

心理空間理論與《論語》中的隱喻分析*

吳佩晏 張榮興

國立中正大學語言學研究所

摘要

《論語》中的語句簡短精鍊，卻蘊含豐富的哲理。讀者要從簡短的字句中領會篇章傳達的深奧思想，需要先理解隱喻運作的脈絡。本文以心理空間理論（Fauconnier 1994, 1997；Fauconnier & Turner 2002）為基礎，分析《論語》中隱喻篇章的概念建構過程。本文認為背景知識及上下文語境是影響篇章理解的重要因素。根據心理空間理論，我們建立輸入空間之間的對應關係，尋求兩個輸入空間的共同之處，進而透過背景知識及上下文語境所提供的訊息融合出篇章傳達的真正意涵。本文認為透過篇章意義的建構過程，將有助於對《論語》中隱喻的理解與分析，使華語學習者能更容易掌握篇章意旨，達到有效理解《論語》篇章的目的。

關鍵詞：心理空間理論，隱喻，華語教學，論語

1. 引言

《論語》是孔子的弟子及再傳弟子共同編纂而成的一本語錄體，其所展現的是春秋時代的文化思想，內容針對個人人格修養、家庭倫理道德及政治社會規範提供了一個遵循的準則。《論語》中不乏有巧妙運用委婉口吻傳達思想哲理、起告誡諷刺之用的篇章，如「歲寒，然後知松柏之後凋也。」（〈子罕篇〉第二十八章）即是透過植物中耐寒的松柏¹，在凜冽的寒風吹拂下，仍然保持綠意、不凋謝，傳達君子在困境中依然保持貞操的哲理。又如「朽木

* 感謝戴浩一和汪詩珮兩位教授，以及審查委員對本文提供諸多寶貴的建議。

¹ 隱喻依照新奇程度，可約略分為「死隱喻」和「活隱喻」。「死隱喻」為眾人所熟知，有較高的穩定性，而「活隱喻」則是眾人所罕見，有較高的創新性（例如：「如果柯林頓是鐵達尼號，冰山將會沈沒」）。雖然「松柏後凋」和「待價而沽」等均是今人早已耳熟能詳的死隱喻，但其背後的認知機制與活隱喻並無不同，因此本文沒有特別將隱喻加以區分為「死隱喻」和「活隱喻」。

不可雕也，糞土之牆不可朽也」(《公冶長篇》第九章)，則是以朽木及糞土本質的低劣，無法進一步加工、美化為隱喻，斥責宰我懶惰的個性，不堪造就。

藉由具體概念說明抽象道理即是通過某一類事物來理解和經歷另一類事物的過程(Lakoff & Johnson 1980)，這正是隱喻的本質。由於隱喻的特色在於表達字面以外的深層涵義，因此要充分掌握篇章中的隱喻，不能只是在語言文字上鑽研，還必須藉由背景知識及語境的理解，方能領會隱喻篇章欲傳達的訊息。關於《論語》中的隱喻詮釋，常有各家學者看法不一的現象，本文透過心理空間理論(Mental Space Theory)，結合時代背景知識、認知概念及上下文語境所提供的訊息，來分析《論語》中的隱喻，具體呈現篇章理解的思想脈絡，提供當代《論語》主流譯著解讀上的依據²。藉此釐清不同語意詮釋背後的因素，進而提供一個有根據、有系統的分析。

以下內容本文將依下列順序進行討論：第二單元介紹心理空間理論的核心概念及其架構，第三單元以心理空間為基礎，分析《論語》中的隱喻篇章，第四單元為本文結論。

2. 理論背景

當一個語言形式從某一個領域投射至另一個領域的時候，這個語言形式所引申出來的意義並不完全是來源域和目標域的總和，而是一種不同語意互動融合所產生出來的結果，其中包含了許多不存在於來源域及目標域的新語意(Turner 2003; Mendoza & Peña 2005; 張榮興、黃惠華 2005, 2006; 張榮興 2008)。由於概念融合是一個即時(on-line)意義的建構過程(Fauconnier & Turner 2002)，其所涉及的是語意成分的映射及動態的模擬，因此可以合理建構出新的語意結構。

在心理空間理論中，所謂的心理空間(mental space)指的是一種概念結

² 本文所列之近代《論語》詮釋大致可分為學術性的譯著以及大眾化的譯著兩種。學術性的譯著包括錢穆《論語新解》、楊伯峻《論語譯注》與王熙元《論語通釋》，而大眾化的譯著則包括李炳南《李炳南老居士全集—論語講要》、南懷瑾《論與別裁》、傅佩榮《人能弘道》和于丹《于丹論語心得》。其中學術性譯著主要建立在歷代詮釋者(如：何晏、朱熹、劉寶楠)的詮釋基礎上，以過去的考證、注疏為依據的譯著，而大眾化譯著則是著重於與生活結合，包含其他發揮義的作品。基於近代學術性詮釋乃以歷代注疏為基礎，且可避免羅列各朝代詮釋而淪為考據，因此，本文對《論語》的詮釋主要以近代作品為主。

構 (conceptual structures)，其主要目的是用來探討語言形式背後錯綜複雜的認知過程 (Saeed 2003:364；張榮興、黃惠華 2006:118)。結構上，最小的空間融合運作必須包含兩個輸入空間 (input spaces)、一個類屬空間 (generic space) 及一個融合空間 (blend space)。

一般而言，空間中所具備的語意成分是由名詞成分來充當，這些成分可以建構出一個簡單的框架，進而體現語意成分間的關係。根據心理空間理論，例 (1) 中的介詞組“in 1929”是心理空間建構詞 (space builder) (Fauconnier 1994:29)，建立了一個與真實空間相對的過去心理空間，如圖 1 所示。

(1) In 1929, the lady with white hair was blonde.

‘在 1929 年的時候，那位白頭髮的女士有著一頭金黃色的頭髮。’

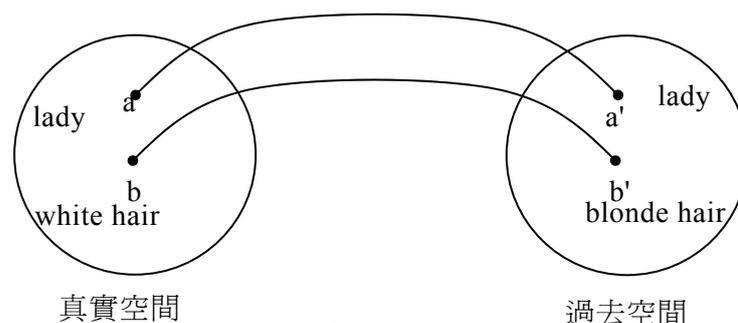


圖 1

在圖 1 中，真實空間是說話人所在的現實空間，其中的 a 與 b 是空間語意成分，由名詞性成分 lady (女士) 及 hair (頭髮) 擔任這個角色。現實空間中的 a 與 b 對應於過去空間中的 a' 和 b'，根據空間識別原則 (Identification Principle) (Fauconnier 1994:3) 也稱為空間連結原則 (Access Principle) (Fauconnier 1997:41)，我們可以通過 a 與 b 確定 a' 和 b' 的角色，亦即 a' 與 b' 分別與 lady (女士) 及 hair (頭髮) 相連結。而在過去空間的框架結構為 “X with blonde Y”，其中 X 與 Y 的空缺分別由 a' 及 b' 來填補。因此，獲得「在過去 1929 年的時候，這位女士有一頭金髮」的概念，透過兩個不同的心理空間的建構，解決了人們對一位女士同時有白髮與金髮的困惑。

除了兩個輸入空間，結構中尚包含一個類屬空間與一個融合空間。類屬空間通常用來與輸入空間相對照，主要功能在於提取兩個輸入空間彼此的共同特徵，因此屬於較抽象及綱要式 (schematic) 的組織結構，可視之為上位

詞的概念 (superordinate concepts) (Glucksberg & Keyser 1993; 張榮興、黃惠華 2005, 2006; 張榮興 2008)。融合空間是指不同空間彼此之間語意互動後所產生新語意結構，此新語意是融合了輸入空間的部份語意並衍生出全新的語意。根據 Fauconnier & Turner (1998)，類屬空間和融合空間是相互關連的，融合空間包含類屬空間所獲得的共同結構，此外也包含其他具體的或是輸入空間所沒有的新結構 (emergent structure)。我們將心理空間的基本結構以圖式表現如下。

