

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班
碩 士 學 位 論 文

孟子道德情感之研究



研 究 生：邱 淑 美 撰

指 導 教 授：謝 君 直 博 士

中 華 民 國 1 0 6 年 5 月 1 8 日

南華大學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩士學位論文

孟子道德情感之研究

研究生：邱淑美

經考試合格特此證明

口試委員：陳德和

陳政揚

謝君直

指導教授：謝君直

系主任(所長)：廖俊銘

口試日期：中華民國 106 年 5 月 18 日

摘要

孟子思想的核心內容在於其心性論，挺立人之內在道德心為人之生命主體，樹立人之存在價值根源。本文即是立基於人之道德性主體架構上，依循孟子心性論的義理脈絡，從「仁義內在」的析論，說明道德情感亦內在於人之生命主體，突顯人心為圓滿自足之價值根源；從「性命對揚」的論說，說明道德情感的表現具有實踐的動力，突顯人面對外在客觀事物或自然生命之限制或限定時，以人之內在道德心作為權衡判斷之準則；從「存養擴充」的論述，說明道德情感具有感通之能力，突顯人之內在道德心的實踐活動，能體現天地萬物的存在價值。由此論證，道德情感不僅為人之內在道德心的發用，同時亦涵融於內在道德心中，如此人之生命主體始為圓滿自足的存在。

故本文藉由「心悅理義」的實踐活動，強調道德情感的踐履能力，能反映出人之內在道德心具有絕對之價值；藉由「反身而誠」的實踐活動，強調人之內在道德心的自覺意識能反映出道德情感的作用，使人能積極奮勉實踐道德行為；藉由「盡心知性」的實踐活動，強調道德情感的感通潤澤作用，能反映出人之內在道德心可以無限呈現，足以涵融天地萬物的存在價值。由此論述，肯定內在道德心向外實現之活動中，道德情感能反映出黽勉向上的實踐動力。

因此，本文企盼藉由孟子的道德情感研究，肯定人之所以為人的本質即在於自身內在之道德性，透過修身踐德的真知力行，人是可以超越自然生命的有限性，開展無限的道德生命。人若能抱持「不忍人之心」的道德情感發用，擴而充之，不僅能感物潤身，成己成物，進而能遙契天道的創生之德，使一己之生命通向天地萬物，達到圓融和諧的境界。故筆者認為通過道德情感的自然流露，貞定人之自然生命，昂揚道德生命之價值，使人立足於天地間，得以無限敞開自身的心靈，而自在自適的悠遊於人世間。

關鍵字：誠、內在道德心、道德工夫、仁心覺情、存心養性

孟子道德情感之研究

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究文獻回顧	8
第三節 詮釋原則與論文架構	15
第四節 道德情感之義涵	18
第二章 道德情感的理論基礎	24
第一節 仁義內在	24
第二節 性命對揚	44
第三節 存養擴充	63
第三章 道德情感的實踐工夫	90
第一節 心悅理義	90
第二節 反身而誠	108
第三節 盡心知性	124
第四章 結論	140
第一節 論文回顧	140
第二節 研究展望	147
參考書目	151

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

孟子思想的核心內容在於其心性論，由「不忍人之心」的道德感受，揭示人皆有仁義禮智之性，故孟子言：「**乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。**」¹（〈告子上〉），認為人若能依順人之為人之實情，即具有為善之良能。然而，人之為不善，乃「**非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也**」，為後天環境及生理欲望之影響而喪失本心之良能。因此，孟子強調「**梏之反覆，則其夜氣不足以存**」，故須藉由存養擴充的修養工夫，「**先立乎其大者，則其小者弗能奪也**」，挺立人之內在道德心為人之生命主體，樹立人之存在價值根源。故筆者試圖在孟子心性思想的理論基礎上，論證人之內在道德心乃是具有情感表現之活動力與道德性本身之存有。藉由「仁義內在」的論述，「**惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也**」（〈公孫丑上〉），肯定人心天生本有仁義理智之道德性，而視之為人之生命主體，同時將「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之「道德情感」²涵攝於其中，確立人之生命主體乃是即活動、即存有之道德性主體。此外，又藉由「性命對揚」³的論述，強調人之內在道德心實現於客觀世界的相順與不相順之感受上，人於實踐活動中如何能於「**生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼**」的兩難情況中，作出「**舍生而取義者也**」的道德決斷（〈告子上〉）？突顯人天生本具的感官欲望之外，亦有道德情感存在。更進一步，面對天道、天命的存在時，如何挺立自身能作出「**殀壽不貳，修身以俟**

¹ 本文所引用關於《孟子》原典之內容根據朱熹《孟子集注》，本自《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，2010年。下引朱子注文亦據此。

² 關於本文之「道德情感」的義涵詳見本章第四節說明。

³ 此命題本自孟子曰：「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〉）

之，所以立命也」的道德承擔？由此議題筆者意欲強調出道德情感即為內在道德心之活動力，能夠在內在道德心的呈現中，展現積極奮勉的道德行為。故筆者認為由孟子的心性思想中不僅挺立人之生命主體，由人自身承擔道德實踐之責任，並且從道德實踐活動中體現人能超越自身之自然生命之限制性，開創人無限的道德性生命價值。因此，孟子亦強調「存養擴充」之重要性，透過存心養性的修養工夫，挺立人之內在道德心，並且能夠推恩擴充至社會國家，以及天地萬物。故孟子言：「舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子」（〈梁惠王上〉），又言：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達」（〈公孫丑上〉），從推恩擴充的論述中，即可見內在道德心不容已的實踐動力，而此動力之展現，筆者認為即涵攝道德情感的感物潤身作用在其中。基於以上的問題意識，筆者著重於孟子心性思想所揭櫫的道德性之生命主體，由此生命主體的統攝之下，透過「即心言性」、「即性言情」的真實呈現，故能不容已的產生道德實踐之動力。此即孟子所言：「仁，人之安宅也；義，人之正路也」（〈離婁上〉），順此內在道德心而行，則人之生命得以安頓，人與天地萬物得以相感通，共同邁向圓滿和諧的康莊大道。

在諸多哲學問題的探索中，人的存在價值何在？一直是哲學思索的核心問題。在當代儒家哲學研究中，牟宗三先生提出「生命的學問」⁴之觀念，認為哲學思考的重心，不能局限在以邏輯思辨為中心的「外延真理」，須以關懷生命為中心的「內容真理」為出發點⁵，從人生的全體思索人存在的價值，把人視為整全的存在者，而非工具性的對象，是圓融自足的生命主體—亦即能夠表現價值、判斷是非的主體。中國哲學即是把握生命的主體性，從主觀的態度呈現生活中真

⁴ 依據牟宗三先生的說法：「生命的學問，可以從兩方面講：一是個人主觀方面的，一是客觀的集團方面的。前者是個人修養之事，個人精神生活升進之事，如一切宗教之所講。後者是一切人文世界的事，如國家、政治、法律、經濟等方面的事，此也是生命上的事，生命之客觀表現方面的事。如照儒家明明德的學問講，這兩方面是溝通而為一的」。《生命的學問》，臺北：三民書局，2011年，頁43。

⁵ 依據牟宗三先生的說法：「凡是不繫屬於主體（subject）而可以客觀地肯斷（objectively asserted）的那一種真理，通通都是外延真理。」「……內容真理，它是繫屬於主體。可是雖然繫屬於主體，它既然是真理就一定也有相當的普遍性。」。《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁21—26。

實性的感受，啟發人的理性思考，從日用倫常的實踐中，體證人存在的價值，進而建立民族文化的豐富內涵。因此，牟先生認為儒家仁義的德性必然由個人通向家國天下，不但要客觀化於人文世界，且要擴及於整個天地萬物。然而，中國哲學何以重視生命與德性？牟宗三先生則從「憂患意識」加以說明：

中國哲學之重道德性是根源於憂患意識。中國人的憂患意識特別強烈，由此種憂患意識可以產生道德意識。憂患並非如杞人憂天之無聊，更非如患得患失之庸俗。……他所憂的不是財貨權勢的未足，而是德之未修與學之未講。他的憂患，終生無已，而永在坦蕩蕩的胸懷中。⁶

由此可知，憂患意識是從生活實踐中體悟到人的心中有更高一層的道德省察，並能窮其一生積極的進德修業，以期透過自身的努力，得以充分展現人在天地之間的存在價值。因此，儒家對人的存在價值是從道德實踐層面而論，從個人生命本身的道德意識覺醒，不自限於自然生命的感性欲望追求，重視個人德性修養，並將此憂患意識擴而充之，產生悲憫之情通向其他生命，由內而外拓展個人的存在價值。因此，牟宗三先生接著表示：

憂患的初步表現便是「臨事而懼」的負責認真的態度，從負責認真引發出來的是戒慎恐懼的「敬」的觀念。「敬」逐漸形成一個道德觀念，故有「敬德」一詞。另一方面，中國上古已有「天道」、「天命」的「天」之觀念，此「天」雖似西方的上帝，為宇宙的最高主宰，但天的降命則由人的道德決定。……在中國思想中，天命、天道乃通過道德意識所生的「敬」而步步下貫，貫注到人的身上，便作為人的主體。⁷

⁶ 牟宗三《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，2009年，頁17。

⁷ 牟宗三《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，2009年，頁22-23。

所以，人在面對生活中的困頓時，油然而生的戒慎恐懼，引發人進一步思考如何安身立命於天地之間，逐漸發展為「敬」、「敬德」、「明德」的觀念，並由此意識中體認到自身努力的重要性，人須主動的、積極的承擔自身行為的責任，而非將一切交付給宗教天或神的裁決。透過「敬」的觀念所形成的道德意識，人體悟到自身生命不再是有限的存在者，人存在的價值不再依附於不可測的天意，人不僅能從自身的道德意識創造無限價值，並且能肯定一切天地萬物的存在，與天地萬物達成一體和諧，進而體證超越性的天命、天道存在，挺立人之道德性生命主體。陳德和先生對於此道德主體性，則表示：

儒家則正面從道德主體性的肯定來點醒人的價值意識。儒家所講的生命，不只是生物學上的自然生命，也不是文學家、事業家所理會的才質生命，它是一種擔負、一種呈現、一種函萬德、生萬化、過化存神、無窮無盡的道德義理生命，是「人之生也直」的生，是「不知命無以為君子」的命。這生命是具體的、活生生的，為一切人所自有。從內在說，它乃人之所以為人的本質；為建中立極，參天地體萬物的可能依據；超越地說則是於穆不已的創生實體，宇宙大化流行的真幾。⁸

所以，儒家重視的道德義理生命，才是人之所以為人的本質與價值所在，因此人所要面對的生命課題不僅在於自然生命，亦有德性生命須加以關注，透過憂患意識的自覺，人才能轉化為道德意識，進而體悟德性生命之於自然生命有其優先性與主宰性。本文論點即立基在此生命主體上，重視人的德性生命的實踐，從道德主體性中確立人存在的價值根源，並試圖藉由區分出自然生命與德性生命的差異性，彰顯生命存在的價值除了在於道德性的意志呈現外，亦在於道德性的情感流露，意即肯定人的生命主體乃是兼容道德意識與道德情感的整全圓融的存

⁸ 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化公司，2002年，頁17。

在。亦即從孔子所說的不安於心的悱惻之情；孟子提出的不忍於心的惻隱之情而立論，從生活實踐中肯定自身存在的價值，並能關懷其他生命的存在，擴而充之，肯定天地萬物的存在價值。因此，本文主要透過對孟子思想的研究，從道德價值層面探討人存在的價值，人應如何挺立自身的生命主體，進而能因應隨順天地間萬物的生成變化，經由人自身的努力實踐，體證既超越又內在的道德生命，企求一個德福圓滿的圓融境界。

孟子的心性思想，肯定人心的概念為「**道德的善本身以及道德性之性**」⁹，從道德價值層面將人視為圓融自足的生命主體，能涵融人的自然生命與德性生命，建構出兼具「**道德意識**」與「**道德情感**」¹⁰之生命主體。徐復觀先生認為：

孟子所說的性善，實際便是心善。經過此一點醒後，每一個人皆可在自己的心上當下認取善的根苗，而無須向外憑空虛擬。中國文化發展的性格，是從上向下落，從外向內收的性格。由下落以後而再向上升起以言天命，此天命實乃道德所達到之境界，實即道德自身之無限性。¹¹

徐復觀先生言「由上向下落」即是《中庸》所謂，天命下貫為人之性；「從外向內收」則是孟子所謂「**反身而誠**」、「**反求諸己**」之意。因此，孟子的心性思想即是由心善而言性善，將天道、天命之善收攝於人心之中，再由人心之善回應上天創生之德，成就天人合一之圓融境界。然而，筆者認為內在於人心之道德意識，如何具體化為外在的道德行為，此由內而外的表現為何？若孟子的「**道德的善本身以及道德性之性**」代表生命的主體性，那麼如何確保人之內在道德心能自覺地實現於生活常軌中，且能因應隨順外在環境的變動，展現具體的道德行為？亦即內在的道德意識是否須藉由「**道德情感**」的作用，作為與生活世界相接、感

⁹ 牟宗三先生認為，孟子通過內在的道德意識建立其性善論，以四端之心言人之性善，並將此心視為「**道德心**」，挺立人之道德主體。《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，2009年，頁84-88。

¹⁰ 本文所論之「**道德情感**」一詞說明，詳見本章第四節「**道德情感之義涵**」的說明。

¹¹ 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁163。

通的中介？故筆者試圖透過孟子的心性理論為基礎，由此推論出道德情感的作用：一方面能聯繫內在的道德意識產生自覺；另一方面能產生不容已地道德行為。唐君毅先生亦提出相近之觀點：

吾人之所以說孟子之心，主要為一性情心、德性心者，以孟子言性善，即本於其言心。其心乃一涵惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，而為仁義禮智之德性所根之心。此為德性所根而涵性情之心，亦即為人之德行或德性之原，故又可名為德性心。¹²

唐君毅先生強調，「伊川之重德性之理，陽明之重知善惡惡，卻都忽略了孟子對於惻隱、羞惡、辭讓、是非之情的肯定，四端之心是從人對於他人、他物的直接感應上而言，而非與理性或私欲相對反的省思中再多一層轉折」¹³。他也特別指出孟子之心是「德性所根而涵性情之心」，是人面對他人或外在事物時不待思維的直接感應，由此直接感應而引發相應之道德行為，進而體證人心之善。此亦是筆者所欲探究的問題核心，人之內在道德心的主要內容除了天生本有的道德理性，實應涵融道德情感存在，意即孟子所言之「怵惕惻隱之心」（《公孫丑上》）所湧現之情感。由此可知，人之生命主體即為道德性之主體，此主體亦應涵融道德性之情感，於日用倫常的實踐活動中，能表現出感物應物之應有的表現，進而自主發動不容已之道德行為。唐君毅先生接著又提出：

孟子特喜就人不忍不屑處，說仁義之心性。不忍不屑者，即心雖欲忍欲屑而不能。欲忍欲屑而不能，即迸發出心之真性情。此正如彈簧之按不下去，即迸發出彈簧之真力量。以不忍不屑言心性，亦即自心之直接之感應言心性也。此種心之直接感應，乃與依於心先有之欲望要求而生之反應不同，

¹² 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁95。

¹³ 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁95-96。

亦與依於自然生物本能，或今所謂生理上之需要與衝動之直接反應不同。¹⁴

由上述可知，此種由仁義之心而迸發出的「真性情」，是不同於人之自然生命所伴隨而來的本能情緒、生理欲望，乃是由人之內在道德心與客觀世界的直接感應，自然流露之「不忍不厲」之情。換言之，孟子言心、言性、言情，實為有理論關連的哲學觀念，從根源處而言，「人皆有不忍人之心」(《公孫丑上》)，乃為人之生命主體；從主體的內容而言，則為「仁義禮智根於心」(《盡心上》)，乃是具有道德理性之存在；從主體的發用而言，即為「若火之始然，泉之始達」(《公孫丑上》)的實踐動力，乃為具有「惻隱、羞惡、辭讓、是非」能直接感應之真性情——即本文所欲探討之「道德情感」——故能展現如原泉滾滾的道德實踐動力。因此，本文試圖論證孟子所賦予人心的概念，不僅是具有道德性的生命主體，更是涵融道德情感之整全的主體，並且具有自主、自發的道德實踐動力。不僅能由憂患意識而產生道德意識之自覺，同時亦能通過不忍不厲之情而產生道德情感，進而能與天地萬物相感應，體證天道生生不息的創造性義涵。亦即本文試圖證成「道德情感」的存在價值，在於挺立人之道德性生命主體，能坦然面對人生命中的困頓與限制，並且擴充此「真性情」感應天地人我的存在，企求生命的和諧圓融，展現人存在的無限價值。此亦孟子所言「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也」¹⁵，此真實無妄之「誠」之心之情的展現，即為人之所以為人所應遵循的真理大道。

¹⁴ 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁97。

¹⁵ 詳見本文第三章第二節之論述。

第二節 研究文獻回顧

關於孟子思想中的道德情感的研究，查閱歷年碩博士論文、期刊等相關主題，主要研究內容皆偏重於比較哲學方面，特別是通過東、西方的哲學理論的比較，找出可會通之處或差異性，藉以闡釋孟子學說理論的殊勝之處。然而，論述的中心思想仍偏重孟子哲學的義理架構分析，雖有論及道德情感部分，仍偏重於釐清架構性的理論差異處，且多以宋明理學家的詮釋為比較的重點，對於回歸《孟子》文本理論的探討研究較為缺乏，此不僅是撰寫本文所需面對的困境，亦是本文研究的價值所在之處。以下就期刊部分舉例說明：

一、李明輝先生〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉¹⁶：

論文主要內容是比較孟子「四端之心」與康德「道德情感」概念的差異性，並論及宋、明儒者對「四端之心」的詮釋方式，以及對於「心、性、情」義理間架的理解方式。李明輝先生首先分析康德早期的道德情感理論，認為「**康德在這個時期將道德情感視為義務底『判斷原則』兼『踐履原則』，而且承認道德情感與道德法則間的本質相聯**」¹⁷。然而，康德後期卻預設一個情感與理性二分的架構，道德主體即為「意志」(Wille)，屬於實踐理性本身，僅具有「判斷原則」，將道德情感視為感性，排除於道德主體之外，使道德主體失去自我實現的力量。因此，康德認為「**唯有神聖意志(無限存有者底意志)才能出於自願而履行義務；對於我們人類而言，這永遠是一項理想，而道德法則始終是一項命令**」¹⁸。所以，康德對於道德情感的定義，僅是感性的存在，因此無法保證人的道德行為。接著，李明輝先生表示，朱子順著程伊川由「性即理」的理解，確立心、性、情三分的義理間架，「**在朱子，性與情底關係是體用關係，是未發與已發底關係，亦即理**

¹⁶ 李明輝〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，《鵝湖學誌》，第3期，1989年9月。收入《儒家與康德》，臺北：聯經出版公司，1989年。

¹⁷ 李明輝〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，《鵝湖學誌》，第3期，1989年9月，頁5。

¹⁸ 李明輝〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，《鵝湖學誌》，第3期，1989年9月，頁13。

與氣底關係；性屬於理，情屬於氣，故兩者分域不同」¹⁹，因此，朱子對於孟子思想的理解，與康德的情理二分架構是相似。然而，朱子對於心的理解則又不同於康德的道德主體思想，朱子的心與情都屬於氣的層面，僅有認知的作用，而非為法則的制定者。最後，李明輝先生又引用程明道的「一本」論及陸象山「心即理」之理論，提出四端之心為本心所發，本心即理，因此「縱使將四端之心視為情，此情亦非形而下者，即非只是感性的，而是牟先生所謂的『本體論的覺情』」²⁰，亦即通過心、性、理一體的問架，將本心視為不但含有判斷原則，亦含有踐履原則的道德主體，才能充分詮釋孟子四端之心的真實義涵。

以上所引李明輝先生的論文，對於孟子心、性、情、理的義理問架，透過程、朱及陸、王的理論比較，有充足的論述說明，肯定孟子心的概念實為兼具道德情感的活動力與道德性善本身的存有。因此，人之生命主體本身即具有自我實現的力量，而此實現力量即源自於「道德情感」，肯定人有不同於一般感官欲望存在，通過道德意識的相結合，充分展現道德實踐的動力。本文在詮釋孟子心的概念時，亦秉持心、性、情一體的義理問架，肯定道德情感與道德意識皆涵攝於人之本心善性中，並強調道德情感存在的動力對於道德實踐的重要性。因此，宋明理學家雖對於孟子思想中的情感義涵多有著墨，然而在義理架構的立論不同，對於情感的詮釋角度亦不同，所以本文不將宋明理學家的詮釋列入比較。此外，李明輝先生是經由比較哲學的方法，偏重探討東、西方哲學理論架構上的差異性或共通性，而未能專就孟子道德情感做完整的研究。因此，本文試圖從《孟子》文本做完整的逐步探討，突顯出孟子道德情感的義涵。由於本文並非作為東、西哲學的比較研究，因此亦不特別就康德道德哲學的理論內容析論比較，仍回歸《孟子》文本本身的研究探討，參照歷來學者對《孟子》文本的義理詮釋，指出孟子對於道德情感所賦予的義涵。

¹⁹ 李明輝〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，《鵝湖學誌》，第3期，1989年9月，頁20。

²⁰ 李明輝〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，《鵝湖學誌》，第3期，1989年9月，頁27。
牟宗三先生認為從不安、不忍、惻隱之覺情，可體證自身的仁體存在，因此將此當機而發，感潤無方的仁心覺體，視為超越的、創造的實體，名之曰「本體論的覺情」，本自《心體與性體（第三冊）》，臺北：正中書局，1969年，頁277。

二、張子立先生〈道德感之普遍性與動力性－謝勒與牟宗三的共識〉²¹：

論文主要內容則為牟宗三先生與謝勒（Scheler）對於康德在道德情感概念的評論，以及謝勒對於道德情感的概念與儒家可會通或差異之處。張子立先生認為康德的道德情感主張，「**道德的真正動力落在實踐理性上，唯獨它才能決定一件行為的道德與否。道德情感作為動機，是意志的法則施加於感性之上令其遵循之主觀根據。它不是道德動力之來源，只是依法則而行之動機**」²²。在康德的理性和感性二分的架構下，任何情感皆屬於感性的經驗領域，不具有普遍性和動力性。因此，張子立先生引用牟宗三先生的論點，指出「**牟先生將道德情感上提而為超越的本心，如孟子所謂四端之心，攝理歸心，心即是理；則法則與興趣合二為一，主客觀性達到統一**」，在此原則下，道德情感與自由意志結合，因此道德主體不僅為法則的制定者，亦具有執行法則的能力。此外，謝勒雖肯定人有先天情感的活動，「**它不純思想形式，而是人應事接物時價值意識、道德情感之直接湧動。但並非所有情感活動都是先天的，必須是一種有超出自身之外的相關物的意向性情感才屬之，此相關物即客觀獨立之價值**」²³。然而，謝勒提出的價值與價值感相對應的層級關係理論，價值與情感是處於相對應的關係，與朱子心理二分的論點相似，同為價值客觀論，無法由自身產生自律的作用。張子立先生透過康德、謝勒、牟宗三先生的關於道德情感理論的比較，提出儒家有超越情感與經驗情感之區分，透過本心仁體的逆覺體證，能夠感通天地人我，能夠不容已發動道德行為，此即牟宗三先生稱之為「本體論的覺情」或「仁心覺情」。

以上所引張子立先生的論文，同樣揭示出孟子所建立心的概念，是道德法則與道德情感兼具的生命主體，在此一元的義理問架下，同時兼容人的實然層面及應然層面，肯定人的生命有其限制性亦有其超越性的價值存在，架構出人圓融自

²¹ 張子立〈道德感之普遍性與動力性－謝勒與牟宗三的共識〉，《鵝湖月刊》，第 32 卷第 7 期，2007 年 1 月。

²² 張子立〈道德感之普遍性與動力性－謝勒與牟宗三的共識〉，《鵝湖月刊》，第 32 卷第 7 期，頁 52。

²³ 張子立〈道德感之普遍性與動力性－謝勒與牟宗三的共識〉，《鵝湖月刊》，第 32 卷第 7 期，頁 55。

足的生命情態。此亦即本文研究的取向，透過「以心言性」的理論進路，肯定人之生命主體，不僅具有先天性的道德意識存在，能自主的展現道德判斷力，亦肯定人有先天性的道德情感存在，在應事接物時，能自然呈顯出不安、不忍之情，與本心的道德意識相融一體，不容已的迸發出道德行為，產生如源泉滾滾的動力，不僅能充分創造自身存在的價值，亦能擴而充之潤澤其他生命，體證天地人我毫無隔閡的和諧境界。

此外，筆者發現在儒學相關的研究專書方面，與孟子思想中的道德情感內容相關的著作也是偏重於比較哲學方面，主要論述方式是通過與康德、謝勒、海德格等西方學者的比較、會通，重新詮釋孟子思想的義理內涵，內容偏重在指出西方哲學的不足之處，雖亦提及孟子思想中的道德情感部分，仍缺乏完整的論述，僅片斷的觸即孟子思想關於道德情感優於其他思想家的論述。然而，論述的觀點仍頗具參考價值，可作為本文論證與詮釋之重要依據。例如：

一、牟宗三《圓善論》²⁴：

本書之主要內容乃是牟宗三先生受天台之圓教觀念啟發，而試圖解決康德哲學中圓滿的善之問題。牟宗三先生認為，孟子思想與康德哲學皆屬於自律道德，特別是孟子提出天爵、人爵的理論，與康德對於德福問題的思考，雖在詞語表述上有所不同，但在義理上皆可歸趨於圓滿的善之探討。因此，本書從孟子思想的基本義理疏解帶入圓善的理論，並對康德哲學關於「德福一致」、「智的直覺」等問題，從孟子思想中提出可供解決的相應理論。本書〈第一章 基本的義理〉是透過〈告子篇〉完整的闡述孟子的心性理論，確立人之內在道德性主體；〈第二章 心、性與天與命〉則透過〈盡心篇〉疏解「盡心」、「知性」、「知天」的義涵，並突顯「立命」的積極意義；〈第三章 所欲、所樂與所性〉則明辨「所欲」、「所樂」、「所性」呈現的不同價值意義，並確立其本末關係。本文在寫作上，主要參

²⁴ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。

考此書中前三章關於孟子心性論義理探討的部分，由此建立本文對於孟子思想的義理架構基礎，確立人之生命主體乃是具有創造性的道德主體，在此主體的涵攝下道德法則與道德情感能充分的發揮，並且區分感官欲望與道德情感之不同，突顯道德情感的作用與價值。此外，本書後三章內容以康德哲學的闡述為主，以及從宗教觀點會通康德的圓善思想，較少涉及本文論述之道德情感部分，因而未加以引用論證。

二、楊祖漢《儒學與康德的道德哲學》²⁵：

本書乃收錄楊祖漢先生關於儒家學說的多篇論文，主要內容乃是從儒學觀點探討康德道德哲學的理論，以及宋明理學家對於孟子思想的不同詮釋，並論及儒家學者對於教育方面的思考。因此，本文在寫作上，主要參考前兩個單元部分：〈壹、從儒家哲學的觀點看康德的道德哲學〉、〈貳、論康德的靈魂不滅說〉，主要是由儒家哲學觀點詮釋康德的道德哲學，除了指出康德道德哲學的缺漏處，亦突顯出孟子的心性論，「以心言性」、「即性說理」的觀點，強調人之道德心不僅具有道德理性，同時亦具有道德實踐之動力。本文主要是參考楊祖漢先生論述康德哲學的困境時，藉由孟子哲學的回應提供更完善的進路，例如：康德指出人缺乏智的直覺，藉由孟子的四端之心的詮釋，人之本心的流露即可呈現智的直覺之境界。又康德以道德的狂熱來定義道德情感的義涵，將道德情感置於感性層面，因而缺乏實踐之動力。相對而言，突顯出孟子心性思想中所涵融的道德情感之殊勝處，在於道德主體的涵攝之下，能產生不容已的實踐行為。如此，藉由東、西哲學的比較之下，對於釐清本文論述的道德情感義涵，提供不同角度的論證，確實頗具參考價值。在其後三個單元部分：從宋明儒者之程伊川的「才性論」、陸象山的「直指本心」、王陽明的「一體觀」，分別論述對於孟子思想的會通與理解。然而，康德本身的學說或宋明學者對於孟子思想的再闡述，因本論文非採中西比

²⁵ 楊祖漢《儒學與康德的道德哲學》，臺北：文津出版社，1987年。

較哲學的研究方法，故前者不列入本文研究範疇，至於宋明儒學的理論，筆者則視本文探討脈絡或作引述，主要還是扣緊《孟子》文獻來論述「道德情感」主題。又〈從儒家哲學的觀點看康德的道德哲學〉後六個單元部分，主要分為兩個重點，其一是強調先秦儒家是從正面思考人生問題，不同於佛教與道家從人生負面的進路消解生命問題；其二則從孟、荀及陸王、程朱之心性理論的解析，探討在教育方面所採取的不同模式。與本文之道德情感議題較少相關性，但仍可提供本文對於道德情感與生命教育理論結合之思考方向，作為未來研究之展望，期望能將孟子思想活化應用在現代的生命教育方面，並提供現代教育理論不同的思考面向。

三、袁保新《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》²⁶：

本書主要是從詮釋學的角度，對於老子、孟子到當代新儒學的重要思想內涵，藉由海德格的存有學理論，經由比較哲學方式，賦予創造性的詮釋與理解。本書大致可區分為兩大部分，前七個單元以孟子思想的相關闡述為主；後三個單元則以老子思想的相關闡述為主。因此，本文在寫作上主要參考本書前七個單元關於孟子心性論部分，書中主要內容是以海德格的基本存有論與儒家的道德形上學作為比較，參考傅偉勳先生之「創造性的詮釋」方法，以存有論觀點論述孟子之心、性、天、命的義涵，將心視為「在世存有」的形式；將天視為「意義基礎」；又以義、命關係的分析，以命言天；並以當代主要的儒家學者對於孟子思想的詮釋，作出明確的分辨討論。後三個單元則為老子思想的詮釋部分，不在本文論述範圍，故未加以引論。因此，本文在寫作上主要參考該書的詮釋原則，能保有原典的實際內容，亦能從不同的角度詮釋孟子思想的內涵，以期彰顯孟子思想的現代意義與價值，這部分的說明請見下節。此外，袁保新先生的研究還透過存有論的詮釋角度，重新闡述孟子思想中關於心、性、天、命的相關議題，亦提供本文思考道德情感在生活世界中之道德實踐上所扮演的重要意義，透過道德情感的感

²⁶ 袁保新《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年。

物應物的動力，落實於真實生活的體證，可以更趨近於天道蘊含的無盡意義。

綜合以上期刊、專書的內容都是透過比較哲學方式，提供孟子思想另一種創造性的詮釋方式，以期彰顯孟子思想於現代的生活世界仍具有豐富的價值義涵，又或者提供中西哲學可能會通的平台，突顯孟子思想的博大精深，建立人格的尊嚴與價值。然而，針對孟子思想中的道德情感部分，尚未建立完整的理論架構，僅限於中西哲學比較中的項目之一，以此為專題研究的專書或期刊論文仍付之闕如。因此，本文研究的主要範圍回歸《孟子》文本本身，以相映的理解與詮釋，完整的探討孟子思想中的道德情感義涵，以期能突顯道德情感對於道德實踐的重要意義與價值。

再者，關於《孟子》文獻的版本依據，本文主要是參考宋代之朱熹的《孟子集注》²⁷，並參酌相關的古籍文獻，例如：漢代之趙岐注《孟子》²⁸、清代之焦循《孟子正義》²⁹、戴震《孟子字義疏證》³⁰等著作，關於《孟子》原始文獻的考證與解釋，以取得最符合原著的理解與詮釋。同時亦參考當代的期刊論文以及碩博士學位論文的相關研究，例如：本文關於「仁義內在」的論述，參考陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」研究》³¹之著作；關於「性命對揚」的論述，參考林玫玲《先秦哲學「命論」思想之探究》³²之著作；關於「存養擴充」的論述，參考葉冰心《孟子人性論研究》³³之著作，以期對於孟子思想的詮釋能有更周延的論述。

²⁷ 朱熹《孟子集注》，《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，2010年。

²⁸ 趙岐注《孟子》，上海，古籍出版社，2003年。

²⁹ 焦循《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988年。

³⁰ 戴震《孟子字義疏證》，臺北：河洛出版社，1987年。

³¹ 陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002年。

³² 林玫玲《先秦哲學「命論」思想之探究》，輔仁大學哲學系博士論文，2006年。

³³ 葉冰心《孟子人性論研究》，南華大學哲學系碩士論文，2002年。

第三節 詮釋原則與論文架構

本文論述重點在於孟子思想中的道德情感部分，因此研究方法著重在原典的思想義理詮釋，除了忠於原著的思想內涵，闡述作者實際表達的想法之外，進而能融入現代化的意義，使古代的經典能展現創新的生命力。真理的永恆性，經由創造性的詮釋活化經典的義理內涵，不僅呈現作者思想的博大精深，也能啟發學者對於現代哲學問題的理解。因此，除了充分理解作者實際所要表達的意義之外，期望從作者所建立的理論架構中，找出作者蘊涵於其中的其它議題，雖未獲當時代的重視，從現代的時空背景中，反而能夠突顯出作者思想精神的現代意義。此外，筆者亦參考袁保新先生所提出的合理之詮釋所必備的六項條件³⁴：

- (一) 一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
- (二) 一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋就愈成功。
- (三) 一項合理的詮釋應儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
- (四) 一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
- (五) 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
- (六) 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其

³⁴ 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年，頁77。

他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。

所以，本文在研究方法上，主要依據袁保新先生所提出的創造性詮釋的六項形式條件，如以原典為中心，期望能順著原文的義理架構及理論義涵，掌握孟子思想的中心概念，並在邏輯的一致性下，釐清其中可以有道德情感的哲學義涵，並參考各家學者的義理詮釋，如朱熹的《四書章句集註》³⁵、蔡仁厚先生的《孔孟荀哲學》³⁶、唐君毅先生的《中國哲學原論》³⁷、黃俊傑先生的《孟學思想史論》³⁸、袁保新先生的《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》³⁹、王邦雄先生等著的《孟子義理疏解》⁴⁰等專書研究，以及相關期刊論文，使本文在論述上能更貼近作者的真實義涵之外，亦期望能通過諸位學者對於孟子思想的創造性詮釋，突顯出孟子哲學的道德情感所蘊含的現代意義，更符合現代人對於自身存在價值的省察與體悟。

因此，本文的主要架構，在第二章「道德情感的理論基礎」部分，首先試圖從「仁義內在」的義理疏解，將道德情感涵攝於孟子的心性概念中，確立道德情感為人之生命主體中先天本有之情感，不同於經驗性的感官欲望，乃為道德實踐中能自主呈顯之情感。意即道德情感是內在於人之道德心，在道德心的主宰下，道德情感是優先於感官欲望，具有實踐道德行為之動力。其次，藉由「性命對揚」的論述，突顯道德情感在生活世界的踐履作用，不僅能積極的引發人的道德實踐動力，亦能消解人之自然生命的天賦才質與機運遇合等限制，突顯人之道德生命的真實意義，展現人無限的創造性價值。最後，強調「存養擴充」的重要性，孟子心性論雖強調人心為道德善的本身，然而不可忽略的人亦是有限的理性存在者，如何使道德本心無頃刻之間放失，則須有存養擴充之修養與自持，使內在的

