

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

七 編

林 慶 彰 主編

第 16 冊

孟子「性善說」研究

陳 立 驤 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

孟子「性善說」研究／陳立驤 著 — 初版 — 台北縣永和市：
花木蘭文化出版社，2010〔民99〕

目 2+148 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 七編：第16冊）

ISBN：978-986-254-175-3（精裝）

1. 孟子 2. 性善論 3. 研究考訂

121.267

99002281

ISBN - 978-986-254-175-3



中國學術思想研究輯刊
七 編 第十六冊

ISBN：978-986-254-175-3

孟子「性善說」研究

作 者 陳立驤

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010 年 3 月

定 價 七編 24 冊（精裝）新台幣 40,000 元

版權所有・請勿翻印

孟子「性善說」研究

陳立驤 著

作者簡介

陳立驤，公元 1964（民國 53）年 10 月，出生於觀音霞光、大屯春色與淡江夕照三者交織的「台灣八景」之一的淡水小鎮。因家中世代務農，故自幼即隨著阿公、阿嬤與雙親等，在三芝與石門老家從事農稼之事。十歲時母親因操勞過度而辭世，三兄弟幸承辛勤而偉大的父親陳旺老先生撫育成人。之後陸續取得國立中央大學地球物理系學士（1983～1987 年）、中國文學研究所碩士（1987～1990 年），以及國立成功大學中國文學研究所博士（1998～2003 年）等學位。現任高苑科技大學通識教育中心專任副教授，以及國立高雄應用科技大學通識教育中心兼任副教授，並擔任南台灣大學校院通識教育策略聯盟理事兼高雄地區召集人、中華民國華夏語文學會常務理事，以及高雄市高雄文化研究學會理事等榮譽銜。此外，還經常在海峽兩岸的各學府、機關與團體——如南京大學、南京航空航天大學、河南大學、湘潭大學、遼寧師範大學、台灣師範大學、元智大學、高雄應用科技大學、澎湖科技大學、南台科技大學、嘉南藥理科技大學、浙江工貿職業技術學院、重慶信息技術職業學院、文藻外語學院、中州技術學院、台南奇美醫院、台北榮總與花蓮慈濟等，進行講學與演講等活動，也曾於佛光山叢林學院講授「中國哲學概論」與「西洋哲學概論」等科目。陳先生的學術專長為中國哲學、通識教育與戰後台灣小說等。他一生學思的根本問題意識為：「如何建立中國哲學詮釋的主體性？」及「如何建立一套本土的通識教育品牌？」著有《孟子性善說研究》（碩士論文）、《劉戡山哲學思想研究》（博士論文）、《宋明儒學新論》（近 40 萬字），以及儒、道、釋、通識教育、台灣文學、文字學與書評等學術論文近 60 篇。

提 要

本文以「孟子『性善說』研究」為題，全文共分四章完成。

第一章「緒論」。此章分五節寫成：第一節「研究的動機」。旨在說明本文的研究動機，乃因「性善說」的重要性而起；第二節「研究的資料」。旨在說明本文所參考的資料之類別及其運用原則；第三節「研究的方式」。旨在說明本文所採用的兩種研究方式：一為「思想體系的研究方式」；二為「以『立』為主的研究方式」；第四節「研究的範圍」。旨在指出本文的研究範圍，係以孟子義理的「本體論」為主，「工夫論」為輔；第五節「研究的次第」。旨在對本文研究的前後步驟，作一概略的說明。

第二章「『性善說』釋義」。此章旨在探討孟子「性善說」的正面義理，全章共分三節寫成：第一節「『性』的意義」。此節又可分為三小節來論述：一為「『性善說』的『性』之內容的限定」。旨在說明孟子並不以「命」為性，而是以「本心」，為性的；二為「論『本心』為一真實呈現」。旨在說明作為「性」的「本心」，並不是人從大腦中憑空想像出來的概念，而確實是一真實呈現，是可隨時呈現於人的生命活動中的；三為「論『本心』」。旨在說明「本心」不僅是「道德的主體」，同時還可進一步引申說是「道德的本體」，而且此引申乃是孟子義理所允許的；第二節「『善』的意義」。旨在說明「善」是人天賦的為善能力，即是孟子所說的「良能」，亦即是「本心」與「性」；第三節「『性善說』的真義」。旨在說明「性善」乃是一分析命題，而若以中國傳統的說法而言，則「性善說」即是「人性本善說」。

