

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士論文

儒家經典教育研究—以《孟子》為中心



研究生：何慎琳 撰

指導教授：陳政揚博士

中華民國一百零一年六月七日

南 華 大 學

(哲學與生命教育學系碩士班)

碩 士 學 位 論 文

儒家經典教育研究—以《孟子》為中心

研究生：何慎琳

經考試合格特此證明

口試委員：謝君直

林妙貞

陳政揚

指導教授：陳政揚

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 101 年 6 月 7 日

摘要

本文以「儒家經典教育研究—以《孟子》為中心」為研究的範疇，旨在探究與闡述孟子三辨之學：人禽之辨、義利之辨以及王霸之辨在吾人的生命實踐中所具有之意義與價值。本文從孟子所處的時代歷史背景，由討論「人是什麼？」，「人與禽獸有什麼差別？」分析孟子「性善論」中對於「人之所以為人」這個問題所提出的觀點。孟子認為「人之所以異於禽獸者，幾希！」，人與禽獸之間的差異處並不多，如果人本身能透過內在價值意識之自我覺醒，則人之所以為人之價值性才得以呈顯。換言之，即價值根源出於自覺本體，非由外鑠我也，我固有之也。本文次論義利之辨。孟子指出人際關係若以利為先，則是亂之源。人人苟能做到「先義而後利」，就不會「遺其親」、「後其君」，如此，國家才能長治久安。而「義」和「命」也是不可分的，有怎樣的命，就有相應於此命的義，這是因為義必須在特定的順逆之境下表現，而每一特定具體的順逆之境，皆應有一定的義的表現。本文最後由王霸之辨論「存養」、「擴充」對「個人」與「社會」之重要性，孟子曰：「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足事父母」，在孟子思想中，不僅身心之間、天人之際構成一種連續性關係，在群己之間也形成一種連續體。

關鍵字：孟子、性善、人禽之辨、義利之辨、王霸之辨、義命合一、群己關係

目 錄

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與經典教育之釐定.....	1
第二節 研究方法、詮釋進路與論文架構.....	4
第三節 研究文獻與回顧.....	8
第二章 儒家經典詮釋的現代進路	15
第一節 由「具體性/聯繫性思維方式」論《孟子》經典詮釋.....	15
一、具體性思維方式.....	16
二、聯繫性思維方式.....	23
第二節 由「基源問題研究法」論《孟子》經典詮釋.....	30
一、基源問題研究法.....	30
二、基源問題研究法對孟學之運用.....	31
第三節 由「創造性的詮釋學」論《孟子》經典詮釋.....	44
一、創造性的詮釋學.....	46
二、創造性的詮釋學對孟學之運用.....	47
第三章 孟子三辨之學的成德之教	67
第一節 從人禽之辨論人之價值實踐.....	67
一、「性」之意涵.....	67
二、人與禽獸之區別.....	70
三、人之價值實踐—性善說.....	76
第二節 從義利之辨論道德抉擇.....	90
一、「義」字概念之分析.....	94
二、義利之辨的道德抉擇.....	96
三、從義內、義外到義命合一.....	103
第三節 從王霸之辨論群我關係.....	116
一、王霸之辨之意涵.....	116
二、從王霸之辨到群我關係的建立.....	125
三、群我關係的現代意義.....	132
第四章 結 論	138
參考書目	145

第一章 緒論

第一節 研究動機與經典教育之釐定

人類自古至今，不管是在東方或在西方，對其自身生命皆有追求真、善、美、聖之自我期許。尤其當吾人閱讀中國傳統經典時，有幸地親炙了聖賢的智慧，更為中國文化的博大精深，以及聖賢們為追求自身生命能臻於圓善所作的堅持與奮鬥，而感到折服。在以西方潮流為主的現代社會中，人們似乎已經漸漸地淡忘了自己的文化。因此，處在當前多元化的社會，人們極容易受到外在環境的影響而迷失自我、失去自我，只覺得心靈空虛，不知人生的意義與價值為何，以致偏離了原本應有的生命價值觀。方東美先生說：「近百年來中國人放棄自己的價值規範，一切皆以西方馬首是瞻，誠然像王陽明詩所說：『拋棄自家無盡藏，沿門托鉢效貧兒』，假如我們不能開創我們的文化思想，我們過去民族老祖宗引以自豪的成就就付之流水。」¹換言之，經典是民族文化的根本，老祖宗智慧的結晶，也是人類心靈的導師。而傳統中華文化中，儒家經典的成德之教即是從古至今實踐「經典教育」的重要教材。而且，在當代中國哲學研究中，中國哲學是一門「生命的學問」，其因在於中國哲學研究的重點不在於外在客觀世界的認知，而在於個體主觀內在之德性修養。牟宗三先生曾說：「中國文化在開端處的著眼點是在生命，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會出現。」²又說：「中國人為什麼重視德性而不用知識的態度講呢？因為中國人一開端的時候就是關心自己的生命，他根本從頭就是從實踐上來關心的。」³「中國的哲人多不著意於理智的思辯，更無對觀念或概念下定義的興趣。希臘哲學是重知解的，中國哲學則是重實踐的。」⁴由上引牟

¹ 方東美，《方東美演講集》（臺北：黎明文化公司，1984年），頁9。

² 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁45。

³ 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁49。

⁴ 牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1974年），頁15。蔡仁厚先生亦說：「儒家學問不著重於知識性的論證和概念上的思辨。它不措意於滿足知識理論的要求，而是著重於滿足人生實踐的要求。所以儒家之學是行為系統的學問，而不是屬於知識系統的學問。它重視所學的與所做的通而為一，所知的與所行的打成一片，因此主張學行合一、知行合一。這都是重

先生的話語中可以得知，當代中國哲學詮釋指出其是一門「生命的學問」，⁵而我們縱觀歷代的中國哲學思想家，他們關心的都是生命實踐的理論，並且用其一生的時間來體證它。對此，陳德和先生曾進一步指出，中國傳統思想是一種實踐智慧，強調「主體性」，以實現自己完整而美好的「生命」為訴求重點，「生命」乃意義創造或德行成就的活水源頭；中國傳統思想以人倫、人文、人道為本位，希求人人均得興發其理想並圓滿實現其理想於人世間，所以他們不但可以稱之為「生命的學問」，更可以叫做「生活的學問」。⁶

正因為傳統中國哲學重視內在德性生命之實踐，以及人世間的關懷，故筆者以為探究經典教育的議題可以就儒家哲學來探討，且由此探知生命之真實意義與價值，從儒家思想對人性論有深刻體認。此乃由於儒家哲學一直是居中國哲學與文化精神的主流，而儒家自孔子為其創始者以來，推崇以「仁」為中心之思想，孟子繼而「十字打開」，⁷於心性之學上作了更進一步的拓展，⁸主張「即心言性」，

實踐的表示。因為重實踐所以就特別正視這個實踐的主體—生命。儒家是以人的生命作為學問的對象，因而形成了以生命為中心的，所謂『生命的學問』。」參見蔡仁厚，《新儒家的精神方向》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁93。

⁵ 將儒釋道的智慧思想名之曰「生命的學問」是牟宗三先生所提出的，惟牟先生對生命學問的規定範圍，除了主觀義成德之教外，並包括了客觀義之文化哲學及歷史哲學等，且此主客觀義又是一而二，二而一者，所以他說：「生命的學問，可以從兩方面講：一是個人主觀方面，一是客觀的集團方面的。前者是個人修養之事，個人精神生活升進之事，如一切宗教之所講。後者是一切人文世界的事，如國家、政治、法律、經濟等方面的事，此也是生命上的事，生命之客觀表現方面的事。如照儒家『明明德』的學問講，這兩方面是溝通而為一的。個人主觀方面的修養，即個人之成德，而個人之成德是離不開家國天下的。」參見牟宗三《生命的學問》頁37。他又說「中國文化的核心是生命的。由真實生命之覺醒，向外開出建立事業與追求知識之理想，向內滲透此等理想之真實本源，以使理想真成其為理想，此是生命的學問之全體大用。」參見牟宗三，《生命的學問·序》（臺北：三民書局，1994年），頁2。

⁶ 參見王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》（臺北：國立空中大學，2007年），頁4-5。

⁷ 在《陸象山全集》中，宋儒陸九淵言道：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。」參見陸九淵，《陸象山全集·卷三十四·語錄》（臺北：世界書局，1959年），頁253。所謂「十字打開」，牟宗三先生稱之為「分解以立義」，語見牟宗三，《從陸象山到劉戡山》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁4。此即是說，孔子親身體之，渾化言之的儒學規模，到了孟子手上，即綱舉目張，方向確定，成為規範爾後儒學發展的一個主要依據。參見楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所籌備處，1996年），頁129。

⁸ 蔡仁厚先生說：「孔子說話圓渾，義理的問架未曾開列出來，而立教不能沒有義理架構，孟子就是為孔子的仁教而展示其義理的架構。……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，進而更講盡心知性知天，講萬物皆備於我，反身而誠，講過化存神，上下與天地同流。孟子所開顯的義理綱維，正是順承孔子之仁而完成的心性之學的義理模型。」參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁228。

⁹強調「仁義內在」，提倡「性善」之說。

對於現代中國人而言，孔孟並稱，以及孟子是繼孔子之後儒家最重要的哲學傳人，是受到當代哲學史研究一致的肯認的。但是，孟子在儒學傳統中的地位與重要性，是到兩宋以後才被確認。而《孟子》一書是以儒家諸子之一，或者解經之「傳」，保留在眾多先秦典籍之中。¹⁰兩漢之後，儒學式微，中國哲學則是佛、道兩家大行其道。惟獨唐中葉的韓愈，力持「道統」之說，謂「自孔子沒，獨孟軻氏之傳得其宗。故求觀聖人之道者，必自孟子始」。¹¹他極肯定孟子在儒學聖聖相傳之道統中的地位，然此觀點並未得到當代學術界的共識。及至北宋二程子出，內聖之學講論益精，孟子的義理思想才算真正得到重視與發揚。南宋以後，朱子又將《論語》、《孟子》以及《禮記》中之〈大學〉、〈中庸〉，合編為《四書》，並詳為之集註。陸象山則謂：「竊不自揆，區區之學自謂孟子之後至是而始一明也。」¹²從此以後，孟子的地位再無法受到質疑。不管是主張「性即理」的程朱「理學」，還是主張「心即理」的陸王「心學」，《孟子》一書都成為他們理論援引的重要經典之一。而孟子三辨之學所建立的義理分判，也成為宋明以來儒者共同堅持的理解架構。尤其是「人禽之辨」所關聯的心性論，更是宋明理學家全幅心力關注所在。¹³至此，孟子「性善」之說於是成為儒家學者共同秉執的基本立場。唐君毅先生在其《中國哲學原論·原道篇(卷一)》中指出：「孟子學的精神在於『興起一切人之心志，以自下升高，而向上植立之道。』」¹⁴勞思光先生則認為：「無性善則儒學內無所歸，故就中國之『重德』文化精神言，性善論乃

⁹ 自古言性的進路，告子「生之謂性」代表一個傳統，儒家主流的人性論又是一個傳統。尤其是孟子從內在的道德性而說性，這是經由道德自覺而道德實踐的言之。孟子所謂的性善，並不是從事行上指說人有如此如彼之善行善事，而是從體上肯定人人皆有先天本善的內在道德性。然而，性乃是潛隱自存的本體，它必須通過心的覺用活動而呈現。所以，性不可見，由心而見。而孟子亦正是即心而言性，以心善言性善。參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(臺北：臺灣學生書局，1984年)，頁198-199。

¹⁰ 參見楊伯峻，《孟子譯注》(臺北：源流出版社，1982年)，頁8-9。

¹¹ 朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁198。

¹² 陸九淵，《陸象山全集·卷十·與路彥彬書》(臺北：世界書局，1959年)，頁85。

¹³ 在《孟子集注·孟子序說》中，朱熹引程子曰：「孟子有功於聖門，不可勝言。仲尼只說一個仁字，孟子便開口說仁義。仲尼只說一個志，孟子便說許多養氣出來。只此二字，其功甚多。」又曰：「孟子有大功於世，以其言性善也。」參見朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁199。

¹⁴ 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。

此精神之最高基據。倘就哲學問題言，性善論亦為最早點破道德主體之理論。」¹⁵基於上述，我們得知，孟子不僅承繼孔子「仁」的精神，而且進一步把它發揚光大，尤其是孟子所強調的「人性本善」，更是「開闢價值根源，挺立道德主體」，成為中國文化的主流思想，深深地影響了每一個中國人的心靈。

孟子「性善論」的提出，不僅是針對當時之時弊所發，更是把「人之所以為人」的生命尊嚴與價值彰顯出來。袁保新先生即謂孟子之學：「不僅充分的展開了孔子仁道的精神理路，義理宏觀，而且也觸及到了所有人類價值心靈一旦覺醒後必然要探索的問題」，¹⁶這個問題就是人性的價值理論。而人性的價值如何展現，則須憑藉修養的工夫，即個體透過自我道德意識不斷地反省與自覺，時時去人欲，存天理，至自我的道德心靈能夠徹底地朗現，此過程即是成德之教的過程。儒家思想本以成德之教為其終極目標，故本文即以「儒家經典教育研究—以《孟子》為中心」為題，試圖透過當代《孟子》學最重要的三種詮釋方法——黃俊傑先生所言的「具體性/聯繫性思維方式」和勞思光先生所提的「基源問題研究法」，以及傅偉勳先生所主張的「創造性的詮釋學」，找出最適宜的詮釋方法，抉發孟子思想中對經典教育議題之啟發、確立經典教育之理論根源，以奠定經典教育之哲學基礎。

第二節 研究方法、詮釋進路與論文架構

「研究方法」是學術研究者為達到研究目的，實現有效的研究成果所仰賴的「工具」。因此，所謂「研究方法」，其意義乃是指「蒐集資料與分析資料的方式或手段。」¹⁷對於中國哲學的研究，有很多的學者提出不少的研究方法，以使論文陳述能更具檢證性，當代哲學研究主要以文獻學、思想史、及詮釋學¹⁸等三種

¹⁵ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁159。

¹⁶ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(臺北：文津出版社，1992年)，頁3-4。

¹⁷ 周文欽等，《研究方法概論》(臺北：國立空中大學出版社，1996年)，頁6。

¹⁸ 近幾十年來，詮釋學研究法對於當代學界之影響十分深遠。詮釋學最早原只關注於如何釋放出聖經中所隱含的旨義，所以等同於解經學，後來卻廣泛地為人文學界所運用。在詮釋學的發展中，施萊爾馬赫(Fridrich Daniel Ernst Schleiermacher 1768-1834)關於文本和言語之間的理解和表述，標示著在現代意義上做為科學方法論的詮釋學的開始。這種對方法論的重視在

方法為主。

其中文獻學者試圖以語言學的觀點處理思想史之問題，企圖藉由文字、訓詁、聲韻的紮實訓練，在辭章的考據之中，還原文句的本意，以解決思想史上的疑難爭端，達到「就其字義，疏為理論」¹⁹之效果。然此法之失乃於以原始意義為依準者，忽略字詞意義之演變及作者之意圖，故所疏得之義理易流於猜測。而採取思想史研究進路者，多主張將文獻與其所產生的時代背景相結合，將文獻置於歷史或文化史脈絡中加以考察，探討其思想史的地位與意義。²⁰亦即置個人之言於歷史，由歷史賦予其意義。

從上述可知，方法的選擇必須考慮概念的規定、命題的成立、推理的進行，都必須具備周延性，面面俱到，而在當代學者中，以黃俊傑先生的「具體性/聯繫性思維方式」、傅偉勳先生的「創造性的詮釋學」，以及勞思光先生的「基源問題研究法」，最具方法論意識，最有代表性。首先，黃俊傑先生在解讀孟子哲學時，即提出孟子的思維方式具有兩大特徵：第一是「具體性思維方式」，第二是「聯繫性思維方式」的看法。在「具體性思維方式」中，黃先生認為，孟子運用了二種方法：第一個方法是類推法——即孟子論證抽象原理常以具體事物進行類推，他常將具體而個別的事物，加以分類，並以類的性質互作比擬。第二個方法

十九世紀的歷史主義中得到繼續發展，並且在狄爾泰 (Wilhelm Dilthey 1833-1911) 之全心將詮釋理論視為人文學科之基礎的努力下而達到另一個頂峰。繼之到了二十世紀的德國哲學中，詮釋學終於發展成為一種影響深遠的哲學觀。在詮釋學中有兩種對立的觀點：第一種由狄爾泰提出，他把詮釋看作人文科學和歷史的方法；而第二種由海德格 (Martin Heidegger 1889-1976) 提出，他把詮釋學視為「本體現象」，一種詮釋者與作為被理解的歷史之一部分的文體之間的相互作用。為理解作者或原作者的「真正」意圖提供規則或標準，是第一種詮釋學的典型問題。詮釋的規律為第二種觀點提供了範例，因為運用定律的過程必然改變它。就一般而言，詮釋學是對這一過程和其可能性條件的分析。它特別把重點放在對古代文本、久遠的人物和案例的詮釋上。在當代詮釋學的發展中，德國哲學家漢·喬治·高達美 (Hans-George Gadamer 1900-2002) 是不可忽略的人物，他把詮釋學循環這一概念推向了極端化，即把它視為一切知識和活動的特徵。詮釋學從此不再是人文科學的方法，而具有了「普遍性」，詮釋也就成了所有人類認知有限而特定之特徵的一部分。「哲學詮釋學」因此批判在認識論上笛卡兒 (Rene Descartes 1596-1650) 式的基礎主義，和在倫理學上的啟蒙普遍主義，把科學視為一種文化實踐，把偏見(或前見)視為在一切判斷中不可排除的東西。從積極的意義上看，它強調作為繼續著的歷史傳統和開放性對話的理解，其中，偏見受到了挑戰，而視野則得到了擴大。對於如何將詮釋學方法應用於中國古典文獻的理解上，傅偉勳先生提出的「創造性的詮釋學」可以說是為當代中國哲學界表達了示範性的說明。參見：Robert Audi 主編、林正弘中文版審訂、王思迅主編，《劍橋哲學辭典》(臺北：貓頭鷹出版社，2002年)，頁514。

¹⁹ 參見傅斯年，《性命古訓辨證》(臺北：新文豐出版公司，1985年)，頁12。

²⁰ 參見黃俊傑，《孟學思想史論(卷二)》，(臺北：中研院文哲所籌備處，1997年)，頁39。

則是歷史論證——即將抽象命題（尤其是倫理學命題）置於具體而特殊的時空脈絡中，引用古聖先賢、歷史人物、或往事陳跡加以證明，以提昇論證的說服力。而在「聯繫性思維方式」中，黃先生則認為，孟子思想世界中的許多對應的兩極如「天」與「人」、「身」與「心」、「群」與「己」……等，都不斷為兩極，而構成聯繫性的關係。也就是說，在「自然」與「人文」、人的「身」與「心」、以及「個人」與「社會」兩個範疇之間都具有聯繫性。²¹然循思想史之途徑者，會因個人對歷史的解讀不同，造成很多的歧見偏執。因此，有學者試圖援引西方哲學研究方法，重新對方法提出檢討與修正，此即傅偉勳先生提出的「創造性的詮釋學」²²，其在原有哲學脈絡之中建立思想精髓理論，並將此方法分為五個辯證的層次：²³

1. 實謂層次—指原思想家（或原典）實際上說了什麼？
2. 意謂層次—指原思想家想要表達什麼？或他所說的意思到底是什麼？
3. 蘊謂層次—指原思想家可能要說什麼？或原思想家所說的可能蘊涵是什麼？
4. 當謂層次—指原思想家（本來）應當說出什麼？或創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？
5. 創謂層次—指原思想家現在必須說出什麼？或為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？

上述方法乃提供我們分析文獻的步驟。第三個則是勞思光先生所提的「基源問題研究法」²⁴，他認為所有的學派或思想背後都一定有某個問題所支撐，可藉由許多論證而反溯其問題之所在。其論證步驟有三：第一步，研究者先需有一個基本

²¹ 參見黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁3-22。

²² 傅偉勳先生於參加「安身立命」國際研討會時，由霍韜晦先生建議，而將「必謂」更改為「創謂」，如此更能貼近表達此層次，並由「創造性的詮釋學」轉化為創造性思維的理趣。參見傅偉勳，《生命的學問與學問的生命》(臺北：正中書局，1998年)，頁228。

²³ 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》(臺北：三民書局，1986年)，頁228。

²⁴ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁15-17。

了解，就是一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。如果找到了這問題，研究者即可以掌握這一部份理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源，而理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程，這個問題就稱為「基源問題」。然而，基源問題雖是每一學說的根源，但有很多學人並不明顯地說出來。因此，研究者自己就常需要做一番工作以發現此一學說的基源問題是甚麼。此時即需要做邏輯意義的理論還原的工作了。所謂理論還原的工作，就是從許多論證中逐步反溯其根本意向所在。根本意向發現了，配合一定的材料，即可以明白基源問題如何表述。然掌握基源問題，雖以解析工作為主，但也要涉及考證問題。由此，考訂材料甚至搜集材料的工作，就成為掌握基源問題時所必需做的工作。第二步，掌握了基源問題後，就可以將所關的理論重新作一個展示，在這個展示過程中，步步都是由基源問題的要求衍生的探索。因此，一個基源問題引出許多次級的問題，每一問題皆有一解答，即形成理論的一部份。最後一層層的理論組成一整體，這就完成了個別理論的展示工作。至此，研究者已能滿足「真實性」與「系統性」的要求。第三步，將各時代的基源問題，排列起來，原即可以發現整個哲學史上的理論趨勢，但這仍不足以提供一種作全面判斷的理論依據。要作全面的判斷，對哲學思想的進程及趨向作一種估價，則必須另有一套設準。設準的目的即在於避免獨斷氣息。

本文將以上述研究方法論作為第二章的詮釋進程，以此而有第三章論述孟子學說的成德之教，所以本論文架構共分為四個章節來做闡述：

第一章：「緒論」，乃說明本論文寫作的動機與經典教育之釐定，研究方法、詮釋進路與論文架構，以及研究文獻與回顧。

第二章：「儒家經典詮釋的現代進路」，乃透過「具體性/聯繫性思維方式」、「基源問題研究法」，以及「創造性的詮釋學」來探究《孟子》一書所蘊涵之義理。

第三章：「孟子三辨之學的成德之教」，則試圖透過孟子的三辨之學：人禽之辨、義利之辨、以及王霸之辨，來詮釋人的價值實踐、人的道德抉

擇和群我間的關係。

第四章：「結論」，為本論文研究之總回顧，旨在回應本研究之議題，以及研究的心得。

第三節 研究文獻與回顧

依本論文研究之動機與目的，是以「孟子哲學」對經典教育之啟發為問題意識，期使當代經典教育思想亦能濡沐在孟子哲學之光輝中。而學術界有關「孟子哲學的創造性內涵」之詮釋中，應以當代新儒家之三位代表人物——牟宗三先生、唐君毅先生，以及徐復觀先生之詮釋最為重要，其中又以心性論為其主要的詮釋焦點。以下即以當代新儒家的前輩先生及其後學的研究，來指出當代孟子學研究的重點。

首先是牟宗三先生。牟先生認為，孟子學就是「心性之學」，此「心」即為「道德主體性」。他說：

中國儒家正宗為孔孟，故從中國思想大傳統的中心落在主體性的重視，亦因此中國學術思想可大約地稱為「心性之學」。此「心」代表「道德的主體性」(moral subjectivity)，它堂堂正正地站起來，人才可以堂堂正正地站起來。人站起來，其他一切才可隨之站起來；人不能站起來，那麼一切科學、道德、宗教、藝術，總之，一切文化都無價值。這是中國思想的核心，所以孟子是心性之學的正宗。²⁵

依牟先生之意，心性之學是一切文化，如科學、道德、宗教、藝術的根源，人如果無法挺立道德的主體，亦即彰顯「人之所以為人」之價值所在，那麼，一切文化都無任何價值可言。在《從陸象山到劉蕺山》一書中，牟先生又進一步發揮他的想法，他說：

²⁵ 牟宗三，《中國哲學的特質》(臺北：臺灣學生書局，1965年)，頁52。

孟子言性善，其言性善之關鍵唯在反對告子之「生之謂性」，其正面之進路唯在「仁義內在」。「內在」者是內在於心。「內在於心」者不是把那外在的仁義吸納於心。心與之合而為一，乃是此心即是仁義之心，仁義即是此心之自發。……此心就是孟子所謂「本心」。孟子云：「非獨賢者有是心也。人皆有之。賢者能勿喪耳」。此所謂本心顯然不是心理學的心，乃是超越的本然的道德心。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自發仁義之理的道德本心為吾人之本性，此本性亦可以說就是人所本有的「內在的道德性」。²⁶

牟先生認為，孟子之所以言性善，乃是肯定「仁義內在」於心，而不是把那外在的仁義吸納於心。心與之合而為一，乃是此心即是仁義之心，仁義即是此心之自發。而此心是超越的本然的道德心，孟子即剋就此心說吾人之性，換句話說，吾人之性即是人所本有的「內在的道德性」，此「內在的道德性」不分賢愚智肖，人皆有之，只是賢者能夠操存住它，不讓它喪失而已。基於此，孟子不能認同告子只是就「一個體存在時所本具之種種特性」²⁷，即人之自然之質來定義人性，因為以「生之謂性」的觀點，並不能彰顯動物所無而「人所獨有」的所在。²⁸

孟子思想中的「心」不僅是超越的本然的道德心，此「心」亦具有自我立法性，是一種既主觀而又客觀的「心即理」之心。牟先生《圓善論》指出：

依孟子，說自律(立法性)即從「心」說，意志即是心之本質的作用。心之自律即是心之自由。心始有活動義，心之明覺活動(無動之動)即自證其實際上是自由的，這實際上是自由的即是其客觀上是自由的(這客觀以理定)。心之明覺活動亦含有「智的直覺」在內，故能自證其為自由。康德所說的「良心」之作用俱含在此明覺之活動中(知是知非之獨知)，但不只是感受之主觀條件(感受亦並非是感觸性的感受)，且亦是道德之客觀基礎。這

²⁶ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》(臺北：臺灣學生書局，1979年)，頁216-217。

²⁷ 牟宗三，《圓善論》(臺北：臺灣學生書局，1979年)，頁5。

²⁸ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(臺北：臺灣學生書局，1984年)，頁193。

即是把康德所說的「良心」提上來而與理性融於一。此一既主觀而又客觀的「心即理」之心即是吾人之性。²⁹

依牟先生，孟子思想中的「心」是能遵循道德法則，是具有自我立法性，是絕對善的意志、自律的意志、自由的意志，是一種既主觀而又客觀的「心即理」之心。

而唐君毅先生在論孟子心性的特出之處，在於他提出孟子之心有其自生自長義。他說：

孟子之所謂心之由感而應之中，同時有一心之生。心之感應，原即一心之呈現。此呈現，即現起，即生起。然此所謂心之生，則是此心之呈現中，同時有一「使其自己更相續呈現、相續現起生起，而自生其自己」之一「向性」上說。此生非自然生命之生長之生，而是心之自己生長之生。孟子即心言性，而心性之所以又可以為二名，其理由即在此心之性，乃克就心之生長，或能生長而言。吾人觀孟子之言心，恆喻如火之始燃，泉之始達，草木之萌蘗，便知孟子之言心，乃重此心之自生自長義。³⁰

依唐先生之見，心之感應即是心之呈現；心之自生自長乃是指心能作「一感應即呈現，一呈現即感應」此一連續不斷之過程。唐先生以孟子之「即心言性」可統攝「即生言性」，而特別強調心之自發性；以心於物之直接感應與直接安悅處而顯者即為善，並以此善之心即為性而言「性善」。據此，唐先生認為，孟子學之精神在於興起心志以立人。唐先生說：

吾初意從宋明儒之說，謂孟學之核心，在其言心性，而尤在即心言性，……唯以人之心性為善，故人皆可以為堯舜，而有其良貴，遂得言民貴。吾素不取趙岐之孟子尤長於詩書，純自經學觀點，推尊孟子之說。然近忽有會于孟子言心性之善，乃意在教人緣此本有之善，以自興起其心志，而尚友

²⁹ 牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁31。

³⁰ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁29。

千古之旨。……吾對整個孟子學之精神，遂宛然見得其中有一「興起一切人之心志，以自下升高，而向上植立之道」，自以為足貫通歷代孟學之三大變中之義旨。斯道也，簡言之，可姑名之為「立人」之道。³¹

依唐先生，孟子即心言性，以心善言性善，是要吾人當下肯認自己，呈顯自己。吾人若能緣此本有之善，以自興起其心志，自下升高，而向上植立，如此，當可使自己活出生命的光輝來。³²

徐復觀先生則以人性的歷史脈絡，和回歸原典之重新解讀的方式，來解讀孟子的心性論。他認為「性善說是文化長期發展的結果。」他說：

孟子所說的性善，實際便是心善。經過此一點醒後，每一個人皆可在自己的心上當下認取善的根苗，而無須向外憑空懸擬。中國文化發展的性格，是從上向下落，從外向內收的性格。由下落以後而再向上升起以言天命，此天命實乃道德所達到之境界，實即道德自身之無限性。由內收以後而再向外擴充以言天下國家，此天下國家實乃道德實踐之對象，實即道德自身之客觀性、構造性。從人格神的天命，到法則性的天命；由法則性的天命，向人身上凝集而為人之性；由人之性而落實於人之心，由人心之善，以言性善；這是中國古代文化經過長期曲折、發展，所得出的總結論。³³

依徐先生，孟子所說的性善，乃是中國古代文化經過長期曲折、發展，所得出的總結論。從人格神的天命，到法則性的天命；由法則性的天命，向人身上凝集而為人之性，此即《中庸》首章所云：「天命之謂性」³⁴。由天所賦予的人之性落實於人之心，此心即純善無惡。因此，孟子由人心之善以言性善。而徐先生更特重「仁」在孟子心性中的地位。他說：

³¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇(卷一)》(臺北：臺灣學生書局，1984年)，頁212。

³² 《孟子·盡心下·25》：「孟子曰：『可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。』」

³³ 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。

³⁴ (宋)朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁17。

孟子由心的仁義禮智之端以言性善，由四端的擴充以言盡心、知性、知天；但作為能擴充的力量的，還是仁。孟子雖仁義並稱，或仁義禮智並列，但仁仍是居於統攝的地位；沒有仁作基底；沒有仁居於統攝的地位，實際便很難推擴出去。而當仁體呈露時，它自然會居於統攝的地位。由仁體再向下落實，才是仁義禮智。知識只是從外面積累、推演，而不能自內向外擴充；擴充的力量即是仁。所以孟子凡是說到「推」的意味時，無不以仁為基點。只有在仁德的體現上，才能說「萬物皆備於我矣」(〈盡心上〉)。萬物皆備於我，即是論語上的「天下歸仁焉」；克己而突破了自己，以與天下為一體，此時天下皆歸到自己仁德之中，亦即是自己與人類同其憂樂。天下皆歸到自己仁德之中，才可說「萬物皆備於我矣」。才能說「上下與天地同流」(〈盡心上〉)。³⁵

徐先生認為，「仁」是能使四端之心由內向外擴充的力量，「仁」是居於統攝的地位，由仁體再向下落實，才是仁義禮智。

除了牟、唐、徐三位代表人物外，蔡仁厚先生則承牟宗三先生之說，契其意而詳闡之。在《孔孟荀哲學》一書中，蔡先生提到孟子發明「性善」具有五點重大深遠之意義³⁶：

- (1) 乃能透顯道德主體以建立道德實踐所以可能的根據。
- (2) 乃能肯定「人人皆可為聖賢」，以開啟人格上升之門。
- (3) 乃能引發人之價值意識與文化理想。
- (4) 乃能保證教育之價值與功能。
- (5) 乃能相與為善以維繫人間社會之安和。

蔡先生認為，孟子的性善論不僅透顯道德主體以建立道德實踐所以可能的根據，

³⁵ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》(臺北：臺灣商務印書館，1969年)，頁182-183。

³⁶ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(臺北：臺灣學生書局，1984)，頁192。

引發人之價值意識與文化理想，而且保證了教育之價值與功能。如此一來，吾人就能肯定「人人皆可為聖賢」。而在相與為善中，就能創造出安和之人間社會。

還有劉述先先生，劉先生在當時港台新儒家後學的角色中較為特殊³⁷，其在〈孟子心性論的再反思〉篇中指出，孟子雖然也承認人與禽獸之別只是幾希，但它強調彼此間的差異性，分別大體、小體，突出人的德性的重要性，而肯定良知良能。劉先生還指出，孟子要人做道德行為，並不是叫他們違背自己的本性而為。人都有善的稟賦，這正是孟子堅持性善論的根本意旨所在。³⁸

而李明輝先生也是牟先生的學生，其《孟子重探》則指出，孟子的性善說基本上包含以下五種意義³⁹：

- (1) 此說肯定人有一個超越自然本能的道德主體，即本心(或良知)，而本心是道德法則(仁、義、禮、智)之根源與依據，故是純善。孟子即由此提出「仁義內在」之說。
- (2) 此說並不否認自然之性(小體)的存在，但同時肯定本心具有超脫於自然本能(耳目之官)之制約而自我實現的力量，這種力量是道德實踐之最後依據。
- (3) 本心可以在人的意識中直接呈現，表現為惻隱、羞惡、辭讓、是非等心。
- (4) 此說並不否定「道德之惡」的現實存在，它將「道德之惡」的產生歸諸於本心因自我放失而為外物所牽引。但是，「道德之惡」的存在並不足以否定本心之善，因為即使人陷溺於惡，其本心仍保有超脫於此惡的力量。
- (5) 此說固然肯定道德教育與道德修養之必要，但是道德教育與道德修養之目的不在於學習外在的規範，而在於護持或擴充本心之力量，使它不致放失。

依李先生，孟子的性善說，肯定人有一個超越自然本能的道德主體，即本心(或良知)，而本心是道德法則(仁、義、禮、智)之根源與依據，本心可以在人的意

³⁷ 劉述先，《新儒學的開展》(臺中：東海大學通識教育中心，1997年)。

³⁸ 劉述先，〈孟子心性論的再反思〉，李明輝主編《孟子思想的哲學探討》(臺北：中研院文哲所籌備處，1995年)，頁82-83。

³⁹ 李明輝，《孟子重探》(臺北：聯經出版公司，2001年)，頁146-147。

識中直接呈現，表現為惻隱、羞惡、辭讓、是非等心。而「道德之惡」的產生，孟子則歸諸於本心因自我放失而為外物所牽引。但是，「道德之惡」的存在並不足以否定本心之善，只須透過護持或擴充本心之力量，使它不致放失。

袁保新先生在其著作《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》之自序中指出，孟子「心」一概念，至少有兩個涵義，一是順「仁義禮智」而動的道德本心，另一則是落在形軀之中，不免受外在世界影響，具有選擇之自由的「實存心」。⁴⁰袁先生並依此「道德本心」和「實存心」二心，藉以解釋為何人會有不善的表現。

另楊祖漢先生在《儒家的心學傳統》一書闡述孟子性善論時指出，孟子之言人性，乃是即心言性，道德之性即在本心中呈顯，而心即是仁義禮智之理，即此是後來的宋明儒所言的「心即理」之論，孟子由心說理，使道德實踐具有真實的可能性，有真正的動力，這是十分重要的。⁴¹此即是說，人若不能肯定「即心即理」，那麼，道德實踐的可能性便失去依據。而楊先生與王邦雄先生及高柏園先生合著的《孟子義理疏解》⁴²，對孟子哲學更是加以詮釋與發揮，義深理明，頗有值得後人參考之處。

以上學者對孟子學之研究，可謂立論浩瀚，成果豐碩。尤其是他們對人性論的探討與分析，更是深入且詳盡。人如果不能自我肯認自己內在的道德性，那麼一切道德行為之實踐如何可能？既不能有道德行為實踐之可能，則一切教育之功能，都將失去其原有之價值與意義。如此一來，一切的文化活動，如科學、道德、宗教、藝術等亦無任何的價值可言。因此，孟子性善論的提出，給與我們後人有自興起其心志，自下升高，而向上植立之精神指標，使道德實踐具有真實的可能性，有真正的動力，那麼「人人皆可為堯舜」，就不再只是空想、幻想而已，而是人人皆可達到的目標。換言之，「人人皆可為堯舜」，非不能也，不為也。以上學者對孟子學之研究成果，對於筆者在寫作此篇論文時，提供了很大的幫助。

⁴⁰ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋·自序》（臺北：文津出版社，1992年），頁3。

⁴¹ 楊祖漢，《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年），頁23。

⁴² 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，2007年）。

第二章 儒家經典詮釋的現代進路

黃俊傑先生曾指出，關於解讀經典，孟子提出了兩種方法：一為追溯作者原意的方法；其次為脈絡化的解經方法。¹在追溯作者原意的方法中，係指：(1) 解經不應拘泥於文辭而膠柱鼓瑟或刻舟求劍，而應通觀經文的整體意義。(2) 讀者當以自己的體認遙契經典作者的原意。換言之，此即為孟子所提出的「以(讀者之)意逆(經典作者之)志」的解經方法，強調解經者與經典之間存有某種「互為主體性」之關係。而脈絡化解經方法，則是在時空脈絡中解讀經典。孟子以一種「知人論世」的解經方法，強調在歷史脈絡中解讀經典「文本」之意涵，也暗示：經典作者生存於歷史情境之中，因此，作者之意必須在世變的脈絡中才能獲得正確的詮釋。基於上述，筆者認為黃俊傑先生指引我們瞭解到，探討儒家(孟子)經典需具備方法論意識，因此本文除了重視《孟子》文本思想上邏輯的一致性及對經典本文進行分析外，並在此章節中透過「具體性/聯繫性思維方式」、「基源問題研究法」，以及「創造性的詮釋學」，嘗試挖掘《孟子》經典本文中的內容與意義深層可能的生機，以闡明孟子對經典教育的意涵與價值。

第一節 由「具體性/聯繫性思維方式」論《孟子》經典詮釋

「具體性/聯繫性思維方式」是黃俊傑先生在探究孟子哲學時所提出的看法。他認為，孟子的思維方式有兩大特徵：第一是「具體性思維方式」，孟子對抽象原理的思考常在形象思維的脈絡中進行，他常常將人的存在及其活動，置於具體而特殊的時空情境中加以思考，因此，人的「歷史性」(Historicality) 在孟子的思維世界中就特別為之突顯；第二則是「聯繫性思維方式」，孟子強調人的生命絕不是單面向的存在，人的現實生命有其超越的依據。在自然世界與人文世界之間，在大宇宙與小宇宙之間，在個人的身體與道德心之間，在群體與個體之

¹ 黃俊傑，〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，李明輝編《儒家經典詮釋方法》(臺北：喜瑪拉雅基金會，2003年)，頁171-176。

間，都構成存有的連繫。²為方便說明，茲分述如下：

一、具體性思維方式 (Concrete mode of thinking)

黃俊傑先生指出：所謂「具體性思維方式」，是指孟子在論證抽象原理時，常常以具體事實或行為作為證據論述。³也就是說，孟子做抽象原理的論證時「未嘗離事而言理」。⁴因此，黃俊傑先生認為，這種「具體性思維方式」使孟子論述問題時，多能即事以言理，且其所言之理乃為實理，不流為虛理、玄理或空理。⁵筆者認為，這就是強調孟子特別著重理論與實踐之間的思想關係的表達。

黃俊傑先生更進一步指出，孟子運用這種「具體性思維方式」的基本方法有二：第一個方法是類推論證，第二個方法則是歷史論證。⁶

(1) 類推論證 (Analogical thinking)

所謂「類推論證」是指：孟子論證抽象原理常以具體事物進行類推，他常將具體而個別的事物，加以分類，並以類的性質互作比擬，蓋孟子明言：「凡同類者，舉相似也。」(〈告子上〉) 黃俊傑先生引了《孟子》文獻中的一段話來做說明：

孟子曰：「今有無名之指，屈而不信，非疾痛苦事也，如有能信之者，則不遠秦楚之路，為指之不若人也。指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。」(〈告子上·12〉)

² 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁3-4。

³ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁4。

⁴ 清儒章學誠《文史通義·易教上》所言：「古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典」，實已暗示中國思維方式特重「具體性」此一特徵。參見章學誠，《文史通義》(臺北：華世出版社，1980年)，頁1。

⁵ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁5。

⁶ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁5。

在以上引文中，孟子指出人的「指」與人的「心」在類屬的輕重次第上有所不同。在這一段話中的「類」並不是指同類的類，所以黃先生引朱子的注語：「不知類，言其不知輕重之等也。」又引了牟宗三先生的說法：「不知輕重之等即不知先後本末之次第，不知何者是輕者，何者是重者，何者是類屬於本者，當先注意及之，何者是類屬於末者，當次注意及之。」因此，黃俊傑先生認為，孟子是以「指不若人，則知惡之」類推「心不若人」亦應知惡的道理。⁷

其實，類推法之作為「具體性思維方式」，在《孟子》書中屢見不鮮，例如在〈告子上〉孟子就說：

富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫薺麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：「不知足而為屨，我知其不為蕘也。」屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同者也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。

雖然黃俊傑先生沒對上舉文獻多作說明，但根據類推論證的說法，孟子在上引文中首先說明後天環境對人心的影響，孟子認為人之因後天環境而有種種不同的不良表現—多懶，多暴，並不是他的本性中沒有足以為善的良能之才，或本性上有任何的不一樣，而是由於人心的陷溺所造成的，以致於性善之端未能自然的流

