



香港教育大學
The Education University
of Hong Kong

學術研究 II

本科學術研究畢業論文題目：

釋孟子〈盡其心章〉

科目名稱：學術研究 II

科目編號：CHI4655

主修科目：中文教育 A5B060

學生姓名：姚詠麟

學生編號：

指導老師：鄭吉雄教授

釋孟子〈盡其心章〉

一、導論

《孟子》文辭以明白淺近見稱，甚至有外國學者認為四書中，以其最易於理解。當然，這是相對而言，書中自有義理精深而難以疏解處，如〈盡心上〉首章：

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，修身以俟之，所以立命也。¹

四十字，同時涉及「心」、「性」、「天」、「命」四個極其重要且息息相關，卻不無分別的抽象概念；再以「盡」、「事」、「立」鑄成罕用的哲學術語，故後世歧見紛陳。

翻查古注疏，往往瑕瑜互見。如趙岐以四端解釋心性是對的，然而釋「知性」、「知天」為「知天道之貴善」，釋「事天」說仁人與天同樣「好生（愛惜生靈）」，「行與天合」。²其天人格色彩頗濃，似異於《孟子》所描述，而且「行與天合」即曰「事天」，其實當中緣由不明。正如師生品行相合雖好，但始終與「服事師長」不同。及至朱子以「理」統攝心、性、天顯然夾雜個人義理，然其為各概念獨立注釋，如「事，則奉承而不違也」、「立命，謂全其天之所付」³都頗能描述「事」與「立」的內容。可惜所不違所付者為何，略覺語焉不詳，亦未扣緊「立」之字義。他既引用程子謂心、性、天是一理，又自云「心」是具眾理者，「性」是心具之理，「天」是理之從出。⁴然則天予理（性）於心；「性」之本質義似乎模糊了，心、性、天的關係亦略覺含混。

現代譯注則以「立命」最難處理，不少注家都譯為「安身立命」。⁵蓋因「立命」罕用而「命」字多義，且其上文下理似可直以「修身以俟天命」為「立命」定義⁶，為免曲解強解，寧願嚴格跟隨原文。惟按古漢語習慣，「所以」當解作「用以」；「夭壽不貳，修身以俟之」只是「立命」的憑藉，非定義，故上述譯注實無助於理

¹ [先秦]孟子著，[漢]趙岐注，[清]焦循撰：《孟子正義》（北京：中華書局，1961年，第一版），頁877-879。

² 同注2，頁878。

³ [先秦]孟子著，[宋]朱熹注：《孟子集注》（上海：上海古籍出版社，1987年，第一版），頁101。

⁴ 同注3，頁101。

⁵ 把「立命」譯為「安身立命」者甚眾。今就筆者所見，按出版年份先後列出：劉方元：《孟子今譯》（南昌：江西人民出版社，1985，第一版）頁257；金良年：《孟子譯注》（上海：上海古籍出版社，1995年，第一版）頁271；李雙：《孟子白話今譯》（北京：中國書店，1992年，第一版）頁301；潘國新、余文軍：《孟子直解》（杭州：浙江文藝出版社，2000年，第一版）頁201；中國社會科學院哲學研究所中國哲學史研究室編：《論語·孟子精譯》（中國：文化藝術出版社，2001年，第一版）頁166；徐洪興：《孟子直解》（上海：復旦大學出版社，2004年，第一版）頁301；李玉坤：《孟子譯析》（哈爾濱：東北林業大學出版社，2006年，第一版）頁244；楊柏峻：《孟子譯注》（香港：中華書局，2010年，再版）頁301。

⁶ 《十三經辭典》即以「修身養性以從天命」為「立命」之定義，當依據原典「所以立命也」之前的文句而定。然而，此定義除本文所說的古漢語語句問題，語義上以「從」釋「俟」也不準確。原條目見《十三經辭典》編纂委員會：《十三經辭典（孟子卷）》（陝西：陝西人民出版社，2002年，第一版）頁230。

解「立命」自身的意義；遂有注者譯作「全立天命」⁷、「定立命限的意義」⁸、「確立正常命運」⁹、「完成天賦的使命」¹⁰。然限於翻譯只能採用一說，即或只反映孟子思想之一隅，甚或有望文生義之虞。其確義，實有待於詳盡的哲學闡釋及佐證。

筆者參讀近代哲人著述，主要是牟宗三、徐復觀、唐君毅、勞思光、蔡仁厚、曾昭旭等前賢，其於孟子「心、性、天、命」的疏解，儘管闡釋存在各種差異，然而就其大方向而言，亦有一些共通之處，例如：一、均將孟子之性命觀區別於宗教的「天」或「神」信仰。二、以不同方式把「天」之於孟子，由「外在的實體」闡釋成某種「虛化的概念」。三、不少都傾向否定「心」或「性」由外在的「天」所賦予（雖然亦有認同者）。四、大致上皆以本章之「命」為「命運義」。

例如徐復觀，即指孟子將古代宗教的祈禱完全轉換消納。¹¹的確，《孟子》提及「天」、「命」時，不甚見人格神色彩，整體論述往往代之以厚實的道德價值意味。不過，父母可事，君王可事，鬼神上帝可事（祭祀），如果「天」既非人又非宗教崇拜對象，在孟子心中只是某種律則、某種理，則何以「事」之？牟宗三指孟子是以類比方式借用「事」字言說哲理¹²。其實所謂「類比形式」或「轉換消納」甚值得注意。既說類比，則必有相似之處；既說消納，則必有所消受容納。哲學是難以憑空獨創的，必有思想來源。孟子提出「盡心知性」以前，所謂「盡心」、「事」、「不貳」等字眼，已常見於先秦古籍，以描述人類倫理關係。孟子借以闡發的天人關係，其中必有特質源於人倫。牟宗三卻僅輕輕提及這種類比關係，然後指孟子不因類比而把「天」人格化而已¹³。上述前賢也多力言其異者，而罕言其同者。又，如果「立命」之「命」只有「命運義」，則何由「立」之？

