

《孟子》「天下之言性」章異疏會詮 及其人性論原則

徐聖心*

提 要

本論文試圖由《孟子·離婁》下「天下之言性也」章再疏解，解明孟子所力關的論性路向之疏失，以及其所代表儒家的論性原則。包括兩部分，其所以並論之故，基於兩點相關性：皆關於中國人性論的路向，且同時涉及人性論的表法。

1 重新疏解《孟子》離婁 下第 26 章，主要透過句式文脈之分析，以決定歷來未決之章旨與字義；再從其中抽繹孟子所批評一般論性路向，及其中隱含的謬誤，即由人的後天習得、社會規範、目的性行動等論人性，實則這些層面僅是人以「利」為思考方式的一偏向而已。不論觀察者或被觀察者，都是心智之對象性施用。

2 由第一節的考察，進論孟子論性的原則，歸結至論性乃基於心之無對性與超越性，故在表法而言：「性」乃一實踐之動能字，「善」也是後設地絕對性之詞，非客觀定性詞。「性善」斷非指涉客觀的事件，亦非自事件抽繹歸納，故不可由「智之對象性施用」而理解或得證，此可與前節相發明。

關鍵詞：孟子、人性論、離婁

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

An Examination of Various Interpretations on Mencian "As for what the world in general says about our nature" Chapter and Its Human-Nature Parameters

Hsu Sheng-Hsin

Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

The study deals with what Mencian "Li-lou" (II) chapter 26 refutes as the erroneous argument on 'hsing (or xing, 性)' and what unfolds in this chapter as the Confucian "hsing" theory. This discussion includes two sections.

The first part seeks to reveal the generally held fallacies by means of a syntactic analysis of the "Li-lou" chapter. In other words, it is a stereotypical perspective produced by an obsession with advantages to say that 'hsing' is educated after birth, a kind of social imperative, or an act of teleology. Both the perceiver and the perceived are contextualized within a milieu of relativity. The second part of the study argues that Mencian 'hsing' discourse is embedded on the non-relativity and transcendence of the mind. "Sing" thus indicates a dynamic practice, and "shan" is a meta-absolute rather than objective stereotyped term. Inasmuch as 'hsing-shan' does not refer to the objective fact, an approach typical of relativity provides no access to its reality.

Keywords: Mencius, *Ren-hsing-lun* (Learning of human nature), Li-lou

《孟子》「天下之言性」章異疏會詮 及其人性論原則

徐聖心

一、前言

人或許是地球上最聰明的生物，我們可以研究一切的物種，遍及肉眼可見與不可見，並為它們分類，而黑猩猩並不如此研究人；我們可以探索太陽系其他行星，而鷹隼並不能飛入太空；我們發現節氣規律而構造曆法，鯨、熊則僅依本能而遷徙冬眠。但距離我們越遠的，我們越熟悉，如夸談恐龍遺骨與黑洞；離我們最近的，反而未必能真切明瞭，如對自己或人類的茫然與漠然。「我」是誰？「人」是什麼？我們或者根本不曾措意，並對他人的相關論述或嗤之以鼻，或橫生誤解而毫不以為意。這豈不是很可怪的事體？在無誠意於了解他人言說與內心之際，即使如孟子（約 372~289B.C.）、荀子（約 313~238B.C.）的人性論究竟是何底蘊，如此切身的問題也可以輕率看待。「人性論」不止是中國哲學的核心之一，正因其主要關注人與自己，反而更不易明白，也環繞著更多糾結紛雜，更多誤解與待決而未盡辨明的問題。此辨明工作之重要，唐君毅先生（1909~1978）曾說：

唯時感中國哲學中，環繞於一名之諸家義理，多宜先分別其方面、種類、與層次，加以說明；而其中若干數千年聚訟之問題，尤待於重加清理。說明與清理之道，一方固當本諸文獻之考訂，及名辭之訓詁，一方亦當剋就義理之本身，以疏通其滯礙，而實見其歸趣。¹

本文即意在對孟子人性論中「數千年聚訟之問題，重加清理」，討論其論性兩個面向的主張，一是其所力關諸說之謬誤，二為其論性之原則，以見孟子論性之歸趣。

¹ 唐君毅先生《中國哲學原論·導論篇》自序（臺北：學生書局，1984年1月），頁2。

前者重點主要在透過重新疏解孟子 離婁 下 §6「天下之言性也」一章， 離婁 下此章之難解，楊祖漢先生曾說：「這章是孟子論性的各章中，文義最難索解的一章，古今註解這章的人說法很多，迄未能有定論，」²其所以難解，是因不論文章或字句，本有一種特殊情形，在交互關係中之複雜組合，演生各式歧解的可能。³我們如何解決這個困局？本文試圖由會通歷代注釋，發現歷來紛擾之故，並由此尋得我們可以重解此章的共同基點：句式與文脈分析，重新解析文勢的轉折；其次才能處理有著同樣紛歧困擾的字義解說，最後使此章的解釋達到初步的解決。至於論性原則，則略取一般習用 告子 上篇，並據晚近牟宗三先生（1909~1995）《圓善論》的當而詳密地闡釋，加以綜攝其原則。⁴如此我們便可得到《孟子》中關於人性論的立論與駁論，更能全面地考察孟子人性論中的幾個尚未清晰的困局。一方我們若能廓清此章之疑難，一方又能在孟子中得到佐證，再能就孟子中確切不移的正論相輔，則此章之新疏及相關論述便足以相輔成立。

因此本論文就其子題分兩部分，第一部分梳理「天下之言性」一章，說明朱注並未能符應文義，參酌史上重要注釋，會通其義，而不著重在詮釋史之演變；並且筆者由句式結構與文脈的重定，由此方能規範關鍵字義的釐定，再旁及《孟子》其他篇章以確定關鍵字的解讀，最後我們可以解決此章歷來的疑難；綜合指出：《孟

² 見《孟子義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1983），頁58。

³ 以句意而言，如《孟子·盡心》§「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」一語，朱注在意義上雖誤，但在語法上是可能的；而陽明亦別有解法，但不論朱、王，皆不合孟子之意，前者之校正可參看牟宗三先生《心體與性體》（臺北：正中書局，1987年5月）第三冊，頁439-447，後者之校正參看牟先生《圓善論》（臺北：學生書局，1985年7月初版），頁131-146，尤其135。專詞術語可舉《莊子·齊物論》中之「成心」為例，古注主要有三說，相互齟齬。一為負面義，一般意見的偏見或成見，如成玄英疏「夫域情滯著，執一家之偏見者」；一為中性可轉用，如郭象注「心之足以制一身之用者，人各自有師，故付之而自當」；一為純正面義，真心、真宰之代詞，如呂惠卿註「至人之心，其靜如鑑，非有待而然，得其成心而已」。憨山注「現成本有之真心」。凡此諸例，皆可見「與原系統不合之誤讀」有時是在「語意的合法範圍之內」。

⁴ 所謂論性的原則是這樣，「我們所需要瞭解的方向是針對『性』概念的屬性規定的問題，在孟子和告子之間所展開的論爭，極端地展現兩者認知和思維法的差異。」見赤塚忠 荀子研究的若干問題，（《國立政治大學哲學學報》第十一期，2003年12月，佐藤將之、林明照合譯），頁96。亦即涉及「性」概念的特殊層次，以及思維方法的問題。

子》書中除了與告子的論辯之外，也提出論性應避免的路向，這對中國人性論特質的理解可說是極寶貴的提示，但歷來或因本章章旨之難定與朱注之或誤，而隱晦不明。第二部分，以前一節作為對照組，另根據「告子」上篇正面申述孟子論性的原則。經由兩節一反一正的立論，我們可得孟子當時論人性的兩個趨向，及孟子論人性的特殊意義。本文所包括的兩部分，所以一併論列之故，是基於兩點相關性：皆關涉於中國人性論路向（非其分殊性的內容），以及論述人性問題的表法。因此順「天下之言性」章的新疏解，進而辨明關於論性路向見解的討論，乃本文重點所在。希望透過兩個面向的反復研析，能使孟子人性論的特殊意義得以辨明而彰著。

