孟子性論之研究(註)

黃彰健

目　錄

(一) 釋孟子「養性」「知性」「性善」「忍性」之性字……227
(二) 釋孟子「生之謂性」之性字……229
(三) 釋孟子「口之於味」章，並論孟子之命字……241
(四) 釋「知性則知天」「誠者天之道」，並釋荀子「生之所以然者謂之性」之性字……257
(五) 釋孟子「天下之言性也則故而已矣」章，並釋孟子此章所批評之性論……268
(六) 總論孟子的性字，並論漢宋學派對孟子性論的解釋……305

(一) 釋孟子「養性」「知性」「性善」「忍性」之性字

對孔孟哲學之解釋、有漢宋等學派之異。其爭端之解決、有繫於孟子人性論之再分析。

首先分析孟子「養性」「知性」「性善」「忍性」之性字，究竟指人生而稟賦的甚麼。

孟子說：「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」。孟子又說，「君子所性，仁義禮智根於心」。由這幾句話看來，仁義禮智，係君子所認以爲性者，至如食色安佚之爲性，則是世俗人所公認的。

仁義禮智根於心，心係大體；食色安佚之性，根於耳目口鼻四肢，耳目口鼻四肢係小體。孟子曾說，「體有貴賤，有大小，無以小害大，無以賤害貴，養其小者爲小人，養其大者爲大人」。孟子又說：

> 耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而出矣。心之官則思，思則得之，不思不能得也。此天之所予我者，先立乎其大，則小者不能奪也。此爲大人而

(註) 本文原名孔孟哲學之眞相，此僅其前六章。

已矣。

所養者應係大體，「先立乎其大，則小者不能奪」，則孟子所說：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟，所以立命也」，此「養其性」，係養其仁義禮智之性，不包括食色在內。如包含在內，那就是「養其小體爲小人」，而不是「先立乎其大」了。

此「知其性」亦然，亦只指仁義禮智，不包括食色在內。如包含在內，則「知性則知天」，天豈不是食色了嗎？故知其不可。

由「毋以賤害貴」及「養其小體爲小人」看來，此食色之性係賤小，則「孟子道性善」，此性字亦當指仁義禮智。而孟子也正是由人之惻隱之心等論證以證仁義禮智之爲人性，而言人之性善的。

此「養性」「知性」「性善」之性字，指人性中之仁義禮智。至於食色之爲人性，孟子也並不能否認，故孟子之性字有只能以食色之性釋之者。如「天之將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能」，此動心，承上文「苦其心志」言，忍性則承上文「餓其體膚」等說，此正係食色安佚之性，不包括仁義禮智在內。如包括在內，忍仁義禮智之性，這是不通的。(註一)

此仁義禮智，「君子所性」，今名之爲特殊義。食色之性，世所公認，今名之爲世俗義。孟子一書中的性字，如上所舉的，是應該追究其係特殊義抑世俗義，亦即所稟賦的甚麼，而予以不同的界說的。

朱子對「孟子道性善」「知性養性」之性字，其注解是：

性者，人所稟於天以生之理也。

性者，心之所具之理。

對「動心忍性」之性字，其注解是：

動心忍性，謂竦動其心，堅忍其性也。然所謂性，亦指氣稟食色而言耳。

前一性字釋爲理，指仁義禮智。後一性字釋爲氣，指氣稟食色。同是一性字，朱子正

(註一) 本文第四章引荀子非十二子篇：「忍情性，綦谿利跂，苟以分異人分高」，又儒效篇：「行忍情性，然後能修」，荀子此「忍性」之性字亦指食色之性。荀子此處言「行忍情性，然後能修」，很可與孟子此處相參證。

是予以不同的界說的。

（二） 釋孟子「生之謂性」之性字

知性養性忍性，有特殊義世俗義之別。然孟子一書中的性字，不止此數，是否其餘的性字也應該追究其係特殊義抑世俗義呢？

我的答覆是，「知性」「養性」「忍性」孟子已確定其指人生而稟賦的某一部份，所以應作不同之界說。至其與告子辨論時之性字，此既與人爭論人生而稟賦的爲甚麼，則此性字自不必追究其係特殊義抑世俗義，只需以生而有的稟賦釋之卽可。(註一)此卽告子所謂「生之謂性」是也。

告子「生之謂性」一語，本極含混，自來有許多異說，今由孟子告子篇上下文連貫講來，朱子語類卷五十九釋爲「生來底之謂性」，這是對的。現在我且連貫講孟告論性這四章，以證明朱子這一解釋爲最好。

孟子告子篇：

告子曰：「性猶杞柳也，義猶桮棬也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。」

孟子曰：「子能順杞柳之性而以爲桮棬乎？將戕賊杞柳之性，而後以爲桮棬也？如將戕賊杞柳而以爲桮棬，則亦將戕賊人以爲仁義歟？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」

此杞柳，據趙岐注，卽桅柳。桮棬，據禮記玉藻，「桮圈不能飲焉」，鄭注：「圈，屈木所爲，謂卮圈之類」。焦循孟子正義說：

桅卽櫸，……寇宗奭本草衍義云，櫸不堪爲器，嫩枝取以綠栲栳與箕唇。

由「嫩枝綠栲栳與箕唇」看來，鄭注所謂「屈木所爲」之屈字，當係動詞，而非形容詞，係彎屈之，亦卽矯揉之意的。桮棬旣係「屈木所爲」，係矯揉杞柳而製成，則杞柳桮棬之喻，是當如朱子所釋，含有矯揉人性以爲仁義之意，是近於性惡說的。

劉寶楠論語集註附考頁四（國粹學報第八十期）說：

其比之杞柳者，以其生而自然條達，正見性無善無不善之意。

（註一） 程氏遺書二十四：「生之謂性，與天命之謂性，同乎性字，不可一概論。生之謂性，止訓所稟受也。天命之謂性，此言性之理也……」程說爲拙說所本。

劉氏言「生而自然條達」，與「屈木所爲」之意牴觸，而且梏棬係以杞柳製成，也非自然條達的。劉說不足取。

告子如謂，人之爲仁義需矯揉而成，則人之爲仁義將很勉强，而事實，人之爲仁義，有時却異常自然的。譬如見孺子入井，卽有惻隱之心，看電影至悽慘處，卽灑同情之淚，此並無絲毫虛僞矯揉之處。可見矯揉人性以爲仁義，這種說法，就克治食色之性而言，是對的。而就同情心之自然流露言，則是不對的。而矯揉人性以爲仁義，這種說法，也容易使人畏懼矯揉而怯於爲仁義，孟子之駁斥之，也就從這點入手。

孟子之駁斥，不說矯揉杞柳之性，而說戕賊杞柳；不說戕賊人性，而說戕賊人，也正因梏棬是戕賊杞柳而成。其用戕賊二字，無非是使其更容易明瞭其說之流弊罷了。

在這一章中，孟子事實上僅指摘告子譬喻之有流弊。由第二章告子之改變其譬喻看來，顯然告子也認爲杞柳梏棬之喻是不妥的。在這章孟子並未以惻隱之心等論證以證人之有仁義禮智之性，故告子仍可謂仁義非人性。仁義非人性，使他不能言性善，而「戕賊人」一言，又使他不能言性惡，於是他說「性猶湍水，性無分善不善」了。

> 告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流，人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也」。
>
> 孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙，激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。

告子說，「人性之無分於善不善，猶水之無分於東西」，水字底下當承上文省略了一個性字。此章下文說，「人性之善也，猶水之就下也」，這其實也就是「人性之善也，猶水性之就下也」，也承上文省掉一個性字。此章下文說，「是豈水之性哉」，明係論水性，此章人性水性相對立論，則拙釋這兩水字省略掉性字，其說當不誤的。

孟子說，「人性之善也，猶水(性)之就下也」，其理由卽在「人無有不善，水無有不下」。就人與水的行爲來說，人的行爲是有不善的，於是孟子就提出水之「搏而過顙」「激而在山」而予以解釋了。

就水性來說，「水無有不下」。其向下，係其本身自然的行爲。至其「搏而躍之，可使過顙，激而行之，可使在山」，其向上，係搏激之勢使然。當搏激之勢一去，水

立刻向下。這可見其向上，決非水之本性如是，這只是勢使之然耳。我們不能根據這一勢使之然的行爲而說水性向上的。

就人性來說，見孺子入井，而有惻隱之心。此惻隱之心，並未受孺子意志之所控制，因爲孺子入井，他並未存心要人去惻隱他的。人之惻隱之，「非所以納交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也」，這只是人本性之仁之自然流露而已。

人雖有仁性，但「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴」，凶年衣食不足，也有人陷溺其良心，「放僻邪侈，無所不爲」。難道我們就根據「凶歲子弟多暴」「饑寒起盜心」「無恒產則無恆心」這種行爲就說人性係惡嗎？當饑寒之勢一去，衣食足而知榮辱，倉廩實而知禮節，這可見其所行不義，決非本性，這只是勢使然耳。

人性具於內，我們只能由人之行爲予以推測。我們由人性之自然流露以了解人性，其結論才正確，假如由其勢使然之行爲以了解人性，則其例證將如水之搏而過顙激而在山一樣，將影響其結論之正確的。孟子論性，分別人之行爲，那些係天性的自然流露，那些係勢使之然的行爲，正是非常的精闢的。

分析至此，再看告子的性論。告子以湍水喻性，其大意如下。水決之東則東，決之西則西，因此由用以識體，水性是不分東西，假若水性向東，那決之西則不西的。人教之善則善，教之不善則不善，因此由用以識體，人性亦不分善與不善，假若人性是善，那教之不善，亦不致於不善的。告子性無分善不善之論，又正是針對性善論者說的。告子不過是見水之可流東流西，人之可以爲善爲惡，遂謂人性無善無惡而已。

告子這段話，如與孟子的反駁比較，就可以發現其論性所舉的例證，如決之東則東，教之不善則不善，皆非人性水性之自然流露，皆係人決之人教之勢使然的行爲。這一勢使然的行爲，由孟子水之激而在山那一譬喻看來，是不可以據而論性的。告子不知人之性善，此固由其不知人之有惻隱之心，而其觀察人之行爲，忽略性與勢之分，自然與使然之分，也當係其致誤之因素之一。

告子以湍水喻性，還有一不妥之處。水誠然決之東則東，決之西則西，而人則不一定教之不善則不善。孟子說過，豪傑之士，無文王而猶興，周濂溪說，蓮出汙泥而不染。人之良知具存，難道教之不善就一定不善嗎。

孟子在這章雖分別性與勢，但並未提出惻隱之心等論證以證人之性善，而其言「人之性善，其爲不善係由於勢」，這也得先證明人之性善才可。由「水之性下」，並不可以證明人之性善。苟未證明人之性善，則其分別性與勢，在告子看來，未嘗不可說不分善惡係其性，而爲善爲惡則係勢的。因此告子仍可與孟子繼續辨論。

告子曰：「生之謂性」。

孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與」？曰：「然」。

「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與」？曰：「然」。

「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與」？

告子說：「生之謂性」，其意頗難解。焦循孟子正義說：

> 荀子正名篇云，「生之所以然者謂之性」，春秋繁露深察名號篇云，「如其生之自然之資謂之性」，白虎通性情篇云，「性者生也」，論衡初禀篇云，「性、生而然者也」，說文心部云，「性人之陽氣，性善者也，從心生聲」，性從生，故生之謂性。

焦氏之言，亦極含混。現在看來，荀子所言，「生之所以然者謂之性」，此性字指生之所以然的那個道理，亦卽所以生之理，此詳本文第四章考證，此性字決非「性猶杞柳」之性，告子之言性，由上下文連貫看來，是不會有這個含義的。郭沫若十批判書說，「告子此性字，係就萬物一體觀出發」，今由上下文連貫看來，告子的性字也不會有這個含義。告子之言「生之謂性」，不過因性字從生，遂謂性係生而然者，生而有者耳。

告子之言「生之謂性」，其意如謂「生來底」「生而有者之謂性」，此當然不錯。因爲討論人性，正是要討論人生來就有的，不包括後天習得的在內的。他以此界說性，由上章連貫看來，也正是想對他以前的性說予以解釋。性係指生來底，因此他才以性喻杞柳，義喻桮棬的。性指生來本有的，而仁義則係後起，因此他才說人性無分善不善的。孟子對杞柳湍水二性說之攻擊，事實上只旁敲側擊指摘了告子譬喻之不當，並未提出惻隱之心等論證以證人性之係善。因此，在告子看來，孟子是不懂何謂人性的。他之說「生之謂性」，正一方面用以解釋其立說之主要根據，一方面也用以提醒孟子，反駁孟子，「生而有者之謂性，仁義並不是人生來就有的呀」！

正因其含有此義，仁義非人性，而「生之謂性」一言，就性字字義說，恰可以解釋人性物性之性字，因此孟子遂就人禽之辨提醒他，使他了解仁義係人性。

孟子問他：生而有者卽謂之性，是不是猶如白的卽謂之白呢？告子說：「是的」。

孟子又問他，「白羽之白是不是猶如白雪之白白玉之白呢」？就均係白而言，告子說：「是的」。

此白羽白雪白玉之白，就其白而言，誠然皆係白。然而其白之程度可能不同，而白羽白雪白玉其性質亦不同，這正如犬性牛性人性，就其性字言，皆係生而有者，而就其內含言，其程度與性質亦均不同的。於是孟子又問他，「然則犬之性是不是就是牛之性，牛之性是不是人之性呢」？假如承認人禽之異，人類有其自尊心，那告子是應該說仁義係人性的了。

告子曰：「食色性也。仁、內也，非外也；義、外也，非內也。」

孟子曰：「何以謂仁內義外也」？

曰：「彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」

曰：「異於（二字衍文）白馬之白也，無以異於白人之白也。不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎，長之者義乎？」

在這章告子沒有說仁義係人性，而說「食色性也，仁內義外」，其言又極含混。此所謂仁內義外，究竟說的仁係人性，抑說的仁義係人之行爲，人有此行爲就與禽獸異了呢？

由其言義外看來，「彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也」。其所以言義外，其理有二。第一，彼白而我白之，是別人白，而不是自己白，此白係在外的。第二，彼白而我認其爲白，我之白之，是從其白於外的。由「從其白於外」看，我是本無白之之心的。

同樣的，長長之爲義外，也正如此。彼長而長之，是別人年長，而非我年長，此長者是在外的。我之長之，是從其長於外，我也非本有長之之心的。

告子這句話，「彼長而我長之，非有長於我也」，由「彼白而我白之」這一段話予以推測，其含義當係如此。

就「彼長而我長之」此「彼長」二字看來，此「非有長於我」之長字，焦循孟子正義釋爲「非我年長」，自不誤。而就「從其白於外」說，朱子釋「非有長於我」，爲「非我有長之之心」，也是對的。

由「從其白於外」看，非我有白之之心，我之白之，是受外界之影響，故告子以此而言「義外」，則其言「仁內」，當係我本有愛之之心，我之愛之，是行吾心之愛，係出乎內心，而未受外界的影響的。一個舉動，假如自始卽不受外界之影響，則只有出乎其性才可。這樣看來，那仁內就含有認仁爲性的意思了。

釋仁內爲行吾心之愛，這還有一個旁證。孟子告子篇：

> 孟季子問公都子曰：「何以謂義內也」
>
> 曰：「行吾敬故謂之內也。」

義內既然是行吾敬，則仁內自然是行吾愛了。

孟子言「仁義禮智根於心」，於浩然之氣章又言義內，則告子所謂仁內，亦當係認仁爲人性。荀子戒篇，「仁由中出，義由外作」，此「仁由中出」，當卽仁內之確詁。對「義外」「義由外作」而言，此「仁內」「仁由中出」，只能解釋爲「其行爲之仁(愛)，出乎人性之仁」，亦卽仁係人性之意的。

墨子經說篇：

> 仁，仁愛也；義，利也。愛利，此也；所愛所利，彼也。愛利不相爲內外，(俱內)，所愛利亦不相爲外內(俱外)。其爲仁內也，義外也，舉愛與所利也，是狂舉也。

此處釋內爲己，以與外相對，與拙釋仁內爲人性者異。墨子經說篇說仁內義外係狂舉，也正是批評仁內義外說的。告子之言仁內義外，其理由是

> 彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也。
>
> 吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我爲悅者也，故謂之內；長楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悅者也，故謂之外。

此依經說篇視之，我愛與我敬，此「我」係內；所愛與所敬之「彼」係外。我愛與我敬，不相爲內外，所愛與所敬亦不相爲內外。今告子舉「我愛」之「我」而言仁內，所敬之年長者(彼)係外，而言義外，假若顚倒過來，舉我敬之「我」而言義內，舉我

所愛之弟之係外而言仁外，則告子將何辭以對呢？故經說篇斥之爲狂舉的。

經說篇之所言，初看亦言之成理，細思之，亦不足以服告子。因爲如以弟之在外而言仁外，則「食色性也」，由人之甘食悅色，此已可證愛之心係內的。至如以我敬之我而言義內，此敬雖係我敬，但非我本有恭敬長之之心，我之長之，係「從其長於外」，告子是以此而言義外的呀！

現在看來，孟子之反駁比較針鋒相對。孟子的反駁是，白馬之白，與白人之白，其白之之時，其內心可以相同，若長馬長人，其長之之時，其內心則不同的。「長馬則是口頭道箇老大底馬，若長人則此時有一恭敬之心」，由其不同，此可證長長恭敬之心係人本有，其流露並非是純然「從其長於外」的。長人長馬，其長之之不同，此正係吾心隨事之宜而有所裁制，此正可證義係內在的。人之年長，與馬之年長者，誠然在外，但此長並非義，知其長而長之，這才是義呀！

此長之才是義，但告子仍申其「從其白於外」之說，認此「長之」仍係由於外。

> 告子曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我爲悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悅者也，故謂之外」。
>
> 孟子曰：「嗜秦人之炙，無以異於嗜吾炙，夫物則亦有然者也，然則嗜炙亦有外歟？」

告子的意思是，吾弟則愛之，秦人之弟則不愛。是我的弟弟才愛，其愛悅與否，由我決定，故仁在內。長楚人之長，亦長吾之長，其悅敬與否，由其是否年長而定，故義在外。於是孟子以食色之性來譬況，長楚人之長，亦長吾之長，嗜秦人之炙，亦嗜吾之炙，此在事物亦有如是的。其嗜之與否，也有繫於其所炙之味美與否，但嗜炙仍然爲吾人之性，而出乎內的。此事物（如年長及所炙之味）雖在乎外，但所以裁制而得其宜，決定其嗜與否，其長與否的，則仍在內。正以吾心有義，所以能長之嗜之皆合乎宜了。由食色之性也可以了解義內。告子已經說過「食色性也」，因此孟子也就「因其所明，而通其所蔽」了。

孟子在這章僅反駁告子之義外說，可證仁內之說孟子也係同意的。此既係孟告論性，則釋仁內爲「仁係人性」，當屬不誤。

朱子集註釋仁內：

告子以人之知覺運動者爲性，故言人之甘食悅色者卽其性。故仁愛之心生於內，而事物之宜由乎外，學者但當用力於仁，而不必求合於義也。

朱子對仁內的解釋，卽嫌不够分明。四書大全引朱子語錄說：

告子先云仁義猶栝棬，其意本皆以仁義爲外，皆不出於本性。旣得孟子說，方略認仁爲在內，亦不以仁爲性之所有，但比義差在內耳。

又引雙峯饒氏的說法：

觀告子前面數章之意，則謂性中仁義都無，到這裏又却有仁而無義。

我的說法，是與雙峯饒氏相同的。

告子言仁內，此已與杞柳湍水說之不承認仁義係人性者，大大不同。劉寶楠論語集註附考（頁五）說：「告子言性無善無不善，自始至終，皆堅持一說，未嘗屢變其說」，劉氏卽未將仁內說與杞柳說比較。

孟子與告子論性，這四章連貫講，暫且止此，由這四章連貫講，告子「生之謂性」是只能作「生來底之謂性」這一解釋的。

關于「生之謂性」，有許多異說。先儒見孟子以「白之謂白」反問告子，遂謂告子「生之謂性」，當作「性之謂性」，或「生之謂生」。

俞曲園羣經平議說：

性與生，古字通用。荀子禮論篇，「天地者生之本也」，大戴禮禮三本篇生作性，戰國策秦策「生命壽長」，史記范雎傳生作性，並其證也。生之謂性，猶云性之謂性，故孟子以白之謂白破之。上字作生，下字作性，猶公孫丑篇「有仕於此」作仕，「夫士也」作士，彼仕士同字，此生性亦同字。告子此說，卽所謂無善無不善者，其意若曰，「所謂性者，止是而已矣，論者但當就性言性，其善其不善，皆非性中所有，不必論也」。此是告子論性之本旨；故公都子曰，「告子曰，性無善無不善也」，上文杞柳湍水之喻，皆從此出。

健按俞氏釋杞柳章爲無善無不善，卽忽略掉矯揉這一層含義，不足取。其釋「生之謂性」爲「性之爲性」，是不如朱子「生來底之謂性」其意思較醒豁的。

傅孟眞先生性命古訓辨證上卷 p35（商務本）說：

「生之謂性」之性字，原本必作生，否則孟子不得以「白之謂白」爲喻也。

傅先生考證先秦性字，原本作「生」，然又謂荀子正名篇之生字讀爲性，且謂「後人所謂性者，至孟子，此一新義始充分發展」。今孟告論性，正是討論仁義是否人性，討論人生而稟賦了甚麼，此既係論性，則「生之謂生」，由上下章連貫講來，是只能依朱子「生來底之謂性」這一解釋的。

孟子與告子論性，見於孟子告子篇者，凡四章。皆編次在一起。照道理說，此四章其辨論之時間，必非同時，必有先後之分。其所爭論在仁義是否人性，故仁內義外這一章，無論如何，其次序是應居第四的。我還想不出理由說這四章是次序凌亂顚倒的。

