

「孟子性善說」淺探

作者：汪寶珠

前言

在社會愈進步，文明愈發達，而道德反日益低落的今天，來談孟子的性善說，實具有深切的警惕與反省作用。

道德的實踐，即是人格的完成。人類由深居簡出，老死不相往來的社會形式，逐漸演變到今天摩肩擦踵、息息相關的複雜人際。個人的行為舉止，和整個群體有密不可分的牽連，道德不僅是自己修身養性的課題，更嚴重地影響社會秩序和群體生活。由於西方學說的傳播，自我本位主義高張，人人追求私利、蔑棄公義。輕則陷溺亡身，重則亂紀干禁，社會呈現奢靡腐敗的風氣，人心惶惶躁動不安。

性善說如當頭棒喝，告訴我們「道德即人性」「人性即道德」行仁義是我們為人的本分。人人捫心自問：「我是人？是真有善性？我的一切行為當符合道德？」人人自反、自覺，從自我約束起，不再放縱自我，自可維護社會群體的安寧，進而彼此互相協助關懷。所謂「正德」而後「利用」，「利用」而後「厚生」，如此社會必臻於大同世界。

孟子的性善說提升了人性的尊嚴，使我們充滿了自信。他在盡心篇說：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」。我們既承認性善，就會努力做一個可愛的人（可欲之謂善），對自己有行善的信心（有諸己之謂信），平時行善，使善充滿填實於心中，達到心美的境地。（充實之謂美）再將它發揚光大顯現於行為舉止間，（充實而有光輝之謂大）行為偉大，可以化育衆民萬物的就是聖人（大而化之之謂聖）。聖人的作為可以隨心所欲、上下自如，和天地合德，那就是「神」的境界。

孟子的「性善說」指引我們一條下學而上達的途徑，「學問之道無他，求其放心而已矣」抓住自己，就是掌握天下「知其性，則知天矣」，而性在我們心中，我們該好好為「核仁」灌溉吧！

目 錄

一、思想淵源

1. 孔子以前談及的「性」
2. 孔子本身談及的「性」——論語中兩個「性」字
3. 孔子以後至孟子前，弟子所談及的「性」

二、自覺、道德與性善

三、由老子和孟子的答辯 看孟子對「性」的界說

1. 「生之謂性」與「性是天生的」
2. 「食、色、性也」與「分定之性」
3. 「義外」與「義內」
4. 「逆性」與「順性」

四、性善說的主要理論——論心

1. 心與四端（仁義禮智）
2. 心的功能——思
3. 存義
4. 擴充
5. 踐形

五、性善說以「仁」為依歸

六、何以有不善

七、結 語

壹、思想淵源

一、孔子以前談及的「性」：

書經：西伯戡黎：「不虞人性，不廸率典。」

召誥：「節性惟日其邁。」

「虞」和「節」的意思相同。書經上所說的「性」，都不是好東西，應當節制才不會出亂子。

詩經：卷阿：「豈弟君子，俾爾彌爾性」

「彌，終也。性，命也。」詩經上所說的「性」，沒有好壞之分。

二、孔子本身談及的「性」——論語中兩個「性」字：

(一)、陽貨篇：「性，相近也。習，相遠也。」

(二)、公冶長篇：「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。』」

朱注對第二章的「性」字詮釋較佳。他說：「性者，人所受之天理。天道者，天理自然之本體，其實一理也。」把「性」解釋為「理」，和「天道」同。即是「性」是人所承受之天理。那麼「性」是善抑惡呢？孔子僅以「相近」來指稱。「性，相近」意謂人人所秉受之天理差距不大。」而「習，相遠」才是孔子所要強調的：「後天」環境的學習和薰陶，逐漸拉長彼此的距離。