二、「天下之言性」章疏解

筆者初讀此章朱注時即疑其釋義，以為注文與孟子原文語感所示之旨趣不類；其後讀陸九淵（1139~1192）《象山全集》，其說正與朱子異趣，⁵然亦未能據以通讀全章。俟後參尋各方詮說，更知此章歷來迭有異解，不止難解，意旨紛紜難定，字義訓釋也複雜難定。在異於朱注的詮釋方面，先於朱子（1130~1200）者已有如北宋之蘇轍（1039~1112）；後於朱子而不採其說，有清人駁朱子最力的毛西河（1623~1713），及李光地（1642~1718）等；但也有依循朱注而通其解廣其釋，如王船山（1619~1692）、以背（朱）註即非的陸隴其（1630~1692）、焦循（1763~1820）。⁶近人亦已有多篇相近可從的解釋，如徐復觀先生（1903~1982）「從性到心——孟子以心善言性善」，⁷黃彰健「釋孟子「天下之言性也則故而已矣」章」，⁸葛瑞漢

⁵ 象山之說見《象山全集》卷三十四，頁十五上（臺北：中華書局四部備要，1979年7月臺三版）。

⁶ 陸隴其說見《四書講義困勉錄》（景印文淵閣四庫全書，經部203，臺北：商務印書館，1986）卷三十一；王船山說見《讀四書大全說》及《四書訓義》（《船山全書》冊六及冊八，長沙：嶽麓書社，1991年12月）；焦循《孟子正義》（臺北：中華書局，1967年11月）卷十七，頁四上雖引毛西河之說，但焦氏自己倒是不認同毛氏的說法，他說：「孟子此章，自明其道性善之旨。」

⁷ 見氏著《中國人性論史》（臺北：商務印書館，1994年）第六章，頁168-170。

⁸ 原載《大陸雜誌》十卷七期，1955年4月，後又收入楊化之編《孟子研究集》（臺北：中華叢書編審委員會，1963年3月）。

(1919~1991) 'The Background of The Mencius Theory of Human Nature',⁹最近又有林憶芝 孟子「天下之言性章」試釋，¹⁰結合出土文獻重新討論的有梁濤 《性情論》與《孟子》“天下之言性”章，¹¹尤其是裘錫圭的 由郭店簡《性自命出》的“室性者故也”說到《孟子》的“天下之言性也”章，¹²更以其深厚的學養與古文字專業，對此章做了極佳的闡釋。但筆者以為都還有未盡釐然之處，如徐復觀先生使同章的前後「故」字異釋，以解開說明的困難，固然能順釋無礙，但是否切當則尚未有定；林憶芝文則主要回到程子「專為智者而發」的結論，於「性」則略去不談；裘文則非專論此章，故結論雖精，而篇幅未充。且上述諸家均未廣為衍繹，故本文擬重為全面解析。論文的進行方式，先以朱注為一理解與反省的基礎，而不限於朱注。因朱注既有所見且影響甚鉅，但又不免有失當之處，故雖採其說亦有批判；其次擬取歷代對此章之疏解能補朱注之不足者，以便說明文意。然重點仍在申釋孟子之意，因此也不欲比較古今注解之得失，但節取合於本文理路者而已。以下是孟子本文：

孟子曰：「天下之言性也，則故而已矣。故者，以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智者矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」¹³

本章朱注：

性者，人物所得以生之理也。故者，其已然之跡，若所謂天下之故者也。利

⁹ 見 Graham, A. C. *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature* (Singapore: Inst. of East Asian Philosophies, National Univ. of Singapore, 1986), 中譯收入安樂哲、江文思編《孟子心性之學》(北京：社會科學文獻出版社，2005年3月)。

¹⁰ 見《中央大學人文學報》十七期，1998年6月，頁1-25。作者「通過排列、對比與文獻分析的方法，再配合孟子的整套哲學思想，認為本章的焦點在『智』而不在『性』。孟子此章的主旨在於闡明用智的方法與態度。」

¹¹ 收入廖名春編《新出楚簡與儒學思想國際學術研討會論文集》(清華大學思想文化研究所、輔仁大學文學院聯合主辦，北京：清華大學出版社，2002)。

¹² 見氏著《中國出土古文獻十講》(上海：復旦大學出版社，2004年12月)，頁260-276。

¹³ 點校新編朱子《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年9月初版)，頁297。

猶順也，語其自然之勢也。言事物之理雖若無形而難知，然其發見之已然，則必有？而易見。故天下之言性者，但言其故而理自明，猶所謂善言天者，必有驗於人也。然其所謂故者，又必本其自然之勢，如人之善，水之下，非有所矯揉造作而然者也。若人之為惡，水之在山，則非自然之故矣。¹⁴

單看朱注，似乎怡然理順，讀者未必明白此章所以難解之原因，所以先引蘇轍的說明作一對照：

所謂天下之言性者，不知性者也。故非性也。無所待之謂性，有所因之謂故。物起於外而性作以應之，此豈所謂性哉？性之所有，事也，性之所有事之謂故。方其無事也，無可而無不可；及其有事也，未有不就利而避害者也。知就利而避害，則性滅而故盛矣。故曰以利為本。¹⁵

兩說相較，最主要的區別在於：朱注視此章為孟子的主張，而蘇轍解為孟子對不知性說法的批駁，何其相去之懸絕！完全背反的立說，竟出自同一章句的解讀，為什麼？其次還有對全章各個句式的判讀、「故」字位階的認定、「利」字意向的判斷等皆迥然不同！朱子和蘇轍都同意孟子之言性善，其解釋之異，或許因為兩人對性善論的了解有異，更可能是句意的讀法不同。本文不在比較朱子和蘇轍，因此對句式的釐清，便是吾人解決此章歧義的重要起點。因此以下分就四點立說，以解決此章在歷代注疏中未決的問題。

1、首句句式問題與首見「故」字訓釋

本章首句句式的了解牽涉到全章旨趣的判定，因此我們先討論解釋上的兩種可能。若依朱注「天下之言性者，但言其故而理自明」，首句乃作為「導引句」，欲指引同時代的人，論性「應」採取如何觀點與方法。但首句若依蘇轍等人之說「所謂天下之言性者，不知性者也」，反而更能準確指出其意向。¹⁶其原因補充如下：

¹⁴ 同前註。

¹⁵ 蘇轍《孟子解》（景印文淵閣四庫全書，經部 190，臺北：商務印書館，1986）。蘇轍用了三則討論此章與孟子性善說的問題，且提出孟子「嘗知性矣，猶以故為性」的異解。頁 58-60。

¹⁶ 蘇轍之外，尚有如舊題宋孫奭《孟子注疏》（景印文淵閣四庫全書，經部 189，臺北：商務印書館，

單從句法來說，蘇轍、象山等人乃視「天下之言性也」為一「描述句」，即對「時代風潮」的指陳，指出當時學者討論人性問題的態度或路向，而孟子自居於此風潮之外，故同時暗寓其批判於描述之中。這種提法在孟子已有「今天下之言，不歸楊，則歸墨。」雖滔滔者皆是也，但孟子仍非歸於楊、墨；猶如《老子》「天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善矣。」（第2章）「吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行」（第70章），是以「天下」與自家對揚，各行其道不相為謀；又如《莊子·天下》篇的首句「天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。」也不是莊子（或其後學）自居於「治方術者」之列，而「天下之」的提法正是批判世俗通行的意見。¹⁷因此可以看出首句並不像朱子、焦循所解釋的，可視為一正面的肯斷，是孟子自身的主張，用以表「自述進路」之意；而應依蘇轍、陸象山、毛西河、徐復觀等人所說，解為一批判的表述，因為雖然只是指陳事實的「描述句」，卻隱含作者的批判。如此解釋，全文的重點便完全轉向！將原先視為孟子指引「論性原則」的文字，轉視為針對當時學者所發的言論。兩個完全相反的詮釋，關係著吾人對孟子人性論的理解正確與否。那我們能否更進一步證成「批判句」的解讀？

那麼當時學者論性的路向又如何呢？即「則故而已矣」一句。此句連下句「故者，以利為本。」乃全文之關鍵，也是全文最難解之處。包含朱注在內，我們若以

1986) 卷八下已說「孟子言今夫天下之人有言其性也者，非性之謂也，則事而已矣。」頁192。

李光地《榕村四書說》讀孟子劄記（景印文淵閣四庫全書，經部203，臺北：商務印書館，1986）卷下：「此兩句是泛論天下之言性者，如公都子所述告子以下三說之類是也。」頁106。

