

孟子對孔子思想 之承繼與發展

李瑩瑜

〔提要〕

孟子是繼孔子之後，實際能將儒學發展至另一高峰之思想家，於一般學者之公認中，為孔子之最佳思想理論承續者；然不可否認者，即孟子非僅一單純之傳聲者，而是將此思想，經過改造、捶鍊，然後一種符應時代特色之思想，於焉產生。

然則，一般學者於論述孔孟之思想理論時，往往祇著眼於孔孟二人思想同一性方面，而甚少用心於二人之比較。如此一來，便不能於孔孟二者之間觀其思想之異同，於是在孔孟二者思想之研究上，始終無法作全盤之了解。本文主要之論點，著力於孔孟二者思想之比較，冀能稍稍理解二人之間，是否盡如前人所言——孟子思想乃孔學之原音重現——亦或乃另有一番改造，在此二者之間有所釐定。



〔關鍵字〕：思想、儒家、孟子、仁、義

一、緒論

自孔子沒後，孔學即向外擴散，弟子們各據所學，極力影響當世，善盡儒者淑世之責任。《韓非子·顯學》言：「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。」¹此指孔子之後，儒學分爲八派，而向各地傳布之。固然，其中或多或少有形成當代之勢力，實際上影響各國之政治者；然於孔學精髓之部分，則不得不待孟子之出而始光大之。《史記·孟子荀卿列傳》言：

孟軻，騶人也。受業子思之門人。道既通，游事齊宣王，宣王不能用。適梁，梁惠王不果所言，則見以為迂遠而闕於事情。當是之時，秦用商君，富國彊兵；楚、魏用吳起，戰勝弱敵；齊威王、宣王用孫子、田忌之徒，而諸侯東面朝齊。天下方務於合從連衡，以攻伐為賢，而孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒序詩書，述仲尼之意，作《孟子》七篇。²

於此中所可注意者：一、孟子乃「受業子思之門人」，後世學者於此點多有考辨，然孟子之直承孔門儒學，當為無疑。二、當時梁、齊二國君，不能用孟子之言，「則見以為迂遠而闕於事情」，因戰國時期，天下正熱衷於「合從」、「連衡」之策，以戰勝敵國為能事，而孟子一本儒家之「王道」精神，以上古三代至德之世為理想，是為各國國君所不容。此為孟子之反戰思想、倡王道之使命感發生之最大原因。三、孟子「退而與萬章之徒序詩書」、「作《孟子》七篇」，是祖述孔子之道，以《詩》、《書》之精神為教；而其採《詩》教之意，並非倡導「溫柔敦厚」之旨，乃是借用《詩經》各詩中之初周及上古之治世原則，以證明所言之「其來有自」。為吾人之所注意者，即在此處，可見出其與孔學之相異。

就前三點而論，首先，孟子之學係直承自孔學一系，（此點孟子亦嘗自言之，後文另有所論。）此為與孔學之同者；於後二者，可發覺孟子因時代之不同，其對於孔子之思想，並非全盤之承接，而是有所改造及發揮，此為與孔學「同中有異」之處。但此異處乃指方法有異，非是主旨之異。孟子正如孔子，是務

¹ 陳奇猷撰：《韓非子集釋》（高雄市：復文圖書出版社，1991年7月）頁1080

² 瀧川資言著：《史記會注考證》（臺北：天工書局，1989年9月10日）頁3992-3994

於「當務之急」，而非「食古不化」，此乃本文之所欲辨明處。

本文欲辨明孔孟二者之同異，其著力點乃在於「同中求異」。因唯有此法，方可見出孟學之真正意義，不至於被孔學之光輝所淹沒。故最佳之法，為將孔孟二者之思想主張，分為「承繼」與「發展」二部分而比較之；在「承繼」部分，可見出孔孟二者之主旨相同，並顯示出孟學乃孔學之直接繼承者；「發展」之部分，正可見出，孟子思想有其時代背景之考量，有其自我思想之發揮，並非一味之死守孔學，不知變通者，由此可顯示出孟子思想之價值。

二、孟子對孔子思想之承繼

《史記·儒林列傳》載云：

自孔子卒後，七十子之徒散游諸侯，大者為師傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見。故子路居衛，子張居陳，澹臺子羽居楚，子夏居西河，子貢終於齊。如田子方、段干木、吳起、禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，為王者師。是時獨魏文侯好學。後陵遲以至於始皇，天下並爭於戰國，儒術既絀焉，然齊魯之間，學者獨不廢也。於威、宣之際，孟子、荀卿之列，咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世。³

戰國當時，天下方務於合縱之策，故「儒術既絀焉」，然於齊魯兩大思想興盛之地，學術仍然獨行不廢。其中孟子與荀子更以正統孔門儒者自居，「咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世。」由此可知，孟子於孔學之承繼，不留餘力。

關於孟子對於孔學之承接一點，我們觀《孟子·公孫丑上》之「知言養氣章」中孟子引曾子之言曰：「……吾嘗聞大勇於夫子矣，……」⁴於此中之「夫子」可知必指孔子而言；又〈離婁下〉言曰：「予未得為孔子徒也，予私淑諸人也。」⁵又《公孫丑上》曰：「乃所願則學孔子也。」⁶此為孟子自認其思想體系，乃一路承自孔子而來。勞思光指出：

