

孟子人性论的立论与实践研究

**A Study on the Theory and Practice of  
Human Nature in Mencius' Studies**

沈心慈

**SIM SIN CHIE**

**MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)**

拉曼大学中华研究院  
**INSTITUTE OF CHINESE STUDIES**  
**UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN**  
JUNE 2013



# 孟子人性论的立论与实践研究

## **A Study on the Theory and Practice of Human Nature in Mencius' Studies**

By

沈心慈

**SIM SIN CHIE**

本论文乃获取文学硕士学位（中文系）的部分条件  
**A dissertation submitted to the Department of Chinese Studies  
Institute of Chinese Studies  
Universiti Tunku Abdul Rahman  
in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (Chinese Studies)  
JUNE 2013**

# 摘要

基于对自身命运和时代的关注，中国哲学思想一直以来都偏重于对“人”的探索。从先秦诸子开始就已有透过本身的自觉与理性，尝试提出各种能够解决人类问题的见解。后来的思想家不能超脱其左右，在很大的程度上都汲取与延伸先秦诸子思想之精髓，承继与发展出特有的精神属性。儒、道、墨、法等九流十家中，又以儒家的思想积极入世，正视生命之价值，肯定人的主体性，具备安顿人心的作用，重视对人的关怀，以人为本。故儒家的论说能够直接与现实社会与生活呼应，易于引起共鸣。在此前提下，儒家思想强调“道德”，所谓的道德始于修身，惟此道德存在的意义并非只是单纯的个人道德，它能够由个体进一步扩大到群体来达致理想的社会。诚然，孟子性善论之提出，具备了以上两个特点，它除了提供个人道德之培养和完善，也与社会改革有着密切的关系。孟子的人性论不只是注重形而上，着重在人的根本上寻找答案，它更重要乃是强调人的自主性，人应该如何身体力行，实践本心本性，乃至于善与人同，进而使社会趋于安定富足。本论文之主旨在于探寻孟子性善论的思想建构，以及孟子的修养工夫如何协助人回归本性之善，成为具备理想人格的人类，并且勾勒出性善论对当时社会的意义。

关键词：孟子 人性论 理想人格 修养工夫

# Abstract

Chinese philosophy has been emphasis on the exploration of the ‘human’ based on the concerns of their own destiny and the era they live. The philosophers from the beginning of pre-Qin started to put forward a variety of new ideas through their own consciousness and rationality, to find solution for the human problems. Much of the subsequent philosophers including Confucianism, Taoism, Mohism, Legalism and others imbibe the knowledge and quintessence of the pre-Qin thought in a great extent to develop new ideas and thinking. Among them, Confucianism has the most enterprising spirit, by attach great importance to the value of human life, affirm human subjectivity, appease people’s heart and enable people to have self-encouragement in troubled times with no fear. The Confucianism has such a positive spirit is nothing more than because of its emphasis on people-oriented and concerned about the people. They corresponding directly with the real world and real life easily struck a responsive chord in people’s heart. Under this premise, the main feature of Confucianism is ‘morality’, it can help to govern oneself and even turn the community into a better society. Admittedly, Mencius theory about the original goodness of human nature has this two characteristic: cultivate and improve man personal moral, and have related with the community reforms. It does not just focus on the metaphysical theory and seek out the fundamental of man, but is more emphasis on human autonomy in order to practice personal conscience nature, be kind to others and even enabling social stability and prosperous lives. The main purpose of this paper is to explore Mencius’ theory of the human nature and cultivation skill to have further understanding on how his theory can help people to become a

better person. At the same time, sketch out the significance of the influence of Mencius ideology on humanity.

Keywords: Mencius, Human nature, Ideal personality, Cultivation skill

# 谢词

论文如期完成，心中杂感百般滋味。首先感谢指导老师—黄文斌博士，虽然身兼多职，忙于兼顾教学、校职与各项研究计划，然而老师还是拨冗批阅与修正，多方指正，引导学生完成论文。

当然，心里感激的人难以计算。尤其是在背后督促我、关心我的家人，他们温暖的问候，对于笔者是不可或缺的推动力。杜甫尝云“家书抵万金”，虽时代不同，通讯相异，温暖的感觉却是古今相通。这段期间的经历，更证实了唯有家人最难能可贵。对家人，我心中只有满满的感恩。

此外，郑文泉老师、陈明彪老师、林志敏老师也曾就文稿给予建议、指引研究方向，让笔者受益匪浅。尤其是郑老师的话语，常让学生重思文章的脉络与结构。另外，仁满读书会、研究生论文发表会的论文发表，也往往成为促使我撰写论文的推动力，评论人的精细研读后给予的建议与修改，也让论文更加完善。总之，论文仅靠一人之力，恐难以卒成，在此感激万分。

从一开始开题的孔孟荀三位思想家的人性论，缩小至《孟子》人性论，肩上巨石也减轻许多。在念硕班的这几年里，沉浸在《孟子》里翱翔，或思孟子之所思，或乐

孟子之所乐，时有感悟，不能不说收获颇多。思考分析的过程虽偶尔会苦不堪言，绞尽脑汁百思而不得其解，感觉在撰写论文的过程尤其明显，时而予我有下笔千斤重之感。然而，万事起头难，在完成第一章、第二章的文稿后，千斤重的负面感受骤然消失，论文架构也逐渐清晰，最终得以完成此论文。

在撰写的过程中，最大的收获莫过于细嚼《孟子》，从中体悟亚圣的精髓。笔者也摘取部分语录作为座右铭，以此勉励自己。圣贤所经历的生活往往挫折多于顺利，不过他们却能秉持信念，恰如孟子所言的“天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨”，不以不得志而忧。这类积极乐观的语录，相信能一改今人自怜自艾的脆弱心灵。笔者的论文题目虽名为“人性论”，在研读经典的过程中知孟子善辩之余，也善养浩然之气。两千多年后的我虽不曾亲睹孟子，然而从他屡经失败而志不丧来看，想他必是刚毅之辈，身上应该也流露着不屈不挠的奋斗精神吧！

总而言之，书海的世界广阔无边，精彩多姿。古人云“勤能补拙”，勤勉是抵达书海岸边的条件之一，却也是最直接的手段。正如呈交硕士论文并不意味学习的结业，而是学习过程中某阶段的结束，而今而后更需勤读书籍，多方涉猎，以此自勉。

# 论文核实书

本论文孟子人性论的立论与实践研究为沈心慈亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士 / 博士学位取得之学位论文要件。

此证

\_\_\_\_\_  
(黄文斌副教授)  
指导老师  
拉曼大学中华研究院副院长

日期: \_\_\_\_\_

# 拉曼大学 中华研究院

日期：11.06.2013

## 硕士论文提交

此证**沈心慈**（学号：**09ULM08864**）在中华研究院中文系**黄文斌**副教授兼副院长指导之下，经已完成此一题为**孟子人性论的立论与实践研究**的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

---

（沈心慈）

# 论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：沈心慈

日期：11.06.2013

# 目录

摘要		ii
Abstract		iii
谢词		v
论文核实书		vii
论文提交书		viii
论文声明		ix
目录		
第一章	绪论	1
	第一节 研究动机与目的	1
	第二节 前人研究成果	4
	第三节 研究方法	9
第二章	孟子人性论之建构背景	12
	第一节 孟子的生平简述	13
	第二节 孟子的时代与其思想形成之渊源	15
	第三节 小结	23
第三章	孟子人性思想之解析	25
	第一节 人禽之别——人性善的确立	27
	第二节 性论之意义——善性本具	31

	第三节 心论之意义——以心言性	36
	第四节 不善之根源	43
	第五节 小结	47
<b>第四章</b>	<b>圣人与君子——孟子之理想人格</b>	<b>49</b>
	第一节 理想人格的类型	51
	第二节 理想人格的道德品行	58
	第三节 小结	76
<b>第五章</b>	<b>由性善至成德——孟子的修养工夫论</b>	<b>79</b>
	第一节 先立其大	80
	第二节 存养之道	86
	第三节 扩充之道	93
	第四节 专心致志	95
	第五节 反求诸己	97
	第六节 小结	100
<b>第六章</b>	<b>结论</b>	<b>103</b>
<b>参考书目</b>		<b>108</b>

# 第一章 绪论

## 第一节 研究动机与目的

人文科学研究中对于人的本质的探讨、人的价值的建立，及人的精神世界的塑造，是最为基本及重要的内容之一。关于研究人的本质的学问，探讨人之为人的学问，称为“人学”。（李维武，2007：19）一般上也被称为“人论”，就是要回答人是什么，或人的本质是什么的哲学问题。中国古人两千年来对人性所进行的探讨，已经为我们提供了不少关于人的本质的可能。

关于人性论的问题，自古至今都存在诸多分歧，对于人性为何一直都未有明确的统一说法。不过在思想蓬勃发展的先秦时期，人的地位和自觉逐渐提高，因此衍生出人性论的争议。各种说法都在先秦数百年期间逐渐发展成熟，诸子都尝试对人性进行定义。这些定义里基本上分成几类，其中包括：性无善无不善论、性可以为善，可以为不善论、人或有性善或有性不善论、性恶论等，这种现象源自于拥有绝对的、崇高地位的“天命”思想，已经逐渐崩溃瓦解，人们对于人的能力开始赋予更大的期望。

中国的天命观早在远古的原始社会已经萌芽发展，“天”被赋予崇高的地位，其力量乃是人难以望其项背的。在此情况下，“人”只能居其次，受到“天”的影响与支配，对于“天命”只有接受与服从。据《尚书》所载：“有夏服天命”（[汉]孔安

国传，1999：399），“天惟丧殷”（[汉]孔安国传，1999：351）等说法，其所谓的“天命”、“天”、“帝”、“天帝”，指的是天帝的意图和命令。在“天”主宰一切的情况下，“人”的自由意志相对减弱，因此被排除和否定是无可避免的，此时的“人”并无独立自主性来表现自身的地位与作用。

这种以“天”为至上的观念，到了周朝开始产生变化。《左传》桓公六年季梁曰：“夫民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神”（[清]洪亮吉撰，1998：49），春秋时期郑国的子产也提出：“天道远，人道尔”（[清]洪亮吉撰，1998：230）之说法，“天的神性的渐趋淡化和‘人’与‘民’的相对于‘神’的地位的上升，是周代思想发展的方向”（陈来，1996：168）。然而这种人道重于天道的想法与说法在当时并不通行，直至先秦儒道两家的兴起，才开展出“人”的本性之说法。在此前提下，天命鬼神的地位进一步削弱，人的地位则相对提高，始还原了“人”的特性及存在的价值，从而让“人”摆脱“天”、“鬼神”、“上帝”等的笼罩与支配。而人性论的提出，更是引领人们去认识人的本质、能力与潜能。有鉴于此，孟子作为中国史上人性观念的提倡者兼先驱者之一，是有其探讨的重要性与必要性。

近代学人徐复观曾针对人性论提出看法，认为：“人性论不仅是作为一种思想，而居于中国哲学思想史中的主干地位；并且也是中华民族精神形成的原理、动力。”（徐复观，2001：2）此言颇切中实情，其中又以先秦儒家的人性论影响最甚。先秦儒家作为提倡人本思想的先驱，引领了中国人性论的发展，也深深地影响了中国人对人性的认识。在诸多的人性定义与想法中，孟子的性善说能够脱颖而出，盖因他提出的

心性之学与王道思想等，都能够随着时代的演变，顺应着人们对普遍生活的需求，兼具理想与实用于一体，体现了对“人”的终极关怀。

笔者一直以来对于“人”的研究皆很感兴趣，经本科论文研究孔子教育思想对人的意义后，对先秦儒学之德育理念有初步的认识，启发了笔者继续儒学之研究。在题目确定之前，笔者曾流连于孔孟荀三人之人性论，对于想探讨之研究范围犹豫不已，裹足不前。在略读《论语》、《孟子》和《荀子》各一遍后，认为孟子以善来阐释人性，似乎更符合笔者一直以来对人的想象，同时在阅读过程中，多有不明之处，以致立下心志，决定继续探究孟子之性善论。冀望可以藉此研究过程的积累，更理解人性，更理解自己。

笔者研究的前提乃是把性善论看做是孟子定义人的一种手法，而这个被孟子定义为性善的人，是否可以通过践行孟子所主张的修养工夫，来成全性善，完臻性善，这是笔者苦思不得其解的疑问。同时，孟子这一套性善思想到底是在何种前提条件之下建立起来，其所具备的现实与社会意义为何，这些问题皆引起了笔者的关注。简言之，本文研究的是孟子的性善论，以及孟子提出的修养工夫，考察修养工夫对回归人之性善及成为具备理想人格的人之引导，并从中勾勒出孟子人性思想的社会意义。全文将围绕在这一问题进行探讨，以便从中考究和厘清事实和原理。

一般而言，孟子的性善论已是研究的热门课题，古今中外的学者也多番进行讨论，其中不乏精辟的洞见。笔者期望在前人研究的硕果中，力求客观及进一步地深化

孟子人性论研究。基于本文只针对性地讨论孟子之人性论，因此对于孟子的天、命、理、道等议题不再另作深入探讨。希望透过这次的研究，对孟子思想中关于人的本质这一问题，以及人如何在现实生活中实践道德，道德行为存在的意义等课题有更清楚的掌握。

## 第二节 前人研究成果

人性论研究是中国哲学研究中极获重视的课题，探讨有关人性论课题的前人研究成果非常的多，内容涉及面亦非常的广，此包括了从先秦至近代的各种人性学说的研究。针对孟子人性论而进行的探讨汗牛充栋，在此并无法将所有相关之前人研究一一列出。以下只列举其中几个对笔者研究较为重要的参考资料。

### 一、与孟子思想、孟子人性论研究直接相关之著作

1. 黄俊杰（1993）：《孟子》。作者以孟子为研究对象，对孟子之人生与思想学说进行了不同方面的详谈，涉及的部分包括孟子所处的时代，孟子的人生经历，孟子的思想学说，及汉代至清代中国众思想家对孟子思想的阐释。此书除了对笔者了解孟子的思想体系提供了一定的帮助，书中所论有关孟子身处的时代背景，亦有助于笔者探讨孟子所处之时代背景对其人性论究竟起了何种影响。作者虽未针对孟子人性论进行详析，但提出了孟子的

教育主张是以人性论作为理论根据说法，对笔者探讨孟子人性论的时代意义有一定的相关。

2. 杨泽波（1995）：《孟子性善论研究》。此书为作者的博士论文，通过“伦理心境”<sup>1</sup>解读孟子性善论，认为孟子的性善论的提出主要是启发人们通过生命体验来体验自己的“伦理心境”，希望以此来诱导人们对自我良心本心的认识。作者以为孟子性善论的“性”字不可被理解为人的本质或本性，而只能理解为“性向”，即人生下来就有的属性、资质和趋向。因此，性善论并非性本善论或性善完成论，而是心有善端可以为善论，这和笔者理解孟子之性善论为性本善论有概念上的区别，拙文将针对此做进一步的解析。

3. 钱穆（1998）：《孟子要略》。此书截取孟子思想中几个主要课题来进行阐释，如政治主张、性善论、修养论等，将孟子思想之贡献提纲挈领地勾勒出来。作者认为孟子之学的最大贡献乃发明性善之义、言养气和言知言，而其中又以性善论为孟子学说精神之所在，若不明孟子之性善论，即为不知孟子。作者写来自成系统，对笔者领会孟子其人，人性论及修养论多有助益。

---

<sup>1</sup> “伦理心境”指的是在伦理道德领域中，社会生活和理性思维在内心的结晶，是人处理伦理道问题时特有的心理状况和境界，简单而言，即指人在与周围的一切有所接触后，周围的一切都会对他产生影响，久而久之就会在人的内心形成某种结晶；或是人理性思维后所遗留在内心的某些痕迹，形成某些类似认识图式的东西。详见杨泽波（1995），《孟子性善论研究》，北京：中国社会科学出版社。

4. 王邦雄、曾昭旭、杨祖汉（2007）：《孟子义理疏解》。三位作者分别针对孟子思想中的三个课题进行训诂注释及义理疏解，这三个部分包括心性论、修养论和政治文化论。此书针对孟子思想的这三个课题，集中将与之相关的原文标示出来，并予以诠释，其中以心性论与修养论与笔者之研究方向最为直接，对笔者掌握孟子人性论、修养工夫的主张，及研读《孟子》原文有辅助之效。

5. [美]江文思，[美]安东哲编，梁溪译（2005）：《孟子心性之学》。此书收录了研究孟子心性思想的论文共十篇，是西方学术界用了长达20年的时间以试图解释孟子有关人性“human nature”之哲学问题及术语运用的相关讨论。这十位学者的主要共同点是善于运用新出土的文献，如1973年出土的马王堆汉墓帛书〈五行篇〉等来作为研究之辅助，在心性概念的分析上开拓了新视野，使笔者能更好地掌握孟子的心性论。同时，此书也涉及讨论孟子心性论的影响，对笔者探讨孟子人性论之时代意义起一定的参考作用。

6. I.A. Richards（1930）：‘Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Defination’。此书主要针对孟子的心性论进行多个不同面向的讨论，以问答体来探讨孟子思想之哲学意义，所涉及的内容包括了孟子论“心”、“性”、“四端”、“道德”等各名目个别独立的涵义，以及彼此间的相互关联性。作者细致之分析对于笔者建构孟子人性论有直接的协助。

## 二、与先秦人性论思想背景相关之著作

1. 徐复观（2001）：《中国人性论史·先秦篇》。此书将研究范围锁定在先秦时期，以“性”这一名词为特定的问题中心，考察该名词出现的先后，及其内涵的转化与演变。此书虽然以“性”为探索点，但为了印证先秦诸子对中华民族精神文化的影响，也相当侧重于探讨人性论的意义。作者认为孟子通过心善实证了性善，可谓实证了人格的尊严，同时亦是建立了人与人的互相信赖的根据，提供了人类向前向上的无穷发展的根据，这是对个人而言的。至于表现在政治运用方面，性善论可以把个人与群体完好地融合在一起，而非仅仅靠强制的法律使人融合。这与拙文谈孟子人性论之时代意义有相通之处，惟笔者所讨论的范围较广，牵涉到了理想人格及修养工夫之意义。

2. 唐君毅（2005）：《中国哲学原论·原性篇》。此书主要谈论中国哲学中人性思想之发展，提出盖人生之事，无不根于人性，而中国先哲所言之人性，很多时候也将人性与天性做一处谈，甚至也有以天地之性、万物之性、万法之性以言人性，至于孟子则选择以心言性善。作者从文字结构上指出“性”字是由“心”与“生”两字合成，孟子侧重的是心，因心具备统摄生之功能，如仁义礼智之心可统摄生命物质之所欲，以前者为大体，后者为小体，因此心性居于上一层次属于大者。孟子所谓以心言性，乃就人心的

直接感应，来指证人心与人性实为一善体，而此即心言性，又可解为即此心之生以言性，以心所生出的恻隐、羞恶、辞让、是非来言性，可谓符合了“性”字之“心”与“生”的结合。此书非常专注及深入地探讨了孟子以心言性善之特点，然而缺乏讨论孟子如何使人发现此心，笔者论文将做进一步的分析。

3. 牟宗三（1999）：《心体与性体》。这本书主要探讨的是宋明时期儒学的义理系统，也对心性的起源等问题进行探讨，认为“性”字在孔子之前已经有了普遍的运用，孔子虽少言性与天道，可是相关义理主要已统合在践仁知天中。作者在解释“心体”与“性体”的概念时，对孟子的心性说也做了完整的解读。作者认为“性”是通过人自觉地实践道德而得出的结果，如孟子言本心即性，这种道德的本心，即是本心对于本性的彰显，可谓之曰“仁义内在，性由心显”。这种心性合一，除了是道德的理论，也是形而上的理论，能够渗透至天道性命通而为一。笔者之论文虽不涉及天、命之讨论，然而此有助于了解孟子之心性论，对笔者整理孟子心与性之概念关系有一定的帮助。

4. 姜国柱，朱葵菊（1988）：《论人·人性》。此书分为中国篇及西方篇，除了论述中国的人性观之外，还涉及了西方对人性的看法。在中国篇的书写部分，此书罗列了自先秦至近代曾针对人性提出看法的人物，并根据朝代、主题将人性思想的阶段划分为几个部分来探讨，有助于笔者了解中

国人性论概况及其发展。针对先秦时代的人性观，作者认为它是人性思想发端之时代。然而，此书的书写模式是以个体人物所提出的人性说为主，而未论及催生该思想的时代背景，故笔者将在此基础上做进一步的论述。

### 第三节 研究方法

对于孟子的人性思想，笔者以以下几种方法来进行研究：

#### （一）研读原典并参照历代注疏

《孟子》一书一般上被认为乃孟子自著，是研究孟子思想的第一手资料。本论文主要以此书为研究对象，通过原典解读，来探讨孟子的人性论。

在《孟子》的选本上，笔者选择以宋儒理学家朱熹撰的《四书章句集注》里的〈孟子集注〉为主要读本，此因朱注有三大长处：一、简明；二、深入浅出，初学可以浅读，成学可以深读；三、于义理、考据、辞章三方面皆优。另外，汉赵岐注的《孟子注疏》乃是今存唯一汉注古本，是研读《孟子》的重要参本。此外，笔者亦旁参清焦循撰的《孟子正义》，因此书乃以赵岐注本为基础，并囊括各种前人对《孟子》的注解，经辨析折衷而撰，是清朝乾嘉学派研究孟子之重要成果。杨伯峻的《孟子译注》及金良年的《孟子译著》则以当代之语言概念来阐释《孟子》的本意，是笔者研读《孟子》的辅助之书，有益于笔者了解《孟子》。

本文为追求对孟子义理之理解，通过研读原典及参照历代注疏，将《孟子》中各字各词置于它们隶属的时代和文化背景，以了解它们的原始意义。对文献的进一步掌握后，笔者再着手分析孟子人性论之概念，使拙文能够尽可能地还原孟子之本意，达到对孟子人性思想逻辑的客观诠释。