毛奇齡《四書臆言補》（景印文淵閣四庫全書，經部204，臺北：商務印書館，1986）卷一：「天下之言性也，則故而已矣。觀語氣自指汎言性者，與『人之為言』、『彼所謂道』語同。朱注竟認故作性，則全無依據。」頁261-2。

另如魏元珪《孟荀道德哲學》（臺北：海天出版社，1980年12月初版）頁134：「蓋孟子以前論性者多以生來已然之形態為性，故心以利欲為人性之趨向，」後雖採朱子解「故」之義，但亦非以此章為孟子自道其學。

梁漱溟先生（1893-1988）對此章看法有前後期的分別：「此條我當時以為是對外面的話。」《梁漱溟先生講孔孟》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年6月），頁126-7，至作此講時則改順朱注之意。

¹⁷ 此自不是說一切以「天下」為句者均屬對外之批判，如《論語·顏淵》§「一日克己復禮，天下歸仁焉。」則與正文所舉諸例不同。

正意之表出為「+」（即導引句），而批判之意味為「~」，則文脈約有三種表式：

- （一） 則故而已矣。（+）故者，以利為本。（+）朱子、陸隴其
- （二） 則故而已矣。（~）故者，以利為本。（+）毛奇齡、李光地
- （三） 則故而已矣。（~）故者，以利為本。（~）蘇轍、陸象山

若再加上彼此間字義之異疏，則釋義更複雜。以下略析三種表式之義。（一）朱子除了將首句讀為導引句之外，也不以「則（故而已矣）」字為轉語詞，而視為動詞：取法之義；「故」釋為「已然之跡」，也有可通之理，因下文「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」的「故」字，也似在要求治曆明時之人，必不可昧於已然之事實，徒事空想，穿鑿附會，而當順其古來變動之實，則即使千歲後之曆法，皆可不出戶不動身而求得。但前後兩個「已然之跡」卻非同一類，言性之故在《集註》中不易見朱子之真意向，¹⁸《朱子語類》的答問才說得精密仔細：「性自是箇難言底物事，惟惻隱、羞惡之類卻是已發見者，乃可得而言。只看這箇，便見得性。集註謂『故』者是已然之？也，是無箇字得下，故下箇『？』字。」¹⁹此？唯能自我覺知而發現，但星辰之「故」卻非此類，必待注目於天體才可得其？。這樣是否可將兩者皆釋為「已然之？」？即使皆釋為已然之？，而言性之「故」是否即指「四端之心」為「已然之？」？都不無可疑。又「故者，以利為本」一句，朱注「利猶順也，必本其自然之勢」，又說「利是不假人為而自然者」²⁰，仍本其視首句為「正面的肯斷」的理解，以此句為論「性」的正趨，以為此意乃指向「論性之應然原則」。此說之失可由第二表式之修正看出。

（二）在「批判性描述」的解讀，此「順已然之跡論性」恰非孟子所持，告子篇的多數論辯，也正在不斷地證明：「順著人所表現之諸事實，持以為典據，

¹⁸ 如楊祖漢先生說：「朱子註說：『故者其已然之？』即人的生命活動表現於外的本來具有的程？。但即就人的生命活動表現出來的已然之？上看，似乎不能證明人性之善。」《孟子義理疏解》，頁 58。這並非朱子之意，觀本文另由《語類》之論證可知；但由《集註》本文來說，楊先生的解釋仍在合理的範圍。

¹⁹ 黎靖德編《朱子語類》（點校本，臺北：華世出版社，1987年元月），冊四，頁 1351-2。

²⁰ 同前註書，頁 1352。

絕無法憑以推斷性善之真實」²¹。如此解釋，借用朱注的字訓，在句義卻導出完全相反於原注的意思，這不是很可怪麼！即使朱子對「已然之？」有特殊的說明，但上文也指出：為便於通讀全文，使故字歸併於一義，但天體之實與人性之實畢竟不同，其實亦與二字異釋無異；而且「已然之？」是否宜於指「四端之心」？指向外在事件豈不更適切？因此由朱子所訓之「故為已然之？」轉向第二句式反而是更合理的！但毛西河等雖不同意朱子對首句的說明，卻又將「故者以利為本」讀為正向的導引句：「顧智亦何害？但當以通利不穿鑿為主，夫所惡於智為穿鑿也。如不穿鑿，則行水治秣，智亦大矣。」²²又如李光地：「孟子謂循故而求，未嘗不是，但當以其利順者為性之本然，若引於物激於勢，則是末流之變，而非性之本矣。」²³意即：「故亦非惡，若用故則應以利為本」，正是對反於下句「所惡於智者」。此說亦未盡是，因若依此表式所解，則或應增字為「（若必取）故者，（當）以利為本。」且「以利為『本』」也不甚恰當，則或應改字為「以利為『尚』」。今原文既非增字例，亦非改字例，因此「故者以利為本」仍是一描述句，孟子的批判也寄寓於此描述之中，則仍以帶批判性為近是。

（三）由句式重解本章首句與次句，前文已討論兩種表式，並指出其根本困難與不能自圓之處。因此最接近孟子原語意，應屬第三種表式。我們看象山的說法：

天下之言性也，則故而已矣。此段人多不明其首尾文義。中間「所惡於智者」，至「智亦大矣」，文義亦自明，不失孟子本旨。據某所見，當以莊子「去知與故」解之。觀莊子中有此故字，則知古人言語文字，必常有此字。易雜卦中「隨無故也」，即是此故字。當孟子時，天下無能知其性者，其言性者，大抵據陳言之，實非知性之本，往往以利害推說耳，是反以利為本也。夫子贊易明時，在革之象。蓋曆本測候，常須改法，觀革之義，則千歲之日至，無可坐致之理明矣。孟子言「千歲之日至，可坐而致也」，正是言不可坐而

²¹ 可參看《孟子》告子上 §，公都子以各方論性之說提問，合孟子性論共四說，其中第二說「性無定善而可由教化塑造」、第三說「性有定然之善不善，而教化無功於性」，二者正同據經驗事實，卻相抵消而兩不立。可參看李光地《讀孟子劄記》頁 106。

²² 毛西河《四書臆言補》卷一，頁 261。

²³ 李光地《讀孟子劄記》頁 106。

致，無可坐致之理，明矣。

句式和文脈的問題，第三式宜最合理。但依象山之說，仍可以看出 (i) 此章在歷來的注釋已難得其解；(ii) 以象山自道其學乃「讀孟子而自得之」，及《全集》中書信呈現他對《孟子》一書之嫻熟，卻另取《莊子·刻意》篇「去知與故，循天之理」為釋例，可見「故」字在《孟子》中已不得其確解。²⁴若句式可定而字義猶不得確定，則整章的困局未必真能解。但象山所理解的「故」為何義？下文釋為「陳？」，似仍是回到朱注，與「已然之跡」無異。這裡我們有三條途徑：其一，就象山與朱子對「故」的相同釋義，導出不同論性面向的可能理路；其二，依象山提示，但對《莊子》「去知與故」另行尋思確詰，先避開朱注引生的矛盾，復求其既能適於莊子的體系，又需切合於孟子上下文；其三，不僅依據「去知與故」，同時考察《莊子》中類似「故」字訓義，並且由當代學者與出土文獻的合論啟發，擴大至以先秦古籍的「故」字為共同考釋基礎。第一途徑同於第二表式對首句的解說，可暫置不論。第二途徑的「故」字解釋，已有毛西河之說：「至『以利為本』，然後斷以己意，因是時俗尚智計，多用穿鑿。故原有訓智者，《淮南·原道訓》『不設智故』謂不用機智穿鑿之意，正與全文言智相合。是以孟子言天下言性不過智計耳。」²⁵但尚未專依莊子解「故」，「故」字訓解，目前有兩種說法能貼合文意，一是王叔岷先生《莊子校註》的辨析：

郭慶藩云：『故，詐也。』馬氏故引王念孫曰：『淮南注：故，巧也。』案此故字當訓巧，不當訓詐。尸子分篇、韓非子揚權篇並云：『去智與巧。』故正作巧。²⁶

²⁴ 綜合以上各點，大抵可證：此「故」字除解為「陳？」之外，欲尋別解，唯有在他書印證此字先秦的使用概況。如蔣伯潛即引《荀子》與《墨子》為釋，其說紆曲，故不從。見《四書廣解·孟子》頁 203。（臺北：啟明書局，不著出版年月）