本文論證過程，大致上跟隨〈盡其心章〉的語序。首先，從新檢視《孟子》中「心」的功能，以指出「盡心」的具體內容及過程。第二，分析「盡心」與「事天」的思想根源——「忠」與「敬天」，以類比的方式，分析性命論與人類倫理關係的異同。第三，證明孟子的確認為「天」是心性的賦予者。第四，藉上述證明所謂「立命」之命主要指使命，所以不能「貳」於物欲，專注於「立心」。

研究進路可略分為二，一內一外。內者，以《孟子》自身篇章互相參照，以期理清〈盡其心章〉的義理框架及含義。外者，以搜集、分析時代相近的古籍（主要為《左傳》，其餘為《論語》、《禮記》、《荀子》）中的士君子觀念、用語習慣，以觀照《孟子》性命之學的上承與獨創，同與異。論述過程如有需要，亦輔以前人訓詁及語法分析，並回應前賢闡釋，嘗試為現有說法提供佐證，或指出潛在漏洞，為〈盡其心章〉提出另一角度的解讀。

⁷ 所謂「全立」，當為承繼朱子所謂「全其天之所付」而鑄之新詞。這是以後世哲學闡釋，回譯原典文義，當非「立」字本義，故此譯蓋有偏差。原注釋見 史次耘：《孟子今注今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1973年，第三版）頁346。

⁸ 王邦雄、曾旭超、楊祖漢：《孟子義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1995年，第五版）頁6。

⁹ 魯國堯、馬智強：《孟子全譯》（南京：江蘇古籍出版社，1998年，第一版）頁216。

¹⁰ 李申：《孟子全譯》（成都：巴蜀書社，2001年，第一版）頁158。

¹¹ 徐復觀：《中國人性論史先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1987年，第八版）頁181。

¹² 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年，初版）頁136。

¹³ 同注12，頁136。

二、「心」與「盡心」的內容

釋本章，當自「心」字始。《孟子》書中所謂「心」者，蓋可以分為三個層面，今配上原典文句陳列如下：

（一）精神力量

這是相對物理力量而言，而其中又可分作兩個範疇：(1) 道德自覺，孟子說的「惻隱、羞惡、辭讓、是非之心」或「心之所同然者何也？謂理也義也。」都是此義¹⁴。此「心」有施行「仁義」之天性取向，甚或因明白理義而心悅¹⁵，得一精神滿足；(2) 心思認知，如「心之官則思」¹⁶或「勞心者治人」¹⁷都有此意味。所謂「思」，雖然也有道德價值上的層面，然亦不無思辨思考之智能意義，而「勞心者」指統治者而言，則此「心」正是主要指治理百姓之心思腦筋。

（二）物質欲望

孟子說齊宣王而有此問：「抑王興甲兵……然後快於心與？」王則答曰：「吾何快於是？將以求吾所大欲也。」¹⁸「心」除了向「仁義的傾向」，更有「物欲之渴求」。而人之快於心，除了上述「理義之悅」，亦有「物欲之快」。小則肥甘之於口、溫暖之於體，大則辟土地，朝秦楚。得之則快，故亟於求欲。

（三）普通情緒

諸如「於我心有戚戚焉」¹⁹之心情波動、「中心悅而誠服」²⁰之愉悅、「予有戒心」²¹之戒懼等，都是心靈情緒的躍動。這與上述兩種層次非斷然為三，不時因上述兩者而心情起伏，而起伏又會帶動追求上述兩者。

孟子所謂「盡其心者」，當主要就第一層次而言，尤其是「道德自覺」方面。然而前賢大多指出，「盡心」並非只是一種精神活動，而是需要實踐的²²；有的甚至否定「盡心」是認知的活動，而認為只有實踐的部分²³。可是，他們大多未有提出佐證，而只是著力描述修養心性之歷程，這未免予人憑空揣測之感。其實《孟子》除了〈盡其心章〉提及「盡心」，尚有三處可資參考，以佐證「實踐之必要」：

¹⁴ 同注 1，頁 765。

¹⁵ 原文說：「理義之悅我心」。見注 1，頁 765。

¹⁶ 同注 1，頁 792。

¹⁷ 同注 1，頁 373。

¹⁸ 同注 1，頁 88。

¹⁹ 同注 1，頁 84。

²⁰ 同注 1，頁 221。

²¹ 同注 1，頁 262。

²² 卉宗三說：「盡心知性知天……是實踐的工夫。」見注 12，頁 135；唐君毅說：「此中自己有『行』在，非只有『知』也。」見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷一》（臺北：臺灣學生書局，1986 年，第一版）頁 246；徐復觀說：「不僅是精神的境界，而是要見之於生活上的實踐。」見注 11，頁 180；蔡仁厚說：「盡心乃是道德實踐的活動，故知性知天不是在認知活動中知」見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984 年，第一版）頁 229。

²³ 曾昭旭說：「盡心是實踐的活動，而不是認知的活動。」見注 8，頁 6。

(一)〈梁惠王上〉：

寡人之於國也，盡心焉耳矣。河內凶，則移其民於河東……²⁴

(二)〈梁惠王上〉：

以若所為，求若所欲，盡心力而為之，後必有災。²⁵

(三)〈公孫丑下〉：

古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之，自天子達於庶人；非直為觀美也，然後盡於人心。不得不以為悅……無使土親膚，於人心獨無校乎？²⁶

