

《人文學報》
第二十四期（90.12），pp. 213-240
國立中央大學文學院

朱子〈盡心章注〉與胡五峰思想之關係

楊 祖 漢*

*中央大學中文系教授

摘 要

朱子對孟子盡心章的注釋之重點，在於他認為「知性」在先，而後能「盡其心」。朱子此一對孟子之詮釋，與其對五峰學的反省與批評大有關係。在胡五峰的看法裡，「盡心」是心完全實現其作用，而此時性體亦得以充分朗現，所以沒有知性與盡心的先後問題。而朱子反對這種看法，其視性為理，及盡心作為對性理的完全認知的把握，在此意義底下，「知性」在先，而「盡心」在後。藉此區分，本文試圖去概括出幾個宋明儒學對於盡心義的不同型態。

關鍵字：朱子、盡心、知性

朱子的《孟子集注·盡心章注》，認為盡心與知性的關係是知性在先，盡心在後；即知性是盡心所以可能的條件。朱子這一說法，應是不合於孟子的文脈的，故引起了後來許多的批評。朱子此一對孟子的詮釋，是由其自己的思想體系所決定，並不是偶然的。而他這一詮釋的形成，吾人認為，與朱子對胡五峰思想的反省與批評有關。本文擬從朱子《盡心章注》的分析，關連五峰的有關思想，並涉及象山、陽明之說，探索孟子原義，希望從比較的角度，闡明對「盡心」的各種不同的詮釋型態。

壹

對孟子的「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」朱子注曰：

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

註 1

心是可以具眾理而應萬事者，故是人之神明。性是心所具之理。這心並不是心即理之本心，而是心與理為二之心。心之為神明，是在心、理為二之思路下，從心可以知理，然後以理作根據而應萬事，而說的虛靈妙用。「人有是心，莫非全體」，是說人人都具有這心之全體，即這能具眾理以應萬事的妙用之心，是所有人無欠缺地具有的，依朱子之文意，他似是預設一本具眾理，可以用「神

註 1 朱熹：《四書章句集注》（中華書局，北京，1983年10月），卷13，頁349。

明」來形容的「全體」之心。但雖具此全體之心，而必須通過窮理之工夫，才能將這心本有的作用全部實現出來。若能對性理有完全的了解，則心的全體本具的作用便完全實現出來。故知性是心體得以完全表現其作用之條件，由於知性，故心得以盡，而知性，須由致知格物而達致。由致知格物、窮理而使心對性理有充分之知，然後心的具理以應事之妙用便得以完全實現。

朱子此一解釋，是在其思想架構下必有之解釋，內容十分曲折。其中的心只是虛靈，而不是理，雖不是理，但性理原則上具於心。性理雖原則上具於心，但必須格物窮理，方能使心對性理有完全之了解，而這心對理有完全之了解，由之而具理以應事，又是每個人的心本具的妙用，但這本具妙用之心又必須在致知格物之工夫後，其全體大用方彰顯出來。總之，朱子是認為必須加入格致的工夫，心的體用方能盡。

孟子此章之語意，似乎並非如此曲折的，似是只要直下盡我此心，便可知性知天，不是在盡心的踐履之外，另須一種工夫，心的體用方能盡。故牟宗三先生認為，朱子這一對孟子的解釋，是不相應孟子原義的，孟子的盡心，是充分實現本心，並非「知至」的「認知地盡」，亦非「依所知之理，盡心力而為之」的他律式的實行地盡^{註2}。即使是最尊崇朱子的錢穆先生，亦說這一詮釋不恰當；錢先生云：

要之見朱子必辨此章知性在先盡心在後，乃是有激而發也。孟子此章文義本非難解。盡我惻隱羞惡辭讓是非之心，而仁義禮智之為性可知。朱子解此一章，自四十一歲至六十七歲近三十年，四變其說，得之中年，失之晚歲。今《集注》所云，乃朱子晚歲四

註 2 見牟先生《心體與性體》（三）（正中書局，台北，1991年11月台版第十印行），頁444。

變其說後之結論，然實非孟子義。大賢用心，時亦有蔽，豈誠如象山所譏著意精微轉陸沈乎？^{註3}

按朱子必以知性在盡心之先，是其思想體系之必然歸結，並非因一時刺激而如此解。朱子對此章之解釋，雖前後有不同，但其不同並非本質上之不同，《朱子語類》中雖似有主張盡心在先之說，但並非其確定之說法。錢先生主張朱子在《論孟集注》成書以前，對盡心章之理解合於孟子原義，恐是不確的。朱子《論孟集注》成於四十八歲，而朱子在四十三歲（己丑）中和問題論定，提出中和新說後，思想即告決定。朱子在評論胡五峰思想的《知言疑義》（朱子四十一、二歲寫成）^{註4}，及《盡心說》（朱子四十二歲）^{註5}已是這一思路，雖不如《盡心章注》之明確，此見下文之討論。

盡心與知性孰先孰後的問題，在漢代趙岐的注釋中，似未有明確的決定，趙注云：

人能極盡其心，以思行善，則可謂知其性矣。知其性，則知天道之貴善者也。^{註6}

趙注是說人能盡心以思行善，便可以說是知性的了，這「可謂知其性」是對能盡心行善的評論，並不表示知性出於盡心。詹係奭疏云：

註 3 錢穆：《朱子新學案》（第五冊）（三民書局，台北，1989年11月，3版），頁495。

註 4 據陳來教授之考據，朱子與呂祖謙、張栻討論五峰之知言，寫成《知言疑義》，是在庚寅、辛卯兩年，茲從之。見陳來：《朱熹哲學研究》（文津出版社，台北，1990年12月），頁151。

