

私立東海大學哲學系研究所

碩士論文

指導教授：蔡家和 博士



《孟子》「心」「性」「情」「才」概念之研究

研究生：鄭雅憶 撰

中華民國一〇二年

鄭雅憶

## 摘要

在人性論的探討上向來是中國哲學的主題所在，亦是儒家哲學所環繞之核心。關於此問題的探討不脫將性分以性善、性惡、性無善無惡，同時在這些分類當中擇一主題來做開展，並代表著各家不同的思想。如孟子的性善說、荀子的性惡、揚雄的善惡混。

孟子以性善學說來說明人有成德、成聖之可能性肯定人之價值，為其思想獨特之處，同時也確認了道德的價值性。而要解通孟子性善之觀點，那麼對於「心」、「性」、「情」、「才」這些概念是不能夠不給予重視的，皆隱含性善之說。

本文將順從著孟子性善脈絡針對《孟子》原文當中「心」、「性」、「情」、「才」之概念做一說明與釐清。主要以孟子原意為主，而後輔以說明程朱系統、王船山、戴震與當代哲學家牟宗三、蔡仁厚先生等人詮釋下的孟子學。

### 關鍵詞：

孟子、性善、心、性、情、才

## 目錄

<b>第一章</b>	<b>導論</b> .....	<b>3</b>
第一節	研究動機與目的.....	3
第二節	研究方法與結構.....	6
第三節	前人研究與預期成果.....	7
第四節	孟子一書結構簡論.....	10
<b>第二章</b>	<b>心</b> .....	<b>12</b>
第一節	不動心與養心.....	13
一、	「不動心」之層次與「養氣知言」之說明.....	13
二、	人心之涵養.....	20
第二節	性善脈絡中所言之心-四端之心.....	26
<b>第三章</b>	<b>性</b> .....	<b>28</b>
第一節	性之基本說明-以人性為主.....	28
第二節	以〈告子上篇〉為主軸，關於人性之探討.....	32
一、	性的基本義理與仁義.....	32
二、	性善的確立.....	40
三、	人性的涵養與喪.....	42
四、	人性之價值.....	47
五、	人性實現之德行-仁與其價值性.....	49
<b>第四章</b>	<b>情與才</b> .....	<b>52</b>
第一節	情與才二字的個別意涵.....	54
一、	「情」字之意涵.....	54
二、	「才」字之意涵.....	57
第二節	性善體系當中的情與才-以〈公都子問性〉章為開展.....	59
一、	孟子〈公都子問性〉章之本意.....	60
二、	朱熹對〈公都子問性〉章之詮釋.....	61
三、	船山對〈公都子問性〉章之詮釋.....	63
四、	戴震對〈公都子問性〉章之詮釋.....	67
五、	牟宗三先生對〈公都子問性〉章之詮釋.....	70
<b>結論</b>	<b>74</b>	
<b>參考文獻</b>	<b>81</b>	

## 第一章 導論

### 第一節 研究動機與目的

對於中國典籍之研究，不單只是文獻章句之考據而已，當以哲學的角度做出發，找出其理，其理博大精深，是關於人種種之生活體驗與闡述，是行為的實踐。同時，這也是儒家哲學的重要精神所在：重視力行，忌諱空口說白話。<sup>1</sup>

之所以研讀《孟子》，且以此書作一個出發點。是因關於人性論的探討在整個中國哲學當中向來都是核心的問題所在，更是儒家哲學問題所環繞之中心。雖在孟子前，此問題的探討早已開展出來，但卻無一明確之定論與統整。而孔子雖為儒學開創之大家，但對「性」也僅提到「性相近，習相遠」<sup>2</sup>之說。為此，孟子順承孔子之學，除將其學說作一統整，在儒學的發展中亦佔有一重要地位，對於性問題的研究，也漸明確的將其開展出來。在《四書章句集注》當中，〈孟子序說〉部分，朱熹節錄了韓愈所說：

孔子之道大而能博，門弟子不能偏觀而盡職也，故學焉而皆得其性所近。

其後離散，分處諸侯之國，又各以其所能教授弟子，源遠而末益分。惟孟軻師子思，而子思之學出於曾子。自孔子沒，獨孟軻氏之傳得其宗。故求觀聖人之道者，必自孟子始。<sup>3</sup>

指出在承孔子之後，其學大多離散，唯至孟子得其宗，順著孔子之思想理路開展出聖人之大道學。

而勞思光先生也有著和朱熹類似的觀點，在其著作《新編中國哲學史》當中提到：

孔子代表中國儒學之創始階段，孟子則代表儒學理論之初步完成。就儒學之方向講，孔子思想對儒學有定向作用；就理論體系講，則孟子方是

<sup>1</sup> 參照梁啟超，《儒家哲學》，(上海：上海人民，2009)，頁 96~97。

<sup>2</sup> 此乃出自《論語·陽貨篇》之原文。

<sup>3</sup> 朱熹，《四書章句集注》，(北京：中華書局，1983)，頁 198。

建立較完整之儒學體系之哲人。<sup>4</sup>

由此可見，孔子雖將儒學定向，但至孟子才始將儒學基本概念反映出來並做一個初步統籌。故，在研究中國儒學當中，尤其是對於人性方面，孟子的研讀將是一個良好的起始點。

在探討人性之主題時，性善抑或是性惡，向來都是問題探討所環繞的焦點。能以單一的決定去認定人性是善、是惡、無善無惡或是善惡混嗎？在其理論的背後必有其支持的論點所在。不能單純的以行為觀之，而是要回到自身去反省。

肯定性善，是孟子思想所獨特的地方也是其思想之核心。對此，程伊川也認同，便說到：「孟子性善、養氣之論，皆前聖所未發。」<sup>5</sup>

為此，展示孟子性善是一個相當重要的工作，確認了道德倫理的價值性。性善是一種內在的、根本的，並非是表面要求道德行為約束而言，是落實在生活周遭的，以人之為人的基本日常行為所呈現出的主體自我對其作義理的闡述。既然要解通及說明孟子對於性善之觀點，那麼「心」「性」「情」「才」這些概念是不能夠不予以重視的，皆隱含著性善之說。而前人對孟子哲學之研究也難脫這些概念而言之。在說明性善時，同時也應當釐清既然性善為何之後為惡，並對此情況作一解釋。於此在關乎這部分孟子於〈告子上〉第六章中有所見解與說明，並引入了「心」「性」「情」「才」的概念，以下：

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。』……今日曰性善，然則彼皆非與？」孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃若其善也。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。』……故有物必有則，

<sup>4</sup> 勞思光，《新編中國哲學史卷一》，（桂林：廣西師範大學，2005），頁 117。

<sup>5</sup> 朱熹，《四書章句集註》，（北京：中華書局，1983），頁 199。

民之秉彝也，故好是懿德。」<sup>6</sup>

首先，公都子提到三種關於性的可能性，大體不脫這三種情形：一、性無善無不善，二、性可以為善，可以為不善，三、有性善，有性不善。而面對這樣的情況孟子給出了回答，但並未對這三種可能性作出反駁。說到：「乃若其情，則可以為善矣，乃若其善也。若夫為不善，非才之罪也。」此處之「情」是扣緊著「性善」來說明的。情是做「人性之實情」解，就是因人性之實情故，人可以為善。後便說到若是不善，也非「才能」之故，才對孟子來說僅是向善的一種能力而已，若不善是不為之。而四端之心，則是孟子本身欲表達的意思。此三者，皆與性善相關。



<sup>6</sup> 此乃出自《孟子·告子上》第六章之原文。

## 第二節 研究方法與結構

本篇論文的目的即是要在《孟子》一書的脈絡下將「心」「性」「情」「才」這四個概念作一解說與釐清。以原典的文本分析為主，將先環繞著欲說明之主題挑選出《孟子》一書中與之相關章節，指名出其章句間的用意，後視文章脈絡加入其他章節對其作出一全盤性的了解與佐證。同時，以不同的視野來觀看，嘗試貼近並回歸到孟子性善論之思想。以及比照與反思孟子學當中「心」「性」「情」「才」的概念，對其文義做一了解，同時側重在其哲學性的義理上做闡述，以此脈絡就一研究與開展。

在文章方面的結構，如下：

第一章為導論，針對此篇論文為何而發之動機，進而引入本篇論文欲探討與分析的主題，與前人研究孟子學之成就，後綜論《孟子》一書大略的結構與內容。

第二章所環繞的主題為「心」主要將從〈公孫丑〉篇做切入，討論篇章當中關於心的種種層次與面向，並說明在某一些情況下心所呈現出來的可能狀況以其作用，同時，亦將承著孟子性善之脈絡將心做一疏解。

第三章為「性」，先對關於人性當中之性做一簡單的說明，接下來主要就〈告子上〉篇來作一說明，尤以〈公都子問性章〉篇為主來探討孟子所言之性，與告子所言之性有什麼樣的分別，後作一延伸探討人性與仁義與人性善、人性既善為何為惡與人性之養的問題。

第四章「情」與「才」，就孟子篇章當中，談至「情」字者不多，有四處，故先分別闡述「情」之意涵以及在《孟子》篇章當中所代表的個別含意，後討論在性善觀點中「情」的意涵與義理為何。而「才」字在《孟子》篇章中所談較「情」字者多，也將以同樣的方法來對「才」字作一研究，並說明其在性善論中所扮演的角色。最後在程朱系統底下對「情」與「才」多有討論，而其後學也對程朱學派脈絡下之孟學有所反思，故將順著這樣的主題來說明其間的關係。

### 第三節 前人研究與預期成果

當代研究孟子學當中，依黃俊傑先生《孟學思想史論》當中提到，有兩種進路：一為哲學/觀念史；二為歷史/思想史，而這邊所要探討的論點為哲學/觀念史的部分，這部分僅就單純的概念解析而言，而非關歷史文化背景。<sup>7</sup>

就論孟子性善理路下的心性情才而言，當代新儒家學者多有涉獵，綜合其所說，大多順著宋明程朱系統而來，基本上不脫道德的體系來論。以下舉唐君毅、徐復觀、牟宗三先生、勞思光先生以及承接其學的幾位學者說明之。

唐君毅先生認為孟子之言性，乃即心言性，以心為主而論性。性其實就如同口目耳鼻一般，是生言性，僅不過是因人有心，而心是對性的一種主宰與要求，如同口會要求要吃美味是一樣的，為性情心、德行心，是內在的且求諸內，同時也是天命，所以成就獨特的人性。「情」則為性發之所動，是人性之表現，但不能全部等同於性之全體。

徐復觀先生則是順著孟子性善脈絡對「心」「性」「情」「才」幾個名詞略加解釋。將「心」的活動從以口目耳鼻的欲望為主的活動當中獨立出，是具反省的「思」，超脫在生理慾望上的。心之活動是在經驗世界當中顯現，但卻不被經驗所侷限。接著徐先生又說，「性」即所指這樣的不知所以而來，僅是天之所以然，人之所以為生。而心的四種活動表現乃是「情」，即「惻隱」、「羞惡」、「是非」、「辭讓」，此為順承著承朱之學的脈絡而來。而才乃是情向外實現的能力。同時也說到：

從心向上推一步即是性；從心向下落一步即是情；情中涵有向外實現的衝動、能力，即是才。性、心、情、才，都是環繞著心的不同層次。

《孟子》中的性、心、情、才，雖層次不同，但在性質上完全是同一的東西。<sup>8</sup>

<sup>7</sup> 參照黃俊傑，《孟學思想史論·卷二》，(台北：東大圖書公司，1991)，頁9。

<sup>8</sup> 李維武編，《徐復觀文集·第三卷》，(武漢：湖北人民，2009)，頁104。



有此可見徐復觀先生將「心」「性」「情」「才」實指為同一事，而其中的差異不過是其層次的不同而已言。

當代中國哲學家牟宗三先生對孟子的「心」「性」「情」「才」這四個字的意義作過闡述，且以孟子主張性善是由仁義禮智之心來說性，以一種具有超越價值的性做出發點。<sup>9</sup>大抵以〈告子篇〉為主軸，對此作出疏解，以下：

孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃若其善也。若夫為不善，非才之罪也。」<sup>10</sup>

牟先生對這段話的看法將「情」解為實情。是性之實情，而性的實情是可以為善的。而「才」是一種具有動態感的才「能」而言，也就是能不能為。同時，將「心」「性」「情」「才」說作一事，將「心」「性」二字看作是實位字，且心是形式上來說是道德本心；性是具體上來說是道德的創造實體，而「情」「才」為虛位字。情所指的實為心性，因此，情性二字可以互用。就孟子學而言，「情」一字由於是虛，故不能單看。「才」字在孟子學的脈絡當中也是如此。即：

牟先生亦說「故在孟子，心、性、情、才，只是一事。」<sup>11</sup>

勞思光先生所講孟子之性是以自覺心之「特性」講，就其根本性來說明，其意義大抵與亞理斯多德所謂的「Essence(本質)」相同，只是因性其字源出自「生」字所以易將性當作自然意義上來看，但事實上僅指人這個主體之特性而言。

而心是指意識抑或是心志而言，心與志，二詞所指皆是同一事而言，僅是動靜活動之差別而已。以下：

「志」與「心」為一事。

「志」即「心」，二詞所指只有動靜之別。<sup>12</sup>

而在情與才方面，則是在〈告子上〉第六章有初步解釋。

孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃若其善也。若夫為不善，非才之

<sup>9</sup> 參照牟宗三，《圓善論》，(台北：台灣學生，1985)，頁 132。

<sup>10</sup> 此乃出自《孟子·告子上》第六章之原文。

<sup>11</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，(台北：台灣學生，1984)，頁 208。

<sup>12</sup> 勞思光，《新編中國哲學史卷一》，(桂林：廣西師範大學)，2005，頁 128。

罪也。<sup>13</sup>

在此篇文中將情解為「實」，也就是性善當中所含之實情；而才也是就本質而言所能執行善之能力，這些都是根於「人」，為人性之本質言。且是以德性說。

而蔡仁厚先生則是順著牟宗三先生的思想理路架構而來，對於心性情才的解釋大抵與之相同，僅是對此加以輔助說明。

楊祖漢先生也是以道德為人性為基礎上來說心情才，即心言性，言心即理<sup>14</sup>，以仁義為性。說道：

孟子的以仁義為人所固有的，以仁義為性，而且由心之善證性之善，即心言性，表示本心即是仁義禮智之說之重要性。<sup>15</sup>

在此段落當中明言，對楊祖漢先生來說仁義為性，同時，仁義禮智、心、性為同一而言。而在對程朱解「惻隱、羞惡、辭讓、是非之心」為情、「仁為性理」有所議，認為此解不符合孟子之原意<sup>16</sup>。亦反對程朱將「心、性、情」三分。

以上為綜合前人對「心」「性」「情」「才」這些概念研究作一大概說明，由此可見，對於這些概念的闡述，大多以人為主，且「心」「性」「情」「才」同指為一事，僅是層面或狀態的不同而言。

由於所見者不同，便要釐清，將「心」「性」「情」「才」這些概念作一全面性且具體的解說，揭露其隱晦之意，並與性善作一關聯性的了解，綜合並反思前人所說，以貼近孟子之原意。而不單就以考古訓詁的方式來說明。以期達到哲學性義理闡述的目的。

<sup>13</sup> 此乃出自《孟子·告子上》第六章之原文。

<sup>14</sup> 可參照楊祖漢，《儒家的心學傳統》，(台北市：文津，1992)，頁 62-66。

<sup>15</sup> 楊祖漢，《儒家的心學傳統》，(台北市：文津，1992)，頁 61。

<sup>16</sup> 可參照楊祖漢，《儒家的心學傳統》，(台北市：文津，1992)，頁 69。當中楊祖漢先生認為依照孟子原意「惻隱、羞惡、辭讓、是非之心」即是仁，為仁之具體呈現，不以情為氣，仁只是理而言。

#### 第四節 孟子一書結構簡論

總體看來，《孟子》一書的構造大抵與《論語》相同，可說是《論語》的更進一步著述，使儒家的道德系統輪廓更加的清晰鮮明。《孟子》一書，每個篇章均有主題，分為七篇，各有上下，其上下均環繞著同一重點，以一種故事性或事蹟的對話方式來說明其義理之所在。而在篇章命名的部分，除〈盡心〉篇外皆以人名命名之。《孟子》是順從《論語》的整體脈絡與視野而來，但更側重在道理的辨認上，也更貼近現實之層面，是以「辯」的方式來釐清義理的正確與真實性。

關於「孟子之辯」，以下：

公都子曰：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」孟子曰：「予豈好辯哉，予不得已也。天下之生，久矣一治一亂。……」<sup>17</sup>

孟子稱自己之辯是基於現實情況下不得不而為之，以這樣的方式來釐清道，揭露被惡所涵蓋之層面，並非是以語言的對立方式來攻乎異端的。

《孟子》全書大抵結構如下：<sup>18</sup>

梁惠王上、梁惠王下：共有二十三章，上為七章，下為十六章。主要說明為君與行政之道。

公孫丑上、公孫丑下：共二十三章，上為九章，下為十四章。為對心的種種面向、知言養氣、不動心、志、氣及人與人的關係做一說明。

滕文公上、滕文公下：共十五章，論述君子之道與品格。

離婁上、離婁下：共六十一章，上為二十八章，下為三十三章。主要說明一切事物、為人、為禮之本。

萬章上、萬章下：共有十八章，上、下各九章。論人、人與人、人與天、命之間。

告子上、告子下：共三十六章，上為二十章，下為十六章。主要環繞著對性

<sup>17</sup> 原文出自《孟子·滕文公下》第九章。

<sup>18</sup> 參照《十三經注疏·孟子注疏》之分類。

之討論。

盡心上、盡心下：共八十五章，上為四十七章，下為三十八章。本篇章較雜，對於性命、天道、為人、為政均有討論。

《孟子》之內容大多闡述君王為政之事，但其背後隱含著君主的個人道德修養與士大夫的經世、治世之道。更進一步的來看，這樣的內容是包含著做為人與國家社會的關係及隱晦著人活在世上的種種樣態與層面。

