

修

身

刘锦贤



大智·大象·大美

孟子的生命哲学

台湾学者论道

体味不同的国学传统观念



大智·大象·大美

孟子的生命哲学

台湾学者论道——

体味不同的国学传统观念

海南出版社

修身

刘锦贤

王讲

本书中文简体字版权由美国商务印书馆及台湾商务印书馆授权出版发行

版权所有 不得翻印

版权合同登记号：图字：30-2007-008号

图书在版编目（CIP）数据

修身 / 刘锦贤 著，—海口：海南出版社，2007.12

ISBN 978-7-5443-2338-3

I. ①修... II. ①刘... III. ①儒家 ②孟子—通俗读物 IV. B222.5-49

中国版本图书馆CIP数据核字（2007）第199565号

修身——孟子的生命哲学

作 者：刘锦贤

出版人：苏 斌

总策划：刘 靖 任建成

责任编辑：李智勇

特约编辑：程尤志

装帧设计：黎花莉

责任印制：杨 程

印刷装订：北京冶金大业印刷有限公司

读者服务：杨秀美

海南出版社 出版发行

地址：海口市金盘开发区建设三横路2号

邮编：570216

电话：0898-66812776

E-mail: hnbook@263.net

经销：全国新华书店经销

出版日期：2008年1月第1版 2008年1月第1次印刷

开 本：787mm × 1092mm 1/16

印 张：18

字 数：220千

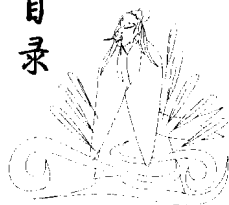
书 号：ISBN 978-7-5443-2338-3

定 价：28.00元

本社常年法律顾问：中国版权保护中心法律部

【版权所有，请勿翻印、转载，违者必究】

如有缺页、破损、倒装等印装质量问题，请寄回本社更换



① 导论

⑧ 第一章 心性内涵

性善之说与生之谓性 / 民之秉夷，好是懿德 / 人皆可以为尧舜 / 性之与反之 / 恻隐之心，仁之端也 / 羞恶之心，义之端也 / 辞让之心，礼之端也 / 是非之心，智之端也

⑤⑧ 第二章 修德要领

养心莫善于寡欲 / 养气与知言 / 居移气，养移体 / 求其放心 / 行有不得，反求诸己 / 知命与立命 / 穷不失义，达不离道 / 操心危，虑患深 / 仁在乎熟 / 豪杰自兴

①①① 第三章 价值评断

义与利 / 王道与霸道 / 由仁义行与行仁义 / 执中与执一 / 天爵与人爵 / 大人与小人 / 大勇与小勇 / 狂狷与乡原 / 养志与养口体 / 所性与所乐 / 先圣后圣，其揆一也



167 第四章 政治观点

仁者无敌 / 得乎丘民而为天子 / 与民同乐 / 富民而后能教民 /
任用贤才善士 / 乐天与畏天 / 永言配命，自求多福 / 君臣对
等互动 / 善战者服上刑 / 劳心与劳力

220 第五章 处世态度

亲亲而仁民，仁民而爱物 / 心系济世安民 / 天下溺，援之以
道 / 不见召以为臣 / 说大人，则藐之 / 父子之间不责善 /
不以天下俭其亲 / 相友以德，不可有挟 / 教亦多术 / 品鉴以
论人

