

■ 伦理学

孟子的人格自由论研究

欧阳祯人

(武汉大学 留学生教育学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 欧阳祯人(1961-), 男, 湖北建始人, 武汉大学留学生教育学院副教授, 哲学博士, 主要从事先秦儒家哲学研究。

[摘要] 人格的独立性是孟子“人格自由论”的立论前提, 这也是孟子以及有骨气的知识分子与无道的统治者尖锐对立的必然结果。“诚”既是人之所以为人的本体实在, 又是人道与天道彼此摩荡的本体基础。因此, “诚身”、“明善”既是形而下的工夫也是宗教性的提升, 由此而与天相接, 焕发出了人性中美、大、圣、神的创造性。《孟子》的“知言养气章”由以言养勇、以气养勇、以志养勇三个阶梯构成, 在比较中显发“浩然之气”的主体人格。三者彼此激发, 富有内在的张力。

[关键词] 孟子; 人格自由论; 独立性; 性善论; 浩然之气

[中图分类号] B222.5 [文献标识码] A [文章编号] 1672-7320(2004)05-0612-06

与洛克建立在保护个人财产权之上, 并生发出言论与出版自由、分权与制衡、民主选举与法律面前人人平等为特征的自由主义不同, 孟子的自由思想, 是建立在“性善论”基础之上, 追求自我内心之“万物皆备于我”的主体圆满, 以“诚”的超越贯通天人, 以个体的身心性情显发天道, 逐步将人之所以为人的境界向上提升到“天”之无限的人格自由论。其表现形态与提升过程是尽心、知性, 从而知天; 存心、养性, 进而事天。《尚书·召诰》云:“王其德之用, 祈天永命。”《论语·尧曰》云:“不知命, 无以为君子也。”《礼记·中庸》云:“君子居易以俟命”。在笔者看来似乎都不能与孟子以存心养气之功为主体“立命”来得直截了当、通体透明。《广雅·释诂三》曰:“命, 名也。”故为彰显义。所以孟子的“命”, 就是孟子之德气充塞于天地之间, 主体精神顶天立地、至大至刚的显发。朱熹《四书集注》对此引张载曰:“由太虚, 有天之名; 由气化, 有道之名; 合虚与气, 有性之名; 合性与知觉, 有心之名”。这无不有过度诠释之嫌, 但也不能不说它指出了孟子德气彰显、生化流行、天人冥合的自由思想特征。

一、独立性

孟子人格自由论的诞生, 有其深刻的社会历史根源。罗素针对希腊被马其顿征服之后, 在城邦政治中实现道德理想的希望破灭之后, 哲学家之追求的论述对我们研究孟子是有启发意义的:“希腊的哲学家们, 下迄亚里士多德为止, 尽管他们可以埋怨这埋怨那, 但在大体上对于宇宙并不绝望, 也不觉得他们在政治上是无能的。他们有时候可以是属于失败的政党, 但如果是这样, 他们的失败也只是由于冲突中的机缘所致, 而不是由于有智慧的人之任何不可避免的无能为力。……但当政权转到马其顿人手里的时候, 希腊的哲学家们就自然而然地脱离了政治, 而更加专心致意于个人德行的问题或解脱问题了。他们不再问: 人怎样才能够创造一个好国家? 而是问: 在一个罪恶的世界里, 人怎样才能有德; 或者, 在一个受苦受难的世界里, 人怎样才能够幸福?”^[1] (第 292-293 页) 因为孟子所置身的是“天下方务于合从连

衡，以攻伐为贤”的时代，面对的是“述唐、虞、三代之德，是以所如者不合”的局面，不得已“退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”^[2]（第2343），所以，究其实，孟子的一切哲学活动，正是要追问，何以在一个罪恶黑暗的世界里，成就自我之“德”、之“善”、之“性”、之“情”，进而成就人生之“乐”。在中国数千年的黑暗时期，广大的“淳儒”们不就是靠的这种人格的信念，才得以将中国文化的精神世代相传吗？

孟子所处的时代，是各路诸侯利欲横流而不顾人民死活的时代，是统治者争城以战、杀人盈成，争地以战、杀人盈野的时代，诚如《孟子·公孙丑上》所云，“王者之不作，未有疏于此时者也；民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。饥者易为食，渴者易为饮”，人民陷溺于水深火热之中的时代，因此，孟子的思想在各个方面始终与统治者之间具有尖锐的对立，在人之所以为人的人学思想上更是极端尖锐。《孟子·梁惠王下》载：

