

投稿類別：哲學類

篇名：

論孟荀人性論之異同與現代意義

作者：

陳水伶。花蓮縣立自強國民中學。國中八年二班
蔡孝儒。花蓮縣立自強國民中學。國中八年二班
羅珮玲。花蓮縣立自強國民中學。國中八年二班

指導老師：

田慧琪老師

壹●前言

一、研究動機

七年級時，在課堂上老師提到了儒家思想，當中更講述到孟子和荀子的人性論，令我們大感興趣！孟荀二人同為儒家，思想淵源於孔子，但二人的發展卻有不同。孟子主張「性善」，荀子則主張「性惡」。二人主張恰是相反，但目的卻是一樣——欲人向善。到底人性是善還是惡的？兩千年來中國過去很多人都在討論這個問題。於是我們決定著手探討，透過孟荀人性論中的異同，結合現代的發展，重新認識孟荀的人性論。

二、研究範圍及目的

本文針對荀子及孟子的人性論進行研究，首先了解孟荀的人性論之真正意涵，比較兩者間的差異。盼能藉由過程，得到以下結果：(一)了解人性論的意義。(二)歸納性善與性惡之異同。(三)探討孟荀之人性論在於現代是否適用。

三、研究方法

前往東華大學圖書館、市立圖書館、學校圖書館借閱大量相關資料，並且與東華大學任教大學部國文課的講師洪德榮討論論文的方向與大綱，再加上網路上的資訊，進行比較與省思。大綱如下：(一)人性論的意涵。(二)孟荀人性論的異同。(三)孟荀人性論的現代意義。(四)結論。

貳●正文

一、人性論的意涵

早在戰國時代，告子主張人性無善無不善，孟子主張性善，荀子主張性惡，這三種說法，各有其立論的基礎。周德良說：「在《論語》之中，孔子言『性』，僅此一次，〈陽貨〉篇載：『子曰：性相近也，習相遠也。』」(周德良，2011)(註 1)孔子對於人性的善惡，並沒有深及探究。直到戰國時代的孟子，大力主張人性本善。孟子認為人的本性是善良的，如果一個人為非作歹，並非人性使然，而是因為後天的影響。

公都子對孟子提出疑問，當時對於人性的善惡有三種不同的看法：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善。』或曰：『有性善，有性不善。』」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 2)告子是主張性無善惡說，善惡

的道德品質是後天形成的。他認為人性就像湍水一樣「決諸東方則東流，決諸西方則西流。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 3)告子認為人性本無所謂善惡，就像水之無分於東西一樣。告子又說：「食、色，性也。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 4)他把作為生物的人的本能，也就是生存、繁殖等基本欲求的自然屬性，為人的本質屬性。他從人的自然屬性來考察人的本質，卻混淆了人性與獸性，抹殺了這兩者的根本區別。而孟子則以為：「乃若其情，則可以為善矣。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 5)他主張人性本善，人之所以為不善，是後天使然。

孟子回答公都子問人性善與不善的時候，告訴他仁、義、禮、智等善性，都是根源於心，是人所固有，不必外求。孟子明白的主張人性本善，並且認為「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。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 6)孟子認為人皆有惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，這是仁、義、禮、智等善性的發端，應當要努力自我實踐，以擴充善性。因此性善論是對人性採肯定的看法，對人性有鼓舞激勵的作用，對人類有重要的價值。

儒家哲學是生命的學問，談論學問往往落在修身，孔子、孟子和荀子皆是如此。只是荀子由於主張性惡，認為只有靠後天的工夫，人為的努力，才能「化性起偽」、「積善成德」，故特別強調修身，也因此建立起一套有異於孔子和孟子的學習理論。

「性惡說」是荀子哲學的中心思想。荀子認為「人之性惡，其善者偽也。」(王先謙，1993)(註 7)，只有透過後天的師法教化，禮義引導，才能化惡性為善德，也就是「化性起偽」，形成高尚的品格。荀子認為人性挾帶強大的「欲望」，為了改造「人性本惡」，只能靠後天教育來改善，最好的途徑便是「學」。人之所以能夠棄惡向善，是不斷積累行善的結果；因此所謂的「學」應是不斷加強自身修養，以達到君子的標準。