³⁵ 朱熹《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年。

³⁶ 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。

³⁷ 唐君毅《中國哲學原論》，臺北：臺灣學生書局，1989年。

³⁸ 黃俊傑《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991年。

³⁹ 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年。

⁴⁰ 王邦雄等著《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年。

道德情感與道德意識，能成為道德本心的積極動能，充分實踐於日用倫常中，使人之道德生命與自然生命達至一體的圓融和諧。

在第三章「道德情感的實踐工夫」部分，首先強調「心悅理義」乃道德情感順乎本心之自然流露，為人心之所同然，是人人普遍皆有的道德性情感。然而此種悅樂之情並非是對外在對象的反應，而是對於道德本心的自悅之情，因此是屬於道德層面的情感表現，為人之內在道德心自立、自主、自發、自動之道德實踐能力。其次，透過「反身而誠」的實踐體證，說明道德情感不僅能感物潤身，進而能涵融天地萬物，消弭彼此之分別與隔閡。亦即透過道德情感的感通能力，人能依據內在的道德心作為待人接物之準則，對一切存在物皆能一體感通，人與天地萬物在道德本心的呈顯下，能感受「樂莫大焉」之情。再者，經由「盡心知性」的道德實踐作用，由道德情感引發仁民愛物之胸懷，產生積極之道德實踐動力，擴展人之無限存在價值。雖然孟子思想所重視的是人的道德生命，但是對於人之自然生命並未否定其存在價值，而是在道德本心的統攝之下，人之自然生命與道德生命能相融為一體，亦即能將感官欲望昇華至道德情感層面，展現無限的道德創造之動力。

第四章「結論」部分，為本文之「論文回顧」與「研究展望」，除了再次回顧與省察本文之論點與結論的完整性，期許通過對孟子思想的道德情感的闡釋，能將孟子思想與現代哲學思潮相呼應，突顯道德情感在生活實踐中的重要性，也強調真理的永恆性不因時空的改變而褪色，反而隨著歷史的演進更顯其珍貴之處，肯定道德情感的自然流露，正是人之道德主體的呈顯，也是人之所以為人的存在價值。此外，筆者身為教育工作者也期望能從孟子思想中對人性的肯定上，回應現代生命教育的議題，突顯道德情感對於生命教育之啟示與意義。然而，為求專注於建立完整的道德情感理論，避免論文在引入生命教育相關論述時，過於冗贅或不足，故展望於未來能有專文再加以析論。

第四節 道德情感之義涵

根據上述研究現況，「道德情感」一詞經常與康德的道德哲學相涉，然而本文並非採用康德之道德哲學的詮釋進路，故回歸《孟子》文本從孟子思想中另論道德情感的真實義涵。故筆者試圖由孟子心性思想的主要理論基礎，逐步釐清文本中可能蘊含的道德情感內涵，初步定義出本文所探討的「道德情感」一詞所涵融的主要意義。茲引用《孟子》內容加以界說：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（《公孫丑上》）⁴¹

由以上引文可知，孟子直以「不忍人之心」與「怵惕惻隱之心」揭示人皆有「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，不僅為道德性之根源，此心亦含有道德性之情感存在。如是，則可謂「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心的活動即為道德情感之表現，此情感之表現是結合道德理性之自覺能力，故能使人得而見之。故筆者認為孟子所言之「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，一方面為仁義禮智之性的開

⁴¹ 本文所引用之《孟子》原文版本皆為，朱熹《孟子集注》，《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，2010年。本文引用《中庸》、《大學》、《論語》之原文，亦以此版本為根據。下引朱子注文亦據此。

端，另一方面則為道德情感之活動表現，故能產生道德意識之自覺與道德實踐之動力。由此可知，孟子關於心、性、情感的概念，乃是以內在道德心為人之生命主體，並以此心涵融道德性之性，同時兼具道德情感之動力，將心、性、情感視為整全之存在。

孟子又舉「孺子將入於井」為喻，強調「怵惕惻隱」之心的呈現，「**非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也**」，由此道德本心引發之仁義禮智的道德行為，並非存有私欲或謀求效益，純粹是自心不容已的情感感通之動力。如是，則道德情感異於後天經驗的感官欲望，乃為先天本有之道德性情感，內在於人之道德心之中，與道德理性相結合，故能實踐道德行為。孟子接著又強調「**無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也**」，認為人皆有此四端之心，乃人之所以為人之本質，具有普遍性與必然性。故筆者據此推論，涵攝於此四端之心中之道德情感，應同時具備此普遍性與必然性，故人人皆可由此道德情感之呈現，而得見人之內在道德性之本然，並且能相互感通。

其後，孟子又強調「**人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也**」，認為人天生本有此道德心，若不能依據四端之心而立身處世，是「**自賊者**」。故筆者認為，孟子從四端之心強調人皆有道德實踐之能力，不須仰賴外在之強力的作用，故人之道德行為的發生「**是不為也，非不能也**」（〈梁惠王上〉）。人之內在道德心即具有自主的道德實踐動力，而此動力表現在於「**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**」四端之心的發軔開端，故可見道德情感之作用，即是使仁義理智之性得以充分的呈現，產生道德實踐之行為。

孟子以心言性，強調人之生命主體本身即具備此道德性之善，然而如何確保此善端能確實發展成道德行為，則須如孟子所強調「**凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達**」，亦即須有「**擴而充之**」的實踐工夫，使道德本心能如原泉滾滾般產生實際之道德行為。故孟子嘗以不忍牛之穀觫之情而諫於梁惠王，認為此不忍之情「**是乃仁術也**」（〈梁惠王上〉），由人之感官欲望引發道德行為之思考。是以，筆者認為在內在道德心的發用下，人之內在道德情感，若

能充分的表現，亦能產生源源不絕的道德實踐動力。

因此，孟子透過「**怵惕惻隱之心**」、「**不忍人之心**」的真實情感湧現，使人心能透過情感的直接感應，與客觀世界產生聯繫作用，將內在道德心具體化為實際的道德行為。在「乍見」的當下，自然湧現不安不忍之道德情感，表現出純粹之道德行為與實踐之動力，故能展現人格之尊嚴與絕對價值。對此「**怵惕惻隱之心**」、「**不忍人之心**」的作用，楊祖漢先生提出以下的見解：

此一行為之推動力，純是一不容已的不忍人之心，而這心是人人皆有的。既然人人皆可以因一個與自己毫無關係之孺子而引起這種視人如己的親愛不忍之情，則在惻隱之念一動時，自己孺子在實感上便成為一體，而不分爾我了。推而廣之，於鳥獸，草木，瓦石皆然。不忍、憫恤、顧惜等心之起，意識全然無私利計較之意在的，而是直下感到此種種物之受到傷害，便如同自己受到傷害一樣。天地間除了人，禽獸，植物，無生物之外，還有什麼呢？是故人之仁愛之心，是要遍及一切，使一切皆得其所。當然一個人的愛心，不可能一下子便遍及天地萬物，但若能即就目前所見之一切人物而仁愛之感格之，便可具體成就了無限的意義，因在當下之機感上已呈現了一體之仁之原故。⁴²

依照楊祖漢先生的說法，人之道德行為的實踐動力，即是根源於人皆有之「**不容已的不忍人之心**」，由此心所自然流露出一種「**視人如己的親愛不忍之情**」，能將自己與孺子視為一體的存在，擴而充之，能將天地萬物皆涵融於此「**不忍、憫恤、顧惜等心之起**」。故筆者認為由此「**不忍、憫恤、顧惜等心之起**」之情感表現，亦即本文所言之「**道德情感**」。楊祖漢先生更進一步的強調「**若能即就目前所見之一切人物而仁愛之感格之，便可具體成就了無限的意義，因在當下之機感**

⁴² 楊祖漢《儒學與康德的道德哲學》，臺北：文津出版社，1987年，頁131。

上已呈現了一體之仁之原故」。由此可以肯定道德情感的作用即為道德本心之活動力，兩者乃為體用的呈現，此種「視人如己的親愛不忍之情」，不僅挺立自身的生命價值，同時將天地萬物的存在涵融於此心、此情之中，再無主、客對待之義，人與天地萬物是一體和諧的圓融存在。綜合以上對於孟子四端之心的詮釋與論述，本文據此理論而定義「道德情感」的義涵為：於人之內在道德心涵攝下，為人皆有之的道德性情感，於日常倫用的生活實踐中，直下感應萬事萬物存在之理，使心、性、情感產生連動性的融合反應。亦即道德情感與道德意識二者，全在道德本心的明覺呈顯中，一體呈現，使人順此道德情感的自然流露，不容已的產生道德行為的實踐動力。因此，孟子又言：

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。《詩》曰：「天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。」（《告子上》）

由以上引文可知，孟子認為人皆有「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，此心即為仁義禮智之性之所在，此道德性乃是人天生本有，非為後天經驗性事物所形塑而來。故人之內在道德心即具有為善之能力，人之為不善並非人缺乏行善之「才」，而是「弗思耳矣」所造成。故筆者認為「乃若其情」，是指人之所以為人之實際情況，乃在於人先天本有且人皆有之的「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，以及仁義禮智之性。然而，道德心雖有為善之才，卻須有「思」的反省自覺作用，始能確保道德行為的實際產生。從孟子所引之《詩經》所言「民之秉夷，好是懿

德」，亦即人天生本有此喜愛美德之常性，與孟子之言「思」綜合而論，所「思」之對象應為人之仁義禮智之性，故能引發道德意識之自覺。所以，「好是懿德」是對於內在道德心之喜愛之情。亦即於人之內在道德心的發用下，道德情感的表現，能與道德意識產生連動反應。此亦即孟子所言「理義之悅我心」(《告子上》)之意，「悅」即為內在道德心的情感活動，心能自主、自願的實踐道德行為。王邦雄先生對此段文句的敘述，提出他的見解：

這種道德之性，理想之人性，並不是人的形軀之性，那並不是感情、欲望、本能等等，而是當人惻然有所覺，不忍不安於罪惡，不合理時所呈現出來的道德覺情，人心良知。一切道德行為，道德價值，都從這裡面出來，這道德的性，是普遍的、超越的，人人都可以自覺實現的，當人自覺的實現此性時，便是實有此性而無欠缺。⁴³

依據王邦雄先生的說法，他是將「道德之性」與「道德覺情」相連而言，明確地將「性」與「情」視為一體的不同面向，「即心言性」，亦「即性言情」，肯定「道德覺情，人心良知」實為一切道德行為與價值的根源。此外，王邦雄先生所言之「道德覺情」，是從人之「惻然有所覺，不忍不安於罪惡」的情感表現，而產生「自覺的實現此性」的道德意識。故筆者認為「道德覺情」的說法，與本文定義之「道德情感」是相通的，皆肯定在內在道德心的涵攝下，道德情感具有表現道德意識之自覺能力，與道德實踐之動力。因此，本文對於「道德情感」之義涵，定義為：人之普遍、必然、先天的情感，與道德意識共同涵攝於人之生命主體中，具備道德的判斷力與實踐動力。從應事感物的角度而言，道德情感能產生聯繫內在道德心與客觀世界之作用；從物理事理的省察而言，於內在道德心的自主表現中，即能產生道德情感及實踐之動力。實則道德情感與道德意識皆為內

⁴³ 王邦雄等著《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁47。

在道德心之一體呈現，人之生命主體乃是圓融自足的存在。同理可見，《論語·學而》⁴⁴云：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？」，以及〈述而篇〉⁴⁵云：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」，藉由孔子之言，即可見關於「道德情感」之命題，乃聖人於日用倫常的生活實踐中，由自身之踐德修業而真實體證之，「樂亦在其中矣」，即道德情感實存於人之內在道德心中，於道德心的發用下，能展現出「不義而富且貴，於我如浮雲」的道德判斷與實踐之動力。



⁴⁴ 朱熹《論語集注·卷一》，《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁47。

⁴⁵ 朱熹《論語集注·卷四》，《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁97。

第二章 道德情感的理論基礎

第一節 仁義內在

孟子思想主要內容在於人性論的探討，由「**人之所以異於禽獸幾希**」(〈離婁下〉)之處，肯定人性之善，建立人的存在價值而有人格的尊嚴，亦即「**君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心**」(〈盡心上〉)，從心的概念言人性之善，再由性善言人之情，「**人皆有不忍人之心者，今乍見孺子將入于井，皆有怵惕惻隱之心**」(〈公孫丑上〉)，由人心之直接感應，肯定人在感官欲望之外，具有一種結合道德理性的悲憫之情，能引發道德實踐之動力，此即本文所謂之「道德情感」。本節嘗試由孟子之「仁義內在」的理論基礎上，論證「道德情感」的意義與作用，以下就《孟子》文本中相關的討論，揭示道德情感與人之內在道德心的關係為何？在道德實踐活動中，道德情感所扮演的角色為何？因此，本節首先透過孟子與告子對於人性的觀點，從內容義理加以疏解，故可見〈告子上〉云：

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。」孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎捲乎？將戕賊杞柳而後以為柎捲也？如將戕賊杞柳而以為柎捲，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」(〈告子上〉)

此段引文中，告子認為人性猶杞柳，屬於自然的材質，而以仁義為柎捲，則須依外力將杞柳轉化為柎捲，如此推論，則須以殘害人性而成就仁義，故孟子指責告子是「**率天下之人而禍仁義者**」。因此，告子的想法是將仁義視為外在之物，

必須依賴外力而塑造出來，然而，孟子思考人性的角度是由另一個層面開展，將仁義視為人內在本有之價值根源，只需「反求諸己」(〈離婁上〉)，即可見人性之善，乃內在於人之道德心。所以，道德行為不是依賴外在力量的形塑與影響而產生，而是根據人先天本有，人人皆有的內在道德心的自主實現要求，作為道德行為的實踐依據。袁保新先生提出他的見解：

孟子就是洞見到告子這種材質義的人性觀，勢必導致否定仁義的結論，因此，不但指責告子「率天下之人而禍仁義者」，而且要在「人性」概念的理解上，修正「生之謂性」的傳統，力持「性善」的立場。換言之，孟子之所以一改孔子罕言「性與天道」的作法，乃是因應當時人性論的爭論，為維護孔子仁義理想不致失墜，不得不有的學術主張。¹

告子的說法是將人性視為中性無善惡之分，僅就所見之經驗事物的結果而言，故人之善惡由外在力量所決定，需憑藉後天的培養或教育才有行善之可能，因此並無先天本有之性善。孟子則從價值實踐的根源處直接點出人性之善，亦即孔子所謂「為仁由己」之意，肯定人具有內在之道德性，且具有自主行善之能力。因此，筆者認為須先掌握孟子思考人性之主要觀點，亦即孟子是如何思考人的存在意義與價值，才能在同樣的立論基礎下充分推論出孟子思想中道德情感的真正義涵。所以，下文接著由孟子與告子一系列的爭議，區分兩人見解上的根本差異性，突顯出孟子在人性中「心」的概念上獨創的洞見，以及道德情感與心性論之間的關聯性：

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」孟子曰：「水信無分於東西。無分

¹ 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年，頁42。

於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」（〈告子上〉）

從上述引文同樣可見，告子仍從自然之質言人性，人性無善惡之分，正如水之無分於東西。孟子卻以水之就下言人性之善，「人無有不善，水無有不下」，而認為人之為不善乃是「其勢則然也」，為受外在環境之影響，並非人的本性。因此，孟子肯定人性之善具有必然性與普遍性，而非從經驗性的觀點立論。所以本文在探究道德情感的根源時，亦採取同樣的理論基礎，而將道德情感視為內在道德心的活動表現，故同樣具有必然性與普遍性的存在。道德情感乃於道德實踐活動中，結合道德理性的自覺而產生道德行為，故並非屬於生理本能、情緒欲望的感覺活動，乃是順乎內在道德心自然流露之道德性情感。袁保新先生對此篇的詮釋，也提出相近的見解：

孟子似乎非常清楚一點，如果我們接受「生之謂性」的判準而又始終不能掙脫經驗思考的框限，那麼人性的內容將只剩下生物學意義的本能、欲望，而善惡問題將只能交給後天的經驗環境來解釋，甚至價值問題也將完全被這種經驗思考所解消。問題是，價值經驗是人性中最普遍的經驗，我們無法將價值抉擇、道德衝突的經驗還原給本能，欲望來解釋。因此，孟子的「即心言性」，一開始就不採取經驗，實然的進路，他將「人性」概念提昇到先驗層面，理解作一項可以解釋人的道德生活，價值經驗的「超越真理」，亦即一項不受個別經驗否證，卻必須承擔所有道德生活、價值經驗的意義解釋的形上概念。²

² 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年，頁50。

依據袁保新先生的說法，孟子「即心言性」的說法，即刻意跳脫「生之謂性」的事實概念，不將人性視為自然之質，而肯定人具有超越經驗事物的善性，從「人之異於禽獸」的「幾希」處，說明人能超越實然層的客觀經驗限制，並且能「**承擔所有道德生活、價值經驗的意義解釋**」。由此可知，此「**超越真理**」即是人先驗層面的內在道德心所賦予的「**道德性之性**」³。若孟子從價值思考肯定人有先驗的道德性之性，是否孟子對於人之情感的見解，亦不從自然之質的生理本能、情緒欲望著眼，如此在孟子心的概念中是否亦蘊含不受經驗限制的道德性之情感？因此，下文即透過孟子對性與心所提出的見解，試圖勾勒出孟子思想中的道德情感義涵。以下再由〈告子上〉、〈公孫丑上〉二篇中關於人性的討論，逐步釐清心與性的理論關係：

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，而有微子啟、王子比干。』今日『性善』，然則彼皆非與？」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。《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』」（〈告子上〉）

³ 依照牟宗三先生的說法：「首先，孟子把性視為『道德的善』本身；其次，他視性為『道德性』之性，即從人之內在道德性說性」，意即從內在道德心之道德意識的發用，建立「道德的善本身」之善以及「道德性本身」之性。《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1963年，頁84。

由公都子的提問，可知孟子時代對於人性論的看法，主要可分為三類：第一類「性無善無不善」，將人性視為自然之質屬於中性；第二類「性可以為善，可以為不善」，亦將性視為自然之質，隨後天環境影響而有不同表現；第三類「有性善，有性不善」，則將人性視為天生命定，是人無法由自身掌握此。三種分類事實上皆與告子的「生之謂性」看法相近。牟宗三先生即分析公都子所述之說皆是「生之謂性」的原則：「性無善無不善」與「性可以為善，可以為不善」，可涵蓋於中性說；「有性善，有性不善」則為才性之區分，雖不等同中性說，卻皆可歸類於「生之謂性」的原則下，皆屬於動物性，或為氣質之性，或為才性，因此無法將道德價值建構於自然之質上。⁴然而，孟子獨出機杼以「惻隱、羞惡、恭敬、是非」之心，言仁義禮智之性「非由外鑠我也，我固有之也」，亦即從超越經驗的層面肯定人之善性為人先天本有且內在於心，由此論述直接肯定「仁義內在」之理論。牟宗三先生針對孟子對公都子的回答，進一步提出說明：

故此段文中「乃若其情」之情字與「非才之罪」以及「不能盡其才者」之才字皆不應離開仁義之心而歧出，把它們當作一獨立概念看。……「人之情」即是人之為人之實，情者實也，非情感之情。才字即表示人之足夠為善之能力，即孟子所謂「良能」，由仁義之心而發者也，非是一般之才能。故情字與才字皆落實於仁義之心上說。⁵

觀諸牟先生之意，乃是將「情」字解釋為「人之為人之實」；將「才」字解釋為「人之足夠為善之能力」，並將兩者皆收攝於仁義之心上。然而筆者認為，

⁴ 牟宗三先生指出公都子所引當時關於性之三種說法，皆可列入「生之謂性」的原則之下，而孟子言性之層面，則就人之內在道德性而言，因此，性善之斷定乃為定是。《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁20—21。

⁵ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁23。

若參照孟子所引《詩經》之義涵，「天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德」，更可明確掌握孟子的想法，意即將「天生蒸民，有物有則」視為人人皆有的道德原理，而將「民之秉夷，好是懿德」視為人民對此道德原理的肯定。如此，可以進一步將「乃若其情」詮釋為人之內在道德心對自身之喜愛與肯定的事實，乃是人先天本有的情感表現，此種情感非因後天經驗事物的影響而產生，乃是道德本心的自主呈顯，即「猶水之就下也」的直接感應，於道德實踐活動中，得以顯現人之道德性之性，故能展現行善之「才」。同理可見，孟子所言「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」(〈告子上〉)，同樣強調內在道德心有自悅理義之情感表現，故可見此情感非以一般經驗事物為對象之感官欲望，乃是由道德心因自悅理義所發之道德性情感。如是，則孟子對於人之「才」與「情」亦不從自然層面看待，而將之統攝於仁義之心，理解為道德意義的「才」與「情」，意即不將「才」視為自然意義的材質，而理解為「可以為善」的良能之才，於此良能之才而有的情感表現，即是道德情感。由此可見，孟子主張人之「心」、「性」、「情」於實踐活動中實相融為一體，不僅可推論出「仁義內在」的觀點，亦可逐步揭露超越性的情感存在，此即本文所謂之「道德情感」。故以下再引〈公孫丑上〉篇，進一步闡釋「道德情感」的意義：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我

者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；
苟不充之，不足以事父母。」(〈公孫丑上〉)

由此篇可見，孟子由四端之心來詮釋何謂「不忍人之心」，論述則具體以「怵惕惻隱之心」為代表，意即從人最直接的情感反應，洞察人之內在道德心的實存，同時強調此「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，是人之所以為人的本質與根源，且為仁義禮智之德性的肇端。如是可知，孟子雖未明言人之道德情感的存在與作用，然而卻恆常以「不忍人」、「怵惕惻隱」之情感性用語，表達人之內在道德心的具體表現。又如「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之用語皆含有情感的義涵，以此表現內在道德心的實踐動力。故筆者認為道德情感在孟子思想中實具備重要理論意義，它們是生命活動的真實存在，意即可將道德情感視為內在道德心與外在客觀事物間的聯繫作用，能由此發現「怵惕惻隱」之心的自覺活動，並展現不容已的道德行為。

此外，孟子又強調，此種情感的表現是在於「乍見」的當下，並非存有任何動機或目的情況下而直接呈現，亦即肯定人之道德情感的發用，乃是道德本心之自主呈現，非為經驗性之感官欲望，故能表現不容已的道德實踐動力，展現純粹的道德行為。因此，由「仁義內在」的論述可知，道德行為的產生並非是追求功利效益或欲望情感的滿足，而是發乎自身內在道德本心的欲求，以自身為一目的，肯定人格之尊嚴與絕對價值。順此推論，道德情感乃是由道德本心興起之感事應物的超越之情，並非一般因事悲秋之感官欲望。由是可知，道德情感之作用與仁義禮智之性皆涵攝於道德本心下，故具有自主、自動、自發之能力，故道德情感與道德本心之關聯，可視為體用之關係。如是觀之，若能充分掌握道德情感之義涵，即可如孟子所言「知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達」，是能產生「治天下可運之掌上」的無限動力。楊祖漢先生針對〈公孫丑上〉此篇中孟子的說法，提出他的見解：

是故此惻隱之覺，本心，便即是道德之理本身之具體活動，故此活動，乃是純粹的理的活動，而不是感性的氣的活動。而所謂「惻隱之心仁之端也」之端，是仁心呈現之端緒，起始之意，此惻隱之心是人的本心，仁心呈現之起始、端緒，在此時人若能逆覺之，不讓其滑轉流失，又擴而充之，便可發出種種的道德行為，而足以保四海，王天下。⁶

由上文可知，楊祖漢先生指出孟子之肯定人有此「惻隱之覺」的心，是可以視之為「道德之理本身之具體活動」。換言之，是將惻隱之覺與道德本心結合在一起，兩者為體用之關係，故又言其為「仁心呈現之起始、端緒」。筆者認為此謂「惻隱之覺」實即為本文所言之「道德情感」之義涵，亦即為道德本心所涵攝之超越性的情感，故可視為「純粹的理的活動」，與一般的感官欲望不同。此外，楊祖漢先生表示由惻隱之情「逆覺」本心之存在，又能擴而充之，即可發出種種道德行為。故筆者認為道德情感之流露除了逆覺本心之存在，實亦能與客觀世界產生聯繫作用。此即孟子言「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣」之實踐作用，從「事父母」的親親之情，擴而充之可達至「保四海」的仁政理想，亦即由「不忍人之心」的道德情感湧現，而行「不忍人之政」，故可將道德情感視為溝通內在道德心與外在客觀事物間的動力。針對上述〈告子上〉與〈公孫丑上〉所論，徐復觀先生亦提出評論：

孟子從心上論定性善，而心的四種活動，即是「情」。「乃若其情，則可以為善」的情，即指惻隱、羞惡、辭讓、是非等而言。從心向上推進一步即是性；從心向下落一步即是情；情中涵有向外實現的衝動、能力，即是「才」。性、心、情、才，都是環繞著心的不同層次。孟子所說的「惻隱

⁶ 楊祖漢《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年，頁62—63。

之心」、「羞惡之心」，實際亦是惻隱之情、羞惡之情。……心是善，所以性、情、才便都是善。⁷

由以上論述可知，徐復觀先生將惻隱、羞惡、辭讓、是非之心的活動視為「情」，由「情」而產生實踐動力則視為「才」，認為「從心向上推進一步即是性；從心向下落一步即是情；情中涵有向外實現的衝動、能力，即是『才』」，從上、下的關係，明確區分出「心」的統攝主宰性質，而「性」、「情」與「才」則涵融於「心」的作用下，意即將道德心視為人之生命主體，而將「情」與「才」視為道德主體之實現動力。因此，筆者肯定孟子思想中確實涵有超越性的道德情感存在，然而此情感並非為氣的活動，而是結合道德理性之情感表現，不同於自然性之感官欲望。是以，徐復觀先生表示「心是善，所以性、情、才便都是善」，亦即將道德情感視為內在於道德心之內容之一，皆具有道德性之善的性質。因此筆者亦認為道德情感實涵融於人之生命主體中，為人先天本有、人皆有之的超越性情感，具有向外實現之自主、自發、自動之實踐動力，僅在面對天地萬物而自然呈現時，才有不同的分說。因此，可以從孟子思想中「仁義內在」之理論基礎，肯定內在道德情感的存在與作用。以下再藉由《孟子》文本中關於「仁義內在」之討論，予以說明：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外

⁷ 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁174。

也。」曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」（〈告子上〉）

由上述引文可知，告子強調「食色，性也」，乃基於人之自然生命層面，透過客觀的經驗事實加以立論，故言「義外」；又從感官欲望的表現，將「愛」與「悅」之情視為仁心的作用，故言「仁內」。因此，告子主要以「生之謂性」的立場，從人的本能欲望著眼，自然主張「仁內義外」的說法，順此而言，人性可以為善亦可為不善，則人只能依賴外在的力量，才能確保道德行為的實踐。然而，孟子從人之道德生命層面提出質疑反詰，如「異於白馬之白也，無以異於白人之白也」，或「長者義乎？長之者義乎？」，認為道德行為的根源不應從外在事物的經驗中探求，否則必有誤認道德對象與道德來源的不合理情形產生，如此道德行為將喪失其客觀性與必然性，且道德行為將成為可有可無之情況。因此，孟子認為應將仁義視為內在於人心之本質，一切遵照道德本心為準則，如此道德行為之產生是人心普遍且必然之呈現。以上透過孟子與告子的對辯，筆者認為孟子指出人之生命形態實有自然生命與道德生命的不同表現面向，因此對於人之情感表現必然也有不同的樣貌，故與感官欲望相對而言，人必有道德情感之存在。故立基於「仁義內在」的理論基礎上，道德情感對於道德行為的產生必然具有一定的作用。以下再就牟宗三先生對告子「仁內義外」的說法，加以析論：

仁義本是道德的事，但告子實在論的態度，講來講去，卻把道德意義的「義」講沒了。至于他把「仁」只說成情感上的事，雖說是內，亦不是道德意義的「仁」。孟子的主要目的是在表明道德意義的仁與義皆是內發，皆是道德理性底事，即使含有情在內，此情也是以理言，不以感性之情言。此內發之仁義即內發于人之性，是性之自發，不是後天人為造作成的。⁸

⁸ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁15。

由此可知，孟子與告子之辯的差異性，主要來自兩者對於人性論的不同詮釋角度。告子從「白馬」與「白人」之白處，將馬與人同視為白之物，以客觀的經驗事物作為判斷依據，則馬與人並無差異性，皆可透過認知活動的方式而言「白之」。因此，告子依據對客觀事物的認知方式，類推至對長者尊敬的態度，認為「長之」是由外在的對象而引起，故推論出「義外」的說法。然而，孟子則從「長馬」、「長人」的態度不同，強調對長者的尊敬之情，並非為認知的活動，乃是由內在道德心表現出來的道德性情感，故「**此情也是以理言，不以感性之情言**」。孟子又由「**長者義乎？長之者義乎？**」明確推論出，道德行為的動力根源於人之內在道德心，故能隨順因應外在環境或事物的改變，做出合理的決定。一切道德活動皆以本心之判斷為依據，故主張「義內」的說法。

從告子的角度而言，人的道德行為無法由內心的意志自主決定，人性是自然生命之性，故性無絕對的善惡。因此，「義」僅能從對外在事物的認知上決定，告子的道德行為僅能依賴外在的力量形成，因此無法確保道德活動的實踐，人之自主性與人格尊嚴亦同時喪失。此說法亦符合告子一貫的主張，「**性猶杞柳**」、「**性猶湍水**」之喻，將人性視為客觀事物而主張「**人性之無分於善不善**」，人能實踐道德行為則須依賴外在環境或力量的強制作用，如此推論則人與禽獸亦無區別，只有食色之欲求，無怪乎孟子批評告子的說法，是「**戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者**」（〈告子上〉）。觀諸孟子之言「仁義內在」，乃就人內在的道德意義層面立論，「長者」乃外在的對象，「長之者」才是具備行義能力之生命主體，故言「義內」。

此外，孟子對於「仁內」的主張，亦由此具備行義能力的生命主體立論，對於「**吾弟則愛之**」與「**秦人之弟則不愛也**」，非由外在客觀對象的變化而決定，乃依據內在道德心的判斷，由內而外反映出不同的情感表現，故「**是性之自發，不是後天人為造作成的**」。由此可見，孟子認為道德活動取決於人的道德意識自

覺，以此言「仁」；面對不同對象而有不同的道德行為表現，以此言「義」，皆取決於內在道德心的裁決，故仁、義實為一體的呈現。所以，孟子說：「**仁，人心也；義，人路也**」(《告子上》)，認為仁義皆根源於人之內在道德心，仁為內在道德心之本質，而義為內在道德心表現於外的活動形式。綜合以上關於仁、義的論述，筆者認為孟子思想中明確的揭示仁義之性是內在於人心，為人之生命主體的自主呈顯，故能不受限於外在客觀事物或環境之影響，能由自身心中而產生道德判準，故能應機而權變實踐道德行為。再觀諸牟宗三先生之言，「**孟子的主要目的是在表明道德意義的仁與義皆是內發，皆是道德理性底事**」，也明確肯定由「仁義內在」的觀點而言，孟子思想中關於情感的界定，必然也是結合道德理性而言，為一種道德情感，而非為告子理論中之感官欲望。因此，道德情感亦非隨外在客觀事物而引發之表現，而是能遵循道德本心為判斷之準則，進而產生道德行為之實踐動力。以下再由楊祖漢先生對於告子與孟子「仁內」的主張，提出明確的析論，並加以分別：

仁固然是一種感情，但這感情是純粹無私的，是一種普遍廣博的愛，雖然落實而具體表現時，會有親親仁民愛物之差別，但不表示仁心是有偏私的，只因對象之不同而有仁心表現上的不同，在本質上，則是一致的。仁這種感情，是不帶私意的，即是道德理性本身的活動。⁹

由上述可知，楊祖漢先生由仁心的表現，肯定人之內在道德心中具有一種「**純粹無私的**」、「**普遍廣博的**」的感情，是「**道德理性本身的活動**」。此亦即為本文所論之「道德情感」，乃是由內在道德心直接發出，故為理性之活動，純粹無私且普遍存在，具有道德的實踐能力。告子的「仁內」說法，將仁視為一種感性層面的表現，因外在客觀對象的不同，而引發不同的感覺反應。如此，則使道德行

⁹ 王邦雄等《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁34。

為成為隨個人外在感覺的不同而有所區別。故孟子認為「長之」的尊敬之情，與「親親」的仁愛之情，乃是依循道德本心之自覺，作為道德行為之判準，不因外在之條件利益而有所私，是最直接純粹的道德情感，故具有普遍性與必然性，能產生不容已的實踐動力。所以，孟子從「長馬之長」與「長人之長」的不同處立論，對於不同的對象而有不同的表示，並非依據外在的客觀事實認定，而是由人內在之生命主體作出「長之」的行為。此內在道德心的自覺活動，是直覺的創造性活動，能依對象的不同而有差異性的表現，自主地做出合宜的裁決，使內在道德心與外在事物能呈顯和諧一致。

故筆者認為依據孟子思想中對「仁義內在」的肯定，不僅能推斷出道德情感的存在，並能推論出道德情感的作用，即為直覺的創造性活動，乃根源於人之內在道德心，是結合道德理性，為人之內在道德心所統攝，故能感事應物作出合理的判斷，展現自主、自動的實踐動力。楊祖漢先生對於「仁義內在」的義理分析，也進一步提出他的看法：

客觀存在的對象是什麼，環境情況如何，是我要去實現我的道德心的要求時所必須考慮的，但並不是客觀的對象、環境情況已具備了一個義在，只要我去認知它，便可以據之作出道德行為。孟子從長馬長人之長不同，指點出人在作長之的活動時，是經過自己自覺的依本心的要求而行，而又因應對象的情況自作決斷的。此決斷是主體自己的存在之決斷，並不是對客觀的存在事實作被動的反應。¹⁰

因此，人之存在價值，即在於人具有此種自由的道德決斷能力，能夠超越自身的生理本能、情緒欲望，即不受外在經驗因素的局限，能在道德心的自主要求下實現道德活動。然而，依據楊祖漢先生的說法「人在作長之的活動時，是經過

¹⁰ 楊祖漢《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年，頁16。

自己自覺的依本心的要求而行，而又因應對象的情況自作決斷的」，故可知「長之」的活動，即是一方面能表現內在道德心的自覺意識，依循道德本心的要求而有的活動；另一方面內在道德心必與客觀事物面對的情況下，道德本心作出合理的決斷—吾人應該尊敬對方。故筆者認為「長之」的活動，即是由內在道德心所發出的尊敬之情，此由內而外的道德性情感表現，一方面對客觀的事物或對象，能隨順不同情況而有合理性的表現；另一方面能依據道德心的判斷而能符合普遍性要求，展現合宜的道德行為。

透過孟子與告子的辯論，告子雖提出「性猶杞柳」、「性猶湍水」、「人性之無分於善不善」、「仁內義外」的論點，卻始終無法脫離「生之謂性」的自然性層面觀點，將道德行為的產生訴諸外在客觀事物，喪失人之自主性與人格尊嚴。故孟子主張「仁義內在」，從人之道德性層面而言人之所以為人的根據，並且由人之內在道德心的實踐活動，肯定人有更高於感性欲望的道德性情感存在，將「心」、「性」、「情」涵攝於一體，展現不容已的道德實踐動力，並且能與客觀事物產生聯繫作用，道德情感相應於內在道德心所作出合理的決斷。徐復觀先生對於孟、告之辯，亦提出精闢的見解：

孟子與告子的爭論，實際也通過古今中外許多形式而表達出來；其所以不能解決，主要是來自對於「實然」與「應然」的混亂不清。而孟子在兩千年前，已看清這一大關鍵，這是出於他道德實踐的真切反省。同時，他主張義內，並不是否定與客觀事實的相應性；亦即並不是否定「應然」與「實然」的相應性。甚至可說，內發的東西，能與客觀的東西相應，才能成為道德，才能成為義。……也可以說，義的動機，是出自主觀的內；但義的實現，乃在主觀與客觀適當的交會點。¹¹

¹¹ 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁194。

由上述可知，孟子之道德哲學乃將人視為整全的存在者，涵融人之實然與應然的不同層面，一方面重視主觀的道德價值；另一方面亦重視客觀的事實現象。由此可推論，孟子思想強調「仁義內在」之主要原因，除強調人之內在道德心為先天本有之外，亦同時試圖經由內在道德心來面對外在客觀事物的變化，使人之應然與實然層面共存，達至和諧圓融的境界。因此，筆者認為道德情感在孟子思想中的作用或意義，應如徐復觀先生所言「**內發的東西，能與客觀的東西相應，才能成為道德**」，道德情感的存在即擔負起溝通聯繫「實然與應然」、「客觀與主觀」的不同層面，於道德活動過程中作為實踐之動力。