不只如此，關於「人」，孟子從個人的生活體悟與行為當中，闡述了人的道德教誨，是其思想之軸心。



## 第二章 心

關於心問題的探討，向來都是儒學的重點，這是由於在儒學當中常討論道德倫理、道德實踐方面等相關問題。在這樣的問題當中，必須找出一個基礎、根本，所以便以「心」來說明成德的可能。

「心」字很早以前便出現，並很早就開始流行。在春秋以前說心，是以情感、認識、意欲之心說心，亦即以「情識」之心而言，且在講心時，大抵都以情感抒發為主題。如〈詩經·子衿〉中：

青青子衿、悠悠我心。縱我不往、子寧不嗣音。

抑或是〈詩經·蟋蟀〉：

蟋蟀之翼、采采衣服。心之憂矣、於我歸息。

實然，人類的道德意識出現的很早，因在商周之時便講求禮儀，而這皆是以道德為基礎之行為。但在自己心的行為當中找到道德依據，可能至孟子才有此自覺，故至孟子才將心明顯的轉入「道德倫理」上之心。<sup>19</sup>可以這樣說：正式且明確的提出關於道德上心性問題的，當推孟子。這是由於孟子內聖的學術思想，涉及到成德的依據與過程，這些不外乎都是環繞在道德倫理的範圍之中。

而孟子不只在抽象的理論上說心，由於對人心的真切深刻體會，才能說明出心在各個情況下所呈現出的狀況與面向，並對其做一具體上的描述。

由於本篇章將偏重於心所呈現的狀況與作用作說明與描述，首先在先孟子挑選出〈公孫丑〉篇來做主要的分析，尤以上篇，當講「心」為主，但並不是將心做為一個實體來做論述，僅僅就心的情況做一個討論。而後所說之四端之心是依著性善之脈絡而來，同時亦由心善來證成性善之可能。

雖說在某些篇章當中並無直指心之概念，但卻隱含心之作用與其所呈現出來的情況，抑或為心做一更完整說明，故順著文章的脈絡與結構仍對這些章節加以討論。

<sup>19</sup> 參照李維武編，《徐復觀文集·第三卷》，(武漢：湖北人民，2009)，頁 103。

## 第一節 不動心與養心

在此當講心在面對外在之時所呈現出的面相。首先，對其不動心之層次作一闡述，接著順承著文章之脈絡將心之修養工夫做說明。是故若要做到不動心，實然是與其心之修養具有相關性，以下將就此兩主題來分做說明。

### 一、「不動心」之層次與「養氣知言」之說明

公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？」孟子曰：「否。我四十不動心。」曰：「若是，則夫子過孟賁遠矣。」曰：「是不難，告子先我不動心。」曰：「不動心有道乎？」曰：「有。北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯。惡聲至，必反之。孟施捨之所養勇也，曰：『視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。捨豈能為必勝哉？能無懼而已矣。』孟施捨似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施捨守約也。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。』孟施捨之守氣，又不如曾子之守約也。」

在公孫丑上篇當中，一開頭便以公孫丑詢問孟子若得政於齊時其功業將會如何呢？後順著文章理路再接著詢問若能得政於齊，因而得以實現心中之理想時，是否能為此動心呢？以此故事切入而提到了「不動心」。而這裡所說到的不動心，即是指心能為自己之主宰，不為外物所惑<sup>20</sup>，亦即在面對外在時不改變其原本的狀態或立場，亦是孔子所說之「四十而不惑」<sup>21</sup>。孟子說到以他而言，要做到不

<sup>20</sup> 參照黃俊傑，《孟學思想史論》卷一，(台北：東大圖書公司，1991)，頁340。原文：「不動心之要義在心的自主性與自發性。」

<sup>21</sup> 參照朱熹，《四書章句集注》，(北京：中華書局，1983)，頁229。朱熹對不動心之註：「孔子四十而不惑，亦不動心謂」。

動心的工夫是不難的，但告子早就比他先做到這樣的工夫了。之後的段落便說明到種種關於不動心的狀況，在孟子眼裡看來，這些不動心還是有所差別。心在對外時有不同的情況，當然所呈現出來的不動心便有所不同。但不動心除了外在的環境因素所致，同時也和个人心的狀況相關。

孟子以勇來說明不動心，是因勇一般而言能夠簡明扼要的來呈現出不動心其中一種的外在狀況。以下三個事例，雖在表面上看起來是相似的，但在程度上仍是有所差別的。

首先，舉北宮黝養勇為例，他這樣的不動心，是由於他真實的性情所致，單純的以牙還牙、以眼還眼，僅是求勝，和外在的世俗價值判斷<sup>22</sup>是沒有甚麼相關聯的，也沒有考慮那麼多，是為凌物以輕之。不管如何，所有的情況在他眼裡都是相同的。而蔡仁厚先生將北宮黝之不動心歸類為「勇凌於物之不動心」。<sup>23</sup>而在孟施舍上有這樣的二種情況：除了指本身的性情以外，還包含其自身的省思能力。進一步的來說，心除了在情況的判斷上有所發揮，作用在衡量利害關係之上，同時也做到把持不動。也就是說，即使知道面對這樣的情況(敵寡抑或是敵眾)將會是如何，但仍不動心，相信自己，無所畏懼。即蔡仁厚先生所說之「恃己無懼之不動心」<sup>24</sup>由此可見，孟施舍這樣不動心之勇的層次是和北宮黝有所差異的，且孟子更認為孟施舍之不動心是比北宮黝之不動心實在更得養勇之要。而接下來便舉曾子為例，曾子不動心之勇，是以其「理」為依據的，在心中早就有一個真理原則存在的，這個原則先在，然後在面對外在時心先判斷其價值(是否符合其心中真理)而後再經由此原則來行事。而這樣的曾子之勇確實是比孟施舍之勇<sup>25</sup>更能把握住其中的精要的。故朱熹於《朱子語類中》云：

孟施舍之守氣，又不如曾子所守之約也。孟施舍就氣上做工夫，曾子就

<sup>22</sup> 世俗價值判斷可謂指一般強弱、貧富、大小、利害等。

<sup>23</sup> 參照蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，(臺北：臺灣學生，1984)，頁 272。

<sup>24</sup> 參照蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，(臺北：臺灣學生，1984)，頁 272。

<sup>25</sup> 參照黎靖德，《朱子語類》卷第五十九，(台北：文津出版社，1986)，頁 1234。原文：「孟施舍本與北宮黝皆只是勇夫，比曾子不同。」「北宮黝便勝人，孟施舍就只是能無懼而已矣。」以此明言到孟施舍之勇是何種之勇，同時對朱熹而言北宮黝與孟施舍之勇都僅是在「氣」上言。

理上做工夫。<sup>26</sup>

而不動心除了以勇的情況來呈現出之外，接下來孟子以他與告子之不動心來進行更深入的討論。

曰：「敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？」告子曰：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：「持其志，無暴其氣。」既曰「志至焉，氣次焉」，又曰「持其志無暴其氣」者，何也？」曰：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而捨之者，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：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」

「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：子夏、

<sup>26</sup> 黎靖德，〈《朱子語類》卷第五十九〉，(台北：文津出版社，1986)，頁 1234。



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。得百里之地而君之，皆能以朝諸侯有天下。行一不義、殺一不辜而得天下，皆不為也。是則同。」曰：「敢問其所以異？」曰：「宰我、子貢、有若智足以知聖人。污，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。由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。』有若曰：『豈惟民哉？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。』」

在「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。」這段的說明是要配合著後面的養氣知言的部份一起來看待的。首先，關於告子自己的原意，即是在言語上<sup>27</sup>不得自己的喜愛，也就不要對心的答案有所要求，對這些價值也就沒有放在心上的必要，也沒有必要再去探求對象的價值。明白的來說，假如無法接受外在單純的價值評論來內化成自己的價值評論的話，那麼就不要再多說或多聽了。由於告子是屬於「義外」<sup>28</sup>的層面上的，也就是他所看的仍是單純外在的客觀判斷標準，但無更深入的去內省對象的價值，所以他能做到的不動心，是一種不以外在的價值判斷為己所受的态度，如同浮雲一般，傾向於道家齊物的觀點。關於此在徐復觀先生《中國人性史論·先秦篇》一書中有所疏解，以下：

<sup>27</sup> 此處之言，依孟子原意應是包含他人與自己之言論，同時隱含著為「理」。可參照黎靖德，《朱子語類》卷第五十九，(台北：文津出版社，1986)，頁1235。原文：言，只似「道理」字。

<sup>28</sup> 可參照《孟子·告子上》篇第四章，仁內義外之辯。

而「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」，一切只聽其自然，也正是某一部分道家的人生態度。<sup>29</sup>

而就孟子來看，因言詞上的判斷可能僅是表面的，抑或是人云亦云，他人說好便是好，他人說壞便是壞，盲目地跟隨他人的價值判斷而與自身之心的判斷無所相關，但就因為如此，便要內在且深入的省思對象的價值。在第二個情況之下，假如若在心上無所得，那麼也就無法強求心呈現出來的外在情況了，這樣告子的不動心，在孟子的眼裡看來是消極面向的，僅僅只是做到把持自己的工夫，甚至是充耳不聞的。

孟子評告子「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。」以這句話的層遞性來說，「心」在孟子的看法裡是最為重要的，為一要點。只要心能誠正，那麼言與氣皆能正。呼應前面所說明的，在言詞上有所得的人，可能僅是善於雄辯而已，在心的道德性上未必是可取的。因此必須要求心之作為，明辨是非。孟子的態度是較積極主動的，除了要求自己把持住自己的心志同時也要求對象的道德作為與心的正向動機。

順著這樣的脈絡，孟子提到了志與氣。對孟子而言，志是具有一定的主導地位的，率領著充滿在身體之間的氣。當你的志到了，那麼你的氣也就跟著到了，不是說它們先後來到的時間順序而是說它們是環環相扣、相伴相隨的。而當我們「持其志」時，氣則會體充在內，也就不會暴露在外了。而當氣浮動不安到一定的程度時，也會影響到我們的心志。所以便要養氣，是養浩然之氣，這樣的氣其實就在天地之間，與義和道相配合。養氣是將義累積而成的，具有一種內在性的，也就是說我行為如此都是義的關係，行為即是義本身<sup>30</sup>，同時義即生氣<sup>31</sup>；不是承襲著義的，不是先有一個外在標準的義之後我再遵循。之所以說告子不懂得義，

<sup>29</sup> 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，（臺灣：臺灣商務，1999），頁 188。

<sup>30</sup> 參照王船山，《讀四書大全說》：而孟子曰：「我之養此浩然之氣者，非義在外，使之人襲吾氣而取之也，乃義在內而集之，則氣之浩然者以生也。」

<sup>31</sup> 參照王船山，《讀四書大全說》原文：義惟在吾心之內，氣亦在吾心之內，故義與氣，互相為配。氣配義，義即生氣。

是由於告子還是屬於在義襲而取之的層面上的，因為他把義當做一種外在標準去遵循著它，而不是他本身的所作所為即是義本身而言。而在這點上面，孟子於〈告子上篇〉關於「孟季子與公都子之辯」當中亦提之：

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？」

於此篇章當中，孟子明白的指出告子所言之義，即是一種義外的觀點，但事實上對孟子而言並不是如此的。孟子所肯認的義是具有一種主觀的「內在性」之意涵，而不是一個外在客觀的標準被動地迫使人去遵循。

而養浩然之氣的功夫在於要把集義當作是一回事，但不能有所預期，不能變成你行為的一個目標。所以不能既放任它也不能過分助長它，否則就和告子所言之義沒有什麼不同了。<sup>32</sup>

知言與養氣，兩者之工夫是具有相關性的，都是與不動心之如何可能相關，所以孟子便將兩者套在同一個理路當中作說明。接下來，孟子說明到知言之工夫，並舉出四種負面的言詞情況來說明「知言」的重要性。這四種言詞為偏頗之言、浮誇之言、邪異之言，與躲避之言，這些言詞皆是不真實的、偏離正道的，同時

<sup>32</sup> 參照朱熹，《四書章句集注》，(北京：中華書局，1983)，頁 232。原文：正，預期也。春秋傳曰：「戰不正勝」，是也。如作正心意亦同。……此言養氣者，必以集義為事，而勿預期其效。其或未充，則但當勿忘其所有事，而不可作為以其助其長，乃集義養氣之節度也。

也窮盡了負面言詞的可能性。由於言詞是在心上所發，在判斷對象是否真誠，是可以在其言語當中做辨別的。但這在現實上是有相當困難性的，很容易被蒙蔽的，因此更要知言。「知言」也並非僅僅是指對言語的判斷，同時也是對發出此言之對象的心之價值做一個了解。

接著，孟子引出了公孫丑在作判別時所存在的盲點，同時也說明了知言的應用。對於聖人的判別，公孫丑也是侷限在外在成就的情況下而已，其對聖人的看法早超過一般人所理解認知的層次，但在判別上，仍稍嫌不足，應當更內在的觀看，直指於對象其心志上。聖人在為人處事之上，僅僅只是面對對象本身而言，而不取決於自己之私，抑或是外在所付諸之價值上，所洞察的即是對象本身，而這便是真正的知言。

此章節所談所言為「不動心」，孟子之所以談論到不動心是因人在為人之時當應明辨事理，而不被外物所蔽，使能不使人陷於錯誤與偽，歸根究柢，此時之心實然是以「智」上者而言。所以，不動心不僅僅是勇的表現，同時也與思慮相關。

做為人，心不是單獨的存在，是與人為一體的，心與身是相合唯一，所以心在面對外在時難免會受其影響，習慣、性情、心情、激情、喜好等均會影響著心，所以孟子針對此問題便闡述到了人心之涵養，以涵養其心以致不被外物所蔽，使人心澄淨。在《四書章句集注》中〈孟子序說〉裡說到：

楊氏<sup>33</sup>曰：「孟子一書，只是要正人心，教人存心養性，收其放心。至論仁、義、禮、智，則以惻隱、善惡、辭讓、是非之心為之端。論邪說之害，則曰：『生於其心，害於其政。』論事君，則曰：『格君心之非』，『一正君而國定』。千變萬化，只說從心上來。人能正心，則事無足為者矣。大學之脩身、齊家、治國、平天下，其本只是正心、誠意而已。心得其正，然後知性之善。故孟子遇人便道性善。歐陽永叔卻言『聖人

<sup>33</sup> 楊氏為楊龜山。

之教人，性非所先』，可謂誤矣。人性上不可添一物，堯舜所以為萬世法，亦是率性而已。所謂率性，循天理是也。外邊用計用數，假饒立得功業，只是人欲之私。與聖賢作處，天地懸隔。」<sup>34</sup>

此段便明言「正心」之重要，而正心所需的功夫便是涵養其心。

關於涵養，並不是單指知識上之涵養，同時亦講求道德上人心之涵養。故在下面的小項當中以人心涵養為主題，依著此主題來說明在人心涵養之中專心致志之重要與心當如何的知與思。

## 二、人心之涵養

### 1. 專心致志之重要

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！今夫弈之為數，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，惟弈秋之為聽。一人雖聽之，一心以為有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣。為是其智弗若與？曰：非然也。」

在人心的培養上應當專心致志，孟子從兩個方面來說，一個就實踐上來說；另一則是在心志來明之。在實踐上，應當持續慢慢而為，而非一曝十寒，縱使本性良好偶有發露，也是禁不起如此作為的。孟子在此也舉齊王為例，若只有一日面會齊王，而齊王十日皆被陷佞者所蔽，也會無所成就的。而關於心志上的專心致志則是以對弈為例，以這樣的方式來闡明。為何以如此的方式來說明呢？雖在對弈上是需用智的，但此智並不是以智巧言，不能投機取巧，而是需要專心致志的去思考，否則縱使有智巧也是無法洞悉對方之佈局而無從取勝的。換言之，若

<sup>34</sup> 朱熹，《四書章句集注》，（北京：中華書局，1983），頁 199-200。

是無所成，非代表著其智不如人，僅是無法專心致志而已。

心的專注與志的專一，是養心的其中條件之一，也就是把其涵養至在面對外在環境能無所干擾，順著其本心而為，不受擾動。當心有所擾動，便不能自己，而失卻了人心本有的狀態，這便是人心偏離了。

## 2. 心之知與思

在上面的文章脈絡之中，說明到專心致志便能以養其心、持其志而不動心、不放其心。但若人心已動、放其心而使心偏離了，那麼，接下來該如何收復與求得其心呢？在〈告子〉上篇第十一到第十五章的篇章當中，孟子便闡述到關於人心的知與思與應如何知與思來解決這樣的一個問題。接下來，針對此主題將〈告子〉上篇這五個段落做一分組並分別論述之。以下。

甲、心之知：對己心之求—仁義與求其放心：告子篇上第十一章。

乙、心不知無知，不求道德本心—以疾痛喻之：告子篇上第十二章。

丙、心之反思：輕重緩急之判斷標準：告子篇上第十三章與第十四章。

丁、心官之思與其作用—以見大人與小人：告子篇上第十五章。

對於以上的分類都是和人心之自覺相關，孟子順著文章的脈絡一層一層的推遞說明，以下將就其文章內容作一疏解。

### 甲、心之知：對己心之求—仁義與求其放心

孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」

開頭孟子便指明，「仁即是人心」。孟子明言仁即是人心，同時便代表著仁是作為其心而單屬人而言，換言之，人作為人性之人時，其人之心，即是「仁」。仁即是人心本身，是最內在且根本的，作為德性而言。至於義則是人行為之道，

作為人在面對外在事物時所行之道，是人作為道德實踐上的依據，故稱為人之路。假如作為人而言，不依循著義之道路而行，那麼本身就失去作為人之所以為人的獨特性與價值。仁與義，一個是為最內在之根本，而另一則是面對外在時內在之根據，兩者皆是設於內之中，是人之根本，僅不過其層次上有所差別。人之所以為人，正是因為仁，而人之所以實踐為人則是由於義之緣故，兩者皆是作為人的根本之道。

