

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

四編

林慶彰主編

第25冊

唐君毅孟學詮釋之系統研究

蘇子敬著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

唐君毅孟學詮釋之系統研究／蘇子敬 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2009〔民98〕

目 2+156 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 四編：第25冊）

ISBN：978-986-6449-24-6（精裝）

1. 唐君毅 2. 孟子 3. 詮釋學 4. 研究考訂

121.267

98001911

ISBN - 978-986-6449-24-6



中國學術思想研究輯刊

四 編 第二五冊

ISBN：978-986-6449-24-6

唐君毅孟學詮釋之系統研究

作 者 蘇子敬

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 台北縣永和市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 2009 年 3 月

定 價 四編 28 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

唐君毅孟學詮釋之系統研究

蘇子敬 著

作者簡介

蘇子敬，台南新化人，祖籍福建海澄，台灣大學哲學系學士，中國文化大學哲學研究所碩、博士。自幼生長在講求和諧禮敬、富含詩書氣息的百年蘇家古厝中。幼習書法數年，既長醉心古典文學、關懷歷史時事，慨然有復興國家民族文化之志。大學起，治中西哲學，關心民主自由和形上大道，踵隨當代新儒家，宗主儒家學說和唐君毅哲學，猶衷情於宋明理學，兼及道家情致，近年亦究心於書道。著有《胡五峰《知言》哲學課題之研究——以「內聖外王」概念展開之》、《唐君毅孟學詮釋之系統研究》、《陳丁奇的書道志業及其書道哲學觀》等書，以及〈論斯賓諾莎《倫理學》之形式結構〉、〈斯賓諾莎《倫理學》「論神」八大定義範疇釋疑〉、〈伯夷列傳析詮〉、〈王陽明「拔本塞源論」之詮釋——文明的批判與理想〉、〈唐君毅論橫渠、明道、伊川學徑異同〉等論文多篇。現為國立嘉義大學中文系教授兼系主任。

提 要

唐君毅先生以「當代新儒家」名聞於世，其哲學「博大圓融、無徑可循」，綜合中西印，貫通古今，深入古聖先賢之哲學心靈，儘如實契會而屢出新意，非僅創立其「生命三向與心靈九境」之龐大體系，更依「即哲學史以言哲學」或「本哲學以言哲學史」的方式，全面疏釋中國哲學，抉發出恆遠價值，並賦予時代意義。而唐先生大致透過宋明新儒學（以孟學為主調）以上絕先秦儒家，再經調適而上遂，以求更得其實，並建立其「天德流行境」，則其對孟子精神思想之契會與詮釋自更舉足輕重，本論文即以此進行系統性的研究。

我們先行整理唐先生回到儒釋、歸宗孔孟之曲折的成學歷程，說明其所認為的西洋哲學文化之不足處，由此對照而顯其眼中東方智慧之博大高明，進而凸出整個儒學之勝義，並依唐先生的見解，簡切論述先秦儒家的精義，指出孟子之關鍵地位。在此唐先生精神思想背景之概觀的了解基礎上，我們切入唐先生對孟子的詮釋，展開一系列有系統的研究。

首先，拈出唐先生晚年忽有所契會孟子學的精神核心乃在於「立人之道」，也就是「興起一切人之心志，以自下升高，而向上植立之道」，於是，透過唐先生前後各時期有關孟子的詮釋代表作，進行撮要概括和分析辨明，理出了其間的思想線索和隱涵微義，尋得了前後相因或轉變、發展的軌跡，並加以綜合貫串，顯現其對孟子精神思想的契會歷程和見解要義。

其次，深探唐先生關於孟子之言默與論辯的態度及言性說道的方式之詮釋，進行了較綿密的分析辨明，並經過綜合貫串以呈顯其間的思想線索。由此獲得啟示，再經層層辯證反省和引申，終達到對孟子心靈向度或思維方式以及表達特色之更高的理解，亦即一種守先待後、對一切人永不絕望而堅持其性本善之「出乎高卓而恢宏的道德境界之超越的肯定」，不容許把任何個人看作“根本”與我和聖人異類而原較低等，以免在其間設限了一道無法逾越的鴻溝或關卡。在此意義下，其他性善的論證或辯難，都是為此「道德理想」或「實踐目標」而設，只是提供現象界裡道德心靈的事實例證或符徵，作為人性本善的理論說明，輔以增強人們的信念，提振人們成聖成賢的心志罷了！