就以上三段引文所見，有完整的「盡心」，有三字的「盡心力」，有四字的「盡於人心」，構詞上雖略有不同，基本上仍是指涉「盡心」。例如「盡心力」，按古漢語單音節詞的習慣，這是指「盡『心』與『力』」，而非「盡『心力』」。就上文下理而言，則各自有「盡心」的目標。一，是「盡心於國與民」，梁惠王認為自己處理飢荒得宜，是「盡心」的表現。二，是「盡心求欲」孟子勸告齊宣王如果盡心而追求物欲（為之），以後必有災禍。三，是「盡心於親」，孟子自言由天子及至普通百姓，以適當的棺木葬親人，莫使肌膚觸及泥土，才算是盡了心（孝心、事親之心）。顯然，無論對像目的，只要言及「盡心」，則必有所為，有所實踐而始可以自謂「盡心」。而且，「盡心」本來並非哲學術語，因為即使梁惠王亦自言「盡心」。大概「盡心」本來的意思，只是「費盡心思、心力」而已，但凡從事某事即有可以「盡心」之處，及至孟子提出「四端」，而且把「心」、「性」、「天」、「命」相提並論，而始有一套精微的哲學意義，在「盡心思」之餘，更有「盡善心」以「知善性」的修養理路。而實踐對於「盡心」的重要性及必要性，亦不獨見於以上三章。例如孟子既談「養性」，亦談「養心」、「養氣」，名目雖然不同，其功夫卻是一致的。「心性」只是一體兩面（前賢論之甚詳²⁷，本文不贅），而孟子言「養氣」，則亦是持續「盡心」，持續「養性」的同步效果——因為「養浩然之氣」是「集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣」²⁸，即養氣必須恆常實踐義行，累積義行，而不是偶然實行道義而可以取得浩大的道德氣魄。如果心中有愧，此氣即疲軟。如此，則「盡心」必須有所實踐的義理甚明。

孟子所謂「盡心」，甚至不只如唐君毅說既有「知」，也有「行」（「價值認知活動」和「具體實踐活動」）²⁹，而更有「悅」與「不悅」、「快」與「不快」的情緒活動（趙岐注「行有不慊」之「慊」及「人心獨無校乎」之「校」為「快」³⁰）。這道

²⁴ 同注1，頁51。

²⁵ 同注1，頁90。

²⁶ 同注1，頁281-284。

²⁷ 如徐復觀說：「養性即是養心」見注11，頁179；蔡仁厚說：「心與性的意義完全相同」見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年，第一版）頁229。

²⁸ 同注1，頁202。

²⁹ 「價值認知活動」及「具體實踐活動」是筆者的補充闡釋。唐君毅的原文只說：「此中自己有『行』在，非只有『知』也。」見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷一》（臺北：臺灣學生書局，1986年，第一版）頁246。

³⁰ 同注1，頁202、284。

理不難明白，因為「四端」當中，其中「怵惕惻隱之心」與「羞惡」之心，其實本來指涉不同的「不快」心靈情緒。查《說文》：怵，恐也³¹；惻，痛也³²。正因為見人受苦，而心有戒懼，隱然心痛，故欲實行仁德。「羞惡」亦不難理解，因為羞恥厭惡不善³³，故行義而免此不快。換言之，「盡心」之所以令人實行仁義，因為實踐仁義即心中舒泰，仁義不行，則或惻隱，或羞惡，不得安寧。因此為了心安，即持續踐行仁義。顏回以「安貧樂道」見稱，孟子提出「樂善不倦」³⁴，都是「盡心」時，「心」的道德自覺層面和情緒層面同時運作的緣故。

《左傳》中也有兩個「盡心」的語例，而其中一個，正可以印證孟子所謂「惻隱之心」及「盡心」之義理，即「盡心」必須有所實踐。

〈文公七年〉：

荀林父止之，曰：「……此必不行，予以疾辭，若何？不然，將及。……同官為寮，吾嘗同寮，敢不盡心乎？」弗聽……及亡，荀伯盡送其帑，及其器用財賄於秦，曰：「為同寮故也。」³⁵

荀林父知道先蔑出行秦國可能招來橫禍，看在同寮分上，遂加勸阻。先蔑不聽，其後果然被本國背叛，唯有逃亡秦國。荀林父有見及此，盡送先蔑家屬財物到秦國。荀林父對於先蔑，的確可謂「盡心」。首先，他之所以勸阻先蔑，是因為預見其禍患，可以合理設想他是心中不忍同寮遭受橫禍而有此舉。而荀林父「盡心」，實在不止於口舌之勞，而是有具體行為實踐的。在先蔑逃亡後，荀林父其實無需協助其家屬前往秦國，這不只毫無利益可言，甚至可能有害，因為先蔑已被本國視為敵人。孟子論證性善，即曾為「見孺子將入於井」時「惻隱之心」之顯露，排除結交其父母，和要譽於朋友兩項利益因素。荀林父的事例，實亦異曲同工。他只為著「同寮之故」，即使有可能得罪當政者，依然如此「盡心而行」，可以合理推想是不忍其妻兒無依，分隔二地的緣故，此又見「心」之情緒層面的運作。

當然，荀林父言語上沒有發揮「盡心」的義理，不涉及「性」、「天」、「命」的概念，而僅是日常言語而已。荀林父的「盡心」雖然也有可能指既是同寮，便應該時刻盡心，但是也可能只是一二事情偶然為之，而孟子的「盡心」大概是長年累月的修行（因為有「存」、「養」之謂，故知此為長年的修養，這在本文第三部分將再加以論證）。荀林父只說曾屬同寮是為其「盡心」的緣故，而孟子之心，則推而廣之，指行道之人、乞人都有「本心」，凡人見素不相識的「孺子」遇險，都會有「善心」的躍動，故孟子的「盡心」功夫，是可以廣及天下人的，且有深層之的義理。這些相異，並不大礙。凡哲學，多先有現實現象，然後有義理解釋。這正是雖然荀林父言論的義理成份單薄，其行為卻能套用孟子理論的原因。

³¹ 湯可敬：《說文解字今釋》（長沙：岳麓書社，1997年，第一版）頁1480。

³² 同注31，頁1473。

³³ 朱子說：「羞，恥己之不善也。惡，憎人之不善也。」見注3，頁25。

³⁴ 同注1，頁796。

³⁵ 李夢生：《左傳譯注》（上海：上海古籍出版社，1998年，第一版）頁366。

三、「盡心」與「事天」的關係及根源精神

《左傳》中的另一段關於「盡心」的語句，則可以為「事天」之說帶來啟示。〈昭公十九年〉載：「君子曰：『盡心力以事君，舍藥物可也。』」³⁶孟子以前的士君子，早已將「盡心」與「事君」掛勾，視「盡心」為服事在上位者的道德要求。如此，則無怪乎孟子說「盡心」之後，有「事天」一語。而本部分將著力論證，「盡心事天」的根源精神，其實就是「忠」與「敬」，其義理可以藉類比而闡明。

