

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士學位論文



《孟子》天道觀之研究

研究生：陳順興 撰

指導教授：謝君直 博士

中華民國 104 年 11 月 19 日

南 華 大 學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩 士 學 位 論 文

《孟子》天道觀之研究

研 究 生：陳順興

經考試合格特此證明

口試委員：

謝君直

張錫輝

陳政揚

指導教授：

謝君直

系主任(所長)：

廖俊龍

口試日期：中華民國 104 年 11 月 19 日

摘要

孟子繼承孔子「仁」的思想言「盡心知性以知天」，其進路主要包含儒家心性論與天道觀，是表示吾人盡人道後可達於天道並與天道達到和諧統一之境界，只要吾人盡己之心，落實道德實踐，每一個人都可以成爲聖賢、每一個人都可以成爲大人、每一個人都可以與天道合而爲一，此乃儒家心性天一貫之理，更是天人合一之形上學思想，本文分別從天道觀與性善說、實踐工夫、孟子哲學的現代意義來探討。

孟子主張性善，首重人禽之辨，他先講人與動物不一樣之處，而這「幾希」便是人之所以爲人的尊貴所在。孟子以爲人性之善是天生本具，是每一人都這樣的，這是天下的通則，只要存心養性，每一個人都有可以成爲聖賢。孟子天道觀以心性論爲基礎，主要思想是心、性、天一貫之理，藉由心性論與天道觀的結合，吾人可達於過化存神、上下與天地同流之天人合德境界。

知言和養氣是孟子思想重要的修養工夫，踐形成聖則是道德修養的理想境界，吾人知言養氣和存養擴充之工夫，能如充分落實、涵養擴充，便是浩然之氣充於身之大人。大人憑藉著仁心的感通來面對與回應生活中所遭遇之一切，大人能將道德與實踐合一，透徹義之所在即命之所在。大人從事政治便是仁政，而仁政是孟子理想中的王道政治，而王道政治之依據乃是仁心。

孟子之民本思想與現代民主思想雖然客觀上意義不同，但是其後面所代表以民爲主體的涵義和精神是相順相通而不相違背的。另外，孟子對於生態環保議題亦有相關，因爲吾人仁心之發用，可以與天地萬物相感相通，對於生態資源遭受破壞必定是有那不安之心。孟子云：「萬物皆備於我」（《孟子·盡心上》），即表示我們與自然萬物是可爲一體的，不過此關係仍是建立在下「親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心上》）之條件之下。

孟學的現代意義還可從生命教育來回應，筆者將生命層次大致分爲感性層、知性層、德性層三個面向，其中與孟子思想關聯性較大者爲德性層，而儒家思想亦是以德性層面爲主，即以「道德心」來落實在人倫綱常上，以現代的講法，此道德心便是道德意識，而孟子以爲此道德心即是吾人之良知良能。最後筆者採用陳德和先生所提之主體的肯認、存在的感通、整全的關照、終極的嚮往四個面向，來論述儒家思想中，孟子哲學與生命教育之關聯，進而肯定目前所推行之生命教育，若具有品格與道德意涵，其實就是儒家思想。

關鍵詞：仁、孟子、天道、實踐、道德、形上學、天人合一、天人合德

目錄

| | |
|---------------------|-----|
| 摘要..... | I |
| 目錄..... | II |
| 第一章 緒論..... | 1 |
| 第一節 研究動機..... | 1 |
| 第二節 研究方法與論文結構..... | 3 |
| 第三節 文獻回顧..... | 5 |
| 第二章 孟子天道觀之理論基礎..... | 14 |
| 第一節 道性善言仁義..... | 14 |
| 第二節 盡心知性以知天..... | 27 |
| 第三節 上下與天地同流..... | 38 |
| 第三章 孟子天道觀之實踐工夫..... | 51 |
| 第一節 知言養氣與踐形成聖..... | 51 |
| 第二節 義命合一..... | 62 |
| 第三節 仁心與仁政..... | 74 |
| 第四章 孟子天道觀之現代意義..... | 86 |
| 第一節 天道觀與政治哲學..... | 86 |
| 第二節 天道觀與生態哲學..... | 99 |
| 第三節 天道觀與生命教育..... | 111 |
| 第五章 結論..... | 126 |
| 參考書目..... | 129 |

第一章 緒論

第一節 研究動機

牟宗三先生言「中國文化的核心是生命的哲學」，¹順此進路，中國哲學是生命的哲學，也是實踐的哲學，中國哲學可以讓我們透過對自己生命歷程的反省，進而與自己的生命對話。中國哲學當中，儒家做為講求道德實踐的哲學，孔子講「下學而上達」、「踐仁知天」，孟子言「盡心知性以知天」，均是表示吾人盡人道後可達於天道並與天道達到和諧統一的狀態，即所謂的「天人合一」或是「天人合德」。²陳德和先生說：

正統儒家是以道德理想主義的立場，也是創造性人文主義的立場，它是位於穆不已的創造真幾為形上之根源與生命之大本，此創造之真幾即是超越之天道，亦是內在之人性，不管天道或是人性因為它是全幅道德義，固可約之曰道德的創造性。³

由陳德和先生之語，我們可以了解儒家哲學是以道德為主的生命學問，而這生命學問是可以既超越又內在的。

儒家代表之一的孟子生於講功利的戰國時代，這個時代道德價值淪喪、文化精神衰退，此時代孟子斥為「率土地食人肉」（《孟子·離婁上》），⁴他見衰亂之世，挺身而出想重新建立人性心善的道德標準，他想激濁揚清、撥雲見日，所以孟子說自己好辯是不得已的，孟子說：

昔者禹抑洪水，而天下平；周公兼夷狄，驅猛獸，而百姓寧；孔子成春秋，而亂臣賊子懼。……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也！能言距楊墨者，聖人之徒也。（《孟子·滕文公下》）

孟子欲正本清源、匡正人心，出言制止楊墨等思想的流毒，使「邪說不得作」。

¹ 牟宗三，《生命的學問·自序》，臺北：三民書局，2013年，頁1。

² 張亨先生以為，儒家天人合一的模式主是天人合德型：儒家基於個人道德主體的自覺，實踐擴充至於無限的境界。天被轉化為超越實體，是由人的內在德性的呈顯來證成的，同時也參與和體證了宇宙萬物的究竟意義。參閱張亨，〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉，《中國人的價值觀國際研討會論文集》，1992年6月，頁843。

³ 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化，2002年，頁41。

⁴ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁283。

孟子的大人氣象開出繼孔子以後的偉大道德精神表現，由孔子的「仁」開端，到孟子闡明性善，進而展開「盡心知性知天」義理規模，儒家內聖之學於是完成。

關於孟學發展階段，唐君毅先生曾表示孟學在中國歷代經歷了三個階段，第一階段是東漢經學家趙岐替《孟子》一書作註並推尊孟子。第二階是宋明理學時，宋儒認為孟子在心性學方面繼承孔子「仁」的思想並加以闡述發揚。第三階段是民國初年，孟子「民貴君輕」之說被稱為中國民主思想之濫觴。⁵從唐先生的觀點，我們可以得知孟子之學在中國歷代文化的衝擊下其價值並沒有消失不見，反而始終保持學術的活力，而其究竟原因，我們則必須掌握《孟子》內容和精神方能了解。

蔡仁厚先生亦曾表示孟子最大的貢獻可以約為三端，即：建立心性之學的義理規模；弘揚仁政王道的政治理想；提倡人禽、義利、夷夏之三辨。⁶由此三端可知，孟子心性論便是儒家內聖之學，順著孟子心性學理路，進而推展到「王道政治」、「孟子三辨」。孟子繼承孔子「仁道」的進路加以發揚光大，讓我們得知人身為人的價值和尊嚴，並讓我們在現時社會中遇到問題知道如何去做選擇，孟子之學雖然已是二千多年前的思想，但其所包含的生命的學問卻是古今通用、宜古宜今。故我們亦可說孟子之學是永恆的智慧。孟子有云：

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》)

此段話分為前後兩部分，前者講「盡心知性知天」，後者講「存心養性事天」；前者說明道理原則，後者說明工夫修養；前者是理論，後者是實踐；前者講「知天」，表示天人合德；後者講「事天」，表示人對天須實踐之。綜上所述，我們可得知孟子的心性論是其天道觀的基礎，盡心是知天的基石。本論文旨在論證孟子盡心知性可以知天的觀念，研究為什麼人盡心知性便可以知天？心與性的關係為何？又該如何盡心呢？孟子即心言性的理由何在？知言養氣踐形的工夫為何？孟子的進路中，天和人究竟是怎樣的關係？孟子哲學歷經二千多年，其天道思想仍否在現代世界還有理論價值與意義？例如在現代政治哲學中，孟子的「民本」思想與近代西方的「民主」思想有何不同？或以現代觀點而言，孟子政治哲學有何洞見與侷限？再以孟子天道思想進路來看，「盡心知性知天」的思想路線是否可以對生態哲學有輔助性實踐，讓生態哲學在現代更彰顯其意義？又如在當代生命教育討論中，孟子的天道思想是否可以啟發生命的教育目的？在教學現場中，透過生命教育的實施與道德的實踐，生命教育與孟子天道思想是不是有某種共通性或對話平台？以上這些問題都是筆者在本論文中嘗試想解答的課題。

⁵ 參閱唐君毅，《中國哲學原論(原道篇卷一)》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁213-214。

⁶ 參閱蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁187。

第二節 研究方法與論文結構

一、研究方法

詮釋即為一種理解的重建，隨著詮釋方法的不同，理解自然有所差異。爲了達到上文的研究目的，在撰寫本文時，我們必須先確定問題意識，透過研究方法，讓論文做到某種程度上的詮釋。研究方法是一項工具，可爲研究者達到研究目的，實現研究成果，但研究方法也有其侷限性，因爲一個研究方法並不能完全圓滿表達文獻經典所要傳達的內涵，而僅能看出研究者依據採用的研究方法所表達的研究方向和其所要表達的內涵。

本篇論文研究，筆者主要參考當代學者傅偉勳先生提出其自創的「創造性詮釋學」方法，傅先生的「創造性詮釋學」基本上包含了下列五個層次：⁷

- 1.實謂層次：在這個層次是要解決「原作者實際上說了什麼？」
- 2.意謂層次：在這個層次是要推敲「原作者想要表達什麼？」
- 3.蘊謂層次：在這個層次是探討「原作者表達的話可能蘊含什麼？」
- 4.當謂層次：在這個層次是討論「原作者本來應表達什麼？或創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」
- 5.創謂層次：在這個層次是探討「原作者未完成的議題？」

此五個層次不可隨意越等，其中「創謂」可視爲「創造性詮釋學」的關鍵所在，「創謂」的層次意義在於「創造的詮釋學家爲原思想家或原典應當如何重新表達，以便講活原來的思想？」由前述可知，「創謂」是我們可以進行推論的方法依據。

筆者以《孟子·盡心上》中的「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。」爲例來詮釋此五個層次。

1.實謂層次：實謂指的是字面上的意思。牟宗三先生在《圓善論》一書中順通此段話：

孟子說：那能充分體現其仁義禮智之本心的人就可知道他的真性之何所是，知道他的真性之何所是就可知道天之所以為天（知道於穆不已的天道之何以為創生萬物之道）。一個人若能操存其仁義禮智之本心而不令其放失，培養其真性而不使之被戕害，這便是他所以事天而無違之道（所以仰體天道生物不測之無邊義蘊而尊奉之無違之道）。⁸

⁷ 參閱傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁237。

⁸ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生學局，1985年，頁131-132。

2.意謂層次：孟子想要表達吾人只要充盡其心性便可知天，好好存養其心性便可事天。

3.蘊謂層次：孟子這段話可能蘊含人的心性論和工夫論、天道觀，以及吾人心性天一貫的道理。

4.當謂層次：筆者以為孟子的意思是只要吾人好好地存養擴充在其內的本心善性，其道德心便可以超越形驅的限制而與天道合而為一。

5.創謂層次：創謂即學者研究孟子的創見。依循孟子的理路，筆者以為只要盡己之心、存養擴充不怠，培養道德，每一個人都可以成為聖賢、每一個人都可以成為大人、每一個人都可以與天道合而為一，此一境界具有客觀性和普遍性，而這種天人合德的境界是操自在自己手上，牟宗三先生也說：「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性之真性而證實」，⁹牟先生接著說：「儒家說天道創生萬物，這也是對於天地萬物所作的道德理性上的價值的解釋，並不是對於道德價值作一存有論的解釋」，¹⁰所以我們可以知道孟子盡心知性知天的思想乃從道德中去談論價值和實踐意義。

二、論文結構

論文結構方面，筆者於第一章〈緒論〉之第一節〈研究動機〉說明本論文主題「孟子天道觀之研究」研究之原因，第二節是說明本文所使用之研究方法和本篇論文的研究架構，第三節是針對與本論文研究之有關專書及期刊之文獻做一回顧。

第二章〈孟子天道觀之理論基礎〉，主要探討孟子天道觀之基礎和價值，第一節探討人性本善和仁義內在的心性論，第二節肯定性善論，並說明吾人盡其心可知性知天的進路，第三節從孟子心性論到天道觀的進程來肯定天人合一的境界。

第三章〈孟子天道觀之實踐工夫〉，主要探討孟子天道觀的實踐意義，第一節接續第二章性善論的理念，來探討孟子的政治文化論進而肯定王道政治，第二節由「即命見義」和「即義見命」的理路來肯定「義命合一」之立論。第三節以性善論為本，知言養氣為工夫，證成「養氣踐形成聖」。

第四章〈孟子天道觀之現代詮釋〉，第一節討論孟子天道觀與政治哲學之關係，肯定孟子之民本思想與現代民主政治主流精神相順而不違背，第二節探討孟子天道觀與生態哲學的關係，肯定吾人可以和天地萬物和諧共生共處，第三節則探討孟子天道觀與生命教育之關係，肯定孟子心性論和天道思想對生命教育是有意義和價值的。

第五章「結論」，主要肯定孟子從心性論、修養工夫論、天人合一的種種理念，具體落實於王道政治、義命合一、知言養氣踐形成聖。雖然時代變遷，此一

⁹ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生學局，1985年，頁133。

¹⁰ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生學局，1985年，頁134。

理路也不會亡失，任憑外在環境如何變化，孟子之學也將繼續流傳千古。

第三節 文獻回顧

《孟子》天道思想相關研究資料和文獻至今累積豐富，歷代乃至近代學者皆有學者提出各種論述觀點和研究，而本論文研究所採用的古籍原典是以南宋大儒朱熹的《四書章句集註》¹¹為主，此書是朱熹一生心血之所在，朱熹是南宋理學大家，他傳承南宋以前道統觀念又加上自己獨到的見解，¹²建立儒家道統論之體系，¹³故筆者採用此版本除了古典文獻考量，亦重在參考朱熹的理學詮釋。

當代研究《孟子》天道思想方面，老一輩的學者如：牟宗三、徐復觀、唐君毅先生等，皆在《孟子》天道思想上有重要的研究觀點與詮釋，另外，晚於這些前輩而有新研究的學者有：蔡仁厚、李杜、黃俊傑、張亨、陳特、戴璉璋、袁保新、李明輝先生等都在《孟子》天道思想上有新的討論和議題。本文根據上述學者所著作的年代和其重要性，以及先專書、後期刊與博士論文，略做敘述，以期對《孟子》天道思想的當代研究有一系統的整理和論述。

牟宗三先生《心體與性體（一）》¹⁴、《心體與性體（二）》¹⁵及《圓善論》¹⁶，牟先生著作等身，是當代哲學大師。他學貫中西，以中國哲學和西方康德哲學相互會通。現在筆者介紹上述三本與孟子心性論和天道觀有密切相關的專書。

牟先生在《心體與性體（一）》有提及「內聖之學」，牟先生說：「『內聖』者，內而在于個人自己，則自覺地做聖賢工夫(作道德實踐)以發展完成其德性人格之謂也。」¹⁷，故「內聖」即孟子所言「求之在我者」(《孟子·盡心上》)的意思，而「盡心知性知天」則是內聖之學的極致。依牟先生的詮釋，「內聖之學」也可說是宋明儒所說的「性理之學」，即道德和宗教通而為一也。而「內聖之學」也可說是道德本心和道德創造之性能之「心性之學」，此「心性之學」不是空談，需建立在自覺做道德實踐基礎上。「內聖之學」亦可說是「成德之教」，「成德」之人是大人、是君子、是仁者，此則即道德即宗教，此宗教不是外在祈求倚賴救贖解脫，而是向內反求諸己，自覺地作道德實踐。牟先生說：「道德即通無限。道德行為有限，而道德行為所依據之實體以成其為道德行為者則無限。人而隨時

¹¹ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年。

¹² 朱熹在淳熙己酉(西元1189年)春三月戊申所撰之〈中庸章句序〉提及道統一詞：「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有來自矣。」。另外在〈大學章句序〉首段亦有提到「此伏羲、神農、皇帝、堯、舜，所以繼天立極，而司徒之職、而典樂之官所由設也。」而〈論語集注〉和〈孟子集注〉末尾亦以論道統結束。宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年。

¹³ 從朱熹〈中庸章句序〉可以看出儒家道統是從堯、舜、禹、成湯、文、武之為君、皋陶、伊、傅、周、召之為臣、孔子、顏氏、曾氏、子思、孟子、二程。而道統心法即為〈中庸章句序〉首段所言「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」十六字心法。宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁14-15。

¹⁴ 牟宗三，《心體與性體》(第一冊)，臺北：正中書局，1968年。

¹⁵ 牟宗三，《心體與性體》(第二冊)，臺北：正中書局，1968年。

¹⁶ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。

¹⁷ 牟宗三，《心體與性體》(第一冊)，臺北：正中書局，1968年，頁4。

隨處體現此實體以成其道德行為之『純亦不已』，則其個人生命雖有限，其道德行為亦有限，然而有限即無限，此即其宗教境界。」¹⁸，故知宗教與道德乃合為一體，此「成德之教」規模由孔子踐仁以知天開始，經曾子守約慎獨、至孟子「盡心知性以知天」全部展開。南宋大儒象山先生說：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。」¹⁹，此「十字打開」之義即是將「成德之教」之弘規全部展開。《周易·乾·文言》上說：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗為，後天而奉天時。天且弗違，而況于人乎？況于鬼神乎？」這種「天人合德」之境界便是「成德之教」的極致。牟先生詮釋「成德之教」以現在語言言之即是「道德哲學」，由上述「天人合德」的思想，我們可知「道德哲學」必函攝「道德的形上學」。以宋明儒的觀點，「道德哲學」即是在討論吾人在道德實踐的先驗根據所在，此乃心性問題，而實踐之下手問題，此乃工夫問題。前者是道德實踐的可能之客觀依據，後者是道德實踐的可能之主觀依據，此心性和工夫兩個問題便是宋明儒「心性之學」之全部。

牟宗三先生《心體與性體（二）》²⁰，牟先生此書主要探討北宋程明道、程伊川及南宋胡五峯三位儒者的學問義理。從書中內容，我們可以得知宋明理學大致可分為三系。一為胡五峯上承明道而開湖湘之學，至明末劉蕺山，是為五峯蕺山系。一為朱熹上承伊川，是為伊川朱子系。一為陸象山上承孟子，至明代王陽明，是為象山陽明系。

程明道、程伊川為兩兄弟，在〈程明道之一本論〉中，牟先生論述二人對於生命之勁力與智慧此種內容真理而言，兩人有高低主副之分，牟先生以為對於生命之學問而言，明道的境界是高於伊川的，牟先生曾說：

特客觀言之，象山之孟子學心性是一，心即是理，更能契合于明道之一本論亦更能保持先秦儒家本體宇宙論的實體之創生義與直接義，而亦並未以心神屬於氣，認太極或天命實體只是理，性只是理也。²¹

以牟先生的觀點，對於能契和孟子天道思想者，是明道與象山。牟先生表示，對於聖賢人格之品題，更積極地對於論孟中庸易傳中主要觀念之挈悟與點撥，大體揭發自明道，伊川只為之副。²² 故牟先生對於明道的義理思想是採正面肯定的態度，有鑒於此，筆者為增進與完備本論文之義理說明，在論述孟子天道思想時，亦會參酌宋明理學儒者如程明道、陸象山等人之語來豐富論文之完整性。

牟宗三先生《圓善論》，本書第二章〈心、性與天與命〉主要探討心、性、天、命的關係。此章中，牟先生詳加解釋「盡心知性知天」與「存心養性事天」

¹⁸ 牟宗三，《心體與性體》（第一冊），臺北：正中書局，1968年，頁6。

¹⁹ 宋·陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，2014年，頁398。

²⁰ 牟宗三，《心體與性體》（第二冊），臺北：正中書局，1968年。

²¹ 牟宗三，《心體與性體》（第二冊），臺北：正中書局，1968年，頁4。

²² 牟宗三，《心體與性體》（第二冊），臺北：正中書局，1968年，頁5。

的哲理，牟先生以為「『天』是超越意義的天，是個實位字，即天道之天，天命不已之天，與天爵之天完全不同」，²³ 依據牟先生的理路，從「盡心知性知天」與「存心養性事天」中，可以看出孟子對與天道之看法，即天之所以為天之意義，完全是由吾人道德創造性所決定，人有道德意識、有道德實踐，天道便有了真實的意義，因為心有道德義，故天亦有道德義。牟先生也說：「心外無物，性外無物，心性之創造性說到其最具體之無邊功化即是天地之化」，²⁴由牟先生之語，我們可知孟子之天道思想乃心、性、天一貫之理，且心性之創造性便是天地之化育。

徐復觀先生《中國人性論史·先秦篇》²⁵，徐先生在此書中主要在〈從性到心—孟子以心善言性善〉章節中探討孟子心性論和天道觀。徐先生以為孟子之性善說是文化長期發展的結果，他表示人由反省所建立之規範之根源，從人格性質的天命到法則性質的天命再到孔子將人性與天命融合為一。但孔子並未把性與天道客觀表示出來，所以子貢才會說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公孫長》）一直要到《中庸》所說的「天命之謂性」，肯定天命之謂性的性是善的，再到孟子正式提出「性善」一詞，「性善」便從主觀實踐的結果到成為客觀的事實。孟子以四端之心言性善，再言「盡心知性以知天」，從《中庸》到孟子，中國文化之性格，從下落以後而在再向上返回以言天命，從內收以後再向外擴充至天下國家，此天命是吾人心性所在，也是道德所在，此天下國家即是道德實踐的對象，天命之無限性，即心性之無限性，即道德之無限性。簡言之，徐復觀先生的意思即道德自身的客觀性由人格神到法則性的天命再向人身聚集而為人之性，由人之性再落實於人之心，由人之心善言性善。

由徐復觀先生的觀點可知「天命」之發展經過最終落於性善，我們知道孟子所說的性善是從「天之所與我者」（《孟子·告子上》）的「心善」來講的，從心來講主要是因為「心之官則思」（《孟子·告子上》），因為心會去思考和反省，故孟子特別會去強調心的重要。徐先生詮釋孟子天道觀也是從「心」出發，徐先生以吾人要「盡心知性以知天」前，先要將心存養擴充，也就是孟子所說的「盡心」，也就是孔子所說的「不怨天不尤人」（《論語·憲問》），而將心存養擴充不僅僅是精神上的境界，更是生活上的道德實踐。如能充盡其心並涵養之便可知性，知道了所受以生之性，即知道性是來自於生生不已的天。總而言之，徐復觀先生所謂的性和天，是心展現無限的精神境界，也就是孟子所說的「萬物皆備於我」（《孟子·盡心上》）的意思。

唐君毅先生《中國哲學原論》²⁶。唐先生著書豐富，曾於 1958 年，與徐復觀先生、張君勱先生、牟宗三先生發表《為中國文化敬告世界人士》宣言，是「當

²³ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985 年，頁 132-133。

²⁴ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985 年，頁 137。

²⁵ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969 年。

²⁶ 筆者主要參考唐君毅先生的三本書為主。唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986 年。唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986 年。唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989 年。

代新儒家」代表人物。現在筆者就唐先生所著三本書，即《中國哲學原論(原道篇卷一)》、《中國哲學原論(導論篇)》、《中國哲學原論(原性篇)》其中有關孟子心性論和天道觀之章節來介紹。

唐君毅先生《中國哲學原論(原道篇卷一)》，²⁷唐先生在此書的第五章和第六章討論「孟子之立人之道」。唐先生表示，孟子之言人性之善，則下在使人自別於禽獸，上則在使人由自興起其心志，以為聖賢。²⁸故我們可以知道孟子言性善主要的目的。唐先生又說：「于是吾對整個孟子之學之精神，遂宛然見於其中有一『興起一切之心志，已自下升高，而向上植立之道』自以為足貫通歷代孟學之三大變中之意旨。斯道也，簡言之，可姑名之為『立人』之道。」²⁹這是唐先生詮釋孟子之學是「立人」之道的理由。「立人」之道即挺立人之道，人之道即人自知有別於禽獸而有仁心義行，孟子言人道，首重人禽之辨。孟子想藉由人與禽獸不同類，讓人知道人所以為人的道理，進而讓人盡人道而成聖賢。孟子以為，人與聖人是屬同類，只要人將內在的幾希充之盡之，人便可以逐漸與聖人同一境界。孟子之道就是要我們興起心志，以立人之道而成為聖人。

唐君毅先生在《中國哲學原論(原道篇卷一)·孟子之立人之道(下)》有對孟子「盡心知性以知天」作一些詮釋，唐先生說：

盡其心者，充盡其心之表現，知其性者，由此表現，而知此心能興起生長之性也。知天者，知為我之此心性之本原之天也。此知心知性之功，即在順心之相續表現，以自默識此心如何興起生長之性，而知其有所自本自原之天。³⁰

唐先生以為「盡心知性以知天」之旨是人之心性有向上興起，向前生長之特性，其結果便是知道心性之本源即是天。

唐君毅先生《中國哲學原論(導論篇)》³¹在〈原心上：孟子之性情心與墨家之知識心〉中提及孟子所謂之「心」為性情心，由孟子所言四端之心可知，心是可以包含惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，也是仁義禮智所根之心。依唐先生的觀點，此為德行所根而涵性情之心，亦即為人之德性或德性之原，故又可名為德性心。³²此德性心具備道德價值和意義，同時也是道德的根源，如能充分擴而充之，是一自律自覺之心，與一般講求經驗、認識事實之純理智心是不一樣的。

在此書中，唐先生在〈原命上：先秦天命思想之發展〉有提到孟子之立命義，唐君毅先生以為，孔子之知命，在就人當其所遇之際說；而孟子之立命，則在吾

²⁷ 唐君毅，《中國哲學原論(原道篇卷一)》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

²⁸ 唐君毅，《中國哲學原論(原道篇卷一)》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁214。

²⁹ 唐君毅，《中國哲學原論(原道篇卷一)》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁214。

³⁰ 唐君毅，《中國哲學原論(原道篇卷一)》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁246。

³¹ 唐君毅，《中國哲學原論(導論篇)》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

³² 唐君毅，《中國哲學原論(導論篇)》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁95。

人自身先期之修養上說。³³所以孟子的立命有道德實踐的意義，但實踐之前必有其修養工夫，藉此工夫，我們才有價值的判斷、才有義利之辨，才知道患難之際，當死則死，毫不猶豫。唐先生也說：「此一段之工夫，由開始至完成，由平日之修養，至臨事盡道而死，即整個是一立命之工夫。」³⁴，孔子言知命，孟子更進而言立命之一段之工夫，以通貫盡心、知性、天命此三者關係。

唐君毅先生《中國哲學原論（原性篇）》³⁵在〈中國人性觀之方向與春秋時代之對德言性〉提及中國先哲探討人性論之原始，其基本觀點不從人所對之客觀事物來講，而是從面對天地萬物時，並面對其內在所體驗之人生理想，而自省此人性之何所是，以及天地萬物之性之何所是。³⁶依唐先生的詮釋，我們可以知道中國哲人討論性的進路不走種性、類性、普遍性這一條理路，而是由人的內在理想去如何實踐並討論人性與天地萬物的關係。

唐先生以為，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，而異於萬物之性之唯一定而不靈者。³⁷唐先生此段話是肯定人之心靈之重要性，由此我們可知人具有靈性，而這靈性是沒有定性且變化萬千的，這靈性也和萬物之性有所不同。最後唐先生解釋孟子即心言性可以統攝告子以生言性的理由並以孟子「心之生」以言性之意義作結。

蔡仁厚先生《孔孟荀哲學》³⁸一書中關於孟子部分，有詳細闡述孟子心性論和天道觀。蔡先生以為就中國文化中的人性思想，以儒家而言，孔子是開山始祖，後來的儒者皆是繼志述事。關於孟子天道思想，蔡先生提到陸象山的「十字打開」，「十」字寫法是縱橫兩畫，義理架構為「仁」，直畫表示「盡心知性知天」理路，橫畫表示仁民愛物和仁政王道，此心性天一貫進路，正是孟子順承孔子所展開儒家心性的義理模型。順此義理實踐，吾人便可「所過者化，所存者神，上下與天地同流」（《孟子·盡心上》），即達到天人合一之境界。

李杜先生的《中西哲學思想中的天道與上帝》，³⁹此書作者於〈孟子的天、道與天道〉在文獻上有做一番的回顧和論述。李杜先生以為孟子的天帝觀和天道觀是繼承詩書、春秋時人及孔子的觀念進一步發展而來的結果，⁴⁰李杜先生接著討論孟子對天的不同了解，最後再論述孟子對道與天道的觀念。對於孟子天道觀，李杜先生提出「天道」應涵有四義：神性義、運命義、自然義、德性義，此四義是引申地說，孟子並無明確地說。在《孟子》中，提及天道有二處，一是性命對揚中的「聖人之於天道也」（《孟子·盡心下》），另一則是「是故誠者，天之

³³ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁542。

³⁴ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁542。

³⁵ 唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989年。

³⁶ 唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁21。

³⁷ 唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁24。

³⁸ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1999年。

³⁹ 李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，臺北：聯經出版公司，1978年。

⁴⁰ 李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，臺北：聯經出版公司，1978年，頁73。

道也；思誠者，人之道也。」（《孟子·離婁上》），故孟子是以人之仁義禮智或誠來說天道。李杜先生最後結論說，雖然孟子天道思想與上述四義不相同，但結合孔子所說：「天生德於予」（《論語·述而》）來說道德形而上的天道觀，其意義大致相同。

袁保新先生《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，⁴¹此書作者以孟子的人禽之辨、王霸之辨、義利之辨此三辨之學為主題，展開有關孟子相關研究，袁先生試圖通過思想史的省查和文獻分析的步驟來對孟子思想作進一步的釐清和重釋，盡可能讓孟子哲學核心思想還原至文獻和歷史的脈絡中。書中以「人禽之辨」著墨最多，表示袁先生對孟子人性論的關注，在「人禽之辨」章節裡，袁先生亦有提及孟子天道論，即「盡心—知性—知天」，袁先生舉牟宗三先生在《中國哲學的特質》所言來支持自己論證，⁴²表示對孟子天道論的肯定。最後袁先生提到孟子的思想之所以在中國歷史上越來越受重視，主要是孟子三辨之學蘊涵了不受時空限制的哲學智慧。

李明輝先生《孟子重探》，⁴³孟子思想在宋代以後，逐漸取得正統地位，但自清代以降，孟子性善說已不為學者所理解，加上民國以來，西風東漸，孟子思想更顯得乏人間津或被人誤解。李先生基於此，以現在的觀點與問題意識重新詮釋孟子心性論、道德哲學和政治哲學。李先生提到，把孟子的心性論和道德哲學放在現在學術的脈絡中，仍是極具意義的，不過，是需要一番的重建過程。透過現代學術的概念將孟子思想納入現代學術的脈絡中，將孟子思想與現代概念互相激盪，李先生是採正面肯定的看法。

黃俊傑先生《孟子思想史論》（卷一），⁴⁴此書作者主要要闡明孟子思想的特質，在〈孟子思想的生命觀〉中，黃先生從孟子的生命觀切入孟子的天道思想，分析孟子的生命觀前，先討論「氣」、「心」、「形」的概念，認為孟子的「養氣」就是「養心」，而此「心」是道德心，「氣」是「浩然之氣」。至於「形」，黃先生闡述孟子的思想，只要人充實他的道德生命，他的自然生命就會受到道德生命的轉化，而使「有限」的自然生命，取得了「無限」而永恆的道德意義。⁴⁵而此處「無限」意義是在「盡心知性知天」的脈絡講的，意指只要吾人充盡道德心，吾人的心便可不斷的自我超越，終於和宇宙最終實體合流。此處形上意味濃厚，孟子天道觀思想，從「有限」進到「無限」，在此可窺見一二。

張亨先生〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉，⁴⁶張亨先生指出「天人合一」有二種概念，一是天與人的關係，一是實踐工夫或精神修養境界。張亨先生從歷

⁴¹ 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，1993年。

⁴² 牟宗三先生說：「盡心知性雖未能把握天命、天道的全幅奧秘，但至少可以證實並定住其道德函義，證實並定住其為創造之真幾。並最低限度可以獲得一個管窺天道的通孔，通過這個孔道至少可與天道取得一個默契。」牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，2009年，頁91。

⁴³ 李明輝，《孟子重探》，臺北：聯經出版公司，2001年。

⁴⁴ 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一），臺北：東大圖書公司，1991年。

⁴⁵ 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一），臺北：東大圖書公司，1991年，頁65。

⁴⁶ 張亨，〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉，《中國人的價值觀國際研討會論文集》，1992年6月。

史和文獻的角度逐漸探討「天人合一」的觀念，歸結出天人關係可分為三種模式：天人合德型、天人為一型和天人感應型。而孔孟為代表的儒家是屬於天人合德型。

陳特先生〈心性與天道—唐君毅先生的體會與闡釋〉。⁴⁷陳特先生闡述唐先生對於心性和天道的觀點，以為心、性、天道的意義對於現代人是越來越不可了解，是因為現代人的心思向外看和向下望的緣故。陳特先生以唐先生的觀點用比較淺顯的文字重新詮釋心、性、天道的意義，希望其詮釋能對現代人能有所啟發。陳特先生以為，儒家所言之性不是現實原則而是理想原則，它指引吾人向上提升，往理想前進。乍看之下，這條路好像是抽象的原則，但吾人一旦走上這條道路（「盡心知性知天」），便會發現和經驗這其中的美麗的風景，而這美景是要走上這條路上的人才能體會其中奧妙，而也是孟子所說「盡其心者，知其性也」的意思。

戴璉璋先生〈儒家天命觀與其涉及的問題〉，⁴⁸主要探討儒家天命觀的主要內涵及其思想特色。戴先生從孔子的知命、畏命、孟子的立命、正命、《易傳》、《中庸》的至命、俟命，最後是宋儒的理命、氣命，來論述儒家天命觀。在行文中，對於孔子論命的看法，⁴⁹戴先生舉唐君毅先生的「義命合一」和勞思光先生的「義命分立」來比較和分析，從文中，可以看出戴先生是比較肯定唐先生「義命合一」的看法。最後戴先生提及儒家在有一條很重要的下學上達的途徑，即經由吾人道德實踐可以證悟天道，並且經由天命的敬畏來提升道德實踐的智能。

吳建明先生博士論文《先秦儒家天人合德思想之演進與發展》。⁵⁰吳先生在〈「天人合德」工夫論之探究〉提及孔子強調仁德的展現，他說：「在綜貫面上言乃踐仁以知天，此是透過下學上達而提升，從橫面向言則是仁者之感通人我、物我，表現為濟眾博施的潤澤之德，並以此具體展現在生活日用中……孔子充分表現這兩層意義，故能體現仁者『天人合德』圓滿之境界。」⁵¹，由孔子「仁」的觀念，我們可以得知「天人合德」是包含「縱橫」兩面向的。吳先生繼續提到，而孟子心性工夫在本質上皆屬於「內在的體證」，⁵²這是吾人心性實踐於日常人倫之中，吾人在日用倫常時發揮「仁」的特質，⁵³便是「逆覺體證」工夫，⁵⁴能時時存有仁心並發揮其特質，便是盡心（當然有實踐義），能盡心，便能知性和知天，此知天之義便是「天人合德」，這是儒家內聖之學之極致，也是吾人德性圓

⁴⁷ 陳特，〈心性與天道—唐君毅先生的體會與闡釋〉，《鵝湖學誌》第 17 期，1996 年 12 月。

⁴⁸ 收入鍾彩鈞主編，《傳承與創新—中研院文哲所十周年紀念論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999 年 12 月。

⁴⁹ 子曰：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。公伯寮其如命何！」（《論語·憲問》）

⁵⁰ 吳建明，《先秦儒家天人合德思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004 年。

⁵¹ 吳建明，《先秦儒家天人合德思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004 年，頁 201。

⁵² 牟宗三，《心體與性體》（第二冊），臺北：正中書局，1968 年，頁 476。

⁵³ 牟宗三先生以為，孔子的「仁」有兩大特質，一為「覺」，即論語所說的「不安」之感，也就是孟子所說的惻隱之心或不忍人之心。另一為「健」，即易經「健行不息」之健，也就是君子看到天地的健行不息，覺悟到自己也要效法天道的健行不息。牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1963 年，頁 43。

⁵⁴ 牟宗三，《心體與性體》（第一冊），臺北：正中書局，1968 年，頁 46。

滿之境界。

陳政揚先生博士論文《孟子與莊子「內聖外王」研究》，⁵⁵論文中，陳先生有論及孟子的「天」⁵⁶和莊子的「天」⁵⁷以及「盡心知性以知天」如何可能？吾人知道「盡心知性以知天」是孟子內聖之學的核心，陳先生肯定牟宗三先生、李美燕先生、袁保新先生說法，以為「知天」的知是「證知」之義，而天乃是「道德存在之理」，因為人在從事道德實踐時，便可證知「天之所以為天」的道理。陳先生以為，此「天」不是一個「超越而外在的實體」，而是「心—性—天」相貫通為一，即人的心、性是和天同質同源的。陳先生更舉牟宗三先生在《圓善論》的說法，⁵⁸肯定了孟子是「道德的形上學」而非「形上學的道德學」。

筆者整理了上述諸多前輩先生有關孟子天道思想的書籍，以為孟子從心說性，再由性說天，其心、性、天思想是非常有連貫性的，而且通過學者們的研究可知，孟子並非要我們只有空想和思辨而去創造出形而上的天道思想，反而要我們發揮心的作用，讓心自願、自覺去活動，心的活動即孟子所言的「惻隱之心」、「羞惡之心」、「是非之心」、「辭讓之心」，因為心的道德活動，讓我們覺得自己是真實的存在和真正的存在。學者們的研究也指出，孟子以為的「心」是有活動義(當然也包含實踐義)和道德義，「心」會做出如此活動亦有價值義，也因為有價值，我們才會落實道德實踐。所以本文即希望研究出，若心有道德義和價值義，性也道德義和價值義，而天當然也有道德義和價值義。吾人若能盡其道德心便能知其善性，知其本心善性，便能知道天道的生化之理，此從道德的角度來論述心、性、天一貫的道理即是儒家天人合德之真諦。

關於《孟子》心性論與天道思想，另外還有其他相關的文獻可供參考。專書部分如：牟宗三先生的《中國哲學十九講》⁵⁹、《中國哲學的特質》⁶⁰、王邦雄、曾昭旭、楊祖漢先生合著的《孟子義理疏解》⁶¹、楊慧傑先生的《天人關係論》⁶²……等，都是吾人後輩可以取經參考的資料。論文部分如：金基柱先生的《理想的道德與道德的理想：孟子道德哲學之再構成》⁶³、郭慧娟先生的《先秦儒道天人觀的現代闡釋及運用》⁶⁴、徐信國先生的《孟子義理思想研究—以「人學」為進路

⁵⁵ 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年。

⁵⁶ 孟子的「天」之意義容筆者於第二章第三節說明。

⁵⁷ 關於「天」在莊子思想中意義，陳政揚先生分述「天」有五義：「天」為「物理自然」、「天」為「自然規律」、「天」為「自然素樸」、「天」為「自然境界」、「天」為「自然無為」。觀此五點，陳先生在「『天』為『自然境界』」著墨較多，故筆者以為這是莊子天道觀思想的重心，而孟子與莊子之天道觀思想比較及天人關係比較亦是筆者未來論文研究之展望。參閱陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年，頁126-128。

⁵⁸ 牟宗三先生說：「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性之真性而證實。」。牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁133。

⁵⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。

⁶⁰ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1963年。

⁶¹ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢先生合著，《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年。

⁶² 楊慧傑，《天人關係論》，臺北：水牛出版社，1989年。

⁶³ 金基柱，《理想的道德與道德的理想：孟子道德哲學之再構成》，東海大學哲學系博士論文，1999年。

⁶⁴ 郭慧娟，《先秦儒道天人觀的現代闡釋及運用》，輔仁大學中文系博士論文，2006年。

的建構與詮釋》⁶⁵、金根郁先生的《胡五峰心性論之研究》⁶⁶……等博士論文與孟子心性論及天道觀亦有相關性，值得吾人參考。期刊方面如：潘小慧先生的〈《孟子》中的「智德」思想〉⁶⁷、張健捷先生的〈牟宗三哲學中智的直覺與傳統儒家的道德形上學〉⁶⁸、翁志宗先生的〈儒家生命教育實踐義理之探討〉⁶⁹……等期刊與孟子道德哲學亦有關聯，都是研究孟子哲學不可遺漏之佳作。

另外，關於孟子天道觀現代詮釋之相關期刊或書籍，如：陳德和先生的〈儒家思想的生命教育理論（上）〉⁷⁰及〈儒家思想的生命教育理論（下）〉⁷¹、孫效智先生的〈生命教育之推動困境與內涵建構策略〉⁷²及〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉⁷³、謝君直先生的〈生命教育之儒學闡釋—孔孟仁義思想的現代意義〉⁷⁴、郭實淪先生的〈杜威哲學與環境教育〉⁷⁵及〈從生態素養到生態智慧〉⁷⁶、徐復觀先生的《儒家政治思想與民主自由人權》⁷⁷、李明輝先生的《儒學與現代意識》⁷⁸……等，筆者以為也有相當參考與研究價值。

筆者參考上述諸多文獻及參考資料，發現前輩先生對於《孟子》心性論有比較多討論和著墨，在《孟子》文獻上，其天道思想除了〈盡心上〉的「盡心知性以知天」、〈盡心下〉的「聖人之於天道也」、〈離婁上〉的「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也」之外，比較少人關注，筆者以為這是孟子比較注重「內聖」工夫所致，至於「內聖」的極致如何與天道存有聯繫，筆者認為還有再研究空間。因為「內聖」工夫必然聯繫道德實踐，而孟子提倡性善論，除了重視道德實踐，把重心放在心性修養之外，孟子的天道思想亦有精彩之處，此道德形上學與孟子心性修養論乃是連成一貫、不可分割的整體，關於儒家所說的「天人合德」，藉由前輩先生的研究論述，希望本論文還可以再一步討論。

⁶⁵ 徐信國，《孟子義理思想研究—以「人學」為進路的建構與詮釋》，華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2013年。

⁶⁶ 金根郁，《胡五峰心性論之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，2005年。

⁶⁷ 潘小慧，〈《孟子》中的「智德」思想〉，《哲學與文化》29卷第10期，2002年，10月。

⁶⁸ 張健捷，〈牟宗三哲學中智的直覺與傳統儒家的道德形上學〉，《鵝湖月刊》第31卷第3期，2005年，9月。

⁶⁹ 翁志宗，〈儒家生命教育實踐義理之探討〉，《鵝湖月刊》第35卷第12期，2010年，6月。

⁷⁰ 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（上）〉，《鵝湖月刊》第31卷第7期，2006年1月。

