

孟子「天下之言性章」試釋

林憶芝*

大綱

壹、引言

貳、自道性善之論，抑評論天下人的觀點？

參、「利」為「生理上的要求」的涵義

肆、本章專為「智」而發

伍、總結

*香港公開大學人文社會科學院助理教授

摘 要

在《孟子》書中，〈離婁篇下〉第廿六章的文義較難理解。傳統的注釋家多認為本章是孟子以「順性」明性善之旨。然而以「順」訓「利」，卻不符《孟子》全書的慣例，且以「順性」言人性本善，亦違反孟子所強調的「擴充」修養的工夫論。此外，孟子總以仁義言性善，何以於此章卻引用禹之「行所無事」以言人性？筆者通過排列、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」。文章首先分析趙岐、朱熹、焦循三位注孟權威的說法，從而指出有待斟酌的問題，然後以毛奇齡、裴學海及徐復觀的說法，說明本章並非孟子自道性善之旨。繼而通過闡釋徐復觀以「生理上的要求」訓「利」的涵義，從而說明孟子為何要以禹之「行水」為例。最後總結出孟子此章的主旨在於闡明用智的方法與態度。

關鍵詞：人性、順性、則故、自然、智、利益、生理要求、穿鑿、禹、行水、無事

壹、引 言

在《孟子》書中，「天下之言性章」（即《離婁下篇》第廿六章）的文義較難索解。究竟孟子要說明的是甚麼道理？是要說明人性本善，只要順性而行即可？若然，則孟子何以獨於此章不以仁義言人性，卻說：「則故而已矣」？孟子說：「故者以利為本」，是不是把利與性相提並論呢？到底本章是孟子自言對人性的看法，抑或是評論天下人對人性的觀點？孟子為甚麼在「故者以利為本」之後卻接上「所惡於智者，為其鑿也」？智與利與人性又有甚麼關係呢？孟子繼言「禹之行水也，行其所無事也」，其焦點在性，抑或在智？「順性」就能行仁義，這個說法又是否與孟子擴充之說有矛盾呢？以上種種問題，本文將逐一討論。現在先把「天下之言性章」抄錄於下，然後再作分析。

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。」

本文歸納歷代注家的說法為三種較具代表性的觀點：一、本章為孟子自言性善之說；二、本章為孟子評論天下人對人性的錯誤觀念；三、本章專為智而發。這三種觀點，當然各有所據，因此筆者當分析其後背的依據。筆者以為前兩種說法，在解說孟子義理上可能出現一些困難，因而不及第三種觀點順當。本文通過排列、對比與文獻分析的方法，理出頭緒，然後再配合孟子的哲學思想與慣常用語，為本章提出一些看法，希望能為孟子說清楚本章的涵義。

本文分為四個部分：第一個部份簡介趙岐、朱熹及焦循三位注孟權威的說法，從而指出有待斟酌的問題，繼之以毛奇齡、裴學海及徐復觀的說法，說明本章乃孟子評論一般人對人性的誤解；第二個部份是詳細闡釋徐復觀先生以「生理上的要求」訓「利」的涵義；第三個部份是說明孟子對智的態度，從而說明智與利之關係，智與鑿的關係；第四個部分是全文的總結，並重新把本章語譯，希望能把孟子在本章所要表達的涵義說得清晰一點。

貳、自道性善之論，抑評論天下人的觀點？

漢儒趙岐、宋儒朱熹及清儒焦循三位，可說是注解《孟子》的權威，他們均認為「天下之言性章」乃孟子自言其人性的觀點，現在先簡介其說法，然後再作討論。

趙岐認為本章所言之性，是天下萬物的本性，並由此而理解孟子乃倡導「順性」而為。因為孟子主張仁義內在於人性，順性則自然能為善，因此趙氏認為「故者以利為本」之「利」當訓「順」，而大禹治水，就是順水之本性而為的最佳例子，「因能順性，「行所無事」，故得其利：

「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。若以杞柳為柶棬，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，則為大智也。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。」^(註1)

趙氏的解說，是本於孟子仁義內在之基本立場而展開的，趙氏最後總結道：

「章指言：能脩性守故，天道可知，妄智改常，必與道乖，性命之指也。」趙氏以「脩性守故」與「妄智改常」對舉，認為順其故常則有利，而改戾本有之性則失其利。這偃解說，不但可以聯繫下文大禹之治水，在於其順應水之本性，而且又能切合孟子的人性論觀點。

在孟子與告子的討論中，可以清楚的看出孟子是主張仁義內在於人性的，而告子則認為仁內而義外。在《告子上篇》第一章，告子認為義是外在於人性的，若以人性為仁義，情況就好像說以杞柳為柶棬，人性中本無所謂善不善，仁義都是後天造成的。孟子認為告子的比喻不恰當，於是反問告子：「子能順杞柳之性而以為柶棬乎？將戕賊杞柳而後以為柶棬也？」孟子以「順杞柳之性」與「戕賊杞柳之性」對舉而言，其意思十分明確。按趙氏的理解，孟子既認為仁義是人性本有的，則只要順性而行，則必能行仁義。因此，本章言萬物之性，緊接以「故者以利為本」，其中「利」的意思當為「順」。