其實人類與生俱來的人性可以分為三類：一、是動物的本能，就如告子主張的人性無所謂善與不善。二、是自我的觀念，將會衍伸為自私自利，則私欲特強，就近於荀子主張的人性是惡的。三、是理性，近於孟子所主張的道德情感，人人皆可以為堯、舜，而認為人性是善的。這三者若能平衡，便能形成完整的人格。

二、孟荀人性論的相同處

(一)以儒家道德觀念為善惡的標準

孟子的「性善」說，並不是要探討人的性情天生是善還是惡，而是要替善惡訂標準，為道德立根據。判斷善惡就必須預設道德標準，孟子提出四端之心：「惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 8)如果人性是善的，惡從哪裡來？楊叟認為：「惡是外在的，因為我們的感覺器官受到影響，才會使得內在的善性受到蒙蔽。」(楊叟，1990)(註 9)因此這「心」，不只是是非對錯的標準，也是為善的動力，因此才說「人皆可為堯舜」。

而荀子對善惡的定義是結果來界定善惡，而非以人的動機界定。荀子說：「今人之性，生而有好利焉，順是……故淫亂生而禮義文理亡焉。……人之性惡，明矣。其善者偽也。」(王先謙，1993)(註 10)荀子認為的「性」是自然之性，人的本性生來就關心自己的，順着這種人性就只有爭奪而辭讓之德就會滅亡，並非說人的本質。因此當人只順從自己的本性的時候，會引起壞的結果，而「善」是後天學習和努力而得來。陳德和也說：「荀子認為唯有合乎禮義的行為才能實現善而保證社會的安定和諧，不遵守禮義社會就會混亂敗壞。」(陳德和，2003)(註 11)因此禮義和非禮義，就是荀子的善惡標準。他認為人的行為非善即惡，沒有所謂的「善」和「不善」，只有「善」與「惡」。但禮義不是天生的，需要努力、學習，透過外在的禮義教化的力量才能夠「化性起偽」，將惡性改造成為善德。

(二)人性中有與生俱來的內容

孟子認為人天生具有道德價值的觀念和道德自覺能力。孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 12)孟子闡述性善的道理，說明仁義禮智四端，本根源於心，乃人所固有，再次強調人性本善的道理。「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 13)舉例證明人皆有不忍人之心，而這種仁心是內發的，是人性中具有有的，不是外鑠所造成的。

荀子所說的「性」，是指人「生而有」的，他指出：「生而有好利焉，……生而有疾惡焉，……生而有耳目之欲，有好聲色焉。」(王先謙，1993)(註 14)好利、疾惡、耳目之欲，有好聲色的具體內容，就好像君子愛財，「飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休。」(王先謙，1993)(註 15)這些是人生來就具備的各種欲望，而這種「性」與動物之性沒有分別，是本能的欲望。這些普遍存於每一個人的生理本能，陳修武也認同這是人之性情，因為「這些都是『不可學，不可事而在人者』之『天之就也』的東西；都絕對不是由那個『聖王』發明制作出來的東西。」(陳修武，2012)(註 16)

(三)肯定環境對人性向善的重要性

孟子對於人們在現實生活中所表現種種惡劣的行為，而使一些人對於「人性本善」提出懷疑，所以他以牛山上的草木為例：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之；可以為美乎？……牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 17)說明人生而具有善性，就像牛山上的草木一般，原本非常茂盛青翠，如果天天去砍伐它，最後將導致「牛山濯濯」的下場。而人天生具有的善性，如果長期不知道修為存養，這本然地善性也會有消失的一天。

荀子也提出：「蓬生麻中，不扶而直。」(王先謙，1993)(註 18)荀子深信外在環境對人的習性養成具有極大的影響。「人在良好的環境成長，行為也會趨向良善，提醒人們不可輕忽環境的選擇。」(文心工作室，2008)(註 19)例如秦朝的二世皇帝胡亥，他的導師是趙高。趙高總是教導胡亥嚴刑酷法、滿門抄斬，所以胡亥一當上皇帝，就亂開殺戒。難道胡亥的本性很壞嗎？他之所以變成這樣，是因為教導他的人沒有引導他走向正確的道路，這才是問題的根源！

