

南 華 大 學

哲學系碩士班碩士論文



研 究 生：葉冰心 撰  
指 導 教 授：陳德和教授

中華民國九十二年六月

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

哲學研究所

孟子人性論研究

研究生：葉冰心

經考試合格特此證明

口試委員：  
蔡忠道  
顏永春  
陳德和

指導教授：陳德和

所 長：顏永春

口試日期：中華民國 92 年 5 月 14 日

# 目 錄

第一章	緒論	1
第一節	研究動機與目的	1
第二節	研究之文獻回顧	3
第三節	研究方法與範圍	6
一	研究方法	7
二	研究範圍	10
第二章	孟子人性觀念之承繼	13
第一節	思想史之背景	13
一	思惟之特徵	13
二	傳統之背景	18
(一)	帝與天	18
(二)	仁	24
第二節	觀念史之發皇	29
一	實體與本質	31
二	傳統思惟中之存在觀	37
第三章	孟子心性說之辨析	43
第一節	性之辨析	44
一	「生之謂性」之限制	44
二	「本質」解析之侷限	48
三	性為「義內」義	54
第二節	心之辨析	61
一	心之為積極性元素	64
二	心之功能—思	66
三	心之主宰、超越義	70
第三節	以心善言性善	74
一	善之義涵	75
二	向善說之侷限	78
三	本善說之證成	82

第四章	孟子惡概念之探討與工夫理論之開展	86
第一節	孟子對惡之解釋	86
一	性命對揚	88
二	「不思」之義涵	93
第二節	惡之消融與善之呈顯	98
一	身心關係之證立	99
二	善之呈顯與實踐工夫之開展	104
第五章	孟子天人觀之開顯	115
第一節	義理天之發現	115
第二節	道德形上學之可能	118
第六章	結論	127
參考書目		130

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

人類亙古至今不斷地求新求變以臻圓滿之境。然中國哲學以價值之取向而論其存在之意義，西方哲學即緣存在之途徑以究其價值之根源；此之殊異即於「通孔」之別，<sup>1</sup>由之應物無有同感，於源因而無有同觀，亦依此而發展出不同之哲學內容，然皆以達此圓善之境為終極目的。中國哲學自始即著重於人之關懷，於根源無能離人以論，此儒、釋、道者皆然。因此，人性之探究始終為中國哲學之課題。而諸家言「性」皆莫不憑「心」而論，是故心性一詞即為中國古來思想之核心，而此又以儒家為最。作為中國思想主流之儒家，孔子為其創始者，孟子繼之而十字打開，予心學為之拓展，立以義理規模；迄今言中國思想者莫不以孟子之學說為主軸，以展開對中國種種之探討。孟子性善之說雖起因於當時環境，綜觀《孟子》七篇，<sup>2</sup>多以闡述政治、人倫、親情者，然其論皆基於其人性觀始得成立。此後學即無以其為政治學、倫理學之著，而視其於人性之論為人類自身之探究者。袁保新先生即謂孟子之學「不僅充分的展開了孔子仁道的精神理路、義理宏規，而且也觸及到了所有人類價值心靈一旦覺醒後必然要探索的問提」，<sup>3</sup>直以孟子之心性論即是對每個當下具體實存之個人之闡述，故此心性之論即其人性論。

孟子之主張，雖肇始於「周文疲弊」之亂象，<sup>4</sup>然其非僅以正疲弊之禮樂為志，其旨乃於「正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖者」(《孟子 滕文公下》)。此因周文疲弊所代表著非僅儀式上禮樂之崩，而實為道德之淪喪，人性之墮落，如其所云：「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事」(《孟子 公孫丑上》)。因此，孟子對於邪說、詖行、淫辭之亂象所提出之性善之論，非方法

---

<sup>1</sup> 牟宗三先生認為：「每個文化的開端，不管是從哪個地方開始它一定是通過一通孔來表現，而有形上的必然性。然而，為何為此而非彼之通孔，則只有歷史之必然性、辯證法則的必然性。」(參見牟宗三《中國哲學十九講》，頁14，臺北，臺灣學生書局，1983)

<sup>2</sup> 世論《孟子》者，大抵以其七篇為宗，本文亦以七篇《孟子》為主要探討對象；然與之相關之竹簡、帛書中之《五行》篇、《性自命出》篇與四篇之《孟子外書》，本文亦旁涉之，而援以之為探究孟子義理者。

<sup>3</sup> 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁3-4，臺北，文津出版社，1992。

<sup>4</sup> 「周文疲弊」一詞乃牟宗三先生作為對春秋戰國時代亂象所作之總述(參見牟宗三《中國哲學十九講》，頁60)

上建立而以之為其對治；其立以人心之說乃旨於人性根源問題之挖掘，以之為人生基本方向之決定。<sup>5</sup>此人生之方向即為人存在之意義與價值之建立，而價值與意義即於吾人之心之擴展。

心性之探究始於孟子，其上承孔子之以「仁」立教，下啟宋明之心學、理學之開展，迄今為當代新儒家義理所宗。孟子之即心以言性而主性善說，於時非即而為大宗之論；<sup>6</sup>就心性之論，持「生之謂性」與之相辯之告子，主性無善惡論，就人之現象有以性亦可善可惡及有善有惡之論，以駁孟子之性善說；後同孟承孔學之荀子，則執心之為認知義，而以此能識善之心以駁無善而可惡之性，以孟性善說乃「不及知人之性，而不察乎人之性偽之分者也。」（《荀子 性惡》）而評其說乃「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉口而無解。」（《荀子 非十二子》），並以罪之。觀彼等立論，非僅為駁孟子者，其於人性均有正面之主張，且皆持之有故，言之成理。而孟學所承、所啟而所宗之一脈，亦非無有歧出或衍其所論者，如竹帛《五行篇》之就身心關係以呈心之主宰義；宋、明詳之以氣質之性、義理之性以正漢儒論孟子心性之偏，依之釋孟子心性之意涵。而民國以降之當代學者則跳脫國別區域之藩籬，無囿於中國本身之諸般論述，持以他方之思想主張反省孟子之說，如以西方之理知以論心性之為道德主體之合理性、作為根源義以觀心性以知天之為形上依據之適切性，甚而以之反思中國本身於孟學義理所非之、比之、尊之之正當性。此中，當代新儒學則於孟子之以盡心、知性而知天之進路言其心性，以返其本也；而援以西方之思想之為他石以建理論之系統，則開其新也。因此，縱觀孟子後，本土之兩漢、兩宋、明清，自圓於孟學之說無一致，而迄今旁涉西學以之為法者亦非同；然其皆為求孟說之客觀性，以還諸孟子之本意，或依其意另闢新學。於此，客觀性之得與否難於評斷，若依詮釋學觀點，任何之析論不啻為其義理之創造與拓展。就學術探究之立場，非法之以知解、分析無他；然任何知解之於真理追求，自當無能否定其背後乃基於更高之善之主體，孟子人性之論無非依此主體性之心為是，進而依此道德主體之心立之以道德實體，心性

---

<sup>5</sup> 牟宗三先生認為儒家之性格不是解決一個特殊問題的學問，因解決特殊問題需具備其他知識，儒家之性格乃於建立一個人生之基本方向（參見牟宗三《中國哲學十九講》，頁70）。

<sup>6</sup> 依孟子言其時之說乃：「楊朱、墨翟之言盈天下」（《孟子 滕文公下9》）。而袁保新先生亦謂：「孟子在儒學傳統中的地位與重要性，是到兩宋以後才被確認。」；又言「及至北宋二程出，內聖之學講論益精，孟子的義理思想才算真正得到重視與發揚。」（此二語參見袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁1-2）。

則得而與天命融合為一，此即孟子言「盡心知性以知天」所具之超越性義理。本文即透過古籍及當今學者之研究成果，探究孟子之承於歷史以言心性而為價值自覺之理論基礎，以此心性之為道德主體證成之合理性及置於歷史脈絡中所具之意義；繼而以之肯定人即為道德實踐與價值自覺之主體，以之貞定人性尊嚴，釐清人類存在之價值；進而以其「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」(《孟子 盡心上》)之一心之善即為圓善之源。

## 第二節 研究之文獻回顧

當代孟學之研究，據黃俊傑先生之以問題為導向，析得其進路為二：一者，哲學 觀念史；二者，歷史 思想史。<sup>7</sup>而於理知掛帥，西學以從之今日，此又側之以前者。以哲學 觀念史為進路者，視概念之為無關乎社會、政治、經濟之變遷而具自主性，以之解析孟子思想體系內之重要概念。就其論題之所重，黃先生歸約之為三：

孟子性善說的依據何在？「性」與「心」有何關係？性善說有何現代涵義？

孟子思想中「心」之本質如何？「心」與「身」有何關係？

孟子養氣之學內涵如何？孟子之「氣」與「心」、「形」有何關係？<sup>8</sup>

依上論題為中心以究孟子者，又以當代新儒學為邃。唐君毅先生以孟子之即心言性者可統攝即生言性，而特別強調心之自發性，以心於物之直接感應與直接安悅處而顯者即為善，以此善之心為性者而言善性。<sup>9</sup>徐復觀先生則以踐形為孟子性論之極致，<sup>10</sup>其所重為儒學之外王者。牟宗三先生以「仁義內在，性由心顯」為之綱領綜括孟子之說，<sup>11</sup>立以道德主體，進而據此道德主體之無限心為優先地位以言「道德的形上學」(Moral Metaphysics)，直以吾人之心性釋天而具形上義，而為對孟子心學之論最為豐碩者。<sup>12</sup>觀唐、徐、牟三先生之論孟學心性，實已非

<sup>7</sup> 黃俊傑《孟學思想史論 卷二》，頁9，臺北，東大圖書公司，1991。

<sup>8</sup> 黃俊傑《孟學思想史論 卷二》，頁11。

<sup>9</sup> 參見唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁96-98，臺北：臺灣學生書局，1993。

<sup>10</sup> 參考徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁184，臺北，臺灣學生書局，1993。

<sup>11</sup> 牟宗三先生雖無如是明標為孟子之說，然此論之義涵散見於其諸論著中。而據劉述先先生之說，牟宗三先生曾依此以謂孟子思想之綱領而示之（參見劉述先《孟子心性論的再反省》，收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，頁94，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994），而黃俊傑先生亦以此而為牟先生之論（參見黃俊傑《孟學思想史論 卷二》，頁17）。

<sup>12</sup> 參見黃俊傑《孟學思想史論 卷二》，頁14。

僅學術旨趣，甚而以之為「賴以安身立命，而且可以修己治人的價值系統」。<sup>13</sup>而今學不乏藉以進儒學之門，或直以其論為孟學之發皇，或依孟說以究其義理之異同，皆之為孟學義理之再詮釋。<sup>14</sup>作為追隨者，吾等亦當如是無離價值自覺以觀孟學義理，而此於論究心性者尤然。

稍晚之羅光先生、勞思光先生、劉述先先生、蔡仁厚先生等皆著作宏偉，涵廣意悉。羅光先生偏以性之自然義，並依朱子之解，謂孟子所言之性為人不思不索而動時，所充分表現出來之自然傾向。<sup>15</sup>勞思光先生則認為孟子之性略相當於亞里斯多德（Aristoteles, 384—322B.C.）所言之本質（Essence），<sup>16</sup>因之，盡心知性知天一語僅具主體義之心性論意旨，而無實體義之形上學意涵。<sup>17</sup>此二先生之說皆與牟宗三先生持孟說之以心性具形上義之論迥異。而蔡仁厚先生以承牟宗三先生之說，契其意而詳闡之；其以孟子之性體與心體乃通而為一者，心與性之為善即依體上言，非就事上論；由之言孟子之論乃肯定人所具之先天本善之內在道德性。<sup>18</sup>近之沈清松先生、楊祖漢先生、林安梧先生、李明輝先生等，所直論之孟說或析先輩之論孟，皆義深理明，無不多向詮釋或深刻省思。傅佩榮先生以行為之目的角度，持以孟子之說乃為「人性向善論」，<sup>19</sup>並推而廣播，蔚為時風。而袁保新先生則以孟子主仁義內在，對傅先生之論提出質疑，<sup>20</sup>認為孟子即心言性乃為性本善者。而明標以西方觀念以論孟學者，如陳榮華先生之以詮釋學立場，藉由詮釋者與文本之關係，即主、客關係，由孟子天、人、心之意涵而定道德主體之地位，認為「人不是擁有道德心，而是道德心擁有人」。<sup>21</sup>又，依天與心之關係

<sup>13</sup> 黃俊傑《孟學思想史論 卷二》，頁422。

<sup>14</sup> 今之學者之就唐、徐、牟三先生以論孟者，大抵為當代新儒學一派，如周群振《儒學探源》、袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》、李明輝《孟子重探》、何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》、高柏園《孟子哲學與先秦思想》、謝大寧《儒家圖教底再詮釋》、岑溢成《孟子告子篇之「情」與「才」論釋》、曾昭旭《「性」之說統新探》、楊祖漢《盡心與盡性》等；其它如黃俊傑《當代儒家對孟子學的解釋》、陳特《「知命」與「立命」的新儒學闡釋與啟示》、林憶芝《孟子「不忍人之心」釋義》、蘇子敬《唐君毅先生對孟子之心與養心工夫的詮釋》等，皆得之為孟學義理之再詮釋。

<sup>15</sup> 參見羅光《中國哲學大綱》，頁107—108，臺北，臺灣商務印書館，1999。

<sup>16</sup> 勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁158，臺北，三民書局，2001。

<sup>17</sup> 勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁188。

<sup>18</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，頁198，臺北：臺灣學生書局。

<sup>19</sup> 傅佩榮先生此人性向善論非僅指孟子之說，乃泛指古典儒家之意（參見傅佩榮《儒家哲學新論》，頁75—89及頁185—209，臺北，業強出版社）。

<sup>20</sup> 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁32—37。

<sup>21</sup> 參見陳榮華《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，序，頁10—11，臺北，國立編譯館，1998。

觀孟子「盡心—知性—知天」之進路，牟宗三先生引程明道語「只心便是天」釋之以心形上義，袁保新先生於此則援海德格（Martin Heidegger, 1889—1975）基本存有論之觀點，重省孟子「心」之超越義，而以心之為「在世存有」，多著墨於心之「明於庶物，察於人倫」之「能是」義。<sup>22</sup>

而就孟子所言之大體、小體之別衍於近以身、心為旨以論孟者，其理論上均反對笛卡爾（René Descartes, 1596—1650）之心物二分，而持以身心為一互相滲透並交互影響之有機結構。於此論題上，取徑於竹簡、帛書《五行》篇以論者，不乏其人，皆以其作為文本義之新且實也。而專究竹帛者，今以龐樸先生為尤；其以《五行》篇所示之五行之意涵為解荀子所評之思孟五行說者，乃此篇之特殊價值所在。<sup>23</sup>黃俊傑先生側以孟說所具聯繫性思惟方式之特色於身、心兩範疇之展現，以《五行篇》之「耳目鼻口手足六者，心之役也」一語承於孟子養氣說，而證孟學之「心」對「身」所具之優先性。<sup>24</sup>楊儒賓先生即由大體對小體之轉化而以之為大體外顯之表徵，予「踐形」以新義；其並透過《五行篇》以深究持志養氣之轉化功夫。<sup>25</sup>上述哲學觀念史之進路以究孟學，實即得孟學之哲學義涵；而黃俊傑先生即以孟子之說既緣於歷史、社會之省思，則孟之所論必回歸歷史、置諸社會以觀其意義；故其所著之《孟學思想史論》二冊，即循歷史思想史之途，回溯孟子觀念之所成之二大因素——思惟方式與客觀環境——之與觀念間之必然聯繫性，以釐清孟子之本意，並依此法以察歷代論孟之說，論析孟學於歷史中之價值與地位。而依此歷史脈絡之法，將孟學置於今之時代背景，即之突顯孟子心性之學之超越性。

作為八〇年代大陸三大學術潮流之一之「儒學復興」，<sup>26</sup>亦標之以「新」儒學

<sup>22</sup> 袁保新《盡心與立命》，收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，頁159—198，臺北，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。

<sup>23</sup> 龐樸《竹帛〈五行〉篇校注及其研究》，頁97—104，頁121—143；臺北：萬卷樓圖書公司，1990。另，於同書中，究《五行》之為名者，龐先生以其內容之含具“經”與“說”者，「儼然一部宏論」，故依戰國時期文章格局慣例，非以之為篇章之名，而視之為書以論而帛書本無篇首，而竹簡以“五行”為開頭，故依慣例以之為名（參見前揭書，頁100）。大陸學者廖名春先生亦持相同之意見（參見廖名春《郭店楚簡儒家著作考》，《中國哲學》，1999—1，頁54—55）。

<sup>24</sup> 黃俊傑《孟學思想史論 卷一》，頁69—89；臺北，東大圖書公司，1991。

<sup>25</sup> 參見楊儒賓《儒家身體觀》頁1—83，頁253—292；臺北，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999。

<sup>26</sup> 參見鄭家棟《大陸近年來的新儒學研究與我的一點認識》，收入《當代新儒學論文集—總論篇》，頁463，臺北，文津出版社，1991。

而為復興者，乃就學術流派以觀儒學而予之現代化走向，而別於台、港二地「當代新儒學」之以其為精神方向之意涵。<sup>27</sup>馮友蘭先生即由邏輯架構為之現代化以釋儒學之心性而為儒學復興之始；於此理念下，孟子之性為不排除生物意義，而於其所建立之邏輯基礎上以言道德之意義。<sup>28</sup>張岱年先生以仁義理智乃生來即有而為異於禽獸之為人之性，然其僅為萌芽之「端」也，而待於擴充，故所謂性善乃意指為善之可能。<sup>29</sup>蒙培元先生雖亦以仁義理智之為內在，然以心理、情感義釋孟子之心性，故視孟子之心性論乃心理學之情感論，而此情感即為人之道德主體之源。<sup>30</sup>楊澤波先生則以孟子所言之性義指原本即有的屬性、資質，亦包括趨向，可合稱為性向，故善之於人非人之本質，而為人在道德方面生而即有之屬性；由之，其言性善者即非「性本善論」或「性善完成論」，而是「心有善端可以為善論」。<sup>31</sup>綜上，大陸學者大抵無釋孟子之心性以實體義而為人之所以為人之終極存在。

孟學研究之成果浩瀚，立論繁眾，上述僅如蜻蜓，點其精要。其或以孟學為一精神方向而皈依，或以學術義涵而綴飾，無不視孟學為具生命之有機體而予之延續。且其精要而延續者，即是孟學研究之方向，而為後學者之磐基。

### 第三節 研究方法及範圍

於孟子心性論之探究，迄宋明而極盛，然於立論之法自古即無所明辨而自省。迨於清民，於古典文獻之釋始有「方法論」之覺；戴震所撰之《孟子字義疏證》乃持字義以評宋、明之譏訓詁、輕文字為渡江棄舟、登高無梯者，即以訓詁為孟學之疏，而為明示所依之法之始者。<sup>32</sup>作為哲學角度以論述古籍，今參西學得而為法者無計，然無能展現其義理者非為良法；故法者，除須兼及廣義文本所涵之文意與意義外，<sup>33</sup>必涵具文本外之詮釋者。誠是，高達美(Hans-Georg Gadamer,

<sup>27</sup> 參見鄭家棟《大陸近年來的新儒學研究與我的一點認識》，收入《當代新儒學論文集—總論篇》，頁463-465。

<sup>28</sup> 馮友蘭《中國哲學史新編》，第二冊，頁83，臺北：藍燈公司，1991。

<sup>29</sup> 張岱年《中國哲學大綱》，頁246-247，臺北，藍燈公司，1992。

<sup>30</sup> 蒙培元《中國心性論》，頁28-34，臺北，臺灣學生書局，1990。

<sup>31</sup> 參見楊澤波《孟子評傳》，頁296-321，南京，南京大學出版社，2000。

<sup>32</sup> 參考黃俊傑《孟學思想史論 卷二》，頁361。

<sup>33</sup> 黃俊傑先生藉赫胥「文意」與「意義」之異，以說明文本之內容與關諸文本之思想背景之別（參見黃俊傑《孟學思想史論 卷二》，頁331-332）。

1900 2002) 評客觀主義之詮釋學家之求文本之「本來面目」之為無功者，即如追日之事；吾雖不欲為夸父，然作為文本之《孟子》於吾心之激盪，乃無能免懷而無追。職是，既追之以善之事，則無能不利其器。而為求初衷與目的之一貫性，本文即執以牟宗三先生對於經典詮釋所持之觀點，即知識、思辨、感觸三者並用之經典詮釋法，以探究孟子之人性意涵，<sup>34</sup>以逼近孟子學說之原意。而於其意涵下，釐清其思維模式，省察其義理架構。在二十一世紀科技昌明的今天，人類接觸面更為廣泛，獲得資訊更為迅速，對任何論題之研究，較之古人更具多面性與發展性。本文即藉前輩之研究成果以增益研究角度之多樣性，而相繼出土之文獻，更為貞定文本語意確切性之依據。

## 一、研究方法

於古典文獻，今人無外就文獻學、思想史及詮釋學等三法以解其意。文獻學者即以語言學之觀點解決思想史之問題，意即依訓詁學之方法「就其字義，疏為理論」，<sup>35</sup>其將詞語獨立於文獻之外，還源其原始意義，並以反釋文獻而為其思想義理。此法之失乃於以原始意義為依準者，忽略字詞意義之演變及作者之意圖，故所疏得之義理易流於猜測。而治思想史者，即上節所述黃俊傑先生所言之依「歷史思想史研究進路」；此法乃「將孟子及其思想放在歷史或文化史脈絡中加以考察，探討其思想史的地位及其意義」，<sup>36</sup>即置個人之言於歷史，由歷史賦予其意義。循思想史之途徑者，以個人之思想無能離其所處之環境而獨立自存，故而尋其客觀史實以求其義理之所由。依此原則，後學者亦附以自身所處之時代背景以釋其意。

就方法言，今較為哲學界所藉以探求義理者即詮釋學方法。<sup>37</sup>所謂詮釋法，

<sup>34</sup> 牟宗三《圓善論》，序言，頁 xv，臺北，臺灣學生書局，1985。

<sup>35</sup> 參見傅斯年《性命古訓辨證》，頁 12，臺北，新文豐出版公司，1985。

<sup>36</sup> 黃俊傑《孟學思想史論 卷二》，頁 39。

<sup>37</sup> 哲學詮釋學一詞首由海德格提出，至高達美臻於成熟，以其剋就存有論性質以論而別於傳統詮釋學之圍方法論、認識論者；其旨於為探究人類一切理解活動得以可能的的基本條件，試圖通過研究和分析一切理解現象的基本條件找出人的世界經驗，在人類的有限的歷史性的存在方式中發現人類與世界的根本關係（參見洪漢鼎《真理與方法 譯者序言》，《真理與方法》，頁 xviii xix；台北，時報出版社，1993）。方東美先生認為哲學家於接受歷史資料後，還應憑藉哲學智慧給予解釋（參見方東美《方東美先生演講集》，頁 180，黎明文化公司，1984）。而李明輝先生即認為：「文字本身所具的歧義性，特定字句在特定文脈中的意義有時反而要透過義理之解讀才能確定」，其以義理之建構為重而別於傳統之訓詁（參見李明輝《孟子重探》，頁 1 2，台北，聯經出版社，2001）。此皆基於詮釋者本身以論文本之意涵。

如高柏園先生所稱：

所謂詮釋（interpretation），其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，而對詮釋對象加以認識與了解，並進而對詮釋對象的意義加以抉發與建構。<sup>38</sup>

此別於文獻、思想史者，即於詮釋法予古典文獻之詮釋為無能獨立於詮釋者而具客觀意義；而高柏園先生之側以吾人生命歷史以論，立以自身無矛盾之基始，揭示古典文獻之意義，此較諸西方偏以理解活動以論詮釋者，於中國古籍之詮釋上更能趨近文本原義，而文本原意之揭示即其意義之掘發與建構，古典文獻由之即具客觀意義；方東美先生即謂：「中國哲學在方法學上，不管建立在那一套思想系統，態度總是要求其博大精深，換而言之，總是要把多元對立的系統化成完整的一體。」<sup>39</sup>而於力求系統完整統一之理念下，詮釋之為法者即括涵主客而超越時空；因此，詮釋所具之價值「不只是在於覺發歷史文化的意義，同時，它也指示出吾人超越的可能與必然」<sup>40</sup>而於此詮釋之為客觀者，袁保新先生即就「現代讀者在理解上的要求」之角度，以通過自我之批判，而條列之為合理之詮釋所必備之形式條件：

1. 一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
2. 一項合理的必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋就愈成功。
3. 一項合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的概念來解釋不清楚的概念。
4. 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。
5. 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，但另一方面也要能夠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。
6. 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過其他

---

<sup>38</sup> 高柏園《中庸形上思想》，頁 50，臺北，東大圖書公司，1991。

<sup>39</sup> 方東美《原始儒家道家哲學》，頁 26-27，臺北，黎明文化公司，1988。

<sup>40</sup> 高柏園《中庸形上思想》，頁 55。

詮釋系統的比對，調整修正其方法與原則。<sup>41</sup>

袁先生以此六項合理詮釋之形式條件為基礎，再與他詮釋者之詮釋系統交相比對，以達創造性詮釋之目的。而牟宗三先生於經典之詮釋雖無明之曰法者，然於其著述中，多處表其經典疏理之觀點。其嘗謂：

知識、思辨、感觸三者備而實智開，此正合希臘人視哲學為愛智慧愛學問之古義，亦合一切聖教之實義。<sup>42</sup>

其中知識、思辨、感觸即是作為「恰當理解中國哲學所必須兼備之三條件」，<sup>43</sup>而可視之為牟先生於詮釋經典所持之法。此經典詮釋法乃融攝文獻學、思想史，甚而一切法，而為一涵攝最廣、極顯文意之詮釋法。此法之於古典文獻，無視以為對象而予之解析，或予之為純自我理念之駕馭，其乃為超脫主客而全瞻以釋。近人鄭宗義先生於此即撰「知識、思辨與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點」一文，<sup>44</sup>為牟先生之詮釋觀點予詳析闡述。鄭先生認為牟先生所謂之知識是指「對文獻之掌握」。經典之釋非憑空杜撰，亦非雜亂取之，乃於考證之餘更須「簡別功夫」；<sup>45</sup>文獻即如材料，而材料之彙整乃是為經典詮釋之基礎；依此意，文獻學與思想史之於經典詮釋法，即是作為材料義之知識而得以之為詮釋之基礎者，即牟先生所稱之「依語以明義」。<sup>46</sup>所謂之思辨乃指「以理性之認知來了解文獻」。於文獻之理解須藉由理性的分析，而所得之義理若如己出，否則人云亦云，莫衷一是，終無所得；而此理性之分析又非如西方之「依概念之分解純邏輯第憑空架起一義理系統」，<sup>47</sup>乃為以所依之語為基，於理性認知下積極地發揮文獻之意義，此即牟先生所稱之「依義不依語」。而所謂感觸則指「自我與文獻義理所呈顯之生命智慧相契合」。是以文獻之義理之為客觀者，若無主觀與之感應，則經典即如化石，只得置於博物館。牟宗三先生此知識、思辨、感觸之法

<sup>41</sup> 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，頁 77，臺北，文津出版社，1991。

<sup>42</sup> 牟宗三《圓善論》，序言，頁 xv。

<sup>43</sup> 鄭宗義「知識、思辨與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點」，《鵝湖學誌》，第 18 期，頁 25，1997 年 6 月。

<sup>44</sup> 參見鄭宗義「知識、思辨與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點」，《鵝湖學誌》，第 18 期，頁 23-52，1997 年 6 月。

<sup>45</sup> 參見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 403-404。

<sup>46</sup> 牟宗三先生謂：「關於這一部工作，我只是“依法不依人，依義不依語”，來作“稱理而談”的融攝。其初也，依語以明義。其終也，依義不依語。」（參見牟宗三《現象與物自身》，序，頁 8-9，臺北，臺灣學生書局，1990）。

<sup>47</sup> 參見牟宗三《圓善論》，序言，頁 x。

雖為三分，似別之以次第，而謂初以知識為材料，再透過思辨之認知，最後以自我生命以感應。實則，此三者乃無由區分，亦非主從之別，乃融而為一者。因材料必須透過思辨方具價值，而思辨又必以材料為對象，此知識與思辨之為客觀者，即無以序之；而吾人以思辨之解知識以求其客觀，初無自我生命之感觸，此客觀義理即為一孤懸的抽象概念，雖予理知而所得，然終與吾人生命無所對應。故抽象概念之具意義者，即必透過自我生命之感應而得彰顯。故牟宗三先生即以周至之學知為明辨概念之基，透徹之思辨則為所學以證且判，而真感、真知、真智三者具全，方得言實踐理性之優越性。<sup>48</sup>

由是觀之，牟先生之知識 思辨 感觸之經典詮釋法實為今人解古典文獻之不二法門，<sup>49</sup>而袁保新先生所示之合理詮釋所必備之六條件，即於此大意下微言以陳而易為後學所掌握，故本文即依之以求《孟子》之精義。就文獻之掌握，本文將藉由前人訓詁成果之比對，求得原典中孟子語言文字之意涵；如心、性、天、善等觀念在《孟子》文本脈絡中之指涉，及與先人在天、德、仁等觀念承襲上之內在關聯；例如透過孔子在《論語》脈絡中「仁」之觀念與其依以為吾人之「心」者，由之而闡其「心性」觀念間之關聯；於此關聯即可知孟子雖自言其說之為承襲並志於返本，實則其意顯而為開新者，而此所開之新義即孟子義理所在。而觀牟宗三先生之以無限心、道德的形上學以釋孟學，其亦是為孟學義理之開新者。新義之探索即思辯之旨，亦即理性之認知。本文以今人追求義理方法之分析，檢視文獻意涵之普效性，即孟子義理之內在架構及外在彰顯之一貫性。最後，與文獻義理之生命智慧相契合，則是由孟子所展現之道德人性對自我生命之滲透性，於自我生命之開拓所作之深層反省，而此藉由對學問之疏理，實為自我對存在意義作更深層的挖掘。

## 二、研究範圍

就內容言，本文基本上以《孟子》七篇即同於孟子之思想，故以之為文本視

---

<sup>48</sup> 參見牟宗三《圓善論》，序言，頁 xvi。

<sup>49</sup> 求經典之義涵，於方法上，唐君毅先生亦有相似之論：「故吾之說明中國哲學義理之道，既在察其間問題之原，名辭義訓之原，思想義理次第孳生之原。」（參見唐君毅《中國哲學原論 論篇》，頁 5）。而傅偉勳先生則以「創造的詮釋學」闡析文本之詮釋之五次第：□實謂□意謂□蘊謂□當謂□必謂；依其意無出牟先生者，而其言之必謂則為依前四項所為之外延之述（參見傅偉勳《從創造的詮釋到大乘佛學》，頁 10，臺北，東大圖書公司，1999）。

之；而對於他人以評述及注釋、疏解之角度以論孟子者，本文無以其為孟子本意，乃視其為知識，以之為論究《孟子》之材料。就意涵言，一般對孟子之探究，雖析得孟子之中心思想為心性之論，而其他如政治、社會、人倫等之論述均收攝於其心性理論架構之下以成，即以此為孟子本意。然吾人若亦依心性之論以觀《孟子》一書，縱察其文理脈絡之為合理，而得謂其為義理之所由者而無虞者，誠然可否由之即斷言孟子之說之以「人性」為文本？實則，《孟子》多是孟子與君王於政治意見之對話，誠可為一部政治學，然政治之內涵以其實用效果大於其義理者，依此以觀孟子之學實有其侷限性。而孟子本人以何為文本或其本意若何，此乃須由作為讀者之芸芸以為定奪。由是，若以人性為一大文本，孟子之性善說可視為於人性之第一序探索。本文乃以《孟子》為文本，依哲學 觀念史之徑，佐以歷史 思想史之途，於孟子以人性為文本之預設基礎上，以人性論詮釋《孟子》，審視其人性論之義理架構；此於《孟子》為題之心性論，則即為第二序之析論。<sup>50</sup>此心吾人對人性之態度或主張誠可訴諸分析、直觀、感覺、實踐等而具多樣性與殊別性，然以探究孟子所主張之心性言，本文則必執以學術研究之態度而為之，以逼近孟子之原意。

另，孟子所作之《孟子》七篇，經前賢據歷史之考證及研究，此七篇之《孟子》即為定言，以之為文本無虞；而劉歆、班固及應劭所稱之含 性善辯、文說、孝經、為正 四篇之《孟子外書》，雖斷其非出於孟子而為偽作，<sup>51</sup>然以其內容疑為含具帛書《五行》、《德聖》而為趙岐所刪者，<sup>52</sup>非能略而無顧，乃以之為參。而相繼出土之帛書、竹簡乃為含具先秦儒學之史料；其中《五行》篇即為解荀子所以評擊孟子之焦點所在，且其所陳之身心觀即為承孟說顯心之主宰義者；而 性自命出 篇乃代表先秦儒家論究性、心、命之文獻；此本文皆涉而取之，一則以之為究孟子與告子、荀子間心性論之差異，二則以其內容探究孟子言大體、小體所衍伸而論之身體觀。故本文即以七篇《孟子》之文本而參此《外書》

---

<sup>50</sup> 第一序者意為正面地敘述，第二序之意則為以第一序為基礎批導出其所蘊含之問題（參見牟宗三《中國哲學十九講》，頁1）。

<sup>51</sup> 參考楊澤波《孟子評傳》，頁119-122，南京，南京大學出版社，2000。

<sup>52</sup> 據楊儒賓先生之研究，《五行》、《聖德》雖視之為孟子後學之作，然「近人提出一種假說，認為這兩篇可能是趙岐刪掉的《孟子外書》四篇中的作品」之說並不無可能（參見楊儒賓《儒家身體觀》，頁260）。方東美先生亦如是認為孟子沒有完全流傳到現在，今之孟子並非齊全者，故而持刪除之說（參見方東美《方東美先生演講集》，頁124）。

四篇與帛、簡文獻，並援當代學者之研究成果，依牟宗三先生之經典詮釋法，探其「心」、「性」、「天」、「善」、「惡」之觀念於其文本脈絡中之意涵，以近《孟子》之本意，就其本意明其義理之所在，尋其理論架構，而以其架構檢視其立論之有效性。

## 第二章 孟子人性觀念之承繼

本章即縱之以觀孟子時代背景以省察其所承之於歷史中之天、德、仁等觀念之義涵，及其透過類比思惟模式，所展現此天、德、人之觀念與其心性義理之傳承關係。橫之援諸西方之實體、本質、主體等觀念，析其所展現之心性之義涵，並究其與天、道等觀念間之關係。

### 第一節 思想史之背景

作為以實踐之旨趣，孟子心性之說實無能離其時代背景而立，故時代背景於孟子而言，史實乃具絕對之意義，而此意義非以邏輯推論所得，乃是基於孟子於週遭事物之體悟者。故《孟子》所述之政治、經濟、人倫等，無不就人人所知之具存事物，即其相互間之關聯於其內在之感受以陳之。然孟子於此感受非直述而論，乃藉類比法以示之，而此所示者即其義理之所在。

透過類比之內涵，據黃俊傑先生之論析而得孟子思想所涵具之二特色：一者，具體性思惟方式；二者，聯繫性思惟方式。具體性思惟者，即其類比之對象均為具存之事物，非就觀念之內涵而為之類比；聯繫性思惟者，即作為類比之對象相互間非各自獨立，雖以類而劃屬不同範疇，然其間卻相互關聯。<sup>1</sup>孟子之以事物之類比關係所欲表達者，非為求類比之合理性，而於人人對具體事物共許之意義下，藉由其間之類比關係，以展現其超越之心、性、天之概念。

#### 一、思惟之特徵

就方法而言，中國古代無明立「方法學」以為立論之所依。然孔子雖無所作而創儒家之論，然其所述亦非神來之者，以其信而好古也，所述者即其所信而好之古。而孟子亦自言其承之以三代，言必稱堯舜。其之好古、稱堯舜者，以今之「方法學」觀之，其所運用者乃皆就具體事物間之關係，藉類比推論法以述其理。孔子之「己所不欲，勿施於人」(《論語 衛靈公》)，孟子之「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」(《孟子 梁惠王上》)者，即為其類比推論之經典之語而為

---

<sup>1</sup> 參見黃俊傑《孟子思想史論 卷一》，頁 3 27。

後人朗上於口者。綜觀《孟子》一書，孟子鮮就觀念之邏輯關係而為理論之解析，乃以眾所週知之具體事實或言論間之類比關係以立論，其所依之法即類比法；類比法者即依事物間之類概念為基礎以為命題之建立。

凡同類者舉相似也。（《孟子 告子上》）

其以已然事實以推事物之為必然者，乃依時空中具體事物間所具之類比關係而成立；就時間言乃古者與今者，就空間言即主體與客體。而此具存於時空中之事物，非能獨立以視，乃就其間之關聯性而類比之：

梁惠王曰：「寡人願安承教。」孟子對曰：「殺人以梃與刃，有異乎？」曰：「無以異也。」「以刃與政，有以異乎？」曰：「無以異也。」（《孟子 梁惠王上》）

（孟子）曰：「有復於王者曰：『吾力足以舉百鈞，而不足以舉一羽；明足以察秋毫之末，而不見輿薪。』則王許乎？」曰：「否！」「今恩足以及禽獸，而功不至於百姓，獨何與？」（《孟子 梁惠王上》）

民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也。故為淵馭魚者，獺也；為叢馭爵者，鷩也；為湯武馭民者，桀與紂也。（《孟子 離婁上》）

上例中，刀刃之於人以殺，類比於暴政之行，無異於人以殺之；力舉百鈞而不舉一羽，明察秋毫而不見輿薪，以類比恩及禽獸而無功於百姓；水之就下，獸之走壙，類比之為民之趨仁。而最為吾人所引之為孟子表其心性義理之內具者，即以口之於味以類比心之於義：

口之於味，有同耆焉；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，由芻豢之悅我口。（《孟子 告子上》）

此以吾人之口於味所求者為於耆，類推耳於聲、目於色之求於聽、美者，即可導之以類推吾人之心所者為理、義者。然，詳析孟子之類比推論非之為周全者二：一者，就事物間之為必然關係言；即作為類比之主體，如口、目、耳、心之為殊別者，其所求聲、色、美之對象即異，各具其意，無能同之以視；依此孟子以論諸仁政者，則以君王之心類推民之心，以之為政策實行之依據；實則君王之為君王即於其特具之職權，君民之異即於此，若以此同之心為政，則人人皆得為君王。易言之，口之於耆誠否於目即之為美？而君民所同之欲之必然性是否即可作為政治之基礎？二者，就類比對象之層次關係言；口、耳、目於孟子之為小體者，異

於其所謂之大體之心，此中之異非於所求之對象之異以言異，乃旨於作為大體之心於小體之口耳目實為主宰者，非為同層級，於此孟子之法即顯論證之跳躍。然而，孟子之類比之論所透顯之終極所同者乃是承歷史脈絡中超越之天、德之觀念，而非同於邏輯意義上之類比推演。故於此觀念下，縱其所例示之事物無由藉之科學以驗證，此心之於義理、仁心之於仁政者，誠之為必然，而以之為合理。以此類比法為基礎而為孟子擴而應用者即興起法，如：

舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於斯人也，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。（《孟子 告子下》）

孟子之所舉此數人之例，非在說明其前所處之境與日後結果之直接關係，若是，則舜將為農經專家，傅說將為建築師，甚而管夷吾或無所為者。孟子以其均無為各行專家，而得為更大之成就，以此直接興起人之志者，乃於此作為鈞是人之實然意義下，吾人得以之類比，而其背後即是隱喻了以心性為基礎之人性論。

由上數例得見，於類比關係中，作為類比之對象或材料乃具體事物，而非為抽象之觀念。黃俊傑先生稱此以具體事物為思惟之依據者為「具體性思惟」：

「具體性思維方式」是中國文化所顯現的諸多思維方式中，最為悠久而且具有中國特色的思維方式。所謂「具體性思維方式」是指從具體情境出發進行思考活動，而不是訴諸純理論或抽象的推論。<sup>2</sup>

此思維方式之特色異於西方之由具體事物透過抽象予之解析之進路，反是將抽象之觀念置於具體之事物而予之證明。易言之，即是「將人的存在及其活動，置於具體而特殊的時空情境中加以思考」。<sup>3</sup>即此思惟之對象，如古聖先賢、桀紂之流或史實遺跡，皆為歷史中之具體事實或經驗。而以此不容否認之具體事物為思惟內容，乃超脫純就「思惟」為對象，以觀念言觀念之思惟模式者；如論「人」，非由「人者為何」之訴諸純理論或抽象之推論形式之取向，而以「聖賢桀紂」之具存之人以論。

王曰：「王政可得與聞？」對曰：「昔者文王之治岐也。耕者九一」（《孟

<sup>2</sup> 黃俊傑《中國古代儒家歷史思維的方法及其運用》，收入楊儒賓、黃俊傑編《中國古代思維方式探索》，頁1，臺北，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。

<sup>3</sup> 黃俊傑《孟子思想史論 卷一》，頁3。

子 梁惠王下》)

