國立臺灣大學文學院哲學系

博士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation

孟子心性論研究

An Investigation into Mencius' Theory of Xin and Xing

林耀麒

Lin, Yiao-Qi

指導教授：李賢中教授

Advisor: Professor Lee, Hsien-chung

中華民國 115 年 1 月

January 2026

doi:10.6342/NTU202600358

誌謝

謝謝我的寶寶們、妻、父母、岳母、
臺大醫院精神科的吳建昌醫師，
以及一路以來沒有放棄我的老師們。



doi:10.6342/NTU202600358

中文摘要

本論文探討孟子心性論，目的是為了尋找道德價值的最終判準，並且應用於現今社會。

「孟子心論」一章，分別解釋了「仁」、「義」、「禮」、「智」在孟子心論中的意義與重要性。「仁」是人心所居的安宅，孟子有五種不同面向的「仁觀」：「惻隱之心」、「不忍人之心」、「親親」、「求安求榮之心」、「不欲害人之心」。「義」是往返安宅的路，所以孟子有「對人的義」、「對事的義」，使人步上正途。「禮」是安宅之門，使人能夠求仁得仁，以「禮之本」、「禮之用」、「禮之成」三部分說明。「智」是使心不迷路的導航，孟子分成三層次：「常人皆有之智」、「賢者之智」、「聖者之智」，發揮智端就能居仁由義。

「孟子性論」一章，筆者解釋了性的本義，性與心、命的差別。孟子的性有動能，不是一灘死水，是活活潑潑的。孟子的性是自然而然的，是一物之所以為一物的道理，如果沒有性，就無法發揮通性與特性，事物只是個空架子、沒有內容。性能使人成聖，「聖」不在四端之中，但卻是吾人修養的最高境界，沒有性，則四端無法生出「聖」，唯有使性成長、長期集義，才能由四端走上聖。

「心性論的應用」一章，筆者提出「善的三段判準」以補充傳統「動機—結果」的判準方式，繼而說明「禮文重構」的步驟，期能裨於日用。至於孟子心性論應該如何應用？筆者舉四例探討：「可教化」能否成為量刑標準？女子是否應有祭祖權？教育第一線人員應以性善論還是性惡論以理解教學亂象？今日孝道有什麼困境？在在都是今日重要的社會課題。藉此說明孟子心性論是能應用於現代社會、歷久不衰的哲學瑰寶。

關鍵詞：心、性、仁、義、禮、智、善、孟子心性論應用

doi:10.6342/NTU202600358

Abstract

This dissertation investigates Mencius' doctrine of mind (xin1) and human nature (xing4) in order to identify the ultimate criterion for moral value and to explore its applicability to contemporary society.

This thesis explores Mencius' theory of mind and nature, aiming to seek the ultimate criterion of moral value and apply it to contemporary society.

The chapter "Mencius' Theory of Xin1(Mind/Mental)" explains the meaning and significance of ren2 (humanness), yi4 (justice/righteousness), li3 (ritual propriety), and zhi4 (wisdom) within Mencius' account of the mind. Ren2 is described as the secure dwelling place of the human heart. Mencius presents five different perspectives on ren2: the "heart of compassion," the "heart that cannot bear to see others suffer," "familial affection," the "desire for peace and honor," and the "heart that does not wish to harm others." Yi4 is the path that leads to and from this dwelling; Mencius distinguishes between "righteousness toward others" and "righteousness in dealing with affairs," both of which guide people onto the right path. Li3 serves as the gate to the dwelling, enabling individuals to seek and attain ren2. It is discussed through three aspects: the foundation of li3, the function of li3, and the fulfillment of li3. Zhi4 is the navigation that prevents the heart from losing its way. Mencius outlines three levels of zhi4: the wisdom possessed by ordinary people, the wisdom of the virtuous, and the wisdom of the sage. By cultivating the beginning of wisdom, one can reside in ren4 and act through yi4.

In the chapter "Mencius' Theory of Xing4 (Human Nature)," I explain the original meaning of xing4 and clarify the distinctions between xing4, xin1 (mind), and ming4 (destiny). According to Mencius, human nature possesses dynamic vitality; it is not a

doi:10.6342/NTU202600358

stagnant pool but full of lively movement. Xing4 is spontaneous and represents the inherent principle that makes each thing what it is. Without xing4, the manifestation of common and particular characteristics would be impossible, and things would be mere empty structures without substance. Xing4 enables human beings to attain sheng4 (sagehood). Although sheng4 is not contained within si4duan1 (the Four Beginnings), it is nonetheless the highest state of self-cultivation. Without xing4, the Four Beginnings could not give rise to sagehood. Only by nurturing one's xing4 and persistently accumulating acts of righteousness can one proceed from the Four Beginnings toward becoming a sage.

In the chapter "The Application of the Theory of Xin1 (Mind) and Xing4 (Human Nature)", I propose a "three-stage criterion of goodness" to supplement the traditional model that evaluates moral actions solely through "motives and outcomes". I then outline the steps for "reconstructing ritual forms," with the hope of offering guidance for everyday ethical practice. As for how Mencius' theory of mind and nature may be applied to contemporary life, I examine four issues: whether ke3 jiao4hua4 (teachability or moral transformability) may serve as a criterion in sentencing; whether women should have the right to participate in ancestral rites; whether frontline educators ought to understand classroom disorder through the lens of the goodness or badness of human nature; and what difficulties contemporary society faces regarding filial piety. These cases demonstrate that Mencius' theory of mind and human nature remains a timeless philosophical treasure, fully capable of addressing pressing issues in modern society.

Keywords: mind/mental (*xin1*), human nature (*xing4*), humanness (*ren2*), justice/righteousness (*yi4*), ritual propriety (*li3*), wisdom (*zhi4*), goodness (*shan4*), application of Mencius's theory of mind and human nature

doi:10.6342/NTU202600358

目次

誌謝.....i
中文摘要.....ii
Abstract.....iii
目次.....v
圖次.....ix
表次.....ix
第一章　緒論.....1
　第一節　研究動機與研究目的.....1
　　一、研究動機.....1
　　二、研究目的.....9
　　三、研究基礎：碩論研究成果.....12
　第二節　文獻回顧.....22
　　一、注疏類.....22
　　二、賞析.....33
　　三、專書.....40
　　四、讀書劄記：《孟子待解錄》.....71
　　五、小結.....75
　第三節　研究方法.....78
　　一、當代研究方法啟示.....78
　　二、小學.....81
　　三、修辭法.....89
　　四、人類學.....92
　　五、史學方法與史例.....95
　　六、小結.....97
第二章　孟子心論.....99
　第一節　孟子心論在中國哲學的分野.....101
　　一、《論語》：孟子心論的根源.....101
　　二、孟子在中國傳統心論的分野.....106
　　三、孟子的心論：人行善的根源.....111
　第二節　仁：人心所居的安宅.....118
　　一、論語中的仁論.....118
　　二、孟子對於「仁」的定義.....123
　　三、孟子對於孔子仁論的發揮.....136
　第三節　義：往返安宅的路.....141
　　一、論語中的義論.....141

doi:10.6342/NTU202600358

二、孟子的義論.....142
三、經權：常與非常，均須合於義.....148
四、義利之辨：枉尺能否直尋？.....163
五、小結.....175
第四節　禮：安宅之門.....178
一、孔子：儒家禮論奠基者.....182
二、禮之本：辭讓，恭敬.....188
三、禮之成：經禮、曲禮.....193
四、禮之用：內聖、外王.....202
五、小結.....205
第五節　智：使心不迷路的導航.....209
一、智分成三層次.....209
二、良知良能新解.....226
三、小結.....236
第六節　本章小結.....237
一、安宅之喻.....237
二、嫂溺援之以手.....239
第三章　孟子性論.....241
第一節　孟子之前的儒家性論.....241
一、〈性自命出〉的研究現況.....242
二、〈性自命出〉解讀.....244
三、〈性自命出〉與孟子性論比較.....274
第二節　論性與命的交互作用.....279
一、「性」、「命」解詁.....279
二、駁性命同一說.....280
三、性命非同物.....282
第三節　探究人性，可以為萬世法.....288
一、「天下之言性」章之重要.....288
二、「天下之言性」章解詁.....291
三、「天下之言性」章問題.....301
四、「天下之言性」章意義.....309
第四節　性是自然而然的.....312
一、順性以為善.....312
二、「乃若其情」解詁.....320
第五節　性有動能可使人成聖.....325
一、性有動能.....325
二、性有使人成聖的潛能.....332
第六節　本章小結.....341

doi:10.6342/NTU202600358

一、心性非同物.....341
二、小結.....344
第四章　孟子心性論的檢討與應用.....345
第一節　心性天的交互關係.....346
一、心性天同：德性工夫論.....347
二、心性天不同：道德認知論.....352
三、小結.....359
第二節　本善與向善論比較.....361
一、本善論面臨的難題.....361
二、向善論面臨的難題.....368
三、小結.....372
第三節　孟子心性論當代應用實例.....373
一、「善的三段判準」與「禮文重構」.....374
二、「可教化」能否成為量刑標準？.....381
三、女子應有祭祖權.....390
四、教育第一線的性善性惡之爭.....396
五、今日孝道困境（附論悌）.....406
第四節　本章小結.....418
第五章　結論.....419
第一節　本論文已解決的問題.....420
一、解決了心論的哪些問題？.....420
二、解決了性論的哪些問題？.....423
第二節　本論文研究成果.....428
一、回歸原典與書目解題.....428
二、孟子心論的成果.....428
三、孟子性論的成果.....433
四、孟子心性論的檢討與應用.....435
第三節　未竟研究事宜.....438
參考書目.....440
凡例.....440
一、古籍與譯注.....440
（一）經部.....440
（二）史部.....442
（三）子部.....443
（四）集部.....444
二、專書.....444
（一）哲學通論.....444
（二）專論.....445

doi:10.6342/NTU202600358

（三）方法學及工具用書.....446
（四）外文著作及譯著.....447
（五）其他參考資料.....448
三、專書論文.....449
四、期刊論文.....449
五、博士論文.....451
六、電子資源.....451
附錄.....451

doi:10.6342/NTU202600358

圖次

圖 1　甲骨文的「良」字 227
圖 2　儀禮士堂圖 238
圖 3　甲骨文的「聖」字 332
圖 4　金文的「聖」字 333
圖 5　上博竹簡的「聖」字 333

表次

表 1　〈性自命出〉第一部分 244
表 2　〈性自命出〉第一部分各段內容對應 275
表 3　筆者隸定〈性自命出〉第一部分 278
表 4「天下之言性章」結構 289
表 5　「天下之言性章」白話語譯 291
表 6　古文「惡於」的用法 295

doi:10.6342/NTU202600358

第一章　緒論

第一節　研究動機與研究目的

一、研究動機

「吃人的禮教。」

魯迅先生於民國七年創作《狂人日記》，迄今已逾百年，亦即，「禮教吃人」[1]這一詞問世也超過一百年了[2]。

> 我翻歷史一查，這歷史沒有年代，歪歪斜斜的每頁上都寫著「仁義道德」幾個字。我橫豎睡不著，仔細看了半夜，纔從字縫裏看出字來，滿本都寫著兩個字是「喫人」！[3]

在一百年前，中國積弱不振，知識分子勵精圖治，想要大有為一番。他們首先要做的，便是找出中國近現代為何成為各方列強的俎上肉。於是他們找到一個出氣筒，那就是從孔子一路傳下來的儒家思想，認為正是儒家思想不思進步，一味保守，故步自封，所以中國才會落後於世界的新潮流。但是在一百年後的今日，平心而論，是否真如一百年前的知識分子所說，儒家是中國積弱不振的元凶？清朝之前，中國一直是世上國力強盛的國家，儒學也是士人學問的主流。但清朝鎖國之後國力下滑，民初的知識份子卻把這個擔子推給儒家，既不理性、也不公允。然而當時西學派為主流，儒學自然被當時的西學給比了下去，並且擔了許多不應該的罪名；真可謂「欲加之罪，何患無辭」。

所幸，後世學者反思此現象，批判五四時期的偏見，如楊澤波先生云：

---

[1] 楊澤編：《魯迅小說集》（臺北：洪範，1994 年 10 月初版），頁 6。魯迅著作內並未連用「禮教吃人」四字；在《狂人日記》發表的次年，吳虞才將四字連用：「吃人的是禮教，禮教是吃人的」。詳見吳虞，〈吃人與禮教〉，《新青年》第六卷第六號，1919 年 11 月 1 日。

[2] 魯迅著有〈在現代中國的孔夫子〉一文，對於儒學成為功名的敲門磚以及對儒學的落魄，與一般民眾的疏離與割裂，有其個人的體悟，也顯現了當代中國儒學內外交偪的困境。詳見楊澤編：《魯迅散文集》（臺北：洪範，1995 年 10 月初版），頁 448-454。

[3] 楊澤編：《魯迅小說集》，頁 6。

doi:10.6342/NTU202600358

再可嘆，西方船堅炮利之火，打得不少中國人丟掉了祖宗；西方理性科學之光，照得很多中國人失去了善性。性善論成了「醜媳婦」，只能暗暗賣力，苦苦支撐著「家業」，大面上卻見不得「公婆」，沒臉出頭。幸有熊十力、牟宗三等人，慧眼獨具，中骨挺立，沒有被西風刮倒，沒有被「理性」迷惑，重整儒學大旗，再振孟子雄風，才保住了儒家這條血脈，才使後學知道性善為何物。但他們的努力只在極其有限的範圍內有影響，大多數人並不懂他們在幹什麼，只當是胡說八道，一笑了之。[4]

因為自從五四以降，近代中國許多知識份子批評儒家囿於家族倫理，認為儒家所提倡的孝道是專制政治的溫床。最近日本學者澤田多喜男更以孟子所說「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」為據，認為儒家先家而後國，先私而後公。[5]

對於儒學扭曲至此，儒學也就這樣啞巴吃黃連，有苦說不出，被罵了一百多年。直至今日，攻擊儒學是落後思想的聲音依舊不絕於耳。傅佩榮先生云：

以倫理、民主、科學，分別表徵民族主義、民權主義、民生主義之本質所在，則其中「倫理」因素當與儒家思想直接有關。相對於此，民國八年的五四運動特別標舉「民主」與「科學」，固然反映了知識份子力圖革新的心願，但是其疏忽「倫理」因素，則顯然可見。這與五四運動以「打倒孔家店」為其口號之一，可謂互為表裡。既然要打倒儒家所代表的傳統，自然不宜再強調什麼「倫理」了。當時談儒家的人竟至「羞澀不能出口」。[6]

楊澤波先生又云：

清朝末年，帝國主義列強侵略中國，中國知識份子紛紛向西方學習，以求強國之策。在學習過程中，自然也接觸到了西方哲學思想，於是不少人便

[4] 楊澤波：《孟子性善論研究（修訂版）》（北京：中國人民大學，2010 年），頁 276。

[5] 澤田多喜男之說出自其期刊論文：〈先秦における公私の觀念〉，《東海大學紀要（文學部）》，第 25 輯（1976）。然未能得見，故轉引自黃俊傑教授之《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991 年出版），頁 94。

[6] 傅佩榮：《儒家哲學新論》（新北：聯經，2010 年 12 月初版），頁 45。

doi:10.6342/NTU202600358

試著用西方哲學思想研究中國哲學。這是歷史的潮流，歷史的趨勢。……牟宗三雖然主觀上一直強調要以中國哲學的思路研究中國哲學，對於一些人照搬西方哲學甚為不滿，提出過尖銳的批評，但由於時間短，可資借鑑的不多，特別是在西強中弱的大背景下，自己在不自覺之間又以其他的形式陷入了同樣的困境。[7]

西風東漸，民初的學術界雖然充滿活力，但這個活力並不是給予儒學的，而是西學。

吾人可以分成兩個階段思考：五四運動的一百年之前，與一百年之後的儒家各是什麼樣子的？

（一）五四運動的一百年前

思想的產生與發展，有其歷史脈絡，必須尋繹其時空背景，方能理解來龍去脈。如黃俊傑先生所言：「我們必須將經典解釋者及其言論，置於他們所處的時空脈絡中加以分析，才能成為經典詮釋者的異代知音與未面心友，聽出他們的經典詮釋論中的弦外之意！」[8]

五四運動的一百年前，儒家承襲宋儒的影響，而宋儒又受到當時歷史環境的影響，所謂「餓死事小，失節事大」[9]的概念，從宋朝至清朝未曾斷絕，甚至變本加厲。幾百年來有不少人將這句話奉為圭臬、身體力行，民國之後則開始出現理性與非理性的檢討聲浪。誠然，這句話出自宋儒程頤，吾人不應該逃避這個事實；但同時也應該更公正更客觀地來看為什麼宋儒會說出這句話。在唐宋之間的五代十國時期，天下大亂，禮義不正，人心道德淪喪。「失節事大」，其實是對五代十國時期的反省與恐懼，因為害怕人人「失節」，於是乎才有這麼沉重的呼籲，所

[7] 楊澤波：《孟子性善論研究（修訂版）》，頁 274。
[8] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 171。
[9] 朱熹編：《河南程氏遺書．第二十二下》：「問：『嫠婦於理似不可取，如何？』曰：『然。凡取，以配身也。若取失節者以配身，是己失節也。』又問：『或有孤嫠貧窮無托者，可再嫁否？』曰：『只是後世怕寒餓死，故有是說。然餓死事極小，失節事極大。』」見《河南程氏遺書（中）》（長沙：商務印書館，1939 年版），頁 328。

doi:10.6342/NTU202600358

以歷史五朝的「長樂老」馮道才飽受批評[10]。這句話適用的範圍不止於女性，而是所有有道德良知的人都必須呼應的信念追求。

宋儒追求道德良知的起源，吾人可以追溯到《孟子・告子上》：「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。呼爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。」漢代亦有蘇武出使匈奴十九年以後「奉使全節」[11]。宋儒提倡追求良知、保存自我尊嚴，可說與孟子出自同一精神。以現代觀點看待這句話，吾人更不應該將其視為僅僅加諸於女性的道德枷鎖[12]，而是對於所有士人的警語。如果士人連自己的節操都保不住，那還能要求什麼呢？「晚節不保」是句耳熟能詳的成語，

[10] 宋・歐陽修：《新五代史・卷五十四・雜傳第四十二》：「傳曰：『禮義廉恥，國之四維；四維不張，國乃滅亡。』善乎，管生之能言也！禮義，治人之大法；廉恥，立人之大節。蓋不廉，則無所不取；不恥，則無所不為。人而如此，則禍亂敗亡，亦無所不至，況為大臣而無所不取不為，則天下其有不亂，國家其有不亡者乎！予讀馮道長樂老敘，見其自述以為榮，其可謂無廉恥者矣，則天下國家可從而知也。」見楊家駱主編：《新校本新五代史并附編二種》冊 2（臺北：鼎文書局，1981 年），頁 611。宋代經過五代十國的動亂，立國後又有澶淵之盟、向遼國輸出歲幣的恥辱，因此宋代士人重視氣節，所以儘管馮道私德良好、自律甚嚴，也有力勸耶律德光屠殺漢人百姓的善舉，但歐陽修在史論中只嚴厲批判他身仕五朝八姓十一帝之事。

[11] 漢・班固：《漢書・卷七・昭帝紀》：「移中監蘇武前使匈奴，留單于庭十九歲乃還，奉使全節，以武為典屬國，賜錢百萬。」見楊家駱主編：《漢書集注附前漢不列傳人名韻編綜合索引》冊 1（臺北：鼎文書局，1984 年），頁 223-224。

[12] 宋代以後大肆提倡婦女守貞、守寡、殉節，並以教喻、纏足限制女子行動範圍，此類記載屢見於史傳、小說、女誡中。
見於史傳者，如連橫《臺灣通史・列女列傳》收錄之女性皆為節烈，舉「蔡欽妻」為例：「謝氏，澎湖奎壁澳人，適蔡欽，年十八寡，遺腹生一子又殤，家貧屢空。里婦以其少，多勸之醮。謝氏不從，指天而誓曰：『婦人不幸夫亡，命也；有子守之，無子死之，亦命也。吾處今日，有死而已。』里婦知不可奪，始止。後立一子，以存夫祀。人欽其節。」見《臺灣通史》（臺中：臺灣省文獻委員會，1976 年一版），頁 1029。
見於小說者，如清人吳敬梓的諷刺章回小說《儒林外史》第四十八回〈徽州府烈婦殉夫　泰伯祠遺賢感舊〉就記載當時士大夫王玉輝為了博取美名，坐視自己新寡的女兒絕食而死，說這是「青史上留名的事」，直稱「死的好」；見清・吳敬梓撰，繆天華校訂：《儒林外史》（臺北：三民，1985 年 9 月五版），頁 358-359。其餘如擬話本小說《警世通言》、《初刻拍案驚奇》，則以故事教喻女子須守閨閣之事，不可踰越；例多，不贅。
至於女誡，如明代呂坤之《閨範・嘉言》：「孔子曰：『婦人，伏於人也。是故無專制之義，有三從之道，無所敢自遂也。教令不出閨門，事在饋食之間而已矣。是故女，及日乎閨門之內，不百里而奔喪。事無擅為，行無獨成。參知而後動，可驗而後言。晝不遊庭，夜行以火。所以正婦德也。』」收入清・陳弘謀輯：《教女遺規》卷中，《四部備要子部》冊 380（臺北：臺灣中華，中華書局聚珍仿宋版影印本、中華書局據通行本校刊，1965 年臺一版），頁 5。然而此非孔子所言，而是來自《大戴禮記・本命》：「女者，如也，子者，孳也；女子者，言如男子之教而長其義理者也。故謂之婦人。婦人，伏於人也。是故無專制之義，有三從之道——在家從父，適人從夫，夫死從子，無所敢自遂也。教令不出閨門，事在饋食之閒而正矣，是故女及日乎閨門之內，不百里而奔喪，事無獨為，行無獨成之道。參之而後動，可驗而後言，宵行以燭，宮事必量，六畜蕃於宮中，謂之信也，所以正婦德也。」實是假託孔子之言以限制婦女行動、遂行女教，見清・孔廣森撰，王豐先點校：《大戴禮記補注》（北京：中華書局，2013 年一版），頁 245。

doi:10.6342/NTU202600358

這裡的「節」字應當適用於男女兩性，也就是男性女性都應該受到「節」規範，與「失節事大」的「節」字應該是同一意涵。如果晚節不保是不應該的、是可悲的，那麼致力於保存自身的「節」，不也是理所當然的嗎？

> 事孰為大？事親為大。守孰為大？守身為大。不失其身而能事其親者，吾聞之矣；失其身而能事其親者，吾未之聞也。孰不為事？事親，事之本也。孰不為守？守身，守之本也。[13]

守身可以視為守節，傅佩榮先生解釋這段，說：「生命得自於父母，事奉父母自然很重要。一個人要守住自己的節操，然後才能事奉父母。無節操則內心愧疚，又怎能以真誠態度面對父母？其實人活在世界上，要堅持的就是——做人處事有原則，有原則可以放諸四海而皆準。譬如一個人如果不講信用，不能夠守住自己的諾言，則其他的優點都會大打折扣。」[14]守身等同於守節，而守節的具體內容，則應該是能放諸四海皆準的。能放諸四海皆準的節，自然是吾人內在的仁義禮智，具體化成行為的準則，於是成為禮教。「禮之實，節文斯二者是也」[15]，「節」不應該被污名化，而是應該與時俱進、因時制宜。社會型態改變，自然規定條文也要改變，否則只是一味死守條文，並不能算是守禮、守節。也就是說，理學家要求的其實也正是這放諸四海皆同的人性，自然不是壞事。

沿此方向思考，吾人常說「禮節」，要有禮、也要有節，所以孔子言「樂節禮樂」，其弟子有子也認為「禮之用，和為貴」[16]、而「和」需要「以禮節之」[17]。可惜的是不少士人的思考受至侷限，一味認為「失節事大」只能用在女性上，因此造成的悲劇史不絕書[18]。是故，吾人應該徹底反省一百年前知識分子對於禮教

---

[13] 《孟子・離婁上》。

[14] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》（臺北：遠見文化，2018 年 9 月二版），頁 327-328。

[15] 《孟子・離婁上》。

[16] 《論語・學而》。

[17] 《論語・學而》。

[18] 明清時代表彰婦女節孝，部分婦女受制太深，成了禮教名節的犧牲品，如清人袁枚之妹明知未婚夫素行不良，卻為全禮義而執意婚配，於是受盡苦楚，抑鬱以終。見袁枚：〈祭妹文〉，《小倉山房文集》卷 14（臺北市：廣文，1972 年 5 月初版），頁 3：「汝以一念之貞，遇人仳離，致孤危託落；雖命之所存，天實為之；然而累汝至此者，未嘗非予之過也。予幼從先生受經，汝差肩而坐，愛聽古人節義事，一旦長成，遽躬蹈之。嗚呼！使汝不識詩書，或未必艱貞若

doi:10.6342/NTU202600358

的見解是否正確。

《論語・鄉黨》:「廄焚。子退朝，曰:『傷人乎？』不問馬。」這句話正表達了儒家對於「人」的重視。過度放大「失節事大」一句，並且斷章取義、強力批判如此重視「人」的儒家，百年前的知識分子實在是太不公道了。「嫂溺不援，是豺狼也」，與孔子相同，對生命深刻反省思想的孟子，繼承了孔子的精神，並將孔子的說法發揚光大：認為人人都有惻隱之心，也就是不忍人之心。這便是說人人都有愛護生命的本能，不論是自己的、或是他人的。

「禮教吃人」的說法傳世一百多年後，不得不說，這評論過於苛刻。同時，身處當代，吾人也不得不喚醒、不得不牢牢記住儒學是以關懷人民百姓為主體、以自我超越覺醒為目標的哲學。孟子的「親親而仁民，仁民而愛物」[19]，是推己及人的施行準則；又如曾子所言:「仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」[20]切勿懈怠。

（二）五四運動後的一百年間

然而五四運動過去了一百年，儒學又改變了多少呢？吾人經歷過新儒家的洗禮，經過出土文獻的震撼，眼見考據訓詁學術不斷進化，再透過外國學者的視野、他山之石可以攻錯，對於儒學的掌握可以說遠遠超過一百年前。可是這樣的研究

是。」無怪乎袁枚大慟，認為學習禮教反而害了妹妹一生多舛。

《臺灣通史・卷三十五・列女傳・林楊氏》記載林朝棟兒媳，也是守寡殉節制度下的受害者：「林楊氏楊氏，彰化縣治人，歲貢生春華之女也。性端莊，讀書習禮。年十六，許字臺邑阿罩霧莊林資鍠，棟軍統領朝棟之長子也。未聘而卒。楊氏聞訃，大慟。春華率以奔喪，遂不歸。翁姑憫之，為擇靜室以居。問省之外，未嘗一出閫門。裙布荊釵，不施膏澤，澹如也。乙未之役，朝棟謀內渡，楊氏拜辭曰：『未亡人不即從夫於地下者，以繼嗣未立爾。今猝遭變故，蒙犯霜露，何可以弱少為堂上憂？』是夜自經於床。僕婦林氏、頂橋仔頭莊人，婺也，亦從死。里黨聞之，咸為嗟歎。朝棟乃以三子資鏗之子正熊嗣之。」見清・連橫:《臺灣通史》，頁 1024-1025。

又如清末慈禧太后以名節為藉口逼死珍妃，誠為以禮殺人之惡例，《清史稿・卷二百十四・德宗恪順皇貴妃傳》：「恪順皇貴妃，他他拉氏，端康皇貴妃女弟。同選，為珍嬪。進珍妃。以忤太后，諭責其習尚奢華，屢有乞請，降貴人。逾年，仍封珍妃。二十六年，太后出巡，沉於井。二十七年，上還京師。追進皇貴妃。葬西直門外，移祔崇陵。追進尊封。」見《清史稿》（北京：中華書局，1977 一版）冊 30，頁 8932。

19 《孟子・盡心上》。

20 《論語・泰伯》。

doi:10.6342/NTU202600358

成果卻僅限於一隅——學者的象牙塔內。吾人尚未成功推廣儒學，不能讓世人重新接觸到這些新的、有活力的儒學；相反的，今日國高中生學習的仍然是死板板的文字與教條、有如管中窺豹。縱使不乏有志之士言者諄諄，努力推廣普及，然而「孟子人性本善」[21]和「荀子人性本惡」[22]這種淺薄且錯誤的資訊，依然充斥在國高中學子的教科書、參考書中，近十年內臺北自來水公司徵才考試的國文試題亦稱孟子性本善[23]——連撰寫國家考試題目、參考書籍的高知識分子，都對孔、孟、荀認識如此短淺，這是當代儒學研究未能普及的有力證據——只能說研究與教學各行其是，於是離則兩傷。亦即，縱使當代儒學研究再深入再精闢，無法有效推廣普及，仍是不爭之事實。再豐碩的論文篇數，只要缺乏普及的管道，也無法改變出了學術圈之後，普羅大眾對儒家的誤解。

而且，不止上述的教學者對儒家了解得不夠完全，當代研究者也不盡然理解儒家思想，即使是知名的學者也難免在解釋時略有瑕疵。如熊公哲先生在其《荀子今註今譯》中也提到：「為人性皆善，及其不善，物亂之者，孟子也……以為人之性惡，其善者偽也，作性惡之篇，因以非難孟子者，荀子也。」[24]以筆者之研究成果：孟子的性善，不是人性皆善，而是「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也」[25]。人可以作出善的行為以後才能說是性善，這當然不能稱為本善或皆善。至於荀子「性惡」是指人順性會為惡，所以才稱性惡[26]，惡是行為後的後果，並

---

[21] 《三字經》：「人之初，性本善。」見施孝峰主編：《《三字經》古本集成》（瀋陽：遼海，2008 年一版）。此書所收 18 種古本《三字經》前八句皆同，唯《廣三字經》文字略異，頁 170：「人之初，性本善，性相近，習相遠。苟不教，汩其性，教之道，養以正。」

[22] 吳羿編著：《國文統測復習 28 週》（臺北：東大圖書，2014 年 5 月五版），頁 212：「……意指要用人力矯正天生之惡，始能積善化性，終歸於善。」

[23] 107 年臺北自來水事業處技術士考試國文科試題：https://www-ws.gov.taipei/Download.ashx?u=LzAwMS9VcGxvYWQvMzA2L3JlbGZpbGUvNDc3MjgvNzk4NTAzOC8xZWFhOTYzYi1iNzM4LTQ0OTctYTRmYy00ODc1YTEzM2JiMjcucGRm&n=MTA35bm05paw6YCy6IG35ZOh55SE6KmmLeawtOmbhnuaKgOihk%2bWjqy3IhbHlkIznp5Hnm67vvJoxLumbu%2biFpuamguirluWPiuWci%2baWh%2bmWseiugOa4rOmpl%2bOAgTIu6Ieq5L6G5rC05rOV5Y%2bK5YW25pa96KGM57Sw5YmH44CB54ef5qWt56ug56iLLnBkZg%3d%3d&icon=.pdf

【3】23.對於「心性」本質的辯證，先秦諸子各有不同。依本文內容，下列何者最接近孟子的理論？

①性無善亦無惡②性有善也有惡③性本善③性本惡

[24] 熊公哲：《荀子今註今譯》（臺北：臺灣商務，1995 年），頁 481。

[25] 《孟子・告子上》。

[26] 《荀子・性惡》：「所謂惡者，偏險悖亂也。」

doi:10.6342/NTU202600358

沒有人性本惡的想法；語見筆者的碩士論文《荀子心性論研究》。因此可見熊氏的並沒有完全理解孟荀的哲學思考，失之偏頗；熊氏此書常有增字解經的問題，訓詁亦有不確之處，語見拙作《荀子心性論研究》。連學者都未必能正確理解「性善」或「性惡」的定義了，當然更不用說平時無法接觸到學說深處的一般人了。

研究與教學的斷層，令學子與讀者誤以為儒學就是這麼膚淺，所以言者諄諄、聽者藐藐。這與活活潑潑、充滿生機，自強不息的二十世紀的儒學研究背道而馳。因此，吾人不但需要研究儒學，更要學習如何在當今之世推廣儒學。這也就是孟子所謂「大而化之之謂聖」[27]的精神，傅佩榮先生解釋道：「一個人有如光明普照大地之外，還能產生感化群眾的力量，這叫做『聖』」[28]，也是「窮則獨善其身；達則兼善天下」[29]的實現。不只要學習理論，更應該身體力行。這裡的身體力行可以分為兩個部分——一是對己，對內努力修行發展四端，發展人格修養六境：善、信、美、大、聖、神；二是對外，把善推廣出去，就像舜的「與人為善」，與眾人一起行善。

在「禮教吃人」後的這一百年間，大眾的精神寄託從道德主體與上天聯結的自我覺醒，幾乎變成寄附在各種宗教之下，舉凡《太上感應經》、《玉曆寶鈔》、《新約聖經》、《舊約聖經》、《心經》、《金剛經》、《大悲咒》等等各式各樣目不暇給的宗教經書：在公眾場所，常可以看見有人手持宗教經籍、念念有詞，卻鮮少發現手持《論》《孟》、琅琅上口的人。《論》《孟》幾乎不再存在於高知識份子之間，更不用提一般百姓；所以，也就理所當然地把《四書》、《五經》拋諸腦後，甚至陷入連十三經是哪十三本都背不出來的窘境了。「親親而仁民，仁民而愛物」的儒者，卻似乎在二十世紀中缺席一般，不見蹤影。以現代語言為例：今日社會大眾稱讚樂善好施、與人為善的人，常使用的詞彙是「佛心」，而不是「仁心」，「仁心」這個讚美詞似乎只用於醫生了，而且是「仁心仁術」連用；經常出現在

[27] 《孟子．盡心下》。
[28] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 632。
[29] 《孟子．盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

大眾眼裡心裡，樂善好施、與人為善的人大多是宗教家、或是慈善家，而非儒者。這個現象也就說明了社會大眾無法將「由仁義行」[30]的善行善人視為儒家思想教化的結果，卻歸功於神佛上帝的教義感召。

因此，在「禮教吃人」問世一百年後的今天，筆者希望能從自己開始，把這句話轉變為「禮教養人」。如傅佩榮先生之言：「秉持真誠之心，依循固定規範，再以有效的方法完成初衷。如果拘泥於禮儀條文，以致於錯過了救人的時機，那不是近似『禮教吃人』嗎？仔細省思本章，可知孟子絕無助成『禮教吃人』的嫌疑。」[31]禮是用來調節仁與義的：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也……禮之實，節文斯二者是也。」[32]而非「以善服人」[33]。如果行善還存有比較的心態，這樣的動機就不夠純善了。吾人必須躬行的，也就是發揚自身四端，由自身而社會。「事親」、「從兄」都是維繫社會秩序的基本手段，基本秩序安定了，社會也就能平定，人人都能安居樂業，「人人親其親、長其長，而天下平。」[34]這是本篇論文最主要的期待與盼望。借用魯迅先生金言：「在這樣的境地裏，誰也不聞戰叫：太平。太平……但他舉起了投槍！」[35]儒學的研究不能停止，儒學的推廣迫不及待，吾人應該借鑑魯迅先生的作法與想法，舉起投槍，為新世紀的儒學戰鬥。

二、研究目的

那麼，為什麼選取孟子心性論，作為筆者的論文主題呢？

因為儒家理論中，最是家喻戶曉，也最容易被今人誤解的，就是孟子「性善」與荀子「性惡」的人性論。今日國高中的國文教材裡，雖然選了《孟子》(《荀子・勸學》在 108 課綱後並非必讀)，但往往因為授課時間不足、加以缺乏哲學思辨訓練，只能填鴨式地要學生背誦「性善」或「性惡」論，而無法略述何謂性善性

[30] 《孟子・離婁下》。
[31] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 325。
[32] 《孟子・離婁上》。
[33] 《孟子・離婁下》：「以善服人者，未有能服人者也。以善養人，然後能服天下。天下不心服而王者，未之有也。」
[34] 《孟子・離婁上》。
[35] 魯迅：〈這樣的戰士〉，《魯迅散文集》（臺北：洪範書店，1995 年 10 月初版），頁 147。

doi:10.6342/NTU202600358

惡，致使學生以為「性善」即「人性本善」、「性惡」即「人性本惡」，無法進一步了解儒家的善惡觀，就更無法理解人性論之於道德善惡判準的重要性。意即，學生只能學到表面的現象，而無法探究行為的根源，也就沒有辦法思考「本善」及「本惡」是否合理。這與前文提及的「失節事大」類似，每個人都只知道條文，那條文何來？不清楚。條文會造成什麼影響？不重要。為什麼要填這個條文？不知道。這就使得學生變成填空機器，這一格該填什麼答案或許對他們而言很簡單，但更重要的是為什麼這一格要填這個答案，卻一如既往不受重視。即使標榜「素養」題，「知其所以然」的精神卻依然不足。

筆者一向重視倫理學中的善惡是非判準，從踏入學術領域後，就一直苦苦尋找是否存在「**有一言可以終身行之者乎**」[36]的倫理學範本。傳統中國哲學有儒釋道三家，釋家追求主體的精神擺脫肉身的束縛與解離來自於物理世界的痛苦。對筆者而言，釋家沒有辦法解決問題，而是逃避問題；這並不能成為人生在世遇到困境時該如何解決問題的方針。釋家的作法是把發生過的事情當成假的、虛幻的，把看不見的當成真的、存有的，即清儒戴震所言「**遂求諸無形無跡者為實有，而視有形有跡為幻**」[37]；這樣的理論筆者無法接受。至於道家採取的方法，是超越世界，以一雙超越俗世的眼睛睥睨宇宙，《莊子．逍遙遊》：「**何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！**」因此這個世界的事情不是道家關心的重點，其所重視的只有主體的逍遙、絕對的自由。這反映了人類心靈的渴望，但仍然不是解決事情的方法。

於是筆者讀了儒家的典籍，懵懵懂懂地寫完碩論《荀子心性論之研究》，覺得儒家精神可供效法，因為儒家積極解決問題、勇敢面對時代帶來的各種挑戰，而不是逃避問題或閃爍其辭。唯有如此，才能在人生遇到重要抉擇的時候，做出自己不會後悔的選擇。所謂「**雖千萬人，吾往矣**」的精神深深撼動了筆者，於是

[36] 《論語．衛靈公》。
[37] 清．戴震：〈天道〉，《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1961 年初版），卷中，頁 24。

doi:10.6342/NTU202600358

在博士班求學期間，努力學習儒學相關知識。碩士班時期，筆者以荀子之心性論為研究對象，雖不敢妄言完全了解荀子之理論，然而已嘗一臠而略知儒學鼎中之味，因此自覺不能不深入了解另一位儒家心性論宗師：孟子，故改以「孟子心性論」為研究主題。唯有了解孟、荀在心性論上的異與同，才能了解儒家如何面對千百年來一次又一次的挑戰，才能覓得可以行終身之一言，以為安身立命之準則。

本論文之研究目的，主要目標是理解孟子的心性論。要處理的問題有四。

首先是「心」的內容，孟子學說的理論基礎基本上是由「心」而來。要了解孟子心性論架構，則必須先討論「心是什麼」？這個問題有很多種解答，有物理的、形上學的、倫理學的、知識論的；本論文探索的是「心」在倫理學的意義。在《孟子》書中，提到心的次數有五十三段之多。這些心的意思與指涉是否相同？如果相同，那孟子的心代表什麼？如果不同，又該如何詮釋？在討論「心」的內容之中，又包含有仁義禮智的研究。仁義禮智是孟子所謂的心的「四端」，根植於心。那麼，「四端」與「心」是不是同一回事呢？如果是，為什麼要說「根於心」？直接說「仁義禮智，心也」，便沒有爭議。如果不是，那麼不同之處何在？又如何不同？這些都是研究孟子心性論時，必須要一一爬梳的重要議題。

第二的問題是「性是什麼」。什麼樣的東西可以稱之為「性」？這是談「性」時首要釐清的目標。戰國至漢初的性論之所以莫衷一是，正因為各家對「性」字的定義不盡相同，因此得出大相逕庭的結果。因此如果這一步沒有踏穩，那麼接下來的工夫全是枉然。以傳統造字原則來說，「性」是指一物的生長；更進一步的解釋就是，為什麼一物可以稱為一物的原因。

第三是「性」有什麼樣的特質。從先秦起，學者鑽研此議題而形成了不少人性論，如孟子主張的「性善」論、告子主張的「生之謂性」論、荀子與弟子韓非所主張的「性惡論」等等。秦亡漢興，但學者對於性的討論並未因此終止，漢有董仲舒的「陰陽配善惡」、揚雄的「性為善惡混」之說。眾說紛紜，卻一直沒有結果。宋代孟學復興，學者詮釋孟子性論，蔚為大觀，然而有沒有說得在理的學

doi:10.6342/NTU202600358

說呢？有沒有直擊核心的學說呢？除了閱讀《孟子》原典以外，亦可以借重這些學者的詮釋，從旁輔助理解孟子的性論。至於當代則有性本善與性向善的爭論。釐清這些爭論，可以使吾人更接近孟學的真實。

最後是關於「心」與「性」的關係。孟子一方面把仁義禮智歸為心之四端，但談及人性問題時卻也不離這「仁義禮智」。那麼對於孟子來說，心與性的差別究竟在何處？為何「心之四端」的「仁義禮智」在表現於外時，又成為「性的四向」？心與性的共同及差別之處在哪些方面，這是值得研究的。孟子說：「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。」[38]在這一段裡孟子明言把仁義禮智四行歸為「心」的範圍，然而在「君子所性，仁義禮智根於心。」[39]仁義似乎又被當成「人之性」。孟子駁斥告子的「仁內義外說」時，又云：「子能順杞柳之性而以為桮棬乎？將戕賊杞柳而後以為桮棬也？如將戕賊杞柳而以為桮棬，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！」[40]他認為仁義是「順性」的，是又把仁義看作人性的內容。前後這二者不同，不能說是孟子思想的前後矛盾，而是孟子對於心性分工有著明確定義——找出這層定義，也是本論文的目的。

三、研究基礎：碩論研究成果

筆者原先的構想，是搭配碩士論文《荀子心性論之研究》，以還原先秦儒家的心性論。筆者碩士論文的成果是：

（一）性惡並非人性本惡

先秦儒家的性論，以孟子性善、荀子性惡為雙璧；然而千餘年來，《荀子》

38 《孟子．告子上》。
39 《孟子．盡心上》。
40 《孟子．告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

的注疏研究遠不如孟子，唐人楊倞作注之後，因韓愈的批評[41]與宋明理學的研究以孟子為主而沉寂，至清代才開始有人問津。《荀子》較《孟子》難讀，加以注疏又少，因此難免出現以偏概全的情形，最明顯的就是將「性惡」視為「人之性既惡」[42]，而評荀子學說站不住腳[43]，有「無限後退」[44]的邏輯問題。類似「性本惡」的說法在坊間廣為流傳[45]，也成為一般人對荀子性論簡易又粗暴的刻板印象。

然而，荀子的性論並無「人性本善」或「人性本惡」的說法，「本始質朴」是荀子對於人性的看法，故將「性惡」直釋為「人性本惡」，不免望文生義、增字解經。因此筆者作法如下：

1. 首先觀察〈正名〉篇對於「性、情、欲」的定義

「性」是與生俱來的、本始質朴的；「情」是人類對於外在事物的喜怒哀樂反應，必須以禮、樂輔助「情」的抒發，才能使它符合社會規範、不至於亂；「欲」是人不可避免的慾望，所以需要以「心」導正，才能不起禍端。

2. 其次探討荀子對「心」的各種定義

「心」能夠領導人的形與神，具有「知」、「慮」的能力，「知」、「慮」的功能正常運作，就能將人的欲望導入正途，使之不至於偏險悖亂。此外，荀子亦提出「養心」及「積善」之法：以內在修養、外在約束來「養心」[46]，可以使人循

---

41 唐．韓愈：〈讀荀子〉：「孟氏醇乎醇者也，荀與楊，大醇而小疵。」見《韓昌黎文集校注》（臺北：河洛，1975 年 3 月臺景印初版），頁 20-21。

42 勞思光：《中國哲學史》（北縣：華世出版社，1975 年 6 月初版），頁 260。

43 徐復觀：《中國人性論史．先秦篇》（臺北：臺灣商務，1969 年），頁 238：「其次，荀子對性惡所舉出的論證，沒有一個是能完全站得住腳的。」同書，頁 256：「……因此，他的性惡說，實含有內部的矛盾。」

44 時至今日，仍有學者以為荀子性惡有無限後退的問題，如李瑞全：〈荀子哲學之價值規範根源問題：兼論孟荀之孔門承傳之取向〉，《中央大學人文學報》（桃園：中央大學，2012 年 4 月），第 50 期，頁 23：「禮義的根源。禮義乃出自聖王之特殊的才能所創造。荀學之道德價值之論述有無窮後退之弊，而且禮義也不是一般百姓所能享有的創造。」同篇，頁 44-45：「荀子的理論困難在於無法說明聖王所可之道是什麼樣的一種存在。它顯然不是一種聖人出現之前已客觀存在的道或天道。聖王必先創制禮義法度，才有可能讓後之來者可認知到道，並由可道而加以選擇，產生合乎禮義法度的道德行為，或再創制新的禮義法度。此中含有一無限後退的困難。在有聖王之前並無禮義法度可言。如此，則第一位聖王無法先認知道即禮義法度 以創制禮義法度，禮義法度之產生即構成一種無限後退的困境，無法說明第一位聖王如何可能。」

45 如張岱年：《中國哲學大綱》，頁 248：「凡性之所有，都是惡的：善是人為，是後起的。道德皆性之改造。……由此可證人之本性是惡的，而善乃出於勉強。」

46 《荀子．修身》：「治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼重遲貪利，

doi:10.6342/NTU202600358

規蹈矩、依禮而行；而「積善不息」，則能「通於神明」、「參於天地」，最終成為聖人[47]。這些都能啟發吾人，有助於道德修養。所以不應以膚淺片面的「性本惡」，斷章取義荀子精密周嚴的學說。

（二）碩論已解決的問題

重新閱讀〈性惡〉、〈解蔽〉篇，筆者解決了五項對於荀子學說的疑惑：

1. 性本身有無惡端？

荀子並不認為性有惡端或善端，但如果順性發展則可能導致惡的結果。

2. 「偽」來自於人之中或人之外？

偽來自於性的累積，人如果了解道理（解蔽），就可以知道「積善」的根源來自禮的要求，而「禮」又是來自已對人性的理解，是為了要安定社會秩序、界定人與人之間的距離與關係而來。故「偽」源於人之中，甚至可以說「偽」就是人為了使社會「正理平治」運作而產生的結果。

3. 「性」、「偽」二者的關係？

「偽」來自於「性」，但根據「偽」而發展出的禮樂則不能直接等同於性。如一株樹開了花，但花並不等同於樹。花雖然源自於樹，但與樹仍是不同的兩物。

4. 最初的聖人從何而來？

在「解蔽」的過程中達到「虛壹而靜」的「大清明」境界，以此制定禮樂，使人可以透過人性而「積思慮」、「習偽」，則人便有成為聖人的可能。因此每個人只要積思慮，就可以達到大清明的境界，亦即人人可以為禹[48]。也就是只要吾

則抗之以高志；庸眾駑散，則劫之以師友；怠慢僄棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。」

47 《荀子．性惡》：「今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。」

48 《荀子．性惡》：「凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹明矣。今以仁義法正為固無可知可能之理邪？然則唯禹不知仁義法正，不能仁義法正也。將使塗之人固無可以知仁義法正之質，而固無可以能仁義法正之具邪？然則塗之人也，且內不可以知父子之義，外不可以知君臣之正。今不然。塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正，

doi:10.6342/NTU202600358

人願意用心思考，就可以成為聖人。

〈解蔽〉篇解說「蔽」的禍害、「心」如何解蔽。荀子提出以「治心之道」養心，依靠心的能力消除蔽端，努力成為聖人。通讀〈解蔽〉，便會發現荀學並沒有所謂「第一個聖人從何而來」或「無限後退」的問題。

5. 「性惡」為什麼不是人性本惡？

因此，荀子的「性惡」，指的是人性有一自然發展的方向，若順勢發展而不加限制、矯正，則結果便成為「惡」(偏險悖亂)；但不能直言「性」就是「惡」。因此筆者在「性惡篇的再詮釋」一章以外婆、母親、女兒為例：將性惡等同人性本惡，無異是將外婆與女兒視作同一人。由是可知〈性惡〉的定義應是「順性為惡」，而非「人性本惡」。

「性」雖然會自然走向「惡」，但這只是發展中的一種可能性，而非「必然」走向「惡」。而當人有「心」、「知」成為自覺根源，就會變成孔子所言的「習相遠」。依此自覺根源發展下去，聖人可制定禮樂、教化萬民，即使百姓也有「塗之人可以為禹」的可能性，因為荀子加入了「心知慮」此一自覺根源。

——這些近人以為荀子未曾思慮的問題，其實早在〈性惡〉篇已有答案。

至於孟子理論中的「**擴而充之**」，在荀子的系統中即稱為「偽」。「偽」不單純只是後天外在的人為教化，更是指人自覺的、有意識的發展自覺根源的行為。所以荀子在〈性惡〉中評孟子不懂性偽之分，是因為荀子認為必須分辨清楚自然的走向與人自覺的走向之不同：性雖然順著發展會變成「惡」，然而如果人有自覺，以「心」行「知」、「慮」，再配合「偽」而能往好的方向發展。這正是荀子從〈正名〉、〈性惡〉到〈解蔽〉的心性之論。

（三）以荀子性惡篇為研究對照

荀子心性論，可說是孟子心性論研究的對照。

然則其可以知之質，可以能之具，其在塗之人明矣。今使塗之人者，以其可以知之質，可以能之具，本夫仁義法正之可知可能之理，可能之具，然則其可以為禹明矣。」

doi:10.6342/NTU202600358

荀子〈性惡〉篇，裡面談了四次「性善」，可以歸結出四項要點：

1. 以「可不可學」論性善

荀子認為性是：「凡性者，天之就也，不可學，不可事。」是無法由後天改變的。所以如果可以用「學」來改變「性」的話，那麼這樣的「性」就不算是「性」，因此孟子引喻失義。

2. 反對「將皆失喪其性故也」

人失去善了，所以要「性善（往善發展）」。但荀子認為「性」是不會失去的，「所謂性善者，不離其朴而美之，不離其資而利之也。」所以孟子的說法不成立。

3. 以行為的結果駁「性善」

荀子以為如果能順性而為善，那麼社會自然應該是善的。「今誠以人之性固正理平治邪？則有惡用聖王、惡用禮義哉！雖有聖王禮義，將曷加於正理平治也哉！今不然，人之性惡。」就結果論來看社會，社會要維持安寧，必須要有聖王、禮義；由社會需要聖王、禮義來看，性不是善的。

4. 性善論「無辨合符驗」

「無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉！」荀子認為孟子的性善論沒有具體的一套理論，而且不能實踐，所以性不是善的。荀子覺得性善沒有外在根據。如果人皆性善，那就不用聖王、禮義、教化，然而聖王、禮義、教化在社會中是不可缺少的。由此點來看，性不能是善的。

這四點是荀子駁斥孟子性善說的大要，可以發現荀子幾乎都是由結果來論「性善」之可能與否。但「他山之石，可以攻錯」，這四點恰可成為研究孟子性論的契機：性善是由外界定的嗎？還是由內界定的？——答案是「仁義內在」[49]。性惡的說法是就事實來說，順著人性自然會變成「所謂惡者，偏險悖亂也」。餓了就吃，渴了就喝，沒了就搶，完全順著「本能」去做，這樣的「人性」在荀子

[49] 在《孟子．告子上》，記載了告子與孟子對於義外義內的爭論。告子認為：「食色，性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。」孟子反駁，認為「嗜秦人之炙，無以異於嗜吾炙。夫物則亦有然者也。然則嗜炙亦有外歟？」表示義也是來自吾人內心的，是天生固有的，因此可以稱為「仁義內在」論。

doi:10.6342/NTU202600358

眼中當然只能是「惡」的。

然而性善是要根據價值來說：「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。」[50]人可以做到善，所以才說性善。善的行為彰顯了人是以內在善的動力為依據，這才是性善的本意，是經過吾人的自由意志的選擇、屬於價值判斷的：我餓了但有比吃飯更重要的事，所以我不吃；我渴了但有比喝水更重要的事，所以我不喝。透過理性思考，然後經由意志同意的行為，才是出於自由意志的。

荀子以此四點駁斥性善的，雖然流於一廂情願，但也有他的好處——至少吾人可以得知這四種論證對於性善論是無效的。也就是說，吾人不能只由行為的結果來判斷性善或性惡，而應該同時觀察行為者的動機、方法、結果，三者缺一不可。只要缺了一項，就容易判斷失義。

因此，以筆者治學經歷而言，今日研究孟子學說，則必定需要面對如何解釋荀子論孟子的性善。如果筆者只講孟子而不講荀子，那麼觀點就流於一偏，過於狹隘。自然可能有人提問：何以解釋荀子之釋孟？因此先研究荀子論孟子，一方面承先（承先前研究結果），以四個性惡論入手孟子性善；一方面啟後：解釋性惡論，使筆者先站穩腳步，以面對提問者的問題。梁濤先生也說：

> 只有統合孟、荀，相互補充，才能重建道統，恢復儒學的精神生命與活力。孟、荀思想中的某些對立與分歧，恰使其相互融合與補充成為必要，故讀《孟子》需兼《荀子》，讀《荀子》需歸於《孟子》（尤其在人性論上），「萬物並育而不相害，道並行而不悖」。[51]

所以綜合來看，孟荀並非絕對對立的，各取所長，互補所短，才是當代研究孟荀的重大意義。因此研究荀子的學說，可成為研究孟子的最佳對照。

---

[50] 《孟子・告子上》。

[51] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（初版）》（北京：人民大學出版社，2008 年 5 月），頁 536-537。引文末二句出自《禮・中庸》，原書未載出處。

doi:10.6342/NTU202600358

（四）研究孟子心性論之必要

考慮到歷史發展，荀學的影響到了宋代已退居次要。唐代韓愈提倡「道統說」[52]，但在唐代並沒有掀起太大的波瀾，此說也無特別創見；然而從之者李翺的〈復性書〉檢討佛學、反省心性論，下啟宋明理學，影響甚鉅[53]。到了宋代，王安石借孟子內容以為自身變法理論基礎[54]，於是在宋初以王安石及司馬光等人圍繞在孟子的思路中互相爭辯[55]。而後理學興起，理學打著繼承先秦儒學的旗幟，推崇《論》、《孟》、〈學〉、〈庸〉。尤其在朱熹的《四書》在元代列為科舉必考之後，孟學的影響力日益擴大。因此，只研究荀子心性論是不夠的，勢必也要研究孟子的心性論，才能了解儒家心性論在當時、在後代造成的影響。

此外，研究孟子心性論，亦可檢視荀子對於孟子性善論之批評是否公允。

然而，孟子心性論是儒家詮釋心性的半壁江山，歷來也不乏學者研究，尤其西學東漸以來，使用西方學術方法攻錯東方哲學，成效斐然。如勞思光的《中國哲學史》便以亞里斯多德的 essence 來理解孟子的「性」[56]，馮友蘭也使用亞里斯多德的說法以釋「性」[57]。當代新儒家以牟宗三先生為首，亦有不少以康德學說與儒學比較的討論[58]，如李明輝先生便評論道：「牟宗三先生借用康德的哲學概念和架構來詮釋儒家思想，是關心或研究當代新儒學的人都知道的。」[59]

既然前人研究成果卓然在前，那麼，為何筆者仍堅持探討孟子心性論？

---

[52] 唐．韓愈：〈原道〉：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯。湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。孟軻死，不得其傳焉。」見《韓昌黎文集校注》，頁 10。

[53] 陳福濱：《中國哲學史講義》（北縣：輔仁大學哲學系，2009 年 8 月出版），頁 220：「如陳子昂、韓愈、李翺，其中以李翺影響最大。李翺著『復性書』去論述何謂『性』，大量的反省心性學理，而去檢討長期以來佛學的心性。」

[54] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，頁 139：「因為當權者王安石以孟子作為變法的理論基礎之一，所以孟子乃無形中為王安石所推動權力形式奠定某種合理化的基礎。」

[55] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，頁 144：「甚至在新法推行期間在政治立場上與王安石形同水火的司馬光，也在給王安石的信中說王安石『於諸書無不觀，而特好孟子與老子之言』。」

[56] 勞思光：《中國哲學史》，頁 257：「注意，此處所說之”essence”乃依亞里斯多德之用法。」

[57] 馮友蘭：《中國哲學史（上冊）》（臺北：臺灣商務，1993 年增訂臺一版），頁 156：「亞力士多德倫理學謂飲食及情欲乃人與禽獸所共有，人之所以別於禽獸者，惟在其有理性耳。」

[58] 見牟宗三：《圓善論》（臺北：學生書局，1996 年 4 月出版）。

[59] 李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經，2001 年 6 月出版），頁 111。

doi:10.6342/NTU202600358

因為從宋明以來，學者探討孟子心性論多由朱熹、陸九淵的詮釋入手；然而朱、陸乃以〈大學〉、〈中庸〉為理論基礎而詮釋《孟子》，並非直接詮釋《孟子》原典。這樣的作法令人產生疑問：

1. 為何不直接閱讀《孟子》以詮釋？
2. 《孟子》的思想體系與〈大學〉、〈中庸〉相同嗎？可以合起來探討嗎？
3. 以〈大學〉、〈中庸〉詮釋《孟子》的作法，有沒有可能超譯？
4. 最後得出的《孟子》，是原本的《孟子》，還是糅合〈大學〉、〈中庸〉與《孟子》的《孟子》，甚或是以宋代理學系統詮釋的《孟子》？

濂、洛、關、閩、陸、王，雖然都講孟子的心性論，但其中多數人是從〈大學〉來看孟子的心性論，那麼這樣的作法是正確的嗎？朱熹在《大學章句》中劈頭就提到「〈大學〉之書，古之大學所以教人之法也。」[60]其《四書章句》把〈大學〉、〈中庸〉放在《論語》、《孟子》之前，認為必須先讀過〈學〉〈庸〉[61]，之後才能理解《論》、《孟》。但一切真如朱熹所想？就文獻回顧的角度來看，是先有《論》、《孟》，才有〈學〉、〈庸〉，因此「先讀學庸才懂論孟」的論點，就會產生問題：如果沒有讀過〈學〉〈庸〉就不懂《論》《孟》，那麼連孔子自己都不能理解《論語》的真意了，更何況是更之後的孟子，如何得到《論語》真傳？因此要看《孟子》的真義，一定要回歸《孟子》原典，再參照《論語》內容，這樣才能入門孔孟一脈傳承的「道統」。如果不看《孟子》全書，也不參考《論語》的話，那麼就會先入為主，以《禮記》、《易傳》當成儒門入學書籍，這樣對《論》、《孟》的理解既不正也不確。「回歸原典」是筆者對自己的論文撰寫要求，如果不讀原文，也只是空口白話，沒有學術價值。

---

[60] 朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996 年 11 月一版），頁 1。

[61] 朱熹：《四書章句集注．大學章句序》，頁 2-3：「天運循環，無往不復。宋德隆盛，治教休明。於是河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳。實始尊信此篇而表章之，既又為之次其簡編，發其歸趣，然後古者大學教人之法、聖經賢傳之指，粲然復明於世。」《四書章句集注．中庸章句序》，頁 20：「歷選前聖之書，所以提挈綱維、開示蘊奧，未有若是之明且盡者也。自是而又再以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。」這裡朱氏直是把〈中庸〉的時間順序拉到《孟子》之前，故勸人先讀〈中庸〉。

doi:10.6342/NTU202600358

「回歸原典」是學術探討的基礎，但因為時代差距而有詮釋的問題。宋明理學家藉由〈大學〉以融合儒家思想體系，固然貢獻良多；但當代資料檢索便捷，吾人更能以內部比較、外部比較的治學方法閱讀原典，找到突破的契機。

宋人的作法降低了荀子在儒家思想的地位，然而荀子從先秦到唐代為止，都是重要的儒家道統代表角色。韓愈尊孟是一家之言，但韓愈也開啟了大孟學時代，其〈讀荀子〉：「孟氏醇乎醇者也，荀與楊大醇而小疵。」可說是宋明理學尊孟的濫觴。宋明理學提倡孟學，也許是因為孟學較貼近宋儒的理論。宋儒談「從天道溝通人道，再從人道還契天道」[62]，可與《孟子》「盡心、知性、知天、立命」[63]互相發展證明。

坊間有已不少討論、研究《孟子》的書籍珠玉在前，然而筆者仍堅持論述的原因，一方面是為了滿足自己的求知欲，另一方面也是認為這本研究或許可以帶來新的討論風氣。如，傳統研究孟子心性論有兩條進路：

一是「性本善」，由宋代童蒙讀本《三字經》可知，當時已有性本善的看法。程子言：「性本善」[64]，朱熹言：「人性本善，無許多不美，不知那許多不美是甚麼物事。」[65]可知宋代「人性本善」之說蔚為主流，至今亦有不少學者仍同意此說。然而，孟子當真說過「性本善」嗎？實際上孟子只說性善，後人不應該逕自解釋成「性本善」。就如曾子所說：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」這段話說明，完成人格的培養需要時間精力，而不是天生就是善人、惡人。「性本善」理論要面對的是：每個人的善為何要擴充，孟子又為何要說：「知皆擴而充之矣」[66]既然已是本善，又何需特意去行善？已經是本善了，又汲汲營營要求行善，行善的內在要求與本善的德行具足產生一

[62] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 221。
[63] 《孟子・盡心上》：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」
[64] 朱熹編：《河南程氏遺書（中）》，頁 208：「性本善，循理而行是須理事，本亦不難，但為人不知，旋安排著，便道難也。」
[65] 見《朱子語類・卷第四・性理一・人物之性氣質之性》，宋・朱熹撰，王星賢點校：《朱子語類》冊 1（臺北：文津，1986 年 12 月初版），頁 68。
[66] 《孟子・公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

些矛盾，這在道理上是說不通的。

第二條進路為傅佩榮先生的「人性向善」。人性向善大幅改變原本性本善的進路，認為人一生都在善與不善間抉擇。傅先生說：「孟子有關周文王處境的分析，出於合理的歷史見識。他相信齊國如果行仁政就可以稱王天下，並且是『由反手也』，這種說法若非源於他對『人性向善』的堅定信念，實在不易理解。行仁政而王，為什麼易如反掌，可以平治天下？因為推行仁政就是行善，而百姓無不向善，所以國君一行善，大都會自動支持，這是很簡單的道理。」[67]又說：「心的四端是向善的力量。在忽然之間碰到一種狀況，就會立即表現出內心真正的樣子」。

傅先生以「心可失可得」為其主要論述，認為人心一旦放失，只有「向善說」才具有追回放失之心的能力，一如孔子所言「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉」[68]，人的心可存可失，處於動態模式。竊以為，傅先生的理論比性本善更接近孟子本意。「小人如果一直只看到自己的利益與好處而不知立志，就永遠是個小人了；反之，如果立志，就會成為君子。所以『君子』是一個動名詞——正在成為君子的人，這樣的理解才是對的。否則君子與小人成了二分法，不僅不合情理，對一般人也不公平。」[69]筆者認為傅先生所言極是，人性永遠是在發展的歷程中，從人一出生到死亡，無一刻不在向善與不善中作選擇。傅先生之說雖有道理，然而筆者仍有一些看法與其相異，將於以下的章節分別詳細論述。

[67] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 128。
[68] 《孟子・告子上》。
[69] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 349。

doi:10.6342/NTU202600358

第二節　文獻回顧

歷來研究《孟子》的著作不知凡幾，限於日力，無法徧覽，僅能提綱挈領，舉其犖犖大者，回顧千餘年來之研究成果。茲分為注疏、賞析、專書、讀書箚記四類，以勾勒孟學研究之發展。

一、注疏類

孟子是戰國中期的學者，距今二千餘年，書中用詞、文法，與當代漢語大相逕庭。若想讀懂《孟子》，必須藉重前人注疏。筆者主要採用趙岐《孟子注》、朱熹《四書章句集注》、焦循《孟子正義》三家的注解。

這三家注解有可取之處，但也有在使用上不得不斟酌之處。注解的主要功用是幫助讀者理解文本的句子與結構、補充文化背景知識；然而，是否所有的注解都能照單全收？答案顯而易見。清代乾嘉以前，考據訓詁方法未臻完善，所以注疏者的治學方法與學養影響注疏品質甚鉅；再加上中國學術傳統「述而不作」或「以述為作」的習慣，作注者藉由典籍闡釋自身觀點，在清代以前的注疏本屢見不鮮。意即，讀者研讀注解時，很有可能念到的並不是原來文本的意思、而是注疏者注者本身的思想。中國學術史上最有名的例子，莫過於郭象注《莊子》，所以北宋宗杲曾記載時人之言：「無著云：『曾見郭象注《莊子》』，識者云：『卻是《莊子》注郭象。』」[70]因此閱讀郭象所注的《莊子》，讀到的已非《莊子》的本來面貌了。

同樣的，以上三本注解也難免「以述為作」。以下各取書中一二例探討：

（一）趙岐注

如今傳世的第一本《孟子》注疏，是東漢經學家趙岐的《孟子注》，此書又

[70] 宋・宗杲：〈示永寧郡夫人（鄭兩府宅）〉，《大慧普覺禪師語錄》卷 22，《大正新修大藏經》冊 47（臺北：新文豐，據大正原版影印，1973 年 1 月修訂一版），頁 904。

doi:10.6342/NTU202600358

稱《孟子章句》。

1. 趙注貢獻

趙岐是第一個為《孟子》作注的經學家，「第一本孟子注」是他的貢獻。由於趙岐去孟子未遠，所以有很多後來失傳的內容，可以靠趙注補充。如「不孝有三，無後為大」[71]，如果不讀趙注，則無從得知「不孝有三」的內容是什麼；尤其後面孟子又談「五不孝」，這使得「不孝有三」的具體內容更成謎題。還好趙注提供了參考的資料：

> 於禮有不孝者三事，謂：阿意曲從，陷親不義，一不孝也；家窮親老，不為祿仕，二不孝也；不娶無子，絕先祖祀，三不孝也。三者之中，無後為大。[72]

雖然趙注不一定是絕對正確的，但是至少可以參考趙注的內容，而不是盲人摸象，空穴來風[73]。

另外一個明顯的例子是「獵較」。

> 「孔子之仕於魯也，魯人獵較，孔子亦獵較。獵較猶可，而況受其賜乎？」[74]

「獵較」一詞未見於先秦典籍裡，因此根本無法找到相關資料。趙岐注之：

> 孔子隨魯人之獵較。獵較者，田獵相較，奪禽獸得之以祭，時俗所尚，以為吉祥。[75]

雖然吾人也無法證明趙注是絕對正確的，但趙注聊備一說，以供解經參照。若無趙注，解讀《孟子》必缺乏參照資料，因此趙注輦路藍縷，功不可沒。

2. 趙注問題

漢代經學發展雖然帶動了作傳作注的風氣，然而「以述為作」的觀念，卻難

---

[71] 《孟子・離婁上》。
[72] 朱熹：《四書章句集注》，頁 402。
[73] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 335。
[74] 《孟子・萬章下》。
[75] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 445。

doi:10.6342/NTU202600358

免影響注文的客觀公允。趙岐的《孟子注》也不免有以下問題：

(1)無中生有、稍嫌武斷

《孟子・公孫丑上》談到柳下惠：

> 柳下惠不羞污君，不卑小官。進不隱賢，必以其道。遺佚而不怨，阨窮而不憫。故曰：『爾為爾，我為我；雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉！』故由由然與之偕而不自失焉，援而止之而止。援而止之而止者，是亦不屑去已。」孟子曰：「伯夷隘，柳下惠不恭。隘與不恭，君子不由也。

趙岐則注曰：「柳下惠輕忽時人，禽獸畜之，無欲彈正之心，言其大不恭敬也。」[76]儼然認為柳下惠是傲慢之人，所以「無欲彈正之心」；然而根據先秦典籍記載，很難斷言他「輕忽時人，禽獸畜之」，因此趙氏結論「言其大不恭敬也」，也就難以說服讀者。縱使趙注言之有據，那麼柳下惠何德何能，使孟子尊之為聖？《孟子・盡心下》提到，「故聞柳下惠之風者，鄙夫寬，薄夫敦」，如果柳下惠蔑視世人為禽獸，如此傲慢之人，又如何能移風易俗、導正百姓行為？又如果從《論語》[77]的角度來看，則柳下惠「輕忽時人，禽獸畜之」、「言其大不恭敬也」就更無法契合史實中的柳下惠形象了：

> 柳下惠為士師，三黜。人曰：「子未可以去乎？」曰：「直道而事人，焉往而不三黜？枉道而事人，何必去父母之邦？」[78]

從這一段看來，很難想像柳下惠是「輕忽時人，禽獸畜之」的人，因為他「直道事人」、以正確的方法來服事眾人，這樣的人當然不會隨便把別人當成禽獸。

《論語・微子》又載：

> 柳下惠、少連，降志辱身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣。

傅佩榮先生解釋為：

> 這兩個人生活在亂世，即使受到委屈和侮辱，但言語合乎規矩，行為經過

[76] 北宋・孫奭疏：《孟子注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 8，景印嘉慶二十年南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年），頁 63。

[77] 《論語・衛靈公》：「子曰：『臧文仲其竊位者與？知柳下惠之賢而不與立也。』」

[78] 《論語・微子》。

doi:10.6342/NTU202600358

考慮。[79]

「言中倫，行中慮」的人，又怎麼會「輕忽時人，禽獸畜之」呢？參看《論語》，更說明了柳下惠並沒有輕忽時人，不然孔子也不會將其視為代表人物。由上可知，趙注難免略嫌武斷。

(2)融入陰陽之說

漢代天人感應、陰陽讖緯之說盛行，因此儒者不免揉雜陰陽，如公羊學家董仲舒便是顯例。趙岐注《孟子》，亦難免採用陰陽之說以釋。如「其為氣也配義與道，無是餒也」[80]，趙注云：

> 道謂陰陽大道，無形而生有形，舒之彌六合，卷之不盈握，包落天地，稟授群生者也。言能養此道氣而行義理，常以充滿五臟。[81]

這很明顯是受到漢代陰陽宇宙論與道家思想的影響。如大陸學者丁原明所說：「這種詮釋，顯然是接受了漢代道家的氣化思想，並與淮南子原道訓的文字相一致。」[82]因為在《孟子》中，陰陽只作人名（如：陽貨、陽虎）、地名（如：陽城、南陽、箕山之陰），天氣現象（如：秋陽以暴之、陰雨）等三解。因此，這些含陰陽思想的註解即為趙氏本人的原創見解，但「以述為作」把陰陽思想帶入《孟子》，是不應該也不對的。

(3)重視以政治詮釋孟子

漢代重視通經致用，因此以經世濟民的角度詮釋先秦典籍，也是當時難以避免的思考模式。雖然《孟子》在東漢尚未列於經部，但趙岐注解《孟子》時，已用上漢代經學家的詮釋手法：把孟子的「仁政」、「王道」詮釋為「太平之道」[83]，

---

[79] 傅佩榮：《人能弘道：傅佩榮談論語》，頁 644。

[80] 《孟子．公孫丑上》。

[81]《孟子注疏》，頁 61，阮元校勘「道無形而生於有形」一條云：「閩、監、毛三本同，廖本、孔本、考文、古本，『道』下有『謂陰陽大道』五字、無『於』字。」又云：「按：有『謂陰陽大道』五字、無『於』字者是也，漢人皆以陰陽五行為天道，《易》曰：『一陰一陽之謂道』，趙氏用此語，以無形生有形者也。」

[82] 丁原明：〈兩漢的孟學研究及其思想價值〉《文史哲》，山東：山東大學，2000 年第二期，頁 84-90。

[83] 丁原明：〈兩漢的孟學研究及其思想價值〉，頁 87：「《孟子》書講『仁政』而不講『太平』，而趙氏卻在多處將孟子的『王道』、『仁政』詮釋成『太平之道』。他說：『見其制作之禮，

doi:10.6342/NTU202600358

特別重視孟子的「外王」思想[84]，例如把普遍的「大人」之義窄化為「國君」[85]。

趙氏以他自己生平遭遇坎坷為背景[86]，加上漢朝大一統帝國的歷史因素，使得趙註必然放大了《孟子》書中的政治成分。因此，吾人閱讀趙岐《孟子章句》時，需要時常對照孟子原意，以免透過趙岐的濾鏡而失了孟子的本意。

（二）朱熹注

朱熹是宋代儒學復興的重要指標，其所著《四書章句集注》更是千百年來讀書人藉以討論、仕進的著作。許多宋明理學的議題都是繞著朱熹的《四書章句集注》展開的，因此在談《孟子》注釋時，自然不能避談朱熹注。

朱注有貢獻亦有爭議，以下約略說明。

1. 朱注貢獻

朱熹將《孟子》列為《四書》之一，是最大貢獻。從此以後《孟子》成為經典，士人因此樂於討論孟子思想，這樣一來就奠立了孟學思想的地位。

彙整理學家的意見，亦是朱子之貢獻[87]。書中收錄的注解，除了朱熹本人，尚含洛、關、閩的學者看法，如大小程子、張載，並另收錄趙岐、韓愈等前人見解。於是吾人可以透過朱熹的角度窺見宋代理學家的看法。

朱熹對於孟子，有補充、有解釋、有心得。茲各舉一例於下。

知其致之可以致太平也。』」

[84] 黃俊傑：《孟子思想史論（卷二）》，頁 392：「後漢趙岐註孟特重其『外王』面，著重於以政治角度來理解孟子。」

[85] 黃俊傑：《孟子思想史論（卷二）》，頁 369：「趙氏於各章之末亦為之章旨，發揮義理良多。我們通讀趙氏注孟之文字，可以發現趙氏解析義理多取政治觀點，此實與漢儒講求通經致用、注重經國濟民之一般取向相合，也與當時思想界政治先於德性之思潮相一致。例如孟子曰：『大人者不失其赤子之心』，趙注云：『大人謂國君，國君視民，當如赤子，不失其民心之謂也。』《孟子》中的『大人』一詞實具有更普遍的涵義，『大人者，言不必信，行不必果，惟義所在』；趙氏則就特殊義言之。」

[86] 南朝．范曄：《後漢書．卷六十四．吳延史盧趙列傳》：「先是中常侍唐衡兄玹為京兆虎牙都尉，郡人以玹進不由德，皆輕侮之。岐及從兄襲又數為貶議，玹深毒恨。延熹元年，玹為京兆尹，岐懼禍及，乃與從子戩逃避之。玹果收岐家屬宗親，陷以重法，盡殺之。岐遂逃難四方，江、淮、海、岱，靡所不歷。自匿姓名，賣餅北海市中。……（安丘孫嵩）藏岐複壁中數年，岐作戹屯歌二十三章。」見《後漢書補注等四書》冊 7（臺北：鼎文書局，1984 年），頁 2122。

[87] 黃俊傑：《孟子思想史論（卷二）》，頁 314：「朱子糾集《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》成為《四書》，並施以集註，融合漢註、唐疏及北宋諸老先生之說於一爐而治之，誠不朽之偉業。」

doi:10.6342/NTU202600358

補充之例，如齊宣王伐燕之事：

宣王問曰：「或謂寡人勿取，或謂寡人取之。以萬乘之國伐萬乘之國，五旬而舉之，人力不至於此。不取，必有天殃。取之何如？」[88]

《四書章句集注》云：「以伐燕為宣王事，與史記諸書不同。」[89]此事見於《史記．燕召公世家》，史遷則載為齊湣王之事[90]。雖無從比較《史記》與《孟子》何者可信，但另備一說。

解釋之例，如以《尚書》之「獨夫」釋「一夫」：

（孟子）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，未聞弒君也。」[91]

朱熹引《尚書．泰誓》[92]以證：「書曰：『獨夫紂。』蓋四海歸之，則為天子；天下叛之，則為獨夫。」[93]

只讀《孟子》，並不容易理解為什麼殘賊之人要叫作「一夫」，而朱熹引《尚書》以證並釋之：「天下叛之，則為獨夫」。有助於理解為何孟子名之為「一夫」：身邊沒有可以親近的人，也沒有支持自己的人，沒有人願意站在自己這一邊助勢的人，這樣的人當然只能稱為「一夫」。

心得之例，如闡發「小勇」、「大勇」之義：

---

88 《孟子．梁惠王下》。

89 朱熹：《四書章句集注》，頁 307。

90 漢．司馬遷：《史記．卷三十四．燕召公世家》：「（三年）諸將謂齊湣王曰：『因而赴之，破燕必矣。』齊王因令人謂燕太子平曰：『寡人聞太子之義，將廢私而立公，飭君臣之義，明父子之位。寡人之國小，不足以為先後。雖然，則唯太子所以令之。』太子因要黨聚眾，將軍市被圍公宮，攻子之，不克。將軍市被及百姓反攻太子平，將軍市被死，以徇。因搆難數月，死者數萬，眾人恫恐，百姓離志。孟軻謂齊王曰：『今伐燕，此文、武之時，不可失也。』王因令章子將五都之兵，以因北地之眾以伐燕。士卒不戰，城門不閉，燕君噲死，齊大勝。燕子之亡二年，而燕人共立太子平，是為燕昭王。……二十八年，燕國殷富，士卒樂軼輕戰，於是遂以樂毅為上將軍，與秦、楚、三晉合謀以伐齊。齊兵敗，湣王出亡於外。燕兵獨追北，入至臨淄，盡取齊寶，燒其宮室宗廟。齊城之不下者，獨唯聊、莒、即墨，其餘皆屬燕，六歲。」見楊家駱主編：《新校本史記三家並附編二種》冊 2（臺北：鼎文書局，1986 年八版），頁 1556-1558。

91 《孟子．梁惠王下》。

92 《尚書．泰誓》：「今商王受，狎侮五常，荒怠弗敬。自絕于天，結怨于民。……獨夫受洪惟作威，乃汝世仇。樹德務滋，除惡務本，肆予小子誕以爾眾士，殄殲乃仇。」所述為武王伐紂之事。「商王受」即商紂。

93 朱熹：《四書章句集注》，頁 306。

doi:10.6342/NTU202600358

孟子曰:「王請無好小勇。夫撫劍疾視曰:『彼惡敢當我哉!』此匹夫之勇,敵一人者也。王請大之。」[94]

《四書章句集注》云:「小勇,血氣所為。大勇,義理所發。」[95]

「血氣」一詞應來自《論語・季氏》:「及其壯也,血氣方剛,戒之在鬬。」而「義理」則見於《孟子・告子上》:「故理義之悅我心,猶芻豢之悅我口。」然而「理義」在《孟子》中只此一見,「血氣」更是《孟子》書中所無。朱熹融合《論語》、《孟子》,以經籍之言直抒己見,自成一家之言。雖然有可能「以述為作」、代入個人想法,但參照「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」[96]的「氣論」,可知氣與志是一組相對的概念,所以這一段的氣必定不是內在的心理狀態,而是「血氣」之屬。至於「大勇」,則參照「『子好勇乎?吾嘗聞大勇於夫子矣:自反而不縮,雖褐寬博,吾不惴焉;自反而縮,雖千萬人吾往矣。』」[97]「大勇」必定是合乎義行、理智,而非意氣用事。綜上兩點,個人以為朱熹這裡的說法是合於孟子的,因而可取。因此,吾人閱讀《孟子》時,應該要理性判斷:究竟朱子講的是其一家之言,抑或是對《孟子》的補充。

2. 朱注問題

朱注影響千餘年來研究孟子學說的後起之輩,卻也因為「以述為作」的觀念,而無法相對客觀注解《孟子》。

(1)代入個人想法

朱熹注《孟子》,並非翔實語譯,而是加入自身想法。如《孟子・告子上》:「恭敬之心,人皆有之。」朱熹注云:

恭者,敬之發於外者也,敬者、恭之主於中者也。[98]

《孟子》書中並沒有「恭內敬外」之說,這顯然是朱熹個人見解,因此陳大

[94] 《孟子・梁惠王下》。
[95] 朱熹:《四書章句集注》,頁 299。
[96] 《孟子・公孫丑上》。
[97] 《孟子・公孫丑上》。
[98] 朱熹:《四書章句集注》,頁 460。

doi:10.6342/NTU202600358

齊先生認為：

> 謂敬與恭有內外之別。但朱註此譯、能否合於孟子本意，大有可疑，因為盡心上篇載有孟子語：「恭敬者、幣之未將者也。」恭敬不待奉幣而後始存，尚能釋恭為「發於外」否！[99]

筆者認為，雖然孟子與告子辯論時曾提到德行有內外之分，但孟子採取的說法是仁義內在。如果「恭敬之心人皆有之」這句話成立的話，實在是找不出有任何必須將恭說成在外的理由，一如孟子反對仁內義外的理由一樣。所以就此注而言，可以說朱熹以述為作，因此並不可取。

(2)人性本善說的侷限

從程頤開始有「人性本善」之說[100]，朱熹延續這個思路，也主張性本善之說。如《孟子．告子上》，有一段以水譬喻人性：

> 今夫水，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。

朱注云：

> 此章言性本善，故順之而無不善；本無惡，故反之而後為惡，非本無定體，而可以無所不為也。[101]

從中可以梳理出兩個觀點：

其一，順性為善，因為「順之而無不善」，那麼只要順著人性去作，（結果）就是善的。

其二，逆著「性本善」去做，就變成惡。朱熹的意思應該是：本來就沒有惡，所以逆著「性本善」就變成惡，並不是（性）本來沒有固定的樣子，所以可以什麼都做。

然而這樣的論述帶來了以下問題：

---

[99] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 119。

[100] 程頤注《論語．陽貨》「唯上知與下愚不移」一句：「人性本善，有不可移者何也？語其性則皆善也，語其才則有下愚之不移。」見《四書章句集注》，頁 246。

[101] 朱熹：《四書章句集注》，頁 456。

doi:10.6342/NTU202600358

其一，不順「性」而為，一定是「惡」嗎？許多行為沒有善惡之分，如吃飯喝水，如果從動物的通性來看，飲食也是一種順性。這麼一來，不吃飯就變「惡」了，因為違反飢餐渴飲的通性。但一個人「肚子餓而不吃飯」，可以基於各種理由，如果光從既成事實來看善惡的話，就容易出現這種差錯。因此「不為善」便把這些行為定為惡，有失公允。朱熹的說法等於是對公都子提出的三種人性理論的再誤解。至少公都子可以分辨事情只有「善」與「不善」，而不是「非善即惡」。

其二，「性本善」和「非本無定體」的概念扞格。「非本無定體，而可以無所不為也」說明善是有一定的方向性的，不是可以隨意生長發展的。既然如此，那麼「性本善」的說法就難以成立，因為「本善」缺乏動力，只是靜態的描述而已。如果照朱熹這樣解釋，孟子的性善論就將變為一潭死水，沒有動機與活力了。

然而因為朱注影響深遠，因此即使存在上述問題，也必須將朱注納入討論。

（三）焦循正義

1. 焦循正義貢獻

焦循《孟子正義》成書較晚，主要採趙岐注，並博引前人注解，使得文章內容更豐富。其對趙岐注雖有批評，但認可、發明、引用趙注的數目較多；反駁趙注的篇數偏少。姑取一段以彰其優點：

> 告子曰：「生之謂性。」[102]
>
> 趙注：凡物生同類者皆同性。
>
> 焦循疏：生之謂性。《正義》曰：「《荀子・正名》篇云：『生之所以然者謂之性。』《春秋繁露・深察名號》篇云：『如其生之自然之資謂之性。』《白虎通・性情》篇云：『性者，生也』。《論衡・初稟》篇云：『性，生而然者也。』《說文・心部》云：『性，人之陽氣，性善者也。從心，生聲。』性從生，故生之謂性也。」《注》：「凡物至同性」。《正義》曰：「物生同類者，

[102] 《孟子・告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

謂人與人同類，物與物同類。物之中，則犬與犬同類，牛與牛同類。人與物不同類。人與物之性不同。趙氏蓋探孟子之指而言之，非告子意也。」[103]

從上文可以看到，焦氏先援引幾則學者對於此段「性」字的詮釋，最後以其見解判斷趙注之非。焦氏認為趙岐已經先分別了物與人之間的差異，而沒有先察覺到告子所討論的只是「性」一般的通義，亦即趙注將孟子的詰難「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟」誤加至告子的「性」的定義上去；實則告子原本並沒有區分人物是否同類，才引出孟子的詰問。所以焦循發現趙注並沒有得到告子本義。

因此，焦循《孟子正義》能補充趙注、朱注的不足，而且兼各家所注之長，也是研究《孟子》的必備書目。

2. 焦循正義問題

本書問題，是難免增字解經。《孟子．萬章下》：

不挾長，不挾貴，不挾兄弟而友。友也者，友其德也，不可以有挾也。孟獻子，百乘之家也，有友五人焉：樂正裘、牧仲，其三人則予忘之矣。獻子之與此五人者友也，無獻子之家者也。此五人者亦有獻子之家，則不與之友矣。

焦循注曰：

近時通解，無獻子之家，謂視之若無，不歆羨之也。有獻子之家，謂有之為重也。五人知有獻子之家，則知有貴，知有貴，則獻子不與之友。知有獻子之貴，則獻子不與友，獻子之不挾貴，可知。[104]

焦循將「無」釋為「視之若無」，把「有」釋為「有之為重」，並說其「知有貴」；這些都是增字解經。然而所加的字義是否為孟子原意？或是僅為自圓其說而添加的文字？這點十分值得商榷。根據《孟子待解錄》：

[103] 清．焦循：《孟子正義》，頁 434。
[104] 《孟子正義》，頁 408。

doi:10.6342/NTU202600358

其釋義非甚清晰，試以上文「無」的解釋為參考，其意殆謂：重視獻子之有貴，因而慮其或且以挾以驕人，亦即在其未挾之前、慮其有挾的可能。若果屬此意，則可謂已多少透露了不友之故之在於挾。但有可能究非現實，可能的挾不得視同現實的挾。挾未實現，不能斷言其必現，貴則已知其實有，不屬虛擬。而獻子已於如此情形下不與為友，則其不友之故、依然在於貴，在於所挾而不在於挾。[105]

「不友之故、在於挾，不在於所挾」不與對方為友，是在於「倚仗（挾）」這個行為，而不是在於所倚仗的事物（所挾）。這裡沒有主詞，筆者將第二、三句的主詞視為「對方」。也就是如果對方倚仗著自己「身份高貴、年紀較大、有兄弟認識我」，那麼我就不與他交朋友；而不是因為對方本身「身份高貴、年紀較大、有兄弟認識我」，才不與他交朋友的，重點在於「倚仗」二字。說得更白話一點：如果因為獻子地位顯貴而不與獻子作朋友，那麼這就是因為獻子的身分（所挾、本具）、而非行為（已挾、倚仗）。但孟子的原意應該是：「如果獻子倚仗他的顯貴的話，就不與獻子作朋友。」也就是孟子認為要有「挾」或「仗」的事實出現，才能成為不當朋友的理由。由此，《孟子正義》不僅解釋不確，而又將意義弄得更複雜，作法並不可取。

由以上數例可以得知，古人的注解並不見得相對客觀。如果沒有考據訓詁素養，那麼並不容易分辨古注是否可信。如此一來，吾人所研究的是經典的原文，還是經過注者增刪後的文章呢？當然不能否認，古人作注時用力頗深，吾人仍須博採群注以閱讀原典；只是注者求證的過程是否嚴謹、是否以述為作，吾人都需要小心求證。切忌囫圇吞棗，照單全收。

（三）注疏類之於本研究的幫助

要學習一門哲學，首先最要緊的是弄清楚該哲學家的用字。對於中國古代的

[105] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 159。

doi:10.6342/NTU202600358

一些熱門範疇，如：「心」、「性」、「情」、「才」等等，每個學派或多或少都有自己的見解。如果不研究用字的話，那麼在研讀文本必定窒礙難行。就這點來看，注疏類不只對於本書是必要的，甚至可以說任何一門研究古代中國哲學的學問都是必要的。相對的，注疏的作者自己也難免添入當代學說之見解，如趙岐受到漢代陰陽思想的影響；朱熹自己的理氣二分的學說，這些在在影響到後代詮釋文本的結果。可以說，注疏類一方面幫助吾人了解文本；另一方面也藉由注疏類而留下注疏者的思想，這兩者是相即不離的。所以就幫助文獻解讀來說，注疏類可以為本書掃除障礙，同時又可以研究注疏者的思想，對於本論文裨益良多。

二、賞析

賞析本是最能展示學者解讀文獻的能力，因為所有的文本都必須譯成白話文外，還必須加上作者自己的解讀、看法。賞析的作者必須深度了解文本，且須具備分析、欣賞文本的能力。對原典不夠了解深入，則寫出來的文章貽笑大方，錯誤百出；如果不具備批判的能力的話，則原典只是單純的文字排列，沒有意義可言，更不用提到參考及欣賞了。如傅佩榮先生所說：「千萬不要小看翻譯，譯者本身必須具備相當的功力，才能將古文譯成通順的白話文。」[106]因此，讀者便可以藉由賞析以判斷作者對於典籍的理解能力，而作者的學養將無所遁形。

吾人採取之賞析本為傅佩榮先生：《傅佩榮解讀孟子》、《人性向善：傅佩榮談孟子》，與梁濤先生的《孟子解讀》。

（一）傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》

《傅佩榮解讀孟子》根據作者自述，「主要參考楊伯峻先生的《孟子譯注》，史次耘先生的《孟子今註今譯》，以及幾種近人的作品。」[107]可知作者整合數種不同的版本，兼有各家之長。譯者傅佩榮先生研究儒家思想多年，因此更增添此

[106] 傅佩榮：《究竟真實：傅佩榮談老子》，前言頁 2。
[107] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，序言，頁 9。

doi:10.6342/NTU202600358

書的參考價值。值得一提的是，此書不僅是白話翻譯，傅先生幾乎在每一小段經文之後加上解讀。這樣編排對於讀者裨益良多：其一，幫助讀者進一步了解文本內容；其二，由於傅先生是哲學大家，他的解讀可以引領讀者進入哲學思考，將原本單純記憶背誦的經書，變成哲學理性的參考資料。就兼各家所長、解讀深入這兩方面來看，此書厥功至偉。

茲引一段為例。「孟子見梁惠王」一章，傅先生對「仁義」的解讀是：

> 仁義：這是孟子標舉的原則，無論做人、處事、治國、平天下都須以此為準。理由是：仁義源於人性，所以人生別無他途。在翻譯時，以「仁德」與「義行」為之，因為「仁」需要自覺其德由內而發；「義」當然也是由內而發，但涉及行動的判斷與實踐。[108]

傅先生直接點出本章的章旨在於闡發「仁義」，並且談及「仁義」來自何處，以及如何可能。從這點可說傅先生的解讀有著微言大義的巧妙之處。

然而此書也有筆者尚不能理解的地方。舉例來說，「**且天之生物也使之一本，而夷子二本故也。**」[109]傅先生的闡釋是：「**『一本』是指自己的父母，『二本』則是同時想以同樣方式對待別人的父母。**」[110]這句話有兩個問題：其一，如果二本是「**想以同樣方式對待別人的父母**」，那麼不用分一本二本，直接一本就可以說明了，因為別人的父母無異於自己的父母，既然都同樣是父母，所以只需一本；其二，一樣是「**想以同樣方式對待別人的父母**」，那麼換個角度來看，所需何只一本二本，必須至於無限多本，天底下有幾對父母就應有幾本。以這個角度來看，用幾組父母來解釋一本與二本著實有點為難。且孟子本身也有「**鄰國之民仰之若父母**」[111]、「**如此，然後可以為民父母**」[112]、「**為民父母，行政不免於率獸而食人，惡在其為民父母也**」[113]，這些引文縱使不完全與夷子的看法相同，但也不可否認

[108] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 3。
[109] 《孟子・滕文公上》。
[110] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 129。
[111] 《孟子・公孫丑上》。
[112] 《孟子・梁惠王下》。
[113] 《孟子・梁惠王上》。

doi:10.6342/NTU202600358

孟子也有類似把他人當父母的看法。信廣來先生也提出：

> 如果說「本」的數量就是生物來源的數量，而兼愛似乎會導致對待任何人都像父母一樣，從而自己就有無數「本」(參看朱熹，YL1313-1314)。或者，從另一種方式考察，兼愛導致對待自己父母，仿佛他們與路人並無不同，這就使自己沒有「本」了。無論哪種方式，都是難以講通文中所謂的「二本」的。實際上，如果「本」只是生物來源的話，依照 3B：9 中孟子所說的墨家把人看作無父，我們就可以認為他把夷之描述成：把物看成無本的人。[114]

綜合觀之，「二本」的解釋頗有令人費解之感。當然或是筆者學識不足，尚無法理解傅先生之說。

（二）傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》

《人性向善：傅佩榮談孟子》，則是《傅佩榮解讀孟子》一書的哲學加強版。此書仍然採用解釋一段、說明一段的架構。然而不同的是：《談孟子》這本書中說理的地方較細。常常是孟子講一段，而傅先生拆成好幾頁來講解一段的義理及精妙之處。如「可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。樂正子，二之中，四之下也」[115]一段，在《傅佩榮解讀孟子》一書中，傅先生對於一個境界只用一二句話帶過[116]，不到三百字的字數就說明了人格六境，可謂非常扼要；但在《人性向善：傅佩榮談孟

---

[114] 信廣來：《孟子與早期中國思想》（吳寧譯，上海：東方出版中心，2023 年 4 月一版），頁 188。

[115] 《孟子．盡心下》。

[116] 像是「可欲之謂善」一段：「可欲是就『心』之可欲而言。心是向善的力量，因此人生最直接的第一階段的成就即是『善』。『有諸己之謂信』，由於人性向善，所以唯有親自實踐了善，才可稱為真誠或真正的人。『充實之謂美』，『充實』是指在行善方面沒有任何欠缺，時時刻刻，念茲在茲。這種『美』顯然是人格之美。『美』有圓滿之意。自身充實之後，德行會發出光輝照耀別人，稱為大。我們在翻譯『大人』時，採用『德行完備的人』一詞，其故在此。『聖人』可以化民成俗，亦即大而化之。至於『神』，既然是『不可知之』，孟子為什麼又憑什麼要去指出來？原因就是不可為人設限，同時也為『天人合德』的妙境保留了可能性。」詳見《傅佩榮解讀孟子》，頁 417-418。

doi:10.6342/NTU202600358

子》中，就詳細解說了這六個境界。如光是「可欲之謂善」一句，傅先生便以一百五十字詳細解釋[117]，與《解讀孟子》相較，把「善」的內容說得更詳細也更清楚。在《解讀孟子》中沒有充分詮釋人格修養六境中的「善」；而《談孟子》卻是一開始就界定對人而言人格修養六境的善是什麼範疇。相比之下，當然是《談孟子》一書中寫得更為深刻。

有人可能會質疑:「同一作者對於同一本書的翻譯,是否真有必要兩本都列？」答案是肯定的。

第一，兩本書的翻譯不完全一樣，傅先生加入的註腳也不完全相同，互相參酌，才能尋繹出符合最孟子的解釋。

第二，每個哲學家，或說每個人看待一件事的觀點，或許會隨著時間過去而不同。例如以前覺得是 A，現在認為是 A+，但能說以前的 A 沒有意義嗎？就史學角度來說，不但有意義，而且還是必須追究的。因為這對於了解一位哲學家思想的演變過程助益良多，而哲學家成長的心路歷程，就銘刻在不同時期的著作之內。就像吾人閱讀各家哲學史一樣，每位作者角度不同，所寫成的哲學史也就各異其趣。因此，雖然兩本書都是傅先生的賞析，但傅先生切入的角度不同，自然也有不同的旨趣。

（三）梁濤：《孟子解讀》

《孟子解讀》，據梁濤先生自述，是其孟學三書中的一本[118]。與其他的賞析書籍，有以下幾點不同：

1. 具有注釋

[117] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 631：「『可欲之謂善』，可欲是就『心』之可欲而言，不能把它理解為一般所謂身體的欲望。譬如，由於喜歡吃牛排，牛排變成善，豈不是很荒謬嗎？若是很多人一輩子吃不到牛排，他就不可能行善了嗎？所以，人生價值當然是要以人的大體——『心』為主，心的可欲才叫做善。心是向善的力量，因此人生最直接的第一階段的成就即是『善』。」

[118] 梁濤：《孟子解讀》：「《郭店竹簡與思孟學派》（中國人民大學出版社，2008）和《思孟學案》（中華書局，2010），加上本書，便是筆者的『孟學三書』。」

doi:10.6342/NTU202600358

有注釋的優點是可以更詳細的理解原文的內容，不用從翻譯中找答案。對於想熟讀原文的人，有著無可取代的幫助。尤其是梁先生的注釋來自各大注疏及相關書籍，例如在「1.5」章中，對於「深耕易耨」的解釋，梁先生說：「易耨（nou）：即『疾耨』。及時除草。薛仁榮《孟子音義考證》引《經義述聞》云：『易者，疾也，速也。」《管子・度地》：『大暑至，萬物榮華，利以疾耨，殺草穢。』《朱熹集注》：『易，治也。耨，耘也。』則『易耨』為並列結構，而『深耕』為偏正結構，不符，故不從。』」[119]可知梁先生對於注釋也是用力甚深，對於讀者理解原典而言助益良多。在閱讀梁先生的注疏時，也等於同時讀入了其他家的解釋，可說是一舉數得。

2. 為白話譯文增添潤飾

例如「1.4」章梁惠王「願安承教」一文。原文「為其象人而用之也。如之何其使斯民飢而死也？」一句，其譯文道：「因為人偶模仿人的樣子而被用來殉葬。（這樣尚且不可，）又怎麼能讓百姓飢餓而死呢？」[120]相對於原文，梁先生補充了一句「這樣尚且不可」。這句話雖然沒出現在原文裡，但能修飾語意，使白話譯文更順暢易懂。又譬如梁先生在「3.1」章中「雞鳴狗吠相聞，而達乎四境」一句的譯文前加上了「夏、商、周三代興盛時」[121]一句，把原文中未提及的主詞顯露出來，使讀者閱讀譯文時不至於分不清主詞而解錯文意，有助於讀者理解文脈、掌握語氣轉折，是其優點。這種作法，以孟子的角度來看，可說是「以意逆志」，即「故說詩者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是為得之。如以辭而已矣。」[122]對於「以意逆志」，梁先生是這麼說的：「孟子認為，在解說詩歌時，要注意文、辭、志的差別，理解的目的是把握作者的志，也就是其本趣。志雖然是通過文、辭來表達的，但又不完全等於後者，過分拘泥於文、辭的涵義，反而會影響對志

[119] 梁濤：《孟子解讀》，頁 41。
[120] 梁濤：《孟子解讀》，頁 40。
[121] 梁濤：《孟子解讀》，頁 86。
[122] 《孟子・萬章上》。

doi:10.6342/NTU202600358

的理解。」[123]可以說梁先生身體力行了孟子的「以意逆志」。

3. 結合出土文獻產生新詮釋

如前所述，梁先生又著有《郭店竹簡與思孟學派》一書，其對出土文獻有相當深厚的研究及理解，而這點也被梁先生使用在《孟子解讀》一書中。如「14.6」章，「舜之飯糗茹草也，若將終身焉。及其為天子也，被袗衣，鼓琴，二女果若固有之。」[124]梁先生解讀：「近年出土的郭店竹簡，可以幫助我們理解本章的內容。竹簡〈窮達以時〉稱：『有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣。有其人，無其世，雖賢弗行矣。苟有其世，何難之有哉？』根據竹簡，關係世間窮達的，不僅有人而且有天，天人各有其分。……竹簡〈語叢一〉：『知天所為，知人所為，然後知道，知道然後知命。』這裡的『天所為』、『人所為』就是其職分和作用，也就是天人之分……舜不以物喜，不以己悲，就是因為他『明天人之分』，做到了『知命』，也就是孟子所說的，『君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。』(13.21)」[125]在此章加上〈窮達以時〉與〈語叢一〉的文字，更豐富了孟子此章的內容，幫助讀者理解孟子的深意，這是出土文獻所帶來的貢獻。

又如「13.35」章，原文是「桃應問曰：『舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？』孟子曰：『執之而已矣。』『然則舜不禁與？』曰：『夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。』『然則舜如之何？』曰：『舜視棄天下，猶棄敝蹝也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。』」梁先生的解讀提到：

> 郭店竹簡〈六德〉中說：「仁，內也；義，外也……門內之治恩掩義，門外之治義斬恩。」在儒者看來，處理家族內部事物與家族外部事物的原則是不一樣的。處理家族內部事物時，要「恩掩義」，親情重於道義；處理家族之外事物時，則要「義斬恩」，為道義犧牲親情。當舜作天子時，其

[123] 梁濤：《孟子解讀》，頁 245。
[124] 《孟子．盡心下》。
[125] 梁濤：《孟子解讀》，頁 374。

doi:10.6342/NTU202600358

面對的是「門外之治」，故自然應該「義斬恩」，為道義犧牲親情；可是當舜回到家庭，作為一個兒子時，其面對的又是「門內之治」，則應該「恩掩義」，視親情重於道義。舜在兩處境中的折中選擇，正反映了儒者對於情與法問題的基本態度。[126]

竹簡的年代與孟子的年代相去不遠，梁先生以竹簡〈六德〉補充，可以使讀者理解在當時的思想發展與變化。這對於理解孟子無疑是很有幫助的。文中的「恩掩義」、「義斬恩」也提供吾人思索如何面對親情與法治的兩難衝突。

4. 深度討論《孟子》書中重要篇章

梁先生深入探究了「知言養氣」章、「告子上一～四」章等，大幅說明、討論。如「知言養氣」章，梁先生拆解成七大段來討論，花了數頁的篇幅。此七大段分別是：（１）不動心；（２）養勇；（３）告子之不動心；（４）志與氣；（５）浩然之氣；（６）知言；（７）贊美孔子。每個段落都有精闢的討論，文多不能一一引用。這些解讀的內容與深度已經遠遠超出譯文，對於讀者來說是很有幫助的。

總而言之，這本《孟子解讀》除了白話翻譯以外，更有著深度的內涵。這對於讀者來說，無疑可以充分了解原文、促進思考。

（四）賞析類之於本研究的幫助

賞析可以說是最直接能提供幫助的一類書。因為它同時具備解釋訓詁、說明義理的兩大功能。就因為賞析可以提供如此大的幫助，所以選擇優良的賞析，就顯得格外重要。傅佩榮先生長於儒學，其對儒學有深入的認釋及見解；梁先生對於出土文獻有深入的研究及看法。因此筆者在將這些書用於研究時，較可以無後顧之憂地使用，是此類書籍不可抹滅的貢獻。沒有訓詁就不成義理；沒有義理則訓詁就會迷失方向。只有在訓詁與義理同時都有造詣下，才能研究文獻。從這點來看，傅先生的這兩本著作與梁濤先生的著作，可謂是厥功甚偉。

[126] 梁濤：《孟子解讀》，頁 359。

doi:10.6342/NTU202600358

三、專書

由於討論孟子的著作浩如煙海，在此無法一一評論，只得暫取五本專書評析。筆者所取為以下四本：傅佩榮《孟子：浩然正氣與成功人生》、陳訓章《孟子管窺》、駱建人《孟子學說體系探賾》、楊澤波《孟子性善論研究》、黃俊傑《孟子思想史論》、信廣來《孟子與早期中國思想》。選取理由如下。

（一）傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》

這本書根據作者自序，是一部「哲普」[127]的書。作者表示：「內容淺顯易懂，文字輕鬆可讀，結構完整周延，論述一氣呵成。不限時空，隨手翻閱，壓力不大，心得甚深。」[128]誠然，本書的結構與一般討論孟子的專書不同。並不是以孟子的思想分類，也不是從範疇入手，而是由一段段的白話孟子故事與成語一章一章編織而成的。如本書第二講是「善於使用比喻」，而其章節分別為：「智：緣木求魚，杯水車薪，五十步笑百步」[129]，先由成語開始引導讀者，使讀者不自覺地進入孟子學說的理論中。這種作法有以下兩個優點：第一，讀者很容易循序漸進的理解孟子的學說，而不至於霧裡看花，毫無頭緒。第二，如果讀者面對有問題的章節，可以很容易的知道是在哪一章哪一節出了問題。知道這點以後，可以用其他的方法向其詢問為何產生問題？問題為何？如何解說？最後解決問題。

主題一的「好辯自有理由」[130]，我們都知道孟子曾說：「予豈好辯哉？予不得已也。」[131]作者先解說孟子何出此言，以及孟子何以好辯的根據。使讀者對孟子有基本的理解以後，作者才開始進階講解孟子的理論基礎——主題二「性善不是幻想」[132]，進入到孟子的理論基本核心架構。最後主題三「培養浩然之氣」[133]

[127] 傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》，序頁 11。
[128] 傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》，序頁 11。
[129] 傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》，頁 34。
[130] 傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》，頁 13。
[131] 《孟子．滕文公下》。
[132] 傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》，頁 67。
[133] 傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》，頁 119。

doi:10.6342/NTU202600358

與主題四「人格修養六境」[134]，則向讀者展視了氣質如何培養，而人格如何修養的方式。

總而言之，這本書雖然如作者標榜的易讀好懂，但並不因其通俗而減少其哲學價值，因為本書仍有不少關於作者本人的創見。如「人性向善」[135]，便是作者本人最深刻的體悟。另外，作者對於「善」的解釋，也是相當重要的。對作者來說，「人與人相處，在選擇什麼是善時，需考慮三點：一、內心感受要真誠；對方期許要溝通；三、社會規範要遵守。」[136]尤其是真誠，孟子曾言：「恭儉豈可以聲音笑貌為哉？」[137]如果不夠真誠，又何由了解彼此的心意呢？「恭敬者，幣之未將者也。恭敬而無實，君子不可虛拘。」[138]更是明白表示內心要有「實」，也就是必須發自內心的真誠，沒有真誠是無法打動君子的。孟子又說「曰：非也。《書》曰：『享多儀，儀不及物，曰不享。惟不役志于享。』為其不成享也。」[139]可見真誠心意比外在的禮物來得更重要，這也是孟子用來評斷行為的標準。而要評斷行為，就必須理解孟子的學說。因此傅先生把原理先說清楚，讀者就容易實踐。

此三點是作者對於善的看法，說得更精確點，是作者對於儒家的善的看法。這三點不只是理論，更是行為的依據。傅先生對於「善」的定義功不可沒。每個人都在談孟子性善，但沒有人正式對「儒家的善」給予一個明確的定義。如果只把善定義為仁義禮智，就必須說明仁義禮智為什麼是善的，否則只是套套邏輯，A＝A。傅先生思考精細，能考慮到此一地步，這是傅先生研究儒家的功勞。「故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，理是知道「人性向善」，而義是實行「人要行

134 傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》，頁 177。
135 傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》，頁 100。
136 傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》，頁 106。類似說法亦可見於《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 276：「我在談到儒家『擇善固執』的原則時，總是會強調『擇善』的方法，亦即要考慮三點：一，內心感受要真誠；二，對方期許要溝通；三，社會規範要遵守。」可知為傅先生素來的主張。
137 《孟子．離婁上》。
138 《孟子．盡心上》。
139 《孟子．告子下》。

doi:10.6342/NTU202600358

善」，孟子的學說是理論與實行並重。只有了解這點，才能更接近孟子的思想。

由以上數點可以推斷，儒家是走入社會走入人群的，沒有關起門來的儒家。

本書對於孟子心性論的幫助：由於作者本身將其定位為「哲普」，因此輕鬆好讀，容易上手。對於孟子心性學了解得還有限的時候，這本書就能派上用場。對於這本書，因為語言易懂，義理清晰，所以的確能起到「哲普」的效果。因此本書可說是承先啟後的橋樑——從懵懂到入門。定位與幫助都是非常明確的。

（二）陳訓章：《孟子管窺》

作者將此書分成三個部分：「序旨在探討孟子其人及其書；本論旨在闡述孟子之學說及其思想；後論旨在說明後人對孟子之研究及孟學在中國歷史上發展的情形。」[140]而本論文旨在討論孟子的心性論，故只能割愛，置序、後論於不顧，專研其本論。

本論一開始就從文字學的角度切入古代對於性的看法，並參照《論衡》、《荀子》、《春秋繁露》等書，認為「以天賦於人物之本質曰性」[141]，得出結論二點：

> 第一、性本是自然而然的，無善惡，無是非可言，善惡是非乃出自後天人為的價值判斷。……第二、人性是整體的，並非限定在某一個層次之中，一方面他有各種生理的需要，本能的要求，都必須獲得滿足，所以具備有動物性；另一方面他必須與環境適應才能生存，在現實的生活上，他有理想與價值的追求，所以具備有社會性、道德性、睿知性。就前者而言是一種「實然」的階段；就後者而言是一種「應然」的階段。[142]

從第一點可知，作者對於性的看法，是不存在價值評斷的，而是由性本身、天生、自帶的性格來論性。從這個角度切入的話，性當然是沒有善惡的。可以想像：假使一個嬰兒一出生就被丟到一座荒島上，任其在荒島上生長發育，那麼這個嬰兒

[140] 陳訓章：《孟子管窺》，弁言頁 2。
[141] 陳訓章：《孟子管窺》，頁 94。
[142] 陳訓章：《孟子管窺》，頁 95-96。

doi:10.6342/NTU202600358

的性絕對不會有所謂社會的是非善惡，因為這些是必須透過社會才能產生的價值判斷。作者的第二點就證實了讀者對於第一點的猜想。人性同時具有動物性，而又因為身處社會之中，所以人性也不得不存在「社會性、道德性、睿知性」。作者認為：「人類之所以能由實然的階段進展到應然的階段，乃是其具有異於禽獸的特質，此項特質為何？那便是智慧、道德行為、美感經驗、和理性。」[143]總而言之，作者認為人性之所以會有「應然」的要素存在，其中除了人性本來就具有這些「應然」的要素以外，還需要有「環境」的因素使之萌芽。否則這些「應然」的人性便無所發揮，只剩下「實然」的動物性存在了。

再者，作者討論孟子性善論的依據，可分為三點：

第一，「人禽之辨即人之所以異於禽獸的本質」。

> ……人也有動物性的本能活動，但人不是禽獸，終究與其他之動物有別，這個分別就是人性，就是理性，人性理性乃人類心靈的產物，而為一般動物所沒有的，這才是人之所以為人的本質。[144]

人有「人之所以為人的本質」這個說法是正確的，「人之所以異於禽獸者幾希」[145]、「其所以異於深山之野人者幾希」[146]這兩則正好成為有力的證明。就是因為人有「幾希」異於禽獸的特質，所以人才有成為人的根據存在，可以說孟子的觀察是很深刻的。然而把「人性」定位為「理性」卻有點不適當。在整部《孟子》中，「理義」只出現過一回：「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。」[147]相對而言，心之四端強調的是「行為」的「根據」，而不是單獨只講理性就可以達成的。有不忍人之心，也要由此產生不忍人之政，就這一點來說，指人的特性是「理性」不免未達一間。

第二，「心善乃性善，性善是人性中所固有的」[148]。

---

143 陳訓章：《孟子管窺》，頁 96。
144 陳訓章：《孟子管窺》，頁 100。
145 《孟子．離婁下》。
146 《孟子．盡心上》。
147 《孟子．告子上》。
148 陳訓章：《孟子管窺》，頁 101。

doi:10.6342/NTU202600358

關於這一點，筆者以為還需斟酌。心與性是否為一事已經是一個問題了，而作者更又把心善等同於性善，問題更大。理論上有可能心善但性惡，或者心無善惡但性善，這些都是有可能的，然而作者並沒有通盤考慮，逕自將心等同於性，這在研究孟子思想中是非常危險的。筆者以為，最妥當的作法，還是先證明心性關係，再論證心善或性善，這是最保險也是最安全的作法。

第三，「聖人與我同類，人人皆有聖賢之根」[149]。

> 同類者皆有其相似之點，聖人之心充滿著理義，故性必善，聖人與我同類，故我亦必性善，徵驗於其他之庶物皆如此。[150]

雖然聖人與我同類，但作者的論斷卻有問題：到底是性先善才有聖人？還是有聖人以後才證明性善？就作者的回答來看，似乎後者較有可能。若如陳氏之猜想，便不是孟子哲學，反而接近於荀子哲學了。文中作者又提及「理義」，然前文已述過「理義」只是孟子理論中的一偏，所以要以理義來總結孟子思想是不恰當的。相對而言，談荀子時以理義來談，則能凸顯理義在荀子認知心的作用能力。荀子哲學中聖人先「虛壹而靜」，獲得大清明之境，同時也知曉性之可善。然而孟子哲學認為是人先善，而後才能成為聖人，如「可欲之謂善。有諸己之謂信。充實之謂美。充實而有光輝之謂大。大而化之之謂聖。聖而不可知之之謂神。」[151]以此觀之，聖人是從一般人慢慢修練上去的。那麼只能說人都是善的，所以聖人也是善的。絕不能反過來說聖人是善的，所以人也是善的。

本書對於研究孟子心性論的幫助：這本書對於孟子性善論的介紹較為深入，也有作者自己的看法。本文所舉作者之例，其釋義較為合理公允，是一部四平八穩的入門書籍，對於剛進入孟子哲學的人，可以提供一些較平實的看法。心性論以外，本書也整理了其餘的孟子哲學。雖然有些地方可以再商榷，但以一本全面性的入門書籍而言，此書當之無愧。

---

149 陳訓章：《孟子管窺》，頁 102。
150 陳訓章：《孟子管窺》，頁 102。
151 《孟子・盡心下》。

doi:10.6342/NTU202600358

（三）駱建人：《孟子學說體系探賾》

本書也是一本全方位介紹孟子思想的書籍，包括教育學說、政治學說、經濟學說等等。筆者主要關心的是本書如何詮釋孟子的「性」。不同於他人由文字學或是直接從孟子本身入手，這本書把性的討論提到孔子時期：

> 愚以為自語意言之，夫子實已主性善之說矣！夫子云：「性相近也」，近者何？同也。以獨立語詞言，則「近」與「同」可認同；而與「習相遠也」語詞比並論之，則遠即有「相次」「相差」意（按「遠」可訓為疏、為「迂」、為「違」。）夫子顯已有褒近貶遠之意矣！以此引申，則知夫子之語意實：「人類起點本可同（近）於善良，而習慣導致而流（遠）於罪惡矣！」[152]

對於「性相近也，習相遠也」[153]一段的解釋，筆者不敢恭維：增辭解釋太多，偏離原意又太遠。孔子明明說「近」，作者偏要釋義成「同」。近與同從小學來看，文字結構不同[154]、意義不同、聲韻亦不同[155]。兩個完全是不一樣的字，何以逕認為相同？就訓詁來看，「遠」與「相次」「相差」在語意上是完全不同的意思，例如「距離很遠」，絕對不會是指距離相次許多的意思。就算退一步講「近」等於「同」、「遠」等於「相次」，但《論語》這段也絕沒提到善與惡。所以作者在這裡的解釋是完全多餘的。

談到孟子的性善，作者認為：「孟子則認定善性為人類所特有，而非一般物類之通性，故以人性本善為不移之事實。」[156]孟子固然認為人性為人所特有，但是否「本善」，這點還要再商榷。「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也」[157]，根

---

[152] 駱建人：《孟子學說體系探賾》（臺北：文津出版社，1979 年 6 月出版），頁 9。

[153] 《論語・陽貨》。

[154] 漢・許慎撰，清・段玉裁注：《說文解字注・辵部》（臺北：天工書局，1992 年 11 月再版），頁 74 上：「近，附也。从辵斤聲。」《說文解字注・冃部》，頁 353 下：「同，合會也。从冃从口。」一個意思是接近、附近，一個意思是會合、聚集，不能互訓。

[155] 以董同龢系統擬音，「近」字的上古音是文部，讀為 gʰjən；「同」字的上古音是東部，讀為 dʰûŋ。完全是兩個不同的音，不可能以聲互訓。擬音方法參考董同龢：《漢語音韻學》（臺北：文史哲，1996 年 10 月初版）。

[156] 駱建人：《孟子學說體系探賾》，頁 11。

[157] 《孟子・告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

據傅佩榮先生的解讀，這句話的白話翻譯應該為：「順著人性的真實狀態，就可以做到善，這便是我所謂的性善。」[158]也就是說，善不是靜態不動的狀態，而是要吾人去作、去實行，這樣才能稱為善[159]。所以「本善」之說，可說是相去甚遠。

然而本書也有其特別之處：駱氏按照傳統的「吉、凶、賓、軍、嘉」五大古禮分類，並引用《周禮》對於五禮的定義，粗略[160]整理孟子的禮論；此分類法於今日哲學研究不可多見。這部分也等於直接還擊了「孟子禮論簡陋」[161]一類的看法，使讀者能夠一窺孟子的禮學思想：

第一，吉禮[162]。「故孟子於社稷之神，主以肥腯之犧牲，潔精之稻粱，而以時祭之。」[163]此段源於〈盡心下〉:「犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。」

第二，凶禮[164]。「孟子於父母之喪，主守三年之孝，齊疏之服，飦粥之食，自天子至於庶人，均宜守之。是蓋三代遺風也。」[165]此段源於《孟子·滕文公上》:「三年之喪，齊疏之服，飦粥之食，自天子達於庶人，三代共之。」

第三，賓禮[166]。「孟子以市井草著之民，未傳質為臣，不得見於君。見君，不義也；往役，義也。庶人非臣也，故往見為不義，然庶人法當給役也，故往役之為義。設君以為賢而多聞而見召也，則亦以不見之謂義，蓋多聞之人也，天子

158 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 293。

159 然而筆者對於「乃若」的看法與傅先生不同，詳見第三章第三節。

160 言其「粗略」，因為吉凶賓君嘉僅為禮之大綱，其下又有各式細目，如吉禮之下有各式祭禮，嘉禮之下有婚禮、冠禮；數多不列。然而作者沒有再細分，稍嫌可惜。

161 章太炎認為孟子禮論甚感甚簡陋，認為孟子沒有特別的看法：「孟子通古今，長於詩書，而於禮甚疏。他講王政，講來講去，只有『五畝之宅……勿奪其時』等話，簡陋不堪。」見章太炎：《國學概論》（上海：上海古籍出版社，1997 年），頁 33。

162 《周禮·春官·宗伯》:「以吉禮事邦國之鬼神示：以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槱燎祀司中、司命、風師、雨師。以血祭祭社稷、五祀、五岳，以貍沈祭山林川澤，以副辜祭四方百物。以肆獻祼享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以礿夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。」吉禮是祭祀天地山川鬼神的儀式，象徵先民對自然、祖先的崇敬。