再者，我們槪析、探討了唐先生對孟子之心與養心工夫的詮釋。唐先生以「性情心」或「德性心」釋孟子之「心」，以之為純善而無私邪，亦初與耳目食色之欲不相對反，乃一直接面對人物而呈現出之心，初非反省而回頭內觀者。故孟子養心工夫的要點只在正面地依四端之心之流露生起處以擴充、直達出去，醒覺地持守保存、續繼不斷，使充塞生命心靈，貫徹於所感的事物中，故實簡易直截，而不似宋明儒重反省地對治種種人欲等負面者之多曲折、加邃密，之正

反工夫雙管齊下。孟子之論為政之道，亦只是順此惻隱關懷以推行於民，即此便是王道仁政之表現。我們又針對袁保新先生分析孟子「身一心」結構時，在「道德心」概念外另提出「實存心」的說法，檢討其可能帶來的得失。此外，順唐先生對孟學工夫的詮釋說法，我們還比觀了牟宗三先生之「逆覺體證」（附及「頓悟朗現以大定」的積極工夫），更勉力把所涉及的德性工夫形態和境界大致歸納成數個層次，試圖貫串起來。

接著，探討唐先生對孟子之「性」與「命」的詮釋。先說明唐先生對中國先哲論人性的原始方向和基本觀點的釐清，使我們能從生命內部之面對人生理想而動態實踐發展的角度，以了解所謂的人性，而不外在化之、定限化之。由此導引到唐先生著眼價值理想和涵攝能量，而自「心能統攝生」的觀點，以解說孟子不沿襲舊義「即生言性」卻改以「即心言性」的理由，亦即分別從心對自然生命的涵蓋義、順承義、踐履義、超越義四個方面加以說明。我們對此解說略加點撥闡釋，指出此仍把握住心對欲的義命之鑰，乃就人生理想而言的人生命心靈之最初或最終的「體性」與「價值性」。唐先生更進而闡釋孟子乃即「心之生」以言性，也就是即四端之心之「自生自長」或者說「自向於其擴充」以言性，此即動態實踐發展的「趨向性」或「幾之性」，創生不已，通內外而無限量，終可同於聖而達於天。至於孟子之「立命」，則唐先生認為乃承孔子之「知命」而來，其別只在「立命」乃就吾人自身先期之修養上說，而「知命」乃就人當其所遇之際說。唐先生認為此孔孟所謂「命」，並非直指吾人所遭遇的某種限制之本身，而唯在此限制上，所啟示的吾人之義所當為，而若令吾人為者，才是命之所存。此義所當為之命既若外來之啟示，亦若天之呼召，同時也必經過心性的自覺自立或自命，而非只一味順從或無奈被迫，故知命、立命實須經過盡性的工夫歷程，盡性即所以涵攝知命立命。

繼而，略述唐先生對孟子王霸之辨或言政與教化精神的會悟，而由孟子此外王面「亦不外使人向上興起其心志之義」，以通貫於其對孟子內聖學的詮釋。並概括點畫諸先哲心性工夫、知天立命一路之學，以為背景，而勾勒唐先生孟子詮釋的特色和貢獻以及我們的一些創獲，以為本論文之結論。最後，抒余之感懷心志，並借品析先賢三首詩詞以表三層境界，而契於唐先生之孤懷。



目

次

第一章 緒 論	1
第一節 研撰動機與目的	1
第二節 研究方法與進路以及限制	2
第三節 綜述各章問題與要旨	3
第二章 唐君毅先生之成學歷程與先秦儒家觀	13
第一節 峰迴百轉，回到儒釋，歸宗孔孟	13
第二節 西方理想主義之不足與東方智慧之長處	18
第三節 儒家勝義暨先秦儒家之精義與孟子之關鍵地位	25
第三章 唐君毅先生之於孟子學的詮釋歷程	31
第一節 由晚年契會說起——孟學的精神核心	31
第二節 年少之穎悟——辨「性」非「本能」及其特殊涵義	33
第三節 青壯之奠定詮釋的基本規模——由論性的著眼點到性善論的論證，並論惡之起源以及「心統形色」所引申的性善深義	35
第四節 中壯時之拓深與擴大——辯四端可涵蓋食色，及自然生命中本有虛靈創生的道德性情，並深論惡情之生與性理流行	39
第五節 中晚年之分疏與圓熟——創造性詮釋孟子諸義理範疇，終豁然貫通而契會孟學精神核心，完成詮釋宏規	46
第六節 任重道遠，死而後已——言性說道的方 式及言默與論辯的態度	48
第七節 結 語	49
第四章 唐君毅先生對孟子思維方式和表達特色 的契會與詮釋	51
第一節 論孟子之言默與論辯	51
一、對言與默的態度及其承紹	51
二、論孟子言辯態度有其合理基礎	52
三、孟子論辯之道之第一型	54
四、孟子論辯之道之第二型	55
第二節 論孟子言性說道方式之特色	59
一、第一個特色——「出以辯說」	59
二、第二個特色——「另有實踐目標」	61
三、第三、第四兩大主要特色——「以嚴辨 人禽異類為先，而突顯人道，強調內在的	

