

南臺人文社會學報 2018 年 5 月

第十九期 頁 1-37

印順法師對孟子性善論的理解——兼與梁漱溟比較

黃文樹*

摘要

從中國學術思想史之發展檢視，自孟子提出「四端說」後，「性善論」成了中國人性論的張本，歷代無不受其影響。本文採取文本分析法，旨在考察印順法師對孟子性善論的理解，並與梁漱溟略做比較。孟子性善論有其義理架構，包括性善的先天根源、陷溺放失、朗現機制、標誌作用、教化意涵等。印順法師對於孟子性善論的理解——兼與梁漱溟比較，本文歸納為四項：其一，印順法師認為孟子偏說人性善，有益人心，但不合實情。梁氏則以為孟子是孔子的真傳，人性善之說毋庸置疑。其二，印順法師認為孟子著重道德善，適合世用，惜疏於深見。梁氏卻以為孟子之倡性善，係為救治時代弊病不得不講，立意與義理內容皆佳。其三，印順法師認為孟子採取唯心論，重主觀性，屬於不了義。梁氏則承襲孟子性善論，肯定心的主宰性、聯通性與創造性。其四，印順法師認為孟子論修持之道，是務實的，但是容易的。梁氏卻以為孟子的盡心等要求，非但不容易，而且是最不宜忽略，功夫必當如是。要言之，印順法師與梁漱溟兩人對孟子性善論的觀點出入不小。

關鍵詞：印順法師、孟子、性善論、梁漱溟

*黃文樹，樹德科技大學通識教育學院教授

電子信箱：wen@stu.edu.tw

收稿日期：2018 年 03 月 09 日；修改日期：2018 年 05 月 29 日；接受日期：2018 年 05 月 30 日

STUST Journal of Humanities and Social Sciences, May 2018

No. 19 pp.1-37

Master Yinshun's Understanding of Mencius's Theory of Human Nature: A Comparison with Liang Shu-Ming

*Wen-Shu Huang**

Abstract

In the development of the history of Chinese academic thought, the "Four Cardinal Virtues" proposed by Mencius, involving a "theory of original goodness in human nature," has become the basic element of the Chinese theory of human nature, influencing every dynasty. Applying textual analysis, this study aimed to examine Master Yinshun's understanding of Mencius's theory of human nature, and make a comparison with that of Liang Shu-Ming. The principle and framework of Mencius's theory of human nature includes such elements as the natural origin of goodness, indulgence and loss, the appearance of mechanisms, signaling functions, and instructional content. With regard to the comparison of Master Yinshun's understanding of Mencius's theory of human nature with that of Liang Shu-Ming, this study offers the following four conclusions: first, Master Yinshun believes Mencius has a prejudice in favor of human goodness, which inspires people but does not correspond to reality. Liang considers that Mencius follows on from Confucius's thinking and unquestioningly advocates the theory of human goodness. Second, Master Yinshun thinks Mencius focuses more on moral goodness, which is easily understood by the world but lacking in deep thought. Liang argues that Mencius has to promote human goodness to cure social maladies, and that the meaning and content are both of high quality.

*Wen-Shu Huang, Professor, College of Liberal Education, Shu-Te University
E-mail: wen@stu.edu.tw

Manuscript received: Mar. 09, 2018; Modified: May 29, 2018; Accepted: May 30, 2018

Third, Master Yinshun deems that Mencius adopts idealism and emphasizes subjectivity for convenience. Liang inherits Mencius' theory of human nature and approves the dominance, connectivity, and creativity of the mind. Fourth, Master Yinshun regards Mencius's theory of mental practice as pragmatic but easy. Liang contends that Mencius's requirement for mental devotion is never easy. Instead of being neglected, great efforts should be made to put it into practice. To sum up, Master Yinshun and Liang Shu-Ming have highly contrasting views on Mencius' theory of human nature.

Keywords: *Master Yinshun, Mencius, theory of human nature, Liang Shu-Ming*

壹、前言

從中國學術思想史之發展檢視，自孟子（372-289B.C.）提出「四端說」後，「性善論」成了中國道德哲學的張本，歷代無不受其影響。而對性善論之注疏、詮釋、發揮之論著，也散見於主要朝代。依黃俊傑《中國孟學詮釋史論》¹的梳理，宋代朱熹（1130-1200），明代王陽明（1472-1529）、黃宗羲（1610-1695），清代戴震（1724-1777）、康有為（1858-1927），現代新儒家錢穆（1895-1990）、徐復觀（1902-1982）、唐君毅（1908-1978）、牟宗三（1909-1995）等對孟子學之詮釋，都有卓越貢獻。²近數十年來針對性善論用力探析的學者則有李明輝（1953-）、袁保新（1952-）、楊澤波（1953-）等，各有研究成果。³

可以說，對孟子學及其重要核心思想性善論，已有諸多學者賦予關注並得出豐碩成果。不過，上段簡述所列概屬儒者陣營內的詮釋，無一是儒家學派以外的人物，或是亦儒亦佛者。從不同陣營與非純儒學者的立場來盱衡孟子性善論，或許會有另類觀察。爰是，本文選擇讀過儒書而有廣博高深佛學素養的印順法師（1906-2005），代表佛家，採取文本分析法來考察他對孟子性善論的理解，並與同一時代「亦儒亦佛」的梁漱溟（1893-1988）略做比較，盼能有新的發現。

¹ 黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》（北京：社會科學文獻出版社，2004年9月初版）。

² 這數位學者在孟學做出貢獻的著作如：朱熹的《孟子章句集注》（北京：中華書局，1983年10月初版）；王陽明的《傳習錄》（臺北：臺灣商務印書館，1978年）；黃宗羲的《孟子師說》（杭州：浙江古籍出版社，1985年）；戴震的《孟子字義疏證》（臺北：世界書局，1966年3月再版）；康有為的《孟子微》（臺北：臺灣商務印書館，1970年8月二版）；錢穆的《四書要略》（臺北：臺灣學生書局，1978年）；徐復觀的《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1969年）；唐君毅的《中國哲學原論·原道篇》（香港：新亞研究所，1974年）；牟宗三的《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1965年）等。

³ 李氏等人的研究成果如：李明輝的《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年）；袁保新的《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年）；楊澤波的《孟子與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，2000年）等。

貳、兩人有關的行誼與文作

當代佛教思想改革者兼人間佛教運動領航者——印順法師⁴，著有《妙雲集》二十四冊及其它大小部頭的專書，共四十餘冊，合計七百萬字。其治學雖以佛教為核心，但對於儒家也曾有過一段時間的探索，而得出不少心得。

依印順法師自述，1930年，他二十五歲出家之前，用了約五年時間讀過儒書，其體會是：

儒家有一番身心的修養功夫，更有一番政治的大理想。平常，切實，重人事，尊理性，確為我國文化的主流。然而我儘管同情他，讚美他，卻不能充實我空虛與徬徨的內心。⁵

平常的、切合實際的儒學對嚮往佛教的他似乎攝引力不足。惟他在論述佛教思想之際，往往將佛學與儒家思想進行一定程度的比較分析。當中討論到孟子性善論而又與本文議題直接相關的，集中於《我之宗教觀》一書，特別是該書內初刊於1953年的〈中國的宗教興衰與儒家〉⁶、宣講於1958年的〈修身之道〉⁷、發表於1969年的〈人心與道心別說〉⁸等三文，討論尤多。此外，他的《學佛三要》⁹、《唯識學探源》¹⁰、《華雨集》第四冊¹¹、《佛在人間》¹²，以及《初期大乘佛教之起源與開展》¹³等，

⁴ 楊惠南《當代佛教思想展望》（臺北：東大圖書公司，1991年9月初版）一書，稱印順法師為「佛教思想的改革家」（頁125）；釋昭慧以《人間佛教的播種者》（臺北：東大圖書公司，1995年7月初版）為書名，述論印順法師的行誼與思想；邱敏捷《印順法師的佛教思想》（臺北：法界出版社，2000年6月初版）定位印順法師為「當代傑出的佛教思想改革家兼佛教思想史家」（頁1）。

⁵ 印順，《我之宗教觀》（臺北：正聞出版社，1992年2月修訂一版），頁303。

⁶ 印順，《我之宗教觀》，頁31-54。

⁷ 印順，《我之宗教觀》，頁55-146。

⁸ 印順，《我之宗教觀》，頁147-178。

⁹ 印順，《學佛三要》（臺北：正聞出版社，1994年12月重版）。

¹⁰ 印順，《唯識學探源》（臺北：正聞出版社，1992年3月修訂二版）。

¹¹ 印順，《華雨集》第四冊（臺北：正聞出版社，1993年4月初版）。

¹² 印順，《佛在人間》（臺北：正聞出版社，1992年2月修訂一版）。

都或多或少提及孟子性善論。

年齡大印順法師十三歲的梁漱溟，被譽為現代新儒家的開創者¹⁴，是出入儒佛的典型人物。1907年，他（十五歲）開始思考苦樂問題。1912年起閱讀佛典，並素食。翌年，向父兄表示志願出家為沙門。1917年至1924年，任教北京大學，講授印度哲學、佛教唯識學。1920年，研讀明儒王陽明門下王艮（1483-1540）、王襜（1511-1587）父子的語錄，深受泰州王門的大眾學風所感動，由此放棄出家之念。1923年，在北大開授儒家哲學，「來聽講的通常總在200人左右。初排定在紅樓第一院某教室，卻必改在第二院大講堂才行。」¹⁵1938年冬，梁氏因日軍侵華而避難四川縉雲山，當時也在那裏的印順法師親聞他自述學佛終止之因曰：「此時、此地、此人」之關懷。¹⁶反映出的訊息是：梁氏鑒於佛教未能對現實社會做出具體貢獻，乃毅然出佛歸儒。然而，1983年，梁氏九十二歲時，在王宗昱（1954-）的訪問中，他仍自稱自己走佛家的人生態度並未改變，他說：「其實我一直是持佛家的思想，至今仍然如此。」¹⁷在訪問終了前，王氏定位梁氏云：「我想用『會三歸一』這句話來概括你的思想。原來以為應歸為儒家，今天看來應為佛家了。」梁氏興奮地應答「對了！」¹⁸可以說，他是「亦儒亦佛」之範式。

