

國學叢刊

胡統寰編著

孟子學大旨

正中書局印行

弁言

孟子學說，舊時極罕專籍足資參證，惟朱熹孟子集注、戴震孟子字義疏證、陳澧東塾讀書記三書，披沙揀金，時見精論。近人著述，則以胡適中國哲學史大綱及馮友蘭中國哲學史二書較為可依。本書於此五書，並略有所辨正。世之明者，倘匡余違闕，俾後人益減孟學誤解，斯又不特本書之幸矣。

胡毓宸 廿三，三，三。

目次

第一章 中心學說……………一

第一節 性善……………一

(甲)性論 (乙)順情 (丙)善端 (丁)人心 (戊)理欲 (己)義內 (庚)良知 (辛)天賦 (壬)擴充

第二章 政治哲學……………三八

第一節 王政……………三八

(甲)保民 (乙)教民 (丙)同樂

第二節 因先……………五六

第三節 用賢……………六〇

第四節 輕君……………六八

第五節 統一……………七七

第三章 行爲哲學……………八八

第一節 行本……………八八

第二節 重義……………九〇

第三節 中道……………九八

第四節 反身……………一〇三

第四章 教育哲學……………一〇八

第一節 存養……………一〇八

第二節 環境……………一一二

第三節 自動……………一一四

第四節 標準……………一一九

第一章 中心學說

第一節 性善

儒家之學，其對象本在「脩身」「治國」之道；心理人性之研究，原非所重也。故子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（論語公冶篇）至周之末葉，孔氏遠徙始大談人性本質問題，孟告荀三家，其著焉者也。

（甲）性論 當時論人性者，其研究集中於本質善惡問題。有謂人性本善者，有謂人性本惡者，有謂人性有善有惡，有謂無善無惡，有謂可善可惡者。孟子蓋主張「性善論」者，謂人性本善，故順之則爲善人；與荀子所倡之「性惡論」，謂人性本惡，順之則爲惡人者，其說正相反焉。

王充論衡本性篇：「周人世頌，以爲人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長，惡性養而致之則惡長。如此，則性各有陰陽，善惡在所養焉。故世子作養書一篇，宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒，亦

論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡。孟子作性善之篇，以爲人性皆善；及其不善，物亂之也。謂人生於天地，皆稟善性；長大與物交接者，放縱悖亂，不善日以生矣。若孟子之言，人幼小之時無有不善也。告子與孟子同時，其論性無善無惡之分，譬之湍水，決之東則東，決之西則西。夫水無分於東西，猶人無分於善惡也。孫卿有反孟子，作性惡之篇，以爲人性惡，其善者僞也。性惡者，以爲人生皆得惡性也。僞者，長大之後勉使爲善也。若孫卿之言，人幼小無有善也。」

論衡此段敍論，最爲明晰。世孟告荀四家性說大要，既粗具是矣。宓子賤、漆雕開，皆孔子弟子；孟荀爲周末大儒；告子言仁義，似亦儒者；世碩、公孫尼子，據漢書藝文志皆七十子弟子；是當日討論人性問題者，皆儒家也。然則人性善惡問題者，謂爲儒家之哲學問題焉可也。

公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以爲善，可以爲不善，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，是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜，以紂爲兄之子，且以爲君，而有微子、啓、王子比干。』今曰『性善』，然則彼皆非與？」孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。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。仁

義禮智，非由外鑠我也，我固有之也；弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！故有物必有則。民之秉夷也，故好是懿德。』」（告子篇上）

此章實可視爲孟子性善論之總綱。內約含意思三層：一、人性本善，故順其性而充之，卽爲善人。二人皆有惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，可知仁義禮智諸善端，本人所固有。三、天生衆民，五官百骸，各賦以正規法，故此心亦同具趨向倫紀之良知良能。由此等原則推之，可知仁義爲人性所本具，固無所謂「仁內義外」之分。而人性所以異於獸性者，亦因人心特具天賦善質（卽宋儒所謂天理）之故。且人心既皆具趨向倫紀之良知良能，則孝親敬長之行，堯舜與人同具可知。不過堯舜能由此一點善端擴而充之，以達乎大聖之境耳。以下卽就「順情」「善端」「人心」「理欲」「義內」「良知」「天賦」「擴充」八層分述孟子性善論之大旨。

