

# 孟子盡心上第一章集釋新詮

黃俊傑

國立臺灣大學歷史系

## 前 言

《孟子》〈盡心上〉第一章，是《孟子》全書中義蘊極為豐富的一章。孟子以四十字的篇幅，說明「心」、「性」與「天」三者間之連貫性，指出人的生命中之「既內在而又超越」的性格，言簡意賅，文有盡而意無窮，確為中國古代思想史之重要文獻。孟子所循「知心→知性→知天」之思路，就孟學之體系言，乃本乎孟子「擴充」之觀念。孟子思想中之「心」實無限量，惻隱、羞惡、恭敬、是非等價值判斷皆源自於「心」；但此心擴而充之，不僅可以撤除人我藩籬，足以保四海，甚至可以泯除天人界限，達到「上下與天地同流」之境界。此章實具體顯示孟子思想體系之基本性格及其內涵。

然以本章文句簡約，義蘊深奧，故自東漢趙岐（A. D. ?-210）以下，中外諸儒註孟皆於此章多所著力，說者紛紛，其間雖有勝義絡繹，清新可喜者，然亦不乏治絲愈縷，簡侗不諦者矣。在東亞近世儒學史上，本章因涉及「心」、「性」、「命」諸重要哲學範疇，故近七、八百年來中、日、韓儒者之哲學立場，每視其對本章義理之詮釋以為判。在歷代儒者對本章所提出之各種解釋之中，朱子（1130—1200）本《大學》解《孟子》，以及焦循（里堂，1763—1820）之援《易》以入《孟》，尤具有思想史之意義。朱子之解釋以格物窮理解孟子之盡心知性，引起明代王陽明（1472—1529）、德川日本的伊藤仁齋（維楨，1627—1705）、中井履軒（1732—1817），以及李朝朝鮮儒者丁茶山（1762—1836）的批判。諸儒對本章朱註之批判在思想史上雖渺如滄海之一粟，然自點滴可以觀潮流，亦足以反映十六世紀以降東亞

儒學思潮發展之一斑也。清儒焦里堂援《易》以入《孟》，論述雖多不洽於孟子，然所謂「六經責我開生面」，自亦有其創見也。

斯篇之作，乃就平日觀書所得，就歷代中外諸儒詮釋本章之言論，略加簡別，擇其言論精當者，加以條札，以備省覽。本篇出入古今諸家之際，特就思想史之立場，就前脩解釋本章論點中之深具歷史意義者，詳加探索，冀能出新解於陳編，發潛德之幽光。至於補苴闕漏，鋪陳義理，則請俟諸異日。

### 集 釋 新 詮

孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」

〔趙岐章句〕

性有仁義禮智之端，心以制之。惟心爲正。人能盡極其心，以思行善，則可謂知其性矣。知其性，則知天道之貴善者也。

〔朱子集注〕

心者，人之神明，所以具衆理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出，亦不外是矣。以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。

〔焦循正義〕

《禮記》〈表記〉云：「義者，天下之制也。」，注云：「制，謂裁制。」人之心能裁度，得事之宜，所以性善，故仁義禮智之端，原於性而見於心。心以制之，即所謂思慮可否，然後行之也。惟心爲正，謂心能裁度，以正四體五官也。即天之北辰，執持維綱，以正二十八舍也。《呂氏春秋》〈明理篇〉云：「五帝三王之於樂盡之矣」，高誘注云：「盡，極也。」《禮記》〈大學篇〉云：「是故君子無所不用其極」，注云：「極，猶盡也。」

故盡其心即極其心。性之善，在心之能思行善，故極其心以思行善，則可謂知其性矣。知其性，謂知其性之善也。天道貴善，特鍾其靈於人，使之能思行善。惟不知己性之善，遂不能盡極其心，是能盡極其心以思行善者，知其性之善也。知其性之善，則知天道之好善矣。趙氏之義如此。戴氏震《原善》云：「孟子曰：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。』耳目百體之所欲，自氣資之以養，所謂性之欲也，原於天地之化者也。是故在天爲天道，在人，咸根於性而見於日用事爲爲人道。仁義之心，原於天地之德者也，是故在人爲性之德。斯二者一也。由天道而語於無憾，是謂天德；由性之欲而語於無失，是謂性之德。性之欲，其自然之符也；性之德，其歸於必然也。歸於必然適全其自然，此其爲自然之極致。《詩》曰：『天生蒸民，有物有則，民之秉常，好是懿德。』凡動作威儀之則，自然之極致也，民所稟也。自然者，散之普爲日用事爲；必然者，秉之以協於中，達於天下。知其自然，斯通乎天地之化；知其必然，斯通乎天地之德；故曰知其性，則知天矣。天人道德，靡不裕然於心，故曰盡其心。」

〔日韓注疏〕

丁茶山《孟子要義》：至於大學之格物致知，所格者，物有本末之物；所致者，知所先後之知。身與物爲本末，修與治爲先後，此與知性知天之論原不相干。且所謂知性者，欲知吾性之能樂善取惡，一念之萌，以率以修，以達天德也。若以理爲性，以窮理爲知性，以知理之所從出爲知天，遂以知理之所從出爲盡心，則吾人一生事業惟有窮理一事而已，窮理將何用矣？夫以理爲性，則凡天下之物，水火土石草木禽獸之理皆性也。畢生窮此理而知此性，仍於事親敬長忠君牧民禮樂刑政軍旅財賦實踐實用之學，不無多小缺欠。知性知天，無或近於高遠而無實乎？先聖之學斷不如此。

伊藤仁齋《孟古義》：盡心者，謂擴充四端之心，而至於其極也。知性者，謂自知己性之善而無惡也。言自能盡其心者，知其性之善可以擴充也。苟能知其性之善，則知天亦自在其中矣。蓋性則天之所命，善而無惡，故曰知性則知天矣。

中井履軒《孟子逢原》：盡心者，是仁義忠信，所以自持而應物，十分備具，心之用無欠闕也。……盡，是悉盡之盡，非窮盡之盡，猶是詳與審之分。

## 〔札存〕

(一)趙岐註云：「性有仁義理智之端，心以制之，惟心爲正」，焦里堂釋之曰：「惟心爲正，以正四體五官也」，皆得孟子心學之義蘊。趙氏注《盡心》〈章句上〉云：「盡心者，人之有心，爲精氣主，思慮可否，然後行之，猶人法天。天之執持維綱，以正二十八舍者，北辰也」，趙氏以心比北辰，以四體五官比二十八舍，顯示以宇宙論爲中心之漢儒觀點，然其所持心對四體五官之優先性與主宰性，頗得孟子思想之精義。

(二)孟子「盡心知性知天」一語，千古中外儒者，註疏不可勝數，其間固有勝義紛披，特具創見者，然多不免以一己之哲學詮釋孟子心性之學也（說詳下「新詮」）。清儒陳澧（1810—1882）《東塾讀書記》卷三釋此章云：「盡心章，亦至精至約。盡其心者，盡剋隱、羞惡、恭敬、是非之心也。知其性者，知仁義禮智之性也。仁義禮智，皆由於天生蒸民，有物有則，故知性則知天也。所謂天者如此，無高妙之說也」，其言簡而其意賅，可稱善解。