朱熹《四書章句集注》可說是自宋以來最權威的注本，研讀的人眾多，影響力十分廣泛。朱子的觀點，基本上是承襲趙氏的注釋的，只是趙氏注的靈感來源於《告子上篇》第一章，而朱子則以《告子上篇》第二章作為「天下之言性章」的理論根據。以下是朱子的解說：

「性者，人物所以生之理也。故者，其已然之跡，若所謂天下之故者也。利，猶順也，語其自然之勢也。言事物之理，雖若無形而難知；然其發見之已然，則必有跡而易見。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。天下之理，本皆順利，小智之人，務為穿鑿，所以失之。禹之行水，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為害也。天雖高，星辰雖遠，然求其已然之跡，則其運有常。雖千歲之久，其日至之度，可坐而得。況於事物之近，若因其故而求之，豈有不得其理者，而何以穿鑿為哉？」^[註2]

宋注承趙氏的解說，仍以「順」訓「利」，認為本章乃孟子申述其善性的主張。朱子在趙注的基礎上，嘗試再把本章的涵義說清楚，於是提出「自然之勢」，藉此說明趙氏所謂「順性」，就是順「自然之勢」。趙氏以順杞柳之性而為桮棬，作為本章的注腳，而朱子則以「水之就下」以言人之性善，至於「人之為惡、水之在石」，皆非自然之勢。禹之行水，就是能因應水就下之性，因勢利導，故為大智。朱子最後總結：「事物之理，莫非自然，順而循之，則為大智。若用小智而鑿以自私，則害於性而反為不智。」其所謂「順而循之」，其實就是趙氏所說的順性，只是朱子進而指出若不順性而妄為穿鑿，做出自私的行為，則是害於性而不智。朱氏這個解說，亦是本於孟子人性論的觀點，認為人性是善的，只要順自然之勢而為，不須矯揉造作，則必能為善。

在《告子上篇》第二章中，告子認為人性無分善不善：「性猶流水也，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。」孟子當然不同意，反問告子道：「水信無分於東西，無分於上下乎？」孟子認為人必有善端，正如水必然向下流：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」孟子順著告子的譬喻，進一步解說現實的情況，指出在事實上人雖有不善，卻並非由於人性本來不善，而是因為外在環境所影響，所以說：「今夫水，搏而躍之，可使過頽；激而行之，可使

在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」大概朱子看見孟子說：「激而行之，可使在山」與「其勢則然也」，於是提出「自然之勢」以說明「天下之言性章」的涵義。

清儒焦循的《孟子正義》，不但資料豐贍，且每有新說。對本章的理解，雖然基本上與趙、朱相若，仍以本章為孟子自明性善的見解，但在字詞訓釋與引用孟子文獻方面，則與趙、朱二氏有別。

焦氏謂：「按《孟子》此章，自明其『道性善』之旨，與前『異於禽獸』相發明也。」^(註3)焦氏認為本章乃孟子申明性善之旨，而且與前章（即《離婁下篇》第十九章）的意義相發明。前章謂人與禽獸只有幾希之異：「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」。按焦氏的理解，人與禽獸幾希之異在於是否能分辨義與利。因此，焦氏認為「故者以利為本」中的「利」字應當解作「義之和」：

「《易文言傳》云：『利者，義之和也。』……孟子獨於故中指出利字，利即《周易》『元亨利貞』之利。……孟子私淑孔子，述伏羲神農文王周公之道，以故之利而直指性為善，於此括全《易》之義，而以六字盡之云：『故者以利為本。』明人之所以異禽獸者，在此利不利之間，利不利即義不義，義不義即宜不宜。能知宜不宜，則智也。不能知宜不宜，則不智也。智人也，不智禽獸也。幾希之間，一利而已矣，即一義而已矣，即一智而已矣。」^(註4)

焦氏引用《易經》，證明孟子此章之「利」字，應當解作「義之和」，人之所以異於禽獸，在於人能辨別義不義。這亦是本於孟子性善說而訓釋本章，認為本章實隱藏著仁義論的涵義。因此，焦氏謂「幾希之間，一利而已矣，

即一義而已矣，即一智而已矣」。

趙、朱、焦三家的解說，雖有分歧，然皆認同本章乃孟子申述其性善的主張。三家皆能自圓其說，不但能言之成理，又能配合孟子性善論的觀點，可說是持之有故。（趙注引用《告子上篇》第一章；朱注以《告子上篇》第二章為依據；焦注本於《離婁下篇》第十九章而申論）然而，三家所說的，在筆者的心中，始終有難安之感。趙、朱二家以「順」訓「利」，認為孟子強調順應人自然之本性而為，則必能為善；至於焦氏，由於深得《易經》的精髓，於是以「義之和」訓「利」，認為人與禽獸之別在於義利之辨。問題是這樣訓釋「利」字，是否符合孟子的原意？