²⁵ 毛西河《四書臆言補》，頁 261。正依象山之提點解「故」字，然未就莊子原文訓釋字義，解讀文脈也屬第二表式而異於象山。

²⁶ 見王叔岷先生《莊子校註》（臺北：中研院史語所，1988年3月）（上）頁 558。

莊子說「離形去智，同於大通」，²⁷「智」字取負面義，不由「詐」說，而當取「巧」之義。就人的智巧過度伸展，反以其聰明戕生害性，是老子莊子所同憂。這個解釋，自是符於老莊的思想脈絡，而且可見「智巧」和「性」之間的緊張關係。另一方面，孟子下文正論及「所惡於智者，如智者若禹之行水也，則無惡於智者矣。如智者亦行其所無事，」亦是就人之運使其聰明智慧的兩面而言，所以單論「去知與故」的故字，當釋為「智巧」之「巧」，而非「陳？」。二者的差別何在？智巧可視為一「對物」的態度，或「慮事」的思路，此正亦莊子所以棄去之理由；而「陳？」之說，便只是指「事實」或事件，或可經驗的現象，不必涉及人的心態或思路等問題。若就「事實」的實然而言，似並無棄去的理由；且由「陳？」之義，也不易說明何以客觀的事實本身，會有「以利為本」的取向。即使依朱注，以「則」字為動詞，也不易說明：何以取效於「事實」，便導向「以利為本」。然而若依「智巧」之說，則不只與下文「以利為本」的趨向文脈通貫，且再往後的「所惡於智者」一段也可順適無礙。

其二是葛瑞漢的說法，他將知與故相對，「故」由其故舊之義，引申指人的心智狀態時，有著從傳統或過往經驗而來的保守性，而智則是一種專恃己智之革新性，正好形成對比。在「去知與故，循天之理」之「故」，與智相關又含有「舊有」之義，則可有三個解釋，（1）如裘錫圭先生綜合「性自命出」《荀子》《管子》諸說所釋：「人為的規範、準則」。²⁸但這還需要在兩個前提下才成立，其一即「天下之言性者」需同意孟子所說「仁義禮智」即人之性，其二「性」「故」關係是對等字，「則故而已矣」意謂「僅將性視作故而已」之義，而不包含「僅是以故的觀點考察性」之義。（2）「故」也可說是人由經驗習得的生活上的一切高明技能之謂，包括世俗的道德規範，「去知與故」本也應包含兩面，一是純是智識之開發，一是生活傳統的塑造與約束，這兩者乃人求生的兩大本領，而莊子與道家正求由此解蔽。若再與「智」合為一說，即梁濤所謂「有意識、有目的的行為即是故」，此解與下

²⁷ 《莊子·大宗師》。陳壽昌《南華真經正義》（臺北：新天地書局，1977年7月）頁114。

²⁸ 同註12書，《中國出土古文獻十講》，頁271。

文論「利」字也可合拍。(3)單就人之表現的種種，推源於人存在之初，可釋為「與生俱來的」。²⁹

那麼我們可以簡括地說明首句「天下之言性也，則故而已矣」的意義：(1)如裘錫圭先生之說：「一般講性的人，把人性所固有的仁義禮智，僅僅看成外在的人為的規範、準則了。」³⁰或者(2)「一般討論人性這一議題的人，都誤從後天經驗的習得論列。」或者(3)「一般討論人性這一議題的人，(並未著眼於人之自發性的行為)都只是就著人與生俱來的種種表現而論。」

2、「以利為本」之「利」作為思考方式之義

若暫略去字義的糾葛，綜觀上文句式的三種說法，筆者自是贊同第三表式的意向脈絡。至於「故」字，解為陳？或智巧、人為規範、後天習得有目的的行為方式，在第三表式中皆可通，而以後三說稍勝。但為何智巧之人，便「以利為本」？此句又當作何解？「利」字在《孟子》一書，共出現於十四章，其中多是負面義，且未有可作「順」義解釋的。除了眾所周知的 梁惠王 上 §「義利之辨」不具引外，以下是《孟子》裡出現「利」字的段落，與本章之釋義可能相關者：³¹

- 1、孟子曰：「天時不如地利，地利不如人和。」 公孫丑 下 §³²
- 2、孟子致為臣而歸。 孟子曰：「古之為市者，以其所有，易其所無者，有司者治之耳。有賤丈夫焉，必求龍斷而登之，以左右望而罔市利。人皆以為賤，故從而征之。征商自此賤丈夫始矣。」 公孫丑 下 §0(96)
- 3、陳代曰：「不見諸侯，宜若小然；今一見之，大則以王，小則以霸。且志曰：『枉尺而直尋』，宜若可為也，」孟子曰：「且夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？」 滕文公

²⁹ 如葛瑞漢所用的「the former」，同註9書，頁65-68。

³⁰ 同註28。

³¹ 另如 梁惠王 上 §「可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵」，公孫丑 下 §「兵革非不堅利也」，但指兵器之銳利。銳利的引申義，後文再解釋。

³² 楊勇《孟子譯解》(臺南：唯一書業中心，1975年12月)頁81。本文引《孟子》皆據此書，以下但註明頁碼，不另出注。

下 §(130)

- 4、孟子曰：「不仁者，可與言哉？安其危而利其菑，樂其所以亡者。」 離婁 上 §(165)
- 5、齊人有一妻一妾而處室者，由君子觀之，則人之所以求富貴利達者，其妻妾不羞也，而不相泣者，幾希矣。 離婁 下 §3 (210)
- 6、(宋攄)曰：「我將言其不利也。」(孟子)曰：「先生之志則大矣。先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利，以罷三軍之師；是三軍之士樂罷而悅於利也。為人臣者，懷利以事其君；為人子者，懷利以事其父；為人弟者，懷利以事其兄；是君臣、父子、兄弟終去仁義懷利以相接。然而不亡者，未之有也。」 告子 下 §4 (292)
- 7、孟子曰：「霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知為之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」 盡心 上 §3 (321)
- 8、孟子曰：「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。欲知舜與蹠之分，無他，利與善之間也。」 盡心 上 §5(331)
- 9、孟子曰：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵，利天下為之。」 盡心 上 §6 (332)
- 10、孟子曰：「周於利者，凶年不能殺；周于德者，邪世不能亂。」 盡心 下 §10 (354)
- 11、萬章問曰：「孔子在陳曰：『盍歸乎來！吾黨之小子狂簡，進取，不忘其初。』孔子在陳，何以思魯之狂士？」曰：「孔子曰：『惡似是非而非者：惡莠，恐其亂苗也；惡佞，恐其亂義也；惡利口，恐其亂信；惡鄭聲；恐其亂樂也；惡紫，恐其亂朱也；惡鄉愿，恐其亂德也。』君子反經而已矣。」 盡心 下 §7 (373-4)

關於全書第一章「義利之辨」的解析，可參看張栻 孟子講義序³³，李明輝

³³ 見張栻《南軒集》(臺北：廣學社印書館，1975年6月)(上)卷十四，頁356-358。

從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨³⁴，黃俊傑 義利之辨及其思想史的定位³⁵，袁保新 義利之辨³⁶，勞思光 工具理性與效率概念³⁷。第 6 則也和全書第一章相同，以「利」和「仁義」對舉，其意旨也相同，所以暫置勿論。單就「利」的字義而論，若暫視《說文解字》：「利，銛也。」為其本義，在先秦即有了引申義：「言談鋒利」，如《論語·陽貨》§8「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。」上引第 11 則，與此相近。此乃指出人心智之聰明敏捷，偶有顛倒是非、不顧事理，因逞小智恣私情而失大體悖正理。又如徐復觀先生解為「生理上的要求」³⁸，或亦非孟子書中之義。³⁹以下略釋上引六則，說明「利」在孟子主要不在生理之要求，或具體事件之求取行為，而指向某種特定的思路。⁴⁰

其中第 3 則，乃見行事若但求現實上立竿見影的效果、好處，則何事不可為？即使在手段或過程中，違反客觀的原則：即使「枉尋而直尺」，也在所不惜，這可連繫於「割獲之事」的引申義。「枉尋而直尺」是極可怪的比喻，已有學者指出。⁴¹