（乙）順情 孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。」朱子集注：「情者，性之動也。」性與情，本一物二名，性爲總稱，情其活動現象也。趙岐注：「若，順也。」（集注：「乃若，發語詞。」陳澧東塾讀書記：「乃若者，因其說而轉之之詞。」並誤。）順，卽杞柳章「順杞柳勿戕賊」之順，蓋謂人性本善，不必屈揉造作施爲，但

能順其情而勿逆之，卽成爲善人矣。

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。」孟子曰：「子能順杞柳之性而以爲桮棬乎？將戕賊杞柳而後以爲桮棬也？如將戕賊杞柳而以爲桮棬，則亦將戕賊人以爲仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」（告子篇上）

孟子以人性本善，順其本然，卽爲善人，不必屈揉造作而後可成也，故以告子杞柳之喻爲不然。以爲仁義乃順人之本性而成者也，告子能順杞柳而成桮棬耶？桮棬屈揉戕賊杞柳而成者也，告子亦將屈揉戕賊人以爲仁義耶？蓋極言仁義之非逆本性而僞然者也。

告子曰：「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。」孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。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。人之可使爲不善，其性亦猶是也。」（告子篇上）

告子以人性猶湍水，決左堤則向左流，決右堤則向右流，全由人力導引，以喻善惡全由人力造成，非其本性。孟子以爲水之分東西，不能以喻人性；水性之有上下，則猶人性矣。順水性以流下，猶順人性而爲

善也；逆水性而使上，猶違人性而陷於惡也。夫以無知覺感情之流水，喻有理智意識之人性，此二家之同弊也。分宇宙物品爲「天然」「人工」兩類，此告說之長也。以具象器物爲不可喻抽象人性，此孟說之勝也。

孟子曰：「天下之言性也，則故而已矣。故者，以利爲本。所惡於智者，爲其鑿也。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。」（離婁篇下）

朱子集注：「故者，其已然之跡。利，猶順也。語其自然之勢也。」此亦孟子反對當時學者「善性屈揉逆造以成」之言。以爲所惡於今之智者，因其惟運智辯以造意，（公羊成十三年釋文，「鑿，造意也。」）不知循物性之本然，致失其本義。使能如禹之行水，順水就下之性，循其故跡而行，則其智之用亦大矣。蓋歎其運智之失正也。俞樾羣經平議：「荀子性惡篇曰：『凡禮義者，生於聖人之僞，非故生於人之性也。』楊注曰：『故，猶本也。言禮義生於聖人矯僞抑制，非本生於人性也。』孟子言性善，則人性本有禮義，故曰：『天下之言性也，則故而已矣。』猶曰『但言其本然者足矣。』與荀子之語正相反。荀子又引舜之言曰：『妻子具而孝衰於親，嗜欲得而信衰於友，爵祿盈而忠衰於君。』蓋以證人性之惡。乃自孟子言之，則孝也，信也，忠也，是其故也；妻子具而孝衰，嗜欲得而信衰，爵祿盈忠衰，非其故也。無失其故斯可矣。故

又曰：「故者，以利爲本。」言順其故而求之，則自得其本也。孟子論性大旨，具見於此。蓋孟子以人性本善，故其意以爲但順本然之善而達之，斯卽成爲善人矣。

夫人性既是本善，而人類之惡行尙隨處可見，此何故耶？孟子以爲此由失其本性耳。故曰：「若夫爲不善，非才之罪也。」才，材，古字通。朱子集注：「才，猶材質。」禮記中庸鄭注：「材，謂其質性也。」材，情性，同義異名，蓋性其總稱，情言現象，材指本質也。

孟子曰：「牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉；牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？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，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有〔梏〕梏亡之矣。〔梏〕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，而以爲未嘗有才焉者，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？』」