孟子见齐宣王曰：“为巨室，则必使工师求大木。工师得大木。则王喜，以为能胜其任也。匠人斲而小之，则王怒，以为不胜其任矣。夫人幼而学之，壮而欲行之。王曰‘姑舍女所学而从我’，则何如？今有璞玉于此，虽万镒，必使玉人雕琢之。至于治国家，则曰‘姑舍女所学而从我’，则何以异于教玉人雕琢玉哉？”

孟子在这里展现的矛盾是知识分子独立的人格尊严与专制权势之间，人的天性、才性与君权之间永远不可协调的紧张关系。在客观上，我们已经分明地看到，孔子、子思子以及孟子，身怀旷世大德、大才而终身未遇的根本原因，在于独立的知识分子在精神上的独立性上承于天，是天赋良知、良能的自然显发，要保持它们的博厚高明，就不可能依附于任何专制性的政治势力而存有，否则就会像“大木”、“璞玉”一样被雕琢、被扭曲、被抹杀。^①苏格拉底说过：“一个真想为正义而斗争的人如果要活着，哪怕是活一个短暂的时期，那就必须当老百姓，决不能担任公职。”^[3]（第70-71页）从孔子、孟子的人生实践中我们看到，一个真想为正义而斗争的人，即便是想担任公职，也终究不能如愿，因为他不可能卑躬屈膝地舍弃自己所学之“道”，以便从专制统治者那里换取一点点可怜的赏赀，因而丧失精神上的独立性。

因此，孟子特别注重人的独立性。《孟子·尽心上》云：“古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势。故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟，而况得而臣之乎？”在孟子理想的世界里，君主与贤士都是仁义好学的饱学之士，道德修养极高之人。所以，乐道而忘势，乐善而忘君，君与臣之间的纽带是“道”、是“善”，而不是权势和物质的利益。贤士的品德，用《孟子·尽心上》的话来说，就是“穷不失义，达不离道。穷不失义，故大得己焉。达不离道，故民不失望焉”。政治上穷途末路，也绝不像苏秦、张仪那样寡廉鲜耻，巧言令色，以“妾妇之道”，趋炎附势以求富贵，如此则丧失了人之所以为人的仁义德性，迷失了我的本心。丧失了本心的人，就是丧失了四端之性的禽兽。所以《孟子·尽心上》云：“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道”。真理高于一切。在无道的政治权力面前，有道之士绝不以“妾妇之道”歪曲道的精神，毁损道的形象，以奉迎当世的王侯公卿，宁为玉碎不为瓦全，表现了孟子“至大至刚”的凛然正气。

二、至诚动天

孟子人格的独立精神来自于天赋的不假外求的“天爵”，也就是《孟子·尽心上》所说的“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”。我的精神以天之“诚”为归依，万物我自俱备，天人合一，气化流行，生机盎然，因而“乐莫大焉”。《孟子·离娄上》云：“悦亲有道：反身不诚，不悦于亲矣；诚身有道：不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也”。在孟子的思想体系中，这段话代表了孟子人格自由论的核心性表述之一，因而笔者在此作一重点分析。在先秦儒家思想史上，“诚”的观念早在《尚书》中就已经有了，虽然未必就以“诚”字的形式出现。《尚书·舜典》云：“浚哲文明，温恭允塞，玄德升闻，乃命以位”。《尚书·大禹谟》云：“祇载见瞽叟，夔夔斋栗，瞽亦允若。至诚感神，矧兹有苗。”《尚书·康诰》云：“敬哉！天畏棗忱；民情大可见”。经历了殷周时代之振聋发聩的

