

摘要

本研究採用文獻研究法及維根斯坦後期「意義即用法」的語言分析技術，解析孟子性善的思想。一方面試圖超越孟學研究第一模式「逐章解句模式」，以及第二模式「邏輯義理模式」等，以「論說」形式為主的平面分析技術。二方面企圖期以不增補說明文字而能「以孟解孟」，直索孟子性善思想的真義。

關鍵字：意義即用法、語言分析、性善思想



第一章	緒論	5
第一節	研究動機與研究主題.....	6
第二節	研究方法 I：文獻研究法.....	9
第三節	研究方法 II：維根斯坦後期「意義即用法」的語言分析方法.....	17
第四節	孟子思想的背景與價值.....	20
第二章	孟子性善思想：〈告子篇〉上人性論解析	25
第一節	〈告子篇〉上第一、二章.....	25
第二節	〈告子篇〉上第三章.....	30
第三節	〈告子篇〉上第四、五章.....	33
第四節	〈告子篇〉上第六章.....	38
第五節	〈告子篇〉上第七章.....	42
第六節	〈告子篇〉上第八章.....	45
第七節	〈告子篇〉上第九、十章.....	48
第八節	〈告子篇〉上第十一章.....	52
第九節	〈告子篇〉上第十二、十三、十四章.....	56
第十節	〈告子篇〉上第十五.....	58
第十一節	〈告子篇〉上逐章解句之人性論語言分析表.....	61
第三章	孟子性善思想：人性論評述	64
第一節	人之異於禽獸者幾希：聖人學.....	65
第二節	知言養氣(與求其放心)：方法學.....	74
第三節	仁政王道：聖王學.....	84
第四章	孟子性善思想：心性說的解析與評述	95
第一節	即心言性.....	95
第二節	心性說之歷史包袱與評述.....	100
第五章	孟子性善思想：人性論的理想境界與實踐工夫	109
第一節	孟子思想的幾希聖土.....	109
第二節	孟子人性論基本名詞的語言分析.....	112
第三節	孟子人性論的實踐工夫.....	118
第六章	結論	129
第一節	儒學的第四個歷史任務.....	129
第二節	當代教育的處境.....	130
第三節	孟子性善思想對當代教育的貢獻與對策.....	135
第四節	本研究的成果與心得.....	139

表格目錄（有*表為彩色頁）

表 1：孔孟思想語言分析表.....	22
表 2：心性理欲的語言分析表.....	23
*表 3：〈告子篇〉上第一、二章語言分析表.....	27
*表 4：〈告子篇〉上第三章語言分析表.....	31
*表 5：〈告子篇〉上第四、五章語言分析表.....	35
表 6：〈告子篇〉上前五章邏輯框架語言分析表.....	36
表 7：〈告子篇〉上第六章語言分析表.....	39
表 8：心官缺位之語言分析表.....	41
*表 9：〈告子篇〉上第七章語言分析表.....	43
*表 10：〈告子篇〉上第八章語言分析表.....	46
表 11：孟子人性論「為善與為不善」二條心性發展路徑的語言分析表.....	48
*表 12：〈告子篇〉上第九章語言分析表.....	50
*表 13：〈告子篇〉上第十章語言分析表.....	51
*表 14：〈告子篇〉上第十一章語言分析表.....	54
表 15：孟子人性論「為善與為不善」發展路徑的語言分析表.....	55
*表 16：〈告子篇〉上第十五章語言分析表.....	59
*表 17：〈告子篇〉上逐章解句之人性論語言分析表.....	62
表 18：孟子人性論三核心之語言分析表.....	64
表 19：〈離婁篇〉下第十九章之語言分析表.....	65
表 20：孟子人性論三心一性之語言分析表.....	67
*表 21：孟子〈離婁篇〉下第二十八章之語言分析表.....	71
表 22：孟子人禽之辨三個人性論的語言分析表.....	74
表 23：孟子心之官邏輯空間的語言分析表.....	75
表 24-1~24-4：孟子各篇章之內容、主題統計表.....	85~88
表 25：孟子君本位政治思想的語言分析表.....	92
*表 26：孟子三心二性分立之語言分析表.....	96

表 27：孟子人性論「聖禽之辨」語言分析表.....	99
表 28：孟子人性論幾希思想語言分析表.....	111
*表 29：孟子人性論基本名詞語言分析總表.....	113
*表 30：人爲禽獸二個路徑的語言分析表.....	120
*表 31：人爲聖賢正覺路徑之一、之二的語言分析表.....	122
*表 32：人爲聖賢正覺路徑之三、之四的語言分析表.....	124
*表 33：人不爲禽獸逆覺路徑之一的語言分析表.....	126
*表 34：人不爲禽獸逆覺路徑之二、之三、之四的...語言分析表.....	128
表 35：現代人與知識世界的語言分析表.....	132
參考書目.....	143~148

第一章 緒論

學儒不只是爲了求知，而是爲了砥礪自己成爲仁人君子、成爲聖賢，更要砥礪君王成爲聖君，不僅戴東原先生說：「故求觀聖人之道，必自孟子始」¹。孟子是解孔釋儒透析聖人聖君的第一人，所以歷來儒生都求之於孟子，每個人都學孟、解孟然後續孟。孟子後學努力去承接孟子的儒家道統時，後生總是有機會批評前輩誤解孟子。所以，王若虛一嘆千古「...嗚呼！聖人之意難明如此乎？」²所以縱覽孟學研究，就可以看到大家都在「原孟」。「原」的意思就是「探源」、「究原義」，就是「詮釋」。歷來儒生用四種方法詮釋孟學：

- 一、還原或解說《孟子》語詞文句的「真正」意義，包括文字的勘誤補漏，語意的分析與語法的分析，以及拆解《孟子》文句內在邏輯架構的方法論³。
- 二、用西方哲學架構，或用東方哲學架構，或用其它哲學家的架構，或用自己（或前人）歸納出來孟學的主要思想項目或類別，來闡釋孟子思想，再引孟子語詞文句來解說與佐證，而據以說明概念的歸納與邏輯架構⁴。
- 三、把孟子的學說和別人的學說做比較⁵。
- 四、把孟子的思想運用到哲學以外的範疇⁶。

以上四種方法的操作，產出了現代人望之生畏的浩瀚文獻。孟學的當代困境之一是：當代操作以上四種方法產出的文獻，相較於歷史上所有的文獻時，就無法找尋到嶄新的價值。不只是沒人敢自誇學力勝過程、朱、陸、王，也沒人敢說自己勝過牟宗三先生或唐君毅先生。也因此，除了第三、四類的比較孟學與應用性研究以外，前兩類研究幾乎都已喪失了價值性。但又因爲第三、四類，怎麼說都對，所以本文將這兩類存而不論，只討論蔚爲典範的第一、二類，進而企圖從牟、唐兩個典範對《孟子》的研究方法中，重構孟子人性論與心性說的新義。

¹ 戴東原《戴震集·孟子字義疏證》（台北：里仁書局，1970），頁264。

² 王若虛《滹南集》卷8〈孟子辨惑〉（台灣台北：商務印書館《四庫全書》本，民國72年），頁1上~2上。

³ 第一種研究法是基本研究法，典籍文獻繁多，例如：楊伯峻《孟子譯註》（台北：華正書局，1986），王基倫《孟子》（台北：金楓出版，1987），黃俊傑《孟學思想史論》，卷1，（台北：東大圖書，1991），崔立斌《孟子詞類研究》（河南大學，2004）。第一、二本都是標準化的註譯本，第三本不但是今人集古法大成的註譯典範版本，更是孟學方法論的代表性著作。第四本則是語言學語法分析的標準範例。

⁴ 第二種研究法就如同第一種研究法，都是主流的基本研究法，典籍文獻亦多。例如：許宗興《孟子的哲學》（台北：台灣商務，1989），陳大齊《孟子的名理思想及其辯說實況》，袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版，1992），都是自立標題化的概念，再引原文佐證來析理窮義。

⁵ 第三種研究法，都屬現代的著作或研究，例如：李明輝《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（台北：中央研究院，1994）

⁶ 第四種研究法，亦現代的著作或研究，例如：陳新慧《孟子智慧》（台北：緋色文化，2008）

孟學的當代困境之二是：當代人想了解或學習孟學時，面對歷代文獻該看誰的呢？金人王若虛在《滄南集》之〈孟子辨惑〉一文中說：「司馬君實著所疑十餘篇，蓋淺近不足道也。蘇氏解《論語》，與《孟子》辨者八。其論差勝，自以去聖人不遠；及細味之，亦皆失其本旨。張九成最號深知者，而復不能盡。如論行仁政而王、王者之不作，曲爲護諱，不敢正言，而猥曰：「王者，王道也。」此猶是鄭厚輩之所見。至於對齊宣王湯、武之問，辨任人食色之惑，皆置而不能措口。嗚呼！聖人之意難明如此乎？」⁷。王若虛左批司馬光、右批蘇軾，更重批張九成。戴震說：「…宋儒立說，似同於孟子而實異如此⁸。」安正輝《戴震哲學著作選注前言》甚至認爲戴震：「…盡管打的是孟軻性善說的旗號，實際上與孟軻的唯心的先驗的道德論是不同的…」⁹。袁保新先生甚至說：「唐君毅先生說『在孟子，說心即本心』、『在孟子言，心只有一心』恐怕就是一個過於簡化的看法」¹⁰。陸象山先生說只有他解孟解對了¹¹，牟宗三先生不但說「象山所明者亦只是孟子義理…，而其本人終亦未能示人以通解」¹²，也在《心體與性體》第三冊第六章批判朱子不合孟子原義¹³。因此，該如何「學孟」呢？

第一節 研究動機與研究主題

孟學紛擾莫衷一是，以批判他人、前人爲非而言己是的歷史現象，耗盡後代學孟生徒的精力，而難得堂奧。後人學孟、解孟，若一直陷落在「從」那位前哲大師的知見，就又深陷泥沼了。以孟解孟的語言分析技術，或許是可以嚐試的新路程。本研究關切的是，如何發展一個語文解析的孟學知識平台，不添加任何名相或詞句，不以己見解孟子之意，而直接用孟子的文詞連結，穿越前哲名相的迷亂，還原出清晰明瞭的思想理路，讓今人簡易快捷的懂得《孟子》，並汲取孟子人性論與心性說的養分運用於當代人類教育的困境。

一、第一個研究動機：如何以孟解孟

⁷王若虛《滄南集》卷8〈孟子辨惑〉（台北：台灣商務印書館《四庫全書》本，民國72年），頁1上~2上。

⁸戴東原《戴震集》下篇（湯志鈞校貼本）（台北：上海古籍出版社，1980年5月第一版），頁377~378。

⁹岑溢成《戴震孟子學的基礎》刊於黃俊傑編《孟子思想的歷史發展》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處1995年5月初版），頁195。

¹⁰袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992），頁80。

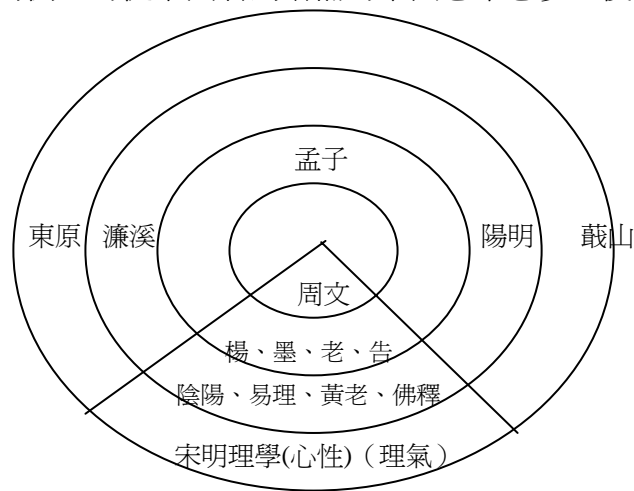
¹¹牟宗三《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985）自序頁11：「象山嘗謂『竊不自揆，區區之學自謂孟子之後至是而始一明也』。」（全集卷十與路彥彬書）

¹²牟宗三《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985），自序頁12，「…就告子篇言，象山所明者亦只是孟子義理、智慧之大綱，即『牛山之木嘗美矣』以下直發正面之義理者，象山實能得之，彼亦勸人當『常讀之』，必能得益。然于篇之開首論『生之謂性』處，則勸人『不必深考，恐力量未到，反感亂精神。』此雖勸人，而其本人終亦未能示人以通解」。

¹³楊祖漢《朱子對孟子學的詮釋》，刊於黃俊傑編《孟子思想的歷史發展》，（台北：中央研究院中國文哲研所籌備處1995年5月底初版），頁129~130。

西洋哲學史是一連串的先哲「否定」前哲的歷程，每一個階段之間的斷代與分類，都是知識與哲學命題的「否定與重構」的歷程。中國哲學史卻是一連串的先哲「增補」前哲的歷程¹⁴，每一個階段之間的斷年和分類，都是知識與哲學命題的「增補與擴大」的歷程。把相同或相似的名相，擴大或指向其它語意成分，或者跳躍連結不同的語法層級，儒、釋、道莫不如此。同用一個「心」字、「性」字、「理」字、「道」字，不同哲人的定義都不同，所以各個哲人都自己立說，自解其「原心」、「原性」、「原理」、「原道」...，以致後學無所適從。清朝儒生會成爲「經學家」，實有不得已也。

以儒家發展爲例，可從下圖看到增補的東西愈來愈多，使用的名相（專有名詞）卻相差無幾。



儒家聖脈有兩大特色：

- (一) 只要出現新概念、新名詞與新命題的外患，如戰國時期的楊、墨與告子，又如魏晉南北朝的黃老，它就會消聲匿跡、退隱而不顯。孟子未出之前，孔學早已淹沒在「天下之言不歸楊即歸墨」的波浪中。孟子之後，儒學更被覆蓋在魏晉南北朝漫長的玄、釋洪流中之。
- (二) 儒家消聲匿跡一段時間之後，摸熟弄懂對方是怎麼回事之後，聖學宗脈就會把對方的新概念、新名詞與新命題統統包含在「新」儒學之中，再用擴充本有的舊概念、舊名詞、舊命題，或延伸出舊概念的新名詞、新命題，或延伸出舊命題的新推理路徑，來解答新時代的新困境。

所以，孔子增補¹⁵疲蔽的周文，孟子增補楊、墨、老子、告子的命題，宋明理學家增補

¹⁴ 增補的學問在於守住「儒家正宗」，意思見解不同卻用新命題包含舊命題，而不直接否定舊命題，戴震就是明顯的例子。史上只有荀子一人招惹，惹得許多後儒爲之護荀歸儒。

¹⁵ 增補是指謂：以新命題解說舊命題未包含的現象，並據此否定當代其它學說的命題。

陰陽、易理、黃老、佛釋的命題、假說與理論，而戴山先生與東原先生增補宋明理學的心、性、理、氣的命題。當代是否只能等待一個「新儒家」，來增補整個西哲與科技文明。因為孟子幾乎開立了儒家所有的命題（基本觀念、基本名詞、專有名詞、研究單位），歷代哲思獨創的儒人都選擇返本歸元來「從」孟，或從孟以表明他跨越時空直接師承孟子思想，或在歷朝歷代中欽點幾位師兄弟。尊孟最好的方法，就是用自己的想法，來詮釋孟子開立的專有名詞。這讓一個儒人，可立足在主流的儒家之中，而不會變的離經叛道，此所以歷代儒人從孟不從孔的原因。跨孟入孔者，以東原為最。

因為歷代儒師喜用孟子起頭，然後展開自己思想的脈絡。所以孟子所立的專有名詞，其詞義就愈來愈豐富，而逐漸發展成「一字多義」。文言文與白話文的斷層，更令一字多義隱晦難顯。因此一個名詞包含的語意成分就愈多，而在不同的脈絡、有不同的意義。這種「意義即用法」的釐清與解析，例如：良心、本心、放心、心之官、養心、放其心、盡心...等是否為同一個心？心與性的關係，是「心即性」？還是「心」不同於「性」？是「心」在內，「性」在外？還是反之？是「心」在上，「性」在下？還是反之？是心動還是性動？心、性二者那個層級高？那個包含那個？這些問題與答案，在白話文與文言文的文化分割下，更顯得艱難。更為艱難的地方是研究方法與邏輯分析的誤用，前述兩種主流研究法都陷入邏輯推論與邏輯歸納的謬誤。儒家傳統的論證邏輯，以「多字一義」的「A即B、B即C，故A即C」的論證型式，也就從文言文的世界植入白話文的世界，大量出現在儒家釋孟的文獻中。所以，如何不另立文字或命題而直接「以孟解孟」，是本研究的第一個研究動機。

二、第二個研究動機：孟子人性論及心性說與當代教育

從幼兒教育、初等教育到中等教育的課程，都包含人格教育與人格養成訓練的內容，但是一直不是獨立的科目。在高等教育中也付之闕如，甚至大學通識教育的博雅範疇中，人格教育與訓練這個主題也消弭無蹤。當代父母師長向西方借箭，卻發現個人主義思想癱瘓了親子關係，家庭的倫常在教養衝突中急遽挫敗。儒家思想向來是中國教育的主軸，孟子的人性論與心性說能夠在親子教養、學校教育，以及當代教育空缺的人格教育中，提供什麼對策與貢獻呢？

三、研究主題

孟子性善思想，是研究中國倫理學中人性論的重要課題。本研究把孟子定性於善的思想，分設人性論與心性說二大命題來研究。本研究的主題是：如何在眾說紛芸的孟學傳統中，探索孟子人性論的真義，並運用於當今台灣教育。本研究先以文獻研究，探索牟宗三先生與唐君毅先生研究方法對於解孟成果的決定性影響，再進一步呈現「意義即用法」模式的研究成果。故本研究的主題，可以細分為以下二項：

- (一) 建構《孟子》之人性論與心性說，及其基本命題與名詞「意義即用法」的脈絡發展。
- (二) 孟子人性論與心性說在當今教育上的應用。

第二節 研究方法 I：文獻研究法

本研究採用（焦點式）文獻研究法，操作維根斯坦「意義即用法」語言分析法，企圖不引他詞、他說、他論來解孟，而達到「以孟解孟」的目標。

本文獻研究不採用縱貫式研究法，也不採用橫斷式研究法，而採用焦點式文獻研究法。因為孟學為中國儒家思想的核心，將近二千多年以來，研究孟學之典章卷冊浩瀚不可勝數。解析《孟子》至今所有研究，不管截斷在那個年代，都是巨大的工程。幸好中國哲人習用的文獻研究法，是把前人所成就的「註解」並列，再加入作者自己的看法，尤以清朝最稱巔峰。所以，本研究的文獻研究，就把研究的焦點，置放在民國之後的兩位大儒身上——牟宗三先生與唐君毅先生。企圖經由兩位近代中國哲學的大儒，了解他們如何看有史以來的孟學研究，以及他們解孟的方法。再經由這樣子的審析，來確認本研究在歷史上的定位與價值。

文獻研究的第一個層次，在於文獻內容的分類比對與排序，來找出某個特定研究的歷史定位與價值。第二個層次，在於研究文獻內容背後的研究方法，對研究方法予以分類比對與排序，來找出個別特定研究之研究法與成果，在歷史上的定位與價值。顯學或大宗師的研究，因文獻太多故適合第二層次的研究方法。牟、唐二位大師，代表了歷代孟學兩大基本研究方法、方向與典範（第一章序論所提之第三、第四種為比較與運用法，不屬本文討論之列）。對焦於這兩個典範，採用第二層次的文獻研究法，即為本文操作之典範式文獻研究法。並把焦

點放在孟子〈告子篇〉再輔以其它重要章句，這就是本文焦點式文獻研究法。

一、牟宗三先生解孟的方法

牟宗三先生在《圓善論》序言中說：

我之講圓教與圓善是直接從孟子講述，我之這樣講起是取疏解經典之方式講，不取「依概念之分解純邏輯地憑空架起一義理系統」之方式講。所以如此，一因有所憑藉，此則省力故；二因講明原典使人易悟入孟子故；三因教之基本義理定在孟子。¹⁶

牟宗三先生在這段序文中揭示了兩種解孟的模式：第一種是疏解經典，第二種是以概念的分解來架構義理模式。牟先生說第一種較好，但是唐君毅先生顯然選擇了第二種模式。面對兩位大師不同的選擇，後輩學子該擇一從之，或是有第三種選擇呢？牟先生在序言中又說：

我之疏解《孟子》是取《孟子·告子篇上》逐句疏解之。這一篇文字由孟子與告子辯「生之謂性」起直至最後篇尾止，乃一氣呵成者，甚有條貫性。」又說：「然而兩千多年來，真能通解、切解、確解此篇文字者卻不易得。只一「生之謂性」即不易辨明。…仁義內在，只象山、陽明能切明之，朱子不能明也。可見兩千多年來，有誰能通解、切解、確解此篇文字呼？近人更不易理解。吾每念及此，輒覺華族學人對不起古人。以前學子有誰不讀《四書》，而猶若是，況今日乎？故吾取而逐句疏解之¹⁷

牟先生單舉一個《孟子·告子篇》，就痛斥「二千多年來，有誰能解？」且遍及陸象山、程明道、王陽明、劉蕺山與朱熹。程、朱、陸、王都被質疑了，還有誰能解孟呢？後學如我輩，還能引用那篇文獻呢？牟先生又接續著說：

又不只文句事，且是義理事。兩者俱到，方能有通解、切解與確解。語句暢順，則義理豁然，因其語句本是智慧句，亦是表達義理之語句也。若無生命之感應，又無義理

¹⁶牟宗三《圓善論》（台北：台灣學生書局 1985）頁 10。

¹⁷牟宗三《圓善論》（台北：台灣學生書局 1985），頁 11。

之訓練，而謂訓詁明則義理通，是則難矣¹⁸

(一) 牟宗三先生解孟的方法：牟先生進一步提出他疏解《孟子》的六個方法：

- 1、逐句疏解。
- 2、疏解文句。
- 3、疏解義理。
- 4、有生命之感應。
- 5、有義理之訓練。

然後又再強調第六要項如下，牟先生說：

吾既疏解已，又取康德論人性中之基本惡一文譯成中文以附于後。此則有助于「生之謂性」之論辯之理解，是此時代理解〈告子篇〉之不可少之補充也。詳讀康德文，益覺孟子後華族學子思力之脆弱。¹⁹

牟先生痛下針砭，斥責「孟子後」學子「思力之脆弱」，且提出第六項方法如下：

- 6、把孟子和康德「並立」或「對立」起來做比較。

牟先生認為不讀康德此文，難以理解〈告子篇〉。所以——牟先生之前解孟的文獻還要讀嗎？當然，孟子後學的我輩，又不敢斷章取此義，此作一個念頭參考吧！因為牟先生在序言中諄諄教誨道：

此問題之暢通實需要有相當之「力量」，未可隨意滑轉，亦不可濺涉想漫蕩。否則孟子之爭辨乃徒然矣。²⁰

(二) 牟宗三先生研究方法的啓發

從牟宗三先生出發來解孟，有一個優勢，就是先預設了：「牟先生幾乎已經批判大部分的前儒，除非後學有能力證明牟先生是錯的，那麼當代後學只要閱讀或『從』牟先生的論述即

¹⁸牟宗三《圓善論》(台北：台灣學生書局 1985)，頁 11。

¹⁹牟宗三《圓善論》(台北：台灣學生書局 1985)，頁 11。

²⁰牟宗三《圓善論》(台北：台灣學生書局 1985)，頁 12。

可。」牟先生對還是錯了呢？孟子自述接繼孔子的人「捨我其誰」²¹，陸象山說：「竊不自揆，區區之學自謂孟子之後至是而始一明也」²²。」劉戡山²³與戴東原²⁴也都自稱承接孔孟道統。牟先生卻又說這些人都「未示人以通解」²⁵。

...如陽明及劉戡山皆對於告子語有無謂之遐。朱注順通文句雖大體不誤，然于論辯之經過則不能使人有確切之理解。...。仁義內在只象山陽明能切明之，朱子不能明也²⁶。

所以牟先生又說「故吾必須詳予疏解，且又附之以康德之文」²⁷。這讓我們更清楚以下的命題——非如牟先生貫通中西哲者（尤其是康德哲學），無以解孟，無以接繼孟子道統嗎？

把牟先生放在解孟的歷史上來看，引發了以下三個想法：

1、逐句疏解模式，「對立」於義理邏輯模式嗎？

文獻的內容決定於研究者的方法，這兩種方法真的對立嗎？牟先生真是只擇其一嗎？牟先生在序言中又說：

「吾愧不能如康德，四無傍依，獨立運思，直就理性之建構性以抒發其批判的哲學；吾只能誦數古人已有之慧解，思索以通之，然而亦不期然而達至消融康德之境，使之百尺竿頭再進一步。于以見概念之分解，邏輯之建構，與歷史地『誦數以貫之，思索以通之』（荀子語），兩者間之絕異者可趨一自然之諧和。（中間須隨時有評判與抉擇，以一概念之正位）」²⁸

原來，牟先生自己又已融通這兩個對立的模式。牟先生先擷取康德「圓善」的概念，卻拋棄圓善概念的基礎：上帝，轉而移植到儒家性善概念的源頭：〈告子篇〉

²¹楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 109。

²²牟宗三《圓善論》（台北：台灣學生書局 1985），頁 11。

²³牟宗三《圓善論》（台北：台灣學生書局 1985），頁 11。

²⁴戴震作《孟子字義疏證》在自序中說：「...，吾知之而不言，是不忠也。...吾用是懼，述《孟子字義疏證》三卷，...故求觀聖人之道，必自孟子始。」

²⁵牟宗三《圓善論》（台北：台灣學生書局 1985），自序頁 12：「孟子後至象山而始一明。象山所明者即是孔孟之智慧方向也。...此雖勸人，而其本人終亦未示人以通解」。

²⁶牟宗三《圓善論》，（台北：台灣學生書局 1985），頁 11。

²⁷牟宗三《圓善論》，（台北：台灣學生書局 1985），頁 12。

²⁸牟宗三《圓善論》，（台北：台灣學生書局 1985），頁 14。

汲取養分。牟先生二取釋家「圓教」的概念，擴而充之來詮釋「儒家的圓教」、「道家的圓教」與「釋家的圓教」。牟先生左手捉康德的圓善，右手抓天台判教的圓教，用來建構中國哲學三教的圓教與圓善。亦即，牟先生從疏解孟子，來建構他的「圓善論」。

2、〈告子篇〉是《孟子》性善論的主軸，牟先生解〈告子篇〉的方法是什麼呢？

〈告子篇〉所談不只是「生之謂性」這個主題，而是明白的解說孟子「性善」的概念。這個以性善為核心的價值哲學，開啓了整個宋明理學。所以諸篇章中，具有非凡的關鍵地位。牟先生的解法如下：

(1) 陳列原典段落文句。

(2) 以案語簡述該段摘要，次引各家註句來解析重要或有歧異的文句。先下訓詁之力，再說明雙方對立的依據與目的。

(3) 以白話文順通翻譯原文，並以引號加註說明文字。

(4) 旁徵博引，以孟子說、告子說、我說、他說...等四個方向進行義理的分析與邏輯的建構。

3、除此二元對立與融通之法，無由解孟嗎？

牟先生融通古今中外哲學，他先把逐句疏解模式對立於邏輯義理模式，然後又從疏解模式「融通」於義理邏輯模式（此以《圓善論》一書為證）。而唐君毅先生則是另一個典範，他由義理邏輯模式，融通與疏解模式（此以《唐君毅全集》〈原道篇〉第六章為證。所以，本文探究唐先生的模式後，再回來思索第三個命題。

二、唐君毅先生解孟的方法

唐君毅先生在其《中國哲學原論》原道篇（一）第一、二章論孔，第五、六章論孟。由章節標題，就可以看到完全不同於牟宗三先生的模式。章節列舉如下：

第一篇

第一章：孔子之仁道（上）

一、導言 孔子以來言仁之思想之數變，並自述究心於此問題之經過，
及本文宗趣

二、仁德、事功、及志於道之涵義

- 三、爲仁之方法與忠、恕、信
- 四、仁與禮敬
- 五、仁與智及勇、義
- 六、孔子自心上說仁之旨、及孔顏樂處之問題之討論

第二章：孔子之仁道（下）

- 一、天命思想之三型與孔子之說
- 二、「天命」、「自命」與義之同義及異義，與義命不二，及天命不已
- 三、天與己及人之存在意義，及知天命、俟天命、畏天命之不同意義
- 四、孔子之天與人格神
- 五、如何理解孔子之言鬼神
- 六、孔子言鬼神之涵義、與禮與仁

上下篇 結論

第五章 孟子之立人之道（上）

- 一、導言 述中國歷代孟學之三變，及孟子之興起人之心志以立人之道
- 二、孟子言道與孔墨之不同，及孟子之人禽之辨
- 三、仁義之心，與義內義外之辨
- 四、孝弟與行義之道
- 五、孟子言學者之志、及生與義

第六章 孟子之立人之道（下）

- 一、孟子言君子之所樂、所欲與所性
- 二、孟子言成德之歷程
- 三、孟子言盡心知性以知天、存心養性以事天、及立命之涵義
- 四、孟子之養氣與知言之學

五、孟子之言王者之政與民之興起，及聖賢豪傑與王者、學者之興起²⁹

(一) 邏輯義理解孟模式

唐君毅先生的論述，代表從「依概念之分解純邏輯地架構義理系統來融通原典文字之疏解的模型」。³⁰例如第一章的導言：他先把「天命思想」分成三個類型，再用這三個類型套入孔子有關天命之文句（原典），次而參酌各家註解，用類別比較來疏解義理。又例如第五章的導言，先提出孟學三變的模型，次而論述孟子的立人之道。其它各章節之標題，則更清楚地顯示以概念名相為題，引原文、引他文、引己見來比較語意與義理之異同的模型。

(二) 唐君毅先生研究方法的啟發

唐君毅先生啟發了以下三個想法：

1、非康德不能解孟嗎？中西哲學的體用互見是否必然？

牟先生堅持以康德解《孟子》，唐先生呢？在《唐君毅全集卷十四·中國哲學原論·原道篇》的自序中，他說：

吾之此書，視中國哲學為一自行升進之一獨立傳統，自非謂其與西方、印度、猶太思想之傳，全無相通之義。然此唯由人心人性自有其同處，而其思想自然冥合。今吾人論中國哲學，亦非必須假借他方之思想之同者，以自重。...大率中國哲學之哲學傳統，有成物之道，而無西方唯物之論；有立心之學，而不必同西方唯心之論；有契神明之道，而無西方唯神之論；有通內外主賓之道，而無西方之主觀主義與客觀主義之對峙。則此比較易非易事。至若如近人之唯以西方之思想為標準，幸中國前哲所言者與之偶合，而論中國前哲之思想，則吾神明華胄，降為奴役之今世學風也。吾書宗趣，亦在雪斯恥。³¹

則哲學之論述，又豈必須以名學知識論為先？故論中國哲學之道，而謂必依一名學、知識論、宇宙論、人生哲學之序以論之，最為吾此書所不取³²。

²⁹唐君毅《唐君毅全集·卷十四·中國哲學原論原道篇》（台北：台灣學生書局，1977），頁 2~5。

³⁰牟宗三《圓善論》（台北：台灣學生書局 1985）頁 10。

³¹唐君毅《唐君毅全集·卷十四·中國哲學原論原道篇》（台北：台灣學生書局，1977），頁 11。

³²唐君毅《唐君毅全集·卷十四·中國哲學原論原道篇》（台北：台灣學生書局，1977），頁 24。

經由以上引文可知，唐先生之「雪恥」是因為不恥。解孟到底有幾個方向呢？純中國的觀點？參酌西方的觀點？純西方的觀點？得到的或許是不同的知識，那個知識才對呢？或許不是以彼對來指出此錯，以此錯來證明他對，而是明確界定研究的目的與價值，來支持研究的效用。

2、另一種解孟模型：畫圖

唐君毅先生雖然說：「儘量求依其原著之編次，扼要論述其所陳之義理之次序、層位等」。³³唐君毅先生在自序中雖然強調自己解孟的「標準規範」，可是讀者都看到唐文並非按照《論語》或《孟子》的章節次序而進，而是立標題再引原文來佐證。就算唐先生達到自己設訂的標準規範，但是這規範也有不及之處。唐先生自己說：

文字所表之義理，本有其高下、淺深、廣狹與遠近，如合為一立體，而紙上之文字，則皆一樣大小，以平鋪紙上。故人若不能將平鋪之文字，前後重疊貫通而觀之，使此如一立體之義理，宛然在目，亦不能對此所表達之義理有如實之知見。³⁴

孟學後學如我輩，見牟、唐兩位大師綱舉目張、宛然在目，但是再三閱讀大作時，誦數不一定可以貫之，思索也難以通之。近二千多年的孟學文獻，真的就掉落在唐先生的擔心之中——「平鋪的文字」無法表達「立體的義理」嗎？所以，近三千年的努力，卻無法讓今人輕易解孟與操作孟子的思維嗎？唐先生又說：

中國哲學思想之著述，其形式系統，誠不如西方哲學思想著述之顯明。然一名言不必只有一指定之定義，而可有各方面之義，同以此名言，為其輻輳之中心。又一系統，可由類分而使綱目具足以成，亦可唯由此系統中之諸義理之依次序先後、或層位高下之連結而成。系統更至少有直線系統與圓周系統之分，及單一系統與交攝系統之分。」又說：「系統若為唯依次序先後，層位高下而結成者，或若為一圓周系統或交攝系統者，

³³唐君毅《唐君毅全集·卷十四·中國哲學原論原道篇》（台北：台灣學生書局，1977），頁24。

³⁴唐君毅《唐君毅全集·卷十四·中國哲學原論原道篇》（台北：台灣學生書局，1977），頁26。

皆不能只對其義理加以類分，使綱目具足之道爲之。」³⁵

唐先生、牟先生以及孟後學人都遭遇了這個問題，線性思考的文字鋪述對立於立體結構的系統時，就產生了必然的挫敗。而這個挫敗綿延近三千年，令牟先生大嘆華族學子之無能。唐先生看到問題的核心，也提出了解決的方法，唐先生說：

「此導論上文，言道之類比，則要在以人行之道路爲類比，以使人先對『道』作一圖像的思考。此圖像的思考，吾不如今之西哲或加以輕視。」又說：「吾以爲凡人所思考之義理之有種種方向者，其方向皆可加以直觀，而以圖像表之，吾亦嘗欲卻於此書所說，皆爲之畫圖。」、「唯圖像亦須用文字加以解釋，既有文字之解釋，善觀者亦皆可自形成此種圖像，故不復畫。」³⁶

唐君毅先生找到了「以圖像表之」，卻又因爲知見而言「善觀者不復畫」。可是誰是「善觀者」呢？牟、唐二人不都頓足扼腕於後學嗎？既然不能求之於後學皆如唐先生之善觀，當然就只好求之於「畫圖」與「圖像」。這也引導出二元對立與融合之外的第三種新模型——以語言分析表輔以文字，來表達立體的系統思維。其實這種立體的系統思維，轉換成維根斯坦的語言，剛好是「一字多義」構成的語言家族，而與其語言分析法有異曲同工之妙。

第三節 研究方法Ⅱ：維根斯坦思想後期「意義即用法」的語言分析方法

維根斯坦後期語言分析的技術，在於對語言與文本進行分析時，不是另立名詞或另立新的概念來以A解B，或 $A = B = C$ ，故 $B = C \dots$ 等，犯了傳統邏輯推論的老舊模式。也不是先歸納出命題或假說，其次交叉引用或編排語詞或名詞來證明預設的命題或假說，再回頭來說B是什麼。而是直接針對研究對象的語句或命題或假說本身，分析爲基本名詞與基要命題，經過符號化的程序，把這些基本命題與基本名詞轉變爲記號語言，再於邏輯空間中排列這些符號的空間序列關係，尋找出字詞與命題的個別意義與總合意義。這種以原典文本或語句本身的語詞或命題來自解的程序，完全不引入分析對象（原典、原文、原句）之外的任何名詞、

³⁵唐君毅《唐君毅全集·卷十四·中國哲學原論原道篇》（台北：台灣學生書局，1977），頁22。

³⁶唐君毅《唐君毅全集·卷十四·中國哲學原論原道篇》（台北：台灣學生書局，1977），頁22。

命題或假說。「意義即用法」³⁷的形式分析是把原典拆解成部分（基本要素與基本命題），分析部分與部分及部分與整體的邏輯關連，在語詞的家族相似性中尋找個別語詞之詞性、邏輯與意義的區別，從而找出「意義即用法」的可能性，用以確認意義的適當性與命題的意義性。因為一個字在不同的脈絡裡有不同的用法，由於有不同的用法而有不同的意義。故「意義即用法」的語言解解析技術，完全跳脫：引入原典之外的名詞或命題或假說，操作「多字一義」來消弭相關命題邏輯衝突的傳統文獻解析技術。

一、維根斯坦的語言分析

傳統邏輯分析運用於語句、文本有何不可呢？爲了跳脫「論說」形式來論理，爲了平紋的文字無法表達立體的義理，植入邏輯形式分析是「科學化」哲學的第一方案，維根斯坦的《邏輯哲學論叢》就是一個例子。這樣子做有什麼問題呢？原來邏輯分析的單位是符號，符號化之後才能進行「數學式」一般的傳統邏輯操作，或維根斯坦真值函應表的操作。但是把名詞或基要命題，進行直指定義或意指定義而指向一個符號時，這個符號所顯示的是這個名詞的那一個簡單構成要素（基本要素）呢？哲學論說的邏輯分析在指稱符號的過程中，會犯下一個錯誤，就是把語詞或命題直接指稱爲符號。例如：「心」是P，「性」是Q。又例如：「心性同一」是P，「才就是性」是Q。接下來的邏輯分析可能就錯了，爲什麼說「可能」呢？這些被指稱於符號的名詞，如果是簡單物的名稱，這些命題的載體如果是 Things 或基要命題，那就可能「對了」。如果這個名詞本身就是複合體，它有A B C D四個語意成分，如果一個名詞或語句有EFG三個基要命題或語詞，那麼這個符號在EFG是分別指稱A或B或C或D呢？基本名詞與基本命題的意義流失時（特定的部分語意取代全稱語意或其它語意），整個語句或文句或名詞或命題就陷於混亂的意義之中了。

維根斯坦在《哲學研究》時期，對於語意成分多元化的語法運用或語句陳述，已經知之甚詳，故強調一詞多義的語言遊戲（Language games）與家族相似性（Family resemblance）。當P與~P不再是截然相反而對立之時，傳統邏輯已經面臨考驗，尤其是操作於人類的思想、意識、情感...等對象之時，後期的維根斯坦不再企圖在唱片凹槽和音樂聲中尋找共享的類似形式，本質論已經被家族相似性的脈絡關連（不同語詞中可能包含若干相同或類似的語意成分）所涵蓋。用一字一義來保證邏輯考驗爲真的必要性，已經發展出操作「語言遊戲中的符