³ 同註2 頁5281-5282

⁴ 朱熹撰：《四書集注》（臺北：世界書局，1995年12月初版）頁241

⁵ 同上 頁321

⁶ 同上 頁246

孔子代表中國儒學之創始階段，孟子則代表儒學理論之完成。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。故在先秦哲學家，孟子有極為特殊之地位。中國文化精神以儒學為主流。而孟子之理論則為此一思想主流之重要基據。⁷

據此，吾人可知，就儒學之方向言之，孟子確為孔子學說之後繼者，而就理論體系言之，孟子更為孔學之集大成者。以下分數點說明之：

(一) 仁

「仁」為孔子思想學說之中心，所有之道德項目，孔子皆由此「仁」字作為主體而開展出來。孔子未輕許「仁」與人，其將「仁」之地位提高至一頂點，來作為君子終身追求之境界，此於孔子之前，為所未見。孔子之言「仁」可見於以下數端：

子曰：「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」
(《論語·里仁篇》)⁸

子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」(同上)

仁者先難而後獲，可謂仁矣。(《論語·雍也篇》)⁹

子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」
(同上)

由孔子之言，可見出，久處於道德約束之狀態之中，而不生怨心者，唯有仁者為能，也唯有仁者，可久處於無道德約束之快樂中，而不致於縱欲失節。故唯有仁者能真正安於仁道。也因如此，仁者樂靜、樂不動如山，故能壽。此為孔子之「仁者境界」。

至於孟子所謂之「仁」，可由以下見出：

⁷ 引見勞思光先生所著：《新編中國哲學史》(臺北：三民書局股份有限公司，1995年8月，八版)第一冊，頁159

⁸ 同註4 頁80

⁹ 同上 頁98

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。（《孟子·盡心下》）¹⁰

仁也者，人也；合而言之，道也。¹¹

仁者以其所愛，及其所不愛；不仁者，以其所不愛，及其所愛。¹²

不仁而得國者有之矣；不仁而得天下，未之有也。¹³

《論語·顏淵》載：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」¹⁴又《中庸》第二十章曰：「仁者，人也。」¹⁵由孔子之定義「仁」為「愛人」，乃合「二人」為「仁」之義，有「視人如己」為「仁」之意。故孟子承而言之，「仁也者，人也。」「達之於其所忍，仁也。」於其所忍於以惡相對待之人，皆可以「不忍」之心而待之，方謂為「仁」；進而以為政治上「不仁而得天下，未之有也。」於此處，吾人可見孔子「仁學」之一脈相傳處。此亦乃孔子所謂「己所不欲，勿施於人」（《論語·衛靈公篇》）¹⁶之另詮釋。

（二） 義

1、義之內在

於《論語》當中，「義」亦為孔子之重要道德項目。孔子言「義」之要旨，可見以下數端：

子曰：「……見義不為，無勇也。」（〈為政篇〉）¹⁷

子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」（〈里仁篇〉）¹⁸

子曰：「君子義以為上。君子有勇而無義，為亂；小人有勇而無義，為

¹⁰ 同上 頁417

¹¹ 同上 頁412

¹² 同上 頁408

¹³ 同上 頁411

¹⁴ 同上 頁145

¹⁵ 同上 頁39

¹⁶ 同註4 頁169

¹⁷ 同上 頁72

¹⁸ 同上 頁83

盜。」(〈陽貨篇〉)¹⁹

子曰：「……見利思義，見危授命……」(〈憲問篇〉)²⁰

孔子於「義」之定位，在於其「正當性」及「合理性」；換言之，即是「行其所當行，為其所當為」，此乃所謂「見義不為，無勇也」之意。故君子能以「義」而曉喻之，而小人則不能。一切之行爲，以「義」為最上，如僅有勇而無正當性，則致成暴亂之行。孔子更進而要求於君子，須有見所得而思其正當性之思辨力。可見此「義」字乃孔學之內在修養心法，因其無法以外加之形式要求之。孔子又曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」(《論語·里仁篇》)²¹此為君子之最高行為準則，於天下事，皆以「義」為行動之考量。

「義」既是君子之自覺，於此「義」字之要求下，孟子遂開出「義內」及「義利」之辨。

仁，人心也。義，人路也。(〈告子上〉)²²

居惡在？仁是也；路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。

(〈盡心上〉)²³

自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！(〈離婁上〉)²⁴

「仁，人心也」，「仁」是人之所本有，故人居於仁之中，如居廣廈一般；「義，人路也」，「義」乃人之所當行，故君子應「居仁由義」，自持仁心，以不忍之心，及於其所忍者；以此仁心，而行天下之所當行。如不能「居仁由義」，乃所謂「自棄」者也。而一般人因貪求於利，故不能「居仁由義」，此即孟子所謂之：「雞鳴而起，孳孳為利者，蹠之徒也。」(〈盡心上〉)²⁵此等「義」字，皆由心而