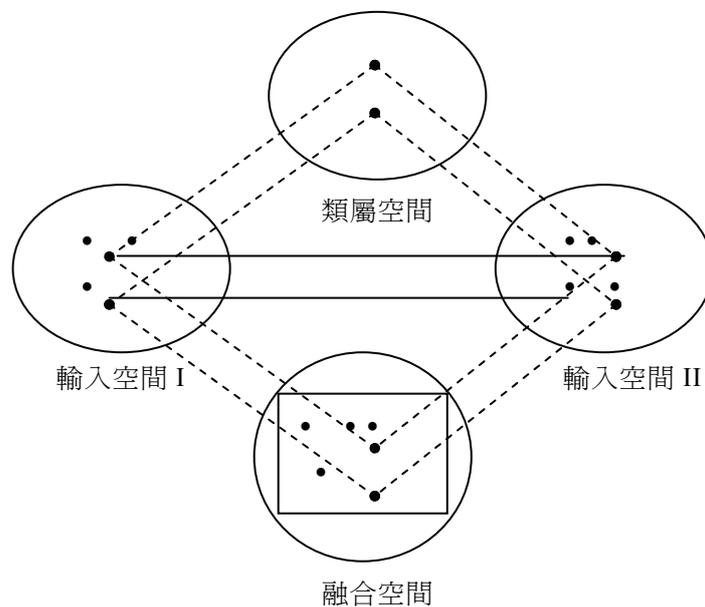


圖2 (Fauconnier 2002 :273)

除了融合空間的基本結構，在運作上尚有其他條件必須滿足，我們分別敘述如下 (Coulson 2000; Grady 2000; Fauconnier 2001; Fauconnier & Turner 2002; 張榮興、黃惠華 2005, 2006; 張榮興 2008)：

- 第一、跨空間映射 (cross-space mapping)：在兩個輸入空間之間必須有部分成分可以相互映射，即兩個輸入空間中存在相同的空間語意項。而類推 (analog) 是最基本的跨空間映射方式。
- 第二、選擇性投射 (selective projection)：選擇性投射指的是將輸入空間中的知識部分地投射到融合空間，投射上之所以會產生選擇性，其原因在於某些情形下語意成分會有互相衝突的狀況，在衝

突中獲勝者便會投射到融合空間。

第三、新結構 (emergent structure)：融合空間必定有不屬於輸入空間 I 和 II 的新結構。此新結構由三個互相關聯的方法所形成，即組成 (composition)，完成 (completion) 及執行與擴展 (elaboration)。「組成」是把不同輸入空間中可產生新關係的成分一起投射到新空間，有些成分可能只出現在其中的某一個輸入空間中；「完成」是指背景框架、認知、及文化模式的知識，容許組合成分從輸入空間投射到融合空間而成為一個擁有自身邏輯 (self-contained) 的結構系統；「執行與擴展」是指人們根據融合結構自身的邏輯，對新結構進行獨立的認知操作，也就是在心理上或身體上對事件的模擬。

隱喻是用某一概念去瞭解另一概念，在這個過程中，其實只是運用前者的某部分特質去瞭解後者的類似特質，其他相異之處會被隱藏起來 (Lakoff & Johnson 1980:10；戴浩一 2002；周世箴 2003:97；胡壯麟 2004:76；張榮興 2008)，也就是說當我們用一個概念去建構另一個概念時，其實只是局部建構，而非全部 (周世箴 2006:87)。因此，突顯的特質不同，會造成隱喻解釋上的差異。以「辯論即戰爭」(ARGUMENT IS WAR) 為例 (Lakoff 1980:4)，在這個隱喻中，所攝取的是由戰爭防衛、攻擊、失敗、勝利的角度出發，說明辯論的過程包含防衛自己的言論，攻擊別人的觀點，以致最後產生贏家與輸家，而戰爭的其他特質，如：戰爭的方式：空戰、海戰；戰爭的武器：導彈、戰車；或戰爭的指揮中心：司令部等等，都會被隱藏起來。隱喻與角度攝取關係，可以透過表 1 進一步說明。

表 1

事件 \ 異同	相同點	相異點
戰爭	防衛、攻擊、失敗、勝利	空戰、海戰、導彈、戰車等
辯論		語言、論題、觀點、按鈴等

表 1 所呈現的是在戰爭的領域中包含防衛、攻擊、空戰、海戰等特點；在辯論的領域中也具有其獨特的事件特質，如防衛、攻擊、語言、論題等。隱喻的建構主要是連結兩個不同領域的相同特徵，將戰爭與辯論所共有的防衛、攻擊、失敗、勝利等特點連結起來，並將兩者有所差異的地方加以隱藏，

便可產生「辯論即戰爭」的隱喻。

隱喻的應用是透過物體的相似點來運作，隱藏其他有差異性的地方，在眾多的相似點中，選擇所強調的面向，藉此突顯抽象概念傳達的意含。以下將透過本單元所述之心理空間理論，分析《論語》中隱喻的篇章，以期瞭解概念隱喻的建構脈絡及運作過程，藉由系統性的分析釐清篇章蘊含的含意。

3. 語料分析

整部《論語》共二十篇 511 章，經過篩選後，運用隱喻的方式表達概念思想的有 42 章。本文根據這 42 個篇章的目標域進行分類，分為以政治、德行與學習三大主題，在三大主題下又根據來源域所使用的具體事物分為自然界事物和人工物體兩個次分類。以下我們將選則能夠突顯篇章之間隱喻結構或融合策略差異的六個篇章加以闡述。

首先，以例（2）為例，透過自然界的礦物為隱喻，藉由對美麗的玉石應該收藏或賣出的看法，說明孔子對從政的態度。

（2）子貢曰：「有美玉於斯，韞櫝而藏諸？求善賈而沽諸？」子曰：「沽之哉！沽之哉！我待賈者也。」（〈子罕篇〉第十三章）

譯文—子貢說：「假如這裡有一塊美好的玉石，把它放在櫃子裡藏起來呢？還是擇求識貨的商人賣掉呢？」孔子說：「賣掉它吧！賣掉它吧！我就是在等待識貨的買主哩。」³（王熙元 1981:495）

子貢覺得孔子才德甚高，卻不出任官職，況且君子處世若非隱居以獨善其身，則出仕以兼善天下，但孔子的行跡既不像隱居，又不像出仕，所以子貢藉著隱喻的方式，探尋孔子對為官或隱居的態度（王熙元 1981）。子貢說：「如果有一塊漂亮的玉石，要收藏在櫃子裡呢？還是找尋識貨的商人把它賣了？」在這裡，子貢將孔子的德行比喻為漂亮的玉石，有這麼漂亮的玉石是要放在櫃子裡供人欣賞，還是賣給識貨的商人，意謂著有這麼傑出的德行是要選擇隱居呢？還是選擇出來當官施展抱負？孔子的回答是：「賣掉它吧！賣掉它吧！我在等待識貨的商人。」其言下之意在於如果等到識才的君王那就出來當官吧！

³ 透過心理空間分析，我們發現王熙元（1981）的詮釋方式與分析結果最為相近，因此本論文以王氏之釋義做為譯文主要參考依據。

在前人的詮釋中，王熙元（1981）認為子貢以玉的買賣用來比喻孔子的出仕為官或隱居避世，而孔子回答「沽之哉！沽之哉！我待賈者也。」在於說明他正在「等待識貨的買主」。同樣地，楊伯峻（1987）也認為孔子所言傳達了「等待識貨者」的含意，亦即孔子在等待識才者的提拔。而錢穆（1988）則認為孔子等待的並不是識才的君王，而是等待優渥的俸祿，並將「沽之哉！沽之哉！我待賈者也。」詮釋為「賣呀！賣呀！我只在這裡等待出價的。」

李炳南（1989）認為「孔子答覆時，連說兩句『沽之哉』，加重語氣，有賣的意思，但不銜賣，隨即自加注解，我只能待賈者來買。」強調孔子是待賣而非求售。南懷瑾（1992）認為此篇章突顯了師生間的幽默，說明了孔子認為與其「把美玉放到保險櫃裡藏起來」不如「找一個好價錢把它賣掉」。傅佩榮（2008）認為「孔子的回答可用待價而沽來形容，孔子不是不出來做官，他是要等待識貨的商人。他為什麼要周遊列國？無非是希望各國國君願意重用他，讓他發揮抱負。」