而此處所指之「學問」即是「人之為人」之學問，不是如同知識論上般之學問，而是以作為實踐道德而言的學問上說。作此學問的道路，也只是求其放心而已。所言「求其放心」，非指當今所言放下心，帶有安心的意味，亦或是指「放大」之放，而是指「放矢」之心，即是所喪之心，所以在此，孟子便舉「雞犬放」來形容此放心。求其放心，歸根而言，便是要回歸到人的仁義之心，以此推至學問之道，不過就是要使人回歸到人性之仁義上而已言。

#### 乙、心不知無知，不求道德本心—以疾痛喻之

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

在上段的章節當中，是以學問之內容來說明心之知，順著文章的脈絡而來，此段也是在闡明關於人心之知，在人心之知當中，孟子在此段的最末句結論到，應當得「知類」，何謂「知類」？知類便是得知事情的輕重緩急。孟子以疾痛喻之。舉無名指之屈這小痛與人之心所敗來相比，當這小病痛都能使你不遠千里的去求醫了，那麼當你人心腐壞時卻不知其惡。不就是不知道何者為輕？何者為重嗎？這不正是無知嗎？

知的首要條件便是要對心有所知，此知不是可見外在事物而已，是得以見內，見其人性之價值。因價值判斷的基礎則是建立在人對其人心價值的肯定之上，並

以其為標準見他類之差異。

### 丙、心之反思：輕重緩急之判斷標準

總結以上，對於學問之道、知與思均能有所明白，那麼在接下來的篇章當中孟子便以心的反思作用來敘述到該何以為對象來進行。

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，舍其梧櫝，養其楸棘，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？」

在本篇章當中，孟子言明所有事物均有大小之分。而這大小即是事物的「輕重緩急」。從而引申出的便是事物本然的價值。孟子舉愛護身體來喻明之，雖對對象有所愛好，但在判斷其大小時實然不是以此所訂定的。但就現實上而言，如何的去看待其大其小，也是因己身而去定的，假使將因己身之偏好而將其定為重，而不見事物本然之輕重，那麼就是以小而害大了。

對於事物中的大小是以什麼作為訂定的標準呢？孟子以「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？」來敘之。若只是因其口腹之慾上之滿足而吃吃喝喝，那麼，這就是人賤之原因；吃喝之於人當是為了存活而能實踐理想而言。故，對於事物大小之洞見，是依其目地之意義而定的，但這些目的之意義歸根而言皆是依於人。而人所該之思便是不放其心且知善與不善，並以其為依據。

### 丁、心官之思與其作用—以見大人與小人

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」



孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」

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。此為大人而已矣。」

在上段文句當中，對於事物大小的判別已明白的指出是尤其目的上的意義來定奪。而此段也是直接承著上段「體有貴賤，有小大」的脈絡來闡明對於人之大小是如何來定奪呢？公都子問到，人作為人其實是無所差異性的。而有所差異性的緣由為何？孟子對此問題依公都子提問的層次依序來回答。首先，答道「從其大體為大人，從其小體為小人。」後因公都子仍是對既然人本無所差異又怎會有依其大體而為，抑或是依其小體而為之人呢？孟子便答道「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。此為大人而已矣。」來總結所有的問題。對於人之大體與小體的分別，實然在於所思之不同而言，關於「思」，牟宗三先生在《圓善論》一書當中言到：心官與耳目之官相對而言，「思」是其本質的作用。<sup>35</sup>即是指思是由於心官的根本性，是以人之心官為本的。正因如此，思才能使心官和耳目之官有所分別。同時藉由思的反省，才能使人洞見作為人之本心。

人之所以有大小的區分，是以會不會「蔽於物」這一點上來說，因耳目之官不思，則蔽於物，所以依其而行則為小體；因心官能思，故能反省，揭蔽於物，所以依其而行便能為大體。但須注意的是在思之前，得立足在心能知類上，如此才能不蔽於物。總結來說，人之所以為大體，是因其能知類，順著仁義本心而作為而不因耳目之官而被外物所蒙；反之，人放其心，順耳目之官而被外物給引誘，則為小體。而人之大體、小體是以人作為個體而言，並非單純以人之所以為人所

<sup>35</sup> 牟宗三，《圓善論》，(臺北：臺灣學生，1985)，頁 51。

共同的普遍性而言。

綜合以上，人之所以為人而特別之處，是故由於心之然，人能反思與知，以養其心，使心澄明，並以其為依據最為實踐人之道，為德行，故能異於禽獸。



## 第二節 性善脈絡中所言之心—四端之心

在孟子言心主要是順著其性善脈絡而來，且以其心善來證成其性善。而在言心善時，四端之心是不得不說的，是人本有的，為良心本心。因四端之發，擴而充之才能得以見其心善。而以下將〈公孫丑上〉篇論及四端之心之篇章做一疏解。

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者：今人作見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」

首先，孟子提到「不忍人之心」人皆有之，所討論的並不是單就個人而言，而是人人皆有的，具有普遍性，是人性，是人就人身上、人對人而言之。而為了更進一步的來說明何謂不忍人之心，便提到了「見孺子將入於井」一事，見孺子將入於井而引發怵惕惻隱之心。怵惕是擔心害怕，是心單純的對外環境的直接感受反應，不經思考的。<sup>36</sup>惻隱之心是憐憫之心，這樣憐憫心的狀態是單純就心所面對對象的痛苦感受而言，但不是單純的「憐憫心」。憐憫心僅是出於不忍對象的痛苦感受而已，而惻隱之心則是不忍「人」的痛苦感受<sup>37</sup>，對象是針對「人」才有的且不和己身的利益與好惡有所關連性的。後因討論到人性，孟子便順勢引

<sup>36</sup> 參照朱熹，《四書章句集注》，(北京：中華書局，1983)，頁 237。原文中謝氏對此之註解：「人須是識其真心。方乍見孺子入井之時，其心怵惕，乃真心也。非思而得，非勉而中，天理之自然也。內交、要譽、惡其聲而然，即人欲之斯矣。」

<sup>37</sup> 參照譚家哲，《孟子平解》：「憐憫心始終只是不忍見有此痛苦之感受，其關鍵在痛苦之感受上，非在其對象上。……惻隱之心並非單純之憐憫心。……惻隱之心並非出於不忍聽見哀鳴痛苦之聲，並非出於對痛苦不忍時之反應，作為「心」，這是人自身的，非只是對眼前痛苦反應的。」

人四端之心。這四端之心就如同人的四肢一般，無法割捨，天生下來便是如此，為人之所以為人之根本而言，是單就人之所以為人而有的，也不是由外所賦予的。而無四端之心者，非人也。在〈告子上〉當中說到的關於四端之心，以下：

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。

而這些雖是人本有，僅是發端，但不一定會呈顯出來。可這四端之心卻是使道德實踐之所以可能。四端之心若是發顯擴充出來則為仁、義、禮、智四種德性。仁，是人之所以為人，而對人有所同感，己欲立而立人，己欲達而達人；義，為人對事物有所責任<sup>38</sup>，感到羞愧乃是因責任故；禮，關乎人與人之間的尊重關係，為人倫之正道；智，則為對事物有所了解與明白。這四種德性，總歸來說幾乎已包含人存在在世上的總總而言(包含人與人之間的、人與事物之間的關係)。

<sup>38</sup> 參照譚家哲，《孟子平解》：人對人存在需要之義務努力在「義」。吾人將此理解為「責任」。

### 第三章 性

#### 第一節 性之基本說明—以人性為主

孟子以前單說性者不多。一般來說，到孟、荀時，生與性時常是通用的，但孟子並不通用。關於生、性通用這點，牟宗三先生在《圓善論》一書中談論告子之辯時說明到：

依照古傳統，原只有「生」字，性是後起的引申字，故古訓即是「性者生也」，以生字訓性字。<sup>39</sup>

至孟子以後才始確立「性」之意涵，但孟子所謂性，是以其性善論為根本說人性，環繞在道德的層面上，具有內在、超越的意義。這一說明，牟宗三先生在《心體與性體》一書中第一部綜論中略有言之，以下為原文節錄：

除上名言性字外詩書左傳中復有另一組超越意義與道德意義的觀念，如下：

1. 詩大雅烝民：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」。孟子引此詩以證性善。

……

案以上共十一條，首條「民之秉夷，好是懿德」，由「秉彝」已十分接近于說「性」，故孟子引之以證性善。「有物有則」是客觀地說。「民之秉彝，好是懿德」，則是主觀地說，即由好懿德以見人所秉持之常性。為此詩者確有道德的洞見，亦有道德的真實感，故能直下從則、道，說到內心好德之實，即說到定然之秉彝之性。雖未明言性字，亦必然要逼至矣。故孟子直引之以證性善也。<sup>40</sup>

同時本章的理路也將以此方向進行。

<sup>39</sup> 牟宗三，《圓善論》，(臺北：臺灣學生，1985)，頁5。

<sup>40</sup> 牟宗三，《心體與性體》第一冊，(臺北：正中書局，1968·05月)，頁207~209。

關於「性」一詞包含著相當多的層面與意義，在不同的思想體系當中，可以被賦予不同的涵義，而在不同的思想家當中也有不同的見解與出入。以下單就套入人性脈絡下之性，列舉中國古書當中言性者，並加以說明其本義：

1. 孟子告子上：生之謂性。
2. 荀子正名篇：生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。
3. 荀子性惡篇：凡性者，天之所就也...不可學，不可事，而在人者，謂之性。
4. 董仲舒春秋繁露身察名號篇：如其生之自然之資謂之性。
5. 王充論衡本性篇：劉子政曰：性，生而然者。

以上五條看來性之本義大抵皆指「自然而本來如此者」，是天生，而非人為。

在將人性脈絡下性之本義釐清後，就內容分類如下：

人之性大抵包含以下兩種含義：

1. 生理上之性：大抵與其他動物之性相似。動物生存、求生的共通本能，與生命物種延續相關。如飢餓、口渴、性慾。
2. 心理上之性：特與人相關，可能僅人獨有，帶有哲學意涵，包含知識論上、形上學上、倫理學上。如認知、慾望、德行。

上述的分類並非為嚴謹精密的科學分類，在現實的生活當中，萬事萬物皆有性可以言，水有水性、草有草性、牛有牛性，人有人性，所指之性都是萬事萬物單就其類將其串連並可解釋何以如此的共通本質。只不過就本論文所探討的大抵著重在人性之性之中，故以此做一劃歸範圍。

而牟宗三先生在針對人性方面將性劃歸為兩層意義：

1. 感性方面—動物性之性，此指「生之謂性」。相似於本論文中所分之「生理上之性」。
2. 仁義禮智之真性—人之價值上異于禽獸者。相似於本論文中所分「心理上之

性」。而孟子性善論的確立是基於仁義禮智之真性上。<sup>41</sup>

關於人性之性的分類與定向之完成，接下來將著重在心理上之性作一說明。

為何著重在說明心理上之性呢？首先，在中國傳統的人性研究上主要仍是著重在道德精神層面上。第二，是由於心理上之性，可能為人所獨有，而這所指之性與人之所以成德的可能性相扣，並以此性作一根本依據。

在探討人性的問題時，有個相當顯著的特點，即以「善」「惡」來界定、套入，不是「性善」<sup>42</sup>就是「性惡」<sup>43</sup>，抑或是「無善無惡」<sup>44</sup>、「善惡混」<sup>45</sup>。而這些都一直位居於問題的核心，亦是爭論的焦點所在。人性是善是惡，並不能以單一的現象呈現來做決定的。在面對事物時，人在解釋與分析的情形下，落入將事物劃歸在可理解的單一範圍之內，也就是將事物分類，一即是一、二即是二，沒有其他例外的可能性。但在理解人的總總作為時，由於包含著許多層面，所以在探其背後之因時必須特別注意。所觀看的層面不同，那麼所論的觀點也會有所不同。

人性的善與惡，不是單純的因為如同動物本能般的人性規定、決定著人的作為，無從選擇，是無思的，例如肚子餓了就吃。當人在選擇作為的時候，除了以性之終極根本為依據外，進入一種思的狀況中，而此思也是人性，包含在人性當中，是人性的意涵之一，這兩種相輔相成、緊緊相扣，依循著如此而發動行為。牟宗三先生在《心體與性體》一書中說到：

抑孟子不只進之以「性」，而且即以心言性，又盛言「心」，心之地位自孟子始也正式挺立起。蓋若真正正視人之內在道德性之真實呈現因而得以有自覺的純淨的道德行為之可能，不能不正視到心。性不只是一個抽象的空概念，其具體的表現而可以為吾人道德實踐之所以可能之先天的超越根據者即在「心」。

<sup>41</sup> 參照牟宗三，《圓善論》，（臺北：臺灣學生，1985），頁150~151。

<sup>42</sup> 以孟子的性善論為代表。

<sup>43</sup> 以荀子的性惡論為代表。

<sup>44</sup> 以告子的主張為代表。

<sup>45</sup> 代表有漢代的董仲舒、楊雄、王充。

心是具體化原則，亦是實現原則。它是吾人生命得以物物而不物於物之真正的主宰，它指導並決定吾人行為之方向，它是吾人真正的主體。吾人即由心之「悅理義」而同時亦即是理義以見吾人之性，即精進德性生命，發展德性人格之所以可能之先天的超越根據，故此性是具體的，真實的道德之性，亦即「道德的創造性」之性，孟子亦稱之曰「本心」。

46

這樣來看，牟宗三先生所言孟子之性時，是以在人之所以為人的道德的脈絡之下說性，人性是個概念同時也是實踐，其實踐的依據是心。同時心與性不可分，心即是性，心性是一，是同屬一理的，是具體的，為獨特的人性。

總歸而言，關於人性的善惡問題都是單就人之所以為人的人性上來作探討的，而不是人性只做為生物而言的本能來說，具有一種超越性，但此超越性不是指超脫現實，而是指超越現實世界上其他物種而言。

孟子在關於性善之性的這個概念上所做的規定，並不是直接的論述出來，它隱藏在篇章的言談之中，主要在〈告子〉篇章上多有著墨，故在接下來的章節當中，將扣緊原典，順著文章的脈絡來釐清孟子言性的基本態度與立場。

<sup>46</sup> 牟宗三，《心體與性體》第一冊，(臺北：正中書局，1968·05月)，頁209。



## 第二節 以〈告子上篇〉為主軸，關於人性之探討

孟子言性的基本立場與態度，於〈告子篇〉中明顯的開展出來，也是相當著名的一篇，同時也展現了告子言性的論點。大抵以文章的結構內容來說，可分為幾個主題：

1. 性的基本義理與仁義：〈告子篇〉上第一至第五章。
2. 性善的確立：〈告子篇〉上第六章。
3. 人性的涵養與喪：〈告子篇〉上第七章至第八章。
4. 人性實現之德行—仁：〈告子篇〉上第十六至二十章。

以下將就其分類對〈告子篇〉上做說明與論述。

### 一、性的基本義理與仁義

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。」

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

在此篇章當中，一開始便揭露了人性與仁義的關係。告子是以譬喻的方式來表述人性與仁義之間的關係。性，即是杞柳；仁義，是柎捲。對於告子來說，仁義是外加在人性之上的而使人善。在他的眼裡看來，性本身是中性的，因杞柳與柎捲並不是自然的生成關係，而是人外加一能力而成的，柎捲本身是經由外在的人為施作而成的，杞柳僅僅是柎捲的材料而已，以此來說明杞柳與柎捲的關係。但孟子則認為同時也必須想到，那也是因為杞柳有成為柎捲的可能性，那麼才會將杞柳做成柎捲的。或許可以這樣來解釋：就是人性之中有成就仁義的可能性，而人性順著這樣的可能性成就了仁義。但告子的看法便是戕賊人性了，仁義成為

殘害人性的東西，因假如杞柳沒有成為柶棬的可能性，而強加以人工施之，不就是在破壞杞柳了嗎？同時，假如仁義為外在的話，人性也可能依循其他的外在原則來實現其人性，因為一切都是外在於人性之外的，沒有必然的需要依從於仁義，所以，孟子也斥責告子如此的了解仁義是「率天下之人而禍仁義」。

在孟子與告子的爭辯當中，它們的立場差異在於孟子將人看作是人性本然能仁義，即是仁義先天的內在於人性當中；而告子則是將仁義外加在人性之上，當中並無必然性的連結關係存在。告子這樣的觀點，其實已隱含了他對性的看法，也就是性無善無不善，而接下來便以湍水之喻來表明其觀點。

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。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

告子為「人性無善無不善」的論點，在本篇章當中以「猶水無分東西」這樣的一個比喻開展出來。但這只是告子對性作的一個比喻，並非是證明。告子以水向東或向西流來做比喻，說明人性也是如此，水本身並不會決定自己向西或向東流，一切都是隨環境而隨機改變的，何處有缺口，便向何處流；人性亦是如此，人性沒有固定為善或為不善，同時人也沒有決定性、自主性來決定人向善或向惡，不是基於人性本然如此的決定，而是因於外在或後天的條件而成。但由於水無法決定向東或向西流是一個客觀事實，所以孟子也無法否認，便說「水信無分於東西」。可接下來孟子也說到「無分於上下乎？」以水會必然的向下流這一個特點來解釋人性也有其他的可能。也就是除了向東向西流的可能，也有向下流的特點。而水，必然會向下流，它本然就如此。探究水流動的背後之因，僅是由上而下，就算是向東向西也是基於上至下流動而以言。其實看來，孟子較告子看到水流動

的更深一層的背後之因，並以此來反駁告子的觀點，而對於人性的看法也是如此，僅是所觀看的層面有所不同而已。實然因為如此，所以便決定了孟子與告子兩人在人性的基本論點上的差異。

在這兩個篇章的辯論當中，實在是無法明確且清楚明白的知道孟子對「性」這概念的明確規定，因在與告子的對話當中，孟子僅是順承著告子來帶出自己的觀點，沒有正面且積極的闡明，但至少對於其基本立場是可以了解的，也就是在孟子看來，人性不是如同中性材料般的本身沒有價值性與可能性而言，所有的可能都是由於人外加在其身上。他認為人性是具有可能性的，且仁義是先天內在於人性當中，使人有成德的可能。而這樣言性的態度基本上已與告子有所不同，扣緊著這樣的一個脈絡，配合「生之謂性」這一個章節來說，便可更加的了解孟子言性的觀點。故下文便對「生之謂性」這一章節來做疏解。