文王何可當也？由湯武至於武丁，聖賢之君六七作，天下歸殷久矣，久則難變也。武丁朝諸侯，有天下，猶運之掌也。紂之去武丁未久也，其故家遺俗，流風善政，猶有存者；又有微子、微仲、王子比干、箕子膠鬲，皆賢人也，相與輔相之；故久而後失之也。尺地莫非其有也，一民莫非其臣也，然而文王猶方百里起，是以難也。齊人有言曰：『雖有智慧，不如乘勢；雖有鎡基，不如待時。』今時則易然也；夏后、殷、周之盛，地未有過千里者也，而齊有其地矣；雞鳴狗吠相聞，而達乎四境，而齊有民矣。地不改辟矣，民不改聚矣；行仁政而王，莫之能禦也！」(《孟子 公孫丑上》)

伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也；其至，爾力也？其中，非爾力也。(《孟子 萬章下》)

此即於王政之觀念性問題，孟子即述文王之事以論；而論聖者即就伯夷、伊尹、柳下惠、孔子以言，並依其特性而分之以清、任、和、時；此中尤以孔子之為聖之時者為人之最者，以其集條理之大成也，此莫非智聖者所能為，智聖者則如百步之射，以其巧且力者。此皆無不就史實、具事以為仁政、聖者之論。

於此具體性思惟之模式下，作為思惟對象之具體事物間非各自獨立者，而思惟之主體亦無能脫離歷史而無關乎具存事物，其與作為思惟對象之具體事物間乃具時空之連繫性，即人與其所處之大環境間具存著連續相關性，非能獨立以存；黃先生稱孟子此思惟之方式為「聯繫性思惟方式」：

孟子強調人的生命絕不是單面向的存在，人的現實生命有其超越的依據。在自然世界與人文世界之間，在大宇宙與小宇宙之間，在個人的身體與道德心之間，在群體與個體之間，都構成存有的聯繫性。<sup>4</sup>

此即顯出孟子論人乃以人之整體以觀，而相對於人之自然、宇宙、社會等亦依乎人而具意義。亦即所謂之客體即是相對於主體而存在，亦即無所謂絕對客體之存在。因此，孟子以盡心之所以足事父母、保四海、者，即基於此心與父母、心與

---

<sup>4</sup> 黃俊傑《孟子思想史論 卷一》，頁4。

四海間所具之聯繫性。若就認知義觀之，可謂認知之主體與認知之對象無由而分，吾人雖具「對象」之觀念，實則此對象非能完全獨立於主體之外。由是，就作為認知之主體者，乃一歷史積澱下之豐盈者，亦非能單以「認知者」論其究竟；即便以「認知」本身為對象，亦是就其具體之呈顯而言之，認知之所以為認知無能脫離聖賢桀紂；此意即就認知以論中國人之思惟模式，則是無能僅抽繹「認知」二字而不言聖賢紂桀，此即中國人之思惟方式之特色。因此，以豐盈之主體為起點所進行之具體性思惟方式，則呈顯出重辯證之邏輯思惟，別於「A 是 A，不能是非 A」之形式性之邏輯思惟模式。即以辯證思惟言 A 者，其內涵不能僅為所是之 A，A 之存在亦內涵非 A，此正兼顧作為對象之 A 及言 A 之主體之雙方，而具豐富性及活動性。由是觀之，具體性思惟與聯繫性思惟之旨於其涵攝性及活動性。因吾人於面對事物時，乃是就其為已知者視之，是於主體之意志、情感、推理等眾多因素下為已知；而作為認知之客體就其為主體視之，則客體亦同於主體而為豐富者、活動者。於主客交融之際，就詮釋學立場，客體對主體乃具翻新作用，即當主體面對客體時，客體已非原主體思惟內之客體。因此主客相互影響，互為涵攝，縱有所別，而於相互交融下即具聯繫性，無能絕對分離。就此主客之關係言，吳光明先生即依中國特具之思維模式而論析：「指涉物（也就是在現實中具體的意義歸趨所在）只有在面對說話者和他的情靜脈絡時才能獲得理解，而說話者的情境脈絡則永遠處於不斷的變動之中。」<sup>5</sup>而日本學者中村元先生就漢語結構之分析，認為：「在漢語，沒有名詞、動詞或形容詞的區別。因之，在表現方法的範圍內，漢語的包攝判斷與內屬判斷並沒有區別。」<sup>6</sup>由之而謂中國人之思惟特色為：「在中國人之間，普遍與特殊個物之間的區別，及實體與內屬於實體之屬性的區別，沒有充分的意識到。」<sup>7</sup>深究其意，此中所言之對區別之無意識者，就孟子立場，亦得之為相互涵攝、主從交融之意。而此具體性與聯繫性思惟亦構成中國人特有之歷史觀；此亦即方東美先生所言：「儒家最注重歷史變遷的發展與歷史的統一性、歷史的承續性」之意。<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> 吳光明《古代儒家思維模式試論 - 中國文化詮釋學的觀點》，收入楊儒賓、黃俊傑合編《中國古代思維方式探索》，頁 36。

<sup>6</sup> 中村元（著），徐復觀（譯）《中國人之思維方法》，頁 29，臺北，臺灣學生書局，1995。

<sup>7</sup> 中村元（著），徐復觀（譯）《中國人之思維方法》，頁 30。

<sup>8</sup> 方東美《原始儒家道家哲學》，頁 46。

## 二、傳統之背景

孟子既藉歷史中之具體事物，透過其間之類比關係以呈其義，則吾人緣其引，溯其源，而即得知孟子所言之性之所由。觀孟子所引之以述者，可分為古籍、史實、聖賢之言、諺語、時事、輿論、傳聞，其中尤以古籍為最，次之為孔子之言。古籍中又以《尚書》與《詩經》最為孟子所稱引，凡五十八處；而引孔子之言者，凡二十九處。由孟子引之於古籍所為之詮釋即透顯其人性觀，而此人性觀之詮釋亦即是孟子義理之所在。

就歷史層面言，史實之考證為一事，其所據者乃考古科學之驗證。而史實之於思想產生之探究則為另一事，此中無必然關聯；然就孟子思想之產生以其源諸時代背景者，乃基於其自身之感受，<sup>9</sup>而就此感受，史實即為其思想產生之必然因素；因此透過其時代背景以探其所受，由此感受以究其義理之所由。究孟子之時代背景非為考證之事，乃以其為思想之所出者。黃俊傑先生依《孟子》所呈而歸納孟子所感且深之客觀背景，無外三者：急功近利的社會風氣；王道政治的失落；公伐征戰的頻繁。<sup>10</sup>此三者於孟子，非以其為政治、社會現象之研究對象或真相之挖掘，乃為其所欲導之以正之對象，而其藉之導正亂象之依準者，非為嚴謹律法或精準政策，而是歷史中所展現之天、德、仁觀念，此孟子承之以言其心性並以之為人類存在之依據及價值之根源。

### (一) 帝與天

唐君毅先生謂：「中國思想之論人性，幾於大體上共許之一義，即為直就此人性之能變化無方處，而指為人之特性之所在，此即人之靈性，而異於萬物之性之為一定而不靈者。」<sup>11</sup>此靈性即人之能反觀自然中他物之無靈有定之性並超乎之，即「人能任順此諸有定之定，以所遇而皆適，而不失其自己，乃有其自在與自由。此自己即為一有契合於自然之全德者，亦即自然之全之德，表現於人之自

---

<sup>9</sup> 由之，考證之史實與感受之史實實非必為相同。因此，黃俊傑先生就孟子所處之時代，分以「孟子所建構的他的時代圖像」與「二十世紀現代史學工作者所建構的戰國時代的歷史圖像」二觀；而據黃先生之研究，此二者實而為一，無本質上的差異（參見黃俊傑《孟子》，頁 17，臺北，東大圖書公司，1993）。

<sup>10</sup> 黃俊傑《孟子》，頁 16-17。

<sup>11</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原性篇》，頁 24，臺北，臺灣學生書局，1989。

己者。自然之全之德者，即自然之性。」<sup>12</sup>依此意，孟子言「盡心知性以知天，存心養性以事天」，其所知所事者即此人之所全所德者，即謂之天；而為盡為養者即是能全能德者，即之為人。孟子所言之天非以自我之思惟推斷者，其承《詩經》、《尚書》之天為一切存在之源之意，而對天以知以事；並以其所載之史實，觀其天人關係，將天之意涵予之轉化。

天或帝之起源囿於資料，至今之論斷無由超出假設。<sup>13</sup>然作為超越性、根源性及普遍性之概念，於人即具而有之，以之相對於人之為有限與偶然者。其或表之以圖騰，或訴之於祖先，皆為宗教性之象徵義，而由其象徵以反映此超越之存在。因此，作為超越、主宰義涵之天最早可溯於商、周時之信仰，而商、周之事最早載於《尚書》、《詩經》。根據傅佩榮先生之研究，殷商時之信仰包括帝（上帝）自然神祇及祖先。<sup>14</sup>人類對於自然神祇之崇拜乃基於農業社會之物質需求，一則以人類生活息息相關而無為人所掌控之自然現象與物質為神，如雲雨、山川；一則由人轉變而來之神，而人之成為自然神祇，乃基於其於職務，根據方東美先生之考據：

根據《左傳》昭公的記載，在中國更古的少昊時代、顓頊時代，政治上設有專觀負責人民生活必需品的供應，就叫做木正、水正、火正等，如果掌管得很好，使國民不虞匱乏，便是大有功於民，死後就變作人民崇拜的對象。如此，火正變成火神祝融，木正變成木神，土正變成土神，將自然物陪以神話意義，使之成為自然神。<sup>15</sup>

而於眾神之上乃一超越、至上之「帝」，為「統一之神，居於高天之上，並主宰自然界與人事界的命運」<sup>16</sup>並時以天稱之。而天帝之超越性則歷歷展現於政權，「商朝王權的合法性直接來自祖先，帝仍然被尊為一切權柄的終極來源。」<sup>17</sup>

天敘有典，天秩有禮，天命有德，天討有罪（《尚書 皋陶謨》）  
惟皇上帝，降衷于下民？（《尚書 湯誥》）  
天曷不降威？大命不摯。（《尚書 西伯戡黎》）

<sup>12</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原性篇》，頁 25。

<sup>13</sup> 傅佩榮《儒道天論發微》，頁 13，臺北，臺灣學生書局，1988。

<sup>14</sup> 傅佩榮《儒道天論發微》，頁 2。

<sup>15</sup> 方東美《原始儒家道家哲學》，頁 72。

<sup>16</sup> 參見傅佩榮《儒道天論發微》，頁 7。

<sup>17</sup> 傅佩榮《儒道天論發微》，頁 4。

致天之罰。（《尚書 湯誓》）

天帝對人而言，因其不具人格，對人世毫無真實感可言，且為一過於超遠，遠非人世所能直接以求之超越對象；<sup>18</sup>人僅能處於被動狀態以承天命，而予祭之敬之：

肆類于上帝。（《尚書 堯典》）

惟時亮天功。（《尚書 堯典》）

天工人其代之。（《尚書 皋陶謨》）

奚志以昭受上帝，天其申命用休。（《尚書 皋陶謨》）

夏氏有罪，于畏上帝，不敢不正。（《尚書 湯誓》）

人之於天帝雖只能處於被動狀態，然殷商之際人可透過祖先與天帝間接接觸，於天帝之主宰下仍可有所為。由古文獻對祖先祭祀與禱詞之記載，可知「殷人的宗教生活，主要是受祖宗神的支配。他們與天、帝的關係，都是通過自己的祖宗作中介人。」<sup>19</sup>而祖先之所以可向天傳達民意，乃以其亦為之神明。根據傅佩榮先生之研究，在殷商之際人們相信靈魂之存在，祖先是死而不亡的，其於形體死後，靈魂仍然保持生前所具有的同樣地位、權威、感受、與享樂慾望；尤有甚者，他們在形體死後還獲得一種神秘的能力，可以福祐或詛咒後代子孫。<sup>20</sup>因此，祖先即成為天帝與人之間的中介，透過對祖先之祭祀，可間接與超越之天帝溝通，祭祀由之而為商人生活之極重要部分。祖先得為天人間之中介，商人而以之為禱為祀，乃以其兼具神與人雙重性質；以其為神，求之於天；以其為人，助之於己。由此可知，天帝與人之間之密切度即無祖先來得重要，亦因而無有發展如西方以超世之上帝為內容之宗教哲學。

殷商時潛以帝稱君主，至周為突顯至上神之超越性之存在，則以天代帝稱之。無論帝或天，無改其超越之性格；依《詩經》《書經》所載，商周所言之「天」之意涵無出統治者、啟示者、審判者、造生者及載行者之義。<sup>21</sup>而天意之所以為人得知，乃透過占卜啟示於人：

寧王遺我大寶龜，紹天明。（《尚書 大誥》）

天命不僭，卜陳惟若茲。（《尚書 大誥》）

<sup>18</sup> 傅佩榮《儒道天論發微》，頁8-9。

<sup>19</sup> 徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁17。

<sup>20</sup> 傅佩榮《儒道天論發微》，頁3。

<sup>21</sup> 傅佩榮《儒道天論發微》，頁27。

而執占卜者，上古時為巫師，巫師以其之智與聖而得貫通天地，並以之為主要職務；<sup>22</sup>而至殷商時代，巫師與王室的結合以趨完備，<sup>23</sup>因此，張光直先生即推而論之：「殷商王室的人可能都是巫，或至少都有巫的本事。」<sup>24</sup>而巫師以降神、陟神儀式以通天地，其方式或工具包括：山 樹 鳥 動物 占卜 儀式與法器 酒與藥物 飲食樂舞，<sup>25</sup>其中占卜與樂舞則與易經、禮樂之關係甚密。<sup>26</sup>巫師或君王僅具傳達者之工具性角色，而人依占卜以從之，人與萬物皆同而僅為超絕實存之天下之依附體，非為自存之主體。而作為概念言，性之為物之存在者，亦非能即為其自身存在依據，其之終乃依天而具之。<sup>27</sup>

殷商之以神性之祖先為中介者，至周政教漸分，轉之為君王以代，此顯示天人關係之轉變。即民以天為最終所依，天又透過君以展其意，而君王以其所知之天意佈施於民；天、君、民之間旋即形成緊密之環扣關係。就天言之，天之以人代行其意，表天意之下貫；就民而言，君王為其直接所仰賴者；而君王於此關係中，即為天所選，為民所依之承上啟下之關鍵性人物。其之得為人與天之中介者，與祖先之異者在於人神之別；較之巫師，除其知天命外，更須行天命；而以其作為統治者言，擁有更大之統治權，地位更高於巫師。而為天所選而成君主者，非為泛泛或機緣，乃以其具最高之道德故，即德乃君王之所以為君王之先決條件。

亦惟淳佑秉德，迪知天威，乃惟時昭文王，迪見冒聞於上帝，為時受有殷命。

（《尚書 君奭》）

弗為德馨香，祀登聞于天。（《尚書 酒誥》）

惟天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純。（《詩經 周頌》）

因此，「德」即為君王嗣承天命之唯一條件，政治即顯以德而治者；依此「德」而顯君王之特殊性，以之為君、民之所別。是以，天命於文王者，實乃「文王之修德在先，德聞於上帝，而後上帝降命於文王」<sup>28</sup>意即，周時之君主以其自身所

<sup>22</sup> 相較土神、木神等，巫師並無以其職而為神者。

<sup>23</sup> 張光直《中國青銅時代》，第二集，頁 49，臺北，聯經出版社，2001。

<sup>24</sup> 張光直《中國青銅時代》，第二集，頁 45。

<sup>25</sup> 參見張光直《中國青銅時代》，第二集，頁 52-64。

<sup>26</sup> 李杜先生認為：「依甲骨文所載，則殷人不是直接與神靈交往是藉占卜以求知神意。易的八卦亦是周人用以求知神意的媒介物。神與人的交往只是宗教活動的一環。但周人卻由此一環發展出一複雜的卜筮系統。」（參見李杜《中國古代天道思想論》，頁 6-7，臺北藍燈公司，1992。）

<sup>27</sup> 參見曾春海《儒家哲學論集》，頁 38-39，臺北文津出版社，1989。

<sup>28</sup> 唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 525。

具之德而為王者。君王既以自身之德以治，故其角色較之殷商更具主動性，對人民更負啟發之責任，而此啟發即德之顯。

天佑下民，作之君，作之師，為其克相上帝，寵綏四方。（《尚書 泰誓上》）  
於此，天作為造生義者於焉而顯，即天之生者「重點總是放在道德品質，而不放在自然生命。天作為道德根據遠比作為形體來源重要；天作為仁慈的生命大本要遠比作為終極實體基礎重要。」<sup>29</sup> 而君王即是德之典範；因此天、君、民即相扣於此德之上。

天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。（《詩經 大雅》）

天矜于民，民之所欲，天必從之。（《尚書 泰誓上》）

天亦哀於四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。（《尚書 召誥》）

因此，為天所選之君王，雖具知能行，然亦非能以其一之意而孤行之，必以民意為驗證，亦即「天在觀察與評價人的品德之後，以具體方式展現祂的啟示與判斷，亦即以人民的願望為反映」。<sup>30</sup>如《尚書》所載：

古人有言曰：人無監於水，當於民監。（酒誥）

天矜于民，民之所欲，天必從之。（泰誓）

天視自我民視，天聽自我民聽。（泰誓）

君王既以民意為行事之依準，民之所欲若何？民之所欲即如孔子所言之「老者安之，少者懷之，朋友信之。」（《論語 公冶長 26》），亦如孟子所表之「穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也；養生喪死無憾，王道之始也。」（《孟子 梁惠王上 3》）之安和社會，此必是以知民所欲之君王之所為者，而知民之君者其背後即以由天所秉之德為基礎，故君王即依之以德以全民之欲。因之，民欲無所全則怨，有怨之民即表君之無德；天既以其德而立之，亦得以其失德而廢之，而其存廢即透過民之安或怨以定。此天於君權之具主宰義：

有眾率怠弗協曰：時日曷喪，予及汝皆亡。（《尚書 湯誓》）

今我民罔弗欲喪曰：天曷不降威？（《尚書 湯誓》）

穆穆文王，於緝熙敬止。假哉天命！有商孫子，其麗不億。上帝既命，侯於周服。（《詩經 文王》）

<sup>29</sup> 傅佩榮《儒道天論發微》，頁 31。

<sup>30</sup> 傅佩榮《儒道天論發微》，頁 29。

時邁其邦，昊天其子之，實右序周。（《詩經 周頌》）

此即，君王雖主政權，然政權之得失操之於天，天為絕對正義者，其於政權之存廢仍為一主宰者，而存廢之判準乃依之於民。據此，則導出二關鍵性之論題，一為君王以德而為王，其於民是否為工具性意義？此論及德之意涵。二為天既以德為君王之判準，何而無承天意依德而行？此則論及德之永恆性。

就第一論題，綜上所述，君王自是以承天所具之德而治國安民，然此德非被動以承，乃基於君王之聿修厥德，顯為一自行負責之觀念。《禮記》曰：「德者，得也。」，由之，《說文解字》依古字形「 𠄎 」而解「德」謂：「外得於人，內得於己也。從直從心」者，<sup>31</sup>以君之德於民者非能視德為一工具性意義，要之由此心上論其義。而就第二論題言，德之永恆性不僅由天監之，且應之於民，然首要者即在論於君王之自身。君王既為全德之人，較之於民具有高度之道德，然亦是一具存之人，故仍難免陷於情慾而墮落。因之，上帝之以其德之所具為先決條件，而後命以為王者，其旨於受命之後之一切操之在己，政權之得失則非上帝所決；依此，天命之為靡常者，故修德以常。

無念爾祖，聿修厥德，永言配命，自求多福。（《詩經 大雅》）

天命不易，天難勝乃其墜命弗克經歷，嗣前人恭明德。（《尚書 君奭》）

我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知，曰有夏服天命，惟有歷年；我不敢知，曰不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知，曰有殷受天命，惟有歷年；我不敢知，曰不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣有功。（《尚書 召誥》）

由此亦可知，君王因道德而掌權，因失德而喪權。易言之，代言人之角色非恆久不變，而道德即為唯一判準，此時之神權即轉變成「德治」。君主之修德與否，就消極面言，天監於民而知，就積極面言，君王修德可感天而「冒聞于上帝」；君權之執與否周之鑑於夏商以天命為無常，然此無常即可謂來自君王道德之無常。而孔孟之以文王為典範，即於文王之以德受命，受命而為王後亦是聿修厥德：

王敬所作，不可不敬德。（《尚書 召誥》）

而此即呈顯道德精英主義之政治型態。<sup>32</sup>由是觀之，作為超越、絕對宰之天，於

<sup>31</sup> 許慎《說文解字》，頁 502，臺北，漢京文化事業有限公司，1985。

<sup>32</sup> 參見陳德和 先秦儒家道德精英主義之義含與疏通，《揭諦學刊》，頁 63 112，南華管理學院哲學研究所，1999。

《尚書》、《詩經》中其主宰性較之殷商而有明顯之轉化。以德觀天標誌中國哲學思想之人性發展，先秦諸子之天人關係即皆於此而推演立論。

## (二) 仁

上古之天，意之為超越之最高主宰，人依於其而存在，未能確立自我之主體意識，而為天之附屬者。故人之一切行為乃為相應於天道之外在道德規律，無能視之為主體性與價值意識之自覺。人於天而以之敬畏、崇拜，至周初無所更易，周公即本諸此而制禮樂，並擴其義而為社會、人倫之行為依準。迄至周文疲弊，孔子以「仁」立人道，方確立人之主體性格，肯定人道德實踐之主宰性。而此自道德覺之提出即確立中國哲學之以人為主體之發展理路。

孔子雖立人之主體性，然仍承於上古帝、命、天之觀念以言天，無失其為人世主宰之神性本質，如謂：

天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？（《論語 陽貨》）

天生德於予，桓魋其如予何？（《論語 述而》）

獲罪於天，無所禱也。（《論語 八佾》）

大哉堯之為君也。巍巍乎，唯天為大，為堯則之。（《論語 泰伯》）

不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？（《論語 憲問》）

此孔子承傳統以天之為超越、自然、主宰者。然其透過人之道德自覺而轉化傳統之天人之關係。「四時行焉，百物生焉」即表天之為自然之客觀實存，涵造生與載行之義。天無以言示於人間，故而曰「天何言哉」；天既無言，吾人因之無能以怨。實則，此天之無言非意視天為客觀獨立於人之外者，故雖無言卻造生萬物，此生即非具形意義之生；以其為人之生而言，作為賦予人而為人存在之形上根原者，即此德也，故曰「天生德於予」。因而吾人若「獲罪於天」則「無所禱也」，獲罪於天者實即人之失其德，人若失德則無以為人之為人者。此孔子之肯定道德主體之自覺意識之普遍性，而由此主觀之實踐言仁以契接超越之天，故下學得以上達而以天之為所知我者。就天為政治之主宰，其以德為君王政權得失之判準者言，孔子之天、天命、天道觀縱承《詩經》、《尚書》中超越意識之帝、天而來，然卻「不以三代王者政權得失意識中的帝、天、天命為已足，其對於人類之絕大的貢獻是暫時撇開客觀面的帝、天、天命而不言（但不是否定），而自主觀面開

啟道德之源、德性生命之門以言仁。」<sup>33</sup>此以德顯天者即表孔子基於對人關懷而特種主體性，以天之為「如何引領人類世界步上理想狀態」者之意。<sup>34</sup>故德之於人，非僅限於天子、諸侯，而深植此德之義以之為眾人之道德根源；此道德根源於具存之人即為「仁」。是即，孔子始以傳統的天概念衍生而成的「德治」理想，進一步被轉化為一種人倫道德上的理想。原先指屬於「天子」一人的道德要求，現在被轉化為適用一切人的普遍要求，義即人人都應該以聖人君子為活生生的典範。<sup>35</sup>易言之，天之為超越者，於周初眾人透過其降命之君主而得與之聯繫；至孔子，君主之即為君子、聖人所取而代之，人即以自身固有之道德意識之覺醒，以仁心之展現，得直接與天聯繫。雖以此仁心為天之所予而內具者，孔子仍於踐仁中於天以知之、敬之、畏之：

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。（《論語 季氏》）

是以，此敬畏者已是異於傳統之畏天之罰，乃於主體實踐下，吾人於無能成全內在之道德無限要求而有所畏，而此要求即於體認上天所賦予之德性之使命。唐君毅先生即謂：

在此志士仁人之心境中，將不覺此志此仁為其所私有，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。此處義之所在如是如是，亦天命之如是如是。義無可逃，即命無可逃，而義命皆無絲毫之不善，亦更不當有義命之別可言。人於此更自覺其精神之依「義」而奮發之不可已，或天命之流行昭露不可已，其源若無盡而無窮，則敬畏之感生。此敬畏是敬畏天命，即敬畏其志其仁。<sup>36</sup>

故孔子以「德之不修」為其所憂，此即曾子所謂之：「士不可以不弘毅。任重而道遠。仁以為己任，不亦遠乎？死而後已，不亦重乎？」（《論語 泰伯》）孟子亦謂：「君子有終身之憂，無一朝之患也。」（《孟子 婁離下》）。

孔子之言天命者實於道德實踐中之自覺體證後，所賦予天之深刻義涵，故子

<sup>33</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁21，臺北，正中書局，1990。。

<sup>34</sup> 傅佩榮《儒道天論發微》，頁110。

<sup>35</sup> 參見傅佩榮《儒道天論發微》，頁72。

<sup>36</sup> 唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁537。

貢以謂「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語 公冶長》）；言者，即知解、智測，孔子無以為之，故弟子無由之而聞其義而有所得。此由實踐以證得天之義涵者，孔子一方由天之創發不已，以體認天之造生、載行義，以其創化不已而為萬物之形上根源；另方則以人文觀點，以體認天所展現之啟示、審判義，<sup>37</sup>此即孔子言天命之實義。孔子之以繼天而轉言天命者，即於作為人類道德之普遍性與絕對性之基礎之天，乃透過自我生命之實踐體證與之聯繫。因之，此客觀之法則非能為超絕獨立於人之外，必得與人內在之道德自覺相呼應而言，天人之關係即於此道德之自覺而得以保證，而此人之內在道德自覺者即其所言之「仁」。因此，以「仁」之為道德主體者，實表孔子乃本於人之德行與心上言仁之義涵，並即此而予天命之重新詮釋。唐君毅先生即謂：

直先說一天神天道之是仁，仍只說一宇宙間之客觀之事實。然人何以當順此事實，而法天道、天神，其理由仍只能在人之自身。又縱此人心之所以有仁，其原可推本於天，此亦當先實見得人心中之仁，然後能更推本之於天。<sup>38</sup>

此孔子之挺立以仁學，實表先秦客觀之人文精神向自我內在人格世界之轉化，孔子之繼承可謂「批判地繼承」。<sup>39</sup>

依此，人於天之以禮敬之、禱之之理念，孔子亦無易而承之，故言：「郁郁乎文哉，吾從周。」（《論語 八佾》）然，周文固是備至，亦只是客觀之儀文體制，無為人之自覺意識。朱熹注「禮」謂之曰：「禮者，天理之節文，人事之儀則也。」<sup>40</sup>以之為節文、儀則之外在規範或制度言。孔子於禮無滯於傳統之為外在規範，而以人之內在自覺意識重建周文價值，予禮以生命化。由之「原本由天子根據天命觀所制作之禮樂，由孔子根據他對人性論的洞悉與以再造生機。」<sup>41</sup>禮樂即於天義之轉換而具新意，周文即因道德自覺之「仁」之注入而賦新義涵，如其謂：

禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？（《論語 陽貨》）

<sup>37</sup> 參見傅佩榮《儒道天論發微》，頁 95。

<sup>38</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原道篇 卷一》，頁 77，臺北，臺灣學生書局，1992。

<sup>39</sup> 批判地繼承一詞乃傅偉勳先生語（參見傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》，頁 227，臺北，東大圖書公司，1996）。

<sup>40</sup> 朱熹《四書集註 論語集注卷一》。

<sup>41</sup> 傅佩榮《天人合德論 對古典儒家人性論最高理想之詮釋》，收入台大哲學系主編《中國人性論》，頁 123，臺北，東大圖書公司，1990。。

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？（《論語 八佾》）

君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉。（《論語 衛靈公》）

克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。（《論語 顏淵》）

此孔子基於承禮啟仁之終極關懷，以發於自我之「仁」注入於禮樂，重新賦予價值生命，而此方為禮樂之真諦。而以「仁」之作為禮樂之本質者，直是人價值之自覺，此價值自覺即是人之所以為人者。質而言之，禮之為人之道德行為之表現，而其背後即以「仁」為其形上依據，而為道德之主宰，並以之為一切價值之根源。實則孔子即據此「仁」以論人之內涵者，即作為人生命之最高境界與理想；而此可謂孔子予周文之「創造地發展」。<sup>42</sup>

此內具於吾人之道德自覺之「仁」，《論語》中孔子並未予以明確之定義，而僅就道德實踐之指點語以述，可知其非以之為思辨上之知解對象，乃剋就具體事物以言：

唯仁者能好人，能惡人。（《論語 里仁》）

樊遲問仁。子曰：「愛人。」（《論語 顏淵》）

宰我問曰：「仁者，雖告知曰：井有人焉。其從之也？」子曰：「何為其然也？君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。」（《論語 雍也》）

子貢問曰：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（《論語 雍也》）

仁者必有勇，勇者不必有仁。（《論語 憲問》）

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」「請問之？」曰：「恭、寬、信、敏、慧。」（《論語 陽貨》）

巧言令色，鮮矣仁。（《論語 陽貨》）

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」（《論語 顏淵》）

司馬牛問仁。子曰：「仁者，其言也訥。」（《論語 顏淵》）

其指點之語眾多且殊異，然皆以仁為得涵攝一切諸德者。如上之例，仁可涵情慾之愛、思智之敏、承祭之禮等；深言之，此涵攝實具統攝、具超越義，即仁統攝

---

<sup>42</sup> 創造地發展一詞乃傅偉勳先生語（參見傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》，頁227）。

諸德，人於事物諸德之展現。而仁之為一切價值根源者，即就吾人當下不安之心為源以釋。牟宗三先生即謂：「孔子並不把仁當作一個概念來下定義，也不是從文字上來訓詁，它是從你的生活來指點，當下從心之安與不安來指點仁。」<sup>43</sup>此「安」之一字可謂孔子之旨，而《論語》所言之意即盡諸於此。

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞，三年不為樂，樂必崩；舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安，則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之。」宰我出。子曰：「予之不仁也。子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」（《論語 陽貨》）

觀《論語》大義，或直而述其理，或舉之比其義，皆是暢其所言而無有所塞，唯此於應宰我之惑，孔子終無直以言理予述，而對之以「女安，則為之」，直教宰我自行為之，以逼至道德之極處所呈顯之安之與否以證。而此吾人當下內心湧露出安之與否者即諸德之基礎。孔子由之開闢價值之源，挺立道德之主體，而此即為儒家之為儒家之本質意義；孟子即據之而言「不忍人之心」以開展其性善說。此吾人一心之呈顯，萬德之所具者，即此「仁」也。

「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《論語 述而》）

「為仁由己，而由人乎哉？」（《論語 顏淵》）

「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（《論語 里仁》）

「有能一日用其力於仁矣乎？吾未見力不足者。」（《論語 里仁》）

職是，孔子所著重者乃是道德之實踐，而非外在行為之規範，別於宰我無視此仁心之顯發而於規範之更易，故言：

林放問禮之本 子曰：『大哉問，禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。』」（《論語 八佾》）

麻冕，禮也。今也純。儉，吾從眾。拜下，禮也。今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。（《論語 子罕》）

依此，縱違於外在規範，若依於「仁」而行，吾心亦安。故孔子一生乃知其不可而為之，遊於各國施展其理念而無計其結果，而此即其所謂之「知天命」也。

<sup>43</sup> 牟宗三《中國哲學十九講》，頁 48。

「苟志於仁矣，無惡也。」（《論語 里仁》）

「求仁而得仁，又何怨？」（《論語 述而》）

「七十而從心所欲，不踰矩。」（《論語 為政》）

由是觀之，以天之為主宰者，孔子即就天人德命相合之關係開擴而為一普遍性之道德要求；人之存在由之提昇，立之以主體性，而非作為天之附屬觀念。然此主體之人亦非自我主觀之臆斷，乃直以人之現實處境以肯定道德理性，而此道德自覺即為人之所以為人者，為人存在之價值。孔子此「為仁由己」之道德實踐所立主體之具主宰性者，亦而確立中國哲學思想人文化之發展方向，及儒家哲學人文主義之精神。

## 第二節 觀念史之發皇

孟子之說雖基於其對歷史之關懷，其理亦是置於客觀環境中以顯，然其中心理念卻非為驗證性之知識，乃為一「恆久之道」也。其之道即以其所言之心、性、天之概念為內容；故而，以心性之擴充而得以別禽獸，足以保四海者，以其盡心知性乃依此人之心性以立此道，此道即為主觀價值之根源、客觀存在之依據。依此價值之根源者而具超越義，作為存在之依據者即具實體義，由之得相比擬西方之形上概念，而以之為實體義涵觀之。以「實體」之為道，即如老子所言乃天地之始，萬物之母者也。渾沌之初，人類於所對之一切現象之所以然者，訴諸神話；至人智始覺，即以存在之自身以解現象之如是者，此即為哲學；而神話與哲學即代表人類思維模式之二種型態。神話以具象、非邏輯之形式來展現人類之原始思惟，其內容具神秘色彩，而為宗教之源。哲學則以抽象、邏輯之方式呈現原始思惟，而以思辨為重，此中、西皆然。縱為抽象、邏輯之思辨，中國傳統哲學自始即無離具體事物以論此「道」而特立形上學一詞以為學問之名者，此並非即可比附西方之經驗論者而謂中國無以存在之所以存在為內容之探索。「存有」一詞雖來自西方哲學，亦非表中國無形上之觀念。此中之別，乃於西方哲學言存有，由物質轉而以人之認知以解存有之所以存有，初始即立於認知之基礎，以客體義言物之所「是」者論究事物之存在，在方法上即「特別在乎合法則性的推理思考和

客觀獨立的邏輯判斷」；<sup>44</sup>職是，物之所是者，即分而得其殊別之構造以論而有所偏頗，無由全觀。於此意義下，存有之物始終對立於主體之以存，牟宗三先生稱其為「內在的存有論」或「執的存有論」<sup>45</sup>。而中國歷來所言之天、道、元、極、理等，即表其為言事物之究竟者，亦即所謂之「本根」。其詞之所以眾且異，乃以其所側不同耳，然均以人為中心而論。就相對於此超越存在之現象或人本身之存在而論，中、西於表述上亦異。西方以純客體視一切現象之物，於人亦然，就其所「是」者論其存在之可能性，而規之以範疇言其為何、如何構成；而中國乃「就存在著的物而超越地（外指地）明其所以存在之理」，<sup>46</sup>以物之以「生」究其如何有其存在。牟先生析此中、西表述之別而謂：

從「是」字入手，是靜態的，故容易著於物而明其如何構成；而從「生」字入手卻是動態的，故容易就生向後返以明其所生，至若生了以後他有些什麼樣相，這不在追求之內，因為這是知識問題，中國先哲不曾在於此方著立。<sup>47</sup>因此，由歷史觀之，中國由最早之商周詩、書中之帝、天，易經之道，孟子之天命作為超越義之異於西方之實體觀念者，即是中國言此終極實體者雖為超越，卻無能離主體之人而存在，而此以人之存在返以明此天道之存在，即為中國哲學之特色；就其無執於客體之解析，而側以主體之動態、生成面以論存有者，牟先生即名之為「無執的存在論」或「本體宇宙論」。<sup>48</sup>

中國文化雖同於西方始於宗教信仰，然中國為一早熟文化，較之西方更早脫離神話，而「一開始便是以理性開明的倫理文化代替神秘宗教」，<sup>49</sup>觀周初之天命概念，其雖亦表一超越絕對者，然其乃於傳統的宗教生活中，自是注入了自覺的精神。<sup>50</sup>因此，無論神話之思維或哲學之義理，就對象言均特重「人」之關懷，以人為中心出發。<sup>51</sup>此以人為中心者，別於西方之囿於理性思為活動，而以人之整體性為一切之所由。因此，綜觀先秦諸子之論，縱言超越之源，亦必涵攝人，

<sup>44</sup> 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁9，洪葉文化公司，2003。

<sup>45</sup> 牟宗三《圓善論》，頁337。

<sup>46</sup> 牟宗三《圓善論》，頁337。

<sup>47</sup> 牟宗三《圓善論》，頁338。

<sup>48</sup> 牟宗三《圓善論》，頁338。

<sup>49</sup> 方東美《原始儒家道家哲學》，頁15。

<sup>50</sup> 參見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁16。

<sup>51</sup> 徐復觀先生認為中國的人文精神，在以人為中心的這一點上，固與西方人文主義相同，但在內容上，卻相同的很少（參見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁15）。

非能脫離具存之人而得言之。如牟宗三先生言：

中國哲學，從那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命  
的學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，  
來運轉我們的生命、安頓我們的生命。<sup>52</sup>

於此，作為最普遍、超越之天，儒家透過人而就心以論，孟子則直以心言性而通  
於天。唐君毅先生即稱：「蓋人生之事，無不根於人性，而中國先哲言人性，亦  
稱天性，故又多由天地之性、萬物之性、萬法之性以言人性。」<sup>53</sup>故此人性則得  
以同之於天；而人性者即以心性為內涵，此心即具實體義涵而為存在、價值之源。

## 一、實體與本質

西方對於宇宙萬物存在之源之探求即其形上學；由哲學史觀之，西方之哲學  
史即可謂為一部形上學史，形上學之於西方，如沈清松先生所言：「如果不明白  
西方的形上學，就無法明白西方的哲學，更談不上了解西方的文化，及其耀眼炫  
目的成功與效率。」<sup>54</sup>因此，形上學可說是西方一切學問之基。

形上學研究之對象即存有之所以為存有，亦即所謂之「實體」(substance)；  
實體也者，意謂「不存在另一物，而存在於自身」，<sup>55</sup>即作為相對於實體之其它事  
物均依附其而得以存在。西方哲學始於神話並以長期神話為前奏，<sup>56</sup>對於實體之  
探究雖於人智已開、哲學始成之希臘哲學「神話仍然是哲學的母體，哲學不能自  
立的地方，仍會回到神話的懷抱中。希臘哲學中充斥了神話，而神話中的提示也  
正是哲學生長的搖籃。」<sup>57</sup>對於現實界之然，雖脫離神話之解釋，代之以水、無  
限、氣、數、火、原子等言之，此皆為物質元素之根源，而於此現世之上仍有一  
超越之神為其所以然者。於追尋此終極實在之過程中，蘇格拉底(Socrates, 470  
399B.C.)始以「人」作為一切存在之解釋者，認為宇宙之一切現象或存在，  
乃基於「人」本身之認知，而人之所以可認知，則為人之理性，因而「用思想的

<sup>52</sup> 牟宗三《中國哲學十九講》，頁 15。

<sup>53</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原性篇》，頁 3。

<sup>54</sup> 沈清松《物理之後 形上學的發展》，頁 3，臺北，牛頓出版社，1987。。

<sup>55</sup> 布魯格(編著)，項退結(譯)，《西洋哲學辭典》，頁 403，臺北，國立編譯館，1976。

<sup>56</sup> 參考方東美《原始儒家道家哲學》，頁 15。

<sup>57</sup> 鄔昆如《西洋哲學史》，頁 20，臺北，國立編譯館，1986。

概念來代表外界的具體事物」，<sup>58</sup>換言之，概念即是由理性所得者，亦即是最普遍者，蘇氏稱此普遍者為「共相」。蘇氏共相之提出，即為西方哲學以理性思辨面對事物之始。蘇氏所言之「概念」意指思想對客體之認知，析此意其中隱含思想與客體二元素。因此，影響所及，柏拉圖（Plato, 427—347B.C.）剋就思想面提出其觀念論。柏氏認為吾人之能認知一切，乃因先天即存之觀念，只有觀念為最真實者，亦為一切存在之依據，無觀念即無現世之一切。而終極實體即是觀念，現世之一切皆為觀念之幻影；所謂人，如同他物，亦分享觀念而存在，作為具有觀念之人個別具體之人亦是虛幻不實。

同受蘇氏言共相之影響，並受業於柏氏之亞里斯多德，對實體探究，可稱為西方哲學之擎柱。其所著之《形上學》（Metaphysics）即以存有物之研究為探究之內容；此書中即明示其以「最普遍之存在」為研究對象：

有一門科學，它研究作為存在之所以為存在以及由於它自己的本性而屬於他的性質。<sup>59</sup>

而實體為存有物之核心，因此研究存有物即是研究實體；由之形上學一詞即為日後西方哲學言實體之代名詞。亞氏雖師柏氏，然評其所言之觀念乃脫離個別事物者，如其所言：

實體和具有該實體的東西應當分離地存在著，這好像是不可能的；因此理念怎麼能夠作為事物的實體而分離地存在呢？<sup>60</sup>

此理念之若與實體為分離狀態，則二者之間即無關係可言，誠而為二，而觀念之為現象之本原一語則無意義，則所言之真實與幻影之關係互為矛盾。且由單一之善觀念無法解釋眾多、殊別之現象界：