第三章「『惡』的來源及去『惡』的工夫問題」。此章旨在處理「惡」的問題，全章共分二節寫成：第一節「論『惡』的來源」。旨在回應「人性本善，惡自何來」這問題。此節又分成三小節：一為「『主體性』、『道德性』與兩種『自由』觀念的意義區分」。此為論述「惡」的來

源之前的一項重要預備工作；二為「『惡』的意義」。旨在說明「惡」的根本意義為：人之主體性「順軀殼起念」或「一念之陷溺」；而其完整意義為：人之主體性順軀殼起念以及由此所衍生所表現的一切；三則為「『惡』的來源」。旨在說明「惡」的根本起因乃是人之主體性的「不思」；而其助緣則是人生命中「慣性」的作用。此兩者相因相成，遂造成了人的墮落為惡，甚至與禽獸無異；第二節「論去『惡』的工夫」。此節又分成二小節：一為「『工夫』的意義與類別」。旨在對「工夫」的意義及其類別作一說明；二為去「惡」的主要工夫——『思』。旨在說明「思」為去惡的最本質與最核心的工夫，且其意義實近於牟宗三先生所說的「內在的逆覺體證」。

第四章「結論」。此章旨在總結全文，並歸納了八個主要的研究結果。



目

次

第一章 緒 論	1
第一節 研究的動機	1
第二節 研究的資料	2
一、資料的類別	2
二、資料的運用原則	3
第三節 研究的方式	3
一、思想體系的研究方式	4
二、以「立」爲主的研究方式	4
第四節 研究的範圍	4
第五節 研究的次第	5
第二章 「性善說」釋義	7
第一節 「性」的意義	7
一、「性善說」的「性」之內容的限定	7
二、論「本心」爲一真實呈現	19
三、論「本心」	24
第二節 「善」的意義	45
第三節 「性善說」的真義	53
第三章 「惡」的來源及去「惡」的工夫問題	57
第一節 論「惡」的來源	57
一、「主體性」、「道德性」與兩種「自由」 觀念的意義區分	58
二、「惡」的意義	64
三、「惡」的來源	68
第二節 論去「惡」的工夫	75
一、「工夫」的意義與類別	77
二、去「惡」的主要工夫——「思」	79
第四章 結 論	87
參考資料	91
附錄一：《論語》的「仁」及其與「和諧」之關係 析論	99
附錄二：試論「禮」的各種意義——以《論語》 的「禮」爲「主」的探討	115
附錄三：論儒、道、釋「經典」中的「人文關懷」	129

第一章 緒 論

在正式論述孟子的「性善說」之前，我們擬先分成五個小節，來對本文的研究作一番說明，並以之作爲理解本文的基礎與依據，以下即分別論述之。

第一節 研究的動機

孟子，姓孟，名軻，後世尊爲「亞聖」，乃是繼孔子之後，中國最偉大的儒者，同時也是歷史上建構較完整之儒學體系的第一人。勞思光先生說：

就儒學之方向講，孔子思想對儒學有定向之作用；就理論體系講，

則孟子方是建立較完整之儒學體系之哲人。〔註1〕

因此，若說孔子代表中國儒學的創始階段，則孟子就是代表儒學理論之初步完成。〔註2〕所以，欲明瞭儒家思想，則必須先明瞭孟子的學說，而儒家思想又是中國文化的主流，因此，欲把握中國文化的精神，就必須對孟子的學說有相應而透徹的了解才行。而孟子的學說又以「性善說」爲其基源理論，舉凡孟子學說中的工夫論、政治論與文化論等，皆必須立基於此「性善說」之上才可說、才可成立，故無性善之說，則儒家思想內無所歸。因此，孟子的「性善說」可說是開啓儒家思想與中國文化大門的一把關鍵鑰匙。勞思光先生又說：