革命,西周人深刻地看到了人民的力量,所以经过了他们删改、编定的《尚书》,极为重视对天、对人民的真诚。从哲学思想的角度上来讲,主体之“诚”的心态,自始至终都是《尚书》的作者们所尽力追求的。但是,《尚书》(特别是经过了周人删改过的部分)的根本性主题是《尚书·君奭》的“天不可信”,所以,《尚书》至少没有明确地声明天的本质在于“诚”。很显然,孟子“诚者,天之道也;思诚者,人之道也”的命题,在孟子之前的先秦时期应该经历了一个由人自身的“诚”投射到“天”,然后又以天道之“诚”下贯到人的主体,再由人的主体之道德践履上达天道之“诚”的过程。从孟子点而不描的行文方式上看,孟子之前,“诚”的概念内涵与外延可能早就已经确立了。但是,在孟子的笔下,“诚”已经演变成了人的主体之心贯通天人的桥梁,是人与上天对话,或者说,与天冥合为一的精神状态。这种精神状态由于与天道的本质相渗透,既是起点又是终点而成终成始,因此,它具有十分丰富的思想内涵。

首先,孟子的“诚”是一种主体的诚实、真挚的精神状态、思想状态和为人的风格。所以,它从形而下的层面上来讲,应该是在《尚书》之“允”、“攸”、“忱”人学思想的基础之上展现出来的人的实在。在《孟子》一书中,“诚”就是性善论的另一种表现形式,它是一种人之所以为人的真实存在和显现,也是“思诚者,人之道”的基础和前提。但是,这只是基础,只是前提,而不是天道与人道融会之体的本身。孟子的“赤子之心”固然纯洁得像冰肌玉骨一样令人神往,可并不意味着“我”之主体就不需要奋斗、学习了。孟子的性善论乃是一个不断提升的过程,是孔子“学而不厌”之思想的进一步发展,所以孟子才有“求则得之,舍则失之”,操舍存亡之论。孟子的“思诚”过程,就是在现实的凡俗的世界中,通过人伦道德的践履,扩充仁义礼智,“诚身”、“明善”的“人之道”的过程。

“诚身”,是一个相当深刻的概念,因为当时的“仁”从身从心,写作“ㄣ”,“诚身”的意思应该是对身体进行合乎天道之“诚”的训练、修养,使之与心中之仁义道德相与为一。身与心完全冥合,才能够真正称得上“仁”。这种思想猛一看,有点像 A·怀特海、R·培里和 G·摩尔等新实在论者的身心合一论^[4](第 114-117),实际上两者完全没有可比性,因为前者强调的是天生人成(co-creator)式的神性贯通。在先秦儒家的身心观中,身体只是一个情感的符号,属于气的范畴,只有身心的修炼臻于完善的人,才能够通过凡俗的身体见出天道的精神。

“明善”,也是一个深刻的概念,因为它的思想根源应该是《大学》的“明明德”。朱熹在注释“明德”写道:“明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以具众理而应万事者也。但为气禀所拘,人欲所蔽,则有时而昏;然其本体之明,则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之,以复其初也。”^[5](第 3 页)对我们理解“明善”之谓有很大的启发作用,说到底,“明善”并不仅仅是一个道德的修炼问题,更重要的是一个宗教性的提升问题。所以,朱熹注曰:“此章述《中庸》、孔子之言,见思诚为修身之本,而明善又为思诚之本。乃子思所闻于曾子,而孟子所受乎子思者,亦与《大学》相表,学者宜潜心焉。”^[5](第 282 页)李学勤先生一再称,朱熹“目光确实犀利,能见他人之所未见”^[6](第 314 页)。良有以也。诚身,是从自己的身体着眼;明善,则是从天生的秉赋着眼,但是都是“诚”之所以为“诚”的根本。

然而,“诚身”、“明善”的道路是艰难而漫长的。不论是生而知之的圣者,还是学而知之、困而知之的凡人,都有一番“如磋如磨”的磨砺功夫。关键在于“至诚”的态度。胸中有“至诚”的学者,可以将天的“诚明”涵化为我的“明诚”,天人相通,使我的性成为神性,使我的情成为圣情。“至诚”的情性,不仅可以动人,可以动物,而且还可以动天。动人、动物、动天的特性正是“诚”的本质性的飞跃,我的性情因为至诚、纯一,而参天化地,在更为广阔、深远的层面上成就了我之所以为我者。于是成己成物,仁民而爱物,“诚”的创造性最终因为主体的努力而被凸现了出来。

