

論象山讀孟

——象山與孟子學思的差異

劉 振 維

【本文提要】

象山與孟子之學常為後人視之等同而無疑，此當是受到王陽明與牟宗三的影響。陽明以象山之學「必求諸心」，斷定陸氏之學即是孟氏之學；宗三則認為象山本於孟子立說的六端「並無新說」，因而斷言「象山學為孟子學無疑」然而，考究《孟子》與《象山全集》的學旨，象山雖言必稱引孟子，但意蘊處處呈顯新說，是以視二者之學為等同，恐有修正必要。

從象山與孟子的學旨來看，象山明「本心」良善，為先天即具，是天之所與的，其中含蘊著如仁義之則的道德之理，其又等同流布於宇宙間之理，故有「心即理」之說；所以，象山主張人的修養當立志剝落遮掩「本心」的意見和物欲，恢復「本心」之良善，彰顯天所賦之理。孟子則肯認心的諸多萌動，但相信人有某些先天能力「才」（如思、良知、良能）可揀擇出人心面對各種情境所產生的良善之端（如四端），拒斥惡劣面之心（如害人、偷盜），藉由後天學習予以擴充培養而耕作種植於心中，使之養成如仁義禮智之德性，是為「人之性」；所以，孟子的修養論強調盡心以知性，敬重天賦與的能力，挺立出大體（心之官則思），則小體（耳目之官不思）不能掠奪，如此緝現出性善的人格，自能俯仰無愧天地。

由象山與孟子學旨比較中，不難發現二者之間頗有差異。實則，象山曾自言其學是「因讀孟子而自得之」，此語值得玩味；因既是「自得」，便意味著象山主觀上對孟子的欣賞與評介。象山無辜，只是後人強作其學等同孟子，甚有「並無新說」之斷語。誠如黃宗羲所言，為學若能「牛毛繭絲，無不辨晰」，必能「發先儒之所未發」。所以，傳統上許多認知仍有待我們進一步探析，中

國哲學之未來必然會有柳暗花明又一村的驚喜。

全祖望在《宋元學案》卷五十八〈象山學案〉中對象山之學作出如下的論斷：「象山之學，先立乎其大者，本乎孟子。」其意與《象山全集》所載相類。例如：據象山門人詹阜民所錄，知象山之學乃「因讀孟子而自得之」^①；象山本人在〈與路彥彬書〉中曾謂「竊不自揆，區區之學，自謂孟子之後，至是而始一明也」^②。可知象山之學雖依於孟子之學，但未言其學等同孟子之學明矣。

然而，明代大儒王陽明則謂象山之學是孟子之學^③；時人牟宗三更斷定「象山學為孟子學無疑」，認為象山本於孟子立說的六端「並無新說」^④，以致於今人皆謂象山學即孟子學是矣。

閱讀《象山全集》的內容，處處呈顯《孟子》書的影子，依此可判言象山之學是自孟子之學而來，一如《宋元學案》全祖望案語所示，象山讀《孟子》自有一翻體會和心得；然而，若根據孟子之學與象山之學理論本身相較，可以發現象山之學與孟子之學間確有差異，非一而二、二而一者。就此而論，陽明、宗三之說恐未妥切；且極言「象山學為孟子學」，更似看輕了象山，對此不可不加以細辯，以還孟子之學與象山之學的本真面目。

本文第一部分就《象山全集》論述象山之學，第二部分就《孟子》書論述孟子之學，第三部分論述二者學思的差異，結論則就此議題指出作者對於中國哲學新未來的期待。

-
- ① 「語錄下」，見《象山全集》（臺北：臺灣中華書局，四部備要版）卷三十五，頁29上。原文是：「某嘗問先生之學亦有所受乎？曰：因讀孟子而自得之。」
- ② 同上，卷十，頁4上。
- ③ 王陽明在〈陸象山先生全集敘〉中言：「……象山陸氏，雖其純粹蘇平，若不逮於二子（按：指宋初周濂溪與二程子）而簡易直截，真有以接孟氏之傳。其議論開闔，時有異者，乃其氣質意見之殊；而要其學之必求諸心則一而已。故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。」
- ④ 見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》。臺北：臺灣學生書局，民國68年，頁4。牟先生認為象山本孟子而說的六端（同上書，頁5）是：
- 一、辯志：此則本於孔孟義利之辨以及孟子之言「士尚志」；
 - 二、先立其大：此則本於孟子大體小體之辨；
 - 三、明「本心」：此則本於孟子之言四端之心；
 - 四、「心即理」：此則本於孟子之言「仁義內在」以及「心之所同然」乃至「理義悅心」等；
 - 五、簡易：此則《易傳》雖有明文，而精神實本於孟子之言良知良能，「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難」，以及「學問之道無它，求其放心而已矣」、「堯舜之道孝悌而已矣」等語；
 - 六、存養：此則本於孟子之「操則存，舍則亡」、「存其心，養其性」，以及「苟得其養，無物不長」等語。

壹、象山之學

象山之學，首明人心是一非二。象山說：「心一也，人安有二心？自人而言，則曰惟危；自道而言，則曰惟微。罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？」^⑤因之，象山否定「人心」、「道心」之判，其言：「謂人心人偽也，道心天理也，非是。人心只是說大凡人心。」^⑥如是說法，僅是就人心的表面義言說的，如「罔念作狂」、「克念作聖」的危微之徵；象山又曾言「心有智愚」^⑦，亦屬此意，顯見此處言心只就一般意識處論述。但象山之學鑰旨並不在此。象山之學鑰旨，乃在「本心」是善，其和一般意識之心並不相類^⑧。象山說：「蓋人受天地之中以生，其本心無有不善。吾未嘗不以其本心望之，乃孟子人皆可以為堯舜、齊王可以保民之義。」^⑨象山認為，「本心」是與生所具的，「受天地之中以生」，故「無有不善」。「人受天地之中以生」，乃出於《左傳·成公十三年》傳文：「民受天地之中以生，所謂命也。」旨言人得天地間之「中」而降生，這是所謂的「命」，故當「有禮義動作威儀之則，以定命也」。此處並未提及人「受天地之中以生」，所以其生命本質是否為善的問題，而是指出人當有後天的禮義動作威儀之理則以安排貞定我們天生所具之生命。是以象山運用此語並不符合《左傳》本義，而是以己意加以引申。不過，「蓋人受天地之中以生，其本心無有不善」之言，或可視為是象山之學的基本預設，是其學的出發點，象山的論點是「若言人之不善，彼將甘為不善？而以不善向汝，汝將何以待之」；此乃是對人性

⑤ 「語錄上」，門人傅子雲錄，《象山全集》卷三十四，頁1下。

⑥ 此見「語錄」，門人包顯道錄，同上，卷三十五，頁23上。象山又謂：「天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理、人是欲，則是天人不同矣。此其原蓋出於老氏。樂記曰：人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知之，而後好惡形焉。不能反躬，天理滅矣。天理人欲之言，蓋出於此。樂記之言亦根於老氏。且如專言靜是天性，則動獨不是天性耶？書云：人心惟危，道心惟微。解者多指人心為人欲，道心為天理，此說非是。」同注⑤。此說顯然是對朱熹說法（如《中庸章句序》）的反駁。

⑦ 語出《與包詳道書》，象山說：「人生天地間，氣有清濁，心有智愚，行有賢不肖。」見《象山全集》卷六，頁5上。

⑧ 時人陳來業已指出：「在陸九淵的學說中，『本心』與『心』是有區別的。」見《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991年），頁194-195。考究象山用語，「心」大多指陳「本心」，此當就上下文脈觀之。