## （二）从古文献中考察研究

除了阐释《孟子》原典，笔者也进行古文献资料蒐集，即以中国传统经典为素材，研读与孟子人性思想及其起源有所关联的古文献，如黄宗羲〈孟子师说〉、戴震《孟子字义疏证》，包括新出土文献如郭店楚简竹帛〈性自命出〉，以对孟子人性论之相关课题有进一步的体会。此外，为了探究孟子的时代及其人性论的意义，笔者亦研读《尚书》、《左传》、《史记》、《礼记》及其他周代的古文献，尝试了解诸子所处的时代与当时的整个社会原貌，通过这些旁证资料，使自己更全面地掌握孟子人性论之起源，了解孟子的人性论思想在先秦这个战争纷乱不断，学思百花绽放的时代所发展出的人性思想，以及孟子人性论思想在当代之意义。

## （三）参考今学者之研究

孟子的心性论为历来学者所热烈探讨的哲学课题之一，因此笔者在搜集资料的过程中，也会尽量蒐集近代学者的相关研究。其中在研究人性论或偏重于研究孟子性善

论这一课题，贡献较多的有：徐复观《中国人性论史·先秦篇》、唐君毅《中国哲学原论·原性篇》、牟宗三的《心体与性体》和《圆善论》，以及当代学者如黄俊杰的《孟子》、杨泽波的《孟子性善论研究》、王邦雄等人合著的《孟子义理疏解》，以及刘锦贤的《修身——孟子的生命哲学》等书籍，皆有助于增益笔者了解孟子人性论之若干观点，是笔者此文主要参考的近代研究成果。

## 第二章 孟子人性论之建构背景

春秋战国乃思想家涌现的时代，九流十家如绚丽百花般先后绽放，形成百家争鸣之局面，为中国的思想、文化往后的发展奠下了基础。尔后借汉武帝独尊儒术之臂力，儒家思想受到重视，从民间之学俨然升格为正统之官学，乃至于渗入民间社会，支配人们的精神生活，至今两千多年，已转化成为人们不可分割的文化养分。

孟子与孔子的思想乃是儒家之核心思想，并称“孔孟之道”，是中国传统文化思想传播之主轴。自汉以来，儒家思想很多时候都扮演着官方的主流思想，其中尤以孔子、孟子之学流传最广，两人被合称“孔孟”。孟子本人因其英才修得，被尊称为亚圣，地位仅次于孔子，所获赞誉极高，如冯友兰在《中国哲学史》（2009）一书就曾称孟子为东方之柏拉图，道：“孟子在中国历史之地位，如柏拉图之在西洋历史，其气象之高明亢爽亦似之”（92）可见在中国思想史上、历史上，孟子皆拥有举足轻重之地位。

孟子尝言：“颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也”（[宋]朱熹撰，1983：324）。孟子作为战国时期的社会改革者，其思想之建构与其所处之时代密不可分。纵观孟子的思想，可以发现他拥有非常深刻的民本思想，处处体现他对政治、社会、时代、学术的关怀。在这样的条件之下产生的人性思想，必然和孟子所处的社会需求有着密切的关联。鉴于此，本论文在探讨孟子人性思想的相关问题时，有

必要回归到此思想产生的社会背景中，去了解孟子的时代背景与其生平经历，冀能对其性善思想的特殊性有更好的理解。

下文将分作两节，首节述孟子的生平经历，次节讨论其思想形成的渊源背景。

## 第一节 孟子的生平简述

在社会紊乱相争、思想家辈出的战国时代，出现了一位大儒——孟子。孟子，本名孟轲，孟，姓也；轲，名也，字或为子车，或子居，或子舆，历来多有争议，未知其详。其生卒年众说纷纭，《史记》中并无明确记载，推论其生活年代大约在公元前390年至公元前289年间，寿约84岁。（详见杨泽波，1998：91-109）孟子之上有父孟孙激公宜，母仇氏，家族为鲁国三桓之一——仲孙氏，又名孟孙氏的后代，后因家道衰微，族人分居异地，孟子出生时，已为战国中期邹国人（今山东省邹县）。

据文献记载，孟子年幼丧父，母亲对孟子的影响相对而言更加深远。有关孟子母教的事迹，可见于西汉刘向《列女传》和韩婴的《韩诗外传》，如广为流传的孟母三迁、孟母断机教子的故事，以及孟母杀豚不欺子、劝阻孟子去妻的故事皆出自此二书。这些故事多近似于民间传说，是否真实并不能详考，不可尽作信史看待，然而至少可通过这些民传故事得知孟子在成长过程中受到了良好的母教，这种教育对孟子思想的形成产生了重要的影响（杨泽波，1998：17）。例如孟子主张“去利怀义”，或许可追溯至孟母携子迁离市集，教其远离牟利商贩之事所产生的影响；孟子认为

“信”乃天爵追求的涵养之一，或许受了孟母以信为教，坚持杀猪也不欺欺骗孩子的行为所感染。如此的严格家庭教育，牵引着孟子逐步地走向了成仁成德之路。

根据汉司马迁（2006）《史记》的记载，孟子乃受业于孔子之孙——子思之门人，孟子也曾说过：“予未得为孔子徒也，予私淑诸人也”（[宋]朱熹撰，1983：295），从求学过程中获取儒学养分，“通《五经》，尤长于《诗》《书》”（[清]焦循撰，1987：7），促成他在未来成为一代大儒。孟子虽师承子思之门人，但因接触孔子之学，反而受孔子之影响更甚于子思，《孟子事迹考略》就提出了相当贴切的见解：“殆以为彼虽未亲受孔子之门，然心慕其人而则效之，间闻其道而私淑之，既不啻为一孔子门徒矣。孔子殆可谓为孟子之理想受业师也。”（转引自杨泽波，1998：29）可以将此理解为孟子极度地推崇孔子之原因，并且以孔子为学习的楷模。

总结孟子生活游历之大略，可见于《史记·孟子荀卿列传》：

孟轲……道既通，游事齐宣王，宣王不能用。适梁，梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情。当是之时，秦用商君，富国强兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞三代之德，是以所如者不合。退而与万章之徒。序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。（[汉]司马迁撰，2006，2343）

除了司马迁记录的齐、梁两国，根据杨泽波（1998）所著《孟子评传》，孟子出游的国家还包括了宋、薛、鲁、滕，并曾出任为齐国卿大夫。多年来，孟子为了实现自己的理想，从奔走各国到回邹重拾教鞭，著书授课，历经多重挫折，但仍能时时刻刻保持着“穷则独善其身，达则兼善天下”（[宋]朱熹撰，1983：351）的气节，在进退之中表现了强烈的使命意识。这种热诚可以说是源自于其本人对时代的深刻体会，也是支撑他长期在教育工作及政治边缘游走的要素。

下一节将以春秋战国史为纲，中间穿插孟子之思想做一概述。

## 第二节 孟子的时代与其思想形成之渊源

春秋战国五百年间，乃是中国历史上极混乱紧张的时期，无论在政治或社会上，都一别西周稳定的国势。太史公曰：“春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走，不得保其社稷者，不可勝數”（[汉]司马迁撰，2006，3297），“侵”者、“伐”者更是不计其数。在政治方面，自周幽王见杀而平王东迁，周王朝王命不行，已经有日益衰弱之势。对于诸侯国内的篡弑废立早已无力征伐，势力已逐渐式微。诸侯们对于周王朝不再维护，为了维护各国利益，建立强盛统一的新社会已成了当时诸侯国的愿望。

春秋时，晋、楚、齐、秦等国的领土已大于殷、周之初，因此各个诸侯国互相攻伐的规模，亦必然较殷、周之初有过而无不及。（吕思勉，2009：47-48）“大军之

后，必有凶年”（高明撰，1996：381）恰恰反映了当时时局纷乱。各国“逐相吞灭，并大兼小。暴师经岁，流血满野。父子不相亲，兄弟不相安，夫妇离散，莫保其命，泯然道德绝矣”（〔西汉〕刘向集录，2006：2），“臣弑其君者有之，子弑其父者有之”（〔宋〕朱熹撰，1983：272）。这些情形皆“非一旦一夕之故也，其渐久矣”（〔汉〕司马迁撰，2006，3298）。诸侯与大夫、父与子之间的争权乃是当时普遍现象，对外则兴起战争连连，或强占土地，或掠夺财物，以致生灵涂炭，哀鸿遍野。

在经济方面，春秋大致上已告别畜牧社会，农业、手工业、商业等开始萌芽，并在战国获得长足的发展。农业技术的改良，除了利用牛耕于铁器加入生产外，水利灌溉工程及施肥技术的使用也提高农业技术。工商业也随着战国之际而有所改善，这些都为工商业提出了先决条件。随着工商业的提升，人口增加、大城林立也增加了国家的独立性，加上土地私有制的出现，这些都瓦解了春秋战国时期贵族主导经济的传统。（黄俊杰，2006：9-10）

简而言之，从春秋时期发展至战国时期，许多宗法封建的小国家因列国渐相吞并而相继灭亡，至于有能者则逐一在各自的区域自封为王，在政治上演变成几个中央政权统一的新军国。在社会方面，则自贵族御用工商及贵族私有的井田制下，变成后代农、工、商、兵的自由业。（钱穆，1997：101）在贵族逐渐丧失这些行业的主导权的过程中，其中最重要的乃是民间自由学术的兴起。春秋时期，学术乃是贵族所拥有，大学、小学学制只供王子、公子、卿大夫、士们的子孙入读。后来随着贵族的“王官”逐渐流散到民间，形成了民间学术，或称“百家”。（钱穆，1997：105）

孔子创始的儒家，就是民间学术的开先者。孔子周游列国，揭露天下无道，抨击贵族“非礼”。鉴于此而提倡恢复周礼，要以礼治天下，借助礼仪制度来重新恢复社会秩序。他是开始把学术正式传到平民阶级的人，集合了各色各样的人才而以旧日的低等贵族为中心，造成一个新的“谋道不谋食”的士夫集团。（童书业，2006：249）然而孔子游走各国间的努力及他的士夫集团并没有取得成功，安定的社会并没有到来，“仲尼即莫之后，田氏取齐，六卿分晋，道德大废，上下失序”（[西汉]刘向集录，2006：2）。面对着人生与社会巨大危难的知识分子，也纷纷提出自己的主张与见解，籍此来拯救黎民与社会。此类私学的兴起，文化下移，逐渐形成了“士”阶层，成为了社会上一支重要的力量。（钱逊，1993：4）除了儒家以外，也涌现了墨家、道家、杨朱等学术派别，形成了春秋战国时期百家并起争鸣的局面。这些知识分子多参与政治，或游走各国阐述自己的政治主张而入仕，或受人引荐而入仕，而导致士阶层形成的官僚制度逐渐稳定，进而取代了以贵族为领导的宗族政治。

当时较知名的学派除了儒家，尚有墨家和道家。稍迟于儒家的墨家，抨击统治阶级的贪婪，反对和批判战争，认为“今大国之攻小国也，攻者，农夫不得耕，妇人不得织，以守为事。攻人者，亦农夫不得耕，妇人不得织，以攻为事。故大国之攻小国也，譬犹童子之为马也”（[清]孙诒让撰，2001：432）因此提出“兼爱”、“非攻”、“尚贤”、“非乐”的政治理念。至于道家，也将矛头指向统治阶级，“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治”（高明撰，

1996: 192), 并提出“无为而治”的政治主张, 建立“小国寡民”的理想社会。不过, 春秋末还是以儒学及墨学为显学, 直到战国时, 才又有了新一番景象。

《汉书》有载: “战国从衡, 真伪分争, 诸子之言纷然殽乱”。([汉]班固, 1962: 1701) 至孟子时, 儒学早已不是一枝独秀, 受到各个学说的挑战, 其显学地位受到冲击。《孟子》中就有如是记载: “圣王不作, 诸侯放恣, 处士横议, 杨朱墨翟之言, 盈天下, 天下之言, 不归杨则归墨”([宋]朱熹撰, 1983: 272), “处士横议”早已成为当时的普遍现象, 其中墨家与杨朱学派的影响最受瞩目。在春秋末同儒家并称显学的墨子, 以兼相爱、交相利为主张, 声势上似乎渐渐压倒儒家; 至于杨朱学派, 则以利己为原则, 突出了个体的权利意识。(杨国荣, 2009: 7)

法家、纵横家也适时崛起, 鼓吹耕战与合纵连横之术, 普遍地受到了诸侯们的重视, 秦用法家以并天下就是最好的证明。这些主张基本上满足了人对原始欲望、权利的需求, 毋庸置疑地受到了广大群体的推崇, 在某种程度上间接地促成了儒家思想在战国政治舞台中的边缘化趋向。如梁惠王见孟子即问以“亦将有以利吾国乎”([宋]朱熹撰, 1983: 201), 显示了唯利是求的政治趋势。

当时时局纷乱, 诸国广纳人才来达到富国强兵的目标, 急功近利的风气兴盛。故《孟子》开篇就有孟子纠正梁惠王重利的性格, 主张“王亦曰仁义而已矣, 何必曰利”([宋]朱熹撰, 1983: 201), 记录了孟子一系列的“义利之辩”。战国时期各国汲汲于追求富国利国之术, 齐、燕、秦、楚、赵、魏、韩七国各自推行君主专制政

体，鲜少考虑民生之福。孟子自身就曾经历过齐人伐燕、秦楚构兵等战乱。对于政局的混乱与堕落，《孟子》一书有所叙述，“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”（[宋]朱熹撰，1983：283），深刻的刻画出当时社会秩序的混乱与残忍。

而生活在此时的人民生活困顿，“民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也”（[宋]朱熹撰，1983：228），乃至“仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡”（[宋]朱熹撰，1983：211），甚至“狗彘食人食而不知检，涂有饿莩而不知发；人死，则曰：‘非我也，岁也。’是何异于刺人而杀之，曰：‘非我也，兵也。’”（[宋]朱熹撰，1983：204）人命卑贱至于此。这点与当时的统治阶级不施仁政，视人命为草芥的观念有关，孟子抨击道：“今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者也……如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣”（[宋]朱熹撰，1983：206-207），揭露时人的残忍与好战。

如前所述，儒家思想在政治上不受重用，这是政治趋势所使，然而在民间，它也无法抵御人民追逐物欲、财富的风气。由于政治之争夺大幅度地破坏了伦理和宗法制度在社会存在的合理性，人们开始怀疑并放弃一贯遵行之道德标准，间接地造就了民间道德价值之混乱，道德不彰形成了追逐功利之社会与风气。

人们对利益之普遍追求也造成了社会礼乐宗法制度的彻底崩坏，顾炎武（2011）在《日知录》作了如是说明：

春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣。春秋时犹严祭祀重聘享，而七国则无其事矣。春秋时犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣。春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣。春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。（522-523）

战国七雄形成已是这般情景，至孟子时恐怕只有过之而无不及。在这种环境之下成长的孟子，对时代与人生的体悟绝对不少于他人。他针对当时社会重利的风气、人民生活的贫苦、统治阶级的残忍以及学风民风之偏颇提出了不少应对之说，并以孔子思想的继承者和捍卫者自居。孟子认为孔子与禹、周公并列三圣，“昔者禹抑洪水，而天下平；周公兼夷狄，驱猛兽，而百姓宁；孔子成春秋，而乱臣贼子惧”（[宋]朱熹撰，1983：273）敬佩他们为天下的所作所为。为此，孟子怀着强烈的使命感，挑起传播儒学思想之责，以“舍我其谁”<sup>2</sup>的精神仿效孔子周游列国。

为继承三圣之德以达到“正人心，息邪说，距跛行，放淫辞”（[宋]朱熹撰，1983：273）之目的，孟子自四十岁开始就尝试在政治上施展其个人抱负，他以“后车数十乘，从者数百人”（[宋]朱熹撰，1983：267）的队形传食于诸侯，周游列国以阐明治国之道，企图说服各国国君施行王道仁政以安邦济世。然终究与当时之政治趋势、君王之需求“不合”，被视为“迂远而阔于事情”（[汉]司马迁撰，2006，2343）而告终。究其一生的主要成就，还是在于他长期讲学的过程中，所建立的一套

---

<sup>2</sup> 《孟子·公孙丑下》：“孟子去齐。充虞路问曰：‘夫子若有不豫色然。前日虞闻诸夫子曰：「君子不怨天，不尤人。」’曰：‘彼一时，此一时也。五百年必有王者兴，其间必有名世者。由周而来，七百有余岁矣。以其数则过矣，以其时考之则可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？吾何为不豫哉？’”（[宋]朱熹撰，1983：250）

价值观。据上所述，孟子所处的时代是伦理、宗法、礼乐崩坏的混乱时期。为了探索人们为何需要按照一定的秩序、价值、规则来生活，重整社会秩序，他以人性善作为解答，要求人们以此作为依据。

孟子以人性善来作为其学说的轴心思想，肯定人的心性本善，以性善来作为人们生活、行为的规范，为人们提供了积极向善的价值观。与此同时，孟子也在人性论的基础上，提出了许多修身养性之道，希望人们能够通过道德修养工夫的完善，来臻至理想的人格境界，达到至善的境界。孟子此举已是将道德意义置于利益追求之上，间接地宣扬去利之必要，以便能够将人从混乱及偏颇于利益的价值观中抽离，藉此来匡正人心，提升品格。

对孟子而言，性善说的意义除了是针对个体而言，也能够从个体推向社会群体，让整个社会回归到安稳、平定的状态。孟子意识到若要平乱世并且有效地改革社会，从政治处着手是必要的。他认为为政者与人民之间的关系是相互依存的。孟子云：“夫滕壤地褊小，将为君子焉，将为野人焉。无君子莫治野人，无野人莫养君子。”（[宋]朱熹撰，1983：256）人民需要为政者的管治，反之，为政者也需要仰赖人民的供给，两两互惠互利，有着相互平等的关系。于是他将自己融入人民群众之中，以人民的好恶为好恶，以人民的意志为意志，以民意的依归作为政权转移的标准。（黄俊杰，2006：33）在这样的前提下，提出了他的仁政思想。

战国之时，周室更弱，诸侯相互兼并，各自独立发展，其心目中已无周天子，孟子眼见周室崩颓之势已成，不能再寄望于周天子，于是顺着这种情势，在混乱的时局中，鼓吹各国君主实行仁政以得天下的民心。（刘锦贤，2007：167）孟子认为人民对于基本的生活和生存的要求是“佚”和“生”<sup>3</sup>。百姓可以为了生存，为了得到安逸的生活甘于忍受辛苦劳累，甚至失去性命，他们也会在所不惜；身为君主也应该重视人民的基本生存，为民谋求“佚”与“生”。此外，孟子还说，“民之归仁也，犹水之就下、兽之走圉也。”（[宋]朱熹撰，1983：280-281）人民好仁欲仁，对政治和生活的期盼，也会向往一个以仁为政的国家，是自然不过之事。因而提出“民为贵，社稷次之，君为轻”（[宋]朱熹撰，1983：367）的重民思想，强调政治乃为人民服务，人民是政治立足的主体。

孟子认为百姓的理想社会是：

五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。（[宋]朱熹撰，1983：204）

为了使理想社会有实现之可能，孟子主张由体恤人民的统治者领导国家，希望为政者可以扩充与实践本身的不忍人之心，做到推己及人，“以不忍人之心，行不忍人之

---

<sup>3</sup> 《孟子·尽心上》：“以佚道使民，虽劳不怨。以生道杀民，虽死不怨杀者。”（[宋]朱熹撰，1983：352）

政”（[宋]朱熹撰，1983：237）。由此可见，孟子的政治思想与人性思想是一脉相连的，其仁政王道思想的立论点，正是以人之善性作为基础而开展。同时，他又利用人人皆性善的普遍性，来作为人人要求善政的根据，并以此要求政者施行善政。综合观之，人的性善论证了仁政存在的可行性及合理性。这也是为何孟子一直强调仁政王道，盖因他相信仁政符合了民情与人性，“行仁政而王，莫之能御也”（[宋]朱熹撰，1983：228），就能掳获民心，得到百姓的拥护。

### 第三节 小结

概括而言，孟子人性论的构成是对同时代的社会风气、政治做出了相对的回答。由人性善开展而出的仁政、个人修养工夫的培养，皆有助于成就大体的善，无论是对个体的人或社会群体都有其存在的价值和意义。孟子生于乱世，身为教育家、政治家、思想家等多重身份的他，必然逃不过与时代的对话。他面对着墨家、杨朱、农家等的挑战，不得已而辩论，其最终目的乃是“息邪说”，为摧毁诸家的错误观念，藉此来建构儒家正确的价值观。后人多称孟子好辩，然而人们鲜少理解与体会他在追富逐利的社会中，强调人性善、仁政、仁义道德之艰难。若无他的义利之辩，德性仁政恐怕会逐步淹没在功利之社会价值观中。

纵读《孟子》一书，处处可见孟子以否定式的说话语气，对同时代的学者、君王或风气给予评价，提出他的个人看法与建设。这种否定式的论调，往往配合着孟子个人坚定不移的信念一同提出，从而加强说服力，促使接受者认同其主张。例如其有关

性善的思想，大多是在反驳告子之论辩中阐明清楚。此外，他在批判杨朱与墨子时，同样运用了相当强烈的遣词，甚至对君王也不例外，例如他直斥齐宣王“恩足以及禽兽，而功不至于百姓”（[宋]朱熹撰，1983：209），说梁襄王“望之不似人君”（[宋]朱熹撰，1983：206）。这种说话的气势将其坚定、刚直、鲜明的形象表露无遗，表现为一种自信凛然的儒者风范。黄俊杰曾评价孟子此举，他说：“就当时的时代风潮而言，孟子可以说是一个‘逆流游泳’的人。他的一生就在这种反潮流之中，展现他全幅的强韧的生命力”（黄俊杰，2006：5）将孟子不畏权贵，不怕受挫，铿锵有力的形象生动地描绘了出来，对孟子难能可贵之精神赋予了极高的肯定。

### 第三章 孟子人性思想之解析

《说文解字》对“性”的解释是：“人之阳气，性善者也。从心，生声。”谓人性与人心相从，善也。（[清]段玉裁注，1981：502）从字面上来分析，“性”字由“心”与“生”两个密切相关的象形字组成，用来表示人生而具有的。对于与人有着紧密相关的“性”字使用之原意，学者多有精辟见解，唐君毅认为：

