

## \* 專題演講 \*

# 孟子心性論的再反思\*

劉述先\*\*

## 一、引言

孟子在儒家思想上最大的貢獻，無疑在他提出了一整套心性論的看法。孟子的心性論似乎是一個已經討論得爛熟了的題目，了無新意可言。然而有關孟子思想的爭辯，一直到今日仍然層出不窮，似乎並沒有沉寂下去的跡象。故不揣譎陋，對於孟子心性論的淵源、涵義、論證、踐履、影響諸問題，作出再反思，提出一些個人的看法，希望能夠得到方家的指正。

## 二、孟子心性論的淵源

中國傳統向來孔孟並舉，這表示在中國人的心目中一貫認為，在孔孟的思想之間並無矛盾，只是孔子的表達比較圓透，孟子鋒鋸太露，不免有所偏向，故尊孔子為聖人，孟子為亞聖。現代却有西方學者對這種傳統的看法提出質疑，著有《孔子》一書引起學界震動的芬格雷（Herbert Fingarette）主張由行為主義的觀點看禮儀的意義，並認為由孟子開始才把重心轉移到心，而有了主觀主義的傾向。<sup>①</sup>芬格雷

---

\* 本文為劉教授於民國八十三年五月二十日在本處舉辦的「孟子學國際研討會」上發表的主題演講稿。

\*\* 香港中文大學哲學系講座教授，本處諮詢委員。

① Cf. Herbert Fingarette, *Confucius—The Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, 1972).

的見解雖然令人感到新鮮，但其說却不稱理，傅偉勳與我早就對之提出駁斥，<sup>②</sup>史華慈 (Benjamin Schwartz) 後來也拒絕接受這樣的觀點。<sup>③</sup>近來繼續思考這個問題，覺得可以由《論語》與《孟子》直接找到文獻上的根據，證明孔孟思想的連貫性。

孟子講不忍人之心，舉「孺子將入於井」為例 (《公孫丑上》)，是眾所周知的。但《孟子》裏面另有重要的一段，雖然較少為人徵引，然而對於我們當前的論旨來說，却有更大的相干性。他說：

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。其類有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。(《滕文公上》)

孟子用這樣一個例子來說明葬禮的起源與人的自然心理反應的關係，而肯定了禮與仁孝直接的關連性。孔子一向重視禮，他答覆樊遲對孝的追問時說：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」(《為政第二》) 但禮決不只是外在的儀規而已！《論語》之中記載了下列重要的對話：

林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」(《八佾第三》)

這就是說，禮的重要性不在外面的排場，而在內心的悲戚。這一個「戚」字實在大意思趣，這裡的含意是，心有所動而感到悲傷。孟子見齊宣王，王不忍見牛之穀觶，孟子斷定這正是王者行仁政背後的不忍之心，所需要的乃是盡量擴充這樣的仁心。宣王聽了孟子的話乃謂「夫子言之，於我心有戚戚焉。」(《梁惠王上》)，表

<sup>②</sup> Cf. Charles Wei-hsun Fu, "Fingarette and Munro on Early Confucianism: A Methodological Examination," and Shu-hsien Liu, "Sinological Torque: An Observation," in *Philosophy East and West*, Vol. 28, No.2 (April, 1978).

<sup>③</sup> Cf. Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

示心有所動則不至於麻木不仁，這說明了《論語》與《孟子》思想的內在關連性。

芬格雷強調孔子注重道德實踐，德目如仁義一類的字眼均不從心，與孟子之注重心的作用大異其趣。這是失之於膚淺的觀察。研究孔子的難處在於，《論語》中記載的都是當機的對答，不經過善巧的解釋，就不能掌握他的微意。譬如他並沒有明說他所謂的「一貫之道」究竟是什麼。他的大弟子曾子才說：「夫子之道，忠恕而已矣。」（〈里仁第四〉）這是其他弟子們都接受的有權威性的答覆。而忠恕兩個字眼均從心。朱註謂「盡己之謂忠，推己之謂恕」，後世學者大體同意這樣的解釋。這樣的思想與孔子所謂「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（〈雍也第六〉）是完全一貫的。忠恕很明顯是一體之兩面。而孔子說：「君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是」，可見仁是孔子的終極關懷，而盡己與推己恰正是行仁的兩個重要的方面。孔子稱贊顏淵，說：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（〈雍也第六〉）由此可見，認為孔子不講仁心，是缺乏根據的說法。其實孔子自述為學的過程，謂：「吾十有五而志於學，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，不逾矩。」（〈為政第二〉）立志就必須要靠心，孔子描寫自己心靈成長的過程，到七十歲才到達「從心所欲」的境界。孟子講：「學問之道無他，求其放心而已矣。」（〈告子上〉）又說：「我四十不動心」（〈公孫丑上〉），恰正是繼承孔子思想的苗裔。這樣，要在孔孟之間強行劃清界限是不可行的，傳統的說法是不容輕易加以推翻的。