163 駱建人：《孟子學說體系探賾》，頁 123。

164 《周禮·春官·宗伯》:「以凶禮哀邦國之憂：以喪禮哀死亡，以荒禮哀凶札，以弔禮哀禍災，以禬禮哀圍敗，以恤禮哀寇亂。」凶禮是哀悼死亡、災禍的儀式，國家級規模的凶禮包括喪、荒、弔、禬四種，士庶的凶禮則只有喪、弔二種，

165 駱建人：《孟子學說體系探賾》，頁 124。

166 《周禮·春官·宗伯》:「以賓禮親邦國：春見曰朝，夏見曰宗，秋見曰覲，冬見曰遇，時見曰會，殷見曰同，時聘曰問，殷覜曰視。」賓禮是君王接見諸侯的儀式，但對於士庶人而言，在君王召喚時，也要懂得如何「面上」的應對進退。

doi:10.6342/NTU202600358

師之且不敢召，遑論諸侯矣；賢者之高也，天子就之且恐不及，遑論召之矣！」[167]此段源於《孟子・萬章下》:「在國曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆謂庶人。庶人不傳質為臣，不敢見於諸侯，禮也。」

第四，軍禮[168]:「按軍禮為會同邦國出師用眾，籌餉練兵，力役成邊之制，古者征誅，奉天伐罪，師出有名，故犧牲輕微而成功迅速，孟子厭戰爭，故論軍禮者不多，然主以仁用兵，故『仁者無敵』。此三分軍事，七分政治之原則也。故軍事之施，禮義為正。」[169]此段源於《孟子・梁惠王上》:「彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？故曰:『仁者無敵。』」且《孟子・梁惠王下》亦可見孟子勸諫齊宣王伐燕時應保有救民於水火的仁心與應該採取的禮制[170]。

第五，嘉禮[171]:「孟子於嘉禮諸儀，未見專章論述，惟於昏冠之禮，引喻而言及之，如男子之冠禮也，父命之以成人立身之道；女子之于歸也，母命之順從敬戒之道。」[172]此段源於《孟子・滕文公下》:「丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之，往送之門，戒之曰:『往之女家，必敬必戒，無違夫子！』」

由以上五段引文，可以得知孟子絕對不是對禮一無所知，而且知道的也絕不淺薄，必定是掌握了當時禮的精要所在，所以才能自然而然地在言談中流露出對禮的了解。這本書凸顯了孟子的禮學素養，也使後人研究時不至於對孟子的禮論視而不見，本論文據此也得以留心《孟子》書中的禮學思想。

本書對研究孟子心性論的幫助：總而言之，本書成書時間較早，行文風格難

---

167 駱建人：《孟子學說體系探賾》，頁 126。

168 《周禮・春官・宗伯》：「以軍禮同邦國：大師之禮，用眾也；大均之禮，恤眾也；大田之禮，簡眾也；大役之禮，任眾也；大封之禮，合眾也。」軍禮是動用軍隊時的儀式，從誓師、出征、歸國，都有固定流程。

169 駱建人：《孟子學說體系探賾》，頁 127。

170 《孟子・梁惠王下》：「今燕虐其民，王往而征之。民以為將拯己於水火之中也，簞食壺漿，以迎王師。若殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也？天下固畏齊之彊也。今又倍地而不行仁政，是動天下之兵也。王速出令，反其旄倪，止其重器，謀於燕眾，置君而後去之，則猶可及止也。」

171 《周禮・春官・宗伯》：「以嘉禮親萬民：以飲食之禮親宗族兄弟，以婚冠之禮親成男女，以賓射之禮親故舊朋友，以饗燕之禮親四方之賓客，以脤膰之禮親兄弟之國，以賀慶之禮親異姓之國。」嘉禮是過渡儀式（rite of passage）與交際禮節，即使是身分地位較低的士庶，飲食、婚冠仍是不可或缺的儀節。

172 駱建人：《孟子學說體系探賾》，頁 128。

doi:10.6342/NTU202600358

免受時代限制。但原文引文、當代引文眾多，搭配一起閱讀也有一番好處。另外以吉凶賓軍嘉為主的五古禮討論，在當今孟學研究來說，是值得再三研究及玩味的。一般認為孟子重仁義，較輕視禮智，如楊澤波先生便說：「孟子之禮已經不完全是禮制之禮，很大程度上已經淡化為禮義、禮節之禮。」[173]本書恰可回擊此種武斷之論點。孟子論禮不僅深入，而且也重視禮的應用與發揚。就孟子的禮學來看，這本書無疑的可以擔起重任。

（四）楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》[174]

這本書雖然是中國大陸學者楊澤波所寫，但不同於其他大部分中國大陸所出版的哲學用書以馬列主義、唯物角度書寫，而是以中國傳統注疏為主，如趙岐、朱子、焦循，並輔以西方漢學家，如安樂哲（Roger T. Ames）、葛瑞漢（Angus Charles Graham）的研究，然後對於當代新儒家以及康德的學說加以批評。其主要的論點有兩個：一是欲性仁性智性三分；二是創立「倫理心境」名詞。

1. 欲性、仁性、智性

「欲性仁性智性三分」的論點，其主要創見是改革一般西方哲學感性理性二分的作法，作者認為「西方道德哲學的感性和理性處於兩分結構的兩極，是彼此對立，相互排斥的。」[175]但孔子不同，作者認為「孔子心性之學有欲性、仁性、智性三個不同部分」，認為性應該有三種：欲性、智性、仁性。

(1)欲性

作者認為，欲性相當於西方哲學的「感性」，但又不完全一致：「孔子的利欲與心性之學的其他部分是一種價值選擇關係，並不構成絕對的對立……孔子不反對一定程度的利欲。」[176]原因有三：「第一，欲本身不是惡，只有貪多無厭，突破了義的限度才是惡；第二，欲（利）和義不是絕對的對立，而是價值選擇關係；

[173] 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 219。
[174] 此書有初版、修訂版、再修訂版三個版本，內容略有出入，本論文引用時均標示版本。
[175] 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 2。
[176] 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 2。

doi:10.6342/NTU202600358

第三，君子不應以欲為重，而應以義為最高的價值選擇。」[177]也就是說，感性與理性雖然在西方哲學中是對立的，但在孔子思想中，二者不是絕對的善惡對立關係：只要符合道義，則盡可以取。這類似孟子之言：「如其道，則舜受堯之天下，不以為泰」[178]，合於義的利完全可以取，而不用有所顧忌。這對於研究西方的感性與孔子的「欲性」而言，是絕佳對比，顯示孔孟學說的獨特之處。

(2)仁性

「仁性是孔子心性之學的第二個部分。所謂仁性即孔子的仁的思想。因為是從心性結構角度講的，所以與性相連，合稱仁性。」[179]吾人皆知孔子思想主要是一個「仁」字，那麼「仁性」究竟應該怎麼理解呢？作者說：

> 我把孔子的仁稱為「諸德之家」。所謂「諸德之家」，顧名思義，是多種德性的集合與居處，是多種德性的「家」……第一個涵義「眾德之名」，即眾多德性名稱的集合，而不是全部德性名稱的總合。……第二個涵義是「德性之源」，即各種德性的源頭。[180]

亦即，所有道德德行是「出於仁，亦歸於仁」，德行是有內在力量作為根源，不致於淪為空中樓閣，不至於無法成長通天。是發展仁性還是抑制仁性，全在吾人的意志自由，不假外力、不假外手。這就給了「性」發展而為善的根源與動力。

接著可以追問，「仁性」與西方的「理性」有何異同呢？作者說：

> 第一，仁性是「現成」的，理性是「未成」的。……對於這種「我固有之」的仁性，人只要反身自問，逆覺體証就可以得到……所以特別的「現成」。……理性不是這樣。如上所說，在西方道德哲學中，人們通過道德理性可以認識和構建道德法則，但這種認識和建構需要一個過程，並沒有現成的答案。[181]

---

177 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 5。
178 《孟子・滕文公下》。
179 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 5。
180 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 7。
181 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 8。

doi:10.6342/NTU202600358

「逆覺體証」是關鍵字眼，人只要反身自省，自然可以體會到內在有一股源源不絕的力量，這股力量使吾人可以判斷行為的道德價值，而不需要精神外求。這對於孔孟倫理思想的建構來說非常重要。但這樣還不夠，作者接著又說：

> 第二，仁性不排斥情感，理性排斥情感。……如果人們聽從仁性的指導，就會感到莫大的愉悅……按照康德的觀點，從道德哲學角度看，任何情感都是感性的，而感性因人而異，沒有普遍性。為了維護理性的純粹性，不得不貶抑情感，即使是成就道德的愉悅，也必須看作消極的自得之樂，排除在純粹道德之外。[182]

傅佩榮先生對這點有類似的看法：

> 孔、孟與康德最大的差別在於：孔、孟是「為善最樂」，康德是「為善不樂」。康德認為行善就不能考慮快樂，否則就可能是為了快樂而行善。只要覺得快樂，就表示注意到效果，表示道德不夠純粹，快樂與道德兩者是不能相容的。而儒家是行善本來就快樂——「與民偕樂」，我同大家一起快樂。[183]

如果為善不樂的話，這違反吾人的常識。若是今天作了一件好事，自問：我快樂嗎？以康德的學說來看，只能回答「沒有快樂」。然而儒家的學說是：「反身而誠，樂莫大焉」[184]。「反身而誠」就是楊澤波所說的的「逆覺體証」，在這種反身或者稱為逆覺的情況下，行善自然就能感到滿足且快樂。這是精神上的道德滿足，無須外求，只須自省。自省以後，自然就認同行仁是快樂的。

> 第三，仁性是直覺，理性是推理。……因為仁不含智識，所以不能像一門知識那樣，直接靠學習來獲得。……西方道德哲學的理性就不同了，理性必須運用概念判斷，邏輯推理。雖然理性思考到一定時候也會有飛躍，產生靈感和直覺，但那種直覺與仁性的直覺不同類，不能相提並論。[185]

---

[182] 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 9。
[183] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 377-378。
[184] 《孟子．盡心上》。
[185] 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 9。

doi:10.6342/NTU202600358

就楊先生之見，仁性不是經過思考的產物，而是直觀的感覺。吾人不需要經過反覆的推理論證，只要逆覺反思，自然就對於仁性能有所得。但理性不同，對於一件事情的價值，吾人必須考慮整件事的開頭、經過、結果。這樣的結果無法在當下體取善源，而需要一段工夫才能得到理性的結果，才能決定一件事情的道德價值，算是繞遠路的作法。

(3)智性

楊先生提出的第三點是「智性」，是人類通過學習認知而來：

> 智性一詞源自子貢。「子貢問於夫子曰：「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。」（孟子３・２）……我把智性理解為在人之為人的過程中，通過學習和認知而成就道德的一種性向。也就是說，人要成就道德，必須不斷地學習和認知。[186]

那麼學習是學什麼？認知又是認知什麼呢？

> 「篤信好學，守死善道」(論語 8.13)誓死守其善道有兩條，一條是篤信，一條是好學。信是信此善道，學是學此善道。信屬於仁，學屬於智。[187]

由上可知，對楊先生而言，道不僅是直覺的對象，也同樣是學的對象，但具體所學為何？他認為「主要是學詩學禮」[188]。的確，孔子明白說過：「『不學《詩》，無以言。』……『不學禮，無以立！』」[189]詩與禮就如鳥的兩翼，人在世上不能無言行，而詩、禮分別掌管了言、行，的確是相當有學習的價值。

然而雖然孔子建立了欲性、仁性、智性三分的系統，可是作者認為儒學後人並沒有完整繼承此系統。孔子之後是孟子，作者認為孟子是：「極大地發展了孔子的仁學，但同時也不自覺地捨棄了孔子的禮學，丟掉了智性的一面。」[190]也就

---

186 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 10。
187 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 11。
188 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 11。
189 《論語．季氏》。
190 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 14。

doi:10.6342/NTU202600358

是說，作者認為孟子只講仁性、欲性，而忽略了智性一途。並且，作者認為後世許多爭論就是因為孔孟的心性之學的差異而興起的。孟子之後，作者認為荀子丟掉了孔學的仁性，而大大發展了智性一環，重視認知與學習以及師法的功用：「荀子也講心，但他講的並不是孟子的良心本心，而主要是學習跟認知之心。……荀子順孔子智性一路發展，在儒學歷史上創立了第一個較為完整的認知體系，與孟子雙峰並峙，相映成輝。」[191]作者認為這樣的分岐一直到了宋明儒學又上演了一次，智性變成「道問學」，仁性成為「尊德性」[192]。換句話說，對作者來說，仁性與智性的發展進路不同，造成了孔學之後兩千年的爭吵不休。

2. 倫理心境

「倫理心境」是楊澤波先生所創之詞，用以說明人的良心本心為何作用。其內容主要可以分為三點：

(1)倫理心境來源於倫理道德範圍內社會生活和智性思維在內心的結晶。[193]

(2)倫理心境是心的一種境況，具有公理的性質，可以判定道德的是與非。[194]

(2)倫理心境是心的一種境界，促使人不斷向上，直至成就道德而後已。[195]

筆者以為，這三點中最重要的是第一點，因為它是倫理心境的基本定義，而二三點則是第一點的應用。所以以下著重於解釋第一點。

第一點可以再切成兩點：倫理道德範圍內社會生活的結晶；智性思維。「智性思維」在上述心性三分的時候已經解釋，這裡不再重複；需要說明的是什麼叫做「社會生活的結晶」？楊先生釋云：

> 人生下來就要同周圍的人發生聯繫，在這個過程中，周圍人的一言一行一舉一動都會對兒童發生影響。這種影響往往是潛移默化的，在人們沒有明確意識的情況下，進入到了人的內心。隨著這種影響的重覆進行，在兒童

[191] 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 15。
[192] 宋明理學之爭，與本文主旨相去甚遠，姑置而不論。
[193] 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 79。
[194] 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 80。
[195] 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 81。

doi:10.6342/NTU202600358

心中就會形成某種結晶體。放羊孩子撒謊狼來的故事，在兒童教育中流傳很廣。兒童反覆聽到這類故事後，就會形成「說謊是不好的」，「好孩子不能說謊」的印象。這類印象不斷重複，在兒童心靈中就有了一種不應該說謊的心理。當兒童有了這種心理之後，第一次說謊總是說不像，心慌臉紅，前後矛盾，這就說明，這個兒童頭腦中已經有了「字」。[196]

以筆者的理解，這種「字」，即是社會的風俗、習慣。從童年起，吾人所經驗所受教的一切，一起組成了這種風俗與習慣。也就是說，吾人在面對道德問題時，內心想的並不是一片空白，而是一張上面有「字」的紙。然後吾人再從這張有「字」的紙來對於眼前的道德問題下判斷。因此人的良心本心是受限於所處的歷史與環境下的產物。所以人類下價值判斷時，無法脫離自己所處的歷史與環境，這些筆者稱為「背景知識」。人類不得不通過背景知識下判斷。

然而，楊先生的理論卻有一些筆者未能理解之處：在「倫理心境」成立之前，人是以什麼狀態接受「倫理心境」呢？以楊先生的角度來看，倫理心境是後天但先在的。至於出現倫理心境之前的空窗期，人屬於什麼樣的狀態，楊先生卻未提及。舉例來說，孩童在未聽過「放羊的孩子」的故事時，第一次聽到此故事是以什麼樣的「紙」來習得這個「字」呢？楊先生並沒有討論到這個問題。

至於「智性」的作用是能夠反省、更新這些「字」：

智性思維對以前留下的「字」進行反思的這種工作在某些特殊情況下，顯得尤為重要。因為在這些特殊性況下，先前留下的這些「字」會受到極大的干擾，甚至扭曲、遮蔽的情況，這時必須借助智性思維的力量，排除這些干擾，使其從被扭曲和遮蔽的情況中解脫出來，盡量避免因這種扭曲和遮蔽而做出對社會發展不利的事情。[197]

亦即，智性具備關鍵的矯正作用。如果沒有智性的基礎，那麼就難保吾人累積的「字」是正確的，也就不能得到正確的「應然」，沒有正確的應然的話，那麼就

[196] 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 78。
[197] 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 79。

doi:10.6342/NTU202600358

難保社會不會出現「借理殺人」，假借是「理」但其實不見得合理的情況。所以智性思維在進行道德價值判斷時，是萬不可少的。因此筆者得到一個結論：「背景知識」越高的人，其道德感越高；智性思維越高的人，其臨機反應也就越高。兩者相輔相成，缺一不可。而這也許可以用「經權」的想法來解釋，「背景知識」是經；「智性思維」是權。關於經權的討論，可以參考本論文第二章第三節第三段「經權」一章。

最後談談本書的缺點。

楊澤波先生的「三性之說」、「倫理心境」的確是特殊的創見，但筆者不敏，不易理解書中某些論述，或是不能清晰明瞭地直觀認識。以筆者之見，楊先生的主要問題有二：一是倫理心境如何解釋孟子的仁性之學；二是方法論層面的，楊先生使用之方法。

首先是關於倫理心境。在前面談三性說時，楊先生認為孟子發揮孔子的仁性思維，但對於智性思維較不重視。的確孟子強調良心本心，對於學詩學禮的認知並沒有實行仁義來得強調。所以楊先生說孟子只發揚了孔子的仁性，不無道理。可是帶入到倫理心境的時候情況就出了一點問題。前面提到，智性是倫理心境的要件之一，而談良心本心不得不提倫理心境，也就是說良心越高的人，其倫理心境的程度也就越高。這句話如果只是在講「背景知識」的話，尚無什麼太大的問題；可是如果進入到倫理心境的「智性思維」時，問題就出現了。照理來說道德感越強的話，作為倫理心境內容的「背景知識」與「智性思維」也就越強；但孟子又不強調智性思維，那麼到底孟子究竟在不在意智性思維呢？這問題很大。何況孟子並不是不談禮不談詩不談學，其仁義禮智四端包含了禮、智，何嘗不是一種「學」？雖然孟子直接講禮的地方不多，但沒提到禮卻是談禮的部分也不在少數（詳第二章第四節）——為了符合自身學說而忽略文本本身，這種作法是值得商榷的。借用李明輝先生的話，便是：「在筆者（按：指李明輝先生）看來，楊澤波的『倫理心境』之說與其說是對孟子性善論的詮釋，不如說是他自己所創的

doi:10.6342/NTU202600358

理論，未必與孟子相干。」[198]

其次，楊先生解讀文獻的訓詁方法有瑕疵，常一廂情願解釋文本。例如他認為「思」的字義有反思的意思：

> 三是反思。這個意義的「思」字共出現 9 次：「既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣」(孟子 7·1)；「思誠者，人之道也」(孟子 7·12)；「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣」(孟子 11·6)；「至於身，而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉？弗思甚也」(孟子 11·13)；「思則得之，不思則不得也」(孟子 11·15)；「人人有貴於己者，弗思耳矣」(孟子 11·17)。這種意義的思最容易誤解。人們往往受現代思維方式的影響，見到「思」字就認為是思考，而不能體會性善論反思的本義，直接干擾了性善論的理解。[199]

訓詁是為了理解義理的前置工作，這點是無庸置疑的；但如果沒有足夠的工夫相應，反而會出現為了強符義理、曲解字義，違背了訓詁的精神，楊先生便是如此。「思」有沒有反思的意思，他並未給出訓詁上的證據。一則，古文多為一字一義，如謀思為「慮」、常思為「念」、凡思為「惟」、念思為「懷」、冀思為「想」[200]，若真為「反思」，至少應有獨特用字，如「反」或「省」[201]字，而非在「思考」的意思之中分支出「反思」一義。二則，楊先生所舉之例，多是依據上文而判斷而增字釋為「反思」，如「我固有之，弗思而矣」、「至於身……弗思甚也」、「人人有貴於己者，弗思耳矣」，也就是這「思」字能不能釋為「反思」，是依據前文而定；然而前文已明言條件，它們就成為後句「思」字的受詞，並沒有特定反思的用法。三則，「既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣」、「思誠者，人之道也」兩句，也看不出反思的意思。前一句是竭盡心力思考、後一句是想要

198 李明輝：《孟子重探》，頁 129。
199 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 121-122。
200 清·段玉裁《說文解字注·心部》，頁 501 下-502 上；「念，常思也。」頁 505 上；「惟，凡思也。」頁 505 上-505 下：「懷，念思也」，頁 505 下：「想，覬思也」。同書「思部」，頁 501 下：「慮，謀思也」。
201 《論語·學而》：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？ 與朋友交而不信乎？傳不習乎？」

doi:10.6342/NTU202600358

誠（思考誠是什麼意思），並沒有明確的「反」。孟子的「思」當動詞用，只有「想到」和「思考」兩個意思。用「思考」解釋足矣，毋須另起一義。

另一個例子是：

> 明確仁性不含智識，對於理解仁性的特質有重要意義。有論者對仁性不含智識的特點有所懷疑，論據是孔子說過「未知焉得仁」（論語 5·19）（按：根據傅佩榮先生的《人能弘道：傅佩榮談論語》，這裡應該是（5·18），不知楊先生所用版本為何）。這涉及對孔子原文的理解問題。我認為此句的「未知」不是講「沒有知識」而是講「不曉得」，意為「我不曉得算不算仁」，停頓了一下之後，態度堅決起來，又說「這怎麼能算仁呢」。[202]

《論語》裡面清楚提到「未知」的地方只有兩處，除了楊先生所引這一段外，另一段是：「未知生，焉知死？」[203]。若是照他的講法，那麼這裡的未知生，就要變成「我不知道這算不算生」，而這種解釋明顯是錯誤而且無力的。

楊先生混用了「未」與「不」的否定用法。在先秦的文法中，「不」則是否定詞，其後接動詞表示以自我意志拒絕做某事，或沒有做過某事（如「學而不思則罔，思而不學則殆」），接形容詞則表示沒有那種特質（例：「君子不重則不威」）。「未」是目前還沒有達到某條件、但以後有可能達到，所以絕不能釋為「不」，最明顯的例子就是子夏曾言：「雖曰未學，吾必謂之學矣」[204]，這很明顯就是時態的對比：「未學」與「學矣」。另一段「子路有聞，未之能行，唯恐有聞」[205]也是相同的文法，「還沒能夠實踐」，如果釋為「不能夠實踐」，就違背原本的文意了。

更何況，楊先生忽略了「未知焉得仁」的文法，它是「未＋謂語，焉＋謂語」的句型，是兩件事對比的激問句，表示前一條件尚未滿足、下一結果就不可能產

202 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，頁 9-10。
203 《論語．先進》。
204 《論語．學而》。
205 《論語．公冶長》。

doi:10.6342/NTU202600358

生，同一句型在《論語》中尚有「未知生，焉知死」、「未能事鬼，焉能事人」[206]等句可以為證，所以並非楊先生所言「不曉得」。

最後談談本書對於研究孟子心性論的幫助：本書題名為「孟子性善論研究」，是專論孟子性善之作，因此書中有大量討論性善論。筆者覺得幫助最大的，是楊澤波先生大量的使用了西方哲學家的資料[207]，尤其是關於康德與孟學的異同。雖然楊先生解釋部分資料稍嫌武斷，但大抵可以提供思考的方向，如欲仁智三性之分與西方感性與理性的對比，便相當值得討論，也能凸顯出中華文化的優點。或許內容較多西方哲學術語，使得本書艱澀難讀。但經過消化後，筆者認為此書亦為當代一家之言，可資攻錯。

（五）黃俊傑：《孟學思想史論》

《孟學思想史論》是黃俊傑教授的巨著，黃先生是史學大家，對於孟子在歷史上的定位與研究鉅細靡遺。除了第一卷以外，二三兩卷皆修訂過兩個版次，一次於民國 95 年，第二次是最近的 111 年。三大冊側重的主題各不相同。第一卷主要討論的是孟子本身學說的內容；第二卷則是孟子在歷史上及思想史上的定位問題，作者舉了歷史上有名的注孟學者的學說並加以討論分類；第三卷是日韓學者的孟子學研究。由於本文主要目的是研究孟子的心性論，所以集中於一、二卷；至於第三卷因為離題較遠，故置而不論。

1. 《孟子思想史論（卷一）》

作者開宗明義，說明此卷宗旨：「這部書論述的主題，是孟子的生命觀、社會觀與政治觀等三個領域。」[208]考慮到本論文主題，故優先討論孟子的生命觀。

---

206 《論語．先進》。

207 楊先生大量引用康德之說，但對於康德的解釋與新儒家的看法頗不相同，語見《孟子性善論研究（初版）》（北京：中國社會科學，1995 年），頁 302：「牟宗三……反反覆覆強調本心本體是理性，並依此與康德的理性主義倫理學進行比較。既然是理性，就應當按理性的規矩進行分析綜合、邏輯判斷。但這樣一來，逆覺反證就成為不可能了。一方面講本心本體到底是什麼？牟宗三沒有講清楚，由此引申出無休止的爭論。」此處僅引以證明該書特色，不涉及楊先生與新儒家之間的交鋒攻錯。

208 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 3。

doi:10.6342/NTU202600358

本書分成兩部分：第一部分歸納了孟子的兩種思維模式，第二部分是討論孟子的「心」「氣」關係。

(1)第一部分：孟子的兩種思維模式

黃俊傑先生將孟子的思維模式分為兩大種：「具體性思維方式」及「聯繫性思維方式」。

一是具體性思維方式，指孟子論證抽象原理時常以具體事例說明，「即事以言理。[209]這種方法的優點是，使文字更生動易懂，能使對話者藉由事例了解抽象概念，在戰國期間廣為使用[210]。黃先生舉了《孟子》書中數例以說明，如以〈告子上〉的無名指之喻[211]，說明人有類推能力[212]：吾人只要能識得事物的一偏，論者便能藉著這一偏進行類推論證；意即，吾人心裡已經有特定的圖樣，論者只要能找出這塊圖樣的部分內容，便能輕易使吾人得知論者本身想論述的道理。黃先生稱這是「以偏概全」[213]的方式。此外，黃先生更援引《易經》的「近取諸身，遠取諸物」[214]，說明中國古人「類推思維方式」。[215]易經可以說是類推方法的頂點了，僅用八卦便能演變成六十四卦，再變成三百八十四爻。然後再從這三百八十四爻中體現天地萬物。孟子的類推式思維方式與易經的類比思維相似，這不但

209 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 5：「是指孟子在論證抽象原理時常常以具體事實或行為作為證據論述。……『古人未嘗離事而言理』這句話，正可用來說明孟子這種思維方式。這種『具體性思維方式』使孟子論述問題時，多能即事以言理，其所言之理乃為實理，不流為虛理、玄理或空理。」

210 不獨孟子，此法亦屢見於《左傳》、《戰國策》，如《左傳．僖公五年》之「脣亡齒寒」，《戰國策》之「畫蛇添足」、「鷸蚌相爭」，例多不贅。

211 《孟子．告子上》：「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。』」

212 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 6-7：「孟子指出人的『指』與人的『心』在類屬的輕重次等上有所不同。這一段話中的『類』不是指同類的類，朱注：『不知類，言其不知輕重之等也。』極是。牟宗三說：『不知輕重之等即不知先後本末之次第，不知何者是輕者，何者是重者，何者是類屬于本者，當先注意及之，何者是類屬于末者，當次注意及之。』這是很正確的解釋。孟子以『指不若人，則知惡之』類推『心不若人』亦應知惡的道理。」

213 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 11

214 《易經．繫辭下傳》：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」

215 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 9：「這一段文字描述傳說中的伏羲畫八卦時，對不同情況的事物，則以不同的卦作為代表，加以分類，以區分天地萬物。所謂『近取諸身，遠取諸物』，正是古代中國人進行『類推思維』的基本原則。這種思考原則，在中國古代神話中最為常見。」

doi:10.6342/NTU202600358

是文學手法，更是思維方法。孟子能熟用這種方法，其說服力當然強而簡潔。

二是聯繫性思維方式。黃先生認為，孟子思想中有許多對應的兩極概念，彼此構成聯繫性的關係，這是建立在宇宙與世界的各種範疇在基本上同質、且可以交互影響的假設之下。[216]意即，世間所有人物都不是與世隔絕的孤島，而是彼此有聯繫的一張大網，每個結點都是一個人、一件事、一件物，彼此聯結起來；也就是「牽一髮以動全身」的概念。黃先生更援引《易經．說卦傳》[217]說明：「**在『乾』或『坤』的大範疇內的事物，因具有同質性，所以相互之間有聯繫性。古代中國這種聯繫思維方式，不僅見之於中國哲學，也見之於中國古代神話思維之中。**」[218]這種「聯繫性思維方式」主要表現在自然與人文、人的身與心、個人與社會等三項命題之中，黃先生以同心圓為喻，認為孟子思想從個人到社會是連續而非斷裂的關係，是層層展開的同心圓。[219]這樣便能解釋為什麼儒家總是需要與

---

216 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 20-21：「所謂『聯繫性思維方式』是指孟子思想世界中的許多對應的兩極如『天』、『人』、『身』、『心』、『羣』、『己』……等，都不斷為兩橛，而構成聯繫性的關係。這種思維方式與中國古代『有機體』（organism）式的宇宙觀有密切關係，李約瑟稱之為『聯繫性思維』（correlative thinking），史華慈（Benjamin I, Schwartz）稱之為『聯繫性的人為宇宙論』（correlative anthropocosmology）

進一步來說，所謂「聯繫性思維方式」涵有二項基本假設：

（一）、宇宙以及世界的各種範疇，基本上都是同質的。

（二）、宇宙以及世界的各種範疇，都可以交互影響。」

217 《易經．說卦傳》：「乾為天、為圜、為君、為父、為玉、為金、為寒、為冰、為大赤、為良馬、為老馬、為瘠馬、為駁馬、為木果。坤為地、為母、為布、為釜、為吝嗇、為均、為子母牛、為大輿、為文、為眾、為柄、其於地也為黑。」

218 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 21。這便是認為屬於乾的，都有剛健的性質在，所以任何有剛健性質的，全都可以屬於乾卦；屬於坤的，都有陰柔的性質，因此任何有陰弱性質的，全都可以屬於坤卦。這有點類似魯迅先生所說的「一見短袖子，立刻想到白臂膊，立刻想到全裸體，立刻想到生殖器，立刻想到性交，立刻想到雜交，立刻想到私生子。中國人的想像惟在這一層能夠如此躍進。」（〈小雜感〉，《而已集》）雖然魯迅先生是諷刺挖苦，但「現在的所謂諷刺作品，大抵倒是寫實」（〈論諷刺〉，《且介亭雜文二集》），可見中國人的思考從古至今都有這種「聯繫性思維方式」。

219 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 22-24：「『聯繫性思維方式』主要表現在以下三項具體命題之中：

一、『自然』與『人文』兩個範疇之間具有聯繫性；

二、人的『身』與『心』兩個範疇之間具有聯繫性：

三、『個人』與『社會』兩個範疇之間具有聯繫性。

以上第一及第二項命題，都深植於孟子著名的『知言養氣』說（孟子．公孫丑上．２）……簡單地說，孟子思想中的『個人』與『社會』之間構成一個連續而不是斷裂的關係。孟子認為『個人』、『家庭』、『社會』到『國家』、『天下』，是一個層層展開的同心圓，每一個同心圓之間只是範圍上有大小，而沒有本質上的差異，而『個人』正是這些同心圓開展過程中的核心。」

doi:10.6342/NTU202600358

人互動，因為人不是孤島，而是可以互相交流的個體；又如原子，與其他原子聯結形成分子，再由多分子構成完整的實體，這個實體可以「天下」稱之。從同心圓中心推廣出去，最後一定成為無所不包的整體，而「個人」就處於圓心，因此無論休戚，都不能忘記自己是這個整體的一份子。所以孟子才說：「得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身；達則兼善天下。」[220]獨善其身指的不是關起門來睡大覺與世隔絕，而是為了等到時機成熟，隨時可以「兼善天下」。一如孔子：「沽之哉！沽之哉！我待賈者也！」[221]

或有論者，以為孟子的仁是「不偏頗」：

> 這裡所謂「不偏頗」的道理，包含如推舉人才或其它治國之道與待人處事之道，不應偏重自家人或依附任何特定對象，而是有所堅定，並尊重「賢」者，並包含孟子有關「推」廣出去之「仁」德或「仁政」，如上述孟子所謂關愛族「外」人的「惻隱之心」。前面所謂治國之道與待人處事之道與孟子此種「仁」德是一致的。[222]

偏頗的定義是「偏向於一方」而以私害公。若說不「頗」、「不應偏重自家人」，儒家思想有之，如《荀子·臣道》：「故正義之臣設，則朝廷不頗。」然而不「偏」，不「依附任何特定對象」則非孟子思想——因為，「賢」就已經是特定對象了，怎能說不「偏」？先談「不偏頗」，再談「尊賢者」，那麼「尊賢者」算不算比起用其他人更優先呢？如果是，這就已經是一種「偏」，以孟子的文本來說，就是偏向賢者；如果不是，則「尊賢者」失去其意義，「賢者」二字代換成其他任何人也可以。況且孟子也說：

> 知者無不知也，當務之為急；仁者無不愛也，急親賢之為務。堯舜之知而不遍物，急先務也。堯舜之仁不遍愛人，急親賢也。[223]

---

220 《孟子．盡心上》。
221 《論語．子罕》。
222 張佑禎：《儒家推己思想：以當代孟子詮釋為核心》，臺灣政治大學博士論文，2020 年，頁 42。
223 《孟子．盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

這就是一種偏：對於賢者與仁者的優先性，大於對於一般人的優先順位。政治上是如此，在社會家庭之中也是如此：

夫夷子，信以為人之親其兄之子，為若親其鄰之赤子乎？[224]

愛自己哥哥的小孩的優先度一定大於愛別人的小孩，如此一來這是不是另一種形式的「偏」？黃俊傑先生以同心圓為喻，就是因為孟子潛在的思想是分有輕重緩急的。如果未能見到孟子這種「急親賢」的態度，只能說對於孟子思想的掌握，仍未達一間，接近於墨子哲學，而不是儒家哲學了。以黃先生的說法，則應該變為：「在各個同心圓內的角色都施以同等的關懷，但不同一個同心圓的話那麼則關懷是有異的。以離圓心最近的圓為其關懷重心的開始」，如此一來即能解決孟子口中的「急親賢」的問題。

區分兩種思維模式之後，黃先生繼而提出兩個問題：一是在這個大整體中，何者居於優先、何者擁有自主性？二是孟子如何協調「聯繫性思維」與「具體性思維」[225]？

第一個問題，黃先生認為，相對於「天」的「人」、相對於「身」的「心」、相對於「群」的「己」，才具有自主性。[226]意即，人不是棋子、不聽命於上帝或天，人有自主性，可以作自己的主人。人不是神或命運的玩具，人能動，能創造、發揮、生產，價值根源就在人自身。這個世界是人的一部分，而人也是世界的一部分，兩者交融，相輔相成。

第二個問題，黃先生把「具體性思維方式」化約為「人的歷史性」，人創造歷史、歷史塑造人，兩者互依互存、不可分割、永不間斷。[227]至於「聯繫性思維

---

224 《孟子．滕文公上》。

225 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 25：「『聯繫性思維方式』與上文所說的『具體性思維方式』，在孟子系統裏如何調和或統一的問題。」

226 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 25：「『人』（相對於『天』而言）、『心』（相對於『身』而言）、『己』（相對於羣而言）等這些『部份』或『領域』才具有自主性，因為人自己才是價值意識的創發者，人具有自主性的意志，不受外在環境的支配。」

227 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 25-26：「『人』被『歷史』所掏洗，所塑造、所積澱，『人』也在這種淘洗、塑造、積澱的過程中創造『歷史』。因此，『人』在孟子的思想中是一種現實的人，在具體而特殊的社經政治情境中從事生產進行活動的人。這是孟子的『具體性思維方式』必然獲得的結論。」

doi:10.6342/NTU202600358

方式」，黃先生則化約成「人的超越性」，認為人能感通超越的本體，所以才能「知其性則知天」，共生共感。[228]

然而黃先生提到「人的歷史性」與「人的超越性」是需要統一的，但二者的關係又是對立的：人的歷史性如何能與超越性統一、而成為完整的人？這種緊張關係該如何化解呢？「**孟子並未提出論證**」[229]，但黃先生替孟子代弁，說：「**孟子可能認為這種緊張性並不是絕對不可克服的對立或困局。這一點也許是他對這種緊張性問題討論不多的主要原因。**」[230]因此或許可以說，孟子認為「人的歷史性」是一種「橫向的」關係，主要是在於這個世界的歷史中活動；而「人的超越性」是一種「縱向的」關係，主要在於連繫天人，使天人並不兩隔。這種橫向與縱向的關係交錯，經天緯地，成了活在現實、活在當下的人生的寫照。人不應該懷疑自我而止步不前，而應該勇敢的面對「歷史」，以及「超越界」，這樣才算不負了吾人生為吾人的使命。

(2)第二部分：孟子的「心」與「氣」

以孟子的「知言養氣」章為核心，分成兩個主題討論：一是氣，一是心。

第一個主題「氣」，即《孟子‧公孫丑》上的「浩然之氣」。黃先生認為「**『氣』本質上不具有價值涵義，它屬於自然世界，而不屬於文化世界。**」[231]所以他對「浩然之氣」的解釋是：

> **所謂「浩然之氣」就是將原始生命完全理性化之後，所呈現的綜合的生命力。這種「生命力」固然指生理的綜合作用，是起於生理層面的活動，但是，它接受理性（或意志）的指導（孟子所說：「夫志，氣之帥也」指此而言），運行於身體之內（所謂「氣，體之充也」），一方面使生理（「氣」）**

[228] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 26：「人與超越的本體卻又具有一種感通的關係，孟子說：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣』（孟子‧盡心上‧1），『人』與『天』原不相隔，而可以共生共感。……換句話說，在孟子『聯繫性思維方式』下的『人』，又取得了超越性，成為遊乎超越世界的、不食人間煙火的、『上下與天地同流』的『人』。這種意義下的『人』具有相當強烈的宇宙性格。」

[229] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 26。

[230] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 27。

[231] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 46。

doi:10.6342/NTU202600358

與心理(「志」),即「心」)不斷為兩橛,另一方面,又貫通精神(或形式)與物質(或內容)兩個層面。[232]

因此孟子賦予「氣」價值,在歷史上有特別的意義:氣一方面屬於自然;另一方面又能在文化世界創生價值。「『氣』這個哲學範疇通貫存有論與倫理學兩個不同的層次,並以倫理活動為其第一義」[233]。這樣的氣,吾人必須要「存」、要「養」;如果不存不養,那麼在道德價值判斷上,也就失去了人之所以為人的部分。不養氣,就如三軍空有將帥、而沒有兵士,這樣是無法判斷與實踐價值的。所以孟子才說「以直養而無害,則塞于天地之間」,能存能養,則天地是吾人浩然之氣的發用,自然與道德不會斷為兩橛,人才能架起與天地溝通的橋梁。

第二個主題是「心(志)」。「心(志)」可以引導、調和「氣」,因為氣雖然有溝通天人的作用,但並不能放任不管,也不能讓它過於衝動。

黃先生認為,「『心』的價值自覺具有普遍必然性」;「『心』對『氣』具有價先性。」[234]說明了仁義內在,不假外求。只要反求己心,就可以得到價值的判準。因為「仁義禮智」是「我固有之也」,所以「一切的價值意都根於心」,因此「心」這個價值意識的來源,具有普遍性、必然性。[235]一如孟子以口、耳、目有同嗜、同聽、同美的普遍感受一樣。[236]所以,仁義也具有普遍性。的確人人都有口、耳、目,這些器官也有他們各自的功能。以此推之,心也應該是普遍具有的。兩則合併看,心既是「內在的」,又是「普遍的」。同時心還是超越的:「盡其心者,知其性也。知其性,則知天矣。」[237]

心既是「普遍的」、「內在的」,同時還是「超越的」,所以心「對心以外的事

[232] 黃俊傑:《孟學思想史論(卷一)》,頁 47。
[233] 黃俊傑:《孟學思想史論(卷一)》,頁 48。
[234] 黃俊傑:《孟學思想史論(卷一)》,頁 54。
[235] 黃俊傑:《孟學思想史論(卷一)》,頁 55:「孟子指出,一切的價值意識都源自於心,『仁義禮智,非由外鑠我也,我固有之也。』(孟子・告子上)又說:『君子所性,仁義禮智根於心』(孟子・盡心上)。『心』之作為人的價值意識的來源,是具有普遍必然性的。」
[236] 《孟子・告子上》:「……口之於味也,有同嗜焉;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。」
[237] 《孟子・盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

物就有優先性」[238]。這種優先性反應在前述的浩然之氣上。浩然之氣雖然是理性化後的氣，但仍需要心（志）為其總帥、領導。若不是以心為主帥，那麼兵士（氣）就很有可能走失了方向，不受心的控制，下場自然是不符合內心的仁義禮智的價值判準了。

黃先生認為，「孟子思想中的「心」的優先性這個概念，當淵源於孔學。……孟子的『心』是價值意識的創發者。」[239]這說法就能解釋孟子為何在「知言養氣」章之末，加上「揠苗助長」[240]的譬喻。因為以浩然之氣來看，如果「不耘苗」，那麼是放任氣在體內亂長亂衝，無法養成理性的浩然之氣，白白消耗體內的氣而不能成為理性的浩然之氣；相對的，如果插手太過，那麼就變成「助之長者」一樣是無益的：「非徒無益，而又害之」，反而還會回過頭來傷害了「心（志）」。因此「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」的工夫論就不可或缺，一如天秤的兩端，偏向任何一方都是不好的，只有保持平衡才是儒學的中庸之道。

2. 孟子思想史論卷二[241]

黃俊傑先生指出，卷二主要目的是：

> 以中國孟子學解釋史為中心，探索兩千多年來中國思想家詮釋孟子的言論之中，所顯示的思想史意涵，並分析從孟子學詮釋所體現的中國詮釋學的三種類型：生命詮釋學、政治詮釋學、護教詮釋學。本書挖掘孟子思想史中具有中國文化與思想特質的中國詮釋學面向。[242]

簡言之，作者蒐羅歷朝各代評論孟子的代表著作，分別闡釋各著作屬於何種類型的詮釋學，並且記錄在歷史長河之中留下或產生了什麼回響。黃先生把中國歷史分成三個階段：

---

238 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 55。
239 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 61。
240 《孟子．公孫丑上》：「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然。宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也。助之長者，揠苗者也，非徒無益，而又害之。」
241 本書卷二有初版（2006）與增訂新版（2022）兩個版本，本論文使用時亦標示版本。
242 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，書背。

doi:10.6342/NTU202600358

（１）漢唐訓詁之學，重視語言文字之解釋，（２）宋明性理之學，重點在經典理念之論述，（３）清代考證之學，特重「實事求是」之方法。但是，三階段之區分只是取其簡便，實際上各階段之間貞下起元之際，交光互影之處正不在少，例如朱子解經就強調「漢注唐疏，不可偏廢」，宋明儒者的經典詮釋，得益於漢唐諸儒者甚多。清儒戴東原之學多針對宋儒而發，以批判之方式延讀宋學之問題，所以，中國經典詮釋學常寓開新於守舊，在表面的斷裂性之中實有延續性在焉。[243]

誠然，研究經典時，首要之務就是解讀文字，沒有這一步，就不可能了解義理；反之，如果只是列出字面意義，則吾人不能決定取用何種解釋，這時就有賴義理來決定何種文字解釋是合理的——也就是訓詁、義理兩不偏廢。只有作到這一點，才能合理詮釋經典。如果只重訓詁不重義理，那麼即使皓首窮經，認得每個字、卻看不懂整篇文章；如果只重義理而不管訓詁，那就容易陷入「以經注我」的謬誤，不僅強為之解，也可能悖離原典。表面上是三個歷史的發展層次，其實再深入一點細看的話，也就是現代吾人學術研究的必經過過程。

黃先生於本卷提出孟子在思想史論上值得注意的三個議題：一是「性善」，二是「心身關係」，三是「心」「氣」「形」有何關係。

(1)性善

黃先生認為雖然「性善」論是孟子學的要義，但是各家對於性善的解釋卻不盡相同，而且「可以視為一個包括諸多『單位觀念』(”unit-ideas”）的『觀念叢』(”ideas complex”)，當代學者從『性善』這個『觀念叢』之中，各自抉發不同面向而有所創獲」[244]。之後黃先生列舉近一百年來中外名家對於「性善論」的看法[245]，對於了解史上諸家如何詮釋「性善」，助益匪淺。

(2)心身關係

[243] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 450。
[244] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 13。
[245] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 13-29。

doi:10.6342/NTU202600358

黃先生指出：「近數十年來學術界對這一組問題研究成果頗為豐碩，而以戰後港台新儒家學者所發表論述最為可觀。」之後列舉唐君毅、牟宗三、徐復觀三位先生的說法，以說明新儒家的研究進程，且認為「唐君毅、徐復觀、牟宗三闡釋孟子心學，都採取或傾向於『即心言心』的徑途」[246]。近來又以「身體哲學」討論孟子心學，而新見迭出。這個面向即可帶入黃先生所說的第三點：「心」「氣」有何關係。

(3)「心」「氣」「形」的關係

對於「心」「氣」的看法，黃先生以「知言養氣」章為主要論述內容。誠然，此章有許多義理可講，除了「心」「氣」之外，尚有「言」「思」等面向，全章意義豐富，很有哲學價值。除了義理以外，本章尚提到工夫論的面向，對於「知言」與「養氣」孰先孰後？朱子認為「知言」在先：「此一章專以知言為主。若不知言，則自以為義，而未必是義；自以為直，而未必是直，是非且莫辨矣。」[247]然而此與朱子理學有關。至於王陽明，則認為「養氣」在先，養氣即是養志（心）：「『持其志』，則養氣在其中。『無暴其氣』，則亦持其志矣。」[248]。二者的工夫論不同，就導致了對於孟子學說整體的把握不同，因此黃先生說：「『知言養氣』章雖然主要在說明孟子工夫論，但卻牽連到其整個義理系統；而透過『知言養氣』章之疏解，我們得以確定孟子義理系統的基本型態。」[249]

在確定以上三個基本論點以後，黃先生開始簡介中國史上的評孟者，從荀子、〈五行〉篇開始，一直到二十世紀的康有為、新儒家，可謂是百家爭妍，使人目不暇給。但本文並不是孟子思想史論的專書，若是一一介紹，恐文章過於支離，因此只借引黃先生結論一段，總結第二卷：

本書第一章回顧並評論二十世紀中外學術界關於孟子學的研究成果，第二

[246] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 32。
[247] 《朱子語類．卷第五十二．孟子二．公孫丑上之上．問夫子加齊之卿相章》。見宋．黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》冊 4，頁 1270。
[248] 王陽明：《傳習錄卷上．七六》，見黎明文化事業公司編譯部編：《王陽明傳習錄及大學問》（臺北：黎明文化，1989 年五月三版），頁 35。
[249] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 43。

doi:10.6342/NTU202600358

章通論孟子學詮釋之一般性的方法論問題，從第三章到第十章，探討荀子（333-238BCE）之非孟、南北宋諸儒之批孟與翼孟、朱子（1130-1200）之釋孟及其迴響、王陽明（1472-1529）及黃宗羲（1610-1695）對孟子心學之拓深與推衍、戴震（1724-1777）之藉釋孟以駁宋儒、康有為（1858-1927）之藉釋孟以融合中西、以及當代儒家唐、牟、徐三先生釋孟之異趣，上下兩千年以求索，路漫漫而脩遠！[250]

本書對於研究孟子心性論的幫助：

《孟學思想史論》第一卷介紹了孟子思想中的兩種思考模式，並且導出在孟子學說中人的歷史性與超越性。雖然孟子並沒有解決這兩種性格的差別與緊張性，而後之學者仍可以循這條線索討論、申述，以完整孟子學說。可說第一卷的作用是「點題」，使之後學者得以發揮。

第二卷則介紹了歷史上各種對於孟子的批評，對於孟子研究者而言，這本書給予完整的孟學發展思想史體系。黃先生對「知言養氣」章可說是推崇備至，它義理豐富，是孟子研究者必讀的篇章。

無論第一、第二卷，本書充分闡述、發揮「知言養氣」章，議題明顯，切中肯綮，而可以深遊其中。對於心性論而言，是難以取代的重要著作。

（六）信廣來：《孟子與早期中國思想》

本書根據作者自述：「基本上是對《孟子》文本細致的分析性研究，側重於分析孟子倫理思想中的關鍵術語和相關觀念以及該書的主要章節。」[251]誠如其言，本書運用大量的訓詁學成果來歸納孟子書中出現的單字、語詞、句子。作者收集各家各派學者的成果，一方面供讀者參考，另一方面也闡述作者本人的心得。哲學是講義理的，但義理必須建立在訓詁上，作者就是採用這種方式。先列舉各種訓詁的說法，然後再挑選自己認為合理的解釋。其手法如下：

[250] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 443。
[251] 信廣來：《孟子與早期中國思想》，中文版序言，頁 1。

doi:10.6342/NTU202600358

1. 對於單字的訓詁

如作者對於「良」字的釋詁：

> 孟子用「良」來描述愛父母、敬兄長的「知」和「能」(7A：15)，描述心（6A：8)，描述仁義之真正的貴（6A：17)。朱熹（MTCC 6A：8，6A：17，7A：15）把「良」當作本然之善，張栻（7A：15）則認為既有「本」的意思，又有「善」的意思。但是，把「良」解釋為「本」是有爭議的。趙岐（C 7A：15）認為「良」是「甚」，王夫之（p.735）認為是「善」，裴學海（7A：15）認為是「真正所是的」，焦循（6A：8，6A：17，7A：15）認為它兼有「善」「美」「甚」的意思。而解釋「良」為「善」，可以讓我們講通在「孟子」中（如 3B：1，6B：9）以及在別的早期文獻中多處出現的「良」，如良馬、良醫、良臣、良工、良農和良商等。有些場合，「良」可能有真正所是的意思，就像「義」被描述為「良寶」一樣（MT（注：墨子）46/27－30)。但是，就我所知，早期文獻中所出現的「良」，沒有一個有「本」的意思。因此「孟子」中把「良」關聯到心以及其倫理稟賦，並不能支持說孟子認為這些稟賦是天生的。[252]

從上文可知，作者在對一個字下定義時，是很謹慎的，而不是囫圇吞棗、照單全收。對於歷史上的意見，作者一一羅列，並找出能認同的說法。這對於讀者來說是很重要的，一方面可以看到歷史上講法的歸納，另一方面又能得到作者反芻後的看法。可說是事半功倍的作法。

良是對於「良知」、「良能」的形容，而「良知」「良能」又是「親親，仁也。敬長，義也」，是仁與義落實在人身上的潛能。對於心性論來說，是不得不優先討論理解的一個重要概念。信先生對於「良」字的研究，著實慧眼獨具。

2. 對於語詞的解釋

如作者對「集義」與「義襲」的看法：

[252] 信廣來：《孟子與早期中國思想》，頁 265-266。

doi:10.6342/NTU202600358

> 關於「集義」與「義襲」的對立，至少有三種常見的解釋。第一種認為，這種對立是區分「義」是從心而來的，還是從不依賴於心的源頭而獲得「義」。第二種認為，這種對立是區分根據「義」來做事是完全傾向於如此做，還是強迫自己抗拒個人偏好而根據「義」做事。第三種認為，這種對立是區分規律地、持續地根據「義」來做事，還是偶然地根據「義」來做事。很多注釋者，包括趙岐（C）、張栻、黃宗羲（1／16a－b.7，1／18a）、孫奭、王夫之（540），把這種對立，與將「義」看作內在／外在的區分關聯起來，但從解釋中經常看不清楚他們支持第一種解釋還是第二種。另一方面，朱熹（MTCC，YL 1259－63）提出了第三種解釋，徐復觀支持他的解釋，幾位譯者，包括翟文伯、多布森、翟理斯、劉殿爵、理雅各、賴發洛也支持朱熹的解釋。另外也有不太常見的解釋，比如，俞樾把這種對立，看作「氣」被「義」引導與「義」系屬於「氣」的不同。不過，就我所知，沒有足夠的文本證據，能夠對此問題的各種解釋進行評判。[253]

在這段文字中，作者列舉了四種解釋。然而作者認為，這四種解釋都不是決定性的。換句話說，作者認為此段文字存有爭議，而且沒有確解。取而代之的只有作者羅列出來的四種解釋，讀者必須靠自己的融會貫通來理解這段文字。作者沒有提出自己的看法是可惜之處，但相對來說也提供了讀者思考的空間，作者不提供一廂情願的解釋。讀者必須從中思考什麼才是合理的、合乎文法的、合乎義理的。這是信先生此書的特色。

「集義」與「義襲」是孟子對於「浩然之氣」來源的解釋，來自於孟子書中的「知言養氣」章（2A：2）。而「知言養氣」章是孟子對於人身修養的重要章節。讀懂「集義」與「義襲」的內容，有助於理解孟子修養論的具體內容，亦可建立孟學心性論的基礎，也能提供心性論的應用。孟子的心性論不只是單純的學術思想，更是能付諸實行的一套修身理論。因此對於「集義」和「義襲」兩個概念，

[253] 信廣來：《孟子與早期中國思想》，頁 220。

doi:10.6342/NTU202600358

有著不得不釐清的理由。

3. 對於斷句的研究：

除了文字、語詞、信先生同時還注重斷句，並且試圖從斷句中找到合理的解釋，如：

> (A)異。於白馬之白也，無以異於白人之白也。
>
> (B)異於。白馬之白也，無以異於白人之白也。
>
> (C)異於白。馬之白也，無以異於白人之白也。
>
> (D)異於白馬之白也，無以異於白人之白也。
>
> 這四種都不是完全令人滿意的。在(A)，會產生一個多餘的「異」。在(B)，難以對「異於」賦義。在（C)，丟失了「白馬之白」與「白人之白」兩者中預期的一致性。在（D)，說有某種東西不同於「白馬之白」，但沒有不同於「白人之白」，這是難以在文本中說得通的。注家提出不同的說法以求解決此問題，但是注釋者較一致的意見是把這行讀作「白馬之白」並不異於「白人之白」。有了這樣的共識，我們就不再考慮斷句的問題了。[254]

信先生整理了這四種斷句：

> 這些建議包括：像（A）一樣斷句，把「人」當作在第一個「於」之前的隱含主語（焦循引自孔廣森)。像（B）一樣斷句，把「異於」看作同於「異乎」，意思是「多麼奇怪啊」(胡毓寰、裴學海、宋翔風)。像（C）一樣斷句，把失去預期的平衡，看作在古文中可允許的一種情況(趙岐、孔廣森、焦循所引)。像（D）一樣斷句，前後兩部分就被給予了不同的主語（倪德衛，「Problem：Part I」，p.12)；或者去掉開頭兩個字「異於」來調整這一個行(MTCC 中的張栻、理雅各、楊伯峻)；或者當作古文中接受的情況，去把第一個「白」讀兩次（俞樾、劉殿爵)。[255]

從此段文字可以看到，信先生對於斷句也並不苟且。在這些所引出的引文中，信

[254] 信廣來：《孟子與早期中國思想》，頁 143。
[255] 信廣來：《孟子與早期中國思想》，頁 143 註 1。

doi:10.6342/NTU202600358

先生先是考察了各種可能，並羅列了各家注釋。在羅列了各家注釋後，信先生再總結各家說法，然後採用他認可的斷句方式。這種作法的優點是，讀者可以細加了解各種斷句的不同，不至於獨尊一套，也就能開闊讀者的思考，使讀者以開放性思考探究《孟子》文本的內容。

此段是孟子與告子對於人性論的看法與定義問題，也就是說為了要理解孟告二子對於人性論看法，不得不具體理解二者的辯論。因此此段如何斷句就顯得特別重要，因為將影響到義理的闡釋。由信先生的作法可以得知，只有在斷句、訓詁有了具體的結論後，才能對義理下確定的結論。所以在這裡釐清孟告之辯，便有重要的意義。如此才能知道告子的主張及孟子為何反對，也才能更進一步的理解孟告之辯。

總而言之，信廣來先生的《孟子與早期中國思想》，對於研究孟子心性論來說，有著統合歸納前人思想的優點，又能啟發讀者對於《孟子》文本的再思考，是一部值得一讀的著作。

四、讀書劄記：《孟子待解錄》

筆者選取陳大齊《孟子待解錄》作為主要使用書目。

《孟子待解錄》是一本非常特別的書。有別於注解、一般專書的內容，《孟子待解錄》所解決的問題並非上述任一類。注解的主要功用在於幫助讀者了解文本；範疇論可以幫助研究者清楚歷史發展；而專書可以讓學者全面性有系統的了解一本著作。但《孟子待解錄》是作者對於孟子思想的全面反省，記錄作者自身無法理解的文本，並同時思考其可能的解釋。

書中提出的問題大致可以分成三種：第一種是作者稍加思索便有解答的問題（姑且不論作者的解答正確與否，這需要進一步研究）；第二種是作者沒有能力完整回答，只能進行推論的問題；最後一種是連作者都沒有辦法解決的問題，只能置而不論，故本書以「待解」為名。就問題意識來看，《孟子待解錄》比上述所有文獻都來得有問題意識。閱讀時，就等於與作者一起深刻省思孟子哲學。以

doi:10.6342/NTU202600358

下便以書中一二問題為例，以揭示此書特出之處：

第一例，筆者擇取「答公都子問大人與小人」[256]。

> 先述第一層問答。「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。』」公都子問：同樣是人，有人上達為大人，有人則下達為小人，其故如何。亦即詢問大人與小人分化的基本原因。孟子答以分化的基本原因在於所從的不同，從大體，則上達為大人，從小體，則下達為小人。[257]

以上一段可以說是大家都能認同孟子的回答，然而公都子還不滿足於如此，還要請教孟子更深層的意思。

> 次述第二層問答。「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。』」……同樣是人，有人從大體，有人從小體，其故又如何。公都子此問、是更深一層的問，與前問不同其水準。但觀孟子所答，其根本意義，實與前答居於同一水準之上，不過說得較為具體而已。……故此一部分答語、視為前答的補充，則可，以之解釋「從其小體」之故，則可謂未抓到癢處。……「先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣」，即言能思明理的心站得很穩定，不為來自耳目的物欲所動搖，做到如此地步，便成大人。此一段答語、亦只是「從其大體，為大人」的加詳說明，至於「從其大體」而不從小體的原因，則可謂未有一字觸及。故第二層答語、亦難令人發見其切中所問的焦點。「此天之所與我者」、依照文氣，應係指心而言。若果指心，則不免是一句頗有語病的贅詞，因為耳目之官雖是小體，能不同樣謂之「天之所與我者」！[258]

[256] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 200。
[257] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 200。
[258] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 200-201。

doi:10.6342/NTU202600358

誠然，在解讀此段時，可能會自然地把「天之所與我者」[259]代入成「心」或「性」，而忽略了耳目之官同樣也是來自於天。換句話說，孟子從頭到尾只是在說人類「本來會」或說「應該會」遵從「心」的指示，但對於為什麼會、或為什麼要遵從「心」的指示，孟子可謂沒有解答。雖然孟子說「先立乎其大」[260]，但是為什麼要「先立乎其大」？又怎麼立？孟子也完全沒有說明。或許有人以「心之官則思；思則得之，不思則不得也」[261]來作為「先立乎其大」的根據，但如此回答仍然未切中問題的核心，因為還是可以追問，孟子此句的立論依據在哪裡？於是似乎只能認同作者的結論：「若果指心，則不免是一句頗有語病的贅詞，因為耳目之官雖是小體，能不同樣謂之『天之所與我者』。」[262]

第二例，筆者擇取「民意服從之有無限度」[263]。

孟子的思想中帶有民本思想，是共認的事實。孟子十分重視「民」，因此陳氏認為，只有「與民同樂同憂同好同惡，簡而言之，可稱為服從民意，或亦可稱為取決於民意」[264]。但是在如此解釋的情況下，則出現一個問題：

> 「與民同之」的「民」、應當即是離婁下篇「人之所以異於禽獸者、幾希，庶民去之」的「庶民」。試再與告子上篇所說的「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，……人見其禽獸也」對照，「人之所以異於禽獸者、幾希」、即是人所本有的「仁義之心」、「庶民去之」、即是「放其良心」。仁與義、是人性的主要項目，是令「人無有不善」的先天因素，亦即是良心。良心一經放失，便「見其禽獸也」，與禽獸無復可以分別。如此說來，「去之」的庶民，等於禽獸，其所懷意見、豈尚有可從的價值！[265]

[259] 《孟子．告子上》。
[260] 《孟子．告子上》。
[261] 《孟子．告子上》。
[262] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 201。
[263] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 150。
[264] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 150。
[265] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 152。

doi:10.6342/NTU202600358

誠然如陳氏所言，能保持良心而不放失的人，始能成為一個道德人；而放失良心的人，只能稱作庶民罷了。然而國君在作決定的時候，到底是該聽從道德人或稱君子的意見為主，還是該以庶民的意見為主呢？這是一個兩難的問題。聽從少數人如君子的意見可能有其無法周全照顧到百姓的地方；但聽從庶民的意見時，多數庶民的良心早已放失，這樣的意見尚有聽從的價值否？

> 試姑退一步，「與民同之」的「民」不解作「庶民去之」的「庶民」，而解作有恆心與有善行的民，則理論上的困難雖可因而減輕，但依然未能全歸消滅。梁惠王上篇云：「若民則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。……是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子……今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子……此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉……五畝之宅，樹以之桑……然而不王者，未之有也」……今以原文「五畝之宅」以下所說為依據，姑解作等值判斷，以求理論上減少其障礙。所云民意、一經解作有恆心有善行的人民的意見，其擁有可從應從的價值，自無問題了。但如此解釋、能否成立，仔細推敲，不免別有其困難。民之有恆心與善行、是明君實施仁政制定恆產以後的情形，不是「救死惟恐不贍」時的情形。「與民同之」、是孟子勸導國君施行仁政時所說，其所云民、係指未行仁政未定恆產時的民，亦即正是盼行仁政盼定恆產的民。生活情形相去懸殊，因而道德意識亦相去懸殊的兩個時期的民、可否合為一談，依然是理論上的一個難題。[266]

根據作者的說法，民可以分成「有恆產前」與「有恆產後」兩個不同階段；這種分法其實意義不大，因為只是把庶民中的一部分人提出來放到君子的這部分去罷了。至於「放其良心」之民的意見，仍然無法解決。換個角度想，社會上一定會存在一些勢單力薄的相對少數存在，國君要如何解決這些相對少數的意見，這在提倡民本的孟子來說，也是不得不面對的問題。《孟子．梁惠王下》：

[266] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 153-154。

doi:10.6342/NTU202600358

左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之。故曰國人殺之也。如此，然後可以為民父母。

雖有聽從他人意見、聽從國民意見的看法，但對於如何統一意見，孟子並沒有提到；更沒有提到面對不同意見時的作法。唯一能猜想得到的作法是，最終解決手段應該就是交由國君察之；然而面對賢君此作法則可，平庸之君就令人猶豫，更不待言已經放其良心的國君，這個作法便很為難了。

（二）本書之於本研究的幫助

《孟子待解錄》對於筆者助益匪淺，在筆者還不清楚如何切入孟子的思想時，這本書給了筆者很大的啟發。所謂哲學，就是一門在討論「為什麼」的學問，而陳大齊先生於書中提了非常多的「為什麼」，不管從哪個角度切入，都能展開新的孟子研究議題。陳先生問題意識獨到精闢，發現很多吾人習以為常、但實際上很有問題的地方。礙於題目、篇幅，筆者只能選取合乎本論文主題的部分探索；然而實際上，這本書的內容是又深又廣的。

總而言之，《孟子待解錄》提供吾人從不一樣的視點切入孟子的哲學。這對於活絡思想與建立問題意識，裨益良多。

五、小結

關於孟子的研究卷帙浩繁，此處列舉者為筆者近日所覽，疏漏難免；加以相關著作浩如煙海，實在不是一時一刻便能掌握大半。故筆者只能就一些有特色或具代表性的書籍入手，不然工程浩大，則此論文完成之日遙遙無期矣。

本章回顧專書、賞析、劄記、注解等四類著作，企圖以各方面的面向來了解經年以來《孟子》的研究成果：

doi:10.6342/NTU202600358

專書提供學者一窺孟子全貌的管道。

賞析輔助學者理解先秦時的文法訓詁、孟子行文風格。

注解是考據器物、義理時，不可或缺的重要工具。

劄記是引領學者深究孟子哲學議題的啟蒙書。

筆者認為可以借用朱子「月映萬川」[267]以形容兩千餘年來的孟子研究：史上有一孟子，而每個人解讀的是屬於自己的孟子學說。雖然不完全是史上的孟子，但總有一部分符合史實。「橫看成嶺側成峰，遠近高低無一同。不識廬山真面目，只緣身在此山中」[268]，每個人看孟子的角度也不免受到自身學識、背景影響。學者的工作就是求同存異，盡力完善世間的孟子論，以求更深入理解孟子學說。

雖然著作浩如湮海，但這不能當作放棄理解孟子的藉口，相反地，要以這點時時警惕自己：

> 公孫丑曰：「道則高矣，美矣，宜若登天然，似不可及也。何不使彼為可幾及而日孳孳也？」孟子曰：「大匠不為拙工改廢繩墨，羿不為拙射變其彀率。君子引而不發，躍如也。中道而立，能者從之。」[269]

對一般人而言，孔孟的學說雖好，但門檻可能不是每個人都能輕易達到的。即使好學如顏回，也難免力有未逮：「回雖不敏，請事斯語矣。」[270]顏回的態度值得我們效法，雖然無法一蹴可幾，但可以一點一滴改善自己。吾人力非不足，而是容易中道而廢[271]，此時應以「中道而立，能者從之」惕勵自己。為了學習、傳承孔孟，吾人應該效法孟子之言：

---

[267] 《朱子語類．卷第九十四．周子之書．通書．理性命》：「鄭問：『「理性命」章何以下「分」字？』曰：『不是割成片去，只如月映萬川相似。』」見宋．黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》冊 6，頁 2409。同篇：「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。」見宋．黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》冊 6，頁 2409。

[268] 宋．蘇軾：〈題西林壁〉，見《蘇東坡全集》卷 13，（臺北：河洛，1975 年 9 月景印初版），頁 193。

[269] 《孟子．盡心上》。

[270] 《論語．顏淵》。

[271] 《論語．雍也》：「冉求曰：『非不說子之道，力不足也。』子曰：『力不足者，中道而廢。今女畫。』」

doi:10.6342/NTU202600358

孟子對曰：「……君子創業垂統，為可繼也。若夫成功，則天也。君如彼何哉？彊為善而已矣。」[272]

理解，然後為之，就可承繼君子之業。也可參考另一章的作法：

孟子曰：「堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。」[273]

先以「假之」為目標，其次「身之」、身體力行，最後達到自動自發自內心的「性之」，以這三階段作為人生的努力方向。努力修養、真誠行事，達到「善、信、美、大、聖、神」人格六境的境界。

[272] 《孟子．梁惠王下》。
[273] 《孟子．盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

第三節　研究方法

《孟子》成書於戰國中期。以小學（或說漢語語言學）來看，這段時期使用的語言文字，屬於上古語音、六國文字；以歷史學來看，這段時期屬於中國上古史；以人類學來看，這段時期屬於農耕鐵器時代，以人文思想詮釋禮文禮意的時代。因此，要讀懂《孟子》，除了小學以外，尚須具備歷史學、人類學知識，才能力求回歸原典。

因此，筆者運用的治學方法，有中文系的小學（文字、聲韻、訓詁與名物制度）、歷史系的史學方法、人類學系的人類學理論。除哲學系學養以外，更橫跨三個人文領域，旨在盡力了解《孟子》之時代背景，以求充實背景知識，進而正確詮釋原典。

一、當代研究方法啟示

百餘年來，受西方學術思潮影響，引入了不少治學方法；近幾十年來，中國哲學研究者也陸續探究出各種符合中國哲學的研究方法，用以治學，成效頗豐。若能結合傳統訓詁工夫與現代方法論，必然能有所成。然而現代哲學家的研究方法各異，筆者限於日力，「讀懂原典」與「活用新方法」二者無法兼顧，因此本論文仍舊採取「回歸原典」的方法，探析孟子心性論。傅佩榮先生與陳福濱先生均以此治學，如傅先生便稱：「我們學習時，要直接從原典來思考，做合理的解釋，這樣才對得起孔、孟」[274]，又說「我們今天學習孔、孟的思想，要排除兩千多年帝王專制的複雜背景，就原典來思考其中普遍的觀點，看它能否超越時間空間的限制。」[275]筆者稱之為傳統式的「經」——「說」式解讀法。

筆者寫作本論文時，閱讀不少前人研究成果，收穫頗豐，方法論頗受啟發，如梁濤先生的《孟子解讀》、信廣來先生的《孟子與早期中國思想》，兩人均盡量

[274] 傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》，頁 221。
[275] 傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》，頁 235。

doi:10.6342/NTU202600358

避免使用西方方法，而是重視訓詁學、以此解讀原典，如信廣來先廣採諸家說法、羅列比較，梁濤先生甚至親自訓詁，以求理解原典。箇中原因，梁濤先生曾引西方漢學家的理論，說明以西方概念套用於研究孟子哲學，可能引發的問題，並回顧這近一世紀以來的孟子研究問題：

> 20 世紀 30 年代，寫出西方第一部孟子專著的理查茲曾指出：「西方傳統提供了一套精致的概念，它包括：共相、殊相；實體、屬性；抽象、具體；一般性、特殊性；等等。而我們知道孟子思想中根本沒有這套東西，也根本沒有確定的替代品。我們除了太容易隨這套概念而帶進的形而上學之外，還有一個實際的問題——運用這套概念會使孟子思想變形……應當謹防的是不能把一種結構（我們西方的特殊訓練使我們極易操作這種結構），例如，唯心主義、現實主義、實證主義、馬克思主義等，強加於可能根本沒有這種結構的思維模式之上，而後者可能無法用這種邏輯概念來進行分析。」然而令人遺憾的是，一個世紀以來的孟子研究，恰恰是不斷「西學化」的過程，實用主義、新實在論、馬克思主義、康德、海德格爾等各種版本的孟子粉墨登場，各領風騷數十載。而這些「以西釋中」的種種嘗試，對於理解孟子，雖不無裨益，但終歸反映的不是孟子思想自身，而是自覺不自覺將某種外在的理論框架強加給孟子，結果造成孟子思想的扭曲和變形，並引起關於孟子性善論種種的分歧與爭論。[276]

這是人類學上常見的詮釋問題，吾人不免以自身文化框架解釋異文化，一旦看似解釋得通了，就形成定見，然後積習難改。1930 年的漢學家發現這個問題，當代的梁濤先生又直言其弊，提倡應該回歸原典、「以孟釋孟」[277]——其實不止是研究孟子，而是研究中國古籍者，均需以此為鑑，臨深履薄。

運用現代或西方方法論於中國哲學，應該建立在讀通原典上，了解歷史文化制度是基本，也應該要有人類學的視角，了解文化的共相與異相，在比較、詮釋

[276] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁 442-443。
[277] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁 443。

doi:10.6342/NTU202600358

時避免硬套；想要讀通原典，就自然「學而後知不足」，了解各學科的重要性，也了解目前的原典訓詁不見得都能定於一，進而了解「如何判斷使用的訓詁是可靠的」這件事也需要深厚的素養。否則，就難免割裂、曲解原典，以符合自身主張的方法架構，此為削足適履，絕不可取。

筆者撰寫論文的過程中，另發現兩個常見的研究古籍的方法瑕疵：

一是想當然爾。如何益鑫先生在解釋竹簡〈性自命出〉時，釋「金石之有聲也」一句，一意認為「也」字並非誤寫、應解為「心」，以此建立自身理論架構，而忽視了原典的句式架構，也忽視了隸定者、研究者的專業（何先生並不具備辨識出土文字的能力）[278]。梁濤先生則在解釋「天下之言性」一章，硬將〈性自命出〉的「交性者故也」隸定為「節性者故也」，再以此「故」穿鑿附會到「天下之言性」一章的「故」[279]，而忽視在〈性自命出〉簡內的「節」字都寫成「即」[280]、無法解釋為何此字必定釋為「節」，且梁先生的訓詁能力有待商榷，曾將清華〈保訓〉簡的「迺歸中于河」之「中」釋為中道[281]，藉此建立其理論，而忽視了歷史文化背景。

二是不重訓詁。如孟子〈天下之言性〉一章素為難解，而近年研究者只重鑽研字義，而忽略應該由多方向著手：文法架構、修辭方法、歷史文化。在以為鑽研字義就是訓詁學的治學限制下，一篇篇期刊論文問世，但僅能依據現有訓詁成果疊床架屋，有整理之勞，而少解讀之功。

這兩點使筆者研究孟子時更加謹慎。「讀懂原典」是研究哲學義理不可或缺的基礎工夫，然而「如何讀懂原典」就是一門不容小覷的工夫，並不是隨手拿了一本今註今譯本就能照單全收，也不是看了幾本二手資料綜合比較就能得出成果，而是需要嚴謹的治學訓練，在史學、人類學、訓詁學、文學等科目下苦功。若不

278 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 111、頁 114。
279 詳見本論文第三章第二節，該節探討「天下之言性」一章。
280 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 124：「……但『節性說』的一個問題是：郭店簡《性自命出》『節』字皆作『即』，……說明『節』有固定的寫法，與此不同。」
281 周鳳五先生曾撰文說明此「中」字並非「中道」，考證甚詳。周鳳五：〈傳統漢學經典的再生——以清華簡〈保訓〉「中」字為例〉，《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 55-66。

doi:10.6342/NTU202600358

如此，縱使建立起看似工整嚴密的理論以解釋古代哲學思想，只要一誤讀就前功盡棄。

因此，筆者採用的研究方法是：

小學：讀通原典必備知識。傳統的文字學（甲骨、金文、出土文獻）、聲韻學、訓詁學；現今的漢語語言學。

史學方法：從孟子所處的時代背景，以史學方法解析其學說。

人類學：以此研讀孟子的「禮」論，並解析漢學家的研究論著。

修辭學：以文學修辭賞析，解析孟子採用的譬喻、雙關、借代等手法，進一步探究其哲學意涵。

理想狀態下，本論文應以上述方法為基礎、以新式哲學方法架構；然痼疾難癒，日力不足，因此筆者退而求其次，力求讀通原典、不重蹈部分研究者之覆轍，並於本論文解決心是什麼、性是什麼、心性天關係、性命關係等議題。

由於本科系的研究者或不諳小學、歷史學、人類學之研究方法，因此筆者分段說明治學方法及應用成效，舉例則不限於《孟子》研究本身。

二、小學

以中文為母語者，研究民國以前以文言文寫成的傳世文獻，有優勢也有劣勢。優勢為文字隔閡少，自不待多言；劣勢則是容易忽略了語言與文字的演進過程，因而誤讀、誤解古文獻。

中文的書寫方式從漢代以後就沒有太大的改變，因此沒有語言學知識的研究者可能會忽略很重要的語言現象：語言是逐漸演變的，上古漢語與中古漢語不同，中古漢語又與現代漢語不同，同一個字在不同的時期、不同的地域，很可能有不同的用法與意義。

中文的文字系統至漢代大致底定，因此傳世千餘年後，後人仍能根據文字閱讀、理解傳世文獻。然而，經過五四白話文運動，吾人在文字上、文化上與清代以前產生不小的斷層，因此閱讀理解古文的能力可能已不如清代學者。這是今日

doi:10.6342/NTU202600358

研究古文獻的學者不得不面對的阻力。

因此，凡事慎其始。原典既然是一切研究的基礎，為避免誤讀原典，所以本論文使用最基礎研究的方法——在民國以前稱為「小學」，在民國以後稱為「漢語語言學」。這是研究先秦文獻最基礎的方法，也是本論文中使用得最廣泛的方法，更是最難以精通的方法。如黃俊傑先生所言：「經典中的文章乃至全書的義蘊也必須通過文句，逐步去理解。」[282]若缺乏嚴謹的小學知識，則難以保證能否正確解讀原典，其後的各種研究方法，也就無用武之地了。若文獻的根本解讀上出了錯，則後面無論運用多麼高明的方法，也不能說是正確理解了《孟子》，即戴震所言：「宋儒譏訓詁之學，輕語言文字，是欲渡江河而棄舟楫，欲登高而無階梯也。」[283]

「小學」並不是停滯不前的傳統方法，而是源遠流長、不停進化的治學方法。它的目的是讀書識字，讓研究者得以解讀古文獻。民國以前，「小學」包含文字學、聲韻學、訓詁學三大類，這三類又囊括各種細項。民國之後，受到西方學者帶來的方法影響，產生了「漢語語言學」，在研究漢語文法、句構、語音上，都有劃時代的進步，是以西方語言學為骨幹、傳統小學為血肉的新「小學」。

礙於篇幅，筆者僅簡述在此論文中使用的小學細項，略論解讀文獻的方法，以及可預期的效果。

（一）文字學

文字學的起源很早，十三經中的《爾雅》就是第一本字書，東漢許慎的《說文解字》更是有名的字書，收錄大量的小篆、部分六國文字與少數大篆。到了宋朝，金石學興起，於是研究先秦鐘鼎文蔚為顯學。清末出土的甲骨文，是確認商朝為信史的重要出土文獻。二十世紀中後期，中國大陸各地出土了簡帛與帛書，更成為研究先秦兩漢的重要資料。

[282] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 424。
[283] 戴震：〈與段若膺論理書〉，《戴震全集》冊 1（北京：清華大學，1991 年一版），頁 213。

doi:10.6342/NTU202600358

《孟子》傳世已久，目前暫無名為《孟子》的出土文獻，因此筆者幸而毋需直接面對出土文獻的隸定與校讎。然而《孟子》傳鈔之時不免訛誤，最著名的即為「勿正心，勿助長」一句，此句已有學者考釋「正心」為「忘」誤析之結果[284]。因此不可否認，具備文字學的基礎知識，有助於閱讀《孟子》文本。

此外，在探討《孟子》書中的用字時，也需要甲骨、金文相關知識，以探索該字的字源及字義演變，為筆者解析時提供合理的推論。如果完全沒有相關知識的話，就只能借重他人研究成果，如黃俊傑先生自述：「我對於文字學完全外行，以下的討論僅根據當代文字學家的研究成果試加綜合。」[285]黃先生的作法是正確的，但前提是文字學的研究無誤、已有定論；然而出土文獻的解讀結果不僅因學者素養而異，更常有大相逕庭的詮釋衝突。因此若要建立自身理論，文字學是不可不備的技能。

（二）訓詁學

清人錢大昕云：「有訓詁而後有義理。」[286]

訓詁學的起源約與文字學同時，十三經的《爾雅》是一本字書同時也是一本訓詁書。訓詁學是直接根據文法與字義解讀文獻的方法，它關注的是文字在時間和空間上的意義改變：在時間上，文字的意義可能因為時代不同而意義不同，因

---

[284] 顧炎武已注意到「勿正心」可能是傳寫之誤。《日知錄》卷 7，〈必有事而忽正心〉一條：「倪文節謂『當作「必有事焉而勿忘，勿忘，勿助長也。」傳寫之誤，以「忘」字作「正心」二字。言養浩然之氣，必當有事而勿忘；既已勿忘，又當勿助長也。疊二「勿忘」，作文法也。』按《書．無逸篇》曰：『自時厥後立王，生則逸，生則逸，不知稼穡之艱難』，亦是疊一句，而文愈有致。今人發言亦多有重說一句者。《禮記．祭義》：『見間以俠甒。』鄭氏曰：『見間當為覵。』《史記．蔡澤傳》：『吾持梁刺齒肥。』索隱曰：『刺齒肥，當為齧肥。』《論語》：『五十以學《易》。』朱子以為『五十』當作『卒』，此皆古書一字誤為二字之證。」語見《日知錄》冊 3，《國學基本叢書》（長沙：長沙商務，1939 年），頁 43。黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 50：「『必有事焉而勿正，心勿忘』句中『正』、『心』二字，係『忘』字誤寫，顧炎武《日知錄》謂係『傳寫之誤，以『忘』字作『正心』二字。言養浩然之氣，必當有事而勿忘。既已勿忘，又當勿助長也。疊二勿忘，作文法也。』一字誤為二字，原係古書常見之例，《禮記》、《尚書》均有其例。」可知黃先生亦贊同此說。

[285] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 477。

[286] 錢大昕：〈經籍纂詁序〉，《潛研堂文集》（臺北：臺灣商務印書館，1978 年，《四部叢刊》正編第 89 冊），卷 24，頁 13 下。

doi:10.6342/NTU202600358

此訓詁學者需要記錄該文字曾經在什麼朝代有什麼意義，如「亂」字本來取的是把絲線整理好的意義，到了春秋戰國卻以混亂之意為主。在空間上，因為幅員廣大，所以可能有同物異名或同名異物的情形，如「帛」在河內地區是「豕」的意思[287]；又如「上」在先秦有上方也有旁邊的意思，「河上」不是河流之上而是河流之旁。如果缺乏訓詁學常識，解讀文獻時必定危殆不安。如上一節提到楊澤波先生缺乏訓詁學知識而解錯文意，可資借鑑。

訓詁學可以延伸成文獻的「內部比較」與「外部比較」。在同一文本內觀察同一字、同一詞、同一句構的使用方式，進而推論其意義，此為內部比較；將同時期或異時期的文本並列，觀察同一字、同一詞、同一句的使用方式，進而觀察其異同，此為外部比較。

由於《孟子》書中有些字詞出現頻率不高，卻又是解讀文本的關鍵，因此訓詁學的方法絕不可免。如「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」[288]一段，傅佩榮先生認為具有極大的價值：「這是整本孟子裡談人性論的關鍵。」[289]然而如此重要的段落，學者對於「情」字的看法卻不一致：朱熹言「乃若，發語辭。情者，性之動也。」[290]認為情是性發動後的結果；傅佩榮先生則認為「『情』則是指人的真實而言」[291]，筆者同意此看法，此處的「情」字應非朱子所言，而單純是「實情」的意思。

又例如「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。」[292]一段中，朱熹解此段的心為「心，統性情者也。」[293]然而這裡的「心」字應該單純的指心的四端，而不是指「統性情者」。如果照朱熹這樣解釋的話，那麼舉例來說，有「惻隱之心」，那就有「惻隱之性」與「惻

[287] 清・段玉裁：《說文解字注・帛部》，頁 456 上：「帛，脩豪獸。一曰河內名豕也。」
[288] 《孟子・告子上》。
[289] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 475。
[290] 朱熹：《四書章句集注》，頁 329。
[291] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 476。
[292] 《孟子・公孫丑上》。
[293] 朱熹：《四書章句集注》，頁 329。

doi:10.6342/NTU202600358

隱之情」存在。但看孟子此段絕無把心拆分的要素或念頭。對照傅佩榮先生的解釋來看：「心只有一個，但是表現出來的狀態卻有多種。孟子在此只舉其主要的四種來說明。」[294]相較之下，傅先生的說法就較為平實可信，也更接近孟子原意了。朱熹的解釋則可謂增詞作解，乃以其觀點詮釋孟子、使之符合自身學說。當然朱熹的解釋也有其道理與價值，然若直接採用朱注，就並不能說是在研究「孟子」本身，而是研究「朱熹的孟子學」了。能了解到這點，自然就能了解訓詁學的重要。

本文雖亦詳細分析「心」、「性」等關鍵概念的詞性，乍看之下讀者可能誤以為是「內容分析」法，實則不然。筆者乃使用傳統與現代兼備的「小學」。差別在於：內容分析法僅需機械式地統計用詞與詞性，只能得出數量。對小學而言，詞性只是文法的基礎，文法只是了解文意的一環，文意只是作者思想呈現的一塊；但一個字的誤讀卻可能出現牽一髮而動全身的誤讀，故不可不慎。透過嚴謹的小學，更精確地了解同一個字在不同詞性下的意涵，才能進一步解讀文意，進而探究哲學思想。這樣的方法看似傳統，然而卻是研讀先秦文獻不可或缺的基礎方法。本文釋「良知」、「乃若其情」、「天下之言性也」等處，均以訓詁學方法，盡可能尋求合理的解釋。

（三）聲韻學

比起文字學與訓詁學，聲韻學在小學之中的發展並不算早。它是在中華文化內部與外部互相激盪之下，逐漸形成的治學方法。所謂的外部影響是佛教東傳，當時需要翻譯佛經，因此必須發展出一套能夠準確音譯的方法，因此音韻學約起源於魏晉南北朝；所謂的內部影響則是，南北朝之時，士人作詩開始講求音韻，因此士人也需要有一套方法記錄準備的發音與聲調。唐人以反切標注字音，宋人進一步以《韻鏡》分類聲母韻母。到了明末清初，顧炎武的《音學五書》提出上

[294] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 164。

doi:10.6342/NTU202600358

古音與中古音不同的說法，也奠定了清代乾嘉時期音韻學研究的基礎，使清朝學者能整理出上古語音的聲母和韻母系統。到此為止可以說是古典音韻學。

西方學者來華，以西方語言學催生了現代聲韻學，如漢學家高本漢便是其中犖犖大者。中文雖有九成以上是形聲字，但古典聲韻學中並沒有一套固定的表音符號，也難以處理介音的標記；歐美文字為拼音，語言學家兼漢學家的高本漢，以其西方語言學的涵養，為上古漢語擬音。此後的聲韻學教學系統，又有國際音標等更為便利的語言學工具，可以稱為現代聲韻學。

或問，聲韻學與解讀《孟子》究竟何干？首先，聲韻學也是小學的一支，而小學的最終目的便是要人能夠讀書識字，多具備一項解讀文獻的技能，也許能發人所未發。其次，雖然時至今日，孟子已大多可解，然而近百年來出土文獻不少與儒家思想相關，而出土文獻的判讀不僅要使用文字學識形，對於時常可見的聲音通假文例，更要能使用上古擬音確認。因此筆者也會使用聲韻學知識檢視《孟子》文本。如前述駱建人於《孟子學說體系探賾》，筆者便以聲韻學確認其說是否合理，而得出其不免穿鑿附會之過[295]。

又，目前聲韻學上古擬音系統並未定於一尊，故筆者以董同龢的《漢語音韻學》為基礎，參酌其他各家擬音。

（四）出土文獻

二十世紀中後期的出土文獻，有不少影響先秦學術的研究版圖。以《孟子》為例，〈五行篇〉出土直接證明了《荀子・非十二子》提到思孟學派的「往舊造說，謂之五行」是仁義禮智聖，而非陰陽五行學說的木火土金水；〈性自命出〉也讓學者了解戰國時期尚有這種人性論；甚至也有學者根據出土文獻提出孟子、孟軻可能非同一人。雖然有些學說仍待更深入的考證，但不得不承認，出土文獻對先秦哲學研究的影響不可謂不大。

[295] 孔子明明說「近」，作者偏要釋義成「同」。從小學來看，文字結構不同、意義不同、聲韻亦不同。詳見本章第二節第四部分。

doi:10.6342/NTU202600358

出土文獻的研究屬於小學，也就是同時需有文字、聲韻、訓詁的涵養。再者，出土文獻本身屬於文物及古物，所以也必須具備歷史背景知識。這兩個領域的研究方法，已略述於上文。然而還有兩項研究態度相當重要，因此獨立論述於此。

第一，出土文獻現世固然可喜，然而不宜過度提高其地位。

出土文獻為學術界提供新的研究資材，可以與傳世文獻互證，補足吾人對於該時代歷史的認識。然而，研究者難免過度重視出土文獻的重要性，甚至認為傳世文獻應根據出土文獻之記載而更正。例如帛書《老子》的排序為德經在前、道經在後，恰與傳世的《老子》相反，便有學者認為《老子》的順序必須因之更正；又如上海博物館所藏的《詩論》，出土時簡序是頌、雅、風，因此有學者認為《詩經》的順序亦應根據出土文獻的簡序而調動。

前者的問題在於見樹不見林。文獻的傳世有其原因，不傳於世的出土文獻亦有其原因，但傳世已久的《老子》為道經在前、德經在後，僅有出土的帛書為德經在前、道經在後。如果僅僅根據出土的孤本要推翻流傳甚廣的眾本，恐怕有失治學嚴謹；亦即，「出土文獻」一詞不應該作為立論者的尚方寶劍，不應該將以出土文獻無限上綱，而失去傳世出土文本互證的研究原則。一味以今本改動出土文獻固然不可，一味以出土文獻改動今本亦不可。互相參照、比較異同、分析成因、得出結論，是吾人對於出土文獻應有的態度。

後者的問題則在於無視先秦兩漢以來的敘事方法。先秦兩漢時代學者敘事與吾人敘事方法不盡相同，假設有甲乙丙三事，先略提再詳述，那麼今日吾人敘述的習慣是略提甲、乙、丙，再詳述甲、乙、丙；先秦兩漢的學者有可能採取與吾人相同的敘述方式，但也有可能先略提甲、乙、丙，然後由丙、乙、甲倒敘回來。〈大學〉就是最典型的例子：先從「明明德於天下」逐步縮小到「致知在格物」，再從「物格而後知至」推到「國治而後天下平」，之後接下來各段分別是誠意、正心、修身、治國、平天下。若忽略了先秦兩漢敘事方法的歷史知識，再陷入以孤本推翻眾本的陷阱，在研究出土文獻時，都是不可小覷的大忌。

doi:10.6342/NTU202600358

出土文獻可以增加筆者對戰國時期思想的了解，但如果缺乏相關知識，就難免失之偏頗。所以，筆者以出土文獻輔助研究《孟子》心性論時，採取「多聞闕疑」的態度，避免陷入上述的論述缺陷。

第二，文字學者百家爭鳴，擇取隸定版本困難。

或以為：「出土文獻的研究，或古籍的翻譯本，只要擇取比較好的版本就夠了。吾人應專注於哲學研究上。」如上文所引黃俊傑先生的自述，認為借用外力即可以作為學術研究的基石；實則不然。

首先，要如何判斷「好」的版本，就是很值得討論的議題了。依作者名氣判斷？依作者著作數量判斷？依作者所屬學派判斷？這些都不能說是嚴謹的判斷方法，最終，吾人仍必須對該領域的研究成果有基本的認識。的確，隔行如隔山，文字學者有其專業，吾人無法企及。然而關於出土文獻的研究，如果不懂基礎小學的理論與概念，那麼一旦遇到兩種截然不同的說法，仍然莫衷一是，無所適從；最終還是得具備該學科的知識。

其次，如果了解近百年來出土文獻的研究方法困境，便可以理解為何有研究先秦哲學與歷史的學者，在自身科目研究之餘，更要投注心力讀懂先秦文字。文字學者唐蘭在其《古文字學導論》提到，現今文字學界缺乏一套有系統的研究方法，學者對文獻的解讀往往莫衷一是[296]。過了五六十年，文字學界依然如此，缺乏先秦歷史及文化制度知識的學者，往往無法準確翻譯出土文獻，更不用說研究出土文獻蘊藏的思想[297]。即使有兼通小學及文化制度史的學者提出一套合理的方

[296] 唐蘭：《古文字學導論》（臺北：洪氏出版社，民 1978 年再版），頁 9：「古文字的不可識和不可解釋的太多了，專門的研究者既不能饜足一般人的欲望，別人自然要來越俎代庖了。於是有的人冥思默索、獨標懸解，有的人附會穿鑿、自詡能事。因為這裡本沒有是非的標準，所以人人得自立其說。漸至毫無常識的人，也來著書立說，以自躋於學者之列。而有些庸俗的學者，缺乏選擇的能力，一字的解說，兼采數說，莫衷一是，同一的偏旁，此從甲說、彼從乙說，而自為矛盾，使一般的讀者，目眩五色，不知所從。」

[297] 茲舉上海博物館所藏楚簡〈昭王與龔之脽〉為例。該簡記錄了為楚昭王駕車的龔之脽因為穿了錯誤的服飾而被昭王怪罪，昭王拒絕接見他。學者提出了不同的論述，如大陸學者陳劍認為，為昭王駕車的龔之脽穿的是夾衣，而張崇禮認為龔之脽是奴隸，應該穿短衣卻穿了深衣，所以昭王拒絕接見。各種說法不一，但均無法讀通全文。直至臺大中文系周鳳五先生撰文解惑，博引《尚書》、《戰國策》等古籍及出土文物以證，讀者方知龔之脽為貴族，在楚國國殤之後露出華美的衣襟，違反貴族「衣錦尚絅」的規定，也就是在不恰當的場合炫富，因此

doi:10.6342/NTU202600358

法[298]，然而直至目前為止仍無法完全普及。

因此，出土文獻便成為先秦哲學研究的燙手山芋，研究者不能視而不見，卻也無所適從。這也是吾人研究《孟子》時遇到的問題，限於日力而僅能一窺出土文獻學，無法登堂入室；因此仍以「多聞闕疑」的態度，從百年以來的出土文獻參酌其說，毋意毋必。

三、修辭法

讀書識字的「小學」只是基本，讀書識字的目的是為了看懂典籍。更不可忽視的是修辭法在解讀文獻、理解文意時所扮演重要的角色。此處使用的是傳統文學修辭法，奠基於訓詁基礎之上。

「詩言志」。引用先人的詩句，或以其他事物委婉表達或譬喻自身的意思，在先秦十分常見。《論語》中，時常可見孔子引《詩》教育弟子；孟子、荀子亦承襲此一傳統。孔、孟、荀均處於「不學詩，無以言」的時代背景下，因此吾人研究先秦文獻時，就不能不留意看似平常的言語，並以文學手法解析。

近年來，漢學家開始以譬喻修辭研究先秦文獻，本地學者亦重新檢視譬喻修辭在先秦文獻中的意義。譬喻法是顯而易見的修辭方式，然而中文的修辭法並不只有譬喻法一種。如果因西方漢學家使用譬喻法解析文獻，所以吾人亦僅以譬喻法解析文獻而忽視其他文學手法，那麼就如同只使用眼睛或手其中一種感官探索一顆石頭，只能確定石頭是白色的，或是只能確定石頭是硬的，卻無法綜合視覺與觸覺，得出石頭是又硬又白的結論。譬如，如果只以譬喻法解讀「金聲玉振」[299]一章，大概只能得出孟子是以「金聲」、「玉振」譬喻孔子的聖這樣的結論，而

楚昭王才拒絕接見。周先生另附全文語譯，足見其治學之深廣。詳見周鳳五：〈上博四〈昭王與龔之脽〉重探〉，《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 339-355。

[298] 周鳳五先生曾總結乾嘉以來學者考釋文字之經驗：「析形定音」、「循音別詞」、「因文求義」，三者涵括形、音、義，作為古文字研究原則。林志鵬代序：〈金字塔底的劬勤身影〉，《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 iv。

[299] 「金聲玉振」本身是借代法：以「金」代替鐘、以「玉」代替磬，又以「金聲」、「玉振」借代禮樂，借代之後再用以譬喻孔子的德行。如黃俊傑先生的《孟學思想史論（卷一）》便以聲韻為釋：「『聖』與『聲』通，原是『聞聲知情』的意思。」

doi:10.6342/NTU202600358

忽略了後文的「始條理」與「終條理」兩句——孟子用以譬喻聖智二事。簡言之，如不能熟稔傳統文學手法而只執一端，恐有管中窺豹、未見全貌之失。黃俊傑先生亦言：「經典的文句中所呈現的概念並不是孤立的存在，這些概念的確切意義必須在整篇文章，乃至整部經典的思想脈絡之中才能加以掌握。」[300]

孟子時常能近取譬，使對方理解自身理論，所以用譬喻法研究《孟子》，不失為一種手法。如：

> 孟子曰：「五穀者，種之美者也。苟為不熟，不如荑稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。」[301]
>
> 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。[302]

這兩則都是以植物為主的譬喻：以五穀、禾苗譬喻四端，「仁」雖是心的一端，但重點是必須發展、成熟，如果沒有發展（仁者愛人），也就沒有辦法顯現仁的價值，但揠苗助長也是過猶不及；「仁」之端如此，其他三端亦可推而知之。其他如「牛山之木」的譬喻，亦有異曲同工之妙。

從這幾則譬喻可知，仁義禮智不是靜態的，也絕非生而完整的，而是有待發展、完成。只有發展了仁義禮智，才能說是具有仁義禮智的人。如果不實踐，就不能算是「性善」——這裡的性善絕不能說是本善，只能說是向善。唯有解釋成一種動力，才能讀通孟子這裡的譬喻。是故，理解孟子譬喻的重要性，不言可喻。

若無法理解孟子所喻，就難以理解孟子本意。上文所引的「五穀」與「荑稗」一段，陳大齊《孟子待解錄》云：

> 不熟的仁道不如熟的不仁道，但如此的論調、斷不會出諸孟子之口。可能有人、以為與不熟的仁道相比較的、限於不仁道中的佼佼者，如霸主之道，非徧指一切不仁的道。但謂不熟的仁道不如成熟的霸道，在尊王賤霸的孟

300 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 424。
301 《孟子・告子上》。
302 《孟子・公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

子、亦斷不會作如此想。孟子此論、旨在勉勵好仁者之加深其仁，勿以浮淺的仁自滿，容或未慮及此一譬之會引起疑問，或雖慮及，視為不甚重要而不加深究。故此論的真相如何，亦只好姑且存疑。[303]

便是因為無法理解孟子譬喻，而難以理解孟子本意的例子。「五穀」與「荑稗」都是救命的糧食，前者是可供粢盛的主食、後者是救荒時期糧食，能食用五穀就不考慮荑稗，因此對這章的解讀，應該視之為「大仁」與「小仁」的差異：未成熟而未能食用的五穀（大仁），不如已成熟的荑稗（小仁）。

這段文字的意旨若以其他篇章詮釋，或許近於「退而求其次」。例如無法達到「聖之時者」的境界，反而不如已達到「清、任、和」這三種比較低的境界；又如人格修養六境「善、信、美、大、聖、神」，如果只能達到「聖」的境界，雖不如「神」，但並不代表聖不重要，反而聖是成為神的基礎；又譬如「不得中道而與之，必也狂狷乎！狂者進取；狷者有所不為也」[304]，找不到中道的人，但仍有狂者、狷者可以倣仿。以此方式理解、觸類旁通，解經之時才不至於出現矛盾。

孟子認為閱讀文獻時，應該「不以文害辭，不以辭害志」，要「以意逆志」[305]，才能得到作者想表達的言外之意，也才能進一步了解作者的思想與看法。否則就會出現：「『周餘黎民，靡有孑遺。』信斯言也，是周無遺民也」[306]——周朝的人民沒有存活下來的——這種明顯的錯誤了[307]。

當然，研究者也要具備歷史文化底蘊，才能從看似平常的字句中，聽出孟子的絃外之音。

然而，中國文學中的手法並不只有譬喻、借代，尚有「雙關」一種，只是雙關修辭往往與歷史文化背景結合得更緊密，因此隱而不顯，難以發現。舉一較明顯的譬喻兼雙關語為例：「近朱者赤，近墨者黑。」此言出自晉人傅玄的〈太子

303 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 45-46。
304 《孟子．盡心下》。
305 《孟子．萬章上》。
306 《孟子．萬章上》。
307 事實上周有遺民，孟子以此說明讀《詩》不能只看表面。

doi:10.6342/NTU202600358

少傅箴〉[308]，因淺顯易懂而流傳至今，表面上的意思是要人留意來往的朋友類型，實際上又以詞義雙關暗諷「朱」、「墨」——楊朱與墨翟。

著手撰寫此論文時，筆者發現書中至少有兩處在表達重要概念時使用雙關修辭：一為「天下之言性也」一段，一為「金聲玉振」一段。前一段可以視為孟子對於性論的定位與展望，筆者輔以文學賞析的手法重新解讀，推論該段可能使用雙關修辭以闡述對性論的看法。後一段「金聲玉振」，筆者亦以文學賞析的手法，結合小學方法，發現孟子不僅以「金聲玉振」譬喻孔子，「始條理」與「終條理」都是用以形容聖人的詞彙，也都是樂理用詞——也就是說，這一章通篇都是使用雙關語兼譬喻法，用樂理形容四位聖人的德行。相關論述可以參閱第二章第五節，在此不贅。

因此，為了避免吾人的研究成果「離堅白」，因此吾人研究《孟子》時，不得不具備中國文學修辭的基本能力，力求以不同面向探索孟子的心性論。

四、人類學

人類學的研究概念甚廣，因此常與其他學門有交集。吾人研究《孟子》時，亦使用人類學的觀點，用以理解《孟子》文本；另一方面，吾人亦使用人類學方法，用以釐清西方漢學家對於孟子的論述。

（一）禮與經權

近年來，學者將人類學應用於研究先秦禮俗，尋繹各種「禮」本身的原始意涵，得出令人耳目一新的成果。如彭美玲教授的《古代禮俗的左右之辨》，就是以人類學理論研究先秦經籍而得出的文化現象。以人類學的角度檢視歷史現象、

[308] 唐・虞世南輯：《北堂書鈔・卷六五》：「夫金木無常，方員應形，亦有隱括，習以性成。故近朱者赤，近墨者黑，聲和則響清，形正則影直。」。見《北堂書鈔》冊 3（杭州市：浙江古籍出版社，2021 年 4 月一版），頁 712：

doi:10.6342/NTU202600358

風俗制度，可以提供開放的思考方式，在詮釋歷史文化時另闢蹊徑，找出更多可能性。如武則天先後服侍唐太宗、高宗父子一事，以漢族婚姻制度來看，就有駱賓王的「陷吾君於聚麀」之非議[309]；然而若將牧民族的婚姻制度納入考量[310]，便可理解這是游牧民族與漢族的文化衝突。此類成就不及備載，也說明了人類學是可與其他學科相輔相成的研究手法。

本論文直接使用人類學概念的，是針對孟子的「禮」。「禮」字从示，顯示它本來與祭祀有關，是人對鬼神的祭祀儀式，之後才延伸到人對人的應對儀節。

或以為，人類學與孟子研究並不相干；然而要處理孟子的經權問題，便不能等閒視之。經權問題可以分成「義」、「禮」兩方面論述。這裡先略提「禮」，後文談及「義」時將進一步解釋。從人類學對「禮」的解析，可以分成「禮意」與「禮文」：行禮的動機與原意為「禮意」，形成的儀節為「禮文」。對漢族而言，「禮文」又可分為「經禮」與「曲禮」兩種，前者已成為固定儀式，後者則是因應不同的狀況的變體[311]。孟子的經權問題，顯然就是「曲禮」，在書中與弟子討論的案例，也大多屬於「曲禮」。因此，借重人類學的知識研讀《孟子》，有助於理解孟子對於「禮」、「義」、及「經權」的詮釋。

人類學對孟學如何運用於當代，也提供很重要的理論基礎。「禮意」與「禮文」。「禮，時為大」，改良禮文之前，必須先探究禮意：這項禮文的起因是什麼？

---

309 唐・駱賓王：〈代李敬業討武氏檄〉：「踐元后於翬翟，陷吾君於聚麀。」見唐・王勃等撰：《初唐四傑集》，《四部備要》冊 478（臺北：臺灣中華，1965 年臺一版），卷 21 頁 1。

310 中國北方游牧民族有父死娶母的習俗。如漢元帝時王昭君遠嫁匈奴首領呼韓邪，呼韓邪去世之後，再由兒子復株絫若鞮單于（呼韓邪與另一妻顓渠閼氏所生之子，按漢族宗法制度，為王昭君之子）迎娶王昭君，語見漢・班固：《漢書・卷九十四下・匈奴傳下》，見楊家駱主編：《漢書集注附前漢不列傳人名韻編綜合索引》冊 11，頁 3806-3808。
唐朝亦有同樣的習俗。後晉・劉昫：《舊唐書・卷一百十・王琚傳》：「玄宗泣曰：『四哥仁孝，同氣唯有太平，言之恐有違犯，不言憂患轉深，為臣為子，計無所出。』」見後晉・劉昫、張昭等編撰，楊家駱主編：《新校本舊唐書附索引》冊 10（臺北：鼎文書局，1985 年四版），頁 3249。唐玄宗以「四哥」稱呼父親唐睿宗李旦，對於漢族而言是無法理解的文化，因此顧炎武於《日知錄》亦記載此現象：「唐時人稱父為哥。」並評曰：「有父之親，有君之尊，而稱之為四哥、三哥，亦可謂名之不正也已。」見《日知錄集釋》卷 24，冊 8（長沙：長沙商務，1939 年），頁 43。這是以漢族倫理制度批判唐代稱謂紊亂的問題，但如果了解北方游牧民族「父死娶母」的習俗，就可以理解「唐人稱父為哥」的習俗來由。

311 葉國良：〈《論語》中的「曲禮」論述及其影響〉，《禮學研究的諸面向》（新竹：國立清華大學出版社，2010 年），頁 139-148。

doi:10.6342/NTU202600358

為什麼需要這項禮文？然後才能根據禮意改革。筆者於論文第四章檢討「女子祭祀權」，即以人類學方法結合孟子心論，得出合於當世之用的倡議。

（二）他國漢學家的研究成果

他國漢學家中，或許不乏研究孟子的翹楚，本論文亦將參酌之。然而在使用漢學家的論著之前，不得不以人類學的背景知識，時刻提醒自身治學時所應具備的態度。

他國漢學家深入中國古籍，不單純是研讀文本，而是一場對古籍的田野調查。若熟知人類學田野調查理論與實務操作，便能了解筆者的譬喻與其中隱含的問題：人類學的田野調查，一定是先見其異、再見其同，然後會以調查者自身的文化背景詮釋所見現象的「異」與「同」，也就是他國漢學家會以自身知識的理解與詮釋他們所見的漢學。

然而研究古籍與田野調查不同的是，田野調查可以與調查對象多次確認內容是否合於調查對象的意思，但昔人已逝，研究古籍時無法向古人確認吾人的解讀是否正確，只能透過多種研究方法，確認自身的研究成果趨近當時的樣貌。這點無論是漢學家或本地的學者皆然。

這樣的作法並無不妥，甚至可能因為他國漢學家跳脫漢文化的思考框架，從而得出前所未有的理論，這也是一般人類學家在田野調查時所殷切企盼的成果。然而這樣的作法有其條件限制，吾人引用漢學家理論時不得不注意：正因為漢學家跳脫漢文化的思考框架，反而要更謹慎檢視他們對於歷史與文化的背景知識是否充足，否則在證據薄弱的情況下，容易淪為一廂情願的揣測，一如上文所提澤田多喜男曲解儒家「以私優於公」之謬誤。

人類學的田野調查理論可以作為吾人檢視漢學家研究成果的借鏡。依照人類學家在田野調查時與該文化接觸的程度深淺，人類學家的身分可以是：觀察者—參與觀察者—觀察參與者—參與者。觀察者是完全袖手旁觀的，參與者則是完全

doi:10.6342/NTU202600358

成為該文化的一份子。以此標準檢視他國漢學家對於漢學的參與程度，可以依其對漢文化涉獵深淺，進一步了解其學說。

竊以為，擇取漢學家理論，首先應視該漢學家能否以中文發表論著，能者為上上之選。這應該是最簡捷也相對精確的作法，畢竟使用中文研究中國文史哲的學者甚眾，如果漢學家本身能以流利中文發表相關研究，並與其他使用中文的學者切磋，則是其漢學實力的直接證明。正如吾人若欲研究西哲，則需以英文或其他外語發表期刊或會議論文，並與世界各地學者琢磨。檢視跨語言的研究成果，不應厚此而薄彼。

然而近百年來，研究《孟子》的西方漢學家，似乎沒有精熟中文並以中文發表的專著。因此筆者僅能擇取在漢學界影響較大、以英文撰寫的葛瑞漢[312]、羅哲海、于連[313]等人的論著，並析論之。這是以人類學理論應用於篩選漢學家論著的研究方法。

五、史學方法與史例

本論文研究對象雖僅《孟子》，但不可諱言，必須使用中外史學方法以為輔助。如缺乏史學方法，很可能犯了根本的前提錯誤而不自知。

舉例而言，日籍學者池田知久在研究出土《老子》時，提出一個理論：「捨

[312] 葛瑞漢（A. C. Graham）在漢學的研究成果影響不少學者。其「思想線索」和「默證」等研究方法存在不少邏輯及考證上的問題，卻在西方漢學界及中國文史哲學界造成影響。詳見劉笑敢：〈出土簡帛對文獻考據方法的啟示（之一）〉，《先秦文本及思想之形成、發展與轉化（上）》（臺北：臺大出版中心，2013 年 12 月初版），頁 145-146。這些有問題的研究方法的普及不僅反映了因語言隔閡而使西方漢學者無從檢驗自身理論是否完備，也反映了中國文史哲學界對於西方漢學家學說的囫圇吞棗、慌不擇徑。若筆者需使用其關於《孟子》的論述，必定審慎檢視。

[313] 弗朗索瓦・于連（Jullien, F.）。他在《道德奠基》一書中講述荀子理論時，便因為看不懂原典而認為荀子主張「人性是邪惡的」、「人性本惡」，並且認為荀子自我矛盾，認為荀子的理論是強辯硬扯。事實上，荀子對於善惡有很明確的定義：「正理平治」是善，「偏險悖亂」是惡，而且荀子也曾說「性，本始質朴」在〈性惡〉、〈解蔽〉等篇也有嚴謹的論述；但因為荀子行文艱澀，于連可能無法讀懂。（關於荀子的性惡論，詳參筆者碩士論文：《荀子心性論研究》）也就是說，于連所詮釋的荀子乃其不諳古文誤讀之後的結果，這個錯誤的結論卻因為他在當時的影響力而嚴重影響了東西方的漢學界對荀子的看法。因此，在研究中國哲學時如欲參照他國漢學家之說法或引用其研究方法，則必觀察其對原典的詮釋是否正確，不宜精粗不擇。

doi:10.6342/NTU202600358

棄關於《老子》及老子的所有現存理論和一切固有觀念，站在百分之百白紙的立場上，展開對郭店楚簡《老子》的分析。」[314]乍看之下似乎是很理想也很有抱負的作法，可以回歸出土的原典；然而這種看似「絕對客觀」的歷史方法，與十九世紀的西方歷史學派「實證史學」[315]如出一轍，二十世紀的史學家已證明是絕對不可能的，因為學者所受的訓練與文化涵養絕不可能被抹去，留下史料的同時也留下了史學家的價值判斷。[316]所以，吾人很難在治學時要求「絕對客觀」。若這位教授治學時能兼採歷史學的基礎知識，相信不至於出現如此基本的治學謬誤。

古今中外的史學方法雖不至於浩如煙海，但不同時代、不同區域的史學家使用的方法不盡相同，因此種類繁多，無法一一列舉。史學方法大抵可以分為歸納、綜合、比較、分析等四種最基本類型，各類型再延伸出不同的研究方法。由於學過的方法往往已內化為治學方法，因此筆者也難以明確條列曾經學過的史學方法名稱，僅舉二重證據法與史料比較為例。

「二重證據法」一詞為民國初年學者王國維於其《古史新證》提出，吾人可以利用出土文獻考訂傳世典籍，又可以傳世典籍檢視出土文獻。然而，王氏並沒有說過他是二重證據法的原創者，王氏也並非此方法之原創者。北宋末年趙明誠於其〈金石錄敘〉中，便已記載以出土文物上的文字考證歷史文獻的方法[317]。二

---

[314] 池田知久撰，曹峰譯：〈郭店楚簡《老子》——形成階段的《老子》最古文本〉，《池田知久簡帛研究論集》（北京：中華書局，2006 年 2 月一版），頁 31-47。

[315] 姚蒙：《法國當代史學主流》（香港：三聯書店，1988 年 11 月一版），頁 4：「以德國朗克（也譯作”蘭克”，德文為”L. V. Ranke”,1795-1866 年）學派為主要代表的實證史學在十九世紀中後期成為主流。實證史學（法文作”historie positiviste”，或稱為唯歷史的史學”historie historisnate”首先強調史學研究的客觀性與實證性，研究者（主體）和作為研究對象的歷史（客體）之間不存在任何依存關係：史學家的職責是敘述過去發生的事，這種敘述是真實的，不折不扣的（德語為”wie es eigentlich gewesen ist）。為了達到這一點，首先是對史料的嚴格考訂。沒有史料就沒有歷史，而這裡的史料也就是文字史料的代名詞。在這種歷史寫作中，思辨性的理論是不需要的；按經過嚴格考訂的史料所展示的歷史事件，其本身已經顯示了發展的因果鎖鏈。歷史學的這種實證研究，可以達到完全的歷史客觀並真正地接示出歷史的真理。」

[316] 姚蒙：《法國當代史學主流》，頁 11：「但是僅依靠史料就能達到歷史的客觀嗎？實證史學所講的史料是指文字史料（這從幾乎所有當時關於史學方法論的書中都可見這一點），這些史料本身就已帶偏向性了。首先，文字材料是當事人記載下來的，在記載的同時就已帶上了當事人的選取標準和好惡。因此，歷史記載就常常是受歷史時空局限的個體或集體意識對客觀事物的有選擇的反映。」

[317] 宋．趙明誠：《金石錄．敘》，《四部叢刊廣編》冊 252（景印上海涵芬樓借海鹽張氏涉園藏呂無黨手鈔本，1981 年，臺北：臺灣商務），頁 1：「若夫歲月、地理、官爵、世次，以金

doi:10.6342/NTU202600358

重證據法用於近年出土的簡帛如〈五行〉、〈性自命出〉，可以為孟學的研究注入一股活水。

史料比較，實際上與訓詁學的內部與外部比較相去無幾，不過更側重於史料產生的歷史背景，使吾人在解讀文本時更為宏觀。

然而，並不是所有的新方法都能夠順利成為研究者的助力，有些方法在當時雖然新穎，但並不周詳。舉例而言，二十世紀初期至中期，史學方法上有所謂的「內容分析」，「就文獻中出現的形容詞、動詞以探討歷史人物的個性與發掘時代的精神與思潮。」[318]看似使用了很新穎的方式及創造了新的學術名詞（不安—舒愉商數），甚至寫出看似數學的公式，可以進行計算。這在當時蔚為風潮，也有學者以此進行研究。然而這做法是否可行？這個方法天生帶有無法修正的硬傷[319]。因此五十年後的今天，此公式已湮滅在故紙堆中。人文學科如果想要仿照理工科系的治學方法一切量化，無異是東施效顰。經過數十年，此方法是否可行，學者心中自有答案。

與其他人文學科殊途同歸的是，史學方法最後也需要與其他學科互相扶持，才能相得益彰。因此，在人文學科無論哪一個領域，在使用任何一種治學方法時，也都需要使用其他的輔助科目驗證檢視，以減少研究過程中的盲點。

此外，本論文常運用史例為證，一是印證孟子心性論是否能跨越時代、可為萬世法，二是證明孟子心性論並非空談。以史為鑑，討論孟子心性論，亦是是史學可用於人世、哲學不外於人世的入世精神。

六、小結

近幾十年來，哲學系有很多研究學者創立、運用新理論，並且研究成果卓然

石刻考之，其牴牾者十常三四；蓋史牒出於後人之手，不能無失；而刻辭當時所立，可信不疑。」以今日研究方法觀之，雖然金石文字仍有可能舛誤，「可信不疑」四字仍嫌武斷，然而在金石學方興未艾之際，以金石證史籍之理論可謂開風氣之先。

318 杜維運：《史學方法論》（臺北：三民書局，1995 年 9 月十三版），頁 126。

319 杜維運：《史學方法論》，頁 127：「資料的殘缺不全，模式的難以周延，都是這種方法的致命創傷。」

doi:10.6342/NTU202600358

成章；然而能夠以文史哲人四領域研究孟子心性論的，竊以為並不多見，也不容易辦到。

運用西方哲學了解中國哲學的方式，或有他山攻錯之效，但也難以避免牽強附會的失誤。楊澤波先生云：「以前受西方哲學的影響，以他們那套模式來研究中國哲學，從根本上就是不正確的，是一種時代的失誤。要想登堂入室，了解中國哲學的真精神，必須首先擺脫這種僵死的模式。」[320]

那麼，要了解中國哲學，就不能不從原典與歷史文化入手。

當代的新研究方法，固然開闢詮釋經典的新局面；然而要讀懂原典，亦需經年累月的紮實訓練、需要在「小學」上下功夫。以小學為本、新方法為輔，先讀懂原典、再用新方法，是最理想的研究方法。然而限於日力，二者不可得兼，因此筆者採取的研究方法是「先讀懂原典」，才能本立而道生；要讀懂原典，就必須借重歷史系、中文系的嚴謹訓練，並輔以現代的人類學方法，才能盡可能回歸原典——其餘研究方法，都要後於讀懂原典，否則難免先射箭再畫靶、穿鑿附會。

因此，本論文在章節安排上，仍採取傳統方式，分成心、性二大章，心一章再分別深入探討四端之說，性一章則探討性的意涵與性論的意義——在既有的架構上，剖析未解的問題。如此，既不拆散孟子的理論架構，亦可使讀者迅速掌握本論文架構以看出本論文聚焦在哪些問題上，是「以杞柳為桮棬」的作法。

「周雖舊邦，其命維新」，小學與文學起源於中國文化，且能流傳千百年而不斷演進、不停推陳出新、不畫地自限，因此不待吾人遠求。「他山之石，可以攻錯」，來自其他文化的研究方法，如西方史學方法、人類學、法哲學、語言學等，亦可供吾人參酌借鏡。小學與文學這兩類研究方法各有所長，也各有其短。吾人不必貴古賤今，亦不應以今非古；吾人不應夜郎自大，亦不應自暴自棄。古今東西的研究方法，合則兩美、離則兩傷。唯有了解這些方法的長處及侷限，才能以各種角度解析《孟子》文本，而不至於受方法所役。

[320] 楊澤波：《孟子性善論研究（修訂版）》，頁 1。

doi:10.6342/NTU202600358

第二章　孟子心論

「心」是象形字，象心臟之形[1]。然而在商朝，「心」已有抽象概念。葛榮晉先生認為：

> 「心」或「物」，作為單一概念，早已出現於殷周時代……以上這些「心」字，主要不是指實體性的心臟之心，而是指功能性的意識之心。它既包括道德意識、思慮之義，也包括心情、意志、知識、欲望等內容。實體之心和功能之心已開始分離。人們雖然著重從功能意義上使用這一概念，但是，這時「心」字還未上升到哲學的高度加以說明和使用。[2]

可以說在戰國以前，雖然提到心的次數不少，但沒有具體的相關討論。如《詩》、《書》、《易》，甚至是在《論語》裡，幾乎是從「功能意義」上來看待「心」，並沒有賦予心「價值定義」。所以葛先生又說：