照道理說，當辨論的時候，雙方都得檢討其立論之得失，以決定下一回合所採之行動，因此對這四章是應該連貫講的。

一連貫講，正是判斷對「生之謂性」之注釋之是非的最好標準。(註一)郭沫若十批判書對此四章，每章孤立解釋，這是不對的。

朱子對此四章正一連貫講，朱子孟子或問說：

> 或問「子以告子論性數章，皆本乎生之謂性之一言，何也」。曰：「告子不知理之爲性，乃卽人之身而指其能知覺運動者當之，所謂生者是也。始而見其但能知覺運動，非敎不成，故有杞柳之譬。旣屈於孟子之言，而病其說之偏於惡也，則又繼而爲湍水之喻，以見其但能知覺運動，而非有善惡之分。又以孟子爲未喻已之意也，則又於此章極其立論之本意而索言之，至於孟子折之，則其說又窮，而終不悟其非也。其以食色爲性，蓋猶生之云爾，而公都子之所引又湍水之餘論也。以是考之，凡告子之論性，其不外乎生之一字明矣。但前此未有深覺其弊者，往往隨其所向，各爲一說，以與之辯，而不察其所以失之之端，獨在於此，是以其說雖多，而訖無一定之論也」。

其中言「告子以孟子爲未喻其意」，卽爲余說之所本，其中言「知覺運動所謂生者是

(註一) 戴東原原善中說，『告子所謂無善無不善也者，靜而自然，其神冲虛，以是爲至道，及其動而之善，之不善，咸目爲失於至道，故其言曰，「生之謂性」』，健按，戴氏之說，不知何所見而云然。是不能够用來連貫講的。

頃讀民主評論六卷三期錢賓四先生性命一文，釋告子生之謂性爲生命之謂性。這一解釋也不能用來連貫講。

也，食色爲性，蓋亦生之云爾」，如據語類改作「知覺運動所謂生來底是也」，「食色爲性，蓋亦生來底云爾」，則意思就清晰一點。

集註對這四章之解釋，也不够明晰。集註於「性猶杞柳也」，注云：

性者人生所稟之天理。

其實這乃係孟子性字之定義，告子性猶杞柳之性，只是生來底之謂性而已。注此性字並不需指出係世俗義抑特殊義，只需「訓性爲所稟受」，卽文從字順了。

生之謂性章，朱子集註云：

性者、人之所得於天以生之理也；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！此人之性所以無不善，而爲萬物之靈也。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，紛紜舛錯，而此章之誤，乃其本根。所以然者，蓋徒知知覺運動之蠢然者，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。

在這裏突然言理氣，亦不容易令人看懂。其實應該先就「生之謂性」此一含義，討論人性究竟包含仁義沒有，然後再分析孟子的性字是否更有其特殊的含義，再進一步說明孟告性論的同異的。前引或問說，告子之弊端卽在只知生之謂性，這一點也只有分析到那裏才能够予以解釋。集註的敍述是不够明晰的。(註一)

朱子對這一章的解釋，牽涉及理氣，宋明儒者以理氣釋此數章，還有一些異說，在這裏無法討論。

告子生之謂性一言，自然不錯(註二)，因爲人性正是生來就有的。孟子說，「不學而知者良知，不慮而能者良能」，孟子的性字自然亦含有「生之謂性」此一含義。

孟子對告子「生之謂性」之反駁，不過利用人禽之異，當時人的這一信念，逼迫告子說出仁義係人性而已。這正是孟子辨論的技巧。不過，眞正要說服人，就得提出人性善的具體論證，朱子語類卷五十九批評道：

(註一) 朱子語類百五 p7，『敬之問：「要指不取杞柳一章」，曰：「此章自分曉，更無可玩索，不用入亦可，却是生之謂性一段難曉，說得來反恐鶻突，故不編入」』。朱子也知道集註這一段是難懂的。

(註二) 語類卷59：「告子說生之謂性，二程都說他說得是」。

孟子辨告子數處，皆是辨倒着告子便休，不曾說盡道理。

孟子答告子生之謂性，與孟季子敬叔父敬弟兩段，語終覺得未盡。却是少些子直指人心，見性成佛底語，空如許勞攘，重復不足以折之也。只有「長者義乎，長之者義乎」，此二語折得他親切。

朱子的批評可謂中肯。不過，我們現在分析這四章，却覺得性與勢之分，其辨難也有其警闢處。「只就他言語上挐將去，己意却不曾詳說」，才可以引起這一辨難，這一辨難也是不可少的。而且古人說，爲學如撞鐘，小叩則小鳴，大叩則大鳴，告子未繼續辨論，則也就無從說起了。

孟子告子篇：

公都子曰：『告子曰：「性無善無不善也」。或曰：「性可以爲善，可以爲不善，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，是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜，以紂爲兄之子且以爲君，而有微子啓王子比干，今曰性善，然則彼皆非歟？

這兒又提到告子的性論。告子說「性無善無不善也」，這句話可提出四種不同的解釋。

A. 告子之言此，在杞柳說之前。

B. 此說卽杞柳說。

C. 此說卽湍水說，趙岐卽如此解釋。前引朱子或問亦說，「此係湍水說之餘論」

D. 告子此說在仁內義外說之後。告子承認仁義皆係內，也未嘗不可說人性無善無不善的。朱子語類百零一：『胡氏知言云，「凡人之生，粹然天地之心，道義全具，無適無莫，不可以善惡辨，不可以是非分」，卽告子性無善無不善之論』。胡氏已經說道義全具，然而却又說不可以善惡辨，則告子自然也可如此。明代的王陽明，言「心卽理」，然而却又說「無善無惡心之體」的。

現在看來，A說不妥，如謂告子此言在杞柳說之前，則由無善無惡說一變而爲杞柳說，又復變而爲無善無惡說，其轉變之理由不易解釋。

B說卽前引劉蕡楠兪曲園的說法，前面已指摘其非是。

C說卽湍水說，駁斥此說，只需指出人有仁義禮智之性卽可，而孟子也正是以惻隱之心等論證以證人之有仁義禮智之性的。

D說則當如是駁斥。人性旣有仁義，則當說人性善，因爲仁義禮智本身就是善。今如認仁義禮智之性爲未發，爲無善無惡，而合乎仁義禮智的行爲係已發，可以爲善，則體與用不相關，這是不通的。(註一)如認仁義禮智爲無善無惡，則甚麼是善呢？難道善之本質是利，應以利來辨別善惡嗎？如果仁義禮智之性不是善，則善的行爲又何從而有呢？(註二)再看孟子對公都子的答問：

> 孟子曰：「乃若其情(註三)，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。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。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。……。

此僅由情之善，亦卽人之行爲(惻隱恭敬之心)之善，以證人性之善。對於以仁義爲人性，而又言人性無善無惡的，孟子並沒有很明顯的說其不妥。這樣看來，對告子性無善無不善的了解，還是以C說爲較好。公都子在此不過述所聞而已。並不一定是告子說仁內義外之後，仍主張性無善無不善的。朱子集註於此謂胡氏之說有同於此，其實在這兒仍當釋爲「卽湍水說」的。

公都子引或曰，「性可以爲善，可以爲不善，文武興則民好善，幽厲興則民好暴」，末二句與湍水章「決之東則東，決之西則西」，語意相同。故朱子集註謂此亦湍水說。不過，「性可以爲善、可以爲不善」，與「性無善無不善」，其措辭畢竟不同，故公都子仍可引或說，與告子性無善無不善之說，合在一起，向孟子請益的。

(註一) 羅氏澤南姚江學辨卷一頁五說：「夫體用一致者也，有是體而後有是用，有是用遂知其有是體。觀禾苗之暢茂，斯知其所播之種；觀枝葉之榮盛，斯知其所植之根。今(陽明)謂(性之)本體爲無善，又謂發用上可以爲善，(見傳習錄卷下 p. 42)，是體與用原不相關，卽此以詰，已知其說之難通矣」。又方氏東樹漢學商兌(卷中之上 p. 27)說『陽明以無善無惡爲心之體，則「心卽理」尤說不去……』(方書據同治十年望三益齋刋本)。

(註二) 末二句，朱子語類卷 101 評胡氏知言之說卽如此。後人評王說者，蓋從此處悟出。

(註三) 朱注「情者性之動也」。戴東原釋「情」爲「實」。戴氏釋「情」「才」之誤，說詳拙著孔孟哲學之眞相第七章。

（三） 釋孟子口之於味章並論孟子之命字

前章考釋「生之謂性」，係「生來底之謂性」。就「生之謂性」說，食色亦係人性。然則孟子何以說「口之於味也，目之於色也，……性也，君子不謂性」呢？

孟子盡心篇：

> 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。
>
> 仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。

討論這一章，顯然得分析孟子一書的命字。

在本書第一章中，由於孟子說「口之於味，性也，君子不謂性」，「君子所性仁義禮智根於心」，已推論孟子的性字有世俗義與特殊義之分。今此章言「命也，君子不謂命」，與「性也，君子不謂性」又相對稱。則孟子之命字也應有世俗義與特殊義之別。

孟子盡心篇：孟子曰：「莫非命也」。又禮記祭法篇，「大凡生於天地之間者皆曰命」。就命字之字義說，凡天所與及天所令，是都可以叫做「命」的。

然而君子所謂命，就所稟言之，則係仁義禮智。孟子說：

> 盡其心者知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟，所以立命也。

前章已解釋此「知性」「養性」之性字係指仁義禮智，故「知性則知天」，天亦係仁義禮智。天既係仁義禮智，故君子「以仁存心，以禮存心」，養其仁義禮智之性，亦卽所以事天。天既賦與（亦卽命與）吾人以仁義禮智，則君子「以仁存心，以禮存心」，「夭壽不貳，修身以俟」，亦正是所以樹立此天之所命之仁義禮智的。（註一）

（註一） 墨子非命上：「今用執有命者之言，是覆天下之義。覆天下之義者，是立命者也」。非儒下：「儒者立命而怠事，不可使受職」，此「立命」與孟子「立命」之義有別。儒者信有命，然而言「盡其道而死者正命也」，何怠事之有？墨子殆只知俗儒之信命，而忽略掉論語之命字係正命義，此可參看傅先生辨證。論語：「不知命無以爲君子」，劉寶楠論語正義引韓詩外傳『子曰，「不知命，無以爲君子」，言天之所生皆有仁義禮智順善之心，不知天之所以命生，則無仁義禮順善之心，謂之小人』，健按，韓詩外傳釋論語此命字，卽指出天所命之仁義禮智之性。關於論語性命字之解釋，朱子皆本孟子立說，說詳拙著孔孟哲學之眞相論論語處。（待刊）

孟子此章立命之命字，正需指出天所命的甚麼，意思才清楚。大學說：『康誥曰，「克明德」，太甲曰：「顧諟天之明命」，帝典曰，「克明峻德」，皆自明也』，此明命，亦正指其上下文所言之「明德」的。(註一) 中庸「天命之謂性，率性之謂道」，中庸此命字，此處亦正須指出天所命之仁義禮智的。(註二)

我釋孟子之「立命」，爲樹立天所命之仁義禮智，與朱注不同。朱子集註說：

> 立命，謂全其天之所付，不以人爲害之。

四書纂疏引輔廣說：

> 天所賦爲命，物所受爲性，命與性，其實一也。事天，全其理也，立命，全其身也。曾子臨終而啓手足，曰，「吾知免夫」，兩全其極也。徇私以賊理，縱欲以傷身，皆所謂以人爲害之也。

朱子之釋立命，沒有指出所命的甚麼，而此在輔氏則謂爲全身，其釋立字爲「全」，與中庸不合。中庸說：

> 惟天下至誠爲能經綸天下之大經，立天下之大本。

朱子中庸章句說：

> 大本者，所性之全體也。(註三)惟聖人之德，極誠無妄，故於人倫，各盡其當然之實，而皆可以爲天下後世法，所謂經綸之也。其於所性之全體，無一毫人欲之僞以雜之，而天下之道，千變萬化，皆由此出，(健按卽皆由此仁義禮智之性而出)，所謂立之也。

中庸之「大本」既指所性之仁義禮智，則此處之立字，其義訓是應該相同的。

就孟子本書來說，此「立命」之「立」，亦卽孟子「先立乎其大」之立。孟子說：「心之官則思，思則得之，不思則不能得也。先立乎其大，則小者不能奪，此爲大人

(註一) 參看朱子大學章句。

(註二) 參看下文評戴氏之說，並參看本文第四章。

(註三) 中庸鄭注：「大經……春秋也，大本，孝經也」。蓋有取於緯書「志在春秋行在孝經」之言。其言孝經爲大本，似有合於有子「孝弟爲仁之本」，但以此釋中庸，則未免太膚淺了。朱子以中庸上文言「喜怒哀樂之未發謂之中，中也者天下之大本」，故釋下文「立天下之大本」此「大本」均指吾人仁義禮智之性。以本書證本書，文意連貫，其解釋就深刻正確多了。戴氏震中庸補注(見國粹學報六十九期)仍從鄭注，其說非是。此「大經」卽中庸所言「九經」之經。大戴禮曾子大孝篇：「夫孝者天下之大經也」，然則鄭注釋孝經爲大本，無寧釋爲大經的。

而已矣」。此先立其大，其方法卽在思，一思則就立乎其大，而小者不能奪了。孟子說，「夭壽不貳，修身以俟，所以立命也」，其立命，也正在於修身，一修身，則天所命之仁義禮智也就樹立了。孟子說：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而弗求，哀哉，學問之道無他，求其放心而已矣」。孟子曾說：「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，其心之謂歟」？心一操卽存，故「收放心，並不是在外面求個心來放，只要一志於仁，則此心便存在腔子裏了」。孟子教人「收放心」，教人「思」，皆欲人「存心」，以求其所行能合乎仁義禮智之性而已。然則拙釋孟子「立命」爲樹立此天命之仁義禮智，正是求之全書均脗合的。

此立命之命字，既指所命之仁義禮智。前已考釋此章知性養性之性字亦指仁義禮智。此仁義禮智，係君子所性，則我們很可以確定此章立命之命，亦係「君子所命」。此仁義禮智，君子認爲係天命與吾人的。

君子所謂命，就所稟言之，係指仁義禮智。然就所值言之，則當係正命。孟子說：

> 莫非命也，順受其正。知命者不立乎巖牆之下。盡其道而死者正命也，桎梏死者非正命也。

孟子的意思是，盡仁義禮智之道而死，此乃眞正的命(註一)。孟子曾說，「莫之致而至者命也」，也正只有盡其道，盡其仁義禮智之性之所遭遇，這才是眞正「莫之致而至」，而非咎由自取，「自作孽，不可活」的。也正只有這樣所遭遇，才眞正是命該如此，可以委之於命，而逆來順受的。

就命字字義來說，「莫非命也」，凡所遭遇皆爲命(註二)。此桎梏而死，也未嘗不可說是此死者之命，也是天之所命的。但其所遭遇之死，也可能是由於其一己之過失，未見得他本來的命是該如此的。

人本來的命，究竟如何，其所行所爲，其所遭遇之吉凶禍福，究竟如何，誰也不得而知。但是，命是出於天的，命雖不可知，天却可知。「知性則知天」，天卽理，則依理而行，其所遭遇，應無非天意。既係天意，而依理而行，又非自取，則其所遭

(註一) 自來注家，於正命之正字，多不加注釋。Legge 譯爲 "correct"。

(註二) 荀子正名篇：「節遇謂之命」，節猶適也。

遇，正可說是他本來的命是如是的了。

天卽理，故孟子說：「盡其道而死者，正命也」。故殺身成仁，如比干文天祥之所遭遇，依孟子之學說視之，此皆係天意，而且係比干與文氏之正命。至如那些貳臣如洪承疇之流，則是偷生，已非其本來的命了。

孟子說：「盡其道而死者正命也」，「順受其正」。也正只有盡其道之所值，此正命才爲君子所順受。故「義當死而營謀以得生，義當窮而營謀以得達，義可以不死而自致於死，義可以不窮而自致於窮」，皆非君子所取。君子之所重視者，係盡其道，「惟義之所在」而已。君子之所順受者，係盡其道之所遭遇。君子以道義而順受安命，至衆人之安命，此則無可奈何而後安之，與聖人之安於道義，是不同的。(註一)

就「莫非命也」說，孟子並未否定命，所以孟子可以說：「五百年必有王者興」，也相信所謂命運。孟子雖相信有命，但却沒有一切諉之於命，任命運之自然。孟子說，「盡其道而死者正命也」，正命論者所主張的却是那樣勇往直前，「壁立萬仞」。「殺身成仁」，「捨生取義」，「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元」。

而且「盡其道而死者正命也」，我們也很不容易確定一己之所爲已經盡合乎道。故孟子說：「不怨天，不尤人」，「君子創業垂統，爲可繼也，若夫成功則天也，君如彼何哉，彊爲善而已矣」。孟子又說：「動容週旋中禮者，盛德之至也。哭死而哀者，非爲生者也；經德不回，非以干祿也；言語必信，非以正行也；君子行法以俟命而已矣」。君子之所行，只求其合乎仁義禮智，道則責成於己，至於成敗利鈍，天壽禍福，此則一俟天之所命而已。

君子所重者道，故伊川引伸之說，「君子不必言命」。(參江永近思錄集註卷七)

「盡其道而死者正命也」，盡其道，其所值之死，係其正命。引伸來說，則天下人之正命亦有繫於吾人之盡其道。只有盡其道而天下人未得救，這才是天下人之命該如此的。苟置生民之疾苦於不聞不問，亦不得言盡其道。孟子說伊尹「匹夫匹婦不被堯舜之澤，若已推而納諸溝中」，孟子說其抱負，「如欲平治天下，當今之世，捨我其誰也，吾何爲不豫哉！」其自任天下之重有如此者。孟子不遇於時，他只好著書，「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」，以「閑先聖之道」。他「道性善」，教人「立

(註一) 程氏遺書卷二十三：「君子以義安命，小人以命安義」。

命」，也正所以「正人心」的。他的學說也正是「以天下爲己任」的表現。

孟子這一種匡濟天下之精神，全是內在的仁義禮智之性之產物。其所表現積極進取的精神，其浩然之氣，這一種大勇，也全是重視道德的結果。孟子說，「是集義所生者也」。孔子也說，「仁者必有勇」。

這樣看來，正命論者與定命論之異，卽在乎所行之「盡其道」，亦卽盡其仁義禮智之性。其對「命」的看法也不同，「盡其道而死者正命也」，世俗之信命者，是沒有這一層的。其所以能說「盡其道而死者正命也」，也得了解孟子的性論與天論。「知性則知天」，其性論與人異，因此他的天論命論，都與世俗人不同了。

「盡其道而死者正命也」，判斷其爲正命與否，完全視其是否盡其道，是否合乎仁義禮智，並不是以其所遭遇之吉凶禍福來判斷的。趙岐孟子章句注此章云：

> 命有三名，行善得善曰受命，行善得惡曰遭命，行惡得惡曰隨命。惟順受命，爲受其正也。

禮記祭法篇孔疏引孝經援神契說與此同。孔疏說：「隨命謂隨其善惡報之」。趙氏謂「行善得惡曰遭命」，焦循孟子正義評趙氏此注，謂非孟子之恉，這是對的。因爲據上所分析，行善得善，固係正命；行善得惡，也係正命的。如行善得惡係遭命，而非正命，則因成仁而殺身，亦當非正命。孟子說，「順受其正」，那就不能說「捨生取義」了。

就人而言，凡行善之所值，固皆正命。然就天而言，天卽理，則依理而言，行善應得善，而行惡應得惡的，而且天既賦與吾人以仁義禮智之性，則似乎亦應使吾人之所值爲吉爲福，但行善而得惡，此人間之所恒有，則就天卽理之觀點言之，亦未嘗不可說此行善得善係其正，而行善得惡則係非正的。四書纂疏引朱子語類說：

> 問：有當然而或不然，不當然而或然者如何？
>
> 曰：如孔孟老死不遇，須喚做不正之命始得。在孔孟言之，亦是正命。然在天之命，却自有差。

這樣看來，趙氏只以行善得善爲正命，由「知性則知天」「天卽理」這一系統看來，也不能說他完全錯誤的。

孟子說，「順受其正」，「知命者不立乎巖牆之下」，此不立乎巖牆之下，正所謂盡

其道，故朱子注「知命」之命，謂指正命，這是不錯的。盡其道而死者正命也，盡其道，也正所以爲君子。而其所以盡其道，也正由於其知命。而其知命，也正由於其知性的。

就所稟言之，孟子認爲，此天所命之仁義禮智是與聖人同的。孟子告子篇：

> 公都子問曰「……今曰性善，然則彼皆非歟」？孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非其才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也；……仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也。……」

孟子此才字訓爲材質，然由其下文舉惻隱之心而言，則此材質實指人性中之仁義禮智。此才字亦可訓爲才能(亦卽本能之能)，然人之有此才能，也正因人性係仁義禮智的。孟子說，「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」，孟子此章亦討論人是否有仁義禮智之性。此章接着說，「心之所同然者，何也，謂理也，義也，聖人先得我心之同然耳。」可證此章「非天之降才爾殊」之「才」字，亦只指仁義禮智而言。此仁義禮智之材質，是與聖人同的，而且是「非天之降才爾殊」的。(註一)

此天之所命之仁義禮智，是與聖人同的，故孟子說：「堯舜與人同」，「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是」。

此仁義禮智之稟賦，雖與聖人同，但堯舜仍與吾人之稟賦有不同。孟子說：

> 堯舜性者也，湯武反之也。(盡心篇)(註二)

孟子說：「由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹皐陶則見而知之，若湯則聞而知之」，則堯舜與湯武，當有生知學知之異。朱子注「堯舜性者」章說：

> 性者得全於天，無所汙壞，不假修爲，聖之至也。反之者，修爲以復其性，而至於聖人也。

堯舜與湯武，其仁義禮智之性並不異，至其資質則是可有差異的。

(註一) 對於才字的解釋，詳拙著孔孟哲學之眞相第七章。

(註二) 「堯舜性者也」，此性字卽中庸「自誠明謂之性」之「性」。此意宋儒已言之。莊子繕性篇「無以反其性情而復其初」，錢穆莊子纂箋 p. 126『孟子，「湯武反之也」，與此反字同義』，健按，錢說是也。惟道家之性字與儒家之性字，其性字則一，而其所指目則不同，說詳本文第五章。