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？」

首先，必須了解何謂「生之謂性」了解這句話從何而來，代表何種意義。牟宗三先生在《圓善論》一書談論到：

依照古傳統，原只有「生」字，性是後起的引申字，故古訓即是「性者生也」，以生字訓性字。

「生」即是出生之生，是指一個體之有其存在而言。廣之，凡一東西之存在皆可以「生」字表示。

生之謂性意即：一個體存在時所本具之種種特性即被名曰性。<sup>47</sup>

至此可以大抵的了解生之謂性的意義。而告子對於性的基本定義也是如此。在文章後面的脈絡中，孟子層層的將告子所看之性辯述出來，在最後甚至指出告

<sup>47</sup> 牟宗三，《圓善論》，(臺北：臺灣學生，1985)，頁5。

子這樣的看法有何盲點存在。

孟子對告子的提問是層層堆遞的，首先以「白之謂白」來詢問告子，生之謂性就如同白之所以稱為白嗎？告子是如此認同的。接著以白羽之白、白雪之白、白玉之白來說明告子是否認為其中的白是同一呢？告子的回答是：是。即便這三樣東西有所不同，但它們共享了「白」這相同的屬性。但須注意到，孟子為這樣提問，其實是因白羽、白雪、白玉當屬不同東西，都是獨特的存在，具有差異性，只不過同有白這屬性。這點告子在回答的時候也間接承認了。後再引入性的問題，將人性、牛性、犬性分別獨立出來，說明到人性是具有獨特性的，與犬牛之性不同。

由於對性來講是有許多的可能性，套在現實的事物上皆有不同，沒有一個必然全盤的共通性，與黑、白的這種屬性有所不同。這樣來說好了，我們可以將白羽的白、白雪的白、白玉的白抽離出來，那麼，白依然是白。而若是將人之性、與牛之性分別抽離出來，這些性所包含的便有所不同，因為性並不是單純的，性包含著許多層面與可能。而接下來孟子將開顯出人性之於動物之性有何不同，人性不是一般的求生本能之性，而是包含著道德意義上的價值，不單單只是告子所說的生之謂性而已言。性當中的道德價值在何處呢？即人的德行，故下兩個篇章當中便舉出仁義來闡述其觀點。

告子曰：「食、色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」

孟子曰：「何以謂仁內義外也？」

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

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

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

曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」

順著文章的脈絡，在解釋「食、色，性也」時，大多會說明為：告子所認同的性還是落在動物的生存本能之性上，<sup>48</sup>這樣說來沒錯，在告子的立場當中是如此的但單就本篇的文章脈絡來說，告子所想表達到並不只是如此而已，否則怎會說到仁內義外呢？實然是因為對告子來說：「食、色，性也」指其人對食色所感知享受與悅樂，這亦是人性感受的一部分而言，同時甚至想表示，仁義也是如同食色般之人性感受而已，不是人之德性，<sup>49</sup>所以才會闡述到仁內義外。

在告子看來，為何仁為內？而義為外呢？戴震於《孟子字義疏證》一書當中對此段落當中關於「仁內義外」有所解釋，以下：

一私於身，一及於身之所親，皆仁之屬也。私於身者，仁其身也；及於身之所親者，仁其所親也；心知之發乎自然有如是。人之異於禽獸亦不在是。告子以自然為性使之然，以義為非自然，轉制其自然，使之強而相從，故言「仁，內也，非外也；義，外也，非內也」，立說之指歸，保其生而已矣。<sup>50</sup>

仁為內，是由於仁為私心，仁所顯現出的所作所為都是純粹是因為自己的主觀判斷，因人與人的關係有親疏遠近，且人會仁其所親，故為私。因此，對告子來說，仁便不是一種德性了，因為這種仁愛是包含著個人的喜好。而義，則是因其外在客觀條件而所定，與自己並不相關，是由對象所引起的，客觀是什麼，那麼我說他就是什麼。所以才會說：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我

<sup>48</sup> 參照牟宗三，《圓善論》，（臺北：臺灣學生，1985），頁13~16。文章當中對此篇章有所詳細疏解。

<sup>49</sup> 參照譚家哲，《孟子平解》，（台北市：唐山，2010），頁458~459。原文：有關這食色之性，不應只理解為如人有飲食與男女之是這樣生理性或本能性之是，若如是，這只會又退回「生之謂性」這階段而已。趙岐之解釋才是正確的：「人之甘食悅色者，人之性也。」這是說，人對食色所感知享受與悅樂，這亦是人性感受之一部分。這裡強調的，應兩者之感受，非其事本身，故不只是生理本能之事，而亦如將要討論仁義那樣，同為人自覺之感受。對告子而言，食色不只為在仁義外同為人性之感受，他甚至想說明的是，所謂仁義，實也只如食色一樣之感受而已，非德行性質的。

<sup>50</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，（北京：中華書局，1982），頁27。

白之，從其白於外也，故謂之外也。」。這並不與德性相關。譚家哲先生在其著作《孟子平解》一書當中提到：

德性之為德性，其原因必須來自人自己，若只是由對象所引起，這是不能視為人自身之德性的。<sup>51</sup>

所以告子由於認定義為外，而不是德性是可以理解的。總歸，告子僅是想把仁義撇除在人性之德性外而已。

接著，孟子想表明的是，雖然有著客觀的外在條件判斷，但對於年長的馬兒我們會體恤牠們，但卻不見得會如同對待長者般的尊敬牠們。所以說，義並不只是因為純然的外在客觀條件而定的，同時也包含著人的主觀判斷。同時在對待長者時的道義作為也是因為我自己，而非對方，所以為德行。但告子所想表示的並不僅是孟子所認定的那樣而已。所以之後他便闡述到「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。」來做說明，說到仁這樣的愛是由於我，所以為內。但同時義外是表示對於楚人的長者與自己的長者都是相同的，都是在於取悅對方，而非在於我上，所以為外。縱使該如何的對待他們是我，且在對待他們時態度是相同的，所以並非單純的在我，所以不是為內的主觀性，而是在客觀上有所必要；不是取悅於我，亦非因對方為長者而使我有悅，而是為了取悅對方、單純作為義之必需而取悅對方。<sup>52</sup>

孟子對於告子這樣的觀點並不認同，對於對待長者，縱使有一外在客觀的上認定，但假如心中沒有仁愛之心的話，是不會如此的去對待長者的，對他們也不會有差別性的對待，而德行之心在作道德實踐時，也是因應情況之不同而做出恰當的作為，所以在對對象做出道德作為時，也是由於我所取決的。客觀的對象如何，以及所處的環境為何都是我必須所要考慮的，而不是對象與環境已存在一個

<sup>51</sup> 譚家哲，《孟子平解》，(台北市：唐山，2010)，頁 459。

<sup>52</sup> 參照譚家哲，《孟子平解》，(台北市：唐山，2010)，頁 461。關於對告子義外之解。原文：縱然在對待長者中之對待是由於我自身，但對待楚人之長者與對待我自身之長者因必須是同樣的，故怎樣對待非單純的在我，更非只由於我自身之所悅，亦非因對方為我長者故使我有悅，而是為取悅對方、單純作為義之必需而取悅對方的。

義驅使我去實行他。

在本章節，告子試圖以仁內義外將其撇除在人性之德性之外，以個人的愛好喜悅來闡述之。但縱使是這些行為立基在人的愛好喜悅上，都是有其對象的客觀性存在的，而這樣的客觀性也是在個人的主觀判斷之內，所以內外不可分。綜合以上，告子想以仁內義外這樣的方式來將德性撇除在人性之外，也是有所缺陷而不成立的。

而孟子主張性善，在此觀點之中，必須確認在人性之中內含著德性，也就是基本上得確定仁義是人性所自發的，所以得含在人之中，而不是因由外在對象發而被動受之。接下來，將以孟季子問公都子篇章中，公都子順承著孟子認為義皆是內在於人性當中而答於孟季子。但而後由於公都子無法回應孟季子的繼續提問，故再由孟子闡述其義內之意。<sup>53</sup>

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？」

從孟季子問公都子，可以看到孟季子並不是單純的問「何謂義內？」而是詢

<sup>53</sup> 參考楊祖漢，《儒家的心學傳統》，(台北市：文津，1992)，頁16。第一章第五節：孟季子與公都子之辯。

問「何以謂義內？」也就是說，你以什麼說義是內在的呢？同時這表示出義是如何內在的可能性，義是以何才有可能成為內在的。公都子回答到敬長的行為便是一種義的行為，是因為自己的心所決定的，因為有敬長之心，才會有敬長的行為出現，這樣的心，並不是由於對方是長者所決定的，而是因為自己所取決的。但接下來孟季子更進一步的說到，假如鄉人比自己的哥哥年長一歲時，必須敬誰呢？公都子的回答是敬哥哥。但而後又提到要先替誰斟酒呢？公都子的回答是先替鄉人。如此，孟季子推論到「所敬在此，所長在彼」，那麼敬的行為根本就是外在的而非內在於你的呀。因為你敬的行為是隨外在對象而改變的。對於這樣的回答，公都子無法反應。而後便告於孟子。孟子的回答是與孟季子的提問類同的。也正是因為類同，所以才能做一比較。孟子以一層一層的方式來詢問孟季子，開頭以叔父與弟做一比較，後來又以叔父與弟位於尸位做一比較。在日常的時候，是敬叔父的而不敬弟，但假如弟在尸而受祭時，是會因其地位而敬，看似能是因外在而產生敬行為的改變，但實際上並不表示這些行為是不是出自於內心。會有敬之行為，乃是由於敬心。對鄉人之敬、對弟為尸而敬，都是因為有敬意，所以才會有敬的行為出現。尤其是在對弟為尸而敬，並不會因為其為弟而不敬。

但孟季子仍不明白，他認為這些都還是因其外在條件而改變的。可見孟季子未洞悉到其實這些都是因其內心之自覺所做因時制宜的行為。對於叔父與兄之敬，是平常的，並不會因鄉人偶爾的出現有所改變。對於鄉人先酌，則是基於禮，而裡的根本也是奠基在敬之中的。對於敬的行為還是會回到內心思考而有先後輕重。

最後公都子的回答總結了一切，雖說這樣的一段話很容易陷入喝水、喝湯還是依循的外在的環境而為。可表面上喝水喝湯是隨著四季做變化，但是如此的改變卻是因為身體內在的需要，並不是隨便而改的。同時更顯現出內在的存在，假如不是如此的話，是不必應環境而改而作一改變去適應的。同時這段話也引伸出義也是如此而已言的，是人性本然內在的。



在這以上五章，透過討論已經勾勒出關於孟子對於人性觀點的基本內容與事實，但對於性善如何可能則未多做討論與確定。而接下來的這一章節便能基本上確定孟子的性善論。

## 二、性善的確立

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

孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」

「詩曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子

『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』」

一開始便舉出三種人性之可能來說，一為性無善無不善，即性與善惡無關。二為性可以為善、性可以為不善，即使性和善惡相關，但其沒有一定。三為有性善、有性不善，也就是性雖與善惡有一定的關係，但性本身不是單一。雖說這些觀點看起來不盡相同，卻有著相同的原則，都可歸在告子所言「生之謂性」的脈絡底下。牟宗三先生在圓善論一書當中說到：

案此三說皆「生之謂性」原則下之說。中性說直接函蘊著「可以為善，可以為不善」。「天生有善有不善」則是後來所謂「性分三品」說，與中性說不直接相隸屬，但亦同屬「生之謂性」，不相衝突。蓋一個體存在

之「自然之質」本有種種姿態也。荀子「性惡」<sup>54</sup>亦是其中之一說。自然之質如生物本能男女之欲，本無所謂善惡，然不加節制，即可流于惡，此即荀子所謂性惡。故性惡亦與中性說即可以為善可以為惡說，相通也。即時後來揚雄之善惡混說一與此相通也。<sup>55</sup>

可以說這三種類型的人性說的立場都應是對立孟子性善立場的。雖說這些人性說都關係到善惡的問題，但在生之謂性的脈絡下，只能是分類上的問題而已，雖是客觀的事實，但假如要套入在道德上說，便會出現不相應的狀況，所以無法以這些觀點以明人之道德性。同時牟宗三先生也說到：

在「生之謂性」之原則下，亦可說有天才，亦可說有白痴。孔子說「上智下愚不移」，亦觀察到生之自然之質如此。故由「生之謂性」一原則所了解之性絕不能建立起道德原則。<sup>56</sup>

若要單指這些人性善惡分類是否有錯誤，在經驗事實上是無法否認的，因為這些都是有事實可做為依據的，但要落在道德的脈絡下說起，則會產生混亂，無法相應，不是人普遍定有的。就第一個分類「性無善無不善」很明顯的便沒有一定性，是浮動的；第二個分類性善、性不善來說，在不同的時代、民情便會有所不同，而第三個分類則是在同樣的時間中、人所呈現的人性善惡不同。

對孟子來說，這些人性善惡的呈現確實都是事實。但他也說到「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。」即：人可以為善，正是因為人的實情是如此，也就是人本身便具有為善的能力，這就是善本身；若是不能為善，也不是人本身有所缺陷，後便引入四端之心來佐證自己的觀點。而這些都是基於性善的立場來做一開展與說明的。

後直指四端之心，順著文章的脈絡來說，這四端之心可指孟子所謂的「才」，才是指人之所以作為人能為善的能力，是天所賦予的先天能力。若是不為善，也

<sup>54</sup> 可參照朱熹：《四書章句集註》，(北京：中華書局，1983)，頁 325。原文當中對性猶杞柳之解：「告子言人性本無仁義，必待矯揉而後成，如荀子性惡之說也」。

<sup>55</sup> 牟宗三，《圓善論》，(臺北：臺灣學生，1985)，頁 20~21。

<sup>56</sup> 牟宗三，《圓善論》，(臺北：臺灣學生，1985)，頁 21。

僅是個人之不為，是個人所做的選擇，故孟子說到：「求則得之，舍則失之」，你求的話，你的所做所為便會順著性善的原則，顯現出來的便是善；反之你捨棄的話，對自身善的捨棄，對為善可能的捨棄，是個人之所以不為而已，而不是天所賦予的為善能力之不足。

在接下的文句當中，孟子提出了四端之心，而這四端之心，是性的定然，是「非由外鑠我也，我固有之也。」，不是透過後天外在的環境、教育等等而攝於我，成為我的德性。同時，「我固有之」是存有論上的、是本有的內在於心性，存乎人者，不是指如同生之謂性那種生物性上的本具意義，而是在道德脈絡下來說是內在的為心性所本具。

此言四端之心，皆是從人的感受與感知方面來說，雖說人喜愛快樂、討厭痛苦、抑或是食、色之性，也都是指人的感受，但這些未必都是人能有所自覺的。但四端之心是人的一種獨有的一種情感，除了感受也包含了內省的道德意識，而這就是人之所以為人的價值所在。這四端之心，明顯的就是訴諸在善之下。而人性之所以為惡，僅是這些訴求不能達致而已，而有蔽於人性。

以上至此大致已將孟子所言性善之立場做一討論並確定人性善之可能，那麼順著下來便是要討論如何的求而得，也就是人性的涵養、與捨而失，即人性的喪失。

### 三、人性的涵養與喪

關於人性的涵養與喪，實然，人性善，是不待歸正，為自發自立，但在與外物相接時，難免會有所喪與蔽，這並不指為性本身會淪為惡而言，僅是不為人所見其本言。而培養也僅是順著人性自然生發，而不是如同養心氣之工夫言。

於此，大致可分為以下兩點來討論：

1. 人性陷溺之因與人性的共同性、個體之差異：告子上篇第七章。
2. 人性之養與喪：告子上篇第八章。

有關於人性涵養的問題，是值得重視的，這是作為人之所以為人的培養。因為人性有為善的可能性才能成就異於禽獸之價值，但由於人性的培養具有一定的困難性，所以孟子在此也針對此問題做出了分析，故以下將順著主題與文章脈絡對其作一解析。

### 1. 人性陷溺之因與人性的共同性、個體之差異

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

首先，一開頭孟子便以相當簡明的方式來總結人性之所以陷溺的原因，即：「富有而賴」與「凶歲而暴」，這些都是人因後天的外在環境使其陷溺而有不同的惡劣表現，這並非人原初有這些種種的不同，即就性而言，並無所謂不同，性依然如此，人皆同性。接下來便說到同類者皆相似：「天下之口相似、天下之耳

相似、惟目亦然」，以此來類比人性也有所同然，而所同然者便是義理。<sup>57</sup>

關於富有而賴與凶歲而暴，這些使人陷溺之因，歸根究底來說，是由於人無法承擔人之所以為人，而對人性之根本無所自覺，因為賴與暴而失人性。這不是先天上天所賦予才能有所不同，亦非是說因為先天上有所缺陷而使人性陷溺，而是外在之因而起。

接下來，孟子舉種種例子來做說明，無論是種大麥、做麻鞋等等，都只是要說明「故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。」以及「至於心，獨無所同然乎？」。而此兩句話所言應指同一事。在現實生活中人之表現，表面上看起來似乎是不相同的，具有個體上的個殊性、差異性，但追根究底作為人性之根本是無所差異的。人之所以為人，而不為不善，乃是因順其人性而為。換言之，縱使人在個體上有所差異，但也有其共通性所在。正是因為此共通性，並以此為本，而成就人。

雖說孟子以聽、味、視這些關於食、色部分的感受同然來類比人心<sup>58</sup>之同然，看起來像是將一般的動物之性來類比道德上的人性，但孟子所欲表達的並不是如此，而是在於強調：在食、色當中人的感受其實都是一致的，那麼在作為這樣的感受是相同的話，人性當中的性情為何會有所不同呢？