故就中國之「重德」文化精神言，「性善論」乃此精神之最高基據。

〔註1〕 參見勞思光：《中國哲學史（一）》（台北：三民書局，民國75年12月增訂再版），頁159。

〔註2〕 同註1。

倘就哲學問題言，「性善論」亦為最早點破道德主體（即道德心或良心）之理論。〔註3〕

「性善說」既然對儒學、中國文化及哲學三方面都有如此的重要性，因此遂引發了本文對「性善說」的研究動機。

第二節 研究的資料〔註4〕

本節又可分為兩部分：「資料的類別」與「資料的運用原則」。以下即分別說明之。

一、資料的類別

本文所處理的資料，可分為兩類型：一是「直接資料」；二是「間接資料」。

所謂「直接資料」，即是指《孟子》原典，亦即是《孟子》七篇。此七篇之所說，代表著孟子義理的原貌；而「間接資料」，則包含甚廣，大致上可分為以下五種：

（一）關於《孟子》一書的注疏：本文所採用的古代註疏，主要有漢朝趙岐註、宋朝朱子註（朱註見於《四書集註》本）及清朝焦循的《孟子正義》；而所參酌的近人註疏（含疏解、大義），主要有楊伯峻的《孟子譯注》、錢穆的《四書釋義》、程兆熊的《四書大義》、王邦雄等人的《孟子義理疏解》及牟宗三的《圓善論》第一章等。

（二）與本文有關之歷代儒者（不含當代）的著作：如張載的《正蒙》、胡五峰的《知言》、陸九淵的《象山全集》及王陽明的《傳習錄》與《大學問》等。

（三）與本文有關之當代中國學者的學術著作：如熊十力的《明心篇》、梁漱溟的《東西文化及其哲學》、陳大齊的《孟子待解錄》、錢穆的《中國學術思想史論叢》、唐君毅的《中國哲學原論》、牟宗三的《心體與性體》、徐復觀的《中國人性論史》、勞思光的《中國哲學史》、蔡仁厚的《孔孟荀哲學》及曾昭旭的《王船山哲學》等書。

（四）與本文有關之當代中國學者的學術論文：如蔡仁厚的《心的性質

〔註3〕 同註1。

〔註4〕 本節之所說，係參考顏崑陽：《莊子藝術精神析論》（台北：華正書局，民國74年7月初版）第一章第三節的說法，並經筆者之修潤而成。

及其實現》、岑溢成的《孟子告子篇之「情」與「才」論釋》、許宗興的《孟子義理思想研究》、傅佩榮的《人性向善論——對古典儒家的一種理解》、李明輝的《孟子的四端之心與康德的道德感情》與楊祖漢的《「無限心」的概念之形成》等文。

（五）其他資料：這些資料不一定與本文的義理相關，也不一定為本文所引用，但卻可作為本文寫作時的參考資料，如本文在論述「惡的來源」時即必須參酌有關心理學方面的著作，如此論說才能較為完備。這些資料無法歸入前四類中的任何一類，且又包含頗雜，故另立「其他資料」一類以概括之。又，這些資料包含了翻譯的各種書籍及國人所撰的各類著作等，其中較重要的有：服部宇之吉的《儒教與現代思潮》（中譯）、黃慶明所譯法蘭克納（William K. Frankena）的《倫理學》、蔡坤鴻所譯謨耳（G. E. Moore）的《倫理學原理》、錢志純所譯笛卡兒（Rene' Descartes）的《我思故我在》、鄭泰安所譯約瑟夫·羅斯奈（Joseph Rosner）的《精神分析入門》、李天命的《存在主義概論》與謝扶雅的《倫理學新論》等著作。

以上即是本文所處理之「間接資料」的五大類別。

二、資料的運用原則

以上所述為本文所處理及所使用之資料的類別；至於本文在資料的運用上，則大致抱持著下列兩個原則：

（一）以直接資料（即《孟子》原典）為主，而以間接資料為輔。凡本文之所說，儘可能都在原典中找到支持的理據，或直接由原典資料來推求我們的論證；即使在原典中找不到明確的理據或解釋，而不得不引用間接資料來作確定的解釋時，亦必須相應於原典的義理脈絡或為原典的義理脈絡所含。