梁漱溟論說孟子性善論的文字，集中於《人心與人生》¹⁹、《孔家

¹³ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1988年1月四版）。

¹⁴ 參見賀麟《當代中國哲學》（南京：勝利出版社，1945年），頁7；蔡仁厚《新儒家與新世紀》（臺北：臺灣學生書局，2005年），頁83；鄭家棟《現代新儒學概論》（南寧：廣西人民出版社，1990年）；劉述先等《當代新儒家人物論》（臺北：文津出版社，1994年）；王宗昱《梁漱溟》（臺北：東大圖書公司，1992年）；鄭大華《梁漱溟傳》（北京：人民出版社，2001年）；景海峰、徐業明《梁漱溟評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1995年）；馬勇《梁漱溟教育思想研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1994年）等。

¹⁵ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1993年）第七卷〈五四運動前後的北京大學〉，頁189。

¹⁶ 印順，《印度之佛教》（臺北：正聞出版社，1987年9月二版），頁1。

¹⁷ 王宗昱，〈是儒家，還是佛家？——訪梁漱溟先生〉，附錄於梁漱溟《東方學術概觀》（臺北：駱駝出版社，1987年8月初版），頁228。

¹⁸ 王宗昱，〈是儒家，還是佛家？——訪梁漱溟先生〉，頁232。

¹⁹ 梁漱溟，《人心與人生》（臺北：谷風出版社，1987年）。

思想史》²⁰，以及《中國文化要義》²¹等三書。此外，他在〈思索領悟輯錄〉²²、《東西文化及其哲學》²³及〈儒佛異同論〉²⁴等，也提及孟子性善論。

參、孟子性善論的義理架構

在未探討印順法師對孟子性善論的理解——兼與梁漱溟比較之前，有必要先對孟子性善論的義理架構，做一概要性說明。

人性的真相為何，在古代已為眾多哲學家、思想家所探討，迄今仍有不少學者賦予關注。主張人性善²⁵、人性惡²⁶二分法者有之，秉持人性亦善亦惡²⁷混合觀者有之，強調人性非善非惡²⁸淡漠派者有之，各有

²⁰ 《孔家思想史》一書，今收於梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編《梁漱溟全集》第七卷（頁 874-977）。本書梁漱溟講述，由其門生李淵庭、閻秉華二人據聽課（「儒家哲學」一課）記錄油印本整理完成。此書另於 2003 年由桂林的廣西師範大學出版社，改名為《梁漱溟先生講孔孟》出版、發行。本書收於《梁漱溟全集》1993 年刊印時，並未經梁氏本人過目（因他已於 1988 年過世），但確實經過梁氏長子梁培寬複核畢。梁培寬在該書「後記」表示：「此記錄……，講詞一開始說：『在我與陳百年先生通信之時，……。』按陳先生為當年北大哲學系系主任。二、記錄中說：『馮友蘭、王近信都是前北大哲學系的同學，現在美國研究哲學，……。』……三、記錄中又寫道：『我想起那天與泰戈爾的談話，……。』按先父與泰戈爾會見在 1924 年。……以上三事均表明講詞為先父任教北大時所講授者。其內容大體相當本擬寫出後又放棄的《孔學釋旨》一書。」（《梁漱溟全集》第七卷，頁 977）

²¹ 梁漱溟，《中國文化要義》（臺北：里仁書局，1982 年）。

²² 梁漱溟留存的大小雜記本中，間或記有關於人生問題或社會問題的思考心得。這類文字，多為三言兩語，個別的有兩三百字。手稿中，梁氏偶爾冠以「思索有得」或「思索領悟」等字。1993 年，中國文化書院學術委員會編《梁漱溟全集》時，將這類文字內容略加排列，並定以〈思索領悟輯錄〉，收於該全集第八卷，頁 1-65。

²³ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》（臺北：里仁書局，1983 年）。

²⁴ 〈儒佛異同論〉一文，今收於梁漱溟《東方學術概觀》，頁 37-60。又收於《梁漱溟全集》第七卷，頁 152-169。

²⁵ 主張人性善論者，如中國的孟子、李翱（772-841）、陸九淵（1139-1192）、王陽明（1472-1529），羅馬的西塞羅（M. T. Cicero, 106-43 B.C.），法國的盧梭（J. J. Rousseau, 1712-1778）等。

²⁶ 主張人性惡論者，如中國的荀子（314-239 B.C.），西方的基督教，義大利的馬基維利（N. Machiavalli, 1449-1527），英國的霍布斯（J. Hobbes, 1585-1679），德國的叔本華（A. Schopenhauer, 1788-1860）等。

²⁷ 秉持人性亦善亦惡論者，如中國的揚雄（?-18）、蘇軾（1037-1101），古希臘的柏拉圖（Plato, 428-347 B.C.）、亞里士多德（384-322 B.C.）等。

²⁸ 強調人性非善非惡論者，如中國的告子（420-350 B.C.）、王安石（1021-1086），歐洲中世紀的伊拉斯莫士（D. Erasmus, 1466-1536），英國的洛克（J. Locke, 1632-1704），德國的黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）等。

論說，別有一番道理。

孟子性善論成立於先秦，影響至今。孟子在與告子辯論人性本質問題上，宣稱：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」²⁹《孟子·滕文公上》記載，孟子在宋，與滕國世子問對，「孟子道性善，言必稱堯舜。」³⁰並且取得世子的信賴。足見「性善」說，代表著孟子的思想指向。孟子所持人性善之依據或起源何在？人性會改變嗎？人性善之實踐功夫為何？人性善有何社會與文教意涵？這些都是攸關人性善論的重要課題，此處主要就《孟子》一書所述分析之。

一、人性善的先天根源

一般人認為，道德善性是通過後天的教化而習得，特別是極端的行為學派更只看到個體經過後天環境人為的增強作用而逐漸養成的良善行為，在他們看來，人根本無所謂先驗的善性。但孟子的觀點，卻主張人性善是根源於先天，與生俱來；人性之善並非「外鑠」習得，而是「此天之所與我者」³¹。

孟子在〈公孫丑上〉依觀察經驗所得作了下面論證：

人皆有不忍人之心³²。……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。³³

「不忍」即不能承受，亦即人見同類受害時的一種驚懼痛苦的心理情感，與「怵惕惻隱」相近。至於「乍見」二字，說明此一情況下，心未受到

²⁹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁331。

³⁰ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁254。

³¹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁341。

³² 依楊少涵的統計：遍檢《孟子》全書，「皆有」一詞共15見，令人驚奇的是，其中有12次都是用於「心」字。此足見孟子使用「皆有」決不是偶或用之，必定有所特指。其所特指者即「心」，或者說人所「皆有」者即是心（氏著〈孟子性善論的思想進路與義理架構〉，收於《中國哲學》2015年第5期，頁57）。

³³ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁238-239。

外在條件的裹脅，而直截呈露。³⁴換言之，當人們突然看到（乍見）一個小孩將要掉到井裡的那一瞬間，都會有一種特別的內心感受和直接感應。「對此突如其來之事之直接的心之感應，就是這個惻隱、羞惡。此處即見心本性之涵仁義或具仁義，而見性善。」³⁵此處孟子認為，每個人的「不忍人之心」是內在固有的，其證明是吾人「見孺子將入於井」的「怵惕惻隱之心」之當機發生，並且不假思索採取立即性救助行動——完全排除了「內交」、「要譽」與「惡其聲」的人際情感、現實功利與社會輿論等外在因素。這種由惻隱之心體現出來的善行，確實具有「非由外鑠」之「我固有之」的性質。

與惻隱之心同樣在人的內在心性中已存在的，尚有羞惡之心、恭敬之心、是非之心，合稱「四端之心」。孟子在〈告子上〉云：「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。」³⁶而此四心，即是仁義禮智四種良善德行之「源頭」或「端倪」³⁷。這是人之所以為人的特質，也可以表述為人人皆具善根、善端。³⁸他說：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心³⁹，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。」⁴⁰又說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」⁴¹與惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心（辭讓之心）、是非之心「四端」相配的是「仁義禮智」「四德」，「四端」是人之所本有，所以「四德」也是「我固有之