除了荀子之外，還有大家耳熟能詳的「孟母擇鄰」、「近朱者赤，近墨者黑」等，都說明人的價值觀念和行為方式，都會受到周遭環境的影響而有所改變。

(四)人人皆可成為道德完善的聖人

孟子注重善性的「擴充」，他說：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 20)孟子鼓勵人向善，樹立起每一個人立志向善的信心，從自己力所能及的事情做起，不斷完善自己，最終成為一個有所作為的人。他還以五穀只有成熟才有價值來做比喻：「五穀者，種之美者也；苟為不熟，不如蕘稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 21)即便是最優良的穀物，倘若不能結穗有成，則它會連一般野草的結實都不如。

荀子則提出「化性起偽」注重惡性的改造，他說：「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」(王先謙，1993)(註 22)只有通過「化性起偽」，背棄本性，才能達到符合禮義的道德境界。他認為：「堯禹者，非生而具者也，夫起於變故，成乎修。」(王先謙，1993)(註 23)即使像堯舜這樣的聖人，也「非生而具者」，必須經過「變故」、「修為」才成為聖人的。

一個主張「擴而充之」，一個主張「化性起偽」，孟子和荀子兩人對人通過修習達到理想的道德境界，都是採樂觀、積極的態度去面對。

三、孟荀人性論的相異處

(一)人性的內容

孟子認為並不是人生來俱有的一切本能都可以稱之為性，只有那些為人所特有的，區別於禽獸的屬性，才可稱為性。他說：「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。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 24)，而仁義禮智，君子才稱之為性。孟子說：「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。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 25)依照孟子所言，人因為具備這些條件，才能夠異於禽獸。

荀子認為所謂性，指的是人生來俱有，自然而然的屬性。通過自覺的思慮、學習、行為而形成的東西，荀子稱之為「偽」。他說：「生而有**好利焉……生而有疾惡焉……生而有耳目之欲，有好聲色焉。**」(王先謙，1993)(註 26)依照荀子的說法順從這些本性發展，便會產生爭奪、殘賊、淫亂，而辭讓、忠信、禮義便不可能存在，所以荀子認為「**好利、疾惡、好聲色是人的生理本能，是生而有之者。**」(廖名春，1997)(註 27)

正如何淑靜所言：「孟子的『性』，指的是人的『道德本心』，而荀子的『性』，指的是人之『自然情慾』。」(何淑靜，1988)(註 28)這句話明白的說到孟子所言之人性，並不包含人生來便具有的欲望，但荀子的想法正好與其相反。

(二)道德觀念的起源

孟子認為仁義禮智才屬於人性，因此他說：「君子所性：仁義禮智，根於心。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 29)人的慾望無窮，但有些是永遠追求不到，有些追求到手之後，發現慾望並沒有因此滿足。所以孟子認為惻隱之心等四個善端，是人生而具有的善性，只要自我省察內心就可以探尋得到。孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 30)仁義禮智是人生所固有，不必外求。「**儒家內聖之學乃是生命的學問，仁義禮智是要在真生命的流露時呈現的。**」(王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，2004)(註 31)沒有真生命，就沒有道德，道德是真生命的本身。所以人人都可以自覺本心，而呈現仁義禮智。

例如：秦檜詞學造詣精熟、擅長書法，可謂為才子型人物。靖康元年，金人圍攻汴京，要求割讓中山、太原、河間三鎮，當時許多阿諛之臣表示贊同，只剩李綱、秦檜等人反對，不過仍是徒勞無功。後來，金兵二度南下，徽、欽二帝被俘，金人立張邦昌為楚帝，但馬申不服，要求於趙氏皇族中擇一賢君為之，秦檜

表示贊同並寫了申請狀投到金營，金人見有人反對，便將其扣押，與徽、欽二帝一同擄往燕京。秦檜就因此改變態度，巴結金朝上下，像他這樣的人便是因外在環境而蒙蔽了善性，不僅殃及國民，更遺臭萬年。由此可知，一個人無法做出善事，那無非就是受到外在影響，而不是本身資質不夠良善、聰穎之緣故。