265 第六章 人生理想 结论

以大舜为尽伦之典范 / 以孔子集大成之圣格为归趋

282 征引书目



《史记·孟子荀卿列传》记载：“孟轲，驺人也，受业子思之门人。”驺一作邹，本来是春秋时代的邾国，后来迁邹，改称邹国，位于现在山东省的邹县，与孔子的故居曲阜相距只有二三十公里。《孟子·梁惠王下》12章有“邹与鲁哄”的记载，又孟子在书末称他自己的家乡“近圣人之居，若此其甚也”。圣人当然是指孔子而言。钱穆《先秦诸子系年》推断孟子的生卒年约为公元前390年至前305年，年86；而姜亮夫《历代人物年里碑传综表》则推断其生卒年为公元前372年至前289年（周烈王四年至周赧王二十六年），年84。两者相差超过十年。一般以公元前403年韩、赵、魏为诸侯至公元前221年秦灭齐并天下称皇帝这段时间为战国时代。孔子说他自己“三十而立”（《论语·为政》4章），如果以姜《表》为准，把孟子人生的前三十年看做他的求学阶段，以后的五十多年看做他的做事阶段，那么孟子做事之初及生命结束之时，距离战国的始、

末各约六七十年。由此看来，孟子可以说是战国中期的人物。

孔子卒于公元前 479 年，孟子在孔子卒后近百年才出生，而“受业子思之门人”；子思是孔子的孙子，相传受学于曾子，而曾子是孔子的弟子。由此可知，孟子为孔子四传的弟子，所以孟子说：“予未得为孔子徒也，予私淑诸人也。”（《离娄下》22 章，此下凡引《孟子》者，皆略书名）又说：“乃所愿，则学孔子也。”（《公孙丑上》2 章）孟子志在学孔子，所以他说自己虽然未能亲炙孔子，却仍私淑孔子。孔子的弟子当中，除了颜渊与曾子能够默会孔子的圣蕴以外，其余多少都有隔阂。到了孟子，不但能够完全相契孔子的道德与智慧，而且凭着他的磐磐大才，将孔子浑圆通透的理境辨而示之，完成了儒家圣学的宏大规模。陆象山说：“夫子以仁发明斯道，其言浑无罅缝；孟子十字打开，更无隐遁，盖时不同也。”（《陆九渊集·语录下》）孟子将孔子的仁教义理推展开来，因而能够在百家争鸣、异端蜂起的战国时代，尽到了发扬圣学、端正人心的时代使命。

牟宗三先生以为孟子的思想纲维，可以用“即心言性，仁义内在”八个字来概括，可说独具只眼。性是人的特质；以自然生命的种种特质说性，是中国自古以来说性的老传统，与孟子同时的告子就说“生之谓性”（《告子上》3 章）。但是在《诗经·大雅·烝民》中便有“天生烝民，有物有则；民之秉彝，好是懿德”的诗句，是说上天将人道的常则赋予人，而人也喜好这种美德。这就表示在人的生命当中有一种先天本有的美德，以作为人道的常则。可见作为人道常则的美德也是人的特质，这就是人的道德性。孔子以“知道”赞叹诗句的作者（《告子上》6 章），意谓他能够把握性命的真谛；可见孔子对这种特质深有领会，而且处处都在讲明这美善的人性。孔子说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》29 章）这

是说仁在每一个人的生命里都完具，只要有心实践，它就能体现出来。仁如此，礼、义等人道的法则也是如此；因为仁是孔子思想中美善之德的核心，礼、义等道德法则都可以从仁引申出来。孔子虽然没有明白说出仁义等美善之德是人的特质，也没有说这些道德法则是由人的道德心生发出来的，但实际上却含有这个意思。到了孟子就直接说仁义是由人的道德心生发出来的，同时指出能够生发仁义的道德心就是人的本性；仁义是人的美善之德，所以他说性善。又仁义本来就具备于道德心之中，不是向外认知求得的，所以他说仁与义皆属内在，由此以纠正告子仁内义外的不通透见解。孟子并非不晓得人有驳杂的自然资质，但他认为唯有从仁义之心看人性，才能够将人与动物区别开来；也唯有发扬人内在的道德理性，才能表现人之所以为人的尊严，这就是他“道性善”的慧解。道德心能够生发仁义等人道法则，它是人道的大本，所以称它为“本心”；道德心是人先天就具备的，并且是纯粹美好的，所以称它为“良心”；道德心对善恶是非能够觉了分明，指引人为所当为，所以称它为“良知”。“本心”、“良心”与“良知”等词汇在孟子书中虽然各只出现一次（依序见于《告子上》10章，《告子上》8章，《尽心上》15章），但对其思想而言却是具关键性的用词，而且对后世的影响很大。如陆象山重在言立“本心”，王阳明重在言致“良知”，由此再度将孟子圣学的精神，充分地发挥出来。