在形式的任何通常的意義下，所有其它事物都不可能來自「形式」，並且說它們是模式而其他事物分有它，這不過是說空話和詩的比喻而已。因為按照這些理念來進行創造的到底是什麼呢？並且任何事物或者是像 或者變得像另一事物，無需從它加以複製。<sup>61</sup>

亞氏以個別存在之人為例，當吾人肯定現象界之蘇格拉底之存在，依柏氏「分享」

---

<sup>58</sup> 鄔昆如《西洋哲學史》，頁 77。

<sup>59</sup> 亞里斯多德（著），李真（譯）《形而上學》，頁 94，臺北，正中書局，1999。

<sup>60</sup> 亞里斯多德（著），李真（譯）《形而上學》，頁 41。

<sup>61</sup> 亞里斯多德（著），李真（譯）《形而上學》，頁 40—41。

理論，是否觀念界亦存在著「蘇格拉底」而為現象界之蘇格拉底所分享？又若分享相同之形式，是否將有無數蘇格拉底存在？因此作為蘇格拉底之為蘇格拉底無由而定。面對柏氏以觀念作為唯一實體所產生之困難，亞氏因而轉由個別、眾多之客體面以言實體。如其所言：

對於形式的論證摧毀了事物，而我們對於事物的存在的關注更甚於理念的存在。<sup>62</sup>

亞氏認為具體之個別事物亦是真實存在，而言及實體亦是應由個別事物出發。此即亞氏迥於柏氏以觀念為唯一實存而以個別之事物言實體者。亞氏對於實體之意涵於《形上學》中詳加闡述：

我們叫做「實體」的是〔1〕簡單的物體，例如土、火和水以及每一個這類的事物，而且一般地說由它們構成的物體或東西，包括動物，神性的存在物以及這些東西的部分。所有這些東西都被叫做實體，因為它們不是表述一個主語的，而是別的每一個東西表述它們。〔2〕那呈現於那樣的事物中而不是作為表述一個主語的，是它們的存在原因，如像靈魂是動物存在的原因。〔3〕出現於那樣的事物中的部分，限制它們並使得它們成為個體，而且由於他們的消解，整體也被摧毀，〔4〕本質（它的公式就是定義）也被稱作每個事物的實體。<sup>63</sup>

亞氏綜上所述而歸結出所謂之實體者為：

由此得出實體有兩層意義：〔A〕終極基質，它不再是表述別的任何東西的，以及〔B〕那個作為一個「這個」，它也是分離的，每一個個別事物的形狀和形式就具有這種本性。<sup>64</sup>

所謂之終極基質乃指具存之個別事物，吾人無能以其再陳述另一個事物；而所謂之「這個」即為由此個別事物抽象而得之普遍本質，作為指稱個別事物之述語者。例就「孟子是人」一命題言，其作為個別具存之孟子為終極基質義之實體，而以指稱孟子之「人」即本質義之實體，且亦得用之於孔子、老子等一切「人」。而實體之無論指涉具存變化之個物或認知義之本質，終須肯定一作為個物變化之最終目的與終極存在之不動的第一實體或神。而此以知解所析得之第一實體或神，

---

<sup>62</sup> 亞里斯多德（著），李真（譯）《形而上學》，頁 39。

<sup>63</sup> 亞里斯多德（著），李真（譯）《形而上學》，頁 157 158。

<sup>64</sup> 亞里斯多德（著），李真（譯）《形而上學》，頁 157 158。

得無緣個別事物而自存，則人神得由之而分。而自另一角度觀之，以個物及本質二義所言之實體，實乃具存之客體與認知之主體之別；此二者以同等之地位而皆以實體稱之，可為心物二元之濫觴。

亞氏之以肯定具存之各物亦為實體之實體觀，修正了柏拉圖僅承認以超越之實體為真實存在，而無以解釋變動殊異之個物存在之事實之缺。然於其所言實體之意涵中「沒有注意到存有學差異，而只研究存有者本身，尚未把握到存有之豐富內涵」<sup>65</sup>因此，以實體言存有者之存有，終狹趨而至神學，以神為一切之終歸，而忽略現世個物之活潑展現。

亞氏之後，中世哲學「在基督教教義綿亙不斷的統治時期，留給哲學的最多不過是一個婢女的地位，一個科學地奠定、發展和捍衛教義的婢女的地位。」<sup>66</sup>上帝則順理而為由神話發展出之宗教義之終極實體。然，身為教士之聖多瑪斯（St.Thomas Aquinas, 1225—1274）卻承亞氏形上學傳統，志於理性與信仰之調和。聖多瑪斯認為論及存有應兼具存有者之活動面，非能僅以實體義觀之。吾人之理智最先認識者雖為存有者，然而「存有本身就絕對言之乃無限的，因其能被無限多的本質以無限多的方式來分享。」<sup>67</sup>因此存有之所以為存有，非能就其本質論之，意即「存有超越本質表示存有的內在豐富性超越任何思想的規定之外。」<sup>68</sup>換言之，聖多瑪斯之為側重存有之活動面，故以存有者之存在言主體；然對於透過理智抽象作用之認識過程之結果而為本質者亦為主體；由之，實體之義而二：

所謂實體，第一義指一物的「此物性」，乃定義之所指，因此我們說定義指事物的實體，此義的實體希臘人稱為 *ousia*，而吾人稱為「本質」。實體的另一義指主體或支持者，<sup>69</sup>

依此，以存有者之活動言實體者，突顯實體之主體義。此主體即作為實體之所以存在之由。

縱至人文主義抬頭之文藝復興時期，人之理性躍而成為探究事物之不二法門，以擺脫神為一切之最終原因；主體者也即此理性。然，此謂人之理性乃囿於

<sup>65</sup> 沈清松《物理之後—形上學的發展》，頁 131。

<sup>66</sup> 文德爾班（著），羅達仁（譯）《西洋哲學史》，頁 3，臺北，臺灣商務印書館，1998。

<sup>67</sup> 多瑪斯《神學大全》；轉引自沈清松《物理之後—形上學的發展》，頁 138。

<sup>68</sup> 沈清松《物理之後—形上學的發展》，頁 138。

<sup>69</sup> 聖多瑪斯《神學大全》；轉引自沈清松《物理之後—形上學的發展》，頁 140。

人之認識義上之理智，即以認知主體為中心而發展其哲學體系。而此理智亦是作為人之別於他物者，因而物我遂之二分，主客由之對立。此所謂之我者或主體即此理智，西方哲學依此理智對客體界之把握與否而有理性主義與經驗主義之分。理性主義者肯定理智依本有之觀念得以把握客觀世界；如笛卡爾之由「我思故我在」出發，依人之理智以掌握事物，然此二者無必然之等同，心物終是二元；而心物之存在，復於邏輯論證下肯一「絕對完美與無限觀念」之上帝存在而得為保證，<sup>70</sup>即以上帝之為絕對實體義，心物為其所造而為被造實體者，人神即無由同一。而經驗主義者則全盤否認實體之存在，認為人所能認知者僅止於經驗或現象。

近代之康德（Immanuel Kant, 1724—1804）綜上深究吾人所知之內容，認為吾人所具有者僅先驗形式與範疇而非事物之觀念，<sup>71</sup>所謂之存有即是此透過先驗形式下所呈現者，故僅能稱之為事物之現象或至多予智思物之地位，而非即能為物自身：

同時，如果我們名某些對象，當作顯現者看，曰“感觸物”（現象，法定象），則因為我們把那“我們於其中直覺這些被名曰感觸的對象”的模式與那“屬於這些對象之在其自身”的本性區別開，是故此種區別就函著：我們把這些對象之在其自身（依他們自己之本性而論，雖然我們不能如其本性而直覺之），或我們把其他可能的東西（這些其他可能的東西不是我們的感取之對象，但只通過之性而被思為對象），置於與那些被名曰感觸物的對象相對反的地位，而在這樣置對中，我們名這些對象之在其自身或這些其他可能的東西曰“智思物”（本自物）。<sup>72</sup>

然作為理解萬物，包括作為認知之主體之「人」，康德雖賦予「智的直覺」而為客觀物之把捉，<sup>73</sup>實亦得以客體視之，而以被認知之對象看待，或至多只是一具有先驗形式之能理解者或認知之主體；而於此認知主體外仍肯一異於此認知主體之物自身之存在，此物自身者即越逾了吾人之認知範疇。康德雖於人之理智作深入之解析，然此理智僅於認知上有效，而作為人之所以為人者，非能囿於認知意義上，由之而提出三大理念——靈魂不朽、意志自由、神的存在——作為人之道

<sup>70</sup> 參見笛卡爾（著），錢志純（編譯）《我思故我在》，頁 61—76。

<sup>71</sup> 參見康德（著），牟宗三（譯）《純粹理性批判—上冊》，頁 274—277 及 296—301，臺北，臺灣學生書局，1997。

<sup>72</sup> 康德（著），牟宗三（譯）《純粹理性批判—上冊》，頁 489—490。

<sup>73</sup> 參見康德（著），牟宗三（譯）《純粹理性批判—上冊》，頁 492。

德與信仰之根據。康德「物自身不可知」之結論明示著物我之決裂，縱由嚴密縝細之先驗形式為一切之起點，然對外在實存之事物仍無法言其究竟。

綜上所述，西方探究最真實之存在者，即存在之所以存在者，初由柏拉圖之超越義之觀念，亞里斯多德之實體義，迄至聖多瑪斯之實體觀及康德之物自身皆為「根據思想法則來予以規定」，<sup>74</sup>以之為存有者之客觀普遍之存有者性。海德格則反思此存有者性，以其之普遍性乃是對存有者自身存在之遺忘，而為於存有者之「宰制」。因之，海德格強調存有之差異性，以之回歸至存有顯發之源頭，此源頭即是存有本身，而存有本身即是人之存在。此存有者以其源頭義而較存有者性具存在之優先地位，海德格稱之為「此在」(Da-sein)，即人之自己。

這種存在者，就是我們自己向來所示的存在者，就是除了其它存在的可能性外還能夠發問存在的存在者，我們用此在這個術語來稱呼這種存在者。<sup>75</sup>海德格之人之「此在」非為認知對象而為一「所是者」之存在，乃為具超越性質之存在，此超越即在於人之投現：

人的存在的超越性標示出存有與存有者的差異，但是此種超越性是由於人理解並投現存有者。人的存在所以為人的存在，是由於他對存有的理解和投現。<sup>76</sup>

作為「投現」義之自己，其與眾不同處即於「這個存在者為它的存在本身而存在」，<sup>77</sup>而此投現概念亦終跳脫人之自我而為存在本身。易言之，就消極義，此在遺忘其「所是者」而存在；就積極性義，此在即以自我之投現而存在。海德格雖藉之辯證以超脫統形上學而為主客之統合，然此所謂之此在、自我、投現者，皆為理知分析下之概念；於此概念，作為此在所投之「現」為何？而吾人之如何以「投」？此在之為實存抑境界？海德格未予明示。

西方於存在之探究，無論以之為個殊別物或終極實體，皆透過人之知解以達其「客觀存在」；此為求其客觀者，無不視一切之為獨立於主體之人之客體。職是，人神之交、物我之涉僅繫於認知意義上。誠如方東美先生所言：

除了希臘、中世用二分法把完整的世界分成上層世界（精神領域）與下層世

---

<sup>74</sup> 沈清松《物理之後—形上學的發展》，頁 349。

<sup>75</sup> 海德格（著）《存在與時間》，王慶節、陳嘉映（譯），頁 11，臺北，桂冠圖書公司，1998。

<sup>76</sup> 沈清松《物理之後—形上學的發展》，頁 359。

<sup>77</sup> 海德格（著）《存在與時間》，王慶節、陳嘉映（譯），頁 17。

界（物質領域）之外，近代歐洲自笛卡爾以後，用了另一種二分法，把內在的心靈世界與外在的客觀自然界又形成了對立。<sup>78</sup>

此即是西方哲學之以認知作為基礎以求事物之源者，而致心物始終對立，人神無從合一，於源由之紛立。是而，人之所以為人者，亦僅於認知下以言存在而具意義。而此認知之難，更突顯中國之以實踐進路言存在而具之超越性。

## 二、傳統思惟中之存在觀

較之西方實體觀，中國之於存在以尋其終極依歸者，雖名之曰天、道、天道等無一定之名詞，然以之為「徹幽明之隔、通死生之變、貫天人之際」者，<sup>79</sup>不僅就其為徹、通、貫論之，而幽明、死生、天人之存在亦莫非此道。此道之以涵具幽明、死生、天人之物及其徹、通、貫之事者，無異於西義之以存在者與其存在之形上學。然西方以知解論存在，就存在之所以存在以論存在之實然與應然，再依存在之所是以論究其價值與意義，此雖能明白區別存在與價值或實然與本然者，但價值之探討既必以存在為前提，則，不啻是以存在決定價值，而相對於中國之學問，則必必如此。中國學問本側重於生命之關懷與境界之實現，換言之，即重主體性，即其踐履篤實之價值性，最後並在主體 整體之圓滿無礙下，賦予天地萬物之存在保障。中國之言道者，以其所「上及於天，下及於物，內通於己，外及於人；以使其知、其行，據後而向前；由近而無遠不屆，由低而無高不攀，由狹而無廣不運；而成己成人，格物知天」者，<sup>80</sup>乃強調人之主體性，而基於主體而為吾人生命心靈之活動價值論之，此就價值與意義以論究存在之所以存在之所是，凡儒、道莫不皆然；價值者即無離主體以言，而就此以論存在者即與西學之緣諸客體之論分其道而揚其鑣以馳也。而作為超越性意義而為事物之究竟、本根者，西方哲學肯定一超越現象之外之能造萬物之存有，此即神，為絕對之超越。而中國之超越者，或道以自然，或言之天命，皆就主體之人之實踐以建立，而為一切存在之源；此依實踐所建構之形上學，即異於西方之以知解所建構之形上學。職是，客觀之所以客觀者，依西方之「實體」以觀，實無能盡涵中國之天、道之義，而此天、道誠可之為客觀實體存在之源之主體而無違其客觀者；唐君毅

<sup>78</sup> 方東美《原始儒家道家哲學》，頁 21。

<sup>79</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原道篇 卷一》，頁 4。

<sup>80</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原道篇 卷一》，頁 8。

先生即言：

今如以西方 substance 指主體生命心靈，更言與其用如 Function 或 activity 之合一，或先想著西方哲學之本體問題，再以中國哲學中之體用之論，為其答案；則須經一曲折支離之論，而或使人偏向於此體之形上學的客觀義，而忽略在中國哲學中，此體之主體義乃本義，客觀義只是末義。<sup>81</sup>

此以天、道之義之為廣且豐者，非他方可全幅比擬，<sup>82</sup>且凌駕於中國其他觀念之上而為融攝者。天、道之為超越，無物所能之為盡，然離物亦無以存；雖之，天、道自是與事物有別，或以之為事物之根源、主宰，或即物而言者，皆為其表徵。故今表之於言說已非常道、常名；然既以之為言說，則依言以觀，天、道不能無義。即此依言以盡其天、道者，天、道之為義，唐君毅先生即謂「兼能直下啟示一『次第通貫一一法與方式範疇，而更超過之』之涵義」。<sup>83</sup>天、道之為超越，然無離萬物而自存，與物無由分別；道之以區別論之，現實界之萬物乃之為「有」，於有之上即為「無」，即道之自身，而為統攝一切者。故「道」為萬物生成變化之理，為一切存在之依據。張岱年先生即持道家之意釋本根之義涵，始以之為天地萬物之最究竟者：

本根一名詞，約而言之，可以說包含三項意謂。

第一、始義。    萬物之所從出，即宇宙之所始，即是本根。    太初即是宇宙之始，即是本根。此是本根的第一含義。

第二、究竟所待義。    萬物之全，當有總所待，有此所待然後有世界有萬物。此總所待，即究竟所待，也即大化之所待。    一化之所待，即是萬有之本根。此是本根的第二含義。

第三、統攝義。萬有雖然極其煩曠，但有統一之者。    此統攝一切而無所不賅者即是本根，    萬象雖凡而實統於一，這兼涵萬有，賅總一切，

<sup>81</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原道篇 卷一》，頁 25。

<sup>82</sup> 唐君毅先生認為西方即印度論存有無能盡「全有」之義，就西方哲學：「存有與虛無相對，變化與恆常相對，活動與寂靜相對，相對而相限，則總一切存有變化活動而成之『全有』，其義亦不能無所不包，以其只是存有而非虛無，即不能包須無故。」；而印度所言之法界乃：「總一切法與其因，而為一界，或一無界之界。此乃將人之生或我之生中之一切法，與其外之一切法，合而觀之，所成之辭。然此合觀，則只為吾人之心思活動。」（參見唐君毅《中國哲學原論 原道篇 卷一》，頁 30-31）。

<sup>83</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原道篇 卷一》，頁 32。

而為一切之宗主的即是本根。此是本根的第三含義。<sup>84</sup>

以「道」之為絕對超越、最高主宰者首推道家，以其為於天之上之最根本者。老子即言：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而布殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。（《道德經 第二十五章》）

古神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根，綿綿若存，用之不勤」（《道德經 第六章》）

道之為先天地生者而為天、地、人所法者，唐君毅先生綜道德經之言，析老子之道涵具：有貫通異理之用之道、形上道體、道相之道、同德之道、修德之道及其他生活之道、為事物及心境人格狀態之道等六義，<sup>85</sup>此六義之道雖得分而以立，實於形上道體義基始下，得而為之貫通。<sup>86</sup>莊子承老子之「道」義，即就本根言「道」：

惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知，此之謂本根。（《莊子 知北遊》）

然其所言之道側以人生理想實現之道；其以超脫人間世之至人、真人、天人為理想，而達逍遙以化之境者，此本根之道即可謂為入之道。

儒家亦特重入之道者，然所言仁之道者乃先王聖賢之處之即於人間世之道，別於莊子之至人、真人、天入之道。儒家言道，依「道」之字義乃道路與方向，而申衍其義以之為入之行徑與目的；如孔子所言之「士志於道」（《論語 里仁》）「吾道一以貫之」（《論語 里仁》）「人能弘道，而非道弘人」（《論語 衛靈公》）；而孟子亦言「夫道，一而已矣」（《孟子 滕文公上》）「周公仲尼之道」（《孟子

<sup>84</sup> 張岱年《中國哲學大綱》，頁 71—72。業師陳德和先生謂此以本根一詞來說明天地萬物的原始要終者為張岱年先生首先提出（參見陳德和《淮南子的哲學》，頁 59，嘉義，南華管理學院，1999）。

<sup>85</sup> 參見唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 370—386。

<sup>86</sup> 唐君毅先生謂：「於是唯有第二義之道，堪為吾人次第順通其他諸義之始點。吾人可由形上道體為如何，言其相之如何；再由其體相之如何，以言其生人物時，其自身之玄德如何，人物所得於道者如何；及人物之由道生而所得於道後，其存在所依循之律則原理之實如何；以及人求更有所得於道時，其積德修德及生活之方術，宜如何；以使其心境與人格狀態合於道而具道相。斯則次第至順者也。」（參見唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 387—388）。

滕文公上》)「儒者之道」(《孟子 滕文公上》)「君子之道」(《孟子 滕文公下》)等，皆就人於人間世所應行之徑、所為之道，故得而為「理序」義以觀。道之得以顯，孔子直就「仁」以言，為人之道德行為之依據，其由踐仁以知天命者，作為最高主宰、超越者乃謂之於天，然此天非為其中心思想，故謂：「天何言哉」以表其非吾人所能掌握之客觀存在者。孟子則重人之心性以論，以之為最高主宰義，此主宰者亦必為普遍之存在。依此，心性之為主宰者乃就主體面言；就客觀言，心性乃源之於天，為天之所予我而別之於禽獸者。此孟子言天之所依於《尚書》、《詩經》者，無易傳統以天為一切事物之存在依歸、形上根源。然作為此實體義之天，非超絕獨立於人之存在，故吾人無能以之為客體而為認知之對象；孟子之「盡心知性以知天」之「知」者，乃以心性之實踐以體證天之所以為天，無此體悟即無由知天以言天而事天。是故，盡心則得以知天之意，即以此主體之心性即而同之於客觀之天而具超越、主宰義，非謂以其為對象而予以知之。而先王聖賢所行之徑，即據此心性所呈顯之道德義理而為人之典範者，此道德義理即源之於「天」。

《中庸》即是承論、孟心性之自覺而上遂之，以證成「道德的形上學」；其就孟子之知天、事天以調適，即以天之所命者為性，而人之盡其本性即為應行之徑，為人之道者。

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。(《中庸 第一章》)

個物之所以如是即之為本質，此本質即其性，以其為吾人之所知，此所知之性無究其與他物之同異，就其如是之存在乃以天為其超越之根源，為天之所命者也，由之超越其本質之認知義，此天即之為超越之實體而為其如是存在之保證。故吾人所行之道即實現此承天所具之性而予之實現。

為天下之至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可與天地參矣。(《中庸 第二十二章》)

此誠者，乃天之道，物之終始；孟子即以人之為萬物皆備者，直教吾人反身以誠而已矣；故至誠者即為盡一己之性，由己而人而物，以至參之與天地。由之，此「性」之為一己存在之所以存在者，即之可於物、於人以盡，而同於天地予之化育。此盡一己之性即得盡人物之性而予天地參者，乃於一己之性承天而具，物我

同源；楊祖漢先生即謂：

性是天道天命，是萬物之源，是一切存在之本體，若要盡此性，便即是要將性的絕對普遍性完全加以實現，這便非要實現一切人與物之性不可。<sup>87</sup>

亦即萬物之如是存在乃承天道以存，以天道為其性，一己之性實即天道，故性之為萬物之源之最普遍之存在，而此普遍即之為孟子所言之仁義禮智之心。《中庸》由上而言天之所性，孟子則就仁義之心而言性、知天，此非為義理之異，僅表述之別，實則一貫而融；《中庸》雖側論天道，然皆得以性善為前提，而以之為當然。<sup>88</sup>此楊祖漢先生即就殊別之心性同之於天與以天之體即展現人所別之性二途，而謂此殊同實乃一體而為天下之本也：

孟子言盡心知性知天，就是此心之無外無遺，以言性與天道之義，而中庸則由此而客觀地說一天道，又說天道下及於存在物而為人與物之性。此性固即是仁義禮智，但同時具有作為一切存在之本體之義，為天下之大本，是一切價值所由出。<sup>89</sup>

較諸西方以認知義之本質以論事物之存在，孟子之以「心」為異於禽獸者而為人「性」者，此「性」即具認知義，意以之別於他物為人所獨具；依此，人之性得而謂即人之本質。究其內涵，孟子之以仁義禮智之心為性之內涵者，此心非人莫具，且存之於古今中外一切之人，此心即之為普遍性，基此內具及普遍實足以盡認知之意義而為人之本質。然就本質之取得論之，西方即藉抽象思惟所推演而得之；依此，以本質之作為客體義之觀念而存在者，即為後天所規範而為可獨立於實存之個物而存在，而或其非實存，或任意應用者；故縱亦言主體，實即「還是將他推出去，當作一個被說明或被認知的『對象』來思考」。<sup>90</sup>然而，孟子之性則非僅止於作為認知義之本質，作為與他物所別者，其性乃吾人透過心之道德實踐以知，此「性」即為人之「內在道德性」之性，即無能為後天之規範或後天之知識以論；而其之為吾心之道德實踐即標明此性之主體義，亦非能視之以客體對象，離此主體無由言其存在，或即此心性以論主體，故依心所言之性乃必然實存者。是以，《中庸》之盡性實承孟子心性義理所開出，以道德實踐為優先所建立

<sup>87</sup> 楊祖漢《中庸義理疏解》，頁 206，臺北，鵝湖出版社，1991。

<sup>88</sup> 參見戴璉璋《易傳之形成即其思想》，頁 48，臺北，文津出版社，1989。

<sup>89</sup> 楊祖漢《中庸義理疏解》，頁 53。

<sup>90</sup> 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁 12。

之道德的形上學，與孟子之盡心與於本質上無異，實即為一。而《易傳》之言「窮神知化，德之盛也」(《易傳 繫辭下 5》)者，即乃「依道德主體而展開證成，對天地萬物之存在予以一根源的說明，且證立其形而上的必然性。」<sup>91</sup>此本道德生命所開出之本體宇宙觀，即之為宇宙實事實物之實理照澈，亦即而呈道德主體之與天同而為「生生不息」之無限者；依此觀之，《易傳》即與《中庸》之為承《論語》、《孟子》以充其極而發展者。<sup>92</sup>依此而觀西學之本質以者，實無以盡性之義，此孟子即心而論而為於穆不已之天命者，即與西方大異其逕；高柏園先生即謂：「在此意義下，所謂認知對象所構成之實然世界，原非吾人所優先重視者，而恆為吾人道德實踐要求所及而後者。」<sup>93</sup>即此一心之顯即無囿於相對於客體之主體，而為一具客觀、普遍且為一切存在之意義之創造之超越性存在。綜此，孟子之心性實涵攝創生義，同天之為一切存在之源而為超越、主宰者，而得以終極實體觀之；而此心性、形上之貫程即得「進而開出判教的規準與內容」。<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> 范良光《易傳道德的形上學》，頁 1，臺北，台灣商務印書館，1990。

<sup>92</sup> 牟宗三先生謂：「《中庸》、《易傳》者是先秦儒家繼承《論語》、《孟子》而來之後期之充其極之發展。所謂『充其極』，是通過孔子踐仁以知天，孟子盡心知性以知天，而由仁與性以通澈『於穆不已』之天命，是則天道天命與仁、性打成一片，貫通而為一，此則吾亦名曰天道性命相貫通，故道德主體頓時即須普而為絕對之大主，非只主宰吾人之生命，實亦主宰宇宙之生命，故必涵蓋乾坤，妙萬物而為言，遂亦必有對於天道天命之澈悟，此若以今語言之，即由道德的主體而透至其形而上學的與宇宙的意義。」(參見牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁 322)。

<sup>93</sup> 高柏園《中庸形上思想》，頁 85。

<sup>94</sup> 高柏園《中庸形上思想》，頁 84。

### 第三章 孟子心性說之辨析

由《詩經》、《尚書》所呈顯之商、周時期之天人關係，天乃作為一切存在之主宰，人之存在乃於其範疇之下，被動地接受神命，並透過對祖先祝禱之禮樂儀式而得與天間接接觸。此即周公之制禮樂實內涵價值意識。及至孔子，於禮樂之崩而反省之以人性之自覺作為價值依據，而由「仁」之實踐證得天道。然「仁」之實踐或可視之為純主觀意識，僅以之為體現人之精神與價值之要求，孔子並未即以天為人之所以能成聖成賢之超越依據，而充其極完成天道實體之理論。此乃其所言之天即承之於《詩》、《書》而加以「宗教人文化」，而「天」、「天命」雖直接為客觀超越之意識，然並未明以其為道德之客觀依據。惟依理論觀之，此基於個人價值自覺之「仁」於人既為普遍之存在，且此普遍存在亦有一超越意識為其存在之所以然，其說即易進而呈顯出必由超越性之天以展開而灌注於普遍之存在之內在仁心仁性之架構；此內在架構即基於人之對天概念所保持之一貫的關懷，而最後推演出一套連繫天人之哲學理論。<sup>1</sup>換言之，孔子之「仁」即隱含由個人主觀道德之實踐而得直接與客觀之天契合之必然性。

就此道德主體之自覺，孔子以「仁」言之，初僅以其為諸德之一或全德之名，且為一切德行成就實現之依據，而並無即以之為「人性」之概念予之表述，此關鍵性之人性理論，至孟子之性善與荀子之性惡之提出，儒家學說始臻完整成熟。孟子據此道德之本心為人性之反省，由此仁德之實踐所展現之天道者，依之立以學說體系。即此以價值之自覺作為根源義之生命基礎，依吾人所具之仁德之心以言人之性，故其人性之論實真能開顯孔子以仁立道者。孟子即心言性非為主觀個別，其由心善所證立性之本善即而為客觀之普遍者，乃以其之依天而具者，由之，天之意涵至此即完全轉化之為人之德命意志以言，心、性、天由是而一。因此，性之以承天而具，即非僅標以與萬物之所異，乃是依道德自覺而言心之為主宰、超越者之實體；此《尚書 泰誓》亦如是肯定：「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈」，人之所以靈於萬物即於人之具此之超越之道德心性。

---

<sup>1</sup> 牟宗三先生認為孔子承傳統超越意識以言天，然其以主觀面開啟道德價值之源，重在人之所以能契接天之主觀根據以言「踐仁知天」者，即由吾人之仁心感通以證實天之所以為天、天之為於穆不已，而與之合而為一。（參見牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁 21—23）。

## 第一節 性之辨析

存在之為存在者，就認知角度論之，「性」之一字特為中國所持之以言者；今大抵以事物之指涉為其義，而依此義以與西方所言之「本質」相提並論，如言「此物之性為何」即為「此物之本質為何」，亦即「這是什麼」之指陳。然究事物之指涉一語，以西方哲學用語言之，實涵主體、客體與認知作用三觀念。西方哲學初以事物之存在必有其現象背後之支撐者，且此支撐者無繫於個物而為永恆之存在者，即為其所「是」之「什麼」，而為客觀實存之客體。蘇格拉底始就吾人之所言者，反省此所是之「什麼」之實存者之義，而以其為緣於吾人認知之共相，個別殊相之事物之存在即於此認知義下以言。亞里斯多德即直以此「什麼」為本質，以其為事物於吾人自身之代表，此即與具相事物相對之觀念。本質之提出奠定西方之以認知為導向之哲學，而認知之對象即為觀念，並視以客體以論，而於人性亦如是觀。而後之哲學家剋就認知作用本身，即以吾人之所「是」深究之，至康德之言純粹理性亦僅執此之「是」為主體，為一切現象存在之依據，吾人之所知僅為物之現象，由是，終導之以物自身不可知為其結論；此以認知無涵認知之對象者實呈矛盾，認知之主體與客體決然二分，後之海德格即反省此三觀念之關係，然仍於認識之知解下重新釐定實體之義涵。

### 一、「生之謂性」之限制

中國哲學之異於西方哲學者，其之論性即不就認知面以言，「人性」於中國始終與修身連在一起而洋溢著「價值」之味道。說文解字謂「性」者：「人之陽氣性，善者也。從心，生聲。」<sup>2</sup>此即就價值以言性，迥異於西方之就客體存在義而論之；且人之性者既與人心相從，則人性之具主體亦明矣。而唐君毅先生亦就字形以謂：

中國文字中之有此一合「生」與「心」所成之「性」，即象徵中國思想之自始把穩一「即心靈與生命之一整體以言「性」之一大方向。大率依中國思想之通義言，心靈雖初是自然生命之心靈，而心靈則又自有其精神的生命；「生」以創造不息、自無出有為義，心以虛靈不昧、恆寂恆感為義。此乃一具普遍

---

<sup>2</sup> 許慎《說文解字 十篇上》。

意究極義之生與心，而通于宇宙人生之全者。<sup>3</sup>

依唐先生之義，性之為言人之全體者乃兼具心與生二者，凡本文之論孟子之人性觀，即以此為圭臬。又於先秦諸子中彼此其人生觀皆各有所持，所側重者亦不同；重心與性之關係者如孟子、荀子，重生與性之關係者如告子、莊子。然，雖同重於心性，孟子乃即心言性，荀子則以心治性；同重於生性，告子以所然者言生，莊子則以復心還生以返性。<sup>4</sup>今即依據文獻探討孟子之性概念。《孟子 告子上》篇中之數章節之孟、告二人於性之辯即呈諸般「論性」之角度，而透過此辯亦顯孟子論性之意涵。而中國哲學中首以定義式論性者即此篇告子基於孟子言性善之發難所提出其性之觀點：

告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也猶白之謂白與？」曰：「然。」

「白羽之白也猶白雪之白；白雪之白猶白玉之白與？」曰：「然。」「然則犬之性猶牛之性；牛之性猶人之性與？」（《孟子 告子上》）

告子曰：「食色，性也。」（《孟子 告子上》）

此告子言性乃承傳統之「生之謂性」一義而來。誠然，生與性以「之謂」連結，其可義以「等同」者，即謂物之如是之生莫非其性，而物之性則無非其所生。實則告子未如西方之就認知義深究存在而分之以觀念與個物；若以西方觀念解析論式，此語誠可繼而予之辯述，就此生與性之關聯而論，生未嘗不可謂之性，孟子之駁則非盡合理。<sup>5</sup>於此，牟宗三先生首以語句分析方式謂此「生之謂性」者非為套套邏輯式白之為白之語句，生與性二者非能化成形式觀念而置諸形式邏輯「A 是 A」之「等同」關係以論：

「性者生也」並不等于「性是性」，或「生是生」，其語意是「生而有的自然之質就是性」，這明是說性的一個原則。「生」等于個體存在，個體存在時所具有的「自然之質」曰性，而個體存在並不等於性。是則「性者生也」或「生之謂性」並不同於「白之謂白」。<sup>6</sup>

孟、告二人論性均取其實質意義而非形式概念之分析。所謂「生」者，《說文解

<sup>3</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原性篇》，自序，頁 13。

<sup>4</sup> 參考唐君毅《中國哲學原論 原性篇》，頁 15。

<sup>5</sup> 牟宗三先生直以此孟子之駁者為之錯誤者二：一者，將生之謂性與白之謂白之語義視之為等同；二者，根據白羽之白猶白雪之白以推論犬之性猶牛之性，進而同之於人之性（參見牟宗三《圓善論》，頁 8-9）。

<sup>6</sup> 牟宗三《圓善論》，頁 8。

字》解之謂：「生進也。象艸木生出土上，凡生之屬皆從生。」<sup>7</sup>原意指草木之長，進申而以言物之所由而及其生之一切展現。告子以吾人觀察而得人之具食色現象，此皆依人之存在而得，故食色之於人乃必有者，因此食色得而言為人之性，此義之性即為西方之 Nature 之意。而生之謂性者即指以此特性對個物存在之描述為其性，意即物之如是存在之者以此必然之現象以為物之性。依此，「生之謂性」一語意指「一個體存在時所具之種種特性」<sup>8</sup>易言之即「凡是天生的就是性，凡是性亦必是天生的，生與性二者完全相同。」<sup>9</sup>此天生者即以食色類之無藉於外因所具之自然之質者為性；牟先生析此自人然之質者，即之為物之自然本能言：  
自然生命之綱縕所發生之自然徵象，如生理器官之自然感應、生理慾望之自然欲求、乃至生物本能之自然本能、心理之自然情緒等皆是，總之即叫做性。

10

然而，此「生之謂性」意指之一物生而有之自然之質者，實又可依生而即有者及自然之質二途以論。就生而即有者觀之，物所具之一切皆可視之為自然者，吾人尚無能以一切皆天之所賦而謂無物自然；物之所「有」者對一物而言，可作為言該物之存在，亦可為一物之所以為該物者。牟宗三先生由是以言「生之謂性」可包涵二義理模式：一為本體宇宙論的直貫順成模式下的「生之謂性」；二為經驗主義或自然主義的描述模式之「生之謂性」，並就「生」與「成」二字之義以明「生之謂性」一與之意涵：

「生之謂性」，不管在何義理模式下，皆意即「成之謂性」。「成」即形成或成為一個個體，「生」即一個體之存在。「生之謂性」意即：任何一物在有其個體存在時始得說性，就任何一物之有個體存在而說其性。「成之謂性」意即：任何一物在其成為一個個體時始得說性，即就其成為一個個體而說其性。依此而言，「生之謂性」不是性之定義，而是說性或理解性之原則。惟「生之謂性」之生、存在、成為一個體，依其所依據之義理模式而有不同之意義，因而亦須有不同之理解。依本體宇宙論的直貫順成之模式說，「生」字所表示的「個體存在」是宇宙論地說的存在，其所表示的「成為一個體」

<sup>7</sup> 許慎《說文解字 六篇下》。

<sup>8</sup> 牟宗三《圓善論》，頁 5。

<sup>9</sup> 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁 129。

<sup>10</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁 88。

是宇宙論地說「成」。依經驗主義的描述說，「生」字所表示的「個體存在」是現象學地說存在，其所表示的「成為一個個體」亦是象學地說「成」，或邏輯地說「成」，不問其本體宇宙論的根源。<sup>11</sup>

由之，可知告子之以食色等為物之自然存在之諸般現象而言性，即依經驗主義的描述模式而說性。然既之由經驗，經驗者質以殊別、變異，則一物生而有者乃非一而足，無以為定。無足未定者焉之能為物之性？是則以生無能言性，此其一。又依經驗論性者，吾人於相同之經驗必於物以同觀，猶如以「人是會行的動物」言人性，「行」之於人為人生而所具之本能，且於人有其必然性。然吾人亦由其他動物之行而得相同之經驗而得言其亦具能行之性，若以此「行」言為人之性，則無以與馬牛羊為之區別。凡此「生」皆經驗之事實，而以經驗之事實言性者，則待於事物之顯及吾人與之經驗方成立。依此，性之完全符於物者，則必以物之全顯及吾人全之經驗始為有效，且以其全顯方可與他物有所別。實則，無人能觀盡一物之全然，縱觀盡一物之全然，而於完全相同之二物則無以別之。是故，依「生」言物之性者，於吾人言物仍是渾沌，此其二。因此，孟子以其不足標舉一物之為一物而與他物有別者駁之。而若以「等同」之意言生等同於性者，則依牟先生之意，「生之謂性」者則僅得視以言性之原則矣。於此，周群振先生即就西方以內容與外延論究觀念之意涵，而以性之如是區分：

一為外延地即「自然現象」中實有如是如是之生而謂之性。

一為內容地即「受天之中」以生之超自然現象的「靈明知覺」而謂之性。<sup>12</sup>

究其實，所謂外延乃是將人性外在化而就其種種現象以言性者，內容則不將人性外在化而特就其超越於食色本能之上的內在靈明以言性者。前者即告子之路；若孟子則於此當下之生，追溯此生之超自然現象之所受天者言性，此即牟先生所謂之依本體宇宙論的直貫順成之模式以生言性。<sup>13</sup>因此，從邏輯觀之，孟子縱以白之謂白以推犬牛之性由人之性而辯駁告子言生之謂性未必的當，然仍無礙於其於人性之「超越的洞見」。<sup>14</sup>

<sup>11</sup> 牟宗三《心體與性體》，第二冊，頁148。

<sup>12</sup> 周群振《儒學探源》，頁6，臺北，鵝湖出版社，1986。

<sup>13</sup> 周群振《儒學探源》，頁7。

<sup>14</sup> 牟宗三先生認為孟子此辯雖不合邏輯，然其所反對生之謂性之根本立場乃為超越的洞見，是對的（參見牟宗三《圓善論》，頁9）；而此超越的洞見即孟子所執之即心言性者。

## 二、「本質」解析之侷限

依經驗、外延義之「生」固無以明言性，而性之以內容義觀之，孟子言性亦非是以觀念之分析而得此靈明知覺之性。以性為觀念而以之分析，即西方哲學之取徑，其旨於標以物之特有者以為其性，此性即作為吾人藉以指涉該物者；依此，性之義誠如唐君毅先生所言：

在今日一般流行之常識科學即若干哲學之觀點中，恆以性之一名直指吾人於所對客觀事物，所知之性質或性相，此性質性相之為一類事物所共有者，為種性、或類性、或普遍性；其為一事物所獨有或異於其他同類事物者，為個性或特殊性。<sup>15</sup>

就性質、性相而名客觀事物者，首由亞里斯多德所提出而予之理論系統化。此立其特殊性而為物之性質、性相者即亞氏所言之「本質」(Essence)。依亞氏之意，本質者乃吾人於個別事物中透過抽象作用所得之一物之概念，以此概念為該物於吾人理智內之代表；此藉抽象作用而得之概念即涵共有者與特殊性。就特殊性言，孟子亦言：「人之異於禽獸者幾希」；如以人論之，此表人具同於動物之類性與獨有之特殊性，而此「異」者即特殊性，即為人之本質者，吾人就此「異」以之認知個別之人。然，孟子言「異」之內涵非此於科學言特殊性下之本質義。此乃因以性質、性相言物之所含攝之共有者與特殊者，勢則導出二論題：一是個物本質之作為與同類事物之所同者，其所同於何？是以吾人先天所具者非即個物，亦非所同者，而是作為「A 是 A」之能同、能異之判斷；然言同異即隱含必具至少二個物存在，據此二個物吾人方得為之比較以言其異同。是若，無以比對之個物，即一吾人無由得依經驗而知之實存物，則無以說其性，然吾人非能即而否認其存在之事實。如其同於吾人已具之觀念，則為柏拉圖之觀念論，而此即與其所評擊而主張本質來自個物之說自相矛盾。而個物亦不能同於先天所具之「是」與「非」之判斷者，則無疑議也。

依上述亞氏言，即導出由本質所含之特殊者之第二論題，即個物之異於他物者言，此「特殊者」如何而知？若為可知，其亦應為與另他類事物之共同部分，而此所謂相異之「特殊者」則為相對義，意即無所謂有絕對「特殊者」存在，因