因此，孟子的道德哲學實不同於著重於邏輯思辨的西方哲學理論，而是將哲學思想落實於人的生活世界中，成為一種生命的學問，亦即一種道德的生命實踐活動。儒家對人之道德實踐的要求不局限於自身之修身養性，必然由個人通向社會國家，甚至擴充至天地萬物。由此推論，道德情感正是孟子道德哲學中不可或缺的理論結構，說明道德實踐活動能從自身內在的道德心，通向外在客觀事物，擴而充之，能潤澤其他生命。所以，孟子強調「**苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母**」(《公孫丑上》)，又言「**故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子，古之人之所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣**」(《梁惠王上》)。所以孟子之道德哲學乃以心性論為出發點，「即心言性」，此道德本心之發動即涵蓋一切事物存在之理，擴充道德本心即能達至平治天下的理想世界；又「即性言情」，將內在的仁義禮智之性，由不忍人之情而實現於客觀的經驗世界，擴充此感通之情即能達至「**萬物皆備於我**」(《盡心上》)之體證，亦即將萬有涵融於道德本心之實踐活動中，人與天地萬物一體和諧的境界。唐君毅先生亦提出相近之論述：

人之仁心之不忍人之飢寒，不忍孺子之入井，即望人與孺子之自然生命得其存在之心。人之仁心之望內無怨女，外無曠夫，即望人之有家室，使自然生命得其相續之心。此人之仁心，恆在遂人之自然之情欲處表現，……

而孟子之依仁心，行仁政，亦實不外遂人之情欲。¹²

由以上論述可知，唐君毅先生認為孟子雖強調從道德生命層面探討人性，不同於時人以「生之調性」的觀點看待人性，然而並非否定或忽略人之自然生命層面，而是著重於透過道德本心的引領統攝下，以道德情感使感官欲望都能得到合理的發展，使自然生命與道德生命都能獲致和諧圓融的調和。因此，可以肯定孟子道德哲學之完整性，從調和道德生命與自然生命的發展，企求自身人格之完滿，通向追求生活世界之圓滿。故筆者認為情感的表現，不論屬於自然性或道德性層面，皆是人生命中天生本有的存在，而透過情感的表達適足以呈現出人內在之欲求或道德之意識，因此對於情感的存在價值與實踐作用是極具研究價值，亦是不容忽視的一環。由此可知，在孟子性善論中道德情感的存在有其必然性，作為「**主觀與客觀適當的交會點**」，亦即作為內在道德心與客觀世界的聯繫作用，使自然之情欲能涵攝於道德情感之作用下，而得到合理的表現。換言之，人之道德本心藉由道德情感之感物應物作用，能涵融天地萬物之存在，同時能直覺一切事物實現之理，使人之一切生命活動皆能在仁心覺情的統攝下，真實呈現。以下再就孟子之「仁義內在」思想的論證，進一步思考道德情感存在之價值：

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」曰：「行吾敬，故謂之內也。」「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄。」「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人。」「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」公都子不能答，以告孟子。孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰『敬叔父』。曰：『弟為尸，則誰敬？』彼將曰『敬弟。』子曰：『惡在其敬叔父也？』彼將曰『在位故也。』子亦曰：『在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。』」季子聞之曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」公都子曰：「冬日則

¹² 唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁42。

飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」(《告子上》)

由上述可知，孟季子從客觀對象與情境變化著眼，認為「行敬」的表現不是自身所決定，而是由客觀條件所決定。所以，敬叔父、敬弟、敬鄉人皆因所處地位的不同，故與之相應而有不同的態度，以此言「義外」。然而，孟子直接以「**在位故也**」帶入另一層的思考面向，指出在居於「客位」或「尸位」的特殊情況下，所敬的對象亦因之而不同，乃出於內在道德心的裁決，才能因應時宜而表現合宜的道德行為，故以此證「義內」。唐君毅先生對於孟子與告子之辯及公都子與孟季子之辯，提出明確之分析：

在孟子與告子辯之一章，孟子之言，要在言敬長之義有客觀性、普遍性。在敬長中，長吾之長亦長楚之長，正如吾之嗜秦人之炙，亦嗜吾之炙，其皆有客觀性、普遍性。然此不礙此敬長之敬，兼出自我之特殊個人之主觀，正如嗜炙之嗜，出自為特殊個人之我之主觀。與公都子辯之孟季子之論，要在言吾人之敬，隨客觀情境、或所敬者所處之地位而變。如在平常情形之下，鄉人長伯兄一歲，則敬兄；在鄉人之聚會中，則先酌鄉人。在平常情形下，敬叔父；在弟為尸之情形下，則敬弟。此則重在言吾人之同此一敬心，隨客觀外在情境之特殊性，而變其所敬。¹³

唐君毅先生認為，「必合此二段之義，然後知孟子之通此主觀與客觀、普遍與特殊，以言義內之全旨」。¹⁴由此可知，孟子之「仁義內在」主張，意在以主觀之內在道德心聯繫客觀之外在事物，涵融一切存在的特殊性與普遍性，肯定人之內在道德心的主宰性。仁愛之情、義理之性皆同為主觀內在道德心之表現，且

¹³ 唐君毅《中國哲學原論（原道篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁226。

¹⁴ 唐君毅《中國哲學原論（原道篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁227。

能因應隨順外在客觀事物之特殊性，做出相應之道德表現。因此，道德心之呈現時，實際是聯繫「主觀與客觀」或「普遍與特殊」的關係，徐復觀先生與唐君毅先生皆指出孟子之道德心實涵融此兩層面，使人之自然生命與道德生命皆得以順適調和，如此生命方為一整全的存在。故筆者認為，道德情感存在的價值即在於表現出聯繫與融合兩者之間的作用，向上提升為道德心之主觀作用；向下擴充為生活世界之客觀經驗，使內在道德心發揮應然之實踐動力，在面對實然的特殊環境變化時，能引導人作出合理的道德判斷，而表現出普遍性的道德意義。故本文依據孟子「仁義內在」的理論基礎中，肯定孟子思想中確實應有「道德情感」的義涵。此道德情感是依順道德理性的自覺下，而共同涵攝於道德心之中，同為人之生命主體內容，故具有道德實踐之動力，能感通外在客觀事物的存在，使人之生命呈現圓滿自足的和諧存在。

由此可知，孟子對於性善的理論乃根基於「乃若其情」的「情」處，此「情」的義涵乃從應然層面而言，將人之「惻隱、羞惡、恭敬、是非」之心與「仁、義、禮、智」之性，皆視為人性中實存之本質，是「**非由外鑠我也，我固有之**」的為善之能，涵攝於人之道德心中。故孟子言心之概念的創見之處，除了將仁義禮智之性收攝於人心之中，以此為人之所以為人的根本，肯定人心即為道德善的本身，故人心本身即具備實現道德行為之動力。然而，孟子亦意識到道德本心雖為先天本有，卻不免有「**弗思**」或「**失之**」的情形產生，因此，面對外在客觀事物的紛雜多變，以及「**不能盡其才**」的情況，孟子勢必須提出解決之道，因此在孟子思想中有許多修養工夫不斷地被提出。然而，所有修養的工夫或方法，則須有所依據或憑藉之根源與動力，故筆者認為「惻隱、羞惡、恭敬、是非」之心，即為道德行為的根源；而「惻隱、羞惡、恭敬、是非」之心所表現之道德情感，即可視為道德實踐之動力，使孟子對於人心之概念更為整全圓滿。以下就牟宗三先生的說明，進一步釐清：

故自「人之為人之實」而言其「可以為善矣」，這「人之實」已被提升到理性層，不是那實然層的由氣而言的「自然人」。故由此「人之實」而言其有足可為善之充分能力以為善即足以虛籠地烘托出定善的性。……「可以為善矣」與「非才之罪矣」這兩語相呼應，呼應出一個良能之才，因此，可以虛籠地烘托出定善的性，而最後以仁義之心以實之。因此，陸象山云：「情性心才都只是一般物事，言偶不同耳。」隨虛實之分際而有不同耳。情實是虛籠的說，性是定位字，仁義之心是其內體之實，良能之才是其發用之實。由此內體與發用以實性，則性為定善明矣。¹⁵

由上述說明，可知牟宗三先生認為孟子對於人心的概念是，「有足可為善之充分能力以為善」的良能之才，肯定人心即是具有「定善的性」的道德心。並且引陸象山之言，用以強調人之「心、性、情、才」是虛實之言說的不同區分，皆是仁義之心的一體發用。如是，筆者認為道德情感涵融於仁義之心中，具有為善的實踐能力，應為更完備的詮釋方式，如此亦更符合一種創造性的詮釋，使孟子人心之概念不僅為當時代的創見，亦能具有實踐之意義。因此，筆者認為孟子言人之「情」與「才」，不從實然層面探討人的感官欲望與才性氣質，乃從道德層面立論由內在道德心統攝人之「情」與「才」，意即將人之「情」與「才」提升至道德性層面，轉化為道德情感與道德實踐能力。故孟子獨創「心」的概念，其實可在道德理性中涵融道德情感的實現，故此心之本身即具有內在道德性與道德實踐之動力，將人心視為整全圓滿的存在。

所以，筆者認為從由內而外的角度而言，道德情感是仁義之心向外實現之動力；由外而內的角度來看，則道德情感為溝通實然與應然層面之橋梁。若從由上而下的角度而言，仁義之心為統攝道德情感之主宰；由下而上的角度來看，道德情感為仁義之心的具體呈現。總而言之，人秉持道德本心立足於天地萬物之間，

¹⁵ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁26—27。

由本心當下的道德情感流露，與天地萬物存在之理相呼應，使物我融合為一體而無分別對待，故能呈顯出人有無限的道德創造性，開展出人之無限存在價值。

由此可知，孟子論述性善的方式，乃由「仁義禮智」的道德理性為人先天本有而肯定人內在之性為善；又由「不忍人之心」的道德情感表現，證明人性之為善具有普遍性，由此本心善性所發用的道德情感，能與外在的經驗性事物相感通，人與天地萬物在道德實踐過程中，能獲得一體的成全與發展，進而肯定人格之尊嚴與價值。故蔡仁厚先生接著論述：

孟子書中一共出現四個「情」字：

1「夫物之不齊，物之情也」(〈滕文公上〉)

2「故聲聞過情，君子恥之」(〈離婁下〉)

3「乃若其情，則可以為善矣」(〈告子上〉)

4「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〉)

在這四例之中，若一律解「情」為「實」，亦皆可通。「物之情」，意謂事物之不齊一乃是事物之實際情形。「聲聞過情」，亦即名過其實。至於「乃若其情」、「是豈人之情也哉」二句之「情」字，則如牟先生所說，乃謂性體之實、或人的本性之實。¹⁶

由以上引文可知，孟子乃「即心言性」，肯定「仁義內在」為人之本性；又以「四端之心」為人皆有之的善性發端；再以道德心的根源與發用，強調人心具有既內在又超越的意義，此是將「心」、「性」視為整體的理論。又將「情」視為「性體之實」、或「人的本性之實」，意即將「情」視為「四端之心」的活動，而「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心的活動中即含有道德情感的表現，乃是四端之心對於仁義禮智之性的悅樂之情，故能產生不容已實踐動力。故在孟子的理論中

¹⁶ 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁206。

「心」、「性」、「情感」實為一體的不同面向，以內在道德心為主要概念，從「心、性」的關聯性，再推論「性、情」的關聯性，建立人心整全之面貌。因此，本文透過「仁義內在」的議題解析，揭示道德情感亦內在於人之道德本心，同時亦作為內在道德心與外在事物相接之聯繫作用，並能因應客觀事物的特殊性，依據內在道德心作出合宜之表現，產生不容已的道德行為。使人能藉由道德情感與天地萬物相感通，展現人無限之存在價值與無限的道德創造義涵。

第二節 性命對揚

從孟子「仁義內在」的主張，可知仁義不是由外在的事物所決定，而是內在於人之道德心。所以，孟子說：「**人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。**」(〈離婁下〉)，明確指出人與禽獸「幾希」的差異性即為「仁義」，藉由「**明於庶物，察於人倫**」的方式，面對經驗性的客觀事物，使人自主的產生道德自覺，體悟人先天本具的仁義禮智之性，能超越人之感官欲望的限制，實踐「**由仁義行**」的道德活動。因此，孟子又提出：「**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〉)，肯定人有「**不學而能**」的道德實踐動力；「**不慮而知**」的道德理性自覺，並非經由外在經驗事物的學習或客觀認知理性的思辨而產生，乃為人先天本有、人皆有之的內在道德心所涵攝。因此，孟子認為即使是未經後天環境教育的孩童，亦能自然流露親親、敬長之情感。然而，此種親愛、尊敬之情，絕非一般感官欲望的表現，因此孟子強調「**親親，仁也**」、「**敬長，義也**」，此種情感的流露乃是結合仁義之心的表現。故筆者認為孟子從「仁義內在」的理論，所肯定的不僅是內在道德心的存在價值，同時亦涵蓋對人之內在道德情感的認可，在面對外在事物的特殊性變化時，內在道德心能自然呈現道德判斷的「良

知」和道德實踐的「良能」，在此「心、性、情、才」一體的當機流露，充分展現人之道德創造性，故能「達之天下」，圓滿自足地體現人之道德心，挺立人格的尊嚴，創造無限的存在價值。本節即嘗試由此內在道德心的發微處，探討道德情感的作用與內涵，亦即道德情感如何因應隨順外在客觀事物的各種變化，依順本心作出合理的裁決，或如何能突破各種命運際遇的窒礙困頓，進而能充分挺立人之生命主體，展現人之道德創造動力，顯揚人之存在價值與尊嚴。因此，下文先就《孟子》中關於「性命對揚」思想部分，提出論述：

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》）

孟子提出「天爵」與「人爵」的區分，指出「仁義忠信，樂善不倦」是人先天本有之人格的尊貴；「公卿大夫」則是人後天之政治權勢的尊貴。然而，孟子強調「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」（《告子上》），認為人之道德性，是人先天本有，故為「不學而能者」、「不慮而知者」，只要人能時時保持「樂善不倦」的實踐動力，就能在當下體悟內在的道德心之存在。故孟子言「求則得之，舍則失之」，仁義忠信不假外求，即在自身道德心之中，一念覺醒，當下即能自得自如。然而，內在道德本心既為先天本有且人皆有之，何以造成「舍則失之」之情形？孟子認為乃因「弗思耳矣」，亦即人之道德本心並非不復存在，只是不去思考時，就如珍珠蒙塵，無法透出光芒，道德本心於當下喪失其自主的動力。透過以上的理解分析，探究孟子的思考進路，筆者以為孟子雖以天爵為可貴，仍強調天爵需經過修養保持，才能時時呈顯。因此，孟子強調「仁義忠信，樂善不倦」即明白指出須從「樂善」的修持做起，意即從道德層面肯定人有樂於為善之情，此「樂」非為本能欲望的滿足而產

生的愉悅之情，乃是經由道德本心所產生的自我要求，故能樂在其中而不感倦怠。由此推論，此「樂」應視為道德情感之表現，乃是反映道德本心能充分展現為善之自主動力，故透過道德情感的發用，能呈顯出好善惡惡的「思」與反求諸己的「求」，展現道德的實踐能力，確立天爵乃真實不虛之存在。

接著，孟子論述古、今學者修身態度之不同，認為「古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵」，意即古之學者乃以自身的道德心為根據，依循「惻隱、羞惡、恭敬、是非」之心而實踐道德活動，並且積極的擴充修養工夫，如此「人爵」亦自然而至；而今之學者，卻秉持私欲利益為目的，將道德修養視為手段或工具，一旦獲得權勢名位即捨棄而不修養德行，終必迷惑而失道。因此，孟子藉由「天爵」、「人爵」相對而言，以天爵表達人之內在生命主體的尊貴是天生本然，「求則得之」，具有無限的道德價值；而人爵為人所賦予之權勢地位，受制於人，求未必能得，為有限的事物。故孟子以為「既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣」，若人之目的停留在權勢名利的追逐，而捨棄自身的仁義之心，則必陷入困惑的泥淖之中，必然招致滅亡。若能秉持「樂善不倦」的道德情感發用，將道德善本身視為實踐之目的，即使面對外在限制而產生的困頓窒礙，亦能興發奮勉之情，積極實踐道德行為。蔡仁厚先生則提出進一步的思考：

當天爵與人爵合一，便是「大德者受命」之時，在此可以說「有德即有福」（得位、得祿、得名、得壽，皆是福）。但有時「修其天爵」，而「人爵」未必從之，這時候，德與福便不能一致，而人生就有了缺憾。順此缺憾可以接觸「命」之觀念。在儒家，是「盡義以知命」而達到「義命合一」，然則，是否亦可以「修德以受福」而達到「德福一致」呢？這是值得思量的問題。¹⁷

¹⁷ 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁277。

由上述的說明，可知透過天爵與人爵的對比，彰顯出人生中存在的「命」之觀念與「德福一致」之問題。天爵是稟受於天的道德心，具有絕對的價值；人爵是人所賦予的政治名位，為相對性的價值。但在現實世界，有德者未必有位；有位者，未必有德，因而有德福未必一致的問題，於是人對此缺憾便產生了「命感」。因此，本節著重在《孟子》文本中關於「性」與「命」的義理探討，透過人在面對外在欲望事物的追求下，因而產生的缺憾之感或德福不一致時，人應如何挺立自身之道德心，進而回應由「命」而引發的各種問題，同時亦從「性命對揚」的省察，以至「義命對揚」的肯定中，發掘道德情感在當中可能扮演的角色與作用。以下先就蔡仁厚先生對於「命」的意義所提出的解釋來討論，其云：

「命」有二義。從天之所命、性之所命而言，謂之「天命」「性命」。這一面的命，是「命令義」的命。如詩經「維天之命，於穆不已」，中庸「天命之謂性」，皆是命令義之命。……另一方面，是「命運、命遇、命限」之命，這是「命定義」的命。是表示一種客觀的限定或限制。¹⁸

綜合上述引文可知，從「盡義以知命」的觀點而言，是強調從「盡義」的道德實踐中，感受到「命」的客觀限制，如生死吉凶、得失際遇等，皆非人力所能掌控，故「命」乃為「命定義」。然而，人雖為有限的存在者，卻能憑藉內在道德意識的自覺，展開無限的道德創造動力，故能正視外在的得失橫逆而仍能黽勉力行，因此是否能「德福一致」則亦不影響人「由仁義行」的意志。從「義命合一」¹⁹的觀點而言，是由「天命之謂性」的層面看待「命」的根源之處，則

¹⁸ 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁123。

¹⁹ 「義命合一」的觀點，乃是唐君毅先生對於孔子之知命所提出的省思，認為「道之行與不行，皆為其所當承擔順受，而由堪敬畏之天命以來者」，並強調「義之所在，即命之所在」，說明天命亦非為預定之義，乃是有義有命，無義無命之謂。《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁533。

天道賦予人本然之善性，如此則義與命相結合，「命」乃為「命令義」，人依天命而為即本乎仁義之心而實踐道德行為，故人之道德實踐活動皆是「命」，故「命」不再只是外在客觀事物的限制，在盡義的同時亦是盡一己之天命，此即是「天道性命相貫通」²⁰之意，如此在盡義的實踐過程中，當下即消解因外在客觀環境或個人生死得失而產生的傾軋與困頓，如此則「德福一致」亦成為可能。由此可知，若是將實踐觀念限於「命定」之命，則人的價值實踐將無超越性可言。但若能領悟「天命」之命令，則不論「命」的含義為何，人皆可透過自身道德實踐的努力，解消命的限制或限定，並能在實踐過程中，體證人之生命主體的超越根據，肯定人格之尊嚴。

故不論就「盡義以知命」或「義命合一」的觀點而言，人如何從「**表示一種客觀的限定或限制**」的「命」感之中，確保內在道德心能夠充分的呈現，筆者認為孟子透過釐清人之「天爵」與「人爵」之相對關係，進而引入「性」與「命」之對顯關係，實亦隱含認可兩者之間應有不容忽視的轉化作用，亦即如何將「命定義」之命感轉化為積極的道德實踐動力，即在天道、天命之「命令義」下使人於道德實踐活動中，由人之道德性涵融命限之感，而能獲致「德福一致」的滿足，從道德實踐的滿足感而言即可視為道德情感。故〈告子上〉云：

**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。《詩》云：『既醉以酒，既飽以德。』言飽乎仁
義也，所以不願人之膏粱之味也；令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也。**

上文所言「**貴於己者**」即前論之「**天爵**」，乃指人皆有之的道德本心，為人

²⁰「天道性命相貫通」的觀點，乃是牟宗三先生於該書〈第四講〉、〈第五講〉、〈第六講〉中，由天命下貫為性，言性與天道的遙契作用，進而闡述人之生命主體具有既超越又內在的遙契天命、天道之作用，故能藉由人之實踐體證，將性與天道、天命相貫通。《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1974年，頁29。

格尊嚴的價值所在；「**人之所貴**」即「**人爵**」，乃指人所賦予的權貴爵位，為外力所掌控。孟子明確指點出人雖皆有「**欲貴**」之富貴欲求，卻分別發展出不同層面的欲求，除了一般「**人之所貴**」的名利欲求，同時也有「**飽乎仁義**」之道德實踐之自主要求，然而，兩種不同的欲求落實在生活的實踐中，同樣皆須面對欲求無法得到滿足的感受，然而其一是耳目之官的滿足感，非是價值上真正的滿足；其一是以自身之道德法則為對象的意欲，具有絕對價值。此即孟子進一步指出「**飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也；令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也**」，仁義本身才是實踐的目的，而非對於富貴名利之欲求，且從本我道德心即能獲得滿足感，此感受亦可謂道德情感。故人若能修養擴充此「**天爵**」、「**良貴**」，面對權勢名位的傾軋，亦能展現「**自反而縮，雖千萬人，吾往矣**」（《公孫丑上》）的勇氣。由此可推論，人在道德實踐過程中，雖面對各種險阻困頓，只要能秉持道德本心的意志，由內心興起勇往直前之道德實踐動力，即能解消命感的限制。故在人之「**性**」與「**命**」之關係中，「**性**」是居於主宰的地位，在現實生活的實踐中，「**命**」雖予人限制或限定的感受，然而透過人之道德心的呈現，卻能將「**命**」涵融於「**性**」之中，展現道德實踐之動力。

故孟子說：「**求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。**」（《盡心上》）。有所求不一定有所得，關鍵即在於是「**求在我者**」或是「**求在外者**」的區別，人依據自身的內在道德心而產生道德活動時，必然是「**求則得之**」；外在之名利權勢、得失際遇，非由人力所能主宰控制，因此是「**求無益於得**」。由此可知，孟子從人對於「**命**」的感受上，明確指出人之情感活動有不同的表現：一種是「**人之所貴者**」，對於「**人之膏粱之味也；令聞廣譽施於身**」的感官欲望；另一種為「**貴於己者**」，對於「**飽乎仁義也**」的道德性欲求。故筆者認為當欲求的對象為外在事物時，人所表現出來的是感官欲望，此時「**命**」所呈現的是一種限定或限制；當欲求的對象為道德本心時，人所表現出來的是道德情感，此時「**命**」所呈現的是一種天命或

使命。因此，本文主張感官欲望在道德本心的涵融下，即能獲得調適消解，超越自身的有限性和限制，轉化為積極的道德情感表現，展現道德創造性之生命力。故從孟子之「性命對揚」議題中亦可窺見道德情感之存在價值，透過道德心的統攝，涵融人之感官欲望，進而從道德實踐中，展現人之道德生命的尊貴性。以下再由《孟子》文本中關於「性命對揚」的論述，釐清道德情感對於「性」與「命」的關係為何：

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〉)

以上引文可分成兩個層面：口、目、耳、鼻、四肢之感官欲望，視為自然之性；仁、義、禮、智、聖之實踐依據，則視為道德之性，由此二者之差異性，可突顯出「性」與「命」的不同層面。由自然之性的層面而言，感官欲望的追求未必可得，因此有客觀的限制性存在，故謂之「性也，有命焉」；由道德之性的層面而言，仁義禮智聖的實踐，雖亦有客觀限制性的存在，然而，在實踐過程中是由自身內在道德心所主宰，故謂之「命也，有性焉，君子不謂命也」。所以，孟子雖然關注人之道德生命，但卻也留意到道德實踐必須面對自然生命的限制存在，因此自然之性在生活實踐中雖面臨不同的限定或限制，然而孟子明確表示自然之性著重於感官欲望的滿足，是受制於外在客觀事物的變化，因而產生限制性的命感；可是當道德之性專注於仁義禮智的實踐活動，是內在道德心自主的道德要求，故能超越命的限制或限定，激發自身不容已的道德實踐動力。蔡仁厚先生則認為：

孟子此章，藉「性」與「命」之對揚，以指出人的真性正性，不在自然之性一面，而在仁義禮智天道一面。自然之性為形軀生命所局限，實已落於命的限制網中而不能自主自足，唯有超越感性欲求而不受形軀生命約制拘限的內在道德性，才是人人性份本具的真性、正性。²¹

由此可知，「性」與「命」，從互相對舉的角度而言，突顯出自然之性在「命」之下的限制，無法自主自足，故孟子認為「性也，有命焉，君子不謂性也」；但是從互相顯揚的角度而言，突顯出道德之性與自然之性在相互對照的情況下，道德之性能超越形軀生命的限制，故孟子認為「命也，有性焉，君子不謂命也」。因此，「性」與「命」的關係如只從自然之性看，是相對的；但若就道德實踐看，則就是顯揚的關係，意即孟子不以自然之性言人之性，而從內在道德性肯定人之存在價值。故孟子言「命」之存在，實為突顯人之「天爵」、「良貴」的存在，試圖由人之道德實踐活動過程中，從命限的困頓中反顯出超越的道德性，亦即對於內在道德心的肯定，故能展現出「君子不謂命也」的道德承擔。

故孟子強調「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」(《盡心上》)，人之生死富貴非人力所能改變，人能「求則得之」的是自身內在的道德心，透過道德實踐的過程中，雖然感受到「命」的限制與阻礙，卻能突破層層限制而不放棄自身之努力，仍能依循道德本心的發用而堅定自立。故人之存在價值在於能突破「命」的限制，積極地進德修身，從實踐道德活動中，體證人之內在道德心，昂揚人之道德生命。因此，筆者認為孟子強調「命也，有性焉，君子不謂命也」的觀念，即是主張在道德實踐的活動中，人能將命的限定或限制性轉化為積極的道德實踐動力，而這股動力必然是發自道德之性，由此性分中發出的不安、不忍下墮之情，故能將感官欲望的命限概念，在道德本心的主宰下，向上昇華為道德情感，激發人之道德實踐動力。如此，人雖為有限的理性存在者，但是經由道德情感的感通

²¹ 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁221。

作用，能涵融「命」的限制概念，人亦能展現其無限的道德創造價值。唐君毅先生對此章內容，亦提出更進一步的見解：

孟子之所以不以耳目口鼻四肢之欲聲色臭味安逸，以及食色等自然生命之欲等為性之理由，乃在此諸欲，既為命之所限，即為人心中所視為當然之義之所限，亦即為人之心之所限。此即見此諸欲，乃在心性之所統率主宰之下一層次，而居於小者；而此心性則為在上一層次而居於大者。故孟子有大體小體之分。此中大可統小，而涵攝小，小則不能統大而涵攝大。故以心言性之說，亦可統攝以生言性之說。此方為孟子之必以仁義禮智之根於心者，為君子所性，而不即此自然生命之欲以謂之性，以心言性，代其前之以生言性，其決定的理由之所在也。²²

透過「以心言性」和「以生言性」之對比解析，唐君毅先生明確指出，孟子雖知人有自然之性的限制存在，然而卻不以此言人之本性、真性，反而進一步彰顯出人有道德之性的存在，藉由道德之性的主宰性與優先性，能統攝人之生性，故能超越自然生命之欲求，依循內在道德心的發用，展現積極的道德實踐動力。由此推論，孟子「以心言性」之理由在於肯定道德之性具有主宰、統率、涵攝自然之欲的地位，並由此突顯人之道德生命的絕對價值與人格之尊嚴。然而，如何從道德之性為統率的前提下，使生性欲望得以安頓，並進一步能消融應然與實然不同層面的對立情況。孟子雖未有明確的提示，但依據其義理結構的析論，仍可從中發掘問題的答案。故筆者認為孟子透過道德之性與生性欲望相對而言，突顯道德之性才是人之所以為人之本質，使人從自然生命的欲求中不至陷溺下墮，而能逆勢反顯出人之價值性、真性的存在，實踐道德活動。故孟子雖未明言，但從人之不願受限於形軀生命的限制，實亦肯定人之道德心中隱含可以表現出來的道

²² 唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁42。

德情感，故能依據人之道德意識之自覺，產生道德行為。故孟子所強調的不只是相對性的問題，從道德性正面看待彼此的差異性。畢竟人是一個整全的存在，無法切割為道德生命與自然生命截然二分的區隔，因此道德情感即可作為聯繫調和二者的作用，使人之生命達至一體和諧的存在。由以下引文可資說明道德情感之存在作用：

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。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。（《告子上》）

孟子透過「魚與熊掌」的對比，「生與義」的對比，突顯出面臨無法兼得時必須取捨的抉擇，然而抉擇的關鍵孟子卻不直接回答，而是透過反詰提問要人省思面對「欲生惡死」的人生大欲，人何以選擇「能得生而不用」、「能避患而不為」的行為結果？接著才提出結論「是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者」的論點，由此提點一切的關鍵乃在於人皆有之的道德本心。由以上的論述，筆者認為孟子透過所欲、所惡之意向表現來指點道德本心的重要性，實即強調道德本心具有超越感官欲望之主宰性，能當機應變作出合理的裁決，展現出「有所不用」、「有所不為」的道德勇氣與實踐動力。因此，在感官欲望之上，人實有超越性的道德要求存在，亦即發自內在道德心之欲求，此即為「舍生而取義」的道德判斷表現，使人能超越生死之大欲的限制，展現人絕對的、自主的道德實踐動力。楊祖漢先生對此說：

所謂欲甚於生之欲，是欲義，而所惡有甚於死之惡，是惡不義。孟子肯定人有欲義惡不義之情，此是高於欲生惡死者。欲生惡死是人的最根本的感性欲求、性好，但若與欲義惡不義比較時，人是可以在二者不可兼得時，為義而捨生。²³

楊祖漢先生明確表示，人之意欲表現可區分為「欲生惡死者」與「欲義惡不義」，在兩者不可兼得的情況下，人能作出「為義而捨生」的裁決。接著又表示：「從這為義捨生之說，可知孟子認為在感性的好惡之上，有較高級的理性的好惡，而這理性的好惡，並不以經驗之對象為意欲之對象，而是以義，即道德法則為意欲對象」²⁴。由此可明確分辨人之意欲可區分為：一般的感官欲望，以經驗事物為意欲對象；以及較高級的理性好惡，以道德法則為意欲對象，二者不可兼得時，則由內在道德心作決意。因此，本文藉由「性命對揚」的論述，突顯人有自然性的感官欲望，更強調人有道德性的道德情感，於自然之性的欲求下而產生的命限之感，在道德情感的發用下，能依順道德本心的意志，轉化為表現道德意志之實踐動力。由以下引文，亦可充分傳達人之感性活動與道德情感並存於人之真實生命中，雖不免產生傾軋或陷溺的衝突與限制，孟子卻能正視此問題的癥結處，直指以人之道德心為統率，而以積極的道德情感作為轉化之動力，肯定人之道德心具有無限的道德創造價值。

廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四

²³ 楊祖漢《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年，頁49。

²⁴ 楊祖漢《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年，頁49—50。

體不言而喻。(〈盡心上〉)

此章從「君子欲之」，推進「君子樂之」，再進至「君子所性」，由三個不同層次，強調「欲之」、「樂之」乃是自然之性的欲求，與「君子所性」的道德之性的欲求不同。牟宗三先生對此表示，「所欲與所樂，其價值之不同是在級度中者，而所性之價值則不在級度中，此即相對價值與絕對價值之不同，有條件者與無條件者之不同」²⁵，由此可知，「所欲」、「所樂」兩者都是追求感官欲望的滿足，然而此種追求乃是以外在的事物為對象，皆以利益為目的，未必「求則得之」，故為「相對價值」。相對而言，「所性」則不受外在事物的變動影響，純粹是由仁義禮智之性所裁決，是「求則得之」，故為「絕對價值」。因此，孟子強調仁義禮智之性為人之「所性」，具有「雖大行不加焉，雖窮居不損焉」的本質，能超越自然生命所引發的命限之桎梏，在道德活動的實踐過程中涵融一切死生、際遇、得失，皆視為人應承擔的分內之事，將命的限定義涵轉化為道德的實踐動力。意即在當下道德本心的呈顯中，能將自然之性的欲求提升為道德之性的應然層面。從生命實踐的角度，道德之性可以使道德情感流布於人之形軀生命，使人之自然生命與德性生命涵融為一，展現自足的、絕對的價值。唐君毅先生則進一步說明：

君子之實現其心性，而有仁義禮智之德，其德亦即表現於其具形色之身軀，以使其自然生命，成為德性生命之表現之地。……然人有其德性生命，充滿於此形軀之自然生命之中，則可使此具自然生命之形軀，全變其意義與價值，以為其德性生命之見於其生活行為，以表見于外之地；而此形軀，即亦如為此德性生命之光輝所貫徹，而化為透明。由此形軀之所在，即其德性之所在。²⁶

²⁵ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁160。

²⁶ 唐君毅《中國哲學原論（原道篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁241—242。

由上述可知，人要實現道德行為是透過形色之身軀作為表現之地，故當人之道德本心能充分展現時，即如孟子所言「**其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻**」，內在的道德心能流布於人之形軀，使全身散發出德性的光輝，具體的展現於形軀的言行舉動之中，使人能時時展現道德的行為。因此，筆者認為人於生活世界中雖不免有「命」之限制，此限制僅在於「所欲」與「所樂」的感性欲求層面，人之際遇窮達、才性壽命皆非人力所能主宰，然而若能挺立人之德性生命，不僅能「**雖大行不加焉，雖窮居不損焉**」，並能「知其不可為而為之」，建立人格之尊嚴，進而能統攝自然生命的感官欲望，轉化成德性生命的道德情感。亦即由內在道德心所展現的活動力，不同於「所欲」、「所樂」的感官欲望，而能以「所性」為意欲對象，轉化為道德情感之呈現，自然流布於人之形軀舉動。因此，道德情感即是作為溝通內在道德心與外在形軀生命的實踐表現，使生命不限於「所欲」、「所樂」，而是依「所性」在道德實踐的過程中，以道德本心為意欲的對象，將「心」、「性」、「情感」涵融於一體，充分體現道德生命整全圓滿的存在。

故孟子說：「**莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。**」(《盡心上》)，因此，命的限制是無可逃於天地間，只能順受命的存在，然而孟子強調「**正命**」的觀念，意即人所順受之命須符合「**盡其道而死者**」的先決條件，「**桎梏死者**」即是未循正道而行，意即將外在事物當作欲求的對象，孟子不以此為「命」，而僅就人在實踐道德行為時產生的限制性而言「**正命**」。因此，面對「命」的限制時，人雖感受一己之力的微薄，卻能「**盡其在我**」的實踐道德行為，突顯人乃以道德心為生命主體，且在此生命主體的道德活動中消融「命」的限制。因此，筆者認為孟子的論述是面對人之感官欲望的存在下，步步逼顯出道德之性的主宰性及優先性，同時又進一步的將感官欲望涵攝於人的道德實踐活動中，突顯人能超越感性需求之限制，進

而產生積極的道德實踐行為，在道德實踐活動的當下即能感受到內心的滿足。所以，孟子說「**莫非命也，順受其正**」，面對道德實踐過程中所產生的命感，只要本乎道德本心的意志，人皆應當「順受」之，故「**順受其正**」，即是道德意志作用於自然生命與道德生命的調和動力，能將以客觀事物為對象之感性欲求，轉化為以道德本心為對象的道德情感好惡，從道德實踐活動中，體證人之內在道德心的主宰性及優先性。所以，孟子進一步提出「立命」的觀點：