但孟子心學雖然直承孔子，他的性論在文獻上却找不到繼承自孔子的根據。恰好相反，根據子貢的證詞，「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（〈公冶長第五〉）在《論語》之中天道偶然還有道及，但性的確是個極少討論到的題目。有之，似乎也沒有哲學上深刻的涵義。譬如他說：「性相近也，習相遠也。」（〈陽貨第十七〉）這裏所謂的性，似乎是宋儒所謂的氣質之性。另外與這相關的，他曾指出：「唯上智與下愚不移」（同上），這是經驗層面上的觀察，也與哲學方面殊少關連。一直要到孟子才大談性善論，很明顯，由這裏我們看到的是，孔孟之間的差異。但重要的是，差別並不一定意謂著互相矛盾。無可諱言，孔子是少談性，但孟子却是根據他的睿識，作出了進一步的發揮，而發展出一套性善論，在精神上並無背於孔子所信奉的基本原則。孔子明顯地相信人有內在的資源。他重視教育，有教無類，因材施教，正是要幫助弟子們把本有的潛能發揮出來，以塑造成為有道德有才能的君子，等待時機，積極用世，以達到淑世的目的。他首倡為己之學，所謂「君子求諸己，

小人求諸人」(《衛靈公第十五》)，教顏淵做「克己復禮」的工夫，乃明言「為仁由己，而由人乎哉？」(《顏淵第十二》)人有內在的資源，才有可能己立立人，己達達人。由這樣的立場，往前再推進一步，就會發展出性善的論旨，把隱涵在孔子思想之內的論旨充分發揮出來。陸象山對這樣情況的了解乃是：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。」(《語錄》)由儒家思想發展的脈絡來看，的確是有相當道理的。

總之，孟子是自覺地繼承孔子的睿識，發展出他的心性論。無疑，他的思想與表達都已不限於孔子所說，正是在這裏我們看到孟子對儒家思想的重大貢獻。在精神上，孟子的心性論並沒有什麼與孔子思想互相矛盾的地方。當然孔門後學未必一定要走孟子所開啓的那條道路，韓非所謂儒分為八，乃是指的當時歷史事實上的發展。

### 三、孟子性善論的涵義

孟子道性善，這不成問題，但他的性善論究竟是怎樣的性質？其涵義究竟如何？一直到今日，仍然是一個充滿了爭議的大問題。今年初出版的《東西哲學》就刊載了卜愛蓮 (Irene Bloom) 的長文專門討論這個問題，頗值得我們注意。<sup>④</sup>她是延續着葛瑞翰 (A. C. Graham) 與安樂哲 (Roger Ames) 的討論，作進一步的探索，而發表了她自己的見解。卜愛蓮把葛瑞翰對孟子有關性善的論辯，濃縮成爲下列三個步驟：

(一)孟子深信人有向善的可能性，人有四端正如他有四肢一樣。道德發展對人來說，是個很自然的過程。通過養氣，個人可以得到快樂與滿足 (well-being)。

(二)現實上人自可以爲善或爲惡。但他舉牛山爲例，牛山之濯濯並不表示其本性如此，由人之情、才乃可以說明人之性善。

(三)孟子分別大體、小體，心之官則思，思則得之，通過存養可以體現人之善性。

⑤

④ Cf. Irene Bloom, "Mencian Arguments on Human Nature (Jen-hsing)," *Philosophy East and West*, Vol. 44, No.1 (January, 1994), pp.19-53.

⑤ Ibid., pp.25-26.