> 在中國哲學史上，把「心」和「物」對舉起來，並且從哲學範疇的高度進行論述，則始於戰國時期。戰國時期，人們對心物關係的探討，基本上是按照兩種模式進行的：或從倫理學上說明心物關係，代表人是孟子；或從認識論上說明心物關係，代表人物是「管子心術篇」、「墨經」作者和荀子。[3]

從孟子開始，心論進入到價值觀的判準，也就是給予「心」道德價值。亦即「心」字除了功能意義外，又多了一項「價值定義」。吾人如果沒有價值定義的話，那麼這社會只有實然，沒有應然。每個人都活得像動物一樣，也就沒有辦法維持社會的存在。就此觀之，孟子的論述應可以稱為在「心」論裡奪得「首功」。

討論孟子的心論，必須了解其傳承與開創。由於本論文討論的是孟子的「心性論」，以孟子而言，其學說最重要的精華在於其「德性心」的倫理學屬性；當然在

[1] 清．段玉裁：《說文解字注．心部》，頁 501 下-502 上：「人心，土藏也。在身之中。象形，博士說以為火藏。凡心之屬皆从心。」
[2] 葛榮晉：《中國哲學範疇導論》，頁 296-297。
[3] 葛榮晉：《中國哲學範疇導論》，頁 298。

doi:10.6342/NTU202600358

孟子中，心也能「知」，然而最特別之處，還是在於給予「心」字倫理學價值。因此本論文暫且不深論心的「認識論」，而聚焦於「心」的倫理學意義。

doi:10.6342/NTU202600358

第一節　孟子心論在中國哲學的分野

前言提及，雖然在孔子的時代，「心」還不是主要的議題，在《論語》中「心」只出現了五段，而且尚未脫離心的原始定義。但到了戰國時期，「心」論便漸漸嶄露頭角，成為重要的哲學命題。張岱年先生也認為：「孔墨老都沒有論心的話；第一個注重心的哲學家，當說是孟子。」[4]孟子是先秦時代重視「心」價值的哲學家，也是將心性問題一起討論的先行者。誠然，任何「人的行為」，都必須經過吾人內心認可而後行；但不經過內心思考而行的，就只能稱為「人類的行為」，如吃飯喝水等，與野獸無異。為了要找到「人的行為」的行動依據，孟子便取「心」為依歸。

一、《論語》：孟子心論的根源

孔子很少論及「心」。根據《論語》記載，僅見五處、四條；然而從這幾段記載，不難看出儒家原始心論的規模，也能看出對孟子的啟發。茲分析於下：

（一）心可制欲

> 子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」[5]

「從心所欲」，表示人的內心是有欲望的；但要能夠「不踰矩」，則需要一番工夫。孔子沒有明說自己如何能夠「從心所欲不踰矩」，只說自己七十歲就能夠達到

[4] 張岱年：《中國哲學大綱》，頁 290：「與性密切相關的是心，心亦是中國哲學中一個極重要的觀念。但中國哲學中關於性的議論甚為紛繁，關於心的議論卻不甚多，爭辯亦少。大部分的哲學家都認為心是能知能思之官，而為身之主宰。關於心性關係，則有數說不同。孔墨老都沒有論心的話；第一個注重心的哲學家，當說是孟子。孟子認為心是思官，與耳目等感官相對待。孟子說：『耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。』（告子）耳目等感官，不能思；心則是能思而以思為職任的。心原於天，乃天之所與我者。孟子又嘗云：『孔子曰：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。」惟心之謂與？』（同上）心之官則思，思則心存，不思則心亡。心不在焉，則雖有如無。心本無出入，言出入無時，乃就在與不在而言。」

[5] 《論語．為政》。

doi:10.6342/NTU202600358

這樣的境界。從這一段敘述，可以探知孔子對於「心」的見解有三：

1. 心有動力、有方向

傅佩榮先生認為孔子的心是有動力、方向的，也可以證明孔子並不認為心從初始就是「本善」的[6]；要能夠不踰矩，則是長年以來嚴格要求自己行止得宜，也就是從十五歲到七十歲的這六段生命歷程，無一不是自我修養。如果一切禮義教化都不要求，那就只能隨波逐流，最後只怕落得鄉愿的下場。

2. 欲從心出，無善惡之分

這一段之所以重要，不止是因為「心」可使「欲」不踰矩，更因為心中之欲可以「不踰矩」，所以說明欲不是不善的、踰矩的欲才是不善的；只要找到正確的方法滿足「欲」，依然能符合人類社會的規範。至宋代理學變成「存天理，去人欲」，與孔夫子本意就相去甚遠了。

3. 以義制欲

孔子如何「從心所欲不踰矩」，不可得而聞也；然而如何判斷行為是否正確，《論語》中倒是有跡可循：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」[7]對孔子而言，「義」、「不義」是衡量行為的標準，依循「義」而舉措得宜，自然也就能「不踰矩」了；之後孟子的「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」[8]，就是承孔子之說，成為其心論的基礎。

（二）心主宰行為，為仁與否，端看一心

子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」[9]

顏回能夠三月不違背仁，就代表「心」有自主能力，可以決定行仁與否，同時也說

[6] 傅佩榮：《人能弘道：傅佩榮談論語》，頁 52：「孔子說『七十而從心所欲不踰矩』，代表孔子對於『心』不太相信，認為人的心容易出問題。心如果是『本善』，從心所欲又怎麼會踰矩呢？所以這個心當然不是「本善」的心。這句話徹底打破了朱熹以來人性本善的觀點，亦即認為心是人的本質所在、心是完美的觀念等等。」

[7] 《論語．里仁》。

[8] 《孟子．離婁下》。

[9] 《論語．雍也》。

doi:10.6342/NTU202600358

明「仁」不是「心」；如果和上一則「從心所欲不踰矩」合看，那麼或許可以理解成：心有能力控制自己在行仁與踰矩之間做出抉擇。而心以何依據抉擇呢？孔子並沒有明說，但以孟子的學說來看，當然是指所謂心的四端，也就是仁義禮智，人心包含了此四端，同時也負責審核行動符不符合這四端。

不過，心有自主行仁的能力，並不代表心就是仁。傅佩榮先生詮釋此段，一樣下了向善的結論：「心不是良知、良知本身也不是善；行善是因為真誠面對自己、讓良知運作起來。」[10]因此，心不是先天就完成了「善」，而是有待於吾人行善、集義，通過「知言養氣」、「慎獨」等工夫，才能讓自己的內心每天趨近於善。孔子的想法或許啟發了孟子，因此有「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」[11]的論述：人有為善的能力，如上文所提及「從心所欲」便是心作主宰的結果。

然而，持續行仁並非易事。如果不修養，「則近於禽獸」[12]，不僅個人修養成為問題，社會也將因此崩解。儒家學者要面對的是這樣的問題，而這個問題不是一句「性本善」就能解決的，必須需要再三修養。因此儒者無不「任重而道遠」[13]，「如臨深淵，如履薄冰」[14]，希冀「君子無終食之間違仁」[15]：孔子用盡一生的歲月終於做到了，顏回在他短暫的生命中也朝著這個方向努力，曾子到了生命盡頭才敢說「而今而後，吾知免夫！小子！」[16]。以這三位賢者的行止來看，吾人又有什麼把握堅持「人性本善」之說呢？人是無限朝向善的存有，只有這樣想，才能符合實情，

[10] 傅佩榮：《人能弘道：傅佩榮談論語》，頁 203：「很多儒家學者把『心』看得太偉大，演變成『唯心論』，他們認為儒家偏向把心當良知。譬如，我的良知本身非常圓滿，所以善是內在的。而良知本身是善的嗎？不一定，良知是沒有人教你，就知道自我要求的一種力量，所以良知本身不是善，而是要你行善。如果良知本身是善，有了良知，又何必行善呢？儒家肯定人有良知，是要人真誠，讓良知運作，然後良知自然會要求你去行善、去孝順、去友愛。談到心的時候，在〈2・4〉提到，孔子『七十而從心所欲不踰矩』，代表他在七十歲以前，從心所欲可能會踰矩，這說明『心之所欲』常常會發生問題，因為受到欲望、情緒的各種影響。因此，就連孔子也要七十歲才能做到好不容易把心收服了，心的選擇與人生正途終於合而為一。」

[11] 《孟子・告子上》。

[12] 《孟子・滕文公上》：「人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。」

[13] 《論語・泰伯》：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」

[14] 《論語・泰伯》：「啟予足！啟予手！《詩》云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」

[15] 《論語・里仁》：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」

[16] 《論語・泰伯》。

doi:10.6342/NTU202600358

進以拓展吾人的生命觀、價值觀。

（三）心有思考能力

子曰：「飽食終日，無所用心，難矣哉！不有博弈者乎，為之猶賢乎已。」[17]

「用心」有兩層意義：

其一，是運用心智的計算能力。人如果不「用心」，那麼等於只靠本能生活，只停在「飽食終日」的階段，就很難有成就了；以孟子的說法，就是與禽獸並無區別了。人為自己打算，就必須用心思考；以今日動物學的研究成果來看，連動物都會運用心思改善生活[18]，如果人放棄了運用心思的能力，不就比動物還不如了嗎？一如孔子所言，什麼心思都不用的話還不如去賭博，至少賭博還需要用點腦袋。

其二，孔子批評「無所用心」而「難矣哉」，可視為主張人需要「用心」，才能走到正途上。這肯定了人「可能」具有思考的能力，且思考能力有可能將人導往正途。

另在〈堯曰〉一篇，提到兩次「心」，也能證明心有記憶、思考能力：

堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。曰：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝：有罪不敢赦。帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。」周有大賚，善人是富。「雖有周親，不如仁人。百姓有過，在予一人。」謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重：民、食、喪、祭。寬則得眾，信則民任焉，敏則有功，公則說。

本章提到兩次「心」，一是「簡在帝心」，是「竹簡（代指所作所為）在天帝心

[17] 《論語．陽貨》。

[18] 如黑猩猩能折下樹枝後拔除葉子、製作捕食白蟻的工具，牠們的社會也有以物易物的交易模式。參見松澤哲郎著．呂佳蓉譯：《森林傳奇．黑猩猩》（臺北：書泉，2003 年 5 月初版）。

doi:10.6342/NTU202600358

中」[19]的意思。這就肯定了心有計算、記憶的能力。竹簡能在心中，表示心能記憶；能知道祭祀者「不蔽」與否，就表示能夠印證、思考。二是「天下之民歸心焉」，「歸心焉」是「心歸焉」的意思，表示百姓都願意心悅誠服，即「天下歸心」，表示每個人都願意歸附有仁德的君主——人民能趨利避害，也是經由思考後得到的結果，所以也印證了「心」有思考的能力。

（四）由心談志

> 子擊磬於衛。有荷蕢而過孔氏之門者，曰：「有心哉！擊磬乎！」既而曰：「鄙哉！硜硜乎！莫己知也，斯己而已矣。深則厲，淺則揭。」子曰：「果哉！末之難矣。」[20]

孔子在這裡藉擊磬來表達自己的心聲，然而學生中沒有人能聽出孔子音樂中的深意，反而是背著草簍的路過者聽出孔子的心聲。此段可以參照「莫我知也夫」[21]，就更能理解孔子心中的孤單與寂寞。傅佩榮先生注解此段時，說：「聲音硜硜的，太執著了！沒有人了解自己，就放棄算了。所謂『水深的話，穿著衣裳走過去；水淺的話，撩起衣裳走過去。』孔子說『有這種堅決棄世之心，就沒有什麼困難了。』」[22]對於荷蕢者來說，他沒有救世的心，所以當然可以輕易放棄；但在儒者來說，所謂困難的點不在於放棄，而在於堅持。如果能那麼容易就放棄，那麼這個人的心志也必定不夠堅定。「有心」是荷簣者衡量孔子的意志，也是孔子的想法，，這表示

---

[19] 「帝」在先秦文獻中有「天帝」之義，可參考郭沫若：《卜辭通纂》（臺北市：大通，1976 年初版），頁 364，第 365 片：「今二月，帝不令雨。」譯為白話文是：現在是二月，上帝沒有命令降下雨水。同頁第 363 片：「帝令雨，足年。」譯成白話文是：上帝命令降下雨水，可以豐收。由文意可知「帝」均指「天帝」。
《論語．堯曰》的引文雖非孔子本人之言，但這段文字仍能反映當時「心」的範疇。又雖然「帝」為鬼神，但祭祀者以「簡在帝心」敘述之，是已將「帝」擬為「人」，因此可知春秋時代以前的人，已覺得「心」有思考能力。

[20] 《論語．憲問》。

[21] 《論語．憲問》。

[22] 傅佩榮：《人能弘道：傅佩榮談論語》，頁 525。

doi:10.6342/NTU202600358

孔子在心中經過一番考慮掙扎，最後得到的結論仍然在積極入世，是「知其不可而為之者」。有些事情可以輕易放下，而另一些則不然。因此孔子不能像荷簣者一樣的出世。

綜上所述，很難僅憑《論語》的記載確認孔子是否已有具體的「心」論，也難以確認孔子「心」的成分是主體心、道德心、認知心何者居多。然而，孔子已認為心可以制欲、心能自主行仁、心有思考能力、心能表現意志，所以不能說孔子對於「心」論全無啟發：這五段文字說明了人心具有道德、認知、思考等能力，那麼，後代的思想家也就可以以此為基礎，探究人的認知能力、人的思考能力、人的自主能力究竟根源於何，也就可以探究「心」究竟有哪些哲學意涵了。

所以，到了孟子，就發展出「心之官則思」，然後心有仁義禮智四端，建立了儒家心性論的系統。

二、孟子在中國傳統心論的分野

在中國傳統哲學認知中，「心」的哲學意義形成四種解釋：主體心、道德心、認識心、自然心。[23]自然心即「心」之原始意義，指心臟，不含哲學意義，因此本文省略。

另，若以主體心、道德心、認知心歸納先秦哲學家的心論，必須留意：這三種心論其實是後人依照心論主旨而分類的，古人在討論「心」的概念時，並不見得壁壘分明。因此仍須依據原典爬梳，方能得出古之學者對於哲學名詞的確切定義。

以下探討孟子學說中的主體心、道德心、認知心：

（一）主體心：心是覺、本心是主宰

「主體心」的看法，是將「心」視為人的意識所在、主體所在。孟子提出「本

[23] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 64-65：「而這心不是認識心，是道德心。」《荀子．天論》提到：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」這可以視為是主體心的內容。加上心字的原始定義即「自然心」，因此可知中國傳統心論有認識、道德、主體、自然四種心。

doi:10.6342/NTU202600358

心」的概念，以此為吾人行為、思考之主宰，如果不說明人類行為主宰的來源，那麼價值判斷將陷入無限後退的問題中，如：是什麼核可了「心」的所欲？是什麼推動「心」採取行動？在反省這些問題的當下，自然就會思考有沒有一個行為或思想的主宰。如果這個主宰不存在，那麼就難以說明人類憑藉何者當成行動的目的；如果這個主宰存在，那它又是什麼官能？

筆者認同傅佩榮先生所說：「人心後面還有一個主體在負責『操』與『存』。然後，人心還會『出入無時，莫知其向』，充滿不確定性，也許正因為人的心並不單純，所以孟子後來會提出『本心』的概念，用以化解此處的疑惑。」[24]由傅先生此段說明可知，孟子是承認吾人內在有一個行動的主宰，主宰內在於人，而稱之為「本心」。如果在這裡不採本心為主宰說的話，孟子學說的主體性將面臨群龍無首的局面：沒有人知道是誰主導吾人的行為與思考。所以「本心」的概念是孟子心論必不可少的優先概念。依此定義，或許可以將「心」等同於「神識」，兩者同樣都具有主宰吾人活動、對吾人下命令的能力。如《荀子》的「天君」，或是〈解蔽〉的「心者，形之君也，而神明之主也」，便是將「心」視為有主宰能力的說法。

不過，而傅佩榮先生認為，在孟子裡為了避免無限後退的純粹主體問題，建議將孟子中的主體心視為「覺」的狀態：

> 這一章提到的「仁，人心也」，在此所謂的「心」，並非指具體的心臟，而是指心思（主體的覺悟及思考能力），這種心思可以喪失（放其心）也可以找回（求其放心）。那麼是「誰」在喪失及找回呢？這個問題可以由心之覺不覺來理解。亦即：心仍是心，若是不覺，則是「放失」；若是覺，則是「求得」。因此，說「仁，人心也」，意即：仁德是人要保住的心；或者說：人心一覺即是仁。[25]

這種解釋方法有兩個好處：一是肯定心的主體性，避免主體性的無限後退問題；二

[24] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 482。
[25] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 490-491。

doi:10.6342/NTU202600358

是對於道德行為，吾人只要反求本心、真心，就能得到，不至於喪失，這麼一來就更能彰顯人性向善的動力。傅先生又說：

> 上天給人類「心」，是要讓這個心去「思」才能夠悟道。心可以思也可以不思，這裡的「可不可」最值得再三玩味。「思」是心的功能，也是心應該發展的方向。如果不思，代表放棄當人的特權。[26]

這句話更明確解說了心的主體性，而其關鍵點在於「可不可」。可不可，可以代表可能性與認同性，兩者說法都有其道理。孟子說「心之官則思」，也就是賦予人心的主體性、可能性，都由心所發。這說法與本善論並不契合，因為人心無所不思，無時不思，如果以本善論，則心不會出現這麼多活潑的活動。因此筆者還是傾向於傅先生的向善說：人是具有往善的動力的。

（二）道德心：善的根源

「道德心」是將心視為道德的主體、動力根源所在，孟子的心論就是「道德心」的代表。

孟子對於心的見解，大部分以「道德心」詮釋。「惻隱之心，人皆有之；……仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」[27]說明仁義禮智是心中本有的「端」。「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」[28]則說明人的心中有道德觀，對道德的堅持甚至可以超越延續生命、迴避危險的動物本能。這兩段文字都肯定了心在人類心中是道德意識的來源。

然而，「心」並非吾人行事作為的最終主宰，因為孟子也提到「從其大體為大人，從其小體為小人」[29]，這句話可以如此思考：對於孟子來說，心雖然是道德意識的來源，可是心在這個意義之下，並非吾人最後的主宰者。在心之上，還存在一

[26] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 499。
[27] 《孟子・告子上》。
[28] 《孟子・告子上》。
[29] 《孟子・告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

個可以決定吾人要「從其大體」或是「從其小體」的主宰，亦即前文提到的「本心」，心「覺」與「不覺」的狀態。也就是說：道德意識根源義的心，只能視作吾人行善動力的根源，而不能視為如上文所提到的吾人的整體主宰。因為心雖然是「此天之所與我者」，但同樣的，耳目之官也是「此天之所與我者」，所以必須承認在心與耳目之官之上，絕對還有一個決定的意志存在，不然無以解釋為什麼非得就大體而捨小體。這是相對的，也是比較的過程。選擇大體代表經過主體的認可而行事。此主體即心的自覺，為上述的主體心。

道德心代表道德在內而不需外求，只要反求諸己就可以得到道德心，因為道德心的確保吾人的行為善惡來自內省而非外求。如果人本身沒有道德心，那麼道德只是外在的束縛、是消極的限制，而不是內在的需求、積極的行事準則——亦即，善惡的判準在外，而且可以任意改變——這顯然是不合理的。孟子積極提倡道德心，有助於吾人自立內心道德，為行善找到根源，也顯示吾人一條非行不可的道路。

至於道德心論中的主體、主宰為何？孟子並沒有明說。筆者仍認為上文傅先生的「心的覺、不覺」可以解之。

（三）德性認知心：心之官則思

將「心」視為認知的根源，為「德性認知心」。

孟子的「心」不全然是道德心，他也將心視為有思考能力的器官。「耳目之官不思」、「心之官則思」兩句，可知他認為「心」比耳目之官多了「思」的功能。能思考，也就表示它有能力判別是非，也就是有認知的能力。在《孟子．離婁上》，也可以看到「感官」與「心思」的能力如何致用：

> 聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以為方員平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律正五音，不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政而仁覆天下矣。

這裡目力、耳力、心思並舉，表示心思是人的能力，而結果能以「不忍人之政而仁

doi:10.6342/NTU202600358

覆天下矣」，這表示對孟子來說，認知是具有兩個面向的：

1. 心有理解、認知能力

使弈秋誨二人弈：其一人專心致志，惟弈秋之為聽。[30]

專心，而後能理解、學習弈秋的知識。雖然孟子說奕是「小數也」，但這也代表心的認知能力能識小也能識大。同時：

「夫道，若大路然，豈難知哉？」[31]

這裡孟子又運用了譬喻，「道」可以指文中的「大路」，也能當作「原則」或「方法」。只用一個例子而能同時說明小的知識與大的理論，是孟子行文精采之處。

2. 心能體會道德能力、要求道德行為

是故誠者，天之道也。思誠者，人之道也。[32]

仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。[33]

心可以思誠、可以思仁義禮智，表示能體會道德能力、要求道德行為。孟子顯然更重視這一點，所以才說「先立乎其大」。這不是要求吾人先多了解、多認知自然與事理，而是要求能以「認知心」反省道德命令與要求。

然而，儒家「認知心」理論的代表人物，卻是孟子之後的荀子。荀子著〈解蔽〉一篇，認為「心」具有認知能力，甚至認為完全解蔽的心可稱為「大清明」，更能「萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠」。大清明的認知心，可以洞見古今萬物，也是判準的依據。結合前述的「神明之主」，可知荀子也認為心既有認知能力、也具有主體性，只是相較於倫理性，荀子更加重視認知能力這塊。

綜上所述，孟子的心論以「道德心」為主，他認為心是仁義禮智的道德根源：「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

[30] 《孟子・告子上》。
[31] 《孟子・告子下》。
[32] 《孟子・離婁上》。
[33] 《孟子・告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

不言而喻。」[34]心的四端透過性的成長而成熟，其成熟的表現將自然顯現於外在形貌，以傅先生的說法，這叫「身心合一論」[35]，也就是以仁義禮智銜接心、性之間的關係。然而，仁義禮智雖然根於心，但「根於心」並不能等同於「心」；既然非心，也就不能說心就是仁義禮智了。所以四端的「發展的動力」也就只能屬於「性」、而不是「心」，「心」所有的只是「四端」，「四端」需依賴「性」的動力而完成；「性」是動力，意即「性向」，是活動、生長的能力。因此這一章也可以解釋成心的能力，依循仁義禮智的方向生長性向，最後形於全身上下、裡裡外外，即「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」[36]

三、孟子的心論：人行善的根源

在討論孟子的「心」論，之前，必須先釐清他對於「心」的定義。

（一）四心合一

孟子的「心」論，是融合了含道德心、認知心、主體心、自然心。

「自然心」，即「心」字原本定義，為心臟之意[37]；「主體心」是行動的根源，即上文所言「覺不覺」的本心。至於「仁義禮智根於心」，心也就是道德的發源地，也就是道德心；「心之官則思」，心有認知能力：認知心——以上所論是孟子心論的摘要，這是就「心」的功能性來說。

心既然是道德根源，又具有判斷思考的能力，因此它就是孟子心性論的關鍵：「仁義禮智根於心」得以解釋人為何有行善之可能、善的根源，「心之官則思」，所思為何？以孟子的理論而言，當然是思心中四端。這得以說明人何以分辨是非、思

[34] 《孟子．盡心上》。
[35] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 595。
[36] 《孟子．盡心上》。
[37] 《孟子．離婁下》：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心。」此處手、足、腹、心均指器官，「心」為心臟。

doi:10.6342/NTU202600358

考不同的行事方式。結合這兩個特質，人心才能「居仁由義」，居於安宅之中，步於大道之上。

惻隱、羞惡、恭敬（辭讓）、是非，這四端又可以稱為另一種有別於上述「四心」的「四心說」。梁濤先生說：

> 「四心」說是孟子思想的一個重要內容，也是他對儒學理論的一個重要貢獻。孟子的性善論、仁義論、仁政論等都與「四心」說有關，是圍繞「四心」說展開的。可以說，「四心」說的提出，才真正標志著孟子思想的成熟。[38]

可以說，有了仁義禮智的四心說，孟子的學說才能頂天立地，蓬勃發展。而這種「四心」說是從「心的發用」來說的。

值得注意的是，雖然孟子提到仁心，又提到「以仁存心」、「以禮存心」，好像是把仁、禮（或仁義禮智）當成心的本質來看，但實際上，「仁與禮並不等於心」[39]，而是儲藏於心的能力，所以孟子說仁義禮智是「端」。既然是端，就必須經過發育、成熟等修練過程，既有成長過程，當然只能說是「往善」，而不可能是「本善」的。仁義禮智的「四心說」所闡明的，不是仁義禮智的完成，而是「端」，一種從內心向外發展的能力。

（二）向善說簡釋

在此先解說「向善」一詞，以免讀者誤解。所謂「向善」，有學者指出是善在本體之外。如袁保新先生認為：

> 就學術內容而言，孟子人性論最大的突破，在於掙脫「生之謂性」的傳統，以及其附帶的經驗主義的理解模式，建立了「即心言性」，一種具先驗性的理解形態。這種理解進路，旨在說明人與禽獸迥然有別的道德經驗、價值生

[38] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 395。

[39] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 381：「仁與禮並不等於心；尤其是稍後的「我必不仁也，必無禮也」，更顯示「存」是反省、考察的態度。它與主觀上個人的動機或用心、居心是否純正，是否具有善意，其實是兩回事。」

doi:10.6342/NTU202600358

活，因此「心」、「性」作為孟子人性論中的核心概念，一直被理解為人的道德實踐的動力、根源。而孟子主張「性善」，亦即就人性中原具有足以為善的能力，來肯定「性善」，並非將「善」推出去，外在於人性，成為「人性所向」而非「人性所是」。其實，如果我們能夠清楚的分辨孟子「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」，第一個「善」字與第二個「善」字，分屬兩個層次，則我們就不會因為人之為不善的事實，強迫修改孟子的「性善論」為「人性向善論」了。[40]

袁氏所謂前後兩個「善」字「分屬兩個層次」，這一點很難從《孟子》原文中得到證明；而且所謂的「向善」論並不是「將善推出去」，而是人心有仁義禮智之端，這些端待完成然後可以稱善。只有善端尚不足以稱為善，人必須在道德行為中才能完成所謂的「性善」，這裡的「性善」當然指的是向善的能力。孟子用了五穀熟不熟的譬喻，來形容善是必須落實的行為：

孟子曰：「五穀者，種之美者也。苟為不熟，不如荑稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。」[41]

例如形容一個人是善人，必是他有善的行為以後才說他是善人；只有善的概念，卻成天只空想著「我要當善人、當好人」，這樣是不足以稱為善人的。

要如何才能「熟」？當然是要身體力行，而且是多次的身體力行，不能輕易自滿，需要持之以恆。即：

是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心則餒矣。[42]

傅佩榮先生釋云：

「集」字的意思是好像他有根有源，從內在不斷地發出來。也有人認為「集」是集結，好像不斷地從內在聚集，外顯之後就發出光芒，正如一個人「腹有

[40] 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津，1992 年 2 月初版），頁 93。
[41] 《孟子・告子上》。
[42] 《孟子・公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

詩書氣自華」，飽讀詩書，氣質自然就顯得高雅。[43]

至於如何才能稱為「熟」呢？這裡可以套用孟子的人格修養六境來詮釋：從善、信、美、大、聖、神，是一步一步「集義」得來的。最後的「神」字不是終點，而是一條沒有盡頭的賽道：一條仁與不仁的障礙賽。路只有一條，就是「仁」。為了實現仁，人不得不克服許許多多的障礙。而身體力行之，就是「道」。這是一條可逆的道路，如果沒有集義的工夫，很容易就失去動力，往前一個境界墮落了。墮落到底，不成善人，甚至可能淪為禽獸。於是為了不落入下流，人必須不斷的向善前進，最後完成自己、成就自己。如果是本善論者，就難以說明在這條道路上奮鬥的過程了。

（三）「心」思考過的「可欲」「之謂善」

孔子言「從心所欲，不踰矩」，肯定了合理的欲望；孟子也不反對心有欲望，但同時認為需要控制欲望：

> 孟子曰：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣。其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」[44]

「養心莫善於寡欲」，可知「心」、「欲」之間的關係密切，要養心必須寡欲，「寡欲」才能「存」，也就是減少欲望，才更能保有仁德，如「人能充『無欲害人』之心，而仁不可勝用也」[45]，就是發揚自身不想害人的心，使自己保有仁德；反過來說，「欲害人」之心，就是孟子認為需要「寡」的「欲」。

然而「寡欲」並不代表無欲、也不是禁欲，而是降低欲望。因為，有些欲望是對善有幫助的，如：「欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖」[46]，是化民成俗的欲望；「廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉」[47]，是理想的統治者希望國家繁榮的欲望。這些欲望不是惡的，甚至是孟子的自我期許、或對於統治者的期許。如

[43] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 141-142。
[44] 《孟子・盡心下》。
[45] 《孟子・盡心下》。
[46] 《孟子・滕文公下》。
[47] 《孟子・盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

「王庶幾改之，予日望之」[48]，充分表達了孟子強烈希望能「得君行道」。所以可知，求善的欲望是受孟子肯定的。

引導私欲至正途，是孟子「行仁政」的方式之一：齊宣王向孟子承認「寡人有疾，寡人好勇」，孟子勸說他要把眼光放遠，「一怒而安天下之民」[49]才是王者之勇；齊宣王說「寡人有疾，寡人好貨」，孟子勸他「與百姓同之」，就能「居者有積倉，行者有裹糧」[50]；齊宣王說「寡人有疾，寡人好色」，孟子勸他「與百姓同之」，就能「內無怨女，外無曠夫」[51]。這些欲望是自然的：鬥爭本能、確保糧食日用、繁衍後代，該做的事並不是一味防堵，而是引導至安邦定國的目標上。

更進一步說，《孟子》提到的「好勇、好貨、好色」這本來是應該要減少的欲望，但如果上位者可以「擴而大之」，用推己及人的方式滿足大眾的欲望，那麼不僅不用消滅這三種欲望，更能因為上位者的共享之舉而使社會更加穩定。

因此，或許可以如此解釋：對於吾人來說，「欲」是中立的行為，意即它本身並沒有天生的善惡。其道德價值決定的標準，在於所欲的對象。所欲的對象善，則此欲善；所欲的對象惡，則此欲惡。以這個角度來看心欲關係的話，才不會出現心欲互相矛盾的情形。也就是「欲」在孟子的思想中，可以成為值得追求與不值得追求二種，其關鍵應該在「心之官則思」這一點上。只有經過思辨後的欲望是值得追求的，而未經思辨或是被小體所引導的欲望則應避免。如「『可欲之謂善』可欲是就『心』之可欲而言，不能把它理解為一般所謂身體的欲望。」[52]。這是孟子對於心與欲的重要見解。就此，可以得出結論：「欲」是中性的詞，意思即是「想要」，這可以算是孟子書中使用的通義，孟子本身便常使用「欲」字以表達看法，如：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也」[53]、「乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去」[54]，因此

[48] 《孟子・公孫丑下》。
[49] 《孟子・梁惠王下》。
[50] 《孟子・梁惠王下》。
[51] 《孟子・梁惠王下》。
[52] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 631。
[53] 《孟子・告子上》。
[54] 《孟子・告子下》。

doi:10.6342/NTU202600358

孟子絕不會認為「欲」一定是不好的；然而「欲的內容」則包含價值選擇，有善與不善兩種，可稱為「所欲」。孟子希望的是在道德批判之下為「善」的內容的欲，而不是毫無選擇，甚至被評斷為「不善」的欲。

或問：欲從心出、無善惡之分，如何解釋孟子的「可欲之謂善」？若「善」、「惡」來自對象，而與人之內在心性無關，又要如何解釋孟子不同意告子的仁內義外說？

筆者的回答是：

「可欲之謂善」，如前述，傅先生認為：「**可欲是就『心』之可欲而言，不能把它理解成一般所謂身體的欲望。**」[55]也就是說，欲望必須經由「心」認可，如果心能認可，那欲望就是善的；心不認可，那麼欲望就是不善的。

若「善」、「惡」來自對象，是否與人之內在心性無關？實際上，善不善不是由外在的事物決定，而是透過「心」來決定。只有在經過「心」的評價之後，才有善惡可分。

孟子否定「仁內義外」，是因為告子不明白「長吾人之長」的第一個「長」字的意思，孟子的意思是「內心把他當成長輩」，而告子是認為「了解對方年長所以我視他為長者」。因此「耆秦人之炙」就是內心對於自己的呼求，所以說仁內義內。

孟子的心性論主要為道德觀，因此本章以道德心為主，分別解析《孟子》書中的仁、義、禮、智。

雖然孟子只有在「**聖人之於天道也**」[56]一句中將聖與仁義禮智並談，但事實上孟子是用「聖」統馭整仁義禮智的。如：

> **學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。**[57]
>
> **聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長**

[55] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 631。
[56] 《孟子・盡心下》。
[57] 《孟子・公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

幼有序，朋友有信。[58]

「人倫」與「親」代表了「仁」；君臣關係有義；夫婦有別、長幼有序是禮；信則是與朋友交往的德行之一。由此可知，聖不聖是憂的對象，而憂的內容則有仁義禮信等等。即使不是完全包含仁義禮智，但至少分別涵蓋了四端中的數項。因此本篇之後將分為四節，以仁、義、禮、智的角度，分別探討孟子的心論。

[58] 《孟子・滕文公上》。

doi:10.6342/NTU202600358

第二節　仁：人心所居的安宅

「仁」是孟子「四端」之首，在《孟子》一書中出現一百五十八次，其次數也是四端之首，甚至與其他名詞結合，成為新的概念，如「仁政」[59]、「仁術」[60]、「仁人」[61]、「仁心」、「仁聞」[62]、「仁言」、「仁聲」[63]等。

然而，「仁」在《論語》中，既是毋需遠求卻又不易維持的美德，也是君子必備的道德行為，更是孔子不輕易許人的最高德行。孔孟相去二百餘年，因此孟子有「予未得為孔子徒也，予私淑諸人也」[64]的感慨。身為孔門後學，孟子如何闡述儒家核心思想「仁」？

一、論語中的仁論

《論語》記載孔子對於「仁」的見解，根據陳福濱先生，可分為三類：「本質義、工夫義、理想義。」[65]

（一）本質義

陳福濱先生定義本質義為「指人性中的原始和諧，人本具先天的一種真誠樸實，不執著的生命本質」[66]，如《論語．陽貨》提到：

> 子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。

仁的本質表現在恭、寬、信、敏、惠五點，而這恰恰是人與人互相交際時的五種態

[59] 《孟子．梁惠王上》：「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨。」
[60] 《孟子．梁惠王上》：「（孟子）曰：『無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也。』」
[61] 《孟子．梁惠王上》：「焉有仁人在位，罔民而可為也？」
[62] 《孟子．離婁上》：「今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。」
[63] 《孟子．盡心上》：「仁言，不如仁聲之入人深也。」
[64] 《孟子．離婁下》。
[65] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 31。
[66] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 31。

doi:10.6342/NTU202600358

度。這種態度是不假外求，需要吾人反躬自省得來。而「仁」的動力則來自於「愛人」:「樊遲問仁。子曰:『愛人。』」[67]「愛人」可以說是內在的要求；而「恭寬信敏惠」則是具體的表現。沒有「愛人」，恭寬信敏惠就失去了本質；沒有恭寬信敏惠，則仁無從表現在外在。二者是相輔相成的關係。

這種定義在《孟子》中也處處可見：

> 仁也者，人也。合而言之，道也。[68]

這一章很明顯的表達仁是內在於人之中，不假外求，而要內省。當吾人察覺仁的呼喚、並且親自行仁的時候，便是行走於大道上了。傅佩榮先生則認為:「由此可見，『仁』是人的特色所在；沒有人，就不必談『仁』；想要了解人，則非談『仁』不可。人努力實踐『仁』，這種狀態就是走在人生正道上。」[69]

> 君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。[70]

這一章則說明仁與心的關係：君子心中有「仁」存在，意即，沒有仁，就不成君子。「君子」是吾人可以努力企及的境界、目標，成為君子的根源就在吾人心中。所以這段的「仁」也可以說是人所天生具有的本質。傅佩榮先生則認為:「的確，君子與一般人不同的地方，在於考察心思的方式。一般人的存心往往是考慮有利還是有害；君子則是用仁德、用守禮來考察心思，要先問自己有沒有合乎仁德、守禮的要求。」[71]

（二）工夫義

工夫義，陳福濱先生界定為「藉仁心發用的功夫修養」[72]。《論語》之中，有兩

---

[67] 《論語．顏淵》。
[68] 《孟子．盡心下》。
[69] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 622。
[70] 《孟子．離婁下》。
[71] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 381。
[72] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 31。

doi:10.6342/NTU202600358

段提到修養「仁」與「禮」的工夫：

> 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」[73]
>
> 子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」[74]

這兩段可互相證明：克己復禮是為了要行仁，而人不仁就無法真誠行禮；也就是禮、仁可以互為證明。這並不是孔子行文矛盾，而是在工夫上的辨證方法：要仁，則須行禮；要禮，便需有仁。工夫與本質相即不離，便是修行的方式。換句話說，沒有「無仁之禮」；也沒有「無禮之仁」。

或問：「克己復禮」的「克」如何理解？是「約身」，還是「能夠」？

筆者採取傅佩榮先生的詮釋，釋為「能夠」：

> 以克己復禮為一件事，意為：能夠自己作主去實踐禮的規範。……「克」字在古代的用法原本包含「能夠」在內……其次，「克己」二字的「己」在「克」之後，可以做主詞使用嗎？依文字學家的研究，這是古代敘事簡單的用法。在論語書中，此用法亦有四見。除此處所引之外，還有（ⅰ）子貢請教要具備怎樣的條件才可稱為士，孔子的回答是：「行己有恥，使於四方不辱君命。」（子路）「行己有恥」，所說的是「使己行有恥」。（ⅱ）孔子稱讚鄭國大夫子產時說：「其行己也恭」（公冶長），所說的是他「使己行做到恭」（ⅲ）孔子推崇舜之無為而治時，說他「恭己正南面而已矣」（衛靈公），所說的是他「使己恭而正南面」。依此可知，「克己復禮」應可理解為：使己克以實踐禮。講成白話就是：能夠自己作主去實踐禮的規範。這正是「化被動為主動」。而這種理解配合孔子此段回答的最後一句「為仁由己，而由人乎哉」，可謂完全對應。[75]

---

[73] 《論語．顏淵》。
[74] 《論語．八佾》。
[75] 傅佩榮：《人性向善論發微》，頁 21。

doi:10.6342/NTU202600358

孟子的工夫義，加強了「反求諸己」的立論：

人人親其親、長其長而天下平。[76]

這句話簡單明瞭：親其親，仁也；長其長，義也。每個人只要反求自己作到親其親長其長，天下自然太平。傅佩榮先生釋云：「如果每人都認真改善自己兄弟姐妹、父母子女的關係，再推廣到社會上，不就天下太平了嗎？」[77]所謂「愛烏及屋」，對自己的父母好，自然就容易對年紀相近的長輩或是同樣身份的人好。當每個人都互相友好親愛對方時，也就天下太平了。

仁者如射，射者正己而後發。發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。[78]

這章說明了仁者的修行工夫是反求諸己的，代表「仁」在人內而非人外。如果外在表現得「不夠仁」，那麼應該省察自身內在的「仁」，而不是要求別人。孔子云：「好仁不好學，其蔽也愚。」[79]說明求仁需要輔以學習，孟子進一步以射箭為喻。

不過「反求諸己」也不是一味自責，而是讓自己問心無愧的極高道德要求：

「有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也：我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：『此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？』」[80]

只有在反省到不能再反省的情況下，才能說對方是妄人，其對自己要求之高，可見一斑。

人的修養工夫是靠自己身體力行的，孔子說「為仁由己，豈由人乎哉？」孟子的「非外鑠我也」也強化了這個論點，並且加深論述：

仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者，樂則生矣；生則惡可已也，惡可

[76] 《孟子・離婁上》。
[77] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 312。
[78] 《孟子・公孫丑上》。
[79] 《論語・陽貨》。
[80] 《孟子・離婁下》。

doi:10.6342/NTU202600358

已，則不知足之蹈之、手之舞之。[81]

這章與上文引述的「親其親」一章類似，都是認為仁義禮智是從自身開始作起的，而不是外求或是被外在要求的。由於來自內在，所以實行起來並不困難。如果詢問一個智力與情商都正常的人「搶劫何如？」智力及精神狀態正常的大部分人大概都不認為這是一件應該作的事；但我們如果問「孝順何如」，雖然不是每個人都承認孝順是必要的，但有很大的機率不會認為孝順比搶劫更不應該；人生就是不斷地選擇。如此「人之道」就此顯現，簡單明瞭。傅佩榮先生則認為：「只有心的命令完全左右了身，才會有『行善』的事實出現。也只有心先快樂，身才會自動反映出這樣的快樂。」[82]傅先生的說法可以說是「行善最樂」，而且這樂不是外求而得的，是內在而發的結果。

（三）理想義

陳福濱先生認為，孔子「強調『仁』是絕對永恆普遍的真實，整全的生命整體。」[83]這也就是把人的生命與人的行為相結合起來的說法。人有生，而不能無群，人離群則難以生存。為了生存，就必須要有行動，行動就分為實然與應然兩種。實然的行動不必多言，是人與動物都有的動物性；應然就是吾人之所以異於動物、甚至異於一般未覺醒的人之處，也可以說是道德的始基。這個相異之處，對於孔子來說，可以簡約成一個「仁」字。

「仁」是人所不能輕易捨棄的：

「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」[84]

「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」[85]

---

[81] 《孟子・離婁上》。
[82] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 336。
[83] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 32。
[84] 《論語・雍也》。
[85] 《論語・泰伯》。

doi:10.6342/NTU202600358

仁是第一件大事，也是一件要徹頭徹尾作到底的事業。當理解到這一點時，自然會知道仁是「永恆普遍的真實，整全的生命整體」。

孟子繼承了孔子思想中「仁」是道德修養最重要也是最基本的看法，並且在「仁」之後加上義、禮、智，成為四端[86]。但這並不是把仁分解為四等分或四種德行，而是追加說明《論語》中的仁。只有「仁」，並不容易理解要如何入手；但發揮成四端，就讓「行仁」變得具體了起來。

二、孟子對於「仁」的定義

綜觀《孟子》書中對於「仁」的詮釋，約略可分為四種定義：（一）惻隱之心，（二）不忍之心，（三）親親之心，（四）求安榮、不欲害人之心。這四種意念都是根植於人心中的「仁」的不同面向。以下分段說明：

[86] 宋代朱熹、陸九淵對於孟子心論是否只有「四端」，提出不同的見解。
朱熹認為四端就是四端，《朱子語類．孟子三．公孫子上之下．人皆有不忍人之心章》：「問：『四端不言信，周子謂「五性動而善惡分」。如信之未發時如何，已發時如何？』曰：『如惻隱真箇惻隱，羞惡真箇羞惡，此便是信。』曰：『此卻是已發時，方有這信。』曰：『其中真箇有此理。』賜」
陸九淵則認為人心不應只有這四端，《陸九淵集．卷三十四．語錄上》：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。孟子就四端上指示人，豈是人心只有此四端而已？又就乍見孺子入井皆有怵惕惻隱之心一端示人，又得此心昭然，但能充此心足矣。」
或有人認為，孟子學說有沒有可能不止四端？筆者以為：
1. 孟子明言「四端」，若有他端，孟子理當名之「五端」「六端」，然而吾人所見為「四端」。學者當然可以補充第五端、第六端，但這只能說是根據孟子學說基礎再擴充的一家之言，而非孟子的「四端」之說。
2. 「仁義禮智信」係漢儒之言，非孟子之說，所以「信」不屬於四端；先秦〈五行〉篇雖有「仁義禮智聖」，與四端之「仁義禮智」有四項重複，然而其名為「五行」而非「五端」。兩者均有自身體系，自然不能將之視為孟子的「四端」說。
否則，就會出現「孟子的四端有五個」這樣矛盾的說法。

doi:10.6342/NTU202600358

（一）惻隱之心：仁的理論基礎

「惻隱」為一複合名詞，「惻」為憂傷[87]，「隱」為憐憫[88]；而將二字合併使用，應為孟子首創。《孟子》中一共二處提到「惻隱之心」：

> 孟子曰：「……無惻隱之心非人也，……惻隱之心，仁之端也；……苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」[89]
>
> 惻隱之心，人皆有之；……惻隱之心，仁也；……仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。[90]

結合上述二段，可以歸納出：惻隱之心的特性是「人皆有之」、具有普遍性，所以反過來說，若無惻隱之心，就不能稱為人了。它很重要，是「仁之端」，是仁發動的原因，也是四端之首。

書中亦曾使用單一「隱」字指稱惻隱之心：

> 王曰：「然。誠有百姓者。齊國雖褊小，吾何愛一牛？即不忍其觳觫，若無罪而就死地，故以羊易之也。」（孟子）曰：「王無異於百姓之以王為愛也。以小易大，彼惡知之？王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」[91]

從齊宣王「不忍其觳觫」推斷，此處的「隱」與「不忍」應為同義或相近詞，因此可釋為「憐憫」。雖然「隱」字作憐憫較少見，《孟子》書中也僅此一處，但由於上

---

87 「惻」字在先秦兩漢時期並不常見，在《十三經》中，除《孟子》以外，僅有《易》的井卦之爻辭、《禮記．問喪》兩例。
《易．井卦》：「九三。井渫不食。為我心惻。可用汲。王明。並受其福。象曰。井渫不食。行惻也。求王明。受福也。」「心惻」是內心感到憂傷，「行惻」則是因行動而感到憂傷，可知單一「惻」字已有明確意義。
《禮記．問喪》：「親始死，雞斯，徒跣，扱上衽，交手哭。惻怛之心，痛疾之意，傷腎、乾肝、焦肺，水漿不入口，三日不舉火，故鄰里為之糜粥以飲食之。」「怛」的意思與「惻」字接近，為悲痛、憂傷之意，如《詩．檜風．匪風》：「顧瞻周道，中心怛兮。」表示心中哀傷。此處將意義相近的「惻」、「怛」連用，為同義複詞。再與後文的「痛疾之意」連看，兩者均為形容喪家心情的詞彙，因而可知「惻」字的意義應有憂傷、哀痛之意。

88 「隱」在《孟子》書中共有六處，依字義可以分為遮瞞（「進不隱賢，必以其道」，〈公孫丑上〉）、倚靠（「不應，隱几而臥」，〈公孫丑下〉）、憐憫（「王若隱其無罪而就死地」，〈公孫丑上〉）之意。

89 《孟子．公孫丑上》。

90 《孟子．告子上》。

91 《孟子．公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

下文文義明確，因此將之釋為憐憫，雖不中，亦不遠矣。

綜上所述，孟子認為人天生就應該有憐憫之心，這是人所共有的；換句話說，有憐憫之心是人所以為人的主要道理。如果一個人失去了憐憫之心，那他不僅是不懂得憐憫，更有可能成為道德上的禽獸。試想，一個對任何悲慘的事件都冷眼旁觀、拒絕伸出援手的人，這樣的人豈不冷血？如孟子批評楊朱：「楊氏為我，是無君也」[92]。這裡的無君可以解釋成眼中沒有君主，但再擴大一步解釋就變成了沒有制度的社會。人是群體的動物，只要是群體，就有社會；只要有社會，就有制度。人與人之間就會有該有的互動。憐憫之心就是該有的互動中最為優先的，如前文所述，是道德的始基。因此，若不想淪為禽獸，吾人應隨時刻刻都保持這顆憐憫之心，也就是惻隱之心的能力顯現。使之隨時都能發生作用，產生光明，照亮黑暗。

（二）不忍之心：行仁政的基礎

不忍之心，即「不忍人之心」。孟子有兩段文字提到「不忍人」的概念：

> 既竭心思焉，繼之以不忍人之政而仁覆天下矣。[93]
>
> 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，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。[94]

由此二段觀之，所謂的不忍人之心，就是無法坐視不管、無法袖手旁觀，可以說是惻隱之心的一體兩面。不忍人之心，也就是日常所說的不忍心。然而何以不忍心與惻隱之心是憐憫的一體兩面呢？

可從「忍」的意義入手：它應與「動心忍性」的忍字一樣，釋為堅忍，或者說壓抑。如果一個人「忍（壓抑）」了「人之心」的話，就表示原本應該正常發展的

[92] 《孟子・滕文公下》。
[93] 《孟子・離婁上》。
[94] 《孟子・公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

心性受到阻礙，可以理解成「惻隱」在先，「不忍」在後：因為「不忍」是經過「忍」的階段而無法「忍」，亦即不壓抑住惻隱之心，進而可能付諸行動。上一節也曾提到，所謂的「心」，是四端所在；所謂的「性」，是能力生長的方向。按照理想的情況，每個人都不應該忍（壓抑）心、忍（壓抑）性，因為這樣才能「長心、養心」、「長性、養性」。如此才是保持吾人道德的最佳方法。

如果沒辦法發用不忍人之心，以孟子的角度來看，就會妨礙社會運作：「作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。」[95]在心上不能發動不忍人之心，就會妨礙行事，一旦掌握權勢的人的所作所為受到蒙蔽阻礙，那麼就會直接危害到政治。一危害到政治，就是「害人之政」了。因此對於不忍人之心所取捨，可不慎乎？

惻隱之心與不忍人之心，可以用「同情心」概括。同情心是識別別人的痛苦，感受別人的不幸並願意伸出援手的心情：

> 人莫不有同情心，同情心即仁之萌芽。發展擴充固有之同情心，即可達到仁。孟子更以為人皆有所愛，擴充其愛，並其本所不愛者而亦愛之，便是仁。孟子說「仁者以其所愛，及其所不愛；不仁者以其所不愛，及其所愛。（盡心下）」仁即是由近推遠，乃同情心之發展，亦可以說是愛之擴充。[96]

傅佩榮先生對「仁者以其所愛，及其所不愛；不仁者以其所不愛，及其所愛」這句話的解釋是：「有仁德的人由照顧他所愛的人推及他所不愛的人，沒有仁德的人由遺棄他所不愛的人禍及他所愛的人。」[97]由此可知，同情心是方法、是手段，並不是仁的最終目標。

惻隱之心與不忍人之心的最終目的，是要將仁心推廣出去，由自身開始，次及家人，再次及鄰人，像漣漪一樣逐漸向外擴散。這與墨家的無差別的兼愛是不同的：無差別的兼愛就像直接畫了一個大圓一樣，把一切的人都圈了進來，不分遠近親疏，人數龐大，超過自己能負荷的能力；最後勞心勞力卻吃力不討好，不僅達不到墨家

[95] 《孟子．滕文公下》
[96] 張岱年：《中國哲學大綱》，頁 321。
[97] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 395-396。

doi:10.6342/NTU202600358

自身的理想，也白費了自己的心力。

所以，孟子的想法是：先顧好最靠近自己的一個圓，「人人親其親、長其長，而天下平」[98]，行有餘力，再次及更外側的圓，直到把所有天地萬物的一切都包括進來。如羅哲海先生說：「因為家庭乃是人們首要履行道德的地方，而後才逐漸擴大範圍，這顯然才是孟子的理念所在。」[99]以家庭為倫理關係的開端，不是不切實際的夢想，而是吾人須時時謹記的理想。這不是一句口號，而是如〈中庸〉之言：「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」是人的理想，也是責任。

惻隱之心與不忍人之心的理論固然完整，然而要不淪為空談，就必須身體力行，這才算發揚、盡了心性。

或問：「仁的理論基礎」與「行仁政的基礎」兩者的關係為何？何者更為基礎？

「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」[100]對於孟子來說，有不忍人之心，就是仁之善端已萌；而不忍人之政，就是善端發萌後的實踐，所以是先有「不忍人之心」，而後才能有「不忍人之政」；即使是霸者「假之」，也是必須以「仁」為基礎，才能「假之」。由此看來，不忍人之心的是優先於「不忍人之政」的。

（三）良知與良能：親親與敬長之所由

惻隱之心與不忍人之心是「仁」的基礎，其重要性不言可喻。然而若認定孟子論仁只有此二項，則又稍嫌武斷。所謂的惻隱之心與不忍人之心的發動，有兩個絕對必要的前提：一是有悲慘的事情存在；二是有認識悲慘事情的能力。此二者一存於外在，一存於內在。「悲慘的事」如孟子所舉的例子，乍見小孩將落入井中，此處的「乍見」是最精妙之處，表示了不受任何內在或外在力量干擾，而是惻隱之心與不忍人之心的靈現。亦即，如果今天沒有存在「小孩將入於井」的事件，那麼惻隱之心也就無由發動了。

98 《孟子・離婁上》。
99 羅哲海：《軸心時期的儒家倫理》，頁 164。
100 《孟子・公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

換個角度來看，如果今天「小孩將入於井」，而目擊者卻因為一些未知的心理或是生理殘疾導致控制情緒上有障礙，以致對於眼前的悲劇沒有感覺，那麼這時候也就不會產生惻隱或是不忍人之心。「惻隱」與「不忍人」兩者可能只發生其一，也有可能二者同時發生。最有可能均未發動的情形，即是人類與生俱來，卻尚未發展的時期，亦即是不知人事的幼兒時期。幼兒時期不知道什麼是憐憫，不懂什麼是不忍，對幼兒來說，以惻隱及不忍人之心所發動的仁心並無法存在。同理，因身心障礙而缺乏同情心、同理心的成人亦然。

因此，孟子提出了另外一條道路，給這些無法發動但又應該發動惻隱之心與不忍人之心的人——良知、良能[101]：

> 孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。」[102]

傅佩榮先生解釋為：

> 「良」為自然之意，所謂「不學、不慮」，是隨著人的生命而展現的能力與覺悟。天下人都有良知良能，所以仁德與義行可以引起所有人的回應。[103]

傅先生把這裡的「良」字解釋為「自然」的意思，換句話說，人類天生自然就具備這種能力，而「愛其親」就是這種自然能力的發動，「敬其兄」也同樣是義行能力的發動。

如此一來，尚未經歷悲慘事實、或是沒有認識悲慘事實能力的人，也有理論根據使他們能活得像一般人一樣，不至於妄自菲薄而走上錯誤的道路。不能藉口說「我不懂」或「我不知道」，甚至是「我不能」來迴避道德的自我要求。就孟子來說，便是：「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。」

---

101 關於「良知」、「良能」，將在本章第六節專文論述，此處暫列陳大齊、傅佩榮師二家之說。
102 《孟子．盡心上》。
103 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 361-362。

doi:10.6342/NTU202600358

[104]自賊，也就是自己戕害四端，即自暴自棄，自然是吾人應該避免的。親親之說，以積極層面來看，是所有人天生而固有的能力。只要是人，都會對照顧自己的人有好感，這種好感就是仁心的來源之一。先有了親親，自然有發動仁端的可能性。以消極面來看，當一個人什麼物質都沒有，也沒有任何知識任何技能時，他也必定會擁有親親的本領，這在孟子的理論中，「親親」是不假外求的「仁」中基本的一環。

《孟子待解錄》則有另外不同的看法，陳大齊解作「善知」、「善能」：

> 孟子書中所用「良」字、其義有二。其一、告子上篇云：「人之所貴者、非良貴也。趙孟之所貴、趙孟能賤之」，「良」、是固具的意思，是本然的意思。若按此義，則良能良知、應解作固具的能與知或本然的能與知。其二、滕文公下篇云：「天下之良工也」，「良工」與上文的「賤工」相對，告子下篇云：「今之所謂良臣，古之所謂民賊也」，「良」與「賊」相對，故「良」是善良的意思。若採此義，則良能與良知、應解作善良的能與善良的知。……合而言之，是固具的善能與善知。[105]

陳氏的理論依據是：孟子先說良知良能，再說「親親」之後，表示這是天生又固具而且善良的能力，出於純粹的親愛之心，無關於惻隱或是不忍人之心。換言之，甚至可以說「親親」的能力是惻隱之心與不忍人之心的根源所在，而良知與良能又是親親的保障。先懂得愛自己的親人以後，推己及人，把仁心或是善心廣發在其他人身上。這完全符合儒家的愛有差等、有先後的理念。「仁者無不愛也，急親賢之為務。堯舜之知而不遍物，急先務也。堯舜之仁不遍愛人，急親賢也。」[106]便是這種說法的體現。

關於「良知」，傳統上大都把它歸類在仁的範圍內[107]；但根據筆者的研究，「良知」的「知」字頗有來頭，因為它可以聯結到「智端」。此處先討論與「仁」有關

---

[104] 《孟子．公孫丑上》。

[105] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 207-208。

[106] 《孟子．盡心上》。

[107] 如《四書章句集注》，頁 475，載陳暘曰：「孝弟者，人之良知良能，自然之性也。」孝弟為仁的屬性，應是無可置疑的。

doi:10.6342/NTU202600358

的部分；關於「智」則在第六節詳細討論。

（四）求安求榮之心、不欲害人之心（一體兩面，本心的執行；施報對等觀）

前面介紹了三種仁的發用：惻隱、不忍人之心、親親，這三者可以統括為人與人之間互動的方式。也就是說，這三者主要指導吾人的是人際關係，在對每一層不同的關係時，指示吾人應該遵行的方向。然而如此一來，當吾人面對人與事的關係產生矛盾時，又該如何是好呢？

孟子在人與事的互動上提出了「求安求榮之心」與「不欲害人之心」，使其學說更完整，亦使後人有規則可以依循。求安求榮之心屬於積極面，不欲害人之心屬於消極面。

1. 求安求榮之心

求安求榮之心，即是行事以仁為依歸：

> 孟子曰：「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。今惡死亡而樂不仁，是由惡醉而強酒。」[108]

這段明確指出，從天子以至庶人，也就是所有的人在行事時都應該以行仁為絕對、最高的指導原則。如果不從仁而行，嚴重者可至滅亡，其危害不可謂不高；一般情況下，人皆樂生而惡死，只有在不得不死的情況下，才選擇死亡。所以「惡死亡而樂不仁」的選擇，就屬於不當的行為[109]。

因此，孟子觀察到的現象是：

> 民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也。……今天下之君有好仁者，則諸侯

[108] 《孟子．離婁上》。

[109] 《孟子．離婁下》：「可以取，可以無取，取傷廉；可以與，可以無與，與傷惠；可以死，可以無死，死傷勇。」

doi:10.6342/NTU202600358

皆為之畝矣；雖欲無王，不可得已。……苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡。[110]

人民對於仁者、仁政的渴望是自然而然的；違背仁德就會招致憂辱死亡。這就是求安求榮的渴望。傅佩榮先生解釋道：

孟子談到「民之歸仁」時，表達了他對人性的基本看法，亦即人性是「向善」的，所以他用比喻時，會強調「動態的趨力」，如「水之就下，獸之走壙」。[111]

誠然，「民之歸仁也」一方面提示了人的行為必須合乎仁，另一方面也警惕了如果不行仁，必定導致死亡。此處「終身憂辱，以陷於死亡」可以說是「求安求榮之心」的反面結論。「憂」即是「不安」，「辱」則是「不榮」。為了避免發生不仁「以陷於死亡」的情況，吾人自然而然的就應該往仁的方向邁進、實踐，也就是應該努力行仁。

為什麼「仁」值得追求？孟子以「天爵」、「安宅」名之：

夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。[112]

「仁」除了避免「以陷於死亡」的消極面，積極面則能保障人身安全，更能帶來「天爵」，天爵帶來的是天然的自信心，如同傅佩榮先生所說：「人之所以可貴，就是因為他有行仁的能力，只要行仁，活在世界上就很安穩。行仁就能心安理得，在任何地方都坦蕩蕩，人生又怎能不幸福呢？」[113]安穩、坦蕩、心安理得，這些都是人內心的自信表現。孟子又說：「仁則榮，不仁則辱」[114]，則又進一步認可仁所帶來的人性尊嚴。而這種自信心的根源是由天保證，由自己獲得的，因此誰也沒有辦法剝奪「天爵」。這是行事皆出仁者必能獲得的結果，「尊爵」即是「榮」；人無宅無法「安身」，因此「安宅」則是「安身」。「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉

[110] 《孟子．離婁上》。
[111] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 170。
[112] 《孟子．公孫丑上》。
[113] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 170。
[114] 《孟子．公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

道。未聞以道殉乎人者也。」[115]行仁就是「以道殉身」與「以身殉道」的表現。最終不僅免於死得憂辱，也活得有尊嚴。

所以，孟子認為「仁」與「不仁」，招致的是「榮」與「辱」：

孟子曰：「仁則榮，不仁則辱。今惡辱而居不仁，是猶惡溼而居下也。」[116]

至於此段則明顯的對比了仁與不仁的結果，並且警惕吾人，如果厭惡不仁的結果的話，那麼就必須行仁，「道二，仁與不仁而已矣。」吾人只有兩個選擇，一是仁而貴，二是不仁而賤。

或許有人問，這樣的作法偏向自利、自私，那麼這種學說還能合於孟子的性善學說否？此說必須釐清一件事：仁本來就是人類自然發展的四端之一，人在自然的情況下本來就會偏向行仁；而這裡所談的求安求榮之心而得安得榮，充其量不過是行仁的副產物，並不是行仁的最主要理由。即使是把求安求榮之心當成目標的人，也不能否認內心本來就有嚮往仁的傾向。再說，如果求安求榮之心可以成為有道德價值的目標的話，那麼追求它又有何妨？

首先，孟子認為結果好壞比動機重要：

「有人於此，毀瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？」曰：「否。」曰：「然則子非食志也，食功也。」[117]

「志」是動機，「功」是結果，兩者相較，「功」優先於「志」。「儒家在評價一個歷史人物時，採取『道德不離事功』的原則。」[118]

其次，行仁的附帶價值高且貴，凡有正常鑑別能力的人都應該有辦法區分何者是有價值的。因此追求有道德價值的仁，同時又有求安求榮的副產物，豈不皆大歡喜，又有什麼大礙呢？

第三，行仁本來就是吾人本身本心的要求，執行自己對自己的要求又怎麼能說

115 《孟子．盡心上》。
116 《孟子．公孫丑上》。
117 《孟子．滕文公下》。
118 傅佩榮：《人性向善論發微》，頁 36。

doi:10.6342/NTU202600358

是自利呢？就像餓了想吃飯、渴了想喝水一樣，喝水與吃飯是自利嗎？這是值得討論的。換句話說，執行生理本能或內心的需求這件事能算是自利的行為嗎？假使是，那麼又有什麼行為不是自利行為呢？就以上三點，吾人可以自豪地說，求安求榮之心並不是單純的自利，而是利己的同時也利他，也就是大家一起獲利，即是「公利」、大家一起行仁，「大舜有大焉，善與人同」[119]。這裡的「善與人同」，善是名詞，同是動詞，也就是與人分享善行的意思。簡言之，是一起步入「大同」的社會。朱熹認為：「善與人同，公天下之善而不為私也。己未善，則無所繫吝而舍以從人；人有善，則不待勉強而取之於己，此善與人同之目也。」[120]也是孟子所說：「古之人與民偕樂，故能樂也。」[121]也就是在實行求安求榮之心的同時，也一邊的進行與人同善的活動。由此看來，從積極面來看，求安求榮之心著實有資格與惻隱、不忍人之心，以及親親之心三者相提並論，成為行仁的方式之一。

2. 不欲害人之心

求安求榮之心的消極面，是不欲害人之心。求安求榮之心是積極的作為，以達到目標為主；不欲害人之心則是消極的不作為來達成自己的目的。孟子很重視「害人」的問題：

> 險阻既遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。[122]

堯舜之所以為聖人的部分原因，即是他們可以驅除害人的野獸，使人民可以安居樂業。

天災、野獸害人，人亦能害人，因此孟子也反對害人之行：

> 孟子曰：「子過矣。禹之治水，水之道也。是故禹以四海為壑。今吾子以鄰國為壑。水逆行，謂之洚水；洚水者，洪水也，仁人之所惡也。吾子過矣。」[123]

[119] 《孟子．公孫丑上》。
[120] 朱熹：《四書章句集注》，頁 331。
[121] 《孟子．梁惠王上》。
[122] 《孟子．滕文公下》。
[123] 《孟子．告子下》。

doi:10.6342/NTU202600358

這裡雖未明言害字，但可以知道孟子不能苟同白圭把水導向鄰國的作為，其原因便在於白圭這樣的行為是不顧其他人民的生命安全。在這裡孟子並不誇獎白圭治理其自身的國家有功，而是更重視受害的鄰國。從這裡也可以知道孟子深惡害人之心、害人之行。

至於陳大齊先生則認為孟子採取「出爾反爾觀」和「施報對等觀」：

> 孟子採出爾反爾觀，且採取施報對等觀。其採取出爾反爾觀、可於梁惠王下篇所引曾子語：「出乎爾者、反乎爾者也」中見之，謂你如何待人，人亦如何待你。其採取施報對等觀、見於離婁下篇的「君之視臣如手足，則臣視君如腹心，君之視臣如犬馬，則臣視君如國人，君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」及盡心下篇的「殺人之父，人亦殺其父，殺人之兄，人亦殺其兄」，謂你待人十分好，則人亦待你十分好，你待別人十分不好，則人亦待你十分不好，所收回的報答、正與所施於人的、分量相等。[124]

換句話說，在孟子的思想裡，要保護自己不受傷害，首先自己絕對不可以存有害人的心。只要有害人的念頭一出現，那麼難保他人不會與自己一樣，出現或害人或害己的念頭。陳氏之言可用孟子原文以證：

> 曾子曰：「戒之戒之！出乎爾者，反乎爾者也。」夫民今而後得反之也，君無尤焉！[125]

> 「吾今而後知殺人親之重也：殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄。然則非自殺之也？一間耳。」[126]

均能證明「出爾反爾觀」和「施報對等觀」是合理的，有助於理解孟子的人際關係理論。人與人之間的網路是互相的而不是絕對的，唯一不可逆的只有家庭親屬關係。前文提到的「親親」已經給予吾人親愛親人的保障，此處的不欲害人之心即為吾人與世界的互動。

---

[124] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 39-40。
[125] 《孟子・梁惠王下》。
[126] 《孟子・盡心下》。

doi:10.6342/NTU202600358

因此，只要每個人都不存害人之心，世界上也就不會發生害人之事。這也就是孔子所說的恕道：

己欲立而立人，己欲達而達人。[127]

子曰：「其『恕』乎！己所不欲，勿施於人。」[128]

《論語》這兩章，前一章表達了積極面的恕道，後一章表示了消極面的恕道。而孟子的恕道則是：

強恕而行，求仁莫近焉。[129]

只要能夠盡力要求自己作到恕道（強恕），那麼離仁德也就很近了。從這一章可以很明顯看到孔子到孟子的傳承。即使是消極的、不去想害人的念頭，但最後能得到的也是本來欲達成的求安求榮。這裡的求安求榮就如孟子說的：「仁，人之安宅也」[130]，只要吾人居於仁，那麼我不傷人、人不傷我。因此，此處的「強恕而行」與上文的「求安求榮之心」互相呼應。

相對地，如果沒有仁心仁行，孟子認為會為自己帶來嚴重的後果：

苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡。[131]

會造成一生的憂辱，最後甚至達到身殞命亡的地步。

憂辱、可釋為悻悻然受辱於已然……自不免陷於死亡。[132]

相對於積極求安求榮所帶來高而貴的天爵來看，不抱持仁心仁行的人最後只能落得與不仁不義而死的下場，就這點來說，不得不讓人以心存仁德為要。求安求榮之心與不欲害人之心二者相輔相成，成為一個有系統的指導原則，可說相當扼要，也方便吾人身體力行。

---

127 《論語．雍也》。
128 《論語．衛靈公》。
129 《孟子．盡心上》。
130 《孟子．離婁上》。
131 《孟子．離婁上》。
132 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 127-128。

doi:10.6342/NTU202600358

（五）小結

綜上所述，一切仁心的起點——或再誇大一點——一切道德行為的起點就是惻隱之心。當惻隱之心發動後，首先能感同身受別人遭受的痛苦，自然也就會從身邊最親近的人開始親愛起，於是就有了「親親」的保障。將「親親」之心擴展到他人，也就是「不忍人之心」。由不忍人之心又衍生出不忍人之政、仁心仁政等等具體的作法。能有不忍人之心，最後求安求榮與不欲害人之心，便是求仁的副產品，保住了天爵，也保住了人身安全。不欲害人之心則可以讓社會運作正常化，使社會維持穩定運作，不至於淪為無序社會。不論從哪一個角度或方向來看，求仁及行仁都有許多的好處，吾人又怎能「惡醉而強酒」、「惡溼而居下也」呢？

三、孟子對於孔子仁論的發揮

孟子與孔子對「仁」的見解差異在於：孟子「仁」分成形而上、形而下兩種層面。在形而上的層面是：說明「仁之所以為仁」的道理、「為什麼需要行仁」的理由；在形而下的層面，則是仁的各種應用與發揮，如前述的仁政、仁術、仁言、仁聲等。透過《孟子》，可以更深入了解「仁」的涵義，也可以更具體理解 孔子的「仁」思想。

陳福濱先生於《中國哲學史講義》中，說明了由孔子過渡到孟子的仁學演變，茲錄原文於下：

> 孔子在其提出「仁」之後，其宗趣多在於踐仁以成聖，未多言性命天道的內容，因而產生許多學派，乃是有兩種趨勢使然：
>
> （一）內容認取仁之先天義，並肯定其為宇宙人生固有之大本。
>
> （二）外延地認取仁之作用義，而之為現實活動所成就的準則。
>
> 而孟子站在弘揚仁教的立場，其為樹立儒家心性論之宏規，故其為踐仁而於

doi:10.6342/NTU202600358

「盡心上」言：

仁也者，人也；合而言之，道也。

充分說明仁表現在人生日用中，必有它多樣與無所不在的特定形式，統合地說，也就是「道」。而為迎向時代精神的墮落物化，以「息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖」的文化理想自任，在人自身體現出絕對的道德主體，建立「人性本善」、「仁政王道」等說，以具體實踐、實現孔子的「仁」。……說明人之所以「居仁由義」的事實，原為人心的自然表露，所以孟子直說「仁，人心也；義，人路也。」（告子上）直接就孔子所體現的仁道，從而揭明了孔子「仁」的內涵。[133]

孟子想要承繼孔子之學，並要合於世用，就必須有所闡發，以為當世解惑；儒家仁學的體系，也就由此建立起來。

以層面來看，孟子的仁論可分成形而上、形而下；以內容來看，則可分為理論、目標、應用三者。以下分別論述

（一）形而上的理論：仁在於人之內，可自力達成

「仁」是根植於心的「四端」之一，所以「仁端」在於人的內心，而且可以自力實踐，不假外求：

王子墊問曰：「士何事？」孟子曰：「尚志。」曰：「何謂尚志？」曰：「仁義而已矣。殺一無罪，非仁也；非其有而取之，非義也。居惡在？仁是也；路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。」[134]

這章提出「居仁由義，大人之事備矣」，乍看之下好像很簡單，實則不然。連顏子都只能「其心三月不違仁」，孔子也提出「克己復禮為仁」的修養工夫，表示絕非易事。因此吾人在實行上，可以堯舜為榜樣，並相信「堯舜與人同耳」、對自己有

[133] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 39-40。
[134] 《孟子．盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

信心，便能行堯舜之行：

「交聞文王十尺，湯九尺，今交九尺四寸以長，食粟而已，如何則可？」曰：「奚有於是？亦為之而已矣。有人於此，力不能勝一匹雛，則為無力人矣；今曰舉百鈞，則為有力人矣。然則舉烏獲之任，是亦為烏獲而已矣。夫人豈以不勝為患哉？弗為耳。徐行後長者謂之弟，疾行先長者謂之不弟。夫徐行者，豈人所不能哉？所不為也。堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣；子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」[135]

只要學堯舜所作所為，所想所感，那麼自然也就變成堯舜了。相對的，如果作的想的都是桀紂之事，那就自然變成桀紂了。這一段猶如「性之、身之、假之」的翻版。對於一般人來說，自發性的行仁由義或許不是那麼簡單的事，但孟子為世人指出一條明路：「久假而不歸，惡知其非有也？」[136]就算是「假之」，也比完全不作來得好。

（二）形而上的目標：仁須終身篤行，以臻善境

孟子常常提到「大人」。大人是德行充沛的人，需要經過修練。

「可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。樂正子，二之中，四之下也。」[137]

善、信、美、大、聖、神，是人格修養六境，前五個是階段性目標，最終目標只有一個，就是「神」。

孟子的心論肯定了人有欲望，這解釋了孔子的「從心所欲不踰矩」，並將其引導到了統治者的方向，也就是達到內聖外王的目標。「何事於仁，必也聖乎！」孔子把「聖」放到「仁」之上，孟子亦然。

至於最高境界的「神」，可以參照「止於至善」的概念，傅佩榮先生如此解釋：

135 《孟子．告子下》。
136 《孟子．盡心上》。
137 《孟子．盡心下》。

doi:10.6342/NTU202600358

「這六個層次，既然我們前五步都能理解，就沒有理由質疑最後一步，換句話說，每個人心中始終要保持一種最大的可能性，就是承認人生有一個最高境界，等待我們去提升及體驗，人生的期盼確實永無止境。」[138]至善是永無止境的，必須以一生證道，但又不能刻意為之，「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」[139]。六境中的「神」不是終點，而是新的開始、新的起點。在談儒家的理論時，是必須透過實踐相輔相成的。倘能如此，那麼仁的理想義也就容易理解了。

陳福濱先生總結道：

> 這是個理想，他是希望每個人都能做到這樣的境界，達到仁者不憂的境界。所以仁者不憂是最高的境界。然後才會去講智者不惑，勇者不懼。仁是理想的境界，仁者必有勇，勇者不一定有仁。故「唯仁者能好人，能惡人。」在本質上來探討仁是什麼時，那是本質上。若在修為上，怎麼去達成，那就是一種工夫，而達到普遍永恆整全的生命之仁，那就是一種理想。[140]

（三）形而下的應用：行仁的基礎與如何克服困難

若將《孟子》的「仁」與《論語》對照，可以看出對於孔子的仁學有傳承，亦有發明。孟子認為「我欲仁，斯仁至矣」的理論其實不難，反求諸己，求其放心而已矣。在《論語》中，可以發現孔子認為「仁」並不遠，「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」，但難以長久行仁，「其心三月不違仁，其餘則日月至焉」，但並沒有記載為什麼仁不遠、又為什麼難以長久行仁。

孟子則解釋了為什麼想要仁、仁就來——因為仁是根植在心中的，因為人心本來就有「仁之端」；孟子也解釋了為什麼無法長久行仁，因為「從其小體」，受物牽引而「氣壹則動志也」[141]。孟子肯定了人皆具有行仁為聖的潛質，但也點出了為何

[138] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 633。
[139] 《孟子・公孫丑上》。
[140] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 32。
[141] 《孟子・公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

無法行善的原因，補充了《論語》仁論之不足。

孔子教導學生如何「行仁」時，往往因材施教、給出實際的作法，使學生可以「聞斯行諸」；孟子則是建立起完整的理論架構，探討「仁」在人內心的層面、如何反映到外在。舉例而言，孔子不常將仁與其他詞彙結合（頂多是「仁者」），而孟子卻造出仁義、仁政、仁心、仁聞、仁言、仁聲、仁人等詞彙，有系統、有理論，將「仁」落實、應用在各種領域上。

孟子之所以肯定人有行仁的潛質，是源於人天生的「四端」，這點保障了仁是內在而非外求。孔子認為為仁首先需要作的就是「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」[142]復禮的目標是為了行仁，一旦人能克己復禮，那麼要得到天下人的心也就不難了。同時也認為「義、禮、智」是需要「仁」來當作基礎的。所以孟子的仁論可謂補足孔子未言明的仁論，聯繫了仁與修身、治國的關係，肯定人能成聖成神。以此，確立了孟學的仁論。

[142] 《論語．顏淵》。

doi:10.6342/NTU202600358

第三節　義：往返安宅的路

義是孟子四端中提到次數第二多的端，其原本的釋義是「宜」。但光從「宜」字無法單獨判斷到底什麼是「宜」，所以孟子中舉了許多例子討論。由此「義」的討論變成除了「宜」之外，更要討論什麼是「宜」，也就引發「經權」的問題。義的重要性更在所謂的「孟子三辯」中的「義利之辯」凸顯出來。義利之辯可以透過孟子所說的「枉尺直尋」進入討論。

一、論語中的義論

相對於仁，孔子對「義」並不常發表意見。扣掉〈學而〉篇的有子、〈子張〉篇的子張兩人所說以外，整部《論語》提到義的次數只有十七次，遠少於「仁」。孔子也沒有明確定義「義」，「義」字用法只有三種：道義、適宜、應當，且這三種用法差別不大。茲各舉一例：

「隱居以求其志，行義以達其道。吾聞其語矣，未見其人也。」[143]

此為「道義」。「義」前面有一「行」字，可知是人該走的路，故採道義釋之。

「非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。」[144]

此為「應當」。正常情況下，見到該作的事而沒有去做，孔子認為這不是勇。所謂的見義，也就是看到該做的事。勇為，則是該作的事就要作到，不能視而不見。所以這裡的義應為「應當」意。

「君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。」[145]

此為「適宜」。有勇而無義，說明了「勇」需要義的引導才是合乎大勇的。因此可知此例的義為適宜。

傅佩榮先生認為：

143 《論語．季氏》。
144 《論語．為政》。
145 《論語．陽貨》。

doi:10.6342/NTU202600358

「義者，宜也」，義是指既合宜又正當的事。它牽涉到「判斷」，不是全靠明文規定的教條或法律，而是需要存心正直，再做適當的判斷。反之，「勇」是指行為的動力，敢作敢當，但未必每一次都合乎義的要求。孟子後來說：「仁，人心也；義，人路也。」人心出乎真誠，人路則貴在抉擇，又怎麼能只靠一個「勇」字？[146]

筆者認為此段可作為《論語》「義」論的通解，同時也隱隱帶出「義」是要透過「經權」（判斷、抉擇）才能發揮其價值。

二、孟子的義論

「仁」雖是安宅，但人心並不是永遠居於安宅之中。「君子無終食之間違仁」[147]、「其心三月不違仁，其餘則日月至焉」[148]，說明了人必須無時無刻惕勵自己，才能使自己居於安宅之中。

（一）居仁由義、由義居仁

為何人心無法長久居於安宅之中？因為人需要與他人交流，需要待人接物。在待人接物的過程中，「心之官」需要選擇合於理、合於義、合於禮的言行舉止，理是指理性的活動；義則是外在的行為；禮則是行為的具體規範。這段過程就有可能從安宅出了禮之門，而走在義之路上，使人能待人接物；因此獨處時，就必須「自反」，隨時反省自身作為是否合於義、合於禮，此處的義、禮都是表現於外的行為，其主要目標仍是居於安宅、樂於安宅。因此能認清「義」之路，才能使人心回到安宅之中。

所以，「居仁由義」，要「由義」，也要「居仁」。「義」即是「人路」，使仁心從安宅出發行仁之路、使仁心回到安宅之路。這條路不僅是吾人對外的通路，同時也

146 傅佩榮：《人能弘道：傅佩榮談論語》，頁 629。
147 《論語．里仁》。
148 《論語．雍也》。

doi:10.6342/NTU202600358

是對內的道路,「自反而不縮,雖褐寬博,吾不惴焉;自反而縮,雖千萬人吾往矣。」[149]傅佩榮先生在解讀這一段時提到:「反省自己時有對有錯,可能理直也可能理屈,最怕的是自以為是,以致口誦孔子之語而表現卻荒腔走板。」[150]因此可以解釋為:吾人在反省的時候也需要注意是不是走在正路上,如果不是走在正路上的話,反省時就容易出現偏差而脫離大道。

舉例來說,孟子說:「有人於此,其待我以橫逆,則君子必自反也:『我必不仁也,必無禮也,此物奚宜至哉?』其自反而仁矣,自反而有禮矣。其橫逆由是也,君子必自反也:『我必不忠。』自反而忠矣。」[151]這段出現許多次的「自反」,代表人有可能作得不夠仁或不夠禮;同樣的,也可以類推有可能作得不夠義。不夠義便該如何?以孟子的話來說,就是「自反」,也就是檢討自己所作的是否合義;或者就像曾子說的「吾日三省吾身」[152],曾子所反省的當然是符不符合仁義,這是一種對內、對自我負責的行為。如果反省時沒有「義」,又要怎麼保證所反省的事情是合宜的呢?

「義」是孟子第二重視的德目,根據《孟子待解錄》的統計:「全書用有義字一百零八次,其見於孟子本人言論中者、扣除引用他人所說者以外,計共九十四次,以與所用仁字的次數相比,約為三分之二。」[153]由此可知「義」的重要性非凡。再者:「大人者,言不必信,行不必果,惟義所在。」[154]「信」及「果」本來是理想上應該達到的目標,但假使與義有衝突的話,孟子認為則應以義為標準。所以義在各種道德之中的地位格外崇高。

[149] 《孟子・公孫丑上》。
[150] 傅佩榮:《人性向善:傅佩榮談孟子》,頁 132。
[151] 《孟子・離婁下》。
[152] 《論語・學而》。
[153] 陳大齊:《孟子待解錄》,頁 47。
[154] 《孟子・盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

（二）對人之義：相對而非絕對

然而，孟子書中的「義」字並不是只有單一意義，而是具有多方面涵義的。簡言之，可依行義的對象將「義」分為兩大類：對人的義，與對事的義。此處先談對人之義。

1. 從兄敬長

對人的義可分為從兄、敬長、君臣。「義之實，從兄是也」[155]，所以有從兄的義，這裡只提到從兄是義，沒有提及兄如何作才是義，所以這裡的義應該是單方向弟從兄的；「敬長，義也」[156]因此又有敬長的義，這裡的義也一樣只提到敬長，沒有提及長應如何行為才是對幼的義的回應，所以這裡的敬長的義也是單方向、幼敬長的。

至於具體作法，孟子提出了兩點：「徐行後長者，謂之弟；疾行先長者，謂之不弟」[157]、「為長者折枝」[158]。「徐行後長者」容易理解，是對長者的體貼與溫柔；而為長者折枝，傅佩榮先生釋為「給年長的人彎腰行禮」[159]。折枝即代表了對於長輩的恭敬，也是維持社會秩序的方法；也就是孟子所謂「長之者」，發自內心作到對長者的義行。人會老，也就是人會經歷少者、長者兩個時期，孟子的「折枝」論可以提供給少者如何對待長者的作法，也安頓了長者的生命，不可謂不重要。

2. 君臣之義

「義之於君臣也」[160]，這裡的義之於君臣是君臣間交互的義：君對臣必須有義、而臣對君一樣也擔負義的責任。由此三段可見，義的作用範圍慢慢擴大，合於儒家愛有差等的學說。仁如是，義亦如是。

---

155 《孟子・離婁上》。
156 《孟子・盡心上》。
157 《孟子・告子下》。
158 《孟子・梁惠王上》。
159 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 53。
160 《孟子・盡心下》。

doi:10.6342/NTU202600358

至於行義的具體作法，孟子提出「三有禮」與「所就所去」的規則，說明君臣之義是相對的、而非絕對的：

> 「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」王曰：「禮，為舊君有服。何如斯可為服矣？」曰：「諫行言聽，膏澤下於民；有故而去，則使人導之出疆，又先於其所往；去三年不反，然後收其田里。此之謂三有禮焉。如此則為之服矣。今也為臣，諫則不行，言則不聽，膏澤不下於民；有故而去，則君搏執之，又極之於其所往；去之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎何服之有？」[161]

「三有禮」是國君對臣下應有的禮節：聽取臣下勸諫，臣下有事離開國家則派人送出國界，三年後若不回國、才收走封地。如果國君反其道而行，那麼臣子就毋須以臣禮待之，自然也不用為國君服喪。因此可知，孟子理想中的君臣關係並非絕對的，並不是身為君就能任意指使臣子、而是相待以禮。此處的「三有禮」，並不像是明文規定的嚴謹儀節，反而比較像是君臣間的互動。因此或許可以認為「三有禮」既屬於禮，也屬於義。如羅哲海先生提到：「當《論語》要求”君君、臣臣、父父、子子”的時候，就是承襲了”義者，宜也”這種習以為常的概念。在這種結合中，”義”接近於”禮”，相當於角色義務的”義”，即是”禮”的前身。」[162]

未盡責任的君王，自然也不能要求臣民待其如君王，所以湯放桀、武王伐紂，都不算弒君：

> 齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弒其君，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，未聞弒君也。」[163]

與「三有禮」互相對照，君主、臣下各有責任使命，而責任、使命是相對的，並非

---

161 《孟子．離婁下》。
162 羅哲海：《軸心時期的儒家倫理》，頁 141。
163 《孟子．梁惠王下》。

doi:10.6342/NTU202600358

絕對的，君不君，自然臣不臣。「故曰：責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊。」[164]國君必須盡責執政（三有禮），臣下也必須履行任務（責難、陳善閉邪）。兩方都完成自己的使命、任務，則是最理想的狀態。

因此，君王不能剛愎自用、狂妄自大，必須廣納善言、善待臣下；臣下可以選擇君王，有「三就」、「三去」的原則：

> 「所就三，所去三。迎之致敬以有禮，言將行其言也，則就之；禮貌未衰，言弗行也，則去之。其次，雖未行其言也，迎之致敬以有禮，則就之；禮貌衰，則去之。其下，朝不食，夕不食，飢餓不能出門戶；君聞之，曰：『吾大者不能行其道，又不能從其言也，使飢餓於我土地，吾恥之。』周之，亦可受也，免死而已矣。」[165]

「三就三去」的特別之處，在於它並非以絕對的禮節為去留的依據，而是以國君延請人才當時與之後的行為落差為判斷的標準，「三就」的標準是國君對臣下的尊重始終如一，「三去」的標準則是國君越來越不尊重臣下。如此一來，就打破了君王對臣下「一日為君、終身為君」的桎梏。君主對臣下理想的態度是有禮，又能行臣下所諫言。

至於臣下對君王之義，則不能「以順為正」[166]，而應以「安社稷」為義：

> 「有事君人者，事是君，則為容悅者也。有安社稷臣者，以安社稷為悅者也。有天民者，達可行於天下而後行之者也。有大人者，正己而物正者也。」

「為容悅者」是最低也是最不敬君的；為臣者最終目的是以引導國君為善，達到「大人」的境界：「惟大人為能格君心之非……一正君而國定矣。」[167]

由上述篇章可知，君臣的「義」其作用範圍不只在君臣之間，更涵蓋君臣互動的最終目的「行於天下」，使黎民百姓都可以得到足夠的照顧。就「行於天下」的

---

164 《孟子．離婁上》。
165 《孟子．告子下》。
166 《孟子．滕文公下》。
167 《孟子．離婁上》。

doi:10.6342/NTU202600358

目的而言，與「仁」無異，都是對人民的關愛。

（三）對事之義：知恥、由義、行天下通義

對事的義，則可分為三大類：

一是「羞惡之心，義之端也」[168]。羞惡之心是感到羞恥的能力，如果吾人的行為，能夠時時注意不要作出有違廉恥的事情，那麼離「義」也就不遠了。「人不可以無恥。無恥之恥，無恥矣。」恥是拒絕作不屑作的事。傅佩榮先生解釋此段為：

> 「恥」的意思是，當人的行為沒有符合社會上共同的標準時，由於自認比不上別人，因而感覺可恥。所以「恥感文化」的前提，是整個社會的標準很高，由於自己做不到，就會覺得可恥。正是因為羞恥及厭惡自己比不上別人，所以就會想要做到「義行」，想做正當的事。大家都做到的我也可以做到，這就把個人與群體的關係建立起來了。[169]

傅先生又說：

> 談到「恥」，並以「有吾恥」來代表義，它與義之端的「羞惡之心」是相應的。……並且若不志於仁，將「終身憂辱，以陷於死亡」（離婁上）。這是由恥而行仁。……至於男女婚姻，若非「父母之命、媒妁之言」，而不合乎禮，亦為可恥而「父母國人皆賤之」（滕文公下）。這是由恥而行禮。……「至於身，而不知所以養之者」；甚至有人「養其一指，而失其肩背，而不知也」（均見〈告子上〉）；這些是由恥而顯智的例子。由恥而採取的正當作為是義，而這個「義」字可以涵蓋「仁、禮、智」，確實可以稱為人之正途。[170]

只要心裡的義端發用，就可以作出義行來，「四端」本來就根源在內心，因此每個人都有。當每個人都發揮羞恥心時，其他三端（仁、禮、智）受到「羞恥心」的呼喚，也就是「義」的啟發，也就自然就能向上看齊，社會風氣也就能蒸蒸日上了。

---

168 《孟子．公孫丑上》。
169 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 552。
170 傅佩榮：《人性向善論發微》，頁 171。

doi:10.6342/NTU202600358

二是「義，人路也。」[171]這一句話明白表示，不論做任何事情或下任何決定，都必須遵守義的原則，否則走的是非人的道路。換句話說，「義」有點類似當今的交通規則：當人走在路上，就要依規則行走；如果不按規則行走，則對行人本身來說是危險，也危害了其他用路人的權益。走小路、抄捷徑等等的作為，在孟子的學說看來，是不走大路，也就是投機取巧。投機取巧的人，就無法以義服人，「『吾為之範，我馳驅，終日不獲一；為之詭遇，一朝而獲十。《詩》云：「不失其馳，舍矢如破。」我不貫與小人乘，請辭。』御者且羞與射者比。比而得禽獸，雖若丘陵，弗為也。如枉道而從彼，何也？且子過矣，枉己者，未有能直人者也。」[172]不走大路就是「為之詭遇」，就算有利可圖但卻無法行於大道，孟子對於「詭遇」的行事風格，可謂不屑一顧。

第三則是「天下之通義也」[173]。所謂天下之通義者，表達了兩個部分：天下事莫非行義、人人的行為都必須行義。換句話說，對孟子來說，義的範圍可謂無所不包。任何行為與任何心中的念頭都不能離開義，只要一離開，那麼就有成為非人的危險在。所以只要吾人行義，自然可以保障吾人心安理得，不需擔心惡果自招。

三、經權：常與非常，均須合於義

以「義」待人處事時，卻經常出現一個問題：有兩種以上的選擇都同樣是義行的時候，吾人該如何選擇？吾人該何去何從？在《論語》中尚未見到深入討論，只有〈子罕〉篇：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」這一段以層遞修辭論述，顯示「學」是一切的基本，這點無庸置疑；道是學的目標，《論語》中也再三提及；第三關是「立」字，這已經涉及了行為的標準了；最後以「權」作結，可見對孔子而言，以權決斷的重要性是不言可喻的。到了孟子的時代，此類越發明顯，如「嫂溺」、「禮與食孰重」，於是孟子提出了非常重要的

171 《孟子．告子上》。
172 《孟子．滕文公下》。
173 《孟子．滕文公上》。

doi:10.6342/NTU202600358

概念——「經權」。

上文提到，「義」有審核諸德行孰為優先的權力，而「經權」又有審核義行先後順序的能力及必要，所以經權的重要性遠比想像得要強且廣。可以說，如果要學習孟子的義行，則不能不提「經權」。只有經權審核過的行為，才能安心實踐，不致於盲目抉擇以至後悔無及。羅哲海先生提到了道德抉擇的三種情境：

1、當道德與個人欲望產生矛盾的時候；

2、當各種倫理學規範相互衝突，或是因為對境況之見解不同而在表面上一體適用的時候；

3、當道德的努力未能影響世界的時候。

在每一種情況中，都涉及了權衡的問題。「論語子罕」篇中業已強調權衡在倫理學情境中的重要性：

可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。[174]

而信廣來先生則概括了孟子中使用權的段落，其稱：

4B:11 的部分觀點，可能是正確的行為需要有根據環境來調節行為的能力，該章強調偉大人物言語與行動的靈活性（參看 LY4.10，13.20）。這點在用權中也凸顯出來了，「權」既有早期稱量物體的含義，也有「估量情境以作出適當決定」這種衍生出來的意義。在 4A:17 中也出現了「權」，此章認為，運用權就意味著一個男子伸手去救溺水的嫂子，而這違反了男女授受不親的「禮」。在 7A：26 中也出現了「權」，其中楊朱、墨子與子莫因為不考慮「權」而只堅持某種觀點，所以被批評。「權」還出現在 1A：7 中，其中孟子敦促宣王權衡事物。而且，如朱熹所注意到的（MTHW 12/1a），在 6B：1 中也隱含著權的概念，此章討論「禮」與飲食男女的經重，「權」就是指這些考慮中相對的分量。[175]

[174] 羅哲海：《軸心時期的儒家倫理》，頁 196。
[175] 信廣來：《孟子與早期中國思想》，頁 102-103。

doi:10.6342/NTU202600358

由信先生的整理可知，孟子時常使用「權」字：其中有「權」字的原始義，即「秤砣」；也有孟子所重視在「禮義」中用以調節行為的衍生義。如果談「義」而不談「經權」，則不能正確理解孟子「義」所涵概的內容、所表達的道理。

（一）嫂溺而援：大義與小義的抉擇

「經權」概念的代表論述，是〈離婁〉上的「嫂溺」命題：

> 淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也。嫂溺援之以手者，權也。」曰：「今天下溺矣，夫子之不援，何也？」曰：「天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手。子欲手援天下乎？」

傅佩榮先生釋義為：

> 「權」是衡量事理，採取變通辦法。任何禮制規定都是固定的條文，可以維繫社會整體的秩序；但是人的現實處境卻個個不同，因此要培養判斷的智慧，既能守經（守常規），又能達權（做到變通）。[176]

可以說，目的地只有一處，但能到達的方式有無限多種，擁有無限的可能性。但當一條大路難以行走、甚至無法通行的時候，該如何前往目的地？這便是經權所要解決的問題，也是經權之所以重要的原因。

「男女授受不親」是禮明確的規範，而「援之以手」是義的行為。不能一看見「禮也」就認定這件道德情境只與禮有關、而與義無關。

（二）禮與食色：人為制度與生存本能的衝突

《孟子》書中不止一處提及禮與權的衝突，尤其是禮與生存的抉擇。此處舉「禮與食孰重」、「舜不告而娶」二例互相參照。

> 任人有問屋廬子曰：「禮與食孰重？」曰：「禮重。」

[176] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 180-181。

doi:10.6342/NTU202600358

「色與禮孰重？」曰：「禮重。」

曰：「以禮食則飢而死，不以禮食則得食，必以禮乎？親迎則不得妻，不親迎則得妻，必親迎乎？」

屋廬子不能對，明日之鄒以告孟子。孟子曰：「於答是也何有？不揣其本而齊其末，方寸之木可使高於岑樓。金重於羽者，豈謂一鉤金與一輿羽之謂哉？取食之重者，與禮之輕者而比之，奚翅食重？取色之重者，與禮之輕者而比之，奚翅色重？往應之曰：『紾兄之臂而奪之食，則得食；不紾，則不得食，則將紾之乎？踰東家牆而摟其處子，則得妻；不摟，則不得妻，則將摟之乎？』」[177]

此章的議題是「禮」對於「食」、「色」孰輕孰重：如果一個人守禮，而會餓死或不能成親，這個時候還需要守禮嗎？這個問題蘊含了討論人為制度（禮）與生存本能（色、食）的優先順序。屋廬子回答「禮重」，必定是受孟子的教誨影響，也可從此得知孟子重禮、以禮維持教化的思想概念。然而如果人為制度與生存本能出現矛盾時，孟子的應對仍是把「禮」放在第一位，面對道德難題時，吾人還是應以禮義為出發點考量，亦即大原則的「義」是不能變動的，所以不該「紾兄之臂而奪之食」、不該「踰東家牆而摟其處子」，也因此孟子點出詰問者沒有講清楚情節輕重的問題。

「經權」只有在發生不得不與大原則不相容的情況下，才能犧牲小義以完成大義。舜的「不告而娶」，就是經權作用下的結果，是衡量「大義」與「小義」之後的取捨。「仲子弗受齊國」也是經權的作用結果：

仲子，不義與之齊國而弗受，人皆信之，是舍簞食豆羹之義也。人莫大焉亡親戚、君臣、上下。以其小者，信其大者，奚可哉？[178]

傅佩榮先生的詮釋是：「人不應為了小義而損害大義。」[179]舍簞食豆羹只能是小義，而人倫關係是維持社會的方式，當然是大義。當大小義互相衝突時，孟子一貫的態

[177] 《孟子．告子下》。
[178] 《孟子．盡心上》。
[179] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 590。

doi:10.6342/NTU202600358

度是取大義、捨小義：

「不能三年之喪，而緦小功之察；放飯流歠，而問無齒決：是之謂不知務。」[180]

「告則不得娶。男女居室，人之大倫也。如告則廢人之大倫以懟父母，是以不告也。」[181]

但要注意的是，經權並不是「枉尺直尋」，因為「枉尺直尋」是將義（大義、小義）與利比較，是義利之辨，孟子認為就算是犧牲小義但能得到大利，也不應為之。筆者於本節第四部分詳細討論「枉尺直尋」。

「嫂溺」與「禮、食、色」的議題，都是站在禮的角度來說的，然而這些道德情境中包含著「義」。如果不是內在的義端或禮端發用，那麼禮不成禮、義不成義，義與禮自然就失去了行為的正當性、優先性了。或者說，不合於禮但卻符合於義，這種事在孟子思想中是存在的，如「嫂溺」、「舜不告而娶」。「非禮之禮，非義之義，大人弗為」[182]，什麼情況下守禮但不合於義、什麼情況下行義卻不合於禮，這才是經權最重要之處。孟子的經權理論，可以為吾人行事提供判斷，什麼時候該用經、什麼時候用權，隱隱有其規則，而此規則基於「仁端」之發用。

（三）執中無權，猶執一也

想要實行經權的念頭由「義」而發動，然而該如何付諸實踐，並非易事，經權並不是「執中」就好：

「楊子取『為我』，拔一毛而利天下，不為也。墨子『兼愛』，摩頂放踵利天下，為之。子莫『執中』，執中為近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」[183]

---

180 《孟子．盡心上》。
181 《孟子．萬章上》。
182 《孟子．離婁下》。
183 《孟子．盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

這段的重點在於如果沒有「權」，那麼即使「執中」、仍然是「執一」而沒有變通；執一雖然近於正道，但仍然不是正道。「執一」反而「賊道」，斷絕了其他的變通可能性。傅佩榮先生釋云：「像子莫一般採取中間立場，是否可行？關鍵依然在於「權」字，要能考慮權宜變通，因為人生的處境是活潑的，人生的正途（道）也不可能一成不變。」[184]如果不懂得應時變化，那麼就只是死守條文，最終遇到選擇的關鍵時候，還是會手足無措的。「人生的處境是活潑的」，所以才需要「經權」以應對瞬息萬變的狀態，使吾人行事契合正道。因此，「經權」永遠是人類面臨道德抉擇時的重要課題。

遇到道德兩難情境時，可以分成兩種處理方式：一是以傳統或一般常見的處理模式進行；二是以特別的，或個案模式來解決。常見的模式，可以稱之為「經」，也就是經常的、慣用的；特別的、個案的模式，可稱之為「權」，也就是用於非一般、特例之上的。然而這段文本與傅先生的說明卻發生了一點小問題：縱使知道有經、權兩種處理的模式，可是如何判斷什麼時候使用權？什麼時候使用經？換句話說，經與權在實行上各自面臨不同的難題，少有「迎刃而解」的理想狀況。因此當道德主體在面對至關重大的兩難問題時，仍然不知該如何是好。

陳大齊先生則援用「枉尺直尋」的概念，解釋經權發動的準則：

> 此為孟子有名的經權之辨，發揮了儒家通權達變的特長。男女授受不親，嚴男女之別，是一項道德，為人人所應守。嫂溺援之以手，救人於死，是一項道德，為人人所應為。但此兩項道德、互相牴觸，不能並容。……「嫂溺不援，是豺狼也」，反映嫂溺的援之以手、其道德分量、至為重大。男女授受不親的道德分量、不足與比。故嫂溺援之以手，正是犧牲小德以成全大德，亦正是枉尺直尋。[185]

亦即，陳氏認為犧牲小義以換取大義，就是「枉尺直尋」；然而陳氏之見與孟子「枉

[184] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 581。
[185] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 88。

doi:10.6342/NTU202600358

尺直尋」的定義仍有出入（詳後文）。雖然孟子曾提出「禮之輕者」與「禮重」[186]，表示禮有輕重大小之分，但是仍然無法解決問題：因為孟子根本沒有明確定義何謂「禮之輕者」、何謂「禮之重者」。所以經權問題雖然非常重要，但在孟子本身的時代，這個問題尚未獲得解決。

陳大齊先生試圖歸納「禮之重者」、「禮之輕者」：

> 「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。告子上」、明言其為救死的食，故必是食之重者。「呼爾而與之」的弗受；「蹴爾而與之」的不屑、保持自己人格的尊嚴，不甘接受他人的侮慢，衡以離婁上篇所說的：「守孰為大？守身為大。……孰不為守？守身，守之本也。」應是禮之重者。[187]
>
> 「男女居室，人之大倫也」。所云「大倫」、理應即是離婁上篇所說的「人倫之至」。人倫屬於禮，人倫之至、自屬於禮之重者。然則「男女居室」、既是色之重者，亦是禮之重者，二者渾然一體，自應同其重輕，非有一重一輕可言。[188]

「守身」是守住自身尊嚴，對於孟子而言，其重要性甚至超過了生命，所以理當是禮之重者，也就是「經」；「人倫之至」的「大倫」是人類最重要的倫常，自然也是「經」。「人倫之至」的「至」是最高級、終極、最重要的意思。陳大齊這段在討論的是舜不告而娶是否合理，他認為在「大倫」的概念之下，繁衍後代是的「色」是禮、「娶婦」也是禮，所以沒有一重（婚禮）一輕（色欲）的問題。或者以發生頻率來看：經常會發生者為「經」，突發狀況為「權」，這種說法勉強能解釋「經權」的困難。

（四）瞽瞍殺人：仁以為權

又，回到仁的德目來看，如果「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其

[186] 《孟子．告子下》。
[187] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 249。
[188] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 250-251。

doi:10.6342/NTU202600358

聲，不忍食其肉」，所以「君子遠庖廚」[189]，對動物都有這樣的不忍心，那麼更何況是對人的不忍心？再檢視「嫂溺」命題，嫂子又是自己的親人，應該更不忍心見死不救。由此可知「權」是不能任意發動的，當要發動「權」時，必定是事態嚴重到會影響「經」的存在；或換個角度說，「經」發動時若將損害「仁端」的發用，則必須考慮以「權」制衡，亦即面臨難以抉擇的問題時，吾人需選擇最貼近「仁」的方法。「嫂溺不援，是豺狼也」，是否伸出援手，挑戰了人之所以為人的底限——不援，則是禽獸——，所以兩權相害取其輕，必須援之以手，才能不違仁。羅哲海先生也指出：「人非豺狼，故而應以”仁”為依歸。」[190]可見「經權」雖然屬於「義」、「禮」的命題，但卻離不開「仁」的效用。

「大行不顧細謹，大禮不辭小讓」[191]，雖然這句話出於樊噲之口，但與孟子的經權思想不謀而合。以孟子的理論而言，只有「大義」可以稱為「大行」，而「大禮」應是「禮之重者」。為了行大義及大禮，而犧牲了小義小禮，孟子必不會拒絕。「告則不得娶。男女居室，人之大倫也。如告則廢人之大倫以懟父母，是以不告也。」[192]當禮有輕重之抉擇，應以重者為依歸；「今有同室之人鬥者，救之，雖被髮纓冠而救之，可也。」[193]救急救命，所以不辭小讓。以上兩則經文雖然情境與嫂溺的命題稍有不同，但應該可以成為經權議題的最佳註解。

此外，發用以「仁」的「權」，其地位甚至可以高於法律：

> 桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？」孟子曰：「執之而已矣。」「然則舜不禁與？」曰：「夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。」「然則舜如之何？」曰：「舜視棄天下，猶棄敝蹝也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」[194]

---

189 《孟子．梁惠王上》。
190 羅哲海：《軸心時期的儒家倫理》，頁 201。
191 語出《史記．卷七．項羽本紀》，見《新校本史記三家並附編二種》冊 1，頁 314。
192 《孟子．萬章上》。
193 《孟子．離婁下》。
194 《孟子．盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

「瞽瞍殺人」是假設命題，「父親是殺人犯」並不是經常發生的事；然而法律卻是時時刻刻都該遵守的社會規範，「殺人者有罪」也是放諸四海皆準的原則。舜身為天子，自己的父親卻殺了人，該抓？該放？桃應假設的經權問題非常犀利。法律是經、殺人要伏法；瞽瞍是天子舜的父親，在儒家思想裡，舜應該要「為父隱」。當感情與法律矛盾時，該如何抉擇？舜是至孝的人，而法令不能隨意變動，即使貴為天子，也不能違反法律，所以只能任皋陶「執之」、不能禁之；然而身為人子，無法坐視父親身陷囹圄，所以舜發用了「仁」端，「孝」是仁心、付諸實踐則成為義行，而且是最優先的義，因此只能攜瞽瞍而逃。法律不可廢，但人的孝心也不可磨滅，在可能傷害仁德的情況下，只能選擇舜的道路。雖然於法有虧，但合於內心的仁。此一精神可以說完全繼承孔子的「父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」[195]

（五）反經合道？權即是經？

經權問題史不絕書，筆者認為其中兩項說法很有參考價值：一是「反經合道說」，一是「權即是經說」。

1. 反經合道說

漢儒有「反經合道」[196]之說，「權者反於經，然後有善者也」。朱熹解釋道：

> 問經、權之別。曰：「經與權，須還他中央有箇界分。如程先生說，則無界分矣。程先生『權即經』之說，其意蓋恐人離了經，然一滾來滾去，則經與權都鶻突沒理會了。」又問：「權是稱錘也。稱衡是經否？」曰：「這箇以物譬之，難得親切。」久之，曰：「稱得平，不可增加些子，是經；到得物重衡昂，移退是權，依舊得平，便是合道，故反經亦須合道也。」[197]

經權就像一支天秤一樣，如果秤起事物而得到「平」的評價，那麼可以當成是經；

---

195 《論語．子路》。

196 《公羊傳．桓公十一年》：「古人之有權者，祭仲之權是也。權者何？權者反於經，然後有善者也。權之所設，舍死亡無所設。行權有道，自貶損以行權，不害人以行權。」

197 《朱子語類．第三十七．論語十九．子罕下．可與共學章》，見宋．黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》冊 3，頁 988。

doi:10.6342/NTU202600358

但如果秤子失去平衡，有一輕一重的話，則需加稱錘使秤子重新保持平衡。這個讓秤子重新恢復平衡，在朱熹的想法裡，便是反經合道，秤子平衡即是「經」，秤子不平衡是「反經」，而讓秤子恢復平衡則是使秤子「反經合道」的處置。

宋儒陳淳反對此說：「既是反經，焉能合道？權只是濟經之所不及者也。」[198]對於這樣的反駁，個人認為可以再商榷。陳氏的反駁，重點在於對「道」的解釋。此處的「道」，是道家的「道」，為形上的本根？還是指一般的方法、手段？如果是前者，那麼即使經權二者相反，也無礙於道，正如「一陰一陽之謂道」——史上對於這句話的註解很多，在此不一一討論——但筆者以為，一陰一陽二者雖然是最大的矛盾，然而二者並不超出道的內容，甚至有看法認為這樣的矛盾反而是構成道的主要內容。《易傳．說卦》：「立天之道，曰陰與陽」[199]。如果經與權也是類似陰陽這種關係的話，則「反經不合道」便無法解釋這種情形，也就不能說「反經合道」是錯誤的。「反經合道」說，反而使通至「道」的方式更加廣闊、更加豐富。

葛榮晉對於詮釋這個現象：「『經』與『權』的關係是『反經合道』，即『權』與『經』雖有『相對相反』的一面，但歸根結底是合乎道的，又是『相反相成』的。」[200]如上所述，「男女授受不親」是禮，對異性「援之以手」是非禮，然而「見死不救」是非義之舉，更不合於仁心，因此在特殊情形之下，雖然違反小原則的常規，但卻符合大原則的異例。

然而，如果這裡的「道」並不是如道家般的形上本根，而只是特定的方法、手段或目的，如「不動心有道乎」[201]，那麼「反經不合道說」就的確有其理論價值。舉例來說，吾人要達到目的，經過理性思考得知，最佳的方法是甲手段；可是在實行途中遇到困難，這時吾人卻採用了非甲的手段。當然不能說採用非甲的手段就一

198 宋．陳淳：《北溪字義．經權》：「用權須是位高方可，經與權相對，『經』是日用常行道理，『權』也是正當道理，但非可以常行，與日用常行底異。《公羊》謂反經而合道說，誤了。既是反經，焉能合道？『權』只是濟『經』之所不及者也。」《北溪字義》卷下，《文淵閣本四庫全書》，頁 19-20。

199 傅佩榮：《樂天知命：傅佩榮談易經》，頁 672。

200 葛榮晉：《中國哲學範疇導論》，頁 574。

201 《孟子．公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

定是不理性的，因為有可能在當時的情況下只能選擇非甲的手段；然而非甲的手段卻有可能使吾人更遠離目標，則這時使用非甲的手段雖然可以稱作「反經」，乍看之下是遠離了目標，但最終的結果卻是「反經合道」。傅佩榮先生亦釋云：「兩點之間最短的矩離是直線，這似乎再也清楚不過，但是在人的世界卻未必行得通。正如一個人說話要讓別人理解，最好的方式不一定是直接說明，有時必須繞一大圈才能讓人恍然大悟、明白重點。」[202]

以此觀之，陳淳所言亦不無道理。然而，「反經合道」或「反經焉能合道」之所以有爭議，就是因為經權發動的時機不明、採取的具體作法亦因人事時地物而異，因此難以判斷行動後的結果合不合「道」。所以，也就無法判斷「反經合道」、「反經焉能合道」何者才是正確的說法。

即使如此，吾人卻能從史實檢討究竟「反經合道」這個理論是否可能。舉例來說，中國向來敬老，「家有一老，如有一寶」的俗諺流布甚廣，儒家教育也強調行孝盡孝，甚或元代以後將孝順看得比繁衍後代為重，如《二十四孝》中的〈郭巨埋兒〉便選擇「無後」以「養老」。相對的，有些民族採取的是最大效益的倫理學觀點：日本某些地區有棄老的習俗，當老年人沒有生產力或是勞動力的時候，便由家中的男子背到深山中遺棄，以減少食物的消耗[203]，因此日本有「棄老山」的傳說[204]；

---

202 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 640。

203 佐佐木陽子：《老いと死をめぐる現代の習俗》（東京：勁草書房，2021 年 11 月一版），頁 40：「棄老物語は、貧しい食糧事情を抱えた前近代の村落共同体を舞台に、労働力としての効率性から脱落し、不要なお荷物と化した老人を、村の掟を従い棄てるアンチヒューマンなストーリーである。」

204 佐佐木陽子：《老いと死をめぐる現代の習俗》，頁 39：「老親を山などに棄てに行く『姥捨て』『姨捨』の伝承や昔話は、全国各地に見いだされる。長野県千曲市の姨捨山はとりわけ有名だが、後述するように民俗学が指摘している。」作者認為「棄老」傳說並非空穴來風，並舉出四點反駁「日本未有棄老之事」的論點，見頁 42：其一是「老人が大切にされていれば、あえてこのような説教を含む伝承を全国的に伝播させる必要ないはずであろう。老人の扱いの厳しかった現実が想起される。」其二，「老齢まで生きられない食糧不足の社会にあって、長生きは歓迎されることではないはずであり」。其三，「一般に老人を労働生産性から脱落者とみるが、文字通り生産活動から身を引くほど年であれば、手仕事すら困難な状況、またたとえ手仕事に加わったとしてもその作業能率の悪さが際立つことも想定されよう。」其四，「貧富の差や性差によって棄てられる人が決められるとしたら、そこには不満や葛藤が生まれるであろうが、すべての人が年齢を変数に『棄老』の対象となるのであれば、この平等性の意味は重く」。頁 49 並收錄德島「棄塚」的資料照片以證。

doi:10.6342/NTU202600358

因紐特人（愛斯基摩人）直至上世紀亦有棄老的傳統。中國與日本的例子看似背道而馳、絕不可能達到同樣的目的，可以視為「經」與「反經」。但「經」與「反經」，真的不能同時合「道」嗎？林火旺先生的《基本倫理學》有言：「在一個相對富裕的社會則不允許這樣做（按：指棄老的行為），因為富裕的社會有能力支持老年人生存，所以殺害年長者在這樣的社會是不道德的。兩個社會的不同道德實踐來自於相同的究極原則：效益原則。」[205]在這裡，「效益原則」可以當成最高的原則，即約可等同於「道」的位置。那麼即便是棄老與敬老這兩者看似完全矛盾的行為，背後卻是出於效益原則，也均能達到相同的效益。換句話說，「反經合道」說在現在的人類學研究下，是可能的。即使某行為違背該社會的常規，但卻未必違反該社會的究極原則。由人類學、倫理學入手，就能從更開闊的角度檢視「經權問題」的可能性與合理性。

2. 對於「權即是經」的檢討

在葛榮晉的書中，對於小程子的「權即是經」的說法大加抨擊，認為這是「著眼於維護封建綱常」[206]、「實際上是以形而上學的觀點對辯證法思想的否定」[207]。葛榮晉有其思想限制，以此指責程頤之說未免過當；然而葛氏之批判是否合理，亦值得討論。

程頤與朱熹的說法可以歸結為：「道」沒有所謂的「權」，就算是「權」，如「嫂溺，援之以手」，也屬於「經」的表現，而不能算是「權」。換句話說，「權」也只是「經」的另一面，意即如果出現「嫂溺」的情況，那麼就必須「援之以手」。這樣的學說則衍生出一個結論：「經權」這組概念應該要包含所有的可受道德評價的行為。因為如果最後的目的都是要達到「道」的話，從動機到結果有無數種可能性。然而「權即是經」的學說，不但將一般認為應遵循的、常規的行為認為是經，又把所有不符常規卻能達到目的的行為都歸為是權，然後權又等同於經，意即「包含權

[205] 林火旺：《基本倫理學》（臺北：三民書局，2009 年 8 月初版），頁 302。
[206] 葛榮晉：《中國哲學範疇導論》，頁 578。
[207] 葛榮晉：《中國哲學範疇導論》，頁 579。

doi:10.6342/NTU202600358

的經」就包含了一切選擇。程、朱得此結論，自有其推理過程，不見得如葛氏之評、是維護綱常而生。

3. 孰是孰非

竊以為「權即是經」的學說，是源於「反經合道說」所必然要面對的問題而出現的。「反經合道說」未能解決的問題，就是前文所述「我們如何行權」，此說無法給出合理的解答，也就沒有辦法令人判斷何時行「經」、何時用「權」，進而使行為者無所適從。很多倫理學上的議題，都是經權問題。茲舉唐朝張巡許遠死守睢陽、春秋楚國子反恤宋民而與之盟二例以說明：

安史之亂時，張巡、許遠死守睢陽，以致食人來保存戰力，這是不是「權」？《新唐書·卷一百九十二·忠義傳中》記載：「（張）巡士多餓死，存者皆痍傷氣乏。巡出愛妾曰：『諸君經年乏食，而忠義不少衰，吾恨不割肌以啖眾，寧惜一妾而坐視士饑？』 乃殺以大饗，坐者皆泣。巡強令食之，遠亦殺奴僮以哺卒，至羅雀掘鼠，煮鎧弩以食。」[208]就結果來說，張許二人成功保住了唐朝的繁華地區，給了朝廷反攻的可能；但就行為來看，食人的行為大受批評，歷史上不乏抨擊張、許二人行為的言論。假使吾人為張、許，是該學張、許死守呢？還是放棄睢陽？歐陽修贊云：

> 張巡、許遠，可謂烈丈夫矣。以疲卒數萬，嬰孤墉，抗方張不制之虜，鯁其喉牙，使不得搏食東南，牽掣首尾，阨潰梁、宋間。大小數百戰，雖力盡乃死，而唐全得江、淮財用，以濟中興，引利償害，以百易萬可矣。巡先死不為遽，遠後死不國屈。巡死三日而救至，十日而賊亡，天以完節付二人，畀名無窮，不待留生而後顯也。惟宋三葉，章聖皇帝東巡，過其廟，留駕裴回，咨巡等雄挺，盡節異代，著金石刻，贊明厥忠。與夷、齊餓踣西山，孔子稱仁，何以異云。[209]

[208] 宋·歐陽修編，楊家駱主編：《新校本新唐書附索引》冊 18（臺北：鼎文書局，1994 年），頁 5538。

[209] 宋·歐陽修編，楊家駱主編：《新校本新唐書附索引》冊 18，頁 5544。

doi:10.6342/NTU202600358

明顯認為張許二人可以稱得上是「仁」，在筆者眼中，也算是合理、公道的評價了。

另一個例子見於《左傳．宣公十五年》，楚國司馬子反因恤宋民兵災之慘，而違楚王征伐之命，擅與宋人結盟，再反稟楚王[210]。董仲舒解釋《春秋》為何稱揚子反之行：「子反出己之心，矜宋之民，無計其閒，故大之也。」[211]假使吾人為子反，該貫徹君命攻宋？還是化干戈為玉帛？

張巡、許遠與司馬子反的例子雖然看似相反：張、許吃人、子反不殺人，然而中心思想是一致的，即是「保民」。張巡許遠雖然犧牲睢陽城的軍民，但卻保住江南富庶地方百姓的生命；子反則是為了保民而不惜違抗君命。二者行事雖異，但中心思想則同，最初的動機與最終的目標都是「仁」的發端後的結果，亦即筆者前文所言，以「仁」為判斷標準。

為了避免這樣的情形發生，將特例也列入條文中，是常見的做法。如在《禮記》裡也有所謂的「變禮」，因為特殊的情形在某些特定的條件下反而變成常態，因此乾脆把特例也列進來成為明文規範，或是至少說明這項禮節的原始作法[212]；這些變成了「經」的禮，原本曾經是「權」。程朱二人的「權即是經」說，是因應這樣的情形所產生的學說。就這方面來說，不該說是保守及封建，反而應該說是思想進步下的產物。

---

210 《左傳．宣公十五年》：「夏，五月，楚師將去宋，申犀稽首於王之馬前，曰，毋畏知死，而不敢廢王命，王棄言焉，王不能荅，申叔時僕曰，築室反耕者，宋必聽命，從之，宋人懼，使華元夜入楚師，登子反之床，起之曰，寡君使元以病告，曰，敝邑易子而食，析骸以爨。雖然，城下之盟，有以國斃，不能從也，去我三十里，唯命是聽，子反懼，與之盟，而告王。退三十里，宋及楚平，華元為質。盟曰：我無爾詐，爾無我虞。」