荀子則認為：「人之性惡，其善者偽也。」(王先謙，1993)(註 32)，他把道德意識、道德行為看作是後天人為的結果。他論證說：「故枸木必將待隱枿矯然後直，鈍金必將待礪厲然後利。今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。」(王先謙，1993)(註 33)認為道德行為是後天形成的觀點。陳修武也認同的說：「人性是不能自善的，必須靠『師法』、『禮義』才能為善。」(陳修武，2012)(註 34)荀子認為運用先王所制定的禮義，配合著「師法」，便可將人的惡性導向善。而且，很重要的一點是「性不能自善」想要為善的唯一方法僅有經過後天的努力。

因此孟子認為人天生就有善性，正如同之前所說的「四端之心」為先天所固有，不過，荀子所認為的卻是要歷經學習與考驗，才能獲得善的能力，因此非「天生」，而是「人為」之下所產生的。

(三)道德行為的養成

孟子認為：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 35)人既然具備了四端之心，就應該將它擴充發揮。本來只是小小的火苗，小小的源頭，如果能夠擴而充之，日益旺盛，最後就能成就偉大的善行，這些就是順應人生而具有的善性去發揮的。如果不能順此善性去發揮，自暴自棄，傷害自己善良的本性，連侍奉父母都做不到，更別提保有天下了。

高春花認為：「孟子之所以主張人性善，是認為人人都有仁義禮智之善端，道德的作用就在於擴充人的善端。」(高春花，2004)(註 36)我們可以理解到人的善性生而固有，所以只需「擴而充之」，且這部分主要在於個人修養，唯有從心底開始將善性發揚光大。而依照高春花說的：「孟子認為與生俱來的善性，如果不注意挖掘和培養，那麼惡就會產生。」(高春花，2004)(註 37)以及孟子所言：「求則得之，舍則失之。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 38)我們便可知曉是否想要行善，一切操之在我，順著與生俱來的善性去發揮，理所當然的行事會合乎仁義禮智之標準。

因此道德行為從何來，孟子訴諸於「良心」和「內省」。他認為通過理性的思索，把放掉的「良心」找回來，使自身所固有的「善端」擴充起來，這就是「養氣」的過程，也就是凡人達到聖人境界的途徑。例如：當周處為鄉民除去白虎、

蛟龍後，鄉人對他並無感激之意。於是他下定決心改掉缺點，經過陸雲的開導，他嚴格約束自己。後來他出任新平太守，因為他的恩威並施，使人民心悅誠服。

「周處除三害」的故事告訴我們，人的為惡是由於環境造成的，只要能改變環境，激發他本然的善性，就能使人的善性光輝、燦然。但是相反地，如果不懂得存養，必會使善性變質，到最後，這人人皆具有的天性會蕩然無存，轉變成使人犯錯的惡，那麼，便不能夠達到人人皆可為堯舜。

荀子強調禮義法度對人的強制和教化，才能達到聖人境界。他認為：「凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。」(王先謙，1993)(註 39)正因為後天的「仁義法正」，改造了人的本性，所以聖人才能成為聖人。荀子舉例說：「蓬生麻中，不扶而直。」(王先謙，1993)(註 40)因為荀子所認為的性本是惡的，因此更應該注重環境對於人的影響，否則便會產生「近朱者赤，近墨者黑」相同的道理。

四、孟荀人性論的現代意義

孟子說，人皆有不忍人之心，就是仁心。以仁心行仁政，治理天下則易如反掌。文中更是以「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」(焦循(撰)、沈文倬(點校)，2004)(註 41)，以證明惻隱之心，「非由外鑠我也」，而是人性所固有。只要將此四端加以擴充，就可以成為仁義禮智四德，有了這四德便可以保四海，王天下。正如孫叔敖曾因傳言見雙頭蛇者會死，在看到雙頭蛇後怕別人與他有相同遭遇而將其打死、掩埋，此善性使他在成為楚國令尹後深受人民愛戴，甚至影響了晉代的庾亮。