³⁷ 陳榮波《哲學分析的天才·維根斯坦》（台北：允晨文化，1982），頁129~136。

號用法決定」³⁸，來判讀一詞多義的適當意義的抉擇。而單一語詞意義的抉擇與其它語詞意義的關連，透過正確的「符號用法」，就可以把平面的邏輯形式的真偽分析（已經沒有恒真或恒偽），轉變成簡潔唯美的語言分析技術。

命題的內容是什麼？內容與命題的對錯、真偽，並非維根斯坦的哲學研究。但是用相同名詞於不同命題的語言分析，探索各個語詞之語意成分抉擇的意義能夠符合語句形式與命題的意義。命題本身與其名詞（元素）之間的意義的正確性，來解析其為簡單物或複合體？來解析其是否有多元的語意成分？來解析其於不同命題或句子中不同的意義？剛好可以把一個名詞轉變成記號語言，用適當的「符號化」程序，來顯示其「意義即用法」及何時為何義。當這些考驗的目標物是原典（語詞或文本）時，就成為文獻研究時以原典語詞自解原典命題，以及以原典命題互解原典語詞的「自解技術」。

二、維根斯坦後期「意義即用法」語言分析技術的方法

面對文本的語詞文句與命題時，如何「符號化」才對呢？遵循一詞多義（語意成分）、語詞命題即圖像、記號語言等提示的指標，如何把一個名詞變成記號語言，又不會陷入代名符號（P、Q）的邏輯形式（V、~、⊃）法則的誤導呢？本文將文獻研究時符號化的方式設訂如下：

（一）逐句逐字解析基本命題或基本要素的名詞（例如：心）

（二）將該名詞加上四方框，如下：

心

。

（三）心是名詞，

心

是經過符號化的語言，就是一個「語言方塊」。

（四）把一個句子或命題視為一個邏輯空間，依照句子的結構與命題，放置與排列各

名詞

的語言分析表，尋找出各

名詞

的意義與命題的意義。並以「連接線」顯示兩個

名詞

的相關，例如

心之官

——

耳目之官

。以「單向箭頭」，顯示兩個不同

名詞

的發生次序或路徑，例如：

心

→

性

。

（五）不同的句子或命題中，若出現相同名詞的不同意義，除了文字上的說明之外，更要把語言分析表的語言符號，從

名詞

改成

名詞 _n

，n是阿拉伯數字，從1~n，依照一字幾義來決定n值為何。若「心」有三義，則在不同句子或命題中分別標示為符號化的記號語言，本文稱之為記號符號，例如：

心 ₁

、

心 ₂

、

心 ₃

。並將符號

³⁸維根斯坦《哲學研究》（台北市：桂冠圖書公司，1995），頁75（原著136）19~20行，「…命題在一種意義上是由語句形成規則（例如在英語中）決定的，在另一種意義上是由語言遊戲中的符號用法決定的。」

方框擴充為二層或多層，方便在記號符號中，解釋與說明指稱的意義與同義詞，例如：

心 ₁
心之官

、

心 ₂
良心

、

心 ₃
放心

 代表「心」這個名詞有三種不同的意義，且心₂是指稱良心，而良心就是本心。

- (六) 面對哲學文獻中的理論或假說，或者是整本的原典時，就可以在語言分析中，經由逐字、逐句、逐頁、逐命題的語言符號，來建構整個假說或理論的語言分析表。建構的過程中，各個

名詞

 的 n 值就會被考驗出來，相同名詞之不同的

名詞 n

 之間與不同名詞的不同或相同

名詞 n

 之間的空間位置（邏輯空間的形式）也會被考驗出來。經過重複調整與重構的歷程，每一個名詞、命題、假說與理論的意義（各別意義與全體意義）都能得到適當的邏輯考驗。
- (七) 例如本文用來考驗《孟子》一書，並不能考驗其人性論是對或錯，而是考驗其人性論是什麼？以及形成或建構是什麼方法（使用的語詞與用法的考驗）是對或錯的，並深入於考驗每一個名詞或命題的意義（一義或多義），以及各個部分語詞的意義如何組成命題之意義的邏輯空間排序。
- (八) 運用語言分析技術，可以相對於舊有「逐章解句模式」來比較兩者的差異，以及後者在邏輯推論上易犯的錯誤。操作語言分析技術，可以從第一個章句的語言分析表，增補第二個章句的語言分析表，依著章句的發展而建構出全文或全書整個假說或理論的語言分析表。
- (九) 運用語言分析技術，可以相對於舊有「邏輯義理模式」來比較兩者的差異，以及後者在邏輯歸納上易犯的錯誤。操作語言分析技術，可以把全書或假說或理論的所有名詞與基要命題的相同或不同的符號語言分別歸類，然後依照命題或假說的不同，從已分類好的符號語言資料庫中選取適當符號語言，一個又一個語言方塊的位置與箭頭方向的設定，就完成該命題或假說的考驗歷程。

這種依照不同主題或命題，來重構不同的語言分析表的方法，就成為文獻研究的一大利器。

第四節 孟子思想的背景與價值

孔子用「仁」來連結「天」和「人」，連結「君」和「民」，而逼現出「聖王」和「君

子」。孔子不談「性」與「天道」，孔子不言性善或性惡。可是，孟子非說不可。周文疲蔽，孔子起而濟之。孔子逝世之後，戰國時代動盪的政局與慌亂的人心，不論君或民都尋覓不到安身處所。楊朱爲己，一毛不拔。墨眾兼愛相利，摩了頂又再放其踵。告子宣示無善、無惡，擢而隨之。荀子倡言性惡，高呼「化性起偽」。每個人都得摸著心問自己是好人、壞人的時代，就怕撈不著自心，而不知如何活在這個時代。外在行爲標準迷亂之時，只剩下一顆自心成爲存在的依據。當「天下不歸楊即歸墨」之時，又有老子一脈的莊生倡言逍遙縹緲之旨。孫臏、吳起、蘇秦、張儀、它噐、魏牟、田斯、慎到…等人提出的概念，五花八門的思想惑亂人心。儒學如果不能爲當代人找出對策，爲人心找到出口，只有消沉湮滅的命運。孔子在春秋時代，開啓儒家聖人與聖學合一之聖脈。孟子私淑孔子爲師，奮起於戰國時代，以性善思想鼓起儒家聖脈的第二個浪頭。（孔子代表儒家聖脈的第一個浪頭）

一、孟子思想的背景

孟軻，鄒國人氏。生辰不詳，大致可推論其生於公元前 385 年，逝於公元前 304 年，享壽八十四歲。孟子出生時，孔子已逝世百年。孔子逝後百年，戰國七雄雄霸吞併，孟子師紹孔子門風，盡顯儒者風範，期以仁義儒學說之於君王。他以「後車數十乘、從者數百人」的陣仗傳食於諸候，週遊列國推行儒學的行止，相較之於孔子不惶多讓。孔孟二人，猶如照耀春秋、戰國二個亂世的天際明星。孟子不屈不撓的恆心和毅力，令後人敬佩不已。孟子四十歲不惑之年時周遊列國凡三十年，直至「欲不踰距」之年，才放棄他仁義治國的理想，返回鄒國著書立說開塾授課。孟子序詩、述孔作《孟子》七篇傳世。《孟子》七篇學說的核心，就是君子存之的「性善」，而且「性善」幾希。這個「幾希」的「性善」向上開出「仁政王道」之聖王之學，向下開出「性善」與「仁義禮智」之君子之風。

孟子思想的人性論核心：人之異於禽獸者幾希，大哉問呀！在那個時代問了這樣子的命題。問的奇，回答的更奇。孟子自問：「人之所以異於禽獸者？」又自己回答說：「幾希」。他用這個「幾希」展開了三十年的政治生涯，用這個「幾希」開展了儒家的人性論。這個幾希，君子存之、庶民去之。君子輔政或國王學習君子之道時，以不忍人之心行不忍人之政的仁政王道，才能造就「民爲貴、社稷次之、君爲輕」的聖王。不但庶民去之，國王也去之。「賊仁謂之賊，賊義謂之殘」，故出現了殘賊之人，也出現了殘賊之君，而皆爲人可誅之一夫。這種政治思想規範了君子、庶民與國王的關係，較之於孔子「民視、民聽」的政治思想，不但

遑不多讓，更是生猛活潑地向前踏了大步。

孔子不言「性」與「天命」，孟子卻擺明了討論「性」與「天命」。孟子不但言「性」，還直說「性善」，亦即「性=善」，「性」的內容是善。「性」裡還有沒有別的，比如：惡？孟子則絕口不提。但是，惡要擺到那裡呢？孔子沒論述「善惡」，卻提示「七十而從心所欲不踰矩」，而下啓宋明心性說的恢宏理路。孔、孟二人的思想理路分解如下表：

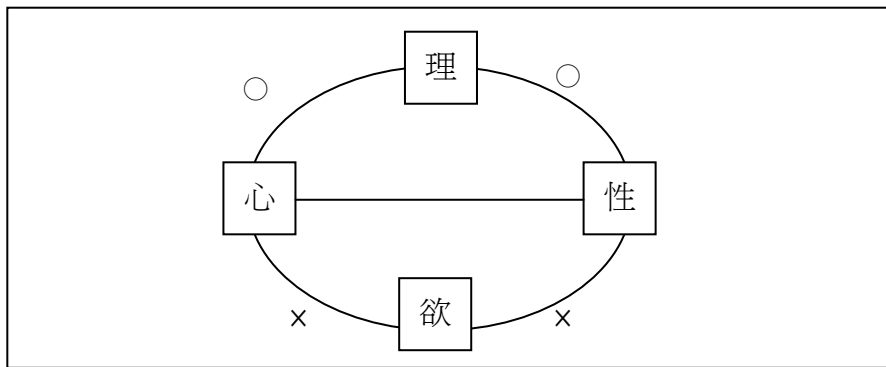
表 1：孔孟思想語言分析表

孔子	S：刺激(動機)		R：反應(策略)		E：後效(行爲)		善	不	惡	不	取其徑者
	S ₁	心所欲	R ₁	從	E ₁	踰矩	×	○	○	×	宋明理學家
					E ₂	不踰矩	×	×	×	○	戴震
			R ₂	不從	E ₃	不踰矩	×	×	×	○	宋明理學家
孟子	S：刺激(動機)		R：反應(策略)		E：後效(行爲)		善	不	惡	不	取其徑者
	S ₁	性善	R ₁	思而得之 求而得之	E ₁	由仁義行	○	×	×	○	宋明理學家
					R ₂	舍則失之 放其心而不求	E ₂	殘賊	×	○	○

孔子談心與欲，當「心所欲」蜂湧而出時，則有「從」與「不從」兩種策略來做反應。子曰：「70 而從心所欲不踰矩」，所以可推論出 70 歲以前「從」心所欲會「踰矩」，以及「不從」就不會踰矩。踰矩可類之為惡，不踰矩可類之為不惡。宋明理學家「存天理、去人欲」中，之所以要「滅去人欲」的思想源頭，就根植於孔子。滅去人欲，就不會踰矩，就不會「不善」，更不會「惡」。心宗的「心」割離了「欲」，性宗的「性」割離了「欲」；一個離開了「不善」，一個離開了「惡」；心宗與性宗才有機會在「理」碰頭。此所以「心即理」，也所以「性即理」。孔子以君子言「仁」，孟子則以聖人結合君子，又以仁義禮智來擴充「仁恕」的懿德。

孔子言「欲」之從與不從，孟子從耳目之官生發食色之性與生死之欲為小體，孟子又言此小體會奪之於大體的仁、義、禮、智。時至宋明心性論者，卻把孔孟的「欲」以及孟子以心、性討論「善性」與「欲」交戰的路徑…等等，全部「存而不論」。「從不從欲」變成「滅人欲」，又把「心、性」割離「善、惡」而接合於「理、氣」。宋明心性說雖自成氣象，追其因卻又上啓於孔孟哲思。語言分析如下表：

表 2：心性理欲的語言分析表



孟子談心、性與欲。心之官則思，思（性之善）則得之，求（放心）而得之，所以產出「由仁義行」的行為後效。孟子也提出「舍則失之」、「放其心而不知求」二種反應策略，以致出現「殘賊一夫」的行為後效。

宋明理學家「明天理、滅人欲」中，之所以要明、要存「天理」的思想源頭，就根植於孟子的性善論。「誠與敬」、「格物致知」以至「致良知」，都是把「天理」銜接「義理」與「倫理」的功夫。就算有人不堅持性善，也都會歸結於行善與善行。宋明理學家代表儒家聖脈發展的第三個浪頭，他們伸出一隻手握住孔子（第一個浪頭），而摒卻「欲端」之惡；又伸出另一隻手抓住孟子（第二個浪頭），而緊緊握住「善端」之理。孟子人性論從性善以至善行的恢宏論說，上承孔子下啓百代後儒，而成爲代表中國文化的核心價值

二、孟子思想的價值

天不生仲尼，萬古如長夜。天不生孟軻呢？後孔子的千餘年，恐將落了楊、墨、佛、老之手，儒家可能在中國歷史上消失。兩漢將無以崇儒爲國教，宋明大哲想要反佛反老，也只能在孔、楊、墨、荀中尋根。沒有孟軻龐大嚴謹的儒學人性論體系尊之在前，宋明大哲就無法站在孟子肩膀上思索人生。想要拋去性惡與人欲，談何容易呵！不去惡與欲，心與性就轉

不出理，來融通天理與人倫義理。沒有孟軻，程朱、陸王、蕺山、東原將何以爲託呢？

孟子思想龐大而奇巧，喻辯之妙令人折服。孟學在整個哲學思想史上，貢獻與完成了以下七個價值工程：

- (一) 挽救楊墨亂儒的危機
- (二) 建構儒家人性論的體系
- (三) 在哲學思維中，避開了惡與欲，卻能以性善解說善行與不善之行，奠定宋明理學
的後設基礎。
- (四) 完整的蒐集、羅列各種哲學專有名詞或命題，並且以二性二體三心四欲二行三氣
八人的理論模型，以及立命修身的十條操作路徑，讓一切各安其位。提供後孟子
的儒生，詳實完備的參考模型。此所以東原先生所謂：「欲窺聖人之道，必歸孟子
始」。
- (五) 孟子上銜孔子而成爲儒家聖脈的第二個浪頭，不但紹承儒家的聖人宗脈（周遊列
國、科教弟子、著書立說），更大的價值在於：擴而充之、完備了儒家的聖學宗脈。
孟子，以性善的性善論，建構儒家完整的哲學體系。
- (六) 建立儒家懷疑論證的思辯學風。
- (七) 從性善的人性論，建構了儒生「不爲禽獸必爲聖人」剛健威猛的人格典範，這是
孟學之於歷代與當代人格教育的最大貢獻。

第二章 孟子性善思想：〈告子篇〉上人性論解析

逐章解句的模式，通常包含名詞註釋及譯文（此類著作以楊伯峻《孟子譯注》，（台北：華正書局，1986）為代表），順通之譯文只解文意，卻難於解析文義，優點是可以順通原典的全貌，缺點只知其然而不知其所以然。讀愈多版本文意愈歧異，義理愈無從通順。就算有義理解析的註譯，也都言簡意賅而不能明通文義。（註：本類著作以傅佩榮《解讀孟子》為代表（台北：立緒文化，2004）。惟牟宗三先生《圓善論》中引康德入孟對〈告子篇〉上16章，以大篇幅進行義理之詳解，因為牟先生的慧見博雅，尤其是套入「材料」與「形式」二分的邏輯框架，更啟發了逐章解句之契機。後又幸得陳榮波師指導，觸發加入維根斯坦語言分析技術來定位各名詞層次、位置與相互關係和邏輯發展的合理性，希望有助益於孟子後學更易入孟解孟。

本章依牟宗三先生《圓善論》一書解〈告子篇〉上以明人性的脈絡，以維根斯坦語言分析技術解析〈告子篇〉上15章（牟解16章，但第16章天爵人爵之喻，只言不以仁義做為謀求貴位之戒，義理簡賅為補充說明，未立新名相與新命題，故本文刪之不論）。循牟先生逐章解句模式以維根斯坦語言分析技術解析〈告子篇〉上15章，呈現以「維根斯坦語言分析技術」來「以孟解孟」（不另立文字或假託其它名相或造論）的〈告子篇〉上15章。

第一節 〈告子篇〉上第一、二章

先列原典，次以維根斯坦語言分析技術，解析文句、命題與假說。

一、原典：〈告子篇〉上第一章

告子曰：「性猶杞柳也，義猶柎棬；以人性為仁義，猶以杞柳為柎棬。」

孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎棬乎？將戕賊杞柳而後以為柎棬也？如將戕賊杞柳而以為柎棬，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！」³⁹

³⁹楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁253。

〈告子篇〉上第二章

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

孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。令夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。」⁴⁰

⁴⁰楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 254。

二、語言分析表

表 3：〈告子篇〉上第一、二章語言分析表

	形式	材料	形式
第一章	<div style="border: 1px solid red; padding: 5px; width: 60px; margin: 0 auto;"> 杞捲 </div>	<div style="display: flex; flex-direction: column; align-items: center;"> <div style="border: 1px solid blue; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">杞柳</div> <div style="border: 1px solid blue; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">性 人性</div> <div style="border: 1px solid red; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">仁義 率</div> <div style="border: 1px solid red; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">天下人</div> </div>	<div style="display: flex; flex-direction: column; align-items: center;"> <div style="border: 1px solid blue; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">杞捲</div> <div style="border: 1px solid blue; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">仁義 義</div> </div>
第二章	<div style="border: 1px solid blue; padding: 5px; margin: 0 auto; width: 60px;">西流水</div> <div style="border: 1px dashed red; padding: 5px; margin: 0 auto; width: 60px; margin-top: 20px;"> 爲善 仁義 </div>	<div style="display: flex; flex-direction: column; align-items: center;"> <div style="border: 1px solid blue; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">人性 無分善不善</div> <div style="border: 1px solid blue; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">湍水 無分東西</div> <div style="border: 1px solid red; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">人性 善</div> <div style="border: 1px solid red; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">水 就下</div> </div>	<div style="display: flex; flex-direction: column; align-items: center;"> <div style="border: 1px solid blue; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">東流水</div> <div style="border: 1px solid red; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">爲不善</div> <div style="border: 1px solid red; padding: 5px; margin-bottom: 5px;">水躍過顛 水行在山</div> </div>
<p>註：告子曰→藍色，孟子曰→紅色。</p> <p>註：「實線方框」是原典名詞之語言符號，「虛線方框」是研究者暫時植入，方便讀者比對思考的虛擬符號。</p>			

三、解析原典

爰引牟解本章以「材料與形式」為框架，故為了解析的方便，把第一章的杞柳之喻與第

二章的湍水之喻，都放在材料與形式三分的邏輯空間中來解析，並以藍色符號表示告子文句，以紅色符號表示孟子文意來比對。兩人在二喻中，都把「杞柳」、「人性」、「水」當做「材料」。但是告子把「柶捲」和「仁義」、「東流水與西流水」，都當做「形式」。孟子卻把「善」當做等同於性的「材料」，而把「爲不善」視同爲躍行之水的「形式」。

（一）解析杞柳之喻

〈告子篇〉杞柳之喻的重點，在於三個「猶」字和兩個「爲」字。猶₁是指「性猶杞柳」，猶₂是指「義猶柶捲」，猶₃是指「以人性爲仁義猶以杞柳爲柶捲」，爲₁是指「以人性爲仁義」，爲₂是指「以杞柳爲柶捲」。「性猶₁杞柳」，當我們把人性和杞柳都當做材料時，這個猶₁的命題是成立的。「義猶₂柶捲」：是告子把柶捲和仁義都當做形式，所以猶₂的命題也成立。「以人性爲₁仁義」：告子既區分二者爲材料與形式之別，當然可以「爲₁」而成立這個命題。「以杞柳爲₂柶捲」：則是告子區分二者爲材料與形式，當然也可以「爲₂」而成立這個命題。所以告子才會提出「以人性爲₁仁義猶₃以杞柳爲₂柶捲」這個假說，因爲告子認爲「若命題猶₁猶₂都成立，那麼爲₁命題就『猶₃』爲₂命題」。

以上告子的命題和假說全被孟子所推翻，孟子認爲仁義不是外在形式，所以猶₂命題並不成立，又認爲人性和仁義都是材料，相對於人都是「固有之」，所以爲₁命題也不成立。孟子贊成爲₂（指以杞柳爲柶捲）命題，但是「爲」字中介於材料和形式之間還有兩種不同的「爲之法」，第一個是「戕賊法」，第二個是「順法」。孟子進而提出錯誤的「爲法」產出的形式，會「戕賊」材料。必須先了解材料之「性」爲何，「順」性而爲的正確「爲法」才是最好的。「不順」性（逆性或錯性）的錯誤「爲法」將戕賊材料。

孟子推翻告子的假說，告訴告子說：你不懂得人性，就猶如你不懂杞柳之性呀！人性怎麼能夠拿來和杞柳之性相比喻呢？而且你根本不懂得「順」與「戕賊」這兩種「爲法」，你總是從「爲」之後的形式來判斷或忽視材料，卻不知杞柳雖可「爲之」成爲柶捲，但是仁義與人性的關係卻不同，而不可等同「爲之」。更要緊的是：如果你不了解柶捲的形式是否會傷害杞柳的材料之性，而倡言引用相同方法強殖於人，那不是鼓動天下人錯解仁義而戕賊人性嗎？你連「爲柶捲」是「順或戕賊」杞柳都不知，

又怎知人性和仁義兩種材料之間的關係呢？

(二) 解析湍水之喻

第二章告子舉湍水之喻，把人性和水當做材料，把東流水、西流水、善與不善的行爲當做形式。告子立「性『猶₁』湍水」的猶₁命題，次以東決、西決「爲之」於水，而產出東流水與西流水的兩種不同形式。告子從而設立他的假說：「人性之無分于善與不善也『猶₂』水之無分于東西也」。假說中的第一個命題是：「人性之無分于善與不善」的不善是指「人性」的材料，不論是「中性」、或「空性」或「虛性」，就算是「實性」也不能定義（或確認）爲「善性」或「不善之性」。（告子這裡說的善不善是指稱於性，而非指稱於行爲的善不善）。第二個命題是：「水之無分于東西」，是指水這個材料是「中性」的（存有之實性而非空性或虛性），可決之爲東流水或西流水的「形式」。告子自以爲「第一個命題猶₂第二個命題」的假說成立，卻不知犯了邏輯上的錯。第一個命題是「材料與材料」（指「性猶湍水」）如何「猶₂」之（相對應於）第二個命題的「材料與形式」（指「人之無分于東西」）呢？

告子不知「猶」錯了，是因爲他又犯了第一章的錯，又把人性拿來比對於物（杞柳、水）性。物性因外力可爲不同形式，順之爲柶捲或戕賊爲柶捲都無害於杞柳。東決於水而東流，西決於水而西流也無害於水。可是人性卻不能戕賊也不能決而勢之，因爲孟子的立論是：人性本善，勢而「爲不善」。孟子告訴告子說：「水信無分于東西，無分于上下乎？」、「今夫水，搏而躍之可使過顙，激而行之可以在山，是豈水之性哉，其勢則然也」。亦即：告子你不但不知杞柳之性亂做比喻，也不知人性而亂做比喻。水可以往東西流可以上下流，東西流是你「決之」，水往上流是你「搏之」、「激之」，這些都是外力「勢」（爲）之，而戕賊水的本性呀！水的本性不是中性的，「水無有不下」，水性——一定向下流，就猶如人性定位於善。孟子提出的假說「人性之善也『猶₃』水之就下也」。命題 A：人性之善，是指稱材料與材料。命題 B：水之就下，也是指稱材料與材料。所以「A 猶₃B」（指「人性之善猶₃水之就下」）的假說是成立的，因爲二者均爲「材料與材料」之喻，而斥告子「A 猶₂B」（指「人性之無分善與不善」猶₂「水之無分于東西」）的假說是錯誤的，因爲二者是「材料與材料」猶₂「材料與形式」之喻。如何以性善來解釋不善之行呢？孟子把性定位於善性，次而提出：順性而爲可以得到

善行（爲善），戕賊以勢之、逆之而爲就會做出不善之行（爲不善）。孟子區分善爲善「性」與善與不善的「行爲」，且善性是材料，爲善、爲不善的行爲是形式，據以支持自己的立論。若不察於善性與善行之分際，解孟就易曲解或不得其解或曲折添足以解之。孟子總結說：「人無有不善，水無有不下」且「人之可使爲不善，其性亦猶是也」，上一句「人無有不善」的善字是指善性，下一句「人之可使爲不善」的不善二字是指行爲：不善的行爲（惡行），「使」字是指「其勢則然也」的「勢」字。「其性亦猶是也」，是回頭強調孟子「A 猶₃B」的假說。

孟子反對的是「以人性爲仁義」的命題，反對的是把仁義視爲「爲之後」的外在形式，並未反對人性之爲材料義。孟子否定告子「猶₁命題」，否定告子「猶₂命題」，否定告子「爲₁命題」，未否定告子「爲₂命題」，但是否定告子「猶₂命題」。所以本章未反對人性與杞柳之爲材料，只是反對人之性猶杞柳之性。不但未反對人與杞柳各自有性，且還強調人性（材料A）不同於杞柳之性（材料B），所以不可「猶₃」之。

表列中材料和形式二者區分爲三個區塊，方便讀者可以明眼看到孟告之辯的全貌，而不會被名相所混淆。每一個依文句獨立出來的名詞，都是一個獨立的語言符號。認清孟告二子分別把那些語言符號當做材料，那些語言符號當做形式，就能依語言形式分析與明辨：對是的什麼？錯的又是什麼？

孟子善喻，後學皆知。喻者，以不同的名詞（名相）形成命題，次以不同的命題形成假說，再用假說來支持自己的立論。

第二節 〈告子篇〉上第三章

先列原典，次以維根斯坦語言分析技術，來解析文句、命題和假說。

一、原典：〈告子篇〉上第三章

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？」⁴¹

二、語言分析表

表 4：〈告子篇〉上第三章語言分析表

		材料 A	材料 B	形式
猶 1 假 設 不 成 立				
猶 4 假 說 不 成 立	猶 2 猶 3 假 說 成 立			
	猶 5 猶 6 假 說 都 不 成 立			
命 題		之謂 1，之謂 2。 之 1，之 2，之 3，之 4，之 5，之 6。		
假 說		猶 1，猶 4 猶 2，猶 3，猶 5，猶 6		
註：告子曰→藍色，孟子曰→紅色。 註：材料 A ⊃ 材料 B				

⁴¹楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 254~255。

三、解析原典

爲了排列語言分析的意義關連，特以材料和形式三分，來區隔本假說（本章句）的邏輯空間。告子說：「生之謂性」，孟子明知告子不知性，就故意做了一個引君入甕的假說：「生之謂₁性」（A 之謂₁B）猶₁「白之謂₂白」（猶 C 之謂₂C）。告子果然中計，答了：「然」。謂₁命題的 A（生）是材料，B（性）也是材料；謂₂命題的 C 卻都是形式。兩個命題分開說倒沒錯，可是設立假說：「謂₁命題」『猶₁』「謂₂命題」，當然就不成立，因爲根本就不一樣。孟子得逞就立刻丟出兩個圈套「白羽之白也猶₂白雪之白」、「白雪之白猶₃白玉之白與？」。白羽、白雪、白玉都是材料，白都是形式。所以「白羽之₁白也」猶₂「白雪之₂白也」即爲「材料之₁形式」的命題『猶₂』「材料之₂形式」的命題。「白雪之₂白」猶₃「白玉之₃白與」即爲「材料之形式」的命題『猶₃』「材料之₃形式」的命題。猶₂、猶₃兩個假說，對仗工整完全合乎邏輯，均爲「材料與形式」之命題，告子果然中計答：「然」，把兩個圈套連著套上了脖子。孟子立刻下狠招：「然則犬之性猶₅牛之性，牛之性猶₆人之性與？」犬、牛、人都是生物（材料 A），卻是材料 A（生物）中不同的材料 A₁、材料 A₂、材料 A₃。犬性、牛性、人性都是物性（材料 B），卻又是不同的材料 B₁、B₂、B₃。孟子的「生之謂性」是指：不同的生命有不同的性，但是人性卻不可類同於其它事、物或物性，因爲人性具道德義的善性。所以孟子將「犬之₄性」猶₅「牛之₅性」解爲「材料 A 之₄材料 B」的命題『猶₅』「材料 A 之₅材料 B」的命題，「牛₅之性」猶₆「人之₆性」之語即可解成「材料 A 之₅材料 B」的命題『猶₆』「材料 A 之₆材料 B」的命題，『猶₅』之犬性與牛性雖同爲物性，但二者並不等同，『猶₆』之牛性更不可能同於人性，故猶₅、猶₆假說都不成立。所以隱藏起來的猶₄假說當然不成立，但若猶₄假說不成立，猶₁假說豈能成立，這時告子才知中計而語塞。孟子巧喻顯示義理精妙，惟證明二事：一是，告子不懂「生之謂性」，二是，生各有性。參閱本章句邏輯空間的語言分析表，因爲依文句把各個語言符號放在不同的區塊，又以連接線（——）和箭頭（→）區分命題和假說，因爲放在適當的「材料 A 與材料 B 與形式」三分框架的邏輯空間中，就易了解與判斷所喻爲何？爲真？或爲假？

許多學者不解孟喻邏輯精妙，皆以孟子用不正確的類比，做了錯誤的論證。其實，孟子並未反對「生之謂性」，只是要說明「生之謂性」，是指不同的「生物」有不同的「性」，只是用以反證犬性不同於牛性，牛性不同於人性。此孟子「人禽之辨」的另一章也，豈有任何錯

誤論證。所以孟子延續前二章說明：「人性」不能用來和杞柳之性、水性相提並論。人、杞柳、水都各有其才，各才皆有各性，杞柳之性或可做為各種物件如柶捲等，水性或可東流西流、行山躍壑，但是人性定善。人性之善是定位於道德層面的生性之才，人性之善，不同於杞柳之性、不同於水之就下之性（無道德義），不同於「白羽、白雪、白玉」之白，更不同於「犬性」、「牛性」。〈告子篇〉前三章，孟子借著他和告子的辯論，逐一揭開「人禽之辨：性善」的主題。

其實以語言符號分析技術就可明辨孟子立論之奇美——孟子一章又一章的陳述，告子言性卻不解性，談人性卻不解人性。告子一直由形式反推材料，卻不及孟子由材料順或逆行來衍生為善與為不善的形式。孟子承認生之謂性，又以反證法，強烈地指出人性不同於犬牛之性。只是孟子未言及此，本文以語言符號互解，似乎較能以孟解孟，且不用孟子沒說的話來解孟。第三章是人禽之辨而非生之謂性之辨，孟子立論精巧反為後學蒙垢，徒留遺憾千年。傅佩榮先生在其《解讀孟子》書中解〈告子篇〉第二章，解讀為：「換言之，在正常情況下，人順著本性即可行善。而人若行不善，則是因為情況不正常緣故。由此可知，善是行動，而非本質，所以不宜說『人性本善』⁴²」。學者不辨孟子善性與為善、為不善的區隔，故離孟子原意「人性定善」愈行愈遠矣！

第三節 〈告子篇〉上第四、五章

先列原典，次以維根斯坦語言分析技術，來解析文句、命題與假說。

一、原典：〈告子篇〉上第四章

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。」

⁴²傅佩榮《解讀孟子》（台北：立緒文化，2004），頁285~286。

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

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

曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙，夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外歟？」

43

〈告子篇〉上第五章

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」

曰：「行吾敬，故謂之內也。」

「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」

曰：「敬兄。」

「酌則誰先？」

曰：「先酌鄉人。」

「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」

公都子不能答，以告孟子。

孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰，『敬叔父。』曰：『弟為尸，則誰敬？』

彼將曰，『敬弟。』子曰，『惡在其敬叔父也？』彼將曰，『在位故也。』子亦曰，

『在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。』」

季子聞之，曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」

公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水。然則飲食亦在外也？」⁴⁴

二、語言分析表

⁴³楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 255~256。楊伯峻版本「異於白」與「不識長」並未斷句，本文自取斷句。

⁴⁴楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 257。

表 5：〈告子篇〉上第四、五章語言分析表

	主體材料	主體形式	客體形式	客體材料
A	食色 性 內也	義 仁		
B	我 非長於我	長之 猶 白之 從其自於外也	長 白	彼 長者 彼 白者
C	我 我 長之者 義乎? 從內	白之 異於白 長之	白 無以異於 白 長 無以異於 長	馬 白馬 人 白人 馬 長馬 人 長人 長者 不識長
D	我 悅者 我 我悅 我悅	愛之 不愛 長 亦 長	長者悅 外也 長者悅 外也	吾弟 秦人之弟 楚人之長 吾之長
E	吾 內也	耆	無以異於 秦人之炙 吾之炙	肉
F	吾 內也 (義也)	敬		
G		敬 酌 在外	先敬、所敬 先酌、所長	伯兄 鄉人 長於
H	吾 斯須之敬在鄉人	敬 敬	長者悅、從外 為尸	叔父 弟 長於
I	吾 內也	飲 食	冬湯(熱) 夏水(冷)	水

註：第四章為 ABCDE，第五章為 FGHI

註：告子曰→藍色，孟子曰→紅色，孟季子→紫色，公都子→綠色

三、解析原典

告子以「食色性也」當開場白，說明食色為人性之所同，但人性卻無道德義之善或不善；至於仁義這兩種道德的「形式」，仁是內發於人性的，義是外鑠於環境條件的。告子舉長、白二喻來說明「仁內義外」，又與孟子掀起一場「喻辯」。這場喻辯和前幾章喻辯之不同，以下表明之：

表 6：孟子〈告子篇上〉前五章邏輯框架語言分析表

第一、二章	形式 Vs.材料 Vs.形式	二層結構之框架	材料相對於形式 (左右二個形式純為 方便解析之用)
第三章	材料 A Vs.材料 B Vs.形式	三層結構之框架	同一主體之二種材料 相對於形式
第四、五章	(主體材料 Vs.主體形式) Vs.(客體材料 Vs.客體形式)	四層結構之框架	相對主體與相對形式

第四章首次提出相對主體性之材料，尤其是從於主體材料而內發的主體形式，易被誤解為從於客體材料外鑠的主體形式。仁義道德的良心或本心，到底是從內或從外呢？是主體的形式或客體的形式呢？是內發於人性的主體材料，還是外鑠於環境條件的主體或客體形式呢？這就是四、五章喻辯的哲學論證，不明於此則易於誣孟子錯喻或喻而不說。

告子喻曰：「彼長而我長之，非有長于我也」猶₁「彼白而我白之」，故「從其白于外也」。因為「長猶白」的假說成立，故證明兩個命題為真的原因是「從外」的外在環境條件所致。告子的猶₁假說，是從客體形式的「長和白」來定義與規範主體形式的「長之和白之」，故以「從外」言「義外」。但是對孟子而言，「長猶白」的假說是不成立的，因為「長之」和「白之」是不同的主體形式。「長之」是內發的道德義的行為，「白之」是外鑠的描述性的行為。(告子未言：性即仁，只是說仁內發於性，亦即仁不是性，性內無仁義。孟子也不反對仁內，只駁斥其「義外」。亦即，孟子主張：仁義都內發於性，故仁義並不等同於性，此當辨明。)告子的盲點在於忘了人之主體性的「我長之」、「我白之」的我字，故語言符號之間以虛線示之。且「長之」的對象是材料義的「長者」而非形式義的「彼之長」，「白之」的對象是形式義

的「彼之白」而非材料義的「白者」。

孟子竊笑告子又犯了「犬性猶牛性」之誤，故又出招「移花接木」以其人之道反諸其人之身而喻：「異于白，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？」本處於「異於白」點句，又順之於「不識長」點句，全句即通順無礙。孟子說：長喻異於白喻，二者是不同的（異於白）。白馬和白人都是客體材料，二者之白都是客體形式，所以假說為：「材料之形式」的命題「猶」「材料之形式」的命題，當然是成立的，人與馬是可於此相猶之。但不知馬齒之長否？與不知彼是否有長於我否（不識長）？面對長馬或長者我都長之嗎？這就完全不同了。重點不在於對方（人與馬），是否真的長於我，而是在於「我」長之。故孟子自問自答：「且謂（怎麼會是）長者，（令我行）義乎呢？（其實是）長之者（在行）義乎吧？誰是「長之者」呢？「我」的「主體性」躍而出人性論的舞台——人性本善（主體性材料）、行善（主體性形式）在我。因為「長馬、長人」都是客體材料，「長之」是主體形式，「我」長之是從內之義。就如告子您所說之「非有長於我」和我所說的「不識長」，知也長不知也長乃從於內，是「我」要長，這就是內發之義。孟子以主體材料內發的「長之」來區隔與痛擊告子客體性外爍的「白之」，大獲全勝。

告子輸了「白長之喻」，又舉「愛不愛喻」來反論「長喻」，想要扳回一城，他說：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內」。聰明的告子立刻以「愛」喻「仁」，以相對主體性來迎擊孟子的我之主體性。仁「內」是因為「我悅」，義「外」是因為「長者悅」。孟子贊成告子仁內之說，只舉耆炙喻來反對其義外說。「耆秦人之炙無以異于耆吾炙矣」，明白的把「我」又抓出來，「耆炙」是「我」耆炙，重點在耆炙的人（主體）而非被耆的炙，更無關秦人之炙或吾炙。孟子以耆炙喻來告訴告子：「耆炙亦有外與？」亦即「長之亦有外乎？」，告兄勿忘——我！因為「長之」不只是直指義「A的年齡比B大」這個 thing，還有另一個意指義的「尊敬」這個 Fact。長之的對象可以年長於我，也可以年輕於我。長之是唯我之主體性行爲，非關相對客體的材料與形式為何。

孟子恐人之不解，又於第五章借公都子之口，舉「鄉人、伯兄、叔父，尸位之弟」等客體材料，以「從外」之義來定義人之主體形式的「酌」與「敬」。再假公都子答以「飲湯水之喻」重複說明：我（主體材料）飲（主體形式）水（客體材料），夏日之湯為熱水（客體形式），夏日之水為冷水（客體形式）。亦即，飲食從內於「我」而非「在外」的冬夏或湯水，酌敬之

義也是一樣的。「長之與白之不同」、「愛之與長之相似」、「敬與酌不同」、「飲與耆炙之耆相似」，這些不同與相似的「名詞」的內外之分，全被告子之流的「思想」糊成了一團。孟子在第一、二章提出主體材料的人性，並把人性定義為善，而得到「性善」這個主體材料。第三、四章藉著義內與義外之辯，說明「長之」、「愛之」、「敬之」這些道德義的「義」，是內發於主體材料（我）的主體形式。並說明「耆」、「飲」是內發的主體形式，「白之」、「酌之」是外爍的主體形式。

第四節 〈告子篇〉上第六章

先列原典，次以維根斯坦語言分析技術，分析文句、命題與假說。

一、原典：〈告子篇〉上第六章

公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善；是故，文、武興，則民好善，幽、厲興，則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善；是故以堯為君而有象；以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子，且以為君，而有微子啓、王子比干。』今日：『性善』，然則彼皆非歟？」