⑨ 《與王順伯書》二，《象山全集》卷十一，頁8下。在「語錄上」，門人嚴松曾記：「人性本善，其不善者遷於物也。」同上，卷三十四，頁16下。然象山不言「人性」，此處門人所錄當指「人之本心」。

之期望而提出的說明，並未對此作一深入的論述^⑩。象山只曾說過：「且如天命之謂性，天之所以命我者，不殊乎天。」^⑪如此自負之語而已。

「本心無有不善」，乃因「本心」是與生所俱的，象山說：

孟子曰：所不慮而知者，其良知也；所不學而能者，其良能也。此天之所與我者，我固有之，非由外鑠我也。故曰：萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。此吾之本心也。所謂安宅正路者此也，所謂廣居正位大道者此也。^⑫

「本心」是人人天生本具的，是「天之所與我者」，是不慮而知之良知，不學而能的良能；「本心」人本來即具（我固有之），不須外在強加（非由外鑠我也）。象山引孟子之語佐證其「本心」說，並將孟子所言之「四端」認定即是人的「本心」，他說：「惻隱，仁之端也；羞惡，義之端也；辭讓，禮之端也；是非，智之端也。此即是本心。」^⑬又言：「四端皆我固有，全無增添。」^⑭於此，配合「本心無有不善」綜合觀之，象山之「本心」乃指人心的本體，含具著某些先天的「道德法則」，順之發揚「本心」之善，便是人生正路正位之大道。象山以「仁」為例說：

- 仁，即此心也，此理也。求則得之，得此理也；先知者，知此理也；先覺者，覺此理也；愛其親者，此理也；敬其兄者，此理也；見孺子將入於井而有怵惕惻隱之心者，此理也；可羞之事則羞之、可惡之事則惡之者，此理也；是知其為是、非知其為非者，此理也；宜辭而辭、宜遜而遜者，此理也；敬，此理也；義，亦此理也；內，此理也；外，亦此理也。……此吾之本心也。^⑮
- 仁，人心也。心之在人，是人之所以為人，而與禽獸草木異焉者也，可放而不求哉？^⑯

⑩ 《象山全集》卷三十四「語錄上」，門人記載象山之言：「孟子曰：言人之不善，當如後患何？今人多失其旨。蓋孟子道性善，故言人無有不善。若言人之不善，彼將甘為不善？而以不善向汝，汝將何以待之？故曰『當如後患』。」（頁11下-12上）此引孟子「道性善」，因而認定「人無有不善」，理由在於若說人不善，則應考慮自其引出的後患為何。第一，若人不善，自身願為不善乎？第二，若人以不善對待，自身該如何相應？以之反推，「人無有不善」。此當是象山認為以人為不善，又怎能使之去不善而就善？其肯認「人無有不善」，並云「人受天地之中以生，其本心無有不善」，除此之外，象山並未積極佐證，似只是對人性之期望而提出的說明而已。而象山自云「吾未嘗不以其本心望之」，說明了「本心是善」為象山之學理論的出發點。

⑪ 「語錄」，門人李伯敏錄，《象山全集》卷三十五，頁6下。

⑫ 〈與曾宅之書〉，同上，卷一，頁3下-4上。

⑬ 〈年譜〉，象山先生三十四歲條，同上，卷三十六，頁7上。

⑭ 「語錄」，門人包顯道錄，全上，卷三十五，頁22上。

⑮ 〈與曾宅之書〉，同上，卷一，頁3下-4上。

⑯ 〈學問求放心〉，同上，卷三十二，頁1下。

「仁」是人心的本體（本然狀態），亦可稱為「理」，亦即所謂「本心」，是時時存乎人心，是「人之所以為人」而與禽獸草木不相類之處，人所求、所知、所覺、所愛、所敬者等等，即是此心此理。象山引孟子言「四端」之文的「我固有之，非由外鑠我也」佐證，認定如「四端」即為人之「本心」，先天具有實踐道德的能力，是不假外求的；未能順「本心」以顯揚出如仁義禮智之道德行為的原因，只是人心有所蒙蔽之故。人心有所蒙蔽，正如孟子所言在於不識大體而從於小體，亦即未能知曉「先立乎其大者，則其小者不能奪也」之旨（見《孟子·告子上》）；象山引之，認為人所以成為叫做人的東西，即在於人有「本心」而能與禽獸草木相區別，故對於人心之蒙蔽，反問「可放而不求哉」？象山顯然認為，天生本具的「本心」，內蘊如「仁」（或四端）之理則，雖放失了但是是可求回的。象山引孟子「先立乎其大者」之言，作為其為學宗旨，此「大者」，即肯認「本心」的良善。象山門人傅子雲曾記述：「吾之學問與諸處異者，只是在我全無杜撰，雖千言萬語，只是覺得他底在我不曾添一些。還有議吾者云『除了先立乎其大一句，全無技倆』，吾聞之曰誠然。」^⑭象山在〈與朱道濟書〉中親言：「孟子曰『先立乎其大者，則其小者不能奪也』，人惟不立乎大者，故為小者所奪，以叛乎此理，而與天地不相似。誠能立乎其大者，則區區時文之習，何足以汨沒尊兄乎？」^⑮可知象山為學標宗乃「先立乎其大」一語；其大，象山所指的即是明先天本具的「本心」之良善^⑯。

「本心」之良善，其本身無蒙蔽問題，但人之心會蔽於「物欲」抑或是蔽於「意見」，故而造成某些行為不合乎「本心」良善之法則，此即象山「失其本心」之意；而行為之不善，用象山的話說，「其不善者遷於物也」^⑰。象山說：

^⑭ 「語錄」，同上，卷三十四，頁5上。

^⑮ 〈與朱道濟書〉，同上，卷十一，頁1上。象山在〈與邵叔誼書〉說：「某屢言『先立乎其大者』，又嘗申之曰『誠能立乎其大者，必不相隨而為此言矣』。」（同上，卷十，頁6下）〈與傅克明書〉言：「必有大疑大懼，深思痛省，決去世俗之習，如棄穢惡，如避寇讎，則此心之靈自有其仁，自有其智，自有其勇，私意俗習如見睨之雪，雖欲存之而不可得，此乃謂之知至，乃謂之先立乎其大者。」（同上，卷十五，頁4上）「先立乎其大」之語，於《象山全集》中不勝枚舉，可知此是象山為學的標宗。

^⑯ 「先立乎其大」即是象山為學的標宗，而象山又時時指出「本心」之良善，是人的安宅正路、廣居正位大道，因此，「先立乎其大」一語，所指的自當是明「本心」之良善；然於《象山全集》找不到直接佐證，但自象山理論觀之，如上闡釋當切合象山意旨。

^⑰ 「語錄上」，門人嚴松錄，《象山全集》卷三十四，頁16下。原文是：「人性本善，其不善者遷於物也。知物之為害而能自反，則知善若乃吾性之固有。循吾固有而進德，則沛然無他適焉。」此提「人性本善」，亦是門人所錄，但可佐證象山所提「本心是善」的預設，參見注^⑱。

道塞宇宙，非有所隱遁。在天曰陰陽，在地曰柔剛，在人曰仁義。故仁義者，人之本心也。孟子曰：存乎人者豈無仁義之心哉？又曰：我固有之，非由外鑠我也。愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心；賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心。^{②①}