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。〈〈盡心上〉〉

孟子對於心的概念，乃以「**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**」(〈告子上〉)，肯定人皆有異於禽獸之道德本心，又言「**惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也**」(〈公孫丑上〉)，肯定仁義禮智之性皆內在於心，故「盡心」是指實踐人之「惻隱、羞惡、恭敬、是非」之心，將此四端之心擴而充之；透過道德活動的實踐中，體證仁義禮智乃為人之道德本性，此之謂「知性」；充盡此本心善性則可證知超越之天道的存在，此之謂「知天」。然而，孟子是透過人最直接的情感作為引論，從人之「不忍人之心」的自然流露，進而推論在「怵惕惻隱」之情的當機呈現，使人能自覺道德本心之真實存在，最後歸結出四端之心乃為人天生本有的生命主體。因此，筆者認為「盡心」，即是擴充「不忍人之心」，此心亦為道德情感之根源；「知性」，即是證知仁義禮智之性為人之本性，此性亦為道德情感之實踐依據；「知天」，即是真實體悟天道創生之德，此天亦為道德情感之超越根據。在「盡心、知性、知天」的道德實踐過程，藉由內在道德心作為實踐之根源，一方面呈顯出道德情感即為心的活動力，另一方面則是體證天道為人心之超越性價值根源。此即由人之內在道德心涵融人之「性」與「情」，

進而體證超越的天道存在之理。因此，蔡仁厚先生認為「盡心、知性、知天」之義涵為：

充盡惻隱之心便是仁，充盡羞惡之心便是義，充盡恭敬辭讓之心便是禮，充盡是非之心便是智；可見心即是性，不能離於心而言性。盡心、知性，其義一也。盡心功夫至乎其極，而達於王陽明所謂「仁極仁，義極義，禮極禮，智極智」，便純然是天德之昭顯、天理之流行；此時，性即是天，不能外於性而言天。故說到最後，心性天必然通而為一。²⁷

由上述可知，能依據「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心而真知力行，並能擴而充之於天地萬物之存在，即可見仁、義、禮、智之性的真實存在，能由內而外周遍流布道德之創造性，由「盡心」，而「知性」，而「知天」層層遞進，即能感應自身內在道德心與天道創生萬物之德的契合，故能將「心」、「性」、「天」通而為一。故筆者認為盡心、知性、知天渾然為一事，即在於突顯人之本心善性為一切價值存在之根源，「盡心」強調的是道德實踐的工夫，而實踐的動力即根源為「不忍人之心」，將「不忍」之道德情感，擴而充之，使之能周遍流行於天地萬物。「知性」則是透過道德的實踐活動，人能自覺於感性的欲求之外，實有更高層次的道德性欲求存在。「知天」則為人在道德實踐過程中，透過自身之努力而能契合天地化育萬物之德。如是，則「盡心、知性、知天」的實踐活動中，皆內含道德情感的存在與作用，以內在道德心作為實踐之動力根源，以仁義禮智之性聯繫客觀世界，通過道德情感的感通將「心」、「性」、「天」相互貫通。

然而，本心善性雖為人之固有，卻可能因「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」（《告子上》）的影響而無法充盡「盡心、知性、知天」的道德實踐工夫。孟子透過「耳目之官」與

²⁷ 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁229。

「心之官」的對比，強調人雖皆有「天爵」、「良貴」內在於心，然而人無可避免的須面對自然生命與道德生命並存的真實面貌，在生活世界的日用倫常活動中，如何從有限的生命存在而昂揚為無限的道德創造者，孟子指點人須透過「思」的道德自覺工夫，在面臨「物交物，則引之而已矣」時，仍能操持保存人之本心善性，使之不受外在事物的障蔽與牽引，進而能涵養人之道德心，使人之道德活動能依循天道生養萬物之德而不放失。因此，楊祖漢先生認為「存心、養性、事天」之義涵為：

事天之道，在於存心養性，而此仍是反求諸己的踐德之事，存其本心而不使放失，養其善性而不加戕害，是在自己能力範圍內之事，故由此而事天，並不是因為通過天人之對比，感到人力有限，天道不可測，而敬畏天，故此事天所顯示的對天的敬畏，是由踐德而生的敬畏，而不是對於不可知者的恐懼、畏怖。在存養其心性下產生對天道之敬畏，不是只敬畏天而已，而是要保此心性，不敢懈怠，而此方是真正的敬天之道。²⁸

由上述說明可知，「存心、養性」須從「反求諸己」做起，亦即將對外事物的欲求返回為對自身之道德心的欲求，如此才能「思則得之」，意即人之所思應放在自身之行為處事是否合乎道德本心，所以孟子認為「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」(〈告子上〉)，若能秉持道德心而為，人是有能力超越感官欲望，挺立自身之道德心而實踐道德行為。故孟子強調「人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也」(〈公孫丑上〉)，所以人須為自身之行為負起完全之責任，而非將一切死生、命運、得失等歸咎於上天之主宰。而「事天」之意，如上引楊祖漢先生所謂「是由踐德而生的敬畏」，對自身的道德心產生尊敬之情，進而能與上天生化萬物之德相感應，故能產生源源不絕的道德實踐動

²⁸ 楊祖漢《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年，頁82。

力。因此，孟子所強調乃是人在踐德的活動中，不免須面對人之死生、際遇等的限制，若無法時時警惕操持存心養性之工夫，本心善性易受感官欲求的蒙蔽或牽引，而無法彰顯內在道德心之良能。因此人須正視此自然生命之限制，卻不以此限制捨棄人之道德實踐，反而能以此顯揚人之修身踐德的絕對價值。

根據以上的論述，孟子藉由「存心、養性、事天」的析論，除了再次突顯道德心的主宰性之外，更著重在調和人之自然生命與道德生命，正視人之自然生命欲求對於實踐道德行為之影響。孟子實際觀察到人之自然生性亦是人天生皆有的事實，其與人之道德本性之差異在於不具「思」之能力，意即缺乏道德思考與自覺的能力，只能將外在非價值事物作為欲求的對象，造成人的行為受制於外物的牽引而喪失道德自主能力。因此，孟子真正要提點世人的核心問題是如何護持人之所以為人的尊貴本質，透過「存心養性」的實踐工夫，確保「**存其本心而不使放失，養其善性而不加戕害**」，而不斷的向外擴充開展，即是「事天」的作為。人之事天並非將天視為宗教性之人格天的存在，亦非將人的「心」、「性」與「天」之存在相對立而忽略人心的自主性，乃是在道德實踐過程中對內在道德心產生的尊敬之情，同時亦是對天道創生之德的敬畏之情，通過此種道德性的情感湧現，不受自然生命的感性限制，進而能使自然生命與道德生命能達成平衡和諧的發展，更進一步使自然生命、道德生命及天道的運行能相互感應涵融為一體的和諧。如是，則在「存心、養性、事天」的實踐活動中，亦含有道德情感之作用，不僅能由內而外感通內在道德心與外在客觀事物，同時亦能由下而上感應內在道德心與天道創生之德。再者，參考袁保新先生進一步分析「殀壽不貳、修身俟之、所以立命」的義涵：

無論殀壽，我們均應無疑貳之心，敬謹的修養成德以俟命的降臨。在此，俟命不是一種消極的等待，相反的，它是對一切存在限制的坦然面對，並且就在對命限的接受之中，堅持自己一切行事均要依據我們本心善性的要

求，當下活出人之所以為人的價值與尊嚴。因此，「立命」並不是對命限的否定與取消，而是透過道德心的自覺，賦予命限正面的道德意義，樹立起人性存在的莊嚴。²⁹

人經由「盡心、知性、知天」與「存心、養性、事天」的實踐工夫，以突顯人之道德心實為感應天道的真實呈現，此心顯發之理亦即天道運行之理，突顯人格之尊貴即在於此心是自主、自足、自發、自動之存在。因此，面對人之殀壽、氣稟、際遇等「命」的限制，仍能秉持道德心的裁決，竭盡一切努力修身成德，不因感性欲求之得或不得而妄自菲薄。將命限之感提升為道德層面的敬謹之情，意即正視種種命的限制，而不以此限制而自限其心，仍能興起積極的踐德行為，即使是「盡其道而死者」(〈盡心上〉)，仍依循本心善性而行，突顯人之道德生命具有絕對之價值，此即孟子言「立命」之義涵。

綜合以上對於〈盡心〉篇此章之論述，筆者認為孟子將此章最後歸結出「立命」的觀點，實是從自然生命層面反顯出道德生命的主宰性、優先性之外，亦肯定人雖有自然生命的限制，但在道德生命的涵融下，亦能綻放出德性的光輝，使人在道德實踐過程中，成為圓融自足的道德創造者。因此，人在面臨殀壽限制與人生大欲時，仍能興起敬謹之道德情感，堅守道德心之決意而毫無貳心，依然修身踐德奮勉不已，坦然面對各種橫逆阻礙的來臨，顯揚一己生命無限的道德創造價值。故在道德實踐的當下，人能體證內在道德心為一己之生命主體，乃是兼具道德性之存有與道德情感之活動力。因此，可由楊祖漢先生的詮釋進一步理解：

孟子則用義利性命對揚的方式來反顯道德心，使人不能不發現自己生命中實有四端之心，實可為義之故而捨棄一切物欲，甚至自己的生命。如云：「生亦我所欲，所欲有甚於生者，死亦我所惡，所惡有甚於死者，……乎

²⁹ 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年，頁90。

爾而予之，行道之人弗受，蹴爾而予之，乞人不屑也」人若能正視此等不安不忍憤悻羞惡之心而以之看自己，便可證悟人是一有理性之存有，而不與一切純感性的存有為同類。人連生命亦可為義而捨去，可證人是不受感性性好及經驗因果所束縛的，即人是自由的，于是自由是一實事，而非只是一設準。只要人能呈現其本心，便可知其為智思的有，為一睿智體，而自由自律，自有其尊嚴。³⁰

由以上之論述可知，孟子透過「性命對揚」之探討，揭示人之為人之可貴處，在於人之本心善性的呈現，能超越感官欲求與經驗因果之限制，此心之開展即是自由、自律之無限創造心，無論面對人生中任何橫逆窒礙，皆能順受天命之安排，不怨天尤人，以內在道德心為依據，仍能積極奮發成己成物，亦即孔子所言「人能弘道，非道弘人」（《論語·衛靈公》）之意，人能充盡此心，即為昭顯天道之所在。依孟子之意乃強調人於此道德活動中雖可能面臨順逆成敗、生死得失之限制或限定，因而感受天命之可畏可敬，然而卻能以人之道德心為依據，不受外在事物之影響而能反求諸己，將種種命限消融於本心善性之呈現的當下，故此時「命」絕非僅為限制之意，乃用以反顯出內在道德心的無限創造性，能超越外在客觀事物之種種境況，而挺立人之所以為人之價值與人格尊嚴。故孟子亦表示「孔子進以禮，退以義，得之不得曰有命。而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命」（《萬章上》），人之內在道德心一旦呈現，即能由「不安不忍憤悻羞惡之心而以之看自己」，亦即由道德情感之作用，使人能自覺人之道德性之存在，故能超越感官欲望的限制，展現自由自律的人格尊嚴，此即「義命合一」。

綜合以上所論，孟子藉由「性命對揚」的理論，突顯人之內在道德心為人之生命主體，在道德心的涵攝之下，人能自覺為道德理性的存在者，故能坦然面對生死夭壽、際遇命運等之命感，於道德實踐活動中能興起「不安不忍憤悻羞惡」

³⁰ 楊祖漢《儒學與康德的道德哲學》，臺北：文津出版社，1987年，頁58。

的道德情感，展現不容已的道德實踐動力。人若能於日用倫常的道德活動中，充盡存養此內在道德心，不僅能由內而外散發德性之光輝，轉化人之形軀生命，還能藉由道德情感的作用，感通一切萬物存在之理，感應天道創生之德。因此，在「心」、「性」、「情感」整全存在的生命主體統攝下，「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心的道德情感呈現的是依據道德心的判斷，故能興起自主的道德實踐動力；亦是面對天道創生萬物之德的敬畏之情，故能展現實踐者與天道的道德聯繫，如是人才能夠成為自由、自主、自律之道德實踐者，才能開顯出無限的存在價值。

第三節 存養擴充

孟子透過心的概念揭示「仁義內在」的主張，肯定人心之道德性乃「**非由外鑠我也，我固有之**」(《告子上》)，故能於「乍見」孺子將入於井的當下，興起怵惕惻隱之心，由此引發「**君子所性，仁義禮智根於心**」(《盡心上》)的自覺，並以之作為人所以異於禽獸之區別，進而由此「**幾希**」之處，突顯人之道德心實為人之生命主體，挺立人之存在價值與人格尊嚴。故可知孟子之心性論乃由道德層面立論，將「性」視為內在道德性之性；將「才」視為實踐道德活動之良能；將「情」視為內在道德心之活動力，將「心」、「性」與「情感」涵融於人之生命主體。因此，唐君毅先生認為：

惻隱之心之初表現為不安、不忍，只是純主觀之消極的不安、不忍之感情。此感情，即是人之心靈生命之一內在的感動。此感動則禽獸所無，而為人所獨有，人亦初不知其所自來，而只見其突然生起者。此處即見人與禽獸之差別之幾希。孟子之教，即要人自識此幾希，而存養之擴充之，以實成

其仁德。³¹

由上述可知，「**不安、不忍之感情**」乃是內在於人心，且為人所獨有，並且能藉由此情感之作用，而「**即見人與禽獸之差別之幾希**」，此即肯定人之內在道德心實涵融道德情感之存在，而道德情感之作用乃是引發人之道德實踐動力。因此，筆者認為從孟子思想中關於「仁義內在」的論述，不僅揭示出人之內在道德心為人之生命主體，同時由此「惻隱、羞惡、辭讓、是非」四端之心，所呈顯出的不安、不忍之情感，可以肯定孟子的心性概念中必然涵攝道德情感的存在，人若能「**存養之擴充之，以實成其仁德**」，則人之道德實踐活動將如源泉滾滾般，不可勝用。

上文經由「性命對揚」的闡述以進至「義命合一」，論述孟子思想認為人之內在道德心具有主宰性與優先性，故人在面對「命」的限制時，能超越感官欲望之欲求，依據道德心的裁決而實踐道德活動，昂揚人之存在價值與意義，故孟子言「**莫非命也，順受其正**」(〈盡心上〉)。孟子又進一步言「**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**」，認為仁、義、禮、智、聖之德性乃是根源於人之內在道德心，為人之所當為之性分內之事，故不將之視為「命」的限制。由此可知，於內在道德心的統攝之下，人能作出「捨生取義」的抉擇，跳脫命的限制，展現積極的行動力，其中即蘊含道德情感的表現。誠如孟子所言「**所欲有甚於生者，所惡有甚於死者**」(〈告子上〉)，此種欲義惡不義的道德判斷，即涵融道德情感的表現，故能超越感官欲望，而顯現道德意識之自覺。使人之自然生命與道德生命得以涵融為一體，使個體之生命能達至圓滿自足的境界。

因此，筆者認為孟子雖強調道德心作為人之生命主體，但是並非將此生命主體視為理論思辨的對象主體，而是從生活實踐當中能真誠地面對一切客觀事物的

³¹ 唐君毅《中國哲學原論（原道篇）·卷一》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁221-222。

存在。如是，在實踐過程中勢必面對道德行為與客觀環境或自然生命之欲求，能否達成一致或相互抵觸的問題。所以，筆者認為道德情感的存在，即是表現於內在道德心與外在客觀事物的實踐作用上，對此唐君毅先生有獨到的見解：

在孔孟，則吾人所遭遇之某種限制，此本身並不能說為命；而唯在此限制上，所啟示之吾人之義所當為，而若令吾人為者，如或當見、或當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁，此方是命之所存。唯以吾人在任何環境中，此環境皆若能啟示吾之所當為，而若有令吾人為者，吾人亦皆有當所以處之之道，斯見天命之無往而不在，此命之無不正。³²

順此說法而論，則人在面對命的限制時，能因面對客觀環境而內在地興發「義所當為」之自覺，然後能由內而外展現「有當所以處之之道」，意即人能突破命運、命定等之限制，依循內在道德心之裁決而力行實踐。故筆者認為在「如或當見、或當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁」的道德判斷中，人如何將自然性之欲求轉化為道德心之表現，應含有道德情感之作用。故孟子言「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也」(《盡心下》)，此即將不忍之情轉化為道德行為之表現。又如展現「自反而縮，雖千萬人，吾往矣」(《公孫丑上》)的道德勇氣，亦可視為道德情感之作用。因此，由人面對「命」的限制或限定時，所展現的道德意志表現，不僅突顯出人之內在道德心的主宰性與優先性，亦同時呈現人之道德理性的判斷力與道德情感的實踐動力。在上引文後，唐君毅先生進一步表示：

自孟子人性論之系統言，則人之心官之大體之「義」，在擴充存養之事上；人耳目之官之小體之欲，欲富欲貴之欲之「義」，則在寡欲有節上。故人

³² 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁545-546。

於耳目小體富貴之欲，求而不得時，其不得，是即命見義。即命見義，而人乃能不為其所不當為，而即在「命之限制」上，見吾人之「義」之所存，與本心之性或吾人真正之所之性之所在。³³

由此可知，從「即命見義」的角度而言，人面對「耳目小體富貴之欲」的欲求時，是能夠在「命」的限制上，見人之義之所存，意即人能超越自然性之欲求，而照見人之內在道德心之存在，故能展現合宜之道德行為。故筆者認為在照見「本心之性或吾人真正之所之性之所在」的當下，道德情感乃是作用於將「欲富裕貴之欲」轉化為「欲富裕貴之欲之『義』」的實踐動力。意即透過道德情感的作用，使人對客觀對象的欲求，表現出是由道德性主體來主導此欲求，如此方能「見吾人之『義』之所存」，展現道德實踐之動力。在上引後，唐君毅先生接著表示：

至於心之官之擴充存養之事上，人之求而必得，其得，是即義而見命。即義見命，而人之為其所當為，而以仁對父子，以義對君臣，以禮對賓主等，即見天之命我以正。原我所遇外境中之他人如何，非我所自定。我或如武王周公之以文王為父，或如舜之以瞽瞍為父；我或如周公召公之以武王為君，或如比干之以紂為君……，我皆必須有以自盡其道。³⁴

又由以上所論，從「即義見命」的角度而言，人面對「心官之大體之『義』」的道德實踐活動中，人與外在客觀事物相接之當下，自覺內在道德本心之存在，而知為人之所當為，亦可見仁義禮智之德性為天所賦予，故須依順天之所命而為。故筆者認為伴隨內在道德心之自覺而湧現的「我皆必須有以自盡其道」，此中若有積極奮勉之情，即為道德情感由內而外之呈現，一如「文王一怒而安天下

³³ 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁546。

³⁴ 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁547。

之民」(〈梁惠王下〉)之道德情感的自然流露，乃是依順道德本心之要求而為。故不論人遭遇生死殀壽、際遇命運等之相順或不相順，人皆能從內在道德心之呈現下，展現不安於感官欲望之陷溺或障蔽，而產生奮勉向上之道德情感，為人之所當為，實踐道德之行為。

綜合以上所論，可知孟子深刻感受到人之自然生命的有限性，卻能獨到地以人之道德生命作為人之生命主體，賦予人無限的道德創造意義與價值。故孟子思想中對於人之存在價值的肯定，即是從人須面對的耳目之欲與客觀環境的種種問題與限制，突顯出人之內在道德心的主宰性與優先性，再經由寡欲節制及存養擴充的修養工夫，進而使人之道德心涵攝人之自然生命的感性欲求，使人之一切作為與欲求皆能符應生命主體之裁決。故筆者認為孟子的心性思想中必然涵攝道德情感的存在，乃是超越自然生命的感官欲望，於人之內在道德心的呈現當下，展現人之道德實踐動力。

因此，本節試圖由《孟子》文本中關於「存養擴充」的論述，進一步省思人之內在道德心向外時現實，除了面臨命限之問題的存在之外，對於人之為不善之因素加以探討，並藉由「存養擴充」的修養工夫，論述道德情感的作用與影響，以下就〈告子上〉加以說明：

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？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，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：「操則存，舍則

亡；出入無時，莫知其鄉。」惟心之謂與？（〈告子上〉）

孟子從外在之行為表現結果提出反詰，「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」，故人之所以為人之實情，乃是指仁義之心的存在，而人之「才」實指人能「由仁義行」之良能。然而人之為不善的原因究竟為何？孟子思想指向問題在於「其所以放其良心者」，仁義之心的放失並非不復存在，而是無法在與物相接的當下如實的呈現。故孟子認為「梏之反覆，則其夜氣不足以存」，是造成人心放失的主要原因，因此為確保道德行為能如實呈現，則須有存心養性的修養工夫。有關惡的問題，徐復觀先生認為：

然則惡又從何而來？歸納孟子的意思，可從兩點來說明：一是來自耳目之欲；一是來自不良的環境；兩者都可以使心失掉自身的作用。孟子並不輕視生理的欲望；而只是要求由心做主，合理地滿足這種欲望。因為欲望的本身並不是惡；只有無窮地欲望，一定會侵犯他人，這才是惡。³⁵

因此，人之為不善的原因在於欲望與環境的影響下，使得內在道德心無法彰顯，故實踐道德行為須有一番存養擴充的工夫，使人之道德心能發揮其主導力，一則能引領耳目之官不自陷於無窮的欲望與執著；另一方面則能超越世俗環境的浸染與誘惑。然而，筆者認為孟子思想中關於「仁義內在」及「性命對揚」的論述中，已充分揭示孟子對於人之心性觀點，是跳脫時人「生之調性」的觀點，獨以道德性的層面而論述人性，故對於生理欲望的認知上，則亦須回歸道德性的層面由心做主，亦即如果無窮的欲望可以使心放失自身地作用，相對而言，在內在道德心的自主要求下，則必然興起道德性之情感，此亦是道德實踐之動力。故孟子提出「心之官」與「耳目之官」的區分：

³⁵ 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁174—175。

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〉）

孟子藉由「耳目之官」與「心之官」的對比，突顯出「心之官」的主宰性與優先性，意即「耳目之官」本身不具備「思」的能力，故無善惡之判別能力，面對外在事物則易受客觀對象的牽引而為不善。然而「心之官」則具備「思」的能力，故「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」，可知在道德心的挺立自主之下，人能超越感性層面的生理欲望。此即「耳目之官」服從於「心之官」的統率，突顯「心之官」的優先性。故筆者認為心之官的優先性、主宰性是透過「思」的能力而被肯定，「思」所代表的意義即是道德的自覺，體悟人之道德本心的存在，用孟子的話即是「反求諸己」（〈離婁上〉）之意。李明輝先生則認為：

「思」並非指一般意義的「思想」，尤其不能指理論理性之認知作用。即使我們用「認知」一詞底引申義，這也必須指道德的認知，即道德判斷之能力。……因此，在「思」底作用中即包含一種自主性，足以超脫於自然法則底機括之外，故曰：「思則得之，不思則不得也」若我們的心之官不能挺立起來，發生作用，我們的生命即陷落於自然底因果性中，而為小體所奪。故我們的生命之超拔抑或陷落，全繫於此思之作用中的自主性。³⁶

由以上引文可知，李明輝先生認為「在『思』底作用中即包含一種自主性，足以超脫於自然法則底機括之外」，所以必須從道德理性的層面加以理解，亦即

³⁶ 李明輝〈孟子與康德的自律倫理學〉，《鵝湖月刊》，第155期，1988年5月，頁11，亦收入《儒家與康德》，臺北：聯經出版公司，1989年。

將「思」當作能產生道德判斷的活動。由此推論，「思」的來源實為人之內在道德心，由此引發道德實踐動力，挺立「心之官」的主宰地位。故筆者認為「思」的作用層面，應是尚未與外物交接的最原始狀態，是由內在道德心自主呈現。然而，人在面對外在客觀事物時，產生「物交物，則引之而已矣」的障蔽，是否在耳目之欲之上有更高一層的意欲，足以引發人之道德意識自覺，使人之道德實踐活動能不斷擴展？因此，落實於「物交物」的真實生活中，筆者認為在生理欲望之外，人有更高一層的道德情感，乃是作用於「物交物」的情境之中，能夠不被外物所牽引，能夠反應心之官之「思」的作用，使人能超脫耳目之欲的陷溺中。牟宗三先生亦有相近的見解，將這種情感稱之為「本體論的覺情」：

此仁心覺情是一種超越的、創生的道德實體。在當機而動中，其直接相應其自體而顯發者是不安、不忍、與惻然；在對可羞惡之事上，則整肅而為羞惡、果斷，此其義相；在對當恭敬辭讓之事上，則平靜舒展而為恭敬辭讓，此即其禮相；在對是非須辨別而不可相混之事上，則誠然貞定收斂而為明辨與清晰，此其智相。義禮智皆以仁心覺情之超越體為其底據。³⁷

推究牟宗三先生的意思，他認為仁本身是「一種超越的、創生的道德實體」，然而亦是含有由內向外的表現，在面對外在客觀事物的存在時，能「當機而動」，因而產生「不安、不忍、與惻然」之情。並且孟子「四端之心」的義、禮、智，同樣都含有此種「直接相應其自體而顯發」之情，亦即以內在道德主體為統攝，由仁義禮智當機而發的覺知之情，此種情感能隨事感通，而展現出不同的情感反應，或是不安不忍；或是莊重嚴肅；或是平靜舒展；或是誠然貞定，皆能在四端之心的涵融之下，轉化為具體的道德行為。故筆者以為在孟子「思」的概念中，不僅含有道德判斷的覺知，亦可含有道德情感的覺知，如此人之內在道德心不僅

³⁷ 牟宗三《心體與性體（第三冊）》，臺北：正中書局，1969年，頁277-278。

具有自主自發之作用，同時能隨事感通，潤物無方，方為整全圓融之生命氣象。

是故，「耳目之官不思」則須藉由「心之官則思」的轉化作用，才能達成「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」的優先性，能夠充分展現人之道德實踐動力。換言之，透過「思」的道德自覺，挺立人之生命主體；同時經由「思」的作用，故能感通一切存在之物，而涵攝於人之內在道德心的呈顯之中，展現孟子所言「萬物皆備於我」（〈盡心上〉）的物我和諧境界。由此可以確知，孟子以道德心為人之生命主體，重視人的道德生命發展，然而並未忽略人的自然生命，亦未將感官欲望視為不善之根源，而是著重在道德本心的操持存養工夫，明確區分道德生命與自然生命的主從關係，並且以道德性層面涵融自然性之層面。故孟子言：「指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。」（〈告子上〉），因此，區分道德生命與自然生命之主從、輕重、緩急，實為存養工夫的首要之務。故孟子對於人之「耳目之欲」，提出他的見解：

人之於身也，兼所愛。兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧櫝，養其槲棘，則為賤場師焉。養其一指而失其肩背，而不知也，則為狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？（〈告子上〉）

孟子從人之於形軀之「無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也」，對比場師之「舍其梧櫝，養其槲棘」，以及狼疾人之「養其一指而失其肩背」，突顯人皆須面對現實存在的「耳目之欲」，在追求欲望滿足的活動過程中，如何使自身之行為能「無以小害大，無以賤害貴」，其權衡的標準即是「於己取之而已矣」。因此，人若能秉持自身內在道德心作為權衡取捨的標準，使一切行為處事皆能動中

事理，則欲望的存在與道德實踐是能並行不悖。故筆者認為「養其小者」是追求「耳目之官」的滿足；「養其大者」即是以「心之官」為意欲對象，意即孟子之言「**理義之悅我心，猶芻豢之悅我口**」（〈告子上〉）之義涵，「心之官」所「思」之對象即為理義，故此「悅」即是道德情感之表現，由人之內在道德心所發出，是以理義為欲求對象，故為道德情感之表現。此外，對於耳目之官的欲求，孟子則認為「**飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉**」，則是強調人追求口腹之欲的滿足，不僅為一己形軀的滿足，若能順應內在道德心之主宰，則人亦能由內而外散發德性的光輝，使身心能達致和諧的境界。唐君毅先生則認為：

故此孟子之道，在本質上為一由本而末，由內而外，亦由末反本，攝外于內之一道。人之行于此道，亦同時為人之自別禽獸，自盡其與禽獸異之心性，以使其心之志向上興起之道。此人之與禽獸異之心性，為人之「大體」，乃人所獨有；而不同於人之耳目之官之「小體」，乃人與禽獸所共有者。故人之盡其心性，即養其大體，而為大人。只順耳目之官之小體之欲，即養其小體，而只為小人。³⁸

由上文可知，人之所以為「大人」或「小人」，乃取決於自身之取捨，在面對外在客觀事物的欲求時，能否依據內在道德心的裁決而興起向上之心志，作出合理的權衡取捨。此即在心之官之「大體」能由內而外展現「思」的道德判斷能力，則耳目之官之「小體」即能隨順從之，自覺人之所以異於禽獸者，故能將小體之欲收攝於內在道德心的實踐活動中。故筆者認為孟子所著重者在於「**人之盡其心性，即養其大體**」，強調存心養性之重要，如此方能「**使其心之志向上興起**」，實踐道德行為。故據此推論，實踐行為中若有表現出人之內在道德心向上興起之作用，即為道德情感之發用。意即由人之內在道德心向外實現時，經由道德情感

³⁸ 唐君毅《中國哲學原論（原道篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁224。

的表現作用，使人與客觀事物相接的過程中，發現人之道德自覺，而能向上興起實踐之動力。此亦即人之修身踐德之活動，「由本而末，由內而外，亦由末反本，攝外于內之」，表現「大體」與「小體」之間的關係，而將「小體」涵攝於「大體」之內，這是心之官能作出合理的判斷下的作用。此即如孟子所言「噉爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也」(《告子上》)，人於日常生活的實踐中，面臨「大體」與「小體」之欲的衝突時，人能向上興起道德之覺情，表現出弗受、不屑之道德行為。

此外，對於耳目之官之小體之欲，消極層面能使之順從心之官之大體的主宰而有所節制，即孟子言「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣」(《盡心下》)之意；積極層面則能在實踐過程中展現道德性之欲求，即孟子言「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也」(《告子上》)之道德決意。因此，除了從「耳目之欲」可見存心養性之工夫的重要性；另一方面則可從環境對人的影響，照見人心如何於陷溺中挺立自身存在價值，故孟子言：

富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫薺麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。
(《告子上》)

後天環境之浸染確實容易造成人之為不善的情形發生，然而卻不能從行為的結果去否決或質疑人天生本有之道德心。故孟子強調「非天之降才爾殊也」，人之內在道德心不僅是「人皆有之」且為「我固有之」，乃是人所以為人之根本，因此人須為自身之行為結果承擔責任，並且積極地避免其心的陷溺放失。是以，孟子言：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！

人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」

(《告子上》)。所以，「**求其放心**」即是強調道德心的自覺，雖然人之心易受後天環境之引誘影響，只要一念覺醒，即可激發人心之自主能力，使人之行為回歸正道，由仁義而行。另外，孟子亦言：「**人之有德慧術知者，恒存乎疢疾。獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達**」(《盡心上》)，則更進一步的強調一旦人能挺立自身之生命主體，即可激發人之無限良能，掙脫環境對人的各種限制，展現人無窮之道德創造性。因此，環境可以使人陷溺於利誘之中，或受制於橫逆阻礙，但卻無法完全限制人之道德心的呈現，故孟子強調「**拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者。至於身，而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉？弗思甚也**」(《告子上》)，只要人能專注於存心養性的修養工夫上，則必能「思則得之」。

綜合以上所論，人之為不善乃是受制於人之耳目之欲或客觀環境之影響，然而從耳目之欲的牽引中，卻更應該反顯出道德心的主宰性與優先性；從客觀環境的限制中，亦更能突顯出道德心的自主性與自發性。故筆者以為孟子雖強調人性之善，然而並非將此善性視為抽象的形式概念，人性之善必然落實於人之生活世界中，透過道德的實踐活動，體證人之生命主體乃是道德創造性之主體，故能敞開自身之內在道德心感物潤身，進而遙契天地化育萬物之德。所以，人在日用倫常的實踐中，內在道德心能由內而外，隨事而發，應機感物，自主、自發地展現其道德實踐動力；同時亦能由外而內，興起向上之心志，突顯道德心的優先性、主宰性。故內在道德心與外在客觀事物之間，此由內而外或由外而內的聯繫作用，使人於踐德修身中能展現道德之行為，應存在一種能反應生命內外的道德性情感，此即筆者上文參考牟宗三先生所言之「仁心覺情」來詮釋。即如孟子所言「**一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。噉爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辨禮義而受之。萬鍾於我何加焉？**」(《告子上》)，於人之內在道德心的要求下，即使面對生死之大欲時，亦能當機而發出義理上的自覺之情，展現道德實踐之動力，於道理上拒絕不義之事物，體現人之人格尊嚴。

故孟子又言：

今有無名之指，屈而不信，非疾痛害事也，如有能信之者，則不遠秦楚之路，為指之不若人也。指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。（《告子上》）

以上所言，孟子特別著重在「指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡」之區分，認為人之不知為善乃由於「不知類也」，因耳目之欲或環境之影響而陷溺放失心之裁決能力，無法分辨本末輕重之次序而產生障蔽。據此推論，人之內在道德心中，即蘊含「好善惡惡」之意向，故能省察人之道德自覺，進而作出合理的裁決。因此，挺立人之道德自覺能力，實為道德行為能否切實實踐之先決條件，人應為自身之行為承擔責任，而非歸咎於生理欲望或客觀環境的欲求。此即孟子強調「耳目之官」與「心之官」、「小體」與「大體」的區分，須「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」之真意。由道德心作主，使感官欲望受道德心規範，而有道德情感的出現，使人之德性生命與自然生命獲致一體的整全發展。故孟子認為「故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」（《告子上》），人之內在道德心雖為先天本有，卻是「出入無時，莫知其鄉」，唯有一念覺醒，人心才能「操則存，舍則亡」的當機呈現，是故，孟子極為重視內在道德心之操持存養工夫。誠如徐復觀先生的論述：

心之善只是「端」，只是「幾希」，但這是有無限生命的種子，只要能「養」，能「存」，它便會作無限的伸長，或者無意識地使其伸長，以使其形成一道德地人格世界。這種伸長，在孟子名為擴充。……擴充，不僅是精神的境界，而且是要見之於生活上的實踐。「老吾老，以及人之老；幼吾幼，

以及人之幼」(《梁惠王上》)，以及政治上所謂的「推恩」，都是生活上具體的擴充方式。³⁹

由以上所論，人之道德性只是一個發端、萌芽，需經過存養工夫使之能擴充伸長。故孟子言「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」(《離婁下》)，此即強調仁義之性雖內在於人心，然而須經由「由仁義行」的生活實踐，才能體證仁義之心的真實存在。而孟子又言「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」(《公孫丑上》)，只要能擴充四端之心，不僅能事父母，更足以保四海，「若火之始然，泉之始達」，能夠展現無窮的道德實踐動力。故筆者認為人之道德性得以萌芽生長，則須有充足的灌溉潤澤，及進一步的生長擴充，才能表現出充分的實踐動力。如是，則人之內在道德心應含有道德情感之存在，適足以作為感通潤澤生命以及實踐動力之作用。故孟子亦云「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。」(《盡心下》)，易言之，從人之不安、不忍於罪之心下，人若有道德情感的作用，即能顯示人之內在道德心的自覺，指出人有不可勝用的道德實踐動力。只要能於日用倫常的實踐中，透過存養擴充的修養工夫，使仁義之心不為物欲所遮蔽，即能由仁義行，如「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」(《盡心上》)，一念之覺醒，即能體現道德心無限的創造動力。

故筆者認為孟子對於人性的概念，非是一般「生之謂性」之言，而是以「君子所性，仁義禮智根於心」(《盡心上》)突顯人之所以為人之價值根源，對於「命」的概念，亦不受限於人之死生際遇而言，而是以「莫非命也，順受其正」(《盡心

³⁹ 徐復觀《中國人性論史(先秦篇)》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁179-180。

上)) 的道德意志，挺立人面對生活世界的存在價值。故對於「情感」的概念，必然不啻以人之自然性欲求而言，而是以「**怵惕惻隱之心**」(《公孫丑上》) 所發用的道德情感為優先。是以，孟子特重以對比顯揚的方式，突顯人能在面臨自然生命的各種情境中，藉由道德情感能隨事感通、當機而動的作用，顯揚人之內在道德心的尊貴。因此，孟子經常以日用倫常的生活實踐，提點人能從自然性的欲求中，反顯人之道德情感的存在，進而體現人之內在道德心為人之生命主體。