端始本原」；「就心之感應生發和悅好理義的純粹直接以指證性善」	63
四、孟子辨類之進一步闡釋——析論其辨類方式不同於西方知識傳統，闡明其論類的精確意義和精神涵量	70
第三節 結語	78
第五章 唐君毅先生對孟子之心與養心工夫的詮釋	81
引言	81
第一節 孟子「心」之涵義與工夫特色——純善無邪與簡易直截	82
第二節 心與感性欲望的關係——論證心初不與耳目食色之欲相對反	88
第三節 綜結孟學易簡之故，並論「覺」與「誠」	91
第四節 比觀牟先生之「逆覺體證」	96
第五節 總述唐先生之論孟學工夫，並申論工夫境界之型態	101
第六章 唐君毅先生對孟子之「性」與「命」的詮釋	107
引言	107
第一節 中國先哲論性之原始方向與基本進路——重塑今人對中國「性」字的理解	108
第二節 孟子特就心以言性之理由——由「以生言性」到「即心言性」	112
第三節 論孟子即「心之生」以言性——心與生之辯證的統合	118
第四節 孟子「立命」之涵義與「盡性立命」	120
第五節 餘論——「性命對揚」的檢討	127
第七章 結論與明志，兼述唐先生之論孟子政教精神	131
第一節 唐先生論孟子政教精神	131
第二節 唐先生孟子詮釋的特色和貢獻，附及我們的創獲	137
第三節 借詩以明志——品析先賢三首詩詞以表三層境界而契於唐先生之孤懷	143
參考書目	147

第一章 緒 論

第一節 研撰動機與目的

余少嘗感動於自然風光和中國文學、藝術之美，風誦於論孟和古文，猶痛心於百多年來中華民族所遭受之屈辱，內憂外患之交相繼來，終至花果飄零，遂衷心關懷中國文化之前途，油然而生鑽研國學精神以拯衰救弊之志。

其後接受哲學訓練，因緣讀及唐君毅先生《人生之體驗》、《道德自我之建立》、《愛情之福音》諸書，契合讚歎之餘，乃廣讀其論文化和中國哲學諸大作，而見廟堂之富美，深受感發提昇，衷心景仰，余少年以來之情志於焉暢通。是余真實生命心靈之交契與恆遠、普遍之企嚮在，而遊乎其中既久，遂思於此基礎上作更深入、精確之探究。

唐先生以「當代新儒家」名聞於世，其哲學「博大圓融、無徑可循」，綜合中西印，貫通古今，深入古聖先賢之哲學心靈，儘如實契會而屢出新意，非僅創立其「生命三向與心靈九境」〔註1〕之龐大體系，更依「即哲學史以言哲學」或「本哲學以言哲學史」的方式〔註2〕，全面疏釋中國哲學，抉發出恆遠價值，並賦予時代意義。從中我們宛如看到了先哲的生命精神就在眼前，也好像看見了唐先生豐富、醇厚的心靈之音樂般的律動，層層轉進、升高，下學而上達，

〔註1〕詳見《唐君毅全集》，卷二十三、二十四，《生命存在與心靈境界》（臺北：臺灣學生書局，1984年全集版）（以下所引《唐君毅全集》各卷諸書，皆同此學生書局全集版）。

〔註2〕此種方式，唯是即哲學思想的發展，以言哲學義理的種種方面，與其關聯者。說見《唐君毅全集》，卷十三，《中國哲學原論·原性篇》，頁6。

終至卓絕而純淨，令人不得不讚歎「此曲只應天上有，人間那得幾回聞」！就這樣的，生命的病痛一時代為雲煙，存在的意義得到了治療^{〔註3〕}，而中國哲學的諸義理範疇也須釐清的釐清了，要展現的展現了，該歸位的歸位了。