⁷ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁3-7。

露，才有此種種不同的不良表現。就好像大麥的播種，土地的肥瘠，雨露的多寡，人力的勤惰，會使得一樣的種子卻生出不同的結果。因此，人之為不善，在孟子看來，也是因後天的境遇使然。其次，孟子由上例類推凡同類者皆相似也，何獨至於人而疑之？凡人皆同是一類，聖人亦與我同一類，蓋天下之人之足有同形，而人在感官上大體亦皆相似：口有同耆、耳有同聽、目有同美。味覺、聽覺、視覺既如此，心亦如此。那麼，心之所同然者何也？即理也，義也。孟子認為天下人的心對於理義都有共同的喜好，如同天下人的口都喜好美味一樣，心對於理義，是共同肯定（同然）而又欣悅的。用黃俊傑先生的話來說，即是孟子以「芻豢之悅我口」的事實，類推「理義之悅我心」的必然性。⁸而針對上段引文中，牟宗三先生也說，孟子是以足形、嘗覺、聽覺、視覺來類比心覺之普遍性。⁹然而，類推並不是嚴格的推理，只是以此喻彼而已。因此，黃俊傑先生指出，類推法只是從已知之物推知未知之物的一種思維方式。¹⁰

對於類比論證的例子，黃俊傑先生又舉孟子與告子辯論「生之謂性」¹¹時，孟子並不認同告子將人性等同於自然之性的看法，認為人性中不具有價值判斷的能力，因此以「白羽」、「白雪」、「犬」、「牛」等具體事物的性質進行類推，駁斥告子的主張。但黃先生指出，孟子強調人性的超越性依據，可謂是價值意識的創發者。而在與告子爭辯「仁義內在或外在」¹²的問題時，孟子則以「白馬」類比

⁸ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁7。

⁹ 牟宗三，《圓善論》(臺北：臺灣學生書局，1985年)，頁30。

¹⁰ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁8。

¹¹ 《孟子·告子上·3》：「告子曰：『生之謂性。』孟子曰：『生之謂性也，猶白之謂白與？』曰：『然。』『白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？』曰：『然。』『然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？』告子的「生之謂性」是就人生而有(生命)之自然之質以言性，如荀子正名篇云：「生之所以然者謂之性。」但孟子以為從「生之謂性」之觀點，並不足以彰顯「人之所以為人」之尊嚴與價值所在，故不贊同告子的「生之謂性」說。楊祖漢先生亦指出，孟子認為從人的生命自然說性，只認識到人的生命活動中的生理形氣部分，而以道德性為人性，乃是於人的生命中，發現了不為形軀所限的，有無限意義的成份—道德心。孟子以道德性為人性，是以有著無比的尊嚴與價值者為人性，即是肯定一切人皆有無比的尊嚴與價值，這是人和禽獸不同的地方，即所謂人禽之辨。參見王邦雄等三人合著，《孟子義理疏解》(臺北：鵝湖出版社，2007年)，頁29。

¹² 《孟子·告子上·4》：「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。』

「白人」，以「長馬」類比「長人」的類推法，反駁告子「仁內義外」的觀點。另孟子勉滕文公行堯舜之道，改革國政，則引《尚書》：「若藥不瞑眩，厥疾不瘳」（〈滕文公上〉）此一日常生活經驗為喻。與戴不勝論環境對人的影響，則以「一齊人傅之，眾楚人咻之」（〈滕文公下〉）為喻。諸如此類的類推論證，在《孟子》書中俯拾皆是，的確構成孟子「具體性思維方式」的一種常見運用方法。¹³

黃俊傑先生進一步指出，在孟子的類推思維方式中，隱含著一項重要的思考原則，這就是：以偏例全 (*pars pro toto*)，意即只要掌握部份現象或事物的性質，就可以據此以掌握全部現象或事物的性質。¹⁴此一部份之內容，筆者將會在第二小節「聯繫性思維方式」加以說明，在此不再贅述。

(2) 歷史論證 (Historical thinking)

黃俊傑先生指出，所謂「歷史論證」是指：將抽象命題（尤其是倫理學命題）置於具體而特殊的時空脈絡中，引用古聖先賢、歷史人物、或往事陳跡加以證明，以提昇論證的說服力。¹⁵黃先生認為：在中國思想史上，儒家諸子的歷史感最為深厚，他們守先以待後，溫故而知新，寓開來於繼往，在各家思想人物之中別具特色。在儒家典籍中歷史敘述基本上是抽取普遍理則的一個手段。¹⁶也就是說，儒家諸子是以「歷史」為師。而透過歷史論證進行的「具體性思維方式」，在《孟子》文獻中的例子很多，例如在〈離婁上〉，孟子說：

曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」告子以同長表示義外，是把義視為客觀事實而定，故謂之外。牟宗三先生認為，客觀是什麼，我就應當說它是什麼。這種應當之義是由客觀事實而定，亦可以說由認知之知識而定，亦可以說是「義者宜也」之義，例如冬天宜于裘，夏天宜于葛，凡此皆無道德的意義。而孟子主要的目的是在表明道德意義的仁義皆是內發，皆是道德底事，即使含有情在內，此情也是以理言，不以感性之情言。參見牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁15。換言之，內發之仁義即內發於人之性，是性之自發，非外鑠我也，我固有之也。此性是定然的善，故不同於「食色性也」之性，亦不是「生之謂性」之性。

¹³ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁7-9。

¹⁴ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁10。

¹⁵ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁13。

¹⁶ 黃俊傑，〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，《臺大歷史學報》第25期，2000年6月，頁4。

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。……

三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁，國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。……

在第一例之中，孟子舉離婁、公輸子、師曠、堯舜這些歷史人物之「規矩」、「六律」來論證「仁政」之於「平治天下」的重要；在第二例中，孟子則以三代史實來支持「天子不仁，不保四海」之論斷。又如在〈告子下〉，孟子說：

舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。人恒過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恒亡。然後知生於憂患而死於安樂也。

在此段引文中，孟子則以舜、傅說、膠鬲、管夷吾、孫叔敖、百里奚之史實，闡述兩條人生的定理：「天若要你成才，以擔當大任，是必定會先給你諸般考驗的」，以及「憂患能激發人的生機，而安樂反而易害人陷於滅亡。」由上引文中，黃俊傑先生指出：在孟子的歷史敘述裡，這些具體的歷史人物之所以獲得讀史者(如孟子)的重視，乃是因為在這些古聖先賢的史實中，潛藏著「生於憂患而死於安樂」這條抽象的道德命題。在儒家的歷史學裡，歷史敘述的目的正是在於建構儒家道德學。¹⁷換言之，孟子是從古聖先賢的史實中，挖掘出人生的定理來，並從

¹⁷ 黃俊傑，〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，《臺大歷史學報》第25期，2000年6月，頁6。

中建構儒家的道德學。由此讓我們了解到，孟子可說是具體地實踐他所提出的「知人論世」的理念。所謂「知人論世」是指解讀者深深地浸潤於經典作者的「脈絡性」之中，並達到與經典作者心靈互通的境界。¹⁸因此，黃俊傑先生又指出，從孟子對歷史事實的論述中，我們可以得知：人類的歷史經驗在孟子的處理中是被當作一種「符號」(symbol)，而不是被當作「劇場」(theater)。孟子不是將歷史人物當作是歷史舞臺上的「演出者」，而把自己當作「觀賞者」；他是把歷史經驗當作一種可以被後人注入「意義」(meaning)的「符號」。換句話說，過去的歷史經驗不是與讀史者疏離的「客觀的存在」，它與讀史者構成「互為主體性」的存在。¹⁹也就是說，讀史者可以透過過去的歷史經驗而做出對應與重新省視自己所處之時代，然後給出一條因應之道。因此，黃俊傑先生進一步指出，相應於歷史經驗在孟子論述中之作為「符號」而不是「劇場」這項事實，「歷史」與人之間乃形成雙重關係：

- (一)、就過去回顧而言，人生活於「歷史」之流中而為歷史所塑造。
- (二)、就未來展望而言，人又成為創造「歷史」的主體。²⁰

依黃俊傑先生，歷史經驗並非獨立於我們的存在，而是與看待歷史者的生命息息相關，亦即人與歷史不是主客二分的關係，人與歷史是交融在一起，如唐太宗李世民曾經說過：「以古為鏡，可以知興替。」(《舊唐書·魏徵列傳》)²¹職是之故，人成為既是為歷史所塑造，又是創造「歷史」的主體。因此，黃俊傑先生指出，在孟子的思考模式中，「歷史」既是人間的主體，又是人間的客體；「人」既是「歷史」所塑造的存在，又是塑造「歷史」的主人，兩者間存有一種創造性的辯證關係。²²基於上述我們可以得知：「時間」概念對儒家是具有特別涵義的，

¹⁸ 這種「知人論世」的方法見於《左傳》的「以事解經」，而摶成於孟子，兼具「歷史性」與「脈絡性」。參閱黃俊傑，〈從中日比較思想史的視野論經典詮釋的「脈絡性轉換」問題〉，《臺大歷史學報》第34期，2004年12月，頁399。

¹⁹ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁15。

²⁰ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁16。

²¹ (後晉)劉昫撰，(清)錢大昕考異，岑建功逸文，《舊唐書》(臺北：新文豐出版公司，1975年)，頁1240。

²² 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁16。

如孔子即有川上之嘆，以流水喻時間之飛逝。對此，黃俊傑先生則指出，古代儒家進行歷史論述時，所呈現的「時間」概念至少具有兩項特質：(一)「時間的可逆性」：即古代儒家的「時間」在「過去」與「現在」這兩極之間往返辯證地運動著。在「時間」的往返運動之下，「過去」與「現在」就形成一種既分離又結合的關係。(二)「時間」序列中「古」與「今」的互為主體性：儒家常為了批判「現在」或引導「未來」的方向，而回顧「過去」的歷史經驗。因此，他們常常將他們所主張的「現在」以及「未來」的「應然」(ought to be) 與過去歷史上的「實然」(to be) 結合為一，並且常常在「應然」的基礎上論述「實然」。所以，儒家的歷史思維常常表現出：「歷史」與「歷史解釋者」由於互相融合、互相滲透而達到所謂「互為主體性」的狀態。²³換言之，對儒家而言，過去、現在與未來是一體且不可分割的。

當代日本學者中村元分析中國人的思考方法時，有一段很深刻的觀察。中村元說：

中國人高度重視個性，並且按照他們的思維方法，來具體敘述表象的內容；所以他們自然愛好以具體形式表現的複雜多樣性。他們賴感覺和依附感覺的立場，使他們對現象複雜多樣性尤為敏感，而替代了對事物法則的把握，替代了對事物抽象地孕育著的統一性的把握。事物現象的特徵，是千差萬別的而不是千篇一律的。因此，信賴知覺表象和重視個別性的中國民族，自然對事物的多樣性特別敏感，並很少去考慮有關規制事物多樣性的普遍妥當的法則。²⁴

中村元在此處所說的「以具體形式表現的複雜多樣性」，即是「具體性思維方式」的表現。

黃俊傑先生結語「具體性思維方式」而表示，在孟子的「具體性思維方式」中，不論是用來進行類比思考的具體事物（如白羽、白雪、犬、牛、原泉……

²³ 楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》(臺北：正中書局，1996年)，頁3、頁14。

²⁴ 中村元，《東方民族的思維方法》(臺北：結構羣出版社，1989年)，頁150。

等) 或歷史人物與經驗 (伯夷、孔子、三代……等), 都儲藏著某種記號, 可以經由孟子或其他解讀者加以解讀, 而提煉出抽象觀念或命題。在這個意義下, 這些具體事物或「歷史」都乘載豐沛的「意義」, 而有待開發深掘。孟子甚至指出解讀歷史或古代典籍 (如《詩經》) 的一個方法: 「不以文害辭, 不以辭害意。以意逆志, 是為得之。」(〈萬章上〉) 「以意逆志」²⁵即是讀者以自己的體認遙契經典作者原意的意思。因此, 黃俊傑先生認為, 在孟子看來, 「歷史」所乘載的「意義」並不能自我表白, 它有待於讀史者的解讀, 注入「意義」, 才能使零碎而個別的歷史事件, 貫串組合成為可理解而有意義的歷史圖像。²⁶換言之, 孟子基本上是將歷史經驗視為一種理想, 一種可以效法以及具體實踐的模範, 而不只是將它視為一個過去的事實而已。

然而, 黃俊傑先生更指出, 孟子運用歷史論證之具體性思維方式, 則出現了人之存在的「歷史性」與「超越性」之張力問題。其問題之根源在於「歷史性」是具體性的, 在時間與空間之中受時空所決定。而「超越性」是抽象性的, 不受時空所限制。²⁷要解決這兩者之間的張力問題, 則須進而分析孟子思維方式的另一面向——「聯繫性思維方式」。

二、聯繫性思維方式 (Co-relative mode of thinking)

黃俊傑先生所謂「聯繫性思維方式」是參考李約瑟 (Joseph Needham) 的觀念而提出, 此思維方式即是將個人、世界、宇宙的諸多部分之間, 建構緊密的聯

²⁵ 黃俊傑先生認為, 經典解釋者以自己之「意」逆推作者之「志」, 使作者與讀者所處的「脈絡化轉換」成為可能。這種「以意逆志」的「脈絡性」轉換的方法, 以「斯人 (指經典作者) 千古不磨心」為其前提假設, 異代異域的解讀者雖然與古代經典作者是未面心友, 但是, 解讀者可以「因先達之言以求聖人之意」, 跨越時空而成為經典作者的異代知音。參閱黃俊傑, 〈從中日比較思想史的視野論經典詮釋的「脈絡性轉換」問題〉, 《臺大歷史學報》第 34 期, 2004 年 12 月, 頁 399-400。

²⁶ 黃俊傑, 《孟學思想史論(卷一)》(臺北: 東大圖書公司, 1991 年), 頁 18。

²⁷ 黃先生認為, 在東亞儒者的解經傳統中, 出現兩種「解釋的張力」: 第一是經典中的普世價值與解經者身處的時空特性之間的張力; 第二是解經者自身的「文化認同」與「政治認同」之間的張力。前者既是「普遍性」與「特殊性」之間的緊張性, 又表現為解經者與經典互動時的緊張關係; 後者則具體展現東亞思想史中政治領域與文化領域之間不可分割性與相互緊張性。參見黃俊傑, 〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力〉, 《臺大歷史學報》第 28 期, 2001 年 12 月, 頁 1。

繫性關係的一種思維方式。這種所謂「聯繫性思維方式」基本上認為宇宙間的部分與部分之間，以及部份與全體之間是一種有機的而不是機械的關係，牽一髮而動全身。因此，整個宇宙各個部門或部分互相滲透、交互影響，並且互為因果。²⁸也就是說，孟子思想世界中的許多對應的兩極，如「天」與「人」、「身」與「心」、「群」與「己」……等，都不斷為兩極，而構成聯繫性的關係。這種思維方式與中國古代「有機體」(organism) 式的宇宙觀有密切關係。因此，黃俊傑先生指出，所謂「聯繫性思維方式」涵有二項基本假設：

- (一)、宇宙以及世界的各種範疇，基本上都是同質的。
- (二)、宇宙以及世界的各種範疇，都可以交互影響。

黃俊傑先生舉〈盡心上〉：「萬物皆備於我」來說明其涵義，意即作為宇宙的「部分」的「我」，與作為「全體」的「萬物」有其共同的本質，因此，就一面觀之，從「我」(部分) 就可以掌握「萬物」(全體) 的本質；另一方面，則「萬物」(全體) 的特徵也顯現在「我」(部分) 之中。於是，部分與全體就構成交互感應的關係。²⁹在「聯繫性思維方式」的影響之下，諸多兩極之間皆被視為存有互相滲透之關係，尤其主要表現在以下三項具體命題之中：

一、「自然」與「人文」兩個範疇之間具有聯繫性

第一命題深植在孟子的「知言養氣說」(〈公孫丑上〉)之中。黃俊傑先生指出，中國古代人都是將「氣」視為自然意義的事物，「氣」本質上不具有價值涵義，它屬於自然世界，而不屬於人文世界。正是在這種思想史背景之下，孟子所說的「浩然之氣」在思想史上佔有一個特殊地位。³⁰也就是說，儒家哲學從孟子開始，試圖將「氣」概念導入價值論述的討論中。所以，我們看到黃俊傑先生就指出，

²⁸ 黃俊傑，〈傳統中國的思維方式及其價值觀：歷史回顧與現代啟示〉，《東亞儒學史的新視野》(臺北：喜馬拉雅基金會，2001年)，頁314。

²⁹ 黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》(臺北：喜馬拉雅基金會，2001年)，頁317。

³⁰ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁22-23。

在孟子思想中，所謂「浩然之氣」就是原始生命完全理性化之後，所呈現的綜合的生命力。這種「生命力」固然指生理的綜合作用，起於生理層面的活動，但是，它接受理性（或意志）的指導（夫志，氣之帥也），運行於身體之內（氣，體之充也），一方面使生理（氣）與道德心（志，即心）不斷為兩橛；另一方面，又貫通精神（或形式）與物質（或內容）兩個層面。³¹換言之，氣的存在除了指涉生理生命面向外，也意謂著我們可以在氣的上面做價值實踐的工夫。因此，黃俊傑先生又指出，這種「浩然之氣」從一方面看，是屬於存有意義的自然世界的事物，孟子說：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間」（〈公孫丑上〉）就是指這項事實而言。但從另一方面來看，則「浩然之氣」又是屬於創生意義的文化世界中的事物，它與倫理學中的「義」和「道」互相配合，而且，如果欠缺了倫理內容，它就無法鼓舞興發（其為氣也，配義與道；無是，餒也）。³²換言之，不斷地存養與凝聚所謂「集義」的工夫，就成為養「浩然之氣」的重要工作。黃俊傑先生即在〈孟子思想中的生命觀〉論證孟子思想的生命觀中，所謂的「氣」通貫於自然界與人文界之間，亦即「氣」通貫於存有論與倫理學兩個不同的層次，並以倫理活動為優先，孟子思想由此顯示古典儒學的人文主義精神。³³

二、人的「身」與「心」兩個範疇之間具有聯繫性

第二命題則深植在孟子的「踐形」說上。黃俊傑先生指出，在孟子的養氣理論中，「氣」貫通於自然範疇與人文範疇，而且經過人文化成以後的「氣」，將原始的、自然的「氣」加以理性化，遂打通物質的、有形的範疇（身體）與精神的、無形的範疇（心）之間的藩籬，使抽象的人格美可以具體化，可以被感知，這就是孟子所說的「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」（〈盡心上〉）的理論基礎。³⁴換言之，孟子認為藉著有形的形軀，實踐道德的修養，時時存天理、去人欲，使心靈常保其清明，不受形軀物欲的影響，而使自己的言行舉止皆合乎道，

³¹ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁23。

³² 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁23。

³³ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》第二章，(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁53。

³⁴ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁23。

使形軀活動成為天理之具體實現處。果如此，便已是聖人了。誠如楊儒賓先生所言：「當人的主觀意志（或道德意志）發動時，它可以帶動一種生理性質的力量，而這種生理性質的力量可滋潤、轉化或體現我們的形體。」³⁵又云：「孟子學中的所謂『踐形』，是指人經過一番努力後，可以充分體現人的身體。這種觀點當然預設著：現實的人的身體都是不完整的，要使身體趨於完整，只有經過一種朗現潛能的工夫，並在人的身體上顯現出來，才算完成人身應有之模態。……根據這種踐形理論，生理現象不是中性無記的。依據孟子的理論，有德君子的身體不能這樣看待，因為有德君子之所以有德，並不是徒守條文規範的道德而已，它一定會在人的身上顯現出來。在人身上顯現出來最重要的一種徵兆，乃是它具有道德的光輝，孟子稱呼此光輝現象為『生色』。當君子生色時，『睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻』（《孟子·盡心篇上》）。不但如此，連學者的移瞬轉睛、聲音高低、言談舉止，都不是中性的，它們都具有道德的涵義，而且具有精神的向度」。³⁶楊儒賓先生對孟子踐形觀的解釋，真可謂精闢入理。

黃俊傑先生則進一步指出，在東亞儒家傳統中，「身」與「心」實有其互相滲透性。從「身體哲學」的立場來看，儒家「心學」傳統中的「心」對世界之認知，實有其「身體之基礎」；而且，身體的空間也不是一個客觀的空間。作為一個綜合體的身體，實有其思考之能力。誠如王陽明所說：「何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也」，我們推衍王陽明之意，可以說：所謂「身」就是精神的身體化；所謂「心」就是身體的精神化，內外交輝，「身」「心」一如！十九世紀日本陽明學者大塩中齋（平八郎，1794-1837）說：「自形而言，則身裹心，心在身內焉。自道而觀，則心裹身，身在心內焉」，大塩平八郎的「身裹心」「心裹身」的說法，精簡地告訴我們：身體是一個感性與理性兼具的綜合體，「氣」的流通使身體成為整體，「心」的主導將生理的身體轉化成理性的身體，並在社會政治文化脈絡中，發輝功能性的作用。³⁷換言之，「心」是

³⁵ 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所籌備處，1996年），頁143。

³⁶ 楊儒賓，〈論孟子的踐形觀—以持志養氣為中心展開的工夫論面向〉，《清華學報》新20卷1期，1990年6月，頁25。

³⁷ 黃俊傑，〈東亞儒學研究的新方向—東亞儒學：經典與詮釋的辯證〉自序，《鵝湖月刊》，2006年9月，頁58。

「身」之體，「身」則是「心」之用，身與心是相互貫穿融攝的關係。心以思維決定者的身份領導著身體的行動，身體以具體行為者的身分實現心之思維。此外，心亦通過貞定生命的價值方向，使身體感官欲望能純化為道德實踐動力。心雖決定人之行動方向，但身體是使思想不僅停留在想法，而且能將思想具體化為行動的必要條件。基於上述，儒家的身心關係並非偏重於思維的懸空理論，而是同等留意到身體在道德與政治活動中的必要兩點性。

三、「個人」與「社會」兩個範疇之間具有聯繫性

而針對第三個命題，黃俊傑先生指出，孟子認為從「個人」、「家庭」、「社會」到「國家」、「天下」，是一個層層展開的同心圓，每一個同心圓之間只是範圍上有大小，而沒有本質上的差異，而「個人」正是這些同心圓開展過程中的核心。孟子說：「人有恆言，皆曰『天下國家』。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」（〈離婁上〉）所謂「本」正是指「個人」之作為層層推廣的複雜的社會網絡的核心而說的。³⁸換言之，沒有「個人」，就無法組成一個「家庭」；沒有「家庭」，就無所謂的「社會」；沒有「社會」，更遑論家國天下了。

基於上述，黃俊傑先生又指出，因為孟子將「個人」與「社會」視為一個連續體，所以「擴充」乃成為孟子思想一個重要的概念。孟子說人生而具有「不忍人之心」，這種道德心表現而為「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」與「是非之心」等他所謂的「四端」。孟子說：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」（〈公孫丑上〉）孟子這種所謂「擴而充之」的概念，就是為了在「群」與「己」之間建立溝通的橋樑。³⁹換句話說，個人與群體之間並非是主客對立的關係，而是彼此聯繫為一整體，經由擴充實踐，群體與個人即關連為價值全體。黃俊傑先生即結語孟子思想中的「個人」與「社會」並不是互不相涉的兩個範疇。相反的，它

³⁸ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁24。

³⁹ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁24-25。

們是互有聯繫的範疇，前者是根本，後者是其延伸。⁴⁰筆者認為《大學》所言：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平」，亦是從個人之修養而擴充至家國天下的。此可作為「個人」與「社會」之間是具有緊密的聯繫性關係的明證。對此，黃俊傑先生亦指出：儒家經典從來不是象牙塔裡的高文典冊，而是與人民生活，特別是政治生活，密切相關的治世寶典。儒家經典中所承載的文化理想與歷代王朝的政治一直密切互動。⁴¹此即是說，經典是一部尊貴的生活寶典。

經典既是一部尊貴的生活寶典，那麼它應該成為人人必讀的書。黃俊傑先生即指出：近 50 年來，台灣經濟突飛猛進，隨著經濟發展的快速成功及社會之富庶繁榮，社會大眾的價值觀頗有功利主義的傾向。功利主義極易造成短視現象，使人只知現在，既無過去，也沒有未來，生活在「一度空間」而被歷史所放逐。這種社會病態給剛長成的青少年帶來的傷害尤其嚴重，他們沒有「永恆」的價值目標作為取向，成為「失落的一代」、「無根的一代」。⁴²此即是說，經典的教育在此時正可提供吾人的心靈一如燈塔般的指引。因此，黃俊傑先生認為：針對當前台灣社會這種時間感日趨式微的特殊狀況，欲保有永久價值，不被日新月異的社會變遷所淘汰，仍有賴經典著作對於人類心智的啟發與陶養。尤其研讀經史典籍，能使學生更深入地瞭解民族、歷史與文化，增強學生一脈相傳的感受，幫助學生確認文化的淵源。而長久浸潤於古聖先賢的典範之中，亦使學生在立身處世上有確定而具永久價值的學習對象，不致於迷失在現代社會中。⁴³黃先生此番話講得真是語重心長，而且一針見血。⁴⁴

⁴⁰ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁25。

⁴¹ 黃俊傑，〈論東亞儒家經典詮釋與政治權力之關係—以《論語》、《孟子》為例〉，《臺大歷史學報》第40期，2007年12月，頁9。

⁴² 林孝信、黃俊傑，〈美國的經典通識教育：經驗、問題與啟示〉，《通識教育季刊》，1996年12月，頁130-131。

⁴³ 林孝信、黃俊傑，〈美國的經典通識教育：經驗、問題與啟示〉，《通識教育季刊》，1996年12月，頁130-131。

⁴⁴ 黃俊傑先生指出：第一、經典教育的教學應「入乎其內」而又「出乎其外」。教師在帶領學生進行經典研讀時，首先應與學生一起參與經典中的思想世界，將經典的價值理念與讀者的生活情境與體驗相印證，這是英國哲學家柯靈吾 (R.G. Collingwood, 1889-1943) 所謂的「重演」

歸納上述具體性與聯繫性思維的詮釋方式，《孟子》思想的經典詮釋即有二個面向，一是從具體性思維方式而言，孟子思想具有強烈的歷史意識，孟子對人性價值、對仁政王道、以及對義利之辨的論述，皆能不離生命經驗來侃侃而談，並證成其中所蘊含的人文意義。對此，黃俊傑先生曾指出：(一) 歷代儒者對儒家經典的解釋活動，基本上是一種「實踐活動」，而不是一種「認知活動」；(二) 儒家經典具有強烈的「實存的」(existential) 內涵，而儒家詮釋學也就成為一種「體驗的」(experiential) 學問。(三) 因此，經典詮釋者的「歷史性」在儒家經典的詮釋活動中不但不可能加以解消，而且一直發揮重要的作用。⁴⁵ 換言之，儒家經典詮釋者對於「歷史性」是非常敏銳的，他們從不把歷史當成是已逝的過往經驗，與自己無關，而是把它當成活生生的教本，從中汲取生命的養份與智慧，以對應省視自己所處的時代，並充實自己的生命光輝。

二是從聯繫性思維方式而言，黃俊傑先生指出：孟子思想中的人，是一種多層次、多面向的存在。人的本質，表現了自然秩序與人文秩序之間的連繫性，心理層與生理層之間的連繫性，以及宇宙的無限性（所謂〈天命〉）與經驗世界的有限性之間的連繫性。孟子思想中的人，並不是宇宙中孤伶伶的存在，人的最高本質是可以與宇宙的本體感應互通的。⁴⁶ 換言之，孟子思想指出人與自己、與他人，乃至與整個宇宙，皆處於有機的聯繫中，亦即天地人我之間皆存在著價值關係，並有待吾人的實踐開發。此部分涉及孟子思想的實踐工夫，請見本文下章的討論。

(re-enactment) 的過程。接著，才從思想史或哲學之立場，解析經典中的思想內容及其意義。第二、在大學的教學情境中，實施上述兩種讀經方法，最有效的途徑之一是以行動劇、話劇或其他戲劇展現的方式，重現經典的思想世界與人物的行誼，使學生經由讀經而「神入」經典人物的心路歷程，再進而經由表演而「體知」經典人物的苦與樂。這種經由戲劇表演而體驗的經典思想，比純粹只經由文字解讀而進行的經典研讀，在讀者生命中所留下的痕跡更為深刻。參閱黃俊傑，〈大學通識教育中經典教育的挑戰與因應〉，《通識在線》，2007年11月，頁2。另黃俊傑先生對於孟子學的研究亦應用於〈東亞近世儒學中的經典詮釋傳統：第一梯次追求卓越計畫研究報導(九)〉，《高教簡訊》第129期，2001年11月，頁17。與〈東亞近世儒學中的經典詮釋傳統：第一梯次追求卓越計畫期中成果報導(十五)〉，《高教簡訊》第150期，2003年9月，頁11。

⁴⁵ 黃俊傑，〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《中國經典詮釋傳統(一)：通論篇》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2006年)，頁340。

⁴⁶ 黃俊傑，〈孟子學研究的回顧與展望〉，《臺大歷史學報》第19期，1996年6月，頁73。

第二節 由「基源問題研究法」論《孟子》經典詮釋

思想的產生，與思想家所處的時代背景、所遭遇的時代課題有關。因此，對於孟子所面對的時代課題，我們應有所了解。為了對孟子所面對的時代課題有所了解，本文採用「基源問題研究法」來做探究。

一、基源問題研究法

此方法論為勞思光先生所提出，他認為所有的學派或思想背後都一定有某個問題所支撐，可藉由許多論證而反溯其問題之所在。據此，勞先生指出，所謂「基源問題研究法」，是以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。⁴⁷勞先生提出此方法論的背景認為，哲學史既是一種「史」，又是以理論為其記載內容的；而整個哲學史的功能，則在於描述人類智慧之發展。內在的心靈境界，外在的文化成果，都要統攝於此。所以，我們可以說，哲學史既具有如此的任務，則它必須滿足以下三個條件：第一是事實紀述的真實性，第二是理論闡述的系統性，第三是全面判斷的統一性。⁴⁸「基源問題研究法」的提出即為撰寫滿足上述條件的哲學史。此方法論操作的步驟大致如下：⁴⁹

第一步，研究者先需有一個基本了解，就是一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。如果找到了這問題，我們即可以掌握這一部份理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源，而理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程，這個問題就稱為「基源問題」。基源問題雖是每一學說的根源，但有很多學人並不明顯地說出來。因此，研究者自己就常需要做一番工作以發現此一學說的基源問題是甚麼。

⁴⁷ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁15。

⁴⁸ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁14。

⁴⁹ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁15-17。

此時即需要做邏輯意義的理論還原的工作了。所謂理論還原的工作，就是從許多論證中逐步反溯其根本意向所在。根本意向發現了，配合一定的材料，我們即可以明白基源問題如何表述。然掌握基源問題，雖以解析工作為主，但也要涉及考證問題。由此，考訂材料甚至搜集材料的工作，就成為掌握基源問題時所必需做的工作。

第二步，掌握了基源問題後，我們就可以將所關的理論重新作一個展示，在這個展示過程中，步步都是由基源問題的要求衍生的探索。因此，一個基源問題引出許多次級的問題，每一問題皆有一解答，即形成理論的一部份。最後一層層的理論組成一整體，這就完成了個別理論的展示工作。至此，研究者已能滿足「真實性」與「系統性」的要求。

第三步，我們將各時代的基源問題，排列起來，原即可以發現整個哲學史上的理論趨勢，但這仍不足以提供一種作全面判斷的理論依據。要作全面的判斷，對哲學思想的進程及趨向作一種估價，則我們必須另有一套設準。設準的目的即在於避免獨斷氣息。但我們又必須明白，我們雖不願獨斷，卻仍不能不有一組理論的設準，否則我們自己及根本沒有提出甚麼理論來。

扼要言之，「基源問題研究法」即是透過「基源問題的掌握」，「理論還原的展示」以及「設準的提出」以研究哲學思想。而依此程序即能滿足撰寫哲學史的三個條件，即事實紀述的真實性、理論闡述的系統性，以及全面判斷的統一性。

二、基源問題研究法對孟學之運用

(2-1) 基源問題

勞思光先生指出：我們藉由還原孟子所處的時代背景了解到，孔子生當春秋末世，首揭儒學之大義，當世無人與之抗衡。而孟子之時代則不然，孟子生時，楊朱墨翟之學已盛行，儀秦縱橫之徒，亦皆各肆其說，儒學在此時已遭遇敵論之威脅。因此，以「予私淑孔子」、「乃所願，則學孔子也」自居的孟子，當其言仲

尼之教時，必廣為論辯，以折百家。由此，孟子乃以保衛儒學，駁斥異說為己任。而孟子所以能成為儒學體系之建立者，亦與此種處境有關。此由答公都子問之語可知：「公都子曰：『外人皆稱夫子好辯，敢問何也？』孟子曰：『予豈好辯哉，予不得已也。』」（〈滕文公下〉）所謂「不得已」，乃指為保衛儒學不得不與百家相爭。⁵⁰由此可知，處在百家爭鳴、道德價值意識混淆、文化理想不彰的戰國時代的孟子，是以一儒學之衛道者的身份自居。

問題是：孟子為何要挺身而出以保衛儒學？勞先生又引《孟子》一段引文：「孟子曰：『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。』」（〈滕文公下〉）進一步指出：孟子以為列聖各有一歷史任務，而孟子自身之任務則即在於駁斥謬說，以光正學。⁵¹那麼，孟子所欲駁斥之「邪說」為何？〈滕文公下〉曰：

世衰道微，邪說暴行有作……楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……能言距楊墨者，聖人之徒也。

從這段話中可以得知，孟子所欲駁斥之「邪說」，主要是指「楊墨之言」。然而，何以孟子要駁斥「楊墨之言」？且稱「能言距楊墨者，聖人之徒也」。我們在〈盡心上〉的引文中即可一窺端倪。孟子曰：「楊子取為我，拔一毛以利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。」楊朱「為我」的想法，即是重視自我利益的全生思想，而墨子「兼愛」的功利思想雖重視公利，卻仍然是以利作為公義的衡量標準而否決了人的道德自主性。⁵²對此，勞先生亦指出：楊朱以「為我」、「貴己」、「重生」、「賤物」為基本主張；「生」在此處應指一純粹生命情趣講，而非形軀意義，因為若是形軀意義便不能賤物。賤物而貴己重生，只能是保全生

⁵⁰ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁160。

⁵¹ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁160。

⁵² 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29。

命情趣之義。至於墨子則以實利為目的，故說：「仁之事者，必務求興天下之利，除天下之害……利人乎則為，不利人乎即止。」但他所說的「利」，非個人享受之利，乃社會之利，觀所說「聖人以治天下為事者也」，即可明白。故墨子之基本問題乃是：「如何改善社會？」由此一興利除害以改善社會之要求，而建立尚同、天志、兼愛等理論；而基源處始終如一。這種實利精神與楊朱之藝術精神適成反對，而與儒學精神亦大大不同。因在墨子眼中，並無一獨立於效果之外的「正當」問題，義利幾乎無別。⁵³依勞先生之意，楊朱只求「明哲保身」，眼中只有自己而漠視別人的存在。對此，袁保新先生指出：在孟子看來，楊朱「拔一毛以利天下，不為也」的自利主張，不僅否定了人對家國倫常的道德義務與責任，引領人類生命退墮到禽獸的地步，而且，這種標榜以「利」為首出的思考方式，無異助長了戰國時代諸侯國君罔顧人民生命，一逞私欲的君國主義，是整個時代苦難造成的真正原因。⁵⁴換言之，因為楊朱這種只求「私利」的行為，不但輕忽人間的倫常關係，且形成當時社會「上下交征利」的風氣，造成家國天下的混亂局面。

而墨子則完全相反，眼中只有別人而漠視自己的存在，這又與儒學的精神是大異其趣的。儒家認為愛是有差等的，孟子所謂「親親而仁民，仁民而愛物。」（〈盡心上〉）父子兄弟的親情，是所謂的天倫，是天命所賦予而不可分離的。孟子以父子兄弟為親，其他的人際關係則劃歸為民，對親當親，此之謂親親，對民當仁，此之謂仁民，親與民在人際關係上是有遠近之別的，故對待的態度上亦有親疏之分。因此，墨子「愛無差等」的觀念雖然具有博愛的精神，但卻不免於「視其父母本無異於路人」⁵⁵，有違「天之生物也，使之一本」⁵⁶的原則，此與孔子的「仁」教有所不合，無怪乎孟子要說：「楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」

孟子之闢墨，一方面是因為「兼愛」之說有違倫常，另一方面則是墨子這種功利主義的思考性格，嚴重威脅到儒家維護人性尊嚴的一貫立場。關於這點，黃

⁵³ 勞思光，《哲學問題源流論》（香港：香港中文大學，2001年），頁32-33。

⁵⁴ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁20。

⁵⁵（宋）朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁265。

⁵⁶ 見《孟子·滕文公上》第五章。

俊傑先生則分析說：

孔孟的「義」與墨子的「義」雖均作「適當」或「適當性」解，但孔孟(尤其是孟子)的「義」源自「自我」，孟子認為人有自由意志，有內在之價值意識來對外現象下判斷。但墨子的「義」則依緣於外在之政治或宗教權威，墨子認為人的價值意識有待外爍。如此一來，孔孟和墨子雖然同樣申張「公利」，但是在這種表面的近似之下，「義」的來源卻有嚴重的差異存在，墨子不承認人有自由意志，認為外在的「結構」決定人的「意志」。孟子生於戰國百家爭鳴的時代之中，一眼看出儒墨在「義的來源」的主張上有著根本的不同，所以他對墨家排擊如此之激烈，是有深刻的理由的。

57

根據黃俊傑先生的說法，墨家雖然從兼去別，而重視公利，但是他的公義由於具有「決定論」的思考傾向，使人的自主性與尊貴性完全被抹殺，人的意志與價值完全取決於外在的「天」的主宰，這在講求「意志論」(道德自律)的孟子看來是一項觸及生命尊嚴的嚴重挑戰。

基於上述，那麼，儒學的精神指的又是甚麼？讓我們回頭探究一下孔子的學說就可以清楚的了。勞先生指出：就孔子思想之內容說，所面對之問題可以說為三個。第一是：「如何建立生活秩序？」生活秩序即「禮」。孔子最早之志願乃在於重新肯定周之文制，即重建禮、重建生活秩序。此孔子所以在早年便以通禮著稱。⁵⁸亦即孔子立說，意在建立個人生活及社會兩方面的秩序。儒學於是與道家思想形成強烈對比；儒學自始即堅持在世界中創造文化秩序是人生的恆常目標。⁵⁹「禮」就是規規矩矩的態度，孔子認為人人如都能守禮、守規矩，那麼自然就能建立個人生活及社會兩方面的秩序。

然而，要從何著手建立個人生活及社會兩方面的秩序呢？勞先生指出，由此

⁵⁷ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991)，頁131。

⁵⁸ 勞思光，《哲學問題源流論》(香港：香港中文大學，2001年)，頁31。

⁵⁹ 勞思光，〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉《中國文哲研究集刊》創刊號，1991年3月，頁22。

進一步，要建立生活秩序，必須找出一正當秩序，否則取捨無所依，因之第二個問題便是：「如何決定一正當秩序？」正當即義；於是禮義之關係乃說為：「君子義以為質，禮以行之。」（《論語·衛靈公篇》）禮為義之具體化，義為禮之本質，一切秩序之所以成為秩序，皆基於其正當性。⁶⁰「義」就是正正當當的行為，當人人心中有一相同的取捨標準（即義，亦即由仁義行，非行仁義），然後為所當為，如此才能決定一正當秩序。

據此，勞先生更指出，再進一步，則「正當」本身之問題出現；於是第三個問題是：「正當如何可能？」孔子於此提出「仁」。仁的根本義是「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也篇》）；這是就克去私意講。一切不正當之所生，全在於一形軀之私；倘若克去私意，則人我等視，是非皆顯。故說：「唯仁者能好人，能惡人。」（《論語·里仁篇》）⁶¹「仁」是一切正當行為之所生的根源，也是己立立人，己達達人的依據。顏淵問仁，孔子答道：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」（《論語·顏淵篇》）陳德和先生述「一日克己復禮，天下歸仁焉」之義時說：

一日是隨時隨地，當下即可的意思；歸是歸於，收納，引申為涵蓋的潤澤，即遍攝遍潤意。當一個人不忍於自己的狹礙卑陋，而自覺地作道德實踐的功夫，並且能永遠保守著這分靈明，不是暴起暴落，那麼他當下即可掏空自己，面對存有站起來，他的本心亦頓而普化為大乾坤，由之以衣養，感通、涵蓋、滋潤萬物，而與萬物息息相通，冥合為一，是為「一日克己復禮，天下歸仁焉」之諦解。⁶²

依陳德和先生之意，當一個人能覺察到自己的狹礙卑陋，從此克去私意，並且隨時隨地不間斷地、自覺地去作道德實踐的功夫，那麼他的本心即能感通、涵蓋、滋潤萬物，而與萬物息息相通，冥合為一，此即為「一日克己復禮，天下歸仁焉」

⁶⁰ 勞思光，《哲學問題源流論》（香港：香港中文大學，2001年），頁31-32。

⁶¹ 勞思光，《哲學問題源流論》（香港：香港中文大學，2001年），頁32。

⁶² 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》（臺北：洪葉文化出版公司，2002年），頁83-84。

