

### 第三章 《孟子》樂義考察

孟子在音樂方面的造詣究竟如何？這個問題，今從《孟子》文本中找不到具體線索。但作為孔子思想的後繼<sup>120</sup>，對於儒家所重視的禮樂之教、《論語》「成於樂」的意涵，自應有相應的體會與理解。若從樂義層面而觀，則確實在《孟子》中有所述及。整部《孟子》討論樂義之處，以〈梁惠王·下〉首段章句最顯直截扼要。我們從此章之分析出發，展開有關孟子言樂及心性問題的討論。

#### 第一節 「與民同樂」之旨

先引錄原文於下，再行申論。

莊暴見孟子，曰：「暴見於王，王語暴以好樂，暴未有以對也。」曰：「好樂何如？」孟子曰：「王之所好樂甚，則齊國其庶幾乎。」他日，見於王，曰：「王嘗語莊子以好樂，有諸？」王變乎色，曰：「寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。」曰：「王之所好樂甚，則齊其庶幾乎，今之樂由古之樂也。」曰：「可得聞與？」曰：「獨樂樂，與人樂樂，孰樂？」曰：「不若與人。」曰：「與少樂樂，與眾樂樂，孰樂？」曰：「不若與眾。」臣請為王言樂。今王鼓樂於此，百姓聞王鍾鼓之聲，管籥之音，舉疾首蹙頰而相告曰：「吾王之所好樂甚，夫何使我至於此極也？父子不相見，兄弟妻子離散。」今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉疾首蹙頰而相告曰：「吾王之所好田獵甚，夫何使我至於此極也？父子不相見，兄弟妻子離散。」此無他，不與民同樂也。今王鼓樂於此，百姓聞王鍾鼓之聲，管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告曰：「吾王庶幾無疾病與，何以能鼓樂也？」今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰：「吾王庶幾無疾病與，何以能田獵也？」此無他，與民同樂也。今王

<sup>120</sup> 《孟子·公孫丑上》：「乃所願，則學孔子也。」【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》（台北：新文豐出版公司，2001年），頁133。

## 與百姓同樂，則王矣。<sup>121</sup>

此段文字表面而觀，似淺顯易懂。如一言以蔽之，則謂孟子之政治理想，在「與民同樂」。然而「與民同樂」究竟如何解釋？此間有深意。至低限度，我們要問：何以徑就「王之好樂甚」，則「齊其庶幾乎」，而可不問今樂、古樂之別？又，何以「與人樂樂」、「與眾樂樂」、「與民同樂」可作為「今之樂由古之樂」的理由說明？以下，讓我們重新閱讀。

### 一、提問的深度

首先，莊暴對於齊王告以好樂一事，一時未能應對，而求教於孟子。這應出自莊暴本身對於樂的無知使然；又，對齊王所好之樂是否得正心存疑慮<sup>122</sup>。故「好樂何如」之問，並非表面問人喜好音樂好不好的問題，而是問：究竟對於音樂的喜好，應該是怎樣的？換言之，是從音樂作為正確道理的學習而發問，如此始具深意。若我們仔細推敲原文說話的語氣：「莊暴見孟子，曰：暴見於王，王語暴以好樂，暴未有以對也。曰：好樂何如？」，在一個人的說話當中復加一「曰」字，表示這個人說話時是有所停頓的。這樣的停頓，非單純作為語句停頓的考量而有（作為語句說話上的停頓需要，句讀即可），而有更進一步、鄭重其事的意思。這表明了莊暴「好樂何如」的發問，顯非表面及隨意。如果是這樣，那麼孟子的回應：「王之好樂甚，則齊國其庶幾乎。」則應是說：先不論齊王所好之樂究竟如何，是否得正，只要好樂之心是發自內心，非因其他目的而好，則齊國可治。「甚」一字，強調了這好樂之心，是純粹自己而非夾雜其他目的或利益考量。換言之，孟子的回應，並非就區別正道之音樂與非正道之音樂來說，而是直下從人好樂之心之純粹自己，當下對之肯定。幾乎同樣的回答，在後來孟子與齊王的對話中又出現了一次：「王之好樂甚，則齊其庶幾乎，今之樂由古之樂也。」。從「今之樂由古之樂也」，便印證了我們之前的推斷應無錯誤。現就齊王與孟子的對話進行分析，從而指出孟子的回應：「王之好樂甚，則齊其庶幾乎。」得以成立的