⁷¹ 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（上）〉，《鵝湖月刊》第31卷第7期，2006年2月。

⁷² 孫效智，〈生命教育之推動困境與內涵建構策略〉，《教育資料集刊》第27輯，2002年12月。

⁷³ 孫效智，〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉，《哲學與文化》第31卷第9期，2004年9月。

⁷⁴ 謝君直，〈生命教育之儒學闡釋—孔孟仁義思想的現代意義〉，《嘉義大學通識學報》9期，2012年1月。

⁷⁵ 郭實淪，〈杜威哲學與環境教育〉，《哲學與文化》第37卷第2期，2010年2月。

⁷⁶ 郭實淪，〈從生態素養到生態智慧〉，《環境教育研究》第8卷第1期，2010年10月。

⁷⁷ 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：臺灣學生書局，1988年（增訂再版）。

⁷⁸ 李明輝，《儒學與現代意識》，臺北：文津出版社，1991年。

第二章 孟子天道觀之理論基礎

由「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」（《孟子·盡心上》）理路觀之，在孟子天道觀裡，心性論是其為本源，天人合一為理想之境界。本章論述首先肯定孟子性善論和仁義內在，其次證成「盡心知性以知天」如何成為可能，最後以儒家哲學中天人合一的關係，即天人合德，來說明聖人與天地萬物合而為一。

第一節 道性善言仁義

孔子講「仁」，孟子承孔子之言講「四端」，孔子講「仁」是從心上講，孔子的仁是從人心安不安來講。如《論語·陽貨》記載：

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？」

宰我問三年之喪時，認為三年之喪太久，孔子問他三年之喪未到，你「食夫稻，衣乎錦，於女安乎？」，宰我回答「安」，孔子就說：「今女安，則為之！」，筆者以為宰我從社會功利和自然現象來說，出發點是沒錯，但是站在道德的角度，即君子守喪時，「食旨不甘，聞樂不樂，居處不安」的角度，宰我的回答是不恰當的，故孔子說他「予之不仁也」。從孔子與宰我三年之喪的對話中，我們可清楚地了解到孔子是從心安不安來講仁。而且，從後世學者強調「仁者，渾然以物同體」¹來看，「仁」的實踐有普遍性，此即孔子自道「下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問》），由此可知孔子對於天並沒有否定之意。²另外，從孔子言「天何言哉，百物生焉」（《論語·陽貨》）及「知天命」³，亦可知孔子有意識到天道。鄔昆如先生說：「孔子了解到的「天命」，一方面是彰顯在「自然界」

¹ 宋·程顥、程頤，《二程集(上)·河南程氏遺書·卷二》，北京：中華書局，1981年，頁16。

² 牟宗三先生說：「中國的『天』這個觀念也是負責萬物的存在，所謂『天道生化』。『天』這個觀念是從夏、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』他並沒有否定呀。」。牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁75。

³ 子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」（《論語·為政》）

現象中，另一方面卻蘊藏在『人心』，⁴此「人心」即是一把道德的尺，合於這把尺則心安，不合這把尺則心不安。

到了孟子，他說：「仁，仁心也。」（《孟子·告子上》），孟子順承孔子之意，將心擴而言之為四端之心。孟子在〈公孫丑上〉有提及四端之心，即「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。」，由孟子所言，我們可知「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心是「仁義禮智」的開端。分說是「仁義禮智」，總說是「仁」；分說是「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，總說是「仁心」，即「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心皆由吾人之「仁心」所發。孟子以為只要人回歸「仁心」，便可發現天理，此從「仁心」到天理的進路是基於道德實踐來達成的，故孟子說「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》），此乃是「天人合一」之境界。⁵

孟子以為吾人之四端之心皆由「仁心」所發，誠如蔡仁厚先生的觀點，孟子四端之心應具三義：內具義、普遍義和超越義，⁶以下筆者便順著蔡先生的理路來闡述此三義之意義。

所謂內具義即「我本來就有」的意思。孟子在〈告子上〉說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」。孟子的意思是「仁義禮智」本有就在我們的心中。筆者以為吾人雖然有固有之仁義禮智，仍需要後天存養擴充來彰顯出來。

所謂普遍義即「人人皆有」的意思。孟子說：「人皆有不忍人之心」（《孟子·公孫丑上》），表示四端之心人皆有之，他又說「聖人先得我心之所同然耳」（《孟子·告子上》），表示心性之善，古今聖人和我都是一樣的，此即普遍義的意思。

所謂超越義即「天所與我」的意思。孟子說：「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》），心能反省思考而得理知理行理，這是上天所賦予給我們的，此處可以看出孟子天道觀之端倪，即吾人道德心性是由上天所賦予，只要我們盡心便可知性知天。人的心性受之於天，天是吾人本心善性的形而上依據，此即超越義的意思。

孟子曰：「君子所性，仁義禮智根於心。」（《孟子·盡心上》），可知孟子是從心來說性，由心的種種活動來說明性的具體意義。現在筆者就《孟子》文本來說明孟子論證性善，筆者以為孟子論證性有二處，一是從不忍人之心見性善，一是從四端之心見性善，由此二處我們便可以清楚的了解孟子以心善言性善的原因。我們先來看由不忍人之心見性善，孟子云：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今

⁴ 鄔昆如，《形上學》，臺北：五南圖書公司，2004年，頁22。

⁵ 鄔昆如先生說：「無疑地，『知天』和『事天』都是『形上學』的課題，但其進路則是從『心』靈開始：從『盡心』到『知天』，從『存心』到『事天』，中間的進程則是透過『知性』和『養性』。這一方面是『知行合一』，另一方面是『天人合一』。」鄔昆如，《形上學》，臺北：五南圖書公司，2004年，頁33。

⁶ 參閱蔡仁厚，《中國哲學史(上)》，臺北：臺灣學生書局，2009年，頁121。

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。（《孟子·公孫丑上》）

孔子從心安與不安來講仁，孟子從不忍人之心和怵惕惻隱之心來說性善，意義皆是一樣，只是孟子在孔子的基礎上，更進一步說明不忍人之心重要性，因為對於別人窮困、失意、飢寒、痛苦、性命危難時，我們都自然會興起一股不忍不安之心想要幫助他，此即仁心，表示我們與生俱來的道德天性，也就是我們本來就有的本心善性，即《中庸》所言「天命之謂性」之意。在此，孟子指點我們：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」，怵惕惻隱之心即是悱惻不安之感，當我們突然看到一位小孩子即將掉下井裡，每個人當下都會不加思索的衝過去抱他，而不會想到「內交」、「要譽」、「惡其聲」等。孟子舉此例點明人皆有不忍人之心，可謂非常具體真切。尤其是「乍見」二字，可見我們當下直接感應，即我們的心未受到外在影響而是立即感應直接呈現，這是我們不安之感真誠的流露沒有絲毫偽裝造作。李瑞全先生說：

孟子從「乍見」將入於井，而指出我們心中所感到的那一點點惻隱之情，這是我們在此情境中自然湧現出來的一種道德上不忍人的感受。⁷

由李先生的敘述，當人看見「孺子將入於井」，吾心便會發出「不忍」的道德意識而自然地會救那「孺子」。另外，在《孟子·梁惠王上》從齊宣王見鬻鐘之牛，不忍其「斃棘」，亦可知齊宣王有不忍牛被殺之心，此心即是不忍人之心的是當下呈現。蔡仁厚先生稱之為「良心之直接呈現，天理之自然流行」⁸，由「天理之自然流行」可以看出蔡先生的詮釋，指出孟子思想必然蘊含天道觀。唐君毅先生也說：

吾人如扣緊孟子言性善，乃自心之無所為而為之直接感應，及心之悅理義而自悅處，以見性善之義，便知孟子之修養此心之工夫，純是一直道而行之工夫。⁹

由蔡先生與唐先生的看法，我們得知吾人之怵惕惻隱之心是直接呈現、直接感應的。關於「不忍人之心」，在孟子哲學中具有某些特殊意義，林憶芝先生歸納為五點：

⁷ 李瑞全，《當代新儒學之哲學開拓》，臺北：文津出版社，1993年，頁119。

⁸ 蔡仁厚，《中國哲學史(上)》，臺北：臺灣學生書局，2009年，頁123。

⁹ 唐君毅，《中國哲學原論(導論篇)》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁98-99。

1. 當人看見無辜者遇害時，每個人本有的「不忍人之心」都會自然呈現（「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」）；
2. 「不忍人之心」是純粹的，超功利的，他不是獲取其他價值的工具與手段，故孟子以「不忍人之心」作為道德的根源（「非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也」）；
3. 「不忍人之心」，只向自己交代、負責，不是做給別人看的（「非所以要譽於鄉黨朋友也」）；
4. 「不忍人之心」並非出於生物的本能（「非惡其聲而然也」）；
5. 「不忍人之心」是人禽之異所在，是人所獨有而禽獸所無的（「人皆有不忍人之心」，「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」）。¹⁰

由林憶芝先生的五點歸納，讓我們對孟子「不忍人之心」的內涵更有更深更廣的了解，故孟子直接就人之不忍人之心來說明「性善」依據，讓人明瞭易懂且真切不浮誇。

上述就孟子所言不忍人之心見性善，現在筆者就孟子所謂四端之心來看性善。孟子云：

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：「求則得之，舍則失之。」或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。《詩》曰：「天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。」（《孟子·告子上》）

由上述孟子所言可知，順著人之為人之實，人實可以為善，如果為不善，實在不是本性之緣故，關於為不善之緣由，容筆者於本節文末再行討論。孟子以為人皆有四端之心，而四端之心即仁義禮智，此四端之心是吾人本有固有的，只是我們沒好好思考和存養擴充而已。孟子於上述引文中舉《詩經》和孔子之言以證人性之善，「有物必有則」已蘊含天道思想，正與《中庸》所言之「天命之謂性」有著異曲同工之妙。¹¹孟子以為人性本善，以人之心善來論證性善，即以四端之心善來說明性善，惻隱之心即不忍人之心，羞惡之心即恥己不善和憎人不善之心，辭讓之心即恭敬之心，是非之心指人人就道德上都知的是非對錯之心，這

¹⁰ 林憶芝，〈孟子「不忍人之心」釋義〉，《鵝湖學誌》第 25 期，2000 年 12 月，頁 219。

¹¹ 牟宗三先生說：「儒家發展到了中庸易傳，它一定是『宇宙秩序即是道德秩序』（Cosmic order is moral order），它這兩個一定是合一的，這兩者是不能分開的。」，由牟先生之語，我們可以知道孟子性善論與《中庸》所言之「天命之謂性」雖進路不同，但最後兩者一定是合一的。牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983 年，頁 82。

些都是我固有之善，並非由外在增加的，只是我們沒有好好省思罷了。如果我們好好細思，可以發現四端之心都是由吾人「不忍人之心」所發，林憶芝先生說：

孟子認為惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，皆源於「不忍人之心」，四心其實就是同一個「不忍人之心」，只是當人面對不同的事情，其心之不忍有不同的表現而已。人不忍無辜者遭遇不測，因為人有「怵惕惻隱之心」；人不忍人格尊嚴受損害，因為人有「羞惡之心」和「辭讓之心」；人不忍是非不分，因為人有「是非之心」。這四心正是仁、義、禮、智四德的根本，所以「不忍人之心」是四德的總源頭。¹²

由林先生的論述，我們可以得知「不忍人之心」即是道德實踐之根源。孟子云：「仁，人心也。」（《孟子·告子上》），仁即人心，而人心更詳細的說便是人的不忍人之心，而不忍人之心是四德之根本。故筆者推論：「仁是四德之根本」。由上述筆者就「不忍人之心」和「四端之心」來論證性善，我們可以得到這樣的結論：「人心就是人固有之仁，人心散開來講便是人有惻隱、羞惡、辭讓、是非四端之心即禮義廉恥四德，合起來講即是仁即是心。」

孟子此處言心，不是指心臟器官，亦不是指心理學的心理情緒活動，也不是指知慮思辨的認知心。孟子言心是指我們的道德主體，是指道德心，也是具有超越意義的義理之心，它同時是心，也同時是性，說心是主觀地講，說性是客觀地講，心即性，性即心，二者是二而一、一而二的關係，¹³此即心性不二。

在《孟子》中，有二個地方出現「性善」一詞，一為「孟子道性善，言必稱堯舜」（《孟子·滕文公上》），二為「今日『性善』，然則彼皆非歟？」（《孟子·告子上》），前者為孟子與滕文公的對話，後者為弟子公都子向孟子請益對話。孟子性善說可說是孟子學說的核心所在，徐復觀先生也說：「孟子在中國文化中最大的貢獻，是性善說的提出。」¹⁴，孟子以心善言性善，其「性善」義理，蔡仁厚先生以為有五點必須加以闡述說明：

1. 乃能透顯道德主體以建立道德實踐所以可能的根據。這是開發「德性動源」的問題。
2. 乃能肯定「人人皆可為聖賢」，以開啟人格上升之門。這是「完成人格」的問題。
3. 乃能引發人之價值意識與文化理想。這是「人文創造」的問題。

¹² 林憶芝，〈孟子「不忍人之心」釋義〉，《鵝湖學誌》第25期，2000年12月，頁208。

¹³ 牟宗三先生說：「心即是體，故曰心體。自其為『形而上的心』(Metaphysical mind)言，與「於穆不已」之體合一而為一，則心也而性矣。自其為『道德的心』而言，則性因此始有真實的道德創造(道德行為之純亦不已)之可言，是則性而心矣。是故客觀地言之曰性，主觀地言之曰心。自『在其自己』而言，曰性；自其通過『對其自己』之自覺而有真實而具體的彰顯呈現而言則曰心心而性，則堯舜性之也。性而心，則湯武反之也。心性為一而不二。」。牟宗三，《心體與性體(一)》，臺北：正中書局，1968年，頁41-42。

¹⁴ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁161。

4. 乃能保證教育之價值與功能。這是「延續文化」的問題。
5. 乃能相與為善以維繫人間社會之安和。這是「造福人類」的問題。¹⁵

由蔡仁厚先生的五個觀點，我們知道可以體認孟子性善說的重大意義和殊勝。接下來，筆者主要參考蔡仁厚先生的《孔孟荀哲學》來論述孟子何以肯定性善，¹⁶孟子論證性善並不是從知識上角度切入，也就是說，性善不是一種外延的真理，¹⁷它是一種內容的真理。¹⁸

講到性善，孟子首重人禽之辨，他先講人與動物不一樣之處，讓人與動物之間有一條界線，人雖然屬於動物類，但身為人，必定有其他地方和動物不同之處，這才是人之所以為人的尊貴所在。孟子云：

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》）

孟子點出「仁義」即是人異禽獸的關鍵所在，也就是「幾希」，人因為有這一點不一樣才算是「君子」，不然是人與禽獸也就沒有多大的差別。人如果沒有好好把握住這一點「幾希」，那就是禽獸、就是庶民。不過人終究是人，不是禽獸，孟子用得是價值上判斷，不是事實上判斷。在〈告子上〉裡，孟子用反問的語氣問告子「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」，表示人之性是不同於犬之性與牛之性。朱子註告子所言為「蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人以物異也」，¹⁹朱子以為告子只知人與一般動物皆同的知覺運動，即本能慾望，而不知人不同於禽獸的仁義之性，即良知良能。

人與禽獸不一樣之處是「仁義」，那何謂「仁義」？孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。」（《孟子·告子上》），孟子以為仁就是人之心，也就是人的本心善性，而義就是人應該走的大路，即符合道德適宜的行為，而這「仁義」是我們本來就有的，即上天賦予給我們的，孟子鼓勵我們要「存之」，也就是把上天賦予給我們的仁義之性好好的存養擴充不要亡失，這裡的「存」和「操則存，捨則亡」（《孟子·告子上》）的「存」意思相近，都是把我們四端之心好好存養，而這存養工夫是操之在己，他人是無法假手的。

孟子以一位聖人舜為例，說他「由仁義行，非行仁義也。」朱子註此句為：

¹⁵ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1999年，頁192。

¹⁶ 筆者主要參考蔡仁厚先生的《孔孟荀哲學·孟子的心性論》。蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1999年。頁192-195。

¹⁷ 牟宗三先生說：「真理大體可以分為兩種：一種叫外延的真理（extensional truth），一種叫做內容的真理（intensional truth）。外延的真理大體是指科學的真理，如自然科學的真理或是數學的真理。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁20-21。

¹⁸ 筆者歸納牟宗三先生以為內容的真理有以下幾點特質：它不能離開主觀態度、它不能脫離主體性、它有內容的普遍性、它有具體的普遍性、它就是個真理等特質。牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁25-34。

¹⁹ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁326。

「由仁義行，非行仁義，則仁義已根於心，而所行所皆從此出。非以仁義為美，而後勉強行之，所謂安而行之也」，²⁰朱子說得極為適當，因為心存仁義，所作所為皆是自己自願自律，出自於自己本心毫不造作虛偽，而不是因為外在規條而勉強行之。簡而言之，「由仁義行」是因為內在的本心而自動行為，「行仁義」則是被動地因為外在因素而驅使。

性善的第二步論證為「性善本具」，孟子以為人性本善是天生本具，是每一人都這樣的。孟子云：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。（《孟子·盡心上》）

孟子以為良知良能是我固有之，是不學不慮，而孩童會愛親，及其長會敬兄，此仁心義行乃是天下的通則。孟子又說：

有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。（《孟子·告子上》）

孟子在此提到天爵與人爵，天爵是上天所賦予的，人爵是帝王所給予的；天爵是求之在己，人爵是求之在人；天爵是心、是仁義禮智、是四端之心、是良知良能，人爵是公侯伯子男等官位。孟子在此處強調天爵之價值重於人爵，且修其天爵而人爵從之的概念。譚宇權先生說：

孟子建構出來的天人關係是，以這種「天爵」（仁性）作為「天人關係」之最好中介。而不以世俗之人尊貴的「人爵」（名利富貴），來完成「合理的」天人關係。²¹

從「天爵」中，我們不難看出是孟子是有天道觀的，而此天道觀更蘊含道德意識，孟子以為我們要好好把握住這份珍貴的禮物，落實道德實踐，以盡人之所以為之的責任，達到天人合德之境界。孟子又曰：

欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也。（《孟子·告子上》）

天爵即是人「貴於己」的「良貴」，天爵與「良貴」皆是「心」，皆是人心的本然，

²⁰ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁294。

²¹ 譚宇權，《哲學新論》，臺北：文津出版社，2011年，頁481。

都是吾人內在生命的善根。孟子在此亦強調「思」的重要性，這裡的「思」不是一般的思考，而是一種內在的反省覺察的工夫，意指只要我們好好省思覺察，我們便可以發現我們的「良貴」所在。

《孟子·告子上》有提到：「《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』」，由孟子用《詩經》和孔子的話來加強「性善」之論證可知，人性之善是人性本然的真性流露，是天生本具直接感應直接呈現的。

第三步論證是「人人皆可為堯舜」，這是說明每一個人都有成為堯舜的可能性，在人的本性上，堯舜是人，吾亦是人，堯舜與我為同類，此心同然，所以孟子說「堯舜與人同耳」（《孟子·離婁下》），如果每一個人皆能充其四端之心，由內向外推，存仁心行義路，誦堯舜之言，行堯舜之行，則人人皆可成堯舜。孟子曰：

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

聖人已是與天地合德的君子，孟子此段話點出我們每一個人皆與聖人同類，孟子從感官之同然來舉例，接著論述心之同然，說明吾心皆悅禮義猶如芻豢悅口。陸象山說：「千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也；千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也；東南西北海有聖人出焉，同此心，同此理也。」²²，故知人同此心，心同此理。因為心本身即是仁，即是理，即是仁義禮智，故吾心像舜一樣「聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也」（《孟子·盡心上》），這也是當然的。孟子也說：「舜何人也，予何人也，有為者亦若是！」（《孟子·滕文公上》），興起效法聖賢的心志是操之在己、是「是不為也，非不能也」（《孟子·梁惠王上》），故有人說吾無良知良能、吾無法達到聖賢之境之語者，便是自暴自棄的人。

「堯舜之道」是孟子以為之聖人之道，²³在孟子的天人關係中，聖人即是大人即是君子，故「堯舜之道」便是吾人後輩心性修養的楷模表率。

筆者認為，性善論證的三步驟，孟子第一是透過人禽之辨來說明人之所以是人的依據。第二則是說明人人皆有其本心善性，這是天生本具的。第三是說明聖人之心與我同然，人人皆可成為聖賢。根據孟子的性善論，心本是善，本是道德法則，本是性，本是天，只要吾人盡心知性、不自暴自棄，最終便可達到天人合一之境界。

²² 宋·陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，2014年，頁273。

²³ 孟子曰：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。」（《孟子·離婁上》）

關於性善，徐復觀先生以為：「不是把它當作『應然地』道理來說；而是把它當作『實然地』事實來說。即是孟子並不是認為人性應當是善的；而是以為人性實在是善的。」²⁴，徐先生透過孟子「人禽之辨」的觀點來肯定性善是值得讚賞的。²⁵孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」（《孟子·告子上》），故知孟子言性善是從人可以為善的實情來講，即人之為善是順其本性，性和善的本質是一樣。周振群先生說：

因此，在理解上，我們必須知得即心是性，即性是善，心與性、與善，根本為同一不異之物事。一般地順習而言「性善」，只是「存乎中而安則曰性，見乎外而宜則曰善」之二義所成之複詞，固非心之外，別有個可以稱為善的性，亦非性之外，別有個可為性作準據的善之物。善不是形容詞，它本身即是一實有，即是道或義理之代稱，亦即心或性之別稱化名。總而言之：舉性則善在性，舉善則性在善，絕不可分作兩邊看。此乃孟子主張「性善」之內容真理之善與性，而為千古不磨之偉構。²⁶

由周先生的論述，我們可清楚了解性即是善、善即是性。關於「善」，潘小慧先生認為儒家倫理學是「以德行為基」，「善」即是「德行」的實踐與完成。²⁷筆者以為潘先生之「以德行為基」乃就善的表現而言，「『德行』的實踐與完成」即是孟子所說的「為善」。以孟子的理路，仁義即是四端之心、即是天爵、即是大體、即是吾人之本性，從孟子強調道德心是「我固有之」來看，此本性是上天所賦予給我們的。以牟宗三先生的理路，仁義即是道德主體。故筆者推論「善」與「性」與「道德主體」在概念內涵可以相通。牟宗三先生說：

孟子說性善，是就此道德心說吾人之性，那就是說，是以每人皆有的那能發自仁義之理的道德本心為吾人之本性，此本性亦可說就是人所本有的「內在道德性」。既是以「內在的道德性」為吾人之本性，則「人之性是善」乃是一分析命題。²⁸

牟先生以為道德心即是吾人之性，吾人之本性即是仁義之理的道德本心，我們「內在道德性」就是我們的本性，此道德本心是純然至善不與惡對，善的意義可直接在人之性中分析出來。

綜合《孟子》文本、牟先生之語再加上周先生和潘先生之語，筆者肯定人性

²⁴ 徐復觀，《中國人性史論·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁164。

²⁵ 徐復觀，《中國人性史論·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁164-165。

²⁶ 周振群，《儒學探源·古代儒家的心性思想》，臺北：鵝湖出版社，1986年，頁160。

²⁷ 「儒家在價值學中，以倫理價值為首；在倫理學裡，又呈現「以德行為基」(virtue-based ethics)的特有思考風格與思考重點，使得本文詮釋「善」時，自然地將之歸於「德行」的實踐與完成，以至於儒家「天人合德」的理想。」。潘小慧，〈「善」的意義與價值——以孔孟哲學為例〉，《哲學與文化》29卷第1期，2002年1月，頁40。

²⁸ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁216-217。

本善是人所本具。關於孟子之性善論，我們可以得到一個真義，即孟子之性善論是人性本善，此善性是由上天所賦予的，且性即是善，善即是性，二者是一。

孟子道性善，目的是希望提供一個吾人從事道德實踐和人性之善的依據，此依據便是吾人之「心」，由此「心」可向上貫通天道天理。如果每個人都能發揮本身的善性，存仁心、行義行，那便是一個天下為公、和諧安康的社會了。但以現實狀況來看，人因受於本身感性生命的制約和後天環境的影響，以至於會做出不善的事情來。孟子以為，這是其心陷溺、放失、梏亡的原因，因為「心」陷溺了，吾人善性出不來，於是會做出不道德的事情。孟子云：

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。今夫薙麥，播種而耰之。其地同，樹之時又同。淳然而生，至於日至之時，皆孰矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。（《孟子·告子上》）

孟子言「非天之降才爾殊也」，其中隱約可看出有《中庸》所言「天命之謂性」之天道思想，而此性應該是善的，即具有道德和實踐意義。所以上引孟子此段話意指環境會影響一個人的心志。孟子稱心為大體，耳目感官之欲為小體，心陷溺了等同大體無法作主，大體無法作主，就變成小體當家。在孟子理路，小體有中性感性意義，孟子並沒有否定小體的意思，小體透過道德涵養和道德實踐也可和大體處於相同境界，孟子就有說：「我善養吾浩然之氣。」（《孟子·公孫丑上》），在孟子的觀點，氣本來屬於小體之層次，但透過「集義」的工夫，可轉化成像大體一樣的境界。孟子說：「持其志，無暴其氣。」（《孟子·公孫丑上》），志與心本質相同，志之所向即心之所向，有主體意涵，孟子鼓勵我們志要約束氣、引導氣，不要讓氣暴走，因為氣一旦暴走就如同烏雲太多會把陽光完全遮擋住，讓陽光出不來，陽光出不來，就好像我們的本心善性就出不來，我們的道德心就無法朗現，我們的道德實踐就無法落實，道德實踐無法落實便會做出不道德的事情，這就是惡的由來，所以在孟子的理路，惡不具備本質義，只因為我們沒法堅持道德心，才會使惡出現。所以存在上我們應肯定道德主體，即在孟子的進路，主體是心、是道德心，是性，是本心善性。關於善與惡的關係，周振群先生說：

需知「惡」與「善」之對稱，只能限於形式上的一層面而觀，或者說只是為著語言描述的方便而立，絕不可謂有彼此相等的實質義。此其原因，是在善之為善，心之實體以為之主，而惡則不能說有為之主宰的實體之心義。²⁹

周先生以為在孟子的理路裡，心是主體，心是一切為善的根源。「惡」沒有

²⁹ 周振群，《儒學探源·古代儒家的心性思想》，臺北：鵝湖出版社，1986年，頁182。

實體，它只是個「非真實存在的陰影」而已，³⁰故善與惡不是相對等的關係，此觀點與筆者不謀而合。接下來我們來看孟子對於人為何會為不善的看法，孟子說：

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？（《孟子·告子上》）

孟子此段言心之梏亡，心為何會梏亡？孟子以為心本來是仁義之心，但是受到耳目感官之欲的影響，仁義之心未加以存養擴充而「旦旦而伐之」逐漸喪失不見，因為「物交物，則引之而已矣。」（《孟子·告子上》），此時人便與禽獸相異無幾了。此段末尾孟子有提及「才」及「情」二字，才是草木初生之貌，³¹此處的意思是人原本的仁義之心。情者實也，非情感之情，³²人之情即人之為人之實。在此段，才與情皆指人的本心善性。徐復觀先生也說：

從心向上推一步即是性；從心向下落一步即是情；情中涵有向外實現的衝動、能力，即是「才」。性、心、情、才，都是環繞心的不同的層次……孟子的性、心、情、才，雖層次不同，但在性質上完全是同一的東西。³³

徐先生就心的發用來講心的層級，雖然層級不同，但就性質來講是同一東西，故我們可以在《孟子》文本裡，細心推敲上下行文，性、心、情、才在性質上是同一的東西。孟子曰：

仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。（《孟子·告子上》）

孟子感嘆人所畜養的雞犬不見了知道去找回來，而自己的良心亡失了卻不知去尋找回來。此段話的關鍵是「學問之道無他，求其放心而已矣。」，求其放心便是良心的自我覺察，時時處處覺察自己的起心動念，如果良心迷失立即反求。「仁，人心也。」，把仁的特質發揮出來，³⁴不要被環境或小體所影響而迷失。孟子也

³⁰ 周振群先生說：「非真實存在的陰影——惡，與所以投映之主體——善之間的消長情形，一般地說，恰是反比例的。如實言之，即主體之善愈大愈強，則所投映的陰影之惡，便愈小愈弱；反之，若主體之善愈小愈弱，則陰影之惡，變愈大愈強。」。參閱周振群，《儒學探源·古代儒家的心性思想》，臺北：鵝湖出版社，1986年，頁183。

³¹ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁44。

³² 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁22。

³³ 徐復觀著，《中國人性史論·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁5。

³⁴ 牟宗三先生以為孔子的「仁」有兩大特質：覺和健。參閱牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：

說：「體有貴賤，有小大。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·告子上》），希望我們都可以立其大、養其大，成為一位堂堂正正的「大人」。

簡言之，孟子以為人性本善，但惡從何來呢？筆者以為依孟子的理路有可分為二點：

1.耳目感官之欲：喜愛耳目生色，這是人的本性，但因為有其限制，所以孟子不稱為「性」而稱為「命」。³⁵孟子稱耳目感官之欲為小體，稱性為大體，孟子教人用心「思」考，他說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」（《孟子·告子上》），鼓勵我們省思並且要「先立乎其大」，那麼我們就是「大人」了。

2.不良的環境：人有善性卻未必有善行，因為「地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也」，所以孟子教導我們義利之辨和效法聖人，有了價值分辨的能力和工夫，我們便有了選擇的依準；有了聖賢可以效法，我們便有了學習的對象，這樣我們便可以脫離後天環境的制約而心也不容易陷溺。

我們的心是純善，不與惡對，人雖然有時蔽於耳目感官之欲而迷失方向，但是本心善性是不會泯滅的。《大學》有言：「小人閒居為不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，而著其善。」³⁶，為何小人見有德君子後會掩藏呢？表示他的本心善性並未完全泯滅，他仍保有羞恥之心，只要好好的存養擴充，一樣能成為君子，一樣可以天人合德。我們知道本心易受外在環境干擾而迷失，孟子說「養心莫善於寡欲」（《孟子·盡心下》），只要我們寡欲，將欲求降低，小體便無法作主，外在環境便無法影響我們，我們的善性便能發揮出來，時時刻刻念念省覺，心存善念，我們便是大人了。

孟子道性善言仁義，蔡仁厚先生說此性是「第一義的性」，³⁷即「我固有之」之性，牟宗三先生說此性是「逆氣而言，則在於『氣』之上逆顯一『理』」，³⁸牟先生說此「逆覺體證」的觀念主要是想對宋明理學來做詮釋，³⁹牟先生提出「逆覺體證」有其二義，一是「內在的體證」，一是「超越的體證」，⁴⁰高柏園先生順著牟先生的理路將其二義說是：「內在的逆覺體證」和「超越的逆覺體證」。⁴¹

臺灣學生書局，1963年，頁43。

³⁵ 孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。」（《孟子·盡心下》）

³⁶ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁7。

³⁷ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁224。

³⁸ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁1。

³⁹ 參閱牟宗三先生對宋儒李延平和胡五峯之義理詮釋。牟宗三，《心體與性體(二)》，臺北：正中書局，1968年，頁476-478。

⁴⁰ 牟宗三，《心體與性體(二)》，臺北：正中書局，1968年，頁476-477。

⁴¹ 高柏園，《孟子哲學與先秦思想》，臺北：文津出版社，1996年，頁35。

關於內在的逆覺體證，孟子曰：

舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。（《孟子·盡心上》）

此引文學舜與野人之對比，舜與野人不同之處只有一點點，而這一點點就是舜之所以為聖人原因，從「聞一善言，見一善行」可知，這不同之處即是從日常生活中一念自覺，此自返的工夫即是內在的逆覺體證最佳詮釋。吾人如果能一念警覺，從生活中自我覺醒，心之所發皆是仁心善念，此善的力量強大無比，「若決江河，沛然莫之能禦也」，善的實踐力非常明顯。關於超越的逆覺體證，牟宗三先生說：

「超越」者閉關（「先王以至日閉關」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。⁴²

內在的逆覺體證是吾心自覺之發用，而超越的逆覺體證則是吾心在現實生活關閉無發用。孟子說：「梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」，吾心之所以沒有發用是因為心蔽於物慾而使其陷溺，所以才和禽獸相差無幾，因此我們若能去此物慾，由物慾中超拔，從白天所作做為桎梏中解脫出來，讓我們的本心善性得以充分發用，是故相對於「旦晝之所為」正顯出吾心暫時與生活隔開之超越義。

吾人善心善行是本心自律自發，善即是性即是心，三者本質相同，皆可與天道相貫通，都是價值的根源。仁是人心、是安宅，義是義行、是正路，存著善心做合乎道德的事便是有價值的事。我們身為人，性善與仁義皆是我固有之，仁義內在，由心見性，我們本來就應當存著仁心行著義行，即吾人本來面目就有良知良能，這天爵是上天所賦予我們的，我們應該好好珍惜這「良貴」、好好發揮我們的良知良能、擴充我們的四端之心、顯現我們善良的本性、證知我們的道德實踐，也因為我們本心覺醒和道德實踐，我們的道德與天便能合而為一，即達到天人合德之境界。

⁴² 牟宗三，《心體與性體(二)》，臺北：正中書局，1968年，頁477。

第二節 盡心知性以知天

本節以《孟子·盡心上》中的一段話為題，而本文詮釋和論證以採用唐君毅先生和牟宗三先生的觀點為主，輔以當代其他學者看法，期能將孟子「盡心知性知天」之天道理論作一完整之論述。孟子有云：

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。天壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（《孟子·盡心上》）

此段話可以說明孟子以為的天人關係論，孟子以為一個人能夠竭盡內心本質，就能覺悟到「性」的存在，覺悟到「性」的存在便能了解天的本質。人性在天人關係中居於中介位置，意思是只要人靠著自己的努力(修行工夫)，發揮人內在的仁性，便可以建立「人」與「天」的良好關係。「人」是以道德為主體的人，天是宇宙秩序、道德秩序、理性秩序的天。人無法把握其命的限制性，唯一可以把握的個人的修身，孟子鼓勵我們雖然命有許多限制，但修身養性仍不可以放棄，這是孟子所說安身立命的基礎。

以往研究孟子哲學的學者，往往從性善論入手，但其實在性善論中，還有一個天人關係論，即天人合一論值得吾人去關注，此天人合一論在孟子所說的「盡心」、「知性」、「知天」的架構中可發現端倪。孟子講「盡心」，此「心」是夭爵，人能盡其心便能發現人之為人的價值。在個人修身上，孟子勉勵我們要變動的環境中、有限的生命中發揮天生本有之良知良能，這樣才是孟子所說安身立命的意思。

孟子云：「此天之所與我者」（《孟子·告子上》），孟子以為人的心性是天所給予的，孔子說：「天生德於予」（《論語·述而》），我們試著將兩人的話合起來看，可以得到這樣的解釋：「上天將含有道德的心性給予我們。」，此句話和《中庸》所謂「天命之謂性」不謀而合。故孟子的心即是道德心，依此「心」，我們生來自然會愛親和敬兄，也自然會有惻隱之心和羞惡之情。

從實踐而言，人皆有理想，而心的存在意味著人的道德理想的依據，雖然經驗世界或現實世界總與我們「心」的實踐理想有距離，但唐君毅先生以為孟子言人性有趨向理想的境界、嚮往仁義道德的情形。唐先生說：

孟子之言人之性不同於禽獸之性，雖初亦似為從自然中看人之種類性之觀點，然其言性之善，則直自人心之惻隱羞惡之情中之趨向之、或嚮往於仁義等之實現處、或此心之生處，以言之。此即一自人心之趨向與嚮往其道德理想，以看此心性之善之態度。此性之善在孟子即人之終能成堯舜之聖賢之根據。故孟子之言性，乃由吾人上所謂趨向之性，以通於有成始成終之道德生活之聖賢之性者。⁴³

⁴³ 唐君毅，《中國哲學原論(原性篇)》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁533。

唐先生認為人的心靈有趨向仁義禮智的理想，他以為孟子說性善是指人有發展善的趨向，而這趨向的根源是性，性表現出來即為惻隱之心，因此我們可以發現孟子性善說是「即心言性」⁴⁴、從心可以論證性善之意。

依唐君毅先生的看法，孟子之心為性情心。唐先生說：「欲忍欲屑而不能，即併發出心知真性情。」⁴⁵，故知此孟子所言之心為不忍不屑之心。孟子有云：

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。（《孟子·公孫丑上》）

由孟子之言可知，心可以包含惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，也是仁義禮智所根之心。依唐先生的觀點，此為德行所根而涵性情之心，可名之為德性心。⁴⁶此德性心具備道德價值和意義，同時也是道德的根源，如能充分擴而充之，是一能夠自覺之心，與一般講求經驗、認識事實之純理智心是不一樣的。

孟子即心言性，他認為只要人充盡自己異於禽獸的本心、充分發揮人的四端之心，便可以知道人的善性。這裡的「端」字有開端、發端之義，光有「端」還不充分，孟子鼓勵我們要「操存」、還要「養心」，即「不失其赤子之心」（《孟子·離婁下》）。反之，如果吾人不能「操存」其心，則心就會陷溺，就會放失。

孟子的「心」除了是道德心、性情心、德性心之外，同時也是直接感應之心。孟子曰：

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。（《孟子·公孫丑上》）

由「乍見」二字可知人的惻隱之心是對孺子將入井直接感應不假思索的。孟子也說：

呼爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。（《孟子·告子上》）

由「呼爾」和「蹴爾」可知一個人就算地位低下或飢寒交迫，用不尊重的語氣和行為向他吆喝，就算物品再珍貴，他還是不會接受的，因為這是羞惡之心的直接反應。

⁴⁴ 根據謝君直先生的研究，「即心言性」的文獻根據是〈告子上〉的「乃若其情」章，詞語出處則是劉宗周（戡山）對該章的解說文辭，劉戡山的另一用語是「以心言性」。當代新儒家的前輩先生們即從「即心言性」所提供的詮釋進路，盛發孟子心性論之意涵。參見〈郭店儒簡〈性命出〉的心性論與當代孟學註釋之對比〉，《鵝湖月刊》第 429 期，2011 年 3 月，頁 28，註腳 26。

⁴⁵ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986 年，頁 97。

⁴⁶ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986 年，頁 95。

在〈梁惠王下〉中，孟子和齊宣王的有一段對話：

孟子謂齊宣王曰：「王之臣有託其妻子於其友，而之楚遊者。比其反也，則凍餒其妻子，則如之何？」王曰：「棄之。」曰：「士師不能治士，則如之何？」王曰：「已之。」曰：「四境之內不治，則如之何？」王顧左右而言他。（《孟子·梁惠王下》）

孟子問齊宣王前二個問題時，齊宣王皆能侃侃回答，但是問到「四境之內不治，則如何？」時，齊宣王反而顧左右而言他，表示齊宣王其實知道該如何做，但因他心有不安故而顧左右而言他，故可以看出他是有是非之心。齊宣王有是非之心，反映出孟子所講「心之所同然」（《孟子·告子上》），顯見我們每個人其實都有是非之心。孟子曰：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。（《孟子·盡心上》）

孟子以為每一個人都有良知良能，這良知良能是上天賦予我們最珍貴的禮物，孩童無不愛自己的親人，等到長大後，無不尊敬自己的兄長，而這種恭敬之心即是辭讓之心，人人皆有此「辭讓之心」，理論上不僅是天下的通則，而且實際上也應該如此。

由上述四端之論述，我們可以瞭解孟子的「心」具有普遍性、客觀性和超越義，但光是瞭解孟子「心」的意義還不夠，即我們不能只停留在認知這一層面，孟子勉勵我們還要「盡心」，關於「盡心」，牟宗三先生說：

「盡心」之盡是充分的體現之意，所盡之心即是仁義禮智之本心。孟子主性善是由仁義禮智之心以說性，此性即是人之價值上異於犬馬之真性，亦即道德的創造之性也。你若能充分體現你的仁義禮智之本心，你就知道了你的道德的創造性之真性。上中盡字重，知字輕，知是在盡中知，此亦可說實踐的知，即印證義。你若這樣證知了你的真性，你就知道了天之所以為天。此知亦是證知義，在實踐中證知也。⁴⁷

牟先生表示，孟子所言之四端其實就是道德創造性之真性，也是道德實踐的依據，因此我們若能「盡心」，便能知道人的道德本性，也能知道天之所以為天的意義。也就是說天之所以有意義，是因為我們的道德的創造性之真性的原因。

由上述我們可知，只要吾人充盡自己異於禽獸的幾希，充分發揮人本來就有的良知良能，便可以知道人的善性，而這本心善性即為人的道德主體，這道德主

⁴⁷ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁132。

體吾人要挺立、要去存養，而且還要「殀壽不貳，修身以俟之」（《孟子·盡心上》），這樣才是立命。唐君毅先生以為，孔子之知命，在就人當其所遇之際說；而孟子之立命，則在吾人自身先期之修養上說。⁴⁸所以孟子的立命有道德實踐的意義，但實踐之前必有其修養工夫，藉此工夫，我們才有價值的判斷、才有義利之辨，才知道患難之際，要「配義與道」（《孟子·公孫丑上》），當死則死，毫不猶豫。唐先生說：「此一段之工夫，由開始至完成，由平日之修養，至臨事盡道而死，即整個是一立命之工夫。」⁴⁹此一工夫即「集義所生」（《孟子·公孫丑上》）之意義。「集」乃鳥棲息在樹上休息之義，可引申為「依止」。「集義所生」就是我們平日的所思所言所行都依止於義，就算性命交關的當下也是如此，沒有絲毫的妥協與退讓，所以孟子才說浩然之氣是集義所生而非襲義而取。此處「浩然之氣」的精神層面是與「心」、「性」、「四端之心」、「天爵」的層面是屬於同一層次。

雖然孟子即心言性，以心善說性善，但我們還是要對「性」的內涵要有更進一步理解。唐君毅先生表示，中國先哲探討人性論之原始，其基本觀點不從人所對之客觀事物來講，而是從面對天地萬物時，並面對其內在所體驗之人生理想，而自省此人性之何所是，以及天地萬物之性之何所是。⁵⁰依唐先生的分析，我們可以知道中國哲人討論性的進路不走種性、類性、普遍性這一條理路，而是由人的內在理想去如何實踐並討論人性與天地萬物的關係。⁵¹這條內容真理的理路顯然與西方哲人注重邏輯、假設、實驗等外延真理的理路不相同，⁵²我們不能說哪一方比較好或哪一方比較不好，筆者以為中西哲人鑽研的方向不一樣，各擅勝場，各有自己的一片天。

唐先生以為，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，而異於萬物之性之唯一定而不靈者。⁵³唐先生藉中西哲學關於人性比較，指出人之心靈（靈性）的重要。由此，我們可知人具有靈性，而這靈性是沒有定性且能做出萬千活動，亦即就其有價值實踐活動而言，靈性也和萬物之性有所不同。

性善說之提出可謂孟子在中國文化上最大之貢獻。孔子說：「性相近，習相遠」（《論語·陽貨》），孟子以前言性的進路是以告子「生之謂性」為代表。根據徐復觀先生的探討，性字乃由生字孳乳而來，因之，性字較生字為後出。⁵⁴性的原義，應該是指人生下來即有的欲望本能。其所以從心者，心字出現很早，古人多從知覺感覺說心，而人的欲望、能力多通過知覺感覺，也就是必須通過心