之最佳詮釋。

基於上述，勞先生指出：總觀孔子學說，其主觀即在此「仁義禮」之系統。這裡最可注意的一點是，當孔子考慮「正當如何可能」一問題時，孔子不就知識之正確講，而就居心講；這已經透出重德精神。倘就內容之正確講，則仁者之惡，內容不一定正確；但就道德義的正當講，則能到「己欲立而立人，己欲達而達人」的大公境界，便必能有正當的「好惡」。這一點雖然淺近，卻是看中國哲學之特性時所必須注意的。⁶³換言之，孔子「仁義禮」的學說是重實踐的，是要吾人在日常生活當中身體力行的去做道德的修養，而不是只求知解。也只有做道德的修養的人才資格去「好人」與「惡人」。

問題是，吾人應從何處入手做道德的修養呢？對此，勞先生又指出，然而孔子提出仁義禮，始終未說明「仁」之達到如何而可能，雖有「為仁由己」之說，畢竟不甚詳備。孟子則正面為仁義等德性立一理論基礎。此即是性善論，以仁義內在，非由外鑠我之義為中心。就此著眼，則孟子學說之基源問題乃是：「由未仁而至仁如何可能？」此一問題之答案，即性善論中之「四端」說及擴充之義。而儒學至此乃進一大步。⁶⁴換言之，孟子不僅承繼孔子「仁」的學說，更進一步將之發揚光大，尤其性善論的提出，更是將「人之所以為人」的價值彰顯出來。宋儒陸九淵曾言道：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。」⁶⁵所謂「十字打開」，即是分解以立義，亦即孟子以「仁」的精神為依據，進而發展出「仁義禮智」之德性。蔡仁厚先生在其著作《孔孟荀哲學》一書中，也提出類似的說法。蔡先生說：

春秋時代，周朝的禮樂文化還在起作用，社會上亦普遍盪漾著周文所代表的文化理想，所以孔子的一生，可以諧和於這一個文化大流而文思安安。……但孟子則不同。戰國的時代精神是一種盡物力的精神(物量精神)，孟子要面對時代而重新肯定文化理想，就必然地要否定這種「盡物力的精神」

⁶³ 勞思光，《哲學問題源流論》(香港：香港中文大學，2001年)，頁32。

⁶⁴ 勞思光，《哲學問題源流論》(香港：香港中文大學，2001年)，頁33。

⁶⁵ 陸九淵，《陸象山全集·卷三十四·語錄》(臺北：世界書局，1959年)，頁253。

。由於這一步否定而顯出一個破裂，同時亦在此破裂處而透顯一個絕對主體性(精神主體)。孟子雖然和孔子一樣，通體是文化生命，滿腔是文化理想，但因所處時代的不同，他不得不與當時的物量精神相割離—這種割離乃是文化生命之不容已。換句話說，要想在文化生命之中逼迫「精神」出現，這步破裂便是必然的。只有通過破裂，精神主體(絕對主體性)始能彰顯。所謂先立其大，所謂泰山巖巖，所謂浩然之氣，都是從這精神主體處說，而孟子所完成的人格型範，亦必須從這裏來了解。⁶⁶

依蔡先生，孟子為了重新肯定文化理想，延續文化生命，故必須彰顯人的精神主體，亦即「人之所以為人」的價值所在。唯有如此，才能在「唯利是圖」的戰國時代力挽狂瀾、撥亂反正。

而袁保新先生亦曾就孟子思想之形成與其時代背景間的關係作出以下分析：

造成戰國時代「率獸食人」的人間慘劇的原因，從歷史、政治的角度看，固然可說是「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」，但是孟子從思想與文化的角度來看，則認為「天下之言，不歸楊，則歸墨」，才是真正關鍵。……孟子之力闢楊墨，其實就是要嚴人禽之別，正義之別。……表面看去，似乎是以批判楊墨之學為主要任務，但深入分析，他卻涵蓋著多方面的課題，即，一、如何通過人禽之辨重新肯定人性尊嚴，安立價值根源；二、如何通過義利之辨澄清價值觀念的混淆；三、如何通過王霸之辨為混亂的政治再樹立起仁政的理想。⁶⁷

依袁保新先生，孟子的使命與關懷並不止於政治上的尊王賤霸，更在於從思想與

⁶⁶ 蔡先生又云：「就文化精神的表現而言，如果只有孔子的天地圓渾氣象，而沒有孟子的破裂以顯現精神主體，就不能具有精神表現的理路；而精神之所以為精神，亦將無法彰顯。以是，絕對主體性，與道德的主體自由，都必須通過孟子來說。而孟子的人格型範，以及孟子之所以大有功於孔子的仁教，亦可以在此獲得確切的了解。所以，孟子泰山巖巖的大人氣象，不只是主觀的意義，他所開出的這個精神表現的理路，在文化學術上亦同時具有客觀而深遠的意義。」參見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》(臺北：臺灣學生書局，1984年)，頁188-189。

⁶⁷ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(臺北：文津出版社，1992年)，頁17-22。

文化上，重新安立久經動搖的社會秩序與價值，重新建立一個以人性尊嚴為基礎的價值世界。袁保新先生說：「**孟子哲學，基本上就是一個以人性為首要關懷的價值思考。**」⁶⁸實指出孟子的時代課題與哲學關懷實是環繞著人之生命與價值而展開的。因此，孟子之學問又不僅是思辨的，而更是實踐的。孟子的三辨的展開正意味著以實際行動力闢楊墨，以恢復孔子所主張的三聖之道。⁶⁹

(2-2) 理論之還原與展示

關於性善之說，孟子之理論大半見於其與告子之爭辯中。勞思光先生則先引公孫丑篇之四端說，以為總綱。在〈公孫丑上〉中，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……所以謂人皆有不忍人之心者；今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。

在此段引文中，勞先生指出，孟子所欲肯定者，乃價值意識內在於自覺心，或為自覺心所本有。但此所謂內在或本有，並非指發生歷程講。若就發生歷程講，則說「性善」時，即將指實然之始點為價值意識所在；換言之，將以為人在初生時（實然始點）為「善」。此自不可通。誤解孟子理論者每每如此講。其實此非孟子之意。孟子所欲肯定價值意識為自覺心所本有，只能就本質歷程講。此所以孟子就四端而言性。⁷⁰也就是說，孟子認為人人天生皆具有此善性，所謂「人之初，性本善」，但這並不是說人一生下來就是善人，此善性仍須藉由存養與擴充，才能把它彰顯出來。因此，孟子接著說：

⁶⁸ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁22。

⁶⁹ 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32。

⁷⁰ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》（臺北：三民書局，2005年），頁163-164。

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也，辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也；有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以保父母。

這段引文是孟子對性善之基本論證。勞先生指出，人在自覺生活中，時時有「應該不應該」之自覺；不論人所具之知識如何，以及人所持何種內容之價值標準，總之，人必自覺到「應該不應該」。此種「應然」之自覺，與利害之考慮不同。人當離開利害考慮之際，仍有此種自覺。⁷¹換言之，人之自覺到「應該不應該」時，完全是本性的自然流露，是沒有摻雜任何的利害考量的，如上引文所說的「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。」依孟子，這怵惕惻隱之心（不忍人之心）之所以會生出來，是沒有其他動機所引發的。我們不是因為外在利益或名聲而產生出這惻隱之心去救那孺子的。這即是說，人之見孺子將入於井而生出的惻隱不忍之心，完全是純粹的真心流露，並沒有夾雜任何別的動機與目的。而孟子即就價值自覺而說「四端」，此即「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」、「是非」。

勞先生又指出，人之惻隱、羞惡、辭讓、是非之自覺，皆為當前自覺生活中所隨時顯現者，亦皆為價值自覺；總而言之，即為「應該不應該」之自覺。而此種價值自覺，通過各種形式之表現，即成為各種德性之根源。自另一面言之，人由於對當前自覺之反省，發現此中含各種德性之種子，即可肯定人之自覺心本有成就此各種德性之能力。就所顯之自覺講，只為一點微光，故說為「端」，「端」即始點之意。⁷²惻隱、羞惡、辭讓、是非此四端之心是人生而本自具足的，只要吾人能當下自覺反省並毫無保留的呈顯出來，即能成就仁、義、禮、智之德性。

勞先生接著指出：由當前之反省，揭露四端，而透顯價值自覺之內在，此為

⁷¹ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁164。

⁷² 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁164-165。

「性善」之基本意義。但孟子又進一步而說明，「端」只是始點；自覺心原含各德性，但欲使各德性圓滿開展，則必須有自覺之努力。於此，孟子乃說擴而充之一義。四端待擴充，即見「性善」之說決不能指實然始點。反之，德性之完成必為自覺努力之成果。就實際之人講，其成德之進程是由對價值意識內在之自覺，進而擴充本有之價值意識以達於各德性之完成。並非說，人初生時即具已完成之德性。德性實為價值意識發展之結果。⁷³換言之，理論上吾人本性中所具之善的種子，也就是能夠自覺反省到價值意識的存在，仍然有賴吾人有一努力的過程，不能因為實踐的不成功，然後說道德心不存在。對此，李明輝先生曾指出：即使孟子心性論屬於道德先天論，我們也不能忽略其中的隱默面向。因為縱然孟子肯定人人均本具可以隨時呈現的良知，這並非意謂人人均是現成的聖人；因為在一般人，良知之「知」僅是一種未經反省的「隱默之知」，有待於自我修證或學習，始能在自覺中貞定其自己。這種修證或學習的工夫不但不足以否定自身具足的「見成良知」，反而必須以之為依據。⁷⁴此即是說，德性的完成是必須靠自己自修、自證、而後自成，而其修養工夫的依據即為承認人性本善，否則道德的實踐如何可能？

(2-3) 價值根源之設準

掌握基源問題後，研究者即可做理論之還原與展示，從而達到事實紀述之真實性與理論闡述之系統性。但勞先生認為這還不夠完備，研究者仍必須提供一種作全面判斷的理論依據。而要作全面的判斷，對哲學思想的進程及趨向作一種估價，則我們必須要有一套設準。勞先生指出，所謂設準即是為進行整理方便而設立的一些標準。當然這些標準並非純形式的，因之設立時必須預認某些判定或肯定，這些判定或肯定可以同時是我所堅持為真實者；但讀者或一切欲了解我此處的理論的人，並不必然地被要求去接受它們的真實性。他們儘管可以把這些設準

⁷³ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁165。

⁷⁴ 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》(臺北：中研院文哲所籌備處，1994年)，頁115-116。

只看作某一意義的約定的東西。而只要能明確知道這些設立的標準本身被賦與的意義或內容，即可由此而明白我這裏的理論的內容結構。⁷⁵換言之，設準的提出，是為讓讀者能明確知道研究者所欲預認與肯定的某些判定的意義或內容。筆者以為，對孟子哲學而言，「性善論」即是人之所以為人之價值根源的設準。

孟子在孔子立仁、義、禮之學說中，進一步發展出性善論。誠如勞先生所言：「無性善則儒學內無所歸，故就中國之『重德』文化精神言，性善論乃此精神之最高基據。倘就哲學問題言，性善論亦為最早點破道德主體之理論。」⁷⁶換言之，孟子性善論的提出，不僅進一步發揚孔子「仁」的精神，更是彰顯了人之所以為人的價值根源。牟宗三先生指出，孔子的重點是講仁，重視講仁就是重視主體，道德意識強就要重視主體，⁷⁷重視主體即是要使人的生命站起來。因此，牟先生認為，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。⁷⁸這也是為何儒家能夠成為中國文化思想的主流的原因所在。

孟子性善之說是以揭露四端（即惻隱、羞惡、辭讓、是非之心），而透顯價值自覺之內在。「端」只是始點，自覺心原含有各德性，但欲使各德性圓滿開展，則必須有賴自覺之努力。據此，勞先生指出：價值根源內在於自覺心是一事，人在經驗事實中能否發揮其價值意識又是另一回事。故孟子曰：「**乃若其情，則可以為善，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。**」（《告子上》）又云：「**從其大體為大人，從其小體為小人。……耳目之官不思，而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也，此為大人而已矣。**」（《告子上》）人之價值意識能否發揮，端視自覺心本身之自覺如何而成。心溺於物，則意志即以形軀之欲為方向，遂不能如理，亦不能實現其價值。心不溺於物，則如理暢行，即以本有之自覺為方向。意志選擇何種方向，乃由自覺心自決者。故曰：「思則得之，不思則不得」。此見孟子對道德主體之點明。⁷⁹換言之，人如能順從本性中良知良能之發用，人人都

⁷⁵ 勞思光，《哲學問題源流論》（香港：香港中文大學，2001年），頁5。

⁷⁶ 勞思光，《新編中國哲學史（第一冊）》（臺北：三民書局，2005年），頁159。

⁷⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁77。

⁷⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁62。

⁷⁹ 勞思光，《新編中國哲學史（第一冊）》（臺北：三民書局，2005年），頁169。

是可以為善的。而至於人的為不善，孟子說，並不是人沒有足夠為善之能力，只是沒有彰顯出來而已。因此，人能否成為一位頂天立地之大人，端賴吾人自身自覺心之努力與否。大體即本心，小體即官能欲望，人如能遵從本心所定的法則去做，便能踐仁成德，而有尊貴的人格。但若不顧本心之命令，而順從官能私欲，以放縱恣肆，違禮犯義，便成為與禽獸無以異的小人了。牟宗三先生說：

大人或聖人即是能將本心真性充分體現出來的人，也就是得性之純亦不已的人。他與天地合其德即合其同一創造之德：在成人處即是心性之道德創造(德行之純亦不已)之德，在天地或天處即是天命不已(天道創生萬物)之德：天命不已(天地或天之生德)即是本心真性之客觀而絕對的說，本心真性即是天命不已的主觀而實踐地說(只就人或一切理性的存有之實踐說)，就其為體言，其實一也。天命不已是天之體(天之所以為天)，本心真性是人或一切理性的存有之體。但在人處有體現與被體現之別：人是能體現，體是被體現。在天處卻無此分別：天命不已即是天自己，此只是一創造性自己。⁸⁰

依牟宗三先生之意，天道和入道、天德和人德是互相回應的，大人或聖人的心性是与天地合其德，與日月合其明，是一種生生之德。而此種創生之德是人能體現天命不已，以及人自我心性不斷的提升與實踐而達到的境界。而大人或聖人本心本性的展現就是天道的展現，大人之德與天地之德是合一的；不但是合一的，而且就只是一。⁸¹換言之，大人之德即為天地創生之德。對於這個觀點，蔡仁厚先生指出：「天命之謂性」，天道下貫而為性，這是由天而人，由超越而內在，是來；盡心、盡性，達天德，是由人而天，由內在而超越，是往。天人來往，上下貫通，相互回應，此之謂「天道性命相貫通」。⁸²而所謂的「相貫通」即是：

⁸⁰ 牟宗三，《圓善論》(臺北：台灣學生書局，1985年)，頁139-140。

⁸¹ 牟宗三，《圓善論》(臺北：台灣學生書局，1985年)，頁141。

⁸² 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》(臺北：文津出版社，1999年)，頁337。

天道天命流行貫注到我們生命之中，而成為我們的性，這就是我們的本體。孔子所說的仁，孟子所說的心性，程明道所說的天理，王陽明所說的良知，都是意指這個本體。孔子教我們「為仁」實踐仁，孟子教我們「盡心」擴充四端，《中庸》教我們「盡性」贊化育，理學家教我們「存天理」，王陽明教我們「致良知」，都是要我們自覺自主的把生命中的本體表現出來，使我們的視聽言動和全部生活行為都能依循本體而活動。也就是說，都能依循道德心性本所含具的道德律則而活動。這樣，我們的生命活動就全部都是善的表現，是德的完成。⁸³

根據蔡仁厚先生的說法，人的本性（本體）是上天所賦予的，只要我們能依循道德本心所制定的道德法則而行，那麼我們的生命活動就全部都是善的表現，是德的完成。

勞思光先生以「道德主體之顯現」來詮釋孟子的性善論，而牟宗三先生對孟子性善論的詮釋則認為，性是天命、天道下貫於人身之時，內在於人而為人之性，即中庸所謂的「天命之謂性」。孟子把性視為「道德的善」本身；把性視為「道德性」之性，即直接從人的內在道德性說性。然而「道德的善本身」須要通過什麼才能被肯認呢？必先通過內在的道德意識，才可顯露道德上的善與不善。換句話說：道德的善本身必由道德意識發出，亦即是說，道德的善不能離開主觀方面的道德意識。⁸⁴人之性本諸於天，故人之性即是善。然而，此本具之善性仍須先通過內在的道德意識，才可顯露出來。

對於「天道性命相貫通」的說法，勞思光先生則指出：儒家本身是所謂的「成德之學」處理的問題，不是對宇宙的解釋，不是對形上實有的探索，而是在於如何使人從自然狀態轉化上升，成為有德性之人，從儒家的立場看，所謂智慧、功業等等，都該做為德性的一種表現，而人的所謂文化生活，全體來看，只是德性的達成及表現的過程。再者，人作為自然的存在，不過是動物的一種，〈離婁下〉「人之異於禽獸幾希」，但正是人不同於禽獸的這一點點能力，便是人的文化生

⁸³ 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（臺北：文津出版社，1999年），頁337-338。

⁸⁴ 牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1994年），頁85。

活的根源，也是所謂「人之性」，人的性就是求善的能力。⁸⁵如此可知，勞先生認為人之性是不斷地實踐與成就道德的根源，不須憑藉天道來證成。但是，這個觀點還須做進一步的探討，本文將在第三章第二節進行討論。

歸納上述基源問題研究法，我們得知孟子處在百家爭鳴、道德價值意識混淆、文化理想不彰的戰國時代，是以一儒學之衛道者的身份自居，而其所要捍衛的即是「人之所以為人」的尊貴與價值。因為孟子認為：人如果無法彰顯其「人之所以為人」之尊貴與價值，而放縱恣肆，任其欲望奔馳，那麼他跟禽獸就沒有兩樣。因此，孟子在混亂的戰國時代中聲嘶力竭，「正人心、息邪說、距詖行、放淫辭」，以承繼聖人之志業於不墜，期望天下臻於太平，使人民能過著「仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡」的生活。

第三節 由創造的詮釋學論《孟子》經典詮釋

詮釋學為當今哲學界普遍使用藉以探求義理者之方法。⁸⁶何謂詮釋？高柏園先生指出：

所謂詮釋 (interpretation)，其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，而對詮釋對象加以認識與了解，並進而對詮釋對象的意義加以抉發與建構。原則上，詮釋的對象主要是以人文科學的內容為主，因此，詮釋與解釋不同。解釋是指自然科學在處理對象時，乃是以因果關係來說明其現象之產生，因此，解釋重在對因果關係之掌握，而

⁸⁵ 勞思光，《虛境與希望-論當代哲學與文化》(香港：中文大學出版社，2003年)，頁48。

⁸⁶ 哲學詮釋學一詞首由海德格提出，至高達美臻於成熟，以其剋就存有論性質以論而別於傳統詮釋學之囿方法論、認識論者；其旨於為探究人類一切理解活動得以可能的基本條件，試圖通過研究和分析一切理解現象的基本條件找出人的世界經驗，在人類的有限的歷史性的存在方式中發現人類與世界的根本關係(參見洪漢鼎，《真理與方法·譯者序言》，臺北，時報出版社，1993年，頁xviii~xix)。方東美先生認為哲學家於接受歷史資料後，還應憑藉哲學智慧給予解釋(參見方東美，《方東美先生演講集》，頁180)。而李明輝先生即認為：「文字本身所具的歧義性，特定字句在特定文脈中的意義有時反而要透過義理之解讀才能確定」，其以義理之建構為重而別於傳統之訓詁(參見李明輝《孟子重探》，頁2)。此皆基於詮釋者本身以論文本之意涵。

詮釋所處理的人文現象乃是重在對意義的理解、創造與傳達的問題。⁸⁷

誠如上述，所謂詮釋，其基本的意義，就是以吾人自我的生命歷史經驗，透過客觀的方法操作，而對詮釋的對象加以認識與了解，並進一步對詮釋對象所蘊涵的深層意義加以抉發，並提出自己的看法。據此，詮釋就帶有詮釋者個人主觀的看法。然而，詮釋雖然帶有詮釋者個人主觀的看法，卻不能因而淪於各說各話的局面，否則就不能對詮釋對象做出合理的詮釋。

對於詮釋的看法，袁保新先生則就「現代讀者在理解上的要求」而指出：一項合理的詮釋，不論是詮釋本身或是詮釋對象都必須在邏輯上是一致的，不能陷入自相矛盾的立場，也要能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持；更為重要的是，一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。因此，袁先生認為，一項合理的詮釋應滿足以下六項原則⁸⁸：

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

⁸⁷ 高柏園，《中庸形上思想》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁50。

⁸⁸ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁77。

為滿足上述所說之六項合理的詮釋原則，本文採用「創造的詮釋學」來對《孟子》文本做合理的詮釋。

一、創造性的詮釋學

「創造性的詮釋學」(Creative Hermeneutics) 為傅偉勳先生所主張，傅先生是依於詮釋學的開展，進一步提出了「創造(性)的詮釋學」。他說：

真實的詮釋探討(必須)永遠帶有辯證開放(dialectical open-endedness) 的學術性格，也(必須)不斷地吸納適時可行的新觀點、新進路，形成永不枯竭的學術活泉。也就是說，真正具有學術研究的進步性、無涯性而又完全免於任何框框教條的詮釋學，必須常恆不斷地統合我國傳統以來的「考據之學」與「義理之學」，也必須自我提昇之為極具「批判的繼承」與「創造的發展」意義的一種我所主張的「創造的詮釋學」。⁸⁹

依傅先生之意，「創造性的詮釋學」的提出，不僅是為了能統合我國傳統以來的「考據之學」與「義理之學」，也藉由對詮釋對象做出「批判的繼承」與「創造的發展」，如此才能不斷地自我提昇。由於「創造性的詮釋學」屬一般方法論，當可擴延其適用功能到成一個思想傳統的延續、繼承、轉化或現代化等等廣義的詮釋學課題。此方法論共分為五個論證的層次，這五個層次是⁹⁰：

(一)「實謂」層次—於此層次，我們探問：「原作者(或原典)實際上說了甚麼？」基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等校讎學課題。

(二)「意謂」層次—於此層次，我們改問：「原作者(或原典)想要表達甚麼，

⁸⁹ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》(臺北：東大圖書公司，1990年)，頁3。傅先生後來將「創造的詮釋學」改為「創造性的詮釋學」。參見傅偉勳，《生命的學問與學問的生命》(臺北：正中書局，1998年)，頁228。

⁹⁰ 傅偉勳，〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題—從當代德法詮釋學爭論談起〉，成中英編《中西哲學的會面與對話》(臺北：文津出版社，1994年)，頁134-135。

他的真正意思到底是甚麼？」我們於此層次，通過語意澄清、脈絡考察、邏輯分析、傳記研究等等，設法盡量「如實客觀地」理解詮釋原典的內在意義或原作者所意向著的原原本本的意思。

(三)「蘊謂」層次—於此層次，我們便進一步探問：「原作者可能想說甚麼？」或「原典可能蘊涵那些意思意義？」，這就涉及種種思想史的理路線索、語言表達的歷史積澱累積、已出現過的種種（較為重要的）原典詮釋、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討等等。

(四)「當謂」層次—於此層次，我們還得更深一層地發問：「原作者(本來)應該指謂甚麼？」或「我們詮釋者應該為原作者說出什麼？」於此層次，我們必須設法在原作者教義的表面結構底下探查掘發（原作者自己也看不出來的）深層結構，據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊 (meanings) 或蘊涵 (implications)，從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來。

(五)「創謂」(必謂) 層次—於此層次，創造的詮釋者必須發問：「為了救活原有思想或為了突破性的理路創新，我必須踐行甚麼，創造地表達甚麼？」即為原思想家解決他所留下未能完成的思想課題。

將創造性的詮釋學作為論證的方法，即是先針對文本語句作一般的文義理解（其中可能涉及考證問題），再就文義進行意義的推論，然後則是進一步的詮釋，發掘義理，而有新意。筆者乃將創造性的詮釋學運用到《孟子》文獻中，而不就步驟一一論述。

二、創造性的詮釋學對孟學之運用

〈知言養氣章〉是《孟子》全書七篇中有關修養論極重要的一章，此章論及「心」、「氣」、「言」的相互關係及「不動心」的各種方法與類型，義蘊至為豐富，旨意十分精微，可謂孟學之代表作，程子且以此章為「**擴前聖所未發，學者所宜**

潛心而玩索也」。⁹¹但此章因文字簡要，意義難明，以致在歷代的詮釋者當中引起不少爭論。李明輝先生指出：這些爭論不外涉及兩個層面，即文字章句的層次與義理結構的層次。⁹²因此〈知言養氣章〉的文本特性極適合創造的詮釋學的運用，筆者擬從「心」、「氣」、「言」的順序將全文分三段來做探討。

(2-1) 釋「不動心」

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；思以一毫挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君；視刺萬乘之君，若刺褐夫，無嚴諸侯；惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：『視不勝猶勝也；量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。』孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：『自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣！』』孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」（〈公孫丑上·2〉）

在此段文字記載中，孟子與公孫丑討論「不動心」的意義及其類型。對於北宮黝、孟施舍、曾子、告子四者的不動心，徐復觀先生有做詳細的分辨，徐先生指出：「要判定一個人的人格上的成就，主要須看他係通過那種功夫而得到不動心之效果。同是不動心，因工夫的不同，而不動心的內容與所發生的作用也不同。整個

⁹¹ (宋)朱熹，《四書章句集註》引程子語，(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁235。

⁹² 李明輝，《孟子重探》(臺北：聯經出版公司，2001年)，頁1。

的人格，是從不動心的內容和由內容所發生的作用來決定的。」⁹³換言之，不同的工夫，造就出不同的不動心類型，也造就出不同的人格性質。

由上引文得知，北宮黝之勇表現在對外來的橫逆一概以直接的對抗回應之，完全不考慮對方力量的大小（不膚撓、不目逃），這是藉著排除外來的橫逆或反抗外在的力量，使己心不受其影響，朱子所謂「以必勝為主」⁹⁴是也。黃俊傑先生形容北宮黝之勇可說是憑藉尚未加以理性化的血氣之勇以拒斥外在環境，以此達到他「不動心」的境界。⁹⁵換言之，北宮黝所養的勇，「不膚撓」、「不目逃」，是一種感官血氣上的勇，是經由外在客觀世界的感受來「養勇」、「養氣」的，「氣」非來自道德主體上的自覺，所以當「惡聲至」時，其血氣直接的反應便是「必反之」，故其「勇」，是一種「血氣之勇」的表現。⁹⁶但問題是，一個人的力量再大，也是有其限度的，不可能永遠期於必勝。誠如曾昭旭先生所言：「但存在的真理明明是：『人的能力是有限的』、『強中還有強中手』。所以，用這種方式來使心不動，自然注定是畢竟一場空。」⁹⁷因為像北宮黝這種人一旦面臨無可抗拒的情勢或力量時，其勇便無可表現，唯有徒呼奈何而已。

相形之下，孟施舍之「不動心」便大異其趣。他明白勝不可必得（舍豈能為必勝哉？），故不求勝人，但求「能無懼而已矣」。他的勇氣表現於「視不勝猶勝也」，即無論勝負得失，其心均能不為所動。因為若是「量敵而後進，慮勝而後會」，則仍懷有對失敗的恐懼，自然稱不上是勇。故朱注云：「**舍力戰之士，以無懼為主，而不動心者也**」。⁹⁸對此，徐復觀先生則指出，孟施舍之養勇「以無懼來代替向敵求勝之心，因此，只守住自己不怕之念，便為已足。」⁹⁹然此「無懼之心」，並無任何道德意涵在，孟施舍之守氣，只是「守住一口氣而不使之散，

⁹³ 徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁145。

⁹⁴（宋）朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁229。

⁹⁵ 黃俊傑，〈《孟子》知言養氣章集釋新詮〉，《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁351。

⁹⁶ 王慧茹，〈孟子〈知言養氣〉章探析〉，《鵝湖月刊》第369期，2006年3月，頁54。

⁹⁷ 見王邦雄等三人合著，《孟子義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，2007年），頁230。

⁹⁸（宋）朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁229。

⁹⁹ 徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁145。

亦即今日之所謂憋住一口氣」¹⁰⁰而已，故亦屬血氣之勇。

而曾子之勇，一樣表現在氣上面，但他卻先通過理性的反省，並由此反省而以理性統帥住氣，以使其退後或向前（自反而不縮，雖褐寬博，吾不慄焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣！）。這種通過內在理性反省、自覺所達致的不動心，其實是「反身循理之不動心」，這樣的不動心，才是真實而可貴的。¹⁰¹「自反」即「自省」之意，而「縮」字，趙岐訓為「義」¹⁰²，朱子訓為「直」¹⁰³，兩者皆可通。相較於孟施舍之「守氣」，曾子則多出一層良心的自覺、反省，及其主宰性。而良心一旦獲得了主宰性，則生理反應同時即上升而成為良心的判斷、行動。¹⁰⁴因此，曾子是「守義」。李明輝先生形容前者（孟施舍）是「氣魄承當」，而後者（曾子）是「義理承當」。¹⁰⁵也就是說，孟施舍之勇是血氣之勇，而曾子之勇則是義理之勇，此兩者的表現有層次上的不同。焦循《孟子正義》云：「推黜之勇，生于必勝；設有不勝，則氣屈矣。施舍之勇，生于不懼；則雖不勝，其氣亦不屈，故較黜為得其要。然施舍一以不懼為勇，而不論義不義。曾子之勇，則有懼有不懼，一以義不義為斷；此不獨北宮黜之勇不如，即孟施舍之守氣，亦不如也。」¹⁰⁶北宮黜的血氣之勇若有無法勝過對方時，則其勇氣也不足據，孟施舍雖以絕不害怕為勇敢，但無道德可言。而曾子的勇敢則不在勇氣或心理層次，他全是以道義為主，此即超越北宮黜與孟施舍的表現。

楊儒賓先生亦說：「勇之所以為勇，乃是以人的意志發動一項道德的行為，去克服一項極困難的目標。由於此時的目標極為艱難，它對於人身心的行動是種障礙，如處理不順遂的話，很可能會對行為者造成極大的傷害。但如果面對該克服的障礙而不去克服，這就是種道德意志的薄弱，其逃避的結果反過來會進一步削弱人的道德意志，連帶地，也就是對人之所以為人的本質之進一步的摧殘。所

¹⁰⁰ 徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁146。

¹⁰¹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學·孟子之部》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁272。

¹⁰² 漢趙岐注、宋孫奭疏，《孟子注疏》，卷3上，（臺北：臺灣古籍出版公司，2001年），頁89。

¹⁰³ 宋朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁230。

¹⁰⁴ 吳慧貞，〈《孟子》知言養氣章的多元詮釋—以徐復觀、黃俊傑、李明輝為討論核心〉，《人文研究期刊》第4期，2008年6月，頁59。

¹⁰⁵ 李明輝，《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001年），頁10。

¹⁰⁶ 清焦循，《孟子正義》上，（臺北：文津出版社，1988年），頁194。

以，見義不為不僅非勇也，如依孟子的理論判斷，這還是對人性的戕傷，因此，也就是距離『禽獸』越近。」¹⁰⁷由此可知，「養勇」之工夫須從內在理性反省、自覺中去培養，而非只是依生理反應所逞的血氣之勇。一旦呈顯道德意志以表現勇敢，則也就是人性應有的行為。

(2-2) 「氣」的養成

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。」

「敢問夫子惡乎長？」

曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」

「敢問何謂浩然之氣？」

曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也；行有不慊於心，則餒矣。我故曰『告子未嘗知義』，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰：『今日病矣！予助苗長矣！』其子趨而往視之，苗則槁矣！天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也。助之長者，揠苗者也；非徒無益，而又害之！」（〈公孫丑上·2〉）

在此段引文中，孟子對自己與告子的不動心，做了一個清楚的區分。在回答公孫

¹⁰⁷ 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所籌備處，1996年），頁148-149。

丑的問題時，孟子首先引出告子「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」之論，並對此直截斷言「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可」，態度明確而堅定。孟子為何評論告子「不得於心，勿求於氣，可」，而直斥「不得於言，勿求於心，不可」？「言」字如何理解？孟子斷言「不可」的根據究竟在哪裡？斷言「可」的理據又在何處？筆者將對這些問題一一做進一步的分析。

此「言」字是何義？這是一個關鍵的問題，它關涉到對「知言」的理解。《說文》：「直言曰言，論難曰語」¹⁰⁸，言字基本上都訓為言論、言語，趙岐注：「不得，不得人之善心善言也」，以為告子「勇而無慮」而「人有不善之言加於己，不復取其心有善也，直怒之矣。」¹⁰⁹，趙岐認為，告子之「不得」，是無法求得他人外在的善言善行，但雖「不得」，卻不要向內從自己心上求，此和孟子的想法不合。孟子所講的「得」應隱含有一層道德上之價值判斷，並從此心的判斷力而發，去辨明言之是非善惡，故本文不採取趙岐的解釋。而朱子注：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」為「於言有所不達，則當舍置其言，而不必反求其理於心；於心有所不安，則當力制其心，而更不必求其助於氣，此所以固守其心而不動之速也」¹¹⁰，依朱子的解釋，告子亦有工夫可言，即所謂「固守其心」是也，似乎較為合理。也就是說，告子對於外在的言論，一律皆採置之不理的態度，免得自己受到干擾而動搖其心。蔡仁厚先生指出，但對孟子而言，一切言語，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」，正對著告子「不得於言，勿求於心」而發。¹¹¹對於這個觀點，徐復觀先生說：

告子達到不動心的工夫，是採取遺世獨立，孤明自守的途徑。……告子的不得於言，勿求於心，是對於社會上的是非得失，一概看作與己無關，不去管他，這便不至使自己的心，受到社會環境的干擾。他之所以如此，是與他的「義外」說有關，義是對於事情應當或不應當的判斷，及由此判斷而引發的行為。孟子的「義內」說，乃認為此判斷係出於吾人之內心，不

¹⁰⁸ (漢)許慎撰，(清)段玉裁注，《說文解字》(臺北：黎明文化出版社，1974年)，頁89。

¹⁰⁹ (漢)趙岐注、(宋)孫奭疏，《孟子注疏》，卷3上，(臺北：臺灣古籍出版公司，2001年)，頁90。

¹¹⁰ (宋)朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁230。

¹¹¹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(臺北：臺灣學生書局，1984年)，頁265。

僅判斷之標準為吾心所固有，否則不會作此判斷；並且以為吾心既有此判斷，即係吾心有此要求；人之行義，乃所以滿足吾心之要求，而為吾心之所不容自己。告子之意，則以為應當不應當，只是從客觀事物關係中之較量比擬而來，並且他似乎由之而求建立一客觀之義，而只是認為一般人所謂義者，與自己生命毫不相干，所以他便可不得於言，勿求於心。由此而把自己從社會隔離起來。「得於言」，即所謂「知言」，亦即對客觀事物作知識上的了解。不得於言，勿求於心，即對於不了解者，讓其不了解，不用心去求了解。¹¹²

從徐先生之話語中即可說明：告子之病在於其對心性本身的看法與體認上，亦即他所主張的「生之謂性」的觀點，以及他的義外說。告子因把「義」視為是一外在客觀之事物，與自己的內在修養無關，故可以置之不理。然而，誠如陳政揚先生所言：「在孟子思想中，『言』是可以彰顯真理與價值的道德實踐活動，孟子說：『我知言，我善養吾浩然之氣』，即是認為語言活動與道德實踐活動有同質化的關係，個體可以通過良知本心的存養擴充將語言活動提昇至實踐價值的層次；因此，君子不但知言、立言，還具有駁斥混淆價值之言論的責任。換言之，孟子以為，通過言辨可以澄清價值秩序的基礎，這也反映在他對待楊墨之流的態度上。」¹¹³據此可知，透過語言的活動，不僅可以得知個體對其人生的態度，亦可藉由語言活動作為實踐道德的作法，而有避免價值混淆，且有澄清價值之功能。而告子於「言」，取其客觀的認知判斷，故當不得於言時，「不必」再求於心；而孟子對「言」作出「不得」的理解時，心已具價值判斷，故必須回過頭來，先求於心，才有得言的可能；而當心之不得時，求助於外在的氣，則毫無意義，故說「不得於心，勿求於氣」。由孟子批判告子「不得於言，勿求於心，不可」的話中看來，孟、告二人之義理明顯不同。對此，黃俊傑先生即指出，在孟子看來，告子「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」的養氣工夫，實乃切斷

¹¹² 徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁147-148。

¹¹³ 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241。

「個人」與「社會」之有機關聯，大悖儒門一貫之傳統。儒家多主張「個人」與「社會」之間，有其相互依存性與相互滲透性，兩者不可斷為兩橛。告子之養氣方法，以強力制心，使之不動，焦循引毛奇齡《逸講箋》云：「裁說不動，便是道家之嗒然若喪，佛氏之離心意識參」，極能切中告子問題所在。¹¹⁴黃先生對告子養氣工夫的批判，實與其「聯繫性思維方式」有關（詳見上文孟子的思維方式）。戴君仁先生對此亦提出他的看法：「『不得於言，勿求於心』，就是對於一種學說不了解，或辯不過，不管它，擱起來，不再在學說上推究，只求諸吾心。（勿字無義，可以去掉。）即是力制吾心，不為搖動。倘若心還是制不住而搖動，那就求之於氣，（不得於心勿求於氣，勿字亦無義，可去掉。）作氣以幫助制伏其心，告子這種辦法，不是循理使其心自然不動，而是硬把捉使其心不動，求助於氣，其病尚小，故孟子以為可；不顧理之是非而強制其心使不動，正與孟子知言集義相違，故孟子以為不可。」¹¹⁵換句話說，孟子的成德之教，不能接受「心」與「事」隔斷的說法。對於這個觀點，勞思光先生即指出：「孟子所持為行學成德之教，不能主心事斷離之說。故謂『不得於言，勿求於心，不可』，蓋講論有不得理或不得正者，正須求之於心志，以心正言，方是人文化成之精神。而所謂『不動心』者，正在於心志如理自在，非心與事隔之靜斂不動也。明乎此，則知孟子論『不動心』之本旨。」¹¹⁶勞先生此觀點正說明了何以孟子對告子：「不得於言，勿求於心」曰「不可」的原因了。

而孟子言「不得於心，勿求於氣」只說「可」，朱子說：「**凡曰可者，亦僅可而有所未盡之辭耳**」。¹¹⁷那麼，心與氣究竟是什麼關係？孟子接下來從正面論述了自己關於心氣關係的理論架構。在此段文字中，孟子首次提出他對「氣」的概念，並自稱浩然之氣為「難言也」。雖難言，孟子還是將「氣」的概念作了相當提綱挈領的解釋。黃俊傑先生曾指出：中國古典中人所說的「氣」有「雲氣」、

¹¹⁴ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁362。

¹¹⁵ 戴君仁，〈「不得於言勿求於心不得於心勿求於氣」別解(上)(下)〉《孔孟月刊》，第7卷第3期，1986年6月、11月，頁14。

¹¹⁶ 勞思光，《中國哲學史(第一冊)》（臺北：三民書局，2005年），頁172。

¹¹⁷ (宋)朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁230。

「氣息」、「血氣」和「浩然之氣」諸義。¹¹⁸但在孟子之前，中國所謂的「氣」基本上是指「氣」的自然意義而言，到了孟子才加以轉化，賦予一種倫理學意義，「氣」取得了價值判斷的內涵。從古代的「氣」論發展到孟子的「浩然之氣」說，是中國「氣」學說史的一大轉變。從這種轉變可以看出來，孟子對於生命的反省，實具有深刻的歷史意義。¹¹⁹誠如黃先生所言，孟子透過對生命歷史的反省，將自身的生命內涵與境界不斷地提升，把一般人所具有的血氣之勇轉化成道德之勇。

孟子對「氣」的看法是：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也」，趙岐注：「志，心之所念慮也」¹²⁰，朱子注：「志固心之所之」¹²¹。據此，「志」即等同於「心」，論志即是論心。「氣，體之充也」，趙注云：「氣，所以充滿形體為喜怒也」¹²²；朱子注：「氣亦人之所以充滿於身」¹²³，而孟子以「體之充」來形容「氣」，這個「體」字顯然是指形體。徐復觀先生指出，其實，古人所謂氣，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，徐先生認為這種由生理所形成的生命力即血氣之勇，而義理之勇則是多出一層良心的自覺、反省，及其主宰性，此即為浩然之氣。¹²⁴黃俊傑先生則指出，作為「體之充」的「氣」是孟施舍所守的「氣」，是「血氣」，純就生理層面而言。而孟子所謂的「浩然之氣」特指「人的原始生命經理性化以後，「集義所生」的「氣」。此「浩然之氣」與原始素樸的自然之氣迥然互異。孟子所說的「浩然之氣」同時屬於存有意義的自然世界與創生意義的文化世界，它同時兼具存有論與倫理學的內涵。就發生程序言，孟子「氣」的思想中倫理學先於存有論；就本質狀態而言，作為生理意義的「氣」，也必須接受意志或理性的指導（「夫志，氣之帥也」）。因此，在孟子的「氣」思想中，倫理學的優先

¹¹⁸ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁369。

¹¹⁹ 黃俊傑，〈從東亞儒學視域論鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》(臺北：臺大出版中心，2007年)，頁381。

¹²⁰ (漢)趙岐注、(宋)孫奭疏，《孟子注疏》，卷3上，(臺北：臺灣古籍出版公司，2001年)，頁90。

¹²¹ (宋)朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁230。

¹²² 趙岐注、孫奭疏，《孟子注疏》，卷3上，(臺北：臺灣古籍出版公司，2001年)，頁90。

¹²³ (宋)朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁230。

¹²⁴ 徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》(臺北：臺灣學生書局，1975年)，頁146-147。