¹⁹ 同上 頁185

²⁰ 同上 頁156

²¹ 同上 頁82

²² 同註4 頁372

²³ 同上 頁403

²⁴ 同上 頁306-307

²⁵ 同上 頁400

發，絕不待外來之影響。故告子言「仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」（〈告子上〉）²⁶之時，孟子即察覺此乃一錯誤之觀念，而此觀念如任其展開，將一往而不返，故不得不辨之：

孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「……且謂長者義乎？長之者義乎？……」（〈告子上〉）²⁷

告子以爲：因對象爲年長者，故我敬之，此「義」當存於年長者之一方。孟子切中問題之核心而指出：如自我不先存敬老之「義」，則年長者何來之「義」而存在其身。此則顯出，敬老者爲行「義」之主體，故「義」爲內也，非外也。另外，孟子見梁惠王時，王曰：「叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」（〈梁惠王上〉）²⁸孟子則回應其言曰：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。」（同上）此乃君子不僅應持「義」住於其身，於天下國家之事，更應以「義」作爲法準，故其教梁惠王去「利」而言「義」。此處可見出，孟子對孔子「義」字一路之貫徹。

2、義之外發

「義」既是「正當之行爲」，則其內在，屬君子自持之修養；而外向，則爲對「天下國家」之使命感。孔子於「義」之使命感表現在如《論語·憲問篇》中，晨門之所言：「是知其不可而為者與？」²⁹明知其不可，乃本一「義」之使命感而爲之。〈微子篇〉中，子路代孔子言曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也，君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也；道之不行，已知之矣。」³⁰「道之不行，已知之矣。」天下雖已失其大道，然君子不肯因此而自潔其身，亂人之大倫，故言「長幼之節，不可廢也，君臣之義，如之何其廢之？」既自持正當、合理之準則行事，則天下雖無道，君子之出仕，乃「行其義也」。此爲孔學之精華處，無怪乎孔子沒後，弟子雖散而之四

²⁶ 同上 頁362-363

²⁷ 同上 頁363

²⁸ 同註4 頁205

²⁹ 同上 頁163

³⁰ 同上 頁188-189

方，皆能秉持孔門精神，以淑世為職志，究其所以如此，良有以也。

此「義」字之精神，至孟子時，則更有一番之發揮。孟子曰：「吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不慄焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」（《孟子·公孫丑上》）³¹此自反之「縮」³²與「不縮」，判準在於「義」。蓋自覺於所作所為之合乎正理，則「雖千萬人，吾往矣」；反之，自所作為，有愧於心，則「雖褐寬博，吾不慄焉？」敢面對千萬人之指而不反，乃因有「義」作為盔甲；一旦無「義」之時，則雖一介凡夫之言，能無愧而汗顏乎？此「義」字乃孟子所謂「大勇」之所本也。

孟子既懷有此內向外發之「義」為行動之基據，其極致則是「捨生取義」。孟子曰：

魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。（《孟子·告子上》）³³

此乃孟子對「義」字之極致發揮。「死生」本是人之大事；然有更甚於「死生」者，此則「雖千萬人，吾往矣」之實質表現。在此「義」之前題下，孟子由此發揮「以天下為己任」之精神，故引孔子之言曰：

孔子曰：『惡似而非者：惡莠，恐其亂苗也；惡佞，恐其亂義也；惡利口，恐其亂信也；惡鄭聲，恐其亂樂也；惡紫，恐其亂朱也；惡鄉原，恐其亂德也。』君子反經而已矣。經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣。（《孟子·盡心下》）³⁴

「惡似而非者」，乃是欲反「經常之道」之積極態度。「佞」、「利口」、「鄭聲」、「鄉原」等小人之行徑，正因其「亂義」、「亂信」、「亂樂」、「亂德」等，故不

³¹ 同註4 頁241

³² 朱注曰：「縮，直也。」（同上 頁241）

³³ 同上 頁370-371

³⁴ 同上 頁422

得不闢除之。於此責任感下，孟子遂以聖徒自居，而「欲駁邪說」、「正人心」。孟子曰：「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。」（《孟子·滕文公下》）³⁵「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」，此乃孟子自承於聖人之學而引以為己任者，皆「義」字之向外發揮極致之偉大表現。故孔學之傳，孟子當屬第一。

三、孟子思想之發展

孟子學說之精采處，不在於其承接孔子思想之部分，而在於其能依孔學而發展成一己之學說。身為先秦偉大思想家之一員，孟子欲在孔門儒學之傳統下，建立己身之獨特思想架構，不得不有精密之理論體系，方能馳騁其說於當代，而圓其淑世之理想。

今欲探討孟子思想發展之關鍵處，首先，須瞭解時代學術之背景。《莊子·天下篇》曰：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。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。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。³⁶

此中所形容之學術渾沌之現象，正為孟子所處之時代³⁷，此時方是「天下大亂，賢聖不明，道德不一」，而諸子百家又以其學說求合於諸侯，「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。」此乃孟子以天下為己任之聖徒自居，所不能忍者。孟子為保衛孔門儒學之相傳，維繫三代以