就心理空間理論的角度而言，此篇章的特色在於輸入空間 I 和輸入空間 II 中沒有相對應的語意成分，篇章提供了輸入空間 I 關於美玉收藏及買賣的框架，但對輸入空間 II 並未提供任何相關的訊息，讀者必須根據篇章當時的時代背景，來推敲輸入空間 II 中的對應語意成分，進而理解隱藏在字裡行間的意義。子貢以美玉比喻孔子的才德，主要原因在於子貢認為孔子具有崇高的德行，在當時紛亂的時局中，若不出仕為官，則當隱居避世，但孔子亦未當官也未隱居。子貢以美玉的收藏與買賣為隱喻，試圖探求孔子對自己在官吏及隱士兩種社會角色中的選擇。

就篇章內容來看，在輸入空間 I 中直接或間接地蘊含了五個語意成分：孔子、美玉、櫃子、識貨的商人與金錢，孔子擁有美玉，而美玉或許收藏在櫃子中，也或許賣給識貨的商人，從篇章裡可以直接獲得的語意成分有孔子、美玉、櫃子、識貨的商人。篇章中雖未提及金錢的概念，但可以從語境所建構的買賣框架（frame）推測出來，所謂的框架指的是知識或連續的圖像化經驗所建構成的具體統一結構（Fillmore 1985:223）。具體而言，是一個包含過程、角色及參與者的概念結構。就買賣來說，其所包含的是一個給予與接受的過程、商品與金錢等不同的角色，以及出售者與購買者兩個參與者。藉由篇章提供的買賣框架可以推測出金錢這個間接隱含的語意成分。

以輸入空間 I 提供的語意成分為基礎，並參考篇章當時的時代背景，可以進一步推敲出輸入空間 II 可能的語意成分。篇章時代背景指的是子貢認為

亂世中君子非出仕則隱居，以孔子崇高之德行在子貢心中想當然耳是為君子，因此，子貢試圖進一步瞭解孔子對為官及隱居的看法。從時代背景及輸入空間 I 所建構的語意關係，我們可以推測出輸入空間 II 包含的語意成分有：孔子、才德、隱居的地方、識才的君王、俸祿及官職。美玉放在櫃子中收藏起來如同有才德的人避世隱居；識貨的商人用金錢向孔子買美玉猶如識才的君王以俸祿博取孔子的才德；俸祿指的是官吏所受的財祿，從而延伸出官職的語意。兩個輸入空間皆有封閉在固定處所及離開原本位置的共同語意結構（類屬空間），例如輸入空間 I 收藏在櫃子中和輸入空間 II 避世隱居兩個概念，傳達了封閉在固定處所的資訊；而輸入空間 I 將物品賣出和輸入空間 II 出仕為官的概念則包含了離開原本位置的訊息。

經過類屬空間的限制，輸入空間會選擇性地投射其語意成分到融合空間，且創造出原本不存在於輸入空間的新結構。選擇性投射的過程中由於俸祿並非孔子為官的主要目的，不是融合空間中的關鍵語意成分，因此金錢及俸祿的語意不會投射到融合空間。除此之外，輸入空間中其他語意成分皆一一投射到融合空間進行概念整合。概念整合的過程中，背景知識提供任官及隱居的相關知識：孔子雖然認為君子應該在政治清明的時候出來當官，政治混亂的時候隱居修身，然而，因為春秋戰國時代政局非常不穩，孔子秉持著以救世為志的理想，希望在亂世中可以藉由擔任官職的方式實行儒家的政治思想，以此改善社會亂象，這是孔子為官的目的。相反地，隱仕們認為在亂世中應求明哲保身，不需要投身在混亂的社會中而冒著可能招致傷害的危險，反而應當置身於亂局之外，以求自保。

經由背景知識與融合空間中的語意成分整合，我們可以獲得較完整的概念，即孔子不希望將美玉留在櫃子裡自己欣賞，因為這樣其他人看不到漂亮的玉石，如同孔子不希望避世隱居把自己的才德封鎖在一個地方，因為封鎖起來只是讓自己的安全獲得保障，卻無法利益更多人。反之，若有識貨的商人欣賞玉石的美，何不把它賣了，讓更多人可以觀賞到美麗的玉石，如同遇到識才的君王賞識其才德，何不出任為官，將個人才德發揚光大以拯救危亂的社會。最後，將概念整合後，在融合空間中便產生新的語意：孔子不想將美玉留在櫃中獨賞，希望可以讓更多人觀賞美麗的玉石，如果有識貨的商人欣賞玉石的美那就把它賣了，猶如孔子不願避世隱居封閉才德，希望自己的才德可以造福人類，如果遇到識才的君王賞識其才德，那就出仕為官拯救社會吧！篇章的角色對應及融合語意簡述如表 2（輸入空間 I 和 II 中的括弧標

示篇章中未直接提及的語意成分，這些成分乃類推而來)。

表 2

	輸入空間 I	輸入空間 II	類屬空間	融合空間
成分	玉 美質 櫃子 識貨的商人 (金錢)	(孔子) (才德) (隱居的地方) (識才的君王) (俸祿) (官職)	隱蔽收藏 揭開顯露	孔子不想將美玉留在櫃中獨賞，希望可以讓更多人觀賞美麗的玉石，如果有識貨的商人欣賞玉石的美那就把它賣了，猶如孔子不願避世隱居封閉才德，希望自己的才德可以造福人類，如果遇到識才的君王賞識其才德，那就出仕為官拯救社會吧！

過去學者認為例(2)藉由美玉收藏及買賣做為隱喻，主要闡述孔子希望受到國君的重用以施展其政治理想(王熙元 1981;楊伯峻 1987;錢穆 1988;李炳南 1989;南懷瑾 1992;傅佩榮 2008)。經過概念整合的過程，我們可以清楚理解語意產生的來龍去脈，並在前人詮釋的語意上給予更完整的補充。孔子欲求擔任官職的目的在於要藉由擔任官職實行儒家的政治思想，挽救混亂時局；隱居對孔子而言除了自我保身，對百姓毫無受益。因此，除了前所述，認為孔子希望受到國君重用以施展其政治理想，透過心理空間的運作，我們可以得知篇章所突顯的應當尚包含另一層意義，也就是藉由把美玉賣給懂得欣賞的人，讓更多人可以觀賞到它的美，傳達孔子希望自己的才德可以得到識才者的賞識，藉由為官的方式獲得施展，以造福人類使更多人受益，而不是避世隱居封閉自我才德只求保身。透過心理空間運作過程所呈現的語意建構結果，除了奠定在前人詮釋的基礎上，更進一步突顯了孔子悲天憫人的情懷，在亂世中不但不隱藏自己的德行，反而希望可以藉由自己的才德改善社會現況，使百姓都能蒙受其利。除了以自然界物體比喻政治的概念，以下我們將以例(3)為例說明如何以人造的樂器比喻政治概念。

古代因為傳播系統不發達，在中國傳統文化裡，當執政機關將發佈新的政教法令時，會派人在城邑裡沿路搖動木鐸，所謂的木鐸即銅質木舌的大鈴，藉由搖動木鐸告知百姓即將宣告新法令，請大家一同前往聆聽。例(3)正是以木鐸傳達訊息的功能說明孔子宣揚儒家思想的概念。

(3) 儀封人請見，曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之。出曰：「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」(《八佾篇》第二十四章)

譯文—衛國儀邑掌管封疆的官請求進見孔子，說道：「凡是有學問道德的人來到我這個地方，我從來沒有不能和他們見面的。(聽說孔老夫子駕到，所以特來求見) 孔子的隨行弟子請求孔子接見了他。他見過了孔子，告辭出門的時候，對孔子的弟子們說：「你們各位何必憂愁夫子失去了官位呢？天下亂亡已經很久了，上天將以夫子作警醒世人的木鐸，替天宣道，垂教於千秋萬世。」(王熙元 1981:139)

例(3)主要在於描述孔子辭去魯國官職後周遊列國的情形。儀是衛國西北邊境的一個小城市，周禮有封人的職位，封人指的是守疆界的大夫。儀封人請見一事大約發生於魯定公十三年左右，當時孔子五十六歲，正辭去魯國大司寇的職位，離開魯國，前往衛國。然而，當時衛靈公還不認識孔子，也沒有人推薦任用孔子為官，孔子因而想西至晉國，拜見晉國的權臣趙宣子，路過衛國西北的儀邑，因此，儀封人得以請見(王熙元 1981)。儀封人訴道：「只要賢者來到儀邑，我一定可以與他們見面。」言下之意在於若孔子不與之見面，則非賢者。孔子隨行的弟子引導儀封人見孔子，兩人見完面，儀封人告辭出門時，對孔子的弟子們說：「你們何必因為夫子失去官位而憂慮呢？天下亡亂，政治不上軌道，社會沒有秩序已經好一段時間了，老天將以夫子作為木鐸，使其宣揚大道於天下，因而讓他失去官位，周遊列國。」周朝進入春秋時期，禮崩樂壞，普遍認同的價值理念已不具任何意義，傳統的文化遭到毀棄，過去的人文規範幾近崩潰，天下已大亂，這就是所謂的「天下無道」(楊義 2006)。正因為天下無道，因此儀封人認為老天將以夫子作為木鐸，使其宣揚大道於天下。