人一方面有仁义之心，这是修己成人的内在动力与成圣成贤的超越根据；一方面有感官之欲，这往往使人陷溺于名利声色的追逐之中而难以自拔。修德的要领，就在于发挥人的道德心，以化解生命当中非理性的成分。孟子确信，仁一定可以胜过不仁，就好像水可以胜过火一般；但是必须有足够的行仁动力，才足以克服不仁的庞大势力。如果行仁的动力不足，那么

不仁就会胜过仁，而让生命沉沦下去，这叫做自暴自弃。道德心既然是人本来就有的，它就随时都会萌发出来。当道德心萌发出来的时候，就要好好护持，让它滋长；同时对于情欲的干扰，要有所警觉，不被它牵引。这样日积月累地用功夫，不断地扩充道德心，就能产生沛然莫之能御的道德动力，克服一切生命当中的艰难险阻，使所有的言行都能如理合道。孟子告诫人要淡化欲求，认为这是培养道德心最好的方法，因为欲求太多，道德心就会隐而不彰；要从集义着手以培养道德勇气，然而集义必须循序渐进，不可揠苗助长；要时常省察自己行为的缺失，少去责怪他人；要具忧患意识，以免生命因安逸而退堕；要自觉地奋发向上，当个豪杰之士；要使仁道的实践，达到纯熟的地步。

当一个人立定主宰，以消融气质的偏杂之后，便确实见得仁义之存心具有绝对的价值，而能够奉持不失。仁是真诚恻怛的道德心灵，义是坚定分明的道德意向。按照仁义的存心，顺适自然地体现之于言动中，这样的行为才是相应于道德的实质。如果只把仁义看成外在的规范，勉强自己的言行遵从它，这样的行为只合乎道德的文貌，而不相应于道德的实质。仁是人的安宅，义是人的正路。仁义之心是人的大体，耳目等感官是人的小体；能够居仁由义的便是大人，受制于感官之欲的则是小人。君子重仁义而轻货利，小人则重货利而轻仁义，这是君子与小人最大的分野。践行仁义，享有自足自悦之乐，这本身便是一种尊贵，叫做天爵；而世人所拥有公卿大夫的尊贵，叫做人爵。天爵求之在我，人爵操之在人，所以君子特重修天爵，而不汲汲于求人爵。以仁义存心的人行所当行，能够表现道德勇气，不畏惧各种阻碍横逆，勇往直前，这叫做大勇；只凭一时的血气贲张而与人斗争的叫做小勇，君子舍弃小勇而成就大勇。一个国君如果能以仁义存心，发挥大勇以除暴安民，他所

行的便是王道；如果只是为了个人的私利，而以武力慑服人家，他所行的便是霸道。对于仁义如果能居之安而资之深，那么对各种价值的分际，自然能辨别清楚。

儒者在挺立道德主体、确定生命的价值之后，在仁心的感通觉润下，便有成全他人的要求；也唯有成全他人，道德心的发用才能光畅。而成全他人的方便途径，则是借重政治的力量。所以孟子在“道既通”之后，便四处劝导各国的国君实行仁政，也希望自己能在政治上有所发挥。虽然齐、梁诸君因功利心重而“不果所言”，然而孟子的话却仍有其价值，因为道德是政治的超越原则。想要政治上轨道，国君必须有相当的道德涵养。孟子认为在战乱频仍的时代，只要有国君实行仁政，天下的人都会仰望他；由此以“王天下”，反而比以前任何时代还容易。唯有得到民心，政权才能稳固；而要得到民心，就要多为百姓的幸福着想。一个有仁德的国君，不会只贪图个人的享受；他能与民同乐，所以能普受百姓的爱戴。治国首重人才，必须任用有贤德、有才干的人，并且充分授权给他，他才能真正发挥所长。君臣以义相合，彼此的关系是对等的；臣下如何回报国君，完全看国君如何对待臣下。人命可贵，战争会造成大量的死伤，最应避免；如果能爱惜民命，就不会轻易发动战争。在儒家，外王事业是内圣功夫的延伸；内圣功夫做得好，外王事业才能稳固而长久。