³⁴ 見李明輝（1953~）《儒家與康德》（臺北：聯經，1990年7月初版）頁147-194。

³⁵ 見黃氏《孟學思想史論》（臺北：東大圖書，1991年10月）卷一，頁111-159。

³⁶ 見袁氏《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2月）第六章，頁133-161。

³⁷ 見勞氏《中國文化路向的新檢討》（臺北：東大圖書，1993年2月）頁36-42。第二講之三，（一）現代文化之理念特性。這裡只提出以上幾篇文獻，乃是筆者以為最能彰顯孟子對義/利的區分，換言之，不採「義即公利」混漫不清的說法。

³⁸ 徐復觀《中國人性論史》，頁169。

³⁹ 《孟子》中論生理要求，主要稱為「小體」，見《告子》上§5；也用一般習用的「性」，如《盡心》下§4：「口之於味也」章；或直用「欲」，如《盡心》下§5「養心莫善於寡欲」章，欲可含耳目口鼻四肢之欲。

⁴⁰ 「利」在《孟子》自是多義的，或指公利，或指私利，但這只是就「利」之量多寡的區分，且孟子「亦未嘗完全抹煞私利」。（陳大齊《孟子義利學說的探討》，收入《中國學術論文集》，臺北：中華出版事業委員會，1985年。頁14）

真正為孟子否定的「利」，乃就義、利異質性的原則區分而言，此原則性區分實指二者為不同的思路，或思考方式。如李明輝說：「義利之辨其實為義命之分所涵。用康德的概念來說，義命之分即是『自由底因果性』和『自然底因果性』之區分；」見李明輝《儒家與康德》，頁186。

又袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》頁146：「這一章關於義、利的對話，主要是在政治的脈絡中釐清兩種基本思考方式的不同。『義代表一種以普遍尊嚴、道德理想為首的價值觀；『利』則代表以一己之利益、福祉為首出的價值觀。』」

⁴¹ 見陳大齊《孟子待解錄》（臺北：商務印書館，1980年）頁86。他以為這是孟子千慮一失。另請參看李明輝《儒家與康德》，頁150-151的討論。

但我們可代孟子補充：「尋、尺」因是同一度量標準，所以易引起誤解，孟子主要以此喻「枉道而從彼（君）」之不是，「道、君」則明顯地不屬於同一價值層級；但是也正因「枉尋而直尺」的看似矛盾，更顯出「利」的思考方式的特性，因為「現實益處」乃就每一個體而異，且關係著特定時空的特殊目的，所以人偶會作出他人以為矛盾的抉擇，即使犧牲較高的價值層級也無所謂，這才是「利」作為思考方式的特色。⁴²與此相近的，是第 4 則。一般說來，人是不會「安其危而利其菑」的。可是「不仁者」相反的，行事必有原則，必以原則為依歸，如 公孫丑 上 9 論伯夷、伊尹、孔子「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也，是則同。」即是一例。「得天下」而安民，固是儒者之自任，但絕非視政治目的為一絕對價值，可以此衡量價值層級，視其目的需要而不擇手段。這仍是就「思考方式」的原則而言。

由 7、8、10 約可看出，與 梁惠王 上 9 相同，「利」和「善」是絕不相同的兩概念。如 7「利之而不庸」，乃指上位者施惠於民或有功於民，而人民不知功、惠之所自，由此而日遷善，故乃「利之而不庸」之為善，非僅「利之」之為善。第 8 是由「利與善之間」分別舜之徒、蹠之徒兩種生命型態，更指二者乃相反的端緒。第 10 乃謂，凶年常妨礙人理其生，而擅於獲取、常思現實果效之人，則無受其擾害。此句可視為輔助句，乃為喻明下句主意而設，「利」與「德」並無強烈對反之意味。

至於第 9 則，「利天下」乃為天下人謀福利，看似不全屬負面義，實則依孟子之意，仍在否定之列，於此最能見儒學之特殊性，即其與諸子百家絕異之處。如 滕文公 下 9 論楊墨說：

楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸而食人，人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。能言距楊墨者，聖人之徒也。

是則即使心懷天下，若以「利」存心，在孟子眼中仍是一種「嚴重錯誤」，原因何在呢？綜合以上數則來說，因為「善」乃純粹地出於仁義之真實，而無私心目的；

⁴² 比如我們思考電影《桃色交易》所引發的問題：金錢的重要性，是否足以無限上綱至超越一切論域：如身體自主權、夫妻間的互信感 等。而劇中人的選擇，由其全劇的發展而論，確實是「枉尋而直尺」的。

而「利」的動機，不論為己或為人，總是導引人向著生活的好處，包括安逸的自由。

「善」總寓含著人格自發的努力，修己可以即是價值所在；而「利」總預設著人被允許繞過各種努力，只要能獲取益處便好。「善」超越地涵蓋著現實，而升起理想性崇高感；「利」即使是「公利」「最大多數人的最大幸福」，也仍是現實性的滿足感。我們易眩惑於楊、墨之說之便於理解，而誤將孟子精密區分僅視為爭學術霸權的叫囂而已。反之，更應由此處見孟子辨析義理型態之卓絕處。因此，若略改徐復觀先生「生理之要求」的說法，「利」實即指向人「求生的本能」而來的種種自保與擴張行為；進探此行為的根源所依的特殊思路，孟子即名之曰「利」。

總括而言，「利」在孟子的理解與字義使用，本有層次之別。其中他所力斥的「利」乃代表這樣一種思路：基於求生之本能，而設定手段與目的間的關係，為一特殊時空的特定益處，而作出的便宜計慮，無涉於普遍價值意義者。⁴³換言之，是功效的因果原則。⁴⁴所謂功效的因果原則，即設定為這樣的價值判準：以經驗事實的效益與結果之大小多寡為準，當其不可於經驗事實中證明其效力，則為無價值或非價值。此解證諸《孟子》一書關於「利」的否定部分皆可通。⁴⁵如此，關於「故者，以利為本」一句，我們可說達到其意向的初步定解，亦即專指當時學者專就人所表現之諸事實論性，則僅能看到人以欲望、本能為本的自利面向而已。

據以上考察孟子書中「利」字義涵的結果，我們回到「故者，以利為本」的討論，結合著「天下之言性者，則故而已矣」一句的三種解釋，可進一步說明如下：

(1)【一般講性的人，把人性所固有的仁義禮智，僅僅看成外在的人為的規範、準則了。】而認定這種人為規範都出於(自)利之作用，而加以否定，或者以為「利」

⁴³ 關於本能，尤其動物性本能，可參看康德《論人性中之基本惡》，牟宗三先生譯，見《圓善論》，頁81-2。

⁴⁴ 「利」用現代語彙應如何解釋，自非易事。目前這個定名，乃依據兩個解釋，一是勞思光先生援用的「工具理性」之義，另據康德「自然底因果性」之義。所謂「功效的」乃指其重視現實性：功，而忽略甚而抹殺超越性；又其必於現實有見成果之要求：效，而非一往地依理而行；其必為設定於手段與目的間的思考方式，故為「因果原則」，而非超越因果系列地根於道德理性，或自由意志，或其他無關心原則。

⁴⁵ 實則不止孟子如此，荀子亦不斷將義利對揚；可見此乃儒家通義，唯其分際有嚴與不嚴而已，如易傳 大學 的「利」字便不全用孟荀之意。

的思考傾向就是人性了；或者（2）【一般討論人性這一議題的人，都誤從後天經驗的習得論列。】而這種後天經驗的習得，也不過就是一種自然傾向，或是人在生存方法的需要而已；或者（3）【一般討論人性這一議題的人，（並未著眼於人之自發性的行為）都只是就著人與生俱來的種種表現而論。】於是視人性為一種與生俱來的欲望，或是生存法則，並無道德上的意涵。

以上三種解釋，包涵以下幾種意義：（一）「利」或指智巧之人總以自我表現其聰辯為其本質；（二）或者「利」乃人用思的一般傾向，隨時順其現實之需要，而決定其價值判斷，但求能於現實界獲取所求所需。即使進於此者，如宋惲，亦不能免於必於現實求效果的思路，並引導人君從現實利害的角度慮事。如此常不能見事理之真實，而扭曲事理之當然，一如枉尺直尋或枉尋直尺。這即是「所惡於智者，為其鑿也」之義。何謂「鑿」？對比於下文「禹之行水」，此或亦就關河道導水的不同方式而言；⁴⁶再就禹之行水之「行其所無事」而言，此「鑿」相反其義，可釋為「更造」「改作」。這樣的更造改作，並非平實順勢，而是強力使通。（三）因此智者的難處，並不在其不能見，而實在患其過於有所見，如此便不能即事之真實而肯認，定必自出己意以彰其智，而於事理，反而越過其實情而有所附益，已非實事實理之本然。（四）禹之行水之「行其所無事」，一般解為「順水之自然」。然而若相對於智者之逞智鑿通，以及下文可確信為導引句的「如智者亦行其所無事」，似不在對外在事象的本然言，實專就智者之用智言，亦可說，禹之行水有大功於民，然亦不自以此自耀；行水憑其非凡的智慧，但其用智亦非欲自顯其智，只是自其飢溺同己之心自發而已。（五）智者之難於平實，於何可見？離婁上 97「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；」事親與從兄皆平實無奇之事，知此平常無奇的倫理真實為「智」，不僅違於我們對智者的印象與期