中国文字中有此一合‘生’与‘心’所成之‘性’之一字，即象征中国思想之自始把稳一“即心灵与生命之一整体以言性”之一大方向，故形物之性，神灵之性，皆非其所先也。大率依中国思想之通义言，心灵虽初是自然生命之心灵，而心灵则又有其精神的生命；‘生’以创造不息、自无出有为义，心以虚灵不昧、恒寂恒感为义。此乃一具普遍义究极义之生与心，而通于宇宙人生之全者。（唐君毅，2005：7）

牟宗三对“性”也有三种释义：

一、生物本能、生理欲望、心理情绪这些属于自然生命之自然特征所构成的性，此为最低层，后来告子荀子所说之性属于此层者；二、气质之清浊、厚薄、刚柔、偏正、纯驳、智愚、贤不肖等所构成之性，此后来所谓气性才性或气质之性之类是，此为较高级者，然亦由自然生命而蒸发；三、超越的义

理当然之性，此为最高级者，此不属自然生命，乃纯属于道德生命精神生命者，此性是绝对的普遍，不是类名之普遍，是同同一如的，此即后来孟子《中庸》《易传》所传之性，宋儒所谓天地之性、义理之性者是。（牟宗三，1999：170）

把“性”字在中国哲学思想中的大意具体勾勒了出来，从人的角度来谈“性”，说明“性”与心、生命、道德等息息相关。

有关人性问题的提出和讨论，标志着学者对人的问题的普遍重视。基本上，东方哲学思想注重人的关怀，在谈论人的修养、修身之同时，始终都将人性与之连接作一处谈。在先秦时期，孟子是主要的代表性人物之一，他对人性所进行的探讨与解说，对于后世的影响深远，尤其是他对于人性的辩解，更是长久以来不断被扩充发展，是探讨人的本质无可回避的重要课题之一。本章将针对孟子的人性论进行爬梳，旨在厘清孟子对于人性的本质与内涵的看法。

## 第一节 人禽之别——人性善的确立

孟子所谓“性”者何也？<sup>4</sup> 欲理解孟子对性的界定，主要可以通过孟子反对当时“性无善无不善”、“性可以为善，可以为不善”、“有性善，有性不善”（[宋]朱熹撰，1983：328）之说辞中，以及与告子等人的论辩中窥见一二。

对于春秋战国各派学人对于人性所提出的看法，孟子并不一一辩驳，盖因这些说法实乃就生命之多姿多彩之自然特色说性，可总括在“生之谓性”一句内（王邦雄、曾昭旭、杨祖汉，2007：45）。孟子对“生之谓性”说法的批判，可通过他与告子争论“生之谓性”一章见得。孟子认为告子的“生之谓性”不足以表明人禽之异，人之所以和禽兽不尽相同在于人有人性而禽兽反之，那才是人与禽兽的根本区别之所在：

告子曰：“生之谓性。”孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”曰：

“然。”“白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？”曰：

“然。”“然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？”（[宋]朱熹

撰，1983：326）

告子“生之谓性”的观点，是把生命当作性，一视同仁地把万物之生命当成了物之性；孟子则是从人“类”这一本质上来区分人与禽兽<sup>5</sup>。孟子利用无生命（死物）的

---

<sup>4</sup> 孟子以其性善论著称，然针对其性善论之真实意义，向来为学界所争议。基本上，有主张性善为人天生所具备的根本性质的“性本善论”；以及认为人有向善行善为善之潜能的“性向善论”这两种说法。学界一般上较趋向于把孟子的性善论界定为“性本善论”，支持此说者包括徐复观、蔡仁厚、刘述先、袁保新、李明辉等。认为孟子的性善论应是“性向善论”者则有傅佩荣、陈大齐、杨泽波、葛瑞姆（A.C.Graham）等。

“白”来作为他反驳和生命（生物）连接在一起的“性”，借助“白”色呈现的不同性，譬喻人性与其他物性之不同，旨在表述“生”不等同“性”。不同的生物具备属于他们自己的本性，以此来凸显告子说法的纰漏在于无法显示人与一般的动物有何不同。孟子认为物虽有性，但人之性不完全等同于物之性，就如同白羽、白雪和白玉之白，三者性质上有所不同，是故人之性与犬、牛之性绝不同等，人性自有其特殊之处。

既然人性有其特殊之处，理应不能和禽兽归为一谈，实则不然。孟子提到了：

人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。

（[宋]朱熹撰，1983：259）

若人会与禽兽相差不远，主要是因为人们仅有衣食温饱而无“教”，可见“教”对人来说是多么的重要，朱子将其解释为“施教化”（[宋]朱熹撰，1983：259）。人和禽兽相异之处就是人能受“教”，明人伦，这是禽兽不能及之处。而人的这一特点，就是孟子强调“人之所以异于禽兽者几希”（[宋]朱熹撰，1983：293）的分别。

---

<sup>5</sup> 对于孟子的犬牛之性与人性之谈，张岱年有精辟的见解：“孟子所谓性者，实有其特殊意谓。孟子所谓性者，正指人之所以异于禽兽之特殊性征。人之所同于禽兽者，不可谓为人之性；所谓人之性，乃专指人之所以为人者，实即是人之‘特性’。而任何一物之性，亦即该物所以为该物者。所以孟子讲性，最注重物类之不同。”笔者在这里沿用了张岱年的说法。详见张岱年（1982），《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，页184-185。

关于“几希”的注解，东汉赵岐（1987）注：“几希，无几也，知义不知义之间耳。众民去义，君子存义也。”（223）

南宋朱熹（1983）注曰：“几希，少也。人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形；其不同者，独人于其间得形气之正，而能有以全其性，为少异耳。”（293）

清人焦循（1987）撰曰：“饮食男女，人有此性，禽兽亦有此性，未尝异也。乃人之性善，禽兽之性不善者，人能知义，禽兽不能知义也。因此心之所知而存之，则异于禽兽。”（568）

综观三家注，独焦循一人直接将“几希”划指为“人之性善”，并以人心为根据，讲求人心自主的能力，非常明确地把孟子的性善论与人“心”结合起来，这点是其他两家注所未能阐发，这也是孟子谈人性善最重要的内容。至于朱熹和赵岐虽未直明，然而他们所提的“得形气之正”与“知义不知义”，其实并没有排除人的自主性。换句话说，“几希”所阐发的意义是人性“之内容及求理之价值自觉。而此种自觉能否发挥其力量，又纯依人之自觉努力而定”（劳思光，1984：163），涵盖了人异于禽兽所独有的善性；以及和禽兽动物性本能所不同的，可以使人拥有自主、自觉的

能力的人性本能。孟子正是赋予了人“我本善”，并且“我能够为善”的人性，可见孟子是从人的道德本质与本能上来谈人性，人性善即人的道德本性。<sup>6</sup>

不过，人因为具有特殊之性而不同于禽兽，但是这个特殊的道德本性并非人性全部的内涵，仅是人性一部分的内涵。孟子曾说过：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。”（[宋]朱熹撰，1983：369）、“形色，天性也；惟圣人，然后可以践形。”（[宋]朱熹撰，1983：360）承认人除了有善性和自觉本能外，还有生物性的特征。如果人性的实质包括了以上两个层次，那么就事论事，孟子并不绝对地排除后者，只是将后者（人的生物性）置于人性的低层次而已。（杨海文，2002：7）

孟子之所以少谈人的生物性，多少是受了当时以生论性的思潮的影响，为改正人之观念而特立独行地强调人的道德本性，以匡正“人性”这一概念。清戴震（1980）在《孟子字义疏证》中提到说，正是由于人们徒知生物性之性，不知道德义理当然性之性，所以，孟子“盖就其所知以证明其所不知，举声色臭味之欲归之耳目鼻口，举理义之心好归之心，皆内也，非外也，比合而之以解天下之惑，俾晓然无疑于理义之为性，害道之言庶几可以息矣。”（271）除了息邪说外，孟子还要正人心。他谓道德本性为人所独有，并坚信这才是人所应把持，而非只是如原野猛兽般一味追求生理物欲之满足，形成各种民生问题，甚至发展出如其所居处的伦理、道德、风气皆败坏之社会。

---

<sup>6</sup> 学界也常以宋明理学观念中的“义理之性”来代替孟子所说的，有关于人的这种特殊性。笔者认为“义理之性”乃理学之概念，故尝试将其与宋明理学之概念做出分别，在此称之为人的“道德本性”。

据此我们重新思考孟子所说的“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”之意。所谓“庶民去之”，只是指人类的道德本性，生物性仍然保有；君子修为的境界比较高，双双保留了人的道德本性与生物性。然则庶民丧失道德本性后，那么是否意味着他无善性？实则非也，孟子对此曾说“人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？”（[宋]朱熹撰，1983：331），人们若见到一个人与禽兽无异，就觉得他从来不具备人之善性，然则这并非确切的事实。人有善性，变成禽兽般只因他善性有所不发，而非他并无善性的根本。鉴于此，孟子对人性的提出是一种“性本善”的概念，并非“性向善”论。如同蔡仁厚认为的“儒家讲性善，是性本善。先肯定一个善的自体，再通过工夫实践，使‘本体的善’表现而为‘具体的行为上的善’。在行为上可以要求成全，但如果不肯定人有善（本善）之性，则所谓成全的善，必将没有着落，而失去它所以可能的根据。”（蔡仁厚，1990：16）孟子对人性善的确立，是以人本有善性，再通过人的自觉自主来完满其个人本性的善。

## 第二节 性论之意义——善性本具

延续前文对于孟子人性本善论的建构，笔者在这一节将对孟子的性善思想内涵做出进一步的探讨。在《孟子·告子》篇，孟子与告子对人性课题进行了多次交锋。在两人争论的内容中，都有孟子以喻论性的例子。孟子善喻，后学皆知，喻者，以不同的名词（名相）形成命题，次以不同的命题形成假说，再用假说来支持自己的立论。

（谢锦绸，2009：30）如以水喻性、以犬牛之性反喻人之性等，实乃孟子驳告子之性论而提出，亦是孟子人性思想的重要记载。

对于人性是善乎？是恶乎？人性是否存在先天道德意义的善或不善，是告子和孟子论辩的其中一个重要课题。

告子曰：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”孟子曰：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”（[宋]朱熹撰，1983：325）

告子连续两次强调性犹水，以不识东西之分，需靠后天的驱使才可以致使它往东或往西流，以此特点来寓意人性如水。依据告子的逻辑，人性如水，理论上应和水的两个特点一样，无分东西，即无善或不善的分别，强调“人之性原只是中性的”（牟宗三，1985：3）。人有善有不善，这并不属人性范畴内应有之物，这种善或不善的根本乃是外力的引导，人性不过是顺乎这种外力而为其所左右，因此有了善或不善的表现。至于这种外力是一股怎样的力量？是人为或是受自然环境的力量所驱使，告子皆无明言示之。

告子主张“性无善无不善”（[宋]朱熹撰，1983：328）论，因此界定人性属于善与否，皆非告子对人性的见解。通过这段“水”的论辩，多少都透露了告子认为外在的因素对人性所起的影响、引导的角度，是后来演变成为人性善或不善的主要因素。这与他强调“生之谓性”、“食色性也”的思想一脉相连，一切生命即是性，生命需要仰赖本能需求的满足来延续生命，因此对食色需求之本能亦性也。是故人的本性——生命和延续生命之本能，始终是无善无不善的区别，并不会因为后天的造化而成为善或不善的人，进而改变他的人性。

孟子针对告子的性无善无不善的说法提出了强烈的质疑，无论是告子的水论或人性论，都无法苟同。孟子以回归自然的视野来观察水如何在自然环境中居处，发现了水无有不往下流的现象。在没有任何外力的驱使下，水总是可以直接地往低处流去，人性亦复如是，其自然本质必如水般趋向善。除非受到“搏而跃之”或“激而行之”的外力干扰，违反了水的本性才导致水有不同的趋向。这也表明了人之所以有不善的行为，非其本性使然，乃是受了外在牵制所造成。

事实上，孟子并没有解答人性是善的原因，他以水喻性，仅是就告子所举的例子加以反驳而已。虽然水和人性两者之间不存有直接的关系，然而孟子知道自然之物有其定向，水“决东则流东，东必下，决西则流西，西必下”（[清]焦循撰，1987：737）的道理，便由水论再推及至人性论，藉水的定向来比喻人的定性，水之必往下流故人性必善也，赋予人性成为善的道德存在。

接着，两人以杞柳喻性，对人性是否如杞柳般，是受到外力驱使而被制成杯棬；抑或顺着其天生的性质而被制成杯棬一事进行论辩：

告子曰：“性，犹杞柳也；义，犹杯棬也。以人性为仁义，犹以杞柳为杯棬。”孟子曰：“子能顺杞柳之性而以为杯棬乎？将戕贼杞柳而后以为杯棬也？如将戕贼杞柳而以为杯棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”（[宋]朱熹撰，1983：325）

告子认为杞柳不是杯棬，那是因为他把杞柳当做材料来看待，而杯棬是制成品，是需经过后天的加工改造，因此才产生了杞柳成为杯棬的结果。这里有着先后存在的关系，可以说是先有杞柳而后有杯棬，以此推论诉诸人性，则人性的情况和杞柳同，人性也是仁义的材料，仁义并非人性的本原。人性想要成就仁义，得必须先经过后天的培养才行，这就是为何告子说“以人性为仁义，犹以杞柳为杯棬。”的缘故。据此，我们可以发现告子其实是把人性和仁义分割得很清楚，人性不是仁义，人性的本质上并无仁义的存在。

对于这一问题，孟子的看法是杞柳之所以能够成为杯棬，是因为杞柳天生就具备成为杯棬的条件。也就是说，杯棬的制成，有两个必要之物，其一是杞柳，其二来自于杞柳本身所拥有的成为杯棬的条件，有此二者方可成为杯棬。人只不过是顺着其天生的性质来将它制造成为杯棬，非逆其性质强而为之。孟子以杞柳论来反证人性本具仁义，说明人的仁义道德行为，是顺性而发，顺应着本是善的人性而来，中间并没有

勉强或戕贼人性来成就仁义。由此可见，孟子是极力反对人有仁义是外在驱使抑或后天培养的说法，他是将仁义纳入了人性善的内涵里。

归根究底，以水喻性和以杞柳喻性此二章，可以说是就善性和仁义是否为先天所有或后天形成的问题而开展。孟告最大的分别，在于他们对于界定何为后天的影响存在着不同的认知。告子将人性看作是独立的先天存在，是生命和生存本能同时存在的本体，因此不含道德内涵，没有善恶之分。在人身上所表露出的善、仁义抑或是不善不仁的表现，皆非出自人性，属于后天的外力所导致，人性这一本质是不会改变。若人性真如告子所言，人没有伴随着生而有的道德特性，那人性必将成为一没有意义价值的存在。

反之孟子提出了仁义和人性本为一体的说法，无论是人性还是仁义，皆是人生而拥有。由此观之，孟子将人生而有的人性赋予了善的道德意义，建构了人性是善的本体论，解释了人类存在的基本属性。通过本体性善的建构，人类只要顺应此天生禀赋，就会自然而然地有善的表现，因此孟子说：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也”（[宋]朱熹撰，1983：328）。无论是顺应性之实际情形或随顺着仁义礼智的发展<sup>7</sup>，人人都可以成善行善。

孟子就曾举例舜“居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也”（[宋]朱熹撰，

---

<sup>7</sup> “乃若其情”之“情”字主要有两重解释。一、实际情况，谓人性的实际情形。持此说法者有戴震、杨祖汉、杨泽波等。二、指恻隐、羞恶、是非、辞让，是人性在外之表露。持此说法者有赵岐、朱熹、徐复观等。笔者认为无论是依据前者或后者所延伸之意义，人都可以以此为善，因此两说皆取。

1983: 353) 当舜接触到善言善行时, 其原始的性善将会如泉涌般溢出, 其人完全回归到了本性的善, 顺着其本性的善为人, 故孟子又尝言“尧舜, 性之也” ([宋]朱熹撰, 1983: 358), 其原由即在此。孟子这种我本性善的观念, 即“从体上肯定人人皆有先天本善之内在道德” (蔡仁厚, 1984: 198), 间接地为人们建构了回归善的目标和理念, 使人觉得一切善皆备于我心我性, 只要我愿意, 通过我心的引导, 必能回归至原始的善性。以此来引导当时身处乱世的人们往善迈进, 望他们能够自律地脱离功利的枷锁, 不再如迷途羔羊般沉迷于追名逐利。孟子之人性论及人性善的观念也因此有了它存在的价值和意义。

### 第三节 心论之意义——以心言性

前面笔者谈到了孟子思想中关于“心”的论述, 这一节将着重探讨这个问题。根据《孟子》一书的内容上来看, “心”字的出现相对“性”字而言, 是“性”字的三倍<sup>8</sup>。

在孟子之前, “心”字的使用已经相当普遍。根据张立文的《心》一书指出, 心是中国传统哲学范畴系统中最普遍、最基本、最一般的范畴之一, 心的意义可以总结为四种类型: 一、心是主体意识; 二、心是天地万物的本原或本体; 三、心是心理活动或心理状态; 四、心是指道德伦理观念。(转引自张怡琦, 2007: 16-17) 虽然《孟子》中心字的意义也不少, 然而若想要了解孟子以心言性的进路, 首先我们必须知道

---

<sup>8</sup> 在《孟子》一书中, “性”共出现 37 次, 而“心”则多达 117 次。(详见杨伯峻, 1996: 360, 392)

孟子谈性善论时所论及的“心”，是道德之心，而非认知之心或邪恶之心，是把善性论完全建立在善心基础上的<sup>9</sup>，属于张立文所说的第四种心的状态。此前笔者论述了孟子思想中关于人性善的确立，对于这一“本体的善”，又是如何得以通过心来互证？

根据《中国人性论史（先秦篇）》：孟子所说的性善，实际上说的就是“天之所与我者”的“心善”，盖因性善心善皆人固有之质，心善即是性善，所以孟子也常通过“心”的作用来指证性善。（徐复观，2001：148-149）“心”和“性”在《孟子》中具备了相同相通之意义，一般上学界往往会直接把孟子的心论当成是他的性论来对待和探讨，如蔡仁厚（1984）就直接说“心、性是一而非二”<sup>10</sup>，以致发展出了“孟子虽以性善为说，而言性之说少，言心之事多，正以济说性之难而易之以本心也”（蒙文通，1996：79）的说法，亦有其道理。

对于心如何言性，首先孟子通过了人的四端之心以论人之性。四端之心指的是人的恻隐、羞恶、辞让、是非之心。孟子对四端之心的提出如下：

恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。（[宋]朱熹撰，1983：328）

---

<sup>9</sup> 详见杨泽波（1995），《孟子性善论研究》，北京：中国社会科学出版社，页34-35；杨泽波（2000），《孟子与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社，页185。另外，对于《孟子》一书中“心”的意思，张奇伟也曾做过仔细的分析，并将“心”的含义归纳为五大类，兹将其研究结果列下以供参考：一、良心本心，是性善论的理论基础；二、道德情感以及道德意识活动，如恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心；三、理性思维器官，如“心之官则思”；四、意志、心志、志向、动机和行为倾向，如“不动心”、“苦其心志”、“动心忍性”；五、人的精神境界和状态，包括道德观念、道德意识、道德境界等，如“心之所同然者何也”。详见张奇伟（1997），《亚圣精蕴——孟子哲学真谛》，北京：北京人民出版社，页161。

<sup>10</sup> 蔡仁厚认为孟子思想中的性指的是创造道德的实体，而心指的是把道德具体化的本心，前者以形式出现，后者以具体出现，故性同心。详见蔡仁厚（1984），《孔孟荀哲学》，页205。

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，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。（[宋]朱熹撰，1983：237-238）

对于此四端之心，孟子说“人皆有之”，反之，则“非人也”，正反两面都旨在强调人原有此四端之心，将四端之心纳入了人类生而有之的道德系统里，使之成为了人性所拥有的。这也是他讲人禽异类时所强调的人性，即人之所以为人，是因为有此道德本性而不同于禽兽的地方。

我们都知道，人的自然欲望是一种自然的生物性本能，无论是人或禽兽都会有此自然欲望，这是孟子所不谈。孟子强调的是人的道德本能，这是因为他清楚意识到人皆有不忍人之心，而且此不忍之心并不是基于外在的经验或现实考量而产生的：

所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。  
非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。  
（[宋]朱熹撰，1983：237）

孟子认为人的不忍之心是在“乍见”这一当下客观情形发出，在可能涉及生死交关的那一瞬间，自然地产生了不忍之心。这种不忍之心的产生并不受人的感情、名誉、喜好影响，它是源自于人本身的道德本能，当人在“乍见”之时受到外在的触动，其道德本能会在人的无意识的情况下迸发出不忍之心。这种本真直接的反应，出自于人的恻隐之心，人因有此心，故可以以自觉和直觉地对遇溺的孩子施予援手。虽然孟子之时，社会已堕落至败坏的境地，人们迷失自我，舍弃伦理道德，对符合仁义之事毫不在乎，可是他却能从一件小事情上，去印证人人都有善性，坚信只要这些人亲历孺子入于井，也会升起恻隐怵惕之心。这种由人心发出的善良情感就是人性善的基础。

承上而言，人的本真反应所得以表现而见的方式有四：恻隐、羞恶、辞让、是非的呈现，是属于“人”这一“类”所独有，而不忍人之心就是发自恻隐之心。这些孟子都将它们归纳入人心处，赋予人心这四种先验存在的善的本质，来说明人都拥有这种没有经过思考就可得的反应，其实是来自于人先天所拥有的善性。换言之，孟子在孺子将入于井的紧迫情境中，从人皆有之的恻隐之心所表露出来的反应来验证人性的善，证实了善性是人所本有的。因此我们可以说四端之心在此就和人的性善有着相同的地位，属于人所本有的，可见孟子正是通过此四端之心以见人之性善也。