「故者以利為本」中的「利」字若作「順」字解，顯然是不切合《孟子》全書的慣常用法。在《孟子》書中本有「順」字，孟子何不直用而要以「利」字代替呢？《公孫丑下篇》第一章謂「多助之至，天下順之」、「以天下之所順，攻親戚之所畔」；第九章謂「古之君子，過則改之；今之君子，過則順之」。既然當時已有「順」字，則孟子大可直言「故者以順為本」，而不必說「故者以利為本」。更重要的是，在《孟子》一書中，沒有一個「利」字是作「順」字解。《孟子》全書共有卅九個「利」字（分別見於十四章之中），其中有三次解作鋒利^(註5)；有一次解作流利、靈活^(註6)；有一次解作地利、地力、地理形勢^(註7)；大多數的「利」字則解作利益、效益與財富^(註8)。除了本章之外，根本就沒有一次解作「順」。

倘若不計較《孟子》全書用字的一貫性，以本章為特例，趙、朱二家以「順性」言性善，也有一些地方頗待商榷。孟子不是說盡性知命嗎？在《盡心上篇》第一章，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」，孟子言「存心」、「養性」，而不是說「順

性」。為甚麼這裏卻說「順性」？為甚麼本章所言之人性，與其他討論人性的篇章，會有如此重大的不同？為甚麼孟子言人性而不及仁義？孟子雖說仁義是內在的，但孟子並不單單強調應該順本有之性以行仁義，更重要的是人要把本有之善性，加以擴充：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」^(註9)若只言順性，則與擴充推及之說不合。因此，趙、朱二家，以「順」訓「利」是很成疑問的。

至於焦氏以「義之和」訓「利」，亦不合《孟子》一書的慣常用法，而更重要的是，孟子總以義利對舉，認為義利是互相排斥的，又怎能說「利不利即義不義」？裴學海在《孟子正義補正》中，對焦氏的解說提出質疑，認為焦氏以「義之和」解釋「利」，是難以令人信服的：

「案七篇中所言之利字，或與仁義對言，如惠王篇『仁義而已矣，何必曰利』，告子篇『去利懷仁義』之類是。或與善對言，如盡心篇『欲知舜與跖之分，無他，利與善之間也』之類是。曾無一字合乎《易文言》『利者義之和』之義者。又案孟子私淑孔子。《論語》為載孔子言行之書，乃一則曰『君子喻於義，小人喻於利』，而以利與義對言。再則曰『放於利而行，多怨』，以利為招怨之由。亦無一利字合乎《易文言》『利者義之和』之義者……由此而言，是孟子書中之利，與《周易文言》之利，其意義完全無涉。乃焦君以《易》證《孟子》，不亦誤乎。」

(註10)

裴氏的質疑的確有理，在《孟子》書中不但沒有一個「利」字解作「義之和」，而且孟子總是把利與仁義相對而言的，焦氏說「利不利即義不義」，實在牽強。因此，裴氏總結道：「乃焦君以《易》證《孟子》，不亦誤乎！」

從以上的分析得知，趙、朱、焦三家之說法皆有毛病，難於成立。

毛奇齡、裴學海和徐復觀三位則認為「天下之言性章」並不是孟子自道其性善之旨，而是孟子評論一般人對人性的通俗看法。

裴氏在《孟子正義補正》說：「案此云『天下之言性也，則故而已矣，故者以利為本』，是孟子論當時言性之人，而評其所見之非是」^(註11)。此外，毛奇齡在《四書賸言補》中說：

「『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。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。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，則行水治水，智亦大矣。」^(註12)

除了裴、毛二氏之外，近人徐復觀先生亦主張此章並非孟子自言其性善之說，而是評論一般人對人性的誤解。徐先生不同意朱子的解說，認為「天下之言性章」中「則故而已矣」的「故」字不宜解作「已然之跡」，而應作「習慣」解，「是人在不自覺狀態下的反復行為，即生理上的慣性」。至於「利」字，由於在《孟子》書中常與「義」對舉，因此徐先生認為應解為「生理上的要求」。徐先生認為孟子這段話的意思是：

一般人說性，都是照著(則)人的習慣性來說。人的生活習慣，只是本於各人生理上的要求(利，《孟子》一書，常將義利對舉)。但這些人並不是反對仁義；而是用智來把仁義安放在人

的身上，有如告子的「以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬」，這種智是「率天下之人而禍仁義」，這種智是可惡的（所惡於智者，為其鑿也）。若智像禹之治（行）水，只順水就下之性，則行其所無事，而水已治了。若言性者不溺於習而知仁義為性所固有，順著性裏面的幾希之仁義以擴而充之，則仁義亦係行其所無事了。天雖高，星辰雖遠，但只要進而求其本（故），則千歲的日至，也可以容易知道得很清楚（可坐而待也）。意思是說仁義的功用萬端，若求其本，也只是性裏幾希之善。把握到此幾希之善，擴而充之，並不須另外穿鑿了。（註13）

徐先生認為本章乃孟子評論一般人對人性的誤解。一般人總以人的生活習慣言性，於人的生理需要言性。相對於這種時俗的看法，孟子的人性論，徐先生說是一種新說。因此，在《告子上篇》第六章中，公都子舉三種（性無善無不善；性可以為善，可以為不善；有性善，有性不善）與孟子不同之性論來向孟子請教。徐先生在解說時又引用《告子上篇》第一章，指出智者之所以可惡，在於他們把仁義安放在人身上，這是「率天下之人而禍仁義」的行為。（趙岐亦曾引用《告子上篇》第一章注解本章，但其焦點在於「順杞柳之性」，而徐先生的焦點則在於「如將戕賊杞柳而為柶棬，則亦將戕賊人為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」）徐先生指出，智者如大禹治水般行所無事，順著人性本有而幾希的仁義擴而充之，根本無須另外穿鑿，則智慧的價值更大，就是千年以後的至日，也很容易知道。