⁴⁶ 古代導水亦稱「鑿」，如《西京雜記》有「鑿川」之詞；《三國志》魏志 裴松之注有「鑿溉」。另王夫之辨析鑿與穿鑿之異：「集註釋『鑿』字，上加一『穿』字，朱子沿俗語而失者也。『穿鑿』出淮南子，上音『串』，下音才到切。穿，筍也；鑿，孔也。穿鑿者，謂以方（穿）【筍】入圓鑿，不相受也。於此處不切。此『鑿』字自如字讀，如鑿石鑿渠之鑿。本無罅徑，強用力以求通，如人性本無惡，卻強說惡，就桀、紂之喪失其性者鑿之成理，名之曰性，以曲成其說而使之通，則唯非已然之？，而其不順利也久矣。只此字喻極切，加『穿』字，則失之矣。」《讀四書大全說》，頁 1029-30。

待，又那裡是一般所謂「智者」所屑為的呢？由此五點，更見「鑿」與「行其所無事」乃在分別兩種智者用智傾向：用智以彰顯己智之銳，或用智而不耀其智之光，只是平實而已；用智以求取現實之益，或用智以行其義之當然。這兩個說法皆相應於上文論「利」在孟子與先秦的通義。

3、通讀全文「故」字的問題

最後，我們得解釋，文末「苟求其故」當作何解，才能使文章首尾兩「故」字不至產生歧義，又能說明在文脈上不易說通的區別？若依上文，將「故」解為「智巧」「人為」，則此處難道說治曆明時可求其故麼？如此解釋，上下文義便完全不通。此處有兩個關鍵字待解。一是「苟」，一是「可坐而致也」的「也」字。此中的問題仍是：究竟詮釋者將這段文字視為正面的肯斷，抑或反向的詰問？

「苟」作為連詞或副詞，在先秦的通釋，略有三說，一為苟且；二為誠然，如《論語》里仁 §「苟志於仁矣，無惡也。」；三為如果，例 易繫辭下 §：「苟非其人，道不虛行」。第二、三說看似極端相反，有時也只是語感的差別而已。因此我們取「如果」一說，以下再詳為分別。但是，一如一般的語言使用，「如果」也有三種意向上的差別，一是反詰語氣的開頭，二是假設語氣的發端，三則具勸導的引渡，即第二說之「誠然」，近於口語「若能」或「果真」。因此最後的判讀乃決定在每個讀者的語感。依朱注，即讀為第三義的「如果」；在象山的解釋，雖未明言，但仍可知他是解為第一義反詰語氣的结果，並將「可坐而致也」的「也」讀為「邪」，亦即：「如果，難道？」象山之意，正指治曆明時，不可全憑一己之智巧私意，不顧宇宙的真實，及天體的歷來演變，如果只閉居家中而欲推算千歲之日至，豈（難道）可得哉？我們也可順象山之釋「也」為「邪」，並用朱子解故字作「陳？」之義，說治曆明時，亦斷不可只求於「已然之跡」，如此乃刻舟求劍，非求真實之道。因此即使依第三表式，「故」字的幾種解釋都可以通讀全文。而若欲使上下文的「故」字都具相同的意義，則仍以智巧、人為、與生俱來等意義為優

先。⁴⁷

4、小結：全章文脈分析並總釋章旨

從以上的解析可知，本章之難解，最初在各語句意向之難定；又本章用字，釋義似亦無可定準；且幾個關鍵字恰好在孟子都不易得其佐證，以資旁通；在每一上下語句異解銜接之文脈，皆可有正反之組合，遂使歧路橫出，致全文頭緒紛繁；又因其主題正是歷來爭議最多的人性論，故若於孟子「性善說」論述原則不明，或明而不解此章文義，皆可能岔出詮釋脈絡，失其本意。我們的結論是：因部分字義的不確定，本章可有多層面的解釋，⁴⁸但由其文脈論其主旨，孟子對某些事象的批評則無可疑。此批判可就兩議題言，一是論性路向，一是用智之方，合而論之，即「用智論性之疏失與正途」。以下先就全文結構重新標示文脈，便於補充說明吾人作此解釋之根據：

孟子曰：「天下之言性也，則故而已矣。（ ）故者，以利為本。（ ）所惡於智者，為其鑿也。（ ）如智者若禹之行水也，則無惡於智者矣。（+）禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。（+）天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。（ ）」

前三句為第一節，即使第二句都不可視為正面意向之導引句，因一旦作此解，則「所惡於智者，為其鑿也」在全文便無示例作為說明，純成一無的放矢的批評，並需藉著「禹行水之行其所無其事」作憑空的對反推想。反觀用智者「行所無事」之正途，可見於中間兩句構成的第二節，亦未需在第一節即顯示正例。至於獨立一句的第三節，固可有正、反兩解，正解乃需見人性與天象之異質，唯天象可求故，人性則不

⁴⁷ 因此徐復觀、裘錫圭使「故」字前後異釋的做法，我們可以暫不採行。裘說見《中國出土古文獻十講》頁 273，自是細密精采，雖前後異釋，但仍在前一故字的引申義中；但是裘文使後一「故」字可有由外轉內的比喻之義，並不能真建立兩者的譬喻關係，因由星辰運行的常規並不推出仁義禮智的內在化，在實踐的意義上恐怕不易成立；此外賦予後一「故」字的正面意涵，在文脈上也不尋常。

⁴⁸ 如本文未加論列，在諸家釋義之外，尚有張栻《癸巳孟子說》（景印文淵閣四庫全書，經部 193，臺北：商務印書館，1986）頁 442：「故者本然之理，非人之所得而為也。有是理則有是事有是物，夫其有是理者性也。」此正不由「事？」說，與朱注大異。又「所謂行其所無事者，非無所事也，謂由其所當然未嘗致纖毫之力也。」頁 443。雖屬第一表式，但釋義不與諸家共。

可求故；所謂反解則順首句之意，謂論人性與天象皆不可求其故。本文取後說，因較不紆曲之故。

其次分就故字異釋作結：（一）以「故」為陳？或已然之？，孟子以為就經驗事實論性，然此諸經驗事實主要乃依據本能，面對現實之需，從事自利的考量而已，非人性之真實。千歲之日至，亦非求往？可得；（二）以「故」為內在的已然之？，此朱注之扣合於四端之心，但「心／？」畢竟非同一物事，所以不宜採用；（三）若釋「故」為智巧、人為規範、有目的的行為、與生俱來的種種表現等義，而論者「以故為性」時，意欲在經驗事實中尋求論性之依準，或以為道德規範俱由人為，或誤以這些僅求自利的目的性舉措作為人天賦之性。無論贊成或反對，都已經將性「視為一種外在於己，而若可客觀地考察之對象」，因此其所得的結論，僅能是「以利為本」的「故」的經驗性通則，於以利為本之中，同樣不能真知人性另一面之真實。因此論者若不能免於「誤故為性」，也就不免於僅能平面地表述某些人所表現事實，而不能論斷一種深刻人的存在價值。⁴⁹因此在人存在上的一種超越性完全不被看見、理解，全都膠固在現實與本能、欲望的事實或領域中。智者甚至附會己見，為顯己能而造作新說，遂昧於平實地識察理致之當然。但事理乃不能自奮私智便有所得，如治曆明時，亦當察天體運行之實，不可閉戶而妄造。智者之難處，正在不能平心如禹，因欲自顯其智之難能，而反使實事實理不易彰顯。「陳？」「智巧」「人為造作」諸解中，智者用智之非，均在心思之外注與私意之逞辯，倘能內斂智者心思之外注取向，而平實於理致之當然，則「其智亦大矣」。