³⁴ 參見徐復觀，《中國人性論史》，頁 172。

³⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1984 年），頁 76-77。

³⁶ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 334。

³⁷ 關於「四端」之「端」，李明輝指出：「所謂『四端之心』之『端』亦是就良知之呈現而說，故此『端』是『端倪』或『端緒』之義，謂良知於此呈露也。故每個人心中呈現的惻隱之心即是聖人之天心（羞惡之心等亦同），在質上原無差別。」（氏著《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁 114）

³⁸ 對於孟子採取「不忍人之心」、「四端之心」論說「性善」的模式，徐復觀在《中國人性論史》下斷語謂孟子「以心善言性善」（頁 161）；「以心善證性善」（頁 172）。

³⁹ 辭讓之心，即恭敬之心。孟子在〈告子上〉表以「恭敬之心」，而在〈公孫丑上〉表以「辭讓之心」。

⁴⁰ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 239。

⁴¹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 335。

也，弗思耳矣」。他在〈盡心上〉舉證說：

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，無不之愛其親者；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。⁴²

無論兒童還是成人都具有內生的、自覺的仁、義等道德意識。凡此，在在論說人性善的先天根源。

二、人性善的陷溺放失

孟子一再宣稱人性本善，但何以現實經驗上人們的邪思惡行卻充斥於各階層各角落？依孟子的回應，那是因為善性、良心「陷溺」、「放失」了。孟子在〈告子上〉云：「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。」⁴³意思是說，凶歲與富歲的不同環境，影響人的道德表現。進一步從根源來說，人之為不善，乃耳目口鼻等生理感官之物慾陷溺其心而然。他又說：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心，而不知求，哀哉！」⁴⁴善性、良心之消弱迷失，於個人當然是遺憾，於社會也是損失。

善性、良心為什麼會陷溺、放失？孟子認為其原因主要有二：一是外界環境對本性本心的負向影響。他在〈告子上〉曾以齊國的東南部一座牛山為例，指出如同牛山上的草木，人的善性也需要一個理想環境的呵護培養，否則就會變樣。他說：

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

⁴² 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 360。

⁴³ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 335-336。

⁴⁴ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 340。

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，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？⁴⁵

人本來也都存在著仁義之心，有的人之所以不見了良善之心，與牛山被斧斤伐成荒山禿嶺一樣的道理：周圍環境的惡劣。

二是人自身「不能盡其才」。孟子在〈告子上〉云：「若夫為不善，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。」⁴⁶「才」指人生來就有的材質。人與生俱有善性，則材質亦善。不善者就是沒有培養善端。「求則得之，舍則失之，……求在我者也。」⁴⁷人能否培養和擴充自己的善端，與自身的主體意願和努力有關。他在〈盡心上〉舉例道：「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，沛然莫之能禦也。」⁴⁸舜之生活樣態本與野人無多大差別，惟他一心向善，而能成賢成聖，關鍵在他能見賢思齊，仿效善言善行，有心培養、擴充善性。他又在〈滕文公上〉說：「舜何人也，予何人也，有為者亦若是。」⁴⁹言人能有為，亦可如舜。至於自己認為「吾身不能居仁由義，謂之自棄矣」。⁵⁰一再強調人是否可成為堯舜，端視各人生命抉擇與努力程度而定。舜之徒與蹠之徒代表善惡形象，其型塑過程是：「雞鳴而起，孳孳為善者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳為利者，蹠之徒也。」⁵¹舜之徒與蹠之徒相去遠，其分途在平日長時間取徑於善或利而形成，豈可不慎。

⁴⁵ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 337。

⁴⁶ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 334-335。

⁴⁷ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 357。

⁴⁸ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 360。

⁴⁹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 254。

⁵⁰ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 286。

⁵¹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 364。

三、人性善的朗現機制

人本來的善性、良心，在後天成長過程中，確實存在種種陷溺、放失之危機，須要預防與救治。這裡，值得注意的是，孟子言「四端」之於「仁義禮智」「四德」是「源頭」或「端倪」，並非指「四德」是人人都現成具備的。由「四端」到「四德」之落實、朗現，中間是需要修養功夫、中介機制的。這正如李山（1963-）所言：

「乍見」（孺子將入於井）之心是良知的端緒，將此端緒引而申之，強而大之，使之翻上來為人生做主，最終成就道德人生，還得需要很大、很艱難的修養功夫。⁵²

亦即從「四端之心」做為起軔，到朗現為「四德」成就全人格，確實需要中間許多「形成性」的功夫才行。

孟子主要提出二道並存不背、相輔相成的修養功夫，作為知存善性、踐行善性之中介。其一是「思」。前述孟子言「四端」是「我固有之也，弗思耳矣。」故要使善之本性本心復明、發皇，就得透過「思」。《孟子·告子上》載：

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。」⁵³

「大人」意同「君子」，指道德修養較高的人。他們因遵從「大體」——即「善之本性」、「善之本心」，而能成為大人。相反的，追求「小體」——即耳目之欲者，「蔽於物」，因而成為「小人」，也就是一般人。大人、

⁵² 李山，《先秦文化史講義》（北京：中華書局，2008年），頁333。

⁵³ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁341。

小人之分流關鍵在「思」，大人通過「思」，「識大體」，而得「天之所與我者」。而「思」的歷程，當然不是「物交物，則引之」之類的外索性思維，而是對個體內在的德性之叩問與推衍。對於「思」，徐復觀詮釋說：

孟子以為耳目之官不思，而心之官則思。思包含反省與思考的兩重意見；在孟子則特別重在反省這一方面。仁義為人心所固有，一念的反省、自覺，便當下呈現出來。⁵⁴

這應是中肯之論。

其二是「盡心」。孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」⁵⁵依朱熹的解釋，心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者，而性是心之所具之理，天又是理之所從以出者，故能極盡其心之全，必其能窮天理而無不知。⁵⁶但此處朱子「窮理以盡心之量」，以「盡其心」之「盡」字，認係窮理之「盡」，即認知意義之「盡」；而「心」為「具理之心」，且「心」可有「心之量」等，是待商榷的。如前所述，孟子所言善性、良心，乃「天之所以與我者」，此天當理解為道德意義之天。自此一意義上說，孟子「盡其心」之「盡」宜釋為「擴充」或「實現」，而「知」宜釋為「默契」或「冥契」。孟子該段話，當解為：直接自擴充或實現此「天之所以與我者」之道德的心性，以步步向上、提升，而默契「天之所以與我者」之天。也就是說，盡心知性知天，乃由道德心之充量實現以冥契此天之所與人者。⁵⁷

吾人以「擴充」解「盡心」之「盡」，應是契合孟子原義的。他說：「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。」⁵⁸功夫在「擴充」，即將

⁵⁴ 徐復觀，《中國人性論史》，頁 171。

⁵⁵ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 356。

⁵⁶ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 356。

⁵⁷ 參見鄭力為，〈孟子盡心篇「盡心、知天、立命」之義理的解析〉，收於《新亞書院學術年刊》第 11 期，1969 年 9 月，頁 178。

⁵⁸ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 239。

惻隱、羞惡、恭敬、是非等四心，在日用常行中不斷地擴而充之，使其一一體現於外，而表現出仁義禮智諸德。

除了「思」與「盡心」之外，孟子也提及「存養」與「寡欲」。由於善根、善端受環境影響，易於陷溺、放失。故孟子主張要「存養」、「寡欲」。他在〈告子上〉說：「仁義之心，……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？」⁵⁹所謂「存」、「養」，其實就是對自我善性的一種觀照。飲食起居、語默動靜皆能省察、檢點，以存養本善之性、仁義之心。與「存養」相連結的是「寡欲」。孟子在〈盡心下〉云：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」⁶⁰「寡欲」是減少耳目口鼻等嗜欲，即運用理性的力量克服外物的引誘，把欲望節制在一定的程度內，從而為善性、良心的發展提供更多的空間。這與前項「擴充」功夫是呼應的。

四、人性善的標誌作用

依孟子的觀點，人性之善具有標誌作用，它既是人與禽獸不同之處，也是君子與小人或庶民差異所在。他在〈離婁下〉云：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」⁶¹「庶民」所去、「君子」所存正是仁義禮智的「四端」——惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心。對於孟子上段文字，朱熹注解說：

人物之生，同得天地之理以為性，同得天地之氣以為形；其不同者，獨人於其間得形氣之正，而能有以全其性，為少異耳。雖曰少異，然人物之所以分，實在於此。眾人不知此而去之，則名雖為人，而實無以異於禽獸。

⁵⁹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 337-338。

⁶⁰ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 382。

⁶¹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 298。

君子知此而存之，是以戰兢惕厲，而卒能有以全其所受之理也。⁶²

依朱子的詮釋，人與禽獸之性皆秉於天地之理，兩類之形同得於天地之氣，惟人承接到其間形氣之正，而能全其性，亦即能將「天之所與我者」無縫接軌。這是人獸之別。雖然如此，人中只有君子因能惕厲存之，而終可全其所受，芸芸眾生往往放失之，以致縱是人，但言行舉止卻不像「人之所以為人」——具有良德善行之人。

是否恆常存養善性，在《孟子》書中，已成為「君子」與「庶民」分野的定論。〈梁惠王上〉孟子對齊宣王云：「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。」⁶³恆產，指可常生之業；恆心，即人之善性良心。士君子嘗學問，保養善性，知義理，故雖無常產而有常心。庶民則不能如此，以致放辟、邪侈，無所不為。