## 〔新詮〕

(一)朱子《集注》云：「心者，人之神明，所以具衆理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出，亦不外是矣。以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。」朱子此註，全本乎《大學》格物之精神以詮釋孟子心性論，雖與孟學歧出甚大，然朱子持論一貫，前後一體，此段註文與朱子註《孟子》〈告子〉第三章「牛之性，猶人之性與？」一句之「愚按」長文，互相發明，朱子曰：

愚按：性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？此人性所以無不善，而爲萬物之靈。告子不知性之爲理，而以所謂氣者當之，是以杞柳湍水之喻，食色無善無不善之說，縱橫謬戾，紛紜錯雜，而此章之誤乃其本根。所以然者，蓋徒知知覺運動之靈然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。孟子以是折之。其義精矣。

合二段註文觀之，朱子以其「理」之哲學賦孟學以新義之立場益爲彰明較著

。《文集》又進一步發揮此意云：

熹按：孟子盡心之意，正謂私意脫落，衆理貫通，盡得此心無盡之體，而自是擴充，則可以即事即物，而無不盡其全體之用焉爾。但人雖能盡得此體，然存養不熟，而於事物之間，一有所蔽，則或有不得盡其用者，故孟子既言盡心知性，又言存心養性，蓋欲此體常存而即事即物，各用其極，無有不盡云爾。《大學》之序言之，則盡心知性者，致知格物之事，存心養性者，誠意正心之事，而夭壽不貳，脩身以俟之者，修身以下事也，此其次序甚明，皆學者之事也。（《晦庵先生朱文公文集》卷73，〈胡子知言疑義〉，臺北，廣文書局影印和刻近世漢籍叢刊本，頁5411—5412。）

循朱子之新解，必產生以下兩項哲學問題：

1. 「心」既為「神明之主，所以具衆理而應萬事者也」，則「心」如何統攝衆「理」？換言之，「心」與「理」之關係如何？

2. 依朱子之解釋，「知性」即為「物格」，「盡心」即為「知至」，果如此，則「盡心」與「知性」孰先？

以上第一個問題屬於存在之本質狀態問題，第二個問題屬於發生程序之優先性問題，朱子在其他著作中均有詳密解答。

第一個問題在朱子學中具有關鍵性的地位，具體呈現在朱子《大學》〈格物補傳〉：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理……」（朱熹，《大學章句》，收入：《四書章句集註》，北京：中華書局，1982年，頁6—7。）這一段文字之中。當代學者對朱子「格物窮理」這個命題，已有精湛研究（參考：唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，香港：東方人文學會，1966年，1974年，頁278—347，尤其是頁284—290，312—323；牟宗三，《心體與性體》第三冊，頁384—406；楊儒賓，〈朱子的格物補傳所衍生的問題〉，《史學評論》第5期，1983年，頁133—172；市川安司，〈朱子哲學に見える《知》の考察——《大學章句》〈致知〉の注を中心にして——〉，收入：市川安司，《朱子哲學論考》，東京：汲古書院，1985年，頁29—68；大濱皓，《朱子哲學》，東京：東京大學出版會，1983年，第7章，頁239—267；麓保孝，〈大學を中心としてたる宋代儒學〉，《支那學研究》3，1949年，頁269—309；戶田豐三郎，〈宋代大學篇表章始末〉，《東方學》21，1961年，頁46—56）。「心」與「理」之關係這個問題，也出現於朱子對孟子「知言養氣」說的解釋之中。朱子引伊川之言，指出人之所以能知，乃是因

爲心的認知作用：「非心通於道，而無疑於天下之理，其孰能之？」（《孟子集註》卷三，頁233；朱熹、呂祖謙編，《近思錄集注》，臺北：臺灣中華書局，1977年，卷三，頁1，上半頁）。朱子肯定：「一事有一理，是體」（《朱子語類》，卷52，頁1256）。人的「心」對事中之「理」具有鑑知能力。朱子基本上是以「心」「理」兩分的立場，來詮釋孟子以一本爲特色的心性哲學，歧出甚大。在朱子思想中，「心」屬於「氣」的範疇，是受時空因素所決定的（temporo-spatially determined）。誠如楊儒賓所指出：「正因爲心屬氣，心不卽是理，朱子對於道德修養的進路，不採取傳統『卽本體卽功夫，卽功夫卽本體』的模式，而轉向『格物窮理』認知式的系統。因爲心、理既已二分，在孟子系統中原屬於良知層面的仁、義、禮、智等四端卽上升到了理世界，同時也喪失了原有的道德創生義；而原本具有四端的良知，則下降到氣世界，同時喪了原有的道德規範義……」（楊儒賓，〈朱子的格物補傳所衍生的問題〉，《史學評論》第5期，頁169）。在這種「心」「理」二分的立場上，朱子講求認知活動的優先性，他才會本此而指出「知言」應先於「養氣」，也因此他才會批評陸子靜不讀書，只在心上理會，「只靜坐澄心，却似告子外義。」（《朱子語類》，卷52，頁1264）

朱子一方面將「心」與「理」歧而爲二，一方面又強調：「心」透過「知」的作用而與「事」中之「理」取得連繫，使「心」對「理」產生貫通的效果。朱子《大學》〈格物補傳〉已肯定兩項命題：（一）一切的存在都有一理則（「天下之物，莫不有理」）；（二）人的心均有認知的能力（「人心之靈，莫不有知」）。這兩項命題使「心」對「理」的認知與統攝成爲可能。於是，「心」與「理」這兩項不同質（heterogenous）的東西，乃又可以取得互動。更精確地說，「心」「理」兩分正是「心」「理」互動的基礎，這是朱子學中「心」與「理」關係的兩個面向。用朱子自己的語彙來說，「心」與「理」可以形成一種「不離不雜」之關係。這一點特質論述至夥，茲不贅。我在舊作〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉（刊《清華學報》新18卷，2期，1989），亦於此意稍稍及之，可並參。

第二個問題的討論，必先涉及一個問題：「盡心」的「盡」作何解？是指數量意義的「盡」？或是指本質意義的「盡」？事實上，朱子門人已提出這個問題，《孟子或問》云：

或問：「心無限量者也，此其言盡心何也？」曰：「心之體無所不統，而其用無所不周者也。今窮理而貫通，以至於可以無所不知，則固盡其無所不統之體，無

所不遇之用矣。是以平居靜處，虛明洞達，固無毫髮疑慮存於胸中。至於事至物來，則雖舉天下之物，或素所嘗接於耳目思慮之間者，亦不判然迫刃而解，此其所以爲盡心，而所謂心者，固未嘗有限量也。」（朱子，《孟子或問》，收入：《朱子遺書》，5，臺北：藝文印書館影印清康熙中藥兒呂氏寶誥堂刊本，卷13頁1，上半頁。）

揆朱子之意，「盡心」之「盡」指對「心」之本質（朱子所謂「心之體」）之掌握，而非對數量之計數。《朱子語類》卷64，朱子解釋《中庸》「至誠盡性」云：「『盡』云者，無所往而不盡也」，皆此意。《語類》卷60云：

盡心，如何盡得？不可盡者心之事，可盡者心之理。理既盡之後，謂如一物初不曾識，來到面前，使識得此物，盡吾心之理。盡心之理，更是「知性，知天」。

又云：

盡心，就見處說，見理無所不盡，如格物、致知之意。然心無限量，如何盡得？物有多少，亦如何窮得盡？但到那貫通處，則纔拈來便曉得，是爲盡也。存心，卻是就持守處說。

這二條語錄皆可證「盡」之對象指本質，非指數量言。德川儒者中井履軒註孟處處與朱子標異，斥朱尤不遺餘力，然此章中井氏註云：「盡，是悉盡之盡，非窮盡之盡，猶是詳與審之分」，頗得朱註之精義。以上解「盡心」之「盡」字，以下再就「心」字略進一解。