孟子曰：「乃若其情，則，可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』」⁴⁵

⁴⁵楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 258~259。

二、語言分析表

表 7：〈告子篇〉上第六章語言分析表

主體材料A	主體材料B	主體形式(內發)C	主體形式(外顯)D																			
1.心	2.性(才、情)	3.道德心(四端)	4.行爲(爲善、爲不善)																			
<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; width: fit-content;"> <table border="1"> <tr><td><心></td></tr> <tr><td>思</td></tr> </table> </div>	<心>	思	<p>思之 求之</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; width: fit-content;"> <table border="1"> <tr><td>性</td></tr> <tr><td>善</td></tr> <tr><td>才、情</td></tr> </table> </div> <p>人皆有・我固有之 得之</p> <p>不能盡其才者也 非才之罪也 舍之 弗思</p>	性	善	才、情	<table border="1"> <tr><td>則</td><td>懿德</td></tr> <tr><td>仁</td><td>惻隱之心</td></tr> <tr><td>義</td><td>羞惡之心</td></tr> <tr><td>禮</td><td>恭敬之心</td></tr> <tr><td>智</td><td>是非之心</td></tr> </table> <p>失之</p>	則	懿德	仁	惻隱之心	義	羞惡之心	禮	恭敬之心	智	是非之心	<p>可以</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; width: fit-content;"> <table border="1"> <tr><td>行爲</td></tr> <tr><td>爲善</td></tr> </table> </div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; width: fit-content;"> <table border="1"> <tr><td>行爲</td></tr> <tr><td>爲不善</td></tr> </table> </div>	行爲	爲善	行爲	爲不善
<心>																						
思																						
性																						
善																						
才、情																						
則	懿德																					
仁	惻隱之心																					
義	羞惡之心																					
禮	恭敬之心																					
智	是非之心																					
行爲																						
爲善																						
行爲																						
爲不善																						

三、解析原典

第六章是公都子問性善？孟子借公都子之口，把時人對於性的論點分明陳述舉例證明，然後堂堂正正說明「乃所謂善也」，孟子胸襟之大之正令人敬佩。但這一章解錯了，整個《孟子》幾乎就全錯了，因為解了本章，就得下了定論：心等於性？心等於理？心等於情？性等於才？性等於情？心等於仁義之心？性等於仁義之心？誰求之於誰？誰舍之於誰？如何盡其才？得之者為何？失之者為何？可以為善的可以到底是何意？解孟之人，務須先丟下先哲的包袱，第一個包袱就是陸象山所主張「情性心才都只是一般物事，言偶不同耳。」當代學孟生徒，最怕聽的就是有人問你：「從那一家」好似從了某家就無事般！所以，不預設立場來以孟解孟，方為上策。

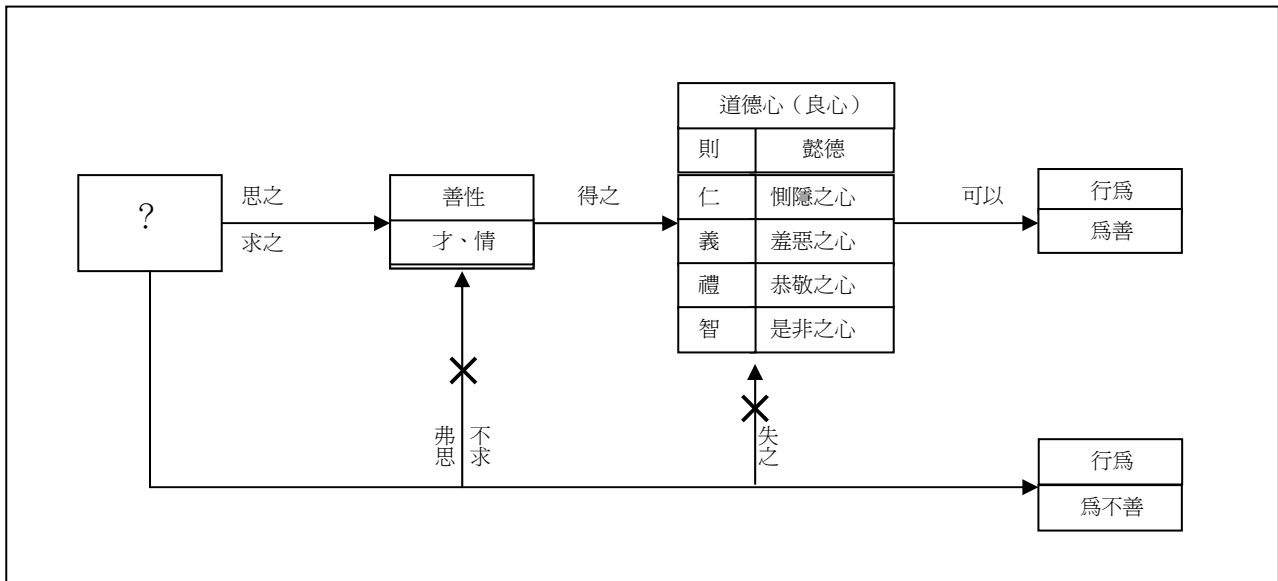
這一章孟子不喻而直下立論，架樑立柱開門圍牆，鋪設入其堂奧路徑，為中國的人性論奠下宏基。依循孟子文句，可拆解出四個獨立的名詞為基本要素的語言分析，架設一個四層的框架以語言分析表互解本章，即可獲得孟子性善而為善與為不善的方法路徑。心、性(才、情)、道德心(四端)與行爲(為善與為不善)等四個邏輯空間的區塊，只有一個「心」字隱晦於文句中，而從「弗思耳」、「求則得之」、「舍則失之」去找出那個定位。這空位直到第十五章，孟子直言與「耳目之官」相對的「心之官」，說出「心之官則思之」，才能回填這個空

位。本章「情」字，則從戴震《孟子字義疏證》解為：才字。所以，心之官的心獨立於道德心的良心，善的性也獨立於善與不善的行為。四個名詞分置為獨立的基本名詞（要素）再符號化為語言符號後，孟子性善的方法論在邏輯空間中就不解自明了。

孟子立論：「乃若其情，則，可以為善矣，乃所謂善也。」情為才，解為性。「則」字相對應於後文：「詩云：天生蒸民，有物有則，民之秉夷，好是懿德」。「則」字是「有物有則」的「則」，而非轉接詞「就」之義。則，就是懿德，懿德就是仁義禮智之心就是道德心。「可以」是指能夠，而非一定，是相對義、或然義而非絕對義。「為善」是指：做出善的行為，是指善行而非善性。「乃所謂善也」的善字，就是指善性而非善行。如此斷句解文之後，孟子立論清晰明確：我所謂的人性呵！它會內發為道德良心，而能表出於善行，這就是我所謂的善性。如果做出惡行（為不善），那並不是善性所造成的（非才之罪）。仁義禮智這四種懿德，就是四種道德心——惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心，沒有道德心才會為不善。這四種道德心（後章稱良心、本心）不是從外界環境來規範的（非由外鑠我也），而是每個人本來就可以得到的（我固有之也）。既然「固有之」為什麼會沒有呢？這是因為沒有去「思」呵（弗思耳矣）！用「思」去求之於「善性」（求），道德心（則）就會得到（得之）；不思不求而「舍」棄「善性」（舍），道德心（則）就會失去（失之）。道德心的得與失，相差不只一倍或五倍，而是難以算計的損失（或相倍蓰而無算者）。如此一來，本有的善性就無法發揮它的功用了（不能盡其才者也）。孟子清楚的解析之後，次舉《詩》與孔子之言，來佐證自己的立論，結語為：「故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。」「則」字是「有物有則」的「則」，而非轉接詞的「就」之義。孟子強調：大家要養成追求道德心的好習慣哦！因為道德心的「固有之」是「求則得，舍則失之」，沒有求到這個「則」，存有的善性不會自己發生作用呵！善性生出道德心才能為善，善性若無以為「則」，將沒了道德心，就會做出不善的行為。

孟子推論精妙，可是卻少了什麼東西，請先看下表：

表 8：心官缺位之語言分析表



表中那個 ? 的語言符號是什麼名詞呢？本章一直沒說出是誰思？誰求？誰舍？文句義理上點出思之於、求之於、舍之於、盡之於「善性」，卻缺個主人家。故從第十五章的「心之官則思」先將「心官」移入，方便順解以下各章，再於第十五章做結。

第五節 〈告子篇〉上第七章

先列原典，次以維根斯坦語言分析技術，來解析文句、命題與假說。

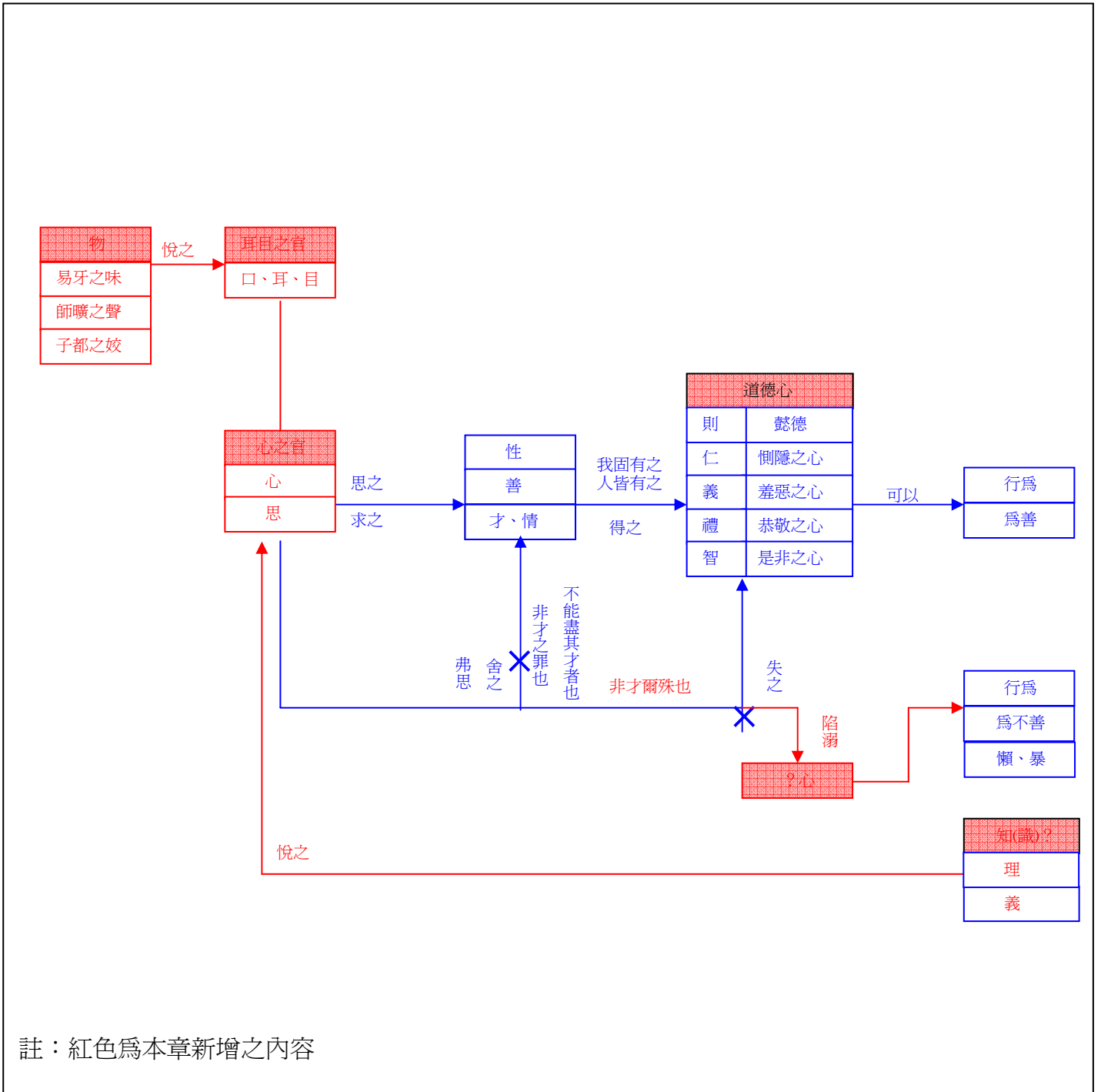
一、原典：〈告子篇〉上第七章

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。今夫粢麥，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：『不知足而爲屨，我知其不爲蕘也。』屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同耆也；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。」⁴⁶

⁴⁶楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 260~261。

二、語言分析表

表 9：〈告子篇〉上第七章語言分析表



三、解析原典

孟子逐步擴大他的哲學模型，加入「耳目之官」（〈告子篇上〉第 15 章）的口、耳、目，加入「物」的易牙之味、師曠之聲、子都之姣，加入「知（識）」的理義。對照語言分析表解析可知：子弟懶暴之喻，是以「非天之降才爾殊也」，進一步說明前一章句的「爲不善，非才之罪也」。子弟出現不善的行爲，不是才之罪，也不是才之不同，而是「陷溺其心」。後文「麤麥之喻」和「足履之喻」，都是重覆例證「非才之罪」與「非才爾殊」。陷溺其心是指「心」未求之於『性』善，「陷溺」是指：弗思與舍之。順著第六章往下解，陷溺其「心之官」而弗思，以致「失其良心」，所以子弟才會「爲不善」而有「子弟多懶」與「子弟多暴」。富歲與凶歲只是客觀因素，內在相同的才性，能否「盡」而得到「則」（道德心），才是子弟「可以爲善」的主要原因。陷溺的是「心之官」，失去良心後，心變成什麼呢？這個空缺即爲第八章的「放心」。故心之官操作「思」與「弗思」，呈現爲「良心」與「放心」二種心態。

口、耳、目之同於易牙之味、師曠之聲與子都之姣，則帶出相對於耳目之官的物。孟子在第十五章解析心之官與耳目之官的關聯和互動模式，此章借口、耳、目之同，帶出「至于心獨無所同然乎？」、「心之所同然者何也？」這兩個心字，都是指「心之官」。孟子用此問句，又帶出一個新命題，就是「理也義也」的「知」（識）。再用第八章帶出「養」，後於第九章帶出「學」（非關齊王之智或不智）。

本章的理義，是「聖人先得我心之所同然耳」的產物——知識。耳有同聽、目有同視、口有同味，心有同於什麼呢？當然是「心有同思」。心之所同者爲「思」，「聖人先得」是：聖人先我「操思」於「善性」而「得」到「仁義禮智之心」。仁、義是名詞，仁義之心的「仁、義」是形容詞（如〈告子篇〉上第八章：「…雖存乎人者，豈無仁義之心哉？…」），仁心義路的「仁、義」也是形容詞（如〈告子篇〉上第十一章：「仁，人心也；義，人路也。」）。「仁義」並列可解爲知識，但如強調「惻隱之心」與「羞惡之心」，所指的就是「道德心」（如〈告子篇〉上第十六章：「仁義忠信，樂善不倦，此六爵也。」及〈告子篇〉上第十七章：「言飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也…」）。「理也義也」的理義並列，當可解爲「理義的知識（或認知）」來「悅我心」（如〈告子篇〉上第十章：「…萬鍾則不辯禮義而受之。」）。就如傅佩榮先生所註：「我心所悅的是理與義，可見我心並不等同於理、義…。⁴⁷」。如果理義解爲理

⁴⁷傅佩榮《解讀孟子》（台北：立緒文化，2004），頁 297。

義之心，如何以心悅心呢？悅我心的「心」是指「心之官」的心（自然心），而非操存後的道德心（良心），文理方不會紊亂。

第六節 <告子篇>上 第八章

先列原典，次以維根斯坦語言分析技術，來分析文句、命題與假說。

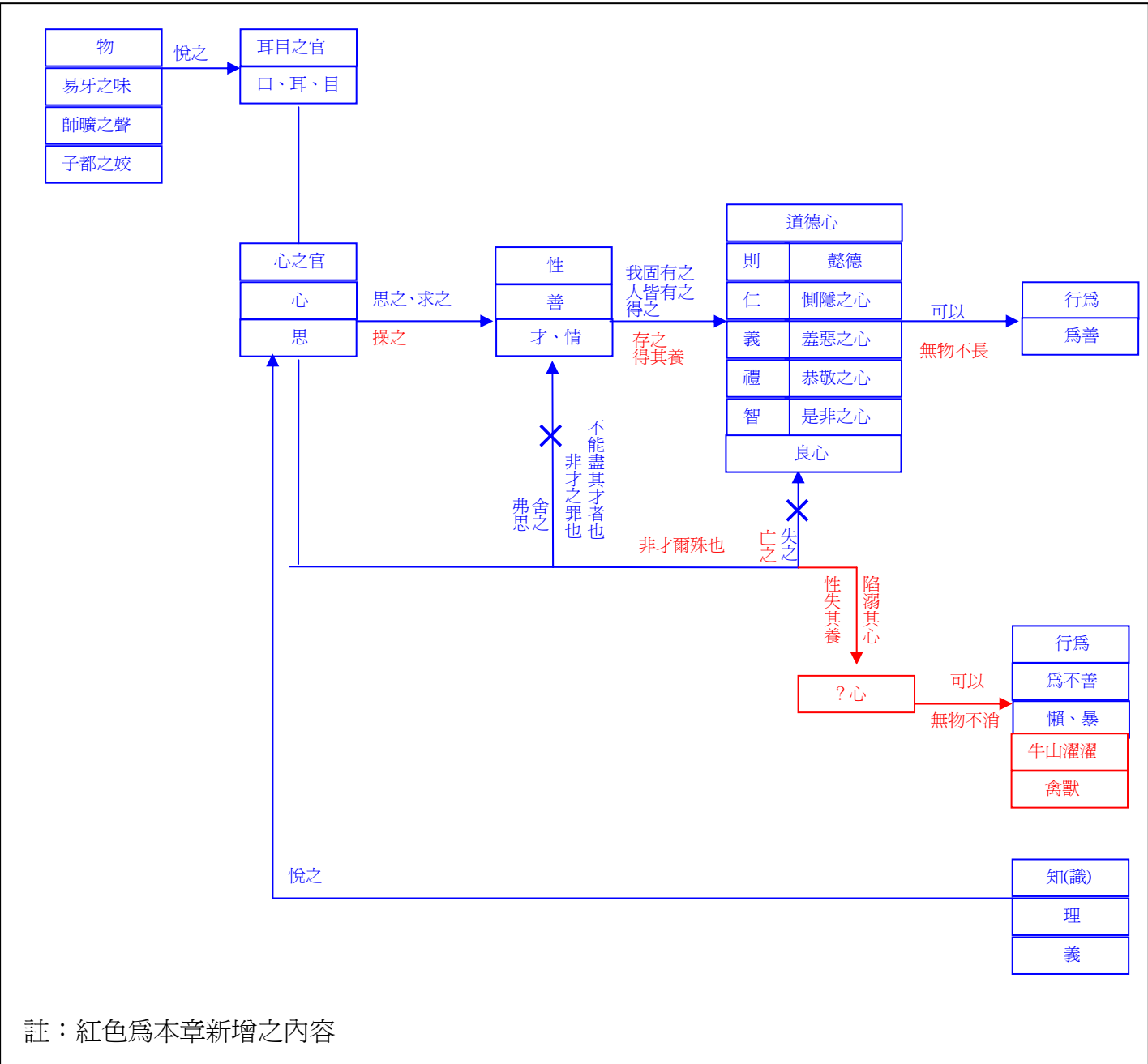
一、原典：<告子篇>上 第八章

孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌孽之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」⁴⁸

⁴⁸楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 263。

二、語言分析表

表 10：〈告子篇〉上第八章語言分析表



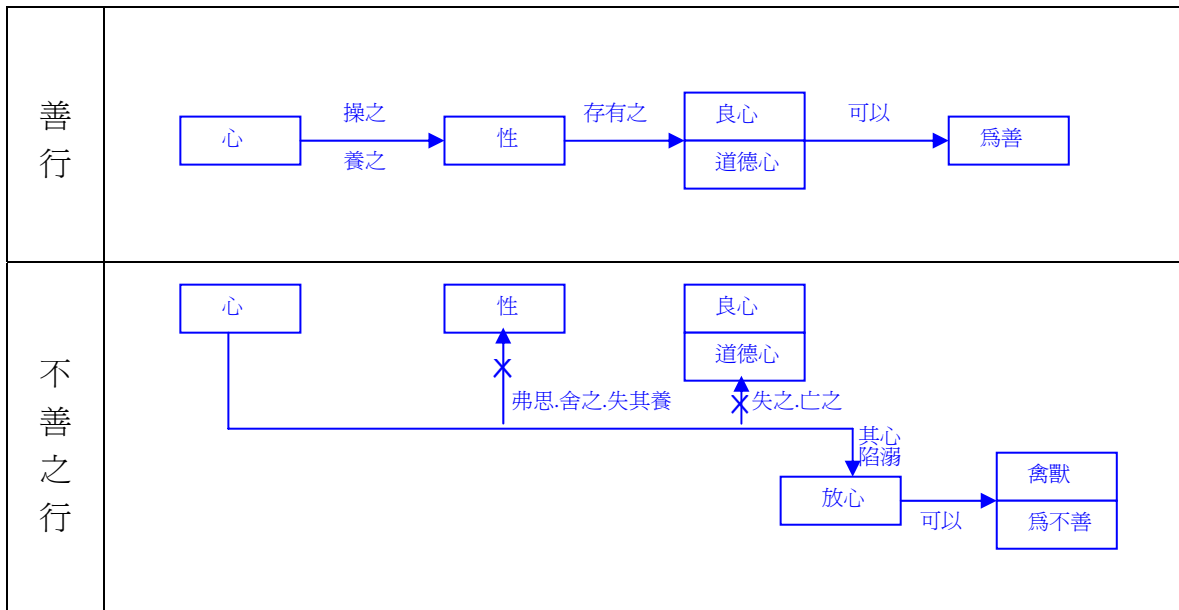
註：紅色為本章新增之內容

三、解析原典

牛山之喻再次說明「非才之罪也」，並標示「雖存乎人者，豈無仁義之心哉。其所以放其良心者，亦猶斧斤之于木也。」此章句的「放其良心」之良心一詞是指稱道德心。「放其良心」四字，則相對應於第十一章的「放其心而不知求」與「求其放心」，則又提早逼出「放心」此一新的名詞。所以，參見解析表可更為清楚看到，孟子舉孔子言「操則存，舍則亡」是指心操之於性，性「得其養」才得以存有良心（道德心），所以「無物不長」人無有為不善。心舍之於性，性「失其養」，就會放失良心（道德心），心官「陷溺」之後，心就生成為「放心」。因為放心，所以「無物不消」而「牛山濯濯」，所以人為不善而違禽獸不遠矣。其實，孟子在此章已經強烈明示人獸「勢不兩立」的人禽之辨。「幾希」之意，意即：人為不善，即為禽獸。「是豈人之情也哉」的情字，同之於第六章「乃若其情」的情字，都解為「才」字。因此相對於第一段的結尾兩句：「以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉！」。第二段的結尾兩句：「以為未有才焉者，是豈人之情也哉！」材對才，山之性對人之情，變化同義詞來修飾文句且對仗工整，故解為：「如此的情形，怎麼會是人之善性所造成的呢？」。第三段結尾「惟心之謂與？」說的不是心之官的自然心，不是放心，而是良心，就是仁義之心。故解為人之不違禽獸，非關善性，而在於良心之有無啊！此又與第六章的結尾句「好是懿德」相互呼應而共鳴。

孟子在本章句中，提出良心來講道德心又以之相對應於放心，所以確立其人性論的二條路徑，來解釋定性於善之性（材料或本質），以及固有之（可以得有的）道德心，如何衍生為善與為不善兩種不同的行為（形式）。第一條路徑是善行（為善），第二條路徑是不善之行（為不善），語言符號分析如下表：

表 11：孟子人性論「為善與為不善」二條心性發展路徑的語言分析表



第七節 〈告子篇〉上第九、十章

先列原典，次以維根斯坦語言分析技術，來分析文句、命題與假說。

一、原典：〈告子篇〉上第九章

孟子曰：「無或乎王之不智也。雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。吾見亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉何哉？今夫弈之爲數，小數也；不專心致志，則不得也。弈秋，通國之善弈者也。使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之爲聽；一人雖聽之，一心以爲有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣，爲是其智弗若與？曰：非然也。」⁴⁹

〈告子篇〉上第十章

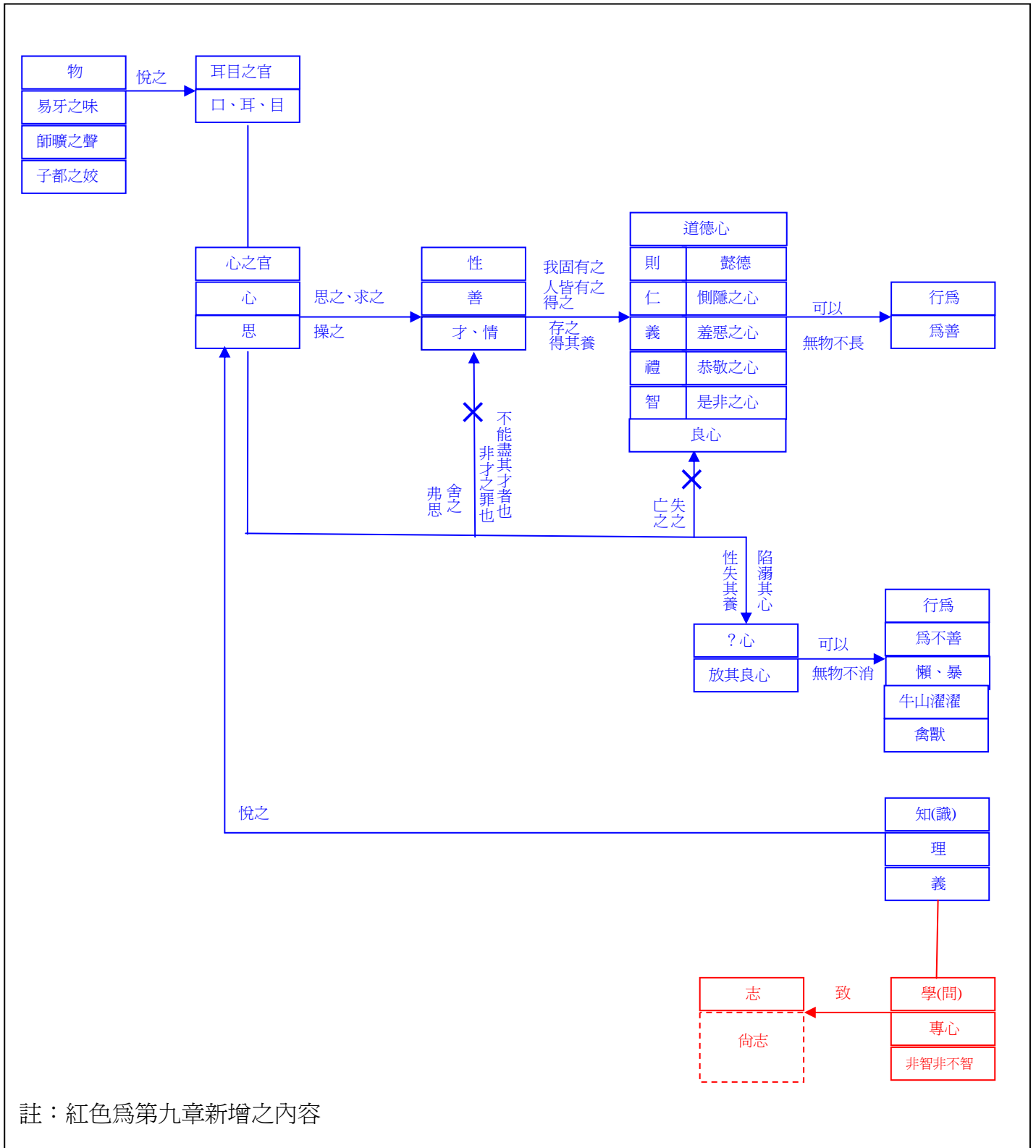
孟子曰：「魚，我所欲也，熊掌亦我所欲也；二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生亦我所欲也，義亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不爲也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不爲也，是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者。非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死，噉爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也；萬鍾則不辯禮義而受之。萬鍾於我何加焉？爲宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉爲身死而不受，今爲宮室之美爲之；鄉爲身死而不受，今爲妻妾之奉爲之；鄉爲身死而不受，今爲所識窮乏者得我而爲之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。」⁵⁰

⁴⁹楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 264~265。

⁵⁰楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 265~266。

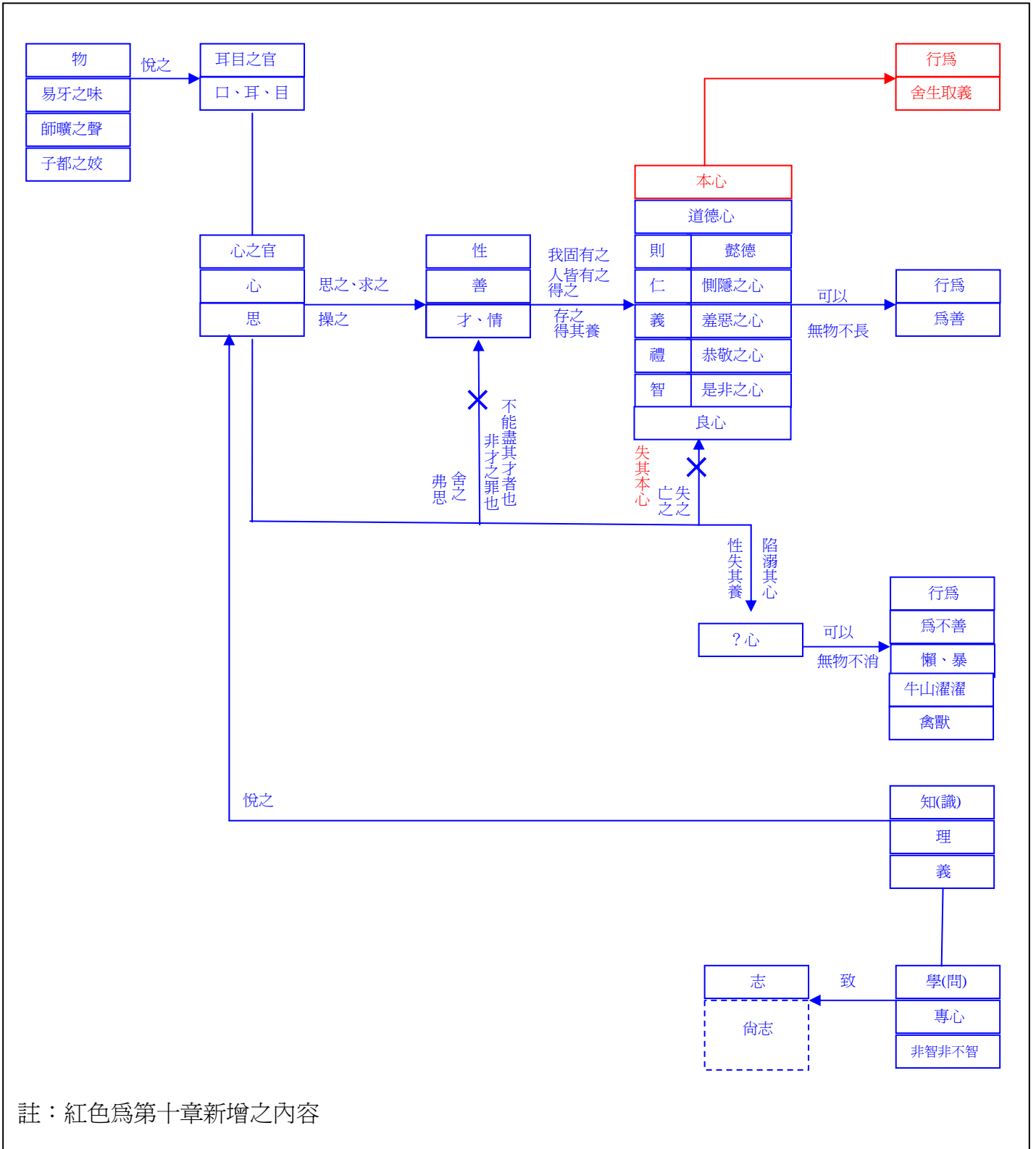
三、語言分析表

表 12：〈告子篇〉上第九章之語言分析表



註：紅色為第九章新增之內容

表 13：〈告子篇〉上第十章之語言分析表



註：紅色為第十章新增之內容

三、解析原典

第九章不是孟子自辯無法教誨齊王，不是推托於齊王之「罕見」，不是責怪於齊王之不智，或齊王之一暴十寒，而是藉以舉出奕秋誨二人奕之喻，來說明「學」的關鍵在於「專心致志」。孟子在本章又擴充了二個名詞，一個是「學」（問），另一個是「志」，且學應專心而「致」於志。因為學相對於知和行爲，都是外顯事物，所以順而表列於「知」的下方，再以聯接線相連。因為「志」是心志，所以把它的語言符號列於「本心」、「放心」之下方，以及「學」的左方，並以單向箭頭表示「學」致於「志」。本章新增文句，見於分析表中紅色部分。

第十章是孟子化世誨人最沉重最嚴厲的一章，孟子以「魚與熊掌不可兼得」之喻，引「捨生取義」之喻的驚人之語，來強調不可「失其本心」的重要性。此「本心」二字不是指自然心的心之官，而是指稱：道德心、良心、仁義禮智之心。不失本心，就是一定要存有良心發而爲善。存有本心發而爲善就是聖人君子，失去本心存個放心而爲不善就令「人見其禽獸」也。失不失本心，比生死還重要。孟子疾聲厲喝——人不爲聖人君子（存有本心）就是禽獸（放失本心）。本章是孟子爲世人重擊的警世巨鐘——非爲聖人即爲禽獸，若失本心生不如死。孟子在此提出「本心」二字來與生死相比之意，取「捨生取義」喻「不失本心」泰山之重也。本章之語言分析表，立「本心」名相於「道德心」區位而不歧義，只可惜「捨生取義」的雷霆萬鈞之力，無法以圖表解之。

此爲孟子生死相許之重言——非爲聖人即爲禽獸，牟先生學識淵博且宅心仁厚，輕言爲「...。此所本有之捨生取義之心即是人甚至一切理性存有之價值上異于犬馬者之實性。既然如此如此，此實性（此仁義之心）必須隨時當下可以呈現，因此，可以當機指點，而提醒你作操存之工夫。」⁵¹，而非如孟子用語之嚴厲。捨生取義章把「謂之性」與「謂之命」的人性論，下降到「所命」與「所性」的、實踐義的人格論。不只是講人性爲何的自然狀態，更是人格必然的選擇狀態。從不違禽獸的幾希善性，到必爲聖人不爲禽獸，寧舍小體（舍生）必立大體（取義）的絕對意志，孟子提出了儒人剛健威猛的君子之風（人格型態）。本章爲《孟子》章句中，最爲核心的一章。世人探索孟子人性論，卻一直疏忽孟子人性論已經發展出的人格論，及已次第展開如何實踐在日用人倫中的正覺與逆覺方法路徑（於第五章詳論）。