<sup>121</sup> 【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》（台北：新文豐出版公司，2001年），頁68。

<sup>122</sup> 由後文齊王自言：「寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。」，可知所好之樂實非正道之樂。莊暴為齊臣，理應聞知齊王所好之樂如此，故而心存疑慮，始求教於孟子。

道理根據。

## 二、心之端始

在齊王與孟子的對話中，當孟子向齊王問道「王嘗語莊子以好樂，有諸？」時，齊王的反應是「變乎色」，而言「寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。」。朱熹解「變乎色」為「變色者，慚其好之不正也。」<sup>123</sup>，這應是由齊王自陳非能好先王之樂只直好世俗之樂而做出的推斷（「能」字尤為關鍵，試將能字去掉，則語意立變）。但不論齊王所言「非能」背後存主的心態究竟為何，單由「能」字，即清楚可見當時整體時代之氛圍：樂教之文化，至戰國即便已名存實亡，然而對於樂仍舊存在相當程度的重視。至低限度，即便君王行無道之實，都仍假「好樂」之名以為之，此由「王語暴以好樂」與「寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳」的對照關係即可證之。齊王之慚，若有，則當為自知假好樂而無道之行徑，在孟子的睿智之前實無所遁形。然而，孟子的回應卻是這樣的：「王之好樂甚，則齊其庶幾乎，今之樂由古之樂也。」，孟子直下肯定齊王好樂之心，而非從古樂（先王之樂）、今樂（世俗之樂）之別做出價值評斷。這應如何解釋？如我們所知的，在孔子早有「惡鄭聲之亂雅樂也。」<sup>124</sup>之言，孟子所說的「今之樂」（世俗之樂），即便非必專指鄭聲而言，然去正道之樂甚遠亦可知，否則沒有必要說非能好先王之樂。以孟子之智，不可能不知齊王所好之樂非正。這樣，我們勢必要問：究竟孟子是從什麼角度對齊王做出肯定的？而這樣的肯定仍然有其道理根據，非阿諛奉承之言。富哉其言曰：「王之好樂甚，則齊其庶幾乎。」，同樣的說話，在簡短的一段文中重複了兩次，說明了這句說話應是別具用心的。何以直就好樂甚，則國得治？事實上，孟子的肯定，不是從先王之樂與世俗之樂的區分而言，非對象上之區別，而是就人自己當下好樂之心之善而直接認取之。這是說，即便齊王落到行事無道的地步，然若仍知以樂道之名表面化，這就證明了在此人之心念裡，以樂為善道的想法始終存在。又，人心之好樂亦本無不善，而音樂的真實，在對象上區分正道/非正道音樂之前，更應先是人心自己之真實與單純（「王

<sup>123</sup> 【宋】朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，1998年），頁213。

<sup>124</sup> 《論語·陽貨》。【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《十三經注疏·論語注疏》（台北：新文豐出版公司，2001年），頁396。

之好樂甚」的「甚」，指此而言)，求能更盡充實、推己及人而已。倘若心懷其他目的與利益，縱使表面好為先王之樂，終究虛假而已。孟子的睿智，正在其直下覺察、並肯定這「隱微」心念之善「端」<sup>125</sup>，並促進其擴大充實。故當齊王疑惑不明，復向孟子請教「王的好樂甚，則齊其庶幾乎，今之樂由古之樂也。」的道理時，孟子的回應，正是從促進此心念之善端不斷充擴的層次而言：由「與人樂樂」至「與眾樂樂」，終於「與民同樂」。

再者，當齊王問道：「可得聞與」時，孟子的回應，是先以提問的方式：「獨樂樂，與人樂樂，孰樂？」、「與少樂樂，與眾樂樂，孰樂？」，這樣的篇排亦具意涵。這是因為，即便孟子覺察到人心之中自有好樂之善端，然此心端之發顯非必能向前推進，如人可僅止於好樂，而未必與人同樂樂。在問答的往返過程裡，由「不若與人」、「不若與眾」，顯知齊王心性中自有欲與人群「感通」而樂之向度。這樣，人心之善端，即有發顯流行使及於人之可能。孟子順取，而藉由詢問的方式推擴此心之善，以進於充實。此為孟子「善教」之證明。