細看徐先生的解說，其背後的根據大概源於是《論語里仁篇》「仁者安仁，知者利仁」與及《孟子離婁下篇》第八章「由仁義行，非行仁義也」，因此認為利用仁義作為工具、手段，從而獲取利益的行為是可惡的。

徐先生以「利」為生理上的需要，認為孟子勸人擴充本有之善，不要以現實的生理需要言人性，這一解說，應較趙、朱、焦的解說為優，因為他並不與孟子的義理及用語相衝突。但問題是，依徐先生的解說，孟子若真的在批評一般人的錯誤觀點後，續言擴充善端的看法，為甚麼不直言，而要如此隱晦？然而，在未回答這個問題前，筆者欲先說明徐先生以「生理上的要求」釋解「利」的具體涵義。在弄清楚「利」的涵義後，當回頭詳細討論依徐先生的說法所引起的疑問。

參、「利」為「生理上的要求」的涵義

「義利之辨」是孟學的關鍵所在，孟子不只一次的說：「何必曰利？」然而，孟子何嘗不知道人現實上都追求「利」，人都需要安定富足的生活。正因為知道人有生活上的需要，所以孟子要求君主「為民制產」：「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣」^(註14)。為政者要令百姓養生喪死無憾，做一些對百姓有「利」的事，使百姓能夠安居樂業。君主當然亦可以田獵、好色、好貨與好樂，追求生活上的舒適安逸，但最重要的是「與民同之」^(註15)，而這正是孟子仁政思想的重要內容。孟子並不是反對人言利、求利，而是反對人單純以利益、效益作為衡量事情的唯一標準，反對人以利益的追求作為人生的唯一目標。不論是梁惠王抑或是墨者的信徒宋輕，對事情的第一觀點都是「利」，人總是不自覺地從利益的角度去考慮問題，不論這些利益是個人的抑或是社群的。

從現實上說，追求利益、效益，其實亦可以說是人性中的一部分。一般人總是從實際效益以衡量事情的價值，例如總是問某某東西對日常生活有甚

麼益處？能夠滿足哪些生理或心理的需要？此所以徐先生以「生理上的要求」解釋「利」。然而，孟子更要向天下人指出，若果每個人都單從利益的角度去衡量事情，則將會導致非常不利的後果，因為每個人都會自覺或不自覺地擴大自己的利益：「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」^{（註16）}。孟子的洞見與貢獻，即在於指出在利益以外還有另一層次的價值，而這種價值亦是人人本有的，只是人不是很自覺知道的。孟子的學說最根本的目的就是要使人超脫單純追求利益這種生理的本能。孟子強調仁義，因為人除了要滿足生理與心理的需要外，人還有道德的追求，人還有人格價值的追求。

由於一般人均以利益的角度衡量事情，孟子只好因勢利導，站在他們的角度以利游說：「上下交征利而國危矣」，國危則不利呀！「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也」^{（註17）}，舉國行仁義，則君與父必得臣與子之尊敬與愛護。孟子嚴義利之辨，希望人跳出基本的生理需要，跳出追求舒適生活的局限，因為人不但為生活而生活，更要為尊嚴而活；人不是禽獸，人不但有小體飲食男女之欲，人更有大體仁義之心，人有更高的價值追求，人有獨立自足的道德意識，人有尊嚴，而這些價值、意識、尊嚴都是內在於人性的，每個人只要反問自己就不能否認的。《孟子》書中齊人的故事眾所周知，齊人之妻妾之所以「相泣於中庭」，正因為她們的「良人」只為生活溫飽而失去做人的尊嚴。（見《離婁下篇》第卅三章）

黃山谷《清明》詩有云：「人乞祭餘驕妾婦，士甘焚死不公侯」，妻自賤為沒有尊嚴的行屍走肉，抑或是寧死不乍損害人格的事，端視乎人自己的選擇。齊人為了滿足口腹之欲而甘願放棄人格尊嚴，沒有半點羞恥之心，就是他的妻妾也不能接受。人是可以求取富足的生活，但是若果要昧著良心而

去求取的話，則代價可真不少！其實良知、良能是人人本有的，羞恥之心與人格尊嚴是人人本有的，就是在當時備受歧視，沒有獨立生活能力的女性同樣具有。

追求富裕的生活與實踐道德，亦並非必然互相排斥。然而，在某些情況之下，當魚與熊掌不能兼得時，人就必須要作出抉擇：

「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：『昔齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。孔子奚取焉？取非其招不往也。如不待其招而往，何哉？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？』」^(註18)