³⁵ 同上 頁296

³⁶ 郭慶藩撰：《莊子集釋》（臺北：天工書局 1989年9月）頁1069

³⁷ 《史記·老子韓非列傳》載：「莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏。與梁惠王、齊宣王同時。」（同註2 頁3663-3664）據此可知孟子與莊子為同時代之人物；而《莊子·天下篇》所述無及莊子後之學派，故可認定為莊子活動時期之作品。

至於孔子之聖人道統於不墜，即不得不與當世之諸子百家相爭鳴。故謂：「予豈好辯哉？予不得已也。」（《孟子·滕文公下》）³⁸孟子之難為如此，故程明道嘗評孟子曰：「傳經為難。如聖人之後纔百年，傳之已差。若非子思、孟子，則幾乎息矣！」³⁹

孟子既以孔門儒學承繼者自任，而其面對者，又是「道術將為天下裂」之局面，則其理論之方法，自與孔子有所分異。其中吾人須注意者，孟子之論說方法雖與孔子相異，其乃因應時代之變遷，而不得不作一非常之舉。究其宗旨，實與孔學殊塗而同歸。

（一） 心性論

關於「心」，《論語》中所言之者，皆為一般之意義，而於「性」，孔子但曰：「性相近也，習相遠也。」（〈陽貨篇〉）⁴⁰並未作任何解釋，遂使後人多有臆測。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。」（〈公冶長篇〉）⁴¹其中所可注意者，乃一「言」字，夫子非不言性與天道，乃其覺知「性」與「天道」，非是一般人所可瞭解，故必擇人而言⁴²。於「性」與「天道」之講授，言語科之子貢，是不可得而聞者。於是，孔門「心性」心學，於《中庸》之後⁴³，須待孟子方能作一發揮。

1、心體論

於孔門儒學中，孟子為首先將心與性合而言之者。而後世心性之學，即由此開出，此乃孟子思想之第一發展處。孟子曰：「仁，人心也。」（《孟子·告

³⁸ 同註4 頁293

³⁹ 朱熹編，張伯行集解：《近思錄》（臺北：臺灣商務印書館，1996年4月，臺一版，12刷）頁329

⁴⁰ 同註4 頁179

⁴¹ 同上 頁88

⁴² 《史記·儒林列傳》載：「自魯商瞿受易孔子」（同註2 頁5303），《易》乃言陰陽天道者。

⁴³ 關於《中庸》之作者，《史記·孔子世家》載：「子思作《中庸》。」（同註2 頁3329）《禮記·中庸》孔穎達正義曰：「案：鄭《目錄》云：『名曰《中庸》者，以其記中和之為用也。庸，用也。孔子之孫子思伋作之，以昭明聖祖之德。』」（孔穎達《禮記正義》臺北：藝文印書館 1997年8月初版 頁879）陸德明《釋名》亦採其說。朱熹《四書章句·中庸章句》引子程子之說亦以為子思所作（同註4 頁25）。

子上》)⁴⁴此即以愛人之心而言仁。又曰：「大人者，不失其赤子之心者也。」(《離婁下》)⁴⁵謂心不必因地位高低而有變。又曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」(《離婁下》)⁴⁶以上之「心」字，有主宰意，亦是道德之本體，而稱之為「心體」。心之作用，可從孟子告公都子之言中得出：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」(《告子上》)⁴⁷

「心」之官能自誠，自誠之乃能得事物之理；反之，則不得其理。因耳目之官為物，此物與外物相交接，則被外物所奪，遂蔽而不聰不明。孟子謂心為「大體」，耳目之官為「小體」，立其心之大者，則耳目之小者，曾不能奪其主宰作用，此為「大人」也。《大學》謂：「心不在焉，視而不見、聽而不聞、食而不知其味。此謂修身，在正其心。」⁴⁸此正與孟子主張相發明。吾人於此心，必須隨時自覺之、堅守之，因其常被外物所蒙蔽，故曰：「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與！」(《孟子·告子上》)⁴⁹此心如無經常之淬礪，恐將昏昧而不明，故孟子謂高子曰：「山徑之蹊間，介然用之而成路。為閒不用，則茅塞之矣。今茅塞子之心矣。」(《盡心下》)⁵⁰

另外，孟子以為，此心與「理」、「義」乃為同義者也。孟子曰：

故曰：口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。(《孟子·告子上》)⁵¹

⁴⁴ 同註4 頁372

⁴⁵ 同上 頁317-318

⁴⁶ 同上 頁324

⁴⁷ 同註4 頁374-375

⁴⁸ 同上 頁11-12

⁴⁹ 同上 頁369

⁵⁰ 同上 頁413

⁵¹ 同上 頁368

凡人耳目之所好，皆同焉。於「味」、於「聲」、於「色」之感受，無不相似。故據此理而推，心亦當有所好者，此何也？必謂正當合理之行爲，及萬物生息皆然之理。此「理」及「義」乃聖人之所以爲聖人之處，而其不過先得我人之所同然者，即成爲聖人；若吾人後得其同然之「理」與「義」，當亦可爲聖人矣。此欲爲聖之心，皆人人之所同有，「故理義之悅我心」，其猶悅美食之味，乃眾所好者。而此「心理同一」論，乃開宋明理學之「即心即理」之一脈思想。