孟子離婁篇：

居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道，不信於友，弗獲於上矣。信於友有道，事親弗悅，弗信於友矣。悅親有道，反身不誠，不悅於親矣。誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。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。

孟子這段話也正見於中庸，中庸說：

誠者天之道也，誠之者人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也，誠之者擇善而固執之者也。

由中庸孟子看來，聖人係誠者，吾人係誠之者，亦即思誠者，此誠是不異於聖人，惟由中庸看來，聖人與吾人有生知學知困知之異；由孟子看來，有不思與思之異而已。孟子曾說，「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」，假若吾人稟賦之仁義禮智與聖人異，那無異說吾人之性是未備的了。(註一) 吾人之性如有未備，那孟子就不能勸人反身而誠了。假若吾人之仁義禮智之性，有與聖人不同處，則孟子就不能說「人皆可以爲堯舜」了。

孟子說，「誠者天之道也」，中庸說，「誠者聖人也」，則孟子口之於味章「聖人之於天道也，命也」，此天道正指誠而言。故朱子集註釋此章，也正說「聖人之於天道，純亦不已」的。集註釋此章，又引或說，「聖人之於天道也」，此「人」字係衍文，我看或說是不對的。(註二)

「聖人之於天道也」，此天道既指誠而言，則「聖人之於天道也，命也」，當指聖人係誠者，吾人係思誠者，此正係命之不同的。「智之於賢者也，命也」，賢者係智，吾人係愚，此正亦命之不同的。此稟賦之不同，自然亦係命，然而有仁義禮智之性焉，係稟賦與聖人同的。君子所謂命，却是指仁義禮智所稟賦之相同的。

此「智之於賢者也」之智字，與「君子所性仁義禮智」之智，其意不同。前者係指智力，人與人可以不同的。後者則指理性，由上文所分析，是「非天之降才爾殊」的。(註三

(註一) 參傅先生辨證上卷第七章。

(註二) 段氏玉裁經韻樓集聖人之於天道說與集註所引或說同。

(註三) 仁義禮智之智與智愚之智不同，此分別戴氏東原即不知之。戴氏疏證卷中說：「孟子言性，舉仁義禮智四端，與孔子之舉智愚有異乎？曰：……無異也」。健按，此二智字，有理與氣之別，一與多之別，非殊與可殊之別。

此「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，命也」，依此，亦應與「君子所性之仁義禮」不同，此在程朱卽名之爲氣稟之清濁厚薄。

此「仁之於父子也，義之於君臣也，……命也，有性焉，君子不謂命也」，此「有性焉」之性字，指君子所性之仁義禮智，係性字之特殊義，因此，「口之於味也，目之於色也，……性也，有命焉，君子不謂性也」，此有命焉之命字，亦當係命字之特殊義，指君子所命之仁義禮智而言。

此章之意思，可以簡釋如下：

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，此誠然是性，然而有天命之仁義禮智焉，故君子不謂「食色爲我性之所有，而求必得之」。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，此所稟賦之「清濁厚薄」「智愚誠與思誠」，誠然係命，然而有仁義禮智誠之性焉，故君子不謂「此差異爲命，而自暴自棄」。

君子所性，君子所命，均指仁義禮智所稟賦與聖人同的。君子道則責成於己，言立命，言正命，孟子之性命論，其異於世俗者如此。

此立命之命字，性也有命焉之命字，係命字之特殊義，指所命之仁義禮智而言，故孟子書中的命字，有只應以特殊義釋之的。如孟子公孫丑篇：

> 孟子曰：『仁則榮，不仁則辱，……今國家閒暇，及是時盤樂怠敖，是自求禍也。禍福無不自己求之者，詩云，「永言配命，自求多福」』。

又孟子離婁篇：

> 孟子曰，『愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬，行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之，詩云，「永言配命，自求多福」』。

此皆上文言仁義禮，而下文言配命，故此命字仍指所命之仁義禮智。此所謂「永言配命自求多福」，其意蓋謂吾人應長配合乎天之所命之仁義禮智，以自求多福的。此命字注釋時，如指明所命的甚麼，則意思就清楚了。(註一)

(註一) 程子釋天命之謂性爲理也。朱子注孟子「性也有命焉」之命字，指理說，見下引語類。朱子註大學「顧諟天之明命」，謂指明德。故朱門後學，多引伸其說。如元儒朱公遷四書通旨卽釋此配命之命字，謂「略兼天理而言之」。

「永言配命，自求多福」，此福之得與不得，仍有天命。然而仁義禮智，則是求之必得的。孟子盡心篇：

> 求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也；求之有道，得之有命，是求無益於得者也，求在外者也。

此求在我者，指仁義禮智，此性中所具，只要求之，就可獲得。此求在外者，指富貴福祿食色等等，此是「得之有命」的。此「得之有命」之命字，僅釋爲有天命卽可，不能釋爲「立命」之命，與「知命」之命。

孟子萬章篇：

> 孟子曰『……彌子謂子路曰：「孔子主我，衞卿可得也」，子路以告。孔子曰，「有命」，孔子進以禮，退以義，得之不得曰有命，而主癰疽與瘠環，是無義無命也』。

朱子集註說：

> 在我者禮義而已，得之不得，則有命存焉。

傅先生性命古訓辨證中卷 p. 52 云

> 孟子之言命，字面固爲天命，其內含則爲義爲則，不盡爲命定之訓也。其爲義者，「孔子進以禮，退以義，得之不得曰有命，而主癰疽與瘠環，是無義無命也」，此雖聯義與命言，亦正明其相關爲一事也。……

健按，此處言有命，僅釋爲有天命，卽已文從字順，朱子所釋不誤。由其言有命，而又言「進以禮，退以義」，與孟子之「盡其道而死者正命也」相合。則傅先生說孔子之命論亦係正命論，這也是對的。

孟子既然說，「得之有命」，因此朱子卽以此釋「性也有命焉」之命字。朱子集註說：

> 程子曰：「五者之欲，性也。然有分不能皆如其願，則是命也。不可謂我性之所有，而求必得之也」。

其釋「仁之於父子也，命也，有性焉」之性字，則說：

> 程子曰：「仁義禮智天道，在人則賦於命者，所稟有厚薄清濁，然而性善，可學而盡，故不謂之命也」。

又係性字之特殊義，這樣就與「有命焉」之命字，解釋不對稱了。孟子曾說，「惟義之所在」，「君子經德不回，非以干祿也」，則其不以食色爲我性之所有，而求必得之，並非怕「有分不能如其願」，不過是重視天所命之仁義禮智而已。這樣看來，釋「有命焉」爲有天命之仁義禮智，其意思是要深刻些(註一)。

朱子語類所釋與集註不同，語類說：

> 有命焉，有性焉，此命字與性字，是就理上說；性也、君子不謂性也，命也，君子不謂命也，此性字與命字是就氣上說。

此所謂理，指仁義禮智。此所謂氣，指食色氣稟之不同。正如拙文所釋。我上文所釋不過是替語類此處做了一個新的疏釋而已。

趙順孫四書纂疏(卷十四頁十三)引朱子語錄曰：

> 口之於味五者，此固性之所欲，然在人則有所賦之分，(此分，指不能皆如其願言，參集註)，在理則有不易之則，皆命也，是以不謂之性，付命於天。仁之於父子五者，在我則有厚薄之稟，在彼則有遇不遇之殊，是皆命也，然有性焉，是以君子不謂之命，而責成於己。須如此看，意思方圓，無欠闕處。

朱子此處釋有命焉之命字，又綜合集註與上引語類爲說。其釋「仁之於父子也，命也」，謂「在我則有厚薄之稟。在彼則有遇不遇之殊」，又兼所稟所值言，與集註語類之只指所稟言者不同。就義理來說，的確這一解釋最好。古人行文，言簡而意賅，也只有分析到這裏，才能欣賞朱子這一解釋。

漢末趙岐孟子章句對這一章的注釋，如釋「有命焉」爲「有命祿，人不能皆如其願」，其說與集註合。其釋「仁之於父子也……命也」，爲「命祿遭遇，乃得居而行之」，亦卽朱子語錄「在彼則有遇不遇之殊」之意。朱子所釋，是已包括趙岐所釋在內的。清儒阮元程瑤田釋這一章仍本趙注爲說，這裏不必一一討論了。

戴東原孟子字義疏證(卷中頁二十三指海本)釋此章云：

> 人之血氣心知，原於天地之化者也，……欲根於血氣，故曰，性也，而有所限而不可踰。則命之謂也。仁義禮智之懿，不能盡人如一者，限於生初所謂命也，而皆可以充之，則人之性也，謂猶云藉口于性耳。君子不藉口於性以逞其

(註一) 參傅先生辨證中卷。

欲，不藉口于命之限之而不盡其才。後儒未詳審文義，失孟子立言之指。不謂性，非不謂之性，不謂命非不謂之命，由此言之，孟子之所謂性，卽口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢於安佚之爲性。所謂人無有不善，卽能知其限而不踰之爲善，卽血氣心知能底於無失之爲善，所謂仁義禮智卽以名其血氣心知，所謂原於天地之化者，能協於天地之德也……

此所謂「有所限而不可踰」，依疏證卷上頁十四云：

口之於味也，……此後儒視爲人欲之私者，而孟子曰「性也」。繼之曰「有命焉」，命者限制之名，如命之東則不得而西，言性之欲之不可無節也。節而不過則依乎天理，非以天理爲正，人欲爲邪也。天理者節其欲而不窮人欲也，是故欲不可窮，非不可有，有而節之，使無過情，無不及情，可謂之非天理乎？

係節制之使無過情之意，此其言實不如「節制之無使違乎仁義禮智」之醒豁的。

戴氏說，「昔儒妄解文意，不謂性，非不謂之性」，這一段係批評程朱的。今按孟子此章「君子不謂性也」「君子不謂命也」，本可有兩解。

A. 君子不謂之爲性，不謂之爲命。如程朱謂「論氣不論性不明」，橫渠謂「氣質之性，君子有弗性者焉」，皆係此意。在程朱看來，食色之性，資質之差別，皆係性，如只知仁義禮智之爲性，而不知食色與資質之差別亦係性，那就是「論性而不及氣則不備」。此食色資質雖係性，但「知性則知天」，只有仁義禮智才是性，才是天。如僅就食色資質等氣質之性論性，那就是「論氣而不及性則不明」。在程朱看來，性卽天，卽理，是只指仁義禮智而言的。

B. 君子不藉口於性，不藉口於命。此戴氏疏證之說。其實朱子集註之釋此章亦正此意。集註說：

「不可謂我性之所有，而求必得之也」。

「然而性善，可學而盡，故不謂之命也」。

與戴氏「不逞其欲，欲人盡其才」之語意全合。戴氏只取程朱之B說，而否定其A說而已。

現在看來，AB二說，頗不容易決定其優劣。卽令這章從B說，而A說本身也並

未因戴氏之攻擊而搖動，因爲程朱對這章之解釋也是從B說的，則其作A說解釋，必不止此一根據。戴氏說，「孟子所謂性，卽口之於味，目之於色等」。這是與孟子所說，「君子所性，仁義禮智根於心」相牴觸的。而且食色等根於耳目口鼻四肢，而仁義禮智則係根於心，顯然的是兩個不同的物事。

戴氏說，「理也者，存乎欲者也」。健按大學說，「如好好色，如惡惡臭」，此固亦屬於誠意，亦合乎義，而孟子也曾以嗜炙證義內，並勸人「與民同欲」的，就這一點說，理誠然存乎欲，理也可以表現於食色上，人有仁義禮智之性，有食色之性，人性仍然是善的。但詳玩孟子之性論，其論人之性善，仍在根於心之仁義禮智，因爲仁義禮智之性才是善，並不是因人有食色之性而說人性善的。假若因人有食色之性而性卽善，則孟子也就不會有大體小體貴賤之分，而說「養心莫善於寡欲」的了。

孟子說，「養心莫善於寡欲，其爲人也多欲，則其存焉者寡矣」，一個人多食色之欲，則其仁義禮智之存於心者自然要少了。理與欲既然對立，「此盈則彼絀，此絀則彼盈」，則人自然是最好一依乎理而無欲了。一依乎理，則雖其甘食悅色，只要係理（仁義禮智）之所當爲，仍可謂爲無欲的。孔子說：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顚沛必於是」，則雖於飲食起居之際。也是合乎仁義禮智的。

孔子說：「仁者必有勇」，「梴也慾，焉得剛」。孟子說：「其爲氣也，至大至剛，是集義所生者也，非義襲而取也」。孟子集義，故其氣至剛。「梴也慾」，則理(仁)之存乎心者寡，自然就談不上剛了。

陳乾初與戴氏見孟子係言寡欲，而非言無欲，遂駁宋儒無欲之說，這是未詳玩孟子此章的文義的。陳氏見「欲之不能無」，遂謂「當於人欲恰好處求天理」，其實，據上所分析，理可表現於欲，然而理非欲，「必從欲之恰好處求天理，則終身擾擾，不出世情，所見爲天理者，恐仍是人欲之改頭換面」而已。(註一)

聖人也未嘗不「體民之情，遂民之欲」，然而「欲不可縱」，故孟子也教人「存理」「寡欲」。此欲是不可無的，故孟子也欲制民之產，有其一套王政。孟子曾說，民有恒產，斯有恒心，如使民之有菽粟，如水火之易得，則民焉有不仁者乎，則孟子也是願人豐衣足食，庶幾所行合乎仁義的。孟子之憂世憂民，也正其內在的仁義禮智之

（註一） 此黃氏梨州之說，見黃氏與陳乾初論學書，此據清儒學案卷二轉引。

性的表現。假如見其欲民「養生送死無憾」，「與民同欲」，遂以爲理欲無別，那是將孟子根於心根於耳目口鼻之辨，養心莫善於寡欲這些話都忽略了。(註一)

戴氏昧於理欲之辨，不知二者有根於心根於耳目口鼻之別，有大體小體貴賤之分，故於經典中的性命字，未追究其係世俗義抑特殊義，戴氏疏證卷中說：

孟子曰，「如使口之於味也，其性與人殊」，……又言，「動心忍性」，是孟子矢口言之，無非血氣心知之性，孟子言性，曷嘗自岐而爲二哉？二之者宋儒也。

健按，此忍性之性字係指食色安佚之性，此由孟子本文可以體會得出，此可以參看本文第一章所考釋。至於知性養性的性字，由「知性則知天」天卽性看來，此性字是不能包含食色在內的。

這由中庸所說更可以看得出，中庸說：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也。

戴氏疏證(卷中 p. 19) 說：

中庸天命之謂性，謂氣稟之不齊，各限於生初，非以理爲在天在人異其名也。

戴氏於此駁朱子「性卽理」之說。今按中庸下文說，「率性之謂道」，如依戴氏所釋，係指氣稟之不齊，則吾人之賦性係庸愚，豈亦將率此愚性而亦謂之道嗎？中庸下文說，「道也者不可須臾離也」，此不可須臾離，正指仁義禮智，而不是指氣稟之不齊與食色安佚之欲的。中庸下文又說，「君子尊德性而道問學」，此仁義禮智正係吾人之德性，所以須尊，而率之也就是道了。戴氏以氣稟之不齊釋中庸「天命之謂性」，求之中庸原文卽不合。在戴氏生時，彭氏紹升曾寫信與戴氏，彭氏說：

命有自分，卽性有所限，其可率之以爲道耶？率有限之性以爲道，遂能「位天地育萬物」耶？(見彭氏二林居集)

可惜戴氏未虛心玩味彭氏此言，假若戴氏由「率性之謂道」而追問中庸「天命之謂性」此性字應指所稟賦的甚麼，則他對經典與孟子的解釋，就不會與程朱立異了。

朱子語類卷六十二：

(註一) 易傳，「義者利之和也」，墨子經說篇，「義，利也」，然而孔子却說，「君子喻於義，小人喻於利」孔孟嚴義利之辨。義利之辨，有似於理欲之別。易傳又說，「乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉」易傳究係儒家言，與墨說不同的。

天命之謂性，是專言理……，若云兼言氣，便說率性之謂道不去。

健按，朱子此言是對的。朱子曾說，「作用是性，然目須明，耳須聰始得，在口談論，及在手足之類，須是動之以禮始得」，此食色之性雖不能無，然率之須合乎仁義禮智才可。由「道也者不可須臾離」看來，此「率性之謂道」之性字是只能指仁義禮智的。

易傳說，「繼之者善也，成之者性也，成性存存，道義之門」。此性字也只指仁義禮智，而不包含食色在內的。

戴氏之後，焦循作性善解，他說，「性善之說，儒者每以精深言之，非也，性無它，食色而已」。這是與理也與孟子所論不合的。

戴氏之後，阮元作性命古訓，以孟子「口之於味」章之性命字及召誥「節性」之性字，泛釋羣經。今按召誥云：

節性惟日其邁，王敬作所不可不敬德。

禮記王制：

司徒修六禮以節民性。

由「修六禮」看來，則此「節性」的性字很明顯的係指根於耳目口鼻之食色安佚之性。(註一)呂氏春秋重己篇曰：

是故先王不處大室，不爲高臺，味不衆珍，衣不燀熱。燀熱則理塞，理塞則氣不達。味衆珍則胃充，胃充則中大鞔。中大鞔而氣不達，以此長生可得乎？昔先聖王之爲苑囿園池也，足以觀望勞形而已矣。其爲宮室臺榭也，足以辟燥濕而已矣。其爲輿馬衣裘也，足以逸身暖骸而已矣。其爲飲食酏醴也，足以適味充虛而已矣。其爲聲色音樂也，足以安性自娛而已矣。此五者聖王之所以養性也，非好儉而惡乎費也，節乎性也。

此節性亦正是節其食色安佚之性的。

召誥「節性」，此性字指食色安佚之性，再看易傳中庸這些性字：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。……成性存存，道義之門。

窮理盡性以至於命。

(註一) 說本朱氏一新無邪堂答問。

天命之謂性，率性之謂道。

君子尊德性而道問學。

這些性字都是指仁義禮智之性而言的。然而阮氏却說：

中庸之率性，猶召誥之節性也。(阮氏節性齋主人小像跋，揅經室再續集卷一)

他沒有分別這些性字指所稟賦的甚麼，所以就有這些誤謬了。

前引孟子盡心篇，「知其性則知天矣，存其心，養其性，所以事天也」。阮氏對養性的解釋是：

養其性，卽召誥所說節性也。(性命古訓)

按本文第一節已考釋養性之性字係指仁義禮智之性，而阮氏謂爲卽節性之性，這是錯誤的。阮氏沒有追究性字之特殊義與世俗義，我不知他對「知性則知天」作何解釋，他引孟子這章，這句話是省略了的。

漢學一派對於經典的性命字未追究這是指的甚麼，至傅先生性命古訓辨證才對孟子的命字予以不同的界說，傅先生辨證中卷 p. 52 釋孟子「口之於味」章說：

> 口之好美味，目之好好色，耳之樂音聲，鼻之惡惡臭，四肢之欲安佚，皆生而具焉者也，告子所謂「食色性也」。然此亦得之於天者，「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」，天命固有其正則焉，故君子不徒歸口耳等於生之稟賦中，故不言「食色性也」。仁者得以恩愛施於父子，義者得以義理施於君臣，好禮者得以禮敬施於賓主，聖者得以智慧明於天道，此固世所謂天命之正則也，然世人之能行此焉，亦必由於生而有此稟，否則何所本而行此？仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之，故君子不取義外之說，不徒言「義自天出」(原注，墨義)，而忘其亦自人出也。
>
> 故此一章，亦是孟子與墨家及告子及他人爭論中之要義，而非憑空掉換字面以成玄渺之說。

他批評趙岐章句的解釋，他說：

孟子此一節的命字，乃命正之義，非命定之義，趙解失之。

他又說：

趙岐解此章，阮芸臺盛稱之，然趙氏釋命字係命定之義，遂全不可通。趙云，

……「尊德樂道，不任佚性。治性勤禮，不專委命。君子所能，小人所病」，此眞漢儒之陋說，於孟子所用性命二字，全昧其義。至以性爲性欲，且曰，治性佚性，豈孟子道性善者之義乎？……

按趙所云，「不任佚性」，此性字正指口之於味等，相當於孟子「忍性」之性字，與「孟子趙性善」之指仁義禮智者不同。趙氏謂，「不任佚性」，此與孟子「養心莫善於寡欲」相合，與孟子並不牴觸的。

傅先生謂「性也有命焉」，此命字係指「天命之正則」，此正則卽仁義禮智，此與前引朱子語類所釋一樣。不過，其釋「仁之於父子也，命也」，則是與朱子不同的。

朱子釋此命字，指所稟之清濁厚薄，係氣。傅先生此命字，指天所命的仁義禮智，僅外在的理則，却又與所稟無關。

傅先生的說法，頗爲巧妙。頗不容易辨別此二說之高下。我詳玩再四，還是暫從朱子。其理由如下。

此章既然以「性命二字相對相連而言」，則此命字恐不能只釋爲天令之引伸義，與所稟無關的。如指所稟之義理說，則此處「仁之於父子也，命也」，又只能指資質之差別，而不能釋爲天命之正則，因爲仁義禮智，據上文所分析，正是君子所認爲命的。如釋此章「仁之於父子也，命也」，此仁義禮智爲天命之正則，則下文「君子不謂命」就不好講了。

傅先生認爲「仁之於父子也」一段，係批評墨子「義自天出」之說。如依朱子之解釋，則我認爲是批評那些主張「有性善有性不善的」。(註一)

(註一) 荀子榮辱篇曾說：

材性知能，君子小人一也。……小人莫不延頸擧踵而願曰，「知性材性，固有以賢人矣」，夫不知其與已無以異也，則君子注錯之當，而小人注錯之過也。

小人委罪於其知性材能之不如人，故荀子提出人之知性材能如一。而孟子之提出仁義禮智之性，聖人與吾人同一，其用意也正如此。不過，荀子此性字却是指的食色之性，與孟子之性字指仁義禮智而言者，是不同的。荀子此知能二字的含義，係「所以知之在人者謂之知，所以能之在人者謂之能」。此一知字與孟子之智字，其含義亦不盡同。孟子之智字指理性，而荀子之知字則似指知覺而言。此可由荀子所說「人有知有義，禽獸有知無義」可證，僅相當於孟子「心之官則思」。荀子此材字亦與孟子「非天之降才爾殊」之才字不同，此二材字皆訓爲材質或才能，(本能之能)，但孟子「非天之降才爾殊」之才字，是指的仁義禮智之性，而荀子的材字雖亦「君子小人一也」，但不指仁義禮智，這是應該分別的。