陳代質疑孟子拘泥於禮儀小節而不肯謁見諸侯，認為孟子若果願意屈從諸侯的傲慢而謁見，從效果上言，小則可以改革政局，稱霸中原；大則可以施行仁政，統一天下，何樂而不為呢？陳代引用《志》的說話：「枉尺而直尋，宜若可為也」，認為只要屈曲一尺，就可以伸直八尺，從效果上言有很大的得益，在計算得失利害之後，認為所得比所失大，所以孟子應該謁見諸侯。然而，孟子卻不同意陳代的觀點，因為枉屈一尺的代價，是伸直八尺所不能補償的，人格尊嚴與事情的益效屬於不同層次，價值是不能交換的。孟子借用齊景公招虞人的故事，說明人格、道德價值是不能以現實上的利益、生活的富足所取代的，人不能只言實際利益而不顧道德，人不單單有生活的需要，人也有道德、人格的追求。

肆、本章專為「智」而發

徐復觀先生一反傳統的看法，不以「順」訓「利」，而以現代語言「生理上的要求」訓釋「利」，這一解說，不但能夠符合《孟子》一書「利」字的一貫用法，而且又能兼顧孟子工夫論中擴充與存養的涵義，實較舊說為優。但本章中並無明言仁義與擴充，徐先生的解說雖符合孟子性善論的基本觀念，但為甚麼孟子不直言，而要如此迂迴？筆者以為，程子對本章的判語具有相當的啟發性，程子曰：「此章專為智而發」^(註19)。筆者相信本章的真正涵義，應該如程子所說是在「智」而不在「性」，因此不宜勉強把禹之治水與行仁義結合而言。孟子言禹之治水，其焦點在於「行所無事」，因此，筆者相信本章乃針對用智之方法與態度而言的。

孟子以心善說性善，認為人人皆有的惻隱、羞惡、辭讓、是非四心，由此而言人人皆有仁義禮智四善端。智既為四善端之一，應無可惡之處，為甚麼孟子卻說：「所惡於智者，為其鑿也」？

雖然仁義禮智統稱為四善端，然而此四者亦有主次之分，其結構、關係如下：

孟子曰：『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；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者，樂則生矣；生則惡可已也，惡可已，則不知足之蹈之手之舞之。』^(註20)

孔子說：「孝弟也者，其為仁之本歟？」^(註21)孔子是從人最基本的親緣關係指點人如何實踐道德。孟子本於孔子之說，指出仁義的最本源、最具體的內容為侍奉雙親、尊敬兄長。至於智是「知斯二者弗去是也」，禮是「節文斯二者是也」，意思即是說智與禮是輔助仁與義的，必須以仁義為根本。

人有智，然後能觀人於微，能分析形勢，權衡輕重，從而推算未來，所以智者每能有先見之明，亦因此而獲得利益。在《公孫丑下篇》第九章中記載齊宣王出兵攻打燕國，企圖吞併，怎料趙國協助燕公子職立為燕王，齊宣王的如意算盤打不響。其實在出兵之前，孟子曾經勸阻齊王：「速出令，反其旄倪，止其重器，謀於燕眾，置君而後去之」^{註22}，可是齊王不聽孟子的忠告，堅持出兵。因此，當燕人叛變時，齊王「甚慚於孟子」。然而，齊國大夫陳賈卻為齊王掩飾過錯，翻辭巧辯：「王無患焉。王自以為與周公孰仁且智？」，「周公使管叔監殷，管叔以殷畔；知而使之，是不仁也；不知而使之，是不智也。仁智，周公未之盡也，而況於王乎？賈請見而解之。」其實周公使管叔監殷，與齊宣王之出兵攻打燕國，情況並不相同，根本不能相提並論，陳賈引用周公的事例，其目的在於為齊宣王脫罪。（周公是管叔的弟弟，身為弟弟難道無端的懷疑兄長會作亂嗎？陳賈利用機智為齊宣王脫罪，只著眼於周公不能預知管叔叛變，認為齊宣王之不能預知燕人叛亂是無可厚非的。）從陳賈的說話可以知道，在當時人心目中，智是一種先見之明，在事情未發生之前對後果有所預測。

孟子以百里奚為賢人，為智者，對於有批評謂百里奚自鬻於秦以獲取利益，孟子是極不同意：

萬章問曰：『或曰：「百里奚自鬻於秦養牲者五羊之皮食牛以要秦穆公。」信乎？』孟子曰：『否，不然；好事者為之也。百里奚，虞人也。晉人以垂棘之璧與屈產之乘假道於虞以伐虢。宮之奇諫，百里奚不諫。知虞公之不可諫而去之秦，年已七十矣；曾不知以食牛干秦穆公之為汙也，可謂智乎？不可諫而不諫，可謂不智乎？知虞公之將亡而先去之，不可謂不智也。時舉於秦，知穆公之可與有行也而相之，可謂不智乎？相

秦而顯其君於天下，可傳於後世，不賢而能之乎？自鬻以成其君，鄉黨自好者不為，而謂賢者為之乎？」^(註23)

「自鬻」是把自已當成商品的出賣，不顧人格尊嚴，即使是鄉里中潔身自好的人都不屑為，何況是輔助秦穆公建立霸業的百里奚呢？百里奚的得慧在於對事情有所觀察，對形勢有所認識，能夠善用自己的才幹：「知虞公之不可諫而去之秦」，「知虞公之將亡而先去之」，「知穆公之可與有行也而相之」。

