

孟子的治水反諷—— 從「逃楊、墨必歸儒」看「天下之言性」章*

鄭澤綿**

摘要

本文從整體視角重讀孟子「天下之言性章」。孟子的一系列關於水的說法可以拼接成一個體系，它巧妙地比喻了孟子倫理學和他對楊墨的批評。孟子的天下之言性章中關於「鑿」與「禹之行水」的說法是在諷刺墨子；盈科而後進章突顯了仁愛的就近與蓄藏之義；白圭治水章與湍水章中的「決」合而觀之，構成了對楊朱與告子的反諷。孟子說「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒」，其邏輯路線圖就隱藏在天下之言性章；其中「故」指故意或故意為之的倫理主張，恰好楊墨提出倫理主張時都用「故」字。楊墨都認為人性是可塑的，本無定向，可以用「故」去塑造它，楊墨都以「利」為倫理學基礎概念。對孟子而言，大禹治水不僅是人性論譬喻，也象徵其哲學方法：通過疏導楊墨之利的倫理學，而使之回歸儒家。本文通過概念網狀結構分析法，確定此章歧義字的含義。

關鍵詞：孟子、墨子、楊朱、告子、義利之辨、水喻

* 感謝匿名審查專家的寶貴建議！筆者曾於2023年12月7日在廣州中山大學哲學系以「孟子的治水反諷」為題做講座報告，感謝與會專家的精彩的批評意見！當然，拙文中如有錯漏，皆由筆者負責。

** 香港中文大學哲學系副教授。

一、前言

《孟子·離婁下》的「天下之言性」章曰：

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。」¹

此章堪稱難解。近年來此章之所以備受關注，其起因是出土文獻中《性自命出》有「有為也之謂故」，引發了學者的聯想。從二十一世紀初梁濤與裘錫圭利用出土文獻而對此章提出新解開始，² 幾乎每年都有學術界的名家、新秀發表論文討論此章，近幾年的討論尤盛，然而至今未達成任何共識，而且逐漸否認了引用出土文獻詮釋此章的可靠性。³ 何以至今意見如此分歧，難成定論呢？其根源是研究進路的缺陷：這一章中幾個關鍵字都有歧義，而且所有的歧義都能在同時代的文獻中找到例證。真可謂：是亦一訓釋、彼亦一訓釋；是亦一證據、彼亦一證據，誰也無法說服誰，這說明：不可能純粹按照文字訓詁來達到確鑿的詮釋。況且，即使解釋得通，也只是依照《孟子》的其它文段的常見的意思去疏通此章，此章只是「被解釋者」（*explicandum*），它在義理上並無貢獻。無論採用哪家的訓詁，讀者

¹ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），下冊，卷17，頁584-588。

² 裘錫圭，《中國出土古文獻十講》（上海：復旦大學出版社，2004年），頁271。梁濤，〈竹簡《性自命出》與《孟子》「天下之言性」章〉，《中國哲學史》2004年第4期（2004年11月），頁70-76。

³ 例如，丁四新，〈《孟子》「天下之言性也」章研究與檢討——從朱陸異解到〈性自命出〉「實性者故也」〉，《現代哲學》2020年第3期（2020年5月），頁130-140。何益鑫，〈從「故而已矣」到「乃若其情」——《孟子》「天下之言性也」章的詮釋及其衍生問題〉，《復旦學報（社會科學版）》2021年第3期（2021年5月），頁38-48。

讀罷也只是知道了：孟子（372-289 B.C.）建議人們順善性而為，避免穿鑿的小智。僅此而已。這些內容，我們不必讀這一章也已經知道；甚至撇開言性章的那些歧義字，單看此章的中句便知。