首先，如唐君毅說，「盡心知性」與「存心養性」，其實只是一事二面的修養功夫而已。³⁷因此，孟子沒有說「盡心知性『事天』」，因為「存心養性」的同時，其實也是「盡心」的功夫。因此如果說「盡其心所以事天」，並不違背孟子義理。順此類比，加以推論：事君者，理應盡心以實行君之所命；如此，則事天者，亦應該盡心以實行天之所命。「事天」，其實就是「服事上天」。楊伯峻往往翻譯「事君」為「服事君主」³⁸，卻譯〈盡其心章〉之「事天」為「對待天命」³⁹。這種譯法，也許是考慮到「對待」一詞比「服事」的擬人色彩低，但其實大可不必，保持譯為「服事」，更能保留這種類比的意味。而且，譯「事天」之天為「天命」也未必恰當。〈盡其心章〉雖然涉及到「天命」的概念，但是單獨一個「天」字，則作「天」字解即可。此處隱含的「天命（天予人之命）」，其實是「修養心性」，因為孟子說過「心之官則思……此天之所與我者」⁴⁰，人的心思官能（道德思維能力），其實是天所賦予的，這就是一種「天命」。就「事君」與「事天」的分別而言，「君之命」與「臣之心」，是二分的；「天之命」與「人之心」，卻是相通的。天既生人以善性，則人之心善傾向，就是天之命，盡心行善就是履行天之命。而「盡心力以事君」的「盡心」，當中心並無天、性上的義理成份，而僅指盡其心思以事君主，而且的確有待於外在的君命以事之，不似「事天」只待於內心。

進一步解釋〈盡其心章〉隱含的精神，可以說「盡心」和「事天」的義理，實在是由人類倫理中的「忠」與「敬」的精神脫胎而出。《說文》謂：「忠，敬也。」

《段注》補充說：「盡心曰忠」。⁴¹段玉裁是清人，以其訓詁釋戰國典籍似不合宜，但其實以「盡心」釋「忠」，早於東漢馬融《忠經》已有之，他說：「君子盡忠，則盡其心」⁴²，而宋人釋「忠」亦有相類說法，或說「盡己」⁴³或說「盡忠心」⁴⁴，其實只是同一意義，不同層面的說法而已。因為「己（自己）」，只是一個自稱的個

³⁶ 同注 35，頁 1094。

³⁷ 同注 29，頁 246。

³⁸ 例如「不以舜之所以事堯事君」、「君子之事君也」、「今之事君者」，楊伯峻均譯為「服事君主」見楊柏峻：《孟子譯注》（香港：中華書局，2010 年，再版）頁 165、291、293。

³⁹ 同注 38，頁 301。

⁴⁰ 同注 1，頁 792。

⁴¹ 同注 31，頁 1440。

⁴² 原句是：「君子盡忠，則盡其心，小人盡忠，則盡其力。」見〔漢〕馬融撰，〔漢〕鄭玄注，〔明〕余昌年訂、宇都宮遜庵書：《忠經集註詳解》（京都：安田万助，1689 年刊本）頁 45，<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=keio.10811330125&view=1up&seq=44>。

⁴³ 朱子注《論語》說：「盡己之謂忠。」見〔先秦〕孟子著，〔宋〕朱熹注：《論語集注》（濟南：齊魯書社，1992 年，第一版）頁 3。

⁴⁴ 邢昺則說：「為人謀事而得無不盡忠心乎？」見〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏（十三經注疏）》（北京：北京大學出版社，2000 年，第一版），頁 5。

體概念而已，個體之所以能盡，不是物理上的肉身，而是精神心靈的躍動，然後策動己軀實踐心思。而「盡忠心」之謂，則顯示「忠」是「心」中的一個概念。如此，則「盡心」、「盡己」、「盡忠心」某程度上確是相同的，亦可見「盡心」之根源精神，其實是「忠」與「敬」。查《左傳》中「忠」與「敬」的具體行為，又往往與「命（命令義）」相關，例如：

〈僖公五年〉：

守官廢命不敬，固讎之保不忠，失忠與敬，何以事君？⁴⁵

〈昭公二十八年〉：

（仲尼曰：）《詩》曰：「永言配命，自求多福。」忠也。⁴⁶

春秋時，士君子已將「忠」與「敬」對舉，則可知兩者義近，許慎以「敬」釋「忠」是恰當的。然後其時關於「命令之命」的配詞有很多，上述的「廢命（不接受⁴⁷／未執行好命令⁴⁸）」是其中一種，其他相類的如「違命」、「棄命」都是不忠不敬於施命者的行為，自然都不是「盡心」的表現。反之，忠的表現於《左傳》中的表述則是「受命」、「承命」、「敬命」等，基本都是接受的意思。另《左傳》載孔子引用《詩經》，指永遠合於天命，是忠的表現。由是觀之，則孟子所謂「盡心」，其實本來是「忠」的概念，更是從周人「敬天」傳統脫胎的義理，而「盡心事天」，忠於天，則必須合於天命。於是孟子所謂「存心」，可以作進一步的類比如下表：

天命（天與我以善心）		君命
忠（盡心）	存心養性	承命、受命、敬命
不忠（不盡心）	失其本心、放失其心	廢命、違命、棄命

表面上，孟子的理論仍有一外在的事奉對象——「天」。實際上，孟子已經以心性論，大致把原始信仰消解了，且將人的自主地位極盡提高。因為一旦人生於世，自然有四端之心，自有其道義上的自覺，因此孟子既說「此天之所與我者」，也說「我固有之也」。因為固有，必有，生而即有，天早賦予善端於人，所以孟子只會說「存心」，自己主動地繼續保存，而不會說被動的「受命」之類，即使這兩者在原理上是相近的。又因為「本心」之存留，全取決於個人之「思」與「不思」，而且這本來就是屬於自己的，因此以「放失」與「未放失」以形容，而這〈盡其心章〉的義理系統，又是傳統人間倫理說的「棄命」、「違命」。因為既然天賦予人以善心，則無異是「天命」。人應當好好存養、擴充此「心」，實行此「命」。假如先天得其心，而後放失，甚至不知求之，這自然有如「棄」天命而不顧，「違（離）」天命而妄行。這種相似性類比性，就是孟子說「事天」的因由，而朱子所注的「奉承而不違」，已幾近道出「不違天命」的忠敬精神。