既是人同此心，心同此理，故而孟子更進一步強調此心之固有。此所謂之「四端說」：

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，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（〈公孫丑上〉）⁵²

「人皆有不忍人之心」，表示人人皆有仁心，先王因有仁心，推而之天下之人，故有仁政。今孟子證此仁心乃人之本有，以「孺子入井」之喻，顯示此仁心本人之所有，「非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」謂非因外來之利害之所加，乃有此仁心；而是人自本有，此其爲「性善論」之張本。進而推論之，孟子則認爲無「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」、「是非」之心者，不足以稱作人。而此四心更是「仁」、「義」、「禮」、「智」等四德之端倪，由本有之四端，發而廣之爲四德，此乃孟子「仁義內在」之深論。故孟子指出：「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〉）⁵³君子存此仁心於身，乃成其爲

National Chung Hsing University

⁵² 同註4 頁250-251

⁵³ 同上 頁319-320

君子也，而舜之所以為聖，是明於眾物自然之理，人倫之互動，其要則在於循仁義而行，是以仁義內在而言，故曰：「由仁義行」；若「行仁義」，仁義即為外在矣。由此心而推之，「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」大之，足以保天下國家；無之，則不足以事奉父母長上，可見仁義之內在，為人所以行道德之關鍵。

其中所可注意者，乃「庶民去之」一句。此心本是人之所有，而君子之所以為君子，即在於其存心；而庶民之所去之，乃所謂之「放心」。此心一放失，則其「異於禽獸者幾希」矣，此為孟子之「人禽之辨」。何為「放心」哉？孟子曰：

自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！（《離婁上》）⁵⁴

「仁」乃人之所安居之處，「義」乃人之所當行之道，而此「仁」、「義」之發動，表現於外，則為「禮」。自身不能宅仁心、行義路，謂之「自棄」，自棄於其所以為人之處；既其非人，則與禽獸相去者幾希矣！此外，言行不能依「禮」而為，謂之「自暴」，即自我暴亂其行為。故前者不可與有作為也，因其居無仁心、行無合誼；後者則不可與言理也，因其放浪形骸，自不合於世，故無可與言矣。

以上「自暴」、「自棄」二者，乃人之離於禽獸不遠處，吾人所不得不慎者。而求其何以如此？則在於「放心」，此心一放失，必如江河之日下，不可抑遏，此為惡之所由來；若此心一逼顯，則成聖之日可期。故孟子曰：

舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。（《盡心上》）⁵⁵

所謂「其所以異於深山之野人者幾希」，乃是「人禽」之際，實無大區別，此時之聖人與禽獸之別，殆岌岌危哉！「及其聞一善言，見一善行，」則其或為聖人、或為禽獸，於此判然已分矣！是故「人同此心，心同此理」，欲去獸性而進

National Chung Hsing University

⁵⁴ 同註4 頁306-307

⁵⁵ 同上 頁396

於聖域，其訣在於存其本有之心。

然若已失其心，則當如何自處？孟子曰：

仁，人心也，義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！

人有雞犬放，則知求之，有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣！（《告子上》）⁵⁶

學問之道，乃在於恢復已蒙蔽之本心，故曰：「求其放心而已。」

2、性善論

孟子之論善性，乃由心善方面推及，須有心善，乃有性善。孟子曰：

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。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。民之秉彝，好是懿德。」（《孟子·告子上》）⁵⁷

人心本善，已如上論，而性之善，乃人受後天之影響，故有善、有不善。故曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」若順人本有之情，不往偏處發展，必可以顯出固有之善，乃真正所謂之性善。若其為不善，則是耳目之官受蒙蔽，心之官弗思之故，而非天生之才性如此。於此，孟子已回答「人心既善，惡從何來」之問題矣，故如後世學者仍嘵嘵於「惡從何來？」之命題，乃與孟子把一臂而失之也。心有四端，乃有四德，故仁義禮智，本自具有，何勞外求？但「弗思耳矣！」或為堯舜，或為禽犢，全在於一念之間耳，「故曰：『求則得之，

⁵⁶ 同上 頁372-373

⁵⁷ 同註4 頁365-366

舍則失之。」或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」求則得已有之善性，舍則不得已心，此心不失，端在於己思之與否耳。而此觀念，是孟子以為非己所獨創，故引《詩》而證明之。

孟子既言性善，則面對「惡從何來」之問題，自亦不得不辨。孟子曰：「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。」（《告子上》）⁵⁸人心之有惡，乃後天陷溺其心之故也，非天生之才性有殊異者。然若己身受後天環境之影響，而陷溺其心者，當如何補救？孟子乃以「牛山之喻」來說明之：

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？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，以為未嘗有材焉，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，則其達禽獸不遠矣。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》）⁵⁹