然而，深入唐先生哲學堂奧而闡之精確、呈其真實面貌之學術論著尚不多見，其光輝乃似有被掩蓋之勢，豈只可惜哉！故欲竭余不敏之資，不揣固陋以發皇之。而唐先生既以孔儒為歸宗，其對孔孟所代表的先秦儒家之論釋和所抱持的觀點，就了解唐先生及先秦儒家之哲學思想言，自然皆佔有非常重要的地位。尤其，唐先生大致透過宋明新儒學（以孟學為主調）以上契先秦儒家，再經調適而上遂，以求更得其實，則其對孟子精神思想之契會與詮釋自更舉足輕重，何況唐先生自早年至晚年正有一系列專論孟子之文，可較方便察其思想演變之跡，余遂由此著手研究。僅望由此，確切展示唐先生之先秦儒家哲學觀，一則以助吾人理解先秦儒家哲學，二則以深觀身為當代大哲的唐先生之哲學心靈與觀點，以提昇和豐富吾人之生命，並得略窺唐先生哲學思想的發展之一斑，亦或可提供有志進一步研究當代新儒家論釋特色者的參考。

第二節 研究方法與進路以及限制

透過唐先生文中自述、年譜、著述年表以及學者或其朋友、弟子對其思想轉析、分期的探究或敘述，以大體了解唐先生的學思歷程，凸出其儒學觀，尤其是先秦儒家觀和孟子的重要地位，作為論述時整體的參考背景。

主要論述的實際進行，乃先取唐先生各階段對孟子精神思想之契會與詮釋的代表性文獻為核心，環繞之以作深入的闡述或解析，進行掇要概括或綿密的分析辨明，顯示其中思維或表述之音樂般的律動以及綱領脈絡和隱微涵義，闡明其豐富的義理見解和精神契會，間亦引申其義或作辯證反省，點出其間可能隱藏的問題並試圖解決以圓其說，終而使其所持觀點和可能歸趨宛然在目、屹立不搖。其對其他先秦儒家、宋明新儒學或甚至他家學說的想法，

〔註3〕林安梧先生曾以「意義的治療學」論述唐先生的哲學，說見《唐君毅思想國際會議論文集（II）》（香港九龍：法住出版社，1990年12月初版），〈邁向儒家型意義治療學之建立——以唐君毅《人生之體驗續篇》為核心的展開〉一文。後收入林安梧：《當代新儒家哲學史論》（臺北：明文書局，1996年1月初版）。

亦有時相較地出現於其間，循跡可得一二，必要時也不排除綜述之，以凸顯其中較富創造性或啓示性的論點。

其中，解析和闡述乃先依隨唐先生諸文的發展脈絡以進行。如：當其依「哲學中的科學方法」（邏輯、語意分析和歸納）或「發生法」以進行時，則張目舉綱、撮其要以論述；當其作「純理的推演」（演繹）時，則抉發其推演過程以說明；當其依「直覺法」以顯發生命精神之契會或依「辯證法」以升進時，亦回到余生命之直覺以反省，或隨其辯證以升進；當其作「比較」、「批判」時，更審辨以勾勒出其宗旨和立場。凡此皆不時貫注以「超越的反省法」，而亦或運用康德實踐理性和思辨理性之劃分於其中〔註4〕。

經由上述方法，一階段一階段地解析和闡述唐先生對於孟子的詮釋代表作，而在進行中，也對照較前階段的詮釋，指出較後階段承襲於前或發展、轉變之處，並加以綜合貫串，理出其間的思想線索。如是相互配合，使唐先生對孟子精神思想的契會歷程和見解要義，得以清晰地顯現出來，亦兼得略窺唐先生思想發展之階段脈絡，而注視於其晚期圓熟的孟子哲學觀，涵泳在其獨到的見解和豐醇的心靈中，亦偶或隨機略辨其與近代他家詮釋之異同。

不過，唐先生體大思精、綜攝百家，且其論往往透過多家之比觀以互揚互顯，今徒萃取其孟學以論述，總不免掛一漏萬、難窺全豹。吾人雖已先勉力敘述了其整體思想之大概，可以為參核背景，亦有時採取先哲之義理洞識或精神涵量，以相印互證，而又遇會之以誠，用心耙疏、細微分析，偶有所契和新見，然以學力有限，終難語夫善紹先生之志以繼唐學於天下後世之一巨擎也。