註 5 同前陳來書，頁136。

註 6 《孟子趙注》，見《十三經注疏》（宏業書局，台北，民國60年9月）第七冊，《孟子注疏》卷13。

孟子言人能盡極其心以思之者，是能知其性也。^{註 7}

孫氏疏語亦如趙注，對二者之先後次序無明確規定。說盡其心然後知性，或由於知性，所以能盡心，似乎都可以。這好比說：「能盡心以事父母，便可謂『知孝』矣」，此中行孝與知孝，並無明確之先後。王陽明便曾根據這類句子來說知行合一。^{註 8}孫疏又云：

蓋仁、義、禮、智根於心，是性本固有而為天所賦也。盡惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，則是知仁、義、禮、智之性。知吾性固有此者，則知天實賦之者也。

從此段看來，則孫氏是以盡心為知性之條件，而其解盡心為盡惻隱等心，更是十分恰當^{註 9}。此章若以此處所釋為準，則孫氏所理解的趙岐之注，應亦是以盡心在先，知性在後者。

焦循《孟子正義》，引程瑤田之說曰：

曷為而可謂之盡其心也？由盡己之性而充極之，至於盡人之性、盡物之性，而心盡矣。是非先有以知其性不能也。曷知乎爾？格物以致其知，斯能盡物則，以知其心所具之性，而因以盡其心。

註 7 同前註。

註 8 陽明云：「就是稱某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝、行弟，方可稱他知孝、知弟；不成只是曉得說些孝、弟的話，便可稱為知孝、弟。……知行如何分得開？」（《傳習錄》上）

註 9 清儒陳澧認為孫疏此解甚明確，不可以其為偽而忽之也。（陳澧：《東塾讀書記》卷 3，臺灣商務印書館，民國 56 年 5 月）又高步瀛解趙氏注曰：「善即謂仁義禮智，盡即以此四端擴而充之也。」（見高著《孟子文法讀本》，【香港中文大學新亞中文系，1979 年 12 月】，卷 7。）此解亦如孫氏疏，是較合孟子文義的。

然則盡其心者，知其性也。」^{註 10}

程濬山之說大略同於朱子，即以盡心為知性的結果。焦循引程說後，下接語說：「按程說是也」^{註 11}，故程、焦都認為知性在盡心之先。又近人楊伯峻譯孟子此章曰：

充分擴張善良的木心，這就是懂得了人的本性。」^{註 12}

楊氏此譯，亦如趙岐之注，只表示「知其性也」是對能盡其心的評論，未明確表示二者之先後次序。

由以上所引，可知朱子的詮釋，未必定與古註相異，而孟子此章語意，確有讓人作不同詮釋之空間。朱子此釋，他認為在《孟子》文句語法中，可找到佐證。《朱子語類》有一條云：

李問：「盡其心者，知其性也」。曰：「此句文勢與『得其民者，得其心也』相似。」^{註 13}

朱子認為「盡心知性」句之語法，同於「得其民者，得其心也」（應作「失其民者，失其心也」。《孟子·離婁上》：「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣。」）。得民與否，在於是否能得民心。此種句法，確可表示以後者為在先者之條件。但當亦不能說凡此種句法皆是此義。

註 10 焦循：《孟子正義》，文津出版社，台北，民國 77 年 7 月，卷 26。

註 11 同前註。

註 12 楊伯峻《孟子譯注》（中華書局，北京，1984 年 5 月），下冊，頁 301。

註 13 《朱子語類》（文津出版社，台北，民國 75 年 12 月）卷 60，頁 1422。

貳

朱子的《大學·格致補傳》，與上說〈盡心章注〉的說法，可以相參證：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。^{註 14}

「人心之靈莫不有知」，此知即「人之神明」，是人所本具的全體之心；「理有未窮，知有不盡」，即「有所蔽而無以盡乎此心之量」。「一旦豁然貫通」，即心實現了其「具眾理而應萬事」的妙用，人面對各種事物處置皆無不當。「吾心之全體大用無不明」便是盡心，明即盡之意，即心本具之作用充分實現。這顯然是朱子以他理解的大學之義理，來詮釋孟子。朱子一生最重視《大學》，故這是朱子之確定見解，是非如此說不可的，並非如錢穆先生所謂的「有所激而發」。

朱子此一詮釋，不只是「知性在先，盡心在後」這一點須要商榷，他以對性理的極致之知，作為盡心的先行條件，即以認知理之全盡，來作道德實踐之可能之根據，又將盡心理解為心的全體大用的完全實現，即盡心是窮盡心之體用，這些說法，都是很值得討論的。

朱子此一對盡心義之解釋，似是由反省胡五峰的說法，而逐漸確定的。胡

註 14 同註 1，頁 6-7。

五峰的「盡心成性」說，是其學說之要旨，五峰之《知言》曰：

性，天下之大本也。堯、舜、禹、湯、文王、仲尼六君子先後相詔，必曰心而不曰性，何也？曰：心也者，知天地，宰萬物以成性者也。六君子，盡心者也，故能立天下之大本。人至於今賴焉。不然，異端並作，物從其類而瓜分，孰能一之！^{註 15}

五峰以性是天下之大本，即性是天地萬物得以存在之本體、根據，而性之具體內容，必須由盡心才表現出來。故五峰之言盡心，並不只是人的活動，及不只是由心之活動以表現道德之意義，而是在心的活動處，天道、性體之意義亦得以彰顯。故盡心，即表現性體之意義，心不只是心之自覺活動，而亦是性；性不只是客觀自存的實有，而亦是心。如此而言盡心，是關連到作為天下之大本的性體來說的，即乃是有一天道論、形上學作背景來說的。先肯定有一客觀自存之實有，然後說此實有之意義在盡心中呈現。五峰此說，與孟子之心性義略有不同，孟子言性，是人性，五峰則以性為天地萬物存在之根據。當然五峰所理解之性，亦如孟子般是以道德為內容的，但孟子並未以此道德性為一切存在之根據。五峰之言性，是孟子言性義之擴大，宋明儒之言性，大都是如此。