⁵¹牟宗三《圓善論》（台北：台灣學生，1985），頁42。

第八節 〈告子篇〉上第十一章

先列原典，次以維根斯坦語言分析技術，分析文句、命題與假說。

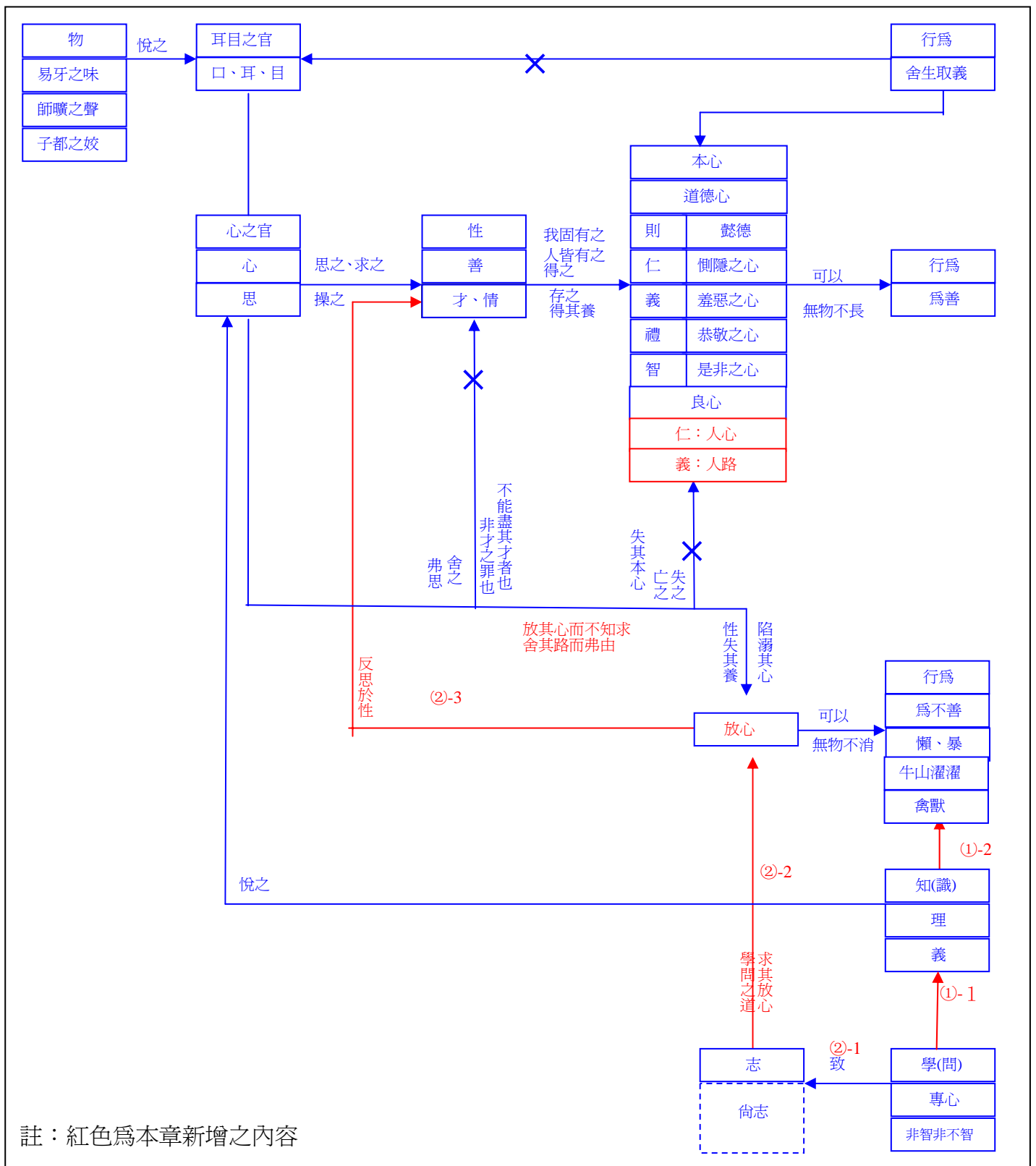
一、原典

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。」⁵²

⁵²楊伯峻《孟子譯注》（華正書局，1986），頁 267。

二、語言分析表

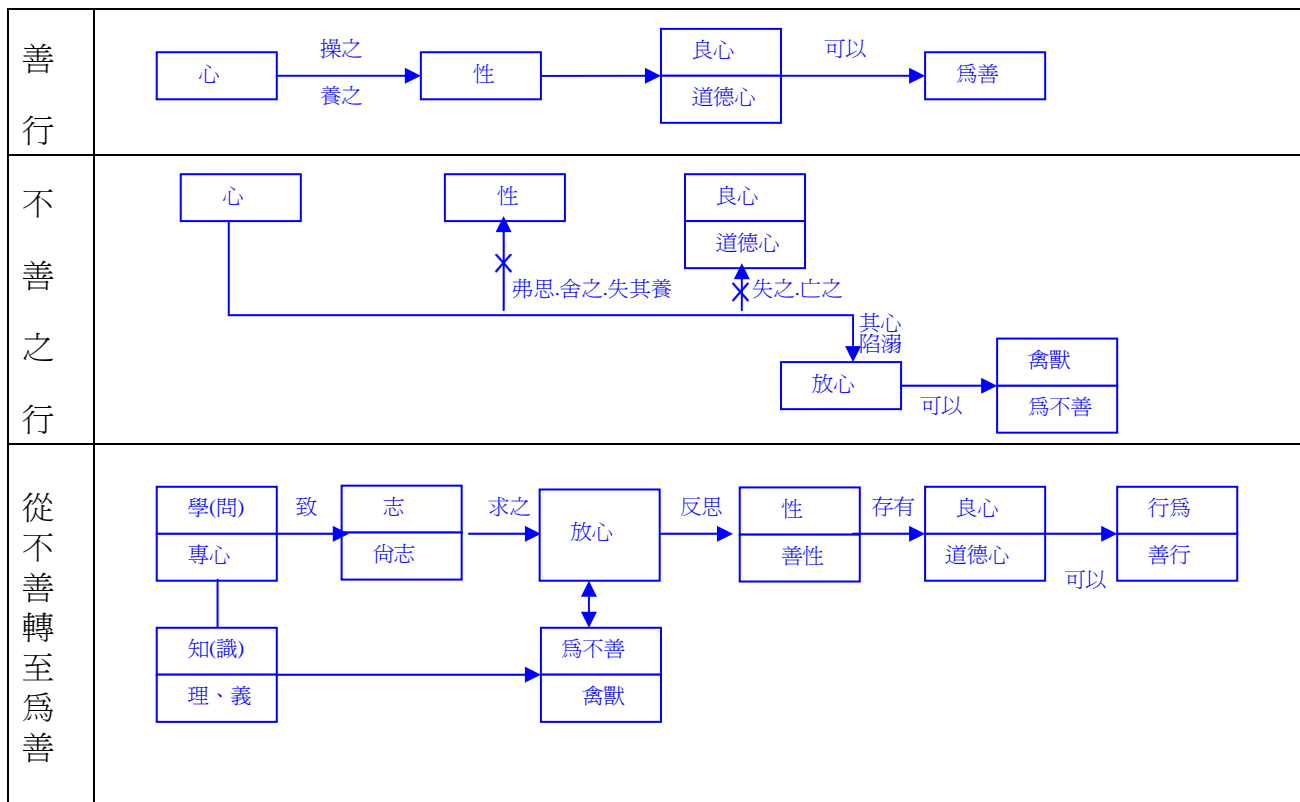
表 14：〈告子篇〉上第十一章語言分析表



三、解析原典

本章孟子進一步說明：仁是人心（之所不忍），義是人路（之所當行）。舍去義路而不依之而行，放失良心而不知反求於善性，哀哉！再以「雞犬之喻」來反諷「有放心而不知求」。最後又提出一個新假說：「學問之道無他，求其放心而已矣」，一下子又把第八章的「放其良心」、第九章的「學」和第十章的「不失其本心」統統聯結在一起了。前句「不知求」是指：不知反求於性。後句「求其放心」是指：反求於放心（能夠反省而知道自己的放心與為不善），次而反思於善性（從而學到反思自己的善性），再內發為道德心（本心、良心仁義禮智之心），終可以由仁行義而為善。參見圖表紅色部分，可明其旨。短的二段紅色箭頭：①-1 箭頭「從學到知」，學什麼？學的是「知」。①-2 箭頭「從知到為不善」，學到知識就能反省「為不善」為非而思悔改。再看長的分成三段的紅色箭頭，第一段（②-1）是由「學到志」；第二段（②-2）「從志到放心」，第三段（②-3）從「放心」到「性」。本章不但用來統整前面三章，更重要的是為世人打開「從為不善到為善」的一條理路，而有別於〈牛山之喻〉第八章句所打開的二條理路。三條理路同列於下表，方顯孟學方法論之博雅與周延。

表 15：孟子人性論「為善為不善」發展路徑的語言分析表



本章直指孟子人性論第三條路徑：「從不善以至於善」、「從放心以至於善性與本心（良心）」。而且動力的源頭不是「心」的「思」於「性」，而是由「學問」當源頭來發動，專心於「志」，再求之於「放心」，而後反思於「性」，終於又得到「本心（良心）」。

這條實踐人性論的路徑，「求其放心」的「求」是動詞，「放心」是名詞。「放心」相對於「良心」二字，為孟學專有名詞。「求其放心」若解為：把放失的本心找回來，此解又成了描述語句，而無法突顯出孟學人性論第三條路徑之應用。牟先生說：「有人把『求其放心』瞎講為求你如何放大你的心，這也是今之中國知識份子之可悲」⁵³，是為當頭棒喝。

「放其良心」的「心」是「舍則亡」的「良心」，「放失」二字合成一義相應於「鷄犬放」的「放」字。但是「有放心而不知求」與「求其放心」的二個「放」字，千年以來一直被稱為「放失的」來形容「心」。事實上孟子本章句中，連續二次把「放心」合在一起用，而不同於前句的「放其心」；放心是一個相對於良心的名詞，是良心陷溺與舍放後的狀態。良心若為道德義的善行之因，放心就是去道德義的惡行之因。心之官是實指之義的 things，良心（本心）與放心都是意指之義的 Facts。良心發為善行，為不善者當無良心，無良心是否即是無心，無心者會為不善嗎？當然不是。心官思於善性得到良心，不思於善性則得到放心；良心令人為善，放心令人為不善。孟子性善的人性論，缺了個「放心」就難解惡行之源。孟子人性論中良心與放心的戰爭，小體與大體的戰爭，「反求其心」這個逆覺之路，尤其是「舍生取義」強健剛猛的人格論就易被掩埋，此孟子千古奇冤也。

第九節 〈告子篇〉上第十二、十三、十四章

先列原典，因重覆例證前幾章，故不做語言分析表，直接解文。

一、原典：〈告子篇〉上第十二章

孟子曰：「今有無名之指屈而不信，非疾痛害事也，如有能信之者，則不遠秦、楚之路，為指之不若人也。指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。」⁵⁴

⁵³牟宗三《圓善論》（台北：台灣學生，1985），頁44。

⁵⁴楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁268。

〈告子篇〉上第十三章

孟子曰：「拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者。至於身，而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉？弗思甚也。」⁵⁵

〈告子篇〉上第十四章

孟子曰：「人之於身也，兼所愛。兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧檟，養其槲棘，則為賤場師焉。養其一指而失其肩背，而不知也，則為狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？」⁵⁶

二、語言分析表

本章無新名詞，故不做語言分析表。

三、解析原典

第十二章「曲指之喻」說明「心不若人則不知惡，此之謂不知類也」意在反覆強調第十一章「有放心而不知求」，別無他意。第十三章「桐梓之喻」亦同，但提出一個「養」字。此章言「養」，但未言誰養誰？怎麼養？所以不立「養」之名相於語言分析表中，待另文再解。第十四章又提「養」的概念，而出新命題「養其小者小人，養其大者為大人」。本章之「養」，目標為身體，以養小失大為喻，提出「大人」、「小人」二個名相，從而再帶出第十五章之「從其大體為大人，從其小體為小人」的主題。孟子之養，可分為：養體、養心、養性、養氣，此其中養體事小，故待另文再立名相以解析。

⁵⁵楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 268。

⁵⁶楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 268~269。

第十節 〈告子篇〉上第十五章

先列原典，次以維根斯坦語言分析技術，來解析文句、命題與假說。

一、原典

公都子問曰：「鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？」

孟子曰：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」

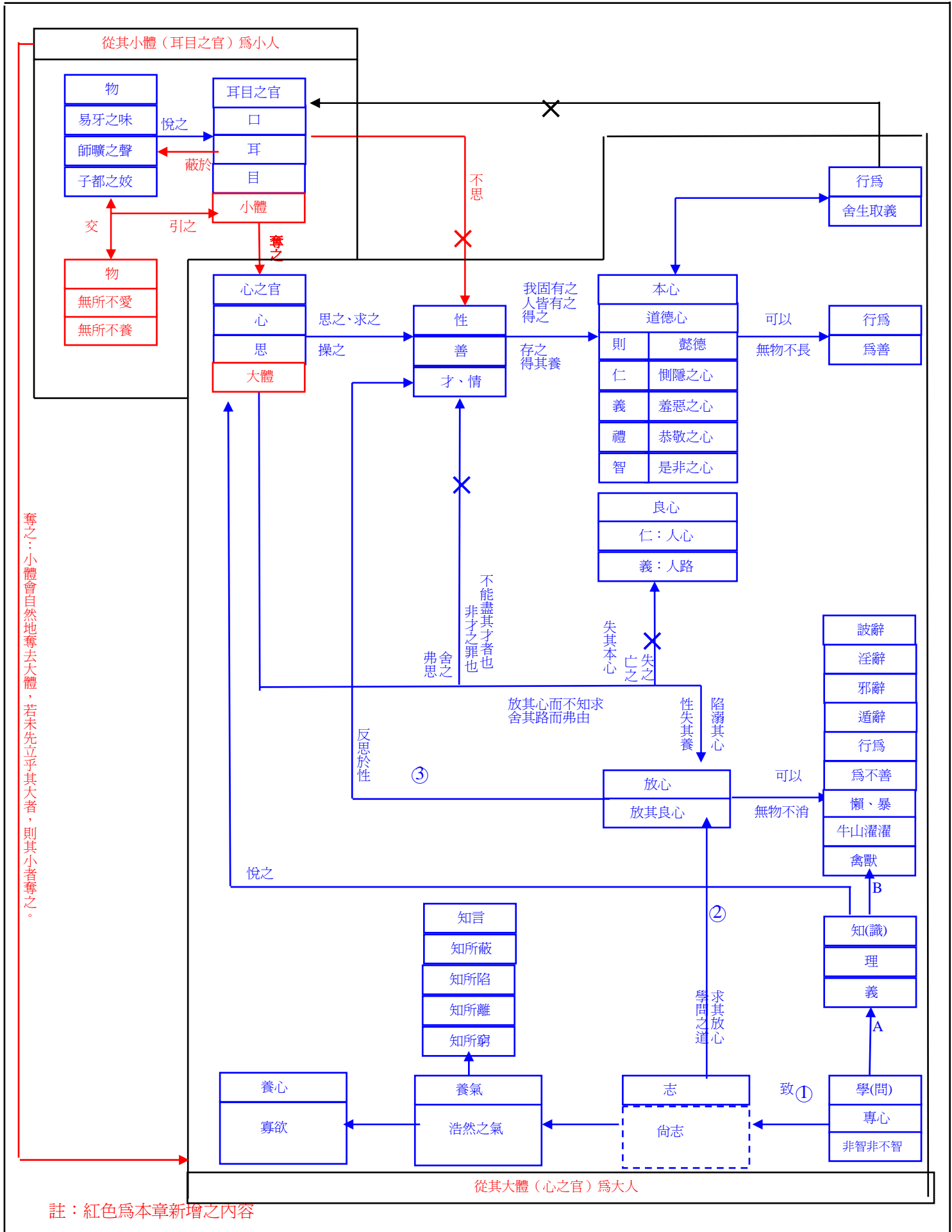
曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」

曰：「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，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。」⁵⁷

二、語言分析表

⁵⁷楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 270。

表 16：〈告子篇〉上第十五章語言分析表



三、解析原典

順著前一章的文意發展：「體有貴賤小大...，養其小者為小人，養其大者為大人...」已知養身分成：養小體和養大體，而不犯「以小失大」。公都子進一步追問：大人與小人之別，到底從何而生？孟子仔細回答何為大小體？大小體之官能？以及依從對象與路徑的差別，如何造就大人與小人。孟子回答：「從其大體為大人，從其小體小人」。大體是指心之官，小體是指：耳目之官。耳目之官的特性是悅之於物且「不思」於善性，而易於「蔽於物」。心之官的特性是「思」，是能思於「善性」得到「本心」（良心、道德心）。但是心之官也可以「不思」於「善性」，而「不得」道德心。孟子在此說明心是能思之主體，性（善）是所思之相對主體（對應於客體）；心可思可不思，心「操」思於性（善），才會「得」到可以存有的「仁義禮智之心」（從而說明此良心「我固有之」之義）。耳目之官則不能思，易為物所「蔽」所「引」（而追逐物慾），而求物以悅耳目。

參閱本章句的邏輯空間可見兩個不同的區塊，左上角的小區塊由三個名詞的語言符號組成，說明人「從其小體」的原因與路徑，終而「為小人」。右下角的大區塊由許多名詞的語言符號組成，說明人「從其大體」的原因與路徑，不管思或不思共有三條路徑（圖 16），都有機會「為大人」。「先立乎其大者，則其小者不能奪也」又說明二事，一是大小體會相「奪」，至少小體會去「奪」大體，令人為小人。此不僅「非才之罪」，更因此提出為什麼一定要（必須）「盡其才」的迫切原因（故孟子又提示「不違禽獸及舍生取義之重喻」），所以要「先立」乎其大者。如何先立乎其大者呢？回答在第十一章的「學」，因為「學」才有能力「求放心」而不怕小體相奪。解析《孟子·告子篇》時為求血脈相連及義理通順，應將第十五章應移至第六章之前或之後，兩章併連解析與串連，才不會於解孟之時，在第六章一直找不到「弗思爾」是誰弗思於誰？不能先立心之官的自然心，就無從經由操思於性而得之於良心。心之官的自然心相對（不同）於良心（本心）的道德心，未能確立成為三個不同的語言符號，致使性以及理二個名詞加進來時，就攪亂成一團了。（本章義理另於次章人禽之辨第二義詳論）

亦即，能思之主體也是心之官的仁義之本心。但孟子的假說是：「 A_1 思則得 A_2 」、「 A_1 不思則不得 A_2 」，所以我「固有」的是有條件的 A_1 ，思則得 A_2 ， A_1 不思則無 A_2 。如果 A_1 等於 A_2 ，心之官等於仁義之本心，那就無解。

不明白「我固有」之義，當然也不解「此天之所與我者」的「此」字所指為何物。「朱註解為『此三者』指心之官與耳目之官三者而說，此解非是。...「此」字只指心官說...若如此

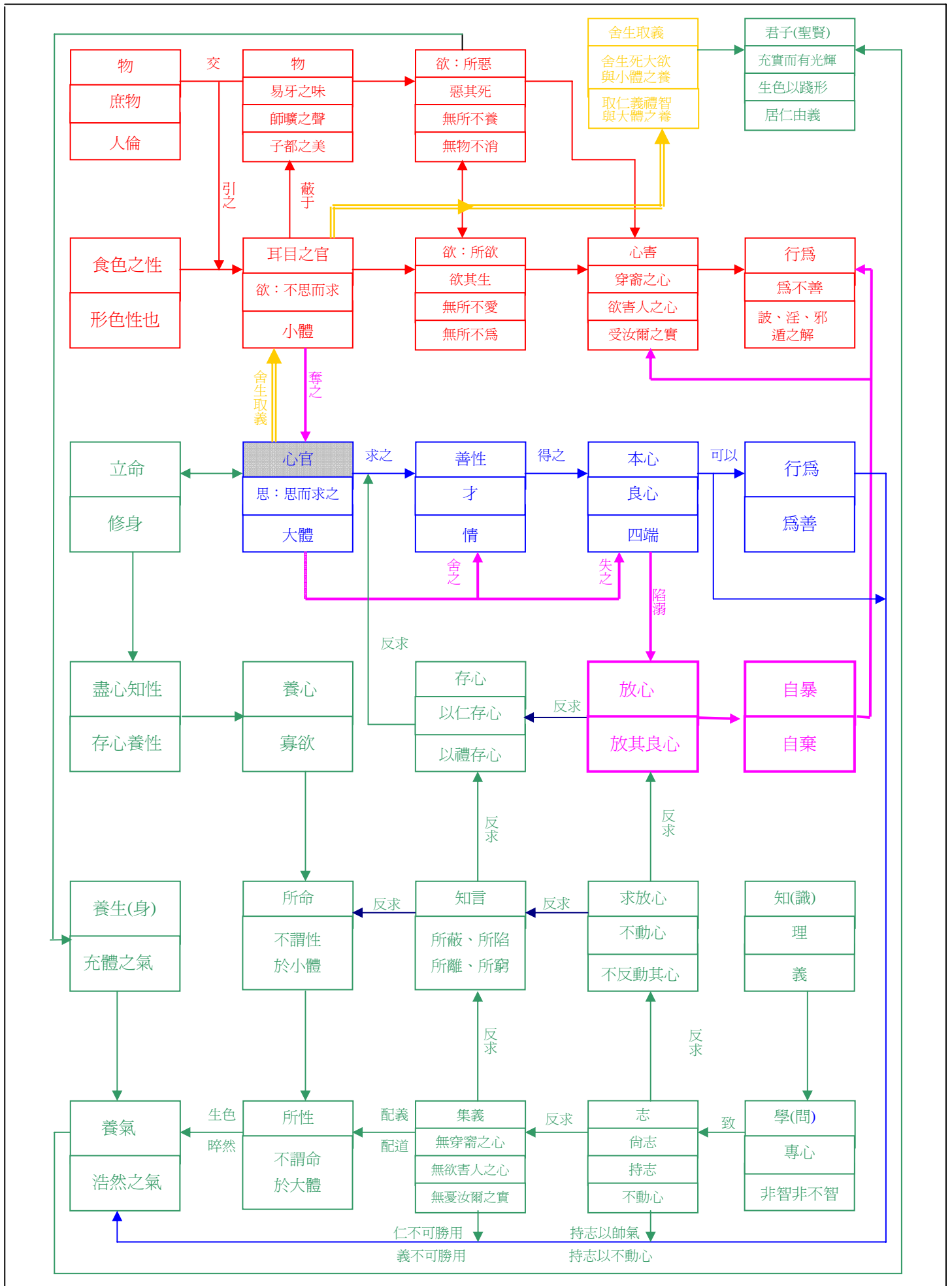
說便成笑話」。實則「此」字所指為：心官與耳目之官（耳目之官不必再細分為耳官、目官與口官...此朱註之非）二者，所以孟子才會繼續說「先立乎其大者，則其小者不能奪也」亦即：上天賜給我 A 官和 B 官，不但官能不同而且 B 官會奪 A 官，所以一定要「先立」A 官，才不怕 B 官把大人給奪走而變成小人。孟子本章合之於第六章，張開了孟學的整體架構，不但立不同的名詞如：物、耳目之官、心之官（心）、性（善）、良心（本心、道德心）行為 A（為善）與行為 B（為不善），且明白規範各單位的從屬、上下、內外、相關、因果等聯結關係，而以語言分析使之綱舉目張。可是歷代儒生解孟卻易失孟於此，失孟於此則心官地位不明，操存的主體與自然心的實體不見了，徒留義理之心無從著落。

第十一節 〈告子篇〉上逐章解句之人性論語言分析總表

孟子的思想，是以「性善」為核心的人性論。〈告子篇〉上 15 章是孟子人性論的主要論述，除了〈公孫丑篇〉的「浩然養氣」與〈盡心篇〉的「生色」、「踐形」章、「所性」、「所命」章之外，餘章皆為人性修養正、逆覺方法的補充，以及人性論之運用（由人而聖人與聖王的）論述與勸說（之於君王）。前文第一至第十節逐章解句架構出各章句之語言分析表，並逐章增補新的名詞與命題的語言符號，最後建構出以〈告子篇〉為主的人性論語言分析總表，如下表 17：

一、〈告子篇〉上逐章解句之人性論語言分析總表

表 17：〈告子篇〉上逐章解句之人性論語言分析總表



二、說明

孟子使用的名相、基本概念、專有名詞、研究單位繁多，多層次的立體思想架構，平鋪為紙面的文字時，又因為前後章節缺乏必然的思想連續，後學難以在腦中架構一個「全貌」，來理解孟學的思想流轉路徑。為了建構「一目了然」易學易懂的孟學語言分析平台，本研究以〈告子篇〉上第一～十五章為骨架，逐章解句設立基本「名詞」並以四方框（

名詞

）符號化為一個

名詞

的語言符號，四方框內不同的分層（

名詞
名詞

）則寫入同義字詞

心 1
心之官

、

心 2
良心

、

心 2
放心

，並以連接線（——）表示相關，以單箭頭（→）表示因果關連的方向，以雙箭頭（↔）表示互為因果關係，又把關連或關係的內容，以文字加註線條之上（下）。逐章以紅色框線增補前章（藍色框線）的圖表，故此一章接連著一章擴大圖表，並修訂圖表中的空缺或框線位置，來滿足文章義理的邏輯與命題、假說的發展。〈告子篇〉上第一～第十五章，以紅色框線標示：人禽之所同者；又以藍色框線標示：人禽之所異者。綠色框線則標示本文第四、五章討論孟子重要章句。

表 7、表 9、表 10、表 12、表 13、表 14、表 16，係逐一增補新的名詞與命題，而完成表 17：〈告子篇〉上逐章解句之人性論語言分析總表。全表以「心官」的為起點，向右走展開大體為善（藍色框線所示）與不善（紫色框線所示）的路徑，向上走展開小體相奪為不善的路徑（紅色箭頭所示）與對策（黃色雙線箭頭）。綠色框線所示為正覺與逆覺的修養路徑。沿此兩條路徑逐一審閱，就可以清晰的明白孟子思想的發展。不用另加新詞、不用解句釋義，就能以孟解孟。

第三章 孟子性善思想：人性論評述

孟子人性論縱貫以觀之，可區分為三個核心：聖人學、方法學與聖王學；從橫貫而觀之，以上每個核心又可區分為二個副核心，在孟學的邏輯空間中以語言分析顯示如下表：

表 18：孟子人性論三核心之語言分析表

第一 個 核 心	人之異於禽獸者幾希：聖人學							
	小體之養：養生				大體之養：養性			
	引於物	欲	食色之性	耳目之官	心之官	善性	良心	為善
	蔽於物						放心	為不善
	禽獸				聖人			
	舍生取義							
第二 個 核 心	知言養氣（與求其放心）：方法學							
	存養浩然之氣				求其放心			
	充二心	知言	持志	學問	尚志	盡心	盡性	
	居仁由義							
第三 個 核 心	仁政王道：聖王學							
	民貴				仁政			

第一節 人之異於禽獸者幾希：聖人學

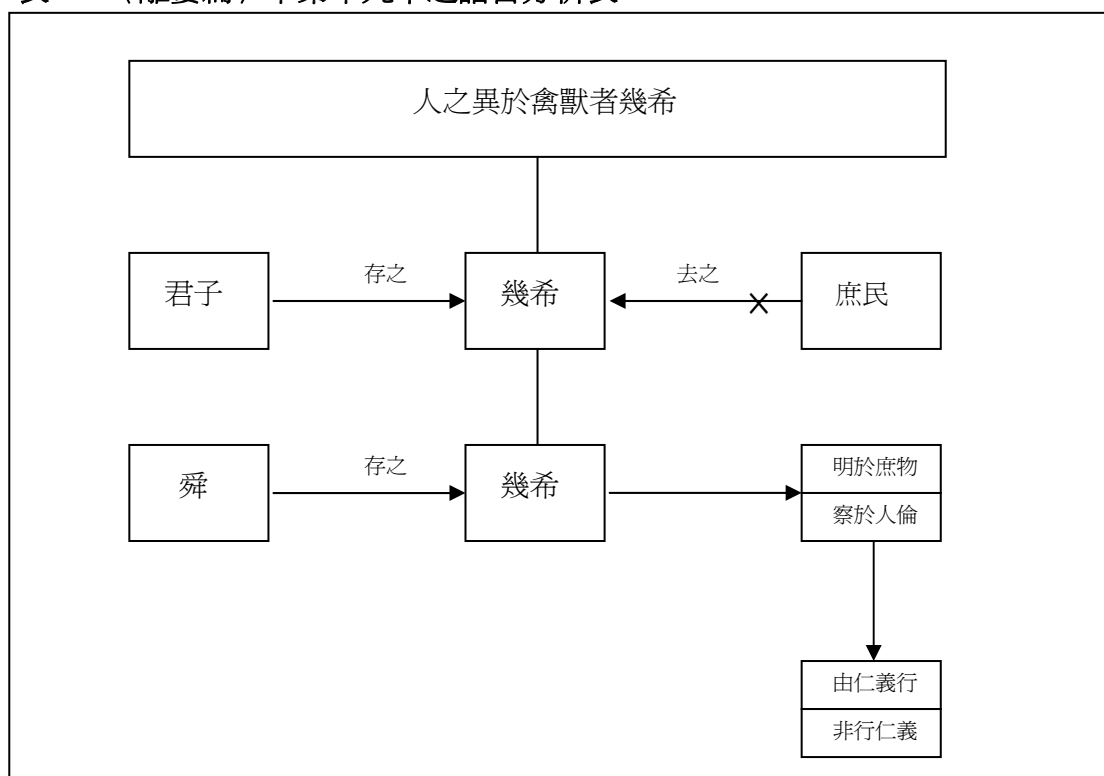
竊以為孟子思想的最終極核心命題，就在「人之異於禽獸者幾希」。孟子藉由人禽之辨，抓出人禽之同於「耳目之官」的食色之性，又抓出人禽之異於「心之官」的善性，從而發展出「舍生（養小體）取義（養大體）」的人性論。孟子人性論的重點不是善性，而是「不為聖賢，即為禽獸」，更是「必為聖賢，不為禽獸」。人在禽獸與聖賢之間並無停留居處之地，孟子的人性論直接把人拉高到聖賢位階，高分貝倡言人之成為聖賢的必須。孟子的人性論，實則聖人學、君子學。此聖人學的實踐義，超越其為知識義或存有義。聖人學的人性論，「必須」實踐為聖人君子，這才是孟子為儒家開拓的人性論。孟子又從「幾希」二字出發，建構第二個核心架構：知言養氣（與求其放心）的方法學，再憑之發展出第三個核心架構：仁政王道的聖王學。

一、原典：〈離婁篇〉下第十九章

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。⁵⁸

二、語言分析表：

表 19：〈離婁篇〉下第十九章之語言分析表：



⁵⁸楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 191。

三、解析：

孟子破題後，抓出「幾希」二字，直言庶民去之、君子存之。復又列舉三王之舜爲人證，申明存此幾希者用之於庶物與人倫兩處，而且樹立內發的道德性行爲「由仁義行」，而否定外鑠的法規性行爲「行仁義」。一是立論，二是實踐，三是效標。從一，開發出聖人的人性論。從二、三，開發出聖學方法論。從舜，開發出君王仁政王道的聖王之命。先考之於立論，可以得到下列幾個命題：

- 1、人之異於禽獸者幾希之「幾希」二字所指爲何？
- 2、庶民去之而失此「幾希」，會發生什麼變化？怎麼「去」？
- 3、君子存之而得此「幾希」，會發生什麼變化？怎麼「存」？
- 4、人之異於禽獸者只有「幾希」，人之同於禽獸者大矣，同者爲何？
- 5、此異與此同，對人有什麼影響呢？那個的影響力較大呢？同者與異者是相奪還是相輔呢？相奪相輔之後又復如何呢？

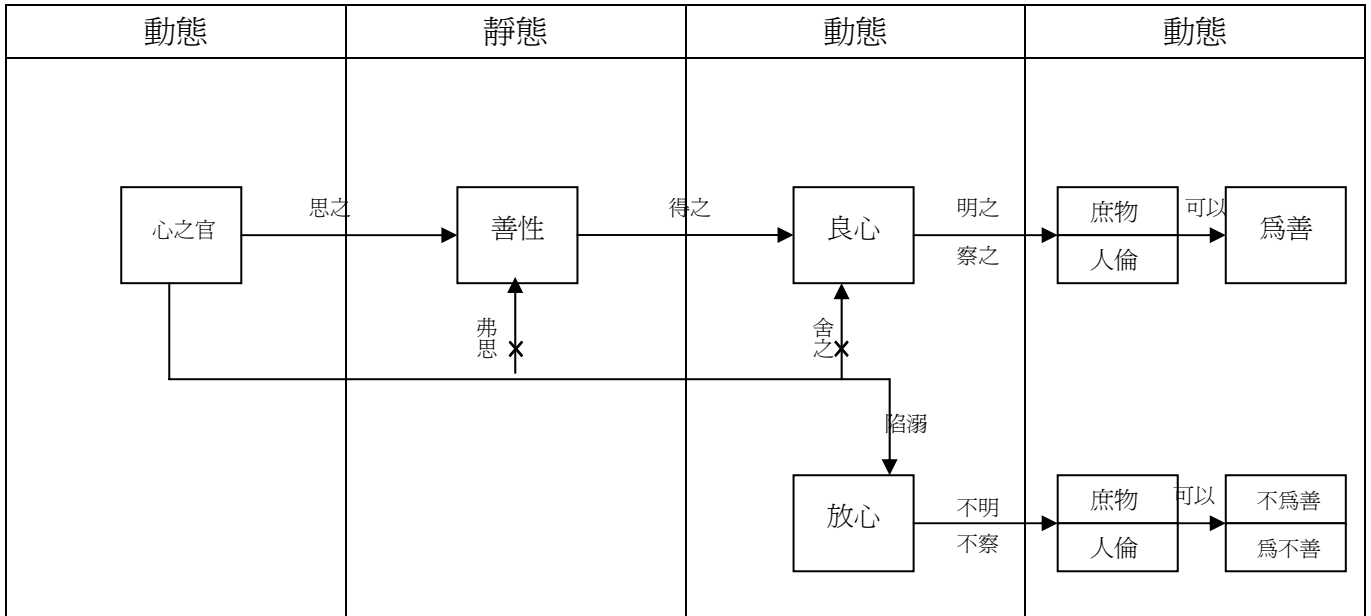
以上五個問題，全部指向〈告子篇〉上第一～第十五章，而這十五章回答了全部的問題。請參閱本文第二章的語言分析表與解析，並請看〈告子篇〉上第十五章語言分析表（即表 16）。核對〈離婁篇〉幾希章語言分析表（即表 19）與〈告子篇〉上第七章耳目之官章語言分析表（即表 9），吾人必須找出「幾希」二字，指稱的對象是誰？候選人有五，第一個是「心之官」，第二個是「善性」，第三個是「仁義禮智之心」，第四個是「耳目之官」，第五個是「食色之性」。人禽之大不同者，當然是人之獨有的心之官、善性與良心。人禽耳目不同，但耳目之官生理性及其引發的本能需求：食色之性卻是相類而似同。心官與良心都開朗明白可見，心能思或弗思是動態的，良心之四端發爲善行也是外顯的。就人性論的觀點而言，幾希二字就落在「善性」之中了。

（一） 人禽之辨第一義：性善幾希（人不違禽獸）

人分明大異於禽獸，通過這幾希的善性，人禽之異怎會變成幾希呢？善性之所以幾希的原因有二：一是這個善性雖然人人皆有，卻不會自行發動有所作用。善性存有於人而不動，「心之官」操思於「善性」才得之有「良心」而可以契合人倫庶物去爲善。心之官弗思於善性時，善性就只能晾在角落無所作用了。可怕的

是：心之官可以「思」也可以「弗思」，「弗思」於「善性」就會生出「放心」，此「放心」不察人倫、不明庶物，而不為善、甚至為不善。這三心一性，運用語言分析如下表，即可一目了然：

表 20：孟子人性論三心一性語言分析表



此三心都是動態，「心之官」如電腦之中央處理器 CPU 之負責存取運算，是能思之主體，「良心」與「放心」都是被打開後運作中的程式。只有「善性」是不動的，就如記憶體中的作業系統一樣，只是所思的內容物。此善性幾希之一也，但此幾希卻是不善之源，不可不慎（故得慎獨之義呼）。善性幾希之二是「心之官」與「耳目之官」皆「天之所與我者」〈告子篇上，十五章〉，耳目之官的小體之欲求，會「奪」去心官大體之思與求，善性就又再被「幾希」掉了。

（二） 人禽之辨第二義：小體奪大體（人為禽獸）

善性成為有所待的、有條件的、被動的幾希善性後，已經說明人有善性並不保證人有良心和善行。以人類發展和個體生長而言，善性之啟動為良心與善行，必須滿足以下條件：

1、 善性啟動的六個條件：

（1） 有能力操作心官之思

- (2) 知道自己有善性
- (3) 有能力操思於善性而得到良心
- (4) 有能力把良心操之於庶物、人倫（君王為政事、臣子為民生、君子為終身之憂、小人為一時之患）而可以為善行
- (5) 常常乍見孺子入井
- (6) 從小即有家教、校規、國法、族風、民俗外鑠之（行仁義非由仁義行）

此六條件置之於孺子成長為成人的過程，就可知「生生之性」非得幾希不可。吾人幾乎不敢把握，每個人從小到大，這個善性出土問世的時間為何？更無法想像以上六條件都滿足了，人就會每天每事都統統操思於善性嗎？這條由心→性的線，二十四小時都「On Line」嗎？只要一時間沒連線，良心不就陷溺為放心而為不善或不為善了嗎？深究之於人之生也，從小到大的庶物人倫生活中，到底放心與良心的關係為何？

2、放心與良心的關係

- (1) 先有放心？還是先有良心？
- (2) 放心出現時間多？還是良心出現較多時間？
- (3) 會不會有人長大為成人之後，良心還是出不來？或者一直保存良心？或者一直陷溺於放心而無一刻可自拔？

任一讀者回首審視自己，再環視週邊人等，當可回答，以上三個問題，亦可驚覺——人不違禽獸，人非大異於禽獸，人只有幾希異於禽獸，而且常一不小心就——人為禽獸。

3、不為禽獸必為聖賢的十三個方法

孟子或有見於此，而提出十三個挽救的方法：

- (1) 盡其心，而知其性以知天。（〈盡心篇〉上，第一章）。
- (2) 心之官則思，思則得之（〈告子篇〉上第十五章）；乃若其情，則可以為善矣（〈告子篇〉上第六章）。
- (3) 不謂命而性之。（〈盡心篇〉下第二十四章）。
- (4) 尚志，而能居仁由義以備大人之事。（〈盡心篇〉上第二十三章）。

- (5) 養其大者爲大人。(《告子篇》上第十四章)。
- (6) 先立乎大體，而小體不能奪。(《告子篇》上第十五章)。
- (7) 知言養氣，持志帥氣，化暴氣爲浩然之氣，以浩然之氣充塞天地(《公孫丑篇》上第二章)
- (8) 求其放心，逆覺善性而得之良心。(《告子篇》下第十一章)
- (9) 存心，存心以仁、存心以禮、存心於己、存心於人。(《離婁篇》下第二十八章)
- (10) 二充一無以戒心害，充無穿窬之心、充無欲害人之心、無憂汝爾之實。(《盡心篇》下第三十一章)
- (11) 不謂性而命之。(《盡心篇》下第二十四章)
- (12) 舍生取義，不失本心。(《告子篇》下第十一章)
- (13) 寡欲以養心。

可懼的是此十三個方法，皆非生而知之或能不知而行；不一定學得到，學到也不一定可以做到。但是一定遇得到十三個不能，因爲十三個不能出現機率大於六個啓動善性的若能，所以——人真的幾希異於禽獸。人自然的會不違禽獸，視之爲禽獸，甚至人爲禽獸。幾希第一義爲：善性之幽微不動，幾希第二義爲：人爲禽獸。

4、君子七患

《告子篇》上第十四、十五兩章，申明人之生也或生爲人也，養小體爲小人易，養大體爲大人難。申明大體會爲小體所奪，小體不會被大體所奪。申明「先立乎其大者」只能存養大體不爲小體所奪，亦即只能自保，仍須與小體並存。故君子有七患：

- (1) 心官之弗思以至善性幾希，良心陷溺爲放心。
- (2) 心官思之、善性亮之、良心得之；但是此大體卻與小體並存。
- (3) 小體二十四小時在庶物人倫間虎視眈眈，隨時準備掠奪大體。
- (4) 大體是必然的共性，小體是不必然的各命。
- (5) 如何堅持「所命」而「不謂性」？

(6) 如何堅持「所性」而「不謂命」？

(7) 孟子曰：「人之於身也，兼所愛。…無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也」(《告子篇》上第十四章)。

雖說「養其小者為小人」，但是人之一生或一天大多在養小體，有多少時間養大體呢？當代之人特重養生，當小人易當大人難，常為小人，卻難為大人啊！此七患方為君子終身之憂。

《離婁篇》下第二十八章孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恒愛之。敬人者，人恒敬之。…是故君子有終身之憂，無一朝之患也。…」(語言分析表解析如次頁，表21)。「存心於仁」楊伯峻解為「居心於仁」⁵⁹為誤，按此處孟子提「存心」二字，存心之「存」是修養的方法，「存」字是指學問與尚志，即反省、反思之義。仁、禮皆為「知」而非「心」，是仁義禮智之知之學之志，而非仁義禮智之心。此仁義禮智的良心或本心，不是放在那裡而可以拿來居「存」的。良心時生時滅、時有時無，心操思於善性則得有良心，心只要弗思於善性則得有放心。人之於庶物人倫，是良心與放心交替乍見之實。那個心可以現示多久，命焉，是隨機的呀！本章「存心」所存之心是指「放心」，本章是呼應《告子篇》上第十一章「學問之道無他，求其放心而已矣」。孟子深知以上七患，所以在「人之異於禽獸者幾希」之外，又提出「君子所以異於人者」而強調「反思於放心」的方法論，因為善性幾希，所以放心多於良心。君子自處要存心（反思於放心），「有待我以橫逆，則君子必自反也」。反誰？反思放心於己，於己「我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉」。

5、求其放心的五個程序

「先反求己之放心」之後，若「自反而仁矣，自反而有禮矣…自反而忠矣」，若「其橫逆由是也」(《離婁篇》下第二十八章)。此時君子才「以放心反思（求）於人」，故謂「此亦妄人也已矣，如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？」。孟