象山如是界定「本心」意涵，乃在認為人生於天地之間即當實踐為人應盡之理，即「在人曰仁義」之「道」。象山說：「儒者以人生天地之間，靈於萬物，貴於萬物，與天地並而為三極。天有天道，地有地道，人有人道。人而不盡人道，不足與天地並。」^{②②}象山以「仁義」作為人之「本心」，視之為「人道」，所以人道就是實踐人「本心」之良善，亦即實踐仁義之理則以成就出具體仁義的道德行為。象山認為「本心」所具之仁義不是外加的，而是先天即具的，其理由在於認定宇宙本身即含蘊著某一規則（道），在天稱為陰陽，在地稱為柔剛，在人稱為仁義，這在無窮的宇宙中^{②③}是不變的因子。「仁義者，人之本心也」，「本心」又是「天之所與我者」，因此，「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」、「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事」^{②④}，顯出人和宇宙的意向是同一的，是以象山說：「天下事事物物只有一理，無有二理。」^{②⑤}所以，人若能顯揚「本心」之良善，即可明此理。而人不論是賢智或愚不肖，因為蔽於意見或物欲遂「失其本心」，乃是不思索「道塞宇宙」、「人之所以為人」之理的緣故。象山說：「義理之在人心，實天之所與而不可泯滅焉者也。彼其受蔽於物，而至於悖理違義，蓋亦弗思焉耳。誠能反而思之，則是非取舍，蓋有隱然而動、判然而明、決然而無疑者矣。」^{②⑥}換言之，人之所以為人者，當思義理之在人的「本心」中，是非取舍於反身而誠之際，必經隱然而動、判然而明與決然而無疑的過程，如此思之，即不會受蔽於物矣！

依此更進一步，象山提出「心即理」之說。「本心」是人天生所具，內蘊如仁義之義理；客觀世物如宇宙者，亦為「道」所充塞，在人為人道，即仁義之理。而人心有舉一反三的擴充能力，以本心之義理充塞宇宙，即可明人心之理則和宇宙之道是同一而非二的一理。象山說：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」^{②⑦}然

②① 〈與趙監書〉，《象山全集》卷一，頁6下。

②② 〈與王順伯書〉，同上，卷二，頁1下。

②③ 象山云：「元來無窮，人與天地萬物皆在無窮之中者也。」見〈年譜〉象山先生十三歲條，同上，卷三十六，頁3下。

②④ 同上注。

②⑤ 「語錄」，門人包顯道錄，同上，卷三十五，頁16上。

②⑥ 〈思則得之〉，同上，卷三十二，頁4上。

②⑦ 「語錄上」，門人嚴松錄，同上，卷三十四，頁21上。

- ……看晦翁書但見糊塗，沒理會。觀吾書坦然明白。吾所明之理乃天下之正理、實理、常理、公理，所謂本諸身，證諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而不疑，百世以俟聖人而不惑者也。學者正要窮此理、明此理。^⑳
- 此理在宇宙間，固不以人之明不明、行不行而加損。……此理乃宇宙之所固有。^㉑
- 塞宇宙一理耳！上古聖人先覺此理，故其王天下也。……後世聖人雖累千百載，其所知所覺不容有異，曰若合符節，曰其揆一也。非真知此理者不能為此言也。^㉒
- 此理塞宇宙，誰能逃之？順之則吉，逆之則凶。^㉓

「理」指天下之「正理、實理、常理、公理」，學者所學正是要「窮此理，明此理」。另一層面，「理」是宇宙本來即具的先天原理，不因人「明不明、行不行」而有所益損，聖人只是先知先覺此理而已。因此，人無所逃離此理，故云「順之則吉，逆之則凶」。象山說：「小心翼翼，昭事上帝；上帝臨汝，無貳爾心。此理塞宇宙，如何由人杜撰得？文王敬忌，若不知此，敬忌箇甚麼？」又說：「理乃天下之公理，心乃天下之同心。聖賢之所以為聖賢者，不容私而已。」^㉔於此，「心」與「理」的關係在「不容私」，一如「文王敬忌」一般。象山說：「此理在宇宙間，何嘗有礙？是你自沉埋、自蒙蔽。」^㉕如是，「心即理」者乃是反映先天賦與於「本心」中的義理之則（如仁義）。那麼，人如何去除蒙蔽以明本心、去私欲以明理呢？象山提出「收拾作主宰」的主張。象山說：

- 人精神在外，至死也勞攘，須收拾作主宰。收得精神在內時，當側隱即側隱，當羞惡即羞惡，誰欺得你？誰瞞得你？
- 收拾精神，自作主宰。萬物皆備於我，有何欠闕？當側隱時自然側隱，當羞惡時自然羞惡，當寬裕溫柔時自然寬裕溫柔，當發強剛毅時自然發強剛毅。^㉖

如是，人之精神當求內斂，以明「萬物皆備於我」之理，明白之，做任何事時自然

⑳ 〈與陶贊仲書〉二，同上，卷十五，頁2上-下。

㉑ 〈與朱元晦書〉二，同上，卷二，頁8上-9下。

㉒ 〈與吳斗南書〉，同上，卷十五，頁7上。

㉓ 〈易說〉，同上，卷二十一，頁1上；「語錄上」，卷三十四，頁18上。

㉔ 「語錄」，門人包顯道錄，同上，卷三十五，頁21下；〈與唐司法書〉，同上，卷十五，頁3下。

㉕ 「語錄」，門人包顯道錄，同上，卷三十五，頁15下。

㉖ 同上，頁17上、18上。

如是，人之精神當求內斂，以明「萬物皆備於我」之理，明白之，做任何事時自然而然，無所刻意。象山說：「此理本天所以與我，非由外鑠。明得此理，即是主宰。真能為主，則外物不能移，邪說不能惑。」^⑤顯然，「心」與「理」的關係，其關鍵處在人之心自作主宰，正所謂「知非，則本心即復」^⑥。但人心（一般意義下）如何有能力「不容私」，以復回天生明潔的「本心」呢？

人心自作主宰，指出人有主動抉擇的能力，此能力即建於「心之官則思」的「思」上，啟動之，可明辨人「本心」即具的良善，順此使之具體呈顯，同時排除其餘非良善的人心內容。象山引孟子之言論述引申如下：

人非木石，安得無心？心於五官最尊大。洪範曰：思曰睿，睿作聖。孟子曰：心之官則思，思則得之，不思則不得也。又曰：存乎人者，豈無仁義之心哉？又曰：至於心，獨無所同然乎？又曰：君子之所以異於人者，以其存心也。又曰：非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。又曰：人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。去之者，去此心也；故曰此之謂失其本心。存之者，存此心也；故曰大人者不失其赤子之心。四端者，即此心也；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。^⑦

「人皆有是心」之「心」，即指「本心」，是以「心即理」，乃「本心就是理」之義。「理」，一方面是整個宇宙內蘊的原理原則，一方面又含具於人的「本心」之中，二者同一非二。象山說：「心，一心也，理，一理也。至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。」^⑧在如是的意義上，象山明示了「心即理」此一命題的普遍性與永恆性。象山說：

心只是一箇心。某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。為學只是理會此。^⑨

「心只是一箇心」，因象山曾說：「聖人與我同類，此心此理誰能異之？……人之有四端，而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者；賊其君者；今謂人不能，非賊其人乎？」^⑩是以無論何處出現聖人，皆是「此心同也，此理同也」^⑪，原因無他，天下一