朱子對五峰此「盡心成性」說之批評如下：

熹謂「以成性者也」，此句可疑，欲作「而統性情也」，如何？……熹按孟子「盡心」之意，正謂私意脫落，眾理貫通，盡得此心無盡之體，而自是擴充，則可以即事即物，而無不盡其全體之用焉爾。但人雖能盡得此體，然存養不熟，而於事物之間一有所蔽，

註 15 引自朱子《知言疑義》（《朱子文集》【陳俊民校編，德富文教基金會，台北，民國 89 年 2 月】卷 72，頁 3696。）

則或有不得盡其用者。故孟子既言「盡心知性」，又言「存心養性」，蓋欲此體常存，而即事即物，各用其極，無有不盡云爾。《大學》之序言之，則「盡心知性」者，致知格物之事；「存心養性」者，誠意正心之事；而「夭壽不貳，修身以俟之」者，修身以下之事也。此其次序甚明，皆學者之事也。然程子「盡心知性，不假存養，其唯聖人乎」者，蓋唯聖人合下盡得此體，而用處自然無所不盡，中間更不須下存養充擴節次功夫。然程子之意，亦指夫始條理者而為言，非便以「盡心」二字就功用上說也。今觀此書之言「盡心」，大抵皆就功用上說，又使以為聖人之事，竊疑未安。^{註 16}

朱子不贊成「盡心成性」義，認為除心、性外，尚須言情，意方完備。因朱子所說的心並非心即理之本心，心可知理具理，而不即是理，故不能說在心之盡處見性之成。此義暫不討論。朱子此處以孟子「盡心」之意，是從體用兩方面來說，由私意脫落，而得此心無盡之體；以此心推而及物，便是此心之用。此所云的心之體，是就「心具理」之心來說，心不受私意障蔽，恢復其虛明，便可以清明之知以攝具性理，而這便是處事接物而得其當之根據。虛明靈覺之心知雖可說心體，但此體之實義應就心所具之性理來說。朱子批評胡五峰，說其只就心之功用上說盡心，即認為五峰不先作格物致知，使心知理之工夫，便遽欲盡心，這便只能盡心之知之功用，沒有性理作根據。心不認知理而便去盡其用，並不能保證其為合理。又朱子認為盡心知性是學者之事，並不如五峰就聖人說盡心。朱子以程子（明道）雖有「盡心知性，不假存養，其唯聖人乎」之說，但其義並不同於五峰。朱子認為程子語是表示聖人合下盡得此心之體。所謂盡得心體，即私意脫落，恢復心之廓然，而完全明白性理。若能盡得心體，

註 16 同前註，頁 3696-7。

則當然可「用處自然無所不盡」。故朱子以程子所說，是就心合下明理來說聖人，此聖人之心，是有性理作其活動之根據的，並不似五峰不先言格物窮理，而只就心之知用、功用上說。又朱子認為，程子所說的聖人，是就始條理者而言。始條理者智之事，須至終條理方是聖之事。即若從盡心知性說聖人，此聖只是智者義，尙未是始終條理之聖也。朱子如此說，即堅持「盡心知性」只是對性理有充分之了解，未及於聖人之應物接物而無不合理之境。朱子在《盡心章注》之末段云：「盡心知性而知天，所以造其理也；存心養性以事天，所以履其事也」。他以前者屬知，後者屬行。此一註釋十分特別，引起了王陽明的議論，見後文。總言之，朱子認為盡心之道，是於致知格物上作工夫，不能不先知理而便去盡心之用。朱子在《語類》中，有些言論可說明此意：

人往往說先盡其心而後知其性，非也。心性本不可分，況其語脈是「盡其心者，知其性」。心只是包著這道理，盡知得其性之道理，便是盡其心。若只要理會盡心，不知如何地盡。

或問「盡心、知性」。曰：「性者，吾心之實理，若不知得盡，卻盡箇甚麼？」^{註 17}

上一條是黃齋錄戊申所聞，朱子年五十九^{註 18}。此雖是較後期之言論，但「若只要理會盡心，不知如何地盡」之語，亦可用來評五峰。

又依朱子的「中和新說」，在事物未至，思慮未萌，即情緒未發時，此時性理渾然在心，心是寂然的，此是心之「體」；而在事物交至，思慮已萌，即情緒發用時，此時之性理順著心之感通應物，而粲然表現，這是心之「用」

註 17 《朱子語類》卷 60，頁 1422。

註 18 參考錢穆：《朱子新學案》（第四冊），頁 485。

註 19 依此說，亦可說明朱子所謂五峰只從功用說心之意，朱子認為心亦可分體用，使心涵具衆理，是「體」上之工夫，五峰之嘗盡心，是直下地盡，欠缺了使心知理、具理之先行工夫。

朱子對五峰「盡心成性」說之疑義，並未明確說「盡心」在先，「知性」在後，但他說「盡心知性者，致知格物之事」，已涵此意，即盡得其心之體，須在致知格物工夫之後。

胡五峰之嘗盡心，並非如朱子所理解者，他的盡心，是仁心、道德心之充分實現，並不是盡心與理爲二的氣心，或只從知覺說之心。《知言》有一條云：

彪居正問：「心無窮者也，孟子何以言盡其心？」曰：「惟仁者能盡其心。」居正問爲仁，曰：「欲爲仁，必先識仁之體。」曰：「其體如何？」曰：「仁之道弘大而親切，知者可以一言盡，不知者雖設千萬言，亦不知也。能者可以一事舉，不能者雖指千萬事，亦不能也。」曰：「萬物與我爲一，可以爲仁之體乎？」曰：「子以六尺之軀，若何而能與萬物爲一？」……他日，某問曰：「人之所以不仁者，以放其良心也。以放心求心，可乎？」曰：「齊王見牛不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之間而見者也。一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大。大而不已，與天同矣。此心在人，其發見之端不同，要在識之而已。」^{註 20}