朱註：「心者，人之神明」，語極精當，蓋就孟學言之，「心」本非空間之物。就人生而有四善端觀之，「心」之作爲價值意識之創發者實有其普遍必然性；就「心」之活動觀之，則「心」有其自主性，具有「自我立法」之能力。牟宗三先生《原善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），論此意極精。拙著《孟學思想史論》卷一（臺北：東大圖書公司，1991），第二章亦有所析論。朱子以「人之神明」說明孟子此種有普遍必然性及自主性之「心」，可稱善解。

然則，依朱註語脈，「知性」與「盡心」何者爲先？此一問題在先秦孟學系統中並不存在，蓋就孟子觀之，仁義禮智四端之心本源於內在（《孟子》〈告子上〉第六章），有其普遍性（《孟子》〈告子上〉第七章），人能明辨「大人」與「小人」之別（《孟子》〈告子上〉第十四章），從其「大體」，爲「大人」之學（《孟子》〈告子上〉第十五章），修其「天爵」（《孟子》〈告子上〉第十六章），踐履其內在良責（《孟子》〈告子上〉第十七章），卽爲成德之人。故「盡心」實卽「知性」，二者同時具足，本

無先後之分。

但是，朱子既本《大學》〈格物補傳〉之宗旨以釋孟，不免將德性問題轉化為知識問題，自不能不面對「知性」與「盡心」孰先之問題。朱子對此一問題所採取的立場至為明確，《語類》卷60載以下各條云：

- (1)「盡其心者，知其性也。」「者」字不可不仔細看。人能盡其心者，只為知其性，知性却在先。
- (2)人往往說先盡其心而後知性，非也。心性本不可分，況其語脈是「盡其心，知其性」。心只是包著這道理，盡知得其性之道理，便是盡其心。若只要理會盡心，不知如何地盡。……
- (3)「盡其心者，知其性也。」所以能盡其心者，由先能知其性，知性則知天矣。知性知天，則能盡其心矣。不知性，不能以盡其心。「物格而後知至」。
- (4)盡其心者，由知其性也。先知得性之理，然後明得此心。知性猶物格，盡心猶知至。……
- (5)知性，然後能盡心。先知，然後能盡；未有先盡而後方能知者。蓋先得知，然後見得盡。

朱子明確地認為，「知性」相對於「盡心」而言有其優先性，人必須先在知識活動上「知」其「性」，而後才能在道德實踐上「盡」其「心」。

朱子持論如此之理據何在？朱子認為「性」中有「理」，「性」即「理」，《孟子或問》卷13〈盡心上〉各條云：

- (1)然天命之性，無一理不具。天下之物未有實於此者也。
- (2)蓋性只是心之理，天即理之自然處，却非有二物也。

《孟子或問》卷14，〈盡心下〉又云：

性者，人之所受乎天者，其體不過仁義禮智之理而已。……

以上各條均可證：朱子蓋信「性即理」，故所謂「知性」即窮盡此「性」中之「理」，《集註》即本此意說：「知性則物格之謂」。

根據朱子之詮釋，「知性」乃在「盡心」之先已確然無可疑。然《集註》以《大學》「物格」解《孟子》「知性」，則不免引人疑竇，以為純知識之窮理工夫無裨實用。李朝（1392—1910）朝鮮儒者丁茶山（1762—1836）對朱註之批判，可以代表十八世紀東亞儒學史上實學學派對朱子學的基本態度。丁茶山云：「且所謂知性者，欲知吾性之能樂善取惡，一念之萌，以率以修，以達天德也。若以理為性，以窮理為知性，以知理之所從出為知天，遂以知理之所從出為盡心，則吾人一生事業惟有窮理一事而已，窮理將何用矣？夫以理為性，則凡天下之物，水火土石草木禽獸之理皆性也。畢生窮此



理而知此性，仍於事親敬長忠君牧民禮樂刑軍旅財賦實踐實用之學，不無多少缺欠。知性知天，無或近於高遠而無實乎？先聖之學斷不如此。」

丁茶山對朱註的批判，雖持之有故，言之成理，然尚嫌一間未達。朱子《集註》所謂「知性則物格之謂」，實乃境界語，而非工夫語，係對「知性」工夫完成後所到達之境界之描述，因朱子用語精簡，致啟後人疑竇。王船山（1619—1692）曾申論朱子以「物格」解「知性」之宗旨云：「朱子以語格物知性，語甚奇特，非實有得於中而洞然見性，不能作此語。……然此語須看得精審圓活，方能信其確然。不爾，則鮮有不疑其非然者。蓋格物者，知性之功，而非即能知其性。物格者，則於既格之後，性無不知也。故朱子以曾子之唯一貫者為徵，一以貫之，物之既格也，而非多學而識之，即能統於一以貫也。窮理格物，只是工夫。理窮物格，亦格物窮理之效，乃至於表裏精粗無不豁然貫通之日，則豈持於物見理哉！吾心之皆備夫萬物者，固現前矣。到此方識得喜怒哀樂未發之中，蓋吾之性，本天之理也。而天下之物理，亦同此理也。天下之理無不窮，則吾心之理無不現矣。吾心之理無不現，則雖喜怒哀樂之未發，而中自立焉。萬物之皆備於我者，誠有之而無妄也。此非格物未至者所可知之境界。故雖一一為衆人道爾，物理雖未嘗不在物，而於吾心自實。吾心之神明雖己所固有，而本變動不居。若不窮理以知性，則變動不居者，不能極其神明之用也固矣。心原是不恒底，有恒性，而後有恒心，有恒性以恒其心，而後吾之神明，皆致之於所知之性，乃以極夫全體大用，具衆理而應萬事之才無不致矣。故曰：謂心，則知至之謂也。言於吾心之知，無所吝留而盡其才也。此聖賢之學所以盡人道之極，而非異端之所得與也。嗚呼歎矣！」（王船山，《讀書大全說》，臺北：河洛圖書出版社影印同治4年湘鄉曾氏刊本，卷10，頁33，下半頁一頁35，上半頁，總頁1344—1347）王船山此解可以代朱子回答丁茶山之質疑。

存其心，養其性，所以事天也。

〔趙岐章句〕

能存其心，養育其正性，可謂仁人。天道好生，仁人亦好生。天道無親，惟仁是與，行與天合，故曰所以事天。

〔朱子集注〕

存，謂操而不捨；養，謂順而不害。事，則奉承而不違也。

## 〔日韓注疏〕

丁茶山《孟子要義》：孟子操存之法，保存其將亡；後世操存之法，往存其將去。其差雖若毫釐，其遠乃至尋丈。孟子所謂存心者，每於行事之時，去私而循命，棄惡而從善，以存此幾希將亡之一點道心，此所謂保存也。後世之所謂存心者，每於靜坐之時，收視而主敬，凝神而息慮，以存此躁擾不定之人心，此所謂住存也。住存之工，固亦甚好，但與孟子所言者不同耳。養性亦然，孟子之所謂養性者，今日行一善事，明日行一善事，集義積善以養其樂善恥惡之性，使浩然之氣充然不餒也。後世之所謂養性者，瞑目塑形，專觀宋發前氣象，以求活活潑潑地，此所謂涵養也。涵養自亦甚好，但非孟子之意，故朱子論存心曰存得父子之心、存得君臣之心，斯可知也。後儒以古之存養爲動存動養，以今之存養爲靜存靜養。余謂二者皆喜，但古無主靜之說，惟有學而思思而學諸語。