### 三、充擴之道及「與民同樂」之意涵

#### (一)直達充擴之道

接下來「臣請為王言樂」一段，則以鼓樂、田獵之事為喻，闡述此感通之道理。首先，從道理的陳述主於人民百姓之反應這一編列情形來看，可知感通與否，應從人民百姓之反應而見，非由君王一己之想法意欲而定。不過，非從君王一己之意欲，並非是說感通之道於是即在君王克制個人私欲的問題上。從人民之反應言，則直接顯見之處，實君王究竟能否推擴心中好樂之善端，使之及於人民百姓的問題而已<sup>126</sup>。換言之，只單純從正面言的究竟思不及、推不推及的問題，非以人心之中真有一負面之欲須待克制與消除，否則，便與之前孟子回應齊王時之言「王的好樂甚，則齊其庶幾乎，今之樂由古之樂也。」所持的理由互為衝突矛盾。吾意孟子之所以做此回應：「王的好樂甚，則齊其庶幾乎，今之樂由古之樂

<sup>125</sup> 「端」，如四端之心，在《孟子》的意義可謂至要根本。其論心性之善、仁義禮智等諸德，均由「端」始。而孟子善察人心之善端，亦可從齊宣王不忍見牛穀觶而欲以羊易之一例清楚可見(見《孟子·梁惠王上》)。

<sup>126</sup> 表面上，克除一己私欲與與民同樂為一體之兩面，至少也有相應之關係，實則並不盡然。因在孟子，其對心性之看法實純然正面，非由克制負面而致。理由則見正文之說明。

也。」，用心致力之處，在其純視人心隱微之善端，直下認取並充實之，乃一直達充擴之道，初無與私欲、私心、邪心等對舉之觀法。故能無視齊王所好之樂究竟為先王之樂抑或世俗之樂以做評價，此細究文脈之意即可推知。事實上，這種立論方式與態度，在整部《孟子》實為通篇一貫，成為《孟子》思想十分重要且根本之特色。舉如孟子由「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者，幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」<sup>127</sup>之喻，以見人好善之心，自可直接隨其所聞所見之善言善行而「一無攔阻」的表現，其間全無曲折，直至於充盡（「若決江河，沛然莫之能禦也」）。又如「王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：牛何之？對曰：將以釁鐘。王曰：舍之，吾不忍其觳觫，若無罪而就死地。」<sup>128</sup>，由齊宣王見牛觳觫而當下不忍、欲以羊代之之心，推擴以致於不忍人、不忍天下之民而行此仁心於仁政，並直證其有保民而王之心。再如「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其類有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸，反藁裡而掩之。」<sup>129</sup>，由不忍親委身於溝壑，乃至為之棺槨，毋使土膚親，更至於祭祀之禮。凡此，皆本於善心端始之直接流行、求其直達充擴而已，均不見有人欲須待克制，並著重於對治負面人欲之道。

如尅就「欲」的問題討論。則我們仍應強調，即便「欲」（如耳目食色之欲）在《孟子》，實不同於仁義禮智之「德」，然二者初亦不必為對反。故〈梁惠王·下〉記載齊宣王自言其「好貨」、「好色」：「寡人有疾，寡人好貨。」、「寡人有疾，寡人好色。」<sup>130</sup>，孟子的回應，並非以人好貨好色之欲定非是而必去之始得成就德性。更舉公劉、太王均好貨色，唯「與百姓同之」而已。換言之，問題不在於人本有的耳目食色之欲上，因人正可依其自身飽暖之欲，同時推己及人以興不忍人饑寒之心，進而更求人人之得飽暖者。同樣，人有好美色之心，亦可推及於人，同時不忍人之為怨女曠夫，以更求人人之得宜室宜家者：「內無怨女，外無曠

<sup>127</sup> 《孟子·盡心上》。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》（台北：新文豐出版公司，2001年），頁567。

<sup>128</sup> 《孟子·梁惠王上》。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》（台北：新文豐出版公司，2001年），頁49。

<sup>129</sup> 《孟子·滕文公上》。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》（台北：新文豐出版公司，2001年），頁255。

<sup>130</sup> 《孟子·梁惠王下》。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》（台北：新文豐出版公司，2001年），頁90。