“诚”的创造性来自于天与人之主体的统一性,来自于天之道与人之道的摩荡、互渗。这种创造性就是天与人的“至诚”之德的混冥之体激发、唤醒、感化,并且最终成就万事万物生发、演变、提升与完善。因此,我的人性的完全实现就最终导致了世界上一切事物的实现。过化存神,生色皦然,见面盎背,施于四体,上下与天地同流。这正是孟子人格自由论美、大、圣、神的至高境界。

三、浩然之气

在实现这种至高的自由境界过程中，孟子贯通天地神人的养气理论起到了根本性的感发作用。孟子的养气理论比较集中地反映在“知言养气章”中。纵观“知言养气章”的结构，笔者认为，杨儒宾先生把此章的思想统领在北宫黜“以言养勇”、孟施舍“以气养勇”以及曾子“以志养勇”的条贯之下^[7]（第177页），是正确的。因为这不仅有文本本身的支持，而且还有传世文献的佐证，说服力是很强的：

味以行气，气以实志，志以定言，言以出令^[8]（第1312页）。

食为味，味为气，气为志，发志为言，发言定名，名以出信，信载义而行之，禄不可后也^[9]（第171页）。

味入不精，不精则气佚，气佚则不酥，于是乎有狂悖之言……出令不信，刑政放纷，动不顺时，民无据依，不知所力，各有离心^[10]（第110页）。

杨儒宾先生认为这三条文献都应该是在孟子之前就已经出现了，不仅反映了先秦儒家的一贯性思想，而且对孟子一定也有相当程度的影响。杨儒宾先生指出：“当我们理解孟子的知言理论时，有必要考虑孟子这方面的想法并不是异军突起、恍然大悟下的命题。同样在‘知言养气章’里，既有告子‘言一心一气’的理论架构，又有‘恶声至，必反之’及‘守气’‘持志’的养勇方法；更重要地，孟子又把‘知言’与‘养气’并列，这决不是偶然的。孟子这些叙述事实上都反映了儒家的一重大传统，知言显然不能脱离气、志（心）的概念单独立论。”^[7]（第178页）实际上从性情思想的角度上来讲，言为心声，本来就是属于“情”的范围，所以，杨泽波先生所谓“‘知言’与‘养气’是两回事，二者之间没有必然的逻辑联系”云云^[11]（第58页），就是值得商榷的事了。

笔者认为孟子“知言养气章”的要点有以下三个方面值得注意：

第一，以志养勇，以德养气，“夫志，气之帅也；气，体之充也”。北宫黜“以言养勇”（“恶声至，必反之”），为鲁莽的血气之勇；孟施舍“以气养勇”，不求于内而求于外，而不能“守约”；曾子“以志养勇”，“持其志，无暴于气”。以心之志为帅，就是“仁、义、礼、智根于心”，意念先行，以德带气，以气充体，而左右逢源。是故《孟子·离娄下》云：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原，故君子欲其自得之也”。心中有道则居之安，以气充体，气化流行，则左右逢源而自得。“自得”者，“持其志，无暴其气”也。“无暴其气”，并不是要取消一切喜怒哀乐之气，而是要在意志的有效控制之下合理地运用性情之气。焦循曰：“暴，乱也。言志所想，气随之，当正持其志，无乱其气，妄以喜怒加人也。”^[12]（第197页）持其志，为曾子之守约。志为主，气为次，志气相随、相须，故德气流行，浑然“一本”矣。

第二，浩然之气的本质，诚如杨泽波先生所言：“道德离不开人，道德的主体是人，孟子关心的主题是人，所以他从不离开人单独讨论气的问题。由此可知，孟子所谓浩然之气的对象是人的浩然之气，而不是讨论浩然之气本身，更不是讨论宇宙间什么浩然之气。”^[11]（第58页）浩然之气的培养，首先要遵循“志壹则动气，气壹则动志”的规律，专心诚壹，注心于义与道上，注重主体性的实在本体，则“直养而无害”，“至大至刚”，神气充沛，没有丝毫的懈怠、堕馁，这是讲的“志壹则动气”；“气壹则动志”，从《孟子》全书来考察，笔者以为，讲了两个方面：其一，为“今夫蹶者趋者，是气也，而反动其心”。这是说的以气动心，以情使性，以喜怒哀乐动志，就一般而言，这是指的没有德性根基的鲁夫之勇；其二，如果这种精神状态是发生在一位圣贤身上，他正当的、德化了的“气”，以“大慈”、“大悲”的形式表现出来，就可以将大仁、大勇之志鼓荡起来，此所谓“一怒而安天下之民”也。对这一层意思的理解，是非常重要的，因为孟子不是不要“气”，不是不要“情”的，他的“仁政”理想，对妻离子散的人民的体恤、对昏庸贪婪的统治者的批判，全部是建立在“情”上面的。《孟子》一书气势充沛，锋芒毕露，无处非情，正是指的这种“大仁”、“大勇”式的“气壹则动志”。培养浩然之气需要遵循的第二个规律就是“是集义所生者，非义袭而取之也”。朱熹《四书集注》曰：“集义，犹言积善”。“袭，掩取也”。积善，在于心中有“诚”，长期积淀，修持不已，永不懈怠，