五、人性善的教化意涵

如前述，孟子說：「人之有是四端也，猶其有四體也。」又說：「人皆可以為堯舜」，凡此強調的是由「庶民」邁向「君子」，甚至是「賢聖」的可能性，這也是孟子提倡性善論的教化旨趣。善端只是可能性，其實現不僅需要前述之朗現機制，也得仰賴社會教化力量。依孟子觀點，人若「無教」，則近於禽獸。他在〈滕公文上〉說：「人之有道也，飽食、暖衣、逸居而無教，則近於禽獸。」⁶⁴

從道德哲學盱衡，孟子性善論主張人天賦的心性具有道德認知的能力，而因為人與生俱來這種「先驗的」道德認知本能，故人只要「保育」之，「隨順」之，而不使失去，亦即孟子所言：「學問之道無他，求其放

⁶² 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 299。

⁶³ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 211。

⁶⁴ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 263。

心而已矣。」⁶⁵找回並保任善性、良知，那麼就可以作正確的道德判斷，再加以擴而充之，則可達成道德的完善生活和理想。他在〈告子上〉說：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。」⁶⁶對此，東漢趙岐（108-201）注：「天爵以德，人爵以祿。」⁶⁷孟子的價值取向是以修養品德、踐行善心為尊貴。

植基於教化旨趣，孟子標舉「存其心，養其性」⁶⁸的存養觀，對人性永遠抱持積極樂觀的態度，無疑提供人們無比的人性價值和自我價值，給予人們自我尊嚴，以及增強自信心的信念，這對社會教化實具有莫大助益。誠如楊澤波所述：

孟子特別重視通過生命體驗啟發人們對自己體內良心本心的體悟，儘管這些方法有不合乎邏輯要求的地方，但確實起到了誘導啟發作用，使人們終於懂得仁義禮智我固有之，由此相信其性善論來。這就是孟子以生命體驗論性善的奧秘所在。⁶⁹

這段話點出了孟子性善論對於提升、強化人們自我道德意識的牖迪作用。

肆、印順法師對孟子性善論的理解——兼與梁漱溟比較

孟子性善論的架構，如上所陳。青少年時讀過儒書，而將畢生心力用於研究佛學、弘揚佛法的印順法師，對於孟子性善論的理解，此處將之歸納為四項觀點，並略與梁漱溟作比較。

⁶⁵ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 340。

⁶⁶ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 342。

⁶⁷ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》（北京：中華書局，1987 年），卷 23〈告子章句上〉趙岐注，頁 796。

⁶⁸ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 356。

⁶⁹ 楊澤波，《孟子性善論研究》（北京：中國人民大學出版社，2010 年），頁 125。

一、孟子偏說人性善，有益人心，但不合實情

1953年，印順法師在〈中國的宗教興衰與儒家〉一文，指出：「孔子說『性相近也』⁷⁰，而孟子偏說性善。」⁷¹在人性論上，孔子是說「性相近」，即每個人的本性原本是很接近的，不善也不惡。但到了孟子，首先倡導性善論，在印順法師看來，這於孔子「性相近」的人性觀而言，是一種「偏曲之說」。

前述孟子性善論，主張人有不學而能之良能，不慮而知之良知，人皆有善端，人皆能內發、自覺的愛親敬長。又孟子強調「養心」、「盡心」——將「天之所以與我者」「擴而充之」。這些論說，印順法師認為是「世間的人乘善法」⁷²，「合於人倫的至道」⁷³，不僅大大有益於人的自尊心與自信心，也裨利於社會和諧與進步。

不過，對於孟子秉持人性本善，印順法師以為這與人的內心和行為之實情不合，又孟子始終側重德性的存養，有落入「率性」、「放任」之嫌。他說：

人，雖被孟子看作性本善的（孔子說「性相近」），但實際是，人心的內在活動，到表現於身語的行為，從來都是不完善的。如不問一切，率直的照著自己的性情做去，那無論是從個人德性，或從社會的和樂著想，都是要不得的。所以不妨說「率性之謂道」，而又不能不說「修道之謂教」。雖應該遵循本有的善德去做，也不能不修治克制己身的過失。⁷⁴

這反映出孟子性善學說的盲點與不足。

在印順法師看來，芸芸眾生的心思與行為，實充斥著「我癡」、「我慢」等，在生死苦海中煩惱不斷。他說：

⁷⁰ 此語語出《論語·陽貨》（《四書章句集注》，頁176）。

⁷¹ 印順，《我之宗教觀》，頁35。

⁷² 印順，《我之宗教觀》，頁86、89、99。

⁷³ 印順，《我之宗教觀》，頁141。

⁷⁴ 印順，《我之宗教觀》，頁124。

我們的心行，不問他性惡性善，總之是充滿煩惱的。煩惱的根源是無明，以我癡、我見、我慢、我愛為主要的特性。有了這，就蒙惑而不能契會宇宙人生的真義，也就不能無我而有純善的德行；既不能解開生生不已的死結，他就無限延續於生死死生的狂流，永遠是愚痴的凡夫。⁷⁵

凡夫實際的情況是，經常性的生起「雜染心行」。

純就人心言，印順法師徵引儒家所傳，解說也都屬於儒家的《尚書·大禹謨》所云：「人心惟危，道心惟微」而表示：

「人心」是一般人的心，「人同此心」的心。……如《孟子》說：「仁，人心也」。⁷⁶「仁也者，人也」。⁷⁷仁——仁義禮智，正是人心的重要內容。雖然從人（心本）性的立場，古人有性善、性惡、性善惡混等異說，然從現實的人心，人類心理現象去著眼，誰也不能否認，心是有善有不善的。人人如此的人心，的確是危而難安的。為物欲所陷溺，為私見所固蔽——「作於其心，害於其事；作於其事，害於其政」⁷⁸，那是不消說了。⁷⁹

他以儒家經典《尚書》名言、孟子的論說，以及實際觀察所得，斷定人心是不完善的。在他看來，現實的人心，是在善惡消長的過程中。不善的會招致可悲的結果，善的也並不完善，並不徹底。人心的性質如此，的確是危而難安。⁸⁰

印順法師指出，「依佛法說，心是複雜心所的綜合活動」。⁸¹人心是有善有惡的，而且是生來就有善惡功能的。「最初一念識，生得善，生得惡；善為無量善識本，惡為無量惡識本」⁸²，即此之謂。若進一步加以

⁷⁵ 印順，《我之宗教觀》，頁 142-143。

⁷⁶ 此語語出《孟子·告子上》（《四書章句集注》，頁 340）。

⁷⁷ 此語語出《孟子·盡心下》（《四書章句集注》，頁 375）。

⁷⁸ 此語語出《孟子·滕文公下》（《四書章句集注》，頁 277）。

⁷⁹ 印順，《我之宗教觀》，頁 151。

⁸⁰ 印順，《我之宗教觀》，頁 152。

⁸¹ 印順，《華雨集》第四冊，頁 55。

⁸² 印順，《我之宗教觀》，頁 155。

分別，可分為善、不善、無記，名為「三性」。「善」中，以無貪（近於孟子的義），無瞋（近於孔子的仁），無癡（近於孔孟的智）為根本。「不善」中，以貪、瞋、癡、慢、疑、（不正）見等六類為根本。「無記」包含當前所起的一念心，沒有善或不善的一切心理因素，亦即不能說是道德或不道德的那時的心——心與心所。因此，印順法師云：

說到人心深處，與「善惡混」說相近。但在混雜、混融如一中，善與不善的潛能，是別別存在，而不是混濫不分的。孔子說：「性相近也，習相遠也」⁸³，雖說得簡略，卻與佛法所說相近。至於佛法所說的「心性本淨」，那是一切眾生所同的，是不局限於人倫道德的；不是一般善心——仁義禮智的含義可此。⁸⁴

這說明了人心之實情，以及佛家的「心性本淨」與孟子的「四端」、「四德」含義之不同。依印順法師的觀點，孟子的性善、良知，與佛家的「心性本淨」之概念，是有差異的。他指出，佛經中的「心性本淨」，是「空性」、「不可得」的別名，決不是說心有清淨莊嚴的功能。⁸⁵他說：「佛法的心性本淨，是遍一切眾生的；孟子的性善，卻成為人獸的分野：這是怎樣的不同！」⁸⁶

相對於印順法師判定孟子人性善論是孔子人性思想的「偏說」，梁漱溟則持另類看法。他在《孔家思想史》指出：

性善之說，《論語》雖未講到，但我們講孔子的態度，則性善的意思已躍然可見。……孟子時，功利之說興，政治上霸道之說盛，因之又不能不講性善論。其實這些態度都是儒家原來所有，不過就其原來之方向加以推繹耳。故儒學到孟子，態度實更為鮮明，對孔子的態度並沒有變化。⁸⁷

⁸³ 此語語出《論語·陽貨》（《四書章句集注》，頁176）。

⁸⁴ 印順，《我之宗教觀》，頁156。

⁸⁵ 印順，《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，1986年），頁79-80；頁86-87。