夫。」。故凡仁義禮智諸德，初亦不必與耳目食色之欲成對反，問題只在心是否思及此不忍人之心以推擴而已。同樣，凡大體、小體之別(見《孟子·告子上》)，天爵、人爵之分(見《孟子·告子上》)，都並非在說人本有二心，若是，則孟子所言「存心」、「養心」、「盡心」，全成模稜兩可、或是或非之論。人心之所以役於小體、人爵(縱耳目聲色、世俗名位之欲)，只因此心之不思、不推而使之梏亡而已。而從大體、天爵之道亦無他，思而已，思則得之。故孟子在論大體小體之處即言：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」<sup>131</sup>。論天爵人爵之處即言：「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳矣。」<sup>132</sup>，皆此道理。更就孟子的修養工夫論而觀，則其所言「存養」、「充擴」之道，均由善端始，求其存養而勿亡失，充實擴大以推己及人，乃全然正面、無一反向對治的。其言「寡欲」<sup>133</sup>，也只毋使此不忍人之心亡失不存而已。其言「格君心之非」<sup>134</sup>，也只使君心不存、不思者操存、思及，求其放心而已。均非以心有其負面性，而求內在對治姦心、邪心之道。此觀前文孟子與齊王之對話分析便可證知。可以說，在《孟子》，言心只是一心，尚無嚴格析分人心有種種內在層級對治與負面性之說法。至荀子，始產生這一問題。

## (二)「與民同樂」之意涵

最後，此章言「樂」，究竟是指「音樂」、抑或「快樂」的問題而論？傳統註解於此有爭議。如說此章義理乃專就音樂問題而論，則章句中孟子以「田獵」之事為喻便成不相干；如說此章義理主於討論快樂問題，則似又與章句中所提「非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳」、「鼓樂」之事為矛盾。其實這個問題的爭論，在《孟子》並不存在，因樂(音樂)的問題在中國古代，本質上即快樂的問題。不論是《尚書·舜典》對音樂的討論，最終所要達到的和諧狀態：「神人以和」<sup>135</sup>，

<sup>131</sup> 【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁496。

<sup>132</sup> 【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁498。

<sup>133</sup> 《孟子·盡心下》：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁640。

<sup>134</sup> 《孟子·離婁上》：「惟大人為能格君心之非。君仁，莫不仁；君義，莫不義；君正，莫不正。一正君而國定矣。」【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁335。

<sup>135</sup> 【漢】孔安國傳、【唐】孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》(台北：新文豐出版公司，

或是《論語》論述成人之道時的完成階段：「成於樂」<sup>136</sup>，以及孔子和魯大師有關音樂問題的討論：「繹如也，以成」<sup>137</sup>，乃至後來《荀子·樂論》開宗明義所言的「夫樂者，樂也，人情之所必不免也。」<sup>138</sup>，均是如此。這些，我們已在前面各章中做過討論。在《孟子》，仍然是如此看待音樂，故〈公孫丑·上〉有「聞其禮而知其政，聞其樂而知其德。」<sup>139</sup>之言。其中禮樂並稱，這樂固首先應是指音樂，然而當樂關連到德，人德之所及若從其樂可得知，這其實是說，德性、人心境之高下，終究應以快樂為依歸，故知人心所樂何在，即知其德性高度所在。音樂、德性、人心之樂三者，故有此不可分離之關係。實則，當孟子言「王之好樂甚，則齊其庶幾乎，今之樂由古之樂也。」時，這對於樂義問題的論述，最終，顯然仍是歸結到「與民同樂」這一層面來解釋的，從人性情上本傾向快樂而言，始無古今之異(如從形制言，則古樂、今樂自應有別)。故而孟子的回應，實是本質性地就音樂本於人心之樂這一根本而論，並藉由「獨樂樂」、「與少樂樂」、「與眾樂樂」之層次論述，以提升人心之樂所及的高度。而音樂的目標，最終所要達成的理想在於「與民同樂」的這一想法，更即同於《尚書》「神人以和」、與《論語》「成於樂」之旨。即與民同樂所指，顯從人群全體言，其樂(快樂)更由致道而立，從人成德美善之充實以確立此心之悅樂，此非一般世俗享樂論調之說可比。故重申「與民同樂」之意，從感通言之，則謂人心之相通，或本於「知人」之努力、或本於「愛人」之心<sup>140</sup>，由知人、愛人以進於仁道。此間之過程，亦消除自我性，或言不斷充擴自身心量、兼容外物之歷程，亦即致道進德之歷程。由此歷程而終至與物無隔，故心能悅樂，且為至樂，因與事物再無對逆，通徹一體。故至於樂，正所以證得其德之成，此儒家論至高理想、成人之道必及於樂之故。《孟