整部論語只有這兩章提及「性」，可見孔子本身很少談及「性」。

三、孔子以後至孟子前，弟子所談及的「性」：

(一)、王充論衡本性篇說：「……周人世碩以為人性有善、有惡。舉人之善性，養而致之，則善長。性惡，養而致之，則惡長。如此性各有陰陽善惡，在所養焉。故世子作養性書一篇。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……」。世子，王充以為周人。漢書藝文志以為「孔子再傳弟子」。他主張性有善惡，有陰陽，需要「養」，故作「養性」一書，今已失傳。

宓子賤，漆雕開，公孫尼子都是孔子的弟子，他們的著作見於漢書藝文志。

(二)、中庸：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」「唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育。」

中庸一書相傳為子思所作。子思是孔子之孫，曾子弟子，早於孟子。

綜上所列，我們得知：孔子以前甚至孔子本身，都很少談到「性」，而對於「性」是什麼，好壞如何，也沒有明確的界說。孔子以後，弟子談「性」的漸漸多了起來，對於「性」也有善、惡的區分。這種現象，梁啟超以為：「性的問題，偏於教育方面。為什麼要教育，為的是人性可以受教育。如何實施教育，以人性善惡作標準。無論教人，或教自己，非先把人性問題解決，教育問題沒有法子進行。一個人意志自由的有無，以及為善為惡的責任，是否自己擔負，都與性有關……孔子教人以身作則，門弟子把他當

做模範人格，一言一動都依他的榜樣。但是孔子死後，沒有人及得他的偉大教育的規範，不能不在性字方面下手，性的問題因此發生。」（註一）依梁啟超的說法，只解釋孔子自身少談及「性」，是孔子以自己爲人格的模範。至於孔子以前的經書，爲什麼也不談「性」。徐復觀以爲：「中國的人性論，發生於人文精神進一步的反省。」「沒有春秋時代人文精神的發展，把傳統的宗教，澈底脫皮換骨爲道德地存在，便不會有爾後人性論的出現。」（註二）中國人文精神，係經過長期孕育，經過了神權的精神解放而來的。書經、詩經的時代，「民畏於天」的思想十分普遍。人自覺其秉承天命，經內在的道德修養後，可以上達於天的思想尚未建立成完整的體系，因此談「性」的篇章亦少見。

書經、詩經及論語對於「性」沒有具體的善惡見解。世碩、宓子賤、漆雕開、公孫尼子則主張「性」有善、有惡。到了中庸一書，談到「率性之謂道」，「率性」，似乎是孟子性善說的導端。而「盡性」是孟子「擴充說」的依據。孟子以性善說來解釋孔子所說的「性，相近」，而以爲「習，相遠」是由於「惡」所導致。說孟子的性善說上承孔子、子思的思想，在原則上是說得通的。

註一：引言出自梁啟超之「儒家哲學」一文。

註二：錄自徐復觀人性論史先秦篇之二、三章。

貳、自覺、道德與性善

前面提及，梁啟超以爲人性的善惡關乎教育，說到「一個人意志自由的有無，以及爲善爲惡的責任，是否自己擔負，都有性有關。」這是牽涉到「自覺」與「道德」的問題。「意志自由」即是「自覺」。「爲善爲惡」便是「道德」。人文精神的崛起，亦是人類自覺的開始。

中庸說「天命之謂性」。性是由天所命，但既命之後而成爲人之性。「性」是在人身之內的，所以人的道德係發於內，屬於每個人自己。惟有通過具體地個人自覺反省的工夫，才能從生命中透出來。我們以孔子爲例先來探討「自覺」和「道德」的關係。

孔子的中心思想是「仁」。「仁者，人也。」說明「仁德」是存在於人的。有人更進一步以爲「仁」是核心，指的是人的內心。故孔子提倡「仁」是開闢內在的人格世界。「立德」先重「內省」。透過高度的反省、自覺，繼之以切實地實踐工夫，來達到完美的人格。生命的根源，是無限深、無限廣的一片道德理性，人必須從血肉、欲望中超脫，將客觀的人文世界向內在的人格世界轉化，進而主宰外在的客觀世界，達到天人合一的境地。