文字訓詁的貢獻是探明了若干訓詁的可能選項，但如果要真正疏通此章，還須以義理為統帥、以訓詁為驗證。這是因為文字訓詁無法照顧到兩方面：（1）文字訓詁照顧不了概念結構整體的調整：傳統哲學語彙往往呈一個網狀結構同時出現。思想家往往不是靠對概念進行定義來闡述思想，而是靠一組組概念相對區分來表達思想。例如天人、道器等。過往的哲學概念網又被後世繼承，後世通過調整其在概念網上的著重點來闡述立場。最典型的例子是孟子批評告子（？-？）的「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」，⁴ 主張以心知言，以心之志帥氣，這便是通過繼承和調整概念結構去表達思想。這是解開言性章的謎團的關鍵：孟子此章同樣是繼承了當時思想界極常用的「性—利—故—巧—智—鑿—求其故」的概念網，於其間作取捨、臧否，才表達了立場，因此，要解通此章，我們就要有整體的視角，要像觀察一個分子結構如何解構、重組一樣，於概念結構的歷史轉折處觀察：看孟子如何繼承和調整前人的概念結構。（2）文字訓詁偵測不了反諷語氣：如，言性章尾句的「苟求其故」，趙岐（？-201）和朱子（1130-1200）都以為孟子是肯定「求其故」的，⁵ 既然「故」字被解釋為褒義，那麼此章首句的「故」字也是褒義；而陸象山（1139-1193）則別出心裁地指出孟子是在反諷「求其故」（詳見下文），因此「故」字在整章中可以一貫地作貶義解釋。陸象山覺察到反諷語氣，才提示了新的詮釋可能性。這也是單憑訓詁無法達到的。當然，在其基礎上，我們還需要提供堅實的文本依據以證實其為反諷。

⁴ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷6，頁194。

⁵ 趙岐注見：[清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷17，頁588。朱子注見：[宋]朱熹撰，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁297。

本文另闢蹊徑：既然言性章首句和尾句都有訓詁上的分歧，我們不妨從中句的水喻突破，因為中句是學界唯一沒有分歧的地方，因此我們要以確定者去推斷未確定者。本文思路大致如下：第二節指出：孟子論「禹之行水」，其實是在反諷墨家：墨家最推崇大禹（？-？），但墨家恰好忽略了大禹治水的關鍵是順著水的本性去疏導，做法簡易，不像墨家那麼辛苦不堪。順著這個思路，筆者發現，孟子論流水、治水的所有章節可以合而觀之，構成對當時思想界、特別是楊墨的諷刺。以往學界總是用孟告辯論湍水章來解釋言性章，本文反其道而行：從言性章中句出發，廣泛結合孟子的水喻，我們甚至可以重新解釋「湍水」章和「盈科而後進」章。第三節將證明：孟子言性章首句論「性」、「故」和「利」，是在利用當時已流行的概念結構，通過解構、調整、疏導而試圖轉化楊、墨的思想。既然楊朱（？-？）與墨家都言「利」，如孟子曰：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。」⁶ 而且孟子曰：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。」⁷ 至於其如何「逃」的邏輯路線圖，孟子語焉不詳，實際上這個路線圖就保存在言性章之中。第四節廣泛結合孟子思想背景中的「事—故—巧—持—知—求其故」這個概念網絡，指出孟子如何作取捨於其間，以證實陸象山的看法：此章語氣並非正說而是反諷。

二、治水的反諷

墨家推崇大禹治水、艱苦為民的犧牲精神。《莊子·天下篇》曰：

墨子稱道曰：「昔禹之湮洪水，決江河而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者無數。禹親自操橐耜而九雜天下之川；

⁶ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷27，頁915-916。

⁷ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷29，頁997。

腓无胈，脛无毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也而形勞天下也如此。」使後世之墨者，多以裘褐為衣，以跣躄為服，日夜不休，以自苦為極，曰：「不能如此，非禹之道也，不足謂墨。」⁸

事實上，孟子也說大禹治水時「禹八年於外，三過其門而不入」，⁹ 其艱苦是天下公認的。既然是天下盡知的常識，那麼孟子在言性章偏偏說大禹治水只是「行其所無事」，¹⁰ 就顯得意味深長，別有所指。固然大禹的疏通河道比鯀的堵塞洪水的方法更簡易；但孟子說成「行其所無事」，顯然是誇張。若不是為了諷刺墨家，很難理解為何他要這麼做。下文將證明：孟子關於流水、治水的一系列比喻可以看成一個整體，它們構成了對墨子（?-?）與楊朱的人性論的反諷：