---

2001年)，頁122。

<sup>136</sup> 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《十三經注疏·論語注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁181。

<sup>137</sup> 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《十三經注疏·論語注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁83。

<sup>138</sup> 《荀子·樂論》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁349。

<sup>139</sup> 【漢】趙岐注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁134。

<sup>140</sup> 這知與愛，即人與外在人事物相通為一的兩種方式。與西方不同的，是中國這一知與愛的努力，其對象在「人」，亦本於人性的努力及開展，從而建立這「與民同樂」、「成於樂」、「神人以和」的究極存在景象。其知、愛在「人」，而非對「存有」的知、愛。

而孟子以鼓樂、田獵為喻論述感通之道，主要之意，乃強調鍾鼓有節、田獵以時，使「無賦斂於民，而有惠益，農隙而田，不妨民時。」(引趙岐注)。此即君王知人、愛人(做為君王施政的主要對象，為人民百姓)之具體作為。

子》從「與民同樂」、「與民偕樂」<sup>141</sup>而言政治之最高理想，《論語》從「成於樂」而言整體人文之成，《尚書》由「神人以和」確立樂教之終極目的，從道理而論均為一貫。蓋儒者言德之成，必及於樂，有此樂，則德當下得其報償，故可不待他人或天及鬼神之賞。此先秦儒家不重「福」之問題(有待於外者，非己所操存之事)，而特重樂，即此道理。

至樂既是如此，則孟子所言「反身而誠，樂莫大焉。」<sup>142</sup>之意涵，亦可由此獲得明確解釋。即所謂反身而誠，非指反省內心之偽妄並去之為誠。就孟子言性善及諸德均從心之端始講，且心之端始本無不善，則反身而誠之意，應非由對治內心之負面性而致，更應是指直將此心之善端返於身，使身為心所主，並求推盡此心之善，即盡心，因盡心而充實，故誠(「誠者，實也。」)<sup>143</sup>。後句「強恕而行，求仁莫近焉。」，「恕」，便即「推己」之意，而言「莫近」，即表明了其教乃直達順取、全無曲折之進路。如反身而誠，是則心與身無隔、並不斷充擴而至兼容外物，與外物皆無隔。此樂固當為至樂，為樂莫大焉，與一切事物再無對逆、分隔故。於此可感孟子之論，初只由覺察人心隱微之善端始，其教實簡易，然其充擴之功，最終竟得至於如此宏遠。

## 第二節 「即心言性」之可能及對墨子的回應

孟子對於樂的理解，其義理精神固與《詩》、《書》、《論語》之教為一貫，然其立論之方式則顯與《論語》截然不同。孟子剋就人性本身之為善這一問題而論，

---

<sup>141</sup> 《孟子·梁惠王上》。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁28。

<sup>142</sup> 《孟子·盡心上》。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁555。

<sup>143</sup> 由孟子所言之心，實為直接面對對象事情所呈現的直接感應之心，而非向內回顧反省之心，在事之當下情境，而非在事後，則更可對孟子所言「覺」、「反」、「誠」等意涵做一衡定之工作。覺，從四端之心的發動講，固然可說是明覺的，然此明覺之心，從孟子舉證的事例來看(如乍見孺子將入於井)，亦顯非反省、由反觀而自覺者。此明覺之呈現，在心面對事情之當下感應中，心在當下感應呈現，則心與事相互孚應，只心在事、只事於心，而並未隔離。此與後儒或今人所謂「自覺」並不相同。是則孟子言「誠」，可全只為正面之盡心，而不是要人反省心中之偽妄而去之為誠。「反身而誠」之「反」，非反省義，而是返身於心，使心為身主而盡心於行。是則覺、反、誠諸義，在《孟子》故不必從反省式之對治人心偽妄而說。其中「誠」的問題，由於牽涉較廣，亦較複雜(如《大學》、《中庸》對「誠」均十分重視，並對之討論)，故我們將另做他文對這一問題詳加說明。