儒者由于持心平正，智慧通明，所以在待人处世之际，能够权衡得宜，合乎情理。为了纠正墨家基于功利的兼爱说，孟子主张“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《尽心上》45章）；爱心是同一的，但在爱的表现上便有亲疏的等差，这是人情的自然要求。君子固然志在济世安民，然而进退一定要合乎礼义，否则其身不正，也就不能正人。“天下溺，援之以道”（《离娄上》17章）；委曲自己的品格以拯救天下人的陷溺，可以预见不能

有好结果，所以君子不屑为之。君子学优德备，但必须先受到国君的敬重，才可望在政治上有所作为，所以不随便接受国君的召唤。在家庭之中，亲情的维系最为要紧，所以要效法古人易子而教的做法，以免父子之间因责善而伤恩。对于父母丧事的办理，要衡量本身的财力，不可过于俭约，这样才能让自己稍感心安。朋友之间，贵在互相砥砺品德，要忘掉彼此身份的贵贱，平等来往。君子的施教并无定方，然而每能衡量学子的才器，并根据其实际的需要而成全之。君子心地澄明，对于人物的品鉴，可以准确无差；但其品鉴人物，仍是基于爱人之心，希望对方能借此知所反省，以救偏补弊。

不论修己或成人，都必须落实到人伦当中实践。对父子、君臣、夫妇、兄弟与朋友这五伦之中都表现得完美无缺的，孟子首推大舜。大舜终身对父母发自内心的爱慕，以及对弟弟纯真无伪的手足深情，完全是他善良天性的自然流露。推而广之，在待人接物之际，也都能出之以至诚，并且能与人为善，因此远近归心。所以大舜是圣者尽伦的典范。至于在圣学的造诣方面，伯夷之清、伊尹之任与柳下惠之和，固然都有可观，也发挥了相当程度的感化力量，但孟子认为他们都属于偏至型的圣人，只有孔子才是圣智兼具、行合时宜之圆满型的圣人，所以他以“集大成”赞叹孔子的圣格。他能契合孔子“从心所欲，不逾矩”的圣神化境，所以谦称愿学孔子。牟宗三先生赞美孟子说：“其言道之振拔完具有如此，彼其充实不可以已。诚乃命世之大才，弘扬圣道之龙象也。”（《心体与性体》第一册，291页）象是生长于陆地的巨兽，象中之良好、有最大能力者称为“龙象”。孟子的话高明亢爽，具有振拔人心的作用；又善于拓展孔子圣学的思理，以达到充实透辟的境地。这固然要倚仗他的大才，然而更重要的是他对孔子的慧命有真实的呼应，并有精诚笃实的圣学实践功夫。牟先生说孟子是能够弘扬孔子圣道

的“龙象”，这是很适切的评价。

有了这些初步的了解以后，以下将分六章五十一项目，对孟子的人生智慧作较详细的论述：第一章、心性内涵，这可以说是“本体论”；第二章、修德要领，这可以说是“功夫论”；第三章、价值评断，也就是“价值观”；第四章、政治观点，主要就“仁治论”而言；第五章、处世态度，这可以说是“淑世观”；第六章、人生理想，这可以说是“圣证观”。第一、二、三章偏就成己说；第四、五章偏就成人说；第六章则是孟子的终极关怀，并以此作为本书的结论。至于各章每一项目的标题，大多直接采用孟子的用语，希望经由这些用语，能够更贴切地把握住孟子思想的重点。