性乃是明確之事實，充分顯示其儒家性格。」¹²⁵李明輝先生則認為，在〈知言養氣章〉中，「心」是指人的理性生命（此處偏重道德理性），「氣」則是指感性生命，「心」與「氣」之關係相當於孟子所謂「大體」與「小體」之關係。¹²⁶楊儒賓先生則從主體的道德意識出發提出他對「氣」的看法：「伴隨著主體道德意識的昇華及擴大，某種生命性質的力量也在昇華及擴大，此時的主體意識與此時的生理力量可說是兩束蘆，互倚不倒。缺乏其中的任何一項，都不能使一方如理朗暢地流行。這種生理的力量即是『氣』」。¹²⁷此即是說，隨著主體道德意識的不斷提昇，氣也能不斷地擴充至極點，此時即能充滿於天地之間。因此，楊先生又說：「道德意志與形體的關係可分兩種：一、『以氣制心』，使心不動。主體意志以監督者、居高操控者的姿態，強使生理—心理的機制反應不起。其次，乃是「以直道養其心」，使心氣相合，意志與血氣同時拓展，剎那並生，不斷隨著人的生命發展前進。¹²⁸楊先生所謂「以氣制心」的類型見於北宮黝、孟施舍、告子；「以直道養其心」，則是指曾子。

基於上述，孟子認為「心」與「氣」循環相關，但是「心」更重要。「心」是普遍的，每個人都有「不忍人之心」，看到小孩子掉入井裡，就趕快去救他，這是發自內心的惻隱之心，人皆有之。人之所以異於禽獸，就在於人之「心」。¹²⁹「心」在此即具有道德意志在，促使形軀發動道德的行為，故孟子曰：「夫志至焉，氣次焉」。對此，楊儒賓先生指出，當志（心）是善的，氣也是善的，這種氣就是「夜氣」、「平旦之氣」。善志（心）引發善氣，兩者一起流行，撞擊並轉化人身的內在結構，結果是人身內在的意識與體氣之存在地位跟著翻轉，其結構面相即是「盡心」與「浩然之氣」的呈現。而既然氣是「體之充也」，因此，其人的形體也因其構造因子的徹底轉換，其存在地位也不得不轉換。此時其形體即會「生色」，睜面盎背，這就是踐行。由此可知，「志」，不但是心之所向，它

¹²⁵ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁371-373。

¹²⁶ 李明輝，《孟子重探》(臺北：聯經出版公司，2001年)，頁9。

¹²⁷ 楊儒賓，《儒家身體觀》(臺北：中研院文哲所籌備處，1996年)，頁144。

¹²⁸ 楊儒賓，《儒家身體觀》(臺北：中研院文哲所籌備處，1996年)，頁149。「以氣制心」及「以直道養其心」的分法，可參見《孟子正義》頁115，引毛奇齡《逸講箋》語。

¹²⁹ 黃俊傑，〈從東亞儒學視域論鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》(臺北：臺大出版中心，2007年)，頁381。

所到之處，氣也會跟著到。但如果人身是種同質性的機體，則心理的活動固然會參與到生理的向度；反過來講，生理的活動也會滲進心理的向度。用孟子的話講，志壹固然會動氣，氣壹也會動志。¹³⁰因此，「心」與「氣」的互動是具有密切且緊要的關係的。蔡仁厚先生則指出，孟子認為「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。」「志」，是心之所向，亦是心所存主。志即是心，心可以約束氣，引導氣，所以志為氣之帥（主宰）。「氣」是意指我們的生命力（氣是力量，不是實體）。氣充滿全身，視聽言動皆氣之作用，氣隨志行。志之所向，生命力必從之，但生命本身常是盲動的，當氣失去平和，生命力便將橫肆氾濫，所以持志的工夫，除了積極的「持其志」外，消極面還要「無暴其氣」，能持其志，則有所主於中；能無暴其氣，則無所放縱於外。中有所主則氣愈充，外無所放縱則志愈固。以志帥氣，內外交養，氣便浩然充塞了。¹³¹換言之，「持志」是「養氣」的工夫，「志」是心之所向，故「養氣」即是「養心」。

黃俊傑先生對「養氣」的看法以為，孟子思想中的「氣」範疇，在古代思想史上具有特殊地位，就其大體而論，孟子所謂「浩然之氣」係「義理之氣」，係就原始生命加以理性化以後所形成的磅礴的生命力，亦即孟子所謂「集義所生」者也。孟子「氣」概念隱含其以整體性為特徵之人性論預設。孟子不像告子，把人與社會的有機關係斬斷；也不像荀子一樣，只強調人的社會性；更不像陰陽家者流只注重人的自然性。孟子視人為整體，在此一整體性中，存有與活動合一，生理與心理合一，個體也與社會合一，意念與行為更不可切而為二。¹³²也就是說，志(心)一氣一體是一貫的，三者是不可被分割開來的。

基於此，「心」「氣」互動，如果沒有「養氣」，則先天的「良知」、「良能」就會萎縮而墮落。因此，孟子強調「養氣」之工夫。而「養氣」之工夫即在於「直養而無害」與「配義與道」。「直養而無害」，趙岐注：「養之以義，不以邪事干害之。」¹³³朱子注：「惟其自反而縮，則得其所養；而又無所作為以害

¹³⁰ 楊儒賓，〈儒家身體觀的原型—以孟子的踐行觀及荀子的禮義身體觀為核心〉，《孟子思想的哲學探討》（臺北：中研院文哲所籌備處，1995年），頁226。

¹³¹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁268-269。

¹³² 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁363。

¹³³ (漢)趙岐注、(宋)孫奭疏，《孟子注疏》，卷3上，（臺北：臺灣古籍出版公司，2001年），頁

之。」¹³⁴此二說在義理上相似，均表示「養氣須以心為主」之意。「配義與道」，朱注云：「配者，合而有助之意。義者，人心之裁制。道者，天理之自然。」¹³⁵黃俊傑先生認為朱子「道」「義」對言，「道」具有普遍性，「義」具有特殊性。¹³⁶李明輝先生根據朱子之說，認為「義」即是「道」也。孟子以心為義與道之根源，故「配義與道」即是以心為主宰。¹³⁷李先生在道與義之間，特別凸出心之作用，詮釋更為深入。「無是，餒也」的「是」，黃俊傑、李明輝先生均不同意朱子解為「氣」，均主張解為「義與道」。也就是說，此浩然之氣的養成要靠平時不斷的日積月累，決非一日之功，更不能「揠苗助長」。孟子認為，浩然之氣是「集義所生，非義襲而取之。」趙注云：「集，雜也。密聲取敵曰襲。言此浩然之氣，與義雜生，從內而出。人生受氣所自有者。」¹³⁸據此，「集義」即是「由仁義行，非行仁義」¹³⁹之意。對此，李明輝先生指出，「由仁義行」是以仁義為心自定的法則而遵行之，行之而不間斷即是集義。¹⁴⁰換言之，只有堅持努力不懈地「集義」，而不是偶然地堅持「集義」，如此日復一日，才會有凜然的「浩然之氣」。可見浩然之氣的養成決非易事，決非想當然地欲取之則得之，而是貴在堅持。再者，浩然之氣要靠內心修養，不是從外而入，故孟子說：「行有不慊於心，則餒矣。」朱注云：「所行一有不合於義，而自反不直，則不足於心而其體有所不充矣。」¹⁴¹「不慊於心」意謂不合心之要求，心之要求即是其「內在法則」（義）。誠如李明輝先生所言，浩然之氣的養成主要在於道德主體之力量透過「集義」的工夫自內滲透到氣，使氣理性化。¹⁴²此即是說，沒有道德主體上的努力，任何外在的力量都無濟於事，此所以孟子要批評告子：「未嘗知義，以其外者也」。

基於上述，我們了解到，「養氣」之根源即在「養心」，「養心」即是由內在

91。

¹³⁴ (宋)朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁231。

¹³⁵ (宋)朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁231。

¹³⁶ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁382。

¹³⁷ 李明輝，《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001年），頁32。

¹³⁸ (漢)趙岐注、(宋)孫奭疏，《孟子注疏》，卷3上，（臺北：臺灣古籍出版公司，2001年），頁91。

¹³⁹ 由仁義行乃是由內心自發的仁義而行，而行仁義是心依著心外的仁義規則而行。

¹⁴⁰ 李明輝，《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001年），頁35。

¹⁴¹ (宋)朱熹，《四書章句集註》，頁232。

¹⁴² 李明輝，《孟子重探》，頁36。

不斷地作道德的存養，而後「氣」才能擴充至全身，甚至充滿於整個天地之間。黃俊傑先生即指出，孟子的「浩然之氣」說強調生理意義的「氣」必須接受心理意義的（以理性為特質）的「心」的指導，所以，孟子的「養氣」就實質意義而言，就是「養心」。¹⁴³即孟子所謂「夫志，氣之帥也」之意，以道德心為優先，主宰人的生命活動。楊儒賓先生則指出，孟子「以直道養其心」的工夫之所以特殊，乃在：一、此工夫伴隨著轉化生理的功能，而生理所以能轉化，又緣於「氣」居間流行滲透。二、此工夫伴隨著「氣」的不斷流行，它最後可達到與天地同流的境界。總計以上兩點，我們可以說：良知的擴充也就是養氣的工夫，良知的上下與天地同流，也就是養氣的極致。¹⁴⁴也就是說，唯有不斷地擴充自己的良知至極點，此「浩然之氣」自能呈顯出來，而能夠影響我們的實踐表現。因此，楊先生又指出，就「自覺」作工夫而言，提撕本心，當下認取，無疑地是人實踐時應走的方向。但就此工夫存有論的依據而言，「氣」是超自覺的，是與良知同根，但比良知的心理湧現更基源的基礎。氣，乃體之充也，但其性質絕不能只以「物質」視之。在孟子看來，人身之氣也有道德的涵義，因此，氣如能「配義與道」，氣即可獲得與自己存在的性格呼應的展現。它擴而充之，即可徹底朗現潛能。但氣除了具備道德意義外，它還是一種前知覺的存在，在這種存在中，人與世界是種同質性合一。所以當氣由潛能變為現實時，人與世界原始的合一關係，也勢必由潛藏性的在己狀態變為可以體證的朗現狀態。¹⁴⁵換言之，「心」「氣」果能如理合一，即能達到上下與天地同流，萬物與我並生之境，一切是非善惡皆能瞭然於心，心自然能於「動」中而「不動」了。如「心」不能洞悉是非善惡而求助於氣，亦是一時之不動心罷了，此絕非理上之究竟。

楊儒賓先生根據對孟子「養氣說」的研究，建立了以下六個要點¹⁴⁶：

- 1. 養氣的工夫離不開養勇、不動心的論述框架。**
- 2. 養氣、不動心的框架背後預設「以意志主宰軀體」的哲學命題。**

¹⁴³ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁374。

¹⁴⁴ 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所籌備處，1996年），頁150-151。

¹⁴⁵ 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所籌備處，1996年），頁151。

¹⁴⁶ 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所籌備處，1996年），頁146-147。

3. 「以意志主宰軀體」的命題有兩種型態：一出於主觀的個人氣性，此時意志與軀體間是種操控性質的主從關係。另外一種則是出於內在超越相貫通的道德意志，它與軀體的關係是不斷地滲透之、轉化之，終於志、氣、形同質化，全身皆是精神之流行。
4. 道德意志要走完全程，使志、氣、形同質化，必須預設著有種特殊性質的「氣」居間溝通兩者。
5. 但道德意志要轉化形、氣也必須先使意志道德化；要道德化，則必須持久不斷地「集義」。
6. 個人的氣擴充至極，其氣會逸出「個人」的範圍之外，與天地之氣同流，內外合而為一。

由上可知，「氣」是實踐中必須面對的因素，而「養氣」即是以「不動心」來「養勇」的工夫，不動心乃是強調道德意志的主宰性，意志對形軀在實踐上應有優先性，主宰人生命中的氣與形，使人的生命全幅是道德流行。這其中還需持續地施以「集義」的工夫，使道德實踐的意義可以充滿在天地之間。

(2-3) 「知言」的確義

「何謂知言？」

曰：「諛辭，知其所蔽；淫辭，知其所陷；邪辭，知其所離；遁辭，知其所窮。生於其心；害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」（〈公孫丑上·2〉）

關於孟子的這段話，朱子解釋說：「諛，偏陂也；淫，放蕩也；邪，邪僻也；遁，逃避也；四者相因，言之病也。蔽，遮隔也；陷，沉溺也；離，叛去也；窮，困屈也；四者亦相因，則心之失也。」¹⁴⁷焦循說：「此『生於其心』四句，承上蔽

¹⁴⁷ (宋)朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁233。

陷離窮，皆心也。詖淫邪遁，生於心之蔽陷離窮，是生於其心也。」¹⁴⁸朱子和焦循都指出這四種言之缺失，是來自於心，話語的發動者是人，進一步說人心是發話的根源，若此心有所失，便會造成話語言說的失當，若發話者所言為詖辭，則會因其言偏陂，而有所遮隔；因所言放蕩，而有所沉溺；同理邪辭、遁辭亦然，且此四種是相因的。而這四種不當言論要如何判斷，孟子就說要「知言」。王慧茹先生指出，「知言」本身有一種價值判斷義，是一種語言作為工具之外的道德意蘊，亦即來自語言之上的「理」。¹⁴⁹王先生此說與朱子所言：「**知言，知理也**」¹⁵⁰之意相似，意即瞭解天下事物之「理」。蔡仁厚先生即指出，所謂「知言」，即是對言論思想的「是非、善惡、誠偽、得失」之精察明辨。¹⁵¹唐君毅先生說：「孟子之知言，亦即知人之主張主義，而知其是非之謂。」¹⁵²又說：「知言則本于知人，知人本于知己，知己自知其心性」。¹⁵³換言之，當「言」是指一種主張或主義時，本身即有道德意義的指涉，必須由「心」來作判斷，故當心能「知言」時，即能判斷言語中所指涉之意含之「是」或「不是」。朱注云：「**人之有言，皆本於心，其人明乎正理而無蔽也，然後其言平正通達而無病。苟為不然，則必是有四者之病矣。即其言之病，而知其心之失，又知其害於政事之決然不可易者如此。**」¹⁵⁴根據朱子的解說，「知言」是一道德觀念，人可從「言」知道義理是否呈顯出來，而有無義理也就可以知道人心是否有缺失，並看到事情會不會產生缺失。所以「知言」即不是一般的語言表述活動。

岑溢成先生根據對「知言」的研究指出：

孟子所要判別的「言」決不是描述任何物理、生理或心理事實的言辭，他要判別的乃是道德之言辭。借用當代英美倫理學家之術語來說，孟子所判別的「言辭」，不是描述性的語言或事實陳述，而是規令性的語言或

¹⁴⁸ (清)焦循，《孟子正義》上，(臺北：文津出版社，1988年)，頁213。

¹⁴⁹ 王慧茹，〈孟子〈知言養氣〉章探析〉，《鵝湖月刊》第369期，2006年3月，頁58。

¹⁵⁰ (宋)黎靖德編，《朱子語類》(臺北：文津出版社，1982)，卷52，頁1241。

¹⁵¹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(臺北：臺灣學生書局，1984年)，頁265。

¹⁵² 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。

¹⁵³ 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247。

¹⁵⁴ (宋)朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁233。

道德判斷。¹⁵⁵

在孟子的思想中，「知言」即是「知反映人生態度的道德之語言之正誤」，故此判別人生態度之正誤即判別道德之語言之正誤。……「知言」之終極基礎，就在「知性」上面；而所謂「知言」，意即：一「知性」者依據他人之道德判斷或道德語言(即人生態度之反映)，即可知此人之人生態度是否正確，以至知此人是否「知性」。¹⁵⁶

正因為心具有一種道德的覺察力、判斷力、實踐力，心居於正無所蔽，發而為言，就能平正通達而無病。因此，「知言」亦即「知心」，「知心」亦即「知性」。

李明輝先生認為，「知言」之「言」是指有規範性意涵的思想或主張。「詖」、「淫」、「邪」、「遁」四者即是這種「言」所表現之病。孟子「知言」理論之特點在於透過作為道德主體的「心」來衡量一切具有規範性意涵的思想或主張之正誤；換言之，這是以實踐理性來統攝理論理性。告子則反其道而行，以理論理性來統攝、甚至取代實踐理性。¹⁵⁷基於此，「知言」即具有道德之義涵在。周群振先生則指出，「知言者，自知其為言」，「言」即泛指所有發之於心之純言辭(行為)本身而說者，固不論其出自何人也(己或他人，皆是如此)。此知字(「知言」之知)，不可專作冷眼旁觀的認知解，其本身是一高度的道德理性之表現。所以實與「良知」之知同義，既具本體之實，復顯工夫之用。良知自能知是知非，故「詖辭，知其所蔽；淫辭，知其所陷；邪辭，知其所離；遁辭，知其所窮。」此中四「知」字，都是孟子亦本體亦工夫之良知所有之鑑別。¹⁵⁸換言之，「知言」即是「良知」之顯現。唯有呈顯良知，才能知言，知是、知非，因而知言也就能夠知道道德根據之所在。對此，陳立驤先生亦提出相同的看法。陳先生說：

原來精察明辨的主體便是良知(在此稱是非之心)，明辨的標準便在良知

¹⁵⁵ 岑溢成，〈孟子「知言」初探〉《鵝湖月刊》第40期，1978年10月，頁40。

¹⁵⁶ 岑溢成，〈孟子「知言」初探〉《鵝湖月刊》第40期，1978年10月，頁40-41。

¹⁵⁷ 李明輝，《孟子重探》(臺北：聯經出版公司，2001年)，頁38-39。

¹⁵⁸ 周群振，〈孟子知言養氣章句義釋—由絕對的道德心體觀釋知言養氣之大義〉，《鵝湖月刊》第109期，1984年7月，頁11-12。

之內，良知依其內在之道德標準，進行價值判斷（精察明辨），判斷之動力、根源即是良知自身，故我們可說「知言」這一工夫的動力與根據其實就是良知自身，孟子不僅以良知來養氣，同時也以良知來知言。¹⁵⁹

換言之，能否「知言」，即在於個體本身之「良知」是否呈顯。良知一呈顯，才能依內在之道德本心判斷「言」之是與非，故說以良知來知言。

李明輝先生說：「孟子的『知言』與『養氣』這兩種工夫均以『心』為主宰，『知言』是以心定言，『養氣』是以心御氣，主要工夫均在『心』上作，其效果則分別表現於『言』和『氣』上。但是在告子的義理系統中，『言』卻是首出的概念，其是非正誤自有其客觀的標準，非『心』所能決定。如此一來，『心』不再是道德法則與道德價值之根源，其作用僅在於認識客觀的法則，奉之為準則，並且以此來控制感性生命（氣）。但是從孟子的觀點看來，告子既未能把握真正的道德主體（即在道德上能立法、能知是知非的『本心』），則已失其大本。故告子既不能『知言』，亦不能『養氣』」。¹⁶⁰由此可知，「知言」亦是一道德工夫，此一工夫表現是由道德本心所決定，如果只由「言」來看道德，則道德意義僅能訴諸語言規則，而沒有實踐上的實質意義，所以「知言」的觀念即強調如何在「言」中知道價值實踐的依歸。

分析「知言」之確義至此，我們不禁要問，孟子在此所說的「知言」之「言」到底意指什麼？李明輝先生指出，孟子在此所說的「言」並非泛指一般的言辭，而是有其明確的意指，質言之，「知言」之「言」是指〈滕文公下〉第九章中所云「楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨」之「言」，亦即《論語·憲問》第四章中所云「有德者必有言」之「言」。¹⁶¹因楊朱主張「為我」，故「拔一毛以利天下，不為也」；而墨子取「兼愛」，「摩頂放踵利天下，為之」，一個心中無君，另一個則無父，無君無父，在孟子看來，是與「禽獸」無異。因此，李先生認為，「知言」之重要性在於它可以防止所謂「觀念的災害」，並認

¹⁵⁹ 陳立驥，〈《孟子》「養氣知言」章析論〉，《鵝湖月刊》第10期，1997年4月，頁13。

¹⁶⁰ 李明輝，《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001年），頁39。

¹⁶¹ 李明輝，《孟子重探》，頁21。

為〈滕文公下〉：「作於其心；害於其事；作於其事，害於其政」之義較「生於其心；害於其政；發於其政，害於其事」更為通順。¹⁶²此即是說，「知言」即「知心」，一個觀念的錯誤，即可導致個體對人生態度的偏差；而對人生態度的偏差，行之於政令，更是造成整個家國天下動盪不安的危險因素，此所以孟子要「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」的原因了。蔡仁厚先生指出，孟子的「知言」，原於盡心知性知天，出於以天下為己任之操危慮患，而顯發為人禽、義利、王霸、夷夏之辨。通過此知言之工夫，才能了解世間各種思想言論之是非得失，及其從何而生？對何而發？所當者何處？所蔽者何在？如此而後，乃能不為偏邪之言所惑，而動搖了自己的思想立場與中心信念。進而亦才有「立言」之可能。¹⁶³因此，「知言」可視為孟子哲學對道德理論建立的表述，藉由知言之工夫，我們對實踐道德義理才能有所把握。

基於上述，筆者以為「養氣」是「知言」的基本工夫。沒有經過「養氣」以使自身之良知徹底朗現，如何能洞悉個體的心思而對外在之是非對錯，作出正確的判斷。然而，朱熹站在「理」的哲學之基本立場，指出〈知言養氣章〉「專以知言為主。若不知言，則自以為義，而未必是義」，認為「集義工夫，乃在知言之後」，他明確地安頓「知言」與「集義」的優先順序，而且指出「知言」就是指知識論意義的「窮理」。¹⁶⁴他說：「熹竊謂孟子之學蓋以窮理集義為始，不動心為效。蓋唯窮理為能知言；唯集義為能養浩然之氣。理明而無可疑，氣充而無所懼，故能當大任而不動心，考於本章次第可見矣」。¹⁶⁵朱子認為「知言」先於「養氣」，乃基於他對「知言」的解釋，他註解孟子的「知言」一語時說：「**知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也**」。¹⁶⁶他又引程子的話：「**心通乎道，然後能辨是非，如持權衡以較輕重，孟子所謂知言也**」。¹⁶⁷朱子認為，「知言，知理也，知言，正是格物致知，不知言，

¹⁶² 李明輝，《孟子重探》，頁 38。

¹⁶³ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984 年），頁 273。

¹⁶⁴ (宋)黎靖德編，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986 年），卷 52，頁 1270。

¹⁶⁵ (宋)朱熹著，陳俊民校編，〈與郭冲晦〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000 年），卷 37，頁 1519。

¹⁶⁶ (宋)朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984 年），頁 231。

¹⁶⁷ (宋)朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984 年），頁 233。

則不能辨天下許多淫，邪，詖，遁。將以為仁，不知其非仁；將以為義，不知其非義，則將何以集義而生此浩然之氣」。¹⁶⁸ 又說：「然說知言，又只說知詖，淫，邪，遁之四者。蓋天下事，只有一個是與不是而已。若（辯）〔辨〕得那不是底了，則便識如集義，皆是見得道理分明。則動靜出處，皆循道理，無非集義也。而今人多見理不明，於當為者反以為不當為，於不當為者反以為當為，則如何能集義也！惟見理明，則義可集；義既集，則那『自反而縮』，便不必說，自是在了」。¹⁶⁹ 朱子基本上本《大學》解《孟子》，遂以「知言」為孟子〈知言養氣章〉之重心，並認為「知言」先於「養氣」。

朱子以他的「窮理」概念貫通先秦孟子學中的「知言」與「養氣」這兩個概念，將孟子的「知言」解釋為「窮理」，並且將孟子的「集義」解釋為積聚事事物物分殊之理。¹⁷⁰ 朱子對孟子養氣之學所提出的這種解釋，顯然是將他個人治學思考的精神經驗「讀入」孟子學之中。在孟子學中，「知言」、「集義」、「養氣」、「存心」同時具足於生命之中，相輔相成，互為依存。但是在朱子的詮釋中，「知言」成為首出的概念，而且朱子更將「知言」解釋為「窮理」，他的詮釋不免形成某種「隧道效應」，將《孟子》思想狹隘化。朱子解釋「集義」說：「**集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也**」，¹⁷¹ 朱子將孟子「集義」一詞中的「集」字解釋為「聚」，¹⁷² 將「義」字解釋為事物分殊之「理」，¹⁷³ 「集義」就被朱子解釋為：積聚事事物物的分殊之理，成為一種知識活動。¹⁷⁴ 因此，在朱子的解釋下，「心」、「理」即被一分為二了。對此，楊儒賓先生即指出：「正因為心屬氣，心即不是理，朱子對於道德修養的進路，不取傳統『即本體即工夫，即工夫即本體』的模式，而轉向『格物窮理』認知式的系統。因為心、理既已二分，在孟子系統中原屬於良知層面的仁、義、禮、智等四端即上昇至理世界，同時也

¹⁶⁸ (宋)黎靖德編，《朱子語類》(臺北：文津出版社，1986年)，卷52，頁1261。

¹⁶⁹ (宋)黎靖德編，《朱子語類》(臺北：文津出版社，1986年)，卷52，頁1270。

¹⁷⁰ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷二)》(臺北：中研院文哲所籌備處，1997年)，頁228。

¹⁷¹ (宋)朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁232。

¹⁷² (宋)黎靖德編，《朱子語類》(臺北：文津出版社，1986年)，卷52，頁1259。

¹⁷³ (宋)黎靖德編，《朱子語類》(臺北：文津出版社，1986年)，卷52，頁1259。

¹⁷⁴ 黃俊傑，〈從東亞儒學視域論鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》(臺北：臺大出版中心，2007年)，頁389。

喪失了原有的道德創生義；而原本具有四端的良知，則下降到氣世界，同時喪失了原有的道德規範義……。」¹⁷⁵換言之，朱子之「理」只是「存有者」，而不具「活動義」，但孟子所言之「心」是「即心即理」之「心」，是「即存有即活動」之「心」。朱子未體此意，故心不能如理，只能從外在之認知活動中去求取，此亦是朱子在儒家被視為是別子為宗之因。

綜合上述我們得知，孟子達到不動心的工夫在於「養氣」，而「養氣」又必須在「心」上作工夫，蓋「心」是道德意識之根源，孟子所言之「四端之心」（良知）是也。如果「養氣」不經由「養心」處著手，只是隨順自然的生理反應起舞，或以「一念之不懼」來養成，這也只能算是「血氣之勇」罷了。唯有當生理之氣經由理性的反省、自覺之後，使理性能統帥「氣」，良心才能取得主宰的地位。良心一旦獲得了主宰性，則生理反應同時即上升而成為良心的判斷、行動。此時所呈顯之氣，即具有道德之義涵，表現於外即稱為「道德之勇」。也就是說，「四端之心」（即良知）須不斷地存養擴充，亦即不斷地「集義」至極，最後成為「浩然之氣」，「浩然之氣」一出，即能與天地之氣同流，內外合而為一了。而憑藉此「浩然之氣」，外在一切的思想及言論，即能精察明辨其是非善惡，蓋「言」即心之所思所想而呈顯在外的活動，故「知言」即「知心」矣。既能「知言」，即能透過言辨以「正人心、息邪說、拒詖行、放淫辭」，達到澄清天下之價值意識的混淆。如此，才能達到真正的「不動心」。

¹⁷⁵ 楊儒賓，〈朱子的格物補傳所衍生問題〉，《史學評論》第5期，1983年，頁169。

第三章 孟子三辨之學的成德之教

第一節 從人禽之辨論人之價值實踐

人性論是儒學核心的議題之一，在整個中國哲學中，一直居主導的地位。而孟子「性善論」的提出，更是把「人之所以為人」之生命尊嚴與價值彰顯出來。蔡仁厚先生曾經說過：「中國文化思想中的人性問題，是由孟子與告子之爭辯而開端。告子的『生之謂性』，是就自然生命說性。而孟子則順孔子之『仁』，即心以言性，而確立了儒家的人性論。」¹ 基於此，本節筆者首先從孟、告對「性」之觀點作討論，次論人與禽獸之區別，再論挺立道德主體的性善說。

一、「性」之意涵

告子曰：「生之謂性。」

孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」

曰：「然。」

「白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白，猶白玉之白與？」

曰：「然。」

「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」²（〈告子上·3〉）

此段對話是孟、告爭辯人性問題之重要引文之一，而告子亦在此正式提出說性³之

¹ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990年），頁39。

² 引文出自（宋）朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2008年），頁237。本文所引用孟子之原文皆以此版本為主。

³ 根據陳大齊先生在其著作《孟子待解錄》中的統計，在《孟子》中，共出現「性」字三十七次。其中有十二次，見於孟子以外之人的言論中，有二十五次，見於孟子本人的言論中，用作動詞者有四次，用作形容詞者有一次，其餘均作名詞用。其用作名詞的二十次中，單用一個性字，或以泛言性，或以專指人性者，共十一次，其言人性與人之性者，共二次，言天性、杞柳之性、水之性、山之性以及犬之性者各一次，言牛之性，共兩次。參見陳大齊，《孟子待解錄》（臺北：臺灣商務印書館，1991年），頁1-2。

原則，即「生之謂性」。⁴朱子注：「生，指人物之所以知覺運動者而言。」⁵依照古傳統的立場，「生」、「性」二字互訓，生下來就有的就是性的內容⁶，例如，《荀子·正名篇》云：「生之所以然者謂之性」⁷，《莊子·庚桑處》云：「性者，生之質也。」⁸董仲舒《春秋繁露·深察名號篇》曰：「性之名非生與？如其生之自然之資謂之性。性者，質也。」⁹王充《論衡·本性篇》亦曰：「性，生而然者也。」¹⁰岑溢成先生從語言學句義分析的研究認為：「生之謂性」主要在表達以「生」作為「性」的判準，亦即以是否是「天生本有」，來區分辨識什麼是「性」、什麼不是「性」。¹¹李瑞全先生則指出：「告子的主張：『生之謂性』是以人生命中自然的和多樣的表現為人性之所在，性也就是我們作為自然生命所稟賦的一切生理欲望之總和。」¹²換句話說，凡生而即有的欲望，便是性。而生而即有的欲望中最明顯的莫如食與色，所以告子便說：「食色，性也」(〈告子上〉)，正是這種觀點的具體說明。但是孟子卻不以為然，他並不把生下來就有的當作性的內容，因為那樣根本就沒法子講人禽之別。誠如劉述先先生所說：「孟子的用心在於，要找到人與禽獸不同的殊性，始可以稱之為人之性。」¹³關於以「生性」看待人性的說法，牟宗三先生亦提出他的看法，他說：

「生之謂性」之自然之質可直接被說為是生就而有的。但此所謂生就本有，是以「生而有」之「生」來定的，與孟子所說「仁義禮智我所固有之也

⁴ 牟宗三，《圓善論》(臺北：臺灣學生書局，1985年)，頁5。

⁵ (宋)朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁326。

⁶ 依徐復觀先生之研究，「性」字是由「生」字孳乳而來，性之原義，應指人生而即有之欲望、能力等而言，有如今日所說之「本能」。參見徐復觀，《中國人性論史(先秦篇)》(臺北：臺灣商務印書館，2007年)，頁5-6。牟宗三先生也說：「一個體存在時所本具之種種特性即被名曰性。」「本具」的意思即是「不來自於經驗而本然具有的」，也就是說，「一個體存在時，不來自於經驗而本然具有的種種特性與能力，即被名曰性。」參見牟宗三，《圓善論》(臺北：臺灣學生書局，1985年)，頁5。

⁷ 王先謙，《荀子集解》(臺北：華正書局，1993年)，頁274。

⁸ (清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》(臺北：萬卷樓圖書公司，2007年)，頁810。

⁹ (漢)董仲舒著，蘇輿注，《春秋繁露義證》(臺北：河洛圖書公司，1975年)，頁204。

¹⁰ (漢)王充著，楊家駱主編，《論衡》(臺北：世界書局，1990年)，頁65-66。

¹¹ 參見岑溢成〈「生之謂性」釋論〉，《鵝湖學誌》第1期1988年5月，頁55-80。

¹² 李瑞全，《當代新儒學之哲學開拓》(臺北：文津出版社，1993年)，頁151。

¹³ 劉述先，〈孟子心性論的再反思〉，李明輝主編《孟子思想的哲學探討》(臺北：中研院文哲所籌備處，1995年)，頁86。

，非外鑠我也」之「固有」不同。孟子所說之「固有」是固有於本心，是超越意義的固有，非生物學的固有，亦非以「生而有」定，蓋孟子正反對「生之謂性」故。¹⁴

依牟先生之意，自然之性並不能說明人性的尊貴與價值，唯有由道德義理之當然以說人之義理之性，才可以在道德價值上把人與牛馬區別開。¹⁵因此，孟、告之辯的主要交鋒點在於：孟子反對告子所主張的人「只有」自然之性，因為孟子認為這樣的一個說性原則，顯然是不充分的，就好像我們根據「凡符合白的標準的就算是白」一樣，我們並不能因此鑑別出白羽、白雪、白玉之白的不同。所以，如果僅僅根據「生之謂性」的原則，我們亦將無從辨識出犬之性、牛之性與人之性的根本差異。換言之，在孟子的觀念裡，「生之謂性」只是一項說性的形式判準，如果我們不能內在於人的生命中辨識出人與禽獸的基本差異，則僅憑「生之謂性」的判準，就會迫使我們接受「食色，性也」的看法。¹⁶這正是孟子之所以反對告子以自然之性為人性之處，因為這樣根本無法區分人禽之別，亦即無法彰顯「人之所以為人」之所在。

然而，孟子雖然反對人「只有」自然之性的說法，但並不否認人有自然之性¹⁷，只是不認為從自然之性這一方面能回答：「人能行道德的根源與動力為何？」

¹⁴ 牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁5-6。

¹⁵ 牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁6。牟先生又把中國哲學中對於「性」的看法歸納成三個層面，他說：「大抵性之層面有三：一、生物本能、生理欲望、心理情緒這些屬於自然生命之自然特徵所構成之性，此為最低層，後來告子、荀子所說之性即屬於此層者；二、氣質之清濁、厚薄、剛柔、偏正、純駁、智慧、賢不肖等所構成之性，此即後來所謂氣性才性或氣質之性之類是，此為較高級者，然亦由自然生命而蒸發；三、超越的義理當然之性，此為最高級者，此不屬於自然生命，乃純屬於道德生命精神生命者，此性是絕對的普遍，不是類名之普遍，是同同一如的，此即後來孟子、《中庸》、《易傳》所講之性，宋儒所謂天地之性、義理之性者是。」參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊）（臺北：正中書局，1968年），頁198-199。

¹⁶ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁45。

¹⁷ 孟子雖也說：「形色，天性也」，「形色」即是從身體形貌來說那些與生俱來的自然之質，但最重要的是孟子緊接著說：「惟聖人然後可以踐形。」（〈盡心上〉）故孟子與告子二人於人性見解上的不同，實源於二人論性的基本進路之差異。楊祖漢先生即認為，孟子對於告子所謂的「生之謂性」之性是有了解的，孟子亦承認生理官能之種種欲求是人性，但是孟子之所以不肯以人的這些自然之性為性，在於孟子認為人之所以為人的意義與價值，並不定在此處，因為在人生命活動中並不只有自然之性的作用。參見楊祖漢，《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年），頁24。

之問題，亦即是無法回答：「人之所以為人之根本為何？」的問題。換句話說，孟子反對「生之謂性」，是因為若這樣說人之性，並不足以把人之價值上異于牛馬者標舉出來，這明顯表示孟子另有說人之超越的真性之立場。因此，當孟子提出「人之異於禽獸者幾希」（〈離婁下〉）的論斷時，孟子即是從人之道德性而非自然之性來討論「人性」，亦即是從道德性上賦予了「性」這一詞以一個嶄新的意義。¹⁸進而言之，人禽之辨所蘊含的人性論問題，需從「性」概念之思辨著手，如果將人性僅視為自然之生性，則人之所以有價值意義將無從明確區分，而一旦混淆「性」的價值意涵之理論所在，那麼人的道德根源與價值實踐的依據也就無法被充分說明與理解。

二、人與禽獸之區別

孟子反對告子「生之謂性」之說，明顯地表示以現實的生理自然為「性」，是不足以彰顯人性的價值之所在。告子所謂的「生之謂性」，是依人的自然之性為人性，認為人性中並不具有道德價值；而孟子所說的「性」，是從人之所以為人之根源來看人性，亦即就人的道德性（超越性）來說人性，而不是以人之自然之性，即生理本能、心理欲望等為人性。因此，孟子洞悉告子的「生之謂性」的觀點，將不可避免的「率天下之人而禍仁義」。

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。」

孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎捲乎？將戕賊杞柳而後以為柎捲也？如將戕賊杞柳而以為柎捲，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」（〈告子上·1〉）

從此段引文可以得知：孟子認為，當告子順「生之謂性」這一言性之傳統，主張

¹⁸ 參見陳政揚，〈張載對孟子人性論之承繼與開展〉，《張載思想之哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2007年），頁101。

人性即是個體生命所本具的自然之質時，這種中性的，材料義的人性觀，必然將仁義這些價值視為後天加諸於人的教養，不但不足以彰顯人性存在的尊嚴，反而構成了對人性的傷害。¹⁹而孟子則主張仁義是內發於人性，不是後天造成的。由此可以了解，孟子心目中的性必不是中性的材料義之性。在〈離婁下〉，孟子就提出了他對人禽之別看法，孟子曰：

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。

這一段引文是孟子揭示人禽之別的關鍵性文獻。第一句「人之所以異於禽獸者幾希」與其說是討論「人」與「禽獸」在邏輯定義上的不同²⁰，毋寧說，孟子在此處揭露了「人之所以為人」的議題，亦即由人之道德性確立人之所以為人的存在意義。²¹孟子認為人與禽獸之間的差異很少，而「仁義」即是人之異於禽獸者的「幾希」。趙岐注：「幾希，無幾也。知義與不知義之間耳。眾民去義，君子存義也。」²²朱子注：「幾希，少也。庶，眾也。人物之生，同得天地之理以為性，同得天地之氣以為形；其不同者，獨人於其間得形氣之正，而能有以全其性，為少異耳。雖曰少異，然人物之所以分，實在於此。眾人不知此而去之，則名雖為人，而實無以異於禽獸。君子知此而存之，是以戰兢惕厲，而卒能有以全其所受之理也。」²³從趙注與朱注中，我們了解到：孟子認為人能有別於禽獸之處，即在於個人能否存養與擴充「仁義之心」耳。當個人能存養擴充此「仁義之心」時，他就能成為一位君子；相反的，當個人不能存養擴充此「仁義之心」，而淪於動

¹⁹ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁42。

²⁰ 牟宗三先生說：「孟子說：『人之所以異於禽獸者幾希』，這幾希一點完全指的這道德實踐心靈言。從這裡言人之「心性」當然不同於邏輯定義處所表示之「人性」。這幾希一點固然是異於禽獸處之「差別點」，然此「差別」不同於邏輯定義中綱差之差。」牟宗三，《道德的理想主義》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁125。

²¹ 陳政揚，〈張載對孟子人性論之承繼與開展〉，《張載思想之哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2007年），頁101。

²² (漢)趙岐注、(宋)孫奭疏，《孟子注疏》卷第8上，（臺北：臺灣古籍出版公司，2001年），頁264。

²³ (宋)朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁293-294。

物性的自然生活中時，他就只能是一般的庶民，那幾乎就跟禽獸沒有多大差別。故孟子曰：「人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。」（〈滕文公上〉）徐復觀先生亦認為：「人與一般禽獸，在渴飲饑食等一般的生理刺激反應上，都是相同的；只在一點點（幾希）的地方與禽獸不同。這是意味著要了解人之所以為人的本性，只能從這一點點上去加以把握。」²⁴此即是說，彰顯「仁義之心」亦即彰顯人之所以為人之生存意義，否則與禽獸無異。又由於孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」（〈離婁下〉），由此可知「庶民去之，君子存之」者，即是指人之良知本心。而「明於庶物，察於人倫」，即是通過「良知本心」之明鑑察照而有合宜的行動，而非僅是外在的行為表現而已（「由仁義行」）。因此，「心」是具有一明鑑價值的感通力。對此，袁保新先生即指出：孟子所謂的「心」，至少有三個特性：

1. 「舜明於庶物，察於人倫」，透露出「心」作為「人之所以異於禽獸者」的「幾希」，具有存在界即人倫社會之價值秩序的功能。在此，「庶物」不是指客觀認知所對的「對象」，而是指「生活世界」(Life-world)中與人的踐行活動有關的事務。
2. 「非行仁義，由仁義行」，旨在說明仁義是心靈自覺要求實踐的價值理想，它就是心靈自身；並非心靈是一回事，仁義是另一事。仁義對人而言只是外在的立法約束；相反的，仁義就是心靈的主要內容。
3. 「庶民去之，君子存之」。嚴格論之，「心」作為人禽之辨的「真性」所在，本來是普遍於一切人的生命中的。此處所言的「去之」「存之」，就是心的明察功能以及踐行仁義，是否得到存養、充盡而言，並不是認為有人果真可以沒有「心」而存在。換言之，「君子」與「小人」的對揚，主要在表明人之所以為人的尊嚴與價值，必須通過「心」的自覺自主的實現，這才可以得到貞定。²⁵