⁴⁵ 同注 35，頁 201。

⁴⁶ 同注 35，頁 1182。

⁴⁷ 沈玉成：《左傳譯文》（北京：中華書局，1981 年，第一版）頁 74。

⁴⁸ 同注 35，頁 205。

語言文字上的相類，當然不代表兩者思想相同，然而這種相類，絕對不是偶然的。思考，離不開語言，故可以從其語言抽絲剝繭，追本溯源，繼而找出其同源處，及分流處。再以「違」字為例，其字義及用法，也能揭示「心性論」與「君臣倫理」的相似性。按《說文》：「違，離也。」⁴⁹離開，是一種物理上的行動，本來只當描述具體事物，然而古人卻能用於抽象不可見的「命」字。因為離開一事物或地方，與背離他者的命令（如君命），當中有相似性。同理，「違」字可用之於抽象的心靈活動，甚至能夠見諸儒家理論。孔子即曾經稱讚顏回「其心三月不違仁」⁵⁰，就是說他的心思總是不離仁德（背離抽象的行事準則），處於仁德。孔子又說：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」⁵¹一般的譯法，就是「不會有一頓飯的時間『違背』仁德」，但是按其字面義，其實「違」是「離開」的意思，因此才說「必於是」，即「必定立於此（仁德）」的意思。只不過此論述，尚未見性與命的同體關係和天與人的倫理準則而已，但是「盡心」必須時時刻刻，則又得印證於此。及至孟子，則以「盡心事天」類比性質的義理，解釋人類道德。〈盡其心章〉其實就是說時時刻刻盡善心（忠於天），存養善心（不違善心、不違天命），藉以「事天」。之所以說時時刻刻，因為王命君命，可能都只是一時下達的，然而天命一旦下達，人一旦出生而有此善心天命，此心便伴隨終身。終身存之養之，就是終身事天。

天與人的倫理準則，見之於心性之中。以現實角度觀之，世上當然沒有掌控人間的天。然而人的確生而有善端，在古人角度中，這種別於禽獸之自覺能力，令人略覺神妙玄奧，實亦不足為奇。其出處無以歸之，乃歸之於天之賦予，天之所生。這是孟子以個人的道德自覺，自己的道義，視為天之所命。這種心理，不妨稱之為「以義為命」。⁵²知覺人的善性（「知皆擴而充之」中「知」的層面），明白自己應該實行仁義，盡量發揮這種心的功能，加以實踐（「知皆擴而充之」的「擴充層面」），就會明白天之道使人實行仁義。人的行事宜忌、規範，從此無須倚靠外在的卜筮，或超然的主宰於外直接指導，因為在志士仁人的眼中，天早以寓其命於人心之中，故人只需要求之於心，盡心知性，然後可以明白上天。存心養性，就可以服事上天。孟子以前，盡心事君，往往就是忠於君而已；而孟子的理論，盡心事天，除了是忠於天，其實更是忠於己盡於己之謂。其中忠於外在天命、受外在天命主宰的色彩，相對於前人，可謂微乎其微，以至於無。因此在不少章節，孟子都將原來的「命令義」，轉而為相對客觀、相對抽象「命運義」（「莫之致而至者，命也」）⁵³。只是〈盡其心章〉的義理，仍以「天命」角度理解比較合宜，可算是孟子義理中，僅餘的一點宗教影子。

⁴⁹ 同注 31，頁 254。

⁵⁰ 同注 43，頁 52。

⁵¹ 同注 43，頁 31。

⁵² 筆者曾撰寫另一篇論文：《「義命合一」與「義命分立」——孔子「天命觀」義理辨疑》，談及孔子其實是先有道德價值觀，然後自覺此為天命，生出一股為天所命的使命感，而非天命的確與義相合一，亦非完全割裂。本文不贅。孟子「以義為命」發展出「盡心事天」的義理，可見一脈相承。

⁵³ 同注 1，頁 649。

四、「性」自「天」出義理辨疑

然而如導論所提及，〈盡其心章〉在不少哲人的闡釋下，外在的「天」的意義往往被解釋為某種高度抽象的概念，甚至有學者傾向否定「心」、「性」是「天」賦予的。本部分將再疏理一些主要的先賢論述，並加以回應。

對於「天」的概念問題，茲列舉三位前賢論述。牟宗三認為，天是「心性之道德創造性所體證之天命不已之道德秩序」。⁵⁴蔡仁厚認為儒學的天，並非「灰灰蒼蒼廣大無邊」的天，而是「生道、生德、生生之理」。⁵⁵勞思光認為，「此天之所與我者」及「知天」之「天」其實都是「本然理序」，又或者可以泛指「萬事萬物之理」。⁵⁶三人的義理闡釋略有分別，例如牟宗三與蔡仁厚二人是相對接近的，都言說天的創造性，然而牟宗三更強調「道德創造性」與「天生生不已的創造性」之對應。而勞思光，雖然不言創造性，但是與他們都一樣闡釋「天」為一種「理」，一種「序」。這些玄妙的說法，在他們的義理闡釋當中，都似乎是言之成理的。然而筆者頗有懷疑，假如將比較簡單直接的「天」概念，代之以極細微繁複的哲學闡述以作為「天」的定義，到底真的有助後學接近孟子思想，抑或反而徒添距離？假如套用這種解釋於「事天」之上，則尤其覺得生硬，對於一種「理」或一種「秩序」，人何以事之呢？試按勞思光的闡釋，將「存其心，養其性，所以事天也」改而為「保存『心』的『本然之理』，修養作為『萬理之源』的性，即可用以侍奉『本然理序、萬身萬物之理』」⁵⁷。古人言語雖然易於做成模糊多義的問題，但是比起這句，倒是有相對簡單的直觀性。如此理解，恐怕反為孟子思想原貌多增一重障礙。孟子雖然強調人類自身的自主性，而且宗教意識薄弱，但是作為古人，在他眼中，「天」直接是個「灰灰蒼蒼廣大無邊的天」，而同時生人以「善性」、「善端」，實在不足為奇。現代人不必因為宗教意識是原始產物，便過份僻除古人義理中的宗教影子，也宜注意有否以現代人精密的思想，及精細的語言分工，過份闡釋古人純樸的義理。