---

<sup>15</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原性篇》，頁 20。

縱言其特殊，然此殊必有所同。其所同者若自是非能同之於他物，否則無能言其特殊；故必無由與其他物之比較而得，換言之，特殊之為特殊者意即無物與之同，既無所同於物，則即同為吾人先天所具之觀念。若此，則亞氏與自持本質由個物抽繹而得之論自相矛盾，而無由斥柏氏之觀念論。意即絕對之特殊部分無由以抽象方法而得。如以「人是理性的動物」為例，動物即為人與貓犬之所同者，而理性則為與貓犬之相異者，然此「理性」如何而得？因此，吾人以本質言物者，本質之存在誠是飄茫；是以，言人性者之以理性界定人或是以人界定理性？由是即導致當吾人欲知人者為何，則必言理性，然若言理性則已知為人之循環論證。因此，本質也者，實為人類理智運作而成，而非即為物之為物之所是，亦非能同於孟子之幾希之異；牟宗三先生於此即言：

此詞若作名詞看，實指是一「類概念」(Class-concept)，又是一方法學上之概念，可以到處應用。而儒者所言之性體則不是一類概念。即使孟子由此以言「人之所以異於禽獸者幾希」，然此幾希一點亦不是類概念，孟子說此幾希一點亦不是視作人之定義，由定義而表示出。如當作形容詞使用或當作方法學上之概念使用，則可，此如要點、本質的一點(Essential point)，或人之所以為人之「本質」(The essence of human being)等皆是。<sup>16</sup>

因此，作為類概念意義之本質，吾人亦可依已具之概念為本質以「規劃」目前所無之事物，如知某類元素對身體有益，則依之製成成品為之食用以利健康，實則實存者乃此元素，然此元素非涵此具體之成品存在；依此，存在與本質得而分離，而成品者則為虛存者。<sup>17</sup>由是，性之以名物之性質、性相意義下，吾人對同一事物誠可無有相同之名。因此，牟先生評以本質言性者，雖標出物之所「異」，然無能即之為其存在，故以本質無能以之為性，於人性尤然。牟先生言此以本質作為存在之理者，此理為形構之理；而形構之理者，其本質不含存在，只負責描述與說明，不負責創造與實現，<sup>18</sup>僅具認知意義。然以人性之「異」之為創造與實踐之理，即孟子之由道德實踐心靈而言者。故牟先生依之謂孟子之「異」者乃人之主體性之呈顯：

形成之理之人性表示類劃，而實現之理之人性則歸於每一個人之自己而言其

<sup>16</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁39-40。

<sup>17</sup> 參考牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁92。

<sup>18</sup> 參見牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁88-91。

具體的實踐生活之本源或動力。此不表示類劃，而是言人之每一個體自己之「主體」。孟子所說之「性」就是人之每一個體自己之主體，道德實踐之主體。<sup>19</sup>

而告子之「生之謂性」、荀子之「生之所以然者謂之性」即以形構之理、類概念言人性，孟子則認為作為人之性者無能由此言，而是「應然地、理想地、亦是存在主義所謂存在地看人之所以能成為一道德的存在之性，此性是能起道德創造之創造真幾。」<sup>20</sup>袁保新先生就此性之創造而謂：

孟子是扣緊人具體而真實的生活來區別人與禽獸的不同，因此他的人性概念指的是那貫穿人的價值實踐生活中的動力或本源，亦即人之所以為人的「實踐之理」。<sup>21</sup>

依此，實現之理之性即之為「決定人生之全幅意義與內涵」者。<sup>22</sup>由是觀之，依理智之抽象作用之本質言事物，此物當為吾人所建構，因此本質不即是事物本身，僅之為主體之認識下之產物。由是，儒家所言之人性非「規劃」而得者，而依於概念之分析言性亦不為孟子所取，以其非為故而斥之為鑿：

天下之言性也則故而已矣。故者以利為本。所惡於智者為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至可坐而致也。」（《孟子 離婁下》）

而以「生之謂性」一語以所具之自然之質言性之義，側就自然者言，吾人觀物縱依其生而所具者言其性，其所具之性雖必以自然之質言，然亦得以非自然之質者論之。所謂以非其自然之具亦得言事物者可涵二義：一則，即如上述之由概念之「規劃」而成者；二則，乃以「規劃」所衍申者，即以他物與之相關者以顯其性，如以某類植物得「為」食物，象牙得「為」印章，或木「無為」導電者。孟、告之以杞柳、杯棬二者關係辯性者即此謂也：

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶杯棬也，以人性為仁義，猶以杞柳為杯棬。」

孟子曰：「子能順杞柳之性而以為杯棬乎？將戕賊杞柳而後以為杯棬也？如

<sup>19</sup> 牟宗三《道德的理想主義》，頁 125，臺北，臺灣學生書局，1992。

<sup>20</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁 95。

<sup>21</sup> 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁 47。

<sup>22</sup> 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁 47。

將戕賊杞柳而以為杯棬，則亦將戕賊以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫」（《孟子 告子上》）

此論辯中告子以杞柳得為杯棬，杯棬即以外緣之由得而關諸杞柳，以之類推仁義之於人性亦如是，人之為仁義乃外在因素使然。因此，所謂之性即猶杞柳、人性，乃是一「可成為什麼」者之材料，以「成為什麼」之物而言此物具能成之物之性。於此，孟子認為一物之性無能由所成之物而言，而仁義實非人性緣於外在因素而成者，乃內具於人而為人之性。於此，告子又藉湍水之喻以材料義明性之義：

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」（《孟子 告子上》）

告子依其所執性之義以言水可流之於東，亦可流之於西者為水之性，而此水之可於流向於東、於西者，表其性為可依外在因素決定，而以之駁孟子之以善為人之性，認為人之為善亦如水之流向。此依外在因素使然者言性，則更其因素便可成另一物；此「可成為什麼」一詞意於其所成者必在特定因素聚合下而產生，頗具實驗意味，如同實驗室中之白老鼠，更易其條件便即「能夠成為什麼」；如是，物之與其所成之物間之關係即屬機緣，無必然之關聯；而無以關聯者誠可謂之性？且以性為「可成為什麼」之材料義言之，勢則其中必隱含未然之所成者，既為未然者，吾人又如何言之？而吾人所欲表之物實為已具存者，即告子既名之為杞柳，則表其存在，縱為材料仍可言之，即如未為杯棬，甚而終無能成為杯棬者，無礙杞柳之存在，若依告子之意，無所成者則無以言杞柳，此即呈內在矛盾。而杞柳非僅可成為杯棬，亦可為床墊，亦可為養料，杞柳之性則待此多樣成品之成始可言其性。杞柳之為杞柳、杯棬之為杯棬，實為二物，雖前者乃天之所成，後者而為人為造作，然各具其性。衍其所論，杯棬之性必先為吾人所知，始得加諸於杞柳而為杯棬；杯棬也者，以其吾人所用而異於無以為用之杞柳；杞柳非為杯棬而存在，杯棬亦無關乎杞柳而自存。因此，性之於物，以其先天即具而內存於該物者以論，非能即「可成為什麼」之材料者言之。而以本質或規劃之義以為言性者，即此以其所預設之外於該物而先於該物者之存在方得成立，如杯棬先於杞柳方可成為杯棬，方向先於水方得導之於東西，電之先於木而為絕緣，而此即為

今日之以科學之義以觀物。而依此性之義以論人性，人即僅之為由環境塑造之產物，如是，焉有尊嚴可言？

而眾所知持與孟說反論之主性惡說之荀子，其所言性惡之性者，實即基於此「可成為什麼」之性以言惡：

生之所以然者謂之性；生之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。（《荀子 正名》）

凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事而在天者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽；是性偽之分也。（《荀子 性惡》）

此以生之「所以然」論性者，業師陳德和先生認為此「所以然」之義非原因或理由，乃由人之生命結構以論：

我們發現荀子他是更具體從生命結構中所「發出」之天生能力（生之和所生）來形容性，荀子說「性」就是生命結構中，能清楚地感受刺激，然後具體做出反應（精合感應）的本能。<sup>23</sup>

依此，生命結構中乃為感受外來刺激以為之具體反應者為性，此反應得「可善」、「可惡」，或亦得為「可知」、「可欲」之非學、非事之自然而成者，此即與告子之義同，為無善無惡者；而其以惡言性者，乃就經驗層面言，其意即人於經驗中受刺激而自然呈現之現象；故，性惡者乃性之得「可惡」之義，而非性即「是惡」之義：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化、禮義之道，然後出出於辭讓，合於文理而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣；其善者偽也。（《荀子 性惡》）

觀此，荀子非以好利、惡疾、好聲色為惡，而以此有待於外緣因素以言性，於此外緣因素所導之辭讓、忠信、禮義文理之亡方為惡。而此外緣因素之為辭讓、忠信、禮義文理亡者以其有限故，若聲色、利益足吾人之欲，則辭讓、忠信、理義仍得以存而無亡；是則，好惡、惡疾、好聲色之欲於人之性即同之於告子以之為

---

<sup>23</sup> 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁 126。

中性而非能言之為惡，故惡非具實存意義，非能為人之性；亦即此惡乃人之為外在因素使然而所呈於外在行為者。而荀子亦藉外在因素矯以此性而使之「成為」禮義者，亦表其言人之性實為無善無惡之中性義：

故枸木必將待櫟栝烝矯然後直，純金必將待礪然後利。今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。（《荀子 性惡》）

此荀子必以性之為中性者，烝矯、師法方得以立；若以性之同於孟子之為存在根源義，而卻以「惡」為其內涵者，則無能以後天之學而為善，縱為善，亦是於惡之義下言之，如具害人之心，其恭敬、辭讓者亦是為達害人手段或方法，而師法、烝矯則為使其即致為惡之目的。故依荀子本義，性即非是為惡，而乃「可成」者，此「可成」之性於其師法、烝矯後，實亦為善。然此善非人之本心，而非本心所發者即為道德他律，此即為與孟說相異之處。由是，荀子之性惡與孟子之性善於詞面言雖呈矛盾，然於義理上非為相互反對。荀子之就經驗言性，此性即是變動不居者，徐復觀先生由是謂荀子所持之論乃是性無定向的，<sup>24</sup>然「無定向」之為物之如是者即自呈矛盾。故一般對孟子性善說所質疑之論點，應是依著荀子之思路而說，故此思路應對其性惡之說質疑較宜，究其源乃由於孟子與荀子所言之性非立於同一基點上論說之故。就孟子而言，既為人尋存在之根源，此根源應是恆常、不變者，對人性之探究必應於此由外在條件制約下所呈顯之具體行為背後，尋求此恆常不變者，以作為人之性，而非依此變動不居者而得為之。於此，孟子便「由性、命與義、利對揚而逼顯出人的內在之道德心性實在是超越一切感性慾望。」<sup>25</sup>。

綜上所述，性之義以物之所指者，即以客體為先決條件。當吾人以「這是什麼」一語觀物，即表主體之認知狀態，賦予客體以認知義。依此，於客體，吾人僅能肯定其存在，即「這」之存在，然以「什麼」言之，必落入主體之思惟概念中。因之，康德離「這」、「什麼」而求其「是」，終無能及心而以物之為不可知者。誠然，吾人於物以知，康德之分析實得「知」之精義；然吾人於物非僅予以知，實乃應物，而應物即非僅循以認知；若是，則終僅能肯定康德之主體之先天範疇。孟子亦具主體、先天者，即其所言性之為「內」者，然此「內」之內容非

<sup>24</sup> 參見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，（台北，商務），頁 235。

<sup>25</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢《孟子義理疏解》，頁 2，臺北，鵝湖出版社，1983。

康德之先天範疇；康德之先天內具之範疇為吾人於知之所唯一肯定者，此範疇卻無能及於客體，理論上即呈矛盾。綜言之，此西方狹義地以邏輯推論之知解以論知物，即於作為推論之前提無由肯定反導之於物無以為知；而孟子所肯定人之為主體者非認知意義下之主體，乃以涵攝認知之道德主體。因此，牟宗三先生即由釋程明道「以覺訓仁」之例以「觀雞雛」而予之「親和」義與「活潑」義，<sup>26</sup>而親和與活潑者實以超乎認知並無由客體以言，此即為直承孟子之「覺」以應物而得之義；此孟子以性之無囿於認知層面以言，依此道德主體亦即是於物以應之而得作為一切存在之源者，故此主體乃唯一超主客而可涵攝客體之絕對主體。由此觀之，孟子言性鮮將「性」字獨立看待，而與「人」並聯論述，亦突顯此主體之涵攝性。

### 三、性為「義內」義

由杞柳之辯中，告子執「生之謂性」，以性為材料之中性義而言性無善惡，而駁孟子之以仁義為內具而言性善，其所謂義者即基於外因始成，因之人性可為善亦可為惡。由之，孟、告二人均肯定有以固有、外鑠論人者，此固有、外鑠即其所言之內、外，而此內、外之分即主、客之別。孟、告亦均以「內」為人性；物之內者即該物所固有，亦即該物之性；廣而言之，與該物有關者皆可謂之內。如是，以告子所言之「生」、依西方由認知取向之「本質」等均可謂之內而為性；而所謂外者，即非為物之固有，其之與該物相關聯乃作為依附義而依附於該物。深而言之，凡去之而無違該物之存在者皆可謂之外而非得為性者。依此，以內、外論性者，乃以合內、外者方得為一切存在之宇宙，此雖以內為物之所是，然不排拒外之存在。內、外自是有別，而以內言性之要，非僅為尋內之意涵，所甚者乃於其得以別之於外者。因此，別內、外之界，則人之性明矣。依告子之意，所謂內者，即生之謂性之「生」義，人之為義乃外在因素使然，故義之於人性乃外鑠者；然孟子則以根質於人心之道德辨析，主義之為內者：

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，從其白于外也。故謂之外也。」曰：「異于白馬之白也，無以異於白

---

<sup>26</sup> 參見牟宗三《心體與性體》，第二冊，頁10。

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，故謂之外也。」曰：「耆秦人之炙無以異於耆吾炙矣，夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」（《孟子告子上》）

是以白、長、人、馬實皆為外者，<sup>27</sup>為客觀之存在者，其亦有所別。然孟、告以內、外論義之意義非以人視白而曰其白，視長而曰其長，以作為別此白、長、人、馬之客體之異以足，其意乃於以長之、白之之主體之所以以之長、以之白者論；此以之長、以之白者即所謂內，意即主體之意。告子以具食色、仁愛之本能為內，為主體；孟子則以吾人之所以白人、長馬、長人之別以明人性之所在。<sup>28</sup>徐復觀先生據早期典籍而予之歸納，認為「性之原義，應指人生而即有之慾望、能力等而言，有如今日所說之本能。」<sup>29</sup>人性固非能依所具之二眼二耳，如山川河流之中性無意志之角度以論，告子所言之「食色，性也。仁內也，非外也；義，外也，非內也。」以生而所具之眼之觀、耳之聞之本能為內以言性，仁之如觀、聞之本能而為內。趙岐注此曰：「人之甘食悅色者，人之性也。仁由內出，義外也，不從己身出也。」<sup>30</sup>告子以由己身所出之甘悅之情為內，而此所謂之仁非孔子所言之仁，其以仁為「以我為悅」之情慾而為內，可知告子依感官情識以立其內者。孟子亦言內之為「固有」之意，即作為性者雖必是先天即內具者論之，然孟子人性之固有者非此生而所具之慾望、能力，<sup>31</sup>乃作為超越此慾望、能力所固有之仁義禮智，而非告子之生而即具者。牟宗三先生區此「固有」與「生而有」二者之別：

「生之謂性」之自然之質可直接被說成是生就而本有的。但此所謂生就本有是生物學的本有，是以「生而有」之「生」來定的，與孟子所說「仁義理智

<sup>27</sup> 此處之白、長、人、馬為名詞義。

<sup>28</sup> 此處之白、長為動詞義，意指「論斷」白人、「憐恤」老馬、「尊敬」長者。

<sup>29</sup> 徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 6。

<sup>30</sup> 趙岐《孟子注 卷十一上》。

<sup>31</sup> 陳大齊先生認為：「孟子雖主張：性是人所固有的，但不主張：固有都是性。」（參見陳大齊《孟子待解錄》，頁 6，臺北，臺灣商務印書館，1991）。牟宗三先生則謂：「此為無謂。因為何以只許你的固有是性，不許我的固有是性？他說我之這樣代答是有根據的，因為依孟食色固有不名曰性，但曰命。（此依「耳之于聲也 性也，有命焉，君子不謂性也」作解。）按此完全錯誤，不解孟子說「性也有命焉，君子不謂性也」之意。這樣的答辯既不解孟子反對「生之謂性」所依據之立場，又不解兩個「固有」之不同。」（參見牟宗三《圓善論》，頁 6）。

我固有之也，非由外鑠我也」之「固有」不同。孟子所說之「固有」是固有於本心，是超越意義的固有，非生物學的固有，亦非「生而有」定，蓋孟子正反對「生之謂性」故。<sup>32</sup>

依告子之甘食悅色或仁愛之性乃為生物學之本有，此之為本有乃因其無所依恃而具者，因此吾人所以白之、長之者即依外在對象之白、長而立，無此白、長，吾人亦無以白之、長之，故從之以為外，此論尚是合理。然，告子以甘悅仁愛為無所依恃者，亦言過其詞，甘悅仁愛縱非白長人馬之實，而吾弟、秦弟對之以情者，則有愛與不愛之別，此告子是否視仁愛之情依外在之吾弟、秦弟而之異，而得謂仁愛之情為外乎？且若無弟，吾人是否仍具愛之心、悅之情？徐復觀先生於焉謂之：

告子所說的內、外，乃是以他人為外，以自我內；所以他舉的「仁，內也」的例證是「吾弟則愛之，秦人之弟責不愛也，是以我為悅者也」。他說的內，與孟子所說的內，根本不同；孟子所說的內，是指內心之所發。告子以自我為內，而在他所看的自我，並不是立足於內心之德性；乃指的是以生而即有的一切慾望的活動。在他，根本不承認心有德性。所以他所說的仁，也只是人的情識之愛，沒有道德的意義。情識之愛，乃與自己的慾望夾雜在一起，有如今人所說的戀愛這一類的愛，他的本身不能推廣，所以告子很肯定的說「秦人之弟，則不愛」。因此，站在孟子的立場看，他的所謂「仁，內也」，實際還是「仁，外也」。<sup>33</sup>

由是觀之，順告子之思路而嚴格以言，所謂內者應為無食而飢、無飲而渴之非藉食飲之生理自然所發之飢渴類；然析其之以情欲為內者，亦非純為內，實得藉之外物而發，仁愛之情亦是依吾弟而具；因此，仁愛者亦未能謂之內，而無物以之具內者，或無內具而為物者即呈理論上之矛盾。而若此情愛可謂之內，則告子亦無能視義之為外，此告子欲藉外因之具與否以判別仁內義外者，呈顯出理論之雙重標準。而孟子雖以道德自覺為判準，「義」之為「固有」，自是「內」之事，並以之為人之性，然與告子之析論中，其並未排拒告子之以情欲義之「仁」為內，實就具存之人「即使涵有情在內，此情也是以理言，不以感性之情言。此內發之

---

<sup>32</sup> 牟宗三《圓善論》，頁 6。

<sup>33</sup> 徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 188。

仁義即內發于人之性，是性之自發，不是後天人為造作成的。」<sup>34</sup>實則，此後天之人為造作，依孟子言性之義亦是發乎性之自發，只非如「長之」之認知之「造作」之非性者耳。

告子欲證成義之為外而舉「彼白而我白之」以論，其「彼白而我白之」者即依知識論立場言吾人之所以「白之」，乃因客觀之「白」為實存。因此，告子以知識之客觀無非以實存之客體為先決條件，而「彼白」之客體實乃外在於認知主體，而吾人「白之」即等同於彼物之白，此告子於知識乃為天真之實在論，<sup>35</sup>而無識客觀知識亦涵具認知主體者。作為知識之分析，反之如康德者，最後亦只肯定主體先天所具之感性、悟性、理性，而於客體之物自身則謂不可知。因此，就康德立場言，白之所以白者，吾人僅能以其為現象而言其白，白之自身非為主體而為外者，故而不可知，所知者僅能是主體之先天範疇。由是析之，此所謂之「內」者，告子所肯定乃為吾人之情識，於康德則為先天範疇，餘皆之為「外」。然就告子之情，無物則無能以具；就康德之範疇，亦得作為認知之對象而不可知，故皆可謂之外。此基於情識、認知之為主體者，於外無所及，於內無以立，其理論自身即呈矛盾。

而告子謂吾人之「彼長而我長之」猶「彼白而我白之」者，意指吾人之所以「長之」即同於吾人之所以「白之」。是則，其「長之」者非謂依客觀條件以論其年齡之長，實乃「對待」之意；而「白之」者則為依客觀條件於對象所為之認知取向。是故，長人之長者意為尊敬長者，此尊敬是為道德義，為應然判斷；而白人之白者意為見一白人而判斷其為白，依此而論者是為客觀之知識，為實然判斷；依此，「長之」非能言「猶」而視同於「白之」。職是，長人之長非白人之白，是以分析長者非涵尊敬之意，而分析白者亦無能得純潔之質。若欲將此二例化為相同之語句，就實然層面言應以見一長者而言其老，則得以同於所言之白人之白；而於應然層面以見一白人而以潔淨待之，即同義於長者之長。因此，事物之作為實然者，歸諸實然以述，作為應然者則依應然以論；告子雖同視白之與長之之為外，然此二者乃分屬實然、應然之不同領域，告子之誤實為混此二者以之為

---

<sup>34</sup> 牟宗三《圓善論》，頁 15。

<sup>35</sup> 天真實在論者無知於認識問題而主張外在世界係真實的（參見布魯格（編著），項退結（編譯）《西洋哲學辭典》，頁 346。

一，<sup>36</sup>而非以其之就實在論立場論性所致。告子以楚人之長所同於吾之長者在於其實然之客觀條件之同，吾人從之而長之，是以吾人無以「長之」幼者，故義外；而孟子以吾人之所以「長之」非基於此知識性之客觀條件者，乃於客觀條件背後吾人所決之以「長之」之道德心。因此，基於道德心而發者，此道德乃內具恆存，故非以駕馭對象為旨，且非能以所呈之結果論之：

孟季子問公都子曰：「何謂義內也？」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：「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」（《孟子 告子上》）

所謂之兄、鄉人、叔父、尸者為客觀之對象，並可以知識之分析，孟季子以其為吾人敬之與否之依據，故無以行吾敬為義內。然於敬，其對象雖有兄、鄉人、叔父、尸之異，亦有庸之敬與斯須之敬之別，然皆必先肯定此敬之存在，方得有此敬之行為，而此敬之展現則由吾心所決定，故孟子以之而主義為內。

告子以吾人之為義乃緣於外在因素而令吾人行義，故義為外者。其以吾弟之愛之我悅者，乃為己之悅而為內，而吾之長、楚人之長之以其長而為所悅者，則為悅他，故為外。然此長者為外在因素，本身非義，而義者實為我所行，依告子義外之意，義亦非我，而綜其所論非外即內，依此，義之存在則為虛空。而此析論實呈物、義及我之三方者，告子未能辨識。吾人固可以告子以白之同於長之為混實然與應然而駁其理論之失，而其以吾人行義即如杯棬之於杞柳，以緣於外者

<sup>36</sup> 就應然、實然二觀點析孟、告二人之論述，高柏園先生認為孟子於辯告子言性無善無善者，乃告子混實然、應然之別而犯「範疇的錯誤」（參見高柏園《孟子哲學與先秦思想》，頁13）。傅偉勳先生則反以孟子為混應然、實然之界者，而稱：「孟子主張性善，迫不及待地想攻破告子『生之謂性』（人性即是自然本能）說，卻完全忽略了『性』的語意釐定，誤以類比當作邏輯性論辯，又犯哲理證立的漏失，混淆經驗事實與價值判斷等等，終無法顯出性善論可能具著的哲理強制性。」（參見傅偉勳《批判的繼承與創造的發展》，頁27-28）。而牟宗三先生則謂孟子言「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」之推論乃未知「生之謂性」可涵有類概念之不同一義，而稱孟子混實然觀點與價值觀點（參見牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁95）。而此種種論實然、應然之混者正顯孟子言道德之具優先性之義。

而言義外，視人僅為一能接受外在因素而成其所然之材料者亦非也。是以，人誠可為外在因素而有不同之呈顯，此即告子以生之謂性所推言之「性可善，可不善」，然此所「可」之性非能為人性，故非孟子所取者。而以材料義視人性，作為外在條件本身亦無得以言善，依告子之意，仍承認客觀義之善，只非為吾人之性耳。然，以人之所承者言，所承之外在事物於人之為善或不善，必以主體之判斷為先決條件，吾人當無以不善為之，或至多於多方條件下之比較而為之。依此，孟子以性之為善即指能擇善之本身即是善，雖所擇之對象乃為外者，然吾人以其同於吾人先天所具之固有之善而擇之，而所謂義內者則表行仁義之主體即是善。於此，徐復觀先生即謂：

義是對於事情應當或不應當的判斷，及由此判斷而引發的行為。孟子的「義內」說，乃認為此判斷係出於吾人之內心，不僅判斷之標準為吾心所固有，否則不會作此判斷；並且以為吾心既有此判斷，即係吾心有此要求；人之行義，乃所以滿足吾心之要求，而為吾心之所不容自己。告子之意，則以為應當不應當，只是從客觀事物關係中之較量比擬而出。<sup>37</sup>

觀此，告子將應然之判斷化於實然之判斷，則義可量化而為吾人行為之依據，故發於主體之行為乃依此量化之義者而言義外。以義之為價值義以言善，告子予之量化而為吾人行為之依據，然吾人之所以如是以量化乃基於價值上之要求，有此要求，方有量化之意義，否則吾人無以之量化，故告子之說實無能圓其所論。孟子則以此價值本身即吾心既有，而吾心之所以如是量化乃係吾心有此要求。是故，杯棬縱具更高之價值，亦實非杞柳之性；而以義所具之內者即為孟子以之為人性者，此孟子之固有者，即以先天即內具之根質於人之仁義理智之本然者以立人性。牟宗三先生即言：

告子說性猶杞柳（材料說），性猶湍水（中性說），食色性也（飲食男女之動物性，生物之本能），綜結而謂「生之謂性」（個體存在之自然之質），凡此皆表示人性就是人之自然，生而有的自然之質，皆表示不出人之「能決定義理之當然」之性，故必主外，即是說仁內，亦非真內；又必主性中無仁義，仁義由後天而造成。然孟子所以反對「生之謂性」而定說「性善」，又定主仁義內在（內發於性），不是以外在的對象而定，又不是由後天人為而造成，

---

<sup>37</sup> 徐復觀 孟子知言養氣章試釋，收入氏著《中國思想史論集》，頁147，台北，台灣學生書局，1993。

其說性之層面不亦甚顯然乎？<sup>38</sup>

因此，依先天所具或外力使然者為性之判準者，則其所謂外者，非能混以客觀之義言之，而謂客觀者非依主體而存在，故必離主體以為外；所謂內者，亦非能同之於唯心論之義，謂以主體為存在原因者而無具普遍客觀性。若無以別之，則以仁義為內具於主體，則評其非具客觀性；或以仁義為客觀者，則謂仁義非能為人之性。因此，就主、客立場別義之內、外者，楊祖漢先生即謂：

雖說義內，即「道德法則、道德行為，是由我決定」，但此所訂立之道德法則，所生發之行為，乃是具有客觀的、普遍的意義者，即人人皆會同意的，皆會如此行的。因此，我們不能以為義既然由我（主體）決定，便是主觀的、特殊的，而無普遍性；亦不能以為若義是客觀的、普遍的，便一定是由外而定，而不能由我決定。<sup>39</sup>

因此，告子之論即以客觀為客體，故以義為外，而孟子之道德主體具普遍性、必然性，故非外，乃為客觀之主體，故主義內。是以，孟季子以兄、鄉人為外者，吾人依而有不同之表現，故義為外也。誠是，兄、鄉人之為客觀存在同於長人、白人，吾人無能以長同白，亦無能以敬兄之心用之於鄉人，或如孝於父、愛於弟，此皆可謂之異；然其中之異非是以言白與長之知識面之異而類推於敬所顯之道德面之意涵。孟子庸須之決表現於外者固異，然作為抉擇之成立者，實為內具於人之道德判斷而非認知判斷。由是觀之，孟子言仁義之為內具為吾人之性又具普遍而客觀者，其所謂內者，意指「必須是由我決定，必須是我自覺到那是應該行的，方是真正的道德行為。」<sup>40</sup>而以仁義之「不隨我的主觀喜好而定的」，<sup>41</sup>以言其具客觀、普遍性。

綜上，孟子無以人性為客體而予之知識分析，而以吾人之所以「白之」、「長之」之主體以言人性，此人性即以仁義禮智之為內，此「內」不僅得以解上述由認知義言性所遭遇之困，亦得予行為之適而無惑，實而為之「圓」者。故此「白之」、「長之」之主體即而得圓其所白、所長者而為具超越性之性；由是，此「性」

<sup>38</sup> 牟宗三《圓善論》，頁 15-16。

<sup>39</sup> 楊祖漢《儒家的心學傳統》，頁 9-10，臺北，文津出版社，1992。

<sup>40</sup> 楊祖漢《儒家的心學傳統》，頁 4。

<sup>41</sup> 楊祖漢《儒家的心學傳統》，頁 2。

之義涵即非能援西方之 Nature 與 Essence 之意以譯之；<sup>42</sup>其之實義，牟宗三先生即藉其所析宋儒張橫渠所言之性，以之為承孟子所言之性，而觀此性之義涵為五者：<sup>43</sup>

- 一、性體義：體萬物而謂之性，性即是體。
- 二、性能義：性體能起宇宙之化、道德之創造（即道德行為之純亦不已），故曰性能。性即是能。
- 三、性理義：性體自具普遍法則，性即是理。
- 四、性分義：普遍法則之所命所定皆是必然之本分。自宇宙論方面言，凡性體之所生化，皆是天命之不容己。自道德創生言，凡道德行為皆是吾人之本分，亦當然而不容己，必然而不可移。宇宙分內事即是己分內事。反之亦然。性所定之大分即曰性分。
- 五、性覺義：太虛寂感之神之虛明照鑑即是心。依此而言性覺義。性之全體即是靈明知覺。<sup>44</sup>

性之義雖分五以言，然牟先生認為任一義皆可盡性體之全體；故觀此五義，孟子之「性」義明矣。

## 第二節 心之辨析

心者，今大凡意之為人所具之兩大因素之一，相對於生理形軀而為人之行為之源者。人之行為乃心之所向，禽獸之亦具行為，然吾人以其為生理之自然反應，故不由心言之。而以此行為之源之心為人所獨具者，中西同論。而發諸於心之行為，依其所顯，可廣涵情慾、思慮、道德等之事，故源其所發之心以論，得而言情慾心、認知心、道德心等。而剋就此心以論人者，於中國尤然。唐君毅先生即透過古之論心以明心之居人之主也：

故吾人今真欲正面了解古人之思想，亦必須以吾人自己之思想，上與古人之思想相湊泊，求吾心之直契於古人之心，如不見所謂歷史上之古今之隔。而

<sup>42</sup> 參見牟宗三《心體與性體（一）》，頁 39-40。

<sup>43</sup> 牟宗三先生謂：「正宗儒家，如孟子所說之性，中庸『天命之謂性』，是想由『生之謂性』、『性者生也』，推進一步，就真正的道德行為之建立，而開出道德創造之源之性。宋儒承之，以此為正性。」（參見牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁 508）

<sup>44</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁 563。

吾人欲解古人之思想，以直契於古人之心之事之最大者，則為了解古人之心中關於「心」自身之思想。<sup>45</sup>

唐先生此藉吾人之心以契古人之心得而解古人之思者，實以「中國思想之所重，本在人，人之所以為人在其心故。」<sup>46</sup>故直究「心」以論即得而觀中國思想之全貌。然，解古人之思乃於吾人求義理之理性之心知，以其義理之多方，所契之心由之而為殊異。唐先生此所謂之古人者即以先秦為述，就其之為幹而分心為四：<sup>47</sup>孟子之性情心（德性心）、墨子之知識心（理智心）、莊子之靈臺心及荀子之統類心，<sup>48</sup>依其物之所應而別其所感以言心者也，然皆具普效而宗旨鮮明。<sup>49</sup>而此中又以儒家孟子所特言之道德心性之學為中國學術思想之根。

孟子言心之義乃為歧義，如「我欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者，豈好辯哉。」（《孟子 滕文公下》）「惟大人能格君心之非。」（《孟子 離婁上》）「專心致志」（《孟子 告子上》）「欲貴者，人之同心也。」（《孟子 告子上》）等；然其即心言性之心者乃道德自覺之「本心」（《孟子 告子上》），而立以性善者亦由此說。綜上節之析孟、告於「性」之辯，告子以杞柳、湍水之喻以推生之謂性、仁內義外而欲證成人性之非善者，其說理非周延，於吾人對人性之理知亦無所增益。孟子雖不欲為辯，然由其所辯，可知其辯已非僅為破告子之說，實已積極地闡述人性之內涵。孟子之心由應物而起之「乍見」而初顯為惻隱、是非、羞惡、辭讓以言，然此應物而顯之心與生理反應迥異，乃表心之顯「並非有待於生理慾望之支持，而完全決定於此一呈露之自身，無待於外。」者，<sup>50</sup>由此心推之，即是仁義禮智之價值自覺之理之呈顯，此理即內具於此心而為主體義。

孟子言性，立其所「異」，牟宗三先生析得其之涵五義，此為性之異者即吾

<sup>45</sup> 唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 92。

<sup>46</sup> 唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 93。

<sup>47</sup> 唐君毅認為論先秦思想支流別，正宜以孟墨莊荀之思想為骨幹（參見唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 91。

<sup>48</sup> 此唐先生以四類之心言者，雖謂心之於中國雖非僅此四，然「唯孟墨莊荀四家思想，其內容能遍及於人生政治、社會、歷史、文化、及天道、鬼神、天命、與人之心性之各方面，且皆宗旨鮮明，持之有故，言之成理，各足以自立而相非。」故如宮殿之四壁，而其餘諸家，皆宮殿中之奧隅，或四壁外之東西走廊而已（參見唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 91-94）。

<sup>49</sup> 如謂墨子之心乃：「接於物而明之、慮之、辨之、而知其類，以進而知吾人之知識與行為之類。」（參見唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 106）；莊子之心為：「暫停對外在事物之感應，亦暫不求對外物之知識，而回頭反省實，乃真覺其存在者」（同前揭書，頁 123）；荀子之心則為：「各類事物之知所輻輳。」（同前揭書，頁 135）。

<sup>50</sup> 徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 173。

人依道德實踐而證得之仁義禮智之價值自覺之心：

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。（《孟子 盡心上》）

因此，剋就此心之為主體性而言，孟子所言之心即承孔子之「為仁由己」一義而來。孔子雖不直以「心」論，而多以「仁」表之，並終以不安之心指點仁，而仁之為諸德之總攝，由是，此仁者即以由己而發之價值自覺言，孟子亦言仁，與孔子同義，然其直以心言仁，而重作為仁義之源之不忍人之心，以心之為總攝義：

仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不之求，哀哉。（《孟子 告子上》）

仁也者，人也。合而言之，道也。（《孟子 盡心下》）

觀孟子言「仁」之義涵，即其所言之不忍人之心、四端之心，亦實即由孔子所言之「仁」所發；而依此心所展現者即為仁義禮智之道德自覺，故作為德性之仁義禮智之源即吾人四端之本心：

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，治天下可運之於掌上。所以謂不忍人之心者：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。

（《孟子 公孫丑上》）

孔子直言仁而以「不安」之心為之指點，孟子則顯此「不安」之心而言「不忍」之心，依之此心立之為性。故仁義理智為超越義之人性者，非能離人而言，乃即於吾人當下之真感覺受所呈顯出自我要求。此惻隱、羞惡、辭讓、是非之感受之心，皆為吾人無能否認之事實，亦皆自我出者，無所受於外也。楊祖漢先生即謂：

在人的生命中，是有一種不安於污下卑陋，不肯受感性慾望，私利習性所束縛，而上企高明之真實要求，由是吾人便可直下肯定這便是人之真性，是人所以不同於禽獸所在，這便是孟子辨人禽之主旨。此人性之辨不是知識的觀點，而是價值的觀點。人在自己之誠心求善，求上企高明處，即在人自覺地

從事道德實踐時看自己，便會見到真正的自己，真正的人性。<sup>51</sup>

而惻隱、羞惡、辭讓、是非者即人之所以求上企高明處之基；以其之為生命中之「不安」而為感受言，即非同於告子依悅所言之仁愛。告子所言之仁愛雖亦得為感受，然為無省而安之感受，甚而為人所逐之於外之源者；以此感受以其必緣於外因而具言，只得稱之為生物性之直接反應，而根據科學實驗，此感受亦可藉後天學習而得，非先天內在於人；首要者，此感受無具價值意識，而與動物無別，故僅得視之為感性。是故，孟子言別於禽獸以之為人性之心者，實為所「異」，非人無具者，而其言無具仁義禮智者之為非人者，此「非」者自是價值判斷而非為認知上之否定義。

## 一、心之為積極性元素

是以，孟子言幾希之「異」以別之於禽獸，即以絕對別之於他物者論人，故後學論孟子之言人性，大抵直就此語以發而究其涵義。然析其所「異」之義，非僅為達認知之目的，而實具君子、庶民之價值判斷之意涵，此價值判斷方即為心之實義。

孟子曰：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。（《孟子 離婁下》）

實則，孟子亦肯定人之亦具同於禽獸之食色本能，此君子、小人皆同；而人心亦為元素之一，其以所構成人之存在者，此君子、小人之所別也。若以性為標之以別人禽者，就心之由「乍見」而起，而顯之為惻隱、羞惡、辭讓、是非者，此心之元素即為與他物所異且為人僅有者而為人之性者。物之「異」者為構成該物之元素之一，就客觀義言，此心者除為吾人所知之認知義之「異」外，就存在角度，孟子以此心所具仁義禮智之內容為旨者，此心於人乃為積極性元素。所謂積極性元素乃側就主體以觀，指該元素於該物而言為該物之得以如是存在之因素；此周群振先生即就萬物存在論之，其由下而上概分物性、動物性、人性、理性四等級之領域；然此四領域非僵固之隔絕，乃可以層層昇華或昇進者。依此，作為上一級之較下一級而為高層次者，即以其所具之積極性元素；如第一級物性之必然存在、第二級動物性之求生本能、第三級人性之仁義禮智者，皆為該層級之如是存

---

<sup>51</sup> 楊祖漢《儒家的心學傳統》，頁 30 31。

在，且較下一級之所以昇進而為高之積極性元素；至於理性乃因無所對而遍布宇宙、流貫萬物，故只存其名之超越層級者。<sup>52</sup>孟子所言之心為幾希之異，以其內涵之為仁義禮智者，而為人之如是存在之積極性元素，故人性之高於物性、動物性而超越萬物。然此所「異」之心之為主體超越之本心者，即依此本心而得見人之本具、涵具仁義禮智之端或幾希，而涵攝價值之義，故其之為超越，非如西方之神之超絕於人而為深不可測；孟子之本心作為認知對象必為可被吾人認知者，亦即於「人之為人之實而純義理地或超越地來規定」之意涵下所言之心。<sup>53</sup>

而於此幾希之異之仁義禮智之心之為積極性之意義者，此元素乃以其質言，非以量言，或至多以其量而具相對之效果，如牛之具巨體而無具人之智思，而其形體之大小與其功用成正比。人所具之元素，如以生理言，尚不如動物者何其多，縱可如千里之眼，順風之耳，然其止於聲色，於人之價值意識無以安立；故以範圍而論，此幾希之心實則內涵最小。徐復觀先生即謂：

仁義理智，在未向外擴充以前，微而不著，所以又稱之為端。此處則就其與生理之比重言，所以又稱為幾希。由此，我們可以了解，孟子不是從人身的一切本能而言性善，而只是從異於禽獸的幾希處言性善。幾希是生而即有的，所以可稱之為性；幾希即是人意之端，本來是善的，所以可稱之為性善。因此，孟子所說的性善之性的範圍，比一般所說的性的範圍要小。<sup>54</sup>

職是，孟子之以此異於禽獸之「幾希」之心者，此「幾希」非以「量」衡定，以之為所多於他物者論，而是即於價值上言此心之為幾希者。袁保新先生即以心之所盡而為仁義之行者，幾希即為「質」之義，依之所之言心，此心之外延實為最大者：

孟子此處雖然使用的是「幾希」的字眼，卻不是在量上表示人比一般禽獸「多」出了些什麼，而是要指出人之所以為人的心、性，苟若充盡地實現，則如「舜」一樣，「明於庶物，察於人倫，由仁義行」，非行仁義；但是，如果不能「存養」，「擴充」，則「違禽獸不遠」。<sup>55</sup>

因此，心之就其質而得以辨人禽且具積極性之意義者，袁先生認為孟子所言之心

<sup>52</sup> 此層級之說，周群振先生並以圖示之以表存在之等級（參見周群振《儒學探源》，頁 236—238）

<sup>53</sup> 牟宗三《圓善論》，頁 23。

<sup>54</sup> 徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 165。

<sup>55</sup> 袁保新《盡心與立命》，收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，頁 185。