孔子自述其學習方法爲「下學而上達」。朱注謂：「下學人事，上達天理。」子貢對孔子有「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」的慨歎！

二、「食、色，性也」與「分定之性」

告子既以「生之謂性」爲人性論的出發點，當然食色包括在性的範圍之內。

孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。」程子曰：「五者之欲，性也。然有分不能皆如其願，則是命也。不可謂我性之所有，而必求得之。」（孟子盡心篇）

孟子不否定耳目口鼻之欲，但以之爲「小體」，沈浸於其中者爲小人。君子應該養大體。孟子曰：「體有貴賤、有小、大，無以小害大，無以賤害貴，養其小者爲小人，養其大者爲大人……飲食之人，則人賤之矣，爲其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適爲尺寸之膚哉？」（孟子告子篇）

孟子盡心篇又說：「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，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，不言而喻。」孟子以爲所性之分與所欲、所樂不同。「所性」指所稟受之天命。「分定」是性稟自天，其分量不可增損。君子所享受的天性，不是耳目口鼻之欲，而是根源於心的仁義禮智。對告子「食色之性」以「命」視之，不去強求。而致力於「分定之性」。

三、「義外」與「義內」

告子曰：「性，猶杞柳也。義，猶柎捲也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲柎捲。」朱注：「告子言人性本無仁義，必待矯揉而後成。」

告子解釋「義外」的道理是：「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。」

孟子則辯稱曰：「長者義乎？長之者義乎？」朱注：「義不在彼之長，而在其長之之心，則義之非外明矣。」

告子主張「義外」，是將「義」屬於知識範圍，是客觀而外在的，故「長」和「白」一樣，都是認知的作用。孟子以爲「義」是道德項目，是主觀、內在的，「長馬」固然是認知作用，「長人」則完全出自內心的敬意，如公都子解釋「義內」的道理：「行吾敬，故謂之內也」一般。

告子因主張義外，故「仁義」是外鑠的，非本性所內有。欲行仁義，則必須改造人性，內心既沒有道德的根源，則人心與仁義頗難發生密切關係而聯在一起。人逆本性，費許多手脚，才牽合到仁義。甚至有人視仁義爲畏途，故孟子責備告子：「率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」反之，孟子主張「義內」，愛敬皆內發，非由外鑠，人們心中已有良善的道德寶藏，只要存養，擴充，就可達到善境。因此我們談孟子「性善說」亦須了解其「義內」的看法。

朱注：「文章，德之見乎外者，威儀、文辭皆是也。」所指的是下學人事的部分。至於上達天理，則是「性」與「天道」的部分，深奧淵源，不是一般弟子所能理解的。「性」與「天道」的融合即是「仁」的極至——人格的完成。

「下學」和「上達」之間，最重要的關鍵就是「覺」，由於不斷地自覺，才能無限制地突破，無限制地超越，人性中原有的道德理性，由於時時下勤拂拭的工夫，才得以光耀奪目。故孔子自述其人格修養歷程為「吾十有五，而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」

人透過自覺，修養道德，且實踐道德，以達於「性」與「天道」。性與天道既上下貫通，那麼「性」究竟是善？抑是不善？我們可以說「仁」既是人性所內有，孔子也曾說：「我欲仁，斯仁至矣。」又說「天生德於予」，那麼孟子以之推演而倡「性善說」，亦無可厚非。

孟子以心善言性善。孟子說：「仁，人心也。」實際上就是「仁，人性也。」和孔子的說法謀合。性善說以「仁、義、禮、智」為四善端，所強調的仍是「道德」。而道德的發揚著重「思」的功夫，即「自覺」。「性」是人所承受天之理，孟子以為「聖人與我同類」「人心之所同然」。孔子既有天生之「德」，人人亦不例外。故孔子雖未言性善，而孟子之性善說正是繼承孔子人性論的發展。