⁸⁶ 印順，《唯識學探源》，頁95。

⁸⁷ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《孔家思想史》（《梁漱溟全集》第七卷），頁949。

梁氏認為，從孔子到孟子，其實並沒有什麼不同，他們兩人的心性思想方向是一致的，只是因時空特種環境關係，而孟子說話略有不同而已。這種不同，與其說是不同，毋寧說是「加以推繹」，加以引申，使孔子的觀念、態度益為彰顯。

與梁氏在《孔家思想史》上段的說法同揆，他在《中國文化要義》一書「中國以道德代宗教」一小節指出，孔子專從啟發人類的理性做功夫，他總是教人自己省察，自己用心去想，養成自己的辨別力——道德為理性之事，存於個人之自覺自律。孔子之後，恰有孟子出來，繼承孔子精神，其「四端說」，「是最能切實指點出理性，給人看的」。⁸⁸梁氏又在同書「中國民族精神所在」一小節表示：孔子態度平實，唯處處教人用心反省，即自己訴諸理性。孟子態度軒豁，直抉出理性以示人。其所謂「心之官則思」，「從其大體」，「先立乎其大者，則小者不能奪」等，「豈非皆明白指出心思作用要超於官體作用之上，勿為所掩蔽。」而其「怵惕」、「惻隱」等說，更從心思作用之情的一面，直指理性之所在。「何等斬截了當，使人當下豁然無疑」。⁸⁹

其次，梁漱溟認同孟子所倡性善論。他在《人心與人生》說：「倘比配虎性猛、鼠性怯、豬性蠢而言之，我必曰：人性善。或更易其詞，而曰：人之性清明，亦無不可。」⁹⁰他指出，「生命本性可以說就是莫知其所以然的無止境的向前奮進，不斷翻新。」⁹¹又說：

事實上，人之有惡⁹²也，莫非起於自為局限，有所隔闕不通。通者言其情同一體，局者謂其情分內外。肯定了惡起於局，善本乎通，而人類所代表的宇宙生命本性恰是一直向著靈通而發展前進，昭昭其可睹，則人性善之

⁸⁸ 梁漱溟，《中國文化要義》，頁 106-108。

⁸⁹ 梁漱溟，《中國文化要義》，頁 133-135。

⁹⁰ 梁漱溟，《人心與人生》，頁 13。

⁹¹ 梁漱溟，《人心與人生》，頁 25。

⁹² 梁漱溟認為，人性惡之說，蓋出於一種誤會。他指出，「氣質（本能屬此）、習慣原為應付個體圖存種族繁衍兩大問題的工具手段，工具手段原居從屬地位而心為之主，惡行之出現，不過主從關係顛倒之所致耳，非其本然。正為此心一懈即失主了。」（《人心與人生》，頁 247）

說復何疑乎？⁹³

根據「人之性清明」、「善本乎通」、「生命本性不斷向上」這些體會，梁氏認為，孟子所說的性善，是指「有善的傾向」或「性之傾向善」或「將然之性善」，而並非一般人所誤解的「已成的呆板東西」。⁹⁴他說：

孟子所說的善，不是已然的善，……且不是未然的善，……而只是一個將然的善。……其實生命本來是一個活的傾向，始終是一個將然性善，即是始終是一個將要善。⁹⁵

他認為，孟子一再強調「擴充」、「可以為善」，即指「有善的傾向」；「性之傾向善，亦猶水之傾向向下耳。」⁹⁶

依梁氏之述，如果把孟子的性善理解為一個死板的東西，無論主張性善或性惡，說「一個什麼」都站不住腳。他指出，孟子所說「乃若其情，則可以為善矣，即所謂善也」⁹⁷，以及「求則得之，舍則失之」等，都指人性「先天的」⁹⁸、「自然的」⁹⁹「傾向是善」而說。依其觀點，視孟子的性善是一個死板的東西，而予以批評，那是出於「誤會」所致。¹⁰⁰事實上，若理解正確，以「傾向善」詮釋之，則孟子的性善論是無瑕疵的。

二、孟子著重道德善，適合世用，惜疏於深見

從中國教育思想史檢視，「為學」與「修養」是相連繫的，前者指求學或做學問的行為或活動，包括為學的目的、態度、方法、內容等意涵；

⁹³ 梁漱溟，《人心與人生》，頁 168。

⁹⁴ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《孔家思想史》，頁 951。

⁹⁵ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《孔家思想史》，頁 950-951。

⁹⁶ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《孔家思想史》，頁 951-952。

⁹⁷ 此語語出《孟子·告子上》（《四書章句集注》，頁 334）。

⁹⁸ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《孔家思想史》，頁 964。

⁹⁹ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《孔家思想史》，頁 968。

¹⁰⁰ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《孔家思想史》，頁 952。

後者則包含了古哲所提出的正心、存心、養心、求放心、致良知等有關道德修養方法。由於致知格物論同時包含了為學方法與修養方法，故歷來向為學人所重視，意許為「聞道之方」。致知、格物本是《大學》八條目中的兩條。《大學》云：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」¹⁰¹又云：「此謂知本，此謂知之至也。」¹⁰²至於格物，《大學》未多解說，古今箋注不一。張岱年（1909-2004）徵引《文選》李蕭遠〈運命論〉李善注所云：「〈倉頡篇〉曰：量度之也。」主張「格物」即是「量度物」，也就是對事物以審衡而分辨其本末先後。¹⁰³

印順法師也曾就致知格物的角度，並結合佛法來考察孟子性善論。他認為，孟子所倡「學問之道無他，求其放心而已矣」中的「求放心」，就是「攝亂心」，使心不散而安住於善心、良知。¹⁰⁴亦即止於至善，不為物所引，不因貪慾、尋思而散動。¹⁰⁵由此，他認為，孟子的致知「止於至善良知」，以「修身為本」，從「反求諸己」做起，是從切近的自己，充類至盡的推而大之。簡單的說，是「譬類推度的思察」。¹⁰⁶這在佛法中，稱為「以己度他情」的「自通之法」。「這是人乘善法，如深化起來，就是修菩提心¹⁰⁷。」¹⁰⁸

印順法師略以比較法指出：孟子以盡心知性入門，佛家以正見為首。「見就是知，是深澈的知」。孟子重於道德的良知；佛家雖也重於道德的，但更富於理智的成分。也就是說，佛家至善的知見，不僅是孟子所言的仁義之心，而要能契合事理的真實。佛家的修得正見，不只是孟子那樣的正物格物，而要從無限時空，一切眾生中，如實正觀生死的歷程，心

¹⁰¹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 3。

¹⁰² 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 4。

¹⁰³ 張岱年，《中國哲學大綱》（臺北：藍燈文化事業公司，1992 年），頁 652。

¹⁰⁴ 印順，《我之宗教觀》，頁 83。

¹⁰⁵ 印順，《我之宗教觀》，頁 88。

¹⁰⁶ 印順，《我之宗教觀》，頁 85。

¹⁰⁷ 菩提心，全稱阿耨多羅三藐三菩提心，為一切諸佛之種子，淨法長養之良田。大乘菩薩最初必發菩提心，即發起覺有情，普度眾生之大心。

¹⁰⁸ 印順，《我之宗教觀》，頁 86。

識的性相，染淨的樞紐等，得到如實如理的正見，也就是真正的良知的體認。¹⁰⁹

印順法師評判孟子性善論說：

（孟子性善說）雖含得理智成分，但著重在善，是性善的良知。……孟子所說性善的良知，實在是道德意識，每個人都是會或多或少流露出的。……所以致良知，不是得到什麼高深的悟境。¹¹⁰

這裡的「理智」，指的是對人生及事理的正觀。依印順法師的觀點，孟子等儒家，知善知惡，為善去惡等，都是世間法，適合世用。但是，對於業報輪迴¹¹¹、緣起性空等由佛家深觀事理而得的體悟，孟子等儒家是欠缺的。

印順法師依佛法指出，佛法遍為一切眾生，所以廣說修學次第，是非常複雜的。可概括分別為三：一是五乘¹¹²共的人天乘，二是三乘¹¹³共的二乘，三是大乘¹¹⁴不共的佛乘。他說：

知善惡因果，知業報相續，是五乘共的正見。依此而知緣起，緣起的空寂性，是三乘共的正見。大乘正見，也還是這個，只是更深徹的，更切要的確知確信而已。從更深徹來說：善惡、身心、依正——這一切，都是緣起的存在，稱為「假名有」。……假名的意義，是依於因緣而存在（「施設而有」），不是永有的、自有的、實有的存在。這樣，稱為假名的緣起有，當體就是空寂；空是無實自性的意思。所以一切法是假有，也就是一切法空

¹⁰⁹ 印順，《我之宗教觀》，頁 90。

¹¹⁰ 印順，《我之宗教觀》，頁 76-78。

¹¹¹ 佛家認為，人的生命，不是唯物論式的死了完了，而是一生一生的相續，所以業力是絕不落空的。而孟子等儒家雖信得自己現生受報，或報在兒孫，卻不說有來生受報（參見印順《我之宗教觀》，頁 91）。

¹¹² 依佛法，乘人使各到其果地之教法，名為乘。五乘，包括：1.人乘，乘五戒之行法而生於人間者；2.天乘，乘十善之行法而生於天上者；3.聲聞乘，乘四諦之行法而到阿羅漢果位者；4.緣覺乘，乘十二因緣之行法而到辟支佛果位者；5.菩薩乘，乘六度之行法而到佛果位者。