孟子以心言性的例证，除了四端之心之外，还通过仁义之心和良心来说明人的善心，以人的善心来表达人的善性。仁义之心和良心一词在《孟子》中只各出现一次，但却很重要：

孟子曰：“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？”（[宋]朱熹撰，1983：330-331）

山有山之性，人亦然。人难道没有仁义之心吗？人之所以丢失了善良的心，是因为不懂得养护这颗善良的心。孟子并没有告诉我们什么是人之性，反而将人心比作人性，说人有仁义之心、良心。朱熹（1983）注：“良心者，本然之善心，即所谓仁义之心也”（331）焦循（1987）疏：“良之义为善，良心即善心，善心即仁义之心。良亦美也”（776）仁义之心和良心虽有词义上的差别，然而其大意并无不同，可见孟子是把人心当作美好的善心来看待的。据此，人的善心，就相等于是人的善性了。

即言性与心乃相同之物，孟子何不直接在“性”或“心”之间择其一做专论便可？实则两者间存有一主要之分别，在于心能思，而性不能。心具备思考、认知、自觉的功能，人的道德依据、是非分辨等必须通过心的活动才能产生。根据孟子所言：“心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者”（[宋]朱熹撰，1983：335），凸显了“心”有思便有得的作用。徐复观曾据此提出了一精辟之见解，他认为孟子所言之“思”包含了反省与思考这两种意思，惟孟子更看重于心的反省作用，盖因孟子主张仁义为心所固有，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”

（[宋]朱熹撰，1983：328）人只要一念地反省或自觉，仁义便能够在当下呈现出来；若无反省自觉，仁义便隐而不显，“不思则不得也”。也就是说，人表现善或恶，都是经过省思的结果，而省思的根据来自于心的现实活动。“心”字在孟子之前虽已广泛使用，但在自己心的活动中找到道德的根据，恐怕是到了孟子才有此发现。（徐复观，2001：148-151）

承上所述，四端之心、仁义之心和良心为人之本心，也是人的本性，然人性非身体器官之一部分，并不像心具备主导的本能，有思之作用。性没有心“思”之功能，是故孟子主张性善论，此善性若要发乎其外，就得靠心来协助。由是观之，心代表着性，同时又表明了人先天存有思之功能，人因为心里的自觉反省，才使到人本性本心的善能够外露和表现在具体的生活中。因此在孟子思想系统里，人性和人心同等重要，在《孟子》中，以心喻性之处比比皆是。

孟子以仁义礼智四德作为人性善表现的内容，而仁义礼智的来源就是原自于人的恻隐、羞恶、恭敬、是非四端之心，也即是人善心。我们也可以说，人的善心“是内在的，它不能自己，必然要有所发用，表现于外，这个表现出来的东西就是仁义礼智”（杨泽波，1995：37），即孟子所说的“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。”（[宋]朱熹撰，1983：328）没有心作为基础，就不可能有四德的存在和发展。基于此，孟子言道：“君子所性，仁义礼智根于心。”

（[宋]朱熹撰，1983：355）表明了四德由四端之心开出，承认人心具备道德性。孟子

此举可说是以人心为人性道德的发源及储藏体，说明了人的善性产生和存在于人的心中。

故不难看出，通过四端之心开发出四德——仁、义、礼、智，其实就是性善实践的具体内容。“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。”（[宋]朱熹撰，1983：328）仁义礼智和人的四端之心、良心及本心具备相等的重要性，都是人所原有的：心属于善性的本体，而仁义礼智是善性的实践，前者是人的道德本体，后者是人的道德本体转化为的社会实践。仁义礼智除了是人“固有之的”，它还包含了人在行为上的扩展性。虽然人的道德本能驱使他们可以直接地表现出恻隐、羞恶、辞让和是非这四端的呈现，然而那只不过是仁义礼智的端倪而已，“五谷者，种之美者也；苟为不熟，不如萁稗。夫仁亦在乎熟之而已矣”（[宋]朱熹撰，1983：336），若不将其扩而充之，就好比不熟之五谷尚且比不上次等粮的萁稗，它是必须通过人性所拥有的人心自主不断地将其扩而充之、存养之，才能达到仁义礼智的完成，以完满人的善性。

归结而言，“性乃是潜隐自存的本体，它必须通过心的觉用活动而呈现。性不可见，由心而见。”（蔡仁厚，1984：199）人的四端之心、仁义之心或良心，都是借“心”以述“性”的例子。孟子为了建立性善说之根据，使心性相通，便寻得心作为性得以呈现在外的主体；并且因性的不易见与难解之故，常以心言性，使人可以明其所言，进而接受其思想。基本上，孟子以人心是“人皆有之”，人人天生所固有的四

端之心和善心，来肯定了善性是人天生所固有的本质。换言之，就是以人心（善心）的存在来合理化与证实人性（善性）的存在，以心言性的意义就在于此。

#### 第四节 不善之根源

纵观《孟子》一书，孟子谈人的“善”，主张人性本善，然而若人人皆有善性善心，何以人会有不善或恶的行为表现？根据以水喻性章所言，孟子认为那是“势”所使然也。东汉许慎（2005）著《说文解字》指“势”为：“盛力权也”（293），此解不足以表孟子言“势”之意。依据《孟子·公孙丑上》，齐人有言曰：“虽有智慧，不如乘势；虽有镃基，不如待时”（[宋]朱熹撰，1983：228），可见“势”字在当时已被用作为情势、形势之意。因此，孟子说人行不善乃“其势则然也”（[宋]朱熹撰，1983：325），是受到了所处的环境、情势或形势的习染而致。简而言之，不善即为后天外在的影响所造成的品德变化。

影响人之“势”有二，一是来自于人居处的环境。孟子曰：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫粃麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥饶，雨露之养，人事之不齐也。”（[宋]朱熹撰，1983：329）万物的成长都离不开环境的左右，周遭环境的变化可以使人轻易地受到影响，农作物的收成好与差也受土壤、雨量等因素所致。孟子以“子弟”、“粃麦”来比喻人性，说明了人的不善或恶，并非源自其人性，应为环境影响的结果。

其次，人在所处的情势下所产生的欲望可以左右人的行为。对外事、外物的欲望，在孟子看来是人皆有之，且不论人处于任何人生阶段，他都会带有欲望：

天下之士悦之，人之所欲也……。好色，人之所欲……。富，人之所欲……；贵，人之所欲……。（[宋]朱熹撰，1983：303）

人人都有所想要得到的事物，这包含了在事业上获得认同、获得色欲上的满足、享有富贵生活的渴望等，这些事物对人都有着莫大的吸引力，属于人生物性上的需求。在这种情势下，孟子虽不阻止人们追求欲望，但对于过分的追求者亦提出了他的看法：

体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。今有场师，舍其梧楸，养其楸棘，则为贱场师焉。养其一指而失其肩背，而不知也，则为狼疾人也。饮食之人，则人贱之矣，为其养小以失大也。（[宋]朱熹撰，1983：334-335）

朱熹（1983）注曰：“贱而小者，口腹也。贵而大者，心志也。”（334）对比欲望的是心志，欲望本身并不是恶，只有在人们无止境地追求欲望，生物性需求的心思凌驾在道德理性之上时，人们就会蒙蔽了心性，为小者舍大者，那才是恶。这也说明了当人对于追求身外物的过多欲望时会做出不善行为的原因。

环境的熏染以及对美好事物所产生的过多欲望，皆是外在因素对人所起的影响，属于“势”对人性所造成的压迫。然而人本身会做出舍善而行恶，舍大而取小之事，缘自于人“失其本心”（[宋]朱熹撰，1983：333）也。孟子曰：

一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。呼尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。万钟则不辨礼义而受之。万钟于我何加焉？为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与？乡为身死而不受，今为宫室之美为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以已乎？此之谓失其本心。（[宋]朱熹撰，1983：333）

粮食是维持生命的最基本物质，然而一般人乃至贫贱如乞丐者，都可以对于他人呵斥、践踏所给予的食物坚决不受，其原因不外乎他们有所坚持，有着“人的性善、心善，所以才能表现而为人格的尊严”（徐复观 2001：154）；相对而言，有者却可以为了想要获得优越的物质享受，不辨万钟之禄之来历是否合乎礼义就欣然接受，这些漠视道德礼义者，皆因失其本质之心，才会有恶行。

对于人失本心之论，《孟子》中虽没有其他相关记载，然而这却是孟子对于人之有不善行为的一大注解。所谓的“本心”，朱熹（1983）注：“本心，谓羞恶之心”（333），徐复观（2001）认为“本心即是善，即是道德的心”（155），总归而言，本心即人之道德心，是伴随人之生而有的本心，孟子所谓之善心也。

孟子虽言人本性善，有着可以为善之心，然而若不知顺性而为，扩充存养此善心善性，在环境与欲望的蒙蔽之下，其恻隐、羞恶、辞让或是非之心被外在事物蒙蔽时，将使自己迷失了本心，即其谓“失其本心”。追根究底，人之所以如此，非仅受外在之“势”所造就，其根本在于人本身不思，没有自觉的思考和反省意识。<sup>11</sup>孟子说：“言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。”（[宋]朱熹撰，1983：281）人正是由于不知“思”，进而导致“失其本心”才不知居仁由义，此等人皆属“自暴自弃”者也，此深为孟子所叹惋！

上述所言，是造成人们行不善的问题。笔者认为，孟子对人之行不善的理解与体会，对于他建构道德意义的人性论有着极大的辅助。孟子眼见当时政治社会皆以利为本，“为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄。是君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接”（[宋]朱熹撰，1983：341），因此有为人立下道德本质的必要，以便人在迷失本心而受环境与欲望逼迫的情况下，仍有一善的依归。此善的依归即存在于我心我性，“若夫为不善，非才之罪也。”（[宋]朱熹撰，1983：328）人之不善并非其初生本质之心性不好，只是为环境所影响，受到外在的欲望束缚与牵制，故其本质的善才会无法得到充分发展，然而其本质始终都是善的。

---

<sup>11</sup> 《孟子·告子上》：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”（[宋]朱熹撰，1983：328），《孟子·告子上》：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（[宋]朱熹撰，1983：335）

对于迷失心性怀利去仁者而言，只要愿意回归本心本性，他将弃恶执善之自主能力，而不致于完全放弃，沦陷在欲利的牢笼里。孟子曰：“西子蒙不洁，则人皆掩鼻而过之。虽有恶人，齐戒沐浴，则可以祀上帝。”（[宋]朱熹撰，1983：297）西施虽是美女，但若沾染上不洁之物，一般人都会捂着鼻子避开她，可是只要她肯洗净自身，就与他人无异。此话颇有深意，人虽有过错，但是并不表示他也丧失其本质通性，人有错恶过失，只要愿意修正改过，就可以回归到善的本质。由此可见，人人都可以在修养上达到平等的道德境界。

## 第五节 小结

在“人性”是什么这个问题上，孟子谈的人性是人所拥有的生物性及道德本性的总体。人的生物性或自然属性是，指的是人体的眼耳鼻口和四肢对于声色香味等外在的欲望，此皆人禽所通有。然而在《孟子》中，人更多时候是被作为区别于低等动物的一个类而被思考的。（信广来，2005：217）人的道德本性，是通过人和禽兽的“几希”分别中表现出来，是属于人所独有的特质，那就是人的善性和人心自主的本能。

人性论作为孟子思想的核心内容，带出了人的内在的道德价值意义。当身边的人都在谈论权利和利益时，孟子标杆立异地高呼人性本善，宣扬性善论，说明了人无论如何，其本心本性之善并不会泯灭。孟子认为人本具善，此善是伴随人之生命而来，为性善也。同时，它也存在于人心中，或以四端之心、仁心、良心等形态出现，皆为

本性善之体现也。至于不善，即知其为“势”所使然，然心之不思更是其最主要的原因，导致人“失其本心”，此皆非心性之过也。

总归而言，性善论对人价值的正面肯定，亦可说是对人美好一面的肯定。人总是向往美好的，选择美好的，我们也许可以说，这就是性善说之所以在后来能够深入人心，一直广传至今之故吧。孟子勇于在道德伦理败坏的时代提出异于时代的声音，对人性重新定义，为了性善说而辩，以性善论传教，为改善社会之种种乱象而奋斗，更加凸显了他不与时代同流，对仁义道德坚守不懈的担当，值得尊敬。

## 第四章 圣人与君子——孟子之理想人格

如何成就自我，成为一个更完善的我，乃是中国思想里重要的一环。尤其是以“人”为本的儒家思想，在协助人追求人生的意义和价值的同时，它也重视人格的发展，对于个人的品行道德都有所坚持。在自我提升的过程中，儒家一般都视圣人、君子为理想人格及榜样，并且以达到圣人的境界为人生孜孜追求的目标。

“人格”一词开始被使用应为近百年之事<sup>12</sup>，初见于梁启超《新民说》：“忠孝二德，人格最要之件也”（梁启超，1994：21），意指人的道德品格。针对“理想人格”的“人格”一词，不少学者都曾为其下注，包括如朱义禄《儒家理想人格与中国文化》一书，指出“人格”的意义“是指人在一定社会制度与传统文化中所形成的、旨在调节人与自然、人与社会、人与人（包括自身）关系的行为准则，以及在实际行为中所凸现出来的精神素质”（朱义禄，2006：7-8），《重释传统——儒家思想的现代价值评估》载：“所谓人格，反映人在世界中的格位，是人之所以为人的格式和标准，是对人生形象的综合描述”（唐凯麟、曹刚，2000：108）等各类说法。

从字义上来看，“人格”是“Person”的译文，来源于拉丁文“Persona”，本意指“面具”（mask），其现代用义包括了个人性或私人性；也可说是个人身上的身体特征，性格气质，容貌风度等，是人体现在外的个性特点。（黄亚娟，2011：5）进一

---

<sup>12</sup> 根据刘友芳的《孟子理想人格思想研究》一文，提及现在汉语中的“人格”一词最初由日本引入我国，然而作者并无详论，笔者手上亦无其他相关资料做论证，故暂无法确定此事之真伪。见刘友芳（2011），《孟子理想人格思想研究》，未出版硕士论文，上海：上海师范大学，页3。

步分析“人格”之“格”字，“格”有纠正、匡正之意，如《尚书·冏命》：“绳愆纠谬，格其非心”（[汉]孔安国传，1999：531），《孟子·离娄上》：“人不足与适也，政不足间也，惟大人能格君心之非”（[宋]朱熹撰，1983：285），皆属此义。另外，《论语·为政》中之“道之以德，齐之以礼，有耻且格”（[宋]朱熹撰，1983：54）之“格”字，《论语正义》、《论语注疏》皆以“格”为“正”（41，15）；《经典释文》附引郑玄注曰：“格，来也。”（[唐]陆德明撰，1985：1352），朱熹（1983）注：“至也”（54），可见“格”字本身就拥有归于正，正而不偏的意思。因此所谓的理想人格，就个体的人而言，即是人对自我道德品质期许和要求的标准，也是人生追求的价值理想与实践的正规目标。就社会层面观之，则可说是应“现实的需要，人们的利益、要求、期望集中于一个楷模身上”（朱义禄，2006：7），人人望以达致的完美规范。

虽然理想人格乃近代哲学之概念，然而春秋战国时代的先秦诸子，早已先后径自地提出他们心中理想的人格标准。除儒家的圣人、君子，尚有道家提倡的上士、至人、真人；墨家的圣王等，多以个体的人的修养锻炼为本，并朝社会生活之安定迈进，开始为人类建构起一套人格理想之目标。

性善论是孟子道德学说、仁政学说的基础，而理想人格思想更可说是直接来源于此。孟子通过其对人性思想的探讨，确立了人本性善，逻辑性地证明了人性平等乃至人格平等的存在，人人都能达到至善本性的归依。在乱象层出不穷的战国之际，孟子高呼圣人与君子，一方面为赞颂古人，表扬他们的道德品行，一方面也借助古人之善

与时人之不善进行对比，不外乎希望以此引起广大群众的共鸣，改不善为善，使之成为一个更完善的人，造就一个更平和的社会。为此，他罗列了不少在现实中被他认为已实践、回归性善境界的人物，为人们提供了可供参考的理想人格，作为人生学习、仿效的理想和目标，蔚为性善之典范。

本文第一节将以此本，着重于分析孟子理想人格的类别。接着，笔者将尝试对孟子所认为的理想人物之行为进行梳理，其中也会概括孟子理想人格所需具备的道德修为，望能对孟子身处纷争混乱时代，急切渴望之理想人格理解一二。

## 第一节 理想的人格类型

论及儒家之理想人格，一般上大家都会直接联想到圣人和君子。这两种理想人格类型的提出，首先来自孔子。《论语·雍也》篇载：

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！”（[宋]朱熹撰，1983：91-92）

圣人被孔子视为理想人格的最高境界，不仅在个人内在的修养品德上已达到至高的境界，而且在外在的社会群体里能够做到博施于民，兼济天下。对孔子而言“圣”是德、位兼备者<sup>13</sup>，是能够在内圣与外王达到统一的人。

关于圣人的特质，孔子着墨不多，他虽然给予尧、舜、禹极高的评价，然从未说他们是圣人。由此可见，圣人的境界是极难达致的，孔子本人亦言：“圣人，吾不得见之矣，得见君子者，斯可矣”（[宋]朱熹撰，1983：99）也不以圣人自居，自言“若圣与仁，则吾岂敢”（[宋]朱熹撰，1983：101）。

孔子显然并不要求每个人都成为圣人，圣人的意义在于提供一种值得效法的最高典范。孔子认为人人皆可通过自己的努力而达到的理想人格，即君子。（杨谦，2004：23）钱穆认为“君子者，盖孔子思想中一圆满人格之表现也”（钱穆，1998：110-117），是具备了教育、道德之人，君子可实践的可能性比圣人更广。《论语》中处处可见孔子对君子品德的要求，孔子也以此作为教学之重点，以培养践仁修德的君子作为现实目标。

以传播孔子之学为己任的孟子，对于理想人格的设定不离孔子所立下的圣人与君子两种类型。“圣”字在《孟子》中凡 47 见，“圣人”二字 29 见。圣人被孟子设定为最高的人格目标：

---

<sup>13</sup> 钱穆认为孔子谈的“圣”是针对有德有位者而言，概因“仁者无位，不能博施济众。有位无德，亦不能博施济众。”详见钱穆（2002），《论语新解》，北京：生活·读书·新知三联书店，页 165。

圣人，百世之师也。（[宋]朱熹撰，1983：367）

圣人，人伦之至也。（[宋]朱熹撰，1983：277）

但却非同孔子所说的圣人般高高在上，不可轻易见得。孟子理解到如果对当时急功近利的人们，单纯地讲“理想”并不可行。于是，他对圣人的描写并非把圣人当做是超然于一般人之上，反而一再指出常人与圣人“亦类也”<sup>14</sup>、“同类者”<sup>15</sup>，只因圣人与一般人之间并不存在不可逾越之境。在人性皆是善的前提之下，“人无有不善”（[宋]朱熹撰，1983：325），举凡人类都拥有善的共性，因此《孟子》里明确地指出“人皆可以为尧舜”（[宋]朱熹撰，1983：339），使圣人不再只是理想中的完美人格，而是在当下人生就可达致的最高标准。

圣人作为人类之一份子，与常人的不同之处仅在于圣人“先得我心之所同然耳”（[宋]朱熹撰，1983：330），较他人更早回归到善的本心本性，因此达到了“圣”的境界。从存在意义上看，圣人与普通人一开始便有一种内在的关联，这种关联同时又使理想与现实得到了沟通（杨国荣，2009：113）。圣人既被孟子视为典范的理想人格，具备了教化作用，是师与学的对象；另一方面，全体人类与圣人在类别上亦无差异，同类相似，只要成就先天的善端，必定可步圣人之后尘。正是基于此，孟子肯定了人皆可为尧舜：

---

<sup>14</sup> 《孟子·公孙丑上》：“圣人之于民，亦类也。”（[宋]朱熹撰，1983：235）

<sup>15</sup> 《孟子·告子上》：“故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。”（[宋]朱熹撰，1983：329）

曹交问曰：‘人皆可以为尧舜，有诸？’孟子曰：‘然。’（[宋]朱熹撰，1983：339）

如此则理想人格在现实中的实现是可能的事实，理想中的圣人到了孟子手上成为了人人都可达成的目标。对于孟子提倡性善论所说的：“人皆可以为尧舜。圣人与我同类。有为者亦若是。”（[宋]朱熹撰，1983：251），钱穆（1998）也认为这表现出了人格上一大平等的意义（18）。圣人早于我们回归到了善的本性，因此到了“圣”的境界，然而全体人类与圣人在类别上并无差异，同类相似，只要肯努力，也必定可步圣人之后尘。

在孟子的思想体系里，就圣人之外的另一种理想人格类型是君子。根据《说文解字注》，“君”乃“尊也。从尹口。尹，治也。”（[清]段玉裁注，1981：57）君是治理国家，尊贵身份者的代称。至于“君子”二字，其本意源于“君”，“子”字则用于对男子的尊称，“君子”原是对各级贵族的通称。（傅荣昌，1999：93）然自孔子将君子的地位提高到具备道德标准之地位后，君子便不再是拥有政治地位或在位者的专称，也开始被广泛地指向拥有道德品性，或地位品性兼备之人。

在《孟子》中，“君子”共出现 82 次，主要以道德人格的形象出现：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。（[宋]朱熹撰，1983：

292)

广土众民，君子欲之，所乐不存焉。中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，晬然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。（[宋]朱熹撰，1983：354-355）

大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射变其彀率。君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之。（[宋]朱熹撰，1983：362）

惟其中也有不少地方沿袭旧义，如：

上无道揆也，下无法守也。朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸也。（[宋]朱熹撰，1983：276）

惠而不知为政。岁十一月徒杠成，十二月舆梁成，民未病涉也。君子平其政，行辟人可也。焉得人人而济之？故为政者，每人而悦之，日亦不足矣。（[宋]朱熹撰，1983：289-290）