叁、由告子和孟子的答辯來看孟子對「性」的界說

告子和孟子同時，而早於孟子。他對「性」提出「生之謂性」和「食、色性也」等看法，和孟子產生辯駁。告子的言說今不傳，但從孟子的告子篇可窺其梗概。孟子對「性」沒有下直接的定義，我們從他和告子的爭論中，便可以對他的「性」說有概括性地了解，進而明白他以「性」為「善」的理由。

一、「生之謂性」與「性是天生的」

告子曰：「生之謂性」意謂：凡生來具有的欲望皆謂之性。白虎通：「性者，生也」。从心，生聲。以「生釋性」，音訓。「生之謂性」即「性之謂性」。告子所指的「性」是「性」的全部，即包含心和耳目口鼻身等凡人所秉受自然所賦予的一切。犬牛和人所秉賦的同稱「性」。

孟子談性，只及於人性中特殊的部分——心。孟子說：「人之異於禽獸者，幾希！」他談「性」先把人和禽獸區分開來。禽獸和人一樣，有耳目口鼻之欲，而人異於禽獸的便是能思維的「心」。因此他不贊同告子「天生的一切都是性」的說法。亦即「善性是天生的」。

胡適說：「孟子的大旨，只是說天生的本質含有善的可能性。」（註三）

四、「逆性」與「順性」

前面提及告子以「義」爲外，故將戕賊人以爲仁義。「戕賊」非順性，而是逆性。孟子主張「順性」。他說：「人性之善也，猶水之就下也；人無有不善，水無有不下。」（孟子告子篇）又說「天下之言性也，則故而已矣。故者，以利爲本。」

朱注：「故者，其已然之跡。利猶順也，語其自然之勢也。」

告子則說：「性，猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。」以爲性無善惡，而靠外力一一決，使之善、惡，故其「爲善」爲逆性，由修養困勉而來。而孟子以爲人性本善，順之則彰，無待於勉強戕賊。如「禹之行水也，行其所無事也」。牛山濯濯，不是山之性，是「牯亡」的結果，「牯亡」即是逆性。故「順性」則善，「逆性」則不善。

由以上四點，我們初淺地對孟子「性」的看法，有基本上的認識。他認爲：1.「性是天生的」，是人之所以爲人之理。詩經大雅蒸民篇：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」，上天既有好生之德，人秉承天理，亦有善端。2.人雖有食、色之需要，但若過於放縱，則敗德損身，故強調「分定之性」，富貴、貧賤，既有分定，故君子能做到「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」。3.「性」既是善的，那麼「仁義」就在我心之中。故孟子離婁篇說「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。」仁義既是人類之本性，仁義的境地應是極易實現的。

註三：引言出自胡適中國哲學史大綱。

肆、性善說的主要理論——論心

孟子即心見性，以心善言性善，故其性善說的主要論證，即是「心善」，從心的作用來證性善。

一、心與四端（仁義禮智）

孟子曰：「人皆有不忍人之心。……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。……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。」（孟子公孫丑篇）

「不忍人之心」即怵惕惻隱之心。這種心的意識從「乍見」而來，是直接引起的情感，出於直覺的反應，非經思辨作用，孟子以之爲本然的善。此惻隱之心，既爲人所同具，無此心者，即非人。因而推論及「羞惡」、「辭讓」、「是非

」之心亦爲人所同具。

朱注：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。」心向內收爲「性」，向外發爲「情」。朱注：「端，緒也。因其情之發，而性之本然，可得而見，猶有物在中，而緒見於外也。」仁、義、禮、智稱爲「四端」，是善的根源，「非由外鑠我也，我固有之也」。此章是孟子性善說最有利的憑證。