此章還有待於詳細的探討。

朱子對這一章的解釋，牽涉及理氣，宋學一派對這一章還有一些異說，（如熊先生十力語要卷二頁七四），在本文這節我們不能討論。

現在再將孟子命字的特殊義與世俗義列表比較於下。

特殊義	世俗義
就所稟言之，指所命之仁義禮智。 如「立命」之命字 「配命」之命字 「性也有命焉」之命字 「非天之降才爾殊」	「仁之於父子也，命也」 「智之於賢者也，命也」（賢者係智，吾人係愚） 「聖人之於天道也，命也」（聖人係誠者，吾人係思誠者）智愚聖凡，是可殊的。
就所值而言之，「盡其道而死者正命」 「知命」之命字 「永言配命，自求多福」 「行法以俟命」，「修身以俟」 「立命」	「莫非命也」。「得之有命」。

本表所列，僅與性命論有關者，至如王命君命之命字，不在討論之列。表中世俗義，君子亦承認，不過君子更有其特殊義，這就與世俗人不同了。

（四）釋「知性則知天」「誠者天之道」並釋荀子「生之所以然者謂之性」之性字

在上一章中，已提到口之於味章之「君子不謂性也」可有兩種解釋。

A說：君子不謂此爲性。君子所性，只指仁義禮智之根於心者。

B說：君子不藉口於此係人性。

而程朱與戴氏東原都是作B說解釋的。

程朱雖作B說解釋，但程朱仍謂「論氣不論性不明」，仍只承認仁義禮智才是性，朱子集註引橫渠說：

張子曰：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉」。

趙順孫四書纂疏引朱子或問說：

> 天地之所以生物者，理也。其生物者氣與質也。……其本然之理，則純粹至善而已，所謂天地之性者也。孟子所謂性善，程子所謂性之本，所謂極本窮源之性，皆謂此者也。

均謂孟子性善之性字，係指天地之性。程朱之所以這樣說，現在看來，是根據孟子說「知性則知天」而推出來的。(註一)

其釋「知性則知天」，此一性字只指仁義禮智，不包括食色之性在內，此因仁義與食色有根於心根於耳目口鼻之別，有大體小體貴賤之分，這可以參看本文第一章所考釋。

孟子說：「知性則知天」，此性字只指仁義禮智，則「知性則知天」，天卽理。孟子之言性，欲從人性以了解宇宙根源，則其論性，只從仁義禮智立說，其於食色之性，不重視之(如B說)，甚或不名之謂性，(A說)，這自然也可能的。

孟子說，「知性則知天」，則其性論顯然的與本體論宇宙論有關。這一點如由易傳與中庸看來，更可予程朱的A說一有力的支持。

易文言說，乾之四德。

> 元者善之長也，亨者嘉之會也，利者義之和也，貞者事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事(註二)，君子行此四德者，故曰，乾元亨利貞。(註三)

這一點是與孟子之言仁義禮智相合的。

易繫辭說，「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。……成性存存，道義之門」，此處亦正言善言性的。而且此性也正是善，也正是道，所以他才能說「成性存存，道義之門」的。

中庸「天命之謂性」，由「率性之謂道」及「自誠明謂之性」看來，此性是善的。中庸說：

> 唯天下至聖爲能聰明睿知，足以有臨也。寬裕溫柔，足以有容也。發强剛毅，足以有執也。齊莊中正，足以有敬也。文理密察，足以有別也。

朱注：

(註一) 語類卷四：「孟子性善，是極本窮源之性。……孟子分明是於人身上，挑出天之所命者說與人，要見得本原皆善……。」此卽孟子「知性則知天」之意。

(註二) 朱子語類卷68頁九，『孟子以「知斯二者弗去」爲「知之實」，弗去之說，乃貞固之意』。

(註三) 朱子易本義說：「此以申彖傳之意，與春秋傳所載穆姜之言不異，疑古者已有此語，穆姜稱之」。

聰明睿知，生知之資。臨謂居上而臨下也。其下四者，乃仁義禮智之德。

中庸說，「誠者天之道也」，這一段也正見於孟子。

我們如承認易傳與中庸之性論與形而上學有關，則也就不可將孟子「知性則知天」「誠者天之道也」這些與易傳中庸有關的話也忽略掉。(註一)

孟子說，「知性則知天」，「誠者天之道」。孟子又說，「天之生物也」，「天之生斯民也」，則由這幾句話綜合，性卽天，亦卽所以生斯民的。此在中庸亦然，中庸說：「誠者天之道」，又說，「其爲物不貳，則其生物不測」的。

「誠」自然應釋爲眞或實，然而就其生斯民，以及成己成物而言，則誠顯然也含有成字之意。此「理」是眞實的，而且也是成己成物的。命名爲誠，自然較成字爲好。(註二)

性卽天，亦卽所以生斯民的，則對孟子的性字，似可下此一定義，卽性者所以生之理。荀子正名篇「生之所以然者謂之性」，正係此義。我對荀子這句話的解釋與前人不同，在這裏是應該附以考證的。因爲這一性字的了解，對於古代儒家形而上學的了解是有點幫助的。

荀子正名篇說：

> 生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然而心爲之擇謂之慮。心慮而能爲之動謂之僞。慮積焉能習焉而後成謂之僞。正利而爲謂之事，正義而爲謂之行。所以知之在人者謂之知，知有所合謂之知(智)。所以能之在人者謂之能，能有所合謂之能。性傷謂之病(註三)，節遇謂之命。是散名之在人者也。

仔細玩味這一段話，就可以發現荀子界說這些名詞是一氣呵成緊密銜接的。如「性之好惡喜怒哀樂謂之情」，此性字卽上文「不事而自然謂之性」的性字。「情然而心爲之擇謂之慮」，此情字也卽上文「性之好惡喜怒哀樂謂之情」之情字。「情然而心爲之擇」也正是說「性之好惡喜怒哀樂如是而心爲之擇」而已。這一個與上文銜接的情字，其意義正是正名篇上文已經界說了的。同樣的，「所以知之在人者謂之知，知有所合謂

(註一) J. A. Richards, Mencius on the Mind, p. 66, "It is time that since A. D. 1200, When Chu Hsi, the great Sung philosopher, reinterpreted Mencius, hsing (性) has had deep metaphysical significances attached to it, but our business is with Mencius." 健按 Richards 氏卽忽略孟子與中庸易傳之相通處，故未能欣賞朱子之解釋。

(註二) 莊子大宗師篇：「使我乘成以隨」。馬其昶曰，『成誠同字，徐無鬼篇「乘天地之誠」』。

(註三) 「性傷謂之病」，楊注：「傷於天性，不得其所」。健按天論篇說：「其行曲治，其養曲適，其生不傷」，當以天論篇此意釋之。

之智。所以能之在人者謂之能，能有所合謂之能」，此第三個知字能字，也承上文而言，此第二三兩知字能字亦係同一含義的。同樣的，「正利而爲謂之事，正義而爲謂之行」，此「爲」字亦卽承上文之僞字而言，故郝懿行曰，「此二爲字讀若僞」。

假若這一觀察不錯，則「性之和所生」之性字亦當承上文「生之所以然者謂之性」而言，此二性字係同義，則「性之和所生」這句話也就等於說「生之所以然者之和所生」了。

現在再看「生之所以然者之和所生」這一句話是甚麼意思。荀子天論篇說：

> 列星隨旋，日月遞炤（炤與照同），四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養而成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。唯聖人爲不求知天。

禮論篇也說：

> 天地合而萬物生，陰陽接而變化起。

則此和字是指陰陽二氣之和，是無問題的。

現在再看「生之所以然者」與陰陽二氣的關係，易傳說：

> 易有太極，是生兩儀。
>
> 一陰一陽之謂道
>
> 二氣感應以相與，……天地感而萬物化生。

老子道德經說：

> 大道汜兮，其可左右，萬物恃之以生而不辭。
>
> 萬物得一以生。
>
> 道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。

呂氏春秋覽冥訓：

> 至陰肅肅，至陽赫赫。兩者交接成和而萬物生焉。

淮南天文訓：

> 道始於一，一而不生，故分而爲陰陽，陰陽和合而萬物生。故曰，「一生二，二生三，三生萬物」。(註一)

(註一) 朱文公文集卷37 p.38答程泰之書云。「道生一，一生二，二生三，蓋恐此道字卽易之太極，一乃陽數之奇，二乃陰陽之偶，三乃奇偶之積，其曰「二生三」者，猶所謂「二與一爲三」也，若直以一爲太極，則不容復言道生一矣」。十力語要卷三頁十三亦同朱子此解。

則此「生之所以然者」是指的「道」，指的「太極」而已。

就「易有太極，是生兩儀」，及「道生一，一生二」看來，太極與道，並非陰陽，而是所以一陰一陽者，此宋儒所謂理先氣後。然而就「一陰一陽之謂道」而言，則此一陰一陽又卽太極(道)之顯現。氣寓焉，而道亦在是，此卽宋儒所謂理氣不離。

此「一陰一陽之謂道」，則謂人係陰陽二氣之和所生，或者是「道所生」，這都是可以的。此在莊子天地篇卽說「形非道不生」的。

人係「生之所以然者之和」所生，此「生之所以然者」既係道，則荀子所言「生之所以然者謂之性」，也只是說「生之所然的那個道理」，或者是「所以生之理」謂之性而已。(註一) 古代的性論本與道論有關，此「生之所以然者謂之性」並未外在於吾

(註一) 此處用理字，亦有根據。荀子解蔽篇說：

凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。

同篇又說：

墨子蔽於用而不知文，……莊子蔽於天而不知人。故由用謂之，道盡利矣；由天謂之，道盡因矣；此數具者皆道之一隅也。夫道者體常而盡變，一隅不足以擧之。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也。

則此「大理」，卽指的「道」。(此處楊注王先謙集解均未釋)

解蔽篇又說：

虛壹而靜謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理，而宇宙裏矣。(楊注：「裏當爲理」，于省吾荀子新證：「恒侯鼎，裏作里，里理古字通」)

此處又提到大理。此制割二字，見於韓非子難二：

晉平公問叔向曰，昔者齊桓公九合諸侯，一匡天下，不識臣之力也，君之力也？叔向對曰，「管仲善制割，賓胥無善削縫，隰朋善純緣，衣成，君擧而服之，亦臣之力也」。

制，裁也，制與割義近。荀子解蔽篇說，「夫徵者至人也，至人也，何謀何忍何危。故濁明外景，清明內景，(楊注，「清謂虛白」是也，說詳第五章) 聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣」。此「制割大理」，當卽「制焉者理」，亦卽制割於大理之意。

此制割二字，亦見於老子道德經第二十八章：

復歸於樸，樸散則爲器，聖人用之則爲官長，故大制無割。

此樸卽「道」。道散而爲器。此道係「母」係本，而器則係「子」係末，聖人執本而御末，故聖人貴「樸」，而此正所以爲民物之君長的。聖人雖有所制割，而就其依乎天理而言，仍無所裁割，此卽無爲而無不爲之意。無爲，而無不爲，這也可以說是最會制割的了。莊子養生主篇記庖丁解牛，說「良庖歲更刀，割也，族庖月更刀，折也」。(制與折通，見說文解字詁林)。而庖丁解牛，則「依乎天理」，「枝經肯綮之未嘗」，「十九年而刀刃若新發於硎」，其刀無割折之患，庖丁正可以說得上「大制無割」的。老子大制無割，係就體常及無爲而無不爲言，荀子此處說制割大理，則係依乎大理(道)，而有所裁割，其措辭雖與老子異，而其意則相合的。

荀子說，「道者體常而盡變，一隅不足以擧之」，此卽老子「大方無隅」之意。莊子天下篇亦批評百家，「各得一察焉以自好，道術將爲天下裂」。老子之所論，正爲荀卿所本，不過荀子也就根據此而批評老子「有見於詘，無見於伸」，批評莊子「蔽於天而不知人」，荀子這一批評是非常中肯的。

人，儒道二家，就這一點說，是並沒有甚麼不同的。

前引孟子「知性則知天」，天卽係吾人之性。中庸說「誠者天之道」，然而却又說「率性之謂道」的。易傳也說，「窮理盡性以至於命」，由孟子「知性則知天」看來，此理卽性卽命，窮理正所以盡性，盡性也正所以至命，與天合一的。性卽理卽命卽天，而天係生萬物的，亦卽太極，故朱子說，易有太極，此「太極只是一個理字」。

儒家如是，道家亦然。老子道德經說：

萬物得一以生。

管子心術篇說：

德者，道之舍，物得以生。

則就「德者道之舍」看來，此「道」是內在於人的。莊子天下篇說：

古之所謂道術者，果惡乎在？曰，無乎不在。曰，神何由降，明何由出，聖有所生，王有所成，皆原於一。不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於眞，謂之至人。以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人。

莊子知北遊篇說：

道惡乎在？莊子曰：「無所不在，……在螻蟻，……在稊稗，……在瓦甓」。

道既無所不在，不離萬有而獨在(註一)，則莊子自然可以說「以天爲宗」「以德爲本」的。「以天爲宗，以德爲本」，顯然道體是內在於人的。此既內在於人，此卽神明之所由降，聖王之所由成了。天下篇說：「皆原於一」，此「一」卽指的「道」。

此道是內在的。老子道德經說：

不出戶，知天下。不闚牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不爲而成。

此「道」本內在，因此能「不行而知，不見而名」。此道本內在，因此向外求道，也就「其出彌遠，其知彌少」了。莊子逍遙遊批評列子，御風而行，猶有所待於風，而莊子則無待，此因道係內在於吾人，所以莊子能無待了。道既內在，因此他要講坐忘心齋了。

此生之所以然之理，亦可名之謂性。此一解釋，係認「性之和」之性字係承上

(註一) 參看十力語要卷二 p. 25，(十力叢書本)

文而言，更參考古代性論與道論之關係，而得此一解說。其實只看荀子本文，也得如此解釋。「生之所以然者」，正係追問生之所以然。此然字係指事代名詞，即指上文的「生」字。「生之所以然者謂之性」，也無異於說「所以生者之謂性」而已。

前人注釋荀子者，其心目中之性字，僅係稟賦義，並無此一玄義。因此解釋荀子這句話，就得增字解書了。楊倞注曰：

> 人生善惡，固有必然之理，是所受於天之性也。

人生來的，其行爲之善惡，其所以如是者，謂之性。再看楊氏對「性之和所生」之注釋：

> 和，陰陽冲和氣也。事，任使也。言人之性，和氣所生，精合感應，不使而自然，言其天性如此也。精合，謂若耳目之精靈與見聞之物合也。感應謂外物感心而來應之。

王先謙荀子集解說：

> 先謙案，「性之和所生」，當作「生之和所生」。此「生」字與上「生」字同，亦謂人生也。兩謂之性，相儷。「生之所以然者謂之性」，「生之不事而自然者謂之性」，文義甚明。若云性之不事而自然者謂之性，則不詞矣。此傳寫者緣下文「性之」而誤，注：「人之性」，性當爲生，亦後人以意改之。

此「性之和所生」之性字，楊氏講的不好，王氏又無法解釋，於是他就改性字爲生字了。

誠然，古代生性通用，而且根據傅先生性命古訓辨證，荀子這些性字都原本作生，不過，在古代生字作動詞者讀「生」，作名詞者讀去聲，仍然是有分別的。(見辨證上卷)

在原本既作生，則王氏改字似乎無妨。但是，我總覺得，由正名篇文例來說，其中「性」「情」「慮」「爲」「知」「能」等字皆緊承上文而言，則此處性字讀爲生，恐怕與荀子文例不合的。而且「性之和所生」，據我所考釋，等於「生之所以然者之和所生」，此並無不詞。如依王氏作「生之和所生」，恐怕是仍不好講的。

楊注對「精合」二字的解釋，恐亦不合荀卿原意。荀子天論篇說：

> 萬物各得其和以生，……夫是之謂天。……天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂藏焉，夫是之謂天情。

楊注：

言人之身，亦天職天功所成立也。形謂百骸九竅。神，精魂也。天情，所受於天之情也。

此處於喜怒哀樂之情之前，講到人之生，則正名篇「性之和所生」「所以生者之和所生」相當於此處形具，而精合則相當於神生了。管子內業篇：

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以爲人，和乃生。

凡道，無根無莖，無葉無榮，萬物以生，萬物以成。……定心在中，耳目聰明，四枝堅固，可以爲精舍。精也者，氣之精者也。氣，道乃生。

內業篇所言亦可與此處相參證，則「精合」當是指的精神與形體相合了。人係生之所以然者之和所生，有精神與之合(註一)，因此就能有感有應，其感應之不使而自然者，荀子也謂之性。

這一感應不事而自然之性，據荀子性惡篇：

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。感而自然，不待事而後生之者也。

是指的食色之性，與生之所以然者謂之性是不同的。以荀子正名篇來說：

所以知之在人者謂之知，知有所合謂之智。(原本作知字)

所以能之在人者謂之能，能有所合謂之能。

此第二第四兩知字能字，其意思是不同的。則「生之所以然者謂之性」，與「不事而自然謂之性」，此性字字形相同，而其意義各別，自無足異。

荀子正名篇說：

性之好惡喜怒哀樂謂之情。

此性字係承上文「不事而自然謂之性」而言，也是指的食色之性，與「生之所以然者」之「性」字其含義是不同的。

此「生之所以然者謂之性」，就其所以生者而言，此性卽天。天論篇說，「唯聖人爲不求知天」，因此荀子很少論及。荀子一書中的性字，如

不富無以養民情，不教無以理民性。(大略篇)

(註一) 此亦「二與一爲三」之意。

材性知能，君子小人一也。(榮辱篇)

縱情性，安恣睢，禽獸行。(非十二子篇)

忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高。

以橋飾其情性。(儒效篇)

人無師法則隆性矣，有師法則隆積矣。

注錯習俗，所以化性也。

縱情性，而不足問學，則爲小人矣。

行忍情性，然後能修。

人倫竝處，同求而異道，同欲而異知，生也。(王念孫曰，生讀爲性)

不能以僞飾性(正論篇)

一之於情性，則兩喪之矣(禮論篇)

性者本始材朴也，……性僞合而天下治。

性不得，則若禽獸，性得之則甚雅似者歟？(賦篇)

大體皆係不事而自然的食色之性的性字，與「生之所以然者謂之性」是不同的。

此感應不事而自然之性，係食色之性，此荀卿所恒言，而此在孟子，則曰，「口之於味也，性也，君子不謂性也」，「君子所性，仁義禮智根於心」。「孟子道性善」，係指的人之仁義禮智之性。

此生之所以然者之謂性，此荀卿所不言，所不求知者，「惟聖人爲不求知天」。而此在孟子則「知性則知天」，「誠者天之道也」，此生之所以然者之性卽仁義禮智，此孟荀二子論性之大不同處。

此生之所以然者之性，荀子很少論及，這很有點像論語「夫子之言性與天道，不可得而聞」，而其言不事而自然之性，却又像孔子之言性相近。不過，論語「性與天道」的性字，其含義却當由易傳中庸孟子去了解，此「性與天道」之性字卽孟子「知性則知天」之性字。如以荀子之性字去了解論語，則將與論語的思想牴觸，這一點留待後面再討論了。

荀卿沒有肯定此生之所以然者之性係仁義禮智，就這一點說，其形而上論是與儒家不同，反屬於道家的了。因爲道家的「道」也是「不可說」的，是「强名之」，而不

是指仁義禮智的。

其形而上論雖屬於道家，但荀卿天論篇所謂，

唯聖人爲不求知天。

大天而思之，孰與物畜而制之。從天而頌之，孰與制天命而用之。……願於物之所以生（此指道，亦卽生之所以然者之性），孰與有物之所以成。故錯人而思天，則失萬物之情。

解蔽篇所謂：

莊子蔽於天而不知人……

由天謂之，道盡因矣。……

道家貴因，而荀子則講「制天命而用之」，仍與道家異趣。熊子眞先生曾說：

荀卿由道而歸儒，其形而上之見地，猶道家也。（學原三卷一期胡拙甫正韓所引）

這一議論，可以說是先獲我心的。

此生之所以然者之謂性，此性字係指所以生的那個道理。前人釋古代的性字，作如此的解釋者，爲朱子，朱子語類說：

性者生之理。

近人則有熊先生。熊先生十力語要（卷三頁三十六）答鄧子琴書說：

孟子所謂性者，「天命之謂性」也。……其無聲無臭，無所待而然，則謂之天。以其流行不已，則謂之命。以其爲吾人所以生之理，則謂之性。

熊先生此書復謂，「董（仲舒）荀所謂性，實非孟子之所謂性，性字同，而兩性字之所指目，確不爲一事」。此亦與拙論相同，我在這裏僅作一補充說明，更在荀子中找到一個文證而已。

清代漢學家對於古代性字所下的解釋，如戴氏孟子字義疏證：

性者，分於陰陽五行，以爲血氣心知，品物區以別焉。

其對「天道」二字之解釋：

道，猶行也，氣化流行，生生不息，是故謂之道。……陰陽五行，道之實體也。血氣心知，性之實體也。

性之實體與道之實體不同，他名爲疏證孟子，然而却把孟子「知性則知天」「誠者天之道也」這些話都忽略了。而且性之實體，孟子是指的仁義禮智，而戴氏謂指血氣心

知，也與孟子不合。

孟子說：「知性則知天」，我們不能說天亦是甚麼所生的，故天卽太極，亦卽是理。此由易傳之言「性善」，言「窮理盡性以至於命」，與孟子相合，可證程朱這一解釋是非常正確的。程朱對易傳「易有太極，是生兩儀」，此太極二字釋爲理，其根據卽在其對孟子之了解，戴氏對孟子的了解與程朱異，因此其對易傳「太極」二字的解釋也就不同了。戴氏說：

孔子以太極指氣化之陰陽。(疏證卷中)