性善之说与生之谓性

所谓“性”，专就天地万物的个体说，而不就其整体说。任一个体，都有其存在的特质，因而能表现各种样貌；个体存在的特质，或是其“存有”，便以“性”称之。广泛地说，物类莫不有其性，生物有之，无生物也有之。就哲学上对“性”的探索言，重点不放在植物以下之所谓“无情”者，而放在动物以上之所谓“有情”者，尤其是放在“人”这里。人和其他动物有相似处，也有不同处。人固然有特殊的躯体结构和心智能力，而有别于其他动物；然而跟其他动物一样，他也有饮食好色等生理的欲求及趋利避害等生物的本能。从同具动物性的欲求与本能上看，人和动物之间的差别并不大，不过人往往表现得更为精致而已。那么人与其他动物最大的区别在哪里呢？就在人有道德意识，能从事道德实践，这是其他动物所欠缺的。所以人存在的本质可以包括两方面：一是形气自然的存有，一是形上道德的存有。前者为人的动物性，这是人的“物性”；

后者为人的道德性，这是人的“神性”。唯有从道德性看人，才能真正把人和其他动物区别开来。

在孔子以前的古代文献中，“性”字大抵指向自然存在的本质；自然存在的本质包括较低层次的本能、欲求及较高层次的气质、天分。如《尚书·召诰》所谓“节性，惟日其迈”，是说要节制骄淫的欲求，才能使道德天天进步。《诗经·大雅·卷阿》所谓“岂弟君子，俾尔弥尔性”，是说和乐平易的君子，让你能满足欲求，称心如意。但这并不表示古人没有道德意识，只是不从这里说“性”而已。

《论语》中提到“性”字的只有两个地方。其中之一见于《阳货》2章孔子所说的“性相近也，习相远也”。历来对“性相近”一语有不同的理解。程伊川说：“孔子言‘性相近’，若论其本，岂可言相近？只论其所禀也。”（《二程遗书》第十八）他以为若从本原之义理上说性，每一个人都是相同的，不可说“相近”。因为说“相近”，内涵有所不同；这有所不同的“性”，只能从气禀上说，不能从义理上说。王阳明说：“夫子说‘性相近’，即孟子说‘性善’，不可专在气质上说。若说气质，如刚与柔对，如何相近得？”（《传习录·下》）他以为若从气质上说性，则每一个人的性或刚或柔、或清或浊，差别很大，不能说彼此“相近”。所以孔子这里所说的“性”，只能从义理上说，跟孟子所说“性善”的性同一指涉。从义理上说的性，每一个人都相同；阳明在这里，是把“相近”解释为“相同”。孟子说一个放失其良心的人，“其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希”（《告子上》8章）。在这里，“相近”是“相同”的意思，所以阳明对“性相近”的理解，并非无据。《论语》中“性”字另见于子贡所说的“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也”。（《论语·公冶长》13章）在这里，“性”与“天道”并称，“天道”是形而上的，

则“性”或许也是指形而上的义理之性，但并不必然如此。不管孔子有言或无言，“天道”与从义理上说的“性”总是深奥难解，所以子贡说在这两方面“不可得而闻”于孔子。然而从气禀上说的“性”相当复杂，要通盘把握，也很不容易，则子贡“不可得而闻”之“性”，未尝不可从这方面说。因为相关的章句太少，难以确定孔子言性的内涵。放宽来看，可以说孔子言性是义理、气禀两头通的。

孔子所说的仁、义、礼等道德法则，都是从人内在真诚的道德心发出来的，可见道德心也是人的特质。孟子于是进一步说这能自发仁、义、礼等道德法则的道德心就是人的“性”。道德心是纯善无恶的，所以说“性善”。孟子“道性善”，并不在否定人自然存在的本质，而是在通透人生价值的根源，使道德实践有一形上的根据。孟子对于人有感官方面的生理欲求当然很清楚，但要人正视此一天生具备的道德本质，并将它体现出来，以表现人格的尊严。孟子说：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉；君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉；君子不谓命也。（《尽心下》24章）