最後直指到心之所以同然肯定的是理，而這個理便是義。聖人之所以成聖人僅是因其先於我得到了心之所普遍肯定的理。

既然已講到外在環境會影響到人性，而使人性陷溺。那麼，是否得重視人性之涵養，使人性善得以呈現？故接下來，孟子順著告子上篇第六章「乃若其情」一文中之實義，強調人皆本有仁義之心，此為人性，但必須培養始得呈現，所以最後便歸於言培養之重要。<sup>59</sup>下段文章便加以疏解。

## 2. 人性之養與喪

<sup>57</sup> 參照牟宗三，《圓善論》，(臺北：臺灣學生，1985)，頁 28。關於告子篇上篇第七章之疏解。

<sup>58</sup> 指人性當中的性情。

<sup>59</sup> 參照牟宗三，《圓善論》，(臺北：臺灣學生，1985)，頁 33。

孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有牾亡之矣。牾之反覆，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？」

首先，當孟子說到「牛山之木嘗美矣」時，其實亦隱喻著人性也是如此，換言之，培育人性之美就如同培育牛山之木之美是相同的。在其本然是應當是美的情況下，斧斤伐之，怎能依舊為美呢？這實已意味著，在一般的情形下，往往因為人為的造作，而失去其本有之真，無法保有其自然之美。

孟子以這樣的方式來意喻仁義之心存乎於人性也是相同的情況，內在於性當中。當養其性的第一步為免於過度的「斧斤伐之」，第二步則是「是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之」。在萌生之時，也須休生養息的，以便得以更加成長，人性也是如此，必須恰當的止息與安定，且亦得如同雨露般慢慢的、溫和的、循序漸進的滋潤。而假如只萌發出那一點點成果，便始得採收他，那麼，便會化為虛無。

關於人性，情況亦相同。仁義之心本存於人性之中。而對於人性之仁義本心之養，孟子再次以「其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希……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。」來做說明。對此，譚家哲先生與牟宗三先生皆分別解釋到，以下分作疏解：

譚家哲先生於《孟子平解》一書當中說到：

心之所息、氣之平旦，這是使人能遠去人一般好惡之心者。人其人性平實而有所止息之心，故由好惡利欲而牾亡。此人之終與禽獸無異之原因。不重視心之所息與氣其平淡之養故，不靜養其心與人性故。<sup>60</sup>

牟宗三先生則在《圓善論》一書當中提到：

人由其所息養的良心偶發的一點與人相近的好善惡惡之情本來就不多，亦猶牛山之木並非不發一點芽，但即這偶發的一點好善惡惡之情，其白天之所由又把它桎梏死了。<sup>61</sup>

兩位先生的解釋看似不同，但歸根究柢而言是其所欲表達的意涵大致上是相同的。皆是說到在養其性之時，都必須恰當。因本來所發不顯，而又無所牾，讓外在之氣加以干擾，便使其亡也。假如順著其而養之，是沒有不會不生長的；若失之以養，是不會不消亡的。所以在最後孟子便舉孔子之言：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。」來做一結論。此句原文實不見於論語當中，孔子言操存，而孟子言培養，所指皆為同事。

針對此段，牟宗三先生更加詳細的闡明關於人性之心，同時亦言此處所講人性之心是為良心亦是指義理之性，故言到：

此待培養之心即是純以理言的仁義之心，此處亦言「良心」……此實體性的本心即是吾人之實性—義理之性。由此實體性的本心所發之知(知道德上之應當不應當之知)即名曰「良知」(此非成功知識之認知機能)。良知知之，吾人即能為之，此「能為之」之能，孟子即名之曰「良能」(才)……是普遍的，一同的，亦如心之為普遍的，一同的，實亦即是心之能顯發其自己之能。……凡有理性的即有此心。既以此心為性，焉得既是性而可不呈現乎？焉得既是心而可無動用之力乎？焉得既有良能

<sup>60</sup> 譚家哲，《孟子平解》，(台北市：唐山，2010)，頁 479。

<sup>61</sup> 牟宗三，《圓善論》，(臺北：臺灣學生，1985)，頁 34。

而心可不顯發而吾人又可不隨此良心之覺而即發為行動乎？<sup>62</sup>

牟宗三先生亦所想表明的是，在人之作為當中，當發覺人之所以作為人的根本所在，將人之價值發顯、實踐出來。由於實踐的可能，且順著人性之根本，所以便得以將人性呈現出來，正是因為如此，培養才成為可能，工夫才能落實。

#### 四、人性之價值

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，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。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。萬鍾則不辨禮義而受之。萬鍾於我何加焉？為宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉為身死而不受，今為宮室之美為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。」

在前面的段落當中說明到人性的陷溺之與人性應當如何養之，這些都是當人處於世間與後天、外在環境因素有所相關。而當人之所以應當為人上，其最重要的是如何保有人性，在這樣的立足點上，便得明辨世間之價值，而這即是人之所以為人的價值所在。

人生存在於世界當中，皆有著好生惡死的自然欲望，對義也是如此而有所欲，但義非如同生死之事般是帶著與現實利益有所相關的欲望，單單只是作為德性上

<sup>62</sup> 牟宗三，《圓善論》，(臺北：臺灣學生，1985)，頁 35~36。



來說，既孟子以講明義已超越生死價值的觀點上，那麼義早已與人求利益的欲望無所相關。因在追求利益時，所必要的基本條件便是在「生」上。

孟子在說明「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。」並非是說在魚與熊掌抑或是生與義兩者是無法同時兼得的，當無衝突時兩者是均可得的，但在某些時刻兩者無法兼得時，將會取價值較高的一方而已。同時，得注重的是「舍生而取義者」這句話的意涵，生死，實對人是相當重要的，落實在人生存的可能性上，但假如人單純的只求生死，那麼人實然已無任何價值可以言，如同蜉蝣一般。正是因為有超越生死之欲在，才能使人之所以為人，成為一特別的存在，而這正是人性之價值所在。後便說到「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。」在追求超越生死的欲望上，是每個人皆有的欲望，並非僅賢者所獨有的，是為人性。只不過賢者能夠對此操存而不喪失而已。

在生存的基本上，有超越生死的人性價值，是自尊。孟子在此篇章當中舉「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。噍爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。」來做說明。此段即表明到雖這一簞食、一豆羹關乎到我的生存，但在被踐踏尊嚴的情況下而接受，那麼，即使是乞人也是不屑的。接下來，孟子更推進一步的舉「萬鍾於我何加焉？為宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？」來說明與和前段文句做比對，假如在窮困的情況下，是會捨生而保其尊嚴的，那麼，為何會因追求富有而不仁義且不求死呢？是為了宮室之美？抑或是妻妾之奉？還是想受人奉迎呢？在此，孟子的層層堆遞，將人為何追求富有之所欲的可能列舉出來。宮室之美單指人對物質的欲望之追求；妻妾之奉則是欲望之滿足；而受人奉迎則言人之虛榮心之滿足。而對於這些欲望的追求早已是喪失人性的自我尊嚴的。當喪失人性之自我尊嚴時，同時也意味著對人性價值之拋棄，失去人之本心，如此便不能成就人。

孟子在本段當中，把人性的價值觀和種種欲望與生死做比對，強調出仁義德性的重要性，後便闡述到尊嚴之於人性代表著甚麼樣的意涵。在人性尊嚴底下，即使在面對生死的緊要關頭也絕不低頭，不放棄人性與人格，這就是為何人之所以能夠捨生取義、慷慨赴義的理由之一。

## 五、人性實現之德行-仁與其價值性

仁作為德性，是人性之實現，亦為人之所以獨特之處。人性即是仁義，是為德行。<sup>63</sup>在這點上，是無法否認與忽略的。在告子上第十六章與第十七章當中，孟子想闡明的並不是仁本身的意義或是定義，而是在於強調仁的價值性。在這裡，將以其文句脈絡做討論。

孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人脩其天爵，而人爵從之。今之人脩其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」

文章的開頭便明言仁與一切的德行當屬最高之價值，故孟子以「天爵」喻之，是天之價值。關於價值，孟子分做兩類，一為人之價值，言人之爵位，在古時為天子賜之；二為天之價值，德行則屬之，為人自貴而賦。

孟子以天爵、人爵來作比對，雖兩者皆因其地位崇高而受人尊敬，但德行為人自貴便為天爵，所言之「天」並非指自然，亦非指上天，為落實在德行上，指德行而言；而人之爵位為他人賦予之貴。

牟宗三先生在《圓善論》一書當中說到關於德行是如此說明的：

「體現內在的仁義忠信之德便是德行。體現內在的仁義忠信之德是性分之不容已，因此，其體現之也不是為什麼而體現之(如為要求人爵而體

<sup>63</sup> 可參照程石泉，《中國哲學綜論》，(台北：文景書局，2007)，頁422-423。關於孟子所言命與性的關係。原文：「『堯舜由仁義行，非行仁義者』(〈離婁下〉).....再則曰：『堯舜，性也者；湯武，反之也』(〈盡心下〉).....對於堯舜說來，『人性』等於是仁義。」如此一來，可看到此仁義是本然存在於人性當中，並不是假定有一條件在人性當中，如同人是理性的動物一般的特徵，而是人性本身。

現之)，乃是定然要如此的。」<sup>64</sup>

在此段話中，與「古之人脩其天爵，而人爵從之。今之人脩其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」相呼應，牟宗三先生闡述到德行之為實然僅是得「一定而為」，即對於修養德行本是無條件的，但今修養德行變成是有目的與條件的，這豈不是本末倒置了嗎？同時，體現仁義忠信之德為性之不容已，即為性之所以然。

在德行做為天爵，實然已是最高之價值，這隱含著，仁義忠信亦是作為最高價值而言。

順承著天爵的概念，接下來孟子言價值的真實性，以下作疏解：

孟子曰：「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。《詩》云：『既醉以酒，既飽以德。』言飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也；令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也。」

此段在開頭便明言在人皆希望能夠使自己有所尊貴上，每個人其實自身皆可使其有所尊貴的，而這是指在作為人之為人性與德性上而言。假使不是覺得如此的話，那麼僅僅是因為不去思考而已，沒有去考慮到人為何得以尊貴的這一點上。一般而言，人求取功名富貴，這樣的由人賦予的功名之貴，不是真正的良貴，其價值亦不真實，當人可以賦予給你時，同時也能將此剝奪。而後，孟子舉《詩經》中的文句：「既醉以酒，既飽以德。」而後說「既飽以德」之德實指仁義也，而當人飽於仁義之時，其尊貴早已在自己的身上了，那麼也就不需要再從外以華美等來附諸價值在其身上了。

若德性與天爵相關，那麼因於德性而有尊貴價值之真實，實然是絕對的價值上而言，具有無可替代性。關於此觀點牟宗三先生在《圓善論》一書中亦有所言：

「良貴，這就是天爵。人爵是貴于人，非良貴。良貴即是康德所說的尊

<sup>64</sup> 牟宗三，《圓善論》，(臺北：臺灣學生，1985)，頁 55。

嚴，是一內在而故有的絕對價值，超乎一切相對價格之上者，亦無與之等價者。」<sup>65</sup>

牟先生以康德之尊貴來闡明良貴所言亦如是。

對於仁義之德性，實然以是人之本身尊貴之價值，而不是如同人爵般是由人所致力之對象價值，亦即非人所賦予之價值而言。

在仁之價值上，孟子非但僅言到德性上之仁之價值本身，亦舉仁之價值與現實上的價值相比，從而後說明，仁因內在於德性，所以價值地位是高於一切世間之價值且真實，同時，這些都意味著，仁除了作為德性言，同時也是真實且存於現實當中的。



<sup>65</sup> 牟宗三，《圓善論》，(臺北：臺灣學生，1985)，頁 56。

## 第四章 情與才

在研究孟子性善論時對於「心」、「性」、「情」、「才」之概念不得不加以釐清。此四概念是性善論核心，並以此說明到人之所以為人與性善如何可能，為性善的依據。在上面的兩個章節當中，已順著《孟子》原文解析孟子性善脈絡下的「心」與「性」，而接下來，將進入對於孟子所言之「情」與「才」作一疏解。

「情」與「才」實然在孟子原文當中所談不多，尤其「情」字僅有四處。以下：

1. 夫物之不齊，物之情也。〈滕文公上〉·第四章
2. 故聲聞過情，君子恥之。〈離婁下〉·第十八章。
3. 乃若其情，則可以為善矣。〈告子上〉·第六章。
4. 人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉！〈告子上〉·第八章。

至於「才」字者則較多，有九處。以下：

1. 若夫為不善，非才之罪也。〈告子上〉·第六章。
2. 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，不能盡其才也。〈告子上〉·第六章。
3. 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。〈告子上〉·第七章。
4. 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。……人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉！〈告子下〉·第八章。
5. 吾何以識其不才而舍之？〈梁惠王下〉·第七章。
6. 中也養不中，才也養不才……才也棄不才……〈離婁下〉·第七章。
7. 再命曰：尊賢育才，以彰有德。〈告子上〉·第七章。
8. 得天下英才而教育之，三樂也。〈盡心上〉·第二十章。

9. 其為人也小有才，未聞君子之大道也。 〈盡心下〉·第二十九章。

以上為孟子原文當中談論到「情」與「才」兩字之文句節錄。

由於所談不多且後代學者在人性體系下對於「情」與「才」兩者和「心」、「性」之間的關係在理解上與解釋上略有出入，尤其是在〈告子上〉篇第六章當中對於「乃若其情……非才之罪也」之解，故將此分作一章單作疏解。

在此章節的第一節，將針對上列「情」與「才」在《孟子》原文所節錄出的十三個文句說明其個別意涵。

而在第二節當中，將疏解〈告子上〉篇第六章「乃若其情」一文在孟子性善體系當中「情」與「才」之意涵以及孟子後學者朱熹以及王船山、戴震、牟宗三先生對於此兩概念的說明。



## 第一節 情與才二字的個別意涵

### 一、「情」字之意涵

實然，在解析「情」一字時，在一般的情況下解為兩個意涵：

1. 以情感言，大抵與人相關，為人與世界相交感應後之感受。如七情、情緒屬之。〈禮記·禮運〉：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，弗學而能。」
2. 以實情言，事物本身所呈現出的狀態或樣貌。如情況、事情。

首先，若情字以情感言來說的話，在西方哲學傳統的脈絡之下，自蘇格拉底以來，對於情感大多抱以反面的不良觀感，這是由於情感、情緒等之於人隱含著許多不確定性，也無一普遍性，為不真實之存在。在西方傳統哲學下，所求無非是一絕對、單一的保證，而基於此論點，對面對外在事物時人之感受與情感抱有不良之觀感。直至尼采過後才肯認肉體之於人以及情感之於人是無法否定的真實存在。但就中國傳統儒家哲學來說，情感並不一定為反面的，無所謂好抑或是不好，僅有過與不及之說，認為人皆有情，因在對外在事物的反應上，情緒等感受是必然的。在道家的身上，由於強調其自然無為，情感為一種真實，當應自然的抒發。

〈莊子·漁父〉：

孔子愀然曰：「請問何謂真？」客曰：「真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處喪則悲哀。忠貞以功為主，飲酒以樂為主，處喪以哀為主，事親以適為主，功成之美，無一其跡矣。事親以適，不論所以矣；飲酒以樂，不選其具矣；處喪以哀，無問其禮矣。禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此，不

能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。惜哉！子之早湛於人偽，而晚聞大道也！」<sup>66</sup>

由此可見莊子對內在情感的表現是情感抒發的本能直覺。反對先秦儒家有所節制必須合乎禮義的情感抒發。同時，在〈莊子·德充符〉中亦言：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」<sup>67</sup>

實然在此段當中，在惠子與莊子的對話當中，莊子似乎認為人沒有情感的存在，只要付諸形體為人，形貌看起來為人，即可為人言。但順著文章的脈絡而來須得注意的是莊子在此所謂「無情」是指不因自己的好惡而去殘害自己的身軀，順應著自然而不添加什麼而言。如此可推論在莊子眼中，言此「情」大抵指為人對人自身的「喜好」而言，而人依此喜好在養其身方面便會帶有刻意之意，反而傷其身。而此喜好，也為人的情感之一，並不是一個不真實的存在言。

綜觀以上，在中國傳統哲學的脈絡下，是肯認情感之於人乃是真實的存在。

其次，若以實際狀況與內容來闡述情，就僅是單單對外在所呈現的做表述而已。無特別之意涵。

以下，將就這兩種意涵套入孟子原文當中對情字作一疏解。

甲、夫物之不齊，物之情也。 〈滕文公上〉第四章

乙、故聲聞過情，君子恥之。 〈離婁下〉第十八章。

<sup>66</sup> 阮毓崧，《莊子集註》，(台北：廣文書局，1980)，頁 495-496。

<sup>67</sup> 明愍山釋 德清，《莊子內篇注》，(台北：廣文書局，1973)，頁 25-27。



丙、乃若其情，則可以為善矣。〈告子上〉第六章。

丁、人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉！〈告子上〉第八章。

### 1. 以「情感」解之

以上四句，若以「情感」解之，甚是不通。但就「乃若其情，則可以為善矣」此句來說，大抵是可相通的。在朱熹的脈絡下對此句話的見解也是不脫此意涵，為情感之意。《四書章句集注》：情者，性之動也。<sup>68</sup>在《朱子語類》當中亦云：情者，性之所發。<sup>69</sup>朱熹所說乃若其情之情實指「喜、怒、哀、樂」之情，同時在此段落原文當中亦指「惻隱」、「羞惡」、「是非」、「辭讓」為情，為性之發動向外顯現之狀態。

### 2. 以「實情」解之

在這四句當中，若皆解為「實情」，亦皆可通。甲的「物之情」，實然為事物之不同乃為事物的實際情況；乙的「聲聞過情」，旨為名過其實，超出它本然應有的情形；丙的「乃若其情」以及丁的「是豈人之情也」，則如同牟宗三先生所說「情，實也，猶如實情(real case)。」<sup>70</sup>同時，蔡仁厚先生順承著牟宗三先生的說法更進一步闡述，認為依孟子書中之用例，「情」字有解做「性」的，「情為性」的解釋在孟子的理路當中，是比「情、實也」的解釋更加的直接了當，也免除了語法上的曲折。<sup>71</sup>