部分學者認為例(3)中「天將以夫子為木鐸」同時攝取了木鐸的兩個面向：一則為四處巡走搖動木鐸的方式，另一則為傳播訊息的功能。由於古代是藉由沿路搖木鐸，告知百姓將宣告政令的訊息，因此上天欲以孔子為木鐸而使其失位，周遊列國，以利宣揚政教(王熙元 1981；錢穆 1988)。另有學者專注於木鐸傳播訊息的功能，認為以木鐸隱喻孔子是藉此說明在亂世中上天將派遣孔子來告知世人當回歸正道或行先王之道以教化百姓(李炳南

1989；南懷瑾 1992；傅佩榮 2008)。綜觀前人所言，對事物關注的焦點不同，或對背景知識認知的差異，皆會影響篇章的詮釋，不同的詮釋方式起因於人與人之間認知的歧異，以下我們將以心理空間理論為基礎，提供系統性的解釋方式，進而推理出適當的篇章語意。

就篇章而言，末句「天將以夫子為木鐸」點出兩個對應的輸入空間，傳達宣佈新政令的消息屬於輸入空間 I，傳播儒家思想屬於輸入空間 II。輸入空間 I 包含木鐸、新政令及百姓三個語意成分，由於木鐸的功能在於告知百姓即將宣告新政令的消息，因而我們可以從木鐸推論出新政令及百姓兩個不存在於篇章內容的語意成分；輸入空間 II 包括孔子、儒家思想及世人三個語意項，孔子是儒家的創始者，致力於宣傳儒家思想，期望世人都可以跟隨儒家教化，以達到天下太平的境界，因此從孔子延伸而來，我們得到儒家思想及世人兩個篇章內容未突顯出來的語意成分。古代藉由搖動木鐸將政府發佈政令的消息告知百姓，此概念如同孔子極力將儒家思想傳遞給世人。兩者皆具備傳達訊息的共同特徵（類屬空間）。

由於兩個輸入空間存在共同的語意結構，促使兩個不同的輸入空間得以融合，並產生新的語意。進行融合之前，輸入空間中的語意成分會經過選擇性投射進入融合空間，就此篇章而言，輸入空間中的語意成分都是融合過程中的重要關鍵，如木鐸、新政令、百姓、孔子、儒家思想、世人這些輸入空間的語意項，在選擇性投射階段皆會投射到融合空間。當語意成分進入融合空間後，其所蘊含的文化思想，或篇章語境所提供的概念及相關事件發生的時代背景都會一起帶入融合空間。就文化概念而言，如中國古代以巡走搖動木鐸的方式吸引百姓的注意，並告知百姓發佈新政令的訊息，而發佈新政令正是為了規範人民的行為舉止；就篇章語境及所牽涉的時代背景而言，如「天下之無道也久矣」透露了儀封人請見一事發生於東周禮崩樂壞，言行舉止沒有規範，政治不上軌道的天下大亂時期，而「何患於喪乎？」則隱含孔子當時辭去魯國大司寇的職位，周遊列國的狀況，希望可以在其他國家找到實行儒家政治主張的機會。

當這些概念與融合空間中的語意成分產生概念整合後，便會融合出新的語意，即巡走城邑搖動木鐸吸引百姓的注意，以傳遞發佈政令的訊息，如同孔子周遊列國用德行吸引世人的注意力，以宣揚儒家思想；藉由宣佈新政令規範人民之言行，猶如藉由宣揚儒家思想拯救世人。因此，經過概念整合，獲得最後的融合語意為：巡走城邑搖動木鐸吸引百姓的注意，以傳遞發佈政

令的訊息，並藉由所頒布的政令規範人民，如同孔子周遊列國以崇高的德行吸引世人的注意，以宣揚儒家思想，藉由儒家思想的宣揚進而達到拯救世人，匡正時局的目的。我們將篇章的心理空間角色對應簡單呈現如表 3。

表 3

	輸入空間 I	輸入空間 II	類屬空間	融合空間
成分	木鐸 (新政令) (百姓)	孔子 (儒家思想) (世人)	傳達訊息的 作用	古代藉由巡走城邑搖動木鐸吸引人民注意，以傳遞發佈政令的訊息，並透過所頒布的政令規範人民，如同孔子周遊列國宣揚儒家思想，以自身之德行吸引世人的關注，藉由儒家思想的宣揚進而達到拯救世人，匡正時局的目的。

藉著系統性的語意對應與概念整合，我們認為「天將以夫子為木鐸」同時將焦點置於以巡走方式搖動木鐸的概念，及藉由沿路搖動木鐸傳達機關即將宣告政令的消息。因此，語意上詮釋為「上天欲以孔子為木鐸而使其失位，周遊列國，以利宣揚政教」(王熙元 1981；錢穆 1988)是較合適的解釋方式。

此外，藉由心理空間的運作，除了突顯出同時攝取木鐸傳播訊息及巡走方式兩個角度做為隱喻的依據，較能完整詮釋儀封人以木鐸比喻孔子的用意，也說明了若僅突顯木鐸傳播訊息的功能(李炳南 1989；南懷瑾 1992；傅佩榮 2008)，將失去篇章語境及背景知識所提供孔子正值周遊列國時期的訊息。另外，透過逐步的概念建構，也彌補了前人所未提及的概念，即孔子周遊列國以自己的德行吸引世人的注意，進而宣揚儒家思想的目的主要在於欲以儒家思想拯救世人。這個概念我們可以由輸入空間 I 的語意關係得到推論，即搖動木鐸的聲音吸引百姓的注意，藉此傳達即將發佈新政令的消息，透過政令的發佈來規範人民。簡而言之，新政令用以規範人民猶如儒家思想用以拯救世人。

例(2)及例(3)主要透過隱喻的方式闡述政治思想。接下來我們將以例(4)為例說明以自然界事物比喻德行的概念隱喻運作方式。

(4) 子曰：「歲寒，然後知松柏之後凋也。」(《子罕篇》第二十八章)

譯文—孔子說：「在歲月將暮，天氣嚴寒的時候，其他草木都早已枯萎凋謝，獨有松樹、柏樹，仍然青翠如常，這時，人們才曉得他們是最後凋落的。」(王熙元 1981:525)

例(4)以植物為主，藉由松、柏的耐寒的特性說明君子堅貞的節操。一般的花草在春、夏兩季，天氣暖和的時候，枝葉都長得非常茂盛，各種花朵也會一起開放。到了冬天，寒風刺骨，耐不住寒霜的植物紛紛枯萎、凋零，只有松樹和柏樹耐得住寒冬，歷經嚴寒而不凋謝。松柏的綠葉會一直持續到春天，直到生長新枝，才落舊葉。本章正是以松柏在寒風中卻不凋零比喻君子在險惡的環境中才能見貞潔。篇章的時代背景發生於孔子周遊列國，受困於陳國、蔡國時所說的話⁴。根據《史記》(司馬遷 1988)〈孔子世家〉的記載，孔子周遊列國，身處陳國、蔡國之間的時候，楚國派人來召請孔子，孔子也即將前往楚國，然而陳國、蔡國的大夫深怕孔子一旦在楚國受到重用，將對陳、蔡兩國不利，於是發動軍隊圍困孔子，以致七天不能生火煮飯且糧食斷絕。後來孔子派子貢前往楚國，楚昭王帶兵來迎接孔子，才解決了這次的危難。篇章中的歲寒指的正是周遊列國過程中的陳蔡之厄，孔子藉由歲寒後凋強調經過這次的危險才能看出君子的德行如松柏一樣，堅貞不屈，屹立不搖。