正因為人具有「不忍人之心」，所以黃俊傑認為：「若能比稟持這種『不忍人之心』治理國家，就能締造所謂『不忍人之政』。」(黃俊傑，2002)(註 42)孟子提出的「不忍」，對於亞洲國家可說是影響深遠，不論是日本、朝鮮，只要是中國文化所及之處，政治都非常強調「不忍」的理念。

這種惻隱之心是人人都有的，能實現它並擴而充之，就能影響他人，為政者若能實踐它，就像孫叔敖一樣，能愛護百姓；國君若能擴而充之，就能保有四海。因此孟子認為行仁政之本就是仁心，而仁心便是「不忍人之心」。「不忍人之心」就是看到別人的不幸、苦難而產生的同情心。孟子從大家看到幼兒將要掉入井中，都會產生惻隱之心，因而確定人性本善的論點。

在今日世界科技迅速發展的情況下，物質文明的誘惑力讓人無法抗拒，王支洪提到：「今日國與國的關係，和一切政治運作，社會制度，尤須取法於孟子王道論……才能使人類社會獲得真正的拯救。」(王支洪，1984)(註 43)孟子教導我

們的解救之道，就是從糾正人心，端正觀念開始。

嬰兒呱呱墜地之時，有本惡的嗎？然而經過不同家庭、社會的教育積累之下，成為行為差距很大的人。閩南俗諺說：「細漢偷挽匏，大漢偷牽牛。」這些牽牛不孝的孩子，都是在小時候做錯事不被糾正，長大後才出亂子的。

新加坡在日常生活中有著相當高道德標準的管制，禁止口香糖於新加坡內販售，但近年來在美方的壓力下，漸漸有條件的開放；使用廁所後未沖水、在非吸煙區吸煙、地鐵上喝水或進食都會導致罰款；隨地亂丟垃圾則可能面對強制勞役，甚至攜帶毒品入境或藏毒作銷售用途之人的主要刑罰為絞刑。他們認為唯有強烈的制裁，才能夠提醒人民不再犯錯。這與荀子強調禮義法度對人的強制與教化，是否相同？

新加坡的強力政策，不論是初犯、累犯皆一視同仁，皆處以嚴厲的懲罰，那麼，會不會反而造成了反效果？若以孟子的角度去思考此問題，給予空間去讓他們改正、反省，但又要給幾次的機會，才不會造成其他人的不方便，甚至是影響了其他人的安危？從這些例子，更證明了性善、性惡對於人類社會所造成的影響。

參●結論

孟子認為人性本善，只要依順人性的本然而發揚光大，便可成為聖人。他說人都具有四善端，勸人存養這四端之心，擴而充之，則仁義禮智之德，即不可勝用了。這「性善」之說，道出了人之所以為人的關鍵與人之異於禽獸的所在。

荀子雖然繼承孔子修禮重學的主張，然而他受到時代的影響，對於為學的重要性與目的，對禮的具體內容，皆有獨特的看法。因此，他提倡「性惡」，強調唯有「偽」，也就是透過後天的學習，才能使人積善以日進，所以荀子重視為學，希望藉由道德學問的修習，進而成為聖人。

孟荀的人性論相同之處是：它們都以儒家道德觀念為善惡的標準，而且都認為人性中有與生俱來的內容，並且肯定環境對人性向善的重要性，都提出人人皆可成為道德完善的聖人。

而孟荀人性論的相異之處有三：第一「人性的內容」：孟子認為，人之所以異於禽獸者，即是善良的道德觀念，也就是心之四端。而荀子認為人性是天然生成的素質。第二「道德觀念的起源」：孟子認為人性中具有仁義禮智四種善端，他們是人性中所固有的。而荀子認為人性需靠後天的教化，並且不斷的學習、實踐，方能「化性起偽」。第三「道德行為的養成」：孟子重視個人的道德修養，將