<sup>68</sup> 朱熹，《四書章句集註》，(北京：中華書局，1983)，頁 328。

<sup>69</sup> 朱熹，《朱子全書》，(上海：上海古籍出版社，2002)，卷五十九，頁 1880-1881。原文：「乃若其情，則可以為善」性無定形，不可言。孟子亦說「天下之言性者，則故而已矣。」情者，性之所發。

<sup>70</sup> 牟宗三，《心體與性體》第三冊，(台北：正中書局，1969)，頁 416。

<sup>71</sup> 參照蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，(台北市：台灣學生，1984)，頁 207。

## 二、「才」字之意涵

「才」字之釋義，大抵可為以下三種。

1. 天賦的能力、稟性，通「材」字，亦或為「材質」、「質地」<sup>72</sup>。〈詩經·魯頌·駟〉：「思無期，思馬斯才。」漢，王充，〈論衡·實知〉：「人才有高下，知物由學，學之乃知，不問不識。」如戴震於《孟子字義疏證》所言：「才者，人與百物各如其性以為形質，而知能遂區以別焉。」<sup>73</sup>
2. 指才能、資質。如：「天才」、「英才」。
3. 方、始。如：「剛才」、「方才」。

而在孟子一書當中，大多將「才」字解為上列所列第一以及第二個意涵，故接下來便以此兩意涵來對以下孟子原文當中所提之「才」字做一疏解。

甲、若夫為不善，非才之罪也。 〈告子上〉·第六章。

乙、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，不能盡其才也。 〈告子上〉·第六章。

丙、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。 〈告子上〉·第七章。

丁、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。……人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉！ 〈告子下〉·第八章。

以上所指之「才」皆通「材」而言，為「天賦的能力、稟性」，皆指為「性」。「非才之罪」可表為「性」之同義詞；「不能盡其才」乃是順著「仁義理智」來說，故不能盡其才即是不能盡其性；「非天之降才爾殊也」，指天之降才並無不同，順著此段原文的文句來說，此才可指「心性」而言；「而以為未嘗有才焉者」，亦為順著上面的文句「豈無仁義之心哉」而說，故亦是「心性」之同義。而以上的

<sup>72</sup> 牟宗三，《心體與性體》第三冊，(台北：正中書局，1969)，頁416。原文：「才」是材質、質地之義。

<sup>73</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁39。

文句皆是出自《孟子》〈告子上〉篇第六章，而在此篇章當中，孟子所言是依著性之脈絡，故當解此處之「才」字時須得了解「才」為「性」之同義詞，才能使義理順暢明晰。<sup>74</sup>

戊、吾何以識其不才而舍之？ 〈梁惠王下〉·第七章。

己、中也養不中，才也養不才……才也棄不才…… 〈離婁下〉·第七章。

庚、再命曰：尊賢育才，以彰有德。 〈告子上〉·第七章。

辛、得天下英才而教育之，三樂也。 〈盡心上〉·第二十章。

壬、其為人也小有才，未聞君子之大道也。 〈盡心下〉·第二十九章。

在戊、己、庚、辛、壬此五句當中，「才」皆是指「才能」或「資質」來說，更明確的可說是「有才能的人」亦或是「有資質的人」，與「天賦的能力、稟性」意指不同。<sup>75</sup>

上文至此將「情」與「才」二字之意涵作一大略疏解，而接下來將順著孟子性善理路下及其後學說明「情」與「才」。

<sup>74</sup> 參照蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，(台北市：台灣學生，1984)，頁 207-208。

<sup>75</sup> 參照蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，(台北市：台灣學生，1984)，頁 208。

## 第二節 性善體系當中的情與才—以〈公都子問性〉章為開展

關於在性善脈絡底下的「情」與「才」，孟子大抵在〈告子上〉篇第六章「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。」之中剛好有所談論。而後人對於孟子性善脈絡下「情」與「才」的疏解亦是環繞著此篇章，是為研究此兩概念時不可不讀的一章。實然，在孟子的理路當中依附在性善體系下，「情」與「才」所指皆是「性」，雖所用概念之不同，但僅是由於書寫技巧所造成的差異，所隱含的思想皆為同然。牟宗三先生於《心體與性體》第三冊當中言：

「乃若其情」之情非性情對言之情。情實也，猶言實情(real case)。「其」字指性言，或指人之本性言。……本當說非性之罪，但孟子何以忽然想到一個才字，而說非才之罪？此並無何嚴重理由，只是變換詞語而說耳。「才」是材質、質地之義，即指「性」言。……故在孟子中，心、性、情、才是一事。心性為實體字，情與才是虛位字。<sup>76</sup>

而順著孟子原文，牟宗三先生對於此段落之解確實貼近孟子之原意。但在宋明之時，朱熹中和新說，依「心統性情」之架構、「性發為情」之理路，將之套入孟子原文當中做疏解。是故這乃是朱熹融合自己的「理氣論」與《中庸》當中「中和」之問題，所形成的獨到見解。而船山則順著朱熹的分析，在有些地方是認同的，但有些則有自己的見解。戴震為依孟子原文同時順承著船山之學對朱熹所疏解之孟子做反思<sup>77</sup>。牟宗三先生則以朱熹中和新說與「仁說」<sup>78</sup>所言之孟子「情」與「才」之概念做研究<sup>79</sup>。綜括以上，對於孟子「情」、「才」意涵的解

<sup>76</sup> 牟宗三，《心體與性體》第三冊，(台北：正中書局，1969)，頁 416-417。

<sup>77</sup> 梁啟超，《清代學術概論》(上海：上海古籍出版社，2003)，頁 10。原文：尤能為深沉之思以擲釋名理，其《張子正蒙注》、《老子衍》、《莊子解》皆覃精之作，蓋欲自創一派哲學而未成也。其言「天理即在人欲之中，無人欲則天理亦無從發現」，可謂發宋元之所未發。後戴震此說，實由之衍出。

此段落為說明梁啟超談論王船山哲學，認為王船山哲學雖精深但尚未自成一派，同時並認為戴震之思想乃順承船山之學而來。

<sup>78</sup> 若以「仁說」中「人性愛情」、「仁是心之德愛之理」之架構來解釋性情對言與心性情三分來看孟子所言四端本心，對牟宗三先生來說此不合孟子所言本心之原意。

<sup>79</sup> 牟宗三先生於《心體與性體》第三冊當中，當闢一章節以朱熹中和新說與仁說之後所詮釋之孟子為主題說明「性情對言預設心、性、情之三分：孟子所說心性情才四字之意義」。而筆者在

釋，大多為對朱熹解析孟子之反思。

以下取〈告子上〉篇第六至第八章而此亦為〈公都子問性〉章<sup>80</sup>之片段對「情」與「才」做一疏解。

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。」

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。」

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？

#### 一、孟子〈公都子問性〉章之本意

當孟子講述到「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」，當應想到這是針對「性善」問題所說的。孟子說「乃所謂善也」，是說當能是善時，那麼便是性善了，沒有甚麼是可以懷疑的。以此說法來說，「情」字之意涵在此便無帶著「情感」之意涵，僅是表述「真實情況」而已，故原文「乃若其情」可順通為「若

此章節也將參考牟先生對朱熹解孟子，以及牟先生對孟子原意之觀點。

<sup>80</sup> 依《欽定四庫全書》經部八·四書類·黃宗羲，《孟子師說》卷下，頁 61。亦可稱為〈公都子問性〉章。此為黃宗羲於此篇章開頭之命名。

是這樣的情況」。情為「實情」，順著全文之脈絡隱指為「性」。之所以講到「才」一字，因「才」意味著人之所以做為人為善之能力，為天所賦予，是內建在人性之中，為一存在。若是人捨棄善不為，不是對天所賦予的為善能力有所否認說其不是，非天所賦予其作為人之才之罪，而僅是作為個體的人自己不為而已。故在孟子原意當中，所指之「才」為「天賦的能力、稟性」。更進一步的來說，惻隱、羞惡、是非、恭敬之心，是人均有之，為天賦為善之才也，賦予人能為善之能力<sup>81</sup>。同時順著全文的文章脈絡而來，所言之「才」實直指四端之心，此四者是才也亦是性也。綜合以上所言，性情才實然皆指同一事。

捨則失，求則得，在其才本身是為善或是不為善上無所相關，人之所以為惡，是這些才<sup>82</sup>之訴求無法達致，而非有違人本性，人性仍為善言。

## 二、朱熹對〈公都子問性〉章之詮釋

朱熹所言之「情」是為形而下者，為喜怒哀樂之情。惻隱、羞惡、是非、恭敬之心，四端亦是情。朱熹將四端之心比配為情，實然是由於在孟子原文當中雖說「惻隱之心，仁也」，但卻也在另一章說「惻隱之心，仁之端也」，而端即是意味著生發之義，這亦是朱熹配合著「性發為情」之脈絡來對此章作疏解而得。《四書章句集注》：

惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。<sup>83</sup>

此段為朱熹對〈公孫丑上〉第六章<sup>84</sup>之注，此言說明由於情發向於外顯露出來，便可見其性之本善。同時也講到了「心統性情」，以此架構配合著朱熹於〈公都子問性章〉篇當中「性發為情」的講法，將「情」疏之為「情感」而言是沒有

<sup>81</sup> 亦或可說為是能為善之條件。

<sup>82</sup> 此處之才實然指人性。

<sup>83</sup> 朱熹，《四書章句集注》，（北京：中華書局，1983），頁 238。

<sup>84</sup> 亦可稱為〈不忍人章〉。

甚麼大問題的，且符合朱熹的理氣架構。但在孟子的原義裡，實然不是如此而言，而後人對朱熹在此處所解之情字也多有評議。

在朱熹眼裡，由於情可說，而性不可言，故孟子以情來答公都子<sup>85</sup>問性。而情「可」為善，但性無有不善。在此段當中，落在性善體系下的「惻隱、是非、辭讓、羞惡」四情則屬善情。是指其發時未有汙染，故不為不善而言。朱熹於《四書章句集注》在詮釋此章時亦言到：

仁之情，本但可以為善而不可以為惡，則性之本善可知矣。<sup>86</sup>

故可推論同時在性善脈絡下的四情，實然必定是善的。

朱熹將「情」字解做為情感上之意涵，會有如此看法，乃是單純的就「情」來說，把心、性、情、才分疏的詮釋。但順著文章脈絡而言，依孟子言情之原意是解不通的，因在〈滕文公上〉第四章當中孟子提及：夫物之不齊，物之情也。此句若是以情感解之，甚是不通。

朱熹言「才」，以「天賦的能力、秉性、資質」言之，皆指其資質可以為善之處，實是貼近孟子原意。《四書章句集注》中朱熹對「若夫為不善，非才之罪也」疏解為：

才，猶材質，人之能也。人是有性，則是有才，性既善則才亦善。人之為不善，乃物欲陷溺而然，非其才之罪也。<sup>87</sup>

朱熹認為孟子所講之才與程子所言不同，朱熹認為孟子所講之才，是為性之發，實指性而言，所以才無不善。若為不善，則為外在所蔽，是人不能盡其才而言，<sup>88</sup>而不是才本身的不是。何以「不能盡其才」呢？朱熹言：

才是能去恁地做底。性本是好，發於情也只是好，到得動用去做也只是好。

『不能盡其才』，是發得略好，便自阻隔了，不順他道理做去。<sup>89</sup>

<sup>85</sup> 但根據文章的脈絡說來，實然是為以告子之觀點來問性。

<sup>86</sup> 朱熹，《四書章句集注》，（北京：中華書局，1983），頁 328。

<sup>87</sup> 朱熹，《四書章句集注》，（北京：中華書局，1983），頁 328。

<sup>88</sup> 可參照黎靖德，《朱子語類》卷第五十九，（台北：文津出版社，1986），頁 1382。原文：問：「孟子論才專言善，何也？」曰：「才本是善，但為氣所染，故有善、不善，亦是人不能盡其才。」

<sup>89</sup> 黎靖德，《朱子語類》卷第五十九，（台北：文津出版社，1986），頁 1382。

但程子所言之才為氣秉者，故人之才便有昏明強弱，但此氣秉是不影響性善的。《四書章句集注》中曰：

程子曰：「性即理也，理則堯舜至於塗人一也。才秉於氣，氣有清濁，秉其清者為賢，秉其濁者為愚。」<sup>90</sup>

朱熹對此段的解釋為：

程子按此說才字，與孟子本文小異。蓋孟子專指其發於性者言之，故以為才無不善；程子兼指其秉於氣者言之，則人之才故有昏明強弱之不同矣……蓋氣質所秉雖有不善，而不害性之本善；性雖本善，而不可以無省察矯揉之功，學者所當深玩也。<sup>91</sup>

同時，朱熹認為孟子視人之所以不為善，不與性與才本身為善為不善有所相關，乃是因陷溺於物欲而不能盡其才之故。但就對「才」為善為不善來說，朱熹肯認程子勝於孟子，認為孟子僅是看到發於性之才，故視才無不善，但程子以氣稟言才，而所受之才變有昏明強弱，程子所觀較孟子全面，因對朱熹而言，孟子只論性而不論氣。《四書章句集注》曰：

二說雖殊，各有所當，然以事理考之，程子為密。<sup>92</sup>

言四者<sup>93</sup>之心人所固有，但人不自思而求之耳，所以善惡相去之遠，由不思不求而不能擴充以盡其才也。<sup>94</sup>

綜括而言，朱熹對於「情」與「才」這兩概念，同於「性」皆是肯認為善，不為不善。若有不善，也僅是人之個人作為所致，而和此三者本身無所相關。

### 三、船山對〈公都子問性〉章之詮釋

「情」在船山學的系統當中，是為「喜怒哀樂」之情，以情感上來說情，而此觀點亦是同於朱熹的。只是在觀看孟子性善脈絡下所言「惻隱之心」時有所不

<sup>90</sup> 朱熹，《四書章句集注》，（北京：中華書局，1983），頁 329。

<sup>91</sup> 朱熹，《四書章句集注》，（北京：中華書局，1983），頁 329。

<sup>92</sup> 朱熹，《四書章句集注》，（北京：中華書局，1983），頁 329。

<sup>93</sup> 在原文當中此四者指「仁義禮智之端」。

<sup>94</sup> 朱熹，《四書章句集注》，（北京：中華書局，1983），頁 328。



同，朱熹視「惻隱之心」為「情」，而王船山則認為「惻隱之心」為心，為心中有性，並不是情。所以就王船山而言，情僅僅是喜怒哀樂之情，和「惻隱、羞惡、辭讓、是非」無關。故王船山對〈公都子問性〉章當中「乃若其情」之情是以「喜怒哀樂」之情解之，而不以惻隱、羞惡、辭讓、是非解之。

《讀四書大全說》：

孟子言「惻隱之心，仁也」云云，明是說性，不是說情。<sup>95</sup>

承著此說法<sup>96</sup>而來「乃若其情，則可以為善矣」是為此情「可以」為善，但不觸及「必定」為善而言，亦即可以為善，可以為不善，兩者實不相互抵觸。王船山於《讀四書大全說》言：

孟子竟說此四者<sup>97</sup>是仁義禮智，既為仁義禮智矣，則即此而善矣。即此而善，則不得曰「可以為善」。惻隱即仁，豈惻隱之可以為仁乎？若云惻隱可以為仁，則是惻隱內而仁外矣。若夫情，則特可以為善者爾。可以為善者，非即善也，若杞柳之可以為桮棬，非杞柳之即為桮棬也。性不可戕賊，而情待裁削也。故以之惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，性也，非情也。夫情，則喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲是已。<sup>98</sup>

王船山在此以「杞柳之可以為桮棬，非杞柳之即為桮棬也」來說明「可以為善矣」當中「情」與「善」實然不是必然連結的關係而言。同時以此也說明到性本然為善，是不待修正，而情不然。然四端「惻隱、羞惡、辭讓、是非」四者為固然善，不待修正，是為性，而不為情。情有善有不善者，待正之，故乃指「喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲」七情。

對王船山來說情不是生於性，這和朱熹所認為的「性發為情」有所不同。同時認為朱熹言「情不可以為惡」時是因將「惻隱之心」誤認為「情」而言。「惻隱、羞惡、是非、辭讓」為性，只因乘著「喜、怒、哀、樂」之情而發，成其大

<sup>95</sup> 王船山，《讀四書大全說》卷十，(北京：中華書局，2009)，頁 1064。

<sup>96</sup> 即此情非指惻隱、羞惡、是非、辭讓之心，而是喜怒哀樂四情。

<sup>97</sup> 此處四者指惻隱、羞惡、是非、辭讓之心。

<sup>98</sup> 王船山，《讀四書大全說》卷十，(北京：中華書局，2009)，頁 1065。

用<sup>99</sup>，但不是為情。

所指之情，若以喜怒哀樂四情而言，則有善有惡，而船山認為朱熹之所以認「情不可為惡」是因將惻隱、羞惡、是非、辭讓之心誤認為情，而實際上此四端僅是見情，但不為情。

集註謂「情不可以為惡」，只緣誤以惻隱等心為情，故一直說煞了。若知惻隱等心乃性之見端於情者而非情，則夫喜怒哀樂者，其可以「不可為惡」之名許之哉！<sup>100</sup>

雖情有善有惡，但都是為人之真實，不可去之，因去情，雖無惡，但則無善可言。且性因其體微，故需藉情將性之潛能引導發揮出來，以小體依從於大體，使之為善。故王船山於《讀四書大全說》曰：

不善雖情之罪，而為善則非情不為功。蓋道心<sup>101</sup>惟微，須藉此以流行充暢也。

功罪一歸之情，則見性後亦須在情上用功。

若不會此，則情既可以為不善，和不去情已塞奇不善之原，而異端之說繇此生矣。乃不知人苟無情，則不能為惡，亦且不能為善。便只管堆塌去，如何盡其才，更如何盡其性！<sup>102</sup>

船山當說情不善，乃是因人不能自覺省察，而不該怪罪於外在事物之上，該反省節制的為己情。認為朱熹所說「人之為不善，乃物欲陷溺而然，非其才之罪也。」<sup>103</sup>是一種推卸責任的說法而已。針對此，船山於《讀四書大全說》中言：