同理可見，孟子與梁惠王的對話中，即多次透過人之耳目之欲，提醒梁惠王只要能挺立內在道德心之自覺，即能興起與民相感通之道德情感，如：王之好樂，孟子則言「**今王與百姓同樂，則王矣。**」；王之好勇，孟子則言「**武王亦一怒而安天下之民。今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。**」；王之好貨，孟子則言「**王如好貨，與百姓同之，於王何有？**」；王之好色，孟子則言「**王如好色，與百姓同之，於王何有？**」(《離婁下》)。亦是，透過耳目之欲而反顯出人之道德性欲求，突顯出人之所同處即在於人皆有之的內在道德心，道德心必有生命活動，生命中有情感，故能與民產生相通之情，進而突顯出人之道德性的存在與價值。故孟子言：

口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。(《告子上》)

人之耳目之欲有其共通性，欲望對象有同者、同聽、同美等共通的感受，以此類比，則人之心亦有共通性，即對於理、義的共同感受，故孟子言「**理義之悅我心，猶芻豢之悅我口**」，認為人心之所同然是理與義，故同悅理義之心是人皆有之，具有普遍性與必然性，只是「**聖人先得我心之所同然耳**」，透過存養擴充的修養工夫，則一般人與聖人皆可時時呈現追求理義之心。所以，「**理義之悅我**

心」之意，理義非外在於客觀世界而為我所悅之對象，亦即心悅理義是內在於自身，是心之自悅自己。此「悅」若視為情感表現，即為內在道德心所自發的道德情感，故能產生自主、自發之道德實踐動力。故孟子勸進梁惠王與百姓「同」樂、與百姓「同」之，即是強調此「心之所同然者」的心悅理義之心，聖人能存養擴充此心，表現與眾人在情感上有所共同的悅樂的道德對象，此即為內聖外王之實踐。

由以上所論，筆者認為孟子對於「情感」的概念，必不拘泥於世俗所謂的感官欲望，依據其心性論的觀點而加以延伸，於內在道德心的肯定上，則必然肯定此心中涵攝道德情感之存在。此即為本文前所論及，牟宗三先生所謂之「本體論的覺情」⁴⁰；亦相合於徐復觀先生所言之「憂患意識」⁴¹的敬德之情；亦如唐君毅先生所論之「德性所根而涵性情之心」⁴²之義。是以，筆者認為孟子雖未明言「道德情感」一詞，然而於其思想架構中實涵融道德情感之存在，是結合道德理性而涵攝於道德心之內，為「心」與「性」的理論關係中，亦有「情感」活動的圓融完備之理論體系，如是孟子對於人心之概念乃為具有道德意志與實踐動力之整全存在。此外，亦可由孟子對於「氣」的概念中，更進一步闡述「道德情感」的義涵：

夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：「持其志，無暴其氣。」既曰「志至焉，氣次焉」，又曰「持其志無暴其氣」者，何也？」曰：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」（〈公孫丑上〉）

首先，依據孟子之言「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。」，

⁴⁰ 牟宗三《心體與性體（第三冊）》，臺北：正中書局，1969年，頁277。

⁴¹ 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）·第二章》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁20-24。

⁴² 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁95。

可確知「志」與「氣」的關係，以「志」為主宰而能統攝「氣」，意即以心為優先性而氣從屬於心。朱熹注曰：「志固心之所之，而為氣之將帥；然氣亦人之所以充滿於身，而為志之卒徒者也」⁴³，則強調氣亦是人天生本有而屬於形軀的層面，且受志之統率。當心能專一執守，則氣隨之涵攝於道德心之內，為心所驅動，故言「志壹則動氣」。然而，當氣自專自持，未能依心志而動，則心志反受其限制，故言「氣壹則動志」。朱熹注曰：「孟子言志之所向專一，則氣固從之；然氣之所在專一，則志亦反為之動。如人顛躓趨走，則氣專在是而反動其心焉」⁴⁴，因此，心雖有主宰性、優先性，但當「氣」影響「心」的作用而造成生命運動時，就如顛躓趨走之人，無法展現應有的從容和諧，亦即人無法經由內在道德心的主導，表現出合理的道德的行為。據此推論，孟子之意乃以「心」為主而統率「氣」，卻不忽略「氣」存在之事實，並強調「氣」確實對「心」產生明顯的影響，故可見道德心之存養工夫的重要性，此亦即「持其志，無暴其氣」之涵義。故可知孟子在「志」與「氣」的對舉關係中，突顯出心居於主宰地位的重要性，故須操持之，以確保心之優先性；亦強調氣的反動作用，足以障蔽心之統率能力，故須存養之，使氣能順從心之領導。牟宗三先生對於道德心之存養工夫表示：

孔孟立教皆是認為此本心之實有是可以當機指點的；其所以可當機指點乃因其可以當下呈現也。如當下不能呈現，還指點什麼呢？因可當下呈現，故又可操存而培養之，工夫有落實處。⁴⁵

依牟宗三先生之意，人之本心為「實有」，意謂以仁義禮智為人之性，故人心即為「道德理性」，即為人之「良知」、「良能」，本身即具有自由之意志與自發之動力，故可「當機指點」，在面對外在客觀事物的欲求時，能應機而權變，

⁴³ 朱熹〈孟子集注·卷三〉，《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁230。

⁴⁴ 朱熹〈孟子集注·卷三〉，《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁231。

⁴⁵ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁36。

依順道德本心做出合理的裁決。人於道德實踐活動中之「當下呈現」，即為心之明覺活動，不僅能自覺人之道德本心之實存，進而透過操持存養的工夫，使人心能不斷向外感通擴充，充分體現道德本心之無限實踐動力。故筆者以為孟子之言「氣」，乃是突顯出人之道德心非為抽象虛玄的認知理論，人之道德心是落實於生活實踐的真實存在，不僅能避免自然生命於道德實踐的限制，更進一步能轉化為道德實踐之動力，使人之生命呈現無限之價值意義。因此，進一步則須探求孟子如何詮釋「氣」的轉化作用：

北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯。惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：「視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。」孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：「子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。（〈公孫丑上〉）

以上引文，分別以北宮黝、孟施舍、曾子三人的養勇，揭示人表現氣性的方式有不同的根據，北宮黝是「惡聲至，必反之」，從生理結合情緒表現的勇氣；孟施舍是「視不勝猶勝也」，從個人心理表現的勇；曾子是「自反而縮，雖千萬人，吾往矣」，從道德義理表現的勇氣。然而，「夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也」，相較之下北宮黝任血氣而為，反而不如孟施舍能以主觀心理制血氣之勇的表現，但是進一步釐清孟施舍與曾子的不同，「孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也」，孟施舍僅能藉由主觀心理超越血氣之勇；曾子則能展現道德性層面的勇氣，故可呈現「自反而縮，雖千萬人，吾往矣」的大勇，故孟施舍又

不如曾子。由此可知，若以氣性來看，北宮黝與孟施舍的養勇，仍是受制於人的生理本能或有限的主觀心理，仍有其局限。若從道德性來看，曾子的守約，則以內在道德心為依歸，故能表現自由的意志。故筆者認為孟子一方面揭示「志」對「氣」的作用，即是突顯人之道德心為人之生命主體；另一方面又強調「以志率氣」，即如曾子之守約，而能突出為道德性的表現。因此，唐君毅先生對於「氣」亦提出其見解：

在氣上用功夫，而自恃其氣者，氣或不足恃；自制其氣者，其自制之力，亦有時而窮。則其養勇皆不能至于大勇，而全無所懼。至曾子之大勇之功，則在先自反其言行之是非。若自反而非，則焉有氣以凌人？故曰「雖褐寬博，吾不慄焉」。若自反而是，則心先無虛歉，而氣亦無虛歉，故「雖千萬人吾往矣」。此則本義以成其勇，而為孟子之所尊者。⁴⁶

故依上述之言，若順任「氣」的作用，則受限於氣的有無強弱，人之自主性則旁落於外在客觀事物中，即為「氣壹則動志」的狀態；若能轉化「氣」而與「義」相結合，使之歸於「心」之統率，則為「志壹則動氣」的狀態。因此，孟子強調須透過「自反」的修養工夫，以確保自身之行為乃是「本義以成其勇」的表現。故筆者認為孟子對於氣的概念雖以「氣，體之充也」，定義為形軀範疇內的活動作用，但是又進一步提出「自反而縮，雖千萬人，吾往矣」，肯定人亦有經由道德理性而在生命氣質面的情感表現，故能超越感性的欲求或限制。如是，則就「心先無虛歉，而氣亦無虛歉」而言，可知心具有優先性，心之「無虛歉」，在「氣」的面向即是可以有不忍、不安之道德情感的呈現，使人之一切作為能依循道德心之判斷，故氣亦須從屬於心，使之成為合於道德本心之表現。

因此，在孟子的表述上，以「氣」的概念代表自然生命的作用表現；而以「心」

⁴⁶ 唐君毅《中國哲學原論（原道篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁251。

的概念表示道德生命的主體存在，並進一步強調以「心」為主宰，統率「氣」的運作，故人之為不善乃因不能居仁由義，放其心而不知求，於是氣反動其心，心之功能因而無法彰顯。因此，孟子慨言「**清斯濯纓，濁斯濯足矣，自取之也**」，又言「**天作孽，猶可違；自作孽，不可活**」(《離婁下》)，沉痛指出人有天生本具之「天爵」、「良知」、「良貴」、「良能」，皆存乎一心，心之存養擴充工夫亦繫乎人的一念自覺，一切為人「**自取**」、「**自作**」，故人須為自身的行為負起完全之責任，人之實踐道德行為乃是人之「**不為也，非不能也**」(《梁惠王上》)。是以孟子確立「心」的優先性與主宰地位後，亦突顯「心」的存養擴充工夫之重要性，同時亦針對「氣」的作用，提出「養氣」的修養工夫：

「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。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。」(《公孫丑上》)

由上文提出的「浩然之氣」，可知孟子對於「氣」的觀念不只停留在自然生命的層面思考，而是通過氣的概念來對道德實踐作詮釋。依據孟子的定義此「浩然之氣」的存在須「**配義與道**」，否則將產生「**無是，餒也**」的情況，是不同於一般的充體之氣。故浩然之氣雖「**至大至剛**」，然而若未能善加存養則無法彰顯，因此須「**集義**」才能生長，並且「**行有不慊於心，則餒矣**」。故可知，在孟子思想中「氣」的概念有不同的表現，亦即由「充體之氣」是可轉化為「浩然之氣」。

換言之，「浩然之氣」所代表的是以「志」率「氣」的結果，可以理解作曾子所述的道德性之氣，不同於北宮黝與孟施舍所代表的自然性之氣。故朱熹注曰：「惟其自反而縮，則得其所養，而又無所作為以害之，則其本體不虧而充塞無間也」⁴⁷，因此，浩然之氣的存養工夫，即是透過「自反而縮」的明覺活動，體證人之內在道德心的存在，促使感性欲求能依循道德理性的引導，實踐道德行為，此即為「配義與道」之意。由此可知，此轉化過程中的主要動力即為內在道德心之自覺，乃是由內而外的展現自主的道德要求。故孟子認為「揠苗助長」，是藉由外力強加於人性之上，是「非徒無益，而又害之」。因此，浩然之氣的存養工夫，仍須於人之內在道德心上作工夫。據此推論，人之道德情感，亦須由人之道德心中確立其存在。

此外，李明輝先生亦指出，「『義襲而取之』涵有〈離婁下〉第十九章所謂的『行仁義』之意，『集義』則涵有『由仁義行』之意」⁴⁸，由此可知，「義襲」是將仁義視為外在的行為規範，人是被動的實踐道德行為；「集義」則是將仁義視為內在的道德性，人能自主的實踐道德行為。李明輝先生又進一步指出：

「由仁義行」是以仁義為心自定的法則而遵行之，行之而不間斷即是「集義」。故孟子的「養氣」工夫主要在於「集義」，而「集義」工夫要在心上作，以心自定的法則逐步滲透於氣，使氣日趨於理性化，這便是「浩然之氣」。⁴⁹

是以，孟子言「告子未嘗知義，以其外之也」，乃強調仁義內在於心，浩然之氣須依循仁義之心的統率，故「行有不慊於心，則餒矣」。因此，孟子言養氣必於心上作工夫，故「養氣」即是「養心」之意。人能挺立自身之仁義之心，不

⁴⁷ 朱熹〈孟子集注·卷三〉，《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁231。

⁴⁸ 李明輝《孟子重探》，臺北：聯經出版公司，2001年，頁35。

⁴⁹ 李明輝《孟子重探》，臺北：聯經出版公司，2001年，頁35。

使之陷溺或放失，進而能「逐步滲透於氣，使氣日趨於理性化」，則人能由內而外展現道德的光輝，如孟子所言之「其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」(〈盡心上〉)。故筆者認為通過氣的轉化概念，亦可推知孟子對於人之感官欲望的存在，有理論的可能性，經由內在道德心的作用下，與道德理性的結合，亦可轉化為道德情感，而使人之行為表現能符合道德要求。

因此孟子特別強調「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」，仁義內在於心只要一念覺醒，即可產生如源泉般的道德行動力，不須由外在之形式教條強加規範，人所須擔負的責任即是存心養性的修養工夫，使人之「氣」亦能結合「義」與「道」，則人之言行舉措無一不是道德實踐之活動，體證人與天地萬物皆具有道德性之價值存在。黃俊傑先生對於孟子「浩然之氣」則有更進一步的詮釋說明：

所謂「浩然之氣」就是原始生命完全理性化之後，所呈現的綜合的生命力。這種「生命力」固然指生理的綜合作用，是起於生理層面的活動，但是，它接受理性（或意志）的指導（孟子所說：「夫志，氣之帥也」指此而言），運行於身體之內（所謂「氣，體之充也」），一方面使生理（「氣」）與心理（「志」，即「心」）不斷為兩極，另一方面，又貫通精神（或形式）與物質（或內容）兩個層面。⁵⁰

由此推論，孟子乃以「浩然之氣」作為聯繫生理與心理、精神與物質的重要關鍵，故孟子對於「氣」的理性化實已超脫自然層面的限制，而賦予它道德性之義涵。人之「志」與「氣」能在道德心的涵融下，即有「志壹」的工夫，使人之生命情態更為豐足盈滿。換言之，人之內在道德心與外在客觀事物之間，並非為對立之存在，人之道德心的擴展與感通是無窮無盡，「若火之始然，泉之始達。

⁵⁰ 黃俊傑《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991年，頁47。

苟能充之，足以保四海」(《公孫丑上》)，因此孟子透過「浩然之氣」的存養功夫，不僅挺立人之生命主體的主宰性與優先性，同時亦昂揚人之形軀生命，賦予道德性的存在意義。故黃俊傑先生接著指出「浩然之氣」的義涵：

這種「浩然之氣」從一方面看，是屬於存有意義的自然界的事物，孟子說：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」，就是指這項事實而言。但從另一方面來看，則「浩然之氣」又是屬於創生意義的文化世界中的事物，他與倫理學的「義」和「道」互相配合，而且，如果，欠缺了倫理內容，它就無法鼓舞興發(「其為氣也，配義與道；無是，餒也。」)因此，不斷地凝聚理性的所謂「集義」工夫，就成為「浩然之氣」的重要工作。⁵¹

由上述可知，孟子提出「浩然之氣」的想法，實欲將人之自然生命轉化為道德生命，強調人之內在道德心為一切行為處事的最高主宰，故曰「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」，一切作為皆以心為依止，在面對外在事物的牽引時，能遵循心的裁決而行，故「揠苗助長」之外在的客觀力量，不僅無法強化道德心的作用，而且還有損內在道德心的發展。所以「養氣」即是「養心」，重視人自身的努力，經由道德的實踐修養工夫，使人能超越自然生命的有限性，進而將此「至大至剛」、「充塞於天地間」的浩然之氣不斷擴充，實現其倫理價值與創生意義。故筆者認為孟子言「浩然之氣」是在面對「氣，體之充也」的事實下，雖為生理層面的活動，但在「配義與道」的修養工夫下，則轉化為道德性的存在，是具有「創生意義」的內涵，此即屬於道德層面的活動。如是，則可謂浩然之氣於道德心的呈現當下，即涵融於內在道德心之中，並且具有表現內在道德心於外在客觀事物之中的作用，亦即作為涵融應然與實然不同層面的生命實踐活動，完整

⁵¹ 黃俊傑《孟學思想史論(卷一)》，臺北：東大圖書公司，1991年，頁47-48。

呈現人性之全幅面貌。

故筆者認為人之感官欲望亦同屬於生理層面的表現，藉由內在道德心的轉化作用，是可以昇華為道德情感。因此，道德情感之作用亦如「浩然之氣」的存在，具有表現內在道德心與客觀事物間的作用。在道德實踐活動中，結合道德理性的自覺，是「**配義與道**」，同時在與外在事物產生反應中，即「**行有不慊於心**」之自覺，而引發道德實踐之動力。而道德情感亦可作用於人之生理形軀，使人之自然生命亦能散發德性光彩，此即以德潤身之「**生色**」(〈盡心上〉)作用。此外，孟子又提出「知言」的修養工夫：

「何謂知言？」曰：「**詖辭**知其所蔽，**淫辭**知其所陷，**邪辭**知其所離，**遁辭**知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」(〈公孫丑上〉)

孟子之「知言」，並非從邏輯思辨上理解語言的含義，而是強調對於某種思想主張的道德理解，亦即人之價值思考一旦有所偏離則易障蔽其心，心陷溺其中無法作出正確的裁決，故須透過「知言」的修養工夫，避免人心之陷溺而不自覺。故唐君毅先生表示，「至于孟子之知言之功，則要知人所持之主張與主義之是非。孔子謂『不知言，無以知人也』。孟子蓋以養浩然之氣立己，以知言之學知人」⁵²，因此，從人之「**詖辭**知其所蔽，**淫辭**知其所陷，**邪辭**知其所離，**遁辭**知其所窮」，由人心知是知非的判斷中，能覺察他人之思想主張是否合乎道德義理，進而能依循道德之判斷做出合理之行為。故孟子主張「知言」意仍在強調內在道德心的重要性，所以又提出「**生於其心，害於其政；發於其政，害於其事**」，一切事物之動亂緣故，即在於人能否操持自身之道德心而不放失，故可知「養氣」、「知言」之存養功夫，皆在於強調「養心」的工夫，挺立人之生命主體，使之不間斷地實

⁵² 唐君毅《中國哲學原論（原道篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁254。

踐道德行為，進而將內在之道德心擴而充之，以臻於潤身澤物之作用。因此，存養擴充人之本心善性，除了展現個人生命的恢弘氣度，亦能拓展至日用倫常的仁民愛物，故孟子提出存養擴充的重要性：

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（〈公孫丑上〉）

孟子明確表示人有「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，是「仁、義、禮、智」的發端，肯定人天生本有道德性之性，故孟子強調「有是四端而自謂不能者，自賊者也」，人須挺立道德性之生命主體，透過自身的努力實踐道德行為。然而，人仍不免須面對耳目之欲與環境之浸染，造成人心之陷溺與放失，使仁、義、禮、智之善端無法呈現，故須藉由存養擴充的修養工夫，使人心能自主地展現道德之實踐動力。因此，黃俊傑先生提出他的見解：

孟子這裡所說的「擴充」這個概念，可以放在許多不同方面來講。在天人關係這一方面來說，「擴充」的工夫是指人透過對人本身的思考，……所謂「知其心者，知其性矣。知其性，則知天也」（〈盡心上〉）的話，正是指經由「擴充」工夫而達到天人合一的境界。再就人的精神與身體的關係來說，孟子認為人可以經由精神的修養，不斷向外「擴充」而落實於身體之上，甚至於改變外在的形貌。孟子所謂「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」（〈盡心上〉）這句話中「踐形」，正是指經由「擴充」而達到身

心一如的境界而言。⁵³

由上述可知，孟子一方面從人有「不忍人之心」，確立人心具有普遍性與必然性之「良知」、「良能」，挺立人之生命主體，遙契天道的創生之德；另一方面由內在道德心向外感通，使人之生理形軀渾然散發德性之光彩。故孟子實立基於人之內在道德心，將天與人、精神與身體的相對界限予以消解，進而透過道德的實踐活動，使兩者能貫通而為一，如此人之生命即為整全而完滿的存在。因此，孟子亦將「擴充」的觀念，由個人向社會展開：

老吾老，以及人之老；幼吾幼，人之幼。天下可運於掌。《詩》云：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。
(《梁惠王上》)

由上述可知，「老吾老，以及人之老；幼吾幼，人之幼」，即是由個人向社會的擴充修養工夫，由「不忍人之心」的感通之情，涵融其他生命的存在意義，進而以自身之內在道德心作為權衡之價值準則，建立和諧共處之社會。故孟子強調「故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子」，個人與社會的聯繫即是透過內在道德心作為溝通的橋樑，人人能善盡一己之道德本心，並且能擴而充之，則人與社會即成為相互聯繫的關係。因此，孟子重視存心、養氣、知言、擴充之修養工夫，即是強調人若能「舉斯心加諸彼」不斷的擴而充之，則在道德的實踐過程中，即能以自身內在的道德心為根源，逐步往外擴充，由內在道德心而拓展至身體；由個人而拓展至群體；由自己而拓展至自然，此即為孟子所言「親親而仁民，仁民而愛物」(《盡心上》)之義涵，挺立人之生命主體，經由存養擴充的實踐工夫，

⁵³ 黃俊傑《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991年，頁93。

由內而外彰顯人之生命意義與倫理價值，同時在面對外物時，興起人之感通惻隱之情，將天、地、人、我皆涵攝於一心之中，形成圓融完滿的境界。

故筆者認為孟子的心性思想中，以「不忍人」之心、「怵惕惻隱」之心，揭示人有仁義禮智之性，由此確立人之生命主體，作為權衡一切客觀事物的準則，以及價值意義的創造根源，該思想亦蘊含「不忍人」之情、「怵惕惻隱」之情，生命實踐亦可以表現出道德情感。故孟子透過「仁義內在」的論證，架構出人之內在道德心為人之生命主體，乃為具有「不學而能」的實踐動力；「不慮而知」的道德思考；以及「親親，仁也；敬長，義也」（《盡心上》）向外感通的道德情感。其次，經由「性命對揚」的論述，將內在道德心落實於日用倫常的實踐活動中，體證天道、天命之存在，而能興起「順受其正」道德意志，激發「殀壽不貳，修身以俟之」（《盡心上》）的道德情感。再者，藉由「存養擴充」的論述，透過「心之官則思」（《告子上》）的自我省察能力，使「大體」優先於「小體」；使「志」統率「氣」，使外在事物可以收攝於人之內在道德心，又擴而充之，由內而外涵融天地萬物的存在價值。

第三章 道德情感的實踐工夫

第一節 心悅理義

孟子藉由「仁義內在」的議題，突顯人之內在道德心為人之性善的根源，故可知孟子乃就道德層面肯定人之本質為定然之善。然而，人亦有生理本能、情緒欲望之自然層面的欲求，並且在生命歷程還會有夭壽際遇等限制，故孟子藉由「性命對揚」的探討，揭示人之自然生命雖為有限性的存在，然而經由道德心的主宰性與優先性，「義命對揚」，突顯人能超越自然生命之限制或限定，展現道德實踐的無限創造性。因此，孟子進一步強調「存養擴充」的實踐工夫，挺立人之道德性主體，並能擴而充之涵融天地萬物的存在，彰顯人之存在價值。本節即就此道德性主體的統攝下，論證孟子思想中可以涵融「道德情感」之存在，並且指出「道德情感」之作用，可以反應內在道德心與外在客觀事物，並且通過實踐活動反映出道德價值與意義。

孟子雖以應然之善性視為人之本質，然而人於日用倫常之生活中，不免因耳目之欲與客觀事物之相牽引，造成道德心之放失或陷溺。故孟子強調「**先立乎其****大者，則其小者不能奪也**」(〈告子上〉)，人應挺立自身之生命主體，展現道德意志，才能不受外物之障蔽或牽引。是以，筆者認為面對人之為不善的實際情況，還有命運、命定之限制，卻仍能超越感官欲望，展現黽勉奮發的實踐活動，此中應有超越經驗限制之情感作用存在，足以於內在道德心的實踐活動中表現源源不絕的動力。故筆者認為，「道德情感」一方面作為道德心表現於外時之反應，不致因自然生命之影響而流於陷溺或放失，確立心之主宰性與優先性；另一方面於道德心之存養擴充中，表現與物相感通的作用，達至仁民愛物、仁政王道之理想境界。故下文由《孟子》文本中，探討「道德情感」反映的實踐工夫，〈梁惠王上〉云：

孟子見梁惠王，王立於沼上，顧鴻雁麋鹿，曰：「賢者亦樂此乎？」孟子對曰：「賢者而後樂此，不賢者雖有此，不樂也。《詩》云：『經始靈臺，經之營之，庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。王在靈囿，麋鹿攸伏，麋鹿濯濯，白鳥鶴鶴。王在靈沼，於物魚躍。』文王以民力為臺為沼。而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚鼈。古之人與民偕樂，故能樂也。《湯誓》曰：『時日害喪？予及女偕亡。』民欲與之偕亡，雖有臺池鳥獸，豈能獨樂哉？」

此段孟子藉由《詩經》稱頌文王之德，能與民偕樂，故民亦樂其樂；又引《書經》強調夏桀之虐，不能體恤民心，只求自身獨樂，故民不樂其樂。由此可推知，孟子並未忽略自然生命的感官欲望，卻強調人應能節制感官欲望的追求，意即突顯人實有道德層面的欲求動機，使人之生命不致陷溺於外在客觀事物的欲求，轉而提升為道德性之欲求。故孟子言：「賢者而後樂此，不賢者雖有此，不樂也」。此即強調道德心的優先性之意，賢者能依據人之生命主體做出道德決斷，則能使感官欲望得到合理的發展，使自然性與道德性的不同層面，能達至一體的和諧，而不賢者以滿足個人感官欲望為目的，故終招致不樂之下場。由此可推知，人於感性情欲之上應有更高層次的道德性欲求，乃是以內在道德心為對象，以實踐道德行為本身為目的，故能產生「與民偕樂」的和諧景象。同理可見於孟子與齊宣王的對話：

齊宣王見孟子於雪宮。王曰：「賢者亦有此樂乎？」孟子對曰：「有。人不得，則非其上矣。不得而非其上者，非也；為民上而不與民同樂者，亦非也。樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。」（《梁惠王下》）

不論一般人民、賢者、國君，皆有喜、怒、哀、樂的感官欲望，在面對客觀環境與人為造作的影響，不免有得與不得的傾軋與糾葛。然而，孟子跳脫客觀經驗的思考模式，不以外在的事物為欲求對象，故孟子言「**求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也**」(《盡心上》)。孟子意欲從內在道德層面突顯人有別於感官欲望的道德性情感，而道德的情感表現乃是在道德心之中，故能達至「**樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂**」的相互感通作用。因此，可以肯定道德情感乃是人皆有之的共感共通之情，故能「**樂以天下，憂以天下**」，使人之情感表現能合乎道德理性之判斷。同理可見《中庸》之「**喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。**」¹，此即強調情感的發用有「中節」與「不中節」的區別，故須以人之道德心為依歸，才能以「**發而皆中節**」的道德情感形式，而展現合理的道德行為。據此推論，情感之作用確實對於道德的實踐活動有明顯的意義。洪櫻芬先生則認為情感的發用確實能轉化為具有價值實踐的道德情感：

人的情感有本然的含蓄狀態，如赤子之心或純天理之境的未發之中，隨著身心之成長變化，情感也有不同的需求表現，情感之發動能朝向穩定中節的道德情感昇華，亦有可能陷入太過、不及的偏頗狀態。人既為有生命力的活動主體，其情感定有所發用，如何從本然寂靜到感而遂通，使情感之流露能不偏不倚的合於道德之中庸，讓一般的情感轉化為道德情感，則是作為道德主體的儒者在價值實踐所關切的。²

由此可知，人之情感在未發的狀態，未有善或不善的價值區分，在於應世接物的實踐過程中，才會需要顯現出「**穩定中節**」或「**偏頗狀態**」的區別。如是，則情感的發動若順任感官欲望的主導，則易流於陷溺放縱，而產生偏頗的行為，

¹ 朱熹《中庸章句》，《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁18。

² 洪櫻芬〈情感發展與德性成全—論王船山之情感思維〉，《鵝湖月刊》，第33卷第6期（總號第390），2007年12月，頁15。

此即「耳目之官不思，而蔽於物」(《告子上》)之流弊；若能依順內在道德心的權衡，亦即能「中節」而發，則能轉化為道德情感，即能展現道德之實踐價值，此亦即為「心之官則思，思則得之」(《告子上》)之作用。如是，則情感之作用實繫於人之內在道德心之活動，由實踐過程中能透過與物相感通之作用，使情感之發用能「不偏不倚的合於道德之中庸」，即能轉化為道德情感。因此，洪櫻芬先生接著指出情感發展所反映的道德實踐工夫：

情感尚不是德行，但情感卻能推動人們去選擇、行動，良善中庸的選擇行為，即為德行。儒者對家人之愛的情感表現一孝、悌，構作中國古代社會的人倫關係，被視為神聖的人格特質。由孝悌所延伸的倫理條目，是道德價值的模範，亦是社會結構的基礎。感性與理性確實密不可分，情感不是非理性，也不脫離於思考。從感性欲求到理性自覺之過程，是價值實現之路。內在的道德理性外化為情感對價值的追尋，而有理欲、義利等課題，這些向來是儒家所關注之範疇。³

由上述可知，情感的表現不僅限於感性層面的欲求，若能將情感引導至道德性層面，即能呈現如「孝」、「悌」等德行的實踐價值。換言之，內在道德心的表現方式，一面是道德心之自主、自發的實踐能力，如「不忍人之心」、「惴惴惻隱之心」(《公孫丑上》)之自覺呈現；另一方面則是藉由情感的表現，反映出道德實踐之價值，如「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也」(《盡心下》)之實踐工夫。由此可確認情感的表現與道德實踐行為有重要的關聯性，然而，如洪櫻芬先生所提出的問題，「情感卻能推動人們去選擇、行動」，以及「內在的道德理性外化為情感對價值的追尋」，由此可見，情感之表現與內在道德心的實踐活動關係密切，情感可作為內在道德心向外實踐

³ 洪櫻芬〈情感發展與德性成全—論王船山之情感思維〉，《鵝湖月刊》，第33卷第6期（總號第390），2007年12月，頁17。

之動力，藉由與道德理性的結合，生命得以出現道德情感，展現道德實踐之工夫。因此，使情感之表現能「發而皆中節」，由感性之欲求轉化為對道德性價值的追尋，亦即以道德情感之形式展現，使人於道德實踐過程中，能培養自身神聖的人格特質，亦能擴而充之建立社會的倫理規範。故孟子常以人之感性欲求的問題引入道德理性之自覺，藉由情感的道德價值取向，展現道德實踐之工夫：

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〉）

由此可知，由本心而來的「良能」、「良知」是不需經由後天經驗的學習，或透過邏輯思辨而求得，「良能」、「良知」是先天本心的活動，故具有普遍性與必然性，因此即使孩提之童亦有良知、良能而可自然流露愛親、敬長的情感表現。故孟子認為「親親」的情感表現即為「仁」的實踐行為；「敬長」即是「義」的實踐行為，能夠將此由仁義之心而來的情感表現，擴而充之，即能建立和諧的人倫社會結構。故筆者認為孟子對於情感的概念，是賦予它道德性的價值意義，並且將之涵融於人之內在道德心的發揮之中，通過此道德心向外實現之要求，於生活實踐中，自然呈現出道德價值取向的表現。同時經由情感隨機而發的當下，亦使人能體證內在道德心的存在，故能超越感性的欲求，不斷展現道德實踐之能力。如是，則「心」、「性」、「情感」於孟子的概念中，都是屬於道德層面的存在，而以「心」涵融「性」與「情感」的存在，於內在道德心的實踐作用時才有明確之區分。故徐復觀先生亦提出相近的看法：

孟子以前所說的心，都指的是感情、認識、意欲的心，亦即所謂「情識」之心。人的道德意識，出現得很早。但在自己心的活動中找到道德的根據，恐怕到了孟子才明白有此自覺。人的耳目口鼻之欲，都要通過心而表達出

來。心有認知的一面。這些欲望，都要靠心的認知之力與以支持。⁴

推究徐復觀先生的看法，孟子對於心的概念有獨到的見解，是有別於當時一般人的認知概念，僅從後天經驗或生理欲望層面加以理解，而將心視為「情識」之心，孟子能獨創以「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」(《告子上》)之概念，肯定人心具有仁義禮智之性，作為人之道德實踐之根源。然而，孟子亦明確表示「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」(《公孫丑上》)，此四端之心只是為善的開端或萌芽階段，若未能通過徐復觀先生所謂「心的認知之力」，則無法證成道德實踐之價值。故徐復觀先生認為「人的耳目口鼻之欲，都要通過心而表達出來」，此亦即孟子強調「心之官則思，思則得之，不思則不得也」(《告子上》)之意。人之耳目之官不具「思」的作用，故須經由心之官「思」的轉化作用，才能表現出道德實踐之價值，反之，「不思」則造成「物交物，則引之而已矣」(《告子上》)的弊害。徐復觀先生接著表示：

孟子卻把心的活動，從以耳目口鼻的欲望為主的活動中擺脫開，如乍見孺子將入於井之例，而發現心的直接而獨立的活動，卻含有四端之善。「乍見」是心在特殊環境之下，無意地擺脫了生理欲望的裹脅。而反省性質的「思」，實際乃是心自己發現自己，亦即意識地，擺脫生理欲望的裹脅。⁵

由此可知，孟子對於心的概念，是透過生活實踐的真實體驗中，覺知人有超越生理欲望的道德性要求，體證人心為「君子所性，仁義禮智根於心」(《盡心上》)之生命主體。而徐復觀先生所謂「如乍見孺子將入於井之例，而發現心的直接而獨立的活動，卻含有四端之善」，實為孟子所言「乃若其情，則可以為善矣，乃

⁴ 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁173。

⁵ 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁173。

所謂善也」(《告子上》)之意，牟宗三先生以「實情」⁶解釋「情」之含義，認為「人之為人之實」即是指人天生本有之道德心，亦即順此道德心所內含之「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之情的作用，超越人之生理欲望之欲求，才能真正踐履道德行為，而亦為人之善性之真實呈現。此外，徐復觀先生認為「意識地，擺脫生理欲望的裹脅」，乃是透過「思」的反省作用，此即孟子言「若夫為不善，非才之罪也」(《告子上》)，即是強調人有為善之行動力，所以「才」與「思」皆可視為內在道德心之自發的動力。綜合以上所論，筆者認為「心」不僅為「性」的價值根源，亦為「情」之實踐根據，而「性」與「情」、「才」則通過「心」的道德意識自覺，從不同面向展現道德實踐之動力，故「心」、「性」、「情」、「才」於道德實踐活動中是渾然為一體的呈現。

孟子通過「心」的概念，揭示以「心」涵攝「性」與「情」、「才」的存在，將「性」與「情」、「才」皆涵融於道德層面的實質概念中。以「不忍人之心」與「怵惕惻隱之心」(《公孫丑上》)的情感表現，彰顯仁、義、禮、智為人之所以為人之本質；以「求則得之，舍則失之」(《告子上》)，強調人心具有自主之道德實踐動力，體現人之存在價值。故孟子特別強調人之內在道德心的重要，由心的活動中，呈現道德實踐的價值，而心的發動則是直接透過情感的表現於外，故孟子提出：

君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也：我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：「此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？」是故君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之：舜人也，我亦人也。舜為法於天下，可傳於後世，我由未免為鄉人也，

⁶ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁23。

是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。若夫君子所患則亡矣。非仁無為也，非禮無行也。如有一朝之患，則君子不患矣。（《離婁下》）