但安樂哲在一篇獻給葛瑞翰的論文之中却提出了一些異議，安樂哲的論點也經卜愛蓮歸納成爲以下幾個要點：

(一)中文的「人性」二字不應譯爲英文的“human nature”，因爲英文有本質主義的涵義，把人性當作與生俱來的所與。但安樂哲以孟子論性，是個力動的、關係的「成就」概念，指謂一種創造性的活動。

(二)孟子的性有規範義，重點在善的行爲（受文化條件約制），以此來肯定人性。

(三)故此安樂哲乃認爲，人所共同的條件並不重要，重要的是在殊異的文化方面的成就。

(四)性並不預定目的，人人依據自己具體的情況作出創造，以及適合自己的存養，這才更符合孟子的本意。<sup>⑥</sup>

卜愛蓮雖欣賞由葛瑞翰到安樂哲對孟子的力動解釋，但她比較接近葛瑞翰的觀點，認爲安樂哲的看法不免推論太過。她的整篇文章牽涉雖廣，但中心論題其實只有一個，就是孟子是否肯認「共同人性」(common humanity) 的問題。她不能接受安樂哲那種極端的說法，重異而輕同。孟子一貫強調，人皆有不忍人之心，舉的例子也是說「口有同味」之類。由此可見，孟子的思想雖不能作本質主義的解釋，好像人性有一超越時空的「本質」那樣，但他的確肯認有共同人性，衆人與聖人在稟賦上並沒有截然的差別。

由這一場辯論，我們可以看到，西方學者不斷推陳出新，有他山之石可以攻玉的作用。但現代人雖可以看到前人看不到的角度，有時也會因爲過分照顧到現代人的視域，而對古人的說法造成某種折曲。淵源於古希臘的本質主義思想，到現代變成了不受歡迎的東西。中國傳統根本缺少本質主義的思想，不容許孟子作如是解釋是很正確的。然安樂哲的解釋的確不免偏向一邊，卜愛蓮的辯正是有其必要的。人在成就上的殊異與稟賦上的共同，在孟子都可以找到堅強的根據，不必非此即彼，造成一種「二元對立」的局面——這本身就是非傳統中國式的思想，也是我們必須避免的陷阱。

這使我想起，近年來中國學者傅佩榮曾作多次公開演講，倡言儒家的性善論其實不外乎宣揚「向善論」(ameliorism) 之旨。受過西方哲學洗禮的傅君的出發點想必也和安樂哲一樣，想要避開本質主義的干擾。然而向善論是實用主義者如杜威的

<sup>⑥</sup> Ibid., pp.27-28.

說法。杜威的確要打擊西方傳統本質主義的觀點，但他的說法難道與傳統中國思想沒有相當差距嗎？就孟子來說，他強調的是人禽之別，杜威則強調人的生物的根源。孟子講「盡心，知性，知天」，這些都是對杜威來說沒大意義的問題。不錯，兩方面不能說沒有許多契合的地方，否則就沒法子解釋為什麼中國人會稱杜威為美國的孔子；而且無可諱言，儒家思想的確包含了向善論的層面。但關鍵在如何解釋人向善的行為呢？杜威認為，淑世是人作為一個生物，面對問題情況，發揮智力，與環境互動產生的結果。孟子雖然也承認人與禽獸之別只是幾希，但他強調彼此間的差異性，分別大體小體，突出人的德性的重要性，而肯定良知良能，這也是杜威不會做的事件。換言之，杜威說向善，只是人面對環境必須作出的適應罷了！缺乏一個超越的層面。<sup>⑦</sup>孟子不但肯定人有內在的資源，而且相信天的真實性，只是通過心性在天人之間建立了一道橋樑而已，這顯然與杜威式的向善論，是完全不同的思路。

既說良知良能，就不能不說稟賦。而人不只有四肢，而且有心，心有四端，擴而充之可以保四海，不擴而充之無以保妻子。無疑孟子的中國傳統是強調力動義。這樣的心並不是官能心理學 (Faculty Psychology) 的對象。心的特性，孟子引孔子的說法：「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與。」(《告子上》) 由此觀點出發，所以孟子才會說：「學問之道無他，求其放心而已矣。」(同上) 從稟賦來說，衆人與聖人無別。但不能像安樂哲那樣說，共同的稟賦不重要，因為「性善」乃是「向善」的根據，其來源在超越的天。儒家當然強調聖賢的特殊成就，如同安樂哲所講的，但也強調，只要人人能發揮出性分所有的，則人人都可以為聖賢。這雖是不可能的理想，但正如卜愛蓮所指出的，孟子要人做道德行為，並不是叫他們違背自己的本性而為。人都有善的稟賦，這正是孟子堅持性善論的根本意旨所在。