戴氏蓋僅有見於易傳「一陰一陽之謂道」，而將易傳「窮理盡性以至於命」那些與孟子相合的語句都忽略了。

阮元作性命古訓，與程朱立異。其揅經室再續集卷一節性齋主人小像跋說：

余講學不敢似學案立宗旨，惟知言性則溯始召誥之節性，迄於孟子之性善，不立空談，不生異說而已。性字之造於周召以前(此誤，可參看傅先生辨證)，從心則包仁義禮等在內，從生則包味臭色聲等在內。……

這倒與程朱「論性不論氣不備」的說法相合。至如性命古訓所說：

晉唐人嫌味色聲臭安佚爲欲，必欲別之於性之外，此釋氏所謂佛性，非聖經所言天性。梁以後言禪宗者，以爲不立文字，直指人心，乃見性成佛，明頓了無生，試思以此言性，豈有味色？此與李習之復性之說又遠，與孟子之言更遠。惟孟子直斷之曰「性也」，且曰「君子不謂性」，則召誥之節性，卷阿之彌性，西伯戡黎之虞天性，周易之盡性，中庸之率性，皆範圍曲成，無不合矣。

阮氏忽略了節性之性指食色安佚之性，而盡性率性之性則指仁義禮智之性。性字雖同，而其所指目則是不同的。阮氏只見孟子之言「口之於味，性也」，而將孟子「知性則知天」中庸「天命之謂性」之性字不包括食色在內的也忽略了。借用程朱的話，阮氏對經典的解釋，可以說是「論氣不論性不明」。

傅先生性命古訓辨證上卷說：

性，所生也。

作平讀(生)者，動詞之正格，表動作者也。作去讀(性)者，緣動詞而成之名詞，表動作之所成者也。

生之本義爲表示出生之動詞，而所生之本，所賦之質亦謂之生，（後來以姓字書前者，以性字書後者）。

傅先生所言不誤，現在可以補充一條，「性，所以生者也」，這也是緣動詞而成的名詞的。

孟子論性，其謂「口之於味，性也，君子不謂性也」，如由「知性則知天」「誠者天之道也」等句去了解，則孟子性善之性字當有「生之所以然者」此一含義。就其爲吾人之稟賦而言，此生之所以然者之謂性與「生之謂性」相同。然就性者生之理此一玄義而言，則是與告子之只說「生之謂性」「生來底之謂性」是不同的(註一)。前引朱子孟子或問謂，告子弊端在只知「生之爲性」，朱子這一說法是當從這兒去了解的。

（五）釋孟子「天下之言性也則故而已矣」章，並釋孟子此章所批評之性論

「知性則知天」，「誠者天之道」，孟子之言性已與告子之只言「生之謂性」者不同。分析至此，謹進而考釋「天下之言性也則故而已矣」章，因爲這章也正是孟子批評他人的性論，由這章可以比較出孟子之性論與道家之性論之同異的。

孟子離婁篇：

孟子曰：「天下之言性也，則故而已矣，故者以利爲本。所惡於智者，爲其鑿也，如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。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。

此章難講就在「天下之言性也則故而已矣」這一故字。此章下文說，「苟求其故」，這兩故字應同義，故註家多根據「苟求其故」的故字而推測「故而已矣」這一故字的含義。

此章說，「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也」，推算

（註一）告子論性，只從「生之謂性」立說，後人講告子，往往講深了，前引戴氏原善之說即如此，宋明語錄中也有類似情形，此不具引。孟子之性論與形上學有關，講告子則可不必。

日至，顯需研求觀察星辰過去的運行，故趙岐釋「苟求其故」之「故」爲故常之行，趙氏孟子章句說：

天雖高，星辰雖遠，誠能推求其故常之行，千歲日至之日，可坐知也。

此故字既釋爲故常之行，故趙氏釋「天下之言性也則故而已矣」這一故字也爲故常(註一)，趙氏章句說：

言天下萬物之情性，當順其故則利之也。改戾其性則失其利矣，若以杞柳爲桮棬，非杞柳之性也。惡人欲用智而妄穿鑿，不順物之性而改道以養之。禹之用智，決江疏河，因水之性，因地之宜，引之就下，行其空虛無事之處。如用智者，不妄改作，作事循理，若禹行水於無事之處，則爲大智也。

又章指說：

能修性守故，天道可知。妄智改常，必與道乖。性命之旨也。

此故常也就是指萬物本來的性。順萬物本來的性則有利。惡人穿鑿妄爲，「妄智改常」，不順物之性，則就失其利了。

朱子受趙氏的影響，而小變其說。朱子孟子集註說：

性者人物所得以生之理也。故者其已然之迹，若所謂天下之故者也。利猶順也，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，則必有迹而易見，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。若人之爲惡，水之在山，則非自然之故矣。

天下之理，本皆順利。小智之人，務爲穿鑿，所以失之。禹之治水，則因其自然之勢而導之，未嘗以私智穿鑿而有所事，是以水得其潤下之性而不爲害也。天雖高，星辰雖遠，然求其已然之迹，則其運有常。雖千歲之久，其日至之度，可坐而得。而況於事物之近，若因其故而求之，豈有不得其理者，而何以穿鑿爲哉！

趙氏釋故爲「故常之行」，朱子釋爲「已然之迹」，「故常之行」也正是「已然之迹」

(註一) 朱子孟子精義卷八引伊川說曰，「故者以利爲本，故是本如此也」，「故者舊也」，則伊川釋此章故字與趙氏說同。

的。由人之已然之迹，始可明人之天性爲何，故孟子說「言性則故而已矣」，此亦卽朱注所謂「善言天者必有驗於人」了。由已然之迹以言人之性，則又必「本其自然之勢」，亦卽順其自然之勢，如人之爲善，水之就下，此皆自然而然，始可據此而論性。至如人之爲惡，水之激而在山，此皆勢使之然，非其自然之「故」，非其自然的已然之迹，是不可據此言性的，因此孟子說，「故者以利爲本」。言性以利爲本，而天下之理，本係順之則利，小智之人，務爲穿鑿，則就失其利了。

趙氏與朱子釋此故字爲「故常」爲「已然之迹」，順其故則利，此係增字解經，求之孟子原文，卽不够文從字順。而且由此章文勢看來，「天下之言性也，則故而已矣，故者以利爲本」，此正謂天下人之言性係「故者以利爲本」，如依趙氏與朱子之解釋，則又僅孟子之言性能以利爲本，顯與此章文勢牴觸。孟子正惡人言利，則此章言「故者以利爲本」，當係指斥他人之性論係「以利爲本」，此利字卽「何必曰利」之利，是不能如朱子釋爲「順」，而同時又釋爲利害之利的。

象山語錄對孟子此章亦有所解釋，語錄說：

> 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「去智與故」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」，卽是此故字。當孟子時天下無能知其性者，其言性者，大抵據陳迹言之，實非知性之本，往往以利害推說耳，是反以利爲本也。夫子贊曆明易，治曆明時，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」，正是言不可坐而致，以此明不可求其故也。

象山卽認爲孟子此章係批評他人之性論，卽未釋利爲順，僅釋爲利害之利。象山釋此章故字卽易雜卦「隨無故也」之故，莊子「去智與故」之故，由孟子此章言「故者以利爲本」及「所惡於智者」看來，此正亦「去智與故」，則象山認孟子此故字卽莊子去智與故之故，這是對的。不過象山仍釋故爲陳迹，其意與朱子「已然之迹」相近，這就有問題，因爲莊子「去智與故」之故，並非訓爲已然之迹的。

欲明瞭故字及孟子此章之含義，不妨先探討一下孟子所批評的是那一學派的性

論。此可以參看呂氏春秋本生篇。呂氏春秋係其賓客「人著所聞」，其成書雖在孟子後，而其中言論是可能在孟子以前就有了的。

呂氏春秋本生篇說：

始生之者天也，養成之者人也。能養天之所生而勿攖之，(高注，攖猶戾也)，謂之天子。天子之動也，以全天爲故也。(高注，全猶順也；天，性也；故，事也)

此官之所自立也，立官者以全生也。今世之惑主，多官而反以害生，則失所爲立之矣。(孫綽鳴曰，「官謂耳目鼻口，……多官謂縱欲不節，適以害生」)……

夫水之性情，土者抑之，故不得清；人之性壽，物者抑之，故不得壽。物也者所以養性也，非所以性養也。今世之人惑者，多以性養物，則不知輕重也(高注，輕，喻物；重，喻身)不知輕重，……則每動無不敗，以此爲君悖，以此爲臣亂，以此爲子狂，三者國有一焉，無幸必亡。

今有聲於此，耳聽之必慊已，(慊，快也)，聽之則使人聾，必弗聽。……是故聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之，此全性之道也。

世之貴富者，其於聲色滋味也，多惑者。日夜求，幸而得之則遁焉。(遁，洸逸不能自禁也)，遁焉，性惡得不傷。……

萬物章章，以害一生，生無不傷。以便一身，生無不長。故聖人之制萬物也，以全其天也。(高注，「天，身也」。許維遹曰，「注天身者，叠韻爲訓，亦高之常詁，天訓身，猶天訓性也，淮南原道篇云，「故達於道者不以人易天」，高注「天，性也。一說曰，天，身也」，是其比。三國志吳質傳注「上將眞性肥，中領軍朱鑠性瘦」，性肥性瘦卽身肥身瘦，尤爲明顯)，天全則神和矣，目明矣，耳聰矣，鼻臭矣，口敏矣，三百六十節皆通利矣。若此人者，不言而信，不謀而當，不慮而得，精通乎天地，神覆乎宇宙，其於物無不受也，無不裹也，若天地然，上爲天子而不驕，下爲匹夫而不憯，此之謂全德之人。……

貴富而知道，適足以爲患。……故古之人有不肯貴富者矣，由重生故也。……

這一篇說，「此全性之道也」，此正言性。其言「以全天爲故也」，正係「故而已矣」。其言「利於性則取之」，以求「生之不傷」，正係「以利爲本」。則孟子言「天下之言性也則故而已矣，故者以利爲本」，很明顯的係批評本生篇這一派人的言論的。

這一派人雖說「全天」「全性」，「以全天爲故」，「利於性則爲之」，而其實所全者

係生，所重者係生，亦卽「人之性壽」之壽而已。

呂氏春秋貴生篇說：

> 聖人深慮天下，莫貴於生。夫耳目口鼻，生之役也。耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害於生則止。在四官者不欲，利於生者則爲。由此觀之，耳目鼻口，不得擅行，必有所制，譬之若官職，不得擅爲，必有所制，此貴生之術也。……

此「利於生者則爲」，很可與本生篇「利於性則取之，害於性則舍之」相參證。古書性生通用，則本生篇所論是不是僅係生，而與性論無涉呢？

在現在看來，生是生，性是性，所謂性只是指人天生的稟賦，不牽涉到生，更想不到身體亦屬於人性的。古人則不然，性字從生，告子說，「生之謂性」，生而有的卽謂之性。則就「生之謂性」說，食色固係性也，而生命亦係人生而有的，亦可謂之性，人之身體亦係生而有的，亦可謂之性的。呂氏春秋重己篇說：

> 棰至巧也，人不愛棰之指，而愛已之指，有之利故也。人不愛崑山之玉，江漢之珠，而愛已之一蒼璧小璣，有之利故也。今吾身之爲吾有，而利我亦大矣。論其貴賤，爵爲天子，不足以比焉；論其輕重，富有天下，不可以易之；論其安危，一曙失之，終身不復得。此三者有道之所愼也，有愼之而反害之者，不達乎性命之情矣。不達乎性命之情，愼之何益。……夫弗知愼者，是死生存亡可不可，未始有別也。未始有別者，其所謂是，未嘗是；其所謂非，未嘗非。是其所謂非，非其所謂是，此之謂大惑。若此人者，天之所禍也。……以此治身，必死必殃。以此治國，必殘必亡。

此處說愼「性命之情」，而所全所重者實係身，此可證身亦可謂之性。此處言「愼性命之情」，「有之利故也」，此正亦「言性」，「故而已矣」，「故者以利爲本」的。

淮南子氾論訓說：

> 全性葆眞，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。

高誘注：

> 全性葆眞，謂拔骭毛以利天下弗爲，不以物累己身形也。

又韓非子顯學篇：

今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利，易其脛一毛，世主必從而禮之，貴其智而高其行，以爲輕物重生之士也。

此「拔骭毛以利天下弗爲」是指的楊朱。孟子也說，「楊子取爲我，拔一毛以利天下弗爲」。此骭毛脛毛，雖一毛之微，亦係天之所生，亦係性，亦當全之，故淮南子說「楊朱全性」。呂氏春秋說「陽生貴己」，此正亦「不以物累形」之意。此「全性」「重生」均見於呂氏春秋本生篇，則呂氏春秋本生貴生重己諸篇當係楊朱後學之所述，而孟子此章又當係針對楊朱一派之性論而說的了。

楊朱一派之所謂性，由本生諸篇看來是指的生，身，及身上之一毛，而此在孟子則不然，孟子說，「君子所性，仁義禮智根於心」，孟子所性則指的仁義禮智。孟子說：

形色，天性也，惟聖人然後可以踐形。

此形色亦係天之所生，而爲吾人之性。此形色雖亦可貴，然惟聖人能實踐其根於心之仁義禮智之性，才弗愧於有此人形，則君子所性，畢竟係仁義禮智，而非指形色的。在孟子之時，「楊朱墨翟之言盈天下」，孟子形色天性章又當是針對楊朱一派而說的了。

孟子形色天性章，朱子集註釋此章云：

人之有形有色，無不各有自然之理，所謂天性也。踐如踐言之踐。蓋衆人有是形而不能盡其理，故無以踐其形。惟聖人有是形，而又能盡其理，然後可以踐其形而無歉也。

其釋踐形，爲拙說所本。其釋形色天性之「性」爲理，則與拙說不同。陽明傳習錄卷三說：

形色天性也，這也是指氣說。

陸稼書問學錄(光緒刋平湖全書本卷三頁十)說：

愚謂，孟子言形色天性也，未嘗不言氣質。

陽明此言之含義，此不能論列。陸清獻平生最尊敬朱子，此處所釋卽與朱子不同的。

就孟子形色天性章原文來說，此性字已明指形色，自與「孟子道性善」「知性則知天」之性字之指仁義禮智者不同，拙釋此形色指氣而非理，自不誤。然就形色之可

貴來說，就「理寓於氣」「理氣不離」及「色卽是空」來說，朱子釋形色天性之性字爲理，此亦不誤。就這一點說，孟子之言性善，是可以包含形色在內的。論世知言，詳玩孟子此章之含義，是應該先如拙釋，然後再依朱注以進窺孟子性論之全的。(此詳本文第九章)

實踐此理，則有此形色而無愧，故儒學亦未嘗不言全性。禮記祭義篇：

> 樂正子春下堂而傷其足。……門弟子曰，「夫子之足瘳矣，數月不出，猶有憂色，何也」。樂正子春曰，『吾聞諸曾子，曾子聞諸夫子曰，天之所生，地之所養，無人爲大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。故君子頃步而弗敢忘孝也。今予忘孝之道，予是以有憂色也』。

又論語泰伯篇：

> 曾子有疾，召門弟子曰，「啓予足，啓予手。詩云，戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄氷。而今而後，吾知免夫」！

此卽謂全受全歸，身體髮膚，不敢毀傷。然以論語泰伯篇所載曾子之言證之：

> 曾子曰，「士不可以不弘毅。任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！」

則曾子所戰兢恐懼而欲保全者仍係(人性中之)仁而已。

孟子離婁篇：

> 孟子曰：「事孰爲大，事親爲大。守孰爲大，守身爲大。……失其身而能事其親者，吾未之聞也。……」

朱注：

> 守身，持守其身，使不陷於不義也。一失其身，則虧體辱親，雖日用三牲之養，亦不足爲孝矣。

孟子此言亦可與上引禮記祭法篇之言孝互證。

孟子說，「守身爲大」，「生，亦我所欲也」，其持守身，也正係全義（仍係以義一貫），如使生與義二者不可得兼，則孟子是捨生取義。孟子之所行，「惟義之所在」而已。

孟子所全者，係指人性中之仁義禮智，而楊朱拔一毛而利天下弗爲，其所全之

性，僅係生與身而已。在孟子之時，楊朱之言盈天下，孟子捨生取義章又當係針對楊朱一派而說的了。

在孔子之時，卽有「隱居而廢大倫」之荷蓧丈人，此其人似爲楊朱一派之先導。論語殺身成仁一章，又當非無感而發的了。(參看馮友蘭中國哲學史第七章)

儒學所全者係仁義禮智，也未嘗不言全生，則楊朱全生一派是不是也可以有捨生取義的說法呢？呂氏春秋貴生篇說：

> 子華子曰，全生爲上，虧生次之，死次之，殉生爲下。故所謂尊生者，全生之謂，所謂全生者，六欲皆得其宜也。所謂虧生者，六欲分得其宜也。虧生則於其尊之者薄矣，其虧彌甚者，其尊彌薄。所謂死者，無有所以知，復其未生也。所謂殉生者，六欲莫得其宜也，皆獲其所甚惡者，服是也，辱是也，辱莫大於不義，故不義，殉生也，而殉生非獨不義也，故曰，殉生莫若死。奚以知其然也，耳聞甚惡，不若無聞。……凡六欲者，皆獲其所甚惡，而必不得免，不若無有所以知。無有所以知者，死之謂也，故殉生不若死。嗜肉者，非腐鼠之謂也，嗜酒者非敗酒之謂也，尊生者非殉生之謂也。

由其說「辱莫大於不義，不義，殉生也，……殉生莫若死」，則似乎貴生一派也主張捨生取義，故高注於「無有所以知，復其未生也」，注云：

> 死君親之難，義重於生，視死如歸，故曰，「無有所以知，復其未生也」

然由其言「殉生非獨不義也，……殉生莫若死」看來，此非不義之殉生，難道也應該去死嗎？則此所謂「殉生莫若死」，僅只是言殉生，生活得不舒服，凡「六欲皆獲其所甚惡」，不如死之爲愈而已。這樣看來，與其說貴生篇主張捨生取義，無寧說他不欲「生而受辱」，欲生得舒舒服服而已。

這一點由其言「全生爲上」「全生者六欲皆得其宜」可以看得出。此全生爲上，其含義應參證本生篇，呂氏春秋本生篇說：

> 立官者，以全生也……今有聲於此，耳聽之必慊(快也)已，聽之則使人聾，必弗聽。……是故聖人之於聲色滋味，利於性則取之，害於性則舍之，此全性之道也。

則其全生，也只是全其生命。六欲皆得其宜，也只是非獲其所甚惡，利於生而已。

此六欲，「高注謂指生死耳目口鼻」。以死爲欲，大非人情，且與貴生篇之命名不合，高注恐不可信。范耕研呂氏春秋補注說：

> 春秋公羊傳及白虎通義均以喜怒哀樂愛惡爲六情。情與欲本可通。下情欲篇正以情解欲，六欲殆卽六情。

范說蓋可信。今按呂氏春秋情欲篇說：

> 故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者貴賤愚智賢不肖欲之若一。……聖人之所以異者，得其情也。由貴生動，則得其情矣。……

則此所謂六欲皆得其宜，也正是欲其六情皆得其宜，利於生而已。

呂氏春秋情欲篇說：「由貴生動，則得其情矣」，此與貴生篇之命名相合。其言：

> 古人得道者，生以壽長，聲色滋味，能久樂之。

此卽貴生篇「全生爲上」「六欲皆得其宜」之說。

情欲篇說：

> 尊(酒也)酌者衆則速盡。萬物之酌大貴之生者衆矣。……非徒萬物酌之也，又損其生以資天下之人，而終不自知。功雖成乎外，而生虧乎內。耳不可以聽，目不可以視，口不可以食，胸中大擾。……臨死之上，顚倒驚懼。……用心如此，豈不悲哉。
>
> 世人之事君者，皆以孫叔敖之遇荊莊王爲幸，自有道者論之則不然，此荊國之幸。荊莊王……盡傅其境內之勞與諸侯之憂於孫叔敖，孫叔敖日夜不息，不得以便生爲故，故使莊王功迹著乎竹帛。……

其言孫叔敖功成而身受損，此卽虧生之說。

情欲篇說：

> 其於物也，不可得之爲欲，不可足之爲求，大失生本。民人怨謗，又樹大讎，……德義之緩，邪利之急，身以困窮。……以此君人，爲身大憂。耳不樂聲，目不樂色，口不甘味，與死無擇(高注，擇，別也)

其言德義是緩，爲身大憂，此卽辱莫大於不義，不義殂生之說。

貴生篇與情欲篇所論，雖未主張「德義是緩」，然由其言「由貴生動，則得其情矣」，「天下莫貴於生」，則仍以生爲重，此與孟子之言「惟義所在」，其着重點仍是不

同的。

高注：「死君親之難，義重於生」，這可能係據呂氏春秋季冬紀士節篇所說：

士之爲人，當理不避其難，臨患忘利，遺生行義，視死如歸。

又仲冬紀誠廉篇所說：

（忠臣）……苟便於主，利於國，無敢辭違，殺身出生以徇之。

然士節篇誠廉篇所說與情欲篇譏孫叔敖爲虧生是牴觸的。呂氏春秋本非出乎一手，其中議論有未劃一處，此不足異。

貴生篇說「全生爲上」，全生假若又要生得光榮不恥辱，則這一派自然也可有捨生取義的主張，莊子讓王篇首言不以天下之故而傷其生，此其文卽見於呂氏春秋貴生篇，然篇尾却又記枯槁赴淵之士，其文却又與上引呂氏春秋誠廉篇有相同者。士節篇說，「遺生行義，視死如歸」，而讓王篇也說，「此二士之節也」，此士節二字亦相同。莊子讓王篇的作者亦係全生貴生一派，其思想與呂氏春秋有關，其文章相同處，究竟是誰抄誰，就很難說了。