孟子眼中「心、性」是否出於「天」，以此兩段《孟子》章節，可以簡明見之：

〈告子上〉：

仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人脩其天爵，而人爵從之。今之人脩其天爵，以要人爵，既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。⁵⁸

〈告子上〉：

心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。⁵⁹

⁵⁴ 同注 12，頁 137。

⁵⁵ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984 年，第一版）頁 231-232。

⁵⁶ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2018 年，第四版）頁 187。

⁵⁷ 勞思光指，「思」是心之「本然之理」；「性」為萬理之源；「天」作為「本然理序」看，泛指「萬事萬身之理」。見注 56，頁 187。

⁵⁸ 同注 1，頁 796。

⁵⁹ 同注 1，頁 792。

按以上引文，既明言「天爵」及「此天之所與我者」，則德性是天所賦予的，殆無可疑。這就是「盡心」能夠「知天」、「事天」的緣故。然而牟宗三卻認為「天爵」之「天」只是「虛位形容詞」，其實只表示「定然義」；然後又列舉「天理」、「天倫」、甚至「此天之所與我者」，指此三者的「天」字都不指涉具體的天，只表「固有義」。⁶⁰他說：

說天爵是上天所賜給我的貴，說心之官是上天所賦予我者，說天理是上天所規定的理，說天倫是上天所規定的倫，這樣說亦無實義，只表示凡此等等是本來如此者，定然如此者……不表示說凡此等等是由超越的外力規定……⁶¹

今人說天倫、天理，其「天」字的上天主宰色彩，的確當然已經淡化了，以「天」轉為普通的定語，只表示定然如此，固然有之。然而按古人觀念卻未必如此。例如「天子」一詞，至少在先秦時期，時人是直觀理解為「天之子」，天授命於君，而不會理解為定然的君主，固然而有的君主。

牟宗三認為「天」有時只表達「固有義」，可能因為孟子說過：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」⁶²的確認為心性是人所「固有」，但是這與「天予」可以沒有矛盾，因為人生而得天之所予之心，是必然的，是定然的，是人皆有之的。人人生而必有，自然也可以稱為固有。孟子之所以說「固有」，不為否定「天予」，而為相對於「外鑠」。鑠者，銷金也⁶³，銷熔金屬是人為的，不是天然的，定然的，固有的。這是說，人的仁義道德，並非後天人為鑄造而成的，而是生於本心的。「本心」則是人生而天授的。此處以「固有（天生而有）」與「外鑠（人力為之）」相對，猶如「天爵」與「人爵」相對，其義重在「內心天生固有」與「外在人力為之」之別，而不是否定上天本然的規定。

牟宗三認為，道德自能是自律的，不應該是他律的。⁶⁴他大概意指，如果人類道德有外在的天介入，則不是真的道德。可是，其實自律與「天予之」之說，可以沒有矛盾。因為如果一旦予之，價值自覺及道德實踐的主導權即在於人心，天基本上不予干涉，而只有人「思」與「不思」，「存養」與「放失」的問題而已。這實在也是自律，而非他律。道德的實踐，自人之出生，即不待於外在的天。這「自律」與西方宗教的「他律」——以人格神為人間律法道德之製定者殊異。

⁶⁰ 同注 12，頁 133。

⁶¹ 同注 12，頁 133。

⁶² 同注 1，頁 757。

⁶³ 同注 31，頁 2007。

⁶⁴ 同注 12，頁 133。

五、「修身而不貳」與「立命即立心」

其實之所以稱忠信仁義是一種天爵，也是類比式地借用人類倫理階級概念而已。觀乎《左傳》，如：「未王命，故不書爵。」⁶⁵、「王命虢公伐曲沃，而立哀侯于翼。」⁶⁶、「王命虢仲立晉哀侯之弟繙于晉。」⁶⁷。可知，有王命，方有爵位；同理，有天命，方有天爵。這是類比之同。王既命之，則立之；而天既命之，則立之者為人類自身，而非天。這是兩者之異。綜合以上所述，再看〈盡其心章〉中「修身」與「立命」之意義，可以用簡式表達如下：

修身～修孝悌忠信⁶⁸～修天爵（仁義忠信）～修心
立命～立天爵～立大者～立心

修者，飾也⁶⁹，由此引申修養、培養、使美善等義；立者，站立⁷⁰，由此引申樹立、成就、建立、即位等義。修身，當然不是修養物理上的身體，因此，這只能是修養心性。至於「立命」。「俟之」，是被動的；「修身」與「立命」，都是主動的，因此「修身」才是得以「立命」的關鍵。假如孟子所謂命，僅為命運之命而已，而且是盲目性的，人僅處於被動地位，則人可以「俟命」，但不可能「立命」。於是牟宗三釋之為：「確立『命限』一觀念」⁷¹。人不能立「命限」，但是可以立一觀念，這樣解說似乎通順。可是，這其實有增字解經之嫌。「命限」雖然是一種觀念，但是按文理，「立命限」始終與「立命限一觀念」有別。而且古漢語習慣，「立」字配上抽象概念，往往仍作「樹立」、「成就」、「建立」解，如「立德、立功、立言」就是如此，更不會釋之為「確定『德』的觀念」之類的語句。「確定義」，勉強出現於名位的確立，如立太子、立爵，⁷²而這實際是指「即位」、「立於此位」。因此，「確立『命限』一觀念」的解法，似乎不通。