此章孟子以山木喻人性：山木本茂，喻人性本善；斧斤伐之，牛羊又從而牧之，致全山濯濯，喻善性受惡。

環境反覆摧殘，終於消滅。及其無善也，人皆以爲本質然爾，豈知此乃後天拮擣摧殘後現象，非本性然也。當拮之之初，尙有萌蘖之生，平旦清夜之候，猶有片刻良心復活，及拮之再三，終歸於盡。（拮，注疏本作格，舊注本作拮，當作拮，即擣字，謂擣亂之也，故趙氏訓爲亂。辯詳拙著孟子詮話牛山章。）語云：「在山泉水清，出山泉水濁。」觀於士在學時，大都言論行爲高潔，及出而仕宦，經惡環境拮擣摧殘，終於流爲污濁，則孟子放良心之論，當亦有其自具根據矣。惟山木之喻，尙須略加附論，蓋木盡則無木而濯濯矣，善消當亦濯濯而無善惡，今未明喻，豈謂善去而惡卽現，以人性爲含善惡二元耶？（陳澧東塾讀書記曰：「孟子所謂性善者，謂人人之性皆有善也，非謂人人之性皆純乎善也。」蓋聖人之性純乎善，常人之性皆有善，惡人之性仍有善而不純乎惡。所謂性善者如此，所謂人無有不善者如此。」）以孟子性善說之定義爲「人人之性皆有善而非純乎善」，則是明謂孟子所主爲善惡二元說矣。雖然，孟子之本旨，豈如是乎？（七篇所記孟子論人性善惡之消長，其關鍵全在仁義失存二者。以爲人之善者，存仁義故也，惡者，去仁義故也。故曰：「君子所以異於人者，以其存心也。」又曰：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」）（並見離婁篇下）存，謂存仁義也。常人無善，違禽獸不遠，終於爲惡。其惡非生而有也，失仁義後之變質也。蓋孟子以爲人性本皆純善，與聖人同，其後所以不純乎善，或化而爲惡者，皆由後天受惡環境拮亂，

善質消失其一部或全部耳。故曰：「若夫爲不善，非才之罪也。……求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」又曰：「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。」（並見告子篇上）言非天所降才性有純善與不純善之異也，其不純善者，皆後天陷溺現象，非聖人衆人本性初卽相殊也。故曰：「人皆可以爲堯舜。」（告子篇下）又曰：「聖人與我同類者。……心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。」又曰：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」（告子篇上）陳氏謂：「聖人之性純乎善，常人之性皆有善，惡人之性仍有善而不純乎惡，所謂性善者如此。」蓋以後天存失之差詮釋孟子性善之定義。豈知先秦儒家之論性，皆指天降之本質言，非謂後天之現象也。後天之現象，荀子所謂「偽」，孟子所謂「陷溺者然」也。據後天存失相差倍蓰無算之現象以斷孟子性善說爲含善惡二元，此陳氏之誤也。

雖然，「善去而惡至」何耶？豈善去卽一躍而爲惡，無中間一段「無善無惡」之過程耶？孟子曰：「揅之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」蓋謂善質消失至極，則人心既無仁義，於是與禽獸同矣。然與禽獸同，其人卽既成而爲惡耶？竊意初猶未是也。孟子並未言禽獸性惡，禽獸雖僅具口腹牝牡之欲，孟子並未言此等欲爲惡也。孟子但以此等欲無仁義以駕御之，則將橫溢

而爲惡耳。蓋謂仁義者，不但其本質爲善，且能統制口腹耳目等欲而不橫溢。禽獸無仁義之理性以統制其欲，故禽獸卒皆爲惡。非其欲之本惡也，無仁義以駕御之也。人之所以「善去而惡至」者，即因仁義受惡環境之撓擾摧殘而消失，僅餘人欲，於是其性與禽獸等，稍一動作，其欲即四溢而爲惡耳。故失仁義者，終於如禽獸之隨處表現其殘忍暴妬鬪爭無恥等惡行也。

孟子性善說中之人獸本性異同觀

孟子性善說中之人獸本性異同觀										
性	人		獸性	別		異		同		
	原	質		本	性	比	較	後	同	
	(猶牛山木美)	飲食男女	飲食牝牡	本	性	比	異	較	同	
		仁義禮智	飲食							牝牡
		理	欲							
		純善質	可能為惡之性							雖非本惡然有
		充之	擴而							制之
		舜幾成可	惡物	卒為						
	(猶牛山濯濯)	飲食男女	飲食牝牡	人	心	陷溺	比	較	成	
		女男食飲	牝牡							飲食
		欲	欲							
	變質	同陷於惡。之欲，故卒以制導惡		結果：人獸同無仁義	成惡					