至少有三特性：

1. 「舜明於庶物，察於人倫」，透露出「心」做為「人之所以異於禽獸者」的「幾希」，具有照明存在界即人倫社會之價值秩序的功能。在此，「庶物」不是指客觀認知所對的「對象」，而是指「生活世界」(Life-world)中與人的踐行活動有關的事物。
2. 「非行仁義，由仁義行」，旨在說明仁義是心靈自覺要求實踐的價值理想，它就是心靈自身；並非心靈是一事，仁義是另一事。仁義對人而言只是外在的立法約束；相反的，仁義就是心靈的主要內容。
3. 「庶民去之，君子存之」。嚴格論之，「心」作為人禽之辨的「真性」所在，本來是普遍於一切人的生命中的。此處所言的「去之」「存之」，就是「心」的明察功能以及踐行仁義，是否得到存養、充盡而言，並不是認為有人果真可以沒有「心」而存在。換言之，「君子」與「小人」的對揚，主要在表明人之所以為人的尊嚴與價值，必須通過「心」的自覺自主的實現，這才可以得到貞定。<sup>56</sup>

由是觀之，以仁義禮智為內容之心者，即非僅為認知義之靜態之存在，或超絕於人者；以其為自覺自主言即顯此心之動態義，即必涵攝具實之呈顯，亦即依此心之存養、擴充與否以定人性之所是。

## 二、心之功能—思

心之以其實存而得以言體，而其存在非被動被賦予之存在，以其之得以存者言，乃就其自身之存養、充盡，此存養、充盡者即孟子所言之「思」。孔子亦言：「君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。」(《論語 雍也》)；誠是，君子或可以逝、以欺，然其無能之為陷、罔者即以仁心為基礎所為之價值判斷，非為思辨而為之知解；孟子心之思者即同於此仁心之判斷，其之為明察人倫、踐行仁義者，即為別於人之其他生理耳目之官能：

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。(《孟子 告子上》)

孟子以心之同於吾人所具之耳目而言之以「官」者，以其為與生所具之實存之體

---

<sup>56</sup> 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁 48。

而涵攝其作用，非以自然形體而謂之。誠是，無體即無以言作用，凡作用必有其作用之體；心之於思即如耳之於聞、目之於觀，無耳目無能以聞觀，無心亦則無能為思；然於聾盲，雖失耳目以聞觀所為之本質，然耳目之形體仍具存；心雖無以形體言作用，然惻隱、是非等之內具於人者，實非吾人所能排拒與否定，此心之為實存者即其思。由是，思則自思也，心即思，思即心也；無思，心無以立；無心，思無以存，此心之別於耳目之為官者。由是觀之，心亦非為以理性主義之理論為根據所言之由多種先天性的官能所組成之官能心理學（faculty psychology）之對象者，<sup>57</sup>如是，則無能言以之充盡、存養而得以保四海。

孟子以思言心者，此思乃自覺、反省之義，即人之良知、良能。此良知就其為思慮觀之，其所慮者即異於為求無逝、無欺而藉之於高度思辨、知解之思。其以心之為道德主體，此心之思之顯即為仁義禮智。荀子亦言思，思亦為人之所以行仁義之由：

聖人積思慮，習偽故以生禮義而起法度，然則理義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性。（《荀子 性惡》）

此荀子所言之聖人、禮義者與孟子之意同；然聖人之所以行之仁義非以性說，此即是孟、荀之岔異處。荀子言性亦為「天之就」之承天而具者，然其所言之天乃自然義之天，其所言之人性亦同之於告子之性，乃如是而成之自然之性，為非學、非事而為天之就者，此君子、小人之所同：

凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也。君子之與小人，其性一也。（《荀子 性惡》）

故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也。（《荀子 性惡》）

然於性之為同，荀子亦為君子、小人之別者；荀子之論君子、小人亦同於孟子之以價值取向論，即以知禮義之堯舜禹君子為人之應然之所向，君子之所以為君子即行禮義者，此禮義之為行以其能起偽而化惡之性者：

凡所貴堯、禹、君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。（《荀子 性惡》）荀子以性為自然，故君子之行禮義非由天、性言，禮義法度之為外者，君子鑠而為之偽；因之，人誠而為「可成為」依禮義而行而同於告子之「行仁義」者。而

---

<sup>57</sup> 按官能心理的說法，人類的心係由多種先天官能所組成；諸如意識、感情、知覺、想像、推理、意志等，均屬人心中重要官能。惟各種官能式各自分立的，如經過訓練，數種官能就會彼此配合，形成有組織的心理活動（參見張春興《現代心理學》，頁 218，臺北，東華書局，1991）。

人之以行仁義而為君子者，荀子歸之於心之功能：

心何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。（《荀子 解蔽》）

君子也者，即就此虛壹而靜之心而謂之。「心」亦即為荀子思想之樞紐，人之顯價值者皆由此以說，本其虛壹而靜者以其存之所自而形之以君也：

心者，形之君也而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。（《荀子 解蔽》）

故荀子稱心之為天官者，即以心之為形之君、主而無所受令，此心即之為主體；而荀子以此虛壹而靜之心則得以知一切，朗現一切，故此主體即為認知主體義；而禮義於其所知之義涵下，於焉而生：

故人心如譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則以足見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動於下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。（《荀子 解蔽》）

由是，此虛壹而靜之心即為認知主體；然知與行非為一也，荀子之知亦涵知後而為之以擇者：

性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽。（《荀子 正名》）

是以人之性即含好惡喜怒哀樂之為湛濁，心之功能，而荀子即此心之能否虛壹而靜，以之為聖人與小人之判準。心之功能僅作為「能擇」，心之虛壹而靜即能知善而擇善，而人之所擇必為善，依善而行之，此乃必然之結果，而心即之為形之君、神明之主者，此於理論結構言甚為合理。如是，禮義之於惡即如杯棬之於柳，予之烝矯而後成者，即顯善外鑠於人之意；荀子以性之為惡而待烝矯者，其立意基礎即於此「能擇」之心；依此能擇之心，業師陳德和先生進而即謂：

荀子所主張的心，乃是能擇、能慮、能化性起偽的理性存在，絕對不是消極的被治，如果我們承認「天生人成」可以是荀學的基本原則的話，那麼荀子的心雖然來自於天，但它應該是「人成」的主觀依據，而不會成為「天生」的被治對象。<sup>58</sup>

即荀子言性縱同於告子，然能擇之心即非能一視之為自然者，此告、荀之相異處而為荀子理論之樞紐。然而，荀子此同時肯以性之為惡與心之為善者，是否之為

---

<sup>58</sup> 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁 130。

矛盾？或以心、性之為互無相關之二物？此何淑靜先生即就心之義涵言，判心之具二義：一者，就生而有言之，荀子依傳統之即生言性，而心之為承天之自然所具，生而即有者，心即性；二者，就實踐功夫論，荀子以心之為「能治」之天官而稱之為「天君」，以別其他之天官者，以其透過虛壹而靜之實踐功夫為其職份，而此即人作道德實踐之依據，依此而言，心不是性。<sup>59</sup>何先生之意乃旨於後者之以實踐義以補荀子心性關係之不足，且為人行仁義立以價值之理論基礎；然荀子理論之內在矛盾非即能逢刃而解。依上節所述，以「可成為」之外鑠之義釋性者，即導出無以言性等之謬；然荀子理論之缺失所甚此者即以「能擇」解心，此以「心之為擇」所顯理論上之矛盾，其處者二：一者，就人而言，人乃待於外在因素之改造而得為禮義，然禮義亦透過人而呈顯，其源乃之為人，進而得溯至為聖人之積思慮、習偽故而得之虛靜之心；然堯舜、桀跖之性一也，心亦應如是而無能為二，而作為心之能擇而顯之為禮義者，縱得獨於人之外，然非能獨於天之外，而人所具之心亦當皆同，何以聖人之心得獨而為虛壹以靜而擇善？果如所是，則必預設一為善之先驅者而為後人為之以擇之對象或標準，此先驅者之存在必為超越心之積思、習偽之理論架構而得以解，若依西方之理路，此即為上帝；然，荀子以天之為自然者而反有制天之說，人之得以制天，即表價值之源非於天而在人；而價值之在於人者，依荀子之論，則又回歸至心之為擇之原點而循環無以為解。二者，就善而言，荀子以禮義之為善，為客觀存在之事實，如是，誠可避開禮義之為主觀唯心義，然以一切如山川鳥獸、人之為惡之性者皆為天之所就者，禮義之善亦應是無遁於天之為人所擇之客觀存在；然，心之「擇」者，意即心非涵禮義而為思慮後之行為，其之擇善即如水之流向東西，依外因使然所者，而心之能擇亦為天之所就之性，為被動之受容者，縱以其心之為主動而如槩水之照以擇善，然實為遇善而擇之機緣論，禮義之善即為人為之師法為人以遇；順是，人無遇禮義且性既之為惡者，人於惡即無責以負；如是，積思習偽即如神話，禮義即為可遇而不可求，此與其初衷相違也。荀子此般謬失即於其「裂心與性情為二，貴心而賤性情」之使然；<sup>60</sup>此執心、性二分，性為一切之所出，然以禮義之為所擇之對象而為外者，則心即無掛搭處；而其以「是不及知人之性，而不察乎人之性偽之分者」所評孟子者，正為其自身理論失缺之所在。而若欲解其矛盾，即只

<sup>59</sup> 參見何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》，頁 47-68，臺北，文津出版社，1988。

<sup>60</sup> 唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 133。

得為業師陳德和先生之以天生所具於性乃「有之不必有、無之必無」之必要條件釋之，<sup>61</sup>如是荀子之論方得穩立。而孟子之即心言性，心與性為一，其之擇善、行善者，此心是善亦是性。是故，其以心之思而為所知者，非就認知以言，思之所得亦非論究知識之真假，而為吾人之良知、良能也；楊祖漢先生即謂：

良知的決定，是決定道德上之是非，而不是決定知識上的真假。認知活動之取得知識，是供給良知一實現道德行為之與料，而究竟應該或不應該作出行動，或該如何作出行動，則是由良知作最後之決定。<sup>62</sup>

由之，而荀子所知性偽之分者，依孟子觀之，其所以「知」、「擇」之本身即為良知，即是最後決定之依歸，此即之為孟子理論之超越處。

又，獨以心之為價值之所出觀之，此孟、荀皆同，然「孟子的心是價值意識的創發者，而荀子的心則是價值意識的受容者。」<sup>63</sup>荀子之心亦之為顯吾人價值意識者，以此價值意識而為之道德行為，此道德行為乃所受之於外，此即所謂之道德他律；而孟子所說的「心」乃為「不折不扣的道德之心，其本身即為道德法則與道德價值之根源」<sup>64</sup>故此心不僅為自律，且為自我立法者；而此心之自律之「為善」與心之他律之「擇善」即為孟、荀學說之分野。故此心之思即之為「為善」者，即得涵攝擇善而得為其超越之根據，蔡仁厚先生即謂：

孟子謂：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。」心能省思，故能得心所同然的「理、義」。這心所同然的理義，乃是「天所與我」者。可見人之心性受之於天，天是本心善性超越的根據，此即心性之「超越義」。<sup>65</sup>

### 三、心之主宰、超越義

孟子言心之為道德本心者，此心即為道德主體之心，非如荀子之僅以心為真理之觀照之認知主體，雖亦具主體意義，然於禮義即無所歸而「不得其根」。<sup>66</sup>孟子以心之所具之「異」義而為人之性者，即了人性於認知上之究竟義，實此「異」

<sup>61</sup> 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁 130。

<sup>62</sup> 楊祖漢《儒家的心學傳統》，頁 12。

<sup>63</sup> 黃俊傑《孟學思想史論 卷一》，頁 61。

<sup>64</sup> 參見李明輝《孟子重探》，頁 27。

<sup>65</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，頁 204。

<sup>66</sup> 勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁 329。

未足以盡心之意涵。孟子以吾人所肯定超越之性體之存在，即由此心而得證，故此心非能視之同於吾人所具耳目之「官」能。而人之體之別以大、小者，自是肯定此之別非領域之異，其之所別乃就「價值意義」為依準，<sup>67</sup>故價值意義之大人、小人即依其所從之大體、小體而論：

從其大體為大人，從其小體為小人。（《孟子 告子上》）

大體也者，孟子謂之為心，小體也者，耳目之官之謂也；耳與目當是相異，然各司其職，互無干葛，無能論究其大小，其之價值因時因地而依於更高之價值以定；心之為大體，即以其能思而具更高之價值，而此價值即涵攝耳目之官者；楊祖漢先生分而解之：

孟子認為，耳目之官雖是小體，但其本身亦有相當的力量。耳目之官是感性的，它不能思。此思是思誠思善之思，即德性意義之自覺。耳目以感觸為性，不會有是非善惡之判斷，只會不斷的感取外物。耳目本身不能思理，不能覺，是為物；而耳目所感取的，亦是物。耳目不能主宰其自己，很容易便被外物所牽引，而一直往外撲，不能自己。<sup>68</sup>

由是，孟子即而肯定大體之心於小體具主宰義而謂：

先立乎其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。（《孟子 告子上》）

大體之立，非謂予小體之解消，其意乃小體未能奪其所是；故心之非能奪而之為大者，此「大」自是涵攝小而言，非以大體、小體為分別獨立之二體而予以相較。而此心之義旨於其所「從」，孟子之意非謂於此大小之體外，具一所以「從」之主體，若是，則無異於荀子之「擇」；故心之為大，非僅以其自奪、自宰者，於小體亦為之主宰。由是觀之，耳目之官之為不思而蔽於物而為有限，故僅引之而無能有所超越；心之官以其思而必有所得，思即存之，而心之大體既存，小體亦由之而得存焉：

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！（《孟子 告子上》）

孟子以物之消長源乎此心之存養與否者，即表心之具主宰義；而此消長非謂生物現象之長消，其實意乃由心之所發之價值意義而予長之消之。故，人若無此心即同之於物，僅具生物性意義之存在，亦隨生物性生命之消失而蕩然無存；反之，

<sup>67</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢《孟子義理疏解》，頁 90。

<sup>68</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢《孟子義理疏解》，頁 90。

人若以此心應物，物則超越其所原具之物理性意義而為具價值意義之存在，縱為山川石沙，於此心之相應下，仍得綿延以長而永續存焉。由是，心之為意義之賦予者言，此心即為無限之心。周群振先生故而謂之：

夫心者，就其應物之無方所言，是為無窮；而就物之皆有所應言，則為普在。

我有是心，人亦同有此心。<sup>69</sup>

剋就心之為大體而於耳目所具主宰者，唐君毅先生即以孟子執心言性駁告子之即生言性所顯之心，由涵蓋、順承、踐履及超越之四義深刻詳析心之於自然生命具統攝義：

所謂自心對自然生命之涵蓋義，說「即心言性」之理由，即自人之仁心原對人出自自然生命之慾望，如食色等，能加以一肯定而言。人誠能盡此仁心，則當於一切人之情慾，無不求遂之，即此而可見人之仁心之量之所所涵蓋統攝者，即無量無限，而能萬物皆備於我，上下與天同流者。所謂自心對自然生命之順承義，說「即心言性」之理由，即人之仁義禮智之心，孟子恆謂其乃原自人之愛親敬長之心而說。此中人依此心為主宰，以盡孝心，而人之承其先之自然生命，與啟後來之自然生命，以成此自然生命之向前向下之流行者，皆包涵備足。至於人之只知食色之欲者，則未必能盡孝心。此即見人之德性心，可統攝人之食色隻欲而成就之；人之食色之欲，則不能統攝人之德性心。所謂自心對自然生命之踐履義，說「即心言性」之理由者，此即自人具自然生命之身體，皆可成為人之德性心所賴以表現其自己之具上說。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之生命，而形色之軀體之性，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。所謂自心對自然生命之超越義，說「即心言性」之理由者，此即就此心之可主宰決定此形色軀體之自然生命之存亡而說。蓋於此心，人在平常之時日，固亦自愛其父母之遺體，而藉之以為踐形成德之具。然因此心所欲之人義等，恆有溢乎其自己之形軀之外者。故人亦可在欲義欲生，不得兩全之時，舍身取義，殺身成仁。人之能盡此心，即人之成為人之充足而必然之理由。至於人

---

<sup>69</sup> 周群振《儒學探源》，頁 125。

之遂其自然生命之欲，對人之成為人，乃既非充足亦非必然之理由。<sup>70</sup>

依此四義而擴自然生命之義涵，心之所超越、主宰者即非囿於食色之欲，其之統攝則得涵感性、理知之層面而顯之為仁義禮智者。由之，以認知之本質義觀心，心即之為客體義對象而同之於耳目，縱之為異而別於他物，然無能具有此超越、主宰之地位。而此心之超越、主宰者即之為孔子所言之「七十而從心所欲，不踰矩」(《論語 為政》)之義。袁保新先生即以西方先驗之概念觀此新之超越義：

由心靈的直接感應，當下肯定「仁義理智」乃吾人心性的先驗理則來說，但是孟子並未將「心」一概念嚴格的限定在「先驗道德我」(transcendental moral ego)的意義下來使用；在許多脈絡中，它勿寧指涉一個能夠承受形軀方面的影響，也能夠遵循其內在理則的決意性的機能(或稱之為價值意識)，換言之，一個在本質上擁有選擇自由、明照價值的心靈。<sup>71</sup>

袁先生未以心之為先驗存在，其以孟子之心乃於經驗界所顯之當下自決而謂此心之為自由心靈，所重者在於心之自主性。

綜上，孟子之反對義外而主仁義理智而為超越、主宰之內者，此心即之為本心，而非為後天外鑠之經驗之心，亦非生物學之維持生命之心，或告子之以心理層面之情欲之心，或西方認知心，其以仁義禮智為內容之心者，此心即是「內在而固有的、超越的、自發、自律、自定方向的道德心。」<sup>72</sup>故心即心矣，在孟子說心即為本心。而性之具不加、不損之定分之質之義者，其所言人之性即此心，故心、性是而為一。因此，孟子即心言性者，就觀念之心與性者雖得而為二，然實而為一；牟宗三先生即謂：

性體之全幅具體內容(真實意義)即是心，性體之全體呈現謂心。心體之全幅客觀內容(形式意義)即是性，心體之全體挺立謂性。『大形不加，窮居不損，分定故也。』依此而言，心性完全合一，不，完全是一。<sup>73</sup>

依前述牟先生所析得孟子之性之具性體義、性能義、性理義、性分義及性覺義五義涵者，此就性之為客觀地、形式地而論；而就孟子之即心言性以論，自心之能盡性者，就主觀地、實踐地、實際地言之，此超越的、形而上、普遍的本心，牟

<sup>70</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原性篇》，頁42-45。

<sup>71</sup> 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁79。

<sup>72</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁41。

<sup>73</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁53。

先生即析之而具五義：

- 一、心體義：心體物而不遺，心即是體。
- 二、心能義：心以動用為性（動而無動之動），心之靈妙能起宇宙之創造，或道德之創造，心即是能。
- 三、心理義：心之悅理義即起理義，即活動即存有，心即是理。此是心之自律義。
- 四、心宰義：心之自律即主宰而貞定吾人之行為，凡道德行為皆是心律之所命，當然而不容已，必然而不可移，此即吾人之大分。此由心之主宰而成，非由外以限之也。依成語習慣，無心分之語，故不曰心分，而曰心宰。心宰即性分也。
- 五、心存有義：心亦動亦有，即動即有。心即是存有（實有），即是存在之存在性，存在原則：使一道德行為存在者，即是使天地萬物存在者。心即存有，心而性矣。<sup>74</sup>

心雖分釋五義，牟先生乃以此任一義皆即盡心體之全體，而任一義皆通其他諸義，故任一義皆是具體的普遍，而非抽象的普遍。心、性為一，合其義以觀，實得為孟子心、性之義涵。依此，孟子言心，非惟居人之主宰地位而僅之為人之「性」，其之為道德內涵，而得體物不遺之萬物生生不息者，此心即進而得與天同。

### 第三節 以心善言性善

孟子即心言性者，非止於明以心之為性之所是，更進以論心之實質意涵；而作為心之所以為心者，即此「善」也。「善」之於西義，乃為別於實然層面而與之平行之應然層面之課題；此就人而言，以其所具之認知能力，其對象乃實然之是與否，而人之為帶原罪以存在者，作為應然之善惡問題即非人之理知所能及，是以善之終極依歸即訴諸上帝。孟子既之即心言性，而其所言之性善者自是依心而說。心之以仁義禮智為內容者，即之為善，故性善；而心、性、善為之三言者，以其詞多，實即義一也。此心、性、善貫融合言者，即為儒學之質，亦是中國哲學之方向。孟子始言「性善」，「性善」一詞即為中國哲學所特言；勞思光先生即謂：

---

<sup>74</sup> 牟宗三《心體與性體》，頁 564。

孔子立仁、義、理之統，孟子則提出性善論以補成此一學說。無性善則儒學內無所歸，故就中國之「重德」文化精神言，性善論乃此精神之最高基據。

倘就哲學問題言，性善論亦為最早點破道德主體之理論。<sup>75</sup>

孟子所言幾希之異之心為人性者，即以之貞定人之所以為人即此道德之心；心、性之義於孟子即合而為一，然論諸「性善」，實為分隸於不同領域之二觀念，性者，以認知義言事物之所是，屬實然層面；善者，就價值義論事物之所為，屬應然層面。孟子既合而言性善，此「性善」一詞所指為何？而善之為何義而得言性之如是？而以仁義禮智為內容之心如何而得為善？近以「性本善」與「性向善」為主之二說，即就性與善二觀念分而持以相異之理念，而予「性善」一詞賦予豐富之意涵。孟子心與性之義涵上節已詳論，此剋就「善」之義涵予之解析，進而論究孟子「性善」之義。

## 一、善之意涵

「善」不特孟子所言，西方柏拉圖即謂：「能使人滿足，或是自身能滿足者即是善自體。」<sup>76</sup>此善自體以其自身之滿足而為其它一切所分受，一切存在即由之而得其所歸。而「孟子道性善，言必稱堯舜」（《孟子 滕文公上》），其以堯舜為性善之表述者，意以善之為每個個人當下自覺心之呈顯而立之為人之所以存在以言，此性善自是非同之於柏氏所謂之善自體。《孟子》文句中，單就善而論者謂：

浩生不害問曰：「樂正子何人也？」孟子曰：「善人也，信人也」「何謂善？何謂信？」曰：「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。樂正子，二之中四之下也。」（《孟子 盡心下》）

此「可欲之為善」者即以欲解善；然析之，欲者，實涵攝慾望之主體、慾望之對象與慾望作用；趙岐注曰：「己之所欲，乃使人欲之，是為善人，己所不欲，勿施於人也。」；<sup>77</sup>朱熹則注曰：「天下之理，其善者必可欲，其惡者必可惡。其為

<sup>75</sup> 勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁 153。

<sup>76</sup> 鄔昆如《西洋哲學史》，頁 104 105。

<sup>77</sup> 趙岐《孟子注 卷第十四上》。

人也，可欲而不可惡，則可謂善人矣。」<sup>78</sup>趙岐以主體之欲以欲他人者，側以主體義之欲，而進言欲之作用；朱熹則究此客體之欲者即為吾人所依之理，此理必為善，由欲之內容以釋；而此理之為欲之主體或客體者，即至宋明所承而發展之以論「心即理」、「性即理」兩大課題；朱熹以善、惡對言以論「可欲」，即以理為欲之所「可」之對象而主「性即理」。然觀孟子此語，非能獨善以論，其必得置於文章脈絡中方得以解；浩生不害之問以「何謂善」，而孟子答以「可欲之謂善」者，此「可欲」自是緣乎樂正子而來，以其為人之善行而言，而樂正子之為善人，此善即指人之行為為他人所接受而亦為人所欲言，故為善。是則，為人所接受之善行即因時因地而異；曾昭旭先生解之：

孟子並不曾如希臘人一般，費許多斟酌推敲的苦心去為「善」界定一個精確的涵義。因之，所謂「善」，並不是指某一有確定內涵的概念或理想境界，而只是對種種適宜狀態的當幾指點。<sup>79</sup>

是故，依此適宜狀態所言之善，由之而顯多樣風貌，然此皆孟子以之為善之當幾指點，非謂善之具殊別義。而單就「善」一字於《孟子》七篇中所呈之義，依楊伯峻先生之整理分析，亦涵名詞（如教人以善謂之忠）形容詞（如善哉問也）動詞（如「善推其所為而已矣」、「王如善之」、「是故諸侯雖有善其辭命而至者不受也」等），<sup>80</sup>此即於不同層面與其詞性之異以表善所涵攝之意涵。而孟子言善之義乃旨於其所謂之性善者：

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、理、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；

<sup>78</sup> 朱熹《四書集注 孟子集注 卷十四》。

<sup>79</sup> 曾昭旭，《道德與道德實踐》，頁 96 臺北，漢光文化事業公司，1989。

<sup>80</sup> 參見楊伯峻《孟子譯注》，頁 609。

民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！』故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」（《孟子 告子上》）

此以善惡論性者，即將性置諸價值層面而論之；公都子舉以俗稱之無善無不善、可善可不善、有善有不善三說以論性，實則皆得置於告子之論性義下以解，牟宗三先生即析而謂之：

此三者皆「生之謂性」原則下之說。中性說直接函蘊著「可以為善，可亦為不善」。「天生有善有不善」則是後來所謂「性分三品」說，與中性說不直接相隸屬，但亦同屬「生之謂性」，不相衝突。蓋一個體存在之「自然之質」本有種種姿態也。荀子「性惡」亦是其中之一說。自然之質如生物本能男女之欲，本無所謂善惡，然不加節制，即可流于惡，此即荀子所謂性惡。故性惡亦與中性說即可以為善可以為惡說，相通也。<sup>81</sup>

孟子言性之義涵非為「生之謂性」之論析已詳於上節，此特就孟子以善為性以論。孟子以人性為善者即以心言性，以性之為道德理性之主體，此主體即道德本心，而此道德本心孟子就惻隱、不忍之經驗事實論之，而非能為知解之抽象概念。故性善者即就「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」一語以論，所謂「乃若其情」者即心之如其所是之呈顯，而心之得如其所顯即承天所具之性，即「乃所謂善也」之義。孟子復反之而謂「若夫不善，非才之罪也」，以貞定惻隱、是非等乃人皆具之才，不善者非能由此立說。就情、才之意涵為關乎心性概念以呈孟子性善說為議題者，近之學者諸多陳論；信廣來先生認為歷來論「情」之義涵至少有三解：一者，以「性之動」解；二者，以「情同於實」解；三者，以「情同於性」解。而信先生認為第二與第三之解不相抵觸，故實為性之動與性之實二解，以情釋之為實與性者更顯恰當。<sup>82</sup>劉述先先生則以「情」意為情狀而謂：「若照著人的特殊情狀去做，自可以為善。」<sup>83</sup>此特殊情狀即可意指「異於禽獸者」之「異」，即人之為人之實情，雖為特殊，然亦為實存之情狀，即依人之所以為人之實情所展現出來者即為善之行為。觀此，情之為「實」或情之為「異」，皆無違孟子之就稟賦之性上言，故情之為善即性之為善。牟宗三先生即就孟子論性

<sup>81</sup> 牟宗三《圓善論》，頁 20-21。

<sup>82</sup> 參見信廣來《孟子 告子上》第六章疏解，收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，頁 98-99。

<sup>83</sup> 參見劉述先先生《孟子心性論的再反省》，收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，頁 87。

之義以析此處所言之情：

「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」，由仁義禮智之心而發者也，非是一般之才能。「人之實」是就其「可以為善」說；可以為善即表示人有其足可為善之充分力量，「性」就是本有之性能，但性善之性卻不是「生之謂性」之性，故其為本有或固有亦不是以「生而有」來規定，乃是就人之為人之實而純義理地或超越地來規定。<sup>84</sup>

此以實論情、才者，即依孟子之「性」以說，亦即人之為人之實情，此乃實然之義，此實然即為善之充分力量；而人若依仁義禮智之本心而行，則所展現之實際情狀亦必為善，此中之必然性即是人所具之良知、良能，如是則得以肯定「若夫不善，非才之罪」。孟子心性論之「性善」之總義即於此語之「善」字，而惡之觀念即由此「不善」以說。順此語之義，「則可以為善矣」與「乃所謂善也」二語中之善字即而為分屬不同之二領域，非能同義以釋。前者之「善」乃指依情所展現之善之事，此以心之發用以言善；而後者即孟子言性善之義，即指人之道德自覺之本心，此以心之自存義以言善。是故，孟子所說的性善，實際便是心善；其所言之心乃承孔子之仁心思想而來，即以孔子之「不安不忍，憤悱不容己」之仁心，而據之以此心言善，並進而以此人皆具有之心言人之性。此惻隱之心完全是純粹的真心流露，而於乍見、當下、無夾雜任何動機與目的下呈顯，故此心非為推理認知而得者；而孟子認為此純然無私之心所呈顯者即是自然之天理流行，即是仁義理智等道德之理；因此孟子以此人之有惻隱之心，進而言人之所以為人之本性。人心之展現無不善，以此善之心而為人之性者即為善，故得以言性善。而孟子以本心之為未放失之自覺心言善，此自覺心乃非為靜態義之存在，就其為「即存有即活動」之擴充創造而為吾人道德根源者，則可謂心即善，善即心，善即至善；而心性既為一，故性善者即本心之超越、絕對之至善，故性本善。

## 二、向善說之侷限

近謂孟子之「性善」一詞釋以本善，乃為承朱熹之意，而以孟子之意實為「向善」者云云。此執「性向善」論以釋「性善」者，即於孟子此「可以為善」與「乃

---

<sup>84</sup> 牟宗三《圓善論》，頁 23。

所謂善」二語之「善」所側之不同，而歸結出相異主張。依李明輝先生之研究，執「性向善」釋孟子「性善」者可溯至孫星衍與焦循之說；孫星衍係由董仲舒「性待教為善」一語而發揮之；焦循則以良知、良能二分，其「知」無能涵「能」，故性之待「完成」而為善。<sup>85</sup>近之陳大齊先生則強調人之固有乃仁義禮智之四端，既之為「端」，意即待開展者，故性非即之為善，故言：

故孟子的言論只能證明人性具有善端，猶未能證明人性是善，亦即孟子所證明的只是善的可能性，不是善現實性。「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」。關於孟子此語，則孟子原意似與上來所闡述者頗相吻合，本來只想證明人性之可以為善，非欲證明人性之固善，不過將「可以為善」稱之為善而已。由此言之，孟子所說的性善，只是人性可以為善的意思，非謂人性在事實上已經是善的。<sup>86</sup>

勞思光先生亦執性之為「端」之始點義，而依本質歷程與發生歷程以判性善之義而謂孟子所欲肯定者乃價值意識內在於自覺心或為自覺心所本有，此乃就本質歷程而言，本質者即惻隱、羞惡、辭讓、是非之性，其之待擴而充而為仁、義、禮、智之善者即見性善非以實然之本質言，而直謂性善之意乃：

依孟子之說，「性善」即指價值意識內在於自覺心。質言之，即價值根源出於自覺之主體。嚴格講，應說善惡問題皆以自覺主體為根源，而不必說「性善」。<sup>87</sup>

此即以性之為善之根源而非即為善，故不必謂「本善」。而晚近之傅佩榮先生即依而發揮之，認為人生無時不在行動，而善乃為對人行為所作之評價，故不能脫離行動中之人而以抽象概念予以界定。就行動之涵攝動機、目的與結果者，此性善說與向善說皆然，且均無以行為之結果以論人之善惡。傅先生即就行為之目的而發，強調行為之目的所涉及之另一主體以言「善」；而此另一主體則立基於人際之間並間接推至自然界或鬼神界，因此，所謂之善應界說為「人與人之間適當關係之實現」。<sup>88</sup>依此，所謂實現即行為之呈顯；而善即非獨以行為之主體論之，乃涵攝客體之主客二者適當行為以言。此以善釋以對人的行為所作的一種評價

---

<sup>85</sup> 參見李明輝《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁 105。

<sup>86</sup> 陳大齊《孟子性善說與荀子性惡說的比較研究》，頁 19，臺北，中央文物公應社，1953。

<sup>87</sup> 勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁 159。

<sup>88</sup> 傅佩榮《儒家哲學新論》，頁 188。

者，傅先生認為非唯孟子所言之性善，綜觀古典儒家，即之為執「人性向善論」之主張，<sup>89</sup>並例以孔子「不安之心」論之：

就個人言，若適當關係未能滿全，則有不安之感；就群體而言，只須領導者體現善行，則可無為而治，因為他樹立典型於上，使百姓的向善本性得到聞風景從的機會。孔子重視教育與政治，其基本立場就在人性向善論上。<sup>90</sup>觀此，人性之向善者，此善即依顯以為人所知之行為以論，即於主客二者之適宜關係言，而此「所知」即涵主體之自知與為客體之所知；由是而謂「沒有表現出來的善，可以稱做善嗎？」<sup>91</sup>故僅就主體之動機之無有顯為人所知，不足以成就善行，無能斷言善與否。而人無不在活動中，由之：

人性是一趨向，是一等待被實現的潛能。此潛能本身充滿動力，表現行善之要求。動力由內而發，成之於外，因此善之內容與判準是兼顧內外的。換言之，善既非客觀之物，亦非主觀之物，而是「兩個主體之間適當關係之滿全。一個孤立的主體是無所謂善惡的，甚至無法自認其為一主體。<sup>92</sup>

此兼具主客之目的以言善者即向善之論，而「由『向善』說人性，不僅可以解釋人類共同經驗，亦即道德方面的自主、自由、責任與人格尊嚴，也可以使儒家的全盤理想，如《大學》的三綱八目所昭示者，得依序運作，證成一套完整的哲學立場。」<sup>93</sup>由之即得歸結：

善不可能是與生具有，因此不宜說人性本善，只宜說人性向善。<sup>94</sup>

因此，人之性為其所向以論，「一個人若生下來，完全沒有在人群互動中的選擇行動或能力，對他而言，就沒有善惡問題，剩下來的顯然只有如同像植物人那般的存在問題。」<sup>95</sup>以此行動或能力之所向為善即性善之義。然而，善之以其所涵對象性之目的以言，誠為孟子言性善之本義？傅先生亦肯以人之所以向善，其理由在於其與天之關係，<sup>96</sup>其以承天所具之性乃「事實」，而作為「價值」義之善則

<sup>89</sup> 參見傅佩榮《儒家哲學新論》，頁 75。

<sup>90</sup> 傅佩榮《儒家哲學新論》，頁 171。

<sup>91</sup> 傅佩榮《儒家哲學新論》，頁 188。

<sup>92</sup> 傅佩榮《儒家哲學新論》，頁 170。

<sup>93</sup> 傅佩榮《儒家哲學新論》，頁 194。

<sup>94</sup> 傅佩榮《儒家哲學新論》，頁 189。

<sup>95</sup> 傅佩榮、林安梧 人性『善向』與人性『向善』論—關於先秦儒家人性論的辯論，《鵝湖月刊》，218期，頁 24，1993 9。

<sup>96</sup> 參見傅佩榮《儒家哲學新論》，頁 81。

須個人自覺即自由選擇之後，才可呈現，<sup>97</sup>二者無必然性，無能混而一論；若此，「可以為善」與「乃所謂善矣」二語之善均為形容詞，意指善言、善政、善教等合宜之行為。而從傅先生上述之人性觀中亦透露出，對於「性」一詞雖不離「本性」之意，然取決之法則因事物之殊異而不同。即無具知、情、意之事物可以『是什麼』界說其性，而對於人，並且唯有對人而言，或擴而充之，對一切具知、情、意之主體則必須以『能夠成為什麼』言其性，<sup>98</sup>故人之以其趨善之性，且能夠成就善行者而謂人性向善。

綜上傳先生之言，吾人可謂其基以人性之為「能夠成為什麼」以論性善，以此角度論性者，即如上節所述所導致無以盡性之義，且落於機緣之虞。既之為機緣，其之呈顯即非能以其自身之為所以然者，而當必之為個人自覺及自由選擇後之結果，此事實之背後即之為人性之價值意識，而價值意識本身即是善，故吾人可謂此所向之善之根源即於其所本之善。而孟子所言之「乃所謂善矣」者即此價值意識、所本之善之義，若無此所本，以善之為人際互動後之價值選擇所顯之於具體行為，則具體行為之價值當由「外鑠」以論，「行為主體」即懸而無所以言；而遇善而為者即如荀子之理論架構，無以解釋所擇之依準，此非孟子所言性善之本意，孟子言性善乃就本心以論，故性善者即本善之義。孟子言心雖具歧義性，然以本心之為善者乃孟子所本；晚之劉振維先生持以傅先生之觀點，以孟子之性乃「從人心諸多隱動中撿擇出良善之心，擴充培養而成的德性，並將化為人心部分的一個過程。」<sup>99</sup>此亦即基於以性之為「可成為」之義下以言心之為善，故四端之心即非恆常永存，心只為於諸多萌動中所具之「權衡輕重的判斷能力」，<sup>100</sup>由之而「得以撿選出值得保存而發揚的方向」。<sup>101</sup>果如所是，則孟子言心即無異於荀子之「擇」，而荀子又何以駁孟子之說？由是，李明輝先生即評之而謂依向善立論所行之徑，吾人亦得為「人性向善論」之主張。<sup>102</sup>由是觀之，無究善惡之源

<sup>97</sup> 參見傅佩榮《儒家哲學新論》，頁 186。

<sup>98</sup> 參見傅佩榮《存在與價值之關係問題》，收入《存在與價值研討會論文集》，台北，國立台灣大學哲學系，1991。

<sup>99</sup> 劉振維《論朱熹對孟子「性善」說的詮釋及其問題——「性善」與「人性本善」的辯議（上）》，《哲學與文化》，29卷，第6期，頁515，2001-6。

<sup>100</sup> 劉振維《論朱熹對孟子「性善」說的詮釋及其問題——「性善」與「人性本善」的辯議（上）》，《哲學與文化》，29卷，第6期，頁517，2001-6。

<sup>101</sup> 劉振維《論朱熹對孟子「性善」說的詮釋及其問題——「性善」與「人性本善」的辯議（上）》，《哲學與文化》，29卷，第6期，頁517，2001-6。

<sup>102</sup> 參見李明輝《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁111。

而僅就已呈顯或能呈顯者，實無能為人性，縱之為向善，亦無能以性言之而予以本質義。故以向說性者，唐君毅先生即謂此「向」當即為心之「使其自己自向更相續呈現、相續現起生起，而自生其自己」之一「自向」；<sup>103</sup>牟宗三先生亦謂命者即此性之命，乃是「個體生命之方向，吾人之大分」者。<sup>104</sup>而行為之以價值判斷論，其最終之對象即之為動機，即行為者發動行為之「意」，此王開府先生即肯以「儒家固然看重行為的善良動機，但也不忽略行為之善的形式及結果。不過倫理行為一般還是由善動機即善意所發。」<sup>105</sup>綜而言之，孟子以價值層面之應然義之「善」為存在層面實然義之「性」之源內涵，而得以言人之性為善。楊祖漢先生即依此而謂善者非僅就應然層面以論，其之為必然實存之性以言：

道德價值判斷，是應然而非實然之事，此不錯。但孟子之意恐不止此，他是以此能作應然的道德判斷的自覺心為性，且以此為至善、絕對價值之所在。自覺心固然是德性價值之根源，由此可生出一切德行，但此心（孟子所謂的「本心」）亦即是道德之理，即是仁義禮智，故曰「仁義禮智，我固有之矣」，「仁義禮智根於心」，惻隱、羞惡等雖說是四端，但孟子亦曾直接以惻隱為仁，羞惡為義（《孟子 告子上》），可證此端是本心呈現之發端，而非有待開發之「種子」。<sup>106</sup>

### 三、本善說之證成

孟子既以人為一主體論之，人即為自己之主宰，並肯以人之為道德主體，意即關乎人之一切均得為道德所主宰，一切人所與生俱有之其他如理知、感官之能力皆隸屬此道德主體之下。而作為人或人性者，非能於可與不可的角度加以評斷，因可與不可乃自相矛盾，作為實體義之人性自身是不能有所矛盾的。因之，孟子言性善乃以善之本心論之，將善之提昇至實體義以言；故以善言性者，此善即為絕對之善。而就人之行為論善，牟宗三先生則援康德所言現象與物自身之概念而反思：「『行動』對著什麼樣的主體，才有物自身之意義」，<sup>107</sup>牟先生認為：

<sup>103</sup> 參見唐君毅《中國哲學原論 原性篇》，頁 47。

<sup>104</sup> 參見牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁 34。

<sup>105</sup> 王開府《儒家倫理學析論》，頁 49，臺北，臺灣學生書局，1988 年。

<sup>106</sup> 楊祖漢《當代儒學思辨錄》，頁 113，臺北，鵝湖出版社，1998。

<sup>107</sup> 牟宗三此論原為解釋《大乘起信論》之一心開二門之說（參見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 302），今援以釋孟子之心性論。

現象與物自身只是一物的兩面，只是兩種不同的呈顯而已。所以我們的行動，有時是現象，有時亦可以是物自身。所謂之物自身是一物之在其自己，不是此物所由以被產生的那超越的根據，行為本身既是個「物」(thing)，則理當有其為「物自身」(thing in itself)的身分。依照中國哲學，不論是儒家（從孟子下貫至王陽明的心學）或佛家或道家，都不把事事物物只當現象看，因為一草一木既是物，自然就有其為物自身之意義；而中國哲學，如王陽明所說的良知，本身即是一種呈現。又如孟子所說的「四端之心」，它也是當下即可呈現的；<sup>108</sup>