更從四端之心切入以當下直證心性之善，凡此皆《論語》所無。在孔子，人性之善應為本然之預設，《論語》隨事指點以明道的立論方式，正所以證得凡人能識諸道理之當然者，亦必能志於斯而行，此已隱含人性中本有此好善之向度，以足見人性之善而無待直接證明。今我們要問：心性本身究竟為何？心性問題何以到孟子時變得特別重要？又，何以驗證心性之善必須從「端」開始？我們先回答後一問題。

## 一、「即心言性」之可能

如人所知，孟子用以證明人性之善的方式，乃「即心言性」，並尅就心念發端之處而當下證立之。然吾人若細究此心念發端之徵微，則更知此心念之發生，蓋全為純然自己而主動，非為其他目的而有。如孟子在：「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其顙有泚，睨而不視。」<sup>144</sup>之言後，特加指出：「夫泚也，非為人泚，中心達於面目。」。趙岐注「泚」為：「汗出泚泚然也。」<sup>145</sup>，周禮考工記鄭注引作「疵」，焦循《孟子正義》循此而解：「其顙有疵，謂頭額病，猶云疾首也。」<sup>146</sup>。但不論是作「泚」、或作「疵」解，從「夫泚也，非為人泚，中心達於面目。」，即知此狀貌及反應非為其他目的、甚至乃不假思維而發，直由本心通達於面目，為心之直接感應。孟子更在其言不忍人之心所舉例證：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」<sup>147</sup>之餘，立即指出：「非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」。蓋為求「內交於孺子之父母」、「要譽於鄉黨朋友」，此便是依於心之先有好利、好名之欲望而有，在此等處，均只見得人心有此反應皆為有所為而有，有所為而有，則心為諸所為者所役使，而只見心之被動性。故反之，由「端」：乍見孺子將入於井時心之直接感應，始見人心全然之主動性，由心之主動，即見得此心本身之向度為何，亦由此心本始之向度為何，以證得此心之性之向度(由「本心」言性，始為性之本然)。此孟子解開心性問題之關鍵在

<sup>144</sup> 同註 129。

<sup>145</sup> 【漢】趙岐注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁 256。

<sup>146</sup> 【清】焦循撰：《孟子正義》(台北：文津出版社，1988年)，頁 406。

<sup>147</sup> 《孟子·公孫丑上》。【漢】趙岐注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁 162。

「端」的深層理由，此理由亦為當然合理而開出者。

至於「非惡其聲而然也」（不是因為厭惡小孩的哭叫聲才去救的），則可謂非依於感性衝動及反應、或生物本能使然。古注以「名」釋「聲」（聲，即「聲名」），解此句為：「非惡有不仁之聲名。」<sup>148</sup>（趙歧注。又，朱熹、焦循所注均從趙歧。），這是有待商榷的。因作為「聲名」的解釋，無疑已和前句「非所以要譽於鄉黨朋友也」之「要譽」（譽，即聲譽、聲名）語句重疊；且「聲」在古代典籍中非必止於「名」的解釋，亦可專指「聲」（聲音之聲）而言，如《尚書·堯典》：「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲」即為一例。「聲」在這裡，即尅就孺子之哭叫與哀嚎而言<sup>149</sup>。「非惡其聲而然也」因而是說：不是因為聽到小孩之哭叫哀嚎而引發心中之不悅使然，如人就其感性衝動及本能反應而言，皆對尖銳吵雜之聲響感到厭惡而欲避免之。因而孟子這句話所指出的，更應專指感性衝動或生物本能的層面，而較好利好名之心更進一層次。蓋對人之有好利好名之心，吾人於此仍可視其為後天環境所影響；然而作為生物性本能則為人先天所共具。孟子之意，即在於指出這怵惕惻隱之心的發顯，不只不是由好利好名等欲望所主導，就連作為人所共有的本能性衝動都予以先決排除，而見人實有一更為根本的心之狀態，為心之本始狀態。事實上，若就感性衝動或本能的層面而觀，則雖對尖銳吵雜之聲響厭惡而欲其消卻，但消卻之作法，顯然並非只有「救孺子」一徒，更有效直接的作法，反而應是立即遠離現場。由此反觀，若人能於乍見孺子入於井而生怵惕惻隱之心，更求立即搭救孺子，此即非由感性衝動或本能所主導，而更可識得本心。同時，也正因孟子舉此例證的目的，在其欲直指人之本心，更由此本心狀態之向度為善，以證得此心之性善（若此心非本心，換言之，非具主動性，則即心言性之論便無法成立。故孟子言心必從本心言），故孟子特別標舉「乍見」、「孺子」為說。言「乍見」，則心念之發端從其直接感應處生，而非為其他因素先決影響或支配；以「孺子」為喻（而非指一已為人所知者、或對其已心存成見者）<sup>150</sup>，則吾人對孺子之心之感應，亦不致於受到吾人先前的主觀成見所影響，而得為本心