此條明白表示五峰認為仁心可隨時呈現，而仁心呈現，直下擴充，便可使心與天同樣的廣大。即由仁心之呈現而擴充，可充分實現心之爲無限心之意義與作

註 19 見朱子〈答張欽夫〉十八，《朱子文集》卷 32。

註 20 引自朱子〈知言疑義〉，同註 15。

岸。五峰並非沒有先行之工夫，而只去盡心之知用。他是先逆覺仁，恢復心之本體，然後即此而求充分實現。逆覺仁心，即恢復心之「體」，仁心必有其無礙之感通的作用，此即心之「用」，故五峰並不是只從功用上說心也。固然五峰有「性體心用」^{註 21}之說，但這是性體呈現之用，即用顯體之用，並非如朱子所理解者。

朱子對五峰此條所說，大加批評：

熹按：「欲為仁，必先識仁之體」，此語大可疑。觀孔子答門人問為仁者多矣，不過以求仁之方告之，使之從事於此而自得焉爾，初不必使先識仁體也。又「以放心求心」之問甚切，而所答反若支離。夫心操存舍亡，間不容息，知其放而求之，則心在是矣。今於已放之心不可操而復存者置不復問，乃俟異時見其發於他處而後從而操之，則夫未見之間，此心遂成間斷，無復有巧功處。及其見而操之，則所操者亦發用之一端耳。於其本源全體未嘗有一日涵養之功，便欲擴而充之，與天同大，愚竊恐其無是理也。

註 22

朱子所理解之仁，是「心之德愛之理」^{註 23}，即仁是心所含具之德性，及惻隱之愛之根據，是形而上之性理；而不是感通不隔，與物渾然為一的「覺」。五峰要彪語正從見牛不忍殺處體悟仁，即表示仁即是此不忍之覺情，此覺隨時可呈現，故人之於仁，求則得之。「以放心求心」之問，五峰是藉此表示本心雖或有放失，但操之則在，並不是以一現實之已放之心去求本心也。朱子對此逆

註 21 「聖人指明其體曰性，指示其用曰心」，《知言》。

註 22 見朱子《知言疑義》。

註 23 朱子《論語集注》卷 1，《其為人也孝弟》章注。

覺本心之說法，理解為「以心求心，以心觀心」^{註 24}。他認為作為主體之心反觀以求另一主體，是不通的。此問題之主要關鍵在於朱子認為仁不是覺，若理解仁是覺，可知仁才是人之真正之主體。朱子後來便與湖湘學者展開對仁的理解之大辯論，力反「以覺訓仁」之說。

朱子反對於仁心呈現之端倪逆覺體證，本此覺以力求擴充之進路，他所主張的是以敬涵養，致知窮理之工夫，故有以上之批評。從朱子對五峰之批評，可見二人對何以能盡心之道，有截然不同之理解。朱子在《孟子或問》中，對人如何能盡其心，有以下之討論：

或問：「心無限量者也，此其言盡心何也？」曰：「心之體無所不統，而其用無所不周者也。今窮理而貫通，以至於可以無所不知，則固盡其無所不統之體，無所不周之用矣。是以平居靜處，虛明洞達，固無毫髮疑慮存於胸中，至於事至物來，則雖舉天下之物或素所未嘗接於耳目思慮之間者，亦無不判然迎刃而解，此其所以為盡心。而所謂心者，則固未嘗有限量也。」^{註 25}

朱子這心本無限量，何以能言盡心之討論，與上文彪居正之提問相似，此可以見到〈知言〉對朱子的影響。此段《或問》很明白表示朱子所意謂的盡心境界，是由心知對理之充分了解而達致的。由於窮理貫通，內心虛明洞達，無纖介之疑；事至物來，雖素所未曾經歷者，亦能處之而無不當。此種境界，朱子確有體會，言之甚美。但這是心與理為二，以理為心知之對象，通過格致而達之心清理明之境，並不是道德心之由逆覺擴充，成為吾人之真正主體，而承體起用，

註 24 見朱子〈觀心說〉（《朱子文集》卷 67）。

註 25 朱熹：《孟子或問》卷 13。收入《四書或問》（保景文化社，漢城，1990 年 2 月再版）。

沛然莫之能禦的真實實踐。朱子此段《或問》之最後云：

曰：「然則心之爲物與其所以盡之之方，奈何？」曰：「由窮理致知，積累其功以至於盡心，則心之體用在我，不必先事揣量，著意想象，而別求所以盡之也。」

盡心之方是窮理致知，積累其功。此意如上述。「而不必先事揣量，著意想象，別求所以盡之」，是批評五峰「先識仁之體」之說。朱子此段討論，很明顯是以五峰之說爲敵論，而申述已說者，此可見朱子對孟子盡心章之思考，與五峰的說法有很大的關係。《朱子語類》有與此段語意相近的，如云：