由之，行為所呈顯之現象，其本身即之為物自身，而孟子所言當下呈顯之四端之心之本身即物自身，非能揣測其另有者，而此心之善即性善；因此，作為價值義之善於人性實為事實。此孟子例以捨生取義者，即示吾人之本心之為善之最淋漓盡致而即得以之為物自身義涵：

魚，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，捨魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也，義，亦我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也。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。（《孟子 告子上》）

孟子繼而復例之以言：

一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。庖爾而與之，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。萬鍾于我何加焉？為宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉為身死而不受，今為宮室之美為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之；是亦不可以已乎？此之謂失其本心。（《孟子 告子上》）

生乃存在之必要條件，故人之趨生避死亦為必然；於一般情況之為養生趨利者乃於與仁義不悖下而為之，此若依禮義而行者，雖簞食豆羹亦受之，萬鍾宮室亦不辭。是以，人之所行必由其所好，無人擇惡而行之，而人性之為善非謂由好以行

---

<sup>108</sup> 牟宗三《中國哲學十九講》，頁 300-304。

之「好」以言，如是則混好與善為一，而利欲以行亦得為善；孟子所謂之善即於遇此利與義相衝突之際，人之見乎本心，依義而行者，即為性善之意。牟宗三先生即謂：

好義好不義之好惡即是好善惡惡之好惡，這是比好生惡死之好惡為更高者，好生惡死是屬於感性的，是以幸福為標準。好善惡惡是屬於理性的，是以道德為標準的。人皆有此好善惡惡之「仁義之心」的，不獨賢者有之，賢者能勿喪耳。<sup>109</sup>

由之以觀他物，亦趨之以好而避之以惡，然此非以善惡以為其好惡，其好惡乃為生理感性所然，由之僅為趨生避死之行動。誠是，身與義均是人之所欲，此欲無能藉科學以為之評量，身之生為人存在之最基本條件，無身一切均失，而義之存否於吾人身之存在無絕對之影響，然於二者相衝突下，人所表現捨身取義之具存之事實，即正顯仁義之為內具於人且為更高之善，而此謂之「更高」即是以道德自覺自身之為衡斷者。因此，牟先生認為證得仁義禮智之為吾人所固有，依此固有而為之好善惡惡以肯定「乃若其情」以論「乃所謂善」者，即之為孟子確認性善之正說。<sup>110</sup>因此，徐復觀先生即認為「性善」兩字，直到孟子始能正式明白地說出；而性善兩字說出後，主觀實踐的結論，通過概念而可訴之於每一個人的思想，乃可以在客觀上為萬人萬世立教，故所謂之性善非謂人性應該是善的，乃意人性實在是善的。<sup>111</sup>由之，即得直謂善「本身即是一實有，即是道或義理之代稱，亦即心或性之別稱或化名。」<sup>112</sup>而就人性一面論，牟先生即肯以人之性乃性善，此性善即具絕對、超越義之至善：

絕對體至善之善，非與惡相對之善。與惡相對之善或與善相對之惡乃是表現上有事限之善惡。故為相對的善惡。相對的善惡是形容表現上的事之相狀，就之作一價值判斷，例如中節者為善，不中節者為惡。故相對的善惡是事之善惡相。此種善惡可名曰價值判斷上的指謂謂詞。但作為絕對體的性體自身則不是事，因此作價值判斷上的指謂謂詞之善惡在此用不上。此即所謂「善不足以言，況惡乎哉」？在此，如謂其為「至善」，此「至善」亦不是價值

---

<sup>109</sup> 牟宗三《圓善論》，頁 41。

<sup>110</sup> 參見牟宗三《圓善論》，頁 22。

<sup>111</sup> 參見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 163 164。

<sup>112</sup> 周群振《儒學探源》，頁 160。

判斷上的一個指謂謂詞，因為它不是狀一事相，故亦不為一事相所限也。<sup>113</sup> 牟先生由之而言孟子之性既為仁義理智之本心，此心即「體」而為一切道德根源，故為超越以之為謂詞之「事」之善惡之相對相，故其「性善」之善者即為「超越的絕對體」之至善：

孟子由「本心即性」所說的人之「內在道德性」之性體自己亦是絕對的至善，無條件的定然的善，是「體」善，並非「事」善，因而亦不是價值判斷上的指謂謂詞。它是價值判斷底標準，而不接受判斷。如此，亦可以說是超善惡相的絕對體之至善，亦可以說是「善（作為指謂謂詞看的善）不足以言之，況惡乎哉」？<sup>114</sup>

由是觀之，孟子之言性善者實即以仁義禮智之本心論之，此本心之發用即良知、良能之自身，而一切道德行為必皆由此而立，故性之善即非指謂詞，而為價值判斷之標準，其本身不接受判斷；由是，性善者「固非心之外，別有個可稱為善的性；亦非性之外，別有個可為性作準據的善之物。」<sup>115</sup>依此，即可謂心即性即善，而依牟先生釋心、性之五義互攝之說法，此心、性、善亦得互攝，其之任一觀念亦皆得通至其他二觀念而融貫，而任一義皆亦是具體之普遍，而非抽象之普遍；心、性、善即而為一。

---

<sup>113</sup> 牟宗三《心體與性體》，第二冊，頁461-462。

<sup>114</sup> 牟宗三《心體與性體》，第二冊，頁463。

<sup>115</sup> 周群振《儒學探源》，頁160。

## 第四章 孟子惡概念之探討與工夫理論之開展

孟子依心言性，而心之為仁義禮智，故直謂性善。然善與惡乃兩不相容之矛盾觀念，人性既之為善，則無論其之為實然義、依附或主體、客體二方言，均無有實存義之惡之存在；且依邏輯結構論之，惡亦非得溯之為論證之前提而為知識之始。然吾人具「惡」之觀念乃之為事實，此非惟倫理議題而為孟子待於解決者，以其即心言性而持性之承天所具之實體意義者，並執性之為善，此與善相矛盾對立之惡即為孟子亟須面對之課題。由是，析惡觀念之意涵，即為證孟子性善說之另途。

### 第一節 孟子對惡之解釋

就惡之為觀念而析其內涵者，西方亞里斯多德則以「闕失」(privation)論之，其意謂：

如果某個事物不具有一個事物會自然地具有的諸屬性之一，甚至如果這個事物本身不會自然地具有它；例如，一個植物被說成「闕失」眼睛，〔1〕如果一個事物不具有該事物自身或它的種會自然地具有一種屬性，例如一個事物不具有該事物自身或它的種會自然地具有的一種屬性，〔2〕儘管它應當自然地具有某種屬性，並且當它應當自然地具有它時，如果它不具有它；因為盲是一種闕失，但一個人並非在任何時候和每一個時候都是盲的，而僅僅如果在它應當自然地具有視力的年紀而不具有它。相似地，一個東西叫做盲的，如果它在工具方面、器官方面，關係方面和方式方面缺乏某屬性而它應當自然地擁有該屬性。〔3〕任何東西被暴力剝奪叫闕失。<sup>1</sup>

亞氏此就實體義之存在觀點言之，以任何存在皆實存，因此構成觀念之元素亦是實存，而無任何相矛盾之元素並存，如亞氏舉盲人之例，以「盲」之觀念非能為實存，其原意為「視」之闕失，即「盲」乃基於「視」而得其意；因此，無能言視障者之具「盲」之元素，而較無盲者優越。此亞氏之以事物之本質之為實體以論，然以本質以論物之性者，此性即後於事物之存在，故無足於物之性；而惡之

<sup>1</sup> 亞里斯多德(著)，李真(譯)，《形而上學》，頁187。

為實體內涵之缺失，於存在層次上，更後於作為本質義之實體而無自存性。因之，由於「任何缺失和不完美均以某一主體為前提，而此主體以存有物而言，至少有最低限度的善，因此沒有自立的惡；換言之，根本沒有純粹是惡的事物。」<sup>2</sup>亦即惡非能言存在，實為善之闕失。既之，「惡」之由分析推得而知之為邏輯性之觀念存在，其是否為一無具內容之觀念？如是，無具內容之觀念本身則亦呈邏輯上之矛盾，而此即康德之所反對者。康德則剋就惡之源以論：

當我們研究惡之起源時，我們並不是首先要去討論性癖於惡之性癖（潛伏的行動 *peccatum in potentia*），但只考慮特定行動之現實的惡，我們之考論特定行動之現實的惡是依惡之內在的可能性，並依那「必須與自由決意同時發生，發生出來以便去決定自由決意，決定之至于去作這些惡的行動」者，而考慮之。<sup>3</sup>

依康德之以意志自由為前提以論善惡者，善惡即必基於人之意志自由以論，而牟宗三先生認為此之意志之立法性，即同於孟子以仁義內在於本心，由本心而自發，而非以生而之固有說善惡。然康德之意志乃旨於人之自由選擇作用之所「擇」之義，善惡即自擇後方得以論，而以吾人之擇善以言道德之自律，依之論道德法則之普遍、客觀者。然孟子則以擇之動力即為義理而內具吾人之性，即之為善本身者，二者即非同論。<sup>4</sup>

而孟子執「性善」論之者，此善即是「從體上肯定人人皆有先天本善之內在道德」以言；<sup>5</sup>然其亦言「若夫不善」，即亦肯此「不善」之存在；而關乎善之心性而言惡者即：「羞惡之心，人皆有之」（《孟子 告子上》），羞惡者，朱熹注之曰：「羞，恥己之不善也；惡，憎人之不善也。」<sup>6</sup>此惡即以不善言，然其義以立所羞惡之道德自覺之心為主體而論，此恥與憎屬人之情緒表現，然其對象乃基於實存義之「善」之失者。徵諸《孟子》七篇，無直以相對於其所言之性善所具之實體義之善而論「惡」者；就其相對於性善之善而以「體」為之述者，即由其「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。」（《孟子 告子上》）一語之

<sup>2</sup> 布魯格（編著），項退結（編譯）《西洋哲學辭典》，頁 145。

<sup>3</sup> 康德 論惡原則與同善原則之皆內處或論人性中之惡根，牟宗三（譯），收入牟氏《圓善論》，頁 108。

<sup>4</sup> 參見牟宗三《圓善論》，頁 66-70。

<sup>5</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，頁 198。

<sup>6</sup> 朱熹《四書集注 孟子集注 卷三》。

耳目小體以論，然此中亦無一「惡」字；<sup>7</sup>而援之以論惡者，此語實涵二論題：一者，孟子以耳目之為小體，而擴此小體之義以物論之，孟子無以物之本身為惡。依孟子之意，若惡果存，則必由小體以言，然以無惡之物相交而為惡者，於邏輯而無合；縱以其所蔽而為之惡者，此惡即為物之相交而後言，惡之自存性即值得商榷。二者，就思而言，耳目之官自是無思，然以心之為主體，且具形上實體義而為人之性，思之為心之功能者，心思同具，無由而分；而心於耳目之具主宰者，則無由從於耳目而蔽之，而之為惡之產生；由是，作為具心而存之整體人而言，即為心之「思」所籠罩而無「不思」，「不思」一詞即為弔詭，而以不思為惡之源者，惡即於義無著。由是，非特就心以言，而即自耳目以論者，亦非能之為惡；而人之止乎大體、小體，惡果存乎？若以蔽而不思之為惡者，孟子之論即就前者以關乎性、命二觀念間之關聯而述，後者則就思與不思所顯之人之自由意志以議，此二者即為孟子論惡之樞紐。

## 一、性命對揚

孟子既以「心之官則思」而言心之善，由是以「不思」之耳目之為相對立者，即可謂之為「非善」之源。此心與耳目自是功能之異，然孟子之旨乃於以價值意識所為之別，而以大體、小體稱之，依此大、小之別即顯人存在之價值，並由之以言大人、小人；此孟子一則無否定小體於整體人之存在所具之價值，二則透過小體以呈顯人之為人之大體之絕對價值。故小體、大體也者，皆以人之所屬謂之，均為人之所具，然孟子即以大體心之所發而為仁義禮智者為性，以別於所命之耳目四肢：

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；君子不謂命也。（《孟子 盡心下》）

此孟子即肯以整體之人者，乃為口目耳鼻之命與仁義禮智之性並有具存者。作為中國原始宗教思惟中之絕對、究竟之天，其透過人之呈顯者即之為命；傳統即以

---

<sup>7</sup> 據周群振先生之研究，非特孟子無就惡以論，儒家經籍中亦無明顯相對於善而申言惡之為何與其起原者，僅有就人之行為失檢、流於偏蔽，而隨各別之情態以為之指示或非斥（參見周群振《儒學義理通詮》，頁 167-168）。

命之為命定義縱貫以之言人，並與固有義之橫攝之性合而以論人者，<sup>8</sup>孟子亦承之，然其內涵之相異耳。<sup>9</sup>而於出土之郭店竹簡中之「性自命出」篇，即呈現傳統儒家最早論心、性、命之義：

凡人唯有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，帶習而後定。喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能納之。好惡，性也。所好所惡，物也。善不善，性也。所善所不善，勢也。（性自命出 一）

此就人而言，以「性」為人之所「唯有」，而「心」之為「無定」相對舉者，乃以性之為喜怒哀悲之生而有而內涵於人之義；而物之為外，以心之為待物而操作於性之為定者。就宇宙言，命乃天之命也，以其顯發於人而為人之如是者，即天之降於人者，故曰「性自命出，命自天降」；綜其義，即以「性」之為萬物運作中所顯發的本性，它是人之為「人」的本質之「命」。<sup>10</sup>此即告子、荀子所承之以生言性以為其理論基礎之原始儒家心、性、命之義。依此，耳目之官之屬皆得謂之性，以其之為當然而無以人之意志所自由決定者；反之，仁義禮智之為發顯者，以其落於經驗界之父子、君臣關係而為被決定，由此關係所顯之仁義禮智即非當然之存在，故謂之命。此「當然者」孟子亦以之為性，而以「限定」為命之義，然孟子反其內涵以言性與命；即雖以君臣、父子於經驗界之為被限定而無法保證其圓滿，然仁義禮智之道德自覺心之顯為人之存在價值之當然者，故以之為性；而耳目之具以求聲色之為必然存在，然吾人無能以之當然而縱求之，反當予之限定，故耳目之為所限者即之謂命。此孟子以君子之為顯價值意識而言人性者，而以性之統命而定命之意義之所在；唐君毅先生即謂：

謂孟子所謂命，不只謂外在之品節限制之意，而兼涵此品節限制之所在，即吾人當然之義之所在，而義之所在即心性之所在，耳目口鼻之欲，受限於外在之命，即受限於義，故非吾人真性之所在。然人之行天所命之仁義禮智，

<sup>8</sup> 唐君毅先生即謂：「中國哲學以天人合一或天人不二之旨為宗。故欲明中國哲學中天人合一或天人不二之旨，自往哲之言命上用心，更有其直接簡易之處。」（參見唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 520）。

<sup>9</sup> 勞思光先生謂：「『性』與『命』各指一領域，而此兩領域即合成吾人之世界。此義固上承孔子『義命分立』之說，亦先秦儒家之主要態度所在也。」（參見勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁 189—190）。

<sup>10</sup> 參見丁原植《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析》，頁 17—24，臺北，台灣古籍出版公司，2000。

即所以自盡其心性，故雖為命，又即為吾人內在之性之所在。<sup>11</sup>

此即就限定義以論命者，耳目之官自是限於聲色，然孟子乃以本心為其限，此可謂盡性乃命之大限，而人性之大限即於知天、事天，此孟子之所以言天命者；故依限制之所在以釋命者，盡心、知性而知天即為一貫之道。而此限制之所在亦即《中庸》所言之「止於至善」之所止之意。由是，耳目之非為性者，亦表無能與心為同一層次以論之；唐先生進而以謂：

孟子之所以不以耳目口鼻四肢之欲聲色臭味安佚，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所限，意即為人心所限。此即見此諸欲，乃在心性之所統帥主宰之下一層次，而居於小者；而此心性則為在上一層次而居於大者。<sup>12</sup>

由是，心之居上一層次居之為大體者，其於耳目而為之統帥主宰，而為小體存在之意義與形式之決定者。

孟子雖以心之居於大者以表最高價值，然落於現實生活中，具體而呈顯者非即必同於大體而從之。就此以論心，袁保新先生即援西方海德格存在分析模式而謂孟子之心具二義：本真存在（authentic existence）與實存心（existential mind）；所謂心之為本真存在者，即吾人慣稱之道德心；而實存心者，即鑒於常態生活中之載浮載沉之決定性機能，而人之所以「放僻邪多」者即緣於此。<sup>13</sup>依袁先生之實存義觀之，孟子雖以生理欲求亦為人生而承天所具，然謂其之為小體者，乃以其之為有限者言，此之有限就積極意義言，其必依於大體而得成全；就消極意義言，以相對心之為得自全、自決、自擇，而耳目無能自全、自決、自擇之受限於聲色而有所依恃者即之為命；故實存心之所全、決、擇者當依附於另一更高之自身之存在而存在。孟子既以道德心為性，雖無以西方先驗之義，然依此以論體之大、小者，此道德心即具主宰義，而即為袁先生所之謂「本真」者，既之為本真，理應為一而謂之為性，無能區之為二而與實存心等級以視之；由之，吾人即得謂孟子之心實指仁義禮智之道德心，而實存心者當無以心論而得別以名之。徐復觀

<sup>11</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原性篇》，頁 22-23。

<sup>12</sup> 唐君毅《中國哲學原論 原性篇》，頁 42。

<sup>13</sup> 袁保新先生此謂心之二義見於其諸論著中（參見袁保新《試論孟子心身觀在其人性論上之蘊含》，收入《當代新儒學論文集 內聖篇》頁 268-271；《盡心與立命》，收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，頁 194-195；《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁 79-84）。

先生亦於所釋之性、命之別以展孟意：

異於禽獸之幾希，既可以表示人之所以為人之特性，其實現又可以由人自身作主，所以孟子只以此為性。但生而即有的耳目之欲，當其實現時，須有待於外，並不能自己作主，於是他改稱之為命，而不稱之為性。<sup>14</sup>

萬物受之於天必有不同，人之所受亦非僅之惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，然，耳目受之而具聞視之功能者，其之為待於外在之聲色而為滿足。因此，耳目之感官情欲之求皆求之於外，故求之非必得者，其若滿足亦為偶然，因之不能以之言性。而四端之心以其自滿自足者，不假外求，故「求則得之」而為恆常存在者，因之可作為人之為人之性。由是觀之，吾人可謂孟子以自我之滿足或成全為性，而以待之於外方得成全者為命；故心之得自滿自足而自我成全者，此心即之為性，而耳目之成全之待於外在之聲色者，其之成全乃偶然，故為命。依此，周群振先生即而謂之：

如實言之，即耳、目、口、鼻、四肢之所需，與仁、義、禮、智、聖人之所願分別視為截然不同之兩領域：前者受自然現象之制約，雖因來由係前定而可謂之「性」也，但得之不得則「有命焉」，所以「君子不謂性也」；後者為道德意志之開拓，雖因成敗不可必而得謂之「命也」，但行或不行則「有性焉」，所以「君子不謂命也」。<sup>15</sup>

是故，合「限」與「待」之義以觀性與命之意涵，性之自限、自存、自全為無所外求而限命者，其之為無限，而命乃待之外而有所受限者，然其以限之於性為其最高價值之所在。孟子以心為人之性，此心之為自限、自全者，即異於他物之幾希而為生生之德義者實與天同。而孟子縱言命，然非命祿之意，其以道德言，此受限於天所具之惻隱、羞惡、辭讓、是非之心所展現者，即之為仁義禮智之當然之理，故以天命表之；孟子繼而依此天命以言立命，而依命限觀此命之義，命即為「實踐上的一個虛概念」；<sup>16</sup>就天而言之，宇宙萬物無不承天而受，於天皆為之限、為之受，故皆為偶然之存在，然人之具異於萬物之幾希之心，發而之為仁義禮智者，乃無受、無限於物；而萬物之性皆為物所受、所限，故只具形構意義，與其命無別。依此觀之，孟子之惡即得就其自滿自足之範圍以言，其範圍愈小，

<sup>14</sup> 徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 166。

<sup>15</sup> 周群振《儒學義理通詮》，頁 239，臺北，台灣學生書局。

<sup>16</sup> 參見牟宗三《圓善論》，頁 142。

所求必大，範圍愈大，其所求必小；而人求之仁義禮智之滿足者方為完人，其之滿足範圍最廣，而即為全善；反之僅求耳目口欲之滿足者即無異於禽獸，以其滿足範圍狹窄耳，如是，則惡易產生。是故，所為滿足之主體本身非為惡，所謂之惡，以其無所滿足之原因、所待之客體面以言。由是可謂，惡即之為客體義，非能為作為主體義以觀；易言之，即無人願為惡者；故惡亦非為實體義之獨立實存之物，以其必依附於善而存。因之，劉述先先生即認為孟子之以稟賦為善性者，其與現實行為之善惡無關，故人之不善即無能就稟賦論。<sup>17</sup>而牟宗先生亦謂罪惡非能為「客觀的實在物」( Objective being ) 或「正面的存有」( Positive being )，而所謂之罪惡乃經過道德意識的照映所呈顯於人心者，如偷竊非能知解為物體存在空間之轉移，其所具顯之事實透過道德意識而之為可恥行為者，乃基於道德意識中的道德的善映照 ( Reflect )，<sup>18</sup>故偷竊之為偷竊者，非以之為物體空間之轉移之存在事實所為之知識性之分析以論，其乃為主體之道德意識之映照下方得言存在。依此，若無此道德意識，吾人即可謂無論其於理知、情慾、意念，甚或表之於字詞，縱橫寰宇實無有「惡」者。而世以荀子之性惡之論為言惡之的，然依前所述，其就經驗現象以立說，性者執生以謂，故實為 0 之中性義而非為實體義，此性之依於經驗而為有限者，所生之惡無具實存性而甚於其所言之性。

而此受限與依待即意涵主、客二分；傳統以天為最高之超越者，乃萬物之所命，故天為所限之主體，而人為受限於天之客體，主、客本對立，天與人由是相隔。而孟子之亦以命為限，然將人性提昇之為具實體超越義，此限即基於人性而限其所限；命者，雖仍之為超越天之所命，然其乃依人之自主、自限之主體之性所言者，實言之，即無具客體義為之所限之命者。由是，性、命之為對揚即於主、客二分之義下方而成立。依孟子之以性為人之存在並具主宰義者，無須於性義下另立與之相對之命；此孟子之由性、命與義、利之對揚者，實即逼顯出人的內在之道德心性，而此道德心性者即之得超越作為主體義之感性慾望、知性辨析等，甚而超越一切作為客體義之存在。故於此義下，所限與受限之為主、客二方就其自身之存在非為之惡；況乎孟子之以惻隱、不忍為人之性者，此道德自覺之心乃人之無所逃避、抗拒之真實呈顯而無所矛盾，故而心性之善乃為超越實體，而惡

---

<sup>17</sup> 參見劉述先《孟子心性論的再反省》，收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，頁 87。

<sup>18</sup> 參見牟宗三《中國哲學的特質》，頁 62，臺北，台灣學生書局，1980。

即之非為實存者。

## 二、「不思」之義涵

孟子以本心所具之思而言心善者，惡即由無思之耳目而起；然本心之具超越、主宰性，其任不思之耳目而為之惡，與其之為超越、主宰者實呈理論上之矛盾，然今人即就此思與不思以論究人之自由，誠否自由一詞亦具內在矛盾性？今謂意志自由者，即指「精神體的一種能力，這種能力使它對意識到有限度價值自動採取方向（事先不受任何明確限定），並使它選擇或不選擇一個有限度的善，或者使它在這個或那個有限度的價值中選取其一。」<sup>19</sup>此西方之以上帝為絕對實體，人或善較之於無限之上帝即為有限，故自由亦就有限價值以言。康德則以理性為出發，認為真正之自由只能為理性所決定，然人之理性乃遵循無上命令者，而此無上命令來自上帝，道德實踐即於上帝存在、自由意志預設下以言；康德並就自由與客觀之法則二者交錯而論，以言道德實踐之必然性：

如果善等於  $a$ ，則其矛盾面便是「不善」。此「不善」或只是「善之原則之不存在（缺如）」之結果等於  $0$ ，或是「一積極的反對面者之原則」之結果等於  $-a$ 。在此後一情形中，「不善」可被名曰積極的惡。現在，如果道德法則真不是有自由選擇作用的意志（自由決定）之一動力——一個在我們生命之內的動力，則此時道德的善（即自由決意之與法則相和諧）自應等於  $a$ ，而不善卻必等於  $0$ ，而所謂等於  $0$  必只是一道德動力之不存在之結果，此結果即等於“ $a \times 0$ ”。但是，道德法則實可作為一動力等於  $a$  而存在於我們生命之內；因此，「自由決意之與法則相諧和」之不存在（等於  $0$ ）其為可能是只當作「自由決意之一實際反對面的決定」之一結果等於  $-a$  看，即只當作「敵對於或違反于法則」之一結果  $-a$  看，它才是可能的，那就是說，它只因著一惡的決意而始為可能。因此，在一惡的性向與善的性向（內在的善惡格言之原則）之間，並無中立者可言，而所謂惡的性向與善的性向——內在的善惡格言之原則，乃即是行動之道德性所必由之以被決定者。一道德地無關的行動（*adiapharon morale*）必應只是一從自然法則而結成的行動，並因而亦是與道德法則不發生關係的行動（道德法則是自由之法則）；蓋因為這

---

<sup>19</sup> 布魯格（編著），項退結（編譯），《西洋哲學辭典》，頁 131。

樣，道德地無關的行動實不是一行為（一道德地表意的行為），而關於這樣的行動，命令、禁止、甚至至合法的特許皆不能有任何地位可言，或皆不是必要的。<sup>20</sup>

康德此就道德行為之為善乃自由意志之與法則相和諧；其以法則非基於自由意志者即為自然法則而為「0」義，意即無善惡可言；然自由意志因著善性格與惡性格而為善行為或惡行為，善與惡乃二相對立，互為矛盾之觀念，故人之行為若非 a，必即之為 - a，意即「非善即惡」；易言之，道德者乃基於人之行為，而行為無不出於自由意志，故道德行為即自由而為者。然於自由意志下，與法則相和諧之道德行為之為 a 者即善，而依惡性格而為 - a 之行為，此 - a 乃「自由決意之一實際反對面的決定」而為積極性之惡者，惡即非為不存在之 0，由之此 - a 實具獨立性，或得表之為 b 之存在，以其內涵為「敵對於或違反于法則」者。而孟子之言「持其志，無暴其氣」（《孟子 公孫丑上》），宋儒張橫渠始就性之以義理之性與氣質之性二分，以善歸之於義理之性，惡即由氣質之性以言，後學遂由之。若依康德之意，以義理之性之善即為 a，此氣質之為清濁而能動心者，以其濁氣而動心即之為惡，即可視以 - a 或 b 之義。然孟子亦謂：

仁、義、禮、智，非外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。（《孟子 告子上》）

欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳矣。（《孟子 告子上》）

此孟子以人得而求、舍之對象即仁義，求之則仁義顯，以此言性善者，求仁義即之為 a；而以無盡其才而舍仁義必導之相倍蓰無算者，弗思即可為 - a，而非為 0。而以仁義為「我」固有，下直言「弗思」，似以弗思者即為「我」；朱熹注「弗思」謂曰：「但人自不思而求之耳。」<sup>21</sup>意以「人」之為不思之主體，此「我」即人之意，而朱熹承以人之性具義理、氣質二範疇者，<sup>22</sup>仁義之由吾人之思而為義理之性者為「我」之固有，不思者亦得為我所具，因之，人之不思即由氣質之性以言也。然既以性為說，即就主體或實體之為義而為一，無論為認知、感官或超越之

<sup>20</sup> 康德 論惡原則與同善原則之皆內處或論人性中之惡根，牟宗三（譯），收入牟氏《圓善論》，頁 71。

<sup>21</sup> 朱熹《四書集注 孟子集注 卷十一》。

<sup>22</sup> 朱熹謂：「程子曰：『性即理也。理則堯舜至於塗人一也。才稟於氣，氣有清濁，』又曰：『論性不論氣不備，論氣不論性不明』程子此說才字，與孟子本文小異，蓋孟子專指其發於性者言之，故以為才無不善；程子兼指其稟於氣者言之，則人之才固有昏明強弱之不同。」（朱熹《四書集注 孟子集注 卷十一》）。

天、神，均是以其作為一切得以存在之依據，若其可為他者所替代，則表此替代者為更高更超越，而主宰、主體者即為此替代者；因之，言義理、氣質之二分者，即顯無由圖說之虞；疏以其理，或以此二者非以性言，或於此二者之上另立一超越者使之以從，而此超越者必外之於人始得合理，孟子自是以本心言性，故朱熹即違於孟子本意而分性為二者；然以思之外又言不思或弗思者，曾昭旭先生即援邏輯法則，就人性之順與不順釋之而謂：

我們若承認「人的一切行為都出自人性」這命題的話，則「不順其本性而行」這種行為就顯然不可能，而這句話也就顯然不通了。這句話若能成立，則除非人所不順的這個「性」與人「不順」這行為所隸屬的「性」，二者涵義有不同而後可。於此，我們將說人要去順的這個「性」，乃是指人的道德性，而人「要順還是不要順」這自由行為所隸屬的「性」，則是指人的主體性。當然，於終極處言，人性不當分裂為二，但剋就以主動自由為本質的主體性而言，它本來就是詭譎的，所以為了彰顯它主體的自由，它必須於肯定自我之餘，同時亦以否定自我為性。而這被人的主體性所否定的自我，通常就是人的道德性。因此遂產生了「不順其性而行」這樣弔詭的命運，而成為人的一個主要特色。<sup>23</sup>

孟子之以求、舍即必得之、失之者，此求、舍即而具主體義；主體也者，即以能思之本心為是，言耳目之官之不思，即非能為主體，其於能思之心而言，至多僅具 0 之意義；而氣質之清濁以動心而得以論善惡者，孟子亦言「志至焉，氣次焉」（《孟子 公孫丑上 2》），即以心志之為氣之所向而為其主宰，故亦非能視以主體義之 b 而與義理之為平行而領域不同之二事以言。因此，就不順其性之惡之與順其性二分之人性即非實存，曾先生即稱此之為「虛妄」，<sup>24</sup>而實存之人性即之為無不思亦無不順之心。由是「人雖然有完全的自由不為善（這成全人的主體性），但人畢竟還是會決定為善的（這成全的道德性），因此人若不為善，便只是人生過程上的短暫現象，而畢竟無根可言。」<sup>25</sup>而此不善即之為短暫現象，亦實之為相對、客體性之現象而非具實存性。此唐君毅先生即以心之為唯一，非另立一從於小體之心或依現象而謂人有二心：

<sup>23</sup> 曾昭旭《道德與道德實踐》，頁 98。

<sup>24</sup> 曾昭旭《道德與道德實踐》，頁 98。

<sup>25</sup> 曾昭旭《道德與道德實踐》，頁 98。

人之所以會役於小體，只徇耳目之欲、食色之欲等，在孟子並未言是因人之另有一心，定要去役於小體等。如此則人有二個心。在孟子言心只有一心。

孟子只說及人失其心、放於心，便有役於小體之事。<sup>26</sup>

極言之，非唯義以 - a 或 b 之「弗思」或「不思」之主體之不存在，而亦無專役小體之心。又，論究事物之性或本質非能以否定式表之，<sup>27</sup>即以 - a 之形式為事物之表述者實無所指；孟子之意即可謂以此「不」、「弗」之作為別於相對於能思之心之無思之他物之形容義；故以 - a 為惡而與善對稱者，只能限於形式義以論，或為語言描述之方便而立，絕非能為與善相等之實質義涵。<sup>28</sup>故耳目之內涵乃為聞觀而非能為不思，以不思言耳目者，僅之為外延義或描述定義；因之，耳目雖無具思之功能而存在者，亦得與心同之以「體」相論，唯大小相異耳；而氣之為動心而為價值之具體呈顯，其與心之關係較諸耳目更為直接且具必然性而為心之如是之呈顯者，然乃依心志而為其所向。因此，牟宗三先生謂：

孟子雖說「口之于味，耳之于聲，目之于色，四肢之于安佚，性也，有命焉，君子不謂性也。」，然畢竟亦是一種性，「食色性也」(告子語)，究竟亦是人性之自然。「君子不謂性」是重點義，重點雖不由此見人之所以為人之真性，然亦不能說此不是人性之自然。人本有動物性與道德性(神性)之兩面。

于口之于味耳之于聲等，則說節制，無所謂變化，(此即荀子之著眼點，乃從最低處說)，于氣質，則說變化，乃是自覺地作道德踐履之進一步者。<sup>29</sup>

而就此自由以論善惡者，周群振先生即認為所謂之「自由」一詞本身乃空洞之形式，其背後之必有人為操持或用之之主體。而周先生肯此主體即為承天所具之超越之善實體，而惟有以善為實體或主體之心之企求而為善者，始得真足以言善。<sup>30</sup>依此，以自由義之為「得以抉擇」而反觀人之據以抉擇之最終根源者，即之為善；換言之，無人願為惡，而人即無不存於為善所決之情狀，亦即吾人得謂此已決定者即為善之實體；由是，所謂自由之究竟義實無所指。而牟宗三先生即以道德本心之性直以肯定人之絕對自由：

<sup>26</sup> 唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 101。

<sup>27</sup> 以否定式之為事物之本質者無任何指意，如謂「人不是狗」，並無講明「人是什麼」(參見張振東《西洋哲學導論》，頁 29-30，臺北，學生書局，1978)。

<sup>28</sup> 參見周群振《儒學探源》，頁 182。

<sup>29</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁 337。

<sup>30</sup> 參見周群振《儒學義理通詮》，頁 254-255。

其實這「性」的意義一旦落實，其特徵或具體函義首先是可由西人所言的自由意志去了解的。因此，自由意志也可說成生化的原理，或者創造的真幾。人能撤消自己的生命，足以表示人確有自由意志（自由意志為一道德觀念）<sup>31</sup>

由是，本心之為無不思、無不自由而無不善者之為超越，而耳目小體之不思而於經驗現象所顯其之有限性而為不善；故以弗思而為不善者，實為「純任耳目之官而逐物」之謂也。<sup>32</sup>而逐物即是私於有限之物，意即蔽於物或陷溺於物，故而不善：

有仕於此，而子悅之，不告於王，而私與之吾子之祿爵；夫仕也亦無王命而私受之於子；則可乎？何以異於是？（《孟子 公孫丑下》）

拱把之桐梓，人苟欲生之，皆之所以養之者。至於身而不知所以養之者。豈愛身不若桐梓哉。弗思甚也。（《孟子 告子上》）

指不若人，則知惡之。心不若人，則不知惡。（《孟子 告子》）

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，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。（《孟子 告子》）

耳目體膚之身軀、愛惡之情識之為慾自是人欲，尚可為善，然無以道德心為之主宰而成其私者，即「誤將自己認同於此欲」，<sup>33</sup>此私慾即為人只求自閉自限之滿足處，亦即滿足於小體之養者，就其有限性即而為惡之源。此孟子之非燕國之以祿爵私相收受者，以其違理而行，故可伐之；私於桐梓、手指、體膚者，其之所養僅止於桐梓、手指、尺寸之膚而無及於心，即判為小人。故孟子縱以「安其為而立其菑，樂其所以亡者」（《孟子 離婁上 8》）評當時君王之為不仁者，實乃以其為一己之私而行之謂也。此孟子之謂蔽於物，所蔽以物言而不言蔽於心者，即縱以物之為廣，然無以之為主體之義，而此非主體涵二義：一者，於主客對立下之客體義；二者，作為依附主體而存之依附義，而此皆無具惡之意涵。依此，孟子於功夫處非言「去惡」，即無以爵祿、桐梓、體膚之為惡而去之，其旨乃於以愛子與桐梓之心、養體之心予之擴充，而力闡本心之「推」，以彰顯心體性體之

<sup>31</sup> 牟宗三《中國哲學的特質》，頁 54。

<sup>32</sup> 牟宗三《圓善論》，頁 51。

<sup>33</sup> 曾昭旭《道德與道德實踐》，頁 101。

大用。故不思實即私之思，亦即「不識自家生命的本心真性外，還兼指不能在價值的本末輕重中之所抉擇。」<sup>34</sup>之意，亦即非以為心所私之小體本身之為惡，其之為惡乃以小體之有限性而與有限之外物相交以言；故而從小體也者，即以其有限為外物所引，而失所本之心；由是，楊祖漢先生亦謂：

本來本心無所謂得失，所謂得或失，是覺或不覺，顯或隱的意思。本心並不會不在，它一直都是存在的。它隱的原因是因為人的生命有感性的成分，會昏昧不覺，如人做工作久了便會倦怠，生命亦會有昏而不覺的時候。生命一昏昧，人心便容易被外物牽引，而使本心不能起作用，這便是本心的隱；於是生命活動便會被物慾所支配主宰，而人便不能有理性之明覺。<sup>35</sup>

綜上觀之，此孟子之由主體所發而顯之自由即合於作為實體創造之「性」；而心之思者，以其道德自覺而依善以行之獨立自主能力，依此自主之心性以貞定自由之實質義涵；而「慾望本身並不是惡；只是無窮地慾望，一定會侵犯到人，這才是惡。」<sup>36</sup>耳目之官之不思而無能為主宰者，因而逐物而心為所蔽而無知。因此，當惡之事實存在，此非以之為主體角度言，作為人性者至多如告子所言之中性材料義，而以材料義言人性之謬如前所述，乃無以能為人性者，故孟子之人性實之為性善。而不思、弗思之為惡者，既非為相對於心之思之反對面之實體，亦非為耳目小體之內涵，其或僅之為語詞之修飾，然無其實存之意義。

## 第二節 惡之消融與善之呈現

孟子之人性論在在闡述吾人四端之心之彰顯以言性善，而為人之所以存在之價值依據；然就作為一具體存在之「人」而言，非唯一心之存在，乃人性之善心與非人性之生理欲求組合而成；擴此非人性者，即之為所依存自然、社會之大環境；於此吾人所面對之現實，並非緣此心性之所是而「滿街都是聖人」，此自我本身實亦多慾望，亦感無奈；此般欲求、無奈即一般所謂的惡之源，然皆非能揮之即去者，況其非即是為惡。孟子雖以弗思、為物所引之小體而言不善，而依孟子之義理即證得惡之為無根者，亦無以實體義之善惡為大體、小體之別；<sup>37</sup>而性

<sup>34</sup> 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁 71。

<sup>35</sup> 楊祖漢《孟子義理疏解》，頁 91。

<sup>36</sup> 徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 175。

<sup>37</sup> 參見邱黃海 論孟子修養論之系統的陳述，《鵝湖月刊》，第 21 期，頁 16，1998 12。

之為仁義禮智之本心之為實體者，以經驗現象所論之惡者即無尤其咎；且孟子言性善亦非究認知義而為知識之滿足以論；故實踐工夫即為性善論之關鍵處。因此，李明輝先生即謂：

承認人性本善，決非意謂我們不須作道德功夫，正如這不意謂我們不需要道德底教育和教化。因為道德工夫也是一種教育，只不過是自我教育而已。道德功夫須自己去作，其意義亦不外乎在提撕此人人本有的良知，使之不放失而已。一旦放失，「惡」乃生焉，孟子所謂「失其本心」是也，故承認人性本善，並不等於否定「惡」之現實存在<sup>38</sup>

此意孟子之於心性之善外而言求其放心者，非以惡之為現象性而無視，反透過此現象以提撕人所具之良知而展心性所具之活動義，而以之為其實踐工夫理論之基礎；故此實踐以論善者，無違以善言實體義之性，而儒學之精義即於此。故牟宗三先生即謂：

「心性之學」亦曰「內聖之學」。「內聖」者，內而在於個人自己，則自覺地作聖賢工夫（作道德實踐）以發展完成其德性人格之謂也。<sup>39</sup>

因之，此心性之學實即以實踐而證知之學，其歷程即為工夫理論；消極言，此實踐工夫在於為善去惡之；積極言，此功夫即於證得或體證吾人之本心善性而朗現之。而吾人為所放之心而得以求，形之得以踐，並以之擴而為萬物生生不息者，即肯以心性之及於物所具之普效性，而非為超然獨立之存在。此身、心之關聯即繫於孟子所謂之浩然之氣，依此氣之義涵，內緣於心，外及於物者，即為實踐工夫理論之支架。此立於心性之基，盤於浩氣以上而達於天者即繪得孟子理論之全幅圖像。

## 一、身心關係之證成

中國早自上古文化開創之初，即已把握人之具體真實生命，<sup>40</sup>無由神話而以人自身之道德覺醒與實踐言天人關係，立以人之存在價值，而奠定身心關係之基礎。此依心性所建立之道德形上學論人者，人之身即無為笛卡爾之二元觀之為無

<sup>38</sup> 李明輝《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁 111—112，臺北，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994。