⑤ 〈與曾宅之書〉，《象山全集》卷一，頁3上。

⑥ 「語錄」，門人包顯道錄，同上，卷三十五，頁17下。

⑦ 〈與李宰書〉二，同上，卷十一，頁5下-6上。

⑧ 〈與曾宅之書〉，同上，卷一，頁3下。

⑨ 「語錄」，門人李伯敏錄，同上，卷三十五，頁10上。

⑩ 〈與郭邦逸書〉，同上，卷十三，頁1上。

⑪ 同注⑩。

職是之故，象山認為為學當先立志，首先即應凸顯人生大道。於是，「辨志」成了象山強調的焦點。象山說：

人之所喻，由其所習，所習由其所志。志乎義，則所習者必在於義；所習在義，斯喻於義矣。志乎利，則所習者必在於利；所習在利，斯喻於利矣。故學者之志，不可不辨也。④

「辨志」旨在明義利之辨，若不由此入學，「本心」必受蒙蔽。象山說：「人要有大志。常人汨於聲色富貴間，良心善性都蒙蔽了。」④換句話說，凸顯出人生大道，「本心」方有彰顯的可能。象山說：「若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人。」④「人當先理會所以為人。」④又說：「人生天地之間，為人自當盡人道。學者所以為學，學為人而已，非有為也。」④也因此，象山認為「尊德性」當在「道問學」前，故而反對朱熹之教④，稱其學為支離④。此乃象山對朱學的質疑和批評。

總言之，象山之學的學旨在「先立乎其大者」之志，「大者」乃指人人與生即具的「本心」；「本心」是蘊含著仁義理則的良善之心，與天地間至理是一非二。是以人之為學，不過在存此本心、養其本心、求放失之心而已。象山說：

人孰無心，道不外索，患在戕賊之耳、放失之耳。古人教人不過存心、養心、求放心。此心之良，人所固有，人惟不知保養而反戕賊放失耳。苟知其如此而防閑其戕賊放失之端，日夕保養灌溉使之暢茂條達，如手足之捍頭面，則豈有艱難支離之事？④

一言以蔽之，象山認為為學僅在「盡去為心之累者」④而已。〈象山年譜〉五十歲條載：「先生之講學也，先欲復本心以為主宰，既得其本心，從此涵養，使日充月明，讀書考古，不過欲明此理，盡此心耳。其教人為學，端緒在此。」④所謂「端緒得失，則當早辨」④，意旨亦在此。象山弟子袁燮在〈象山先生文集敘〉中亦言：「學問之

④ 〈白鹿洞書院講義〉，同上，卷二十三，頁1上-下。

④ 「語錄」，門人包顯道錄，同上，卷三十五，頁14下。

④ 同上，頁12上、頁15上。

④ 同上，門人詹阜民錄，頁28上-下。

④ 「語錄上」載：「朱元晦曾作書與學者云：陸子靜專以尊德性誨人，故游其門者多踐履之士，然於道問學處欠了；某教人豈不是道問學處多了些子，故游某之門者踐履多不及之。觀此，則是元晦去兩短、合兩長。然吾以為不可，既不知尊德性，焉有所謂道問學？」見《象山全集》卷三十四，頁4下-5上。

④ 見〈年譜〉，象山先生三十七歲條，同上，卷三十六，頁9下。

④ 〈與舒西美書〉，同上，卷五，頁2下。

④ 「語錄」，門人李伯敏錄，同上，卷三十五，頁10下。

④ 同上，卷三十六，頁17下。

④ 〈與邵叔誼書〉，同上，卷一，頁1下。

要，得其本心而已。心之本真，未嘗不善；有不善者，非其初然也。」因此，所有的學習僅在「剝落」，而非「起爐作灶」、「黏牙嚼舌」之業^⑤。以上為象山之學主調，次論孟子之學。

貳、孟子之學

孟子之學，可以「孟子道性善，言必稱堯舜」（《孟子·滕文公上》）一語概括。「言必稱堯舜」者，乃以堯舜之行作為人間踐履的典型；「孟子道性善」者，則是孟子之學論述人性為善的結語^⑥，是孟子之學的核心。

首先，孟子肯認人心的複雜性，充滿了不可捉摸的不確定感。孟子引孔子的話說：
操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與！（〈告子上〉）

人心的萌動沒有確切的時辰和一定的方向（出入無時，莫知其鄉），但操持之則存有，捨棄之即喪失（操則存，舍則亡）；所以，人心是不確定的。孟子認為人有「四端」之心（惻隱之心、羞惡之心、恭敬〔辭讓〕之心、是非之心，見〈公孫丑上〉、〈告子上〉），實亦僅就某一情境所產生的狀態來說的。例如「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」（〈公孫丑上〉），因見孺子將跌進深井而產生惻隱之心；又如齊宣王見牛流淚，而生「不忍其觳觫若無罪而就死地」（〈梁惠王上〉）。除此之外，人心亦會因厭惡、貪念而生害人、偷盜（穿窬）之心，也會因諛辭、淫辭、邪辭、遁辭「生於其心」而「害於其政」（〈公孫丑上〉）。如是觀之，孟子所言之心不是一個固著體，而是充滿了各種不同的可能性。

儘管人心處於飄忽不定的狀態而充滿各種可能性，但孟子卻是樂觀地認為我們對於「心」具有操舍的主控能力，此能力的展現，即是自心所產生的諸多狀態中進行揀擇，以及爾後的存養擴充之功夫上。以「四端」之心為例，其不等同仁義禮智之完美德性，

^⑤ 對於「剝落」之說，象山有言：「人心有病須是剝落，剝落得一番即一番清明。後隨起來又剝落，又清明。須是剝落得淨盡方是。」（「語錄」，門人包顯道錄，同上，卷三十五，頁20上）又〈與劉志甫書〉說：「此心本靈，此理本明，至其氣稟所蒙、習俗所梏、俗論邪說所蔽，則非加剝磨切，則靈且明者曾無驗矣。」（同上，卷十，頁6上）「起爐作灶」之說，象山言：「今既於本上有所知，可略略地順風吹火，隨時建立，但莫去起爐作灶。」（同上，卷三十五，門人包顯道錄，頁19下）「黏牙嚼舌」之說，象山言：「後世言道理者，終是黏牙嚼舌；吾之言道，坦然明白，全無黏牙嚼舌處。」（同上，卷三十四，門人傅子雲錄，頁9下）

^⑥ 在《孟子·告子上》記載孟子學生公都子以當時論「性」的主張提問於孟子，即稱孟子主張「性善」（「今日性善，然則彼皆非也？」），未見孟子駁之，可見孟子是同意的。又「孟子道性善」，故「性善」一語可作為孟子人性論的結語。另，爾後出自《孟子》書者，即於引文下列出所引篇章，不另外注明。

但若能操持此「四端」之心並「擴而充之」，孟子認為必能成就出仁義禮智的德性⁵⁴。如是的價值抉擇和擴充發揚，就必先除去如害人、偷盜或害於其政之心，順而展現出的具體行為必是良善，孟子說：

孟子曰：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；人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。（〈盡心下〉）

「人皆有所不忍」、「人皆有所不為」，若能保存如是的「不忍」、「不為」之心，去除如害人、偷盜之心的「所忍」與「所為」，將「不忍」、「不為」之心推至達到「所忍」、「所為」之事物上，那麼仁義之則便能顯現於具體的道德行為上，並且成為人生踐履的準繩；因為一個人若能擴充其不想接受輕蔑稱呼（爾汝）的事實，無論處於何時何地是不會做出不合乎義理之事的。換句話說，孟子認為對於人心的諸多萌動必須有所抉擇，且抉擇出良善部分必須好好培養擴充不應捨棄，方能開展出具體道德行為，而這正是人用來（所以）和禽獸區判的關鍵點。