君子创业垂统，为可继也。若夫成功，则天也。君如彼何哉？强为善而已矣。（[宋]朱熹撰，1983：224）

直指贵族在位者。以下吾人谈论孟子理想人格的君子，将以前者为准，指向道德意义上的君子，而非社会地位上的君子。

根据朱注《孟子》：“君子，圣人之通称也”（[宋]朱熹撰，1983：352），舜<sup>16</sup>和孔子<sup>17</sup>都曾被孟子称为君子，可见君子和圣人是相通的。虽如此，君子和圣人仍有实现阶段上之不同。“圣人”通常兼备内在的德性品质及外在的社会事功，或在道德方面有极大的成就，是极致善的化身，为人之最高表象；“君子”则是以道德为自我期许者，在生活里以仁义道德为行事准则，乃偏重于德性的道德人格。

以道德为自我期许者，除了君子之外，尚有仁人、仁者、大人等。仁人和仁者同义。仁人指的是有仁心、爱人之人，通常指有亲亲之德和仁政爱民之功德内外兼备者，典范人物为舜。<sup>18</sup>大人指的是能“立乎其大”<sup>19</sup>、“养其大”<sup>20</sup>者，也就是以德性为重，不受物质利益所牵绊。孟子形容曰：“夫大人者，不失其赤子之心者也”（[宋]朱熹撰，1983：292），显示了大人存其本有的善心，在精神上蓄养，在实践中以大体为本，正如朱熹（1983）所言：“大人之所以为大人，正以其不为物诱，而有以全其

---

<sup>16</sup> 《孟子·离娄上》：“孟子曰：‘不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也，君子以为犹告也。’”（[宋]朱熹撰，1983：286-287）

<sup>17</sup> 《孟子·告子下》：“孔子为鲁司寇，不用，从而祭，燔肉不至，不税冕而行。不知者以为为肉也。其知者以为为无礼也。乃孔子则欲以微罪行，不欲为苟去。君子之所为，众人固不识也。”（[宋]朱熹撰，1983：343），《孟子·尽心下》：“孟子曰：‘君子之厄于陈蔡之闲，无上下之交也。’”（[宋]朱熹撰，1983：368）

<sup>18</sup> 详见王季香（2004），《先秦诸子之人格类型论》，未出版博士论文，高雄：台湾国立中山大学，页90-92。

<sup>19</sup> 《孟子·告子上》：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”（[宋]朱熹撰，1983：335）

<sup>20</sup> 《孟子·告子上》：“体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。”（[宋]朱熹撰，1983：334）

纯一无伪之本然。”（292）基于本质上颇多相像之处，皆以仁义道德为人生之根本，故在此以“君子”为此类型人的统称，将不另作详述。

作为一种基本的理想人格，君子不断被孟子反复提及，盖因君子人格与常人有所不同：“人之所以异于禽于兽者几希，庶民去之，君子存之”（[宋]朱熹撰，1983：293），为君子所自主存养的，正是由其本性之善所开展出来的，通过内在的“存其心”<sup>21</sup>，外露为实际的道德行为，这正是君子异于他人之所在，是孟子赞赏及宣广君子人格之根本缘故，借君子之行以勉常人，将人人引导往成德之路。

依上述，孟子提出的理想人格，是希望引导人们仿圣人、君子之法，以圣人为人理想之最高目标，以君子为实践的基本模范。孟子提及的圣人、君子，都不需要具备王者的身份，无论出生、地位如何，这都不妨碍他们成圣人成君子。这种观念打破了传统的阶级观，将更易于坚定当时人们对道德的追求，推动人们对自我道德涵养的提升。

上文着重在分析孟子理想人格的类型，以及个别的差异，接下来将通过分析理想人格的行为表现，着重于探讨孟子对理想人格道德品行的要求。

---

<sup>21</sup> 《孟子·离娄下》：“孟子曰：‘君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。’”（[宋]朱熹撰，1983：298）

## 第二节 理想人格的道德品行

孟子的“人皆可为尧舜”思想被钱穆认为表现出的意义“乃人格上的一大平等”（钱穆，1998：21），是孟子思想里重要的一环。这种说法使我们对于孟子将先王、德智兼优者许以“圣人”之名的做法，可以给予更多的理解。《孟子》一书中对于圣人的叙述不少，孟子以具体实在的人物作为论述的对象，对于他们生活上的行为举止进行审视和解读，犹如将圣人生活中的故事娓娓道来般，圣人之形象顿时跃然于纸上，予人亲切、可近之感。相较于其他只论何谓理想的人格，或理想的人格应有何等行为表现的强调理论性之论说，孟子列举多种例子及典型事故的方式，更易为人所接受。

首先来看孟子对圣人的描述。被孟子视为圣者包括：尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公、伊尹、孔子、伯夷和柳下惠，共十一人，可分成数种类型。根据王季香的博士论文：《先秦诸子之人格类型论》，孟子推举为圣人者可分为四种类型：有像禹一般的开物成务型；尧舜、周公、伊尹一样的圣君贤相型；孔子的传道佈教型；和伯夷、柳下惠的特立独行型。（王季香，2004：80-81）另一文章《孟子至善伦理研究》则提出五种分类法，计有：一、指尧、舜、禹、汤、文、武、周公等圣贤之君；二、洁身自好之伯夷；三、怀济世出仕之志，以天下为己任之伊尹；四、具有高风亮节，

免合于同污的柳下惠；五、圣德至盛的孔子。<sup>22</sup>鉴于圣人的分类并非本文的重点，因此本文只集中在探讨圣人的品德内涵，不作分类之工夫。

《孟子要略》载：“孟子善论古人，于先莫如舜，于后莫如孔子”（钱穆，1998：293）孟子谈论最多，最为重视的圣人有二，其一为代表在位者的舜，其二为士人身份的孔子。以下将针对舜及孔子进行较详细的个案分析，同时也举论其他圣人之事例，以进一步理解孟子理想人格的道德品行。

“孟子道性善，言必称尧舜”（[宋]朱熹撰，1983：251）是孟子称颂舜的话当中，最广为人知的一句。舜也是孟子谈论最甚之人，贯穿全书达 102 次，为孟子最看重的理想人格。孟子之所以推舜为圣人，成为众人的模范，是因为舜“居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”（[宋]朱熹撰，1983：353）可以见善而从，遵从本性之善，将人异于禽兽的“几希”保存下来，并且不断地扩大善行，故被孟子谓为“性之也”<sup>23</sup>的理想典范。

孟子对于舜在人伦上扮演的角色相当侧重。在家庭关系上，舜因忧愁得不到父母的欢心，思慕父母而悲嚎哭泣，孟子赞曰：

---

<sup>22</sup> 详见曹喻水（2008），《孟子至善伦理研究》，未出版硕士论文，台南：国立成功大学，页 113-114。

<sup>23</sup> 《孟子·尽心上》：“孟子曰：‘尧舜，性之也；汤武，身之也；五霸，假之也。久假而不归，恶知其非有也。’”（[宋]朱熹撰，1983：358）

人少，则慕父母；知好色，则慕少艾；有妻子，则慕妻子；仕则慕君，不得于君则热中。大孝终身慕父母。五十而慕者，予于大舜见之矣。”（[宋]朱熹撰，1983：303）

称舜为“大孝”，是因为他以孝为至上，对父母持有一颗纯真挚爱之心，真心地孝敬父母。这种衷心不渝的爱及孝的表现，使孟子相信即使舜父犯了杀人之罪，舜也能“视弃天下，犹弃敝蹠也。窃负而逃，遵海滨而处，终身沂然，乐而忘天下”（[宋]朱熹撰，1983：359-360）来成全亲情。对于亲弟象的迫害，舜淡然处之，甚至还做到了“不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣。亲之欲其贵也，爱之欲其富也。封之有庠，富贵之也”（[宋]朱熹撰，1983：305）的地步，对弟弟亲爱如故，真心以待。无论是对父母之“大孝”，抑或对亲弟之亲爱与包容，都凸显了舜道德涵养之深厚。

在君臣关系上，孟子认为舜是为人臣之典范，尧是为人君之典范：“不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。”（[宋]朱熹撰，1983：277）故君臣应效法尧、舜之道而为之。舜虽贵为君，但孟子却侧重于谈论他为尧之人臣所扮演的角色，描述了舜辅佐尧治天下，“陈善闭邪”<sup>24</sup>，忠于尧的贤臣形象。他虽得尧之托，为民心所向，但在尧崩三年之后，仍回避尧之子<sup>25</sup>，可谓持

---

<sup>24</sup> 《孟子·离娄上》：“责难于君谓之恭，陈善闭邪谓之敬，吾君不能谓之贼。”（[宋]朱熹撰，1983：276-277）

<sup>25</sup> 《孟子·万章上》：“使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人之与之，故曰：天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南。”（[宋]朱熹撰，1983：308）

敬以待之，这也是“尽臣道”<sup>26</sup>的表现之一，是孟子推崇的为臣敬君之道。孟子虽不谈舜的为君之道，然而在尧舜的关系上，我们仍能看出舜举荐贤能，善用贤能之德<sup>27</sup>。

在待人处事方面，孟子认为舜最大的美德在于“大舜有大焉，善与人同。舍己从人，乐取于人以为善。自耕、稼、陶、渔以至为帝，无非取于人者。取诸人以为善，是与人为善者也。”（[宋]朱熹撰，1983：239）学习他人之善来为善，并且启发更多的人，使众人可以朝着善发展。舜能行善，将本性的善的发挥到极致之余，更能将善散播予人，对他人有所感化，因此孟子给予极高的评价。

“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（[宋]朱熹撰，1983：294）舜持着与人为善之本，游于五伦之际，在生活中，“不以贫贱而有慕于外，不以富贵而有动于中，随遇而安，无预于己，所性分定故也”（[宋]朱熹撰，1983：365-366），坚守本性本心，不受物质欲望所惑。归根究底，舜之所以能尽伦理、持善行，不过是充分地体现了其善良的本性而已，这就足以成为人伦之典范。由此可见，孟子强调的圣人特质是他们能够坚守性善，并且在生活中挥洒自如地履行性善者。人如果可以坚守本性，择善固执，离舜之境将不远矣。

---

<sup>26</sup> 《孟子·离娄上》：“欲为君尽君道，欲为臣尽臣道，二者皆法尧舜而已矣。”（[宋]朱熹撰，1983：277）

<sup>27</sup> 《孟子·万章上》：“昔者舜荐禹于天，十有七年……匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子荐之者，故仲尼不有天下。”（[宋]朱熹撰，1983：308-309），《孟子·滕文公上》：“尧以不得舜为己忧，舜以不得禹、皋陶为己忧。”（[宋]朱熹撰，1983：260）

针对孔子，《孟子》中所称道孔子的话并不下舜，共计 81 次。孔子在孟子的叙述下，比较突出的是孔子对道德行为的拿捏：

孔子之去鲁，曰：‘迟迟吾行也。’去父母国之道也。去齐，接淅而行，去他国之道也。（[宋]朱熹撰，1983：367-368）

孔子之去齐，接淅而行；去鲁，曰：‘迟迟吾行也。’去父母国之道也。可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕，孔子也。（[宋]朱熹撰，1983：314-315）

孔子因不能伸展抱负而被迫离开故国之际，却仍然依依不舍，缓慢举步而行；被迫离开的情形发生在非父母国的齐国时，却能淘起水锅中的米，立即离开。此举表现了孔子德智兼备，可以兼顾情理、随时变通，是进退有则的典范。其所为之一切皆乃顺道而行，“孔子进以礼，退以义，得之不得曰‘有命’”（[宋]朱熹撰，1983：311）以天下为己任，却可以对官职无所眷恋，转以教授弟子为乐，从容自如。其他举止如作《春秋》<sup>28</sup>、冕不解而行<sup>29</sup>，在孟子眼里都是符合义理情理之事、恰当的行为。

---

<sup>28</sup> 《孟子·滕文公下》：“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作春秋。春秋，天子之事也，是故孔子曰：‘知我者，其惟春秋乎；罪我者，其惟春秋乎。’……孔子成春秋，而乱臣贼子惧。”（[宋]朱熹撰，1983：272）

<sup>29</sup> 《孟子·告子下》：“孔子为鲁司寇，不用，从而祭，燔肉不至，不税冕而行。不知者以为为肉也。其知者以为为无礼也。乃孔子则欲以微罪行，不欲为苟去。君子之所为，众人固不识也。”（[宋]朱熹撰，1983：343）

孟子除了对孔子的德性修为予以盛赞，他甚至把孔子的地位提高到其他圣人之上：

伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。智，譬则巧也；圣，譬则力也。由射于百步之外也，其至，尔力也；其中，非尔力也。”（[宋]朱熹撰，1983：315-316）

伯夷、伊尹和柳下惠各有圣德，却始终有所偏，唯孔子一人能兼备智慧与圣德。如射箭般，孔子是具备了技巧与力量之人，具备了射中的全部条件，在孟子叙述的圣人之中，孔子也是具备全德之人，因此被称为“集大成者”，足以为全体人之典范。

此外，孔子的话在《孟子》中被引用的次数多达 26 次之多<sup>30</sup>，足见孔子对孟子的影响之大。在孟子心中，孔子继承历代圣人之德，而且能够通过本身的才智对道德予以诠释，孔子虽未出仕，但却能做到“以德服人”<sup>31</sup>、推及他人的地步。故孟子曰：“乃所愿，则学孔子也”（[宋]朱熹撰，1983：234）以传承孔子为其人生所愿，并且

---

<sup>30</sup> 《孟子》中引曾子、子思言行各为九章和六章，而光是引“孔子曰”的就达 26 条之多。详见杨泽波（1998），《孟子评传》，南京：南京大学出版社，页 29。

<sup>31</sup> 《孟子·公孙丑上》：“以力假仁者霸，霸必有大国，以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”（[宋]朱熹撰，1983：235）

推崇孔子为圣人之首：“自生民以来，未有盛于孔子也。”（[宋]朱熹撰，1983：235）孔子在孟子心目中的重要性不言而喻。

综合孟子对舜及孔子的概述，可以见得圣人之圣德具体呈现主要集中在两个方面：一、德智兼备。以仁义忠孝为个人的道德修为，人伦关系，及处事待物的准绳，并且具备高度的智慧，能做到进退有则。二、推己及人。将本性的善发挥到极致之余，也可以辅人向善，感化他人，做到善与人同的境界。

除了孟子最为重视的舜及孔子之外，孟子对其他圣人的讨论也是我们理解理想人格内涵的重要依据。受到孟子相当表彰的有三人：伯夷、伊尹和柳下惠。此三人在《论语》里也受到孔子的称扬，不过他们并不入圣人之殿堂，正如孔子所说的：“圣人，吾不得而见之矣，得见君子者，斯可矣”（[宋]朱熹撰，1983：99）。然而到了《孟子》一书，可窥见孟子非常强调人的道德性，在道德方面具有极大成就者，即可为圣人。基于此，伯夷、伊尹和柳下惠升格为圣人，成为理想人格之典范人物。

根据《孟子》中叙述伯夷的内容上来看，伯夷恶恶的性格非常突出。他“非其君不事，非其民不使。治则进，乱则退”（[宋]朱熹撰，1983：314），生活在政治混乱的商纣时代，仍坚持着其个人理想不降志辱身来委曲求全，宁可择良木而栖，不与恶人共事。他品德清明高洁，嫉恶如仇，舍弃俗世所有远走北海滨，避与恶人同处，不视恶色，不听恶声，绝不屈己与人，不同流合污。孟子对伯夷的形容多集中在伯夷的

这一品格上，对伯夷的高清风范给予了正面的赞扬，甚至有：“故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志”（[宋]朱熹撰，1983：367）的作用。

孟子在形容伊尹时提到：

伊尹耕于有莘之野，而乐尧舜之道焉。非其义也，非其道也，禄之以天下，弗顾也；系马千驷，弗视也。非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人。（[宋]朱熹撰，1983：310）

非道义之事伊尹断然不为。此外，伊尹自诩为先觉者，有着以天下为己任的胸怀，自愿担起传播尧舜之道的社会责任，使天下人都能受尧舜之道的恩泽<sup>32</sup>，故孟子两次盛赞道：“自任以天下之重”（[宋]朱熹撰，1983：310，314）。盖因伊尹除了自乐于尧舜之道，还能将觉天下人之重任，肩负于己身，心系百姓而出仕，助成汤治乱兴亡，达到了兼善天下的精神境界。从他对社会背负的责任感，再到其个人的行为上来看，尧舜之道就好似伊尹的内在准则，他以尧舜为目标，并且是成功达致圣人境界的圣人。对孟子而言，伊尹是个极好的例子，追随圣人之路而登圣人之境，体现了孟子强调的“人人皆可为尧舜”的理想。

至于柳下惠的“不羞污君，不辞小官”（[宋]朱熹撰，1983：342）也为孟子重视。无论是明君、污君，官职之重、轻，柳下惠都能以宽和之心来面对，不计身份地

---

<sup>32</sup> 《孟子·万章上》：“予，天民之先觉者也；予将以斯道觉斯民也。非予觉之，而谁也？”思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者，若已推而内之沟中”。（[宋]朱熹撰，1983：310）

位名利，一心奉献己力。虽与他人同处，却仍能以“尔为尔，我为我，虽袒裼裸裎于我侧，尔焉能浼我哉？”（[宋]朱熹撰，1983：240，314），你我有别的信念，在俗世中心境悠然自得之余，又能免同于流俗，保持个人的高风亮节，此等和而不同的优越性正是孟子所称道。同时，柳下惠又能做到“不以三公易其介”（[宋]朱熹撰，1983：357）所谓“介”，“大也”，是柳下惠的宏大之志（[清]焦循撰，1987：921）。柳下惠能不因富贵而改变其道德情操，即使遭遇三黜的政治打击也能随遇而安，并不怨恨，即便是朱熹（1983）也表扬他“虽降志而不枉己，虽辱身而不求合，其心有不屑也。故言能中伦，行能中虑”（186），适中地把握了为官为人之道。

伯夷、伊尹和柳下惠都是偏至型的圣人，只有孔子才是圆成型的圣人。（刘锦贤，2007：281）由于伯夷、伊尹和柳下惠之做法不同，偏重不同，因此孟子对三人称圣各有别称<sup>33</sup>，谓伯夷“圣之清者”也，赞赏他清高的节气；称伊尹“圣之任者”，表扬他对天下百姓的担待；因柳下惠和众而不同，许他“圣之和者”之名。三人各自依其个性气质发挥，在待物处事上各显其“清”、“任”、“和”的圣人特质，但也难掩其偏狭之格局，如孟子道：“伯夷隘，柳下惠不恭”（[宋]朱熹撰，1983：240），认为他们尚未臻乎圆满至全的圣人之境。虽然孟子认为“自有生民以来未有孔子也”<sup>34</sup>，他们固不及孔子般圣德圆满，然亦能做到孔子“得百里之地而君之，皆能以朝诸侯有天下。行一不义、杀一不辜而得天下，皆不为也”（[宋]朱熹撰，

---

<sup>33</sup> 《孟子·万章下》：“孟子曰：‘伯夷，圣之清者也。伊尹，圣之任者也。柳下惠，圣之和者也。’”（[宋]朱熹撰，1983：315）

<sup>34</sup> 《孟子·公孙丑上》：“曰：‘伯夷、伊尹何如？’曰：‘不同道。非其君不事，非其民不使；治则进，乱则退，伯夷也。何事非君，何使非民；治亦进，乱亦进，伊尹也。可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速，孔子也。皆古圣人也，吾未能有行焉；乃所愿，则学孔子也。’‘伯夷、伊尹于孔子，若是班乎？’曰：‘否。自有生民以来，未有孔子也。’”（[宋]朱熹撰，1983：234）

1983: 234) 的能力。盖因孟子以为他们有君王之位，必能施行王道，得人心乃至得天下，所行者皆是合乎仁义之事。孟子将以上三人并入圣人之列，除了是他们在行为上“清”、“任”、“和”的特质外，更重视的是他们对仁的持守，尤其在道德上的涵养：

居下位，不以贤事不肖者，伯夷也；五就汤，五就桀者，伊尹也；不恶污君，不辞小官者，柳下惠也。三子者不同道，其趋一也。一者何也？曰：仁也。（[宋]朱熹撰，1983: 342）

三者的行为表现虽然不同，然而殊路而同归，无不是将本性之善扩而充之，在生活中以仁为本，是为圣人者所具备之修养内涵也。

纵观孟子的圣人名单，具备圣人圣德的除了上文所论之舜、孔子、伯夷、伊尹和柳下惠外，还有尧、禹、汤、文王、武王和周公，他们均为一代明君。君王之道是孟子思想中非常重要的内容，因此《孟子》中对于他们的阐述主要皆侧重在他们的圣王事功。以下列举孟子几个例子以证之：

当尧之时，天下犹未平，洪水横流，氾滥于天下。草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人。兽蹄鸟迹之道，交于中国。尧独忧之，举舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。禹疏九河，濬济漯，而注诸海；决汝汉，排淮泗，而注之江，然后中国可得而食也。当是时也，禹八年于

外，三过其门而不入，虽欲耕，得乎？后稷教民稼穡。树艺五谷，五谷熟而民人育。人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。放勋曰：‘劳之来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之。’圣人之忧民如此，而暇耕乎？（[宋]朱熹撰，1983：259）

昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥。老而无妻曰鰥。老而无夫曰寡。老而无子曰独。幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先斯四者。（[宋]朱熹撰，1983：218）

以力假仁者霸，霸必有大国，以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。（[宋]朱熹撰，1983：235）

禹恶旨酒而好善言。汤执中，立贤无方。文王视民如伤，望道而未之见。武王不泄迩，不忘远。周公思兼三王，以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以继日；幸而得之，坐以待旦。（[宋]朱熹撰，1983：294）

从《孟子》中对诸圣贤王道表现的描述上来看，孟子对他们的赞扬，主要针对他们的为王之道，宣扬他们实行王道与仁政的功绩。概括而言，圣王实践的具体内容包括

了：使天下平、保民、爱民、以百姓为先、推善与百姓、育民、以德服人、举贤等。由此可见，孟子非常强调以民为本的思想，治国者若能以吾心推百姓之心，必能使人人诚服，达到“仁者无敌”<sup>35</sup>之高度。纵观被孟子推为圣人之君王者，皆具备这些才能，足以证明孟子非常重视圣王的社会事功。