（一）孟子以「禹之行水」諷刺墨家的「鑿」

孟子的「所惡於智者，謂其鑿也……禹之行水」一語極可能是批評墨家，¹¹ 因為墨子描述大禹治水時，恰好多用鑿、泄等字。墨子的這段描述恰好出現在《墨子·兼愛中》論證「兼相愛、交相利」、「視人之家若視己家」的關鍵位置，與孟子文本的關聯密切：

然而今天下之士君子曰：然，乃若兼則善矣。雖然，不可行之物也，譬若挈太山越河濟也。子墨子言：是非其譬也。夫挈太山而越河濟，可謂畢劫有力矣，自古及今未有能行之者也。況乎兼相愛，交相利則與此異，古者聖王行之。何以知其然？古

⁸ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校，〈天下第三十三〉，《莊子集釋》（北京：中華書局，1985年），卷10下，頁1077。

⁹ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷11，頁377。

¹⁰ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷17，頁587。

¹¹ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷17，頁586-587。

者禹治天下，西為西河、漁竇，以泄渠孫皇之水；北為防原派，注后之邸、噓池之竇，洒為底柱，鑿為龍門，以利燕、代、胡、貉與西河之民；東方漏之陸，防孟諸之澤，灑為九澮，以捷東土之水，以利冀州之民；南為江、漢、淮、汝，東流之，注五湖之處，以利荊、楚、干、越與南夷之民。此言禹之事，吾今行兼矣。¹²

考慮到孟子對齊宣王（?-301 B.C.）說：「挾太山以超北海，語人曰『我不能』，是誠不能也。」¹³ 以此喻區分「不能」與「不為」。而這裏墨子也說：古來雖無人能「挈太山而越河濟」，但大禹治水還是能做到的，儘管很難。孟子與墨子都談能不能的問題，都用了同一個比喻，這個文本的關聯非常緊密。¹⁴ 再看墨子所描述的大禹治水，果然以「鑿、灑、泄、漏」為主，這正是孟子的「所惡於智者，為其鑿也」所諷刺的。我們再看孟子如何敘述大禹治水，便知他與墨子的區別。《孟子·滕文公上》曰：

禹疏九河，濬濟、漯而注諸海，決汝、漢，排淮、泗而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕得乎？¹⁵

與墨子的「鑿、灑、泄、漏」相比，孟子用的動詞則是「疏、濬、決、排」。墨子強調的是人力加工干預河道，使地表的河流重新佈局；而

¹² 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈兼愛中第十五〉，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001年），上冊，卷4，頁107-111。

¹³ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷3，頁85。粗體為筆者所加。

¹⁴ 倪德衛（David S. Nivison, 1923-2014）與信廣來教授已經指出墨子與孟子的比喻的相似性。參考：David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigation in Chinese Philosophy* (Chicago and La Salle: Open Court, 1996), pp. 121-132, 以及 Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997), p.217.

¹⁵ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷11，頁377。

孟子則認為大禹只是疏通了各河流的河道(或許是在河水枯少的季節挖深河道以防雨季洪災),使之暢流入長江大海而已。¹⁶當然,平心而言,墨子與孟子兩者都只是說了一個極端,一方面,大禹治水不可能像孟子說的那麼簡單,肯定還是需要一定程度的鑿開河堤、另挖溝澮。孔子(551-479 B.C.)都稱讚禹「卑宮室而盡力乎溝洫。禹,吾無間然矣。」¹⁷溝澮工程並非易事。另一方面,孟子以疏導為主的敘事,也有一定的歷史根據,例如《尚書·舜典》有「濬川」,《尚書·禹貢》有「隨山濬川」,李學勤(1933-2019)從西周青銅器遂公盨上釋讀出「天命禹敷土,隨山濬川」,¹⁸大禹鑿龍門山以疏濬黃河的傳說更是遍見於史籍和子書。不過本文關注的不是大禹治水的史實,而是墨子與孟子對它的敘述的差異。基於以上的材料,孟子的言性章中句所批評的「鑿」極可能是指墨子。