孟子曰：人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫；由仁義行，非行仁義也。（〈離婁下〉）

人與禽獸的區判，孟子不是就已然經驗事實予以認定的，因為孟子曾明言「夫物之不齊，物之情也」（〈滕文公上〉），而是就人心能否揀擇出道德能力且予以踐履之作為判準的。易言之，仁義之則的發揚，有待人主動地將其面對情境所生之惡劣面予以祛除，而立居於仁義之則上執行道德生活，故言「居仁由義」（〈盡心上〉）、「由仁義行，非行仁義也」，此正是舜之所以偉大處（明於庶物，察於人倫），亦正是「人之所以異於禽獸者幾希」的意旨所在；「庶民去之，君子存之」，所去所存者，乃就人是吾能存仁義之則之心、去惡劣面之心並予以擴充存養踐履實現這點來說的。孟子曾說：「惟大人能格君心之非。」（〈離婁上〉）顯見人心是會產生「非」的部分，否則不須「格」之，這也是大人（君子）和小人（庶民）的區判處：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」（〈離婁下〉）因此，就孟子之學而論，人生而有的，只是具有揀擇仁義之則的能力。

孟子曰：乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也；若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；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，弗思耳矣！故曰：求則得之，舍則

⁵⁴ 參見〈公孫丑上〉「人皆有不忍之心」章。

失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。（〈告子上〉）

「求則得之，舍則失之」，乃是因為「弗思耳矣」，真正原因在於「不能盡其才者也」；「若夫為不善，非才之罪也」，至於那些做出不善的行為，不是「才」的過失。所謂「才」，即指先天能力。至於是什麼樣的能力呢？孟子說：

- 心之官則思，思則得之，不思則不得。此天之所與我者也。（〈告子上〉）
- 人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。（〈盡心上〉）

人心的能力是「思」，其展現在於人自我的掌控，所以有「弗思」的可能。「思」的來源，是「天」所賦與的，所以是與生即具的。從「思則得之，不思則不得」觀之，孟子顯然特別重視「思」這個能力，稱其為「大體」（與耳目之官的「小體」相對），正因為此能力是否展現乃在於人的自我掌控，所以孟子說「先立乎其大者，則其小者不能奪也」（〈告子上〉）。此外，先天能力另有所謂「良知」與「良能」，孟子未明言其來源，但既是不慮而知、不學而能，故亦可視為先天所具，其能力表現在孩提之童就知道愛親與敬兄的事實之上。孟子的理論正是因為人心之中先天具有這些能力，故保證了人能揀擇出良善之心，努力培養擴充，便能實踐出如仁義禮智的德性。

孟子認為，人人心中具有相同的能力，他說：「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。」（同上）外在環境固然會影響人的行為，但決不是天所降賦的能力（才）不同，而是因為「陷溺其心」之故，遂易受環境左右。依孟子說法觀之，人心之「陷溺」，乃陷於一般意識的追求，是以孟子感慨：「人有雞犬放則知求之，有放心而不知求？」（同上）雞狗遺失了知道尋求，何以放失了心卻不曉得尋求？因此，孟子主張：「學問之道無他，求其放心而已矣。」（同上）

在著名的「牛山之木」章，孟子以譬喻提出了他的看法：

牛山之木嘗美矣！以其郊於大國，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉？牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與！（〈告子上〉）

「旦旦而伐之」，加諸「牛羊又從而牧之」，牛山之木所含具之善苗自然無法生根

孔子曰：操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與！（〈告子上〉）

「旦旦而伐之」，加諸「牛羊又從而牧之」，牛山之木所含具之善苗自然無法生根發芽而長成林木。孟子以之為喻，旨在明人有類於牛山之木所含具的善苗，故反問：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？」只是人們「梏之反覆」，因而將仁義之心這樣良好的心放失罷了！孟子認為，若以放心的狀態為準，便認定人未有「才」的能力，那並非是人的實情；人的實情是人具有「才」的能力，能揀擇出如四端之心的善端，「苟得其養，無物不長」，而能養成仁義禮智的道德行為；反之，「苟失其養，無物不消」。依孟子理路觀之，人依「才」揀擇良善之心以培養擴充成的道德行為，是為人之「性」，所以，按孟子的看法，人之性是實踐出來，並非先天本具的。孟子曾說：「所以動心忍性，曾益其所不能。」（〈告子下〉）所謂「動心忍性」，即謂於心的諸多萌動中堅忍出人之性^⑤。「他（孟子）並不將人形中已然含具著的事實或特質稱之為『性』，而把人已然有之事實與能力（『四端』及『才』）所能成就出來的高貴特質，稱之為『人之性』。」^⑥因此，孟子所言之「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」，便不難理解了，譯為白話是：「就它（性）的實情而言，是能夠用來成就出善（行）的。」^⑦這才是孟子所主張的「性善」。

孟子「以心言性」的說法，於宋明理學的發展上成了「即心言性」；宋明諸儒大多界定孟子所說「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣」為一先天本質的論述^⑧。現代學者，由於深受宋明理學思維的影響，亦將道德法則視為先天本具，遂將「我固有之」解為我本來即具有，「人性本善」之解便根深蒂固地視為當然而不疑^⑨。然此說，即與下文「求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也」相扞格；若仁義禮智是生來即具，為何仍需尋求？為何還能棄捨？而且，在得失之間為何竟有數

⑤ 何保中先生言：「在成德的過程中，『心』是需動的，『性』則是需忍成的。」見《由天人之際論先秦儒家思想的傳承與演變》（臺灣大學哲學研究所博士論文，民國83年），頁268。

⑥ 同上注，頁273。

⑦ 同上，頁213。

⑧ 朱熹云：「言四者之心人所固有，但人自不思而求之耳，所以善惡相去之遠，由不思而不能擴充以盡其才也。」後引程子之說：「才稟於氣，氣有清濁，稟其清者為賢，稟其濁者為愚。學而知之，則氣無清濁，皆可至於善而復性之本。」朱熹解之「蓋氣質所稟雖有不善，而不害性之本善」。此見《四書章句集注》，《孟子集注》卷十一「告子章上」。朱熹的論據，乃是因其認為「性」是「人之所得於天之理也」（同上）之故。

⑨ 譬如陳榮捷編著，《中國哲學文獻選編》（上）（臺北：巨流圖書公司，1993年），頁124：所謂「現代新儒家」之學者，更是認定如是說法。陳大齊先生亦受此說影響，遂有「『我固有之也』與『生之謂性』不同的所在」、「性不定與生俱來」等諸多疑問，見《孟子待解錄》（臺北：臺灣商務印書館，民國80年），「性」條，頁1-24。

倍差距、甚至達到無法計算的地步？再者，如是之解，與孟子另外所言「君子以仁存心，以禮存心」、「君子所性，仁義禮智根於心」等之旨無法圓詮；人既然必須主動地用（以）仁、禮存之於心，必須將仁義禮智「根植」於心，顯然與先天本具說相悖⁶⁰。實則，孟子在著名的「性命對揚」章中，即對「性」做出他自己的界定：

孟子曰：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，義也之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。（〈盡心下〉）