我個人認為，通過創造性的闡釋，當代新儒家似乎比孟子本人更能把握到他的性善論的微意。孟子與告子的辯論給人的印象，好像他所主張的性善論與告子性無善無惡的說法是同一個層次的不同的抉擇，其實不然。孟子舉證雖不脫具體常識的例子，但基本上却是指向一超越的層面。如果單由經驗層面入手進行歸納的話，決得不到任何確定的結果。不只性善、性無善無惡的說法各自可以找到支持的論據，也可以找到相反的論據，而且性惡 (荀子)、性善惡混 (揚雄)、性三品 (韓愈) 各

<sup>⑦</sup> Cf. John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: Henry Holt & Co., 1922).

種各樣的說法都可以言之成理，持之有故，形成了一個「公說公有理，婆說婆有理」的局面。一直到現代，情況並沒有多大改變。我們在自然界中固然可以找到弱肉強食的例證，但也可以像克魯泡特金那樣找到互助合作的例證，終究莫衷一是，難有定論。

孟子既舉牛山濯濯為例，顯示他無意否認現實層面上之惡，故不會根據經驗歸納的結果來立論。不錯，正如葛瑞翰所說的，孟子主張，由人的情、才來看，皆有為善的傾向 (propensities)，故卜愛蓮認為，孟子的確肯定有共同的人性。然而這樣的說法在理論上並不具備壓倒性的說服力，我們也可以舉證口之於味有不同的嗜好，荀子甚至由反面舉證人有為惡的傾向，如果生之謂性，那麼他的說法也並非沒有相當堅強的根據。性善、性惡之論互相抵消，以後乃產生種種折衷的理論。其實孟子只是在經驗層面指點出一些常見的端倪，要我們由此加以擴充作進一步的追索，自然而然就能在我們的性分中找到深厚的根源。孟子說：「仁義禮智根於心」(〈盡心上〉) 這才是他最重要的斷定。但這是不能通過外在的歸納來證明的，只能通過內在的相應來體證。人之所以能向善，正是因為他在性分稟賦中有超越的根源。只有在這裏才可以說性善，現實上的人欲橫流、善惡混雜並不足以駁倒性善論的理據。由這一條線索看，儒家倫理的確與康德的實踐理性有相通處，蓋康德明白指出，道德倫理不是因果知識的範圍，乃是自由意志的領域；不同處在，康德順着西方重智的傳統立論，先建立純粹理性批判，排拒智的直覺，實踐理性乃不得不以意志自由為基設 (postulate)，儒家却以道德心 (本心) 為首出，是非之心與之應和，並沒有在知識、德性之間劃下一道鴻溝，思想是欠分曉，知性未得獨立開展，但直下肯定良知良能，情意也不乖離，在這一方面似較康德尤佔勝場。<sup>⑧</sup>可惜的是，這樣的思想在現代難覓解人，不免令人感到遺憾罷了！

但由現代走向後現代，相對主義流行，道德價值的領域呈現真空狀態，必須面臨價值重建的問題。「我為什麼要道德」(Why should I be moral?) 的問題在當前流行的道德學說之中根本得不到妥善的回答。其實心性論的問題是無法避免的。一隻老虎殺人，我們不會讓牠到法庭接受審判。一個人殺人，我們却要追問理由。事實上往往窮兇極惡之輩也會突然崩潰下來，善惡是非之心不期而然流露出來，所

<sup>⑧</sup> 參牟宗三：《心體與性體》(台北：正中書局 [三卷]，1968, 1968, 1969) 卷一，頁115—189；李明輝：《儒家與康德》(台北：聯經，1990)；《康德倫理學與孟子道德思考之重建》(台北：中研院文哲所，1994)，此書第八章有對傅佩榮向善論之回應。