211 漢．董仲舒：《春秋繁露．卷二．竹林》（臺北：臺灣中華，中華書局聚珍倣宋版印，1975 年 2 月臺二版），頁 3：「司馬子反為其君使。廢君命，與敵情，從其所請，與宋平。是內專政而外擅名也。專政則輕君，擅名則不臣，而《春秋》大之，奚由哉？曰：為其有慘怛之恩，不忍餓一國之民，使之相食。推恩者遠之而大，為仁者自然而美。今子反出己之心，矜宋之民，無計其間，故大之也。」

212 《禮記．檀弓上》：「邾婁復之以矢，蓋自戰於升陘始也。魯婦人之髽而弔也，自敗於臺鮐始也。」招魂儀式使用的本來是死者的衣物，但在戰時以箭矢代替。家中有喪時，婦女僅以髮笄簪髮而不覆蓋黑布，弔喪時則否；但臺鮐之戰後幾乎各戶都有喪事，因此婦女既要治喪、又要弔唁，於是弔唁時不以黑布蓋頭便流傳而成習俗。孔穎達疏：「鄭云此者，解『復之以矢』之意，以其死傷者多，無衣可以招魂，故用矢招之也。必用矢者，時邾人志在勝敵，矢是心之所好，故用所好招魂。」「云『去纚而紒曰髽』者。案《士冠禮》：『纚廣終幅，長六尺』，所以縮髮。今以兇事，故去之，但露紒而已。」見《禮記注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 5（臺北：藝文印書館，景印嘉慶二十年南昌府學刊本，2013 年），頁 118。

doi:10.6342/NTU202600358

竊以為，「權即是經」與「反經合道」是同一件事：「權即是經」，此處的「經」指的是道、是大義，所以並沒有反經與經的差別，兩者同樣是道的表現，最終也必須合於道；「反經合道」，雖然分為常禮的「經」與變禮的「權」，依時機不同而有經權之異，然而最後終將合於「道」，也就是「大義」。因此二說的「經」、「權」定義雖殊，目的依然殊途同歸——為合乎「仁」端的「義」行找到終極的理論依據。

或問：「大義與小義」與「權、經、道」的關係如何？

筆者以為：「大義與小義」取決於應用範圍的大小，約可看成「公」、「私」兩部分。越接近「公」的，其義的價值越高越大；越接近「私」的，那麼其價值就越小。黃俊傑教授認為：「春秋時人一般均認為『義以建利』，『信載義而行之為利』，『義，利之本也』。這些文字中的『義』均指『公利』而言。我們可以說，孔子對『義』與『利』的看法與春秋時代的思想是相一致的。」[213]孟子服膺孔子，自然也繼承了孔子對於義的看法。「義利之辨」詳見下個段落的解說。

「權、經、道」的不同在於：「道」是永恆不變的，以孟子的文本來看，是：「《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。』」[214]「則」字是任何事物與生俱來就必須要遵行、並依此發展的規律。落實在人間的話，就是人應該遵行的「道」。

「經」是社會所奉行的規範，一般情況下，每個社會都會發展出特定的價值行為判準。以中國來說，就是敬老、慈幼、奉養雙親等道德行為；但「經」並不是不變的，社會結構改變、科技發展進步、重大事件影響，都有可能改變「經」的內容。

「權」則是當「經」出現運行困難的情況下所採取的變通方法，也就是「曲禮」。

一般而言，社會規則是由「道」而生，然後出現常規的「經」，但當「經」運行不良時，便需要「權」以行事，久之，「權」可能演變成新的「經」。然而新的「經」

[213] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 140。
[214] 《孟子・告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

再度陷入困境時，就又會出現新的「權」，反覆不殆。

（六）經權問題在現代的意義

經權問題在當代的倫理學中，與「道德的兩難」有若干符節之處，就像莎翁四大悲劇的《哈姆雷特》所說「To be or not to be: that is the question」。每個人的生活中或多或少都會遇到這樣的經驗，即不知該如何是好、不知從何下手。這個時候，中國傳統的經權問題，可以與當代倫理學的討論互相結合、互相幫助，提供中國文化視點的詮釋。這裡的中國文化視點，未必是要儒家的或是道家的，甚或是任何一家。經權問題不只是在《孟子》及《春秋公羊傳》中的化石，它更可以在現代中走入人群、走入社會，更可以盡到中國哲學在世界倫理學上的一己之力。它絕不是死板板的古代原文與經典，而是能從原文與經典中找到人生中該如何抉擇的南針。這是當今研究經權問題者可以致力的方向。

四、義利之辨：枉尺能否直尋？

「義利之辨」為孟子三辨之一，意義非凡。熟讀《孟子》的人，皆知道孟子重義輕利。可是孟子本人的意見，對於義利之分，恐怕不像後代某些學者所說極重義而極賤利。義利二者的關係，是相對的，而不是絕對的；甚至在特殊場合中，利要比義來得更優先。如：

> 不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣！雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣！百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣！謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。[215]

[215] 《孟子・梁惠王上》。

doi:10.6342/NTU202600358

上面這一大段，確立了君主必須以人民的溫飽為首要任務，當國家中的每個家庭都能擁有同等級、最基本的溫飽後，王道也就同時成立了。這段話縱使不是指利在義先，最至少「利」並不在「義」後，義、利的順序，是邏輯意義上的，而非時間概念上的。所以可以這麼思考：所謂的利，只有在不合於道德要件時，才是不應該考慮的。如果「利」的詞義中立，例如不涉及道德意義，或者根本就合於道德，這時的「利」是完全可以接受、而無須非議的。「**其交也以道，其接也以禮，斯孔子受之矣。**」[216]彼以道義往來，此方也以道義回報，此時「受之」，孟子必不反對。所以「**如其道，則舜受堯之天下，不以為泰**」[217]，只要合乎「道」，接受天下也不是過分的事。因此可知孟子絕不是百分之百的重義輕利，而是認為利的取捨必須符合道德規範。

（一）何必曰利

「**何必曰利**」見於〈梁惠王上〉及〈告子下〉，因此導致研究者可能認為言利是可恥的行為，所以在談論義利時都儘量避免言利。的確，在這兩段文章裡面都是以仁義為主、為重：

> **是君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也；然而不王者，未之有也。**[218]
>
> **「未有『仁』而遺其親者也；未有『義』而後其君者也。王亦曰『仁義』而已矣。」**[219]

然而，《孟子》書中亦提到「**苟為後義而先利，不奪不饜**」[220]，明白地指示了義與利絕對不是不相容的，而是有著先後關係的優先順序，至於選擇權則在吾人、在道德主體身上。當今天一個人把利當成選擇、行為的唯一優先順位時，很難不發生「是

[216] 《孟子．萬章下》。
[217] 《孟子．滕文公下》。
[218] 《孟子．告子下》。
[219] 《孟子．梁惠王上》。
[220] 《孟子．梁惠王上》。

doi:10.6342/NTU202600358

君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接；然而不亡者，未之有也」[221]這種敗亡的情形。

那麼，吾人需要探究的就是：孟子對於「利」的定義是什麼？為什麼「利」必須在「義」之後？

（二）利分公私

相對的，如果「先義而後利」，那麼不但不會敗亡，反而有助於推行王道，如上文所引的「王道之始也」。因此可以說「義先利後」的選擇並不違背孟子的理想。

1. 公利與道德的順序

先秦諸子言「利」之時，其實分公利、私利。以墨家為例，「興天下之大利」，就明顯是「公利」；以孟子為例，「利」與「義」相對，大多時候是指私利。於是，就有必要探究儒家對於「公利」的見解。《論語．子路》：

> 子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」

「庶」是人口眾多、「富」是財物充足，都是物質上的公利。傅佩榮先生在解讀這一章時，認為：

> 庶：從庶到富，再到教，是指進展的順序，而不是指重要性的順序。所以，沒做到「教」這一步，就不能算是理想的政策。事實上，教在任何階段都是不可或缺的，只是有簡單跟完備之分而已。[222]

孟子是「乃所願，則學孔子也」[223]的人，所以「先庶、再富、後教之」的說法就算不完全實行，最少也不會遭到孟子的反對。傅先生認為此段是循序漸進的，也就是說孔子認為「富民」甚為優先。「富民」也可以說成「利民」，如此，那麼孟子應該也同意、重視「利民」。這麼一來，利絕不是仁義的敵人，其重要性不亞於仁義，

[221] 《孟子．告子下》。
[222] 傅佩榮：《傅佩榮解讀論語》，頁 323。
[223] 《孟子．公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

只有人民飽暖、基本生活無虞了，「黎民不飢不寒」，這時談的仁義才能顯得出本身的價值與意義來。就如同前引傅佩榮先生所說：庶、富、教，不是重要性的順序，重點必須放在最後的教上面[224]。從這點可以說，「利民」是為了「教民」的前置作業；反推回去，仁義是最優先的，但是在這之前必須讓百姓吃飽肚子，否則空談仁義，「無恆產者無恆心」，就像空中樓閣一樣，美麗，但太不切實際。

然而，孔子亦曾言：

> 子貢問政。子曰：「足食。足兵。民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」[225]

在這一章中孔子明顯認為「信」優先於「食」，無疑是肯定義行的道德優先順序，可知在生死存亡的危急關頭中，孔子認為仍有不能捨棄、重於性命的道德存在。但即使如此，也不宜說孔子不重視「食」。「食」是為了「保存自己」；而「道德」是讓人「實現自己」、「完成自己」。以這個角度來看，就可以理解為何傅先生主張「庶、富、教」是進展的順序、而非重要性的順序了。

2. 利的特殊性與普遍性

陳福濱先生則提出孟子的義利之辨，在於「特殊性」與「普遍性」：

> 孟子強調，義即理，有普遍性，利則只有特殊性。特殊性不能作為價值規範之基礎；循利而行，必見爭攘。故出一「奪」字。循利必生奪，以利必為私故也。義利之辨亦即公私之別也。故理循義乃自覺心之本來方向。如告子上言：
>
> 口之於味，有同嗜也，……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

[224] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 229：「人活在世界上，第一步要吃飽喝足，因為這是生存本能，是必要的。吃飽喝足之後，需要再向上提升，所以要辦教育，讓每一個人懂得做人處事的道理，奉行五倫的規範，促成和諧的社會。」

[225] 《論語．顏淵》。

doi:10.6342/NTU202600358

口。[226]

這乃在言人之為人在於其自覺，故人當依自覺心之要求而求如理；不可循形軀之束縛而逐欲求利。而此種選擇仍恃人之存養工夫為基礎。[227]

義利之別在於公私於否，「公利」具有「普遍性」、「私利」具有「特殊性」。的確，在《孟子》書中不乏此例，如：

苟為後義而先利，不奪不饜。[228]

君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接；然而不亡者，未之有也。[229]

有賤丈夫焉，必求龍斷而登之，以左右望而罔市利。[230]

雞鳴而起，孳孳為利者，跖之徒也。[231]

以上所引的經文中，其所謂「利」，都是以自我為中心，也就是只顧慮到自己的利益、輕視或無視大眾的權利。然而「利」真的只有私利嗎？上文已述，國家的建設不得不讓大多數人能獲利，也就是孔子主張的「富之」；沒有「庶之」則沒有「富之」；沒有「富之」的這個條件的話，也就沒辦法接著「教之」。「庶」、「富」都可以視為利的一種，而且是公利。

所以，利可以分為私利、公利。私利者以一人、以本身的利益為主，只對自己一人好，不顧他人死活，如「楊子取『為我』，拔一毛而利天下，不為也」[232]，這便是私利的極致了。拔一毛能利天下也不願意去作，這一點也就是陳福濱先生所說的「特殊性」。當然「拔一毛而利天下不為」是極端特殊的例子，連家庭、親人都無法受惠；私利應該是只適用於少數人，如「家天下」而不顧及百姓的性命安危，白圭「以鄰為壑」，就應當屬此。

與之相對的，是公利。私利沒有普遍性，只有特殊性，所以只能適行於少量的

226 《孟子．告子上》。
227 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 42。
228 《孟子．梁惠王上》。
229 《孟子．告子下》。
230 《孟子．滕文公下》。
231 《孟子．盡心上》。
232 《孟子．盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

人之中。公利則不然，公利是可以具有普遍性的，甚至我們可以說，就是因為它本身的普遍性才能稱為公利。在孟子書中也有不少這種例子，例如：

殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知為之者。[233]

這裡的「利之」，便是具有普遍性的利。必定是不遺漏任一個百姓的利，才能稱之為「利之」。如果有遺漏了，就無法讓所有百姓處於「利之而不庸」的狀態了。另外像：

八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。[234]

這段提到的「皆私百畝，同養公田」一句，同時說明了利的特殊性與利的普遍性。「私百畝」是指每一個人自己特殊的、個別的利；而「養公田」則是指這八家的公利。每個人同時可以兼顧到私利與公利，公利與私利是可以並存的，而不是水火不容、敵對到底的。至於公利，則是《論語》所說的「富之」，由此，也可說公利是義的先驅，這是談論孟子的義利之辨時所不應忽視之處。

（三）枉尺直尋

在《孟子》書中關於「義利」的討論裡，有一段不得不提。陳代詢問孟子「枉尺直尋」是否可行，孟子回答如下：

且夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？[235]

歷來對於枉尺直尋，有四種解釋：

1. 捨小換大

向來的研究者並沒有特別討論「所尺」與「所尋」為何，所以變成只能用「小」與「大」來當作與「利」相較的判斷標準；然而這樣的比較其實根本就相當於沒有比較。就像陳大齊先生認為：「人之所以願意捨棄小的以換取大的，無非因為有利可圖。若專以利為取捨的標準而不復顧及餘事，則假使捨棄大的以換取小的而亦有

233 《孟子．盡心上》。
234 《孟子．滕文公上》。
235 《孟子．滕文公下》。

doi:10.6342/NTU202600358

利可圖，難道竟實行捨棄大的嗎！」[236]以這裡的解釋來看，看不出來所謂的小與大到底指的是什麼，而變成只要求結果是利。「利」的追求在這裡變成首要目標，只要有利，「大」也可棄，但這應不可能是孟子所想表達的意思。

2. 尺、尋皆利

或認為尺與尋都是指「利」，但如此一來更不可解。孟子說「如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？」即是認為，既然都是利，大利、小利，只要是人就能計算出結果來，又何須花功夫特別研究是要枉小還是枉大呢？如傅佩榮先生解讀為：「並且所謂受屈一尺，可以伸直八尺，是從利益來說的。如果只講利益，那麼受屈八尺伸直一尺而可以得到利益，也可以去做嗎？」[237]這裡傅佩榮先生並沒有明講所謂的八尺與一尺到底是什麼，但從脈絡來看應是指「利益」。所以這種說法也不能直接從字面上看出孟子的真意。這種解法變成只要是利，就算能得到的是小利，但會失去大利，也可以去作，可是這種作法脫離常識，故筆者認為這種解釋並不恰當。

3. 尺是尋的手段，尋是尺的目的

第三種說法是將尺、尋都當成義，而沒有注意到後者的「以利」。陳大齊先生有言：「依照孟子所說，枉尋直尺，縱或有利可圖，其不可為、無庸遲疑，枉尺直尋，雖屬有利可圖，其不可為、亦與相同。……故在孟子之意、目的固當正大，手段亦不可隨便，不得僅求目的之正大而姑置手段的正大與否於不問。」[238]或多或少可以猜測陳氏是把「所枉」與「所直」的當作目的與手段，而且是「正當的」目的與手段。「枉尺、是手段，直尋、是目的」[239]但陳先生漏讀了後面一句：「如以利，則枉尋直尺而利」，這句話就顯示陳代的目的是「利」，而非「直尋」。陳先生這裡的說法帶出了所枉所直的並不是利，然而沒有繼續深入分解，稍嫌可惜。

4. 尺、尋皆義，目的是利

---

236 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 86
237 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 254。
238 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 86-87。
239 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 86。

doi:10.6342/NTU202600358

竊以為，「枉尺」「直尋」二者皆是手段，是指「義」;「而利」才是目的。陳大齊先生沒有注意到「而利」一詞，所以使整段文意偏離原意。根據上文的解說，前三種解釋不符合文本的「以利」; 況且只是單純比較大小，那麼就與解釋成大利小利的情況雷同，都是可以就實際情況或字面上就能解決的紛爭，又何需比較呢？可以說上面三種的研究者都沒有考慮到孟子文意的全體脈絡。孟子在該段用了「非其招不往」、「我不貫與小人乘」兩個故事，在在說明行為要合於大道、要合於義理。如果把握住了孟子這兩個故事的要點，那麼枉尺直尋的解釋也就不待多言了。如果不把「以利」這個部分考慮進去，則「枉尺直尋」這段就變得不可解。

5. 枉尺不能直尋

以下嘗試解詁「枉尺直尋而利」:

研究「枉尺直尋而利」這句話時，應該將「枉」與「直」相對、「尺」與「尋」相對，分割成兩組對比的概念，就更容易理解「枉尺直尋而利」一句。

「枉」在《孟子》中比較少見。這個字在先秦有「枉費、白白浪費」[240]、「不正、扭曲」[241]這兩個意思；然而在《孟子》裡，未見「枉費」之意，與後文的「未有能直人」一句對讀，可知此處之「枉」為「不正」之意。至於「直」，主要有四

[240] 《戰國策．韓策》:「聶政曰:『嗟乎！政乃市井之人，鼓刀以屠，而嚴仲子乃諸侯之卿相也，不遠千里，枉車騎而交臣……』」

[241] 《戰國策．趙策》:「……是能得之乎內，則大臣為之枉法於外矣。」此為動詞，作「扭曲」解。
又《莊子．盜跖》:「從天之理。若枉若直，相而天極。」此為「不正」，與「直」相對。
在《孟子．萬章上》中的例子則是:「吾未聞枉己而正人者也，況辱己以正天下者乎？」與後文「正人」相對，因知為「歪曲」、「不正」。

doi:10.6342/NTU202600358

個意思：正直[242]；直接、立刻[243]；形狀方正[244]；導正[245]。詞性也相當多變。

由內部比較與外部比較可知，「枉」應釋義為「不正」，所以與其相對的「直」，也就應該採用「正直」之義。

得到這組語詞的意義之後，接著就要追問：所謂的「尺」與「尋」[246]的象徵意義是什麼？這點一樣應該回到《孟子》文本本身解決：

> 昔者趙簡子使王良與嬖奚乘，終日而不獲一禽。嬖奚反命曰：『天下之賤工也。』或以告王良，良曰：『請復之。』強而後可，一朝而獲十禽。嬖奚反命曰：『天下之良工也。』……曰：『吾為之範，我馳驅，終日不獲一；為之詭遇，一朝而獲十。[247]

由這個例子或許可以看出孟子的想法。孟子認為王良的行為的可取之處在於一開始的遵守規矩駕車、之後拒絕再為嬖奚駕車這兩件事。「為之詭遇」，若譯為「不是正常的道路上」，文意才較通順；傅佩榮先生的翻譯則使文章容易讀通、理解。當注意到「為之詭遇」這句話時，可以想像的是：王良當時絕不是走在正道之上。如此一來就有引申、發揮的餘地了：

---

242 《孟子．公孫丑上》：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。」此處為名詞，應該是正直的意思。
另外在《戰國策．齊四》：「寡人奉先君之宗廟，守社稷，聞先生直言正諫不諱。」此為副詞，亦可解作正直。

243 在先秦典籍中，「直」解作「只、直接、立刻」例子的不少。但在《孟子》全書中，並沒有找到使用為直接、立刻的例子。
《戰國策．魏二》：「且公直言易，而事已去矣。」此為「只」或「直接」。
《荀子．非相》：「凡說之難，以至高遇至卑，以至治接至亂。未可直至也，遠舉則病繆，近世則病傭。」可以釋為直接，是副詞。

244 《孟子．離婁上》：「聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以為方員平直，不可勝用也。」，與前一句「規矩」、後一字「員（圓）」呼應，因此詞義為「形狀方正」，形容詞。

245 《孟子．滕文公上》：「放勳曰：『勞之來之，匡之直之，輔之翼之……」這裡很明顯是動詞，導正的意思。

246 「尺」的原意是長度單位，戰國時期一尺約等於；「尋」亦為長度單位，一尋等於八尺。「枉尺直尋」使用的修辭法是譬喻與映襯，用「尺」與「尋」的長度差異，象徵少與多、輕微與重要。

247 原文見《孟子．滕文公下》。傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 132-133：「從前，趙簡王派王良替他的寵臣奚駕車去打獵，一整天打不到一隻鳥。奚向趙簡子回報說：『他是天下最拙劣的駕車人。』有人轉告王良這句話。王良說『讓我再駕一次。』奚被勉強之後才同意，結果一個上午就打中了十隻鳥。奚回來報告說：『他是天下最能幹的駕車人。』……『我為他按規矩駕車，一整天打不到一隻；不按規矩駕車，一上午就打到了十隻。』」

doi:10.6342/NTU202600358

仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！[248]

「舍其路而弗由」可說就是「為之詭遇」，不走正道、而是走在不是正常的道路上，也就是說，「詭遇」不是義行。換句話說，孟子王良與嬖奚一段中，討論的是義不義的問題。那麼，「尺」與「尋」的意義也就不言可喻：「尺」代表的是小義，「尋」代表的是大義，而「比而得禽獸，雖若丘陵，弗為也」代表的就是「枉尺直尋而利」中的「利」。

因此「枉尺直尋而利」，也就可以解釋陳代認為的「受屈一尺可以伸直八尺似乎值得一試」[249]。孟子則認為，如果陳代的作法可行，是因為目標放在「利益」上，所以斥責他，並且順著陳代的理論說出自己的意見：如果可以接受以利決定要不要犧牲大義或小義，那麼「在大義的地方不正，而只追求小地方的義，也有利可尋的話，難道這樣也要捨棄大義去做嗎？」如此，才能合理解釋「枉尺直尋而利」。也就是說，這句話其實是「義」與「利」的取捨方式。即使是大利，但若與義相忤，就算相忤的只是小義，但仍應以義為優先。

也因此，孟子最後告訴陳代的是：「且子過矣，枉己者，未有能直人者也。」即使是犧牲小義而能取得巨大的利益，也不應該去做。

說得更直接一點，就是「行一不義、殺一不辜而得天下，皆不為也。」[250]孟子認為「天下」是最有價值、最尊貴之物[251]；然而行為只要「不義」，無論情節輕重與否，即使能以此取得天下，也不應該去做。《孟子．萬章下》記載庶人「不見諸侯」的原因，解釋了「召之役，則往役」、「君欲見之，召之，則不往見之」的原因。「往見諸侯」對一般人來說也許不是那麼嚴重的行為，但孟子卻說「往見，不義也」、不能便宜行事，剛好可以呼應此段開頭的「不見諸侯，宜若小然」。「小然」可以指不利，也可以指不義，孟子沒有明說，但依文意推測應指「不義」。以此，可以推

248 《孟子．告子上》。
249 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 254。
250 《孟子．公孫丑上》。
251 《孟子．萬章上》：「尊親之至，莫大乎以天下養。」

doi:10.6342/NTU202600358

斷：為了小義而犧牲大義，孟子斷不允許。「仲子，不義與之齊國而弗受，人皆信之，是舍簞食豆羹之義也。人莫大焉亡親戚、君臣、上下。以其小者信其大者，奚可哉？」[252]同樣的，即使就算主動去見君主只犯了小小的不義不利，而卻可以得到天下這個大利——以義換利——就算只要極小的義行就能換取龐大的利益，行義者依然不會這麼做。

（四）小義大義

一談到小義與大義的衝突，就不得不提孔子對於管仲的看法：

> 子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也。[253]

對於管仲「不能死，而又相之」這一點，子貢是感到非常不滿的；但在孔子的角度看來，不死的義是小義，「一匡天下」則是大義。如果管仲以身而殉公子糾，那麼管仲不僅是傷勇，也失去了「一匡天下」的機會。因此從孔子、孟子的角度來看，管仲的不死而一匡天下，仍有其價值存在。從這裡可以再深入於經權的討論：大義與小義。雖然捨棄了死（小義），但是管仲完成了大義（一匡天下），不以戰爭而維持和平，可以說是大仁了，因此合於筆者的推測：遇到行為有矛盾衝突時，以仁端為裁斷。由此可知，對於義行的判斷，仍需要相當的智慧來因應。孟子曾言：「可以死，可以無死，死傷勇。」[254]或許可為孔子評論管仲的註腳。

對孟子來說，「義」絕對優先於「利」，所以孟子絕不可能同意子夏的「大德不踰閑，小德出入可也。」[255]傅佩榮先生對於這一段釋曰：「『德』指行事做風，而不是道德或德行，否則豈可重大輕小？德行不能分大小，該做的事情都要做。……這

[252] 《孟子．盡心上》。
[253] 《論語．憲問》。
[254] 《孟子．離婁下》。
[255] 《論語．子張》。

doi:10.6342/NTU202600358

裡的『德』就是指行事做風，代表君子有君子的行事作風，小人有小人的行事作風。譬如，政治人物在有關禮儀與法律的規定上，不可稍有疏忽，但是他喜歡什麼運動，欣賞何種藝術，甚至飲食的特殊口味，那就不妨隨其所好了。」[256]簡言之，如果子夏的「德」字真指的是德行的話，那麼不論大德小德都是重要而不可輕忽的，對孟子來說，也就是不能接受以小德換大利，更不用說以大義換大利了；但若是這裡的「德」是無關道德的行為，那麼就可以隨心所欲，只要能不踰矩，就是能被允許的。

非禮之禮，非義之義，大人弗為。[257]

對於非義之義，傅佩榮先生解釋為：

「非義之義」：如助友報仇，表面上是講求「朋友有信」，實際上卻違反了法律及社會公義。[258]

孟子本身也提出：

不能三年之喪，而緦小功之察；放飯流歠，而問無齒決：是之謂不知務。[259]

「不知務」就是「不知輕重緩急」[260]的意思。孟子的態度在這段話表示得很清楚，「三年之喪」是大義、是最重的喪服，「緦小功」是小義、是最輕的喪服。也就是說孟子根本不支持以小義取代大義。在上文論述中，可以明白「利」不是絕對不能談、閉口不說的，但是要建立在合理的基礎上，也就是「義」。今天「枉尺直尋」與「枉尋直尺」同樣都犯了不知輕重緩急的毛病，因此孟子才嚴詞拒絕。所以後來即使趙簡王命王良駕車，王良也不願意再駕。最後孟子下了結論：「且子過矣，枉己者，未有能直人者也。」由此看來，只要是枉己，不論是不正的多或少，都是沒有辦法再達到說服人的效果的。就像「『夫子教我以正；夫子未出於正也。』則是父子相夷也。」[261]不僅收不到正人的功效，還反而會得到「相夷」的結果。所以「比

[256] 傅佩榮：《人能弘道：傅佩榮談論語》頁 638-639。
[257] 《孟子．離婁下》。
[258] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 201。
[259] 《孟子．盡心上》。
[260] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 393。
[261] 《孟子．離婁上》。

doi:10.6342/NTU202600358

而得禽獸，雖若丘陵，弗為也。如枉道而從彼，何也？」雖然可以獲得大量的利益，但失去了「義」，不論大義或是小義，只要一捨棄義，就是無法實行義端、無法發展義端、缺乏義端的人，「無羞惡之心非人也」，這樣的人還能算是具有完整的人格嗎？以不完整的人格想要得到「正人」的實效，無異於緣木求魚。「今以其昏昏，使人昭昭」[262]，連自己都不懂什麼才是正確的道路，又要怎麼替別人指引大道呢？由此觀之，若要保持人的尊嚴，那麼不論所枉的義是多少，或所得的利有多麼巨大，都不應該去作，一切應以義為主體出發，如此才能持續走在正路之上，而非行於詭遇之中。如同信廣來先生所說：

> 「義」與「禮」之間的另一個差異，儘管後者可服從其他的一些考慮，但前者卻不能。不像 6B：1，在某些情境下為了獲得食物而允許對「禮」較小的違反，6A：10 說到，「義」總是無條件地比生命更重要；這表明在任何情境下，孟子都不認為破壞義是可以接受的。這在如下兩個觀察中就能夠看到：應該始終遵從義（4B：11）；或者伯夷、伊尹以及孔子等人拒絕任何一件違背義的事情，即使他們能夠擁有整個天下（2A：2）。看起來，「禮」是這樣的行為規範，即在緊迫的情形下不遵循是正確的；但「義」則是這樣的行為規範，即無論什麼情景都正確，無論這個行為是不是普遍規範下的一個實例。[263]

由「義則是這樣的行為規範，即無論什麼情景都正確」這句話來看，可知，無論如何都應該遵守「義」，因為「義」是絕對正確的；也就是說，違反義的行為不論如何都是錯誤的。既然如此，「枉尺直尋以利」就一定是錯誤的行為，因為「以利」的這個行為中包含了「枉」跟這個會損害「義」的舉動。所以，由此更可以確信，枉尺是不能直尋的。

五、小結

本節先將「義」分為「對人之義」與「對事之義」，再將對人之義分為君臣、

[262] 《孟子．盡心下》。
[263] 信廣來：《孟子與早期中國思想》，頁 87。

doi:10.6342/NTU202600358

從兄、從長三類，對事的義也分為羞惡之義、天下通義、人路之義三種。在「對人之義」中，孟子對於君臣之義的討論最多，從兄、從長則相對較少。然而君臣間的義在於「正君」，從兄從長的義主要在於「從」。「從」與「正」看似矛盾而無法統一，但其實君正，則盡可以從；君不正，才有正君的需要。所以雖然對君臣之義著墨最多，但「義之實，從兄是也」與「正君」並沒有矛盾。對事之義分為三類，則可知孟子認為任何行為都應遵循義的守則及規範。

其次提到「經權」，這是個非常重要而且棘手的問題；但是不解決或是不追求這個問題的結果，終將無所適從，因此整合了兩種歷史上的意見。然而這兩種意見並不是絕對的，或許有更好的意見，而筆者限於日力而未能得見。不論如何，經權問題，筆者將它放在所有關於「義」的討論的金字塔中的中層，具有承先啟後的功用：上承義的本質，下啟義利之辨。試想，如果一個人不能分辨要行哪種本質上的義，那又從何談起義利之辨？又從何談起枉尺直尋而利？因此考量之後，筆者將把經權的討論放在第二順位——先論義，再論經權。

三者，本文討論孟子著名的「義利之辨」。在這一段落中，孟子絕非一味賤利而貴義。相對地，在某些條件下，「利」是孟子所認為的必要手段。當然以義利相較，無異是義更重要，可是孟子同時認為人民在行義之時，同時也要讓人民溫飽。「養生喪死無憾，王道之始也」[264]，也就是說，在義利之辨中，利絕不是必定百分百要捨去的，而是要觀察這個利是屬於私利還是公利。如果對全天下人都有利而無損於義，孟子絕對不會反對這樣的利；相對的，如果只是為了謀求私利的話，那麼這樣的利有可能會傷害到義，這樣就違背了孟子所認為所有行為都應以義依歸的原則了。同時孟子也注意到獲得義利是需要透過手段與方法的，所以孟子討論了「枉尺直尋而利」的議題。在「枉尺直尋」的討論中，本文分別把這四個字的意思都拆開分解研究，然後進行筆者認為最有可能的搭配。其結果就是「尺」與「尋」指的是「義」，而「枉尺」、「直尋」相當於用大義和小義與「以利」的利進行比較，

264 《孟子・梁惠王上》。

doi:10.6342/NTU202600358

用以決定行為的優先順序。

對孟子而言，義的優先度不容質疑。只要記得「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」[265]，義在道德群中的高位，自然能理解「枉尺直尋以利」不僅失去自身立場，也失去了身為人所該堅持的大義。

[265] 《孟子・離婁下》。

doi:10.6342/NTU202600358

第四節　禮：安宅之門

「居仁由義」，仁是安宅、義是人路，但要進出安宅時，則必須經由大門；這扇大門，就是「禮」。這是孟子的禮論核心，禮是連接仁與義的重要關鍵，也是由思想落實到行動的準則，相當值得討論。

或問：為何以「禮」喻門？路、宅、門的關係為何？門與路相同嗎？「宅」不包含門，「門」屬於「路」嗎？「心」原本是在門內還是門外？「仁」在「心」之中，還是「心」在「仁」之中？

以禮喻門、以義喻路、以宅喻仁，均出自《孟子》文本：

「仁，人之安宅也。」[266]

「夫義，路也；禮，門也。惟君子能由是路，出入是門也。」[267]

至於宅包不包含門？以文章的脈絡來看是不包含的。人有一間房子，但不代表這間房子一定有門，同樣的，有房子也不一定有道路；有道路也不表示有門，如孟子所言：「山徑之蹊間介然，用之而成路；為間不用，則茅塞之矣。今茅塞子之心矣。」[268]路與門可能存在、也可能不存在。也就是說仁的安宅優先於禮、義，只有安宅確定了以後，「禮」「義」才有「門」「路」的意義。

至於仁心，見於《孟子．告子上》：

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。」

此處的「心」應為「仁心」，或者說是「心的仁端」，同於〈離婁上〉的：「今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。」從上下文理解，此處「仁，人心也」不是從「心性論」角度來說的「大心」，而只是「心的仁端」。因此

266 《孟子．離婁上》。
267 《孟子．萬章下》。
268 《孟子．盡心下》。

doi:10.6342/NTU202600358

只能說是「大心」之一端，即狹義的仁，而不是吾人的心的全體，即廣義的仁。如梁濤先生所說：

> 孟子關於仁，有兩個命題，一是「惻隱之心，仁也」，這是狹義上的仁。另一個是「仁，人心也」，這是廣義上的仁。狹義上的仁，只是惻隱之心；廣義上的仁，則包含惻隱、羞惡、辭讓、是非之心全體。狹義上的仁，只是「仁民愛物」之仁；廣義上的仁，則包含由惻隱、羞惡、是非、恭敬之心到仁、義、禮、智的全部發展過程。[269]

所以「放其心而不知求」，旨在說明「心的仁端」有發育不正的可能，而不是「心的整體」的走失。所以這一章的「仁」與「仁心」是可以互轉的，仁心放，則須求，仁心不放，則能安身。

黃俊傑教授解釋了「仁」與「禮」的關聯：

> 從孔子的角度來說：「禮」雖主別異，然其作用在「和為貴」，所以「禮」與「愛人」是不能分割的，「禮」必須在「仁」的脈絡中掌握……如果說「仁」是人類主觀的精神自覺，則「禮」可說是客觀的人間秩序。[270]

孟子自詡師承孔子，故應不至於反對孔子的仁禮見解。

「禮」，在甲骨文為「豊」[271]，至金文時期，亦寫作「礼」[272]、「禮」[273]，均與祭祀、鬼神有關。在文字演進的過程中，由會意字（豊、礼）演變成會意兼形聲字（禮）。

---

269 梁濤：《孟子解讀》，頁 301。

270 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 141-142。

271 許進雄：《新編進階甲骨文字典》（新北：字畝文化，2020 年初版），頁 341：「祭祀行禮的時候，容器盛有食物，還插著裝飾物。」後用以象徵祭祀儀式，是會意字。

272 「礼」，从示从乚，左方的「示」為崇拜物；右方的「乚」為人躬身敬拜之形，象徵一個人正在敬拜一個有形的崇拜物，為會意字。許進雄：《中國古代社會——文字與人類學的透視》（新北：臺灣商務，2016 年 3 月三版），頁 612：「『示』是有關神道的一個意符，與祭祀、鬼神有關的意義，大半以這個符號來表達。甲骨文的『示』字，乃作某種有形的崇拜物形。我們雖不能正確得知示到底是什麼東西，可知它大半就是人們想像的神靈寄居的地方，可能是個高而有平臺的神壇。」

273 「禮」从示从豊，除了保留在兩串玉置於祭器的祭祀儀式意義之外，另外再加了「示」強調與祭祀、鬼神有關，而「豊」又是聲符，於是「禮」字則成為會意兼形聲字。

doi:10.6342/NTU202600358

由「禮」的造字原意可知，「禮」本來是人類祭祀鬼神的行為[274]；至於「禮」字何時開始用於人與人之間的應對進退，目前雖已不可考，但現今傳世的早期文獻中，已有將「禮」作為人與人之間規範的例子[275]。

周代的法治制度是貴族法治，其特質為「別親疏、殊貴賤、斷於禮」，因此有「禮不下庶人，刑不上大夫」[276]之風氣，對於貴族而言，「禮」的強制力相當於「法」。因此，禮在周代已具有非常重要而且特別的功能，上至國家、下至個人，上及天子、下及庶民，無一不受到禮的規範。

然而，「禮」絕非一成不變，而是隨著時代而變遷的，有其時空限制。孔子，已發現夏禮、商禮、周禮，各有不同[277]，又言：「麻冕，禮也；今也純，儉。吾從眾。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」[278]「純」與「拜上」是外在的時代變遷，孔子判斷的標準則是禮的內在依據——「儉」與「泰」。由這段可以知道，禮不是想怎樣作就怎樣作，而是有內在依據、外在依據。至於如何判斷何者合禮，則是「曲禮」與「經禮」的問題，也就是前文提到的「經權」。

時至戰國，當時對禮的看法是：「禮義由賢者出」[279]，禮由賢者所制。孟子的見解則是：「事君無義，進退無禮，言則非先王之道者，猶沓沓也。」[280]認為禮、義都是用以約束人的行為，差別在於：義並沒有強制的條文規範，但禮有自己的體

274 《尚書．商書．說命》：「禮煩則亂，事神則難。」使用的就是「禮」的本義——「事神」。

275 《尚書．周書．周官》：「宗伯掌邦禮，治神人，和上下。」《詩．鄘風．相鼠》：「相鼠有體，人而無禮。人而無禮，胡不遄死！」均指人與人之間的規範而言。

276 此二句出自《禮記．曲禮上》。「禮不下庶人」並不是庶人完全沒有禮節規範，而是貴族的禮大多繁複，因此不及於庶人。《孟子．公孫丑下》：「孟子自齊葬於魯，反於齊，止於嬴。充虞請曰：『前日不知虞之不肖，使虞敦匠事。嚴，虞不敢請。今願竊有請也，木若以美然。』曰：『古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之。自天子達於庶人。非直為觀美也，然後盡於人心。不得，不可以為悅；無財，不可以為悅。得之為有財，古之人皆用之，吾何為獨不然？且比化者，無使土親膚，於人心獨無恔乎？吾聞之君子：不以天下儉其親。』」孟子認為，埋葬之禮為「自天子達於庶人」的共之禮，「無使土親膚」是它的禮意，「棺七寸、槨稱之」則是中古時期的禮文。由此例可知庶人並非無「禮」。

277 《論語．八佾》：「子曰：『夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。』」若各朝禮制全無變革，則不應有夏禮、殷禮之別，故知孔子已發現「禮」絕非一成不變的條文。

278 《論語．子罕》。

279 見《孟子．梁惠王下》，此為魯平公之嬖人之語。

280 《孟子．離婁上》。

doi:10.6342/NTU202600358

系、儀式，是應對進退的依據。在《孟子》書中，時常可見其對禮意與禮文的解說，蓋因春秋戰國時期，禮壞樂崩，士人以上行禮時不知其所以、亦不知其所以然的情形所在多有[281]。因此孟子解說禮文之時，同時也解說禮意，尤其是遇到令人進退維谷的情形時，孟子對於禮的解釋更具有「以禮行義」的作用。

即使《孟子》書中，「禮」字出現僅三十九次，低於《論語》的四十三次，但這並不代表孟子不重視禮，因為有不少篇章雖未出現「禮」字，但整段的內容都是談「禮」的章節。若不深察明究，與仁義相較之下，或許會誤以為孟子不甚重視禮，禮似乎只處於附屬的地位。加以孟子本人曾言：「**禮之實，節文斯二者是也**」[282]，而容易誤以為孟子於仁義禮智或有輕重之別。然而果真如此嗎？是否必定明言「禮」字才算提到言及「禮」之概念？故研究孟子「禮」之理論，必須先確認《孟子》中的「禮」涵蓋的範圍；然而本文並非專門研究禮制的論文，因此不會越俎代庖，僅借用前人研究成果，以附驥尾。

「禮」在《孟子》之中，有三種呈現方式：「禮之本」、「禮之成」、「禮之用」。「禮之本」是辭讓之心、恭敬之心，也是四端之中唯一有兩種定義的。

「禮之成」是採取何種禮文以表達禮意，孟子重視經權觀念，因此採取的禮文就有「經禮」與「曲禮」的差別。「禮之用」是禮的實際用途，就孟子而言，是實踐仁德以達到仁政的成果；如以〈大學〉來看，就是修身、齊家、治國、平天下。

此外，在討論孟子的禮論之前，也必須先了解孔子的禮論，才能了解孟子對於儒家禮論的繼承與發微。因此，本節分為五個部分：第一部分是孔子的禮論；第二部分是「禮之本」，討論四端中的禮；第三部分是「禮之成」，闡釋孟子對於經禮與曲禮的看法；第四部分是「禮之用」，說明孟子如何應用禮以達到仁政；第五部分則是總結孟子對於禮論的闡發。

---

[281] 如《孟子．公孫丑下》，門人陳臻無法理解孟子收受餽贈的標準是什麼：「**陳臻問曰：『前日於齊，王餽兼金一百而不受；於宋，餽七十鎰而受；於薛，餽五十鎰而受。前日之不受是，則今日之受非也；今日之受是，則前日之不受非也。夫子必居一於此矣。**」又如本節下文解析的滕定公喪禮一事，均為不明禮意而不知該以何禮文反映的現象。

[282] 《孟子．離婁上》。

doi:10.6342/NTU202600358

一、孔子：儒家禮論奠基者

孔子重禮。墨子曾稱孔子：

> 今孔子博於《詩》、《書》，察於禮樂，詳於萬物，若使孔子當聖王，則豈不以孔子為天子哉？[283]

是孔子重禮、知禮的註腳；孔子之所以重禮，是因為「禮」與「仁」的關係密不可分，如羅哲海所言：

> 這從《論語》中「禮」和「仁」之間的特殊互動關係中就可以看得出來：禮如果沒有仁，就是空洞的形式主義，甚至是一種謀略的表現；而仁沒有禮，則是毫無意義可言。如果傳統的角色義務得不到應有的尊重和遵守的話，政治就會不彰。[284]

充分說明仁、禮互為表裡的關係，同時也奠定了儒家的理論基礎：「仁」是「復禮」、排除與禮不符之事；「禮」如果不仁，就不具有內在價值。[285]就傅佩榮先生所說：孔子所做的是「承禮啟仁」的志業。[286]

孔子是儒家禮論奠基者，除了《論語》中出現四十三個「禮」字，奠定了禮論基礎，更影響後代儒者對「禮」的詮釋：孟子、荀子在討論禮時，時常提到孔子，《禮記》更是常常引用孔子的見解以說明禮意。如孟子曾言：「**生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。**」[287]不講仁心，就不會有仁政，沒有仁政，就無法妥善建立人與人之間的距離、關係，此說與孔子的禮論不謀而合。因此，有了孔子對「禮」的定義，「禮」與「仁」的關係就更加清楚，也才能解答「禮」是何物——這些都可以在《論語》中找到端緒；有了端緒之後，再理解孟子的禮論，才能事半功倍。

---

[283] 《墨子．公孟》。

[284] 羅哲海：《軸心時期的儒家倫理》，頁 347。

[285] 羅哲海：《軸心時期的儒家倫理》，頁 353：「孔子知禮、重禮，可謂奠立儒家禮論的基礎。『孔子一方面把”仁”定義為”復禮”，排除一切與禮不符之事，另一方面則否認”禮”在”不仁”的情況下還具有任何內在的價值。』」

[286] 傅佩榮：《人性向善論發微》，頁 30。

[287] 《孟子．公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

限於篇幅與日力，此處僅從《論語》簡短摘要孔子的禮論：

（一）禮是立身之本

「禮」在周代，除了祭祀功能以外，原本屬於貴族之間應對進退的規範，然而在孔子將貴族教育帶到民間之後，也闡述了「禮」具有立身的意義。

> 興於詩，立於禮，成於樂。[288]
>
> 恭而無禮則勞，慎而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。[289]
>
> 不學禮，無以立。[290]

禮是貴族間社會化的規範，也是毋須言語的交流方式，如果雙方對儀式的認知相同，那麼僅須正確的禮節便能獲得認同。相反的，如果不懂禮，就是「非我族類」，就無法獲得貴族的認同。

在春秋戰國期間，就有不少因為「無禮」而造成的爭端，小則反目成仇，大則亂邦亡國。著名的案例「食指大動」，鄭靈公竟因為自己開的小玩笑而招致殺身之禍：

> 楚人獻黿於鄭靈公，公子宋與子家將見，子公之食指動，以示子家，曰：「他日我如此，必嘗異味。」及入，宰夫將解黿，相視而笑。公問之，子家以告；及食大夫黿，召子公而弗與也，子公怒，染指於鼎，嘗之而出。公怒，欲殺子公，子公與子家謀先，子家曰：「畜老猶憚殺之，而況君乎？」反譖子家，子家懼而從之，夏，弒靈公。[291]

全篇無一「禮」字，但全篇無處不是「禮」[292]。其他如莊公十年的齊師滅譚[293]、僖

---

288 《論語．泰伯》。

289 《論語．泰伯》。

290 《論語．季氏》。

291 本段為「食指大動」的典故，出自《左傳．魯宣公四年》。

292 鄭靈公為了不讓公子宋（子公）吃到黿，故意對公子宋惡作劇，召他前來卻不分肉給他，這是無禮的舉動；公子宋不甘示弱回擊，當眾直接將手指伸到鼎中、蘸了肉湯來嘗，同樣也是不合禮的行為。鄭靈公因此大怒，想要殺掉子公，卻被子公、子家二人先下手為強。鄭靈公因細故而作弄大臣、起殺心，非禮；子公、子家弒君，亦非禮。

293 《左傳．莊公十年》：「齊侯之出也，過譚，譚不禮焉；及其入也，諸侯皆賀，譚又不至。冬，

doi:10.6342/NTU202600358

公三十年的秦晉郩之戰[294]，均是肇因於無禮而導致的征戰。

因此，孔子以貴族之禮教育弟子，提供平民與貴族相處的應對進退之法，冀望以此恢復周初的秩序，以帶來和平。故言「不學禮，無以立」。

（二）禮是行事之方

孔子認為「不學禮，無以立」，故「禮」是立身處事的基礎，也是行事之方。

> 生事之以禮；死葬之以禮，祭之以禮。[295]
>
> 君使臣以禮，臣事君以忠。[296]

從親子到君臣的人倫表現，均需以禮規範，才不至於過猶不及。至於「禮」的核心概念，是「正名」：

> 名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。[297]

名正言順，才能興禮樂、中刑罰，人民才能措其手足、知所依循。

對於布衣平民而言，「禮」是仕進之途必須學習的應對進退，因此，「禮」在布衣之間也成為重要的科目。

（三）禮文承載禮意

由於「禮」是立身行事的準則，也是人類表達情感的儀式，因此禮文具有保留

齊師滅譚，譚無禮也；譚子奔莒，同盟故也。」齊公子小白逃亡經過譚國時，譚國不以禮相待；等到即位後，譚國又不來祝賀，兩次無禮於齊，所以被齊所滅。

294 《左傳．魯僖公三十年》：「九月，甲午。晉侯、秦伯圍鄭，以其無禮於晉，且貳於楚也。」鄭國的無禮舉動，記載於《史記．卷四十二．鄭世家》：「（鄭文公）三十六年，晉公子重耳過，文公弗禮。文公弟叔詹曰：『重耳賢，且又同姓，窮而過君，不可無禮。』文公曰：『諸侯亡公子過者多矣，安能盡禮之！』詹曰：『君如弗禮，遂殺之；弗殺，使即反國，為鄭憂矣。』文公弗聽。」見《新校本史記三家並附編二種》冊 3，頁 1765。此事發生於魯僖公廿三年（637 B.C.），鄭文公因對晉公子重耳無禮，因此埋下宿怨，重耳即位後又發現鄭國與楚國交好，於是與秦穆公聯手攻打鄭國。

295 《論語．為政》。

296 《論語．八佾》。

297 《論語．子路》。

doi:10.6342/NTU202600358

禮意的功效；反過來說，有了想要行禮的意念，於是才產生合乎訴求的禮文。因此，禮文承載了禮意，使行禮的人能夠合理表達自身的情感。

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？[298]

孔子認為，「仁」是行禮作樂的本質，優先於禮、樂的形式。有「仁」，禮、樂才有意義。這一章雖然沒有深入論述「仁」與「禮」的關係，但或許就是孟子「禮之端」的理論發源。

有「仁」的本質可以行禮，相對地，禮文也可以反映仁心的發想，也就是「禮意」，使人知其所以然。因此，面對即將消逝的禮文，孔子的見解是：

子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」[299]

不難看出孔子所處的時代，已經有部分禮節徒具形式。但孔子認為即使如此，也不應該輕率廢除禮文，因為唯有保留禮文，才可能將核心的禮意一同保留下來。至於不尊重原始禮意而改變的禮文，孔子擇善固執，照舊而行[300]。

（四）禮應與時俱進

人類對於「禮」的看法並非一成不變，以今日與先秦為例，先秦貴族的「禮」是有強制性的，不守禮，就可能受到天子、諸侯征討[301]；而對今日華人社會而言，「禮」已經沒有強制性。因此，人類對於「禮文」的要求也會因為效益[302]、地域[303]、

298 《論語．八佾》。
299 （論語．八佾》。
300 《論語．子罕》：「拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」
301 魯僖公三十年的秦晉鄀之戰，晉國攻打鄭國的原因就是「以其無禮於晉，且貳於楚也」。語見《左傳．魯僖公三十年》。
302 如麻冕、拜上，前者節省物資、後者節省時間，禮文都是基於效益而產生變化。
303 如今日冬至的節慶飲食，長江以南地區多食用湯圓，以北則多食用餛飩。馬以工：《中國人傳承的歲時》（臺北：十竹書屋，1992 年 8 月四版），頁 176：「……北方其他地區有冬至吃餛飩，所謂『冬至餛飩夏至麵』的民諺，也有吃水餃的，都是取其形似元寶。南方則吃湯圓，取其團圓之意，有餡的祭祖無餡的拜神。」

doi:10.6342/NTU202600358

事件[304]、外來文化[305]影響、科技發展而改變。

在《論語．子罕》中，可以窺見孔子對於「經禮」與「曲禮」的看法：

子曰：「麻冕，禮也；今也純，儉。吾從眾。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」

「冕」的材料由麻布改成絲綢，雖然材料不同，但可以節省人力物力，所以孔子和其他人一樣都用絲製的冕；一開始可能是「曲禮」，只有少數人採用麻冕，但因為節約資源，而成為「經禮」。古禮是在臺階下先跪拜再上堂，後來變成先上堂再跪拜，目的是為了節省時間，但孔子認為缺少「拜下」的儀節，就失去了表達敬意的禮意，因此他擇善固執，並不隨波逐流；一開始拜下是「曲禮」，但因為省時間，所以到孔子的時代大部分人都「拜乎上」了，雖然不合禮意，卻反而成為「經禮」，也因此孔子並不認同這種失去禮意的經禮。這一段剛好可以與前文經權的經禮及曲禮對照觀看，可知在孟子之前，孔子就已經意識到經權與禮文禮意的問題：在「禮文」產生變化時，如果能保留禮意，也就沒有什麼值得反對的，可以從善如流、與時俱進。

（五）克己復禮為仁

至於禮的內在意義，孔子提出了：

克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。[306]

「禮」是使人的行為能夠合乎「仁」的儀式，可以說「禮」的內在意義就是輔助「仁」。行禮而能天下歸仁，因為禮規範了該做的事，人人都能自己做主、所作所為都合乎禮，那麼天下就都能達到「仁」的境界了。意即，仁不是遠求的德行，所以「我欲

[304] 《禮記．檀弓上》：「邾婁復之以矢，蓋自戰於升陘始也。魯婦人之髽而弔也，自敗於臺鮐始也。」記載了以矢招魂、髽而弔唁兩種習俗，都是起於戰爭而改變原有禮制。因此孔穎達疏云：「此一節論二國失禮之事」，指這兩則是失去舊有禮節的記錄。見《禮記注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 5，頁 118。

[305] 如先秦君王齋戒可食肉、飲酒，後受佛教影響，則須茹素、禁酒。詳見張明娜，《先秦齋戒禮之研究》。

[306] 《論語．顏淵》。

doi:10.6342/NTU202600358

仁，斯仁至矣」，要求「仁」，就必須時時刻刻遵守禮的規範。

具體作法，則是：

顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」[307]

勿視、勿聽、勿言、勿動，顯示了在消極的情況下，都不應違反這些禮節；積極而言，就是要所有的行為都能合於禮，成為禮視、禮聽、禮言、禮動。承繼孔子思想的孟子，用「集義」來表示行為要合於禮制或義行的規範；荀子則是使用「積善」一詞，用以表示每個人的行為都要盡力追求「善」，而追求行為的善，最簡單的作法，便是依禮而行。

也因此顏淵云：「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。」孔子以禮教人，正是希望學生都能克己復禮。

「禮」在孟子學說中是「門」，也就是孟子希望學生都能進出由禮，易言之，所有行為都不違反禮的規定。

（六）禮能教化萬民

「禮之用，和為貴」是孔子對於禮用的定義，由於禮的核心功用是「正名」，正名之後可使人人各司其職，因此能致使社會和諧、穩定社會秩序。

人民雖然不見得了解貴族的禮節規範，但以禮釋出的善意，是能夠影響平民百姓的。因此，「上好禮，則民易使也」、「道之以德，齊之以禮，有恥且格」[308]。

總結孔子的禮論：孔子認為「禮」是立身行事的方法，也是行仁的途徑，它基於想要行禮的意念而出現，能規範人的行為，使之不踰矩，合理抒發自身的情緒、或是待人接物。上位者以此修身、實踐仁德，並以此教化萬民。他接受禮文與時俱進，但必須盡力保留良好的禮意。

307 《論語．顏淵》。
308 《論語．為政》。

doi:10.6342/NTU202600358

二、禮之本：辭讓，恭敬

民國以後學者研究孟子，雖然也知道禮之於孟子相當重要，然而，這些研究成果是否足以反映「禮」在孟子所處的戰國中期之重要性？

先秦時代「禮不下庶人，刑不上大夫」，然而戰國時代布衣卿相的風潮改變了這個情形。「不學詩，無以言；不學禮，無以立」[309]，孟子所處的戰國時代，對於貴族階層而言，禮仍有約束性，仍能維持貴族之間的秩序，但禮文逐漸流失，有些禮意也被世人淡忘[310]，貴族行禮時，甚至必須請教儒者正式的儀節。所以，貴族需要探索禮文與禮意代表的意義，以求「合禮」而穩定秩序。

「禮」的根源是什麼？在《論語》中，孔子並沒有詳細剖析，即使林放曾問「禮之本」，孔子也只答以「禮，與奢其也，寧儉；喪，與其易也，寧戚」，也就是該怎麼做才對，尚無法直指禮的根源。至於「禮」、「仁」之間的關係，「仁」是禮的本質，「禮」是仁的具體表現，若能「克己復禮」、則有可能「天下歸仁」。至於禮意何來？要到孟子的四端才以「辭讓」解釋。

孟子認為禮的本質是「辭讓之心」、「恭敬之心」。為什麼？書中並沒有明確的論述。竊以為：以禮表示恭敬，最一開始是源於對天地的敬畏；以禮表示辭讓，則是人類社會的待人接物。所以禮之端的恭敬辭讓涵蓋了對神與對人、祭祀與人事的適切行為。能恭敬、能辭讓，事鬼神與事人都能合乎禮意，所以孟子認為恭敬與辭讓之心根植於人心，是禮的根本。

「禮」是仁義禮智中最能具體化的一端，再加上孟子的討論大多是從禮文詮釋禮意，所以本章必須由禮文著手，尋繹孟子的禮思想。

---

309 《論語．季氏》。

310 如《孟子．告子下》：「孔子為魯司寇，不用；從而祭，燔肉不至，不稅冕而行。不知者以為為肉也；其知者，以為為無禮也。」孔子去魯是因為沒有分到祭肉，表示魯君不以禮待之、想要逼退孔子。然而「不知者以為為肉也；其知者以為為無禮也」就反映了當時已有人不知禮意的情況。

doi:10.6342/NTU202600358

（一）恭敬：自我約束而合於禮

「責難於君謂之恭」[311]，可謂孟子對於「恭」的定義，士人必須「責難於君」；但這只限於君臣間的互動。相反，「不恭」的具體行為，例如「無常職而賜於上者，以為不恭也」[312]，人民不能無故收取來自君王的贈物。

至於「敬」的意思，則是「敬長，義也」[313]，對於長輩給予相應的尊重，這便是敬的簡單定義；同時，也將「敬」納入「禮」的範圍，如「禮人不答反其敬」[314]、「仁者愛人，有禮者敬人」[315]。

所以，吾人想要行義，就必須合乎禮，唯有合禮的「義」才能表現出「敬」之貌。因此從起心動念到完成與他人的互動。

不過需要注意的是，雖然恭敬是表現於外的行為，但沒有相對應的內心反應時，則即使有恭敬的行為也不算恭敬，「恭敬者，幣之未將者也。恭敬而無實，君子不可虛拘」[316]。後代所謂「虛應故事」是也。

與恭敬之心相關的詞彙，尚有「儉」「戚」二字。

「儉」在孟子中凡四見，兩例為「節儉」，另兩例則與「恭」合述：

> 是故賢君必恭儉禮下，取於民有制。[317]
>
> 恭者不侮人，儉者不奪人。侮奪人之君，惟恐不順焉，惡得為恭儉？恭儉豈可以聲音笑貌為哉？[318]

孟子並列恭、儉二字，表示二者概念相仿。「儉」有謙和有節制之義，如《左傳．僖公二十三年》:「晉公子廣而儉，文而有禮。」又《禮記．樂記》:「恭儉而好禮者，

311 《孟子．離婁上》。
312 《孟子．萬章下》。
313 《孟子．盡心上》。
314 《孟子．離婁上》。
315 《孟子．離婁下》。
316 《孟子．盡心上》。
317 《孟子．滕文公上》。
318 《孟子．離婁上》。

doi:10.6342/NTU202600358

宜歌。」可知先秦時「恭儉」合用並不少見。再往下析問「謙」、「和」，可知「謙」是敬讓而不自大，如《書經・大禹謨》:「滿招損，謙受益。」「和」是適中、恰到好處，如《論語・學而》:「禮之用，和為貴。」《禮記・中庸》:「和也者，天下之達道也。」

因此「儉」可釋為「適度的敬讓與節制」，之所以與「恭」合用，或許是因為孟子認為「恭」「儉」是「人與人關係的互動方法」，而且都是「本於自身行為的內在要求」。

另一個與內心情感有關的則是「戚」字。《孟子》書中大部分的「戚」是指親戚，只有兩例與心性論有關：

夫子言之，於我心有戚戚焉。[319]

這裡「戚戚」指的是「內心有所感動的樣子」。

顏色之戚，哭泣之哀，弔者大悅。[320]

這裡的戚，意思是「哀傷」，二者都是心理狀態，可以說是一個人發自內心的感受。

所以在《孟子》中，「儉」「戚」與「恭」「敬」有互通之處，都講究「人的真實情感」。此可上通《論語・八佾》:「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚」。

（二）辭讓：保持距離的謙退

「辭」在《孟子》中較常見的是作「語詞」解，其次是「委婉拒絕」。

「讓」，在《孟子》中只出現四次，兩次是「辭讓之心」，一次是「入其疆，土地荒蕪，遺老失賢，掊克在位，則有讓」[321]、作責罰解，一次是「好名之人，能讓千乘之國」[322]，將己之物予人的意思。

「辭讓」一詞只出現一處，即「辭讓」之心，勉強解釋為「推辭謙讓」，意指

319 《孟子・梁惠王上》。
320 《孟子・滕文公上》。
321 《孟子・告子下》。
322 《孟子・盡心下》。

doi:10.6342/NTU202600358

不爭先恐後，是人與人之間保持適當距離的方式。若要將這樣的想法付諸行動，就需要以「禮」規範，不然將「直而無禮則絞」，或是「卻之卻之為不恭」[323]。雖然「卻之卻之為不恭」代表過分推讓是不恭敬的，但孟子認為如果對方一片真心，也就可以答應見面，「迫，斯可以見矣」[324]，「迫」，就是針對再三卻之而言。

在歷史記錄中，不乏因為拿捏不準謙退與否的距離感而產生的誤會或憾事，「不食嗟來食」就是著名的案例：

> 齊大饑，黔敖為食於路，以待餓者而食之。有餓者蒙袂輯屨，貿貿然來。黔敖左奉食，右執飲，曰：「嗟！來食。」揚其目而視之，曰：「予唯不食嗟來之食，以至於斯也。」從而謝焉；終不食而死。曾子聞之曰：「微與？其嗟也可去，其謝也可食。」[325]

黔敖「嗟來食」是很不禮貌的舉動，不尊重對方、沒有保持好適當的人際距離，因此餓者寧可保有尊嚴而不願受辱；然而黔敖道歉之後，餓者仍不接受、最終餓死，這反而是餓者未能依據黔敖的禮調整應有的距離。也因此曾子才說「其嗟也可去，其謝也可食」，人與人的距離是依據禮而定的。

孟子相當強調以禮規範適當的距離：

> 不待父母之命、媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母、國人皆賤之。古之人未嘗不欲仕也，又惡不由其道。不由其道而往者，與鑽穴隙之類也。[326]

孟子重禮不無原因，與人交往一概由禮而行，則可以舉措得宜，不會失去輕重。無論親疏，都需要以禮節制感情、保持距離。如果沒有禮，那麼就可能身敗名裂，禍亂也因此而生。

再極端一點的例子，遇到君不君、臣不臣、父不父、子不子的狀況，「禮」依

---

323 《孟子．萬章下》。

324 《孟子．滕文公下》：「古者不為臣不見。段干木踰垣而辟之，泄柳閉門而不內，是皆已甚。迫，斯可以見矣。」

325 《禮記．檀弓下》。

326 《孟子．滕文公下》。

doi:10.6342/NTU202600358

然是保持適當距離的行事規範：

> 舜盡事親之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之為父子者定，此之謂大孝。[327]

親人有親人的距離，一般人有一般人的距離，君臣有君臣間的距離。舜以禮維持的距離有兩處：一是「天子與一般人的距離」，二是「身為人子與人父的距離」。最終舜以禮感化瞽瞍，這也是孟子說的「欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道，二者皆法堯舜而已矣」[328]。或許可以追加一句：「欲為子，盡子道，亦是法舜而已矣」。這也就是傅佩榮先生詮釋的：「人與人之間的適當關係」。

（三）以仁存心、以禮存心

因此，孟子提出君子「以仁存心，以禮存心」：

> 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。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也：我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：『此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？』是故君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之：舜人也，我亦人也。舜為法於天下，可傳於後世，我由未免為鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。若夫君子所患則亡矣。非仁無為也，非禮無行也。如有一朝之患，則君子不患矣。」[329]

以禮存心，可以自我反省，可以敬人，可以作為立身行事之道；正因為「禮」是恭敬與辭讓的體現，所以「非仁無為，非禮無行」，君子能夠依禮而行，也就不會有憂患，也就是打開了門，讓心回到了安宅之中。

---

327 《孟子．離婁上》。
328 《孟子．離婁上》。
329 《孟子．離婁下》。

doi:10.6342/NTU202600358

三、禮之成：經禮、曲禮

以實際執行而言，「禮文」分成「經禮」與「曲禮」[330]。「經禮」是常規的禮節，是禮想狀態下的行義標準，是正常情況下「應當如此」的作法；然而凡事總有例外，人總會碰到無法達到標準的情況，「是不能，非不為也」，因此便需要「曲禮」以權衡變通。是故，如何針對個案應對的「曲禮」也變得很重要；《禮記．曾子問》，就是教人如何以禮應對非常態的變化。

（一）曲禮：以權制禮、以義成禮

經禮自然成禮，但亦有曲禮才能成禮的情形。

曲禮的核心概念是要在特殊狀況之下仍能盡到禮意，即「義」；曲禮的形成方式則是衡量禮文與禮意，找出姑且能接受的施行方式，所以是「權」。舉例而言，悼念已逝的母親是正常的，但如果母親已改嫁，該怎麼辦？

> 子思之母死於衛，赴於子思，子思哭於廟。門人至曰：「庶氏之母死，何為哭於孔氏之廟乎？」子思曰：「吾過矣，吾過矣。」遂哭於他室。[331]

古時女子去世之後祔於夫家，接受夫家子孫祭祀；子思之母改嫁，因此去世之後不祔於孔家，所以子思不應該哭於孔氏家廟，於是在門人提醒之後，才到別的房間裡哭泣哀悼。子思身為人子，母親去世而哀哭是人倫之常，但由於母親改嫁而不適用哭於廟的經禮，所以必須考慮兩個家庭的觀感，故採取哭於他室的曲禮。

以同書的〈喪服四制〉為例，不僅記載了一般情況的經禮，也記載曲禮的存在原因：

> 杖者何也？爵也。三日授子杖，五日授大夫杖，七日授士杖。或曰擔主；或曰輔病，婦人、童子不杖，不能病也。百官備，百物具，不言而事行者，扶

330 《禮記》有〈曲禮〉上下篇，然而此〈曲禮〉乃以篇首為名，記錄內容為吉凶賓軍嘉五禮之作法，而非本文所謂的變禮。

331 《禮記．檀弓下》。

doi:10.6342/NTU202600358

而起；言而後事行者，杖而起；身自執事而後行者，面垢而已。禿者不髽，傴者不袒，跛者不踴，老病不止酒肉。凡此八者，以權制者也。

古時至親之喪，須三日不進水米，對身體而言是很大的負擔，坐下站起時均需要拄杖，以免跌倒[332]；但考慮到婦人、童子體弱，因此二者毋須遵從杖禮。禿頭的家屬不需要去掉帽子或頭巾、駝背的家屬不需要露出上身、跛足的家屬不需要用力踏地以表示哀痛、年紀大或有病在身的人，可以照常飲酒食肉，這表示身體有特殊狀況的人，也可以省去原本喪禮應有的儀節，而不被視為非禮。因為喪禮的本意是盡哀致孝，若是以死害生，就違背了孝道的原則了。本論文第四節第三部分「經權」已提及：若「經」發動時將損害「仁端」發用，則必須權衡取捨：禮義最終都需符合「仁」的標準，由此觀之，「禮」、「義」二者可謂同一精神。「禮也者，義之實也」[333]，在這個例子中，禮義的角色是可以互換的。

「禮文」是具體的執行方式，「禮意」是禮的本意。先有想要行禮的意念，接著依據是否合宜，經過判斷後採取相應的儀節。

《孟子》書中關於經禮與曲禮的論述，並不只有「嫂溺援之以手」一段。茲以孟子對於婚禮之見解，闡明其對於經禮與曲禮的抉擇。

……曰：「丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家。父母之心，人皆有之。不待父母之命、媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母、國人皆賤之。古之人未嘗不欲仕也，又惡不由其道。不由其道而往者，與鑽穴隙之類也。」[334]

孟子曰：「不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也，君子以為猶告也。」[335]

將兩段合看，「父母之命、媒妁之言」是經禮，「不告而娶」則非禮。然而，一般情

[332] 《墨子．節葬下》：「又曰上士之操喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。」
[333] 《禮記．禮運》。
[334] 《孟子．滕文公下》。
[335] 《孟子．離婁上》。

doi:10.6342/NTU202600358

況的婚配有經禮可以循序漸進，舜的特殊家庭背景則非常態，若依經禮，將無法有後，因此「不告而娶」雖不合禮，但為了避免無後，則仍算合於禮，所以「君子以為猶告也」。

孟子回答周霄君子是否出仕時，以嫁娶譬喻君子求仕的原則。「丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家」，孟子開宗明義說明，婚禮的「禮之義」就是匹配成家、繁衍後代，因為「不孝有三，無後為大」。繁衍下一代為生物本能，為留存自身基因於世，人類亦不例外，但人類與一般動物的不同在於，人類制定規範管理原始的生物本能，以維持秩序。在《孟子》書中，告子的「食色，性也」，表示當時人知道色欲是生物本能；雖然孟子與告子對「性」的定義不同，因此不認同「食色」是人之性的全部。但從兩段文章可以得知，孟子也很清楚「父母之心，人皆有之」，繁衍後代的本能是存在的。

然而光以繁衍後代的生物本能，尚不足以解釋為何產生「不孝有三，無後為大」的觀念。中國的歷史文明從信史時期開始，祭祀「人鬼」已是商、周二代文化的重要儀式。「人鬼」包括自身祖先以及對國家有貢獻的賢人烈士。在商、周時期的信仰中，人死後如未能接受祭祀，則將成為厲鬼為祟[336]，而非先賢先烈的普通人若要死後能接受祭祀，只有接受子孫祭祀一途，因此「無後為大」在周代不僅是生物繁衍後代的本能，更因為宗教化、習俗化而成為的社會共識。因此傅佩榮先生補充：「在古代不祭祀祖先，簡直無法無天，沒有任何信仰；沒有信仰的人，任何事只看現實的利益。」[337]

正因為「無後為大」的社會共識在周代已經形成，且別尊卑、明親疏的禮樂制度已然發展，因此適婚男女也必須遵守「父母之命、媒妁之言」的禮文，才能使有

[336] 《左傳．昭公七年》：「子產曰：『鬼有所歸，乃不為厲。』」又，《周禮．地官．司徒》：「禁遷葬與嫁殤者。」嫁殤，即今日所謂「冥婚」。已逝的成年女子的祭祀是由夫家的子孫負責，而未嫁而死的女子既無夫家、亦不能祔於自家神主，自然無後人祭祀，因此當時產生冥婚的習俗，為未嫁而死的女性尋求血食。既婚而無子，仍然可能面臨無人祭祀的窘境，如第一章筆者引《臺灣通史．列女傳》的林朝棟之媳所言；更何況未嫁而死，就更不能享用血食，故嫁殤之習俗亦可為「無後為大」之旁證。

[337] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 107。

doi:10.6342/NTU202600358

家有室的禮意符合社會規範。

正常情況的婚配是有「父母之命，媒妁之言」的，即「經禮」；若遭遇變故，則需權宜變通，採取應變之禮，即「權」。舜的婚姻便是「曲禮」，所以孟子必須提出的合理解釋，以應付當時對於舜是否有虧於人倫的質疑。

> 萬章問曰：「《詩》云：『娶妻如之何？必告父母。』信斯言也，宜莫如舜。舜之不告而娶，何也？」孟子曰：「告則不得娶。男女居室，人之大倫也。如告則廢人之大倫以懟父母，是以不告也。」萬章曰：「舜之不告而娶，則吾既得聞命矣。帝之妻舜而不告，何也？」曰：「帝亦知告焉則不得妻也。」[338]

孟子的弟子萬章，發現《詩經》的「娶妻如之何？必告父母」[339]與「舜不告而娶」、「帝之妻舜而不告」，告與不告兩者之間的矛盾，因此向孟子詢問。孟子則答以「告則不得娶」、「帝亦知告焉則不得妻也」，答覆萬章的問題。就常理而言，嫁娶需有父母之命、媒妁之言，但舜的父親昏聵、繼母陰狠，使他無法獲得父母之命，也就無法依循正常的婚姻制度完婚。「父母之命」是「娶」的前一階段的「禮之儀」，一如齋戒沐浴之於祭祀儀式。孟子認為，如果拘泥於「父母之命」的「禮之儀」，則會錯失更重要的「娶」的「禮之儀」，也就違背了「男女居室，人之大倫」的「禮之義」。因此，堯與舜都知道這個困境，也均知「不廢人之大倫」為「禮之義」，故省略有礙於人倫的「父母之命」，以遂嫁娶的「禮之儀」。如果舜聽從父母之命不娶，則盡了小儀而廢了大義，如前述「不以小義害大義」。最終仍蒙「無後」不孝之名，因此在舜娶堯之二女的案例中，孟子肯定了為遂行「禮之義」，可不拘泥於有礙的「禮之儀」。這也是孟子經權思想的體現。

另一段講述的是君臣關係：

---

338 《孟子．萬章上》。

339 《詩經．齊風．南山》：「南山崔崔，雄狐綏綏。魯道有蕩，齊子由歸，既曰歸止，曷又懷止！屨五兩，冠緌雙止。魯道有蕩，齊子庸止。既曰庸止，曷又從止！蓺麻如之何？衡從其畝。取妻如之何？必告父母。既曰告止，曷又鞠止！析薪如之何？匪斧不克。取妻如之何？匪媒不得。既曰得止，曷又極止！」

doi:10.6342/NTU202600358

王曰：「禮，為舊君有服，何如斯可為服矣？」

曰：「諫行言聽，膏澤下於民；有故而去，則君使人導之出疆，又先於其所往；去三年不反，然後收其田里。此之謂三有禮焉。如此，則為之服矣。今也為臣，諫則不行，言則不聽；膏澤不下於民；有故而去，則君搏執之，又極之於其所往；去之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎何服之有？」[340]

這段雖然講的是喪服，但討論的卻是在什麼樣的條件下，已經辭去的舊臣才需要為前君主服喪：君主需要「三有禮」，那麼去世時舊臣才願意為其服喪，如果沒有達到這些條件，舊臣也就毋須如此。換作現代職場可能更容易理解：前東家能聽取建議、照顧員工，若有事要離職，先為他留職停薪，打點好離職手續，就能好聚好散；這樣的前東家若是去世了，前部屬出席喪禮公祭也就合情合理；反之，就連去也不用去了。這與孔子的「君使臣以禮，臣事君以忠」可以互相發明：臣對君的禮，就是克盡職責；君對臣的禮，就是尊重他的貢獻。彼此都做到了，前臣屬才需要為前君主服喪，因為這是發自內心想要行的「義」，而以「禮」形之。

（二）非禮之禮，非禮也

孟子曰：「非禮之禮，非義之義，大人弗為。」[341]

「非禮之禮」，指的是雖然合乎禮文，卻不合乎禮意，看起來是遵守禮制，實際上卻違背禮意的行為。最顯著的命題就是「嫂溺援之以手」的命題：「男女授受不親」是禮，但見死不救絕不是禮，為了遵循小禮而忽略大禮，並不符合禮意。

至於為什麼是「非禮之禮」、「非義之義」，而不是「非禮弗為」、「非義弗為」？孟子認為，禮義有其內在精神及規範，即禮意、禮文。如果禮意與禮文出現衝突時，則應該以禮意為重、以曲禮落實禮義，這就是落實經權的結果。

雖然孟子難以一一給出何時該行經禮、何時該行曲禮的判準，但「非禮之禮」

340 《孟子．離婁下》。
341 《孟子．離婁下》。

doi:10.6342/NTU202600358

弗為，可說是行禮的大原則，應以「合禮之禮」為優先考量，以此成禮。

在《孟子》書中，有兩段記載，表面看起來是孟子無禮，實際上卻是對方無禮：

> 公都子曰：「滕更之在門也，若在所禮。而不答，何也？」
>
> 孟子曰：「挾貴而問，挾賢而問，挾長而問，挾有勳勞而問，挾故而問，皆所不答也。滕更有二焉。」[342]
>
> 公行子有子之喪，右師往弔，入門，有進而與右師言者，有就右師之位而與右師言者。孟子不與右師言，右師不悅曰：「諸君子皆與驩言，孟子獨不與驩言，是簡驩也。」孟子聞之，曰：「禮，朝廷不歷位而相與言，不踰階而相揖也。我欲行禮，子敖以我為簡，不亦異乎？」[343]

滕更、王驩的禮都是沒有放在大脈絡下來看的。表面看起來是禮，但實際行為時沒有禮意，或是不合禮意，這也是「非禮之禮」。滕更的問題是前者，右師的問題是後者，這些也都屬於非禮之禮。

同樣地，打招呼是禮，但在不適當的場合打招呼，就不是禮。王驩認為孟子未與自己交談是非禮的，然而孟子取法乎上，以朝廷的禮節回應王驩。這便是王驩不了解禮節，以非禮為禮而產生的誤會。

另一段「非禮之禮」，是孟子收受季任、儲子禮物之事：

> 孟子居鄒，季任為任處守，以幣交，受之而不報。處於平陸，儲子為相，以幣交，受之而不報。他日由鄒之任，見季子，由平陸之齊，不見儲子。屋廬子喜曰：「連得間矣。」問曰：「夫子之任見季子，之齊不見儲子，為其為相與？」曰：「非也。《書》曰：『享多儀，儀不及物，曰不享。惟不役志于享。』為其不成享也。」[344]

孟子在鄒國時，收受了任國的季子、齊國的儲子兩人的禮物；然而孟子到了任國時拜訪了季子、到了齊國時卻沒有拜訪儲子，是因為儲子送禮時「儀不及物」，也就

342 《孟子．盡心上》。
343 《孟子．離婁下》。
344 《孟子．告子下》。

doi:10.6342/NTU202600358

是送禮者的禮節配不上所送的禮物，表示儲子送禮徒具形式，只有禮之文而無禮之意，所以是「非禮之禮」。對於非禮之禮，自然也就不用以禮回敬了。

非禮之禮，即《論語．八佾》所言：

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與，祭如不祭。」[345]

依照傅佩榮先生的解釋：「孔子祭祀時非常虔誠嚴肅，好像鬼神就在面前一樣。這也是孔子行為的具體表現。孔子不欣賞那種『祭如不祭』的態度。」[346]也就是說，以孟子的角度來看，也許「祭如不祭」，可以翻譯成「非祭之祭」，既無祭祀之心，那麼祭祀之禮也就形同虛設，也就相當於不行祭祀了。

（三）「經禮」是否存在？

在歷史演變中，有「曲禮仍是曲禮」、「曲禮轉為經禮」兩種社會現象。在本文第三節第三部分的經權爭論時，提到「權即是經」、「反經合道」兩種理論，然而這兩種理論皆是建立在「曲禮仍為曲禮」之上；但綜觀人類歷史，並不乏由「曲禮轉變為經禮」的事例：有些是在了解禮意之下、同意改變禮文[347]，但有些是不了解禮意而改變禮文。禮文的改變有可能保留原意，但也有可能悖離原意[348]。

「曲禮」並不見得永遠都是「曲禮」：當行禮者不了解「禮意」，「禮文」就可能產生變化，如果眾人都習以為常，「曲禮」就有可能成為「經禮」；而從「曲禮」轉變為「經禮」的過程中，「禮文」與「禮意」的關聯有這三種關係：

1. 在了解禮意之下，改變禮文

如前述，孔子同意當時以「純」取代「麻冕」的的原材料，因節省物力時間之故，且替代材料並不影響文化象徵意義。見《論語．子罕》，前引，不贅。

---

345 此處句讀從傅佩榮先生：《人能弘道：傅佩榮談論語》，頁 98。

346 傅佩榮：《人能弘道：傅佩榮談論語》，頁 99。

347 如孔子同意以「純」取代「麻冕」的的原材料。見《論語．子罕》，前引，不贅。

348 徐福全：《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》（臺北：徐福全，2003 年 9 月），頁 73：「……或謂八十以上子孫滿堂壽終者為喜喪，門楣不懸麻而懸大紅綵，民國七十一年八月大樹鄉檳腳村五十九號趙母之喪，趙母福壽全歸，是以門楣即懸以大紅綵。」

doi:10.6342/NTU202600358

2. 不了解禮意而改變禮文，但不違背原始禮意

《左傳．襄公四年》記載：

> 冬，十月，邾人，莒人，伐鄫，臧紇救鄫，侵邾，敗于狐駘，國人逆喪者皆髽，魯於是乎始髽。

先秦原本的習俗是：居喪的婦女要去掉罩住頭髮的黑布，稱之為「髽」[349]；一般婦女則以黑布罩住頭髮，所以正常的弔喪方式是罩住頭髮後前往弔喪；然而，魯國因為狐駘之役傷亡慘重，居喪者也需要出門弔喪，所以就形成弔喪不用黑布罩頭的禮節，而且後來成為「經禮」。在《禮記．檀弓》裡，也記載了這段典故[350]。

3. 不了解禮意而改變禮文，且違背禮意

至於悖離原始禮意的，茲舉今日「喜喪」與「火葬」為例。

「喜喪」是閩南、廣東沿海區習俗。以臺灣民間為例，耄耋、期頤之壽的老人去世後，家屬以粉紅色的訃聞取代原本白色訃聞，靈堂亦懸掛紅綵。喜喪代表「福壽全歸」，雖是為了安撫在世親友的儀式，然而這違背了古來「吉凶不相干」[351]的禮意，也違反了喪禮的本質：「喪，與其易也，寧戚。」[352]

至於「火葬」，從宋代以來就爭論不休[353]。漢族傳統的喪禮是土葬，而且需有

---

349 《禮記．喪服小記》：「男子冠而婦人笄，男子免而婦人髽。其義：為男子則免，為婦人則髽。」

350 《禮記．檀弓上》：「邾婁復之以矢，蓋自戰於升陘始也。魯婦人之髽而弔也，自敗於臺鮐始也。」記載了以矢招魂、髽而弔兩種曲禮，後來它們成為「經禮」。

351 《禮記．喪服四制》：「夫禮，吉凶異道，不得相干，取之陰陽也。」

352 《論語．八佾》。

353 佛教傳入中土後，開始有「荼毗（火葬）」的習俗，此俗與漢族土葬強調不忍心使親人遺體受損的概念大相逕庭，因此歷來爭議不斷。《宋史．卷一百二十五．禮志．凶禮四》載：「紹興二十七年，監登聞鼓院范同言：「今民俗有所謂火化者，生則奉養之具唯恐不至，死則燔爇而棄捐之，何獨厚於生而薄於死乎？甚者焚而置之水中，識者見之動心。國朝著令，貧無葬地者，許以係官之地安葬。河東地狹人眾，雖至親之喪，悉皆焚棄。韓琦鎮并州，以官錢市田數頃，給民安葬，至今為美談。然則承流宣化，使民不畔於禮法，正守臣之職也。方今火葬之慘，日益熾甚，事關風化，理宜禁止。仍飭守臣措置荒閑之地，使貧民得以收葬，少裨風化之美。」從之。二十八年，戶部侍郎榮薿言：「比因臣僚陳請禁火葬，令州郡置荒閑之地，使貧民得以收葬，誠為善政。臣聞吳越之俗，葬送費廣，必積累而後辦。至於貧下之家，送終之具，唯務從簡，是以從來率以火化為便，相習成風，勢難遽革。況州縣休息之久，生聚日繁，所用之地，必須寬廣。乃附郭近便處，官司以艱得之故，有未行摽撥者。既葬埋未有處所，而行火化之禁，恐非人情所安。欲乞除豪富士族申嚴禁止外，貧下之民並客旅遠方之人，若有死亡，姑從其便，候將來州縣摽撥到荒閑之地，別行取旨。」詔依，仍令諸州依已降指揮，措置摽撥。」見元．脫脫編，楊家駱主編：《新校本宋史并附編三種一》冊 9（臺北：鼎文書局，1998 年），頁 2918-2919。至清，顧炎武《天下郡國利病書．浙江下．永康縣志》亦言浙江永康縣有八弊俗，火葬

doi:10.6342/NTU202600358

棺槨：儒家自然不論，即使是墨家的節葬，即使求其速朽，也有「棺三寸」、「衣衾三領」[354]，共通的禮意是「盡於人心」、「無使土親膚」[355]，不忍親人遺體迅速腐朽損壞。直至今日，因佛家信仰深入人心、節省資源、土地不足等外在條件限制，火葬才逐漸為世人接受。然而，火葬儀式與傳統漢族不損遺體的禮意強烈牴觸，違背了漢族的喪葬禮意，仍是不爭的事實。

同樣地，「經禮」也不可能恆久不變：生活形態改變[356]、社會變遷[357]、外來文化影響[358]，都有可能讓「經禮」失傳。孔子惋惜鑺鐘之禮的「我愛其禮」、麻冕的材料以「純」取代、臣子見國君時登上臺階才開始行禮……這些都是經禮逐漸廢弛的顯例。君不見，先秦古漢族的喪禮，並沒有完整保留至今。

所以，當經禮不見得永遠都是經禮時，儒家考慮的已不見得是保留古禮文，而是盡可能地保留古禮意——孔子同意「麻冕」，孟子對滕定公喪事的建議，孟子了解棺槨制度雖有演變、但都能「盡於人心」——這些都是「禮，時為大」的作為。

既然經禮也並非恆久不變，那麼唯一可以稱作「經禮」的，或許就是禮的發源——恭敬之心、辭讓之心了。

為其一：「邑之弊俗，所亟宜更者有八：曰淹女，曰火葬（前已具之），曰健訟……」。（冊2，臺北：臺灣商務），頁1099。

354 《墨子．節葬下》：「故古聖王制為葬埋之法，曰：『棺三寸，足以朽體；衣衾三領，足以覆惡。以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭，壟若參耕之畝，則止矣。死則既以葬矣，生者必無久哭，而疾而從事，人為其所能，以交相利也。』此聖王之法也。」

355 《孟子．公孫丑下》：「曰：『古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之。自天子達於庶人。非直為觀美也，然後盡於人心。不得，不可以為悅；無財，不可以為悅。得之為有財，古之人皆用之，吾何為獨不然？且比化者，無使土親膚，於人心獨無恔乎？吾聞之君子：不以天下儉其親。』」

356 如今日有專門的葬儀社包辦從始死到下葬的全部儀節。徐福全：《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》，頁553：「二、佐喪者：昔日親鄰有喪，人多義務往助之，名為湊腳手，扛棺者且限由同姓之人任之；晚近喪事所須人力率多以金錢雇請專人負責，扛棺者亦然。」

357 如今日工商社會「短喪」，《公務人員請假規則》明定公務員法定喪假為十五日（https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=S0110016），《勞工請假規則》明定勞工法定喪假為八日（https://laws.mol.gov.tw/FLAW/FLAWDAT0202.aspx?id=FL014935），與先秦廿五個月的「三年之喪」時間相差甚鉅。

358 如佛教傳入以後，在傳統漢族喪俗中加了「做七」的習俗。詳見彭美玲：〈試由民俗異變及儒者之排拒重勘漢地佛教七七〉，《臺大中文學報》（臺北：臺大中文系，第64期，2019年3月），頁1-54。

doi:10.6342/NTU202600358

四、禮之用：內聖、外王

孟子所處的時代禮樂崩壞，官員行禮時不知其所以然者有之，不知其所以者更有之，如前述孟子在弔喪時不與王驩交談一事，就被王驩誤認為無禮，語見《孟子·離婁下》，此類之例，族繁不及備載。因此，《孟子》書中常見其教導門生、時人何者為禮、如何行禮。從孟子教人以禮的篇章，可以看出孟子的「禮之用」——內聖、外王；如以〈大學〉言之，就是修身、治國、齊家、平天下。

（一）內聖：修身

《孟子》中以禮修身之法，有：

1. 以禮存心

「以禮存心」是君子所以異於人的原因，前已述，不贅。

2. 毋自暴自棄

> 孟子曰：「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」[359]

「暴」在這裡的意思應該是毀壞、蹧蹋。意即人之言如果與禮義抵觸，就是自己傷害了自己；自暴者自然無法居於（或享有）天爵，如此一來當然是傷害了自己。禮義是人的大門、出路，如果出入不由大門、不經大路，就容易遭遇危險，「是皆穿踰之類也」。「穿踰」，就是不經大門、不走大道，君子是不會這麼做的。

3. 欲望亦須依禮而行

> 曰：「以禮食，則飢而死；不以禮食，則得食，必以禮乎？親迎，則不得妻；不親迎，則得妻，必親迎乎！」……「紾兄之臂而奪之食，則得食；不紾，則不得食，則將紾之乎？踰東家牆而摟其處子，則得妻；不摟，則不得妻，

[359] 《孟子．離婁上》。

doi:10.6342/NTU202600358

則將摟之乎？」[360]

「飲食男女，人之大欲」，但即使是生存與繁衍的大事，也需要依禮而行。所以同樣是「不得妻」的情況，孟子認為舜不告而娶是依大禮而行、可以接受，但「踰東家牆而摟其處子」就是把欲望置於人性之前，為了滿足私欲而行不義非禮之事，這違背了四端，孟子自然不能接受。

4. 禮人不答反其敬

「禮人不答反其敬」，是君子反求諸己的方法：

孟子曰：「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。《詩》云：『永言配命，自求多福。』」[361]

禮是「恭敬之心」，以禮待人，自然也希望對方以禮相待。然若事與願違，吾人應先反求諸己、而非指責對方。如果吾人恭敬以待，對方也以恭敬相對，是理想的結果；如果吾人恭敬以待，對方卻於我不敬，此時就毋須理睬對方，「此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？」[362]

（二）外王：齊家、治國、平天下

齊家[363]、治國、平天下，同屬「外王」範疇，也需要以禮而治。孟子曰：「不信仁賢，則國空虛。無禮義，則上下亂。無政事，則財用不足」[364]，可謂孟子對於以禮治國的核心思想，「禮」是「義」的實踐，有禮，上下才不致於亂。

茲以滕定公薨後，孟子給予滕國世子的主喪建議一事為例：

滕定公薨，世子謂然友曰：「昔者孟子嘗與我言於宋，於心終不忘。今也不幸至於大故，吾欲使子問於孟子，然後行事。」然友之鄒，問於孟子。孟子

[360] 《孟子．告子下》。
[361] 《孟子．離婁上》。
[362] 《孟子．離婁下》。
[363] 「家」非家庭，乃家邦之家。《詩經．大雅．思齊》：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」
[364] 《孟子．盡心下》。

doi:10.6342/NTU202600358

曰：「不亦善乎！親喪固所自盡也。曾子曰：『生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮，可謂孝矣。』諸侯之禮，吾未之學也。雖然，吾嘗聞之矣：三年之喪，齊疏之服，饘粥之食，自天子達於庶人，三代共之。」然友反命，定為三年之喪。父兄百官皆不欲也，故曰：「吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也；至於子之身而反之，不可。且〈志〉曰：『喪祭從先祖。』」曰：「吾有所受之也。」謂然友曰：「吾他日未嘗學問，好馳馬試劍。今也父兄百官不我足也；恐其不能盡於大事。子為我問孟子。」然友復之鄒，問孟子。孟子曰：「然，不可以他求者也。孔子曰：『君薨，聽於冢宰，歠粥，面深墨，即位而哭。百官有司，莫敢不哀，先之也。上有好者，下必有甚焉者矣。君子之德，風也；小人之德，草也。草上之風必偃。』是在世子。」然友反命。世子曰：「然，是誠在我。」五月居廬，未有命戒。百官族人，可謂曰知。及至葬，四方來觀之。顏色之戚，哭泣之哀，弔者大悅。[365]

滕定公去世後，繼位的世子擔任喪主，然而世子認為自己學習不足，因此派然友向孟子詢問治喪的方式，卻遭到宗族的反對。宗族反對的原因是魯國的父祖輩都沒有這樣治喪，那麼這次就不需要改變傳統，並且拿出「喪祭從先祖」的理論試圖勸說世子放棄。世子再派然友詢問孟子，孟子答以「風行草偃」，揭示依禮治喪的重要性；世子依孟子所言而行，內使宗族百官知其知禮，外使四方諸侯知其哀戚。

滕定公的治喪過程，其實反映了孟子、滕國世子、滕國貴族三方面的問題。

孟子方面，反映的是儒者如何以禮輔助君王安定社會制序。第一次回覆然友的問題時，孟子一開始就引曾子之言，表示喪禮也是孝行的一環；至於喪期，就遵循天下共通的三年之喪，「齊疏之服、饘粥之食」即可。第二次回覆然友的問題時，則是站在嗣位者的角度，勉勵世子擇善固執，並且援引孔子提及國君喪禮的作法，使世子有所依循。因此可知孟子並不認為國君喪禮的禮義與一般禮義有任何不同，差別僅在於喪主為世子，所以更需要遵循禮之儀，以盡禮之義。

365 《孟子．滕文公上》。

doi:10.6342/NTU202600358

世子方面，反映了戰國時代禮樂制度變遷之下統治者面臨的問題。照理，一國之內應該不乏通曉掌故禮制的人才，然而世子卻派遣然友二度請益孟子，一則可知世子多學好問，二則反映當時禮制廢弛、所以世子不知所措。最終世子聽從孟子之言，以自身為表率行三年之禮，獲得國內外的認可。

滕國百官族人方面，反映了戰國時代禮樂制度變遷之下的貴族心態。這些人一開始反對三年之喪，雖然反對的原因沒有明確記載，但或許可以從《論語》中宰我反對三年之喪的喪期及禮制推知一二[366]。然而他們所持的理由卻是「喪祭從先祖」，先前幾代的國君都不行三年之喪，所以世子也不應該更動；這讓世子不能苟同，因為三年之喪是「自天子達於庶人，三代共之」，若要「從先祖」，不是更應該服三年喪嗎？在世子力主三年之喪後，百官朝臣也終於見識到合乎禮制的「禮之儀」，弔客也見識到「顏色之戚，哭泣之哀」表達出來的「禮之義」。在禮崩樂壞了數百年後，或許不能苛責這些貴族的想法，也許他們並沒有看過真正能盡禮之義的禮之儀，一如夏蟲不可以語冰；但一旦親身體驗過，也就能從善如流。

「禮之義」需有相應的「禮之儀」，才能貫徹「禮之制」。這個例子也是儒家學說中，禮制教化能夠「風行草偃」的最佳例證。

《孟子》書中，「禮」字出現的次數雖然不及「仁」、「義」，但全章無「禮」字卻是講「禮」的篇章，並不在少數。如果單由「禮」字出現的次數而斷定孟子較不重視禮，那麼就可能誤判孟子對於禮的認知。

五、小結

與孔子相較，孟子對於禮論的闡發，可分為以下數點：

366 《論語．陽貨》：「宰我問：『三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。』子曰：『食夫稻，衣夫錦，於女安乎？』曰：『安。』『女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！』宰我出。子曰：『予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？』」

doi:10.6342/NTU202600358

（一）將禮的本質定義為恭敬與辭讓之心

孔子認為禮的本質是「仁」[367]，孟子更進一步點出「恭敬之心」和「辭讓之心」，使之更明確。恭敬之心是與人交際時的存心[368]，即「恭者不侮人」，維持與他人適當的距離，是對人的禮。辭讓之心是對己，「辭讓」是「謙遜推讓」的意思，意即使自己謙遜而不爭。以這個角度來看，或許恭敬之心與辭讓之心，在孟子學說裡是一體兩面。

（二）在禮文隳壞時提出禮意為重

孟子之時，不知禮的情形比孔子時嚴重：孔子「入太廟，每事問」，是合禮的行為，但當時的貴族已經有人不知這樣是禮；《孟子》書中更常出現這種現象，以至於他得向時人弟子解釋他為什麼採取這樣的禮文、背後的禮意是什麼[369]，甚至必須在古禮已佚的情況下設法行禮[370]。因此，孟子面對禮文散佚的時代，說明其然（禮文）、更說明其所以然（禮意），試圖將禮意流傳下來，作為時人弟子立身行事的行禮基礎。

（三）肯定禮為仁政基礎

仁政是孟子的終極政治關懷，要達到仁政的途徑就是禮；反過來說，考察一地的禮樂，就可知該地的政治教化如何，即「見其禮而知其政，聞其樂而知其德」[371]。因知孟子肯定禮的規範教化功能。

---

367 《論語．陽貨》：「子曰：『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』」〈八佾〉：「子曰：『人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？』」

368 《孟子．萬章下》：「萬章曰：『敢問交際何心也？』孟子曰：『恭也。』」

369 如前述《孟子．公孫丑下》，陳臻問孟子受餽之原則。不贅。

370 如滕定公薨、孟子為滕國世子提出理論依據一事。語見《孟子．滕文公上》，上文已釋，不贅。

371 《孟子．公孫丑上》：「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。』」

doi:10.6342/NTU202600358

（四）強調禮有相對性

禮壞樂崩，所以君不君、臣不臣、父不父、子不子的現象時有所聞。如果經禮一直都是不可違反的經禮，那麼有時反而會扭曲原始的禮意，而造成捨本逐末的遺憾。

君臣之禮是相對的。「聞誅一夫紂矣，未聞弒君也」、「君之視臣如土芥，則臣之視君如寇讎」，釋放了士人的君臣絕對觀，使士人不再受到助紂為虐的良心譴責，不再受到聽憑主命的絕對束縛，使士人可以實踐直仁忠恕，使士人可以擇善固執、選擇真正的「義」，居仁由義。有了禮的相對性，忠直的士人可以直言而諫，也可以掛冠求去。這句話不是要人不忠於君，而是不應該以順為忠，「王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對」[372]，要以直言不諱的態度忠君。如果投君所好而不辨是非，就成了只會討好國君的「容悅者」，或者是變成「長君之惡」、「逢君之惡」的逢迎拍馬之臣，這是孟子所不樂見的，所以孟子曾批評樂正子：「我不意子學古之道而以餔啜也。」[373]因為樂正子只是為了求取俸祿而仕君，卻沒有盡到臣下該有的責任。

孟子的學說也為不良的親子關係解套。即使親子的血緣關係是絕對的，但親子之間的禮卻是相對的。舜不告而娶，是在經權之下選擇了「大禮」（不孝有三，無後為大），而不拘於「小禮」（父母之命、媒妁之言）。孟子已為天下人子指出，遇到「有不是的父母」該如何以禮行孝，而不為愚孝思想所拘。事親的禮意固然是「愛親」，但人子也不應該以順為孝而盡行愚孝，「親之過大而不怨，是愈疏也。親之過小而怨，是不可磯也。愈疏，不孝也；不可磯，亦不孝也。」[374]子女面對雙親犯錯，應該依過錯大小而採取相應的禮，親有大過、可以抱怨，親有小過，則應勸諫，如此一來才不至於過於疏遠，也不至於陷父母於不義。這反應了事親之禮的相對性、柔軟性，也是儒家孝道思想的核心。此可與孔子之言：「事父母幾諫。見志不從，

372 《孟子．萬章下》。
373 《孟子．離婁上》。
374 《孟子．告子下》。

doi:10.6342/NTU202600358

又敬不違，勞而不怨」[375]相互參看發明，更能知道儒家並不贊同今日所謂「愚孝」。

「禮的相對性」是孟子帶給後世合乎禮意的經權取捨，也是孔子「以直報怨」的具體行動，更是在身份地位與合宜之事牴觸時的的行動依據。這或許是就孟子禮論對於後代的啟發。

（五）保留禮意就能行其所無

時代遞嬗，禮也隨之變化，孔子對於餼羊、拜上、麻冕三件事的看法，充分反映了儒家重視禮意、以時為大的禮論。無怪乎孟子以孔子為「聖之時者也」。

到了孟子，即使時人門生經常向他問禮，他仍有未知之禮，如上述滕定公的喪禮，「諸侯之禮，吾未之學也」。在孟子沒學過、喪主不知道怎麼做的情況下，該如何舉行國君喪禮？孟子找出了共通的儀節：「三年之喪，齊疏之服，饘粥之食，自天子達於庶人，三代共之。」這些儀式都是為了向父母盡哀。

這件事的結果是「然友反命，定為三年之喪」。不用「循」、「行」，因為無古禮可循、滕國大臣意見不一；用「定」，代表決定了禮儀作法。雖然可能不完全是周初的喪禮，但保留了喪禮的禮意、原則，最終滕國上下都心悅誠服。

孟子表明沒學過諸侯之禮，只給予滕國世子大方向，世子舉行的喪禮卻能使「弔者大悅」，其實也就表示：核心的禮意：為什麼要舉行「三年之喪」的理由是最重要的，只要禮文能反映禮意，即使不知古禮，也能夠達到安定社會的功能。因此，只要禮意仍存，即使禮制隳壞，而上位者有心行禮，仍能制定出合乎禮意的禮制，「行其所無」。這也是孟子活化儒家禮論的貢獻。

375 《論語．里仁》。

doi:10.6342/NTU202600358

第五節　智：使心不迷路的導航

「智」與仁、義、禮三者，同屬於孟子「四端」之說，然而《孟子》一書中「四端」出現的次數並不均等。前文提及仁義禮智四字在書中使用次數：仁有一百五十八次，義有一百零八次，禮有六十九次；智僅出現三十二次，約是仁的五分之一。這或許令人懷疑「智」的重要性；然而細究孟子論智的篇章，便可得知「智」之重要性不亞於其他三者，其功能甚至可以省視「仁」心，與「聖」並列。

相較仁、義、禮三者在訓詁學上的字形字義變化，「智」字在春秋戰國時期相對複雜：它分出了「知」、「智」兩個寫法，也各自形成不同的詞義，因此傳世的春秋戰國文獻中常見「知」、「智」混用的情形，近年的出土文獻亦反映此一情形。

也因此，本文暫不討論《論語》中的智論。一是因為傳世《論語》中的知、智均已隸定為「知」字；二是因為出土文獻《定州論語》中雖有知、智之別，但並非因為詞性、意義不同而使用不同寫法，而是依篇目而定。故本文闕而不論，直接討論《孟子》書中的「智」。

一、智分成三層次

根據《孟子》書中對「智」之闡述，約可分為三層次：最初層次是常人皆有的「智」；第二層次是與「仁」並列的「智」；最高層次則是可以輔「聖」的「智」。本文依序論述，最後再分析孟子文本中「知」「智」使用頻率的代表意義。

（一）常人之智

「智」的最初層次，是常人皆有的「常人之智」。孟子肯定常人皆有智，此智具有五種特性：其一，它根植於心；其二，它是檢討反省的能力；其三，它有侷限性；其四，它有發展性；其五，人需要專心致志才能運用它。

1. 根植於心

孟子認為，常人皆有之智，乃根植於心，一如仁、義、禮：

doi:10.6342/NTU202600358

君子所性，仁義禮智根於心。[376]

本句乃界定孟子「智」論之首要論述。一方面言及「智」之來源，另一方面提及「智」之地位。由於此段僅提到心之四端，尚未提及四端發達之後的情形，因此筆者以為此處之「智」，應屬人人皆有的智。在這一章裡，智的地位毫無疑問與仁、義、禮並列。四端是人之所以為人的能力，如果缺乏「智」，即使有仁義禮，也不能成為正常人。舉例而言，若一個人的智能有障礙，那麼吾人必不會以正常人稱之，而是依其障礙稱之。

智之實，知斯二者弗去是也。[377]

「智」能知道仁、義是不可去的，由此可見，智不僅必要，而且是成立仁義二端的基礎：沒有智，人類無法判斷何者可為、何者不可為，更可能還會使吾人失去之所以為人的特質，甚至與禽獸無異。由此，便可以理解「智」對於人類的重要。「根於心」三字，說明了「智」不假外求：吾人內心先有能分辨是非的智，再來才能擴充到認識世上萬物的智；此說亦合情合理。吾人視物事，必界定其是非，如談孝順：「這是奉養父母，而不是餵食牲畜」，孔子云：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」[378]以此解釋，便可以理解「智」與其他三端無異，亦需培養、發展，並非生而完美。幼兒的智力絕對與正常成人的智力有差距，即使小時了了，但於成長過程中仍然有智力增減的可能性。因此《禮記．大學》提到「格物致知」，自有道理，或可將〈大學〉視為繼承孟子對「智」的思路。

2. 智是檢討的能力與管道

常人雖皆有「智」，然而若不能運用「智」，則仍與禽獸相去無幾；反之，若能活用「智」，始能別人禽之異。孟子認為，人類運用「智」的方式，是「反其智」：

愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬。行有不得者，

376 《孟子．盡心上》。
377 《孟子．離婁上》。
378 《論語．為政》。

doi:10.6342/NTU202600358

皆反求諸己。[379]

「反其智」，意指返回自己本身的智來看待。因何反其智？因治人不治。為尋繹治人不治之因，故需尋求智慧以思辨之。治人，即是管理人事，須有方法條理，才能服眾。若缺乏方法條理，則可能會適得其反，治絲益棼。孟子雖言「反其智」，然而未必人人皆有管理眾人之智，此時借重他人的「智」亦無不可。因為「反其智」是返回智本身，並不侷限於自身之智，例如帝王問政，宰輔在旁提供意見。孟子本身亦為齊宣王與梁惠王提出施政方針，所以孟子絕不會以為此法不妥。此段並未明確指出「智」的施者與受者，也尚未偏離大眾所使用的範圍，所以筆者視之為人人皆有之智。

另有一章，明言借重他人之智以輔助判斷：

國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與？左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之。故曰，國人殺之也。如此，然後可以為民父母。[380]

此段便是借助他人的智力來輔助自己判斷的例子。一個人或許會因為某些影響而心智被蒙蔽心智，因此孟子認為，借重他人的智力亦無不可。而且換個角度來看，孟子這段的描述正可防止君主獨斷，也能合於現今政治制度。

3. 智有侷限

人雖有「智」而有別於禽獸，然而「智」亦有侷限性。茲舉二段說明。

「昔者有饋生魚於鄭子產，子產使校人畜之池。校人烹之，反命曰：『始舍之圉圉焉，少則洋洋焉，攸然而逝。』子產曰『得其所哉！得其所哉！』校

379 《孟子．離婁上》。
380 《孟子．梁惠王下》。

doi:10.6342/NTU202600358

人出，曰：『孰謂子產智？予既烹而食之，曰：得其所哉？得其所哉。』故君子可欺以其方，難罔以非其道。」[381]

「子產智」是一般人對於子產的評價；然而「智」的子產卻不知被校人欺騙、認為魚已經回歸自然而欣喜，所以孟子才有「君子可欺以其方，難罔以非其道」的評語。這句評語指出君子也是會受騙的，所以人的智慧是會受到限制的。傅佩榮先生解釋道：「對於君子，可以用合乎情理的事欺騙他，卻很難用違背他的原則的事來矇騙他。」[382]合乎情理的事是所有人都會遇到的，即使是君子遇到此事也難免受騙；不違背原則的事只有君子能作到，因此難以用這種事情欺騙他。故筆者以為文中之「智」，也可釋為人人皆有之智。

「齊人有言曰：『雖有智慧，不如乘勢；雖有鎡基，不如待時。』」[383]

此段孟子引用了齊人諺語，說明常人智慧的侷限性。「雖有智慧」，應指人人皆有之智，因為用一「雖有」，已包含全部人都有的意思了，因為這裡的「雖有」是全稱；且此處之「智」也必定屬於小慧，因為「不如乘勢」，無法與「勢」抗衡。孟子曾言：「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」[384]換句話說，具有大智慧的人可以預算得到結果，越是智慧的人所能預見的結果也越遠。

4. 智有發展的可能性

仁、義、禮三端既能擴而充之，「智」亦應能擴而充之。

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。[385]

惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。[386]

此二段內容與「仁義禮智根於心」一文有相似之處，均以「智」屬於與生俱來的能

381 《孟子．萬章上》。
382 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 240。
383 《孟子．公孫丑上》。
384 《孟子．離婁下》。
385 《孟子．公孫丑上》。
386 《孟子．告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

力。「是非之心，智之端也」更明確揭示，原本所擁有的只有「端」，是尚未發展完全的能力，蘊含了該能力的未來發展性與成長的可能性。幼兒的智力需要經過發展才能到達正常成年人的水準，這是再也明顯不過的事實。

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。[387]

「智」是隱含在「四端」內的智，這可以反應為「智作為人之所以為人的原因」。「知」指「知道這四端是需要擴而充之」的知。這兩種不同指向的能力，同樣先驗的存在吾人的本性之中。「智」屬於行為的判斷能力；「知」屬於事物的認知能力。這樣理解的話，就不會為這裡的「智知分用」感到疑惑了。

「是非之心，智之端也」，指出「智」的主要作用是分辨是非。「是非」可以有兩種涵義：一是倫理學上的意義，二是知識論上的意義。

若論及倫理學上的意義，此段文字說明人人皆有可成為倫理人的可能性，由這可能性逐漸發展，人可以成為君子，之後是大人，最終能成為聖人[388]，可以說孟子的人格發展六境是不可缺乏智的輔助的；而且有此可能性，才有可能有人的行為，換言之，人之行為才有對錯之別。如果沒有倫理學上的可能性，則人與禽獸其實沒有什麼太大的差別，就像動物的社會不講倫理道德，以致於無法出現道德行為，一切行動只能用天性的弱肉強食為準。因此，就「成為倫理人的可能性」而言，智的地位應不亞於仁、義、禮三者。

若論及知識論上的意義，此段文字說明人有認識與分辨事物的能力。有些動物拿到玩具，卻以為是食物，咬得稀巴爛；人不至於淪落成動物，就是仰仗著「智」的辨別能力。因此可以將「智」視為有別於動物的能力，納入人之所以為人的四端之中。

5. 需要專心才能運用智

387 《孟子．公孫丑上》。

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

doi:10.6342/NTU202600358

人皆有智，然而若不能專心致志，則無法發揮「智」之功效。

> 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。[389]

「弈」即下棋，孟子認為此項技能需要的智慧並不用太高，故言「小數也」。此處談論的是小數的下棋，有「智」則能學習下棋；然而如果不專心致志，即使是小數，「則不得也」。由於弈為「小數」，則應能以常人之智學之，然而學習的成效並不在於智，而是在於專心與否，所以才有成效的差異。一專心，能發揮與生俱有之智；不專心，則連一般人的智都達不到。孔子亦曾言：「飽食終日，無所用心，難矣哉！不有博弈者乎，為之猶賢乎已。」[390]由這段話來看，可以得知孔子也認為人應該發展智力，就算只是賭博用的小智，也比完全不用來的好。而孟子之言，即是勸戒吾人：即使僅需以常人之智的小數，學習時亦須專心致志，不然只會事倍功半，甚或徒勞無功。

（二）賢王之智

「智」的第二層次，提升到能夠運用歷史經驗以保家保國，時常與「仁」並提，可謂賢者王侯應具備的「智」。

1. 智可保國

> 惟仁者為能以大事小，是故湯事葛，文王事昆夷。惟智者為能以小事大，故大王事獯鬻，句踐事吳。以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。[391]

[389] 《孟子．告子上》。
[390] 《論語．陽貨》。
[391] 《孟子．梁惠王下》。

doi:10.6342/NTU202600358

文中「智」與「仁」遙相呼應，而後文又言及「大王事獯鬻，句踐事吳」兩件史實，所以可知此處之「智」並非小智，而是在政治上運用的大智慧。「以大事小」是樂天者，而且保天下，可知這裡的樂天者指的是天子，或是握有掌握天下權力的人。能掌握天下，卻不以強凌弱，可以說是不違民意的領導者。孟子有言：「天視自我民視，天聽自我民聽」[392]，又言「與民同樂也。今王與百姓同樂，則王矣」[393]。因知「樂天者」，應是能與民同樂者，因為百姓與王同樂，而天意又來自於民意，所以說樂天者是能與民同樂者。這麼一來，天子之所以能樂，就有了其外在與內在的保證：內在樂天知命，外在由於仁心發動而能與民偕樂，故能保天下。能保住天下，還有什麼不能保護的呢？

「畏天者」是以小事大的人，也就是諸侯國的國君。周邦初定，諸侯國的領土來自天子的分配。孟子的理想中，「天子」是有民意支持的，因此對諸侯國的君主而言，必須尊敬天子；如果與這樣的天子作對，勢必招致禍患，甚至社稷不保。因此，「畏天者保其國」，是屬於弱者明哲保身的方法。為何只有智者知道如何明哲保身？這必須回歸「智」的基本定義：「判斷是非」，那麼如何明哲保身的方法也就很清楚了。一般人可能不知畏天，不懼天命，所以無法保全身命，孟子曾言「順天者存，逆天者亡」，並引齊景公之言：「既不能令，又不受命，是絕物也」[394]便是很好的警語，如果實力不足而又沒有足以應變的智慧，那麼最後就是淪落到「絕物」，自絕於物的下場。另外孟子也說「知其性，則知天矣」[395]，由「知天命」、「順天命」、「畏天命」三點來看，是很符合孔子的思想的。孔子也有「知天命」[396]、「順天命」[397]、「畏天命」[398]三者，由知到順而畏，孟子承繼了孔子的思想，自然也提倡「知

392 《孟子．萬章上》。
393 《孟子．梁惠王下》。
394 《孟子．離婁上》。
395 《孟子．盡心上》。
396 《論語．為政》：「五十而知天命。」
397 此「六十而順」，從傅佩榮先生改，見《人能弘道：傅佩榮談論語》，頁 50-51。
398 《論語．季氏》：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」

doi:10.6342/NTU202600358

天命」、「順天命」、「畏天命」的立場；在孟子看來，這三者都立於「智」或成於「智」，由此可見「智」在孟子思想體系中的關鍵地位。智者知道什麼該做，什麼不該做，這樣的選擇就給了智者活命的機會。亦即，智的第二層次是由常人之智昇華到智者之智。

2. 聖王之智仍有侷限，重點在於知改過遷善

第二層次的「智」，並非全知全能，也有可能犯錯：

> 燕人畔，王曰：「吾甚慚於孟子。」陳賈曰：「王無患焉，王自以為與周公，孰仁且智？」王曰：「惡！是何言也！」曰：「周公使管叔監殷，管叔以殷畔。知而使之，是不仁也；不知而使之，是不智也。仁智，周公未之盡也，而況於王乎？賈請見而解之。」見孟子問曰：「周公何人也？」曰：「古聖人也。」曰：「使管叔監殷，管叔以殷畔也，有諸？」曰：「然。」曰：「周公知其將畔而使之與？」曰：「不知也。」「然則聖人且有過與？」曰：「周公，弟也；管叔，兄也。周公之過，不亦宜乎？且古之君子，過則改之；今之君子，過則順之。古之君子，其過也如日月之食，民皆見之；及其更也，民皆仰之。今之君子，豈徒順之？又從為之辭。」[399]

本文「仁」、「智」並提，而且沒有談到其他的德性，可以知道至少在這一段裡，「仁」與「智」可相提並論。這一段主要談論管蔡之亂與周公之智，陳賈認為，周公如果已知管蔡將亂而依舊分封，則為不仁；如果不知管蔡將亂，則為不智。因此不仁與不智，周公必居其一。歷史的結果是管蔡叛亂，足見周公之不智。陳賈似乎講得很有道理，但他犯了預設結論的謬誤，也可說是「事後諸葛」。孟子並不諱言周公必須要為管蔡之亂負責，然而當初分封之時，是依封建禮制行事，在依循禮法的層面上，不應將叛亂的結果歸咎於周公，因此孟子的評論是「周公之過，不亦宜乎？」因為這並不是「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也」[400]

399 《孟子．公孫丑下》。
400 《孟子．離婁下》。

doi:10.6342/NTU202600358

可以以智推測的自然現象，而是「君子可欺以其方，難罔以非其道」的人心隔肚皮。由上述校人欺子產的例子可知，「智」是有侷限性的，即使身為賢人的周公、子產，亦非全知全能。因此後人或許可以批評周公使用了不明智的方法派遣不適當的人，卻不該拿不可預知的事情來為難周公。所以孟子才說周公的錯「不亦宜乎」，因為錯不在周公本身，而在管蔡自身。

3. 智者能運用歷史經驗施行仁政

> 為政不因先王之道，可謂智乎？是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其惡於眾也。……上無道揆也，下無法守也；朝不信道，工不信度；君子犯義，小人犯刑，國之所存者幸也。[401]

「先王之道」，應指堯舜文武周公一脈相傳的統治的方法，一如公孫丑所問的「不動心有道乎」的道，是「方法」的意思。孟子認為，為政如不以先王之道，不可謂智。由此可知，智者先得堯舜之道，然後能行仁政平治天下；或者可以反過來說：堯舜之所以能成就堯舜之道，就是他們妥善的運用了身為人的「智」。仁政，指的就是仁者所行的政令，因此可由此段理解仁與智的對應關係。有如此之智，才能得到如此之仁；由此可見智的地位之高，足以與仁相提並論；同時，「智」也是獲得「仁」的重要途徑。

《孟子》書中另有一處，也是以堯舜為喻，來解釋智的重要性：

> 離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員：師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。[402]

乍看之下，講述的是「道」（規矩、六律、仁政）的重要性，不過陳大齊先生認為並非如此：

> 方法與原則、在孟子書中，都可用「道」字來表示。至於「堯舜之道」，則

401 《孟子．離婁上》。
402 《孟子．離婁上》。

doi:10.6342/NTU202600358

相當於「離婁之明、公輸子之巧」與「師曠之聰」。故其「道」字、應指堯舜的才智而言，不可能解作堯舜所奉的原則，亦不可能解作堯舜所採的方法，若充作如此解，必且破壞原文整飭的文勢而陷原文於支離。「堯舜之道、不以仁政，不能平治天下」與「今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也」：先後二語、其所用文字，雖頗不相同，其所說道理，則實無差異。「不以仁政」、即是「不行先王之道也」。「不能平治天下」、即是「民不被其澤，不可法於後世」。不過前一語自因推果，謂若不種如此的因，自不會結如此的果，後一語則自果推因，謂如此的果之所以不結、非有他故，只緣如此的因之未種。前語的第二第三部分與後語的第三第二部分、所說道理、完全一致，其剩下來的第一部分、所說亦當全同。「堯舜之道」中的「道」、即是「今有仁心仁聞」中的「仁心」。仁心是心理能力。故此處之易「道」為「仁心」、與上文之推定此一「道」字為指才智、正相符合。[403]

陳氏認為此處之「道」，指的是「才智」。他先認同此段的「仁」為心理能力，因此與之相提並論的「道」也應該是心理能力，「應指堯舜的才智而言」，是智端的發用。若然，此處仁、智並提，而且以「道」稱之，足見智的重要性不可小覷。

4. 智者能取捨小是小非與大是大非

人類與生俱來之「智」，能知小是知小非；賢者王侯之「智」，則能明辨大是大非：

（百里奚）之秦，年已七十矣，曾不知以食牛干秦繆公之為汙也，可謂智乎？不可諫而不諫，可謂不智乎？知虞公之將亡而先去之，不可謂不智也。時舉於秦，知繆公之可與有行也而相之，可謂不智乎？相秦而顯其君於天下，可傳於後世，不賢而能之乎？自鬻以成其君，鄉黨自好者不為，而謂賢者為之

[403] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 170-171。

doi:10.6342/NTU202600358

乎？[404]

此段為百里奚的生平故事，智賢並提，表示「智」與「賢」同等重要。主要內容著眼於百里奚處事時的各種判斷，孟子藉此告訴萬章何者可為、何者不可為。本段重點的「賢者為之乎」，前面有一句「鄉黨自好者不為」，表示「自鬻」是關乎是非之事。如果做了，不如鄉黨自好之人；如果懂得其中的道理並且避開，則有資格稱為賢者。可見「智」的知是知非可以用來判斷賢窳，這便是對智德或智心的讚揚了。說白一點，即是能分清行為的是非黑白，也就是孟子所謂的「清濁自取」：

