

<<修身>>

图书基本信息

书名：<<修身>>

13位ISBN编号：9787544323383

10位ISBN编号：7544323382

出版时间：2008-1

出版时间：海南出版社

作者：刘锦贤 编

页数：289

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

<<修身>>

内容概要

《修身：孟子的生命哲学》分“心性内涵”、“进德要领”、“价值评断”、“政治观点”、“处世态度”与“人生理想”六章，计五十一个项目，将孟子的生命哲学，全面展现开来。

孟子与孔子的精神前后呼应，他将孔子浑圆通透的德慧辨而示之，完成了儒家圣学的弘大规模。他深刻体会到唯有立人道于仁义，才能安顿生命，才能使生活过得充实而有意义。

<<修身>>

作者简介

刘锦贤，1953年生，台湾彰化人。
台湾师范大学国文系毕业。
国文研究所硕士、博士。
曾任中学中文教师，台北科技大学讲师、副教授，现任中兴大学中国文学系教授。
主要著作有《张横渠思想研究》《儒家保生观与成德之教》《易道之“惧以终始”论述》
《庄子天人境界之道路》《众生病则菩萨病》《康德美学析论》等。

<<修身>>

书籍目录

导论第一章 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 品鉴以论入第六章 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征引书目

<<修身>>

章节摘录

第一章 心性内涵 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。

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”（

<<修身>>

《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。

<<修身>>

(《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：“性”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；就好像澎湃的流水一般，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：子能顺杞柳之性，而以为杯棬乎？

将戕贼杞柳，而后以为杯棬也？

如将戕贼杞柳而以为杯棬，则亦将戕贼人以为仁义与？

率天下之人而祸仁义者，必子之言乎！

(《告子上》1章) 水信无分于东西，无分于上下乎？

人性之善也，犹水之就下也；人无有不善，水无有不下。

今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。

是岂水之性哉？

其势则然也。

人之可使为不善，其性亦犹是也。

(《告子上》2章) 孟子认为依照告子以杞柳之造成杯棬以喻人性之造成仁义之说，将使天下人误认为仁义不直接出乎人性而不看重它，甚至排斥它，这会造成对仁义莫大的伤害。

再者，以湍水本来不一定要流向东或流向西，以喻人性本来不一定要表现善或表现恶，这样作类比是有问题的。

因为如果顺着水性而不加干预，水是向下流去的；同样，如果顺着人性而不去搅乱，人是向善而趋的。

<<修身>>

对于原本低处地面的水如果拍击它让它溅起，可以高过人的额头；对于原本低处山下的水，如果逼着它让它逆流，也可以高居山上。

这是情势使然，不是水性原本如此。

同样的，顺着人的天性，人的行为原本可以表现善；如果去搅乱他的天性，就会表现不善。

告子与孟子都借水性以喻人性，两人所说的好像都有道理，这是因为对人性采取不同的观点。

然而孟子心目中所认定之人性的道德性，却是告子看不透的。

由此可知，在一个人生命的存在中，“自然之资”固然是其所本有，“仁义之心”也是其所本有，二者都是人天生而有的本质。

告子说性，只是看到前者，未能肯定后者，因而有所偏颇；孟子说性，不但承认前者，更能肯定后者，所以完备周到。

孟子已经看出人性的这两个层面，不过尚未明显地用不同的名称标示出来而已。

首先用不同的名称将这两种性明白标示出来的是张横渠，他说：形而后有气质之性。

善反之，则天地之性存焉。

故气质之性，君子有弗性者焉。

（《正蒙·诚明篇》）以上所说，显然本于孟子。

“气质之性”是就人的自然之资说，“天地之性”则就人的仁义之心说。

“气质之性”是随着人的形躯而有的，“天地之性”则是先天本有的。

“气质之性”是说气质本身这种性，或是从气质方面所说的性。

“天地之性”不是说天地本身之性，而是说与天地之精神同一之性，或是说从天地生化的源头那儿来的性，这就是后来程子所说的“义理之性”。

如是，以气言的性与以理言的性便可作一显明之对较。

要让天地之性存而不放，必须“善反”，也就是善于自我省察，以化去气质的偏蔽。

气质的偏蔽既然是吾人所要对治的，所以“君子有弗性”。

“弗性”就是孟子所说的“不谓之性”，不把它看做性；也就是说君子必以“天地之性”为人的真性。

君子对气质之性“弗性”，只把天地之性或义理之性看做性；义理之性乃是就吾人纯粹的道德心而说的，所以说“性善”。

孟子所谓“性善”，是从价值判断的源头处言其善，这样所说的善不与恶相对，乃是绝对的善，所以胡五峰说：“性也者天地鬼神之奥也。”

善不足以言之，况恶乎哉？

又引其父胡安国的话说：“孟子道性善云者，叹美之辞，不与恶对也。”

（《宋元学案》

五峰学案）性是成就天地鬼神的奥体，也是兴发吾人德行的根源，最是纯粹美好。

这样的纯粹美好，固然不可说是恶，但也不是相对的善，所以说性善的善是“叹美之辞”。

牟宗三先生说：“孟子说性善，是就此道德心说吾人之性，那就是说，是以每人皆有的那能自发仁义之理的道德本心为吾人之本性，此本性亦可以说就是人所本有的‘内在的道德性’。”

（《圆善论》，页217）“道德心”是人的“本心”，本心“能自发仁义之理”，这就是人的“本性”。

所以孟子所说“性善”的“性”，就是人之“内在的道德性”。

牟宗三先生又说：“孔子论仁，孟子论性，都是讲道德的创造性。”

……德行之所以能纯亦不已，是因为有一个超越的根据；这个超越的根据便是孟子所谓“性善”的“性”。

（《中国哲学十九讲》，页431）“性善”之“性”是使德行纯亦不已之“超越的根据”，所以说它是“道德的创造性”。

“道德的创造性”不属于“自然因果性”，而是属于康德所说的“特种因果性”，也就是“意志的因果性”。

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>