<sup>39</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁 4。

<sup>40</sup> 參見周群振《儒學探源》，頁 122。

關乎心而離心存在者。孟子既言心之為官，立以主體義，其實踐工夫義即以大體之心官為小體耳目之官之價值所在。劉君燦先生即依中國文字學以究人之身者，謂關乎人身之部首約佔四分之一，而此部首及衍其所屬之字非僅示與人之身軀相關者，至而之為強調人際關係，及人開發自然所應遵循之義之功；<sup>41</sup>就此以論孟子之踐形，徐復觀先生亦曾謂之曰：「心的無限創發性，須通過其他官能能力的無限構造型而始能實現於客觀世界中。」<sup>42</sup>由之，無論「身」或「體」者即超乎其形軀之義，而為縮繫於心理、知識、社會、道德之非生物現象之「形」以論之。依此，孟子所言之工夫理論即以身、心之必然關聯性為前提；此關聯性可由其例以子弟之賴暴、牛山之木、弈數之引喻以得知：

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。今夫粃麥，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。（《孟子 告子上》）孟子曰：「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，則其夜氣不足以存焉。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，莫之其鄉。』惟心之謂與！」（《孟子 告子上》）

今夫弈之為數，小數也；不專心致志，則不得也。一心以為有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣（《孟子 告子上》）

人之性善猶粃麥之性生熟，其之所以賴暴、收成之多寡皆緣於外在之富凶之年、肥磽、人事之異；而牛山之性乃成美木，濯濯未材非其性，以其人伐、牛牧之外力使然；而心之不專則無以為學，非謂於學之不能。若任此外力而由之，人遂「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之，而不知其道」（《孟子 盡心上》），無察

<sup>41</sup> 參見劉君燦 試探中文中有關「人身」部首的意義，《鵝湖月刊》，329期，頁63-64，2002 11。

<sup>42</sup> 徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁185。

其之為外力而視之為當然者，即誤以之為人之性者。而擴此外力而為社會、國家之大環境政治、經濟、教育等制度所為之影響者：

若民，則無恆產，因無恆心；苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。（《孟子 梁惠王上》）

文王何可當也？由湯至武丁，聖賢之君六七作，天下歸殷久矣，久則難變也。紂之去武丁未久也，其故家遺俗，流風善政，猶有存者；（《孟子 公孫丑上》）

由是觀之，外緣因素於人即顯相當之影響性；然孟子之旨乃於此客觀外因之影響外，就主體面以吾人所具之「氣」論此為所影響之源由。孟子言善自是以具主宰義之性之大體之心言之，而外物本身亦非能言惡者，故其所言之「放心」、「失其心」者，實即就吾人自身所稟之氣以論。專就氣所以論者，孟子即謂：

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。』」曰：「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。」（《孟子 公孫丑上》）

此氣之意，徐復觀先生謂：「古人之所謂氣，並非僅指呼吸之氣，而係指人身生理的綜合作用，或由綜合作用所發生的力量。換言之，氣即由生理所形成的生命力。」<sup>43</sup>徐先生以氣之非僅呼吸，而為由身軀所產生之生理現象而為吾人之生命力以釋「氣，體之充也」，亦以孟子之浩然之氣為「經過塑造而向志昇華後的生命力」，<sup>44</sup>此雖以生命之具現以道德自覺與否為依準而具價值意義，然仍居於生理層面，而與性平行為二者，即為「理氣同體二分」之意涵，<sup>45</sup>而非與孟子即浩然言氣，理氣圓融合一者同。而就志與氣之關係以論，李明輝先生即援康德語，以心之若理性生命，氣即為感性生命；<sup>46</sup>即視心與氣之為平行二事而為認知義所建構。然孟子以氣之為人藉之生息，而其之為自清，以其旦晝與外物交之而混濁桎梏以亡焉，本心即無為之顯而無異於禽獸者，即與之稍異。孟子以心性之為道德實體意義，又言志之帥氣、氣次焉者，周群振先生即視氣之為附屬義而謂：「它

<sup>43</sup> 參見徐復觀《孟子知言養氣章試釋》，收入氏著《中國思想史論》，頁146。

<sup>44</sup> 參見徐復觀《孟子知言養氣章試釋》，收入氏著《中國思想史論》，頁151。

<sup>45</sup> 「理氣同體二分」一詞乃業師陳德和先生以之評析黃宗義理氣觀者（參見陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁261-231）。

<sup>46</sup> 李明輝《孟子重探》，頁9。

本身不足夠成所謂『元』的條件，而必須依附於各個作為其元的實有物事之發動而後見得。」<sup>47</sup>即以氣之非僅附屬於具自由之心，亦為各個物事之附屬者，則氣之為多元且居低層次，故以心言氣而謂「『氣』之為物，是心志於動時所顯之力量」。<sup>48</sup>而氣之為導以物事之如是而成之發動者，則得為動力因之義。由是，孟子之言「氣壹則動志」者，即示氣之為心之具形展現所具之影響力，而此影響力乃及至於形色之形體：

君子所性，仁義理智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。（《孟子 盡心上》）

依此，孟子之就心性實體以論實踐工夫者，即呈以心 氣 形三觀念所建構之理論。楊儒賓先生即剋就此孟子養氣、踐形之說以展孟學中與心性道德相輝映之形體觀。<sup>49</sup>楊先生以孟子之道德意識非為封閉，其發而為具體可感之當下呈顯者，身心一如也，而心、氣、形之理論架構乃具普遍意義而為儒家身心觀之共相；故以「體」觀人，此體亦非軀體之義，乃「身體主體」(body subject)義，即涵攝意識主體（心） 形氣主體（氣） 自然主體（形）平行之三體。楊先生即謂人乃由此一體三相所合而成之有機體；而心之自覺之活動以引發無自覺之氣之動而充其形體，由之形色即之為轉化；而三者之始源之為善者，由是善之心與浩然之氣二者齊並流行以撞擊轉化人身之內在結構而顯於外之生色，四體由之不言而喻。而縱以此三結構論人，然依孟子所言之性，心仍之居主宰地位而具理論之優先性；故孟子所言之氣與心之關係，非能理解為亞里斯多德之質料與形式，而得視之為隸屬心之下以顯生色之動力因或工具因者。<sup>50</sup>

而由近出土之竹簡、帛書《五行》篇之內容觀之，即之為孟子身心觀之伸衍。依龐樸先生之研究，此《五行》篇即為荀子所批陳之思、孟「略法先王而不知其統，猶然而才劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行。」（《荀子 非十二子》）

<sup>47</sup> 參見周群振《儒學探源》，頁 222。

<sup>48</sup> 周群振《儒學探源》，頁 226。

<sup>49</sup> 參見楊儒賓先《儒家身體觀》，頁 1 15，頁 43 53；下引楊先生語亦同。

<sup>50</sup> 楊儒賓先生謂：「就經驗義而言，氣是物質因，它是構成萬物的質料。」（參見楊儒賓《儒家身體觀》，頁 13）；而亞里斯多德以無為生成或摧毀之永存無變化之自然物為質料因，而作為事物變化之實者，以動力因言之（參見亞里斯多德（著），李真（譯）《形上學》，頁 11 14）；由是，孟子之氣就仁義理智而生色者，勿寧為動力因之義，而材料因者當為形體之面背。然此處之意非以孟子之氣等同於亞里斯多德之動力因，而是以其與心之關係而謂其居動力因之地位。而周群振先生直謂氣之為隸屬義或工具義（參見周群振《儒學探源》，頁 226）。

之「五行」，實則其乃孟子後學為「以杜論敵之口，以廣先師之說」之作。<sup>51</sup>其之義亦非唯明其字面之義以解後世之惑，究其內容，乃為凸顯孟子身心觀之洞見之重要著作：<sup>52</sup>

仁形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。智形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。義形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。禮形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。聖形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。  
德之行五和（《五行。經》）

「五行」之「行」者，楊儒賓先生認為其之指涉非外在之行為，乃是內在心性一種真實流動的狀態，即道德心之流行；此道德心之流行而為身體之轉化者，即於此德所具之氣，由是德之行與德之氣同步流行，意識與身體結構同時改變。<sup>53</sup>而黃俊傑先生以「內省的『呈顯』」解「形於內」之義，「形」者即非能為外鑠之「使之成形」之義者，<sup>54</sup>此即合於孟子仁義禮智之內具於人而為人所固有之精義。故，形於內之德，即顯而於外之行：

顏色容貌溫變也，以其中心與人交，悅也。中心悅焉，遷于兄弟，戚也。戚而信之，親也。親而篤行之，愛也。愛父，其繼攸愛人，仁也。（《五行。經》）  
耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯；諾，莫敢不諾；進，莫敢不進；後，莫敢不後；深，莫敢不深；淺，莫敢不淺。和則同，同則善。  
（《五行。經》）

「見而知之，智也」。見者，也；智者，言由所見知所不見。「知而安之，仁也」。知君子所道而渙然安之者，仁氣也。「安而行之，義也」。既安之矣，而掇然行之，義氣也。「行而敬之，禮也」。既行之矣，又愀愀然敬之者，禮氣。（《五行 說》）

君子之為善也，有與始有與終；言與其體始，與其體終也。君子之為德也，有與始無與終；言與其體始，無與終者，言舍其體而獨其心也。（《五行。說》）

此即承孟子以心之為主宰者之義，而身心之必然關係亦由之而得佐證。而楊儒賓

<sup>51</sup> 參見龐樸《竹帛《五行》篇校注及研究》，頁 104。而劉述先先生亦謂：「大概從他（荀子）的觀點，孟子講什麼浩然之氣，就是莫名其妙的東西，而孟子後學把『氣』的概念廣泛應用，或者與鄒衍的五行說多少有合流之趨勢，於是他大加撻罰，把帳一總算到思孟學派身上。」（劉述先《孟子心性論的再反省》，收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，頁 92）

<sup>52</sup> 參見楊儒賓《儒家身體觀》，頁 5。

<sup>53</sup> 楊儒賓《儒家身體觀》，頁 62。

<sup>54</sup> 黃俊傑《孟學思想史論 卷二》，頁 34。

先生就此所言之五種德之行具與之相呼應之德之氣所展現之身心論者，即為孟子後學就《五行》篇以究孟子踐形之理論猶有進者。<sup>55</sup>楊先生即就此必然關係而為孟子之實踐工夫理論之預設，以展孟子實踐工夫理論；就其預設疏理歸約之：1. 現象上，身體都不是完整的。2. 「身體」與「意識」在本源上是同質的。3. 意識與身體之活動乃具氣之流行，因之身體一活動即潛藏意識作用，而意識一活動亦有隱藏的身體活動。4. 人體由形—氣—志三相一體之結構所組成，故相對之即有「踐形」、「盡心」、「養氣」三種工夫理論 5. 形—氣—志雖各有其不同之工夫論，然孟子重視志之道德意識之工夫，故「踐形」、「養氣」即就成果上言而為「盡心」工夫所導出者。6. 「踐形」與「養氣」雖非主軸之工夫論，然其與心之為互動、同體者，「氣」與「形」亦非能為之否略。<sup>56</sup>而黃俊傑先生認為《五行篇》雖呈以身、心二元論人，然實為求其統一：

由身心的二元對立走向統一，最可能的一種途徑就是以心攝身。所謂「以心攝身」，就是認知為生物意義的「身」，有其侷限性，有待於德性意義的「心」的統馭與轉化，因而致力予以理致情，促使原始生命理性化，使感官世界受思維世界的統帥，從而建立人的主體性。<sup>57</sup>

依此，體之得為二觀或三觀、四觀以論，<sup>58</sup>自是以心之為主宰，作為貫穿身心而為之所動之氣者，即孟子所言之浩然之氣亦為工夫論所無能或缺者，此即孟子所言之「養氣」、「踐形」。<sup>59</sup>

## 二、善之呈顯與實踐工夫之開展

孟子言性之無離人之形軀生命、行為生活，此今學者即依其踐形觀以衍論身、心之具必然關聯；而孟子執以即心言性，性善之意依實踐以成者，牟宗三先生即謂此孟子之「將存有問題之性提昇至超越面而由道德的本心以言之，是即將存有問題設於實踐問題解決之，意即等於攝「存有」于「活動」(攝實體性的存

<sup>55</sup> 參見楊儒賓《儒家身體觀》，頁 64—65。

<sup>56</sup> 參見楊儒賓《儒家身體觀》，頁 49—50。

<sup>57</sup> 黃俊傑《孟學思想史論 卷一》，頁 74。

<sup>58</sup> 楊儒賓先生之身體主義雖以身體之涵攝意識主體(心)、形氣主體(氣)、自然主體(形)三者，然其亦謂此三種觀點與生理之形體分開，把「身體」作更高一級的共名，而用以綜攝上述觀點以及「形體」此一向度，則傳統儒家理想的身體觀應該具備：意識的身體、形軀的身體、自然氣化的身體與社會的身體四義(楊儒賓《儒家身體觀》，頁 9)。

<sup>59</sup> 徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 184。

有于本心之活動)。如是，則本心即性，心與性為一也。」<sup>60</sup>此即以心性之為「即存有即活動」論之；故以惻隱、羞惡之當下感應之為性善之證成而落於現實面者，即為工夫理論之基點。然心性之活動非意指具體行為完成之認肯，此依心之實踐以論身一心互動而必關乎經驗層面者，即為袁保新先生所謂之實存心；而此實存心與本心分立以觀心者，當如陳德和先生謂之依倫理學角度得為如是之區分，<sup>61</sup>而此與心之就存有角度之為實體義而為唯一者無有所逆。

就工夫以論孟學者，宋明為尤，其之以性分究天理、人欲雙管以論之，以惡置於欲而言，以肯定其事實存在；而人之欲乃依於氣，此相對於性之理而相論，善與惡即於本源之理與氣之異而生；故工夫之論即於所側不同而分以依心言理之逆覺體證工夫與橫攝格物之順取之路二途。<sup>62</sup>而唐君毅先生謂孟子即於此心以論修養工夫，其要點「只在直下依此惻隱、羞惡、辭讓、是非之心之流露處，擴充而直達之。」<sup>63</sup>而徐復觀先生亦認為孟子從心善言性善是人之自覺過程，工夫過程。周群振先生執以心之主觀作用之第一義；而以內、外論氣之對象者，其工夫處則為以內之持志與對外無暴其氣之形式義，以之為居第二義之行為法則論。<sup>64</sup>而據邱黃海先生之研究，今人論孟子之修養工夫論大致為：究其概念、重建原則與貫串理論三者；<sup>65</sup>而邱黃先生即以孟子心性論中之大體與小體之關係而建立其所謂之「整體圖像」以論孟子之修養論；故強調生命所具小體之性及其於大體之影響，而以大體之心與小體之欲二者衝突與否以論修養工夫；<sup>66</sup>邱黃先生之論析巨細靡遺，歸約之，其以工夫之分為本質工夫、助緣工夫；所謂本質工夫即是仁義禮智之心之具體呈現言，即孟子言「操則存」、「思則得之」之操存、思得之工夫，

<sup>60</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁26。

<sup>61</sup> 參見陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁117。

<sup>62</sup> 牟宗三先生以五峰、蕺山之「以心著性」及象山、陽明之「一心朗現」之緣心而論以言工夫者為逆覺體證之工夫；而伊川、朱熹之重後天之涵養（「涵養須用敬」）以及格物致知之認知的橫攝（「進學在致知」），工夫的落實處全在格物致知者，謂之為順取之路。（參見牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁49）。

<sup>63</sup> 參見唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁99。

<sup>64</sup> 周群振《儒學探源》，頁233。

<sup>65</sup> 邱黃海先生謂：「目前已有的研究大致可分為三類：□以孟子修養論的某一或某些重要概念為研究對象□以孟子修養論之一貫的實踐原則之重建原則為題□以孟子修養論為題，或者試圖透過所建立之一貫的實踐原則而貫串孟子修養論之其他的重要概念與論題；或者多方闡明孟子關於修養論之提示，能貫串者則貫串之，不能貫串者則任置之。」（參見邱黃海 論孟子修養論之系統的陳述，《鵝湖學誌》，21期，頁4，1998 12）。

<sup>66</sup> 參見邱黃海 論孟子修養論之系統的陳述，《鵝湖學誌》，21期，頁13 16，1998 12。

亦即吾人當下四端之心並養之，且依此心以擴至德性生命、自然生命而所為之工夫；此皆即就主觀面之心之本身而言者。而所謂助緣工夫即是於助成仁義禮智之心之呈現之外在因素者，就主體之消極性言乃為「寡欲」、「勿暴其氣」之工夫，並由之而申言緣於外之積極性「尚友」、「聞一善言，見一善行」之助緣工夫。<sup>67</sup>而依上所論身、心關係之證成，其關鍵即於氣；又氣與心、形之始源皆之為善者，此即為志所帥「夜氣」、「平旦之氣」，然現實之與物交之而為物所引而易於陷溺者，此即就外緣環境以言。而首以本質、助緣以論工夫者即牟宗三先生；牟先生以逆覺體證論本質工夫，而助緣工夫即涵養致知之謂也。<sup>68</sup>綜上，就本質與助緣二向以論孟子之工夫理論，其內容即為：本質工夫者即心性之善而展以志帥氣所言之「擴充」、「養氣」、「踐形」之剋就心本身之直貫以論；助緣工夫者即於小體之限制，使之無陷溺之「寡欲」、「無暴其氣」等或藉為學、聞見以為之提醒、激勵而助本心之擴充之外緣因素者。依此，孟子之工夫理論自是本於本質工夫者，助緣工夫乃依其而立之為依附以論；故此縱之為二分，實即凸顯孟子心性之為絕對義。

所謂本質工夫者，即剋就孟子之心發揮其自身「思」之功能而言「推」、「擴充」、「反求」、「養氣」等之工夫，即由「盡心」以「踐形」直貫而論。孟子言推、擴充者即其所謂之「言舉斯心，加諸彼而已」之意：

老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼；天下可運於掌。詩云：「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。」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。  
(《孟子 梁惠王上》)

凡有四端於我，知皆擴而充之，若火之始然，泉之始達，苟能充之足以保四海，苟不充之不足保父母。(《孟子 公孫丑上》)

此二段即孟子論推、擴充之精義與於其之肯認。劉述先先生謂孟子之依四端而擴充者「只是在經驗層面指點出一些常見的端倪，要我們由此加以擴充作進一步的追索，自然而然就能在我們的性分中找到深厚的根源。」<sup>69</sup>孟子肯以吾人之心而

<sup>67</sup> 參見邱黃海 論孟子修養論之系統的陳述，《鵝湖學誌》，21期，頁16-30，1998-12。

<sup>68</sup> 參見牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁49-51。

<sup>69</sup> 劉述先 孟子心性論的再反省，收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，頁84。

得為保四海者，即以心之超拔乎耳目之觀之拘蔽之外，而為生命之開擴廣大。<sup>70</sup>故依此心之擴充所展現之具體行為則具無限性：

仁者，以其所愛及其所不愛；不仁者，以其所不愛及其所愛。（《孟子 盡心下》）

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。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不為義。（《孟子 盡心下》）

所愛者之為有限，而仁者即以心之思為其本質義，故思之呈顯即跨所愛之限而愛其所不愛者，而至無限之境。而不忍、不為者皆吾心當下之道德自覺，依之即發而為具體行為之有所忍、有所為者，即為吾人行為之標準。依此亦可證孟子所言之道德乃自律而非他律。而作為此自律道德之理論基礎即心之思之功能之發揮，以此仁義禮智之心而盛發其道德實踐中的無邊妙義；<sup>71</sup>故依思之得以展現無邊妙義者，此擴充或推即非謂執一客觀之心以求外在之善，意即非能以思之為順取之知解橫攝之思，其實義乃吾心之「反」：

萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。（《孟子 盡心上》）

堯、舜，性者也；湯、武，反之也。動容周旋中禮者，盛德之至也。（《孟子 盡心下》）

反於自身之絕對處，面對最真實之自我，而此自我即為無所矛盾、無所依旁之終極存在。牟宗三先生即據此「反」義言「逆覺體證」以論本質工夫；此湯武之「反」、「反」身而誠者，乃「返」義，即良心之自我覺醒，為吾心以「求」，返歸本心之意，故以逆覺體證稱之而為孟子工夫論之精義：

良心發現之端雖有種種不同，然從其溺而警覺之，則一也。此即是「逆覺」之功夫。言「逆覺」之根據即孟子所謂「湯武反之也」之「反」字。胡氏雖未明言此詞，然吾人可就其實意並根據孟子之「反」字而建立此詞。此詞是最恰當者，亦是孟子本有之義，並無附會。人若非「堯舜性之」，皆無不是逆而覺之。「覺」亦是孟子所言，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，先知先覺即是覺此，

<sup>70</sup> 參見牟宗三《圓善論》，頁 51。

<sup>71</sup> 牟宗三《圓善論》，頁 52。

亦無不可。象山即如此言。故「逆覺」一詞實恰當也，亦是孟子本有之義也。孟子言「反身而誠，樂莫大焉」，此亦是逆覺。<sup>72</sup>

順此牟先生所論之「返」，即顯孟子之以吾人所為一切之最終目的乃本有而之「固有」，「義內」之本心；而此吾人所固有之仁義禮智者即為自我之真實生命，亦即吾人之道德本心。實則孟子言思即此「先知覺後知，先覺覺後覺」之覺者，即本心之逆而覺之也。《中庸》即承此「反身而誠」之本心之「誠」，以天所下貫為吾人之性者即此心，以吾人一心之朗現亦即是天道之朗現，故曰：「誠者，天之道；誠之者，人之道也。」（《中庸 第二十章》）。體證者即認肯之義，肯認此所反而覺識之本心之謂。而孟子以「反」言工夫者亦多處：

夫我乃行之，反而求之，不得吾心。（《孟子 梁惠王上》）

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；正其身，而天下歸之。詩云：「永言配命，自求多福。」（《孟子 離婁上》）

蓋亦反其本矣。（《孟子 梁惠王上》）

人者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。（《孟子 公孫丑上》）

有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也。（《孟子 離婁下》）

孟子之論工夫即皆基於此吾心之「反」所推展之實踐哲學，其言推、擴充、存養者，實乃即於返此本心而論之工夫；亦即逆覺者即為反而覺識之、體證之之義，而體證即涵肯認之義；<sup>73</sup>高柏園先生由是而謂「逆覺體證乃是要吾人由經驗生命的順取形態中暫時掙脫出來，而以一种超越的態度將注意力由外而內地注視自己，此所謂逆反自覺。」<sup>74</sup>依此，逆覺者自是以心之為終歸而達自覺之境界。而自覺之由經驗掙脫言逆，然非意心之為離對象性之物，因之，逆覺工夫就方法言，牟先生即析得內在與外在二者：

「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以為體之謂也。不必隔絕現實生活，單在靜中閉關以求之。此所謂「當下即是」是也。李延平之靜坐以觀喜怒哀樂未發前大本氣象為如何，此亦是逆覺也。但

<sup>72</sup> 牟宗三《心體與性體》，第二冊，頁476。

<sup>73</sup> 牟宗三《心體與性體》，第二冊，頁476。

<sup>74</sup> 高柏園《孟子哲學與先秦思想》，頁32。

此逆覺，吾名曰「超越的體證」。「超越」者閉關（「先生以至日閉關」之閉關）靜坐之謂也。此則須與現實生活暫隔一下。隔即超越，不隔即內在。此兩者同是逆覺工夫，亦可曰逆覺之兩形態。「逆」者，不逆於流，不順利欲擾攘而滾下去即是「逆」。<sup>75</sup>

依牟先生之意，內在者實即於物之直接感應而當下體證，超越者即與物暫時隔離以觀無為物累之本心狀態。故逆覺於方法上之如是二分，即以人之所處之境不同使然；內在逆覺體證以本心之得時時發用而可能，而超越之逆覺體證即對應於本心為物所蔽而無發用之工夫，此二者即非高下之分，皆以達於本心之自覺以應物為目的。<sup>76</sup>

逆覺雖之為返吾人之本心，然本心自覺以應物者，依其擴而所及言之，亦得予之量化觀而具實質意義，如其由妻子而得以至四海、萬物，此皆無能離其作為以質而論之心以言；蔡仁厚先生由之而謂：

從主觀面看心的實現，其實踐的方向是縱的，是要成就生命之「質」的純一高明，以上達天德，與天道天命通而為一。從客觀面看心的實現，其實踐方向是橫的，是要成就生命之「量」的廣大博厚，聯屬家國天下而為一體，以期天下民物之各得其所、各遂其生。這「縱、橫」雙向度的伸展，既是生命的開擴發皇，亦是道德價值與文化價值的實踐創造，而同時亦就是「純亦不已」的道德心之步步實現。<sup>77</sup>

由是觀之，道德與不道德即於人之推之能否、及之能否以論；<sup>78</sup>而透過吾心所推、及而為萬物之生生不息者，即顯心之即存有即活動之實義。因之，牟先生所言逆覺體證一詞之為孟子工夫理論之總義者，高柏園先生即謂此不唯宋明理學所呈顯之重要概念，其亦得溯之為先秦儒學、老莊、禪宗之重要概念，故「在整個中國哲學發展中實具有十分關鍵而重要的地位，實可作為作為吾人重新理解、詮釋中國哲學，甚至比較、會通中西哲學時之根本基準之一」。<sup>79</sup>

孟子之本質工夫剋就心以言，而心之非超絕獨立之存在，究其必須落實而為

<sup>75</sup> 牟宗三《心體與性體》，第二冊，頁476-477。

<sup>76</sup> 高柏園《孟子哲學與先秦思想》，頁35-46。

<sup>77</sup> 蔡仁厚《儒家心性之學論要》，頁10，臺北，文津出版社，1990。

<sup>78</sup> 徐復觀《中國人之思維方法》譯序，收入中村元著《中國人之思維方法》，頁。

<sup>79</sup> 參見高柏園《孟子哲學與先秦哲學》，頁28。

之呈顯；既之落實，心性即因現實存在之拘限與氣化之廣大，而與天不即是一，<sup>80</sup>此就吾人所具之氣以論。《孟子 公孫丑》上篇第二章之「知言養氣」即是就氣以言工夫者，此宋明迄今最為學者以之為孟子論工夫處。析孟子此章之義理結構，初就不動心之形式以論：

北宮黝之養勇也，不目逃；思以一毫挫於人，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：「視不勝由勝也。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，吾不憚焉？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。（《孟子 公孫丑上》）

所謂不動心即無以懼而動搖心志之意，而勇即無懼之表現。此孟子藉三者之養勇以之為不動心之法：北宮黝之養勇以為勝外，孟施舍之以守氣而無懼，而曾子之養勇為守約。此言養勇之「勇」即勇氣之意，<sup>81</sup>養勇者即養氣，皆以不動心為目的；然養氣、養勇皆為達於不動心之形式，實則孟子論不動心即「存心」之意；就形式之勇以達不動心者即有層級之別：孟施舍之守氣而為之養勇之為氣魄承當者，僅及於依附義之氣，而較之孟施舍，曾子之「自反而縮」之守約，乃即心以求而為之義理承當者，<sup>82</sup>更近心性之實踐，故為孟子所肯認。由是觀之，孟子之養勇非為終極目的，其藉養勇以言養氣，此所養之氣即吾人之「浩然之氣」：

「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。形有不憚於心，則餒也。我故曰：告子未嘗知義，以其外也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」（《孟子 公孫丑上》）

氣者，配義與道而充塞於天地。孟子以心為主體者，心於氣即具統攝作用，故氣

<sup>80</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁28。

<sup>81</sup> 徐復觀《孟子之言養氣章試釋》收入氏著《中國思想史論集》，頁145。

<sup>82</sup> 李明輝先生謂：「總而言之，孟施舍與曾子在養勇工夫的差別上在於：前者所守者為氣，後者所守者為心；套用理學家底話頭，前者是『氣魄承當』，後者是『義理承當』。」（參見李明輝《孟子》之言養氣章的義理結構，收入氏編《孟子思想的哲學探討》，頁124）

乃配義與道以生；既之為集義者，其之養即直而行之，而非依外襲取；此孟子之所以評告子以「未嘗知義，以其外也」者也，勞思光先生即此謂告子乃「不知德性我即在事中實現已顯價值」，<sup>83</sup>故周群振先生即謂「養氣者，乃保任此浩然之氣，非謂養成一個浩然之氣。」<sup>84</sup>因之，縱就氣、勇而言養，亦必須依心而言；故凡此推、盡、存、求、養者，皆孟子所衍返吾人之心體大用之論，實非為能離其「反」而立之工夫。而此依心緣氣以行之逆覺體證者，其影響所及非僅自我人格之圓滿，其亦之顯於形色而為外人所察覺，必然為聖人所能為；具言之，孟子之盡心即無脫於現實，其終所達而之為「踐形」之境界，故謂：

形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。（《孟子 盡心上》）

依此，形色之價值於心，非惟身軀生理之生物性發展，此孟子之所以依心而論操存而言存心、盡心者，非謂人須先去此人欲之小體，唐君毅先生即謂孟子之工夫乃「所以養心之性，以成仁義禮智之德，而知性、知天、事天、立命，皆直下而有之一串事。」<sup>85</sup>故宋明程朱之去人欲與陽明之致良知皆緣反對面言性善而為之工夫者，即與孟子無由反面人欲相對照而後能見之心性，以直順惻隱、羞惡、辭讓、是非直達出去所論之工夫，即非為一事。<sup>86</sup>牟宗三先生即以朱熹執此格物致知之經驗性之助緣工夫以之為工夫理論者，判其非為儒學之正宗。<sup>87</sup>

而上析論孟子之言人之暴賴、牛山之濯之非「才之罪」、「山之性」者，以其視富凶之年、人伐畜牧等之為外在環境因素；雖非吾人之性，孟子於此之發於物之氣或與物相交所生之影響並非漠然，其言「無暴其氣」者，即就消極面以論工夫，所謂助緣工夫是也，意即求之於外者：

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。（《孟子 盡心上》）

此孟子之無否認助於成德而求之在外之工夫；此工夫之為外者，就客體義之「物」以言，以其之對象乃就「事」而論；而牟宗三先生謂助緣工夫者：

若自工夫言之，涵養與致知亦有補充助緣之作用，因吾人亦總有後天之心也

<sup>83</sup> 勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁 167。

<sup>84</sup> 周群振《儒學探源》，頁 225。

<sup>85</sup> 唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 100。

<sup>86</sup> 參見唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁 95 96。

<sup>87</sup> 參見牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁 50 51。

，此亦須涵養之敬以收斂凝聚之，以使之常清明，此于道德實踐支撐體而行（純依本心性體而行）亦有助緣之作用。<sup>88</sup>

以事論工夫者，孟子即於尚友、寡欲、聞善、與人為善等實際操作面述之：

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。（《孟子 盡心下》）

孟子謂萬章曰：「一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士；以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也。是尚友也。」（《孟子 告子上》）

子路，人告知以有過則喜；禹聞善言則拜。大舜有大焉：善與人同，舍己從人；自耕稼陶漁，以至為帝，無非取於人者。取諸人以為喜，是與人為善者也。故君子莫大乎與人為善。（《孟子 公孫丑上》）

人既無法脫離現實，而現實亦實為引發吾人之慾望，若為慾望之滿足而蔽本心，則吾人當寡欲，此亦即暫時離物以識本心，故寡欲即之為消極面之養心之道。而積極面之尚友即透過他人之善言、善行而取法之，以使己為善；故尚友、聞善雖之為助緣，然其旨即於「用以提昇自己主體德性生命的工夫」者，<sup>89</sup>故而具積極性意義。孟子此以尚友、聞善之取於外以助吾人德性之成全者，其終仍以仁義之為大人之事：

王子墊問曰：「士何事？」孟子曰：「尚志。」「何謂尚志？」曰：「仁義而已矣。殺一無罪，非人也。非其有而取之，非義也。居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。」（《孟子 盡心上》）

於此，吾人於助緣以求者，即非能視之為必然，若因此而失其心，則有本末倒置之虞，或反為淪於逐物之蔽；蔡仁厚先生即謂：

修養之事，總須反求諸己。若是求之於外，則求之雖力，終將「無益於得」；對於這一面，不可存非分之想，亦不可作非分之求。故孔子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之；如不可求，從吾所好。」<sup>90</sup>

依此，就修養工夫之為助緣者，即之為可遇不可求；而依結果論之，僅之為形式

<sup>88</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁50。

<sup>89</sup> 參見邱黃海《論孟子修養論之系統的陳述》，《鵝湖學誌》，第21期，頁10，1998-12。

<sup>90</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，頁250。

意義，故其成全與否非孟子所執，但依義理之本心而行，即求道德本心之成全者；故孟子謂：

若夫成功則天也，君如彼何哉，強為善而已矣。（《孟子 梁惠王下》）

大人者，言不必信，行不必果；惟義所在。（《孟子 離婁下》）

孟子之意非謂於結果無由保證而可隨意言行；此言「天」乃限定義之與義相對之命義，而「不必」者即反顯具體之言論與行為之有限制性；既之為有限，故孟子無以結果論，唯必以善、義理為行之依準，此「君子行法以俟命而已矣」（《孟子 盡心下》）之謂也。而凡人之所求與實現無必之為一，此心之發揮之之與生理欲求、現實環境與仁義禮智相牴觸之際，吾人當依之以仁義禮智而得其全者，得予欲求之作適當之展現。如忠之於君，忠為性，非謂有求於君，孔子之可以久而久，可以處而處，可以仕而仕即是也；孝之於親，孝為性，非謂有求於親，舜之不告而娶即是也。此皆吾人之價值意識訴諸有限之言論與行為反無足盡吾人之本心初衷則得予調適，此調適即為形式而非本質者，而皆當依吾人之良心為依準。

是故，孟子言「萬物皆備於我」所呈顯之心性之存在義，即以萬物為內涵之心性存在，而「反身而誠」即肯定我乃一「能」者，能知、能實踐之心性活動義，依此心性之活動即為宇宙萬物生生不息者。由是，孟子之實踐工夫所展現之心性理論，徐復觀先生即謂「孟子以為存心養性即所以事天，這便將古來宗教之所祈嚮，完全轉換消納，使其成為一身一心的德性的擴充。」<sup>91</sup>而孟子既主心善、性善，故無論就主體或實體義，皆無以惡之為存在；其論工夫者，即之為返歸吾人之心體大用，故縱以客觀論之，其所訴諸具體行為，其成果之若何、於其為善之保證者，實則，孟子知其間並無必然性，然吾人即此而證得作為行為、成果之侷限與其必依附於此心而立，而並非意指責任之推卸。其以心即性之為善之實體義，旨在力陳作為絕對自我之人性是絕對的善，即意「自我之成全」，自我不斷地於求成全中，不可能將自己落入不全之狀態；故其言「性善」，所側重者乃是道德自覺之醒發，即內植於人心之本性是否作用，至於其結果，非孟子所重者。是故，以工夫論心而得謂實存心言，非即分心之為二，而此實存心所展現無論若何，無論圓滿與否，皆有待外在之客觀因素，必亦依道德心為其得以存在者，縱

---

<sup>91</sup> 徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 180。

聖人所為之純粹道德心「亦必實存於具體之起心動念舉止款擺」，<sup>92</sup>故「道德心即實存心，實存心即道德心」。<sup>93</sup>依此，吾人所能求之仁義禮智之心，即之為人人平等，人人所具，於此心上以求便能得之，無一例外者，而此亦是主觀之心善卻涵客觀普遍義而言性善之意涵。而孟子實踐工夫之提出，即肯認吾人之有限生命中得取而為之無限圓滿者也，而此無限圓滿之為人所取，即於吾人當下所具之仁義禮智之心；故牟宗三先生謂：「此內聖之學，亦曰成德之教。成德之最高目標是聖、是仁者、是大人，而其真實意義即在于個人有限之生命中取得一無限而圓滿之意義。」，<sup>94</sup>而性善也者，圓善是也。

---

<sup>92</sup> 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁 119。

<sup>93</sup> 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁 119。

<sup>94</sup> 牟宗三《心體與性體（第一冊）》，頁 6。

## 第五章 孟子天人觀之開顯

孟子所道之性善者，即依此心之為性以言善；而仁義之心之為善者即義理之所出、道德之根源之自我立法者，善當內在而為吾人之性，而道德之自律之為義理者，亦非僅為行為之規範，此善乃超乎西義之倫理義而具超越性，故「舉性則善在性，舉善則性在善」，<sup>1</sup>善之終極必依心性而說，心性之為善即依天而立；是故，盡心、知性則必以知天之所以為天者。而依孟子心、性之義涵，即之得證惻隱、羞惡之心為人本具而獨為人所有，此之足盡於認知義；其進以論盡心而知天，此心之為承天而為生生不息、於穆不已之創生義者，即之為實體。而實體者以其無所矛盾之存在為絕對義，天既之為一切存在之根源，就主體言，依人之心而為善者，人之為善主體；就客體言，人依心論性者，此「性」質之為自我存在之保障，並依之得以論萬物之性者，實為「性其性」之應物之意，物既為所應之對象者，故而無物不善，無物不存。故孟子謂「盡心、知性、知天」，進而言「存心、養性、事天」，此知天、事天之為人之極者，則心性已非囿於認知之實然義以論，此心性之為承於穆不已之天命之意涵者，實與天同；而此即為孟子所彰顯「性善」之實義而為其中心理念。

### 第一節 義理天之發現

孟子之以心性言善，此善即是就心性之為道德主體以論，此道德主體之本心乃一切道德行為之根源與發動，亦是道德之行為與判斷之依準。然其言：

盡其心者，知其性也；知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（《孟子 盡心上》）

此以本心論主體者，即意以盡此主觀之心而得知人之所為人之客觀存在之性，心之為主觀所具之惻隱、羞惡、辭讓、是非者，即顯而為客觀仁義禮智之道德行為，依而人即之為道德之主體。然，此以主體言道德者，其隱含另有相對於本心之客體存在，此客體即可由認知、情慾以言。如以人之「判斷」論之，是與否乃為認知判斷，應該與否即屬道德判斷；今一般道德哲學論者認為此二者間無具邏輯上

---

<sup>1</sup> 周群振《儒學探源》，頁160。

之涵蘊關係，並存在著無可跨越之鴻溝；<sup>2</sup>如康德即於其《純粹理性批判》外，另書《實踐理性批判》，即為呈此鴻溝之濫觴。而以人之整體性觀之，除肯以其之別於他物之外，必須肯定一絕對終極之存在，而萬物存在之問題據此方得以解。康德以降即無以上帝為此終極實體之解，然以人之為實體者言，人之為道德抑認知者即為今哲學爭議之焦點之一。而於形上觀點之承認一最高存在根源之實體，以一切存在之作為依附體而依於此根源方得以存在者，孟子之心性之為主體義抑實體義，即為今論其言盡心而得知性、知天，進而以存心、養性而得事天之合理性之判準。此節即就天之義涵以析論心、性之以知、以事，而為心、性與天之為形上關聯。

孟子言天非為一義，其涵神性義、運命義、自然義、德性義。<sup>3</sup>而所承之於傳統《詩》、《書》以言天者，即天之自然義、神性義、命運義者：

太甲曰：「天作孽，猶可違；自作孽，不可活。」（《孟子 公孫丑上》）

且天之生物也，使之一本。（《孟子 滕文公上》）

順天者昌，逆天者亡。 詩云：「商之孫子，其麗不億；上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常；殷士膚敏，裸將于京。」（《孟子 離婁》）

莫之為而為者，天也；莫之致而致者，命也。（《孟子 萬章上》）

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」

「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」

曰：「否。天不言，以行與事示之而已矣。」（《孟子 萬章上》）

此皆以天之為超越、主宰之實體以釋宇宙之一切，而人亦於此超越、主宰之實體以存。然孟子繼孔子之仁說，無以此三義之天而予之發展，並解消天之主宰義而以「仁」取而代之。此之體認乃緣其所處之政治環境以立其仁政之說者：

為政不因先王之道，可謂智乎？是以惟仁者宜在高位；不仁而在高位，是播其惡於眾也。（《孟子 離婁上》）

三代之得天下也，以仁，其失天下也，以不仁，國之所以廢興存亡者亦然。

（《孟子 離婁上》）

今天下之君友好仁者，則諸侯皆為之敵矣；雖欲無王，不可得也。苟不志於

<sup>2</sup> 參見黃慶明《實然應然問題探微》，頁 1，臺北，鵝湖出版社，1993。

<sup>3</sup> 參見李杜《中西哲學思想中的天道與上帝》，頁 73-80，臺北，聯經出版社，1978。

仁，終身憂辱，以陷於死亡。（《孟子 離婁上》）

此孟子就堯舜王位之承襲所透顯之天意即人意，以言仁政之為君王之所以立者。然孟子進而以此以論普遍之人之存在，而「仁」之朗現即無限於政治層面，故言「天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。」（《孟子 離婁上》）；依此，據「仁」而肯以人之為主體性，確立人之為道德主體，而予天之為進一步發展：

夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。（《孟子 公孫丑上》）

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。（《孟子 告子》）

以天之尊爵釋仁，此孟子之承孔子之仁而為傳統言天之義涵予之轉向。朱熹注之謂：「仁義禮智，皆天所與之良貴；而仁者天地生物之心，得之最先，而兼統四者，所謂元者善之長也，故曰尊爵。」<sup>4</sup>；此轉向即以義理釋天者：