謂觀過知仁，正因為人是人，有不同於禽獸的心性稟賦，才会有不同的反應，也可對之有不同的要求。在實踐上我們其實預設了許多價值，在理論上却未能加以安立，這就是我們在當前所面臨的困境。

#### 四、孟子有關性善的論辯

正如卜愛蓮所指出的，孟子好辯，因其在當時有深刻的危機感，情況頗不同於現在的知識份子關在書房裏做純理論的思辨。與他對話的如梁惠王、齊宣王是掌握實權的諸侯，他用的語言是一般人都能明白的語言。加以中國傳統一向絀於純理論性的論辯，未能像希臘人那樣發展出邏輯推理的法則，孟子關於性善的論辯會顯得粗糙不夠精密，當是意料中事。

試看孟子與告子的辯論，前後四折。前兩輪辯性猶杞柳，性猶湍水，都是訴之於類比，彼此取義不同，並沒有任何決定性。第三個論辯孟子破告子「生之謂性」之說，表面上跡近詭辯，值得我們重加檢驗以掌握其實義。

告子曰：生之謂性。孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與？曰：然。白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白與？曰：然。然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？（〈告子上〉）

從字面上來看，「白」是形容詞，「性」是實體詞，孟子的類比似不恰當，告子却被圈住，好像難以令人心服。現在讓我們進一步探索兩家立場的根本差別所在。告子「生之謂性」可能極為接近過去傳統的立場。在上古，「生」、「性」二字互訓，生下來就有的就是性的內容。告子所謂「食色性也」，正是這種觀點的具體說明。但孟子却提出新的看法，並不把生下來就有的當作性的內容，因為那樣根本就沒法子講人禽之別。他的用心在於，要找到人與禽獸不同的殊性，始可以稱之為人之性。由這個角度切入，就可以明白，孟子的論辯並不是那麼強詞奪理。白羽之白，白雪之白，白玉之白，是在強調白的共性，同樣犬之性（生），牛之性（生），人之性（生），是在強調生之共性。孟子顯然認為，只要導引出牛之性（生）與人之性（生）一樣，便已經歸謬成功。但從告子的觀點看，牛的生物生命與人的生物生命究竟有什麼根本的差別呢？「食色性也」之用於犬、牛，與用於人，在本質上並沒有什麼不同。



由此可見，孟子的思想實指向一性之新觀念，層次與告子所理解的完全不同。光由生物生命來看，決無法把握與犬、牛不同的特殊人性。故「生之謂性」的公式對他來說一點也沒有用，必對「性」的理解有了這樣根本的轉變，歸謬才能成立。這似乎是過去的解釋家所未曾充分認識的一種情況。

最後一個論辯討論「仁義內在」問題。孟子還是在跡上辯。其實真正的癥結在於，孟子認為仁義屬性，這是指的不同於禽獸的特殊人性，絕非外鑠。既把握到這樣的性，故孟子謂，不可以像告子那樣說性無善無不善，也不可以像其他人那樣說，性可以為善可以為不善。他自己的結論是：「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。」也就是說，若照着人的特殊情狀去做，自可以為善，而人在事實上為不善，不能賴在所稟賦的才上面。而孟子言情才，就明白地顯示，善不只存在於彼岸，實內在於我們的生命之中。有了這樣的心性稟賦，故求則得之，舍則失之。性善乃專就稟賦說，與人在現實上行為的善惡並不相干。

到了現代，或曰，孟子的思想或者可以自圓其說，但貶低禽獸的地位，豈不與時代潮流背道而馳麼？其實禽獸的行為，一本自然，人之為惡，千萬倍於禽獸，何貴於人類呢？我承認把意識提升到自覺層面的人類的確可以行更大的善，也可以為更大的惡。所以人應該有更大的責任感，自律自治，不可胡作非為，造成巨大的破壞性的結果。但說孟子貶低禽獸，其實是一種誤解。孟子的思想是愛有差等，理一分殊。後世王陽明最能體會他的微意，《傳習錄下》記錄了下面的對話，極有意趣。