西島蘭溪《讀孟叢鈔》：夙夜匪懈，左右從事，臣之所以事君也；左右使令，服勞奉養，子之所以事父母也。上天之載，無聲無臭，莽莽焉耳，蒼蒼焉耳，將何所見而得事之耶。天道福善而禍淫，人能存其心而不亡，養其性而無害，則身修德成，可以得所以事天之道，而致其說豫矣，故曰：存其心，養其性，所以事天也。存心者，言存善心而不失，如曰君子以仁存心以禮存心是也。養性者，猶山木之資灌溉之益，得其生長，如君平生御琴瑟，親問答，就師友近善人，皆取其養成之益。上文曰：盡心知性，此節承之曰存心養性，兩個心性字，正是照應。若上文盡心知性，解做格物窮理，則此節心性二字，却是別段事。殆不相接續，是知舊解非其義矣。……

伊藤仁齋《孟古義》：存心，謂存四端之心而不失也。養性，謂養其性而充之也。事，則奉承不違之謂。……

中井履軒《孟子逢原》：養，是培養，大有工夫，擴充是也。……若任性之動止，順而不害而已，曾無擴充工夫，則自少至老，永無長成之望，亦豈可謂養哉？大抵孟子唱擴充之功，而後儒持復初之說，故往往不合。

## 〔札存〕

(一)朱子及其門人常將德性問題轉爲知識問題，故常面對知識與德性孰先之問題，《語類》卷60：「仲思問『存心、養性』先後。曰：『先存心而後養性。養性云者，養而勿失之謂。性不可言存。』」卽爲一例。

(二)朱子將「知性」、「盡心」解為「物格」、「知至」，雖係朱子本《大學》解《孟子》，並融《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》為一體之一貫思想脈絡，然引起此下儒者之批判。德川儒者西島蘭溪即不以朱註為然。西島氏註解此句云：「此節承之曰存心養性，兩個心性字，正是照應。上文盡心知性，解做格物窮理事，則此節心性二字，却是別段事。殆不相接續，是知舊解非其義矣。」其說蓋是。

(三)朱子對「知心」、「知性」、「存心」、「養性」之解釋，可歸納為以下幾項命題：

1. 性即理，具有普遍性，所謂「知性」即探索此普遍性之理。
2. 作為認知活動之「知性」，在發生程序上先於作為德性活動之「盡心」。
3. 「心」既「具衆理而應萬物」，故「心」是認知心，而非道德心。

以上三項命題均受到朱子以後儒者之批判，明儒黃宗羲（梨洲，1610—1695）之言論可為代表：

先儒未嘗不以窮理為入手，但先儒以性即理也，是公共的道理，而心是知覺，知得公共的道理，而後可以盡心，故必以知性先於盡心，顯其所窮，乃天地萬物之理，反失却當下惻隱、羞惡、辭讓、是非之心之理矣。人心為氣所聚，其樞紐至微，勿忘勿助，此氣常存，稍涉安排，則霍然而散，不能自主。故必須存，存得恰好處便是養，不是兩件工夫。《易》言「成性存存」，可知是一也。天下之理，皆非心外之物，所謂存久自明而心盡矣。（《孟子師說》，收入：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985，頁148—149。）

黃宗羲與朱子之大不同者有二：

1. 梨洲持「心即理」之說，其言曰：

盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，功力所至，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。窮心則物莫遁，窮物則心滯於一隅。是以古之君子，寧鑿五丁之間道，不假邯鄲之野馬，故其途亦不得不殊。奈何今之君子，必欲出於一途，使美厥靈根者，化為焦芽絕港。夫先儒語錄，人人不同，只是印我心體之變動不居，若執成定局，終是受用不得。（《明儒學案·序》）

2. 梨洲主張氣一元論，其言曰：

人與天雖有形色之隔，而氣未嘗不相通。知性知天，同一理也。《易》言「窮理盡性以至於命」，窮理者盡其心也，心既理也，故知性知天隨之矣，窮理則性與命隨之矣。孟子之言，即《易》之言也。（《孟子師說》，卷7，收入：《黃宗羲全集》第一冊，頁148。）

從黃梨洲對朱子釋孟言論之批判，最可以窺見十七世紀中國思想氣候轉變之跡象也。

〔新詮〕

(一)孟子「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」一語，文極簡約而義蘊豐富，最能透露孟子思想之基本特質。將孟子此語置於其思想系統而觀之，可得二義：

1. 孟子認為人之生命具有「既內在而又超越」之性格：

揆孟子之意，人生而具有惻隱、羞惡、恭敬、是非之心（《孟子》〈告子上〉）第六章，此種道德心為四體之主。人之生命雖可分為「心」、「氣」、「形」三層次，但人如能以集義之工夫養氣，即能寓理率氣（所謂「志，氣之帥也」），培成「浩然之氣」，以轉化形體（所謂「氣，體之充也」），一面使氣志合一，一面使「形」為「氣」所滲透，而達到「踐形」之境界。人經由養氣之工夫，可以知心知性而躍入宇宙大化之本源（所謂「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」），而與宇宙之最終實體（ultimate reality）同步互動。職是，孟子思想中人的「超越性」，實涵有兩層意義：一是指人有其內在之善性，所謂「四端之心」人皆有之，此義略近於所謂“transcendental”一字之意義；二是指人之內在善苗有其宇宙論之根源，亦即人性實根源於天命。此義略近於所謂“transcendent”一字之涵義。

2. 孟子思想結構以「連續性」為其特徵，此可自兩方面言之：

(1)第一個意義的「連續性」是指：人從「個人」到「社會政治」到「宇宙」，是一個連續開展的階段性歷程。每一個階段都是下一個階段的基礎，孟子稱之為「本」（所謂「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」），三個階段連續展開而不可切斷。任何一個階段的斷裂，在孟子看來都是生命的欠缺。「個人」的充實，是「社會政治」健全的基礎；而「個人」及「社會政治」福祉的提昇，都有其宇宙論的根源。從一方面看，「天命」下貫而為人性；從另一方面看，民心在政治上的向背，也反映而為「天命」的移轉。孟子思想中這種將「個人」、「社會政治」及「宇宙」視為連續性發展歷程的特質，可以具體地展現中國文化中的「天人合一」或當代學者所說的「既內在又超越」的特質。這個意義下的「連續性」可以稱為「發展的連續性」。