與本節相比,以下兩小節的確定性就相對弱一些。只能說,如果我們假定:孟子的水喻與治水的說法不是零散的,而是一套整全的譬喻系統,那麼,我們剛好可以從中讀出孟子對楊墨兩家的反諷。這個假定本身很難得到確證,但詮釋者有理由提出一些整全性、一貫性的假設,如果能說得通,則至少以下兩小節——縱然沒有其它部分的確

¹⁶ 以往學界沒有注意到墨子所用的「鑿、灑、泄、漏」與孟子所用的「疏、濬、決、排」兩組用詞的區別,可能是因為孟子的「決」、「排」二字給人的印象也是「鑿」開原有堤壩而重新佈局水道。其實兩者區別很明顯:墨子強調主動地另外開鑿溝澮以「利」四方之「民」,而孟子則強調深挖原有河道,即使孟子說大禹「決汝、漢,排淮、泗」,也只是匯小流於大江河而入於海。

孟子和儒家也推崇大禹,也不否認大禹的辛勞。但是孟子為了與墨家版本的治水敘事相對抗,在講述的大禹治水時特別強調「行其所無事」,重因循、強調「濬」通、恢復河道。儒墨的治水敘事的側重點之異也反應了兩家對周代禮制的態度之異:到底要全面改革,還是要繼承周禮而適當地因革損益?

¹⁷ 楊伯峻譯注,《泰伯篇第八》,《論語譯注》(北京:中華書局,1980年),頁84。

¹⁸ 李學勤,《史記·五帝本紀》講稿》(北京:生活·讀書·新知三聯書店,2012年),頁43。粗體為筆者所加。

定性高——也值得姑備一說。況且，《老子》與《管子·水地》已經自覺而系統地用水比喻他們各自的哲學洞見和價值系統了。《管子》代表了當時齊國、特別是稷下學派的思想，而《孟子》記載了很多孟子與齊國士人的思想交流，孟子多次談水，那麼，我們也有理由假設孟子的水喻也是成系統的。

(二) 孟子的「盈科而後進，……有本」與孟子之評墨者夷之「二本」

孟子的另一段水喻也可以理解為孟子對墨家的救世方案的批評：

徐子曰：「仲尼亟稱於水曰：『水哉，水哉！』何取於水也？」
孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海。有本者如是，是之取爾。苟為無本，七八月之間雨集，溝澮皆盈，其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」¹⁹

一般認為，孟子此章以水之「盈科而後進」比喻君子修德之精進不已。但筆者認為此章深意遠不止於此。²⁰ 孟子特意把原生態的河流與人工的溝澮（先秦一般認為是禹的工程）相對比，這恰好形成儒家之「有本」與墨子的「二本」的絕好象徵。筆者本來也沒覺察此章與本文的主題治水、水利之話題有關，不過焦循（1763-1820）的《孟子正義》給了我啟發。他用了大量的篇幅討論大禹治水工程中的溝澮到底是用於防洪還是防旱。這有些偏題，但點出了大禹與溝澮的聯繫。他認為，

¹⁹ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷16，頁563-567。

²⁰ 一種質疑意見是：「盈科而後進」章的主旨體現在最後一句：告誡學者「聲聞過情，君子恥之。」筆者的辯護是：「聲聞過情」是「無本」的表現之一。然而，不能排除這樣一種詮釋的可能性：「無本」的含義更豐富，包括了、但不止於「聲聞過情」。如果這一章只是戒學者不要「聲聞過情」，教人獲得聲名要以實際的德性為基礎，那麼此章只成了勸善之辭，儒墨諸家皆可以講，缺乏哲學深度。筆者後文有「水之就下」、「苟為不畜，終身不得」等文本依據可以支撐筆者的較豐富的詮釋。