問：大人與物同體，如何大學又說個厚薄？先生曰：惟是道理自有厚薄。比如身是一體，把手足捍頭目，豈是偏要薄手足，其道理合如此。禽獸與草木同是愛的，把草木去養禽獸，又忍得。人與禽獸同是愛的，宰禽獸以養親，與供祭祀，燕賓客，心又忍得。至親與路人同是愛的，如箪食豆羹，得則生，不得則死，不能兩全，寧救至親，不救路人，心又忍得，這是道理合該如此。及至吾身與至親，更不得分別彼此厚薄，蓋以仁民愛物皆從此出，此處可忍，更無所不忍矣。大學所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可踰越此，便謂之義。順這個條理，便謂之禮。知此條理，便謂之智。終始是這條理，便謂之信。

孟子想必會完全首肯陽明所發揮的這番道理，而這樣的話若加以創造性的解

釋，當不乏豐富的現代的涵義。

## 五、孟子心性論的踐履

孟子的性善論肯定了內在於吾人的生命中超越的稟賦，為吾人行善或向善的根據。但吾人是否真能發揮這樣的稟賦則存乎其人，不能不講做修養的工夫。由為己之學開始，己立立人，己達達人，由內聖以嚮往外王，這是儒家思想一貫的襟抱。孔子講「克己復禮」，已經十分注重修己的工夫。但孟子既指出心為樞紐點，做修養工夫就更有具體入手的途徑。孟子在這方面的貢獻是眾所周知的，有關不動心、知言、養氣的論述早就汗牛充棟，<sup>⑨</sup>無須我來饒舌。我在這裏只提出一個例證，就可以看到孟子對後世的巨大的啟發。孟子用牛山濯濯那樣生動活潑的例子來闡明心性論的效果，他告訴我們說：

雖存乎人者，豈無仁義之心哉。其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消。孔子曰：操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與？（〈告子上〉）

孟子在這裏講存養工夫，還是用比喻的方法，却不意他提出「存夜氣」的說法，到了後世竟變得有了某種典範的作用。我注意到，朱子受學於延平，這就是一個重要的項目。現存朱子所編《延平答問》就留下了這方面的痕跡。延平在丁丑六月二十六日有書致朱子（是年廿八歲），要他注意孟子的夜氣之說，勉勵他做涵養工夫。朱子果然往這方面努力，提出一些意見來求印證，次年戊寅十一月十三日收到延平的覆信說：

<sup>⑨</sup> 參黃俊傑：《〈孟子〉知言養氣章集釋新詮》，《孟子思想史論》（台北：東大，1991），頁335—413。

來諭以爲「人心之既放，如木之既伐，心雖既放，然夜氣所息，而平旦之氣生焉，則其好惡猶與人相近。木雖既伐，然雨露所滋，而萌蘖生焉，則猶有木之性也。」恐不用如此說。大凡人禮義之心何嘗無？惟持守之，即在爾。若於旦晝間不至梏亡，則夜氣存矣。夜氣存則平旦之氣未與物接之時，湛然虛明，氣象自可見。此孟子發此夜氣之說，於學者極有力。若欲涵養，須於此持守可爾，恐不須說心既放，木既伐，恐又似隔截爾，如何如何？

朱子合下是一分解型之心靈，故講得似隔截爾。延平則直言存養，敬自在其中，實涵即本體便是工夫之義。到持守既久，漸漸融釋，使之不見有制之于外，則後天之敬融攝於先天之敬，渾然是一。本心性體也即敬體之流行，此即爲灑落之化境。朱子對於延平的體會，似乎始終湊泊不上，後來終於順着伊川的思路，發展完成出他自己的獨特的型態。<sup>⑩</sup>

陽明則對孟子的存夜氣有相應的理解，並作出進一步的發揮。他說：

人一日間，古今世界都經過一番，只是人不見耳。夜氣清明時，無視無聽，無思無作，淡然平懷，就是羲皇世界。平旦時，神清氣朗，雍雍穆穆，就是堯舜世界。日中以前，禮儀交會，氣象秩然，就是三代世界。日中以後，神氣漸昏，往來雜擾，就是春秋戰國世界。漸漸昏夜，萬物寢息，景象寂寥，就是人消物盡世界。學者信得良知過，不爲氣所亂，便常做個羲皇以上人。  
（《傳習錄下》）