至于诸圣王的个人品性，《孟子》中的记录相对较少。孟子只赞赏禹“智”的表现，称其知“则故而已矣”<sup>36</sup>的道理，能够自然地顺性而为。在治水工夫上，也能顺“水之道”<sup>37</sup>而治之。此外，他也两次称赞禹：“闻善言则拜”（[宋]朱熹撰，1983：239）、“恶旨酒而好善言”（[宋]朱熹撰，1983：294）通过禹对善言的执着与追求，凸显了圣人好善的特质。不仅于此，孟子对于周公的品格也有简略的论述，认为周公虽有过失，却能“过则改之”<sup>38</sup>，而且能够闻善而徙，学习前人圣者之长处，并付诸实践，体现了圣人对自我的要求，汲汲于善的志向。

---

<sup>35</sup> 《孟子·梁惠王上》：“梁惠王曰：‘晋国，天下莫强焉，叟之所知也。及寡人之身，东败于齐，长子死焉；西丧地于秦七百里；南辱于楚。寡人耻之，愿比死者一洒之，如之何则可？’孟子对曰：‘地方百里而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨。壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母，父母冻饿，兄弟妻子离散。彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？故曰：「仁者无敌。」王请勿疑！’”（[宋]朱熹撰，1983：206-207）

<sup>36</sup> 《孟子·离娄下》：“孟子曰：‘天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本。所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。’”（[宋]朱熹撰，1983：297）

<sup>37</sup> 《孟子·告子下》：“白圭曰：‘丹之治水也愈于禹。’孟子曰：‘子过矣。禹之治水，水之道也。是故禹以四海为壑，今吾子以邻国为壑。水逆行，谓之洚水。洚水者，洪水也，仁人之所恶也。吾子过矣。’”（[宋]朱熹撰，1983：346）

<sup>38</sup> 《孟子·公孙丑下》：“古之君子，过则改之；今之君子，过则顺之。古之君子，其过也，如日月之食，民皆见之；及其更也，民皆仰之。今之君子，岂徒顺之，又从为之辞。”（[宋]朱熹撰，1983：247）

总结孟子对圣人的论述，完美的圣人基本上德智兼备，具备极高的道德涵养，无论是家庭伦理之道、君臣之道、与他人相处之道都能拿捏得宜，进退自如，分毫不差。除了本身具备仁义、善等德行以外，他们也善于将这些德行推己及人，引导他人向善。在个人修养上能够做到“内圣”的境界，在“外王”的功能上，能够施行王道，惠及人民。

虽然如此，孟子对于内圣和外王还是有轻重之分。孟子把内圣看得比外王重要，在叙述圣人的过程中突出了圣人的道德涵养，强调圣人必须具备高度的道德修养，以仁义作为行为的准绳。至于外王的功能，孟子并不要求所有的圣人都必须具备君王之位，盖因得与不得此位，命也<sup>39</sup>，故孟子对外王之德并不强求。因此，只要是道德修养达到一定高度的人，即便没有外王之德，皆可称之为圣人。对于孟子更重视圣人道德修为的论调，并不表示孟子忽视外王的功能，只因个人的道德取向由个体的人自我掌控，故要达致内圣将会比外王来得容易。同时，这也更加具备实践的可能性，因此孟子对于没有外王之德的孔子，也给予至高的赞颂。

至于君子，在孟子的心目中是理想的道德人格。君子具备“存心”的人格品质，“仁义礼智根于心”（[宋]朱熹撰，1983：355）能够保存心性之善，将善心善性扩而充之，并且兼具仁义礼智，在现实生活中能有重重善的行为和情操。“君子”二字，

---

<sup>39</sup> 孟子对“命”的概念可见于《孟子·万章上》：“万章问曰：‘或谓孔子于卫主痼疽，于齐主侍人瘠环，有诸乎？’孟子曰：‘否，不然也。好事者为之也。于卫主颜雝由。弥子之妻与子路之妻，兄弟也。弥子谓子路曰：「孔子主我，卫卿可得也。」子路以告。孔子曰：「有命。」孔子进以礼，退以义，得之不得曰「有命」。而主痼疽与侍人瘠环，是无义无命也。’”（[宋]朱熹撰，1983：311），以及《孟子·尽心上》：“孟子曰：‘求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。’”（[宋]朱熹撰，1983：350）

在《孟子》中但凡 82 见，惟被孟子称作君子者，却不足圣人之半数。除了舜、孔子、伯夷、伊尹、柳下惠被孟子时而称圣人，时而称君子之外，获孟子称君子者，只有子产、子思和齐宣王三人。对于圣人、君子合称者，笔者在探讨圣人之德性内涵时已进行讨论，以下将专注在分析君子之道德品行。

孟子认为，君子以仁义道德为依归，坚守本性，不为环境、周遭人的影响而有所变动。孟子在谈舜拥此特性时，旁征子产：

昔者有馈生鱼于郑子产，子产使校人畜之池。校人烹之，反命曰：‘始舍之圉圉焉，少则洋洋焉，攸然而逝。’子产曰：‘得其所哉！得其所哉！’校人出，曰：‘孰谓子产智？予既烹而食之，曰：得其所哉？得其所哉。’故君子可欺以其方，难罔以非其道。（[宋]朱熹撰，1983：304）

子产能为合乎情理之事情所蒙蔽，是因为他对于符合逻辑，符合仁义的所闻所见，不起猜度之心。君子能有如斯品德，起于他存心性之善，在任何情况下，能够以我之善推人之善，故能够真诚地相信别人的善言。

另有一处称君子者为子思。在《孟子》中，子思主要是以人臣的身份出现。当万章询问国君应如何奉养君子时，孟子举子思一事为例：

曰：“缪公之于子思也，亟问，亟馈鼎肉。子思不悦。于卒也，摽使者出诸

大门之外，北面稽首再拜而不受。曰：‘今而后知君之犬马畜伋。’盖自是台无馈也。悦贤不能举，又不能养也，可谓悦贤乎？”曰：“敢问国君欲养君子，如何斯可谓养矣？”曰：“以君命将之，再拜稽首而受。其后廩人继粟，庖人继肉，不以君命将之。子思以为鼎肉，使己仆仆尔亟拜也，非养君子之道也。”（[宋]朱熹撰，1983：322）

这段对话虽长，然其所涉及的问题却相当集中，强调君子出仕的标准乃是取决于本身的才智是否为君王所用，而非得到供养的多寡。根据孟子的观点，君子从仕的责任在于“引其君以当道，志于仁而已”（[宋]朱熹撰，1983：345），最理想的回报是国君可以“迎之致敬以有礼，言将行其言也”（[宋]朱熹撰，1983：347）鲁缪公却只愿敬养子思而不举用他。君子虽可受之，但是这种待遇并非君子从仕之所愿。此外，孟子也谈到子思在卫国为官时，遇到敌寇入侵齐国，不弃国而去而是与国君留守卫国。<sup>40</sup>子思舍其个人之安危不顾，在其位而尽其为官之责，并且能守君臣之道不越矩，不敢与君为友<sup>41</sup>。此乃孟子所主张君子者应有之自觉也，能承担责任，待君以礼，行坐不离礼义。

再者，孟子认为齐宣王有君子之所为，是基于齐宣王“坐于堂上，有牵牛而过堂下者，王见之，曰：‘牛何之？’对曰：‘将以衅钟。’王曰：‘舍之！吾不忍其觳觫，若无罪而就死地。’对曰：‘然则废衅钟与？’曰：‘何可废也？以羊易

<sup>40</sup> 《孟子·离娄下》：“子思居于卫，有齐寇。或曰：‘寇至，盍去诸？’子思曰：‘如伋去，君谁与守？’孟子曰：‘……子思，臣也，微也。’”（[宋]朱熹撰，1983：300）

<sup>41</sup> 《孟子·万章下》：“缪公亟见于子思，曰：‘古千乘之国以友士，何如？’子思不悦，曰：‘古之人有言：曰事之云乎，岂曰友之云乎？’子思之不悦也，岂不曰：‘以位，则子，君也；我，臣也。何敢与君友也？’”（[宋]朱熹撰，1983：323）

之！’”（[宋]朱熹撰，1983：207）有不忍见禽兽死亡之心。人有此不忍之心，乃性善之发乎其外也，齐宣王虽能恩及禽兽却不至于百姓，但已有君子之质。因此孟子曰“君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死”（[宋]朱熹撰，1983：208）称许齐宣王有君子之举。齐宣王在《孟子》中出现12次，为出现最多次之君子。然而仔细观察齐宣王与孟子之一问一答，孟子对齐宣王并没有很高的评价，也曾批判齐宣王“欲短丧”<sup>42</sup>之措。由此可见，孟子称许齐宣王有君子之德，是因为齐宣王能将人的善端推至对物之善，对禽兽受难时能起不忍之心，甚至避而不见禽兽受难之苦。这和孟子所说的乍见孺子将入于井一事有异曲同工之处，表示人人都可以在事情发生的当下顺着不忍之心而行。将这善行推广至他人他物身上、善与人同的做法，可说是孟子对君子者在品德上和行为上的最基本要求。

由于孟子对君子者的事迹着墨不多，获孟子称君子者寡，为了更具体地把握君子人格的道德品行，必须从孟子发表对道德人格之君子的看法或观念处着手分析。纵观全书，孟子所谓的君子，主要可通过两个方面，来窥见其特质：

一、在个人品德修养方面，君子是“行仁义”<sup>43</sup>者，以奉行仁义礼智为人生之大道，努力实践大道。孟子有言“仁，人之安宅也；义，人之正路也”（[宋]朱熹撰，

---

<sup>42</sup> 《孟子·尽心上》：“齐宣王欲短丧。公孙丑曰：‘为期之丧，犹愈于已乎？’孟子曰：‘是犹或紓其兄之臂，子谓之姑徐徐云尔，亦教之孝弟而已矣。’王子有其母死者，其傅为之请数月之丧。公孙丑曰：‘若此者，何如也？’曰：‘是欲终之而不可得也。虽加一日愈于已，谓夫莫之禁而弗为者也。’”（[宋]朱熹撰，1983：361）

<sup>43</sup> 《孟子·离娄下》：“孟子曰：‘人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。’”（[宋]朱熹撰，1983：293-294）根据朱熹注：“物理固非度外，而人伦尤切于身，故其知之有详略之异。在舜则皆生而知之也。由仁义行，非行仁义，则仁义已根于心，而所行皆从此出。非以仁义为美，而后勉强行之，所谓安而行之也。此则圣人之事，不待存之，

1983: 281) 人有恻隐、羞恶、辞让、是非四端，此乃仁义礼智之萌芽，而不是仁义礼智的最终完成。然而一般人容易受“势”所左右，唯君子能保养其心性，“夫义，路也；礼，门也。惟君子能由是路，出入是门也”（[宋]朱熹撰，1983: 323）君子除了和一般人拥有四端外，他还能实践仁义礼智这四德，以仁义礼智为生活之准绳，在生活中自在地践行，务必尽心将善性充尽发挥。“君子亦仁而已矣”（[宋]朱熹撰，1983: 342）被孟子认为是君子应有的人生目标，在个人行为上务必达到“非仁无为也，非礼无行也”（[宋]朱熹撰，1983: 298）的地步。

二、在待人接物时，君子能以仁义礼智处世，有所为，有所不为。孟子认为，君子除了在个人的品德修养方面要以仁义为道德标准，君子必须“仁民爱物”<sup>44</sup>，“取诸人以为善，是与人为善者也”（[宋]朱熹撰，1983: 239），要能够做到善与人同。如孟子称许齐宣王一事，即是将本身之善推己及人，爱自身以至于爱他人他物，如此可谓与人为善。这就是将本心本性之善扩而充之的行为，是君子待人接物的基本行为。反观君子亦有所不为，与本心本性善有所相背、偏差之事不为，如“君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉”（[宋]朱熹撰，1983: 208）、“隘与不恭，君子不由也”（[宋]朱熹撰，1983: 240）。

---

而无不存矣。尹氏曰‘存之者，君子也；存者，圣人也。君子所存，存天理也。由仁义行，存者能之。’”（[宋]朱熹撰，1983: 294）圣人是自然的“由仁义行”者，能安而行之，如舜。至于君子则是以仁义为美而后努力实践者，属于“行仁义”者。由此亦可见圣人和君子之最大分别，在于圣人是人格的最高境界，而君子次之。

<sup>44</sup> 《孟子·尽心上》：“孟子曰：‘君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。’”（[宋]朱熹撰，1983: 363）

此外，在对待功名利禄时，君子要做到取之有道。为了将善推己及人，君子有强烈的社会使命感，“君子之事君也，务引其君以当道，志于仁而已”（[宋]朱熹撰，1983：345），引导君王乃至百姓以仁道。因此出仕为君子所愿，然而若要违背正规道德途径来换取官职，非君子所能为也。<sup>45</sup>在面对钱财时，君子的态度也不会有所改变，“无处而馈之，是货之也。焉有君子而可以货取乎？”（[宋]朱熹撰，1983：243-244）不合理的钱财馈赠君子必然不受。对于功名利禄，君子有所求，但他不会见利忘义，迷失自我，在鱼与熊掌之间，能有所取舍，以合乎仁义之事为先。

君子以仁存心，非仁弗为；其所先务，即在于仁。（刘锦贤，2007：104）从以上前提看，无论是在个体的修养上，或是对人对事，君子都能以仁义礼智为最高标准，不做出与性善背道而驰之事。君子虽自身秉持仁义，然而在生活中实践仁义道德的过程中，也会面对困境。如遇到别人待我以横逆时，“君子必自反也”<sup>46</sup>。曾昭旭曰：“反省之义，即在秉持良心已萌的芽苗，予以继续不断地扩充，以其使良心的呈现，愈加充畅；而人格的独立自由、人间的沟通爱敬，亦因此愈能得到实现”（王邦雄、曾昭旭、杨祖汉，2007：171）人有人心自主的权利，能够对自己的所作所为负责，因此当碰上别人蛮横待己时，君子首先必定自我检讨，是否为本身之过失，本身所做是

---

<sup>45</sup> 《孟子·滕文公下》：“古之人未尝不欲仕也，又恶不由其道。不由其道而往者，与钻穴隙之类也。”（[宋]朱熹撰，1983：267）

<sup>46</sup> 《孟子·离娄下》：“有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：‘我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉。’其自反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由是也，君子必自反也：‘我必不忠。’自反而忠矣，其横逆由是也，君子曰：‘此亦妄人也已矣。如此则与禽兽奚择哉？于禽兽又何难焉？’”（[宋]朱熹撰，1983：298）

否符合仁义道德。若是自己过错则改正，“过则改之”<sup>47</sup>，反之若无过，即知此为对方个人问题也，非我能力内所能控制，便不予计较。

由是观之，君子的人生态度是求在内而非求在外。君子虽有重重善的行为，然而这些皆源自其内心本性之善。君子能尽心为善，盖因他把生命的重心放在自己的身上，汲汲于守护自己的心性，并努力地充实仁义礼智四德。同时，他又能够无时无刻反身而诚，从自我内部来寻找道德根源，严肃地对待自己，凡事自省才能心安理得。纵观全书，君子对仁义礼智持守与履行的形象非常突出，作为孟子理想人格类型之一，君子无论是内在于心或外在于行，都可谓完美地诠释了以道德为自我期许的理想人格。

### 第三节 小结

从以上观点看，圣人和君子无一不是顺随本身之性善，操存性善之人。诸圣人在道德品行上虽各有体现，然则在孟子心中，他们都已是将性善发挥至极致的人，因此被立为圣人，作为最高标准的理想人格。另外，能够将本性之善扩充至生活行为，以道德为生活标准，或具备了道德行为的人，孟子称之为君子。君子可说是践行道德者，他们在行为上有仁义的表现，虽然尚未能够像圣人般将本性之善发挥至极致，然而孟子仍然表扬君子，赞扬君子的德行，目的就是为了强调“君子”之名并非只是属

---

<sup>47</sup> 《孟子·公孙丑下》：“古之君子，过则改之。”（[宋]朱熹撰，1983：247）

于高阶层的君王贵族之专用称呼，而是一个普及化的道德名词，以此来鼓励人们实践道德，成为君子。

孟子提出的理想人格，并不被圈定在一个特定的框框里，或只以一种、单一的形式和面向存在。孟子也不以此来要求人们依据这一模范来实践自我的人生。他所提出的理想人格具备多面向。《孟子》一书有载：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也，千有余里；世之相后也，千有余岁。得志行乎中国，若合符节。先圣后圣，其揆一也。”（[宋]朱熹撰，1983：289）作为理想人格代表的圣人，可以拥有不同的出身，来自不同时代，也可以有如尧舜“性者也”的浑然天成，或如汤武“反之也”的学而后成，前者有生成顺性为善之本能，后者靠后天的修为完善本性。然而，他们共同的道德标准却始终是相符无异，堪称殊路而同归，都是以仁为道德根本，回归本性的善而成为了理想人格的代表。

总括上述，在孟子之前的孔子提出了“性相近，习相远”之说，然而他并没有通过人性的角度来阐释人道德修为发展的可能性，人若要达到理想的人格境界，取决于人不同的习行。反观孟子，提出了理想人格是通过人人心中所固有的善性的展开而成就的。虽然他成长于战国乱世，他的所见，他的经历，多有不善之事，然而他并不放弃对人的信心，坚定地主张人有善性，可以成圣成君。他将先天的善端视为人道德修为的先天条件，为人类奠定了达到理想的人格境界的可能性。人即使身居恶劣的环境下，只要肯立志向善，顺性而为，必能达致理想的人格境界，孟子所引述的孔子就

是最好的证明。质言之，理想人格的成就犹如“顺杞柳之性而以为桮棬”，即是对内在本性善的顺导。完美臻至性善的理想人格，可谓具备了典范的意义，为人心所向往之也。

## 第五章 由性善至成德——孟子的修养工夫论

本章承接前文有关孟子人性论及理想人格论的探讨，有感孟子为人立下了心性善的先天条件，旨在说明心性善是人人都拥有先验的道德价值存在，人人皆可通过具体的实践来使本心本性趋向更圆满的善。不仅如此，孟子还为人提供了在性善达致完满的理想人格，并且将他们的善行具体化，作为人完善自我的学习标准。在本性与成德之间，人如何能从本性的善出发，将此善落实在生活实践之中并达致成德之理想人格，是修养工夫存在的意义。

吴汝钧（1995）曾针对孟子之修养工夫论做了一番解释，他说：“孟子的工夫论有什么意义？孟子以善性为人性，是人人所共有的。但这善性只作为一种潜能（potential）存在于我们的生命中；必须把它在现实中体现出来、实践出来，才能成就道德人格，成圣成贤，这则要靠工夫。”（31-32）

具体而言，“修养”可以说“是一个实践概念”（丘黄海，1998：8），是为了成就自己，提升自我的道德品格成为完善的人，而通过某些方法或朝某个方向去实践，努力地去培养和提高本身的道德涵养。至于修养工夫则是为了帮助我们达到修养的目的而存在，为修养提供了理论和方法。

孟子主张修养工夫的作用确如吴汝钧所言，是为了想要助人将先天的善性发展成为善行，指导人如何在日常生活里，固守本身之善性，将几希的善，实践成为具体的德行，并且朝理想人格至善的境界挺进。这和他为了平当时的社会乱世，达到“正人心，息邪说，距跛行，放淫辞”（[宋]朱熹撰，1983：273）的目的是一脉相接的。广宣修养工夫的意义，即在勉励大家必须用心在此，藉此将人抽离混乱及偏颇的价值观，摆脱盲目争逐利益的束缚。

由是言之，性善论、理想人格论、修养工夫论之间存有着紧密的逻辑关系，性善论和理想人格论之建立，有必要仰赖修养工夫这一桥梁将这两者联系起来。本章将讨论孟子主张的修养工夫，从中厘清人如何从善性延伸到理想人格这一过程中，所需具备的修养方法。

## 第一节 先立其大

人的存在，除了是生物性的存在，对食色、物欲有所需求外，也是道德性的存在，具备道德内涵，此乃孟子对人的认知。孟子认同人有生物性，并且不排斥人追求生理满足的欲望，但他却意识到“体有贵贱，有小大”（[宋]朱熹撰，1983：334）之分。人体何需有贵贱之分？大小之分？笔者以为，孟子对人体贵贱、大小的界定，和他所说的“人之所以异于禽兽者几希”的“几希”属于相通的概念。根据前文所述，“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”（[宋]朱熹撰，1983：293）惟

君子能存此“几希”，此“几希”即人的道德本性——性善心善。而此道德本性即孟子在讨论人体的贵贱、大小分别时所突出的贵者、大者。

孟子对于人体的“贵贱”、“大小”的讨论虽然不多，但却是他首要的修养工夫主张。兹抄录如下：

孟子曰：“人之于身也，兼所爱。兼所爱，则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。所以考其善不善者，岂有他哉？于己取之而已矣。体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。今有场师，舍其梧槿，养其槭棘，则为贱场师焉。养其一指而失其肩背，而不知也，则为狼疾人也。饮食之人，则人贱之矣，为其养小以失大也。饮食之人无有失也，则口腹岂适为尺寸之肤哉？”（[宋]朱熹撰，1983：334-335）

公都子问曰：“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”曰：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”曰：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”（[宋]朱熹撰，1983：335）

孟子以上等的梧櫟之树相对次等的槭棘、以手掌之一指相对身躯之肩背的例子来对比了大小的分别，藉此来反映人也有大小体之别——心之官相对耳目之官。既然已经将人做了大体和小体的区分，孟子又进一步提出了大人和小人的看法，认为能顺从大体，以大体为主导的人是大人，至于只顾及小体，以小体为本的人是小人。何以人会有大人和小人的区分？其中关键在于人心有没有办法发挥它独有的“思”的功能，以本身的自觉做出思考和反省。