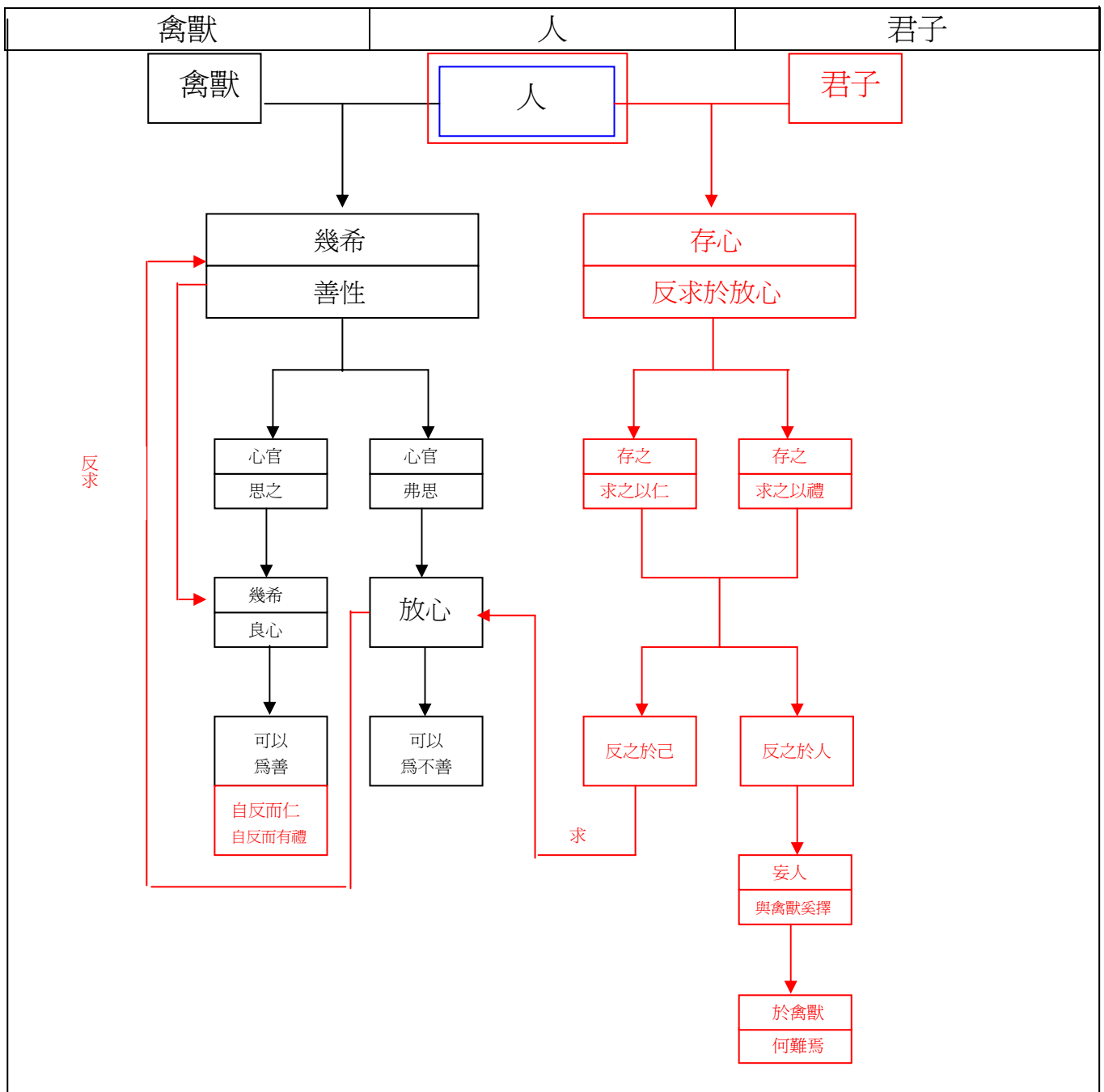
⁵⁹楊伯峻《孟子譯注》(台北：華正書局，1986)，頁198：孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。…」楊之譯文解為：「孟子說：君子同一般人不同的地方，就在於居心不同。君子居心於仁，居心於禮。…」。

子不但把「求其放心」用之於修成君子而不違禽獸的方法，更用之於「人際關係」的互動與衝突。條列如下：

- (1) 先反求放心於己，反思是否不違禽獸？
- (2) 次反求放心於人，反思是否不違禽獸？
- (3) 若己為禽獸，人亦為禽獸，該當如何？孟子未言。
- (4) 若己為禽獸，人為君子，該當如何？孟子未言。
- (5) 若己為君子，人為禽獸，該當如何？孟子曰：「於禽獸又何難焉？」

至此，讀之者莫不拍手叫好，遙隔數千年而激賞孟子才華之清明透澈。

表 21：〈離婁篇〉下第二十八章之語言分析表



（三） 人禽之辨第三義：舍生取義（必為聖賢）

人之善性原本幾希，顯或不顯有何重要呢？重要的是良心與放心交替現世的戰爭，更重要的是大體與小體共存的攻防戰。良心對人的重要性，使得孟子稱為「本心」。在〈告子篇〉上第十章更以舍生取義強調不失本心的重要性。耳目之官弗思而求謂之「欲」，「欲」求之於食色之性，及之於庶物人倫，就生出「所欲」和「所惡」，而蔽之於物、引之於物或橫逆於人，欲求宮室之美或欲求妻妾之奉。此「欲」又加之於「放心」，則生出穿窬之心與欲害人之心，此為禍之大矣。人之欲莫大於生而無所不為，人之惡莫大於死而無所不為。欲生惡死，人之身體不可不愛。養生者先養其小體，小體之養無所不用其極也。欲生惡死「人皆有之，賢者能勿喪耳」。勿喪二字拈來甚輕，做來甚重、甚難。勿喪何意？意指：君子賢人也必須養其小體，可是養生遂欲的同時，也要養心尚志勿喪大體。難在何處：難在小體之養生遂欲是絕對的需求（性也），而大體的養心尚志卻是相對的需求（命也）。這個難處，就是孟子為人類明之察之的——人性之困境與人之處境。

孟子偉大處，不只從人之處境與困境建構了儒家第一個人性論：不違禽獸（一般人）的人性論，更從此處建構了儒家傳之萬世的第二個人性論：必為聖人（聖賢、君子）的人性論。絕對的小體貼身相奪大體的困境，竟然用絕對義的舍生取義來超越，大哲也。舍生取義說，非一義也，非「一簞食、一豆羹」與「萬鍾、宮室、妻妾」之義也。舍生取義說，喻也。以簞食、豆羹之喻相較於萬鍾、宮室與妻妾之富、之貴、之美時，卻會忘記「鄉為身死而不受」為何物。窮節易守、富貴易淫，是指小體失養大體不可奪，小體得養大體易奪。舍生取義之喻，是謂：寧可窮乏小體，寡其欲至死，也要存養守護大體難得之良心。為什麼呢？為的是不失本心。

不失本心就是養心尚志，幹嘛生死相逼呢？孟子以舍生取義喻之於不失本心，實有二義：一是寧死不為禽獸，二是活著就一定要成為聖人君子。不為禽獸就是絕對義，必為聖人也是絕對義。此二絕對義引為君子所性，用來超越與破除庶人之處境與困境，此即孟子第二個人性論——聖人（君子）的人性論。舍生取

義說要求一個聖人君子，只要活著的時候，必須全時處於絕對的良心（本心）狀態（動態的），絕對不能有一刻鬆弛而陷溺為禽獸。不僅止於曾國藩言：「不為聖賢，便為禽獸」⁶⁰的相對義。而是「為聖賢，不為禽獸」的絕對義；前者是人禽之辨第二義，後者是人禽之辨第三義。唐君毅先生並未把握王船山言「庶民者，流俗也；流俗者，禽獸也。」⁶¹之真義。他說：「識得此幾希，則人只有或仁而為聖賢，或不仁而為禽獸。人道只有二，『仁與不仁而已矣』；為人之道亦只有二，求為聖賢，或為禽獸而已矣。人果為禽獸則亦已矣，如其真不為禽獸，則又不只為一般之人而已，亦必將為聖賢之人而後止。人與聖人同類，不與禽獸同類，則人之與禽獸，正有天淵之別也。」⁶²

唐先生此解甚好，卻只及於人禽之辨第二義，只是陳述人之處境與困境。唐先生不解舍生取義章為人禽之辨第三義，孟子把人拉高至聖人的位階，來自我砥礪與自我超越——絕對不為庶民，寧死不為禽獸，必為聖人而生。孟子跳脫與超越人性「本」善或惡的論爭，而開創「必為」大（聖人）不為禽獸（庶民）的第二個人性論，這種實踐義之剛健勇猛的人性（格）論，矗立於戰國時代，建構聖人（君子）學氣象恢宏的雄姿。固然在孔後八儒之中崛起，而承繼儒家道統，但是聖人學轉為聖王學，開出儒家第三個人性論：必為聖王（君王）的人性論之後，言於六國君王，卻不如法家之得勢，後文於聖王學詳論之。但是，孟子聖人學卻在兩漢與宋明清三朝，成為仕子必讀，儒生必修的中國哲學與哲人之主流而蔚之於今。

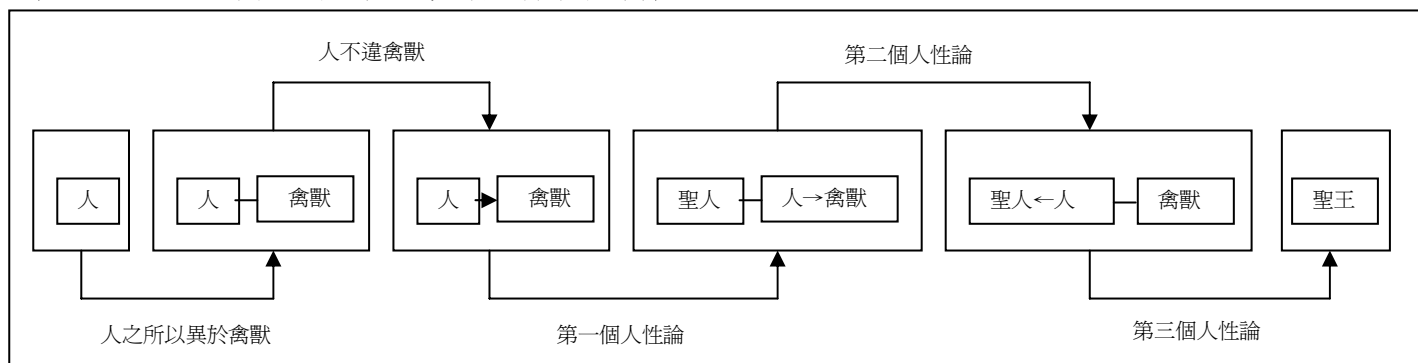
竊以語言分析解析人禽之辨的三種人性論如下表：

⁶⁰唐君毅《唐君毅全集》卷14（台北：台灣學生，1977），頁219：「如實言之，人欲不為禽獸，只有順此幾希而存之充之，並盡人之所以為人之道，至于成賢成聖，然後乃得全免于為禽獸。是即後儒如曾國藩所謂：『不為聖賢，便為禽獸』。」。

⁶¹唐君毅《唐君毅全集》卷14（台北：台灣學生，1977），頁219。

⁶²唐君毅《唐君毅全集》卷14（台北：台灣學生，1977），頁219。

表 22：孟子人禽之辨三個人性論的語言分析表



孟子的人性論，實即：「人→聖人→聖王」的發展歷程，且這個歷程中的「所性」和「所命」是生之絕對的必然。（舍生取義之喻，在於生之必然，而非死之可矣！）人禽三辨，聖人君子學完備矣。不同於孔子以仁喻於君子，義之於君子。孟子舉人禽相辨於幾希善性，次而獨尊本心而求於放心更求於生死，而建構生死義的君子學。孟子不只善辯，孟子強悍。孟學不只是如何成為聖人的學問，孟學是一定要成為聖人的使命與要求。孟學的實踐義大於知識義，孟子之承繼孔子道統，即此聖學宗脈與聖人宗脈的合一。學儒以成儒，而非學儒知儒以求取官爵；求取君子之儒，蔚為千年儒家血脈也。

第二節 知言養氣（與求其放心）的方法學

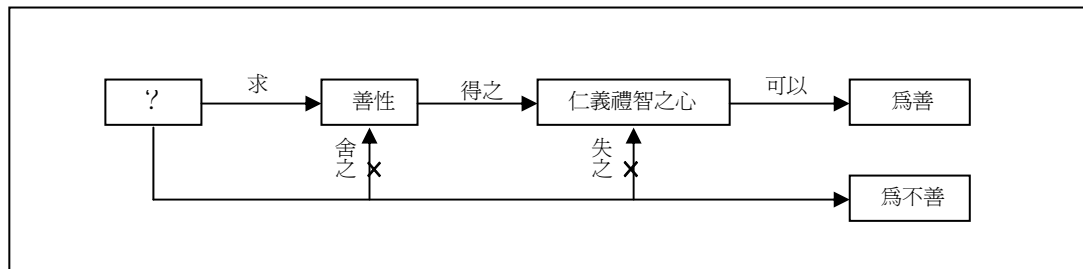
求其放心的方法要旨，詳論於上一節，故本節論證知言養氣之法，並以語言分析方法解析求放心與其它方法。孟子的方法學有正覺和逆覺兩大路徑（此即韋政通先生言：孟子的實踐工夫有順推和反逆兩端）。正覺的大路（徑）有二，逆覺大路（徑）亦有二，其它細小方法路徑，則分別依附其上。

一、三心二性與多欲

「心之官則思之」被錯置於〈告子篇〉上第十五章，令數千年來孟子後學懸心錯義而不知所從。〈告子篇〉上第一～第五章，孟子喻來喻去，讀者只看到「食色之性」和「善性」並列。第六章是孟子首次直言詳述善性為（ $x \setminus \setminus$ ）何？與之為（ $x \setminus \setminus$ ）何？第六章清楚地以「求

而得之舍則失之」為核心機制，誰求誰而得誰？誰舍誰則失誰呢？依文義追尋，被求被舍的就是善性，得之、失之的就是仁義禮智之心。不盡其才，非關善性，是誰不盡才呢？「若夫為不善，非才之罪也」非善性之罪也，是失去仁義禮智之心之故也。擺在這正覺的第一大路的最前端，到底是誰呢？參見下表：

表 23：心之官邏輯空間的語言分析表



這個誰竟然得（かゝ）讀到第十五章才得到解答——心之官。同時也才明白孟子的三個心——心之官、良心（本心、仁義道德之心）、放心，以及三個心的彼此關係。心之官安裝了以後，心之官相對的耳目之官，也才昭顯於大小體的對立與對決，而如韋政通先生所言：「…因此，在實踐工夫中，一開始就把欲望和道德價值看作一個對決的局面，一種交戰的狀態。…」⁶³二者的對決，就從耳目之官的身體與心之官的心志，延燒到食色之性與善性的對戰，更延燒到愛生養身之欲與良心的大戰，及此愛欲之養與放心的會合。至此，孟學人性論的三個基本命題：三心、二性、多欲，躍然而出且關係架構清楚明白。

孟子在〈盡心篇〉上第十五章中說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」食色之性自發為多欲，善性被發為良心或放心，皆良能、良知也。此良知與良能可以為善或為不善，善性並不保證絕對的善行，因為心之思無恒思，心之弗思亦無恒不思，此良心之彌足珍貴，而譽為本心者也。「我固有之」之義，是指求「一定」得之（因為中介變項的善性不會動也不會消失，所以可以為善或為不善，所以為不善之人仍有善性故反求其放心仍可改過向善。孟子的性善說，不保證絕對的善行，卻保證改過向善的可能性）。孟子心性說提出一個人性的三大問題：

- （一）人之良心不能託付於良知與良能之自生與自發。
- （二）良心與放心交戰與交替出現，放心是良心的內敵。

⁶³韋政通《中國思想史》（台北：水牛出版社，2003），頁 274。

(三) 食色之性之所發，物交物之所引，人之多欲會奪良心而致心害（〈盡心篇〉上第二十七章），小體之奪大體為良心之外敵。

為了解決以上三個困境，孟子提出許多方法，以確保良心雖不自發，卻可自己有意識的發動，以及撲殺內外敵不為所替（陷溺放心以替之）、不為所奪（小體多欲以奪之）。詭異的是，此內敵、外敵都有不死之身，放心不死，弗思即至。欲多不止，與良心共存，自保不為所奪而已矣！孟子的人性論是在良知、良能中看到人性與困境，而建構後天的人為的，學而知之的，知而行之的，超越人性先天困境的——人為的方法論，建構絕對為善的人——聖賢、君子與聖王。

孟子三心、二性、多欲之旨奠立之後，心性二字就不可率爾齊之為一，或一體並用以「心性」為一詞而行之於文。既有文獻中，只要以「心性」一詞行文解孟，即有混淆孟學本旨之慮。孟子人性論之方法學，不是要「致良知」、「致良能」，而是要以後學之知、後覺之能，建構人為聖賢君子之道。道有二，正覺之道與逆覺之道也。

二、正覺之道

無緣時時刻刻，見到孺子將入於井；生之大欲，養身惡死，卻未嘗一刻稍減弱。孟子從正覺之道開出以下方法：

(一) 盡其心，而知其性以知天。（〈盡心篇〉上，第一章）。

(二) 心之官則思，思則得之（〈告子篇〉上第十五章）；乃若其情，則可以為善矣（〈告子篇〉上第六章）。

(三) 不謂命而性之。（〈盡心篇〉下第二十四章）。

(四) 尚志，而能居仁由義以備大人之事。（〈盡心篇〉上第二十三章）。

(五) 養其大者為大人。（〈告子篇〉上第十四章）。

(六) 先立乎大體，而小體不能奪。（〈告子篇〉上第十五章）。

(七) 知言養氣，持志帥氣，化暴氣為浩然之氣，以浩然之氣充塞天地（〈公孫丑篇〉上第二章）。

以上七種正覺之道的的方法，都有一個前提，就是必須先有仁義禮智之知，此「聖人先得我心之所同然耳」（〈告子篇〉上第七章）文之以成聖學，垂之以為聖教，孟子尊學尚志此之謂也。學習仁義禮智之知，專心致志而尚志於聖賢，祈許三王之於庶物人倫的典範，此孟

子聖教心法（後文歸納為四個正覺路徑）。

三、逆覺之道

生生之性：欲生惡死，愛身養生；小體之易養、常養以至不得不養，可見愛欲肆虐大體之烈、之常、之久。良知、良能之不可託，即見放心陷溺之易、之常、之久。故正覺之道，學而知之、知而志之、志而行之，難矣！慢矣！少矣！危矣！孟子知之，特開逆覺之道以拔人放心，救人於欲養之中。逆覺之道指：既已生出放心，已出現自暴與自棄；已引之於物欲，小體已奪大體，而生心害。心害之烈者有三：穿窬之心、欲害人之心、受汝爾之實。此三害，害之於放心也，人心之最危也。孟子為世人開出以下六個逆覺之道：

- （一）求其放心，逆覺善性而得之良心。
- （二）存心，存心以仁、存心以禮、存心於己、存心於人。
- （三）二充一無以戒心害，充無穿窬之心、充無欲害人之心、無憂汝爾之實。
- （四）不謂性而命之。
- （五）舍生取義，不失本心。
- （六）寡欲以養心。

此六種逆覺的方法（後文歸納為四個逆覺路徑），都有一個前題，就是人已陷溺生命的負端、難處、困境與危機之中。身心已然陷溺，雲山深處何來自覺？又何來自救呢？內求於學，外求之於良師益友，恭敬求之於三王典範嗎？當然是求之於學問，學而後知之。知之，並不能保證小體不奪，放心不替。知之，只能在將奪未奪、將替未替之際，乍然覺醒或幡然生悔。外求於良師益友，隨時點撥、提醒，警示或處罰，冀求脫困於三千紅塵也。然既陷溺，靈台一點清明來之何易？知言養氣之法，堪任陣頭大將，故別立以明之。

四、知言養氣

唐君毅先生說：「不可以養氣與養性為二名，而疑養氣為養性以外之又一事也」⁶⁴，又說：「故孟子之知言之學，固連于其集氣養氣，以盡心知性之學，而不可視為二者也。讀者幸會之」⁶⁵。唐先生以心性為一，故得此結果。本文拆解為三心二性，故養心、存心、盡心各有

⁶⁴唐君毅《唐君毅全集》卷14（台北：台灣學生，1977），頁250。

⁶⁵唐君毅《唐君毅全集》卷14（台北：台灣學生，1977），頁255。

分別義，才得知言養氣逆覺心官與放心，而抵本心。學以致志，「志，氣之帥也；氣，體之充也，夫志至焉，氣次焉」，志氣分明不同，用法不同、意義不同，故無法同一於盡心知性也。〈盡心篇〉上第一章「盡其心者，知性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不減，修身以俟之，所以立命也」。孟子的「盡其心」是指：心之官須思於善性，故知性之善也。知道人性為善，則知天何以命於人。「存其心」是指：反思於其放心，才能把舍棄的善性復養於己，能夠涵養人的善性，才能夠為天行道。人命長短雖言天命而非人為，但是堅持盡其心（心官）、養其心（良心）以正覺其性（善性），堅持存其心（放心）以逆覺於性（善性），此君子知天、事天而自立其（人）命也。此章（〈盡心篇〉）連接於〈告子篇〉上第十六章「不能盡其才」的盡字，盡心而後能夠盡性，未能盡心之後只能存心才能復盡其性。心性分立且為三心二性，相較於心性同一，會得到不同的解孟成果。

孟子分立名相，層級分明、架構嚴謹。若將心知言氣一體皆同以解孟，孟子何須多言。歷來解孟三弊：一弊於「虛詞」名之⁶⁶，二弊以「同一」混淆二者的互動關連⁶⁷，三弊自擬「新詞」另解孟句⁶⁸。今除三弊，解知言養氣章如下：

（一）原典：《公孫丑篇》上第二章

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：不膚撻，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於

市朝；不受，於褐寬博，亦不受於萬乘之君；視刺萬乘之君，若刺褐夫；無嚴諸

⁶⁶ 例如牟宗三先生《圓善論》（台北：台灣學生，1985），頁12~13：「案此段論辯中第二論辯孟子曰：『異于』云云，…。趙歧注則「異於白」點句，下接「馬之白也無以異于白人之白也」。若如此，則行文語氣太不整齊，不成語法…。長為動詞，與問語不相對應，語意不順，故不從。…因此，為簡單起見，視為衍字而刪之可也。」

⁶⁷ 例如：本段文中唐君毅先生「不可以養氣與養性為二名」，又如：唐君毅先生說：「二性實心只一性」。

⁶⁸ 例如：唐君毅先生口口聲聲說：「孟子以心言性…以心限命…」，但孟子原典中卻無此文字。

候，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，膚勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣』。孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣』。孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」

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，勿暴其氣。』」

「既曰，志至焉，氣次焉。又曰：持其志，無暴其氣。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。」

「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。」

「宰我、子貢善為說辭；冉牛、閔子、顏淵善言德行。孔子兼之，曰：我於辭命，則不能也。然則夫子既聖矣乎？」

曰：「惡！是何言也？昔者子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖則吾不

能，我學不厭而教不倦也。」子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。』夫聖，孔子不居——是何言也？」

「昔者竊聞之：子貢、子游、子張皆有聖人之一體，冉牛、閔子、顏淵則具體而微，敢問所安？」

曰：「姑舍是」

曰：「伯夷、伊尹何如？」

曰：「不同道。非其君不事，非其民不使；治則進，亂則退，伯夷也。何事非君，何使非民；治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也」

「伯夷、伊尹於孔子，若是班乎？」

曰：「否；自有生民以來，未有孔子也。」

曰：「然則有同與？」

曰：「有。則百里之地而君之，皆能以朝諸侯，有天下；行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不爲也。是則同。」

曰：「敢問其所以異。」

曰：「宰我、子貢、有若，智足以知聖人，汙不至阿其所好。宰我曰：『以予觀於夫子，賢於堯、舜遠矣。』子貢曰：『見其禮而知其政，聞其樂而知其德，由百世後，等百世之王，莫之能遠也。自生民以來，未有夫子也』有若曰：『豈能民哉？麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，太山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。』」⁶⁹

（二）解析：

本章第一部分的主題是：不動心。孟子首先從兩種勇氣來談不動心，一爲守氣之勇，一爲守約之勇。勇又和不動心何干呢？孟子以精粹的二句關鍵金句：「不

⁶⁹ 楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁61~64。

得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可」爲定則，孟子次而引志帥氣，示教如何不反動其心？如何善養浩然之氣？又如何知言？最後以孔子爲實踐的典範。以下逐句解之：

1、不得於言，勿求於心，不可

本句反義爲：不得於言，務求於心。因爲詖辭、淫辭、邪辭、遁辭，卻來自於放心。不得於言，務必求之於放心。才知言而「知其所蔽」故無所蔽，才知言而「知其所陷」故無所陷，才知言即「知其所離」故無所離，才知言而「知其所窮」故無所窮。知言之義，救拔小體之所奪也。本句延伸義爲：求放心必更得於言。知言以拔放心，此以放心養本心也。

2、不得於心，勿求於氣，可

本句反義爲：先得其心，再求其氣。因爲「志至焉，氣次焉」，因爲「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫之蹶者趨者，是氣也，反動其心。」所以「持其志」才能「無暴其氣」，此暴氣反動其心，反動其志也。未得其良心（本心）以持志，而求之於氣，將得到暴氣而動搖心志。本句延伸義爲：必先得於心，再求於氣。君子以仁義禮智之知、之心、之所性、之所尚於志，而入於充體之氣，可易暴氣爲浩然之（義）氣，此以（本）心養氣也。

3、不動心以成浩然之氣

這個「至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」的浩然之氣，是人充體之氣（小體之養也）「配」義與道所融合而成。孟子說：「義道之志帥充體之氣，動（志壹則動氣）之爲浩然之氣。此浩然之氣發於內在的本心，而非外在的規範（「是集義所生者，非義襲而取之」，且只要「行有不慊於心」，致本心稍有所陷溺。志未能壹，則浩然之氣「餒矣」。浩然之氣餒，充體之氣以應庶物人倫則激爲暴氣。氣暴而壹「則動志」，此蹶者趨者「反動其心」也。不動心的「心」字是指能思與弗思的「心官」，而不是指良心或放心。後二者都有定向的「發而爲」，良心之必發而爲善，放心之必發而爲惡，無從選擇。唯心官有不確定性，可思、可

弗思。反動其心，能反動者唯心之官。反動其心，意指：強制心官不操思、也不操弗思，強制心官不生良心、也不生放心。心官原本動之於善性，反動其心則動之於食色之性，而操思於欲或弗思於欲，此不動心第一義，是不直養小體而自暴其氣，以致反動其心。不動心第二義，是善養小體而能充體生氣，同時更能善養大體，以知言涵養本心，以本心涵養充體之氣為義氣，而為浩然之氣。此不動心第二義，則以持志為框架，從學以「致志」到「尚志」到「持志」，志的三個發展階段，把知言之學問、充小體之氣，求放心之逆覺，盡心官、善性之正覺，養（本）心之堅持，揉合成一股——浩然之氣。

4、踐形以充塞天地

天地元氣⁷⁰，人有生氣。人之生氣，在孟子則名以充體之氣。人之生氣如何得以「充體」呢？充體之氣又如何相融交泰於天地元氣呢？小體失養，氣消人亡，人之大惡也。欲生惡死人之大欲、通欲、必然之欲，此養身以養生之要也。故「無有寸膚不愛」、故「無有不養」。體氣是有限度的，體氣再怎麼充，也不能破體而出充天塞地。充體之氣大盛，暴氣反動於心，心官縱欲而害己害人。這充體之氣若配了義與道，才能成就為（身心揉合的）浩然之氣。

〈盡心篇〉上第二十一章「…君子所性，仁義禮智根於心，其生色也晬然，見於面。盎於背，施於四體，四體不言而喻。」〈盡心篇〉上第三十八章孟子曰：「形色，天性也；惟聖人然後可以踐形。」形色是天性，可是浩然之氣卻能生色。小體之形色，大體之生色；把有限制的、從之於天、於命、於體的形色，加以浩然之氣以生色而踐形之。生色以踐形，完全是以道德義的本心涵養超越義的浩然之氣，故得踐形。持志而引浩然之氣以踐形，君子所性——聖人也。生而不如子都之姣，亦可以浩然之氣生色而踐形是也。

「先立乎其大者，則小體不能奪」，孟子未言不養小體，孟子說的是

⁷⁰黃俊傑《孟學思想史論》卷一。（台北：東大出版，1991），第二章詳論六氣與浩然之氣，頁32~54。

大小體兼而養之。大小體皆養，要怎麼養？養到什麼階段？大小體才會融合？才會踐形？尤其是要怎樣才能：無宮室之美，亦能至大至剛而充塞天地呢？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，大而化之之謂性，聖而不可知之謂神。」⁷¹。又曰：「…夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小體補之哉？」⁷²。孟子又舉舜為例「…；及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」⁷³

孟子以致志、尚志、持志，養知爲智，養心爲氣，養氣爲勇，一以成就浩然之氣，二以生色踐形，三以充塞天地而至大至剛。浩然之氣易生，生色踐形難，至大至剛而充塞天地更難。更難之處，不止於尚志以居仁由義，不止於持志以帥氣，更在於「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也」、「人能充無穿窬之心，而義不可勝用也」。仁義不可勝用之際，浩然之氣就不止於「充實有光輝」，更能「上下與天地同流」，而至大至剛充塞天地。北宮黝與孟施舍之勇，宮室之美、妻妾之奉，又何足言哉！

孟子知言養氣的方法學，提供以養大體的心志，消弭小體之暴氣，涵養出大小體融合的浩然之氣，徹底解除大小體永無止境的攻防戰役。孟子哲思巧妙，令人讚佩。

⁷¹楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 334。

⁷²楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 305~306。

⁷³楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 307。

第三節 仁政王道之聖人學

孟子七篇二百六十章，就對象言：有三十章說之於君王，十二章說之於士大夫，五十一章說之於弟子，二十三章說之於時人，自述者一百四十四章。就內容的主題言：有八十七章（三分之一）皆言仁德政事，其它如仁義禮智、言、志、心、性、勇、氣、養、孝、理、欲、善、天、命、理、利、君子、聖人共占一百七十三章（三分之二），請參閱次頁統計表。這說明一事，《孟子》有三分之一是說給君王聽的。孟子的仁政王道有兩大主軸，一是民為貴卻以君為本位的政治思想，二是仁政的聖王治道。

一、聖王學

孟學的許多文獻，都強調「孟子政治思想以民本為其核心」，《孟子》書中也都以仁政，要求君王當聖王。孟子全書盡舉三王為典範，先天為聖或後天為聖皆可。君王要先成為君子聖賢，次以不忍人之心行不忍人之政，聖王可期成為當代霸王。可是孟子周遊列國發現，沒有君王願意當聖王。戰國亂世各國變法圖強，仁政王道不為君王所尚。聖王之學不受用於當代，明白可見。三王之聖，盡皆發於小國寡民。戰國亂世、七雄鼎立，強鄰環視。孟子勸於君王說：「君仁，莫不仁；君義，莫不義；君正，莫不正，一正君而國定矣。」（〈離婁篇〉上，第二章），又說：「以善服人者，未能有服人者也，以善養人然後能服天下。天下不心服而王者，未之有也。」（〈離婁篇〉下，第十六章）、「仁者無敵，王請勿疑」（〈梁惠王篇〉上第五章）、「不嗜殺人者能一之」（〈梁惠王篇〉上第六章）、「君子有所不戰，戰必勝」（〈公孫丑篇〉下第一章），君王或不能辯，卻沒人敢用孟子來治國。孟學三分之二為聖人君子學，三分之一為聖王學。聖王學不容於戰國當世的政治條件，可是秦定六國大統天下之後，中國的政治體系就一直是「君本位」的獨裁政體。而漢之後，尤其宋明至清，孟學之於宮廷，成為顯赫的聖王學；之於庶民仕人，則為顯赫的聖人學，且聖人以事聖王也。孟學不顯於孟子有生之年，卻顯於孟子之死，且綿延千年蔚為王道。

二、君爲本位的政治思想

孟學文獻中，我們不難看到強調「孟子政治思想以民爲貴而君爲本位爲其核心」的文句，此說之由來，源於《孟子》以下篇章所言：

（一）〈盡心篇〉下第十四章

孟子曰：「民爲貴、社稷次之、君爲輕。是故得乎丘民而爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既絜，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。」⁷⁴

本章在《孟子》書中雖爲自述，但是吾人應思考以下的命題：

- 1、這番話是說給誰聽的？
- 2、說這番話的目的爲何？

回答第一個命題時，每個人都清楚，這番話是說給君王聽的，說給諸侯聽的，以及說給貴戚之卿聽的。回答第二個命題時，每個人更清楚：是爲了讓君王治國能以民爲本。孟子不是站在肥皂箱或小山崗上，對著庶民百姓倡言「民爲貴…君爲輕」，倡言「變置社稷」。孟子傳食於諸侯，孟子講的是經國濟世之道，是勸導君王仁政治國之道，要求一個聖王應該有「民爲貴…君爲輕」與「變置社稷」的危機意識。本章變置有二詞吊詭至極。「諸侯危社稷，則變置。」什麼時候諸侯會危及社稷呢？「粢盛既絜，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。」天災人禍、民不遘生時，則變置社稷。變置社稷就是改朝換代，改朝換代才能變置君王。

誰來變置社稷，誰來變置新君呢？那個庶民士子？那些家氏族
人？那些諸侯呢？答案是貴戚之卿。而這些貴戚之卿有變置社稷危機
時，君王應該先予變置也。本章素爲孟子民本思想之主章，但何民本

⁷⁴楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁328。

之有？一切皆依君本位而設立。民本的「民」字是指：複數的、泛稱的 People，但是民的存在是單數的、特稱的 *individule*。Individule 無法變置社稷，People 也無法變置社稷。只有軍隊或武裝的人民（氏族）團體，才能變置社稷。誰來率領軍隊或武裝民兵來變置社稷呢？若非貴戚之卿，那麼變置社稷之後，連貴戚之卿亦將變置，這種孟學的「民本思想」不是說給人民聽的，都是說給君王聽的。都是君王學的功課，用來砥礪君王「以愛民為手段」來保住王權的。

（二）〈萬章篇〉下第九章

齊宣王問卿。孟子曰：「王何卿之問也？」

王曰：「卿不同乎？」

曰：「不同；有貴戚之卿，有異姓之卿。」

王曰：「請問貴戚之卿。」

曰：「君有大過則諫；反覆之而不聽，則易位。」

王勃然變乎色。

曰：「不勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」

王色定，然後請問異姓之卿。

曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」⁷⁵

為何上文指出變置社稷者為貴戚之卿呢？本章說「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位」此位仍易之於皇親國戚手中。孟子沒提過人民革命，易位只及於宮廷。為何沒有人民的份呢？「王已定，然後請問異姓之卿」。孟子曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」異性之卿只能自求罷官為民，庶民那來能耐——革命。

（三）〈梁惠王篇〉下第八章

⁷⁵楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 251~252。

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」

孟子對曰：「於傳有之。」

曰：「臣弑其君，可乎？」

曰：「賊仁者謂之『賊』，賊義者謂之『殘』。殘賊之人謂之『一夫』。

聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」⁷⁶

「臣弑其君，可乎？」這個命題與〈萬章篇〉下第九章一樣嚇人。可是讀之者必須明察，這二番話都不是說給庶民百姓聽的，而是說給君王聽的。說的目的，都是要求對方成爲一個聖王。此二番話書之於文，教於學生傳於後世，讀書人用以事君而非煽動民眾，君王、儲子讀之用以學習聖王之術。以仁義期於君王，勸戒君王勿淪爲殘賊之一夫，免遭諸侯、貴戚之弑、之放、之伐與變置。此皆聖王學，又何干「民本思想」之謂與？

（四）〈梁惠王篇〉下第七章

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，然後可以爲民父母。」

77

⁷⁶楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁42。

⁷⁷楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁41。

舉賢、進賢、用賢、去不賢、殺不賢，皆藉眾議以行之，此君王用權於左右、大夫，用勢於國人也。此皆聖王之權術，何干「民本思想」底事。

(五)〈盡心篇〉上第三十一章

公孫丑曰：「伊尹曰：『予不狎于不順，放太甲于桐，民大悅。太甲賢，又反之，民大悅。』賢者之為人臣也，其君不賢，則固可放與？」⁷⁸

孟子曰：「有伊尹之志者，則可；無伊尹之志，則篡也。」

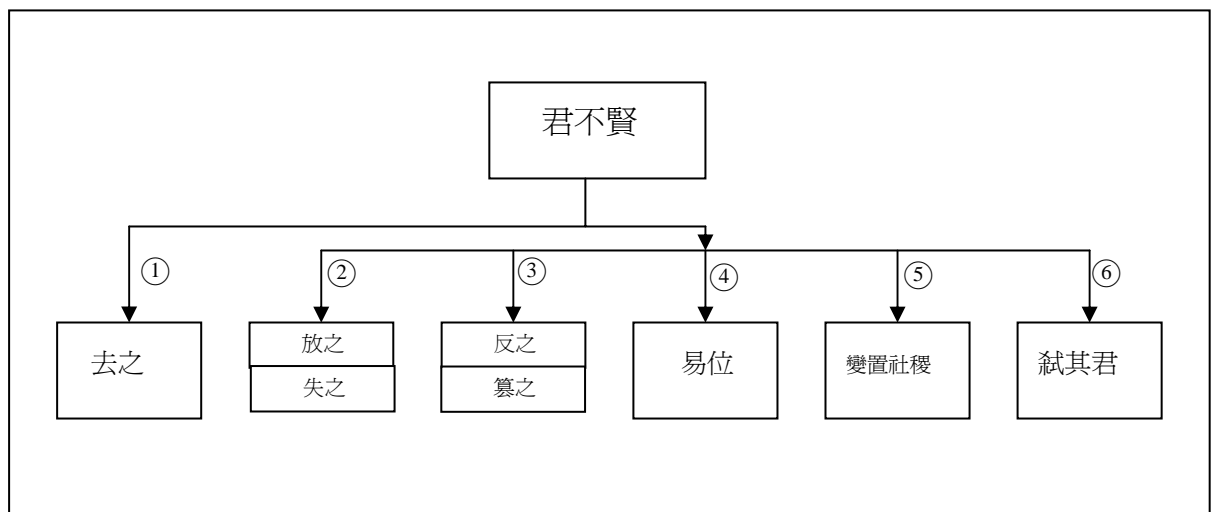
公孫丑舉伊尹為例，質問孟子「賢者之為人臣也，其君不賢，則固可放與？」孟子妙答說：「有伊尹之志，則可；無伊尹之志，則篡也。」