(2)第二個意義的「連續性」是指：「個人」、「社會政治」及「宇宙」

第三個層次之間，存有一種互相滲透、交互作用的關係。具體地說，「個人」在孟子思想中並不是如告子所說的與「社會」切斷連繫的孤獨的個體，而是與「社會」密切互動，與「社會」中的每一個個體共生共榮共感的整全的人。在這種「個人」與「社會」或「政治」共生共感的連續性中，當然會有某種「私人領域」與「公共領域」之間的緊張性，但是孟子認為這種表面上的緊張性，可以通過「心」之作爲價值主體所具有的普遍必然性，加以泯除於無形之中。孟子心學的精義，也於此透露無遺。其次，「社會政治」層次與「宇宙」層次，也因同具道德之質素，而存有感應關係。孟子引用《尚書》在「天聽」、「天視」與「民聽」、「民視」之間，建立連續性。凡是切斷這種連續性的統治者，孟子斥之爲「一夫」。復次，孟子思想中的「個人」與「宇宙」之間也存有一種感通的連續性。所謂「知心」→「知性」→「知天」，在孟子思想中是一個連續的發展歷程，「天道」與「人道」透過「誠」而取得互動關係（《孟子》〈離婁上〉第十二章：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也。」），人應該敬其在我，實踐「天道」（《孟子》〈盡心下〉第二十四章：「聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」）孟子從日常生活所見的具體事實，如人見孺子之將入於井而生「怵惕惻隱之心」（《孟子》〈公孫丑上〉第六章），見人牽牛過堂下就死地而「不忍其穀稼」（《孟子》〈梁惠王上〉第七章），而論證人具有「四端之心」或「良心」，這種「心」並有其超越性的根源。

在孟子思想中，「個人」、「社會政治」及「宇宙」之所以能夠維持「發展的連續性」或「結構的連續性」，主要是透過人心的「擴充」來完成的。孟子說：「凡有四端於我者，皆知擴而充之矣，若火之始然，泉之始達」（《孟子》〈公孫丑上〉第六章）。孟子認爲人的內在善苗（「四端之心」），經由不斷地「擴充」，可以布乎四體，使德潤身，完成「踐形」；更可以與「社會」大衆聲氣相求，可以「知言」，可以「與民同樂」，求天下之大利。孟子在社會生活上，講求「同」；在政治生活上，講求「推恩」，都是本於「擴充」這個概念。

以上二義，均另詳拙著，《孟子思想史論》（卷一）第七章。

殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

〔趙岐章句〕

貳，二也。仁人之行，一度而已。雖見前人或歿或壽，終無二心，改易其道。歿若顏淵，壽若邵公，皆歸之命。修正其身，以待天命，此所以立命之本也。

〔朱子集注〕

歿壽，命之短長也。貳，疑也。不貳者，知天之至，修身以俟死，則事天以終身也。立命，謂全其天之所付，不以人爲害之。程子曰：「心也、性也、天也，一理也。自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自存諸人而言謂之心。」張子曰：「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」愚謂盡心知性而知天，所以造其理也；存心養性以事天，所以履其事也。不知其理，固不能履其事；然徒造其理而不履其事，則亦無以有諸己矣。知天而不以歿壽貳其心，智之盡也；事天而能修身以俟死，仁之至也。智有不盡，固不知所以爲仁；然智而不仁，則亦將流蕩不法，而不足以爲智矣。

〔焦循正義〕

《禮記》〈王制〉云：「喪事不貳」，注云：「貳之言二也。」《國語》〈周語〉云：「百姓携貳」，韋昭注云：「貳，二心也。」昭公二十八年《左傳》云：「心能制義曰度」，一度而已，不改易也。《史記》〈仲尼弟子列傳〉云：「同年二十九，髮盡白，蚤死，孔子哭之慟。」此歿顏淵之說也。《論衡》〈氣壽篇〉云：「周公居攝七年，復政退老，出入百歲矣。邵公，周公之兄也，至康王之時，尙爲大保，出入百有餘歲矣。」又云：「《傳》稱邵公百八十。」此壽若邵公之說也。程氏菴田《論學小記》云：「心者，身之主也。萬物皆備於吾之身，物則卽具於吾之心。而以爲吾之性如是，而心可不盡乎！曷爲而可謂之盡其心也？由盡己之性而充極之，至於盡人之性，盡物之性，而心盡矣。是非先有以知其性不能也。曷知乎爾？格物以致其知，斯能窮盡物則，以知其心所具之性，而因以盡其心。然則盡其心者，知其性也。夫是性也，天之分與我者也。性不異乎天，而天豈異乎性？知性知天非二事，亦無二時也。知其性則知天矣。夫然而心可不存乎？不存則放。夫然而性可不養乎？不養則戕。父母生我以身，而不毀傷其身者，能事親者也。天分我以心與性，而能不放之不戕之，非所以事天乎！故苟能存其心而養其性，則必其明物察倫，以致其知者既詳且盡，而見之於行，必能居

仁由義，以盡其道。而其功之盛，必將有以馴致夫參天地、贊化育之能。任則至重也，道則至遠也，死而後已者也。夫然後天之所以與我以為性而具於心者，是我所受之命，而夭壽不貳，修身以俟之矣，豈非所以立命乎！」按程氏說是也。盡其心，即伏羲之「通德類情」，黃帝堯舜之「通變神化」。惟知人性之善，故盡其心以教之，知性即是知天，知天而盡其心以教之，即所以事天。所以盡其心者，不過存其心，養其性也。盡其性，以盡人之性，盡物之性，贊天地之化育，所以成天之能，猶人臣贊君之治，以成君之功。聖人事天，猶人臣事君也。天之命有夭壽窮達智愚賢不肖，而聖人盡其心以存之養之，存之艱之，即所以修身使天下皆歸於善。天之命雖有不齊，至是而皆齊之，故為立命知性，知天窮理也。盡其心以存之養之脩之，盡性也，立命至於命也。《孟子》此章，發明《易》道也。

〔日韓注疏〕

伊藤仁齋《孟子古義》：或曰：「性即理也，非窮理，則無以盡乎心之量，如何？」曰：「孟子之書，自首至終，通貫一意，別無他說。所謂知性者謂知性之善，養性者謂養性之善，皆以性之善而言，一無知性之理之說。所謂心者，皆指仁義之良心而言。又無以心之量而言者也。大凡欲讀孟子之書者，當以孟子之言相證，不可以己之意解之。若舊解所說者，皆臆度之見，非孟子之旨也。」

中井履軒《孟子逢原》：人之於性，猶鐵之於利也。用鐵為刀，利自存焉。人生而呱呱，性自存焉。然鍛鍊之功，正在於鐵離山之後；擴充養性之功，亦在於人生呱呱之後。後儒主張性太過，譬如視鍛成之刀，所以唯有磨礪之工夫，而無鍛鍊之術，其與孟子不吻合者，皆生於此。復初與養性，猶出入往還，義不相容。

〔札存〕

(一)王陽明曾以「生知」、「學知」、「因知」三層次，解說孟子此章之義蘊，其言曰：

盡心知性知天，是生知安行事。存心養性事天，是學知利行事。「夭壽不貳，修身以俟」，是因知勉行事。朱子錯訓格物。只為倒看了此意，以盡心知性為物格知至，要初學便去做生知安行事。如何做得？……性是心之體。天是性之原。盡心即是盡性。……身之主宰便是心。心之所發便是意。意之本體便是知。意之所

在便是物。如意在於事親，卽事親便是一物。意在於事君，卽事君便是一物。意在於仁民愛物，卽仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，卽視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。《中庸》言「不誠無物」，《大學》「明明德」之功，只是箇誠意。誠意之功，只是箇格物。（張榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1983，頁36—37。）