⁴⁸ 唐君毅，《中國哲學原論(導論篇)》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁542。

⁴⁹ 唐君毅，《中國哲學原論(導論篇)》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁542。

⁵⁰ 唐君毅，《中國哲學原論(原性篇)》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁21。

⁵¹ 參閱唐君毅，《中國哲學原論(原性篇)》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁29-30。

⁵² 內容真理與外延真理之分與闡釋是牟先生的專有觀念。牟宗三先生說：「真理大體可分為兩種：一種叫做外延的真理(extensional truth)，一種叫做內容的真理(intensional truth)。」。牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁20。

⁵³ 參閱唐君毅，《中國哲學原論(原性篇)》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁24。

⁵⁴ 徐復觀，《中國人性史論先秦篇·第一章》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁5。

才顯現，所以性字便從心。

告子與荀子言性概念相近，從〈告子上〉中，我們可以得知告子對性的看法有「生之謂性」和「性無善無不善」。唐先生以為，凡生之所生，即性之所在，無無性之生，舍生亦無以見性。此告子主生之謂性之旨也。⁵⁵告子是從人的本能慾望(小體)來說性，有求生之義，即求生命之相續，以子孫後代之生命來證明自身之存在，所以告子曰：「食色，性也」(《孟子·告子上》)，然生命的層次和價值不應只停留在「生性」這個層次，且告子之說尚有不足之處，即告子所主張的義外之說。以吾人之敬長為例，敬長不應該只是外在看到別人年紀比我長，我則敬他，其實還有有一個先行條件，就是我心裡肯認此長為吾人之長，我真心的認才會產生敬意。唐先生也說：「孟子之說和告子之說之不同，在義外義內之分。此義內之說之根據，則在吾人之自知其所以對人有敬長之義，乃由吾人肯認此長為吾人之長。」⁵⁶，孟子和告子思想的分野，就是告子之言性止於生之謂性，而孟子則是即心言自己之性，即告子主張「生性」而孟子主張「心性」。

告子看到小體，孟子同時看到大體和小體，且大體可以統攝小體，⁵⁷此心可以統攝耳目感官之欲，也這大體也就是異於禽獸之幾希，當代新儒家常說挺立道德主體，就是挺立大體，挺立大體者就是大人，故孟子說：「先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」(《孟子·告子上》)，大人即是能依道德主體而實踐者。

孟子看到「心性」和「生性」，但孟子不稱為「心性」和「生性」，孟子一方面「即心言性」，另一方面將「生性」的活動表現歸諸於「命」。孟子曰：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉。君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉。君子不謂命也。(《孟子·盡心下》)

上文又歸納為「性命對揚」，乃是將一般人所說的「性」從「命」來看待，一般人所說的「命」從「性」來肯定。對揚就是相對之間彼此交換、立場交錯的意思。前者耳目感官之欲被一般人說是性，但因為有其限制或節制，無法充分實現與肯定，故孟子說是命。後者因為從「命」看可能會有不圓滿，故仁、義、禮、智、聖無法充分證成，⁵⁸如雖然父子之間有一方無法盡仁、君臣之間有一方無法盡義，但父子之間講仁、君臣之間講義還是要充分實現的，但可以活潑圓融改變方式實現，例如：「舜之不告而娶」(《孟子·萬章上》)。人性是充分圓滿的，

⁵⁵ 唐君毅，《中國哲學原論(原性篇)》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁35。

⁵⁶ 唐君毅，《中國哲學原論(原性篇)》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁37。

⁵⁷ 唐先生解釋孟子即心言性可以統攝告子以生言性的理由有四：「自心對自然生命之涵蓋義、自心對自然生命之順承義、自心對自然生命之踐履義、自心對自然生命之超越義。」唐君毅，《中國哲學原論(原性篇)》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁42。

⁵⁸ 「人」衍字。宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁370。

仁也是充分圓滿的，孟子認為雖然價值實踐在現實上可能會有不完滿和限制，但是其中有義之所存是應該充分實現的，所以不稱為命。

由前述我們可對孟子的心和性有一個清晰的概念，現在筆者欲以孟子的「天」來做進一步的闡述。

在《孟子》中，「天」字一共出現了二百餘次，而且意義也是多元的。誠如傅佩榮先生的觀點，孟子藉由古典典籍，闡述了「天」概念的歷史背景和根據，加以肯定「天」概念的普遍意義，並將天命或命運與人之道作一連結，以深化「天」概念的作用，「天」的概念在孟子中顯示下面幾點意義：

1. 造生之天與載行之天：如〈告子上〉曰：「《詩》曰：天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」，肯定天為「造生者」，將人的天賦心性連接善德，以作為性善說的依據。
2. 主宰之天與啓示之天：如〈離婁上〉曰：「〈太甲〉曰：天作孽，猶可違；自作孽，不可活」，雖然人與天沒有劃清界限，但在孟子中，主宰之天逐漸消失，由啓示之天取代，但啓示之天是顯示人之道之本源卻不主動干預人間一切。
3. 審判之天：如：〈萬章上〉曰：「孔子進以禮，退以義；得之不得，曰有命。」，傅先生以為審判之天乃是孟子天概念中最富有創意，由審判之天的判斷可以顯示人的命運和使命，前者可將人世的成敗歸之於天的判斷之必然性，後者指出人的使命即指人的「正命」而言，此「正命」即是指天所特別命於人者，亦即符合人性的基本法則。⁵⁹

關於《孟子》裡面天的觀念，楊慧傑先生也歸納以下三個方面：

1. 神性義的天：如〈離婁上〉曰：「順天者昌，逆天者亡」，神義性的天在孟子的義理系統裡並無特別的作用，孟子是順著傳統引用或是將人力所不及者則訴諸於天，而這種用法和對天的態度是中國傳統極為普遍的宗教心理，就連現代人也無法全免。另外，在孟子義理中，我們可以從〈盡心下〉中的「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之為大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」，看出「神」已經由神性義的天慢慢傳化成道德的法則。
2. 傳統自然義的天：如〈梁惠王上〉曰：「天油然作雲，沛然下雨」，指出天即是自然萬物。另外，從〈盡心下〉中的「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」，可以看出吾人通過「存」的工夫，可以達到與天地同化的境界，這裡可以看出自然義的天已經轉化成「配義與道」（《孟子·公孫丑上》）的天了。
3. 命運義的天：如〈萬章上〉曰：「莫之為而為者，天也。莫之致而致者，命也。」，說明了天底下的事，往往有非人力所能及者。另外，從〈梁惠王下〉中的「苟為善，後世子孫必有王者矣。君子創業垂統，為可繼也。若夫成功，則天也。君如彼何哉？彊為善而已矣。」，孟子強調人之為善，

⁵⁹ 參閱傅佩榮，《儒道天論發微》，臺北：臺灣學生書局，2013年，頁150-158。

盡心而已!如果不能成功，亦當強爲之。所以孟子就說：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」(《盡心下》)，雖然外在的環境或況狀有些不圓滿，但因盡心而實踐仁義禮智的當下便是本心善性的朗現，因爲「有性焉」，這便是性而不是命了。⁶⁰

由上述二位學者的觀點，可以得知天雖然有許多意義，但對於孟子的「天」，筆者以爲，天之主宰性或審判性在孟子的思考中已慢慢消退，孟子逐漸將重心放在人，透過人的盡心可以和天地同化。雖然命運義的天有其種種客觀的限制，但吾人通過「義命合一」，便能彰顯人在限制中，與天之命相聯繫的意義，此部分將在下章討論。

上述透過傅佩榮先生和楊慧傑先生對孟子的「天」的整理，我們可以對孟子的「天」有一番的認知，現在再來看孟子的「道」。孟子曰：「仁也者，人也；合而言之，道也。」(《孟子·盡心下》)，朱子註：「仁者，人之所以爲人之理也。然仁，理也，人，物也。以仁之理，合於人之身而言之，乃可謂道者也。」⁶¹，朱子說得恰當，人身即是要行仁之理才是人之所以爲人之理。仁即仁心，人存有仁心才算是人，也就是仁是人之所以爲人的根本，人依此根本而行即是道。由此可知，孟子的「道」是人依於仁來面對天地萬物所思所言所行。李杜先生說：「如孟子用『道』來指謂的人依他的仁心而行的活動事實，稱之爲『仁道』。」⁶²，所以「世衰道微，邪說暴行有作」(《孟子·滕文公下》)及「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。」(《孟子·滕文公下》)就不是所謂的「仁道」了。

我們有孟子的「天」與「道」的基本概念後，筆者試著將二者關連討論，即論證孟子的「天道」。關於孟子的「天道思想」，筆者以爲：天以人爲重心(天的德要靠人來彰顯)，人以仁心爲依據，人透過仁心落實將道德具體實踐，進而與天合而爲一，即是孟子天道思想的重要內涵。

對於孟子天道思想有了初步的認識，接下來便要對孟子形上進路有更深的了解，其中最值得關注的是便是「盡心知性以知天」此一論述。孟子以心善爲性善，並指出心、性、天通貫爲一，視天爲道德的根源。關於上引「盡其心者」章，楊祖漢先生對此一引文的解釋是：

你若能盡你的心你便可知人之所以爲人的本性是什麼，你能了知人的本性是什麼，你便可知萬物的本原—天道—的意義是什麼。⁶³

⁶⁰ 參閱楊慧傑，《天人關係論》，臺北：水牛出版社，1989年，頁70-76。

⁶¹ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁349。

⁶² 李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，臺北：鵝湖出版社，1978年，頁93。

⁶³ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁7。

楊祖漢先生的詮釋是對孟子天道觀給予一個大肯定，所以我們更可以肯定孟子將天道的本源即是「人之道」，但人身為有限的存在要如何體會通曉無限的天呢？也就是說「盡心知性以知天」要如何可能呢？

這個議題歷代名家皆嘗試回答過，我們先來看朱子的觀點，朱子本《大學》來解孟子，他說：

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性者心之所具之理，而天又理之所以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而不知者也。繼知其理，則其所從出。亦不外是矣。以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。⁶⁴

朱子以為心、性同出於天。由「然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量」和「必其能窮夫理而不知者也」兩句話可以得知，朱子此「知」是致知窮理之「知」，即認知之「知」，而孟子「盡心知性以知天」之「知」為道德理性實踐之「知」，此「知」重道德、重價值、重實踐，故兩者似乎有所差異。牟宗三先生以為，人是透過盡心知性來「知」天命不已之天，此「知」為實踐的知，有印證義。⁶⁵誠如牟先生所言，筆者以為，盡心中的「心」，即是仁義禮智，是四端之心，是人之道道德實踐之依據，吾人要去實踐，要去證知，通過實踐的工夫，才能體會到天之無限造化之德。而孟子「知性」之知，也正是牟先生所謂在道德實踐中印證的意思。

了解了牟先生「盡心知性以知天」的進路，現在我們來看唐君毅先生的詮釋。唐先生說：

盡其心者，充盡其心的表現，知其性者，知其性者，由此表現，而知此心能興起生長之性也。知天者，知為我之此心性之本原之天也。此知心知性知天之功，即在順心之相續表現，以自默識此心如何興起生長之性，而知其有所自本自原之天。⁶⁶

唐先生以為人不能離開心性，猶如魚不能離開水一樣，魚一離開水則魚死，故人一離開心性便不能算是人了。唐先生說到「此知心知性知天之功，即在順心之相續表現」，故可知人不能離開心性之相續表現以知其心性，而自知其心性的泉原便是天。這種心相續表現，黃俊傑先生也說：

孟子思想中的「個人」與「宇宙」之間也存有一種感通的連續性。所謂「知

⁶⁴ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁367。

⁶⁵ 參閱牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁132。

⁶⁶ 唐君毅，《中國哲學原論(原道篇卷一)》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁246。

心」→「知性」→「知天」，在孟子思想中也是一個連續的發展歷程，「天道」與「人道」透過「誠」而取得互動關係（《孟子·離婁·12》：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也。」），人應該敬其在我，實踐「天道」（《孟子·盡心下·24》：「聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」）。⁶⁷

黃俊傑先生以為孟子這種心一性一天連續性的思想，主要是透過人心的「擴充」來完成的。四端之心如同「火之使然，泉之始達」（《孟子·公孫丑上》），不斷地充盡，使德潤於身，然後「踐形」，終於「知天」。

由牟宗三先生、唐君毅先生和黃俊傑先生的詮釋，我們可以歸納孟子「盡心知性以知天」的意義應有以下二點：

1. 「盡心知性以知天」是有實踐意義，透過證知的工夫，我們才能瞭解天道的生化之德。

2. 「盡心知性以知天」是一相續的概念，其中透過「誠」來取得互動之關係。

「盡心知性以知天」是孟子內聖之學的核心，也是孟子的道德形上學；⁶⁸是孟子的天道觀，也是儒家形上學。唐先生和牟先生對孟子義理進路均理解得十分通透，而且皆肯定孟子有一客觀超越的天，而且皆肯定孟子思想中含有道德形上學。唐先生對於儒家形上學有一精闢的見解，筆者引述如下：

關於中國思想中此一路向之形上學，就其理論言說方面講，乃至明代之陽明學而後極其精微，王船山而後至其廣大。然其體證的方面，則孔孟之言，以昭示無遺。孔子之謂「知我者其天乎」，亦即默識其心與天合一。孔子一生之言行，是滿腔子悱惻之心之表現。中庸所謂「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其大」，由「人德」以「達天德」，在孔子及身，實已完成。其答弟子之問何以不言曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」是即謂在其「浩浩其天」之心境中，一切皆是直接之流行發育，更無間隔，更無封畛，全幅只是在一生機洋溢，生意周流之境界，而為一「肫肫其仁」所瀾淪布瀟。其謂四時行百物生，皆在一無言之背景中，則表示此流行發育之至動，而未嘗不至靜至寂，其根源如自一深遠不可測之「淵」，縈迴宛轉而出，此之謂「淵淵其淵」。

至於孟子，則上文已言，乃明指出「盡其知性則知天」之義者。其直接指出盡心知性以知天，則較孔子之只自其生活人格，直接表現其心與天之合一者，更使學者有一自覺的有所用工夫，以上達天德之道路。此即使人尤其心性之開始萌芽生發，形為惻隱等四端處識得：人能充極此四端之量，

⁶⁷ 黃俊傑，《孟學思想論(卷一)》，臺北：東大圖書公司，1991，頁186。

⁶⁸ 依牟宗三先生的看法，儒家說天道創生萬物，這是對於天地萬物所作的道德理性上的價值的解釋，並不是對於道德作一存有論的解釋。因此，康德只承認有一道德的神學，而不承認有一神學的道德。依儒家，只承認有一道德的形上學，而不承認有一形上學的道德學。牟宗三著，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁134。

即可使「浩然之氣充塞於天地之間」，達於「所過者化，所存者神，上下與天地同流」之聖神之域。由此而開出由心性以知天之中國形上學之正宗。⁶⁹

唐先生此段文字的敘述是孔子「踐仁知天」與孟子「盡心知性以知天」的形上學義理，尤其對於孟子「盡其知性則知天」進路而開出由心性以知天之中國形上學之正宗，更是採正面肯定的態度，唐先生採用主觀面攝客觀面進路，此進路和《中庸》第一章所說的「天命之謂性」之本體宇宙論思想進路雖有不同，但就其同為天人合德而言，二路可視為一路。牟宗三先生也說：「此二路原是一圓圈。為自發展上，使有此兩路耳。然其究是一。」⁷⁰，故筆者歸納《論語》、《孟子》、《中庸》對儒家形上學的觀點是一致的。

南宋大儒陸象山云：

孟子云：盡其心者知其性，知其性者則知天矣。心只是一個心。某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。⁷¹

象山以為「心」具有普遍義，我們的「心」與古聖先賢的「心」都相同，只要我們「盡心」，我們便可與天同，與天同即是知道天之所以為天的意義，也就是知道於穆不已之天道之創造性即是人之心性之創造性。

唐先生對於孟子「盡心知性以知天」之形上進路有這樣的詮釋：

天性天理天心之表現，遍在於自然，亦內在於人心；而其實證，則待於人之由修養實踐之工夫，而成為大人、聖人，以見其為即主觀而即客觀，內在而未嘗不超越之實在。⁷²

由唐先生的觀點，我們可以得知在孟子義理裡，從主觀來說是本心性體，客觀來說是超越的天，心性與天就其內容來說，同是創造之原則而為一，因為天之創生萬物之意義，可以經由人之本心善性經道德實踐而證實。

孔子開啓這條盡心知性而知天的進路，由孟子樹立，經宋明理學儒者發揚光大，這條天人合德道路雖是形而上，但卻也很真實內化於我們的心中，只要我們能盡心，挺立吾人的道德主體，我們念茲在茲都能以道德主體為大體，我們便會感受到這一切使道德實踐之仁心，不僅僅是道德主體，同時也宇宙生化的創生之理。當我們充盡其心時，我們的良知良能便會朗現。牟宗三先生說：「仁以感通

⁶⁹ 唐君毅，《哲學概論(卷下)》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁374。

⁷⁰ 牟宗三，《心體與性體(一)》，新北：正中書局，1968年，頁552。

⁷¹ 宋·陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，2014年，頁444。

⁷² 唐君毅，《哲學概論(卷下)》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁368。

為性，以潤物為用」，⁷³吾心感通的範圍無限廣大，可以「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉兇」，⁷⁴而潤物的作用便是在感通的過程中給人溫暖及幫助，就如果雨水潤澤花草樹木一樣，即天地萬物皆在吾人仁心遍潤之中。牟宗三先生說：

仁的作用既然深遠廣大，我們不妨說仁代表真實的生命(Real life)；既是真實的生命，必是我們真實的本體(Real Substance)；真實的本體當然又是真正的主體(Real Subject)，而真正的主體就是真我(Real Self)。至此，仁的意義與價值已是昭然若揭。⁷⁵

由此可知，仁是宇宙生化之根源同時也是我們真正的主體。《中庸》第一章說：「致中和，天地位焉，萬物育焉」，將中和推而極之，是一切價值的根源也是天下的大本，朱子說：「大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。」，⁷⁶由此，筆者推論：「將中和推而極之便是仁。」我們結合上述牟先生和《中庸》的話，仁是真實的主體，「盡仁踐仁」便會使天地得其位，使萬物得其育，而仁即是宇宙天地生化和一切價值之根源。

《中庸》第一章有云：「天命之謂性」，孟子有云：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」，從《中庸》的性和孟子所說的性來看，兩者進路似乎不同，孟子從心善言性善，孟子所言之性是性善的性，他不以為「生之謂性」，而是以人的自覺從事道德實踐而不受自然感官私欲干擾之性為人真正的本性，因為人有不忍人之心和四端之心而呈現仁義禮智之行爲，這是人人固有、人人皆有的天爵，這是孟子主張性善說的依據，這條從人內在道德性來說性的理路不同於《中庸》從天命天道來說性。楊祖漢先生說：

但孟子與中庸之言性，雖在立言的分際上有不同，而二者說的性的內容意義，則是同一的。孟子雖從人的實踐道德的超越根據，即人的內在的道德性說性，但同時認定人可盡心知性知天(孟子盡心上)，又認為此內在於我為我固有之道德之性，乃是「天之所與我者」(孟子告子上)。既然人可盡心知性知天，又此性是天之所與我者，則性與天，在內容意義上應是同一的。⁷⁷

由楊祖漢先生的說法，我們可知孟子與《中庸》內容意義是相同的關鍵在於孟子

⁷³ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1963年，頁44。

⁷⁴ 《周易·乾卦·文言傳》記載：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉兇，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎？」

⁷⁵ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1963年，頁44。

⁷⁶ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁18。

⁷⁷ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁103。

所說的「天之所與我者」（《孟子·告子上》）。相較於孟子，《中庸》所謂「天命之謂性」這條言性的道路比較形而上，為一般人所不易理解，⁷⁸而孟子「盡心知性以知天」這條從人道到天道這條道路比較貼近人的日用倫常，筆者以為這是孟子對性有內容實質的規定的原因。因為在孟子天人關係上，人是「主角」，人有本心善性，人可以盡心知性來知天，故性善論和天人合一論其實是不可分割之整體。

《中庸》的誠、⁷⁹孔子的仁和孟子的四端之心其內容意義是相同的，孟子有言：「先立乎其大」，大體做主，就是我們的四端之心作主，我們一切的活動便可以由道德本心（誠、仁）來自律自發，即以道德意識從事道德實踐，在從事道德實踐的當下，我們和天達成一個默契，也就是我們了解天道的意義和價值、了解天為何為天、了解天地萬物為何存在、了解宇宙生化法則。孟子曰「萬物皆備於我」（《孟子·盡心上》），為何萬事萬物的事理都為我所具備？萬事萬物的事理即天道即宇宙創生之法則，孟子有云：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」，吾心至仁便可知性知天，故我們可以得到一個實義：孟子的「心」是道德心，孟子的「天」是道德的天，而只要盡心知性便可以與天合而為一，心與天同，與天地同流。

第三節 上下與天地同流

本節主要論述君子過化存神，上下與天地同流的境界，即儒家哲學天人合德對形而上境界的理論，可根據上節討論孟子「盡心知性以知天」的進路，藉由心性論與天道觀的結合，亦即掌握住孟子天道思想「心—性—天」一貫之原則，說明孟子天道觀的思想面貌。

人類對於生活的體驗和對天地萬物的觀察進而發現了天道的生生不已，《周易·繫辭傳》有云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」，「天道」是中國哲學常用的名詞，「形而上」一詞雖首見於《周易·繫辭傳》，但後來與天道一詞互用，以中國儒家進路，我們可以這樣詮釋：天道即形而上學，形而上學即天道。⁸⁰關於形而上學，高柏園先生說：

⁷⁸ 楊祖漢先生說：「但在中庸後半部，則以誠言天道，這便是對天道作了內容上的規定，即天道是真實無妄的，不已不止的實體。而誠本是道德實踐的詞語，是從人的反省而見的。又從至誠者之德性實踐之圓滿而曰可以與天地參，可知天道之誠實即是人的道德實踐之誠。即天道創生的內容意義便是道德的創造、道德的創造即是宇宙的生化。」。楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁103-104。

⁷⁹ 《中庸》第二十二章有云：「唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性」，故吾心至誠便可知人的道德本性。

⁸⁰ 關於天道，林碧珠先生說：「天，所指的就是宇宙。天道論則是討論宇宙根本性質、組成結構的理論，通常也稱為本體論，屬於形而上學(Metaphysics)的範疇。對於天道的看法不同，往往發展出不同哲學體系的價值思考，此價值思考對於人的思想行為具有重要影響。」。林碧珠，〈胡五峰的天道哲學觀〉，《青年哲學》第廿七卷第六期，2000年6月，頁587。

一般而言，形上學(metaphysics)主要討論二個問題，其一是萬物存在的根據問題，也就是要追問萬物存在的原理或根據果為何物，這是所謂存有論(ontology)；至於此形上原理或根據如何演變成萬物之多，或萬物之多與第一原理間的發展歷程與關係，便是所謂宇宙論(cosmology)的問題。⁸¹

高先生將形而上學討論的二個問題說得極為詳細，此二個問題即是存有論和宇宙論。關於天道，牟宗三先生說：

另一方面，中國上已有「天道」、「天命」的「天」之觀念，……。在中國思想中，天命天道乃通過憂患意識所生的「敬」而步步下貫，貫注到人的身上，便作為人的主體。因此，在「敬」之中，我們的主體並未投注到上帝哪裡去，我們作的不是自我否定，而是自我肯定(Self affirmation)。彷彿在敬的過程中，天命、天道愈往下貫，我們的主體愈得到肯定，所以天命、天道愈往下貫，愈顯得自我肯定之有價值。表面說來，是通過敬的作用肯定自己；本質地說，實是在天道、天命的層層下貫而為自己主體中肯定自己。⁸²

牟先生以為中國哲學的天道觀是天道、天命下貫道吾人主體中，而天道、天命之所以會下貫到我們身上成為我們的主體是因為我們不忍不安之心所產生的「敬」。牟先生又說：

天命與天道既下降而為人之本體，則人的「真實的主體性」(Real Subjectivity)立即形成。當然，這主體不是生物學或心理學所謂的主體，即是說，它不是形而下的，不是「有身之患」的身，不是苦罪根源的臭皮囊，而是形而上的、體現價值的、真實無妄的主體。孔子所說的「仁」，孟子所說的「性善」，都由此真實主體而導出。⁸³

牟先生很清楚地告訴我們，中國哲學含有很強烈的主體觀念，以中國哲學天道觀進路而言，此主體不是形而下的，而是形而上的，且蘊含濃厚的價值思維，這是中國哲學天道觀很特別的地方。

形上學(metaphysics)是比較偏西方的講法，中國傳統哲學常以天道論或本體論來稱呼，而天道論在中國歷代哲人研究下，總與人的活動脫離不了關係，尤其與人的道德行為更是息息相關，故天人關係常是先賢前輩們研究的重點。在天人關係中，張亨先生以為「天人合一」是深植於傳統中國的最主要的價值觀之一，⁸⁴

⁸¹ 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園合著，《中國哲學史上冊》，臺北：里仁書局，2005年，頁97。

⁸² 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁22-23。

⁸³ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁25。

⁸⁴ 張亨，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化公司，1997年，頁249。

根據張亨先生研究，天人合一的模式主要可分為三種，⁸⁵而本節所要論述的孟子天道觀進路即是張先生所謂的「天人合德型」。

孟子有云：「乃所願，則學孔子也。」（《孟子·公孫丑上》），孟子順承孔子義理思想，所以要論述孟子天道觀之前，首先我們先要對孔子天人合德的思想有所了解。

孔子對「天」之了解大抵承繼周文之天人關係而來，⁸⁶孔子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問》），在在表示孔子事事都能反求諸己、自我省察，他努力於道德生命之實踐並希望能達到和天一種相知相惜的默契，此時的「天」對孔子而言是一種生命的安頓而不是那麼陌生、遙遠。孔子主要思想是「仁」，他說：「天生德於予」（《論語·述而》），此上天賦予我德行(仁)之說，結合「下學而上達」，吾人可以體認天道是超越的存有，而德性是內在的存有，只要我們立身行道、踐仁行義，便可以體會到天道之於穆不已。牟宗三先生說：

天之義既如此，則仁心感通之無限即足以證實「天之所以為天」，天之為「於穆不已」，而與之合而為一。在孔子，踐仁知天，雖似仁與天有距離，仁不必即是天，孔子亦未說仁與天合一或為一，然(一)、因仁心之感通乃原則上不能劃定其界限者，此即函其向絕對普遍性趨之伸展，(二)、因踐仁知天，仁與天必有其「內容的意義」之相同處，始可由踐仁以知之，默識之，或契接之，依是二故，仁與天雖然表面有距離，而實最後無距離，故終可合而一之也。⁸⁷

由牟先生的觀點可知，因為仁心之感通無界限和仁與天必有其「內容的意義」之相同，故只要吾人踐仁，便可以與天的距離拉近進而與天合而為一。我們理解孟子對於天道的看法是站在孔子的基礎上加以闡述，基本上都離不開「天人合德」這個大方向。

孟子曰：

⁸⁵ 此三種模式為：A.天人合德型：儒家基於個人道德主體的自覺，實踐擴充至於無限的境界。天被轉化為超越實體，是由人的內在德性的呈顯來證成的，同時也參與和體證了宇宙萬物的究竟意義。B.天人為一型：道家以為人致虛守靜到極篤處，解消我執，與物無對，就是渾然與天地萬物為一的絕對境界。天是通過道所見的自然義。C.天人感應型：陰陽家及董仲舒以氣化之天為主，雜以傳統的神性之天乃至世俗的神祕信仰揉而為一。以人之形體與天象類比。謂之天人一也。又以陰陽災異之變與人事相應。張亨，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化公司，1997年，頁280。

⁸⁶ 牟宗三先生說：「孔子所說的『天』、『天命』、或『天道』當然是承詩書中的帝、天、天命而來。此是中國歷史文化的超越意義，是一老傳說。以孔子聖者之襟懷以及其歷史文化意識（文統意識）之強，而不能無此超越意識，故無理由不繼承下來。但孔子不以三代王權意識中的帝、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），而自主觀面開啓道德價值之源、德性生命之門以言『仁』。」牟宗三，《心體與性體(一)》，臺北：正中書局，1968年，頁21。

⁸⁷ 牟宗三，《心體與性體(一)》，臺北：正中書局，1968年，頁22。

霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知為之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」（《孟子·盡心上》）

霸者以力服人，王者以德服人。在霸者底下的臣民，每天都過得很歡娛，但這快樂並無法長久持續，因為「以力服人者，非心服也，力不贍也。」（《孟子·公孫丑上》）。在王者底下的臣民，王者以德化民，民受其感化而不自知，所以人民便廣大自得。王者就像風，臣民就像草，所謂風行必定草偃，王者行仁政，臣民必定是過著講仁義且舒適安康的生活，即孟子所謂「皞皞如也」的氣象。至於引文「夫君子所過者化……豈曰小補之哉？」，筆者茲引述朱子注之語：

君子，聖人之通稱也。所過者化，身所經歷之處，即人無不化，如舜之耕歷山而田者遜畔，陶河濱而器不苦窳也。所存者神，心所存主處便神妙不測，如孔子之立斯立、道斯行、綏斯來、動斯和，莫知其所以然而然也。是其德業之盛，乃天地之化同運並行，舉一世而甄陶之，非如霸者但小小補塞其罅漏而已。⁸⁸

朱子舉舜和孔子二位聖人為例，說明所過者化和所存者神之意義，朱子強調聖人與天地合德，功同天地，天地化育百姓如聖人化育百姓一般，《中庸·第三十章》所謂「大德敦化」即是此義，而不是小小補益而已。

君子過化存神，上下與天地同流之境界一般人不易體會，但吾人心性的發用皆是從人道開始，也就是從日用倫常發端，聖人君子亦是相同，⁸⁹只不過「聖人先得我心之所同然耳」（《孟子·告子上》）。依《孟子》文獻，心性表現有二種：一是「性之」，一是「反之」。⁹⁰像堯舜那般的聖人順著自己的本心善性行事，其德配天地，乃天縱之聖。⁹¹反之者，透過道德自覺，反身而誠來體現天道便是像湯武之類的聖人。吾人要效法聖賢，成聖人成君子，無法走「性之」這條路，因為「性之」乃天縱之聖，吾人無從著力，所以可著力點便是透過「反之」的工夫。故孟子說：

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》）

「萬物皆備於我矣」，萬事萬物都為我所具備，即是吾與天地萬物為一體。孔子

⁸⁸ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁352-353。

⁸⁹ 孟子曰：「堯舜與人同耳。」（《孟子·離婁下》）。

⁹⁰ 《孟子·盡心下》記載：「堯舜，性者也；湯武，反之也。」

⁹¹ 《論語·子罕》記載：「大宰問於子貢曰：『夫子聖者與？何其多能也？』子貢曰：『固天縱之將聖，又多能也。』」

說：「為仁由己，而由人乎哉？」（《論語·顏淵》，只要我們主動積極去求天爵，反求諸己，便可得到，這是「求則得之」的事情，故「為仁由己」且盡心亦由己。吾人透過盡仁心來了解天道，和天道保持著密切的默契，這便是仁的境界、仁的極致，此種形而上境界便是我的生命和宇宙生命打成一片，即《周易·乾卦·文言傳》所說的：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」的意思，孟子說：「上下與天地同流」也是這個意思。楊祖漢先生說：

經過了孔子的指點出人本有其仁心，仁心是道德主體、價值之源；及孟子之肯定仁義內在，以仁義為人性，嚴義利之辨，樹立起人格尊嚴後，道德世界的全部義蘊意徹底開出，而毫無暗晦了。但人的道德生命一旦發露，便一定要仁民愛物，而不能有止境。所以孔子的聖者生命要如天道的不息不已，而孟子亦曰「萬物皆備於我」，「上下與天地合同流」。⁹²

由楊祖漢先生的論述，我們可發現孟子之天道思想是由孔子點出人有其仁心發端，建立道德主體，孟子肯定孔子的說法進而闡發仁義內在，再開出吾人道德生命而知天道之生生不已，孟子此一進路，牟宗三先生說：「吾人依中國的傳統，把這神學仍還原于超越的存有論，此是超越的，道德的無限智心而建立者，此名曰無執的存有論，亦曰道德的形上學。」⁹³，此道德的形上學即是從道德的角度切入來說明宇宙萬物存在的意義。楊祖漢先生也說：「而這套形上學，是由道德實踐之至乎其極而開出，故可稱為道德的形而上學。」⁹⁴，故我們可以這樣說：「孟子的天道思想是一套道德的形而上學。」，接下來我們繼續討論上述《孟子·盡心上》「萬物皆備於我」此段引文。

「反身而誠」的「誠」是吾人研究孟子心性論與天道思想特別要注意的一個字。吾人一念警覺，「求則得之」，自覺地要求「與天合德」，自覺地想要與天道合而為一，故「反身而誠」便是「反身而道」的意思，那麼道在何處尋呢？道就是回過頭來在吾人生命中去印證它，道就是回到我們自己的生活中、自己的生命中去體會和印證，而誠是我們百分百的體會道，當我們體會道真正的意涵時，我們便會知道「萬物皆備於我」，此時我們和萬物之間的對抗、和萬物之間的陌生都會一一化解，對抗和陌生都化解掉了，我們便「樂莫大焉」。孟子曰：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」（《孟子·離婁上》）《中庸·第二十章》也說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」孟子與《中庸》皆有提到「誠」，皆把「誠」當作天道，表示「誠」有一定重要性，由孟子和《中庸·第二十章》所言之天道，我們也可以說，誠即天道。「思誠」與「誠之」皆是實踐的工夫，吾人

⁹² 此引文乃楊祖漢先生詮釋「道德形上學」的說法。楊祖漢，《中庸章句疏解》，臺北：鵝湖出版社，1984年，頁12。

⁹³ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁340。

⁹⁴ 楊祖漢，《中庸章句疏解》，臺北：鵝湖出版社，1984年，頁12。

透過道德實踐以恢復上天所賦予自己的「誠」的本性，便是「人之道」。由此可見，中庸的「誠」與孔子的「仁」與孟子的「四端」概念上是相通的。《大學》裡也講誠，《大學》記載：

所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！小人閑居為不善，無所不至，見君子而後厭然，掩其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣！此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。

《大學》此段引文描述了「誠其意」的重要性，此處較偏重工夫修養的部分，屬於「人之道」，即通過慎獨工夫使「德潤身」，也就是達到孟子「踐形」的境界。

《周易·繫辭傳》有云：「窮神知化」，此處的「神」作何解釋呢？《周易·說卦》有云：「神也者，妙萬物而為言者也。」，「神」是透過「誠」來說的。牟宗三先生說：「儒家易傳講『神』，它是個形而上的。他之所以為形而上，是靠甚麼觀念來定住呢？是通過『誠』。中庸、易傳都講誠，誠是一種德性，是屬於道德的。」⁹⁵，由牟先生的看法，我們知道要窮神知化，一定要通過「誠」這個主體才能知道宇宙生化之理、才能了解天道的意義，才能了解「宇宙秩序即是道德秩序」⁹⁶。此即是將道德意義與客觀天道聯繫在一起，在《孟子》、《大學》、《中庸》則是經由「誠」的實踐來完成。

《孟子》、《中庸》、《大學》、《易傳》皆強調「誠」的重要性，唯有誠意才能知其性，知其性才能知道天道之生化之道、天命之運轉流行。孟子曰：「存其心，養其性，所以事天也。」（《孟子·盡心上》），孟子講究心性存養工夫，而「誠」正是存養本心善性的根本工夫之一。

我們再來看《周易·繫辭傳》的話：

《易》无思也，无為也，寂然不動，感而遂通 天下之故。

《易》代表天道，無思無為表示超越於一般的思和超越一般的為，天道是超越的，是屬於形而上，如果思、為、動只停留在形而下，那麼我們就無法用思考和經驗活動去理解天道，也沒有辦法用思和為去定義天道，也無法用動靜的概念去定義它，可是我們可以用生命的感應可以和天道取得默契，即用我們的心之思去貼合天道，以儒家易的立場而言，此心即為孟子的「道德本心」，此「心」是生命主體，我們用內在真實的主體去感應天道，以儒家哲學而言，此感應有實踐和修養之義，天道的意義就內化我們的生命中，成為我們對天道的心得，此心得便是我

⁹⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁81。

⁹⁶ 牟宗三先生說：「所以儒家發展到了中庸易傳，它一定是『宇宙秩序即是道德秩序』(Cosmic order is moral order)，它這兩個一定是合一的，這兩個是不能分開的。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁82。

們的德性、我們的道德涵養、我們的境界、我們的生命智慧。孟子言「盡心知性以知天」，表示我們充盡其心時，我們便可以和天道取得百分之百的默契，我們的心便可通向天地萬物，我們的心便通向於道，即天地萬物都在我們的生命當中，故孟子有言「萬物皆備於我」，表示天地萬物與我成爲一體，天地萬物皆爲我所具備，吾心即是道德心，吾心即是無限心，吾心可藉由道德通向天地萬物。《中庸·第二十六章》記載：

天地之道，可壹言而盡也。其，則其生物不測。天地之道，博也厚也，高也明也，悠也久也。今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰系焉，萬物覆焉。

天地之道即天道，天道即一即誠，故可一言而盡，「生物」是創生萬物之意，指得是天道創生萬物是生化不息、不易爲人所測知。天地山水、日月星辰只是天道的某一部分，此一部分即可涵養萬物、承載萬物，故我們便可深深體會到天道的廣大無邊和不已不止。⁹⁷由上述《易傳》和《中庸》引文，我們可推測《孟子》有關天道思想進路與《易傳》和《中庸》最後是合一的，針對此點，牟宗三先生說：

孟子一路何以可與中庸、易傳一路合在一起呢？兩路原來已有默契：「根源於「天命之性」，而「天命之性」亦須從「道德性」了解、印證和貞定。說兩路非合不可，又有什麼根據呢？這根據很著名，即是孟子盡心章所云：「盡其心者，知其性；知其性，則知天矣」。盡怎樣的心？當然是道德的心；充分實現(盡)道德的心，才可以了解天的創造性，證實天之為創造真幾義。孟子亦說：「誠者，天之道也。思誠者，人之道也。至而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也」。這已和中庸說誠完全相同。「思誠」即中庸之「誠之」。「動」即中庸之形、著、明、動、變、化。「思誠」亦「盡心」之義。心量無限，心德無盡。「苟能充之，足以保四海」。「上下與天地同流」，「萬物皆備於我」。此即足以知天，證實天命於穆不已，證實天道為一創造之真幾。盡心知性雖未能把握住天命、天道的全幅奧秘，但至少可以證實並定住其道德涵義，證實並定住其為創造之真幾。並最低限度可以獲得一個管窺天道的通孔，通過這個孔道至少可與天道取得一個默

⁹⁷ 關於儒家天道內容的「誠」，陳旻志先生說：「《中庸》與《大學》二書，原出於《禮記》祭祀體系之重要章節，格外強調如何將『道體』的創造性與『道德』的超越性，塑造為理想文化人格（聖人）的整體交感特質。並且進一步論證『於穆不已』的天道規律，如何與日常生活，乃至於格物致知、修齊治平的內聖外王工夫，不偏不倚，彼此有機連結。再者《中庸》強調『其為物不貳，則其生物不測的特質』，又與《易傳》所言『寂然不動，感而遂通』的理境相近，皆是道德來說明存在。俱為說明天道誠體的超越性，亦即道德實踐的本體，以及宇宙生化不已的本體、創造性的真幾密切攸關，而為當代新儒家視為道德形上學的重要張本。」。陳旻志，〈「誠」體寂感的文化原型與聖巫關涉之探勘〉，《哲學與文化》，第36卷11期，2009年11月，頁104。

契。⁹⁸

由牟先生的說法，我們知道只要吾人盡心知性，便至少可以與天道取得一個默契。孟子「盡心知性知天」之天道思想這條路，是從人道走向天道，從道德的心性論走向道德的形上學，雖然人道與天道、道德的心性論與道德的形上學看似是不同的內容而且似乎有距離感，但是吾人只要盡心踐德，每一個人都可以體會到這絕對真實的天道意義。在孟子思想裡，我們要體會天道意義並不是心理認知即可，而是要從人道中落實和實踐我們道德心所創造之活動才能體會其中的義理，故孟子之天道思想是從道德的實踐來言道德的形上學，而實踐至乎其極時，吾人便可以體會到其實人道和天道根本是一，道德的心性論和道德的形上學在內容意義上也是相同的。楊祖漢先生說：

由於人之本心遍潤一切，創生一切存在的價值意義，而使人取得無限的意義，則從人之踐德中所流露出來的道德心，便應即是生化萬物之天道實體。因人的道德心是具有無限意義的，而天道亦是無限的，真正的無限體，只能有一，而不能有二，故道德心與天道，必須是同一的實體。吾人可說，人之從事道德實踐時，便是天道在人的生命中起真實的作用，此時人的生命活動，便成為天道之實現其自己的活動。⁹⁹

由楊先生所言，我們可以知道孟子之天道思想內容是具有內在的道德心(良知良能)和超越的天道實體(道德的形上學)所組合而成的，而且道德心和天道實體是一不是二，即孟子所言之天道思想是含有道德成分，不只是日倫綱常表現出來，也包括宇宙間展現發用。陸象山說：

四方上下曰宇，往古來今日宙，宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。¹⁰⁰

象山此說與孟子有契合之處，象山以為宇宙便是吾之道德本心，吾之道德本心即是宇宙，即「吾心」與「宇宙」是一。關於儒家天道觀，牟宗三先生說：

依「即存有即活動」說，則先秦舊義以及宋、明儒之大宗皆是本體宇宙論的實體之道德地創生的直貫之系統，簡言之，為縱貫系統。¹⁰¹

牟先生以為中國儒家天道觀是「即存有即活動」，¹⁰²天道兼具本體論和宇宙

⁹⁸ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：台灣學生書局，1994年，頁91。

⁹⁹ 楊祖漢，《中庸章句疏解》，臺北：鵝湖出版社，1984年，頁16。

¹⁰⁰ 宋·陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，2014年，頁273。

¹⁰¹ 牟宗三，《心體與性體(一)》，臺北：正中書局，1968年，頁59。有關「本體宇宙論」的概念，牟先生於《圓善論》有進一步說明，請見下文。

¹⁰² 牟宗三先生說：「但在先秦舊義以及濂溪、橫渠、明道之所體悟者，此形而上的實體(散開說，

論的雙重性格，故稱爲本體宇宙論。¹⁰³萬事萬物合乎天道便是真實的存在，不合乎天道便是不真實的存在，所以天道即是本體論的存有，同時也是宇宙論的活動，即天道有 being 的性格也有 becoming 的性格。孟子言「盡心知性以知天」，表示吾人盡其心者能感應天道的活動與創生，故心性的活動有存有的特質，性是存有的說，心是活動的說，依牟先生「即存有即活動」進路，我們可以說「即心即性」或「即性即心」，心性的開展也可稱爲本體宇宙論。由此可知，天道和吾人心性在形式皆是「即存有即活動」、「即活動即存有」；在內容上，依孟子進路，心性仁義禮智，即道德的良善，透過心性的「盡」，我們才可了解天的意義是什麼？故天道的內容也是仁義禮智，如果天道的內容不是仁義禮智，那孟子的「盡心知性以知天」理路便無法成立了，故我們可知，天道的內容必定是仁義禮智，吾人藉由仁義禮智將心性和天道銜接起來，所以人做爲一個道德的存在的話，天也是一個道德存在的天，即人是道德的人而天是道德的天，人和天藉由道德融合爲一體，即是儒家天人合一(天人合德)的境界，此即孟子「盡心知性知天」之真義。對於孟子「盡心知性知天」之觀點，牟宗三先生說：