三、孟子論「性」之原則

⁴⁹ 實然之理與應然之理，近世儒者論之已詳。茲引另一學者之說以證此說之為通義，非儒者之獨斷。在 William James *The Varieties of Religious Experience* (威廉·詹姆士《宗教經驗種種》，尚新建中譯，北京：華夏出版社，2005年3月)：「新近的一些邏輯著作，將任何事物的研究統統分為兩類。第一類研究的是：事物的性質是什麼？它怎麼來的？有怎樣的構造、起源和歷史？第二類研究事物的重要性、意義或意蘊是什麼，這兩類判斷，任何一種都不能直接從另一種演繹出來。」頁2。

關於孟子的人性論，宋以降儒者、當代新儒家及學者已有極精闢的詮釋與發明。本節所欲表述的，不在複誦前賢精微不移的洞見，而在指出孟子論性的特殊層次與意涵。這個意涵如何見出，如何界定？本節將以前一節孟子批評時人論性路向之誤謬為準，繼續討論《孟子》 告子 上 §：

公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善。是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善。是故以堯為君，而有象；以瞽瞍為父，而有舜；以紂為兄之子，且以為君，而有微子啟、王子比干。』今曰『性善』，然則彼皆非與？」

孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；辭讓之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；辭讓之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。」

公都子列舉當時人幾種論性的內容與理據，請教孟子究竟何者為是？是否他所聽聞的言論以上皆非？而獨性善之說為是？孟子如何回答？

孟子的理據，相較於告子諸家，最大的特點在於：孟子並非由人自然生命的事實（告子。因 告子 上篇前五章已敘述告子的見解，故此章未重複），或人類歷史的事實論「人性」（其餘兩家）。問題是，除了這兩個領域之外，人究竟還有什麼可能去觀察人的真實？但若由此兩域論性，最有趣之處在於彼此抵銷，如第二說和第三說，假定任一說成立，必同時駁倒另一說，然又未有任一說確足自立，故終至互相抵銷。但孟子不也在很多章節表示著性善說與三代聖王的密聯？

孟子道性善，言必稱堯舜。 滕文公 上 §

孟子曰：「堯舜，性之也。湯武，身之也。」 盡心 上 §0

孟子曰：「堯舜，性者也。湯武，反之也。」 盡心 下 §3

孟子曰：「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，若決江河，沛然莫之能禦也。」 盡心

上 §6

難道說，這不也是孟子在省察歷史事實，由堯舜、湯武之真實論人性之真實嗎？實則不然。我們先回到「告子 上 §」這章。孟子「乃若其情」的「情（真實）」，是就後文的「四端之心」而說的。順四端之心的真實，人可以為善，這是孟子所謂性善。更進一步說，任何否定孟子之說者，其所運之心智即四端中的「是非之心」，孟子不是本就四端之心論性善，而說人在德性上本有其內發自主之動力？是則任一否證孟子者，其實正好均在其性善說之涵蓋中而不自覺而已。四端之心與性善與意志之自覺，正有極密切的關係。故不自覺者，其所行與其所評問之矛盾乃不能自省，又如何真正能對孟子提出有力的反證？而孟子「盡心 §6」之論及舜，雖說「聞一善言，見一善行」，彷彿來自經驗世界，其實仍就其人能反照內在感觸的真實，自證其「所以能『聞、見』而『能判斷』此言行之『善』者」，原即是純善之心，故是舜之心之自證，而非心之外取；在人類之善未被教導、未作為馴化之需要而設之前，「聞善見善」乃稱心而發，實是直就此心感發於他人善行，即此感發而體證為其生命行為之動力，故此數章正藉堯舜說明人類最初知善行善之本原，乃純自天性中出，非由外習得，故說「性之」。所以孟子又說：

人之所以異於禽獸者，幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。 離婁 下 §9

此則更說明由性善之真實，人的善言善行，並非以言語之善、行為之善為目的，襲取揣摩而然，實當以舜為準，乃全湧現自任何個體內在仁義的體證，而自然地善言善行；且除此而外，再也別無明物察倫的根源。如此孟子論「性善」與「天下之言性者，則故而已矣」間的區別，已顯而易見。更進而言之，「仁義」之發用，能「明物察倫」，乃指生命之通徹明達，而又不依循軌則：非「行」仁義，則此仁義之心有其特殊的創造性。我們所謂創造，自是就「主動而無限可能地行動著」而言，「明物察倫」專指道德的創造性，自亦不能外於此義。「行仁義」之循規蹈矩，不過是重複既有。重複既有，則不能不以既有之經驗為此心之對象，而其行為最好也只是高級的摹擬，無關乎主動地創造。

因此，「性善」之確義在「人必有行善之動力」，⁵⁰而且唯有如此，德行之自律才是可能，人才可能在德性上自立與創動，同時也才有真正的人格獨立性。因此也排除以下諸義：（1）性善不是指人已在人格上圓滿，（2）也不是指人人皆善而世間無惡。以上二者已是習知的看法。（3）非僅是行善之「根苗」（如董仲舒的「性禾善米」），根苗乃待培養而成長，方其未秀未實，即無善或非全善，然性善既不視性為潛能，亦不就其圓缺偏全而論；（4）更非只是一「傾向」，若釋為傾向，雖能說明人何以性善而有惡，但既為傾向便非必然者，則其性善說亦僅為與（各式）性論或性惡說對揚之假定而已，並無理論上的確定性；（5）亦非「為社會進化與善良風俗提出之假說」，在孟子論據中，從未出現因對社會進化的期待而作此自欺欺人的假定。且假定也只是一種方便，既非人性之真實，也不是理論；（6）亦非「保有對人類未來一種信心與樂觀」，此僅是一信念，而非理論。傾向、假定、信念三者，人亦皆可自反面立論，如此則「性善」成一眾聲喧嘩中的未定說而已，終將取消性善論，而非證成。故孟子若果真僅依此立說，吾人亦無需代其辯解。但是由以上分辨，孟子明非上述六種不凝視文本的各家自註，而有其堅立不移之基石，更可確定性善之義是真實的，絕非獨斷的。人之所以視性善說為獨斷，且夸談多元論性的方案，其實已如上證，將會自相矛盾；且永遠只是因為心智之對象性使用，自外觀己觀人，而從未經由內證之途加以確認之故。此正與孟子論性之路相異，而「判斷其為獨斷之說」才是獨斷的。

其次當說明孟子論「性」，可否用我們習以為常的「本質」（essence）解釋？⁵¹答曰不可。為什麼呢？牟宗三先生有詳確的說明：

亞里士多德有“Essence”一詞。此詞，通常譯為「本質」或「體性」。此似是可類比儒者所言之「性體」。然實則不類。蓋此詞若作名詞看，其實指是一「類概念」（Class-concept），又是一方法學之概念，可以到處應用。而

⁵⁰ 此說自文本自可釋出而無可疑。另可參看牟宗三先生《圓善論》，頁 26-27。

⁵¹ 如勞思光先生《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1984 年 1 月）冊一，頁 165。另一處雖與孟子無關，但亦用「essence」釋「性」，見勞先生《大學中庸譯註新編》（香港：中文大學出版社，2000），頁 41。可見是勞先生的一貫立場。

儒者所言之性體則不是一類概念。即使孟子由此以言「人之所以異於禽獸者幾希」，然此幾希一點亦不是類概念，孟子說此幾希一點亦不是視作人之定義，由定義而表示出。⁵²

同樣不能即以先天根據或超越根據譯此「性體」一詞。此皆是詮表方法上之詞語，可以廣泛使用，俱非足以代表此「性體」一觀念也。儒者所說之「性」即是能起道德創造之「性能」；如視為體，即是一能起道德創造之「創造實體」（Creative reality）。此不是一「類概念」，它有絕對的普遍性（性體無外，心體無外），唯在人而特顯耳，故即以此體為人之「性」。⁵³

牟宗三先生又說：

「生之謂性」一原則所表說的個體存在後生而有的「性之實」必只是種種自然之質，即總屬於氣性或才性的，這是屬於自然事實的：即使其中不只是軀殼感性之作用，知性與理性都可包括在內，由此而明的性是個事實概念，因而所表示的犬之性不同於牛之性，而犬牛之性亦不同於人之性，這不同只是劃類的不同。⁵⁴