詩云：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」（《孟子 告子上》）

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。

（《孟子 離婁上》）

修身以俟之，所以立命。（《孟子 盡心上》）

此民之所秉、天之道及所立之命者即孟子之以仁義禮智之義理為天之內涵者。傅佩榮先生即依此而歸結：孟子之無違古代典籍以天之具造生、載行、主宰、啟示、審判等之義，<sup>5</sup>然較之於傳統，於其義理上有所增益者即：

第一，孟子由古代典籍引徵許多相關資料，藉以闡述「天」概念的歷史背景與根據。第二，孟子把孔子對天的個人認知擴展為人類的共同處境，藉以肯定「天」概念的普遍意義。三，孟子將天命或命運連結了人道，藉以深化「天」概念的作用。<sup>6</sup>

天之為物之本、物之則，即意天為物之如是而存在之本源；然人之得順逆者，即顯人之主體性，作為主宰者即由天而轉於人自身。而「命」之提出，即為予天義之擴展，此乃就其道德心性以釋天，以為古籍之義涵之增其義者。其言「立命」即義以性之為兼具評價與訓令之雙重作用之心者，由心之雙重作用而「肯定了人

<sup>4</sup> 朱熹《四書集注 孟子集注 卷三》。

<sup>5</sup> 參見傅佩榮《儒道天論發微》，頁 139-147。

<sup>6</sup> 傅佩榮《儒道天論發微》，頁 139。

的『所是』正是他的『應是』，<sup>7</sup>此即實然得跨越至應然之肯定，二者之跨越由其所肯以天之普遍意義並予之深化而與人道連結，此連結即孟子所言人性之義涵者；而天仍之為客觀存在而為終極與絕對之本源，且為證心之為普遍有效之依據。李瑞全先生由是而謂此依善為心之內涵而據以論人之所以為人之性者，即得推至天地萬物：

孟子以性為人之所以為人之性，他把「性」一詞保留為基本上足以區分人與其他一切存有的用法。但是，孟子與告子、荀子在人性論上的歧異也不純粹是用語上的，它反映了他們對人性的價值與道德根源的不同理解。當孟子以「性」同時指謂道德之根源和超越向度，性乃不可能不為善，因此，在這個意義下，「性善」可說是分析地針的一個論題。進一步來說，儒家的義理以道德為人的最有價值、最本質性活動，性之作為道德的超越向度同時意謂它是人類存有之存有論的構造成素（ontological constitutive element）。換言之，「性善」所陳述的不但是道德的本質和人之價值所在，同時也指出人的存有結構內容。當孟子進一步把性連上天或天道時更把性之存有論的意義推廣到天地萬物去了。<sup>8</sup>

## 第二節 道德形上學之可能

孔子言仁之為道德行為之依準，然無詳其理論基礎與驗證；孟子繼之而言知天、事天者，即明言天之為道德性根源而為其理論之基礎。其所言之「盡心知性以知天，存心養性以事天」，即謂盡吾人一己仁義禮智之心，即可知人如是存在之性，知此如是存在則得以之超越存在之天；而作為實存之人於有限之現實中，藉由存養功夫，而得同於無限之天。唐君毅先生即言簡義直而釋之謂：

孟子言盡心知性則知天，存心養性即事天，乃直下於吾人之自己之心性上知天。由自己之心性，所以可知天者，則以人為天之所生，心性即天之所以與我。今盡天之所以與我，而為我所固有之心性，以知天，則其知天正為最直接者。天以此心性與我，我即存之養之以事天，則其事天正為最直接者。<sup>9</sup>

然，孟子此天之提出以作為道德心性之依據者，即表二者間必具直接之關聯性，

<sup>7</sup> 傅佩榮《儒道天論發微》，頁145。

<sup>8</sup> 李瑞全《孟子哲學中「性」一詞的意義分析》，《鵝湖學誌》，頁37-38，第4期，1990。

<sup>9</sup> 唐君毅《中國哲學原論—導論篇》，頁544。

然此關聯為何，而心性之居何地位而得且必知天、事天？唐先生之意乃以吾人當下之自覺之心而為吾人之性，此性自是承天而具，故由此性即得以知天。然，依上節傅佩榮先生以孟子所言之天之為普遍概念者，此普遍概念意指「遍在自然世界與人類世界的客觀法則」。<sup>10</sup>勞思光先生認為「孟子所欲肯定者，乃價值意識內在於自覺心，或自覺心所本有」，<sup>11</sup>且為一「不倚恃任何外在之存有」者；<sup>12</sup>天乃「非人力所能決定之範圍」，而此範圍即以天之為萬事萬物之理之「本然理序」。而孟子所言之「性」即「天之所與我者」之承天而具而非為人力所能決定之心之官之「思」之能力，而為萬理之源，然非心之本身，亦即非以「天」說「思」，非說「心」出於「天」，而天之所與我之「我」即此心。此之簡別即基於其所持形上實體與心性主體二觀念以檢視孟子之說；勞先生認為形上學所論究者乃「有或無」，本以「實體」觀念；而心性論則主「能或不能」，旨於「主體」觀念。天之為本然理序，得引出實體觀念；而心、性、天以實體觀之，則孟子以性自天出而論「知其性則知天矣」者即無能以立。故心之為道德自覺者，僅就主體以論，而依心性所導出之天亦無能具實體義；<sup>13</sup>勞先生因而結論：

總上所論，可知孟子言及「天」與「性」時，並非肯認一形上實體；「知其性」則「知天」之說，語義正與「天命之謂性」相反；「心」是主體，「性」是「主體性」而「天」則為「自然理序」。「自然理序」意義甚泛，自亦可引出某種形上學觀念，但至少就孟子本人說，則孟子並未以「天」為「心」或「性」之形上根源也。<sup>14</sup>

此一自然理序與道德自覺之別，勞先生由是判之而謂：「孟子之心性論，全建立在『主體性』觀念上，無論其論證強弱如何，處處皆可以離開『形上天』之假定而獨立。則『天』觀念在孟子思想中並無重要地位，似亦無疑」。<sup>15</sup>於此，袁保新先生即點示勞先生論孟之心性即歸之於其於「天」所持之義涵，而就其言天之義涵予之深刻反省：

1.就哲學史而言，《中庸》是否是晚出之書，與孟子心性論是否具有形上學

<sup>10</sup> 參見傅佩榮《儒道天論發微》，頁 141。

<sup>11</sup> 勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁 157。

<sup>12</sup> 勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁 185。

<sup>13</sup> 參見勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁 185 188。

<sup>14</sup> 勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁 188。

<sup>15</sup> 勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁 193。

蘊含，其實並無決定性的關聯。因為《中庸》一書的成編年代，即使晚於孟子，這也不代表它的思想形成也一定晚於孟子。更何況，勞先生所云「先秦北方思想傳統又向無形上學旨趣」，與其視為哲學史上的公論，不如視為勞先生的一家之言。事實上，從孟子大量引用《詩》、《書》文獻來看，我們找不到充足的理由主張孟子對古代形上天的觀念全然沒有領悟與繼承。

2.其次，就哲學理論而言，為什麼「天」若不能作「形上實體」來理解，就只能解釋為「自然理序」（或「本然理序」）？所謂「自然理序」，究竟指的是什麼？又在何種情況下，「自然理序」可以引出形上學的意義？勞先生顯然並未給出清楚的說明，只是信心滿滿的表示：孟子並未以「天」為「心」或「性」的形上根源。但是，從不同角度審視哲學先秦哲學史，我們也可以說：「天」作為一切事物的形上根源，其實從未被中國哲人認真地質疑過。勞先生執意要取消「天」一概念在孟子思想中的形上蘊含，表面上看來，似乎建立在嚴謹的概念分析之上，究其實，整個分析不但是不窮盡的，而且是帶著一種對形上學的偏見，來過濾掉「天」一概念可能的豐富意涵。<sup>16</sup>

袁先生亦就《詩》、《書》中所言之天以論，認為孟子所承者即其形上義涵，而依此形上義涵為其心性之為實體義之依據，故無論於《詩》《書》之天抑孟子之天，勞先生以其均無具形上義涵之主張，實為其於形上學之偏見。<sup>17</sup>袁先生之分析不僅點出心性之僅為主體義之侷限，並貞定中國向來言天所具之形上義涵，而此形上實體義之天即為孟子心性之依據。若依勞先生之意，具存之人即由能自主自決之心與無能自決之天所賦予之思所構成；而以實體之為無依附他物而自存者，此二者均無實體義。依此衍伸以論，自主自決與自然理序二者之關係言，或無相關，或互具影響，或其一者為另一之主宰；而作為整體之人以觀，即之為一完整之存

<sup>16</sup> 袁保新 盡心與立命，收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，頁 165-166。

<sup>17</sup> 袁保新先生所謂之偏見即為勞思光先生以儒家古籍僅《中庸》之天具形上義，因此，《中庸》與《孟子》即無傳承關係（參見勞思光《新編中國哲學史》，第一冊，頁 185-187）。牟宗三先生亦評勞先生縱以中庸之天具形上義，然以宇宙中心論釋之亦非正解（參見牟宗三先生《宋明理演講錄（二）》，《鵝湖月刊》，157 期，頁 10），而肯以天之形上地位：「『天』這個概念是從夏、商、周三代以來就有的，傳到孔子的時候固然孔子重視講仁，但是對於『天』他並沒有否定啊。所以有人完全講成形而下的，這是不行的。」（參見牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 75）

在而無能有所矛盾者，無相關之二者之存在必有一其之所以存在之更高之存在，此存在即可謂之「人」；而以互具影響之二者言，自是於整體之人下而調和；而於此所重者即於主宰之義，勞先生亦以心性為孟子所重，此自主自決之心者乃居主體、主宰之地位。心既之為主宰，則無物不為其所主宰，而於某種意義下理序亦得為其所主宰；若以人所具之「主宰」之性亦為承天所具之自然理序者，則無須於自然理序之外另立「主宰」者，一切皆得以理序釋之。因之，此處之要，乃於「主宰」一義之釐清，簡言之，即人能決定之依據為何？而人所能決定之界限為何？依孟子言盡心而得知性，即以由自我主宰之仁義禮智之心而為客觀存在之性之所是者，亦即其「苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消」之「意義」之主宰，此意義自當是價值取向之意義。而吾人得於物予無限之意義者，即此承天所具之無限心。因之，若天僅為理序，而主宰之心性得離此理序而存即呈邏輯之矛盾；就實體言，若心性無之為實體，則天無所以決；若天亦非具實體義，則心性無由而決於天；而其所言之知天、事天即為無可解者。依此，實體即涵攝主、客二方而之為超絕，此實體即「天」所賦予而為吾人之「性」之「心」。

而以「我」論之，勞先生以心之為「我」，肯以我之主體義，於此主體之內涵，吳光明先生詳析歸納，此作為主體之「我」之意涵者為五：

1. 「我」是大家都可以理解的，但是「我」這個字所指涉的意義卻取決於實際的情境。
2. 每個敘述都有它的基礎，這個基礎就是「我」 這個主體，敘述的意義決定於這個「我」。
3. 「我」是一個具有行動性、實踐性的字眼。
4. 「我」是認知的原點，在此，所謂的認知也就是認知真理，「我」是知識和真理本然合一的基點。
5. 古典儒家的「我」所代表的意義（例如《孟子》裡的用法），常擴張到涵蓋社會即宇宙的大範圍。<sup>18</sup>

如是觀之，「我」雖取決於實際情境，然為一切意義之基礎，而人之行為，包括認知，即基於此意義而立；此「我」縱以主體言之，而以主體為圓心所為之向外

---

<sup>18</sup> 吳光明 古代儒家思維模式試論 - 中國文化詮釋學的觀點，收入黃俊傑、楊儒賓編《中國古代思維方式探索》，頁 36 - 37。

擴張之表述，亦得之為孟子盡心以知天之另類闡釋；如是，以此無離世界之自我乃是一、是全，而心性之我得如是擴展。袁先生亦認為孟子之「心」、「性」作為「道德我」是具有意向性（intentionality）的，它不斷地朝向世界，開顯而為一意義之結構。換言之，此雖具以主、客之別，然自我與世界是相互依存的，其實之為一「在世界中之存有」（Being-in-the-world）；<sup>19</sup>故，依此心性之義，於物得以明，於人得為察。

而於認知義下，心、性、天之為三獨立觀念言，心即心矣，天則天矣，然非謂分別獨立之三實體，如是，則此三者即互無關聯各自存在；孟子謂盡一己之心而得以知、以事天者，以三觀念之關聯即具必然性，然此關聯亦非直以直灌或涵攝即得解之者，此中實是須經轉折，牟宗三先生即謂：

孟子從道德實踐上只表示本心即性，只說盡心知性則知天，未說心性與天為一。然「萬物皆備于我矣，反身而誠，樂莫大焉」，則心即函一無限的伸展，即具一「體物而不可遺」的絕對普遍性。是則心本可與天合而一為一也。<sup>20</sup>心性與天之未能為一者，此乃就具體存在之人而言；具存之人無遁於現實，心性因著現實之侷限即而別之於天。然，吾人得而知天者，即自心性之為「體」以言，此體即承天而具者，心、性、天即而為一。據此，基於主體本心之實踐，而證得性之所承而固有，且為萬物所備者，此心性「依一形而上的洞悟滲透，充其極，都可有『性體與天命實體通而為一』之提升」，<sup>21</sup>即得而之為一切存在根源之實體。是而，此心性具實體義而為一道德實體，而同之於客觀之天。此依道德心性立之以「道德的形上學」者，此道德形上學乃既超越又內在。<sup>22</sup>牟先生因而謂之：

天之所以有如此之意義，即創生萬物之意義，完全由吾人之道德的創造之真性而證實。外乎此，我們決不能有別法以證實其為有如此之意義者。是以盡吾人之心即知吾人之性，盡心知性即知天之所以為天。<sup>23</sup>

由是，此自「孺子入井」、「捨身取義」而證得客觀超越存在之天者，即非以天之為預設立場，而依此導出之性善、心善者即非為西方之自知解而得；因之，此天無透過吾人之心之「盡」即無由言之；「盡」者，即此心之實踐，由此實踐而體

<sup>19</sup> 參見袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁 63，註 56。

<sup>20</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁 26。

<sup>21</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁 31。

<sup>22</sup> 參見牟宗三《圓善論》，頁 340。

<sup>23</sup> 牟宗三《圓善論》，頁 133

證天之所以為天，此天即為真實之存在。楊祖漢先生亦由體物不遺而言心、性、天之創生義：

這道德心一旦呈顯，便必然要涉及一切存在，要一切存在皆在己之仁心之包容覆育底下，即要「體物不可遺」。在這意義下，道德心性便可有存有論義，而可說道德心主宰著、創生著一切存在，這便涵有一套形上學。<sup>24</sup>

因此，由心性之實踐而證成之形上學乃道德之形上學，而別於西方之觀解之形上學；以之為終極依歸者，亦非同於西方之宗教信仰，而是以人自身內在道德實感為依據所證得者。

就心之發用而為物之性言，即以天理之為個物之性之展現，而物之展現即其之「生」，作為天概念之內涵即萬物之生，此孟子之承《詩經》「惟天之命，於穆不已」以言天，而吾人之踐仁以知天，即於主體實踐而知此天之生生不息者；由之，以心於物而知其性者，實即「性其性」，意即依吾人之性以界定物之所是也。是則，天於吾人之如是而存言，其內涵最小而外延最大者即「生」；人之承此生生不息之性者，亦予物以生生不息之性。此生即是價值意義之生，而意義之生於物乃高於生物學或其他之生者，即以其價值上言，非於量上言。於此觀點，天於萬物以生生不息者，所呈顯於此現實世界而為消長互見，殊別分立；由之，天之理非能於物之殊別以推之，而必依吾人之心之自覺體證以知天之生之義，萬物之理、之性於焉而生、而知；牟宗三先生即謂：

若就孟子盡心知性知天說，此心性天之天理亦不是即物而窮者。若就「於穆不已」之天命實體說天理，此天命實體之天理亦不是即物而窮者。此是反身逆覺體證之路，不是向外順取之路。<sup>25</sup>

由是，向外順取者即由殊別個物以言，而以個物之殊別之所異縱亦得為其性、為其如是存在之理，循此以知物者乃西方之由認知取向而為形構之理，為向外之經驗取向以知者。依此知解之心為之，物即物矣，非心性所能知；天即天矣，非心性所能及；由是，心、物、天即三分而立，即物以窮者則無窮以物，所窮者亦非即天理，亦非本心，由之無能言為一。殊別之為殊別即是依分別相而說，無由為一而無以窮者；故，此「一」必就道德義之心與性上說。孟子以心之承於天，獨

<sup>24</sup> 楊祖漢《中庸義理疏解》，頁12。

<sup>25</sup> 牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁102。

為人所具，此心之為仁義禮智之心之善者，即孟子以人之所以為人者之人性亦是善，故由此最獨具之善心以言之最普遍之天，此天亦得以善言。由是即知，孟子言心、性、善非就經驗層面以論，乃由先驗承天所秉之好是懿德者之形上義以言；於此，袁保新先生即謂：

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、慾望來解釋。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，即必須承擔所有道德生活、價值經驗的意義解釋的形上學概念。<sup>26</sup>

此即如康德所論之時空經驗，以吾人無此經驗即無由而知一切存在，藉由物之存在即證知時空存在之必然性，故謂其為先驗。是則，心之為先驗、超越者即是作為吾人存在與價值之最終根源，而無能以個別經驗為判準，故得而以之為人性，為存在之依據。因此，心性之作為存在之依據或本源，即非能僅為靜態之義，其必是具生生不息之活動義；牟先生即謂此心性乃「即存有即活動」。此活動即透過本心之自覺、自律而起之道德創造；而道德之創造即於穆不已之創生活動，故心性之以體言者即是一能起道德創造之創造實體。由是，孟子心之知天即非能為認知義，故知天非以對象言天而與以知之，乃為道德實踐之心之起創造作用而與天相契合；故蔡仁厚先生依此而謂之：

從主觀面看心的實現，其實踐的方向是縱的，是要成就生命之「質」的純一高明，以上達天德，與天道天命通而為一。從客觀面看心的實現，其實踐方向是橫的，是要成就生命之「量」的廣大博厚，聯屬家國天下而為一體，以明天下民物之各得其所、各遂其生。這「縱、橫」雙向度的申展，既是生命的開擴發皇，亦是道德價值與文化價值的實踐創造，而同時亦就是「純亦不已」的道德心之步步實現。<sup>27</sup>

由是觀之，盡心之主觀實踐活動即是客觀的性理的呈顯，亦同時是絕對的天道之呈顯；故無由自覺之心所證得之天，即為超離我之虛幻對象；而無由主觀之實踐，此天即為推理而得之觀念。由之，天為何，性為何，甚而我為何，即均於透過吾人之實踐，當下所證得之道德自覺者。簡言之，即「你若盡你的心便可知人之所

<sup>26</sup> 袁保新《孟學三辯之學的歷史省察與現代詮釋》，頁 50。

<sup>27</sup> 蔡仁厚《儒家心性之學論要》，頁 10。

以為人的本性是什麼，你能了解人的本性是什麼，你便可知萬物的本原 天道的意義是什麼。」<sup>28</sup>故孟子所謂之性於強調人之實踐層面，是要人在現實世界中不斷地顯發，故言：

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。（《孟子 盡心上》）

萬物既備於吾心，故非推物於吾心之外而復求取之。依之，孟子之由心而性以言天者即與《中庸》之天一貫相映；《中庸》即謂：

唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參。（《中庸 二十章》）

孟子透過反身而誠之實踐以證成之客觀實存之人性，其內涵並非只對人存在之保證，而此以道德自覺之心為受命於天之性者，即可為宇宙萬物之性。而通過天所命於人之性而返本溯源，即得而與天為一，此即孟子言知性、知天、事天之實義。故此由主體仁義禮智之心所顯發者，即為萬物、萬理之基；而一切理都為我所本有，其顯於外者只是使之客觀化，然外在客觀化之行為必是以此仁、善為基底，無此基底，一切客觀存在無由以論。

是故，心、性、天即之為一者，即之為實體。而心性之為善，即以吾人之具道德之心言，人即之為一道德主體；主體也者，乃謂作為自身存在所具之主宰言，而人之存在即以道德為自我存在之主宰性；而作為客體者，縱之以吾人所具之認知、情欲等固有者，橫之就社會、國家之外境者，亦得緣此主體而立。如吾人之追求事物之真，道德心之顯發實為吾人得以安身立命之依據；由是，此道德本心之呈顯，即非為人所限，其之自我實踐即為普遍性；即此本心之自我創造即道德創造，此道德創造即可創生萬物，而與天同。而天之為實體；實體者，義理之稱述，此實體之內涵，實即之為人之道德創造之本心。由是，孟子之「盡心知性知天，存心養性事天」者，於理論得為循序以進，然吾心之朗現即天理之朗現，此心性天即之為實體，故而為一，非各自獨存，且無有先後。此孟子一方面將《詩》《書》傳統中「形上天」的信仰「存有論化」，視為說明一切存有物的意義基礎，另一方面，又進一步將此不可智測的「意義無盡藏」，具體化為與人休戚與共的

---

<sup>28</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著《孟子義理疏解》，頁7。

「歷史」，亦即理解為不斷地對人形成召喚，並等待吾人心性的覺醒、回應的「命運」。<sup>29</sup>故，孟子之以「心」為軸而十字打開所呈顯之圖像即之為圓善之境。

---

<sup>29</sup> 袁保新 盡心與立命，收入李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，頁 191。

## 第六章 結語

透過對孟子心、性觀之解析，可知孟子所展現「盡心知性以知天，存心養性以事天」之理論進路，即源其所立之性善理念。而性之所善即據心以言者，乃是對吾人自身價值之追尋、意義之探索；故即心言性之作為根源性問題者，以善言心性即之為根源性之方法，此即孟子以求價值、意義之途而達圓融之境者。故觀《孟子》七篇雖主論為政、倫常之為求時亂之解決之道，然就專業之學術研究上或普及至日常生活中，至今仍為中國思想之主流者，即此「仁義內在，性由心顯」之性善說。

作為「性」之義，其為物之如是存在者，吾人亦得多方以求，而依不同之取徑所論之性即無由而一。就對象言，大抵依物之自然所具出發以論其性；就方法言，即援西方哲學之知解方法，視物之為純對象以求其存在之客觀性，此即西方所言之「存在之所以存在」者，依此觀點以論，物之自然所具之質者亦得為其性；由是，物之性即就本質以論；本質也者，雖無以物之存在而非能言，然此據吾人之認知出發者，所言之性即為形構之性，萬物即僅就類概念而為其存在之意義。而作為物之如是而為人所認知者，就主體面言，康德即以為吾人所具之先天範疇論之，範疇自是無與物同而自為一存在；由是，心物於焉二分，物自身終不可知；而吾人行為、意志之道德面者，即無解於範疇而訴諸上帝之為其所是之終極依歸，故價值、意義即非為我所有而為他存者，人神即無由合一，而所謂以上帝之為超越，僅之就預設以言。又，此依知解之為求存在之所以存在之法者，總落於智測，其所謂之實體、存有或本體所立之形上學，皆之為一說明現象之概念；如是，作為絕對存在意義者即之蕩然無存，於知識自身之探索即呈矛盾；而就實踐層面上，吾人所建之普遍、客觀道德法則雖立於定然律令之自律上，然僅賦予其絕對之自由意志義，而仍以上帝為純善者。

孟子之論性，即立以價值而為存在之所是；價值也者，非就主體無以論之，即無以性之為一所對之客體事物之所以存在者以論其普遍、客觀或絕對等義，此無由智測於物以為所知者，實之為應物。而於方法上，孟子言性亦涵認知義之「異」義；依此角度言，雖同於本質之論，然此「異」乃超越以物之所別於他之殊別處為物之所是者，其特執此「異」以之論人之性者，乃就吾人當下之心之自覺，即

於人自身之體證及反省下而得。故此性即具主體義，而非能將其視於為外在事物予以解析、推論即可得，或「趙孟所能貴、趙孟所能賤」之性。故吾人之以應物以論孟子之人性，並得依之以論物之性者，乃以其旨即於吾人之面對天地萬物之所是而超越之，此超越者即以主體之如是恆存而令物之如其恆存。由是，人雖之為萬物中之一類，然就此性之為所固有而獨具之異於禽獸者，即不只為萬物之一類，亦當為吾人以之自我如是存在，並以之為萬物之如所是而存在之依據者。以此所言之人性，就知識立場言，吾人之性之為仁義禮智者，此性乃為吾人當下所自覺體證所得，而別之於邏輯分析；故雖得就其為知之對象，然既為當下之體證而知，則此仁義禮智作為對象必為吾人所知，非遙不可及而茫然無著者。故此仁義禮智之由主體而發者，即為主體之本有，非外鑠而得；由是，主客無分，心物合一。綜之，「性」得之為超越者，即以吾人所體認之人生理想，而體證人之性之何所是，而此亦得之為天地萬物之性之何所是之源，物之性者即如是而存，此意實即「性其性」也，故其點出由主體仁心、善心之顯發，是為客觀實存之人性，非僅於對人存在之說明，而是一涵攝宇宙天地萬物之生之人性。而依此所言之性，即之得為參天地化育之價值主體；既之得參天地化育，此性即具實體義。

而作為具存之人言，非唯性之為存在者，然性既之為實體義，餘之作為人之存在部分者，即得為依附或外延義而具存在之意義；意即學者大抵之依身、心二者之為人，然依孟子「志至焉，氣次焉」之意，身之存在乃以心之為主宰而為其存在之意義。而心之得具主宰地位者，即以仁義禮智為其內涵；而此具價值意義之仁義禮智之為存在者，即以心所具之「思」之功能所呈顯者。孟子言「思」意指一涵主客之反省義之「逆覺體證」之思，而非為狹隘認知義之論究思辯上之邏輯相合否之思。故弗思者，即之造成邪說誣民而害於仁義之禍，其害之大無異於食人之獸者。故，此「思」當涵攝是非而無囿於知解、思辨並超越之。而其亦之為身軀存在意義之主宰者，即非究身之生物、生理性以言，以其之關乎於心而者，而此即孟子所謂踐形之實義；由之，此身即擴而涵攝社會性、自然性等意義。實則，人之較諸他物，無所多勝，然物之所勝於人者，非為超越、普遍而得之為主宰，然人之得為萬物之最靈者，即此心也；此心之為所異於禽獸且唯人僅有者，故得而之為人之性。

是故，孟子所論主體之心之為仁義者，此本心即之為善，亦即非唯價值之源

以論價值主體，其本身即之為善；依之，作為客觀義之性者，此性即之為善，故性善也者，即本善也，而非為外延所向之善義以論；易言之，人之所以向善必以本善為其依歸，否則其所向之善於源無著；是故，善亦即具實存意義，亦即心、性、善實即是一。而惡之為存在，依本文之辨析，即無能為實體性之自存，而為依附或外延義之存在；然此並非推諉，而是人於絕對自我之認清，而為積極之展現。故實踐工夫亦非消極性之去惡以論，乃主體之善性之積極擴展，意即於自我世界之開拓，將一切視為與自我為一為其功夫論之真諦，自我之成全即是宇宙之成全，因而由主觀之價值自覺便具客觀普遍之意義；此以其之具存在意義者即《易傳》所謂之「君子終日乾乾，夕惕若厲」本質工夫，或《中庸》之「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」之外緣工夫。

綜觀孟子即心言性者，此心之以仁義禮智為內容，即可及物、應物、存物而超越之；依此，心之為主宰、普遍、超越者，即之得具實體義。孟子進謂性善之說者，即於立證此實體之為道德實體；而此道德實體即非唯宇宙論所言之自然理序義，乃涵攝自我意志自由而超越之。是故，依此道德言者，亦之超越主體義涵，並得為存在之根源而以之建立一形上學系統，此即為道德的形上學。換言之，無此主體之道德心即無以立實體，而作為實體者必基於此價值自覺之道德心而得以言，故孟子所言之心、性即得上達於天而實與天同；質言之，心即之為絕對實體者，而作為現實界之所以存在之終極依歸。

而今就倫理、政治、教育等之為知識之區分，皆就此心性之內聖所推展而為外王之道，故非違心性之實體義，而以之為依附之意義者；其之殊異乃以其性質、領域之異而得就方法、制度之異以論；而人之現實性非能窮盡人之可能性，作為可能性以求者，當由人之內在的理想之如何實踐，與如何實踐以知之；縱之為有限，然於其限度內予以最大之展現。故知識之為人之達視野之擴、知知之深，而得以世界之日新月異，人類之精進圖善者，亦之為人性於現實面之必然擴展，而非反之為於人之宰制。依此，現實之有限乃基於人之自覺反省之心而得以立者，非以心性之為多義，或反以其之為主宰者而各自獨立，而亦終無能違人性之挺立而臻圓融至善之境。

## 參 考 書 目

### 壹、古典文獻（略依年代之先後排列）

- 佚 名：《尚書》；臺北，藝文印書館十三經注疏影印本，1997。
- 佚 名：《詩經》；臺北，藝文印書館十三經注疏影印本，1997。
- 佚 名：《左傳》；臺北，藝文印書館十三經注疏影印本，1997。
- 佚 名：《易經》；臺北，藝文印書館十三經注疏影印本，1997。
- 佚 名：《論語》；臺北，藝文印書館十三經注疏影印本，1997。
- 李 耳：《老子》；臺北，台灣中華書局，四部備要。
- 孟 軻：《孟子》；臺北，藝文印書館十三經注疏影印本，1997。。
- 荀 況：《荀子》；臺北，台灣中華書局，四部備要。
- 佚 名：《禮記》；臺北，藝文印書館十三經注疏影印本，1997。
- 司馬遷：《史記》；臺北，台灣中華書局，四部備要。
- 班 固：《漢書》；臺北，台灣中華書局，四部備要。
- 劉 安：《淮南子》；臺北，台灣中華書局，四部備要。
- 許 慎：《說文解字》；臺北，漢京文化事業有限公司，1985。
- 趙 岐：《孟子注疏》；臺北，藝文印書館十三經注疏影印本，1997。
- 熙時子：《孟子外書注》；藝文印書館百部叢書集成影印本。
- 朱 熹：《四書集注》；臺北，藝文印書館，1980。

### 貳、現代專書（依姓氏筆劃為序）

- 丁原植：《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析》；臺北，台灣古籍出版公司，2000。
- 方東美：《方東美先生演講集》；臺北，黎明文化事業公司，1984。
- ：《原始儒家道家哲學》；臺北，黎明文化事業公司，1993。
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢：《孟子義理疏解》；臺北，鵝湖出版社，1983。
- 王開府：《儒家倫理學析論》；臺北，臺灣學生書局，1988。
- 牟宗三：《心體與性體》第一冊、第二冊；臺北，正中書局，1990。
- ：《智的直覺與中國哲學》；臺北，臺灣商務印書館，2000。
- ：《中國哲學的特質》；臺北，臺灣學生書局，1980。
- ：《中國哲學十九講》；臺北，臺灣學生書局，1983。
- ：《圓善論》；臺北，臺灣學生書局，1985。
- ：《現象與物自身》；臺北，臺灣學生書局，1990。
- ：《道德的理想主義》；臺北，臺灣學生書局，1992。

- 李 杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》；臺北，聯經出版社，1978。
- ：《中國古代天道思想論》；臺北，藍燈文化事業股份有限公司，1992。
- 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》；臺北，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994。
- （主編）：《孟子思想的哲學探討》；臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。
- ：《孟子重探》；台北，聯經出版社，2001。
- 沈清松：《物理之後 形上學的發展》；臺北，牛頓出版社，1987。
- 何淑靜：《孟荀道德實踐理論之研究》；臺北，文津出版社，1988。
- 吳 璵：《尚書讀本》；臺北，三民書局，2001。
- 周群振：《儒學探源》；臺北，鵝湖出版社，1986。
- ：《儒學義理通詮》；臺北，台灣學生書局，2000。
- 周博裕（主編）：《傳統儒學的現代詮釋》；臺北，文津出版社，1994。
- 范良光：《易傳道德的形上學》；臺北，台灣商務印書館，1990。
- 唐君毅：《中國哲學原論 導論篇》；臺北，臺灣學生書局，1993。
- ：《中國哲學原論 原性篇》；臺北，臺灣學生書局，1989。
- ：《中國哲學原論 原道篇 卷一》；臺北：臺灣學生書局，1992。
- 徐復觀：《中國人性論史 先秦篇》；臺北，臺灣商務印書館，1984。
- ：《中國思想史論集》；台北，台灣學生書局，1993。
- 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。
- ：《老子哲學之詮釋與重建》；臺北，文津出版社，1991。
- 高柏園：《中庸形上思想》；臺北，東大圖書公司，1991。
- ：《孟子哲學與先秦思想》；臺北，文津出版社，1996。
- 陳大齊：《孟子性善說與荀子性惡說的比較研究》；台北：中央文物供應社，1953。
- ：《孟子待解錄》；臺北，臺灣商務印書館，1991。
- 陳德和：《淮南子的哲學》；嘉義，南華管理學院，1999。
- ：《儒家思想的哲學詮釋》；臺北，洪葉文化公司，2003。
- （主編）：《當代新儒學的關懷與超越》；臺北：文津出版社，1997。
- 陳榮華：《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》；臺北：國立編譯館，1998。
- 張振東：《西洋哲學導論》；臺北，學生書局，1978。
- 張岱年：《中國哲學大綱》；臺北，藍燈文化事業股份有限公司，1992。
- 張光直：《中國青銅時代》，第二集；臺北，聯經出版社，2001。
- 張春興：《現代心理學》；臺北，東華書局，1991。

- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第二冊；臺北：藍燈文化事業有限公司，1991。
- 傅斯年：《性命古訓辨證》；臺北，新文豐出版公司，1985。
- 傅偉勳：《批判的繼承與創造的發展》；臺北，東大圖書公司，1991。
- ：《從西方哲學到禪佛教》；臺北，東大圖書公司，1996。
- ：《從創造的詮釋到大乘佛學》；臺北，東大圖書公司，1999。
- 傅佩榮：《儒道天論發微》；臺北，臺灣學生書局，1988。
- ：《儒家哲學新論》；臺北，業強出版社，1993。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，第一冊；臺北，三民書局，2001。
- 黃俊傑：《孟學思想史論 卷一》；臺北，東大圖書公司，1991。
- ：《孟子》；臺北，東大圖書公司，1993。
- ：《孟學思想史論 卷二》；臺北，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。
- 黃慶明：《實然應然問題探微》；臺北，鵝湖出版社，1993。
- 曾春海：《儒家哲學論集》；臺北，文津出版社，1989
- 曾昭旭：《道德與道德實踐》；臺北，漢光文化事業公司，1989。
- 鄔昆如：《西洋哲學史》；臺北：國立編譯館，1986。
- 楊祖漢：《中庸義理疏解》；臺北，鵝湖出版社，1997。
- ：《儒家的心學傳統》；臺北，文津出版社，1992。
- ：《當代儒學思辨錄》；臺北，鵝湖出版社，1998。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》；臺北，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999。
- 楊儒賓、黃俊傑（編）：《中國古代思維方式探索》；臺北，正中書局，1996。
- 楊伯峻：《孟子譯注》；臺北：五南出版社，1992。
- 楊澤波：《孟子評傳》；南京，南京大學出版社，2000。
- 蒙培元：《中國心性論》；臺北，臺灣學生書局，1990。
- 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》；臺北，文津出版社，1990。
- ：《孔孟荀哲學》；臺北，臺灣學生書局，1999。
- 滕志賢：《詩經讀本》；臺北，三民書局，2000。
- 戴璉璋：《易傳之形成即其思想》；臺北，文津出版社，1989。
- 謝大寧：《儒家圓教底再詮釋》；臺北，臺灣學生書局，1996。
- 龐 樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》；臺北，萬卷樓圖書公司，1990。
- 羅 光：《中國哲學大綱》；臺北，臺灣商務印書館，1999。
- 北京大學哲學系（主編）：《荀子新注》；臺北，里仁書局，1983。
- 哈佛燕京社（編）：《十三經引得 論語》；燕京書社。

- (編):《十三經引得 孟子》;燕京書社。
- 國立台灣大學哲學系(主編):《「存在與價值研討會」論文集》;臺北,國立臺灣大學哲學系,1991。
- 國立台灣大學哲學系(主編):《中國人性論》;臺北,國立臺灣大學哲學系,1990。
- 「當代新儒學論文集」編輯委員會:《當代新儒學論文集 總論篇》;臺北:文津出版社,1991。
- :《當代新儒學論文集 內聖篇》;臺北:文津出版社,1991。

### 參、期刊論文(含總集及會議論文集之論文)

- 牟宗三:宋明理學演講錄(一)(四),《鵝湖月刊》,第155、157、159期,1988年5、7、9月。
- 李明輝:孟子思想的哲學探討 導論,收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》。
- :孟子心性論的再反省,收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》。
- 李瑞全:孟子哲學中「性」一詞的意義分析,《鵝湖學誌》,第4期,1990年。
- 吳光明:古代儒家思維模式試論 - 中國文化詮釋學的觀點,收入楊儒賓、黃俊傑編《中國古代思維方式探索》。
- 岑溢成:孟子告子篇之「情」與「才」論釋(上)(下),《鵝湖月刊》,第58、59期,1980年4、5月。
- 邱黃海:論孟子修養論之系統的陳述,《鵝湖學誌》,第21期,1998年12月。
- 林憶芝:孟子「不忍人之心」釋義,《鵝湖學誌》,第25期,2000年12月。
- 信廣來:《孟子 告子上》第六章疏解,收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》。
- 洪漢鼎:真理與方法 譯者序言,收入Hans-Georg Godmmer(著),洪漢鼎(譯),《真理與方法》。
- :中國人之思維方法 譯序,收入中村元著《中國人之思維方法》。
- 袁保新:試論孟子心身觀在其人性論上之蘊含,收入《當代新儒學論文集 內聖篇》。
- :盡心與立命,收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》。
- 陳德和:先秦儒家道德精英主義之義含與疏通,《揭諦學刊》,第2期,南華管理院,1999年。
- 陳 特:「知命」與「立命」的新儒學闡釋與啟示,收入陳德和主編《當代新儒學的關懷與超越》。

傅佩榮：天人合德論 對古典儒家人性論最高理想之詮釋，收入國立台灣大學哲學系主編《中國人性論》。

——：存在與價值之關係問題，收入國立台灣大學哲學系主編《「存在與價值研討會」論文集》。

傅佩榮、林安梧：人性『善向』與人性『向善』論—關於先秦儒家人性論的辯論，《鵝湖月刊》，218期，1993年8月。

黃俊傑：當代儒家對孟子學的解釋，收入周博裕主編《傳統儒學的現代詮釋》。

——：中國古代儒家歷史思維的方法及其運用，收入楊儒濱、黃俊傑編《中國古代思維方式探索》。

——：中國古代思維方式探索 引言，收入楊儒濱、黃俊傑編《中國古代思維方式探索》。

楊祖漢：盡心與盡性，《鵝湖月刊》，第122期，1984年12月。

廖名春：郭店楚簡儒家著作考，《中國哲學》，1999年1月。

劉述先：孟子心性論的再反省，收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》。

劉振維：論朱熹對孟子「性善」說的詮釋及其問題 「性善」與「人性本善」的辯議（上）（下），《哲學與文化》，29卷，第6-7期，2001年6-7月。

劉君燦：試探中文中有關「人身」部首的意義，《鵝湖月刊》，第329期，2001年11月。

鄭宗義：知識、思辨與感觸 試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點，《鵝湖學誌》，第18期，1997年6月。

鄭家棟：大陸近年來的新儒學研究與我的一點認識，收入《當代新儒學論文集 總論篇》。

蘇子敬：唐君毅先生對孟子之心與養心工夫的詮釋（上）（下），《鵝湖月刊》，第283-284期，1999年1-2月。

## 肆、學位論文

關亮清：孟子人性論中的善惡問題，東海大學哲學研究所碩士論文，1988。

劉嘉平：孟子心性論研究，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1991。

## 伍、學術翻譯

Aristotles (原著)，李真(譯)：《形而上學》；臺北，正中書局，1999。

Rene Descartes (原著)，錢志純(編譯)：《我思故我在》；台北，志文出版社，

1981。

Hans-Georg Godmmer ( 原著 ), 洪漢鼎 ( 譯 ):《真理與方法》; 台北, 時報出版社, 1993。

Immanuel Kant ( 原著 ), 牟宗三 ( 譯 ):《康德:純粹理性之批判—上冊》; 臺北, 臺灣學生書局, 1997。

——— ( 原著 ), 牟宗三 ( 譯 ): 論惡原則與同善原則之皆內處或論人性中之惡根, 收入牟宗三著《圓善論》。

Martin Heidegger ( 原著 ), 王慶節、陳嘉映 ( 合譯 ):《存在與時間》; 臺北: 桂冠圖書公司, 1998。

Wilhelm Windelband ( 原著 ), 羅達仁 ( 譯 ):《西洋哲學史》; 臺北, 臺灣商務印書館, 1998。

W. Brugger ( 編著 ), 項退結 ( 編譯 ):《西洋哲學辭典》; 臺北, 國立編譯館, 1976。

中村元 ( 原著 ), 徐復觀 ( 譯 ):《中國人之思維方法》; 臺北, 臺灣學生書局, 1995。