於此，孟子對「性」的界說，顯然是君子後天揀擇而來的，如仁、義、禮、智、聖人相應於具體情境的父子、君臣、賓主、賢者與天道，或有命定成分，但君子不視為「命」而視為「性」；相反地，對於耳目口鼻與四肢的欲望，君子不揀擇出作為「性」。「君子所性，仁義禮義根於心」，君子用來展現作為的人之性（所性），就是將仁義禮智等這些道德理則耕種根植於人的內心之中。因此，「孟子道性善」之「性善」二字，自然無須再加以任何修辭⁶¹。

那麼，所謂「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」的關鍵語當如何解之？按孔廣森《經學卮言》所云：「爾雅釋詁：鑠，美也。仁義禮智，得之則美，失之則醜，然美在其中，非由外飾成我美者也，所以不願人之文繡也。」⁶²意即若將仁義禮智根植於心，那麼德性之美自是由心中自然彰顯於外，所以「鑠」當非自外而內之解⁶³。如此一來，「我固有之」就不可能是就時間先後次序的陳述，所以本來即有之說應予排除，而唯一的可能是時人所言「我堅定地執有它們」⁶⁴。因此，孟子此話的意思是：仁義禮智這些德性，不是從外邊來美化我的，而是我將之根植於心，內化而堅定地執有它們。若此，「求則得之，舍則失之」方能言詮，「弗思耳矣」亦方能通解，人為之或不為，全在於其是否善盡其才而已。由此我們可以做一斷語：孟子認為一般人無法展現其所認為的人之性，不在於能力是否充足，而在於意願是否願意為之之上。

⁶⁰ 見何保中，《由天人之際論先秦儒家思想的傳承與演變》第二章第三節的探討，頁243-280。

⁶¹ 同上注。

⁶² 見《皇清經解》卷七-五。

⁶³ 趙岐注：「仁義禮智，人皆有其端，懷之於內，非從外銷鑠我也。」（見孫奭《孟子注疏》卷第十一上引）但朱熹注云：「鑠，以火銷金之名，自外以至內也。」（《四書章句集注》，《孟子集注》卷十一「告子章上」）焦循注：「銷鑠我，猶言戕賊人。」（《孟子正義》卷二十二）朱熹的注解應是曲釋了。

⁶⁴ 何保中：《由天人之際論先秦儒家思想的傳承與演變》，頁265。

之；所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。（〈盡心上〉）

君子固欲治理廣土眾民，固樂其道大行天下而能安定萬民，但君子所願展現的人之性，不同於所欲和所樂，而是「仁義禮智根於心」，故云「雖大行不加焉，雖窮居不損焉」，這是因為君子所欲、所樂與所性的「分定」緣故。所謂「分定」，乃指所欲、所樂及所性的內蘊各有一定的分界。而所展現的人之性，表現於人的行為舉止上，是清和潤澤之貌（睟於面），豐厚盈溢自背而出（盎於背），展現於動作威儀之間的四體，不需明言，便能明曉仁義禮智之意。簡言之，內化於心的仁義禮智之人之性，必自然而然地彰顯於他的容顏和言行舉止之上，是不言而喻的。

總結孟子「性善」之說，其旨凸顯個體人格的彰顯，亦即人皆有能力使自身成為一個真正的人，但願不願意如是成就的抉擇權則在個人自身。是以孟子為學標的亦強調「尚志」，內容「曰仁義而已矣」（〈盡心上〉）。因此，在修養論上，孟子有大體小體之別、「學問之道無他，求其放心而已矣」之說。我們所熟悉的「先立乎其大者」，即是要求人挺立大體的「心之官則思」；「求其放心」者，則是要人莫淪於口腹之欲或陷於偷盜、害人之境，當應培養能成就道德行為的根苗（如四端），以養成仁義禮智的道德價值。如是，孟子所言的「盡其心者，知其性也」（同上）便不難理解，人心必須竭力盡瘁，方能自其諸多萌動中揀擇良善之心以培養成性，故曉性之所在，所以心必須存，性必須養（「存其心，養其性」）。就人的現實面言，正是因為人欲橫流，易悅於好色、富、貴、生^⑤，以致於難以發現並保持良善之心而養成人之性，所以孟子主張「養心莫善於寡欲」（〈盡心下〉），人欲的多寡即是掩沒人先天能力（才）是否發揮的絕對因素，但此能力並不因任何因素而不內存於人的生命之中，只待人自身是否去發覺而已。

最後必須一提的是，人的揀擇能力（才）是上天所賦與的，所以孟子才會說：「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，修身以俟之，所以立命也。」（〈盡心上〉）盡心、知性、知天是一事，存心、養性以事天亦非二概，關鍵即在於人皆具天所賦與的「才」（如思、良知、良能等）。窮盡人心所面臨諸多情境而產生的隱動之心，便能知曉人應該發展的人之性，此能力是天所賦與的，是言「知天」；敬重如是的天賦，保存如四端之心的善端，培養使之成性，這便是

^⑤ 〈萬章上〉：「好色，人之所欲……富，人之所欲……貴，人之所欲……」〈告子下〉：「生，亦我所欲也。」

面臨諸多情境而產生的隱動之心，便能知曉人應該發展的人之性，此能力是天所賦與的，是言「知天」；敬重如是的天賦，保存如四端之心的善端，培養使之成性，這便是「事天」，此為人主動所能作的努力。反之，對於個人生命的長短，也只能被動地「俟之」而已，但不棄修身的努力，是為「立命」；易言之，人當挺立於自己生命的限制之上，實踐完成完滿的道德人格，這才是「立命」的精旨所在。

參、象山與孟子之學的差異

從以上對象山之學和孟子之學要旨的探討，已可明顯發現二人之學是二非一；但自宋明以來，頗多人認為象山的「本心」說與孟子的「性善」說是一致的，今人牟宗三先生斷言「象山學為孟子學無疑」更是影響甚大。本節便從牟先生列舉象山本孟子而說的六端切入，進一步提出討論。

依牟宗三先生舉出象山本孟子而說的六端：「辨志」、「先立乎其大者」與「簡易」之說，就文字表面而言，象山、孟子之間實無大差異，但內蘊並不相類；但此牽涉到另外三端的意旨，即「發明本心」、「心即理」與「存養」，不僅在文字表面上有所差異，實質內蘊更非相同，對此則需全盤瞭解象山之學與孟子之學其哲學基本觀點的同異處。以下即就「發明本心」等三端，一一提出探討。

就「本心」而言，在《孟子》書中僅僅出現一次，旨在言人面對某種情境而心有所感的原始狀態，並未含具先天道德的意蘊；易言之，在孟子的論述中，「本心」只是指人面對某種情境時心靈所產生的原始反應。依此「本心」不見得是美善的。孟子說：

一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。呼爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鐘則不辨禮義而受之，萬鐘於我何加焉？為宮室之美，妻妾之奉，所識窮乏者得我與？鄉為身死而不受，今為宮室之美而為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉而為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之；是亦不可以已乎？此之謂失其本心。（〈告子上〉）

孟子連言三次「鄉為身死而不受」，即以前為了挽救自身性命猶不肯接受「呼爾」或「蹴爾」的嗟來之食，為何現在因為會有華美的房屋、妻妾的侍奉，或是有機會為了所認識之窮困者得我之救助而獲名聲，遂接受了不合乎禮義的萬鐘俸祿呢？孟子反問：難道這是無法停止的嗎（是亦不可以已乎）？不是的，只是失去心的本來狀態而已（失

⑥ 徐復觀先生即言：「孟子告子上『此之謂失其本心』，本心所指的，是心未受欲望干擾時之心的本來面目。」見《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，民國79年，十版），頁198，注九。