集註云「乃物欲陷溺而然」，而物之可欲者，亦天地之產也。不責之當

<sup>99</sup> 可參照王船山，《讀四書大全說》卷十，(北京：中華書局，2009)，頁 1067。原文：蓋惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，其體微而其力亦微，故必乘喜怒哀樂以導其所發，然後能鼓舞其才以成大用。

<sup>100</sup> 王船山，《讀四書大全說》卷十，(北京：中華書局，2009)，頁 1070。

<sup>101</sup> 此處道心指性，可見王船山，《讀四書大全說》卷十，(北京：中華書局，2009)，頁 1066。原文：情便是人心，性便是道心。

<sup>102</sup> 王船山，《讀四書大全說》卷十，(北京：中華書局，2009)，頁 1069-1070。

<sup>103</sup> 朱熹，《四書章句集註》，(北京：中華書局，1983)，頁 328。

人，而以咎天地自然之產，是猶捨盜罪而以罪主人之多藏矣。<sup>104</sup>

船山言才，實然也是就「材質」之意所言，而其才乃有善有不善，不為全善。但須得注意的是船山認為「性」與「才」所指並不是同一而言，性是性、才是才因歸根究底船山始終認為性為善，才有不善，故視才與性不同。而才與情的功能是相似的，皆是性須借此兩者才能得以發用。而上天所賦予的才能有善有不善，就如同人有聰明、不聰明一般，是形而下的，而且受制於情。對此，船山於《讀四書大全說》當中說到：

則才本形而下之器，蠢不敵靈，靜不剩動，且聽命於情以為作為輟，為攻為取，而大爽乎其受型於性之良能。<sup>105</sup>

性藉才成用，才有不善，遂累其性，而不知者遂咎性之惡，此古今言性者皆不知才性各有從來，而以才為性爾。商臣之蠹目豺聲，才也，象之傲而見舜則忸怩，性也；舜能養象，楚顛不能養商臣爾。居移氣，養移體，氣體移則才化，若性則不待移者也。才之美者未必可以作聖，才之偏者不迷其性，雖不速合於聖，而固舜之徒矣，程子謂天命之性與氣質之性為二，其所謂氣質之性，才也，非性也。張子以耳目口體之必資物而安者為氣質之性，合於孟子，而別剛柔緩急之殊質者為才，性之性乃獨立而不為人為所亂，蓋命於天之謂性，成於人之謂才。<sup>106</sup>

性需藉由才能得以發用，以才顯性，因才之所顯有不善，故讓性易被誤以為惡。《張子正蒙注卷三》誠明篇：

昏明、強柔、敏鈍、靜躁，因氣之剛柔緩急而分。于是而智愚賢不肖，若有性成。<sup>107</sup>

同時，這亦是因一般人當不知才性有所別，誤認才是性。如羊舌食我<sup>108</sup>天生

<sup>104</sup> 王船山，《讀四書大全說》卷十，(北京：中華書局，2009)，頁 1066。

<sup>105</sup> 王船山，《讀四書大全說》卷十，(北京：中華書局，2009)，頁 1067。

<sup>106</sup> 王船山，《讀四書大全說》卷十，(北京：中華書局，2009)，頁 129-130。

<sup>107</sup> 王船山，《船山全書》第十二冊，(湖南：嶽麓書社，1996)，頁 129。

<sup>108</sup> 羊舌食我，字伯石，叔向之子，助祁勝作亂，被殺，羊舌氏因此滅亡。而剛生時，啼哭聲像豺狼，曾被其祖母說：狼子野心，不認六親，恐將滅我羊舌氏族。此為《論衡·本性篇》所載之鄭雅憶

有如像蜂一養的眼睛、豺狼般的哭聲，這就是天生所被賦予的才；而象見舜因其感到羞惡而忸怩，這實然是由於性之緣故。才，雖先天不善，但可被感化，但性根本為善，不待感化。才美者，不一定得成為聖人。才與成德之間實然沒有必然的關係，但成德成聖的關鍵仍是依於性。

船山定耳目口體為性，此為氣質之性而言，耳目口體本不為不善，若人之為不善，僅是由於徒寄於耳目口鼻之知覺運動，以其為事，陷溺於物欲之故，而使心不能完全作用以窮其理而為不善，乃是做為人之個體有所責任。故船山於《讀四書大全說》中說到：

心統性而性為舍心，胡為乎其有惡之己也。蓋心之觀為思，而其變動之幾，則以為耳目口體任知覺之用。故心守本位以盡其官，則唯以其思，與性相應。若以其思為耳目口體，任知覺之用為務，則自曠其位，而逐物，以著其能。于是而惡以起矣。蓋為無情無覺者，則效于不窮，不以為勞，性是也。心既靈明而有情覺矣，畏難幸易之情升矣。獨任則難，而倚物則易。耳目之官挾其不思，亦得自然逸獲之靈；心因樂往而與為功，以速獲當前捷取之效，而不獨任其求則得、舍則失之勞，是以往與之逐，比匪傷而不恤也。迨其相暱深，而相即之機熟，權已失，而受制之勢成；則心愈舍其可求可得者，以應乎彼。是故心之舍性也，非不善也，其官非不可以獨有所得……故欲盡心者，無能審其定職以致功。是故奉性以著其當盡之職，則非思不與性相應；窮理以復性于所知，則非思不與理相應。然後心之才一盡于思，而心之思自足以盡無窮之理。<sup>109</sup>

#### 四、戴震對〈公都子問性〉章之詮釋

在戴震看來，「情」一字為「喜怒哀樂」之情，而不為「惻隱、羞惡、是非、辭讓」，是為與接物而感，亦為一真實。是因有人倫關係之存在，故勢必有喜怒

典故。

<sup>109</sup> 王船山，《讀四書大全說》卷十，(北京：中華書局，2009)，頁 31。

哀樂之情<sup>110</sup>，喜怒哀樂為人情矣，是人與人接觸時而所有的，而當人與物有所相接，所產之好惡則為欲，是生而有之。在戴震的哲學當中是反對程朱理學當中「捨情而言理」，因情感為真實存在，若是捨去則無理可言。所肯認的是情達則理至，所言是若是情感被滿足，即是天理。

但在針對「乃若其情，則可以為善矣」此篇章中的情字，戴震乃以「實情」解之，非指「性情之情」，亦非「情感之情」。同時，認為順著孟子的原文之脈絡來說，若解為朱熹所言「惻隱、羞惡、辭讓、是非」是不通的。戴震認為「乃若其情」當配合著「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉，是豈人之情也哉？」來看，若是情是以「性情」<sup>111</sup>解之，那麼，就無說到「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉，是豈人之情也哉？」之必要。在《孟子字義疏證》戴震言：

首云「乃若其情」，非性情之情也。孟子不又云乎：「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉，是豈人之情也哉？」情，猶素也，實也。<sup>112</sup>

實然是因朱熹是以單純的以單篇章將情做一疏解，而不以整個孟子原文之脈絡來看「情」一字，同時，戴震認為，若「惻隱、羞惡、辭讓、是非」若是為情，那麼何必說心。<sup>113</sup>戴震欲表明的是孟子在此處說到情，僅是為人所呈現出的真實情況而以言，而非指人性情上的四端之心。四端之心對戴震來說是「心」而非情感上之「情」亦非實情之「情」。戴震於《孟子字義疏證》中言：

孟子舉惻隱、羞惡、辭讓、是非之心謂之心，不謂之情。<sup>114</sup>

綜合以上，孟子所言「情」在戴震看來包含著兩種意涵，一是指「實情」，乃是真實呈現出的情況言，為「乃若其情」之情。二為情感上言之情，但此情僅是指喜怒哀樂之四情，為人與接物相感而生，而非四端之情。

「才」就戴震看來，是使人之所以為人依其本性所表現出來的形質與能力，

<sup>110</sup> 可參照戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 41。原文：而君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。

<sup>111</sup> 指惻隱、羞惡、辭讓、是非之性情。

<sup>112</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 41。

<sup>113</sup> 指孟子何必言「惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心」。

<sup>114</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 41。

使其與他物有所分別且各殊的，為天之所賦。《孟子字義疏證》：

才者，人與百物各如其性以為形質，而知能遂區以別焉，孟子所謂「天之降才」是也。<sup>115</sup>

據其為人物知本始而言謂之性，據其體質而言謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。<sup>116</sup>

才質者，性之所呈也。<sup>117</sup>

性以本始言，才以體質言也<sup>118</sup>

以上皆是戴震在說明「何以為才」及「性與才」。同時，「才」是與「性」不可相分離的。戴震認為程朱將性才分殊實屬不當。「才」與「性」不離不雜，故戴震亦說：「言才則性見，言性則才見」。<sup>119</sup>性是內在、是本、不可見的，才為外在、是體質、可見的。才為性對外可見的呈現，兩者有一內外的關聯性。就如同在鑄造容器時，首先是看是否為金抑或是為錫，是否精良，此精良與是金是錫為性。而鑄成金器與錫器及是否精良與否，則為才。<sup>120</sup>即：性為質，而才為形。

固然，才與性不可分，但才之美或惡在戴震看來與性的增損是無所相關的。舉鑄造金器或是錫器為例來說，是否為金器或是錫器和是金抑或是錫有必定連結的關係，但容器的製作精良與否是和金、錫本身的材質好壞是沒有必定的關係。而性與才即是以此關係言。戴震更進一步的說，雖金器做工不精美，但能為金所做，其價值仍是高於一般的錫器，故戴震言：「性善，則才亦美。」<sup>121</sup>

戴震反對程朱的「性、才二分」與把「不善歸罪於才」之說，認為程子之視「性」、「才」二殊，實然是起因於先將不善歸於才，而無法証成性善。故將「才」

<sup>115</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 39。

<sup>116</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 39。

<sup>117</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 39。

<sup>118</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 41。

<sup>119</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 41。

<sup>120</sup> 可參照戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 39。原文：猶金錫之在冶，冶金以為器，則其器金也；冶錫以為器，則其器錫也；品物之不同如是矣。從而察之，金錫之精良與否，其器之為質，一如乎所冶之金錫，一類之中又復不同如是矣。為金為錫，及其金錫之精良與否，性之喻也……就器而別之，孰金孰錫，孰精良與孰否，才知喻也。

<sup>121</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 42。

「性」二分。同時認為朱熹較肯認程子之說法，實屬可笑。故在《孟子字義疏證》當中說道：

程子云：「性無不善，而有不善者才也。性即理，理則自堯舜至於塗人，一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者為賢，稟其濁者為愚」。以此不善歸才，而分性、才為二本。朱子謂其密於孟子，朱子云：「程子此說才字，與孟子本文小異。蓋孟子專指其發於性者言之，故以為才無不善；程子專指其稟於氣者言之，則人之才故有昏明強弱之不同矣。二說雖殊，各有所當；然以事理考之，程子為密」猶之譏孟子「論性不論氣，不備」，皆足證宋儒雖尊孟子，而實相與齟齬。<sup>122</sup>

由於性善，故才亦美，但這是以才本固有來說。若是後天不好好的保養，才也會有所偏，所以有時才所呈現出來的才會有善有不善。以體質上來說，上天所賦予的皆是善的，在人身上皆同，而會多病，僅是沒有好好的保養，而受外物所感染而損傷，而非上天賦予你的體質不好。實然，這皆是由人做為個體得作為而言。<sup>123</sup>

#### 五、牟宗三先生對〈公都子問性〉章之詮釋

在牟先生眼裡看來的孟子原意，在性、情、才的概念上，實指都是同一事。基於此論點上，故牟先生對於程朱學派將孟子所言性、情、才三分之論點有所異議。

性、情、才對孟子來說只是以不同的詞語做替換，是沒有甚麼嚴重的理由的。「才」是指「材質、質地」之意，所影射為「性」。有這樣的性，便有這樣的材質或質地。

牟宗三先生認為，孟子說到「乃若其情」之時乃是指就「實情」而言，而非就性情上來言情。在《心體與性體》第三冊當中言：

<sup>122</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁42。

<sup>123</sup> 可參照戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁42-43。原文：才雖美，譬之良玉……又譬人物之生，皆不病也，其後其百病交侵，若生而善病者，或感於外而病，或受損於內身之陰陽五氣勝負而病，指其病皆發乎其體，而曰天與以多病之體，不可也。

「乃若其情」之情非性情對言之情。情實也，猶言實情(real case)。

「乃若實情，則可以為善」云云，意即：乃若就「人之本性之實」言，則他可以為善(行善作善)，此即吾所謂性善也。<sup>124</sup>

而牟宗三先生在針對朱熹此文當中情之解法是有所異議的，認為朱熹的理解與詮釋是不符合孟子之原意。朱熹將此情解為性之所發之情，而非以實情言。同時，朱熹將性情二分也非孟子原意。牟宗三先生認為，首先在孟子看來，性情並無異層異質之分；第二，孟子非視仁義禮智為性、惻隱、羞惡、辭讓、是非之心為情；第三，孟子在此篇章當中，不將情視為有一獨立意義的概念，只是就人「心性」之「實情」言，僅是隱指「心性」。

牟宗三先生認為若是要將情解為惻隱、羞惡、辭讓、是非之四心，那麼就會使情字具有一獨立意義，如此便會直指心，而成為本心、良心，同時也為「性」言。但就牟宗三先生認為此情便會成為一活動存有，存在與存有合而為一、性情便同一，如此便和朱熹自己所預設「性情異層對言」、「以氣言」、「只為存在之然而不是實有之理」之情所相違背。故，情不可以四心言，而以「實情」<sup>125</sup>言。

而在「才」方面，牟宗三先生認為孟子才之原意指「質地」而言，如同情也是個虛位字，直指「性」，有此性，便有此質地。但此質地不為材料之材質(material stuff)，為本心即理的「形式的質地(formal stuff, formal ground)」。同時，牟宗三先生認為孟子所說之才，亦具有「能」的動態性，故「才」是靜動合一的，在這方面的論點上來說，牟宗三先生與朱熹的看法大抵相似。但雖說如此，還是有所差異性，牟宗三先生是以其靜態的意義為優先，而不是如朱熹所認為的那樣以「能」的動態意義為優先。

才在牟宗三先生眼裡看來，就如同情一般，都是一個虛位的字詞，即不具有獨立概念的意義，所指都是同一事，皆指「性」而言。前面說到，牟宗三先生認為程朱在理解孟子時將性、情、才三分實屬不妥，因在孟子的原意中，三者指向

<sup>124</sup> 牟宗三，《心體與性體》第三冊，(台北：正中書局，1969)，頁 416。

<sup>125</sup> 實指「性」。



皆為同一，以「性」概括。對朱熹而言，是以才能言才，雖說才發於性、出於性，但如此理解孟子之才，牟宗三先生認為有所不妥，因才就此落入具有一個獨立概念意義的情況中。同時，由於牟宗三先生認為朱熹所理解之性當屬「實有」，實不該有出不出、發不發言，故，性不能「發用」亦不能發出來。如此，才與情就不能從性發出或發用，僅依性發出或發用，此則為情；抑或能或會依性發出或發用，此則為才。以此，便與朱熹當初的預設有所違背，性情才不再是異質相對言，情與才變具有獨立概念的意義在。

才與情在孟子原意當中的確是可說為性之發用、心之發用，以此來說明，性、情、才仍是指同一義而言，但是不可說發出來是情，能或會發是才，若以此義解釋同樣也會落入性情才三分的情況中。

牟宗三認為朱熹在疏解孟子所言之才實為善不善的問題上是和孟子原意有所偏差的。朱熹所認的才為善，是以其本然來說，即若先天上不為外在環境所染，那麼，才本然必定為善，以此說法，是沒有甚麼問題的。但才不能自定自成使其為本然，必須得有一外在的標準來訂定、必須得有一工夫以成之。此標準即為「性」、工夫即為朱熹所言「敬」與「格物致知」。<sup>126</sup>綜歸，若是要說才本來是善的，那麼就必須得進一步的規定，而這一進一步的規定，即是將才理解為「出於性」、「發於性」，本來依孟子之原意是可以如此理解的，但這又和朱熹自己所預設的立場相違背<sup>127</sup>，落入如上段所述性情才三分的情形中，如此便又不符合孟子之原意。

單純就此篇章當中的才而言，牟宗三先生認為孟子原意脈絡當中之才實然是無「非道德」意義上之才的，而這道德上之才皆指性而言，是以性之能即心之道德的創生來說，是道德性的，無其他方面而言的，即非數學、天文、語言能力等。

128

對牟宗三先生所理解的孟子而言，才與情之善，是自律的道德善，它必然的依理而行，無其外在規定抑或是條件而言，僅僅依性而為，自身便如此呈現。同

<sup>126</sup> 參照牟宗三，《心體與性體》第三冊，(台北：正中書局，1969)，頁 419-420。

<sup>127</sup> 即性只是理，僅是實有，本無所謂發不發、出不出言。

<sup>128</sup> 參照牟宗三，《心體與性體》第三冊，(台北：正中書局，1969)，頁 424。

時強調性情才三者指為同一事，並無三分抑或是相對而言。牟宗三先生的立場，主要皆是就程朱系統當中所詮釋之孟子作一番反思。

依著性善脈絡下，後人就「才」與「情」概念上的疏解來說，主要皆就是「性」言，即三者實然為同一，在依孟子原意下，這樣的疏解是十分到位的。在對於「情」上，程朱因融合新說故與孟子原意不同為創造性之詮釋，而船山、戴震雖對程朱有所異議，但仍順著程朱脈絡來說情，可若依孟子性善脈絡下之原意，是無「喜、怒、哀、樂」之情言。而才亦是，是緊扣著性而說，同時也為性言。



## 結論

在中國的思想當中，對於人，不同於西方思想當中以一絕對之概念來定義人，如：人是理性的動物。而是首重道德人性問題之闡述，對人種種現實行為作一研究與探討，即對人與世界相交後所呈現出的狀況探討其因，基於以上，對人問題的探討便以道德人性為主題，同時，善惡一直以來都為道德人性問題的主題，因此人性善惡之辨成為各家各派觀點分異的關鍵。如荀子言性惡；揚雄為性惡混。人性為善為惡，落在大脈絡之下並非為絕對的對或錯，當為所觀看的層面深淺與視野有所不同，會如此而言，持此觀點言之，必然是有其道理在。