智者能利用知識解決問題，對事物有所觀察、思考，具有發明、創造的能力，對將來要發生的事情，有準確的預測與判斷，對別人的性格、能力有認識，所以智足以輔仁。正因為智者比一般人具有較強的觀察、思考、預測能力，所以若果運用於利益的追求上，自然就會比一般人獲得更多的利益。在這個意義之下，智本身並無善惡可言，善罪端視人如何去運用，智是中性的工具而已。如前所述，孟子亦並非完全反對人追求利益，只要在不違反道德原則的情況下，人可以運用智能求取利益。然而，智者若恃著自己的聰明才智，違反人情常理，違反風俗法律，違反道德原則，以為天下人的智慧不能發現其取巧，則孟子必然加以譴責。孟子說：「所惡於智，為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無患於智矣」，其道理正在於此。

關於「鑿」字的意思，朱子解作「穿鑿」，認為「小智之人，務為穿鑿」。歷代注者均言孟子惡智者之穿鑿，但「穿鑿」有甚麼可惡？「穿鑿」引起甚麼嚴重的不良後果？智者為甚麼會「穿鑿」？此等問題，歷來注家較少作具體的說明。筆者以為如果進一步分析「穿鑿」的涵義，則有助於理解本章的涵義。

在《孟子》書中「鑿」字凡兩見，除見於「天下之言性章」外，尚有一

次見於《梁惠王下篇》第十三章：「鑿斯池也，築斯城也，與民守之」，此處之「鑿」字意指挖掘。《說文解字》「金部」：「鑿，穿木也。」段玉裁注曰：「穿木之器曰鑿。」《廣雅釋詁三》「鑿，穿也。」《辭源》「穿鑿條」謂：「於理不可通者，強求其通。猶言牽強附會。」^(註24)《漢語大字典》「穿鑿附會條」謂：「《正字通·金部》鑿，恣意不求合義理謂之鑿。」^(註25)《五用成語詞典》「穿鑿附會條」謂：「穿鑿：硬要把講不通的講通。」^(註26)《現代漢語詞典》「穿鑿條」謂：「非常牽強地解釋，把沒有這種意思的說成有這種意思。」^(註27)綜合而言，穿鑿是把不通的說通，把沒有關連的事情說成有關連。前說陳賈為了替齊宣王開脫，於是以周公尚且未盡仁與智，何況是齊宣王呢？因此齊宣王亦不必自責。陳賈用智的方式，就是「穿鑿」，就是強把不通的說通，「於理不可通者，強求其通」，把沒有關連的事情說成有關連，是「穿鑿」用智的具體例子。

在《滕文公下篇》第三章，周霄問孟子古代的君子應該做官嗎？孟子答以「仕」，就是孔子，只是三個月沒有君主任用他，也感到十分焦急，因為出仕是君子的責任，孟子不是說「達則兼善天下」嗎？周霄感到奇怪的是，既然君子急於出仕，但君子又為甚麼不輕易當官呢？孟子引用以下的例子加以說明：

「丈夫生而願為有室，女子生而願為有家；父母之心，人皆有之。不待父母之命、媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母國人皆賤之。古之人未嘗不欲仕也，又惡不由其道。不由其道而往者，與鑽穴隙之類也。」^(註28)

意思是說天下父母皆願子女早日成家立室，天下人皆希望有情人能成眷屬，這是最自然不過的事，但倘若不遵守當時的禮制（「不待父母之命、媒妁之言」），只為成婚而做出越軌的行為（「鑽穴隙相窺，踰牆相從」），則為人

所鄙視。君子不是不欲當官，只是必須要合乎禮制、法度與價值原則，否則情況就如男女鑽穴踰牆以相見，必為人所鄙視。同樣道理，利益、生活富足亦是人人所喜的，但若得之不以其道，則必為人所鄙視。

《一切經音義》卷三十三引顧野王曰：「鑽謂鑿鑿也」^(註29)，可見鑿、穿、鑽三字是相通，筆者以為「穿鑿」的意思，可以引申為穿空子、走法律罅、投機鑽營、奔走鑿通，概括而言，是以不合法理的方法解決問題^(註30)。此即如孟子對周霄所說，成家立室是應該的，但若不以正當的方法，而「鑽穴隙相窺，踰牆相從」，穿空子以達到目的，則「國人皆賤之」。因此，「穿鑿」的涵義可以引申為以不合理的方法獲得利益。

孟子說「所惡於智者，為其鑿也」，就是討厭智者「不以其道」，不合常理，不以正當的方法獲取利益，而是逞小聰明鑽鑿空子，走漏洞謀取私利。一般人視為不通的，智者能利用智力、經驗、觀察，鑽出空子、穿出罅隙以謀利，自認可以打通一些別人無法打通的東西，做出不合人情常理的事。倘若智者能按常理行事，不走罅隙，在合乎情理的情況下解決問題，甚至獲得利益，就如禹之行水，則無惡於智矣。