其本心)。「本心」，指心未受干擾時的面貌^①，如面對無簞食豆羹的饑餓狀態，不願接受嗟來之食的心；面對生死之際，會有「舍生取義」(〈告子上〉)與否的抉擇之心；或如齊宣王見牛時的惻隱、見羊時的淡漠無感之心。如此觀之，朱熹認為：「本心，謂羞惡之心。」又言：「此章言羞惡之心，人所固有。」顯然解釋過於簡化，但卻影響後人論說甚鉅^②。

相對於孟子的「本心」，象山則將「本心」視為人心本具的良善狀態，為上天所賦與而先天即具的。象山在鵝湖之會回應朱熹的詩句中明言「墟墓興衰宗廟欽，斯人千古不磨心」^③，人人皆具的「本心」，就如同人見荒蕪廢墟的墳墓自然會興起哀嘆之心、進入祭祀的宗廟自然會油然而生欽敬之心；這樣的心，對象山來說是「任何人都有先驗的道德理性」^④。而此與孟子之學所謂「本心」的意旨是不相類的。

其次，象山「心即理」這一命題，純是象山自我的發明。孟子所言之「理」，雖具含某種客觀之理，但主調在指培養出來的道德義理，孟子說：

口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也、義也。聖人先得我心之所同然也。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。(〈告子上〉)

孟子以人之口耳目心所悅樂的皆是相同，此於實際經驗的絕對性上必非真確。考究孟子論述的前提，在於「故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者」(同上)，從「相似」推究出「同然」，於理路上自有無法言詮之處，孟子所列舉的例證，如易牙的美味、師曠的美聲，子都的美姣(同上)，並無法佐證人人的口耳目果真是「同耆」的。這是孟子本身論證的問題。然此，孟子論述的要旨，僅在明人心皆有一「所同然者」，這個同然就是理、就是義，是聖人先得的，我心若去追尋必然也可得。這個理、義，考《孟子》全書，大抵上所指的是道德之則，而無象山所言宇宙之理的意蘊。戴震(東原)在《孟子字義疏證》即如此說道：「當孟子時，天下不知理義之為性，害道之言紛出以亂先王之法，是以孟子起而言之。……凡一人以為然，天下萬世皆曰不可易也，此之謂同然。舉理以見，心能區分；舉義以見，心能裁斷。」戴震認為孟子以理義為性，又舉「心能區分」與「心能裁斷」的能力注解孟子所謂「心之所同然

① 如陳來先生說：「從孟子到陸九淵，本心指先驗的道德意識，這個說法強調道德意識是每個人心的本來狀態，它存在於任何時代任何人身上，是永恆的和普遍的。」《宋明理學》，頁192。

② 見〈鵝湖和教授兄韻〉一詩，《象山全集》卷二十五，頁2上；或見「語錄上」，門人嚴松錄，同上，卷三十四，頁24下。

③ 陳來：《宋明理學》，頁190。

者」，已指出了孟子論述的重點；也就是說，人性的養成，乃靠心中區分與裁斷的能力方能成就（如仁義禮智之理義）。如是之「理」，同象山所言「心即理」是極不相類的。

按象山所言之「理」，乃是從天理流行的角度論之。象山說：「此理充塞宇宙，天地鬼神且不能違異，況於人乎？」又說：「塞宇宙一理耳。學者所以學，欲明此理耳。」^⑦是以象山認為：「四端者，即此心也；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。」^⑧依象山的論述，外在世界與人之本心含具相同的理，此是天所賦與的（如本文第一部分所述），因此為學無論是明瞭充塞宇宙之理或是本心，目標皆是一樣的，是以有「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事」之說。這與孟子所言之理義指的是道德之則是頗有差異的。

最後，就存養而言，象山與孟子論述在形式頗為類似，唯對象目標不一。象山存養乃指「發明本心」，本心光明無垢，一如明月；明月無光，乃受烏雲遮蔽之故，人之本心不明亦然。是以象山論學，遂有「剝落」、「減擔」之說：

- 人心有病，須是剝落，剝落得一番，即一番清明，隨後起來又剝落，又清明，須是剝落得淨盡方是。
- 聖人之言自明白，且如「弟子入則孝，出則弟」，是分明說與你入便孝，出便弟，何須得傳註？學者疲精神於此，是以擔子越重。到某這裏，只是與他減擔，只此便是格物。^⑨

如是的論據只在於「此心之良，本非外鑠，但無斧斤之伐，牛羊之牧，則當日以暢茂」^⑩。所以，當象山門人李伯敏有詩云「紛紛枝葉謾推尋，到底根株只此心」，而為象山極為肯定^⑪。總之，象山之學的存養宗旨，即是肯認「本心」，人所當學的就是找回如是的本心，「收拾精神，自作主宰」的學習，「只是要盡去為心之累者」而已。象山如是說法，與孟子的修養論在存心養性意旨上也不相同。

孟子所言存養是指保全心中善端，擴充培養使之發展成性，其說集中體現在〈盡心上〉的「盡心知性」章中（第二部分已述）。焦循對此有言：「盡心竭性，所以承天；夭壽禍福，秉心不違；立命之道，惟是為珍。」^⑫言之精確。如此觀之，象山之學與孟子之學在存養論方面亦不相類。

^⑦ 〈與吳子嗣書〉八，《象山全集》卷十一，頁4上；〈與趙詠道書〉四，同上，卷十二，頁4下。

^⑧ 〈與李宰書〉二，同上卷十一，頁6上。

^⑨ 「語錄」，門人李伯敏錄，同上，卷三十五，頁8上。

^⑩ 〈與舒元賓書〉，同上，卷五，頁4下。

^⑪ 同注^⑨，頁11下。

^⑫ 焦循，《孟子正義》卷二十六，「盡心知性」章旨。

說」，顯然看輕了文脈，也看輕了象山。蓋牟先生論據的出發點是引用了象山的一條語錄：

夫子以仁發明斯道，其言渾無隙縫，孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。^⑥

牟宗三認為：「只有象山能說出如此相應之語，蓋真能得孔孟之教之實者。所謂孟子『十字打開』，即是分解以立義者。（分解是廣義的分解）。是則象山本人無分解，其所預設之分解盡在孟子。」又說：「蓋以其（指象山）所預設之分解立義全在孟子，而其人又不敢分解立義之方式以期重新有所立。」並認為象山「一眼見到所昭顯者是實事實理，坦然明白，只須吾人以真生命頂上去，不落於虛見虛說，不落於文字糾纏粘牙嚼舌之間議論，便自然能洞悟到那坦然明白之實事實理而內外洞朗，進而更能真切相應地呈現之而挺立吾人之人品」^⑦。若說孟子言理為分解義，象山言理為非分解義，觀《孟子》與《象山全集》自有詮通之處^⑧；但若以象山之學歸本孟子之學，則據而斷言象山本於孟子立說的六端「並無新說」，而云「象山學為孟子學無疑」，此「為」之斷言顯然有蔽。例如，魏晉玄學歸本於「三玄」（《周易》、《老子》與《莊子》），但其學思內蘊與「三玄」本身有極大的不同；又如朱熹學思歸本孔孟，但其注解的《四書章句集注》中「天理流行」的世界觀，卻是先秦儒學所未有者。同樣的，象山之學雖於《孟子》書中皆可尋出斧鑿痕跡，但誠如象山自言的「因讀孟子而自得之」所示，「自得」二字便隱含了象山之學與孟子之學不可能是同一的。因此，像牟氏斷言「象山學為孟子學無疑」，乃有修正之必要。