盡心知性則知天，順心性說，則此處之「天」顯然是「實體」義的天，即所謂以理言的天，從此正面積極意義的天。所謂性之內容的意義有其與天相同處亦是從積極意義的「天」、「實體」意義的天說。此所謂「內容的意義」相同實則同一創生實體也。「天」是客觀地、本體宇宙論地言之，心性則是主觀地、道德實踐地言之。即心性顯然其絕對普遍性，則即與天爲一也。¹⁰⁴

牟先生以爲吾人心性和「實體」義的天「內容的意義」相同，故都是創生實體，客觀地說是「天」，主觀地說是心性，心、性、天是指同一概念。陸象山說：

四端者，即此心也；天之所與我者，即此心也。人皆有是心，心皆是理，心即理也。¹⁰⁵

象山以爲吾心即爲四端，這是上天所賦予給我的本性，而此道德本心是吾人之真實本性也是理，因爲本心爲道德應然之理，即心就是理，心理爲一。¹⁰⁶牟

天命不已之體、易體、中體、太極、太虛、誠體、神體、心體、性體、仁體)乃是『即存有及活動』者。」。牟宗三，《心體與性體(一)》，臺北：正中書局，1968年，頁58。

¹⁰³ 牟宗三先生說：「蓋中庸、易傳之言道體性體是『本體宇宙論』言之，客觀地言之，而孔子言仁，孟子言心性，則是道德踐履地言之，主觀地言之。」。牟宗三，《心體與性體(二)》，臺北：正中書局，1968年，頁509。

¹⁰⁴ 牟宗三，《心體與性體(一)》，臺北：正中書局，1968年，頁27。

¹⁰⁵ 宋·陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，2014年，頁149。

¹⁰⁶ 牟宗三先生說：「如果把仁義視爲理，例如說道德法則，則此理即是此心之所自發，此即象山陽明所說之『心即理』。『心即理』不是心合理，乃是心就理；『心理爲一』不是心與理合而爲一，乃是此心，自身之自一。此心就是孟子所謂『本心』。」。牟宗三，《從陸象山到劉戡山》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁216。

宗三先生說：

又依前章之正名，宋明儒學亦名曰「性理之學」。「性理」之得名、普通以為始自明道之言「理」或「天理」以及依川之言「性即理」。實則「理」之一詞是就道體性體之實而帶上去的，理字並無獨立之實。……是則「性體之學」，普通固定之于伊川朱子之「性即理」，非是；以伊川之「性即理」概括明道，尤非是。明道固亦可言「性即理」，甚至濂溪、橫渠亦可如此言。但濂溪、橫渠、明道所體會之道體性體是「即活動即存有」者，故代表此道體性體之「理」或「天理」字亦不只是「存有」義，到最後亦是「即存有即活動」者。是則「性理之學」是通名，由之亦可見有兩系之分也。¹⁰⁷

依牟先生的看法，我們可知宋明儒學有兩系之分，¹⁰⁸而且心、性、理、天都是相通的概念，而此「理」有「即存有即活動」之義。

心性天相貫通乃孟子天道觀之殊勝義，天道是生生不已的創造實體；心性純乎不已的道德主體。孔子說：「不怨天，不尤人。下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問》），天人因為道德（實踐）的關係必相通而相續，這是孔子早就告訴我們的事情，後代儒者依此命題加以闡述，有的從人的心性向上貫通以證天道，有的從天道向下貫通心性，前者以心性論之進路向上言天道，以孟子為代表，孟子說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」，便是心性向上貫通天道的理路；後者則是走形上學理路，以《中庸》和《易傳》為代表，《中庸》首章云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，即言天道、性、道、教一貫，《中庸》又說：「誠者，天之道也，誠之者，人之道也。」，故知天道即誠，天道的內容是誠，天道至誠無息，而人亦當秉此天道而充盡其心性，才可和天道相互感通並參贊天地之化育，此進路和孟子「盡心知性以知天」天道觀進路不謀而合。《周易·繫辭傳》云：「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性」、《周易·乾·彖傳》云：「乾道變化，各正性命」，故知《易傳》亦言天道性命相貫通，也是和孟子「盡心知性以知天」天道觀進路不謀而合。依此，孟子天道觀之思想乃是一道德形上學，雖然是形上學，但含有仁義禮智之心性論存在，而且此形上學和心性論是互相貫通為一，關於孟子天道觀之道德形上學，牟宗三先生說這是「動態的超越的存有論」¹⁰⁹，而此種存有論牟先生也常說是「本體宇宙論」，¹¹⁰牟先生說：

吾人依中國的傳統，把這神學仍還原于超越的存有論，道德的無限智心而建立者，此名曰無執的存有論，亦曰道德的形上學。此中無限智心不被對

¹⁰⁷ 牟宗三，《心體與性體(一)》，臺北：正中書局，1968年，頁61。

¹⁰⁸ 宋明儒學性理之學有兩系之分，先秦孔孟儒家天道觀的進路是和宋儒明道、濂溪、橫渠比較相應，皆是「即存有即活動」之本體宇宙論，與伊川朱子「性即理」較不相應。

¹⁰⁹ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁338。

¹¹⁰ 牟宗三先生說：「此種存有論亦函著宇宙生生不息之動源之宇宙論，故吾常亦合言而曰本體宇宙論。」。牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁338。

象化個體化為人格神，但只是一超越的，普遍的道德本體(賅括天地萬物而言者)而可由人或一切理性存有而體現者。此無限智心之為超越的與人格神之超越的不同，此後者是只超越而不內在，但前者之為超越而有內在。分解地言之，它有絕對普遍性，越在每一人每一物之上，而又非感性經驗所能及，故是超越的；但它又為一切人物之體，故又為內在的。¹¹¹

牟先生以為我們的心是道德的無限智心，中國傳統儒家心性天一貫之哲學乃是道德的形上學亦是無執的存有論，而此無限智心是既超越而內在的。關於孟子天道性命之「意」，牟宗三先生說：

孟子言盡心知性知天，又言能不能盡其才。荀子言聖人盡倫，王者盡制。中庸言：盡己性，盡人性，盡物性，以至參天地贊萬化。周易「說卦傳」亦言「窮理盡性以至於命」。此中所言之盡，有是解悟的盡，有是踐履的盡。繫辭傳所言，是解悟的盡，孟、荀、中庸、說卦所言，是踐履的盡。有時即在踐履中有解悟。如盡心是踐履，知性知天是解悟……。總之，此中所言之盡，大體是解悟與踐履交融而進者。¹¹²

由牟先生的論述中，我們得知孟子「盡心知性知天」理路中，雖然盡心是證知義，知性知天是解悟義，但是彼此之間卻是互相交融的，即踐履中有解悟，解悟中有踐履，這就是中國儒家所說的「盡知」，也是孟子「盡」心的真義，故牟先生說：「此即是儒家所說的盡，而在此盡中所盡的意即儒家性命天道之『意』也。(盡是充分至極之意。就踐履言，盡是充分的實現。就解悟言，盡是充分的表現)」，¹¹³吾人在踐履中解悟，又在解悟中踐履，一步一步向上與天相感相應，了解上天的造化之德與和我們內在的心性連成一體，我們的存在即是天道的存在，我們的存在即是道德實踐的存在，我們的存在即是價值的存在，我們的存在即是真實的存在，天人因道德相感相應，吾人參與贊育天，天道與我們的道德連成一氣。堯、舜、禹、湯、周公、孔子、孟子等古聖先賢也因內在道德與天道相感相應而合而為一，我們和天道相感相應即是和古往今來成聖成賢的大人相感相應、聲氣相通，天道與我們合而為一，古聖先賢永存我們心中，我們也一樣和古聖先賢一樣都是大人、都是君子、都是聖人，都一樣天人合德，與天地同流。

關於孟子天道思想「上下與天地同流」，孟子之心性論和天道觀在內容上，因為「心一性一天」一貫之原則，所以在本質上是一樣的，以孟子之心性論而言，牟宗三先生說：

此理與心合一，指點一心靈世界，而以心靈之理性所代表之「真實造創性」

¹¹¹ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁338。

¹¹² 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁249。

¹¹³ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁249。

(real creativity) 為「性」。此性乃宋儒所說之「天地之性」，或「義理之性」，而以孔子之仁、孟子之心性、大學之明德，中庸之中與誠(「天命之謂性」之性亦在內)，程、朱之理與性，象山之心，陽明之良知，蕺山之意，以實之。¹¹⁴

由牟先生之言，我們可知孟子之心性論不因時代而所變異，後代之聖賢皆有與孟子聲氣相通、以心印心而闡發義理，此「天地之性」¹¹⁵是永恆不變，是吾人之心性，此性是普遍的，是「道德性當身」之性，¹¹⁶是定然的性也是本然的性，此性若善加存養擴充，最後的進路必定是天人合一之境界。宋儒張載說：「上天之載，有感必通」，¹¹⁷又云：「性與天道合一，存乎誠。」¹¹⁸，吾人因內在良善的道德心性因而與天道而相互感通，張載此說法乃天人合一之進路，與孟子「盡心知性知天」進路亦是相同。

孟子「盡心知性知天」進路中，吾人之所以會知天，其實主要是我們內在德性的擴充，由主體擴至客體，最後至形而上境界，這種道德擴充會讓我們的心靈越來越飽滿充實，進而開出層層向上的理路。孟子說：

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，聖而不可知之謂神。(《孟子·盡心下》)

此進路是孟子以為君子成德之進路和境界，可欲是吾人道德心的願欲，以道德取向為主，而不以耳目感官欲求為目標。吾人道德取向不斷延伸向上，將「可欲之謂善」實踐在我們身上，將善充實吾身，讓至大至剛之浩然之氣充盈吾身，最後達到天人合一之形上境界。縱觀此六種生命境界皆從道德的角度出發，孟子從主體實踐意義上去探討天人關係，此時天並不是作為客觀的存在，而是作為人道德主體意向之所趨，¹¹⁹即「心之所同然」之意。在天人關係裡，孟子言「知天」並不是要我們靜態地去認識天，而是要我們真正去實踐道德活動體現天的德性。關於「知天」和「事天」，孟子提到「誠」，孟子說：

誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠不動者，未之有也。不誠，未有能動者也。(《孟子·離婁上》)

¹¹⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁1。

¹¹⁵ 張載云：「故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。」。宋·張載撰，朱熹注，《張子全書》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，頁2。

¹¹⁶ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁18。

¹¹⁷ 宋·張載撰，朱熹注，《張子全書》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，頁34。

¹¹⁸ 宋·張載撰，朱熹注，《張子全書》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，頁41。

¹¹⁹ 譚宇權先生說：「孟子肯定，天道中有一種本質是誠。而人既然由天獲得此種善端，故當人們能夠做為一位能配合天道而行的主體，此時的人，是能動的道德主體，也是構成此倫理理性秩序的主體。」。譚宇權，《哲學新論》，臺北：文津出版社，2011年，頁504。

「思誠」是「反」的工夫，是人實踐地自我反省而達到真誠真實的境地，而這個境地也是天道的性格，天與人本有距離，但透過人的「思誠」和「誠之」的工夫，在知天事天上，人與天的距離變慢慢縮短了，當吾人成爲聖人或大人時，天不再變得那麼神聖不可侵犯和遙不可及，人與天是可以相感相應、相知相惜，如此一來，人與天的隔閡便打破，人與天是可以合而爲一，天就是人，人就是天，即天人合一、天人合德，此時即人即天、即天即人；一即一切、一切即一。



第三章 孟子天道觀之實踐工夫

前一章論述孟子天道觀之理論基礎，本章則著重於天道觀之實踐工夫。第一節主要針對養氣踐形之修養工夫和成聖之境界加以闡述。第二節主要論述義命關係，筆者主要採義命合一的理路來論證。第三節探討仁心與仁政，即內聖與外王之關係。本章希望透過孟子心性論的基礎，從孟子天道觀來思考吾人在人倫綱常及政治面向之道德實踐工夫是值得肯定和有價值的。

第一節 知言養氣與踐形成聖

本節分二部分論述，第一部分討論知言養氣之如何實踐，第二部分討論踐形成聖之工夫。以孟子心、性、天一貫之天道思想觀之，知言和養氣是孟子之心性修養工夫，如以「盡心知性知天」進程來看，知言養氣屬於「盡心知性」的階段。踐形成聖是道德修養的理想境界，即是「知天」的階段，吾人能夠踐形成聖，表示已達到天人合德之形上境界。首先，孟子為何會提到知言養氣的工夫呢？從《孟子》文本中，我們可以從〈公孫丑上〉「知言養氣」一章，孟子與公孫丑對於不動心的修養之對話可以窺知一二，而孟子四十不動心境界，乃是通過他知言養氣之修養工夫而達到的。故筆者先論知言，次論養氣，最後論不動心。〈公孫丑上〉記載：

「何謂知言？」

曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」（《孟子·公孫丑上》）

此引文是孟子回答公孫丑所問。談到知言，知言是對語言的判斷，以語言的是非對錯來作為吾人生命追求的目標，在孟子的理路，知言不是語言哲學，知言也不是論語言的真假有效性問題也不是論語言的工具性問題。知言是一種工夫修養，知言是放在道德哲學或倫理學來討論，知言真正的意涵是：「通過一個人表達的語言，就講話的內容和講話的態度來察覺一個人的道德修養上缺陷在哪裡？」。關於知言，蔡仁厚先生說：

一切語言，皆是隨順心之所思所想而說出來。言既由心發，自必以心知言。孟子的「知言」，正對告子「不得於言，勿求於心」而發。知言的言，自是言辭之意。言辭是詮表思想、表達觀念的。而思想觀念乃是一個人的主宰。行為上的過失，雖然有時候只是偶然的疏忽，或者由於情緒的衝動所

造成；但凡是在主觀上足以形成蔽害陷溺，在客觀上足以造成災害禍患的行為，總是有它思想觀念上的根據。想要解除人心的蔽塞，阻遏災害的氾濫，就應該了解形成蔽塞和造成災害的根由，這就是「知言」的工夫。¹

由蔡先生的論證可知「知言」之重要，故孟子才說：「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。」，蔽是遮蔽，蔽辭是偏於一見之辭。淫者多也，淫辭即言過其實之語。邪是邪僻，邪辭是不合乎正道、惑世亂民之言論。遁是逃避，遁辭即文過飾非、閃爍逃避之語。總之，言之所以有「蔽」、「陷」、「離」、「窮」，都是不合理的思想言論所造成的結果。因孟子是位剛正不阿之聖人，在《孟子》中，我們可以從一些篇章中，看到孟子對這些「諛辭、淫辭、邪辭、遁辭」所做的嚴厲評論：

1. 「率天下之人而禍仁義者，必子之言矣。」（《孟子·告子上》），此乃評論告子以為仁義是外在環境所形成，人性中並無仁義。
2. 「從許子之道，是相率而為偽者也。」（《孟子·滕文公上》），此乃評論許行重量而不重質。
3. 「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。」（《孟子·滕文公下》），孟子以為楊氏墨氏之語皆為邪說，故嚴厲斥責之。

知道如何分辨何謂諛辭、淫辭、邪辭、遁辭後，吾人應更進一步回過頭來反省自己是否有無相同的過錯。孔子曰：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之；其不善者改之。」（《論語·述而》），根據孔子的教誨，我們可以知道，從這些不善的言辭改之，精益求精，提升自己的生命層次，改由生命主體做主，讓自己的生命更有價值、更有道德，能參天地之化育。接下來，我們討論「養氣」。

因為吾人之境界未達天人合德故要存養。養氣是養心也是養仁，養氣是「持其志，無暴其氣」，持其志是積極面地說，無暴其氣是消極面地說。持其志便是持其心，持其心就是「先立乎其大」（《孟子·告子上》）的意思，也就是挺立道德主體，²大體作主，「小者不可奪也」（《孟子·告子上》），心做主，心就是將帥，而氣就是士兵，氣從屬於心，氣便會順從心之指揮，不會狂亂暴走。所以養氣就是用志來養氣，志先挺立，氣被志所養的結果就是氣完全的志化，志就是心性的表現，可說是道德意志，人整個本能情緒欲望(氣)被心志化的結果，即是感官欲望為道德意志所主宰、情緒轉化為道德情感。「而武王亦一怒而安天下之民」（《孟子·梁惠王下》）即是道德化的情感之表現。關於「養氣」，我們先來看《孟子》原文：

「敢問夫子惡乎長？」

曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」

¹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁265。

² 牟宗三先生說：「儒家的思想開闢價值之源，挺立道德主體，這方面沒有能超過儒家者。開闢價值之源，所謂價值就是道德價值、人生價值。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁62。

「敢問何謂浩然之氣？」

曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。」（《孟子·公孫丑上》）

此段提到何謂浩然之氣？孟子自己也說「難言也」，孟子的思想系統裡，氣屬於自然之質，即屬於生理欲求、感官情緒那一層次，氣在此層次是中性的，是無善無不善，但自然之氣如果擴張與失控，就會產生失序的狀況，即氣失去規範，而「浩然」是對有規範的形容，即「至大至剛」。那要通過怎樣的工夫使氣變成浩然之氣呢？孟子說「直養」，即是正直有道德的涵養擴充，透過「直養」，那麼中性義的氣便具有道德意義的氣，此時情緒本能慾望都歸道德主體的指揮，那麼情緒本能慾望的表現就不會流於不受規範，意即使人的外顯行為有道德規範，以志帥氣就是最真實的、最永恆的、最剛強的力量，此即至大至剛的「浩然之氣」。大不是數量的大，孟子所謂的「大」是「充實而有光輝」，³「剛」是孔子所說的「我未見剛者。」（《論語·公冶長》）的「剛」，是弘毅剛毅的意思，此層次的「浩氣之氣」已經完全道德化和意志化，此境界已和儒家形上天達成一種契合的默契。氣可以由中性義轉化成具有道德意義的「浩然之氣」，其原因不是氣本身可以轉化，而是由於氣之上的道德意志加以不斷的薰習和教化，才慢慢轉化成「浩然之氣」。

「養氣」工夫還有一個重點是「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。」這句話。義者宜也，是正正當當合宜的行為舉止，義行是由仁心所發，故常仁義二字連用。若以〈離婁上〉所提到的「嫂溺則援之以手乎」來討論，一般而言，男女是授受不親的，這是義也是禮，但是遇到「嫂溺」，因為仁心，所以吾人應援之以手，孟子說這是「權」，如果遇到「嫂溺」而執著於禮，反而不救嫂，表面上合乎禮，卻是不仁不義的表現。集是鳥在樹上休息之義，有依止之義。⁴孟子所說的浩然之氣是和義與道互相結合的，而且依止於義，並非只是像外套一樣只是披在身上，隨時可以拿下來，此「義」是據於仁而外顯出合宜的行為，孔子也說：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」（《論語·里仁》），孔子此句的重點是君子無論做什麼事都是依止於義的。本

³ 孟子說：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之為大，大而化之謂聖，聖而不可知之謂神。」（《孟子·盡心下》）

⁴ 此義與「唯道集虛」之「集」意義相同。《莊子·人間世》記載：「回曰：『敢問心齋。』仲尼曰：『若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。』」。清·郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁163。

來是中性義的氣，結合了義和道，氣的表現的層次便向上提升為浩然之氣，而這浩然之氣是依止於義所創生的，不是假借義而隨便取來的。論述完知言與養氣，接下來是不動心，我們先看《孟子》原文：

公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？」

孟子曰：「否。我四十不動心。」

曰：「若是，則夫子過孟賁遠矣。」

曰：「是不難，告子先我不動心。」

曰：「不動心有道乎？」

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

孟子自謂四十不動心，所謂「不動心」即孔子「四十而不惑」（《論語·為政》）之道德修養境界。四十歲，孟子對個人人生之目標、理想已經確立，心不疑惑也無所疑懼。一個人對於人生之目標與責任能心不搖惑，這是一種大勇，故公孫丑以為孟子之不動心勝過於古時的勇士。勇士能養勇而後能臨危不亂、臨敵不懼。每個人養勇之道不盡相同，孟子舉三例來說明養勇至不動心之的區別：（一般講「境界」是有正面肯定的意思。前二者視為某種心理狀態，或許可以接受，但未必有價值肯定的意思）

- 1.北宮黝之養勇。北宮黝有以牙還牙、以眼還眼的個性，因為小老百姓和君王都不能欺負他，受到一點欺負就一定要還擊，他人批評，他也一定要反擊。他判斷事情的對錯，並不計及對方的身分是平民或君王，純粹以是否符合自己主觀來判斷對方。如果合乎自己心理，為人處事能面對他人直視的眼光而不轉睛逃避；⁵若不合自己心理，即使只是小事，也一定要據理力爭，這是屬於「勇凌於物之不動心」的狀態。
- 2.孟施舍之養勇。孟施舍有一無懼之心，滿腔正氣向前，即使失敗亦是成功，所以說：「舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。」。讓孟施舍毫不畏懼的理由是：如果事先計算敵人的強弱才攻打，考慮太多太久，就會懼怕敵人的強大軍力，氣勢便先矮了一截。奮勇向前，雖然未必能打勝仗，卻能讓自己

⁵ 李明輝先生說：「所謂『不目逃』當是意謂『面對他人直視得眼光而不轉睛逃避』」。李明輝，《孟子重探》，臺北：聯經出版事業，2001年，頁6。

毫不畏懼，這是屬於「無懼之不動心」的狀態。

3. 曾子之守約。「孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」，朱熹注：「孟施舍雖似曾子，然其所守乃一身之氣，又不如曾子之反身循理，所守尤得其要也。孟子之不動心，其原蓋出於此。」⁶，孟子雖說「夫二子之勇，未知其孰賢」，但觀上下行文，孟施舍之養勇層次似乎比北宮黝高，⁷而有境界可言，即曾子之不動心的意義又比孟施舍高。守約即「反身循理」之義，曾子說他嘗聞大勇於孔子：「自反而不縮，雖褐寬博，吾不慄焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣！」（《孟子·公孫丑上》），自反而縮是自反而直的意思，一件事有義理的事情，雖然面對千萬群眾，也能勇往向前，這是大勇，因為這是透過良知理性的思考，自覺地反省而做出的舉動，這樣的不動心才是真實而可貴的。孟子之「以志帥氣」之不動心即是本於曾子守約之不動心推廣出來的。

在孟子的思想中，心是志、是大體，是本心善性也是道德主體，氣是小體，故孟子在下文才說：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。」。相較於心，「氣」是屬於人的感官慾望那一層級而從屬於「心」，所以志是氣之帥。關於氣，徐復觀先生說：「其實，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。」⁸，故氣是屬於人的感性生命，心與氣之關係即孟子所謂的大體和小體。我們來看告子不動心的層次。

曰：「敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？」

「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」

「既曰『志至焉，氣次焉』，又曰『持其志無暴其氣』者，何也？」

曰：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」（《孟子·公孫丑上》）

此段主要闡述告子之不動心的狀態。告子不動心的狀態是「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」。關於告子之不動心，李明輝先生用條件關係通順成：「除非得於言，勿求於心；除非得於心，勿求於氣。」⁹，李先生用條件關係來說明言、心、氣三者的關係，均是以前項為後項的先決條件，讓我們比較清楚的了解此三者的層次是心高於氣與言。牟宗三先生說：

⁶ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁230。

⁷ 李明輝先生說：「就氣象而言，曾子內斂，子夏外發，故孟子以二者來比擬孟施舍和北宮黝。相較於北宮黝之一味向外求勝，孟施舍在自己的主體上有所守，而較能得其要領，故曰『守約』。」。李明輝，《孟子重探》，臺北：聯經出版事業，2001年，頁7。

⁸ 徐復觀，《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1960年，頁146。

⁹ 李明輝，《孟子重探》，臺北：聯經出版事業，2001年，頁20。

告子言心，雖無充足之文獻，然由孟子論及其言不動心，以及評及其「不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣」，亦可知告子亦能自覺到心之地位者。彼言「生之謂性」，「性無分於善惡」，其言性，吾人已知其屬於「用氣」為性一路者。然則性在下，心在上而有主導之作用，亦無疑。但不能就心以言性，則心之地位不穩定，其可尊貴亦無其自身之超越根據，其道德意義之善性亦不能由其自身來維持，或甚至並無道德之意義(此如道家)。¹⁰

牟先生以為告子的心是屬於「生之謂性」一路，告子將自然之質、氣一起融入生命以言性，告子的「心」依孟子的思想哲學是沉在下者，與氣屬於同一層次，其「心」也沒自身的超越根據也沒道德意義，純粹為中性，¹¹即道德中立而價值亦中立。關於告子之不動心，唐君毅先生亦有詮釋：

告子所謂「不得于言，勿求于心」，猶謂于客觀外在之義有所不得，只顧求此此義所在，不當求之于主觀內在之心也。然人果能求得客觀外在義之所在，而心即著于其上，亦可更不外求，而不動心。如今一偏執一政治上主義之黨徒，與宗教信徒之堅信一教義者，亦更可不動心也。至於「不得于心，勿求于氣」者，則蓋謂心若不能求得義之所在，而著于其上，即不當求之于其身體之氣，求之亦無助于心之不動也。然心果能外求義之所在，而著于其上，即亦可不以其身之處境之如何，而自動其心矣。此亦如今之政治上之黨徒與宗教信徒及墨子之途，皆能由偏執堅持其主義教義或義，以赴湯蹈火而不辭也。¹²

唐先生以為告子之不動心是因為告子把道德之價值與是非對錯有其客觀之標準，心只要衡量或判斷各種思想是否合於此客觀標準，只要符合便深信不疑，在這條件下，只要心有所守，便可以自然不受外在影響而達到不動心之境界。但這有風險，假如心無法判斷是非對錯，即心不是道德主體，只知合於某一標準便信守不移，便容易偏執某一主義或教派，例如二十世紀由意識形態所引起的共產主義、法西斯主義等政治運動即是一例，莫怪乎孟子說告子：「率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」(《孟子·告子上》)

孟子站在儒者的立場說：「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。」，從孟子立場來看，「不得於心，勿求於氣」是明確的架構，若從道德的

¹⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁24。

¹¹ 牟宗三先生說：「詳察告子『生之謂性』，『性猶杞柳』之說，其最初之意固只是董仲舒所謂『如其生之自然之質謂之性』。董生此語實『生之謂性』之最恰當的解析。就此而言，性只是生而然之『自然之質』，生而然之『質素底子』。如此，則性自然為中性，無分於善惡。」。牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁20。

¹² 唐君毅，《中國哲學原論(原道篇卷一)》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁252。

一般義來肯定，則「不得於心，勿求於氣，可。」孟子更將重點放在知言，所以對於「不得於言，勿求於心」，孟子就反對了，不得於言即不知言，孟子以為一定要知言，能知言表示心是主體，心是主體就不容易被別人不道德的言詞所牽引，所以知言可以保住心不放棄，不知言即心已經無法判斷是非對錯，故孟子對知言是非常重視的。告子不動心的立場，以牟宗三先生的看法，不是歸於道家便是歸於荀子。¹³但在孟子的系統裡，氣是小體，是耳目感官，是情緒慾望，層次低於心，故孟子思想裡，心最重要，心是道德心，道德心不能被氣所擠壓，而且要對語言能做道德判斷。

第一部分的知言養氣的工夫，誠如蔡仁厚先生所說：

「知言」，是遮撥邪說，權表正道。「養氣」，則是涵養道德的勇氣，樹立中心的自信，以期任天下之重而無所疑懼——此即孟子所謂養氣之道，在於「自反、持志、直養、集義。」¹⁴

吾人能知言，能分清楚為謂詖辭、淫辭、邪辭、遁辭，表示我們心中有一把道德的尺能判別，而判別的依據即是我們的道德心性、我們的良知良能，我們的道德主體。如果我們沒辦法做到知言，那麼便很容易流入觀念的災害，容易誤入歧途、害人害己，迷失而不自知，也更容易受到有心人士的利用與煽動而做出不道德的事情，輕則損人害己，重則造成社會與國家的動盪不安，吾人身為知識分子，知言工夫不可輕忽怠之。

吾人能養氣，是能做到自反、持志、直養、集義的工夫，而這些修行工夫是相因相成，彼此相互牽動。依循孟子養氣工夫，便有機會成就吾人一身浩然之氣，這是孟子理路中所開闢道德實踐一大途徑，吾人應好好善加慎思之、篤行之，使這股浩然之氣充盈吾身，好好為社會國家做有貢獻的事情。

以下是本節第二部分，討論孟子系統中，如何踐形成聖的工夫，其理論在於存養與充擴，存是「操則存，捨則亡」（《孟子·告子上》）的存，養是「直養而無害」（《孟子·公孫丑上》）的養。充擴是養而充之，以至於大。關於存養與充擴，蔡仁厚先生舉出四點是值得我們參考的，¹⁵此四點即為平旦之氣、求其放心、養其大體、擴充四端，筆者參考蔡先生的觀點，針對此四點再加入相關討論，將蔡先生四個觀點歸納為三點來說明，顯示踐形成聖之工夫的論證效力。

首先，我們先看「平旦之氣」，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

¹³ 牟宗三先生說：「其強制之『不動心』，以及其『不得於言，勿求於心』之『不可』（孟子評語），則可知言心，關聯著性說，不歸於荀子，即歸於道家。歸於荀子，則仁義之性是後天而為人為者，而告子固以杞柳喻性，以柷捲喻仁義也。歸於道家，則人之道德性即不能言。」。牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁24。

¹⁴ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁267。

¹⁵ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁247。

所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？（《孟子·告子上》）

孟子以牛山譬喻人性，依孟子的立場，人性本來就是善的，是我固有之，原本牛山上草木繁茂、生意盎然，即人有天真本然之善。但是經過「斧斤伐之」、「牛羊又從而牧之」，牛山就變得寸草不生了，人們看到牛山濯濯，就以為牛山本來就濯濯，這難道是牛山原本的樣子嗎？同理可證，人們看到有人為非作歹，就認定他的本性沒有仁義，這難道也是一個人的本性嗎？以孟子的觀點來看，當然不是。孟子以為仁是人心是安宅，義是人路是正道，仁義是內在於吾人道德心性中，那麼人為什麼會去做不道德的事呢？孟子以為關鍵在於「平旦之氣」的存養。

孟子稱平旦之氣為夜氣。當天破曉時，人經過一夜的調養休息，其心未與各種人事物相接，感性層面的慾望情緒還沒被引發時，此時神清氣爽，靈臺清明，良心顯現，人這點平旦之氣所養之好善惡惡之心與人之本來純善之性相合之處本來就幾希，但是由於環境的牽引，外力的干擾，卻將這良心之發端擾亂而亡失了。到了晚上，人之心性又有調息存養，良心又有一些發端，但一到次日，又受環境的影響而使心有所陷溺，如此周而反覆，到最後「夜氣不足以存」，人便只剩一感性之生命而近禽獸矣！所以存養這「平旦之氣」之重要性便不言而喻了。蔡仁厚先生說：

由此可知，保存此平旦之氣(夜氣)而充養之，不要使它為外物之欲所牽引、陷溺，不但是「人禽之辨」的基本關鍵，而且亦是完成德行修養、成就德行之美的首要工夫所在。¹⁶

蔡先生所言之義即是「平旦之氣」之存養是「人禽之辨」之關鍵所在，能好好存養吾人「平旦之氣」，那成聖成賢的進程便又向前了一大步。

再來是第二點的「求其放心」，孟子曰：

仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。（《孟子·告子上》）

¹⁶ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁248-249。

仁就像指南針一樣，指引著吾人生命的方向，義就像康莊正道，不是邪途小徑。一個人若沒有仁，生命茫茫無所依，不知道是非對錯、善惡曲直，故仁是為人的本，有了本，我們便知道為人處事的方向，所以仁不但是本也給出一個吾人生命的方向。有了方向後，便是如何做的問題，這是義的問題，為人做事光明磊落、坦然無愧於天地，便是由「義」而行，故孟子說：「義，人路也。」

雞犬走失了，要向外找；而心放失了，要向內找。為何心會放失呢？依孟子之路，是由於吾人感性欲求太過於強烈，強烈到影響「心」，也就是小體變成領導者，大體變成跟隨者；小體變成將帥，大體成爲小兵。由於感性生命做主，便把「心」向外牽引，「心」便亡失了。孟子所謂「求放心」，便是希望我們不要讓心陷溺了，孟子要我們自我覺察、當下警覺，發揮心的作用(覺)，從放溺中躍起，不要繼續沉淪下去。當我們察覺心已放失，要不要找回，其實是「求則得之，舍則失之」(《孟子·盡心上》)，也就是孔子所說的「我欲仁，斯仁至矣。」(《論語·顏淵》)。關於「求放心」，蔡仁厚先生說：

所以「求放心」實在只是一種「逆覺」工夫，使放溺的本心返回來覺它自己。這逆覺彷彿是一種震動——一種不安於隨物放失，不忍於隨欲陷溺，而悚然從夢中驚醒似的的震動。這震動其時還是一種警覺，是本心自己的警悟，自己的覺醒。¹⁷

故我們要提高警覺，要去察覺，要去反省，把我們自家的真面目體悟出來，不要隨著外在的感官對象所牽引。吳汝鈞先生說：

孟子的工夫論的原則是反求諸己，向內在的本來具足的善性或道德的心性作工夫。焦點則是把這道德的心性從耳目之官的物欲氾濫中體悟出來，緊緊地抓住它，不讓它放失；不斷提撕、警覺，把道德的心性挺立。這則需要思的工夫，這即是自覺與反省。¹⁸

吳先生強調思的重要，因為有思，我們才得以從物欲中跳脫出來。孟子也說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」(《孟子·告子上》)，故知只要我們肯用「心」去思、去反省，便可挺立大體，心不亡失矣！

最後，我們看「養其大體」，孟子曰：

人之於身也，兼所愛。兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有小大。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·告子上》)

¹⁷ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁251。

¹⁸ 吳汝鈞，《儒家哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1995年，頁32。

思是初步的工夫，目的要將本心善性和感官物欲區隔出來，使大體恢復它的本位，使其慢慢充擴，而要充擴的條件便需要「養」。孟子說：「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》），思是反省的工夫，養是培育的工夫，能養便能存便能充大，大體養得妥善，心便不會亡失，便是大人，但若存養的對象是小體，那就是小人了。

那該如何養心呢？孟子提出二個具體方法，一個是消極方面的「寡欲」，一個是積極方面的「擴充」。筆者先討論消極方面的方法。孟子說：

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》）

孟子以為減少耳目感官之刺激引誘，便能涵養心性。一般而言，人生活在感官經驗的生活裡，食衣住行育樂皆需要運用到耳目感官，感官會有欲求，如孟子所說的「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」（《孟子·盡心下》），如果吾人心志把持不住，容易受到外在的感官刺激所誘惑，心志一旦受其牽引便容易迷失，為了使「心」發揮覺的作用，我們便要將慾望減至寡的程度。

關於積極方面的方法，便是「擴充四端」的工夫，孟子說：

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

四端乃吾人本有之良知良能，端有發端、端緒之義，惻隱之心是仁的端緒，其餘義、禮、智同解，此四端就如同人之四肢，說沒有是自欺欺人的話，人有四端，重點是否能擴而充之。如能，便可以內聖外王，行仁政、保國家；如不能，則不仁不義不禮不智，與禽獸同流，還談什麼孝順父母呢？孟子說：

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。士未可以言而言，是以言餽之也；可以言而不言，是以不言餽之也，是皆穿踰之類也。（《孟子·盡心下》）

孟子以爲害人是吾人所不忍，穿踰是盜賊的行爲，是吾人所不爲，只要我們將此「所不忍」和「所不爲」之心擴而充之，便是仁義之發用。人如果能充盡其不甘受人輕視或冤枉之羞恥心，自然表現出來的便是「義」了。孟子所言之「無欲害人之心」、「無穿踰之心」、「無受爾汝之實」皆是道德心的不同表現，說到最後，還是說仁，仁即是心，只要我們能養仁心擴充仁心，便可至於「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」（《孟子·梁惠王上》）的境界，孔子也說：「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》），上述二種境界可說是擴充的表現，都是吾人仁德的充量展現。

依孟子理路，吾人知言養氣和存養擴充之工夫，能如充分落實、涵養擴充，便是「志至焉，氣次焉」、便是「從其大體為大人」、便是浩然之氣充於身，大人即是君子即是聖人，孟子曰：

形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。（《孟子·盡心上》）

形色是指人的形軀生命，此乃天之所生，故說是天性（生之謂性），但依孟子人禽之辨說法，¹⁹人如果能充盡其性，在價值上便不是禽獸了。在「踐形」詮釋上，蔡仁厚先生以爲孟子之「踐形」有二層含義，筆者引述如下：

1. 是把人之所以為人的仁義之性，具體而充份的實現於形色動靜之間。所以踐形實即盡性。據此而言，「視、聽、言、動」合乎禮，是踐形；……。孟子所謂「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體」，亦同樣是踐形。
2. 是把五官百體所潛存的功能作用，徹底發揮出來，以期在客觀實踐上有所建樹。所以「立德、立功、立言」，皆可謂之踐形。²⁰

蔡先生從兩面向來詮釋踐形，一則以內在的道德心性爲根源，表現出來的義與禮是踐形。一則從感官潛存功能出發，以行「立德、立功、立言」之舉是踐形，而這兩面向都是聖人才可以做得到的。蔡先生的二層說法皆中肯到位，而筆者以爲的「踐形」較接近的蔡先生說法 1 的詮釋，即吾人透過道德涵養與擴充，所表現出來的行爲皆合乎禮、合乎義、合乎廉、合乎恥，也正是孔子所說的「七十從心所欲，不踰矩。」之境界。（《論語·爲政》）

順孟子之理，修行工夫從知言養氣到存養擴充再到踐形，筆者以爲有三個工夫是關鍵，此三個工夫分別是「思」、「養」、「推」。「思」是反省思考，吾人應從感官慾望中覺醒過來而不沉迷於其中。孟子也說過「心之官則思」，常思考常反

¹⁹ 孟子云：「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》）

²⁰ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁258。

省，我們犯的錯誤便會越來越少，從其大體，我們的感性生命便會向上提升。「養」有涵養保養之義，我們心像植物一樣需要澆水，澆水便是養的概念，植物不澆水，容易枯萎，心不涵養，容易受外在影響而陷溺，如此浩然之氣便出不來。「推」是擴充的概念，四端需要「推」、需要充盡，良知良能往上「推」便是「盡心知性知天」這一條路，往外推便是「內聖外王」這一條路。人必須是個人，不能是物，牟宗三先生說：「因為是人，就要真正地是一個『人』，同時就要真正地把人當人看。」²¹，我們如果想要當一位真正的人，就必須好好保握住這「幾希」，好好知言養氣、存心養性、擴充四端，當一位光明磊落、與天合德的大丈夫。

第二節 義命合一

身為人，有限的存在，有二個道德哲學問題可以反省，第一是知道自己的限制在哪裡，這是命的問題；第二是什麼事該做和什麼事不該做？如果該做又該如何做？這是義的問題。義和命是人生兩大問題，每個人都會遇到，而且一定會遇到，本節針對此問題，站在孟子天道思想的基礎上，先論義，次論命，最後闡述義命合一之理念，期能對義命合一做出完整之詮釋。

何謂義？勞思光先生說得中肯：「所謂『義』，在論語中皆指『正當』或『道理』。」²²，即人的行為外顯而表現出正當的行為叫義，《中庸》云：「義者，宜也。」，故義是裁斷得宜的意思。待人接物皆能合宜合理，便是由義而行，也就是吾人行事合乎道德本心，便是行於正大坦途上，而這道德本心就是我們的依據，依於本心，吾人自然會有適宜的行為，所以孟子說：「義，人之正路也」（《孟子·離婁上》）。

在〈告子上〉，由於孟子與告子對於義有著不同的見解，我們可以從二人的對話中，對於孟子所說之「義」有更深入的理解：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」

孟子曰：「何以謂仁內義外也？」

曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」

曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」

曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」

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

²¹ 牟宗三，《生命的學問》，臺北：三民書局，2013年，頁1。

²² 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，1982年，頁113。

以孟子的價值觀念反省義，一定會涉及到仁，仁義本為一體，都是我固有之，都是內在而本有。告子以為仁（愛人之心）由內發，義（行事之宜）則由外鑠，而取決於對象。因為他年長，所以我敬他，並不是我內心先存有一個敬長之心，也就是說告子的「仁內義外」是將仁視為因親情血緣而有的倫理表現，敬長則是親人之外也有尊敬長者的德行。以告子的立場而言，道德並非來自本性，而是因著關係不同才有的行為而已，長者是一個實然的存在，人敬或不敬，長者只能被動地接受，故長者只是一個受義(受敬)的對象。孟子以為此對象雖然是一個客觀的實然存在，但是還要加上道德的判斷以決定相應的行為，即吾人心中肯認此長者，這才是「義」，故義不是「實然」的問題，而是「應然」的問題。²³ 義是從行為者之道德心所發，是由吾人道德判斷出來的行為準則。上述引文，孟子更進一步分析關係上的年長與感官視覺中的顏色，會因客觀對象的不同而改變，以指出告子之盲點：馬年長於我，我是否也應敬長牠？謝君直先生表示：「孟子與告子辯論的關鍵則在於是否以『性』為價值根源的問題，亦即是否存在著內在道德性的問題。」²⁴ 故在回應告子仁內義外的說法時，孟子特別從感受經驗(嗜)與感覺對象(炙)的聯繫來反問告子關於感官活動的緣由，藉此來暗示道德活動有其內在根據(道德本性)，而非依賴外在關係與對象，而內在道德性才是倫理關係與仁義德行的決定者。

我們再看〈告子上〉的關於義的另一段對話：

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」曰：「行吾敬，故謂之內也。」

「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄。」

「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人。」

「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」

公都子不能答，以告孟子。孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰『敬叔父』。曰：『弟為尸，則誰敬？』彼將曰『敬弟。』子曰：『惡在其敬叔父也？』彼將曰『在位故也。』子亦曰：『在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。』」

季子聞之曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」

公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」（《孟子·告子上》）

孟季子以為義的表現（敬）皆就外在關係產生，故主張義外，其態度與告子一致，皆強調道德根據的外在性。孟子特將外在性的問題提升至客觀理智，指出

²³ 蔡仁厚先生說：「客觀的對象本身是實然，對於實然，只能成立知識上的對錯判斷（決定認知有無錯誤，如分辨那人是不是長者），而不是成立道德上應當的應然判斷（決定行為是否合理合宜）。因為應當不應當，不是認知對象的實然問題，而是如何求行為合理的應然問題。」。蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁214。

²⁴ 謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008年，頁138。

若只看外在對象，仁因理智規範而行尊敬的表現，有時會不依著血緣關係而轉換，此說明外在客觀規範乃一形式，行禮者會順著禮義環境而有相應的表現。對方所處的地位不同，而有不同的對待態度，孟子認為這是「行經」和「行權」的不同，敬兄是常時之敬（這是經），先酌年長予兄之鄉人則是暫時之敬（這是權），因為來者是客，故先敬。這種因地、因時，因對象不同而有的制宜行為，是由自己內在「本心」所決定的，此才是價值判斷和行為的依據。當孟季子再提出辨難時，公都子立刻駁斥說：「冬日天冷飲熱湯，夏日天熱則捨湯而飲涼水，飲食也是依賴外在客觀的環境嗎？」，依公都子之義，乃是所飲之物雖然在外而有不同，但是求飲食之「宜」而做取捨，正是發自自己應然的判斷。孟子舉這些例證很能道出義由內發之意義，「行敬」本是一個應然的判斷以求行為之合理正當，何時應敬兄，何時應敬鄉人，何時應敬弟，皆須由自己的道德本心作主以求其正當合宜，這些因權制宜的行動，正可見義由心發，而不是由制式的規條從外使心遵守，而且人同此心，縱使有規範，亦是由內至外呼應這些規範。