决不是投机取巧、拔苗助长者所能达到的境界。

第三,言为心声,属于情气的范围。《黄帝内经·素问·热刺篇》云:“肝热病者,小便先黄,腹痛多卧身热。热争则狂言及惊……”。《评热病论》又云:“狂言者失志,失志者死”。故《历代名臣奏议》有云:“曠游恣乐,流清荡志;驰骋劳形,叱咤伤气”。修养言辞本来就是修身养德的一个途径。《管子·形势解》云:“言辞动作,皆中术数”。“无度之言,明主不许也”。孔子在《论语·宪问》中就言与德的关系问题曾经进行过论述:“有德者必有言,有言者不必有德。仁者必有勇,勇者不必有仁。”这不仅对我们理解孟子之“心一气一言”的关系有帮助,而且对我们把握整个“知言养气章”都有指导性的意义。德为内,言为外。言为心之声,声为德之表。口若悬河者不一定有德,而有德者一定有言语上的流露。与此相一致,仁为内,勇为外。勇分小人血气之勇与除暴安良的大人之勇。仁义在心,直道而行,必然舍生取义,为民请命,“一怒而安天下之民”,此之谓大勇。应该说,孟子的“知言养气章”得到了孔子德与言、仁与勇思想的精髓。以孔子的思想为借鉴,孟子的“不得于心,勿求于气,可;不得于言,勿求于心,不可”就会有一个恰当的诠释。得者,知也。孟子正是通过“言、气”来洞察人之心、人之志。《孟子·公孙丑上》云:“谄辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷”。由辞之“谄、淫、邪、遁”来达知“蔽、陷、离、穷”,从而戳穿“生于其心,害于其政;发于其政,害于其事”的本质。《礼记·孔子闲居》有“四方有败,必先知之,此之谓民之父母矣”,说的就是圣人,勿听之以耳而听之以心,听之以身,听之以气的超绝功夫^②,也对我们理解孟子“心一气一言”的关系大有帮助。

在此基础之上才能有《孟子·尽心上》中“形色,天性也;惟圣人,然后可以践形”的理论。朱熹注曰:“人之有形有色,无不各有自然之理,所谓天性也。践,如践言之践。”^③盖众人有是形,而不能尽其理,故无以践其形;惟圣人有是形,而又能尽其理,然后可以践其形而无歉也。”^[5](第 360-361 页)“尽其理”,明显是过度诠释,但这里的“践”,“乃意指人形体可以充分的实现(realize)、朗现(declare)、甚至不妨称之为体现(embody)”,朱熹没有“将形体视为中性的、物理意义的躯体,而是将形体视为不断成长、不断走向完善的一种有机历程之从事者。因此,形体之趋于完美,并非缘于外力之践履、居位,而是形体内在有一种动力,此种动力可将形体从一种欠缺的不完美状态,扩充到至善至美”^[7](第 133 页),无疑是慧眼独具。孟子的践形说,在先秦儒家的传统中是有历史渊源的:《礼记·大学》云:“诚于中,形于外”。《乐记》云“和顺于中,而英华发外”。《大戴礼记·文王官人》云:“诚在其中,志见于外”。所以,《孟子·告子下》亦云:“有诸内,必形诸外”。但是,孟子的“形诸外”,已经更为深刻的理论意义。《孟子·尽心上》云:“君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉,分定故也。君子所性,仁义礼智根于心。其生色也皤然,见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻”。朱熹注曰:“分者,所得于天之全体,故不以穷达而有异”。“仁义礼智,性之四德也。根,本也。生,发见也。皤然,清和润泽之貌。盎,丰厚盈溢之意。施于四体,谓见于动作威仪之闲也。喻,晓也。四体不言而喻,言四体不待吾言,而自能晓吾意也。盖气禀清明,无物欲之累,则性之四德根本于心,其积之盛,则发而著见于外者,不待言而无不顺也。”^[5](第 355 页)心中有善、有德,不假外求,万物皆备于我,内在的德气与德性超显于外,而最终天人合一。