<sup>148</sup> 【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》（台北：新文豐出版公司，2001年），頁162。

<sup>149</sup> 楊伯峻《孟子譯注》亦做此解釋：「不是厭惡那小孩的哭聲才如此的。」楊伯峻：《孟子譯注》（台北：漢京文化文化事業有限公司，1987年），頁80。唯未做理由之說明。

<sup>150</sup> 趙歧解釋「孺子」為「未有知之小子」。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》（台北：新文豐出版公司，2001年），頁162。孺子因尚未有知，更無由心知所生之種種行為舉止，故人對孺子之成見亦無由生起。

之發顯。孟子據以例證，足見其論述之嚴謹。

另，有關本心的說明，《孟子·告子上》又有「平旦之氣」、「夜氣」<sup>151</sup>之說，以之作為人之善端最易呈顯的時候。這樣的心之呈顯，同樣是在去除了其他任何可能構成干擾的條件底下而成立的，如此時人之生理官能全處於休息的狀態，耳目口鼻尚未與外物相接時心之直接獨立的活動顯示，故得作為本心之說明。

## 二、對墨子的回應

再者，孟子之所以須求心性問題的先決確立，而與孔子有所揀別，其中一項重要的理由，應在於回應墨學而發。墨家之論，於孔子之時尚未成形(故孔子亦無回應之可能)，至戰國與儒家並為「顯學」，蓋均對時代人心價值有一決定性之影響。墨家思想重「利」的向度，即便我們已於他文中<sup>152</sup>，申論其乃本於儒家所言之「義」道而轉出，然其重現實結果之實現與成效，畢竟更為貼近當時人心尚利之趨向，影響所及之深，其問題故不得不為孟子所警覺。此由整部《孟子》首篇即編列梁惠王：「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」<sup>153</sup>之問，即見時代人心價值尚利之一般。當然，問題不能單純從其是否重視結果效益而論，因儒家亦非不重禮樂之實現，全徒作空想之論者。問題亦不能表面視實際結果之成效究竟是否本於道即做分判，因墨家思想之價值根源，亦可謂根植於義道而有，非徒求功利而已。此間之關鍵，應在所持之「道」究竟是否本於人性這一基礎之問題，或者，人道究竟理應本於何者以為根據這一問題而論。由此觀之，則謂墨子之重「義」，其價值根源在天志、而非在人倫或心性上見得。然若吾人再行深究墨子以義自天出所持之理由，此便由於義作為「利他」之德，所及之對象，主要即從與我相關所屬的人倫關係以外之對象(非在我親近者)，為首要致力之目標

---

<sup>151</sup> 《孟子·告子上》：「雖存乎人者，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？」【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁483。

<sup>152</sup> 有關墨子思想的討論，詳見筆者〈「義」道意涵的承接及轉出—《墨子》思想研究〉一文(《東海哲學研究集刊》(台中：晨星出版社，2008年)，第十三輯，頁151-165)。至於本文有關墨子的論述，僅做扼要之說明。

<sup>153</sup> 《孟子·梁惠王上》。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁23。