「有孺子歌曰：『滄浪之水清兮，可以濯我纓；滄浪之水濁兮，可以濯我足。』孔子曰：『小子聽之！清斯濯纓，濁斯濯足矣，自取之也。』夫人必自侮，然後人侮之；家必自毀，而後人毀之；國必自伐，而後人伐之。〈太甲〉曰：『天作孽，猶可違；自作孽，不可活』，此之謂也。」[405]

智者可以選擇成為清水或濁水，不智者因為思慮不周，便失去了主動權，只能隨波逐流，這就是智者與一般人的差異。

此段又可以與《論語．憲問》篇合看：

子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也。」

管仲事奉公子糾，與公子小白爭奪繼嗣之位，失敗後在鮑叔牙的薦舉下，事奉公子小白，使公子小白成為春秋五霸之首的齊桓公。如果當時管仲見識不遠，在公子糾失勢後自盡，那麼就沒有辦法保存周朝的命脈與文化了。「自經於溝瀆」是「匹夫匹婦」的見識，為了守小節而自盡，是一般人的選擇；「相桓公」則是管仲的選擇，雖然有虧於小節，但「一匡天下，民到于今受其賜」，是大義，也是澤披後世的成就。亦即，管仲在小節與大義之間選擇了大義，雖然這段並沒有提到「智」，然而

404 《孟子．萬章上》。
405 《孟子．離婁上》

doi:10.6342/NTU202600358

能夠以「經權」權衡此事之輕重，非具大智者不能為之。

5. 小智只能知小賢，大智方能知大賢

同樣是人，智慧的表現亦有差別：

> 曰：「宰我[406]、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，泰山之於丘垤，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。』」[407]

「智足以知聖人」的相反，就是「不知聖人則不智」，所以可知小智與大智，能夠探知的事物並不相同，小智僅是一般人的智力，如前述下棋，大智則可達到知聖人的程度。此章「智」「知」的詞性不同、意義也不同，顯示孟子對此二字的定義明顯不同，詳見本節第二部分。此段中，孟子先肯定孔門三子「智足以知聖人」，再依序引述宰我、子貢、有若的意見，使讀者了解孔子的賢；與論述百里奚一段類似，連結了「智」與「賢」，稱孔子賢於堯舜。孔門三子的意見，姑且可以不一一細說，但此段重心是，孔門三子「足以知聖人」之智，而三人皆稱孔子「賢」，此處的「賢」字，無論是翻譯成「賢能」、「賢知」、「賢良」，都可以說得通，傅佩榮先生便認為：

> 「賢」代表傑出。孟子認為人的傑出應有三個層面：賢能、賢明，以及賢良。賢能代表能幹，賢明代表明智，賢良則代表善良，也就是能力傑出、智慧傑出、德行傑出。[408]

---

406 宰我、子貢、有若都是孔子弟子。子貢與有若的德行在《論語》中的記載並沒有太大的爭議，可以說是《論語》中的模範生。然而孟子亦以「智」稱許宰我，難免令人費解。宰我在《論語》記載中最大的爭議，當屬與孔子辯論三年之喪的問題；僅服一年之喪能心安理得的人，孟子竟將其與子貢、有若並列，難免無法說服讀者。但無論如何，宰我也是四科十哲中言語科的高才生，若以其口才便給判斷其聰明才智，稱之謂「智」，則尚可服眾。的確孟子也是如此評論，稱宰我「智足以知聖人」，著重於「智」。如果是別的德行，恐怕孟子不會斷然採用；僅以「智」稱宰我，則表示了孟子保障宰我的言論的可信度。

407 《孟子．公孫丑上》。

408 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 352。

doi:10.6342/NTU202600358

德行傑出代表的是「仁」，智慧傑出代表的是「智」[409]，而能力傑出可以說是「才[410]」。光是仁與智便足以讓子貢認為孔子是聖人。此段又加入了能力傑出，由此更足見孔子確為史上罕有的賢人。

即使時過境遷、西風東漸，今日孔子位列世界四大聖哲[411]，儒家思想在東西方均受肯定；再回頭看宰我、有若、子貢對於孔子的評論，可謂真知灼見。能預見孔子影響深遠的三門生，不可不謂智者，那麼真正具有影響力的孔子，稱之為賢者亦當之無愧。以此觀之，足見小智能知小賢、大智可知大賢的道理。藉由智者的角度理解賢者，並以此詮釋「智」的重要性的孟子，受封為亞聖，亦不無道理了。

6. 智能判斷仁與不仁

「孔子曰：『里仁為美。擇不處仁，焉得智？』夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之禦而不仁，是不智也。」[412]

孟子直接引用《論語》，說明孔子如何「處仁」：擇要處仁，至於如何處仁，則必須透過智慧。如果不用智慧來尋找的話，就無法找到有仁德的住所。「擇不處仁，焉得智」可以寫成「擇不處仁，則不得智」，反轉回來，就變成了「得智，擇便處仁」。《論語．公冶長》尚有「未智，焉得仁？」[413]提及智與仁的關係，也就是說「智」是能審核、判斷「仁」或「不仁」的高道德屬性。如果不善用「智」，必然不能處仁。

不能處仁的後果，不僅是不能得智而已：

不仁而在高位，是播其惡於眾也。上無道揆也，下無法守也；朝不信道，工

[409] 《孟子．公孫丑上》：「子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。』」
[410] 《論語．子路》：「曰：『焉知賢才而舉之？』」
[411] 傅佩榮：《四大聖哲》，頁序 6：「四大聖哲是指『蘇格拉底、佛陀、孔子、耶穌』。」
[412] 《孟子．公孫丑上》。
[413] 在傅佩榮先生《人能弘道：傅佩榮談論語》書中，使用的是「未知」一詞（頁 179）；同時《四書章句集注》也寫的是「未知」（頁 108），《論語注疏》第八卷頁 45 寫的也是「未知」。但在羅哲海《軸心時期的儒家思想》頁 275 的引文中，所引用的是「未智」，而非「未知」。以筆者的角度來看，這裡似乎放「未智」較能符合孟子思想。知是人與物所共有，而智是四端之一唯人所獨有，因此隸定為「智」，應該是能合於孟子學說的。論語有另一段「未仁乎」，是相同語法。

doi:10.6342/NTU202600358

不信度；君子犯義，小人犯刑，國之所存者幸也。[414]

如果不仁者身居高位，那麼上下貴賤皆無法自保，亂象蜂起，要在這種世界在亂的地方求生存，只能憑藉運氣了。因此由上引〈公孫丑上〉一段，可知「智」間接關係到人的生命安全。為了保存生命，行事的一舉一動都必須透過智慧來判斷。如果不依著智慧而一意孤行的話，則不免步入「君子犯義」、「小人犯刑」的窘境。

7. 以智御勢

此外，「智」與「勢」不一定是對立不容的，常人的小智小慧有限，或許無法與「勢」分庭抗禮，因此才有「雖有智慧，不如乘勢」這句俗諺；然而具有大智者則應能結合智與勢，如武王之有天下[415]，如。若如文中智、勢二者對立，只能說這是站在一般人的角度，而不是站在大智慧者的角度來說這句話的。

孟子另有「天時不如地利，地利不如人和」[416]之說，雖然全段無一「勢」字，但無一不在談「勢」[417]。如何以天時、地利、人和攻守，意即如何取勢，就需要智慧的輔助了。

《孟子》書中提過「百里奚舉於市」，有一段以其事跡評論其智與勢，前已引述，於此略提：

知虞公之將亡而先去之，不可謂不智也。時舉於秦，知穆公之可與有行也而相之，可謂不智乎？[418]

百里奚能知虞公將亡、能知穆公大有可為，因此可知其智是足以知「勢」的。小智知小勢，而百里奚擁有大智，所以可以理清一國「將亡」或「有行」的

---

414 《孟子．離婁上》。

415 《禮記．中庸》：「武王纘大王、王季、文王之緒，壹戎衣而有天下，身不失天下之顯名；尊為天子，富有四海之內。」
《孟子．梁惠王》：「樂天者保天下，畏天者保其國。」所談亦勢。

416 《孟子．公孫丑下》：「天時不如地利，地利不如人和。三里之城，七里之郭，環而攻之而不勝。夫環而攻之，必有得天時者矣；然而不勝者，是天時不如地利也。城非不高也，池非不深也，兵革非不堅利也，米粟非不多也；委而去之，是地利不如人和也。」

417 《鬼谷子．飛箝》亦以天時、地利、人和度勢：「將欲用之於天下，必度權量能，見天時之盛衰，制地形之廣狹、岨險之難易，人民貨財之多少，諸侯之交孰親孰疏、孰愛孰憎。」見戰國．鬼谷子撰，梁．陶弘景注：《鬼谷子》（中華書局四部備要版，臺北市：中國子學名著集成編印基金會，1978 年初版）卷中，頁 3。

418 《孟子．萬章上》。

doi:10.6342/NTU202600358

大勢。智勢並舉，可見智的作用範圍及效果之大。百里奚在這段中表現出他對時勢的掌握，以及判斷的智慧，這可以說是「以智取勢」，是用智來決定行為的表現。

（三）成聖之智

「智」既然能使人知賢知仁，那麼「智」理當亦能使人有學習能力、效倣聖人。亦即，最高層次的「智」，可以引導、輔佐吾人成為聖人。

1. 智與聖相輔相成

> 「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也；其至，爾力也；其中，非爾力也。」[419]

孟子列出了許多他心目中認定的聖人，並且根據其對於柳下惠、伯夷、伊尹、孔子等四人的理解，使用了清、任、和、時四個不同詞彙形容。

什麼是「始條理」、什麼是「終條理」？朱熹的《四書章句集注》並沒有說明，傅佩榮先生則認為是「旋律節奏」[420]的意思，趙岐注則認為：「始條理者，金從革可始之使條理。終條理者，玉終其聲而不細也，合三德而不撓也。」[421]筆者則認為，趙岐與傅先生對於條理的解釋受到「金聲玉振」的影響。雖然，《十三經》中只有孟子這處將「條理」二字合用，所以注釋者與翻譯者受前面的譬喻影響是可以理解的。但實際上可以從「條」、「理」二字的原始定義理解：

條：「若網在綱。有條而不紊。」[422]這句的意思是：就像魚網在綱繩（主要的繩子）上，就會有條不紊。

---

419 《孟子．萬章下》。
420 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 262。
421 《孟子注疏》，頁 176。
422 《尚書．商書．盤庚上》。

doi:10.6342/NTU202600358

「理」的問題比較複雜，與「條」比較，意思較多，所以要找一個能匹配「條字」的意思，並不是那麼容易；但仍可以在《易經・繫辭傳上》中找到：

「有功則可大。可久則賢人之德。可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。天下之理得。而成位乎其中矣。」

「仰以觀於天文。俯以察於地理。」

可知「理」為紋路，後引申為道理、脈絡。

這樣的解釋下，「條理」不僅是關乎音樂節奏，而是找出對於世間萬物的理解與因果。因此，「始條理者，智之事也」，用智來始條理，就可以解釋成用智來理解世間萬物的意思；而「終條理者，聖之事也」，則可理解成「萬物皆備於我矣」[423]，對於世間一切萬物（或指道德行為）都有心得的意思。此段最後用射箭總結關於「智」與「聖」的譬喻，可謂非常精妙：孟子認為人可以用自己的力量達到聖的目標，而且越用力於此的人，成聖的評價也越高；但要如何知道自己走的是正道，孟子則把重擔交給了智，認為除了聖以外，要成就一個真正的聖人，還需要智。「智」可以為人指出成「聖」的正途，沒有智的輔助，可能會偏離鵠的，遠離成聖的目標。所以智與聖，兩者不可缺一，必定要同行，這樣才能保證言行舉止都能「君子行法，以俟命而已矣。」[424]

2. 智可以行其所無

智者有開創的能力，可以「行其所無」：

天下之言性也，則故而已矣。故者，以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者，若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。[425]

這章主要談禹的事蹟。孟子認為禹因為是智者，所以治水才能快又有效。再深

423 《孟子・盡心上》。
424 《孟子・盡心下》。
425 《孟子・離婁下》。

doi:10.6342/NTU202600358

入探究：每件事都有構成其本身的來龍去脈，要做的是先掌握來龍去脈；一掌握到，那麼要處理事情也就容易了。就像一團繩結，只要找到線頭處，總有一天能解開。本章所言亦僅如此，所以作為結論的譬喻是「千歲之日至，可坐而致也」。舉一個容易理解的例子來說，就像六十甲子，只要知道了六十甲子的排列順序，即使是兩千年前的歷史，也能透過計算的方式算出當天某時刻的八字。

當然，此處難免出現「先有雞」還是「先有蛋」的疑惑：禹是先有智才能行水，還是行了水了可謂智？但這問題無關緊要，一如孟子所言：「然則子非食志也，食功也。」[426]只要禹有治水的本領，得知禹有聖人的智慧，既有志，又有功，這樣就夠了。

3. 智是幫助成聖的必要條件

「子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。』」[427]孟子引用了子貢對孔子的評價：「仁且智，夫子既聖矣」。這裡的問題是：「聖」需要同時具備智與仁嗎？還是有其一即可？雖然沒有明確答案，但根據此段引文，「聖」絕不能缺少仁、智其中之一；以文脈來說，應是指同時具備二者。另外從「學不厭」來看，可知「智」與其他三端一樣，都必須要有使其成長茁壯的動力、也必須要持續發展。若不然，則智之端不發芽，也就無法成為智者，無法成為智者，就只能是平庸之輩——因此重點在於有沒有讓智端發展。雖然子貢在此只提到「學不厭」可以稱之為智，然而智不能光靠「學不厭」而茁壯，「學而不思則罔，思而不學則殆」[428]可補子貢理論之不足，也說明光靠學習是不夠的，必須「日知其所亡，月無忘其所能」，才「可謂好學也已矣」。反思並發展自己所學到的知識，與判斷知識本身同等重要，這一點是修身的君子必須要多注意的。

426 《孟子．滕文公下》。
427 《孟子．公孫丑上》。
428 《論語．為政》。

doi:10.6342/NTU202600358

二、良知良能新解

本段的重心，是想追究孟子學說中的大哉問：「良知」該如何解釋。

先前在本章第二節「仁：人心所居的安宅」，已經先提到「良知、良能」與「親親」之間的關係，也闡明了「良知」「良能」是固有的能力；本節將繼續細究「良知」、「良能」。

良知、良能出現在同一段落中，孟子以之為「親親」的基礎：

> 孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。」[429]

往常的注解幾乎都把「知」當作知道，如傅佩榮先生將其解釋為「不用思考就知道的」[430]，只解釋了「知」，很少解釋「良」字。原文後半的愛、敬、親、仁、義，都是孟子思想中時常強調的重要德行。當考慮到這些德行以後再回頭來看，前面的幾個「知」字的用意應該有所不同。

相對於知的問題，陳大齊先生提出對於「良知」的見解：

> 孟子書中所用「良」字、其義有二。其一、告子上篇云：「人之所貴者、非良貴也。趙孟之所貴、趙孟能賤之」，「良」是固具的意思，是本然的意思。若按此義，則良能良知、應解作固具的能與知或本然的能與知。其二、滕文公下篇云：「天下之良工也」，「良工」與上文的「賤工」相對，告子下篇云：「今之所謂良臣，古之所謂民賊也」，「良」與「賊」相對，故「良」是善良的意思。[431]

陳氏將「良」釋為「固具」，本來就具有的意思；然而不僅在《孟子》文本本身少見此義，在先秦的文獻裡也很難找到把「良」解釋成「固具」或「本然」的意思。

---

[429] 《孟子．盡心上》。
[430] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 361。
[431] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 207。

doi:10.6342/NTU202600358

因此必須分別探究「良」與「知」的意義演變。

（一）「良」、「知」解詁

1. 良

「良」在甲骨文時期的字形是中央為一方形、上下各有兩條彼此間等距的曲線，原始造字意義不詳，或認為是橫跨水流之上的建築物，或認為是「廊」的本字。



《甲骨文合集》24472　《甲骨文合集》13936　《甲骨文合集》27527

圖 1　甲骨文的「良」字

在甲骨卜辭中，可釋文的「良」字文例，至少有二種用法：一是地名（專有名詞）[432]，二是善、好[433]。由卜辭文例可知，「良」字在商代雖然仍保留象形或會意的字形，但也可假借為「良善」、「好」之意。

至西周時期，「良」字亦大多為良善之意。《詩經》中，「良」字大多用作形容詞，少數用作名詞，意義均為「良善」[434]，皆無「固有」之意。

東漢許慎《說文解字》釋「良」字云：「善也。从亩省，亡聲。」[435]至於「亩」字，「滿也。从高省，象高厚之形。凡亩之屬皆从亩。讀若伏。」[436]也就是許慎認

[432] 郭沫若主編：《甲骨文合集》冊 8（上海：中華書局，1977-1983 出版），頁 3117，編號 24472（一期甲骨）：「丙辰卜…貞：王其步于良，無災？」意思是：「在丙辰日占卜，占卜的事情是：君王將要到『良』這個地方去，是否沒有災禍？」

[433] 《甲骨文合集》冊 5，頁 1976，編號 13936（一期甲骨）：「壬辰卜，■貞：婦良？有子？」，意思是：「壬辰日占卜，■（占卜者之名，目前無法識讀）占卜的事情是：媳婦是否良善？有沒有子嗣？」或冊 13，頁 4929，編號 39670（摹本）：「丙子，卜：婦良？」意思是：「丙子日占卜，媳婦是否良善？」又冊 9，頁 3400，編號 27527（三期甲骨）：「良妣庚王」，此拓片文字不全，但尚可推測為贊許之辭，「良妣」可譯為「美好的女性祖先」。

[434] 如《詩・陳風・墓門》：「夫也不良，國人知之。」《詩・唐風・綢繆》「今夕何夕？見此良人」《詩・鄘風・鶉之奔奔》：「人之無良，我以為兄。」均為良善之意。《易經》、《尚書》中亦然，如《易・大畜》：「九三，良馬逐，利艱貞。」《尚書・周書・呂刑》：「非佞折獄，惟良折獄。」亦為良善之意；未見「固然」之解。

[435] 清・段玉裁：《說文解字注・亩部》，頁 230 上。

[436] 清・段玉裁：《說文解字注・亩部》，頁 230 上。

doi:10.6342/NTU202600358

為「良」字是「畐」字的簡化，「畐」本有高厚之義，「良」的意義也相去無幾。許慎著《說文解字》時尚無甲骨文出土，因此其對於「良」字的文字演變解釋雖然有待商榷，但對「良」字的釋義卻是值得參考的。

2. 知、智

在甲骨文中，有幾個形似「智」字的文字，或从矢从子从口，或从大从子从冊，甚至有从大从口从子从冊一共四個部件的文字，《新甲骨文編》均將之隸定為「智」。其造字原因，或可理解為大人將竹冊上的內容講解給小孩子聽。然而有些甲骨文字的部件距離甚遠，究竟是否同屬一文字，又是否能隸定為「智」字仍待商榷。

傳世金文中，寫作「知」（从矢从口）字的例子非常稀有；但寫作「智」字的例子卻所在多有[437]，寫法大致有兩種：一種是从大从口从于从日，另一種是从矢从口从于从日。前者符合上述甲骨文造字原因（大人講竹冊的內容給小孩子聽，「于」為「子」的訛變，「日」為「冊」的訛變），後者則是以「矢」字為「智」字的聲符（「大」字訛變為「矢」，並成為聲符）。

出土的戰國竹簡，雖因地域不同而寫法不同，但「知」字仍然不多見，「智」字則屢見於篇，如上博與楚地竹簡均用「智」字表示智慧或知道。以竹書《五行》篇為例，智、知均作「智」。[438]竹簡反映了當時人的用字習慣，因此或可推測戰國時代「智」與「知」依然為同一字，尚未明顯分化。

到了秦統一六國文字，也採取了以秦系文字為主的造字原則，以「矢」表示聲符的「智」（秦系文字），並收錄簡化後的「知」字。

約莫在漢初，「智」、「知」開始分道揚鑣，馬王堆漢墓出土的帛書《老子》便是一例。由是以「智」表智慧智識、以「知」表知道瞭解。於是到東漢許慎的《說

智

[437] 董蓮池：《新金文編》卷 4（北京：作家，2011 年一版），頁 249。

[438] 郭店〈五行篇〉，只有「智」字而無「知」字，見龐樸：〈郭店楚簡〈五行篇〉釋文〉，《竹帛〈五行篇〉校注及研究》（臺北：萬卷樓，2000 年 6 月初版），頁 4-5。龐先生將簡 14 隸定為：「智之思也長（長），長則得，得則不亡（忘）。」簡 25 隸定為：「見而智（知）之，智也。」

doi:10.6342/NTU202600358

文解字》，就收錄了知[439]、[440]兩種字型。

經上述「知」、「智」演變過程可知，戰國時期秦楚二地通用的應該是「智」字，並且兼有智慧與知曉的意思。孟子為戰國時期學者，或許寫作之時極有可能為「智」字，蓋以「知」字尚不普及之故。

（二）是「良知」，還是「良智」？

「良知」如何解釋？以今日知、智二字截然二分的使用情形來看，吾人可能先入為主以為「良知」就是「良知」，與智不同，別無二解；然而在先秦文字中，「知」、「智」二字的用法並非涇渭分明，亦即，「良知」的原始意義有可能是「良知」，但也有可能是「良智」。因此，不得不以文字學理論，探究孟子書中「知」、「智」的使用情形。

由於目前尚無出土《孟子》，因此吾人僅能使用宋代以後的傳世版本，這些版本經過隸定、傳鈔，可能已非原貌；尤其「知」、「智」二字在漢代以後用法明顯有別，因此無法確定原始版本的孟子是否已分用「知」「智」二字、代指不同哲學概念。是故，本文的處理方式是：以現行版本隸定的「知」「智」為主，再依據文中詞性，爬梳孟子的「知（動詞）」、「智（名詞）」有何哲學意義，進一步釐清是「良知」還是「良智」。

1. 知為認識（動詞）、智為判斷力（名詞）

在孟子文本中，「知」字一共出現了九十四次，其中絕大部分可以解釋為「了解」或是「知道」，都是動詞。但有幾個知字，卻不能以此解釋，如：

> 五月居廬，未有命戒。百官族人，可謂曰知。[441]

本條的「知」應為形容詞，可能是「見識廣」的意思。

[439] 清・段玉裁：《說文解字注・矢部》，頁 227 下：「知，詞也。从口矢。」
[440] 清・段玉裁：《說文解字注・白部》，頁 137 上：「智，識詞也。从白亏知。」
[441] 《孟子・滕文公上》。

doi:10.6342/NTU202600358

孟子曰：「人之有德慧術知者，恆存乎疢疾。」[442]

此處的「知」應解釋為「智」，因為德慧術都是名詞，且此句為有無句，所以可知「德慧術知」是一個名詞詞組。而且能與德、慧、術相提並論，可能不是小知而是大智了。傅佩榮先生釋之為「見識」[443]。以「慧」釋「智」，可以見得傅先生學問精妙之處。

另一處同時出現知、智二字：

（陳賈曰）周公使管叔監殷，管叔以殷畔。知而使之，是不仁也；不知而使之，是不智也。[444]

「知而使之」、「不知而使之」，兩個「知」都是動詞，原文應為「知之而使之」、「不知之而使之」，後文都省略了受詞（管叔有可能叛亂之事）。所以此處的「知」是知道、理解、能分辨。「智」則是天生帶有的「智慧」，可以用於判斷。此處即是以「智慧」判斷「理解或知道」的例子。「不知」則→「不智」，也就是「智」則→「知」。

此外尚有數例：

智之實，知斯二者弗去是也。[445]

知虞公之將亡而先去之，不可謂不智也。[446]

「宰我、子貢、有若，智足以知聖人，汙不至阿其所好。[447]

「是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也……孔子曰：『為此詩者，其知道乎！』」[448]

以上數段可以把智歸屬於「判斷力」，而知歸屬於「認識」。這樣的解釋完全合於孟子學說，因為對孟子而言，「智」是用來判斷行為的「是非之心」。這表示孟子認為

---

442 《孟子．盡心上》。

443 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 567：「『德慧術知』中的『德行』，是需要長期來實踐的；『智慧』是指天生才智的表現；『謀略』是指懂得如何去運用技巧；『知』就是見識，做到見多識廣。」

444 《孟子．公孫丑下》。

445 《孟子．離婁上》。

446 《孟子．萬章上》。

447 《孟子．公孫丑上》。

448 《孟子．告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

與生俱來的是「智」，而不是「知」；「智」屬於判斷行為的能力；「知」則是認識力，兩者完全是不一樣的能力。由此觀之，良知良能的良知，應該屬於判斷行為的能力，而非認識事物的能力。良知用於判斷什麼是良，而非單純的知道什麼是良。以動態的方式來解釋良知良能或許更能貼近孟子原意。

當然，傳世《孟子》文本中，也有將名詞隸定為「知」的例子：

> 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。[449]

此處之「知」與前三句排比句型的仁、義、禮一樣，是在主語的位置，故為名詞，應隸定為「智」。孟子將仁義禮智並排的地方不只一處，如：「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」[450]及「君子所性，仁義禮智根於心」[451]，可見不是孤證。「仁義禮智聖」，則是〈五行〉篇中的五行（五德）思想，所以也可以確定是「智」而不是「知」。無論解讀《孟子》文本或〈五行〉篇，都有探別「知」「智」二者使用情形的必要。

2. 形容詞的「知」與「智」

「轉品」是漢語中很常見的修辭法，所以研究「知」、「智」二字，也必須考慮到它們的詞性不見得永遠是動詞、名詞，後面加個「者」字，就成了複合名詞：「知者」是知道某事的人、「智者」是有智慧的人；知、智就變成形容詞了。

「智者」，在今本《孟子》中凡四見：一見於〈梁惠王下〉，「惟智者為能以小事大」，指的是有智慧的人；三見於〈離婁下〉的「天下之言性也」一章，然而此章難解，需要逐字解詁，因此在本論文第三章第三節詳細討論。

「知者」凡五見，但依句讀扣除「有德慧術知者」一則，其餘四件為：

> 孔子為魯司寇，不用，從而祭，燔肉不至，不稅冕而行。不知者以為為肉也。

449 《孟子．盡心下》。
450 《孟子．告子上》。
451 《孟子．盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

其知者以為為無禮也。[452]

所不慮而知者，其良知也。[453]

知者無不知也，當務之為急；仁者無不愛也，急親賢之為務。[454]

「孔子為魯司寇」一段，「不知者」、「知者」相對，指「不知道（原因）的人」「知道（原因）的人」；良知一段，「不慮而知者」，所以前一個知指的是不需要思慮就能知道的人，後一個「知」則可能含有「智」的含義；知者無所不知一段，「知者」、「仁者」並提，可以判斷此「知」為與仁呼應的「智」，因此「知者」應該理解為「智者」。

故知：在隸定之後，「知者」是指了解、認識情況的人，「智者」是指有智慧的人

相較於「良」的演變單純，「知」、「智」二字的演變較為複雜，牽涉到文字學的問題：「知」或「智」孰先孰後？造字原因為何？字形如何變化？何時開始通假或分化？最後則是：《孟子》書中的「智」與「知」，是孟子在書寫之初即有意識地分成二字，還是典籍在傳抄過程中經後人分為二字？

由於至今尚未出土竹書或帛書本《孟子》，因此僅能據現存傳世版本討論「知」與「智」二字的使用分化情形。目前所見傳世版本孟子，最早為宋、元時期刻本。清代阮元據宋石經等校勘，在《孟子》的校勘記中，並無針對知、智二字的校讎考訂，可知其所據版本「知、智」已分開使用，亦即，宋代以後傳鈔的《孟子》，已根據用法而分別以「知」、「智」兩字隸定。由於現無更早版本以供參驗，故無法得知《孟子》成書之初「知」、「智」二字的使用情形；但根據竹簡〈五行〉、帛書《老子》的情況判斷，或許《孟子》寫定之初仍是知、智未分。然而到了〈五行〉篇的年代，「將『知』視為覺醒認知能力之過程，並分為『聖』、『智』兩種」[455]，這或

[452] 《孟子．告子下》。
[453] 《孟子．盡心上》。
[454] 《孟子．盡心上》。
[455] 末永高康著，佐藤將之譯：《性善論的誕生》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2023 年 8 月初版），頁 8。

doi:10.6342/NTU202600358

許可以當成〈五行〉篇與《孟子》成書先後順序的參考[456]。

（三）良知、良能的詮釋

以文字學爬梳「知」、「智」之文字演變之後，就可以發現「良知」有兩種可能的隸定：一是「良知」，一是「良智」。所以，必須重新省視良知良能一段，以確認何者較為合理。

> 孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。」[457]

1. 「良知」，應為「良智」

依孟子之文字使用方式，將「親、仁、愛、義、敬」這些德行詞彙一一分類，可以知道「親、仁、愛」三者都是與「仁」有關的詞彙，而「敬」在其他段落雖然屬於「禮」，但在此段是「義」的屬性之一。因此可知，孟子於此段闡明人類從小就有仁義二端；而仁義二端，孟子則用良能良知來解釋。

「能」較易理解，就是「可能性」，或是能力。「知」，筆者釋為「良智」，也就是好的智慧，而不是好的知識——因為知識需要後天的習得，但智慧是先天的能力。

四端之「仁」、「義」、「禮」，均為人之本能與有別於動物之處；換句話說，若此處良知的「知」僅解作「知道」或「認識」，則動物亦能不慮而知其本身能知的

---

[456] 末永高康先生即認為〈五行〉的成書時間確定比孟子還早：「楚簡「五行」出現以後主流轉向，目前確定「經」的成立先於孟子，並認為「經」與「說」的作者並非同一人」（見《「性善論」的誕生》，頁 55-56）。但筆者認為，目前證據還不是十分充分，像本文此處所提的智知相對，就是時間先後差次的證據。因此筆者還是認同〈五行〉篇與《孟子》的成書時間先後未定。其實末永先生可能自己也沒意識到「知」「智」二字有意義轉化的過程，同書頁 61-62：「『聖』、『智』這兩種『認知能力』完全覺醒後能『知』『君子之道』與『賢人』，此階段便是『聖』、『智』的階段，被列於『聰』、『明』的階段之上……從此進入能知君子（之道）的『聖』、『智』階段。」。由這點可以知道，末永先生沒有留意到文字意義的演變。事實上末永先生所引用的簡文，有一部分仍是知智通用，如簡三十：「見而智之，智也。智而安之，仁也。」，末永先生便逕自釋為：「見而知之，智也」（頁 68）。當然「知」「智」二字在文字歷史演變下有可以通假的時期，這是無庸置疑的。但相對的「知」「智」二字的意義何時分家這個問題，也相當重要。如果忽略這一點，文章的說服力就會大打折扣。由此逕自推論〈五行〉篇成書年代一定早於《孟子》，竊以為不妥。

[457] 《孟子・盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

事物，即「動物亦能知」，那麼就無以區別人與動物之知。相對來說，四端除智外，皆為人類特有的能力：動物不能仁，沒有義，不懂禮；然而若動物與人類有相同之「知」，便與孟子理論扞格。故此處之「知」，應解為「智」，屬於人類特有的四端之一，說明人是有能力「判斷」是非，但禽獸則無。這樣的說法應更契合孟子理論，也才能說明即使禽獸也有知（用以認識），但禽獸沒有「智」（用以判斷行為是非），所以人有良能與良智，才能異於禽獸，進而導出仁義二端。

2. 良知良能非「性」

然而以往的看法，常把良知良能與「性」混同，如陳大齊先生便以良知良能為「性的別名」：

> 故就性而論，必然既固具又善良。若有固具而不善良的，或有善良而非固具的，在孟子看來，應當不屬於性。良能與良知、依孟子所描述，可謂是性的別名，其兼有固具與善良二義，自屬當然。[458]

把「性」與良知良能結合起來，無異於把良知良能視同為人之所以為人的原因。但果真如此？假使陳氏所言為真，則僅言「良知良能」即可，又何必另外再把「性」的意義套進去？為何又要另外提出「性的別名」，令人費解？必定孟子覺得必須特別提出良知良能，所以才會額外出現這兩個哲學名詞。由此觀之，良知良能等同於「性」的說法，尚有待商榷。

傅佩榮先生則主張「良知是對善的要求」：

> 良知是善的嗎？其實良知不是善的，良知是對善的要求。注意「要求」兩字，人有良知，代表有對善的要求，良知只要清明，要求就會由內而發；只要真誠，要求由內而發，就能主動行善。相反的，就算人有良知，但還是會做壞事，這就是昧著良知，糊里糊塗。因此「良知良能」本身不是善的，而是對善的要求。[459]

[458] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 208。
[459] 傅佩榮：《孟子：浩然正氣與成功人生》，頁 78。

doi:10.6342/NTU202600358

誠然，如果良知不是善的，那麼良知的「良」的定義是什麼？是界定「知」嗎？還是界定「對善的要求」呢？這兩個問題都很難回答。如前所述，「良」就是「善」，然而文中並未定義何者為善。如果說仁義禮智是善，則吾人已知仁義禮智之善，而無需透過良知良能了，良知良能的「良」反成贅詞。若釋為良知良能是追求善才叫作良、所以叫作良知良能，但如果採用這種說法，語辭構造應該變成「智良」「能良」的動詞＋名詞結構，即「能作好事」、「能知好事」，才能自圓其說。

3. 良智＝好的智慧判斷能力，良能＝行好事的能力

因此，筆者的解釋是：「良知」為「良智」，好的智慧，用以判斷是否合於道德，「智之實，知斯二者弗去是也」，良智的重點在於「判斷」。「良能」，行好事的能力，重點在於「實行」。

至於傅先生所謂的「就算人有良知，但還是會做壞事，這就是昧著良知，糊里糊塗。」這句話也可以進一步推論：人有良知，但人還是有可能作壞事，所以良知良能不能保證人的所作所為一定是善的，如欺騙子產的校人；甚至可以誇張地說，人也可以有惡知惡能，以解釋人何以行惡，也完全說得通。再者，驅使我們行良知良能的力量根源從哪裡來？這些都是需要好好說明的地方。

竊以為，傅佩榮先生的見解合理：良知良能不一定是善的。只有在良智的判斷下作了正確的選擇時，而行使適當的行為後，「智」才變成「良智」，「能」才變成「良能」。如果選擇的答案或方向錯誤的話，那麼「良」字自然是必要去掉的。所以筆者肯定傅先生的說法，良知良能必須身體力行，只有發展天生自帶的不慮而知的「智」，與能不學而能的行為，才能算得上是良智良能。沒有發展出來就是隱而不顯，那就無以得知人是否有良智良能了。例如一個人從不行善，吾人斥責他沒有「實現」良智、良能；但只要此人開始行善，吾人才會稱許此人有良智、良能。由此可見，良智良能是潛能，是需要身體力行的。良智良能本於天生，與四端一樣是與生俱來的；但本於天生的只是潛能，如果不實現，就相當於沒有，一如有四端卻不擴而充之。落實以後，才能稱為良智良能，重點在於「實行」——用於判斷及發

doi:10.6342/NTU202600358

展潛能，這才是良智良能的重要意涵。

三、小結

傳統上不太討論孟子的智論，因此本文稍稍論之。與「禮」的情形相同，孟子亦採「無言而言」的論述，即不明說是「智」，但擺明是智中事的使用法。如子產與校人一段「故君子可欺以其方，難罔以非其道」[460]，討論的仍是智與不智。

從《孟子》書中，可以看出「智」分為三個層次：常人皆有之智，仁者之智，聖者之智。但這不表示智有三等，而是表示人類之智均可由常人成長到聖人之智。相對地，如果不用心注意的話，智也很容易遭到惡用[461]，這是必須注意的。

那麼，要如何確認吾人之智合乎善？唯一能保證的，只有：「孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。」[462]依孟子所言行事，循孟子所倡思慮「大人者，不失其赤子之心者也」[463]，只要保持與生俱來的「赤子之心」，那麼就自然能行於「仁義禮智」的道路上。如此，就能保證行為不會出錯。且，孟子所提的是人人皆有的能力，只要發展天生的人之為人的本性，便是人人皆可躬行的方法。誠如其言：「夫徐行者，豈人所不能哉？所不為也。」[464]端看行為人是否發展自身的智與能。

---

460 子產他被校人所騙，這說明智者並非知道所有的事物，而只是知道「道理」、具有「判斷行為價值的能力」。校人也不是智者，因為校人並沒有發展他的良智。

461 如「以鄰為壑」的白丹，自認治水能力勝過大禹，孟子卻對其評價不高。語見《孟子．告子下》：「白圭曰：『丹之治水也愈於禹。』孟子曰：『子過矣。禹之治水，水之道也。是故禹以四海為壑，今吾子以鄰國為壑。水逆行，謂之洚水。洚水者，洪水也，仁人之所惡也。吾子過矣。』」

462 《孟子．盡心上》。

463 《孟子．離婁下》。

464 《孟子．告子下》。

doi:10.6342/NTU202600358

第六節　本章小結

要總結《孟子》四端之說並非易事，在此先具體說明孟子如何以宅喻四端，再以「嫂溺援之以手」為例，剖析四端的發動。

一、安宅之喻

經由本章探討，已知孟子以宅喻仁、以門喻禮、以路喻義；至於智，雖然沒有明喻，但可以理解成引導吾人回歸安宅的方式。孟子之喻十分明確，然而今日吾人讀之，卻可能因為不熟悉古建築配置而產生誤解，例如「門」是否在安宅之內。茲以《爾雅．釋宮》解釋先秦建築構造，使讀者更容易理解孟子的譬喻。

宅，《爾雅．釋言》曰：「宅，居也。」雖然先秦典籍中的「宅」有時可指陽宅[465]、有時也可指陰宅，但理解成居住之地，應無問題。

門，《爾雅．釋宮》曰：「閎，謂之門。」而「閎」，宋代邢昺疏曰：「閎，廟門名。」如果再搭配後文「門側之堂，謂之塾」[466]來看，則可得知所謂的「門」並不是今人想像中的連接房間的門，而是建築物外牆上的「正門」。且，「門」是象形字，造字原理是一左一右兩扇，有別於獨扇的「戶」。因此可知門的位置是在宅外的圍牆上，是進出整棟建築物的正門；孟子以門喻禮，也就象徵這是正正當當、進入安宅的方式了。

至於孟子未曾給予喻依的「智」，筆者淺見：「智」是引導人往返安宅的方式，可以是照亮夜路的明燈，可以是指引方向的羅庚。若結合「智的三層次」，則可以「能見度」為喻：常人之智，所見範圍不廣，可能只看得見路，而無法確定此路是不是通往安宅的「義」之路；賢王之智，所見範圍較廣、較能判斷此路是否通往安宅，即使不小心行錯，也能迷途知返、重新找到正確的路；成聖之智，可以明確判

[465] 作生人所居的陽宅解釋者，如《孟子．梁惠王上》：「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。」

[466] 「堂」是建築物中高起的平臺，《論語．先進》：「由也升堂矣，未入於室也。」門旁邊有高起的平臺「塾」，可見進了門以後並不是直接就到了室內。因此可知此「門」為圍牆上之門。

doi:10.6342/NTU202600358

斷此路是否通往安宅;即使眼下無路可循,也能眺見安宅所在,使心回到仁之安宅。

因此，若以建築之喻解釋孟子四端的發動，應該是：

人心因故放失，在安宅（仁）之外。此時想要尋找道路返回，然而不是所有的道路都是正路（義），有些路可能更將人心帶離安宅（仁），所以要以「智」判斷此路是否可行。不過，「智」可以照亮的範圍不見得充足、可以引導的方向不見得正確，就像燈籠不夠亮、羅庚受影響，因此平日也要使燈籠夠亮、使羅庚準確。到達安宅之後，還需要找到正門，才能堂堂正正回到安宅之中；如果行不由徑，甚至踰牆而入，就都不能算是以正當的方式回到「仁」之安宅了。

附上鄭玄的〈儀禮士堂圖〉[467]以供參考：

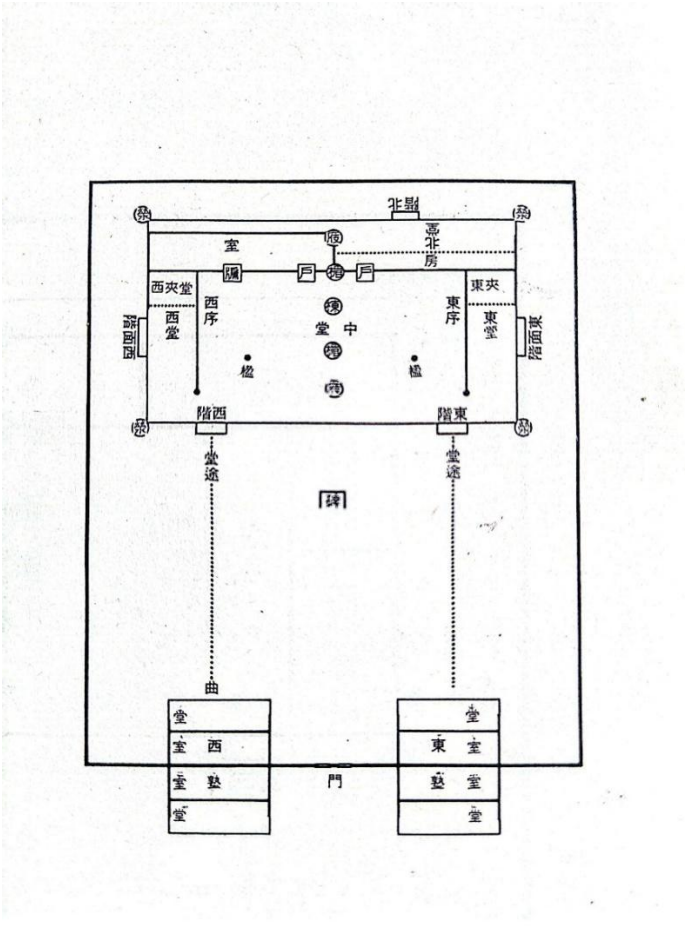


圖 2　儀禮士堂圖

[467] 林會承：《先秦時期中國居住建築》（臺北：六合，1984 年 4 月初版），頁 130。《孟子》書中不止一次以建築物為喻，其身份為士人，故筆者以「士堂圖」說明安宅之喻。

doi:10.6342/NTU202600358

二、嫂溺援之以手

最初看到「嫂溺」，所以觸發了惻隱之心，也就是「仁之端」，此時心上不安，要讓心回到「安宅」裡去；亦即，「仁之端」是外在事物觸發了安心的動機，進而出現追求安心的目的。

既然希望讓心回到「安宅」裡，此時就需要走上正確的歸途。面對「嫂溺」這種令人惻隱之事，可以選擇遵守經禮「男女授受不親」，然後冷眼旁觀；但也可以衡量輕重緩急，因「不忍人之心」所以「援之以手」採「義行」的路。有兩條路，一定有一條是自己更不願意走的，「義之端」也就開始作用了，於是「羞惡之心」就發動了。因為討厭見死不救、覺得見死不救會讓自己心上不安，所以「義」才能引導已觸動的惻隱之心走回「安宅」之中。

「義」的路帶到了，此時就要面對下一個問題：如何讓心進門、該從哪一扇門進去。經禮「男女授受不親」，是正規的禮節，可以避免男女之嫌、惹來不必要的閒話，就像正門一樣；「援之以手」，則打破了男女之防，在平常時候是踰矩非禮的，就像後門一樣。但此時執意走正門並無法讓自己的惻隱之心回到安宅之中，反而需要悖離常態、權衡輕重，才能拯救嫂嫂的性命，也才能讓自己心安，所以最終選擇了「援之以手」——思考、選擇的過程，就是「智之端」，就是「是非之心」。

惻隱之心回到安宅的最後一件事就是開啟正確的門。由正門登堂入室也能進到宅子裡，由後門便宜行事也能進到宅子裡，正常的情形下都是由正門歸宅，但也有少數狀況必須變通才能到家。在「嫂溺」的事件裡，如果不知變通、嚴守「男女授受不親」之防，那麼造成的遺憾與原先惻隱之心背道而馳，就不算回到「安宅」裡了；但如果基於仁德而發的義行「援之以手」，雖然違背了一般情形的禮節，但卻能救人一命，那麼也就能讓惻隱之心回到安宅之中。

可以說，孟子認為一切的行為發端都要合乎「仁」的運作，仁的程度越高的行為，其道德更優先、道德價值更大。這一點可以參照前文的「經權」之說，「經禮」

doi:10.6342/NTU202600358

與「曲禮」之論述。是故，孟子可謂繼承了孔子的核心概念：「仁」。就順序來說，仁具有絕對的「優先」及「在先」性：「優先」性指對於其他三端來說，「仁」是最優先發動的。例如惻隱之心、援之以手之心，這些都說明了仁是在一切行動中最優先的反應；「在先」性則是說明，「仁」對於其他三端來說，仁永遠在其他三端之先，這不僅是時間上的「在先」，也是邏輯上的「在先」。意即其他三端在發動時，就蘊含了「仁」的內容與要求。換個角度思考：如果沒有「仁」，即沒有「安宅」，那麼「門」與「路」都失去意義。因此可以說「仁」是其他三端賴以實現的前提，沒有這項前提，則其他三端失去其核心價值。吾人可以思考，如果沒有仁的話，那麼怎麼說明「義、禮、智」的內涵？失去「仁」，則「義、禮、智」變成單純的外在行為與約束，雖然表現出來的行為可能沒有太大的差別，但卻變成只是演戲、作秀，不是實際出於真心所做的行為。這樣的行為不能說是完全沒有價值的。但就善心、善行、善果的三階段要求來看，顯然沒有「仁」的行為就失去了「善心」一層，其價值低於有「仁」的善心，自是不言可喻的。雖然吾人仍然可以說在「善心」一層是「我想行義」、「我想行禮」、「我想行智」，這是可以成立的；然而再進一步問：為什麼想行義、行禮、行智？則結果必定返回：「我有仁心」，這一點可以說是一切道德行為的起點。只有掌握了這點，才能避免道德起點無限後退的難題。

doi:10.6342/NTU202600358

第三章　孟子性論

第一節　孟子之前的儒家性論

《論語》中可見關於「性」的內容，就只有「夫子之言性與天道，不可得而聞也」[1]與「性相近也，習相遠也」[2]兩處。孔子談不談性與天道？或許談，但對於子貢而言，「不可得而聞也」，也就是沒能聽到這些訊息了。至於「性相近，習相遠」，也就是肯定人與人的特質是相近的，但後天習慣不同、造成了差距。不過，孔子雖然並沒有深入討論「性」，然而《論語》中，還是可以找到一些蛛絲馬跡。如葛瑞漢言：「在孔子的凡俗的一面有這樣一種認識，神聖的東西被理解為獨立於個人意志之外的向善的力量，它並非源於外在的精神領域而是固著在人際間的禮儀關係的自發性之中。」[3]

然而到了孟子，他完成了「性善」論，從孟子回答公都子、孟子與告子的論辯中，也可以窺見當時存在的性論不止有性善一種；至於存在哪些性論，只能籠統地從《孟子》書中略知一二。從孔子至孟子，這兩百餘年間的性論發展，並不明確。

直至西元 1993 年，郭店楚簡出土，其中〈性自命出〉一篇，揭開了孔子之後、孟子之前心性論的樣貌。研究者李天虹先生對它的定位是：

> 《性自命出》的主要價值，在於其心性論。傳統研究認為，儒家的心性論說，至孟子方成體系。《性自命出》的出土，則證明孟子之前，儒家已經形成了一套比較成熟的、細致深入的心性理論。其心性論說既有自己的特色，於傳世典籍，又多契合之處。[4]

〈性自命出〉填補了儒家心性論從孔子到孟子之間的失落環節，因此近年來頗受學

[1] 《論語．公冶長》。
[2] 《論語．陽貨》。
[3] 葛瑞漢：《論道者：中國古代哲學論辯》，頁 33。
[4] 李天虹：《郭店竹簡《性自命出》研究》，頁 60。

doi:10.6342/NTU202600358

者重視，學者以為與告子、孟子有關。然而，它的學說比較傾向孟子或告子？它對於性論有什麼承先啟後的影響？與孟子性論有何異同？因學者研究的結果不一，所以要解答這些問題，都必須要仔細閱讀簡文、了解文章架構，才能得出合理的推論。此處筆者亦以訓詁方法，聚焦於疏通〈性自命出〉第一部分的整體概念。

一、〈性自命出〉的研究現況

（一）〈性自命出〉的研究方法與難題

由於目前學者研究〈性自命出〉的成果尚未形成定論，沒有定於一尊的隸定釋讀本可供參考；且研究者的古籍訓詁能力、文字學功底、先秦文化涵養均不盡相同，從文字隸定之初就產生分歧，接下來的訓釋更是百家爭鳴，每位學者的說法不一而足，甚至南轅北轍。更嚴重的問題是：簡文有「錯簡」問題，即出土時排序紊亂、必須復原簡次——學者必須隸定文字、讀通文字以還原簡序，亦要以先秦名物、制度、思想等檢視排列後的簡序是否正確——重重難關使吾人難以讀懂簡文；無法讀懂簡文，就無法解讀〈性自命出〉的義理；無法讀懂義理，就遑論比較分析它與《孟子》的差異了。

因此，想要讀懂〈性自命出〉，就必須慎選取隸定版本、慎擇解說文章，並且需要逐句解讀，才能釐清各家說法何者有憑有據、何者尚待商榷。所以筆者採取逐句研究的形式，先求看懂、再求理解。如果沒有這層工夫的話，那麼做出來的成品即使再工整美觀、看似能自圓其說，也畢竟不是一篇合於簡文原意、合於學術研究方法的論文。因此筆者認為逐句讀懂簡文為第一要務，讀懂了簡文，才有正確的義理。

所以，本節筆者先以訓詁學方法，借重前人研究成果，逐句解讀〈性自命出〉簡文義理，再列出其與《孟子》之間的異同。

doi:10.6342/NTU202600358

（二）二部構成說與三部構成說

學者解讀〈性自命出〉時，基本上採取「二部構成說」與「三部構成說」兩種分段方式。「二部構成說」是將簡文分成兩部分，周鳳五先生、李天虹先生採之；「三部構成說」則將簡文分成三部分，何益鑫先生採之。

周鳳五先生認為，簡文內容「分為前後兩篇」[5]，簡序需要調動，調動之後成為獨立的兩篇：前篇重「性」，較不需要調動簡序；後篇重「情」，簡序需要大幅調整。[6]李天虹先生亦認同學界看法，認為本篇可以分成上下兩部分，但未說明有無錯簡問題。[7]可以說，除了第一部分較無爭議外，第二部分學者對於簡序編排意見不一——這不是本論文的主題，筆者亦無能力解決，因此筆者並不打算涉入專業的簡牘復原問題，而將優先處理〈性自命出〉的義理。

「三部構成說」為何益鑫先生提出，何氏認為應該分成上、中、下三篇，主題各是「性」、「道」、「學」：

> 根據對全篇義理結構的把握，我們的討論分為三個部分。上篇第 1－7 章，這一部分以「性」為核心，主要討論人性的內容以及人性的作用原理，其中突出了心的意義；中篇第 8－12 章，這一部分以「道」為核心，在心術的背景之下討論《詩》、《書》、禮樂之道，尤其是其中的樂教；下篇第 13－20 章，

[5] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 147：「郭店竹簡〈性自命出〉是近年出土的先秦儒家心性論的重要文獻，分為前後兩篇。」

[6] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 24：「首先說明『性自命出』。本篇應當一分為二，第一簡至第三六簡為一篇，分為八節，前面七節的簡序不必調動，第八節改以第三六簡居前，下接第三四簡、第三五簡，如此一來第三五簡的分篇符號恰居全篇之末，構成一個完整的形式，且全篇著重論『性』，理路清晰，主旨明確，可以沿用整理者原來所擬的『性自命出』之名。本篇的後半另成一篇，分為六節，簡序調動較大。第五零簡至五九簡前段為第一節，第五九簡後段與第六零簡為第二節，第三七簡至第四二簡前段為第三節，第四二簡後段至第四八簡前段為第四節，第四八簡後段與第四九簡為第五節，第六一簡至第六七簡為第六節。調整之後，全篇著重論『情』，分篇符號正在篇尾，成為主旨明確，形式完整的另一篇。這兩篇的竹簡形制相同，內容思想密切相關，整理者原來合而為一自亦有其考慮，但一篇之中出現兩個篇尾的分篇符號，畢竟與郭店竹簡的體例明顯牴牾。換句話說，簡序的復原，除了考慮竹簡的形制與簡文的思想之外，還應當注意簡牘符號出現的所在及其作用。」

[7] 李天虹：《郭店竹簡《性自命出》研究》，頁 8：「『整理者擬定的性自命出』，總共 67 枚簡，目前學界比較一致的看法是，這 67 枚簡可分為上、下兩部份，稱之為上、下篇。但是如何認識上下兩篇之間的關係，却存在著較大的分歧。」

doi:10.6342/NTU202600358

這一部分以「學」為核心，討論具體的心術之道，或者說求心之學。從「性」到「道」到「學」是非常嚴謹的邏輯展開。[8]

筆者研究時，傾向「三部構成說」：一方面避免面對章節排列順序的問題，另一方面則更能焦聚在性論的範疇內。至於三部構成說的第二部分「樂教」與第三部分「情論」，由於與孟子心性論的關係較淺，且本書並非〈性自命出〉的專書論文，故將主題鎖定於第一部分的「性」論。

二、〈性自命出〉解讀

本節第一段落僅概述當今〈性自命出〉的研究問題，此段開始則逐句解讀〈性自命出〉第一至七章，探究其思想內涵。先列出原文與分章於下：

章	原文
一	凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。
	喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。
	性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能入之。
	好惡，性也。所好所惡，物也。
	善不善，性也；所善所不善，埶也。
二	凡性為主，物取之也。金石之有聲□□□□□□雖有性心弗取不出。
三	凡心有志也，無與不□□□□□獨行，猶口之不可獨言也。牛生而長，鴈生而申，其〔性固然〕而教或使之也。
四	凡物無不異也者。剛之樹也，剛取之也。柔之約，柔取之也。四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也。
五	凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或出之，或養之，或長之。
六	凡動性者，物也。逆性者，悅也。交性者，故也。厲性者，義也。出性者，埶也。養性者，習也。長性者，道也。
七	凡見者之謂物，快於己者之謂悅，物之埶者之謂埶，有為也之謂故。義也者，群善之蓋也。習也者，有以習其性也。道者，群物之道。

表 1 〈性自命出〉第一部分

[8] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 53。

doi:10.6342/NTU202600358

本文主要採用周鳳五先生的隸定，其次採何益鑫先生之說。

（一）第一章

第一章篇幅較多，可以分成五個小段落。

1. 第一小段

凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。[9]

(1)解讀問題

周鳳五先生解釋此段，曰：

> 人受命於天而有性，因接觸外物而受到引發，因喜悅而有所行為，因不斷重複而行為固定。「待物而後作」既指性的彰顯，也指心的發端；「待悅而後行」與「待習而後定」既是心的作用，也是性的完成；簡文「待物而後作」三句所指兼括性、心，不可偏執一端，這是先秦儒家早期的心性論。[10]

也就是說，開頭五小句，首句明顯談「性」，第二句談「心」，但三四五句的主語並不清楚，因此學者的見解產生分歧。

何益鑫先生認為第三四五句的主詞是「性」：

> 按照我們的理解，第一長句的五個小句的主語各自是：人、心、性、性、性。這樣一來，主語的變換從語法上看是否過於曲折？其實，如果我們把「心無定志」視為是插入的內容，把它放在括弧中，我們就會看：「凡人雖有性，（心無定志，）待物而後作、待悅而後行，待習而後定。」這個表述，從引入性，到談性，是一個自然，很順暢的表述。[11]

但這個說法筆者不能認同，原文明顯是在第二句提到了「心」，但何先生卻放入括弧中、將之視為補充或註釋，這點是說不通的。另外如果把「心」當作這五小句的主語，也同樣要面臨首句的「性」如何解釋的問題。因此筆者認為，周鳳五先生將

[9] 此處隸定從周鳳五先生。周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 151。
[10] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 151。
[11] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 66。

doi:10.6342/NTU202600358

後三小句的主語同時是心也是性的解釋，當是最可取的作法。

(2)義理解讀

至於這五句該如何解釋？

第一句「凡人雖有性」，提出了「性」是人人所具有的看法，但這裡還沒有明確對「性」下定義，只是點出「只要是人，皆有性」的觀點。這句在《孟子》中也許相當於告子所說「生之謂性」，凡是有生命的都有其特有的「性」，但簡文與告子不同的地方在於，告子是認為凡物皆有其性，所以有羽之性、雪之性、玉之性、犬之性、牛之性、人性等；而簡文是把「性」的範圍縮小到只限定「人」的性。

第二句，「心無定志」，「志」指的是心的方向，「無定志」則表示如果沒有任何前提的話，心的方向是不固定的。《孟子》書中有一段關於「志」的論述：

> 王子墊問曰：「士何事？」孟子曰：「尚志。」曰：「何謂尚志?」曰：「仁義而已矣。殺一無罪，非仁也；非其有而取之，非義也。居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。[12]

王子墊不知道士人該做什麼，正合乎簡文「心無定志」的說法。然而對孟子來說，心是需要有固定方向的，即「尚志」，而尚志的對象又是「仁義」。也就是說，在〈性自命出〉寫成之時，心的志向尚未固定，直到了孟子才有確定的「志向」——這是孟子之功。孟子又說：「苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡。」[13]如果「不志於仁」，其嚴重性可以導致死亡，這就明顯的說明「志」是必須「尚」的，而尚的就是「仁義」，更直接地說，即是「尚仁」。

第三句「待物而後作」，「物」在《孟子》裡，通常解作「事物」的意思；「作」字是「發起」[14]或「製作」[15]的意思。此處如以孟子的標準來看，當是指「發起」，也就是周鳳五先生所說「因接觸外物而受到引發」[16]。根據上文「心無定志」來看，

---

[12] 《孟子．盡心上》。
[13] 《孟子．離婁上》。
[14] 《孟子．滕文公下》：「暴君代作，……邪說暴行又作。」
[15] 《孟子．梁惠王下》：「為我作君臣相說之樂。」
[16] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 151。

doi:10.6342/NTU202600358

當是指人心在沒有與外物接觸時，是沒有定向的。等到有物與心接觸，心才會因此有所作為，也就是孟子所說「吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨、放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政」[17]的「作於其心」。此處需要補充說明：〈性自命出〉創作當時，孟子性善論尚未問世，以後世學術脈絡看來的，它的性論較接近「無善無惡」或「可善可惡」論。也因此周鳳五先生點明：「全篇始於『性』，而有關修養的論述卻完全以『心』為主體，其原因在此。」[18]

第四句是「待悅而後行」，根據前文，周鳳五先生的解讀是「因喜悅而有所行為」，將「行」翻譯成「行為」，可謂相當扼要；然而《孟子》書中「行」字還有另外一義，即「實行」[19]。如果翻譯成「實行」的話，那這句的意思就變成「內心滿意了才會認可去做」，代表「心」有「主宰」的功能，只有在心許可的情況下，吾人才採取行動。再將簡文第一章第四小段「好惡，性也；所好所惡，物也」與孟子的「得其心有道：所欲，與之聚之；所惡，勿施爾也」[20]合看，簡文的「好惡」即《孟子》的「所欲、所惡」，則更能明白「待悅而後行」的內容。孟子說「得其心」，簡文說「好惡，性也」，則證實了周鳳五先生所言「三句所指兼括性、心，不可偏執一端」的說法，也說明孟子的心性論發揮較簡文深刻。周鳳五先生認為：「性無形質，不可捉摸；心則是能動的、具體的器官，其作用含括形、神，溝通形、神，能夠判斷、回應外物的引發。」[21]簡文的心所悅可以引起性所悅，由心負責聯絡人之性與外物，如果沒有心居中間主導，那麼性與外物就失去互動，而成為死水一灘

[17] 《孟子．滕文公下》。

[18] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 153：「簡文所謂『性』，是『可善可惡』的，類似告子所說的『性猶湍水』，乃先秦儒家早期的說法。簡文由『凡人雖有性』發端，指出人性是『可善』的；接著又以『心無定志』指出如果缺乏心的正確指引，人性是『可惡』的，這裡強調了心的重要。換言之，人雖然『性自命出，命自天降』，但成聖、成德卻非人生必然的歸趨，而必有待於良師益友的因材施教，使之『悅而後行』；並經由不斷的道德實踐，使之『習而後定』；心中有了固定的道德意識的引導，最終才能達到身、心和諧，氣志合一的境界，也就是『論語．為政』記孔子自述成德歷程的『七十而從心所欲，不踰矩』。全篇始於『性』，而有關修養的論述卻完全以『心』為主體，其原因在此。」

[19] 《孟子．梁惠王下》：「今又倍地而不行仁政」、「古之人有行之者」，均為實行之義。

[20] 《孟子．離婁上》。

[21] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 152。

doi:10.6342/NTU202600358

了。

第五句是：「待習而後定」，「習」字之義可與《孟子》之「習」字互相發明。《孟子》書中談到「習」字只有一處：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。」[22]梁濤先生譯為「習以為常」[23]，傅佩榮先生譯為「習慣」[24]，雖然可以讀通孟子此段，但卻與簡文想要表達的意思有點距離。筆者以為，可以參考《論語》「學而時習之」、「傳不習乎」的用法[25]，即周鳳五先生所釋，「因不斷重複而行為固定」，是「實作、習作」的意思，其用意在於說明行為若要穩定、固定要來，是需要反覆不斷操作練習的，不能只靠一時興起，只靠一時興起是難以久遠的。所以簡文「待習而後定」的「定」字就有了「穩定」、「安定」的意思，如孟子所言：「君正莫不正，一正君而國定矣」[26]、「中天下而立，定四海之民」[27]，同時也是孟子「知言養氣」章的「是集義所生者」。「集義」便是「習」，只有在「習而後定」的情況下，人將自然產生相對應的行為。

2. 第二小段

喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。[28]

這一小段最重要的關鍵在於「喜怒哀悲之氣，性也」該如何解釋。周鳳五先生認為：

> 簡文接著指出：喜、怒、哀、悲皆根源於「性」，同樣以「氣」的形態存在於人身之中，一旦受到外物的引發，如實地回應外物，這就是「情」；情，實也，乃上古漢語的通詁。「情」既是「性」對於外物的如實回應，又是「性」之好惡的具體彰顯，所以簡文說：「好惡，性也；所好所惡，物也。」性無

[22] 《孟子・盡心上》。
[23] 梁濤：《孟子解讀》，頁 337。
[24] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 550。
[25] 〈學而〉：「子曰：『學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？』」同篇：「曾子曰：『吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』」
[26] 《孟子・離婁上》。
[27] 《孟子・盡心上》。
[28] 此處隸定從周鳳五先生。周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 151。

doi:10.6342/NTU202600358

形質，不可捉摸；心則是能動的、具體的器官，其作用含括形、神，溝通形神，能夠判斷、回應外物的引發……根源於「性」的喜、怒、哀、悲之「氣」，在如實地回應外物之前，必須先通過「心」的引導，亦即由「志」來決定方向。[29]

也就是說，人心介於性與情中間，人受到外物影響而感動，這感動源自於心對物的反應。在沒有受到外物感動影響時，喜怒哀樂是存在於「性」中的「氣」；受到感動之後，「氣」發乎外而以「情」的方式實現在外物上。梁濤先生說：「可見，喜怒哀樂也是一種氣。這種氣主要指情感活動的基礎和動力，可稱為情氣。」[30]又說：「以氣言性乃是古代人性論的一個重要內容，竹簡認為『喜怒哀悲之氣，性也』正是這一思想的延續。所以，這裡的氣並非是指物質性之氣，而主要是指人的內在精神、生命力，具體講也就是情。不過作為性的『喜怒哀悲之氣』主要是『內』的，是身體內部的存在狀態，當它在外物的作用下，『見於外』，就可以說是情了。」[31]因此梁先生也認為「喜怒哀悲」蘊含在人體內的時候，是處於「情氣」狀態，這個時候還保有較多的「氣」的特徵；但當與物感動、發作於外時，「情氣」就改變性質，成為「情」了。在這之間，心與外物的存在都是必要的，所以簡文後面提及「凡見者之謂物」，給物下了明確的定義。然而這也表示〈性自命出〉認為修練心性是不能關起門來斷絕情欲的，只有在與外物接觸時適當回應，並且重複操習，才能鍛鍊吾人的心性。

《孟子》書中的「喜怒哀樂」並沒有寫明是性還是情，對於「情氣」，就只是單純的視為情緒，如：「工師得大木，則王喜，以為能勝其任也。匠人斲而小之，則王怒，以為不勝其任矣。」[32]「百官有司，莫敢不哀。」[33]但荀子就明確的提及

[29] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 152。
[30] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 539。
[31] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 190。
[32] 《孟子・梁惠王下》。
[33] 《孟子・滕文公上》。

doi:10.6342/NTU202600358

「喜怒哀樂」:「好惡、喜怒、哀樂臧焉，夫是之謂天情。」[34]就這點而言，可說荀子在「情」方面的論述更似〈性自命出〉此句的精神。

3. 第三小段

> 性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能入之。[35]

第一句:「性自命出，命自天降。」根據李天虹先生的說法，是:「性出自命，命則源自上天，簡言之即性由天之命派生而來。能夠衍生自然人性的命，應該具有生命的內涵。但是，這樣的命又是由天降達的。考慮到一般情形下天命之命的含義，這裡的命，可能具有雙重含義：就天而言，它是天的意旨，天的命令；就人而言，它卻是純粹的生命。」[36]李先生的意思是，這裡的「命」可作兩種解釋，一種是當成「命令」來看，所以簡文的意思成為天降下命令給性，也就是人具有的使命是來自超越的天，這時候的天應該指的是「主宰之天」；另一方面又是由創生論、宇宙論的角度來看「命自天降」，從這個角度來看是說人的生命的來源是「天」，這時的天是「自然之天」。由於〈性自命出〉之「命」字在該篇中僅二見，因此無法確認它的哲學意涵是否繼承《論語》中的「命」、下啟孟子的「命」。

第二句:「道始於情，情生於性，始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能入之。」第一句「性自命出，命自天降」與「道始於情，情生於性」，這是一對層遞句，句型遞指源頭，因此可以得出「天降命→命出性→性生情→情始道」的順序。如此，則可判斷「始者近情，終者近義」與最後的兩個「之」字，指的都是「道」。

「道」字的含意，李天虹先生認為「詩、書、禮、樂是人道的具體體現」[37]，

---

[34] 《荀子・天論》。

[35] 此處隸定從周鳳五先生。周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 151。

[36] 李天虹：《郭店竹簡《性自命出》研究》，頁 64。

[37] 李天虹：《郭店竹簡《性自命出》研究》，頁 136：「『道』者，事物內部固有之規律……在作者的思想裡，禮與道是統一的，禮是道的具體反映，《性自命出》所謂的人道，實指儒家所推崇之禮樂制度，詩、書、禮、樂是人道的具體體現。」

doi:10.6342/NTU202600358

梁濤先生認為是「人道」[38]，雖然沒有直接言明是禮樂制度，但人之道即禮樂，昭然若揭。與〈性自命出〉第二部分合看：「禮作於情，或興之也。當事因方而制之。其先後之序則義道也。或序則為之節文也。」[39]則更可以確認簡文的道其實就是禮樂制度。筆者以為，從簡文自身的定義來看，「道」並不是如同道家所指的「形上根源」，而更接近一種方法。這種方法式的「道」也見於《孟子》，即「堯舜之道」[40]，而且孟子更進一步定義這樣的「道」其實就是仁政。

了解「道」的含意以後，再看「始者近情，終者近義」一句，可知此句的主語也是「道」。何益鑫先生說：「道之始在於人情的發生，道之終在於具體的行為，而具體行為當以禮義為歸處。換句話說，具體的行為雖不必然合於義，但須以『義』為目標，故曰『終者近義』。」[41]然而如何理解「近」的意思呢？參看《孟子》，《孟子》中出現的「近」字基本上都解為「接近」，以之解釋「始者近情，終者近義」一句，可以理解成：「道的一開始是接近情的；而道的結尾是接近義的。」然而，疑問隨之而生：合於「道」的行為為何只能是接近「情」、「義」，而不是等同於「情」、「義」呢？所以這句話應該看成「道的出發點是更近的表達情；道的結尾是為了能更接近義」。就像「禮」是為了「情」而制定，但合乎「禮」的行為並不能百分百的「完全」代表吾人的感情，「禮」能表達的只是「接近」吾人的真實情感。根據上文的討論，「禮」與「道」是可以互換的，因此可知：吾人能作的，就是盡量使行為接近真實情感、符合外在規範。如《禮記．檀弓上》所載：「子路有姊之喪，可以除之矣，而弗除也，孔子曰：『何弗除也？』子路曰：『吾寡兄弟而弗忍也。』孔子曰：『先王制禮，行道之人皆弗忍也。』子路聞之，遂除之。」子路服喪期間已經結束、應該除服，卻仍然穿著喪服，因為他的內心情感遠超於外在的「禮」的

[38] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 197：「天下事事物物皆有道，道即體現在事事物物之中。對於道來說『心術』是最主要的。所謂『心術』或可理解為用心之道或用心的具體方法，是指心的認識、判斷能力而言。因為道雖然客觀存在，但只有通過心才能認識、實踐道，並進一步增長、培養性。」

[39] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 198。

[40] 《孟子．離婁上》：「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」

[41] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 88。

doi:10.6342/NTU202600358

規範。就是因為人的心裡感受與實際上的制度規範難免有差距，制度不可能完完全全地契合「每個人」的心裡感受，能作到的，只有「近」。能理解這點，自然就能理解「始者近情，終者近義」一句，以接近為目標，盡力追求始終都能合於情義，這也是下句「知情者能出之，知義者能入之」的前提與要求。

「知情者能出之」，「情」的內容要回溯到「性」，而「性」又可以追溯到「命」，最後找到一切的根源：「天」。如果沒有這樣層層追溯上去的話，就不算「知情」，「知情」需要有「天」的普遍性與超越性的保障。如果沒有這層保障，「情」也就不能「出之」，換句話說就是普遍的禮樂制度無法產生；或是產生了卻不能符合人情。如果產生了不符合人情的「道」，那麼這樣的「道」就失去它的正當性與普遍性，也就沒有被稱為「道」的資格了。

「知義者能入之」則表示，「義」是適當的禮，如果禮不適當，就不能稱為「義」。所以簡文第七章提到：「義也者，群善之蓋也。」有一不合於情，即是不合於善，不合於善，自然也就不能稱為「義」，因此說「知義者能入之」，這是要有「知情者能出之」的這個前提，才能得到「知義者能入之」的結論。《孟子》內有一句：「有諸內，必形諸外。」[42]雖然此語是出自淳于髡，但孟子並沒有反駁，至少可以認為孟子不反對這種說法；以此理解「知情者能出之，知義者能入之」，亦能契合。

4. 第四小段

好惡，性也。所好所惡，物也。[43]

本段「好」「惡」連用。先秦儒家典籍中，亦常見「好惡」連用或並舉，如《論語》中凡四見：

子曰：「眾惡之，必察焉；眾好之，必察焉。」[44]

子曰：「唯仁者能好人、能惡人。」[45]

[42] 《孟子・告子下》。
[43] 此處隸定從周鳳五先生。周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 151。
[44] 《論語・衛靈公》。
[45] 《論語・里仁》。

doi:10.6342/NTU202600358

子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。」[46]

「不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」[47]

全都是指喜歡與討厭的意思。《孟子》中連用只有一處：「其好惡與人相近也者幾希」[48]，並舉的話則有「禹惡旨酒而好善言」[49]，其內容仍然不出喜歡與討厭。因此「好惡，性也」一句可以解釋成：「人喜歡（某事物）、討厭（某事物），是人的性」，或「人本性就有喜歡與討厭的能力」。差別在前一句的好惡是動詞、省略受詞，後一句的好惡是名詞。單從這句話不能判斷應採名詞解釋還是動詞解釋，姑且二者皆存之。

「好惡，性也」可以從兩方面來說：一是每個人都有好惡的能力，這是很合理的，如荀子所言：「好惡、喜怒、哀樂臧焉，夫是之謂天情」[50]、「夫民有好惡之情」[51]這種能力與生俱來，不需外物鍛鍊，所以說是「性也」。另一種說法是每個人所好所惡是相同的，這點雖然部分可以成立，但畢竟還是有個體差異：「比如，顏回的好仁、子貢的好知、子路的好勇」[52]，三子皆有所好，但其所好並不相同，所以「每個人好惡的物是一樣的」，這個說法是說不通的。

然而有一點值得注意：荀子言「好惡、喜怒、哀樂」，似乎是把好惡與喜怒哀樂視為同性質，可是簡文並不如此。前文說「喜怒哀悲之氣，性也」，這裡卻說「好惡，性也」，一組是氣，另一組不是氣。考慮到《論語》中有「肉雖多，不使勝食氣」[53]、「出辭氣，斯遠鄙倍矣」[54]，「食氣」對應「食」、「辭氣」對應「辭」，都是內在欲望與外物所產生的交互反應。回到簡文，「喜怒哀悲之氣，性也」後面接的是「及其見於外，則物取之也」，等到它（喜怒哀悲之氣）顯現在外面的時候，那

[46] 《論語．里仁》。
[47] 《論語．子路》。
[48] 《孟子．告子上》。
[49] 《孟子．離婁下》。
[50] 《荀子．天論》。
[51] 《荀子．樂論》。
[52] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 96。
[53] 《論語．鄉黨》。
[54] 《論語．泰伯》。

doi:10.6342/NTU202600358

麼外物就會吸引它。這裡有「主動」與「被動」的差別在：喜怒哀悲之氣「被動地」受外物影響（物取之）；但相對的「好惡，性也。所好所惡，物也」，這裡講的是主體「主動地」去「好惡」外物。「物取之」很明顯，「物」是「取」的主詞，也就是「喜怒哀悲之氣」是物取之的受詞，是被動的。至於「所好所惡」是「所＋動詞」的結構[55]，可判斷「好惡」是動詞，那麼主詞當然是能好惡的人；然後再省略受詞（所好之物、所惡之物），使「所好」「所惡」成為名詞。這是先秦很常見的語法。

有了這層主動與被動的區別，也就可以理解為什麼簡文要把「好惡」與「喜怒哀悲之氣」分開來說。「喜怒哀悲之氣」以孟子的角度來說就是：「物交物，則引之而已矣」[56]，「好惡，性也」則可以連結到孟子的「君子所性，仁義禮智根於心」[57]。喜怒哀悲，不一定有能思的「心之官」參與，所以只能以氣的形式存在人中；而好惡，是透過心來「誠其意」、「毋自欺」[58]，所以不是氣，是直接屬於人的「性」。因此下一句簡文才會接「善不善性也」，可以說〈性自命出〉此處的邏輯是一致的。

不過，梁濤先生另造一詞「氣性」，將好惡也當成「氣」：

> 好惡是人對外物產生的主觀情感，凡是人都可能具有相同的好惡之情，如「好好色，惡惡臭」等，這種相同的好惡之情也屬於性的重要內容。而不論是「喜怒哀悲之氣」還是「好惡」，它們均是一種自然人性，是氣性。這種性自身不具有善、不善的規定，但在後天的作用、影響下，卻有成為善、不善的可能。[59]

此說將「好惡」也當成「氣」了，但筆者上文已闡述清楚，「好惡之性主動、喜怒

---

[55] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 490：「在古漢語中，『所』常常用在動詞的前面，組成『所』字結構，在句子中充當主、謂、賓、補等各種成分。據學者對《易經》《尚書》《詩經》《左傳》等二十一部先秦古籍的考察，在共出現的 6484 例『所』字中，用作『所』字結構的有 6252 次之多。『需要特別指出的是，與「所」字所結合的詞，動詞自不必說，即使非動詞的其他各類詞，一旦與「所」相結合以後，都可具備動詞的性質。』所以有學者主張，凡與『所』相結合的詞，一律可稱作動詞。」

[56] 《孟子．告子上》。

[57] 《孟子．盡心上》。

[58] 《禮記．大學》：「所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色。」

[59] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 190。

doi:10.6342/NTU202600358

哀悲之氣被動」，梁氏沒有分清主動與被動的差別，故「氣性」之說並不成立。至於「在後天的作用、影響下，卻有成為善、不善的可能」一句，則合於簡文之意。

5. 第五小段

善不善，性也；所善所不善，埶也。[60]

「善不善，性也」與上一句「好惡，性也」一樣，有著詞性的問題。若將「善」視為動詞，可解釋成「是說性可以善，也可以不善」[61]，但筆者以為更精確的解釋是「可以為善，也可以為不善」；若將「善」視為名詞，可解釋成「它不是指具體的好惡活動，而是指內在的好惡傾向（包含具體內容的）」[62]。學者在此分成兩派：一派主張動詞，如梁濤先生認為「這裡的『善不善』與前一句『好惡，性也』的『好惡』一樣，都是作動詞而不是形容詞」[63]；另一派則視為名詞，如何益鑫先生，「『好惡，性也』的『好惡』不是動詞、而是名詞」[64]。

《孟子》中有幾處類似的句子：「所以考其善不善者，豈有他哉？」[65]「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。」[66]周鳳五先生將這一小段簡文與《孟子·告子》對比：「人的天性有善、有不善，其說與《孟子·告子上》所載告子之言相同。」[67]認為是「有善有不善」，因為依據漢語文法，句中的「有」字是有無動詞，所以後面的「善」、「不善」就是受詞（名詞）。

可能有人疑惑，「善」、「不善」不也可以當動詞嗎？確實，在先秦古籍中也有以「善」、「不善」為動詞的例子，如《孟子·梁惠王下》：「王如善之，則何為不行？」

---

[60] 此處隸定從周鳳五先生。周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 151。
[61] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 191。
[62] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 105。
[63] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 191。
[64] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 105：「『好惡，性也』的『好惡』不是動詞、而是名詞，……，其句式相當於『有好、有惡，性也』。與之相應，『善不善，性也』的『善不善』也不是動詞，而是名詞，它不是指具體的判斷活動（或能力），而是指內容性的東西，其句式相當於『有善、有不善，性也』。」
[65] 《孟子·告子上》。
[66] 《孟子·告子上》。
[67] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 184。

doi:10.6342/NTU202600358

《韓詩外傳．卷九》:「子路曰:『人善我，我亦善之；人不善我，我不善之。』」不過依據古漢語語法，「善」與「不善」是轉品修辭，它們當動詞使用時，必須有受詞而無法單獨使用，所以上述二例均有受詞「之」。因此梁濤先生將此處的「善」、「不善」解為動詞，恐不合文法。

雖然「善不善」有詞性上的爭議，但究竟問題不大，不管是動詞解法還是名詞解法，都是在陳述性有「善」「不善」的差別，至於「善」「不善」都屬於「性」，則應無太大爭議。

然而，下一句「所善所不善，埶也」則不僅有語意問題，也有訓詁問題。多數學者認為「埶」字應訓為「勢」。李天虹先生引其他學者意見，認為埶字當訓「勢」[68]；何益鑫先生也認為是「勢」,「是外在的情勢和條件」[69]；梁濤先生也認為是勢，「是說使性表現為善，表現為不善的，是外在的情勢」[70]。也就是說，持「勢」字訓詁的學者大都認為這是一種根據外在環境或外在條件的情勢或勢力，而不屬於行為者主體能操控的範圍。

然而周鳳五先生卻抱持完全不同的看法，訓「埶」為「藝」:

> 埶，簡文從埶下女。此字本篇凡四見，文意彼此相關。除本簡之外，又見簡一一:「出性者，埶也」、簡一二、一三:「物之埶者之為埶」，整理者皆讀為「勢」，學者多從之，解作「勢位」、「處勢」等，但無法通讀「物之埶者之謂埶」句，於是改讀上埶字為「制」或「設」，惟仍覺扞格難通。按，簡文從隻手執苗種植之形，會意，即《說文》:「埶，種也。」之「埶」，段玉裁

[68] 李天虹：《郭店竹簡《性自命出》研究》，頁 139：「趙建偉：當訓為『事』。向世陵：應當是事物自身變化的形勢或趨勢。劉昕嵐（A）：蓋指人事物所處之地位、情勢。陳偉（B）：是由客觀事物構成的某種態勢。」

[69] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 106-107：「『所善所不善』，則是內在潛質在特定的情勢和條件之下，各自實現出來的結果。簡文的意思是，使人性中善或不善的潛質得以呈現出來、表達出來而成為現實的善或不善的，是外在的情勢和條件。」

[70] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 191：「『所善所不善，勢也』，是說使性表現為善，表現為不善的，是外在的情勢。《玉篇．力部》：『勢，形勢也。』是指人身處於其中的環境、形勢等，是人力無法抗拒的社會力量。竹簡將人性的善與不善歸因於外在的『勢』，顯然不屬於性善論，而是自然人性論。」

doi:10.6342/NTU202600358

《注》：

唐人樹埶字作蓺，六埶字作藝，說見《經典釋文》，然蓺、藝字皆不見於《說文》。周時六藝字蓋亦作埶，儒者之於禮樂射御書數，猶農者之樹埶也。是此字本義指種植，引申為培育、培養。簡五：「善、不善，性也。」謂人的天性有善、有不善，其說與《孟子·告子上》所載告子之言相同。下句「所善、所不善，埶也」，指人可以經由「埶」，即培育、培養，使其天性趨於善或不善。換言之，簡文主張人性是可善可惡的，其趨善或趨惡完全取決於後天的影響，這是先秦儒家一貫的說法。簡一一：「出性者，埶也。」指可以通過「埶」的手來彰顯人性，亦即可以通過主觀的、有意識的手段，將人性中的道德意識表現出來。值得注意的是，簡文「埶性」取譬於種植，《孟子·公孫丑上》論養氣也以「揠苗助長」為喻，二說無論思想內涵與表現手法都如「枹鼓之應」，這不會是偶然的巧合。若更與下文「養性者，習也」合而觀之，則簡文這幾句話很可能是孟子「擴充四端」理論的淵源所自。[71]

筆者認為周鳳五先生的說法比以上各家都更可取，理由如下：

(1)考慮到所有〈性自命出〉的「埶」字使用情形，而不是單就一句穿鑿附會。

(2)以上古音韻學考量此字的通假情況。

(3)從埶字的造字原意發想，並與孟子揠苗助長之譬喻典故合看，貼合歷史語境。

(4)凸顯人的自主性與能動性。

尤其是(4)，周先生提出了「可以通過主觀的、有意識的手段，將人性中的道德意識表現出來」這一點，與上述其他學者著重於外在影響不同，認為人可以主動使用「埶（藝）」去「善」、「不善」控制自己的行為，而不是受到外在因素的影響——人的握有主動權，與孟子「性善論」相仿。人主要是透過控制自己的行為來行善，而不是受外界左右而改變行為的處境。孟子曾言：「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命

[71] 此處所列原文見於周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 183-184。周先生亦以文字、上古音韻學詳細考釋郭店楚簡與其他同時期出土文獻的「埶」字，詳見該書 P.184-185。

doi:10.6342/NTU202600358

也」[72]，「殀壽」就相當於外界的環境影響，然而如果人不能自己作主的話，又怎能「不貳殀壽」呢？另，「修身」就近於簡文中的「埶（藝）」，是透過栽培、養育以「修身」。且如同周先生所言，孟子中運用了不少植物生長的譬喻[73]，如果考慮到〈性自命出〉成篇與《孟子》的成書先後順序，那麼《孟子》書中的譬喻或許也就其來有自了；或者至少：兩者的思想是可以串接起來的。因此筆者以為，從簡文內的通詁、字音字義的演化、學說的合理性與積極性來考慮，周鳳五先生的說法比其他說法都更有說服力。因此，簡文可以解釋為：「所善所不善，藝也」，指所善所不善都是源自於自己的人為。

（二）第二章

凡性為主，物取之也。[74]金石之有聲□□□□□□雖有性心弗取不出。[75]

前面一句「凡性為主，物取之也」的「主」字是這句話的關鍵字眼。李天虹先生引其他學者說法，認為「主」是「先行存在的」[76]；何益鑫先生亦認為「主」是「內部的、原有的、基礎的」[77]，二人見解相同。這種說法雖然說得通，但並沒有把先秦時期「主」字的意思說透。

周鳳五先生融會先秦典籍與銀雀山出土《孫臏兵法》，提出更深刻的見解，並與《孟子》相較，茲錄於下：

簡文所謂「主」，是先秦兵法的常用語彙，如《禮記・月令・正義》：「起兵

[72] 《孟子・盡心上》。

[73] 如「揠苗助長」；又如〈告子上〉：「人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉」、「五穀者，種之美者也。苟為不熟，不如荑稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。」

[74] 此處隸定從周鳳五先生。周鳳五：〈上博〈性情論〉小箋〉，《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 213。

[75] 此處隸定從周鳳五先生。周鳳五：〈上博〈性情論〉小箋〉，《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 211。

[76] 李天虹：《郭店竹簡《性自命出》研究》，頁 140：「陳偉（B）：主，指先行存在的、原生性、主體性的東西，與外界之「物」相對應。郭沂：『凡性為主』，猶『天命』（即今本〈中庸〉的一部分）所言『中也者，天下之大本也』。」

[77] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 109：「這裡出現了一個表示賓主關係的『主』字。主與賓相對，『主』是內部的、原有的、基礎的；『賓』則是外在的、外來的、觸發性的」。

doi:10.6342/NTU202600358

伐人者謂之客，敵來禦捍者謂之主。」又如：臨沂銀雀山漢墓《孫臏兵法·客主人分》，論攻守之道，以「主人」為防守，以「客」為進攻者，皆其例證。簡文此處借喻於兵法以討論心性，與《孟子》書中論浩然之氣一節十分類似，《孟子·公孫丑上》：其為氣也至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也……所謂「是集義所生者，非義襲而取之也」，意即浩然之氣是由人心本有的「義」所累積而成的，不是人心受到外來的「義」的襲擊，被外來的「義」所佔領而產生的。簡文「凡性為主」一語，明顯以性為「敵來禦捍者」，則性必須先受到外物的感發，然後才能彰顯其作用，而其彰顯又必須通過心的認知與判斷，故簡文說：「凡人雖有性，心無定志」，又說「四海之內，其性一也，其用心各異，教使然也」（簡九）。[78]

簡言之，「主」是被動者，「客」是主動者；先動一方是「客」，後動一方是「主」。因此此句前半的意思是，性被動，或後動於物。至於「物取之」，前文筆者已提及「喜怒哀悲之氣『被動地』受外物影響」，所以整句的意思就是：性是被動的，受外物主動影響才會有所反應。這合於前文筆者於第一章第四點時判斷的結論，足以證明簡文的邏輯前後相符。

然而後一句的「金石之有聲□□□□□□雖有性心弗取不出」問題較大，這裡不但有缺字的問題、斷句的問題，更有義理的問題，相當複雜棘手。

梁濤先生補為「金石之有聲，弗扣不鳴，人之雖有性，心弗取不出」。其見解為：

……認為心有志向，沒有心的許可，性便無法單獨表現出來，又肯定心對性的支配和主導。表面上看，兩段論述似乎存在著一定的矛盾，但這貌似矛盾的論述正反映了竹簡對心、性關係的獨特理解。在竹簡那裡，心乃是「性」與「物」的中間環節，是溝通二者的橋梁。一方面，性需要通過心與外物的

[78] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 213-214。

doi:10.6342/NTU202600358

交接才能有所表現；另一方面，心在與外物的交接過程中並不是被動的，而是具有能動性，可以對外物作出判斷、取捨，並反過來影響、支配性。[79]

何益鑫先生的補法與梁先生是一樣的，亦斷為「金石之有聲〔也，弗扣弗鳴。人〕雖有性，心弗取不出」[80]。其見解為：

有人覺得，「心」字在這裡難以理解，可能是衍字或者訛字。如周鳳五認為，心是「也」字之訛。郭沂也持這一主張。於是，簡文校訂為：「金石之有聲也，〔弗扣不鳴。人〕雖有性也，弗取不出。」這樣一來，似乎後兩句的句式結構也更為對稱了。話說回來，句式結構的考慮雖有一定的參考價值，但它所承當的意義總是次要的、有限的。它可以作為一個輔助的證據，但不宜過度强調它的效力。[81]

雖有一定道理，但何氏卻忽略了先秦文獻中常見的對偶與排比句型，這種句型是出土文獻補闕的重要語法依據。舉例來說，郭店竹簡〈成之聞之〉簡 12-13：

君上享成不唯本，功〔弗就矣〕。農夫務食，不強耕，梁弗足矣。士盛言不行，名弗得矣」。

簡文整理者補上〔弗就矣〕，就是根據後面的「梁弗足矣」、「名弗得矣」，補上前文所缺的「功弗就矣」。即使「就」字可能因整理者的學養而補上不同的文字，但根據後文的「弗……矣」句型而補上的「弗」「矣」二字確是合理可信的。

在郭店竹簡〈忠信之道〉簡 5-6，也使用了相同的補闕手法：

口惠而實弗從，君子弗言爾；心〔疏而貌〕親，君子弗申爾。

其中〔 〕內的「疏而貌」先是根據「君子弗言爾」、「君子弗申爾」的排比句型，以判斷這四句是兩兩一組的排比句型，所以「口惠而實弗從」與「心□□□親」也是排比句型；再根據「口惠而實弗從」是逆接語氣、所以「心□□□親」也是排比句型，然後補上可能的闕字。

[79] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 195。
[80] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 108。
[81] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 111。

doi:10.6342/NTU202600358

這種補闕方式並不是偶發或是孤例，而是根據傳世先秦文獻歸納而來的文法、修辭、字義辭義，在出土文獻中常見的復原手法。也就是說，當句型呈現對稱的時候，除非有更合理、更合乎先秦文化脈絡的理由，例如不這麼解釋的話在義理或是文句上無法講通，這種情況下才考慮把句型打散。

周鳳五先生則依據先秦文法修辭、文字學等理論與實務依據，認為：

> 關鍵在於上博「性情論」的相關文字，此處上下兩句排偶，郭店、上博各存其一，正好可以互補。郭店「金石之有聲」後，「雖有性」前，估計殘缺六字，上博有「也弗扣不鳴」五字，若補一「人」字，作：「金石之有聲也，弗叩不鳴；人雖有性，心弗取不出。」則句法大體整齊，唯「心弗取不出」與上句「弗扣不鳴」無法完全對應。我們注意簡文「心」、「也」二字形近易訛。若以上博「金石之有聲也，弗扣不鳴」為準，將郭店「心弗取不出」的「心」改作「也」，屬上讀，簡文可以復原如下：
>
> 金石之有聲也，弗扣不鳴；人雖有性也，弗取不出。
>
> 如此一來，上下文句就完全整齊了。[82]

筆者認為周先生的說法一方面合乎先秦文法修辭原則，另一方面又不須預設「性」與「物」之外的概念，是值得參考的。

在義理上，何先生認為：

> 其一，心是內在活動的主宰力量……其二，心是性情活動的「中介」和「平台」……其三，心的運作方式，是德之為德的所在，是人性的現實化……以上，我們從心所具有的主宰義、中介－平台義、現實歸宿義三個方面展示了簡文對性心關係的了解。[83]

筆者無法認同。梁濤先生與何益鑫先生在「弗取不出」前面補的是「心」字，認為心是溝通性與物的中間環節，並且過度強化、放大了心的功能。但這種說法有兩個

[82] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 212-213。
[83] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 113。

doi:10.6342/NTU202600358

不得不解決的重要問題：

其一，前後句式無法對應。如前所述，這在文獻解讀中是必須交代清楚的。

其二，「心取的是物還是性？」這樣的觀點會影響到這整句話的解讀：如果心能取物的話，根據前面第一章第一小段與第四小段的翻譯，是心去影響物；但心如何影響物？又與性有什麼關係？如果心取的是性，就是心影響性；但要怎麼影響？又會造成性的什麼影響？這些都是此種斷句跟說法必須要面對的一大挑戰。

周鳳五先生解釋這一小段的義理：

> 性是無形的，通過「心」統攝的五官以及「脂膚血氣」而外顯。所以郭店《語叢一》說：「凡有血氣者，皆有喜，有怒，有順，有逆。其體有容，有色，有聲，有嗅，有味，有氣，有志。凡物，亡非己取之者。」又說：「容色，目司也。聲，耳司也。嗅，鼻司也。味，口司也。氣，容司也。志，心司也。」……上引《語叢一》類似的論述，也為子思與孟、荀的思想譜系勾勒出大概的輪廓。……心與性基本無二，其區別僅在動靜之間，心不能如外物「取性」，只能在性回應外物時起引導的作用。因此，所謂「心弗取不出」的讀法是不能成立的。郭店簡「心弗取不出」的「心」確為「也」字的訛誤。[84]

周鳳五先生考慮得是，前言「物取之」，這裡又說「心弗取不出」，以心取性，前後是對應不上的。況且以周先生的解釋來看，又能結合「性自命出」與傳世文獻，其說服力自然更高。

再者，筆者認為，假設梁濤先生與何益鑫先生「**金石之有聲也弗扣不鳴人雖有性也弗取不出**」這一句簡文的補字是完全正確的，但他們在解釋這句簡文的時候，只著眼在此句、沒有注意到簡文的前後呼應，所以忽略整體簡文的文意——這就是筆者於第一章研究方法所言「見樹不見林」的方法問題，只求讀通一句而未顧及合理與否。其實在此句前面的簡文是「**凡性為主，物取之也**」，兩句中間並沒有多出新的內容，那麼「**弗取不出**」的主語應該是「物」，行文時省略。也就是說，這一

[84] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 215-216。

doi:10.6342/NTU202600358

整段的原文應該復原成：「凡性為主，物取之也。金石之有聲也，弗扣不鳴；人雖有性也，（物）弗取不出」這樣一來句式完全工整，意義上也沒有任何的不通；就句式來說是排比的，就義理來說是自洽的，因此筆者認為，這裡的「弗取不出」，其主詞是「物」，整句意義是在說明「性」與「物」的互動關係。

就內容來看，本章應該是第一章第一句：「凡人皆有性」的說明。

（三）第三章

凡心有志也，無與不□□□□□獨行，猶口之不可獨言也。[85]牛生而長，鴈生而申，其〔性固然〕而教或使之也。[86]

1. 前半

這一章也面臨補闕的問題。第二句缺字比較無爭議的是，依據後文「口之不可獨言」而為前句補入「可，□之不可」，合於句型與邏輯；但□中要補入什麼字，卻有爭議。

李天虹先生認為：「補『性』、『志』或『心』於文義並沒有本質上的不同。」[87]。然而，竹簡第一章就說白了：「凡人雖有性，心無定志」，明顯把「性」、「心」、「志」三者區別開來，若依李氏之言，三者在這裡又混為一談——此說自然不能成立。

何益鑫先生傾向補上「性」字：「我們傾向補『性』字『性之不可獨行』，『行』即運行、發生、呈現。也就是首句『待悅而後行』行。意思是說，人性無法獨運行，必須要有心與心志的參與乃至主導」[88]。然而，此章第一句談的是「心」，接下來卻沒有繼續探討「心」，卻轉而討論「性」，於文意不通，「心」的主題沒有著落，因此筆者也不採此翻譯。

---

[85] 此處隸定與補字從周鳳五先生。周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 215。
[86] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 215。
[87] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 115。
[88] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 115。

doi:10.6342/NTU202600358

梁濤先生也補「性」字，卻認為也有可能是補「人」字。[89]補「性」字的問題已如上述，不可採；然而補「人」字的問題更大。人要行動，動力來源除了本章首句的「心」字外，尚需要其他輔助，就如同人不能光靠意志行動，必定是外在的身體與心志的配合才能產生有意識的行動。簡文前面也提到了「喜怒哀悲之氣」，這也顯示了在簡文作者的時代或思想裡，已經有了「氣」的概念。人要有所行動的話，以簡文及孟子思想中尚需透過「氣」，如：「志壹則動氣；氣壹則動志也」[90]，表示人的行動，心與氣缺一不可，如果補「人」字，那就沒辦法交代「氣」與「物」的互動關係。所以筆者認為補「人」字也是行不通的。

周鳳五先生則補「心」字，認為此處五字殘缺應補為：「行，心之不可」。首字補為「行」，與後面「獨行」呼應；第二字補心字，照應本章首句「心」字，因此筆者以為，周先生的補法較面面具到，可採。補闕之後為：

凡心有志也，無與不行；心之不可獨行，猶口之不可獨言也。

如此，本句的焦點一目了然：研究主題是「心」的。本章第一句「凡心有志也」，是為了要呼應第一章第二句「心無定志」，補充說明心要如何定「志」，重點在於本句後面的「與」字，這個「與」字須與後面「獨」字參看，表示「不獨」的意思，周鳳五先生釋「與」為「結伴而行，不能單獨行動」[91]，合於文意，而且能前後照應。因此心若要「定志」或「有志」，則表示要有「物」的參與。

至於「口不可獨言」一句的義理，周鳳五先生言：

口舌雖能說話，但言語談論必須有對象，不能一人獨白；心雖有趨向，但必須結伴而行，不能單獨行動。簡文既然以口喻心，可見心與口同樣都是能動的，這就說明了心與性的不同。心既能被動地接受外物的刺激感發，又能主動地對性起引導的作用，簡文在這裡對於心與性明顯有所區別。[92]

[89] 「性」或補作人字。參見李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，105 頁。梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 195。
[90] 《孟子・公孫丑上》。
[91] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 215。
[92] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 215。

doi:10.6342/NTU202600358

簡文在用「言」字，表示是有內容的言論，在先秦典籍中屢見不鮮，如《尚書・舜典》:「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。」或是《論語・為政》:「子曰:『吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發。回也，不愚。』」尤其是「詩言志」一句，可以呼應簡文後面的「《詩》，有為為之也」,「有為為之」即表示是「有意識的」、「刻意的」，意即「有志」。

因此，本章簡文的義理也就很清楚了：心的方向必須透過「物」來表現：心對物有感發，然後可以有志。吾人在日常生活中也可以經驗到這件事實，一個人如果開口，就只有兩種可能：一種是有意義的「言」；另一種可能是不搭載意義的「獨言」。眾人皆知，人與人的溝通是透過「言」；如果沒有搭載意義的話，那就只是單純發出聲音，並不能給「心」帶來感動或是啟發，也就無法使「心」有志或定志。就像是一個發音器官不完整的人，他只能發出「獨言」的聲音，而無法說出完整的單字或句子，在溝通方面是有缺陷的。所以簡文說「心有志也，無與不行」，就說明了要有「與」，才能「有志」。沒有物的參與，心就只能「無定志」了。

2. 後半

「牛生而長，鴈生而申」雖然也有訓詁上的歧義，但問題不大。梁濤先生釋為「牛生而體型龐大，雁生而脖子長，即是它們性的體現」[93]；何益鑫先生釋為「牛生來會用觸角抵物、雁生來會排列雁陣，這是動物的本能」[94]。差別在於梁先生談的是外在的體型，何先生談的是內在的傾向，兩者都有說得通的地方[95]。就孟子的角度來看，「形色，天性也」[96]則是認為外在的形體也可以是「性」的一部分。

然而不論「長」、「申」字何解，關鍵還是在於後一句:「其〔性固然〕而教或使之也」的解讀。

周鳳五先生認為〔□□□〕三字應補為「性固然」:

[93] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 196。
[94] 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 116。
[95] 不過何益鑫先生明顯受到後文「而教使然也」影響，將「長」釋為以角觸物、將「申」釋為列陣排序，而無視於傳世文獻中「長」、「申」的文例並無此義，不免穿鑿。
[96] 《孟子・盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

「性固然」三字原缺，據文義擬補。李零補「使然，人」三字，但「使然」與下文「而學或使之也」用語重出，「人」字於文義無著落。陳偉補「也，人生」三字，「也」字文義不足，「人生」之失同於李零。郭沂補「一也」，但牛與鴈天性不同，不得言「一」。[97]

並認為：

牛體壯大，鴈頸伸長，牛之所以為牛與鴈之所以為鴈固然出於天性，但關鍵還在後天的教育，也就是必須以外物對性的感發與誘導為前提。[98]

但這句話如何可能卻令筆者費解。如果採何益鑫先生的說法：「用角抵觸、排列雁陣」是透過教育，尚能說得通；但周先生採用的解釋卻是「牛體壯大，鴈頸伸長」。體大頸長如何透過教育實現，是個要解釋的問題。

筆者認為，在可參照的文例不足的情況下，〔性固然〕三字應暫時擱置，重點還是要放在後面「而教或使之也」的翻譯。不論前面缺什麼字，單以這句話來看，是著重於教育的重要性。在主語不明的情況下，姑且以本章首句的「心」為主語。「心」需要「教」才能「使之」，與簡文後面「其用心各異，教使然也」一句合看，「教」明顯是「教導」的意思。

稍微難解的是「或」、「使之」，無論是依據一般文法，或根據後文「或動之，或逆之，或室之」之句型，應該連「或」字一起看，視為「或使之」。難解的原因是「或」字的語義甚多：如果有兩個「或＋動詞＋之」的句型，那麼「或」的意思就是列舉[99]；如果只有單獨一個「或＋動詞＋之」，那麼「或」就是不定代名詞，表示「有什麼、好像有人」的意思[100]。筆者以為《孟子・梁惠王下》的「行或使之，

[97] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 215。
[98] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 215。
[99] 《呂氏春秋・仲夏紀》：「生也者，其身固靜，或而後知，或使之也。」此處的「或」為列舉。
[100] 《禮記・祭義》：「進退必敬，如親聽命，則或使之也。」指祭祀者必恭必敬，像親自聽到鬼神的命令，好像有人使喚自己。《呂氏春秋・離俗覽》：「劍不徒斷，車不自行，或使之也。」此處的「或」是「有人」，表不確定的主詞。兩例均為不定主詞。

doi:10.6342/NTU202600358

止或尼之」的句構最接近簡文的「教或使之」，因為都是「動詞＋或＋使之」的句構；「行或使之」，此句經文傅佩榮先生譯為「要來，有鼓動的力量」[101]，梁濤先生譯為「來，是某種力量促使」[102]，是不確定的「促使」與「鼓動」的意思。且，「使之」後面不加動詞[103]，所以應可釋為「役使它」、「促使它」的意思。

回頭來看〈性自命出〉的這句「而教或使之也」，筆者斗膽解釋為：「然而教育就好像在推動它（心）」。也就是說，人有人的「性」，就像牛的長，鴈的申，但人的不同，在於人可以根據後天的教育，發展成許許多多的可能性。雖然缺字地方不能確實知道其內容為何，但吾人能明確得知簡文十分肯定教育的重要與影響。

本章可以看成是第一章第二句：「心無定志」的補充說明。

（四）第四章

凡物無不異也者。剛之樹也，剛取之也。柔之約，柔取之也。[104]四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也。[105]

本章無缺字，亦無隸定問題，意思較清楚，可以直接討論義理。

首句「凡物無不異也者」，說明了物與物之間是相異的；其後「剛之樹也，剛取之也。柔之約，柔取之也」則說明不同的性質影響到物如何受人利用[106]，文意近於《荀子．勸學》的「剛自取柱，柔自取束」。將此句與第一章第三句「待物而後作」合看，可知物的性質是先於吾人而獨立存在，吾人只能依據物的本性加以利用。這個說法是貼近事實的，一般情況下，人先認識物性，然後才知道怎麼利用它。就像剛類的事物能樹立當柱子，所以才取用物的剛性；柔的事物能用來綑綁，是因為

101 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 118。
102 梁濤：《孟子解讀》，頁 80。
103 如《孟子．萬章上》：「使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。」就是「使之＋動詞」的句構，可翻譯成「讓他去做某事」。
104 本句無隸定問題。何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 118。
105 本句無隸定問題。何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 120。
106 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 118-119：「簡文的意思是：剛物（如直木）之用為柱子，是我們取出其剛性；柔物（如藤蔓）之用以束物，是我們取出其柔性。」

doi:10.6342/NTU202600358

它先天就具有柔性，才能取用柔性。先理解物本身的性質，才能透過物來發作。

後一句「四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也」，這裡少了主詞，按文意應該是補「人」字進去，是說明人都有一樣的性，但後面每個人所專注的事物不同，這是教育的關係。配合第一章來看，這句話就值得玩味。「喜怒哀悲之氣，性也」，每個人都有「喜怒哀悲之氣」，但每個人的「喜怒哀悲之氣」各不相同，就像每個人的飯量不一樣，有人吃得多，有人吃得少；有些人喜歡山珍，有些人喜歡海味。一如孟子所言：「口之於味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也。」[107]每個人的口味是相似的，然而人與犬馬的口味又是不同的。

第一章提到「好惡，性也」，如顏回好仁、子貢好知、子路好勇，三子所好之事不同，但三子確有所好所惡。而第一章最末一句是「善不善性也，所善所不善，埶也」有善有不善都是性，但性的成分與比例是不一樣的。那麼「其性一也」又該怎麼解釋呢？筆者以為在「質」的方向，每個人是一樣的；但在「量」的方向上，每個人又是不一樣的。如王陽明以黃金譬喻：「堯舜猶萬鎰。文王孔子猶九千鎰。禹湯武王猶七八千鎰。伯夷伊尹猶四五千鎰。才力不同，而純乎天理則同。」[108]以此理解「其性一也」就能迎刃而解：〈性自命出〉表達的是，人有共通的人性，它不因個體差異而蕩然無存。只要是「人」，就是「其性一」。這也是孟子所提到的：「今夫麰麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，浡然而生，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。」[109]這就像兩株樹木，同樣是樹卻有不同的樣貌，如枝葉多寡，樹幹粗細，生長方向等等差異，世上不會有完全相同的兩株樹，一如不會有完全相同的兩個人。簡文後半句的「其用心各異，教使然也」便是在描述這種現象。舉例來說，雙胞胎可能在剛誕生之時是相同的，但經過後天教育與環境差異，導至其生長上有了差異。〈性

[107] 《孟子．告子上》。
[108] 王陽明：《傳習錄卷上．一〇二》，《王陽明傳習錄及大學問》，頁 45。
[109] 《孟子．告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

自命出〉發現了這一點，才有「四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也」的結論；《荀子・勸學》的「干、越、夷、貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。」〈性自命出〉注意了「普遍性」與「差異性」，然而更看重的，應是後天的「教使然也」。

本章可以視為對第一章第三句的補充。

（五）第五至七章

五、六、七章講的是同一件事，所以應該合併來看。

第五章：

凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或出之，或養之，或長之。[110]

第六章：

凡動性者，物也。逆性者，悅也。交性者，故也。厲性者，義也。出性者，埶也。養性者，習也。長性者，道也。

第七章：

凡見者之謂物，快於己者之謂悅，物之埶者之謂埶，有為也之謂故。義也者，群善之蓋也。習也者，有以習其性也。道者，群物之道。

將三章並列，可以看出第六章是解釋第五章、第七章又是解釋第六章的寫作方式。因此閱讀時必須三章合看，以求完整理解文意。以下逐條解釋。

1. 動性者是「物」，而物是人可以感知到的所有物件

「凡性，或動之」、「凡動性者，物也」、「凡見者之謂物」三句合看，可知「動」是指感動，如簡文後面提及：「詠思而動心」、「哭之動心」，指的是外物影響人類的情感。《孟子》中也有「動心忍性」一詞，其見解與〈性自命出〉相同。「見」可以理解成「修身見於世」中的見，是「現」、「表現」的意思。這說明只要人能感知的就是物，換句話說，物的定義是要能影響人、使人認知。這可以回應第一章的「待

[110] 此處從郭店竹簡整理者之釋文。何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，頁 122。

doi:10.6342/NTU202600358

物而後作」。有物之後，才能感動人類的性，因為吾人不會無來由地或喜或怒、或哀惑樂。即使精神異常者可能會突喜突悲，那也是患者的腦內有所感受才會表達於外。

2. 能逆性者是「悅」，而悅指的是能讓自己暢快的事。

「或逆之」、「逆性者，悅也」、「快於己者之謂悅」，三句合看。「逆」字，常見的意思雖是「違逆」解，但也有「迎接」之意，如《左傳．宣公十二年》的「鄭伯肉袒牽羊以逆」；再參照《孟子》的「以意逆志」，朱熹解作「逆，迎也」[111]，所以「逆性者」，實為「迎性者」。「悅」的意思無爭議，即「喜歡」或「開心」。什麼情況下能「悅」？讓人感到「暢快」，能讓人感到暢快的話，就能迎合內心的性。但要怎麼讓自己感到暢快呢？簡文後面提及「笑，禮之淺澤也。樂，禮之深澤也」，也就是能合乎禮的話，內心就會感到愉快。孟子也有類似的論述：「行有不慊於心，則餒矣。」[112]也就是說行要能慊於心，能快於心的就是「理也、義也」[113]。

3. 能交性的是「故」，而故是「有所作為的」

「或交之」、「交性者，故也」、「物之埶者之謂埶」，三句合看。這部分有隸定的問題，因此諸家看法不一，甚為難解。

「交」字不好理解，有隸定問題，在此從竹簡整理者的釋文，考證容略。何益鑫先生亦釋為「交」。如果以《孟子》的用法來看，約略可以當成是「物交物，則引之而已矣」[114]中的「交」，梁濤先生解釋孟子此句為「交，兩者相接觸」[115]，是「接觸、互動」的意思。也就是說，能與「性」「接觸」的是「故」，而「故」是有「有為也」。

「有為」，李天虹先生釋為「謂緣於一定的事由，基於一定的事理而有所作為

111 朱熹：《四書章句集注》，頁 429。
112 《孟子．公孫丑上》。
113 《孟子．告子上》。
114 《孟子．告子上》。
115 梁濤：《孟子解讀》，頁 304。

doi:10.6342/NTU202600358

也」。[116]並認為「有為也」即簡文下文的「《詩》《書》《禮》《樂》，其始出皆生於人。《詩》，有為為之也；《書》，有為言之也；《禮》《樂》，有為舉之也。」即「詩」的「有為為之」。二者乍看之下很接近，然而卻有實質的不同。「有為為之」、「有為言之」、「有為舉之」，都是「有為＋動詞＋之」的句型，意思是「有（人）替……做某事」，所以與上方的「有為也」的句型不同，因此不能視為同義。「有為也」於《十三經》內共五見，全都是有所作為的意思[117]；因此簡文的「有為也」，應該也是「有所作為」的意思。

由此可知，能接觸性且與性有互動的，是有所作為。人有所作為，而這些作為又回頭來影響我們的性，所以說是「交」，互動的意思。

4. 能砥礪性的是「義」，而義是各種善的表徵或集合

「或厲之」、「厲性者，義也」、「義也者，群善之蘊也」，三句合看。

「厲」可假借為「礪」，是砥礪的意思，《孟子》中所無，但常見於《荀子》中：

> 然而不剝脫，不砥厲，則不可以斷繩。[118]
>
> 鈍金必將待礱厲然後利。[119]
>
> 然而不加砥厲則不能利。[120]

這些例子的寓意都是：先天的人性需要加上人後天的努力，才能成材。雖然孟子未用「砥礪」的概念說理，但書中仍有相近的思想：

> 「顏淵曰：『舜何人也？予何人也？有為者亦若是。』公明儀曰：『文王我師也，周公豈欺我哉？』」[121]

---

[116] 李天虹：《郭店竹簡《性自命出》研究》，頁 146：「『有為』即『有為為之』，相近語句亦見於《禮記・檀弓》篇，謂緣於一定的事由，基於一定的事理而有所作為也。」

[117] 《周易・繫辭上傳》：「是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如嚮。」
《周易・革卦》：「〈象〉曰：『鞏用黃牛』，不可以有為也。」
《禮記・儒行》：「愛其死以有待也，養其身以有為也。」
《孟子・公孫丑下》：「其尊德樂道，不如是不足以有為也。」
《孟子・離婁上》：「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。」

[118] 《荀子・彊國》。

[119] 《荀子・性惡》。

[120] 《荀子・性惡》。

[121] 《孟子・滕文公上》。

doi:10.6342/NTU202600358

待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。[122]

以上二例都是指吾人鍛鍊、強化自己，以達到更高的境界的意思。

「義也者，群善之蓺也」是〈性自命出〉對義的定義，因此格外重要。「蓺」，李天虹先生，認為應從竹簡整理者釋文，解釋為「表徵」；至於「群善之蓺」，則列出「義是一切善」與「義是一切善的標準」兩種現行說法[123]。然而筆者以為，「義」應該不是指一切善，因為《孟子》有「非禮之禮，非義之義，大人弗為」[124]，可以說明義有「非義」的時候。所以「蓺」應該解釋為「標準」，如此一來，就可以與孟子的「經權」學說互相發明。「經權」已於本文第二章第三節提及，此處不贅；了解到與「經權」有關，就容易理解何謂「義也者，群善之蓺也」。一個人能時時刻刻的用「義」來砥礪自己，自然能日進於義，而能達到「厲性」的效果。

5. 能出性的是埶，而埶是物之所埶者

「或出之」、「出性者，埶也」、「物之埶者之謂埶」三句合看。

「出」可以解釋成「表現在外、顯露在外」的意思，孟子常使用此字，亦採表現、顯露之意[125]。

「埶」字已於簡文第一章第五小段解詁，這裡直接引用結果，即「藝」，整句也就是說：「能讓性表現出來的，是栽培它，而栽培就是培養的意思。」也就是說，「性」是需要發展、要一步一步完成的，而不是生而完美的、完整的。然而，不宜將〈性自命出〉視為已經具有「性善說」或「向善說」的雛形，畢竟「教使然也」這句話是中性的，並不含有善不善的含義，只能說人可以根據教育來變成善、或變成不善。就這點來看，〈性自命出〉的內容與孟子思想還是存在一定的差距的。

---

122 《孟子．盡心上》。

123 李天虹：《郭店竹簡《性自命出》研究》，頁 146：「蓺，整理者謂有『表徵』之意。劉昕嵐（A）：此處所謂義為群善之表，其意有二：一、『義』為群善之表徵；二、『義』為判斷群善之所以為善的標準。陳偉（B）：群善，各種善行；茲，原釋為『蓺』……簡文中似應讀為『滋』或『孳』，為滋生、繁衍之意。簡文是說義是各種善行發生的基礎……按：『蓺』，當從整理者釋。『群善』，一切美好、正義之事物。」

124 《孟子．離婁下》。

125 《孟子．萬章下》：「惟君子能由是路，出入是門也。」《孟子．滕文公下》：「入則孝，出則悌。」《孟子．離婁上》：「『夫子教我以正；夫子未出於正也。』」

doi:10.6342/NTU202600358

6. 能養性的是習，而習是用來習性的

「或養之」、「養性者，習也」、「習也者，有以習其性也」三句合看。

此處呼應前面的「待習而後定」，前面提過，習是「因不斷重複而行為固定」，是「實作、習作」的意思。也就是人要重複習作、實踐某些行為，這樣才能養育人性。就像要每天對禾苗澆水、施肥一樣，人性也需要再三養育，而養育須以重複同樣的行為來完成。或者又像人每天都要吃飯，這樣才能養大一個人，沒有每天給予適當的飲食，則人會餓死。所謂「習」，大抵也應該是這種使用法。

至於「養」字，在《孟子》中多作「奉養」、「養育」的意思，也用在品格教育上，如「中也養不中，才也養不才」[126]、「我善養吾浩然之氣」[127]、「若曾子，則可謂養志也」[128]、「養心莫善於寡欲」[129]等，可知「養」的範圍尚有「心」、「志」、「才」、「氣」。亦即，孟子的「養」可分為兩種：一種是「養體」，如「才」、「養氣」；另外一種是「心」，如「心」、「志」，因此可知在孟子的學說中，不管人的內外都離不開「養」。如何才是正確的「養」法，就成為孟子思想中的焦點。〈性自命出〉中的「養」只有第五、第六章兩處，無法確切知道其真正含義為何；但「養」的概念到了孟子，就進一步發揮。

7. 能助長性的是道，而道是一切事物各自所行的道理

「或長之」、「長性者，道也」、「道者，群物之道」，三句合看。

此三句無隸定問題，然而難以解決的是「道」的定義。究竟是形上根源的「道」，還是訓成「導」、指引導的方式？如果解釋為「形上根源」，那麼萬物的來源是「道」，只有回到「道」中才能增長吾人之性，但這樣解釋顯然窒礙難行，因為要如何回到「道」，〈性自命出〉並未言及。

竊以為可與第一章「道始於情」一句合看：道出於人情，而人情來自人性，人

126 《孟子．離婁下》。
127 《孟子．公孫丑上》。
128 《孟子．離婁上》。
129 《孟子．盡心下》。

doi:10.6342/NTU202600358

性又是命所出，命是天所降。所以從「道始於情」來看，道是人情表現的結果。也就是說，如果「長性者，道也」、「道者，群物之道」的三個「道」字都解釋為「導」的話，那麼就可以前後呼應、統合第一至七章。下文有「凡道，心術為主。道四術，唯人道為可道也」，說明道是一種方法，既然是一種方法，那就是用來引導的方式。又云「唯人道為可道也」，就指出只有引導人的方法是可以導性的，導性也就是引導人性的成長方向。這麼一來，就能合於〈性自命出〉的整體思想：人性是需要教育與引導的。

「長」的含義並不複雜，為「助長」之意。「長性者，道也」的意思就是：助長性的，是引導（能夠助長性的事，是去引導它）。

三、〈性自命出〉與孟子性論比較

如前所述，〈性自命出〉雖然是先秦人性論的重要出土文獻，然而因為有闕字、隸定、錯簡等問題，因此仍是眾說紛紜，難以擇取可靠的讀本進行研究。限於日力，僅能處理一至七章。

（一）本節的發現

簡文結構的部分，筆者認為第二、三、四章，分別對應簡文第一章的第一、第二、第三句。在第一段開宗明義提出數個概念，然後在接下來的段落分別解釋這些概念，這種作法在先秦並不少見，〈大學〉即為顯例：它先提了八條目，然後分段說明這八條目的內容。筆者愚昧，也許簡文其他章可能也有類似的結構，但礙於時間精力，只能暫時擱置。

茲將第一章前三句與第二、三、四章製成表格如下：

doi:10.6342/NTU202600358

第一章 第一句	凡人雖有性	對應	第二章	凡性為主，物取之也。金石之有聲〔也，弗扣不鳴，人〕雖有性心弗取不出。
第一章 第二句	心無定志		第三章	凡心有志也，無與不〔行，心之不可〕獨行，猶口之不可獨言也。牛生而長，鴈生而申，其□□□，而教或使之也。
第一章 第三句	待物而後作		第四章	凡物無不異也者。剛之樹也，剛取之也。柔之約，柔取之也。四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也。