孟子首言「性善」實然是對人性價值有所肯定，肯定人之所有為人具有成德成聖之可能，因其可能性，而使人和世上其他物種有所不同。基於對人性價值有所肯定，人具有向善向美的趨向，肯認人都具有可達到理想品格的可能性，而使人有崇高性，超乎萬物之上，同時，這皆是落在行為的實踐性來說，而不是以一超越世界的超越性而言。蔡仁厚先生說到：

性善，是孟子學說的核心，亦是對孔子之「仁」進一步的闡發與印證。

但「性善」是生命中之事，它不是一個知識性的命題。<sup>129</sup>

蔡仁厚先生對於孟子在論證性善理論的看法上，認為孟子之論證，並不是單純的邏輯論證，而是包含其義理，亦是一種對生命的反省，同時也能在生活當中當下體悟而證成的。<sup>130</sup>

在對性的探討上，孟子為緊扣著道德的脈絡來說性，雖以此方式明言人之所以異於禽獸，具有較高的道德性，但也不否認人之食色之性<sup>131</sup>，這些皆為人之血

<sup>129</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，(台北市：台灣學生，1984)，頁 193。

<sup>130</sup> 可參照蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，(台北市：台灣學生，1984)，頁 193。原文：孟子對於性善的論證，不同於純外延的邏輯論證，而是一種內容意義的義理論證。在性質上，它是「反求諸己」的生命的反省，在方法上，則是不離人倫日用而作一種親切的指點。這是每個人都可以反省親證，可以當下體悟而不假外求的。

<sup>131</sup> 在《孟子·萬章上》篇章與《孟子·盡心下》篇當中可見孟子並不否認男女好色與口目耳鼻之性。《孟子·萬章上》篇原文：天下之士悅之，人之所欲也，而不足以解憂。好色，人之所欲；妻帝之二女，而不足以解憂。富，人之所欲；富有天下，而不足以解憂。貴，人之所欲；貴為天子，而不足以解憂。人悅之、好色、富貴無足以解憂者，惟順於父母，可以解憂。人少則慕父母，

氣心知，故戴震於《孟子字義疏證》當中，對性有所言：

性者，分於陰陽五行以為血氣、心知、品物，區以別焉，舉凡既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是為其本，故易曰「成之者性也」。

氣化生人生物以後，各以類滋生久矣；然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。<sup>132</sup>

在此段當中，同時亦可了解在戴震眼裡所理解之性為天之所賦而使其異於他類<sup>133</sup>。

孟子言性的立場，主要在與告子對辯當中展開，在孟子眼中告子之謂性，是有所偏頗且不全面，認為告子之謂性為「生之謂性」，故言：性無善無不善。就程朱的理解而言，告子之性是落在氣質之性的層面上的，因此，此性僅是血氣之性。但性實然不僅只有氣質之性，也包含著道德上的義理之性。所言之義理之性，實然實指為仁義禮智。<sup>134</sup>

孟子在探討人性之時，實是緊扣著心而言，以心引出性，因性為不可實然的被看見，縱使如此仍然是具條理可言。朱熹於〈答陳器之〉篇當中言：

蓋四端之未發也，雖寂然不動，而其中字有條理，自有間架，不是儻侗都無一物。所以外邊纔感，中間變應。如赤子入井之事感，則仁之裡便應，而惻隱之心于是乎形。……蓋由其中間眾理渾具，各各分明，故外邊所遇，隨感而應，所以四端之發各有面貌之不同。是以孟子析以為四，

---

知好色則慕少艾，有妻子則慕妻子，仕則慕君，不得於君則熱中。大孝終身慕父母，五十而慕者，予於大舜見之矣。

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

在此值得注意的是，孟子僅是在性的大脈絡之下不否認食色為性。

<sup>132</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 25。

<sup>133</sup> 可參照戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 25。原文當中有言及：《中庸》曰「天命之謂性。」以生而限於天，故曰天命。《大戴禮記》曰：「分於道謂之命，形於一位之性」。同時可推論，在戴震眼裡而言，性也是具有命的限定意涵，亦即有一限制意義。

<sup>134</sup> 可參照朱熹，《朱子全書》第 23 冊〈晦庵先生朱文公文集·四〉，(上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010)，頁 2778。〈答陳器之〉原文：性是太極渾然之體，本不可以名字言。但其中含具萬理，而綱理之大者有四，故命之曰仁義禮智。

以示學者，使知渾然全體之中而粲然有條若此，則性善可之矣。<sup>135</sup>

而心在面對世界時能有種種感受，可說為性之所呈，如孟子所言惻隱、羞惡、是非、辭讓之四端心，為「我固有之」、「人皆有之」，為人心之本然，是內在於人的先天之善根，於此言人性善。<sup>136</sup>

在言四端之心時，將四端之心劃歸為心、性、情意或為才者皆有之。如程朱學派便將四端之心歸為情言，為性之端發為外，且為依理而發，此理為性，則可見性。〈答陳器之〉：

然四端之未發也，所謂渾然之體，無聲臭之可言，無形象可見，何以知粲然有條如此？蓋是理之可驗乃依然就他發處驗得。……使其本無是理于內，則何以有是端於外？由其有是端於外，所以必知有是理于內，而不可誣也。<sup>137</sup>

而以才解之則是將四端之心看作為人之形質與能力言，使人與其它物種有所不同，唯獨有於人之中，同時亦即為性。<sup>138</sup>此說法並無不妥之處，甚至是相當恰當的。

既講四端之心，那麼勢必必然為心言，如此，四端之心以心、性、情、才解之皆可。以此亦可證成在孟子眼裡心、性、情、才實然指同一事而言。

孟子所言性善，不是指「人性本善」而是「人性實然、必然為善」，若講人性本善，那麼勢必會落入之後不為善的情況中，但就孟子本意來說，性善是不必待正。故楊龜山言：

<sup>135</sup> 朱熹，《朱子全書》第 23 冊〈晦庵先生朱文公文集·四〉，(上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010)，頁 2779。

<sup>136</sup> 可參照蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，(台北市：台灣學生，1984)，頁 194。原文：孟子認為，惻隱等四端之心，是「我固有之」、「人皆有之」的。愛欽敬長的良知良能，是「不慮而知、不學而能」的先天本然之善，故朱註引程子曰：「良知良能，皆無所由，乃出於天，不係於人。」而「仁義忠信，樂善不倦」的「天爵」，亦是人所本有的「貴於己」的「良貴」。這些，都是人心的本然，是內在於人的生命之中的先天之善根。

<sup>137</sup> 朱熹，《朱子全書》第 23 冊〈晦庵先生朱文公文集·四〉，(上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010)，頁 2779。

<sup>138</sup> 會有此說乃是戴震認為孟子所言之性、才為不可分，皆指同一。

楊氏曰：「孟子一書，只是要正人心，教人存心養性，收其放心。」<sup>139</sup>須待正的是以心而言。心才可說心本善，因心偶有不善<sup>140</sup>。但落在孟子性善之脈絡下，實然是解不通的，故王船山言：

龜山云「孟子一書，只是要正人心」，此語意該刮不下。向聖賢言語中尋一句作紐子，便遮蔽卻無窮之理。以此為學，博約之序已迷；將此釋經，紕戾不少。到不可通處，又勉強挽回搭合去，則雖古人之精義顯相乖背，亦不惜矣。<sup>141</sup>

船山有此言之，乃是基於認為心與性是需連讀的<sup>142</sup>，故反對楊龜山所言「正人心」，因對船山來說，心中有本其性，性正而心亦正，同時亦無法離性而言心，否則就會落入佛學中的頓悟之學。

心之作用在孟子理論的脈絡當中，是為感受(情識)心亦為智識(認識、判斷)心，同時孟子言心，也是依著道德人性說心，<sup>143</sup>以此為人之道德行為尋找一個依據，肯定人之價值。因對事物有所感，進而能思能知，以此，人之所以為人而不為其他物種。

在心與性的分界上，事實上是相當模糊的，因歸根究柢而言在孟子原意當中皆是同指一事，都為人之所以為人之因。以程朱系統下的孟子學來說：心與性是同質異層，其中之分別為前者需待正，而後者本然為善則不需待正；而以牟宗三先生的分法，心為具體地說的實為字；性為形式地說的實為字，同時性的實在即是心。<sup>144</sup>實然這些分界僅是就現實上語言詞彙上的使用問題，在層面上有所差別，

<sup>139</sup> 朱熹，《四書章句集註》，(北京：中華書局，1983)，頁 199。

<sup>140</sup> 因心在呈現其樣貌時偶有不善，但其不並直指性為不善。依程朱所言，僅是因心為氣秉所蔽而所呈發露為不善，但本為善，同時情與才在程朱眼中看來也是如此。

<sup>141</sup> 王船山，《船山全書》第六冊，(湖南：岳麓書社，1996)，頁 892。

<sup>142</sup> 可參照王船山，《船山全書》第六冊，(湖南：岳麓書社，1996)，頁 893。原文：孟子云「存其心」，又云「求放其心」，則亦「道性善」之旨。其既言性又言心，或言心而不言性，則以性繼善而無為，天之德也；心含性而效動，人之德也。乃其云「存」，云「養」，苟得其養。云「求」，則以心之所有即性之善，而為仁義之心也。以此說明到在性善脈絡與德性修養之理路下，心與性是不可分說。

<sup>143</sup> 在道德人性的脈絡下言心，實然是包含情識與智識心。

<sup>144</sup> 參照牟宗三，《心體與性體》第一冊，(台北：正中書局，1968)，頁 417。

但其根本的含意皆指同一事。

在情與才方面，就孟子本意而言，情，僅是表性之實，如王弼所言之情操、是在道德上來說情，為性的內在擁有，同時也為性的內容。但後人如程朱、王船山、戴震<sup>145</sup>將喜怒哀樂納於情之中，而使孟子所言之情具有情欲、情感的意義在，以此便偏離孟子所言情之原意。實然，這是起因於在現實當中確實是如此而言，情為人與外物相接後所產生的感受<sup>146</sup>，此為四情(喜、怒、哀、樂)亦或為七情(喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲)<sup>147</sup>。若單獨以情字來看，以四情亦或是七情來解是沒有什麼大問題的，僅是落在孟子性善脈絡所言之情而有些許不妥。<sup>148</sup>

至於才，孟子原意指天賦的能力與材質而言，是為心靈面的道德創造而言，為大才、賢才。為人之所以為人同時亦單獨屬於人之可能性，實然必為善。若有不善，並不是指本為不善，僅是所呈現出來的情況為不善，是因為氣所蔽，使其不能盡其所能發用之故。王船山於《讀四書大全說》卷十中言：

知吾心之才，本吾性之所生，以應吾之用。……孟子曰：盡其才曰盡其心，是以知天下之能為不善者，唯其不能為善而然。而非果有不善之才，為心之所有。<sup>149</sup>

而朱熹所言才為：「才是能主張運用做事底。同這一事有一人會發揮得，有不會發揮得。同這一物，有人做得，有人不會做。此可見其才。」<sup>150</sup>同時於《朱子語類》中亦言：「性之品有三」為「才之品有三」可。<sup>151</sup>即是言才落在人身上

<sup>145</sup> 可參照戴震，《孟子字義疏證》，(北京：中華書局，1982)，頁 40-41。原文：曰：人生而後有欲，有情，有知，三者，血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏；發乎情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒；辨於知者，美醜是非也，而因有好惡。聲色臭味之欲，資以養其生；喜怒哀樂之情，感而接於物；美醜是非之知，極而通於天地鬼神。聲色臭味之愛畏以分，五行生克為之也；喜怒哀樂之慘舒以分，時遇順逆為之也；美醜是非之好惡以分，志慮從違為之也；是皆成性然也。由此可知戴震亦視「喜怒哀樂」為情。

<sup>146</sup> 如程伊川之所謂情，為感物而動者。同時也因此朱熹承順著此理路才會將惻隱、羞惡、辭讓、是非之心歸為情。

<sup>147</sup> 朱熹言四情；王船山言七情。

<sup>148</sup> 是因在《孟子》當中所說之「情」落在性善脈絡下主要是為道德上的情操、情懷而言，此同時直指「性」。

<sup>149</sup> 王船山，《讀四書大全說》卷十，(北京：中華書局，2009)，頁 32。

<sup>150</sup> 黎靖德，《朱子語類》卷第五十九，(台北：文津出版社，1986)，頁 1387。

<sup>151</sup> 黎靖德，《朱子語類》卷第五十九，(台北：文津出版社，1986)，頁 1389。

是有等級之落差的，這些說法是不太恰當的，因才在孟子所言之原意是沒有這樣的意涵的，才是否得以充分發揮僅和人之個體相關。否則孟子便不會說：「若夫為不善，非才之罪也」。

實然，在言善與不善之問題時，是因觀看的層面之不同而產生其差異性，程朱基本上是肯認性善，但心、情、才則可能為不善。確實就人在現實經驗當中所呈現出樣貌確實是有其不善，而程朱欲替此做一解釋，故將氣納入其學說中，並說：

「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」蓋本然之性，只是至善。然不以氣質而論之，則莫知其有昏明開塞，剛柔強弱，故有所不備。徒論氣質之性，而不自本原言之，雖知有昏明開塞、剛柔強弱之不同，而不知至善之源未嘗有異，故其論有所不明。須是合性與氣觀之，然後盡。

152

有氣便有性，有性便有氣。「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」孟子終是未備，所以不能杜絕荀揚之口。

如孟子說性善，是「論性不論氣也」。但只認說性善，雖說得好，終是欠了下面一截。<sup>153</sup>

只論性而不論氣，則收拾不盡，孟子是也。<sup>154</sup>

以此說來替人之行為不善做一解套，同時亦言孟子所說並不全面，所以在孟子之後，荀子與楊雄才會對孟子性善之說產生異議。但孟子所言心、性、情、才皆為善，是因孟子將四者看為同一事，同時也是就其根本來說，即是以人最原初的狀態下來說，不僅單純的只就經驗事實而言，而是更深入的看到人之所以為善的究極根本之因。孟子並不是沒看到人為不善，但就孟子而言，人為不善僅是人

<sup>152</sup> 黎靖德，《朱子語類》卷第五十九，(台北：文津出版社，1986)，頁 1387-1388。

<sup>153</sup> 黎靖德，《朱子語類》卷第五十九，(台北：文津出版社，1986)，頁 1388。

<sup>154</sup> 黎靖德，《朱子語類》卷第五十九，(台北：文津出版社，1986)，頁 1389。



個體之作為，是「放其心」、「失其本心」、「舍則失之」，而不是心、性、情、才為不善。

孟子言性善，為人之善行找到依據，同時也是肯認人之價值，有成聖成德之可能，因此異於世上其他物種，甚至有一優越性而言。若是言人性為不善，那麼人類一切善行何以而來？人之一切善行作為豈不是虛假而已嗎？因其無所依據。這並不是說到因人性本善，而有所優越性，故便不必講求進德修業，事實上，人在現實生活經驗中確實會有所不善，故孟子便強調「存心養性」、「收其放心」、「求則得之」之道德修養功夫，以揭開被蔽之性，使人能成德、成聖。



## 參考文獻

中文書目(依出版年份排列)

- 牟宗三，《心體與性體》第一冊，台北：正中書局，1968.5月。
- 牟宗三，《心體與性體》第三冊，台北：正中書局，1969.6月。
- 明憨山釋 德清，《莊子內篇注》，台北：廣文書局，1973。
- 梁啟超等，《中國哲學思想論集·先秦篇》，台北市：牧童，1979。
- 阮毓崧，《莊子集註》，台北：廣文書局，1980。
- 戴震，《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1982。
- 朱熹，《四書章句集註》，北京：中華書局，1983。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北市：台灣學生，1984。
- 牟宗三，《圓善論》，台北市：台灣學生，1985。
- 黎靖德，《朱子語類》卷第五十九，台北：文津出版社，1986。
- 魏元珪，《孟荀道德哲學》，中和市：谷風，1987。
- 唐君毅，《唐君毅全集：中國哲學原論 原性篇》，台北：台灣學生，1991。
- 黃俊傑，《孟學思想史論》，台北：東大圖書公司，1991。
- 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，台北市：文津，1991。
- 楊祖漢，《儒家的心學傳統》，台北市：文津，1992。
- 高柏園，《孟子哲學與先秦思想》，台北市：文津，1996。
- 王船山，《船山全書》第六冊，湖南：嶽麓書社，1996。
- 王船山，《船山全書》第十二冊，湖南：嶽麓書社，1996。
- 趙岐等注，《孟子》，北京：中華書局，1998。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺灣：臺灣商務，1999。
- 唐君毅，《唐君毅全集：哲學論集》，台北：台灣學生，2000。
- 楊澤波，《孟子與中國文化》，貴陽：貴州人民，2000。

梁啟超，《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，2005。

勞思光，《新編中國哲學史》，桂林：廣西師範大學，2005.10。

譚家哲，《論語與中國思想研究》，台北市：唐山，2006。

王船山，《讀四書大全說》北京：中華書局，2009。

梁啟超，《儒家哲學》，上海：上海人民，2009。

李維武編，《徐復觀文集》，武漢：湖北人民，2009.4。

朱熹，《朱子全書》第23冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，

2010

譚家哲，《孟子平解》，台北市：唐山，2010。

錢遜，《孟子讀本》，北京：中華書局，2010.3。



論文期刊

關亮清，《孟子人性論中的善惡問題》，東海大學碩士論文，1988。

白夙平，《孟子的人品美思想研究》，東海大學碩士論文，2003。

葉冰心，《孟子人性論研究》，南華大學碩士論文，2003。

蔡家和，《朱子的孟子學—以「知言養氣」章為例》，東海大學文學院學報，第四十六卷，頁 259-292，2005。

杜保瑞，《心統性情與心即理的哲學問題意識分析》，2008 年國際學術交流「共生思想與中國哲學—與台灣學者的對話」。