盡心，如何盡得？不可盡者心之事，可盡者心之理。理既盡之後，謂如一物初不曾識，來到面前，便識得此物，盡吾心之理。盡心之理，便是「知性，知天」（原注：末二句恐誤。）

心有何窮盡？只得此本然之體，推而應事接物皆是。故於此知性之無所不有，知天亦以此。^{註 26}

此二條所說同於上引《或問》，說明心本不可盡，但何以又說可以盡其心之故。朱子所意謂的心沒有窮盡，並不同於胡五峰，五峰所說的無限心，是本心、仁心，從仁心之遍體無外而見其無限性。此是以理說的心。朱子則以心有知理具理的妙用，來說心的不可窮盡，此心雖是虛靈明覺，但乃是屬於氣。嚴格講，氣心是不可說爲無限的。朱子在《知言疑義》中，便對五峰「心無死生」之說大力反對。由上述可知，對於如何才能盡其心，朱子的想法不同於五峰。五峰是從逆覺仁體，見仁心之無限性，故擴充之，使仁心充分實現，而與天同大。故盡心之道，五峰認爲是在於先識仁，顯仁體而踐履，而踐履必須至與天同大，

註 26 以上兩條見《朱子語類》卷 60，頁 1426-27。

即成就一切，善化一切存在，方可算是仁者，而此才是盡心。如此而嘗盡心，則當然只有聖人才可能，如朱子在上文所評的，五峰嘗盡心，以為是聖人之事。五峰之盡心成性說，性體之意義，全幅彰顯於盡心之活動中，這當然不是一般可以做到的，朱子此評不誤。五峰此只有聖人才能盡心，才可算是仁者之論，在〈知言〉中是常見的，如云：

仁者，天地之心也。心不盡用，君子而不仁者，有矣。^{註 27}

仲尼從心所欲不踰矩，可謂盡心矣。天即孔子也，孔子即天也。

註 28

仁者，人所以肖天地之機要也。^{註 29}

人盡其心，則可與言仁矣；心盡其理，則可與言性矣；性存其誠，則可與言命矣。^{註 30}

從盡心才可與言仁，則可知仁者是以天道朗現於心來規定，即必至善化一切方可嘗盡心，故這必是聖人之事。未達聖境之賢人君子，因心未能盡其用，未能如天地般及於一切，故未可稱為仁者。五峰以他的「盡心」義來詮釋「君子而不仁者有矣乎」之言，雖未必合於《論語》原義，但亦可自成一說。又從「人盡其心，則可與言仁；心盡其理，則可與言性」之說，可知五峰是以盡心為知性之條件，即盡心在先，知性在後的。

五峰此先嘗性體為天下之大本，然後由心之盡以見性體之具體而真實之意

註 27 胡宏：《胡宏集》（中華書局，北京，1987年6月），頁4。

註 28 《胡宏集》，頁10。

註 29 《胡宏集》，頁25。

註 30 《胡宏集》，頁26。

義之說，很明顯是源自張橫渠，橫渠與五峰有相似之說法，如云：

心能盡性，人能弘道也。性不知檢其心，非道弘人也。^{註 31}

大其心，則能體天下之物。物有未體，則心爲有外。世人心止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞格其心。其視天下，無一物非我。孟子謂盡心則知性知天，以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。^{註 32}

橫渠言心能盡性，即以性爲天下之大本，是客觀而自存之實有，此實有由心之盡而見。而人能不受形軀耳目所限，使心以天下之物爲其所體之範圍，則心便恢復其爲無外之心（即無限心）。橫渠言心，是關連著性，以性在盡心處顯，心可以呈現性體含萬物之意義來說的，此與五峰是同一思路。又從「孟子謂盡心則知性知天」，可知橫渠對孟子此句的理解是盡心是知性知天之因，是在先者，此亦同於五峰。

對橫渠「大其心然後知性知天」之論，朱子不表同意，《朱子語類》載：

道夫曰：「孟子本義，當以《大學或問》所引爲正。」曰：「然。孟子之意，只是說窮理之至，則心自然極其全體而無餘，非是要大其心而後知性知天也。」道夫曰：「只如橫渠所說，亦自難下手。」曰：「便是橫渠有時自要恁地說，似乎只是懸空想像而心自然大。這般處，元只是格物多後，自然豁然有箇貫通處，這便

註 31 《正蒙·誠明篇》。

註 32 《正蒙·大心篇》。

是「下學而上達」也。孟子之意，只是如此。」^{註 33}

由朱子之評，可見朱子對橫渠、五峰之說並無相應的理解，他認為只有加入格物窮理之工夫，心才能明體達用，不能只一味去大其心。

朱子雖不切於五峰義，但他的思考盡心的義理，是由五峰義之反省而轉至的。此從上引《孟子或問》之提問可知。朱子和五峰一樣，從心的能充分實現來規定盡心之義，即同樣認為心是無限量的，而思考如何能盡此心，朱子的對心如何能盡之見解與五峰不同，但二人之思路是一樣的。朱子的〈盡心說〉，與〈知言疑義〉的寫作年代相近，而已大略確定對孟子盡心義的理解；〈盡心說〉云：

「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」言人能盡其心，則是知其性；能知其性，則知天也。蓋天者，理之自然，而人之所由以生者也；性者，理之全體，而人之所得以生者也；心則人之所以主於身，而具是理者也。天大無外，而性稟其全，故人之本心，其體廓然，亦無限量，惟其梏於形器之私，滯於聞見之小，是以有所蔽而不盡。人能即事即物，窮究其理，至於一日會貫通徹而無所遺焉，則有以全其本心廓然之體，而吾之所以為性，與天之所以為天者，皆不外乎此，而一以貫之矣。^{註 34}