全生貴生一派，由莊子讓王篇看來，可以主張捨生取義。假如他只貴生，其他不管，則是可以不捨生取義的。韓非子六反篇說：

畏死遠難，降北之民也，而世尊之曰貴生之士。

前引韓非子顯學篇也提到貴生之士，不處危城，不處軍旅，以生爲重，這就是孟子捨生取義章所批評的那一派了。

同是全生一派，對於生與義的輕重，其看法可以不同。後文論全生一派，對於欲的看法也有節欲縱欲之不同，其情形正有類於此。

全生貴生一派，以生爲重，輕物重生，其理由很簡單。「有聲於此，聽之使人聾，必不聽」，「害於生則止，利於生則爲」，這可見身體與生命是較色聲滋味等外物爲重要了。呂氏春秋審爲篇說：

韓魏相與爭地。子華子見昭釐侯，昭釐侯有憂色。子華子曰，『今使天下書銘於君之前，書之曰，「左手攫之則右手廢，右手攫之則左手廢。然而攫之必有天下」，君將攫之乎，亡其不與？』昭釐侯曰：「寡人不攫也」。子華子曰。「甚善，自是觀之，兩臂重於天下也，身又重於兩臂，韓之輕於天下遠。今之所

爭者，其輕於韓又遠，君固愁身傷生以憂之戚之不得也」。昭釐侯曰：「善……」。子華子可謂知輕重矣，知輕重故論不過。

這就是身重於天下的實例。

身是重於天下的，審爲篇說，「知輕重則論弗過」，本生篇也說：「不知輕重，則動無不敗，以此爲君悖，以此爲臣亂」，因此呂氏春秋貴生篇就說：「天下重物也，不以害其生，又況於它物乎？惟不以天下害其生者也，可以託天下」。不以天下害其生，這種人是知道輕重，是可以託他以天下的。

這一派人是視身體生命重於天下的。引伸來說，脛上一毛也重於天下。而此在墨子却正相反，視天下重於身。(註一)孟子盡心篇：

孟子曰：「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。子莫執中，執中爲近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。

(註一) 楊墨之說，針鋒相對。由其爲兩極端及「舉一廢百」看來，則拙釋墨子之說係天下重於身，於文義當不誤。莊子天下篇批評墨子，「以此自行，固不愛己」，荀子正名篇說：「見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人，此惑於用名以亂名者也」，「聖人不愛己」，王先謙仍從楊倞，註云：「未聞其說，似莊子之意」，馮友蘭中國哲學史謂爲係墨家說，其言是也。

拙釋墨家視天下重於身，然考之墨子貴義篇：

子墨子曰：「萬事莫貴於義，今謂人曰，予子冠履，斷子之手足，子爲之乎？必不爲，何故，則冠履不若手足之貴也。又曰，予子天下而殺子之身，子爲之乎？必不爲，何故，則天下不若身之貴也。爭一言以相殺，是貴義於其身也，故曰，萬事莫貴於義也」。

此又謂義重於身，身重於天下，與拙釋不合。此固然可能由於學派不同，當時典籍傳播不易，無從了解對方思想的全部，故孟子等書，斷章取義，予墨說以攻擊。然也可能由於他人之攻擊，而墨子後學於此有所修正，墨子貴義所引「必去六辟」那一大段，吳毓江墨子校注即認爲這一節不似墨子語的。

墨子這一派是主張「愛無差等施由親始」的，其愛是無差等，愛所親與他人一樣，但其施則由親始。墨子大取篇說：「義可厚，厚之，義可薄，薄之」，則就其先施及有厚薄言，則其愛無差等，其實是有差等，其云「愛無差等，施由親始」，宋儒已指摘其牴牾難通了。

此姑不論其立說之牴牾，然就其施由親始及義可厚薄而言，則其言身貴於天下，亦無足異。就其「身貴於天下」「施由親始」而言，則墨子似爲其所攻擊之「別士」，然就其愛無差等及貴義看來，則墨子又係「兼士」。

此身雖貴於天下，然施由親始，其學仍主愛人，故大取篇說，「諸聖人所先，愛人」又說，「不爲己之可學」也。大取篇雖說，「聖人不外己，己在所愛之中」，但畢竟愛人之意味重，則「聖人不愛己」，其爲墨家言，亦無足異。

現存墨子一書，多係墨子後學所述。就其「相謂別墨」而言，墨子後學所言，已有不同。對於身與天下孰貴，是可以有不同的說法的。

對於這問題，現存材料不够，姑誌所疑於此。

楊墨子莫，其意見不同，而孟子的意見却又與楊墨子莫不同的。

討論身與天下孰輕孰重，這使我想起孟子禮與食色孰重的辨論(註一)。孟子告子篇任人有問屋廬子曰，「禮與食孰重」？曰，「禮重」。「色與禮孰重」？曰，「禮重」。曰，「以禮食則饑而死，不以禮食則得食，必以禮乎？親迎則不得妻，不親迎則得妻，必親迎乎？」，屋廬子不能對。明日之鄒，以告孟子。孟子曰：「於答是也何有。不揣其本而齊其末，方寸之木，可使高於岑樓，金重於羽者，豈謂一鉤金與一輿羽之謂哉。取食之重者，與禮之輕者而比之，奚翅食重？取色之重者與禮之輕者而比之，奚翅色重」。(朱注，禮食，親迎，禮之輕者也。饑而死，以滅其性，不得妻而廢人倫，食色之重者也) 往應之曰：「紾兄之臂而奪之食則得食，不紾則不得食，則將紾之乎？踰東家牆而摟其處子則得妻，不摟則不得妻，則將摟之乎？(朱注，此二者……以之相較，則禮爲尤重也)

就禮食親迎來說，「此禮之輕者也，饑而死以滅其性，不得妻而廢人倫，此食色之重者也」，此處食色爲重。就紾兄踰牆來說，此則「禮爲尤重」。則孟子對於身與天下之輕重其看法可能也正如此。當天下大亂，義當保身的時候，明哲保身，此時身重於天下；當天下危難的時候，義在乎捨身以救天下，則捨生而爲天下，此則天下爲重。君子固未嘗「枉尺而直尋」，亦未嘗「膠柱而調瑟」，其所行「惟義之所在」而已。

這樣看來，孟子所說，能集楊墨二家之所長而去其短。楊朱只知身重於天下，而不知天下亦可重於身；墨子只知天下重於身，而不知身亦可重於天下，此皆舉一而廢百，是不如孟子立說之周備的。楊墨未揣其本(仁義禮智)，而齊其末(身，天下)，是以僅知其一偏。「舉一而廢百」，結果也就不能權衡事物之輕重。「執一無權」，其所行也就不合乎時措之宜了。

儒學教條中，本有針鋒相對之兩面(註二)。譬如說，「親親而仁民，仁民而愛物」，然而却又說，「大義滅親」。大體說來，前者係正，後者係變；前者係經(經常)，後者係權(權宜之權)，所謂權，也可以說是「反經以合道」，此係人之大不得已的。

(註一) 「禮者天理之節文，人事之儀節」。君子所性仁義禮智根於心，此禮字指天理之節文說。至禮食之禮，指人事之儀則說，此卽所謂禮與儀之別也。人世現有之儀則，未必合乎天理之節文，故孟子曰，「非禮之禮，君子弗爲」。

(註二) 此例很多，如言「言忠信，行篤敬」，又言「言不必信，行不必果，惟義所在」；如言「吾黨有直躬者」，「孝子慈孫百世莫能改」，又言「父爲子隱，子爲父隱」。

在昔亡國者，大體只知愛己親親，而不知仁民。而今日之共產中國，則又侈言「大義滅親」，而不知親親爲何物。「於所厚者薄，而於所薄者厚，未之有也」，(此言亦見於孟子) 儒學這一道理，如不能知其全，而生民也就塗炭了。

權衡這一些教條，權衡事物之輕重而決定其所行，其權衡之標準卽孟子所指之仁義禮智。孟子重義，「惟義之所在」，所以也就不至於膠柱調瑟了。

義之所在，物(身，天下)之輕重有時而變，則似乎事物本身並無輕重之分，這使我想起莊子秋水篇之所言：

以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。

莊子所言與陽明傳習錄「物無善惡」之言，有其近似之處。不過莊子欲以此而齊是非貴賤而此在孟子則仍欲以仁義禮智辨別事物之輕重善惡是非，而決定其所行。其所行有經有權，「惟義之所在」的。

孟子說，「孔子聖之時」，「無可無不可」。就教條之可針鋒相對，應求時地之宜而言，誠然是應該「無可無不可」，不可以執一無權的。不可以「執一無權」，但仍「惟義之所在」，此義仍係一，仍應執之。此雖執一，但需知仁義禮智亦卽權衡事物輕重善惡是非之標準，此卽是「權」(稱錘也)。

莊子之所謂道，並非指仁義禮智，(詳後)。因此其所見僅至於齊是非，而不能有所是非。其流於放曠，異於孟子，其故卽在此。莊子所論已較楊朱爲高明，但以之與孔孟比較，仍然是不如的。

分析至此，再看當時楊墨二派之相互辨駁，列子楊朱篇說：

楊朱曰，「伯成子高不以一毫利物，舍國而隱耕。大禹不以一身自利，一體偏枯。古之人損一毫利天下，不與也。悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣」。

禽子問楊朱曰：「去子體之一毛以濟一世，汝爲之乎」？

楊子曰：「世固非一毛之所濟。」

禽子問曰：「假濟爲之乎」？楊子弗應。

禽子出，語孟孫陽。孟孫陽曰：「子不達夫子之心，吾請言之。有侵若肌膚獲萬金者，若爲之乎」？

曰：「爲之」。

孟孫陽曰：「有斷若一節得一國，子爲之乎？」禽子默然有間。

孟孫陽曰：「一毛微於肌膚，肌膚微於一節，省矣。然則積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節，一毛固一體萬分中之一物，奈何輕之乎」？

禽子曰：「吾不能所以答子。然則以子之言問老聃關尹，則子言當矣。以吾言問大禹墨翟，則吾言當矣」。

孟孫陽因顧與其徒說他事。

由身重於天下引伸，楊朱遂說「拔一毛而利天下不爲」，而此也正是這一派學說之缺點，所以禽子就以此質問楊朱，不過，禽子說理是不如孟子之精闢的。

莊子天下篇說：

今墨子獨生不歌，死不服。……以此教人，恐不愛人。以此自行，固不愛己。……其生也勤，其死也薄，其道大觳。使人憂，使人悲。其行難爲也。恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，天下不堪。墨子雖能獨任，奈天下何！離於天下，其去王也遠矣。墨子稱道曰，昔者禹之湮洪水，……腓無胈，脛無毛。……禹大聖也，而形勞天下也如此。使後世之墨者，多以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極。曰，不能如此，非禹之道也，不足爲墨。……墨翟禽滑釐之意則是，其行則非也。將使後世之墨者，必自苦以腓無胈脛無毛，相進而已矣，亂之上也，治之下也。雖然，墨子眞天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也，（俞曲園曰，即摩頂放踵利天下爲之意。）才士也夫。

墨子的學說，其弊也正在「腓無胈脛無毛」，强人所難，故莊子也就以此攻擊墨子了。

楊朱墨翟的說法，係相反的的兩極端，故子莫欲執中。就其非兩極端欲執中而言，此其說近乎道。而就其「執中無權」而言，則非道，與論語中庸之言執中不合的。論語堯曰篇說：

堯曰，「咨爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終」。

中庸也說：

子曰，「舜其大知也歟！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以爲舜乎」？

論語中庸之言執中，由中庸「舜好問而好察邇言」看來，舜之「執其兩端，用其中於民」，顯係經過了權衡，是執中有權之中的。

子莫之執中，係「執中無權」，故係執此兩端之間的一定之中。而孔孟則執中有權，故能時中。蓋「時有萬變，事有萬物，物有萬類，而中無定體」，當隨時逐事以取中，此權猶如稱錘一樣，當「因事物之輕重，而前却以取平」，並非固定不移的。

此稱錘非固定不移，而其使槓杆取平也則一；人之措施，可以因時因地而不同，而其求合乎仁義禮智則一。孟子說，「禹稷顏回，易地則皆然」，其理卽在此。

欲明瞭孔孟之所謂中，當了解儒學之性論，中庸說，「天命之謂性，率性之謂道」，中庸又說，「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」，正因仁義禮智之性之在中，所以能有「發而皆中節之謂和」的。此所謂中節，也正是合乎仁義禮智之性之意。義當捨生取義，則捨生取義卽是中，義當明哲保身，則明哲保身卽是中。假如認孔孟之所謂中，係指中間路線，則此乃子莫之執中無權，則是誤解了中庸的。

朱子集註引楊氏曰：

> 禹稷三過其門而不入，苟不當其可（合乎仁義禮智），則與墨子無異。顏子在陋巷，不改其樂，苟不當其可，則與楊氏無異。子莫執「爲我」「兼愛」之中而無權，鄉鄰有鬥而不知閉戶，同室有鬪而不知救之，是亦猶執一也，故孟子以爲賊道。禹稷顏回，易地則皆然，以其有權也，不然則是亦楊墨而已矣。

論語也說：

> 可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。

孟子一書論權最精，這裏不能一一列舉了。

呂氏春秋說：「知輕重則論不過」，「惟不以天下害其生者也，可以託天下」，由儒家的觀點看來，這簡直是不知輕重的。

「知輕重則論不過」，其所論正係治天下之方術。管子輕重篇之所論雖與呂氏春秋不同，但其以輕重名篇，其意也正同此。管子輕重第十一揆度篇說：「燧人以來，未有不以輕重爲天下也」，其語氣正是非常近似的。昔人釋管子之輕重爲錢，史記貨殖列傳，「管仲設輕重九府」，正義曰：「輕重謂錢也」。張氏爾田答德國顏復禮博士問管子輕重書（史學雜誌一卷六期）說：「輕重非錢也，乃指以幣制平衡物價而言」。健按，管

子輕重第十一揆度篇說：「輕重之法曰，自言能爲司馬，不能爲司馬者，殺其身以釁鼓」，這一大段卽與平衡物價無關。時代不同，他們對於輕重這一名詞在先秦時的含義，已經領略得不同了。

這一派人說：「惟不以天下害其生者也，可以託天下」，這可以與論語所言相比較，論語泰伯篇：

> 曾子曰：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也，君子人與，君子人也」。

曾子以仁爲己任，死而後已，如曾子其人，才眞正是可以天下託他的。

這一派人講全生重身，「天下重物也，而不以害其生。惟不以天下害其生者也，可以託天下」。此其說不僅見於呂氏春秋貴生篇莊子讓王篇，亦見於莊子在宥篇及老子道德經。老子道德經說：

> 寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚，寵爲下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身，吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患。故貴以身爲天下，若可寄天下，愛以身爲天下，若可託天下。(老子第十三章)
>
> (健按吳澄曰：『寄卽「可以寄百里之命」之寄，託卽「可以託六尺之孤」之託』，其言是也。)

老子這章，自來異說紛紜，今據友人周法高教授之說，略釋於此。老子這一章「貴以身爲天下，若可託天下」，莊子在宥篇引作「則可以託天下」，因此王引之經傳釋詞卷一卽釋老子這一「若」字爲「則」。這一章的若字似乎應該同義，因此周氏更據此而釋「寵辱若驚，貴大患若身」之「若」字也爲「則」，他並舉國語楚語爲證，「聞一善若驚，得一士若賞」，此「若」亦則也。寵辱若驚，貴大患若身，其意思是「受了寵受了辱就要驚，所寶貴的所大患的就是身」。

至於「貴以身爲天下」，莊子在宥篇引作「貴以身於爲天下」。有些人認爲這一於字是衍文，(如蘇輿，見王氏莊子集解)，而王引之則認爲這一「爲」字，係後人依老子「旁記爲字，而寫者因誤合之」。友人周法高先生說，「敦煌秘籍留眞新編本老子作「故貴以身於天下」，景龍本老子作「貴身於天下」，與王氏所改莊子之文相近」。他釋老子這一段，「爲」猶「於」也，「貴以身爲天下」，卽以身貴於天下，「愛以身爲天下」卽

以身愛於天下。景龍本老子作「貴身於天下」，周氏舉墨子耕柱篇爲證：

> 巫馬子謂子墨子曰，我不能兼愛，我愛鄒人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉人於魯人，愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親，以爲近我也。

這正是「愛」後用「於」字表示比較的例子。健按，墨子貴義篇「貴義於身」，也正是貴後用於字表示比較的例子。

老子這一文句結構頗奇特，他釋「若」爲「則」，「爲」爲「於」，還有一些證據，這裏不能一一列舉了。

這一解釋與呂氏春秋貴生本生篇之所言相合，與淮南子道應訓所釋也相合，(註一)這一解釋是應該可信的。

老子這章說：「寵爲下，得之若驚，失之若驚」，自世俗人觀之，寵爲上，然自有道者觀之，「福兮禍之所伏」，寵爲患本，有道者得寵則驚，而辱也非所欲，失寵也驚的。

身體是很可貴的，然有身斯有患，則身體也可說是人的大患。

身體雖是人的大患，但知「道」者則當貴愛其身，而使之勿罹於患。「故貴以身爲天下，則可寄天下，愛以身爲天下，則可以託天下」，那些以身貴於天下，愛身甚於愛天下的人，是可以寄託他治天下的。

老子這一章「及吾無身，吾有何患」，有些人根據莊子「吾喪我」，遂釋爲忘身，認爲忘身較貴身更好。這一解釋似不妥，因爲老子上文言吾所以有大患者爲吾有身，則此「及吾無身」之「無」字，明係有無之無，是不能釋爲忘的。朱子文集卷四十五答丘子服書對老子這一段曾有所解釋：

> 老子言，「道之眞以治身」，又言「身與名孰親」，而其言「外其身」「後其身」者，其實乃所以先而存之也，其愛身也至矣，此其學之傳，所以流而爲楊氏之爲我也。蘇子由乃以忘身爲言，是乃佛家夢幻泡影之遺意，而非老氏之本眞矣。

由朱子所舉文證，明老子也係貴身。如釋此無身爲忘身，則上文「貴大患若身」及下文「貴以身爲天下」，這些都不好講了。

（註一）參看楊遇夫先生老子古義。

對於那些沈溺於「五音」「五色」「難得之貨」的人，老子告訴他「五色令人目盲，五音令人耳聾，……難得之貨令人行妨」，五色五音只是人們的患害。老子說「名與身孰親，身與貨孰多，得與亡孰病」，人是應該知道身體之重要的。

對於那一些知道貴身的人，老子則告訴他「後其身而身先，外其身而身存」，「夫唯無以生爲者，是賢於貴生」，「夫唯無私，故能成其私」。其「後身」「外身」「無以生爲」，也只是其貴生愛身的一種手段而已。

貴身之說，既見於老子，則其說當與道家無爲之論有關。分析至此，再看莊子在宥篇之所論：

> 聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也。宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉！
>
> 昔堯之治天下也，使天下欣欣焉人樂其性，是不恬也。桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也，而可長久者，天下無之。人大喜邪，毗於陽，大怒邪，毗於陰，陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形乎？使人喜怒失位，居處無常，思慮不自得，中道不成章，於是乎天下始喬詰卓鷙，而後有盜跖曾史之行。故舉天下以賞其善者不足，舉天下以罰其惡者不給，故天下之大，不足以賞罰。自三代以下者，匈匈焉，終以賞罰爲事，彼何暇安其性命之情哉！
>
> 而且說(悅)明邪，是淫於色也；說聰邪，是淫於聲也；說仁邪，是亂於德也；說義邪，是悖於理也；說禮邪，是相於技也；說樂邪，是相於淫也；說聖邪，是相於藝也；說知邪，是相於疵也。天下將安其性命之情，之八者，存可也，亡可也。天下將不安其性命之情，之八者乃始鬻卷愴囊而亂天下也。而天下乃始尊之惜之，甚矣，天下之惑也。豈直過也而去之邪，(宣頴曰：「豈但過時便任其去乎」)。乃齊戒以言之，跪坐以進之，鼓歌以儛之。(宣頴曰：「乃奕世欣奉不能已如此」)。吾若是何哉！
>
> 故君子不得已而臨蒞天下，莫若無爲，無爲也而後安其性命之情。故貴以身於爲天下，則可以託天下，愛以身於爲天下，則可以寄天下。故君子苟能無解其五藏，無擢其聰明，尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無爲，而萬

物炊累焉，吾又何暇治天下也哉！

莊子這一段話當與老子相參證。老子道德經說：

大道廢，有仁義。慧智出，有大僞。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。(老子第十八章)

絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。此三者以爲文不足，(健按，此「文」字卽論語「文王旣歿，文不在茲乎」之文，此亦可見儒道之針鋒相對處。)故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。(老子第19章)

在宥篇所說「於是乎天下始喬詰卓鷙，而後有盜跖曾史之行」，此卽老子「大道廢，有仁義，智慧出，有大僞」之意。其言「天下之大，不足以賞罰」，卽老子「以爲文不足」之意。其言「不得已而臨蒞天下，莫若無爲，安其性命之情」，卽老子「故令有所屬，見素抱樸，少私寡欲」之意了。在宥篇所謂「尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無爲，而萬物炊累焉」，此則言其「見素抱樸，少私寡欲」，此內在之道體(神)所發揮之妙用，雖齋居而能龍見於外，雖淵默而有雷聲，神動而天亦隨順，無爲而無不爲了(註一)。在宥篇所述，「故貴以身爲天下，則可以託天下」，其貴身，由其上文「無爲也而後安其性命之情」看來，以其貴身，非治天下，故係無爲，係安其性命之情；由其下文言「尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨」看來，因其貴身，安其性命之情，此內在之神能發揮其妙用，「修之身其德乃眞」而已。

安其性命之情，自然無爲，可以神動天隨，無爲而無不爲。苟不安性命之情，自然無爲，則就「淫其性，遷其德」，舉天下之大，不足以賞罰，而天下也大亂了。

治天下是應該安其性命之情，自然無爲的。彼拔一毛而利天下，既非安其性命之情，而且係有所爲，因此也就非其所欲了。治天下在貴身無爲，遂一毛不拔，則其流弊所至，當然是孟子所批評的「楊朱爲我，是無君」，韓非子所批評的「義不入危城，不處軍旅」了。老子貴身。楊朱爲我。爾雅釋詁，「身，我也」。楊朱爲我，明係老子一派。