第三節 綜述各章問題與要旨

首先，第二章處理唐先生整體精神思想之背景的問題。我們整理了唐先生曲折的成學歷程，看他如何一再突破、超升，看他終於體會自己最純樸惻怛的初心之意義，以及領悟客觀世界的意義，從而回到儒釋，歸宗孔孟，就如某些中國古代大哲一般。他不僅看到了西洋哲學與文化之好的一面，更看清了西洋之沉落與不足，了解到東方智慧的博大高明，由此我們當可領悟其精神思想的大方向。從這裡，進一步凸出其眼中東方大智慧之一的儒家之勝

〔註4〕此諸方法可參見《唐君毅全集》，卷二十一，《哲學概論（上）》，第一部第九、十兩章〈哲學之方法與態度〉。

義，更概觀了其對整個先秦儒家哲學的大致見解，而指出孟子之關鍵地位。由此，我們便針對唐先生孟子的詮釋，分別就各方面，展開一系列有系統的研究，至於其他先秦儒家部份，則或隨文附及。

接著，第三章處理唐先生究心孟子之經過和歸趨的問題。一開始便拈出唐先生晚年忽有所契會於孟子學的精神核心乃在於「立人之道」，也就是「興起一切人之心志，以自下升高，而向上植立之道」，自認此足貫通歷代孟學三大變中的義旨。接著我們即指稱此契會雖說是忽然得之，實則乃唐先生以其超邁的學思，披荊斬棘，真積力久，始融會貫通、水到渠成而來。於是，透過唐先生前後各時期有關孟子的詮釋代表作，進行掇要概括和分析辨明，理出了其間的思想線索和隱涵微義，尋得了前後相因或轉變、發展的軌跡，並加以綜合貫串，顯現其對孟子精神思想的契會歷程和見解要義。我們的指稱，遂得以證實，而於唐先生思想發展之階段脈絡亦得略見也。

其次，第四章針對言辯態度和表達特性及思維邏輯、心靈向度的問題，其中討論的實質對象，由外王面之奮鬥一直到內聖面之歸止，皆在範圍裡面。於此，我們深探了唐先生有關孟子言默與論辯之態度及言性說道之方式的詮釋，進行較綿密的分析辨明，並經過綜合貫串以呈顯其間的思想線索。如是，闡論了唐先生豐富的義理見解和精神契會，由此獲得啓示，再經層層辯證反省和引申，終達到對孟子心靈向度或思維方式以及表達特色之更高的理解。

此中，唐先生認為孟子之言默態度乃承孔子而兼重言與默，並特重修身造道之默行或默教，概略言之，亦即：一者，視言辭只在達到心意之交通，逾此即宜歸於默；二者，適時不與爭辯、不屑教誨，此亦是一種「歸於默」以自省或教人的方式；三者，重視修身養性以事天之默行，而相應於天之流行不言或「默識心通，以歸至約」之義旨，這第三點我們說即是從「道德實踐」的面向，以示其「默行」中涵具與天合德的宇宙意義或安身立命的人生歸向。如是，誠有時當默，然有時為達心意之交通而亦當言，甚至出之以論辯的形式，凡此皆當歸諸「君子而時中」的原則之下。而孟子曰：「予豈好辯哉？予不得已也。」那麼，在怎樣的情況下，不得不訴諸論辯呢？唐先生即採取與莊子排遣論辯以歸忘言止辯相對勘的方式，樹立孟子論辯的兩大類型及其莊嚴合理性。此兩大類型即：一、為去除對人（如古聖賢）言行志業之誣枉之辯，也就是崇敬篤信於價值人格典範，而為其去除誣枉以使他人如實了解；二、為義理自身之是非之辯，也就是一心向在義理，力圖挽天下之狂

瀾邪說，而不惜汲汲辯明，望義理之整全正是者得爲人所知，以去人之成心或偏蔽陷離，而自正其心。至於其合理性，則在於此兩類論辯皆出乎莊嚴恭敬與敦厚不忍等道德心之不容已，以運是非之心者，亦欲救亂世而不得已也，並非如莊子所排遣的蔽於成心、有所不見而騁辯以爭勝和壓服制人者。循此，我們還略進一步補充說，這不是權力意志之表現，更非逢迎或屈從、蒙蔽於威權而爲統治階級服務以行辯護或鉗制異議者。我們也更指出，或許莊子未能相信人間有非出於成心或不見的辯論，但此或只顯示主觀上的不相信，或只是對既存現象的一種觀察、感受與判斷，而不能顯示出客觀義理上的必然性，況莊子亦有其辯，而孟子之辯亦正可爲超越成心之辯論的見證。總之，孟子之辯不僅可無礙人之各自逍遙，更能無憾於承擔之仁志，且有所本於其對人心同理同而皆能心向義理、入孝出悌的深信，故莊子辯破忘言之教雖對心病偏執太甚者爲不可廢，然孟子捨我其誰、力辯以立人之道德擔當，乃更有其不離日用常行之極高明而道中庸的順成勝義在，且誠天下有道，亦將不辯無言而歸於默焉。孟子之辯，其歸趨在於藉浩然氣概與知言，使人明心知理而興發性情以自得自立，其本源則在於道德心之不容已，仁義禮智之源泉滾滾也。