又有學者以「盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。」⁷³一句之義理，釋「立命」為「確立正常命運」⁷⁴。這是有道理的，可是本章要旨在於「心」、「性」、「天」、「命」的關係，命之正與不正，當不是本章的命字的主要內涵。按孟子書中，同樣以「立」字描述的，可以個人主動「立」的「客體」，就是「大體」，亦即「心」。此「心」之所以能思，乃至「得之（仁義）」，都是「天之所與我者」，因此孟子也說仁義忠信是一種區別於「人爵」的「天爵」。人心性之善端，是天授的，是天所賦予的命，然而此「天爵」之「立」否，自從「天」出而授之「命」，已不在主導地位，人「受命」以後，則有能力正式「立」此「天命」，立此「天爵」。「立命」的重點，不在於前文被動的「俟之」，而在於主動的「修身」，「修身」即

⁶⁵ 同注 35，頁 2。

⁶⁶ 同注 35，頁 23。

⁶⁷ 同注 35，頁 75。

⁶⁸ 原文是：「壯者以暇日，修其孝悌忠信」見注 1，頁 66-67。

⁶⁹ 同注 31，頁 1220。

⁷⁰ 同注 31，頁 1431。

⁷¹ 同注 12，頁 132。

⁷² 本段古漢語定義，皆參考自《古代漢語詞典》編寫組編：《古代漢語詞典》（北京：商務印書館，2003 年）頁 963；王力主編：《王力古漢語字典》（北京：中華書局，2000 年，第一版）頁 865。

⁷³ 同注 1，頁 880。

⁷⁴ 同注 9，頁 216。

「修心」，「立命」即「立其大者」，亦即「立心」。苟能「立心」，則天所命之「天爵」得以「立」。立，本義站立，引伸成就、即位，而「立心（天爵）」可以兼有兩者的意味。這種情況，就像「爵位」本來不是「修」字可以形容的。就筆者所見，先秦古籍除了孟子說「修其天爵」，唯有《禮記》及《荀子》有「修爵無數」一語⁷⁵。但此處「爵」為酒器本義，故「修」字當為設置義⁷⁶，再延伸為行酒義⁷⁷。而《孟子》，則因為將「天爵」與德行掛勾，故既可以说「修其孝悌忠信」亦可以说「修其天爵」。同理，因為孟子將「命（天命）」與「心性」掛勾，因此既可以说「立乎其大者」，亦可以说「立命」，更可以说「立心」。這是一種特殊的語言用法。

至於所謂「貳」與「不貳」，則指「修身」過程中可能遇事不順（如夭壽），或者遇上物欲誘惑時，會否因此不專一於「天命」所賦予的德性，而「貳」於物欲之性。「貳」實際也是借用的類比詞，本來多用以形容臣下不忠，另有從屬。例如「子叔嬰齊奉君命無私，謀國家不貳，圖其身不忘其君」⁷⁸，就是形容其人謹遵君命不顧私欲，專一於自己的君主。再如「子之能仕，父教之忠……父教子貳，何以事君？」⁷⁹，就是說假如教兒子有貳心於二主，這是不是事君之正道。於此又可見〈盡其心章〉的「忠」與「敬」，而「貳」也非「事天」的忠敬之道。然而不貳的具體行為是如何的？

《左傳》有另一實例，其人態度論述，很像孟子「夭壽不貳」，「修身」以「立命」的義理，只不過他不說「立命」而說是「成命」。

〈宣公十五年〉：

臣聞之，君能制命為義，臣能承命為信，信載義而行之為利。謀不失利，以衛社稷，民之主也。義無二信，信無二命。君之賂臣，不知命也。受命以出，有死無竇，又可賂乎？臣之許君，以成命也。死而成命，臣之祿也。寡君有信臣，下臣獲考死，又何求？⁸⁰

本章大意是解揚先受晉君之命，然後楚君誘使他棄命，他卻不為厚賂所動，也不因死刑而懼，堅守君命。可以合理推想，假如解揚意志不堅，唯利是圖，而先受命於晉君，後聽命於楚君，分明是一種「貳（心）」的行為；反之，堅守本來的命，則是「不貳」。解揚視「死而成命」為「祿」，其實這在物質上何祿之有？不但無祿，更喪失生命。他說的祿，實質是一種精神上、道德上的滿足。

解揚辨解的過程當中，甚至有相類於「貳」與「不貳」的說法，曰：「義無二信，信無二命。」即合於道義，不會同時守信於截然不同的承諾，合於誠信，不會

⁷⁵ 楊天宇：《禮記譯注》（上海：上海古籍出版社，2004年，第一版）頁829；張覺：《荀子校注》（湖南：岳麓書社，2006年，第一版）頁443。

⁷⁶ 《古代漢語詞典》編寫組編：《古代漢語詞典》（北京：商務印書館，2003年），頁1758。

⁷⁷ 修爵：等于說「行觴」 見張覺：《荀子校注》（湖南：岳麓書社，2006年，第一版）頁444。

⁷⁸ 同注35，頁603。

⁷⁹ 同注35，頁268。

⁸⁰ 同注35，頁493。

同時接受互相矛盾的命令，尤其應該遵守本來的君命，除非此命令本身是不義的。春秋士大夫，崇尚「用心專一不貳」，且「重義輕利」的道德節操，甚有孟子之風。以此觀照，所謂「夭壽不貳」，其實就是專一於天命所賦於之性，盡心行善，而不為「夭壽」及至窮達貧富等物質條件而動搖，達至「心不貳」於「祿命」與「壽命」，而專一於「性命」之善。