此貴身貴生，係安其性命之情，與道論有關。前引淮南子氾論訓：

(註一) 莊子漁父篇，「眞在內者神動於外也」，此雖神動，仍係無爲，道家的無爲，並不是說凝滯不動的。此神動而天隨，卽「動而以天行」「先天而天弗違」之意。老子此處言「見素抱樸」，恐亦與養神有關。莊子天地篇「明白入素，无爲復樸，體性抱神」，又刻意篇「純素之道，唯神是守」，皆其證。

全性葆眞，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。

此所謂眞，雖訓爲眞實眞誠眞常，而其實也正是指的「道」。莊子天下篇：

不離於眞，謂之至人。

田子方篇：

其爲人也眞，人貌而天，虛緣而葆眞。(成疏：虛心順物，而恆守眞宗，動而常寂)

此處卽言葆眞。莊子漁父篇：

禮者世俗之所爲也。眞者所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴眞，不拘於俗。

成疏：

眞實之性，(健按此就「受於天」而言，故下一性字)，稟乎大素，自然而然，不可改易也。法效自然，寶貴眞道，故不拘束於俗禮也。

大宗師篇：

亡身不眞，非役人也。

郭注：

自失其性，……受役多矣，安能役人乎！

此所謂眞，就其「人貌而天」說，此眞卽天，亦卽道。就其「所以受於天」而言，此眞卽性，郭注成疏之釋眞，有時指性，有時指眞道，這都是對的。

全性葆眞，係楊朱之所立，既與道論有關，則其拔一毛而利天下不爲，既係全性，也正係葆守其眞宗了。

全性所以葆眞，葆眞卽在於全性，此眞卽性卽天。但此在孟子則不同，「知性則知天」，此性係指仁義禮智，而非指生及身上之一毛，孟子是可以捨生而爲天下的。

莊子論性有較楊朱一派爲高明處，莊子德充符篇：

魯有兀者叔山無趾。……無趾曰：「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存，(此指道)，吾是以務全之也」。……

申徒嘉，兀者也。……申徒嘉曰「……人以其全足笑吾不全足者，衆矣。……吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也，(郭注，忘形故也)。今子與我遊於形骸

之內，(內以德言)，而子索我於形骸之外，(外以足言)，不亦過乎？

道誠然較足爲尊，但莊子講養生主，「可以全生，可以盡年」，莊子仍係楊朱一派的。

道家之全性，其全身上之一毛，正係全其自然，故道論中之全性係指全自然之性，如莊子繕性篇：

古之人，……莫之爲而常自然。……及唐虞始爲天下，澆淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識知而不足以定天下。然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。

成疏：

離虛通之道，捨淳和之德，然後去自然之性，從分別之心。

繕性篇上文言「莫之爲而常自然」，故成疏釋「去性」爲「去其自然之性」，這是對的。

道家之性論，係全其自然。儒家就其「知性則知天」說，此性卽天，故亦係自然。然就此性指仁義禮智而言，則儒學所貴者更在其當然，這一點是與道論不同的。

繕性篇言「無以反其性情而復其初」，此言「反性」，正與孟子「堯舜性之也，湯武反之也」之言「反之」相合。但孟子之「反之」，其復性指復其仁義禮智之性，而莊子繕性篇則指復其自然之性，這是不同的。(註一)

莊子人間世篇：

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰，『……吾甚慄之，……子嘗語諸梁也，曰「……事若不成，則必有人道之患。事若成，則必有陰陽之患，(郭注，人患雖去，然喜懼戰於胸中，固已結氷炭於五藏)」……爲人臣者，不足以任之，子其有以語我來』。仲尼曰：「天下有大戒二，其一，命也，其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心。臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間，是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也。夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也」。

此處言「人之事君，義也，無所逃於天地之間」，則所行未嘗不合乎義。但此所謂義，據成疏其意係「分義相投，非關天性」，此與孟子「君子所性仁義禮智根於心」之

(註一) 朱子於論語首章，於大學在明明德，皆以復其初爲言。戴氏疏證駁之，說「復其初之云，見莊周書」，舉繕性篇爲證。戴氏卽不明孟子此意。戴氏僅見朱子注釋字面與莊子同，而不知朱子所言實與孟子合，而與莊子是不同的。

認義係性者，是不同的。莊子此處言，「人之事親，命也，不可解於心」，成疏，「此之性命，出自天然，中心率由，故不可解」，此雖認仁係天性，但亦不認仁係道體，莊子此處也只是因任自然之性，「乘物以遊心」，「所遇斯乘」而已。

因應自然，所行合乎仁義，而道體却只是自然，而並非仁義的。莊子天運篇說：

仁義，先王之邊虛也，止可以一宿，而不可以久處。

同篇又說：

孔子見老聃而語仁義。老聃曰：「夫播糠眯目，則天地四方易位矣。蚊虻噆膚，則通昔不寐矣。夫仁義憯然乃憤吾心，亂莫大焉。吾子使天下無失其朴，吾子亦放風而動，總德而立矣，又奚傑然若負建鼓而求亡子者邪？……」

道家之所行，是可以合乎仁義禮智，而道體本身則係素朴自然而非仁義禮智的。前引莊子在宥篇，「悅仁邪，是亂於德也……」，那一大段也正是主張因任自然，而不標舉仁義的。

因任自然，而不着重仁義禮智，則其所見，就容易以利爲本，卽以道德經而論：

是以聖人處無爲之事，行不言之敎，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居，夫唯弗居，是以不去。(老子第二章)

天長地久，天地所以能長久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私邪，故能成其私。(老子)第七章

夫唯不爭，故天下莫能與之爭 (老子二十二章)

以其終不自爲大，故能成其大 (老子三十四章)

此處卽以利爲本。「我獨愚人之心也哉」，而「頑似鄙」，「反者道之動」，其以退爲進，其貴柔，正其手段之厲害處。後世刑名兵權謀家與道論有關，正非無因的。

莊子駢拇篇說：

彼正正者不失其性命之情。……鳧脛雖短，續之則憂。鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎。彼仁人何其多憂也。……

且夫待鉤繩規矩而正者是削其性也。待繩約膠漆而固者，是侵其德也。屈折禮樂，呴俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。……

夫小惑易方，大惑易性，何以知其然邪？自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不

奔命於仁義，是非以仁義易其性歟？故嘗試論之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人則以身殉利，士則以身殉名，聖人則以身殉天下。……其於傷性，以身爲殉，一也。……若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉！……

且夫屬其性乎仁義者，雖通如曾史，非吾所謂臧也。……吾所謂臧，臧於其德而已矣；吾所謂臧者，非仁義之謂也，任其性命之情而已矣。

莊子此處言性，就其「性長非所斷」而言，此性明指自然之性。此自然之性本係已有，故曰「臧於其德而已矣」。其率其自然之性，得其自然之得，也就是彼所謂道了。

就其自然及外名利而言，其胸襟高絕。然就其批評聖人以身殉天下係殘生損性而言，則仍與孟子不同。聖人以身殉天下，並非爲利，而係「惟義之所在」。孟子之所性係指仁義禮智，更非指生，更非指名利的。孟子曰：「廣土衆民，君子欲之，所樂不存焉；中天下而立，定四海之民，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……。」此已言名利非所性。

孟子「知性則知天」，「誠者天之道」。此性係生而稟賦之理，亦卽生之所以然之理。此性係體，而生係用，性與生是仍有體用之別的。

莊子駢拇篇批評儒學殘生損性，此性字不指仁義，而指自然之性。其言殘生損性，則仍未忘情於生，仍係以生爲貴，「以利爲本」的。

道家以生爲重，而「形非道不生」。道係生之所以然之理，則體道應可長生，故道論常論及長生。老子道德經：

治人事天莫若嗇。夫惟嗇，是以早服。早服謂之重積德。重積德則無不克。無不克則莫知其極。莫知其極，可以有國。有國之母，可以長久。是謂深根固柢長生久視之道。(老子五十九章)

此處卽提到長生久視。又莊子在宥篇：

至道之精，窈窈冥冥。至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，心無所知，女神將守形，形乃長生。愼女內，閉女外，多知爲敗。我爲女遂於大明之上矣，至彼至陽之原也。爲女入於窈冥之門矣，至彼至陰之原也。天地有官，陰陽有

藏，愼守女身，物將自壯。我守其一(道，神)，以處其和(陰陽之和，指形)，故我修身千二百歲矣，吾形未嘗衰。

此處卽提到壽千二百歲。正因重生，所以後世神仙家言就與道論有關了。

就儒學來說，「生，亦我所欲也」，非不欲長生。但其所重視者畢竟係仁義禮智，「惟義之所在」。道論之論及長生，類皆荒謬不經的。

道論言長生。前引老子道德經說，「治人事天莫若嗇，……是謂深根固柢長生久視之道」，健按呂氏春秋情欲篇有一段係述老子此章之意：

古人得道者，生以壽長。聲色滋味，能久樂之。奚故，論早定也。論早定則知早嗇，知早嗇則精不竭。

又韓非子解老篇釋老子此章說：

所謂事天者，不極聰明之力，不盡知識之任。苟極盡則費神多，費神多則盲聾悖狂之禍至，是以嗇之。嗇之者，愛其精神，嗇其智識也。故曰，「治人事天莫如嗇」。

韓非解老釋上德不德章說：

上德不德，言其神不淫於外也。神不淫於外則身全，身全之謂德。德者得身也。凡德者，以無爲集，以無欲成，以不思安，以不用固。爲之欲之，則德無舍。……故曰，上德不德，是以有德。

則其長生全身也正有繫於愛養其精神，此與莊子在宥篇之言「抱神以靜」壽千二百歲正相合的。

莊子在宥篇言及「抱神以靜」，健按莊子內篇亦言養生主，係「以神遇，不以目視，官知止而神欲行」的。莊子逍遙篇言，藐姑射山的神人，「其神凝」，不僅肌膚綽約如處子，而卽其「塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜」，推其緒餘，猶足成唐虞之治的。莊子天地篇說：

吾聞之吾師。有機械者必有機事。有機事者必有機心。機心(功利機巧之心)存於胸中，則純白不備。純白不備，則神生不定。神生不定，道之所不載也。

同篇又說：

執道者德全。德全者形全。形全者神全。神全者聖人之道也。

這可見道家係養神一路了。(參看陳建學薪通辨卷四)

天地篇所言，「純白不備，則神生不定」，此純白又當與莊子人間世篇之言互證。莊子人間世篇說：

> 唯道集虛，虛者心齋也。……聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。(下文謂外於心知，故知道家係以無知知)，瞻彼闋者，虛室生白，(司馬彪曰：「闋，空也，心能空虛，則純白獨生也」)，吉祥止止。……夫徇耳目內通，而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎？

此耳目內通，外於心知，此卽齊物論「形如槁木，心如死灰」之說。其「虛室生白」，純白能備，這只是其「心齋」之後，靜極之所見。這僅是心之虛明靈覺所生之幻像，而非孟子所性之仁義禮智的。

此虛室生白，並非向外見知，而係靜極無知之所知。見此幻影，以爲卽係見道，卽能把柄在手，所行無不合乎道。則其所行，只見其荒唐恣肆而已。

人之心係虛明靈覺的，道論中以明鏡爲喻，如莊子天道篇：

> 水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神。聖人之心靜乎，天地之鑒也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，天地之平，而道德之至。……夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，萬物之本也。明此以南面，堯之爲君也。

荀子解蔽篇亦言：

> 治之要在於知道。人何以知道，曰心。心何以知，曰，虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大淸明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位，……夫惡有蔽矣哉！心者形之君，而神明之主也。……故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而淸明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，淸明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。……

此其言卽大體相同，荀子言「虛壹而靜而謂之大淸明」，此淸明亦正與莊子之言「純白」意近。純白亦正係鏡像，心如明鏡，後世禪宗亦言心如明鏡臺的。

心如明鏡，虛明靈覺，但此以孟子之學說視之，「心之官則思」，其能靈妙不測，正由於仁義禮智之性根於心之故。仁義禮智之性係體，而其靈覺則係用，性係理，係

所以靈覺而非覺的。以靈覺爲性，這正是程朱一派所批評的「有見於心而未見於性」了。

孟子說：

君子所過者化，所存者神。上下與天地同流，豈曰小補之哉！

朱注：

所存者神，心所存主處，便神妙不測。

此可與莊子一書中之言神比較。孟子之所存者神，係其「以仁存心，以禮存心」，「心之官則思」，「先立乎其大」，盡其心之功能，盡其仁義禮智之性，所顯現於外之神妙不測而已。君子所性，仁義禮智根於心。性係仁義禮智，係所以神而非神的。

孟子之言「所存者神」，與莊子之言「其神凝」，其欲神則一。但其所以神，則是不同的。莊子此凝字，卽中庸「苟不至德，至道不凝」之凝，但其如何凝，則是與中庸不同的。

莊子天地篇：

泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生謂之德。未形者有分，且然無間謂之命。留動而生物，物成生理謂之形。形體保神，各有儀則謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴。喙鳴合，與天地爲合。其合緡緡，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。

成疏：

率此所稟之性，循復生初之德，故至其德處，同於太初。

錢賓四先生莊子纂箋云：

形載神而保合之，視聽言動各有當然之則，乃所謂性也。朱子曰：「各有儀則之謂性，比之諸家差善。」

健按就其「各有儀則謂之性」言，與孟子「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」其言「則」相合。但就其形體保神而言，則其保神之方法係「形如槁木心如死灰」，「耳目內通，外於心知」，與儒學是不同的。我們不要以其語句字面之相同，而忽略其實際之不同的。

孟子說：「知性則知天」，孟子又說，「有本者若是」，今再看莊子天下篇之言論：

古之所謂道術者，果惡乎在？曰，無乎不在。曰，神何由降，明何由出？聖有

所生，王有所成，皆原於一。不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於眞，謂之至人。以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人。

在莊子看來，人之所以有此神明，係原於道的。此道卽天，以天爲宗，不離於此，卽爲天人。此道內在而爲人之精神神明，不離於此，謂之神人。此道是眞實永恒的，不離於此，卽爲至人。而聖人呢，就其以天爲宗言，卽天人；就其以德爲本，不離於精而言，卽神人；就其以道爲門，兆（見也）於變化而言，（註一）卽謂之聖人。此「天」卽道，道是不可須臾離的，天、德、道、其實是一事，不過就其出於天而言謂之天，爲人所稟而言謂之德，爲人所行之路謂之道而已。天人神人至人聖人，凡此四名，僅係「所自言之異」，並無優劣高下之分的。

莊子天下篇贊莊子之道術，其言曰：

> 寂寞無形，變化無常。死與生與，天地並與，神明往與。芒乎何之，忽乎何適。萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不黨，不以觭見之也。以天下爲沈濁，不可與莊語。以卮言爲曼衍，以重言爲眞，以寓言爲廣。獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌瑋而連狘無傷也，其辭雖參差而諔詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。其於本也，宏大而闢，深閎而肆。其於宗也，可謂調適而上遂矣。雖然其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻。芒乎昧乎，未之盡者。（註二）

此中言，「其於本也，宏大而闢，深閎而肆」，此係「以德爲本」。「其於宗也，可謂調適而上遂矣」，此係「以天爲宗」。「其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者」，此係「以道爲門，兆於變化」。則莊子殆以聖人自居了。

莊子天下篇說，「以天爲宗」，「以德爲本」，這有點近似孟子之「知性則知天」。莊子之「獨與天地精神往來」，這也類似孟子之「上下與天地同流」。其言以德爲本，這也類似孟子之「有本者如是」，及中庸「中也者天下之大本」的。

字面論，非常近似，但其所指不同。「以德爲本」，此在中庸孟子指人之仁義禮智

（註一）「以道爲門，兆於變化」，朱駿聲說文通訓定聲釋兆爲避，與下文言應化解物不合。

（註二）「芒乎昧乎，未之盡者」，此昧卽老子「明道若昧」之昧，又上引天地篇亦言，「若愚若昏，是謂玄德」。

之性。「道也者不可須臾離也」，亦指人之仁義禮智之性。而此在莊子，其「以德爲本」，只是有見於人心之精神。其「不離於眞」，此所謂眞亦只是指恍兮惚兮那一物事而已。

「以道爲門，兆於變化」。「道也者不可須臾離者也」。苟道體係不可須臾離，這也只能說是仁義禮智才可。(註一)

儒道二家之所論，本有極近似處。故自來注儒書有用道家言者，如王弼之注周易論語。注道書有用儒家言者，如范應元老子道德經注。其實我們不可因其所用之名詞，如道德性命等字形相同，遂以爲無別。(註二)我們應該追問這一些名詞究竟指的甚麼，仔細的比較這些異同的。詳細的比較這些異同，「析之極其精而不亂，合之盡其大而無餘」，這也就可以看得出，在先秦百家競爽時，這一些學派之相互影響處，這對於了解古代儒家的思想是將有所幫助的。

就「知性則知天」「誠者天之道」說，其「以天爲宗」是相同的。就「率性之謂道」「有本者如是」說，其「以德爲本」是相同的。但孟子的性指仁義禮智，係所以生而非生。可以捨生取義。性與生有體用之別。

孟子的性指仁義禮智而非身。「仁義禮智根於心」，心與身有大體小體之別。

孟子的性，就其天生而言，亦係自然。但就其指仁義禮智而言，更指的當然。

孟子的性，就其「仁義禮智根於心」「所存者神」而言，此性係所以神而非神。道家就其言心言德言神而忽略仁義禮智之性而言，我們可以說道家之言道體，僅有見

(註一) 金岳霖道式能一文，既言「居式由能，莫不爲道」，而他之所謂道，却不是仁義禮智，却是 x，這是近於道家而異於儒學的。馮友蘭新原道以新統自居，對於「理」，並未肯定是指的甚麼，這也是近於老莊而異於孔孟程朱的。

(註二) 王弼注易，朱子謂其「巧而不明」。儒道所言本有近似亂眞之處，王氏以道家言比傳儒書，本甚巧妙，故朱子稱其巧。然王氏實不明儒道之區別，故朱子斥之爲「不明」。程氏遺書卷一評楊雄之說曰：

> 如楊子看老子，則謂言道德則有取。至如掊擊仁義，絕滅禮學則無取。若老子「剖斗折衡」，「聖人不死，大盜不止」，爲救時反本之言爲可取，尙有可恕。如老子言「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，則自不識道，已不成言語。却言其言道德則有取，蓋自是楊子已不見道，豈得如韓愈也。

同卷又評王弼之學曰：

> 王弼注易，元不見道，但却以老莊之意解說而已。

健按，楊雄王弼卽僅見道德字形之相同，而忽略其所指之異，故爲程子所斥。

莊子齊物論說：「庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。適得而幾矣。」錢先生莊子纂箋說：「穆按，中庸之書卽本此。」健按，錢說卽可商。

於心之精神而未見於性（仁義禮智）的。

其理論體系也不同。孟子「知性則知天」，其天論是建立在其性論上的。孟子是由人之惻隱之心等論證以證人之有仁義禮智之性，由人之有仁義禮智之性，誠者天之道，以推測天亦係仁義禮智的。孟子的天論政論均建立在其性論上。

而此在道家則不然，道家的天僅係自然的天，其所行僅係法天道，並未以性論爲其主要根據。

道家就其「以天爲宗」「以德爲本」言，也可說是天人一貫，但其所以一貫則是不同的。由人性去了解上帝，「知性則知天」，則道體是可說，而不需要談空說有心齋坐忘的。（註一）政論有性論爲其根據，則其所言是確鑿可行的。道家如果接受這些，則其理論體系也就不如改依孟子的了。

對於性論天論，其看法不同。所以其論道，一個是「常道」，一個是「非常道」。一個是「可名」，一個是「非常名」。（常有二義，恒常平常）

儒家的道，即指仁義禮智。因此「非仁不爲也，非義不爲也」，嚴義利之辨。而此在道家則仍不免於「以利爲本」。（見前）

分析至此，請進論「去知與故」「故而已矣，故者以利爲本」此一故字的含義。此章既係批評道家一派之性論，則此章故字之解釋，自然是只能如呂氏春秋本生篇「以全天爲故也」高注之釋爲事的。

莊子刻意篇說：

> 聖人之生也天行。其死也物化。靜而與陰同德，動而與陽同波。不爲福先。不爲禍始。感而後應。迫而後動。不得已而後起。去知與故，循天之理。

成玄英疏：

> 內去心知，外忘事故，如混沌之無爲，順自然之妙理也。

又管子心術篇：

> 是以君子不忧乎好，不迫乎惡，恬愉無爲，去智與故。其應也，非所設也。其動也，非所取也。過在自用，罪在變化。是故有道之君，其處也若無知，其應物也若偶之，靜因之道也。

（註一）熊先生新唯識論第一章談到本體的實證，其議論近於道家，與孟子不同，與程朱所言亦異。熊先生於余爲太老師，在中學時即曾讀其書，惜未能奉手請益也。

尹知章注：

故，事也。既忘智則事自去，自用不順理則生過。

則舊說均釋「去知與故」之故爲事的。郭慶藩莊子集釋說：

故，詐也。晉語「多爲之故，以變其志」，韋注曰，謂多作計術以變易其志。呂覽論人篇「去巧故」，高注「巧故，僞詐也」。淮南主術篇：「上多故則下多詐」，高注，「故，巧也」，皆其例。管子心術篇「去知與故」，尹知章注：「故，事也」，失之。

又劉師培莊子斠補說：

秋水篇：「無以故滅命」，故卽巧故之故。……郭注云，「不因其自爲而故爲之」，非也。知北遊篇云，「眞其實知，不以故自持」，故亦巧故。猶管子心術篇所云「去智與故」也。

健按，此「故者以利爲本」之「故」卽本生篇「以全天爲故」之「故」，高注，「故，事也」，如釋故爲巧爲詐，則呂氏春秋及孟子下文「苟求其故」之故，均不好講了。

「以全天爲故」，以全天爲事，其全天也正是其有所事的原故，因此故字又可訓爲原故。說文：「故，使爲之也」。段注：「今俗云原故是也，凡爲之，必有使之者，使之而爲之，則成故事矣」。前引呂氏春秋重已篇說，「愼性命之情」，「有之利故也」，竊謂孟子此章係批評這一派人的性論，此「有之利故也」之故卽可訓爲原故的。(註一)