關於要辨別「義內」與「義外」，蔡仁厚先生以為有三點意思必須把握：

1. 愛敬內發——愛（仁）敬（義）皆發自內心，並非由於外鑠。
2. 能所之判——所敬之人在外，能敬之心在內。仁與義（愛與敬）皆是「能」，而不是「所」，故仁義內在。
3. 實然與應然——實然是「是什麼」的問題，應然是「應該如何」的問題。對實然之事，只是成立知識上對錯之判斷，而不能成立道德上應當不應當之判斷。而「義」乃行為對象的事物本身，而在於人對外在事物處置之合理合宜上。²⁵

由蔡先生的論述，吾人可知仁義皆內在於我們的心性中，皆我固有之，而義是屬於道德的，是屬於應然的問題，吾人不可與實然之問題混淆。

吾人待人處事，常會遇到許多選擇與抉擇的事情，此時心中若無一把尺去做裁斷，常會無法判斷哪一件事較有價值，故義利之辨別就顯得格外重要，而這把尺是道德的尺，是道德本心也是吾人行事的依據，而人與動物最大的不同也在這個地方，而孟子就是從這個地方來講人性，因為只有人才能對自己對自己的行為作出裁決，而禽獸則不能，為什麼呢？以孟子立場，人除了有本能情緒慾望之外，還有一個能超拔其形體之心。人除了飢則食、渴則飲等本能之外，還有一個明覺之心，當生理本能與明覺之道德心不能兩全其美或相互衝突時，我們便要做出裁斷了。選擇義，便是從其大體；選擇利或形軀之私便是從其小體，孟子鼓勵我們要從其大體來做大人，不是一味的順從自然之性與本能衝動去行為，而是要順從道德心去行為，這樣人生才有價值才有意義，才有存在感和真實感。故一個君子，便是使道德心為一身之主，讓生命主體作主，而自然之性聽命於生命主體。

就生理而言，禽獸不會在飢渴之時而想到不食嗟來之食的裁斷，而人則不

²⁵ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁216。

然，因人有羞惡之心，當人在本能衝動或飢渴之時，良知良能會發揮作用，本心會超拔於本能慾望之外，會考慮到別人，會想到如此做符不符合道義，現在的飲食和衝動是否會妨害了更大的價值，細思反省之下，吾人不但可以不為五斗米折腰甚至可以殺身成仁、捨生取義。故孟子說：

魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。（《孟子·告子上》）

人若從其大體，便會選擇價值較大的事情，故會選擇成仁取義這一條路，因為唯有如此做，吾人才會心安，才會無愧於天地，如果一味為口腹之慾、四肢安逸而養其小體，便麼和禽獸之生活又有何分別呢？關於義，我們真的要好好的「思」，孟子說：「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。」（《孟子·告子上》），「思」是一種反省的能力，用「心」去「思」，我們便會知道義與不義的分別，也會做出合理合宜的決擇，此裁斷的能力是義利之辨，也是人禽之辨，吾人不得不不慎也。

接下來，筆者欲對「命」來做論述。人生在世，總求安身立命，此身不限於身體，可指吾人之生命，安身後吾人便能安心，安身的重點便是在安心，那安身為什麼要立命呢？

立命之命有限制義。孟子云盡心知性以知天，即假如我們充盡其內在道德心，便可知天，與天道通而為一，但是儘管吾心已經天人合一、天人合德，但在客觀事實上，吾人個體生命還是有其限制(命限)，因為生為人，便有老化和形化的問題，²⁶吾人必須安於此限制，才能使生命有正當的安頓。如果我們生命沒安頓下來，也對自己在天人關係中毫無所知，不能盡心知性，參天地之化育，那便是與禽獸同流，和草木同朽了，如果我們無視於個體生命的限制，以為人定勝天，執迷不悟，便無法對生命有真實的安頓，所以要安身，必須知命，即要安頓我們的生命，必須知道我們的生命是有其限制的。唐君毅先生說：

中國哲學以天人合一或天人不二之旨為宗。……中國哲學之言命，則所以言天人之際與天人相與之事，以見天人之關係者。故欲明中國哲學中天人合一與天人不二之旨，自往哲之言命上用心，更有其直接簡易之處。然以命之為物，既由天人之際、天人相與之事，故外不只在天，內不只在人，而在二者感應施受之交，言之者遂恆易落入二邊之偏見。²⁷

²⁶《莊子·齊物論》記載：「一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？」。清·郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁63。

²⁷ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁520。

由唐先生的論述，可了解以中國哲學的立場，知命即知天命，談到命一定和天命連在一起。孟子說：「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也」（《孟子·萬章上》），吾人能力所不及之處都歸於天命，那此天命的限制究竟在哪裡呢？孟子以為我們要知道命，必須要有立命的工夫，²⁸此工夫亦是實踐的工夫。命有正命與非正命之分。²⁹唐端正先生說：

正命是我們個體生命的真正限制，這必須在盡了人事一切努力以後才樹立起來。若因人事未盡，以至死於桎梏之中，都不能算是我們個體生命的真正命限。所以要立命便要盡性、修身。立命才能知命，立命知命以後，便當安命俟命。³⁰

由唐端正先生的看法，可知雖然吾人生命有其限制，但要也要盡一切人事努力後才來談，如孔子孟子周遊列國後，發現仁義之道很難被國君所採納接受，便返國著書教書，如沒有這段周遊列國的經歷，知命立命的工夫便顯現不出來。由此看出，儒家在知命後，依然知其不可為而為之（義），直道而行，有著「雖萬人吾往矣」大勇精神，此行為已超出功利的計較，純粹只是發揮心的作用，將道德真正的實踐。這和世俗把一切推給天，聽天由命而不積極努力致力於道德實踐的思想，有著天壤之別。

儒家講內聖外王、成己成物，歷代古聖先賢的命限都是先經過自己的盡心修身以後才接觸到的，他們可以知命立命，可是一般的平民百姓呢？一般平民，面對天災人禍，只好認命，這是值得悲憫的。吾人應秉持著民胞物與之精神，³¹己立立人，己達達人，為他們濟困扶危，拯救斯民於苦難當中。唐端正先生說：

由於儒家的生命，是通人我的，要盡己之性，亦當盡人之性，因而要立己之命，同時也當為生民立命，否則，我們的生命還是得不到安頓。³²

所以當我盡心知性後，自己有了成就，也應成就他人，如孔孟周遊列國想把道推展出去一樣，故我們應學習孟子「親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心上》）的精神，成就自己也成就他人，如此生命才算圓滿。

一般人以為的命，孟子說是性；一般人以為的性，而孟子卻說是命，關於性命對揚，我們來看孟子如何詮釋：

²⁸ 孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心上》）

²⁹ 孟子曰：「莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。」（《孟子·盡心上》）

³⁰ 唐端正，《解讀儒家現代價值》，香港：商務印書館，2011年，頁74。

³¹ 張載說：「民，吾同胞；物，吾與也。」。宋·張載撰，朱熹注，《張子全書》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，頁3。

³² 唐端正，《解讀儒家現代價值》，香港：商務印書館，2011年，頁75。

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。（《孟子·盡心下》）

傳統的人性論是將人天生自然稟賦當作人性，此人性便是人的本能、知覺、慾望和情緒，這與西方所謂 human nature 意思是相近的，此進路與告子所謂「生之謂性」論調亦是相近。

口目耳鼻的生理慾望，屬自然之性，所以孟子說「性也」。不過此自然之性吾無法反求諸己，而所求之物又是求之在外，所以孟子說「有命焉」。命是有限制的，無法作為人之所以為人之根本，因此孟子才說「君子不謂性也」。人有超越感性生命的道德理性，雖然此五者是「命」，因為父子間應盡仁而未必能盡仁，如瞽叟與舜之關係，皆有無可奈何的限制，然而仁、義、禮、智、天道皆是我性分中事，主導權在我，人人皆可反求諸己，人人皆可各盡其本分，故孟子說：「有性焉，君子不謂命也。」

孟子以為自然之性這一層次，實在不足以成為人之所以人之真正本性，唯有仁義禮智天道這一層次的內在道德性才是人的真正本性。唐君毅先生說：

孟子之所以不以耳目口鼻之欲為性，則由其乃求在外，而不同於仁義禮智之心求在己之故，蓋求在外，則非自己所能完成，即不直屬於我自己，故君子不謂之性云云。³³

唐先生以為君子不謂性的重點是耳目口鼻之欲是求之外在，不是自己所能完成，即耳目口鼻之欲是小體，而仁義禮智是大體，性命對揚的概念其實便是大體與小體的辨別。耳目感官小體之欲非人之本心之性，人的本心之性是人仁義禮智、是良知良能，在實踐仁義禮智同時，我們可能遇到各種不完滿和限制，孟子曾說：「莫之致而至者，命也。」（《孟子·萬章上》），有些事我們怎麼求也求不到，有些事我們不求反而自動會完成，孟子此「命感」亦蘊含天道天命之義理，即吾人的道德實踐是在天道造化中完成，亦即不管外在環境如何變化，吾人心中以大體為主的那一把尺不能讓步，不讓步才做正確的價值判斷和選擇。唐君毅先生也說：「而唯在此限制上，所啟示之吾人之義所當為，而若吾令人為者，如或當見、或當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁，此方是命之所存。」³⁴，唐先生以為，吾人欲求小體富貴之欲時，求而不得時要即命見義，也就是要我們不為其所不當為。至於在大體天爵之存養上，這是求則得之，要即義而見命，也

³³ 唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁40-41。

³⁴ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁546。

就是爲之其所當爲。³⁵故吾人所言所行皆要依止於義。

由上述唐先生的關於義與命的詮釋脈絡，我們細心觀察，便不難看出唐先生義命關係是「義命合一」的觀點，³⁶唐君毅先生說：

謂孟子所謂命，不只為外在之品節限制之意，而兼涵此品節制之所在，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，即所以自盡其心性，故雖為命，又即為吾人內在之真性之所在云云。此則既合於孟子書中當時所言之命原有外在之義，又可以說明孟子攝命之所涵於義之所涵，及其以義為內在於心性之論，其所以為一創發之新說之故。³⁷

唐先生以為命即吾人當然義之所在，義之所在即心性之所在，也就是說，雖然人生有諸多限制和不圓滿，即有命的限制，但吾人還是要有性焉，即天所命之仁義禮智不能放棄。由唐先生的論述，我們可以更清楚看出義命關係是合一的。對於義命合一，唐先生表示：

此諸問題，無嘗思之而重思之，嘗徘徊與孔子所謂天命，乃直仍舊義中「天命為天所垂示或直命於人之則之道」，與孔子所謂天命唯是「人內心之所安而自命」二者之間。而終乃悟二者非是。……吾人由孔子之鄭重言其知天命在五十之年，並鄭重言「不知命，無以為君子」及「畏天命」之言；則知孔子之知命，乃由其學問德行上之經一大轉折而得。此大轉折，蓋由於孔子之周遊天下，屢感道之不行，方悟道之行與不行，皆為其所當承擔順受，而由堪敬畏之天命以來者。此則大異於前之天命思想，亦不止於直下行心之所安之教者也。上述之疑難所自生，初皆原自不知孔子之天命思想，實乃根於義命合一之旨，吾人先當求於此有所透入也。³⁸

由引文可知，唐先生之「義命合一」觀點是訴諸存在實感的道德體證而推論出來的，所以才在孔子的生命歷程中找到答案。因孔子實踐道義而周遊天下，雖然感到大道推展有困難，孔子方悟「道之行與不行，皆為其所當承擔順受，而由堪敬畏之天命以來者。」，故孔子才說：「五十知天命」（《論語·為政》）。關於唐先生為何闡述「義命合一」之文獻依據，我們可以從〈萬章上〉找到解答：

³⁵ 唐君毅，《中國哲學原論(導論篇)》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁546-547。

³⁶ 根據袁保新先生的說法，中國哲學義命關係的說法大致上有二個詮釋觀點，一為唐君毅先生的「義命合一」的觀點，一為勞思光先生的「義命分立」的觀點。參閱袁保新著，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁162-164。

³⁷ 唐君毅，《中國哲學原論(原性篇)》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁41。

³⁸ 唐君毅，《中國哲學原論(導論篇)》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁534-535。

萬章問曰：「或謂孔子於衛主癰疽，於齊主侍人瘠環，有諸乎？」孟子曰：「否，不然也。好事者為之也。於衛主顏雝由。彌子之妻與子路之妻，兄弟也。彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告。孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以義，得之不得曰『有命』。而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。」（《孟子·萬章上》）

關於上述文獻，唐先生的詮釋是：

由孟子此段話，便知孔子之言命，乃與義合言，此正與論語不知命無以為君子之言通。孔子之所以未嘗有主癰疽與侍人瘠環之事，因此乃枉道不義之行，孔子決不為也。彌子謂子路曰：「孔子主我，衛卿可得」，孔子之答又為有命。故孟子之釋曰，無義無命。此即言義之所在，即命之所在也。……然吾人之問題，則在「天命」與「義」之內容既同一，何以孔子又必於反求諸己之外，兼言畏天命？又孔子何以言道之廢亦是天命？……然吾人之所以答此問者仍無他，即自孔子之思想言，人之義固在行道。然當無義以行道時，則承受此道之廢，而知之畏之，仍是義也。若不能承受此道之廢，而欲枉尺直尋，以求行道，或怨天尤人，乃為非義也。³⁹

「衛卿」是人爵，義是天爵，而孔子說「有命」。以客觀事實上，有時候修其天爵，而人爵未必從之，這是命。以孔孟立場，其實天爵本來就在我手上，只要我擴充我本有之先天良貴，自然飽乎仁義，此時吾人生命便充滿了德性光輝，自然已不再羨慕外在之富貴榮華了。蔡仁厚先生說：

而儒家價值論的落點，是定在主體的自覺實踐上。道德意識的自覺要求，是要求「合義、成德」，至於「命」與「福」，雖亦加以正視，但可不予計較。⁴⁰

蔡先生的重點是放在合義與成德，即義與德是根本是原則也是依據，至於命與福雖重視但可以不計較。因為儒家重視行道以義及直道而行，外在雖有其限制(身體或外在條件)，也要安於承受，如顏回一簞食一瓢飲仍不改其樂，顏回深知富貴功名本非操之在我，故能安貧樂道。由「命」與「福」的觀念，可看出儒家之「命感」即蘊含著天道與天命思想的可能性。

孔子並不是鄙棄「衛卿」，他只說「有命」，即以孔孟立場，儒家並不排斥功名利祿。孔子也說：「富而可求者，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」（《論語·述而》），而告子說：「食色，性也。」（《孟子·告子上》），孟子

³⁹ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁535-536。

⁴⁰ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁277。

也沒有否定。孟子以爲人的生命除了愛好感官刺激、功名利祿之外，還喜歡道義，而基於良知良能的裁斷，吾人可以分辨出哪一個價值高，而爲了實現生命中最大價值，我們便會選擇道義。當然，吾人選擇道義時，如果功名利祿亦隨之而來，這種福德一致的結果是最好不過了，不過因爲福德一致不是必然關係，故我們心中那把道德之尺還是不能退讓，即吾人秉持道義的原則仍是不能更改。

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言」（《論語·季氏》），對於天命，吾人應存敬畏之心。孟子也說：「存其心，養其性，所以事天也。」（《孟子·盡心上》），在義命合一的概念下，義之所在即命之所在，無義便無命，吾人一切活動皆離不開具體之生活情境，故常常要決定何者是義之當爲？何者是義所不當爲？下這個決定者是「心」，是吾人的自我要求，而自我要求又和具體之生活情境有著緊密的關係。唐先生說：

由孔子之天命為人在其生命成學歷程中所遭遇，而對人有一命令呼召義，人亦必當有其知之、畏之、俟之，以為回應者。⁴¹

故吾人應對天命保持著敬畏之感，所以唐先生說「人之義固在行道。然當無義以行道時，則承受此道之廢，而知之畏之，仍是義也」，唐先生以仁人志士求行道爲例，來說明人爲何會對天命產生敬畏之感，唐先生說：

蓋志士仁人之求行道，至艱難困厄之境，死生呼吸之際，而終不枉尺直尋，亦終不怨天尤人，則其全幅精神，即皆在自承其志，自求其仁。此時之一切外在之艱難困厄之境，死生呼吸之事，亦皆所以激勵奮發其精神，以使之歷萬難而無悔者；而其全幅精神，惟見義之所在，未嘗怨天尤人之德行，亦即無異上天之所玉成。在此志士仁人之心境中，將不覺此志此仁，為其所私有，而其所自以有之來源，將不特在於己，亦在於天。……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。⁴²

唐先生敘述仁人志士行道至死生之際，其全幅精神在於自求其仁，歷萬難而無悔者，只見義之所在。筆者以爲人因爲仁義而與天有了連結和感通，進而對天產生敬畏之感。有關於「義命合一」的闡述，唐先生的見解是：

故吾人于此孔子所謂天命，不能先就其為存在上本然實然者而說，亦不宜只說其為吾人所知之「當然之義，或當然知性理之所以然」之形上的本原；而當直接連于吾人之對此天命之遭遇，感其對吾人有一動態的命令呼召

⁴¹ 唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁118。

⁴² 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁537。

義，而更對此命令有回應，而直接知其回應之為義所當然之回應說。⁴³

唐先生又說：

依此孔子之新說，則天命不在天對人之有一秘密的言語，由預言家先知所次第傳來，而永恆不變，如西方宗教之說：亦不同詩書之謂天之時降新命，時對人有新的言語。此天命，乃即人于其生命存在之境遇或遇合中，自識其義之所當然之回應時，即直接顯示于人，而為人所識得者。孔子之言義與命，皆恆與人于其所處之位、所在之時之遇合，相連而言。人處在不同之位，于不同時、有不同之遇合，而人之義所當然之回應不同，而其當下所見之天命亦不同，蓋凡人之處不同之位于不同時、有不同之遇合，非己之所自能決定，亦非他人所能決定，即皆可說其出於天。……凡人在世間之于某地位、某時，有某一遇合，其中皆有非人之始料所及者，及無不可說其在一義上出於天。至於此天是否實為一主宰之天，或人格神，或只為一自然界之種種力量之和，而由之安排決定此一人之種種遇合，則皆是由感此原始之天之存在，而有之進一步之想像推論或信仰而成立。人對天之存在之體驗，初不賴對此進一步之想像推論信仰而成立。人只須體驗及一非己與人之始料所及之存在，即同時體驗及一天之存在矣。⁴⁴

關於主宰之天、人格神、自然界之種種力量之和，唐先生沒有詳加解釋，他用「人對天之存在之體驗，初不賴對此進一步之想像推論信仰而成立。人只須體驗及一非己與人之始料所及之存在，即同時體驗及一天之存在矣」來詮釋，也就是這些概念想法都是建立在道德生命之體驗。即唐先生用道德體驗來面對天之所以為天來詮釋孔子的「天命」觀。唐先生主要從人的境遇感出發，以天之呼召和人之回應來呈現吾人對「天」的存在和體驗。命有命令、呼召之義，唐先生的進路，命就是天命，即唐先生將「天」理解為通過人生境遇，天對人呼召，然後等待人有所回應之歷程或事件。其中，因每個人人生際遇都不同，「有不同之遇合，而人之義所當然之回應不同，而其當下所見之天命亦不同」，人在每一個際遇中以義的回應天，天必以「為義所當然」呼召，同樣道理，天以義來呼召人，人也會以「為義所當然」回應天。關於義命合一，袁保新先生說：

我們發現獲致「義命合一」這項結論的關鍵，在於一開始我們就不能將「人」與人生命引動的場域——「世界」對立起來，並將「自我」定位在「主體自由」的領域，而將「世界」定位為「客觀限制」的「事實界」；相反的，我們應該跨越這些二分性的理論障礙，回到存在體驗的層面，從人與情境的互動感應的一體性的經驗出發，從而看出「義之所在，即命之所在」。

⁴³ 唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁118。

⁴⁴ 唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁119。

因為，如果一個人的行動總是離不開具體的生命情境，那麼，決定何者是義之當為？何者不是義之當為？一方面固然源自於自命、自我要求；但一方面，自命又何嘗不是來自這個具體情境的召喚、限定。⁴⁵

袁先生從勞思光先生和唐君毅先生對義命關係的看法比較得知，我們的生活境遇的體驗與世界是結合在一起的，所以不應該出現主觀和客觀的對立，即義與命不應該是分離的。由此可知，在義命關係上，袁先生與唐先生的立場是相近的。關於義命合一，謝君直先生做了中肯切要的詮釋：

將天的哲學性去實體化，同時也將人的哲學性去主體化，並且在天人之間體悟到「命」、「時」、「世」的存在以銜接天人關係，亦即將天之存有性視為價值的根源，而人乃以其道德自覺的本心，作為不斷呈現以「義命合一」的型態恆常地聯繫著。⁴⁶

謝先生以為人的道德本心可以以義命合一之關係與天恆常地聯繫著，義是道德是價值，命即天命即天，此乃從義命關係開出天人合一之理路，關於「自命」與「天命」，唐先生說：

人生在世之事，無一非巧合，人亦無時不與天相接；而人之在世，即人之在天。然于此人之在世，或人之在天之事，又不可只視一存在上的實然之事。……凡自然之事而合當然者，皆是義，亦皆可由之以見天命。故我之晨興，即天之朝陽命我興；我之夜寐，即天之繁星命我寐。莊子大宗師言「大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我已死」。本以上之義言之，則死自命我息，老自命我佚，生自命我勞，我之形骸命我載于此大塊之上。……義何所不存？義何時不新？則天何時不降？天時降新命于我，固亦同時是我之所自命于我，如為孝子、為慈親，皆我之自命于我者也。然卻不可只說是自命。因無我，固無此一自命，而忘我以觀之，皆可說為我之遇合之所以命我，亦即天之所以命我。由此而可說我之有命，乃我與我之此自命相遭遇，亦我與天之所以命我相遭遇。我之實踐此義所當然之自命，為我對此自我之回應，同時即亦為我對天命之回應也。⁴⁷

以唐先生的立場，簡要地說，自命即天命，雖然西方哲學以實然、應然將其二分，但自命與天命本來就相互感通互振，如何將其分開？以人生際遇而言，天命何時不在？義何所不存？吾人實踐義便是自命，實踐義便是對己之回應也是對天之回應，義與命分不開，也一定分不開。關於義命合一之觀點，唐先生用以詮釋天人

⁴⁵ 袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁178。

⁴⁶ 謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008年，頁107。

⁴⁷ 唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁120-121。

關係上，唐先生說：

然在中國傳統思想與孔子思想中，則原無此視個人為一原子或個人主義之說，而自始即以吾人之一己，乃一存在於「人倫關係中，及與天地萬物之關係中」之「一己」。吾人之一己，原是一能與其他人物相感通，而此其他人物，亦原為可由此感通，以內在於我生命之存在中者。依此思想，則一人之為一個體，即原為通於外，而涵外於其內之一超個體的個體，亦即一「內無不可破之個體之硬核，或絕對秘密，亦無內在之自我封閉」之個體。故中國之思想，亦不緣此以視天為一「超越於一切人物之上，其知、其意、其情，皆非人知所能測，而有其絕對秘密或神秘」之個體人格神，然後人乃得由信仰之所及，以自我超越於其個體之自我封閉之外也。⁴⁸

藉由感通，個體生命便不封閉；藉由感通，吾人和天有了聯繫。感通是心在感通，即吾人之仁心發揮其感通性與天合而為一，仁心之感通範圍雖無限制，但外顯在人生際遇中便是真實之「當然之義」，可見唐先生的立場，仁、義、天三者是一，是義命合一也是天人合一。義命關係是「呼召／回應」的關係，而天人關係是藉著仁之感通而與天取得和諧統一。關於儒家天命觀，戴璉璋先生提出他的看法：

孔子以來的儒家傳統，都是在道德實踐中證悟這作為價值根源的道德心性與「天」為一。天是心性的超越面，心性則是天的內在面。於是道德心性的一切活動即天道、天命的發用流行，在這一意義上也不妨說「天」是「價值根源」，不過它是經由道德心性的體現而成為價值根源的。⁴⁹

戴先生之進路與唐先生相近，經由吾人道德實踐，可以與價值根源的天合而為一，《中庸》有云：「天命之謂性」，天即天命，道德實踐即是義，故戴先生之立場是與唐先生相近，都是「義命合一」的觀點。袁保新先生也說：

我們通過詮釋學分法論的反省，發現唐先生「義命合一」的詮釋不但保存住孔孟儒學「天人思想」最生動、豐富的蘊涵，而且也使我們從最根源之處重新檢視「存有」與「道德」的關係。這對當代學者長期以來習用西方哲學語言來徵定儒家哲學，諸如「主體性」、「超越實體」、「道德形上學」，無異提供了新的反省空間。⁵⁰

袁先生以為唐先生的義命關係不是一個超越實體和主體的對立，而是招呼與回應的感通關係，此關係與孔孟天人思想相近，即人憑藉著仁心來面對與回應生

⁴⁸ 唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁134。

⁴⁹ 戴璉璋，〈儒家天命觀與其涉及的問題〉，《傳承與創新——中研院文哲所十周年紀念論文集》，1999年12月，頁486-487。

⁵⁰ 袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁196。

活中所遭遇之一切，藉著仁心的感通，建立起儒家天人合一的這條理路。

孟子之學是以心性為根本，涵攝知命立命之義，工夫修養則是在於存心養性。筆者以為，孟子承認人有性(本心善性)和命(自然之欲)，但人不可因其過分追求小體之欲而陷溺其心，一切行為舉止均要正當合理，直道而行，以義為依歸，知道何事該做何事不該做，雖然外在有其客觀之限制，但也不可動搖其道德本心，知道義與命合一，義之所在即命之所存，要分清楚義利之別，要堅守道德主體，一旦分不清楚義利，便會為利所迷失而陷溺其心，心陷溺了便是小體當家，小體一當家便欲求無盡，欲求便會把大體牽著往外走，大體就是心，心就會放失，吾人就無法居仁由義。孟子要鼓勵我們大體要當家，要管得住小體，大體當家，所作所為便是合乎道、合乎仁、合乎義、合乎禮、合乎智，能大體當家，就是大人，就是聖人了。

第三節 仁心與仁政

三辨之學是孟子思想的重心，⁵¹其中王霸之辨主要是探討政治文化，而仁政是孟子理想中的王道政治，仁政以民為本，民心之所歸即天意之所向。⁵²本節以孟子天道觀的觀點，首先對於孟子之仁政王道進行討論，再反推回來仁政之依據是其仁心，最後再探討「內聖」與「外王」兩者之關聯等問題以完備本節之論述。

《孟子》心性論是性善論，其重點在於人禽之辨；《孟子》價值論主要論述義利關係，其重點在於義利之別；《孟子》政治文化論主要闡述王霸之分，其重點主要辨別王道與霸道之關係。心性論是通過吾心之存養擴充而成，生命主體透過存養擴充而不容已，其仁心之感通進而通向政治文化、通向家國天下，具備實有層面的最高意義，⁵³即仁是道德實踐之可能的最高依據，此仁是道德秩序同時也是宇宙治秩序，即孟子所言「上下與天地同流」(《孟子·盡心上》)之境地，以孟子立場，已是從內在心性層面擴充到政治層面，再進到天人合一之境界。

外王事業要開顯出來，最重要便是義利之辨，即仁政王道是否發用在於義利之辨。關於義利之辨，我們可以在〈梁惠王上〉找到相關文獻：

孟子見梁惠王。王曰：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」

孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰『何以利吾國』？大夫

⁵¹ 袁保新先生說：「孟子『人禽之辨』、『義利之辨』、『王霸之辨』的區分，雖然可以在孔子《論語》中找到觀念的依據，但事實上，三辨之學的展開，顯然是對孟子針對戰國時代的亂世，為了重新肯定文化理想，自覺地撐開的精神理路、義理宏規。」。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，1993，頁9。

⁵² 《尚書·泰誓》云：「天視自我民視，天聽自我民聽。」

⁵³ 牟宗三先生說：「儒家對聖、智、仁、義有正面的分析，有正面肯定、原則上的肯定，這就是屬於實有層上的。聖人立教，最高的概念是仁，人是生道，擴大到最高峯，仁是生生不息之道。仁是道德上的觀念，因此也是實有層上的觀念，以仁作本體，這個本體是實有層上本體的意義。」。牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983，頁136。

曰『何以利吾家』？士庶人曰『何以利吾身』？上下交征利而國危矣。萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」（《孟子·梁惠王上》）

孟子身處戰火兵亂，處處講功利之戰國時代，當時軍國主義盛行，周文禮樂之教崩落解體，由於當時都是縱橫家、墨家的舞台，如〈滕文公下〉記載：

景春曰：「公孫衍、張儀豈不誠大丈夫哉？一怒而諸侯懼，安居而天下熄。」（《孟子·滕文公下》）

以及

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。（《孟子·滕文公下》）

孟子深感邪說淫辭充斥整個大環境，挺立道德主體，「距楊墨，放淫辭」（《孟子·滕文公下》），為動盪不安的戰國時代注入一股清流。孟子滿腹理想，為宣揚仁政王道千里迢迢來到梁國，一見到梁惠王，王便對孟子說：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」，由此可見梁惠王一方面對孟子是尊敬禮貌的態度；另外一方面，梁惠王似乎想從孟子言行中得到安邦定國、利益國家的計策。滿腹道德理想的孟子，為推展仁政王道和釐清梁惠王的價值觀，不忍王陷於國與國征戰中而放其心，於故對梁惠王進行道德勸說，以激起梁惠王之良知良能。孟子以「王何必曰利？亦有仁義而已矣」回應梁惠王，接著以王、諸侯、卿、大夫、士、庶人為例，說明如果上從君王，下到平民百姓都講利，那麼便會發生「上下交征利」之情事，如果「上下交征利」，那麼最後國君之位必定不保。孟子接著說，如果國君以仁義治國，父子便有仁，君臣便有義，因仁心之顯發，父子彼此不會遺棄對方，臣下也不會不敬重君王。關於此義利之辨，王邦雄先生說：

孟子此章對梁惠王的進言，是專就諸侯國如何安內而言，其立言的角度又專就價值觀上說義利之別，以求根本扭轉時代的風氣。在整個時代講功利的風潮狂瀾中，孟子獨排眾議，挺身出來，大聲宣稱：「何必曰利，亦有仁義而已矣！」這一發自聖賢生命的呼聲，正代表時代的良知，與歷史的定盤針。孔子之後，楊墨中分天下，至孟子出，儒學重振再興，仍為吾國思想的主流，深入每一個中國人的生命中。⁵⁴

⁵⁴ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁258。

孟子力排眾議，屏棄功利而說仁義，正是以天下為己任之表現。孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。」（《孟子·告子上》），仁是人的心，是人的不忍人之心，也就是悱惻之感或惻隱之心，這是道德感，是實踐的，是精神的，是從內心自發的。由不忍人之心向外擴展便是不忍人之政，孟子堅信唯有講仁義，才能國富民安；唯有實踐仁政，百姓們才能安居樂業。雖然孟子處在兵戎相向、功利主義至上的戰國時代，但是他仍秉持著人飢己飢人溺己溺之救世精神繼續為這動盪不安時代撥亂反正、激濁揚清。

孟子見梁惠王，梁惠王一見面就說何以利吾國，孟子見齊宣王，齊宣王如何說呢？我們看〈梁惠王上〉齊宣王與孟子一段對話便可了解：

齊宣王問曰：「齊桓、晉文之事可得聞乎？」

孟子對曰：「仲尼之徒無道桓、文之事者，是以後世無傳焉。臣未之聞也。無以，則王乎？」

曰：「德何如，則可以王矣？」

曰：「保民而王，莫之能禦也。」

曰：「若寡人者，可以保民乎哉？」

曰：「可。」

曰：「何由知吾可也？」

曰：「臣聞之胡龔曰，王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鐘。』王曰：『舍之！吾不忍其觶觫，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鐘與？』曰：『何可廢也？以羊易之！』不識有諸？」

曰：「有之。」

曰：「是心足以王矣。百姓皆以王為愛也，臣固知王之不忍也。」

王曰：「然。誠有百姓者。齊國雖褊小，吾何愛一牛？即不忍其觶觫，若無罪而就死地，故以羊易之也。」

曰：「王無異於百姓之以王為愛也。以小易大，彼惡知之？王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」

王笑曰：「是誠何心哉？我非愛其財。而易之以羊也，宜乎百姓之謂我愛也。」

曰：「無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」（《孟子·梁惠王上》）

齊宣王一見到孟子，開頭就問：「齊桓、晉文之事可得聞乎？」，孟子知道整個戰國時代都講功利，每個君王的雄心壯志皆是想稱霸天下，加上齊國是大國，兵多將廣，當然連齊宣王也不例外，而孟子向梁惠王說了義利之辨的道理，理當會向齊宣王闡述王霸之分的道理，但是孟子不從王霸之分進路講，而是先從「後

世無傳焉。臣未之聞也」開始，再說「保民」，最後以齊宣王的不忍牛鬻鐘見殺之心，給予齊宣王「仁術」的肯定。

齊宣王說了「何由知吾可也？」，這是很值得吾人深思的一句話，齊宣王可以保民，到底是憑藉什麼呢？這是很關鍵的問題，此即人禽之辨的問題。因為是人，人與禽獸不同，人有良知良能，人有本心善性，人有道德良心，故根源性在於人性是善，所以保住善德義行成爲可能。仁心本具，我固有之，而且「操則存，捨則亡」（《孟子·告子上》），仁心之發用顯現是操之在我，故齊宣王之保民當然是可以做得到的。王邦雄先生說：

人之所以為人的善性，是隨時可以呈現，然在呈現的當下，要自己去認取去證立的。不然的話，不安不忍隨時呈現，也會隨時流逝，這就是缺乏自覺，不能操持存養，就不能成爲生命的主宰。所以儒家一方面要通過人文禮樂的薰陶與教養，讓本心良知隨時可以呈現流露，一方面要指點學生在良知本心呈現流露的當下，去肯定挺立，這就是逆覺體證的工夫。這就是先立其大，也就是所謂的養心。⁵⁵

王先生之意即告訴吾人之善性要隨時存養擴充，吾人要有自覺的工夫，挺立生命主體，要成爲生命的主宰。以此進路，齊宣王只要肯挺生命主體，保民是確定可以落實的。孟子接著以齊宣王「不忍其觳觫，若無罪而就死地，故以羊易之也」之舉來肯定他仁心當下呈現。以現在之觀點，牛與羊同樣是生命，雖然以大易小，齊宣王此舉意義仍是不大，但是孟子看到了齊宣王惻隱之心的發用，雖爲一端，但只要好好存養，齊宣王還是有可能成爲仁君。齊宣王與孟子這段對話重點雖是保民，但蘊含人禽之辨之理，只可惜齊宣王仍受戰國時代氛圍影響，汲汲營營於霸業拓展，無心於仁政，孟子之言未能聽從，等到燕人起來反抗時，齊宣王才後悔說：「吾甚慚於孟子。」（《孟子·公孫丑下》）。⁵⁶

從梁惠王和齊宣王之言行舉止，我們看得出戰國時代是一個功利主義、弱肉強食、征戰不斷的時代，梁惠王和齊宣王只是代表，其實整個時代都講利。宋惲在往楚國途中遇見孟子，宋惲的目的是說服秦楚兩國能夠能停止兩國交戰。我們來看這一段文獻記載，看孟子是如何闡述他的義利之別：

宋惲將之楚，孟子遇於石丘。曰：「先生將何之？」

曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之。楚王不悅，我將見王說而罷之，二王我將有所遇焉。」

曰：「軻也請無問其詳，願聞其指。說之將何如？」

曰：「我將言其不利也。」

曰：「先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之

⁵⁵ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著。《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁307。

⁵⁶ 齊國入侵燕國之事請見下文討論。

王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。為人臣者懷利以事其君，為人子者懷利以事其父，為人弟者懷利以事其兄。是君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。為人臣者懷仁義以事其君，為人子者懷仁義以事其父，為人弟者懷仁義以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也。然而不王者，未之有也。何必曰利？」（《孟子·告子下》）

孟子詢問宋輕說服秦楚兩國停戰的憑藉是什麼？宋輕回答「我將言其不利也」。宋輕會如此回應，其價值觀顯然是受了墨家功利主義的影響。⁵⁷孟子聽了宋輕之語，一方面嘉許宋輕之精神，一方面對宋輕言利之觀點提出質疑和批評。筆者也以為宋輕之苦心應值得推許，但是方向卻錯了，因為方向錯了，若有一天各國發生征戰，大家為了利，戰爭反而變成合理的事情了。孟子早就察覺此點，便說「是君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也」，也就是每個人出發點都是利，那原本的親親之情、敬長之義也都保不住了，人倫失序敗壞，國家亂亡也就自然而然的事情了。義利之辨為價值觀，宋輕的價值觀偏了，孟子自然要跟他說明清楚，讓他明白除了利之外還有一個更重要的價值，那便是義。王邦雄先生說：

孟子的思想有三綱領：一、是人禽之辨，二、是義利之別，三、是王霸之分。人禽之辨是人性論，義利之辨是價值觀，王霸之分是治道觀。就價值說，分義利；就治道說，分王霸。以義為價值基準是王道，以利做為行為動機的則是霸道。⁵⁸

因功利觀點而成的關係是鬆動的，會因時因地因人而改變，可是吾人仁義道德本有內在，不會隨著時間地點人物而變動。國君言利則上下交征利，大家彼此利用，人間毫無道義，國家也不免敗亡，其實反而更不利；國君言義則上下相安，君臣有義、父子有親、朋友有信，人人安居樂業、守望相助，疾病相扶持。由此可知，「義」才是最大的價值。

「孟子道性善，言必稱堯舜」（《孟子·滕文公上》），孟子以堯舜為實踐仁政之楷模，堯舜是聖人同時也是君王，聖人即是仁者即是大人，聖人以天下為己任，仁心發用顯現，常有不忍人之心，但若只以政治面向來看，君王乃一國之主，掌有極大的權力，囿於政治利益的考量，有時不能將大道推展出去；君王掌握權力，其一舉一動皆影響該國的興盛與衰亡。一個人如果兼具聖人和君王兩種身分，那

⁵⁷ 高柏園先生說：「面對周文崩解之亂世而謀有以救之，乃先秦諸子的共同課題，此尚不足以言彼此間之差異，此中差異，要由墨子對此問題之回應的特殊性上說，此即兼相愛、交相利之主張，以及由此主張而呈現之功利主義色彩。」。王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園合著。《中國哲學史（上）》，臺北：里仁書局，2005年，頁153。

⁵⁸ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著。《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁261。

便是聖王，便是「堯舜」。那如果國君行暴政或苛政，吾人又該如何呢？〈梁惠王下〉文獻中有記載：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（《孟子·梁惠王下》）

由此段引文可知，面對暴君暴政，其政治權力之轉移，孟子主張以革命方式來進行。此段齊宣王以「湯放桀，武王伐紂」二個臣下殺君犯上的問題請問孟子，因為儒家主張「君君、臣臣」，湯和武王身為臣子，如此作法是不是合理適當？觀其行文，齊宣王似乎有請教和責問之口氣。孟子以儒者的立場回答，說明桀與紂皆是殘賊之人，其二人非君而是獨夫，因為殘賊之人是反仁義反人性的，而反人性便是獨夫，既是獨夫，便沒有「君君、臣臣」的問題，孟子站在道德價值立場層層論辯，可謂精妙。孟子除了論證有邏輯條理外，用字也相當精準，此段末句「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」中的誅和弑兩字涵義不盡相同，雖然皆是殺的意思，但是弑字有貶義，故孟子不用弑而用誅。筆者以為，桀紂行暴政，湯武是順天應人而推翻之，此時政治權力轉移而另外有了革命之進路。關於革命，牟宗三先生說：

革命者，變更其受之天之命也。在以前，統治者之取政權，於現實方面是憑其德與力。及其德足以服眾，力足以馭眾，在現實上無足以與競，其自身便成一實際上之無限，頓覺其生命遙與天接，因而便謂其統治是受命於天。既已為上天命其統治，則實際上一時之無限（即才資之無限）便有一超越者以提升之而圓滿其無限，遂轉而為理性上之無限。所謂乃武乃文，乃聖乃神是也。⁵⁹

依牟先生之意，革命即是受命，受天之命也。湯武因「德足以服眾，力足以馭眾」，其德行生命與天相接，故天命其統治。暴君行暴政，其德不足以服眾，其德無法與天命相接，故會被另一「德足以服眾，力足以馭眾」之新興者取而代之。依筆者之見，因為革命是受天之命，其政權轉移關鍵在道德充分與否，倘若充分，則有實踐的普遍性，這可用天命來解釋，故孟子所謂革命之進路亦含有天道天命思想的可能性。

關於政權轉移之問題，吾人應思考如何在政權轉移時，如何讓國家能繼續長治久安，也就是讓王道仁政永遠流傳。此一方法，我們可以在〈萬章上〉找到文獻依據：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」

⁵⁹ 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁3-4。

「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》）

堯舜實施禪讓制度，所謂禪讓是傳給有道德的人，如此便可以保住仁政可以長治久安。因為國家要長治久安在於為政以德，也就是王道仁政，可是君王畢竟是人，有命限的問題，無法保住仁政永續流傳，此時，孟子提出了「天與之」的理路來保住仁政可以繼續流傳，此「天與之」進路可看出孟子天道觀在王道政治中的思想脈絡。關於禪讓政治，袁保新先生說：

我們可以看到孟子所理解的「禪讓」，決不是兩個人私相授受，而是必須經過一個客觀程序，即先是「天子薦人於天」、「暴之於民」，然後經由「天受之」、「民受之」，最後是「天與之」、「人與之」。換言之，舜的統治權的取得，表面上是「天與之」，但是「天視自我民視，天聽自我民聽」，就其實仍是在人民高度認受的情況的情況下，由人民所授與的。這也就是說，自孟子的觀念中，政權真正的主人是人民，而不是天子的囊中之物。⁶⁰

由袁先生之言，君王實施禪讓，雖然表面上是「天與之」，但實際上是「人與之」，主導權在人民，人民百姓是居於非常重要之地位。由「天視自我民視，天聽自我民聽」可知，在孟子天道觀裡，雖然包含「天意」的成分，但是最後仍是取決於施政者的作為，因為施政者的所作所為才是人民擁戴和支持的原因。在孟子天人關係裡，孟子並非把「天」推向至高的地位，而是下拉到人，重視人的道德意識和道德實踐，從這裡便可以看出人身為道德主體尊貴的原因。湯武革命之所以會成功，其重要關鍵必定是民心之所向，因為民心之所向即道德之所向。我們來看〈梁惠王下〉中征伐之道的一段引文便可理解民心之向背有多麼地重要：

齊人伐燕，勝之。宣王問曰：「或謂寡人勿取，或謂寡人取之。以萬乘之國伐萬乘之國，五旬而舉之，人力不至於此。不取，必有天殃。取之，何如？」孟子對曰：「取之而燕民悅，則取之。古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悅，則勿取。古之人有行之者，文王是也。以萬乘之國伐萬乘之國，箝食壺漿，以迎王師。豈有他哉？避水火也。如水益深，如火益熱，亦運而已矣。」（《孟子·梁惠王下》）