（二）本文在引用間接資料時，希望能儘量避免對他人成說的直接襲用，而是願藉著他人之所說，來作為本文主張的正面佐證、補充或批駁。

以上即是本文運用資料的兩大原則。

第三節 研究的方式

本文的研究方式，可分為兩方面來說：一是思想體系的研究方式；二是以「立」為主的研究方式。以下即分別加以說明。

一、思想體系的研究方式

一般而言，我們研究一家思想時，常採用兩種方式：一是「思想史」的研究方式；二是「思想體系」的研究方式。

所謂「思想史」的研究方式，就是不把一家思想孤立或隔絕地看，不把一家思想當成是一個獨立的存在；而是把它放在思想或文化發展變遷的源流中來看，把它當成是一個時代或外緣環境的產物。這種方式著重在探討一家思想所產生的原因、背景，它與過去及當時其它思想或文化的關聯，甚至於它對後世所產生的影響等；而所謂「思想體系」的研究方式，則是專對一家思想的內部理論作一系統性的探討，以期建構出其理論體系。這樣的研究方式乃是把一家思想孤立或隔絕地看，把一家思想當成是一個獨立的存在，而完全不管它與外在環境的種種關係，也不管它對將來的影響為何，所以這樣的研究方式，可說是「本質」意義的研究方式。

而本文所採取的即是「思想體系」的研究方式。

二、以「立」爲主的研究方式

除了上述的「思想體系」的研究方式外，本文尚採用另一種研究方式，那就是：以「立」爲主的研究方式。

所謂以「立」爲主的研究方式，就是在探討一家思想時，我們只著重在正面地建構其理論體系，而不去或儘量避免去批駁這家思想的謬誤、不足與論證不當之處；而且，當我們在爲這家思想尋求他人的見解以爲佐證時，也只是重在以他人的見解爲其正面的佐證或理據，而不重在批駁或攻擊他人見解的謬誤，以凸顯這家思想的特色與我們研究成果的正確性。若是重在批駁與攻擊這家思想本身或他人的見解，則便不是以「立」爲主，而是以「破」爲主的研究方式了。

由於本文是採用以「立」爲主的研究方式，所以當我們在探討孟子的「性善說」，以及在徵引他人的說法時，便鮮少有批駁或攻擊「性善說」與他人的見解之處了。

第四節 研究的範圍

本文的研究範圍，以孟子的「本體論」爲主，而輔以小部分的「工夫論」。

我們都知道：儒學或孟子之學，在理論上可以分成「內聖」之學與「外

王」之學兩大部分；〔註5〕而「內聖」之學的實質便是「心性論」，「心性論」又可再分成「本體論」與「工夫論」（「工夫論」又可稱為「修養論」或「實踐論」）兩部分。「本體論」偏重在對成德的根據，提出靜態的理論說明，並論及了「惡」的性相；而「工夫論」則偏重在對成德的過程中之動態踐履的指點安排，著重於人如何作工夫以除惡，以顯心性之善而成德。雖然在理論上可以分解成「本體論」與「工夫論」兩部分，但就實際的德性修養或道德踐履而言，則理論不離實踐，實踐不外理論；理論原由實踐中得，而實踐也正所以印證理論，兩者本是不二無別，這是在此所必須注意的。

由於本文的研究範圍以「本體論」為主，而僅輔以小部分的「工夫論」，故本文主要在於論述孟子「性善說」的正面義理及「惡」的來源；而對於去「惡」的工夫問題，則僅作簡要的說明；至於孟子義理中的其他部分，如「政治論」、「文化論」等，則皆不予論述。

第五節 研究的次第

本文的研究次第，分為兩大部分：第一部分專論孟子「性善說」的正面義理；第二部分專論「惡」的問題。至於第二部分則延續與扣緊第一部分而來，兩者的理路前後相連。

第一部分為「性善說釋義」。它又可分成三小部分：一為「性」的意義；二為「善」的意義；三為「性善說」的真義。而在論述「性」的意義時，我們的步驟是：先對「性善說」的「性」作一內容的限定，即先探討孟子是從人生命中的何處來說「性」？又人生命中的何處孟子不以之為「性」？於是我們得到了「本心即性」與「性不是命」的結論；知道了「本心即性」之後，於是我們再論述「本心」為一真實呈現，因為「本心」若不是一真實呈現，則孟子的「性善說」將無法成立而形同戲論；而在明瞭了「本心」為一真實