首先，孟子肯定君子與一般人的差異性僅在於「存心」的不同，君子以內在道德心之發用，而表現出愛人、敬人之情感活動，此時之情感表現乃是依存道德心之決斷，故為道德情感之表現，如此方能反映出「君子必自反也」的道德意識，反省自身之行為表現是否合乎以仁、以禮、以忠之存心。故君子不會因外在特殊情況的影響而感到擔憂害怕，真正感到憂患的是自身之存心是否為「居仁由義」之表現，故此憂患之情的表現即為道德情感之呈現。此亦孟子言「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」（《離婁下》），意即強調於日用倫常的實踐中，能以仁義之心作為權衡自身行為之準則，展現合宜的道德行為，表現出人之異於禽獸的人格尊嚴。然而，仁義之心能否時時呈顯，則猶如草木初生之萌芽，須透過操持存養的修養工夫，挺立自身之道德意志。故孟子言「君子有終身之憂」，此憂患若有情感可言，乃是對自身的要求，能夠「如舜而已矣」的「為法於天下，可傳於後世」，豎立道德行為的典範。依孟子之言，舜所表現的道德行為典範即為「與人為善」：

子路，人告之以有過則喜。禹聞善言則拜。大舜有大焉，善與人同。舍己從人，樂取於人以為善。自耕、稼、陶、漁以至為帝，無非取於人者。取諸人以為善，是與人為善者也。故君子莫大乎與人為善。（《公孫丑上》）

孟子首先以子路之聞過，禹之聞善，由外而內的引發道德自覺，依人之內在道德心為判準，反省行為之缺失或不足，進而能實踐道德行為；其後又以舜之「善與人同」由內而外的實踐工夫，突顯舜能興起自身內在的道德要求，經由「舍己從人，樂取於人以為善」的感通之情，而能「與人為善」，展現道德行為。故可知子路與禹之道德行為的產生，乃是經由與外在事物相交接而引發的反省；而舜

之道德行為的產生，是由內在道德心的自然呈現。故可知人之道德實踐工夫可由兩種不同的方式產生：一是面對客觀世界的傾軋時，「君子必自反也」的實踐活動；一是內在道德心的自主呈現時，「善與人同」的實踐活動。據此推論，人之道德實踐活動中，如何聯繫起內在道德心與客觀世界的兩端，使道德實踐行為如實展現，孟子認為須「舍己從人，樂取於人以為善」，能捨棄一己之私欲或成見，由內而外興發樂於為善之情，一方面自悅能順人之善性而為；另一方面能樂見他人之為善，故此「樂」之情感表現，乃是道德心之自悅自足所流露的道德情感。

由上述可知，人之所以為人所展現之價值，亦即「以仁存心，以禮存心」所展現的「仁者愛人，有禮者敬人」道德實踐活動。並且經由實踐的過程，能與他人產生「愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之」的感通之情，進而由此肯定內在道德心乃為「人皆有之」、「我固有之」(〈告子上〉)，故具有普遍性與必然性。因此，舜之「善與人同」之意，所「同」者在於人之內在道德心乃為人之共同生命主體，故人人皆具有此絕對之價值，亦人人皆具有呈現此無限價值之可能。故可知舜之「取諸人以為善，是與人為善者也」，即是通過內在道德心，而直接流露出愛人、敬人之共通共感之情，肯定人人皆有行善之本能與動力，於生命活動中反映出道德實踐之價值意義。故孟子又提出：

**自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；
吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠
安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！(〈離婁上〉)**

由孟子嚴厲的批判可知，人有四端之心而自謂不能或不為，乃是自暴自棄之人，是作為人最大的悲哀。故孟子強調「仁，人之安宅也；義，人之正路也」，人只要秉持仁心作為一切價值判斷之根據，即能使生命獲得安頓，依循義之感通作用，不斷地擴而充之，即能於生活世界中體現人具有無限之道德創造動力，即如「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及

其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也」(〈盡心上〉)，人之道德意識一旦覺醒，即能自然呈現出道德實踐之動力。此亦楊祖漢先生所言「因人人皆可居仁由義，而與天地參，使有無限價值之天道具體實現于人之生命活動中」⁷，不僅能展現人存在之意義與價值，通過「與人為善」的感通之情，更能體現與天地萬物相融為一的和諧境界。

故孟子又言：「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〉)，即是強調「親親」、「仁民」、「愛物」，皆是根源於仁心的感通作用，故能由孝悌之心，推展至敬愛他人，再擴展至博愛萬物。雖然在人倫層次上有差等之區分，然而通過仁心的發用而呈現的情感表現，皆是以仁心為根源，並無次序的差別。故蔡仁厚先生表示：

依儒家的思想，「仁」字上不說差等，差等的意思是落在「愛」字上說。因此我們可以對應墨家兼愛之說提出二句話作為回答：仁通萬物，而愛有差等；仁無差等，而施愛有序。二句歸為一句，便是「仁無差等，而愛有差等」。因此，儒家主張推愛。而孟子「親親而仁民，仁民而愛物」的話，實最能簡切地闡明「推愛」之義。⁸

由以上論述可知，人之所同者在於仁義禮智之性，無差等的區別，然而於道德本心的發用處卻有不同的區分，從實踐層面而言，情感的表現有不同的理序差等，故有「親親而仁民，仁民而愛物」的區分；從根源層面而言，情感的表現皆是本乎內在道德心的要求，故皆為道德性之情感的呈現。由此可知，「推愛」可視為由人之內在道德心所自發呈現的感通之情，能夠因應隨順外在客觀事物的特殊情況，權衡最合宜的道德行為。此亦即「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」的「推恩」(〈梁惠王上〉)表現，於生活實踐中不斷推展擴充，故能推

⁷ 楊祖漢《儒學與康德的道德哲學》，臺北：文津出版社，1987年，頁40。

⁸ 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁288。

己及人，潤身澤物。故孟子藉由「推愛」的表現所反映的道德實踐工夫，強調人之內在道德心含有與外在事物相感通之能力，如能擴而充之，則能達致仁民愛物、平治天下的理想。以下引文，藉由孟子對於「君子有三樂」的看法，層層推論出道德情感的實踐作用：

君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也。得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與存焉。（〈盡心上〉）

孟子從君子之三樂與王天下之擁有的對比，突顯人之情感會因對象在實踐上反映出不同層面的價值義涵。「**父母俱存，兄弟無故**」反映出親情天倫之價值；「**仰不愧於天，俯不忤於人**」反映出修身立志之價值；「**得天下英才而教育之**」反映出文化傳承之價值，除此之外，而「**王天下**」雖似有政治功業之價值，然而卻不在情感對象中，此即孟子強調「**君子有三樂，而王天下不與存焉**」，即是表示君子之三樂實不同於王天下的獲得，亦即情感之表現主要在道德性人倫人際面向。故君子之三樂，是由血緣親情而推展至個人修身，再擴充至教育他人，通過實踐的過程而感到內心的滿足愉悅之情，屬於道德性情感層面，亦即近似於「**親親而仁民，仁民而愛物**」的推愛表現。此外，王天下則為個人功業之極盛的獲致，雖有利於廣土眾民，仍屬於功利效益的欲求，故孟子認為此項不宜列入君子所追求的目標。牟宗三先生對此提出進一步的見解：

至于基本之三樂則比較屬於精神生活者，亦即屬於較高級之幸福。雖是較高級之幸福，但既亦屬於幸福，故亦涉及存在方面之限制。天倫之樂依親親而定，是涉及父母兄弟之存在方面之限制者。無愧忤之樂依進德而定，是涉及個人自己之存在方面之限制者。育英才之樂依文化價值而定，是涉及能教育被教育雙方之存在方面之限制者。既皆涉及存在方面之限制，故

得之有命，因而亦屬於幸福。⁹

依牟宗三先生的看法，君子之三樂或王天下之獲致，皆須面對與客觀世界的相順或不相順的問題¹⁰，是有待於外在客觀事物的相對應關係，能否順適發展並非一己所能掌握，因此得或不得皆有命的限制，此即孟子言「**求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也**」(《盡心上》)之意。故不論君子三樂或王天下之欲，雖然都反映了道德實踐層面的價值或現實利益的追求，然而都受限於個人稟賦和命運際遇之順逆，能否實現於生活世界中而得到幸福或欲望滿足，則非人力所能掌握。故孟子由君子之樂呈現的「相對價值」，進一步闡述人之道德實踐有更高一層之「絕對價值」欲求：

廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。(《盡心上》)

孟子藉由「君子欲之」、「君子樂之」、「君子所性」的三個層次，區分出人之情感表現反映出不同的實踐價值。廣土眾民乃是求一己的政治功業，為感性之欲求，故屬於「君子欲之」以功利效益為目的；使天下百姓能安居樂業容或可說是仁心擴充為仁政，為道德性之欲求，故可以有「君子樂之」之道德情感；面對「大行」或「窮居」的變化，仍能秉持仁義禮智之性分而行，亦是道德性之欲求，故屬於「君子所性」之以內在道德心的要求為目的。故牟宗三先生認為「**所性是無條件的必然，是人之絕對價值所在，是判斷行為價值之標準；依所性而行以成德**

⁹ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁170。

¹⁰ 此說法參考牟宗三先生所言：「所欲、所樂，乃至基本之三樂，總歸屬於幸福者」，又言：「故王天下之可樂亦屬於幸福者，既是王者個人之幸福，亦有利于社會全體之幸福」，認為「幸福屬於『存在』之事，既屬於存在之事，則不能保其必得，是故得不得有命存焉」。《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁169。

是無待于外的，是我自己所能掌握的。所欲與所樂皆有待于外，不是我自己所能掌握的，而且得或不得皆有命存焉」¹¹。綜合以上所論，人的經驗活動的表現有不同的面向，「所欲」與「所樂」乃是與客觀世界相交接的表現，前者是以欲望的滿足為目的之「所欲」，君子不以此存心；後者是政治安定為目的之「所樂」，君子雖樂於以此為善，然而兩者皆須面對與客觀世界相對應的關係，而有得或不得的命限之感。相較而言，「所性」乃是人之內在道德心自主的實踐活動表現，是以自身道德要求為目的，故為人性分不容已之表現，是人人皆能行之。故筆者認為孟子藉由「君子欲之」、「君子樂之」，明確區分生命實踐有欲望與道德情感之不同，又由「君子所性」強調在內在道德心的呈現下，人能超越感性的欲求，而有道德情感作為實踐表現，展現積極的道德實踐工夫，故能由內而外自然流露出道德的光輝，使自身於實踐道德活動中能體悟生命存在的絕對價值。故牟宗三先生進一步說明：

顯「所性者」之本身正是為的要顯出一切其他有待于外的行事之判準。所欲所樂者正是這所性者之所評判者。所性者是能評判者（判斷之標準），所欲所樂是被評判者。是故所性並不存于（繫于）所欲所樂者之有無。所欲所樂必須預設所性為條件。這並不是說所欲所樂不重要或不是人生之需要。¹²

由以上論述可知，孟子對於人之生命需求有不同層次的評斷，故有「所欲」、「所樂」的區分，此區分的重要性來自「所性」。通過「所性」而有的區分，將需求分別出不同的表現，故有「廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉」的輕重本末之區分。故筆者認為「所欲」、「所樂」是屬於孟子所言「求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」

¹¹ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁162-163。

¹² 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁163。

(〈盡心上〉)，是有待於外在對象的順適或橫逆，故為相對價值；「所性」則是屬於孟子所言「**求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也**」，是由內在道德心之自主實踐，故為絕對價值。因此，人之實踐表現反映出不同的對象，可區分為「所欲」之感官欲望的對象，是以追求生命的幸福圓滿為目的；「所樂」雖以外在事物為欲求對象，但若有道德實踐之擴充，也可以含有道德情感之價值；「所性」是以內在的道德心的自由意志為目的，故能展現「**雖大行不加焉，雖窮居不損焉**」的實踐動力。故孟子亦言：

知者無不知也，當務之為急；仁者無不愛也，急親賢之為務。堯舜之知而不遍物，急先務也；堯舜之仁不遍愛人，急親賢也。不能三年之喪，而總小功之察；放飯流歎，而問無齒決，是之謂不知務。(〈盡心上〉)

孟子認為「**堯舜之知而不遍物**」、「**堯舜之仁不遍愛人**」，這因為理論上有德者「無不知」「無不愛」，但經驗中的具體實踐可能會出現限制性，面臨外在事物的繁雜紛擾與欲望影響，人不免有窒礙難行的困惑不安。因此，孟子強調道德實踐應掌握「**急先務**」、「**急親賢**」的本末次序，意即須以人之內在道德心作為權衡判斷之標準，才能展現道德實踐之價值。否則如「**不能三年之喪，而總小功之察；放飯流歎，而問無齒決**」的行為表現，即是將禮的形式教條視為實踐之目的，不僅表現出不合常理的行為，更喪失失了禮的根源與實踐價值，故孟子批評「**是之謂不知務**」。由此推論，人雖有仁義禮智之心，就此心之根源處而言，是「無不知」、「無不愛」，具有無限之道德實踐動力。然而，就心的發用而言，是「**不遍物**」、「**不遍愛人**」，人之道德實踐是須依倫理次序來表現。

同理可見，孟子所言「**一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。噉爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。**」(〈告子上〉)。人於生死之大欲之上，有更可貴的道德層面來駕馭感官欲求，這是根源於內在道德心對自身的要求，通過日用倫常的實踐活動，能夠順應道德心的意志而如實呈現，故能感到內心之喜

悅滿足。因此，道德情感表現不是以外在客觀事物為依據，因此即使面對外在特殊情況的窒礙難行，仍能由內在道德心本身的發用，體證人之本心善性具有無限的道德創造性。故孟子認為：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」（〈離婁下〉），推究孟子之意，人能達到「自得」的境界，須有「深造之以道」的實踐工夫，亦即能將人之本心善性，落實於生活世界中，通過道德實踐活動而自覺人之生命主體的真實存在，由此生命主體的當機權衡，故於待人處世皆能「左右逢其原」，展現生生不息之道德創造力，肯定人存在之絕對價值。

由上述可知，孟子雖然著重人之道德生命，然而並非將道德視為虛懸的抽象概念，而是透過生活世界的實踐活動，將實然的自然生命轉化為應然的道德生命，將兩者相融涵攝而非相互對立。意即通過內在道德心的發用，將人之生理欲望的追求，引領至道德層面的理性判斷，轉化為具有道德情感的表現，故能呈現道德實踐之價值。故孟子認為：

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。（〈盡心下〉）

由此可知，人皆有「不忍、不為」之欲望的自然流露，卻未必能展現道德實踐的價值，仍須經由內在道德心的決意，始能表現出「有所忍、有所為」的道德實踐價值。因此，人若能「無欲害人之心」、「無穿踰之心」、「無受爾汝之實」，將不道德想法加以去除，依從內在道德心的要求，轉化為道德情感的表現，則仁義之實踐活動必然能源源不絕。故筆者認為孟子明確指出人雖有「不忍、不為」之作法，然而人之內在道德心卻能自主表現出「達之於其所忍」、「達之於其所為」的推導，若能擴而充之，即能展現不可勝用的道德行為。同時透過與客觀世界的交互影響，擴充人的道德意識自覺，能從不墮入於罪的反省中，亦能同樣展現道

德行為。如是，則可肯定孟子的「即心言性」理論，是以內在道德心的活動而有道德情感之表現，同時肯定道德性之性的真實存在，故具有必然性與普遍性的實踐動力與價值。故牟宗三先生對「道德情感」的作用亦提出相近的見解：

道德感、道德情感可以上下其講。下講、則落於實然層面，自不能由之建立道德法則，但亦可以上提而至超越的層面，使之成為道德法則、道德理性之表現上最為本質的一環。然則在什麼關節上，它始可以提至超越的層面，而為最本質的一環呢？依正宗儒家說，即在作實踐的工夫以體現性體這關節上。¹³

由上述可知，道德情感在實踐工夫上確實能反映道德價值，下講，可作為與經驗事物相接所出現的不安、不忍的悱惻之情；上提則是道德心的表現內容的一部分。因此，筆者認為人之內在道德心實涵攝道德情感之存在，於人之道德實踐活動中，能經由道德理性的自覺而呈現其中，明確表現出以內在道德心為「體」，以道德情感為「用」之體用關係。故道德情感可作為實然層與應然層的溝通作用，通過實踐的活動，將具體的、特殊的悲憫之情轉化為內在的、超越的道德理性的一環。換言之，在面對經驗事物的各種變化，由此興起的「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，是可以涵融道德情感的真實存在，進而能體現內在道德性為人之生命主體，故能展現純粹之道德行為與實踐價值。同理可見孟子之言：

口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（〈告子上〉）

孟子以味覺、聽覺、視覺之喜好皆有相似性，類推人心之喜好亦有相似性，

¹³ 牟宗三《心體與性體（第一冊）》，臺北：正中書局，1968年，頁126。

引出「心之所同然者何也」的省思，認為人心之所同者在於理、義，強調「故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，人心之喜好即為理義，而理義又為心之本質內涵，是以「理義之悅我心」即為心之自悅。故張子立先生在會通謝勒與牟宗三先生對於道德感的見解時，亦就牟宗三先生的說法加以說明：

道德主體既然可以出於愉悅而從事道德行為。這「悅」正表示道德意志與情感合而為一，使主體不但是道德法則之制定者，亦有執行法則之能力。所謂「求則得之，舍則失之」正表示一種制訂與實行法則合一的思路。道德情感不只是一種被動的感受，更是一種主動的道德的覺情，即心即理即法則之實體性的覺情。¹⁴

由以上的論述可知，「理義之悅我心」即表示心對自身的道德要求，因此面對客觀環境或事物的限制，仍能展現積極的道德實踐動力。此亦孟子所言「君子所性，仁義禮智根於心」(〈盡心上〉)，道德行為的產生乃是人之內在道德心自主、自發之必然性，故可知道德主體「不但是道德法則之制定者，亦有執行法則之能力」。又由「聖人先得我心之所同然耳」則可知人皆有此悅理義之心，此亦孟子所言「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」(〈告子上〉)，強調「理義之悅我心」具有內在性，且為實踐上的真實存在，內含有道德情感，故可視為「一種主動的道德的覺情，即心即理即法則之實體性的覺情」。故筆者認為從「心悅理義」的觀點，可以肯定人之內在道德心確實存有道德情感，故為「主動的道德的覺情」，因此內在道德心與道德情感之關係不僅是體用之關係，道德法則作為道德實踐的過程中，道德情感表現出它是涵融於人之內在道德心，使人成為整全而圓滿的存在，如此則是體用合而為一，本體即工夫，工夫即本體。道德行為乃為人人人性分不容已的必然表現，同時在道德實踐上才能產生源源不絕的實踐動力。牟

¹⁴ 張子立〈道德感之普遍性與動力性－謝勒與牟宗三的共識〉，《鵝湖月刊》，第32卷第7期（總號第379），2007年1月，頁54。

宗三先生則認為：

吾人之心、之性、之意志既是自律，又是自由，必悅理義，理義是它自發，它悅它所自發的，……吾人之立法自由之意志即是神聖的意志，問題端在如何體現之耳（即盡之耳）。說到體現，最後而根本的本質的動力即在此超越的義理之心之自己。¹⁵

從「理義之悅我心」的觀點而言，吾人推論人之內在道德心具有道德情感的活動表現，此由於道德心是自律、自由、自發的生命主體，能於實踐活動中呈現神聖的意志，體現自身人格的尊嚴與絕對價值，並有道德情感的出現。因此，道德情感的表現不同於經驗性的感官欲望，也不涉及客觀的對象，完全由此心所自主、自發的情感表現，亦為順從理義而無條件且必然的表現於外，故能展現真實的道德行為與價值實踐。所以，牟宗三先生亦表示：「惟重視由實踐工夫以體現性體心體者始能正式正視道德感、道德情感而把它上提至超越層面而定住其道德實踐上的本質意義」¹⁶。因此，筆者認為藉由道德情感在生活世界中與物相交接的實踐活動，能體現內在道德心的真實存在，故能擺脫生理欲望或客觀環境的限制，進而能順應內在道德心的自主要求，並且能由此產生道德實踐之動力。若是缺乏道德情感與內在道德心的感通作用，則道德行為的產生易受外物之牽引而無法實現，故惟有從內在道德心所發用之道德情感，始具有普遍性與客觀性的道德實踐意義。

¹⁵ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁32。

¹⁶ 牟宗三《心體與性體（第一冊）》，臺北：正中書局，1968年，頁128。

第二節 反身而誠

孟子思想著重在心性觀念的建立，前文指出這是「即心言性」的思想進路，由此肯定人的本質即是具有道德性的生命主體，透過實踐的工夫，能「盡心、知性、知天」步步推進開顯，感應上天的創生之德，同時能擴而充之，由「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，感通一切的存在，肯定天地萬物的存在價值。故可知孟子道德哲學首重在實踐的工夫，因此孟子強調「明於庶物，察於人倫。非行仁義，由仁義行」(《離婁下》)，人之內在道德心須落實於日用倫常的生活世界，從實踐中體證一切存在之理皆根源於人之生命主體。孟子又言「仁也者，人也。合而言之，道也。」(《盡心下》)，仁為人的本質之性，人在道德實踐活動中，通過仁心真誠悱惻之情，與天地萬物相感通，體現天道於穆不已的創生義涵，此即為人之存在意義。因此，孟子透過道德實踐的真知力行，從人最真實的感物、應物的道德情感表現，自覺人之道德心為一切價值之根源，故能直道而行，不畏外在之橫逆，仍能修己成德、仁民愛物，挺立人之存在價值。根據唐君毅先生的觀點：

直就孟子之所言而論，心之性與情才，並無明顯之內外之分，而初是即心即情之生而俱見。如人有具惻隱不忍之情之心之生，見於對孺子之入井等，孟子即就此心之生，即可擴充為一切不忍人之心；而言人性之有不可勝用之仁。又由人有具羞惡之情之心之生，見於不食嗟來之食等，孟子即就此心之生，可擴充為一切不屑不潔之心，而言人性有不可勝用之義。此中人之惻隱羞惡之情之心之生，而自向於其擴大充實者之所在，即仁義之性之所在，故即心之情而可見性；而其能如此自向於其擴充之「能」，即才也。¹⁷

¹⁷ 唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁48。

唐君毅先生認為孟子乃就心之直接感應言性，經由人之「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之情的流露，與外在事物相感相應，而自覺仁義禮智之性皆內在於心，故內在道德心為一切存在之價值根源，若能擴而充之，由不忍之情之心而自覺人之性，故有「不可勝用之仁」；由羞惡之情之心而自覺人之性，故有「不可勝用之義」，即見此心之自生自長、相生相續，展現無限之道德創造動力。故筆者認為，孟子對於人心的概念，可以推論人之內在道德心能表現出道德情感，道德生命的心、性、情、才有相聯繫的可能。在道德實踐歷程中，經驗世界的實然層面與價值世界的應然層面，確實可在道德情感的興發下，體證人之內在道德心為一切價值之判斷根據，「即心之情而可見性」，一旦人之道德意識產生自覺，即能「自向於其擴充之『能』，即才也」，產生道德實踐之良能。牟宗三先生說：

由認識主體進而實踐主體，智、意、情三度立體形之徹底形成，就是人生宇宙之骨幹。智、意、情之客觀性原理性之徹底透出各正其位，是無取的反省的而唯是以顯露主體為職責的哲學活動之登峰造極。¹⁸

由以上論述可知，實踐主體是在道德意志的作用下，能融入道德理性與道德情感的實現原則，使智、情、意三者 in 實踐過程中能各正其位，由人自身的內在道德心開顯出存在的意義與價值，人的生命才是圓滿自足的存在。意即在實踐主體的呈顯下，將個人的成德修養與客觀世界的一切活動連屬在一起，生命的無限價值，才得以無窮的開展。故筆者認為唯有在道德實踐的過程中，人藉由道德情感的感通作用與客觀世界產生聯繫，進而能在生命主體的顯露下消弭主客的對待、物我的區隔，使一切存在事物都能各顯其價值，這才是哲學智慧的顯揚，生命真實的學問。因此，牟宗三先生表示：

中國文化之智慧，為在能自生命內部以翻出心性之理性，以安頓原始赤裸

¹⁸ 牟宗三《生命的學問》，臺北：三民書局，1970年，頁21。

之生命，以潤澤其才情氣，並由之能進而「以理生氣」也。此即所以悠久不息之道。人類不斷滅之道，亦賴此也。¹⁹

心性之學為中國儒家思想之主要內容，即在於經由孔子之「我欲仁，斯仁至矣」(《論語·述而》)；孟子之「由仁義行，非行仁義」(《離婁下》)的闡揚下，從日常生活的真實體驗中證知人之內在道德心，乃具有自由意志，能自作主宰，將一切存在之價值根源與實現動力收攝至生命主體中，以此挺立人之生命的存在價值。故筆者認為，就唐君毅先生所言「直就孟子之所言而論，心之性與情才，並無明顯之內外之分，而初是即心即情之生而俱見」，以及就牟宗三先生所言「智、意、情三度立體形之徹底形成，就是人生宇宙之骨幹」，可用來推論孟子思想中的內在道德心，其道德意志涵融道德情感而為生命主體，乃是整全圓滿的存在。故於實踐活動中，不僅能表現道德實踐之動力，擴而充之，亦能「以安頓原始赤裸之生命，以潤澤其才情氣」。亦即在實踐過程中，人能自覺此生命主體不容已的道德實踐動力，同時體證此生命主體實涵融價值層面與事實層面，故能由內而外呈現道德的創造性，轉化人之自然生命。此即孟子所言「其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」(《盡心上》)，乃是人之內在道德心的開展下，對於人之形軀生命的潤澤感通作用。

故筆者認為人之內在道德心主體，實為客觀而真實的存在，在道德的實踐活動中，使道德意志與道德情感能充分發揮其作用，不僅能轉化自然生命的有限性，擴而充之，更能融合應然與實然世界，使之成為德性世界的和諧境界。由此可知，人之內在道德心一旦呈顯，不僅能由內而外潤澤自身之生命，擴而充之，亦能由個人至國家、民族，乃至天地萬物，皆得以發展興盛。故藉由道德實踐之工夫，得以體現人之生命主體有豐富之內涵，可大可久，綿延不息。故孟子言「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」(《盡心上》)，蔡仁厚先生對此提出他的見解：

¹⁹ 牟宗三《生命的學問》，臺北：三民書局，1970年，頁37。

與天地萬物為一體，渾然無物與我、內與外之分隔，這就是仁的境界。物我一體而不分，所以說「萬物皆備於我」。而「反身而誠」，亦即孔子所謂「為仁由己」、「我欲仁斯仁至矣」的意思。一念警策，反身而誠，「上下與天地同流」，則我的生命與宇宙的生命通而為一，此便是人生之「大樂」。若不能反身而誠，則我與物相對立，內與外相隔離；一個與天地萬物相隔絕的生命，便是封閉而不能感通、不能覺潤的生命，當然不能「與天合德」，因而亦無「樂」之可言。²⁰

由上文可知，透過「反身而誠」實踐活動過程，可體現「渾然無物與我、內與外之分隔」的境界，由「我的生命與宇宙的生命通而為一」的感通、覺潤作用，能感受到「與天合德」的「大樂」。故筆者認為，由「一念警策」的道德意識自覺，即能當下體證人之真實無妄的生命主體，透過此內在道德心的感通、覺潤作用，使人能涵融天地萬物之存在，感受「上下與天地同流」的大樂。據此推論，此「樂」並非以客觀事物為對象的感官欲望之樂，乃是於「反身而誠」實踐活動中，對於自身之內在道德心的自覺之情，此即前述之「仁心覺情」²¹，亦即為道德情感之湧現，表現出內在道德心對自身之自由、自主、自律之悅。由此生命主體之自主、自發，故能「強恕而行」，具有道德實踐之動力，不容已的實現道德之行為。

故人若能藉由「反身而誠」的實踐工夫，依從內在道德心的主宰，即能產生沛然莫之能禦的道德實踐動力，即孟子所言「自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」（〈公孫丑上〉）；若不能挺立「仁心覺情」，與客觀世界產生感通、覺潤的作用，則內在之道德心成孤懸之理性存在，無法自主、

²⁰ 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁234。

²¹ 詳見本文第二章第三節之引述內容。並參考牟宗三《心體與性體（第三冊）》，臺北：正中書局，1969年，頁277-278。

自律的履行道德行為，亦即喪失道德實現之可能。牟宗三先生亦持相近之見解：

本心仁體之悅其自給之理義即是感興趣于理義，此即是發自本心仁體之道德感，道德之情，道德興趣，此不是來自感性的純屬於氣性的興趣。自由自主自律的意志是本心仁體之本質的功能，當它自給自己一法則時，它即悅此法則，此即它感興趣于此法則，它給就是它悅，這是本心仁體之悅。它悅如此，這就是生發道德之力量。²²

依上文之意，本心仁體之自悅理義，即是一種有別於感覺情緒的道德之情，藉由此種道德情感的自覺活動中，體證本心仁體是自訂法則且自悅此法則，故能產生自由、自主、自律的道德實踐力量。故筆者認為孟子之言「**理義之悅我心**」（〈告子上〉）與「**反身而誠，樂莫大焉**」（〈盡心上〉）之表現，皆強調出人之內在道德心對於自身所表現出的悅樂之情，由此肯定人之內在道德心之本質功能，即是具有道德意志與道德情感之存在。故本心仁體的呈現為一不容已的道德創造動力，能自主呈現潤身、感通之作用，遍照一切萬物之存在，涵融天地萬物之存在價值。因此，孟子言「**仁者如射，射者正己而後發。發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。**」（〈公孫丑上〉），仁者面對客觀事物之存在，能依本心仁體的當機呈現，一方面明覺自身為自由、自主、自律之生命主體；一方面感通潤澤萬物之存在，消融物我之區分。故孟子亦言：

愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。《詩》云：「永言配命，自求多福。」（〈離婁上〉）

依照孟子之意，人在面對生活世界的各種橫逆阻礙，不免有道之行與不行的

²² 牟宗三《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1971年，頁195。

質疑，然而，孟子強調真正的困頓並非來自外在的條件限制，而是源自是否能秉持內在道德心之裁決而行。故「行有不得者，皆反求諸己」，即是強調從實踐過程的困頓中，人能反思己身之存心，是否依順內在道德心的權衡和判斷。只要一念警策，即使面對人生的橫逆，則必能「其身正而天下歸之」，消弭主客相對的隔閡。亦即由人之內在道德心的呈顯下，得以體證「萬物皆備於我矣」(《盡心上》)的物我相感通作用。故《詩》云：「永言配命，自求多福。」即是強調要能時時遵循天之所命，由自身之努力獲得更大的幸福。而天之所命於人者，即為人之內在道德心，是為「此天之所與我者」(《告子上》)，人須依此心之裁決而行，即是順天之命。故孟子言「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。未聞以道殉乎人者也」(《盡心上》)，道之行與不行，人皆能「反求諸己」展現人所應為之道德活動。故孟子亦強調「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事」(《公孫丑上》)，唯有挺立人之生命主體，才能使人於日用倫常的實踐活動中，時時保持警惕自覺，反身自省於待人接物是否能以仁義存心，如此方能消除物我之隔閡與對立，並且能積極地展現道德行為。故唐君毅先生在論述「義命合一」時，亦表示人在「反身而誠」的實踐過程中，能體證此生命主體之價值實現動力：

蓋志士仁人之求行道，至艱難困厄之境，死生呼吸之際，而終不枉尺直尋，亦終不怨天尤人，則其全幅精神，即皆在自成其志，自求其仁。此時之一切外在之艱難困厄之境，死生呼吸之事，亦皆所以激勵奮發其精神，以使之歷萬難而無悔者；而其全幅精神，唯見義之所在，未嘗怨天尤人之德行，亦即無異上天之所玉成。在此志士仁人之心境中，將不覺此志此仁為其私有，而其所自以有之來源，將不特在於己，亦在於天。於是其自求其仁，自求其志之事，凡彼之所以自期而自命者，亦即其外之境遇之全體或天之全體所以命之者。其精神之依「義」而奮發者不可已，亦即天所命之「義」，

日益昭露流行於其心者之不可已。²³

由上述可知，人在道德實踐的過程中，雖面對客觀環境與外在事物的糾葛，仍能興起奮發之情，不怨天尤人，乃因能反求諸己的「自成其志，自求其仁」，從道德的自覺中，體證本心仁體為一己之生命主體，此乃不容已之自主、自律之道德主體，故能由內而外顯發積極奮勉之情，則道之行或不行皆能自盡其心而毫無怨尤，進而體悟人之生命主體「其所自以有之來源，將不特在於己，亦在於天」。故可知仁心之感通乃具有無限之道德創造動力，能將一己、與人、與天的存在意義皆涵攝於人之生命主體。是以，志士仁人依循內在道德心而行，無論自身之夭壽、境遇之順逆，皆能興發精誠悱惻之道德情感，進而順受承擔此義之所當行，挺立人之無限性及超越性之道德實現價值。唐君毅先生亦由孔子之「五十而知天命」的詮釋中，論證人在道德實踐過程中，實能憑藉由內而外的感通之情，將天道、性命相通為一，呈現無限的道德創造性之價值：

孔子自言五十而知天命，則其工夫明又較四十而不惑，更進一層；而知天命之知，亦較智者不惑之知更進一層，而應兼為一超一般之智，以上達天命之知。此上達天命，非只是以己之生命通達於人，亦非只是自己之生命之自有其內在的感通及與人感通；應是以己之生命由上達天命，而與天感通之義，則其義屬於生命之感通知另一由下而上之縱的進向。一己之生命之內的感通，見一內在之深度；己與人之生命之通達，則見一橫面的感通之廣度；而已之生命上達於天，則見一縱面的感通之高度。²⁴

孔子經由「下學而上達」的學思歷程與真誠的實踐工夫，體證人與自己、人與他人、人與上天三種面向的不同感通，此即由實踐體證「一己之生命之內的感

²³ 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁537。

²⁴ 唐君毅《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁110。

通」，體悟人之道德心為一己之生命主體，使人不僅能以「己之生命通達於人」，橫向的感通他人、他物的存在之價值，亦能以「己之生命上達於天」縱向的感應天道的化育萬物之德，與天地萬物相貫通為一，使人之生命無限擴展為一立體之生命，而具有道德創造動力。故孟子言：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也。」（〈公孫丑上〉），孟子即就孔子仁心之感通，而將仁心收攝為人之內在道德性，挺立人之生命主體。

故筆者認為，孔子之「知」天命，非為邏輯思辨之「知」，乃是經由實踐體證人之內在道德心為具有道德判斷與實踐動力之生命主體。故志士仁人面對道之行與不行時，能不怨天尤人，而能興發積極奮勉之情，為所當為，即是由仁心所引發的道德情感作用，使人能展現應然的道德行為。此亦即前述之「仁心覺情」之表現，亦是孟子言「反身而誠」、「心悅理義」之具體行為表現。亦即經由仁心之感通作用，產生道德理性之自覺意識，興發道德情感之表現，肯定人心乃真實不虛之道德性主體，因而能拓展仁心的無限創造力，開顯生命的存在價值。故可知孔子之「知」天命，乃與孟子所強調「反身而誠」之意義相通，皆是透過實踐體證人之道德心為貫通天地人我的生命主體，由此生命主體的彰顯而覺知仁心的存在，同時亦可含有道德情感的呈現。同理可見，牟宗三先生在探討「以覺訓仁」之命題時，提出的「本體論的覺情」一詞：

仁不仁著重在安不安之本身，不著重在所安不安的對象。然則從不安不忍之自身、悲憫之自身、憂之自身，總之是「惻然有所覺」之覺之自身去了。解仁之名義正是恰當而至切者，此即是「以覺訓仁」之切義。此不安、不忍、惻然之覺體（覺即是體）仁體（仁心即是體）一旦呈現，自能隨事感通，當機而發，而所不安不忍者自不能外。此即為仁體之感潤無方，其極也即為「以天地萬物為一體」，亦所謂「渾然與物同體」也。……是故，此不安、不忍、悱惻之覺（甚至說知覺）顯然是一個本體論的實體字，而

不是一個認識論的認知字，是相當於覺情，而不相當於取相的知覺，吾人可名之曰「本體論的覺情」，而不可看成是「認識論的取相的知覺」。²⁵

由上述可知，仁心的感通作用，不著重在外在的客觀對象，乃著重於內在之仁心、仁體的自覺作用，亦即無論外在客觀對象或環境如何改變，皆由仁心作為判斷與裁決的依據。由是可知，仁心經由「隨事感通，當機而發」的實踐過程中，流露自身之「不安、不忍、悱惻之覺」，藉由此「惻然有所覺」之情感表現之根源處，得以體證此仁心覺情乃根源於人內在之道德心本身。故可知人之內在道德心實含有道德情感之存在，擴而充之，即為仁心之感通作用，「其極也即為『以天地萬物為一體』，亦所謂『渾然與物同體』也」。據此推論，孔子「五十而知天命」；孟子「萬物皆備於我，反身而誠」，皆是由實踐體證生命的本質是「渾然與物同體」，有共通之價值根源的真實存在，是以不可視為「認識論的取相的知覺」。此不安、不忍、悱惻之情之自身，即為「仁體之感潤無方」，因此牟宗三先生認為「此仁心覺情是一超越的、創造性的道德實體」²⁶，故可名為「本體論的覺情」。