伊尹何人，古之賢者也。孟子說你是賢者（賢如伊尹）就可放其君，否則就算你有能力或武力「放」其君，也是「篡」奪的不義之舉。

(六) 民本位或君本位的政治思想

綜合以上五個章句，可得以下之語言分析表：

表 25：君本位政治思想的語言分析表



⁷⁸楊伯峻《孟子譯注》(台北：華正書局，1986)，頁 315。

君若不賢，爲臣爲卿者有六個處置路徑。第一條路徑是臣卿自己走人——則去，其餘五個路徑都是易置君王或弑之。這五條路徑都是庶民可以做的嗎？當然不是，這五事之人都是臣子或貴戚之卿，且必須有伊尹之志。即便無伊尹之志而篡之，也非庶民所能爲。雖言「民爲貴、社稷次之、君爲輕」，但是君王不賢之時，卻只是宮廷貴胄之「義舉或不義之舉」，非關民本位，未聞庶民可參與此五事也。孟子何來民本位的政治思想呢？

三、仁政王道的聖王學

孟子的幾希推之於君王，不見容於當代七國戰役爭伐之情勢。歷史證明這一套仁政王道的聖王學，不適用於當代，結束戰役爭伐亂世的王道不是聖王而是霸王。秦國以法家強國以武力結束亂世而一統中國，這就是歷史實體的實證。中國在秦後千年的政體變遷，卻又確立孟學「民爲貴、社稷次之、君爲輕」的聖王學（非民本政治學），在帝國一統之後的承續經營階段，具有核心重要地位與價值（而非用以平息亂世或創建帝國）。孟學從漢朝之始，成爲歷代大一統帝國極權政體的聖王學，教導歷朝歷代君王要成爲以民爲本的仁義聖王。後代學人未察而錯引，竟蔚爲孟學第三變⁷⁹（如唐君毅及其所言諸人），而雕琢出一條中國政治的民本思想脈絡（從孟子到孫中山）。徐復觀先生又立「君王主體」對立於「庶民的主體」而倡言「二重主體性」的矛盾於中國的政治思想史，更不免增添多足而無中生有了⁸⁰。更有甚者爲黃俊傑先生說「數千年來～悲乎！」⁸¹以訛傳訛數以千年，眾口鑠金之後，孟子遂成永恆的民族的鄉愁。哲學其萎，文思其盛矣！

民國之前，數千年來中國人「民」一直生活在「天地君親師」的傳統文化中，一

⁷⁹唐君毅《唐君毅全集》卷14（台北：台灣學生，1977），頁213~214：「唯孟子之思想中，尙有『民爲貴、社稷次之、君爲輕』之言，則漢以後之儒者，罕加以發揮。明太祖朱元璋見之，嘗欲逐孟子出聖殿。然孟子之此旨，則爲明末之大儒，如黃梨洲等所重；延及清末，而爲其時之言變法革命者所重，于孟子言民貴之義，大加以推尊。孟子又成中國民本民主之政治思想之宗師。民國至今，一切反專制極權之思想，皆有此孟子民貴之義爲其本。此自民貴之義，推尊孟子，則不同於宋儒之自孟子之言性善言本心，以推尊孟子者；更不同於趙歧之自羽翼五經、推尊孟子者。此上三者可之爲中國歷代孟學之三大變。」

⁸⁰徐復觀《儒家政治思想與民本自由人權》（台北：80年代出版社，1979）頁218~219。

⁸¹黃俊傑《孟學思想史論》卷一。（台北：東大出版，1991），頁440。

直屈服於「普天之下莫非王土，率爾之濱莫非王臣」的君本政體之下。孟子傳食於諸侯三十年，未嘗一日站在肥皂箱上搞民運，誣之者眾而泛流為河，謹記之並與今世孟學生徒共勉——以孟解孟，切勿造論生端以曲解。

第四章 孟子性善思想：心性說的解析與評述

義理邏輯的模式，通常先立標題，次明義理，再列舉相關原典古今注譯與自解文意和義理，來說明與佐證立論。論述愈多，摘取文句注譯就愈多，令觀者目不暇給。優點雖於疏通義理甚明，但是多讀一些版本，就會發現義理各有不同，缺點就立刻彈跳而出：原典本意到底為何？

歷來孟學論說，不論人禽之辨或霸王之辨，都立基於「心性」關係的命題，甚至可說孟學的根基就在於「心性」二字。「心性之辨」才是孟學的核心之辨，牟宗三先生於《心體與性體》中區分為三系，三系中人各執己是，解出不同的《孟子》，發展出不同的儒學。唐君毅先生從那一系呢？唐先生在《中國哲學原論》原性篇中，探索歷代心性之流變，第一章第三節剖析「告子之言義外及生之謂性之諸涵義」，第四節論證「孟子不自生言性之即心言性可統攝即生言性之說之四義」，第五節詮釋「孟子之即『心之生』以言性之意義」。唐先生以第三節作引，於第四、五節論證「唐之孟子」。本章借以「即心言性」為題，來探索孟學的心性之辨。

第一節 即心言性

歷來解孟之同異，都肇端於對孟子心性二字的解釋，從而影響全文血脈的詮釋與邏輯。牟宗三先生在《心體與性體》第一冊中，綜析三種模式可為代表⁸²。然而孟子後學是剖析孟子文句以解孟，還是閱讀方家大作之後——先抉擇「從」誰之解（解心性之二或不二），再以「該解」來解孟呢？若是後者，就會曲折造義來解孟。牟宗三先生《圓善論》解告子篇、唐君毅先生在《中國哲學原論》原性篇⁸³解即心言性，皆為一時之選，可為後學之借鏡。

縱觀《孟子》全文，孟子並未反對「以生言性」，孟子更未主張「即心言性」。〈告子篇〉中，孟子反對的是「義外」，而非告子的「生之謂性」（參見本文第二

⁸²牟宗三《牟宗三先生全集·心體與性體一》（台北：正中書局）第一章，頁 52~53。

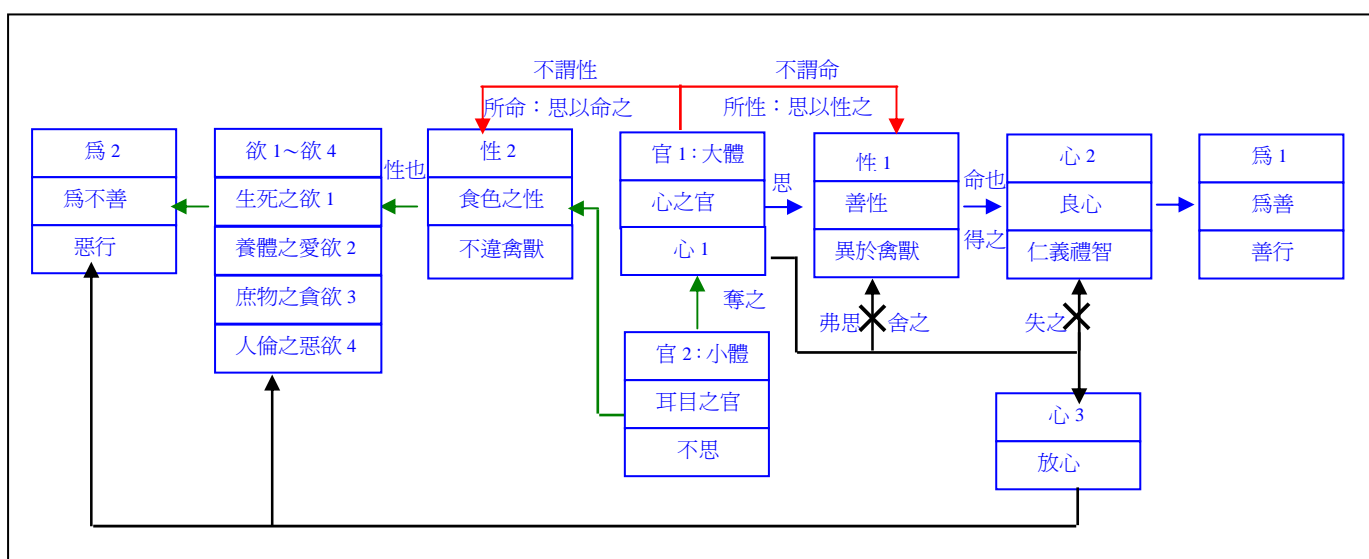
⁸³唐君毅《中國哲學原論·原性篇》（台北：新亞研究所，1968），頁 20~23。

章第一、二、三節)孟子不但對「生之謂性」未置一喙，且無一字句說「心即性」。孟子書中，「生之謂性」一詞有之(如：〈告子篇〉上第三章)，「即心言性」一詞厥如。解孟之人，以孟子未言之語，另撰新詞「即心言性」來解孟，令人費解。

一、心性分立

〈盡心篇〉章句下第二十四章，明白的說口耳鼻、四肢之於味色聲臭與安佚，都是「性也」。又明白的說仁義禮智與天道，之於君子與聖人，都是「命也」。孟子擺明的說「生」為性與「心」為命，何來「必即心言性，而不即生言性」之語。孟子本文之義在於強調君子之「先立乎其大者」有二：一是耳目之官之於物，雖然是「性」之必然，卻能操「命」而使之不必然，故君子取性不取命。連著二個「不謂」方為君子，「謂之」則「不違於禽獸」。「謂與不謂」是心官的「弗思之與思之」，是君子的「操則存之舍則亡之」的「操、舍」的主體——心。孟子立出「心之官」的自然心來對立於耳目之官，次立「善性₁」來對立於形色與食色之「性₂」，又立此「心之官」(心₁)對立於四端(心₂)之有無(為求解析之詳，故以「心之官」為心₁，心₂為良心、四端以示區別)。就如唐解「然昔賢之註解，則多未能通此段全文於孟子全書之義」。此章呼應全文之義，可得語言分析表如下：

表 26：孟子三心二性分立之語言分析表



表上紅色路徑為君子的操存功夫，其它顏色路徑為一般人本具的性與命，紅色路徑就是唐先生一再強調：「孟子之言人性之善，則下在使人自別于禽獸，上則在使人由自興起其心志，以為聖賢；故言『舜何人也，予何人也，有為者亦若是』為政則在以天下為己任者，自興起于草野之中，更升舉于上位，以為民望。于是吾對整個孟子之學之精神，遂宛然見得其中有一『興一切人之心志，以自下升高，而向上植立之道』，…⁸⁴」的向上興起的「立人之道」⁸⁵。

心字在孟子書中，不但未言即心即性，而且是言「三心二性」，三心是指：心之官，仁義禮智之心（即良心）與放心。心之官是能思的主體，思之於善性就得到良心（仁義禮智之心），弗思於善性就舍了良心而陷溺為放心。（請參考本文第二章表 12 與表 16）。孟子不但沒說告子「生之謂性」為非，更把自然生成的性區分為二。一是不違禽獸的食色之性，二是人之善性，此為人禽之辨的基礎。孟子文句清楚明白，又得「維根斯坦語言分析技術」解析之助，故三心二性的邏輯空間位置與關係一目了然。

二、不謂性

〈盡心篇〉下第二十四章精義在於肯定：食色諸欲為人必然的「共性」，可是卻能用「命」來改變。君子之所以為君子的第一個價值取向，就在於「不謂性」而堅持要「操命改性」。以及仁義禮智聖不是人之同命，人命不同而無必然性；可是卻能「操性改命」，以應然操之為必然。君子的第二個價值取向，就在於「不謂命」，而堅持要操性改命。「不謂命」，就是用該不該做來控制想不想做和喜不喜歡做。「不謂性」，就是用我想不想做和我喜不喜歡做，來替代或改變一定要做或非做不可。此所以〈告子篇〉上第五章，人有親疏為命，生為我弟則愛，生為我叔則敬，但在外則「取命」而敬鄉人。敬

⁸⁴唐君毅《唐君毅全集》卷 14（台北：台灣學生，1977），頁 214。

⁸⁵唐君毅《唐君毅全集》卷 14（台北：台灣學生，1977），頁 215：「孟子言『仁者，人也；合而言之，道也』。人而能仁以有其義，而立此入之道，方為孟子之道之所存」。

伯父先於敬弟爲命，弟在尸位，則我「取性」先敬我弟，此之謂也。

孟子明白的說了「食色之性」與「善性」之必然，也明白說了仁義禮智之心的或然（「命」）。孟子更明白的說明其人性論是「採」不必然的良心之命來取代食色之性的必然，是操必然的善性來令不必然的良心變成必然。最後還「操」舍生取義之「應然」，用生命來保證善性與良心之「當然」。

三、大小體

昔賢論證易陷溺於：「以A爲B，B爲C，亦即A爲C」的錯誤邏輯模式。〈告子篇〉上第十五章大小體之辨，並未言及大體在上小體在下，更未言及大體統攝小體，小體不可統攝大體。反而是說：要「先立」大體，才能制止小體奪大體。「小體不可奪」的意思是：小體自然的去「奪」大體，「除非」大體先立於前。孟子的大體是心之官啓動的體系，小體是耳目之官啓動的體系。大體並未能統攝小體，反而小體會統攝大體。大體要不被小體統攝，就必須操性來擇命或定命於良心，就必須操命來破性而不被物所引、所蔽。

孟子的大小體一直處於辯證性的交戰關係。不是小體奪去大體，就是大小並存而不奪。就算先立乎大體，小體仍然存在，只是小體奪不了大體罷了。可是大體仍時時處於被小體所奪的危機，大體稍一鬆散，小體立即飛撲奪殺。

大體之思分明不同於小體之欲，大體思之於善性而得之於良心，分明不同於小體欲之於食色之性而引蔽於物。善之性怎麼會等同於食色之性呢？且二性都可能踐形於色，又豈「此心之性」獨能之。孟子言「生色」的前題是君子「所性」，所性之義爲一個人堅定的、時時刻刻的、操心於善性，把仁義禮智之良心之命轉變成必然、應然與當然的「性」。「所性」而不謂命，才能「生色」而與浩然之氣相應。

生之謂性，人的自然生命有二性，不同於其它物種只具食色之性。舍生取義章不是在誦揚乞人因不屑被蹴而赴死，行道之人堅持弗受被噉而赴

死，而是對人性中的幾希善性，發出震天鑠地的金玉之聲。舍生取義章高分貝的強調：因為人異於禽獸者幾希，且只要稍一疏乎未能操心於善性來守住大體，對大體不謂命而性之，對小體不謂性而命之，人就不違禽獸而為禽獸。孟子是說：不是當聖人，就是當禽獸。因為「人之異於禽獸者幾希」，人之狀態是不違禽獸，聖人和禽獸之間沒有人的立足之地，人之狀態如下表 27 之 A，而非世人常自以為是的表 27 之 B，因為表 27 之 B 就是表 27 之 C。孟子的心意是只有 27 之 A，沒有表 27 之 B 或表 27 之 C。因為 27 之 A 就是曾國藩先生所解：「不為聖人即為禽獸」⁸⁶。

表 27：孟子人性論「聖禽之辨」的語言分析表

<div style="text-align: center; border: 1px solid black; padding: 5px;">A</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px; margin-top: 10px;"> <div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: center;"> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;">聖人</div> <div style="font-size: 2em;">↔</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;">禽獸</div> </div> </div>	<div style="text-align: center; border: 1px solid black; padding: 5px;">B</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px; margin-top: 10px;"> <div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: center;"> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;">聖人</div> <div style="font-size: 2em;">←</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;">人</div> <div style="font-size: 2em;">→</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;">禽獸</div> </div> </div>	<div style="text-align: center; border: 1px solid black; padding: 5px;">C</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px; margin-top: 10px;"> <div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: center;"> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;">聖人</div> <div style="font-size: 2em;">←</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;">人</div> <div style="font-size: 2em;">→</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;">禽獸</div> <div style="font-size: 2em;">→</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;">禽獸</div> </div> </div>
人只有兩種選擇：聖人、禽獸，人不是變成聖人，就會變禽獸	人有三種選擇：聖人、人、禽獸，只是當個人，不當聖人也不當禽獸。	不為聖人也不為禽獸之人，就算不違禽獸也為禽獸。

乍見孺子入井者為成人，成人有不忍人之心，是初心或熟成之性。孺子乍見孺子入井，孺子無不忍人之心，是初心未生或善性尚未成熟？心要生多久才會成性呢？心是否一定會生而為性呢？要贊同此論，是否就得認定程朱、陸王、九峰、蕺山與牟宗三先生全部都錯了，孟子後學難為之至！

⁸⁶唐君毅《唐君毅全集》卷 14（台北：台灣學生書局，1977），頁 219。

第二節 心性說之歷史包袱與評述

心性說在中國哲學史上，最具特色的，就是他的排它性。以牟先生所分三系諸儒而言，壁壘分明不容魚目。牟宗三先生著《心體與性體》三巨冊，條理各家之見，評擊各家是非，看似從了主流的明道一系⁸⁷。可是在《圓善論》中，先從象山、次從康德，而後莫衷一是。唐君毅先生在《中國哲學原論》〈原道篇〉下立人之道：「興起一切人之心志，以自下升高，而向上植立之道」⁸⁸的命題來解孟，從明儒孫淇澳「心生爲性」來說「即心言性」⁸⁹。可見心性說的歷史包袱有二：一是從了這個，就背離了其它每一個；從了這一系，就逆了其它系。二是心性說是否已經「解完」了？不是「心性爲一」就是「心性爲二」？有無新解？可否有新解？有沒有能力得到新解？見不見或容不容得新解出現？如何看待新解？尤其是：孟子到底是何解？

牟解又復唐解，牟先生最具代表性的論證法如下文：「性之主觀地說即是心，心之客觀地說即是性。性之在其自己是性，性之對其自己是心；心性爲一，而『無心外之性』也」⁹⁰。最令人深刻反省的是唐先生說：「憶吾尙在中學，即注意此一段文，又見孟子言養心莫善於寡欲之語，即悟孟子之言性、乃即心言性，而非即自然生命之欲以言性。當時即曾作文數千言論孟荀之言性，謂孟荀皆尊心，孟子之所謂欲即荀子之所謂性云云。後入大學，吾之第一篇於學術雜誌發表之論文，即爲緣此而作之孟子言性新論…。吾今將更進而說者，則以生言性，既爲孟子以前之通說，則孟子之改而即心言性，亦必有其一定理由。…依吾今之意，孟子之所以不以耳目口鼻四肢之欲聲色臭味安佚，以及食色等自然生命之欲等爲性之理由，乃在此諸欲，既爲命之所限，即爲人心中所視爲當然之義之所限，亦

⁸⁷ 牟宗三《牟宗三先生全集·心體與性體一》（台北：正中書局），頁117：「然衡之先秦儒家以及宋、明儒之大宗皆是以心性爲一，皆主心之自主、自律、自決、自定方向即是理；本心即性，性體是即活動即存有者；…活動是心、是誠、是神，存有是理。此是攝存有于活動，攝理于心神誠，此即是吾人道德創造之真幾性體。此性體不能由「即物窮理」而把握，只能由反身逆覺而體證。」。

⁸⁸ 唐君毅《唐君毅全集》卷14（台北：台灣學生，1977），頁214。

⁸⁹ 唐君毅《中國哲學原論·原性篇》（台北：新亞研究所，1968），頁30：「宋明儒論性亦多以心之生釋性，如明儒孫淇澳即嘗言心生爲性（明儒學案東林學案）。」。

⁹⁰ 牟宗三《牟宗三先生全集·心體與性體二》，（台北：正中書局）頁546。

即爲人之心之所限。⁹¹」。牟唐二位大師帶領我們，重步踩入心性說的歷史包袱之中。

一、心性說的歷史包袱

《孟子》全篇喻辯自雄，以心性論人性則剛健威猛。自古以來「孟學」的學風，都能以新意解孟，自詡紹承孟子原意而斥他說爲誤，所以每一個時代的孟學都出現不同的風貌。民國之後牟、唐亦復如此，直斥前人之非而獨尊我是，洋洋灑灑又創新儒之局。牟、唐之不同於先哲之處，在於中西融通且中學爲體西學爲用。但是把文本原典套入邏輯形式分析時，就易犯了本研究第一章第三節討論邏輯運用於哲學與社會行爲科學常見的分析謬誤。從「多字一義」到「一字多義」的「意義即用法」之研究模式，正是突破心性說千年困局的嶄新嘗試。不是「心性爲一」，也不是「心性爲二」，而是「三心二性」，這正是維根斯坦「意義即用法」語言分析技術解孟的新襠。

孟子是以心、性爲基本名詞，建構各個心性互動程序的基要命題（如：思則得之——心₁思性₁得到心₂）而建構出宏偉的人性論。在孟子人性論中，一個人會爲善或爲不善，都源自於這些心性命題的不同操作路徑。孟子的人性論包含各個心性的命題，孟子強調的是人性論的實踐精神與價值，而不是心性說的內容。所以孟子的人性論包含心性說，孟子的心性說並不能包含孟子的人性論。嚴格而言，孟學於當代是立基於人性論的價值，並未以「心性說」一詞來自述或宣講。心性說是宋明儒生的立論主題，強調心即性、心即理、心即氣各有擅場。孟子三心二性分立，卻是截然不同的思想。以心性說爲名求之於孟子，就犯了唐突。以人性論求之於孟子，其心性的論說自在其中。

因爲心性說成爲儒家的主要命題來自孟子，孟子三心二性而別於二官、二爲，又出之於三氣、四欲，而成之於八種人品，路徑清楚明白可見之於本研究第四、五章的解析與語言分析表。但是到了宋明儒學，心即性、心即理、心即氣、

⁹¹唐君毅《中國哲學原論·原性篇》（台北：新亞研究所，1968），頁 22~24。

理即氣…，仁義理智是心也是理也是氣…，眾說紛云之心宗性宗分立而出，劉蕺山又做總結來包容心性二宗合為一個：慎獨。為什麼會如此混亂呢？因為就算分出「經驗心」與「照心」或「超越的本心」或「覺心」，都仍然只用一個「心」字，然後又外掛一個「心體」。尊心或尊性或心性並尊呢？都因為沒有使用記號語言來區分，所以無法區分「一字多義」或「一字幾義」的現象。最重要的是孟子操作心性來彰顯性善的人性論，宋明心性之說卻失落了這個最重要的核心價值。

二、心性的關係

綜論心性關係，早有牟宗三先生三系說區分的明白外，下段文字更顯透徹：

…。前述「性即理」與「心即理」二系，前者的心是經驗心，並不同性、理，而與性理為二，即使說到心性為一，也只是關聯的合一。後者的心是超越的本心，等同於性、理，而心性是一。心性是一是二是決定二系不同的本質的關鍵，然則宗周的心性的關係又是如何？從上文已知，宗周的心是超越的，但此超越的心與性的關係卻與上述二系不同。有人問宗周：「心性兩字，是一是二？」宗周回答：「心只是此心，言心而性在。天下無心外之理。」以下一段宗周說得更清楚：

『人心惟危，道心惟微。道心即在人心中看出，始見得心性一而二、二而一』。

「人心惟危，道心惟危；惟精惟一，允執厥中。」這幾句見於《尚書》〈大禹謨〉，是宋明儒所謂的十六字心傳。依宋明儒的傳統，一般都以人心為人欲，道心屬天理，但宗周卻以人心為心，道心為性，而說心性一而二、二而一。所謂一而二、二而一，是說心性不一不異（二）。一方面，心性畢是相

同的（不異），但另一方面，它們仍可說有不同（不一）。⁹²

看完這段評述，就知道當一個字、一個名詞或一個命題，在不同的用法、或不同的命題中，被顯示或表示或設定為不同的意義時，如果能用記號語言予以區別（如心₁、心₂、心₃），就不會硬要用個「即」字來操作「多字一義」（如心即性即才即情）而強解義理之邏輯。

最核心的問題是，如果孟子的心性是指三心二性，《孟子》書中未曾有心即性、心即理、心即道、心即天、天即理…的命題出現。論述者就應該自陳己意，不必再假託於孟子，許多儒師也超越孟子直索《大學》、《中庸》、《尚書》。可是民國之後的學者，言及心性時卻又操作宋明心性說之各種討論，回頭去「詮釋」孟子的心性為何？這就是孟學傳承的逆向災難了。孟子為心性源頭，三心二性分明，何須以後學之見來反解孟子之心性為一或不一呢？

何淑靜女士在其大著《孟荀道德實踐理論之研究》中，〈論荀子是否以「心」為「性」〉一章中，即以「意義即用法」的方法清楚的解說荀子「心」的「雙重性」，就是當代學者清楚解析一字多義的典範。她先於荀子章句中區分出：「此示人有『心之知』乃人生而即自然具有的。『知』是『心』的作用。由此吾人可知，就荀子的性義來看『心』（心知），則『心當亦是性』」⁹³。於是接著立論「但是只言『心亦是性』，在荀子的思想體系中，將發生以下的困難：…性惡篇云：「性不知禮義，思慮而求知之也」，此表「性」不能認知禮義，認知禮義乃思慮的作用。正名篇云：「…」依此，…此中即涵「心不是性」一意。⁹⁴又接續著說：「…因此，『心』與『性』相悖，如何能將『心』視為『性』呢？」⁹⁵。但在下一段文中卻又明白的提出：「如是，在荀子的思想系統中，似有『既以心為性，又不以心為性的矛盾』⁹⁶。更接續在下一段文中說：「…依此，在荀子的思想系統中有承認『心

⁹²黃敏浩《劉宗周及其慎獨哲學》（台北：台灣學生書局，2001），頁88-89。

⁹³何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988），頁48，行1~3。

⁹⁴何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988），頁48，行4~8。

⁹⁵何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988），頁48，行11~12。

⁹⁶何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988），頁48，行13。

是性』的必要。…以此『心不是性』有成立的必要。」⁹⁷。最後下結論說：「而據本文探討的結果，荀子乃是由『兩種不同的立場』來討論『心』的，此即『心有『雙重性』。』」⁹⁸

何淑靜女士再接再著指出「心是性是從生而有說」⁹⁹以及「心不是性是從實踐工夫說」¹⁰⁰。她又區分出「心能作實踐的工夫、性不能作實踐的工夫」¹⁰¹。而以「心能治性」來說明：「『心』是『能治者』，而『性』則是『被治者』。由此，『心』自比『性』高一層次，而心性間之對治的關係就是上下層次之對治關係。」¹⁰²把荀子操心治性的「起偽化性」工夫的路徑說的明白。何淑靜女士不用「即」字來解，而解析不同義來分立不同路徑，正是當代文獻研究「以荀解荀」的典範。

三、孟子的心性

孟子人性論之絕美在於強調本質論的善性，來面對善世之惡行，並保證改過向善之可能性。孟子承認「人恒過」¹⁰³，但是肯定「然後能改」¹⁰⁴。強調「困於心、衡於慮」¹⁰⁵然後才能「而後作」¹⁰⁶，強調「生於憂患」。孟子的人性論是以「人之所以異於禽獸者幾希」為開端，區分出人不違禽獸之共性：食色之性，以及人異於禽獸的幾希之性：善性。不但區分了性₁的善性與性₂的食色之性，還清楚的說明性₂ > 性₁（性₁幾希）。所以「子弟多暴」，本就必然。牛山濯濯、人為禽獸亦該如此。

在其它學者把惡行 > 善行的普世現象，解為係本質論的唯一惡性或惡性 > 善性所致時（或宣稱無善無惡的反本質論時），甚至提出仁內義外，或如荀子操心於仁義禮智之知來治惡性以起善行之時，孟子卻從二個「性」開出不同的路徑，

⁹⁷何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988），頁 49，行 3 及行 7。

⁹⁸何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988），頁 49，行 14~15。

⁹⁹何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988），頁 50~53。

¹⁰⁰何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988），頁 53~68。

¹⁰¹何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988），頁 65，末行。

¹⁰²何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988），頁 65，行 3 及 4。

¹⁰³楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），為《孟子·告子篇下第 15 章》頁 298。

¹⁰⁴楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），為《孟子·告子篇下第 15 章》頁 298。

¹⁰⁵楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），為《孟子·告子篇下第 15 章》頁 298。

¹⁰⁶楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），為《孟子·告子篇下第 15 章》頁 298。

來說明善行與惡行（爲不善）的發展路徑，以及在性₂>性₁的本質性壓力下，如何啓動心₂（良心）來爲善（善行）？以及如何啓動心₃（放心）來爲不善（惡行）？

孟子的人性論不是順性而行或逆性而行，而是在「堅持不爲禽獸」、「必爲聖人」的意志之下，抉擇「順」性₁之善性而「逆」性₂之食色之性。這個順覺的工夫夾帶著強迫與「所命」，這個逆覺的工夫夾帶著涵「養」與「所性」。孟子不但區分了善性與善行，而堅持不言及「惡」性與「惡」行。又清楚說明：官₁的心之官能夠「思」或「弗思」於性₁之善性，官₂的耳目之官能夠「不思」即得性₂之食色之性。表示如下：

（一）心性互動的第一路徑

參照表 26 的藍色路徑：從官₁的心之官（體₁、大體、心₁）出發，思之於性₁的善性，得到心₂的良心（本心、四端），就能在日用人倫中發之爲善行（爲₁）

（二）心性互動的第二路徑

參照表 26 的黑色路徑：從心₁的心之官出發，弗思於或舍棄性₁的善性，就失去了心₂的良心。心₁的心之官就會陷溺爲心₃的放心，放心會逐欲而爲不善（爲₂、惡行）。

（三）心性互動的第三路徑

參照表 26 的綠色路徑：從官₂的耳目之官（體₂、小體）一邊以小體「奪」大體，逼迫心之官的第一路徑而執行第二路徑。同時又「不思」即得到性₂的食色之性，而萌生大量的、共相的欲₁～欲₄，又於日用人倫中發之而爲不善（爲₂、惡行）。

（四）心性互動的第四個路徑

參照表 26 紅色路徑：因爲第一路徑與第二路徑的執行，在於心₁的「思」或「弗思」。「性₁」的善性幾希，不一定會被啓動而萌生心₂的良

心，所以第一路徑的執行是殊相的、非固定的、或有或無的殊「命」，又因為第三路徑的執行是共相的、固定的、人人都一定有的共「性」，因此，心₁的心之官「先立乎大體」讓小體不能奪，先抑制第三路徑的執行，並不把性₁的啟動當作命而「不謂命」，堅持「所性」視其為共性之必然，而主動去操心₁思之於性₁，來啟動第一路徑。且又不把人人生而有之的共性（性₂）及第三路徑的啟動，當作性而「不謂性」，堅持「所命」，視其為可選擇的、可有可無的「命」，而主動去抑制第三路徑並啟動第一路徑。

四、性命雙逆的心性說

孟子的人性論就是說：因為心性互動有一、二、三共計三種先天「固有之」、「性也」、「命也」的路徑，所以為₂出現的機率大於為₁，令人不違禽獸。因此，堅持後天抉擇「所命」和「所性」的第四路徑來面對第一路徑與第二、第三路徑的交戰狀態。這二個層次的轉折，就是以性、命雙逆的後天的「人格」的堅持（必為聖人君子，不違禽獸），來啟動幾希善行獲取人性本質中人禽交戰（大小體交戰）的勝利。孟子雖然指出改過向善以及正覺逆覺的修養工夫，可是卻如高分貝警鐘般昭告人類的一個普世現象：人不違禽獸，甚至人為禽獸。

荀子立論人性為惡，必須操心學習仁義禮智之知識，次以此心知來抑制性惡之共欲，此心治性而出現的善行，稱之為「化性起偽」。但是若以仁義禮智為聖人之所出與庶民之所無，那麼生而為聖人或生而為庶民，就變成人性論與倫理學的終極價值。把孟子人性論相較之於荀子人性論，就可現性命雙逆的心性互動模式，根基於人之（本質上）共性的善性（雖然是幾希）。所以成凡、成聖、為善為不善、為禽獸不為禽獸、為聖人君子或不為聖人君子的立足點，都是平等的、相同的。每個人都會自然為善、為君子聖人，每個人也都會自然為不善、為小人、為禽獸、為一夫。聖人與庶民的本質是生而平等的，聖凡之別是聖人「先」於個別經驗中得到「知」，再「教化」於集體的庶民罷了。

孟子這種啓動幾希善性的堅持，這種不失本心的堅持，孟子甚至以「舍生取義」來喻之。已經把性命雙逆的心性互動模式，從人性集體現象的描述，提升至人格之個別自我定位的生活實踐。以心的操存工夫，把或然之命的性₁轉變成必然的所性，又把必然之性的性₂轉變成或然的所命，這就是孟子心性說的核心。

漢朝之後的儒師，企圖擴大心性說的範疇，旁及於理、氣、天、道，甚至情、慾的命題。但是每個儒師都跳脫孟子三心二性的四條路徑，只取心性之名而向上接軌於《大學》、《中庸》、《尚書》…等古籍。可以嗎？當然可以。必須打著孟儒旗號來宣揚自己的學問，也是可以理解和接受的。不過，最重要的還是當代學者，若以孟後心性說的材料，反過來套在《孟子》文獻上來解孟，就易生偏失。以孟解孟，方為孟子心性說之良策。

牟宗三先生在《圓善論》第三章以「所欲、所樂與所性」¹⁰⁷為題的討論，更為孟子心性說所建構的人性論，立下當代哲思的最佳註腳。孟子在〈盡心篇〉上第 21 章所言：

孟子曰：「廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉；中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心，其生色也睟然，見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」¹⁰⁸

又把心性的互動模式架構出三個高低上下的層次：所性 > 所樂 > 所欲。

所欲而不能，所樂而不可，所性而不得，這三種層次的現實狀況，反而比前述三種理想層次，還易出現在日常生活之中。此時又該如何是好呢？一個人如何能從三種現實層次，提升至三種理想層次呢？孟子不但提出各種正覺與逆覺路徑的保證，更在〈告子篇〉下第 15 章，繼〈舍生取義〉章之後又發出振天响地的金玉之聲：

¹⁰⁷牟宗三《圓善論》（台北：台灣學生書局 1985），頁 159~178。

¹⁰⁸楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 309。

孟子曰：「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。」¹⁰⁹

孟子說一切苦厄，都是爲了「動心忍性，增益其所不能。」孟子又說：「生於憂患死於安樂」。孟子的心性說，不只是在解析心性爲何之自然生成義，更是強調「動心忍性」以至「盡心養性」之必然、應然的道德義與實踐義。最令人心頭甘甜清涼的是：這一切善行的源頭都是人人固有之的心之官與幾希善性。最令人四體振奮勇健的是：這種必爲聖人君子之人格實踐的人性論，堅忍守護的所性之物，也就是舍生取義所要守護的「不失本心」。

¹⁰⁹楊伯峻《孟子譯注》（台北：華正書局，1986），頁 298。

第五章 孟子性善思想：人性論的思想境界與實踐工夫

從韓愈發端至朱子奠立四書，孟子遂為儒家道統的主軸，就如戴震《孟子字義疏證》序中引「韓退之氏曰：…『故求聖人之道，必自孟子始。』¹¹⁰…」每一個當代，想要出人頭地的哲學家，幾乎都在孟子身上找養分、找命題、找假說，找安身成儒之地，找叛逆、找缺失、找超越、找脫身，找尋成為大儒之所在。後世儒生論證的命題，或據以名世的學理，都可以在《孟子》找到源頭。孟子或許未曾詳論細究，卻已完整地安裝在孟學框架之中。頂著孔子的原始命題，孟子恢宏的架構出儒學的聖殿。這個聖殿中，孟學框架是如何層級結構呢？這就是本研究所要揭開的：以「維根斯坦後期意義及用法的語言分析」技術解讀《孟子》的平台。

第一節 孟子的幾希聖土

孟子的「幾希」有二：一是「知而行難」的善性與良心之幾希，二是「行而難知」的欲與放心之幾希。前者符號化為 幾希₁，後者符號化為 幾希₂，一左一右剛好分佔孟子人性論的二個極端。後世孟學主流大都著力於 幾希₁，只餘周濂溪、劉戡山與戴震獨鐘於 幾希₂。

對於「欲」，孔子「從之」，孟子「窮之」，宋明理學家「滅之」，東原先生則「節之」。清朝大儒戴震，依循孔子的理路，思索著如何才能「從心所欲而不踰矩」呢？摒除「孔子」和「七十歲的孔子」兩個要件之後，東原先生發展出「以情欲定天理」和「達情遂欲」的功夫理路，而於劉戡山之後補全了儒家學說的全貌，這是孟子幾希之地的最終探索。

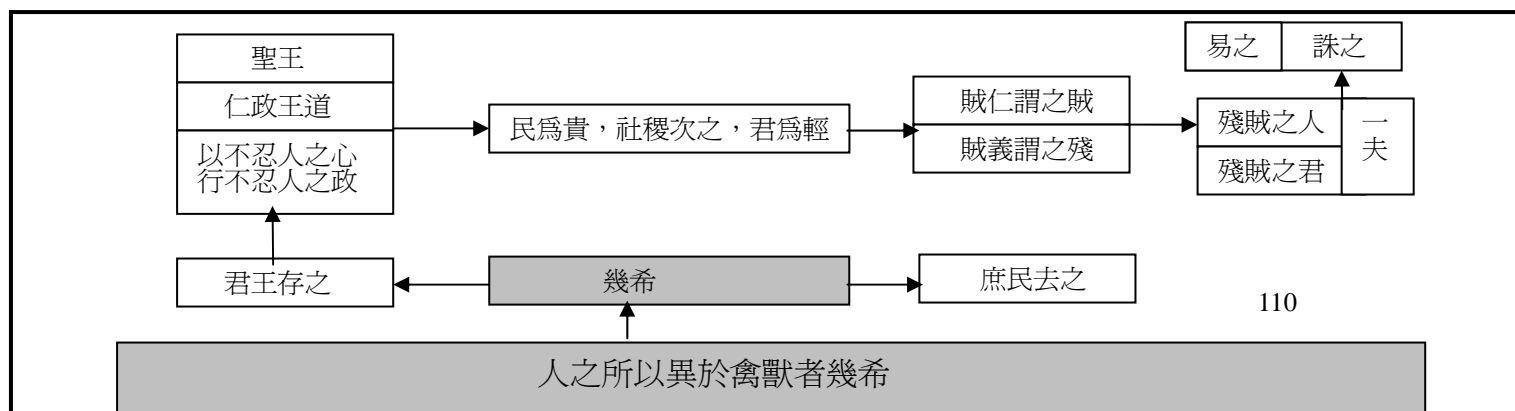
將孟子「幾希」之二字，奉為「幾希聖土」的首推周濂溪，而大成於劉戡山。戡山先生沿著濂溪先生的理路，把陽明先生也拉進來再打出去，而以「獨體」自稱為帝，號「慎獨」。沿著性善之失的不仁不義，窮之於幾希幽微的獨知獨處之

¹¹⁰戴東原《戴震集·孟子字義疏證》（台北：里仁書局，1970），頁264。

際與日用人倫之間；戡山深入幾希聖土，窮究「欲、惡」兩端的細膩支節，以及各種對治的功夫，自稱繼孔、孟、濂溪與陽明之後儒家聖學的繼承者。

因為主流儒學窮究「幾希₁」而不以幾希名之，特以「幾希₁」為中心，重構「孟子人性論幾希思想的語言符號」如下表 28。表 28 中，由「人之所以異於禽獸者幾希」之語言符號為核心，結合所有標示為黑底之語言符號，建構出孟子第一個人性論。次而向下開立第二個人性論的各種修養為聖人的方法，再向上開立第三個人性論的聖王學。