<sup>154</sup>。換言之，如從人倫致道次第而論，義並非首要根本。孔子思想之不同於墨子處，即在於深知此一德行向度之努力，從其價值根源上說仍本於人性所出，故縱使吾人可謂「義」不如其他人倫之德行努力(如孝悌)更顯為根本<sup>155</sup>，然則亦決無以義的價值基礎非在人性之一種觀法。墨子之重義，或出於對人民現實生存之需要這一關懷而有，唯倘若欲立義道以為人道之基(從人倫致道之次第言，義道非為本)，此便非單純從「人倫」確立所可能解決者。因此，如墨子必欲標舉義道作為人道價值之根本與首要，則非能從人倫處立，而必立天志作為義道之源。孟子之言「義」以反駁墨子之論者，亦正用心於義之根源必本於人之心性上說，以重申孔子之道，此由孟子所言「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。」<sup>156</sup>可證。然對此我們尚須注意，即作為對墨學的回應，孟子之道，即便仍為承續孔子之教而來，然從其首當關注於心性問題之處而論，則可謂不同於《論語》立論之模式，而另樹他格，此非道理上與孔子有所不同，只為求回應時代之問題，而於切入之面向與方法有別而已。而孟子之言義，亦可著重於義道根源本於人心發端處，從仁義禮智本於四端之心，而視此四端在人而言皆為首出，此即與《論語》之重致道人倫之本末次序有些微之差異。此孔子重言仁，墨子重言義，在孟子則多仁義並舉之故。

---

<sup>154</sup> 這句話有解釋的必要。即墨道從表現上來說，是否真以與我相關所屬的人倫關係以外之對象，為首要致力之目標？舉兼愛思想為例。當墨子指出兼愛之實質作法為：「視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。」，雖從表面上看，似可說若人能以關愛己身的態度而關愛他人之身，這便已預設了人實先有關愛自己之心，從而始能推及於人。果如是，則墨家所謂「兼愛」與儒家之「推愛」，實應無甚差別。但事實並非如此。首先，視人如己而同時並愛之，此乃平觀地視人與我皆為客觀之對象。他人在我之外而為客體對象，自是理所當然，然今同時視「我」亦為一客觀物，觀其用意，明顯是欲圖將自我予以消解，對自我持否定之態度。無論從心態或具體行為上來說，這種自我的解消，即以自己一切之思行，均不從自己、或與自己所屬相關的人事利害出發來考量；而先以在我之外的對象為首要致力之目標。是則墨子之道，實不能以「推愛」言之。儒家所謂推愛，言推己及人，乃依於人心之道德修養，隨之心量的充擴，始能由近及遠，終至與物無隔而一體。此間推愛的歷程，亦即自我不斷升進之歷程，並於主觀、客觀之界限漸趨消弭。在人致道進德的歷程中，「我」始終存在，而消解自我亦非從否定自我欲向而論，此觀正文孟子之論好貨、好色處即可證之。今墨子言兼愛，乃驟升「我」至於客觀，而蔑視此一歷程，正即表明其對人性乃持不信任之態度。故其道之根據，不能基於人性，而必做他求(天志)。

<sup>155</sup> 儒家即便也十分重視「義」的問題，但若從人倫致道次第的層面來看，義非為首要。故事父母而孝，兄弟間之悌，事上為事以忠，與朋友交而言信等，這些人倫上的致道努力，均非從「義」來說，也非單純「義」的問題。

<sup>156</sup> 《孟子·盡心下》。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁634。另，有關章句的解釋說明，由於筆者已於〈「義」道意涵的承接及轉出—《墨子》思想研究〉(詳見《東海哲學研究集刊》(台中：晨星出版社，2008年)，第十三輯，頁151-165)一文中做過討論，故不再重述。可參閱之。

## 結語

從〈梁惠王·下〉首段關於樂義討論的章句出發，我們說明了「與民同樂」的內在意涵，及其與《尚書·堯典》「神人以和」、《論語》「成於樂」二者義理精神相通之處。更藉由章句的分析，從而指出了《孟子》在思維、立論方式上截然不同於前代之特點：心、性問題的突顯，即心言性。進而針對《孟子》立論模式之所以產生的原因，與「即心言性」的立論方式究竟如何可能、能否成立等問題，予以論述說明，從而對《孟子》的心性思想做一釐清、詮釋之工作。總結而言，《孟子》雖在立論方式上與前代截然差異，而謂獨樹一格，開創出中國哲學心性問題討論之向度及進路。然而中國古代思想，由《詩》、《書》到《論語》，至於《孟子》，均尚無一種由分析人心內在之層級與負面性，而主於以「對治」言人道之善的觀點。至《荀子》，這一想法始萌生，並逐步發展，終至漢代而定型。《荀子》心性思想的轉出，故而值得重視與深究。