¹¹³ 三乘，指聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘三種教法。

¹¹⁴ 大乘，即菩薩乘。

——空有無礙。這一即有即空的深見，……開顯了圓滿的中道正見。¹¹⁵

觀緣起——廣觀一切法，中（不廣不略）觀身心，要略觀自心——法性而得這樣的深見，是佛法的正見。

對於孟子何以著重道德善，梁漱溟的見解，一如前述，他認為在孟子進行學術活動之際，社會「功利之說興」、「政治上霸道之說盛」，為救治這些弊病，他「不能不講性善論」。¹¹⁶又「孟子有求放心之說，蓋悲憫於人心之放失，不得不為此提撕警省之言耳。」¹¹⁷至於孟子性善論究竟能解說人的心性到達何種程度？梁氏看法亦同前述，若對孟子所說性善不生誤會，能正確的以「活的傾向善」¹¹⁸理解之，那麼性善說並無毛病。¹¹⁹他認為，孟子「於人的性情有深切體認，既不忽視現實生活問題，卻更照顧生命深處。」¹²⁰孟子對「人類心理之觀察」，「說得很透徹明白」。¹²¹在梁氏看來，孟子性善論的立意與義理內容都是可嘉的。

三、孟子採取唯心論，重主觀性，屬於不了義

印順法師在〈中國的宗教興衰與儒家〉一文，有下列一段話論孟子：

儒家的孟子，是值得注意的人物。在儒家中，他不大重視禮樂，而好談身心性命。孔子還推重管仲¹²²，而孟子偏重王道，羞談霸業。……他不但弘道，而自認為衛道者，大罵楊朱、墨翟，以為「無父無君，是禽獸也」。儒

¹¹⁵ 印順，《我之宗教觀》，頁 95。

¹¹⁶ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《孔家思想史》，頁 949。

¹¹⁷ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈思索領悟輯錄〉，頁 12。

¹¹⁸ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《孔家思想史》，頁 951。

¹¹⁹ 梁氏對孟子性善論只提出一點「質疑」，即孟子將人之流於不好（惡），有歸之於外的意思（如牛山濯濯比喻）。梁氏認為，人之流於惡，不宜歸咎於外，實際上，其原因包括氣質、習慣、環境等三個「已經擺在那裏的局面」。這三者包括所有之外及所有之物。人之行惡誠然是無可推諉，然而他實不負全部責任（《孔家思想史》頁 953-955）。

¹²⁰ 梁漱溟，《人心與人生》，頁 89。

¹²¹ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《孔家思想史》，頁 970。

¹²² 孔子雖然對管仲（?-645B.C.）的越禮行為頗有微辭（參見〔漢〕司馬遷《史記》，臺北：河洛圖書出版社，1979 年，卷 47〈孔子世家〉，頁 1206），但卻推崇其「相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。」（《四書章句集注》，頁 154）

者的中道精神，代以偏激的唯心論；對於未來的宋儒，有著重大的示範作用。¹²³

這裏，他摘述孟子的思想與精神輪廓，而特別點出孟子對於「他派」不友善的、主觀的強烈派別意識¹²⁴，以及採取「偏激的唯心論」之學術走向，以內心自覺的義理標準，來作主觀的判斷，並強調反求於自心等，對宋儒帶來深遠影響。¹²⁵

印順法師的思想路線，主要是以批判的精神抉發、恢宏佛教的根本原理，強調「般若系」無我思想、「緣起性空」理論。在學說的判準上，他的立場是：「舉揚一切皆空為究竟了義，以唯心論為不了義。」¹²⁶故依印順法師的觀點，屬於唯心論的孟子性善論，當為不了義。此處要澄清的是，了義不了義之辨，是基於判定者對於某一學理的不同觀點。因此，並非判定某學說不了義，就含有否定他的敵對意思。這不過是說：某派所談的思想，闡理較差一點，只可適應某類根機。¹²⁷

印順法師認為，印度中期佛教、初期大乘佛教，以龍樹（150-250左右）中觀思想為核心的「性空說」、「緣起無我說」，最為符契釋尊本教。其後乃有「真常唯心論」盛行，近似外道，主張有一個真常我。¹²⁸他指出：

釋尊之特見，標「緣起無我說」，反吠陀之常我論而興。後期之佛教，日傾向於「真心、唯心」，與常我論合流。……「真常唯心論」，即佛教之梵化，

¹²³ 印順，《我之宗教觀》，頁35。

¹²⁴ 印順法師認為，墨子提倡涵容廣普的兼愛，就被孟子罵為禽獸。孟子的學說本來很好，只是範圍太狹，永遠離不了家庭的小圈圈（參見氏著《學佛三要》，臺北：正聞出版社，1994年，頁106-107）。

¹²⁵ 依印順法師的觀點，宋代理學，是宋儒在《孟子》、《易》、《大學》、《中庸》的思想基礎上，融攝了道家與佛學，特別是佛教的禪宗，發展出來的體系嚴密的學術。當中，理學家師承了孟子的「攻擊精神」，對佛老二氏進行攻訐。似乎不攻訐佛老二氏，就算不得孔氏之徒（氏著《我之宗教觀》，頁40-41）。

¹²⁶ 印順，《平凡的一生》重訂本（新竹：正聞出版社，2005年），頁75。

¹²⁷ 印順，《教制教典與教學》（臺北：正聞出版社，1992年），頁223。

¹²⁸ 印順，《印度之佛教》，頁5。

設以此為究竟，正不知以何為釋尊之特見也！¹²⁹

據此，「真常唯心論」是不究竟的、不了義的。如實如理，究竟的、了義的，是佛法主張的「果從因生」、「事待理成」、「有依空立」的緣起論。《阿含經》從緣起說到緣起寂滅；唯識宗從依他起的因果事實說到遠離遍計所執而證圓成實性；中觀家從緣起的無自性而顯空性。¹³⁰純正的佛法，「既不唯此，也不唯彼。」¹³¹

與印順法師負向評價孟子之取徑唯心論相反，梁漱溟則步隨孟子良知說，完全肯認「人心內蘊之自覺力」，以為人的任何成就皆仰此。梁氏在《人心與人生》一書，說得很明白：

我這裡所說人心內蘊之自覺，其在中國古人即所謂「良知」又或「獨知」者是已。良知一詞先見於《孟子》書中，孟子嘗以「不學而能，不慮而知」指示給人。後來明儒王陽明大力闡揚「致良知」之說，世所習聞。……獨知者，內心默然炯然，不與物對，他人不及知而自家瞞昧不得也。¹³²

「獨知」亦見於陽明的〈詠良知四首示諸生〉之四——「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。拋卻自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。」¹³³梁氏在《人心與人生》借題發揮道：

乾坤萬有基者，意謂宇宙本體。宇宙本體渾一無對。人身是有對性的，妙在其剔透玲瓏的頭腦通向乎無對，而寂寞無為的自便像是其透出的光線。一即一切，一切即一，宇宙本體即此即是。人心之用尋常可見，而體不可見；其體蓋宇宙本體耳，人身雖有限，人心實無限際。¹³⁴

¹²⁹ 印順，《印度之佛教》，頁 6。

¹³⁰ 印順，《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 155。

¹³¹ 印順，《無諍之辯》，頁 163。

¹³² 梁漱溟，《人心與人生》，頁 161。

¹³³ 〔明〕王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），頁 790。

¹³⁴ 梁漱溟，《人心與人生》，頁 161-162。

依其觀點，人心與宇宙是合一的，人心有無限推拓的特性，如他所謂：「任何成就莫非人心自覺之力」¹³⁵；「人類一切長處均從人心內蘊之自覺而來，從乎自覺就有一切，沒有自覺（自覺貧乏無力）就沒有一切（沒有一切創造）。人類從自覺以發揮去，其前途光明，無窮偉大。」¹³⁶梁氏對取資於孟子與陽明心學的「人心內蘊自覺力」的肯定與接受，幾到了信仰層級。

梁漱溟非常看重「心」對於統攝理智，調節情感的樞紐作用。他說：「理智把本能鬆開，鬆開的空隙愈大，愈能通風透氣。這風就是人的感情，人的感情就是這風。而人心洽是一無往不通之竅。」¹³⁷人以「心」通乎天地萬物而無隔。他說：

人與人之間，從乎身則分則隔（我進食，你不飽），從乎心則雖分而不隔。孟子嘗舉「今人乍見孺子將入於井」必皆怵惕惻隱，以識人皆有不忍人之心，是其好例。人類生命廓然與物同體，其情無所不到。……唯人心之不隔也，是以痛癢好惡彼此相喻又相關切焉。且要為其相喻即相關切，亦唯其關切乃更以相喻。人類之所由以成其社會者端賴以此。¹³⁸

依梁氏觀點，人透過「心」的機能，而與其他生命相聯相通，彼此感應神速，有非一般物類所逮。而人心之不隔，非第指其在人與人之間，更言其無隔於宇宙大生命。他之重視「心」及「心力」，亦可從其對二個兒子的教育看出。1948年，他〈寄寬恕兩兒〉書信云：