表 28：孟子人性論幾希思想的語言分析表



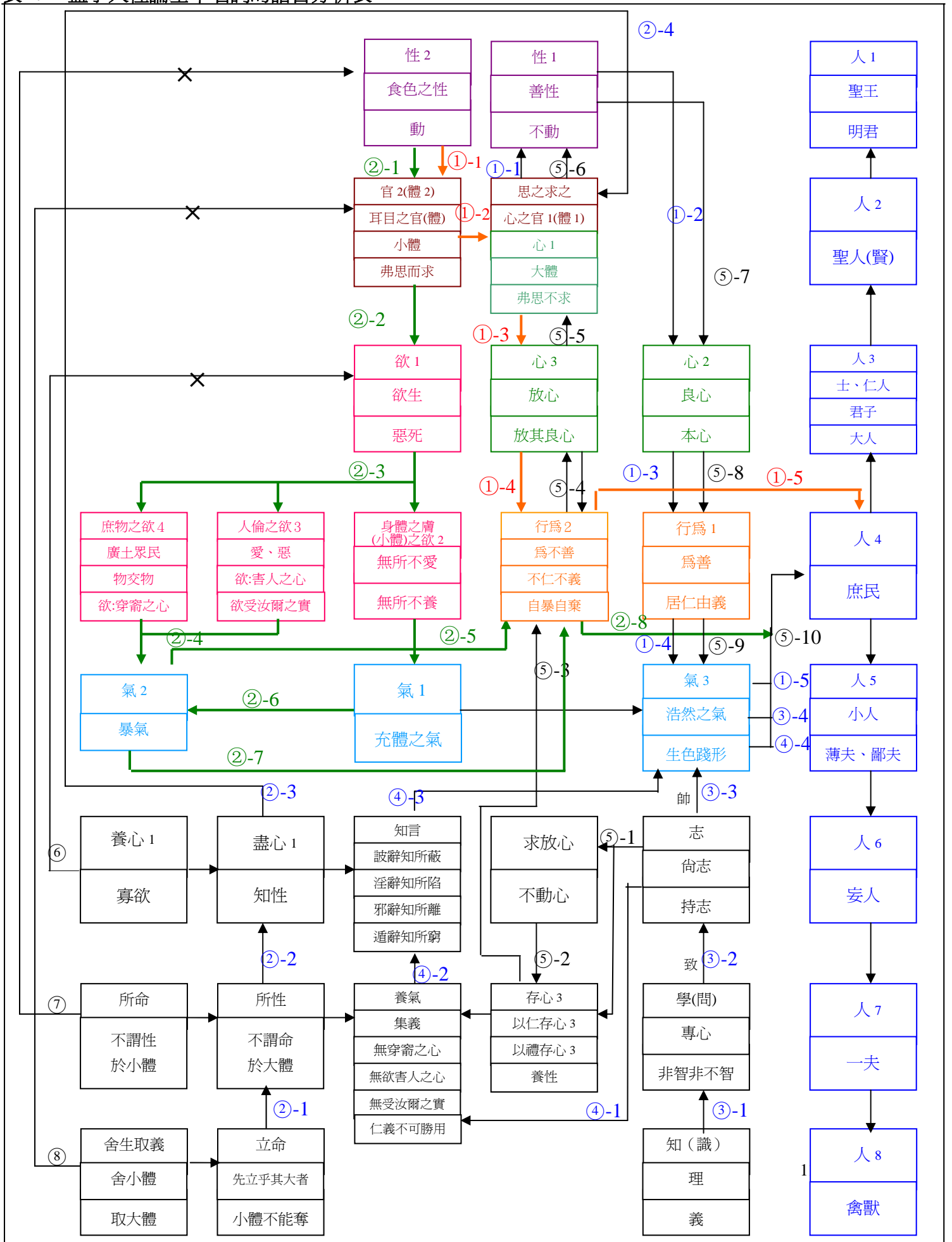
第二節 孟子人性論基本名詞的語言分析

孟子討論的專有名詞，包括：「天」、「才」、「情」、「命」、「理」、「本心」、「正命」、「誠」、「天之道」、「人之道」、「道」、「心」、「義」、「志」、「善」、「不善」、「言」、「氣」、「聖」、「善言」、「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」、「聖人」、「惡人」、「欲」、「放心」、「良心」、「仁」、「美」、「大」、「神」、「聖」…等，幾乎包含儒家哲學史上所有的專有名稱。心、性、理、氣各宗各派，其至戴山、東原二個特立獨行的大儒，也都必須追回到孟子，才能把自己的哲思根植於儒家的血脈。《孟子》七篇皆發孔子之所未言。政治思想的激烈，動輒「易位」或「誅之」，更是尊崇王室之孔子所不為。但是，守住一點仁心與一介君子，毫無保留的尊孔為師，而期待自己承繼「堯、舜…湯…文王…孔子」1600年的儒家道統。這個大感「無有乎爾」的人，就是「舍我其誰」的孟子。本節將以語言分析來架構解說孟子人性論基本名詞的全貌（排除政治思想）。

爲了逐一解析孟子各個名詞的異同，以及各個命題、假說之理路邏輯，本表用相同語言符號色塊顯示相同的名詞（心、性、欲），加註阿拉伯數字顯示爲記號語言以區分不同語義（心₁、心₂、心₃）；再以箭頭、線段和數字，標示正覺與逆覺的發展路徑。所有一詞多義的名詞，都以不同的顏色記號語言區分。人爲禽獸的兩條路徑，分別以紅色箭頭和綠色箭頭表示。所有正覺和逆覺工夫的路徑發展，都以黑色語言符號和①～⑧符號表顯示其路徑，藍色①～④表示正覺路徑，黑色⑤～⑧表示逆覺路徑，並於第三節分表解析之。

一、孟子人性論基本名詞的語言分析表

表 29：孟子人性論基本名詞的語言分析表



二、孟子人性論基本名詞解析

孟子七章為後世生徒重新組合，各個主題分列各篇章而未分類彙整。請讀者參考前一頁之表 29，隨本文依名詞同異，沿著孟子的理路來以孟解孟。

（一）官（體）：二官（二體）

孟子言官有二：官₁是心之官，官₂是耳目之官。官者，體也。心官為大體，耳目之官為小體；心官可稱心體，耳目之官可稱身體。官₁為心體為體₁，官₂為身體為體₂。（心官之心先設訂為心₁，以有別於良心與放心）。心官的官能為「思」與「弗思」，心官是能思的主體，心官操思於善性或弗思於善性，故善性是所思的客體。（但是善性是人之本質，視為材料義，故善性具主體位格之所思的客體。）心官為心體，功能在於思與弗思，非關道德義的善惡或仁義禮智。耳目之官的身體，是生生發展的主體，弗思於善性，卻與食色之性水乳交融，而生發為「欲」。欲者，弗思而求也。

大小體又對立並存於人性的正負兩端，孟子直言「先立乎其大者，小體不能奪」，即已宣稱：小體會（自然地）奪去大體。小體奪大體是自然與必然發生的歷程，殺戮戰場則設置在「心」與「欲」的決戰。因為小體必奪大體，故孟子堅決發起聖戰「舍生取義」，而建構超越義的聖人之人性論。人不但必須異於禽獸、違於禽獸、不為禽獸，更要超越小人與庶民的位格，更要立命修身至大人、大丈夫、士、君子、聖人的位格——人活著就要當聖人。

（二）性：二性

孟子言性有二：性₁是善性（才、情），性₂是食色之性（也是形色也的性）。性₁之善性是人禽之異，性₂的食色之性是人禽之同。善性的幾希不在其稀有，而在其存有之形態是靜態。善性人皆有之，但善性卻不動，不能自己發動而必然為善，必須有所待於「心官」之「思」或「操」，才能生發「良心」之德性而「可以」為善。若心官弗思而舍之於善性，心官就只能生發「放心」而為不善。因為人「操思」、「思性」之時刻不多，故人之「放心」多於

「良心」，所以善性被啓動的機會就變成「幾希」。

食色之性卻是動態的存在，它發之於耳目之官得之爲「欲」。「欲」接之於人倫庶物，則生暴氣以致心害而爲不善。食色之性人皆有之，亦爲人禽之所共性。性₁與性₂兩性共存，性₁之性爲被動，性₂之性爲主動；性₁爲幾希，性₂爲常住。兩者都是「天之所與我」於一個人身上的，這兩者對立於人性之正負兩端。負端性₂旺盛，正端的性₁幽微，兩性之戰輸贏分明可見。孟子的人性論之所以崇高美聖，則在於他先立基於「性₁ < 性₂」的自然條件下，建構了「必爲聖賢不爲禽獸」的人性論。這種逆性而上的奮發歷程，孟子建構了八條正覺、逆覺路徑的方法，威猛神聖永世其德。

（三）心：三心

孟子言「心」有三：心₁是心之官（心體之心），心₂是良心（本心，仁義禮智之心、四端之道德心），心₃是放心。孟子言「心」卻常未指明是那顆「心」，千年以來錯亂難解。善心是指心₁，盡心是指心₁，仁義禮智根於心是指心₂，存心是指心₃，放其心是指心₂，放心是指心₃。求則得之是心₁求性₁得心₂；舍則失之，是心₁舍性₁失心₂而有心₃；陷溺其心，是心₂陷溺而有心₃。聖人先得我心之所同然耳，是指心₂；理義之悅我心，是指心₁。操則存，是心₁操性₁則存心₂；舍則亡，是心₁舍性₁則亡心₂；惟心之謂與，是指心₂。心不若人，是指心₃不若人之心₂。

心₁是心之官，是大體，可稱爲心體（實體存有之心），功能爲思與弗思於性₁（孟子一直未言心₁是否會思之於性₁、性₂與欲）。因爲心₁的思與弗思一直在變化，性₁的作用也一下子被啓動、一下子未被啓動，所以心₂和心₃也一直交替呈現。孟子眼中的人，是處於良心與放心交戰的狀態。因爲小體會奪大體，大體被奪即心₁弗思而心₂被奪。所以這交戰狀態的輸家常是心₂，心₃常是贏家。性₁幾希而珍貴，心₂幾希更彌足珍貴，故稱本心。

心₃之放心，見之於〈告子篇〉上第十一章。孟子直言「放其心」又言

「放心」，放心不同於放其心，放心之「放」為形容詞，此心為心₃；放其心之「放」為動詞，其心為心₂。必須強調的是，本心陷溺之後，生出一個心，就是這顆「放心」。「放心」是孟子一個獨立的專有名詞，良心陷溺後心的狀態，此為心₃。孟後學子言孟子之心，大都只提起一個本心（良心），而忘卻本心的兄弟——放心，以及本心和放心的媽媽——心之官的心₁。放心者放蕩之心、放縱之心、放逸之心。劉戡山又解之為：五心，即營構心、緣著心、起滅心、通塞心、欣厭心。¹¹¹放蕩者行不仁義，放縱者，縱之於欲、縱於小體之養、縱於性₂，孟子用以描述心₁弗思於性₁時人之狀態、人心的狀態。求放心之「求」為動詞，放心即為獨立的專有名詞。孟子都已說求之於放心，且求放心為孟子人性論重大技術，但諸多大儒師卻仍未給「放心」一個位置，來探索孟子眼中良心與放心的戰爭。以三心為一心，以二性為一性，故以「心性」合為一詞就如家常豆腐般，一直被不同的人端上孟學的餐桌，而出現「心性同一」、「心性不二」的謬論。若解孟學三心二性二體之辨，何來三心攪成一心，二性攪成一性，一心攪入一性，又稱一心同於一性…的誣孟之舉呢？

（四）欲：四欲

孟子言欲有四：欲₁是生死之大欲，欲₂是養體之愛，欲₃是庶物之貪，欲₄是人倫之惡欲。孟子在〈告子篇〉上第十章說：「人之欲莫甚於生」、「人之所惡莫之於死」以致無所不用、無所不為，這是欲₁之生死大欲。〈告子篇〉上第十五章，孟子言「人之於身也，兼所愛…兼所養」對於身體無尺寸之膚不愛與不養，以及身體之口腹飲食之愛、之養，都可歸於欲₂的養體之愛欲。孟子在〈盡心篇〉上第二十一章言：「廣土眾民，君子欲之」，〈盡心篇〉下第三十一章言「欲害人心」、「穿窬之心」、「受汝爾之實」以及直指〈告子篇〉上第十五章「物交物則引之」的欲₃之物欲與欲₄之於人的惡欲。孟子言欲較為晦暗不顯，強分為四以利解孟。

¹¹¹ 劉宗周《劉宗周全集·語類八》第二冊，證學雜解，解八，第310頁。

（五）氣：三氣

孟子言氣有三，氣₁是充體之氣，氣₂是暴氣，氣₃是浩然之氣。〈公孫丑篇〉上第二章言「氣，體之充也」，小體得其受養，即得此充體之氣₁。孟子再說「持其志，勿暴其氣」、「今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心」。當一個人不能尚志於求放心，不能持志以存心養性時，人之四欲加之於充體之氣，就得出一個暴氣而反動其心（此為氣₂）。孟子又言：「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，非襲義而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」充體之氣加入「義與道」融入四端之心或四端之知或持四端之志，就生成為道德義之氣₃——浩然之氣。

（六）為：二為

孟子言為有二：為者行為也，行為₁是為善，行為₂是為不善。「可以為善」的「可以」二字，是指相對的或然，非絕對的必然。「為善」是指善行，是指善的行為₁，而不是指善心、善性或善知。心₂出現人可以為善₁，心₃出現人可以為不善。皆說明從「心」至「行為」實踐的兩條路徑，「心₂→行為₁」是正端路徑，「心₃→行為₂」是負端路徑。前者居仁由義，後者不仁不義是也。

（七）人：八人

孟子言人有八（官爵不論）：人₁是明君之聖王，人₂是聖（賢）人，人₃是君子（士、仁人、大丈夫、大人），人₄是庶民，人₅是小人（薄夫、鄙夫）、人₆是妄人、人₇是一夫、人₈是禽獸。禽獸非人，但人會如禽獸，故可再區分為人與非人。對孟子而言，人就必須是人₁、人₂或人₃，不可以是人₄、人₅、人₆、人₇；人₄、人₅、人₆、人₇就是人₈，故人禽誓不兩立。

第三節 孟子人性論的實踐工夫

孟子第一個人性論的內容，是說明人人共有的本性，討論的是 What？孟子第二個人性論其實是人格論，討論的是 How？是說明如何經由日用人倫的生活實踐，堅持命之而不謂性與性之而不謂命，而將幾希善性的人性論，實踐為必為聖人之剛健勇猛的人格論。孟子說明小體奪大體之必然，放心縱欲之必然，心官不思耳目之官大鳴大放之必然，所以在人性論實踐為人格論的工夫上，開啓一條逆覺之路。孟子說明知言養氣與寡欲養心的理想境界，開啓另一條正覺之路的實踐工夫。

因為人會經常處於「人與非人」的交戰狀態，故堅持為人為君子為聖人與聖王的「志」，就變成孟學的核心樞紐。孟子從此核心為正覺之道開出七個方法，為逆覺之道開出六個方法後，依其思想理路又可整合出其人性論的十個發展路徑。人為禽獸有兩條路徑，一條來自大體，另一條來自小體。人為聖賢有四條路徑，從人性之正端求，是正覺之路。不為禽獸有四條路徑，從人性之負端求，是逆覺的路徑。分述如下：

一、人為禽獸的二個路徑：

孟子的第一個人性論說明人性本善，但是善性幾希而不違禽獸。只要善性沒被啓動（思之、求之），就不會有良心與善行。反倒是「庶民去之」為多，故世人大多不違禽獸，甚至人為禽獸。孟子驚心動魄的，把二條人為禽獸的發展路徑，昭示於世人眼前。第一個路徑是：小體奪大體，第二個路徑是：縱欲。

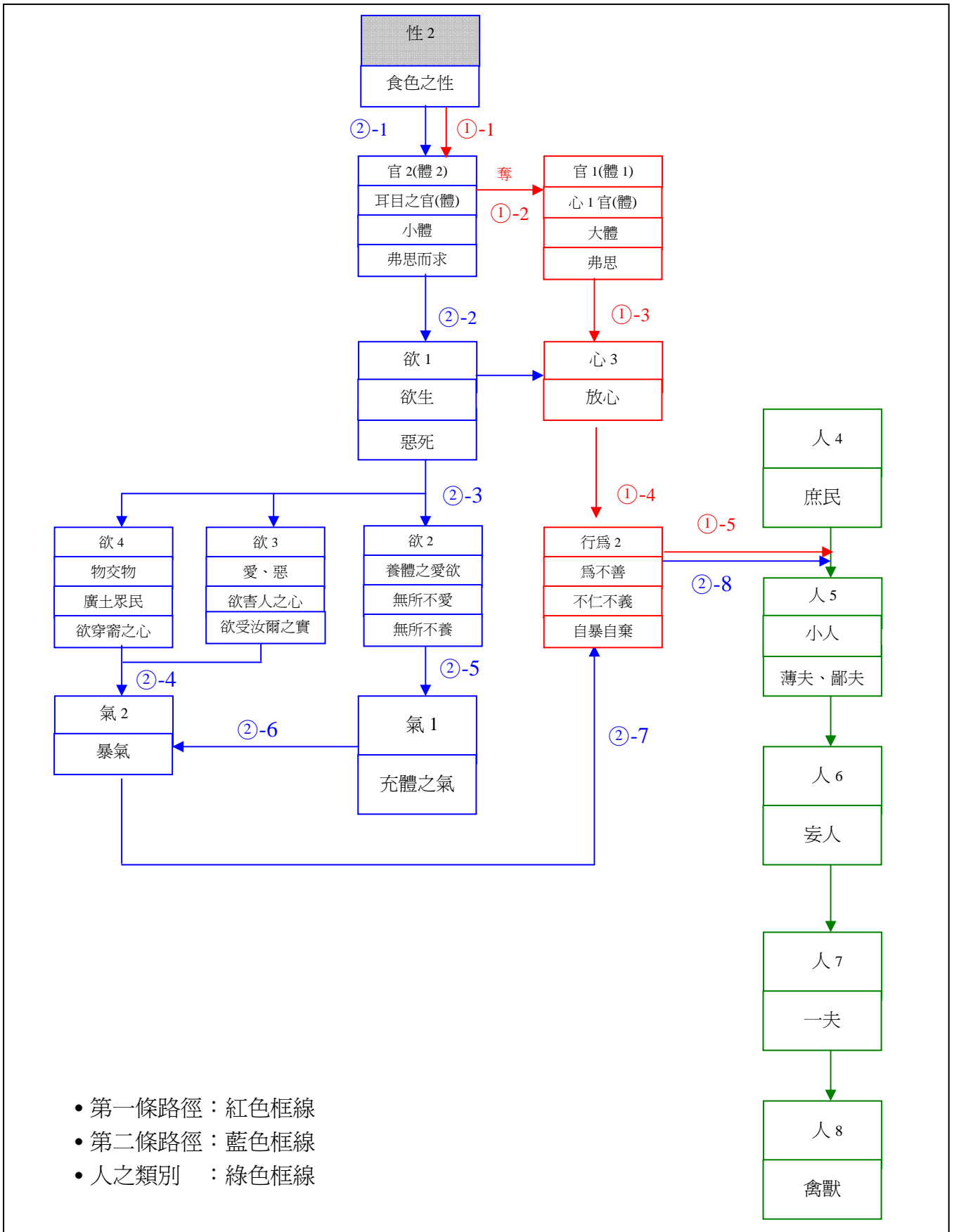
（一）人為禽獸的第一個路徑：小體奪大體

參見表 30 紅色箭頭所示：第一個路徑是從性₂之食色之性開端（①-1），使得小體奪了大體（①-2）。大體被奪弗思於善性，就陷溺生出個放心（①-3）。放心為不善，就讓人墮落為人₄、人₅、人₆、人₇（①-4），而人₄、人₅、人₆、人₇就是人₈（①-5）。

(二) 人爲禽獸的第二個路徑：縱欲

參見表 30 綠色箭頭所示：第二路徑也是從性₂的食色之性爲開端 (②-1)，使得耳目之官弗思而求於欲 (②-2)，生出欲₁之後又引發欲₂ 欲₃欲₄ (②-3)，欲₃欲₄引發暴氣 (②-4)，欲₂引發充體之氣 (②-5)，氣₁又結合於氣₂ (②-6)，引爆不仁不義的行爲₂ (②-7)，令人墮落爲人₄、人₅、人₆、人₇、人₈ (②-8)。

表 30：人為禽獸二個路徑的語言分析表



二、人爲聖賢的四個正覺路徑

孟子的第一個人性論，雖然昭示人爲禽獸的危機，卻也明示不爲禽獸的脫困之道。就是可思與弗思的心：心₁（心之官）和「幾希」卻「固有」的善性，以及讓人完全不同於禽獸，卻或有或無的本心（即心₂：良心、四端）。孟子的第二個人性論，就是透過「學習」的歷程，用「知」識來尙「志」，讓人啓動幾希善性，而確保時時刻刻「不失本心」的四個正覺工夫。前二個工夫貴在盡心與養心，後二個工夫貴在養氣與踐形。第一個正覺路徑是心官思而求之，第二個正覺路徑是：立命以先立大體，第三個正覺路徑是：學而尙志以生色踐形，第四個正覺路徑是：知言養氣以生浩然之氣。

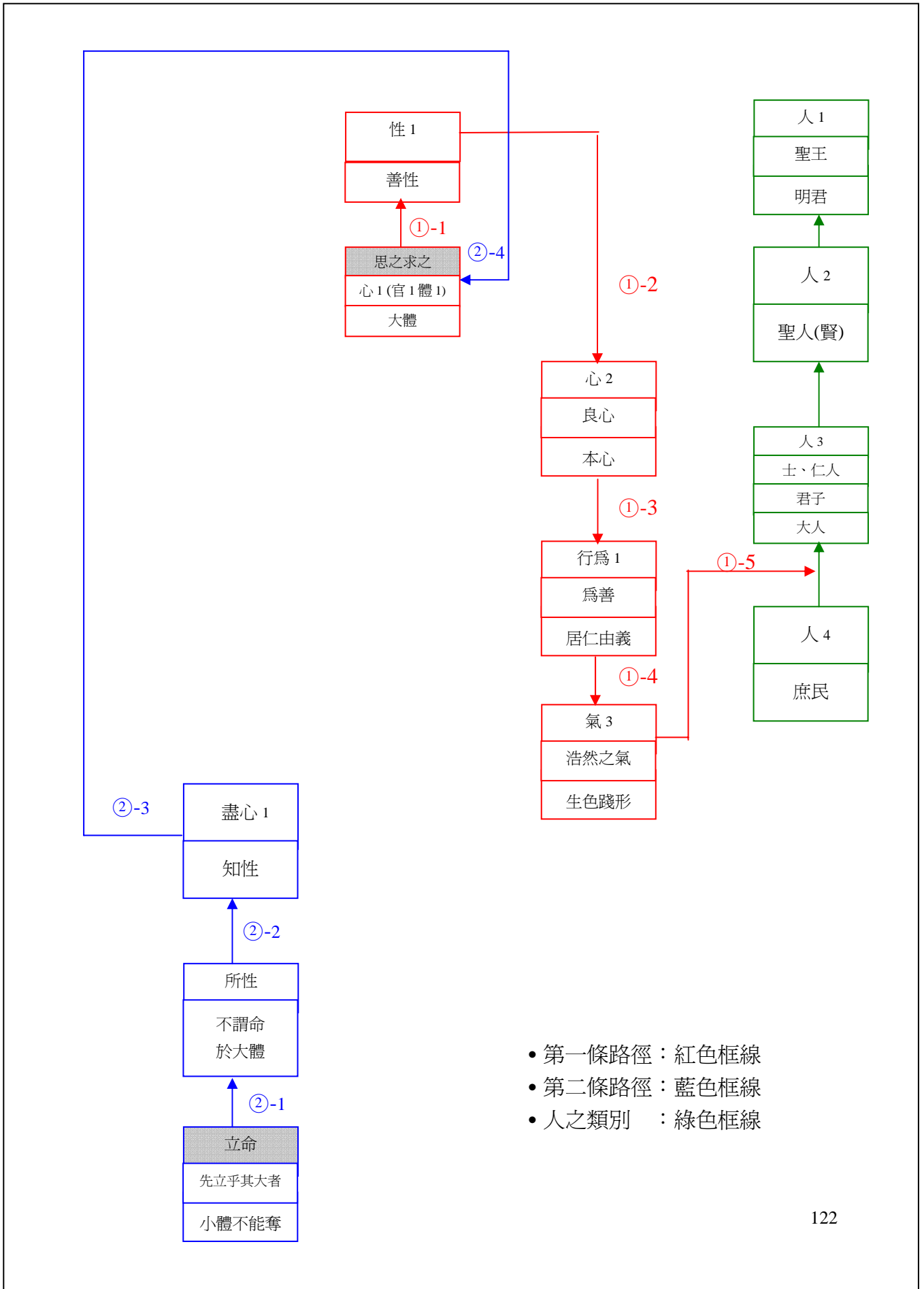
（一）人爲聖賢的第一個正覺路徑：心官思而求之

參見表 31 紅色框線所示：第一個路徑是由心官開端，心官思而求之於善性（性₁）（①-1）（紅色框線所示之路徑），滋生了良心（即心₂）（①-2），引發居仁義的善行（即行爲₁）（①-3），又滋養浩然之氣爲之生色踐形（即氣₃）（①-4），而令人從人₄上升爲人₃人₂人₁（①-5）。

（二）人爲聖賢的第二個正覺路徑：立命以先立大體

參見表 31 藍色框線所示：第二個路徑是以立命之志爲開端，先立乎其大者令小體不能奪，次而堅持所性，堅持不謂命於大體（②-1），後則盡心以知性（②-2），用以啓動心官之思與求（②-3）而連結於第一個路徑（②-4）。

表 31：人為聖賢正覺路徑之一、之二的語言分析表



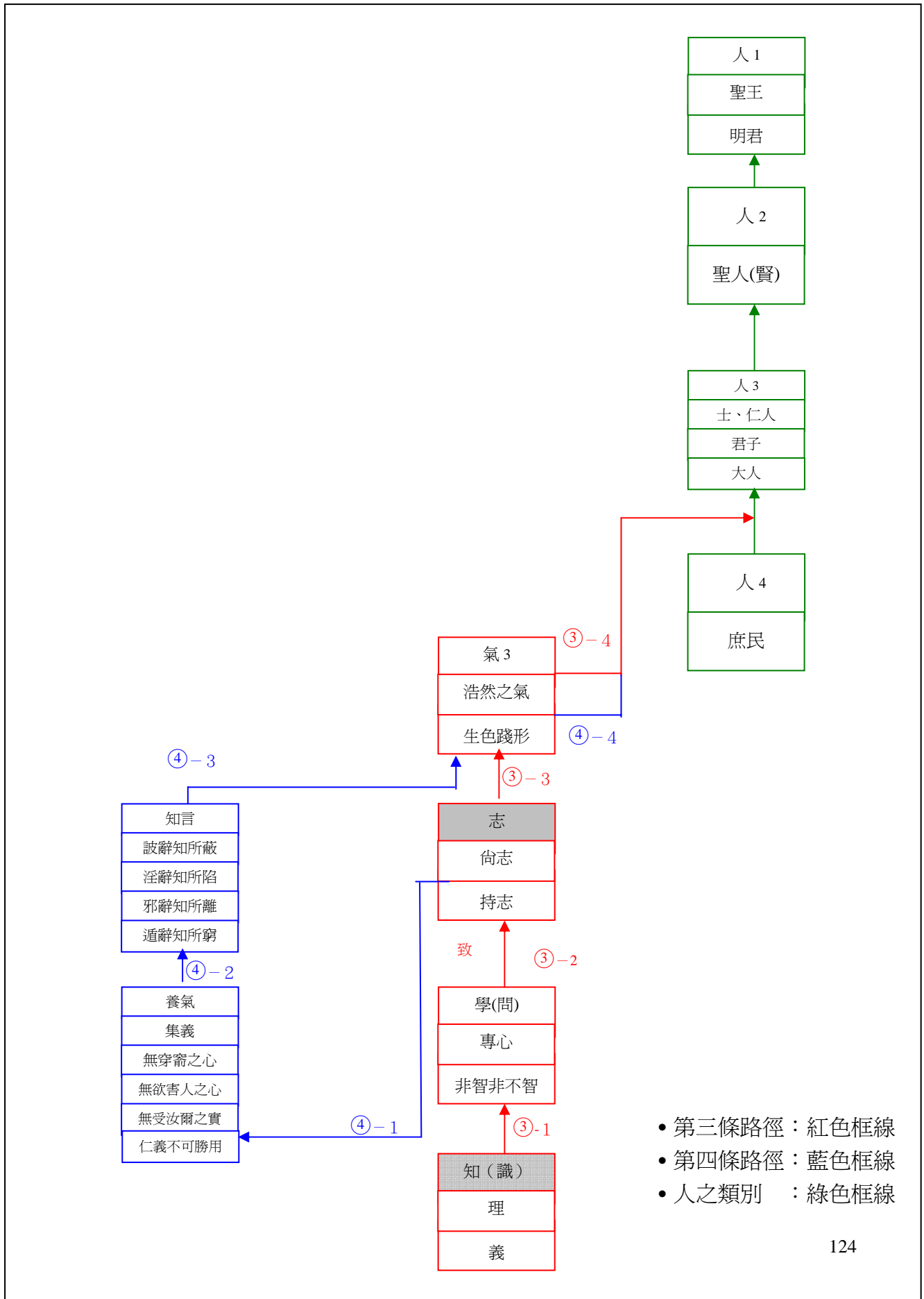
(三) 人爲聖賢第三個正覺的路徑：學而尚志，以帥氣

參見表 32 紅色框線所示：第三路徑的開端是知（識），啓發專心於學（③-1），學以致志（③-2）又因尚志而帥浩然之氣（③-3，即氣₃）來生色踐形，已結合人爲聖賢正覺第一路徑（即表 31 之紅色框線所示①-5）令人從人₄上升爲人₃人₂人₁（③-4）。

(四) 人爲聖賢的第四個正覺路徑：知言養氣以生浩然之氣

參見表 32 藍色框線所示：第四路徑的開端是持志，持志而集義以養氣，去除三欲而令仁義不可勝用（④-1），養氣而知言（④-2），知言養氣而生浩然之氣（④-3，即氣₃），又啓動浩然之氣令人成聖成賢（④-4），亦是已結合人爲聖賢正覺第一路徑（即表 31 之紅色框線所示①-5）。

表 32：人爲聖賢正覺路徑之三、之四的語言分析表



三、不為禽獸的四個逆覺路徑

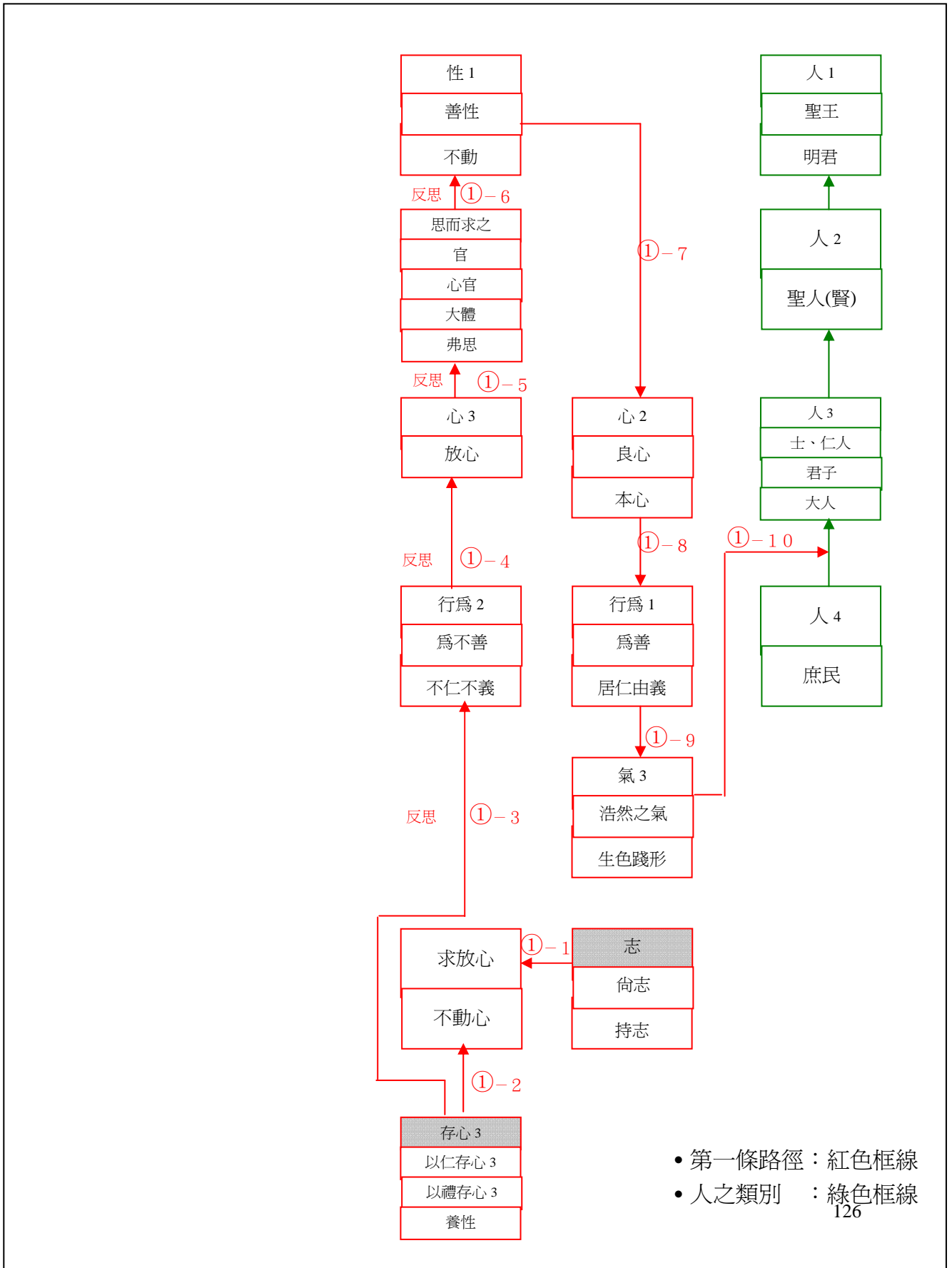
四個正覺工夫的教養、學習與修養固然重要，但是從兒童發展為成人的歷程中，尙未立志必為聖人君子之前，人早已不違禽獸或人為禽獸。所以孟子在「人之異於禽獸者幾希」的基本前題下，不是空言高唱人性論的理想境界，而是明明白白在既存的困境上，開啓了不為禽獸的四個逆覺工夫。第一個逆覺路徑是：求放心，第二個逆覺路徑是：寡欲以養心，第三個逆覺路徑是：所命不謂性，第四個逆覺路徑是：舍生取義。

(一) 不違獸的第一個逆覺路徑：求放心

參見表 33：不違禽獸第一個逆覺路徑的開端，為尙志與持志而不動心（①-1），以及存心以養性而求放心（①-2），故存心養性而反思於不仁不義的行爲（①-3），再反思於放心（①-4），最後反思於心官之弗思（①-5）。心官重新啓動求於善性（即性₁）（①-6），生出良心（即心₂）（①-7），引發居仁由義之善行（即行爲₁）（①-8），又涵養了浩然之氣（①-9），此時又結合了人為聖賢正覺路徑之一、之二（即表 31 紅色框線所示之①-5 及表 32 紅色框線所示之③-4 而生色踐形）令人成聖成賢（①-10）。

這個逆覺路徑包含二種工夫，一個是不動心，另一個是存心養性。這二個工夫都是用來啓動求放心的逆覺路徑。因為人為禽獸、不違禽獸，所以要持志不為獸，要自己不要（繼續）反動其放心，才能不為禽獸。因為人為禽獸、不違禽獸，所以要以仁義禮智四端的知識來存（反求）於放心，用以啓動求放心的機制來涵養善性。當一個人能夠因之而反思於自己的自暴、自棄或不善的行爲時，就能反思於不善背後的放心，反思於放心才能反思於自己的心之官為何弗思？才能要求心之官思之於幾希善性，而從人為禽獸逆覺不為禽獸必為聖人君子的人性論的實踐。

表 33：人不為禽獸逆覺路徑之一的語言分析表



(二) 不為禽獸的第二個逆覺路徑：寡欲以養心以斷欲₁，革除欲₁所催發人為禽獸的第二路徑。

參見表 34 紅色框線所示：第二個路徑的開端是寡欲以養心，主動去抑制與扼阻欲生惡死的欲₁，革除欲₁所催發令人為禽獸的第二路徑（即表 30 之藍色框線路徑②-2~②-8）。