人们对于自己的身体都有兼所爱的特性，然而对小体的关爱和追求，往往更甚于大体，这已经是战国时期普遍存在的现象。孟子从生活中发觉人们似乎已全然摒弃仁义道德而转投身体感官满足的物欲享受之怀。他举例：“今有无名之指屈而不信，非疾痛害事也，如有能信之者，则不远秦、楚之路，为指之不若人也。指不若人则知恶之，心不若人则不知恶”（[宋]朱熹撰，1983：334），人对小体的过分爱护和追求，会牵引着人的全部精力，使人不断地想要获得更多而盲目地向外求取满足，恰如无名指弯曲的人一般，总会想尽办法将弯曲的手指调直，这是种对身体极度爱护的表现。想要把自己无名指调直的欲望只不过是人的小体的冰山一角，在无名指处理好后，人必然又会有其他新的欲望的出现，可见小体的追求是无止境的，因此有抑止的必要。否则轻则导致人不分本末、轻重之次第，重则引发各种社会乱象，人与人之间，国与国之间相互较争。孟子所处的时代即是最好的证明。

于是，孟子选择了贬小体以褒大体，举出小体的耳目之官不能思，反观大体的心之官能“思则得之”，心具备思考、判断、反省的能力，人能够透过自我醒觉来认识

自己的道德理性的一面。可知孟子强调的是，人的道德本性能够凌驾于人的生物性之上，人能依靠自己的道德本性来统摄自己的生物性，来抑制自己对欲望的过分追求。

孟子以为，人应该以大体为本，秉持“无以小害大，无以贱害贵”的原则，不可将欲望感官之需求置于心志之上，使生物性凌驾于道德本性，否则必将无异于“禽兽”。由此可见，大相对与小，贵相对于贱，和“君子存之”的“几希”内容实无两样，也就是说孟子在分别大体与小体时，是以道德价值来进行划分，大、贵和君子存之的都是属于人的道德本性，非道德本性的则被归为小和贱的范围。

概括孟子谈论人的大小体，可以就以下几个方面来看：一、贵且大者指向人“心”这一官能而言；小而贱者为人的躯体如耳目之官。二、大体属于人内在的心性<sup>48</sup>之质，是人的道德本性；小体是指向人的欲望感官需求，属于人的生物性。三、大体是必须向内求，通过自我道德意识的醒觉来提升本身的道德价值；反之小体是向外求，通过获得外在食色、物质来满足本身的欲望。无论从哪个方面来看，大小两体都同时并存于人的，是一整体，任何一体都是无法完全被去除，唯有心依靠思的功能，能够统摄小体。

以上所谈足以使我们理解贵贱、大小的区别，至于所谓的修养工夫，必须从对大体的“养”、“从”与“立”这三个字上来分析。首先，我们来看这三字的个别意义。根据清段玉裁（1981）的《说文解字注》：“养，供养也”；“从，随行也”；

---

<sup>48</sup> 基于孟子以心言性的特点（详见本文第二章第三节），笔者在接下来的论述中所涉及有关心、性，或心性并论的探讨，皆以心性善为一体出发。下文将不再另作注目。

“立，住也，从大立一之上……大，人也，一，地也”。依照孟子原文的句式，他所谓的养并非指供养，应为保养、积养的意思。“从”保留了随行的意思，具备跟随，顺从之意。至于“立”字，是依据人站立在地上所构成的象形字，在孟子的字义表达里，可以指向人所赖以挺立的根据，有立定、确立之意。

据此我们来看“养其大”、“从其大”与“立其大”，则理应确立它们的孰先孰后的秩序，“立其大”为先，“养其大”与“从其大”在后。孟子明确地指出了“心之官则思”，只要心能够有所醒悟，人就能够从中发现或找回自己原本就所属的“善”的个体，唤醒本身的内在的道德意识，这就是“立”。先立乎其大者的“立”并非“不是本来没有，现在去把它建立起来的立”（王邦雄、曾昭旭、杨祖汉，2007：92），而是作为人的本质以及人道德价值的心性大体其实已然存在，人人皆须通过“思”的过程中来发现和确立本身的大体，并且愿意立足于此，以此为志<sup>49</sup>，在生活行为上处处彰显此大体。惟有先立其大，才会有后来的从其大和养其大。

人能自觉地体悟良心，就应该好好地把握它，存养它，切不可“放其心而不知求”（[宋]朱熹撰，1983：333）。大体的内容其实就是本心的内容，以心性善为本，所以树立起向善的决心，并积极追求向善以便大体能够长久地制约小体，不受小体所惑，所谓“求则得之，舍则失之”（[宋]朱熹撰，1983：350）即是此意。另一方面，当人找到了挺立的道德依据，他的一切所作所为有了一个赖以根据的本体，那么他的

---

<sup>49</sup> 《孟子·尽心上》：“王子垫问曰：‘士何事？’孟子曰：‘尚志。’曰：‘何谓尚志？’曰：‘仁义而已矣。杀一无罪，非仁也；非其有而取之，非义也。居恶在？仁是也；路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。’”（[宋]朱熹撰，1983：359）所谓志乃志于仁义。仁义，大体之内涵也。

一切行为准则都能从其大体，“能无以饥渴之害为心害”（[宋]朱熹撰，1983：357），不做出违逆大体之事。

简言之，人的大体与小体是相依相符的存在状态，然而孟子却多次有意地区分大、小体，显然是为了在两者的分别中，突出大体的重要性，强调人能够以大体来统摄小体，藉此高扬道德心性。更重要的是，孟子在讨论大体对立小体的过程中，带出了“先立其大”的概念，只要人能够先立其大，就能继续扩充大体，做到养其大和从其大。

“先立其大”被提出的意义在于“先立乎其大者，则其小者弗能夺也”（[宋]朱熹撰，1983：335），就是性善心善能够制约人对物质的欲望。环视孟子所处的时代，君民争相逐利，为了满足一己私欲，早已将道德仁义抛诸脑后，而形成道德价值败坏，社会风气浑浊的情势。追根究底，在于利和欲对人的吸引力，已远远超越了人们对道德的认可和需求。这也是为何孟子坚持人必须以大体为重，人如果能由道德意义的本心本性做主，把握自我主宰的能力，则躯体耳目之需能正常进行，人将不会受到外物欲望的操控或牵引，大体也不会受小体的“危害”而迷失本性。唯有立足于此，我们才有可能达至更高明的道德境界。

## 第二节 存养之道

经过个人对大体的感验，发现与确立了本身的大体，做到“先立其大”者，是为大人也。然而，大体容易立，想要恒之却极为艰难，这就犹如“拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以养之者。至于身，而不知所以养之者”（[宋]朱熹撰，1983：334）一个人若只立其大，虽确定志向要以大体作为本身一切道德、行为的根据，却不足以说明他能够在生活细节上一直都能追随着自己的大体而不迷失，不会受到小体的诱惑而在某个艰难的时刻舍下大体。人也有可能在一个当下感悟本心之善，进而“先立其大”，可是却会在生活与时间的流逝下，因环境之势的影响和大体渐行渐远，甚至遗忘了大体的存在。

由此可见，该如何才能够长久性地维持大体，不失大体，是有必要仰赖其他方面的修养工夫来扶持它。存养之道对于保养大体，使人不失其心性，扮演着重要的角色。孟子设定的存养对象主要是心性和气，以下将从这两个方面展开讨论。

### 一、心性的存养

孟子曰“大人者，不失其赤子之心者也”（[宋]朱熹撰，1983：292），初生的婴儿有着最单纯的心，在此心尚未起任何变化以前，有着最原始的善的心，是“虽存乎人者，岂无仁义之心哉”（[宋]朱熹撰，1983：331）的心也。孟子以为，一个人从小就有仁义之心，要成为大人非常简单，只要能保证原有的赤子之心不丢失就可以了。

即言此心是我本有，为何有些人能够有着与孩童般无异的赤子之心，而其他人却没有？

从这个意义上说，保住赤子之心是唯有大人才能做到的事情，唯有大人能够守住心这个能“思”的道德本体。孟子强调的“养其大者”，其实就是养心，就是为了防止心的迷失，以确保人的道德本体能够得到正常的发挥。孟子说：

故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。孔子曰：‘操则存，舍则亡，出入无时，莫如其乡’，惟心之谓与。（[宋]朱熹撰，1983：331）

由于心出入不定，若一舍弃它将无从得知它的去向，于是人要如何不失此心，只能是“操则存”。人对自我的掌握在此扮演了极其重要的角色，即通过本能所具备的自主能力——心之“思”来握持我原本内在的心性<sup>50</sup>，好好地存养它，不让它有片刻遗失的机会，以此来助长本身的道德内涵。依此，唐君毅（2006）曾经提出：“孟子之工夫，亦只在存心。存心所以养心之性，以成仁义礼智之德”（92）可见存养心性的重要性。

另一方面，孟子又言：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”（[宋]朱熹撰，1983：374）那是由于一个寡欲的人，虽偶尔亦会被外物所诱，而有本心放溺之时，但他也不至于会完全迷失本

---

<sup>50</sup> 《孟子·尽心上》：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。”（[宋]朱熹撰，1983：350）

心而做出偏颇的行为，反之，多欲的人一心想着要如何才能能在生理需求和物质上得到更多的满足，少能在本心的存养上下工夫，本心迷失的可能性也就提高了许多。

实际上，欲的存在并无善恶可言，惟必须留意的是过分的“欲”，有可能对人造成负面的影响。依此孟子“只主张‘寡’，不主张‘绝’，这是与宗教不同的地方”（徐复观，2001：156）。孟子认为，在养心之际，有必要要减少嗜欲的追求，透过自我的警觉性来隔绝物欲的牵绊，使本心不受外物所惑。必须注意的是，孟子并没有说寡欲就是养心，寡欲所寡的对象，乃是自己对外物的欲念和追求，减少对外的过甚需求，因此我们并不能说寡欲等于养心。寡欲也非禁欲，不能用强行的手段来断绝一切需求欲望，寡欲更大的意义在于它有助于养心，通过本心的道德自觉来克服外物的诱惑及减少对外物的需索，于是心的牵累变少了，大体从而才能够得到更好的保存。

易言之，存养心性的提出，是为了不要失去“赤子之心”。如前所述，大体对我们的的重要性远远较小体来得多，只要人能够在本体善端开始萌芽的时刻，透过心能“思”的先天条件而有所体悟，可知自己为一善的本体，就能够自主的立其大。不仅如此，人还必须在立其大的基础上，更进一步地存养大体，以确保大体不会被小体所蒙蔽，甚至迷失。

杨祖汉对此曰：“存心之道，消极的是节制感性欲望……积极的是念念警觉，刻刻思之”（王邦雄、曾昭旭、杨祖汉，2007：12）笔者以为，所谓的积极和消极，从另一方面来说，一个当属于由心至外的工夫，即通过本心的自觉，减少本身对于外在

物质的过多需要求；一个则属于纯内在的工夫，即从本心上着手，细心存养之。笔者虽对杨祖汉用“消极”和“积极”说来区分孟子的存心之道有所保留，然而他所列出的这两种区分还是非常合理，至少显示了孟子在谈论如何保守心性时，早已注意到外在工夫和内在工夫两个方面的可能性。从逻辑上说，人对于大体的保养，不能只依赖本身内在的道德自觉，也需留意外在一切可能引起心性涣散之物，避免自己迷失其中，这当可说明存心养心和寡欲是相互为用的关系。

## 二、养浩然之气

在心性善的概念上，孟子提出了心性存养的必然性。这是一种在立定的概念上，进行直接推进，究其所以的方法，这两个议题之间往往有着最紧密的连贯，能够引导读者或接受者做进一步地探索。孟子比较奇妙的地方是，他在心性存养工夫的基础上，还提出了另外一个看似和心性无关的“养气”说。

何谓气？许慎（2005）的《说文解字》曰：“气，云气也，象形”（14）。根据《国语·周语》中的记载：“天地之气，不失其序，若过其序，民乱之也”（26），《左传·昭公元年》中提到的：“天有六气，……六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也”（644），显然都指向自然现象而言气。在春秋以前，已有五种门派的气论学说：第一，二气感应说，主要见于《易传》；第二，望气占气说，与古代巫术的活动有关，也用于预示战争的吉凶；第三，食气行气说，源于古代神仙家追求长生、讲究养生的观念和活动；第四，激气利气说，源于古代兵家；第五，节气通气说，源于古代

医学，基本上都把气当做是自然之气来讨论。（周淑萍，2007：272）一直到春秋，气的概念开始被讨论，气的意义也得到了很大程度的扩展，老子、孔子、墨子、庄子、管子等对气论皆有所涉猎，气被用来指向人的血气（“少之时，血气未足”《论语·季氏》）；或形成与支配人的生命活动的精气等（“人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人”《管子·内业》）。

再看孟子，他所谈的气是夜气、平旦之气、浩然之气这三种气。举凡《孟子》中，气共 18 见（王世舜等编，2001：342），然无一处直言气为何物之说。孟子曰“气，体之充也”（[宋]朱熹撰，1983：230）指出人全身充盈着气，至于夜气和平旦之气，则是：

虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？（[宋]朱熹撰，1983：331）

夜气和平旦之气是相通的，是指黎明破晓时，人多半处于深睡或初醒的状态，由于和外物没有直接的交接，所以在当下拥有着最为宁净的心境。这时候的气，是凝合了本性本心的善所发出来的清明之气，完全不受外物欲望的影响，是人异于禽兽的另一个特质。孟子认为，人之所以有清明的夜气和平旦之气，是基于人作为一善的本体才能

拥有，如禽兽即无善性亦无夜气和平旦之气之可能。然则若不加以保存，经过白天事物物的扰乱，夜气或平旦之气容易消失无踪，导致人近乎禽兽矣。是故，孟子提出了存夜气之说，透过存养具善的夜气与平旦之气，实乃冀人能够自觉地长存他的善良本心，不让它死亡。

至于浩然之气的论述见于《公孙丑上》：

“敢问夫子恶乎长。”曰：“我知言，我善养浩然之气。”“敢问何谓浩然之气？”曰：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”（[宋]朱熹撰，1983：231）

孟子首先提出了浩然之气的概念，但是又坦承浩然之气难以说得清楚，唯有以自身为例，讲解自己如何养之，可说是为存养的方法提供了一个个案说明。根据孟子所言，他培养浩然之气有几个重要的关键：配义与道、集义所生。“义者，人心之裁制。道者，天理之自然”（[宋]朱熹撰，1983：231）配义与道指的是人身上所散发出来的气节，是合乎仁义与自然之理的。若要追根究底，这种气的出现，是“集义所生”的，“生即育也，育即养也。气因配义而生，故为善养”（[清]焦循撰，1987：202）因人有自主之心，能笃信并坚决地发挥其自然善性，但也必须要长久地善养其本心，唯有如此才能如孟子般培养出集义所生的浩然之气。义为正当之行为，养气必须与义配合。行为正，为人有道义，浩然之气则存于人之中，若人行不道义之事，浩然之气则

离之，而该人则有似无精神也，此即“馁”也。是故浩然之气，亦为人之一种精神状态，行为有不愧于心则失去浩然正气而无精神。

从以上前提看，气并不能单独存在，它必须依赖于心，以人心的志向为其导航，所以孟子说：“夫志至焉，气次之，故曰：‘持其志，无暴其气。’”（[宋]朱熹撰，1983：230）在心和气的关系上，心是基础，气是表现，心是主根，气是枝节。（杨泽波，1995：52）只要立下心志，以心性之善为本，仔细存养心性，把存养心性的工夫做好，气就能自然地生长，就能够养出浩然之气。

由此可见，气作为一个完整的概念，对孟子而言，应该是充盈在人体上，无善恶之分的原始之气，如夜气和平旦之气。然而他却毅然主张人有浩然之气，说明这种气并不会长久不变，它会随着人的志向而有所转移，或倾向善、或恶、或其他各种状态。人若能立其大，操存心性，其气必从之，“从其大者”，便是指向气而言。

深层思之，孟子提出的存气和养气，是在心性的基础上进一步发挥出来的概念，心性的存养，和气的存养是与道义行为贯然相通。只存心养性并不足够，还要能够做到存气和养气，使自己无论是在本性上，或在充盈全身的气上，都可以得到正面的助长。孟子以气作为道德实现的标杆，可说是赋予了气道德的意义，开拓了传统上对气的概念，使气在自然天象之气、血气或精气等意义上，得到了新的意义。

### 第三节 扩充之道

扩充的工夫，是人的善性转化为善行的至要关键。同时代表着人的心善性善的大体，在实际生活中，是可以通过人不断努力将其拓展开来，而趋使人成为更完满的人。对于心性的拓展，孟子善于利用人人皆能感知的心，来作为扩展大体的开端。孟子曰：

恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（[宋]朱熹撰，1983：237-238）

朱熹（1983）注：“扩，音廓。扩，推广之意。充，满也。四端在我，随处发见。知皆即此推广，而充满其本然之量，则其日新又新，将有不能自己者矣。能由此而遂充之，则四海虽远，亦吾度内，无难保者”（238）

杨泽波（1995）认为“端”应为初生、开始义，孟子所提出之恻隐、羞恶、辞让、是非，分别为仁义礼智的初生开始，而不是仁义礼智的最终完成，因此需要扩而充之，不断发展，恰如火之始燃，泉之始达。（43）

劳思光（1984）提到：“‘端’只是始点：自觉心原含有各德性，但欲使各德性圆满展开，则必须有自觉之努力……德性之完成必为自觉努力之成功。就实际之人讲，其成德之进程由价值意识内在之自觉，进而扩充本有之价值意识以达于各德性之完成。并非说，人初生时即具已完成之德性。德行实为价值意识发展之结果。”

（158）

换句话说，仁义礼智是人性善表现在社会里四种道德呈现，最早是通过人的道德本能的善而有了四端的反应。此四端长期藏于人心中，必须通过人心自主，人心思之功能不断地将它扩充，使四端可以不断伸长，将其发挥至至极的地步，以达到完满之境。是故，四端的扩充，即是圆满本性之善的方法，而人经由日常生活里去扩充四端，将仁义道德四端转化为德行，即可实际体悟本性之善也。

关于仁义礼智四端的现实意义，孟子有一段话指出了这四德的用意：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也”（[宋]朱熹撰，1983：287）仁义礼智的意义虽然至深至广，其开始和发端却是从人与身边至亲至密的家人建立起来，可见四端的扩充并不是理论上之难事，而是从最原始的生活作息、生活关系中开展实践。

同时，孟子也说“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（[宋]朱熹撰，1983：353）认为人的仁义的表现来自于人的良

知良能，并且乃是人没有经过学习和思虑而本有的。此良能良知何出也？正是来自于人心，为天生的道德本性所拥有。因此，为了能够将本体原有的道德本性由内至外，切切实实地展露出来，扩充的工夫是必然的。

#### 第四节 专心致志

透过对大体的感悟，则能立于其大，以维护和扩充大体为生命志向，在生活行为上处处彰显大体，使自己的言行举止皆无过失。在这个基础上，每一个人都要有意识地，朝至善前进，集中心力于修德，使自己的本心本性可以趋向成熟和圆满的境地。据此，孟子提出了专心致志的修养工夫，以此勉励人在修养的路程上要一以贯之，精进不懈地存养和扩充大体。

孟子曰：“无或乎王之不智也，虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之。未有能生者也。吾见亦罕矣，吾退而寒之者至矣。吾如有萌焉何哉！今夫弈之为数，小数也；不专心致志，则不得也。弈秋，通国之善弈者也。使弈秋诲二人弈，其一人专心致志，惟弈秋之为听。一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之，虽与之俱学，弗若之矣。为是其智弗若与？曰：非然也。”（[宋]朱熹撰，1983：287）

弈棋不过技艺一门，不能专心致志则不得，更遑论人的心性。所谓志者，为人坚定的道德意识，与孔子所言的“匹夫不可夺志也”（[宋]朱熹撰，1983：115）有相应之

处。孟子借用比喻，旨在说明做任何事物都需要用心专一。善性与耳目舌身的欲望是一种长期力量的斗争，此长彼消，此消彼长，是故，修养要达到一定的程度，人才能有所得。在心性的培养上，与其一日暴之，十日寒之，最后徒劳无功，不如专心致志，固守本身的道德意识，一心一意地以大体为重，所作所为皆不违背大体，长久地坚持才能见到成效。

与此同时，孟子也说明心性的修养工夫，并非依赖于先天的智力，依靠智力来圆满心性，而是在于人本身是否有笃定的意志，努力地存养心性，扩充四端。孟子曰：“有为者辟若掘井，掘井九仞而不及泉，犹为弃井也。”（[宋]朱熹撰，1983：358）道德的修养犹如掘井，若不能坚持到底长养德性以达到义精仁熟<sup>51</sup>，等于白费心机，一无所成。另一方面，就这口用以譬喻人的道德生命的井而言，它只消人们再多给几许的力量、工夫即成，不为，仍是一口不堪用的井，由此可知，修养的工夫亦需做到仁心纯，其发用不必待偶然之机而可以稳定持续，才算是有成。（林轩钰，2003：89）

人能否长久持恒地顺道而行，排除一切阻隔，取决于自己本心的抉择。当滕定公过世后，滕文公欲行三年之丧遇到阻碍，寻人请教孟子时，孟子曾鼓励他：

不可以他求者也……上有好者，下必有甚焉者矣。“君子之德，风也；小人之德，草也。草上之风必偃。”是在世子。（[宋]朱熹撰，1983：253）

---

<sup>51</sup> 《孟子·告子上》：“孟子曰：‘五谷者，种之美者也；苟为不熟，不如萁稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。’”（[宋]朱熹撰，1983：336）

孟子认为，做任何合乎理义之事皆不可因为受挫便轻易放弃，能否行三年之丧，在于滕文公是否拥有坚定的意志去履行它。将此引申至个人修养上的培养，或是对君主推行仁政而言，他们的善心就是指引他们最好的依据，为与不为是由自我主宰。能够倾听自己的心声，随顺着本心，对合理的事情据理力争，就能排除困难，持续将正确的事情做好。