又說：

蓋盡心知性知天者，不必說存心養性事天，不必說殫壽不貳，修身以俟。而存心養性，與修身以俟之功，已在其中矣。存心養性事天者，雖未到得盡心知天的地位，然已是在那裏做箇求到盡心知天的工夫，更不必說殫壽不貳，修身以俟，而殫壽不貳，修身以俟之功，已在其中矣。譬之行路。盡心知天者，如年力壯健之人。既能奔走往來於數百里之間者也。存心事天者，如童穉之年，使之學習步趨於庭除之間者也。殫壽不貳，修身以俟者，如襁抱之孩，方使之扶牆傍壁而漸學起立移步者也。既已能奔走往來於數千里之間者，則不必更使之於庭除之間而學步趨，而步趨於庭除之間自無弗能矣。既已能步趨於庭除之間，則不必更使之扶牆傍壁而學起立移步，而起立移步自無弗能矣。然學起立移步，便是學步趨庭除之始。學步趨庭除，便是學奔走往來於數千里之基。固非有二事，但其工夫之難易，則相去懸絕矣。心也、性也、天也，一也。故及其知之成功則一。然而三者人品力量自有階級，不可繼等而能也。（同上書，頁273）。

陽明之說與朱註「盡心知性而知天，所以造其理也」以下一段，適成針鋒相對。

（陽明解「盡心知性知天」爲三層工夫，似嫌纏繞，按孟子之意，「盡心知性」與「存心養性」應爲同時具足，如車之二輪，鳥之兩翼，不可分割。唐君毅《中國哲學原論》〈原道篇〉論《孟子》此章云：

吾意則以爲此盡心知性與存心養性，可只是分說一事之二面。盡心知性之盡心，卽心之求充足的繼續表現，此中自己「行」在，非只有「知」也。知性者，卽知此心之求充足繼續表現中自能興起生長之性也。言存心，則是自此心之不放失，而說此心之存在。然心無其繼續表現而盡心之事，亦無此心之存在。養性，則當是自當下之盡心存心之工夫，與其前後盡心存心之工夫之互爲根據，使互得其養，而更盡其心，更存其心說。（唐君毅，《中國哲學原論》〈原道篇〉（卷一），臺北：臺灣學生書局，1976，頁244—245。）

唐先生之說較爲通達可取。

（伊藤仁齋駁朱註，並云：「大凡欲讀孟子之書者，當以孟子之言相證，不可以己之意解之。若舊解所說者，皆臆度之見，非孟子之旨也。」伊藤氏此言，最可顯示日本德川思想史所見古義學派諸儒所持回歸孔孟原始教義



之「返本主義」(fundamentalism)立場。關於中日兩國近世儒學史之「返本主義」，近人狄培理論之甚精，另參：Wm. Theodore de Bary, "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism," in David S. Nivison and Arthur F. Wright eds., *Confucianism in Action* (Stanford: Stanford University Press, 1959), pp. 25-49.

[新詮]

焦里堂《正義》釋本章云：「盡其心，即伏羲之『通德類情』，黃帝堯舜之『這變神化』……孟子此章，發《易》道也」。這一段文字具體顯示里堂本乎渠所詮解之《易經》以解釋孟子思想，其事極具探討之價值。里堂如何本《易經》解《孟子》？《孟子》〈告子上〉第六章「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」一句，里堂《正義》疏解趙註之意云：

謹按：孟子「性善」之說，全本於孔子之贊《易》。伏羲畫卦，觀象以通神明之德，以類萬物之情，俾天下萬世無論上智下愚，人人知有君臣父子夫婦，此「性善」之指也。孔子贊之則云：「利貞者性情也。六爻發揮，旁通情也。」禽獸之情，不能旁通，即不能利貞，故不可以為善。情不可以為善，此性所以不善。人之情則能旁通，即能利貞，故可以為善；情可以為善，此性所以善。禽獸之情何以不可為善，以其無神明之德也。人之情何以可以為善，以其有神明之德也。神明之德在性，則情可旁通；情可旁通，則情可以為善。於情之可以為善，知其性之神明。性之神明，性之善也。孟子於此，明揭「性善」之指在其情，則可以為善，此駁會乎伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公、孔子之言，而得其要者也。《說文》〈心部云〉：「性，人之陽氣，性善者也。」「情，人之陰氣，有欲者。」情陰而有欲，故貪淫爭奪，端由此起，荀子謂「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴」是也。情欲之為不善，「有師法之化，禮義之道，即能出於辭讓，合於文理而歸於治」，此孟子所謂「可以為善」也。荀子諫以為「生惡」，荀子但知禮而不通「易」者也。孟子諫以為「性善」，孟子深通於《易》而知乎禮之原也。孔子以旁通古情，以利貞言性，情利者，變而通之也。以己之情，通乎人之情，以己之欲，通乎人之欲，己欲立而立人，己欲達而達人，己所不欲，勿施於人。因己之好貨，而使居者有積倉，行者有裹糧；因己之好色，而使內無怨女，外無曠夫。如是則情通，情通則情之陰已受治於性之陽，是性之神明有以運旋乎情欲，而使之善，此情之可以為善也。故以情之可以為善，而決其性之神明也。乃性之神明，能運旋其情欲，可以為善者，才也。孔子贊《易》云：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」是為三才。有此才，乃能選用柔剛，旁通情以立一陰一陽之道。才以用言，旁

通者情，所以能旁通而窮理盡性以至於命者，才也。通其情可以為善者，才也。不通情而不為善者，無才也。云非才之罪，猶云無才之罪也。蓋人同具此神明，有能運旋乎情，使之可以為善。有不能運旋乎情，使之可以為善。此視乎才與不才，才不才則智愚之別也。習則才，愚則不才。下愚不移，不才之至，不能以性之神明運旋情欲也。惟其才不能自達，聖人乃立教以達之。其先民不知夫婦之宜別，上尊卑之宜齊等，所謂通其神明之德也。使性中本無神明，豈教之所能通？民之不知有父，但知有母，與禽獸同。聖人教民，民皆知人道之宜定，而各為夫婦，各為父子，以此教禽獸，仍不知也。人之性可因教而明，人之情可因教而通。禽獸之性雖教之不明，禽獸之情雖教之不通。孔子曰：「五十學易，可以無大過矣。」可以無大過，即是可以為善。性之善，全在情可以為善；情可以為善，謂其能由不善改而為善。孟子以人能改過為善，決其為性善。伏羲之前，人同禽獸，其貪淫爭奪，思之可見，而伏羲能使之均歸於倫常之中。瞽瞍之頑，象之傲，亦近乎下愚矣。而舜能使之底豫，信乎無不可以為善之情也。可以為善，原不謂順其情即善。

上文疏通孟子性之說，特具新見，所謂「人之情則能旁通，即能利貞，故可以為善」，尤為全文主旨之所在。里堂又疏解《孟子》〈告子上〉第一章「子能順杞柳之性而以為桮棬乎」趙氏註之意曰：

蓋人性所以有仁義者，正以其能變通，異乎物之性也。以己之心通乎人之心，則仁也。知其不宜，變而之乎宜，則義也。仁義由於能變通，人能變通，改性善。物不能變動，性不善，豈可以草木之性比人之性？杞柳之性，必戕賊之以為桮棬，人之性，但順之即為仁義，故不曰戕賊性以為仁義。而戕賊人以為仁義也。比人性於草木之性，草木之性不善，將人之性亦不善矣。此所以禍仁義，而孟子所以辯也。杞柳之性可戕賊之以為桮棬，不可順之為仁義，何也？無所知也。人有所知，異於草木；且人有所知而能變通，異乎禽獸，故順其能變者而變通之，即能仁義也。杞柳為桮棬，在形體不在性，性不可變也。人為仁義，在性不在形體，性能變也。以人力轉戾杞柳為桮棬，杞柳不知也。以教化順人性為仁義，仍其人自知之自悟之，非他人力所能轉戾也。