孔子藉由松柏在寒冬中卻不凋零比喻君子身處亂世，而不改變平常的操守，面臨患難，而不動搖堅貞的志節(王熙元 1981;楊伯峻 1987;錢穆 1988;李炳南 1989;南懷瑾 1992)，也因為松柏不需要外在環境提供大量水份及養份，正如同君子自有風骨，最不受環境影響，因而屹立於寒冬(于丹 2008)。透過一般植物與松柏的對比更能突顯在安逸的環境中看不出君子與凡人的差異，唯有遇到危難才會露出本性，看出君子與凡人的差別(錢穆 1988;傅佩榮 2008)。事實上，在儒家思想裡，孔子非常重視君子的德行與節操，強調君子的貞潔必須不受外在環境影響，即使在惡劣的環境中，仍需保持該有的操守。這些背景知識在建構篇章概念時，顯得非常重要，由於篇章未針對輸

⁴ 根據《莊子·讓王篇》的記載，孔子曾對子路說：「……天寒既至，霜雪既降，吾是以知松、柏之茂也。陳、蔡之隘，於丘其幸乎！」這句話的意思是說，嚴寒已經到來，霜雪已經降臨大地，我才看到松樹、柏樹是這麼青翠茂盛。受困在陳蔡之間的困厄，對我來說是一件幸運的事啊！藉由《莊子》中的記載，我們推論例(4)《論語·子罕篇》第十四章應當發生於孔子受困於陳國、蔡國之間所言。

入空間 II 給予任何相關的資訊，因此篇章發生的時空背景與儒家對君子的看法，成為概念整合過程中不可或缺的背景知識。

在例(4)的篇章內容中，輸入空間 I 所包含的是一個在寒冬裡依然保持綠意的現象，這個現象所具備的語意成分有：松柏、一般植物、冬天、及春天/夏天。春、夏正是一般植物的生長季，多數植物此時枝葉都非常茂盛，直到冬天，枝葉枯黃凋零，只有松柏在寒風中仍不凋枯。藉由春夏及寒冬環境上的對比，展現松柏比一般植物耐寒的特質，於是在輸入空間 I 中增加了一般植物及春天和夏天兩個語意成分。根據背景知識所提供的訊息，篇章發生的時代背景在於孔子與弟子周遊列國時受困於陳國、蔡國之間，面臨斷絕糧食的艱難處境。就儒家思想的觀點而言，孔子一再強調君子無論在什麼環境下都應該保持堅貞高潔的德行，不能受環境影響。以背景知識為基礎，藉由輸入空間 I 中語意成分所建構的結構關係，類推出輸入空間 II 的語意成分，包含君子、一般人、危難的狀態與安穩的狀態。松柏的耐寒如同君子堅貞的德行；一般植物在春天、夏天顯得綠意盎然就像一般人在安穩的狀態下顯得德行崇高；松柏不因寒冬而凋謝猶如君子不因身處危難而改變志節。兩個輸入空間都包含順境與逆境兩個不同的情境（類屬空間）。

經過語意成分的投射，投射到融合空間中的成分與背景知識整合後將產生新的語意。由於輸入空間中的語意項在融合過程中都是重要的關鍵，輸入空間 I 的語意成分提供語意間所建立的結構關係，輸入空間 II 的語意成分則在結構中填入適當的角色。因此在所有語意成分投射到融合空間後，加入孔子說話當時的情境，也就是受困於陳國蔡國之間，進而融合出新的語意：即一般植物在春天、夏天枝葉都長得非常茂密，直到冬天才不敵嚴寒而凋謝，而松柏在寒冬中卻仍然保持綠意，不受天氣影響，正如同在安穩的狀態中每個人的德行看起來都很高尚，一旦遇到危難的情況，一般人的情操將受環境影響而動搖，如今雖困於陳蔡之間，但也只有君子在這個時候還能保持堅貞不屈的態度。心理空間中語意成分的對應如表 4 所示。

表 4

	輸入空間 I	輸入空間 II	類屬空間	融合空間
成分	松柏 (一般植物) 冬天 (春天、夏天)	(君子) (一般人) (危難的狀態) (安穩的狀態)	順境與逆境 兩個不同的 情境	春夏兩季是一般植物的生長季，此時枝葉茂盛，經過冷冽的寒冬，卻幾近凋零，唯獨松柏依然保持綠意，如同在安穩的狀態中，每個人的德行看起來都很高尚，經過困境，一般人的情操已被動搖，如今雖困於陳蔡之間，但也只有君子在這個時候還能保持堅貞不屈的態度。

透過心理空間的運作分析，可以使前人的解釋更加完善。部分學者認為篇章以松柏在寒冬中而不凋零為隱喻，主要在於強調君子與環境的關係，也就是突顯了君子在惡劣環境中仍然不會改變自己的操守與志節這個概念（王熙元 1981；楊伯峻 1987；錢穆 1988；李炳南 1989；南懷瑾 1992；于丹 2008）。同樣是把焦點置於松柏耐寒的特質，亦有學者認為以松柏比喻君子所強調的是松柏與其他植物的關係，因為其他植物禁不起寒冬的摧殘才突顯了松柏的耐寒的可貴；因為一般人的心容易受環境改變，因此突顯了君子不受環境影響的節操（錢穆 1988；傅佩榮 2008）。而藉由心理空間的概念整合，融合了學者兩種不同詮釋的優點，不但強調君子與環境的關係，也突顯了君子與一般人的關係，因而得到更全面的解釋。

從例（4）的篇章中我們可以看到以自然界事物比喻道德的隱喻建構過程，也突顯了背景知識對理解篇章隱喻的重要性。接下來，我們將以例（5）為例，說明如何以隱喻的方式透過人造物體說明道德概念。

（5）子貢問為仁。子曰：「工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」（《衛靈公篇》第十章）

譯文—子貢問怎樣培養仁德。孔子說：「譬如工匠想要做好他的工作，一定要先使他的工具很銳利。同樣的道理，培養仁德，也需要良師益友的切磋。如果居住在某一個國家，必須師

事那些大夫中有賢德的，結交那些士人中有仁德的做朋友。」(王熙元 1981:924)

例(5)是以工具比喻一個人的言行，說明人的言行要端正，才能培養仁德。孔子非常肯定子貢的政治才能，〈雍也篇〉第六章孔子曾說「賜也達，於從政乎何有？」意思是說端木賜通達事理，對於治理政事沒有什麼困難的。子貢也確實履次擔任魯國及衛國兩國的高官，在政治上有非常傑出的表現。因此，子貢問仁，孔子根據他的政治長才給予建議，認為在一個國家必須先以師之禮侍奉大夫中有賢德的人，與士人中有仁德者做朋友，這是培養仁德的先決條件。藉由親近賢者、仁者並與之切磋，從他們身上學習仁德，才能對自己的仁德修養上有所助益。這就好比工匠在完成一個精緻的作品之前，其先決條件是要先將工具磨利，有銳利的工具才能做出精細的作品。

過去學者多將「工欲善其事，必先利其器」解釋為孔子以工人製作精巧的器物為隱喻，由於製作出精巧的作品，必須要有銳利的工具，藉此說明人如果要成為有仁德的人，必須經常與賢者、仁者相處，彼此切磋薰陶才能進而培養自己的仁德(王熙元 1981;楊伯峻 1987;錢穆 1988;李炳南 1989;南懷瑾 1992;傅佩榮 2008)。

前人的解釋已大致將篇章的隱含意呈現出來，而隱喻建構的過程是包含許多複雜的內在思維，這些思維間錯綜複雜的關係必須藉由心理空間的建立逐一分析，才能更深入的理解誘發隱喻使用的背後機制。就例(5)的篇章而言，「工欲善其事，必先利其器」及「事其大夫之賢者，友其士之仁者」分屬兩個不同的輸入空間，前者屬於輸入空間 I，後者屬於輸入空間 II。輸入空間 I 包含一個製作藝術品的事件，事件中包括工匠、工具、磨刀石和成品，工匠要做出精緻的作品必須把工具磨利，而磨利工具所需要的器材是磨刀石，從「利其器」我們可以推理出磨刀石此一語意成分。輸入空間 II 包含一個德行修養的事件，事件中有子貢、言行、賢者/仁者、仁德四組語意成分，要成為有仁德的人最基本的是要從端正言行舉止開始做起，就像要雕塑一個精緻的作品最基本的是要把刀子磨利一樣，於是在輸入空間 II 中可以類推出言行此一語意成分。兩個輸入空間都有「促使改善原本有缺陷的地方」這個共同的語意結構(類屬空間)，指的即是磨利工具與端正言行這兩件事。