然而，如是曲解象山之學與孟子之學並非始於牟氏，陽明在為《象山全集》作「敘」時便已這麼說了。陽明肯認了象山「簡易直截，真有以接孟子之傳」。然陽明的理由在於：「其議論開闔，時有異者，乃其氣質意見之殊，而要其學之必求諸心則一而已。故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。」顯然陽明亦混淆了象山與孟子對於「心」的探求存有不同的意義，雖然二者之學皆「必求諸心則一」，可二者之學的實際內蘊根本不類；孟子的心是隨時隱動的不定狀態，令人難以捉摸，而象山所求之心則是上天賦與、先天

⑥ 「語錄上」，門人傅子雲錄，《象山全集》卷三十四，頁3上。

⑦ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁4、24、5-6。

⑧ 《象山全集》「語錄」載：「伯敏云：如何是盡心？性、才、心、情如何分別？先生云：如吾友此言又是枝葉，雖然此非吾友之過，蓋舉世之蔽。今之學者讀書只是解字，更不求血脈。且如情、性、心、才都只是一般物事，言偶不同耳。伯敏云：莫是同出而異名否？先生曰：不須說得，說著便不是。將來只是騰口說，為人不為己。若理會得自家實處，他日自明。若必欲說時，則在天者為性、在人者為心，此蓋隨吾友而言，其實不須如此。只是要盡去為心之累者。……」（卷三十五，頁10-11）。然對於心、性、情、才，孟子皆有明說。若以此說孟子言理為分解義，象山言理為非分解義，乃是成理之說。

即具的「本心」。在《傳習錄》中，陽明與其弟子陳九川有段對話，曾提到陽明對象山之學的簡評：

（九川）又問：陸子之學何如？先生曰：濂溪明道之後還是象山，只是粗些。九川曰：看他論學，篇篇說出骨髓，句句以鍼膏肓，卻不見他粗。先生曰：然他心上用過工夫，與揣摩依仿求之文義自不同；但細看有粗處，用功久當自知。（卷下）

陽明稱象山之學「只是粗些」，若從孟子與陽明對心的探求而言，象山確實過於簡易而顯得粗略，儘管象山「心上用過工夫」；相對而言，陽明「致良知」之教不但於心上用過工夫，更強調「事上磨練」的現實感受，自是要比象山論學來得精微^⑩。然我們未見陽明評論象山之學與孟子之學間的差異，僅見其對象山學的肯認是建立在對孟子學的肯認之上。實陽明亦未明象山之學與孟子之學的差異處。

事實上，歷代中不乏有人見及切要，《宋元學案·象山學案》中所收的一條語錄說出了這樣的事實，其言：

趙寶峰示弟子曰：子靜亦未知子思孟子之是非。

這則孤出的材料，未能同時見及寶峰斷言的論據，但就上述對象山之學與孟子之學的比較陳述，此語確是論斷地極為中肯，但是否蘊含了《宋元學案》作者的深知卓見則不可知悉。我們可以說，象山讀孟，僅止於其自言的「因讀孟子而自得之」，而非如陽明所言是孟子之學，更非宗三所言並無新說。在理論的方向上，象山、陽明與宗三接續心學一路，可是孟子似未就本質性的問題去談人性為何，象山以下方有此說——象山的「本心」、陽明的「良知」、宗三的「智的直覺」或「良知的坎陷」，彼此間亦有精微粗細的不同，這是哲學上創發的必然，但不同於孟子哲學是絕不可混同；同理，象山是象山，陽明、宗三亦僅是陽明、宗三，亦不可混同。

肆、結 論

宋初有段長時期提昇在千年歷史中沒沒無聞的孟子思想與《孟子》書的地位，目的

⑩ 陳榮捷先生對此的解釋是：「陽明從未說明象山如何是粗，只曾評象山格物之說為沿襲。學者解釋粗字不一。或以陸子重明道辨志以發明本心，而次中和戒懼等工夫為粗。或以其未有深切之人生體驗為粗。或以其先知後行為粗。均可備一說。竊謂（佐藤）一齋以精對粗是也。陽明謂象山沿襲，尚欠精一。在陽明則良知之致，知行並進。故其學說亦精亦一，其修養方法亦精亦一。陸子尚欠一籌，因粗。」見《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，民國72年），頁290-291。

在與孔孟道統接軌，對此，有人稱此為孟子「升格運動」^⑩。就歷史表面言，宋明諸儒高舉孔孟大旗以回歸先秦儒家論述的宗旨。胡安國說：「本朝自嘉祐以來，西都有邵雍、程顥及弟頤，關中有張載，此四人者皆道學德行名于當世。……詔館閣哀集四人之遺書，委官校正，取旨施行，便于學者傳習，羽翼六經，以推尊仲尼、孟子大道，使邪說者不能乘間而作，而天下之道求定。」^⑪但就哲學發展的深度而言，宋明新儒學與先秦儒學則展現出理論上的極大相異處，最大的不同即在於宋明新儒學對形而上學的探究興趣非常濃厚。自從程顥體貼出「天理二字」之後，「天理流行」的世界觀深化於宋明諸儒的信念中，為《中庸》所言「天命之謂性」作了一個完整的哲學解釋，故而宋明儒們認定「人性本善」這樣的命題是先天的，少有人提出疑異。

相對而言，先秦儒家並不講究形而上學，雖然他們延續了自古以來即存在「天有意志」的觀點，但並未探究其因其據究竟為何，而是將智慧奉獻於人世間，尋覓人當如何選擇價值以過有價值生活的議題，孔子的「復禮啟仁」、孟子的「以仁存心，以禮存心」，以及荀子的「尊君隆禮」等等，乃至戰國到秦漢之際成書的《易傳》與《禮記》，主旨皆在明人當如何成就為一個具有道德內蘊的人（《易傳》就人仰觀俯察天地之理返求人當成為謙謙君子，《禮記》就報本反始的感恩之情明白人世為何需有儀文度數）。就「選擇價值以過有價值生活」此點而言，宋明理學依然承續著先秦儒學的傳統，但其切入的方式就不一樣了；不一樣之處在於宋明諸儒吸收了佛、道的修養工夫，因著天理的絕對肯認，相信如是的修養必可達至聖賢之境，展現天理。

現代新儒家深受宋明理學的影響，無意間接受宋明理學的基本概念以及判教方式而不疑，又加上西方思辨哲學的深入，遂在解釋上不斷強求融通，使得孟子、象山、陽明變化成為一人，而不是三位在不同時空中的哲學家。基於這樣的先例，吾輩論學首先自在還原哲學家的本貌，莫再含混籠視為一，或以畫蛇添足之姿以己見強加古人身上；前賢雖未能張口辯詰，但白紙黑字的典籍乃是證據所在，輕忽不得。

黃宗羲在《明儒學案發凡》中說道：「嘗謂有明文章事功，皆不及前代，獨於理學，前代之所不及也，牛毛繭絲，無不辨晰，真能發先儒之所未發。」理學是否真「牛毛繭絲，無不辨晰」，此按不下論，但「牛毛繭絲，無不辨晰」的態度，當是研讀中國哲學諸領域之學者當有的自負，方能在西潮衝擊下為中國哲學找出新的未來。

（本文作者為台大哲學系博士生）

⑩ 周予同：《周予同經學史論著選集（增訂本）》。上海：上海人民出版社，1996年，頁289。

⑪ 《伊洛淵源錄》卷六，「奏狀」。