孟子把「天與之」和「天受之」的問題轉為「人與之」和「人受之」的角度來思考，取與不取端看燕國人民的悅與不悅來決定，「取之而燕民悅，則取之」，「取之而燕民不悅，則勿取」，這便是仁者之師，如果燕國人民「箝食壺漿，以迎王

⁶⁰ 袁保新先生說：「孟子『人禽之辨』、『義利之辨』、『王霸之辨』的區分，雖然可以在孔子《論語》中找到觀念的依據，但事實上，三辨之學的展開，顯然是對孟子針對戰國時代的亂世，為了重新肯定文化理想，自覺地撐開的精神理路、義理宏規。」。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，1993年，頁9。

師」，此之謂仁者無敵。否則只是像「假之」（《孟子·盡心上》）的侵略部隊而已罷了。仁政實施須施政者之仁心，實施成功與否端看民心，實施成功，民心悅；實施不成功，民心不悅。征伐之道亦是相同，取之則民悅則取，如取之則民不悅，那便是假借仁義之名而行侵略之實。民心悅就是民受之，民受之就是天受之；民心不悅就是民不受，民不受就是天不受。同樣是征伐，「湯、武，身之也；五霸，假之也」（《孟子·盡心上》）就有很大之差別，湯武是為義，為受苦人民之利，故天受之；五霸是為自己之利，為滿足自己之慾望而侵略他國，此義利之分，身之與假之之區別吾人要有標準要有界限，否則湯武征伐，五霸也是征伐，若無明確之分辨，則王道與霸道便難分辨了。

如果得民心，征伐一定要戰爭嗎？筆者茲引〈盡心下〉來說明：

孟子曰：「有人曰：『我善為陳，我善為戰。』大罪也。國君好仁，天下無敵焉。南面而征北狄怨，東面而征西夷怨。曰：『奚為後我？』武王之伐殷也，革車三百兩，虎賁三千人。王曰：『無畏！寧爾也，非敵百姓也。』若崩厥角稽首。征之為言正也，各欲正己也，焉用戰？」（《孟子·盡心下》）

戰國時代，是兵力競逐之時代，如果有人善陳善戰必定是許多人稱許的英雄，但孟子以為善陳善戰卻是一項大罪惡。君王治國要有價值論要有義利之分，孟子以為只要國君好仁，存仁心行仁政，便可使百姓受惠，便可受到全民的擁戴，便可無敵於天下。君王無敵於天下並非以武力勝出，是因為仁者是永遠體恤百姓關懷人民的人，永遠站在人民的立場為人民著想，即仁者是站在人民這一邊。「非敵百姓」就是站在人民的立場，就是仁者無敵的意義；「非敵百姓」就是以德服人，而非利服人。仁者可得民心，連人民都會說：「奚為後我？」，顯示仁者的力量有多麼強大，仁者之所以強大，所憑藉著便是那不忍人之心。故仁心是根本是價值根源，仁政是道德實踐，君王行仁政，受惠的便是人民百姓了，受到全國人民百姓擁戴，此即是仁者無敵。

君王實行仁政有對內和對外，對內是臣下和人民百姓，對外是鄰國邦交。交鄰國有道乎？這是齊宣王的疑問，筆者先引〈梁惠王下〉文獻再行論述：

齊宣王問曰：「交鄰國有道乎？」

孟子對曰：「有。惟仁者為能以大事小，是故湯事葛，文王事昆夷；惟智者為能以小事大，故大王事獯鬻，句踐事吳。以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。《詩》云：『畏天之威，于時保之。』」

王曰：「大哉言矣！寡人有疾，寡人好勇。」

對曰：「王請無好小勇。夫撫劍疾視曰，『彼惡敢當我哉』！此匹夫之勇，敵一人者也。王請大之！《詩》云：『王赫斯怒，爰整其旅，以遏徂莒，以篤周祜，以對于天下。』此文王之勇也。文王一怒而安天下之民。《書》曰：

『天降下民，作之君，作之師。惟曰其助上帝，寵之四方。有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？』一人衡行於天下，武王恥之。此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。」（《孟子·梁惠王下》）

齊宣王向孟子請教與鄰國相處的道理，孟子首先用「樂天者保天下，畏天者保其國」來呈顯其天命思想，接著順著齊宣王「寡人好勇」之語，鼓勵王請大之，即鼓勵齊宣王化小勇為大勇來安天下之民。以孟子立場，仁政即王道，仁政與王道乃一體之兩面。齊宣王的疑問是，對內講仁政講仁義，或許真的可以上下相安、國富民安，但是對外也講仁政講仁義還能問鼎天下、遂其所欲嗎？孟子不正面回應，而像孔子一樣從經驗生活中來撥點啓發。⁶¹孟子以為與鄰國相交之道有二途，一則以大事小，一則以小事大，假如以大欺小或以小抗大都必引發征戰，那就不是保天下、保國家之道了。孟子舉「惟仁者為能以大事小，是故湯事葛，文王事昆夷；惟智者為能以小事大，故大王事獯鬻，句踐事吳」之例說明，以大國之立場，而能和小國和諧共處，是仁者才做得到；以小國的立場，而能和大國相安無事，是智者才做得到。王邦雄先生說：

此中以大事小，以小事大，所謂的「事」，是尊重對方，不引生小國的悲憤不滿或大國的疑慮不安，不分大國小國，皆能和平相安的意思。和平相安就是仁的實現，仁者自然安於仁，智者以其明智而利於仁，二者皆能通向仁的實現，才是所謂交鄰國有「道」。若引起戰爭兵災，大小抗衡兼併，就沒有「道」可說了。此「道」是由「仁」與「智」而開出的。⁶²

齊宣王以為孟子會向他論述富國強兵之道，沒想到孟子所說是「仁」與「智」之道，故又說「大哉言矣！寡人有疾，寡人好勇」。孟子深知齊宣王稱霸天下之意圖，使用「好勇」來指點他，孟子以為的勇有大勇和小勇，大體是本心善性是大勇，小體是感官慾望是小勇，齊宣王之「撫劍疾視」是匹夫之勇是小勇，故孟子說：「王請大之！」，孟子把人之生命分成大體與小體，大之是說希望齊宣王能由小勇轉為大勇。孟子接著舉文王、武王「一怒而安天下之民」之例，說明這是大勇的表現，即把天下人民百姓的安危當作是自己的責任來守護，此一標準的勇即為大勇，孟子鼓勵齊宣王如能這樣做，那麼天下百姓「惟恐王之不好勇」了。王邦雄先生說：

仁者安仁，以大事小，知者利仁，以小事大，和平相安為理想，不得已勇

⁶¹ 孔子的學生如顏淵、樊遲、仲弓、司馬牛、子張都曾向孔子問仁，孔子給每一位的答案都不相同，可見孔子教學是就學生的生活來指點，重啓發而不給標準答案，所以關於父母守喪問題，宰予說「安」，孔子就說：「汝安則為之」，雖然宰予有他的理由，但孔子站於道德的立場還是說他不仁。

⁶² 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著。《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁293。

者行仁，亦當一怒而安天下之民，一樣以仁政王道為依歸。此章言交鄰國之道，先說仁，再說知，後說勇，知、仁、勇三者缺一不可。⁶³

實施仁政王道，知、仁、勇三種美德，缺一不可，筆者以為三者歸納於一，一就是仁。牟宗三先生說：

仁且智的生命，好比一個瑩明清澈的水晶體，從任何一個角度看去都可以窺其全豹，絕無隱曲於其中，絕無半點瑕疵。這樣沒有隱曲之私，通體光明瑩澈的生命，可以經得起任何的引誘與試探，能夠抵得住一切的折磨與風浪，永遠不會見利忘義，或者淪落到「利令智昏」的境地。見利忘義或利令智昏，便是生命藏有隱曲，使本有的仁心仁性亦無所透顯。孔子以仁為主，以「仁者」為最高境界。此時仁的意義最廣大，智當然亦藏於仁之中，一切德亦藏於其中。⁶⁴

依牟先生的看法，仁如同水晶體一般，一切德行皆藏於其中，故知、仁、勇是德行分解地說，合起來說便是仁。孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。」（《孟子·離婁下》），君子心存仁心，一個存有仁心的君子，其「心」小從自己，大乃擴充宇宙每一角落，此「心」可以解釋為道德心，也同時是宇宙心。更深一層來說，仁即是「創造性本身」。⁶⁵孔子則認為仁便是這創造性本身，也就是宇宙萬物之本體，而仁者便是與天地萬物為一體。仁的作用內在是內聖，推展至政治文化層面就是仁政就是王道。

王道與霸道不同，孟子曰：

以力假仁者霸，霸必有大國，以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。《詩》云：『自西自東，自南自北，無思不服。』此之謂也。（《孟子·公孫丑上》）

王霸之分的標準在於王者「以德行仁」，霸者「以力假仁」。國君如果「以德行仁」，那麼就算是領土再小，也會受到人民的愛戴，「近者說，遠者來」（《論語·子路》），達到民心的歸順和天下的治平安樂。反之，國君如果「以力假仁」，假借仁義之名而進行武力侵略，其所建立之政權是一時的，因為人民並沒信服，只是「力不贍也」。關於王霸區分，王邦雄先生說得鞭辟入裡：

⁶³ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著。《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁294。

⁶⁴ 牟宗三。《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1963年，頁38。

⁶⁵ 牟宗三先生說：「孔子的仁，就是『創造性本身』。孔子在論語中講來講去，對仁有種種表示。假如我們能綜括起來，善於體會其意義，則他那些話頭只是透露這『創造性本身』。誰能代表這創造性本身？在西方依基督教來說，只有上帝。孔子看仁為宇宙萬物之最後本體，它不是附著於某一物上的活動力。這『創造性本身』，後來又說為『生命之真幾』。」。牟宗三。《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1963年，頁130-131。

以德行仁者王，以力假仁者霸的治道區分，顯然是價值的判別，王是指周王室的大一統，霸是指齊桓公晉文公的春秋霸業。周王室由親親之情為尊尊之制，禮主敬，樂主和，禮別上下之分，樂通上下之情，天下一統由禮治德化，是為以德行仁的王道，齊桓晉文以尊王為號召，實則挾天子以令諸侯，雖能維繫天下秩序於一時，然禮樂征伐不自天子出，天下人心不服，是為以力假仁之霸。⁶⁶

王霸皆有服人之實，只是一者以德，一者以力，前者是行仁，後者是假仁；前者民心順服，後者民心不服。兩者其道德價值完全不同。

接下來，我們來看堯舜、湯武、五霸之間的不同。孟子曰：

堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。（《孟子·盡心上》）

此段引文提到三種不同的政治文化，也是三種不同的治權轉移方式。堯舜實行禪讓，讓天來選擇君王，因為儒家的天是道德的天，故用仁義道德作為標準，即以人之本性之彰顯與否來做標準，此標準把政治的本質提升為道德的層次，而此種治權轉移是上天所決定的。「孟子道性善，言必稱堯舜」，堯舜是聖王，在政治文化方面當然是實施仁政，推展王道文化了。「身之也」的之是仁義，身當動詞，身體力行也，商湯和武王以天下為己任，順民心、應天理，革桀紂之命，此乃以身體力行而行仁義之實。第三種是假借仁義之名而行侵略之實，假借應是一時權宜，時局一過，應返回正途常軌，實行仁政保民，但如果「久假而不歸」，表示當權者已沉迷於權勢當中，放其本心，無法「保民而王」。孟子說：「五霸者，三王之罪人也。」（《孟子·告子上》），孟子會如此說，是因為怕人民看五霸這樣「久假而不歸」，會推想三王是否也如此呢？如此便會牽連三王。王邦雄先生說：

五霸之所以「久假而不歸」，問題就在根不立源未開，孟子云：「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」……湯武征伐，然「一怒而安天下之民」……此安天下之民即不忍人之政，根源就在不忍天下人受苦難的心，仁心保住仁政，齊桓晉文的假而不實，久而不歸，癥結在本心不立源頭未開。足見治道之本在德行修養，而修養之本在操存本心。⁶⁷

依王先生之意，王者與霸者之分重點在價值根源問題上，此根源即是仁心即是不忍人之心，君王有仁心便會行仁政，君王「本心不立源頭未開」，便義利不分，難施仁政。另外，霸者之民和王者之民也是不同的。孟子曰

⁶⁶ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁268。

⁶⁷ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁276。

霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知為之者。」（《孟子·盡心上》）

霸者之民，歡娛快樂是一時的，無法長久；王者之民，廣大自得。王者之民，受到君王仁心仁政之薰習而不自知，所謂上行下效、風行草偃便是此道理。

有仁心斯有仁政，仁心是不忍人之心，仁政是不忍人之政。關於仁政，蔡仁厚先生說：

以德行仁，即是推恩以行仁政。仁恩及於民，則人民心悅誠服，故「民之歸仁也，猶水之就下也。」孟子又曾說到文王發政施仁，必以「鰥、寡、孤、獨」四者為先。卻不以四者為限，因為仁政以天下為對象，為政者必須「率先下以仁」，乃能使天下人人各得其所，各安其生。⁶⁸

由蔡先生之言，吾人可知行仁政之重點在於君德，也就是國君之仁心，有此仁心施政，那麼百姓便能「各得其所，各安其生」。黃俊傑先生說：

一言以蔽之，孟子的政治觀可以以「王道政治論」加以綜括。所謂「王道」，是指「先王之道」，（《孟子·離婁·1》），以德治為基礎（《孟子·公孫丑上·3》：「以德行仁者王」），以民本為依歸（《孟子·梁惠王上·7》：「保民而王，莫之能禦也」）。王與霸相對，前者以德，後者以力。⁶⁹

由黃先生之言，我們知道孟子之王道是以德為基礎，即王道政治是建立在孟子之性善說之上；以民本為依歸，即民心之所向是天命之所向。此節仁心與仁政涵蓋孟子三辨之學，即人禽之辨、義利之辨、王霸之辨。有仁心即是人與禽獸不同之處，懂得分辨義利，便知道什麼是大體什麼是小體，便知道何者價值為大，何者價值為小。而外王之開展關鍵也在義利之別的價值上，如果知道義利之別，便知道大體要領導小體，小體應聽從大體，那外王便會開出王道文化而不會開出霸道文化。仁政是愛民保民，暴政是率獸食人，君王價值根源守得住便是仁政，守不住便是義利不分。孟子在兵戎相向、功利至上的戰國時代一方面以仁政王道勸勉諸位君王，以求王者能一統天下，人民能安居樂業，一方面又「距楊墨，放淫辭」（《孟子·滕文公下》）使邪說不得作，其偉大人格典範永遠為後世所景仰。

⁶⁸ 蔡仁厚。《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁310。

⁶⁹ 黃俊傑。《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991年，頁162。

第四章 孟子天道觀之現代意義

前一章論述孟子天道觀之實踐工夫，本章則著重於天道觀之現代意義。第一節主要以孟子天道觀與政治哲學在現代有何意義加以闡述。第二節主要論述孟子天道觀和生態環保議題有何關聯。第三節探討孟子天道觀和生命教育之間之關係。本章希望透過孟子心性論的基礎，繼續推論，展示吾人可以從孟子天道觀來思考政治哲學、生態哲學、生命教育三個議題對於處於現代的我們有何意義和價值。

第一節 天道觀與政治哲學

孟子言政治首重仁政，仁政之根源在於仁心，仁心的根源在於天，¹有仁心斯有仁政，亦即是道德政治。²而且，行仁政更是順天理，此是本節的討論重點，並涉及內聖外王的論證。

仁心是內聖，仁政是外王，仁心與仁政的關係即是君王以德治理國家。孟子曰：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。（《孟子·公孫丑上》）

孟子的人性論是性善說，孟子以為人都有不忍人之心，聖王堯舜治理國家，便會有不忍人之政，行此仁政，治理國家便簡易許多了。不忍人之心人皆有之，不忍人之政關心的目標在於百姓。袁保新先生說：

在孟子的觀念中，一個人生存的基本需求，以及人性中的價值理想，基本上是完全相同的。因此，為政之道，首在「推恩」，亦即「舉斯心加諸彼」。換言之，如果一個為政者能充盡「不忍人之心」，「老無老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，甚至人溺己溺、人饑己饑，則「不忍人之政」的展開，自然能夠使「民之歸仁也，猶水之就下」，而「治天下可運之掌上」。因此，在孟子看來，湯以七十里王，文王以百里王，其所以能夠在極有限的條件下建立大一統的秩序，其實不是什麼別的原因，關鍵在於能否「不忍人之心」，「善推其所為而已」。³

¹ 孟子言盡心知性以知天，《中庸》首章也說：「天命之謂性」，孟子即心言性，故知仁心之根源在於天。

² 鄔昆如先生說：「孟子的政治哲學不是法律取向的，而是道德取向的」。鄔昆如，〈孟子政治哲學的時代意義〉，《哲學與文化》第 17 期第 10 期，1990 年 10 月，頁 929。

³ 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，1993 年，頁 108。

由袁先生之語，為政之道關鍵在於主政者是否存有仁心和推己及人，孟子也說：「親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心上》），就是告訴我們「推恩」的道理，而為政者能體恤人民和照顧人民才是真正的仁君，才是順應天理的仁君。不忍人之政可分為君道與臣道，君道不以國君為中心，而是以人民為重心，所以孟子論君道還是以貴德愛民為主；臣道在於臣下是否能輔佐君王實施愛民之政，重點還是落在人民，故知孟子政治思想之不同進路，最後都歸於關懷人民為主，即讓人民安居樂業是孟子政治思想的重心，下文將把重心放在孟子的民本思想上，從《孟子》文獻中探討孟子之民本思想，並思考孟子民本思想與西方民主思想之間的關係，再從這些討論中，與孟子天道觀做一聯結，嘗試去闡述孟子天道觀與政治哲學在現代有何意義。

《孟子》文獻中，關於重視人民，以人民為重心的思考頗多，筆者茲引幾段引文以茲證明，孟子曰：

桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下、獸之走壙也。故為淵馭魚者，獮也；為叢馭爵者，鸛也；為湯武馭民者，桀與紂也。今天下之君有好仁者，則諸侯皆為之馭矣。雖欲無王，不可得已。今之欲王者，猶七年之病求三年之艾也。苟為不畜，終身不得。苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡。《詩》云「其何能淑，載胥及溺」，此之謂也。（《孟子·離婁上》）

孟子說失天下和得天下的關鍵在於得民心與否，只要國君存仁心行仁政，民心自然就會歸順，民心歸順的原因不是國君武力或權力，而是君王是否以人民為施政重心，如果像桀紂之類的暴君，只是趕走人民歸順於湯武而已，故只要行仁政便順天理，自動會有人民來歸順，此即是王天下之道。孟子又曰：

仁言，不如仁聲之入人深也。善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之；善政得民財，善教得民心。（《孟子·盡心上》）

此段引文強調仁聲和善教的重要。朱子注：「仁聲，謂仁聞，謂有人之實而為眾所稱道者也。此尤見仁德之昭著，故其感人尤深也。」⁴，故知孟子為政強調君王仁德之重要，國君有仁德，自然受到百姓的擁戴，百姓自然願意賣力為王而戰。不忍之心即為仁心，國君有不忍之心便有不忍之政，關於「仁」，牟宗三先生說：

⁴ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁353。

我們可以這樣正面描述「仁」，說「仁以感通為性，以潤物為用」。感通是生命(精神方向)的層層擴大，而且擴大的過程中沒有止境，所以感通必以與宇宙萬物為一體為終極，……。潤物是在感通的過程中，予人溫暖，正好比干霖對於草木的潤澤。⁵

國君有仁心，其仁政便是天道之印證；國君行仁政，成己成物，⁶自然關懷人民百姓。故知孟子政治思想之重心在於國君存仁心行仁政，關懷百姓以順乎天道。善教就是對人民施以良好的道德教化，孟子以為如果只是施行良好的法令制度，就只以外在的規範來限制人民的行為，人民因為怕刑罰而服從，如此施政方式，只能取得人民的稅賦，卻得不到民心。但是如果能夠對人民「道之以德，齊之以禮」(《論語·為政》)，便能移風易俗，人民因接受仁政之德化，久而久之自能知禮義、尚廉恥。國君以這種方式教化人民，便能獲得百姓的真誠擁戴。孟子又曰：

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

此段引文主要是說君王行仁政王道是操之在己，端看君王願不願意而已。蕭公權先生也說：「聖賢之所以異於凡人者在其能培養擴充其本性之善。君子之所以異於小人在其能擴充『不忍』之範圍。仁心發展，見於行事，則為『推恩』。」⁷，孟子以為，推己及人，親親仁民愛物，由內而外，由親而疏，「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」，如此便是推恩之真諦。

由《孟子》上述三段引文中，我們可以發現，早在二千多年前的戰國時代，孟子早有以民為本的政治思考，⁸而且此政治思考是結合道德並受到道德的規範。⁹關於孟子民本思想，沈錦發先生提出他的見解：

孟子民本思想的義涵為「民為邦本、民貴君輕、尊重民意、順應民心、愛民保民、注重民生、革命理論」等觀念，但從其最高原則來說，就是德治思想，是道德取向的而不是法律取向的，是一種內發的政治思想，統治者不是站在權力的上面，去壓縛人民，而是站在性份內作內聖的功

⁵ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁44。

⁶ 《中庸》記載：「成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」

⁷ 蕭公權，《中國政治思想史》(上冊)，臺北：聯經出版公司，1982，頁93。

⁸ 《尚書·皋陶謨》記載「天聰明，自我民聰明。天名畏，自我民名畏。」，《尚書·泰誓》也說：「天視自我民視，天聽自我民聽。」。筆者以為孟子之民本思想有受到《尚書》之啟發。

⁹ 孟子曰：「以善服人者，未有能服人者也；以善養人，然後能服天下。天下不心服而王者，未之有也。」(《孟子·離婁下》)

夫，推己及人達到外王的境界。¹⁰

由沈先生之語，孟子民本思想之義涵是以人民為重心，而孟子之仁政就是要求國君以民為本、順民保民，以民為重。孟子也希望國君能經由「誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的工夫實踐，由內推及治國平天下之外在政治行為，並將政治行為道德化而成就德治社會。

孟子的政治思考是從人性論出發，¹¹孟子以為每一位人都是道德的存在、真實的存在，他提出一個與西方近代「民主」概念類似的「民本」學說。孟子曰：

民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。（《孟子·盡心上》）

從「得乎丘民而為天子」此句，我們得知政治的主體在於人民，能得民心便可為天子，所以天子的統治權是由人民給出的，故孟子才說出民貴君輕的話。徐復觀先生說：

孟子在政治上談仁義，談王道的具體內容，只是要把政治從以統治者為出發點，以統治者為歸結點的方向，徹底扭轉過來，使其成為一切為人民而政治。這點在經過二千多年的我們現在，還不曾完全達到，甚至連觀念上也不曾達到的扭轉工作，在歷史上是一件驚天動地的大事。¹²

對於徐先生之語，或許我們現在對民主政治已經習以為常，不覺得當時民貴君輕的主張有多神聖，但對於二千多年前的戰國時代，此主張無異是振聾發聵，發人省思。接下來，我們來看《孟子》中的一段引文：

齊人伐燕，勝之。宣王問曰：「或謂寡人勿取，或謂寡人取之。以萬乘之國伐萬乘之國，五旬而舉之，人力不至於此。不取，必有天殃。取之，何如？」孟子對曰：「取之而燕民悅，則取之。古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悅，則勿取。古之人有行之者，文王是也。以萬乘之國伐萬乘之國，箝食壺漿，以迎王師。豈有他哉？避水火也。如水益

¹⁰ 沈錦發，〈孟子民本思想的現代對話〉，《東方人文學誌》第9卷第2期，2010年6月，頁19。

¹¹ 高柏園先生說：「孟子政治哲學的特色，乃是孟子就其道德優先的價值觀、性善論的心性論及理想主義的歷史觀所發展出的政治哲學，其不但為現實政治提供一套具體的實施方針，同時更是為政治之價值與理想，提供一超越的說明與安立。」高柏園，《孟子哲學與先秦思想》，臺北：文津出版社，1996年，頁62。

¹² 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：臺灣學生書局，1988年（增訂再版），頁123。

深，如火益熱，亦運而已矣。」（《孟子·梁惠王下》）

此段引文中，齊宣王問孟子是否可以兼併燕國，孟子說這要取決於民意而不從「天殃」角度來思考，即如果要攻打兼併他國的話，要視該國民意順逆，而不是訴諸武力強弱而定，如果訴諸武力罔顧該國民意，那就是侵略了。看了上述幾段《孟子》引文後，我們可以發現，孟子以民為本的思想都是非常一致的。在孟子立場，民意即天意，國君有德，實行仁政德治，維持社會道德秩序，如果國君無德，破壞綱常倫理，不能忠於人民所託，國君便會失去民心，民心代表天，失民心即去天下人民的認同，也失去身為君王的天命，此時君王已不是一國之統治者，而是失去民心之獨夫，既是獨夫，人人可得而誅之。

經由上述《孟子》文獻和論述，孟子的民本思想確實政治實踐的內容，但孟子的民本思想能否與民主政治對話呢？我們來看這一段引文：

孟子見齊宣王，……，曰：「國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與？左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之。故曰，國人殺之也。如此，然後可以為民父母。」（《孟子·梁惠王下》）

孟子的「民本」思想是否就是西方的「民主」呢？蕭公權先生說：「孟子貴民，不過由民享以達於民有。民治之原則與制度，皆為其所未聞。」¹³，雖然蕭先生以為孟子無民主政治之原則與制度，這的確是筆者無法推翻之事實，但依李明輝先生的思路，這是「所表現的型態不同」所致。¹⁴李明輝先生說：

儒家德化的治道當然不是現代意義的民主政治；智的直覺(intellectual intuition)亦不能成就數學、邏輯，乃至於科學知識。因此，理性之運用並不直接涵著民主與科學。但這並表示理性之運用表現在這方面有所不足；這不是「足不足」的問題，而是所表現的型態不同。¹⁵

依李先生之觀點，儒家之德化治道不是現代意義之民主政治，這是由於理性表現形態不同所致，李先生以為理性要開出民主，須有另一種表現，此表現即是牟宗三先生說的「架構表現」，¹⁶李先生說：

¹³ 蕭公權，《中國政治思想史》（上冊），臺北：聯經出版公司，1982年，頁97。

¹⁴ 李明輝，《儒學與現代意識》，臺北：文津出版社，1991年，頁10。

¹⁵ 李明輝，《儒學與現代意識》，臺北：文津出版社，1991年，頁10。

¹⁶ 牟宗三先生說：「架構表現的成就很多。中國文化於理性之架構表現不行，所以亦沒有這方面的成就。今天的問題即在這裡。而架構表現之成就，蓋括言之，不外兩項：一是科學，一是

儒家底心性論過去的確未發展出現現代意義的民主理論，但這並非由於這兩者在本質上不相容，而是由於儒家心性論著重於道德主體之建立，而這屬於理性之運用表現。但是順著道德主體自身之要求，民主政治之成立有其必然性，否則其生命不得暢通。¹⁷

觀李先生之語意，順著吾人道德主體之挺立，民主政治必有可能性。牟宗三先生以為中國政治為何不走民主政治一路，是因為缺乏因緣，¹⁸但筆者以為這不妨礙儒家以道德價值為主流而開出民主與科學之可能性。牟宗三先生、徐復觀先生、張君勱先生、唐君毅先生更一致以為「從中國歷史文化之重道德主體之樹立，即必當發展為政治上民主制度，乃能使人真樹立其道德的主體」，¹⁹故從儒家重道德主體之理路觀來，政治上發展為民主制度是必然之結果。

回到《孟子》文獻，筆者以為孟子講「民為貴」，又講「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。」（《孟子·梁惠王下》），又要求「為民制產」，²⁰使人民不飢不寒，使百姓養生喪死無憾，²¹孟子愛民保民、尊重民意等民本思想觀念，與民主政治的精神，顯然是相順相通而不違背的。回到上述「孟子見齊宣王」引文，孟子以為國君不能隨意行使用人、去人、殺人等政治權利，而必須尊重民意，²²以民意為依歸，其實也有「民治」的意味。徐復觀先生說：「人民如何有效行使這種權力，則係制度問題，孟子的確沒有想到。」²³，由徐先生的話，我們知道孟子「民本」思想的制度面問題尚缺乏明確之規劃，但是在政治觀念的突破上，孟子已經展示他的睿見。

民本與民主兩者之間的不同並不是精神上的衝突，而是政治體制上的問

民主政治。數十年來中國知識份子都在鬧這問題。中國為什麼不能出現科學與民主政治呢？我們的答覆是理性之架構表現不夠。中國文化只有理性之運用表現。」。牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁51。

¹⁷ 李明輝，《儒學與現代意識》，臺北：文津出版社，1991年，頁11。

¹⁸ 牟宗三先生說：「中國政治史何以不向民主制一路走，而向君主制一路走，而且在以往二千年中，何以終未出現民主制，其故即在，從現實因緣方面說，是因為無階級對立，從文化生命說，是因為以道德價值觀念作領導而湧現出之盡心盡性盡倫盡制之『綜合的盡理之精神』。」。牟宗三，《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局，2011年，頁185。

¹⁹ 唐君毅，《說中華民族之花果飄零·附錄》，臺北：三民書局，2012年，頁159。

²⁰ 《孟子·梁惠王上》記載：「是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？王欲行之，則盍反其本矣。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。」

²¹ 《孟子·梁惠王上》記載：「王如知此，則無望民之多於鄰國也。不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。」

²² 此處民意為「國人」，只有居住在國中之人(非郊野之人)才能對用人、殺人表示意見。

²³ 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：臺灣學生書局，1988年（增訂再版），頁126。

題。上述〈梁惠王下〉的引文中，國君有用人、去人、殺人的政治權利，這是屬於「治權」的範圍。牟宗三先生說：

若只限於治權方面說，而政權仍屬於一家之世襲，或寄託在具體之個人上，則還不能算是「大道之行」。以今語言之，即還不能算是真正之民主。只有治權之民主，而無政權之民主，則治權之民主亦無客觀之保證，而不得其必然性。而真正之民主則寄託在政權之民主。若論治權之民主，治權方面之「天下為公，選賢與能」；則三代以後以及秦漢以後，皆事實上已時有之，而原則上亦普遍肯定之。故吾謂中國有治權之民主也。²⁴

由牟先生之語，可知中國有治權的民主而無政權的民主，即孟子之民本思想相對照於民主制度，只有治道而無政道，因此整個關鍵是落在「政道」上，故我們必須回到《孟子》文獻並扣緊政權究竟屬誰的問題來思考。

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。」
曰：「以行與事示之者如之何？」
曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」
曰：「敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？」
曰：「使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。〈泰誓〉曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」（《孟子·萬章上》）

禪讓是儒家理想政治，經由禪讓，可以將仁政永續傳承下去。依上述引文之意，禪讓不是兩人的私相授受就完成了政權的轉移，而是必須透過一定得程

²⁴ 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁10。

序，即先「天子薦人於天」、「暴之於民」，再「天受之」、「民受之」，最後「天與之」、「人與之」，也就是說，舜取得政權，表面上是「天與之」，實際上是舜得到人民的高度認同下，由人民與之。袁保新先生說：

孟子「民本」的思想中，確實已有「民主」的內涵，而且也發展出了一種「薦舉式」的制度，來體現這種「民主」的精神。但是，如果我們堅持「民主」與「民主制度」在意義上不能分開，而且依據西方民主先進國家的民主制度和程序來核驗孟子的「民主」思想，那麼，我們恐怕也必須承認，孟子的「薦舉式」的制度，由於沒有客觀憲法的保障，它的可行性基本上是極為脆弱的。²⁵

禪讓制度非常富有天道思想和民本思想，²⁶但這種「天子薦人於天」薦舉方式如果依先進國家的民主制度而言，有一個不完滿的地方，就是缺乏合法制的保障，以現代民主政治而言，可行性是有待商榷的。這一點，孟子在解釋完禹為什麼「傳賢不傳子」後，吾人便可以清楚地明白：

萬章問曰：「人有言：『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。』有諸？」
孟子曰：「否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩。三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啟，曰：『吾君之子也。』謳歌者不謳歌益而謳歌啟，曰：『吾君之子也。』丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啟賢，能敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。繼世以有天下，天之所廢，必若桀紂者也，故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相湯以王於天下。湯崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。太甲顛覆湯之典刑，伊尹放之於桐。三年，太甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義；三年，以聽伊尹之訓己也，復歸于亳。周公之不有天下，猶益之於夏，伊尹之於殷也。孔子曰：『唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。』」（《孟子·萬章上》）

孟子對啟能繼承禹的王位有詳細的解釋，如「三年之喪畢，益避禹之子於箕山

²⁵ 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，1993年，頁115。

²⁶ 鄔昆如先生說：「君主政治中的『民本』思想是孟子政治哲學中的理想，而其約束力則是非政治性的，而是儒家道德性的。這樣的民本，指出了百姓是君王施仁政；行德治的對象；民貴君輕是孟子的倫理政治理想，希望君主能做到，而並非立法來制定的」。鄔昆如，〈孟子政治哲學的時代意義〉，《哲學與文化》17期第10期，1990年10月，頁930。

之陰。朝覲訟獄者不之益而之啟」、「啟賢，能敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久」等原因皆是啓能繼承禹而有天下之故。後來，孟子把啓爲什麼沒有仿效堯舜禹之薦舉人之於天的原因訴諸於天。袁保新先生說：

這充分說明了孟子的民本思想雖然以「天下為公」的禪讓政治為最高理想，可是在「薦舉式」的制度不能充分的客觀化的情況下，孟子並未為貫徹他「主權在民」的原則，而對龐大的歷史傳統採取了妥協的態度。²⁷

因爲孟子政治哲學以人民為主體，所謂政權轉移其實應該是由人民意向所決定，孟子以孔子之言說明，從歷史角度來看，政權轉移仍是政治道義的一貫延續，雖然當時缺乏客觀之制度面，但是政權轉移交由天所決定，實際上也就是由人民所決定。蔡仁厚先生說：

關於政權轉移的軌道問題，孟子所提供的理論方向，的確有重大的意義和價值。這裡所欠缺的，只是如何落實到制度上，確立「推薦」、「人與」、「不與」的法制，以保證「公天下」理想之實現。²⁸

蔡先生所提到的問題在現代民主政治是屬於法制問題，而孟子之仁政思想是訴諸心性不是訴諸法律或制度，這雖然是儒家外王之學在政治組織與制度上的不足，不過政治價值觀念仍是古今政治所應共同面對之問題。

雖然在孟子時代法制觀念尚未萌芽，不過早在孔子時代，便已開始重視爲政以德和用禮來教化人民的思想，例如孔子講「克己復禮」，²⁹講「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」，³⁰講「道之以德，齊之以禮」，³¹在在都顯示出儒家「德治」和「禮化」的思想。孟子對於孔子「德治」和「禮化」的思想並沒有改弦更張，這是否象徵孟子仁政思想並不重視法治？抑或德治即爲人治？關於此問題，徐復觀先生說：

至於說儒家重人治而不重法治，便首先要對法的解釋。若將法解釋為今日的憲法，則二千年以前，尚無此觀念。當然過去也曾想到要有一種不變的法，來維持政治的安定，此即孟子所說的「舊章」、「先王之法」（離婁）；這有似於英國的歷史的慣例。但它與現代的憲法觀念，究不相同。若將法解釋為刑法，則儒家確是不重視刑法，但並不否定刑法。孟子說得很清楚，「國家閒暇，及事時，明其政刑」（公孫丑）。若將法解釋為

²⁷ 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，1993，頁116。

²⁸ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁321-322。

²⁹ 子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」（《論語·顏淵》）

³⁰ 子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（《論語·顏淵》）

³¹ 子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（《論語·爲政》）

政治上所應共同遵守的若干客觀性原則，及由此等原則而形之為制度，見之於設施，則孟子乃至整個儒家，是什麼地方不重法治呢？³²

由徐先生的觀點，孟子的法治思想與現代的憲法觀點是不相同的，但是此法治若是指刑法，則孟子並不否定刑法，可是若將法解釋為政治上所應共同的若干客觀性原則，則孟子的仁政王道思想便已包含了法治的精神，這是因為政治或是法律規範，其實是由道德規範作為基礎而來的。孟子曰：

離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰，徒善不足以為政，徒法不能以自行。《詩》云：「不愆不忘，率由舊章。」遵先王之法而過者，未之有也。聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以為方員平直，不可勝用也；既竭耳力焉，繼之以六律，正五音，不可勝用也；既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。故曰，為高必因丘陵，為下必因川澤。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。上無道揆也。下無法守也，朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者幸也。故曰，城郭不完，兵甲不多，非國之災也；田野不辟，貨財不聚，非國之害也。上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。《詩》曰：「天之方蹶，無然泄泄。」泄泄，猶沓沓也。事君無義，進退無禮，言則非先王之道者，猶沓沓也。故曰：責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊。」（《孟子·離婁上》）

孟子以為之仁政以不忍人之心為基礎，可以有「舊章」和「先王之法」，也就是一種典章制度，但我們由上述引文中「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下」和《孟子》文獻中，「孟子道性善，言必稱堯舜」（《孟子·滕文公上》）及「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也」，筆者以為先王之法即是以堯舜之治為典範，一種以道德為主的社會分工制度。此一面向，我們可由孟子批評農家許行的理論來更清楚的了解：

有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人；天下之通義也。當堯之時，

³² 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：臺灣學生書局，1988年（增訂再版），頁128。

天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸傷人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，濬濟漯，而注諸海；決汝漢，排淮泗，而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？后稷教民稼穡。樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。放勳曰：「勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。」聖人之憂民如此，而暇耕乎？（《孟子·滕文公上》）

吾人平日各種需求，不可能靠一人之力就可以滿足，而是要藉由眾人的合作才能獲得滿足。孟子此段引文主要言社會分工的重要，此社會分工之治即為堯舜之仁政，他們在聖王明君的社會分工下，各盡各的本分，解決了水災氾濫、趕走了野獸、教導人民綱常倫理，創建了人民百姓的福祉。「勞心者治人，勞力者治於人」，前者是「大人之事」後者是「小人之事」，這個「大人」和「小人」之事就是一種君臣分治的概念，即以君與臣的道德責任之不同來成就仁政之實現，所以孟子便對君王、人臣、人民三種不同身分各提出該有的要求和責任的解釋，如「故將大有為之君，必有所不召之臣，欲有謀焉而就之，其尊德樂道，不如是，不足以有為也」（《孟子·公孫丑下》）、「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」（《孟子·離婁下》）、「無君子莫治野人 無野人莫養君子」（《孟子·公孫丑上》），以上文獻都可反映出孟子對於仁政王道之事並沒有完全寄託於君王一人身上，而是寄望於君王、人臣、人民三方面能分工合作、各盡本分、各安其位之上。而君王、人臣、人民三方面是憑藉著自身之道德的自覺、仁心的彰顯(尤其是君王)才能確保社會分工之確實落實。但是無論如何，我們並不能否認在孟子政治思想裡已有透過客觀之制度來建立仁政之傾向。孟子曰：

是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？（《孟子·梁惠王上》）

從此段引文中，孟子要求國君要「制民之產」，而且還列出具體做法供國君參考，可見孟子是一位務實務本之人，並不是只說仁義道德而無施政方針之人，他之所以要國君「制民之產」，重點在於使人民「養生喪死無憾」。另外，我們也可以在他與滕文公對話發現，他所言之井田制度，³³是站在人民的角

³³ 孟子曰：「子之君將行仁政，選擇而使子，子必勉之！夫仁政，必自經界始。經界不正，井

而能兼顧國家賦稅與人民生活，並使人民經濟獲得改善。誠如袁保新先生所說：

孟子的思考，顯然已經能夠針對當時經濟民生的現況與需求，從經濟制度、土地政策的觀點，來規劃仁政實現的程序與步驟。³⁴

由袁先生所言和孟子所言之井田制度，我們可知孟子從經濟面和土地政策面出發，處處以人民為重心，處處為人民著想，目的就是讓人民衣食無缺，養生送死而無憾。孟子曰：

若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟，邪侈，無不為已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。（《孟子·梁惠王上》）

孟子此段引文重點在於養民，故孟子鼓勵齊宣王要「為民制產」，讓人民衣食無虞。孟子曰：

設為庠序學校以教之：庠者，養也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。有王者起，必來取法，是為王者師也。（《孟子·滕文公上》）

孟子仁政思想之實現，重點在養民，其次在教民。養民在滿足基本生活所需，使人民衣食無虞；教民在制度上肯定學校教育，使人民明白孝悌之義。

整體而言，衡量細思孟子之政治思想，雖然沒有像近代西方客觀之法制(法治的制度面)來限制政府的濫權以及保障人民的基本權利，也沒有現代公開之選舉制度，但是以價值觀念而言，孟子以堯舜理想的仁政王道，其實是一種以民為本，以民為主體的政治思考，³⁵此政治思考顯然與現代主流想法相順而不違背，也是人類社會未進步到「憲政」前對君權過度膨脹的一種限制。孟子之「先王之法」不僅蘊含社會分工的倫理，也涵蓋了經濟層面、土地政策層面、教育層面等法治思考，這反映出孟子的政治思考並沒有只限於國君修德的觀點

地不鈞，穀祿不平。是故暴君汙吏必慢其經界。經界既正，分田制祿可坐而定也。夫滕壤地褊小，將為君子焉，將為野人焉。無君子莫治野人，無野人莫養君子。請野九一而助，國中什一使自賦。卿以下必有圭田，圭田五十畝。餘夫二十五畝。死徙無出鄉，鄉田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中為公田。八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。此其大略也。若夫潤澤之，則在君與子矣。」（《孟子·滕文公上》）

³⁴ 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，1993，頁122。

³⁵ 此以民為主體的思考含有天道觀，孟子曰：「使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。」（《孟子·萬章上》）

上，故說孟子政治思想只重人治而不重法治是不適當的。

孟子民本思想與現代民主政治精神上是相順相通的，兩者皆是而以人民為政治之主體。唐君毅先生說：

我們亦可以從人皆可以為堯舜，人皆是平等的能為聖之道德的主體，因而人亦皆當平等為政治社會之主體，以主張民主。³⁶

由唐先生之語可知，他以為民主理論是以人之道德主體為基礎而建立，即反省民主理論，以孟子之進路，是以人之良知良能為其價值根源才算完滿。牟宗三先生說：

「自由民主」一原則必須靠一個更高一層的較為積極而有力的文化系統來提契它，維護它。……這個更高一層，更積極而有力的文化系統，就是儒家的文化系統，其核心思想就是理性的理想主義，簡言之，就是道德的理想主義，切實言之，就是道德實踐理性之理想主義。³⁷

依牟先生之意，現代之民主政治，需要一個儒家的文化系統來維護它、保住它，而儒家講仁，講四端，講倫理綱常，講盡心知性知天，有仁心斯有仁政，現代之民主政治和孟子以為之仁政王道，後者的價值觀其實有助於民主政治的存在，因為吾人的不安不忍之心，不會破壞合理體制的運行。儒家要求盡性盡倫，君臣亦是一倫，這是屬國家政治的，人人皆有其固有之本心善性。盡性，先從家庭開始盡性盡倫，慢慢層層擴大，推展到國家政治。牟宗三先生說：