儒家思想，自孔子即強調義利之辨，及至孟子，又延伸出物欲與善性之對立。子曰：「君子喻於義，小人喻於利」⁸¹孟子曰：「生，亦我所欲也。義，亦我所欲也。」⁸²都是義利對舉之例。再如「養心莫善於寡欲」⁸³。孟子所謂「寡欲」，當指「耳目之官」之物欲，而非「義，亦我所欲也」之欲。欲，其實是心的性情上的趨向，孟子理應有此認知。正如孔子亦有所謂「從心所欲，而不踰矩」⁸⁴、「我欲仁，斯仁至矣」⁸⁵和「富與貴，人之所欲也」⁸⁶之說。由此可知，從心所欲，有「踰矩」與「不踰矩」之可能。常「踰矩」，大概就是只知跟從富與貴之物欲之緣故，而「不踰矩」，就是恆由仁義之欲行，而罕以物欲之欲行的緣故。解讀《孟子》，當以此義利之辨、物欲與善性對立思路一以貫之。因此「不貳」的義理，其實指不會因為「夭壽」等命限而放棄人天生的本心；只專一於修養心性，不貳於物欲。人無不希望長壽，就像孟子說「生，亦我所欲也」，但是因為義比夭壽更重要，所以生而有不用，可以辟患而有不為，始終堅持自己的修身之道，仁義之途，這才不負上天賦予的「命」，人所獨有的「心」。「立心」，就是「立天命」。

七、結論

總括而言，孟子之學雖不同於原始「天」信仰，然而不同程度上，各家解說其實都有以現代觀念或個人哲學取向，套用在古人之上的嫌疑，於是本來簡單的「天」概念，竟又延伸出各種哲學名目。闡釋雖有一定道理，卻未必是孟子原意。大凡思考者，皆無以離脫離語言，所用言語，用辭，即表達其思考本身。孟子所謂「天」所謂「命」雖已延伸出其他層次的義理，義理卻都是植根於原來的「天（外在天）」與「命（命令義）」本身的，孟子自然亦難以完全脫離時人觀念。因此，筆者不讚成強把本來意義簡單的原概念抹掉，而完全代之以繁複的哲學闡釋為定義。

義理的進路，固然重要，惟失卻訓詁及文獻基礎，建構義理便容易成為空中樓閣。所以本文極力斟酌各家解說之餘，更搜集古籍中的相關觀念、字眼，希望在充分佐證下，論證及發挖〈盡其心章〉的本義。限於學力有限，貪多務得，大概難免有所疏漏。不過本文對於「心」的層次的疏理，提出情緒層面之於修養的積極作用；且以類比角度及孟子以前士君子的具體事例，發現從「盡心」、「事天」、「不貳」到「立命」，其實本來都是根源於「忠」與「敬」的倫理精神，由此生出「以義為命」，自覺善心與天命同體的義理，「立心」其實就是「立命」，而「立命」的確有「天命義」，與道德價值內在於心性之說沒有矛盾。大概都可備一說，以候方家指正。

⁸¹ 同注 43，頁 35。

⁸² 同注 1，頁 783。

⁸³ 同注 1，頁 107。

⁸⁴ 同注 43，頁 10。

⁸⁵ 同注 43，頁 70。

⁸⁶ 同注 43，頁 31。

參考書目

古籍

1. 〔先秦〕孟子著，〔漢〕趙岐注，〔清〕焦循撰：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年，第一版）。
2. 〔先秦〕孟子著，〔宋〕朱熹注：《孟子集注》（上海：上海古籍出版社，1987年，第一版）。
3. 〔漢〕馬融著，〔漢〕鄭玄注，〔明〕余昌年訂，（日）宇都宮遜庵書：《忠經集註詳解》（京都：安田万助，1689年刊本），
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=keio.10811330125&view=1up&seq=1>。
4. 〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏（十三經注疏）》（北京：北京大學出版社，2000年，第一版）。
5. 〔宋〕朱熹注：《論語集注》（濟南：齊魯書社，1992年，第一版）。

專書

6. 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年，第一版）。
7. 金良年：《孟子譯注》（上海：上海古籍出版社，1995年，第一版）。
8. 劉方元：《孟子今譯》（南昌：江西人民出版社，1985，第一版）。
9. 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2018年，第四版）。
10. 李夢生：《左傳譯注》（上海：上海古籍出版社，1998年，第一版）。
11. 李申：《孟子全譯》（成都：巴蜀書社，2001年，第一版）。
12. 李雙：《孟子白話今譯》（北京：中國書店，1992年，第一版）。
13. 李玉坤：《孟子譯析》（哈爾濱：東北林業大學出版社，2006年，第一版）。
14. 魯國堯、馬智強：《孟子全譯》（南京：江蘇古籍出版社，1998年，第一版）。
15. 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年，初版）。
16. 潘國新、余文軍：《孟子直解》（杭州：浙江文藝出版社，2000年，第一版）。
17. 沈玉成：《左傳譯文》（北京：中華書局，1981年，第一版）。
18. 史次耘：《孟子今注今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1973年，第三版）。
19. 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷一》（臺北：臺灣學生書局，1986年，第一版）。
20. 王邦雄、曾旭超、楊祖漢：《孟子義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1995年，第五版）。
21. 徐復觀：《中國人性論史先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1987年，第八版）。
22. 徐洪興：《孟子直解》（上海：復旦大學出版社，2004年，第一版）。
23. 楊伯峻：《論語譯注》（香港：中華書局，2010年，再版）。

24. 楊伯峻：《孟子譯注》（香港：中華書局，2010年，再版）。
25. 楊天宇：《禮記譯注》（上海：上海古籍出版社，2004年，第一版）。
26. 張覺：《荀子校注》（湖南：岳麓書社，2006年，第一版）。
27. 中國社會科學院哲學研究所中國哲學史研究室編：《論語·孟子精譯》（中國：文化藝術出版社，2001年，第一版）。

工具書

28. 《古代漢語詞典》編寫組編：《古代漢語詞典》（北京：商務印書館，2003年）。
29. 《十三經辭典》編纂委員會：《十三經辭典（孟子卷）》（陝西：陝西人民出版社，2002年，第一版）。
30. 湯可敬：《說文解字今釋》（長沙：岳麓書社，1997年，第一版）。
31. 王力主編：《王力古漢語字典》（北京：中華書局，2000年，第一版）。