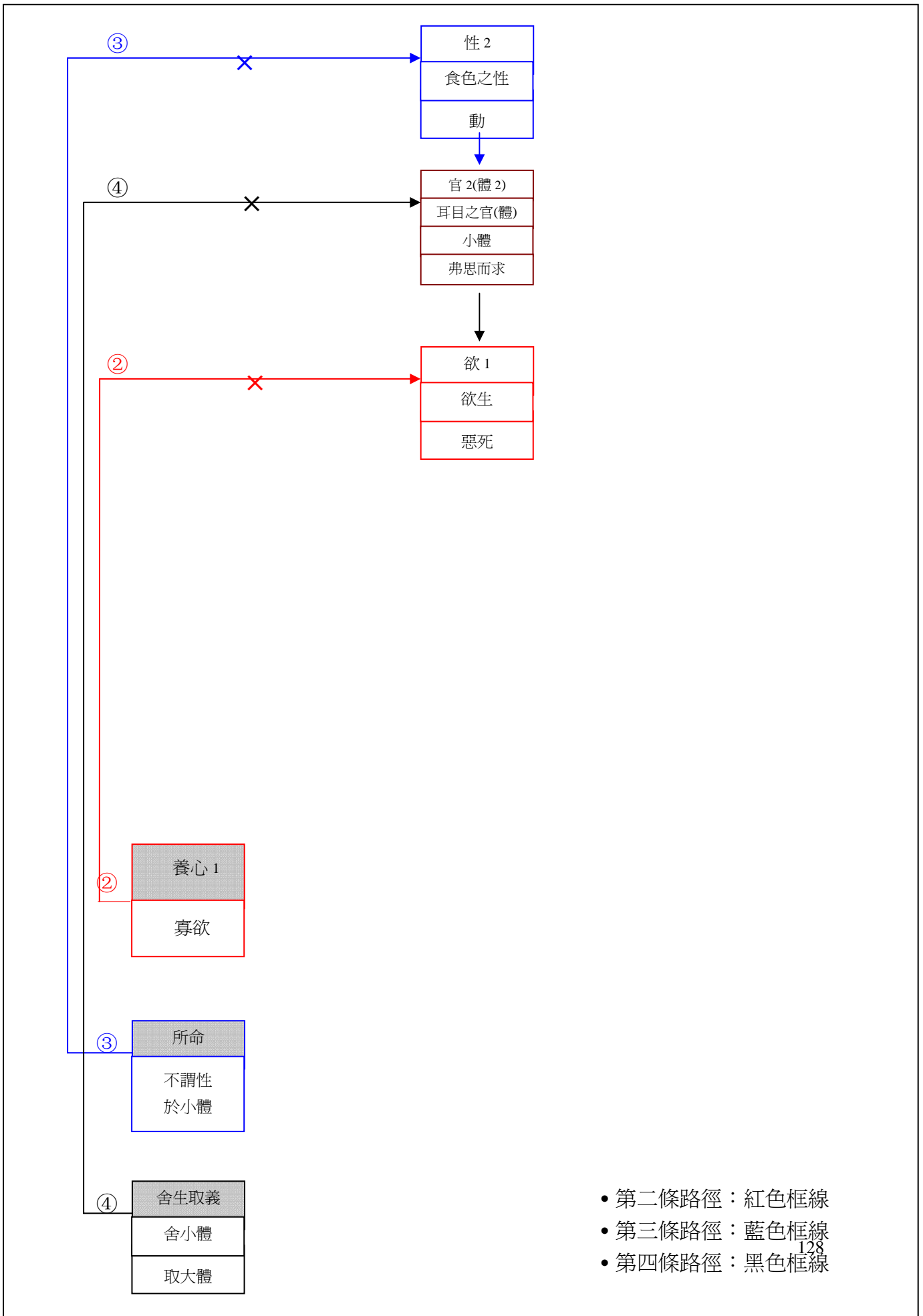
(三) 不為禽獸的第三個逆覺路徑：堅持所命而不謂性

參見表 34 藍色框線所示：第三個路徑的開端是堅持所命，而不謂性於小體，主動去抑制與扼阻食色之性，令人為禽獸的第一個路徑（即表 30 之紅色框線路徑①-1~①-5），不會被食色之性所啟動。

(四) 不違禽獸的第四個逆覺路徑：舍生取義

參見表 34 黑色框線所示：第四個路徑的開端是舍生取義，舍小體取大體，主動去抑制與扼阻小體，令人為禽獸的第一、二個路徑，不會被小體所催化。

表 34：人不為禽獸的逆覺路徑之二、之三、之四的語言分析表



- 第二條路徑：紅色框線
- 第三條路徑：藍色框線
- 第四條路徑：黑色框線

第六章 結論

孟子的思想，在其當代用之於二：一是庶民必為士、必為聖人；二是君王必為聖王。但是孟子窮三十年之力，無法令任一位君王直接變成聖王，最後只好回國著書立教，栽培學生成聖成賢之道。所以聖人與聖王的培養，並非等庶民與君王長大成人後，才扭轉成聖人與聖王。而是從兒童、未成年之時，就開始學習與訓練成聖成賢的正覺與逆覺之道。經由教養與學習的實踐歷程，童民與童王方能發展為聖人與聖王。幼兒無知無識，成聖之知、成聖之學、成聖之道、成聖之不二決心，都必須由父母與師長來教誨或教養。孟子人性論之於 21 世紀當代的應用，不在於聖王以得霸業，不在聖君以御臣民，而在於凸顯「儒家的教育哲學」——如何教育聖人的技巧與路徑，以及其剛健威猛人格理論對於當代人格教育之發揚。

第一節 儒學的第四個歷史任務

儒學的第一個任務在春秋以至戰國之交，由孔子擔綱開宗立派，立君子之風以振周文之蔽。儒學的第二個任務在戰國之時，由孟子擔綱歷三十年，求聖王之用而不可得。儒學的第三個任務由東漢至今，一直由各級教師擔綱，教導皇子王孫以至庶子童孥，成為皇家與民間學習成為聖王與聖人的全民運動。聖人君子——已經成為中國文化裡，不學而知、不知而行的人生典範。儒學的第三個歷史任務——教養學生成為一個聖人君子，由東漢至今凡 1900 多年。

春秋之時，孔子建立第一個私塾，此後歷代儒師，幾乎都以教學為業。隋唐科舉制度興起以至於清，儒生的二條生涯發展路徑：一是當官，二是當老師。國學或庠序的老師都是儒師，教授課程與科考的內容都是儒學。從小孩到成人，從民間到宮庭，從庶民到皇子，都在接受儒家教育。儒家傳承史，就是中國教育史。雖然從董仲舒開始，就把儒學當做統一民心與思想的政治工具，而科舉制度，更

加形式化儒學於庶民與君王的工具性效用。但是歷代大儒，不論是哲學家當官或哲學家當老師，不論是教育皇子或教育庶子，都是德性與學識相匹配，而承續儒家聖學與聖人二脈。歷代大儒也都是教育家，他們開立言教，更以身教做為弟子和天下人的典範。儒家對君子、聖人、聖君的理想性效標，歷經數千年而不曾被工具性效用所掩埋。

21 世紀的今天，儒學已經不再求於或用於君王或廟堂，而更直接置於教科書中教學生，間接混合在文化、民俗、節慶、禮儀中影響每一個人。儒學發展至今典籍繁多，《論語》和《孟子》兩書成為經典讀本。《論語》中的孔子，揭示了君子的標竿，但缺少了人性論的根基，以及學習、訓練等修練養成的路徑。《孟子》中的孟子，則奠立了宏偉的儒家人性論，揭示了為善與為不善以及必善的意志，並且把正覺與逆覺的修練養成路徑，都做了明確的指引。因此，儒學的第四個歷史任務，就落在當代為人師長父母者身上。他們如何把孟子的人性論積極行善的意志與方法，落實在學生課業與生活互動的事件之中，就成為孟學在當代巨大的價值工程。

第二節 當代教育的處境

當代教育學緊密連著以下幾個學科：教育人類學、教育社會學、教育心理學、文化心理學，尤其是教育哲學。教育哲學又一直存在二種思維：是把各種哲學拿來當教育學の後設理論，用來指導與說明教育學所有「應然」的原因與價值？還是從教育學本身來尋找與發展它獨特的哲學觀？後現代教育學對現代教育（學）提出最多批判，也提供最多的藍本。全球化現象與網際網路，更在全球經濟掛帥的政治氛圍下，顯示當代教育學最為鉅視的困境。全球 10 大 EMBA 機構排名的重要性，似乎更勝於全球 10 大名校（大學）。上海市政府與歐盟合辦的「中歐管理學院」，70%的老師來自世界各國的名師，這種全球化的師資結構又代表當代

教育為何呢？當代人類的現象、生活方式與文明型態，炯異於歷史上各個時代。舊時代的哲學，無法承擔當代教育的基石。終生教育雖已成為開發中國家的奎泉，但是各國的民族性與文化性，並未被全球化統一，反而更為重要與顯著。現代文明還在發展中尚未結束，所以後現代的教育批判只是參考值而不會成真。當代人類與文明都在努力尋找出路，當代教育學也將在政府與經濟的傘蓋下發展。

一、當代教育的基要命題 A：人與世界的互動

人、自然人指稱為「人」，自然界指稱為「世界」，人與世界的互動經驗，經符號化而產出「知識」。人操作知識，來繪製以自己為中心的世界圖像，即為各人的「我世界」。每個人都建構以自己為中心的我世界，並伴隨成長的歷程，把知道與接觸到的一切人、事、物……統統置入我世界中。人之「自我」與我世界，伴隨生涯發展歷程，將新增的人、事、物重繪。實體的「人」生活在自然界的「世界」中，是與人之「自我」生活在符號化的「我世界」中同步發生。這整個歷程稱之為 A 路徑，A 路徑中符號語言之間的形式異同與不同符號語言的內容，經過符號化為知識。知識反塑於人，就建構出符號「現代人」。現代人生活在我世界中，群體知識的篩選與累積，形成群體的次文化。這些代表次文「知識」，說明了這個群體「人」是什麼「世界」是什麼？以及每一個「我世界」建構與互動的形式和內容。

二、當代教育的基要命題 B：現代人與知識世界的互動

人類進化的形式，顯示在每一個文化或國家或種族的教育制度。教育制度是由特定的人們篩選出代表性或重要性或基礎性的知識，以編序的教育歷程灌輸給新生的「人」，確保他得到（超越個體經驗）的知識。每一個新生的「人」扮演「學生」的角色，接受教育制度底下各級教育機構之「教師」所教導編序的知識。「人」學習「知識」的歷程中（幼稚園、

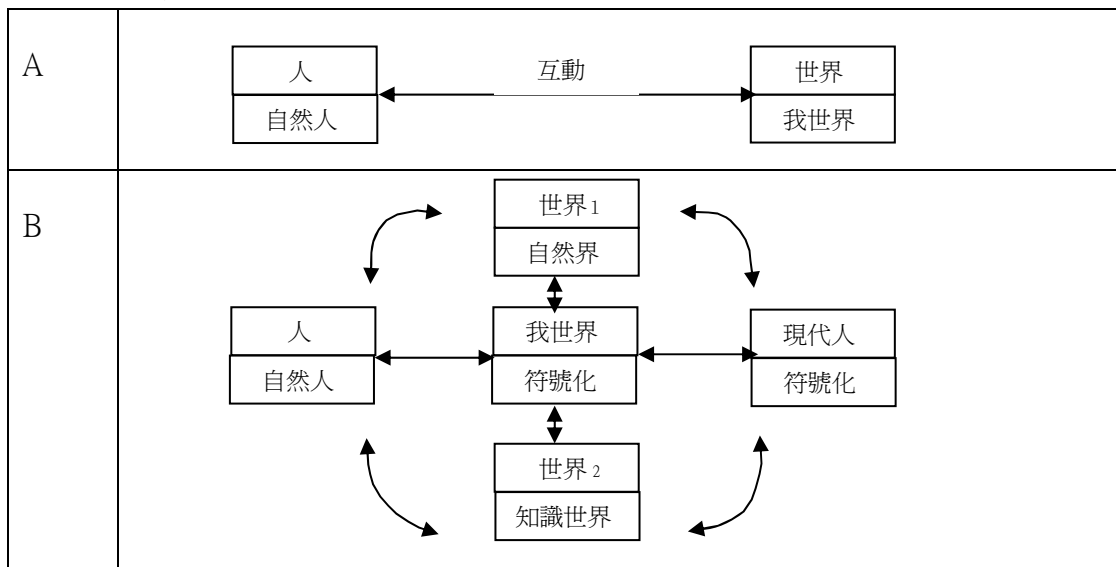
小學、國中、高中、大學...), 同時也建構出大量符號化的「現代人」, 以及大量符號化的「我世界」, 這整個歷程稱之為 B 路徑。當代人接受大量的、強迫的、被規範的、集體的 B 路徑, 但是原始的、自發的、隨機的、個別

的 A 路徑也自然發生。A 路徑與 B 路徑分時、分地、分對象的交替操作, 讓「人」與「現代人」以及「我世界」與「世界」, 一直處於相互調適的發展過程中。「現代人」除了學習課程化的「知識₂」外, 也會主動學習未課程化的「知識₃」, 以及學習數位化的「知識₄」。數千年來符號化的所有「知識₁」(「知識₁」= (「知識₂」+「知識₃」+「知識₄」)), 已經自成一個龐大的「知識世界」。「知識世界」在數位化後, 更已經變成存在於伺服器中的實體。「知識世界」不只是記錄或指稱自然界實體的「世界」, 它透過網際網路超越時間與空間, 而——無所不在。現代人和知識世界互動的時間, 遠比自然人和自然界互動的時間多。前者叫做上學或上班, 後者叫做休閒或旅遊。

人與世界的邏輯空間, 原本是如下表 35 之 A。對當代人而言, 人與世

界的邏輯空間已經轉變成表 35 之 B。

表 35：現代人與知識世界的語言分析表



三、當代教育的基要命題 C：學生與知識的互動

扮演學生角色的現代人，被規範在教育制度中與老師互動，來學習被編序、被課程化的「知識₂」和數位化的「知識₄」。前者在學校空間學習，後者在網際空間學習。任何教育命題的討論都是多餘與虛擬的，只有「知識₂」的課程規劃才是重要與具體的。每一個國家的「知識₂」都不同，各級學校教的和各級學生學的也不同，各國教育部門都自認自己的「知識₂」最適合自己的「學生」。不同國家藉著「學生」在逐漸全球化舞台上的競爭，即將顯示出那一國的「知識₂」是比較好的。

就○○國人而言，「學生」透過「教師」和「知識」互動，是爲了達成什麼功能呢？

- (一) 承傳○○國次文明的重要知識，做一個○○國的人。
- (二) 有能力生活在○○國的空間與○○國人互動。
- (三) 承傳當代文明重要的知識，做一個現代人。
- (四) 有能力在全球化與數位化的舞台上，了解並與它國的人互動。
- (五) 對○○國與全球化的議題，能夠了解、參與並做出貢獻。
- (六) 滿意自己，以及自己在我世界的成就。
- (七) 滿意、喜歡與享受：人、知識與世界。

以上七種功能是筆者下的規範，各國家教育部門訂定的功能規範爲何？是否爲學生、教師、家長與社會大眾所共知？才是第一個大問題。課程規劃如何確保知識功能的實踐？這是第二個大問題。各級師資養成與在職教育，如何確保教學的能力與實效？這是第三個大問題。學校行政管理能力與校舍軟體條件，如何確保與催化教學與學習成效？這是第四個大問題。學生的學習動機、學習能力與自律學習能力，是否得到評估與協助，確保學生學

習 、 的成就，而燃燒熱情去主動探索 呢？這是第五個大問題。

四、當代教育的基本命題 D：自我與角色的互動

一個孩子進入教育系統，就在不同層級學生角色中，以及不同時空之家庭與社會角色的規範下，被賦予許多的「該不該」。逐漸成熟的自我，每天卻出現愈來愈多的「想不想」與「喜不喜歡」。「隨心所欲」一定會「踰矩」，在這充斥欲望的時代，一個 為什麼要學習知識？為什麼要學會知識？為什麼要當學生？為什麼要當好學生？為什麼要有好成績為？為什麼要考好學校？為什麼不能想做什麼就做什麼？為什麼不能不想做什麼就不去做什麼？

自我充滿了許多的慾望（想不想、喜不喜歡），多重角色充滿了愈來愈多的規範（該不該）。在自我與角色永遠的戰爭中，一個孩子為什麼要當好學生，而且還要有好成績呢？這個問題如果得不到滿意的答案，家長與老師若不能解開這個 ，命題 C 的五大問題都將失去意義。

命題 D₁：為什麼我要當好學生？命題 D₂：我要有好成績？這兩個命題如果為「真」，那麼學校教育的邏輯空間上，就該是 = 且 = 。不但學習動機、成就動機、抱負水準與自律學習都沒問題，甚至該不該也已經內化為倫理學上的 而堅持不成為 的 。這二個命題如果是「偽」，那麼學校教育的邏輯空間上， ≠ 或 = ，且 ≠ 或 = 。如果這二個命題不能分辨真偽而未解，那麼或真或偽就看心情或事件來隨機定義與改變了。

第三節 孟子性善思想對當代教育的貢獻與對策

民國之後廢科舉，教育制度也積極的順應國情與世界局勢而一改再改。儒家的經典已經不是「知識」的主要內容，但是《論語》還在，《孟子》也還在。尊孔與祭孔仍然在朝拜「至聖先師——孔子」，仍把孔子奉為杏壇的至尊。可是在學校、家庭與社會教育上，並沒有明確的形成「君子」的人格教育，以及對學子成為君子的共同期待（自我影像的他人期待）。孟子亦然！《孟子》的部分章句成為「知識」，就如同《論語》的部分章句成為「知識」一樣，都只傳儒家聖學宗脈——知識，而沒有傳承儒家聖人宗脈。只餘聖學，聖人遠矣！

廟堂尊孔，大儒從孟，由古至今皆然。祭孔徒具形式，卻已不聞孟學剛健威猛的學風。中國文化不是只有孟子，但是孟子卻是中國文化主流：儒家的精髓。孟子的倫理學顯示的價值觀：善行之必然，來自於其性善的人性論。從善性到善行之間，凸顯著儒人對於不違禽獸之天性的抗拒與聖戰。如臨深淵、如履薄冰，兢兢業業的自省、自律，發展出剛健威猛的人格，而表現在求知識與日用人倫的修養之中。孟子的人性論，就是：剛健威猛的人格與不為禽獸必為聖人的生活實踐。孟子心性說：三心二性的操作歷程，則提供教育、教養與教誨行為，從動機的同理與建構，到行為改變歷程的操作指標。這種人格與生活實踐，以及心性的多元操作，相對於本章第一、二節的討論，可以提出什麼貢獻與對策呢？

一、三個貢獻

孟子人性論與心性說在當代教育的三個貢獻分述如下：

（一）孟子人性論與心性說保證人類改過向善的可能性

孟子第一個人性論讓我們了解：多欲、縱欲的當代人類，面對容易

自暴自棄而為不善的未成年人與自己時，還能驚喜深藏內心深處的幾希聖土——性善。在兒童與青少年的教育上，我們才能釋懷於兒童或學生為什麼會一直犯錯，我們才能穿透兒童與學生的偏差行為（為不善），因為肯定他們固有的性善而能原諒，也才能肯定他們有能力改過向善，我們也才願意與知道如何引導他們改過向善。人是否可以改過向善？這是教育學求之於教育哲學的大哉問。孟子以其第一個人性論提供了絕對的保證。

（二）孟子人性論與心性說提供人類改過向善的方法

如何教育一個人走道、做好事、行善助人、做對的事呢？仁義禮智四端如何內化一個人的德性呢？孟子提出四個正覺之道的修養工夫，當作教化德性與善行的路徑。如何教育一個已經犯錯的人、自暴自棄的人，改過自新走向正途呢？孟子提出四個逆覺之道的修養工夫，當作教化惡行與惡念的路徑。

（三）孟子人性論與心性說提供當代大學生與成年人之人格教育的最佳典範

孟子第二個人性論所實踐的「剛健勇猛」人格型態，顯示一個人必為聖人君子不為禽獸的絕對意志。這種人格論的價值建立在人人共有的性善基礎上，最是適用於多欲、縱欲卻多元價值歧異的當代人類。

二、五個對策

孟子人性論與心性說之於當代教育的五個對策分述如下：

（一）對策 A

解除《孟子》中論政的章句，重編討論人性論的章句，再分段編序置放於各級教育的課程之中，並印行《孟子·人性論》之節譯本，

以廣推行。

這個對策的目的是：讓學生在各級學校教育中，都能親炙孟子人性論的神采，而建構連續與一貫的印象或思維。《孟子·人性論》節譯本的發行，更令風尚於輕薄短小的現代人，更容易親近孟子人性論的威猛之美。

（二）對策 B

把孟子「不違禽獸必為聖人的生活實踐，所展現之剛健威猛人格」，定義為儒生的君子之風。置入教師養成教育與在職訓練體系，建構為人師表者的專業人格。並於各級學校推動——君子之風的人格教育。

這個對策的目的是：明白的把孟子人性論與心性說，當做各級學生人格教育的典範。訓練教師以之為專業人格，再經由言教與身教，在各級學校給予學生一貫的人格發展訓練，讓現代學子的人格，都擁有孟子人性論君子之風的二種（中國傳統儒生的）剛健威猛特質。最重要的附加價值是，這種人格特質的建構，剛好以其價值觀保證命題 D_1 為真，並稍有助於命題 D_2 為真之佐證。只要命題 D_1 為真，個體才會啟動主體的自律學習行動。知識的功能，也才能體現。

（三）對策 C

制訂整體行銷計劃，把孟子人性論的儒生的君子之風，推廣為當今社會的新的普世價值。運用總合行銷的手法，滲入音樂、舞蹈、戲曲、小說、電視節目、電台節目....日常生活之中，建構與銷售這種新的價值與新的生活方式。「儒生」與「君子」變成個體內在的自我期許，也變成集體的、外在的、流行的、光榮的自我表達方式。

這個對策的目的是：在多元價值與多元文化衝擊下，尤其是商業次文化的強勢行銷，個體的內在價值與外顯形式，幾乎都失去了典範與參考模型。這種新人格與生活實踐模式的導入與推廣，勿寧說是從孟子人性論與心性說發動的「當代價值重整運動」。

（四）對策 D

大學通識教育課程中，開設「孟子人性論與心性說：大學生人格發展訓練」，每學期 2 學分，橫跨大一、大二共 8 個學分，規定為大一、大二學生的必選科目。

這個對策的目的是：把孟子人性論與心性說規劃為大學生人格訓練之多元教育課程。第一學期學習焦點在解孟，第二學期焦點在解自己，第三學期焦點在人格的生活實踐，第四學期的焦點在推廣與分享。明明白白的在通識教育的博雅訓練中，強化大學生人格教育，尤其是以孟子人性論君子之風為典範的人格與生活實踐模式。

（五）對策 E

把孟子人性論與心性說當做為人父母者親職教育與婚前教育的課程內容。

這個對策的目的是：父母親才有能力面對來自孩子的挑戰。孩子一邊接受教養，卻一邊出現不為善或為不善的語言與行為現象。孩子不受教時如何教？孩子受教卻學不會時怎麼教？孩子受教學會卻做不到時怎麼辦？孩子獨鍾小體之養時如何養？孩子不受大體之養時怎麼養？孩子無心向善時怎麼辦？孩子有心為不善時如何是好？孩子沒了本心怎麼辦？孩子捧著一顆放心又如何是好？孩子自暴自棄怎麼辦？孩子從庶物之欲而出現欲穿窬之心如何是好？孩子從人倫之

欲而出現欲害人之心怎麼辦？出現受汝爾之實的情形又如何是好？孩子不學、不知、不志、不存心、不立命、不集氣、不知言、不養氣、不養心、不養性、不寡欲、不盡心、謂性於小體不舍小體、謂命於大體不取大體....之時怎麼辦？眼看著孩子的行為朝著小人、妄人、一夫、禽獸的路狂飆過去，該如何是好？眼看著孩子的品德，離開君子、賢人、聖人愈來愈遠時，該怎麼辦？如何把握孩子的暴氣，導引為浩然之氣呢？如何把孩子的放心求回本心呢？如何幫助孩子有能力啟動心官，思之、求之於本有的善性，生發良心而居仁由義而必為聖賢呢？

每一個父母師長面對兒童的負向動機、負向情緒、偏差行為甚至不法行為時，如果不能堅守孟子人性論「性善」的基點，知道之所以為不善的原因與逆覺之路，又將何以為人父母師長呢？

第四節 本研究的成果與心得

面對孟學文獻解孟釋孟歧見之繁多，以及歷代大儒各個不同的獨到見解，後學如我輩，面臨的挑戰是：看不看得到各家歧見轉彎處為何？能不能判下斷語誰對誰錯？是不是能夠自發前人未見之旨趣？本研究從牟（牟宗三先生）從唐（唐君毅先生）的文獻中，抽離「研究方法」於「維根斯坦後期語言分析技術」。介紹這個技術的操作方法，陳列其與牟唐解孟方法之不同結果，從而架構一個孟學的語言分析平台。並將孟子人性論所建構的「不為禽獸必為聖賢」剛健威猛的人格典範，形成教育的對策，期以貢獻於當代教育的應用。本研究期待這次初步探赜於孟學的技術與經驗，能夠再轉移至研究其它中外哲學家的領域，為哲學研究方法再添一塊新土。

一、五個成果

本研究的五個成果如下：

(一) 維根斯坦後期「意義即用法」語言分析技術的建構與操作

維根斯坦的語言分析並未舉例說明如何操作，後期《哲學研究》的新思想如何植入前期思想的背景中而互相發揚與操作，維根斯坦也沒有說明或舉例。名詞、命題，如何轉變成符號？符號又如何能在邏輯空間中排列的方法？都像謎一樣存在讀者心中。本研究融合維根斯坦前後期思想，把新思想鑲嵌在舊思想的背景中，重構整套語言分析技術的程序與方法，定名為：「維根斯坦後期意義即用法的語言分析技術」，並以《孟子》為材料做為操作之範例。

(二) 創新原典解析技術

本研究操作語言分析技術，解析孟子人性論，並相較於牟宗三先生與唐君毅先生兩位前賢操作之二種主流的文獻解析方法。不但找到文獻套入傳統邏輯分析的失誤之處，更發現語言分析技術可以「以孟解孟」——不增添文句義理來互解，純以語言符號的空間分析來定義「一字多義」的那一義，誠為解析原典之文獻研究的新領域。

(三) 繪製孟子人性論的語言分析表，在其邏輯空間找出新的孟學內涵

操作語言分析技術，在逐章解句的解構歷程，以及設定假說的重構歷程，繪製了孟子人性論的各種語言分析表，可做為各種相關研究之參考，並進一步找出孟學心性為一與不一的新解，提出：二官（二體）、二性、三心、二為（二行為）、四欲、三氣、八人…等，孟學「一字多義」的辨識與語意使用的區別。說明孟子人性論中人禽之辨的三層意義、三個人性論的架構，正覺與逆覺修養八個路徑的實踐工夫，以及其「舍生取義」所展現於後者剛健威猛的人格典範。

(四) 孟子心性說與性善之人性論的探索

孟子人性論一直定焦於「性善」，孟子是心宗還是性宗呢？孟子人性論又言浩然之氣，孟子又是氣宗嗎？心性同一或不一，以心領性或以性領心呢？到了元明二朝，心、性、理、氣四霸論劍，誰又是霸主呢？就孟子而言，心與性的互動關聯，決定了幾希善性能否啓動為良心，或陷溺良心為放心，動態的能思與弗思的心之官，其實才是孟子人性論的主角。良心出現，四端發而為善（行爲），或是四論陷溺為放心，放心發而為不善（行爲）。都決定於心之官的思之於善性或弗思於善性。三個動態的心和靜態的善性，相對立於欲動不止的食色之性，構成孟子人性論的主要命題。心性同一或為二的論說，都看不見孟子性善之人性論的全貌——三個人性論，以及「所命」、「所性」這個最重要的人格實踐工夫。

（五）孟子人性論於當代教育的運用

本研究以維根斯坦的語言分析方式，探索當代教育的基要命題，並以孟子人性論的思想提出對策與貢獻，期以孟子人性論裨益於當代教育與人格教育。

二、心得與感想

歷代孟學之士，都深感前賢誤解孟子。著書立說者，紹承前人之見者有之，另立新解者有之，直指孟子錯言錯語者亦有之。究其實、探其源，不只「從誰之論」變成先驗的假說而自困於前，不去釐清同一概念名相的歧義，以及各個命題與假說的關聯性，更是誣解孟子。本文延續唐君毅先生的發想：圖解，而操作出「維根斯坦後期意義即用法語言分析技術」之於《孟子》七篇，對於孟子主要哲思都有突破性的理解。操作本技術，不會在行文推理間出現含糊帶過或「套套邏輯」的灰色地帶。因為「一個蘿蔔一個坑」，所以每一個符號語言構成的每一個命題或假說的邏輯空間，都必須有相對的「對的」位置，故此避免歷史性的方法謬誤。

在以孟解孟的過程，借助一個又一個語言分析表的發展，更清楚同一個專有名詞，在不同命題的邏輯關係與語詞用法中顯示截然不同的意義。三心二性、二官二爲、三氣四欲，躍然於孟學文獻上，猶若篩檢的規板或量尺。只要一對比，立知真偽孟學。

本研究企圖「以孟解孟」，來還原與解析孟子人性論及其心性說之原貌，並無意於指陳孟子的命題是否爲真？或假說之推理邏輯是否爲誤？故孟子沒說的不說，也不與後儒大哲所定之心性理氣等命題比較，更不用孟子沒提過的名詞、概念或命題來解釋、分析或比較孟子。孟子幾希善性的立論，從戰國至當代之世，雖然歷經二次世界大戰之災難，仍然帶給人類的卻是：絕對正向的源於本質論的價值肯定。不論解剖學能否在腦部找到一個「道德區」的「善性之體」或「善核」？或者找到一個「去道德區」的「惡性之體」或「惡核」？或者二者都找到？或者二個都找不到？目前找不到並不代表以後找不到，所以在混沌的當下，人類該怎樣來看自己呢？孟子性善的人性論是中國人呈現給地球村民的甜蜜果實。

作者不敢竊稱本文解孟是唯一的真理，孟子人性論（含心性說）已陳述於本文各章節，只是拋磚引玉貢獻此研究方法與成果，期待更多的學者共同探索這個技術與運用。因爲孟子真義爲何，固然有其價值性，但是，二十一世紀中國哲學的技術與理論爲何，才是探古知今的爲學目的。才性淺薄、行文唐突、義理謬誤之處，懇請各方大賢不吝賜教。

參考書目：

壹、古典文獻

朱熹《四書集注》，臺北：藝文印書館，1980。

許慎《說文解字》，臺北：漢京文化事業有限公司，1985。

朱熹《四書集注》，臺北：漢京文化，1987。

趙岐《孟子注疏》，臺北：藝文印書館十三經注疏影印本，1997。

貳、現代專書

一、《孟子》其他學者著作

陳大齊《孟子性善說與荀子性惡說的比較研究》，臺北：中央文物供應社，1953。

戴東原《戴震集·孟子字義疏證》，臺北：里仁書局，1970。

唐君毅《唐君毅全集·卷十四·中國哲學原論原道篇》，台灣：學生書局，1977。

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1983。

牟宗三《圓善論》，臺北：台灣學生，1985。

楊伯峻《孟子譯註》，臺北：華正書局，1986。

王基倫《孟子》，金楓出版，1987。

沈清松《物理之後—形上學的發展》，臺北：牛頓出版社，1987。

何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》，臺北：文津出版社，1988。

許宗興《孟子的哲學》，臺北：台灣商務，1989。

黃俊傑《孟學思想史論》，臺北：東大圖書，1991。

黃俊傑《孟學思想史論·卷一》，臺北：東大圖書公司，1991。

陳大齊《孟子待解錄》，臺北：臺灣商務印書館，1991。

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。

黃俊傑《孟子》，臺北：東大圖書公司，1993。

李明輝《康德倫理學與孟子道德思考之重建》臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994。

- 李明輝（主編）《孟子思想的哲學探討》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。
- 黃俊傑編《孟子思想的歷史發展》，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。
- 楊祖漢《朱子對孟子學的詮釋》，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。
- 高柏園《孟子哲學與先秦思想》，臺北：文津出版社，1996。
- 黃俊傑《孟學思想史論·卷二》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。
- 楊澤波《孟子評傳》，南京：南京大學出版社，2000。
- 董洪利《孟子研究》，南京：江蘇古籍出版社，2000。
- 李明輝《孟子重探》，臺北：聯經出版社，2001。
- 崔立斌《孟子詞類研究》，河南大學，2004。
- 陳新慧《孟子智慧》，臺北：緋色文化，2008。

二、學者其他著作

- 李杜《中西哲學思想中的天道與上帝》，臺北：聯經出版社，1978。
- 張振東《西洋哲學導論》，臺北：學生書局，1978。
- 徐復觀《儒家政治思想與民本自由人權》，臺北：80年代出版社，1979。
- 戴東原《戴震集》下篇（湯志鈞校貼本），上海古籍出版社，1980年5月一版。
- 牟宗三《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1980。
- 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983。
- 王若虛《滄南集》，台灣台北：商務印書館《四庫全書》本，1983。
- 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1984。
- 方東美《方東美先生演講集》，臺北：黎明文化事業公司，1984。
- 周群振《儒學探源》，臺北：鵝湖出版社，1986。
- 鄔昆如《西洋哲學史》，臺北：國立編譯館，1986。
- 楊碩夫《孔子教育思想與儒家教育》，臺北：黎明，1986。
- 趙仰雄《杜威與孔孟教育思想的異同》，臺北：幼獅文化，1986。

- 馬信行《教育社會學》，臺北：桂冠，1986。
- 吳定遠《符號邏輯入門》，臺北：水牛圖書，1987。
- 吳清山《教育思想專題研究》，高雄：復文，1988。
- 王開府《儒家倫理學析論》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 傅佩榮《儒道天論發微》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 唐君毅《中國哲學原論•原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989。
- 曾春海《儒家哲學論集》，臺北：文津出版社，1989。
- 曾昭旭《道德與道德實踐》，臺北：漢光文化事業公司，1989。
- 牟宗三《心體與性體》第一冊、第二冊，臺北：正中書局，1990。
- 牟宗三《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- 范良光《易傳道德的形上學》，臺北，台灣商務印書館，1990。
- 蒙培元《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- 蔡仁厚《儒家心性之學論要》，臺北：文津出版社，1990。
- 國立台灣大學哲學系（主編）《中國人性論》，臺北，國立臺灣大學哲學系，1990。
- 高柏園《中庸形上思想》，臺北：東大圖書公司，1991。
- 張春興《現代心理學》，臺北：東華書局，1991。
- 馮友蘭《中國哲學史新編》第二冊，臺北：藍燈文化事業有限公司，1991。
- 牟宗三《道德的理想主義》，臺北：臺灣學生書局，1992。
- 唐君毅《中國哲學原論•原道篇•卷一》，臺北：臺灣學生書局，1992。
- 李杜《中國古代天道思想論》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1992。
- 張岱年《中國哲學大綱》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1992。
- 楊祖漢《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992。
- 唐君毅《中國哲學原論•導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1993。
- 徐復觀《中國思想史論集》，臺北：台灣學生書局，1993。
- 傅佩榮《儒家哲學新論》，臺北：業強出版社，1993。

- 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化事業公司，1993。
- 鄭芷人《命題邏輯與布爾代數》，臺北：文津，1993。
- 顏澤賢《現代系統理論》，臺北：遠流，1993。
- 李靜、宋立軍、張大松《科學思維的推理藝術》，臺北：淑馨，1994。
- 周博裕（主編）《傳統儒學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1994。
- 維根斯坦《哲學研究》，台北市：桂冠圖書公司，1995。
- 李幼蒸《文化符號學：符號學和意識形態》，臺北：唐山，1997。
- 香港科技大學人文學部《邏輯思想與語言哲學》，臺北：臺灣學生，1997。
- 伍至學《人性與符號形式：卡西勒〈人論〉解讀》，臺北：臺灣書店，1998。
- 陳榮華《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，臺北：國立編譯館，1998。
- 楊祖漢《當代儒學思辨錄》，臺北：鵝湖出版社，1998。
- 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1999。
- 曹莉《史碧娃克 Gayatri C.Spivak》，臺北：生智，1999。
- 張文軍《後現代教育=Post-modern education》，臺北：揚智，1999。
- 賈馥茗《人格教育學》，臺北：五南，1999。
- 中華民國成人教育學會《終身學習與教育改革》，臺北：師大書苑，1999。
- 牟宗三《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，2000。
- 周群振《儒學義理通詮》，臺北：台灣學生書局，2000。
- 翟本瑞《教育與社會：迎接資訊時代的教育社會學》，臺北：揚智 2000。
- 勞思光《新編中國哲學史》第一冊，臺北：三民書局，2001。
- 陳照雄《西洋教育哲學導論》，臺北：心理出版，2001。
- 黃敏浩《劉宗周及其慎獨哲學》（台北：台灣學生書局，2001）。
- 吳天泰、張雯、周梅雀、李富美、劉維茵《教育人類學》，臺北：五南，2002
- 王連生《教育人類學：理論與應用》，台北：五南，2002
- 黃曉星《邁向個性的教育》，廣東教育，2003。

- 楊玉成《奧斯丁：語言現象與哲學》，臺北：臺灣商務，2003。
- 韋政通《中國思想史》，水牛出版社，2003。
- 葉錦明《邏輯分析與名辯哲學》，臺北：臺灣學生，2003。
- 吳明烈《組織學習與學習型學校=Organizational learning and learning school》，臺北：高等教育，2003。
- 馮朝霖《教育哲學專論：主體、情性與創化》，臺北：高等教育，2003。
- 陳波《邏輯哲學研究》，臺北：唐山，2004。
- 陸敬忠《哲學詮釋學：歷史、義理與對話之「生化」辯證》，臺北：五南，2004。
- 傅佩榮《解讀孟子》，臺北：立緒文化，2004。
- 賴俊雄《晚期解構主義》，臺北：揚智，2005。
- 溫明麗《教育哲學：本土教育教學的建構》，臺北：三民，2008。

參、期刊論文（含總集及會議論文集之論文）

- 岑溢成〈孟子告子篇之「情」與「才」論釋（上、下）〉，《鵝湖月刊》，第58~59期，1980年4~5月。
- 楊祖漢〈盡心與盡性〉，《鵝湖月刊》第122期，1984年12月。
- 牟宗三〈宋明理學演講錄（一~四）〉，《鵝湖月刊》第155、157~159期，1988年5、7~9月。
- 李瑞全〈孟子哲學中「性」一詞的意義分析〉，《鵝湖學誌》，第4期，1990。
- 傅佩榮、林安梧：〈人性『善向』與人性『向善』論—關於先秦儒家人性論的辯論〉，《鵝湖月刊》218期，1993年8月。
- 鄭宗義〈知識、思辨與感觸—試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點〉，《鵝湖學誌》第18期，1997年6月。
- 邱黃海〈論孟子修養論之系統的陳述〉，《鵝湖學誌》第21期，1998年12月。

陳德和〈先秦儒家道德精英主義之義含與疏通〉，《揭諦學刊》第2期，南華管理院，1999年。

廖名春〈郭店楚簡儒家著作考〉，《中國哲學》，1999年1月。

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

林憶芝〈孟子「不忍人之心」釋義〉，《鵝湖學誌》第25期，2000年12月。

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

肆、學位論文

一、碩士論文

蘇明達〈孟子政治思想體系研究〉，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1984。

李康大〈孟子之人性論與政治思想〉，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1985。

關亮清〈孟子人性論中的善惡問題〉，東海大學哲學研究所碩士論文，1988。

楊耀斌〈孟荀道德教育之比較〉，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1988。

劉嘉平〈孟子心性論研究〉，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1991。

葉冰心〈孟子人性論研究〉，南華大學哲學研究所碩士論文，2002。

劉哲富〈孟子教育思想的哲學省察〉，南華大學哲學研究所碩士論文，2006。

祝紹昌〈孟子哲學生命教育研究〉，南華大學哲學研究所碩士論文，2006。

林美燕〈論孟子哲學中的生命教育思想〉，南華大學哲學研究所碩士論文，2007。

林鋒信〈生命教育教學對國一學生生命意義感之探討—以體驗課程教學活動為例〉南華大學生死學研究所碩士論文，2007。

二、博士論文

滕春興〈孟子教育哲學思想體系與批判〉，中國文化大學哲學研究所博士論文，1981。

蘇子敬〈唐君毅先生詮釋孟子學之系統研究〉，中國文化大學哲學研究所博士論文，1997。