右表雖未必精密符合孟說原旨，然大體必相差不遠。中間過程所列人獸相同二欲，即告子所視為「無善無惡」之人性。在孟子原意，當亦視此為「無善無惡」，惟不認為人性原始素質，但以爲人心陷溺後之現象耳。故曰：「人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」又曰：「所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。」（告子篇上）謂存養仁義則爲善，失仁義而同於禽獸，但養耳目口腹之欲則爲惡，其事全在己身之取舍也。夫仁義失而後人欲失制而爲惡，人欲存而後惡可養而致；是人之爲惡者必有仁義失而人欲存之一段時間，不過此種時間常不久長，且存失倍蓰之間，亦無劃然之分界耳。牛山章之譬喻，僅取由「原質」變至「中間過程」，即由理性之失而至於純欲之境地；而於成惡之理，未加取譬，故驟視之，似以木伐盡而山即惡者。其實濯濯之山，非即惡山也，猶人性僅存嗜欲，嗜欲非即惡性也。孟子僅言善質盡則人性與禽獸等，非謂善質盡即爲惡性也。故不曰「人見其惡也」，而曰「人見其禽獸也」。易言之，即謂「人見其僅存飲食牝牡之欲也」。夫飲食牝牡之欲，雖有爲惡之可能性，然「可能性」與「本性」不同，非「可能惡」即「本惡」也。關於此層，以下當續加附論。

孟荀並言順性情而爲善惡，惟孟子言順之則爲善，荀子言順之則爲惡。孟子以爲人心本具善端，

苟能擴而充之，則爲君子爲聖人；苟子以爲人心本無禮義，所謂聖人君子，皆矯抑本性，積習禮義而成。此二家論性相異之點也。

「今人之性，生而有好利焉；順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉；順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉；順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。是故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」（荀子性惡篇）

「塗之人百姓積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。人積耨耨而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反貨而爲商賈，積禮義而爲君子。工匠之子，莫不繼事；而都國之民，安習其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏。是非天性也，積靡使然也。」

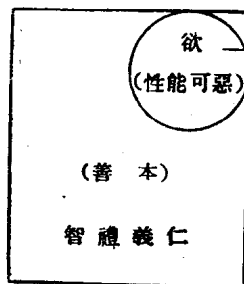
（荀子儒效篇）

陳澧東塾讀書記曰：「荀子云：『塗之人可以爲禹。』戴東原云：『此於性善之說，不惟不相悖，而且若相發明。』」（孟子字義疏證）澧謂塗之人可以爲禹，即孟子所謂『人皆可以爲堯舜』，但改堯舜爲禹耳。如此則何必自立一說乎？按孟荀雖同謂人皆可爲聖人，然其說之出發點，則相去甚遠。蓋孟子

謂人性皆具善端，堯舜能順是擴而充之，故卒成爲聖人；衆人本同具此端，若皆能如堯舜擴而充之，則皆爲堯舜矣。故曰：「人皆可以爲堯舜。」若荀子之說，本謂人性皆具惡端，所謂聖人者，皆後天積禮義而成，非本性然也。然禹能積禮義而爲聖人，則衆人亦有積禮義而爲聖人之「可能性」可知，故曰：「塗之人皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以爲禹明矣。」（性惡篇）荀子但言人有積善而爲聖人之「可能性」，非謂人性「本善」也。猶工匠農商之技，皆由後天積習而成，非本性然也。是故孟荀雖同謂人皆可爲聖人，然一謂順其本性擴而充之即成，一謂逆其本性矯抑積僞始成。其說之根本相反，本甚明顯。戴陳二氏，乃視爲相同，謂無須自立一說，豈有意袒護孟子而故爲此附會之言耶？胡適中國哲學史大綱曰：「孟子的大旨，只是說天生的本質，含有善的可能性。」又曰：「荀子雖說性惡，其實是說性可善可惡。」胡氏之言，其弊根本與戴陳二氏同，即合「本性」與「積習之可能性」二者爲平等看待。其實孟荀性說之本旨，非如是之可相通也，茲爲圖以表之，則二家性說之差異顯然矣。

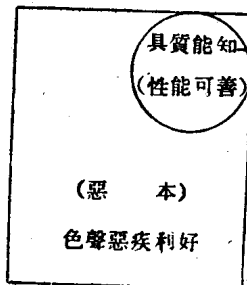
本善失則此可能
性即放縱而爲惡

(說 孟)



聖賢學問道德皆由
此可能性積化而成

(說 荀)



公都子問曰：「或曰『性可以爲善，可以爲不善，』今日『性善，』然則彼皆非與？」是公都氏明以其師「性善說」爲異於當日「性可善可惡之說」也。今戴陳胡三氏將孟荀及或者三家之說比而同之，似非三家論性之本旨矣。

(丙)善端 孟子以人性皆具善質，此善質在最初尙屬微小，如麤麥初種時，不過一粒種子耳；及肥養優沃，善質日充，於是其用廣大無垠矣。此微小初具之善質，孟子稱之爲「善端」。

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