²⁴ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁165。

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，1992年），頁48。

從袁先生對孟子言「心」的分析中可以得知：孟子與告子最大的不同，即在於前者「即心以言性」，而後者是「即生以言性」。袁先生指出，孟子「即心言性」的立場，即在於擺脫經驗、實然的觀點，不再順自然生活種種機能、欲望來識取「人性」。他從人具體、真實的生命活動著眼，指出貫穿這一切生命活動背後的，實際上存在著一種不為生理本能限制的道德意識－「心」，並就「心」之自覺自主的踐行仁義，來肯定人之所以人的「真性」所在。²⁶換句話說，「性」是人能行道德的根源與動力之所在，而非僅是自然之質所呈現的生理欲望而已。基於此，孟子通過人禽之辨所要建立的人性概念，應該如牟宗三先生所言，指的是一種「具體的實踐生活之本源或動力」²⁷。牟先生說：

孟子說：「人之所以異於禽獸者幾希」，這幾希一點完全指的這道德實踐心靈言。從這裡言人之「心性」當然不同於邏輯定義處所表示之「人性」。這幾希一點固然是異於禽獸處之「差別點」，然此「差別」不同於邏輯定義中綱差之差。在定義中的「人性」必須就兩個括弧言。就形體一面言動物性，是謂綱，就心靈一面而言「理性性」，是謂差。這是定義中與綱合在一起的差。而孟子所言之幾希一點，雖也是從心靈一面而轉出，故有「差」義，然不是與綱合在一起的那定義中的差，而是即以此「幾希一點」為人性。「差」從定義中透出而為實現之理之人性。故此人性不同於邏輯定義中表示形成之理之人性也。形成之理之人性表示劃類，而實現之理之人性則歸於每一個人之自己而言具體的實踐生活之本源或動力。此不表示劃類，而是言人之每一個體自己之「主體」。孟子所說之「性」就是人之每一個體自己之主體，道德實踐之主體。

根據牟先生的說法，我們了解到，孟子通過「幾希」所指點的「人性」，雖然也在強調人與禽獸的不同，但是卻不是將人視為對象，根據客觀分類原則，所作的定義之「性」或「本質之性」。相反的，孟子是扣緊著人具體而真實的生活來區

²⁶ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁48-49。

²⁷ 牟宗三，《道德的理想主義》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁125。

別人與禽獸的不同，因此他的人性的概念指的是那貫穿於人的價值實踐生活中的動力或本源，亦即人之所以為人的「實現之理」。²⁸而此「實現之理」即是每一個體自己之主體，道德實踐之主體，它是既存有又具有活動義的，從體用義而言，靜時雖寂然不動，但用時即感而遂通。茲引述牟先生幾個論點：

儒者所說之「性」即是能起道德創造之「性能」：如視為體，即是一能起道德創造之「創造實體」(creative reality)。此不是一「類概念」，它有絕對的普遍性(性體無外、心體無外)，惟在人而特顯耳，故即以此體為人之「性」。自其有絕對普遍性而言，則以天命實體通而為一。故就統天地萬物而為其體言，曰形而上的實體(道體 metaphysical reality)，此則是能起宇宙生化之「創造實體」；就其具于個體之中而為其體言，則曰「性體」，此則是能起道德創造之「創造實體」，而由人能自覺地作道德實踐以證實之，此所以孟子言本心即性也。²⁹

「性體」義既特殊，則「心」亦必相應此「性體」義而成立。「心」以孟子所言之「道德的本心」為標準。……孟子所言之心實即「道德的心」(moral mind)也。此既非血肉之心，亦非經驗的心理學的心，亦非「認識的心」(cognitive mind)，乃是內在而固有的、超越的、自發、自律、自定方向的道德本心。³⁰

形式地言之，此「心」義即為「活動」義(activity)，是「動而無動」之動。此實體、性體，本是「即存有即活動」者，故能妙運萬物而起宇宙生化與道德創造之大用。與《論》、《孟》通而為一而言之，即由孔子之仁與孟子之心性彰著而證實之。是故仁亦是體，故曰「仁體」；而孟子之心性亦是「即活動即存有」者。³¹

依牟先生之意，心即是「道德的本心」，此本心即是吾人之性。孟子所指的「性」

²⁸ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(臺北：文津出版社，1992年)，頁47。

²⁹ 牟宗三，《心體與性體(第一冊)》(臺北：正中書局，1968年)，頁40。

³⁰ 牟宗三，《心體與性體(第一冊)》(臺北：正中書局，1968年)，頁40-41。

³¹ 牟宗三，《心體與性體(第一冊)》(臺北：正中書局，1968年)，頁42。

是一能起道德創造之「創造實體」，藉由人能自覺地作道德實踐來加以證實與彰顯，此所以孟子即心以言性也。而此道德的心是內在而固有的、超越的、自發、自律、自定方向的道德本心，能自覺地作道德實踐，故具有「活動義」。此即是說，孟子所言之性是「即活動即存有」者，人性之能實踐價值即是依此道德實體而有。

再者，孟子在人禽之辨指出人與動物的不同，但他並不從生物學上物種的分類加以區別，人雖然亦屬動物類，但既然就「人」而說性，就必須找出動物所無而「人所獨有」的所在，這才是人之所以為人的本根，才是人的真性。³²徐復觀先生即說：「孟子不是從人身的一切本能而言性善，而只是從異於禽獸者幾希處言性善。幾希是生而即有的，所以可稱之為性；幾希即是仁義之端，本來是善的，所以可稱之為性善。……對於性的實現，便應當每人能夠自己作主。而異於禽獸者幾希，既可以表示人之所以為人之特性，其實現又可以由人自身作主，所以孟子只以此為性」。³³也就是說，孟子不從人之自然生命來說性，而從人可呈現四端之心（道德本心）來識取人性。唐君毅先生亦指出：「孟子之言人與禽獸之辨之目標，不真在客觀的辨萬物之類之有種種，而要在由辨人與禽獸不同類，以使人自知人之所以為人。此自知，則要在人之能重返于其自身之主體，而加以反省自覺。由此反省自覺所得者，唯是人生命心靈之自身之性，為其仁義之德之根之所在者。」³⁴換句話說，人之所以為人之特性，即在於人具有自覺之能力，由此自覺力而產生道德意識，再由此道德意識而實踐出道德的行為。誠如蔡仁厚先生所言：「人之所以異於禽獸者，是人能自覺他所稟受於天的仁義禮智，而存之養之，擴之充之，所以能完成其人格，敦敘其人倫，創造其歷史文化，開拓其人文世界，而與時俱進，日新又新。至於禽獸，則不能自覺，不能存養擴充，所以終古蠢然如初。」³⁵基於前述，我們可以得知：人之異於禽獸之「幾希」，即人之心性。而人之心性，初見於人之有惻隱、羞惡、辭讓、是非之四端之心。此四端之心，可說是人之仁義禮智之四德之端始，也是「人之所以為人」的根源所在，

³² 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁193。

³³ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁165。

³⁴ 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218。

³⁵ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁193-194。

孟子即從此四端之心進一步發揮其性善之說。

由上述可知，「性善說」是孟子哲學中最重要核心思想，揭櫫「人之所以為人」之尊嚴與價值之所在，使人能挺立於天地之間（人位列三才之一）。然而孟子所主張的性善，果真指涉性本善嗎？而人性若本善，則人為何會為不善？長久以來，這一直是一個備受爭議的問題，歷代注釋家及近代學者（尤其是當代新儒家）對此問題的探討著墨甚多，詮釋亦各有不同。但無論如何，孟子主張性善，在中國人性論史上，其影響是既深且遠的。

三、人之價值實踐—性善說

在《孟子》七篇中，明白點出「性善」的章句有兩處，一是在〈滕文公上〉：「孟子道性善，言必稱堯舜。」記載滕文公身為世子時，在去楚國的途中，經過宋國遇見了孟子而向孟子請益，孟子對其闡述「性善」之說，並以舜、文王、周公等聖賢為師，勉勵滕文公以之作為努力典範，即使滕國雖小，但截長補短亦可成為一個美好的國家。³⁶從該章中我們並無法知悉孟子所謂「性善」之意涵，然可確定的是，堯舜是孟子人格實踐的典範。而堯舜之所以能成為孟子人格實踐的典範，乃在於其能行王道仁政。而行王道仁政之本，孟子認為就在於在上位者具有「不忍人之心」。何謂「不忍人之心」？孟子曰：

所以謂人皆有不忍人之心者；今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。（〈公孫丑上·6〉）

朱子在《孟子集注》中注解「不忍人之心」言：「天地以生物為心，而所生之物

³⁶ 《孟子·滕文公上·1》：「滕文公為世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜。世子自楚反，復見孟子。孟子曰：『世子疑吾言乎？夫道，一而已矣。成覿謂齊景公曰：『彼丈夫也，我，丈夫也，吾何畏彼哉？』顏淵曰：『舜何人也？予何人也？有為者亦若是。』公明儀曰：『文王我師也，周公豈欺我哉？』」今滕絕長補短，將五十里，猶可以為善國。書曰：『若藥不瞑眩，厥疾不瘳。』」

因各得夫天地生物之心以為心，所以人皆有不忍人之心」。³⁷朱子此注解之意，亦即《繫辭下傳·第一》所言：「天地之大德曰生」之意，也就是說，在上位者對每一個生命皆懷有「尊生保命」之情。孟子以「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」的例子，來說明「不忍人之心」之意涵。依孟子，這怵惕惻隱之心（不忍人之心）之所以會生出來，是沒有其他動機所引發的。不是因為外在利益或名聲而產生出這惻隱之心去救那孺子的。這即是說，人之見孺子將入於井而生出的惻隱不忍之心，完全是純粹的真心流露，並沒有夾雜任何別的動機與目的。「乍見」這二字，乃表示此時之「心」，是在沒有受到「欲望裹脅」的情形之下而當體呈露的，完全是「良心之直接呈現，天理之自然流行」。³⁸牟宗三先生說：

絕對的善，是稱「怵惕惻隱之心」而發的。……怵惕惻隱之心，同時是心，同時也就是理。此心理合一之心，就是儒家所說的「仁」。孟子即于此言性善。王陽明于此言良知，……吾人如不說人性則已，如要說人性，必須從此心理合一的仁處言人的性，了解人的性。孟子就是剋就這個「性」而言善。³⁹

根據牟先生的說法，怵惕惻隱之心是絕對的善，也同時是理，心即理也，此是宋儒陸王一系所主張的理論，即心即理，心理合一不分為二。因此，從人能呈現此純粹無私的心，可知人的心是善的，此不忍人之心（惻隱之心）即實指仁心，⁴⁰亦即人人先天本有的善性。孟子舉此例證以指點人人皆具有仁心善性，而此仁心善性亦即是「人之所以為人」之價值所在。人若喪失了此仁心善性，又怎能算得上是人呢？因此，孟子接著說道：

³⁷ (宋)朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁237。

³⁸ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(臺北：臺灣學生書局，1984年)，頁199-200。

³⁹ 牟宗三，《道德的理想主義》(臺北：臺灣學生書局，1978年)，頁22。

⁴⁰ 蔡仁厚先生說：「不忍亦即不安，孔子從不安指點仁，孟子從不忍指點怵惕惻隱之仁，其義一也。」《孔孟荀哲學》(臺北：臺灣學生書局，1984年)，頁199。

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也，辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也；有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以保父母。（〈公孫丑上·6〉）

孟子以救孺子當下所呈顯之心（不忍人之心），證明人的惻隱、羞惡、辭讓與是非四端之心，以及仁、義、禮、智四德是天賦的本能，猶如人天生必有手足四肢一樣，是自然而然的。「此惻隱羞惡辭讓是非四心，皆是純然無私的，自然的天理流行，亦即是仁義禮智等道德之理，此是孟子仁義內在之說。一切道德之理，莫非由本心中出。」⁴¹然此呈現一切道德之理之本心，是時時刻刻需要涵養的，因人常會受到私意欲望的影響，故必須要有自覺之努力。於此，孟子乃言「擴而充之」。

孟子從人之有惻隱之心，推證出人之性本善，此即從心之善見性之善。然而證明「人性本善」是一回事，自身能否「擴充存養」，則屬於個人修養的工夫。對孟子來說，「人性本善」與「擴充存養」本是一體的，所謂「誠於中，形於外」，兩者皆具客觀性。但是，當人一有私意欲念生起時，此仁心善性就會受到阻礙而不能完全呈顯出來，致使人在行為上產生偏差。而一般人就常會根據人所表現出不善的一面，來質疑或否定孟子的「性善論」。關於「不善」的問題，公都子曾列舉「性無善無不善也」、「性可以為善，可以為不善」、「有性善，有性不善」三種不同的性善論後，質疑孟子「今日『性善』，然則彼皆非與？」，孟子即對「性善」之意涵提出了更進一步的說明和理據，此是「性善」在《孟子》中的另一出處。

公都子曰：「告子曰：『性無善，無不善也。』或曰：『性可以為善，可以

⁴¹ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，2007年），頁70。

為不善。是故，文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。」或曰：『有性善，有性不善。是故，以堯為君，而有象；以瞽瞍為父，而有舜；以紂為兄之子，且以為君，而有微子啟、王子比干。』今日『性善』，然則彼皆非與？」孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（〈告子上·6〉）

此段引文是孟子確認性善之正說。「乃若其情」，朱子注「乃若」為：「發語辭」⁴²，而趙注謂：「若，順也。」⁴³牟先生則根據孟子後文中言「是豈人之情也哉！」一語得知，「乃若其情」之「其情」就是「人之情」，亦即是「人之為人之實情」⁴⁴，此是指性而言。亦即就人之為人之實情，也可以說，就一切理性存有之為理性存有之實情，而言其「可以為善」，意即人實有其足可為善之能力（良能之才）以為善。牟先生將此力量稱之為「才」，即「良能之才」，⁴⁵這就是孟子所謂的善。而根據岑溢成先生的考證，「非才之罪也」之「才」字，是「性」的同義辭⁴⁶。楊伯峻先生亦根據《說文》「才，草木之初也」，就曾指出，「人初生之性亦可曰才」。⁴⁷換言之，在《孟子》這段文脈裡，「性」與「才」互訓，指的就是人人「可以為善」的能力。由此可知，孟子所說的性善之善，是就人自覺要去為善之心上說，人人都可以為善。此即是說，人一旦自覺要去為善，他都可以為善，沒有人是不可的。至於他有時會「為不善」，乃由於其他緣故使然，依孟子，是由於

⁴² (宋)朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁328。

⁴³ (漢)趙岐注、(宋)孫奭疏，《孟子注疏》，卷11上，(臺北：臺灣古籍出版公司，2001年)，頁354。

⁴⁴ 牟宗三，《圓善論》(臺北：臺灣學生書局，1985年)，頁23。

⁴⁵ 參見牟宗三，《圓善論》(臺北：臺灣學生書局，1985年)，頁22-23。

⁴⁶ 岑溢成，〈孟子告子篇之「情」與「才」釋論(上)(下)〉，《鵝湖月刊》第58、59期，1989年4、5月。

⁴⁷ 楊伯峻，《孟子譯注》(臺北：源流出版社，1982年)，頁260。

「陷溺其心」(〈告子上〉)⁴⁸或「放失其本心」(〈告子上〉)⁴⁹，以及「耳目之官」受外物影響(〈告子上〉)⁵⁰之故，並非其良能之才(善性)有什麼不足之處(非才之罪)。

因此，孟子認為人的為不善，並不是他的本性有不善，亦不是不善之人沒有此善性，而是因其受到私意欲望所束縛牽制，使得善性不能如實的呈現。其實，人人都可以呈現出他的本心善性的，惻隱、羞惡、恭敬、是非等心，是人隨時都可以表現出來的，而這四端之心，即是仁義禮智等道德之理，此所謂心即是理，理即是心。這是人人本有的，只要人能自覺，不受形軀欲望所限制，便可呈現此四端之心，而領悟人是以這道德之理為性的。⁵¹故孟子說：「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」朱子注：「鑠，以火銷金之名，自外以至內也。」⁵²仁義禮智並非是被塑造成由外而賦於我者，乃是我所固有的，而人不能明乎此，只是由於「弗思」(不能反省自覺)而已。所以孟子說：「求則得之，舍則得之。」就「失之」者而言，若與「得者」相比較，則或有相差一倍者，或有相差五倍者，或甚至有差距之大是無法算計者。此何故也？蓋皆由於個人舍棄它，以致於不能充分體現原初的良能之才之故。所以，當吾人肯去為善，便一定可以為善。誠如楊祖漢先生所言：「其實當人自覺要去為善之時，道德的善已在他心中呈現了，即本心便已在肯去為善時呈現，這便是『覺』。而這『覺』並不是去覺一外在的對象，而是覺他自己，本心在人不受私欲所囿時逆覺其自己，呈現其自己。若你不顧本心良知的責備警惕，而一定要順從私欲，違犯道德，那本心即不能呈現，這便是失其本心。」⁵³此即是說，吾人本心原具有道德意識之自覺，而此自覺心即是一切道德行為的根源，非由遵循外在的歸範而產生。因此，吾人只要順此自覺心去做，即是體現原初的良能之才；反之，便是失其本心。

⁴⁸ 《孟子·告子上·7》：「孟子曰：『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。』」

⁴⁹ 《孟子·告子上·11》：「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。』」

⁵⁰ 《孟子·告子上·15》：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。」

⁵¹ 參見王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》(臺北：鵝湖出版社，2007年)，頁48。

⁵² (宋)朱熹，《四書章句集註》(台北：鵝湖出版社，1984年)，頁328。

⁵³ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》(臺北：鵝湖出版社，2007年)，頁49。

由於人人都可以自覺其本心，而呈現仁義禮智，故人不可推諉說：我沒有此善性。人之不為善，乃是他不肯為善，不肯順著本心的要求，而擴充之。所以有些人為善，而成聖成賢；有些人為惡，而為奸為盜，那不是因為他們的本性有所不同，而是有些人能盡其性，有些人不能盡其性之故。「不能盡其才」即不能充分實現其善性之意。對此，徐復觀先生指出：

孟子性善之說，是人對於自身驚天動地的偉大發現。有了此一偉大發現，每個人的自身，即是一個宇宙，即是一個普遍，即是一個永恆。可以透過一個人的性，一個人的心，以看出人類的命運，掌握人類的運命，解決人類的運命。每一個人即在他的性、心的自覺中，得到無待於外的、圓滿自足的安頓，更用不上夸父追日似的在物質生活中，在精神陶醉中去求安頓。⁵⁴

牟宗三先生則說：

性就是本有之性能，但性善之性卻不是「生之謂性」之性，故其為本有或固有亦不是以「生而有」來規定，乃是就人之為人之實而純義理地或超越地來規定。性善之性字既如此，故落實了就是仁義禮智之心，這是超越的，普遍的道德意義之心，以此意義之心說性，故性是純義理之性，決不是「生之謂性」之自然之質之實然層上的性，故此性之善是定然的善，決不是實然層上的自然之質之有諸般顏色也。⁵⁵

錢穆先生亦說：

孟子道性善，包涵二義：(一) 啟迪吾人向上之自信；(二) 鞭策吾人向上之努力。故凡無向上之自信與向上之努力者，皆不足以與知孟子性善論之

⁵⁴ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》(臺北：臺灣商務印書館，1969年)，頁182。

⁵⁵ 牟宗三，《圓善論》(臺北：臺灣學生書局，1985年)，頁23。

真意。若從別一端論之，則孟子性善論，為人類最高之平等義，亦人類最高之自由義。人人同有此向善之性，此為平等義。人人能到達此善之標的，此為自由義。⁵⁶

綜合以上學者所言：孟子性善論的提出，不僅讓吾人體會到每個人的自身，即是一個宇宙，即是一個普遍，即是一個永恆。吾人不但可以透過自己的心性，找到身心安頓之處，甚至可以超越有限而達至無限。此即是說，「人人皆可以為堯舜」的目標並非是空談或空想而已，只要吾人能充分體現此一善性，則人人皆可成聖成賢。性善論作為實踐理論的依據，其義理在於指出人本有之心性是內含著道德實踐能力，而此能力非是從人作為生物之自然性而言，其應是就人之有可以創造價值之根源來思考，而順此道德心性來表現，是可以成就人之所以為人的普遍意義，體證人在天地萬物之間的價值地位。此是孟子偉大之處，他從自然生命之本能中跳脫，一躍而上至道德生命的提昇，使人的存在價值受到肯定與尊重。

關於「性善論」的探討，近代有兩位學者各自提出了他們的看法，一位是傅佩榮先生所主張的「人性向善論」；另一位則是林安梧先生的「人性善向論」。傅先生認為：古典儒家的主張是一種「人性向善論。」⁵⁷何謂「人性向善論」？傅先生解釋說：

1. 善是對人的行為所作的一種評價，評價的標準不只是行為的動機，也不只是行為的結果，而必須同時考慮行為之動機、結果與目的。……人生無時不在行動，那麼哪些行動與善有關呢？凡行動之目的涉及另一人，亦即另一主體者，才有善的問題出現。因此，善惡判斷只適用於人際之間。……因此，「善」的界說是：「人與人之間適當關係之實現。」……如此界說的「善」當然不可能與生具有，因此不宜說人性本善，只宜說人性向善。

⁵⁶ 錢穆，〈王船山孟子性善義闡釋〉，黃俊傑編《中國學術思想史論叢》（臺北：東大圖書公司，1980年），頁103。

⁵⁷ 傅佩榮，《儒家哲學新論》（臺北：業強出版社，1993年），頁75。

2.「向」又是何義？一、它代表人的生命是動態的，亦即不斷在行動中成長，其中只有傾向或趨勢。二、此傾向具體表現在人的自由選擇的能力上，亦即人有自由，可以順此傾向，也可以逆之。三、此傾向自由而發，具有指引作用，因此人雖有自由，卻非漫無方向，而其方向即是針對著「善」。簡單說來，為善則心安，為惡則心不安；心之安不安是自然的反應，也就是人性的「向」的明證。⁵⁸

關於第一點，傅先生認為，善之所以為善，只有在「人與人之間適當關係之實現」中才得以展現，故不宜說人性本善，只宜說人性向善。按人與人之間適當關係之實現，即善盡人際關係，當然是儒家所關心的重要課題，但以此義來界定善，顯然與孟子原意不符。孟子認為人性是與生俱來本有的性能，性善之性亦不是「生之謂性」之性，傅先生顯然是以「實然」之觀點來理解人性。關於這個問題，劉滄龍先生指出：「傅先生顯然不以為善的價值就在於良知本身，而在於它之能實現或助成另一目的，即傅先生所謂『人與人之間適當關係之實現』。換言之，傅先生認為良知無所謂善惡，而是由它所達成的目的以決定之。」⁵⁹也就是說，傅先生認為，人性是與生所具的「事實」，是天地之間生化現象，與善惡無關，並認為其不可與價值概念相混淆。對此，劉先生又指出：「此是將人性視作實然的生化現象，可說仍未脫於告子『生之謂性』的立場，亦即以人的『自然之質』去了解人性，由此而明的性是個事實概念。然而孟子說：『仁義禮智我固有之也，非由外鑠我也』（告子上），善性是固有於本心，是超越意義的固有，非生物學的固有，亦非以『生而有』定。孟子之所以反對『生之謂性』是因為這樣說人之性並不足以把人之價值上異於牛馬者標舉出來。」⁶⁰由上述得知，傅先生所說的人性向善，是從「實然」之觀點來理解人性的，此觀點同告子「生之謂性」的立場是相近的。然而如此的理解人性，孟子認為是不足以彰顯「人之所以為人」的尊

⁵⁸ 傅佩榮，《儒家哲學新論》（臺北：業強出版社，1993年），頁188-189。

⁵⁹ 劉滄龍，〈「以向說性」之理論困境——傅佩榮先生「人性向善論」之商榷〉，《孔孟月刊》第31卷，第10期，1993年6月，頁23。

⁶⁰ 劉滄龍，〈「以向說性」之理論困境——傅佩榮先生「人性向善論」之商榷〉，《孔孟月刊》第31卷，第10期，1993年6月，頁24。

貴所在的，而且以此觀點來理解人性，亦無法區分人禽之別。

關於第二點，傅先生認為：人的生命是動態的，人有自由選擇的能力，故可為善，亦可為惡。而人為善之時，心則安；為惡之時，心則不安。心之安不安是自然的反應，也就是人性「向」的明證。傅先生此論，有如告子湍水之喻：「告子曰：性猶湍水也，決之東方則東流，決之西方則西流。人性之無分于善不善，猶水無分于東西也。」（〈告子上〉）此是將人性視為中性的、材料義之性，並不具有任何道德義涵。但孟子認為「人性之善，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山，是豈水之性也哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」（〈告子上〉）孟子是就水性之就下以比喻人性之善，至於人之為不善，亦如水受外力之影響而可過顛或逆流般，是由後天環境習染而然的。因此，傅先生認為人有選擇為善為惡的自由，此論實與孟子之原意相差遠矣。對於「人性向善論」，蔡仁厚先生曾有一段很清楚的評論。蔡先生說：

第一、向善之向，若是「傾向」之向，便只是從氣稟上說，氣稟之傾向，或向善，或向惡，是不定的，沒有準的。儒家說性，乃指義理之性，根本不從氣稟氣質上說。而義理之性是純善的性。又，如果向善之向，是「方向、定向」之向，則性之向善是定然的，必然的。既是定然必然，則「向」字便成多餘，只說「性本善」即可，何必添一「向」字以滋紛擾？第二、說「性本善」，是指出人有先天本善之性。肯定人有本善之性，並不表示天下人都是善人，也不是說人的行為都是善的。人有了本善之性，還要時時反省自覺，敦篤實踐，使先天的「心性之善」表現出來，成為具體的「行為之善」。……第三、性，是指先天的根性，是之謂「德性」；後天的行為結果，則謂之「德行」。德性之善是達成德行之善的先天根據。如果不肯定本善之性，則所謂滿全之善也將失其根據而落空。同時，行為之善能否滿全，乃屬各人自己的事。……滿全是量的問題，性善則從質上說。有本

善之質，才能逐步擴充為滿全之善。⁶¹

誠如蔡先生所言，孟子所謂的「性」是指先天的根性，是純義理之性，亦是純善的性，此性謂之「德性」；後天的行為結果，則謂之「德行」。「性善說」雖肯定人有本善之性，但這並不表示天下人都是善人，也不是說人的行為都是善的。此本善之性，還須要透過擴充與存養的工夫，時時反省自覺，篤行實踐，才能使先天的「心性之善」表現出來，而成為具體的「行為之善」。此即是說，德性之善是達成德行之善的先天根據。如果我們不能肯定本善之性，則所謂的滿全之善也將失其根據而落空。因此，通過對於「向善」概念的分析可以得知，「向善論」將無法提供道德之所以可能的根據，亦即成德並無必然性。而儒家的成德之教正是要透過不斷的修養工夫指示一成聖成賢的必然途徑，若成德只是或然的，並無先天根據，「向善論」將何以自圓其說？⁶²對此，袁保新先生亦提出他的看法，他說：

1. 傅先生強調人有「自由」，所以可以順著人性的傾向而行，亦可以不順人性的傾向而行，這就是人之所以會為不善的主要原因。但是，傅先生所強調的「自由」與牟先生「本善論」所謂的「自由」其實是處在不同層次的，傅先生所謂的自由，是經驗意義的自由，一種可以選擇這、也可以選擇那的選擇性自由，亦即康德義下的「意念的自由」，這種自由牟先生事實上亦肯認之。而牟先生所謂的自由，則是超越意義的「意志自由」，是從「意志的自律」——自定法則，且自遵守之——這個概念而來的自由。我們從孔子說的：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（〈述而·三十〉）可以看得出來，顯然「意志的自由」才是孔子在這裡所強調的自由。
2. 傅先生對「人為何會為不善」這個問題的理解，仍然停留在「實然」、「應然」二分的架構之中，他顯然不滿意「本善論」者只重視「應然」的層面，

⁶¹ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990年），頁55。

⁶² 參見劉滄龍，〈「以向說性」之理論困境——傅佩榮先生「人性向善論」之商榷〉，《孔孟月刊》第31卷，第10期，1993年6月，頁25。

而有遺漏「現實」之嫌的缺失，故而將「善」定義為一種帶有「後天經驗性格」的「人與人之間適當關係之實現」，並且以此為基礎來發展他的「人性向善論」，但「實然」、「應然」的二分是詮釋者在詮釋過程中帶給儒學的問題，這並不是儒學本身所產生的問題。

3.雖然傅先生認為「向」，指的是人的動態生命在不斷的行動成長中所具有的傾向。但事實上，這樣一種「向」，在個人的實行為可以為善、亦可以為不善的「當下」，我們除了可以說它是一種「心理性的傾向」外，不能是別的。但是，孟子「性善論」的重點顯然不在於告訴我們，人在實踐的當下是有選擇的自由，且這樣一種自由傾向於選擇「善」。孟子的「性善論」的重要性，在於「性善」乃是我們真切的實踐行為之所以可能發生的本源，而這樣一種真切的實踐行為所關聯的，正是儒學中最根本、也是最重要的成仁(人)之教。⁶³

據袁先生之分析，我們了解到，傅先生所強調的人有「自由」，是經驗意義的自由，是一種可以做選擇的自由，但此「自由」與牟先生釋孟子「本善論」中所謂的自由不同。牟先生所說的「自由」是超越意義的「意志自由」，是從「意志的自律」產生的。此即是說，從道德意志具有能夠自我立法、能夠自定法則，且自己遵守之這個概念而來的自由，這種「意志自由」才是真正的自由，不是只有「心理性的傾向」而已。再者，傅先生將「善」定義為「人與人之間適當關係之實現」，也是一種帶有「後天經驗性格」的觀點，此觀點仍然是停留在「實然」、「應然」二分的架構之中，但孟子的「性善論」純是就人之先天本源，亦即超越的義理之性而言人之性之善，且此善是定然之善。由袁先生的分析可得知：「性善論」之本善非是就客觀事實來證成，從人的自由選擇能力來說人有「善」的傾向。從經驗中說人有選擇「善」的能力並不能充分說明人之所以能為善。孟子所謂的「性善」乃是就我們能行善的根源來論說，是超越實然的層次來思辯人性之有善的學說，由此來說儒學的成德之教也才最有論證意義。因此，人性向善說是有論證上

⁶³ 袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒家》(臺北：臺灣學生書局，2008年)，頁245-247。

的難度的。

相較於傅佩榮先生的「人性向善論」，林安梧先生對孟子的性善論則提出「人性善向論」的看法。林先生認為，若以「人性向善」來界定儒家的人性論，無法突顯出儒家的人性論的特點。而他之所以特別強調孔孟的人性論是性本善論，就因為其以為性本善論才能突顯出儒家的人性論的特點。林先生說：

我以為孔孟所說的「人性本善論」，其中所謂的「本善」，並非意指「人的本質是善的」，孟子說：「人性之善也，如水之就下也。」（《孟子·告子》）換言之，人的本性就好像水有一個往下流的定向，因此，就人性論而言，儒家是以向為性，我稱之為人性善向論。⁶⁴

林先生舉水之就下之特性的例子，來佐證其人性本善之依據。據此，林先生指出，「善向論」與「向善論」的基本差異在於：「善向論接受『人性本善』說，並將『本善』詮釋為『純粹經驗』（pure experience）上的一個向度，而此向度本身為善。」⁶⁵他以《孟子·公孫丑》：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心……。」為例，說明救孺子之行為是：

內心通過一個道德事件油然而生的純粹經驗，孟子透過「括弧法」，在吾人的道德經驗中朗現了這份純粹經驗，朗現了這個人性的定向，此一定向即為善向，所以孟子說水無分東西，但水一定是「就下」，人性並不是可善可惡，而是以善為向。……儒家所說之「人性本善」的「本」，不能解為「本質」，亦不能解為「超絕世界的圓滿之善」，「本善」之為「本」，是就我們日常的生活經驗作其為純粹經驗而言的，此純粹經驗(pure radical experience)，我們可以透過現象學的描述而呈現，此種純粹經

⁶⁴ 林安梧、傅佩榮，〈人性「善向」論與人性「向善」論－關於先秦儒家人性論的辯論〉，《鵝湖月刊》，第19卷，218期，1993年8月，頁25。

⁶⁵ 林安梧、傅佩榮，〈人性「善向」論與人性「向善」論－關於先秦儒家人性論的辯論〉，《鵝湖月刊》，第19卷，218期，1993年8月，頁25。

驗—「善」的可能性，這是我所理解「人性本善」的基礎。⁶⁶

依林先生之意，他之所以說儒家人性論為善向論，主要是強調其實踐的必然性，亦即道德實踐有其必然性，如水必就下一樣。人性本善是強調道德實踐有一個必然性，且此必然性即是道德實踐之本源與動力，若缺乏此道德實踐之本源與動力，人之為善如何可能？袁保新先生曾對性善論作了以下的結語：

- 1.就學術背景而言，孟子所提出的人性論，主要是針對當時反儒學的人性論逆流，如楊朱、告子等，企圖藉某種人性觀的訴求來反對儒家的仁義教化，因此才發展出一種衛道性的學說。我們從《孟子》文獻中可以清楚的看到，孟告之間的爭論，一方面是對「人性」概念的理解不同，另一方面則是針對「仁義」的歸屬，究竟內在、外在而發。因此，對孟子人性論的把握，我們絕對不能遺忘孟子「仁義內在」的基本立場，僅僅做形式上的理解。
- 2.就學術內容而言，孟子人性論最大的突破，在於掙脫「生之謂性」的傳統，以及其附帶的經驗主義的理解模式，建立了「即心言性」，一種具先驗性的理解形態。這種理解進路，旨在說明人與禽獸迥然有別的道德經驗、價值生活，因此「心」「性」作為孟子人性論中的核心概念，一直被理解為人的道德實踐的動力、根源。而孟子主張「性善」，亦即就人性中原具有足以為善的能力，來肯定「性善」，並非將「善」推出去，外在於人性，成為「人性所向」而非「人性所是」。其實，如果我們能清楚的分辨孟子「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」，第一個「善」字與第二個「善」字，分屬兩個層次，則我們就不會因為人之為不善的事實，強迫修改孟子的「性善論」為「人性向善論」了。
- 3.就理論詮釋效力而言，孟子雖然主張性善，但是在他「身—心—性」的理
解架構中，「道德本心之善」與「實存心具有選擇之自由」，並行不悖，適

⁶⁶ 林安梧、傅佩榮，〈人性「善向」論與人性「向善」論—關於先秦儒家人性論的辯論〉《鵝湖月刊》，第19卷，218期，1993年8月，頁25。

足以說明人何以為不善。現代人每每以人之為不善的事實，懷疑孟子性善論是否過於簡化，或過於天真，其實多半是忽略了他所揭舉的性善論，主要是用以闡明人類道德生活的超越真理，而非一種經驗理論。

4.就理論涵蘊而言，孟子人性論所發展出的天道觀，並未修改傳統「天人合德」的信仰，以及機體論的世界觀，只是將天道的無邊義蘊繫於人性本真的實現過程中，一方面保留住天道的超越性不致遭「智測」「觀解」的簡化，另一方面也真正樹立起人性在歷史進程中，為實現道德理想而奮鬥的意義。就哲理性而言，孟子這種實踐的形上學，應該更能為現代心靈所接納。⁶⁷

綜合以上引文，可歸納成以下四個重點：

第一、孟子人性論的提出是基於「仁義內在」的基本立場，因此反對告子以「仁內義外」所建立的「生之謂性」的觀點，並明白指出楊朱「為我」的思想是否定君臣之義（楊氏為我，是無君也），而墨子「兼愛」的論調則輕忽了父子之仁（墨子兼愛，是無父也）。然「仁義」是我所固有的，也是人之所以為人之本根，而楊朱、墨子之學無視此人倫之大義，在孟子看來，兩者是與禽獸無異（無父無君，禽獸也）。

第二、孟子主張的人性論是就人性原本即有可以為善的能力，來肯定「人性善」，而不是將「善」視為外在經驗形成的能力，以為「人性所善」，如此一來，人性的價值也就由外在因素所決定，人性本身也就沒有價值可言。亦即孟子的「性善論」不帶有經驗主義的色彩，而是一種具先驗性理解的學說。孟子以今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心的呈現來說明人性之善，此即以心善來證成性善。因此，心性是人能實踐道德的動力與根源，此與告子只就人之自然之質（生之謂性）來定義人性迥然不同。

⁶⁷ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁93-94。

第三、孟子思想所建立的性善論，指出道德理論非僅是一種經驗主義式的理論，也就是說，仁、義、禮、智四端之心，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣，這不是就事實存在來看，而是超越經驗事實來說人本有之道德能力。故人之為不善，並非人不具此善性，只是沒有彰顯出來而已。當吾人能夠時時刻刻自覺反省，如曾子以「三省」⁶⁸之工夫來修養自身，如此不斷地存養擴充自己的心性，就不至於放失其心或陷溺其心了。

第四、孟子的人性論雖具有天道觀的意味，但他並不高舉此形而上的天道觀，反而將天道的意義經由人性本有之實踐能力之表現來證成，由此也可以看到人在歷史中為價值實踐而努力的意義。此即是說，「性善論」是實踐的哲學、生命的學問，它落實在日常生活當中與人密切的結合。而人性的本真即透過實現的過程中，不斷的充實而後展現其生命的光輝。

綜合前述討論，孟子性善論的提出，是為了彰顯「人之所以為人」之尊嚴與價值所在；「性」是人生而所固有的，非外鑠我者也，發而為四端之心，而有仁義禮智之德，故「性」亦是人作道德實踐的動力與根源。此所以孟子反對告子以「生之謂性」的觀點來理解人性，因為以自然生命所呈現的一切生理欲望來定義人性，那麼人之所以為人之根本為何？人與禽獸間的差異又何在？這在以「仁義」為內在道德依據的孟子看來，是完全無法接受的論調。因此，孟子的「性善論」不僅指出了人能作道德實踐的動力與根源，亦提醒吾人須存養與擴充此善性，否則隨順自然之質而生活，那麼就與禽獸沒有兩樣了。

第二節 從義利之辨論道德抉擇

對於義利的區分，自孔子以來即是儒家哲學價值觀的重要議題，而在中國哲學史中，孟子的「義利之辨」，更為價值的層級作了最為清楚的表白。孟子的「義利之辨」主要見於兩段文字中，第一段在《孟子·梁惠王上》首章：

⁶⁸ 《論語·學而篇》：「曾子曰：『吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』」

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？」（〈梁惠王上·1〉）

孟子立身戰國時代，與梁惠王、齊宣王同時，正是篡奪兼併，戰火兵亂的苦難時代。當時三家分晉，田氏篡齊，齊晉霸業尊王的傳統價值觀，卒告崩落。周文禮樂的共同體解體，王天下的常軌定制遽失，列國不再維護大一統，而紛紛走向軍國主義。⁶⁹牟宗三先生就曾從歷史哲學的觀點，反省戰國時代的精神趨向。他說：

戰國時期之精神純為一物量之精神，其軍國主義毫無正面的意義，乃純為盡其物力以從事爭戰者。此所謂物力非必限於外在的物質工具之物力。從共同體中解脫出，丟掉周文之文化理想，因而丟掉周文所培養之文化生命，所剩下原始物質生命之粗暴，統謂之物力。……盡物量之精神是一任其原始的物質生命之粗狂與發揚。故戰國風氣一方又極爽朗與脆快。說利就是利，不願聽就是不願聽，胡服就決定胡服。好勇好貨好色，衝口而出，毫無掩飾。⁷⁰

從上引牟先生的話我們得知，戰國時代的軍國主義，由於丟棄了周文之文化理想，其從事爭戰，只是一逞諸侯國君追求富強的權利野心而已。處在此時舊的政教秩序解體，新的人間秩序尚待塑造的時代，由於禮崩樂壞，道德與文化的價值

⁶⁹ 王邦雄等三人，《孟子義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，2007年），頁256。

⁷⁰ 牟宗三，《歷史哲學》（臺北：樂天出版社，1973年），頁105-106。

不再被肯定，一切的生命活動都落在現實功利的衡量上。⁷¹因此，當孟子初見梁惠王時，梁惠王首以利國為問。那麼，到底梁惠王心目中的「利」指何而言？在「亦將有以利吾國乎？」之下，朱子注曰：「王所謂利，蓋富國強兵之類。」⁷²何以梁惠王念茲在茲以「富國強兵」為其心神之所關注？蓋因梁國到了惠王的時代開始由盛轉衰，一再敗於齊、秦等國。⁷³梁惠王為了一雪前恥，希望孟子教他以富國強兵之道。但孟子看到當時諸侯只求富國強兵，故攻人之城，掠人之地，戰禍連年，民不聊生，這都是由於各自求利所造成的結果，故主張以王道仁政平治天下。為了扭轉梁惠王唯利是圖的價值觀，所以孟子劈頭第一句便回答說：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。」

孟子所以說「亦有仁義而已矣，何必曰利」，是因為如果人人以「利」為首要目標，則君卿大夫、士庶人等，皆將唯利是圖；如此交相取利，勢必因利害衝突而交相怨懟，於是上下離心離德，而國家也就陷於危亂之地了。反之，仁是父子之親，義是君臣之義，如以仁義之道做為政治的綱領，則人人不失其仁、不失其義，自能「不遺其親」、「不後其君」。如此一來，全國上下同心同德，社會呈現一片祥和，大家才能相安無事，何必說利，反而造成上下交征利的局面呢？

義利之辨另一段文字則見於〈告子下〉，其文如下：

宋牼將之楚，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，我將見秦王，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；先生之說則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之

⁷¹ 蔡仁厚先生形容戰國時代是一個衰亂之世，道德價值倒塌，時代精神墮落，文化理想闐然不彰。戰國的時代精神是一種盡物力的精神（物量精神）。參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁186，189。

⁷² 朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁201。趙岐、朱子、焦循皆以「富國強兵」解釋梁惠王問中的「利」字。

⁷³ 《孟子·梁惠王上》：「梁惠王曰：『晉國，天下莫強焉，叟之所知也。及寡人之身，東敗於齊，長子死焉；西喪地於秦七百里；南辱於楚。寡人恥之，願比死者一之，如之何則可？』」