归结而言，要做到专心致志，还是必须回归到心这一本源上，由具“思”功能之心做决定。能不能专心致志操之在我，只要我心能够一心不乱地在保养和扩充本性的工夫上用功，终究会有圆满本性的一天。孟子提出专心致志的意义，很大程度上是为了维持人对大体的热诚，希望在道德修为的过程里，大家都可以坚持到底，不可轻言放弃。“君子之志于道也，不成章不达”（[宋]朱熹撰，1983：356）人在志于道的基础上，必须要努力地往目标前进，唯有专心致志，透过长期努力，日日循序渐进地去实践，才能够有所得，有所达。正如山间小径般，必须经过长久地受人踩踏才能成路，切不可任由荒废。<sup>52</sup>

## 第五节 反求诸己

人的本心容易因自己之不思，或受到环境的影响，欲望的驱使而迷失本心，放失其善良的心性。要确保本心不放失，反求诸己是重要的修养工夫。

---

<sup>52</sup> 《孟子·尽心下》：“孟子谓高子曰：‘山径之蹊闲，介然用之而成路。为闲不用，则茅塞之矣。今茅塞子之心矣。’”（[宋]朱熹撰，1983：368）

孟子曰：“爱人不亲反其仁，治人不治反其智，礼人不答反其敬。行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。”（[宋]朱熹撰，1983：278）

孟子曰：“……仁者如射，射者正己而后发。发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”（[宋]朱熹撰，1983：239）

从这里可以清晰看出，在心性修养过程里遇到矛盾或阻碍时，孟子主张“反求诸己”。“反求诸己”，即是对所有得不到预期效果的行为，回归到自我的层面上反射自问，自我分析，从自己的身上找出原因。

反求诸己虽是延伸自人心之“思”，然而孟子主张的反求诸己却不尽然等同于“思”。孟子有言：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”（[宋]朱熹撰，1983：328）人只要一念地反省或思考，仁义便能够在当下呈现出来，这种自觉是个人对道德的体悟。至于反求诸己，则是借助心“思”之功能来进行，是个人为了求进步，确认自己不偏离于仁义道德，为了达致更高道德标准而进行的反思。这种反省，发挥了人作为一道德本体，在履践本身之善性时的自觉和自主性：以个人的自觉和自主能力来检视自己，反省自己在道德行为上的得失，而不归咎于外在和他人身上。

通过反求诸己，所能达到的结果，有两种可能。第一种可能性是“反身而诚，乐莫大焉”。（[宋]朱熹撰，1983：350）通过自问自反，体察自身所做之事皆真实无妄，已达到自反而仁、自反而有礼、自反而忠<sup>53</sup>，做到无愧于心的地步，自然心胸坦然，故乐也。这种个人才能感悟到的安乐，是因为感悟到自己在存养、扩充心性的工夫上都做得好，所以才有可能反身而诚，故反身而诚是一乐事也。

其二是“反身不诚”。（[宋]朱熹撰，1983：282）孟子认为不明乎善则不诚，道德修养工夫若做得不踏实，不能很好地彰显本心本性，就会因“善之心有不实也”

（[宋]朱熹撰，1983：282）导致反身而不诚。例如孟子批评齐宣王不施仁政时，齐宣王只能顾左右而言他，这正是齐宣王当下反身不诚，自觉惭愧的表现<sup>54</sup>。相同的情形发生在我们身上的时候，我们只顾逃避，或想尽办法来掩饰自己的过错而不知悔改，那就成了名副其实的无耻之人<sup>55</sup>。反之，要能知耻，知己之不若人，在行为上勇敢地改过<sup>56</sup>。同时，孟子还主张改过必须及时，即已知自己的过失，就不可再等待拖延<sup>57</sup>。

---

<sup>53</sup> 《孟子·离娄下》：“孟子曰：‘君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由是也，君子必自反也；我必不忠。自反而忠矣，其横逆由是也，君子曰：「此亦妄人也已矣。如此则与禽兽奚择哉？于禽兽又何难焉？」”（[宋]朱熹撰，1983：298）

<sup>54</sup> 《孟子·梁惠王下》：“孟子谓齐宣王曰：‘王之臣有托其妻子于其友，而之楚游者。比其反也，则冻饿其妻子，则如之何？’王曰：‘弃之。’曰：‘士师不能治士，则如之何？’王曰：‘已之。’曰：‘四境之内不治，则如之何？’王顾左右而言他。”（[宋]朱熹撰，1983：220）

<sup>55</sup> 《孟子·尽心上》：“孟子曰：‘人不可以无耻。无耻之耻，无耻矣。’”（[宋]朱熹撰，1983：350）

<sup>56</sup> 《孟子·公孙丑下》：“……古之君子，过则改之；今之君子，过则顺之。古之君子，其过也，如日月之食，民皆见之。及其更也，民皆仰之。今之君子，岂徒顺之，又从为之辞。”（[宋]朱熹撰，1983：247）

<sup>57</sup> 《孟子·滕文公下》：“孟子曰：‘今有人日攘其邻之鸡者，或告之曰：「是非君子之道。」曰：「请损之，月攘一鸡，以待来年，然后已。」如知其非义，斯速已矣，何待来年。’”（[宋]朱熹撰，1983：270-271）

据上所述，反求诸己主要是由于与人交际，或在生活上实践道德面对挫折时，反躬自问，检视自己是否有不足的地方，依靠人的自我的转化来化解问题。然而，这并不是反求诸己的所有内容，反求诸己的另一个意义，即善于发现别人的长处，通过与自我的对比，发现自己之不若人。如“子路，人告之以有过则喜。禹闻善言则拜”（[宋]朱熹撰，1983：239）在不断反省的过程中，乐于取别人之长来补己之短，使自己的善行有进步的空间，善性也得以更趋于圆满。

诚然，反求诸己是以道德本心为主体，通过外在的事物来激发内心的道德本能，一切的自反皆需往心里来寻找答案，这是属于内在的修养工夫。另一方面，在生活层面上而言，它也有助于缓和人与人之间的冲突，改进关系；对从政者而言，反求诸己而正的结果，足以让百姓都服从其德性。因此，不断地反求诸己的，即是不断地求进步，对于外在的道德行为，或内在的道德本性，都能够带来更多的升华。

## 第六节 小结

从孟子谈孺子将入于井一事上，孟子表现他对人性本善的肯定，然而欲将人的善性转化为善行，成就理想人格的至要关键，就必须仰赖道德修养工夫。孟子的修养工夫主要的目的希望人能从心上去掌握，盖因心是身的主宰，一切的修养必然是从本心大体处着手。每个人都具备能思之心，此心能对自身作为道德本体有所感悟和自觉，进而自主地先立其大。

综合以上所论之修养工夫，笔者以为，先立其大为孟子修养工夫之首；存养、扩充、专心致志和反求诸己则是在先立其大的基础上而提出。人本有四端之心，可表现出恻隐、羞恶、辞让、是非的道德本能，但是若不能在四端外露之时进行思考与反省，不知以此为本，那就更遑论他能够展开操存的工夫了。所以，“立”是修养工夫中，最关键和最首要的内容。一个人的大体得到挺立后，才能逐步地往外开展，进行存养和扩充等工夫。唯有如此，才有可能回归性善，朝理想人格境界迈进。从这里亦可看出，孟子性善论和理想人格论的价值，必须依靠修养工夫论的实践化，才得以获得真正的体现。

孟子以人先验的善性为一切修养的标准和出发点，但是，他并不局限在人的道德本性上谈修养工夫。生活于伦理、宗法、礼乐崩坏的时代，孟子亲眼见到此等社会背景对人们的影响，形成人们道德不彰，于是造就了他不得不承认客观环境具有影响人的道德修养的能力。因此，他所主张的修养工夫，除了强调人的道德自觉以外，尚且建议人尽可能寡欲，减少对外的需求欲念。此外，在修养的过程中还应该要专心致志和反求诸己，不可因遇到妨碍就轻易放弃对道德的追求，并且通过自反，了解自己的不足而虚心向人学习。这些皆有助于人好好保养内在的心性，同时在外在生活里也可以具体地实践善行。

概括而言，修养工夫是提高个人道德涵养的基本方法，人之为人，不仅应该把握身而有之的道德本性，更重要的是要把本身原有的善端都发挥出来。在现实社会中，人若只有善性善端而不知将其保养扩充，其善将永久沉睡而不知苏醒，则社会将无有

一善人，更无善行可见，善言可听。孟子所处的社会，或许正如笔者所言这般，于是激起了他对道德涵养的重视，进而主张保养善性，以及将善性实践化为善行，来化解各种因道德不彰而产生的社会问题，实现平和的社会。

## 第六章 结论

本论文之主要内容共四章，除了绪论部分，第二章谈孟子的生平及时代，论述其人性论之建构背景。第三章试论人性论之内容，窥探孟子如何从人禽之别中，突出人之心善性善。第四章以成就性善的理想人格为探讨对象，着重于探讨圣人和君子的道德品行。最后一章则是梳理孟子的修养工夫，来探究人如何能够合乎本身之性善，能够完满性善，达致理想人格的境界。

本论文秉持着思想不能超脱于社会而独立存在的前提，“将孟子及其思想放在历史或文化史脉络中加以考察，探讨其思想史的地位及其意义”<sup>58</sup>。盖因人与大环境的关系密切，两者的关系乃是相互影响，孟子的想法自然也不能脱离他所生存的时代。孟子身处战国乱世，当时时局纷乱，百家争鸣，强国欺凌弱国、子弑父、臣弑君的乱象层出不穷，他以眼前所见、亲身经历，融合个人对人生的深切体悟，提出了极具社会意义的性善论。质言之，他的思想是对当时现实社会所提出了解决之道，具备理论意义，也深具实践性。

作为“性本善论”的倡议者，孟子在先天上肯定人作为一个具备“善”的本体，说明人虽有生物性本能，然其道德本性亦是生而固有，这是无法遮掩的事实。人人皆有善性，若能善用心能思之功能，必然能够自觉自主来促使个人本性中的善趋于完

---

<sup>58</sup> 黄俊杰：《孟学思想史论·卷二》，台北：东大图书公司，1991，页39。

臻。对于人性论的内涵，孟子少谈性而以心见性，以心善证性善，并且通过仁义礼智表现在外的道德呈现来组织其人性论的脉络。不难发现，孟子论及的人性，终究是从人的道德本性上来论证人性善，并不带有人类生物性的意味。

笔者以为，孟子所谈的人性，具备了道德本体的确立和道德实践的开拓性。他指善性为人的本体性质，人因而有了道德意义上善的本性。同时，人性所具备的善性也可以由心外拓，从内在心性之善转化为外在的善行，在道德实践上不断地精进，而成全更完满的人。我们可以轻易发现，孟子是有意识地在建立性善论的论点时，加入了一些已实践性善、彰显性善的典范人物供给参考，圣人和君子就是理想的模范。他相信每个人能够把握本体之善，实践道德，犹如圣人、君子般拥有优异的道德品行。

以往研究者多从广泛面来叙述孟子的圣人和君子观，突出孟子对于两者的概念，较倾向以宏观的视角来进行叙述。本文尝试透过《孟子》中对于诸位圣人与君子的描述来进行解析，从孟子赞赏的圣人与君子的特性上进行分析与分类，从中归纳出孟子对圣人、君子道德修为的要求。通过归纳法，笔者发现圣人是德智兼备，能够与人为善者，君子则是有道德行为的人，两者皆能随顺本身之性善，操存性善的人。孟子主张理想人格和人之间是平等的关系，打破了当时人们对传统既定阶级之别的观念，阐述了人与人之间有的只是道德涵养层次之别，旨在强调差别是可以被改变，只要人们善养本性，在道德上求精进，就能突破人与圣人、君子之间的差别。这对当时的人们而言，可以通过修养成为圣人的“效果”，或许更能吸引他们。这也是为何孟子将圣人从崇高的地位降至人人皆可达致的目标，显示了孟子思想的时代感。

承上而言，孟子主张的修养工夫是带领吾人朝君子、圣人之路迈进的重要手段。对于如何实践心性的修养工夫理论，笔者整理出先立其大、存养扩充之道、专心致志、反求诸己各种修身正己的方法。心为人之主宰，一切的修养工夫皆需从心上去掌握，由心出发。其中，孟子所展现的修养工夫以先立其大为最重要，人若不能先立其大，将无法成就本身之善性，无法提升自我的人格成为君子、圣人，此乃孟子之理论进路。

回归到孟子之修养工夫对人成就性善，以及成为具备理想人格的人之引导的问题上来看，由于孟子因心能思，以心作为人之主宰，他所谈的修养工夫都偏重于从人心上下工夫。因此，对于如何成就道德行为，在道德行为上如何将性善很好地展露出来，是孟子的修养工夫论中比较缺乏的部分。据此，我们重新思考孟子所提供的方法是否能够引导人们完臻地回归性善而成圣人：修养工夫中的先立其大，存养之道，专心致志和反求诸己都着重在教导人如何保养心性，回归心性的善，以及成为回归性善的典范——圣人。但是对于如何在生活里实践心性之善，孟子却只说扩充四端，即从四端的概念上着手，主张将仁、义、礼、智运用在生活里。扩充，如前文所述，有实践道德的意义。然，如何才能具体地去实践？如何才能具备犹如圣人孝悌、贤德、敬忠等道德品行，孟子并没有提出具体实行的方法，我们亦无法透过“扩充”这个概念有进一步的理解。从上述前提看，孟子主张的修养工夫对于成就人的性善，以及成为回归心性善的圣人，是有着积极正面的作用。话虽如此，因孟子较少讨论如何在生活

中实践心性，亦很可能造成人善养心性，却不知道该如何将心性之善表现在外在的行为上，无法很好地将本心本性之善表露出来，形成人内心与外在行为不够一致。

总括而言，孟子之人性论之立论，孟子在人人讲求名利的乱世，以具备道德属性和道德性质的“善”来定义人，以理想人格作为实践性善的模范，为世人展示了人性正面、美好的一面，也为人们提供了可以安身立命的人生价值和目标。大体上，孟子思想之主旨在于他自己所叙述的“正人心，息邪说，距诐行，放淫辞，以承三圣者”，主要是针对当时的邪说、诐行、淫辞现象之泛滥，提出了人性善之主张来整治整个社会。他以心为论，从人的本质与根源上去建构一套标准，不只牵涉伦理的建构，也与社会、政治息息相关。其次，在道德实践上，孟子也立足于人性善的观点之上，提出来了一系列的修养工夫，为人们提供了修养心性的方法。要而言之，孟子的人性论，是体（道德本体）用（道德实践）两面兼具的人学思想，建构出了人的本质和人的价值意义，拓展了道德实践的无限可能。

从理论上讲，孟子的性善论对于个人道德的培养，乃至引导社会的安定与和谐，都有积极与确切的实际作用。虽然从历史的角度来看，我们并没有办法证明孟子的性善论是否成功，至少在引导社会朝向以人性角度出发的仁政方面，孟子之学并没有在战国时代取得任何效应。但是，我们并不能就此否认性善说的意义。孟子性善论的存在确实实地为我们提供了道德修养的根基，成为历代中国人修身养性的指南，也为社会朝美好发展建立了理论的基础，为人们展示了另外一种理想人生和社会的面貌。

总的来说，孟子的思想是服务于人民、社会的，恰如他的人性论，能够由成就个体的人，延伸至社会群体，成就一个以善为本的社会。在以礼待人，温文敦厚的时代已经远去的战国，孟子以铿锵有力之声，以据理力争的好辩形象发出了属于他的时代的呐喊，引起了更多人的注目，也为人们提供了不一样的人生价值。孟子的性善论不仅是战国时代最重要的思想结晶，其实用价值至今丝毫不减，确是值得我们正视和学习对象。

# 参考书目

## 一、引用书目

1. [汉]班固（1962），《汉书》（[唐]颜师古注），北京：中华书局。
2. 蔡仁厚（1984），《孔孟荀哲学》，台北：台湾学生。
3. 蔡仁厚（1990），《儒学的常与变》，台北：东大图书公司。
4. 陈来（1996），《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店。
5. [清]戴震（1980），《孟子字义疏证》，上海：上海古籍出版社。
6. [清]段玉裁注（1981），《说文解字注》（[汉]许慎撰），上海：上海古籍出版社。
7. 冯友兰（2009），《中国哲学史》（上册），重庆：重庆出版社。
8. 高明撰（1996），《帛书老子校注》，北京：中华书局。
9. [清]顾炎武撰（2011），《顾炎武全集》（第 18 册），上海：上海古籍出版社。
10. [清]洪亮吉撰（1998），《春秋左传诂》，收入中华书局编辑部编：《清人注疏十三经》（第四册），北京：中华书局出版社。
11. 黄俊杰（2006），《孟子》，台北：东大。
12. 姜国柱，朱葵菊（1988）：《论人·人性》，河北：海洋出版社。

13. [清]焦循撰（1987），《孟子正义》（沈文倬点校），北京：中华书局。
14. [汉]孔安国传（1999），《尚书正义》（[唐]孔颖达疏），收入《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，北京：北京大学出版社。
15. 劳思光（1984），《中国哲学史》（卷一），台北：三民书局。
16. 李维武（2007），《人文科学概论》，北京：人民出版社。
17. 梁启超（1994），《新民说》，辽宁：辽宁人民出版社。
18. 刘锦贤（2007），《修身》，海口：海南出版社。
19. [汉]刘向集录（2006），《战国策笺证》（范祥雍笺证，范邦瑾协校），上海：上海古籍出版社。
20. [唐]陆德明撰（1985），《经典释文》，上海：上海古籍出版社。
21. 吕思勉（2009），《中国通史》，上海：上海古籍出版社。
22. 牟宗三（1985），《圆善论》，台北：台湾学生。
23. 牟宗三（1999），《心体与性体》，上海：上海古籍出版社。
24. 钱穆（1998），《国史大纲》（上册），收入《钱宾四先生全集》（第 27 册），台北：联经出版社。
25. 钱穆（1998），《四书释义·孟子要略》，收入《钱宾四先生全集》（第 2 册），台北：联经出版社。
26. 钱穆（1998）：《中国学术思想史论丛（二）》，收入《钱宾四先生全集》（第 18 册），台北：联经出版社。
27. 钱穆（2002），《论语新解》，北京：生活·读书·新知三联书店。
28. 钱逊（1993），《先秦儒学》，台北：洪叶文化。

29. 上海师范大学古籍整理组校点（1978），《国语》（上册），上海：上海古籍出版社。
30. [汉]司马迁撰（2006），《史记》，北京：中华书局。
31. [清]孙诒让撰（2001），《孟子间诂》（孙启治点校），北京：中华书局。
32. 唐君毅（2006），《中国哲学原论·原道篇》，北京：中国社会科学出版社。
33. 唐君毅（2005），《中国哲学原论·原性篇》，北京：中国社会科学出版社。
34. 唐凯麟、曹刚（2000），《重释传统——儒家思想的现代价值评估》，上海：华东师范大学出版社。
35. 童书业（2006），《春秋史：校订本》（童教英校订），北京：中华书局。
36. 王邦雄、曾昭旭、杨祖汉（2007），《孟子义理疏解》，台北：鹅湖月刊社。
37. 王世舜等编，（2001），《论语孟子词典》，济南：山东教育出版社。
38. 吴汝钧（1995），《儒家哲学》，台北：台湾商务。
39. 徐复观（2001），《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联书店。
40. [汉]许慎撰（2005），《说文解字》（[宋]徐铉校订），北京：中华书局。
41. 杨伯峻译注（1996），《孟子译注》，北京：中华书局。
42. 杨国荣（2009），《孟子的哲学思想》，上海：华东师范大学出版社。
43. 杨泽波（1995），《孟子性善论研究》，北京：中国社会科学出版社。
44. 杨泽波（1998），《孟子评传》，南京：南京大学出版社。
45. 杨泽波（2000），《孟子与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社。
46. 张岱年（1982），《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社。
47. 张奇伟（1997），《亚圣精蕴——孟子哲学真谛》，北京：北京人民出版社。

48. [汉]赵岐注（1987），《孟子注疏》（[宋]孙奭疏，收入《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，北京：北京大学出版社。
49. 周淑萍（2007），《两宋孟学研究》，北京：人民出版社。
50. [宋]朱熹撰（1983），《四书章句集注》，北京：中华书局。
51. 朱义禄（2006），《儒家理想人格与中国文化》，上海：复旦大学出版社。
52. [美]江文思，[美]安东哲编，梁溪译（2005）：《孟子心性之学》，北京：社会科学文献出版社。
53. I.A. Richard（1930），*Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition*. Westport: Hyperion Press Inc.。

## 二、引用论文

1. 曹喻水（2008），《孟子至善伦理研究》，未出版硕士论文，台南：国立成功大学。
2. 傅荣昌（1999），〈“君子”历史演变刍议〉，收入《贵州社会科学》，第2期，页93-96。
3. 黄亚娟（2011），〈孟子理想人格再认识〉，收入《河北理工大学学报》（社会科学版），第11卷第4期，页5-7。
4. 林轩钰（2003），《由孟子“心性论”论析〈知言养气〉章》，未出版硕士论文，嘉义：国立中正大学。

5. 刘友芳（2011），《孟子理想人格思想研究》，未出版硕士论文，上海：上海师范大学。
6. 蒙文通（1996），〈儒家五论儒家哲学思想之发展〉，收入刘梦溪编：《中国现代学术经典》（廖平、蒙文通卷），河北：河北教育出版社。
7. 丘黄海（1998），〈论孟子修养论之系统陈述〉，收入《鹅湖学志》，第 21 期。
8. 王季香（2004），《先秦诸子之人格类型论》，未出版博士论文，高雄：国立中山大学。
9. 谢锦绸（2009），《孟子性善思想之研究》，未出版硕士论文，台中：东海大学。
10. 信广来（2005），〈孟子论人性〉，收入[美]江文思，[美]安东哲编，梁溪译：《孟子心性之学》，北京：社会科学文献出版社。
11. 杨海文（2002），〈孟子心性论的逻辑架构〉，收入《南昌大学学报》（人社版），第 33 卷第 3 期，页 6-11。
12. 杨谦（2004），〈理想人格与成人之道——孔孟人格论再议〉，收入《道德与文明》，第 4 期，页 23-26,46。
13. 张怡琦（2007），《孟子心性义理之探究》，未出版硕士论文，新北市：辅仁大学。