大禹治水之時代，行於陸地的水流本來只有原來的「畎」、「澮」、「川」三種，後來，

及其（案：指大禹）盡力於溝洫也，則以為非多其廣狹淺深之等，不足以盡疏淪之理，而奠萬世農業之安，於是由川而澮，又等而增之而洫而溝而遂，乃以承夫百畝中之畎，夫然後一旦雨集，以大受小，遞相承焉，不崇朝而盡達於川矣。²¹

焦循認為這樣做是為了防水潦而不是防旱，可以姑備一說。但這不是孟子關注的重點。孟子是要以「溝澮」之無本與河流之有本相比較：暴雨季節的鋪天蓋地的雨、和均衡地縱橫於地面的人工溝澮，都不足以蓄積水分（喻墨家兼愛）；與之相反，有源頭的河流要先一點點滋潤土地、盈滿了土坑之後再向前進（喻儒家仁愛始於孝弟）。「盈科而後進」是條件句，證據是《盡心下》曰：「流水之為物也，不盈科不行。」²² 其意同於《中庸》「行遠必自邇」。「盈科而後進」有「就近」、「蓄藏」之意：

（1）「就近」之義：只有把身邊的人照顧好，使仁愛在身邊人中產生共鳴，在親親之中蓄藏起來，才能長久地堅持仁德，而聲名自然遠揚。這呼應了孟子的「親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心上》）。²³ 孔子曰：「君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」（《論語·泰伯》）²⁴ 孟子曰：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。」²⁵ 《孟子·離婁上》都說一個士大夫要想獲知於君上而有所作為，需要通過「明善—誠身—悅親—信於友」等途徑，²⁶ 這都是

²¹ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷 16，頁 566。

²² 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷 27，頁 914。粗體為筆者所加。

²³ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷 27，頁 949。

²⁴ 楊伯峻譯注，《泰伯篇第八》，《論語譯注》，頁 78。

²⁵ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷 3，頁 86。

²⁶ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷 15，頁 508。

人情中天然自有的順序，相似段落亦見於《中庸》。這裏的「近」不是生物學意義上的血緣的「近」，而是切近具體生活的「近」。也就是說：只有在切己的生活體驗中，把身邊時時能面對、能陪伴的人照顧好，才能真切地體會仁愛之情與德，再沿著人倫的脈絡向外擴展仁愛，而不是像墨家一樣將愛當作一個抽象而普遍的道德要求。

(2)「蓄藏」之義：我們能看到的地表的河道只是大地的水資源大系統的「冰山一角」。水土吸收雨水、滲透到地下水，又與河流暗地連接，才構成了蓄藏水分、葆育生命的生態系統。所以孟子說大禹治水的效果是「水由地中行」。²⁷ 只有「盈科而後進」才能「放乎四海」，這表達了「蓄藏」之義。這聽起來多了一層曲折，卻是道德情感生發的自然途徑。正如，只有「保民」才能「王天下」，這道理對齊宣王來說是曲折的，卻是行仁政的自然途徑。孟子指出：要實現王道，就要先在「保民」上蓄積仁德的能量。如果能行仁政，則「民歸之，由水之就下，沛然誰能禦之」(《孟子·梁惠王上》)，²⁸「民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也。……今之欲王者，猶七年之病求三年之艾也。苟為不畜，終身不得。苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡。」(《孟子·離婁上》)²⁹ 這句話說明：持續不斷地蓄藏仁德的力量以至於王天下，正與「不舍晝夜，盈科而後進」以至於「放乎四海」之意相通。

總之，「就近」才能真切，「蓄藏」方可致遠。「盈科而後進」的「就近」、「蓄藏」之意，正與墨子的「兼愛」形成對比：事實上，墨子心懷天下，其德其言應當極具感召力，能迎來一批士大夫的崇敬，否則無法形成一個組織嚴密、行動力強的大學派，而墨子主張的「必