王悅利，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？」（〈告子下·4〉）

孟子一方面推許宋輕之苦心，另一方面卻對宋輕所採取的功利觀點，嚴加批判。⁷⁴他認為以利害之考量來說服兩國罷兵是不可行的，因為利害之立場是相對的，對彼方不利，可能對己方有利；對己方不利，可能對彼方有利，如是戰爭豈不是永不能避免了嗎？且人的行為出自功利的相對觀點，如此君臣、父子、兄弟的人倫關係，也會摻雜有利害之因素，而失落了本有的君臣之義、親親之情，與敬長之義。且人際關係如懷利以相接，最終必定會悖離仁義，而倒致國家亂亡之後果。只有懷仁義以相接，才不會引發利害的衝突對抗，進而發動戰爭，而可以王天下矣。

以上兩段文字所要表達的意思差不多，均說明義利之別及其重要影響，孟子反對「利」，認為是天下陷入爭戰的因由，唯有懷仁義，方能國治民安。由於在此兩段引文當中，皆出現了「何必曰利」，以及「亦曰仁義而已矣」和「去利懷仁義」等字句，所以沈清松先生指出，以致後來的學者往往謂孟子以言利為恥，而將儒家的精神轉往一種化約主義的詮釋方式，認為儒家的精神必須行仁義而去私利。⁷⁵然而，儒家所謂的「義」、「利」果真是絕對對立不相容的概念？即有義就不能有利？亦或有利就不能合義？還是二者是可相容而不相抵觸的概念？即義中可有利，而利中亦可合義。再者，義利之辨雖是孟子正式提出的，但可以上溯到孔子，因為孔子已有「君子喻於義，小人喻於利」的說法。因此，究竟義利

⁷⁴ 宋輕所持的論調是兩國交兵對雙方來說都是不利的，這種論調，是出自墨家徒眾「以利說義」的價值觀。

⁷⁵ 沈清松，《傳統的再生》（臺北：業強出版社，1992年），頁179。

之間的差異何在？而孟子倡義利之辨的根本旨趣又為何？這些問題是本節所要探討的重點所在。因此，在本節中筆者首先對「義」字的概念作分析，其次探討「義利之辨」的道德揀擇，最後闡述「義命合一」之真諦。

一、「義」字之概念分析

孟子對「義」的概念，基本上是承襲孔子的思想，《論語》所載孔子言論中，「義」字的使用有十八次。根據勞思光先生的分析，「義」皆指「正當」或「道理」而言⁷⁶，如〈為政篇〉：「見義不為，無勇也。」此「義」字顯指「正當」而言，即知道應當去做一件事卻退縮而不去做，是無勇也。又如〈里仁篇〉：「君子之於天下也，無適也，無莫也；義之與比。」則在說明君子無私意，無成見，對於一切人，事，只求「正當」、「合宜」，唯「理」是從。而陳大齊先生則將孔子所言的這十八次「義」字，按文脈中的意義，從作用特徵上予以排比分析，綜括出三種作用。陳先生說：

一為指導作用，二為節制作用，三為貫串作用。所謂指導，意即指點人們：什麼事情應當做，什麼事情不應當做，以引導人們去做那應當做的事情，不做那不應當做的事情。此一作用，是三種作用中的根本作用，其餘二種作用，是此一根本作用所必然衍生的。⁷⁷

依陳先生之意，「義」字具有行事之指導作用。曾春海先生指出：孔子藉「義」字所提示的指導作用有消極的和積極的二種提示法，如《論語·述而篇》所謂：「不義而富與貴，於我如浮雲」是消極的一面，勸阻人不要求取不義的富與貴。至若合義的富與貴是否可求取，孔子雖未直接表明，卻在〈泰伯篇〉：「邦有道，貧且賤焉，恥也。」予以間接的肯定。⁷⁸換言之，富與貴雖然是我所欲求得的，

⁷⁶ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，1984年)，頁113。

⁷⁷ 陳大齊，《中國聖哲的智慧—與青年朋友們談孔子思想》(臺北：學海出版社，2011年)，頁51。

⁷⁸ 曾春海，〈評述陳大齊對義利之辨的研究〉，《哲學與文化》第28卷第11期，2001年11月。

但以不義之道而得之，是我所不欲為也；而處在天下太平盛世之時，捨離追求富貴之欲，仍過著貧賤的生活，卻是不合時宜的。所以「義」也就成為行為處世的道理。至於在根本指導作用下的其他二作用之意含，陳先生說：「所謂節制作用，意即扶持一切言行走上正路而遏止其誤入邪途的作用，亦即保障安全而防止流弊的作用。」⁷⁹「義的貫串作用，……遍佈且透入諸種應為的事情之中，而諸種應為的事莫不為其所貫串，亦即諸種應為的事之中莫不存有義的因素。」⁸⁰換言之，「義」意味著吾人自身的一舉手、一投足的一切行為皆符合道德規範。而孔子言「君子喻於義，小人喻於利」，更是在對顯「君子」之德與「小人」之德的不同。蓋孔子屢言「義以為上」(〈陽貨篇〉)、「見得思義」(〈季氏篇〉)、「見利思義」(〈憲問篇〉)，又說「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也」(〈里仁篇〉)、「義然後取，人不厭其取」(〈憲問篇〉)，誠如袁保新先生所說，可見孔子之時已重義、利對揚，並且從人在面對「利」、「得」之時去、取、受、授的價值考量，來區分「君子」、「小人」的不同。亦即君子但以「當為」、「不當為」作為自己在面對「利」與「得」之時去、取、受、授的判準，而小人在面對「利」與「得」之時，則全無忌憚。」⁸¹進而言之，「君子喻於義，小人喻於利」的意思，主要在說明君子與小人之別在於能否遵守「以義導利」之標準，「義」代表從人之所以為人的應然理想來訂定取捨，而「利」則是不顧道德理想但取決於個人的欲求。而我們看《孟子·梁惠王上》首章，孟子回答梁惠王「何必曰利，亦有仁義而已矣」，顯然是繼承孔子這種「喻於義」、「喻於利」的區分，來闡發兩種不同價值觀。

綜合上述，我們可以清楚得知，如果「仁」是孔子成德之教最核心的概念，指的是吾人生命中一切道德行為創造的最後根源，那麼「義」在孔子思想中，就是本諸「仁心」所作的事理當然的判斷。果如此，則我們可以發現孟子「居仁由義」之說，即所謂「仁，人心也；義，人路也」(〈告子上〉)、或「仁，人之安宅也；義，人之正路也」(〈離婁上〉)，正是繼承孔子「仁義」思想所做的進一步的

⁷⁹ 陳大齊，《中國聖哲的智慧—與青年朋友們談孔子思想》(臺北：學海出版社，2011年)，頁54。

⁸⁰ 陳大齊，《中國聖哲的智慧—與青年朋友們談孔子思想》(臺北：學海出版社，2011年)，頁56。

⁸¹ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(臺北：文津出版社，1992年)，頁136-137。

詮釋。但問題是，孟子又為什麼要特別嚴分義利之辨呢？

二、義利之辨的道德抉擇

黃俊傑先生曾說：「『義利之辨』不僅是孟學核心問題之一，也是中國思想史一大課題。」⁸²司馬遷讀《孟子》書至梁惠王問何以利吾國，嘗廢書而嘆。⁸³南宋張拭《孟子講義》序云：「學者潛心孔孟，必得其門而入，愚以為莫先於義利之辨，蓋聖學無所為而然也，命之所以不已，性之所以不偏，而教之所以無窮也。凡謂有所為而然也，皆人欲之私，而非天理之所存，此義利之分也。」⁸⁴程顥亦說：「天下之事，惟義利而已。」⁸⁵朱熹則說：「義利之說乃儒者第一義。」⁸⁶而朱熹與陳亮之間著名的「漢唐功過論」之爭辯，也環繞著「義」、「利」之辨為中心而展開。⁸⁷由此不難看出宋明理學對義利關係的注重。根據楊國榮先生的研究，義利之辨又被引申為理欲之辨，以為義作為行為的規範，不能僅僅建立在個人的利益追求之上，因為個人之利總是有特殊的一面，不同個體之間的利益往往彼此衝突，在此基礎上很難形成普遍的準則。理則體現了社會人倫普遍的、本質的聯繫，惟有以此為根據，才能使義（規範）超越特殊的功利計較，成為普遍的行為準則。⁸⁸換言之，宋明理學認為，把「義」理解為「理」，透過人人本具之「理」，使吾人行為合乎道德的規範，如此方能使「義」成為普遍的行為準則，不致因個人之私利而造成彼此的衝突。因此，楊先生進一步指出，一般來說，利總是指向人的感性需要：利的實現最終表現為人的感情需要的滿足，義則更直接

⁸² 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1986年)，頁421。

⁸³ 司馬遷，《史記·孟子荀卿列傳》云：「余讀孟子書，至梁惠王問何以利吾國，未嘗不廢書而嘆。曰：嗟乎，利誠亂之始也。夫子罕言利者，常防其原也。故曰：放於利而行，多怨。自天子至於庶人，好利之弊何以異哉？」參見司馬遷，《史記》(臺北：臺灣商務出版社，1981年)，頁805。

⁸⁴ 轉引黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1986年)，頁421。

⁸⁵ (宋)程顥、程頤，《二程集》(臺北：里仁書局，1982年)，頁120。

⁸⁶ (宋)朱熹著，陳俊民校編，〈與延平李先生書〉，《朱子文集》卷二十四，(臺北：德富文教基金會，2000年)，頁903。

⁸⁷ (宋)朱熹著，陳俊民校編，〈答陳同甫六〉，《朱子文集》卷三十六，(臺北：德富文教基金會，2000年)，頁1457-1458。

⁸⁸ 楊國榮，〈從義利之辨到理欲之辨〉，《孔孟月刊》第32卷第11期，1994年7月，頁17。

地體現了理性的要求，從而義利關係邏輯地關聯著理欲關係。⁸⁹由前述可以得知，當時的儒者對孟子的義利之辨，持有不盡相同的理解。那麼孟子的「義」「利」究竟何所指呢？讓我們回到孟子所處的時代與歷史背景，就不難發現：孟子所以特明義利之辨，當與戰國時代「楊朱墨翟之言盈天下」此一思想背景有深刻關係。我們可從〈予豈好辯哉〉的文獻中來一探究竟。

公都子曰：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」孟子曰：「予豈好辯哉？予不得已也。……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。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食，吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。……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。」（〈滕文公下·9〉）

孟子反省戰國時代之所以會走向「率獸食人」的慘劇，從政治上來看，固然是因為「聖王不作，諸侯放恣」，但從「作於其心，害於其事；作於其事，害於其政」的觀點來看，整個時代災難的形成，主要是因為價值觀念的混淆，亦即「處士橫議」、「天下之言不歸楊，則歸墨」所導致的結果。何以孟子認為楊墨之學是造成整個時代災難的主要禍首？從上引文可以得知，孟子認為「楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也」。袁保新先生指出，因為楊朱「拔一毛以利天下，不為也」，否定了君國大義；而墨子「摩頂放踵利天下，為之」，則輕忽了父子之仁，兩家學說均以「利」為首出，所以不能正視人間的倫常，肯定仁義的價值。⁹⁰換言之，楊墨之學促使全國上下以「利」作為其行事的考量。但如陳政揚先生所言：孟子曾明白指出，維繫國家安危與社會秩序의 根源必定不

⁸⁹ 楊國榮，〈從義利之辨到理欲之辨〉，《孔孟月刊》第32卷第11期，1994年7月，頁17。

⁹⁰ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁136-137。

是「利益」，任何通過計算「利益」而達到安立天下的企圖，都將陷入利益衝突的漩渦而導致更惡劣的結果。⁹¹因此，孟子認為戰國時代之所以演變成「率獸食人」的悲劇，主要是因為楊墨之學所帶動的功利風潮，使得當時諸侯日益放恣。而如何使天下澄清，關鍵就在於能否「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」，亦即在價值觀念上，一方面要重建孔子維護人性尊嚴的仁義理想，另一方面則需力闢楊墨功利主義的思潮。⁹²

以上筆者是就《孟子》文獻本身來分析義利之辨思想形成的背景，即其在儒學理論的重要性。而目前國內當代學者對於孟子「義利之辨」的研究甚多，成果亦屬豐富，然在詮釋上的爭議亦多。關於孟子「義利之辨」在詮釋上的爭議，主要集中在孟子所謂的「義」是否指著一種「公利」，而他所排斥的「利」，指著一種「私利」而言。從「公利」與「私利」之分來看「義利之辨」，也就涉及我們是否根據一價值判準來決定是為公還是為私，亦即「義利之辨」是否成為我們進行道德揀擇的依據。持肯定的詮釋立場的代表者，是蔡信安先生所撰的〈論孟子的道德抉擇〉。而持反對的詮釋立場的，則以李明輝先生所寫〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉為代表。茲將蔡先生對義利之辨的觀點整理如下⁹³：

1. 孟子以「仁義」作為道德抉擇的理由，其所根據的標準是「公利」，亦即整體的善，而其所輕的「利」只是私利。
2. 孟子強調：「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也」的說法，顯然是運用「普遍化原則」和「最大效益原則」來肯定「仁義」是行為抉擇的原則，亦即孟子是採取目的論倫理學的方法來證成「仁義」原則的合法性與可接受性。
3. 孟子的行為抉擇理論是一種精巧的「行動功利主義」(act-utilitarianism)，但是卻以一種「規則義務論倫理學」(rule-deontological ethics)的姿態出現。

⁹¹ 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242-243。

⁹² 黃俊傑先生曾歸納孟子對他自己所處的時代感受最深的不外三種現象：第一是急功近利的社會風氣，第二是王道政治的失落，第三是攻伐爭戰的頻繁。參見黃俊傑，《孟子》(臺北：東大圖書公司，2006年)，頁15。

⁹³ 蔡信安，〈論孟子的道德抉擇〉，《臺灣大學哲學論評》第10期，1987年，頁137，139。

根據上文的說法，蔡先生顯然是採用邊沁(Bentham)、彌爾(J.S. Mill)一派的功利主義 (Utilitarianism) 的觀點來解讀孟子的義利之辨，因為「功利主義」的目的是要謀「最大多數的最大幸福」。問題是：孟子的義利之辨果真屬於「功利主義」的思想嗎？對此，李明輝先生即指出：蔡先生所依據的文獻，充其量只能證明孟子並不完全否定功利原則，並沒有因此證明功利原則是道德價值之唯一的或最後的判準。⁹⁴李先生特別引證孟子反對「枉尺直尋」的文獻以及人性論的立場來作說明。為方便說明，茲引原文以闡述李先生的觀點：

陳代曰：「不見諸侯，宜若小然。今一見之，大則以王，小則以霸。且志曰：『枉尺而直尋。』宜若可為也。」

孟子曰：「……夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？……如枉道而從彼，何也？且子過矣！枉己者，未有能直人者也。」（〈滕文公下·1〉）

根據上引文，陳代勸孟子稍微委屈自己一下，放下身段，去見諸侯。「今一見之，大則以王，小則以霸。」但是孟子不肯，回答道：「……夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？……如枉道而從彼，何也？且子過矣！枉己者，未有能直人者也。」陳代認為孟子只要稍稍委屈自己，或許可以因此建立王、霸之大業，何以不為呢？對此，李明輝先生指出：根據儒家的觀點，王者之業是天下之大利，因而是公利，而孟子竟然不願為此大利而犧牲其行事原則。可見在孟子看來，不論利之大小、公私，都不可以取代義；換言之，義利之辨是質的問題，而非量的問題。故其謂「先義後利」之「利」，顯然不單是指私利，也包含公利在內。因此，無論公利還是私利，只要不合乎義，皆不可為。⁹⁵也就是說，孟子雖然有機會發展其王道仁政之理想而利天下蒼生，但如以不義之

⁹⁴ 李明輝，〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉，《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年），頁150。

⁹⁵ 李明輝，〈孟子義利之辨的哲學意義〉，羅鳳珠編《人文學導論》（臺北：正中書局，1995年），頁215。

方法得之，亦不為也。

再者，李明輝先生又指出：從另一方面來說，儒家並不全然排斥私利。如：《論語·述而篇》記載孔子的話：「**富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。**」即證明儒家並不反對追求私利。因此，孟子的義利之辨並不是說：義和利是互相排斥的，而是說：義和利是不同質的，但兩者之間有主從關係，義為主，利為從。換言之，孟子並不反對追求利，但其前提是必須合乎義。⁹⁶此即是說，義利是可同時並行而不悖的，但有其先後次序之別，即須「先義而後利」。

最後，李明輝先生更引「孺子將入於井」的例子：「**所以謂人皆有不忍人之心者；今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。**」進一步指出，一個人若是出於一種怵惕惻隱之心而去救那個小孩，這個行為就具有真正的道德價值，因為他不是為了任何其他的目的而這麼做。因此，他認為：孟子所主張的「義利之辨」，並不是基於「量的原則」所做的公、私之分，而是道德價值與非道德意義的價值（如幸福之類）的區分。換言之，在孟子哲學中，「義」絕對不可化約為「公利」來理解；道德價值具有獨立性，不可化約為非道德價值。因此，義利之辨中的「義」與「利」並非相互排斥的，而是具有主從關係；只要我們不違反「義」這個前提，追求公利與私利都是允許的，甚至是應當的。⁹⁷亦即個人不論是追求公利或私利，只要合乎「義」（道德價值）的原則，人人都可以去追求。儘管如此，「義」卻不可化約為「公利」來理解，亦即不以為多數人帶來福祉為義，反之，則為不義，而是以其行為本身是否具有道德價值義涵。

關於上述之觀點，袁保新先生亦指出，對於〈梁惠王〉篇記載孟子從現實利害的分析來鑑別「義」、「利」的不同，與其理解為是根據功利主義「最大效益原則」所做的區分，毋寧說是孟子在表達「義」與「利」的關係是先後本末的關係，並且選擇「義」不見得就是否定「利」。孟子在政治對話脈絡中所揭舉的義

⁹⁶ 李明輝，〈孟子義利之辨的哲學意義〉，羅鳳珠編《人文學導論》（臺北：正中書局，1995年），頁215-216。

⁹⁷ 李明輝，〈孟子義利之辨的哲學意義〉，羅鳳珠編《人文學導論》（臺北：正中書局，1995年），頁217。

利之辨，特別是「義」作為一種政治事務權衡的價值標準、或價值觀，基本上仍循著他所主張的「仁義內在」的理論而建立的，其與「利」作為一種以一己之福祉為首出的價值觀，不僅是異質的，而且是不可化約的。換言之，雖然選擇「義」可能會帶來大多數人的福祉，但「義」並不是「公利」，它只是與「公利」不相違背罷了。而這一點透露出孟子在「義利之辨」的思考中，並無意否定「利」，只是強調「利」的追求應該以「義」為原則，亦即「先義後利」的立場。⁹⁸也就是說，在不違背道德價值（仁義內在）判斷之下，「利」是人人可以追求的。對此，楊祖漢先生亦從人之「良知良能」是先天本有之義的立場，提出他對義利之辨的看法。他說：

有人認為孟子反對的利，是指一家一人之私利，而孟子所謂義，則指多數人最大幸福的「公利」。但孟子並不是以最大多數人最大之幸福來規定「義」或「善」，即他並不是因為行為可導致有利益之結果，而說此行為是道德行為。……孟子之意，應是說行義未嘗不利，而不是為了利而行仁義，亦不是以結果之利來規定善。義與不義，即道德與不道德，是從存心立意上決定，而不在行為結果決定，孟子並不在衡量計算什麼行為會產生利，又什麼行為會產生害，然後以有利之結果之行為為義，以害之結果之行為為不義。良知良能為先天本有之義，良知是不慮而知，則道德上之是非，是一反求諸心，便立可知悉的。德性行為之本身便具有絕對價值，決非其他的價值所能比擬。⁹⁹

依楊先生之意，「義」與「不義」並非以產生有利或有害之行為結果作為最後的判準，而以是否回歸道德本心為出發點所作的考量。良知良能是先天本有之義，只要吾人能反求於心，那麼道德上的是非，便立可知悉的。因此，德性或道德行為本身便具絕對的價值，非其他之價值（如事功、利益）所可比擬。楊先生舉孟子所說的：「君子有三樂，而王天下不與存焉」（〈盡心上〉）及「廣土眾民，君子

⁹⁸ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁150。

⁹⁹ 楊祖漢：《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年），頁51。

欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也」做為佐證（〈盡心上〉）。他指出，「王天下」，即使天下人都能有安定的生活，此乃是最大的功利，即正是大多數人最大的幸福，但孟子認為這並不是君子所認為最值得快樂的事，君子之所樂，是有比最大的幸福更高者在的。由此可見孟子不會以大多數人最大的幸福來規定義或善。「君子所性」一段，更顯此意。¹⁰⁰換言之，君子並不以能稱霸天下作為其人生最大的快樂。楊先生又指出，「廣土眾民，君子欲之」，此是能滿足人之感性欲望及權力欲望的，但這只是滿足一己之私利，這當然不足樂。所樂比所欲較高級，較有意義。¹⁰¹此即是說，君子有比擁有欲望及權力更快樂、更有意義的事。楊先生進一步指出，而「中天下而立，定四海之民」（即王天下），這便是使大眾得幸福，即是「公利」，這當然是君子樂之的。但即使是這樣的公利，仍不能和君子所性之價值相比。「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也」，此段是說君子所性之價值，並不是幸福與功業所能比擬的，不會因大行其道而增加一分，亦不會因窮居無所成而減損一分，分定故也，其本分已定。因這「性」是人所稟受於天，循性而行是人的義務，本分，曰分定，即君子所性，是具有自足的，絕對的價值的，而它的價值，亦是早已具有了的，不會因世間的一切成敗得失而有所改變。因此，依這段文義看來，以天下人之公利來界說孟子之所謂義或善，是不合孟子哲學之原義的。¹⁰²換言之，君子之所樂即是依照本心本性所具有的道德價值判斷去做，即中庸所謂「率性之謂道」，¹⁰³而非由外在的權力欲望所給予，是自給自足的。

綜合以上三位學者的看法，我們得知：孟子的「義利之辨」是基於「仁義內在」的主張而提出，旨在闡明吾人追求任何利益之時，須以是否合乎「義」的原

¹⁰⁰ 楊祖漢：《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年），頁51。

¹⁰¹ 楊祖漢：《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年），頁51-52。楊先生的意思應是本於牟宗三先生認為，樂必是較高於利己之私者，決不只是感性之滿足，也就是說，所樂者必須有點道德上的價值才行，吾人必進至于有利人之公之功德才可以說所樂。參見牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁160。

¹⁰² 楊祖漢：《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年），頁52。

¹⁰³ 《中庸》首章：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」參見朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁17。

則作為前提，亦即以是否合乎道德價值判斷為行事之準則。然而選擇「義」並不否定「利」，「義」與「利」是可同時並行不悖的，但仍須有先後本末之別，即先義而後利。因此，縱然選擇「利」（如王天下）可能會為大多數的人帶來福祉，但若不合乎「義」（道德價值），在孟子看來，皆不可為也。也就是說，「義」是不可化約為「公利」來理解的，「義」是具有獨立道德價值的。

三、從義內、義外到義命合一

根據前文的論述，我們了解到：孟子的「義利之辨」是基於「仁義內在」的主張而提出的，此亦是孟子人性論所關注的焦點。而孟子性善論的提出，更在駁斥告子「生之謂性」與「仁內義外」的觀點。唐君毅先生在論孔子之仁道時曾說：「孔子之言義，乃順義之古誼，乃多自行事之表現於外者說，固尚未明講義亦為人之一德。此蓋即孔子之言仁之德統諸德，而未嘗有明文說仁之統義德之故也。然推孔子言行義所以成仁之旨而說，則吾人固亦當說義亦為人之一德，而亦當統於孔子所言之仁之內也。」¹⁰⁴依唐先生之見，「義」是人內在之德，並統於「仁心」或人性之內，而這樣的觀點在孟子的思想中，卻是再明顯也不過了。在〈告子上〉中，我們由孟子、告子之間針對義內義外的辯論，即可以很清楚的看到。

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？長之者異乎？」

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。」

¹⁰⁴ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁102。

曰：「嗜秦人之炙，無以異於嗜吾炙。夫物則亦有然者也。然則嗜炙亦有外與？」（〈告子上·4〉）

告子基於他經驗主義的思考性格，因此只能從生物學意義的天生本有，亦即食色等自然生理的活動來理解人性，故主張「生之謂性」。他雖然亦承認仁由內發（「吾弟則愛之」），但從「秦人之弟則不愛也」的說法，反映出告子所謂的「仁」，如楊祖漢先生所言，其實是依附在自然生理的感受之愛¹⁰⁵，此與孔孟從道德理性上說仁之義，迥然不同。¹⁰⁶至於他所謂的「義外」，認為「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」，則透露出告子心目中的「義」，是隨客觀事實而定，即我之所以尊敬年長之人，是因為他在客觀事實上年長於我，一如我之所以視一物為白，是緣於它在客觀上具有白的性質。以此之故，義從外，由外定，不由內發。但如依告子之見，則「敬長之義」決定於對客觀事實的認識，而義、不義的道德問題，卻變成是否如實的認識外在世界的問題。換言之，義、不義的道德問題成為一種認知的活動。對此，孟子卻深不以為然。當孟子提出「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？」的詢問時，即在質疑：年長之馬與年長之人，同樣是年長，但我們對待年長之馬的態度，與對待年長之人是否一樣？如果不一樣，那麼我們是依據什麼原則來決定自己面對年長之人的敬長之心呢？如果年長是客觀的事，則我們無法解釋為什麼不敬長馬。因此，袁保新先生指出，惟一合理的解釋，就是「敬長之義」發自我們的敬長之心。「義」是緣自於我們道德本心在面對年長之人時的自我要求，僅僅是對象客觀事實的認知，不能說明我們為什麼只敬長者而不敬長馬。¹⁰⁷換言之，此內發之仁義即內發於人之本心，是本心之自發，不是後天人為所造成的。仁義既內在於吾人之本心，

¹⁰⁵ 參見王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，2007年），頁34。

¹⁰⁶ 牟宗三先生指出，孟子的主要目的是在表明道德意義的仁與義皆是內發，皆是道德理性底事，即使含有情在內，此情也是以理言，不以感性之情言。參見牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁15。

¹⁰⁷ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁141。

故要長吾長，亦要長人之長。而這普遍的義道，是本心所自發，所衷心要實現的，故此本心既是主觀的，亦是客觀的，不能因為義有其客觀性便認為義是外在於心的。

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」

公都子曰：「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，則誰為敬？」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？」

（〈告子上·5〉）

公都子以「行吾敬」來界定義內，亦即在什麼情況下應當敬，或不應當敬，是由吾人道德本心所決定。但孟季子顯然不能接受。他認為義並非由心所自定，從酌酒之敬施於鄉人，而平素之敬則又施於伯兄，顯然是因外在環境、對象的改變來決定我們施敬的先後，如此，怎可說是「義內」呢？公都子無法回答，於是請教孟子。從孟子的回答中，我們得知：施敬雖然隨外在環境、對象而調整，但決斷何時「應當」敬誰，卻是我們的道德本心所決定。孟季子不能瞭然義內之意，遂視敬之義由客觀事實而定，如白之知識由白物而定，此非道德意義的「義」。

基於上述我們可以得知，「義」作為我們的道德本心呈顯在外之合宜表現，

是基於本心之自發，而非依循外在的規範而定，亦即不依客觀事實而定，是主觀地由我而發。告子因表示人性就是人生而有之自然之質，而不是能決定義理之當然之性，故必主義外，孟季子的看法亦同於告子。由孟、告對義內、義外之辯論中，我們清楚了解到，孟子的「義利之辨」根於其「仁義內在」之主張是可肯定的。至於孟子「義利之辨」如何貫徹他在人性論上「仁義內在」的主張，以及「義利之辨」是否是根據功利主義「最大效益的原則」所作的區分，這些問題只要還原到孟子個人在進退出處時依據的原則，就可以得到進一步的解答。在〈萬章上〉記載：

萬章問曰：「或謂孔子於衛主癡疽，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』。而主癡疽與侍人瘠環，是無義無命也。孔子不悅於魯衛，遭宋桓司馬將要而殺之，微服而過宋。是時孔子當阨，主司城貞子，為陳侯周臣。吾聞觀近臣，以其所為主；觀遠臣，以其所主。若孔子主癡疽與侍人瘠環，何以為孔子？」

「義」與「命」是儒家人生哲學中兩個非常重要的範疇。在上文中，我們已探討過孟子認為：君子所性是具有絕對、自足的價值的，不論得志不得志，都不是其行事之決定成分，而是凡事皆須只依義理之當然而行（分定故也），因為「仁義禮智根於心，非外鑠我者也，我固有之也。」然而，人生中得志與不得志，似乎又與「命」相關聯，蓋孟子嘗言「莫非命也」、「求之有道，得之有命」。「命」似有其「命限義」，亦即指人所不能主宰的種種限制。在先秦哲學中，「命」概念是以多樣的面貌呈現。¹⁰⁸本文此處所言之「命」，則是著重於「命」已提升至一

¹⁰⁸ 「命」有作為「命令」義之命，將「命」視為天的意志之展現，如《詩經·大雅·文王》曰：「天命靡常」，即是指天命令何人為政權的持有者是有沒有定常，由此延伸出命隨德定的觀念。有作為「壽命」義的命，例如《管子·形勢解》曰：「起居不時，飲食不潔，寒暑不適，則形體累而壽命損」，即類同於今人之所言之壽命或生命義。命也有作為「人倫儀規」之義，如《左傳·成公十三年》曰：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」

個哲學概念而論。在〈性命對揚〉¹⁰⁹章中，孟子即透過「命」與「性」概念，用以說明人生際遇的限制性與人在道德實踐中的自主性。而在此章中，「命」概念是以其限制義而與人之所當為之「義」相對。這是否意味著孟子將「命」視為人力所無法掌握的客觀限制，而主張「義命分立」呢？

勞思光先生即以「義命分立」，說明孔孟對「命」的態度。勞先生舉《論語·憲問篇》：「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！』」指出：

此段最能表現孔子對「應然」與「必然」（或「自覺主宰」與「客觀限制」之區別。就「義」而言，自然「道之行」合乎「義」，「道之廢」則不合乎「義」。但道之「應行」是一回事；道之能否「行」，或將「廢」，則是事實問題，乃受客觀限制所決定者；故孔子謂道之行或不行，皆非自身所能負責者，亦非反對者所能任意決定者。換言之，道之「行」或「不行」，是成敗問題；道之「應行」，則是價值是非問題。人所能負責者，只在於是非問題，而非成敗問題。

「自覺主宰」之領域是「義」之領域，在此領域中只有是非問題；「客觀限制」之領域是「命」之領域，在此領域中則有成敗問題。孔子既確切分劃此二領域，一切傳統或俗見之糾纏，遂一掃而清。而「道德心」之顯現，亦於此透露曙光，文化意義之肯定，亦從此獲得基礎。……「知天命」者，即知客觀限制之領域是也。

孔子辨「義命之分」，一方面奠立日後儒學精神之方向，一方面則是清除原始信仰之迷亂。就儒學日後方向說，由於「義命」分判已明，人之主宰

此處是從人之動作儀則而言「命」，將「命」視為人之道德行為的依據。「命甚至在做為一個哲學概念之前，即已經出現於古代的文獻中。」根據傅斯年先生的整理，早期的「命」「令」常常混用而無明晰的界限。「命」有時亦有「名之」之義，這種用法在《論語》、《荀子》中都仍然可見。傅斯年，《性命古訓辨證》（臺北：中研院史語所，1992年），頁31-33。

¹⁰⁹ 《孟子·盡心下·24》：「孟子曰：『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。』」牟宗三先生將此段話命名為「性命對揚」章。

性遂有一分際明確之肯定；就原始信仰說，則已分別「是非」與「成敗」，所謂天命神意等觀念，即不再與價值意識相混。故孔子分「義命」，不唯衍生日後孟子一系之思想學說，而且決定儒學方向下宗教問題之處理。¹¹⁰

依據勞先生之觀點，「義」表「自覺主宰」，「命」則是「客觀之限制」。換句話說，「義」是指人能作道德判斷的內在自由，屬於「應然」領域；「命」則是人所無法主宰的一切外在遭遇限制，屬於實然領域。人生應以行義為目標，因為外在必然的領域並非人力可以掌握，人只能在「求正當性」上表現其主宰性。¹¹¹由於勞先生以「命」泛指經驗界之一條件系列，是以其意義相近於「自然理序」之天。¹¹²基於此，道德實踐乃是人自覺的做價值判斷，既不需要倚賴對「形上天」的肯認，也不依靠對「天命」的信仰。「命」¹¹³是以「命限義」的方式向人呈現，用以解釋人在行其所當為時所面臨的種種客觀限制。袁保新先生指出，在勞先生的觀念中，「命」不外乎兩個意義，一指「命令」，另一則為「客觀限制」。前者源自原始宗教信仰中的「超越主宰」，後者則單純的指涉到被必然性所貫穿的「事實界」。孔子既然代表儒家「人文主義」傳統的創建者，凸顯的乃是在價值文化活動上的自覺主宰性；那麼，孔子的「五十而之天命」，就不能順「命令」義理解為對天命神權之崇拜，而只能解釋為「知客觀限制之領域是也」。換言之，「知

¹¹⁰ 以上三段引文，依序見於勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁137、138、139。

¹¹¹ 陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》第8期，2005年4月，頁138。

¹¹² 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁142-198。

¹¹³ 勞思光先生指出，就理論意義說，人對「命」觀念之態度，主要不外四類：其一是以為「命」不可違，故人應努力實現此「命」。譬如以「命」歸於超越主宰者時，則有「人格神」，「意志天」等等觀念，以此等觀念為基礎，遂衍生以超越主宰者為價值根源之說。在中國之原始信仰中，言「天命」時，即有此等立場。其二是承認「命」不可違，但不承認超越之主宰，而只以「命」歸於事實意義之「必然」，於是主張人了解事實之必然規律，而以為人應順此規律以行動。此即各種類型之自然主義及機械論觀念。……其三是承認有「命」之領域，由之而推出自覺(或自我)在此領域中根本無可作為，故以人應了解此種「命」之領域，而自求超離；換言之，以離「命」為「義」。此即道家無為之說與印度解脫之教所代表之立場。其四則是孔子之立場，此立場是先區分「義」與「命」，對「自覺主宰」與「客觀限制」同時承認，各自劃定其領域；然後則就主宰性以立價值標準與文化理念，只將一切客觀限制視為質料條件。既不須崇拜一虛立之超越主宰，亦不須以事實代價值，或以自然代自覺；而此一自覺主宰亦不須求超離。於是，即在「命」中顯「義」，成為此一精神方向之主要特色。……孔子則不奉神權，不落物化，不求捨離，只以自覺主宰在自然事實上建立秩序，此所以為「人文主義」。參見勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁139-140。

天命」與「知命」只是一回事，並沒有因為多一個「天」字，原始宗教信仰中的人格神就可以暗渡陳倉。¹¹⁴亦即勞先生認為，「知天命」就是知客觀限制之領域，人只須依內在道德意識的自覺，為其所當為，無須再去肯認一形上實體。基於此，勞先生對於孟子之言心、性、天、命的關係則認為：

形上學重視「有或無」，故必以「實體」觀念為根本，但孟子則取心性論立場；心性論重視「能或不能」，故以「主體」或「主宰性」為根本。明乎此，則先秦儒學之本旨方不致迷亂也。¹¹⁵

孟子之「心性」原就最高主體性講，有時用「我」字，亦指此心性。譬如：「萬物皆備於我矣。」（〈盡心上〉）此自是說心性中包有萬物之理……。

116

而心能自覺其「性」時，亦即自覺其最高主宰性，故亦即自覺其為萬理之源；故「盡心」與「知性」，「知性」與「知天」，皆是一充足決定關係。

「心」是主體，「性」是「主體性」而「天」則為「自然理序」。「自然理序」意義甚泛，自亦可引出某種形上學觀念，但至少就孟子本人說，則孟子並未以「天」為「心」或「性」之形上根源也。¹¹⁷

依勞先生之意，孟子所言之心性即能呈顯最高之自覺主宰性，其中已包含萬物之理，故不認為孟子心性論須要預設著具實體意義的「形上天」。對此，謝君直先生亦指出，在勞先生的哲學詮釋下，孟子盡心知性知天的相關理論，皆無涉及形上學實體之必要，而只須以人之自覺心中之價值義作為人之「性」即可，亦即在天與心性的關係中，只須肯定一最高主體性，而不應再確認「天」作為「形上實體」的最高地位。而且在勞先生的詮釋架構下，「義命關係」只能理解為「價值

¹¹⁴ 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〉，《淡江中文學報》第7期，2001年6月，頁8。

¹¹⁵ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁196。

¹¹⁶ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁196。

¹¹⁷ 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁197。

界」與「事實界」的分立。¹¹⁸據此，勞先生對於孟子所謂「立命」、「正命」之說，亦稱只涉及人對壽命問題之態度，並無涉及某種形上學問題。¹¹⁹他說：

「立命」之「命」字，取「壽命義」，則「立命」一語乃指人對壽命問題應有之態度講；故「殀壽不貳」即是說無論命長命短，「修身以俟之」則即是提出一態度，意謂人不當憂慮壽命長短問題，只應致力於修身，以俟壽命之自然終結也。……人必有死，但自然壽命之終結，與德性無關。人但能盡其道，則其死只表一事實。如此，則生命由始至終，無悖義理，故稱為「正命」，……。

換言之，人不須憂慮自身壽命之長短，而只須依內在之自覺心，終生致力於踐德修身，無悖義理，即是「立命」，即可「正命」。然而，誠如陳政揚先生所言，如果我們將孟子的心性論視為人之道德規範，屬於價值、應然的層面，並且將孟子所言之「天」、「命」視為人力所不能干預的客觀限制。那麼在這種「義命分立」的詮釋之下，將造成一種「應然」與「實然」的二分，形成「價值」與「事實」的割裂。¹²⁰也就是說，「義」是人自覺地要作道德實踐時所做的價值判斷，是人可自作主宰的，於此只有是非問題；而「命」則是人力所無法改變的客觀限制，與「事實」有關，不是成，就是敗，只能順受之。

在〈盡心上〉中，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。
殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。
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。

¹¹⁸ 謝君直，〈郭店楚簡的〈窮達以時〉所蘊含的義命問題〉，《東吳哲學學報》第15期，2007年2月，頁91。

¹¹⁹ 參見勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》(臺北：三民書局，2005年)，頁200。

¹²⁰ 陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》第8期，2005年4月，頁138-139。

在此段引文中，孟子不僅強調「心—性—天」的關係，亦指出殀壽不貳，修身以俟之的「立命」觀是出於對天之虔敬、依歸。換言之，孟子是由道德心性的自覺而證悟此心性即「天之所與我者」（〈告子上〉）。於是心性的自命同時即為天之所命，為一超越的指令。人在存心養性方面的道德實踐，同時即為對於天的事奉而不違。¹²¹亦即孟子即在知天、事天的道德實踐中來「立命」。問題是：「命」本為天之所令，在人這裡為什麼還要「立命」呢？戴璉璋先生指出：孔子以來，儒者心目中的天命，包括內在德性與外在際遇。人不踐德，完全受制於外在際遇。這時天命只是一種超越的限制，它的意涵不能全部彰顯，即不能「立命」。人能踐德，轉化天命這種超越的限定為超越指令，即在吉凶成敗任何一種際遇中都能盡其心性，為其所當為，不為其所不當為，使種種外在際遇都彰顯其道德價值，天命的意涵乃可全部朗現，得以貞定，這時即能「立命」。人或壽或殀是命，以敬畏之心承受這命，同時即毫無疑慮地在這命中踐德修身，這就是「立命」。¹²²此即是說，人在生命的歷程中難免遭遇外在種種的限制，但如能以一敬畏之心來面對，並致力於修身踐德，如此即能彰顯此天所賦予我之命，此即是「立命」。基於此，立命之說彰顯了儒家對於「莫之致而至者」¹²³的命所作的最積極的回應，同時也揭示了人們所承受的一切稟賦與際遇之中所蘊含的正面價值。也就是說，對於任何莫之致而至的命都能以敬畏之心來承受，同時踐德修身以彰顯它的正面價值。如此「盡其道而死」就是「正命」。反之，人不踐德修身以立命，則無論是「立乎巖牆之下」，抑或是「桎梏而死」，都是不知命，即屬於「非正命」。

由此我們可以得知，在孟子「盡心知性以知天」與「修身立命以事天」的思想中，所指的並不是單向的「天降命於人」或「人受命於天」，而總是以「召喚/回應」的方式，在「天命—自命」中標示出「天—人」間相互滲透、交感，如此一來，人不是孤立無援的道德實踐者，而天也並非超越孤高的形上天。天總是和人休戚與共。當人的道德生命實踐總與其所處的時代緊密相連時，人即是在具體

¹²¹ 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》（臺北：中研院文哲所籌備處，1999年），頁464-465。

¹²² 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》（臺北：中研院文哲所籌備處，1999年），頁465。

¹²³ 見《孟子·萬章上·6》：「莫之致而至者，命也。」

的生命情境中，通過踐仁行義以回應天之召喚。¹²⁴此即是說，人稟受天所賦予之性，在踐仁行義之中，即能一步步成就道德，最後臻於「天人合一」、「天人合德」之境界。

基於上述的觀點，筆者以為勞先生的「義命分立」之說尚有待商榷處。相較於勞先生提出的「義命分立」之說，唐君毅先生則提出「義命合一」之論。唐先生對「道之將行」與「道之將廢」的解釋說：「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。」因此他進一步指出：「孔子之天命思想，實乃根於義命合一」之旨。他說：