莊子說，「去智與故，循天之理」。管子心術篇說，「過在自用」。孟子亦說，所惡於智者爲其鑿也，如智者行其所無事，則智亦大矣。由莊子此言看來，孟子亦正是欲人循乎本心之天理。禹之治水，係循乎本心之天理，非有所事，非有某原故使之而爲之的，故係行其所無事。因係行其所無事，一依乎天理之當然，故其表現於治水之智也就大了。如禹之治水，係有所爲(去鑿)，有所事，則就「過在自用」，而對本心有所穿鑿，這樣水就不會治好了。

故而已矣，係有所事，有所穿鑿。追究其有所事的原因，則因其「以利爲本」，故孟子說，「故者以利爲本」。以利爲本，則也就不知仁義禮智之爲性，故孟子說，「天下之言性也，則故而已矣」。

孟子這一段話，今簡釋如下：

(註一) Richards, Mencius on the Mind 譯孟子此故字爲 causes，頗好。

天下之言性者，都不是有見乎天理，都是有所事的，有所事的人，完全以利爲本。這一些言性的聰明人，其智之可惡，就在於其穿鑿本心。如這些智者亦如禹之治水，則其智亦就不可惡了。禹之治水，行其所無事，完全循乎天理之當然，如智者亦能循乎天理之當然，則其智也就大了。假如能够這樣，則天之高也，星辰之遠也，苟研求其事，則雖千歲之日至，也可以算出來的。

這一「所惡於智者」之智，與「君子所性仁義禮智根於心」之智字不同。前者係世俗所謂「智謀之士」之智，才智之智，而「君子所性仁義禮智根於心」之智，則係天理，亦卽理性，與前者是不同的。依乎天理，則其智是至善。至如世俗之智謀才智與智者，其智就不一定是善的了。孟子所以惡於這一些智者，正因世俗人之所譽爲智者，多係穿鑿本心，而非合乎天理的。

莊子應帝王篇：

无爲名尸，无爲謀府，无爲事任，无爲知主，體盡无窮，而遊无朕，盡其所受乎天，而无見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰，人皆有七竅，以視聽食息，此獨无有。嘗試鑿之，七日而渾沌死。

健按，此「无爲事任，無爲知主」，卽去智與故之意。其言「日鑿一竅，七日而渾沌死」，此鑿卽孟子「爲其鑿也」之鑿，此渾沌指「本體之眞，渾沌如未形之樸」，而此在孟子，其被鑿受損者則指仁義禮智所根之心，這是不同的。

此心合乎天理，則雖爲而猶如無爲。雖有所事，(如治水) 而實係行其所無事。就這一點說，孟子之言行其所無事，與道家之言無爲，是並沒有甚麼不同的。

合乎天理，此「天理」之內在相同。但此天理，所指目却並不是一事。莊子刻意篇說，「去智與故，循天之理」，成疏：

內去心知，外忘事故，如混沌之無爲，順自然之妙理。

在莊子指渾沌之至道，而此在孟子則指根於心之仁義禮智，這是不同的。

莊子知北遊篇：

果蓏有理。

又則陽篇：

萬物殊理。道不私，故無名。

此「萬物殊理」之「理」，相當於程朱所謂「在物爲理」之「理」。

莊子繕性篇：

夫德，和也。道，理也。德無不容，仁也。道無不理，義也。

此道亦卽所以理物者，故道亦卽理。莊子一書中如「可以語於大理矣」，此大理卽指的道。前引荀子解蔽篇「闇於大理」，此大理亦指的道。(參看本文第四章)。道卽理，就其可行而言，名之曰道，就其內在及所以理物而言，則謂之曰理。道與理，異名同實，所從言之異而已。

孟子說：

孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也。玉振之也者，終條理也。始條理者智之事也。終條理者，聖之事也。

朱注：

條理，猶言脈絡，指衆音而言也。

就「條理」指脈絡衆音而言，此「理」字相當於萬物殊理之理，此理係外在者。就其始終條理之，聲之振之而言，則此「智」也正所以條理之，亦可謂之爲理的。孟子說：

心之所同然者何也，謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。

此謂理義爲人性之所同具，故人心同悅此理義，明此理係內在的。人性所同者孟子指仁義禮智，明仁義禮智亦卽理了。戴東原孟子字義疏證釋理字僅條理肌理腠理文理分理，而不知仁義禮智之爲理。戴氏引養生主篇「依乎天理」之理爲證，其實莊子此「依乎天理」之理，就其「以德爲本」而言，明指內在之道體(神)，而非僅戴氏所謂分理的。成疏釋爲「依天然之腠理」，其實這僅解釋了原文下文的「因其固然」，而忽略了上文之言「以神視」，其說似失之不備的。傅先生性命古訓辨證對戴說有一很明快的答辯：

樂記云，「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，

而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」夫理者以其本義言之，固所謂分理肌理文理條理也。然表德之詞皆起於表質，抽象之詞皆原於具體，以語學之則律論之，不能因理字有此實義，遂不能更爲玄義（玄字之本義亦爲細微，然老子之玄字，不能但以細微爲訓）。既曰天理，且對人欲爲言，則其必爲抽象之訓，而超于分理條理之訓矣。必爲「如有物焉」，而非但謂散在萬物之別異矣。故程朱之用理字，與樂記相校，雖詞有繁簡，義無殊也。（鄭氏注天理云：「理猶性也」。康成漢儒、戴氏所淑，亦未以理爲分理也）。夫曰不能反躬則天理滅，明天理之在內也。……(下卷 P 9)

健按樂記以天理與人欲對舉，與孟子「養心莫善於寡欲」仁義禮智之性與食色之欲對舉相合，明此天理卽指人性中之仁義禮智。樂記鄭注：「理猶性也」。此正與程朱「性卽理也」相合的。

莊子刻意篇所云：「依乎天理」，就理之外在者而言，其處理之，正「因其固然」，不違乎其文理條理腠理，儒道所言無不同。就理之內在者言，孟子說：「始條理者，智之事也，終條理者，聖之事也」，其所以能始終條理之者，仍係本性之仁義禮智。儒學之所謂理，其內在者是指仁義禮智，是與道家不同的。道家就其「德無不容，道無不理」說，體道，是可以合乎仁義禮智，而道本身則是「道不私，故无名」的。

孟子盡心篇：

孟子曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉」。

朱子集註：

此言理之本然也，大則君臣父子，小則事物細微，其當然之理，無一不具於性分之內也。

四書纂疏引朱子孟子或問說：

萬物之生，同乎一本。其所以生此一物者，卽其所以生萬物之理也。故一物之中，莫不有萬物之理也。所謂萬物皆備云者，亦曰有其理而已矣。

又引輔氏曰：

理之本然，卽所謂性也。理之本然，一而已。然於應事接物之際，則其分限品則，各自不同。故極其大者言之，則如君臣父子，總其小者言之，則如事物之

細微，其當然之理，無一不具於性分之內。蓋雖有萬之不同，然其理之本然則一而已。

孟子於此更謂萬物之理皆具於我。萬物之理皆具於我，此只能由「知性則知天」予以解釋。因爲仁義禮智之性卽天，而天却是生萬物的，故萬物雖殊，而其本然及當然之理，無不具於心了。萬理皆備於我，故反諸身而不誠，則此心終覺歉然。由心之不樂，此心之終覺歉然，此可證萬物之理係內在於吾心的。

莊子徐無鬼篇有一段可與孟子此處比較。徐無鬼篇說：

夫大備矣，莫若天地。然奚求焉而大備矣。知大備者，無求無失無棄，不以物易已也。反已而不窮，循古而不摩（滅也），大人之誠。

陸長庚南華眞經副墨說：

天地奚求焉而大備也，無心自然而已。知大備者，無求也，無失也，無棄也。何者？性分之中，萬物皆備，何假於外而曰求，何所遺忘而曰失，何可舍置而曰棄。故知大備者，不以物喪已，反之身而各足也，循乎邃古而不摩也，此大人之誠也。

此道體具於心，故曰「大備」，故曰「反已而不窮」。但此道體，在孟子則指仁義禮智，而此在莊子則不如是的。

這一章論去智與故，其去智與故，係儒道所同，但孟子僅厭惡世俗智者之穿鑿，而對於根於心之仁義禮智，則正是要人盡其性的。孟子說：

伯夷，聖之清者也。伊尹，聖之任者也。柳下惠，聖之和者也。孔子聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也。玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也。終條理者，聖之事也。智譬則巧也，聖譬則力也。由射於百步之外也。其至，爾力也。其中，非爾力也。

孔子之所以能超過伊尹柳下惠等人，正因其盡仁義禮智之性，其智識之有以勝之，故能時中。孟子對於智識，又是很注重的。（智識，智卽其智大矣之智，識指才識知識）

智識的重要，道家未嘗不知之。道家也說，「知不知上矣」，「有眞人然後有眞知」，對於此眞知，老莊也不反對，此與孟子並無不同。但其所以能有此眞知，道家的方法係「絕聖棄智」，「致虛極，守靜篤」，「坐忘心齋」，而此在孟子則講「知言」「博

學」「反身而誠」，此儒道之迥然不同處。

就孟子來說，人是具有仁義禮智之性的。此仁義禮智之性，正是人事業之根本。此仁義禮智之性，雖「百姓日用而不知」，「終身由之而不知其道者衆」，但苟能知之，「以仁存心，心禮存心」，立其大本，「源泉混混，不捨晝夜，盈科而後進」，則是可以有所成就的。

此仁義禮智之性，雖爲人所具，但人畢竟非生知，有「性之」「反之」之別，有生知學知困知之別。有些事，人固然可因反身而不誠，此心覺有所歉然，而力求改進，以求所行合乎仁義禮智，但有時事物之來，馬上要應；錯誤一鑄成，是不容許再挽救的，假若先有此一事物之智識，則何至於此，這樣看來，智識之重要，並非因爲人之仁義禮智之性有所欠缺，而是由於人之非生知，時乎時乎不再來的。正因智識之重要，而學者也就容易忽略性德之重要，立本之重要了。

人是有仁義禮智之性的，故孟子教人立本，使其不自暴自棄，如源泉混混，不似溝澮之涸可立待。此仁義禮智是根於心的，故告子「不得於言，勿求於心」，孟子即以爲不可。人是有仁義禮智之性與食色之性的，此二者此盈則彼絀，彼盈則此絀，故孟子教人寡欲。人之性非生知的，故孟子教人「知言」「博學」。孟子教人立本，反身而誠，而又言知言博學，此與中庸教人以誠一貫，而又言「尊德性而道問學」，誠明交修，其意思一樣。

「始條理者，智之事也。終條理者，聖之事也」。智之重要如此。其重智，正有其性論作其根據。反觀老莊之言絕聖棄智，其議論固新奇動聽，然實忽略人性之非生知。是不可以因噎廢食的。

就政論來說，「悖乎人性，災必逮夫身」，政論是應該以性論爲其根據的。道家對於人性的分析，不如孟子，其政論也未顧及人性之各方面。由性論可以說明其政論之所以不同，而性論也正是判斷其政論是非高下之標準。這裏不能多說了。

以上對孟子此章的解釋，固由於象山語錄之啓示，但拙釋「故而已矣」之故，並非訓爲「陳迹」，而對「苟求其故」這一段的解釋，則是與朱子同，而異於象山的。

朱子文集卷六十一答林德久書林氏原信中曾提到此故字很似莊子「去智與故」之故，並提到龜山楊氏及蘇氏子由的說法。今按，楊說見於龜山集卷六，蘇說見於其

所著孟子解，均未引莊子「去智與故」之言，楊慈二說之謬誤，朱子孟子或問已指出，這裏不必引了。

清代漢學一派對此章亦有解釋，焦循孟子正義引毛奇齡四書賸言補云：

「天下之言性也，則故而已矣」，觀語氣自指汎言性者，與「人之爲言」，「彼所謂道」語同。至「以利爲本」，然後斷以己意。因是時俗尙智計，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，顧智亦何害，但當以通利不穿鑿爲主。夫所惡於智者，爲穿鑿也。如不穿鑿，則行水治曆，智亦大矣。

毛氏釋故爲智，則下文「苟求其故」之故字就不好講了。既係批評他人之性說，則利字也不能訓爲通利的。

焦循自己的說法是：

孟子此章，自明其道性善之恉。……易雜卦傳云，「革，去故也，鼎取新也」，「故」謂已往之事。……孟子獨於故中指出利字，利卽周易「元亨利貞」之利，繫辭傳云，「變而通之以盡利」，彖傳云，「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。

焦氏認爲此章係孟子自明其道性善之恉，這是與原文的語氣不合的。其引易以釋孟子此章，其說迂曲不足取。

裴學海孟子正義補正（國學論叢第二卷第二號）卽不取焦說，惟裴氏訓故爲固，固、陋也，利讀爲書多方篇「愼厥麗乃勸」之麗，其說也不可取。

俞曲園羣經平議三十三釋此章故字爲「本」，以荀子爲證，其說亦誤，今不具引。

焦氏正義引白珽湛淵靜語云：

莊周有云：「吾生於陵而安於陵，故也。長於水而安於水，性也。」此適有故與性二字，疑戰國時有此語。

白氏所舉的例證，也不如象山所舉的恰當。

拙釋孟子此章係批評楊朱一派之性論，也由於傅先生性命古訓辨證之啓示。辨證中卷（商務本 P68）說：

孟子以爲楊朱之言性（生），徒縱口耳之欲，養其一體，卽忘其全也，遂惡養小

以失大，且以爲性中有命焉。……

傅先生謂楊朱一派縱口耳之生，然予前引呂氏春秋本生篇則乃係節耳目口鼻之性的。今按全生一派仍可有縱欲的學說，列子楊朱篇之所說，今不引，今錄呂氏春秋審爲篇之言於下：

中山公子牟謂詹子曰，「身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何」。詹子曰：「重生，重生則輕利」。中山公子牟曰：「雖知之，猶不能自勝也」。詹子曰：「不能自勝則縱之，縱之，神無惡乎？不能自勝而强不縱者，此之謂重傷，重傷之人，無壽類矣」。

不能自勝，已經傷生。强制之不縱，則此心戚戚然更要傷生，所以他們就要縱欲了。管子立政九敗解說：

人君唯無好全生，則羣臣皆全其生，而生又養。生養何也，曰滋味也，聲色也。然後爲養生，然則縱欲妄行，男女無別，反於禽獸。然則禮義廉恥不立，人君無以自守也。故曰，全生之說勝，則廉恥不立。

又荀子非十二子篇說：

縱情性，(此性字指食色之性)，安恣睢，禽獸行。不足以合文通治。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它囂魏牟也。

詹何魏牟均係全生一派，全生一派是可以有縱欲之說的。

此章係批評楊朱一派之性論。然詳玩孟子所說，「天下之言性也則故而已矣」，由天下二字看來，所批評者應不止楊朱一派，告子當亦在內。告子杞柳說，湍水說，義外說，此皆不了解人性，則人之爲仁義，豈非有所事，而係以利爲本嗎？

此是不是批評墨子一派呢？墨子經說篇：「生，形與知處也」，墨子並未說仁義係人性。墨子法儀篇說：

當皆法其父母奚若？天下之爲父母衆，而仁者寡。若皆法其父母，此法不仁也。

則似乎墨學一派主性惡的。然由所染篇看來，「染於蒼則蒼，染於黃則黃，……行理性(生)於染當」，則似乎又主張人性無善無惡。其性論究如何，今不可知，然決不主性善。墨子教人是言天志，欲人效法天之兼愛的。墨學從未教人盡性。墨子兼愛中篇說：

仁人之所以爲事者，必興天下之利，除去天下之害，以此爲事者也。……

凡天下禍簒怨恨，其所以起者，以不相愛生也。……

旣以非之，何以易之？……

以兼相愛交相利易之……

乃若兼則善矣，雖然天下之難物于故也。

子墨子曰，天下之士君子，特不識其利，辨其故也。

這是不是說人性不相愛，故生此禍亂，而欲人效法天志呢？此處雖只能作生講，但古書性字也是作生字。墨子說，「仁之所以爲事者，必興天下之利，除去天下之害，以此爲事者也」，「天下之士君子，特不識其利，辨其故也」，此處恰提到「事」、「利」、「故」，其說正「故者以利爲本」。墨子說「上利天，中利鬼，下利人」，其說全以功利爲本，此近人治墨學者已言之了。其說以利爲本，因此也就不識仁義禮智之爲性，而其政論也就大有可非議之處了。

（六） 總論孟子的性字，並論漢宋學派對孟子性論的解釋

上五章已將孟子論性諸章疏釋了一大部份。第一章說，孟子之性字如追究其所稟賦的甚麼，則有特殊義與世俗義之分，今再列表比較說明之如次：

特殊義	世俗義
君子所性	「性也，君子不謂性也」
指仁義禮智	指「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」
根於心	（根於耳目口鼻四肢）
心係大體（據「毋以小害大」故知）	（耳目口鼻四肢係小體）
貴（據「毋以賤妨貴」故知）	賤
「養其大體爲大人」	「養其小體爲小人」
「孟子道性善」	
「養心莫善於寡欲」（此欲指食色之性）	「食色性也」

	告子性猶杞柳說湍水說，性無善無不善說，（其所謂性，指食色而已。）
	又「動心忍性」之性字亦指食色之性
「非天之降才爾殊也」（此材質指人性中之仁義禮智）	「堯舜性之也，湯武反之也」。（堯舜與湯武仍有資質之差別）（「有性善，有性不善」，此性亦指人之資質之差別，說詳第九章）
「存心養性所以事天」	「形色天性也，惟聖人然後可以踐形」。（世俗人所養者，生、身及形色而已）
「知性則知天」	
「誠者天之道」	
（性卽天）（生之所以然者謂之性）	「生之謂性」

此中「形色天性」之性，因指形色，而非指仁義禮智，故列入世俗義內。其中「性之」「反之」因其指資質之差別，與「君子所性仁義禮智根於心」之無差別者異，故亦列入世俗義內，因爲世俗人也正是藉口於「仁之於父子也，命也，智之於賢者也，命也，聖人之於天道也，命也」，其資質環境之不同，而自暴自棄的。表中所列世俗義，孟子亦承認，不過孟子更有其特殊義，這就與世俗人不同了。

表中所列，其中如「形色天性也」，在現代人論性，很少認爲這也是性的。第五章謂身及生也是性，在現代人也很少這樣說的。現代人所謂性，只是指理性之性，食色之性，再加上資質之差別（如天性愚笨之性，如性急性緩之性）而已。「知性則知天」，「誠者天之道」，性卽天，「生之所以然者謂之性」，這些玄義在現代很少人這樣說了。我們不要以我們現在人的觀點去了解古代。而就是在古代呢，告子也就只言「生之謂性」，而無這些玄義。道家雖有這些玄義，但其所謂「全性葆眞」，此所謂「性」「眞」仍非指仁義禮智，仍然是與孟子不同的。

正因爲時代不同，因此了解古人之思想，就很不容易得其精意。漢宋學派對孟子哲學之解釋之有岐異，其原因卽在於此。

漢學一派如戴氏東原力駁義理之性氣質之性之別，這是忽略掉孟子「知性則知天」「動心忍性」此二性字之別的。

漢學一派，僅承認孟子是一倫理學家，而不欲牽涉到形而上學，這是忽略掉「知性則知天」「誠者天之道」這些語句是與中庸易傳有關的。

漢學一派認爲程朱對於孟子哲學之解釋，係受佛老之影響，而非孟子之原意，這是不明程朱所謂「佛老彌近理而大亂眞」之意，僅見程朱所釋之近似，而忽略其區別所致的。本文第五章正是着重此點。舉儒道近似之處，而比較其異同。由其類似處，可證此係時代思潮，有其相互影響處。對孟子一書是不能如漢學一派那樣淺之乎釋之了。(註一)

本文論列，正係依照此一次序，逐一疏釋。追究孟子的性字究竟指所稟賦的甚麼，這可以解釋宋學程朱一派對於經典之了解何以與漢學不同，由經典原文之相合與否，可以斷其解釋之是非，同時也將理學之淵源於經典處予以簡介，這對於經典及理學的了解或將有所幫助的。程子說，「孟子死，聖人之學不傳」，「(明道) 得不傳之學於遺經」，明道也說，「予學雖有所受，然天理二字却是自家體貼出來」，其「自家體貼」而得於遺經者何在，這也就不難了解了。程朱說，「性卽理也」，其分氣質之性與義理之性，對性字予以不同之解釋，係根據孟子的。其言理氣，此係根據易傳，而其對易傳太極之了解也係根據其對孟子之解釋，因此伊川就說「觀孟子可以觀易」了。朱子對論語性命天仁諸字之解釋，也大體以孟子一書爲其根據。我們只要比較其對論孟性論之解釋之異於前修處，其論性之異於佛老處，就可以了解其得力於遺經者何在。其以承孔孟之道統自許，並非狂妄。關於這點還有一些可以論列的，這裏不說了。

漢宋學派對孟子性論之解釋，其是非，所論暫止於此。清代學人對於漢學一派的答辯，如方東樹漢學商兌夏炘景紫堂文集朱一新無邪堂答問，其中很有一些警語，讀者可以參看。漢學家所論，如與朱子語類所言比較，還有一些可討論處，這裏也不多說了。

朱子對論語的解釋係根據其對孟子一書之了解，故本文先論列孟子。對論語之解釋，其爭執容後再詳。

孟學明，則論語明。由孟子之「知性則知天」以進窺論語「性與天道」之性字，

(註一) 宋學一派，其釋經典，有援儒入佛，所釋全非者。此亦不明朱子所說「佛老彌近理而大亂眞」之所致。此留待後面再討論。

則可以了解論語之深邃處。對孔子之思想，可以把握其核心，講得一貫，而不致於支離破碎，這都留待後面再解釋了。

論孟明，這可以了解孔孟之思想之淵源於經典處，孔子之集大成處。這也留待後面再解釋。

前已言之，孟子之天論政論均以性論爲其基礎。孟子謂人有仁義禮智之性，此爲當時世俗人所不言，孟子對性善之論證，下面卽接着討論。

（本文承陳槃庵先生賜閱一過，謹致謝忱）

四十四年三月二十九日於南港舊莊