表 2 〈性自命出〉第一部分各段內容對應

這項發現有助於釐清各段主旨，尤其是闕字的第二、第三章，在了解該段主旨分別為談心與志、談物的發揮之後，可以藉此限縮闕字的範疇，便可以更精確推測闕字內容，進而了解各段思想。

（二）與孟子的比較

本節大致處理了〈性自命出〉的一到七章，將之與孟子心性論相較，有相似處、亦有相異處。與孟子相似的部分有：

1. 「凡人皆有性」，肯定了人有普遍的人性。孟子亦言：「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。」[130]
2. 「待物而後作」，心志必須要有外物參與；孟子也肯定了心思與外物的互動作用：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉……今夫蹶者趨者是氣也而反動其心。」[131]
3. 「喜怒哀悲之氣」，肯定人有「情氣」；孟子也提到「氣」，如「居移氣，養移體」

[130] 《孟子．盡心下》。
[131] 《孟子．公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

[132]、「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」[133]。夜氣是人與禽獸之別，可見它不只是「血氣」，而是更高一層的「情氣」或「德氣」。

4. 「剛之樹也，剛取之也。柔之約，柔取之也。」教育需要順著天性，不可逆天而行。孟子亦曾以杞柳為桮棬之喻[134]，說明仁義是順性而作、並非戕賊人性以為仁義；不順人性而作，則有害於仁義。
5. 「物之埶者之謂埶」、「所善所不善，埶也」，人性是需要培育的；孟子亦曾以培育人性為喻體、植物成長為喻依，二者說理手法類似。
6. 重視教育，肯定教育對人的影響。

然而〈性自命出〉與孟子的差異也不少：

1. 〈性自命出〉屬於「性有善有惡論」或「性可善可惡論」，由「善不善性也」可知，作者將善、不善都歸類為性。至於孟子，則論述善與不善之因：「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。」[135]明顯可見孟子並不把善、不善放在同一起點。
2. 〈性自命出〉中，人性是被動的，「凡性為主，物取之也」。但在孟子看來，性是有方向、能主動的，如孟子說「動心忍性」，就是預設了性有生長的力量，所以會受到壓抑（忍）；如果性無自主的力量，就不會出現「忍性」的說法。又：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。」[136]句中「所性」一詞，明顯將「性」當作動詞[137]，說明性也是有主動生長方向，無誤。此外，「堯舜，性之也」[138]的「性」字亦為動詞。這些例子都在在說明〈性自命出〉與孟子在「性」

[132] 《孟子・盡心上》。
[133] 《孟子・告子上》。
[134] 《孟子・告子上》：「子能順杞柳之性而以為桮棬乎？將戕賊杞柳而後以為桮棬也？如將戕賊杞柳而以為桮棬，則亦將戕賊人以為仁義與？」
[135] 《孟子・告子上》。
[136] 《孟子・盡心上》。
[137] 此為「所＋動詞」的文法結構，本節上文已說明此文法，不贅。
[138] 《孟子・盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

的主動被動上立場不同。

3. 義外與義內的衝突。〈性自命出〉的「知義者能入之」一句，明顯是把義的作用當成「義外」使用，才會用「入之」一詞。而孟子的主是「仁義內在」:「行吾敬，故謂之內也。」[139]雖然不是孟子親言，但由孟子學生說出，且孟子並不反對，故可視為孟子之見。這點是〈性自命出〉與孟子南轅北轍之處。「仁內義外」是郭店竹簡成文之時相當流行的說法，如〈六德〉便有「門內之治恩掩義，門外之治義斬恩」,〈五行〉也有「形於外」與「形於內」的區別。可以說到了孟告之辯，儒學才從仁內義外的困境找到全新的解決方案。

4. 文句幾不相似。從〈性自命出〉看得到「內」「外」的用法，與《孟子》書中所載告子的理論相似；第四章「剛之樹也，剛取之也。柔之約，柔取之也」、「四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也」兩句，更與《荀子·勸學》高度相似。先秦學者有引述典籍、名人之語以增強論述的語言習慣，如孟子常引《詩》與孔子之言；如果孟子看過〈性自命出〉並且贊同其說，那麼在書中應該可以看到相似的文句，然而〈性自命出〉的文句卻顯現在戰國末年的《荀子·勸學》中。因此研究時不宜過度放大〈性自命出〉對於孟子的相同之處。

總而言之，如果把〈性自命出〉的時間確定在孟子之前，那麼可以說孟子對於「性」的看法有部分可能是來自〈性自命出〉，或至少說與〈性自命出〉相似。周鳳五先生的結論是：

> 其「天」、「命」、「性」、「心」、「情」、「道」的說法具體反映了先秦儒家早期的面貌。其後「孟」、「荀」異派同源，都可以上溯於此，而「孟子」書中屢屢引述、駁斥的告子之說，卻與簡文所論相符。類似的現象在簡文並不匙見，值得繼續深入探究。[140]

附上筆者的隸定版本。

---

[139] 《孟子·告子上》。

[140] 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 159。

doi:10.6342/NTU202600358

章	原文
一	凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。
	喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。
	性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能入之。
	好惡，性也。所好所惡，物也。
	善不善，性也；所善所不善，埶也。
二	凡性為主，物取之也。金石之有聲〔也，弗扣不鳴，人〕雖有性，（物）弗取不出。
三	凡心有志也，無與不〔行，心之不可〕獨行，猶口之不可獨言也。牛生而長，鴈生而申，其□□□，而教或使之也。
四	凡物無不異也者。剛之樹也，剛取之也。柔之約，柔取之也。四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也。
五	凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或出之，或養之，或長之。
六	凡動性者，物也。逆性者，悅也。交性者，故也。厲性者，義也。出性者，埶也。養性者，習也。長性者，道也。
七	凡見者之謂物，快於己者之謂悅，物之埶者之謂埶，有為也之謂故。義也者，群善之蓋也。習也者，有以習其性也。道者，群物之道。

表 3　筆者隸定〈性自命出〉第一部分

doi:10.6342/NTU202600358

第二節　論性與命的交互作用

在《孟子》書中，有一概念與性字並提，雖僅三次，但由於「性」是孟子的核心理論，因此也不應等閒視之，乃「命」字。

一、「性」、「命」解詁

「命」與「性」關係最密切的段落為：

> 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。」[141]

此段文字很明顯是兩段映襯修辭，兩段中先以排比句型舉例，最後下結論。上半段的「性也，有命焉」、「命也，有性焉」兩者句構相同。

「性也」可以確定是主詞與停頓語氣詞的結構，因此「性」為主詞、也是名詞。

「君子不謂性也」是判斷句，「謂」是具有判斷語氣的動詞，所以後方的「性」是名詞。

「有性焉」，「有」屬於有無動詞[142]，後方的「性」就是名詞。

另外，也需要考量「有」字在先秦常與「又」通用的書寫習慣，因此「性也，有命焉」或「命也，有性焉」就可能產生另一種詮釋：把「有」當成「又」解釋[143]。

---

141 《孟子．盡心下》。

142 在《孟子》中，「有」字最常出現的使用方式為有無動詞，有無動詞之後的接續有兩種：
一是接名詞，又可分為單一名詞或複合名詞。單一名詞如〈梁惠王上〉：「今有璞玉於此」、〈公孫丑上〉：「未有孔子也」，複合名詞則如〈公孫丑上〉：「宋人有閔其苗之不長而揠之者」。
二是接不定代名詞，而此代名詞可能省略。如〈梁惠王下〉：「於王何有」，它本來是「有何難於王」，翻譯成白話文就是「對王有什麼困難的」，倒裝之後再省略受詞。
即，「有」在《孟子》書中當作有無動詞時，其後均接名詞。

143 至於「又」，在古文裡有更、再的意思，因此之後的接續詞詞性，應與前方的詞性或子句相同。《孟子》中的「又」大致有兩種用法：
第一種是接動詞。如〈梁惠王下〉：「今又倍地而不行仁政」，〈公孫丑上〉：「非徒無益，而又害之」。
第二種是接形容詞、子句等，如〈公孫丑上〉：「又不如曾子之守約也」，此為子句；〈告子

doi:10.6342/NTU202600358

如此一來，性就兼有命、命就兼有性。雖然在書中偶有通假，但大部分「有」與「又」的用法仍然可以藉由歸納法釐清。因此本段有兩種解釋：

第一種就是依照原著的「性也，有命焉」、「命也，有性焉」：「性中有命」、「命中有性」。

第二種解作「性也，又命焉」、「命也，又性焉」。然而依據「又」字的在《孟子》書中的文法規則，「又命焉」與「又性焉」的性與命，則應當視為動詞或形容詞子句，才能合乎「又」字的使用方式。此解較牽強。

再參照《孟子．盡心上》：

> 孟子曰：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」

「有道」「有命」的用法與「性也，有命焉」、「命也，有性焉」較接近，因此兩句的訓詁，仍採第一種「有無動詞」為宜。

二、駁性命同一說

接下來的問題就是：性、命是否為同一物？

陳大齊認為：

> 「性也，有命焉，君子不謂性也」、謂感官作用、是性亦是命，故依照客觀事實，未嘗不可稱為性，並非必須稱為命，只是君子為了分別，稱之為命，不稱之為性而已。「命也，有性焉，君子不謂命也」、謂仁義禮智、是命亦是性，故亦未嘗不可稱為命，並非必須稱為性，只是君子為了分別，稱之為性，不稱之為命而已。依此二語推知，命與性、當屬同類，亦即同為自然發展的能力。同非學習所得的本領，用孟子自身的話來說，同屬固有，同非外鑠。[144]

上〉：「今夫麰麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，浡然而生，至於日至之時，皆熟矣」，此為形容詞；〈告子下〉：「又不能從其言也」、「狂者又不可得」則皆為子句。

144 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 305。

doi:10.6342/NTU202600358

「命與性、當屬同類」，筆者認為陳氏之說可以「性命同一說」稱之，所謂「謂仁義禮智、是命亦是性」，即是把「有」字當成「又」字看。然而此說合理與否，則需要進一步檢視。

「命」，陳氏釋為感官作用，然而過於牽強，竊以為不妥。此書所提出的證據也只有這一段出現的三個「命」字，缺乏內部比較；更缺乏與先秦其他文獻的外部比較，故應不能逕自將此處之「命」釋為感官作用。

同時陳氏提出命、性「非有實質上的差異」：

> 「口之於味也……性也，有命焉，君子不謂性也」，明示感官作用只當稱為命，不得稱為性。此云：「如使口之於味也，其性與人殊」，竟稱感官作用為性，而不稱為命。同此事實、先後異稱，足徵命與性非有實質上的差異。[145]

依據此說，命與性來源相同，所以謂之一致。但這個說法很快的就面臨不能自圓其說的困難：

> 凡屬人所獨有而非禽獸所能同有的、方足稱為性，人與禽獸所同有的、只配稱為命。仁義禮智、為人所獨有，故是性，知覺嗜欲、為禽獸所亦有，故只是命。[146]

《孟子待解錄》的這些說法，筆者總括為前述的「性命同一說」。然而《孟子》書中不只提到動物有性，如犬之性、牛之性，甚而連山與水也有性。這些部分使得性命同一說不得不面對強大的打擊：性命同一說雖然有辦法解釋「與生俱來」的「性」，如牛性、犬性、人性，但用來解釋沒有所謂「與生俱來」的山水之性就不免牽強，因為吾人並不會將山性、水性視為「與生俱來」的「命」。譬如暴雨導致山崩，吾人不會以命解釋，即「今天下暴雨，是天的命」、「今天山崩了，是山的命」的說法不合語言邏輯。因此，性與命必定是不同之物，如此才可以避免陷入「性命同一

[145] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 306。
[146] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 306。

doi:10.6342/NTU202600358

說」所面臨的困境。



三、性命非同物

根據傅佩榮先生的解讀，性、命並非同一事：

> 「性」是本性，表現出先天而自然的要求，包括動物所共有的欲望。「命」是命運，屬於後天而人為的規定，包括無可奈何的遭遇在內。在「口、目、耳、鼻、四肢」的功能方面，如果只求滿足其欲望，則將無從分辨人與動物的差異，所以君子不說這是人的本性。[147]

傅先生之言恰可回應「性命同一說」所造成的困難。

（一）命：外在條件限制

然而，「命」「屬於後天而人為的規定」這點，又該如何理解？如果命是後天且人為的，那麼吾人應該有改變命運的能力才是。餓了就想吃飯、渴了就想喝水、冷了就想穿衣服，這些究竟應該算是命還是性？從傅先生上文的看法，應該認為這是「動物所共有的欲望」；可是如果是與生俱來的本能，為什麼不能算是命呢？

要解決這個問題，或可參考其他同時期哲學家的看法，如莊子：

> 求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！[148]

莊子這段話，說明人類慣於尋找自身遭遇的原因起因，然而求之不得，最終只能歸之於人力不可得知的「命」。為什麼會餓、為什麼會渴、會什麼會落入這般田地，卻找不到為何所以然的原因，最後只能歸之於命。《孟子》這段也多少含有這點成分。所以誠如傅佩榮先生所說：「包括無可奈何的遭遇在內」。

傅先生又說：

> 在人的世界，父子之間要求仁德，君臣之間要求義行，賓主之間要求守禮，

[147] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 416。
[148] 《莊子・大宗師》。

doi:10.6342/NTU202600358

賢者要求明智，天道則要求聖人才可體現，這些都是人類所規定的，也是沒有人可以逃避的命運。但是這些規定也有人的本性為其依據，所以君子不說這是人的命運。[149]

「這些都是人類所規定的」這句話可以作兩個解釋：一種是自然而成的；另一種是強加外力而成的。然而「性」本身就含有生長的含義，如此一來，這些所規定的可以說是自然而然所形成的。如果今天這些所規定的事物是必須強加外力才能形成，那麼就如同告子所說的「桮棬」，必須戕害性才有辦法達成，而這與孟子的理論扞格不入。「但是這些規定也有人的本性為其依據」一句，竊以為或可譯為：「這些規定是來自於人本身的性向的」，如此更能彰顯性對於吾人的重要性，也顯示出人的主動性、積極性。

倘若輔以莊子之言以助理解：

遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也。[150]

在神射手的射程之內，而不被射中，莊子認為這是命的表現。如果以這個角度來思考的話，命是人類無法決定也無法控制的狀態，也可以說是外在條件的限制。

所以，人無法決定自己餓與不餓，但可以決定要不要找東西吃；人無法決定自己渴不渴，可是可以決定要不要找水喝。從飢而覓食、渴而尋飲來看，也許可以更清楚的理解性與命是如何交互作用的：

性也，有命焉，君子不謂性也。……命也，有性焉，君子不謂命也。

人天生的性向，有人不能控制方向或走向的地方，稱作「命」，所以君子不說這是「性向」；命中有人天生的性向，這是人可以掌握的，所以君子不說這是「命」。

「天」是掌握創造的，所以它創造了萬事萬物，萬事萬物都有自身的「性」存在，例如每一種動物都有喜歡的生息地，每一種植物也都有偏好在某種環境下繁衍的傾向，每種動植物有相對應的天敵，這就是所謂「天」賦予的「性」。

[149] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 416。
[150] 《莊子・德充符》。

doi:10.6342/NTU202600358

「命」也可以說是「天」所賦予。以植物來比喻，某顆植物種子若落在磚頭縫隙裡，便難以成長，這就是這株植物的「命」。用人類來比喻的話，某個人生在某個時代，可能對他而言比較好發揮、或比較不好發揮，這個也就是「命」。

（二）性：可能的成長形態

而一株植物會長成什麼樣子，一個人會成為什麼樣的人，即是其「性」。就像孟子說：「禹、稷、顏子易地則皆然。」[151]性是共通的，而不會受外力影響改變。這樣的解釋起來，就可以很直觀地了解所謂「命」與「性」的不同之處。以植物而言，即使在相異環境下成長後的形態或許不同（即命不同）；而處於同樣環境下的植物其天生的命運是一樣的（即命相同）。但同一種植物仍有共通的特性（即性相同），而不同的植物會長成各自獨特只屬於自己的樣貌（即性不同）。

「命」其實也就是外在條件的限制，只是這個外在條件，在當時的人來講也是「天」給予的。例如人出生在什麼時代，並不是自己能控制的；會碰到什麼樣的困難、會有什麼際遇，這些都是不能控制的外在情況。相反的，這裡的性不僅有傅佩榮先生所解釋的「本性」[152]，筆者更傾向於解釋為「性向」，如此不僅包含本性的意思，同時也賦予性字一種動能，指出物之所以生長而為什麼生長的道理。顯示出仁義禮智對吾人而言，不只是一種靜態的能力，而是動態的要求，這麼一來，整句話更能呈現性、命的意義與價值。

陳大齊則認為：

> 孟子所見的命、若果如上所釋，是其因不明之果，則孟子思想可以發展成樂觀的命論，不會淪落為悲觀的命論。筆者所云樂觀的命論、意謂人的智力逐漸發展，當能成為命的主人，能左右命，驅策命，不復為其所控制。而孟子立命的偉大理想、亦能完全實現，終且底於無命。縱或為期尚遙，依理推測，

[151] 《孟子．離婁下》。
[152] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 416。

doi:10.6342/NTU202600358

定有達成的一日。所云悲觀的命論，意即命的淫威始終不衰，人無法擺脫其控制。筆者之所以敢於預測其能成為樂觀的命論，因為命是其因不明之果，不是無因之果。其因之所以不明、只緣人的注意力不夠周密，本可察知的因而未能見及，或緣認識力發展得尚未充足，其果之出自何因，不克盡知。故智力發展的程度與命的勢力、其消長形成反比。智力愈擴展，則原因不明之果必愈減少，原因不明之果愈減少，則命的範圍必愈縮小。智力日在進步之中，過去如此，未來亦不會不然。故智力一旦進展至於頂峰，無因不明，無果不能預見，命便不復能有立足的餘地。故立命功能完成之日，便是無命時代開始之時。[153]

以上所述，很有荀子「虛一而靜」則「大清明」的意思：

萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裡矣。恢恢廣廣，孰知其極？睪睪廣廣，孰知其德？涫涫紛紛，孰知其形？明參日月，大滿八極，夫是之謂大人。夫惡有蔽矣哉！[154]

「蔽」可以說是原因尚不明的命，解蔽就是要讓「蔽」變得能知、已知。也就如孟子所說：「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」[155]可謂是同一精神。這樣一來，解蔽與立命就有相通之處：二者都是要了解未知的事物。只是「立命」是就倫理學來說；而「解蔽」是就知識論來說。可以說兩種進路，殊途同歸。能立命，也就能立身處世，也就是能擇善固執，自然也就能發展本性，人性向善，而能「日遷善」了。

至於為何討論「性命非同物」？主要是分辨人所應該努力的方向，是性、而不是命。

因為性、命不是同一物，所以就有必要另外說明性的本質與作用。「命」既然

[153] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 310-311。
[154] 《荀子・解蔽》。
[155] 《孟子・離婁下》。

doi:10.6342/NTU202600358

是外在的限制，那麼性與命的差別就在於：命是外在條件，性是一物之所以為一物的本質。只有在把握住性、命非同物之後，性的「一物之所以為一物」的本質義才能更清楚。如本文提到「天」、「命」、「性」三者有同有異，「天」是其同，如我們可以將「天命」二字連用，也可以連用「天性」二字，代表命、性是上天賦予；而「命」「性」互異，「天命」不完全等同於「天性」，如孔子「五十知天命」，不能替換成「五十知天性」。「命」是外在限制；「性」是天賦的能力。天命是消極的；天性是積極的。所以孟子才說：

> 口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。[156]

只有仔細梳理過「性」、「命」的意義之後，才能讀懂這一章孟子想表達什麼。

傅佩榮先生解釋此段：

> 前半段談人的小體，如目、耳、鼻、四肢，各有其本能與需求，這些也是人性不可分割的部分，意即無小體則無人的生命可言，並且若要實現大體的指令，也需要小體配合。我們由養氣意指「養氣以從心」，可知身心關係之密切。那麼，說它們是「性也，有命焉，君子不謂性也」，又是何意？意為：這些固然是本性的一部分，是生來具備、不學而能的，但它們都有命定的成分，亦即有所限制（受限於能否得到滿足或得到多少，而最後必有一死）。[157]

口、目、耳、鼻、四肢是天所賦予的能力，亦即「性」，但能不能得到要看「命」也就是外在的限制；相對的父子、君臣、賓主、賢者、天道，這些是外在的限制，是我們一出生就有的「命」，但要不要做到則是看有沒有盡我們的「性」亦即是關係到吾人是否努力成德。「命」與「性」的差別在於是否可以努力致之，小體受到

156 《孟子．盡心下》。
157 傅佩榮：《人性向善論發微》，頁 161。

doi:10.6342/NTU202600358

外在的限制，有些人能盡小體的「性」，但得乎不得則是他的「命」；大體則看重主體的修養，雖然天生就受到外在限制，即「命」的束縛（如一出生就陷於某種關係中，如父子），但卻是主體能積極求之，不受外在束縛，所以說這是人的「性」。

如果不細究「命」與「性」的差異，則可能以為越盡小體就是越盡性，或是以小體的命當成是人應該發展的性。這兩者都是不對的，如果不仔細區分，則人越走越離正道，越走越歪，最後是「此又與於不仁之甚者也，亦終必亡而已矣。」[158]

[158] 《孟子・告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

第三節　探究人性，可以為萬世法

究竟先秦時期，為何諸子積極探究人性之善惡？因為在亂臣賊子蜂起的時代，唯有了解人性善惡之究竟，才能訂立萬世之法，終結當時的亂象。

本章將運用嚴密的訓詁學手法，兼用修辭學、旁證法，以解決當代論文研究此章時遭遇的難題，以讀通向來難解的「天下之言性」一章；再以解讀後的結果，解答目前研究者的問題。

孟子所處的戰國中期，所見的性論有「性無善無不善」、「性有善有不善」、「性可善可不善」。「性無善無不善」是告子的主張，其理論脈絡可以與孟子的辯論攻防得知；至於其他二者的理論脈絡，不載於傳世文獻，有待後世考古文獻發掘。

這三種性論的共通問題是：只說明「性」是與生俱來的，並沒有解決人性究竟是什麼、有什麼傾向。告子的「人之性猶牛之性」，是把天下萬物與生俱來的本質都當作「性」，無法解決人為何有別於其他動物，有善惡之行；「性有善有不善」的主張，就字面上看來，是把善惡歸因於人生下來就有善有惡，表面上看起來解決了善惡的來源，但實際上還是沒有解決人行善的動力根源；「性可善可不善」，就字面上看來，是把為善的選擇權交到人的手上，但也沒有解決為什麼人必須行善。

也因此，孟子才提出性善之說，架構人之所以行善的動力來源。

一、「天下之言性」章之重要

也因此，要了解孟子對於當時性論的想法、對於自身性善論的應用與期許，就不得不細讀「天下之言性」一章。此章，是孟子檢討當時性論、說明性論的用處、闡述自身心性論的定位，堪為孟子性論的總結：只要弄清楚性論，就可以求出通用於世的準則。

> 孟子曰：「天下之言性也，則故而已矣。故者，以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者，若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，

doi:10.6342/NTU202600358

千歲之日至，可坐而致也。」[159]

這一章的結構與概念如下：

原文	概念	語義
天下之言性也，則故而已矣。	回顧孟子當時的性論	「而已矣」表示不足，可知是批評當時性論
故者，以利為本。	說明當時的性論著重之處	判斷句
所惡於智者，為其鑿也。	檢討這些性論的帶來的問題	說明「故者」之不足
如智者，若禹之行水也，則無惡於智矣。	以大禹治水為喻依，說明當時提倡性論的人如果能開創，就不會對智慧有妨礙	假設語氣，提出改善的條件
禹之行水也，行其所無事也。	點明喻體是「行其所無事」，性論能夠使人面對未曾經歷的難題而有理論依據	以事例譬喻，點出本段主旨
如智者亦行其所無事，則智亦大矣。	如果有智慧的人也能夠實踐本來沒有的事，那麼智慧的用處就很偉大了。	假設語氣，說明以智慧運用性論的優點
天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。	以天的高度、星辰的距離、千年以後的冬至夏至為喻依，性論為喻體，說明了解人性論之後，可以推及後世。	以事例說明

表 4 「天下之言性章」結構

古人如焦循，已發現此章談論的是孟子的性論，他認為：孟子談的「故」，其實也就是在談「性」。[160]

近二十年內，也有學者發現此章是理解孟子人性論的重要依據，如梁濤於《郭店竹簡與思孟學派》提及：「孟子一書談論性的地方很多，但系統發表對性的看法，卻僅此一章，是理解孟子人性論不可多得的重要材料。」[161]誠如其言。

[159] 《孟子．離婁下》。

[160] 焦循：《孟子正義》，頁 344：「言天下萬物之情性。常順其故則利之也。改戾其性，則失其利矣。若以杞柳為桮棬。非杞柳之性也。」

[161] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 481。

doi:10.6342/NTU202600358

研究心性論，不得不碰觸「性」的定義。一般常將性、心一同討論，而沒有深入探究「性」更深層的含義。本段是筆者覺得孟子總括說明「性論」作用的經文，所以才特別花篇幅說明。可以說談性的善惡，是為了要建立價值。如果不談性的本質是什麼的話，又何來價值根源？至於孟子以「智」來舉例，所以不先釐清「智」是什麼的話，那麼本文的解釋將窒礙難行，所以不得不以嚴密的訓詁工夫解釋本段、讀懂孟子的原意、闡發孟子自詡的心性論意義。

然而，這段文字並不容易解讀，因為歷來學者對於「故」、「利」、「智」、「鑿」、「無事」幾個關鍵詞的見解不盡相同，因此解讀時難免歧義，有可能解得通一句而解不通全文，甚至有可能解出大相逕庭的結果。所以解析這段文字時，不僅必須考慮文獻內部與外部比較，更需要考慮孟子在行文時是否應用了歧義雙關的修辭手法[162]。此處除了致力於通讀這段文字以外，並重新闡釋它在孟子性論上的意義。

筆者先將此段白話語譯，再詳述各句的訓詁過程。由於訓詁過程與思辨密不可分，因此礙難置於註解、故而先置白話翻譯於此，並註釋關鍵詞彙，然後再詳細解詁。此段逐句語譯為：

原文	語譯	名詞解釋
天下之言性也，則故而已矣。	天底下談性的，都只是（找出）原理而已。	故：原理
故者，以利為本。	（找出）原理這件事，是以（對天下）有好處為出發點。	利：好處
所惡於智者，	這樣對於智慧有妨礙的原因，	惡：妨礙 智：智慧
為其鑿也。	是因為就既定事實下結論、而缺乏推論。	鑿：既定事實
如智者，若禹之行水也，	如果有智慧的人，像大禹治水那樣，	

[162] 孟子慣於使用歧義雙關的文學修辭，如「金聲玉振」一章形容諸聖人的用詞「清」、「任」、「和」、「聖」，其實也是形容音律的用詞；亦即，如能了解孟子從形容伯夷、柳下惠、孔子等人時均用以音律，那麼就不會覺得「金聲玉振」的結語是天外飛來一筆的，而是通篇都是以音律譬喻聖人的德行，首尾一致的雙關修辭。

doi:10.6342/NTU202600358

則無惡於智矣。	那麼對於智慧就不會有妨礙了啊。	
禹之行水也，行其所無事也。	大禹治水，是實踐原本沒有的事啊。	行其所無事：實踐原本沒有的事(鑿)
如智者亦行其所無事，則智亦大矣。	如果有智慧的人也能夠實踐本來沒有的事，那麼智慧的用處就很偉大了。	
天之高也，星辰之遠也，	天的高度、星辰的距離，	
苟求其故，	如果能推究它們的原理，	故：原理
千歲之日至，	那麼千年以後的冬至夏至，	日至：指冬至夏至
可坐而致也。	就可以很輕鬆地推論出來了。	坐：輕鬆地

表 5 「天下之言性章」白話語譯

二、「天下之言性」章解詁

此部分借重訓詁學解讀「天下之言性」章。運用訓詁學，不僅止於了解一字的意義，更要了解一詞的意義、一句的文法，乃至考量時代背景、歷史文化，以提供最切合原意的解釋。筆者不得不如此的原因是，如果直言結果而缺乏訓詁過程，反而使讀者多生疑竇，且訓詁論證過程也是必要的學術方法，不宜省略。由於考釋細密，原擬列於附錄；然本節第三部分將討論當代闡釋「天下之言性」章的各種問題，第四部分則要依據訓詁結果重新架構此章的意義，因此將訓詁成果詳列於此。

這段的關鍵字：故、利、鑿。關鍵詞：智、智者。關鍵句：所惡於智者、無惡於智、行其所無事。

（一）天下之言性也，則故而已矣

「言性」，動詞＋名詞結構，可確定「性」字為名詞。

「故」的意義甚多，有「原因、根源、原理」的意思，有「既成事實」的意思，也有「指義」[163]的意思；在這個段落中出現三次。筆者釋為「原理」，因為公都子

[163] 顏師古註《漢書．卷三十．藝文志》「魯故二十五卷」一條云：「故者，通其指義也。它皆類此。今流俗毛詩改故訓傳為詁字，失真耳。」「指義」同於「旨義」，也就是主旨、大義。見楊家駱主編：《漢書集注附前漢不列傳人名韻編綜合索引》冊 6，頁 1707。

doi:10.6342/NTU202600358

曾向孟子提問，列舉了當時流傳甚廣的其他人性論，將公都子發問的段落與此段合看，就可以得知此處的「故」指的是原理。

「而已矣」是古文中常見的語氣詞，表示沒有想像得那麼複雜、只有這樣、比想像的內容還少，《孟子》書中多次使用，不贅。

那麼，為什麼「故」不能解作「既定事實」呢？因為第三次出現「故」的句子是「苟求其故」，也就是孟子是肯定「求故」這件事的，「求故」才能推知更多的事理，因此也就可以確定「則故而已矣」是孟子評論當時研究人性論的人只是想找出原理，而並非輕視這些人只看得見既定事實。

（二）故者，以利為本

此處的「者」，筆者傾向解釋成「～的這件事」，也就是指「尋找根源（原因）的這件事」。

「利」在先秦文獻中也有多種意思。最初造字的意義是表示割取穀物的刀子是鋒利的，後來才出現有益於某事、適合、利益等解釋。[164]歷來對於此段的「利」有兩種看法：一是「適合」，援用《易經》中「利」字的解釋，如「元亨利貞」、「利見大人」等。一是「引導」，朱熹採此。

此處筆者採取「利益」之說。一方面是因為《孟子》談論義利之辨，因此考慮此字亦有可能是「利益」的意思；另一方面，當時的人性論者也是為了有利於天下，所以才提出各種可能的原理。那麼「以利為本」釋為「以利益為出發點」亦未嘗不可；至於以誰的利益為本，孟子沒有明說，以當時的背景脈絡，或許可以理解成以天下人的利益為本。

當然，也必須考慮「利」字為雙關語，與下一句的「鑿」前後呼應。利、鑿都是治水的方法，利是疏導、鑿是穿洞，也都是大禹治水所用的手法。

[164] 清・段玉裁：《說文解字注・刀部》，頁 178 下：「利：銛也。从刀。和然後利，从和省。《易》曰：『利者，義之和也。』」

doi:10.6342/NTU202600358

那麼，為何不能將「利」翻譯成疏導呢、把這章經文解釋成「順人之性」呢？別忘了第一句話是孟子批評「天下之言性」的學者，如果他們已懂得順人之性、引導人性之善，那麼孟子何必撰寫此章批評？況且，人性如「水性就下」的理論，是孟子提出來的，而非這些「天下之言性」的學者所言。所以此處的「利」，是利益之意，但因為孟子擅長雙關修辭，所以恰能與「鑿」相映成趣。

也因此，雖然「行其所無事」的聖王眾多（如西伯演易、周公制禮作樂），但孟子卻以禹之行水為例，正是為了凸顯「利」、「鑿」的修辭效果，使讀者更容易理解當時性論的問題所在。

（三）所惡於智者，為其鑿也

這一句有三處難解：是「智」還是「智者」？「所惡於智」要怎麼解釋？「鑿」是什麼意思？

1. 智／智者

首先要解決的是：這裡孟子要表達的是有智慧的「智者」，還是仁義禮智的「智」？

有些學者將此處解為「智者」，然而這個解釋並不合理，原因有二：第一，「～者，～也」是古文常見的判斷語氣，所以這裡要表達的是「所惡於智」的原因。第二，與此句兩相映襯的後文是「無惡於智」，而非「無惡於智者」。據此二點，可以判斷此處的語義應該是「智慧」而非「智者」。

2. 所惡於智

確定此處並非「智者」之後，其次則要解決的是「所惡於智」的意思。

「所」在先秦文獻中的意思也相當多樣，有可能是代名詞，也有可能是表示範圍的意思。這裡應該是代名詞，代指前一句的「故者」，或「故者，以利為本」的行為。

接下來是「惡於智」，可以連同後文的「無惡於智」一起處理，兩者為意義相反的映襯句型。

doi:10.6342/NTU202600358

「惡」在先秦的用法有壞的事物（名詞）、討厭（動詞）、較差的（形容詞），還有語氣詞。或將此處的「惡」解成動詞「討厭」，於是這句話的意思就變成了「討厭小聰明的人」或是「小聰明的人令人討厭」；然而這樣的解釋是否正確？

《孟子》書中的「智」字有兩個意思：屬於正面德行評價的「智」，如上述智端的討論，以及表示智力的中性詞；並沒有將「智」用於形容小聰明的負面用法。因此若將本章的「智」或「智者」解釋成負面語詞，恐怕與書中其他用法扞格不入。此外，《孟子》書中並沒有文例將「智」作為「智者」的代稱，智是智、智者是智者，兩種用法涇渭分明。出現「小聰明」與「智慧」的矛盾解釋，可能與「惡於」這個句型的詮釋有關。

茲討論「惡於」的句型。這個句型根據後方所接的名詞類別，有不同的意思：「惡於」之後加上國家名稱，翻譯成白話為「與某國交惡」;「惡於」之後加上人，翻譯成白話指受某人討厭。然而，「惡於」之後加上非人的具體名詞，它的意思就不是討厭、交惡，而是比某個東西更差的意思；但如果加上的是抽象名詞，就是對於該抽象名詞有害的意思了。

此外，「無惡於」的後面如果加的是壞事（負面名詞），根據「惡」字的詞性不同，可以解作「沒有比～更壞」、「最厭惡的就是～」的意思。

茲整理「惡於」的意義與用法如下：

「惡」詞性	後方名詞類別	意思	文例
動詞	國家	與某國交惡	夫救小宋而惡於大齊[165]
動詞	人	受某人討厭	王甚神聖，無惡於諸侯[166]
動詞	抽象事物	比某事更討厭	先王所惡，無惡於不可知[167]

[165] 《韓非子・說林上》：「宋小而齊大，夫救小宋而惡於大齊，此人之所以憂也，而荊王說，必以堅我也。我堅而齊敝，荊之所利也。」

[166] 《左傳・昭公二十六年》：「至于靈王，生而有髭，王甚神聖，無惡於諸侯，靈王景王，克終其世。」

[167] 《呂氏春秋・慎行論・壹行》：「先王所惡，無惡於不可知，不可知則君臣、父子、兄弟、朋友、夫妻之際敗矣。」

doi:10.6342/NTU202600358

形容詞	抽象事物	對某事有害	故君子內省不疚，無惡於志[168]
形容詞	抽象事物	比某事更壞	歸無惡於弒立也[169]
形容詞	具體事物	比某物更差	甲惡於此（補衣）[170]

表 6　古文「惡於」的用法

所以回到原文。「惡於智」的「智」既不是人也不是國家，也非負面名詞，因此可以判斷，此處的「惡於」應該解作「對某事有害」的意思。至此，便可確定「所惡於智者」的翻譯是：「它（故者以利為本）對於智慧有害的是……」。

3. 為其鑿也

「為其～也」是表示原因的句型，翻譯成白話是：因為他如何如何。此句難以解決的是「鑿」的意思。

「鑿」在先秦兩漢有數種用法：作動詞使用，為挖孔、挖穿的意思[171]，較少見的意思有「更改」[172]、「碾米」[173]，到漢代還有挖洞殉葬的意思[174]。作名詞使用，

---

168 《禮記・中庸》：「故君子內省不疚，無惡於志。」

169 《公羊傳・昭公十三年》：「此弒其君，其言歸何？歸無惡於弒立也。」

170 《呂氏春秋・慎大覽第三・順說》：「田贊衣補衣而見荊王。荊王曰：『先生之衣何其惡也？』田贊對曰：『衣又有惡於此者也。』荊王曰：『可得而聞乎？』對曰：『甲惡於此。』」田贊穿著有補丁的衣服謁見荊王，荊王覺得田贊的衣服太破舊了，所以詢問。田贊抓住機會藉題發揮，表示衣服裡又有比這個更差的。果然引起了荊王的興趣，荊王進一步詢問後，田贊再回答：鎧甲比這件破衣服更差。

171 《孟子・梁惠王下》：「孟子對曰：『是謀非吾所能及也。無已，則有一焉：鑿斯池也，築斯城也，與民守之，效死而民弗去，則是可為也。』」「鑿斯池」，意義明顯為「挖池」。又《焦氏易林・艮・明夷》：「明夷：諸石攻玉，无不穿鑿。」亦為鑽、挖之意。見《四部叢刊初編》冊 92（據上海商務印書館縮印北京圖書館藏元本烏程蔣氏藏影元鈔本影印，臺北市：臺灣商務，1965 臺一版），頁 212。

172 《公羊傳・成公十三年》：「其言自京師何？公鑿行也。公鑿行奈何？不敢過天子也。」何休注：「鑿，猶更造之意。」因知「鑿行」是指更改行程。見唐・徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 7（景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年），頁 228。

173 《左傳・桓公二年》：「大羹不致，粢食不鑿，昭其儉也。」

174 漢・揚雄：《法言・重黎卷第十》：「或問『信』。曰：『不食其言。』『請人』。曰：『晉荀息，趙程嬰、公孫杵臼，秦大夫鑿穆公之側。』」司馬光注云：「秦大夫子車氏奄息、仲行、鍼虎，皆秦之良也，穆公卒，以為殉。言此三良皆穆公末即命時語以從死，至葬，則鑿其塚壙之側，以死之。」言秦國大夫子車氏三人殉葬於秦穆公墓旁，因為原先沒有預留殉葬位置，所以在秦穆公墓旁挖洞。見漢・揚雄撰、宋・司馬光集註：《纂圖互註揚子法言》，《中國子學名著集成》冊 29（據明初覆刊南宋建陽坊肆六子本影印，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978 初版），頁 172。
又《漢書・卷三十六・楚元王傳》：「……其後牧兒亡羊，羊入其鑿，牧者持火照求羊，失火燒其臧槨。」顏師古注云：「鑿謂所穿冢臧者，音在到反」。見楊家駱主編：《漢書集注附前漢不列傳人名韻編綜合索引》，冊 7，頁 1954-1955。

doi:10.6342/NTU202600358

為挖出來的孔，或是孔洞，也可借指人的五官[175]。作形容詞解釋，是確實的意思[176]，或舂好的米[177]。

歷來學者部分傾向解釋成「穿鑿」，也就是穿鑿附會的意思。然而這個解法有個問題：「穿鑿」是漢代用語[178]，在先秦單用「鑿」字似乎尚無後代所謂穿鑿附會的意思，因此這個解釋是否合理，可再商榷。

漢末徐幹也詮釋了這段文字：

> 幹聞先民稱所惡於知者為鑿也，不其然乎？是以君子之為論也，必原事類之宜而循理焉。故曰說成而不可間也，義立而不可亂也。[179]

徐幹這段文字，堪稱是「天下之言性故」的旁證，吾人可以根據他對原文的理解，反推出「鑿」的意思：他先反駁當時對於「仁者壽」的兩種附會說法、再提出自己的意見，認為君子立論就應該「原事類之宜而循理」；既然要「原事類之宜而循理」，就表示推論需要合理，而「鑿」的意思就是不循理的推論，所以可知徐幹將「鑿」認定為附會的意思。

無論此處的「鑿」是解作附會或是只見既定事實，徐幹借用《孟子》的引文也反映了他對《孟子》這段文字的理解：「鑿」是沒有好好探究事類的原理，因此對於智慧有害的原因。

---

175 《莊子・外物》：「心無天遊，則六鑿相攘。」同書〈應帝王〉：「日鑿一竅，七日而渾沌死。」均以「竅」為有感知能力的孔洞。《荀子・哀公》：「五鑿為正，心從而壞。」楊倞注：「鑿，竅也。五鑿，謂耳、目、鼻、口及心之竅也。」也就是小體、感官的意思。

176 《詩・唐風・揚之水》：「揚之水，白石鑿鑿。」形容在水中的石頭清晰可見。

177 《左傳・桓公二年》：「是以清廟茅屋，大路越席，大羹不致，粢食不鑿，昭其儉也。」唐・陸德明：《經典釋文・卷十五・春秋左傳音義》：「鑿，子各反，精米也。」將米製成精米，所以是舂米之意。見黃坤堯、鄧仕梁校訂索引：《新校經典釋文》（臺北：學海，1998 年 6 月初版），頁 224。

178 「穿鑿」一詞作為「穿鑿附會」之義，應是漢代出現的用法。王充《論衡》：「儒生穿鑿，因造禹、契逆生之說。」（《中國子學名著集成》中國子學名著集成編印基金會，第 88 冊，景印明萬曆間新安程榮刊漢魏叢書本》，頁 166）又《後漢書・卷三十四・梁統列傳》：「至哀、平繼體，而即位日淺，聽斷尚寡，丞相王嘉輕為穿鑿，虧除先帝舊約成律。」見《後漢書補注等四書》冊 5，頁 1167。同書〈鄧張徐張胡列傳〉冊 6，頁 1501：「（徐防上疏曰）今不依章句，妄生穿鑿，以遵師為非義，意說為得理，輕侮道術，寖以成俗，誠非詔書實選本意。」又同書〈卷六十下・蔡邕列傳〉，《後漢書補注等四書》冊 7，頁 1990：「邕以經籍去聖久遠，文字多謬，俗儒穿鑿，疑誤後學，……」

179 徐幹：《中論・夭壽第十四》，《四部叢刊初編縮本》冊 76（據上海商務印書館縮印江安傅氏雙鑑樓藏明刊本影印，臺北：臺灣商務，1965 年臺一版），頁 35。

doi:10.6342/NTU202600358

（四）如智者，若禹之行水也，則無惡於智矣

有了上文的「惡於智」與此處的「無惡於智」對照，這一句的意思就比較明確了：如果智者能像大禹治水一樣，那對於智慧就不會有害處了。至於為何不會有害處？為什麼這裡特別舉了大禹治水為例？且容筆者在下一段落解說，先解決此段的文法問題。

這三句是一組假設句型：「如……則……」，表示如果具備某種條件，後面的條件才能成立。若是將三句拆開、只看單字訓詁，就很容易忽略掉整句話的文法而無法通解。

「如智者」，翻譯成白話文是「如果有智慧的人……」。為什麼這裡的「智者」是有智慧的人、而上文的「所惡於智者」的智者卻不是有智慧的人？因為第二句「若禹之行水也」，是子句，補充說明前一句的「智者」。

至此，可以確定「如智者，若禹之行水也」的翻譯是：如果有智慧的人，能夠像大禹治水一樣。

「無惡於智」，或譯為「不討厭聰明」，然而以先秦文法來看並不然。如果要說「不討厭聰明」，直接說「不惡智」[180]即可；再說，「無」字之後接動詞，是叫人「不要做某事」[181]的意思，也不能解為「不討厭聰明」；「無」字之後接名詞或形容詞，是「沒有某物／某種現象／某事／某種狀況」[182]的意思。因此「不討厭聰明」的譯法不妥。

因此「無惡於智矣」的白話文翻譯是：不會對智慧有害／有妨礙／有壞處。

---

[180] 《孟子・告子下》：「不惡汙君，不辭小官者，柳下惠也。」正好可以說明筆者推論正確，「不惡」就是不討厭的寫法。

[181] 《孟子・梁惠王下》：「對曰：『王請無好小勇。……』」同篇：「（嬖人臧倉）曰：『……而孟子之後喪踰前喪。君無見焉！』」無＋動詞，勸對方不要做某件事。

[182] 《孟子・梁惠王上》：「吾不忍其觳觫，若無罪而就死地。」《孟子・公孫丑上》：「不仁、不智、無禮、無義，人役也。」均是「無＋名詞」的例子，例多不贅。

doi:10.6342/NTU202600358

（五）禹之行水也，行其所無事也

這一句是上文「無惡於智矣」的補充說明。解讀的關鍵是「無事」的解釋。趙岐解成空虛[183]；然而若參考《史記・河渠書》之記載：「於是禹以為河所從來者高，水湍悍，難以行平地，數為敗，乃廝二渠以引其河。」[184]則或許可以回歸原典詮釋：做出本來沒有的事[185]。禹治水時曾經「鑿龍門」或「鑿五湖」，疏導水勢以解決水患。「鑿」這個方法雖然不是大禹原創的，但至少孟子認為大禹是第一個將「鑿」應用於治水上的，所以才說「行其所無事」，因為大禹之前未有用「鑿」法治水的人；如此解釋，也能和此段最後的「天之高」、「日至」呼應——智者能把智慧用在先前沒人用過的方向。

「鑿」雖然是很普通的作法，但如果要應用到未知的事物上，就要靠智慧的判斷了。同時，禹的事蹟，也就隱含了「鑿」字——雙關修辭。孟子用治水的譬喻與雙關語，闡述自身見解：禹是知道「故」的人，也懂得應有既有的「鑿」的方法治水，成為用「鑿」的方法治水的第一人，也確實解除了水患，因此雖然用的是普通的方法，但對智慧沒有妨礙。

「行其所無事」一句不易翻譯，或譯為「看起來就像無所作為」，然而這個翻譯並不合於詞義、文法、文意，茲解釋如下：

首先，「行」為動詞，如此段之「行水」可釋為治水，「君行仁政」[186]可釋為實施仁政；《孟子》其他段落如「不得志獨行其道」[187]、「言將行其言也」[188]，均為實

183 《孟子注・離婁下》：「禹之用智，決江、疏河，因水之性，因地之宜，引之就下，行其空虛無事之處。」

184 見楊家駱主編：《新校本史記三家注並附編二種》冊 4，頁 1405。

185 清・焦循：《孟子正義》卷 8：「儒者蔽於一己之意見，凡耳目所不曾及，皆以為妄。過泥禹之行水行所無事之言，謂禹絕無所穿鑿。殊不知之水災，非尋常之水災。禹之行水，非尋常之行水。……按禹鑿山穿地，不能無事。正所以使水行所無事；若禹祇憑空論，無有實事，則水轉不能無事矣。」

186 《孟子・梁惠王下》。

187 《孟子・滕文公下》。

188 《孟子・告子下》。

doi:10.6342/NTU202600358

踐之意。在其他先秦典籍中亦常見「行＋名詞」的結構，意思是實行、實踐某事，但無論怎麼查找資料，「行」都沒有「看起來」的語意，因此「行其所無事」不應譯為「看起來像無所作為」。

其次，「其所無」是「他所沒有的」意思，「其」是代名詞，「所」是表示範圍，之後的敘述則是補語。在《孟子》書中另有一處「以其所有易其所無者」[189]，翻譯成白話是「用他所擁有（的物品）去交換他所沒有（的物品）」，與此處「其所無」的文法是相同結構，所以「其所無」可翻譯成「他所沒有的」，自有依據。

其三，固然先秦有「無事」一詞，是指「沒有事（的時候）」，如〈滕文公下〉的「士無事而食」，《禮記・王制》：「天子無事與諸侯相見曰朝」，但它是用來表現狀態，這兩句的語法結構都是「主詞＋無事（形容詞）＋補語」。然而孟子的「行其所無事」明顯有「行其所」三字，是「動詞＋補語」的結構，「行」是動詞，「其所無事」是補語，結構明顯與「士無事而食」、「天子無事與諸侯相見曰朝」不同，因此「行其所無事」的「無事」自然不能翻譯成「無所作為」。

其四，既然「行＋名詞」是先秦常見的語法，那麼「行事」也就是「做某事」的意思，如《孟子・滕文公上》：「吾欲使子問於孟子，然後行事。」《禮記・禮器》：「質明而始行事，晏朝而退。」均為「做某事」之意。如果在「行」與「事」之間加入定語[190]以形容此事，「其所無事」就變成「定語＋名詞」的結構了，同樣的句形可見於《禮記・曾子問》：「祭如之何則不行旅酬之事矣？」「行旅酬之事」的句構與「行其所無事」相同，因此將「行其所無事」譯為「實踐其原本沒有的事」，於理有據。

「行其所無事」素來不容易解釋，稍後在下一部分，筆者將說明此句的其他翻譯方式，與其扞格之處。之所以有「看起來像無所作為」的翻譯，可能是譯者為了

189 《孟子・公孫丑下》。

190 譚全基編著：《古代漢語基礎》（臺北市：華正書局，民國 70 年 8 月初版），頁 70：「定語和狀語都是句子中的修飾成分。不過定語的修飾對象是名詞、名詞語；狀語的修飾對象是動詞、形容詞或者別的成分罷了。被修飾的成分，我們叫為中心詞。譬如『卮酒安足辭』的『卮』，是修飾『酒』的。真正的主語只是『酒』。」

doi:10.6342/NTU202600358

貼合自身「文意」，認定大禹治水是順性、因勢利導，然而遇到「行其所無事」一句就不知該如何解釋，因此只能無視文法結構，解作「看起來像無所作為」或「不有意多事」，而不去思考有沒有更合於文法與文意的解讀方式。這是先射箭再畫靶，屬於預設結論的謬誤。

因此「看起來像無所作為」的翻譯，並沒有依據文法結構分析，也忽視了漢語語法結構而牽強附會，實不足採。

所以這一句的翻譯是：大禹治水，是做了前所未有的事。合於文法，也合於先秦學者認知中的「大禹治水」的事蹟——在禹之前，未有疏導法。

（六）如智者亦行其所無事，則智亦大矣

這兩句同樣也是「如……則……」的假設句型。

「智者」是有智慧的人，因為後面的動詞子句是「行其所無事」，主詞是人，與上一句的大禹呼應。

那麼，這兩句就可以翻譯成：「如果智者也能夠做出前所未有的事，那麼智慧也就很偉大了。」

（七）天之高也……可坐而致也

在孟子當時，天的高度、星辰的距離、千年以後的冬至夏至，都是難以推算的天文題目。孟子點出，如果去追求它們的「故（原理）」，那麼就可以輕鬆地獲得結果了。

孟子在這裡用禹當例子，應該是因為禹找出淹水的原因（故），然後施以適合的方法（鑿）；這個方法是前人沒有用過的（智），因為禹的父親是用防堵（堙）的方式而不成。所以孟子覺得，找出原因之後還是要輔以智慧，才能解決問題。

「故者，以利為本」和「為其鑿也」，是孟子對於當時人性論者的見解，他們就既有事實分類歸納，才會出現「有善有不善」或「無善無不善」這些無助於建立

doi:10.6342/NTU202600358

人性論的說法。因為他們看到的是有人做不好的事、有人做好事，所以認為人性有好有不好，或是無好無不好；既然找不出人性的傾向，那就無助於建立社會規範。

孟子用治水和觀測星象為例，說明智慧的用處；如果回頭應用在性論上，應該會變成：找出人性的根源，並且以智慧輔助，這樣即使是看似複雜的星象問題，也能迎刃而解了，就像大禹治水一樣徹底解決問題。

三、「天下之言性」章問題

之所以花費這些篇幅說明這段文字，是因為它是孟子性論的宗旨與意義：研究性論就是為了找出人性的原理，找出人性的原理，就可以應用於未知的領域之上。

然而，這段經文因為「故」、「利」、「鑿」等字的訓詁不一，因此學者得出分歧的意見。雖然此章的宗旨因為最後三句「苟求其故，千歲之日至，可坐而致也」意思明確而研究者均無異議，認為這是孟子對於人性論的期許；不過如本節第一部分所述，此段不易解讀，所以歷來學者見解不一。

筆者寫作本文之前，已有梁濤、信廣來等學者於專書中闡述此章；寫作之時，亦有不少關於此章的期刊論文問世，這些學者以訓詁單一字義的方式，探究此章意義，試圖建構此章的哲學脈絡，用力不可謂不深。然而筆者解詁時鮮少使用這些研究成果，乃因多數研究者的作法並不在於讀通整句、整段，而是解完一字一詞輒止，甚至誤用研究方法、預設結論，因此與筆者致力於回歸原典的方向不符。本欲略去，以免拙作卷帙略繁，然若略去，則恐遭閉門造車之譏；因不略去，一則恰能揭示不諳小學之弊，二則能成一家之言，故茲舉犖犖大者，說明其主張、探究其解讀方式、闡述其研究成果、揭露其方法問題，然後再於本節第四部分詳述筆者的見解。

（一）梁濤：不諳訓詁、牽強比附

前面提過，梁濤對於「天下之言性」一章的定位，「是理解孟子人性論不可多

doi:10.6342/NTU202600358

得的重要材料」[191]，所以在其著作中[192]，以出土文獻〈性自命出〉為佐證、使用訓詁方法，將這段翻譯成白話文。其嘗試與膽識令人敬佩，因為翻譯成白話文之後，研究者的國學素養、對原典的理解是否能自成系統，將一目了然。梁濤的翻譯是：

> 人們所談論的性，往往不過是積習、習慣而已。積習、習慣的培養要以人的本性為根本，人們之所以厭惡智，是因為用的人往往穿鑿附會，〔不從事物本身出發〕。如果用智的人能像大禹治水一樣，那麼人們就不會厭惡智了。大禹治水，〔順從水的本性，採用疏導的辦法〕，不有意多事。如果用智的人也不有意多事，那麼智的作用就大了。天極高，星辰極遠，如果了解它們的運行的習慣，千內之內的日至，坐著都可以推算出來。[193]

根據其訓詁、語譯，則得出這樣的論點：

> ……所以孟子雖然「道性善」，但並不意味著他所說的善性僅僅是先天的，與後天積習無關，相反，只有經過不斷的塑造、培養、完善，性善才能真正實現。
>
> 《孟子》「天下之言性」章，顯然正是針對性的這一特點而發。學術界有一種看法，認為孟子「道性善」，故只重視內省，重視「思」，而不重視後天的積習，不重視經驗認知，這顯然有失片面。

簡言之，梁濤以「天下之言性也」當作孟子也重視積累之功的證明。不過仔細審視他的考據，就能發現若干問題：

1. 誤解所謂「旁證法」

梁氏的訓詁方法並不精確，時常強為之解。以「利」字這段而言，其釋之為「順」：

> 另外，從上引竹簡的內容看，似乎也可以找到訓「利」為「順」的旁證：「剛之樹也，剛取之也；柔之約也，柔取之也。」剛物樹立為柱，柔物用於纏束，是順應事物本性的結果。竹簡的比喻正是要說明，後天的加工、塑造要順應

[191] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 481。
[192] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 481-493。
[193] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 488-489。

doi:10.6342/NTU202600358

先天本性。「故者，以利為本」與其應是同一意思。[194]

首先，「剛之樹也，剛取之也；柔之約也，柔取之也」是否只有「順應本性」一種解法？因為類似的文字見於《荀子・勸學》：「強自取柱，柔自取束」，而荀子的意思是用以說明「榮辱之來，必象其德」。

其次，就算「剛之樹也，剛取之也；柔之約也，柔取之也」一句是說明順應本性，而梁先生卻認為這就是可以「訓『利』為順的旁證」——事實上，這連旁證都算不上，因為他引用的文句連個「利」字都沒有——要作為「旁證」，至少要引用的文句裡也要有「利」字，才能用外部比較的方法，歸納文字的意義。且，史學方法中的「旁證法」，是指學者在缺乏直接史實證據的前提下，透過徵引與核心論點具有一定橫向或縱向關聯的史料，以排比分析和邏輯推導等手段彌補歷史證據鏈中的缺環，以達成完整的歷史闡釋。所以旁證法的運用方式，是至少是以一版本為主、參考其他版本以校勘，或是未見於正史、以其他史書內容以證。

真正的史學旁證法，筆者已用於上一段落：以東漢末徐幹對此章的解釋，旁證《孟子》中的「鑿」字的意思、尋繹「天下之言性也」一章的主旨。

同書，作者認為「天下之言性」章的「智」是經驗認知，而非是非之心的智，然後把竹簡「凡道，心術為主」拿來證明[195]，這手法也犯了同樣的錯誤。至少要有「智」字才能作為外部比較的旁證。

這裡的研究方法應該犯了是預設結論的謬誤。

2. 訓詁手法未達一間

雖然梁濤先生解讀時不僅注意單詞的意思，也注意到文法（例：「所」後面接動詞），有初步訓詁概念；然而在解讀一整句乃至一整篇時，仍然難免忽視古漢語文法結構的問題。茲舉數例：

其一，「所惡於智者」，翻成「人們之所以厭惡智」，主詞不對、語法解釋有誤。

[194] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 487。
[195] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 488。

doi:10.6342/NTU202600358

這一句的主詞「天下之言性也，則故而已矣」，是這件事，而不是憑空出現的「人們」。固然「所惡於智者」一句的文法有多種可能，但若與後文「則無惡於智矣」對讀，就能判斷出「惡」的意思是對某件事有害、有妨礙。

其二，「行其所無事」，翻成「不有意多事」，文法不對、以致誤解文意。如果熟悉古漢語結構，就知道「行其所無事」是「動詞＋補語」的結構，「行」是動詞，「其所無事」是補語。如果再細分，「其所無」是修飾「事」的形容詞，也就是這一句是「動詞＋形容詞＋補語」的結構——行事，行什麼事？行「其所無」事。那麼，這整句話怎麼會變成「不有意多事」呢？

其三，引用《莊子》《管子》等關於「故」字的解釋，卻沒有從公都子問孟子時下性論一章入手，解析時性論的共通特質，再回顧《孟子》書中「故」字的用法，從而得出「故」一字的真正意義。畢竟《莊子》《管子》充其量是以外部文獻比較，即使歸納出有某種意思，也不見得能完全套用在《孟子》上。

訓詁不是只重視單字解釋，也不只要考慮文法，更需要考慮文章整體的脈絡、作者的思想體系，所以未達一間的訓詁手法，不見得能解出合理的內容。因此梁濤先生雖然勇於翻譯成白話文、以助學者理解此段脈落，然而其譯文內容難免無法自圓其說，而且還不包括無法解釋大禹治水為什麼是「不有意多事」的文化問題：鯀、禹都是治水，為何大禹治水的「順性」就算是「不有意多事」？他的工程量可不見得比鯀來得小。更何況，古往今來許多發明發現，都是「有意多事」[196]而來，這樣的翻譯似乎有悖於人類文明發展的過程而不自知。

3. 將〈性自命出〉視為反映「天下之言性」的文獻資料

梁濤的立論，基本是把郭店竹簡〈性自命出〉的「節性者，故也」一段，拿來套在《孟子》的這一章：

〈性自命出〉年代在孟子之前，反映的正是當時「天下之言性也」的情況，

[196] 宋代建築寶典《營造法式》，是中國第一本詳細解說官方建築構造的書，它的起因是宋徽宗「多事」，為了杜絕貪汙問題而敕命李誡編撰。牛頓發現萬有引力，是「多事」思考果子為什麼會掉落到地上。

doi:10.6342/NTU202600358

為破解《孟子》「天下之言性」章提供了重要材料。[197]

首先，他使用的〈性自命出〉的「節」字，是否能隸定為「節」，還是個問題，也有學者認為是「交」。這樣一來，「節性者」與「交性者」的意義完全不同；在此字隸定尚無定論、自身又缺乏識讀戰國文字的能力之下，逕自拿「節性者，故也」來詮釋孟子的「天下之言性」章，是否過於急切？

其次，〈性自命出〉一篇就能反映「天下之言性」的情形嗎？如果它是學者公認的儒家經典，那麼這一節充其量只是寫下該簡的「儒者」對於「性」論的看法，而無法概括「天下之言性」的所有性論，畢竟若〈性自命出〉成文時間較孟子為早數十年，這數十年間有沒有可能出現新的性論？所以，真正能反映「天下之言性」的情形，還得是《孟子・告子上》公都子提到的三種性論。因此，〈性自命出〉只能說是一家之言，或許重要（所以成為殉葬品），卻非包舉宇內的性論（所以不似《論》、《孟》能傳世二千年）；亦即，簡中的「節性者，故也」也就只是儒家性論之一。這樣能反映當時「天下之言性」的情況嗎？有沒有可能以偏概全？

其三，此章是否確實提供了破解「天下之言性」章的重要材料？〈性自命出〉固然有性字、有命字，但不能遽論同一篇裡有性字有命字的文章就必與《孟子》有關聯。

> 孟子則認為，問題並不在於智本身，而在於人們如何看待、運用智。人們之所以厭惡智，是因為有人穿鑿附會，不從事物本身出發。如果能像大禹治水一樣，根據水的習性採取相應的治理辦法，「行其所無事」，那麼智就不僅不應該被反對，而且作用是非常大的，就像了解星辰的運行，其千年之內的日至可以輕易推算出來一樣。可見，順應事物的本性才是運用智的關鍵所在，此章前後兩個「故」字，前一個指積習、習慣，後一個是指星辰的習慣，也就是運行規律，二者雖有文意細微的差別，但基本內涵是相同的。[198]

[197] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派修訂本》，頁 482。
[198] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 488。

doi:10.6342/NTU202600358

在這些訓詁手法有待商榷的問題之下，梁濤得出的結論是：「故者，以利為本」是「天下之言性也」一章的主旨，「是要『適所以成其天性之善』，要服務於心、性的發展和需要」。並由此建構「孟子也重視累積」的論點。竊以為，「治則治矣，非書意也」[199]。

（二）信廣來：不諳訓詁，僅具整理之功

信廣來先生認為這一章非常重要，在書中詳細整理了各家訓釋之說，並試圖找出最合理的解釋，對於了解此章有哪些可能性而言，整理之功堪稱細密。他的目的是：

> 不過，對我的目的來說，判斷這段主要著重於「智」還是「性」，並不重要，因為我關心的只是這段話所顯示出的東西。[200]

如本論文所言，「天下之言性」一章，是孟子對於性論的見解，也揭示了性論於人類社會的作用，確實值得深入探究。於是，信先生整理歷來學者對於此段的哲學名詞解釋，將之歸類；但由於只是一般整理，且最後信先生也沒有特別詮釋此章的義理、僅說明自己較同意哪種訓詁，故恕筆者不引。

然而，信先生的訓詁方法不無問題：

一是與梁濤一樣，捨近求遠，使用外部比較方法而忽略整本《孟子》中的脈絡。使用外部比較方法並無可厚非，因為原本《孟子》中當名詞使用的「故」字，就只有「原因」一解（「大故」除外，這是另一個名詞），在缺乏語料樣本的情況下，從時代相近的《莊子》、《管子》中同時出現「智」、「性」、「故」等篇章，希望能以旁證的方式找出更適合的解釋，是可以理解的作法。然而《莊子》、《管子》中的這些文字，其語言內涵是否與《孟子》一致？值得商榷。再者，筆者在上一段也提到，只要從《孟子》書中就能找到當時其他性論，然後分析這些性論的共通問題，不僅

[199] 韓非：《韓非子・外儲說上》。
[200] 信廣來：《孟子與早期中國思想》，頁 271。

doi:10.6342/NTU202600358

可以了解孟子反對這些性論的原因，更能解釋「故」是什麼，實在不用捨近求遠。

第二個問題也是見樹不見林，只重視單字、詞彙的考證，卻忽略了整句話的文法，因此無法通讀。如：

> (b)部分，反對那種無趣的、穿鑿的「智」，而觀察到理想的「智」應該是無事（不導致事情發生），就像大禹引導水一樣。[201]

《孟子》原文是這樣的：

> 禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。

「無事」確實是「沒有事」，在先秦典籍中時常得見，不贅；但整句是「主詞＋行其所無事」，不是「無事」二字而已，理解、翻譯時不應該只看見「無事」二字，而對於「行其所」三字視而不見。況且，「行其所無事」直接翻成白話文就是「實行（在某個範圍裡）原本沒有的事」，絕非「不導致事情發生」;「不導致事情發生」的古文應寫作「使之無事」或「不使有事」。可知信先生的訓釋能力恐怕未達一間。

第三個問題是，雖然信氏整理了歷來學者的說法，但並沒有深入分析這一段的意義何在。儘管他想訓詁關鍵的「故」字，想要分析整段文義，卻也表現得保守含蓄，於是顯得他一開始的問題意識「因為我關心的只是這段話所顯示出的東西」略微薄弱，只得出「他不再以生物學方式來理解性」[202]、「顯示了孟子是有意識地反對某些流行性論，並支持他自己的轉變」[203]的結果，而這些結果從其他篇章亦可得知，剩下能闡述的也就只有所有學者都無異議的「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」等於繞了一大圈仍然無法解決問題。

研究先秦哲學論著需要倚靠嚴密的訓詁結果，才能「知其然」進而探究「其所以然」。如果不能「知其然」或誤解了「其然」，那麼推論得出的「其所以然」是否為真，筆者存疑。

學術專業分工之下，哲學研究者理應不用親自訓詁，依靠他人訓詁成果，應能

[201] 信廣來：《孟子與早期中國思想》，頁 271。
[202] 信廣來：《孟子與早期中國思想》，頁 271。
[203] 信廣來：《孟子與早期中國思想》，頁 279。

doi:10.6342/NTU202600358

讀通原典。然而文獻整理者的素養不一，要如何從結果不一的傳統文獻或出土文獻擇取可信的釋文，就必須具備判別能力；要具備判別能力，就必須有紮實的訓詁基礎，否則後果如上，不是只能望文生義、就是只能人云亦云。

（三）其餘：不諳訓詁，見樹不見林

近來有不少期刊論文也討論「天下之言性」一章，如高巧琳〈「即故言性」:《孟子》「天下之言性也」章的闡釋〉、何振泓〈「反智全性」與「求故成性」——再論《孟子》「天下之言性也」章〉，數多不一一列舉，也不一一詳論。這些研究對此章的詮釋有三種：一是「反智全性」，二是「求故成性」[204]，三是「以智求性」[205]。

然而這些研究者的作法，也與信廣來、梁濤等人的問題相同：僅僅訓詁單一字義「智」、「故」、「性」、很少觸及文法，然後放在他們所理解的孟子脈絡下解釋。這樣的作法忽略了義理是由文章與文化而組成、文章由句子組成、句子由文字組成的嚴密關係，就難免見樹不見林——只看到一塊拼圖而想勾勒出整體拼圖的樣貌，絕非易事，而且解讀的過程必定危殆不安——這是不諳訓詁的人自以為自己用的是訓詁學，而實際上尚未入門。更不用說這些研究者無法像梁濤一樣勇於嘗試、提出整章的白話翻譯，再試圖建構首尾相連的立論。也難怪，出現這樣的說法：

> 難解之原因不在其文字訓釋、文意疏通上，而在其所表達的思想觀念與我們對孟子性善論的通行理解不一致。[206]

「其所表達的思想觀念與我們對孟子性善論的通行理解不一致」的現象，有沒有一種可能，是因為並沒有讀懂這篇文章呢？就如有人主張荀子是人性本惡，然後批評

[204] 何振泓：〈「反智全性」與「求故成性」——再論《孟子》「天下之言性也」章〉，《人文雜志》，（陝西：人文雜志編輯部）2024 年第 4 期，頁 49-50。

[205] 何振泓：〈「反智全性」與「求故成性」——再論《孟子》「天下之言性也」章〉，頁 48 摘要：「孟子則認為故雖然體現了性，但不等同於性，智的作用不可或缺。『知而弗去』即通過求故認識仁義之性為人固有，並且通過主動的存養、推擴，才能使這一本性得到充分呈現。」筆者將之摘要為「以智求性」。

[206] 高巧琳：〈「即故言性」：《孟子》「天下之言性也」章的闡釋〉，《雲南大學學報（社會科學版）》（雲南：雲南大學學報社會科學版編輯部），第 21 卷第 3 期，2021 年，頁 50。

doi:10.6342/NTU202600358

荀子的性惡論陷入無限倒退的循環——實際上，是沒有搞懂「性惡」的理論，於是誤解了原典、建立了錯誤的哲學架構。事實上，本章難解的原因正是在於文字訓釋、文意疏通，如果只訓釋單字，而忽視文法句義、忘了與整本《孟子》其他部分的性論對讀、忽視歷史文化（禹的故事與雙關語），那麼就有可能得出「**對孟子性善論的通行理解不一致**」這種結論了。

因此，本論文不僅從字義、詞性，更從先秦文法、歷史文化著手，一句句分析，最後譯為白話文，以解開文章糾結之處——「**無惡於智者**」、「**所惡於智**」該如何翻譯，「利」、「鑿」的雙關修辭意義等問題、本章主旨等等——這是善用訓詁學、歷史學而得來的研究成果，更是對於「天下之言性」章的問題意識。

也因此，筆者雖然樂見以訓詁學討論「天下之言性也」一章，但若未能考慮文法、歷史等息息相關的解讀方式，那麼就算最終結果剛好與孟子主張相同，但論證過程仍不能說是有效的。

四、「天下之言性」章意義

「天下之言性」章的主旨已如前述：檢討當時性論，說明性論可用於未來、以為萬世法。然而還有幾個常見的問題需要說明：

1. 孟子反對智的原因是什麼？

孟子並沒有反對「智」，他的「四端」裡就有智，智是使人心能反回安宅的導航；他還把「智」分成常人、賢人、聖王三個等級，十分肯定「智」的作用。那麼，他在「天下之言性」一章為什麼反對「智」？

所以，孟子當然不反對智，他反對的是把性論說得狹隘的那些人。他也不反對利，因為這裡的「利」是指公利，當時的人性論者也是想增進社會福祉所以才討論人性。

然而，研究者在解釋「其所惡於智」一句時，沒有考慮上下文、沒有考慮所有的文法，只看見了眾多可能解釋中的一種，所以弄錯了意思。這一段經文不是反對

doi:10.6342/NTU202600358

智，而是說明一般性論對智慧的危害。

附帶一提，此處的「利」孟子也並不反對，因為它是公利，所以孟子能夠接受。

2. 一般性論為什麼會危害「智」？

「其所惡於智」，說的是一般性論對智的危害。因為人性論者本該追求人性的成因，但當時所見的性論卻是以既定事實下定論：「性無善無不善」、「性有善有不善」、「性可善可不善」，看似解決了問題、實則沒有，還是無法解決為什麼人的行為有行善作惡之別，這樣的理論，等於阻絕了追根究柢的動機與行動，因此對智慧有妨礙。

3. 本章孟子如何架構性與智的關係？

孟子在本章架構的並不是「性」與「智」的關係，而是「性論」與「智」的關係。

由於此章出現「智」與「性」二字，因此學者難免以為討論的是「智」與「性」二者，想要以此探究二者之間的關係、確認兩者如何作用，因此出現「反智全性」、「求故成性」、「以智求性」等說法。然而，從本節第二部分的解詁可知，本章討論的是「智」與「性論」的關係，並不是「智」與「性」的關係，因此以上皆非。

那麼，此章如何架構「智」與「性論」的關係？

真正的性論並不妨礙智慧發展，有聖王之智的人，就能活用心性論，使之能夠切合於世，成為通行萬世的準則。這是本章的主旨。

4. 本章的「智」是哪一種層級？

本章以大禹治水為例，禹是聖王，所以本章的「智」、「智者」應該是聖王層級。

時至今日，人性善惡論依然是科學與倫理學研究的焦點。隨著研究成果相繼出現，反社會人格與遺傳相關[207]、與前額葉功能退化或過度活躍等等的科學解釋逐漸

[207] Edward E. Smith 等撰，洪光遠譯：《普通心理學（下）》（臺北：桂冠，2005 年初版），頁 808：「遺傳因素似乎在反社會行為的發展上扮演重要的角色，雙生子研究發現，同卵雙生子中其一有反社會人格特徵者，另一位同患率為 50%；反立，異卵雙生子反社會人格的同患率僅有 20%。

doi:10.6342/NTU202600358

為人所知[208]；科學家、社會學家研究人性善惡的原因，不僅是要解釋人類之所以為善或為惡的原理，他們的終極關懷應該是藉此改善社會制度，使人類社會趨於理想。

從兩千多年前戰國時期討論至今，人性善惡看似尚無定論。孟子的性善論雖然也是一家之言，但他關懷的並不僅止於提出性善的合理見解，而是藉由性善、闡述人如何可能成為成人的修養之道。無論後代再出現何種新的研究方法，都無損於孟子的性善說，也因此從修身至仁政的行事方針仍能放諸四海皆準。

亦即，孟子的人性論已跳脫了只關注於人性善惡的討論，更為了後世提出解決應對之道，所以孟子性善與荀子性惡才能並存二千餘年，而不似戰國時其他性論，至今只能在《孟子》書中窺見一斑。

事實上，這章的主旨也很簡單：孟子認為當時的人性論，都是就既成事實分類，所以才會有性有善有不善、性無善惡等論點，這樣不深究源頭的分類方式無助於探究人性根源，所以妨礙了智慧。如果能了解人性，再用智慧，那麼即使是前所未見的事，也能夠以人性論解決了。

或許，孟子致力於探究人性、形成性善論，就是希望能夠「行其所無事」，「苟求其故」，所以千年之後的修身治國準則，仍然「可坐而致也」。

第四章第三節，就是筆者應用「天下之言性」章的實例。

收養研究也發現，被收養兒子之犯罪紀錄，較類似於他們親生父親的紀錄，而與養父較不相同。」

[208] Edward E. Smith 等撰，洪光遠譯：《普通心理學（下）》，頁 808：「反社會人格者在持續集中注意力、抽象思考、概念形成、規畫與遂行目標、自我校正與自我覺知，以及將不適應行為模式改變為較適應行為方式等方面，都有缺失。整體而言，這些均為執行功能，其控制區大部分位於大腦的顳葉與前葉。接著，又有研究發現，反社會人格的成年人（通常為在監人犯）與一般人在腦部這些區域的結構或功能上有所差異。」

doi:10.6342/NTU202600358

第四節　性是自然而然的

要討論孟子的人性論，就必須從他與公都子談論當時的人性學說入手，才能看出其理論不同於流俗之處。

> 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。』今曰『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。……《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。』」[209]

一、順性以為善

「性無善無不善」，「性可以為善」，「有性善」、「有性不善」，當時各種性論都只是敘述存有的現象。這等於說：「這世上有好人，有不好的人」、「人可以作好人，也可以作不好的人」、「這世上沒有所謂好不好的人」。這些當時流行的人性論，都是以既成事實來看，只有實然、沒有應然，所以人性論是死的、人的生活是固定的，不能改變、沒有流動。意即，這些說法只描述了世上的現狀，但無法給予吾人行為方針，也沒辦法賦予價值。也就是說，這裡的問答僅止在於說明世上有沒有「好不好」，但人性論應該要再進一步追問「好是什麼」，即「何謂善」；以及為什麼要行善？

於是，公都子提到的這三種說法，無法說明「何謂善」與「為何要行善」的原因，它們把人定位成了行屍走肉，沒有目標、不知對錯、不懂好壞。倫理學的兩大價值觀「好壞」與「對錯」，在這樣的世界裡是不成立的。因為沒有提出人該怎麼

[209] 《孟子．告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

走的話，好壞對錯又該從何而生呢。簡單地說，在這個世界裡沒有「道德上的為什麼」，為什麼要做好人？為什麼要做好事？公都子所提出當時常見的三種人性理論完全沒有辦法給出答案。最後公都子雖然知道孟子的理論為「性善」，但又追加了「然則彼皆非歟」一句疑問，表示他可能並不了解、或不完全認同「性善」的原意。

在聽完公都子的問題之後，孟子回答：「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。」根據傅佩榮先生的解讀：

> 這句話是理解孟子性善論的關鍵。首先，孟子所謂的「善」，是指「可以為善」，而不是本來就善。其次，這種「可以」（指行善的能力）不是由外而來的，而是「乃若其情」所展現出來的。第三，「乃若其情」究竟何意？……「情」是「實」，指人的真實而言。如此一來，此句可以譯為：「至於人的實質，就可以去行善了」。這種詮釋雖然並不排斥人性向善，但是它忽略了孟子一直強調的「順」、「充擴」，也沒有針對本章前半段的質疑，亦即何以人性難以避免環境（或「勢」）的影響？換言之，只有把握了「若，順也」的觀點，才可以避免上述問題。[210]

誠如傅佩榮先生所說，性善應該理解為「可以為善」，但筆者認為「可以為善」的關鍵不在「善」字，而在於本章開頭的「性」字，如前所述，性應該包含「向」字的含義，解為「性向」。

或問：從其大體的「從」是「心」還是「性」的發用？順性之「順」、求其放心之「求」、擴而充之的「擴充」是來自「心」還是「性」？

筆者的回答是：

「心」是本體，而發用者只能是「性」。可參考《論語．為政》：「七十而從心所欲、不踰矩。」這句話表示「心」是有欲的，但表現出來則在於「不踰矩」，因此心只能是本體義。

以坐火車為喻，心就像車站，性就像列車。火車從「車站（心）」「發車（四端）」，

[210] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 293-294。

doi:10.6342/NTU202600358

然後火車沿著軌道「行進（順性）」。所以「心」「性」二者不可分，沒有車站則無法發車；沒有火車則車站失去意義。

所謂「順」、「求」、「擴充」，孟子的見解是：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。」[211]所以可知「擴充」的是人的心，再以火車為喻：一個無人小站，只有最慢的火車停靠、少量的旅人經過，甚至可能過站不停，這代表心沒辦法「擴充四端」；但經過擴充後，小站慢慢變成大站，車站容量、旅客人數、停靠的列車，都慢慢多了起來。「順」、「求」都可以用「擴充」的意思表達。

又如王陽明語：

> 然聖人之才力，亦有大小不同。猶金之分兩有輕重。堯舜猶萬鎰。文王孔子猶九千鎰。禹湯武王猶七八千鎰。伯夷伊尹猶四五千鎰。才力不同，而純乎天理則同。皆可謂之聖人。[212]

筆者將「才力」喻為車站。修養程度越高的人，其黃金的成色越高；其所建的車站也更大。然而不管大站小站，只要能順利讓火車運行，乘客搭乘，便是盡了「車站」的效用，也就是「成金」。但如果不「順」、不「求」、不「擴充」的話，車站遲早會廢站，這不能說是車站不好或不對，而是人沒有盡力經營車站的問題。

從另一個角度來看，人從降生以來就一直在不斷的抉擇當中，而抉擇的對象是什麼？當然是對自己而言的「善」：

> 當人一直維持在取捨之中，即使人最後所行仍為客觀之惡，但他無論如何都已選擇了一自以為在其狀態下較好的路向。換言之，固然這可能只是主觀或狹窄於一己之善，然而，選擇的道路始終向善。「則可以為善矣」——孟子因此能夠說人類性善，而所謂性善，也指此而已。[213]

這種說法能夠契合「人性向善」，因為人只要做選擇，則大部分都是以「當下的主

---

211 《孟子．公孫丑上》。

212 王陽明：《傳習錄卷上．一〇二》，《王陽明傳習錄及大學問》，頁 45。

213 簡良如：〈性善論的成立——「孟子．告子上」前六章人性論問題分析〉，《臺大文史哲學報》（臺北：臺灣大學，2009 年 11 月），頁 89。

doi:10.6342/NTU202600358

體來說」的最佳解為方向。如此一來，「人性向善」的普遍性也就不言而喻了。只要作出選擇，則必是「向善」，差別只在於是一己之善或是公天下之善的差別。若是「本善」就無法說明人何以一再不斷的作出對自己有利的選擇了。

孟子的心論，釐清了人心擁有的發端：仁義禮智，這是有別於其他動物的最大特色；他也進一步說明了這些特質「擴而充之」以後，可以做到的事——成為聖人。亦即，他肯定了人心有善的根源、有行善的可能。在這裡可以問：

或問：「心有善的根源」意味「心本善」嗎？

筆者認為：

就心有「善端」來說，心「原則上」是「善」的。如傅佩榮先生也說：

> 孟子的「性善論」其實是一種「心善論」，而荀子的「性惡論」則是一種「欲惡論」。[214]

如孟子引孔子之言：

> 「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。』」[215]

以有物必有則來看，心的本體有四端，可以視為「善」的根源。但有「根源」不代表就是「本善」。種子固然可以長成大樹，但種子並不等於大樹；雞蛋可以孵出小雞，但不代表蛋就是雞。就這點來說，只能說善是心的潛能，等待「性」的實現。如傅佩榮先生說：

> 心必有其潛能或要求，等待被實現……只要人活著，心之潛能一直在發出要求，因而沒有完全實現之可能……那麼「充分實現」又是何意？是指當下的「我與別人」的關係中，做到了真誠。[216]

傅先生將「完全實現」與「充分實現」對比。人的心在面對道德問題的能力是無限

[214] 傅佩榮：《儒家哲學新論》，頁 72。
[215] 《孟子．告子上》。
[216] 傅佩榮：《人性向善論發微》，頁 192。

doi:10.6342/NTU202600358

的，只要人還活著，心就會不斷的發出要求，此謂「沒有完全實現之可能」。但另一方面，在待人處世的情況下，又有行為合宜或不合宜的兩種結果。不合宜者當然要努力做到合宜；合宜者則是「充分盡到了真誠」。只要吾人反省吾心，就自然知道自己真不真誠，只有做到真誠，才能說是「充分實現」。

然而要如何使人類落實這些道德行為？如何使人一步步成為聖人？於是孟子的性論就解釋了這些問題，使人了解如何成聖的道理。

> 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。』今曰『性善』，然則彼皆非歟？」[217]

從公都子的敘述可知，在孟子所處的時代，可見的性論至少有三種，包含孟子的性論的話則有四種：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；四、性善。

前三種說法看似都可以解釋人類行為的善與惡，但實際上仍然無法解決人類行善或為惡對於社會的影響，也無法解釋更基本的問題——人類為何能行善或為惡。「性無善無不善」的說法，只是把人類何以為善、何以為不善的原因，推向另一個未知的根源。

或問：「性無善無不善」如何解釋人類行為的善與惡？善、惡是已呈現的行為才能判斷嗎？未見於行為就不可判定善、惡嗎？

筆者的見解是：善惡必須在行為外顯之後，才能判斷。如傅佩榮先生說：「並且，善若是對言行的判斷，則在一人有言有行之前，實無法對其作善惡的判斷。」[218]可知如果無具體的行為，那麼就沒有辦法分辨善惡。

「性無善無不善」是告子的主張，表示善惡是環境加上去的，人無法刻意為之。

---

[217] 《孟子．告子上》。

[218] 傅佩榮：《人性向善論發微》，頁 91。

doi:10.6342/NTU202600358

孟子則認為外在環境影響的是人的行事作為，而非本性：

> 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。今夫麰麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，浡然而生，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。[219]

一如麥子成長，往往受天時地利影響，而有良莠之別；子弟的賴與暴也是受到外在的環境而起了變化。孟子雖然肯定人性向善，但他也不否認外在因素對人的影響。

告子詮釋「性無善無不善」的方式，是以「湍水」喻人性：

> 「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。」[220]

性就像水，沒有固定的流向，所以取決於環境。然而這個舉例已被孟子以「水性就下」所破，所以就算受到環境的影響，孟子認為，人還是必須透過自身的努力以克服逆境。

對方未有行為而吾人逕斷之以善惡，可謂「腹誹」[221]以誣人於罪，翻成白話文就是「雖然你現在還沒做，但你等下就要做了」，這是不合理的推論[222]，所以當然不能在尚未行動（包括言論）之時只憑臆測而斷其善惡。筆者認為可以引用本論文中提到的善心善行善果的三階段判斷來論破，也就是分成「善心」、「善行」、「善果」三個方向來看：如果只有善心而缺乏善行、善果的話，那麼就變成「存心倫理學」，以「用心（動機）」為判斷標準；如果只看善果的話，就容易陷入「功利主義」的結果論窠臼。因此要判斷「善」「惡」，以善心、善行、善果三段分別論之，就不容

---

219 《孟子・告子上》。

220 《孟子・告子上》。

221 漢・班固：《漢書・卷五十二・竇田灌韓列傳》：「腹誹而心謗，卬視天，俛畫地。」指內心非議而沒有說出來。見楊家駱主編：《漢書集注附前漢不列傳人名韻編綜合索引》冊 8，頁 2389。

222 三國時代的簡雍就點出了未行先判的問題，類似以腹誹而陷人入罪。晉・陳壽：《三國志・蜀書・卷三十八・許麔孫簡伊秦傳》：「時天旱禁酒，釀者有刑。吏於人家索得釀具，論者欲令與作酒者同罰。（簡）雍與先主游觀，見一男女行道，謂先主曰：『彼人欲行淫，何以不縛？』先主曰：『卿何以知之？』雍對曰：『彼有其具，與欲釀者同。』先主大笑，而原欲釀者。雍之滑稽，皆此類也。」見楊家駱主編：《新校本三國志附索引》冊 4（臺北：鼎文書局：2004 年），頁 971

doi:10.6342/NTU202600358

易失之偏頗了。

「性可以為善、可以為不善」，等於沒有說明「性的本質」，因為代換為「人可以為善、可以為不善」，一樣說得通，並沒有必要另起一個「性」字的命題，也沒有解釋「性」的哲學意涵；

「有性善、有性不善」將人的善惡推向一生下來的命定，有人註定是善、有人註定是不善，這樣不僅否定了不為善的人有痛改前非的可能，也對於善人始終如一過度樂觀。

或問：如何看出「否定了不為善的人有痛改前非的可能」？是否將「性」理解為「本質」，而非「生」？哪種理解才是原典文本的意義？

筆者的回答是：

「有性善，有性不善」的說法，簡單粗暴地把人直接分為「有些人的性是善的、有些人的性是不善的」，藉此解釋為什麼世間有善人惡人，等於直接否定了這些人有改變的可能性——這個說法將善人惡人全部都變成扁平人物（flat character）、而非符合真實人生的圓形人物（round character）[223]——吾人也很清楚，人是可能改變的，因此「有性善，有性不善」的不是價值判斷，而是就既成事實判斷，明顯否定了人有改變的可能。

那麼，如果人有改變的可能，是不是能說「性可以為善、可以為不善」？這樣的人性論是否能成立？不行。如果性可以「善」變成「不善」，「不善」轉而為「善」，也只是變成另一種事實判斷，而非價值判斷。這樣只是把性變成：「性可以為善、可以為不善」，並沒有解決問題。

梁濤先生也認為：

[223] 〔英〕佛斯特（E. M. Forster）著，李文彬譯：《小說面面觀》（臺北市：志文，1990 年 5 月再版），頁 59-68。如頁 59：「真正的扁平人物可用一個句子描述殆盡。」頁 65：「（圓形人物）有真真實實思想感情的人物。」
本書所談雖然是小說人物的敘寫手法，然而吾人品鑑人物時，亦不免以善惡二分法評斷，而忽略應從「圓形人物」的觀點月旦人物。因此援引佛斯特的說法，點出「有性善、有性不善」觀點的扁平之處。

doi:10.6342/NTU202600358

據公都子介紹，當時社會上流行三種不同的人性主張，但由於其只是對性的一種外在描述和概括，不足以突出人的道德主體性，無法確立人生的信念和目標，不能給人以精神的方向和指導。故孟子「道性善」，不采取以上的進路，而是提出了自己對於性善的理解。[224]

在先秦的用法裡，「性」本來就是來自於「生」，如告子所說「生之謂性」，到了孟子才把性字加上了本質義。如果孟子仍只有「生之謂性」的想法的話，就不會說「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？」[225]從「生」來看，則犬牛人皆是天生，無有差別；只有在加入了「本質義」後，才能凸顯出犬、牛、人三者的差異。

或論：

孟子論性，仍是從「生之謂性」這個傳統定義出發的。對於孟子的性善論來說，孟子強調的是善的本能性、自發性、生來具有性，所以恰恰是「生之謂」這個維度構成了其邏輯起點，而「人之異於禽獸者」不過是一個輔助性的視角，傳統的觀點重視後者而忽略前者，不能不說是一種理論的失衡，也遮蓋了性善論的真諦。「生之謂性」與「人之異於禽獸者」，本身也並非相互矛盾，毋寧說前者是後者的上位概念，「生之謂性」本身就包含了「人之異於禽獸者」，當孟子說口腹之欲是「小體」，而仁義禮智是「大體」時，過去我們可能更多地看到大小的不同，但我們更應該看到，孟子畢竟承認他們都是「體」的一部分，無論「大體」、「小體」，都是「天之所與我者」，都是「生之謂性」的內涵所在，只是在孟子的價值選擇中，他更多地看到了「大體」的重要意義，與荀子選擇「小體」為理論基礎，形成鮮明的反差。[226]

這種說法只是把性的「本質義」加進了「生之謂性」的範疇裡，然後認為「生之謂性」本身就可以涵蓋通性與特性。然而此論其實並沒有絕對否定性的「本質義」。

[224] 梁濤：《孟子解讀》，頁 291。
[225] 《孟子・告子上》。
[226] 曹景年：〈生之謂性：孟子論性的邏輯起點——關於孟子人性論的再反思〉，《江南大學學報（人文社會科學版）》（江南大學：江南大學學報人文社會科學版編輯部，第 15 卷第 5 期，2016 年 9 月），頁 17。

doi:10.6342/NTU202600358

不如說，「生之謂性」本來就含有通性與特性，只是孟子更加強調「本質義」。犬與牛都有「生之謂性」的通性，但當然也各自包含了「犬之所以為犬」、「牛之所以為牛」的特性。「性」本身就是「一物之所以為該物的道理」，稍後詳細介紹。孟子想表達的，無非是要吾人不要只看到通性，而應把「本質義」當成判斷的標準。

人需要有本質的性，才能以此進行價值判斷。因此，為了追求讓社會維持正常運作的法則，也為了探究道德原則從何而來的問題，孟子不得不提出「乃若其情」的「性善」。「如果社會沒有『善』的存在和發展，人類就沒有了『精神家園』；沒有行『善』人生存的社會，也是極其混亂、危險的社會；社會不僅需要法治，同時也需要德治，二者互相補充，相得益彰。」[227]如無「性善」這一層的討論，整個儒家學說就沒有根，自然也就沒辦法向上發展，也毫無立足之地了。

二、「乃若其情」解詁

「乃若其情」是「則以可為善」的條件，因此歷來學者也很重視如何解讀這四個字。解詁不同，得出來的論述就不同，故需要以古文文法訓詁，才能得出合乎先秦語境的解釋，也才能確實了解此段的內容。歷代學者有歧見的點是「若」與「情」二字，以下先將筆者訓詁的結果列於小標，再於內文說明何以採取此解。

1. 情：實際情況、真相

「乃若其情」，趙岐解作：

> 若，順也。性與情相為表裏，性善勝情，情則從之。《孝經》云「此哀戚之情」，情從性也。能順此情，使之善者，真所謂善也。[228]

「性與情相表裏，性善勝情，情則從之」一句，很明顯是受了漢代「性善情惡說」的影響[229]，未免以今律古。故趙岐本處所注也難確定為孟子的本意。

---

[227] 孫英浩、單丹丹：〈孟子性善論與教化理論的融合對道德教育的啟示〉，《思想政治教育研究》，（哈爾濱：哈爾濱理工大學），第 35 卷第 1 期，2019 年 2 月，頁 139。

[228] 《孟子注疏》，頁 195。

[229] 葛榮晉：《中國哲學範疇導論》，頁 463：「兩漢時期，提倡『性善情惡』論，除了董仲舒以外，還有東漢班固等人編撰的《白虎通義》。」

doi:10.6342/NTU202600358

朱熹詮釋此四字時，羼入了「性本善」、「情者，性之動」的見解：

> 乃若，發語辭。情者，性之動也。人之情，本但可以為善而不可以為惡，則性之本善可知矣。[230]

竊以為，朱注過份代入自身想法。此處應無性、情之分，「性本善」之推論也過於武斷並不可取。因此，也有學者並不同意趙注與朱注。

陳大齊即認為朱註或趙註皆非，而應該解釋為「性的實在情形或性的真相」：

> 「其情」、即是性的實在情形或性的真相。公都子既有疑於性善之為唯一正理，故孟子為之曉喻道：講到性的真相，實在是善的，或謂性無善無不善，或謂性有善有惡，均屬未得性的真相之談。[231]

周鳳五先生也認為：「情，實也，乃上古漢語的通詁。」[232]與陳大齊見解相同，筆者亦以為此解合理。

2. 乃若……則……：如果說到……

趙岐釋「若」為「順」字。然而如果參看《孟子》其他篇章，就知不能解成「順」字[233]。

朱熹認為「乃若」是發語詞。這樣的看法就不影響解析後文。

對於「乃若」二字的看法，傅佩榮先生一開始同意趙注，而認為「換言之，只有把握了『若，順也』的觀點，才可以避免上述問題」，也就是說傅佩榮先生認為「乃若」的「若」字應該根據趙註[234]解釋為「順」，這樣才能把整句解釋為：

> 順著人性的真實狀態，就可以作到善，這便是我所謂的性善。[235]

善就是順著人性的真實狀態。

然而《孟子》書中尚有另一處使用「乃若」二字：

---

230 朱熹：《四書章句集注》，頁 460。
231 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 10。
232 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，頁 152。
233 筆者查閱整本《孟子》，發現「若」字在《孟子》中，作假設語氣、代名詞、發語詞、副詞之用，並無「順」之文例。
234 《孟子注疏》，頁 176：「若，順也。能順其情使之善者，真所謂善也。」
235 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 293。

doi:10.6342/NTU202600358

是故君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之。[236]

如果這裡的「若」字也解成「順」的話，就無法理解「乃若所憂則有之」整句的意思了。孟子這兩處的文法都是「乃若……則……」，相同的文法也見於《墨子．兼愛中》[237]因此筆者還是比較傾向朱註，將「乃」視為發語詞[238]、「若」為假設語氣、與後文的「則」呼應，翻成白話文就是「如果說到某物，是如何如何」。此非孤證，在先秦其他文獻中[239]，亦可見「乃若」用作發語詞之例，而無「順」之意。

後來傅佩榮先生在《人性向善論發微》中，修改了原本的說法：

現在我可以退一步，因為孟子說過「乃若所憂則有之」（離婁下）一語，顯然以「乃若」為轉語詞，為「至於」之意，也有「就……而論」之意。[240]

至於傅佩榮先生原本的質疑：「但是它忽略了孟子一直強調的「順」、「充擴」，也沒有針對本章前半段的質疑，亦即何以人性難以避免環境（或「勢」）的影響？」[241]筆者以為並不是不可解，可用本章《孟子．告子上》引用的文獻解之：

「《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。』」

根據傅佩榮先生自己的翻譯：

「天生育眾多百姓，有事物就有法則。百姓保持常性，所以愛好美德。」孔子說：「這篇詩的作者懂得人生正途啊！有事物就一定有法則；百姓保持了常性，所以就會愛好美德了。」[242]

如向所言，性本身就包含了往善生長的意義，也有「順」的意思。因此只要不失去

---

236 《孟子．離婁下》。

237 《墨子．兼愛中》：「然，乃若兼則善矣。雖然，天下之難物于故也。」「然，乃若兼則善矣。雖然，不可行之物也，譬若挈太山越河濟也。」

238 謝冰瑩等：《新譯四書讀本》，頁 544。

239 《墨子．兼愛中》：「是故子墨子言曰：『乃若夫少食惡衣，殺身而為名，此天下百姓之所皆難也。』」
《列子．黃帝第二》：「曰：『可！能游者可教也。善游者數能。乃若夫沒人，則未嘗見舟而謵操之者也。』」

240 傅佩榮：《人性向善論發微》，頁 125。

241 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 476。

242 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 293。

doi:10.6342/NTU202600358

這個本能，人自然而能的就會往善的方向成長，「性」便可解釋為引文中的「法則」。這兩段引文可以說代替了前面「順」的解釋的用法，而把「順」直接包含在本性裡面。這樣的解釋可以說讓孟子在這段文章前後呼應，而不產生斷離。

因此，「乃若其情則可以為善矣」，翻成白話文應該是：「如果說到人的實際情況，是可以為善的」，人類可以行善，才說他實際是善的。而不是說他本質是善所以就是善的，此語接近同義反覆。人性為什麼是善？不是因為他有四端就能稱善，一定是要順性發展四端，有具體的事實，才能說是行善、向善。

或問：「若」如果沒有「順」義，人的實際情況，也是可以為惡的，如何分別何者為「實」之情況？

筆者借楊澤波先生的文章回答：

> 在孟子學理中，才是草木之初的意思，每個人一生下來，就如草木之初一樣，具有初生之質，能夠生長。孟子認為，就實際情況而言，人是可以為善的，所以才說一個性善，至于有人後來不善，不能成為好人，並不是他的才的過錯，也不是因為他沒有才，只是沒有順從這種才的方向去發展罷了。[243]

不為善不是因為心裡有惡端，而是不能「盡其才」，不按照上天給予人類的「才」去發展，也就是「不順才」也「不盡才」，這樣的發展是畸形的，所以人不照「才」的發展，就會轉而為惡了。

就孟子的理論而言，人有善端，所以為善是有內在的根據，因此行善是得其「情」。「情」是「實情」的意思，詳見上文；相對的人沒有惡端，為惡就不是來自於「情」，故雖然世上雖有「惡」的存在，但並不能說人性是惡的，只能說人是缺乏善的。人雖然缺乏善，但並不是「內在沒有善」，只是不得其「情」，也就是沒得到人性之「實情」。傅佩榮先生說：

> (1)惡端的來源是「不真誠」，以自己與別人處在對立狀態，由對照比較而出現「嫉妒、僥倖、傲慢、鄉愿」之心。這樣的心正是「不思則不得」，也即

[243] 楊澤波：《孟子性善論研究（修訂版）》，頁 80。

doi:10.6342/NTU202600358

是「放失」的情況。

(2)通常在聽到四個惡端時，會覺得不無道理，原因何在？在於忽略了孟子的一個觀點，就是：人生是一個連續的、動態的發展過程。……不論求什麼，人性不涉及「本來如何」，而總是在發出力量而有所「向」，孟子認為「向善」是正常而自然的，「向惡」則是迷失而錯亂的。

(3)綜上所述，人顯然要思考的是：要讓耳目還是讓心來主導我的生命？以及我這一生需要念茲在茲的究竟是什麼？……孟子明白這個道理，所以他一方面引述孔子的話說：「出入無時，莫知其鄉（向）」，進而認為那是指心而言，同時他也肯定天賦與人心的是「思則得之」（得其四端以做為行善之要求）。因此，要走上人生正途，非靠修養不可。無修養，則惡端蔓延開來，「邪說暴行」充斥，人類何去何從？[244]

雖然現實中有惡的存在，但不是因為內心有惡端，而是不真誠、或心的大體被耳目等小體所引領。換言之，並不能因為有不善或惡的事情而贊同心有惡端，如果確立了人普遍具備善端，這樣就給了人類努力的方向。一是要真誠待人對己；二是要養其大體，三是要順其本心，不使小體奪去身體的主導權。只要能做到這三步的話，人生仍然是充滿希望。

[244] 傅佩榮：《人性向善論發微》，頁 139-140。

doi:10.6342/NTU202600358

第五節　性有動能可使人成聖

一、性有動能

《孟子》中的「性」，大多時候是名詞，少數為動詞、形容詞。值得注意的是，無論是哪種詞性，孟子提到「性」字時，通常是蘊含動能的。

（一）性可以是有趨向的動詞

「性」字作為動詞使用，在先秦典籍中相當少見。《孟子》書中明確用作動詞的段落，僅有兩處[245]，均在〈盡心上〉：

> 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。」[246]
>
> 孟子曰：「堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也？」[247]

在確定這兩個段落的「性」均為動詞之後，可以發現：對孟子而言，「性」本身就帶有動力的意思，也就是「向」，是一種趨向、動向，不待別人推動，就以本身自然的傾向成長、活動。簡言之，就像人自然會長成人的樣子，狗自然會長成狗的樣子——每種事物都有自己長為自己的性，而這些性是天生就已經確定的了，在

---

[245] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 1，作者提出「性」作動詞有四段，但未明指所在何處；筆者所見明確當作動詞的只有二段。

[246] 「君子所性」是主詞、副詞、動詞的結構：「君子」是主詞，應該毋庸置疑；「所」是副詞，表示範圍；「性」則是動詞。在《孟子》書中，這樣的句構並不少見，如「以若所為，求若所欲，盡心力而為之，後必有災」（〈梁惠王上〉）、「王無親臣矣，昔者所進，今日不知其亡也」（〈梁惠王下〉）、「言聖人所為，本分之外，不加毫末」（〈離婁下〉）等，尚有多例，不贅。這個句構不僅見於孟子，在其他先秦典籍中，亦是常見的語法。因此可以確定「君子所性」的「性」字為動詞。

[247] 「堯舜，性之也」，後文「身之也」、「假之也」是相同的句型。然後由「久假而不歸」可以確定「假」在此句是動詞，因而得以推論「性」、「身」也都是動詞，那麼「性之」、「身之」和「假之」也就是動詞與代名詞的結構。

doi:10.6342/NTU202600358

生物是 DNA，在非生物是原子或分子結構。所以孟子引龍子之說：「不知足而為屨，我知其不為簣也。」[248]這句話雖然沒有直接提到性字，但實際上孟子的性觀可以從此句見一斑：吾人可以理解成屨有屨的性，簣有簣的性，在編織的時候其實就已經在人的心中發動簣的性與向、或是屨的性與向了。如果最後把屨編成簣，那麼在編織期間，屨就在人心中失去了它該有的性，而成為簣了。換句話說，「性」與「生」相即不離，有什麼樣的性，就會生成什麼樣子。這裡的「生」不限於人，也不限於動植物。這也是為什麼孟子除了人性外，尚提出犬性、牛性，甚至山性、水性——因為性就是萬物內在的特徵、生長的動力。不同的地方在於，動物的性是發展為動物本來該有的樣子，動物只能發展飢餐渴飲的本能；而人則是順性發展人的本心，這樣的性具有道德屬性。雖然「性」都解作動力，但其目的地並不相同。

（二）性是一物之所以為該物的本質

然而，有一說法是「性」為人所獨有，不能概括使用於禽獸之上。[249]但這樣的解釋旋即面臨困難：

> 但告子上篇云：「如使口之於味也，其性與人殊」，則以「性」稱呼口的嗜欲了。犬與牛、只能有知覺嗜欲，不能有仁義禮智，而與告子辯論時，孟子竟不說犬之命與牛之命，卻說犬之性與牛之性。山與水、是無生之物。孟子言論中、亦嘗用到水之性與山之性二名。[250]

陳大齊先生以〈告子上〉為證，舉出例子，在在說明了「性」絕非人所獨有的特性，而是一物之所以為該物的道理，這個道理與生的動力不能須臾離也。勞思光先生認為：

> 此語說明所謂性者指「人之所異於禽獸者」，即指人之 Essence；而此種性

[248] 《孟子．告子上》。
[249] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 18：「或有人提到以人所獨有而禽獸所不能有者為性，以禽獸亦有而非人所獨有者為命。」
[250] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 19。

doi:10.6342/NTU202600358

之內容即求理之價值自覺。[251]

簡單歸納，「性」就是一種有方向的生的動力，是一物之所以能成為該物的潛能。這種潛能在生物上是不學而能，不慮而知的。以這種解釋來解釋性的話，面臨當時性無善無不善、性可以為善可以為不善、有性善有性不善等等諸多說法，便可以直接採用孟子的回答：「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。」[252]

這句回答的重點放在「能動」上，「可以為善」才是所謂的善。搭配「君子所性」一段來看，即是有一股動力使吾人能行善。善不是固定不動如死物，而是活跳跳，充滿生機而需要動力去實行的。也就是說，並不能說是「性本善」，因為性還沒發展之前沒有善惡的問題。就像吃飯喝水一樣，這些都是人類的行為而不是道德行為。只有在實踐了、發揮了原本的性，這時才能說性善。此處的性善可以說是性向善，或者更省略一點，只提「人向善」即可。至於如何保證人類的行為是向善的？這必須提到人的心；而人與物的差別在於何處？筆者也傾向以心來分別，心能思而物不能思。在接下來的心性問題中將更深入探討。

（三）動心與忍性

孟子言：「所以動心忍性，曾益其所不能。」「動心忍性」是動詞／名詞、動詞／名詞的結構，因此「性」為名詞。

然而這裡必須要問所謂的「動心忍性」的意思指的究竟是什麼？傅佩榮先生釋為：「震撼他的心思，堅忍他的性格」[253]，可說精簡扼要。筆者不敏，認為還可再詳細說明，以附驥尾。

先談「動心」，除了「動心忍性」之外，《孟子》一書尚有二處。一處是在〈公孫丑〉篇，有「吾四十不動心」一語，《孟子待解錄》的詮釋是：

公孫丑篇載有孟子語：「吾四十不動心」，所遭遇的不論是喜事或憾事都不

[251] 勞思光：《中國哲學史》，第三章，頁 104。
[252] 《孟子・告子上》。
[253] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 345。

doi:10.6342/NTU202600358

應動心，故孟子鄙視動心。[254]

全文是：

「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。」[255]

傅先生在解釋這一段時，認為人不應該被「氣」，即血氣欲望情緒等作用帶著走。內心應該保持穩重而不應該輕易的被影響自己的心志。

「志，氣之帥也；氣，體之充也」一語，是孟子對人的生命的基本看法。人有身體，以氣為其內容。「氣」包含血氣、欲望、情緒等作用，在此勉強譯為「意氣」。同時，人還有心志，可以思想、判斷及選擇，這才應該做為氣的統帥。簡而言之，孟子可以說是主張身心合一論與以心統身論。[256]

所以動心忍性的動心，可以說是「讓身體官能欲望控制內心」的狀況。

至於「忍性」，只此一見。雖然「忍」字有許多解釋，如傅佩榮先生釋為「堅忍」，但竊以為光是「堅忍」二字，無法完全凸顯人在逆境中成長的要求。至於《孟子待解錄》則釋為「抑制」：

心是善的源泉。抑制性情，堵塞善源，勢且釀成梁惠王上篇齊宣王章所形容的「放僻邪侈，無不為已.....奚暇治禮義哉」的局面，與訓練所欲達成的正相矛盾。[257]

「堅忍」近於「抑制」，而以動心忍性這種勞苦的方式訓練道德主體，可以說是透

[254] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 351-352。
[255] 《孟子．公孫丑上》。
[256] 傅佩榮：《傅佩榮解讀孟子》，頁 62-63。
[257] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 351-352。

doi:10.6342/NTU202600358

過天的篩選。不同於吾人自我訓練，而是透過天的因素來篩選可以鍛造的良材。或許有人會說：天並不是對每一個人都採用平等的篩選，也不是對每個人都用一樣的方式篩選，那這樣的篩選算是合理的嗎？或者該說，我們要如何回應天的篩選與否？對於這個問題，筆者以為人生在世，總有不順利之時，沒有人是終生一帆風順。重點在於吾人對於突來的變異，能不能掌握住這種關鍵時刻。所謂「天行健，君子以自強不息」[258]，以什麼樣的態度面對天變，同時也就掌握了成為什麼人的關鍵。孟子說：「待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興」[259]，就算只是芸芸大眾，但如果有心想要振作，只要當下立定目標，就有現成目的可作，也就是「知皆擴而充之矣」[260]。換句話說，雖然「天將降大任於斯人也」一句的主詞乍看是「天」，但真正決定要不要接受這種大任的關鍵仍然在「人」。

> 「獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達。」人在逆境中，必隨時警惕履行正道，不敢怠忽，故比諸常處順境的益能通達，益有兼善天下的希望。[261]

誠然，孟子認為應該隨時都保持憂患意識，所以才說「生於憂患，死於安樂」。這些句子在在都提醒著我們不能：

> 安其危而利其菑，樂其所以亡者。不仁而可與言，則何亡國敗家之有？[262]

因此孟子的這種訓練，不僅是為了個人，亦能促上位者施行仁政王道。「仁，人之安宅也」，既然仁是吾人的安宅，吾人又有什麼理由去反對去逃避上天給予的磨練呢？

另外一件值得注意的是，動心忍性的「性」字雖然是名詞，但卻蘊含能動的潛能，否則孟子用不著說「忍性」。也從「忍性」可知性的方向一定是往善的方向，不然忍性變成忍住向惡的性，那麼即變成褒義；或者忍的性可善可惡，而這是孟子

---

[258] 《乾卦．大象》。
[259] 《孟子．盡心上》。
[260] 《孟子．公孫丑上》。
[261] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 352。
[262] 《孟子．離婁上》。

doi:10.6342/NTU202600358

在這一段中所不可能想表現的。由此我們還是能得到如同前面文章提及的，性是一種往善發展的動力，是一種趨向。這種動力不能也不該被剝奪，否則這裡不需說「忍性」，說成「奪性」即可。可見「性」是一物生之所以為該物的道理，而且是會自發自長的，而我們需要的是不要妨礙它進行發展，「**必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也**」[263]。這樣解釋才能說得通。例如人性自然發展，傾向作善事，這是人之所以為人的本性；但如果這個人之所以為人的本性被壓抑了，那麼也就不算是人了，於是就「**放僻邪侈無不為矣**」了。就這個層面來說，人人都應該發揮其性，而不使被壓抑。

或問：「動心忍性」「動」與「忍」的動力從何而來？「勿求於心」、「勿求於氣」之「勿求」的動力從何而來？與「心性論」有何關係？

筆者的回答是：「動」、「忍」，都屬於「天」的作為。

> **故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為；所以動心忍性，曾益其所不能。**[264]

這一大段的主詞是「天」，講的都是天的作為，所以動心忍性也是天給人的試煉。陳大齊釋此段云：

> **此中的性字、定係專指人性而言，因為本章的主旨、在於敍述「天將降大任於是人」的作為。「所以動心忍性」、用有「所以」二字，其意殆謂「苦其心志，勞其筋骨」等事、是用以「動心忍性」的，其究竟目的則在磨練其人，使其人原所不能的、藉磨練而獲益，終得提高其能，擴大其能。「苦其心志」諸語的主詞、是「天」，故「忍性」的主詞、亦當是天。「忍性」、詳言之，即是天忍人性。忍、是天所施而為人性所受，亦即是天將降大任以前處理人性的方式。**[265]

解說詳細，其說可採。

---

[263] 《孟子．公孫丑上》。
[264] 《孟子．告子下》。
[265] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 2。

doi:10.6342/NTU202600358

至於「勿求」的動力，從孟子文意來看，指的應該是「心」。但這裡指的並不是「四端之心」，而是「本心」。根據傅佩榮先生的說法：

> 人心的後面還有一個主體在負責「操」與「存」。然後，人心還會「出入無時，莫知其向」，充滿不確定性，也許正因為人的心並不單純，所以孟子後來會提出「本心」的概念，用以化解此處的疑惑。[266]

也就是說，「本心」有「操」與「存」的能力，這兩種能力都是從主體發生的力量。因此這裡的「勿求」，從文義上來看，也是主體對自己的要求，「求」或「不求」一樣都取決於主體的命令。綜合來看，「勿求」的主體，應在於「本心」無疑。

至於「動心忍性」與本論文的關係，因為題名是「心性論研究」，所以格外重視「心」的修養方法。修養之法，黃俊傑先生提及「知言養氣章」，以及此章的重要性：

> 「孟子」（公孫丑章句上）第二章「知言養氣」章，不僅是「孟子」全書中極為重要的一章，而且也是在孟子解釋史上最獲東亞儒者注意的一章，東亞思想史上個別思想家之立場，以及時代思想氛圍之變化，均可以其對「孟子」（知言養氣章）之解釋作為觀察點。[267]

可見知言養氣章是解讀並且修養心性論的關鍵，因此不可不讀。

所以可以結論：「動心」即是「動其本心」，使吾人不能「專心」於讓自己的四端發展；「忍性」則是「抑制本性」，壓抑正常四端的發展，也就是阻礙吾人四端之正常發展。所以我們應該要做到「不動心」，以及「不忍性」，這樣才是健全人格應有的走向。

[266] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 482。
[267] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 189。

doi:10.6342/NTU202600358

二、性有使人成聖的潛能

「聖」一直是中國哲學中的重要概念，先秦儒、道、墨、法等主流思想中，不約而同皆以「聖人」寄託自己學說中的理想人格。儒家思想是「內聖外王」，《孟子》書中亦強調「聖」；然而「聖」的定義卻鮮少得見。本文將主要以文字學為開端，探求「聖」字的根源。之後將以《孟子》內與聖字有關內容探討，探討「聖」字在《孟子》一書中的地位與涵義。

（一）「聖」的定義

1. 字形演變

甲骨文字中，並無「聖」字，僅有从耳从口的 字[268]。因繕打不便，下文隸定為「聖」字。



《甲骨文合集》18094　《甲骨文合集》14295　《甲骨文合集》10478

圖 3　甲骨文的「聖」字

此字在甲骨文中有兩種用法：一為聽聞，如「方亡聖」，翻成白話就是「方國沒有消息傳來」；一為聽治，即聽政之意，如「貞，王聖不隹辟。　貞，王聖隹辟」，翻成白話就是「占卜：王聽政沒有禍害嗎？占卜：王聽政有禍害嗎？」簡言之，在甲骨文中，「聖」即「聽」之意。至於此字有無春秋戰國時期的「聖」字之意？依目前出土的甲骨卜辭看來，尚無此解；在字形上，亦無从耳从口从壬的「聖」字。

今之所見从耳从口从壬的「聖」字，出現於鐘鼎彝器之銘文。依于省吾先生的研究，「金文聖字，早期作，晚期加壬為聲符作聖。」[269]載有銘文的彝器之年代，

[268] 「聖」字屬會意字，造字的原意，郭沫若認為是：「从口耳會意，言口有所言，耳得之而為聲。其得之動作則為聽。」即耳朵聽到口中說出的話，所以在甲骨中「聖」字的原意是「聽」。見郭沫若：《卜辭通纂》，頁 489，第 615 片。

[269] 于省吾：《雙劍誃殷契駢枝三編》（北京：中華書局，2009 年），頁 19。

doi:10.6342/NTU202600358

上自商末周初，下至戰國末年，故于氏之言雖然粗略，但約可推知从耳从口从壬的「聖」字，戰國時期應已成形。

「聖」字產生的原因，即原本 耶 字的字義衍生出其它意義，只用原字無法精確表達正確的意思，故需另作新字[270]。「聖」字後來加上的「壬」，郭沫若、于省吾認為它是聲符，李孝定則持不同意見：「聖字从人者，以聽主於耳，故於耳之字形特加人字以為強調，又後人變為壬，其音適與聽聖諸字相近，遂謂壬聲耳。」[271]李氏之說不為無據，考之金文：



井人妄鐘　　大克鼎　　王孫遺者鐘　　曾姬無卹壺

《商周金文集成》109　《商周金文集成》2836　《商周金文集成》261　《商周金文集成》9710

圖 4　金文的「聖」字

左方二圖為西周時期之字型，下部均从人；右方為春秋晚期與戰國時期字型，則出現下部从壬者。

戰國中晚期，已出現今日所見的「聖」字，如上海博物館所藏的戰國時代楚地竹簡，从耳从口从壬：



《上博．緇衣》　　《上博．性自命出》

圖 5　上博竹簡的「聖」字

此時「聖」字的用法，以〈五行〉篇為例：一是「聖」，如「聖形於內謂之德之行」，指的是德行；一是「聲」，如「金聖而玉振之」，指的是聲音。〈五行〉篇中出現的

[270] 郭沫若引《春秋》三傳為例：「聖聲聽均後起之字也。聖从　壬聲，僅於　之初文附以聲符而已。《左傳》聖姜，《公》《穀》作聲姜，知聲聖為古今字，後乃引申為賢聖字，三字遂分化矣。」「聖姜」一作「聲姜」，即當時聖、聲通同的證明。見郭沫若：《卜辭通纂》，頁 489。清儒段玉裁亦已發現聲、聖通同的假借情形。《說文解字注》：「《風俗通》曰：『聖者，聲也。言聞聲知情。』按聲、聖，古相叚借。」

[271] 李孝定：《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1991 年景印五版），頁 2950。

doi:10.6342/NTU202600358

「聖」字，字形均从耳从口从壬。

從金文到楚簡的聖字演變，可以理解此字从壬的原因：在「人」中間多加一畫，即成「壬」。楚簡的出土，不僅說明了聲、聖同音假借，亦說明在戰國時期已出現今日所知的「聖」字。

2. 文意內涵

依許慎《說文解字》：「聖，通也。」即通達之意。段玉裁的《說文解字注》援引了《毛詩正義》：「聖，叡也。」[272]鄭注《周禮》：「聖，通而先識。」又自謂：「凡一事精通，亦得謂之聖。」但若參照春秋末年的《論語》，「聖」的意思便似乎不止精通之意，如〈雍也〉：「子貢曰：『如有博施於民，而能濟眾何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！』」

蓋先秦諸子對於「聖」字的定義略有不同，即使儒家自身，對於「聖」的解釋亦不盡相同，觀《論語》、《孟子》即可推知一二，如《論語》裡並沒有提及任何可評價為聖的人，但《孟子》裡卻舉了堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子等人，也包含孟子視為聖人的人，如：伊尹、柳下惠、伯夷[273]。

（二）孔子之「聖」：在仁之上的全德

前引〈雍也〉，可以說是《論語》聖論的線索。

聖的階級高於其他德行。仁在《論語》中已經接近全德，但「聖」還比「仁」高了一層，可見「聖」難以達成、難以企及，不過尚不清楚「聖」是與其他德行並列、或是包含其他德行。除了此處，聖與仁並提者還有一處：「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」[274]說明聖、仁都是難以達到的境界，此處無先後差異。孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小

[272] 清・段玉裁：《說文解字注》，頁 592 上。

[273] 如《孟子・萬章下》：「孟子曰：『伯夷，聖之清者也。伊尹，聖之任者也。柳下惠，聖之和者也。孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。』」孟子所言之聖，便有各種不同層次。

[274] 《論語・述而》。

doi:10.6342/NTU202600358

人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」[275]這一段則將大人與聖人並列，可見「大人」與「聖人」在孔子眼中是不同的兩種身份地位。大人一詞僅出現在這一段中，所以沒有更多資料判別「大人」究竟是怎樣的存在。但如果與〈雍也〉篇的引文並看，也許可以得到一個結論，乃：聖與政治是有關聯的，需要「有博施於民，而能濟眾」。大人就是負責擔任「博施於民而能濟眾」的角色。「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣」[276]，這裡的君子可以解作道德上的、或者政治上的。如果解釋成道德上的君子，那麼就可以是「大人」的前置條件，即：先成為君子，而後大人，最後成聖人。