心中的善端「擴而充之」，便「人皆可為堯舜」。而荀子重視環境對人的道德教化，只要背棄惡性，接受教化改造，「塗之人可以為禹」。

孟子的「性善」與荀子的「性惡」看似相反，其實是孟荀兩人對於「性」的解釋意義不同。就如同周德良所言：「孟子與荀子對於『性』的定義不同……並無依共同客觀之基準，故不得以『性善』、『性惡』分盼兩者學說高下」(周德良，2011)(註 44)孟子的「性」是四端之心，是人異於禽獸之處；荀子的「性」是對於客觀事實的描述，也是普遍存在每個人的生命經驗，揭示人類具有普遍的通性。

不管是針對性善或是性惡，每個人都有不盡相同的見解與看法。陳大齊認為孟子的主張是「人性的本然趨向於善，但未嘗不可以放失，故主張存心養性。」(陳大齊，1953)(註 45)對於荀子則認為「人性的本然趨向於惡，但未嘗不可以化導，故主張矯情化性。」(陳大齊，1953)(註 46)孟子的「性善」指出人同此性，性同此善，人格上既無任何差異，人際之間彼此就不會因職位不同而產生優越感與自卑。然而目前的教育環境，智育掛帥，甚至於考試至上、分數第一。荀子強調修身的教育理論，倒不失為一個良策。雖然強調修身並沒有問題，但過分突出禮的重要，並將它變成外在的力量，就變成了冷冰冰的「法條」或「規範」。這樣的教育與學習，缺乏了對人性的尊重，也壓縮了學習者的創意空間。

對於自暴自棄的人，孟子的性善可以消除其沮喪，讓他振奮而向善；對於驕傲自滿的人，荀子的性惡就可以消除其怠惰，而鼓勵他進一步的修養，這樣孟荀二人的學說就各有其用處了。

肆●引註資料

註 1：周德良(2011)。荀子思想理論與實踐。臺北市：台灣學生。

註 2：焦循(撰)、沈文倬(點校)(2004)。孟子正義。北京：中華。

註 3：同註 2。

註 4：同註 2。

註 5：同註 2。

註 6：同註 2。

註 7：王先謙(1993)。荀子集解。臺北市：華正。

註 8：同註 2。

註 9：楊叟(1990)。孟子的智慧。臺北市：國家出版社。

註 10：同註 7。

註 11：陳德和(2003)。儒家思想的哲學詮釋。臺北市：紅葉文化。

註 12：同註 2。

註 13：同註 2。

- 註 14：同註 7。
- 註 15：同註 7。
- 註 16：陳修武(2012)。荀子——人性的批判。臺北市：時報文化。
- 註 17：同註 2。
- 註 18：同註 7。
- 註 19：文心工作室(林翠岷、翁淑玲、曾家麒、黃淑貞、魏旭妍)(2008)。中文經典 100 句——荀子。臺北市：商周出版。
- 註 20：同註 2。
- 註 21：同註 2。
- 註 22：同註 7。
- 註 23：同註 7。
- 註 24：同註 2。
- 註 25：同註 2。
- 註 26：同註 7。
- 註 27：廖名春(1997)。荀子的智慧。臺北市：漢藝色研。
- 註 28：何淑靜(1988)。孟、荀道德實踐理論之研究。臺北市：文津出版社。
- 註 29：同註 2。
- 註 30：同註 2。
- 註 31：王邦雄、曾昭旭、楊祖漢(2004)。孟子義理疏解。臺北市：鵝湖出版社。
- 註 32：同註 7。
- 註 33：同註 7。
- 註 34：同註 16。
- 註 35：同註 2。
- 註 36：高春花(2004)。荀子禮學思想及其現代價值。北京：人民出版社。
- 註 37：同註 36。
- 註 38：同註 2。
- 註 39：同註 7。
- 註 40：同註 7。
- 註 41：同註 2。
- 註 42：黃俊傑(2002)。孟子思想的現代詮釋。臺北市：臺大。
- 註 43：王支洪(1984)。孟學的現代意義。臺北市：東大圖書。
- 註 44：同註 1。
- 註 45：陳大齊(1953)。孟子性善說與荀子性惡說的比較研究。臺北市：中央文物供應社。
- 註 46：同註 45。