〔註5〕「內聖」與「外王」兩詞，係出自《莊子·天下篇》：「是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。」雖然此兩詞出自《莊子·天下篇》，但它們卻可以用來詮表儒學或孟子義理，而且當以此二詞來詮表儒學或孟子義理時，它們所代表的內涵即已儒家化了。「內聖」是關於心性修養與道德實踐之學；而「外王」，則是關於「成人成物」之外境的潤化之學。雖然儒學或孟子之學在理論上可分成此兩大部分，但並非說它們之間毫無相干，反而在人的實踐過程中，此二者是一起完成的，而不可以先後言；只是就理論上來說，則「內聖」在先，而「外王」在後罷了。

呈現之後，最後我們再專就「本心」而探討它的性質，原來「本心」不僅是道德的主體，同時也是道德的本體。而「本心」之義既明，則「性」之義明矣。

「性」之義既已明瞭了，於是我們再討論「善」的意義。原來「善」就是人天賦的爲善能力，就是「良能」，就是牟宗三先生所說的「絕對善」，也就是「性」本身，因此，「性」與「善」根本是一。

「性」與「善」之義既明，則「性善」之義即明。原來「性善」爲一分析命題，而「性善說」即是「人性本善說」。

第一部分的「性善說」意義既然已經明瞭了，於是我們要問：「惡」從何處來？又怎麼去「惡」？因此便進入第二部分的探討——專論「惡」的問題。

第二部分爲「『惡』的來源及去『惡』的工夫問題」，這一部分又可分成一大部分——「『惡』的來源」與一小部分——「論去『惡』的工夫」。本來去「惡」的工夫繁多，討論它應專列一章，但由於本文以「本體論」爲主，故僅將它列於「惡的來源」後面以爲驥尾而合爲一部分（一章）。

在探討「『惡』的來源」這問題時，我們又分成前後連貫的三步驟，來加以論述：第一先論述「主體性」、「道德性」與兩種「自由」觀念的意義區別；第二再論述「惡」的意義，最後才論述「惡」的來源。而「惡」的來源，又可分成兩方面說明：一爲「惡」的根本起因；二爲「惡」的助緣，兩者交相影響，遂形成「惡」。有了「惡」之後，該怎麼面對它而去除它呢？於是我們再探討去「惡」的主要工夫，也是道德實踐最本質的工夫——「思」。只要主體性一「思」，則「善」顯「惡」消；而若主體性能常「思」，則人也就能去「惡」甚而爲善以臻入聖域了。

以上所述即是本文研究的次第。

而在明瞭了本文的研究動機、資料、方式、範圍與次第之後，以下即正式開始論述孟子的「性善說」。

第二章 「性善說」釋義

第一節 「性」的意義

一、「性善說」的「性」之內容的限定

（一）論「本心」即「性」

「性善說」的「性」指的是人性，但人性為什麼是善的呢？要解答這個問題，首先，我們必須對性善說的「性」字，作一內容上的限定，即探討孟子是從人或人活動的什麼地方來看〔註1〕人性？來規定人性？而在作此探討之前，則須對「性」這個詞，作一個最寬泛的解釋。在此，即引曾昭旭先生的說法來作此解釋：

「性，是X之所以為X者。」〔註2〕X是一變動，可代入任一種類或個體，如牛之所以為牛者是牛性，人之所以為人者是人性。這一定義可以包含涵諸如形性（物之形色）、質性（物之本質結構）、體性（物之形上依據）、個性（物之獨一無二的特殊存在性）等等……性是指一物（當然，包含人在內）存在的依據，而使吾人可依之而確定或指認一物之存在者，而由吾人注意焦點之不同，當然可以偏就某一面某一點去確認，或注意到物的存在的形上依據，或注意到