順着自然氣化的過程，則夜氣不可能不梏亡，但若做存夜氣的逆覺體證工夫，則不爲氣所亂，便常做個羲皇以上人。陽明把孟子的睿識，可謂發揮到了淋漓盡緻的地步。

孟子的踐履自不只限於內聖方面，也十分注重外王方面，蓋仁政的基礎即在王者之不忍人之心。然而他絕非蹈空立論，想法極爲踏實。他說：「無恆產而有恆心者，惟士爲能；若民，則無恆產，因無恆心。」（〈梁惠王上〉）這是很合乎現實的判斷。他幾次三番講到「五畝之宅，樹之以桑」（同上）一類極爲實際的問題。

<sup>⑩</sup> 參劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（台北：學生，增訂再版，1994），頁52—55。

但因本文重點在心性論，故不談這方面的問題。同時孟子傳統式的民本政治已不合於今日情況，必須有所轉折，此處自也未及深論，學者幸致意焉。

## 六、孟子心性論的影響

最後，我想對孟子心性論的影響作出一些觀察。孟子在生時已為顯學，但儒學的發展却有不同線索，荀子對孟子就極致不滿之情。在〈非十二子篇〉荀子強烈批評思孟學派之不當：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行；甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祇敬之，曰，此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶翬儒嚙嚙然不知其所非也。遂受而傳之，以為仲尼，子游為茲厚於後世；是則子思、孟軻之罪也。

這一段話素難索解，它證實了思孟之間的關係，然今本《中庸》可能是後出的文獻；它與《孟子》均不及於五行。《荀子》楊倞注曰：「五行，五常，仁義禮智信是也。」這種解釋很難令人滿意，若五行即五常，看不出這樣的說法有什麼特別古怪和神秘處，居然會引起荀子這麼大的反感。晚近馬王堆帛書出土資料逐漸整理出來，有孟子後學所著〈五行篇〉，多少透露了解決問題的曙光。<sup>①</sup>五行指仁義禮智聖，與今本《孟子》中的一些說法相符，可見楊倞注雖有小錯誤，却非完全無據。帛書資料提供最重要的一條線索是，把仁義禮一類的德目與氣相連，而有「仁氣」、「義氣」、「禮氣」一類的說法。但這類說法仍與陰陽家鄒衍的「怪迂之變（辯）」、「闕大不經」之語似乎並沒有什麼關連。荀子對思孟的批評仍然過當。大概從他的觀點看，孟子講什麼浩然之氣就是莫名其妙的東西，而孟子後學把氣的概念廣汎應用，或者與鄒衍的五行說多少有合流的趨勢，於是他大加撻伐，把帳一總算到思孟學派頭上。荀子是徹底的人文主義者，徹底切斷了與天的關連，他自己的思想走上了另一個偏向。荀子批評莊子「蔽於天而不知人」（〈解蔽篇〉），可謂恰中要害。但他本人却是「蔽於人而不知天」，由孔子的睿識脫略了開去，難怪宋儒建立道統，不把荀子包括

<sup>①</sup> 參龐朴：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980，初版；1988，二版）。

進去，良有以也。

孟子後學把仁義禮的德目與氣相連，證明中國傳統根本缺乏笛卡兒心物二元截然二分的那種想法，芬格雷譴責孟子標舉出心，有主觀主義的傾向，不免有將西方式的思想強加在中國傳統之上之嫌，未見其是。到了漢代，儒家思想與陰陽家的思想合流，內在化的趨勢日增，性論重在材質方面的討論，而孟子由超越稟賦講性善的睿識未能挺立出來。這解釋了安樂哲觀察到的事實，在漫長的時期之內，沒有人繼承孟子所開出的線索。一直要到宋代，理學勃興，這一條線索才得以恢復過來。宋儒建立道統，狄百瑞注意到，儒家的方式與禪宗的方式不同。<sup>⑫</sup>佛教傳燈，代有傳人，儒家的道，却可以像韓愈所說，軀死不得其傳。宋代理學回歸先秦，伊川撰明道行狀乃謂其兄「泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年，返求諸六經而後得之。……謂孟子沒而聖學不傳，以興起斯文為己任。」（《文集》卷七）宋明儒受到佛學的挑戰，普遍重視心性之學。不只通過實際的修養工夫制心，同時建立了哲學的理論與佛學對抗。對於孟子的性論，宋儒採取了批判的繼承的態度。張載劃分德性之知與見聞之知，又劃分天地之性與氣質之性。二程接受了這樣的看法，後來演變成爲宋明主流的思想。朱子有這樣的總結：