「哀莫大於心死」、「行屍走肉」，豈可甘心於此。一個人興味所在即其心之所在，你們要尋回自己的心。上學不上學是小事，乃至軀殼的死活都是小事，所以假如為了吃飯問題而上學，那種打算千萬要不得。等於隨著自己

¹³⁵ 梁漱溟，《人心與人生》，頁 65。

¹³⁶ 梁漱溟，《人心與人生》，頁 157。

¹³⁷ 梁漱溟，《中國文化要義》，頁 138。

¹³⁸ 梁漱溟，《人心與人生》，頁 96。

心死而不問。¹³⁹

在他看來，心之所在，即生命之所在。「心為主宰」¹⁴⁰，尋回自己的心，是人生最重要的事。

四、孟子論修持之道，是務實的，但是容易的

印順法師認為，在戰國政局的混亂變革時代中，孟子「重視身心修養」，是值得肯定的。¹⁴¹他說：

我覺得：佛法與儒學，在其文化背景，學理來源，及其要求實現的究極目的，顯然是不同的。但在立身處世的基本觀念，及修學的歷程上，可說是大致相近的。如現在要說到的「修身之道」——為人以修身為本，以修身為關要，就是儒佛非常一致的問題。¹⁴²

此一觀察與比較，是很符合儒釋兩家思想架構的。他列舉孟子的話為例言：「孟子說：『君子之守，修其身而天下平。』」¹⁴³「孟子也說：『行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。』」¹⁴⁵凡此可見，孟子以修身為本，從自身而探求到自心，以此為進德成業，解決問題的關鍵。印順法師認為，孟子「這一觀點，與佛法完全一致。」¹⁴⁷依佛法，大乘菩薩行在廣度眾生之前，應先淨化自己身心。他說：「佛法有打牛的譬喻：如牛車不動了，那應該打牛，不應該打車。就是說：重視自己的身心修治，外在的一切問題，才能因而得到解決。」¹⁴⁸在他看來，修身為本的

¹³⁹ 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈寄寬恕兩兒〉，頁 373。

¹⁴⁰ 梁漱溟，《人心與人生》，頁 162。

¹⁴¹ 印順，《我之宗教觀》，頁 34。

¹⁴² 印順，《我之宗教觀》，頁 55。

¹⁴³ 此語語出《孟子·盡心下》（《四書章句集注》，頁 381）。

¹⁴⁴ 印順，《我之宗教觀》，頁 56。

¹⁴⁵ 此語語出《孟子·離婁下》（《四書章句集注》，頁 283）。

¹⁴⁶ 印順，《我之宗教觀》，頁 57。

¹⁴⁷ 印順，《我之宗教觀》，頁 57。

¹⁴⁸ 印順，《我之宗教觀》，頁 57。

文化，是尊重人性的真務實者。

前述孟子從孩童皆知愛親敬兄等生活實例，說明人性自有之善性、良知良能，只是平日「蔽於物」而「陷溺其心」，這才使「良心」「放失」而喪失桎梏了。愈來愈少，有的竟似乎沒有善性一樣，所以他舉牛山濯濯的比喻，來說明良知的消失。而為對治善性、良知的陷溺、放失，孟子提出「思」、「盡心」等「求放心」的方法。關於孟子這些觀點，印順法師直許是「平常踏實」，是「人人能學，人人應該學的」。¹⁴⁹他從佛法的立場指出：

依佛法說：善心是可能在一期間喪失而不現起的，如受到苦難的逼切，或善友的激發，又會倏的善心現前，稱為「續善根」。……只此一念良知，孟子說：「求則得之」，「思則得之」，重在一個得字。得是「勿失」，「知至」；約佛法的術語說，是「成就」，「不退」。¹⁵⁰

亦即孟子意在使善心生起，使良知念念相續，輾轉增長的修養之道，與佛法的修持觀是近似的。

印順法師針對孟子在〈告子上〉所言：「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」之觀點，認為「不失為修持的方法」。他析解道：

「耳目之官」，是眼、耳、鼻、舌、身五根，是色法——物。從五根而發生的五識，是不能思擇善惡與義理的（佛法中的一切有系，也這樣說）。如眼等根識作主，就會蔽於物而喪失良知。「心之官」，就是意根。從意根引發的意識，孟子是看作本性善的。如意識作主，能思擇，依於義理，就會離惡而向善。從物質官能引起的根識，觸外境，名「物交物」。……觸對這些事物時，如純依生理官能的活動，沒有良知的思擇，就會為物所引轉，起貪、起瞋、起癡、起慢了。這便是「物交物則引之」的「蔽於物」，不能為

¹⁴⁹ 印順，《我之宗教觀》，頁 81。

¹⁵⁰ 印順，《我之宗教觀》，頁 77-78。

善去惡而陷溺其心了。從意根而起的意識，是能思擇的。在意識觀察事物時，思擇善惡，就能為善去惡，漸得良知而勿失。……能思擇才能致良知，到底不失為修持的方法。¹⁵¹

這段詮釋，依佛法疏解孟子「耳目之官」、「心之官」概念，以及「物交物則引之」「蔽於物」，而起三毒和我慢的過程。在印順法師看來，孟子採取「心思」以擇善去惡，應是合宜的道德實踐方法論。

此外，前述孟子有「從其大體為大人，從其小體為小人」觀點，也為印順法師所認同，以為這一「大人之學」與佛教「迴小向大」——由小乘重自利的佛法轉向為兼顧自利利他的大乘佛法，也是相近的。他說：

孔子每以君子與小人對稱，如說：「女為君子儒，無為小人儒」¹⁵²。孟子卻有時以大人與小人對稱，如說「養其小者為小人，養其大者為大人」。……儒者理想的政治，著重在從政者的自修其身，以身作則，從自身的德學來化導平民，所以說：「君子之德風，小人之德草」¹⁵³。這樣，小人不一定是壞人，只是局限於生活利益，而不能本著德學來利益廣大人羣。¹⁵⁴

依印順法師的觀點，孟子學確有宏大思想，與大乘佛法是接近的。

不過，對於孟子所提倡的「人無有不善」；「人皆有不忍人之心」；人皆固有「惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心」等，印順法師認為，這些都屬於「生得善」¹⁵⁵；「不是得到什麼高深的悟境」¹⁵⁶。而孟子所言君子、大人能存養之，擴充之，雖有救人救世的精神，「是偉大的，但是容易的（五乘共法）」。¹⁵⁷在他看來，孟子的學說，是屬於「人天乘

¹⁵¹ 印順，《我之宗教觀》，頁 79-80。

¹⁵² 此語語出《論語·雍也》（《四書章句集注》，頁 88）。

¹⁵³ 全句為：「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」語出《論語·顏淵》（《四書章句集注》，頁 139）。

¹⁵⁴ 印順，《我之宗教觀》，頁 58-59。

¹⁵⁵ 印順，《我之宗教觀》，頁 75。

¹⁵⁶ 印順，《我之宗教觀》，頁 78。

¹⁵⁷ 印順，《我之宗教觀》，頁 75。

的善法」(五乘共法),如獨善其身,根治世間的迷惘,「當然是不容易的,但也還不是最難的。」真正最難的是「大乘不共的佛乘」——在身心淨化中,同時利人利世;在利人利世中,同時體達至善無漏——被稱為「火裏蓮花」的菩薩。¹⁵⁸

關於孟子性善說的修養功夫論,梁漱溟同樣看到「心思」、「盡心」、「存養」等主要方法。他針對孟子所云「思則得之,不思則不得」、「求則得之,舍得失之」,以及「盡其心者,知其性也。知其性,則知天矣」等,指出:「不懈¹⁵⁹才是得之的時候」;「不懈的人,乃是盡其心者」,惟盡其心,才能知性。性就是我們原來的心,「知性則可知天然的法則」。「惻隱羞惡好公平等,都是天然的法則。惻隱羞惡好公平的心可見時,便是天然法則流行很有力氣的時候。」另外,孟子所云「存其心,養其性」之意與上面所說亦大致不差。「存其心,即清明在躬,讓天然的法則自由活動,亦即孟子所謂『不放心』是也。從先天的傾向,是好真善美說,則可以見養其性,是讓這個性充實發達。」¹⁶⁰依其觀點,孟子總是讓人去自己盡心,「樂乎天機而動,順自己生命,用著精力去走,然並不是格外用什麼力,只是從生命裏面有力的發出而已。」¹⁶¹梁氏檢討指出,許多人看儒家,只從人與人的關係上去看,而不是著眼在自己身上去看,這是很大的錯誤。他強調,孟子的「擴而充之」,意即「注重在從自己裏面有力氣的去發出,順乎天機則流行」,「所謂充實之謂美,充實而有光輝之謂大者,蓋就此說。此層最不宜忽略。」¹⁶²在他看來,此一自身功夫,非但不是容易的,而且是最根本的。

¹⁵⁸ 印順,《我之宗教觀》,頁75。

¹⁵⁹ 梁漱溟以「懈」詮解孟子的「放心」,這在學術史上是相當獨特的。他說:「孟子所謂放心,就是懈,就是指那種逐物的心,即所謂找者是也。放逸都是心不在的時候;不放逸,就是心常在的時候。我們不懈的時候,就是求放心的時候,也就是心常在的時候。我們的不好,無論哪一種,他的真正的因不是如常人之所謂由於氣質、習慣或環境,乃是我們的心當下的解墮。……所謂求放心者,也就是只是從懈到不懈。」(《孔家思想史》頁975)