朱子此文解盡心知性為「言人能盡其心，則是知其性」，這如同上文所引的趙岐注「人能極盡其心以思行善，則可謂知性矣」，此種句子，並不能決定盡心

註 33 《朱子語類》卷 98，頁 2518。

註 34 《朱子文集》卷 67。又朱子〈答張敬夫問目〉（《文集》卷 32）首段論盡心知性，大意與此文相同，蓋同時之作也。

與知性之先後次序。但從後文所說，要即事即物窮究其理，方可全本心廓然之體，可知朱子是主張知性在先，盡心在後的。此文已是〈盡心章注〉的義理，而在行文上比較不明確，應是朱子通過對五峰思想之反省，而形成自己對盡心知性的理解後，作出初步之陳述。

參

五峰以先識仁體爲盡心之道，朱子反對之，認爲通過格物窮理，先知性，然後能盡心。二人所言之所以能盡心之方法不同，但都是以「心是無限的，人何以能盡其心」之思路來探索此問題，而以此思路來思考「盡心」，此盡便是「窮盡」義，即「盡心」乃是心之作用得以全部實現之意，但這以「窮盡」義來規定盡心之「盡」，是否便是孟子原義呢？

唐君毅先生在討論《中庸》的「盡性」義時，認爲盡性之盡是往盡之盡，非窮盡之盡。此一區分，很有啓發性。唐先生說：

本仁智以自盡其性而自誠者，乃一純亦不已而相續無窮之歷程。盡人之性與盡物之性，亦爲一無窮之歷程。盡而不窮，則此盡非窮盡之盡，乃往盡之盡。往盡而更無窮盡，是爲盡而無盡之盡。故人物之無窮，聖人固亦終不能有一一皆完滿成就之一日。然此非聖人不能往盡彼人物之性之謂；唯是此聖人之盡己之性，盡人物之性之歷程，原是一盡而無盡之歷程之故，是正所以見聖人之聖德之無盡也。^{註 35}

註 35 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，（《唐君毅全集》，學生書局，卷 13），頁 84。

人、物之性，原則上是不能窮盡的，因那是一無限的範圍。但雖不能窮盡，仍可說盡人、物之性，此盡是往盡、去盡之意，亦即是從我這方面說的盡，此即竭力求盡。《中庸》所說的盡性，既是往盡之盡，孟子之言盡心，更應是此意。孟子所言之盡心，應是竭力求盡此當下呈現之四端之心，「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。……苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。」（《孟子·公孫丑上》）「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也」（《孟子·盡心下》）盡心，是直下往盡此心，此道德心我本有之，隨時都可呈現，問題是我是否能擴充之，充盡之而已。不能充之，則本已呈顯之道德心便因受私欲之障而縮回去，隱沒不見；苟能充之，則我這心便充沛而出，而仁德義行，便源源不絕了。故盡心知性，是表示在往盡其本心的竭力求盡之精誠活動下，仁義禮智之意義彰明昭著地顯現出來之意。知性是在盡心踐德下而知，此知是知其自己，是在自己之本性於道德心之充盡活動中不住呈顯，而返照以知之。並不是以性理為對象而認知之。此性唯有在實踐之活動下方能真實呈現，故曰「思則得之」、「求則得之」、「操則存、舍則亡」，若性是在實踐中才得以顯，則盡心一定在先，而為知性之條件。此知性是心知其真正之自己，亦即證實其自己。此真正之自己，只有在道德實踐中，才可以真實呈現，此是孟子證成其性善論的一方法。孟子認為，若人往盡其心而極力實踐，便可真見此仁義之本性，若不盡心實踐，此性不顯，則你便如告子，只從人之生理本能，心理情緒來了解自己的本性了。人的義理之本性，是在竭力求盡時方朗然挺立的。而道德心，亦是在往盡其心之要求下，越顯其為一無窮無盡之淵泉。越去盡，越見其為無盡。故道德精神之表現，必是盡而不盡者。

若上說不誤，則孟子之言盡心，是即在本心之呈現時直下擴充，往盡。並非如五峰、朱子所說的。五峰之言盡心之道，在於先識仁體，而識仁之方，在

於本心萌發時擴而充之，此不違孟子義。但五峰所說的盡心，是由心之盡以見性之成，他是關連到性體來說，以主觀面之心之實踐以彰顯客觀面之天道本體。孟子並沒有這種曲折的義理架構，而且五峰如此而言之盡心，是完全實現，即是窮盡之盡，此亦不合孟子語意。由於五峰之盡心義關連性體來說，性是絕對普遍的，故心必須充分實現其作用，全之盡之，方能彰顯無限意義的性。故五峰言盡心，是窮盡之盡。當然嚴格言之，五峰所理解之心，是無限心，既是無限心，亦應是不能窮盡的，故亦可說五峰之盡心，是盡而不盡之盡，是往盡。但這是就實義說。從五峰言盡心的語意上看，他所意謂的，是窮盡之盡。朱子亦關連於性來說盡心，他以知性為盡心之道，此並不相應於孟子言盡心擴充，即在此當下之本心呈現時竭力求盡之意，他並不直下的往盡此心，而要繞出云，先作格物窮理以知性之工夫。如是盡心成為工夫後之結果，盡心是心得以盡之意，並無工夫義，在此盡，亦是窮盡之盡。故由往盡與窮盡之區分，可以分別出孟子與五峰、朱子言盡心義之不同。

在《朱子語類》卷六十中，朱子亦有以去盡，竭力求盡來釋「盡心」的，如云：

「某前以孟子『盡心』為如大學『知至』，今思之，恐當作『意誠』說。蓋孟子當時特地說箇『盡心』，煞須用功。所謂盡心者，言心之所存，更無一毫不盡，好善便『如好好色』，惡惡便『如惡惡臭』，徹底如此，沒些虛偽不實。」童云：「如所謂盡心力為之之『盡』否？」曰：「然。」

黃先之問「盡心」。曰：「盡心，是竭盡此心。今人做事，那曾做得盡，只盡得四五分心力，便道了。若盡心，只是一心為之，更無偏旁底心。『如惡惡臭，如好好色』，必定是如此。如云盡心力而為之。」