人的耳目对于美好声色的喜爱，鼻口对于爽口香味的满足，手足对于安乐舒适的需要，这些都是属于其生理上的欲求，所以孟子首先承认这是性中所有之事。然而我们虽然有这些感官方面的需求，却不一定能获得相对的满足，而会受到各种主客观条件的制约，也就是说在这里有命存焉；命是人生的限制原则。因此讲究修德的君子并不一味追求它，强调在这当中“有

命焉”，而不说它是性。反之，仁在父子之间的相互亲爱，义在君臣之间的各尽其道，礼在宾主之间的往来恭敬，智对于贤者的深入了解，以及圣人对于天道的印证体会，这其中或有不能尽分处，或有不能透彻处，总难做得十全十美，也是有所限制的，所以孟子首先承认在这当中有命存焉。然而有德的君子体认到实践这些德行是人的天职，唯有努力奉行天职，才能使心灵获得快意满足。也就是说仁义礼智等道德的实践有其生命中内在的根源，所以说在这里“有性焉”，而不说它是命。

与孟子同时的告子对性持传统所谓自然存在之本质的看法，无法体会孟子“道性善”的真正用心及此一慧解在道德实践上的价值，乃有与孟子对于人性观点的论辩。在《孟子·告子上》前几章孟子与告子的论辩中，虽然从纯粹推理上看，孟子未必占上风，而告子也未必居下风；但是孟子对人性的洞见却是告子觉察不到的。虽然如此，我们却可以经由告子论性之言看出其对人性的观点。告子说：

性，犹杞柳也；义，犹杯棬也。以人性为仁义，犹以杞柳为杯棬。（《告子上》1章）

性，犹湍水也；决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。（《告子上》2章）

生之谓性。（《告子上》3章）

食、色，性也。（《告子上》4章）

性无善无不善也。（《告子上》6章）

在以上诸义中，“生之谓性”可以说是告子立说的总纲领，其他的论点，只是这一说法的辗转引申。牟宗三先生说：“‘生’即是出生之生，是指一个体之有其存在而言。……‘生

之谓性’意即：一个体存在时所本具之种种特性即被名曰性。”（《圆善论》，页5~6）这里所说的“个体存在”，乃是从生物学上看的自然生命之个体存在。告子所谓“生”，是就个体生命的存在说；而其存在所本具的种种特质就是其性，所以说“生之谓性”。董仲舒说：“性之名非生与？如其生之自然之资谓之性。”（《春秋繁露·深察名号》）这是告子“生之谓性”一语之详说。所谓“如其生之自然之资”是说相应于那个体存在的自然资质；这自然资质就是个体存在的种种特质。从这个地方说性，不但异类之间不同，就是同类的不同个体之间也有所差别。然而自然生命有共同的生理需求，其中最显而易见的就是食欲和色欲，所以告子言“食、色，性也”。食、色等欲求固然无善可言，也唯有在过甚其求而对己或对人造成伤害时才可说恶，所以纯粹就食欲和色欲等生理需求本身来看，是道德地中性的，所以告子说“性无善无不善”。既然只是以个体存在的自然资质看人性，则其中并无道德的成分，所以会把仁义等道德律则看成只是外在的行为规范，而可以被人认知。人们不能顺其自然的资质，必须扭曲之，以符合外在的道德律则，才能表现道德的行为；犹如不能顺着杞柳的枝条，必须加以人为的斫削，才能造成盛物的屈木容器。再者，人性固然可经由人为的造作表现善，当然也可以经由人为的造作表现恶；就好像漂泊的流水一般，其向东流或向西流，初无定然，全看被引导向东方或被引导向西方而已。因此，若只从个体存在的自然资质看人性，则人性是中性的，而告子所说也是对的。

孟子经由亲切的体证，确信仁义等道德法则是直接由人的真诚恻怛之心发出来的，这真诚恻怛之心是人先天本来具备的特质；他就着这种特质以言性，所以说性善。孟子认为告子对人性的理解有所偏颇，想要扭转之，于是对告子说：