通觀里堂疏解孟子性善說之言論，可知里堂蓋取變通、旁通之義，以論證性善之所以可能。里堂亦本通變之義以詮釋孟子「義內」之說，始則曰：孟子教公都子折破季子「先酌鄉人」之說，傲其說以難之也。弟不在尸位，則祖父之敬，無時可易；鄉人不在賓位，則伯兄之敬，無時可易。庸敬、斯須之敬，因事轉移，隨時通變，吾心確有權衡，此真義內也。（《孟子正義》〈告子上〉，頁746—747。）

繼則曰：

孟子言位，公都子言時，義之變通，時與位而已矣。孟子學孔子之時，而闡發乎通變神化之道，全以隨在轉移爲用，所謂「集義」也。而告子造「義外」之說，不隨人爲轉移，故以「勿求於氣」「勿求於心」爲「不動心」，與孟子之道適相反。「義外」之說破，則通變神化之用明矣。（《孟子正義》〈告子上〉，頁747—748。）

凡此諸般言論，皆有心於融會《易》與《孟子》爲一體，自有其用心之深意在焉。然則，吾人須特加措意者在於：里堂釋孟，係本乎渠所理解之《易》義，善乎近人何澤恒之言也：「里堂治易，其最主要之發明在其所謂旁通、時行、相錯、比例之悟。而旁通一義，尤爲其易學之擎天一支柱；其他諸說，莫不由此基礎引申而出。里堂所謂旁通，據於易乾文言『六爻發揮，旁通情也』一語。其說則實結合虞翻旁通之說與荀爽升降之義以爲一。依其說，六十四卦皆兩旁通，陰爻與陽爻相孚，陽爻與陰爻相孚。凡旁通之兩卦十二爻，皆六爻靜六爻動。其已定不動者可無無論；其未定者，先以本卦之爻相易，本卦無可易，然後易於旁通之他卦。其動之序，先之以二五，繼之以初四、三上；此里堂所謂『當位』，苟先之以初四、三上，則所謂『失道』。」（參見：何澤恒，《焦循研究》，臺北：大安出版社，1990，頁198）。里堂之以旁通或變通釋孟，蓋其來有自矣。

（白）自思想史立場觀之，焦循本《易》論《孟》，特重變通之義以言性善，此固有里堂易學爲之背景。然則，就孟學立場觀之，里堂之詮釋能否獲得《孟子》原典之支持？此則是有待深考之另一問題也。

此一問題可自「文」或「義」二方面言之。就里堂引用《易經》之文以闡釋《孟子》之文而言，則多與《孟子》文意不洽，頗有違失（說詳下）：然就里堂本「變通」解《易》並執此義釋孟，則似亦有可以會通之處。茲詳說如下：

首先，里堂寢饋易學歷有年所，亦多創獲，撰寫《孟子正義》雖多稱引《易經》以爲據，然頗多方枘圓鑿，格格不入之處。茲舉一例以概其餘。《孟子》〈離婁下〉第二十六章孟子曰：「天下之言性者，則故而已矣，故者以利爲本」。里堂《正義》釋之曰：

按《孟子》此章，自明其「道性善」之指，與前「異於禽獸」相發明也。《易》〈離卦傳〉云：「革，去故也。鼎，取新也。」故，謂已往之事。當時言性者，多據往事爲說，如云「文武與則民好善，幽厲與則民好暴」，「以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜」，及《荀子》〈性惡篇〉所云「昏、霧、孝已，獨厚於孝

之實，而全於孝之名，秦人不知齊魯之孝具敬父」，皆所謂故也。孟子獨於故中指出利字，利即《周易》「元亨利貞」之利。《繫辭傳》云：「變而通之以盡利。」《象傳》云：「乾道變化，各正性命，保合太和乃利貞」。利以能變化，言於故事之中，審其能變化，則知其性之善。利者義之和，《禮記》〈表記〉：「道者，義也。」注云：「謂斷以事宜。」《春秋繁露》〈仁義法〉云：「義者，謂宜在我者。」其性能知事宜之在我，故能變通。上古之民，始不知有父惟知有母，與禽獸同，伏養教之嫁娶定人道，無論賢智愚不肖，皆變化而知有夫婦父子；始食鳥獸羶醜之肉，饑則食，飽棄餘，神農教之稼穡，無論賢智愚不肖，皆變化而知有火化粒食是為利也。於故之中知其利，則人性之善可知矣。《繫辭傳》云：「感而遂通天下之故」。又云：「是以明於天之道，而察於民之故。」又云：「又明於憂患與故。」通者，通其故之利也。察者，察其故之利也。明者，明其故之利也。故者，事也。傳云：「通變之謂事。」非利不足以言故，非通變不足以言事。諸言性者，據故事而不通其故之利，不察其故之利，不明其故之利所以言性惡，言性善惡異，或又分氣質之性，義理之性，皆不識故以利為本者也。孟子私淑孔子，述伏羲、神農、文王、周公之道，以故之利而直指性為善，於此括全《易》之義，而以六字盡之云：「故者以利為本。」明人之所以異於禽獸者，在此利不利之間，利不利即義不義，義不義即宜不宜。能知宜不宜，則智也。不能知宜不宜，則不智也。智人也，不智禽獸也。幾希之間，一利而已矣，即一義而已矣，即一智而已矣。

這段文字以為孟子言性全本《易》義，而以「故者以利為本」六字盡之，里堂並以為《孟子》此處「利」字即《周易》「元亨利貞」之「利」。里堂此解，因其易學思想橫鯁胸中，所釋實與《孟子》相去懸絕，誠所謂「有為之言，不可以解經」（中井履軒語）者也。

按《孟子》書開宗明義即嚴義利之辨，孟子對梁惠王「何以利吾國」之問曰：「王何必曰利」，為傳統儒學第一義。孟子凡言「利者」，皆與「義」對言，從未以《周易》「元亨利貞」之義釋「利」（另詳，拙著，《孟學思想史論》卷一，第五章，及 Chun-chieh Huang, *Rightness and Profit in Ancient China: The Polemics Between Mencius, Mo Tzu and Yang Chu*，待刊稿。）此其一。剋就本章孟子之言「故者以利為本」觀之，趙岐云：

言天下萬物之情性，當順其故則利之也。

朱子集註云：

性者，人物所以生之理也。故者，其已然之跡，若所謂天下之故者也。利，猶順也，語其自然之勢也。

趙岐及朱子均以「順」訓「利」，較接近《孟子》語意。按以「利」爲順或便，古籍有之，如《國語》〈魯語下〉：「唯子所利」，韋注：「利，猶便也」；《戰國策》〈西周策〉「西周弗利」，注「利，便也」。《孟子》「故者以利爲本」之「利」，亦近於以上二例用法。朱子以降諸儒釋孟，亦均以「利」爲「便利」之意。德川儒者伊藤仁齋撰《孟子古義》〈收入：《日本名家四書註釋全書》，第九卷孟子部一，東京，鳳出版，1973）釋此句云：