論性不論氣不備，論氣不論性不明。蓋本然之性只是至善。然不以氣質而論之，則莫知其有昏明開塞剛柔強弱，故有所不備。徒論氣質之性，而不自本原言之，則雖知有昏明開塞剛柔強弱之不同，而不知至善之源未嘗有異，故其論有所不明。須是合性與氣觀之然後盡。蓋性即氣，氣即性也。若孟子專於性善，則有些是論性不論氣。韓愈三品之說，則是論氣不論性。（《朱子語類》卷五九，此條程端蒙錄）

宋明儒清楚地指出，講性善是指超越普同的稟賦而言，氣稟則有差別，人各有不同的面相。貫串宋明儒學都保住了對於《中庸》所謂「天命之謂性」的超越的理解。一直到清初陳確、戴震才又失落了這一條線索而轉向另一個不同的典範。<sup>⑬</sup>乾

<sup>⑫</sup> Cf. Wm. Theodore de Bary, "Human Renewal and the Repossession of the Way," in *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983).

<sup>⑬</sup> 參劉述先：《黃宗羲心學的定位》（台北：允晨，1986），頁162—179。

嘉以降，考據之學大行，哲學的心性論不再是清儒的中心關注所在。

到了現代，當代新儒家又恢復了這一門學問。但有趣的是，開山人物熊十力到了晚年却貶斥孟子，反對其提倡孝治，並以孟子以後的儒為奴儒。<sup>⑭</sup>這是過當的意見。以後他的弟子唐君毅、牟宗三、徐復觀等當代新儒家的代表人物都不接受這樣的見解，而對孟子的心性論有新穎而深入的闡釋。其實孟子思想在當代的影響決不限於新儒家。在台灣，傅斯年接掌台大，提倡氣節，選《孟子》作為大一國文的教材。連殷海光那樣的自由主義分子到後來也非常肯定孟子。<sup>⑮</sup>大陸在文革以後，也不乏學者提倡氣節，回歸孟子的傳統。<sup>⑯</sup>

## 七、結語

記得兒時父親早就同我講孟母三遷，以及人丟了鷄會出去把牠找回來，丟了心却無動於中那樣的故事，聽得似懂非懂，然而不知不覺已在腦海中留下了一個孟子的印象。五一年在台大讀大一國文，由毛子水先生教我們讀《孟子》。毛先生取「疑以傳疑、信以傳信」的方法論，從不強作解人。他講知言養氣，有時笑着說，他也不真明白孟子究竟講些什麼。有一次到東坡山莊去拜謁父執牟宗三先生，他聽說我在讀《孟子》，就劈頭問我，孟子思想的綱領是什麼？我當然無以應，他說不外「仁義內在，性由心顯」八個大字。台大的學風自由慣了，我無端挨訓，心中頗為不憤，好久一段時間沒有再去找牟先生。但日久却體會到，這八個字的綱領的確是無可違逆的。後來我專攻宋明理學，時時要回到《論語》、《孟子》的本源，浸淫日久，不知不覺形成了一些個人的看法。這次得到機會發表出來，可以看到我自不免有一些高達美（Gadamer）所謂的「成見」，但我也樂於把自己開放給不同的見解，追求更進一步的「視域的交融」。由於孟子是一位有原創性的思想家，故要了解他的思想，必須先「入乎其內」，而後「出乎其外」。也就是說，宜以哲學理解為主，實證研究為輔，才能對於孟子思想有相應的了解，並作進一步的發揮。願與諸君共勉之。

⑭ 參熊十力：《原儒》（香港：龍門，1970），頁37—39。又參劉述先編：《熊十力與劉靜窗論學書簡》（台北：時報出版公司，1984），頁75—80。

⑮ 參殷海光：《中國文化的展望》（台北：桂冠圖書公司，1990）。

⑯ 參陳俊民：〈理學家「天人合一」的理想人格論〉，《張載哲學思想及關學學派》（北京：人民出版社，1986），頁166—178。