此諸問題，吾嘗思之而重思之，嘗徘徊孔子所謂天命，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。而終乃悟二者皆非是。……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，乃由其學問德性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。¹²⁵

依唐先生，孔子所言「不知命，無以為君子」及「畏天命」之「命」義，其真正所指的是當吾人不管是處在順境或逆境中，皆為其所當承擔順受者。亦即孔子之天命思想，實乃根於義命合一之旨。對此，唐先生又說：

行道是義，天使我得行其道是義。此固是命義合一。……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

¹²⁴ 陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》第8期，2005年4月，頁145。

¹²⁵ 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。

欲在枉尺直尋，以求行道，或怨天尤人，乃為非義也。¹²⁶

人而真欲為君子，欲為志士仁人，則其行義達道之事，與其所遇者，乃全幅是義，全幅是命。達則兼善天下，用之則行，而有所為，是義是道。隱居或乘桴浮海，而舍之則藏，乃有所不為，皆不主癡疽與侍人瘠環，不枉尺直尋之類；是所以避非義非道之行，而自求其志，獨善其身，仍是義是道。人當此際，外境之於我，實無順逆之分，順是順，逆亦是順，斯人可無怨，天無可尤；而一切順逆之境，無論富貴、貧賤、死生、得失、成敗，同所以成人之志，成人之仁，斯見全幅天命，無不堪敬畏。¹²⁷

由此可知，唐先生並不將人之生命歷程中的種種限制所導致的不得志歸之於「命」，反而視其為人之所應承擔順受者。在如此認知下，「義」和「命」是不可分的，有怎樣的命，就有相應於此命的義，這是因為義必須在特定的順逆之境下表現，而每一特定具體的順逆之境，皆相應地含特定的義的表現。此即孔子所謂：「不知命，無以為君子」以及「畏天命」之真正義涵所在。如欲枉道而行，或怨天尤人，乃為非義也。

而對於「立命」說，唐先生指出，孟子之「立命」乃承孔子之「知命」而發。孔子之「知命」乃是知志道求仁之事有人力所無法改變的命限際遇，卻無損於人求仁之志向。孟子承此而言「立命」，是就外在限制尚未出現而先期自身的修養上說。當人在現實世界志道求仁卻遭逢死生危難時，如何能不餒不怨、坦然承受，則必當有修養工夫作為支持。此由平日修養至臨事盡道而不憂不懼的修養，正是一立命之工夫。¹²⁸基於此種詮解下，當萬章質疑「孔子於衛主癡疽，於齊主侍人瘠環」，孟子以「孔子進以禮，退以義，得之不得曰『有命』。而主癡疽與侍人瘠環，是無義無命也」回答時，即是認為：人的行為若僅是隨著外在環境隨波逐流的話，是無義、命可言的。此即是說，唯有當人遭逢種種客觀之限制，仍能順著本心之自覺察照而有一「義所當為」的道德決斷時，這一行為與理想結果之得與

¹²⁶ 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。

¹²⁷ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁538。

¹²⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁542-547。

不得，才能說「有命」。因此，基於人之所以為人當盡的性分而言，人生際遇的種種客觀限制，不但標示著道德實踐者的主動性應超越於外在際遇的種種限制，而在此種種限制中，才更彰顯出人之義所當為。對此，唐先生指出：

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。此所謂義之所在即命之所在，明非天命為預定之義……孔子先認定義之所在，為人之所當以自命，而天命斯在。此見孔子所謂天命，亦即合於詩書所謂天所命人之當為之「則」，而與人之所當以自命之「義」，在內容上為同一者。¹²⁹

在孔孟，則吾人所遭遇之某種限制，此本身並不能說為命；而唯在此限制上，所啟示之吾人之義所當為，而若令吾人為者，如或當見、或當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁，此方是命之所存。唯以吾人在任何環境中，此環境皆若能啟示吾之所當為，而若有令吾人為者，吾人亦皆有當所以處之之道，斯見天命之無往而不在，此命之無不正。¹³⁰

依唐先生之見，人存在於此世間，必有相應於此之義道。吾人不能因外在所遭遇之種種限制，即視為是「命」，是人力所無法改變的被決定者，反而應該於種種限制之中，行其義所當為，即或當見、或當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁，如此方能彰顯命之所在。誠如袁保新先生所言，一開始我們就不能將「人」與人生命引動展開的場域—「世界」對立起來，並將「自我」定位於「主體自由」的領域，而將「世界」定位於「客觀限制」的「事實界」；相反的，我們應該跨越這些二分的性的理論障礙，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」。因為，如果

¹²⁹ 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。

¹³⁰ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁545-546。

一個人的行動總是離不開具體的生命情境，那麼，決定何者是義所當為？何者不是義所當為？一方面固然源自於自命、自我要求；但另一方面，自命又何嘗不是來自於這個具體情境的召喚、限定。¹³¹換言之，孟子認為吾人當以禮義作為進退出處的原則，即是「以義立命」（由義所當為承擔命之限制），亦是「由命顯義」（在命之限制中彰顯人之義所當為）。

基於上述，在「義命分立」的詮釋中，「義」是人所當為，但在現實人生中，卻存在著人力所無法干預的一面而歸之於「命」。前者屬於應然，後者屬於實然。義、命二者各有所屬之領域，而人的生命歷程與道德實踐也在此義命分立下判然二分。然而，在唐先生的詮釋下，「命」不僅僅是指出人之生命歷程中的種種限制（死生、壽夭、富貴、成敗等），更指出如果外在的種種限制亦是出自天理流行，則限制義的「命」亦一轉而成為彰顯人之內在德性的積極意義。此即是說，命不只是外在對我的限制，而同時是我通過承擔而樹立的天命。¹³²在孟子哲學中，「命」概念不是僅消極地說明生命中諸多人力無法左右的境遇，而是將「命限」作為啟示生命「義所當為」的契機。

綜合以上之論述，筆者歸納出以下幾點：

1. 孟子「義利之辨」的提出，主要是在「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」，試圖透過「仁義內在」之說，挽救當時正瀰漫著一片「急功近利」風氣中的戰國時代所引發的「上下交征利」與「率獸食人」之悲劇。
2. 孟子「義利之辨」的提出，雖然認為行仁義會為大家帶來利益，但並非就「以多數人最大的幸福」為出發點的考量，亦即不是就「公利」與「私利」來作判別，而是完全依循內在的道德自覺所作的決斷。因此，「義」是不可化約為「公利」來理解的。
3. 孟子雖然強調個人不應以「私利」作為其行事之唯一考量，而應以「公利」為優先，但此「公利」是依於人內在道德心所作的判斷。換言之，孟子在「義

¹³¹ 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〉，《淡江中文學報》第7期，2001年6月，頁18。

¹³² 陳特，〈「知命」與「立命」的新儒學闡述與啟示〉，王邦雄等著/陳德和主編《當代新儒學的關懷與超越》（臺北：文津出版社，1997年），頁90。

利之辨」的思考中，並無意否定「利」，只是強調「利」的追求應該以「義」為原則，亦即「先義後利」的立場，而這也就成為我們進行價值抉擇的依據。

4. 「義」是人為所當為之自覺主宰，然人生的歷程中總是會遭遇種種之限制，此時唯有以一敬畏之心來面對，透過承擔與內在的道德修養，轉化「命」對我的限制，那麼「命」即不是人力所無法改變之境遇，而是從命的限制義彰顯出人對道德義理的承擔。

第三節 從王霸之辨論群我關係

王霸之辨是孟子政治思想的核心問題之一，對中國人的政治意識影響甚大。尤其是他所主張的「民貴君輕」的思想，更是成為兩千年專制政權惟一能夠抗衡的觀念系統。¹³³明太祖洪武三年黜孟子祠，二十七年又命劉三吾刪定《孟子》，充分說明了孟子「民貴君輕」的觀念在中國政治思想史上的影響。¹³⁴直到現代，孟子的民本思想終於得到認同，他可謂開創了中國民主政治思想的先河。

然而，是什麼原因促使孟子特別嚴分王霸之別？王霸之辨的真正意涵何在？本節筆者試圖透過探討王霸之辨的意涵、從王霸之辨到群我關係的建立，以及群我關係的現代意義，以抉發王霸之辨對現代人的啟示。

一、「王霸之辨」之意涵

何謂「王道」？何謂「霸道」？王、霸的基本差異何在？在〈公孫丑上〉，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

¹³³ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁101。

¹³⁴ 容肇祖，《容肇祖集》（濟南：齊魯書社，1989年），頁17。

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。

「孟子道性善，言必稱堯舜」。在孟子的心目中，堯舜不僅是聖人而已，又因其能以仁心善性來行仁政於民而得天下，故對孟子來說，更是聖王之象徵。陳德和先生曾為聖王下了一個定義，他說：

聖王之定義：是指主觀上具足了仁心善性，而能客觀上與人為善，成人之美地從事政治活動的君王。故孟子曰：「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。」又曰：「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」蓋國君若能自覺到人我皆有成聖成賢之善心，那麼必然會肯定天下生靈皆平等地具有存在的意義而無可棄者，表現在具體的政績上，就會力求萬物的各得其所，凡孟子所津津樂道的堯舜事業，亦不過如此，〈滕文公〉一開始就說：「滕文公為世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜。」就真實反映了孟子的這個態度。¹³⁵

根據陳先生的說法，我們了解到，聖王因具足仁心善性，肯定天下生靈皆平等地具有存在的意義，故能本著與人為善之心從事政治的活動，使天下萬物都各得其所。據此，「仁道王政」便是孟子理想中的政治制度。因此，孟子論治國之道，首重王霸之分。而他區分王、霸的判準即在於前者是「以德行仁」，而後者只是「以力假仁」。「以德行仁」和「以力假仁」之意，趙岐注：

言霸者，以大國之力，假仁義之道，然後能霸，若齊桓、晉文等是也。以己之德，行仁政於民，小國則可以致王，若湯、文王是也。贍，足也。以己力不足而往服從於人，非心服者也。以己德不如彼而往服從之，誠心服

¹³⁵ 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》（臺北：洪葉文化出版公司，2002年），頁91。

者也。如顏淵、子貢等之服於仲尼，心服者也。¹³⁶

朱子注：

力，謂土地甲兵之力。假仁者，本無是心，而借其事以為功者也。霸，若齊桓、晉文是也。以德行仁，則自吾之得於心者推之，無適而非仁也。¹³⁷

根據上述，「以德行仁」是以德化禮治的方式，達到人心之歸順，天下的治平；但「以力假仁者」，則只是假仁義之名，行武力征伐之實，故其政權之建立，並非出於人心真誠的擁戴，只是反抗的力量一時不足而已。然而以力服人之霸道，一定要有大國的力量做為後盾，才能稱霸天下；而以德服人之王道，就不須等待大國的力量來支撐，如商湯不過以七十里的土地，文王不過以百里的土地，就能「亡夏剪商」，取而代之，這就是商湯文王以德服人，而王不待大最佳的史實證明。¹³⁸孟子這種以「德」與「力」來區分王霸的不同，有如《論語》所云：「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。」（〈為政篇〉）所謂的王道即是以教化與成德之教為主

孟子王霸之分的觀念可以說是來自於孔子。然而在《論語》中，孔子既未明揭王霸之別，亦未深責霸者，相反的，他不但稱許齊桓公「正而不譎」（〈憲問篇〉），還推崇管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下為「如其仁！如其仁！」（〈憲問篇〉），「微管仲，吾其披髮左衽矣。」（〈憲問篇〉）究竟是什麼原因使得孟子在繼承儒家德治思想的同時，又進一步的嚴分王霸之別？關於這個問題，黃俊傑先生指出，其實孟子的「尊王黜霸」，是有其深刻之歷史背景的。孟子生當戰國之世，諸侯「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。」（〈離婁上〉）讓孟子深深感嘆：「王者之不作，未有疏於此時者也；民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。飢者易為食，渴者易為飲。孔子曰：『德之流行，速於置郵而傳命。』當今之時，萬乘之

¹³⁶ (漢)趙岐注、(宋)孫奭疏，《孟子注疏》，卷3下，(臺北：臺灣古籍出版公司，2001年)，頁105。

¹³⁷ (宋)朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁235。

¹³⁸ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》(臺北：鵝湖出版社，2007年)，頁268。

國行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。故事半古之人，功必倍之，惟此時為然。」（〈公孫丑上〉）孟子欲拯救生民於水深火熱之中，遂鼓吹當時在位之君行仁政以一統中國，因為孟子堅信時君之病，在「不行王政云爾，苟行王政，四海之內皆舉首而望之，欲以為君。」（〈滕文公下〉）故孟子尊王黜霸之真義，必須置於戰國歷史背景中去理解。¹³⁹換言之，孟子因感受到諸侯國君一心只想稱霸天下，卻無視於「民有飢色、野有餓莩」（〈梁惠王上〉）的慘狀，於是挺身而出為天下蒼生請命。

對此，袁保新先生亦指出，孟子立身的時代，虐政施暴，民不聊生。而直接造成這個時代悲劇的原因，就是當時列強諸侯的爭霸。但春秋時代的爭霸與戰國時代不同，以齊桓公為例，他雖然違背王道精神，「攘諸侯以伐諸侯」（〈告子下〉），可是表面上還要力持「五禁」¹⁴⁰（〈告子下〉），以維持諸夏的人文禮教。然而戰國時代的爭霸就不一樣，「今之諸侯，五霸之罪人也」（〈告子下〉），就在說明戰國列強的逐霸，連表面上持守「五禁」的意願都沒有，他們只是赤裸裸追求軍國的富強，置黎民百姓生死於不顧。¹⁴¹換言之，諸侯只為自己眼前的利益著想，根本不管人民的生存問題。袁先生形容此情形說：

孟子所看到的爭霸是完全沒有任何文化理想的武力競賽，而最無辜的是顛沛流離，轉死於溝壑之中的蒼生百姓。因此，當孟子感受到「民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也」的時候，如何拯濟人民於水火之中，重建中國大一統的秩序，就必須針對時弊而發，一方面嚴厲批判本質上是軍國主義的「霸政」、以及所有助紂為虐的「善戰者」、「連諸侯者」、「辟草萊任土地者」（〈離婁上〉），另一方面重塑「王道」的理想以及「仁政」實施的次第。因此，孔孟之異，與其說是對王政、霸政態度的不同，毋寧說是時

¹³⁹ 參見黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁442。

¹⁴⁰ 《孟子·告子下·7》：「五霸，桓公為盛。葵丘之會諸侯，束牲、載書而不歃血。初命曰：『誅不孝，無易樹子，無以妾為妻。』再命曰：『尊賢育才，以彰有德。』三命曰：『敬老慈幼，無忘賓旅。』四命曰：『士無世官，官事無攝，取士必得，無專殺大夫。』五命曰：『無曲防，無遏籜，無有封不告。』」

¹⁴¹ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(臺北：文津出版社，1992年)，頁104。

代的不變，使孟子已無法像孔子一樣，即基於對周王室復興的心存希望，連帶的對標榜「尊王攘夷」的霸業也心存同情。¹⁴²

換言之，孟子認為「仁政王道」是此時唯一可拯救人民於水火之中的理想政治。也就是說，「孟子必須從未來新政權的建立著眼，為混亂的時代重建理想、指引方向，他的「尊王黜霸」，與他所置身的戰國時代，實有密切的關係。」¹⁴³亦即孟子因深深體會到當時的諸侯國君只為眼前之利（稱霸天下）而漠視人民的生存權。為了天下人民的生計著想，故孟子強調行「仁道王政」的重要，並特別「斥責」霸政對生民所帶來的痛苦。而這也正說明了何以當公孫丑問孟子：「夫子當路於齊，管仲、晏子之功，可復許乎？」（〈公孫丑上〉）孟子回答說：「管仲，曾西之所不為也，而子為我願之乎？」¹⁴⁴；以及當齊宣王問孟子說：「齊桓、晉文之事，可得聞乎？」孟子答道：「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？」（〈梁惠王上〉）之理由所在了。

基於上述有關孟子王霸之辨與其時代背景之關係的說明中，我們發現，孟子王道理想的建立，一方面來自於古代聖王所垂立的典範，另一方面則基於他對人性論的主張。

齊宣王問曰：「人皆謂我毀明堂，毀諸？已乎？」

孟子對曰：「夫明堂者，王者之堂也。王欲行王政，則勿毀之矣。」

王曰：「王政可得聞與？」

對曰：「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。」

¹⁴² 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁104。

¹⁴³ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁104。

¹⁴⁴ 《孟子·公孫丑上·1》：公孫丑問曰：「夫子當路於齊，管仲、晏子之功，可復許乎？」孟子曰：「子誠齊人也，知管仲、晏子而已矣！……曰：『然則吾子與管仲孰賢？』曾西艱然不悅曰：『爾何曾比予於管仲！管仲得君，如彼其專也；行乎國政，如彼其久也；功烈，如彼其卑也！爾何曾比予於是！』」曰：「管仲，曾西之所不為也，而子為我願之乎？」

(〈梁惠王下·6〉)

萬章問曰：「宋，小國也，今將行王政，齊、處惡而將伐之，則如之何？」
孟子曰：「湯居亳，與葛為鄰，葛伯放而不祀。湯使人問之曰：『何為不祀？』
曰：『無以供犧牲也。』湯使遺之牛羊。葛伯食之，又不以祀。湯又使人
問之曰：『何為不祀？』曰：『無以供粢盛也。』湯使亳眾往為之耕，老弱
饋食。葛伯率其民，要其有酒食黍稻者奪之，不授者殺之。有童子以黍肉
餉，殺而奪之。書曰：『葛伯仇餉。』此之謂也。為其殺是童子而征之，
四海之內，皆曰：『非富天下也，為匹夫匹婦復讎也。』『湯一征，自葛載』
，十一征而無敵於天下。東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨，曰：『奚
為後我』民之望之，若大旱之望雨也。歸市者弗止，芸者不變，誅其君，
弔其民，如時雨降，民大悅。書曰：『徯我后，后來其無罰。』『有攸不惟
臣，東征，綏厥士女，匪厥玄黃，紹我周王見休，惟臣附于大邑周。』其
君子實玄黃于匪以迎其君子，其小人簞食壺漿以迎其小人，救民於水火之
中，取其殘而已矣。太誓曰：『我武惟揚，侵於之疆，則取于殘，殺伐用
張，于湯有光。』不行王政云爾，苟行王政，四海之內皆舉首而望之，欲
以為君。齊楚雖大，何畏焉？」(〈滕文公下·5〉)

孟子曰：三代之得天下，以仁也；三代之失天下，以不仁也。國之所以廢
興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，
不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。今惡死亡而樂不仁，是猶惡醉而強酒。
(〈離婁上·3〉)

根據以上三段引文可以得知，在孟子的觀念中，「王道」就是「仁政」，它的可行性是建立在孟子以前整個三代政治的經驗上，而歷史上最切近的典型就是文王。文王治理岐周的作法是，減低人民的賦稅、優待為官者、自由貿易、開放魚類之補捉以及只刑罰犯罪的人；最重要的是，對鰥寡孤獨這些窮苦無靠的人，優先撫

卹照顧。而商湯行仁政的具體內容，雖不得其詳，但從孟子稱道「**湯一征，自葛始**」、「**東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨**」可以得知，湯的征伐不是為了要富有天下，而是「**為匹夫匹婦復讎也**」。故商湯國土雖小，卻一樣可以得到天下萬民的擁戴。因此，對於孟子而言，王道仁政的理想，其實是有整個三代歷史在支持著。亦即孟子從文王以百里、湯以七十里而能夠擁有天下，說明一個國君如能依其內在本具的仁心善性，來照顧人民百姓和治理國家，那麼他並不須要憑藉大國的勢力去行征伐之實，依然可以王天下。對此，牟宗三先生指出，德治是歸於每一個人自身人格的站立及完成，儒家德化的治道，是其最高最後的境界，即是「各正其命」。聖王得以統治天下，這是「德化的治道」。¹⁴⁵換句話說，有德者必有位，牟先生這段話正說明了「以德服人」的真正意涵。

由以上論述可以得知，孟子的政治主張，是以道德為優先的，孟子基本上認為政治應該是道德的延伸。但孟子何以要主張「政治領域」必須接受「道德修為」的主導呢？關於這個問題的解答，我們從《孟子》文獻中加以推測，不難知道其答案仍須從孟子人性論當中尋索。何以必須從其人性論中尋求解答呢？我們知道孟子所有思想的根基，是建立在他對人性的看法之上的。陳德和先生指出，道德主體所呈現的面向表現在聖王的基礎上，所謂的「儒家道德菁英主義」與儒家政治的「惟聖者始能王」、「惟聖者使當王」的意蘊，皆是強調：儒家聖王的道德人格的純粹性與王道政治的必然關係。道德精英主義下所心儀的政治，是將政治定義為道德教化之事業，此與以實際之事功為業的政治顯然有別，換言之，道德精英主義下的政治，是即道德即政治，即政治即道德的「政教一如」的政治。陳先生說：

先秦儒家道德精英主義所開顯的統治關係，是一「尊君禮臣重民」的型態，國君因其有崇高的德行而受人景仰，並被賦予實質之領導的權利和地位，換言之，國君之所以能被充分的尊重，除了位高權重之外，是因為他同時是人格榜樣的示範者。由此便即含括「凡道德修養越高者政治地位當越高」

¹⁴⁵ 參照牟宗三，《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁27-32。

和「凡政治地位越高者，道德修養亦當越高」兩命題，是凡其道德修養足以服眾者，亦必躋身權力核心而為統治之菁英，此即為「道德精英」。¹⁴⁶

依陳先生之意，聖王之所以受人景仰、受人擁戴，是因其有崇高的德行修養，是以德服人而得天下，故其所推行之政即是仁政，即是德政，此亦是孟子心目中理想的國君人選。反之，國君如不能以德政來治理國家，來照顧百姓，終將遭亡國之恨。

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，鷙也；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。」（〈離婁上·9〉）

孟子曰：「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。」（〈盡心上·14〉）

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。」（〈離婁下·16〉）

從上引章句中我們可以得知，桀紂之失天下與湯武之得天下，關鍵在於是否得民心，亦即「所欲，與之聚之；所惡，勿施爾也」。而什麼是人民之所欲呢？筆者

¹⁴⁶ 陳德和，〈先秦儒家道德精英主義之意含與疏通〉，《揭諦》第2期，1999年7月，頁107-108。

以為應是〈梁惠王上〉所指：「仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡」；所惡即是沒辦法得到前面的所欲。而王道仁政則必須加以「謹庠序之教，申之以孝悌之義」，亦即上引第二段所謂「善教」和第三段「以善養人」之事。因為在孟子的觀念中，一個人生存的基本需求，以及人性中的價值理想，基本上是可以結合起來實踐的。故為政之道，首在「推恩」，亦即「舉斯心加諸彼」而已（〈梁惠王上〉）。也就是說，為政者如能以「不忍人之心」，做到「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」（〈梁惠王上〉），自然「民歸之，由水之就下」（〈梁惠王上〉），而「天下可運於掌」矣。

扼要言之，在上位者如能依其先天本自具足之「不忍人之心」來治理國家，則人民必仰望其仁政而真心誠意的來歸順，而不是因屈服於其淫威，一時無力反抗而表面服從而已。如此，才能帶給國家及人民長治久安的生活。對於王霸之分，王邦雄先生有一段很精闢之見解，他說：

治道判準在價值論，價值根源在人性論。人性論有人禽之辨，價值論有義利之別，治道觀有王霸之分。人之所以為人，在於人有本心良知；本心良知的發用，就有義利之別；義利之別通向外王治道，就有王霸之分。出乎仁義之心的價值判斷，是王道之始，出乎功利之心的實效衡量，則已屬於霸道之行。¹⁴⁷

換言之，王霸之別在義理上也是義利之辨，即為政者應該是以「義」為優先的行事之原則，而此「義」「利」的分別判準則基於其是否依內在的道德性作為其實踐的根據。

¹⁴⁷ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，2007年），頁267。

二、從王霸之辨到群我關係的建立

孟子王道仁政的理想，基本上是由道德性來了解人性，所以政治的目的以及其實現的程序與內容，也必須由道德來加以規範。黃俊傑先生指出，在孟子政治思想中，政治領域並不是一個諸般社羣、團體或階級的利益相互衝突、折衷以及妥協的場所；相反地，孟子認為政治領域是一個道德的社群（community），它的道德性質依靠人心的自覺的普遍必然性來保證。¹⁴⁸因此，對孟子而言，政治只有兩種，「**道二，仁與不仁而已矣。**」（〈離婁上〉）然而，道德的實踐必是落實在人羣中的，這其中就有群我關係的存在。群我關係是人倫的一環，亦是儒家所關注的倫理關係。所謂的「倫理」，王邦雄先生指出，倫理是安立人際關係的理序。人與人之間，遠近的差等關係是「倫」，對等的親疏態度是「理」，由血緣的遠近決定情意的親疏，遠則疏，近則親，親近而疏遠，此一人倫理序，稱之為「倫理」。¹⁴⁹也就是說，群我關係大致可分為家庭倫理與社會倫理這兩類型，而兩者之間的互動關係即形成倫理關係。

〈滕文公上〉曰：「**父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。**」此即為五倫中的理序。群我關係即是在眾多人倫理序中，自我認清自己如何在人倫理序中所扮演的角色，意即我群關係的融合。而人倫中首重孝悌，孔門學說強調「**孝弟也者，其為仁之本歟！**」（〈學而〉）孟子亦說：「**堯舜之道，孝弟而已矣。**」（〈告子下〉）孔子以「仁」為根基，孟子更進一步為父子、君臣等人倫理序提出了道德人性的理論說明。〈盡心上〉曰：「**親親，仁也；敬長，義也。**」**「君子所性，仁義禮智根於心。」**因此，親情與道義不只是人倫理序的社會規範，且是善端良知的價值自覺。〈離婁上〉曰：「**聖人，人倫之至也**」，更在說明聖人克盡人子之道。〈盡心上〉：

桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士；瞽瞍殺人，則如之何？」

¹⁴⁸ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁171。

¹⁴⁹ 王邦雄，〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」、「義」的觀念〉，《哲學與文化》第23卷第9期，1996年9月，頁1962。

孟子曰：「執之而已矣。」

「然則舜不禁與？」

曰：「夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。」

「然則舜如之何？」

曰：「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」

「父子之仁」、「君臣之義」，是天下之道義，是義之所當為，故舜雖貴為天子，在面對公、私的兩難時，亦須有所抉擇。舜因自覺「孝悌」是一切道德之根源，故寧可捨棄天下君王之位，私下背著父親逃跑，欣然隱於海濱，樂而忘天下，這是群己關係中角色的扮演及道德心性之本然抉擇，也是聖人德行的顯現。瞽瞍殺人，執之而不禁，此乃符合法令，是身為國君之「義」之所當為；又竊負而逃，是身為人子之「義」之所當為，舜的抉擇是出於人子不忍見其父受罰，雖屬於消極的不得已，但亦是「天命」下貫「人性」之道德心的顯現，故而舜能「**終身訢然，樂而忘天下**」。

桃應這一假設問題，充滿了戲劇性的矛盾衝突，¹⁵⁰當代學者傅偉勳先生並不認同此一觀點，提出所謂公、私領域的衝突觀，認為此乃「以孝為先」、「以私害公」之義。¹⁵¹他認為傳統儒家強調的孝悌是妨礙公共事務的作為，是公、私領域的不分。但是陳熙遠先生則認為，桃應所問只是一假設性的問題，其實在孟子的回答中，對舜的心理著墨甚多，他強調舜「**視棄天下，猶棄敝屣也**」又能「**終身訢然，樂而忘天下**」，此中透露了聖王「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」的作為，在「反求諸己」道德心性的顯現下，君子勢必重新調整自己的角色扮演，不戀棧天子之位，以克盡人子孝親之職，而能欣然於父子互動之中，以「孝」齊

¹⁵⁰ 吳冠宏先生謂：「孟子通過桃應的設問『舜如之何』，揣探聖意，進而代舜立行，以接續此故事的『行動』為我們勾勒了一個對舜行動的描述是一自覺的擬設與詮釋，而所擬設的舜乃至所構築的可能世界卻存有一種『想像的真實』，如同文學裡作者創造的角色般，孟子得以進入舜的內心世界，使舜成為孟子義理生命及理想色澤的轉化與投影。」吳冠宏，〈舜之兩難的抉擇：情怯、群己、性命〉，《孔孟學報》第78期，2000年9月，頁138。

¹⁵¹ 參見傅偉勳，〈儒家思想的時代課題及其解決線索〉，杜念中、楊君實編，《儒家倫理與經濟發展》（臺北：允晨出版社，1987年），頁35-36。

家來安頓自己的「內聖外王」。¹⁵²也就是說，聖人是通過「明人倫」¹⁵³的方式，豁顯社會秩序的根源。

大陸學者林桂榛先生在〈父子相為隱與親屬間舉證－親情、法律、正義的倫理中道問題〉中對於上述公私問題指出，孔子的「父子相為隱」與孟子論舜的「竊負而逃」及舜將弟象「封之有庠」等問題的看法，是現代一些人「徇私枉法」、「任人唯親」等腐敗行為的思想根源，甚至認為「父子相隱」、「竊負而逃」、「封之有庠」等事件本身就是「腐敗行為」¹⁵⁴。然實際作為天子的舜，完全有權力阻止大法官皋陶對他父親進行追捕，根本犯不著背著他的父親偷偷逃到遠方。但是舜恰恰未濫用其天子的職權，舜愛自己的父親，但作為天子的他不能，也不願妨礙司法，所以主動放棄自己天子的職位，偷偷背著父親如自我放逐般地去了蠻荒之地，並承擔著與父親可能會被共同逮捕的風險，接受可能會發生於他的各種懲罰。〈告子下〉：「孔子曰：舜其至孝矣，五十而慕。」又〈萬章上〉：「大孝終身慕父母。五十而慕者，予于大舜見之矣。」孟子以舜之孝心與孝行，彰顯出道德心之作為人倫關係的重要基礎。對此，陳政揚先生指出，我們可以將孔子曰：「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」（《論語·子路篇》）與〈盡心上〉的這段對答放在一起討論，對於孔孟而言，建立社會秩序的基礎並不是外在的法律制度，而是先驗的道德性，這種道德價值秩序首先是通過親親之恩得到彰顯的；因此，當桃應提出舜為天子而瞽瞍殺人的假設性情境時，孟子的回應和孔子一致，都是先顧及親親之情。這並不是說，當涉及自身利益時，孔孟都默許「以私害公」，而是孔孟都指出順從道德上的優先性，身為「人子/人父」都有符合於本身身份所應該有的行為，而這行為的根據（價值理序）正是維繫社會秩序律法的基礎。¹⁵⁵換

¹⁵² 陳熙遠，〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵－以孟對舜的詮解為基點〉，黃俊主編《孟子思想的歷發展》（臺北：中研院文哲所籌備處，1995年），頁26-28。

¹⁵³ 《孟子·離婁下·19》：「孟子曰：『人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。』」

¹⁵⁴ 所謂腐敗的形成或構成必須要有三個最基本的條件：(1)一定的組織職權；(2)非分的實際利益；(3)該非分利益的獲得憑藉了其不正當職權。而于《孟子》竊負而逃、封之有庠兩典故，劉清平、鄧曉芒教授認為它是儒家親親相隱理論中確鑿存在所謂讚美腐敗的證據。林桂榛，〈父子相為隱與親屬間舉證－親情、法律、正義的倫理中道問題〉，《現代哲學》第6期，2010年12月。郭齊勇主編，《儒家倫理爭鳴集－以「親親互隱」為中心》（武漢：湖北教育出版社，2004年）。

¹⁵⁵ 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83。

言之，社會秩序的維護，須築基於家庭倫理關係的圓滿，而家庭倫理關係的圓滿，更須個體具有道德意識之自覺，所謂「欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身」是也。

黃俊傑先生即指出，孟子基本上是以「心」作為個人與社會的統一基礎，並將「私人領域」與「社會領域」視為一個以倫理性為基本原則的連續體，而且把法律與政治視為家庭倫理的延伸。¹⁵⁶此即孔子所謂「修己以安人，修己以安百姓」之意。因此，聖人不僅追求個人生命的自我實現，同時以安立群體的生命為理想，不受感性的習染。¹⁵⁷陳政揚先生指出：

孟子以「聖人」為理想的人格典型，並且從人性論上肯定人人皆有成為聖人的可能。對於孟子而言，「聖人」是人生命理想實踐的目標，且聖人的志業也是吾人努力持續的目標。因此，「聖人」不僅是個人完成自我道德修養的實現，還具有道濟天下的責任。¹⁵⁸

換言之，聖人藉由自我道德的修養而成就高操的德行，不僅令人景仰，更能樹立起一道德人格的典範，而為人民百姓所欲模仿、學習的對象。〈離婁上〉曰：

道在邇，而求諸遠；事在易，而求諸難。人人親其親、長其長，而天下平。

〈盡心上〉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。

¹⁵⁶ 黃俊傑，〈內聖與外王－儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，《天道與人道》（臺北：聯經出版事業公司，1982年），頁253。

¹⁵⁷ 羅光先生以為，儒家的標準人格為聖人，聖人是心沒有任何情慾的大人，大人和天地合德，和日月合明。羅光，《儒家形上學》（臺北：輔仁大學出版社，1980年），頁3。

¹⁵⁸ 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77。

也就是說，天下欲太平，須人人從親其親、長其長做起。誠如陳先生所指出，孟子將人人「親其親、長其長」視為安立天下的基礎，並且從人性的根源處將「親親」、「敬長」視為先乎經驗的良知良能。在孟子思想中，維繫社會秩序的基礎不是來自於經驗的選擇，而是源自於先驗的必然性。因此，個體在公共領域中的行為舉止不僅是受到法律條文的規範，更是源於良知本心對價值理序的直接視察。¹⁵⁹換言之，道德本心能夠自我立法，自我規範，此是源於道德意識的覺醒，而這也是社會秩序的基礎。

群我關係在朋友倫的部分，孟子認為結交朋友，要友其德，不可以有挾其年長、富貴或兄弟之貴，心中不有挾則能親親、貴貴、尊賢，此乃人倫之推擴。

萬章問曰：「敢問友？」孟子曰：「不挾長，不挾貴，不挾兄弟而友；友也者，友其德也，不可以有挾也。孟獻子，百乘之家也，有友五人焉：樂正裘、牧仲，其三人則予忘之矣。獻子之與此五人者友也，無獻子之家者也。此五人者，亦有獻子之家，則不與之友矣。非惟百乘之家為然也，雖小國之君亦有之。費惠公曰：『吾於子思，則師之矣；吾於顏般，則友之矣，王順、長息，則事我者也。』非惟小國之君為然也，雖大國之君亦有之。晉平公之於亥唐也，入云則入，坐云則坐，食云則食，雖疏食菜羹，未嘗不飽，蓋不敢不飽也。然終於此而已矣。弗與共天位也，弗與治天職也，弗與食天祿也。士之尊賢者也，非王公之尊賢也。舜尚見帝，帝館甥於貳室，亦饗舜，迭為賓主。是天子而友匹夫也。用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢；貴貴、尊賢，其義一也。」（〈萬章下·3〉）

儒家首重人倫原則，在親親的推擴下，朋友的結交與人際的互動，孟子提出一「敬」的思想原則。朱注：「貴貴、尊賢，皆事之宜也。然當時但知貴貴，而不知尊賢，故孟子曰：『其義一也』」又「朋友人倫之一，所以輔仁，故以天子友匹夫而不為誦，以匹夫友天子而不為僭。此堯舜所以為人倫之至，而孟子言必稱之也。」¹⁶⁰

¹⁵⁹ 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83。

¹⁶⁰ (宋)朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁317-318。

可見貴貴、尊賢在敬的儀則表現中，合宜的展現朋友倫的關係。又〈萬章下〉：

萬章問曰：「敢問交際何心也？」孟子曰：「恭也。」曰：「卻之卻之為不恭，何哉？」曰：「尊者賜之，曰：『其所取之者，義乎？不義乎？』而後受之；以是為不恭，故弗卻也。」曰：「請無以辭卻之，以心卻之，曰：『其取諸民之不義也。』而以他辭無受，不可乎？」曰：「其交也以道，其接也以禮，斯孔子受之矣。」萬章曰：「今有禦人於國門之外者，其交也以道，其餽也以禮，斯可受禦於？」曰：「不可。康誥曰：『殺越人于貨，閱不畏死，凡民罔不讞。』是不待教而誅者也。（殷受夏，周受殷，所不辭也，於今為烈，）如之何其受之！」曰：「今之諸侯，取之於民也，猶禦也；苟善其禮際矣，斯君子受之？敢問其何說也？」曰：「子以為有王者作，將比今之諸侯而誅之乎？其教之不改，而後誅之乎？夫謂非其有而取之者，盜也，充類至義之盡也。孔子之仕於魯也，魯人獵較，孔子亦獵較；獵較猶可，而況受其賜乎？」曰：「然則孔子之仕也，非事道與？」曰：「事道也。」曰：「事道，奚獵較也？」曰：「孔子先薄正祭器，不以四方之食供薄正。」曰：「悉不去也？」曰：「為之兆也。兆足以行矣，而不行，而後去；是以未嘗有所終三年淹也。孔子有見行可之仕，有際可之仕，有公養之仕。於季桓子，見行可之仕也；於衛靈公，際可之仕也；於衛孝公，公養之仕也。」

孔子對群體生活乃是採取有道德意識的作法來適當地融入人群中。人人在群己關係中，是一種融洽，也是一種創造性的人文化成，歷年談到群己關係，往往將它放在一個公、私的對辯上，並認為它們是一種道德價值上的衝突，而且這種道德衝突是被視為平行的，價值一般而論都有其層級次序，因此在道德價值衝突時，它們之間其實仍然是有一種層次即優先順序可以比較的。

萬章疑交際之間，有所卻者，人便以為不恭，何哉？這是「義」、「利」的區別。又萬章以為彼既得之不義，則其餽不可受，但無以言語問而卻之，直以心度

其不義，而脫於他辭以卻之，如此可否？朱注：「交以道，接以禮，孔子受之。又孔子之仕，事道也，孔子見其道之可行，仕之，見接遇有禮，仕之，見國君養賢士之禮，仕之。聖人辭受進退，惟義所在。」¹⁶¹此即是說，聖人是以其行為是否合乎義之所當作為辭受進退的考量，此與孔子云：「無敵也，無莫也，義之與比」(《論語·里仁》)之意同，可見孔孟於道德實踐中，其行為的準則在合義與否。
(梁惠王下)：

孟子見齊宣王，曰：「所謂故國者，非謂有喬木之謂也，有世臣之謂也。王無親臣矣，昔者所進，今日不知其亡也。」王曰：「吾何以識其不才而舍之？」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。」

在君臣之間的人際互動中，孟子以為國君應以尊賢之心來對待其臣子，並且為了避免私心用事，觀察必須公正無私，不可僅憑少數人的意見來作為用人的決策，如此方可稱為人民之父母。(離婁下)：

孟子告齊宣王，曰：「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。」

此段引文則在說明國君對待其臣子的態度如何，其臣子亦會依此回報。亦即國君如視臣如己出，則臣即回報之以忠貞；國君如視臣為犬馬、土芥，不把臣子當人看待，則臣子即視君如仇人般地欲去之為快。因此，身為國君當有道德意識的自

¹⁶¹ (宋)朱熹，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁318-320。

覺，如此才能以德服人。

三、群我關係的現代意義

中國哲學向來著眼於「群我和諧」之理想，此和諧存在於自然與人之間，天人之間及人與人之間。金耀基先生稱，中國是以家族為本位的社會，用社會學的術語說，中國社會是以「原級團體」為主的。在原級團體中，人與人的關係是基於身分的，亦即是特殊取向地，這種關係與心態可一層一層的向外推，但人際之關係總是特殊地，即或無血緣或親屬關連者，亦皆是人際間的關係，而可以親屬身分類之。¹⁶²換言之，群我關係是無所不在的，小至家庭，大至整個國家社會，甚至全世界。蔡仁厚先生指出，人，當然是一個獨立的個體，但人卻不是一個「個體人」而已。儒家固然素重個體人格的完成，而亦同時要求個體與人群社會相通。¹⁶³換言之，透過群我的關係，個人不僅可以展現自己，亦可以實現自己。杜維明先生即指出，儒家的自我植根於個人的價值感，它為自我轉化提供了內在的根源，自我轉化即是自我修養的結果，亦意味著自我實現的過程，並把群體視為我們追求自我實現的一個不可或缺的部分。¹⁶⁴此即是說，自我在道德上的修養，是須要透過人際關係才能得以彰顯。而儒家社群意識既是一種以人為中心的價值取向，則實踐道德乃是吾人體證存在價值的唯一途徑。¹⁶⁵因此，個人與社會的關係是密不可分的。

孟子說：「人有恆言，皆曰：『天下國家』，天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」（〈離婁上〉）這裡的「身」不是指人的身體，而是指個別的人，即個人。從這段話可以看出，孟子認為個人乃是家庭與國家的根本。黃俊傑先生指

¹⁶² 金耀基先生說：「對於儒家來說，重點主要落在家上，由於這個緣故，儒家倫理在家庭的層次上發展了一個精細的角色系統。」金耀基，《中國社會與文化》（香港：牛津大學出版社，1992年），頁7。蔡文輝先生說：「中國家庭制度在傳統社會裡所擔負的角色是相當重要的。整個傳統文化和社會體系無一不受家庭制度的影響和模塑。家庭是中國傳統社會最重要的社會制度，也是社會的中心。社會對家庭的重視遠比對個人還要強。組成中國社會主要因素是家庭而非個人。」蔡文輝，《社會學與中國研究》（臺北：台灣商務印書館，1995年），頁65-66。