〔註1〕當然，這裏的「看」字並非一般經驗義的「看」，而是經由修養與實踐而得的「證知」之意。

〔註2〕請注意！此「X之所以為X者」的「性」，不同於孟子「性善說」的「性」：前者範圍甚廣，可適用於任何個體或種類；而後者只專就人而言，即指的是「人性」。

其面貌體裁的特徵等等，遂由此衍為各種不同的性說。〔註3〕

依曾先生的說法，若 X 以人這個種類代入，則人性便是人之所以為人者，即人存在的依據或本質；但又可因每個人看人的角度不同，即人注意焦點之不同，而可以偏就某一面某一點去看人，所以對人性便可以有種種不同的說法或規定，例如：告子以為「性無善無不善」；荀子說「性惡」，以及孟子主張「性善」等。對於告子與荀子的人性說，本文在此不擬討論，而只擬探討孟子之性善說。我們想要了解的是：究竟孟子是從人或人活動的什麼地方來確認及規定人性，而提出性善的主張？到底他是憑著什麼而可以作出這種肯認呢？

要解答上面的問題，我們應先了解孟子所說的「人禽之辨」。他說：

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。（《離婁下》第十九章）

徐復觀先生以為：「孟子這幾句話的意思是說人與一般禽獸，在渴飲饑食等一般的生理刺激反應上，都是相同的；只在一點點（幾希）的地方與禽獸不同。這是意味著要了解人之所以為人的本性，只能從這一點上去加以把握。」〔註4〕的確，從經驗的〔註5〕或科學的立場來說，人與禽獸並沒有「質」上的不同，而只有「量」上的差別罷了。譬如：「對於一個生物學家來說，『人』可以由一組生物特徵所界定；在解剖學的利刀之下，一個人與一隻猴子如果還有什麼不同，那些不同只是物質性的不同，例如心臟的重量不同而已。就算從社會學家、從心理學家、從人類學家等人的立場看，人仍然只是生物的一『種』。至於物理學與化學，通過這些學科的觀點看時，人甚至不過是某型物質的組合。」〔註6〕從這層面或立場看，人跟禽獸是沒有什麼不同的，但問題是：人如果真的跟禽獸（動物）沒什麼不同，或只是「量」上的有差別性，那麼何以獨獨人可以創造文化，可以自覺地表現出道德行為與精神生活，而其他禽獸甚至萬物都不可以？由此可知，人與禽獸是有「質」上的不同之處，亦即：人與禽獸是有根本上的不同，有本質上的差異所在的。而這根本上的

〔註3〕參閱曾昭旭：《道德與道德實踐》（台北：漢光文化事業公司，民國74年4月三版），頁47。

〔註4〕參見徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（台北：商務印書館，民國76年3月八版），頁165。

〔註5〕此「經驗」為一般意義的經驗，並不包括道德經驗與宗教經驗等。

〔註6〕參見李天命：《存在主義概論》（台北：學生書局，民國75年3月五版），頁7。

不同，本質上的差異所在，在孟子，則稱為「幾希」，這是禽獸所無而人所獨有的所在，這才是人之所以為人的依據（本質）所在，才是人的真「性」，而這「幾希」，即是「由仁義行」的「仁義」，兩者指涉相同，只是名稱互異而已，此可引徐復觀及蔡仁厚兩位先生的說法為證，徐先生說：

我以為這裏所說的「由仁義行」的仁義，即指的是仁義，即是上面所說的幾希……此處則就其與生理比重言，所以又稱為幾希……幾希是生而即有的，所以可稱之為性……。〔註7〕

徐先生不僅明白指出「性」即是「仁義」，即是人禽之辨的「幾希」所在，同時也說明了何以稱為「幾希」的原因，並指出了「幾希」是生而即有的，此即意謂著「性」乃是生而即有的。而蔡先生亦說：

「仁義」即是人之所以異於禽獸的幾希。〔註8〕

因此，性善說的「性」即是「幾希」、「仁義」，亦即是人之所以為人而異於禽獸的「本質」所在。唯在此須注意的是：這裏所謂的「本質」、「性」等皆為價值上的概念，而非知識概念，即人禽之辨乃是價值意義的不同，而非事實意義的不同（按：如人的生理結構等不同於禽獸，即屬事實意義的不同）。牟宗三先生說：