此兩條(與此類似的尚有數條)以意誠釋盡心,如是則盡便是真誠地求盡之意,此便有工夫義,以此義釋孟子之盡心,是較切合的。但這意誠,是由知至而達致,工夫仍是以知性為先,由知之盡而達意誠之境,雖加入意誠義於盡心中,於朱子之盡心義,並無本質的影響。即此盡雖是實踐地盡,但乃是先作知理之工夫然後可能,是「他律式的實行地盡」,並不合孟子原意。而據《語類》記載,朱子後來又放棄此解,仍以知至釋盡心^{註 36}。若是,則朱子所理解的盡心之盡,仍是窮盡之盡,工夫在知性上,盡心是結果,不是用工夫處。

在宋儒中,陸象山對盡心的體會,是較與孟子契合的,試看以下象山之有關說法:

天之所以與我者,即此心也。人皆有是心,心皆具是理,心即理也。故曰「理義之悅我心,猶芻豢之悅我口」。所貴乎學者,為其欲窮此理,盡此心也。有所蒙蔽,有所移奪,有所陷溺,則此心為之不靈,此理為之不明。^{註 37}

彝倫在人,維天所命。良知之端,形於愛敬,擴而充之,聖哲之所以為聖哲也。先知者,知此而已,先覺者,覺此而已。……所謂格物致知者,格此物,致此知也,故能明明德於天下。易之窮理,窮此理也,故能盡性至命。孟子之盡心,盡此心也,故能知性知天。^{註 38}

象山沒有正式詮釋盡心知性知天,他都是兼帶著說,但順著他的文脈,可知他

註 36 參考《朱子新學案》(第四冊),頁 487-491。

註 37 〈與李宰〉三,《象山全集》(中華書局,台北,民國 59 年 4 月)卷 11。

註 38 〈武陵縣學記〉,《象山全集》卷 19。

所理解的盡心，是直下往盡此心。要人就此道德心呈現時，推而盡之，不使其受物欲之窮溺、移奪。象山亦可說格物致知，但從他所說的「格此物，致此知」可知是就本心而言，格物致知，只是推擴、明白此心而已，並不是在發明本心之外，另作一段工夫。又從「孟子之盡心，盡此心也，故能知性知天」，可知他是以盡心在知性之先者。總言之，象山之言盡心，確如孟子般直下本著此心而去盡，並不似五峰、朱子所理解之曲折。〈象山語錄〉有一條云：

先生言：萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙無非此理。孟子就四端上指示人，豈是人心只有這四端而已？……又得此心昭然，但能充此心足矣。^{註 39}

此言滿心而發，充塞宇宙無非此理，言此心此理並不是有限的，亦即孟子曰盡心知性以知天之旨。性與天道，是在盡心中見，此是以心為主，從心的推擴而見此心之高明廣大，於是證實天之所以為天。此是直下由心之由展而言性天，如牟宗三先生所說，是「一心之朗現，一心之由展，一心之通潤」並非如五峰之「以心著性」。^{註 40}

楊明亦是心學一系，但他詮釋孟子〈盡心章〉時，卻不同於象山，並不是從直下擴充而言盡心。他說：

「盡心」由於「知性」，「致知」在於「格物」，此語然矣。……朱子以「盡心、知性、知天」為「物格、致知」，以「存心、養性、事天」為「誠意、正心、修身」，以「妖毒不貳，修身以俟」為「知至、仁盡、聖人之事」。若鄙人之見，則與朱子正相反矣。

註 39 〈語錄上〉，《象山全集》，卷 34。

註 40 牟宗三：《心體與性體》，第三冊，頁 47-8。

夫「盡心、知性、知天」者，生知、安行，聖人之事也；「存心、養性、事天」者，學知、利行，賢人之事也；「殀壽不貳，修身以俟」者，困知、勉行，學者之事也。豈可專以「盡心、知性」為知，「存心、養性」為行乎？……

夫心之體，性也；性之原，天也。能盡其心，是能盡其性矣。《中庸》云：「惟天下至誠為能盡其性」。又云：「知天地之化育，質諸鬼神而無疑，知天也。」此惟聖人而後能然；故曰：「此生知、安行，聖人之事也。」

存其心者，未能盡其心者也，故須加存之之功；必存之既久，不待於存而自無不存，然後可以進而言盡。蓋「知天」之「知」，如「知州」、「知縣」之「知」，「知州」則一州之事皆已事也，「知縣」則一縣之事皆已事也，是與天為一者也。^{註 41}

陽明欲扭轉朱子，但他受朱子影響太深。他亦如朱子般，以知性是盡心之條件，雖然他所理解的盡心知性不同於朱子。陽明所謂的知性，此知是「主」之義，如所謂「知州」、「知縣」之知。陽明認為「知性」「知天」即已與性天為一。與性天為一，則天道之生化，即已分內之事，此即「知天地之化育」。陽明以此義來規定「盡心」，即他所理解的盡心，是已與天道為一，能參贊天地之化育之境界，這是聖人才可能作到的，故他也主張盡心由於知性，而「盡心知性知天」是生知安行的聖人之事。陽明所謂之「知性知天」之知，知中已涵行，所謂「知行合一」也，與朱子以認知義指「知」，大不相同。