盡倫即盡性，盡其性即是在此踐仁。在盡倫盡性踐仁的實踐中，他們證實了怵惕惻隱之心以及心中之天理，並且就根據這個心與理來成就他們的實踐。³⁸

孟子之政治思想其根源是仁心，實踐仁心的政治即是仁政，主政者實踐仁政的同時，吾人那不安不忍之心是和天理相感相應的，所以仁政是仁心的實踐也是天理的實踐。仁政是孟子理想政治的型態，客觀事實上，現階段雖然仍有國家未能當下接受與理解孟子仁政思想，但是對於現代的現實政治而言，孟子仁政思想仍然具有制約性的力量，即如果有國家實行暴政或虐殺人民，便會引起國際間的評論與撻伐，故仁政是吾人盡性踐仁、應天順民之最終發展結果。

孟子「民貴君輕」的仁政的理想雖然在戰國時代不被君王所接納，但是在中國政治思想史上卻是有著重大的意義，因為如果沒有像孟子這種以人民為主

³⁶ 唐君毅，《中華人文與當今世界（下）》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁102。

³⁷ 牟宗三，《道德的理想主義》，臺北：臺灣學生書局，1992年，頁22。

³⁸ 牟宗三，《道德的理想主義》，臺北：臺灣學生書局，1992年，頁36。

體的理念，我們在中國的政治史上將找不到一個接近西方「民主」的觀念。在今日二十一世紀的民主法治社會裡，我們發現孟子「以民為本」的政治思考確實有其限制，但衡量時空背景，筆者肯定孟子政治哲學是最理想之政治思考。

第二節 天道觀與生態哲學

人以有限之存在生活在這大自然（Nature World），人之生活起居、食衣住行、育樂醫療樣樣皆離不開自然世界，也就是說我們的生活離不開天地萬物，離不開「大自然」這個大環境，所以關於環境教育議題，我們必須相當重視和了解。郭實渝先生說：

在今日我們面臨的是全面性並相互關連的全球環境問題，如全球氣候變遷、全球化經濟交流造成不僅經濟，甚至社會、政治及環境的互相連帶關係，都需要人類以高度智能與深切智慧的瞭解與體認，筆者認為，這是我們由生態素養（Ecological Literacy）培養到生態智慧（Ecological Intelligence）的環境教育目標。³⁹

郭實渝先生又說：

我們仍常常發現一些執行並不徹底的環境行為，也感覺到環境教育的執行仍有改善的空間。其原因在哪裏？並不能說我們沒有嚴格的環保护法則，也不能說我們提出的規勸不夠，筆者相信，其中的原因之一在於我們具備了生態素養但並沒有真正得到生態智慧，也就是認識自己、認識自然，更認識自己與自然之聯繫關係，以及將自己與周遭動植物及自然界的命運放在一起，成為生命共同體，而不僅是一種理性上的認識。⁴⁰

依郭先生之意，環境問題是全球性的，甚至也與社會、政治其他層面有關，而關於環境議題，人類必須要有深切的智慧和體認。郭先生也以爲環境教育的目標應由「生態素養」培養到「生態智慧」。但是，環境教育仍是有改善的空間，依郭先生之意，原因是因爲人類僅是以理性層面的認知去了解環境教育，而沒有真正的生態智慧。筆者以爲，對於自然界、對於生態、對於環境、對於我們的居住環境，我們雖有認知之素養，但是仍須發揮人文關懷及道德意識，具體落實孟子所言之「盡心知性知天」，將生態素養之知識證知於生活中，進而感受到自己與天地萬物其實就是生命共同體。

³⁹ 郭實渝，〈從生態素養到生態智慧〉，《環境教育研究》第 8 卷第 1 期，2010 年 10 月，頁 45。

⁴⁰ 郭實渝，〈從生態素養到生態智慧〉，《環境教育研究》第 8 卷第 1 期，2010 年 10 月，頁 58。

以孟子思想進路而言，孟子以爲身爲人，有一個和禽獸很不一樣之處，那便是道德心性，孟子便是從此處來講人之所爲人之殊勝，而此道德心性也是人和其他動物最大不同之處，此道德心性做爲實踐的依據，孟子勉勵我們要好好存養擴充、知言養氣，由下而上，以達到盡心知性以知天之境界；由內而外，以達到內聖外王之境地。蔡仁厚先生說：

孔子所講的仁道，當然是貫古今、通內外、合天人的，但孔子說話渾圓，義理的間架未曾開列出來。而立教不能沒有義理架構，孟子就是爲孔子的仁教而展示其義理的架構。「十」字的寫法是縱橫兩筆，縱橫撐開即成架構，故象山說是「十字打開」。孟子順孔子之「仁」開為四端而說仁義禮智，又講仁民愛物，講仁政王道，進而更講盡心知性以知天，講萬物皆備於我、反身而誠，講過化存神、上下與天地合流。孟子所開顯的義理網維，正是順孔子之仁而完成的心性之學的義理模型。⁴¹

蔡先生之語本於《陸九淵集》，⁴²我們知道孟子之心性論與天道觀是合一的，即心、性、天通而爲一，此是由下而上的講法，是縱的講法，而由內向外擴展，講仁民愛物、仁政王道，是橫的講法，此縱橫兩筆便是孟子哲學之義理架構。筆者便以此架構來詮釋孟子天道觀和生態環保議題的思想關聯。

孟子言「盡心知性以知天」之天道觀是天人合一、天人合德之理路，由此形而上學進路，便可推論「萬物皆備於我」（《孟子·盡心上》），關於「萬物皆備於我」，蔡仁厚先生說：

此章是說仁。與天地萬物爲一體，渾然無物與我、內與外之分隔，這就是仁的境界。物我一體而不分，所以說「萬物皆備於我」。而所謂「反身而誠」，亦即孔子所謂「爲仁由己」、「我欲仁斯仁至矣」的意思。一念警策，反身而誠，「上下與天地同流」，則我們的生命與宇宙生命通而爲一（與天合德），此便是人生之「大樂」。若不能反身而誠，則我與物相對立，內與外相隔離；一個與天地萬物相隔的生命，便是封閉而不能感通、不能覺潤的生命，當然不能「與天合德」，因而亦無有「樂」之可言。⁴³

依蔡先生之意，天人合德之進路乃是吾人仁心之發用彰顯而導出心、性、天一貫之理，又因爲天人合一，故物我爲一體，所以說「萬物皆備於我」。筆者以爲，孟子「盡心知性以知天」之進路即是講心、性、天一貫之理；「萬物皆備於我」之進路，即是講物我合一之理，也就是說，吾人因爲充分體現自己仁義禮

⁴¹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁228。

⁴² 宋·陸九淵說：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。」。陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，2014年，頁398。

⁴³ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁234。

智之心，便可知道天之所以為天之理，因為充盡其仁心，吾人便可以感通天地萬物，而對天地萬物之種種變化有著不安不忍之心。唐君毅先生也說：「儒家之肯定自然世界之實在，依於心之虛靈之涵蓋性，與自然世界之仁心與敬意。故中國儒家視人與自然之關係，先純為情上之一直接感通之關係。」⁴⁴，此仁心之感通即是筆者探討孟子哲學和生態議題之依據。

孔子是孟子效法之對象，⁴⁵關於愛護自然世界之觀念，孔子已有發端，孔子曰：「子釣而不綱，弋不射宿。」（《論語·述而》），依朱熹之注：「綱，是大繩屬網，絕流而漁者也。弋，以生絲繫矢而射也。宿，宿鳥。」⁴⁶，孔子此言是取物有節之意，此意完全是出於吾人一片不安不忍之仁心，可通於生態保育的意涵。因為孔孟之道是以人道為本，推人及物，仁心之培養是吾人進德修業者的重要工夫，而保護生物是現代人應有的道德，所以我們應服膺孔子之言，體會上天有好生之德，篤行仁人愛物之道，才不枉吾人有異於禽獸「幾希」之真性。

孟子承繼並發揚孔子仁的思想，而這觀念是帶有實踐性和價值性的，牟宗三先生說：

關心我們的生命和關心自然——從知識的態度來了解自然，這是完全不同的，關心我們的生命要從德性方面講，從德性上關心生命這個態度根本就是從知識的態度跳出來提高一層，這是屬於實踐的問題。比如孔子提出仁，仁這個觀念完全是個道德理性（moral reason）的觀念，是屬於實踐的問題。關心生命並不是生物學所了解的那個生命，仁這個觀念也不能通過生物學來了解。⁴⁷

由牟先生的看法，我們可知儒家哲學關心生命和自然是不走知識這一條進路，而是上翻一層，走道德理性這條進路。綜觀《孟子》七篇，可相合生態保育之觀念，這是通過吾心之不安不忍的發顯而對生物有憐憫之情，遂顯現出孟子對生物有關愛保護之觀念，筆者以為有其三，其一是在《孟子·梁惠王上》中，孟子與齊宣王對於「牛將以釁鐘」之對話，其二是《孟子·梁惠王上》中關於「使民養生送死無憾」之王道內容，其三是《孟子·盡心上》所言之「親親而仁民，仁民而愛物」，以下筆者便針對此三點加以論述，我們先看「牛將以釁鐘」此段引文，孟子與齊宣王之對話如下：

曰：「臣聞之胡齋曰，王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鐘。』王曰：『舍之！吾不忍其觶觫，若無

⁴⁴ 唐君毅，《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1979年，頁186。

⁴⁵ 《孟子·公孫丑上》記載：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也。」

⁴⁶ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁99。

⁴⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁46。

罪而就死地。」對曰：『然則廢釁鐘與？』曰：『何可廢也？以羊易之！』不識有諸？」

曰：「有之。」

曰：「是心足以王矣。百姓皆以王為愛也，臣固知王之不忍也。」

王曰：「然。誠有百姓者。齊國雖褊小，吾何愛一牛？即不忍其觶觫，若無罪而就死地，故以羊易之也。」

曰：「王無異於百姓之以王為愛也。以小易大，彼惡知之？王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」

王笑曰：「是誠何心哉？我非愛其財。而易之以羊也，宜乎百姓之謂我愛也。」

曰：「無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」（《孟子·梁惠王上》）

孟子與齊宣王此話此段對話本來是要談「保民而王」之仁政，但其中卻也蘊含君子不忍動物見殺之理，因為人皆有仁心，有悲憫之情，動物「若無罪而就死地」，人皆以有其不安不忍之心，看見牛恐懼發抖的樣子，齊宣王不忍，故才要「以羊易之」，雖然牛羊同是生命，並無高低差別，但孟子說「無傷也，是乃仁術也」，這是孟子肯定齊宣王有仁心的表現，也可說是對動物的仁慈。最後孟子總結說「見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉」，這在在都是吾之仁心充分彰顯的緣故。唐君毅先生說：

依人之本性，人亦不能自限於其情愛於人類之自身。吾人不能由只有人乃有理性，以證明人只對人有仁愛之情。果依人之理性，則當吾人懷生畏死時，即當推知生物知懷生畏死。吾與生物之在有無理性上雖不同，但在懷生畏死上，實無不同。則順吾人之理性，吾人若自己肯定其當生，吾人亦當肯定一切生物之當生。由是而愛其他生物之情，即油然而不能自己而生，又何能謂為無道德價值乎？夫然，則孟子所謂「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死，聞其聲，不忍食其肉」之意識、詩人之「愛鼠常留飯，憐蛾不點燈」、「蜻蜓倒掛蜂兒窠，催喚山童為解圍」，亦不能不為人所當有之道德意識；而參天化育，曲成萬物而不遺之心，誠為人之圓滿道德生活中所理當包含者矣。⁴⁸

依唐先生之意，人與動物皆有「懷生畏死」之傾向，唐先生之重點是人之道德理性和仁愛之情，以現代而言，「愛鼠常留飯，憐蛾不點燈」和「蜻蜓倒掛蜂兒窠，催喚山童為解圍」作法雖與城市文明生活不同，但是吾人當有之道德意識還是要挺立和堅持，即本心善性這個主體還是要挺立，但在行為作法上，會因

⁴⁸ 唐君毅，《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1979年，頁195。

時代變遷而有所損益，⁴⁹這樣才是吾人圓滿之道德生活。孟子言：「見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也」，是不是意味著我們對於動物，我們不能捕捉和食用呢？筆者以為不是這樣，因為孟子曾說過「七十者可以食肉矣」（《孟子·梁惠王上》），表示孟子並非強調不肉食。依孟子之立場，他強調人有其良知良能、本心善性，對於自然萬物皆有其不忍之心，食穀食肉可，但要配合時令及有所節制，不可因為要滿足小體口腹之欲而對自然萬物無盡索求、耗盡資源。孟子曰：

不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。（《孟子·梁惠王上》）

此段引文雖是講王道，講養生喪死無憾，仍有生態保育之理。凡事皆有因果先後，孟子以為魚鱉穀物要不可勝食、材木要不可勝用，重點在於「不違農時」、「數罟不入洿池」、「斧斤以時入山林」。大體是道德心性，小體是口腹之欲，此段引文依然不違孟子大體小體之義理，⁵⁰強調吾人仁心之發用而取物有節，不因小體之過分欲求而貪求無度。《周易·乾卦·文言》也記載：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」，一位有德之君子其仁心與天合一，大體做主，依四時之序而生養作息，生活不會違反自然規律。唐君毅先生說：

若宇宙無生生存存之化幾或天理，則萬物毀而生命斷。是生生存存之幾與理，即一切生存之所根據，而為萬物之良貴。人之參贊化育之仁心，即具此幾此理，則亦通於天心而為萬物之得生存之依據，是乃直接對萬物而有其貴者矣。唯人類之有此無私之仁心，及其他無私之精神文化之生活，而後人之存在於宇宙，方可言真有客觀價值意義。亦唯人之存在有客觀價值意義，然後人之當求其存在，非只站在人之立場為應當，亦站在宇宙立場上為應當之事也。⁵¹

唐先生以為人類之仁心是生生存存之化幾也是萬物生存之依據，人類有無私之仁心可以參贊天地萬物之化育，即人是站在宇宙之立場來無私地看待天地萬物。另外，由「仁心」、「宇宙」之語，可知唐先生此段引文相當具有儒家天道觀之意涵。仁是眾德之根源，仁心雖無私，但是愛有等差，人畢竟生活於社會國家中，人必定有其父母、親友兄弟，人必有其家庭、生活環境。儒家注重綱

⁴⁹ 子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」（《論語·為政》）

⁵⁰ 《孟子·告子上》記載：「養其小者為小人，養其大者為大人。」

⁵¹ 唐君毅，《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1979年，頁196。

常倫理，講君君、臣臣、父父、子子，⁵²儒家以為此仁心之發用並非像墨子之兼相愛、交相利，而是走愛有等差之路線，《中庸》也說「仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也」，故孟子說：

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。（《孟子·盡心上》）

朱熹注：「物，謂禽獸草木。愛，謂取之有時，用之有節。」⁵³，依朱熹「取之有時，用之有節」之說法，孟子的觀念其實非常符合現代環境生態保護，珍惜地球自然資源的意識。對於「親」，也就是自己的親人，是一種以血緣關係而建立之親愛，是愛之中最自然最親密之層次，以孟子之理路，只有當你能夠親愛親人時，才可能去仁愛百姓；只有當你能夠仁愛百姓時，才有可能對萬物有愛惜之情。蔡仁厚先生說：

親親、仁民、愛物，都是仁愛之心的表露。……在具體的表現上，「親」切於「仁」，「仁」厚於「愛」。這個親疏之等，乃是人情之自然，是天理本然之則。⁵⁴

依蔡先生之意，親親、仁民、愛物三者親疏之等是人情之自然也是宇宙法則，三者皆是以吾人道德心性為根源，慢慢向外擴展，此三者之順序不可顛倒錯亂，不然的話，會變成了無源頭之水，無法維繫下去。故愛雖然有親疏差等，但彼此之間卻又有包含著內在必然之聯繫。需注意的是，愛之所以有親疏差等之別，不是我們主觀方面任意決定的，而是親、民、物三者客觀方面本身有所差別。王邦雄先生說：

人生在世，不僅與人相處，也與物相接，仁者無不愛，故不僅愛人，也當愛物。由是人是同類，可以交感相知，物非同類，生命不能會通共鳴，故愛人之仁與愛物之仁，根源則一，發用則深淺有別，深故謂仁民，淺故謂愛物。⁵⁵

依王先生之意，人生在世會與人相處也會與物相接，愛人與愛物作用方式雖不同，但是都是發自吾人之不安不忍之心，如此才可並存於一體並作用於現代複雜之人事變化而不矛盾。吾人之為人處世，就是要由能親愛親人進而仁愛民眾，由仁愛民眾進而泛愛萬物。故仁心是體，親親、仁民、愛物是用。⁵⁶若

⁵² 《論語·顏淵》記載：「齊景公問政於孔子。孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』」

⁵³ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984，頁363。

⁵⁴ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁287。

⁵⁵ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁264。

⁵⁶ 蔡仁厚先生說：「親親表現的是『天倫愛』，仁民表現的是『人類愛』，愛物表現的是『宇宙

說由體而用，吾人面對宇宙萬物，在仁人愛物觀念的發揮下，當不會出現破壞自然世界的價值意識。再者，仁民愛物之用雖有親疏等差之別，但仍由吾之仁心所發。唐君毅先生說：

惟人有此無所不愛之仁，然後人心通於天心，為宇宙之至貴而當存在。人之利用厚生以求人類之存在，亦必須是為立仁道於人倫社會，以蔚成人文，完成人之人格；使其依自然之序而生之差等之愛，可無所不及，而後其利用厚生，可免於殘忍之罪惡。此中人有以物自養之道德與否，純在心上而不在事上。⁵⁷

依唐先生之意，人心即仁心，可通於天心，充分發揮物的作用，使民眾富裕，是人類存在於社會必需之方式，但是此方式必須透過仁道才有意義，這樣不僅人倫社會才有價值，天地自然也會存在著價值。唐先生還提到一個重點，即存心之問題，「純在心上而不在事上」，心存仁心方有大愛，但愛仍有差等，而其合理程序是「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」（〈梁惠王上〉），故吾人之仁愛應先由自己之父母兄弟親人開始，再向外擴展到他人之父兄，這便是愛有等差之意。唐君毅先生又說：

關於人應否愛人外之物之問題之困難點，似乎人欲求其存在於世界，則人在實際生活中，恆不免傷物以自養。如羅漢之餒身飼虎，菩薩之不踐生草，不僅非恆人所能做到，且似悖乎人自然愛其類之良知，而使蔚成人之事，為不可能。然實則此唯是愛之差等之問題，而非愛之有無之問題。吾人對動植物之愛，誠不能如吾人之愛人類。此孔子於廐焚之際，唯先問「傷人乎」而「不問馬」之故也。如愛人而同於愛馬，此乃情之所不可，亦理之所不可。此一方因人本貴於萬物，一方因人之仁愛之流行自然之序，原只能先及與我相類似多者，而次及於相類似之較少者。夫個體與個體之類似，乃依於理之同。故由此類似之差等，而形成人物之序，亦依於理之差等。依此自然之序之仁愛之流行，亦即依乎天理之流行，而非吾人私意之安排。⁵⁸

唐先生此言仍是以「愛有等差」為重心，不過唐先生以為此乃「天理之流行」，不是吾人刻意安排。孟子言「盡心知性以知天」之理路，其天人合德之哲學思想，在人道方面，充分了發揮儒家仁民愛物的社會理想。⁵⁹在愛物方面，

愛」。蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁288。

⁵⁷ 唐君毅，《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1979年，頁197。

⁵⁸ 唐君毅，《唐君毅全集卷四之一·中國文化之精神價值》，臺北：臺灣學生書局，1981年，頁208-209。

⁵⁹ 蔡仁厚先生以為「親親而仁民，仁民而愛物」二句話最能指述儒家倫理思想的綱領。參閱蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁294。

孟子以爲人對於自然資源要愛護保育，不要過度開發，也強調農民不違農時，不超量捕魚，不濫墾濫伐山林，這樣大自然所賦予人類的資源才能取之不盡、用之不竭，故孟子對於大自然之生態是採取尊重和取物有節之態度。孟子除了強調保護、尊重大自然的資源，其親親、仁民、愛物之「愛有等差」之思想，透露孟子更注重「以人爲本」之思想，孟子強調重人而輕物之思想，對應到現代，人與自然間之關係有著重大之意義。

北宋儒者張載曾說：「乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之師，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。」⁶⁰，即表示吾人之心性是天地之性，⁶¹此天地之性即是孟子所言之良知良能、本心善性，也是《中庸》所言之天命之謂性，此性絕對普遍，是超越的，是真實的本體，⁶²也是一生化原理，⁶³當吾人可以充盡並彰顯其心性，便可體會所有人民都是我的同胞手足，天下萬物都是我的同類，故只要通過存心養氣之工夫實踐，讓心性彰顯發用，人類便不會做出殘害同胞手足之情事，對於天地萬物也不會去破壞，而能對其保持和諧共處之方式對待。《中庸》亦云：

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，則可以與天地參矣。

朱熹注：

天下至誠，謂聖人之德之實，天下莫能加也。盡其性者德無不實，故無人欲之私，而天命之在我者，察之由之，巨細精粗，無毫髮之不盡也。人物之性，亦我之性，但以所賦形氣不同而有異耳。能盡之者，謂知之無不明而處之無不當也。贊，猶助也。與天地參，謂與天地並為三也。此自成而明者之事也。⁶⁴

依朱熹之看法，聖人至誠，其境界是「聖而不可知」（《孟子·盡心上》），此境界已是最完滿而無以復加，而且聖人從其大體，道德本心充分彰顯，沒有絲毫自己之私慾。誠即仁即天命，⁶⁵只要充盡吾人之誠，彰顯吾人之仁，便可知道宇宙萬物生化之原理，易言之，即孟子所說「上下與天地同流」（《孟子·盡心

⁶⁰ 宋·張載撰，朱熹注，《張子全書》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，頁1-3。

⁶¹ 張載說：「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性焉。」宋·張載撰，朱熹注，《張子全書》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，頁42。

⁶² 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁44。

⁶³ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁53。

⁶⁴ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年，頁32-33。

⁶⁵ 牟宗三先生以爲「天命、天道（詩、書等古籍）=仁（論語）=誠（中庸）=創造性自己（Creativity itself）=一個創造原理（Principle of Creativity）=一個生化原理（創造原理的舊名詞）」。⁶⁵牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁53。

上》)之境界，故可以知道物之性亦是人之性，且人可以與天地並立。牟宗三先生說：

「天下至誠」的人可盡己、盡人、盡物的性，因而可以參贊天地的化育。由於天地的本質就是生長化育，當人參天地而為三的時候，便已等於參與 (Participate) 並且贊助 (Patronize) 天地的化育了。人生於地之上、天之下，參入天地之間，形成一個「三極」的結構。三者同已化育為作用，所以天地人可謂「三位一體」(Trinity)。三位之中，本來只有天地二極以生化為本質，可是人的「精誠」所至，可以不斷地向外感通，造成一條連綿不斷的感通流，流到甚麼就可盡甚麼的性，感通的最後就是與天地相契接，與天地打成一片。⁶⁶

由牟先生之意，可以盡己、盡人、盡物之性，並可以參天地之化育，除了天地之外，因人之「誠」，與天地有所感通，故可以和天地打成一片，我們便可以這樣說：天、地、人是一。如再加上朱熹之「人物之性，亦我之性」之見解，即可推論「天下至誠」之人，即聖人，其生命境界是天、地、人、物是一。聖人是人倫之至，其生命境界可透過吾人盡心知性以知天之進路可達，盡心是工夫，知性知天是境界，此修養工夫是「求則得之，舍則失之」(《孟子·盡心上》)，藉由價值實踐，大自然萬物可以和我們的生命有價值關係的一體聯繫，⁶⁷只是有時吾人因為受生命外在之誘惑影響而陷溺其心，而對自然生態做出一些破壞之荒誕行為，倘若從孟子鼓勵我們「尚志」(《孟子·盡心上》)來看，吾人「尚志」，便是居仁由義，便是《中庸》所說的「誠之者」⁶⁸，即《中庸》所謂成己成物之境界，⁶⁹牟宗三先生說：

假如在天災不致過分深重，農作足以養生的地區(中國是典型)，人類往往能夠以農作的四時循環，以及植物的生生不息體悟出天地創生化育的妙理。首先對這妙理欣賞和感恩，沖淡了對天的敬畏觀念，然後主體的欣賞與感恩，經年累月在世世代代的人心中不斷向上躍動，不斷勇敢化，而致肯定主體性，產生與天和好(Conciliate)與互解(Mutually Understand)的要求；而且要求向上攀援天道，反而要求把天道拉下來，收進自己的內心，使天道內化為自己的德行。⁷⁰

⁶⁶ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁51。

⁶⁷ 《孟子·告子上》記載：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」，仁義禮智總說是仁，仁可以感通上天，與天合一，成己成物，故筆者推論實踐者可以與自然萬物有一體的價值聯繫。

⁶⁸ 牟宗三先生說「天命、天道的傳統觀念，發展至中庸，已轉為『形而上的實體』一義。」。牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁54。

⁶⁹ 《中庸》記載：「成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」

⁷⁰ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁51。

牟先生之言指出人本來對天之概念有敬重的意味，⁷¹但因為人道德主體的顯發，把天道內化成自己的仁心，則吾人可對自然萬物有欣賞和感恩之情，與大自然有和好和體會之要求，能和自然生態抱持和諧共處之關係。對自然萬物有欣賞感恩、有和好互解、能和諧共處，即對生態環境有一種珍惜之情，視天地萬物與我為一體，吾人便不會隨意做出汙染自然生態之情事。蔡仁厚先生說：「與天地萬物為一體，渾然無物與我、內與外之分隔，這就是仁的境界。」⁷²，吾人對於自然萬物有仁愛之心，有萬物與我為一體之觀念，便不會隨意殺害動物牲畜，故如果「禽獸傷人」〈滕文公上〉，先人也只是驅趕而不加以殘害。孟子曰：

當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汎濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸傷人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。（《孟子·滕文公上》）

因為對自然萬物、生態環境有著珍惜之情，故面對「禽獸繁殖，五穀不登，禽獸傷人」之困境，先人的作法是採取「烈山澤而焚之」，驅散動物禽獸之作法，而非將其殘害殺死。

吾人有仁民愛物之情操時，對於生態環境便不會有破壞之想法。以客觀面來論，自然界的生物，其綿延繁衍之道皆是配合著天地四時規律之變化而生養不息，不同之物種與大自然有一種和諧共處、相互依持之關係，孔子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語·憲問》），吾人本來就可以對天道運行的規律有所體察，進一步說，由人本具仁義，做為萬物之靈，更應該愛護大自然，尊重自然生態，對於動物應心存悲憫之情，不應隨意殺害，就算以動物為食，也應取物有節，讓動物可以生生不息地繁衍下去。孟子曰：「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也」便是這個道理。人取之於自然界，也可以和自然界和諧共處，孟子曰：

舜居於深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於野人者幾希！（《孟子·盡心上》）

由舜「與鹿豕遊」之語，原始狀態下，人其實和動物之間是可以和諧生活的。故可以看出孟子主張取物有節之外也以為人可以和自然萬物和諧共存。孟子曰：

⁷¹ 孟子曰：「存其心，養其性，所以事天也。」（《孟子·盡心上》），由「事天」可知人類對天有一種敬畏之心，而且可引發超越的價值意識。

⁷² 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁234。

雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣……。（《孟子·梁惠王上》）

此段引文所描寫之情景是孟子以爲之理想社會情境，其中也包含若干生態環保之意識。「無失其時」、「勿奪其時」有順應自然之意涵，而「百畝之田，勿奪其時」是注重農時的觀念，此觀念即依循天地自然不違農時之意，由此可見《孟子》此段引文有生態環保之意味，故筆者推論孟子有尊重自然規律和愛護自然之意，故不會想要去破壞生態環境，吾人通過對生態環境尊重、愛護、不破壞之觀念，其實也就是吾人道德意識之發想。

大自然也會常給我們一些生活之啓發，如孔子說：「知者樂水，仁者樂山」（《論語·庸也》），孔孟皆言山水，其中蘊含人生哲理，有智慧之人應像水一般，「達於事理而周流無滯」，⁷³人之性善也像水一般之就下。山穩固不動而挺立，就如同吾人之生命主體，這個主體就是「仁」，就是「良知良能」，我們的主體應該要挺立出來，不應爲了滿足個人私慾而破壞生態環境，我們從大自然獲得生命之智慧，應懷著感恩欣賞之情與天地萬物和諧共生。另外在「仁者安仁，知者利仁」（《論語·里仁》）之觀念下，面對我們所處天地自然之環境，我們用一種天道觀的價值意識去看待，則天地萬物皆可與我們和諧共處。

孟子之「存心養心」之工夫和「仁民愛物」之實踐，主要告訴我們，一個重德修身、居仁行義之君子，將會把關懷之情延伸推展到天地萬物。《中庸》也主張吾人應率著上天所賦予我們的本心善性，來達到參贊大自然的「成物」境界。孟子曰：

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》）

天地萬物本皆備於我，破壞自然環境，等於是戕害吾人自身，現代社會之種種生態環保問題叢生，吾人如果不挺立道德主體，不從本身做起，最後受害的還是身爲大自然一分子的我們。趙雅博先生說：

萬物皆備於我，萬物是爲人類使用，爲人類的生存，爲人類的舒適，乃是人類的協助者，人自然的應該愛惜這個爲我有益的自然物，孟子要我們反身而誠，這是很對的，並且我們也要知道，萬物皆有獨立與自立性，雖然沒有理性，不能構成位格，但它們的存在、生長，雖然人對它們有影響，但並不附屬於人，那自然人也不該任意而不合理的對待它們，破壞它們，我們並不是自然物的完全主人，我們對自然物來說，也

⁷³ 朱熹注：「樂，喜好也。知者達於事理而周流無滯，有似於水，故樂水；仁者安於義理而厚重不遷，有似於山，故樂山。」。朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984，頁90。

並不是萬能的上帝啊！⁷⁴

面對天地萬物，我們應該抱持感恩和欣賞的角度，而不是以支配者、征服者的姿態去對待它，自然物各自有自己的天性，當我們取用時，應配合四時節令，有計畫又節制的使用，同時也應對大自然有所認知，不浪費自然資源；心存感恩悲憫，不殘酷對待自然生物。〈告子上〉記載：

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

孟子以《詩》和孔子之語來說萬物皆有一定規則規律，對於其規則，吾人應該給予尊重與欣賞。人異於禽獸者幾希，人憑藉著良知良能，心悅禮義，故以為精神之價值大於感官之價值。

天、地、人合稱三才，⁷⁵人與天地本是共存，人除了豐富便利自己的生活而使用大自然給我們的一切資源外，更應該心存仁慈，與自然萬物和諧共生共處，對天地萬物懷抱感恩珍惜之情來發展自己之健全人格。在現代的科技文明生活中，我們更不能悖離此人格，若現代文明中，有因發展而悖離此健全人格者，我們都應該小心警惕。

本節以孟子天道觀和生態環保議題的思想關聯來作論述，其中以孟子心性論為基礎，強調物我感通、天人合一。筆者雖然是以儒家道德心性為主體來論述，但對於知性並無否定之意，筆者強調仁心、仁義、仁慈等是因為注重其本源，即道德本心是體，孔子也說：「君子務本，本立而道生」（《論語·學而》），有了「本」之後，人生的方向才不會走偏。依筆者之淺見，吾人對於現代生態環保議題應該以良知良能為體，以知性知能為用，即有了根本之仁心，也要有處理生態環保相關方面之實用技術與知能，體與用合而為一。牟宗三先生、徐復觀先生、張君勱先生、唐君毅先生也以為：

我們說中國文化依其本身之要求，應當伸展出文化理想，是要使中國人不僅由其心性之學，以自覺其自我之為一「道德實踐的主體」，……，在自然界，知識界成為「認識的主體」及「實用技術的主體」。⁷⁶

上述的心性之學即是孟子的性善論，四位前輩皆以為在儒家心性論理路下，吾人依其本身之要求，會自覺以道德心性為實踐的主體，在自然界及知識界也會自覺成為「認識的主體」及「實用技術的主體」，此即是體用合一之境界。

⁷⁴ 趙博雅，〈生態學之哲學基礎〉，《哲學與文化》第廿二卷第九期，1995年9月，頁793-794。

⁷⁵ 《周易·繫辭傳下》記載：「有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之。」

⁷⁶ 唐君毅，《說中華民族之花果飄零·附錄》，臺北：三民書局，2012年，頁151。

孟子云「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉」，吾人應該「反身而誠」，以恭敬誠敬之心來取用萬物、使用萬物，吾人也因為「誠」的緣故，可以與天地萬物相感相通，既有感通，又是一體，對於生態資源遭受破壞必定是有那不安不忍之心，此心即孟子所說之性，此性即是天命即是道，《中庸》云：「萬物相育而不相害，道並行而不相悖」，萬物生長皆能依時令變化而不相妨害，我們彰顯此仁心便能感通天道、能感應萬物，人類與自然萬物皆生存於地球上，關係密不可分，同是地球上的「居民」，吾人應該與天地萬物和諧共處不相妨害，一切以「中和」為目標，⁷⁷並以「親親、仁民、愛物」為次第方法，以達天人物和諧之境地也。

第三節 天道觀與生命教育

本節主要探討孟子天道觀和生命教育之間之關係，冀能透過孟子心性論與天道思想對於近代「生命教育」有何意義和價值。

關於何謂「生命教育」，陳德和先生說：

它即是關於生命之內容、生命之意義、生命之價值、生命之發展、生命之理想、生命之安頓和生命之歸趨的教育，它當然是以人為施教的對象，但所可能觸及的議題卻並非只局限在自我的生命本身，乃必須牽聯到社會性、文化性、自然性和超自然性的種種互動，而呈現天地人我之間多元的關懷。⁷⁸

依陳德和先生對「生命教育」之看法，其實「生命教育」即是生命之學問，⁷⁹是關於生命的內容、生命之意義、生命之價值、生命之實踐、生命之依歸之學問，此「教育」從自古至今，人類便已經存在並持續進行著，並不需要我們特別去強調和突顯。

關於「生命教育」的緣起和背景，始於西方之歐美國家在 1979 年時在澳大利亞的雪梨成立全球第一個「生命教育中心」(Life Education Center, LEC)，其主要目的在於「藥物濫用、暴力與愛滋病」的防制，其生命教育有衛生保健和倫理之取向，此「生命教育」具有特定義。現在此中心屬於聯合國「非政府組

⁷⁷ 《中庸》記載：「中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」

⁷⁸ 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（上）〉，《鵝湖月刊》第 31 卷第 7 期，2006 年 1 月，頁 24。

⁷⁹ 牟宗三先生在《生命的學問》中的〈自序〉提到：「這些短篇文字，不管橫說豎說，總有一中心觀念，即在提高人的歷史文化意識，點醒人的真實生命，開啓人的真實理想。……此所以本書名曰『生命的學問』。……中國文化地的核心是生命的學問。由真實生命的覺醒，向外開出建平事業與追求知識之理想，向內滲透此等理想之真實本源，以使理想真成爲其理想，此是生命學問的全體大用。」牟宗三，《生命的學問·自序》，臺北：三民書局，2013 年，頁 1。

織」(NGO)的一員，對於生命教育的倡導和貢獻可謂不遺餘力。

國內「生命教育」之始約在 1997 年前後，當時是臺灣省政府教育廳長陳英豪先生首先推動這個計畫，⁸⁰至 1999 到 2002 年間，是臺灣生命教育百花齊放期，⁸¹2001 年時，時任教育部長的曾志朗先生更宣布此年為「生命教育年」，國內「生命教育」⁸²推展至今，現在「生命教育」已納入高中高職以及國民中小學的正式課程。不過國民中小學的生命教育因應九年一貫教育制度，不採獨立分科教學，而是融入到七大學習領域進行教學，⁸³高中高職本來就是獨立分科教學，故生命教育還是維持分科教學，以普通高中為例，教育部規劃出八個「生命教育類」的學科，此學科屬選修學分，此八個學科分別為「生命教育概論」、「哲學與人生」、「宗教與人生」、「生死關懷」、「道德思考與抉擇」、「性愛與婚姻倫理」、「生命與科技倫理」和「人格統整與靈性發展」，⁸⁴其中「哲學與人生」與「道德思考與抉擇」二科是與哲學研究最有關係的，尤其道德思考與抉擇更與本文的孟子哲學研究，可以有道德哲學或倫理學方面的理論呼應，由此可看出本節以孟子哲學回應當代生命教育之研究的相應處。

由上述可以發現，現在國內之生命教育比原本西方所提之意義還要多元和豐富，我們可以發覺這是為了均衡各方信仰而出現的跡象，⁸⁵不過筆者此節論述為顧及「生命教育」之全面性和完整性，是以採用陳德和先生「生命教育」之多元概念為主，並結合廣義儒家哲學來探討「生命教育」和孟子哲學之間的關聯。牟宗三先生說：

中國文化在開端處的着言點是在生命，由於重視生命、關心自己的生命，所以重德。德性這個觀念只有在關心我們自己的生命問題的時候才

⁸⁰ 1997 年底前省教育廳長陳英豪廳長以曉明女中為總推動學校，開啓了全臺灣省中等學校生命教育推動之風潮。其時生命教育的核心精神可以用「認識生命、珍惜生命、欣賞生命、尊重生命」等四大理念來說明。在陳英豪廳長的支持下，曉明並成立了「生命教育研究中心」。陳立言，〈生命教育在台灣之發展概況〉，《哲學與文化》第 31 卷第 9 期，2004 年 9 月，頁 23。

⁸¹ 參閱陳立言，〈生命教育在台灣之發展概況〉，《哲學與文化》第 31 卷第 9 期，2004 年 9 月，頁 24。

⁸² 孫效智先生說：「生命教育所包含的三個領域--終極的關懷與實踐、倫理思考與反省、人格統整與靈性發展--是相互關聯的，必須統合觀之才構成完整的生命教育。」。孫效智，〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉，《哲學與文化》第 31 卷第 9 期，2004 年 9 月，頁 14。

⁸³ 七大領域分別為語文、健康與體育、數學、社會、自然與科技、藝術與人文（音樂、視覺藝術、表演藝術）及綜合活動（家政活動、童軍活動、團體活動、輔導活動）等七大學習領域。

⁸⁴ 依據生命教育學科網站之 98 年高中生命教育課程綱要，普通高級中學選修科目「生命教育」課程欲培養之核心能力有「瞭解生命教育的意義、目的與內涵」、「認識哲學與人生的根本議題」、「探究宗教的緣起並反省宗教與人生的內在關聯性」、「思考生死課題，進而省思生死關懷的理念與實踐」、「掌握道德的本質，並初步發展道德判斷的能力」、「瞭解與反省有關性與婚姻的基本倫理議題」、「探討生命倫理與科技倫理的基本議題」、「瞭解人格統整與靈性發展的內涵，學習知行合一與靈性發展的途徑」等八種。詳見網站

<http://life.ltsh.ilc.edu.tw/discenter/discenter2.aspx>。

⁸⁵ 陳德和先生說：「像是基督教的靈修和佛教的悲智雙運等互見精彩的教義，就都隱約可以在不同的地方被發覺。」。陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（上）〉，《鵝湖月刊》第 31 卷第 7 期，2006 年 1 月，頁 28。

會出現。這個關心自己的生命，並不是生物學的關心。⁸⁶

依牟先生之意，中國文化重生命所以重德，關心生命並不是關心自己的身體和健康，而是關心自己的德行，關心自己生命的內容和生命的價值。中國文化講「生命」是莊嚴也是豐富的，從生命可以講道，⁸⁷也可以講德，⁸⁸故生命是儒家哲學中很重要的觀念。蔡仁厚先生以為吾人之生命大致可以分為三個層面來看，一個是感性的層面，一個是知性的層面，一個是德性的層面，⁸⁹以下筆者便順著蔡先生的生命三個層面來說明和論述。

第一個是感性的層面，此層面以情意和慾望為主，以孟子進路而言，此層面屬於小體，即告子所謂「食色，性也。」（《孟子·告子上》）之生之謂性進路。蔡仁厚先生說：

其實，食色名利也不一定就是壞的。譬如一個人飲食得宜，就可以增進健康，使我們有足夠的體能精力，來從事有意義的工作，創造有價值的事業。而男女兩情相悅，進而結為夫婦，可以生兒育女，延續人類的生命，而生命的延續就是一種價值的完成。在如一個人愛好名譽，以及求取榮名、令名，也同樣是一種善的追求。而正當得利，像公教人員的薪水，農人耕種的收穫，商人販賣貨物、將本求利，這些都是正正當當的，我們不能認為他們謀求利益、得了利，就判定他是惡。⁹⁰

依蔡先生之意，感性之層面應該無關乎善惡，但對孟子而言，雖言小體但並無貶意，孟子只是更強調大體，強調心悅禮義的重要。以現代觀點而言，一個人若飲食得宜，可以促進身體健康之發展，也可以增進足夠體能來從事有意義有價值的活動。男女若兩情相悅，進而結為夫妻，傳宗接代，延續香火，從朋友之倫進到夫婦之倫再到父子之倫，此生命的延續和人倫綱常便是一種價值的完成。若一個人愛好名節、注重名譽，縱使有地位、有財富，也不會做出為非作歹之情事，這是在功名利祿的追求中保持善的目的。子曰：「富與貴，人之所欲也，不以其道得之，不處也。」（《論語·里仁》），追求富貴錢財是人現實的欲望，如農人販賣農作物、商人販賣貨物商品，這些都是正當得利，我們不能因為他們為了利益就說是惡，但是為了利益而不擇手段，則利益作為動機就有問題了。而且「君子謀道不謀食」（《論語·衛靈公》）、「君子喻於義，小人喻於利」（《論語·里仁》），人生應該以道義為目的才對。總而言之，情意和生理欲望之小體，雖然與成就善無關，我們只能說它是中性的，但若保持道德意識，

⁸⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁45。

⁸⁷ 《中庸》云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，天命即是天道，天道簡而言之曰道。

⁸⁸ 孟子云：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」（《孟子·盡心上》），孟子即心言性，以為只要充盡吾人之道德心性，便可知道天之所以為天。

⁸⁹ 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社，1987年，頁199。

⁹⁰ 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社，1987年，頁200-201。

感性活動在吾人生命中之存在也不至於引發惡果。蔡仁厚先生說：

感性生命的活動，我還可以用三個老名詞加以蓋括，那就是「才、情、氣」。盡才、盡情、盡氣而有所成就，它就可以顯示感性生命活動的價值。而這種價值的成果，我們可以稱之為感性文化。⁹¹

依蔡先生之意，感性生命包含才、情、氣，才是指一個人的「才性」，⁹²此「才」的表現在天才的成分佔的成分比重較多，一個人若沒有「才」，就很難在文學或藝術上有所表現。吾人須注意的是文學和藝術皆是在感官上給予我們情感上的滿足，不能在義理上給予我們啓發。吾人需留意的是，孟子言才，有時是指性而言，⁹³此性是心性亦是道德主體。「情」一般而言是指情感，是感性的而非理性的，情是耳目感官小體所發，故是感性生命之一。以孟子理路，「情」有時亦作「實」解，即人之實情，也就是心性，故孟子有時將情與性互用。⁹⁴「氣」以孟子進路，屬於小體，孟子云：「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。』」（《孟子·公孫丑上》），孟子以為志是大體，氣是小體，鼓勵吾人要持其志，不要讓感官生命之氣隨意狂亂暴走。