牛山之濯濯，乃大國過度開發之結果，故見其濯濯，然非山之本性耳。人性之斲喪，豈是本性然哉？乃如斧斤之於木而已，旦旦伐之，仁義之心亦當消失殆盡矣。然本性既是善者，如何可回復之？其法即「存夜氣」是也。「夜氣」者，又稱為「平旦之氣」，乃個人於夜半至清晨之間，未接觸外來之引誘，耳目不思聲色時之清靈狀態。此「夜氣」若能常保，則外物不足以奪之，即前文所謂從其「大體」，則小則不能奪之者之意。此心之存養，乃守其理，「故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。」其操舍存亡，端在一念，故孟子曰：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。」（《盡心上》）⁶⁰君子不因窮達而易其心，此乃孔子所謂「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是，」（《論語·里仁篇》）⁶¹之充盡發揮。

⁵⁸ 同上 頁366

⁵⁹ 同上 頁368-369

⁶⁰ 同註4 頁398

⁶¹ 同上 頁81

3、修養論

(1) 盡心、知性、知天

在辨明「心性」本善之後，關於如何修養之問題，孟子則作一番理論之說明。首先，為「盡心論」。孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心上》）⁶²人有仁心，為其成聖之本。仁心，求則得之，舍則失之。故能擴充其心，則能知人天生本善之性；知人天生本善之性後，則知天命之於人性所存之意義矣。存此善心，養此善性，乃人所用來從事天所命予我之義務。此身或夭或壽，皆不足以改之，此則所以「安身立命」之處。至於如何事天？孟子曰：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，」（《盡心上》）⁶³君子以道德化其所過處之民，其所存於心者，為變化不測之天理流行，乃能與天地相參也，此所謂「事天」。

(2) 知言、養氣

於「盡心、知性、知天」之後，必須修養其身，以與天地同流。其法奈何？此則為「養氣」。其中，依順序可分為三步驟：知言、養氣，進而能不動心。

首先，關於「知言」者，孟子曰：

「何謂知言？」曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」（《公孫丑上》）⁶⁴

蓋某人之心有所蒙蔽之時，其所言談，必有所偏頗；陷溺於所欲之時，其言必無忌憚；遠離於正道之時，必有邪枉之言；其理窮盡之時，必有遜遁之辭。心

⁶² 同上 頁391-392

⁶³ 同上 頁395

⁶⁴ 同註4 頁244

有所偏失，其言必隨之，故觀言可盡知人心。若此邪心一生，所作所為，乃至於國家大事，必受其害。故修養之法，必先「知言」，以防微杜漸。

其次，則為「養氣」。養氣之先，在於「持志」，因為「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」（同上）⁶⁵此「志」當由「心」而生，心之所存、所向，謂之「志」。吾人之軀體，乃由「氣」（精神）所主持，志之所之，氣必次焉，故謂「夫志，氣之帥也」，持其心志，勿使暴亂其氣，則其心清明，其言不差。生於其心，發於其政，當無不和。此即《中庸》之所謂：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」⁶⁶其心正，其志端，其氣充，其政和，則「致中和，天地位焉萬物育焉。」如此，其功莫大焉。

持志之後，在於「集義、直養」。此「集義、直養」之氣為何？謂「浩然之氣」也。孟子曰：

其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。（《孟子·公孫丑上》）⁶⁷

此氣因至大至剛，故須直養，不可有愧於心，致使此氣不充盈。其必配義與道，必合於理，合於義，方能直、方、大，而無所不行。如此乃能「雖千萬人，吾往矣」，此之謂大勇也。而致此大勇，仰天俯地，不愧不怍，不為勢劫，不為利誘，「生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。」（《告子上》）⁶⁸為義與道，生，有不苟得；死，患有不辟。如此，乃為「不動心」之真諦。

（二） 仁政論

欲論孟子之仁政王道論者，當由孔子之論禮處分析，方能尋繹出其中之關

⁶⁵ 同上 頁241-242

⁶⁶ 同註4 頁26

⁶⁷ 同上 頁243

⁶⁸ 同註4 頁371

連及發展。

許慎《說文解字敘》曰：「其後諸侯力政，不統於王。惡禮樂之害己，而皆去其典籍。分為七國，田疇異畝，車涂異軌，律令異法，衣冠異制，言語異聲，文字異形。」⁶⁹由此可知，春秋戰國間，各國諸侯皆無意於禮之規制下就範。因在宗法制度下，各國皆是叔伯甥舅之關係，所以不能肆其發展之勢。因此，孔子乃欲恢復周禮，故曰：「郁郁乎文哉，吾從周！」（《論語·八佾篇》）⁷⁰又曰：「如有用我者，吾其為東周乎！」（《陽貨篇》）⁷¹孔子主張應從實際面著手，把握現世禮制之治道。《韓非子·五蠹篇》曰：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」⁷²此是後世之發展局面，而此乃孔子所欲防杜者。然在孔子之時，禮樂未傾，孔子仍主張以禮治為要，故《左傳》昭公二十九年載，孔子直斥晉之鑄刑鼎，曰：「晉其亡乎！失其度矣。」⁷³此乃因「禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後。是故法之用易見，而禮之所為生難知也。」⁷⁴既失道德，則需固守禮樂之治，此乃最後之一道防線。由此可見，孔子非僅不為泥於古制者，反而是務「當務之急」者。禮樂之崩壞，其勢乃如江河之日下，此之害不見於今，乃當見於他日。故法古並非孔子之意，固禮方是孔子及時之務，無怪孟子稱孔子為「聖之時者也。」（《孟子·萬章下》）⁷⁵而孟子仁政王道論，正承接孔子禮學之精神而來者，孟子非不言禮，因在當代，禮已是不可恢復者。故孟子因勢而轉禮學為仁政王道，此舉為其對於孔學之最大改造；而基本精神，又與孔子禮學若合符節。