又此中，我們整理了唐先生有關孟子言性說道方式的論述和詮釋，得出孟子表達或言說方式的四個特色——「通過辯難以自立」、「更兼有實踐目標」、「先嚴辨人與禽獸異類，以突顯人道，而強調內在的端始本原」以及「直接就心之『無所爲而爲的直接感應』和『直接的自悅理義而自安處』以指證性善」——其中後兩點較具代表性，尤以第三點爲最，但三、四點也緊切相貫，因皆有所根據於性情心。此外，唐先生更先後側重從靜態面和動態面，分辨了孟子人禽異類和聖人與我同類的意義之與西方知識傳統下的類概念間的差異。認爲西方式的辨類，純爲邏輯或知識觀點上的分類，故作爲小類的人類便與種種禽獸之類皆屬於動物之大類，而可說人是動物，但在孟子則無「人是動物」之可說，其辨人與禽獸之別，只重此幾希之不同處（四端之心），換言之，只注重人的獨特性、道德性，那人之所以爲人的尊貴價值與意義之所在。更且，這樣的人類之性，乃面對聖人理想而言其由此內在自存的幾希、四端可動態地發展擴充成爲完滿而同於聖，故雖有一基本方向和內容以爲端始本原，但並非一固定不變的性質，要在操存之、充盡之耳。如此以言人性，已遠遠超越經驗知識之類概念的框限，非出乎一般知識的態度，而主要是一

價值自覺、道德實踐或人格教養的進路也。我們還承此作進一步的辯證反省和分析，闡明了孟子論類的精確意義，烘托出背後的道德涵量和精神深度。我們認為，在孟子，除了「價值上」的人禽類別（姑且稱之為「特殊的類概念」）之辨外，當仍有「一般自然經驗形氣上」的人禽類別（可稱之為「一般經驗的類概念」）之分，只是後者非其所要強調的重點所在，其或順具體存在之生命歷史經驗而自然肯認、預設之，或取之以為興發「人非禽獸之類而可同於聖者」的人格自覺之一淺顯易明的媒介罷了！故孟子所稱「同類之人」，其較精確的意義當是泛說「具體存在的整個生命人格」，亦即，綜合了人之形體、情感、意志、思想、良知良能等一切經驗形氣與理性心靈所構成或所展現的「整個立體存在的生命人格」，此乃以「本心之創生不息」為核心義涵而立體地縱貫上下、統攝形身，並非橫面平鋪以說之者，故仍可有上下層次、本末輕重之分。這也符合唐先生合「心」與「生」以釋「性」並強調孟子「以心統生」而就「心之生」以言性等等的說法。此外，我們也指出，孟子雖讚嘆聖人之出類拔萃、夙異古今，然孟子並不說「此聖凡之相異即在於其類不同」，而仍說「聖人之於民，亦類也。」可見孟子之論類，含藏著對人的絕對同情，但同時又無礙其提振興發人們的超越嚮往或實踐努力。孟子背後的心量是多麼的恢宏深遠，而印證了其所言「反身而誠」、「上下與天地同流」的境界呀！

由此，我們可以歸結孟子心靈向度或思維方式以及表達特色之精微根柢，乃是一種守先待後、對一切人永不絕望而堅持其性本善之「出乎高卓而恢宏的道德宗教境界之超越的肯定」，不容許把任何個人看作“根本”與我和聖人異類而原較低等，以免在其間設限了一道無法逾越的鴻溝或關卡，這樣一來，便使成聖的可能對每一個人永遠保持開放。這是一種無限的溫情和敬意，既謙遜博大又弘毅崇高，乾健而坤順。其他性善的論證或辯難，在此意義下，都是為此「道德理想」或「實踐目標」而設，只是提供現象界裡道德心靈的事實例證或符徵，作為人性本善的理論性說明，輔以增強人們的信念，提振人們成聖成賢的心志罷了！故善觀者，當觀孟子文字所洩漏之心靈涵量與精神深度，始知此等論證之成立與否皆無礙於孟子之所以為孟子，而信心不二、不二信心也。