此外，孟子盡心篇說：「人之所不學而能者，其良能也，所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。」「良知」「良能」是人性所本具之善的意識與能力。「親親」「敬長」一爲仁，一歸義，亦本性所有。告子篇又說：「仁義忠信樂善不倦，天爵也。」並以「仁義」爲「良貴」。「天爵」、「良貴」亦人本有之善性。

二、心的功能——思

孟子曰：「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，則小者不能奪也。」（孟子告子篇）所謂「大者」指心，「小者」指耳目之官。在前面「食色之性」與「分定之性」的辨析中，我們已說明孟子強調「思」的作用。孟子認爲耳目之官只專注於外在的事物，這種往外的活動永遠不能反省到內在的意識活動，故蔽於物。「思」不是推論、認知，而是反省和自覺。即是發人性中本已自有的道德。故曰「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳。」「豈愛身不若桐梓哉，弗思甚也」（告子篇）「人人有貴於己者，弗思耳」。「思」亦是「誠」，是真實無妄，剝落外在事物的牽引，以自己本來面目呈露。孟子離婁篇：「誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故，誠者，天之道也。思誠者，人之道也」。

孟子告子篇又說：「心之官則思，不思則不得也」，「不得」即指此心甚微之善端，受環境外物的影響而放失。故孟子要我們「求放心」，也就是把「以小害大」「以賤害貴」的心從「蔽」之中解脫出來，復其本心。孟子以爲「本心」是道德主體之所在，心的直接獨立的活動，不受外在的影響。「思」的作用即是求放心，復本心。

三、存養

心除了放失外，還會遭到陷溺及牯亡。「平旦之氣清明，至夜氣而不足」乃是陷溺，「牛山濯濯，非其本性，乃受牯亡」，因此，消極的求放心仍嫌不足，

尚須進一步積極地「養心」，養心則心存。

孟子離婁篇：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」孟子告子篇：「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？」「拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者，至於身而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉，弗思甚也。」（孟子告子）「養其小者爲小人，養其大者爲大人」（告子）「存其心，養其性，所以事天也」（孟子盡心）。

心之善只是「端」，如麤麥初種時，不過一粒種子，這具有無限生命的種子，只要能存，能養，便會作無限的伸長。而存心、養心的方法是「寡欲」。

孟子盡心篇：「養心莫善於寡欲，其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。」多欲則耳目的官能可以壓倒心的作用。寡欲，則心所受的牽累少而容易將本體呈露。

養心以外，尚須盡心。

孟子盡心篇：「盡其心者，知其性，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。」盡心而能知性，知性而能知天。此「天」乃天理，人性之所稟賦。心能悟衆理、應萬事，盡其思慮，則能知本善之性，進而合天之德與人性之德。「盡心知性」是知。「存心養性」是行。

四、擴充

孟子公孫丑篇：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始燃，泉之始達，苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。」

孟子的性善說，是實施仁政的基礎。故善端除了自身的存養外，更重要的是將之推至父母及百姓的身上。（孟子的學說亦多爲在位者立言）故孟子盡心篇：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不爲義也。」

孟子梁惠王篇：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可用於掌。詩云：『刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。」

「達」、「充」、「推」，都是擴充之意。人生一切善行，國家一切善政，皆是此微小之善端擴充的結果。

五、踐行

孟子盡心篇：「形色，天性也；惟聖人然後可以踐形」。

孟子既以爲人人都有善端，都可以爲善，又說只有聖人能踐人之形色，那麼一般人是否無法踐人之行，而淪爲禽獸？我以爲這是孟子鼓勵我們以聖人爲模範，效法聖人，由本身存養做起，進而擴充及於旁人，最後和天合德，「仰不愧於天，俯不忤於人」做一個真正有價值的人。若徒有人之形，而不知努力以盡人之性，則陷溺牯亡，終且淪於禽獸。形雖猶人，性已非人矣。