第二層面是知性層面，生命之活動由感性層面進入到知性層面表示心發揮認知功能，吾人稱之為「認知心」。蔡仁厚先生以為知性活動的方式有二個特點：

第一，是把事物推出去成為對象，以形成主客之對列——也就是說，以主觀面的「能知」，去認知客觀面的「所知」。能知，是知性主體所顯示的認知的機能或作用；所知，則是被認知的對象以及所認知的內容。把這些認知的內容條理化、系統化，便成為知識。

第二，是以概念分解對象，進而規定對象——所謂分解，是分解對象的「質、量、關係」，它是什麼性質，含有什麼成分，數量是多少，多少數量就會產生什麼變化，它們彼此的關係是如何，它是什麼性質，含有什麼成分，數量是多少，多少數量就會產生什麼變化，它們彼此的關係是如何，這些都必須弄得一清二楚。然後，運用定義規定對象，而歸納成

⁹¹ 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社，1987年，頁201。

⁹² 牟宗三先生說：「凡言性有兩路：一順氣而言，二逆氣而言。順氣而言，則性為材質之性，亦曰『氣性』（王充時有此詞），或曰『才性』，乃至『質性』。」。牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁1。

⁹³ 如孟子云：「若夫為不善，非才之罪也。」（《孟子·告子上》）又云：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（《孟子·告子上》）

⁹⁴ 如孟子云：「乃若其情，則可以為善矣。」（《孟子·告子上》）又云：「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉！」（《孟子·告子上》）

定理、定律，就可以循之而得到清晰明確的、客觀的知識。⁹⁵

由蔡先生之語，此兩個特點第一是把事物推出去成為認知對象，形成主客對列。吾人能知，是心的認知功能發揮，此認知與實踐並無必然性，即知道禮義，但禮義只是一認知對象，並無實踐之必要。易言之，認知心是主體，禮義是客體，兩者主客對列。第二是以認知心去分解所理解之對象，分解是把對象的「質、量、關係」條理化、清晰化、數量化。例如此認知對象含有什麼成分、比例各是多少、多少數量會有什麼變化，運用所得到的訊息歸納成定理、規律以得到明確之客觀知識。

由以上知性活動的二個特點，可知知性活動可以成就許多專門知識和系統，如科學系統、邏輯系統、數學系統……等。西方文化重此知性活動，故能在科學方面有傑出之表現，此乃與中國哲學之重德思想有很大的差別。牟宗三先生說：

中國哲學，從它那個通孔所發出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命學問。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。這就不同於希臘那些自然科學家，他們的對象是自然，是以自然界作為主要課題。⁹⁶

牟先生此意乃是說明中國哲學和西方哲學的不同，也表示中國文化和西方文化的不同，即中國文化重德重生命，西方文化重知重科學。西方文化重知重科學固然有它的優點，但是筆者以為學問雖無大小，但卻有本末次序，吾人價值高低不能不分辨清楚，牟先生也說：「有些東西是不能拿科學來解決的。我並不反對科學這一層次，但除了這個層次以外，還有其他的層次。」⁹⁷，牟先生說的其他的層次即是筆者下面要說的生命第三個層面：德性的層面。

中國文化和儒家是以德性層面為主，即以「道德心」來表現在人倫綱常上，以孟子之進路，此道德心是仁心也是良知良能也是大體，此道德心對感性生命有節制作用，如孟子云：「持其志，無暴其氣」和「養心莫善於寡欲」（《孟子·盡心下》）皆表示此道德心對感性生命有規範之作用，除了規範節制之外，關於欲望，筆者以為孟子並不是要求我們禁欲，而是要我們引導它，如化男女之欲為夫婦之倫，使人之情意欲望得到適度的滿足。關於感性生命，蔡仁厚先生說：

如果歸到道德修養和道德實踐上來說，那就是「化氣成性」。所謂化氣，是變化氣質的偏與雜；所謂成性，就是成就德性生命的價值。前面說過

⁹⁵ 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社，1987年，頁205。

⁹⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁15。

⁹⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁16。

的「才情性」的活動，只服從生命原則，它可以成就價值也可能造成禍害，所以還要一個理性原則來做標準。⁹⁸

才性情皆屬於感官生命，是中性的，無法保證成就價值，故需要一個標準，此標準即為吾人之生命主體，用此生命主體來規範、消除、引導感官生命之種種「非理性」之觀念和習氣，讓感官生命、氣質之偏完全順著道德心性而活動以達「踐形」之境界，⁹⁹讓生命中所有視聽言動都合乎禮、合乎道，這便是道德層面對感性層面所彰顯之功能。至於知性層面，蔡仁厚先生說：

知性活動可以成就知識，但由於他本身沒有價值取向，所以仍須為德性主體所統屬，才能真正成就善的價值。這也就是說，知性主體順著「主客對列」的方式向外用，它雖然把握到了「事實之善」。這樣，他對人類文化價值的貢獻就不夠圓滿。為了使文化心靈的表現達到圓滿而無所遺憾的境地，我們認為在透顯知性主體以成就知識後，必須要有一步回轉，這就是所謂「攝智歸仁」。¹⁰⁰

蔡先生以為知性活動並無價值性，必須藉由德性主體才能賦予其價值，知性活動可以成就知識，滿足「利用厚生」之要求，¹⁰¹依知性活動進路，可開出科學、邏輯、數學等燦爛文明，這是西方文化的勝場。中國文化因重德，以德性主體為綱領，知性主體附屬於德性主體之下，故沒有開出獨立之知識之學。

由上述關於德行生命之論證，我們可知德行生命可以「化氣成性」，使感性生命理化、道德化。以儒家而言，此德行生命即是生命主體，也就是孔子所說的仁，孟子所說的大體。陳德和先生說：

我們固然承認生命的普遍義，也知曉人同此心、心同此裡的義諦，但是我們更相信生命的表現必有其特殊性，此特殊性亦即民族性格和文化心靈的不同特色，儒家思想既是華夏文明的輝煌成就，那麼以它作為我們生命教育的依據，自是實至名歸了。¹⁰²

依陳先生之意，儒家思想對於生命教育的範圍中之生命內容、生命意義、生命價值、生命實踐、生命境界、生命依歸等這些議題都有深切的體悟和關照，因為儒家思想本就是如牟宗三所言是生命之學問，若以儒家思想來詮釋生命教育當然是再恰當也不過了。以下筆者依據陳德和先生在〈儒家思想的生命教育理

⁹⁸ 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社，1987年，頁211。

⁹⁹ 孟子曰：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」（《孟子·盡心上》）

¹⁰⁰ 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社，1987年，頁213。

¹⁰¹ 《尚書·大禹謨》記載：「正德、利用、厚生、惟和。」

¹⁰² 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第31卷第8期，2006年2月，頁17。

論（下）》一文中，所提之主體的肯認、存在的感通、整全的關照、終極的嚮往四個面向，¹⁰³來論述儒家思想中，孟子哲學與生命教育之關聯。

1.主體的肯認：

關於儒家主體的觀念是牟宗三先生提出的，牟宗三先生說：「道德的自覺心當然是主體，你講道德意識怎麼可以不講主體呢？就是因為道德意識強，所以主體才會首先透露出來。」¹⁰⁴，孟子講性善，就是講道德意識，以孟子進路，主體是心，孟子即心言性，以心善言性善，故主體也是性。「心」是指吾人不安不忍之心，例如三年之喪，宰予以為要改為一年之喪，孔子問他：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」（《論語·陽貨》）。宰予說：「安」，孔子便說他不仁，如果宰予回答「不安」，道德自覺就顯現不出來了。這個「仁」就是儒家的主體，孟子繼承孔子「仁」的思想，分解地講四端之心，此四端之心亦是主體。牟宗三先生說：

我們要知道，儒家主要的就是主體，客體是通過主體而收攝進來的，主體透射到客體而且攝客歸主。所以儒家即使是講形而上學，它也是基於道德。儒家經典中代表主體的觀念比如孔子講仁，仁就是代表主體。人也可以說是「理」、是「道」。¹⁰⁵

儒家進路，主體講是仁，因仁具有普遍性和必然性，故客觀地講是理、是道，而且是「攝客為主」，客體是收攝於主體之中，孔子從心安不安來指點仁，就是要人有道德自覺，如果一個人沒有道德自覺、道德意識，那便不具仁心而流於庶民，¹⁰⁶沒有「幾希」了。牟宗三先生說：

孟子講性就是重視主體這個觀念。儒家講性善這個性是真正的真實的主體性（real subjectivity）。這個真實的主體性不是平常我們說的主觀的主體，這是客觀的主體，人人都是如此，聖人也和我一樣。人人都有這個善性，問題是在有沒有表現出來。如此一來，這個性就是客觀的主體性。¹⁰⁷

依牟先生之意，人人都有本心善性此客觀的主體，此性是真正的主體性，也是客觀的主體性，每個人都如此，即使是聖人也是一樣，而孟子即心言性，便是從心之客觀性來講性善，孟子云：

¹⁰³ 參閱陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第 31 卷第 8 期第 368，2006 年 2 月，頁 18。

¹⁰⁴ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983 年，頁 78。

¹⁰⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983 年，頁 79。

¹⁰⁶ 孟子曰：「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」（《孟子·離婁下》）

¹⁰⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983 年，頁 80。

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。

孟子繼承孔子仁主體的觀念，分解地講人皆有四端之心，此四端是我固有之，非外鑠我也，即每個人都有此四端，此四端是上天給我們的良貴，即天爵，此天爵孟子稱之為大體，孟子嘗言：「先立乎其大，其小者不能奪也。」（《孟子·告子上》），意思就是鼓勵我們要挺立道德主體，不要小體感官之欲做主。孟子又說：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」（《孟子·盡心上》），當我們以道德主體為生命主體時，我們便會有存在感和價值感，我們便能真正認識自我、肯定自我、了解心性天一貫、即存有即活動、即工夫即境界、¹⁰⁸即主觀即客觀，故牟宗三先生說：「儒家的思想開闢價值之源，挺立道德主體，這方面沒有能超過儒家者。開闢價值之源，所謂價值就是道德價值、人生價值。」¹⁰⁹，筆者肯定儒家之主體思維，但儒家是不是以主體為中心而忽略了客體或是未基於實然把主體是為一切存在的標準。關於此點，陳德和先生說：

儒家所重的主體乃是能對比他者（the others）並未彼此融通的主體，此主體究其實是互為主體，今洵非實然上以此主體為萬物集中的焦點，或以此內在主體為一切法的標準，而是當它做所有應然之可能的起點，肯定先有此良知良能之主體的醒悟，然後能莊敬自強、純亦不已地去求真、求善、求美、求聖，且此主體既是具有道德性和實踐性，因而勢必在生活世界中具體地展現種種忠恕之行，它將與人為善、成人之美，亦樂於參贊天地之化育……。¹¹⁰

依據陳先生的說法，儒家是肯定生命主體的價值性和開放性，它並非以道德去對抗各種知性或美感，也並非因以道德主體為主而封閉天地萬物之化育，故吾人應排除陳先生所說的「中心主義和本質主義」，¹¹¹而保持開放的心靈，應肯認主體，以儒家角度，從應然或實踐的面向去思考主體真實的意義，進而實現真

¹⁰⁸ 牟宗三先生說：「孟子言盡心知性知天，又言能不能盡其才。荀子言聖人盡倫，王者盡制。中庸言：盡己性，盡人性，盡物性，以至參天地贊萬化。周易「說卦傳」亦言「窮理盡性以至於命」。此中所言之盡，有是解悟的盡，有是踐履的盡。繫辭傳所言，是解悟的盡，孟、荀、中庸、說卦所言，是踐履的盡。有時即在踐履中有解悟。如盡心是踐履，知性知天是解悟……」。總之，此中所言之盡，大體是解悟與踐履交融而進者。」。牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁249。

¹⁰⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁62。

¹¹⁰ 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第31卷第8期，2006年2月，頁18。

¹¹¹ 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第31卷第8期，2006年2月，頁19。

實自我。

筆者以為人生若沒有道德主體，生命便失去了方向，人生沒有方向就如同在茫茫大海中沒有羅盤或指南針而載浮載沉，這是人生一大憾事。依孟子理路，道德主體是心，因為盡心，我們便會盡倫盡制，便能知性知天，與天地同流而「樂莫大焉」。

2.存在的感通：

儒家心性論是即活動即存有，因為道德實踐之緣故，人才有存在的價值和意義。陳德和先生說：

生命教育的本義，應該是重德、重實踐的，它是期待每一個真實肯認生命主體的人，能夠以全體自然為其實踐的場域，且面對所有的天地萬物保持著感應和靈通，換句話說，生命教育希望理想沒有離不開現實，更希望每一人都能在具體的生命世界中，成就自己，也成就別人。¹¹²

依陳先生之意，生命教育是重德和重實踐的，此面向與中國儒家哲學的思考是相同的，因為儒家重道德主體，此道德主體之發用便是道德意識和道德實踐，以此道德主體為主之人，全體自然皆是他道德實踐的場域，也因為道德實踐，所以可以「盡心知性知天」，¹¹³進而「上下與天地同流」，¹¹⁴而對天地萬物保持著感應和靈通。〈盡心上〉有云：

王子墊問曰：「士何事？」

孟子曰：「尚志。」

曰：「何謂尚志？」

曰：「仁義而已矣。殺一無罪，非仁也；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》）

依孟子此進路，仁即是道德主體，而義即是道德實踐，能「居仁由義」，便是「上下與天地同流」的大人了。孔子云：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達達人。」（《論語·庸也》），孟子也說：「親親而仁民」（《孟子·盡心上》），因仁者有其不安不忍之心，故仁者除了成就自己之外，也會希望成就他人。牟宗三先生以為，「仁以感通為性，以潤物為用」，¹¹⁵感通是吾人精神生命與天地萬物感應靈通，最終合為一體，潤物是給予天地萬物溫暖和幫助，使其生機盎然，感

¹¹² 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第31卷第8期，2006年2月，頁19。

¹¹³ 孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」（《孟子·盡心上》）

¹¹⁴ 孟子曰：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉」（《孟子·盡心上》）

¹¹⁵ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁44。

通是無限，潤物亦是無限。唐君毅先生說。

儒家之肯定自然世界之實在，依於心之虛靈明覺之涵蓋性，與對自然世界之仁心與敬意。故中國儒家視人與自然之關係，先純為情上之一直接感通之關係。¹¹⁶

依唐先生之意，因為在客觀上，人因自然世界而養其生，故人自然會對自然世界會有感恩之情，以中國儒家思考，人因有道德之仁心，便與自然世界有純為情上之一直接感通之關係。唐先生又接著說：「此是一純情、純感通，亦即純性純仁之實現。」¹¹⁷，故吾人會有此感通之情之原因是道德主體實現之緣故。陳德和先生說：

仁者之感通無盡，誠然就是如此能夠開顯可大可久的精神天地，惟感通本表現在及物以及潤物，離此就不能言感通，所以感通絕不該是抽象的空談，亦不可能是玄遠的冥想，而是當下的體驗和參與，此是謂存在的感通，只是此儒家義之存在的感通雖是當下的，卻不礙其通達宇宙的真實以顯價值的神聖永恆，蓋凡當下莫不都是永恆的示現故也，此猶如仁者之心實即天地之心也。¹¹⁸

依陳先生之意，吾人之仁心感通無盡，可大可久長存於精神天地中，若脫離及物和潤物，則不能言感通，故感通之無盡非抽象亦非冥想，而是當下之體驗和參與，此境界乃孟子〈盡心上〉所說之「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」，也就是陳德和先生所說之存在之感通，此存在之感通在實際上是道德之活動，依此感通之情，天地萬物與我為一體，吾人之仁心即是天地之心，道德秩序即是宇宙秩序。

吾人心存仁心，挺立道德主體，彰顯其本具之仁義禮智，便可與天地萬物有所感通，此感通之情乃是當下的體驗與參與，即中庸所謂「贊天地之化育」，能參天化育便是天人合一、天人合德了。

3. 整全的觀照：

如本節開頭所述，生命教育即是生命之學問，是關於生命的內容、生命之意義、生命之價值、生命之實踐、生命之依歸之學問，依此定義結合儒家孟子所說「親親而仁民，仁民而愛物」，我們便可以說生命教育所要關懷的生命，不只是個人之生命，也是天地萬物中所有的生命。陳德和先生說：

¹¹⁶ 唐君毅，《唐君毅全集卷四之一·中國文化之精神價值》，臺北：臺灣學生書局，1981年，頁198。

¹¹⁷ 唐君毅，《唐君毅全集卷四之一·中國文化之精神價值》，臺北：臺灣學生書局，1981年，頁199。

¹¹⁸ 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第31卷第8期，2006年2月，頁19。

生命教育不但要告訴學生珍惜自己的生命、尊重自己的生命、善盡自己的生命和豐富自己的生命，同時更要提醒學生，必須用相同的態度去面對其他一切的生命。¹¹⁹

由陳先生的觀點，生命教育是關懷對象不單是個人之生命，其範圍更擴及到天地萬物所有的生命，孟子云：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」（《孟子·梁惠王上》）也正是這個涵義。由此可知，生命教育與儒家思想其實是相輔相成的，進一步地說，生命教育所涵蓋之範圍，儒家思想皆能包含，說生命教育就是儒家思想，其實並不為過。對於儒家思想，牟宗三先生說：

惟儒家聖證自正面立根，自德性之路入。體天立極，繁興大用，顧既有主觀性，亦有客觀性。且真能至主客觀之統一。蓋仁是客觀之實體，遍人遍萬物而為實體，而亦即由聖證而見而立。而渾化、無為、寂照、寂感、圓、一、虛、覺、健，這一切皆自主觀聖證之境界言，皆為聖人所體證；而又是一是皆樹之仁體而實之，故一是又皆為仁體之屬性。此其所以為大成圓教也。¹²⁰

如牟先生所言，儒家既有主觀性亦有客觀性，客觀是言道德主體，即仁；主觀是言心之作用，有覺、健等，由此見之，儒家乃圓教也，故儒家思想是一圓滿無盡、圓通無礙、周延徹底之哲學，儒家對於天地萬物之生命皆能愛護之、珍惜之、關懷之，對於人之生命，其對應進路講天人合德；對於物之進路，講「親親而仁民，仁民而愛物」，蔡仁厚先生說：

儒家所企的生命之提升，並不採向上攀依，一往不返的單向度的方式。儒者講天人合一（天人合德）是雙向度的，一方面「本天道以立人道」，一方面「立人德以合天德」。在此，有來有往，上下回應（人德與天道相回應），所以是超越與內在通而為一的。¹²¹

依蔡先生之意，儒家以為之生命是超越與內在通而為一的，其生命之提升，不僅是如孟子所言「盡心知性以知天」之向上攀依，也是如《中庸》所言之「天命之謂性」之向下貫通，此生命之進路是有來有往之雙向度，蔡先生所言「一方面『本天道以立人道』，一方面『立人德以合天德』」便是這個道理。陳德和先生說：

¹¹⁹ 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第31卷第8期，2006年2月，頁20。

¹²⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁275。

¹²¹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁140。

儒家對於自己生命的理想展露，不但承認橫向間的融洽，更有縱貫性的統一。筆者過去曾經形容先秦儒家的基本精神乃是：精神力踐、內聖外王、建中立極和統貫天人，此基本精神所能顯揚者，其實就是：知行不二、仁智不二、內外不二、人已不二、道器不二、主客不等等意思，凡儒家之整全性的體會誠然為如是者。¹²²

儒家以仁為道德主體，仁代表所有的德性，孟子以為仁義禮智為我所固有，盡心知性可以知天，其生命境界便是道器合一、理氣圓融之全幅生命之體現，也是「儒家對於自我生命的整全重視」，¹²³達此境界，即為聖人。孟子云：「形色，天性也。為聖人然後可以踐形」（《孟子·盡心上》），孟子承認形色乃生命內容之一，吾人不應屏棄形色而言聖人，反過來，吾人藉著形色來成就自己、實現天道，此時便是孟子所謂的「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」（《孟子·盡心上》）之思維與體驗。

依據筆者針對「整全的關照」所言，我們可知儒家思想對於生命教育之整全的關照是既主觀又客觀，既超越而又內在之圓教。今之推行生命教育，若能依儒家對於學生整全之關照，不但可以培養其道德觀念，使其對天地萬物之生命皆能尊重和關懷，也能讓學生提升生命層次，讓形色來成就更圓滿的自己。

4.終極的嚮往：

生命教育中對宗教議題有一定的著墨，以普通高中為例，「生命教育類」的選修學科中，有一「宗教與人生」，其目的便是探究宗教的緣起並反省宗教與人生的內在關聯性。宗教當然是神聖的，這是無可厚非地，然後宗教信仰或宗教儀式往往帶有排他性與封閉性，此排他性與封閉性往往會影響到宗教之神聖性，而導致神聖性難以普遍化，此即具體宗教之難處所在。既然傳統或現代宗教有此一難處，我們還要選擇宗教做為全民生命教育之圭臬嗎？以筆者之觀點，儒家思想之進路，不但可以有宗教的導向，也不受限於制度化或封閉性。陳德和先生說：

儒家之所以具有宗教性的特質，乃是它一則本為成德之教，二則由於它除了現實的關懷外，又有終極的關懷。儒家的終極關懷，即是對天道的嚮往，以及由此體認之生命的不朽義。¹²⁴

依陳先生之意，儒家思想有宗教性是因為它是「成德之教」，也同時包含現實的

¹²² 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第31卷第8期，2006年2月，頁20。

¹²³ 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第31卷第8期，2006年2月，頁20。

¹²⁴ 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第31卷第8期，2006年2月，頁21。

關懷和終極的關懷，故我們可以推知儒家是即道德即宗教，即宗教即道德，道德與宗教合一。反觀「盡心知性以知天」，此所以儒家有道德意識和對天道的嚮往；因為「存心養性以事天」，所以儒家有宗教意識和對天道的敬畏。關於儒家之宗教意識，牟宗三先生說：

孔子說：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」「畏」是敬畏之畏，非畏懼之畏，敬畏與虔敬，都是宗教意識，表示對超越者的歸依。所謂超越者，在西方是 GOD，在中國儒家則規定是天命與天道。孔子的「三畏」思想，便是認為一個健康的人格，首先必要敬畏天命。換句話說，如果缺乏超越感，對超越者沒有衷誠的虔誠與信念，那末一個人不可能成就偉大的人格。¹²⁵

牟先生以為儒家是有宗教意識的，此即在中國儒家，人們信仰與敬畏的對象是天命與天道。儒家的道德主體是仁，仁內在地說是講吾人成聖之依據，外在地說是遙契天命與天道，一個人之所有超越之人格，是因為他能以仁為主體並敬畏天命。孔子言「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言」（《論語·季氏》），陳德和先生以為這是「儒家最早、最典型的終極關懷」，¹²⁶順此理路，孟子云：「存其心，養其性，所以事天也」（《孟子·盡心上》）也是終極關懷，而這終極之關懷便包含宗教意識，此即牟宗三先生以為之「遙契超越方面的性與天道」，¹²⁷也是吾人雖已「盡心知性知天」，但是對天命天道卻仍心存敬畏。陳德和先生說：

惟儒家的終極關懷，絕不僅止於超越的遙契，若《中庸》乃純就天道天理以理解天，此天已然絲毫不具「宗教天」的況味而純粹是「義理天」，《中庸》並且因之強調人之致其誠以實現完美人格，就能與此義理之天相合和，並參贊天地之化育，它如此之即道德意識中即顯超越意識並將道德意識和超越意識完全等同化，當然還是從孔子所開啟的成德之教發展而來。¹²⁸

順陳先生理路，因《中庸》言「天命之謂性」，此「性」的內容為「誠」，故此「天」為「義理天」的況味較為強烈，《中庸》此進路結合孟子「盡心知性以知天」之進路，吾人可知心、性、天三者為一，進而言之，道德意識和超越意識是完全等同化。須注意的是，儒家講道德意識重在道德實踐，這是實踐問題，

¹²⁵ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁40。

¹²⁶ 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第31卷第8期，2006年2月，頁21。

¹²⁷ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁41。

¹²⁸ 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第31卷第8期，2006年2月，頁21。

故筆者這裡講的超越意識不是視為一般的形上學，¹²⁹因為一般的形上學是不涉及道德意識的探討，筆者這裡講的超越意識是「道德的形上學」，¹³⁰這是有道德意識和價值意義的。因為儒家有道德意識和超越意識，而且沒有宗教信仰之神秘性和排他性，所以便可做為吾人終極關懷之嚮往，也是推動生命教育之最好之選擇。

從實際的教育實踐而言，當代教育現場的生命教育課是融入在各科教學中，筆者以為生命教育其實就是對學生的品德教育，生命教育其實便是儒家思想，而儒家思想之特徵在於重道德和重實踐，故筆者以為學生除了理解知識與道德外，更需要在日常生活落實，方是生命教育之真諦。陳德和先生說：

一個完整的生命教育並非指生命現象的健全照顧而已，更重要的它還要有意義的喚醒。……所謂生命意義的喚醒，亦不能光內在地以生命現象為中心做思考，它必須進一步超越此界限，而在精神層次上多做啟示和指引，這才合乎教育的義諦。¹³¹

依陳先生的觀點，一個完整的生命教育不只是生命現象的健康教育或醫護教育，它還有一個目標，就是生命意義的喚醒，而生命意義的喚醒便是精神層次的啟示和指引。筆者以為要了解生命意義的喚醒，首先要對生命的內容有所認知，孟子說：「人之所以異於禽獸者，幾希。」（《孟子·離婁下》），生命的內容就是這「幾希」，也就是良知良能，我們要喚醒良知良能，從價值上去凸顯人性的尊嚴和殊勝，不可只圍繞在感官小體之欲求，而沒有向上的超越自覺。孟子云：「居仁由義，大人之事備矣」（《孟子·盡心上》），儒學是成德之教也是大人之學，¹³²大人的境界是天人合德、上下與天地同流，孟子此言除了有道德主體和道德實踐之意，還有天道觀之意涵。陳德生先生說：

正因為主體性/主體際性才是人真正意義，所以自我的實現亦必是關注在生生不息的宇宙洪流中，與世偕行、與時偕極地共存共榮，《易·乾卦·文言傳》曾說：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗為，而況於人乎？況於鬼神乎？」就是最好的表達。因此從教育的觀點，如何誘

¹²⁹ 牟宗三先生說：「我們一般講形上學都是把形上學當作一個獨立的學問來看，講 cosmology 和 ontology，這就是形上學之本義。」。牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁72。

¹³⁰ 牟宗三先生說：「依儒家的立場來講，儒家有中庸、易傳，它可以往存在那個地方發展。它雖然向存在方面伸展，它是道德的形上學（moral metaphysics）。他這個形上學還是基于道德。」。牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁76。

¹³¹ 陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北：文史哲出版社，2002年，頁131。

¹³² 牟宗三先生說：「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，而其真實意義則在於個人有限之生命中取得一無限而於圓滿之意義。」。牟宗三，《心體與性體》（第一冊），臺北：正中書局，1968年，頁6。

導學生具體彰顯其整全的生命觀、價值觀、宇宙觀以及開明而負責的處事態度，乃是重要且必要的。¹³³

依陳先生的論證，人有道德主體性才是人真正的意義，人因為盡心知性便知道天之所以為天的道理，而生命教育就是要引導學生要有這種道德觀、價值觀、生命觀、宇宙觀，生命教育此進路乃和儒家哲學義理不謀而合，都是走天人合一、天人合德之路線，故筆者以為生命教育其實就是儒家思想，只要我們以道德為生命之主體，「居仁由義」，便是具體落實生命教育了。



¹³³ 陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北：文史哲出版社，2002年，頁140。

第五章 結論

本章寫作重點分兩部分，一為本論文之回顧，筆者將回顧第一章到第四章所寫之內容作重點之概覽。二為論文展望，筆者以孟子之天道觀為題，探討孟子天道觀之理論與實踐以及現代意義，未來筆者研究方向有二，一是想比較並分析孟子與莊子天道觀之進路，一是想再深入探討孟子民本思想與現代民主政治之關係，筆者以為此兩個方向皆有繼續研究之價值。

一、論文回顧：

第一章是撰寫筆者研究「孟子天道觀」之動機。筆者透過牟宗三先生所言之「中國文化的核心是生命的哲學」，來探討儒家孟子所言之「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」(《孟子·盡心上》)，孟子此「盡心知性以知天」之進路，包含儒家心性論與天道觀，是表示吾人盡人道後可達於天道並與天道達到和諧統一的狀態，而筆者亦是肯定孟子此論點，並進而論述孟子天道觀所開出之天人合德之理路。筆者研究方法主要參考當代學者傅偉勳先生提出其自創的「創造性詮釋學」方法，筆者以為只要盡己之心、存養擴充不怠，培養道德，每一個人都可以成為聖賢、每一個人都可以成為大人、每一個人都可以與天道合而為一。為了增加說服力與論證效力，筆者參考和引述許多前輩們的意見和觀點，如：牟宗三先生、唐君毅先生、徐復觀先生、王邦雄先生、袁保新先生、陳德和先生……等，從這些前輩學者們的看法，更加貞定筆者贊同孟子之「盡心知性以知天」之進路，筆者以為孟子繼承孔子思想開此進路，乃是儒家心性天一貫之理，更是天人合一之偉大思想。

第二章主要是闡述「孟子天道觀之理論基礎」。筆者先從仁義內在開始論述，誠如蔡仁厚先生的觀點，筆者以為孟子四端之心應具三義：內具義、普遍義和超越義。內具義是「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」(《孟子·告子上》)的意思。普遍義是「人皆有不忍人之心」(《孟子·公孫丑上》)的意思。超越義是「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》)的意思。接著，筆者再舉林憶芝先生所歸納之「不忍人之心」之五點意涵來論證孟子性善論的依據。講到性善，孟子首重人禽之辨，他先講人與動物不一樣之處，而這「幾希」便是人之所以為人的尊貴所在。性善的第二步論證為「性善本具」，孟子以為人性本善是天生本具，是每一人都這樣的，這是天下的通則。第三步論證是「人人皆可為堯舜」，這是說明每一個人都有成為堯舜的可能性，在人的本性上，堯舜是人，吾亦是人，堯舜與我為同類，此心同然。接下來第二節，筆者以「盡心知性以知天」為題，嘗試以孟子心性論為基礎來論述孟子天道觀，本節之論述主要是採用唐君毅先生和牟宗三先生的觀點為主，輔以當代其他學者看法，嘗試將孟子天道觀思想做一完整之詮釋。此節筆者先論「心」，後論「性」，

最後論「天」，期許自己能將心、性、天一貫之理完整闡述。末節筆者主要論述孟子天道觀，筆者主要論述君子過化存神，上下與天地同流的境界，即儒家哲學天人合德對形而上境界的理論，可根據孟子「盡心知性以知天」的進路，藉由心性論與天道觀的結合，說明孟子天道觀的思想面貌。

第三章主要是闡述「孟子天道觀之實踐工夫」。第二章重在理論和基礎，第三章則重在工夫與實踐，筆者先從養氣踐形之修養工夫和成聖之境界加以闡述，知言和養氣是孟子思想重要的修養工夫，踐形成聖則是道德修養的理想境界，筆者透過〈公孫丑上〉「知言養氣」一章，孟子與公孫丑對於不動心的修養之對話來論證「知言」、「養氣」和「不動心」，再比較告子與孟子「不動心」之不同，最後依孟子進路，吾人知言養氣和存養擴充之工夫，能如充分落實、涵養擴充，便是「志至焉，氣次焉」(《孟子·公孫丑上》)、便是「從其大體為大人」(《孟子·告子上》)、便是浩然之氣充於身之大人，大人即是聖人，而聖人可以「踐形」(《孟子·盡心上》)，最後以闡述「踐形」意義作結。第二節筆者主要論述義命關係，本節筆者主要參考唐君毅和袁保新先生「義命合一」的理路，論證藉由義命合一之觀點，來論述人憑藉著仁心的感通來面對與回應生活中所遭遇之一切，即道德與實踐合一，義之所在即命之所在，進而建立起儒家天人合一的這條理路。第三節筆者探討仁心與仁政，即儒家內聖與外王之關係。本節希望透過孟子心性論的基礎，從孟子天道觀來思考吾人在人倫綱常及政治面向之道德實踐工夫是值得肯定和有價值的。孟子三辨之學之中的王霸之辨主要是探討政治文化，而仁政是孟子理想中的王道政治，此節筆者首先對於孟子之仁政王道進行討論，再反推回來仁政之依據是其仁心，最後再探討「內聖」與「外王」兩者之關聯等問題以完備本節之論述。

第四章主要是探討「孟子天道觀之現代意義」。本章則著重於天道觀之現代意義。第一節主要以孟子天道觀與政治哲學在現代有何意義加以闡述，筆者以為孟子之民本思想與現代民主思想雖然客觀上意義不同，但是其後面所代表以民為主體的涵義和精神是相順相通而不相違背的。孟子言民本之觀念，這是非常偉大的思想，但此時「法律之前，人人平等」的法制觀念尚未萌芽，法制問題要等辛亥革命成功後，開啓民主共和新紀元，政治制度不走過去君主專制之路，此時方有民主法治制度之初步建立。第二節筆者主要論述孟子天道觀和生態環保議題有何關聯，筆者以為吾人因為仁心之發用，可以與天地萬物相感相通，對於生態資源遭受破壞必定是有那不安不忍之心。孟子云：「萬物皆備於我」(《孟子·盡心上》)，即表示我們與自然萬物是可為一體的。故孟子之進路，對於天下萬物，我們有一體和感通之關係，不過此關係仍是建立在下「親親而仁民，仁民而愛物」(《孟子·盡心上》)之條件下才有意義。第三節探討孟子天道觀和生命教育之間之關係，筆者所以為之「生命教育」乃陳德和先生所定義之廣義之生命教育，即儒家之思想，即牟宗三所謂之生命之學問。此節筆者從生命之感性層、知性層、德性層三個面向來論述，最後以德性層為生命之主體。儒家是以德性層面為主，即以「道德心」來表現在人倫綱常上，以孟子之進路，此道德心是仁心也是良知

良能也是大體。最後筆者依據陳德和先生在〈儒家思想的生命教育理論（下）〉一文中，所提之主體的肯認、存在的感通、整全的關照、終極的嚮往四個面向，來論述儒家思想中，孟子哲學與生命教育之關聯。簡而言之，本章希望透過孟子心性論的基礎，繼續推論，展示吾人可以從孟子天道觀來思考政治哲學、生態哲學、生命教育三個議題對於處於現代的我們有何意義和價值。

二、論文展望：

本論文以「孟子天道觀」為題，此乃由儒家進路探討儒家形上學與天道觀，在中國哲學當中，「天道觀」此議題，除儒家之外，道家亦是非常精采。道家哲學思想發展從老子到莊子已相當完備，加上孟子與莊子同處於戰國時代，其天道觀與天人關係是不是有比較的空間，值得探討。

在天人關係中，張亨先生以為「天人合一」是深植於傳統中國的最主要的價值觀之一，根據張亨先生研究，天人合一的模式主要可分為三種：天人合德型、天人唯一型、天人感應型。儒家孟子和道家莊子都主張「天人合一」，不過孟子走的是「天人合德」路線，而莊子之路線是「天人唯一」路線，孟子和莊子都講「天人合一」，但二者進程似乎不同。唐君毅先生曾說「中國哲學以天人合一或天人不二之旨為宗」，由此可見儒道二家具有共通的對話平台，而以孟子與莊子哲學在戰國時期的重要性，孟子與莊子之天人關係探討亦是筆者未來論文研究展望之方向之一。

另外，關於孟子之民本思想與現代民主政治之對話亦是筆者未來研究展望之方向之一。蕭公權先生說：「孟子貴民，不過由民享以達於民有。民治之原則與制度，皆為其所未聞。」，蕭先生說得有道理，雖然孟子之民本思想與現代民主政治主流想法相順而不違背，但是孟子在客觀制度面的確沒有現代民主政治那麼完備。不過，李明輝先生說：「但是順著道德主體自身之要求，民主政治之成立有其必然性，否則其生命不得暢通。」，順著吾人道德主體之要求，民主政治有其必然性，此必然性的論證過程為何？這也是筆者未來想要研究之方向。

參考書目

一、古典文獻(略依年代順序排列)

- 唐·孔穎達疏，清·阮元校勘，《十三經注疏（一）·周易正義》，臺北：新文豐出版公司，1988年。
- 唐·孔穎達疏，清·阮元校勘，《十三經注疏（一）·尚書正義》，臺北：新文豐出版公司，1988年。
- 漢·趙岐注，《孟子》，上海：古籍出版社，2003年。
- 宋·張載撰，朱熹注，《張子全書》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- 宋·程顥、程頤，《二程集(上)·河南程氏遺書·卷二》，北京：中華書局，1981年。
- 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年。
- 宋·朱熹集註，趙順孫纂疏，《四書纂疏(上)》，臺北：文史哲出版社，1986年。
- 宋·朱熹集註，趙順孫纂疏，《四書纂疏(下)》，臺北：文史哲出版社，1986年。
- 宋·朱熹，《論孟精義》，上海：古籍出版社，2002年。
- 宋·陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，2014年。
- 清·郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北：萬卷樓圖書公司，2007年。
- 清·焦循，《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988年。
- 清·康有為，《孟子微》，臺北：商務印書館，1968年。

二、當代專書(依作者姓氏筆畫排列)

- 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園合著，《中國哲學史（上冊）》，臺北：里仁書局，2005年。
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢先生合著，《孟子義理疏解》，新北：鵝湖月刊社，2010年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年。
- 牟宗三，《心體與性體》（第一冊），臺北：正中書局，1968年。
- 牟宗三，《心體與性體》（第二冊），臺北：正中書局，1968年。
- 牟宗三，《生命的學問》，臺北：三民書局，2013年。
- 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 牟宗三，《道德的理想主義》，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 牟宗三，《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局，2011年。
- 李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，臺北：聯經出版公司，1978年。
- 李明輝，《孟子重探》，臺北：聯經出版公司，2001年。

- 李明輝，《儒學與現代意識》，臺北：文津出版社，1991年。
- 李瑞全，《當代新儒學之哲學開拓》，臺北：文津出版社，1993年。
- 周振群，《儒學探源·古代儒家的心性思想》，臺北：鵝湖出版社，1986年。
- 唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 唐君毅，《中華人文與當今世界（下）》，《唐君毅全集（卷八）》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 唐君毅，《唐君毅全集卷四之一·中國文化之精神價值》，臺北：臺灣學生書局，1981年。
- 唐君毅，《說中華民族之花果飄零》，臺北：三民書局，2012年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：臺灣學生書局，1988年（增訂再版）。
- 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，1993年。
- 高柏園，《孟子哲學與先秦思想》，臺北：文津出版社，1996年。
- 張亨，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化公司，1997年。
- 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化，2002年。
- 陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北：文史哲出版社，2002年。
- 傅佩榮，《儒道天論發微》，臺北：臺灣學生書局，2013年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年。
- 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一），臺北：東大圖書公司，1991年。
- 黃慧英，《從人道到天道——儒家倫理與當代新儒家》，新北：鵝湖月刊社，2013年。
- 楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，1984年。
- 楊慧傑，《天人關係論》，臺北：水牛出版社，1989年。
- 鄔昆如，《形上學》，臺北：五南圖書公司，2004年。
- 蔡仁厚，《中國哲學史（上）》，臺北：臺灣學生書局，2009年。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社，1987年。
- 蕭公權，《中國政治思想史》（上冊），臺北：聯經出版公司，1982年。
- 譚宇權，《哲學新論》，臺北：文津出版社，2011年。

三、期刊與專書論文

- 岑溢成，〈孟子「知言」初探〉，《鵝湖月刊》第40期，1978年10月。
- 林碧珠，〈胡五峰的天道哲學觀〉，《哲學與文化》第27卷第6期，2000年6月。
- 林憶芝，〈孟子「不忍人之心」釋義〉，《鵝湖學誌》第25期，2000年12月。

- 孫效智，〈生命教育之推動困境與內涵建構策略〉，《教育資料集刊》第 27 輯，2002 年 12 月。
- 孫效智，〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉，《哲學與文化》第 31 卷第 9 期，2004 年 9 月。
- 袁保新，〈天道、性命、與歷史—孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》第 22 卷第 11 期，1995 年 11 月。
- 袁保新，〈從「義命關係」到「天人之際」--兼論「自由」在孔孟儒學中的兩重義涵〉，《醒吾學報》第 24 期，2001 年 10 月。
- 高柏園，〈孟子政治哲學之開展與極成〉，《鵝湖月刊》第 14 卷第 4 期，1988 年 10 月。
- 張 亨，〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，1996 年 6 月。
- 郭實渝，〈杜威哲學與環境教育〉，《哲學與文化》第 37 卷第 2 期，2010 年 2 月。
- 郭實渝，〈從生態素養到生態智慧〉，《環境教育研究》第 8 卷第 1 期，2010 年 10 月。
- 陳 特，〈心性與天道—唐君毅先生的體會與闡釋〉，《鵝湖學誌》第 17 期，1996 年 12 月。
- 陳立言，〈生命教育在台灣之發展概況〉，《哲學與文化》第 31 卷第 9 期，2004 年 9 月。
- 陳旻志，〈「誠」體寂感的文化原型與聖巫關涉之探勘〉，《哲學與文化》，第 36 卷 11 期，2009 年 11 月。
- 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（上）〉，《鵝湖月刊》第 31 卷第 7 期，2006 年 1 月。
- 陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，《鵝湖月刊》第 31 卷第 8 期，2006 年 2 月。
- 曾昭旭，〈論道德理論與道德體驗〉，《鵝湖月刊》第 14 卷第 5 期，1988 年 11 月。
- 鄔昆如，〈孟子政治哲學的時代意義〉，《哲學與文化》第 17 期第 10 期，1990 年 10 月。
- 鄔昆如，〈基督宗教與生命教育〉，《教育資料集刊》第 26 輯，2001 年 12 月。
- 趙博雅，〈生態學之哲學基礎〉，《哲學與文化》第 22 卷第 9 期，1995 年 9 月。
- 潘小慧，〈「善」的意義與價值——以孔孟哲學為例〉，《哲學與文化》29 卷第 1 期，2002 年 1 月。
- 戴璉璋，鍾彩鈞主編，〈儒家天命觀與其涉及的問題〉，《傳承與創新——中研院文哲所十周年紀念論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999 年 12 月。
- 謝君直，〈郭店儒簡〈性自命出〉的心性論與當代孟學註釋之對比〉，《鵝湖月刊》第 429 期，2011 年 3 月。
- 蘇子敬，〈唐君毅先生對於孟子之心與養心工夫的詮釋(上)〉，《鵝湖月刊》第 24

卷第 7 期，1999 年 1 月。

蘇子敬，〈唐君毅先生對於孟子之心與養心工夫的詮釋(上)〉，《鵝湖月刊》第 24 卷第 7 期，1999 年 2 月。

沈錦發，〈孟子民本思想的現代對話〉，《東方人文學誌》第 9 卷第 2 期，2010 年 6 月。

四、學位論文(依作者姓氏筆畫排列)

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

金根郁，《胡五峰心性論之研究》，中國文化大學哲學系博士論文，2005 年。

金基柱，《理想的道德與道德的理想：孟子道德哲學之再構成》，東海大學哲學系博士論文，1999 年。

徐信國，《孟子義理思想研究－以「人學」為進路的建構與詮釋》，華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2013 年。

郭慧娟，《先秦儒道天人觀的現代闡釋及運用》，輔仁大學中文系博士論文，2006 年。

陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003 年。

謝君直，《郭店楚簡的天道思想》，中國文化大學哲學所博士論文，2003 年。

蘇子敬，《唐君毅先生詮釋孟子學之系統研究》，中國文化大學哲學所博士論文，1999 年。