總之，由《論語》裡面能找到的材料，不能說明聖是什麼，只能知道聖不是什麼。最多只能得到聖高於仁以及具有政治上的意義，其他還有再加以討論的必要。

（三）孟子之「聖」：天道落實於人間

「性」是人生所具來的，也是人的發展方向。而「聖」則是人的主要發展目標。這種目標不求於外，而是反求於內，內合於己而外合於天。「聖人之於天道也」[277]所要提示的，是人格的向上發展，最後合於天道。

然而吾人心中有的只是「四端」，如果不經「性」的發用則四端無法成長，成為死物、死水。只有等到主體將四端都「知皆擴而充之矣」[278]，才能成為仁義禮智四種德行。這時要面對一個問題：「聖」並不在四端之中，但聖的存在又是事實，至少是理想上的事實。而且聖不能外求，外求就失去人成聖的內在根據，變成聖是向外求來，這是不合於孟子的理論的。

既不能外求，又為人格修養六境（善、信、美、大、聖、神）的境界之一，那麼聖的唯一能解釋的就是吾人可以通過「性」的發用而「成聖」。如〈五行〉篇云：

[275] 《論語．季氏》。
[276] 《論語．述而》。
[277] 《孟子．盡心下》。
[278] 《孟子．公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

「惠之行，五和胃之惠，四行和胃之善。」只有發展了仁義禮智四端的「行」以後，再加上「聖」，才能稱為「德」，可見聖只能從性找到，徹底發揮了四端，還不夠，還要再加上聖才是圓滿。

到達了聖就是人能努力的最高境界，而人格修養六境最後的「神」字，則是為吾人保留了「人的可能性」與「人的超越性」。傅佩榮先生的解釋是：

> 比聖人更崇高的就是神。至於「神」，既然是「不可知之」，孟子為什麼又要指出來？原因就是不可為人設限，同時也為「天人合德」的妙境保留了可能性……這六個層次，既然我們前五步都能理解，就沒有理由質疑最後一步，換句話說，每個人心中始終要保持一種最大的可能性，就是承認人生有一個最高境界，等待我們去提升及體驗，人生的期盼確實永無止境。[279]

「天人合德」四字最為傳神，完全可以接得上〈五行〉篇的「惠之行」。如果沒有「聖」，又要怎麼有「惠」？「大」的境界又該如何接到「神」呢？如果聖不在性中，又能在何處找到呢？唯一的答案只有聖是人「從心」然後「順性」發展出來的。因此心不能離性，離性則心無法發揮；性離心則失去根源，兩者根據陳福濱先生所說，是「即心言性」[280]。以鎗支為喻：在分解或清潔時要知道哪部分是鎗管、哪部分是鎗身；但要使用時，則須組裝完成才能擊發。以此喻說明心性論之合與分。

王陽明言：「聖人之所以為聖，只是其心純乎天理。」也可以從孟子後學的〈五行〉篇找到說明：「善，人（簡四）道也；惠，天道也」。「天道」相當於「天理」，也就是說只有發揮四端之心是還不夠的，還必須以「順性」做到「五和胃之惠」，達到了惠，才能算是達到「天道」、「天理」。

1. 性是令人成聖的潛能

到了孟子，其人格修養六境，就明白把「聖」與其他德行的層級分別開來：

> 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

[279] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 632-633。
[280] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 44。

doi:10.6342/NTU202600358

之謂聖，聖而不可知之之謂神。樂正子，二之中，四之下也。[281]

聖在神之下，而神是「不可知之」的境界。傅佩榮先生解釋道：「不可為人設限，同時也為「天人合德」的妙境保留了可能性，可見儒家對人的理解實在透徹。」[282]。此段的「可欲之謂善」可以說是修行的起點。何謂「可欲」？自然是內心的要求，是所謂的「從其大者」。傅先生說：「人生價值當然是要以人的大體－－『心』為主，心的可欲才叫做善。心是向善的力量，因此人生最直接的一階段的成就即是『善』」[283]的確，四端根於心，如果能發揮四端，讓四端得以用性成長，那麼自然內心的要求就會合乎於善。如果這個說法成立，就給接下來的境界一個成立的「可能性」，人生也就有機會從欲善到向善，最後達到至善了。

在孟子的學說裡，「聖」是可以循序漸近的。「大人」就是過渡過程：

惟大人為能格君心之非。[284]

非禮之禮，非義之義，大人弗為。[285]

養其小者為小人，養其大者為大人。[286]

數多不能一一列舉，但可以得到的結論是：「大人」可以指有政治地位的人，也可以指有道德修養的人，而且高於「小人」(一般人)。如果「聖」的評價更在大人之上，可見「大人」具備的特質，「聖」也應該都有。

成聖的潛能，是仁。「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」[287]，如此一來，「人皆可以為堯舜」就有了保證，只要依照人格修養六境實行，聖人並不是完全遙不可及的存在。

成聖的步驟，則是「與人為善」：

大舜有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人以為善。自耕、稼、陶、漁，

[281] 《孟子．盡心下》。
[282] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 632。
[283] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 631。
[284] 《孟子．離婁上》。
[285] 《孟子．離婁下》。
[286] 《孟子．告子上》。
[287] 《論語．述而》。

doi:10.6342/NTU202600358

以至為帝，無非取於人者。取諸人以為善，是與人為善者也。故君子莫大乎與人為善。[288]

與人為善，才能博施濟眾。傅佩榮先生注解《孟子・盡心下》的人格修養六境，也提到「聖人」應該「化民成俗」：

「聖人」可以化民成俗，亦即「大而化之之謂聖」，也就是一個人有如光明昔照大地之外，還能產生感化群眾的力量，這叫做「聖」。一個人要成聖，必須有機會站在適當的位置上感化群眾。「光輝」是靜態的，「化」是動態的，要注意到兩者的差別。如果只有靜態的光輝，就是「大人」；如果能夠產生動態的力量去感動群眾，化解百姓的困難，使他們感覺人生充滿希望，那才是「聖人」。[289]

所以不光是盡性、成為大人，不止是獨善其身，更需要維繫與人之間的關係，使接觸過的對象也都能效法舜、發展自身的性而行善，成為「為善的社群」。在這個社群裡面每個人都能透過學習舜來發展自己的性以行善，即：

利之而不庸，民日遷善而不知為之者。夫君子所過者化，所存者神。[290]

這段話無疑是肯定舜能「順性」、「與人為善」而產生的大用。君子風行草偃，人民日益遷善，所以化民成俗。「所過者化」，就是人格修養六境的「大而化之之謂聖」；「所存者神」，更說明了能與人為善者，其實也已經慢慢的在人格修養六境中提升自己的境界了。

2. 性如何使人成聖

然而，「化民成俗」並不是只有一種方式，因為孟子稱之為「聖」的人，也不是只有一種類型：

伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之

[288] 《孟子・公孫丑上》。
[289] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 632。
[290] 《孟子・盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

時者也。孔子之謂集大成。[291]

孔子是集大成的聖人，吾人若覺得孔子難以企及，也不該輕言放棄，因為還有還有伯夷、伊尹、柳下惠這些典範。只要人能努力，就能成聖。王陽明以黃金的重量評價《孟子》書中的聖人，即傅佩榮先生所稱之「成色分兩說」[292]：

> 聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜。猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖。金到足色方是精。然聖人之才力，亦有大小不同。猶金之分兩有輕重。堯舜猶萬鎰。文王孔子猶九千鎰。禹湯武王猶七八千鎰。伯夷伊尹猶四五千鎰。才力不同，而純乎天理則同。皆可謂之聖人。猶分兩雖不同，而足色則同。皆可謂之精金。以五千鎰者而人於萬鎰之中，其足色同也。以夷尹而廁之堯孔之間。其純乎天理同也。蓋所以為精金者，在足角，而不在分兩。所以為聖者，在純乎天理，而不在才力也。故雖凡人。而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人。猶一兩之金，此之萬鎰。分兩雖懸絕，而其到足色處，可以無愧。故曰「人皆可以為堯舜」者以此。[293]
>
> 若不從軀殼上起念，即堯舜萬鎰不為多，孔子九千鎰不為少。堯舜萬鎰，只是孔子的。孔子九千鎰，只是堯舜的。原無彼我。所以謂之聖。只論精一，不論多寡。只要此心純乎天理處同。便同謂之聖。若是力量氣魄，如何盡同得？後儒只在分兩上較量，所以流入功利。若除去了此較分兩的心，各人盡著自己力量精神，只在此心純天理上用功，即人人自有，個個圓成，便能大以成大，小以成小。不假外慕，無不具足。此便是實實落落，明善誠身的事。後儒不明聖學。不知就自己心地良知良能上體認擴充。卻去求知其所不知，求能其所不能。一味只是希高慕大。不知自己是桀紂心地。動輒要做堯舜事

[291] 《孟子．萬章下》。
[292] 傅佩榮：《儒家哲學新論》，頁 42。
[293] 王陽明：《傳習錄卷上．一〇二》，《王陽明傳習錄及大學問》，頁 45。

doi:10.6342/NTU202600358

業。如何做得？終年碌碌，至於老死。竟不知成就了個甚麼。可哀也已。[294]

這兩段可謂詳細解說了金聲玉振篇對於各種聖人的評價。王陽明以「純金」譬喻聖人，以「斤兩」譬喻聖人的成就：聖人雖然有輕重斤兩的差別，但其成色內容卻是相同的，所以吾人要追求的是與聖人成色相同；至於輕重斤兩，有命。王氏用「金」來譬喻道德是最高的價值，所以即使只是一勾金，也比一車的羽來得有價值，這也就是「行法以俟命」的意思。

王陽明的工夫論，將「盡心、知性、知天」視為一體。由王陽明的學說來看，更認為有「普遍善」存在：「堯舜萬鎰，只是孔子的。孔子九千鎰，只是堯舜的」，這句話也許可以詮釋成——堯、舜、孔子所下的工夫、得到的結果，都是共通的、普遍的、可以行諸天下的；因此堯、舜、孔子三人的「金」，亦即修養境界是共同的。「若除去了此較分兩的心，各人盡著自己力量精神，只在此心純天理上用功，即人人自有，個個圓成」，每個人只要盡力而為，雖然斤兩不一定相同，但是成色是一致的，也就是達到「普遍善」的境界。

孟子的「集義」，則是工夫論的基礎：「行有不慊於心則餒矣。」一切工夫從心上發端，順性作起，自然好入手。如果像王陽明所說「一味只是希高慕大。不知自己是桀紂心地。動輒要做堯舜事業，如何做得？」不理解孟子「集義」的要約作法，而去計較數量，那就陷入孟子說的「揠苗助長」，「非徒無益，而又害之」。能作到「心勿忘，勿助長也」，如此一來，生命自然就能從普通人一躍而成為君子，一生兢兢業業徹底執行，也就能把生命轉化成為大人，甚至聖人。

[294] 王陽明：《傳習錄卷上・一一〇》，《王陽明傳習錄及大學問》，頁 50。

doi:10.6342/NTU202600358

第六節　本章小結

研究孟子心性論面臨的一個問題，就是「心」、「性」是否為同物。心有四端，部分學者將四端之說當成性論的根據，如第二章第一節提及的「即心言性」；但實際上詳讀《孟子》文本，就會發現不宜將四端之說視為性論：

> 所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。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。[295]

這一大段文字提到的只有「心」與「四端」，然而「心」與「性」是否能完全等同，則無法逕自推論。若未先解決心性問題而逕自將此一大段視為性論，竊以為失之武斷。

一、心性非同物

（一）性不宜等同於心

要解決孟子的「心」「性」是否為同物，可以由兩段經文入手。其一：

> 盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。[296]

前文已稍微討論這段文字，但只提出大概的結論；此處再進一步論述，以找出合理且簡單的結論。

---

[295] 《孟子・公孫丑上》。
[296] 《孟子・盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

心性天若是一事，那麼心即天，這樣是否合理？就前文的討論，從工夫論可以視三者為同一事，但以認識論觀之，卻能視為三事。

筆者採用傅佩榮先生的翻譯：

> 一般人如果想要「知」其性，就是了解自己的本性，只有一個方法，就是「盡」（充分實踐）其心……既然要「盡其心」，則此心一定在發出各種要求，等待被充分實踐，而這正是指「心之四端」……依此所了解的本性是什麼呢？是向善的。接著如果追問種向善的本性之根源，則答案是「天」。換言之，是天給了人向善之本性，然後人生之道自然是「擇善固執」，並且最後的目的是「止於至善」，亦即天人合德。[297]

就筆者的理解，傅先生此段認為先有天，然後有心，最後才順性發展心之四端，最後再回到「知天」，天是心與性的起點、也是終點。心來自於天，最後再透過發展「性」而回到「知天」。這樣理解的優點是：對人而言，心是來自於天的，於是有客觀的保障，便不會以為心無所不包而狂妄自大。而且最後能直達「知天」，可以說人的自覺程度已經邁入超越界了，這是「向下紮根再向上發芽」的境界，是人性自覺的非常重要的關鍵。

其二：

> 君子所性，仁義禮智，根於心。[298]

這裡的「性」如果作動詞「生長」解，這句話的意義就更顯而易見。性生長的方向與結果是「仁義禮智」，而這四種德行是「根於心」的。因此，「心」「性」二者是不同之物，是顯而易見的。舉例而言，「木根於土」，土與木絕對是不同的兩件事物；即使強解之為接枝，那麼接穗和砧木也絕對不是同一株木，比如果農常用的桃接李，桃木與李木不僅是不同株植物，更是不同樹種。因此可知心、性為不同之物。如果硬要解為同物，那就變成「性根於性」或是「心根於心」，這麼一來就等

[297] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 544-545。
[298] 《孟子．盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

同沒有解釋。

由此二段，約略可知：對於孟子而言，心、性二者是不同的，因此不能直言「心即性」。

（二）心性之別

羅光先生認為：「孟子以性的天然傾向，由心而表現，稱這種天然傾向為心的善端。」[299]可以說是「即心言性」[300]的另一種說法，但這樣很難說明心與性的差別。如果性由心顯，那麼性只是心換一種角度的說法，成為一無用的贅詞罷了。所以由這個角度來看，心、性勢必在根本上有差異。在這點上，筆者傾向于連先生的解釋，性只是發端、開始、一股力量[301]。而筆者認為，心性二者最大的差別在於詞性上的差異，如前引于連先生所說，心中的端只是用以生長的體，性是四端正發展的用。簡單來說，心指靜態的狀態，而性則代表了動向的能力。雖然「性」字也有當名詞使用的時候，如：「生之謂性」[302]、「其性與人殊」[303]、「知其性也」[304]，但同時也有當作動詞含義的使用方式：「堯舜，性之也」[305]、「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。」[306]

「君子所性」的「所性」，可以解作「發展根源於心的四端」，也就是當作動詞使用。與本段前面的「所樂不存焉」相對照，「所樂」指的是並不存在以此為樂（並

299 羅光：《中國哲學思想史．先秦篇》（臺北：學生書局，1982 年增訂重版），頁 633。
300 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 40。
301 弗朗索瓦．于連：《道德奠基：孟子與啟蒙哲人的對話》，頁 34：「同時，道義心賴以顯身的這個「端」也的確只是一端——一個開端而已；由此說來，我們的羞恥或憐憫等反應只是一種潛在力量的出發點。而這一力量，如前所述，還尚待『推發』。羞恥或憐憫於是並非德行，而實屬潛能。」
302 《孟子．告子上》。
303 《孟子．告子上》。
304 《孟子．告子下》。
305 《孟子．盡心上》：「堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。」，由「身之」、「假之」來看，「身之」指身體力行仁義，而「假之」則是假借仁義為口號。二者都是動詞，因此可以得之「性之」也是動詞結構。
306 《孟子．盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

不會以此為樂）。而「所性不存焉」解釋成君子並不以此為性，或者說不以這件事發展自己。這裡的「性」應該解釋成：並不會以此為當作心所發展的方向，能統治天下並不在君子的「性」裡。能統治天下不是每個人都能做到的，但是順性發展成君子卻是每個人都能做到的，所以孟子說：「故王之不王。不為也。非不能也。」[307]人只要能順性發展，自然有可能成王成聖、平定天下。孟子並不認為君子以成王成聖為樂，因為這並不是「所性」，「所性」是來自於心的仁義禮智。

二、小結

本章介紹了孟子對於「性」的看法。第一節先解讀了出土文獻〈性自命出〉，說明其與孟子性論之異同。第二節說明性與命不同，感官有性的一面，也有命的一面，抓緊分辨性命之別，才不會將「感官之命」誤以為「感官之性」從而走上錯路。第三節「天下之言性也」一章的解詁，這節的重要性在於釐清性論的定義，傳統以來大致上對這章的研究莫衷一是，本節以訓詁梳理文義，嘗試給出合理的翻譯，進而了解孟子對性論的定位與展望。第四節說明性本身是自然的、天所賦予的，這種說法就不會陷入告子桮棬說的困難。第五節討論性的發展潛能，性有動能，這節的重要性在於分辨性本身是能動的，從而證明「人性向善」的道理；如果性不會動，那麼又何來向善一說？順性發展即能成聖——這可以說是養性的最高目標。聖不在四端裡，只能從性裡追求，而追求到了極致，就能使人走上成聖的道路。因此性論有其不可忽略的地方，也有讓人努力、施力的地方，可說性是實踐的，充滿動能的。如此，才能正確理解孟子性論。

[307] 《孟子・梁惠王上》。

doi:10.6342/NTU202600358

第四章　孟子心性論的檢討與應用

本論文第二章說明了心的內容、第三章確定了性的意義。孟子言「性善」、言「四端」，肯定人內在有為善的可能，因此歷來學者繼續探究孟子思想，就不得不面對更深層、更需要追本溯源的問題：性善，究竟是「人性本善」，還是「人性向善」？這兩種說法水火不容，在判斷時只能允許採用其中之一做為行為的判準。因此筆者以為，有必要釐清「本善論」與「向善論」，如此才能確立行為的動力根源來自於何處。故本章第二節討論這個問題，並以拙見附之驥尾。

之所以必須釐清是「性本善」還是「性向善」，是為了能將孟子心性論活用於現代。如何解釋人的行善動機、如何解釋惡的來源，並不是哲學研究者坐而言的研究題材，而是能夠制定法規、移風易俗的理論根源。因此檢討本善論與向善論以後，筆者將孟子心性論實際應用於當代社會，試圖解決四個問題：一是法制層面的「可教化」議題、二是禮俗層面的「女子祭祖權」、三是教育第一線對於性善性惡的認知、四是今日孝道的困境。

doi:10.6342/NTU202600358

第一節　心性天的交互關係

孟子的心論提供了人行善的根源、人知道如何行善，但並未詳細說明人行善的動力，以及行善的終極原因，因此，他提出性論以說明行善的動能從何而來，「知天」則為行善的最終根源。而其行善的最後目的，是能「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」，成為吾人一生努力的目標。

〈盡心〉篇這一段，概括了孟子的心性論：

> 盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

這段文字雖然不長，但講述了心、性、天、修身、立命的主題，是研究孟子心性論、福德論不得不注意的章節，因此本文從這段文字入手，梳理心、性、天之間的關係。

心、性、天的關聯，孟子分成兩部分論述：盡心、知性，然後可以知天；存心、養性，然後可以事天。前者近似認識論，後者接近工夫論。

然而，「盡心」與「知性」的先後順序並不明顯，陳大齊先生認為：

> 盡心上篇云：「盡其心者、知其性也」，又云：「存其心，養其性」，此中的心與性究是一事，還是兩事，令人疑惑。「盡其心者，知其性也」、可作不同的解釋。一可解作：盡其心、即是知其性，謂窺盡心作用的每一角落而無所遺漏，即是通了性的全般內容。若作此解，則心與性、可說是一事。二可解作：盡其心，方能知其性，且將「盡其心」視同離婁上篇的「既竭心思焉」，謂必盡心思，方能識得性的面目。若作此解，則心與性、是二事，至少其所注重的、是兩個不同的方面，前者注重功能，後者注重材質。「存其心，養其性」、二語平列。平列二語所表示的、大抵是二事，但亦有一事重說以加強語氣的，如言探幽索隱。孟子此言、其真意如何，在未覓得確切的證據以前，以存疑而不輕作斷語為宜。[1]

[1] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 10-11。

doi:10.6342/NTU202600358

因此對於此句，有兩種理解方式：其一，「盡心」才能「知性」，能夠盡心的人就能了解「性」，也就是心性天相通為一，以工夫論來說，三者並沒有很決定性的差別；其二，「知性」才能「盡心」，能盡心的人是因為了解「性」，了解「性」後，才能「知天」，也就是心性天三者有認識論上的先後關係，三者的差別從立論時就存在。確實兩種說法都有道理，也無法互斥其非，因此以下列舉數位學者的見解，以討論心性天三者關係。

一、心性天同：德性工夫論

心、性、天三者相同，陳福濱先生釋之甚明：「性乃是潛隱自存，必須通過心的覺用活動而呈現，所以性不可見，由『心』可見。」[2]這就是所謂的「即心言性」，心性兩者相即不離，可以說心是已發，性是未發。而這一切的根源來自於天，因此說心性天相同。

1. 王陽明：盡心而已

對於王陽明來說，「『盡心知性知天』雖是三語，但總歸一事，如其說：『性是心之體，天是性之原，盡心即是盡性。』」[3]。對於王陽明而言，盡心、知性、知天的最終的目的即「致良知」。陳福濱先生解釋道：

> 王陽明認為：人的心都已經含蓋了諸事萬象，只不過，我們要去印證這些萬象而已，而不是萬象來印證我。所以「心」即是「理」。然而若是「心外無理」、「心外無物」而「理」早就已經印存在我們的心中，那為什麼諸事都無法全都理解？王陽明主要是從一個本體的角度去討論這個問題。就本體上而言，心外是無物，心外是無理的，因為心已經包含了一切。而王陽明的心體上的認知，並不能和西方的「認識論」來等同化。[4]

由陳福濱先生的注解可以得知，因為「心外無理」、「心外無物」，所以一切工夫皆

[2] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 40。
[3] 王陽明：《傳習錄卷上・六》，見《王陽明傳習錄及大學問》，頁 8。
[4] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 275。

doi:10.6342/NTU202600358

從心上作起，因此王陽明才會說「盡心即是盡性」。黃俊傑先生亦言：「一言以蔽之，在王陽明的解釋之中，『盡心→知性→知天』之所以可能，乃是因為『心』、『性』、『天』三者有其同質性（homogeneity）。」[5]並引王陽明文：

> ……譬之行路，盡心、知天者，如年力壯健之人，既能奔走往來於數千里之間者也；存心、事天者，如童穉之年，使之學習步趨於庭除之間者也。殀壽不貳、修身以俟者，如襁褓之孩，方便之扶穡傍壁，而慚學起立移步者也。……心也，性也，天也，一也。故及其知之成功則一。然而三者人品力量，自有階級，不可躐等而能也。[6]

可知王陽明將「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」分成三段：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」、「存其心，養其性，所以事天也」、「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」。三個層次其實講的都是同一件事，即「致良知」，而差別在於人的覺悟大小。人覺悟得大，那麼就是「知天者」；覺悟一般，便是「事天者」；最下一層，也是最基礎的，就是「立命者」。

黃俊傑先生又言：

> 在「心即理」的王學系統觀照之下，孟子的「盡心」被理解為「知性」，也就是「復其心之本體」；孟子的「集義」被理解為「致良知」；孟子的「必有事焉」，成為從事於「集義」（＝「致良知」）的功夫；而在王陽明的詮釋中「持志」與「養氣」同時具足，並非功夫上的先後關係；甚至「大學」中的「格物」，也被陽明解釋為「格其心之物」，「正心」成為「正其物之心」。[7]

由黃俊傑先生的觀點可知，陽明貫徹其「心即理」的路線，無論起心、動念，都與「心即理」的修養有關；而心即理的實踐方法只有一種，就是「致良知」。所以在閱讀《孟子》這章時，以陽明的眼光來看，實際上只有一事，也就是「盡心」，除

[5] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 257。
[6] 王陽明：《傳習錄卷中・答聶文蔚》，見《王陽明傳習錄及大學問》，頁 110-111。
[7] 黃俊傑：《孟子思想史論（卷二增訂新版）》，頁 268。

doi:10.6342/NTU202600358

了「盡心」其他無可作之事矣。從這個角度來說，心包含良知、或可說心即是良知。因此良知不會也不能出錯，從而奠定了王陽明心學的基礎及高峰。

2. 陳福濱先生：實踐性、存養性、立命

陳福濱先生把這一段分成三個部分，分開論述其要旨。簡言其旨：「心：人生命活動的主宰；性：心之理；天：絕對的道。」[8]因此對陳先生來說，雖然可分為三段，但總歸是一事。

(1)盡心知性知天：實踐「性」(本心：仁、義、禮、智)

> ……孟子的心是的人生命活動的主宰，孟子的性是通過心而有的理，所以「即心言性」。若人能知性知天，便可打開真生命之源，此源一開，便沛然若江河而莫之能禦。盡心這一主觀的實踐活動即客觀的性理的呈現，也是孟子的絕對的天道的呈現，進而以達到天人合一的境地。[9]

陳先生對於心性的看法是「即心言性」，也就是透過心來了解性，但心、性兩者不是截然二分，而是一件事的不同看法。意即，吾人盡心的當下，也就知道自己的「性」是如何，從而可以知天。知天以後，就可以了解天所賦予吾人的生命價值。就修養工夫來看，只要人完全的盡心，就可發揮人的天性。

(2)存心養性事天：存養「性」(體察心，不使之亡失，養性是本有常性)

> ……消極；節制感性情欲。使心不為欲望所牽引。
>
> 積極：念念警覺，「心之官則思，思則得之」，若學本心已放失，便要「求其放心。」故養性，即涵養本有之善性，而不戕害的意思，養而不害，便能保全此性。養性的工夫是在心上做，養性之道即是不做違背本心的事，時時「集義」，日久心地自然光明正大。[10]

陳先生在這裡把養心一事分為消極與積極兩層面，可謂照顧周嚴。人不管作什麼事，一定有積極面與消極面。例如心的發用與否，就是消極與積極的對立。但陳

[8] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 44。
[9] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 44。
[10] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 44。

doi:10.6342/NTU202600358

先生這裡採取調和的態度，認為不管是消極還是積極，人都應該「存心」，或者說「養性」。惟有實行消極、積極兩方面，方能說存心養性之事面面俱到。

(3)殀壽不貳修身以俟：立命

> 盡知心性與存心養性，純然是反求諸己的事，全是個人求如何修養操存其心性的主體實踐工夫，其要在盡其在我。……如是人修身踐德的活動，彰顯了命限的意義，形著了精神的無限性，這便是立命的意思了。孟子的心性論於此開顯了「心，性，天通而為一」的義理規模，同時也把終極價值定在人自己身上。……強調了人要在主體價值立定之下，順受正命。[11]

陳福濱先生以修養工夫來解釋心性天通而為一，因此心性天三者除了是認知對象之外，也是修行目標。透過存心養性的修行，最後達到知天立命的境界。依陳先生的說法，第一段解釋為「實踐性」；第二段為「存養性」、第三段為「立命」。可見陳先生主要把這裡的心性天三事統合成「性命」一事。「性」是自己所應當作的，而「命」是指外在的限制。兩者互相激盪，最後性命相合，能盡性者即能知命，能知命者即能立命，能立命者便是識得全般的性，無所虧欠。以工夫論進路來理解心事天這段，竊以為對孟子修養之義理解精到。

3. 黃俊傑先生：盡心即知性

黃俊傑先生是同樣以工夫論進路來討論這一章的學者。雖然黃先生認為盡心、知性、知天，仍有階段性的差異：

> 孟子思想中的「心」具有強烈的超越性，孟子認為人邁向「盡心→知性→知天」是一個絕對可能的途徑，認為強調「人」可以與「自我」合一，也可以與「宇宙」合而為一。[12]

然而由目標觀之，黃先生與陳福濱先生所採取的態度是相同的，二位學者都肯定人內在而又超越的可能性。可以說「盡心」即「知性」、「知性」即「盡心」。二者不

[11] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 44-45。
[12] 黃俊傑：《孟子思想史論（卷二增訂新版）》，頁 117。

doi:10.6342/NTU202600358

過是對同一修行目標但不同修行方法的分別說法。

因此，所謂的「大體」、「大人之學」、「天爵」、「盡心」、「知性」，在工夫論的大旗之下，全都是修養工夫的不同面向的說法：

> 蓋就孟子觀之，仁義禮智四端之心源於內在（《孟子・告子上・6》[13]）有其普遍性（《孟子・告子上・7》[14]），人如能明辨「大人」與「小人」之別（《孟子・告子上・14》[15]），從其「大體」，為「大人」之學（《孟子・告子上・15》[16]），修其「天爵」（《孟子・告子上・16》[17]），踐履其內在良貴（《孟子・告子上・17》[18]），即為成德之人，故「盡心」實即「知性」，二者同時具足，本無先後之分。[19]

也就是說，目標只有一個：「完成自己」。雖然使用的方法名稱各異，但最後修行到的成果與終點，卻是殊途同歸的。

人得以知心、知性，是用了「養氣之功夫」：

> 人經由養氣之功夫，可以知心知性而躍入宇宙大化之本源……，而與宇宙之最終實體同步互動。……二是指人之內在善苗有其宇宙論之根源，亦即人性實根源於「天」，所謂「天道性命相貫通」即此而言。……所謂「盡心」→「知性」→「知天」，在孟子思想中是一個連續的發展歷程，「天道」與「人道」透過「誠」而取得互動關係。[20]

此段黃先生提到「誠」的概念，的確，《孟子》書中有言：「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」[21]這裡的

---

[13] 「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」
[14] 「故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。」
[15] 「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。」
[16] 「從其大體為大人，從其小體為小人。」
[17] 「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。」
[18] 「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。……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。」
[19] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 274。
[20] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 282-283。
[21] 《孟子・離婁上》。

doi:10.6342/NTU202600358

「天之道」當是「知天」，那麼「盡心」、「知性」的工夫就是「誠」的不同說法。

> 人只要努力保持這顆不能自已的「良心」，就可以掌握「心」的最後本質，就可以躍入宇宙大化之源，而到達孟子所說的：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」(《孟子・盡心上》) 的境界。所以不論是從「心」的價值判斷能力，或就「心」的判斷能力之根源，或就「心」的價值意識之實踐而言，三者貫通為一，任何一個特質都可以呈現另外兩個特質。[22]

換句話說，「盡心」「知性」「知天」都是心體的發用與成果，而心的發用來自於「心」的自覺、判斷能力。所以我們可以據此說「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」[23]整個孟子學說的體系，就可以毫無阻礙地貫通起來了。

> 「人」與「天」原不相隔，而可以共生共感。這種具有超越性的「人」，可以把宇宙的「本然」(孟子所謂「天之道」)，加以內在化，使它轉化為人日常生活的「當然」(孟子所謂「人之道」)。[24]

「『人』與『天』原不相隔，而可以共生共感」這句話再次表明了黃先生對於孟子修行工夫論的見解。確實，以上述的引文「存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」[25]來看，可以說「存心養性」就是「盡心知性」的別種說法。「知天」以後，自然知道人的界限、人應該努力的方向何在，所以最後的目的是「立命」。「命」是人不能控制的外在限制，所以吾人能作的當然也就只有努力「修身」，最後「立命」。

二、心性天不同：道德認知論

相對於心性天相同的說法，心性天不同的說法屬於分割式的理解。在認知上，「心」、「性」、「天」三者的內容是有差異的。這種差異造成了在理解上的不同。因

[22] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 284。
[23] 《孟子・盡心上》。
[24] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 26。
[25] 《孟子・盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

此有必要對於此三者的重新定義，才能彰顯三者不同的微言大義。

1. 朱熹：知性卻在先

在講朱熹的看法時，必須先了解朱熹的哲學是屬於切割式、分解式的哲學[26]。因此朱熹以格物致知解釋盡心、知性、知天一段：

> 心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出。亦不外是矣。以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。[27]

心是人之神明，性是萬物所具之理，而天則是性的普遍化、本體論化。以朱熹的角度來說，盡心知性其實就是「格物致知」。然而在先後上，似乎是先「格物以得知性；至知以達盡心」。由此脈絡，心與性的關係就像一個容器裡面裝滿了各式各樣的事物，心是容器，而性是其中的填充物。用朱熹自己的話來說，便是「心統性情」:

> 曰：「心是虛底物，性是裏面穰肚餡草。性之理包在心內，到發時，卻是性底出來。性，不是有一箇物事在裏面喚做性，只是理所當然者便是性，只是人合當如此做底便是性。惟是孟子『惻隱之心，仁之端也』這四句，也有性，也有心，也有情，與橫渠『心統性情』一語，好看。」[28]

「心統性情」，說明了心性二者在本體論的角度上不是斷裂分割的，而是以「心」統整「性」與「情」。然而在認識上二者仍是有差別的。

陳福濱先生歸納朱熹對於心、性、情的見解是：

> 心並非形而上的本心、仁心，而只是「氣之靈」。[29]

---

[26] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 250：「朱熹由於秉承分解之思路，是從外部形跡來考察人之道德生活。」

[27] 朱熹：《四書章句集注》，頁 489。

[28] 《朱子語類．卷第六十．孟子十．盡心上．盡其心者章》，見宋．黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》冊 4，頁 1426。

[29] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 251。

doi:10.6342/NTU202600358

1、理是永恆普遍的價值本體。氣是生生滅滅的非價值之現象。2、理、氣落在人之道德生命之考察上便是性、情之分；性是理，情是氣；性是普遍永恆而看不見的道德生命原理；情是表現於外的生命現象。[30]

以「心統性情」的角度來看上面兩段引文，可以得知對朱熹來說，形而上是「性」、形而下是「氣」，二者不離不雜。但若如此解釋，勢必會出現「不善」如何可能的問題，陳福濱先生認為：「性、情不離不雜，畢竟不是一體，所以性是可能因人為之虛妄而隱藏的；亦即性雖然永恆存有，卻可以不存在，亦即性可以不浮現到情上而又是潛存，此時情便離性而動，成不善之情了。」[31]

以陳福濱先生的解說來看，朱熹的說法就可能前後矛盾，因為朱熹一邊說「性本善」[32]，但「亦即性雖然永恆存有，卻可以不存在」，朱熹的說法也顯示性、心二者的矛盾處，如：

蓋道無形體，只性便是道之形體。然若無箇心，卻將性在甚處！……若是指性來做心說，則不可。今人往往以心來說性，須是先識得，方可說。如有天命之性，便有氣質。[33]

性藏在心內，而善的表現是在性上而不是心的發用，這就造成了四端與心的割裂，可以離心而存在的性還算「性本善」嗎？因此對朱熹來說：

「心」是空虛之物，「心」不是「理」，易為外物所蔽，故「窮理」工夫乃絕對必要。[34]

根據朱熹所說，心性天的關係可以用下列引文道破：

盡心，謂事物之理皆知之而無不盡；知性，謂知君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友各循其理；知天，則知此理之自然。[35]

---

[30] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 249。
[31] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 251。
[32] 朱熹：《四書章句集注》，頁 456：「此章言性本善。」
[33] 《朱子語類．卷第四．性理一．人物之性氣質之性》，見宋．黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》冊 1，頁 64。
[34] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，頁 303。
[35] 《朱子語類．卷第六十．孟子十．盡心上．盡其心者章》，見宋．黎靖德編，王星賢點校：《朱

doi:10.6342/NTU202600358

知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。[36]

總結以上二段：盡心是為了知性，而知性又是為了知天；不知天因為不知性，而不知性便不能盡心。兩句正說反說，皆可成立。

雖然如此，但就朱熹本身的理論來說，知性的優先度卻大於盡心及知天，如同前述。他說：

「盡其心者，知其性也。」「者」字不可不子細看。人能盡其心者，只為知其性，知性卻在先。[37]

「盡其心者，知其性也。」所以能盡其心者，由先能知其性，知性則知天矣。知性知天，則能盡其心矣。不知性，不能以盡其心。「物格而後知至。」[38]

數多不能一一列舉。「可知朱子的理論系統，他一定要特別注重心知的明理之作用，心知對性理能充分掌握，才使人有完全合理的道德行為。」[39]這也是朱子把格物放在修行第一義的原因，可說是「以知性為首的倫理學」。

2. 傅佩榮先生：立命是為了回應知天

傅先生認為，孟子所謂的「心」不是「天」，而是不同的兩件事物：

很多人把天理解為「心」，認為天就是良心，但是孟子沒有這個意思。如果是仰不愧於「心」的話，很容易陷於主觀。良心的作用要針對「天」才能展現出來，人若是不能經常誠懇的反省自己、批評自己，心就無法發揮作用，由此衍生下去，就會變成自我中心、不顧別人，甚至狂妄自大了。[40]

由上可知，如果心即是天，那麼人就會無限自我膨脹，一心以為自己的心就是對的。這樣的想法不僅錯誤，而且危險，一如王陽明學說中的「見滿街人都是聖人」[41]，

子語類》冊 4，頁 1422。

[36] 朱熹：《四書章句集注》，頁 489。

[37] 《朱子語類．卷第六十．孟子十．盡心上．盡其心者章》，見宋．黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》冊 4，頁 1422。

[38] 《朱子語類．卷第六十．孟子十．盡心上．盡其心者章》，見宋．黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》冊 4，頁 1422。

[39] 王邦雄等：《中國哲學史》（北縣：國立空中大學，1995 年初版），頁 595。

[40] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 570-571。

[41] 王陽明：《傳習錄卷下．一一三》，見《王陽明傳習錄及大學問》，頁 159。

doi:10.6342/NTU202600358

「落入王學的末流的『現成良知的流弊』」[42]。如果對於已經覺醒的君子來說，以心為天都有可能走向錯路的可能，那麼對於未覺醒的一般人來說，若是以心為天，則就不論任何事都可以用「內心要求我們去作」當藉口。如此一來，每個人都說自己是根據內心，自己想的都是對的，那麼社會的道德將無法維持。所以「心」與「天」在這個角度內不能是同一事，而是要分開來談。至於如何談起呢？傅佩榮先生認為應該從立命反過來看：

> 使命，一般來說有三種：第一種是百姓的任命。譬如，百姓選我當總統，是大家要我來服務，所以使命是群眾給我的。但是這種使命可能會改變，每隔幾年重新選舉一次，使命就改變了。第二種是自己給自己的。譬如，我從小立志要當總統，因為想藉此替百姓服務。第三種是自己發現有一種使命，但是它並非我給自己的目標，也不是別人所賦予我的，而是自覺有一種使命，而其來源是天。[43]
>
> 許多儒家學者談到這一段時，都不願意認真思索「天」，認為人只要靠自己的努力奮鬥就可以了，與天何干？但孟子卻非講「天」不可，否則，所有的責任與使命都是自己想像出來的，可有可無的。……如果人可以任意設定自己的天命，那麼別人也可以為自己設定不同的天命，甚至是相反的理想，如此一來，天下必定大亂，找不到任何方向了。[44]

因此，傅先生的見解是「立命是為了回應知天」，也可以說知天後自然會想要立命。立命與知天可謂互為表裡：對己來說是知天；對事來說是立命，兩者互依互存。天對我們來說，是生命的主宰，也是人生的目標。

但在這個解釋下，必須先討論「天」是什麼：

> 孟子所謂的「天」，是指一個超越的主宰、至上的神。天不是指自然之天。

[42] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 220。
[43] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 544。
[44] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 541。

doi:10.6342/NTU202600358

[45]

按：這裡的不是指自然之天，應為「不完全是自然之天」之義。

> 人的生命推源於天，把天當做一切生命最後的來源。[46]
>
> 到孟子的時代只剩下三種天：主宰、自然、命運。孟子說天的時候，往往三個含義都具備。[47]

可知在這一章談到的天不會只是自然之天，而是包含主宰或是命運：主宰我們應該作什麼；也由命運來鍛鍊吾人的心性。由這樣看來，先談立命再談天，是很合理的。傅先生又說：

> 一般人如果想要「知」其性，就是了解自己的本性，只有一個方法，就是「盡」（充分實踐）其心。這是我們常常說的：一個人只要真誠，就會發現內心有一種力量。真誠就是「盡其心」的唯一方法。既然要「盡其心」，則此心一定在發出各種要求，等待被充分實踐，而這正是指「心之四端」：惻隱、羞惡、辭讓、是非。因此，心就是「不斷在發出要求的動力狀態」，也就是顯示為人性向善的「向」字……依此所了解的本性是什麼呢？是向善的。接著，如果追問這種向善的本性之根源，則答案是「天」。[48]

為什麼吾人想「知其性」？就是因為吾人領悟到了有天的存在、天對吾人的要求、呼喚。理解這點以後，自然就會對人類的本性感興趣。在這裡就可以接上「盡其心」。「盡心」既為「修身」的基礎，孟子才能接著闡述人心具有的四端，與四端擴而充之之後，可以達到修身的目的。知道道理以後，再來要做的就是擴充吾人的本心。在知道本心的四端之後，自然朝向仁義禮智發展，這是不假外求的，這便是「人性向善」的起點了。用孟子的話來說，就是「**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。**」[49]另一方面則是「**天生德於予，桓魋其如**

[45] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 76。
[46] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 78。
[47] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 316。
[48] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮解讀孟子》，頁 545。
[49] 《孟子・公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

予何？」[50]在天的作用之下，盡心得到了本體論上的保證，從而也解釋了為何人性是向善的。或問：「盡其心者，知其性也」又該如何解釋？

傅先生分解的說：

> 「盡其心者」一語，表示：心有四端，要人實踐及充擴到極致，如此可以做到四善：仁、義、禮、智。
>
> 「知其性」，領悟人性是向善的。[51]

能做到這兩點，那麼人「在領悟人性向善的同時，也能明白什麼是「知其性，則知天矣。」[52]從「領悟」、「明白」二詞，可以知道傅先生對此句是就認知的意義上說。但傅先生並不是截然二分，把認知與工夫二斷。所以又言：

> 保存內心的原狀，養育人性的潛能。存其心，則其四端一直運作而發出行善要求；養其性，則存養充擴此一要求，具體行善而無時或息。……養性是「養性以從天」，由此可以事天。[53]

存心、養性，是為了最終的目的：事天。能事天者就能立命，而立命是「天命有其不可知的一面，但人性得自於天，人可以選擇以某種態度來面對自己的命運。……修養自己來等待任務，這是「立命」的正確方法。」[54]這段也就是在說明人如何修養自己。傅先生解說了如何「盡心」、「知性」、「知天」，然後再談如何「存心」、「養性」、「事天」。雖然是分解說明，但實際上操作起來只是一事，仍是要發揮「人性向善」的義理。

從這一章，我們可以大略的了解傅先生對於孟子「心性天命」的詮釋。

---

[50] 《論語．述而》。

[51] 傅佩榮：〈論孔孟天命之可知與不可知〉，《哲學與文化》（第 52 卷第 1 期，新北：輔仁大學，2025 年 1 月），頁 13。

[52] 傅佩榮：〈論孔孟天命之可知與不可知〉，《哲學與文化》（第 52 卷第 1 期），頁 13。

[53] 傅佩榮：〈論孔孟天命之可知與不可知〉，《哲學與文化》（第 52 卷第 1 期），頁 13。

[54] 傅佩榮：〈論孔孟天命之可知與不可知〉，《哲學與文化》（第 52 卷第 1 期），頁 14。

doi:10.6342/NTU202600358

三、小結

統整上述學者見解，可以大致得到的結論是：

把「盡心知性知天」三者視為一體者，大多是從工夫論來看待三者的。以搭乘火車為喻，為了到達目的地，可以選擇自強、莒光、復興等車種；雖然車種不同，但目的地並無二致——「到達目的地」是最重要的、第一線的問題，至於搭乘什麼車種，則是第二線的問題了。而「盡心知性知天」可以各自成為首尾，例如我今天想要「知天」，那麼我的工夫的起始站就是「知天」，我所下的工夫以「知天」為主，把「知天」當成我修養工夫的起點，中間會經過「盡心」、「知性」兩個大站，而終點站則是了解了「盡心知性知天」三者；如果我今天想「知性」，旅途的起點就成了「知性」，以「知性」為首來下工夫的修養，中間經過的是「盡心」、「知天」，而終點站也依然是達到了「盡心知性知天」。三者就像一個圓環，不論從環上的哪個點開始，也不管是順轉或逆轉，只要工夫作遍，繞完完整的一圈，都能達到、滿足「盡心知性知天」三點。

把「盡心知性知天」視為不同內涵者，則是以認知對象看待。同樣以搭乘火車為喻，一開始選擇搭乘什麼車種反而是最重要的，因為不同的選擇會影響所經路程、停靠站次、所需時間等等。因此，第一線的工夫就是選擇要搭乘哪一種火車，途中會經過什麼停靠站、幾點到達目標，這些都是一開始就應該先想清楚的。對於以認知對象看待這個角度來說，起點即是「盡心」，能盡心後才能走到下一站：「知性」，通過「知性」以後才能達到終點的「知天」。可以說這是一條路線固定的單行道，如果不按照既定的路線走，那麼就可能無法達到終點，也就失去了旅程一開始設定的目標了。就這點來看，雖然走的是一趟單行道、起迄點固定的旅途，但最後仍然可以貫通「盡心知性知天」的目標。

知道這層差異之後，那麼如何理解「盡心知性知天」的重要性，就自不待言了。將其視為一體者，可謂為「工夫論者」；將其視為三體者，可謂為「認知論者」。雖

doi:10.6342/NTU202600358

然重點都是修行自己以達到最高的境界，但不同的方法所經歷的體驗則有不同。「工夫論者」的目標單純，修為方法扼要；「認知論者」的目標是階段性的，修為方式較為曲折。但二者各有所長，最佳的方法是並行而不偏廢，這是吾人在進行道德修練時所應抱持的目標。

或問：將工夫論與認知分開，是否意味著工夫不需要認知，認知與工夫無關？

同樣以坐火車譬喻：當人一上車時，自然就往目的地前進，途中接收到的訊息，構成對這趟旅程的認知，因此旅行的距離移動與耳目見聞，都是認知旅程的要素、不可分離。因此，修行與認知亦不二；人生只要自反、自思，就開啟自我修行的工夫，修行過程中也就能認知工夫的本體。就如舜：「及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」[55]聞一善言屬於「知」；見一善行屬於行。兩者是相輔相成的。因此「孟子所謂的『思』是指實踐理性中被理解的。孟子後學也是實踐理性的脈絡中來講『思』。」[56]從這個角度來看，認知作用（思）與工夫論（實踐理性）是一而不二的。在認知的同時即是工夫，在工夫的同時便是認知。

> 孟子「性善」說具有即體即用的圓融呈現的特性，其中既包含擴充性與選擇的特性，需要我們時時存養；又由於其受之於天，又根植於心，形成溝通天、人、心的系統，而具有迥然於禽獸的向善之性的能動展開，時時存養，盡心、知性、知天，自然會達到「由仁義行」的境地。至此，我們才能完成「性善」論的全部過程。[57]

由前面使用的火車的譬喻：人上了車，停靠了站，自然知道是什麼車什麼站；而上了車，即表示開始修行的工夫。「即體即用」是很貼切的形容詞，二者是相即不離的，能認知，自然能修養工夫；能修養工夫，自然是有所認知。雖然出發的方式不同，但面向的終點則是同一的，即「人性向善」。

---

[55] 《孟子・盡心上》。

[56] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 82。

[57] 高瑞杰：〈本源與過程的展開〉，《江蘇大學學報（社會科學版）》（江蘇：江蘇大學，第 19 卷第 5 期，2017 年 9 月），頁 65。

doi:10.6342/NTU202600358

第二節　本善與向善論比較

《論語》中未曾提及性善與否，只提到「唯上知與下愚不移」[58]，亦無深入解釋；然而小程子註解此章時卻說「人性本善」[59]；宋代以後流傳的童蒙教材〈三字經〉定言「人性本善」，前八句家喻戶曉、流傳千年：「人之初，性本善，性相近，習相遠。苟不教，性乃遷；教之道，貴以專」。

本善論者認為：「性本善，故順之而無不善；本無惡，故反之而後為惡，非本無定體，而可以無所不為也。」[60]亦即，人為善是因為本身先天具有善性，只要順此善性，就能為善。

「人性向善」的論點，則是肯定人有為善的可能。就「性」可存可亡來看，性是具有動能的，而不是死水一灘。如「忍性」一詞，如前文所述，必定是性有動能、能生長，而且其自然生長方向一定是向善的，所以才會被「忍性（壓抑）」：抑制性善。

然而，隨著科學研究進步，各種醫學、心理學的發現，也使「反社會人格」、「精神障礙」這些症狀廣為人知，「人性本善」與「人性向善」兩種論點，不止需要面對醫學上的發現以檢視自身理論是否完備，也都需要面臨「如何與人為善」的挑戰。

一、本善論面臨的難題

性善能否解為「人性本善」？其實仔細尋繹，〈三字經〉前八句的思想，即可得知並非孟子原意。

---

58 《論語．陽貨》。
59 朱熹：《四書章句集注》，頁 246。
60 朱熹：《四書章句集注》，頁 456

doi:10.6342/NTU202600358

（一）人何以為不善？

「性本善」無法解決的問題就是「人何以為不善」？「性乃遷」又說明人性是可以改變的。那麼可以得到一個結論：性雖然本善，但它具有動態義；如果從動態義來看的話，那麼性就可能無法保持「本善」而轉向為「不善」了。由「性乃遷」一詞來看，性是可變可動的，而非完全靜態的。也就是說，如果重視的是動態的意義的話，那麼這裡的「本善論」就不能成立，而應該是「向善論」，才含有可動可變之意。意即，這裡的「性本善」與「性乃遷」，已經自相矛盾。有論者道：

> 人之性除了「皆有善」之外，實際上也有惡端，關鍵在於是「立乎其大」，還是立其「小者」……堯舜「立命」，始終「由仁義行」；跖已「放心」，從惡而行。「利與善」之分，實際上就是惡與善之別。善是與惡相對之善，惡是與善相對之惡。善是人性中「固有者」，惡也是人性中「固有者」。跖只不過是擴充了人性惡，舜彰顯了人性善端。[61]

這段話有三個問題需要處理：

其一，「放心」的行為一定是惡嗎？本論文第二章第三節談「義」的時候，提到：欲如果得當，則盡可以欲，如「好色、好勇、好貨」等等。孟子要求的不是不要色、勇、貨，而是要求「與民同之」；能把滿足欲望放大到自己以外的人身上，就具有可欲的價值。所以「放心」的行為不一定是惡的，只能說是順從本能而行：「放心」的人可能「飽食終日，無所用心」[62]而不見得違法亂紀，但也可能「紾兄之臂而奪之食」、「踰東家牆而摟其處子」違反社會秩序。把生物本能當成「固有惡」，吾未見其明也。

其二，善是人性中「固有者」嗎？本論文第二章第一節談孟子心論時也提到，「善」不是心中所固有的。心中所固有的是「善端」而不是善，善必須等待行為的

[61] 曾振宇：〈「遇人便道性善」：孟子「性善說」獻疑〉，《文史哲》（2014 年第 3 期）（山東：山東大學），頁 109-110。

[62] 《論語．陽貨》。

doi:10.6342/NTU202600358

完成才能判斷是否為「善」。因此逕稱善為人性中的「固有者」，不免陷入「欲釀者」的腹誹邏輯問題。

其三，惡是人性「固有者」嗎？倘若接受這個假定，那麼性善說需改名成為性有善有惡說，而這不可能是孟子或本善論者想表達的。

（二）本來無善之人與惡之來源

如果支持性本善的話，就必須面臨關鍵難題：本來沒有善的人要怎麼讓他有善？有些人天生就沒有道德感或是道德感淡薄，況且失去善的人又要怎麼使他的善回歸？本來沒有善的人，就算找回善，還能稱為本善嗎？如果本善的話又怎麼會出現行不善的情況呢？只有在解決這些個難題後，本善論才得以立足。當然，也可以辯解：這些人仍然是善的，只是本善被蔽，故不能稱本善。但這樣仍然沒有解決「本善被蔽的時候還能稱為本善嗎」的問題，於是本善論者在面對反社會人格、精神障礙者時，就顯得左支右絀了。

除了需要解決天生無善的人的難題，同時，本善論也必須面對「惡」的來源的問題：

> 若只從「人性本善」著手，將難以回應罪惡的來源問題，或者只能訴許人有身體、本能、欲望、衝動等「情惡論」的立場尋求解釋。如此一來，或是同意荀子之論，或是順著朱熹：「人之德性本無不備，而氣質所賦，鮮有不偏」、程頤：「此言氣質之性。非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉？」承認人性本無不善但氣質所賦各有差異，因而導致惡的出現。[63]

許詠晴氏在這裡的疑難是很確實的。如果本性全善，那麼惡從何而來？許氏引了荀子、朱熹、程頤等人詮釋「本善論」的說法，但這三人的辯護其實不甚有效：荀子

[63] 許詠晴：〈由人性向善至天人合德——古典儒家人性論的起點與終點〉，《人性向善論發微》（臺北：立緒文化，2021 年初版），頁 219。

doi:10.6342/NTU202600358

「人之性惡……順是，故爭奪生而辭讓亡焉」[64]是順性而為惡；但孟子是「順受其正」[65]，只承認性中正確而可欲的部分，因此不可能接受荀子「順性而惡」的說法。程頤朱熹將惡的來源歸於氣質之性。但孟子本身並沒有區分所謂的「氣質之性」，因此程頤朱熹的說法是另造新說，是以《孟子》注程朱的說法，而非程朱注《孟子》，自然更不可取。許氏又說：

> 如果將惡行的來源轉求諸「氣質」，那麼更將古典儒家人性論推向窘境：人的本性無不善，但氣質優劣全憑運氣。若姑且不論運氣問題，還可以進一步追問：這種與生俱來的善性與作為一個行為者的人有何關聯？這種本具的善性似乎與行動者的具體行動無甚關聯，與人的意願和控制無關，完全是被決定、被賦予的，本具的善性與行為者的具體言行分離，那人究竟該如何為這種本性之善負責？又如何理解善是什麼？[66]

的確，如果惡全來自外在或是被決定好的氣質的話，那麼人又何必對惡行負責？對於惡行可以一句「那不是出自我的自由意志」推託，這樣一來又如何掌握善惡的判準？人既然不用對惡行負責，那麼又怎麼能把「性本善」當作放諸四海的標準？最後得到的結論變成行為是決定論的、命定論的，當中還有人可以努力的地方嗎？如果人在其中找不到施力點，又要從何努力起呢？

傅佩榮先生認為：

> 另一方面把人間的惡歸咎於人欲或所謂的「氣質之性」。無論粗糙或精細，這種說法的致命缺點是混淆了事實與價值，以為「人性」這種事實與「善」這種價值是可以等同的。「事實」是與生所具，「價值」則須個人自覺及選擇之後，才可呈現。[67]

---

[64] 《荀子・性惡》。
[65] 《孟子・盡心上》。
[66] 許詠晴：〈由人性向善至天人合德——古典儒家人性論的起點與終點〉，《人性向善論發微》，頁 220。
[67] 傅佩榮：〈存在與價值之關係問題〉，《國立臺灣大學哲學論評》（臺北：臺灣大學哲學系），第 15 期，1992 年 1 月，頁 134。

doi:10.6342/NTU202600358

誠然，事實是事實，價值是價值，二者有不可跨越的鴻溝存在。「人是什麼」並不能帶出「人該做什麼」：

> 英國哲學家休謨已經指出：不能從某物「是」（is）什麼，推出它「應該」（ought）如何。這裡的重點在於後天的實際經驗。譬如，說張三「是」一個兒子，不能由此推出張三「應該孝順」。「兒子」是個事實，或具備某一性質（是父母所生），但「孝順」是一種等待被實現的價值。前者是實然（to be），後者是應然（ought to be），兩者不可混淆。[68]

以實然與應然的角度來看，則本善論就無法得出「人應該行善」的結論了。「人性」是「人性」，「善」是「善」，兩者都是實然判斷，「人性是善的」，也是實然判斷。而「人該行善」是一則價值判斷。從「人性本善」的事實判斷中是無法得到「人該行善」的結論的。因此本善說在處理「惡的來源」及「為何行善」兩者均顯得疲軟無力。

（三）本善說缺乏行善動力

本善說沒有動力使四端之說發芽茁壯，這是無視於人的潛能，人能改過遷善、棄惡從善，是向善說較合理；不然以本善說則難以解釋「湯、武，反之也」的行為。「反之」很明顯是先為不善，而後能改行善。如謂本善，也就是從頭到尾都是善，何必反之？更不用說「五霸，假之也」，如果本有，又何須假之呢？

「盡心所以知性」，可見對孟子來說，心性功能息息相關，這一點詳見第二章第一節，此處不贅。簡單歸結孟子的心論與性論——

心論釐清了人心擁有的特質：仁義禮智之端，是「端」、而不是仁義禮智，這是最關鍵的一點，也是有別於其他動物的。沒有特別留意仁義禮智在心中只是四端的研究者，就無從分辨起「心」「性」有什麼不同。心性論也說明了人心與人性都能夠做到的事：仁義禮智四端發展之後，可以使人變成聖人。但這些事情如何做到？

[68] 傅佩榮：〈孔子的人性向善論〉，《人性向善論發微》，頁 87。

doi:10.6342/NTU202600358

這些道德之端如何有成長的可能？就要從性論著手。

「人性」是發展成長「心」的仁義禮智四端，不能單講「性」，必須指稱為「人性」，否則與犬牛山水之性無從分辨。「性」也不是仁義禮智，如果說「人性是仁義禮智」，那麼與「心」就無分別了，心、性擇一使用即可，只要談心，何必言性？或是專言性、而不必言心。如果硬說「性是仁義禮智」，那就會出現四端何以會變成仁義禮智的問題。這個問題最好的回答似乎是：「人自身」讓「仁義禮智四端」生長成「仁義禮智」。但如此回答還是沒有解決問題，吾人仍然可以追問：為什麼「人自身」能讓四端生長？再追問：人怎麼讓心生長？得到的答案大概會是各種修行方式。繼續追問：為什麼人決定修養自身？為什麼人有動力修養自身？是什麼樣的動力？問到最後的結果，答案都只能是「性有讓四端成長的能力，順性即能成長。而這能力是天所賦予我的」。

這樣的結論，就與性本善說不相容，因為在本善論中，缺乏四端成長的過程。只有在了解「性」是動能，才能把「四端之心」與「仁義禮智」接合起來。換句話說，孟子明言心性二分，如果不究其原理，私自認定心性同一，那麼反而是背離了孟子之道。因此，只有明辨心性是不同物，才能正確理解《孟子》。「心」是仁義禮智四端的根源，也是行為與精神之主體；「性」在《孟子》中有動詞、名詞兩種用法：動詞的意思是「使一物自然而然成長發展成該有的樣子」，名詞則是「一物生長成該物的原因」，如花性就長成花，樹性便長成樹，犬性就長成犬。而人性，自然就是人長得該有人的樣子。

末永高康先生的看法是，「性」是天賦予人的，所以人生下來就要行仁、行義[69]；但這樣無法說明為何有人會不行仁義，甚至棄仁背義。于連則認為人性本「善」的「善」，「只是潛能而已」。所以如果吾人認同「人性本善」，那麼善也只是「潛能」，

[69] 于連：《性善論的誕生》，頁 217：「即便有人再追問『為何人「心」想要「仁」、「義」』，也不過是回答『因為「天」如此創造人而已』。『天』以這樣的形式賦予人如此的『性』。就如老鷹生來便翱翔天空。馬生來便在大地奔馳一樣，人也生來便要行『仁』與『義』。僅此而已，沒有其他理由。」

doi:10.6342/NTU202600358

還必須經過「實現」的過程、還需要努力作到善，才能稱為善；這樣一來，還能稱為「本善」嗎？最後的結論仍然只有「善是「四端（心）」「順性發展（性）」後的結果」，此一斷語，才能合理解釋孟子的人性論了。而這斷語，似與「本善」難以共存。於是吾人了解善，繼而為善，才是生而為人的正道。

（四）本善論的兩大預設難以成立

本善論者有兩個預設的前提：1. 即心言性：以心善言性善[70]；本心即性、心性是一[71]；2. 將善端等同於善行[72]。然而這兩個前題均有扞格之處：

首先，心與性是不是一事，前文已說明，此處再補充：孟子中的確提過犬跟牛皆有性，這是事實，但此處的「性」字能替換成「心」字嗎？答案是顯而易見的。如果心就是性，那麼理應可以把心性二字互換，但這樣會產生一個結果：談犬之心或牛之心尚能說得通，但孟子又提到雪性、羽性、玉性、山之性、水之性，這些「性」字恐怕無法替換成雪心、羽心、玉心、山之心、水之心。也就是說，心與性在《孟子》中意義是不完全一致的。即使可能有相通的地方，那也必須先說明哪個部分相通，或什麼部分可以共用。凡物皆有「性」，這句話應是可以成立的，但不是所有的物都有「心」——因為「心」的本義是心臟、只有動物才有心臟，所以雪心、羽心、玉心、山之心、水之心，是令人難以理解與接受的——只要理解到這一點，就可以知道「以心善言性善」有其窒礙之處，自然這個預設也就難以服眾。即使不以具體的「心臟」的觀念來看，改從前述的心的四種定義來看：「自然心」、「主體心」、「道德心」、「認知心」的四種性質來看，山、水、雪、羽、玉等物質是完全缺乏這四種心的任何一種。若硬要以「心」稱之，那麼這四種定義至少也要含有其中一項。在完全缺乏的情況下，也就難以套用「心」的定義。因此心是不可能完全等同於性

[70] 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 198。
[71] 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 203。
[72] 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 204：「孟子謂四端之心『人皆有之』，又說人心有『同然』，『聖人先得我心之同然耳』。可見心性之善，自聖人以至於眾人莫不皆然，此即心性之『普遍義』。」蔡先生從四端直接得出心性是善，可見是將「善端」等同於「善」。

doi:10.6342/NTU202600358

的。

其次，前文也曾論及，善端不等於善的完成：只有善端尚不足以稱為善，人必須在道德行為中才能完成所謂的「性善」。將善端等同於善，是無視於孟子所說「知皆擴而充之」的「擴充、成長」義。孟子已多次使用植物作譬喻，言明「善」是擴充發展的過程。而本性論者逕自將二者等同，足見是無視了孟子一再以植物為喻的用心。因此，由「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」的角度來看，把善端等同於善這件事，孟子應該也是不會認同的。

二、向善論面臨的難題

人性向善論需解決的問題，則是難以說明天生無同情心、反社會人格的人，為何有需要行善。

（一）本來無善之人如何能善？

反社會人格或精神障礙者不是惡，他們只是缺乏善，或者缺乏認識善的能力。如果知道這點，向善論者該做的，就是讓這些缺乏善或不知善的人了解並充實自身的善。但每個個案的情況不同，向善論在這裡就很難找到放諸四海皆準的解決方法，只能根據個案情況處理。

然而，經過本論文第二章第五節的梳理，不難發現孟子的良知良能說，可以說明這些特例仍然有為善的可能：親親是不慮而知、不學而能的，人本來就會對善待自己的對象友善，這是行善的契機也是動力；縱使沒有同情心同理心，但經過後天教導，也能夠遵循社會規範而行動。因為這是每個人與生俱來的，只看有沒有發揮而已；雖然每個人都有，但並非每個人都會照著內心的要求去作。這一來一往，就給了行不善之人堂而皇之的藉口。雖然每個人有命運之別，即前述命運有同不同的差別；但人性不變，所以即使是不一樣的人，處於同樣的境遇中，會表現出來的行為是一樣的，表示人是具有人的通性。

doi:10.6342/NTU202600358

禹、稷當平世，三過其門而不入，孔子賢之。顏子當亂世，居於陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂，孔子賢之。孟子曰：「禹、稷、顏回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也。是以如是其急也。禹、稷、顏子易地則皆然。今有同室之人鬥者，救之，雖被髮纓冠而救之，可也。鄉鄰有鬥者，被髮纓冠而往救之，則惑也，雖閉戶可也。」[73]

孟子曰：「曾子、子思同道。曾子，師也，父兄也；子思，臣也，微也。曾子、子思易地則皆然。」[74]

孟子說明了禹、稷、顏回、曾子、子思，這些人即使身份地位不同，但遇到相同的狀況，都採取相同的外在反應，「易地則皆然」。也就是說，如果我今天是人家的兒子，我的行動也和別人的兒子相同；相對的如果我是家長，那麼我的行動和別人的家長也相同。因此，可以說是人有相同的性，自然而然就會順性成長，也可以成為「人性向善」的佐證。由此擴而充之，即使是人格障礙者，如果處於大眾平均的身心狀態中，他們也會採取相同的行動，也就是有為善的可能。所以吾人該做的，就是想辦法使人格障礙與精神障礙者回到正常人的身心狀態；如此，則無事矣。

（二）善端與善的連結與關係何如？

向善論的另一個問題是，「善端」算不算是善？這個問題是向善論必須解決的難題：如果善端不是善的話，那麼善從何來？如果善端是善的話，那麼與本善論有何不同？這兩點是向善論所必須解決的矛盾。或曰：「人性皆有善端，並不意味者人性已「純乎善」。善端只是善質，屬於『未發』，善是已發。」[75]此說很有道理。如果不分明「已發」、「未發」，把「已發」等同於「未發」，也就是二者沒有差別，都當成「已發」、或是都當成「未發」，那麼最終的結果就會導致「本善」或「無善

[73] 《孟子・離婁下》。
[74] 《孟子・離婁下》。
[75] 曾振宇：〈「遇人便道性善」：孟子「性善說」獻疑〉，《文史哲》（2014 年第 3 期），頁 109。

doi:10.6342/NTU202600358

無惡」的結論。「已發」屬於「本善」;「未發」則接近「無善無惡」。二者都不符合「向善論」的看法。

但是如果把「善端」與「善」當成兩件事，等於是說善本來不在人的心性之內，因此必須透過師法的管道獲得。如孟子之言：「及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」[76]連舜都要有外在的誘因才能做到善。但這種說法就近於荀子而非孟子：以認知心作為道德基礎。如果善端算是善的話，那就無從分辨向善論與本善論的差異。所以向善論必須解決這個難題，否則其內在理論無法支持。且有論者以為：

> 如果孟子將自己所言的性善立場解釋為「向善」，代表此性僅有善的趨向，對於人為惡的解釋只是受外物影響，而不能實現向善的行為，固然內在有向善的動力，但對於性既已解釋為具有選擇善惡的能力，如果仍將行善視為只是受到環境條件的驅使，那麼動力的來源就沒有必然的保證，如此一來，為惡或為善，似乎沒有什麼差別。其次，若只能說人不行善而心不安，所以人會向善但是如果人心不安卻受限於環境而無法做出實際的行為，那麼又該怎麼去判斷是否為善？[77]

這種說法忽略了人的自主性，以為人一切的行為都是環境影響所造成。誠然，孟子認為外在環境會對行為造成影響，但孟子更加肯定的是人能自主從環境中選擇什麼是「可欲」的。然而若如上文所述，有些人生來就道德感薄弱或是對事物的認識不足，就可能無法正確認知與評價行為。這時所要做的，只是矯正案主，使其回到正常人的狀態，而非推翻「人性向善」論。

為了避免這個困難，向善論勢必要承認有部分的善是從人出生就在內的，「出生就在內的善」，只能以善端來解釋。竊以為，四端就像植物的種子，勢必要發芽成長才能植株。問題在於：種子與成株的植物應該算同一件事、還是不同的事？當

[76] 《孟子．盡心上》。

[77] 李明書：〈從「本善」與「向善」的角度檢視孟子「性善」課題：以條件的促成推動做為重新思考的方向〉，《問學集》（臺北：淡江大學，第 18 期，2011 年）頁 40。

doi:10.6342/NTU202600358

成同一件事，則不能否認人心有善，只是程度上的差別罷了；如果當成不同一件事，那麼就是斬斷善端與善的連結。種子固然不是植株，但植株必定是由種子而來，這一點是清晰明朗的。要是連結被切斷了，就變成植株是植株、種子是種子，兩者之間的關係涇渭分明，但這明顯是違反了常識。種子畢竟不是植株，但植株必定來自種子，兩者一先一後，是無法從中間找到切斷點的。因此，如何處理「善的來源」這一點，向善論有其理論上的困難。

筆者傾向以潛能與實現來說明向善論與本善論的爭議：善端是善的潛能，但必須經過「性」的實現。以前述的種子譬喻來說，種子雖不一定能長成成株，但每個種子都有成長為成株的「可能」。梁濤先生也說：

> 如草木之生長可開花結果，即可說草木有開花結果之性，當草木未開花結果時，可說其有開花結果之性向；當草木開花結果時，則可說實現了性。[78]

如果不抓緊「潛能」與「實現」來說的話，那麼向善論的理論必定支離。傅佩榮先生也屢次以潛能與實現來說明心性關係，今取一二錄於下：

> 孔子認為有，因為「人性向善」。「向善」兩字代表人有豐富的潛能可以行善，行善之後，人的價值自然呈現，改變自己生命的型態，最後成為君子、成為聖人。[79]

> 人的生命都有豐富的潛能等待被開發實現，所以孟子這句話非常重要（按：唯聖人然後可以踐形）。聖人與平常人沒有兩樣，只是他把內在所具有的潛能全部實現出來。[80]

由此可知，心所有的四端只是潛能，有待於實現。至於如何實現，傅先生則認為透過「性」來實現：

> 人性是一趨向，等待被實現的潛能。此潛能本身充滿動力，表現行善之要求。

[78] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，頁 425。
[79] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 39。
[80] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 596。

doi:10.6342/NTU202600358

動力由內而發，成之於外，因此善之內容與判準是兼顧內外的。[81]

從潛能變成實現是動態的過程，而「向善」可以提供必須的動能給「心」；這說明了「向善」的力量來自「性」。因此總合來看，心是潛能、性是實現的說法，應該是可以接受的。

孟子說「萬物皆備於我矣」[82]，根據傅佩榮先生解讀：「我做為人所需要的全都齊備了，內在的條件已經足夠，不必再向外追求。孟子這句話是為了強調我無所欠缺，而不是萬物之理在我心中。」[83]這裡可以再補充為：無所欠缺是指實現自我、完成道德的條件都已在我心中，所以我無所欠缺。從此點觀之，善端之為潛能昭然若揭。向善論的善只是潛能，還未實現；本善論的善，卻只能以已實現來看待。就這樣的比較，筆者認為，向善論的說法還是比較切合孟子的原義的。然而更重要的是：透過「性」來實現這一點。如果不由性來實現，那善端的善無異於沒有；一行善的話潛能才會綻放，才能完成「自我實現」，人格修養六境才有實現的可能。

三、小結

「仁也者，人也。合而言之，道也。」「性」是一物之所以為一物的原因，就像人之所以為人，乃是因為人有特有的「四端」。發揚「四端」不僅是「必須的」，更是「重要的」，如果只從小體發展，那就是落入「自暴」與「自棄」的下場了。如孟子引《詩經》：「『周道如砥，其直如矢；君子所履，小人所視。』」[84]不走在正道上，不僅不能成為君子，更有可能成為小人，不得不慎。

[81] 傅佩榮：《儒家哲學新論》，頁 167。
[82] 《孟子・盡心上》。
[83] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 549。
[84] 《孟子・萬章下》。

doi:10.6342/NTU202600358

第三節　孟子心性論當代應用實例

本章第一、二節歸結了「本善論」及「向善論」的說法，然而對於筆者的研究目的而言，尚有一些問題需要解決：

其一，從孟子心性論，是否能發展出更細緻的善惡判斷模式？

其二，孟子心性論於現今社會有何價值？吾人能不能活用這些學說於當今社會？應該用什方法活用這些學說呢？如果能，又能起到什麼作用呢？

這原是本論文的探討重點。於此，筆者試圖建立兩個可應用的理論，並嘗試活用於四個當代重要議題。

本節分成五部分：第一大段是筆者依據孟子心性論嘗試建立的「善的三段判準」與「禮文重構」；第二至第五大段則分別是今日亟需解決的四個難題——選擇四個議題加以討論：「『可教化』能否成為量刑標準」、「女子應有祭祖權」、「教育第一線的性善性惡之爭」、「今日孝道的困境」，四者都與吾人日常生活息息相關。

由於這四個議題牽涉的領域甚廣，若要深入探討，各自發展成一本論文都不為過，也需要輔以其他領域的專業知識；為能以「孟子心性論」為主軸，嚴謹討論這些議題，因此筆者於此節採用的研究方法是：

1. 借用相關領域的研究成果。一則藉由學者研究，有助於了解該問題的實際情形；二則使筆者的論述有憑有據，不至於空泛無根。
2. 援引時事史事。有些議題可能尚無可查詢的研究成果，但它們確實存在，也確實需要解決，因此時事史事就成為反映該議題的研究資料。這是史學方法。
3. 訪談。「新聞可能有假」，不見得是普遍現象；確實，理想的狀況下，應該使用人類學的田野調查、社會科學系的質性研究。然而限於日力，筆者無法針對這些議題設計問卷、普遍調查，因此從身邊親友著手，採取小規模的訪談，證明「這些問題並非空穴來風」。這是人類學方法。
4. 以心性論提出解決方法。哲學除了問「為什麼」、找出答案「是什麼」以外，更

doi:10.6342/NTU202600358

能提供「怎麼做」，為人類解決難題。兩千多年前的孔孟如此，今日吾人亦能以孟子心性論提供的智慧，了解經權義利、尋繹出解決方法。這是哲學方法。

或許有人認為，沒有必要使用這些方法或資料，只要簡單展望即可。然而，如果不綜合使用這些方法、資料，那麼探討起來，不是只憑臆測想當然爾，就是只能人云亦云，更有閉門造車之陋——這並不符合筆者的治學態度，也與本論文的主旨背道而馳。況且，今日學科分工明確，各領域的研究成果豐碩，為吾人研究如何應用孟子心性論於解決當代問題，提供了堅實的證據、聚焦了問題的核心——這是欲將儒學、哲學活用於當代的有識之士，必須借重的他山之石。

一、「善的三段判準」與「禮文重構」

（一）論「善的三層面」：善心、善行、善果

善心是仁的發端，善行是由義行禮的結果。以三層面論斷某事是否為善，可以彌補動機論和結果論的缺陷。因為每個人論斷善與不善的標準不一，可能會受到自身階級與學識所囿，所以不見得每個人都有辦法判斷何者為善果。如孟子受兼金與否、孟子弔唁時不語，他是發自善心、依禮行善舉，但弟子不懂、朝臣王驩以為無禮。如果弟子沒問、王驩的話沒有傳到孟子耳裡，孟子起初的發心是不會有人知道的，弟子可能以為他雙重標準，王驩可能以為他傲慢無禮——這是發善心、行善舉，卻不見得獲得善果（招致誤會）的實例。善心（動機）不見得可考，善果（結果）不見得可致，所以如果判斷一事是否為善的時候，再加上「善行」變成三層次，就能使評斷善行的標準更精確。因此筆者提出這項理論，盼能合於世用。

「善心」與「善行」是評論一事是否為「善」的標準，民間俗語：

> 百善孝為先，論事不論心，論心家門無孝子；萬惡淫為首，論心不論事，論事千古無完人。[85]

[85] 筆者按：出處不明，一云出自清人王永彬《圍爐夜話》，查之，未見。

doi:10.6342/NTU202600358

足見「心」、「行」是世人評斷「善」與「不善」的準則。

1. 善心與善行

有伊尹之志，則可；無伊尹之志，則篡也。[86]

這段很明顯的提出「志」的重要，也就是「起心動念」的重要性。如果沒有良好的動機的話，則行為偏差，反成不善。

「有人於此，毀瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？」曰：「否。」[87]

這一段則表示行為的重要性。即使內心的動機是好的，但是沒有適當的行為表現在外，仍然無法獲得理想的結果。結合以上二段來看，善心、善行各有其重要性，不可偏廢。

傅佩榮先生在注解「不動心」[88]一段時，舉例說明如何而為完整的善：

有人摔了跤，你想幫他忙，就要真的伸出手來，才算是真正幫上忙。心願意幫忙，同時還要伸出手來，這才是完整的善的行為。[89]

有善心、有善行，才是完整的善。孟子的性善不單純指善的概念，更趨向善行的完成，只有在完成善行時，始能評價為「善」或「不善」。在這種情境下，所謂的「善」當然是「向善」而不是本善，內心有所本，外在行為有所呼應，完成了本心的呼喚，成就了一件善行；從一開始的起心動念，直到行為實踐了起心動念，所以是善的，而且是向善。傅先生又說：

換言之，心的四端即是「往善」的力量，是由內而發的。善必須是由內而發到行為的完成，並且要採取適當的方法去行動，這些合起來才可說是一個善的行為。人只要真誠，就會發現那種力量是生動而活潑的。[90]

儒家主張善心與制度並重，正如人的善心不能沒有善行一樣，而善行必須採

[86] 《孟子．盡心上》。
[87] 《孟子．滕文公下》。
[88] 《孟子．公孫丑上》：「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。」
[89] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 137。
[90] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 167。

doi:10.6342/NTU202600358

取合宜的方法。因此，必須同時強調善心、制度、以及善行。[91]

誠如傅先生所言：善端在內，並非在外的、供人取用而轉變成自己的善。吾人內在的善端主動要求，使吾人完成善行。可以這麼說：吾人能把一件事分為善因、善行、善果，這三項要素都涵蓋了「善」。這裡把善行與制度相提並論，是因為筆者以為善良的行為本身與制度的存在是可以並行不悖的。如果作了善行卻不能達到制度的要求，這代表制度本身是有問題的；為了完成制度的要求而不能行善，同樣也是具有瑕疵的。

2. 考慮「善果」

在「善心」、「善行」之外，竊以為加上「善果」這一階段，可以更完整剖析善行，從頭到尾無一遺漏。《孟子》雖未言明，但他評論曾子與曾元的論點，即包括「善果」：

> 孟子曰：「……曾子養曾晳，必有酒肉；將徹，必請所與；問有餘，必曰『有』。曾晳死，曾元養曾子，必有酒肉；將徹，不請所與；問有餘，曰『亡矣』，將以復進也，此所謂養口體者也。若曾子，則可謂養志也。事親若曾子者，可也。」[92]

曾子養其父，其父問有餘與否，是為了要將多餘的食物分送給人、是想要行善；曾子理解到這一點，才均以「有」回應父親。曾子的作法，使曾晳的善心得以發揮，得到了善果，亦即真正幫助到別人。然而到了曾元的時候，不問曾子要不要把有餘的飯菜給誰，「曾子就算有善心也沒有機會實現」[93]，可知善果在善之中扮演舉足輕重的地位，沒有善果，徒有善心或善行，也只是枉然。所以對於「善果」，吾輩不宜等閒視之。

傅佩榮先生分析孔子的仁論：「孔子以『仁』為其一貫之道，肯定仁包含『人

[91] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 291。
[92] 《孟子・離婁上》。
[93] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 328。

doi:10.6342/NTU202600358

之性、人之道、人之成』三個層次，貫穿人的一生。」[94]傅先生是以一個人的終身事業來看所得到這三句結論，如果把這三句結論放到單一的道德行為來看，那麼「人之性」可以對應到「善心」;「人之道」可以對應到「善行」;「人之成」可以對應「善果」，則我們的動機、行為、結果，都有根據。所想、所作、所成都不離仁，也就達成孟子所言：「仁也者，人也；合而言之，道也。」[95]又如前引：「有人摔了跤，你想幫他忙，就要真的伸出手來，才算是真正幫上忙。心願意幫忙，同時還要伸出手來，這才是完整的善的行為。」[96]但筆者認為，沒有實際上扶起對方，那麼於善仍多少有未達一間之憾。伸出手、扶起對方，與伸出手、未扶起對方的結果，兩者相較，自然是扶起對方的結果更接近完整的善的表現。

3. 本善論於善行善果的窒礙之處

本善論者很難說明善行、善果的來源與成因，硬要本善論者談的話，恐怕也只能得到因為是善心所發，所以自然是善行與善果。然而事實上真有那麼容易劃分嗎？常常可以見到有善的動機，但出現惡的結果：例如想要教育小孩，這是善心、善因，卻因為不懂如何教養而把小孩教壞了，反倒出現惡果；或者父子因為如孟子說的「責難」而變得「相夷」、「責善則離，離則不祥莫大焉」。像這種情況下，本性論者只能說行為人的動機是善的，但卻無法評價整體行為。如陳大齊就認為：

> 凡經過考慮而後發動的行為、都有其動機，亦有其結果。動機與結果的善惡，有兩相一致的，有相反不一致的。動機善，結果亦善，如本欲助人而人卒得其助，或動機惡，結果亦惡，如本欲害人而人卒受其害。如此行為，其善其惡，極易評定，無所用其躊躇。亦有動機善而結果惡，如本欲助人，因籌劃不周，令人反受其害，或本欲害人，因中途枝節橫生，反令人獲得意外的利益。如此行為，究應謂為善，抑應謂為惡，令人猶豫難決。於是有人主張：以動機為決定因素，只要動機善，便是善行，動機惡，便是惡行，是謂動機

[94] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，自序頁 2。
[95] 《孟子・盡心下》。
[96] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 137。

doi:10.6342/NTU202600358

主義。另有人主張：以結果為決定因素，結果善者始得稱為善行，結果惡者只配稱為惡行，則為結果主義。[97]

由以上引文可以得知，本善論者只能在動機主義與結果主義二者間擇一，但遇到複雜的道德問題，就很難說得清楚。不管是選擇哪一邊都有其困難。選擇動機主義，就很難說明該如何面對善的動機但最後是不善的行為與結果。孟子「食志」、「食功」之說，可以解釋如何評價善心與善行：

「子何以其志為哉？其有功於子，可食而食之矣。且子食志乎？食功乎？」曰：「食志。」曰：「有人於此，毀瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？」曰：「否。」曰：「然則子非食志也，食功也。」[98]

這段明顯指出「食志」與「食功」所面臨的矛盾。動機雖善，但行為與結果是不善，最終仍不能如自己所願的以「食志」的善貫徹結果的價值。對這段來說，有善心，但無善行，且沒有善果。

選擇結果主義，那就難以說明何以善的結果能由不善的動機所生。「矢人」、「函人」一段，則能解釋：

矢人豈不仁於函人哉？矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人。巫匠亦然。[99]

「匠」在此指製作棺材的人，他們如果希望生意興隆，就與巫醫的願望相反[100]。欲人之死，對他人來說，實在很難稱為「善的動機」；於是這裡只能以動機不善來解釋。但是陳大齊先生卻認為：「上世親死不葬，為蟲獸所聚食，子女見了不忍，始謀所以掩埋其屍體，孟子儗其子女為孝子仁人。匠人製作棺木，供人收殮，豈不大有助於仁孝！」[101]的確，「養生喪死無憾，王道之始也」[102]能讓人滿足孝心，這不可不說是一種善果。於是就變成匠人的不善動機，反而成全孝子們的心意。足可見不

[97] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 228。
[98] 《孟子・滕文公下》。
[99] 《孟子・公孫丑上》。
[100] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 169：「『匠』是木匠，這裡特別指做棺材的人。做棺材的人希望人有病不要治好，他的棺材生意才會興隆，和做醫生的希望相反。」
[101] 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 226。
[102] 《孟子・梁惠王上》。

doi:10.6342/NTU202600358

善的動機能產生善的結果。因此，確有可能無善心，但有善行，也有善果。

以上兩例足以說明如果不剖析「善」的內容與來源，那麼吾人對於善的標準就無所適從了，理論上，善的動機應能得到善的結果、不善的動機只能得到不善的結果。但現實總是充滿矛盾，這是本性論者判斷善惡標準只執於善因一端的緣故導致。

「向善論」則能詮釋這個問題：可以說是因為教育小孩或其他善行並沒有完成，所以還不能說這件事是善的，最多只能說善的發端起了作用，但善行與善果還不到成熟的階段。「成熟」二字與孟子的「羹稗說」不謀而合，因此可知「向善」說應比「本善說」更符合孟子理論。

（二）禮文重構

「禮文重構」並不是什麼新鮮概念，歷代政權「改正朔，易服色」即是重構禮文以建立體統的作法。然而「禮」並不是貴族的專利，事實上，人有婚冠喪祭，所以上自天子下至庶民均離不開「禮」，各個階層也都有專屬的禮。

——既然如此，為何還需要提出「禮文重構」的方法呢？

一方面，禮因時而異，文明演進之際，禮文亦隨之改變，以符世用；另一方面，禮因地而異，所以「三里不同風，五里不同俗」。古有禮官因應變遷，制定禮節而後頒布，使各階層行為有據；今無禮官與時俱進為萬民制禮，然而人際往來又無法避免，因此禮文不免紊亂。更有甚者，以禮文為要脅弱勢之手段[103]，即民初知識分子痛斥的「禮教吃人」。

因此，筆者以孟子心性論為根源，以孟子行禮釋禮的模式為藍本，以孟子經權為衡量依據，以孟子反省論為支柱，提出「禮文重構」的實務方法——為今人提供處世的理論依據。期能使人面對抉擇時，更容易安頓身心，以合理且合禮的方式，判斷該不該做、該怎麼做。

[103] 魯迅先生有短篇小說〈離婚〉一篇，反映此狀況甚深：以農村婦女愛姑將被休棄、勇敢向能作主的「七大人」訴冤，卻未料沒有任何人站在她這邊，最終只能屈從。

doi:10.6342/NTU202600358

第一步，檢視禮文。確認對方要求自己的禮文是什麼。

第二步，尋繹禮意。了解該禮文是出於「義」還是「利」，了解現階段應該表達什麼禮意。如有衝突，應以禮意為依歸。

第三步，自反而縮。自我檢討不是自我否定，而是確認自己所作所為合乎禮意；同時也要考量時空背景差異，審視客觀條件異同。如不合於禮意，過則勿憚改；如合於禮意，就算遇到「妄人」，也能「雖千萬人吾往矣」。給自己擇善固執的勇氣。

第四步，重構禮文。如果對方要求的是「非禮之禮」，那背後的禮意自然也是「非義之義」，此時就該尋找合乎禮意的禮文，重新建構應對此事的禮。

「禮以節人」，禮是使人行為舉止皆符合義的規範，而不該是既得利益者的剝削手段。這是孟子心性論於現代的實用意義。

以下「女子應有祭祖權」與「今日孝道的困境」二例，均為「禮文重構」的應用實例；至於「可教化能否成為量刑標準」，雖然討論的主題是法而不是禮，但仍能以禮文重構分析。

固然，「禮文重構」不是只要紙上談兵、沙盤推演之後，一切就能水到渠成，它需要與相關學科銜接（如「法哲學」，是哲學與法學的銜接學科），更與要與其他領域合作（如想要推廣女子祭祖權，須與宗教系、人類學系、祭祀公會等合作），才能從確定的方針具體化成明確的制度或習俗，這並不是一蹴可幾的事。然而，眼見禮文無法充分表達禮意的現象屢屢發生，有能力的研究者，又怎能坐壁上觀呢？

孟子心性論在「禮文重構」的系統上，可提供符合禮意的理論依據，並使人根據道德判準，以經權衡量之後再作出決定。或許有人認為，西方的心理學、倫理學研究已斐然有成，不見得要以孟子心性論檢討禮文與禮意的落差；但這種態度未免過於消極，也有照搬硬套的風險[104]，更有可能遠水救不了近火[105]。

[104] 如民初「全盤西化」的口號與作法，忽視了東西兩方文化不同的差異。

[105] 如「愚孝」與情緒勒索的問題，其實孟子就提過舜與瞽叟的相處之道，《孔子家語》亦有「小棰則待過，大杖則逃走」的應對方式，如能學以致用，實則毋須等待西方的心理學研究出「情緒勒索」才知道該如何應對。

doi:10.6342/NTU202600358

所以，當禮文與禮意衝突時，孟子心性論可以成為道德判斷的基準，判斷該禮文合不合理、需不需要重構，甚至提供不用捨近求遠的作法[106]。

筆者草創的「禮文重構」方法難免不足，其旨在拋磚引玉，以孟子心性論為指導原則，繼而交棒給其他領域的學者專家，使其制定政策、移風易俗之際，能有可靠的道德判斷標準。這是孟子心性論的現代意義，也是孟子對於心性論的定位與期望。

二、「可教化」能否成為量刑標準？

本節援引法學研究成果與刑事判例、心理學理論、史事例證。

今日重大刑事案件訴訟量刑，裁決時常以「可教化」一詞評斷犯罪者是否值得從輕量刑[107]，看似法官起心動念種了善因、對犯罪者而言得到輕判的善行，然而對受害者與社會大眾而言，卻不見得能夠取得善果，究其原因，乃目前並無嚴謹標準斷可教化與否，因此民間常譏「司法不公」[108]，法界人士也援引心理學、社會學等理論，試圖訂出「可教化」之標準[109]。然而，只要活用孟子心性論，便不難解決這個問題。

---

106 西方大聲疾呼環保概念是在 20 世紀中後期，然而《孟子．梁惠王上》早已有之：「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。」這是捨近求遠的鮮明案例。

107 據悉「教化可能」一詞，應始自 94 年度台上字第 385 號刑事判決，其後陸續出現於 94 年度台上字第 6934 號、96 年度台上字第 1873 號、97 年度台上字第 81 號等刑事判決。茲以中華民國最高法院 97 年度台上字第 5968 號刑事判決為例：此案為發生於民國 95 年之強盜殺人案，犯罪者偷竊鵝隻時遭受害者發現，於是以車輛撞倒再輾斃受害者後逃逸。「上訴人犯行重大，雖死亦無法彌補被害家屬之痛，但終究事已發生，且死刑及無期徒刑終究性質迥異，仍應以其犯罪動機、目的、犯罪所受刺激及犯罪之手段為重要考量，決定其有無剝奪生命必要及教化改善可能。上訴人雖非善良之人，可能教化功能有限，但尚難排除最長期自由刑教化可能性，且本件是臨時突發事件，為慎刑教化，認尚無永久與社會隔離之必要等一切情狀，改判論上訴人以強盜殺人罪，量處無期徒刑，並依法宣告褫奪公權終身理由。」犯罪者因此由死刑改判無期徒刑。

108 張聰耀先生指出，目前有過度考量「被告有無教化可能性」之單一因素、而使其他相同重要因素居於弱勢的情形，實非司法之福。詳見張聰耀：〈教化可能性〉，《檢協會訊》（臺北：元照），112 期，2017 年 7 月，頁 22。

109 如臺南地方法院院長林臻嫻先生列出兩項判斷方式：（一）須以【實證調查方式】對行為人之人格及其他背景進行「評估」、（二）實證調查應藉由「囑託心理衡鑑」來進行，且應先由「法院依職權主動蒐集或調取」與鑑定事項相關之資料。詳見林臻嫻，〈再談教化可能性—兼評最高法院 105 年度台上字第 984 號判決再談教化可能性〉，《全國律師》（臺北：全國律師雜誌編輯部），2018 年 12 期，頁 43。

doi:10.6342/NTU202600358

不過，在討論這個議題之前，「請循其本」，需要先定義「可教化」三字的原意義，希望能藉由正名而釐清「可教化」的涵義，進而討論今日所謂的「可教化」議題是否合理。

在先秦儒家哲人中，孔、孟並未將「教」、「化」二字合用。孔子認為，在人民富庶之後，必須「教之」[110]，「道之以德，齊之以禮，有恥且格」[111]。孟子著重於學校的教育，「謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣」[112]，透過教育使人民能理解、實踐孝悌之道，又言：「善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之；善政得民財，善教得民心。」[113]能教民，才能得民心，也才能治國。

至荀子，方合用「教化」兩字，如「勸教化，趨孝弟」[114]、「論禮樂，正身行，廣教化，美風俗」[115]、「上則能尊君，下則能愛民，政令教化，刑下如影」[116]、「禮義教化，是齊之也」[117]等句，從這些段落，可知荀子主張的教化方式是禮樂、政令、上位者以身作則等等。

本論文僅以孟子心性論正名「可教化」三字之使用是否合理，不牽涉法律學界的任何外加定義[118]，也不牽涉死刑存廢與否、精神鑑定、如何判定刑責、如何輔導犯罪者更生等議題；希望能藉由正名而釐清「可教化」是否為假議題，進而以孟子

---

110 《論語．子路》：「子適衛，冉有僕。子曰：『庶矣哉！』冉有曰：『既庶矣。又何加焉？』曰：『富之。』曰：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』」

111 《論語．為政》。

112 《孟子．梁惠王上》。

113 《孟子．盡心上》。

114 《荀子．王制》。

115 《荀子．王制》。

116 《荀子．臣道》。

117 《荀子．議兵》。

118 如〈102 年度臺上 5251 號 1 判決〉有以下字眼：「足以『迴避死刑』」，被告「復歸社會」、「更生可能性」。可知「可教化」的內容包括被告在免於死刑之後，要衡量其能否「復歸社會」、「更生」。又如吳敏誠案，犯罪者曾因殺害女友而入獄，出獄後又殺害後來結識的女友，兩次殺人事隔十六年，最終司法裁決，以「無法判斷犯人沒有教化可能的理由」的迂回原因，判處無期徒刑，詳見〈最高法院 102 年度台上字第 170 號〉判決書：「究竟上訴人是否確實顯無教化矯正之合理期待可能，而無由以其他刑罰替代，原判決在未以實證調查，且無相關資料足以就有無改造之可能性進行評估前，遽以主觀之見地，謂上訴人即使在監獄執行仍有再犯之虞，難認有教化之可能，即失所據，其死刑之量定是否妥適自無從據以斷定，理由亦嫌欠備。」

doi:10.6342/NTU202600358

心性論規劃合理的判決程序。

1. 孟子是否認同「可教化」

孟子心性論肯定人能成聖，「人皆可以為堯舜」，所以人自然而然是能夠教化的，因為人有學習能力。人有「智端」，即使一般人只具備「常人之智」，也是根植於心、有發展的可能性，它是檢討反省的能力，也是檢討反省的管道，詳見本論文第二章第五節，在此不贅。亦即，以孟子性善論而言，所有人皆可教化，必然認同人有「教化可能」。

2. 惡人是否能教化？

惡人是否能教化？人有四端，自然惡人也能教化。《孟子》中有兩段關於惡人改過的說明：一是舜的父親瞽瞍，二是商代君王太甲。

瞽瞍是劣跡斑斑的人父，曾對舜使出「上屋抽梯」、「落井下石」兩計[119]，想要舜的性命；以今日刑法來看，他的罪是殺人未遂。最後是舜以事親之道而感化他[120]，從此一家和樂。由於瞽瞍的罪行並沒有司法介入，且當時的制度是否認為「父殺子」是犯罪也未可知；但以今日觀點來看，殺子未遂的惡人，是有可能教化的。

太甲是商代君王，因為不遵守祖父商湯的制度、對人民殘暴，因此輔政的伊尹將他放逐到桐宮，人民非常開心；太甲在桐宮悔過三年之後，變得賢能，伊尹才將他迎回國都、恢復他的帝位，人民也非常開心。[121]即使身為人君，為君不君，也可

---

119 《孟子．萬章上》：「萬章曰：『父母使舜完廩，捐階，瞽瞍焚廩。使浚井，出，從而揜之。』」

120 《孟子．離婁上》：「舜盡事親之道而瞽瞍厎豫，瞽瞍厎豫而天下化，瞽瞍厎豫而天下之為父子者定，此之謂大孝。」

121 《孟子．萬章上》：「太甲顛覆湯之典刑，伊尹放之於桐。三年，太甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義；三年，以聽伊尹之訓己也，復歸于亳。」又〈盡心上〉：「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？』」

《史記．卷三．殷本紀》則記載：「帝太甲既立三年，不明，暴虐，不遵湯法，亂德，於是伊尹放之於桐宮。三年，伊尹攝行政當國，以朝諸侯。帝太甲居桐宮三年，悔過自責，反善，於是伊尹迺迎帝太甲而授之政。帝太甲修德，諸侯咸歸殷，百姓以寧。伊尹嘉之，乃作太甲訓三篇，褒帝太甲，稱太宗。」見《新校本史記三家並附編二種》冊 1，頁 99。

《孔叢子．論書》多了一條「居喪行不義」：「《書》曰：『其在祖甲，不義惟王。』公西赤曰：『聞諸晏子，湯及太甲、祖乙、武丁，天下之大君。夫太甲為王，居喪行不義，同稱君，何也？』孔子曰：『君子之於人，計功而除過。太甲即位，不明居喪之禮，而干冢宰之政。伊尹放之于桐。憂思三年，追悔前愆，起而復位，謂之明王。以此觀之，雖四於『三王』，不亦可乎？』」《中國子學名著集成》，冊 25，頁 16。中國子學名著集成編印基金會

doi:10.6342/NTU202600358

能迎來流放之刑；但改過之後，還是能為社會接納。

不過，這兩則例子，與以利殺人的重刑犯可教化有一些出入，畢竟罪行似乎不夠嚴重[122]。舜的父親瞽瞍雖然殺人未遂，但依當時的社會風氣來看，可能不見得違法，在本段討論中，充其量是提供「惡人可以改過」的理論依據；太甲的罪行是「不明，暴虐，不遵湯法，亂德」，在接受應有的懲罰之後，改過遷善，才為世人接受，在本段討論中，反映了儒家對於刑責與教化的概念：犯了罪之後，要先接受懲罰，改過遷善之後，使世人能夠原諒，才能回歸社會。

3. 先教後誅

既然惡人在教化後可以為善，那麼或許可以進一步探索孔、孟對於「教」與「誅」[123]的理念。

在孔、孟、荀的觀念中，教化絕對優先於刑責，所以孔子主張「不教而殺謂之虐」[124]，孟子也稱「教之不改而後誅之」[125]，荀子也認為「故不教而誅，則刑繁而邪不勝」[126]。他們認為必須先「教」，使人民、諸侯遵守規範，其後如果有不遵守規範的，再「殺」再「誅」。而且，從這兩段引文中也可看出，儒家並不排斥判刑、刑責還是必要的。

要減少犯罪，孟子認為必須先使民「有恆產」，才能使人民不因饑寒起盜心；問罪於無產之民，是陷民於罪、是「罔民」，這不是仁人在位應有的政治。[127]這與曾子的觀念不謀而合：「如得其情，則哀矜而勿喜。」[128]

---

122 太甲如何暴虐，今已不可知，所以無法假設他的罪行中是否包含殺人。

123 「誅」不見得是「殺」。《論語．公冶長》：「宰予晝寢。子曰：『朽木不可雕也，糞土之牆不可杇也，於予與何誅。』」刑昺疏云：「何誅者，誅責也。與語辟言『於宰我何足責乎？』謂不足可責，乃是責之深也。」釋為「誅責」，責備的意思。見《論語注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 8（景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年），頁 43。

124 《論語．堯曰》。

125 《孟子．萬章下》。

126 《荀子．富國》。

127 《孟子．梁惠王上》：「曰：『無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟，邪侈，無不為已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？』」

128 《論語．子張》。

doi:10.6342/NTU202600358

有恆產之後，教育是必須的，因為「飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸」，所以需要「教以人倫」、「教人以善」[129]。

至於諸侯掠取人民的不當行為，孟子也認為需要先導正，「教之不改而後誅之」：

> 曰：「今之諸侯取之於民也，猶禦也。『苟善其禮際矣，斯君子受之』，敢問何說也？」曰：「子以為有王者作，將比今之諸侯而誅之乎？其教之不改而後誅之乎？」

萬章將諸侯從人民掠取資財的行為等同於搶劫，認為是需要制裁的；孟子則認為，即使王者興起，也並不會直接問罪，而是等教化之後如果不願悔改才問罪。

然而，這些「教」或「教化」，是用於人民的基礎教育，或是用於減少社會動盪成本的勸化，並非用於重新教育重刑犯。對於犯罪者的「教」與「誅」，儒家也有一套看法，特別是重刑犯。

4. 不教而誅的重罪

那麼，在儒家思想中，有沒有不該輕饒的重罪？

> （孟子曰）：「〈康誥〉曰：『殺越人于貨，閔不畏死，凡民罔不譈。』是不待教而誅者也。」

孟子認為「殺越人于貨」的罪行嚴重，不需要「教」就可以直接問罪；荀子也認為「元惡不待教而誅」[130]。這兩位孔子後繼者不約而同認為有些情況需要直接問罪、而不是先教化犯罪者。本論文主要討論孟子的見解。

為何孟子認為，殺人越貨是「不待教而誅」的嚴重罪行？

因為孟子認為殺人取利是重罪，不是「人」該做的事：「行一不義、殺一不辜而得天下，皆不為也。」[131]殺人取利，就是不義，所以他「不嗜殺人者能一之」[132]，

---

[129] 《孟子．滕文公上》。

[130] 《荀子．王制》：「請問為政？曰：賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢，元惡不待教而誅，中庸雜民不待政而化。」

[131] 《孟子．公孫丑》。

[132] 《孟子．梁惠王上》。

doi:10.6342/NTU202600358

也嚴厲批評梁惠王大動干戈、只為謀取領土的行為[133]。上自國君、下至庶人，孟子的標準始終如一。

> 紾兄之臂而奪之食，則得食；不紾，則不得食，則將紾之乎？踰東家牆而摟其處子，則得妻；不摟，則不得妻，則將摟之乎？[134]

紾兄之臂得食是不對的、踰東家牆摟其處子是不對的；更何況殺人以滿足私利，就需要接受制裁。

從文獻中，吾人無從得知孟子主張對一般人民的教化有哪些具體內容，只看到學校是負責教授「孝悌」的道理，並從儒家以禮樂化民的理論推測，應該也包含待人接物的規範。在這些規範之前，一定有更根本的原則：不能殺人。這是在一個人有殺人能力之前，就應該受到的教化；也是四端發用之初，就應該學習到的原則：即——違反仁端。

再以秦末劉邦入漢中「約法三章」[135]的內容來看，在動亂的時代，「殺人者死」、「傷人及盜抵罪」是維繫社會秩序的鐵則，也是執法的原則。那麼可以推論，政府能讓殺人者付出性命的代價，是安定社會的重要手段。

另外，攸關性命的死罪，上位者必定再三申明；雖然文獻中很難找到相關記載，但可用孫子為吳王闔閭操練女兵[136]一事推測：即使是講求賞罰明確以收速效的兵

---

133 「梁惠王以土地之故，糜爛其民而戰之，大敗，將復之，恐不能勝，故驅其所愛子弟以殉之，是之謂以其所不愛及其所愛也。」

134 《孟子．盡心上》。

135 《史記．卷八．高祖本紀》：「漢元年十月，沛公兵遂先諸侯至霸上……召諸縣父老豪桀曰：『父老苦秦苛法久矣，誹謗者族，偶語者棄市。吾與諸侯約，先入關者王之，吾當王關中。與父老約，法三章耳：殺人者死，傷人及盜抵罪。餘悉除去秦法。』」見《新校本史記三家並附編二種》冊 1，頁 362。

136 《史記．卷六十五．孫子吳起列傳》：「孫子武者，齊人也。以兵法見於吳王闔廬。闔廬曰：『子之十三篇，吾盡觀之矣，可以小試勒兵乎？』對曰：『可。』闔廬曰：『可試以婦人乎？』曰：『可。』於是許之，出宮中美女，得百八十人。孫子分為二隊，以王之寵姬二人各為隊長，皆令持戟。令之曰：『汝知而心與左右手背乎？』婦人曰：『知之。』孫子曰：『前，則視心；左，視左手；右，視右手；後，即視背。』婦人曰：『諾。』約束既布，乃設鈇鉞，即三令五申之。於是鼓之右，婦人大笑。孫子曰：『約束不明，申令不熟，將之罪也。』復三令五申而鼓之左，婦人復大笑。孫子曰：『約束不明，申令不熟，將之罪也；既已明而不如法者，吏士之罪也。』乃欲斬左右隊長。吳王從臺上觀，見且斬愛姬，大駭。趣使使下令曰：『寡人已知將軍能用兵矣。寡人非此二姬，食不甘味，願勿斬也。』孫子曰：『臣既已受命為將，將在軍，君命有所不受。』遂斬隊長二人以徇。」見《新校本史記三家注并附編二種》冊 3，頁 2161。

doi:10.6342/NTU202600358

家，孫子也給了吳王寵妃兩次機會，第三次不聽號令才斬首徇眾。兵家尚且如此，更何況儒家？必定也是耳提面命，畢竟這是政府建立信用、維繫社會秩序的根本原則。

所以，以孟子的學說來看，「殺人越于貨」的殺人原因是取利，這應該是政府官員、師長父母早就三令五申的社會規則，那麼，在已經知道「殺人」是重罪的情況下，殺人者自當為罪行付出代價。因此孟子才贊同〈康誥〉之說，「不待教而誅之」：因為犯罪者早已違反了早該知道的社會規則、師長早該教過的事，這時候，該做的是直接問罪，而不是「教」了。

5. 定罪的經權與義利

犯罪者犯下罪行，原因不一，然而就犯罪動機、過程、結果而言，從古至今必然不免「其情可憫」與「其心可誅」兩種。以今日刑事判例來看，「其情可憫」往往是減刑的關鍵，「其心可誅」則照理不應輕縱。那麼，以孟子心性論來看，該如何判斷「其情可憫」或「其心可誅」？

在儒家思想裡，除了誤殺以外，殺人的動機可以找到兩種：一是報至親之仇[137]，二是殺人取利；更簡而言之，一是為義、一是為利。因義殺人，即今日「義憤殺人」；因利殺人，則可對應「強盜殺人」、「搶劫殺人」等諸條目。——那麼，以殺人的動機判斷是「其情可憫」或「其心可誅」，是義利之辨；至於以實情衡量刑責，裁量殺人者的罪刑，就是「經權」的用武之地。

亦即，儒家量刑的標準，是事前的犯罪動機，而不是事後的悔悟。這樣可以避免犯罪者在臺前（front）刻意經營「印象管理」[138]，以給予執法人員、媒體、社會

[137] 先秦儒家不反對私下復仇，如《孟子．盡心下》：「今之殺其兄，人亦殺其兄。」又〈梁惠王下〉：「出乎爾者，反乎爾者。」《禮記．曲禮》：「父之讎，弗與共戴天。兄弟之讎不反兵。交游之讎不同國。」《禮記．檀弓》：「子夏問於孔子曰：『居父母之仇如之何？』夫子曰：『寢苫枕干，不仕，弗與共天下也；遇諸市朝，不反兵而鬥。』」雖然沒有明言手刃仇人，但「不共戴天」一詞已說明要置仇人於死地的決心。

[138] 高夫曼（Erving Goffman）著，徐江敏、李姚軍譯：《日常生活中的自我表演》（臺北：桂冠，1992 年初版），頁 26：「如果我們用『外部裝置』一詞來指表演設施中與景色有關的部分，那麼我們不妨使用『個人門面』（personal front）一詞來指表演設施中使我們能直接與表演者產生認同的其他成分。」同書，頁 63：「有時我們會發現，某些與我們打交道的人是一個騙子，

doi:10.6342/NTU202600358

大眾「其情可憫」的片面假象。

即使是反社會人格，也能經由學習而學會各種知識技能、了解必須要遵守社會規範才能生存下去，自然也應該知道殺人是違反社會規範的重罪。那麼他們的人格特質就不能也不該用作脫罪的藉口，而是需要依法裁決。

綜觀這些所謂「可教化」的重刑犯，都是「明知故犯」——連小學生都知道殺人是重罪，但他們還是因為私利而殺人——是孟子所謂「教之不改」，所以應該「執之而已矣」[139]，該抓就抓。合理的判決應該是「誅之」（重申：誅不見得是殺），依法給予應有的刑責；至於要不要讓他們歸復社會、能不能教化，應該要等刑責確定後再處理；而不是在他們以利殺人之後，以「可教化」的模糊概念，鄉愿地網開一面輕判。這違反儒家的「直」，因為「以德報怨，何以報德」？

6. 濫用「可教化」的問題

「可教化」一旦濫用，將造成什麼問題？

目前的「可教化」並沒有明確定義，也沒有嚴格的審查規範。從現象上來看：重犯輕罰，所以無法安定民心；從程序上來看，衡量犯後悔意，給了犯罪者鑽漏洞獲得輕判的機會；從矯正上來看，無法確定犯罪者是否再犯。這些都是確實存在的隱憂。不過，還是要從心性論來看，才知道「可教化」濫用將造成什麼嚴重的問題。

明末心學流弊的「滿街都是聖人」，可以當作「可教化」濫用的註腳。孟子所謂「人皆可以為堯舜」，是因為人有善端、可以為善，每個人都「有可能」成為聖人，而並不代表每個人都已經是堯舜：因為善端要發揚才能茁壯外顯，要付諸實踐

一個徹頭徹尾的詐騙犯。在這種情況下，我們才真正發現此人沒有權利扮演他實際上扮演的角色；也就是說，他不是某一地位的名副其實的擁有者。我們會想到，這位騙子的表演不僅不符合他的身分，而且還在其他方面也出現了差錯。……具有諷刺意味的是，騙子的角色扮演得越成功，我們受到的威脅就越大。這是因為，騙子的表演能力越強，就越會削弱我們的道德信念，使我們對扮演某種角色的合法資格與扮演這種角色的能力之間的聯繫頓生疑竇。」這段文字用以詮釋犯罪者在法庭上、在鏡頭前悔悟的動機與效果，再適合不過。

高夫曼以舞臺表演的特性運用於解釋人類日常社交上的表現，因此本書雖名為《日常生活中的自我表演》，然而是「用戲劇表演的比喻做為自己的理論架構」（譯者前言，頁 6）的社會學研究論著，「美國社會學家對此書予以高度評價」（譯者前言，頁 5）。

139 《孟子．盡心上》：「桃應問曰：『舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？』孟子曰：『執之而已矣。』」

doi:10.6342/NTU202600358

才能算是「善」。

所以，以「可教化」從輕量刑，是在以利殺人的重刑犯服完該有的刑期之前，以片面的資訊預判他出獄後「有可能」重新做人，賭注是民眾的安危——先射箭再畫靶，預設結論的謬誤。抄佛經若干次、開始信仰宗教，這些在刑期定讞前能夠簡單做到的表面工夫，能算是改過遷善的證明嗎？錯把「應然」當成「實然」，只是重演「滿街都是聖人」的鬧劇而已。

自先秦社會以來，審判者掌握的是不僅是對重刑犯的生殺大權，更是避免人民動用私刑報仇的關鍵。《孟子．盡心上》：

> 今有殺人者，或問之曰：「人可殺與？」則將應之曰：「可。」彼如曰：「孰可以殺之？」則將應之曰：「為士師則可以殺之。」

「士師」就是審判者，相當於今日的法官。他們能夠以公權力判決罪犯。既然政府、人民賦予法官維繫社會秩序的責任，他們也就該依據正常的邏輯、正常的程序，做好自己的本份。

一千年前，有歐陽修的〈縱囚論〉力批唐太宗赦免死刑犯，「上下交相賊」；三百餘年前，有王學末流「滿街都是聖人」的謬誤。而今日「可教化」正重蹈二者的覆轍，對國家社會的危害則有過之而不及——讀文史哲學，所為何事？若不為此正名，豈不忝為士人？

以四端發用的過程來看：憐憫死刑犯是仁心發動，所以為其找出「可教化」之事蹟以活之，是想要行「義」的表現；然而若起心動念是為沽名釣譽，因此不顧死囚是否惡性重大而一意孤行，則所行之路並非「義」路，負責引導的「智」也利令智昏，因此即使讓死囚活下來，終究也不能得「仁」。更何況，依常理而言，惻隱之心更應該展露在受害者身上，既然站在加害者的角度設想，那更應該站在受害者的角度設想，判決才能公平。故濫用「可教化」之事，可謂「率獸食人」。

此部分討論雖為刑法，然而以禮文重構來看：

(1)檢視禮文：惡性重大的死刑犯應當處死

doi:10.6342/NTU202600358

(2)尋繹禮意：死刑的意義是避免再發生相同的悲劇

(3)自反而縮：若害怕冤獄或主張廢死，雖為仁心表現，但應考察現行社會制度是否有配套措施；若無，可推動修法，但在修法之前應依現行法律，以慰死者、以安民心

(4)重構禮文：重新定義刑罰的用意、考量人權與懲罰，修改刑法以合乎世用

討論至此，結論很明確：以孟子心性論來看，因為人類都有學習能力，所以無論犯罪者有無悔意，他們在犯罪之前都有辦法經由後天學習以得知是非善惡對錯——說白了，「只要是人，都可以教化」。這樣一來，就可以從根本上發現重刑犯「可教化」是個假議題，因為沒有人是不可教化的，所以「可教化」不足以也不應該成為量刑的依據。唯有廢除「可教化」的假議題，司法人員才能避免被犯罪者的鱷魚之淚蒙蔽[140]，受害者與親屬才得以獲得公道，才能安定民心，法學專家也不用浪費時間鑽研前提為假的議題，法官也才能以「義」量刑、依「法」裁決，不至於「天下用法皆為輕重」而「法不信於民」，一場場「上下交相賊」的加害者上庭懺悔、下庭慶祝的戲碼才得以不再荒謬上演。

這也才是孟子對於人性論的期許：「苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」——探究人性，以為萬世之法。

三、女子應有祭祖權

本節援引中文系研究成果，輔以人類學訪談方法，並以時事新聞、釋憲內容為例證。

民國 112 年，爭議近十年的祭祀公業派下員是否能由女性擔任一事，終於獲

[140] 如民國 102 年發生的「祕密海灣情殺事件」，凶手在已婚後偕同前女友出遊，因細故而將其扼死，犯後表示後悔，士林地方法院因而裁決：「犯罪所生之危害重大，復尚未能與被害人家屬達成民事和解，惟兼衡被告犯後坦承部分犯行之態度，檢察官當庭求處有期徒刑 20 年。」然凶手於民國 113 年假釋期間，又犯下砍下債務人臉皮之殘忍行徑，此次判處 7 年有期徒刑。〈臺灣士林地方法院 102.11.20.一百零二年度重訴字第 4 號刑事裁定〉：https://taiwanopendata.com/law/16o3H4vuuiF9sB6Hpfl0Z3A71.html
〈臺灣新北地方法院 113 年度訴字第 673 號刑事判決〉：https://taiwanopendata.com/law/mS61Rm6uu7341pveYM4212014.html

doi:10.6342/NTU202600358

得釋憲[141]：如無特別規定，依憲法第七條男女平等的原則，女性亦能擔任派下員。[142]這是女性爭取祭祖權的一大步，然而在男女祭祀平權的道路上，還有很長一段路要走[143]。

為父母盡孝、飲水思源而祭祖，本是仁心的發端；但因禮制規定，女子祭祖權受到限制。今日如此，遑論古代。宋朝已有「出嫁女子能否為父母服喪」的討論：

> 或問：「女子已嫁，為父母禫否？」曰：賀孫錄云：「想是無此禮。」「據禮云父在為母禫，止是主男子而言。」[144]

這是《朱子語類》收錄的問題。「禫」是孝服期滿的除服祭，可見已嫁女子需不需要為父母服孝，在宋代已成問題。「想是無此禮」是朱子解決的方法，但當時有人問，就表示女子也需要為生身父母盡孝、致禮。

自中華民國創始以來，女子與男子平權的運動推行已逾百年[145]，更於民國卅六年頒布的憲法規定：「中華民國人民，無分男女、宗教、種族、階級、黨派，在法律上一律平等」[146]。不過移風易俗無法一蹴可幾，在民國卅七年的《家禮大成》中，男子仍為主祀者[147]。八十年過去，時至今日，男女在法規上的權益日漸公平，在民法上已享有與男子相同的繼承權；然而女子卻無法與男子享有相同的「祭祀權」，

---

141 釋憲內容詳見〈112 年憲判字第 1 號【祭祀公業派下員資格案（二）】〉：https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=38&id=309875

142 「祭祀公業」是以同宗血緣關係組成的團體，握有財產物業以供祭祀同宗祖先之用。「派下員」負責主祭，並可以指派下一任派下員。

143 雖然看似已保障女性擔任派下員的權利，但此次釋憲僅適用於「無規約或未規定者」，也就是即使「拒絕女性擔任派下員」違憲，但因祭祀公業適用「私法自治原則」，所以已規定由「男系子孫」擔任派下員的祭祀公業，依然得以拒絕女性子孫的要求。

144 《朱子語類．卷第八十九．禮六．昏冠喪》，見宋．黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》冊 6，頁 2283。

145 談社英：《中國婦女運動通史》（南京市：婦女共鳴，1936 年），頁 289：「中國婦女，自辛亥以後，始稍稍獲得社會上之地位，……。吾人所謂婦女在政治上地位者，係指國民黨指導下，不分性別、平等待遇，主張後之現狀。」「按自國民黨第一次全國代表大會議決案，允許婦女於法律上，教育上，經濟上，社會上一律平等，……」國民黨第一次全國代表大會召開時間為民國 13 年（1924），即男女平等之政府決議迄今已逾百年。

146 《中華民國憲法》，第二章第七條。（民國 36 年 1 月 1 日公布）

147 徐天有：《家禮大成》（中壢：善化堂書局，民國 37 年），頁 11-12「請祖公文」：「伏以日吉時良。躬身拜請。拜請某某堂上某氏歷代。始大高曾祖考妣　祖公祖婆。一派宗親。今有堂下裔孫。某某暨合家眷等。維中華民國　年　月　日為某某事（或年或節）堂下裔孫敬備三牲酒筵。齋蔬菓品。金銀財寶。拜請到座領受。」

doi:10.6342/NTU202600358

其中「祭祖」更是亟需鼎新革故的禮節。

1. 傳統祭祖禮已不敷現代使用

此處，將以對女性友人張氏的田野訪談結果為例，以她的故事討論女子祭祖權之問題。

張氏的外公外婆幾年前相繼去世了。她參加過「做七」儀式，也送外公外婆到長眠之處；然而，依照現行漢族喪葬習俗，她的母親、阿姨、表兄弟姊妹，都無法參加「反主[148]」與「做對年[149]」——因為他們是外姓子孫[150]。