独立性是自由人格的前提,至诚动天是天人冥合的条件,浩然之气的本质在于激发“践形”之“圣”,这是一个逐步递进的理路。“浩然之气”可以提升“诚”的质量与境界,主体之“诚”又可以坚定人格独立的意志,彼此之间隐含着孟子人学内在张力。

注 释:

- ① 司马迁《史记》载曰:“楚威王闻庄周贤,使使厚币迎之,许以为相。庄周笑为楚使者曰:‘千金,重利;卿相,尊位也。子独不闻郊祭之牺牛乎?养食之数岁,衣以文绣,以入大庙。当是之时,虽欲为孤豚,岂可得乎?子亟去,无污我。我宁游戏污渎之中自快,无有为国者所羁,身不仕,以快吾志焉。’”庄子与孟子在认识当时社会的黑暗以及对人才的扭曲及异化上,同样深刻。
- ② 《庄子·人间世》借仲尼之口释心斋曰:“若一志,无听之以耳,而听之以心;无听之以心,而听之以气。听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。”《文子·道德》亦云:“上学以神听,中学以心听,下学以耳听。”

- ③ 朱熹将“践形”之“践”，释为“践言之践”，进一步诠释了孟子“心一气一言”的关系，这对我们理解“知言养气章”是很重要的，对我们从整体上把握孟子“收拾天下人心”的思想也是很重要的。没有认识到这一层重要的关系，可以说就没有弄懂孟子。

[参 考 文 献]

- [1] 罗 素. 西方哲学史[M]. 北京: 商务印书馆, 1982.
 [2] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1959.
 [3] 北京大学哲学系. 西方哲学原著选读[Z]. 北京: 商务印书馆, 1981.
 [4] 高新民. 现代西方心灵哲学[M]. 武汉: 武汉出版社, 1996.
 [5] 朱熹. 四书章句集注[Z]. 北京: 中华书局, 1983.
 [6] 李学勤. 古文献丛论[M]. 上海: 远东出版社, 1996.
 [7] 杨儒宾. 儒家身体观[M]. 台北: 中央研究院中国文哲研究所筹备处, 1999.
 [8] 杨伯峻. 左传[M]. 北京: 中华书局, 1990
 [9] 王聘珍. 大戴礼记[M]. 北京: 中华书局, 1983
 [10] 徐元诰. 国语集解[M]. 北京: 中华书局, 2002
 [11] 杨泽波. 孟子气论难点辨疑[J]. 中国哲学史, 2001, (1).
 [12] 焦 循. 孟子正义[Z]. 北京: 中华书局, 1987.

(责任编辑 严 真)

On the Mencius' Theory of Personality Freedom

OUYANG Zhen-ren

(School of Foreign Students Education, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biography: OUYANG Zhen-ren (1961-), male, Doctor, Associate professor, School of Foreign Students Education, Wuhan University, majoring in the Chinese traditional philosophy.

Abstract: The independence of the personality is the prerequisite of Mencius' theory of personality freedom, and this is the result of the sharp opposites between Mencius and the amoral rulers. Cheng(诚) is the core of human being and the base of Rendao(人道)and Tiandao(天道). Chengshen(诚身), Mingshan(明善) are not only the reality workmanship, but also the transcendence of religion, which glowed with the creativeness of Mei(美)、Da(大)、Sheng(圣)、Shen(神)in the human nature. There are three steps of speech, soul and will to raise Yong(勇), which showed the subjective personality. The three aspects above urge each other and suffuse the inner tension.

Key words: Mencius; personality freedom; independence; original goodness of human nature; Haoranzhiqi(浩然之气)