再者，第五章探討「心」這一舉足輕重的義理概念，及與此相連互生的工夫和境界問題。於此，我們槩析了唐先生對孟子之心與養心工夫的詮釋。

唐先生以諸家對照的模式為背景，以呈顯「心」之概念及相應而有的所以成德之道等等的差異，相對於墨家之「知識心」、莊子的「靈臺心」和荀子的「統類心」，而拈出「性情心」（「德性心」）的概念以解釋孟子所謂的「心」（〈原心〉）。此性情心乃直接對當前之境創闢開發、無所滯留而直感直應、表裏洞然者，涵惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，而為仁義禮智之德性所根，亦即為人之德行或德性之原者。此種心從其內部而觀，自是純善而無私邪，至於所謂私、不善與惡，只是心之不存而喪失，故此心只有在其位而存或出其位而亡兩面，並不與私欲私心邪心等相對反而言。由此，唐先生大力論說孟子養心工夫的要點只在正面地依四端之心之流靈生起處以擴充、直達出去，醒覺地持守保存、續繼不斷，使充塞生命心靈，貫徹於所感的事物中，故實簡易直截，而不似宋明儒重反省地對治種種人欲等負面者之多曲折、加遼密，之正反工夫雙管齊下。

然近年袁保新先生透過對孟子「身一心」結構的重新分析，認為唐先生純以道德本心說孟子之心，恐過於簡化，而在「道德心」外另提出「實存心」，指涉「人在常態生活中載沉載浮的行動自由決意的主宰機能」，以此說明心何以會不思而純任物欲。故我們簡略作了探討，肯定其理論價值，點出古今類似而可供比較研究的名詞概念（如朱子之「人心一道心」），並進一步從道德實踐的要求之面向，指出「實存心」如何應合於超越的真實和理想以避免成為墮落的藉口一問題，以供思考，而歸到人之所以性善和為不善之理論性說明並不那麼重要，相反的，性善之最關鍵、最直接有力的證明，繫於我們之實踐力追孟子的心靈境界。是則唐先生對孟子之心的詮釋縱或有不完備處，亦只要略微補充調適即可，然語其對孟子大本精神和根本方向的掌握和闡發，則切盛矣。

又唐先生也強調孟子此心亦初與耳目食色之欲不相對反，我們即試圖從工夫理論之融貫性的角度說明唐先生何以要強調此點，以及邏輯地分析唐先生乃分從消極面與積極面論證了此點。

此外，唐先生再綜結孟子言修養工夫與為政之道所以如此簡易的關鍵，乃在於其言心是直接就心之對人物的感應之事上說，亦即此心初乃一直接面對人物而呈現出之心，初非反省而回頭內觀者；並透過解析孟子之「覺」與「誠」，以更顯其與《大學》、《中庸》及宋明理學之異處。唐先生認為孟子所謂「覺」，不必是反觀內照之自省自覺，更非矜持造作、強提把捉者。我們依其說詮解

此覺乃「明覺而無明覺相」，重在據昭明感通之心以充擴開展於所感所應的生活世界而興發人、醒覺人。而所謂「誠」，則唐先生以爲孟子說誠乃初不與僞妄對，故後來大學說「毋自欺」是誠，中庸由「擇善固執」言「誠之」，伊川說「無妄之謂誠」，皆是進一步由反省以出之發展。我們亦據唐先生之解析，將「反身而誠」詮釋爲「原可備萬物之我，順其與外相感應之事中所流露呈現的惻隱不忍等四端之心，而專心致志向於此事以求其中之心的貫徹，使此心回返到我自己生命之中位大體，而正位居體，以主宰乎耳目食色之小體，形諸具體生命行爲」之工夫歷程，而認爲此歷程「求諸內而形諸外」，雖可涵蘊「返回頭來自覺內在本性」一層義，甚至引而申之亦可廣及「內省自察眞妄」一側面，然初仍主要是一健動的正面去盡心的工夫歷程，只須人能去「直下承擔」此呈現的自善之心，主一之而不他適，貫徹到底，初不待先反省辨明善惡或眞妄，再由對立中擇善眞去惡妄也。至於孟子所謂的「不誠」與「思誠」，則唐先生各解之爲「未誠」（未正面地盡心以力行道義之事，未能篤實展現或踐履本心善性以致己身於誠或以使人感通而動）及「充達此心以繼誠」（直順當下直接感應流露的四端之心——天道所存之誠者——以充擴、續繼發明之於臨在的生活世界，不教殘賊餒害）之意，而與上面的詮釋達到一貫。如是唐先生雖相當肯定學、庸與理學承接發展了孟子之教，也明說孟子之心有諸內而形諸外可通於《中庸》合內外之義，但還是將孟子的盡心工夫歸到「只在一當前能使心與事相孚，全幅精神在事上，此處盡心便是誠」，而試圖還其本來面貌地強調其與學、庸、理學之有異。