張氏小時候常受外公外婆照顧，她的表姊更是從小讓外婆帶大。但外祖父母過世之後，即使回到外祖家，也無法撚香祭拜兩位外姓祖先。

張氏家中只有姊妹二人，沒有男丁。如果她的父母故去，以今日的漢族祭祀禮俗來看，張氏姊妹無法祭祀父母，只能請同宗堂兄弟代為祭祀，而且還不確定堂兄弟願不願意接手。

由於沒有前例可循，民國以來上位者也不重視制定新式祭祀禮節，張氏打算仿照《溫公家禮》、《文公家禮》，自制一套無關性別的祭祀儀節，以符合今日需求。

張氏的例子不會是少數，少子化的未來，這樣的案例只增不減。因此，使女性擁有祭祖權、創制出無關性別的祭祖儀式，是延續子女孝思的當務之急。

2. 祭祖的意義

如以宗教人類學的角度考量祭祖儀式的存在原因，是因為「祖靈（ancestor souls, ancestor spirits）信仰在很大程度上與人的構成二元論直接相關，許多文化都相信人是由軀體和靈魂兩大部分構成」，意即許多民族相信，親人死後靈魂

148 以今日臺灣民間喪俗為例，在出殯之後，要將死者的魂帛改寫在「神主」之上，使之受香火祭祀，稱之為「反主」或「安靈」。

149 即先秦漢族喪禮的「小祥」，死者去世滿周年時，要將神主祔到歷代祖先牌位上。

150 此禁忌可見於今日各大殯葬行業的喪禮儀節說明，僅舉一則以證，例多不贅：「是一個嶄新的新氣象，往生親人的靈魂轉為家神庇佑後代子孫，親人齊聚一堂為往生者祈福，基本上在同姓的直系家人和媳婦都是要參與對年祭拜的，若直系子孫真的有事無法參加，可以讓家中輩份最大的長輩上香時代為轉達。出嫁的女兒在傳統禮俗中，只能是奉夫家的祖先，因此不是適合參加，相對的女婿和外孫也不用。」見 https://www.0800600038.com.tw/death-anniversary/
另外臺灣民間亦有「外家送出不送山」的禁忌，亦是從傳統喪俗衍生而出。

doi:10.6342/NTU202600358

依然存在；而且，「祖靈可以蔭蔽後人的觀念應該說相當普遍，在許多文化中都可以看到」，所以產生了祭祖習俗。「這種對祖靈再生的信仰為人們提供了一種聯繫過去、現在和將來的強烈延續感。」[151]

從人類學的解釋來看，最一開始，祭祖儀式是使祖先在另一個世界仍能享用血食、希望在世子孫得到庇佑。然後儒家賦予它更深的文化意義，「慎終追遠」，「祭者，所以追養繼孝也」[152]，是延續對父母生前的孝養，也是叮囑人子循規蹈矩的禮節[153]。於是祭祖成為維繫宗族、倫常的重要儀式，也是人子表達孝心的方式。時至今日，已無關乎迷信，而是在世者抒發思念的寄託。

3. 為什麼需要改革祭祖禮

祭祀的權力差異，根源自男子為繼承者的傳統宗法。今日家庭中的主祀者仍是男性，女性則「主中饋」[154]而已[155]。這樣的祭法對女性並不公平，她們無法透過適當的儀式，表達對娘家父母的追思；但至少父母不在之後，仍有兄弟負責祭祀，或能稍稍慰寬慰，減輕無法祭祀父母的愧疚感。

舊有的祭祖禮，是基於父系社會而來，女子既嫁，就無權參與原生家庭的祭祖儀式。然而百年來社會結構、男女權力、家庭組成變遷甚鉅，少子化、高齡化趨勢之下，出現「香火斷絕」的現象也就不意外了：有些家庭只有獨生女，或沒有男丁，如果再依照傳統以男性子孫為主祀者的祭祖方式，就不免面臨「無後」的窘境。

---

151 此段引文均出自莊孔韶主編：《人類學概論》（北京：中國人民大學出版社，2006 年 7 月一版），頁 351。

152 《禮記．祭統》

153 《禮記．祭義》：「君子生則敬養，死則敬享，思終身弗辱也。」

154 《易經．家人．六二》：「無攸遂，在中饋，貞吉。」又東漢王符《潛夫論．浮侈》：「今多不脩中饋，休其蠶織，而起學巫祝，鼓舞事神，以欺誣細民，熒惑百姓婦女。」以知古時婦女須負責膳食之事。見《王子潛夫論》，《中國子學名著集成》（臺北市：中國子學名著集成編印基金會，1978 年初版）冊 29，頁 367

155 魯迅在小說〈祝福〉中，記載了他的家鄉魯鎮（紹興）過年前的「祝福」前置作業：「這是魯鎮年終的大典，致敬盡禮，迎接福神，拜求來年一年中的好運氣的。殺雞，宰鵝，買豬肉，用心細細的洗，女人的臂膊都在水裏浸得通紅，有的還帶著絞絲銀鐲子。煮熟之後，橫七豎八的插些筷子在這類東西上，可就稱為『福禮』了，五更天陳列起來，並且點上香燭，恭請福神們來享用，拜的卻只限於男人，拜完自然仍然是放爆竹。」見楊澤編：《魯迅小說集》（臺北：洪範，1994 年初版）頁 163-164。女性負責準備祭祀牲禮，主祭者卻是男性，這一點即使過了百餘年，至今猶然如此。

doi:10.6342/NTU202600358

所以，女性能否祭祀祖先，就成為當代社會不得不面對的問題，從上述祭祀公業派下員的性別爭論，可以一葉知秋。不過，與其稱之為「女性祭祖禮」，筆者更願意名之為「祭祖禮改革」。因為追思先人是吾人共通的情感需求，無關性別。

4. 對於不想改革祭祖禮的反駁

移風易俗之初，必定受到反對。以「女子祭祖權」之倡議為例，首當其衝的問題應該是「擅自改動傳統禮節」，其次應該是「放在心裡尊重就好」而不立禮節。然而，若如果以孟子的經權之說衡量，女子該不該享有祭祖權的問題，就能迎刃而解：

(1)禮，時為大

反對者若以「擅自改動傳統禮節」的理由反駁，那就與《孟子‧滕文公上》中，滕文公世子面對的反對派一樣，認為「**祖宗之法不可以易**」。

然而，「**禮，時為大**」，從古至今的禮絕不是一成不變，民國以前改朝換代時，帝王都會命令禮官制定該朝代的禮節，以符合世用。民國以後沒有這樣的機構，禮制也因此廢弛不可用，因此「禮樂征伐」就不得不「自諸侯出」了。

再以其他喪俗為例，今日的「做七」並不是漢族傳統喪俗、而是源於佛教、在唐代才出現的儀式；又今日的「做七」因為工商社會短喪的影響[156]，除了頭七之外，其他的「七」往往必須壓縮到出殯之前舉行完畢[157]。真的要計較「祖宗之法不可易」的話，是不是該向政府陳情延長喪假？是不是該依照每七天才做一次法會的舊習俗來？甚至是不是該廢除「做七」的儀式、因為它不屬於古漢族喪俗？

---

156 民國 112 年修訂的《勞工請假規則》第三條：「**父母、養父母、繼父母、配偶喪亡者，給予喪假八日，工資照給。**」至親喪假僅有八日，見：
https://laws.mol.gov.tw/FLAW/FLAWDAT0202.aspx?id=FL014935
徐福全先生已於民國 73 年指出社會形態改變而導致喪期縮短的現象，《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》，頁 557-558：「**農業時代人民生活悠閒而自由，工商社會人民多數任職工商機構，上下班有其固定時間，是以生活較有規律且繁忙緊張，故多珍惜時間，以是喪葬儀節乃有節縮時間之趨勢，如法事節目之濃縮、公祭時朋友改用拈香……，皆基於節省時間之故而產生演變也。**」

157 徐福全：《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》，頁 556：「**二十五、做旬（七）、做三年之時日：喪祭之對年古今皆用周忌固無變化，而做旬（七）與做三年則有縮短之勢，中南部之泉人為安清氣靈而將七旬硬擠於殯期內做完已如上述，即漳粵二籍亦有所謂偷（減）日之俗；若夫做三年昔日多在期年後數月，時愈晚而愈近，今日更有三年與對年同日做者也。**」

doi:10.6342/NTU202600358

所以，禮俗是因時而變的。如果還繼續墨守傳統的男子祭祀禮，就等於斷絕祖先接受香火，也剝奪了女性「祭之以禮」的孝思。所以，祭祖禮勢必需要改革。

(2)大禮與小禮

「嫂溺而援之以手」，是孟子的經權觀，也說明了該不該變通，必須以「義」為衡量標準。要使行為符合「義」而必須捨棄常禮時，就該果斷捨棄。維持傳統以男子為主祀者的祭祀方式，是小義、是小禮；使祖先能繼續接受香火，是大禮、是大禮。若是墨守男子祭祀的舊禮而使祖宗在未來無人祭祀，就失去了人子應盡的「義」，也失去了人子對祖先應有的追思之「禮」。

或許有人認為，只要放在心中緬懷追思，就應該不用改變現行的祭祖禮。「喪，與其易也，寧戚」，這是不得已的抉擇，如果有能力，誰不願把喪禮辦得體面、使親友都能盡哀？「且比化者，無使土親膚，於人心獨無恔乎？吾聞之君子：不以天下儉其親。」[158]「禮」是基於調節人的情緒而形成的制度，今日有這樣的需求，就應該盡快催生出新的禮制來，該建立新的「經」，而不是把不得已而為之的「權」視為「經」。

更何況，若以小禮妨礙孝心、剝奪女性慎終追遠的權利，不就是民初以來知識分子痛批的「禮教吃人」？「禮」不是既得利益者拿來遂行自身私欲的工具，也不應是知其然而不知其所以然的虛應故事，而應該是使所有人都能「發而皆中節」的儀式。

以四端發用的過程來看：「想要祭祀親人」發動了惻隱之心（仁端），因為不忍親人斷絕香火，同時也是想要盡到為人子女的本份（義端）；然而現行的禮文並不符合女性需求，所以發動了辭讓之心（禮端），再發動是非之心（智端），找出於理於法的憑據，要求變革禮文，使自己能夠達成祭祀親人（仁）的初衷。

故以「重構禮文」的方法檢視女子是否能有祭祖權的問題：

(1)檢視禮文：男子祭祖是常禮，女子祭祖非禮

158 《孟子・公孫丑下》。

doi:10.6342/NTU202600358

(2)尋繹禮意：祭祀的禮意是讓子孫盡孝

(3)自反而縮：女子想要盡孝合於禮意；今日少子化、無男丁的家族香火可能斷絕

(4)重構禮文：女子應有祭祖權，且應制定常禮、使之普及

因此，以孟子的觀點來看，絕不會取小禮而捨大禮。在時代變革的情況下，不應該捨本逐末。這是孟子經權的應用，也是孟子心性論的應用。

四、教育第一線的性善性惡之爭

本段使用教育科系的論文與座談會內容，輔以第一線教師之見聞，再以《孟子》心性論與教育理論，剖析今日教育第一線的困境。

（一）近二十年教育亂象：性善，還是性惡？

自從教師管教權被大幅限縮之後，親、師、生三方衝突時有所聞，老師連想要履行基本糾正學生品行的職責，都可能受家長干預、學校上層漠視，甚或遭到人身安全、工作權利的威脅。在第一線的教師時而懷疑究竟人是「性善」還是「性惡」，如果性善，為何學生如此不受教？

> 任教國民小學九年多來，深深體認到現今社會亂象叢生、大眾媒體傳播無所不在、詐騙之術橫行、師道無存、親子關係疏遠、對子女只養不教、放縱寵溺……等問題，加上功利主義及個人自由、人權等觀念盛行，直接的或間接的混淆、扭曲學子的價值觀。各種言行不一，或率性妄為、人性的貪婪行為一一浮現，形成凌亂失序及群眾百態的社會現象，彷若荀子所謂的「性惡」就在眼前。[159]

這是第一線國小教師於碩士論文中陳述的教學亂象；即使不讀論文，時下新聞也時

[159] 郭彩雲：《荀子教育思想與班級經營研究》，頁 2。

doi:10.6342/NTU202600358

常可見學生家長濫訴[160]、管教權名存實亡[161]的問題，更不用說曾經發生數起攸關人命的社會案件[162]。在在證據充分顯示外在因素干涉教育的層面甚廣，而教師捍衛學生受教權、維護自身權益的方法卻附之闕如。這些問題使教師不得不探究這些亂象的成因，以商討應對這些亂象的治本之道。

從近年來第一線教育者發表的相關學位論文，可知「性善」與「性惡」論是討論重心，他們必須先釐清「性善」或「性惡」，才能決定以孟子或荀子的理論施用於教育現場。

不少教師以荀子思想，探討教育第一線遇到的班級經營、品格教育、霸凌問題等，以此擬定實際運用策略，數多不一一列舉[163]；不過也有教師認為孟子思想亦能用於教育第一線[164]。

究竟該以性善或性惡之說面對教育工作？究竟該採取何種教育策略？或是，這些第一線教師最基本的疑問：人性究性是善是惡？這些問題可以從三方面探討：

首先，第一線老師所理解的「性善」與「性惡」是什麼呢？如果是像本論文開頭所述，參考書、國考出題者都誤以為「性善」是「人性本善」、「性惡」是「人性本惡」，那麼他們的認知就與孟子、荀子相去甚遠，也就不能逕自援用「性善」或「性惡」說了。

筆者列舉的論文中，確實就有兩位研究者將「性惡」當成「人性本惡」、「人性

---

160 此類新聞數多不贅，以「零成本」「濫訴」、「教師」蒐尋，即可蒐尋到眾多案例。如工商時報：〈「零成本濫訴」平台！校事會議惹議　全教產籲盡速修法〉：https://www.ctee.com.tw/news/20250925701136-431401

161 民國 114 年 5 月，教育部長宣佈要高中職以下的學校集中管理學生的手機，然而並無法源依據，僅令各校自訂規章，引發教師不滿。新聞與網路討論數多不贅，以「學校」、「收手機」、「教育部」蒐尋，即可蒐尋到政策問題與正反方意見。如聯合新聞網：〈校園「手機禁令」9 月上路！遭質疑丟包給學校 鄭英耀：教育部沒有推責任〉：https://udn.com/news/story/6885/8742007

162 如民國 112 年 12 月發生的國三生割頸案，已進入二審階段：https://www.storm.mg/lifestyle/5335553。

163 如郭彩雲：《荀子教育思想與班級經營研究》、陳慧娟：《從《荀子》探討現代教育的新思維》、黃琡婷：《從校園霸凌看荀子的化性起偽》、黃茜瑜：《荀子道德思想在兒童品格教育上的實踐》、李宜錦：《積禮義而為君子：荀子化性起偽思想運用於國小品德教育的實施策略》等。

164 如國立臺灣師範大學教育學系 2020 年 11 月 13 日舉辦「培育未來公民：有力學習與創新教育」國際學術研討會之「東西方教育理論與實務之對話」專題論壇。會議內容收錄於《教育研究集刊》，第 67 輯第二期（臺北：臺灣師範大學，2021 年 6 月），頁 115-137。

doi:10.6342/NTU202600358

是惡的」：

> 校園霸凌行為之所以會發生，就是因為人性本惡，人性因好利、疾惡、耳目這些生來就具有的欲，在順人之性而無節制之下，就容易流成惡。[165]

> 因為人性是惡的緣故，應當「謹注錯，慎習俗」，不能放縱性情。[166]

其他未及閱讀的論文，或許也有類似的情況。那麼，因為看到了教學亂象，而傾向「人性本惡」之說，又誤以為荀子的「性惡」就是「人性本惡」，然後進而研究荀子思想如何應用於教學現場——「治則治矣，非書意也」。

其次，荀子並不主張「人性本惡」，但第一線教師看到「偏險悖亂」而贊同以荀子的理論落實於教育現場，也是可以理解的；不過還是必須理解荀子的「性惡」論，才能免於誤解「化性起偽」、「積禮義」的真實意義。

三者，孟子「性善」說如何詮釋教學現場目睹之怪現狀？熟知孟子心性論哲學的研究者，又該如何解釋這些教育亂象，而使第一線教師不放棄相信「性善」說？

在處理這三個問題之前，筆者想摘錄一段訪談內容，受訪者是任職於第一線（學校）與第二線（補習班）教學線場的友人，以一件事例引導讀者思考：

受訪者任教於某所五專。到校途中，曾看到兩個五專男學生在校內的人行道上嬉鬧、動不動就把三字經當口頭禪。講髒話自然是校規不允許的，受訪本來想勸阻，但基於人身安全考量（該校學生暴力毆師、構陷老師性騷等事件不少），只好作罷。此時，兩個學生突然停下來，彎腰撿起人行道上的百元鈔票；不出所料，他們用三字經表達高興、好運，然而接下來的舉動讓受訪者詫異不已：男學生一邊鬧著、罵著髒話，一邊把鈔票送到教官室。

這個案例是教育現場一隅。為人師表者，看到的是性善，還是性惡？

---

[165] 黃琡婷：《從校園霸凌看荀子的化性起偽》，頁 83。
[166] 郭彩雲：《荀子教育思想與班級經營研究》，頁 104。

doi:10.6342/NTU202600358

（二）時下教育現場流行的「性惡」說檢討

剛才的案例，如果主張「人性本惡」，要怎麼解釋學生在沒有注意到身邊有老師的情況下，還能拾金不昧、主動交給教官處理？如果用「積禮義」來說明，那麼兩人仍舊滿嘴國罵的情況，又該如何說明？

回到本論文第一章第一節的第三部分：荀子並未說過人性本惡，而是「性始質朴」，他主張的「性惡」是指人如果缺乏規範，則會往無秩序的方向發展，拙作《荀子心性論研究》已詳細論之，因此話休絮煩：「性惡」不是人性本惡，因為人性本惡就無法解釋聖王何來、規矩何來，所以就不能以「人性本惡」直接解釋「學生為什麼不受教」。所以，本段開頭所引的第一線教師論文，確是誤解了荀子的性惡論。

然而「性惡」確實可以解釋目前教學第一線的亂象：缺乏規矩法度制衡，因此學生就往無秩序的方向發展，而成「偏險悖亂」。若欲以荀子理論矯正教學亂象，則不可不重「禮」。這部分已有不少教育系所的學者論述說明，在此不贅。筆者比較在意的議題是：如果把人性本惡的想法帶到教育現場，會出現什麼情況？

——預設所有學生都是犯罪者。這又回到本論文第三章的例子，一戶人家藏有私釀器具，就能說以私釀罪論處嗎？簡雍已為劉備釋疑，筆者借其良喻說明：誤解性惡為「人性本惡」然後用於教育現場，就是預設所有學生是犯罪者，那麼教師看學生的眼神，就永遠都是「亡鈇意鄰」。

（三）求其放心：性善說如何應用於教學現場

2020 年舉辦於師大的座談會「東西方教育理論與實務之對話」，談到了以孟子性善用於教學現場。會中有人提問行善動力一說，但答者回覆時並沒有切中核心。這個問題是不熟悉孟子心性論的人會問的問題，也透露了對心性論能否用於教育現場的不安。問題一的摘要為「四端是否處於需要教育引發的被動狀態？為何四端

doi:10.6342/NTU202600358

無法持續發展？」[167]問題二的摘要為「發展四端之前是不是要先養氣？」[168]

第一位提問者充分反映教育者對於孟子性善說並不熟悉，也擔憂學生離開校園後「一暴十寒」；第二位提問者則關心工夫論的修養先後順序，要先推展四端、還是要先養氣？這兩位提問者呈現了將孟子心性論推廣於教育現場時，不得不解決的問題。

不過可惜的是，講者的回應並沒有完全切中要點[169]：「操則存，捨則亡」一句是在講心，而不是在講氣。孟子認為每個人都有心，只要把放心追回來就好了；反省內心，就可以追回因為物交物而放的心。

筆者以為，第一個問題的答案，就是「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」四端是心，心可以發展為性，從四端可以發展到四德。只要不妨礙它、不受環境影響，人都會自動發揚四端。除了眾所熟知的「今人乍見孺子將入於井」，「怵惕惻隱之心」就油然而生以外，《孟子》還有不少篇章，講述的是不待外在教育、四端就能自然發揮，如：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」只要接觸到

[167] 「講到四端的部分，您提到『操則存，舍則亡』，可問題是，從教育的角度來看，四端還是要透過教育外在的引發或作用的話，也就是要透過他者教導的話，是否終究還是屬於一個被動的狀態？四端的極限，一旦我離開教育環境後，可能就變得平平庸庸，而人主動的意願或限制是否就成為四端極限性的可能性或存在？」

[168] 「剛剛有提到孟子很強調要把內在的善性往外推，就可以達到內聖外王，請問在推之前是不是自己要先養氣？要不然，四端的善性很容易就消失了，因為『操則存，舍則亡』，若不養的話就亡了，請問老師對於養氣有什麼看法？」

[169] 何佳瑞教授答：「因為人是一個關係當中的主體，所以沒辦法不在與外界互動當中去逐步形成，或者說是完成自己的人性。人性只有在與外界的互動當中去完成，當然我們在完成過程中就會有浩然正氣，它其實是可以當作意志力的表現，可以在我的各種能力（我們的六藝）精進的過程當中不斷地卓越。但是同樣的，大家都是在關係當中的存有，有的人可以在關係當中卓越，有的人不行，所以你說中間有沒有一個主動的積極性？當然是有的，有的人可以在關係當中，把我們的每一項能力、意志通通都培養起來，還可以擴而充之，而且還可以影響其他的人，甚至他擴而充之到最後，變成內聖外王，這個王不一定是真正意義上的君王，他不一定是要成為一個君王，但他可以讓身邊的人都可以在他身上獲得滋養，在他身邊就會很開心。我就想到了君子，我幫彥儀補充一下，我想到孔子的一個形象，他說孔子的形象是：遠遠地看他，非常的莊重；靠近他時，發現言談非常親切，可是你聽他講話非常言之有物、非常嚴謹，我在讀孔子的時候一直在想，我們教育哲學界哪些老師有這樣的形象？我覺得很多老師都有這樣的形象，我覺得其實我們身邊有很多君子，他們其實也都在和我們的互動當中有益於我們。所以，儒家一天到晚都叫我們要親近善知識、親近仁者，因為外界有它一定的影響力，但若我們沒有主動或沒有試著用善意去回應這些影響力的話，最後我們自己身上原來的好東西也會消失不見（舍則亡）。內與外，我覺得是一體兩面的。」

doi:10.6342/NTU202600358

性善說，就會有相對應的動力。又：「待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。」表示這是人本身的主動要求，並不待外界觸發。「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反蘧裡而掩之，掩之誠是也。則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」這是不待教而有的不忍之心。「是心足以王矣。百姓皆以王為愛也；臣固知王之不忍也。」不忍之心是自然發動的。至於為什麼離開教育環境就變得平庸？「一傅眾咻」、「童山濯濯」，都是很精確的譬喻。

第二個問題的答案：養氣和發展四端是並行不悖的。但講者的說法很容易使聽者覺得，浩然正氣是培養四端的副產品。以孟子原文來看，「夜氣」可以存，每天都產生新的氣，所以要存氣，存氣的同時就是養氣。

從這段會議記錄來看，發表者對性善說似乎並不熟，所以無法精確回答提問者的問題，自然也就無法給予提問者相信性善論的信心——這也顯示教育界的實務與哲學界的研究脫節的問題：哲學的深刻研究成果無法傳達給第一線的教育者，那麼他們就只能憑粗疏的印象倡導性善，而不能活用孟子的心性論，建立起教育理論。

（四）孟子的教育理論與應用

孟子的教育哲學、孟子的教育理論如何應用於當今教育，已有不少論文討論，筆者在此不贅。本段的核心是：如何以孟子心性論省視第一線教育的問題。

在討論能不能用孟子性善論詮釋今日教育亂象、孟子性善論如何用於學校教育之前，或許還有更重要的問題：為什麼要進學校受教育？學校教什麼？

1. 易子而教，避免父子相夷

為什麼需要學校教育？為什麼不能自己教孩子？其實《孟子》書中已有必須「易子而教」的答案：

公孫丑曰：「君子之不教子，何也？」

孟子曰：「勢不行也。教者必以正；以正不行，繼之以怒；繼之以怒，則反

doi:10.6342/NTU202600358

夷矣。『夫子教我以正，夫子未出於正也。』則是父子相夷也。父子相夷，則惡矣。古者易子而教之。父子之間不責善。責善則離，離則不祥莫大焉。」[170]

又曰：

「父子責善，賊恩之大者。」

「父子責善」原是好事，但因此鬧出家庭失和，則不是教育的初衷，也違背了「仁」的發端。「易子而教」並不是允許家長將教育責任外推，而是家長要懂得讓老師教導自己的子女，才能避免模糊親子與師生之間應有的人倫分際，也才能避免自己無法以身作則的窘況。固然「教子」是行仁之事，但有善心（教者必以正）、有善行（父子責善），卻不見得能得到善果（父子相夷）；為了不使行仁的心受到傷害（責善則離），所以「古者易子而教之」。

然而，家長過度干預教學，就使「易子而教」的效果消失了，那麼本來應該由學校教育的內容，就只能轉回家庭教育裡；不過，不懂尊師重道的家長，本身也必然無法「教者必以正」，於是「父子相夷」、「責善則離」的結果也就是早晚的事了。

2. 庠序之教，明人倫、孝悌之義

《孟子》書中提到，學校的作用是明人倫之教：

「設為庠序學校以教之：庠者，養也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。有王者起，必來取法，是為王者師也。」[171]

申孝悌之義：

謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。[172]

庠序不是專屬於貴族的學校，而是設於地方的教育機構，用以教育人民。人倫孝悌是維持社會秩序的基礎，更是推己及人的仁政發端，所以到了學校，老師仍是耳提

[170] 《孟子．離婁上》。
[171] 《孟子．滕文公上》。
[172] 《孟子．梁惠王上》。

doi:10.6342/NTU202600358

面命。

為什麼需要學校教以人倫？孝悌之義不是在家庭生活中自然而然培養的嗎？確實，人類第一次接觸到孝悌之義，應該是在家庭教育中，如先秦的祭祖儀式，就是父輩以身作則、使子輩了解如何盡孝。——但凡事總有例外，正常的家庭也許能發揮家庭教育的功能，但難保有不正常的家庭[173]；雖然有人能在逆境之中脫穎而出，但也要考慮倖存者偏差，並不是所有問題家庭的子女都有辦法體會到真正的孝悌之義，於是，庠序就是重申人倫的第二層防護網。

古時如此，今日亦然。

3. 所學何事？求其放心

明人倫、申孝悌，是庠序最基本的教學內容。不過庠序只是地方學校，使人民知道基本的做人做事的道理。孔子開設私學，使不滿足於庠序之教的學生能夠精進，學得貴族的基本素養；到了戰國時期百家爭鳴，學生有更多選擇，擴充了「學」的範圍。此後，「師者，傳道、授業、解惑也」就成為教師的責任，也是當代教育體制下學校的責任。

那麼，今人進學校所學何事？

如果以基礎教育而言，「明人倫，申孝悌」仍是學生必須理解學習的內容，但內容並不是目標。以孟子的理論而言，他的終極目標是「內聖外王」，但他的著眼點，應該是「學問之道無他，求其放心而已矣」。「放心」是人心無法回到安宅之中的負面狀態，多數人都曾經歷過，它並不是修行的過程；「求其放心」才是為學的目標，讓自己的心回到安宅中。

人之所以「放心」，是因為耳目之官弗思，於是見了外物，就「物交物，引之而已矣」，然後「從其小體為小人」。今日教育現場的亂象，就是「物交物，引之而已矣」的後果：學生耳目所及均使其「從其小體」，溺愛子女的恐龍家長、只重視

[173] 在儒家典籍中，舜的家庭即為顯例；在《論語》中，閔子騫的家庭也是有問題的，仲弓的父親風評也不好。

doi:10.6342/NTU202600358

業績的高層亦「從其小體」，問利而不問義，無怪乎老師的努力也只是杯水車薪。「一薛居州，獨如宋王何？」[174]

回到本段一開始的例子：罵著髒話嬉鬧的學生，反映了什麼現象？

如果以孟子學說來看，這兩位學生「知義而不知禮」。知義，是因為他們在沒注意到附近有老師、同學也稀稀落落的情況下，還能夠拾金不昧、不受外物所引；不知禮，是因為他們從頭到尾三字經不絕口，沒有意識到國罵不該當作口頭禪或語氣詞。

雖然就結果來看，落在路上的金錢送交到教官室裡，兩位同學行了善行、有了善果，是好事；然而，「知義而不知禮」，可能導致什麼問題，卻是吾人該深究的課題。以孟子的譬喻來看：「義」是人路，「禮」是安宅之門，在拾金不昧這件事上，他們知道正確的路，也由正確的路走到正確的門；但在滿口髒話這件事上，他們卻不能稱上「義」，所以缺乏待人接物的禮——他們或許知道這是不該做的事，畢竟師長從小到大一定耳提面命過，但卻沒有身體力行。可以確定他們知小義、知小禮，但缺乏言語之禮。這樣是「大德不踰閑，小德出入」，但「可」嗎？筆者已於第二章第三節論述，這是不行的。至於知義而不知禮，則可能「好心辦壞事」，以這個案例來看，一句不經意的國罵，有沒有可能引發紛爭？

所以，「求其放心」，然後發展四端，這應該是教育的目標，也是教育的方針。

（五）童山濯濯：性善說的教學困境

今日孟子心性論之所以無法用於第一線教育現場，原因有二：

1. 誤解性善說，以性善說為無稽之談
2. 人事之不齊，故性善說無用武之地

以下分別說明。

1. 誤解性善說，以性善說為無稽之談

[174] 《孟子．滕文公下》

doi:10.6342/NTU202600358

在討論孟子心性論是否能應用於今日教學的困境之前，必須先釐清最根本的問題：性善不是人性本善。從上文師大座談會的發言者發問來看，從上文所列幾篇教育論文來看，從教科書、國營事業考試題目來看——誤解「性善」是「人性本善」的教育者，大有人在。

前文已提過：將「性善」誤解為人性本善、將「性惡」誤解為人性本惡，是很常見的認知錯誤。既然不能以誤解成「人性本惡」的性惡來解釋學生不受教的情況，自然也不該以誤解成「人性本善」的性善來懷疑孟子的性善論是否不適用於教育現場。因為如果人性本善，就無法解釋惡從何來——本章第二節已詳細論之，不贅。

那麼，誤以為「人性本善」的教師，在面對家長、學生、學校高層三方帶來的教育亂象，自然也就對孟子的教育理論灰心，而不知道是自己心灰意懶、是一廂情願相信「人性本善」這項誤解，而否定了真正的「性善」之說。

所以，在談應用性善論於教學第一線之前，必須先排除誤解性善論的想法。

2. 人事之不齊，故性善說無用武之地

既然「性善」是心有四端可以發展為善，那麼孟子的心性論理應可以落實於今日教育前線，然而卻為何無法實用？

《孟子》中有一段文字，可以總結這個問題：

> 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。今夫麰麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，浡然而生，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。[175]

當代教育根本的問題不是性善論有缺陷所以用不上，而是現行的制度如同斧斤，使性善論完全無法落實。世人可能以為當代學生之所以從其小體，是多影音媒體、隔代教養等問題造成，所以提出禁抖音、禁帶蘿蔔刀等治標的方法，想要杜絕這些吸引「小體」的誘惑；然而在第一線教學場域，「恐龍家長」不責善也不教子、教師被剝奪管教權、家長毋須成本即可濫訴、高等教育視學生為衣食父母而不敢得罪，

[175] 《孟子．告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

也是「物交物引之」、斲傷其性的外物，它們才是造成「子弟多賴」、「子弟多暴」的根本問題——「人事之不齊也」。

在對教師如此不友善的環境下，還要要求教師克盡教導之責，無啻於挾太山以超北海——不能也，非不為也。眼下政府為了解決教師荒而研擬的策略，是放寬師資標準「免師培也可任教」，這又是「以鄰為壑」的政策，不僅沒有根除教師離職的病灶，更可能衍生出其他問題，治絲益棼。如果不能從根本了解今日教育界面臨的「童山濯濯」之因，那麼也就只能提出「河內凶，則移其民於河東，移其粟於河內」這種頭痛醫頭、腳痛醫腳的治標方法，孟子的心性論自然也就無任何用武之地了。

所以，真正令第一線教師失望的，不是孟子的性善論，而是從其小體的家庭教育、童山濯濯的教育環境。

對性善說的誤解，哲學界尚有可為，可將孟子心性論的真意推廣至教育學界；至於人事之不齊，則暫時無能為力，唯一能作到的，就是痛陳其弊、並提出在良好的制度下可以如何運用孟子心性論作育英才。

五、今日孝道困境（附論悌）

本段使用心理、醫學、歷史領域等論文，以提供論述依據；並以孟子的經權概念為核心理論，以「檢視禮文→尋繹禮意→自反而縮→重構禮文」為實務方法，試述解決今日華人社會孝道的困境。

（一）華人孝道的困境

孝道在先秦已是很重要的倫理議題，春秋晚期的《論語》中，時而可見弟子向孔子問孝。到了孟子，雖然全書提及「孝」字的篇章不多，但可以發現孟子他以心性論建立起一套孝的理論：他定義了「大孝」[176]；他以墨者夷之的行為討論孝的起

[176] 《孟子．離婁上》：「瞽瞍厎豫而天下之為父子者定，此之謂大孝。」〈萬章上〉：「大孝終

doi:10.6342/NTU202600358

心動念[177]；他認為學校要教導孝悌之道[178]；最重要的是，他與時人議論，講述了「孝」的定義，把經權的概念用在孝道上，幫助子女面對「有不是的父母」。可以說，孟子的孝道思想不是僵化的教條，而是掌握了大孝的原則，因人制宜。

此後，《孝經》問世，明定了何謂「孝」道，將孝視為內聖外王的基本條件。

然而，孝道在漢代成為律令制度之後，就失去了活性而逐漸僵化。主要與漢代的制度、風尚有關：一、漢初「三綱」的概念，使「父為子綱」，使父子之禮逐漸固化；二、東漢舉孝廉以表彰氣節，反之懲罰不孝子媳亦有殺雞儆猴之效，所以以孝道入律令。[179]

不過至少，在漢代入律的孝道概念還是「父慈子孝」的相對觀：

> 判例一：「甲有子乙以乞丙，乙後長大，而丙所成育。甲因酒色謂乙曰：『汝是吾子。』乙怒杖甲二十。甲以乙本是其子，不勝其憤，自告縣官。仲舒斷之曰：『甲生乙，不能長育，以乞丙，於義已絕矣。雖杖甲，不應坐。』」[180]

這條判例是依據父慈不慈，來判定子該孝不孝，而不是將親子血緣視為絕對鐵律，算是在「父為子綱」桎梏之下，人子的救命稻草。但這無法掩蓋一件事實：此後二千年裡，「不孝」一直是條文明確、內容模糊的刑法條目——何謂「不孝」，取決於事實與折獄者的判斷。然而斷獄者不見得都有董仲舒的程度，那麼可能造成何種後果，也就能坐而知之了；加以明、清時代常見宣揚愚孝的俗諺「天下無不是的父母」[181]、「父要子亡，子不敢不亡」[182]，於是「不孝」儼然成為對人子最嚴重的指控。

身慕父母。五十而慕者，予於大舜見之矣。」

177 據《孟子・滕文公上》記載，墨者夷之厚葬其親，違反墨家價值觀，孟子認為這是「以所賤事親」。因為不忍而想要厚葬父母，是惻隱之心的表現，也是孝道的動力來源。

178 《孟子・梁惠王上》：「謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。」

179 侯欣一：〈孝道與漢代法制〉，《法學研究》（北京：中國社科院），1988 年第 4 期，頁 143：「漢代君臣們則希望通過對行為人內心動機的察辨，將法律深入人心。因而，漢代統治者沒有把精力過多地花費在對不孝行為的具體規定上，而是採取了另一種做法，即對那些可能傷害父母之心，以及會使人產生不孝之心的行為不問輕重地一律嚴懲。他們想以此培養真正的孝心，將外在的法律規範同內在的人性完善地結合起來。」

180 沈家本：《歷代刑法考・漢律摭遺》，卷 5、卷 22。

181 清・周召：《雙橋隨筆》卷三。

182 明・吳承恩：《西遊記》第 78 回：「八戒近前道：『師父，你是怎的起哩？專把別人棺材撞在自家家裡哭。不要煩惱。常言道：「君教臣死，臣不死不忠；父教子亡，子不亡不孝。」他傷的是他的子民，與你何干？且來寬衣服睡覺，莫替古人耽憂。』」

doi:10.6342/NTU202600358

所幸，受到西方思潮衝擊，僵化的孝道思想也開始有人反思。民國初年魯迅先生奮起疾呼，批評「廿四孝」[183]的不合理、子女不該是父母的福氣材料[184]，切實點出愚孝的弊端。

魯迅先生之後，西學東漸日盛，終於迎來各學科以相對客觀的科學方法，檢討傳統孝道的時代。

（二）雙元孝道理論

孝道不僅是思想方針而已，付諸實踐成為「行為」時，則牽涉到法律、醫學等各種領域的問題，如屢經修訂而依然健在的刑法「不孝」之罪、民法奉養父母、醫學長照需求、心理學親子關係等等。於是，重視此議題的各領域專家學者，各以自身學科的研究方法，試圖解決當代孝道面臨的問題。其中令筆者在意的，是中研院葉光輝教授提出的「雙元孝道」理論：「相互性孝道」與「權威性孝道」[185]。這兩種內涵與運作截然不同的孝道模式，其實也就是先秦儒家強調的「父慈子孝」與漢代以後的「父為子綱」；再簡短點，就是「孝」與「愚孝」的差異。

若要追究起「父慈子孝」與「父為子綱」的觀點差異，《孟子・離婁下》就有一章可見端倪：

> 公都子曰：「匡章，通國皆稱不孝焉。夫子與之遊，又從而禮貌之，敢問何也？」
>
> 孟子曰：「世俗所謂不孝者五：惰其四支，不顧父母之養，一不孝也；博弈好飲酒，不顧父母之養，二不孝也；好貨財，私妻子，不顧父母之養，三不孝也；從耳目之欲，以為父母戮，四不孝也；好勇鬥很，以危父母，五不孝也。章子有一於是乎？夫章子，子父責善而不相遇也。責善，朋友之道也；父子責善，賊恩之大者。夫章子，豈不欲有夫妻子母之屬哉？為得罪於父，

[183] 魯迅：〈二十四孝圖〉。
[184] 魯迅：〈隨感錄二十五〉。
[185] 葉光輝、楊國樞著：《中國人的孝道：心理學的分析》，臺北：臺灣大學，2008 年。

doi:10.6342/NTU202600358

不得近。出妻屏子，終身不養焉。其設心以為不若是，是則罪之大者，是則章子已矣。

從這段引文可以發現，當時對於「孝」的定義已有分歧。孟子列的「世俗所謂」不孝者五，是棄父母於不顧、危及父母生命，並沒有「不順從父母」一事；然而匡章被「通國皆稱不孝」的事蹟卻沒有任何一樣是「世所謂不孝」，顯示「孝」的定義。這一段文獻或許不能視為「三里不同風、五里不同俗」的差異，也不能視為古今孝道概念不同，而應該解讀成當時已有人認為忤逆父母就是「不孝」。

回到「雙元孝道」的研究成果來。葉教授的結論是：

當兩種孝道信念結合時，在抑制親子衝突發生頻率上，會具加成的效果。當權威性孝道及相互性孝道都低的時候，親子的互動關係最糟糕；而相互性孝道高、權威性孝道低，或是相互性孝道與權威性孝道都高的話，親子則擁有最佳的互動關係。

葉教授的研究成果反映出「父慈子孝」與「父為子綱」兩種孝道概念如何運作於華人社會中。親子關係要好，「相互性孝道」是必不可少的要素，「權威性孝道」反而不是維持良好親子關係的必要條件。也就是說，「父慈子孝」在人倫上的作用多於「父為子綱」。這是可供為人父母者參考的家庭經營方針。

葉教授的理論奠定了詮釋當代華人社會孝道行為的模型，此後有不少研究便是基於「雙元孝道理論」展開而成。這些研究分析了當代的孝道問題，分類了親子對於孝道議題的立場。它們將孝道問題數據化，把子女遇到的困難轉化為可視可見的資料，是倫理學家想要解決當代孝道問題時，不可忽視的珍貴成果；但要如何將這些成果化為可用的孝行，恐怕才是今日人子更在意的事。

（三）孟子心性論用於今日孝道

既有前人篳路藍縷，本論文就可免於高唱口號、空泛而論，而是以孟子心性論，告訴每一位受孝道問題所苦的子女「該怎麼權衡輕重」、「該怎麼安頓身心」。不過

doi:10.6342/NTU202600358

「孟子心性論如何用於今日孝道」又可以成為一篇論文，限於日力，本文僅提出盡孝的大方向，拋磚引玉。

本文第二章第四節提到，「禮」因時、地變化，而有「曲禮」；同樣的概念也可詮釋「孝道」：孝心是「禮意」、孝行是「禮文」，禮意不變，禮文則因時、地有異。所以即使是《孝經》，也只有大原則[186]，而無法明定細則；明定細則，則成為折獄的法條，只能使民免而無恥，亦不能適用於各種情境。所以要盡孝，也就需要用大原則判斷該如何行孝，而必須避免僵化標準帶來的問題。

由於近百年來社會形態改變，導至家庭形態變遷；東西方思想激盪，使人重新思考人倫關係。因此舊有制度不見得有辦法應對隨之而來的各種問題，於是需要改絃易轍。初步歸納今日所見的孝道爭議，有以下五個問題仍然困擾有孝心的人子：久病床前無孝子、天下有不是的父母、子女不是福氣材料、手心手背不一樣、多年媳婦熬成婆。

——孟子的心性論，能處理這些孝道難題嗎？

限於篇幅，以下不舉實例，每一段簡要敘述問題，然後以孟子的經權概念為核心理論，以「檢視禮文→尋繹禮意→自反而縮→重構禮文」為實務方法，提出這五個問題的解決原則。

1. 久病床前無孝子：長照問題

此諺語存在已久，反映了父母老後照護的問題。以今日臺灣而言，平均壽命延長，但平均臥床時間卻長達七至八年[187]，加上子嗣稀少、工作型態改變，因此衍生了長期照顧的問題。究竟該不該請看護照顧？究竟該不該送到長照機構？這些問題混合而成新的「久病床前無孝子」。

長照問題的困境，是「孝道外包」的非議。目前常見的長照方式有三：一是居

---

186 《孝經》：「大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」

187 據內政部統計，民國 112 年的國人平均壽命是 80.23 歲；據衛福部統計，民 112 年國人的平均健康餘命是 72.45 歲。兩者相減，相當於有 7.78 年非健康餘命，通常是臥床、生活無法自理。詳見衛福部：https://dep.mohw.gov.tw/DOS/cp-5082-55400-113.html，內政部：https://www.moi.gov.tw/News_Content.aspx?n=4&sms=9009&s=320039。

doi:10.6342/NTU202600358

家照護，二是送至長照機構，三是折衷制[188]。至於居家照護，也有由家人照顧、請看護照顧這兩種作法。其中，請看護、送至長照機構，最常被詬病為「孝道外包」，尤以送至長照機構為最，

這個問題最根本的禮意，就是「**生，事之以禮**」，也是《孝經》所謂的「**病則致其憂**」。漢文帝有「親侍湯藥」一事，《二十四孝》收錄之，成為人子孝順的行為典範。然而無法隨侍在側的人子，請看護、送長照機構，算是不孝嗎？

父母生病了，親侍湯藥是孝心（禮意）的表現，是不成文的禮文；但，親恃湯藥的目的是什麼？肯定是為了讓父母親病癒。那麼可以問：能夠讓父母病癒，是不是孝行？能夠讓父母在更安全的環境下接受醫療照顧，是不是孝行？

如果是，那麼「親侍湯藥」只是方法（禮文）之一，其他的方法可不可行？能不能考慮對人子也好的方式達成孝行、盡到孝心？每個家庭的條件不同，盡孝的方式就不可能完全一致；既然行孝的方式要根據家庭條件而定，那麼也就應該要考量能夠兼顧父母與子女權益的照護方式，而不是一味遷就其中一方。

實務上，長輩可能基於面子、晚輩可能礙於不孝之名，於是無法理性選擇最好照護方式。這樣的案例讀者應該並不陌生：長輩堅決不住進長照機構，於是子女只能犧牲自己的人生在旁照顧，甚至有子女因此過勞而死。這樣的行為，是盡孝嗎？這是不孝。因為，子女先父母而死，是「無後」，是不孝；就算沒有「無後」之憂，但使父母背負害死子女的罵名，違反「弗辱」，還是不孝；不珍惜自己的身體、先父母而去，所以還是不孝。這是「順」而稱不上「孝」，這是「父要子死」而不是「父慈子孝」。

實務上，子女可以：

(1)檢視禮文：確認父母所需的照顧方式、確認現行的所有照顧方式

(2)尋繹禮意：確認父母提出要求的真正原因，是否合於禮意

(3)自反而縮：檢視自身條件與照顧情形，如果合理而與父母要求矛盾，不用在意父

[188] 如子女上班時將父母送至日間長照機構，下班後再接回照顧。此為折衷長照方式。

doi:10.6342/NTU202600358

母或親戚的情緒性言詞，選擇對兩者都好的方式

(4)重構禮文：找出適合情境的照顧方式，與父母溝通；如果無法溝通，做到最基本的就好，不需要為此自責內耗

或許吾人可以勸諫不願接受最理想照顧方式的長輩：當你的哭喪棒打在為了盡孝而死的子女棺木上，就是蓋棺論定他們是不孝子孫，就是否定了他們所盡的一切孝道。

2. 天下有不是的父母：父不父，子須子？

「天下無不是的父母」是妄言，但遇到「不是的父母」，子女該如何自處？執法者該如何判決？

後者還算簡單。在法律上，從漢代以來就能透過訴訟處理此類問題，民國之後法律與時俱進，除了免除扶養權以外，近年更有由政府介入安置、聲請保護令等方式，保護弱勢子女。

前者則不容易處理。因為在對簿公堂之前，子女需要長期面對「不是的父母」，尤其年幼子女更缺乏自保的手段，也沒有足夠成熟的心智、唾手可得的管道以理解「孝」的真諦；這部分除了政府以公權力強制介入、從學校教育普及真正的孝道思想以外，別無他法。因此本段內容僅探討適用於成年人的方法。

與前段相同，筆者先用「檢視禮文→尋繹禮意→自反而縮→重構禮文」的方法，確認「父不慈」是否「子須孝」的議題。「子孝」的具體禮文很多，以《孝經》來看，奉養父母只是最基本的，其上還有弗辱、尊親；在「父慈」的前提下，這樣的禮文是合理的。至於禮意，「孝」的禮意是飲水思源、報答恩情，當然也包括延續血脈——如果家有不是的父母，他們的行為雖未觸法，但自己的生命可能受到威脅、輕微一點則是精神與肉體受創，那麼一味聽從父母的指示就違背了「孝」的禮意。此時，一般常態的孝行已經不符合這種特殊情況，應該要重新建構符合孝道的禮文：用孟子的經權思想處理。

孟子對於「不是的父母」，採取兩種作法：一是「幾諫」，二是回歸「孝」的原

doi:10.6342/NTU202600358

意。

幾諫，婉言勸諫父母為善。

親之過大者也。親之過大而不怨，是愈疏也；親之過小而怨，是不可磯也。愈疏，不孝也；不可磯，亦不孝也。[189]

父母有過錯，子女會埋怨是正常的，如果不埋怨，就是和父母的關係疏離，所以覺得無所謂。如果父母有錯而子女因此怨懟，孟子認為這是正常的。這是《孝經》中的尊親，至少也是弗辱，是比「能養」更偉大的孝行。

如果父母不聽勸、仍將子女視為福氣材料，那麼子女就該回歸「孝」的原意，才能採取符合孝道的行為。孝道是飲水思源，但也包括延續生命。「**身也者，父母之遺體也**」，保全父母留在世上的身體，不使父母受災，這是儒家的孝道。舜的不告而娶，曾子的大杖則走，都是回歸「孝」的原意：舜不告而娶，是因為一味遵從父母的意思，將導致血脈斷絕的後果，因此為真正的孝道，舜只能違反小禮以全大禮。曾子大杖則走，是因為如果父親失手打殘打死他，反而讓父親蒙受殺子的汙名，因此必須趕緊逃跑。

倘若不幸，家中有不是的父母，人子可以：

(1)檢視禮文：確認父母的要求內容、確認一般常禮的作法。

(2)尋繹禮意：確認父母提出要求的真正原因與一般常禮的禮意有無矛盾。

(3)自反而縮：檢討自身行為是否合禮，如果合禮，且上一條矛盾，就沒有必要照作。

(4)重構禮文：找出適合情境的禮文，並與父母溝通；如果父母無法溝通，就走。

今日父母殺害子女必須依法論處，父母不允許嫁娶也有私奔一途，然而人子在盡孝時的困境，是看不見無形的大杖而逆來順受，並誤以為這才是孝道。舜與曾子的例子，為人子指引一條明路：不聽從父母的私見、不全盤接收父母的責罰，以大孝為原則，這才是真正的孝道。

如此，才能使孝順的人子在遇到「有不是的父母」時，在無法規勸父母回到人

189 《孟子．告子下》。

doi:10.6342/NTU202600358

生正途時，都得以安頓身心。

3. 子女不是福氣材料：視子女為父母之財產，情緒勒索

近年來，「情緒勒索」一詞廣泛流行，它的概念是：人無法對自己的負面情緒負責，便以威脅或利誘的方式企圖控制對方，進而使對方順從，達到自身的目的。[190]諮商師周慕姿認為，華人社會所推崇的孝道精神，讓父母自然而然地把「孝順」當作情緒勒索的工具；子女受到孝道文化的影響，便難以違抗父母的要求。[191]

比「不是的父母」輕微一點的，是情緒勒索的父母。這些父母養大子女，有恩；但他們視子女為所有物，也就是魯迅先生說的「福氣材料」，是為了自己打算。如果能用訴訟解決是最理想的狀態，但這些父母並未違背法律，所以子女往往不知該如何是好。

「多子多孫多福氣」、「養兒防老」的概念已逐漸受到檢討，子女不該是父母的「福氣材料」。然而遇到情緒勒索的父母，子女該如何自處，很難有明確的指引，畢竟「家家有本難唸的經」；仍然以「經權」概念處理。

(1)檢視禮文：確認父母的要求、確認一般情形下同樣要求的標準

(2)尋繹禮意：確認父母提出要求的真正原因，檢查它是否合於禮意

(3)自反而縮：檢視父母對自己的付出、對應父母的要求是否合理，如否，則逃

(4)重構禮文：視情況嚴辭拒絕或婉拒，保持距離

子女要避免情緒勒索，也就是要客觀分析各種條件，只有先確認自己所作所為合乎孝道，才不會受父母親戚的勒索言辭動搖，也才能夠真正盡孝。

今日或許少有「父要子亡，子不得不亡」的情境，但吾人也可以思考：「父要子亡」並不限於生命消逝的「亡」，也可以延伸理解成子女的人生；「小杖則受，大杖則走」，傷害子女的不止有物理攻擊，言語暴力、情緒勒索，也是傷人於無形的

[190] Susan Forward 與 Donna Frazier 著、杜玉蓉譯：《情緒勒索》（臺北：智庫出版社，2004 年再版）。

[191] 周慕姿：《情緒勒索：那些在伴侶、親子、職場間，最讓人窒息的相處》（臺北：寶瓶文化，2017 年初版）。

doi:10.6342/NTU202600358

「杖」——如果要滿足父母的情緒勒索而必須賠上自己的人生，這也就是孝子賢孫該逃走的大杖了。

4. 手心手背不一樣：父母偏心而影響悌道

父母偏心的例子史不絕書，顯而易見的例子便是瞽瞍對舜、象兩兄弟的態度與手法截然不同。現實情況下，即使是同胞父母所生，也會因為各種因素而無法受到公平對待；父母如果能意識到必須公平對待子女則已，但毫無自覺的父母所在多有。偏心的差別待遇，往往影響子女之間的情誼，因此難以要求他們「兄友弟恭」，更可能「兄弟鬩牆」。

悌道的問題是孝道問題的延伸，當父母將所有的子女都視為可任意分配的自身資產，不僅厚此薄彼，更可能以鄰為壑。例如重男輕女的家庭，父母可能將女兒的資源挹注在兒子身上，女兒成年了、結婚了，也依然要女兒繳納孝親費，並移作兒子的用度開支。近年來中國大陸的「天價彩禮」甚囂塵上，有一部分成因是女方父母為了讓兒子能夠成家立業，因此把兒子購置車子、房產的費用，一併算在聘禮之中，轉嫁在男方身上，也成為嚴重的社會問題。

這樣的問題並不會因為子女「長大了，就好了」，長大之後與手足齟齬日深的情況亦所在多有。今年八月（民國 114 年）網路連署平臺出現取消兄弟姊妹特留份的意見，兩個月內超過八千人附議，也有人建議取消扶養兄弟姊妹的法律規定。法務部長鄭銘謙回應，「反映現今家庭狀況多元，有手足關係良好，但亦有反目成仇的狀況」，故將於明年（115 年）啟動修法。[192]

偏心的問題常伴隨情緒勒索，而且受偏愛的子女很難有「兄友弟恭」的自覺，因此父母偏心、子女往往相處不睦。此處不處理如何修復親情，僅說明失和的手足之間該如何相處：

(1)檢視禮文：確認手足如何對待自己、父母如何要求自己對待手足

[192] 公視新聞網：〈民間提案廢除遺產「兄弟姊妹特留分」 法務部：明年初啟動修法〉：https://news.pts.org.tw/article/774296

doi:10.6342/NTU202600358

(2)尋繹禮意：手足、父母的行為原因是什麼？合不合於兄友弟恭的互相禮敬？

(3)自反而縮：檢視自己與手足的相處情形、彼此付出的程度，若為單方面付出，則該設法止損

(4)重構禮文：以「直」對待手足，兄友弟恭是理想、而非絕對準則

走筆至此，不難發現「父慈子孝」、「兄友弟恭」，在當今世道也逐漸變成相對而非絕對的倫理關係。確實，親子、兄弟的血緣關係無法抹消，但慈愛、友愛則不見得是每個家庭都能擁有的良好關係。應該有不少人為了「不孝」、「不悌」的問題而苦惱，然而回到儒家「直」的概念：父慈而後子孝、兄友而後弟恭，這不僅是互相敬愛的相處方式，更重要的是有能力的年長者必須先對晚輩好、晚輩才自然懂得敬愛長輩——如果父不慈、兄不友，那麼子、弟能以直待之，或許也就算盡了孝道、悌道了。

5. 初二能否回娘家：丈婿、婆媳問題

丈婿、婆媳問題也是孝道問題的延伸。民國以前，媳婦婚後必須嫁入夫家、鮮少有機會回娘家[193]，所以主要以婆媳問題為主；今日男女平權風氣盛行、家庭結構改變，因此也逐漸出現丈人與女婿之間的相處問題。

近年來時常在各大論壇、新聞時事可見的，是「初二能不能回娘家」的婆媳問題。部分婆婆藉口「初二女兒要回來」，所以不許媳婦回娘家、硬留媳婦伺候小姑，使媳婦十分為難。

以四端發用過程來看：想要回娘家省親，是孝道的表現，是仁端發用；想要確實在初二回娘家，是合理且合禮的行為，是義端和禮端一併發用；以智慧剖析「回娘家被刁難」一事，是智端發用；擇善固執，是義端禮端再次併用；最後得償所願，使盡孝的初衷得以實現，是落實了「仁」。

這個問題一樣能以經權處理：

[193] 像《儒林外史》中，胡屠戶與女婿范進住得近而經常去探望女兒的例子也有，但女婿和自己不同姓，所以依理依法並不需要女婿盡孝道，因此胡屠戶才說：「趁早收了這心，明年在我們行事裡替你尋一個館，每年尋幾兩銀子，養活你那老不死的老娘和你老婆是正經！」

doi:10.6342/NTU202600358

(1)檢視禮文：初二可以回娘家是常禮、不能回娘家或改天再回娘家是曲禮

(2)尋繹禮意：不能回娘家的禮意是什麼？是否阻礙了自己回娘家的孝心？

(3)自反而縮：檢視自己與婆婆的相處情形、彼此付出的程度，是否逆來順受

(4)重構禮文：父母養育之恩大於婆家，所以依常禮回娘家於理有據

民國以前，女子絕大部分的人生是在夫家度過；民國以後，女子逐漸晚婚、小家庭制度盛行，女子與原生家庭相處的時間多於以往，加以亦能謀生餬口，所以對待父母、對待公婆的「禮」，也理應調整。過門媳婦不見得不知回家省親之禮，但可能受到情緒勒索、受到扭曲的愚孝影響，而不敢自己作主。她們所需的，或許就是「雖千萬人，吾往矣」的勇氣。

doi:10.6342/NTU202600358

第四節　本章小結

本章主要著重在於心性論的發揮與應用上。首節探討了「心」、「性」、「天」的交互作用，並且論述三者有可分的（認知論上）與不可分的（工夫論上）。這樣的好處是便於說明、理解，在實用上亦能駕輕就熟。第二節則說明與比較性論的兩種進路：「人性本善」與「人性向善」。兩者各有優點，也都有需要克服的缺點，但「向善論」較活潑、靈活，在應用孟子性論時有著難以替代的優點。最後是提出心論與性論綜合應用：可教化能否成為量刑標準、女子應有祭祖權、教育第一線的性善性惡之爭、今日孝道困境。這四個例子證明孟子心性論於當代仍有其理論、研究、實用價值，而不是博物館裡的木乃伊。經過此章探討，可知孟子心性論仍能成為當代行為的判準，而非與當今社會脫離的空中樓閣。

doi:10.6342/NTU202600358

第五章　結論

心性論一向是筆者關注的重心。筆者此生著重的是如何判斷「對與錯」，因此一再思考：有什麼規範或規章是讓人照著作就不用怕走錯路、踏錯步的呢？於是閱讀了古今中外與心性論有關的名家篇章，然而只有讀到儒家的思想時，筆者才像失落的人找到家，終於找到一個落地生根的地方。因此從那時起，便致力於儒學的研究。在碩士論文時，寫了《荀子心性論之研究》，尚以為不足，於是攻讀博士時，以「孟子心性論之研究」為題，這便是這本論文的起源了。孟荀分別代表兩條孔學路線的發展，以筆者目前的學力尚不敢斷言孰優孰劣。唯一敢作的，便是努力學習，努力收集，然後完成這本學位論文。

本論文的研究方法與架構，或許有別於常見的哲學系論文，然而這是筆者擇選過後的結果：為了讀懂原典、為了了解心性論在當時的意義、為了找到倫理學的最終道德判準、為了活用孟子心性論於當代——所以在基礎哲學方法之外，尚運用了小學、歷史、人類學方法，並且以孟子「心」、「性」為章節，章節看似了無新意、且未重新建構孟子思想，實則在第四層的綱要就能以同見異。哲學出於好奇，長處是發現問題、建構理論；但要深入探究原典文獻、解決人間煙火之事，則仍須與其他學科結合，方能相輔相成。因此本論文撰寫之時，不僅使用西方的概念，如潛能與實現的理論，亦不偏廢傳統訓詁方式，故得以回歸原典，仔細解讀孟子的心性論，並試圖運用於當代。

doi:10.6342/NTU202600358

第一節　本論文已解決的問題

一、解決了心論的哪些問題？

孟子心論，可以解釋吾人的道德感何來。

人生於世，幾乎不可能完全不與他人往來互動。一旦人與人之間往來互動了，就出現兩種行為結果：一種是人類的行為，這種行為出於自然，如飢餐渴飲，沒有道德價值；第二是人的行為，這種行為出自於人的自由意志，正面行為如孝順、誠信，反面則有偷竊、搶劫等價值詞條，這些詞條涉及了對行為的判斷，是具有道德價值的。

是故，人的行為便是不得不討論的議題，道德感從何而來、人是否擁有自由意志，都是先決的主題，如果沒有先搞清楚這一個步驟，則所有行動都變成沒有價值的，人生就不知該走向何方。所以吾人首先要討論的就是道德感從何而來。因為道德感是行動的標準，若缺乏道德感，其行為完全出於個人私欲，這樣的話社會秩序難以維持；社會難以維持，那麼就連自己的生命都不能給予保障。就保全自身、維持社會秩序而言，吾人的行為需要方向、準則，而此項準則所要求的潛在能力便是道德感。

（一）孟子心論保證了道德內在化

於是可以接著問：這種道德感是內在於人的，如源於自己的本性或是良心？或者是外在於人的，如來自法律、風俗習慣？如果這個道德感是外在於人的話，那麼就要面對一個問題：即第一個產生道德感或道德規範的人事物從何而來。若不借助宗教的力量而一直追問下去，最後能得到的結論只有兩種：一是答案的無限後退；二是只能把道德感內在化。為了避免無限後退的情況，於是只能選擇把道德內在化，這樣才能解釋為什麼會出現「道德」。亦即，道德是來自人的「心」與「性」。

孟子的心性論詮釋了人的道德是源於心性。黃俊傑先生曾言：「孟子認為人有

doi:10.6342/NTU202600358

自由意志，有內在之價值意識來對外在現象下判斷。」[1]

以公都子提到當時常見的三種人性理論：「性無善無不善」、「性可以為善，可以為不善」、「有性善，有性不善」，雖然看起來像是三種對性的詮釋，但實際上都只能解釋現象，不能解釋根源，沒有辦法說明「為什麼要如此做」、只能證明「有人如此做」。這些說法均無法給予道德在理論上的支持，因此孟子才為公都子釋疑，說明「性善」的理論。

在孟子的認識中，「心」與「性」分別擔負了道德的部分責任：心表示道德的發端；「性」表示內在的動力。所以孟子才要說「盡其心者，知其性也」。能夠了解「心」，才能了解「性」，心雖然不是性，但談心的同時也必須談性，不能截然二分，更不能無視二者的關聯。心性給予吾人道德內在的保證，所以談心必談性，反之亦然。本論文第三章已進一步探討心性關係。

（二）孟子心論說明了道德內容

> 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，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。[2]

耳目之官、心之官都來自於天，屬於人的本性（姑且不論是通性還是特性，但性來自於天則是不爭的事實），但為什麼人有必要照著大體去作而不是依著小體過活呢？從其心又是哪些內容要從其心？弄清楚有哪些東西「根於心」，這樣才能知道人心有多少潛能、多少可能性、能夠做什麼、能夠讓人成為什麼樣的人。

在這裡約略說明心之四端及其大要。所謂四端指的是「仁義禮智」，雖然四字

[1] 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 131。
[2] 《孟子・告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

並提，但孟子書中提到的次數並不均等，禮、智甚至只有仁的數分之一。即使如此，禮智仍然是四端的內容，其重要程度並不亞於仁義。依孟子學說來看，仁義禮智的排列順序是有其象徵意義的：「仁」是一切的出發點、安宅，「義」是仁路，「禮」是行事的準則、是門，「智」是判斷仁義與否的根據。

> 仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！[3]

> 夫義，路也；禮，門也。惟君子能由是路，出入是門也。[4]

> 孔子曰：「里仁為美。擇不處仁，焉得智？」[5]

> 夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之禦而不仁，是不智也。[6]

由以上四段可知，仁義禮智雖然功能各異，但卻是互相牽引、同等重要而缺一不可的。尤其是智，居於判斷仁義禮的地位，雖然是書中最少提及的「端」，但其重要性不言可喻，甚至能與「聖」相提並論[7]，可見智的重要。

綜合孟子心論的所有內容，如果以建築物譬喻仁義禮智：「仁」是安宅，是仁心安居之地，也是行為的動機、所應該出發的起點。「義」是道路，讓仁心回到安宅的方法，同時也是行為的準則，所謂「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」[8]。「禮」是宅門，讓仁心回到安宅而不踰矩，而且是行為舉止的畫定與分界，由禮才能有分、有分才能讓社會處於分工合作的模式；禮是正門，與非禮的後門作對比，吾人當然選擇正門而非後門。「智」是判斷行為價值的能力，判斷該由哪條路、該開哪扇門、甚至是該選擇住於何處——孟子借孔子之言以釋：「里仁為美。擇不處仁，焉得智？」[9]智的重要性可見一斑。如此才能讓仁義禮發揮正確的功用，並且引導吾人回歸安宅之中。

---

[3] 《孟子．離婁上》。
[4] 《孟子．萬章下》。
[5] 《孟子．公孫丑上》。
[6] 《孟子．公孫丑上》。
[7] 如《孟子．萬章下》：「聖，譬則力也。由射於百步之外也，其至，爾力也；其中，非爾力也。」
[8] 《孟子．離婁下》。
[9] 《孟子．公孫丑上》。

doi:10.6342/NTU202600358

「求其放心而已矣」是孟子的「學問之道」，也就是「修身」，可以說是孟子心性論的基本。仁心會因為外在的事件觸發而暫時離開安宅，就成了「放心」，但身為儒者，必須「無終食之間違仁」、不間斷地修養自我，所以孟子肯定了心之四端——仁義禮智的作用，並說明了運作方式，使吾人相信只要發明四端、擴而充之，就能夠隨時讓自己的仁心處在安宅之中，也就能成為道德上的「君子」了。

因此，討論「心」論，便是討論吾人如何修身，如何立身處世，是十分具有價值的。

二、解決了性論的哪些問題？

孟子性論，無論是在當時或是現代，都有重大的意義。

（一）人性論在當時的意義

戰國中期百家爭鳴，人性論也眾說紛紜，據孟子與公都子的對話可知，至少就有四種性論[10]，反映了戰國中期學者積極探究人性的情形。因為，了解人性才能解釋人的行為的產生原因，才能制定禮法，以成為人的行為準則、維持社會穩定。今日所見，戰國時期的人性論，僅有孟子性善、荀子性惡堪稱完整。孟子的觀點是：了解人性不只是解一時之困，更能根據人性的普遍性，而訂出放諸萬世皆準的道德標準。因此，孟子必須發展出完整的人性論，以作為修身治國的依據與標準。

因此，必須鄭重看待「性是什麼」這個議題。前文提到「談心必言性」，心性不可絕對二分，那到底性有什麼功能、又處於什麼地位呢？

雖然心論提到了仁義禮智四端，可是提到四端並不等於發揮了仁義禮智，四端是需要擴而充之、付諸實踐的。孟子認為，吾人具有四端，就像種子種在心中，必須讓它們成長茁壯、成熟[11]；如果不發展，「不耘苗」，就是半途而廢[12]、就是自暴

[10] 依據《孟子．告子上》，孟子所處時代，有告子的「性無善無不善」、有「性可以為善，可以為不善」、有「有性善，有性不善」，再加上孟子的「性善論」，共四種。

[11] 《孟子．告子上》：「五穀者，種之美者也；苟為不熟，不如荑稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。」

[12] 《孟子．盡心上》：「有為者辟若掘井，掘井九軔而不及泉，猶為棄井也。」

doi:10.6342/NTU202600358

自棄[13]；但如果「揠苗助長」，卻也是殘害幼苗、過猶不及[14]。不能擴充四端，終至無法居仁由義，失去生為人的特質，不亦悲乎？

孟子性論主張保存「夜氣」，培養「浩然之氣」，這樣心的四端就可以順其自然，藉由性的發揮而熟成，「夫仁亦在乎熟之而已矣」[15]；如果沒有性的作用，那麼四端只是四端，沒有用處。舉例來說，如果一個人智能有障礙，或是精神出問題，那麼這個人就比較可能沒辦法發揮善端；或是雖然發揮善端，但隱而不顯，更無法成就善行。這時我們就無法以道德評價此人。順性，是自然而然的發展，不用外求，也不用勉強。如果不順性，則四端只是四端，就像種子只是種子，永遠不會發芽茁壯。只要明白四端與性的關係，順性而為，執行道德便是自然而然的。

「性善」一詞，如果「性」是動力，那就要先釐清是往何處去的動力；「善」雖然指點了方向，但「性」如何運作卻需要說明。心之四端只說明「善的源頭」，卻沒有說明如何行善。孟子之所以講仁是惻隱之心，義是羞惡之心，禮是辭讓之心，智是是非之心，就是給「性」的明確指示，也是給「性」的目標。仁義禮智不僅是靜止的「四端」，而是有待於「性」的實現與完成，在實行了四端以後，四端就成為了性的「四行」。「四端」是潛能；「四行」則是實現。有了「四端」這條指引，才能按圖索驥、按步就班往前行，成為「四行」。四行不是道德的終點，而是行善的開始。是故，研究性論的重要性不言可喻：四端固然要發展，但如何發展，發展中的情況是如何的？從而吾人發展四端成為四行，四行再具體化成何種行為、何種規範、吾人應該如何待人處世，這些不是一成不變的教條，而是順應時事，配合人心，然後才有基礎向外及向上發展：向上指提升人的精神境界，使人的道德性的「善」能縱向上通於天，下達於己；而向外代表擴展人與人的人際關係，使人際關

[13] 《孟子．離婁上》：「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」

[14] 《孟子．公孫丑上》：「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。」

[15] 《孟子．告子上》。

doi:10.6342/NTU202600358

係的「善」能橫向從近推遠，以至於達於世界整體。這些都是研究孟子性論所要討論的目標。

（二）人性論在當代的意義

人性論在現代亦深有意義，因為若能了解人性本質與善惡之由來，便可應用於：

1. 制定規範

以今日常起爭議的量刑標準，如前述的「可教化與否」為例，在此不贅，其實古已有之。在《尚書．康誥》便已討論過：

> 王曰：「嗚呼！封，敬明乃罰。人有小罪，非眚，乃惟終自作不典；式爾，有厥罪小，乃不可不殺。乃有大罪，非終，乃惟眚災：適爾，既道極厥辜，時乃不可殺。」

當某人犯的是小罪，但非無心之過，而且執迷不悟，不自陳其罪，則必須加以處死；當某人犯的是大罪，但中途幡然悔過，且為一時失足，對罪行又直認不諱，則不應殺之。在這一段文字中，顯示犯罪者是能得到寬恕、或是受到加重懲罰，將取決於他的心態[16]。這段文字，頗合乎今日法律社會的期望。孔孟都繼承了這種看法，這也就是說，所謂儒家的倫理學，歸根究柢，也就是探究人的善、惡究竟從何而來、如何而來，以期判決的結果能夠符合社會期望。這與二千年前並無二致，也印證了孟子說的，「千歲之日至，可坐而致也」[17]，即使千萬年以後也能夠適用。

2. 解決情感與禮法的衝突

在人類社會發展過程中，情感與禮法也難免出現衝突，此時如何抉擇，也是倫理學的重要議題。

> 桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？」孟子曰：「執之而已矣。」「然則舜不禁與？」曰：「夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。」「然

[16] 羅哲海：《軸心時期的儒家倫理》，頁 51。
[17] 《孟子．離婁下》。

doi:10.6342/NTU202600358

則舜如之何？」曰：「舜視棄天下，猶棄敝蹝也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」[18]

禮儀與法律都是不可去的，沒有禮儀、法律，則社會不能安定；但個人情感也不能放置不管，如果完全無視處境異同，那麼人與人之間的互動也就會像機器人一樣，輸入什麼指令就作什麼，如此一來就抹殺了人之所以為人的特質。所以孔子言「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」，孟子也苦口婆心地說明處於道德兩難的困境中該如何立身處世。傅佩榮先生解釋此章道：「情與法不能兼顧時，則以不違人情為要。」[19]

總而言之，討論「性」的意義，在於引導吾人的擇善能力。如果不討論性，那麼心就失去他發展的依靠及能力。

或問：是否心性論就等於「心論＋性論」？「心性論」沒有 1+1>2 的哲學意涵嗎？

筆者的回答是：

本論文將心論、性論析為二而分開解說，是為了詳細說明心的內容、性的能力。然而若就工夫論而言，心性可視為一事。

「心」代表只屬於人的潛能，也就是四端；「性」代表人之動能，也就是發展人的四端。在此前提下，人性向善的過程是：人先有「心」的善端以別於萬物，然後「性」再發展人特有的善端，使人邁入之所以為人的正道。心性不能分家，在吾人修養時是一體的，如傅佩榮先生的「由心說性」[20]、陳福濱先生的「即心言性」[21]，皆是這個道理。雖然這是連貫不可分的過程，但解說時若不分段說明，則初見的讀者不容易進入狀況。

心性在修養上不能二分，若一分割，則心空有四端而無法成長，失其效用；性

[18] 《孟子・盡心上》。
[19] 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 592。
[20] 傅佩榮：《人性向善論發微》，頁 129。
[21] 陳福濱：《中國哲學史講義》，頁 44。

doi:10.6342/NTU202600358

雖能發展但並無具體內容，流於本能。無性則心無法透天；無心則性失其根。只有心、性配合順利的時候，吾人才能走上人生正途。一如保養鎗支或說明鎗支結構時，必須先拆解而一一說明，哪部分是槍管、哪部分是槍身；但要使用時，則須組裝完成才能擊發。以此喻說明心性論之合與分。

doi:10.6342/NTU202600358

第二節　本論文研究成果

小子不敏，不敢侈言本論文有何貢獻，然而仍需要於此節總結本文研究心得，因此敢以「研究成果」一詞彙總。

一、回歸原典與書目解題

本論文的研究動機與目的，是找到倫理學是否有道德終極判準，因此試圖讀懂《孟子》原文，而使用小學、歷史、人類學等學科方法，盡可能解讀孟子心性論，並解析它在戰國時代的意義。此方法或可資學者研究參考：當代探究哲學思想時援用訓詁方法是很常見的現象，然而訓詁並非僅解釋一字字義，更需要考慮文法、文意，並結合歷史背景、作者思想，方能盡量貼近原典。

本論文的文獻回顧，將歷來研究孟子的書籍之犖犖大者分成注疏、範疇、專書、劄記四類，並詳細說明每本著作的貢獻與問題，因此也可視為「書目解題」，供讀者研讀這些書籍之前提綱挈領。

此外，本論文亦參考郭店竹簡〈性自命出〉，梳理這篇儒家早期心性論與孟子學說之間的關係，除了比較其與孟子異同以外，更發現前七章互相說明、參照的結構，或於解讀〈性自命出〉不無裨益。

二、孟子心論的成果

本論文第二章為孟子心論，即「四端」：仁、義、禮、智。本章首先處理孟子心論，確認孟子心論以「道德心」為主，才能了解孟子心論的立論依據：道德來自主體的自發，而非外在約束力；如此方能繼續剖析孟子心論的核心：「四端」之說。確立了四端之說，人的行為才有方向，不至於變成無頭蒼蠅，搞不清什麼事情才是「人的行為」所該作的，才能為性指引方向。

doi:10.6342/NTU202600358

（一）孟子心論的分野

第一節解釋了「心」在中國傳統、孔子、孟子的學說中各代表什麼意義。孟子的心論源於孔子，是主體、有道德、能認知，因此確立了孟子的心論——「心」是人行善的根源。

（二）仁論的承先啟後

「仁」一節，討論了孟子提到的四項定義：惻隱之心、不忍人之心、親親，以及求安求榮之心與不欲害人之心。其中，惻隱、不忍人、親親，三者為人與人之間互動的理想模式，如果人人皆能遵循而行，就可以達到「天下平」的目標。因此這三種發自內心的念頭，也可以成為仁的發用。

惻隱是「仁」的源頭，沒有惻隱之心則其他仁的作用無法彰顯，因此仁論要緊之處，首當抓穩惻隱之心。不忍人之心可以說是惻隱之心的消極定義。先有是心，才有不能忍心。如果沒有惻隱當頭，那麼不忍人之心就無根源。親親則是提供惻隱之心的理論保障，表示人人天生都有此心，只在於心思不思。「求安求榮之心」與「不欲害人之心」，乃仁在作用上的積極面與消極面，實乃一體兩面，可以成為對事的指導原則，使吾人行事時能夠心安理得。

經過本節爬梳，可以得知孟子對於四端中的「仁」的詮釋涵蓋了對人與對事兩方面，意喻著吾人心中自有立身行事均能依仁而行的潛在條件。

（三）義利之辨與經權

「義」一節，首先解析孟子的「義」：同樣有「對人之義」與「對事之義」。

對人之義又可分為君臣、從兄、從長三類，三類之中，孟子留下的言論以君臣之義為多，因為君正，臣從之即為盡義；君不正，臣須正君方為盡義，所以其論述較「從兄」、「從長」為多。君臣之義，孟子的重點在於君臣相對觀，而不是要求君

doi:10.6342/NTU202600358

臣權力絕對觀。「三有禮」、「三就三去」的見解，都顯示了孟子視政治權為相對而非絕對：為人臣固然要守臣道，但如果君不行君道的話，則臣可以不盡臣道。從兄之義，則較為曲折，「無不知敬其兄也」的前提是「及其長也」，這容易讓人誤會人天生是沒有敬長的心意，必須成長以後才能知道敬兄；但孟子的想法應不是如此，舉例來說，嬰兒天生沒有牙齒，必須等一定的年紀後才會長牙。但能說牙齒不是天生的嗎？由此可知，即使不是一出生就具備的要件，但仍然可以是屬於天性的。從長之義，則牽涉到「義內義外」的爭論。告子主張義外，因為其敬長的條件在於外在的「長」；孟子則不同，敬長的條件在於本身的「敬」。因此這三種對人的義都有其具體指涉的對象。

至於對事之義，亦有三種：羞惡之心、人路、天下之通義，說明吾人行任何事都必須遵循「義」的原則。羞惡之心重點在於人本身的自尊心，由於怕達不到外在的目標，害怕比不上人，「不恥不若人，何若人有？」[22]所以才產生羞惡之心。人路之義則說明了人生所應走的路，如果不走正路，那麼不僅自己容易遇到危險，也給別人帶來不便，這條路是人對外也是對內的道路：對外，迎向眾人、走入人群；對內，自我反省與自我反思。最後是天下之通義，表示「義」的普遍性，表示「義」是訴諸四海皆準，而不是特殊的、個別的。

談到孟子就不得不談「義利之辨」，然而筆者以為「經權」問題涵蓋了「義利之辨」，但「義利之辨」不見得能囊括「經權」問題，因此繼而討論經權問題：「反經合道說」與「權即是經說」。這兩種意見至今並無定論，前者認為經與權的關係是相對相反的，卻又因為合乎道而相反相成；後者則是針對反經合道說無法提出行權的依據，因此認為權亦是經的一種。兩說在古今中外的歷史與習俗上均有例可證，同時亦可結合當代倫理學，以助人尋找該如何抉擇的南鍼。

本節最後的議題為義利之辨，得知孟子並非一味貴義賤利，而是義利衝突時必須先義而後利，所以討論了「枉尺直尋而利」的意義：尺為小義、尋為大義，有此

[22] 《孟子．盡心上》。

doi:10.6342/NTU202600358

依據，則吾人行事便能權衡義利而行，以合於道、合於義理；以此段來看，孟子應不會認同俗諺「成大事不拘小節」而認同「成大節不拘小節」。與利相比，不論小義或是大義都不應該因為利而有所傷害或捨去。捨大義求利（不管大小利）固然是不對的，但捨小義換大利，以孟子來看，應該也不會認同。這麼說或可成為枉尺直尋之結論。簡而言之，「義」對於「利」有絕對優先性。只要遇到義利問題，則應只以「義」為標準，「非其道，則一簞食不可受於人」[23]。只要會傷害「義」的行為，都是不可取的。唯一可以考慮的是以大義換小義：「告則不得娶。男女居室，人之大倫也。如告則廢人之大倫以懟父母，是以不告也。」[24]只有在出現價值衝突時，才能考慮以大義換小義；如與利衝突，則以義為優先。

（四）建構孟子禮論

「禮」一節，討論四端之中唯一有兩種定義的禮：辭讓之心、恭敬之心，並從而確定此二定義為一體之兩面。

「禮」在周代是維持社會秩序的重要條件。孟子的禮學思想上承孔子，以禮為本、以禮存行，「禮」是行仁合義的具體方式。然而，孟子與孔子所處時代又差了二百餘年，孔子盡力維護周禮，到了孟子卻可見禮文已佚、貴族不明禮意的情況，因此他不得不致力保存禮意、修復禮文。

孟子探究了「禮」的根源，主張人有辭讓、恭敬之端，此為「禮之本」。「禮」之恭敬，本於祭祀鬼神；「禮」之辭讓，發於待人接物。有辭讓、恭敬之端，就有行仁的基礎。

「禮之成」，是以「義」權衡之後的結果，有「經禮」與「曲禮」。「經禮」是常禮，「曲禮」則是反映經權思想的變禮。然而「經禮」不一定恆久不變、「曲禮」也不見得是曇花一現，禮文的形式往往因應外在條件而改變，所以孟子與時人、門

[23] 《孟子・滕文公下》。
[24] 《孟子・萬章上》。

doi:10.6342/NTU202600358

人論禮時，往往能切中核心——「經禮」的禮意——，而不是恪守經禮的禮文。

本節最後討論「禮之用」：禮能使人達到內聖、外王的境界。內聖是修身工夫，禮能使人進退有據、內省改進；外王是齊家、治國、平天下，依禮而行，才能行不忍人之政，上可安邦、下可育民。

孟子的禮學思想對後世最重要的意義有二：一是不宥於行禮者之間的身份地位，而是從禮之義考量應行何種禮之儀，若不能行常禮，則依禮之義權衡輕重之後變通；本文依吉凶賓軍嘉五禮，列舉數例以證。二是不以小禮廢大禮，「嫂溺援之以手」、「不告而娶」兩個例子，肯綮道出「禮」的真意：以禮輔仁，不以禮害人。禮是孟子經權思想的體現，也是對於孔子禮學思想「時為大」的闡揚。

（五）良知良能新解

智一節，討論了孟子的智論，以及良知良能的問題。孟子對於「智」亦採取無言而言的論述，因為「智」是臨事判斷的依據，在「仁」發動之後，必須以「智」判斷何為當行之「義」，該行何種「禮」，故「智」重要性不言可喻。

在《孟子》書中提到的「智」，根植於人心之中，是吾人檢討與獲得經驗的能力，有三個層次：常人皆有之智，賢者之智，聖者之智。然而這三個層次並非涇渭分明、井水不犯河水，而是吾人可由常人之智成長至聖者之智。只要了解智有其侷限性，並且專心致志，便能從歷史中汲取經驗，進一步知是知非、判斷仁與不仁，進而知大賢，具有「行其所無」的開創能力，並引導成聖。

另一議題「良知良能」，本文先以文字學及訓詁學探討其字源與詞組結構，得知「良」在先秦語例難以釋為「本有」或「固具」之義，因此「良」應釋為「善」較合理。然而「良知良能」並不能等同於「性」，亦不能等同於「善知善能」，因為有良知而不一定行善的情形並不罕見，因此若有人昧著良心行事時，並不能說他尚有良知。而在其良心發現，有具體的行動改過遷善之後，吾人才能稱其「良知未泯」。所以，良知良能必須身體力行，透過行事彰顯，方為「良知良能」。

doi:10.6342/NTU202600358

「良知良能」，竊以為「知」應該代換為「智」。原因之一是詞性問題，原因之二是智為四端。因此本節先以訓詁法判斷此字詞性。「良智」的說法值得討論：如果只談「知」的話，那麼動物亦能「知」，如荀子曾言「禽獸有知而無義」[25]，禽獸亦能「知」。孟子重視人的特殊性：「智」，所以應該不會認為與動物同等的「知」是人所獨有的。若代換成「智」，那麼就可以說得通：「良智」是人如何抉擇道德價值判斷的根據。筆者以為只有這樣解釋才可以順利詮釋為何後天的「知」卻能判斷道德行為與價值，因為所使用的是天生就俱備的「智」，即「良智」，這種解釋才不會突兀。相對地，「良能」則明顯是只屬於人類的行為，動物沒有先天的條件，沒有社會規範，沒有道德價值選擇，因此不會出現「能」，也就是動物不會有「良能」。「能」是一種行動的可能性，而這個行動是具有道德價值的。配合「良能」的定義看起來，「良智」是只屬於人的智慧的傾向就更濃厚了。

簡言之，良智＝好的智慧判斷能力，良能＝行好事的能力。

三、孟子性論的成果

（一）楚簡〈性自命出〉與孟子思想

從孔子「夫子之言性與天道，不可得而聞也」，到兩百餘年後的孟子性善論，其間的演變情形，在郭店一系列戰國初期至中期的竹簡出土後，補上了部分空缺。〈性自命出〉一篇討論人性，與孟子思想有部分相同，卻也有不少差異：雖然與孟子均使用「性」、「氣」等哲學名詞，也肯定心志需要外物參與、人需要教育，但〈性自命出〉的人性論較接近告子的「性有善有惡」或「性可善可惡」論，且性是被動的，也接近「仁內義外」的理論；在文句上，則後出的荀子與它較似。

[25] 《荀子・王制》。

doi:10.6342/NTU202600358

（二）性命非同物

承接「性自命出」一節的討論，筆者釐清《孟子》中性、命並非同物。「性」為一物具有的成長潛能，「命」則屬於外在條件限制。如果沒有辨明「性」「命」的差異，那麼人可能會把「感官之命」當成「感官之性」，從而走上錯誤的道路。「感官之命」固然有「性」的「性質」，但卻不能當成「人性所向」，因為這等於只發展了小體，而無視更重要的人之大體。

（三）「天下之言性」章的意義

「天下之言性也」一章素來難解，雖然近年有一些期刊論文以此為題，但多為引用排列前人說法之作，且多探究單一字義、不考慮一整句的文法、不考慮一整段的文意，而且沒有一篇期刊論文將這一整段翻譯白話文、再梳理能否讀通。所以筆者使用訓詁學工夫，嚴格考究字義、文法、歷史背景，並翻譯成白話文，得出此段的主旨：孟子對於人性論的期許。

孟子強調「性論」的原因是，如果能夠了解人性、完成放諸四海皆準的人性論，智者就有辦法根據人性論，應用到政治上，治理國家、人民。同時，本章列舉孟子人性論可用於現世的兩個實例，證明性論是「聖人然後可以踐形」的萬世之法，有了紮實的性論根柢，才有可能承先啟後、發揚儒學。

（四）性有動能、自然而然，是支持向善說的關鍵

為討論「向善」與「本善」的重要議題，本章大量使用文字學與訓詁學的傳統功夫，孟子的「性」除了當動詞用時的「性向」外，其他詞性的性字，也都包含著動能的意思在。這意謂著孟子在使用性字時，是有意識地賦予這個文字動能，而不僅僅是靜態的描述；因此本章的努力，或可成為傅佩榮先生「向善」說的補充、註腳。

doi:10.6342/NTU202600358

之所以先談「心」再談「性」的原因，是因為必須先理解分析心所含的四端的特質，才能進一步討論孟子的性論是本善或向善。「心」是本，而「性」是用，然而這並不代表筆者把「心」「性」當成完全切斷的二事。本節筆者以火車為喻，火車從「車站（心）」「發車（四端）」，然後火車沿著軌道「行進（順性）」。

（五）「性」能使人成聖

「性」對於聖來說意義重大。人格修養六境中人能達到的最後一個階段是聖。但，不在四端中的「聖」是如何出現、並成為修行的成就之一呢？筆者以為這個解答只能交給「性」。性發展四端以後第一個階段是善，由此一路爬昇，成為「信」、「美」、「大」，最後是「聖」，這五步都是循序漸進的，完成一步、才能邁向下一步。因此「聖」只能是由性所發，是四端高度發展後的結果。如果不這麼理解的話，那麼聖就找不到妥切的根源了。

找到聖的根源以後，接著要討論的就是聖的價值。對孔子而言，聖的位階在仁之上，「**必也聖乎**」。對孟子來說，聖是實現「天道」的方式，「**聖人之於天道也**」[26]，二者都把聖放到道德價值的最高位，所以聖的重要性不言可喻。能理解「聖」，才有辦法「制禮作樂」、「為萬世法」——這就是聖人教化之功。如果沒有聖，也就沒有聖人，沒有聖人也就沒有禮樂，那麼社會秩序就無法維持了。

四、孟子心性論的檢討與應用

（一）心、性、天的作用及交互關係

本節首先討論學者如何認知「盡心、知性、知天」：視「心性天」為一體者，大多以工夫論看待，重視的是「達到目的」，如王陽明，當代的陳福濱先生、黃俊傑先生；視「心性天」為不同內涵者，則以認知對象看待，重視的是「如何達到目

[26] 《孟子．盡心下》。

doi:10.6342/NTU202600358

的」，如朱熹，當代的傅佩榮先生。末尾，以〈盡心上〉第一章的討論作結，以搭火車為喻，解釋了歷來兩種對於孟子該章的討論。工夫論與認知論有如人之二足，二足足尖的方向是一致的，如果一腳腳尖向前，一腳腳尖向後，那麼這個人連站立都吃力，更遑論走向目標了。因此工夫論與認知論是相互配合的。一腳向前、另一腳跟上，兩腳互相合作，二者絕不是不相容的矛盾，而是彼此進步的基礎。更清楚的說法，可借用王陽明的「知行合一」以釋：「某嘗說知是行的主意，行是知的工夫，知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在」[27]。知可以看成是認知論；行則是工夫論。當一個人在行工夫時，自然已經認知到自己在做什麼；當一個人認知到自己在做什麼時，即是在行工夫。兩者相為表裡，互生互成。最後的結論仍然是「人性向善」。兩種作法殊途同歸。

（二）向善論較合於孟子心性論

性論的終盤，筆者羅列了「性本善」與「性向善」兩者的說法，並且說明可能出現的詰問，兼而提及解決之道。筆者的結論是較偏向「人性向善」的，因為人性向善一方面合於孟子的理論、詞性，能較精準說明義理；本善論則較缺乏可塑性及靈活性。因此筆者認為人性向善更適合為孟子學理作注。

（三）活用孟子心性論於當代

本節從孟子心性論，發展出「善的三段判準」：以善心、善行、善果評判一事的善惡良窳，較之既有的善心、善果二段，更囊括行為過程，使評斷方式更精確。

本節從孟子心性論，提出「禮文重構」的方法，使之適用於日常所見道德難題。方法為：檢視禮文→尋繹禮意→自反而縮→重構禮文。也許經由孟子心性論重構之後的禮文不見得能令人皆大歡喜，畢竟道德難題就是魚與熊掌不可得兼；但它卻是最合理且最合禮處事方法，使吾心得以回到安宅。

[27] 《傳習錄上》。

doi:10.6342/NTU202600358

然後，本節以孟子心性論探究時下四大議題：「可教化減刑」、「女子祭祖權」、「教育第一線的性善性惡之爭」、「今日孝道困境」。四者皆是因為時空背景變遷而生的爭議，也確實影響國計民生。

「可教化減刑」是近二十年來法界援引西方法學思潮而逐漸紮根的減刑概念，然而因為「可教化」一詞名不正而言不順，所以引發不少爭議，如過於籠統、過度保護重刑犯等。本論文以「孟子是否認同可教化」、「惡人是否能教化」、「先教後誅」、「不教而誅的重罪」、「定罪的經權與義利」等五部分探討，得出「可教化」一詞若遭濫用，則會把「應然」當成「實然」，重演「上下交相賊」的鄉愿戲碼，而無法維持司法公正。

「女子祭祖權」的部分，探討民國以來提倡男女平權以後，女子卻至今無法擁有祭祀外家祖先、主祀自家祖先的權力。筆者先以「女性有權擔任祭祀公業派下員」的釋憲案為例，證明女子祭祖權確為時代所需；再以人類學田野調查專訪的方式，訪問了無兄弟的女性友人張氏，訪談內容反映出「傳統祭祖禮已不敷使用」的現象，然後闡明祭祖「慎終追遠」的意義，得出改革祭祖禮勢在必行的原因；同時也運用孟子的禮學思想、經權概念，提出不應以小禮廢大禮、不應以小孝阻大孝的理論依據，期能為爭取女子祭祖權貢獻棉薄之力。

「教育第一線的性善性惡之爭」，探討當今第一線教師面對教學亂象而對性善論失去信心的現象，先釐清「性善」非「人性本善」的謬誤，再說明為何性善說無法落實於今日教育現場的真正原因：「梏之反覆，則其夜氣不足以存」。

「今日孝道困境」，筆者列舉了五項常見的孝道問題：久病床前無孝子、天下有不是的父母、子女不是福氣材料、手心手背不一樣、多年媳婦熬成婆。問題通常來自分不清楚「孝」與「愚孝」而無法解決僵局，而「重構禮文」是使人能理性解決問題、有禮面對孝道困境的方法，希望為受孝道所苦的人子提供打破僵局的機會。

這四則，是筆者嘗試運用孟子心性論以解決當代問題，其結果也能呼應孟子對人性論的期許：「苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」探究人性，以為萬世法。

doi:10.6342/NTU202600358

第三節　未竟研究事宜

論文寫作至此，與筆者原先預設章節略有出入：雖用力於解讀原典，或有爬梳彙整之棉薄貢獻；雖嘗試結合其他科系的方法、將孟子心性論活用於解決當代社會問題，或能起拋磚引玉之效。然因健康因素、日力不足，僅完成孟子心論與性論之探討。回顧整本論文，尚嫌不足之處有：

方法論。中國哲學界數十年來，已有不少學者建構出各種研究方法，如杜保瑞先生以四項哲學基本問題——宇宙論、本體論、工夫論、境界論——組織而成的四方詮釋架構，能夠深入詮釋文本、亦能溝通中西。[28]又如李賢中先生從名、辭、說、辯的理路架構，解析先秦諸子的思維方法，可使研究者深入詞中之義、悟出弦外之音。[29]筆者因尚不熟悉這些方法，因此不敢貿然使用。若在小學基礎之上，能活用這些方法研究孟子心論，應能更有所獲、建立起更完整的架構。

心理學。近年心理學研究指出，少數人天生就有情感認知缺陷，因此缺乏同情心與同理心——這對於人性向善論是一大挑戰。然而這部分筆者僅接觸過科普書籍，尚未閱讀研究報告，是故未用於「向善論面臨的難題」之中：一是因為沒有受過心理學系的學術訓練、二是力有未逮，因此只能闕而不論。「反社會人格」對於人性向善論乃至孟子心性論而言，是「黑天鵝」，也是當代人性論研究者不得不面對的重要議題，所以，學習心理學基礎，也是筆者應該努力的方向。

孟子心性論於當代應用的銜接與整合。筆者雖提出「善的三段判準」與「禮文重構」，然而只能說是拋磚引玉：「善的三段判準」尚需參酌倫理學，以其在判斷何謂「善行」「善果」方面更臻完善。至於「禮文重構」方面：「可教化」議題，須與法學、精神醫學專家合作，以了解孟子心性論用於法律判例與實務鑑定上的功能與限制；「女子祭祖權」問題，則須與經學家、禮學家、宗教團體、行政機關協作，

[28] 杜保瑞：〈中國哲學史方法論——以四方架構為中心〉，Asian and African Studies XVI, 1 (2012), pp. 1–25。

[29] 李賢中：《論辯與推理：先秦思維方法的對比與轉化》（臺北：五南，2023 年 11 月初版）。

doi:10.6342/NTU202600358

才能將慎終追遠的孝心以粢盛香火達於天聽；要改善第一線的教育亂象，須與教育學者合作，要先使教育者了解孟子心性論仍能解釋現今教學現場的亂象、了解亂象的根源是「人事之不齊」而非其所誤解的「人性本惡」，才有可能求其放心；要解決今日孝道困境，則需與心理學、護理學、醫學、社會福利學，甚至教育推廣機構合作，以孟子心性論為理論根源，將正確的先秦儒家孝道觀念灌輸人子，才有可能逐漸擺脫「子女是父母的福氣材料」的千年桎梏。期能「若火之始然，泉之始達」[30]，發揮孟子心性論的濟世價值。

「路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索」[31]，尋找倫理學上的終極判準並不容易，本論文仍有許多未竟之處，尚祈方家先進指正是幸。

[30] 《孟子・公孫丑上》。
[31] 《楚辭・離騷》。

doi:10.6342/NTU202600358

參考書目

凡例

一、本體內容成於民國元年之前（≦1911 年）列為古籍，成於民國元年之後（≧1912）列為今籍；唯《清史稿》因其性質而列於古籍史部。

二、古籍之部包括古籍、古籍排印本、古籍注疏、古籍翻譯，依四部分類法排列。

三、出版社所在行政區域如有異動，依出版時之版權頁為主。

四、為免換算，統一以西元標記出版年份。

五、民國元年（1911 年）以前作者標註朝代；民國元年以後則否。

六、民國以後的專書、論文等，依作者姓氏筆劃排列。

七、本文使用教育相關的碩士論文，然用意為提供教育第一線工作者理解性善性惡之事例，而非孟子心性論相關論述，故列於「其他參考資料」，。

一、古籍與譯注

（一）經部

1. 漢・焦延壽撰：《焦氏易林》，《四部叢刊初編》冊 91-92，據上海商務印書館縮印北京圖書館藏元本烏程蔣氏藏影元鈔本影印，臺北市：臺灣商務，1965 臺一版。
2. 漢・董仲舒撰：《春秋繁露》，臺北：臺灣中華，中華書局聚珍倣宋版印，1975 年 2 月臺二版。
3. 漢・戴德撰，清・孔廣森撰，王豐先點校：《大戴禮記補注》，北京：中華書局，2013 年一版。
4. 漢・許慎撰，清・段玉裁注：《說文解字注》，臺北：天工書局，1992 年 11 月再版。
5. 唐・孔穎達編，清・阮元輯校：《周易注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊一，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

doi:10.6342/NTU202600358

6. －－－：《尚書注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 1，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

7. －－－：《毛詩注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 2，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

8. －－－：《禮記注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 5，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

9. －－－：《春秋左傳注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 6，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

10. 唐・賈公彥疏：《周禮注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 3，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

11. －－－：《儀禮注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 4，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

12. 唐・徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 7，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

13. 唐・楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 7，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

14. 唐・陸德明撰，黃坤堯、鄧仕梁校訂索引：《新校經典釋文》，臺北市：學海，1988 年 6 月初版。

15. 北宋・邢昺疏：《論語注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 8，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

16. －－－：《孝經正義》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 8，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

17. －－－：《爾雅注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 8，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

18. 北宋・孫奭疏：《孟子注疏》，《重刊宋本十三經註疏附校勘記》冊 8，景印嘉慶二十年（1815 年）南昌府學刊本。臺北：藝文印書館，2013 年。

19. 宋・朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996 年 11 月一版。

20. 清・焦循：《孟子正義》，臺北：世界書局，1998 年初版。

21. 清・戴震：《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1961 年初版。

22. －－－：《戴震全集》冊 1，北京：清華大學，1991 年一版。

doi:10.6342/NTU202600358

23. 清・阮元：《經籍纂詁》，臺北：泰順書局，1972 年。

24. 清・錢大昕：《潛研堂文集》，《四部叢刊》，臺北：臺灣商務，1978 年。

25. 王夢鷗註譯：《禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務，1977 年 2 月五版。

26. 屈萬里註譯：《尚書今註今譯》，臺北：臺灣商務，2009 年 11 月二版。

27. 謝冰瑩等編譯：《新譯四書讀本》，臺北：三民書局，2010 年修正六版。

（二）史部

1. 漢・司馬遷撰，南朝宋・裴駰集解，唐・司馬貞索引，唐・張守節正義，楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》。原上海：中華書局，1980 年排印本，臺北：鼎文書局，1986 年八版。

2. 漢・班固撰，唐・顏師古注，楊家駱主編：《漢書集注附前漢不列傳人名韻編綜合索引》。臺北：鼎文書局，1984 年。

3. 漢・劉向輯，漢・高誘注：《戰國策》，臺北：藝文印書館，1972 年。

4. 南朝・范曄撰，唐・李賢等注，楊家駱主編：《後漢書補注等四書》。臺北：鼎文書局，1984 年。

5. 晉・陳壽撰，南朝宋裴松之注，楊家駱主編：《新校本三國志附索引》。臺北：鼎文書局：2004 年。

6. 後晉・劉昫、張昭等編撰，楊家駱主編：《新校本舊唐書附索引》，臺北：鼎文書局，1985 年四版。

7. 宋・歐陽修編，楊家駱主編：《新校本新唐書附索引》，臺北：鼎文書局，1994 年。

8. 宋・歐陽修編，楊家駱主編：《新校本新五代史并附編二種》，臺北：鼎文書局，1981 年。

9. 宋・趙明誠撰：《金石錄》，《四部叢刊廣編》冊 252，景印上海涵芬樓借海鹽張氏涉園藏呂無黨手鈔本，臺北：臺灣商務，1981 年。

10. 元・脫脫編，楊家駱主編：《新校本宋史并附編三種一》，臺北：鼎文書局，1998 年。

11. 清・顧炎武撰：《天下郡國利病書》，《四部叢刊續編》冊 21，上海涵芬樓景印崑山圖書館藏稿本，臺北：臺灣商務，1976 年。

doi:10.6342/NTU202600358

12. 清・連橫撰：《臺灣通史》，臺中：臺灣省文獻委員會，1976 年一版。

13. 趙爾巽等撰：《清史稿》，北京：中華書局，1977 年一版。

（三）子部

1. 戰國・莊周撰，明・憨山大師註：《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐，1973 年 6 月初版。

2. 戰國・呂不韋編，漢・高誘注：《呂氏春秋》，臺灣：出版者不詳，1969 年再版。

3. 戰國・荀況撰，清・王先謙集解：《荀子集解》，北京：中華書局，1988 年 9 月一版。

4. 戰國・荀況撰，熊公哲譯：《荀子今註今譯》，臺北：臺灣商務，1984 年 3 月修訂版。

5. 戰國・韓非撰，陳奇猷校注：《韓非子集釋》，臺北：河洛，民 1974 臺景印再版。

6. 戰國・鬼谷子撰，梁・陶弘景注：《鬼谷子》，中華書局四部備要版，臺北市：中國子學名著集成編印基金會，1978 年初版。

7. 漢・孔鮒撰，宋・宋咸注：《孔叢子》，上海：中華書局，1936 年聚珍倣宋版。

8. 漢・揚雄撰，宋・司馬光集註：《纂圖互註揚子法言》，據明初覆刊南宋建陽坊肆六子本影印，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978 初版。

9. 漢・王符撰：《王子潛夫論》，《中國子學名著集成》冊 29，臺北市：中國子學名著集成編印基金會，1978 年初版。

10. 漢・王充撰：《論衡》，《中國子學名著集成》冊 88，景印明萬曆間新安程榮刊漢魏叢書本，中國子學名著集成編印基金會，1978 年。

11. 漢，徐幹撰：《中論》，《四部叢刊初編縮本》冊 76，據上海商務印書館縮印江安傅氏雙鑑樓藏明刊本影印，臺北：臺灣商務，1965 年臺一版。

12. 魏晉・佚名：《列子》，臺北：金楓，1988 初版。

13. 唐・虞世南輯：《北堂書鈔》，杭州市：浙江古籍出版社，2021 年 4 月一版。

14. 宋・宗杲撰：《大慧普覺禪師語錄》，《大正新修大藏經》冊 47，據大正原版影印，臺北市：新文豐，1973 年 1 月修訂一版。

15. 宋・陳淳撰：《北溪字義》，《諸子集成續編》冊 5，成都：四川人民，1998 年一版。

doi:10.6342/NTU202600358

16. 宋・朱熹編：《河南程氏遺書》，長沙：商務印書館，1939 年。

17. 宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：文津，1986 年 12 月一版。

18. 宋・王應麟撰，施孝峰主編：《三字經古本集成》，瀋陽市：遼海，2008 年一版。

19. 明・王陽明撰，黎明文化事業公司編譯部編：《王陽明傳習錄及大學問》，臺北：黎明文化，1989 年 5 月三版。

20. 清・顧炎武撰：《日知錄》，《國學基本叢書》冊 917-928，長沙：長沙商務，1939 年。

21. 清・吳敬梓撰，繆天華校訂：《儒林外史》，臺北：三民書局，1985 年 9 月五版。

22. 清・陳弘謀編：《五種遺規》，《四部備要》冊 379-380，中華書局聚珍仿宋版影印本、中華書局據通行本校刊，臺北：臺灣中華，1965 年臺一版。

23. 清・孫詒讓撰，孫啓治點校：《墨子閒詁》，《新編諸子集成》，北京：中華，2001 年一版。

（四）集部

1. 唐・王勃等撰：《初唐四傑集》，《四部備要》冊 478，臺北：臺灣中華，1965 年臺一版。

2. 唐・韓愈撰，校注者不詳：《韓昌黎文集校注》，臺北：河洛，1975 年 3 月臺景印初版。

3. 宋・蘇軾撰：《蘇東坡全集》，臺北：河洛，1975 年 9 月景印初版。

4. 清・袁枚撰：《小倉山房文集》冊 14，臺北：廣文，1972 年 5 月初版。

二、專書

（一）哲學通論

1. 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園編著：《中國哲學史》，北縣：國立空中大學，1995 年初版。

2. 林火旺：《基本倫理學》，臺北：三民書局，2009 年 8 月初版。

3. 徐復觀：《中國人性論史・先秦篇》，臺北：臺灣商務，1969 年。

doi:10.6342/NTU202600358

4. 張岱年：《中國哲學大綱》，臺北：藍燈文化，1992 年 4 月出版。

5. 陳福濱：《中國哲學史講義》，北縣：輔仁大學哲學系，2009 年 8 月出版。

6. 勞思光：《中國哲學史》，北縣：華世出版社，1975 年 6 月初版。

7. 馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務，1993 年增訂臺一版。

8. 葛榮晉：《中國哲學範疇導論》，臺北：萬卷樓，1993 年 4 月初版。

9. 羅光：《中國哲學思想史．先秦篇》，臺北：學生書局，1982 年增訂重版。

（二）專論

1. 牟宗三：《圓善論》，臺北：學生書局，1996 年 4 月出版。

2. 何益鑫：《竹簡《性自命出》章句講疏》，上海：上海三聯書店，2020 年 8 月一版。

3. 李天虹：《郭店竹簡《性自命出》研究》，武漢：湖北教育出版社，2003 年 1 月一版。

4. 李明輝：《孟子重探》，臺北：聯經，2001 年 6 月初版。

5. 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992 年 2 月初版。

6. 徐福全：《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》，臺北市：徐福全，2003 年 9 月。

7. 陳大齊：《孟子待解錄》，臺北：臺灣商務，1980 年 8 月初版。

8. 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：人民大學出版社，2008 年 5 月一版。

9. －－：《孟子解讀》，北京：人民大學出版社，2010 年 10 月一版。

10. －－：《郭店竹簡與思孟學派（修訂本）》，北京：人民大學出版社，2021 年 12 月一版。

11. 陳訓章：《孟子管窺》，臺北：黎明文化，1984 年 2 月初版。

12. 傅佩榮：《人性向善：傅佩榮談孟子》，臺北：遠見文化，2018 年 9 月二版。

13. －－－：《四大聖哲》，新北：立緒文化，2015 年 9 月初版。

14. －－－：《究竟真實：傅佩榮談老子》，臺北：遠見天下文化，2021 年二版。

15. －－－：《樂天知命：傅佩榮談易經》，臺北：遠見文化，2011 年 8 月一版。

doi:10.6342/NTU202600358

16. －－－：《儒家哲學新論》，新北：聯經，2010 年 12 月初版。

17. －－－：《人性向善論發微》，新北：立緒文化，2021 年初版。

18. －－－：《人能弘道：傅佩榮談論語》，臺北：天下遠見，2022 年 7 月二版。

19. －－－：《孟子：浩然正氣與成功人生》，臺北：天下文化，2014 年 12 月初版。

20. －－－：《傅佩榮解讀孟子》，北縣：立緒文化，2004 年 3 月初版。

21. －－－：《傅佩榮解讀論語》，北縣：立緒文化，2010 年修訂版。

22. 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991 年出版。

23. －－－：《孟學思想史論（卷二）》，臺北：中研院中國文哲所，2006 年 12 月初版。

24. －－－：《孟學思想史論（卷二增訂新版）》，臺北：中研院中國文哲所，2022 年 2 月增訂新版。

25. 楊澤波：《孟子性善論研究（初版）》，北京：中國社會科學，1995 年。

26. －－－：《孟子性善論研究（修訂版）》，北京：中國人民大學，2010 年 6 月一版。

27. －－－：《孟子性善論研究（再修訂版）》，上海：上海人民出版社，2016 年 12 月一版。

28. 駱建人：《孟子學說體系探賾》，臺北：文津出版社，1979 年 6 月出版。

29. 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：學生書局，1984 年 12 月初版。

（三）方法學及工具用書

1. 于省吾：《雙劍誃殷契駢枝三編》，北京：中華書局，2009 年。

2. 李孝定編述：《甲骨文字集釋》，臺北市：中央研究院歷史語言研究所，1991 年景印五版。

3. 李賢中：《論辯與推理：先秦思維方法的對比與轉化》，臺北：五南，2023 年 11 月初版。

4. 杜維運：《史學方法論》，臺北：三民書局，1995 年 9 月十三版。

5. 周鳳五：《朋齋學術文集【戰國竹書卷】》，臺北：臺大出版中心，2016 年 12 月初版。

doi:10.6342/NTU202600358

6. 周鳳五主編：《先秦文本及思想之形成、發展與轉化》，臺北：臺大出版中心，2013 年 12 月初版。

7. 姚蒙：《法國當代史學主流：從年鑑派到新史學》，香港：三聯書店，1988 年 11 月一版。

8. 唐蘭：《古文字學導論》，臺北：洪氏出版社，1978 年再版。

9. 徐良高：《求真抑或建構：走出實證主義歷史學與考古學》，北京：科學出版社，2023 年一版。

10. 章太炎：《國學概論》，上海：上海古籍出版社，1997 年。

11. 莊孔韶主編：《人類學概論》，北京：中國人民大學出版社，2006 年 7 月一版。

12. 許進雄：《新編進階甲骨文字典》，新北：字畝文化，2020 年初版。

13. －－－：《中國古代社會》，新北：臺灣商務，2016 年 3 月三版。

14. 郭沫若：《卜辭通纂》，臺北：大通，1976 年初版。

15. 郭沫若主編：《甲骨文合集》，上海：中華書局，1977-1983 出版。

16. 董同龢：《漢語音韻學》，臺北：文史哲，1996 年 10 月初版。

17. 董蓮池：《新金文編》卷 4，北京：作家，2011 年一版。

18. 譚全基：《古代漢語基礎》，臺北：華正書 局，1981 年 8 月初版。

（四）外文著作及譯著

〔日〕末永高康著，佐藤將之譯：《性善論的誕生》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2023 年 8 月初版。

〔日〕池田知久著，曹峰譯：《池田知久簡帛研究論集》，北京：中華書局，2006 年 2 月一版。

〔日〕佐佐木陽子：《老いと死をめぐる現代の習俗》，東京：勁草書房，2021 年 11 月一版。

〔日〕松澤哲郎著，呂佳蓉譯：《森林傳奇．黑猩猩》，臺北：書泉，2003 年 5 月初版。

〔法〕弗朗索瓦．于連（Jullien, F.）著，宋剛譯：《道德奠基：孟子與啟蒙哲人的對

doi:10.6342/NTU202600358

話》，北京：北京大學，2002 年 7 月。

〔美〕Edward E. Smith 等著，洪光遠譯：《普通心理學（下）》，臺北：湯姆生，2005 年初版。

〔美〕科塔克（Conrad Phillip Kottak）著，徐雨村譯：《文化人類學——文化多樣性的探索》，北縣：桂冠圖書，2005 年 10 月初版。

〔美〕高夫曼（Erving Goffman）著，徐江敏、李姚軍譯：《日常生活中的自我表演》，臺北：桂冠，1992 年初版。

〔美〕信廣來（Kwong-lai Shun）著，吳寧譯：《孟子與中國早期思想》，上海：東方出版中心，2023 年 4 月一版。

〔美〕蘇珊・佛沃（Susan Forward）與唐娜・費瑟（Donna Frazier）著、杜玉蓉譯：《情緒勒索》（臺北：智庫出版社，2004 年再版）。

〔英〕佛斯特（E. M. Forster）著，李文彬譯：《小說面面觀》，臺北市：志文，1990 年 5 月再版。

〔英〕葛瑞漢（Graham, A.C.）著，張海晏譯：《論道者——中國古代哲學論辯》，北京：中國社科，2003 年 8 月一版。

〔德〕羅哲海（Heiner Roetz）著，陳咏明、瞿德瑜譯：《軸心時期的儒家倫理》，鄭州：大象出版社，2009 年 2 月一版。

（五）其他參考資料

1. 吳羿編：《國文統測複習 28 週》，臺北：東大圖書，2014 年 5 月五版。

2. 吳虞：〈吃人與禮教〉，《新青年》第 6 卷第 6 號，1919 年 11 月 1 日。

3. 李宜錦：《積禮義而為君子：荀子化性起偽思想運用於國小品德教育的實施策略》，新北：輔仁大學中文系，2018 年。

4. 周慕姿：《情緒勒索：那些在伴侶、親子、職場間，最讓人窒息的相處》（臺北：寶瓶文化，2017 年初版）。

5. 林會承：《先秦時期中國居住建築》，臺北：六合，1984 年 4 月初版。

6. 徐天有：《家禮大成》，中壢：善化堂書局，1947 年。

7. 徐福全：《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》，臺北：徐福全，2003 年 9 月。

8. 馬以工：《中國人傳承的歲時》，臺北：十竹書屋，1992 年 8 月四版。

doi:10.6342/NTU202600358

9. 郭彩雲：《荀子教育思想與班級經營研究》，臺北：華梵大學東方人文思想研究所，2009 年。

10. 陳慧娟：《從《荀子》探討現代教育的新思維》，高雄：國立高雄師範大學經學所，2010 年。

11. 黃茜瑜：《荀子道德思想在兒童品格教育上的實踐》，臺北：華梵大學哲學系，2013 年。

12. 黃琡婷：《從校園霸凌看荀子的化性起偽》，新北：輔仁大學哲學系，2011 年。

13. 楊澤編：《魯迅小說集》，臺北：洪範書店，1994 年 10 月初版。

－－－：《魯迅散文集》，臺北：洪範書店，1995 年 10 月初版。

14. 葉光輝、楊國樞著：《中國人的孝道：心理學的分析》，臺北：臺灣大學，2008 年。

15. 談社英編：《中國婦女運動通史》，南京市：婦女共鳴，1936 年。

三、專書論文

1. 許詠晴：〈由人性向善論至天人合德——古典儒家人性論的起點與終點〉，《人性向善論發微》，臺北：立緒文化，2021 年初版，頁 216-243。

2. 葉國良：〈《論語》中的「曲禮」論述及其影響〉，《禮學研究的諸面向》（新竹：國立清華大學出版社，2010 年），頁 139-148。

3. 劉笑敢：〈出土簡帛對文獻考據方法的啟示（之一）〉，《先秦文本及思想之形成、發展與轉化》，臺北：臺大出版中心，2013 年，頁 143-167。

四、期刊論文

1. 丁原明：〈兩漢的孟學研究及其思想價值〉，《文史哲》，山東：山東大學，2000 年第二期，頁 84-90。

2. 何振泓：〈「反智全性」與「求故成性」——再論《孟子》「天下之言性也」章〉，《人文雜志》，陝西：人文雜志編輯部，2024 年第 4 期，頁 48-56。

3. 李明書：〈從「本善」與「向善」的角度思考孟子「性善」課題：以條件的促成推動做為重新思考的方向〉，《問學集》，臺北：淡江大學，第 18 期，2011 年，頁 31-41。

doi:10.6342/NTU202600358

4. 李瑞全：〈荀子哲學之價值規範根源問題：兼論孟荀之孔門承傳之取向〉，《中央大學人文學報》，桃園：中央大學，第 50 期，頁 23-48。

5. 杜保瑞：〈中國哲學史方法論——以四方架構為中心〉，Asian and African Studies XVI, 1 (2012), pp. 1-25。

6. 林朝雲：〈談死刑案件中之教化可能性〉，《玄奘大學法律學報》，新竹：玄奘大學法律學系，2021 年 12 月（第 36 期），頁 91-126。

7. 林臻嫻：〈再談教化可能性—兼評最高法院 105 年度台上字第 984 號判決再談教化可能性〉，《全國律師》，臺北：全國律師雜誌編輯部，2018 年 12 期，頁 41-57。

8. 孫英浩、單丹丹：〈孟子性善論與教化理論的融合對道德教育的啟示〉，《思想政治教育研究》，哈爾濱：哈爾濱理工大學，第 35 卷第 1 期，2019 年 2 月，頁 135-139。

9. 高巧琳：〈「即故言性」：《孟子》「天下之言性也」章的闡釋〉，《雲南大學學報（社會科學版）》，雲南：雲南大學學報社會科學版編輯部，第 21 卷，第 3 期，2021 年，頁 50-59。

10. 高瑞杰：〈本源與過程的展開——孟子性善論再探〉，《江蘇大學學報（社會科學版）》，第 19 卷第 5 期，2017 年 9 月，頁 60-66。

11. 張聰耀：〈教化可能性〉，《檢協會訊》（臺北：元照）112 期，2017 年 7 月。

12. 曹景年：〈生之謂性：孟子論性的邏輯起點——關於孟子人性論的再反思〉，《江南大學學報（人文社會科學版）》，江南大學：江南大學學報人文社會科學版編輯部，第 15 卷第 5 期，2016 年 9 月，頁 12-17。

13. 傅佩榮：〈存在與價值之關係問題〉，《國立臺灣大學哲學論評》（臺北：臺灣大學哲學系），第 15 期，1992 年 1 月，頁 134。

14. －－－：〈論孔孟天命之可知與不可知〉，《哲學與文化》，新北：輔仁大學，2025 年 1 月，第 52 卷第 1 期，頁 3-18。

15. 彭美玲：〈試由民俗異變及儒者之排拒重勘漢地佛教七七〉，《臺大中文學報》臺北：臺大中文系，第 64 期，2019 年 3 月，頁 1-54。

16. 曾振宇：〈「遇人便道性善」：孟子「性善說」獻疑〉，《文史哲》，山東：山東大學，2014 年第 3 期（總第 342 期），頁 104-110。

17. 簡良如：〈性善論的成立—《孟子・告子上》前六章人性論問題分析〉，《臺大文史哲學報》，臺北：臺灣大學，2009 年 11 月，頁 63-97。

doi:10.6342/NTU202600358

五、博士論文

1. 張明娜：《先秦齋戒禮之研究》，臺北：臺灣大學中國文學系，2010 年。
2. 張佑禎：《儒家推己思想：以當代孟子詮釋為核心》，臺北：國立政治大學哲學系，2020 年。

六、電子資源

1. 漢字古今音資料庫：https://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/ccr
2. 漢字古今字資料庫：https://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/ccdb
3. 全國法規資料庫：https://law.moj.gov.tw/Index.aspx
4. 司法院裁判書查詢系統：https://judgment.judicial.gov.tw/FJUD/default.aspx

附錄

采訪錄徵信資料				
縣市	姓名	族群	職業	備註
桃園縣	張明娜	閩南	大專教師	

doi:10.6342/NTU202600358