孟子之仁政主張，實由「居仁由義」道德論所發展之目地論。孟子創仁義之論，其意安在哉？孟子曰：「天之生此民也，使先知覺後知；使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也！予將以斯道覺斯民也，非予覺之而誰也。」（《孟子·萬章上》）⁷⁶此為其自抱之責任，故其主張行仁政王道，以拯天下之溺。

孟子之仁政王道，實由「居仁由義」一路之展開，至王道政治部分而匯流為一。其先以「居仁」為內在，以「由義」為外發，由己身推及其親，「親親，

⁶⁹ 段玉裁：《說文解字注》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1992年10月9版）頁765

⁷⁰ 同註4 頁76

⁷¹ 同上 頁180

⁷² 陳奇猷：《韓非子集釋》（高雄市：復文圖書出版社，1991年7月）頁1042

⁷³ 楊伯峻撰：《春秋左傳注》（臺北縣：漢京文化事業有限公司，1987年1月，景印 一刷）頁1504

⁷⁴ 清王聘珍：《大戴禮記解詁》（臺北：文史哲出版社，1986年4月，初版）頁22

⁷⁵ 同註4 頁346

⁷⁶ 同上 頁341

仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」(《盡心上》)⁷⁷親親，敬長，爲仁義雙行。而後「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。」(《梁惠王上》)此次第由己親及人之親，以至於天下百姓。故仁政王道，皆由此而出。「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。」(《公孫丑上》)⁷⁸以不忍人之心，即「仁心」，故此不忍人之政，即「仁政」。至此，孟子偉大之王道思想架構，於焉形成。

孟子之仁政理論與孔子最大之不同點，乃在於孟子以民爲施政重點，故其仁政架構皆環繞一「民」字而成者。今將孟子之仁政組織析之如下：

1、保民思想

孟子仁政之最基點爲「保民」，有斯民，方有斯國，有斯國，方有斯君。孟子曰：

無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。(《孟子·梁惠王上》)⁷⁹

此處之「恆心」是指安定之心。孟子以爲，無恆產而有恆心者，惟士人能為之。如無恆產之所依，庶民即無安定之心於其鄉土，故孟子對鄒穆公曰：「凶年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣。」(《梁惠王下》)⁸⁰無恆心者，爲求溫飽，則無所不為。此非民之罪也，乃君不保民之故也。故保民正爲仁政之基礎。

2、養民主張

⁷⁷ 同上 頁396

⁷⁸ 同上 頁250

⁷⁹ 同上 頁218

⁸⁰ 同上 頁233

保民之實，乃在於使民衣得暖、食得飽，故為政之道在於「養民」。孟子曰：

五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。（《梁惠王上》）⁸¹

年長者可衣帛、食肉，家家可無飢。於此時，再加以學校之教育，使人民於溫飽之際，得習忠孝仁義之道。此民不僅不為盜，更可成為國家之中堅份子，使朝廷賢人濟濟，「然而不王者，未之有也。」

3、貴民原則

民為邦國之本，此本既固，則國家得獲安寧。故於保、養此民之後，欲求國強，必待貴民，貴民方得民心，得民心，斯得政矣。孟子曰：

天時不如地利，地利不如人和。三里之城，七里之郭，環而攻之而不勝。夫環而攻之，必有得天時者矣；然而不勝者，是天時不如地利也。城非不高也，池非不深也，兵革非不堅利也，米粟非不多也；委而去之，是地利不如人和也。故曰：域民不以封疆之界，固國不以山谿之險，威天下不以兵革之利。得道者多助，失道者寡助。寡助之至，親戚畔之；多助之至，天下順之。以天下之所順，攻親戚之所畔；故君子有不戰，戰必勝矣。（《孟子·公孫丑下》）⁸²

開疆拓土，以強其國，乃在於戰。戰之勝敗，則決定於民心之向背，而民心之向背，正又決於仁政之行與否？故曰：「天時不如地利，地利不如人和。」此得

National Chung Hsing University

⁸¹ 同註4 頁219

⁸² 同上 頁254-255

道者多助之義，乃指民心之向。故貴民則王，失民則亡也。孟子言得道之法曰：

桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。（《離婁上》）⁸³

失其民心，即失其天下，此乃桀紂所以失天下之因；反之，得天下之道，則為得民心，故民如水，可以載舟，亦可覆舟。得民心之道，則在前述之保民、養民；而其所惡之事，如苛政、奪民時、繁徭役等，則勿施之於民也。