順唐先生此對孟學工夫的詮釋說法，我們還比觀了牟先生之「逆覺體證」（附及「頓悟朗現以大定」的積極工夫），認爲兩者雖在「回頭內觀以自覺自證」的意味上濃度略異，於存養擴充的工夫之強調的程度也稍異，然大抵仍可相容一致而同歸於「性之也」的理想，並各有勝出。且或可說唐先生此處之說，大致介於牟先生「逆覺體證」與「頓悟朗現以大定」之間，而略與後一項爲近；唯此後項可說較突顯形而上的本體之普遍全幅意義的頓然覺悟朗現，而唐說則較著重本體流露化融於一一具體之事而放平，並順之平平實實勉力勿忘以繼續充盡的歷程。若再相較於宋明理學家，則唐說似頗近於明道與象山，並有所承於橫渠「繼善成性」和船山「命日降，性生日成」的精神，而通於易教也。其中，我們也分析孟子所謂的「思」，而綜合得：此思乃樹立身爲人之生命大本的內在仁義禮智之心的一種關鍵性功能，它自然是道

德實踐理性中之思，具有醒覺體悟內在本體的作用，但也可進一步說，具有繼續保存或發明、展現此心之本體（誠者、仁義禮智之心）而充達之的作用。故要說孟子「思誠」之「思」含有某種「返回頭來自覺內在本心本性」之義可，要說此「思」蘊涵一種「心之醒豁狀態中直要發明、充擴此心自身以繼其誠」之義亦未嘗不可。如此，唐先生之孟子工夫的詮說，在義理訓詁上便仍可得到支持。

不過，若要嚴格界定說孟子學完完全全是正面直養的工夫，毫無任何反觀自覺或自察自省者，則我們亦覺難安，例如孟子說「養心莫善於寡欲」，就似乎有對治的意味，又如孟子「人禽之辨」，不也有某種價值類別之對照區分的反觀省察在裏頭？所以，我們覺得唐先生之論的本義當只在強調孟子言心和工夫之「主軸重心」或“大本精神”為正面之興發和存養擴充，非謂在孟子無「超越的逆覺體證」之工夫可說，亦非謂孟子毫無「是非反省以擇善抑惡」之功，且此亦有唐先生自己的言論可為印證。總之，唐先生非常有力地凸出了孟子之心的特徵及養心工夫的特色，也作了大致一貫的詮釋，充滿啟發而興人之心志也。

除此，我們也借唐先生仁義之自命即外命即天命之天德流行境的說法，以解說充達此心的歷程中即有「絕對的普遍性」在，若天機之發露流衍，則集義、存養，常置天機流衍中，一旦純熟自可體見我心與天心之一如，故「何以能充類至盡？」、「何以盡心便得知性知天？」等問題即可得一善解。我們更勉力把所涉及的德性工夫形態和境界大致歸納成數個層次，並試圖貫串起來。此數層約略從淺近到高遠，由人為力勉至神妙自然，也大致符合孟子所言由善信而美大至聖神之成德歷程。此歷程前後一貫，上下一理，要在「居仁由義」而「存養擴存」以續繼不斷至於無窮而已。且人和情勢既有多樣，故工夫法門也當有多端以因應各別成道之需，故不必太執著其高低、先後也。此數層工夫之歸納貫串，為我們勉力得之，僅以就教於方家先進。

再其次，負擔內在的生命心靈之存有等等的「性」範疇，以及經常與「性」緊切相連出現或為吾人經常遭遇面對的「命」概念，其存在意義或價值意義為何？彼此的關係及與「心」、「天」等的關係又為何？第六章即面對孟子學中的此等問題，探討唐先生之詮釋。

唐先生先釐清中國先哲論人性的原始方向或基本觀點，重塑今人對中國「性」字的理解，以契入孟子言「性」的路向。其要即在破除今日流行的以