故，猶莊周所謂去其故與智之故，蓋故常相因之義，謂有所因循而然也。利，便利也。孟子言見天下人論人之性者，皆故常相因之說而已矣。

除伊藤氏之外，佐藤一齋以爲「利與水利之利同」〈《孟子闡外書》〈下帙〉〉；中井履軒以爲「利是利導之利。……宜利導之，不當有所害，亦是率性擴充之意」〈《孟子逢原》〈離婁第四〉〉，皆與趙氏及朱子相近。焦里堂本於《易》〈繫辭傳〉「變而通之以盡利」之意註此句云：「利以能變化，言於故事之中，審其能變化，則知其性之善」，此解確爲古來諸家所未見，可視爲里堂創見，然亦與孟子之意相去甚遠。

其次，就孟子思想之整體而言，在較爲寬廣的意義下，如說孟子闡明《易》道，似亦尚無大誤。趙岐〈孟子題辭〉云：「孟子……通《五經》，尤長於《詩》、《書》，趙氏自羽翼五經之觀點言《孟子》，係典型之漢儒言論。按《孟子》全書引《書》者凡二十九，引《詩》者凡三十五，趙氏云孟子「長於詩書」，確爲的論。但孟學方面甚多，體大思精，原不以《詩》、《書》爲限，誠如趙岐〈孟子題辭〉所云：「孟子於《春秋》獨標『亂臣賊子懼』，爲深知孔子作《春秋》之旨。至於道性善，稱堯舜，則於通德類情，變通神化，已洞然於伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公、孔子之道，獨《詩》、《書》云乎哉！」

孟子思想之有所會通於《易》者，或在於其言「天道」與「人道」之關係，如〈離婁上〉第十二章云：

孟子曰：……是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。

在孟子思想中，「人道」尚未從「天道」中分化出來，「人」在擴充感通的工夫中，通過自我超越而可以與宇宙最終實體合一。孟子思想中人的本質，有其整體性與複雜性。人不僅僅是社會人或政治人，也不僅僅是生物人，人是整體的人。而且，更重要的是，人更有其超越性。人透過存心養氣的工夫，不但可以「踐形」，以道德生命轉化自然生命，而且可以從「有限」

躍入「無限」，進入孟子所說的「上下與天地同流」（《孟子》〈盡心上〉第十三章）的境界。就人的超越性而言，孟子思想中的人，仍具有部份宇宙人的性格。孟子思想中的人，是一種多層次、多面向的存在。人的本質，表現了自然秩序與人文秩序之間的連續性，心理層與生理層之間的連續性，以及宇宙的無限性（所謂「天命」）與經驗世界的有限性之間的連續性。孟子思想中的人，並不是宇宙中孤伶伶的存在，人的最高本質是可以與宇宙的本體感應互通的。這種對於人的概念，是以遠古以來中國文明的薩滿教（或巫教）的文化胎盤作為其公分母的。這種具有超越性的「人」，可以把宇宙的本然（孟子所謂「天之道」），加以內在化，使它轉化為人日常生活的當然（孟子所謂「人之道」）。孟子更指出，「誠」是溝通「天道」與「人道」的動力。

孟子論「道」時所顯示的源自遠古中國文化的超越性思想因素，到了《五行篇》獲得了進一步的發展。《五行篇》〈經第一〉明白指出，「德之行，五和胃（謂）之德，四行和，胃（謂）之善。善，人道也；德，天道也。」「人道」指「仁義禮智」四種德行達到和諧之境界；「天道」指「仁義禮智聖」達到和諧的境界。〈經第九〉云：「聖，天道也」，確實與《孟子》盡〈心下〉第二十五章所說的「大而化之之謂聖」一樣，同樣具有強烈的超越思想傾向。孟子與孟子後學都強調成德之君子的人格美有其超越的根源（關於詳細論證，另詳拙作，〈荀子非孟的思想史背景——論思想五行說的思想內涵〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》第15期，1990年8月）。

在孟學體系中，「道」既「內在化」於人「心」之中，而有四善端；「道」也「超越化」而存在於宇宙之中。「人道」與「天道」原係互動互滲之關係。此與漢儒所理解之《易》，頗有神似之處。司馬遷《史記》〈太史公自序〉云：「《易》著天地陰陽，四時五行，故長於變」；趙岐《孟子題辭》認為孟子「道性善，稱堯舜，……通類達情，變通神化」，《孟子正義》卷30〈孟子篇敘〉云：「盡己之心，與天道通，道之極者也」，趙氏註《孟子》〈離婁下〉第二十六章章旨云：「言能脩性守故，天道可知。妄智改革，必與道乖，性命之旨也」，凡此言論皆本乎漢儒觀點而獲得之結論也。

## 引用書目

## 中日文著作：

- 丁若鏞，《孟子要義》，收入氏著，《與猶堂全書》第2集（漢城：景仁文化社，1973）。
- 大濱皓，《朱子哲學》（東京：東京大學出版會，1983）。
- 中井履軒，《孟子逢原》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》第10卷，（東京：鳳出版，1978年）。
- 戶田豐三郎，〈宋代大學篇章表章始末〉《東方學》，21，1961。
- 王鑑山，《讀四書大全說》，臺北：河洛圖書出版社影印同治4年湘鄉翁氏刊本。
- 市川安司，〈朱子哲學に見える《知》の——考案〈大學章句〉《致知》の注を中心に——〉，收入市川安司，《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985）。
- 朱 熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1982）。
- 朱 熹，《晦庵先生朱文公文集》（臺北：廣文書局影印和刻近世漢籍叢刊本）。
- 朱 熹，〈格物補傳〉，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1982）。
- 朱 熹，《朱子語類》（北京中華書局，1983）。
- 朱 熹，《孟子或問》，收入《朱子遺書》5（臺北：藝文印書館影印清康熙中呂氏賈誼堂刊本），卷13。
- 朱 熹、呂祖謙編，《近思錄集註》（臺北：臺灣中華書局，1977）。
- 牟宗三，《原善論》（臺北：臺灣學生書局，1985）。
- 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1969，1971）。
- 伊藤仁齋，《孟子古義》收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》第9卷，（東京：鳳出版，1973）。
- 西島蘭溪，《讀孟叢鈔》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》第13卷，（東京：鳳出版，1973）。
- 佐藤一齋，《孟子古義》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》第9卷，（東京：鳳出版，1973）。
- 何澤恆，《焦循研究》（臺北：大安出版社，1990）。
- 唐君毅，《中國哲學原論》（香港：東方人文學會，1966，1974）。
- 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1989）。
- 陳 澧，《東塾讀書記》（臺北：商務印書館，1967）。
- 焦 循，《孟子正義》（北京：中華書局新校標點本，1987）。

黃俊傑，〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，《清華學報》新18卷2期（1987）。

黃俊傑，《孟子思想史論》卷一（臺北：東大圖書公司，1991）。

黃俊傑，〈荀子非孟思想史背景——論思孟五行說的思想內涵〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》第15期，1990年8月。

黃宗羲，《孟子師說》，收入《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985年）。

楊儒賓，〈朱子的格物補導所衍生的問題〉《史學評論》第5期，1983。

趙岐注，《孟子》（四部叢刊續編本）。

趙保孝，〈大學を中心としこたる宋代儒學〉《支那學研究》3卷，1949年。

#### 英文著作

de Bary, William Theodore, "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism." in David S. Nivison and Arthur F. Wright eds., *Confucianism in Action* (Stanford: Stanford University Press, 1959).