4、仁者無敵

得民心之國，必國富民強，故必實行義戰，救天下之民於倒懸，此乃王道之實現也。孟子曾謂齊宣王曰：

臣聞七十里為政於天下者，湯是也。未聞以千里畏人者也。《書》曰：『湯一征，自葛始，天下信之。東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨。曰，奚為後我？』民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變。誅其君而弔其民，若時雨降，民大悅。《書》曰：『徯我后，后來其蘇。』今燕虐其民，王往而征之。民以為將拯己於水火之中也，箝食壺漿，以迎王師。（《孟子·梁惠王下》）⁸⁴

此則為行仁政王道之義戰，孟子之「居仁由義」思想至此而達於極致。春秋雖無義戰，猶有五霸尊王，而戰國之勢，誓必由仁王一統之。故孟子對梁惠王曰：

彼奪其民時，使不得耕耨以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散。彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？故曰：『仁者無敵。』王請勿疑！（《梁

National Chung Hsing University

⁸³ 同註4 頁305

⁸⁴ 同上 頁232

惠王上))⁸⁵

仁者愛民，推及愛天下之民，天下之民有難，如己難之。故必視民如傷，本其仁心，興以義戰，則可天下無敵矣！此為聖王之務也。

四、結論

孔子思想體系之圓融，非是後世學者，可以望其項背者也。而孔子之後，唯一可以紹其箕裘者，當非孟子莫屬。究其原因，則在於孟子能於孔子之思想脈絡中，尋繹其理，發揚而光大之；更於承繼之間，開創個人之思想體系。其中之關係，可於《大學》一章中見之：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。⁸⁶

此段話，是為逆推之功夫。其過程非祇用於君子之修身，正可用之於學者思想體系之建立。蓋先以歸納法將天下之理歸納出，成一標準原理。繼而以此原理體系，以演繹法推而廣之，及於萬物，此即為「格物」工夫。因「格物」而後能「致知」，然後以此智慧反身而誠，則仰不愧於天，俯不忤於地，樂莫大焉，此即「誠意」。「誠意」之後，乃有「浩然之氣」，行天下之所當行，舍生而取義。此意一誠，此心必正，而後由內向外一推，身修、家齊、國治、而天下平。故《大學》又曰：

物格而后知至；知至而后意誠；意誠而后心正；心正而后身修；身修而后家齊；家齊而后國治；國治而后天下平。⁸⁷

國立中興大學

National Chung Hsing University

⁸⁵ 同上 頁211

⁸⁶ 同註4 頁5-6

⁸⁷ 同上 頁6

此間過程之理論，逐一完成，既可實踐，又可建立思想體系，此乃孟子之所以承繼孔子思想成爲「亞聖」之故。

在以上之探討中，本文極力探尋孟子思想之主脈，然對於孔孟二者思想之會通，猶待時日之鑽研；需至孔孟言之細節，皆能嵌入此架構中，本文所顯示之孟子思想體系，方乃謂幾於完成。

參考書目

1. 《大戴禮記解詁》(清)王聘珍撰 臺北 文史哲出版社 1986年4月初版
2. 《春秋左傳注》 楊伯峻撰 臺北縣 漢京文化事業有限公司 1987年1月 景印 一刷
3. 《莊子集釋》 (周)莊周著 (清)郭慶藩撰 臺北 天工書局 1989年9月
4. 《史記會注考證》 (漢)司馬遷撰 (日)瀧川資言考證 臺北 天工書局 1989年9月
5. 《韓非子集釋》 陳奇猷撰 高雄市 復文圖書出版社 1991年7月
6. 《孟學思想史論·卷一》 黃俊傑著 臺北 東大圖書公司 1991年10月 初版
7. 《說文解字注》 (漢)許慎撰(清)段玉裁注 臺北 黎明文化事業股份有限公司 1992年10月 9版
8. 《中國歷代思想史·先秦卷》 姜國柱著 臺北 文津出版社 1993年12月 初版
9. 《中國人性論史·先秦篇》徐復觀著 臺北 臺灣商務印書館 1994年4月 初版 11刷
10. 《孔孟荀哲學》 蔡仁厚著 臺北 臺灣學生書局 1994年9月 四版
11. 《中國思想史》 韋政通著 臺北 水牛圖書出版事業有限公司 1994年11月 12版 一刷

12. 《新編中國哲學史》 勞思光著 臺北 三民書局 1995年8月 八版
13. 《四書集注》(宋)朱熹撰 臺北 世界書局 1995年12月 初版
14. 《近思錄》 (宋)朱熹編 張伯行集解 臺北 臺灣商務印書館
1996年 臺一版 12刷
15. 《中國哲學發展史》 吳怡著 臺北 三民書局 1996年11月 四版
16. 《孟學思想史論·卷二》 黃俊傑著 臺北 中央研究院中國文哲研究所籌備處 1997年6月
17. 《禮記》(唐)孔穎達疏 十三經注疏本 臺北 藝文印書館 1997年8月 初版
18. 《學術論文寫作指引—文科適用》 林慶彰著 臺北 萬卷樓圖書有限公司 1998年11月 初版 三刷