在《萬章下篇》第二章中，鄭子產的校人以欺騙的方法獲得口腹之滿足，就是智者「為其鑿也」的具體例子：『昔者有饋生魚於鄭子產，子產使校人畜之池。校人烹之，反命曰：「始舍之，圉圉焉；少則洋洋焉，攸然而逝。」子產曰：「得其所哉！得其所哉！」校人出，曰：「孰調子產智？予既烹而食之，曰：得其所哉，得其所哉。」』校人雖然吃了子產的魚，獲得小利，但這樣得利是有損人格的，因為他不誠不信，不但沒有盡自己的責任好好養活生魚，反而欺騙主人。這樣賣弄小聰明，只為利而不顧仁義，是可惡的。

校人之得魚是用智於不正當處(是鑿也，以假話欺騙別人而得利，是孟子之所惡)，陳賈之為齊宣王脫罪是用智於不正當處(是鑿也，砌辭為君主掩飾過錯，無視於周公與齊宣王的情況不同，而牽強地把兩者等同，說成都未能預知結果，是孟子之所惡)。校人與陳賈所用的智都是小智，都是「穿鑿」的行為，都是可惡的，校人與陳賈的智都違反孟子所謂「行所無事」的原則。

伍、總 結

綜合上文的分析，「天下之言性章」是孟子評論一般人對人性的偏見，從而批評智者穿鑿的可惡。趙岐和朱熹都把「故者以利為本」的「利」解作「順」，以為孟子在本章闡釋性善說，教人要順性，於是歷代注釋家亦認定本章是孟子言性之篇章。至於毛奇齡、裴學海和徐復觀則認為本章乃孟子評論天下人對人性的錯誤看法。但筆者依據程子所言，認為本章的重點不在討論人之本性，而是孟子對妄為穿鑿的智者的批評，因為本章之重點在大禹「行所無事」。如是則不但能切合孟子對「利」的態度，而且解說更覺自然順當。

「利」字在《孟子》書中沒有一次解作「順」，因此筆者相信徐復觀先生所言，以本章之「利」字解作「生理上的要求」，或說得更直接，即是利益、效益、財富的意思便可，不必如趙、朱、焦三家的曲折。至於「鑿」字，筆者認為穿鑿的意思不但在於強為解說，更在於鑽空子，走法律罅，利用風俗的漏洞以獲利。一般人視為不通的，智者則運用其機智以鑿通。在孟子看來，人的智能、才幹是應該輔助仁義的，單純用來追求利益，而刻意鑽鑿，則是孟子所厭惡的。

綜合以上所述，筆者嘗試以白話重新語譯「天下之言性章」，把焦點集中在用智的態度上，並求方家指正：

孟子說：「天下人所認定的人性，是根據人現實上的行為作判斷，現實生活中的人是怎樣的，人性就是怎樣的。人現實上的行為，是以追求利益為主，人現實上都追求生活的安定與富足。人都希望安居樂業，這可以說是利的內容。在現實人生中，最能獲利的是具有聰明才智的人，因為他們具有過人的觀察力、分析力與判斷力，對於將來要發生的事情，能比一般人早一步知道。智力本身是中性的，本無善惡可言，其善惡要視乎人如何運用。智者之所以可惡，就是因為智者運用其智力刻意鑽營、穿空子、走漏洞、有違常理的獲取利益。如果智者運用其智力的方式，好像大禹治水一般，那麼智慧也就不會有甚麼不好的了！大禹之疏通水流，並不刻意鑿穿山岳土地，而是讓河水不違自然地流行。如果智者也能合於人情、常理的使用智慧，不是勉強的以不通為通，那麼智慧也就大得多啊！天雖然高，星辰雖然遠，假如觀察日月星辰運行的現象去探求其規律，則可以預測日月星辰將來的軌跡（如實地考察人所看見星辰出現的時間與位置），而千年以後的至日，也可以輕重推算出來。這就是正確運用智力的最好例子了。」

參考書目

1. 哈佛燕京學社《孟子引得》，哈佛燕京學社，1941年。
2. 焦循《孟子正義》，北京：中華書局，1987年。
3. 朱熹《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
4. 裴學海《孟子正義補正》，台北：學海出版社，民國六十七年。
5. 唐君毅《人生之體驗續編》，台北：學生書店，民國六十七年。
6. 牟宗三《圓善論》，台北：台灣學生書局，民國七十四年。
7. 徐復觀《中國人性論史》（先秦篇），台北：台灣商務印書館，民國五十八年。
8. 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢《孟子義理疏解》，台北：鵝湖出版社，民國八十四年。
9. 王緝塵講述，朱劍芒、胡山源校訂《孟子讀本》，上海：粹芬閣，民國卅五年。
10. 王恩洋《孟子疏義》，台北：新文豐出版社，民國六十四年。
11. 胡毓寰《孟子本義》，台北：正中書局，民國七十七年。
12. 楊伯峻《孟子導讀》，四川：巴蜀書社，1987年。
13. 楊伯峻《孟子譯注》，香港：中華書局，1988年。
14. 史次耘《孟子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，民國七十八年。
15. 劉方元譯注《孟子今譯》，江西：人民出版社，1985年。
16. 程兆熊《孟子講義》，台北：力行書局，民國四十九年。
17. 金良年《孟子譯注》，上海：上海古籍出版社，1995年。
18. 章文虛編《孟子新譯》，香港：香港宏業書局，1985年。
19. 《辭源》（修訂本），香港：商務印書館，1984年。
20. 《漢語大字典》，湖北：湖北辭書出版社，1984年。
21. 周宏溟編著《五用成語詞典》，上海：學林出版社，1986年。
22. 《現代漢語詞典》，北京：商務印書館，1994年。