¹⁶³ 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》（臺北：正中書局，1994年），頁88。

¹⁶⁴ 杜維明著，陳靜譯，《儒教》（臺北：麥田出版社，2002年），頁31。

¹⁶⁵ 黃慧英，《後設倫理學之基本問題》（臺北：東大圖書公司，1994年），頁120。

出，孟子認為個人與社會之間構成一個連續的互攝互融的關係，而不是一種斷裂的互相對立的關係，並且在這個關係中，個人是作為社會的基礎與起點，社會則成為個人之終極目的地與充分實現其理想之領域。孟子的看法上承孔子「修己以安人，修己以安百姓」、「己欲立而立人，己欲達而達人」的看法，下開《大學》從「格物致知」、「誠意正心」，經「修身齊家」，至「治國平天下」這一套治學的工夫。¹⁶⁶換言之，由「個人」這一個根本，即可以組成一個家庭，一個國家。但是從「個人」這一個根本，是如何長出家與國這些枝幹的呢？黃俊傑先生接著指出，孟子是以「擴充」這一個概念來加以說明。孟子認為每一個人天生具有「不忍人之心」，這一道德良心又表現為「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」與「是非之心」，這四者也就是他所說的「四端」。孟子說：「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，不足以保父母」（〈公孫丑上〉），這段話說明了個人與社會的關係，四端雖內在於個體的心，但是若加以擴充，其極致足以保四海，亦即足以治國平天下；如果不加以擴充，則不足以保父母，亦即不足以齊家。前引文也說明了個人與社會要產生連繫，是經由「擴充」的工夫，並且由內在於個體的四端具有擴充到其極致的潛能，也就是個體本身本來就包含充分社會化的潛能。由個人出發，充分擴充個人的社會化潛能，而使個人承擔起事父母、保四海的社會責任，由這一進程可以看出孟子認為群己之間是處於一連繫體，群己之間並沒有內在的矛盾。不只群己關係如此，孟子還要認為身心之間、天人之際也構成一種連續性的關係。¹⁶⁷換言之，個人藉由「擴充」其內在之道德本心，近不僅可承擔事父母的責任，而遠更則可治理天下國家。在孟子的想法中，「擴充」的過程是實踐工夫非常重要的一環，不管是「心—身」、「內—外」、「天—人」的任一層次「擴充」都極為重要的。

基於上述，在「己」與「群」的過渡中，「家」其實是極為重要的一種倫理模式。¹⁶⁸儒家傳統的社群觀乃是一種以人倫關係為基礎，亦即以「仁」為核心開

¹⁶⁶ 黃俊傑，《孟子》（臺北：東大圖書公司，2006年），頁114。

¹⁶⁷ 黃俊傑，《孟子》（臺北：東大圖書公司，2006年），頁114-115。

¹⁶⁸ 金耀基先生說：「對於儒家來說，重點主要落在家上，由於這個緣故，儒家倫理在家庭的層次上發展了一個精細的角色系統。」金耀基，《中國社會與文化》（香港：牛津大學出版社，1992年），頁7。蔡文輝先生說：「中國家庭制度在傳統社會裡所擔負的角色是相當重要的。整個傳

展而出的道德理想之實踐歷程。仁乃一種內在的道德自覺，自覺地成就自己，同時也成就他人，這種自覺即是仁德的表現。對此，吳汝鈞先生即說道：「儒家的社群觀係由『仁(德)』出發；仁可謂是一切德性的總匯。」¹⁶⁹儒家談「仁」，仁的出發點就是承認自己之外還有別人，所以必須由人際關係中開展與實踐，個人將自己投射於社會中，目的是為了服務人群，這也就是儒家的己立立人、己達達人推己及人之道。因此，個人並不是一個孤立存在的個體，個人與他人亦非是疏離的。杜維明先生指出，按照古典儒家的意思，自我所指稱的是各種關係的中心，一種具有群體性的品質，它從來沒有被看成是一種被孤立的或可孤立的實體。¹⁷⁰

〈離婁上〉曰：

仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者，弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者，樂即生矣；生則惡可已也？惡可已，則不知足之蹈之，手之舞之。」

此段引文即在說明孝悌通於諸德，仁義禮智等一切德行，都涵攝於孝悌之常行中，吾人如能真實行之，便可有不容自己的怡悅喜樂，使人不覺地手舞足蹈。此樂即是「反身而誠，樂莫大焉」之樂，亦是儒學的「不離倫常日用，而又能上達高明」的特色。¹⁷¹換言之，克盡人道，即可通達天道，而使道德實踐有普遍性，並避免子不孝，兄不友，弟不恭等倫理問題的出現，如此才能使天下有價值理序。孟子的孝悌之道在此時即有「對症下藥」之效。〈離婁下〉：

孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心；

統文化和社會體系無一不受家庭制度的影響和模塑。家庭是中國傳統社會最重要的社會制度，也是社會的中心。社會對家庭的重視遠比對個人還要強。組成中國社會主要因素是家庭而非個人。」蔡文輝，《社會學與中國研究》(臺北：台灣商務印書館，1995年)，頁65-66。

¹⁶⁹ 吳汝鈞，《儒家哲學》(臺北：臺灣商務印書館，1995年)，頁11-12。

¹⁷⁰ 杜維明，《儒家思想—以創造轉化為自我認同》(臺北：東大圖書公司，1997年)，頁55。

¹⁷¹ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》(臺北：鵝湖出版社，2007年)，頁98。

仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恆愛之；敬人者，人恆敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：『我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？』其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也：『我必不忠。』自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：『此亦妄人也已矣！如此，則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？』是故，君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂，則有之：舜，人也；我，亦人也；舜為法於天下，可傳於後世，我由未免為鄉人也！是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。若夫君子所患，則亡矣；非仁無為也，非禮無行也，如有一朝之患，則君子不患矣。」

君子之所以為君子，關鍵在其存心必以仁禮。此兩者(仁禮)是分說，其實統而貫之，也就是仁而已。曾昭旭先生指出，仁者，心之真實內容也，具體描述之，即愛人敬人也。這原是人人都有的，但若不自覺，便有等於無。所謂君子即時時自覺地予以呈露之人也。此心一有呈顯，便即有效應，此效應便是引發他人同樣愛敬之心懷，且以之相回報。乃因此仁禮之心，不是我所獨有，而是凡人所共有的普遍之心故。¹⁷²此即是說，人同此心，心同此理。當自己遭受橫逆時，我們不是與人發生爭執，而是反觀自己是否依內在道德心性而行。因為別人就像是一面鏡子，當你對它作出任何的表情動作，它也會有相等的回應來對待你。因此，君子在遭受橫逆時，主要以自我省察為主，如果真的做到自省自立，則對別人加於己之不敬行為，亦只應寬容他，以待他之自悟；如果他人還是無法自悟，也就是「於禽獸又何難焉？」又由於外在環境所加的偶然變故，非人所能預知，憂之無益，故君子便不於此作無謂的耽憂了。所以君子所須做的，惟有不斷地存養擴充內在的道德心性罷了。此自反之工夫是群我關係中非常重要的關鍵。人人如都能懂得自省，那麼群我之間必定是和諧的；群我和諧相處，則必能創造一幸福和樂的家庭與社會。〈公孫丑上〉曰：

¹⁷² 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》(臺北：鵝湖出版社，2007年)，頁170。

子路，人告之以有過，則喜。禹聞善言，則拜。大舜有大焉，善與人同，捨己從人，樂取於人以為善，自耕稼、陶、漁以至為帝，無非取於人者。取諸人以為善，是與人為善者也。故君子莫大乎與人為善。

自反粗看來似乎純是一己生命以內的事，其實是一體的兩面。也就是說，通過自反的工夫，不僅可以成就自己的內在道德性，而當內在道德性呈顯在外時，自然就會及物潤物的。所以成己成物，實是一事之兩面。孟子以舜和子路、禹相較，子路、禹尚在消極的改過階段，舜則更在積極的良心發用以及物潤物的階段。蓋心一有蔽便不能及物潤物而當自省，所謂蔽，即是障蔽，良心被遮蔽起來而無法朗現，即不能以一平等心去看待一切人事物，如此便不能與他人感通。舜則已經做到放下自己的成見，徹除良心之障蔽，使良心自然的發用，自能感通一切，並成全之而肯定其價值，此即所謂與人為善。儒家思想是成德之教，故其理想是己立而後立人，己達而後達人，亦即「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺」之意（〈萬章下〉）。羅光先生指出，每個人要發展自己的生命，同時也發展別人的生命和萬物的生命；這種發展不能是求發展自己的生命而摧毀別人的生命，而是和天地相通以助別人的生命和萬物的生命一同發展。¹⁷³換言之，群我之間是生命的共同體，少了任何一方都不能使生命成長而有光輝。

「何謂善？何謂信？」

曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」（〈盡心下·25〉）

仁心善性是原是人人本自具足的，但此善性當然要有學養之功，使之充實而不雜，居之安而資之深則美矣！此修養之功夫有如浩然之氣是藉由不斷地集義來養成。孟子在此說明道德生命修養的六個階段，即可欲、有諸己、充實、充實而有光輝、大而化之，以及聖而不可知之。這些修養的工夫都是建基於對人性本善的

¹⁷³ 羅光，《儒家哲學的體系》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁143。

肯認上的，亦即肯定仁義是內在於人之心性，是非外鑠我者也，我固有之也。當人透過盡心以知性以知天，最後必能與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，達到天人合一，天人合德了。

反觀當前之社會，在現代化發展過程中，社會結構本身已有很大的改變，可以發現個人與他人間的關係產生了變化，從原本注重群己關係的方向逐漸變成強調個人，趨向了個人主義；對於群體的重視，也逐漸轉變為對個人權益的高度關懷；原本追求的群己和諧關係也漸漸演變為人與人相互比較的競爭關係；甚至對於人生整體幸福的追求，亦變成了只追求眼前可見的、感官的快樂，此皆由於失其本心而不知求故也，因此孟子曰：「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。」（〈告子上〉）一切的亂象皆來自道德本心的式微，良知良能的障蔽所致，如能回歸道德本心處，那麼良知良能就能自然的發用。人人依理而行，就不患天下不太平了。

綜合本節的探討，孟子藉由「德」與「力」之不同，來區分王政與霸政之差異及其所指之真正意含。而孟子肯認仁政王道之可行性在於其對歷史經驗的印證，亦即孟子是以歷史為師來判斷國家之興替。換言之，得民心者即能得天下；失民心者即失天下，其分界點即在於其道德意識之自覺能否被喚起，並依此道德本心來照顧百姓與治理國家。果能如此，那麼王天下是易如反掌。而在作道德實踐的工夫時，個人更是與群體是不可分的，即自我的道德修養是透過人際關係才能得以彰顯。因此，群我關係可說是我中有你，你中有我的不可分割性，人們是透過倫理實踐連繫為一整體，而吾人亦在此人倫的理序中，找到安身立命之處。

第四章 結論

本文以「儒家經典教育研究—以《孟子》為中心」為題，其研究價值在於論述經典是歷代聖賢智慧的結晶，生命歷程粹煉的成果，義蘊極為豐富，而且歷久而不衰，故「經典教育」亦可稱之為「生命教育」。然而，生命要展現其光輝則必須透過自我道德意識不斷的反省、自覺的工夫才能達至，此即為成德之教的過程。而儒家思想本以成德之教為終極目標，故本文透過孟子三辨之學的成德之教，試圖挖掘《孟子》經典本文中的內容與意義深層可能的生機，以闡明孟子對經典教育的意涵與價值。

一、

第一章，陳述研究動機與經典教育之釐定，研究方法、詮釋進路與論文架構，以及研究文獻與回顧。筆者以為，不管在東方或在西方，每個人都會期許自己的生命能夠臻於圓滿完善，而對於完美生命的典型，其最佳的學習對象，即是流芳千古的聖賢行誼。但我們從何處可以得知聖賢的典範呢？答案就在代表民族文化精神的經典中。而在中國傳統的經典中，其思想皆重實踐，強調人的「主體性」，以實現自己完整而美好的「生命」為訴求重點，認為「生命」乃意義創造或德行成就的活水源頭。因此，中國傳統的經典亦被稱之為「生命的學問」。換言之，「經典教育」即是「生命教育」。而欲一窺生命之真實意義與其價值的，則應當從對於人性論有深刻體認的儒家思想入手。

孔子為儒家之創始者，推崇以「仁」為中心的思想，孟子則以「予私淑弟子」，「乃所願，則學孔子」者自居，而於心性之學上對「仁」作了更進一步的拓展；主張「即心言性」，強調「仁義內在」，提倡「性善」之說，在動盪的戰國時代，以「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」為己任，為維護聖賢之道統於不墜。而為了掘發孟子思想之深層義理，故本文以「具體性/聯繫性思維方式」、「基源問題研究法」，以及「創造性的詮釋學」作為本文詮釋的架構或進程。

至於當代學者對於孟子學的研究，著作頗豐，尤以當代新儒家之三位代表人物——牟宗三先生、唐君毅先生以及徐復觀先生之詮釋最為重要，其中又以心性論為其主要的詮釋焦點。其餘後學們如蔡仁厚先生、劉述先先生、李明輝先生、袁保新先生、楊祖漢先生、黃俊傑先生等等，對孟子學的探討亦不遺餘力，他們都為孟子哲學注入了新的生命。

二、

第二章，在「具體性/聯繫性思維」的詮釋方式中，《孟子》思想的經典詮釋即有二個面向，一是從具體性思維方式而言，孟子思想具有強烈的歷史意識，對孟子來說，歷史不是已逝的過往經驗，與自己無關，而是把它當成活生生的教本，從中汲取生命的養份與智慧，以對應並省視自己所處的時代，來充實自己的生命光輝。基於此，孟子對人性價值、對仁政王道、以及對義利之辨的論述，皆能不離生命經驗來侃侃而談，並證成其中所蘊含的人文意義。二是從聯繫性思維方式而言，孟子認為人不是孤立的存在，人是可以感通萬物的。透過道德的修養，人展現了自然秩序與人文秩序之間的連繫性，心理層與生理層之間的連繫性，以及宇宙的無限性與經驗世界的有限性之間的連繫性。換言之，人的存在是可以與宇宙的本體感應互通的。孟子思想指出人與自己、與他人，乃至與整個宇宙，皆處於有機的聯繫中，亦即天地人我之間皆存在著價值關係，並有待吾人的實踐開發。

孟子因感於自身所處的時代，道德價值意識混淆、文化理想不彰，這是對人性最大的傷害，因此以一儒學之衛道者的身份自居，捍衛「人之所以為人」的尊貴與價值。孟子認為：人如果無法彰顯其「人之所以為人」之尊貴與價值，而放縱恣肆，任其欲望奔馳，那麼他跟禽獸就沒有兩樣。而欲彰顯「人之所以為人」之尊貴與價值，即須有修養的工夫，亦即透過不斷的集義，由仁義行，非行仁義。當修養工夫達到極致之時，浩然之氣焉然而生，上下與天地同氣，萬物同流，此時即能達到「不動心」的境地。既能「不動心」，則外在一切思想言論即能瞭然於心，而做出正確的判斷，以「正人心、息邪說」來匡正錯誤的社會風氣，達到

澄清天下之價值意識混淆的目標。

三、

第三章，由於戰國時代是百家爭鳴的時代，儀秦縱橫之徒各肆其說，而楊朱墨翟之學更是盛行，致使全國上下瀰漫著濃厚的功利主義思想，尤其是為政者，更是以富國強兵作為其治國之道，完全無視人民生存的權利，造成人民「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」的悲劇，驅使孟子不得不挺身而出為天下蒼生請命。而這一切悲劇發生的原因，即在於為政者不行仁政。所謂仁政意指為政者本諸「尊生保命」之「不忍人之心」來照顧人民百姓，而不是以「私利」為首出的霸道。而此「不忍人之心」（即仁心）並不是由外在的規範所給予我的，是我本性中與生俱來的，人不能察知只是放失其本心罷了。也就是說，當人能肯認自己內在的道德性，並依此道德本性，為所當為，不為所不當為，「**素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難，君子無入而不自得**」（《中庸》第13章），即是不隨外在環境載浮載沉。所謂「**大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。**」（《離婁下》）人之實踐應以「義」為前提，此是義利之辨，亦即孟子強調個人不應以「私利」作為其行事之唯一考量，「義」非公私利，唯在不反對公利下，而以道義為優先，但此「公利」是依於人內在道德心所作的判斷。換言之，孟子在「義利之辨」的思考中，並無意否定「利」，只是強調「利」的追求應該以「義」為原則，亦即「先義後利」的立場，而這也就成為我們進行價值抉擇的依據。

基於此，孟子以「德」與「力」來區分王道與霸道，而此判準則來自於其對「義」、「利」所作的道德抉擇；而此「義」、「利」的道德抉擇乃基於「仁義內在」的看法。此即是「人之所以為人」的根源所在，亦是人與禽獸差異的幾希處。因此，孟子依「仁義內在」所構築的「性善論」，不僅指出了人能作道德實踐的動力與根源，更提醒吾人在作道德實踐的工夫時，個人與群體更是不可分的，即自我的道德修養是透過人際關係才能得以彰顯的。此即是說，個人是藉由「擴充」

來與群體接軌。因此，群我關係是我中有你，你中有我的不可分割性，人們透過倫理實踐連繫為一整體，而吾人亦在此人倫的理序中，找到安身立命之處。

四、

中國經典¹具有強烈的歷史意識和其哲學思想，也是可以落實在日常生活當中的一門「生命的學問」，尤其是儒家的思想，一直是居中國文化精神的主流。孔子以「仁」建立起道德的主體，曰：「我欲仁，斯仁至矣！」（《論語·述而篇》）孟子則承繼孔子「仁」的精神，進一步提出「居仁由義」的性善之說，其對後世中國人心靈之影響是既深且遠的。

牟宗三先生說：「儒家的思想開闢價值之源，挺立道德主體」，²使人的生命站起來。又說「這邪惡的時代，實須要有『大的情感』與『大的理解』。『大的情感』恢弘開拓吾人之生命，展露價值之源與生命之源。『大的理解』則疏導問題之何所是與其解答之道路。由此而來者，則將為『大的行動』。」³也就是說，儒家思想上則能啟發人向上植立之道，下則有安立天下的理想。而孟子思想即在此背景中誕生。

¹ 曾守正先生曾經為經典的認定、形成以及它的存在地位做了精要的陳述。曾先生說：「經典成為經典，往往需要經過一段漫長的稱說引述與傳播詮釋的過程，讓文本價值從相對性逐步確立為絕對性，即構成權威。所謂的『漫長』，不妨透過時間與空間來檢示。以中國的儒家經典『六經』為例，文本是透過集體的(非一時一人一地)形式書寫，然後匯集編纂成書(約在戰國末，漢代初期)；並通過不斷的閱讀、理解、詮釋而取得權威地位(漢代立有學官)，其又反身刺激新起的閱讀、理解、詮釋(延續成後世經學史的傳統)，雙向激盪。至於其被確認為經典，乃透過外在機制與內在特質相互配合。外在機制即為社會、政治、經濟、教育等等機制，內在特質則為思想或情感在發現與論述上的原創性。」參閱曾守正：〈經典、去經典、重讀經典—大學通識教中經典教育的若干思考〉，《鵝湖月刊》第 387 期，2007 年 9 月，頁 52。對此，陳德和先生則進一步指出，凡能夠被稱為經典的文獻著述，他們一定至少會具備以下幾個特點：其一是它的原創性，其二是它的感通性，其三是它的傳統性，其四是它的時代性；經典所具有的這四個特性，也充分反應了經典的普遍意義以及永恆價值。而經典的原創性指的是：他們呈現出高於一般俗情的特殊心靈，而提出了別出心裁的洞見與慧解；經典的感通性指的是：他們的原創性洞見固然迥異於流俗，卻同時又是大多數人的共同期待和嚮往；經典的傳統性則象徵著：他們能夠歷經各個時代的考驗而不墜，且淵遠而流長；至於經典的時代性則代表著：他們又是切合於當下之盼望，並給予了穩定的安頓和發展的啟示。參閱陳德和，〈論讀經教育在當前教學環境中的實施發展〉，《第一屆讀經教育國際論壇》，2010 年 11 月 28、29 日，頁 4。

² 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），頁 62。

³ 牟宗三，《五十自述》（臺北：鵝湖出版社，1988 年），頁 129。

孟子立身於一個禮崩樂壞、道德頹喪、急功近利、爭戰不斷、文化闇然不彰的戰國時代，因感於「上下交征利」的結果，必陷家國天下於危亂的地步，而人民百姓的生命更是無所依怙。因此，孟子憑藉著其道德勇氣，積極游說於各諸侯國，倡導「仁政王道」的理想。「仁政王道」即是為政者以「不忍人之心」（仁心）來治理天下。何以孟子認為「仁政王道」是使國治民安的重要關鍵？此源於孟子思想具有強烈的歷史意識。對孟子來說，歷史是一本活生生的智慧寶典，它們是具有生命力的。

基於此，歷史的經驗即能成為我們立身處世的借鏡。孟子即是從「以古為鏡，可以知興替」中來強調「仁政王道」的重要性，也以此來區分王道與霸道之差別。孟子認為王道是以德來服人，為政者透過本身的道德修養，並本諸其仁心善性而成人之美地從事政治的活動，使人民百姓皆能各得其所，而在「黎民不飢不寒」（〈梁惠王上〉）的「養生喪死無憾」（〈梁惠王上〉）中，即能平治天下。因此，孟子曰：「仁也者，人也。合而言之，道也。」（〈盡心下〉）仁是人之最本質之性，不仁，便不足以為人。而當人能呈現仁，實踐道德時，便是具體化了普遍的天道，天道即在人的實踐活動中而成為有形體的，為人可見的創造。⁴換言之，仁心之呈顯即是天道之流行。因此，夫王道者，仁心之政也，德化之政也，亦即推恩之政也，不藉武力，不尚政刑，省刑罰，薄稅斂，教之以孝弟忠信，則內可服庶民之心，外可禦不測之敵。故孟子曰：「仁者無敵」（〈梁惠王上〉）。

由此可見，仁是一切道德的基礎。尤其是孟子，他對中國文化的最大貢獻就在於「性善論」的提出。誠如朱熹在《孟子集注·孟子序說》引程子曰：「孟子有大功於世，以其言性善也。」⁵換言之，孟子的「性善論」讓吾人覺醒「人之所以為人」的尊貴與價值所在，而人唯有透過道德意識的自覺與實踐，才能有別禽獸般的生活。

再者，孟子的義利之辨雖然並不反對人在利益之前的籌劃，但是基於他「仁義內在」及「義命之分」的觀念，我們不能將「義」化約為「公利」，因而抹煞「義」、「利」之間在價值層位中的異質性。其實，我們從孟子一生的出處進退中

⁴ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，2007年），頁96。

⁵ （宋）朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁199。

可以看出，孟子「進以禮，退以義」，全然不受外在利益所動，充分顯示孟子的「義利之辨」，不僅是針對戰國時代政治上的功利風潮而發，也是他一生立身處世的基本原則。我們生於兩千年後的現代文明中，面對更為淆亂的價值世界，究竟應該如何出處去就，活出一個人的尊嚴與價值，孟子的「義利之辨」，應該是值得現代人參考借鏡的。⁶也就是說，嚴分「義」、「利」之別，不僅是人性中之事，亦使人能挺立於天地之間而無所愧疚。

誠如蔡仁厚先生所言：「儒家所開發的，是常理常道，而不是『一時之見』、『一家之說』。常理常道，是恆常不變的理，人所當行的道。它不是一套專門的知識，而是我們天天生活的一個依據。離開常理常道，人就不能表現生活的意義，不能成就人生的價值。而孔子所講的仁、孟子所講的怵惕惻隱之心，正就是這常理常道最內在的根核。」⁷此即是說，孔孟的思想是指導我們立身處世極佳的教材。黃俊傑先生則指出，在許多當代儒家的認知中，儒家思想不是一種對象性的客觀存在，而是一種研究者賴以安身立命，而且可以修己治人的價值系統。⁸既然儒家思想是不受時空的限制，那麼即使是立身在二十一世紀的我們，仍然可從中汲取生命的智慧。

筆者在研讀《孟子》一書時，看到孟子秉持「乃所願，則學孔子也」（〈公孫丑上〉）的高度志向，處在「上無道揆也，下無法守也」（〈離婁上〉）的戰國時代，以「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」（〈盡心上〉）為己任，一肩挑起「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者」（〈滕文公下〉）的重責大任；雖立身在「唯利是圖」的時代，但憑藉其「自反而縮，雖千萬人，吾往矣！」（〈公孫丑上〉）的浩然之氣，在「居天下之廣居，行天下之大道；得志與民由之，不得志獨行其道；富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」（〈滕文公下〉）中，展現其大丈夫的氣概，挺身而出為天下蒼生請命，這種「舍我其誰也」（〈公孫丑下〉）的精神，令人敬佩與折服。而孟子這種「大丈夫」的風範，亦深深地影響著後人，如文天祥之〈正

⁶ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁156。

⁷ 蔡仁厚，《新儒家的精神方向》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁93。

⁸ 黃俊傑，〈戰後台灣關於儒家思想的研究〉，《戰後台灣的教育與思想》（臺北：東大圖書公司，1992年），頁277-343。

氣歌〉：「天地有正氣，雜然賦流行，下則為河嶽，上則為日星，於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。……哲人日已遠，典型在夙昔，風簷展書讀，古道照顏色。」⁹不僅文天祥有「讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾無愧」之嘆，孟子這股浩然之氣，亦久久地迴盪在中國人的心中。

有感於經典是民族文化的傳承與老祖宗智慧的結晶，民間近幾十年來即在有心人士的推動下，興起一股讀經的熱潮，希望藉由讀經教育，讓中華民族子孫有文化的教養和傳承，讓中華民族子孫有智慧。¹⁰張載在《經學理窟·義理》一文中提到「蒙以養正，使蒙者不失其正，教人者之功也。」¹¹「三代時人，自幼聞見莫非義理文章。」¹²在《經學理窟·學大原上》還指出「古人於孩提時已教之禮。今世學不講，男女從幼便驕惰壞了，到長益凶狠。」¹³換言之，「童蒙養正」關乎孩子一生的人格發展。因此，筆者認為如能在孩提時期，以經典來教育孩子，讓孩子站在巨人（聖賢）的肩膀上，使他們能夠看得更遠，視野更寬闊，那麼我們的下一代將不再會是一株「失根的蘭花」，¹⁴而會是一棵「本固枝榮的大樹」。而且從小就以聖賢的智慧，來啟迪孩子幼小有如白紙般純潔無瑕的心靈，加之以在生活世界的參與實踐中，冀能培育孩子健全的人格與高貴的文化修養。

⁹ 吳紹志編，《古文觀止》（臺南：祥一出版社，1990年），頁803。

¹⁰ 王財貴，〈培養胸懷萬世的人格〉，《讀經通訊》第66期，2011年7月，第1版。

¹¹ 張載，《經學理窟》（臺北：新文豐出版公司，1985年），頁379。

¹² 張載，《經學理窟》，頁380上。

¹³ 張載，《經學理窟》，頁382上。

¹⁴ 宋朝畫家思肖畫蘭，連根帶葉均飄於空中，人問其故，他說：「國土淪亡，根著何處？」沒有國的人，是沒有根的草，不待風雨折磨，即行枯萎了。見陳之藩，〈失根的蘭花〉，《旅美小簡》（臺北：遠東圖書公司，1986年），頁37。筆者以此喻無文化素養之人為失根的蘭花，因為心靈空虛而無法肯定生命的意義，並使生命展現其光輝。

參考書目

一、古典文獻 (略依年代順序排列)

1. (漢) 司馬遷，《史記》，臺北：臺灣商務印書館，1981年。
2. (漢) 董仲舒著，蘇輿注，《春秋繁露義證》，臺北：河洛圖書出版社，1975年。
3. (漢) 王充，《論衡》，臺北：世界書局，1990年。
4. (漢) 趙岐注、(宋)孫奭疏，《孟子注疏》，臺北：臺灣古籍出版公司，2001年。
5. (漢) 許慎撰，(清) 段玉裁注，《說文解字注》，臺北：黎明文化出版社，1974年。
6. (魏) 何晏等注、(宋) 邢昺疏，《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1993年（重刻十三經注疏本）。
7. (後晉) 劉昫撰，(清) 錢大昕考異，岑建功逸文，《舊唐書》，臺北：新文豐出版公司，1975年。
8. (宋) 程頤、程顥，《二程集》，臺北：里仁書局，1982年。
9. (宋) 張載，《經學理窟》(臺北：新文豐出版公司，1985年)。
10. (宋) 朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
11. (宋) 朱熹著，陳俊民校編，《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
12. (宋) 陸九淵，《陸象山全集》，臺北：世界書局，1959年。
13. (宋) 黎靖德編，《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。
14. (清) 戴震，《孟子字義疏證》，臺北：廣文書局，1978年。
15. (清) 章學誠，《文史通義》，臺北：華世出版社，1980年。
16. (清) 焦循，《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988年。
17. (清) 阮元校勘，《十三經注疏·論語》，臺北，藝文印書館，1989年。
18. (清) 阮元校勘，《十三經注疏·孟子》，臺北，藝文印書館，1989年。
19. (清) 劉寶楠，《論語正義》，臺北：文史哲出版社，1990年。
20. (清) 王先謙，《荀子集解》，臺北：華正書局，1993年。

21. (清) 郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年。

二、當代專著：(依姓氏筆劃順序排列)

1. 方東美，《方東美演講集》，臺北：黎明文化公司，1984年。
2. 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著，《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2007年。
3. 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年。
4. 中村元，《東方民族的思維方法》，臺北：結構羣出版社，1989年。
5. 牟宗三，《心體與性體(第一冊)》，臺北：正中書局，1968年。
6. 牟宗三，《歷史哲學》，臺北：樂天出版社，1973年。
7. 牟宗三，《從陸象山到劉戡山》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
8. 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1980年。
9. 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
10. 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
11. 牟宗三，《道德的理想主義》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
12. 牟宗三，《五十自述》，臺北：鵝湖出版社，1988年。
13. 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年。
14. 牟宗三，《生命的學問》，臺北：三民書局，1994年。
15. 沈清松，《傳統的再生》，臺北：業強出版社，1992年。
16. 李明輝，《儒家與康德》，臺北：聯經出版公司，1990年。
17. 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，臺北：中研院文哲所籌備處，1994年。
18. 李明輝，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所籌備處，1995年。
19. 李明輝，《孟子重探》，臺北：聯經出版公司，2001年。
20. 李明輝，《儒家經典詮釋方法》，臺北：喜馬拉雅基金會，2003年。
21. 李瑞全，《當代新儒學之哲學開拓》，臺北：文津出版社，1993年。

22. 杜維明，《儒家思想－以創造轉化為自我認同》，臺北：東大圖書公司，1997年。
23. 杜維明著，陳靜譯，《儒教》，臺北：麥田出版社，2002年。
24. 吳紹志編，《古文觀止》，臺南：祥一出版社，1990年。
25. 金耀基，《中國社會與文化》，香港：牛津大學出版社，1992年。
26. 洪漢鼎，《真理與方法》，臺北，時報出版社，1993年。
27. 吳汝鈞，《儒家哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。
28. 周文欽等，《研究方法概論》，臺北：國立空中大學出版社，1996年。
29. 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
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。
31. 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
32. 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。
33. 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年。
34. 袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒家》，臺北：臺灣學生書局，2008年。
35. 容肇祖，《容肇祖集》，濟南：齊魯書社，1989年。
36. 高柏園，《中庸形上思想》，臺北：東大圖書公司，1991年。
37. 張岱年，《中國古典哲學概念範疇要論》，北京：中國社會科學出版社，1989年。
38. 郭齊勇主編，《儒家倫理爭鳴集－以「親親互隱」為中心》，武漢：湖北教育出版社，2004年。
39. 陳大齊，《孟子待解錄》，臺北：臺灣商務印書館，1991年。
40. 陳大齊，《中國聖哲的智慧－與青年朋友們談孔子思想》，臺北：學海出版社，2011年。
41. 陳德和，《生活世界的哲思》，臺北：樂學出版社，2001年。
42. 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化出版公司，2002年。

43. 陳政揚，《張載思想之哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年。
44. 傅佩榮，《儒家哲學新論》，臺北：業強出版社，1993年。
45. 傅斯年，《性命古訓辨證》，臺北：新文豐出版公司，1985年。
46. 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，臺北：三民書局，1986年。
47. 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年。
48. 傅偉勳，《生命的學問與學問的生命》，臺北：正中書局，1998年。
49. 傅佩榮，《儒家哲學新論》，臺北：業強出版社，1993年。
50. 黃俊傑，《孟學思想史論(卷一)》，臺北：東大圖書公司，1991年。
51. 黃俊傑，《孟學思想史論(卷二)》，臺北：中研院文哲所籌備處，1997年。
52. 黃俊傑，《孟子》，臺北：東大圖書公司，2006年。
53. 黃慧英，《後設倫理學之基本問題》，臺北：東大圖書公司，1994年。
54. 勞思光，《新編中國哲學史(第一冊)》，臺北：三民書局，2005年。
55. 勞思光，《虛境與希望-論當代哲學與文化》，香港：香港中文大學，2003年。
56. 楊祖漢，《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年。
57. 楊伯峻，《孟子譯注》，臺北：源流出版社，1982年。
58. 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中研院文哲所籌備處，1996年。
59. 蒙培元，《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
60. 蔡仁厚，《新儒家的精神方向》，臺北：臺灣學生書局，1982年。
61. 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
62. 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，臺北：文津出版社，1990年。
63. 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社，1999年。
64. 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，臺北：正中書局，1994年。
65. 蔡文輝，《社會學與中國研究》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。
66. 劉述先，《新儒學的開展》，臺中：東海大學通識教育中心，1997年。
67. 羅光，《儒家形上學》，臺北：輔仁大學出版社，1980年。
68. 羅光，《儒家哲學的體系》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
69. 羅鳳珠，《人文學導論》，臺北：正中書局，1995年。

70. 楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996年。
71. 劉述先，《新儒學的開展》，臺中：東海大學通識教育中心，1997年。
72. Robert Audi 主編、林正弘中文版審訂、王思迅主編，《劍橋哲學辭典》，臺北：貓頭鷹出版社，2002年。

三、期刊與專書論文 (依姓氏筆劃順序排列)

1. 王財貴，〈培養胸懷萬世的人格〉，《讀經通訊》第66期，2011年7月。
2. 王慧茹，〈孟子〈知言養氣〉章探析〉，《鵝湖月刊》第369期，2006年3月。
3. 李明輝，〈孟子義利之辨的哲學意義〉，羅鳳珠編《人文學導論》，臺北：正中書局，1995年。
4. 李明輝，〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉，《儒家與康德》，臺北：聯經出版公司，1990年。
5. 岑溢成，〈「生之謂性」釋論〉，《鵝湖學誌》第1期，1988年5月。
6. 岑溢成，〈孟子告子篇之「情」與「才」釋論（上）（下）〉，《鵝湖月刊》第58、59期，1989年4、5月。
7. 吳慧貞，〈《孟子》知言養氣章的多元詮釋—以徐復觀、黃俊傑、李明輝為討論核心〉，《人文研究期刊》第4期，2008年6月。
8. 吳冠宏，〈舜之兩難的抉擇：情怯、群己、性命〉，《孔孟學報》第78期，2000年9月。
9. 林安梧、傅佩榮，〈人性「善向」論與人性「向善」論—關於先秦儒家人性論的辯論〉，《鵝湖月刊》第19卷第218期，1993年8月。
10. 信廣來，〈孟子論人性〉，江文思、安樂哲編著，梁溪譯，《孟子心性之學》，北京：社會科學文獻出版社，2005年。
11. 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〉，《淡江中文學報》第7期，2001年6月。
12. 陳之藩，〈失根的蘭花〉，《旅美小簡》，臺北，遠東圖書公司，1986年。

13. 陳德和，〈先秦儒家道德精英主義之意含與疏通〉，《揭諦》第 2 期，1999 年 7 月。
14. 陳德和，〈論讀經教育在當前教學環境中的實施發展〉，《第一屆讀經教育國際論壇》，2010 年 11 月 28、29 日。
15. 陳政揚，〈張載對孟子人性論之承繼與開展〉，《張載思想之哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007 年。
16. 陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》第 8 期，2005 年 4 月。
17. 陳 特，〈「知命」與「立命」的新儒學闡述與啟示〉，王邦雄等著/陳德和主編《當代新儒學的關懷與超越》，臺北：文津出版社，1997 年。
18. 陳平坤，〈人性善惡與天人分合一孟、荀心性論說之形態及其意義〉，《清華學報》第 36 卷第 2 期，2006 年 12 月。
19. 陳立驤，〈《孟子》「養氣知言」章析論〉，《鵝湖月刊》第 22 卷第 10 期，1997 年 4 月。
20. 黃俊傑，〈戰後台灣關於儒家思想的研究〉，《戰後台灣的教育與思想》，臺北：東大圖書公司，1992 年。
21. 黃俊傑，〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，李明輝編《儒家經典詮釋方法》，臺北：喜馬拉雅基金會，2003 年。
22. 黃俊傑，〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力〉，《臺大歷史學報》第 28 期，2001 年 12 月。
23. 黃俊傑，〈從中日比較思想史的視野論經典詮釋的「脈絡性轉換」問題〉，《臺大歷史學報》第 34 期，2004 年 12 月。
24. 黃俊傑，〈論東亞儒家經典詮釋與政治權力之關係—以《論語》、《孟子》為例〉，《臺大歷史學報》第 40 期，2007 年 12 月。
25. 黃俊傑，〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，《臺大歷史學報》第 25 期，2000 年 6 月。
26. 黃俊傑，〈傳統中國的思維方式及其價值觀：歷史回顧與現代啟示〉，《東亞儒學史的新視野》，臺北：喜馬拉雅基金會，2001 年。

27. 黃俊傑，〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，黃俊傑編《中國經典詮釋傳統(一)：通論篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2006年。
28. 黃俊傑，〈大學通識教育中經典教育的挑戰與因應〉，《通識在線》，2007年11月。
29. 黃俊傑，〈孟子學研究的回顧與展望〉，《臺大歷史學報》第19期，1996年6月。
30. 黃俊傑，〈東亞近世儒學中的經典詮釋傳統：第一梯次追求卓越計畫研究報導(九)〉，《高教簡訊》第129期，2001年11月。
31. 黃俊傑，〈東亞近世儒學中的經典詮釋傳統：第一梯次追求卓越計畫期中成果報導(十五)〉，《高教簡訊》第150期，2003年9月。
32. 黃俊傑，〈《孟子》知言養氣章集釋新詮〉，《孟學思想史論(卷一)》，臺北：東大圖書公司，1991年。
33. 黃俊傑，〈從東亞儒學視域論鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：臺大出版中心，2007年。
34. 黃俊傑，〈內聖與外王－儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，《天道與人道》，臺北：聯經出版公司，1982年。
35. 曾春海，〈評述陳大齊對義利之辨的研究〉，《哲學與文化》第28卷第11期，2001年11月。
36. 曾守正：〈經典、去經典、重讀經典－大學通識教中經典教育的若干思考〉，《鵝湖月刊》第387期，2007年9月。
37. 勞思光，〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《中國文哲研究集刊》創刊號，1991年3月。
38. 楊國榮，〈從義利之辨到理欲之辨〉，《孔孟月刊》第32卷第11期，1994年7月。
39. 楊儒賓，〈儒家身體觀的原型－以孟子的踐行觀及荀子的禮義身體觀為核心〉，李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所

籌備處，1995年。

40. 劉述先，〈孟子心性論的再反思〉，李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，臺北：中央研究院文哲所籌備處，1995年。
41. 劉滄龍，〈「以向說性」之理論困境——傅佩榮先生「人性向善論」之商榷〉，《孔孟月刊》第31卷第10期，1993年6月。
42. 蔡信安，〈論孟子的道德抉擇〉，《臺灣大學哲學論評》第10期，1987年1月。
43. 徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
44. 傅偉勳，〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起〉，成中英編《中西哲學的會面與對話》，臺北：文津出版社，1994年。
45. 楊儒賓，〈論孟子的踐形觀——以持志養氣為中心展開的工夫論面向〉，《清華學報》新20卷1期，1990年6月。
46. 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》，臺北：中央研究院中哲所籌備處，1999年。
47. 戴君仁，〈「不得於言勿求於心不得於心勿求於氣」別解（上）（下）〉，《孔孟月刊》，第7卷第3期，1986年6月、11月。
48. 謝君直，〈郭店楚簡的〈窮達以時〉所蘊含的義命問題〉，《東吳哲學學報》第15期，2007年2月。
49. 錢穆，〈王船山孟子性善義闡釋〉，黃俊傑編《中國學術思想史論叢》，臺北：東大圖書公司，1980年。

四、學位論文（依年代順序排列）

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

2. 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，1998年。
3. 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。
4. 吳慧貞，《朱熹孟子學研究》，臺灣師範大學國文學系博士論文，2011年。
5. 蘇彥綦，《康德、孟子與荀子人性論比較研究》，東海大學哲學系博士論文，2011年。
6. 沈士勛，《當代中國哲學研究方法之考察－以「基源問題研究法」為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。
7. 張嫻慧，《孟子群己關係之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2010年。
8. 陳桂瑩，《孟子義命思想在品德教育之研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2011年。