孟子論「性」，表面與「定義」相似，均在辨人禽之異，但由「人之所以異於禽獸者幾希」所辨之差異，絕非界定種差之平列之差異，而在指出人自身存在的獨特價值，此乃絕對不共之差異。由對設於物且平列於物，求人與物間作一平行的劃類之差異，而有定義，因定義之需而認取本質，但這明顯和孟子論「性」方式之無對性不同。換言之，價值意義的安立，絕非透過比較、劃類而然，亦絕非伊始即表現於在幾種可能性中的抉擇（如「無善無不善」等）。從這孟子不由的途徑，正可看出：論「性」之性，實非先以人性為一對象，而加以較量、分類，以期別於其他物種而定；而是始於心之生發之自身反照，而自證此動能之善，如四端之心即是。如果這麼解釋，「性」論或性善的價值意義，便唯有根源自個體的自主性，與特殊情感（惻隱、羞惡、辭讓、是非），用孟子的語彙即是「心」，今語謂之「主體性」，

⁵² 見牟先生《心體與性體》，頁 39。

⁵³ 同前註書，頁 40。

⁵⁴ 見牟宗三先生《圓善論》，頁 9-10。類似的看法另參看譚家哲《西方倫理之根源：古希臘與希臘》（哲學雜誌 21 期，1997 年 8 月）頁 28-67，主要見頁 62-3。

⁵⁵更確切地說即「德性主體」。⁵⁶

總上而言，「性善」說之成立，從表法的角度分析，「性」非對象字，既非外指對象如雲、豹、歷史事件，亦非內在對象如悲喜以至慈忍等，非僅是經驗地指涉於人與生俱生之本能，非僅是超驗地指涉人之認知結構與能力，而是一「動能中體證」字；在這種特殊字眼，在其是非判斷時，唯有在一情境下可能：即人不將此議題視為「他人」之事，而唯是自己之事；且唯在自己已在實踐中確實驗證其說之有無是非時，方能決斷，而非在自己之任一過往經驗之或無，而率爾認定性善說為非。更進一步說，當人基於一般的（甚或錯誤的）用智方式，否定「性善說」時，以其運用「是非之心」之故，其實仍以其行動實踐地「證明」性善說的成立。「善」字亦非一般所評，對設於「惡」而啟人之誤解，而是基於「後設意義地絕對性」而使用。⁵⁷

進一步說，則孟子論性初不是「對物（事）」而言，即不是針對外在經驗，乃直就「心」的自發的超越意義言，此於「今乍見孺子將入於井」一章所言最明晰，人於彼情境所發之「怵惕惻隱之心」，一方是無所為而然的，即德性情感之湧現，實非經理性之律令較量安排，然又不是無理致或非理性的；一方於經驗世界乃無可驗證者，經驗中所見所知唯是救人的事實；且未必人之惻隱之心之引發皆由此偶然之「孺子將入於井」，若無此偶然事件，則惻隱之心將不可證明嗎？當然不是。所以即使似此偶發事件，都無欲其普遍化之心意，僅作為一種事例。於此「救人」的

⁵⁵ 此說價值意義唯是根源於「心」，乃區別於說：「價值判斷乃係屬於主體」之義，其辨析見許宗興《孟子的哲學》（臺北：商務印書館，1989年5月），頁228-231。

⁵⁶ 當我們這麼說，是表示「主體性」未必只安立在道德意義而已。如吾人也說「認知主體」，雖然此主體是與客體相對；此外藝術亦能開顯或安立主體性；宗教亦能，如佛教，此兩者又異於認知主體，也不同於德性主體。

⁵⁷ 關於是否可用西方類似概念做「等同的對譯」，另一相近而重要的區辨可參看安樂哲（Roger T. Ames）‘The Mencian Conception of Ren xing 人性：Does it mean ‘Human Nature’?’（*Chinese Texts and Philosophical Contexts*, Edited by Henry Rosemont, Jr., La Salle, Ill.: Open Court, 1991）他說：「I will argue that ‘human nature’ is a most inadequate rendering of *xing* in the *Mencius*, ...」（頁145），文末並歸結出8點申述孟子論性之義（頁165）。中譯可參看安樂哲、江文思編《孟子心性之學》。

事實所以出現的根由，在「智者」眼中，亦大有解釋空間，亦可不止於孟子所說三例，⁵⁸更未必肯認孟子所說：根於人心自發之善。而在這詮釋的歧途，更見孟子之說，貌似難解，實則平實無奇；而智者之異說，貌似擴充了可能性，不過是附益於「救人」之事，而「改造」其本然之舉，非真有見於「救人」行為之「人性之真實」。因此，最後可用這段話作結：

孟子曰：「廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉；中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉；君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心；其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」 盡心 上 §1

楊祖漢先生釋此章說：「逐層深入逼進，以顯人之本性（仁義禮智之性）本身的絕對價值。」⁵⁹從這章，更能見孟子論「性」原則：非基於人與物平列之比較，即非將人淪化於一物之情境；亦非外推此性（含人之行為）為其所觀之對象，由兩者見其無對性；非就經驗事實立論，亦非僅言先天根據，由兩者見其逆覺之超越性。

四、結語

關於本篇的兩個子題，綜述其要點如次：(1)在 離婁 下「天下之言性」章，我們先分析全章之句式結構，以解決歷來不能決定本章字義與意旨的困局；然後才將性、故、利、鑿四個關鍵字合釋，便發現本章之旨趣在於：由批評一般論性之謬誤，進而談「論性之智如何發用」的問題，既非孟子自身論性原則之宣說，也不僅是「專為智者而發」。「利」可有多義，孟子主要批評「出於本能的自利傾向所作現實考量」，即從個人利害的（此為私己）、當時情勢的（此為大群）自利傾向，

⁵⁸ 如孟子所舉諸例，雖是用以突顯惻隱之心之自發，乃別於有所為而為的思量；但此「別有目的或原因」之諸例，也可以是對「拯救孺子」行為的解釋，不論是「所以內交於孺子之父母，所以要譽於鄉黨朋友」，或因「惡其聲而然」，凡此皆可反為智者所持以解釋人之「善行之表象」者，非若孟子必根源於人心。

⁵⁹ 楊祖漢《孟子義理疏解》，頁 103。

甚至包括尋常語意之「最大多數人的最大幸福」的內容，在此「行為」不以自身為其目的；反之，「行其所無事」「水之道也」之用智，才真是切合於課題或對象本身。舉例而言，元首或許有權於一國人事之任用與安排，然使某人在某位、調某職，其用心至少可分出兩種傾向，或出於寵信佞幸與權力制衡（因其聽命於己、因其可牽制其他有權者或爭權者、因酬庸而不得已任命 等），或出於為國舉才與知人善任。後者當然是政事之「道」，前者便是利與鑿。利與鑿乃因「我（們）之現實需要」，固智者之常事，亦必其僅由主觀的逞其辯智而已；行其所無事，則乃有其客觀意義，非純是主觀之好惡或意欲而已。從其中抽繹孟子所批評一般論性路向，及其中隱含的謬誤，「故」由其舊有的、本有的之義，在哲學語辭中引申出以下諸義：即由人的後天習得、社會規範、目的性行動、與生俱來的 等，其間雖不盡相合，但皆與故字相關。實則這些層面僅是人以「利」為存在方式或思考方式的一偏向而已。孟子批評的重點在於：不論觀察者（言性者）或被觀察者（故），都是心智之對象性施用，非心之無對性；而在此雙方的心智也都僅膠固於現實而已，並未能進而見到人的超越性。（2）由第一節的考察，進至第二節的正論，在對比之下可反襯出孟子自身的人性論原則。我們重新疏解《孟子》幾處原文，並總結當代新儒家論性之精義，歸結至論性乃基於心之無對性與超越性，作為了解其性論基點的重要判準。故在表法而言：「性」乃一實踐之動能字，「善」亦後設地絕對性之詞，非客觀定性詞。「性善」斷非指涉客觀的事件，亦非自事件抽繹歸納，故不可由「智之對象性施用」而理解或得證，此可與第一節相發明。

附記：本文曾在臺大東亞文明中心「東亞四書學國際學術研討會」上宣讀。之後蒙張亨老師提供葛瑞漢的英文原著和裘錫圭的相關資料，並建議部分的修正，使論點能更細密周至，於此謹誌謝忱。疏漏之處在所不免，尚祈方家不吝指正。