由於與性、天為一，即達聖人化境，方是盡心，則陽明所說的「盡心」之

註 41 〈答顧東橋書〉，《傳習錄》卷中。

「盡」，應亦是「窮盡」義。故他說盡心即盡性。而據《中庸》，只有至誠者（即聖人）才能盡性，此盡是「完全實現」之義，此可以說是窮盡。未必如前述唐君毅先生所說，《中庸》之盡性是往盡。陽明對盡性之理解並不錯。但孟子所說的盡心，如上文所述，應是直下往盡、擴充之意，故陽明以盡心即是盡性，是忽略了《孟子》與《中庸》義理之不同。孟子之盡心不必以《中庸》之盡性義來理解。當然，《中庸》之言盡性，雖是窮盡，但亦是永不能盡的，如唐先生所說，是「盡而不盡之盡」。

陽明爲了扭轉朱子心與理爲二，及先知後行，先窮理然後踐履之說，便以知性知天之「知」，爲已涵行在內的「知行合一」之知。又以盡心爲聖人之境界，而以生知安行，學知利行，困知勉行比配盡心知性知天、存心養性事天及夭壽不貳修身以俟命，他如此詮釋「盡心知性知天」章，是十分曲折而別扭的，和朱子的詮釋一樣，都是孟子此章的「別解」，並不合孟子原義。陽明雖反對朱子對此章之解釋，但他言盡則取朱子、五峰之「窮盡」義，由此而使陽明認爲只有聖人才能窮盡其心性，他認爲朱子將原屬聖人之事來要求學者，是不合理的。其實如此理解，距離孟子原義更遠。若盡是往盡、去盡之意，則在本心呈現時力求盡其心，是任何人都可以作的工夫，怎可以以此專屬聖人？

肆

上述各家對「盡心」義的詮釋，可區分爲幾種型態。朱子以知性爲盡心之條件，即心之盡須靠心外之性，心與理爲二，而盡是認知地盡，此是他律的盡心，或可謂是綜合的盡。其他各家的盡心義，都是實踐地盡道德心，而心即是理，都是自律的盡，或分析的盡。但五峰之盡心，雖是盡無限之仁心，但乃是視心之盡爲超越之性體之形著，此可謂是超越的盡；而孟子、象山之言盡心，是直下就當前之本心擴充之而盡，不先言性與天道，而性、天之義盡在其中，

此盡，完全以心爲主，可曰內在的盡。又朱子、五峰、湯明言盡心，都是窮盡之盡；孟子及象山，則爲往盡之盡。

最後，程明道之「一本論」，亦涉及「盡心知性知天」之義，而他所理解之盡心，則最爲玄奧，他說：

【橫渠】嘗喻以心知天，猶居京師往長安。但知出西門，便可到長安。此猶是言作兩處。若要誠實(《宋元學案》作「至誠」)，只在京師，便是到長安，更不可別求長安。只心便是天，盡之便知性，知性便知天。當處便認取，更不可外求。^{註 42}

按橫渠認爲以心知天，這好比身在京師而欲往長安，但只要知出西門，便可到長安。橫渠此一說法，心、性是距離的，心是起點，性、天是終點。必須由心之盡，性、天方可具體呈現，比如上文所說「心能盡性」、「大其心」之意。雖然此心、性分說，主盡心以成性是權說，最後心性必是一，但此一系統顯心、性有距離，由心之盡以逐步呈現無限奧秘之性、天之程，如是心、性便分成兩頭來說。明道則認爲，此分作兩頭是不須要的，當心之求盡其自己以知天時，便即是天道之呈現，離此盡心之活動，亦別無天道也。故曰「只心便是天」。固然可說心是在我之主體，而性、天是客觀自存的實有，但在我的盡心的活動處，便即是客觀的性、天的呈現，不管是主觀地說，或客觀地說，都是同一的活動^{註 43}。主觀至的德行的純亦不已，即是客觀面的天道生化之於穆不已，人

註 42 《河南程氏遺書》卷第二上，《二程集》(中華書局，北京，1981年7月)，頁15。此段之首句，朱子《孟子精義》(《朱子遺書》第11冊，藝文印書館，台北，民58年5月)引有「橫渠」二字，據補。朱子認爲此條是伊川語，牟宗三先生認爲應是明道語。

註 43 參考牟宗三先生《心體與性體》(二)(王中書局，台北，民78年6月初版第八次重印)論程明道之「一本」處，頁18及91-116。

自盡其心的道德活動，頓時便是天地之生化。如此而言盡心，是內在地盡，但亦即是超越地盡。可以說是「即內在即超越」地盡。又由盡心以知天，好比由京師（開封）而往長安，這是往盡，而到了長安，是窮盡。但明道說，若是誠實，則身在京師即是到了長安，此即一念發心，便到達目的，當下即是。這可以說是「即往盡即窮盡」，此是將可以無限拉長的工夫過程，收約於當下之頓悟。故明道之說，是將內在與超越，起點與終點等分別泯化為當下之圓頓。

Chu Hsi's Interpretation of the Chapter I, Book VII of *Mencius* and Its Relation to Hu Wu Feng's Thought

Yang Cho-hon *

Abstract

The core of Chu Hsi's interpretation of the Chapter I, Book VII of Mencius consists in his assertion of the priority of 'Knowledge of Nature' to 'Exhaustion of Mind'. This assertion may be an outcome of Chu Hsi's examination of Hu Wu Feng's view on this very topic. In Hu's view, 'Exhaustion of Mind' is the realization of the 'Nature', so there is no 'priority' problem between 'Knowledge of Nature' and 'Exhaustion of Mind'. Against this view, Chu regarded 'Nature' as 'li', and 'Exhaustion of Mind' as a complete grasp of 'li'. In this sense, 'Knowledge of Nature' is prior to the 'Exhaustion of Mind'. With this distinction, this essay attempts to clarify the relations and difference between the main schools of 'li hsueh' of Sung Dynasty.

Key words : Chu Hsi, Exhaustion of Mind, Knowledge of Nature

*Professor, Department of Chinese Literature, National Central University