而人禽之辨乃是價值不同，不是類不同之不同……因此，此性既非結構之性，類不同之性，當然亦非定義中之性。定義中之性，是一個知識概念，而此性卻是一個價值概念。從此說人禽之辨，見人之所以為人的「本質」，此「本質」是價值意義的本質，並不是定義中的性之為本質……。〔註9〕

牟先生將「性」及「本質」的意義說得很清楚，而其意則蘊含著：人禽之辨乃是要說明人是價值的存在而禽獸是非價值的存在，所以人存在是既尊嚴又可貴的。而上面已論及「仁義」即是「性」，但因「仁義」亦是道德之理，故孟子所說的「性」實乃人內在的「道德性」。從「道德之性說性的，這樣子看人，這樣子說人性，便是理想主義的立場。」〔註10〕故我們可以說：孟子是

〔註7〕同註4。

〔註8〕參見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（台北：學生書局，民國77年2月），頁193。

〔註9〕參見牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：學生書局，民國73年4月七版），頁64。

〔註10〕引自楊祖漢疏解《孟子》之《善性人所固有》一章一文，本文收入王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著之《孟子義理疏解》（台北：鵝湖出版社，民國74年10

理想地從人的「道德性」來看人，以及來規定人性的。

但「道德性」須通過什麼才能被肯認呢？「道德性」應從那裏去了解呢？又道德之理的「仁義」（「仁義」即是道德法則）是從何處所發呢？此三者的答案相同，皆是孟子所言的「本心」（按：「本心」一詞見《告子上》第十章，孟子又稱之為「良心」、「良知」、「良能」、「四端之心」或「仁義禮智」等），亦即是「道德心」，何以如此？以下即論述之。

上文已說明人禽之辨的「幾希」即是「仁義」，亦即是「性」，其實，若落實下來說，「幾希」、「仁義」及「性」實在就是「本心」。亦即：「本心」乃是人之所以為人而異於禽獸的本質所在，乃是人存在的價值與可貴之處，孟子說：

仁也者，人也。……（《盡心下》第十六章）

朱註：「仁者，人之所以爲人之理也。」即：「仁」是人之所以爲人的真性所在，是「人之最本質之性」，若「不仁，便不足以爲人」了。〔註11〕而「仁」又是什麼呢？孟子說：

仁，人心也；義，人路也。……（《告子上》第十一章）

牟宗三先生在《圓善論》中，將此「仁，人心也」解為：「仁就是人之超感性以上的能有通化作用之本心」（註12），而「通化」的意思乃是指：此仁心（本心）能不爲一己之私所限，它能感通一切並在感通的過程中點化、潤澤萬物而賦予萬物道德價值。如此說來，人的真性之所在，人禽之辨乃在人有仁心、本心，而此仁心本心具有通化作用，並具有道德的創造性（按：能賦予萬物道德價值即可說具有道德的創造性）。仁的意義已清楚，但，這裏的「義」作何解釋呢？其實說「本心」時即已包含「義」，「此處分別說仁爲人心，義爲人路，亦只一時之方便耳，不可執死。」〔註13〕若要執死，而認為「義」只是人路，不包括在「本心」之內，則「雖存乎人者，豈無『仁義之心』哉」（《告子上》第八章）及「君子所性，仁義禮智根於心」（《盡心上》第二十一章）作何解釋？孟子在其他篇章所說的「四端之心」、「仁義禮智之心」及「仁義

月修訂三版）一書之《心性論》的部分。

〔註11〕 見《孟子義理疏解》一書，楊祖漢所撰《心性論》部分，頁96。

〔註12〕 牟宗三先生云：「『仁，人心也』，我意解爲人之超感性以上的能有通化作用之本心，能通化即不爲一己之私所限。」即是以「本心」釋「仁」，亦即是以「本心」釋人之「性」。此語見《圓善論》（台北：學生書局，民國74年7月初版），頁44。

〔註13〕 同註12。