註 釋

- 註1 趙岐《孟子注》，引自焦循《孟子正義》，北京：中華書局，1987年，頁584-593。
- 註2 朱熹《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年，頁297。
- 註3 焦循《孟子正義》，沈文倬點校，北京：中華書局，1987年，頁585-586。
- 註4 同註3，頁584-586。
- 註5 《梁惠三上篇》第五章「可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣」及《公孫丑下篇》第一章「兵革非不堅利也」、「威天下不以兵革之利」。
- 註6 《盡心篇下》第卅七章「惡利口，恐其亂信也」。
- 註7 《公孫丑篇下》第一章「天時不如地利，地利不如人和」。
- 註8 《梁惠三上篇》第一章「亦將有以利吾國乎？」；《公孫丑篇下》第十章「而司市利」；《滕文公篇下》第一章「且夫枉尺而直尋者，以利言也」；《離婁篇上》第八章「安其危而利其畜」；第卅三章「則人之所以求富貴利達者」；《告子篇下》第四章「我將言其不利也」；《盡心篇上》第廿五章「孳孳為利者，賍之徒也」；第廿六章「楊子取為我，拔一毛而利天下」；《盡心篇下》第十章「厲于利者凶年不能殺」；第十三章「利之而不濡」。
- 註9 《公孫丑上篇》第三章。
- 註10 裴學海《孟子正義補正》，台北：學海出版社，民國六十七年，頁126-127。
- 註11 同註10。
- 註12 同註3，頁585。
- 註13 徐復觀《中國人論史》（先秦篇），台北：台灣商務印書館，民國五十八年，頁169-170。
- 註14 《梁惠三上篇》第三章及第七章，此章文字凡兩見於《孟子》，足見孟子非常重視君主為民制產，要為百姓生活的安定負上責任。
- 註15 《梁惠三上篇》第二章，《梁惠三下篇》第一章、第二章、第四章、第五章等均言為政者要與民同樂，與民同之。

- 註 16 《告子下篇》第四章。
- 註 17 《梁惠三上篇》第一章。
- 註 18 《滕文公篇下》第一章。
- 註 19 同註 2。
- 註 20 《離婁上篇》第廿七章。
- 註 21 《論語學而篇》第二章。
- 註 22 《梁惠三下篇》第十一章。
- 註 23 《萬章上篇》第九章。
- 註 24 《辭源》(修訂本)，頁 2325。
- 註 25 《漢語大字典》，頁 4277。
- 註 26 《五用成語詞典》，頁 69。「穿鑿附會」源出朱熹《朱子全書尚書一綱領》：「使讀者姑務沈潛反復乎其所易，而不必穿鑿傅會于其所難者云。」
- 註 27 《現代漢語詞典》，頁 162。
- 註 28 《滕文公下篇》第三章。
- 註 29 《漢語大字典》，頁 4276。
- 註 30 同註 25，「投機鑽營」條下引明代李翊《俗呼小錄》：「干求請托謂之鑽。」《文選班固〈答賓戲〉》：「商鞅挾三術以鑽孝公，李斯奮時務而要始皇。」李周翰注：「鑽者，取必入之義也。」宋蘇軾《和錢安道寄惠建茶》：「收藏愛惜待佳客，不敢包裹鑽權倖。」

Mencius's View on Cleverness: A Textual Analysis of Book 4 Part B Article 26 of Mencius

*Lam Yik Chi**

Abstract

The article No.26 of Book 4 Part B of Mencius, is difficult to understanding. Traditional scholars considered that Mencius expressed again his own point of view of human nature in this article. For, Mencius argued that human nature is good, because human nature is nothing other than benevolence, righteous, rites and wisdom. Therefore these scholars suggested that this article merely recommends people to conform to the natural tendency. In other words, they thought that conformation is enough. However, this interpretation is contradicted to the basic idea of Mencius. Mencius usually mentions benevolence and righteous when talking about the goodness of human nature. Why is this article so extraordinary? Why Mencius only mentions cleverness when he talks about the human nature in this article? What is the relation between guided water and human nature?

* Assistant Professor of School of Arts & Social Sciences The Open University of Hong Kong

There are two major parts of the theory of human nature of Mencius: one is the goodness in born, the other is to extend the good germ. So to conform the inborn goodness is not enough, we must to extend the goodness day by day, moment by moment. So, the traditional scholars' emphasis on conformation is not enough. In other words, their explanation is contradicting to the major view of Mencius. After examine the opinions of three traditional scholars and analysis the text very carefully, it is found that Mencius expressed instead his attitude towards cleverness in this article. Contemporary scholar Professor XU Fu Guan discovered that Mencius dislikes the clever men because they use the cleverness on their own benefits. They use their cleverness and intelligent skillfully to take the advantage in a dishonest way. This behavior disgusted Mencius. If the clever men use their experience and knowledge in a proper way, like Emperor Yu guiding the water, their knowledge would indeed be great and Mencius will not dislike them. Therefore the focus of this article is on the attitude of cleverness but not on the human nature.