「聖人」的行爲是否高遠而難達呢？孟子說：「堯舜，性之也」（盡心篇）又說：「人皆可以爲堯舜」（告子篇）「聖人與我同類」「舜何人也，禹何人也，有爲者亦若是」，堯舜之道亦是發揮性善的根基，才達到聖的地步，凡人只要努力，有所作爲，亦可如堯舜一般。

徐復觀以爲「踐形即是道德之心，通過官能的天性、官能的能力，以向客觀世界中實現。如此才能把心與一切官能皆置於價值平等的地位，才使人自覺到應對自己的每一官能負責，因而通過官能的活動，可以把心的道德主體與客觀結合在一起，使心德實現於客觀世界之中，而不是停留在『觀想』『觀念』的世界，孟子的人性論，至此才完成」（註四）盡心之後必須踐形，才能內（心）外（形）合一。而「形」本來是孟子性善說所輕藐的部分。孟子強調以心來主宰形體的官能，但若只深究內心，而未將心德之善美，藉形體之作用發揮出來，亦是死物。「踐」即是「實踐」，踐形才能有所作爲。如此心與形等量齊觀，無偏無頗。而人從與禽獸之不同（有道德理性），進而「民胞物與」，即是達到「親親而仁民，仁民而愛物」的大同世界，這是孟子性善說的終極目標。

註四：見徐復觀人性論史。

伍、性善說以「仁」爲依歸

孟子以「仁義禮智」四德來談性善，「仁」以存心，「義」以正行，「禮」以處世，「智」以御物，這四者似乎是平齊的，但是我們從孟子的篇章中可以感覺到義、禮、智三德其實是統攝於仁德的。

孟子告子篇：「仁，人心也；義，人路也。」

孟子離婁篇：「仁，人之安宅也；義，人之正路也。」

孟子梁惠王篇：「未有仁而後其親者也；未有義而後其君者也。」

孟子離婁篇：「君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。」「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。」

孟子盡心篇：「知者無不知也，當務之爲急；仁者無不愛也，急親賢之爲務。」

上列諸條，談到「義」「禮」「智」三德時，皆以「仁」來統領。而孟子學說中，亦屢言「仁」的重要。

孟子滕文公篇：「夫道，一而已矣」。盡心篇解釋「道」：「仁也者，人也；合而言之，道也」。

「仁」既是道，因此以仁「約己」。

盡心篇：「強恕而行，求仁莫近焉。」

公孫丑篇：「莫之禦而不仁，是不智也。」

以仁「應物」。

盡心篇：「仁人無敵於天下」

公孫丑篇：「行仁政而王，莫之能禦也。」「先王以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」

離婁篇：「聖人……既竭心思，繼之以不忍人之政而仁覆天下矣。」「孔子曰：『仁不可為衆也』，夫國君好仁，天下無敵。今也欲無敵於天下而不以仁，是猶執熱而不以濯也。」「民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也。…今天下之君，有好仁者，則諸侯皆為之殿矣。雖欲無王，不可得已。」

「性善說」是仁政的基礎。「王政」就是仁政。孟子上承子思、曾子、孔子的思想，雖別立「義」以為立說之根據，實際上「義」的終極，仍舊是「仁」。而性善說以仁義禮智四德來配惻隱、羞惡、辭讓、是非四心。實際上四心以惻隱之不忍、不安為起始。（羞惡、辭讓、是非亦皆由不忍、不安而來），就像以仁來帶動義、禮、智一樣。

陸、何以有不善

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。…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……。」（孟子告子篇）

孟子性善說強調的是人人有為善的本質，至於為「不善」，並非天性如此，最重要的原因是「弗思」。「思」是心的作用。「弗思」就是不用「心」，也就是「放心」。而心何以放失呢？一是受耳目口鼻身的影響。「耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已。」耳目口鼻必須以心為主宰，由心來擔任「思」的功能。如此「非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿視、非禮勿動」，視、聽、言、動，都能從容中道，仁義禮智自然發揚光大。故「思」則善——求則得之；不思則不善——舍則失之。思與不思完全操縱在自我，不是由別人勉強操縱的。