故筆者認為「道德情感」，亦可理解作「本體論的覺情」，一方面人心即是根源於此道德創造性之實體，另一方面內在道德心為人之生命主體，並且涵融「惻然有所覺」之道德情感，故能產生潤身感物之作用，而能「以天地萬物為一體」。由此推論，人之存在價值即在於人具有能感通及自覺作用的生命主體，若加以分說，則可分別表述為道德理性為其本質的存在，且再展現出道德情感。若合而言之，道德理性與道德情感實統攝於人之內在道德心，而為人之生命主體。此即孟子所言：「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〉）以及「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」（〈告子上〉），故可知此道德心為兼具道德理性之判斷能力及道德情感之實現能力，為一圓滿自足、感潤無方的具體存在。

²⁵ 牟宗三《心體與性體（第三冊）》，臺北：正中書局，1969年，頁277。

²⁶ 牟宗三《心體與性體（第三冊）》，臺北：正中書局，1969年，頁277。

是以，孟子由「仁義內在」肯定性善為人生而有之；又由「四端之心」論證性善為人皆有之，故孟子認為「人皆可以為堯舜」(《告子下》)。然而，「舜人也，我亦人也。舜為法於天下，可傳於後世，我由未免為鄉人也」此間差異性如何形成？孟子提出解釋認為乃因「聖人先得我心之所同然」(《告子上》)，聖人能經由實踐的體證而能興起道德意識之自覺，挺立人之道德生命，以人之內在道德心為人之生命主體，樹立人格之尊嚴。是以，孟子言「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之」(《離婁下》)，故可知聖人與一般人的差異性即在於「以其存心也」。人若能於日常倫用中，體悟「舜明於庶物，察於人倫」的實踐工夫，於待人接物時，能明察觀照自身的存心，是否秉持「由仁義行，非行仁義也」的實踐準則，則必能由內在道德心之感通潤物作用，產生「愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之」的道德情感之實踐工夫。

因此，在日用倫常的實踐中，面臨「有人於此，其待我以橫逆」的情況，「則君子必自反也」，此中「反」字之意，並非局限於以客觀事物為對象的認知思辨之反省，應為「反身而誠」之實踐體證之「反」，反求自身之行為是否「以仁存心，以禮存心」，意即以自身之道德心為價值判斷之根源。人之立身處世當以仁義之心作為一切言行舉動的權衡標準，如此方能超越以客觀事物為對象而產生的患得患失之情，如此方能直道而行，實踐道德行為。所以，孟子言「君子有終身之憂，無一朝之患也」，君子所憂絕非一般心理情感之憂，乃是道德層面的憂患之情，是屬於悱然坦惻的道德覺情，君子所憂乃是能否如舜之「聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也」(《盡心上》)，能依順道德心之自覺發用，積極展現道德之行動力，擴展道德之無限創造價值。如此方能超越外在事物的限制，明確的對於不合理的情況作出合理的決斷，「此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？」，故能直道而行，真正實現道德的實踐價值。同理可見，(《離婁上》)云：

淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺則援

之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」曰：「今天下溺矣，夫子之不援，何也？」曰：「天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手。子欲手援天下乎？」

由上述引文可知，禮的實踐價值不在於外在的教條形式，應當反求己身是否居仁由義，由內在道德心作為權衡的標準。由此可知，人之立身處世能否達到「**誠辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮**」(《公孫丑上》)的洞察，而不使自身陷溺於人事的傾軋，終日受困於患得患失之情中，唯有挺立自身之道德心，一念警策，方能隨機而發，感事應物，做出合理合情的裁決。故可知孟子提出反詰「**子欲手援天下乎？**」，乃強調君子立身處世並非依照客觀事物的特殊性而通權應變，如此則易流於功利效益的欲求滿足，故須以「**君子必自反也**」，回歸一己之存心是否符合仁義之心的要求，此心方是權衡的唯一準則。

由此可知，即使如堯舜之聖明賢能，面對世事的繁雜多變，仍不免有所局限之處。故孟子以「**君子必自反也**」、「**反身而誠**」作為實踐道德行為的準則，透過「反」的體證工夫，面對客觀環境的各種變化，能挺立自身之道德意識，做出正確的道德價值判斷，興發積極的道德情感，如愛人、憂患、不忍之情等的感通作用，湧現不容已的實踐動力，樹立人之存在價值。如此，方能面對紛雜的人事變化，不至於陷溺或放失於耳目之欲的競逐，而能夠明覺實踐事物之價值根源，把握當務之急，作出合宜的權衡與判斷，使自身之行為能動中事理。因此，筆者認為孟子提出「反」的實踐途徑，一方面彰顯人之內在道德心為一切價值判斷之根源，另一方面突顯道德價值的實踐工夫須落實於日用倫常中，而有道德情感的出現，方能體現生命存在的真實意義。故唐君毅先生對於「**反身而誠**」的涵義，亦提出他獨到的見解：

如見孺子入井時，心是向孺子入井。心向孺子入井，則心不能只顧其自己

緣軀殼或身體而發之食色之欲、耳目之欲者，而是要使此身為此心所用者。此便是心反諸身，而主乎此身，以心之大體主耳目之小體。心向孺子入井，即專心向此，而生不忍心，盡心以救孺子，即此心之反身而誠。在此盡心之事中，即有心之自悅自樂其心之盡。是謂「反身而誠，樂莫大焉」。我自己之盡心，即將外之人物涵攝於我心之內。由此以推至孝親、敬兄、齊家、治國、平天下，同是一樣之道理。於此一直充達此心，充類至盡，便可說「萬物皆備於我」。²⁷

由上述可知，「反身而誠」之義涵，乃是強調當心專注於當務之急時，即由此生不忍、不安之心而興起「盡心以救孺子」的道德意識，故能超越「食色之欲、耳目之欲」，而能自覺「以心之大體主耳目之小體」，故在自盡其心的同時，心亦「自悅自樂其心之盡」，由是能產生道德實踐之動力。故可知「反身而誠」即盡心之意，將此心擴而充之，「推至孝親、敬兄、齊家、治國、平天下」而層層開顯，即能體證天地人我涵融於道德心的呈現下，毫無主客對待之區分，皆具有相同之價值根源，故可體悟「萬物皆備於我」的價值內涵。故筆者認為內在道德心唯有落實於日用倫常的實踐中，才能開顯出道德的實踐價值。而實踐過程中的道德情感即是作用於此道德心與外在事物的隨事感通上，將此不安、不忍、悱惻之情，能夠在「君子必自反也」、「反身而誠」的自覺活動中，涵攝於內在道德心的發用中，故能展現人之道德判斷力與道德實踐動力。牟宗三先生在說明胡五峯「由心的發見而識仁之體」的主張時，提出「逆覺體證」一詞，認為孟子之言「反身而誠」即是逆覺的工夫：

此種「逆覺」工夫，吾名之曰「內在的體證」。「逆覺」即反而覺識之、體證之之義。體證亦函肯認義。言反而覺識此本心，體證而肯認之，以為體也。「內在的體證」者，言即就現實生活中良心發見處直下體證而肯認之

²⁷ 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁103。

以為體之謂也。²⁸

依牟宗三先生之意，「言『逆覺』之根據即孟子所謂『湯武反之也』之『反』。……『覺』亦是孟子之所言，如『先知覺後知，先覺覺後覺』，此言覺雖不必即是覺本心，然依孟子教義，最後終歸於是覺本心」²⁹，由此可知，「逆」即是「反」之意³⁰，從現實生活中的不忍、不安之情，當下一念警覺，從放失與陷溺的障蔽中，能體證明覺人之本心性體的真實存在，實為人之生命主體與存在之價值根源。故筆者認為，牟宗三先生所謂「就現實生活中良心發見處直下體證而肯認之以為體」，其「良心發見處」可理解作直下感應中出現怵惕惻隱之情，是內在道德心的感通作用，體證人之生命主體乃是內在道德心之本身，而能時時保持一念警策，不斷力行以充盡此本心善性，如此方能湧現道德實踐之工夫，進而層層推展擴充，實現道德實踐之價值，而這實踐過程中必有道德情感的發生。同理可見，孟子藉由齊宣王之不忍牛穀觫之情，強調把握此不忍之情的湧現，而能逆覺體證此不忍人之心的具體存在，若能「舉斯心加諸彼」（〈梁惠王上〉），則能透過「推恩足以保四海，不推恩無以保妻子」的實踐力行，證知齊家、治國、平天下之理想，乃是「不為也，非不能也」。由以上論述可知，「反身而誠」的實踐工夫，實為踐履道德行為的必要工夫也是最為關鍵的根本工夫。若人未能做到「反身而誠」得實踐工夫，則一切道德行為皆不可能實現，人心即墮入陷溺與放失而不知求的境地，人之存在價值與意義亦不得彰顯。故孟子慨言：

堯舜，性者也；湯武，反之也。動容周旋中禮者，盛德之至也；哭死而哀，非為生者也；經德不回，非以干祿也；言語必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣。（〈盡心下〉）

²⁸ 牟宗三《心體與性體（第二冊）》，臺北：正中書局，1968年，頁476。

²⁹ 牟宗三《心體與性體（第二冊）》，臺北：正中書局，1968年，頁476。

³⁰ 此說法根據牟宗三先生之說明：「『逆』者反也，復也。不溺於流，不順利欲擾攘而滾下去即為『逆』」。《心體與性體（第二冊）》，臺北：正中書局，1968年，頁477。

依據朱熹的注解：「性者，得全於天，無所汙壞，不假修為，聖之至也。反之者，修為以復其性，而至於聖人也」³¹。唯有如堯舜一般的聖人，才能夠不受外物障蔽，以全幅的生命踐履道德行為，而如湯武之類的賢者，則須通過逆覺體證的修養工夫，才能復見本性。故筆者認為，唯有掌握一己的內在道德心而不放棄，才能坦然面對生命中各種命限與得失，依然保持積極奮勉的精神而修身踐德，從有限的生命中開創無限的道德創造性價值。因此，須藉由「反身而誠」的實踐工夫，意即經由逆反而自覺人之內在道德心是真實無妄的主體，故能將一切萬物存在之價值意義涵融於此道德心的呈現之中，而道德實踐的過程中，即是無限的道德創造性活動，則人與萬物毫無隔閡，進而能感應宇宙生化萬物之無窮創造意義。故楊祖漢先生認為：

反身而誠，即反諸身而真實地實現此一切之性理，使一己之生命活動成為天理之流行，而與萬物一體呈現，此時人便可體會到無限與永恆的意義，感到與天道合一，這當然會產生莫大的快樂的。這種快樂，並不是感性欲望得到滿足那樣的快樂，這種快樂是精神性的「大樂」。³²

由以上引文可知，「反身而誠」的實踐工夫，即是透過日用倫常的道德實踐活動，體證內在道德心為人天生本有之價值根源，在此道德本心的呈現下，同時能感通一切天地萬物的存在，體悟「萬物皆備於我」(《盡心上》)的真實義涵，故能消弭物我之間的對立阻隔。故筆者認為，在內在道德心呈現的當下，「此時人便可體會到無限與永恆的意義，感到與天道合一，這當然會產生莫大的快樂的」，此種真實的情感表現即為道德情感的湧現，亦即牟宗三先生所謂之「本體論的覺情」，同時亦為孟子所言「反身而誠，樂莫大焉」(《盡心上》)的具體表現。

³¹ 朱熹《孟子集註》，《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁373。

³² 王邦雄等著《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁95。

意即由仁心之感潤無方，而能擴而充之，感應天道天命之義涵，同時能自悅此心為自由之道德法則與自主的實踐動力。人之內在道德心自悅其本身，即代表本心具有自我實現之動力，此種動力即為不安、不忍、悱惻之覺，透過當下的道德自覺而產生道德實踐之行為。故可見孟子云：

居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道：不信於友，弗獲於上矣；信於友有道：事親弗悅，弗信於友矣；悅親有道：反身不誠，不悅於親矣；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。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。（《離婁上》）

以上引文，孟子透過為政、交友、事親，層層推論，強調「誠身有道：不明乎善，不誠其身矣」，明確點出「反身而誠」的首要功夫，即在於「明善」。進一步又引出「思誠」的結論，強調以「誠」作為維持人倫秩序的實踐根據，另一方面也作為通達天道的途徑。此外，孟子亦提出「至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也」的見解，將「誠」與「動」的關係作了密切的連結。由此可知，人須肯定人心先天本有的善心、善性，乃為人之生命主體，是真實無妄的存在。進而透過「思誠」的實踐修養工夫，指點人只要一念覺醒，即能使道德本心能全然地展開踐履能力，產生如原泉滾滾的動力，此即孟子所言「至誠而不動者，未之有也」的義涵。只要人能當下自覺本心善性的存在，即能感應天道的創生之德，而能證知自身之生命力亦是無窮無盡，能夠無限的敞開，與天地萬物而合其德，故孟子言「是故誠者，天之道也」。人立身於天地之間，面對人事的紛雜，萬物的存在，只要懷抱一念之誠，由自身之仁心善性擴而充之，感物潤身，在日用倫常的實踐活動中，不僅能消融物我對立的傾軋，並且能肯定一切存在物的價值，涵融於一己的道德心之中，使自身能綻放出道德的光輝，此即孟子言「思誠者，人之道也」的實踐真義。陳福濱先生更進一步指出：

「誠者，天之道也；思誠者，人之道。」一語中，所謂「思誠」的「思」而言，一方面含有返回自覺內在之本心的意思，另一方面也蘊涵著擴充此本心以繼其誠的意思；要知，「思誠」不是以「誠」作為客觀對象而「思」之，而是實踐的作「自我反思」，「自我反思」就是「覺」，通過「覺」使臻於「真實無妄」之境地，此「真實無妄」即「誠者，天之道也。」³³

由以上引文可知，「誠」是指人自身的內在道德心，而非外在的客觀對象，故「思」即是道德本心的自覺反省，意即孟子言「心之官則思，思則得之，不思則不得」（《告子上》）之義。「心之官」為「思」的內在根據；「思」為「明善」的內在動力；「覺」即為「明善」的表現活動。故可知人之內在道德本心即具有自我實現之能力，能夠自主的實踐「誠身」、「明善」的修養工夫。然而，人若順從「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣」（《告子上》），人心為外物所障蔽而無法當下呈現，則道德行為亦無法履行。因此唯有通過「反身而誠」的實踐工夫，「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」，由「思」的實踐活動而「立」人之道德本心，使人能從耳目之欲的障蔽中產生明覺的體證，並能操存擴充此道德本心，使之臻於真實無妄的境地。

《中庸》：「誠者，天之道也；誠之者，人之道。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也」，朱熹註曰：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。」³⁴。故筆者認為，「誠之」即「思誠」之義，人為有限的理性存在者，不免有耳目之欲與死生得失之命限，故須透過「擇善而固執之」的「明善」工夫，去除層層的障蔽，於日用倫常的實踐活動中，當下流露的怵惕惻隱之情，體證人先天本有之不安、不忍之心，乃是真實無妄的生命主體。在此生命主體的呈現當下，即能產生無限的道德踐履動力，經由「反身而誠」的實踐活動歷程，能夠覺

³³ 陳福濱〈《孟子》的「誠」—從「善」、「動」與「覺」之義理論起〉，《哲學與文化》，第36卷第11期，2009年11月，頁36。

³⁴ 朱熹《中庸章句》，《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁31。

知自身之內在道德心即為人之主體性，進而能遙契感應上天的創生之德，涵融天地萬物存在之價值。由此可知，若說可從孟子思想中推論出道德情感的出現與存在，其乃是人之生命主體與外在事物直下感應而生的情感，為根源於人之內在道德心之發用，是不同於以外在事物為對象的情緒感應，並非以獲致功利效益為滿足的欲求，故能消弭主、客體之間的對立關係，全然為內在道德心之自悅自己，道德實踐本身即為其目的，乃是真實無妄的道德情感呈現，故具有絕對之價值存在。

第三節 盡心知性

孟子從「怵惕惻隱」之情的實踐活動中而體證人皆有「不忍人之心」，並且將仁義禮智之性收攝於人心之中，認為「**仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也**」（〈告子上〉），肯定人之所以為人的本質。然而，孟子亦提出：「**惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也**」（〈公孫丑上〉）。此四端之心只是人之本心善性的端緒、萌芽，能否產生實際的道德行為，則須透過存心養性的修養工夫，故孟子認為「**人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之**」（〈離婁下〉），又言「**故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消**」（〈告子上〉）。由此可知，孟子將人之內在道德心視為人之生命主體，主體的實現則又受外在事物之影響，故須通過存心養性的工夫才能呈現其價值。孟子又進一步表示「**凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母**」（〈公孫丑上〉）。故存養擴充的實踐工夫，對於人之內在道德心能否充分表現於客觀世界具有極大的影響力，同時道德情感對於存養擴充的實踐工夫具有何種作用？亦為本節所探討的重點。

孟子表示「**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〉），人之內在道德心本身即具有道德實現之能力與道德判斷之理性，然而面對人之自然生命的生理本能、情緒欲望的欲求，產生矛盾衝突時，與「**耳目之官**

不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣」(《告子上》)的障蔽情況，人應如何作出合理的權衡判斷？依據孟子的說法為「行有不得者，皆反求諸己」(《離婁上》)。由此可知，孟子不以外在客觀環境的特殊性或感性感求之滿足作為權衡判斷的標準，而是以內在道德心本身為權衡與判斷的準則，故能在面對與外在事物相違逆時，能興起「所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之」(《告子上》)的道德意識與道德情感，使人能坦然面對殀壽命運的限制或限定，仍能昂揚顯發自身的道德生命。

由上述可知，孟子雖將仁義禮智之性收攝於人心之內，肯定人之本質為道德性之心，同時亦表示「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」(《盡心下》)，人亦有天生本具的自然之性，只是孟子不以自然性為人之存在本質，而將內在之道德心作為人之生命主體，展現「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉」(《盡心上》)的道德實踐意志與動力，突顯人之道德心具有主宰性與優先性。故孟子表示：「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。」(《盡心上》)，經由存心養性的修養工夫，不僅能證知人之內在道德心為一己之生命主體，更能感應上天創生萬物之德，進而能推恩擴充感通一切萬物存在之價值，並且能突破殀壽命運的限制，展現人之道德意志，突顯人之道德生命的絕對價值。

故筆者認為孟子實以「心」來說明「性」之為道德根源，以「天」作為「性」之超越根據，又透過「性」與「命」相對顯，突顯人之道德性的絕對價值。所以，孟子言「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」(《告子上》)，明確表示「心」作為「性」的價值根源，強調人之道德心並非由後天經驗事物中習得，故又言：「此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也」(《告子上》)，強調人之內在道德心為天所賦予，故具有絕對性之價值，若能藉由「心」挺立人之道德性主體，則能超越耳目感官之欲求。因此，孟子強調「誠者，天之道也；思誠者，人之道也」

(〈離婁上〉)，人與天並非為相隔或對立的存在，透過「思誠」的實踐工夫，人與天道是可以相貫通。故孟子言「反身而誠，樂莫大焉」(〈盡心上〉)，此種「大樂」之情，即是道德情感之感通作用，由存養擴充的實踐工夫，體證人之生命具有無限之創造性，人與天地萬物之間，是能夠產生相互感應、感通之作用，人立足天地之間並非為孤寂的有限存在者，於人之內在道德心的呈現下，足以體現一切萬物存在之價值與意義。

因此，孟子提出存養擴充的修養工夫，意即通過人之內在道德心的具體實踐活動，將天道創生萬物之德收攝於人心的概念中，將心、性、天藉由「反身而誠」的實踐工夫而相貫通。在內在道德心自主實踐的過程中，雖不免有道之行與不行的命限之感，而對天道產生敬畏之憂患意識，故孟子言「聖人之於天道也，命也」(〈盡心下〉)。然而，人雖無法企及天道的創造原理，仍能秉持內在道德心之自發性的實踐要求，積極奮勉地盡自身最大努力，無條件的展現道德實踐的創造性自己。由此可知，在孟子思想中「心」、「性」與「天」、「命」的關係，通過人之內在道德心自主、自發的道德實踐要求，不僅能與超越的天道、天命相遙契；同時亦能將天道、天命收攝於內在的實踐主體之中，將「天道性命相貫通」，人的生命主體方為整全圓滿的存在。故牟宗三先生認為「性與天道相契合」，含有兩種意義：超越的遙契與內在的遙契。首先，他藉由孔子的「踐仁知天」來說明天人的生命互相感通的方式為「超越的遙契」：

孔子所說的天比較含有宗教上「人格神」的意味。而因宗教意識屬於超越意識，我們可以稱這種遙契為「超越的」遙契。否則，「知我其天」等話是無法解釋的。我們可以說，在孔子的踐仁過程中，其所遙契的天實可有兩種意義。從理上說，它是形上的實體。從情上說，它是人格神。而孔子超越的遙契，則似乎偏重後者。這是聖者所必然有的情緒。³⁵

³⁵ 牟宗三《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1974年，頁49。

由上述可知，孔子在日常生活的實際體驗中，經由仁心的精誠悱惻之情，不斷向外感通，而自覺天道無窮無盡非為有限之人力所能企及，進而體悟天道為超越性的存在。因此人與天道之間仍保有一段距離，人僅能透過自身不斷的努力，遙契天道創生化育萬物之理，體證天道為客觀實有的存在，故為「超越的遙契」。然而，筆者認為牟宗三先生表示孔子此種超越性的體證是「**聖者所必然有的情緒**」，即是強調聖人在實踐過程中，對於天道、天命之不可預測，而興起敬慎憂患之情，亦即孟子所言「**聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也**」(《盡心下》)，雖然以人有限的的能力無法完全體現天道無限的義涵，仍能秉持自身的道德意志，於橫逆困頓中超脫而出，展現道德實踐之動力。故聖人所必然有的情緒，即是人之內在道德心不容已地求道德實現的表現，故為道德性的情緒表現，絕非一般感性心理，是為道德性的自覺之情。故牟宗三先生接著從《中庸》「誠」的概念說明「內在的遙契」：

中庸視「誠」為天之道，即自然而然之道，自然是誠體流行。而「誠之」的修養功夫，則是「人之道」，即由「誠之」之工夫以求恢復天所賦予自己的「誠」的本體或本性。由此可見：中庸的「誠」實與孔子的「仁」相合。「誠」可被視為天道。「仁」有「肫肫」、「淵淵」、「浩浩」的特性，它的感通與擴充當然無窮無盡，它的參贊化育的作用亦無窮無盡，故此孔子的「仁」亦可被視為天道。人可以從誠或仁去了解天道。³⁶

由此可知，天道的意義須通過人的道德實踐活動才能得到印證，而人則可藉由「誠之」或「仁」的實踐工夫，體現天道的創造化育之理，此即為「內在的遙契」。換言之，從仁的感通、擴充、參贊化育的作用，或由天所賦予的誠的本體或本性之發用，都表現出道德實踐的創造性與天道的創生萬物之德是相貫通。人依存內在道德心而實踐道德行為，即為天命之所在，亦是人心不容已的道德意識

³⁶ 牟宗三《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1974年，頁53。

湧現，故《中庸》有言：「肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天！」（〈第三十二章〉），唯有至誠的聖人能夠展現誠懇的道德情感；靜深的道德理性；廣大的道德創造性，故能感應天道的創生化育之德。意即人從修身踐德的活動中，由內在道德心向外層層感通擴充，肯定一切存在之價值，體現天道生生不已的創造原理。

故筆者認為孟子承接孔子「仁」的思想以及《中庸》「誠」的概念，而言「**惻隱之心，仁也**」（〈告子上〉），將道德性本身納入心的概念，由此心之「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之情的作用，藉由感通、擴充的實踐工夫，體現天道的創生之德。由此可知，孔子之「仁」，《中庸》之「誠」與孟子的「四端之心」都從人的生命主體，引發人的道德意識自覺，透過不斷的道德實踐行為，而能有道德情感表現，樹立自身為自主、自由、自發的道德主體，能夠展現無限的道德創造性價值。故孟子言：「**萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉**」（〈盡心上〉），即是通過「**反身而誠**」的實踐體證而賦予天地萬物道德性的意義，故能產生人之內在道德心與天道相感通的圓滿自足之樂，此亦即「**理義之悅我心**」（〈告子上〉）之「悅」，由人之內在道德心所自發的道德情感表現，能經由感通潤物的無限擴充，照見天之道與人之道皆是道德意義的價值呈現，亦是孔子言「**人能弘道，非道弘人**」（〈衛靈公〉）之意。

所以，人在道德實踐活動的當下，不僅能夠照見自身真實的人性本然，並且從自身之內在道德心之自主、自發、自足的道德實現要求中，感到自身之修身踐德的表現，具有絕對之價值與無限之道德創造性，進而能從人的道德創造性感應天道的創生之德，由此體證人之存在價值。故孟子言：「**天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。**」（〈盡心上〉），人能由內心興起精誠悱惻的道德實踐動力，而作出「捨生取義」的決斷，超越自然生命的有限性，挺立道德性之生命主體。故孟子明確表示「**心之所同然者何也？謂理也，義也**」（〈告子上〉）強調人之存在價值即在於人之道德性，乃是具有普遍性與必然性，因此人雖有自然性之生理本能、情緒欲望之欲求，然而人須為自身之行為表現承擔責任，「**從其大體為大人，從其小體為小人**」（〈告子上〉），道德抉擇的判斷力是掌握在自己身上，是「不

為也，非不能也」(《梁惠王上》)。因此，人之內在道德心對於外在事物或自然生命是具有主宰性與優先性，故孟子言：「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」(《告子上》)，即是強調「心之官」具有自主性「思」的能力，而「耳目之官」是不具備此種自反的省思能力，故可知人之道德性是居於統率自然性之位階，此亦孟子言：「夫志，氣之帥也」(《公孫丑上》)之意。

因此，人在面對客觀環境的影響以及自然生命的欲求時，能夠秉持「仁，人心也；義，人路也」(《告子上》)的實踐原則，以仁義存心作為權衡判斷外在事物的根本，主導人之生理欲望之「氣」，轉化為具有道德性的「浩然之氣」，並且藉由仁義之心的感通作用，潤澤人之自然生命，使人之形軀亦能散發德性的光彩。故孟子言：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」(《盡心上》)，人之內在道德心能充分呈顯，即能擴而充之潤澤人之形軀，將心之道德性由內而外表現於人之言行舉動，故可知人之內在道德心對於人之外在形軀具有主宰性。牟宗三先生則表示：

因為仁義禮智之本心是真生命，真生命自然有其周足、貫徹、流露、潤澤於實處(具體處)之力量。這種生色著見就是大學所謂「德潤身」，亦是中庸所謂「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化：惟天下至誠為能化」。³⁷

因此，當人之內在道德心能充分的作主時，可以使自然生命之形軀得到合理的滿足與適當的發揮，故能展現出人之擁有道德性的價值意義。此時，人的生命就達到和諧圓滿的境界，人之言行舉動都是道德性的體現。故筆者認為孟子雖區別人之道德性與自然性的不同，生命而有「大體」、「小體」之分別，對於人之形軀生理之欲求並未予以否定，實為強調人之道德性的優先性。只要人能把握內在

³⁷ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁162。

道德心的優先性與主宰性，明確區分先後、輕重、緩急之次序，人雖有自然面向的生命，亦能不受影響而表現出無限的道德性價值。故孟子言：「是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳」(《告子上》)，即是強調在內在道德心的作主下，人對於理義的追求是超越生死之大欲，故能表現出「捨生取義」的道德意志。因此，唐君毅先生亦表示：

人盡心必歸於成君子聖人，人成為君子聖人，人之自然生命皆化為德性生命，而形色軀體之性，乃莫非此心之性。是見此形色軀體或自然生命，即終歸於以表現此心之性為性，而二性實只一性。故可舉心之性以攝自然生命之性。然此中人可以形色之軀體，為表現人之德性心之具，人卻不能顛倒之，而以德性心為形色之軀體或自然生命，自遂其片面之情欲之具。³⁸

由上述可知，要將人之內在道德心體現於外在形軀，須經過「盡心」的修養工夫，達至於聖人的境界，才能將自然生命轉化為德性生命，以道德之性涵攝自然之性，如此方可謂「二性實只一性」，形軀生性包含在德性生命中。然而，一般人雖尚未達到聖人的修養境界，亦可從外在形軀的氣質表現窺知其內在的存心，故孟子亦表示：「存乎人者，莫良於眸子。眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉？」(《離婁上》)，人之存心是否符合仁義之心而毫無偏頗，可由外在的形軀表現而得知，故可知人生命中雖共同存在道德與自然的表現，二者雖互有影響，但人若顛倒次序以自然性為欲求對象，則易流於陷溺其心的境況，而表現於外在形軀的舉目投足之間。因此，孟子認為「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」(《盡心上》)，透過存心養性的實踐工夫，達至聖人的道德修養境界時，方可從外在形軀的活動中呈顯出道德性的意義與價值，使人之身心達至和諧圓融的境界。所以，黃俊傑先生提出「踐形理論」的說法：

³⁸ 唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁44。

孟子認為，人的軀體容貌雖是自然所生，但只要人充實他的道德生命，他的自然生命就會受到道德生命的轉化，而使「有限」的自然生命，取得「無限」而永恆的道德意義。……這裡所說的「無限」，是在「盡心」—「知性」—「知天」的脈絡下來講的「無限」，具有強烈的超越性的意義。孟子的「踐形」理論，正是要說明人的生命可以經由不斷的自我超越，而終於與宇宙最終實體合流。³⁹

由上述可知，人之外在形軀與內在道德心是相互聯繫影響，透過盡心、知性、知天的實踐工夫，人不再只是有限的理性存在者，經由道德生命的轉化作用，人不僅能不受形軀的限制，在身心和諧一致的狀態中，更能清楚照見上天的創生之德，而能與天道合其德。然而，孟子亦表示：「志壹則動氣，氣壹則動志也」（《公孫丑上》），故可知有形的軀體與內在的道德心具有聯繫性，有形的感官欲望也與內在的道德心產生經驗影響。所以，孟子的踐形理論實包含了「心」、「性」、「形」、「氣」的溝通聯繫作用，有形的形軀可轉化為道德性的「生色」；無形的氣也可轉化為道德性的「浩然之氣」。

由此可知，孟子所言「盡心」、「踐形」、「知性」、「知天」之修養工夫，即是人之內在道德心實踐體證的具體呈現。人之自然性與道德性、內在道德心與天道天命皆能互相滲透聯繫，經由存養擴充的實踐過程，人不僅能感物潤身，更進一步能感應天道、天命的真實義涵，能夠內求自足的安身立命，同時能與外在事物產生潤澤感通的作用，展現人存在天地間恢弘的道德性光輝，映照一切存在的價值。故孟子言：「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，聖而不可知之之謂神。」（《盡心下》），充分表現出人之內在道德心的呈現，由內而外的層層推展擴充，體現一個充滿道德性光輝的宇宙世界。唐君毅先生對此提出他的見解：

³⁹ 黃俊傑《孟學思想史論》，臺北：東大圖書公司，1991年，頁65。

「可欲之謂善」者，猶言人之義所當欲，或所欲之義為善也。……「有諸己之謂信」者，謂得此可欲，而居仁由義，以使仁義之德，實有于此己，而更有此仁義行；非只視仁義為一可欲之對象，而行仁義之謂也。……「充實之謂美」者，實有仁義於己，而由之以行，更充滿此仁義之心之行之量于內，而更無不仁不義之念，為之夾雜，則其表現於外者，皆其德性生命之流行。……「充實而有光輝之謂大」者，此德性生命之光輝形于外，而普照于人，亦見其人之為大人之謂也。「大而化之之謂聖」者，此則言此大人之德，化及他人之功。……「聖而不可知之之謂神」者，則是謂其感化之功，亦不可預測預知，人不可以人之已有之知，加以限定，恆不期至而自至，亦不知其所以然而然，故謂之神。⁴⁰

由上述可知，「可欲之謂善」即是強調內在道德心具有自主實踐之動力。此即孟子言：「理義之悅我心」與「所欲有甚於生者，所惡有甚於死者」（〈告子上〉）之當欲為善，乃是發自內在道德心的道德意志的決斷，而自悅自身具有行善之能力。

「有諸己之謂信」即是強調仁義禮智之心為可欲對象。此即孟子言：「反身而誠，樂莫大焉」（〈盡心上〉）與「思誠者，人之道也」（〈離婁上〉）之行仁義，乃是強調經由實踐體證人之內在道德心為人之生命主體，故能「由仁義行，非行仁義也」（〈離婁下〉），不斷湧現道德實踐之動力。

即以上引孟子文獻而言，「充實之謂美」即是強調內在道德心表現於外時，所展現的人格之美。此即孟子言：「惟聖人，然後可以踐形」與「其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」（〈盡心上〉），乃是強調內在道德心能夠具體化於客觀世界，使人之形軀生理皆能轉化為道德性的意義。

「充實而有光輝之謂大」即是強調人之身心合一的情態，展現道德生命的威

⁴⁰ 唐君毅《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁242-243。

儀氣象。此即孟子言：「**從其大體為大人**」(《告子上》)與「**富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫**」(《滕文公下》)，能超越感官欲望之欲求，使人能展現出恢宏的精神氣度。

「**大而化之之謂聖**」即是強調內在道德心的感通潤澤作用，能與客觀世界相互溝通聯繫。此即孟子言：「**凡有四端於我者，知皆擴而充之矣**」(《公孫丑上》)與「**故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子**」(《梁惠王上》)，乃是強調通過感通作用，能將一己之生命通向他人，展現道德生命不容已的實踐動力。

「**聖而不可知之之謂神**」即是強調內在道德心的創造性能夠無限的向外擴充，賦予天地萬物道德性之價值。此即孟子言：「**人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也**」(《盡心上》)與「**君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原**」(《離婁下》)，乃是強調人之內在道德心能夠不斷向外敞開，涵融天地萬物之存在，從感物潤身的道德實踐活動中，肯定一切萬物的存在價值。

是以，孟子認為：「**夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？**」(《盡心上》)，意即強調君子德性化的生命氣象，能與他人相互感通而變化他人的氣質，轉化人之道德感受為道德情感，故能樂於與人為善。透過君子居仁由義的行為表現，以自身之內在道德心的發用與天地萬物的存在之理相感通，將天地萬物的存在價值涵攝於內在道德心之中，故能產生「**萬物皆備於我**」之「**樂莫大焉**」(《盡心上》)的道德情感與道德實踐之動力。因此，徐復觀先生表示：

所以孟子性善之說，是人對於自身驚天動地的偉大發現。有了此一偉大發現後，每一個人的自身，即是一個宇宙，即是一個普遍，即是一個永恆。可以透過一個人的性，一個人的心，以看出人類的命運，掌握人類的運命。每一個人即在他的性、心的自覺中，得到無待於外的、圓滿自足的安頓。

更用不上夸父追日似的在物質生活中，在精神陶醉中去求安頓。⁴¹

由此可知，人之內在道德心乃是「無待於外的、圓滿自足的」真實存在，從「盡心」的實踐過程中，可以體證人之道德創造性與天道的創生之德是相互感通，故能「知天」。另外從「踐形」的表現中，可以體現人之道德創造性具有「過化存神」的妙用境界，故能「上下與天地同流」。因此，孟子獨創心的概念，肯定人心具有仁義禮智之道德理性，以及「不忍人之心」之道德情感，建立具有道德判斷能力與道德踐履能力之道德性主體。所以，人之內在道德心為一圓滿自足的生命主體，一念警策，即能展現人之所為人之本質，以道德理性作為權衡判斷的標準，故能為所當為，甚至捨生取義，突顯人之內在道德性之絕對價值。透過道德情感的感通潤澤作用，不僅能轉化自身之自然生命，擴而充之，能感化潤澤一切生命的存在，體現天道的創生之德。因此，人之生命意義與價值，即在內在道德心的無限敞開中，成就無限的道德創造性的意義與價值。故孟子表示：