¹⁶⁰ 梁漱溟著,中國文化書院學術委員會編,《孔家思想史》,頁971。

¹⁶¹ 梁漱溟著,中國文化書院學術委員會編,《孔家思想史》,頁972。

¹⁶² 梁漱溟著,中國文化書院學術委員會編,《孔家思想史》,頁972。

還有，前述印順法師認為孟子論修持之道，是務實的，但是容易的，真正難的是菩薩道。在這方面，梁漱溟有不同的見解，他在〈儒佛異同論〉指出，孟子之「盡力世間」，「勉於就現有生命體現人類生命之最高可能，徹達宇宙生命之一特性」，如其所云「盡心」、「養性」、「修身」以至「事天」等，在形跡上與義理上，與菩薩「不舍眾生，不住涅槃」，「非有二也」。梁氏很肯定說，孟子黽勉於人事行誼之間，「功夫必當如是乎」。

163

伍、結語

綜上可知，從中國學術思想史之發展檢視，自孟子提出「四端說」後，「性善論」成了中國道德哲學的張本，歷代無不受其影響。孟子性善論有其義理架構，本文梳理為五方面：一是人性善的先天根源。孟子主張性善與生俱有，係「天之所與我者」，並非後天「外鑠」習得。二是人性善的陷溺放失。他認為人之為不善，主要是外在環境物慾陷溺其心而然，其次是人自身不能盡其才。三是人性善的朗現機制，「思」、「盡心」、「存養」、「寡欲」等都是重要的修養功夫。四是人性善的標誌作用。性善及其是否存養，既是人獸之別，也是君子、大人與庶民、小人差異的所在。五是人性善的教化意涵。孟子強調一般人皆有成為堯舜的可能性，意在牖迪人們的道德意識，提高人們的自尊與自信。

印順法師對於孟子性善論的理解——兼與梁漱溟比較，本文歸納為四項：其一，印順法師認為，孔子僅說「性相近」，而孟子「偏說性善」，並以之作為人與禽獸差別所在，可裨益社會人心。但在他看來，孟子的性善論與人心的實情不合，實際上，人心的內在活動，到表現於身語的行為，從來都是有善有不善的。佛法主張「心性本淨」是一切眾生所共

¹⁶³ 梁漱溟，《東方學術概觀》，頁 48。

同的。梁漱溟則以為，從孔子到孟子，實際上並沒有什麼不同，孟子係將孔子思想加以推繹、引申，使之益為明朗。而對於孟子性善論，梁氏抱持肯定的態度，並承接過來，成為自己思想體系的重要元素。其二，印順法師認為，孟子著重道德善，宣講「求放心」、「修身為本」、「反求諸己」等，是「人乘善法」，適合社會需要，受用於世間。可惜的是，孟子因側重於道德良知及其擴充、踐行，而對於深觀事理的深徹知見著力便相對較少。梁漱溟卻以為，孟子之倡性善論，乃鑒於時代社會問題，植基在儒者的社會責任與歷史使命感而不得不講，其立意、用心都是值得敬佩的。而孟子性善論，對人類心性之觀察與分析，可謂透徹明白。其三，印順法師認為，孟子將儒者的中道精神，代以偏激的唯心論，屬於不了義。又孟子以內心自覺的義理標準，來作主觀的判斷，以及強調返求於自心等，對於未來的宋明理學，起著重大的影響作用。依其觀點，這與佛教標舉「緣起無我說」，落實中道思想是不同的。梁漱溟則傳襲孟子性善論，肯認心的主宰作用，並主張心是人與其他生命，甚至宇宙大生命相聯通的憑藉。特別是，梁氏強調人的任何成就莫非心中內蘊自覺之力而創造出來。其四，印順法師認為，孟子論修持之道，本著人人固有之良知良能，擴而充之，救人濟世，相當於人乘善法，是務實的，是偉大的，但是容易的。依印順法師的觀點，佛法依人乘善法而直入大乘不共善法，才是究竟的、圓滿的。梁漱溟卻以為，孟子所提出的「心思」、「盡其心」、「存養」、「擴而充之」等功夫論，讓人順自己生命，樂乎天機而動，非但是不容易的，而且是最不宜忽略的，功夫必當如是。

要言之，印順法師與梁漱溟兩人對孟子性善論的理解，各有獨到觀點，出入可謂不小。可以說，印順法師是站在佛家的立場論衡之，而梁漱溟則是從儒者角度解析之。孟子性善論的「人乘善法」性質及不足之處，在印順法師的掘發中，有清晰而精闢的說明，至於其優質性及教化意義，在梁漱溟筆下有精采富創意的呈現。兩人的論議都有極高的可讀

性與參考價值，概值取精用宏。

參考文獻

一、史料（先依朝代先後，再依作者姓名筆畫順序由少至多排列）

- 漢·司馬遷，《史記》，臺北：河洛圖書出版社，1979年。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 明·王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 明·王陽明，《傳習錄》，臺北：臺灣商務印書館，1978年。
- 清·康有為，《孟子微》，臺北：臺灣商務印書館，1970年。
- 清·黃宗羲，《孟子師說》，杭州：浙江古籍出版社，1985年。
- 清·焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，北京：中華書局，1987年。
- 清·戴震，《孟子字義疏證》，臺北：世界書局，1966年。

二、近人論著部分（依作者姓名筆畫順序由少至多排序）

- 王宗昱（1992）。**梁漱溟**，臺北：東大圖書公司。
- 印順（2005）。**平凡的一生**，重訂本，新竹：正聞出版社。
- 印順（1994）。**學佛三要**，臺北：正聞出版社。
- 印順（1993）。**華雨集**，第四冊，臺北：正聞出版社。
- 印順（1992）。**唯識學探源**，臺北：正聞出版社。
- 印順（1992）。**我之宗教觀**，臺北：正聞出版社。
- 印順（1992）。**無諍之辯**，臺北：正聞出版社。
- 印順（1992）。**佛在人間**，臺北：正聞出版社。
- 印順（1992）。**教制教典與教學**，臺北：正聞出版社。
- 印順（1988）。**初期大乘佛教之起源與開展**，臺北：正聞出版社。
- 印順（1987）。**印度之佛教**，臺北：正聞出版社。
- 印順（1986）。**如來藏之研究**，臺北：正聞出版社。

- 牟宗三（1965）。**中國哲學的特質**，臺北：臺灣學生書局。
- 李明輝（1994）。**康德倫理學與孟子道德思考之重建**，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 邱敏捷（2000）。**印順法師的佛教思想**，臺北：法界出版社。
- 唐君毅（1974）。**中國哲學原論·原道篇**，香港：新亞研究所。
- 徐復觀（1969）。**中國人性論史**，臺北：臺灣商務印書館。
- 袁保新（1992）。**孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋**，臺北：文津出版社。
- 馬勇（1994）。**梁漱溟教育思想研究**，瀋陽：遼寧教育出版社。
- 梁漱溟（1982）。**中國文化要義**，臺北：里仁書局。
- 梁漱溟（1983）。**東西文化及其哲學**，臺北：里仁書局。
- 梁漱溟（1987）。**東方學術概觀**，臺北：駱駝出版社。
- 梁漱溟（1987）。**人心與人生**，臺北：谷風出版社。
- 梁漱溟（1987）。**印度哲學概論**，臺北：彙文堂出版社。
- 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編（1993）。**梁漱溟全集**（共八卷），濟南：山東人民出版社。
- 梁漱溟講述，李淵庭、閻秉華整理（2003）。**梁漱溟先生講孔孟**，桂林：廣西師範大學出版社。
- 張岱年（1992）。**中國哲學大綱**，臺北：藍燈文化事業公司。
- 賀麟（1945）。**當代中國哲學**，南京：勝利出版社。
- 景海峰、徐業明（1995）。**梁漱溟評傳**，南昌：百花洲文藝出版社。
- 黃俊傑（2004）。**中國孟學詮釋史論**，北京：社會科學文獻出版社。
- 楊少涵（2015）。孟子性善論的思想進路與義理架構。**中國哲學**，5，56-63。
- 楊惠南（1991）。**當代佛教思想展望**，臺北：東大圖書公司。
- 楊澤波（2010）。**孟子性善論研究**，北京：中國人民大學出版社。
- 楊澤波（2000）。**孟子與中國文化**，貴陽：貴州人民出版社。

蔡仁厚（2005）。新儒家與新世紀，臺北：臺灣學生書局。

鄭力為（1969）。孟子盡心篇「盡心、知天、立命」之義理的解析。新亞書院學術年刊，11，175-199。

鄭大華（2001）。梁漱溟傳，北京：人民出版社。

鄭家棟（1990）。現代新儒學概論，南寧：廣西人民出版社。

劉述先等（1994）。當代新儒家人物論，臺北：文津出版社。

錢穆（1978）。四書要略，臺北：臺灣學生書局。

釋昭慧（1995）。人間佛教的播種者，臺北：東大圖書公司。