性善說亦須由下學而上達的。下學的過程中，心除了放失外，亦時有陷溺之虞。故

孟子說：「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。」（告子篇）陷溺的因素，離不開環境。所謂「近朱者赤，近墨者黑」，人僅靠那幾希的善端，是很容易被左右的，思與不思的差距起先甚微，經過存養，擴充到踐形的幾個階段後，差距愈來愈大「或相倍蓰而算」，甚至落到人與禽獸之分。

孟子並不排斥「人有不善」的事實，可是他更相信：「人性」本來是「善」的。因此他的學說都只談到正面的善的部分，至於「不善」則點到為止，避而不談。以「性善」為論說的主體，將主體發揚光大，來提升我們人性的尊嚴，增進彼此之間的信賴，使我們心中充滿溫暖的感覺。我們相信自己是善的，於是敦促自己行善；至於不善，是可以立竿見影地改除。我們相信人性的善良，就會時時心存感謝，並原諒別人的過失，於己，於人，都創造出一片祥和的境界。孟子盡心篇說得好：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」以此篇來說明「性善說」由開始到完成的歷程該是最恰當不過吧！

柒、結語

忝為教育工作崗位上的一員，已歷十餘寒暑。在屢次輔導學生的過程中，體會孟子性善說如暮鼓晨鐘，一次又一次深刻地撞擊內心，發人深省。它不僅鼓舞教師面對挫折的勇氣，亦是激發學生自勉上進的無窮動力。當你面對受教者，說出來的心聲是：「我相信你是『好』的，是『善良』的。」於是一股溫泉自心中湧出，感動了彼此，你和學生溝通的橋樑很自然地就搭建起來，這種溫煦的感情完全拜孟子性善說之賜。

歷來研究孟子性善說者，都喜歡把荀子性惡說並立，認為他們同樣源自儒家，却產生歧異的思想見解，有深入探討，研析的價值。本論文的重點並不在分辨性善抑或是性惡，只希望老老實實地把孟子性善說的本末介紹出來，了解此學說其來有自，且淺顯易懂，人人祇要願意接納它，道德的實踐易如反掌、折枝。至於列出告子的答辯，是為烘托孟學之主旨，凡是言及孟子性善說都不能忽略的。在尚未建立「性善」觀念之前，就拿性惡來混淆視聽，我以為是十分危險的，正如我們教一個小孩子，不先教他認知什麼是好，却先教他什麼是壞，在塑造他的行為上會造成無所適從的弊端。今天我們的學生也是如此，太多的聲色場所把他們善良的本質蒙蔽，甚而摧殘，使他們不知人性的意義和價值，以致在黑暗、崎嶇的道路上徘徊、顛仆，竟不知「光明」就存在於自己的內心。

孟子性善說指引一條既光明又便捷的道路，這條路人人可行，且通暢無阻，可惜很多人不了解，因此找不到入門的方向，本文希望在這方面略盡棉薄之力。

七七、三、廿六

參考資料

一、書目

- (一)、廣解四書讀本孟子 宋朱熹集註 蔣伯潛廣解 啓明書局
- (二)、孟學大旨 胡毓寰編著 正中書局 69、12
- (三)、孟子今義類編 許叔彪著 中華書局 57、10
- (四)、中國人性論史先秦篇 徐復觀著 商務印書館 71、7
- (五)、中國哲學的特質 牟宗三著 學生書局

二、期刊

- (一)、原性 林耀曾 孔孟學報第六期
- (二)、孟子心性論之研究 蔡仁厚 孔孟學報第廿二期
- (三)、孟子性善論義旨綜詮 周群振 孔孟月刊第廿一期 6 卷
- (四)、孟子告子對於性的爭辯 高葆光 孔孟學報第一期

補書目

- (六)、梁啓超學術論叢通論一 梁啓超 南嶽出版社
- 通論二
- 諸子類