經過兩個輸入空間的跨空間映射及共同語意成分的提取，輸入空間中的語意成分將選擇性投射到融合空間。由於工匠在融合過程中並非決定性的重

要成分，也就是有沒有這個語意並不會影響融合的結果，所以工匠此一語意成分並不會投射到融合空間。相對的，其他語意成分，如工具、磨刀石、成品、子貢、言行、賢者/仁者和仁德等語意成分在融合過程中皆扮演重要的角色，所以這些語意項皆會投射到融合空間。在概念整合的運作過程中，一般人對磨刀石的認知會被激活，磨刀石是用來把鈍的工具磨利，將這個結構與賢者/仁者及言行整合後，建構出與賢者及仁者交往可以去除惡習，端正自我言行的語意。除此之外，背景知識也告訴我們子貢曾擔認魯國及衛國高官的訊息，透過概念整合，最後在融合空間中會產生兩個輸入空間所沒有的新語意，亦即孔子認為子貢在一個國家擔任官職，必須與賢者、仁者相互切磋、學習以去除惡習並端正言行，才能進而培養自己的仁德，就像雕塑時，要先用磨刀石把刀子磨利，去除鈍掉的部分，才能做出一個好作品。心理空間中的角色互動簡述如表 5。

表 5

	輸入空間 I	輸入空間 II	類屬空間	融合空間
成分	工匠 工具 (磨刀石) 成品	子貢 (言行) 賢者、仁者 仁德	促使改善原本 有缺陷的地方	子貢在一個國家擔任官職，必須與賢者、仁者相互切磋、學習以去除惡習端正言行，才能進而培養自己的仁德，就像雕塑時，要先用磨刀石把刀子磨利去除鈍掉的部分，才能做出一個好作品。

篇章以工具比喻人的言行，主要是攝取工具是完成作品的基本配備，說明人有端正的言行是要成為有仁德者的基本要求。相較於前人的解釋，認為孔子以雕塑作品比喻培養仁德，是藉由要有銳利的工具才能雕塑出精巧的作品，說明要經常與賢者、仁者相處，彼此切磋，才能成為有仁德的人（王熙元 1981；楊伯峻 1987；錢穆 1988；李炳南 1989；南懷瑾 1992；傅佩榮 2008）。透過心理空間的分析後，可以更明確地突顯與賢者及仁者交往的目的在於端正言行，去除惡習，就像雕塑精緻的作品必須用磨刀石把工具磨利，去除鈍掉的部分。藉由心理空間的分析，建構在前人的詮釋下，強化了以雕塑作品比喻培養仁德的用意。

除了政治與道德，學習的概念亦是《論語》中闡述的重點之一。以下將透過例（6）說明用自然界事物比喻學習的隱喻建構過程。

（6）子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（〈陽貨篇〉第十九章）

譯文—孔子說：「我想從此不再說話了。」子貢說：「夫子如果真的不說話了，那我們這些弟子們遵循什麼呢？」孔子說：「上天何曾說過什麼話呢？但卻四季照樣運行，百物照樣生長，上天曾說過什麼話啊？」（王熙元 1981:1085）

例（6）是以天為比喻，藉由天不說話說明孔子不以言語傳授知識的想法。孔子教育的重點著重於人的道德修養，而道德教育所強調的正是確實履行、實踐所學的道理才說得上達成教育的目的。如果忽略了身體力行的重要性，只是在言語上鑽研，對人的身心修養並沒有直接的幫助。因為言語只是傳授知識與接受知識的橋樑，只是解釋道德、體認道德的工具，並非教學的重要關鍵。因此，例（6）的篇章中以天沒有說話，四季依然運行如故，大地生物同樣繁榮滋長，說明孔子不說話，不以言語傳授道理，學生仍舊可以躬行實踐，貫徹所學。

孔子平常以言語傳授知識與道理，突然有不再說話的想法，使學生非常心急，深怕以後少了孔子言語的教誨，失去言行舉止遵循的依據。孔子因此以天為隱喻，藉由天不必說話，四季照樣運行且萬物依然生長，說明雖不以言語授教，學生自己還是可以去領會道中的真理，以求躬行實踐（王熙元 1981；楊伯峻 1987；錢穆 1988），況且道之精深是難以言喻的，學習不該只專注於探求言語表面的意思（錢穆 1988；李炳南 1989）。建立在天道思想的基礎上，南懷瑾（1992）做了不同的詮釋，認為學習不應該依賴於書本及師長，而是要觀察天地的運行來瞭解道的本質。另一方面，傅佩榮（2008）認為孔子不想再以言語作為授業的工具，是因為言語雖能夠便於學生傳述，但教育的重點在於讓大家都明瞭道中所蘊含的意義才是重點，只有傳述而沒有達到明白的目的，那記錄、傳述也是無所助益。

為瞭解過去篇章詮釋不一致性的原因，我們將透過心理空間理論的分析，觀察哪些解讀可能是篇章的引申義。在例（6）的篇章中，「天何言哉」及「予欲無言」分別屬於兩個不同的輸入空間，前者為輸入空間I，篇章內容

明確指出這個空間包含天、無言、四時/百物三組語意成分；後者為輸入空間 II，所包含的語意成分有：孔子、無言、學生。從輸入空間 I 語意成分的關係建構出「天不說話，但四季照樣運行，萬物依然生長」的結構，將結構類推到輸入空間 II，我們可以獲得「孔子不說話，學生依然可以身體力行實踐所學」的概念。因此，在輸入空間 II 中推理出學生這個篇章內容所未提及的語意成分。在兩個輸入空間中，無論天或孔子都有不以言語為引導工具的共同特點（類屬空間）。

孔子認為無論是仁、義、禮、智或孝、悌、忠、信，這些儒家所強調的基本道德修養都需要人去躬行實踐，光懂得道理並不能使人走向君子之路，必須在生活中實際去履行才能發揮這些哲理的效益。特別在教學上，言教只是一種教學方式，語言只是傳授知識的媒介，學習抽象的道德哲理，最直接的方式是從老師的言行舉止上去體認這些道理，有所領會後進一步付諸實踐，這才說得上達到教育的目的。因此，孔子以天自比，四季的循環及生物的成長並不會因為天不說話而全部停止，同樣地，學生在道德上的學習與實踐並不會因為老師不說話而無法進行。此外，孔子以天為隱喻突顯了道德教育上身體力行的重要，老師不說話，也可以從其言行舉止體會道理，領會以後進而付諸實踐，這才能真正發揮道德教育的功能（融合空間）。心理空間的互動及角色的對應呈現如表 6。

表 6

	輸入空間 I	輸入空間 II	類屬空間	融合空間
成分	天 無言 四時（運行）/ 百物（生長）	孔子 無言 （學生）	不以言語為 引導工具	上天不需說話，四時可以照樣運行、百物照常生長，正如孔子不必說話，而學生仍可以實踐道德哲理。說明學習的方式應該在於從言行舉止中領會抽象的道德哲理，並進一步付諸實踐，而不是拘泥於表面的語言形式。

透過心理空間漸進式的類推，我們認為孔子以天自比，應是藉由天不須要說話，四季及萬物都能運行如故，說明自己不說話，學生依然可以從言行舉止中去領會精深之道及抽象的哲理（錢穆 1988；李炳南 1989），並且在領

會之後進一步躬行實踐（王熙元 1981；楊伯峻 1987；錢穆 1988）。因為四季及萬物的運行正如同人在行為上的實踐，都蘊含著力行的含意。藉由心理空間的運作，可以更明確地建立行為舉止與道德學習的關係，並突顯出實踐的重要。

南懷瑾（1992）從天道的角度詮釋孔子的話語，認為孔子之所以萌生不想說話的感嘆，原因在於希望學生可以從天體運行、大自然的變化瞭解道的意義，因為人最高的道德修養即是效法天地。透過分析，我們認為南氏因為本身對道家思想有精湛的研究，因此所言應是融合道家思想所產生的發揮義。而傅佩榮（2008）認為孔子不以語言為道德教育的工具是因為語言如果只是達到傳述的功能，而沒有讓每個人明白真正的道理，如此有失教育的意義。而孔子以天不說話，四時及生物都運行如故為隱喻，重點在於透過「四時行焉，百物生焉」強調躬行實踐的道理，實踐是孔子在道德教育上所著重的重要課題，若能更加突顯實踐的重要，在詮釋上將更加完善。