天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。（《萬章上》）

由以上引文可知，孟子跳脫以往人格神的宗教天想法，將超越的天道拉進人之道德心的概念中。認為上天的意志非為人力所能理解，因此僅能就人的行為表現與處事結果，憑藉此而顯示天意的決定。因此，孟子認為：「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也」（《萬章上》），對於不可知的天道天命，人只能從道德實踐的過程中，挺立人的內在道德心作為取捨的準則，為所當為，不受限於外在客觀世界的順逆得失。故孟子言：「盡其道而死者，正命也」，又言：「殀壽不

⁴¹ 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁182。

貳，修身以俟之，所以立命也」(〈盡心上〉)，人依照自身內在道德心之要求而行事，乃是人所應承擔之責任，是屬於「性」之範疇；至於行事的順逆與成敗，非人力所能掌握，則屬於「命」的範疇。因此，人是可以透過自身的努力，充分展現自主的道德意志與實踐動力，對於隨命而來的各種限制或限定，皆能依照內在道德心的決意而順受之。從盡心知性、存心養性的實踐工夫，體證人之內在道德心乃「天之所與我者」(〈告子上〉)，故盡人之道德心即盡天之所命，盡天之所命亦即盡自身之內在道德心。意即藉由道德實踐的活動將人與天的距離拉近，由人自身之努力決定上天的意志，同時又由實踐過程的順遂橫逆感受天意的深邃不可測，故能由內在道德心興起敬畏、憂患之道德意識，而在激發奮勉向上之道德實踐中出現道德情感。

從以上論述可知，人在道德實踐的過程中雖有命限之感，然而仍能依照內在道德心的要求而努力實踐，故牟宗三先生表示：「『命』是個體生命與氣化方面相順或不相順的一個『內在的限制』之虛概念。這不是一個經驗概念，亦不是知識中的概念，而是實踐上的一個虛概念。」⁴²，所以人在道德實踐的過程中，才能感受到「命限」的存在，同樣對於天命亦感到變化莫測。所以，孟子言：「莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。」(〈盡心上〉)，認為作出「立乎巖牆之下」或「桎梏死者」的行為表現，是人自放其心而不知求的結果；而作出「順受其正」或「盡其道而死者」的行為表現，才是人承擔自身責任的行為表現。由此可知，孟子實以人之內在道德心作為回應天道、天命的關鍵，透過人自身的努力而順受天命的各種變化，表現堅定自立的道德意志，而道德意志的呈現下，故能超越命限之感而轉化為勤勉不懈的道德情感，此即孟子言「立命」之意。因此，〈離婁篇〉有云：

規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之

⁴²牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁142。

所以治民治民，賊其民者也。孔子曰：『道二：仁與不仁而已矣。』暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。

由以上引文可知，孟子認為人之事君治民須效法堯舜之行仁政，故孟子強調「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」（〈公孫丑上〉）。人之立身處世當以聖人為典範，效法聖賢立身處世的法則，於日用倫常中竭盡所能實踐道德行為，展現人之所以為人的本質與存在價值，故孟子言「堯舜與人同耳」，即是強調人皆有此「不忍人之心」的生命實踐依據，由此心擴而充之而有道德情感，甚且即能平治天下。故孟子亦言：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也」（〈公孫丑上〉），此亦強調人應效法如堯、舜、孔子等聖人的行誼事蹟，依照人之內在道德心作為權衡判斷之標準，坦然面對天命之流行，積極承擔一切殞壽得失的考驗，即能顯現人之道德生命的光輝。故孟子認為：「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〉），人雖為有限的理性存在者，卻能在「彊為善」道德意志的發用下，能順受天命所賦予人的限制，展現道德生命的無限創造性。因此，譚宇權先生表示：

孟子天命觀的意義，在於追求一種「事在人為」的生命哲學。即在我們的生命過程中，雖會遭遇不可避免的危險，但對於可以避免的危險（如站在危牆旁邊）就要避免。但他又認為涉險，如果是必要的；如為理想而可能遇險，還是要去做，因為這才是正確的行為。然而，人面對命運的方法，仍要以道德心為先決條件，此即一切以「仁心」為依歸。⁴³

由此可知，人面對殞壽命運的限制時，能夠不動搖人之道德意志，仍能見義之所當為而為，透過修身養性的實踐工夫，挺立人之內在道德心，故能以德潤

⁴³ 譚宇權《孟子哲學新論》，臺北：文津出版社，2011年，頁303。

身，以德轉化命限之感，展現道德實踐之動力。所以，孟子強調：「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。」（〈告子下〉），此即說明人面對天意、天命時，能以自身之道德心加以正視回應，將所遭遇的順逆得失之境況，皆涵攝於道德實踐的活動中，由自身掌握命運的發展，此亦即「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也」（〈盡心上〉）之意。以人之道德心來貞定命的限制，一方面顯揚人之內在道德心的絕對價值；另一方面轉化人之自然生命的限制性。故可知人之心、性、天、命乃是相貫通，由「盡心」、「踐形」的實踐工夫而達到「知天」、「立命」的修養境界，彰顯人之道德性的生命主體具有無限之創造價值與實踐動力。故〈萬章篇〉有云：

使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。《太誓》曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。

由以上引文可知，孟子認為天是一切價值的最終根源，然而天道、天命的意志卻非人力所能預測，人僅能從自身之行為處事是否由人民及上天所接受認可，由此而窺知天意的傾向。故可知「天視自我民視，天聽自我民聽」，即是強調人之作為的重要性，足以影響上天的決意，因此由「天與之，人與之」的上天之主宰性，轉變為「天受之」、「民受之」的人之自主性。所以，人之道德實踐活動即是天意、天命之呈現，人與上天的創生之德合而為一。故人之一切行為活動皆依照內在道德心之發用，因而能將耳目之欲轉化為道德要求；將生理形軀轉化為道

德氣象；將充體之氣轉化為浩然之氣，充分體現道德生命的無限創造動力。故孟子慨然而言：

由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。
(《盡心下》)

孟子認為，由堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，一脈相承的文化傳統，這些先王先聖不僅表現出「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也」(《盡心上》)散發德性生命的光輝，擴而充之，為政以德，推恩至人民、萬物，消弭人我、主客的相對性。孟子又從歷史事實的觀察，發現每隔五百餘年即有德行功業兼備之聖人先王出現，自覺反思己身之存在，雖與孔子相距百有餘年，亦是「去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也」，若未能承續聖人先王的德行志業而加以開展，則中國文化長久以來所建立的德性之學問與價值，恐將斷續泯滅，故發出「然而無有乎爾，則亦無有乎爾」此憂患之情的慨嘆。故可見聖人之德性生命乃是經由實踐體證自身之內在道德心為無限的、普遍的、自主的存在，故能展現以天下為己任之胸襟，流露悲天憫人之道德情感。故孟子表示：

五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數則過矣，以其時考之則可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉？(《公孫丑下》)

由此可見，孟子恢弘的大丈夫氣象，以一己之生命承擔天下之重責，展現「如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」的道德勇氣與氣魄。而孟子所憑藉的即是人心之所同然的理義之性，人有此道德心作為人之生命主體，乃人之所以為人之本質，並且具有不容已的道德實踐動力，故孟子言：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達」(《公孫丑上》)，人之內在道德心必然是通向天地萬物，以求自我實現於客觀世界。然而，人同時須面對與外在事物相交接的各種境況與變化，因此孟子強調存養的實踐工夫，使人之內在道德心能充分展現，不僅能潤澤轉化自身的自然生命，同時亦能感通浸潤其他萬物的存在，進而感應體現上天的創生之德。故孟子言：「養其小者為小人，養其大者為大人」(《告子上》)，大人者，即是全幅生命皆是道德性生命的氣象，其行事作為亦皆是天道天命之流行，故能過化存神，與天地萬物合其德。故孟子自謂：「吾何為不豫哉？」，即是體現以天下為己任的聖人，所展現的憂患意識與精誠悱惻的道德情感，坦然面對道之行與不行之命運，猶能黽勉奮發以求安身立命，平治天下的道德氣概。根據本文的研究，筆者認為，若能在孟子哲學的理論架構中發掘出「道德情感」的思考，應可以充分啟發吾人對生命實踐的省察，透過真實無妄的道德情感表現，人與天地萬物可以相互感通，涵融彼此存在之價值與差異，共同成就和諧圓滿的生活世界，亦可相應於孟子道德哲學思想的內容。

第四章 結論

第一節 論文回顧

孟子從「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。」（〈告子上〉）突顯人之道德心具有普遍性，為人之生命主體，又強調「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」（〈公孫丑上〉），肯定人之所以為人之本質即為人之內在道德心，跳脫時人以生性而論人之性的觀念，獨創以心的概念涵攝仁義理智之性，賦予人自由之道德意志，由自身承擔成己成物之責任，超越有限的形軀生命，開顯人之道德生命的無限意義。因此，孟子特別重視人之道德生命的存養擴充工夫，認為「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母」（〈公孫丑上〉），人之「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，即具有自主實現之動力，必然不容已的產生道德實踐之要求，而能擴充此「四端之心」之精誠悱惻的道德自覺，則能由個人家庭推恩至國家天下，涵融天地萬物存在價值，貞定人之生命意義。

孟子對於心性思想的獨到見解，與筆者寫作本文的初衷對於「人是什麼？」、「人存在的價值為何？」、「如何擁有更好的生活方式？」的問題意識形成，提供相應的思考方向。從「人之所以異於禽獸者幾希」（〈離婁下〉）的「幾希」處，肯定人之異於禽獸者不在於生物性的類別不同，突顯人之尊貴性即在於人先天本有之道德心，此適足以回應筆者關於「人是什麼？」的問題解答。又由「人皆有不忍人之心」（〈公孫丑上〉）的覺潤感通，強調人於內在道德心的呈現下，必然由一己之生命通向其他生命，肯定一切生命存在之價值，提供筆者關於「人存在的價值為何？」的問題適切的思考方向。然而，面對紛雜多變的生活世界與自身有限之自然生命，人不免仍有「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」(《盡心下》)的命限之感。孟子則提出「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也」(《盡心上》)的看法，認為人可以透過自身的努力，掌握自己生命的意義與價值，超越形軀生命或客觀環境的限制與限定。因此，孟子言「是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也」(《盡心上》)，透過修身踐德的活動歷程，不僅能安頓自身之生命，進而能成為自身命運之主宰者，得以顯現內在道德心無限的創造性與實踐動力，如此方能開顯出和諧的德性化世界，此亦正是筆者所期望的「如何擁有更好的生活方式？」的最佳解答。

因此，筆者認為透過孟子的道德哲學，適足以因應現代多元價值紛呈的社會，觀諸孟子之言「口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？」(《告子上》)，從人最直接的感官欲望表現，引發人重新思考立身處世的原則，應合乎人心之所同然的「理、義」，肯定人皆有此道德性之心的存在。因此，面對紛亂的社會現象或多元的價值取向，人之內在道德心則有如「定盤針」，使人於茫茫大海中，不致迷失方向。此外，孟子又從不忍牛之觶觶之情，強調人皆有「不忍人之心」與「怵惕惻隱之心」(《公孫丑上》)，從人之內在道德心的呈現當下，隱含肯定人有不同於感官欲望的情感表現，如此方能超脫講求功利效益或只重經驗結果的價值取向，使人能展現出「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。噉爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也」(《告子上》)的道德決意。因此，本文是藉由孟子心性思想的理論基礎，試圖從「道德情感」的角度切入，突顯孟子的道德哲學不僅能肯定人之內在道德心為人之生命主體，此心亦是涵融道德意志與道德情感的圓滿存在。人若充分把握內在道德心不容已的實踐動力，於道德意識的呈顯下，即可見道德情感的湧現，同時能展現如源泉般的道德行為。

本文在寫作之初，即發現關於孟子「道德情感」的論述，不論專書或期刊論文皆著重在與西方哲學家所提出的相關理論作比較，尤其在與康德(Immanuel

Kant)、謝勒 (Max Scheler)、休謨 (David Hume) 等人的研究對照中，孟子思想中的「道德情感」是經常被提出比較論述的命題之一。然而，討論的主要內容是著重在孟子心性論的倫理學面向探討，而對於「道德情感」本身的完整論述則較為闕如。因此，本文寫作的主要內容即是從《孟子》原典中，探討「道德情感」存在的理論根據，以及「道德情感」在實踐過程中所蘊含的價值與作用。由於，「道德情感」一詞，在西方許多哲學家的理論中有不同的定義和詮釋，故本文對此做出明確的定義，以《孟子》文本中所論述的內容重新定義「道德情感」的義涵。故本文為對於「道德情感」的界定為：為人之生命主體之主要內容之一，乃是人先天本有之道德性情感，不同於後天經驗性之感官欲望，在道德意識的自覺下，能夠與外在客觀世界產生感通連接的作用，故能潤身澤物展現道德的實踐動力，企求以自身真誠無妄之心通向天萬物之存在，突顯人之生命的絕對價值。

由《孟子》原典中所載關於「情」字之內容，計有四項：「**夫物之不齊，物之情也**」(〈滕文公上〉)；「**故聲聞過情，君子恥之**」(〈離婁下〉)；「**乃若其情，則可以為善矣**」(〈告子上〉)；「**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〉)。由此可知，「情」字在《孟子》文本中的主要意義，皆是表示「事物的實際情況」，並未直接指向「道德情感」一詞的義涵，此亦本文在寫作上遭遇最大的難題。因此，筆者嘗試由內容義理的詮釋方面著手，由《孟子》原典中可能隱含有「道德情感」之理論內容，或者原作者於行文中已含有情感意義之表述，以原典的理論內容為基礎，加以詮釋推論而證成，盡可能達到論證的合理性。此外，宋明理學家雖亦有從情感的表现面向闡述孟子思想的內涵，然而各家對於《孟子》文本的義理架構分析，各有不同的進路與詮釋角度，例如：朱熹的「理氣二分」或「心性情三分」的義理架構，與筆者所欲闡述的道德情感義涵並不相同，而本文寫作的取向亦不作中西義理架構的比較論述，故專注於從原典中原作者所重視的議題，發掘可能存在的道德情感義涵，作為本文寫作的主要範圍，以期能更貼近原作者的思想。

觀諸《孟子》一書，孟子常以「不忍人之心」、「怵惕惻隱之心」的情感表現，引入道德意識的自覺活動，故筆者認為在《孟子》的文本中雖未直指出「道德情感」的用語，亦未就「道德情感」的表現有直接的論述。然而，在其心性思想的理論說明上，實可涵攝「道德情感」的義涵於其中。故本文研究的方法，主要是從傅偉勳先生提出的「創造性的詮釋」著手，期望能將原思想家未完成的課題，從文獻的理解中既不違背原作者的意思又能賦予創造性的詮釋。因此，除參照袁保新先生所提出的合理的詮釋所必備的六項條件之外，同時參考當代主要儒家學者對於《孟子》原典的闡釋，以期研究的內容能不偏離原典的真實義涵，同時能提供創新的思維符合現代化的意義，以體現孟子思想為可大可久之真理。

因此，本文第二章「道德情感的理論基礎」部分，即是把握孟子心性思想中主要的理論，證成「道德情感」的存在意義與作用。首先，從「仁義內在」的理論，闡述孟子獨創之心概念乃是具有道德意志與道德情感的整全圓滿之存在。故孟子言：「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」(《告子上》)，由此可知，孟子思想中之「性」、「情」、「才」，皆涵攝於心的概念中，乃是內在道德心於實踐活動中所展現的不同面向與作用。故就孟子的心性思想而言，主體與作用是相互聯繫的關係，「情」與「才」的作用並非依據外在經驗性的事物，而是根源於人之內在道德心的道德判斷，故「情」與「才」並非感官欲望或氣質才性的表現，主體與作用乃相互涵融為一體。因此，內在道德心之呈現下，藉由道德情感與道德意識的作用，人之生命主體與外在事物之客體，是可以達成一體的和諧境界。

其次，從「性命對揚」的理論，闡述孟子的心性概念具有自主實現之動力，尤其在面對自然生命的有限性，以及客觀環境的窒礙難行時，人仍能依順內在道德心的裁決，表現出不容已的道德行為，故孟子言「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》)。因此，筆者認為人之所以能在面對命限之感時，能從內在道德心興起不安、不忍、悱惻之自覺，即為人內在道德心所涵融之「道德情感」的作用。肯定人之所以為人之「天爵」、「良貴」、「大體」之所在，是「求在我者也」(《盡心上》)，具有自主性與自律性，為人之性分內之所當為；「人爵」、「富貴」、「小體」之欲求，是「求在外者也」，無法由自身努力所掌握，乃受制於外力操控之欲求。因此，「道德情感」即是涵融於人之內在道德心而表現於外之作用，使人從實踐活動中相順與不相順的感受中，能自覺產生一股積極向上的動力，而能完全依順內在道德心之決意而行。

最後，從「存養擴充」的理論，闡述孟子心性思想具有無限之道德創造性動力，不僅能由內在道德心的發用與客觀世界相互聯繫，更能經由存心養性的修養工夫，潤澤自身的生理形軀，轉化自然生命的有限性，故孟子言「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」(《盡心上》)。此外，透過推恩擴充的實踐體證，將天地人我皆涵攝於一己之內在道德心，與天地萬物相互感通潤澤，故孟子言「故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子」(《梁惠王上》)；又言「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母」(《公孫丑上》)。因此，筆者認為由內在道德心所呈現出的潤身澤物的作用，亦可謂為道德意識由內而外所展現的「道德情感」之表現。故孟子從四端之心的根源處；從不忍人之心的表現；從怵惕惻隱之心的流露，明確指出人皆有此道德感受之自覺，牟宗三先生稱之為「本體論的覺情」，亦可借稱為本文之「道德情感」。由此可知，「道德情感」實具有感通內在道德心與外在客觀世界之作用，內足以潤身，外足以澤物，顯揚內在道德心無限之創造意義。

本文第三章為「道德情感的實踐工夫」部分，即是從內在道德心之實踐活動

中，探討「道德情感」所反映的實踐作用。首先，從「心悅理義」的理論，闡述孟子心的概念是具有道德情感的活動力的道德性存在，故能表現出自主、自律的道德意識及道德行為。依據孟子所言「**故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口**」(《告子上》)，可知「悅」即是由心表現之自悅自己，意即由人之內在道德心自發之「道德情感」，此道德情感之表現乃是以理義本身為意欲之對象，不同於以經驗事物為對象之感官欲望，故具有不容已的實踐動力。所以，孟子所獨創的心的概念，是融合「心」、「性」、「情」為一體的存在，而由「道德情感」的發用中，得以證明人之內在道德心乃是具有活動力的自由意志，故能產生自主、自律、自發的實踐動力，展現其絕對的實踐價值。

其次，從「反身而誠」的理論，闡述孟子心性概念雖具有自主、自發的實踐動力，然而在向外求實現於客觀世界時，則不可避免的遭遇道德行為能否有效的實踐之問題。故孟子言：「**行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之**」(《離婁上》)，意即人可以透過不安、不忍之心的自覺反省，肯定人之內在道德心具有自主實踐之動力，故能於當下一念警策，從陷溺障蔽中超拔而出，找回放失之心，故能展現道德實踐之價值。因此，筆者認為此由不安、不忍之心所發出之道德情感，具有仁心之覺潤作用，促使人反躬自省一切行為處事，是否依存內在道德心之判斷而行，故能正視人生所面對的各種順逆、得失、殀壽之際遇，坦然接受性分內不容已之事，而能積極實踐履行。故孟子認為：「**反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉**」(《盡心上》)，人於道德實踐過程中即可感受到情感的莫大喜悅，此即心之自悅所呈現的「道德情感」。

最後，「盡心知性」的理論，闡述孟子的心性思想不是虛玄的形式理論，乃是具有活動性的生命主體，通過日用倫常的生活實踐，積極地透過「盡心知性」、「存心養性」的修養工夫，昂揚自身的道德生命。亦即孟子強調的「**至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也**」(《離婁上》)之意，人之內在道德心即具有自主向外實現之動力，能夠無限敞開自身之心靈，通向天地萬物的存在之理，

涵融一切萬物存在之價值。然而，人畢竟為有限的理性存在者，唯有如「堯舜，性之也」(《盡心上》)的聖人，才能渾然全幅生命皆是德性光輝的自然流露。一般人唯有通過不斷的實踐修養工夫，效法聖人由仁義行的典範，透過自身的努力行事而遙契感應天道、天命的運行之理。因此，透過「盡心知性」的實踐體證，人能挺立自身之內在道德心，湧現感物潤身的「道德情感」，使自身的形軀生理昇華為德性生命；使充體之氣轉化為浩然之氣；使物我主客之區分融合為圓滿和諧的德性世界。人的有限性於內在道德心的無限開顯下，感物潤身，成己成物，成為無限創造性的道德生命。

綜合以上所論，本文即是就孟子思想中的心性理論，將其中所隱含而未顯的「道德情感」理論，透過創造性的詮釋方式，從《孟子》原典中加以詮釋釐析，藉由孟子道德哲學的理論基礎，立基於「心」、「性」、「情」、「才」合而為一的義理架構之下，將「道德情感」涵融於人之內在道德心，將其視為人之生命主體的主要內容之一，突顯人之內在道德心具有圓滿自足的自由意志與實踐動力。接著就「道德情感」所反映的實踐工夫，從自身之修身踐德的活動中，自覺人之內在道德心具有優先性與主宰性，故能超越經驗性的感官欲望，突顯人亦可有道德性之情感表現，使人能於道德實踐中感到自悅滿足。由內在道德心的實踐活動，不僅能潤身澤物，進而得以窺見天道、天命的創生之德，展現人之德性生命的光輝。由此可知，「道德情感」的研究價值，即在於通過內在道德心的自覺與實踐，突顯人之存在意義與價值，乃在於人具有道德性的生命主體，人能依存內在道德心作為立身處世的準則，貞定人之自然生命所伴隨而來之生理本能、情緒欲望的限制，在道德情感的感物潤身與實踐動力之作用下，人是可以超越自身生命之有限性，創造和諧圓滿的生活世界。

第二節 研究展望

本文就孟子心性論的理論基礎，將孟子未明言之「道德情感」，賦予創造性的詮釋，希冀能遵照原典的義理架構，清楚的呈現原作者的主要思想內容之外，也能架接聯繫現代的生活世界，充分發揮真理亙古常存的普遍性，即使經過時間歷史的淘洗，更加顯現其存在價值與躍動的生命力。牟宗三先生曾用這幾句話來形容儒家：「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒」¹，儒家思想的核心即在於對主體性的重視，從孔子提出「仁」的概念，孟子承此納入人心的概念而提出「君子所性，仁義禮智根於心」(〈盡心上〉)的性善理論，從此人的存在價值與意義，就從人自身的內心中挺立出來，人藉由自身道德性的生命主體，貞定自身的生命價值，同時由一己通向天地萬物。人能憑藉自身的努力，來確立自己的命運，而非依賴不可測的天命，如此人的生命存在才具有絕對的價值。由此可知，歷史時間、人文科技雖不斷與時俱進，人心所欲求而不停追問的仍是：「人是什麼？」、「人何去何從？」、「更好的生活方式為何？」先聖前賢、古今哲人，從各個不同的思考角度或自身的實際經驗，提供人們不同的解答。然而，孟子將生命的一切解答收攝於人的心中，賦予人道德性的主體思考方向，肯定人的生命價值，並且由自身的道德理性與道德情感出發，潤澤感通其他生命，承擔起成就天地萬物存在價值的重擔，拓展擴充成為圓融和諧的生活世界。此不僅為孟子德慧生命的卓越識見，亦提供現代人對於生命存在的意義與問題，有更深刻的省思和詮釋的方式。故筆者希冀未來可以拓展的研究方向，仍是與關懷生命相關的議題，特別是孟子道德哲學與生命教育方面的對話，能夠將孟子的思想賦予現代化的意義與價值，乃至如比較哲學的研究，如李明輝《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》²，即是藉由西方學者對於道德價值與情感的關聯比較其中的差異性，以及透過中國、韓國等儒學專家，對於孟子的「四端之心」與《中庸》

¹ 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁62。

² 李明輝《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：臺大出版中心，2005年。

的「喜怒哀樂」之情的比較，經由中西、古今的義理架構相對照，更可以明確表達出道德情感的現代義涵，此亦為本文仍可寄望於未來拓展之方向。

牟宗三先生認為：「個人的盡性，民族的盡性，與參天地贊化育，是連屬在一起的。這是儒聖的仁教所必然函到的。有這樣的生命學問，始能立起並貞定吾人之生命，而且真能開出生命的途徑，個人的與民族的，甚至全人類的」³。由此可知，儒家生命哲學所著重的思考方向，不僅在於個人生命的成德完善，必然是由自身通向客觀世界，以求實現德性化的世界，安頓一切生命的存在。此即孟子所強調：「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〉），人之內在道德心即具有自主的道德意識與實踐動力，親親、敬長之情，乃是仁義之心自然湧現之道德情感，若能擴而充之，則能遍及天下的一切存在生命。故筆者認為孟子的心性思想與現代的生命教育是可以相容會通，兩者對於生命的關懷本質是相近的，從認識自我、人與他人、人與自然的相關議題，都可以從孟子的道德哲學理論找到相應的對話平台。例如：從「仁義內在」的理論，如孟子所言「故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者」（〈告子上〉），此及肯定人與聖人皆具有仁義之心，人是可以透過自身努力，成就更好的自己。適足以會通現代意義的自我發展與尊重生命，能夠接納、欣賞、認識、尊重自我的生命與價值；從「性命對揚」的理論，如孟子所言「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」（〈盡心上〉），此即強調人雖無法逃脫生死殀壽等之限制，然而仍能從道德實踐的角度，挺立人存在的價值與意義。如是亦可會通現代意義的生死教育與臨終關懷，能夠正視生命的生死殀壽的重要課題，探討生命存在的真實意義；從「存養擴充」的理論，如孟子所言「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養

³ 牟宗三《生命的學問》，臺北：三民書局，1970年，頁44。

生喪死無憾，王道之始也」，此雖強調存養擴充此仁心以行仁政之重要，然而同時亦表現出重視倫常規範與生態環境之觀念。此亦可會通現代意義的倫理教育與環境教育，能夠尊重、欣賞、肯定他人的生命價值，重視自然環境的永續發展。因此，本文之再延伸確實可以與生命教育作連繫與會通，然而顧慮本文所專注的研究課題「道德情感」部分，是著重在《孟子》文本本身的理解與再詮釋，故將會通與延伸的部分，留待作為未來研究的展望。

此外，孟子對於人的看法是從「**人之所以異於禽獸者幾希**」(《離婁下》)之處而言，認為人具有「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，此「四端之心」乃是人天生本有之道德性生命主體，並且進一步指出「**凡有四端於我者，知皆擴而充之矣**」(《公孫丑上》)，此道德性主體具有自主向外實現之動力，只要充分的掌握存養擴充的實踐工夫，則能潤澤其他生命的存在。由此可知，孟子對於生命的關懷是由個人通往家庭、社會、國家，從「盡心、知性、知天」的實踐過程，更可以由個人通向天地宇宙。亦即從個人生命的關懷聯繫起各個不同層面的生活世界，由「**萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉**」(《盡心上》)出發，將天地萬物的存在價值涵攝於自身的內在道德心中，又由自身的生命主體感應天道、天命生生不息的創造性，故能興起「**親親而仁民，仁民而愛物**」(《盡心上》)的實踐活動，肯定人之道德生命具有無限的存在價值與意義。因此，孟子對於生命的關懷是具有全面性的思考，由個人生命聯繫起整個宇宙的生命，人不再只是有限的理性存在者，在德性生命的光輝遍照下，人是可以溫暖潤澤所有的生命，人與自己、人與他人、人與自然，是可以共創一個和諧圓滿的生活世界。此亦正是生命教育最本質的出發點，從重視自己的生命價值，進而關懷其他生命的存在價值，再擴充至關注我們所賴以生存的環境與文明。是以，筆者認為生命教育最根源的本質即是對於生命本身的愛與關懷，與本文所探討的「道德情感」具有相近的理念，都是從人的真誠悱惻之情出發，從愛自己也能去愛別人；充實自己能力並且樂於助人；從改變自己做起然後改變整個世界，此亦是本文研究的價值所在。

孟子思想博大精深，卻從最根本的日用倫常中，強調從實踐活動即可證知人格的尊嚴與生命的意義，故孟子言：「**舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。**」(《離婁下》)。聖人亦只是「**先得我心之所同然耳**」，人是可靠自身之努力而達至與聖人相同的境界。因此，孟子提出許多實踐修養的工夫，例如：從為人與求學方面，而言「**學問之道無他，求其放心而已矣**」(《告子上》)，強調存養道德心而不放失；從感官欲望的競逐，而言「**養其小者為小人，養其大者為大人**」(《告子上》)，強調以道德心作為準則；從價值取捨的決斷，而言「**生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也**」(《告子上》)，強調道德心的絕對價值。故孟子只是從日常生活的常軌中，指點人們從「心」做起，一念覺醒，可以由個人、社會、國家，乃至全宇宙，皆涵融於人之內在道德心的無限敞開之下，使萬物各得其所，使一切生命得以安頓。因此，孟子言：「**誠者，天之道也；思誠者，人之道也**」(《離婁上》)，人從「反身而誠」的實踐體證，即能感受人之於天地間是具有活潑躍動的生命力，人之道德理性的覺知，必然不容已地產生「**使先知覺後知，使先覺覺後覺也**」(《萬章上》)的道德要求，而願意奉獻自身的能力樂於助人，成就一切生命的存在價值。同時在人之道道德情感的流露，亦能如源泉般展現「**仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之**」(《離婁下》)的感通之情，溫暖潤澤一切生命的存在。

參考書目

一、古典文獻（略依年代排序）

- （漢）趙岐注《孟子》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- （漢）趙岐注《孟子（上下集）》，《四部要籍注疏叢刊》，北京：中華書局，1998年。
- （漢）趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，《十三經注疏本》（阮刻十三經注疏本），臺北：藝文印書館，1997年。
- （漢）許慎《說文解字》，臺北：漢京文化公司，1985年。
- （宋）朱熹《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年。
- （宋）張栻《孟子說》，《四庫全書薈要》，臺北：世界書局，1986年。
- （宋）趙順孫《四書纂疏》，臺北：新興書局，1972年。
- （明）陳士元《孟子雜記》，《四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- （清）焦循《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988年。
- （清）戴震《孟子字義疏證》，臺北：河洛出版社，1987年。
- （清）劉寶楠《論語正義》，《四部備要經部》（據南菁書院續經解本校刊），臺北：中華書局，1981年。
- （清）康有為《孟子微》，北京：中華書局，1987年。

二、專書部分（依姓氏筆畫順序排列）

- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年。
- 牟宗三《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1974年。
- 牟宗三《心體與性體（第一冊）》，臺北：正中書局，1968年。

- 牟宗三《心體與性體（第二冊）》，臺北：正中書局，1968年。
- 牟宗三《心體與性體（第三冊）》，臺北：正中書局，1969年。
- 牟宗三《生命的學問》，臺北：三民書局，1970年。
- 牟宗三《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1971年。
- 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 李明輝《孟子重探》，臺北：聯經出版公司，2001年。
- 李明輝《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：紅葉文化公司，2002年。
- 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。
- 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年。
- 袁保新《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年。
- 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 唐君毅《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 傅佩榮《儒家哲學新論》，臺北：聯經出版公司，2010年。
- 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1993年。
- 黃俊傑《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 黃俊傑《孟子》，臺北：東大圖書公司，2010年。
- 楊祖漢《儒家與康德的道德哲學》，臺北：文津出版社，1987年。
- 楊祖漢《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年。

楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993年。

蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。

譚宇權《孟子哲學新論》，臺北：文津出版社，2011年。

三、期刊論文（依姓氏筆畫順序排列）

李明輝〈儒家與自律道德〉，《鵝湖學誌》，第1期，1982年5月。

李明輝〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，《鵝湖學誌》，第3期，1989年12月。

李明輝〈焦循對孟子心性論的詮釋及其方法論問題〉，《臺大歷史學報》，第24期，1999年12月。

佐藤將之〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉，《清華學報》，第35卷第2期，2005年12月。

金基柱〈如何能真實地必然地呈顯道德—孟子對道德有效性之構想〉，《鵝湖學誌》，第23期，1999年12月。

吳元豐〈〈大學〉、〈中庸〉、《孟子》論「誠」之差異（上）〉，《鵝湖月刊》，第36卷第12期，總號第432，2001年6月。

林憶芝〈孟子「不忍人之心」釋義〉，《鵝湖學誌》，第25期，2000年12月。

洪櫻芬〈理性與情感之關係—論休謨的道德情感主義〉，《人文暨社會科學期刊》，第6卷第2期，2010年12月。

洪櫻芬〈情感發展與德性成全—論王船山的情感思維〉，《鵝湖月刊》，第33卷第6期，總號第390，2007年12月。

英冠球〈《孟子》反應的倫理學型態—從德性倫理學的觀點看〉，《哲學與文化》，第37卷第5期，2010年5月。

- 張子立〈道德感之普遍性與動力性—謝勒與牟宗三的共識〉，《鵝湖月刊》，第 32 卷第 7 期，總號第 379，2007 年 1 月。
- 陳明思〈原始生命的理性化—試論孟子對於氣的理解〉，《鵝湖學誌》，第 23 期，1999 年 12 月。
- 陳福濱〈《孟子》的「誠」—從「善」、「動」與「覺」之義理論起〉，《哲學與文化》，第 36 卷第 11 期，2009 年 11 月。
- 郭齊勇〈孟子性善論所涵道德理性與道德情感問題〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》，第 40 卷第 5 期，2013 年 9 月。
- 彭文本〈自我意識與良知—牟宗三與費希特的理論之比較研究〉，《國立台灣大學哲學論評》，第 37 期，2009 年 3 月。
- 潘小慧〈「善」的意義與價值—以孔孟哲學為例〉，《哲學與文化》，第 29 卷第 1 期，2002 年 1 月。
- 廖曉煒、朱燕玲〈論孟子的「四端之心」及其內在結構—以唐君毅的相關論述為中心〉，《華岡哲學學報》，第 5 期，2013 年 6 月。
- 賴錫三〈《孟子》與《莊子》兩種氣論類型的知識份子與權力批判〉，《清華學報》，第 43 卷第 1 期，2013 年 3 月。
- 戴璉璋〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究集刊》，第 23 期，2003 年 9 月。
- 謝君直〈生命教育之儒學闡釋—孔孟仁義思想的現代意義〉，《國立嘉義大學通識學報》，第 9 期，2012 年 1 月。
- 謝君讚〈從康德到海德格—試論當代學者於孟子詮釋上的一項爭議〉，《當代儒學研究》，第 10 期，2011 年 6 月。
- 簡良如〈性善論的成立—《孟子·告子上》前六章人性論問題分析〉，《臺大文史哲學報》，第 27 期，2009 年 11 月。

四、博碩士論文（依姓氏筆畫順序排列）

李明漢《孟子哲學中「義」之涵義與其實踐問題之研究》，台灣大學哲學研究所碩士論文，1983年。

李志勇《孟子與莊子修養論之比較研究》，中國文化大學哲學系博士論文，1989年。

吳建明《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004年。

金基柱《理想的道德與道德的理想：孟子道德哲學之再構成》，東海大學哲學系博士論文，2002年。

林玟玲《先秦哲學「命論」思想之探究》，輔仁大學哲學系博士論文，2006年。

陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002年。

陳美玲《論孟子的道德抉擇理論》，輔仁大學哲學系碩士論文，1998年。

許宗興《孟子義理思想研究》，政治大學中國文學研究所博士論文，1986年。

詹文雄《孔孟聖王思想之研究》，中國文化大學哲學系博士論文，1974年。

葉冰心《孟子人性論研究》，南華大學哲學系碩士論文，2002年。

鄧秀梅《儒學中有關天命流行一義之探討》，中國文化大學哲學系博士論文，2001年。

謝君直《郭店楚簡的天道思想》，中國文化大學哲學系博士論文，2003年。

蘇子敬《唐君毅先生詮釋孟子學之系統研究》，中國文化大學哲學系博士論文，1997年。