最後，我們將討論以人工物體比喻學習的篇章。在例（7）中運用房屋由外到內從大門、廳堂到內室的構造，說明為學由淺入深從初階、中階到高階的過程。

（7）子曰：「由之瑟，奚為於丘之門？」門人不敬子路。子曰：「由也升堂矣！未入於室也。」（〈先進篇〉第十五章）

譯文—孔子說：「仲由彈瑟的聲音，那樣剛峻粗厲，缺乏中和之音，為什麼在我的門下彈奏？」門人聽了這話以後，就不再敬重子路。孔子因而又說：「仲由的學問，已經造就到高明正大的階段，只是沒有到達精微深奧的境界；好比已經登上了廳堂，只是還沒有深入內室而已。」（王熙元 1981:627）

當一個人彈奏某種樂器的時候，其個性、心情都會從彈出的聲調、旋律中表露無遺。在例（7）中，孔子是從子路所彈的樂聲聽出他的內在性情。子路是個剛猛勇敢，性情爽朗的人，所彈出來的瑟聲勢必也比較剛烈強勁，但孔子平常教育學生，主要培養他們中庸和平的心性，因此當孔子聽到子路彈瑟的聲音，音調起伏過於強烈，有失中道而加以責備，認為自己門下的弟子不應該彈出如此不溫和的瑟聲，這意謂著子路授教於孔子，卻沒有承襲孔門的中道思想的含意。其他學生聽到孔子責備子路，表現出對子路的不尊敬，然而子路在孔門中算是較資深的弟子，孔子認為同儕間還是必須遵守該有的

倫理規範，況且孔子的用意是希望可以警醒子路，讓他有所改進，而不是使門人對他產生鄙視的心態。於是孔子以升堂、入室為隱喻，所謂的「升堂」指的是房子由外而內必須先入門，再登廳堂，「入室」指登上廳堂後才能進入室內（王熙元 1981），藉由升堂、入室漸進的深入，說明子路的道德造就已經不錯了，只是還沒到達完美的境界。透過隱喻的運用使門人不會因此而輕視子路。

前人對「升堂、入室」的詮釋大多著重於階層的角度，認為入室比升堂更進階。因此，「由也升堂矣」是比喻子路的學問已到達正大高明的境界，而「未入於室也」則說明其學問還沒到達深入精微的地步（王熙元 1981；楊伯峻 1987；錢穆 1988；李炳南 1989；傅佩榮 2008）。同樣攝取堂室由外而內的階層特徵為主要角度，南懷瑾（1992）則認為篇章主要強調的是子路的鼓瑟程度，而非著重於道德學習的境界。然而，人在彈奏樂器時，其個性、氣質會表現於所彈奏的聲調及風格，因此與其說篇章中孔子所強調的是子路表面的鼓瑟技巧，不如說孔子所在意的是子路身為孔門弟子，德行修養的學習上是否承襲孔門風範。因此，我們在下面分析中，將輸入空間II 的範圍設定於學習。

房屋由外而內有一定的通道，需先經過大門才能到達正廳，經過正廳再往內走最後才到達內室。古代的「室」是人居住的地方，平常外人只能到廳堂，無法進入內室，而進不了內室便看不到主人平常實際的生活情形。由大門到內室的路徑正如學問探索的過程，過程中必須先從初階開始學習，奠定基礎後再進入中級階段，等到學問累積到一定程度，通曉其精髓才稱得上達到最高等級。

一般人在學習上，大多只停留在中級，對於知識學問只是普遍上的理解，沒有進一步的鑽研，而無法明白了解知識最精粹、精美的部分。孔子以房屋由外而內的路徑比喻求學的不同階段，而房屋的整體就像整個儒家的思想教義，房屋是由沙、土、木、石等很多成分建造而成，同樣地，儒學是由許多不同的哲理建構而成，要透徹理解所有的哲理的確是一件非常不容易的事，因此孔子才說子路學問造就雖然在中級階段，但已經很不錯了。

透過以上初步的解釋，從心理空間的角度，我們可以建立兩個不同的輸入空間：一則是以房屋路徑為主的輸入空間 I，一則是以學問探索過程為主的輸入空間 II。輸入空間 I 中包含房屋、門、大廳及內室四個語意成分，對應於輸入空間 II 中的儒學、初階、中階與高階。無論是房屋的路徑，或是求學

的過程，兩者間都包含一個共同的語意結構(類屬空間)，即三個漸進的順序。在語意建構的過程中，會喚起人類潛藏的意象圖式 (image-schema)。篇章中從門到大廳再到內室漸進深入的概念，觸發了人類心智中所蘊含的路徑圖式 (path-schema)，路徑圖式指的是一個包含起點、終點、路徑和方向的結構 (Lakoff 1987; Johnson 1987)，就像要進入一棟房屋的內室必須先從門進去，依循同一個方向經過大廳才能到達內室。輸入空間 I 所建構的是房屋的路徑結構，輸入空間 II 的結構是以學習的階段為主，透過融合，我們可以理解學問探索的過程也是漸進式的，從初階開始，依照同一個方向經過中階才能進入高階。

融合的過程中，篇章內容的上下文語境及語意成分所蘊含的背景知識，都會提供融合所需要的訊息。就篇章語境而言，從上下文我們可以得知孔子以升堂入室比喻子路的學問，用意在於緩頰門人對子路的不敬。而背景知識所提供的訊息在於儒家思想的博大精深，要使人通透理解整個儒家思想，進而領會其精髓確實不容易。將這些訊息與語意成分整合後，在融合空間中便產生新的概念意：即儒家思想是由許多哲理建構而成，學習上必須從初階開始，等到基礎的知識奠定以後，才進入中級階段，直到能夠明白思想中的精髓才稱得上達到最高等級，而子路對於儒家思想的基本知識都已具備，只是還不能通透理解精粹的部分，這樣已經很不錯了。四個心理空間與空間中的語意成分對應呈現如表 7。

表 7

	輸入空間 I	輸入空間 II	類屬空間	融合空間
成分	(房屋) (門) 大廳 內室	(儒學) (初階) (中階) (高階)	漸進的順序	儒家思想由許多哲理建構而成，學習上從初階開始，繼而進入中級階段，直到能夠明白思想中的精髓才稱得上達到最高等級，而子路對於儒家思想的基本知識都已具備，只是還不能通透理解精粹的部分，這樣已經很不錯了。

藉由心理空間的建構與映射，我們認為過去將孔子以「升堂、入室」比喻子路對儒家思想的認識，詮釋為子路的學問已到達正大高明的境界，只是

還沒到達深入精微的地步是合理的(王熙元 1981;楊伯峻 1987;錢穆 1988;李炳南 1989;傅佩榮 2008)。奠定在前人的詮釋上,透過心理空間的分析,可以更有系統地將房屋門口到內室的路徑映射到學問的學習過程,進而領會學習歷程也是必須依循初階、中階到高階不同的階段循序漸進。

此外,藉由心理空間的運作,我們也往更深一層地解釋為何孔子認為子路只是理解了儒家的基本思想,還停留在中級階段,就可以稱得上可觀,其原因就在於儒家思想是由許多哲理建構而成,它的博大精深使一般人不容易全盤掌握其要義,所以子路只差一個層級就進入通透理解儒家思想的境界,這樣已經值得肯定。

4. 結論

本文透過心理空間理論的分析在詮釋上提供一套有系統且合邏輯的解釋方式。藉由系統性的分析,瞭解《論語》中隱喻的使用策略,進而使讀者更容易掌握其脈絡。在教學上,透過本文的討論,教師可以藉由輸入空間的建構及語意成分的對應關係,得到合理的篇章詮釋。教學者也可以藉由展現篇章意義的建構過程,有系統、有邏輯的傳達篇章的隱含意,使學習者能夠更容易掌握篇章意旨,達到有效理解《論語》篇章的目的。

我們回顧前人對於篇章所做的詮釋,並針對過去詮釋上的差異性加以說明,進而提供一個有系統且合理的詮釋方式。例如〈陽貨篇〉第十九章「天何言哉?四時行焉,百物生焉,天何言哉?」,孔子以天自比,藉由天之無言說明自己不想再以語言傳授知識的意念。在過去的詮釋中,有學者認為孔子所強調的重點在於學習不該只專注於探求言語表面的意義,更要注重實踐的功夫(王熙元 1981;楊伯峻 1987;錢穆 1988),而道之精深更是難以言喻,學習不該只專注於探求言語表面的意思(錢穆 1988;李炳南 1989)。也有學者持其他的看法,認為孔子不想有所言說的原因在於言語雖然能傳述,但教學的重點應著重於普及教化的效果,而不是關注於能不能以語言來記錄述說(傅佩榮 2008)。再者,還有學者認為孔子的無言是在於強調學習不應該依賴於書本及師長,而是要觀察天地的運行來瞭解道的本質(南懷瑾 1992)。在各家解釋歧異的狀況下,我們透過心理空間循序漸進的分析指出哪些詮釋可能為詮釋者所加入的引申義,並提供一套合乎邏輯的詮釋。

針對〈陽貨篇〉第十九章,我們認為孔子以天的不說話比喻自己不再有所言說,重點在於突顯道德學習上必須身體力行,從實際的行動來學習比言

語上的教導更重要。因為天不說話，自然界的萬物依然運行如故，老師不說話，學生仍然可以從老師言行舉止體會道理進而付諸實踐。分析結果支持了學習注重實踐的看法（王熙元 1981；楊伯峻 1987；錢穆 1988）。此外，也補充了其他詮釋方式不足之處，語言雖具有傳述功能，但教學的目的應該在於讓每個人能真正明白道理，而不只是追求語言的表面形式（傅佩榮 2008），建立在這樣的詮釋下，若能突顯實踐的重要，詮釋上將更加完善。因為孔子的比喻所強調的是天不說話，但是萬物仍然可以照樣運行，重點應著重於躬行實踐的道理。而南懷瑾（1992）從天體運行的層面來詮釋這個篇章，認為孔子將自己比喻為天即是運用道家道法自然的道理來闡述，我們認為詮釋者在道家方面的研究非常深入，此一說法應是融合道家思想所產生的引申義。

透過心理空間的分析，除了可以瞭解前人詮釋上是否具有引申義，也可以提供過去的詮釋一個有效的理論依據。以〈衛靈公篇〉第十章為例，過去的詮釋大多一致認為孔子以「工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」提供子貢為仁的方法，重點在於強調培養仁德的第一步在於與賢者、仁者相處，在德行上相互切磋學習，以成為有仁德的人（王熙元 1981；楊伯峻 1987；錢穆 1988；李炳南 1989；南懷瑾 1992；傅佩榮 2008）。

經由心理空間的運作，我們認為孔子以雕塑作品比喻培養仁德，重點在於說明有銳利的工具才能雕塑出精緻的作品，如同在一個國家擔任官職，必須與賢者、仁者切磋，才能成為有仁德的人。分析結果說明前人的詮釋是合理的。而奠定在前人的詮釋上，藉由心理空間逐一的建構更突顯了為仁必須與賢者及仁者交往的用意，因為與賢者、仁者相互切磋可以端正自我言行，去除惡習，就像雕塑精緻的作品必須用磨刀石把工具磨利，去除鈍掉的部分。此外，在融合過程中，透過子貢曾任魯國及衛國高官的背景知識所提供的訊息，我們可以更明白孔子為何強調為仁須與賢者、仁者往來的重要，正是因為子貢在國家擔任官職，孔子藉此因材施教。

本文針對《論語》隱喻篇章的分析，除了突顯不同概念（如政治、道德與學習）與具體事物（如自然界事物及人工事物）的連結關係，也具體呈現了人類理解隱喻篇章的心理空間運作模式，希望藉此幫助教學者或學習者瞭解隱喻建構的來龍去脈，以理解篇章所蘊含的弦外之音。

參考文獻

- Coulson, Seana. (2000). *Semantic Leaps: Frame-shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coulson, Seana & Todd Oakley. (2000). Blending basics. *Cognitive linguistics* 11.3/4:175-196.
- Fauconnier, Gilles. (1994). *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fauconnier, Gilles. (1997). *Mapping in Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fauconnier, Gilles. (1999). Introduction to Methods and Generalization. *Cognitive Linguistics: Foundations, Scope and Methodology*, ed. by Theo Jansen and Gisela Redeker. The Hague: Mouton De Gruyter.
- Fauconnier, Gilles. (2001). Conceptual Blending and Analogy. *The Analogical Mind: perspectives from cognitive science*, ed. by Dedre Gentner, Keith J. Holyoak, and Boicho N. Kokinov, 255-285. Cambridge: MIT Press.
- Fauconnier, Gilles & Mark Turner. (2002). *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic.
- Fillmore, Charles. (1985). Frames and the semantics of understanding. *Quaderni di Semantica* 6.2: 222-254.
- Glucksberg, Sam & Boaz Keysar. (1993). How metaphors work. *Metaphor and Thought*, ed. by Andrew Ortony, 401-424. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grady, Joseph. (2000). Cognitive mechanisms of conceptual integration. *Cognitive linguistics* 11.3/4:335-345.
- Johnson, Mark. (1987). *The body in the mind: the bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George & Mark Johnson. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langacker, Ronald W. (1987). *Functions of Cognitive Grammar: Theoretical Prerequisites*. Stanford: Stanford University Press.
- Mendoza, Francisco J. Ruiz de & M. Sandra Peña. (2005). Conceptual interaction, cognitive operations, and projection spaces. *Cognitive Linguistics: Internal*

Dynamics and Interdisciplinary Interaction, ed. by Francisco J. Ruiz de Mendoza Ibáñez and M. Sandra Peña Cervel, 249-280. Berlin: Mouton de Gruyter.

Saeed, John I. (2003). *Semantics*, 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishers.

Turner, Mark. (2003). Literacy and cognition. *Reading between the Lines: Perspectives on Foreign Language Literacy*, ed. by Peter C. Patrikis, 24-39. New Haven: Yale University Press.

于丹 (2008), 《于丹《論語》感悟》。臺北：聯經出版社。

王熙元 (1981), 《論語通釋》。臺北：臺灣學生書局。

司馬遷 (1988), 《史記》。臺北：臺灣商務。

李炳南 (1989), 《論語講要》, 《李炳南老居士全集》第十一冊。臺中：青蓮。

周世箴 (2003), 《語言學與詩歌詮釋》。臺北：晨星出版。

周世箴 (譯著) (2006), 《我們賴以生存的譬喻》。臺北：聯經出版社。

胡壯麟 (2004), 《認知隱喻學》。北京：北京大學出版社。

南懷瑾 (1992), 《論語別裁》。臺北：老古出版社。

張榮興 (2008), 〈篇章中的攝取角度〉, 《華語文教學研究》, 第 5 卷第 2 期, 47-67。

張榮興、黃惠華 (2005), 〈心理空間理論與「梁祝十八相送」之隱喻研究〉, 《語言暨語言學》, 第 6 卷第 4 期, 681-705。

張榮興、黃惠華 (2006) 〈從心理空間理論看「最短篇」小說中之隱喻〉, 《華語文教學研究》, 第 3 卷第 1 期, 117-133。

傅佩榮 (2008), 《人能弘道》。臺北：天下遠見出版。

楊伯峻 (1987), 《論語譯注》。臺北：藍燈文化事業公司。

楊義 (2006), 《論語選評》。香港：三聯書店。

錢穆 (1988), 《論語新解》。臺北：東大出版社。

戴浩一 (2002), 〈概念結構與非自主性語法：漢語語法概念初探〉, 《當代語言學》, 第 4 卷第 1 期, 1-12。

吳佩晏

Pei-yen Wu

62102 嘉義縣民雄鄉大學路 168 號 國立中正大學語言學研究所

168 University Rd., Min-Hsiung, Chia-Yi 62102, Taiwan
Graduate Institute of Linguistics, National Chung Cheng University
kikiduckling@yahoo.com.tw

張榮興

Jung-hsing Chang

62102 嘉義縣民雄鄉大學路 168 號 國立中正大學語言學研究所
168 University Rd., Min-Hsiung, Chia-Yi 62102, Taiwan
Graduate Institute of Linguistics, National Chung Cheng University
lngjhc@ccu.edu.tw

Mental Space Theory and An Analysis of Metaphors in Analects

Pei-yen Wu Jung-hsing Chang

Graduate Institute of Linguistics, National Chung Cheng University

Abstract

This paper takes the Analects as example to analyze the process of metaphorical meaning constructions, within the framework of Mental Space Theory (Fauconnier, 1994, 1997 ; Fauconnier & Turner, 2002). Sentences in the Analects are very short but full of philosophy. It has been shown in the paper that background knowledge and contextual meaning will help readers comprehend the implication conveyed by the sentences. To account for how metaphorical meanings are interpreted in the Analects, we set up input spaces and find out the general features shared by the input spaces to figure out the blending meaning from the context and background knowledge. The process of how metaphorical meanings are constructed in this paper will help the readers to comprehend Analects more efficiently.

Key words: Mental Space Theory, metaphor, Chinese teaching, Analects