²⁷ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷13，頁448。

²⁸ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷3，頁73。

²⁹ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷15，頁505-506。粗體為筆者所加。

吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也」，³⁰ 也像溝澮工程：人工開鑿溝澮，使得本來無水的地方和本來有水的地方相互平等、雨露均沾。然而，在孟子看來，儘管墨子兼愛天下的這種熱情像鋪天蓋地的七八月雨，其缺點是沒有天然的水土將它們蓄藏起來，一蒸發就沒了。墨子那種宗教般的苦行精神傳至後世難免會消失，而其兼愛的主張（如同人工開鑿的溝澮）也會因為其不自然、沒有固定的水源、缺乏蓄藏水份的能力而遭到摒棄。果然，墨家後期只剩下邏輯分析的理論和恪守僵化教條的行動，失去了其原初的感召力，其境況正如溝澮立涸一般。³¹

「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海。有本者如是」中的「有本者」是指遵循著原有的河道、遵循仁愛先後、主次之分。孟子曰：「仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」（《孟子·告子上》）³²「義」是遵循人的本心就自然會走出來的一條通達的路，正如源泉自然流淌出來的河道。它看似曲折，其實是最直之路。就像「親親相隱」，³³ 看似曲折，其實其中正包含著「直」。

孟子正面稱讚「有本者如是」，反面嘲笑七八月的驟雨與溝澮為「無本」。這裏的「無本」可與孟子批評夷之「二本」相聯繫。設想：如果降雨過多、河道堵塞，洪水泛濫於全天下，墨家會說：原來的河

³⁰ [清]孫詒讓撰，孫啟治點校，〈兼愛下第十六〉，《墨子閒詁》，上冊，卷4，頁125。粗體為筆者所加。

³¹ 當然，思想上的原因只是墨家衰落的諸多原因之一。墨家的衰落還有其歷史機緣和制度因素，如，墨家鉅子孟勝（約420-約381 B.C.）率領百餘名弟子一起殉陽城君（?-?），這在墨家傳承上是一次挫折，這是人物與歷史機緣；又如，從戰國到秦漢，日益明顯的中央集權的政治趨勢擠壓了墨家的生存空間，這是制度因素。

³² [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷23，頁786。

³³ 「親親相隱」出自《論語》：「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者異於是：父為子隱，子為父隱。直在其中矣。』」參見：楊伯峻譯注，〈子路篇第十三〉，《論語譯注》，頁139。

道已經失效，我們要拋棄自然的河道，開鑿人工的溝澮，重新佈局一個均勻的水流網絡。孟子會說：河流是有生命的，只需要疏通舊水道，儘量沿襲已有的河床去疏導洪水。這是最簡單的辦法，「行其所無事」。如果胡亂開鑿河道或溝澮，太過艱難，而且墨家的全盤計劃只看到地表的工程（比喻刻板的工具理性和功利的推算），看不到地表之下的水系統其實支撐著地表河流的生命之永續（比喻隱藏在算計的工具理性之下的那些道德情感的源泉）。墨家的工程或許一時能奏效，但畢竟難以長久。

墨子要求所有人做到：對待他人的家、國猶如自己的家、國。理由是只有這樣才能促成天下的最大的利。然而在孟子看來，這種刻板的均勻缺乏主次本末之分，就是「無本」，也可以稱為「二本」，因為按照趙岐和朱子的注解，「本」是指親生父母，而「二本」則是無差異地對待他人父母與自己父母，這正是追求刻板的均勻的「無本」。孟子批評墨者夷之「二本」，又批評墨家「無父」，此「無」是「無視、漠視」（其生之本，即父母）的意義。³⁴ 將幾則材料合而觀之，可知「二本」即「無本」。這種做法無視那些潛藏於地表之下的道德情感的「原泉」，而只想通過工具理性去重建整個人倫的「生態」。這與孟子的「盈科而後進，放乎四海，有本者如是」形成了鮮明的對比。

孟子所說的「有本者如是」與「夷之二本」恰好相對。夷之引用「赤子入井」，想要說明人的惻隱之心並非只為家人而發，也為陌生人而發。而孟子則指出惻隱之心雖然也為陌生人而發，但畢竟在日常生活中，我們愛兄長的兒子大過於陌生人的兒子。孟子反問：「夫夷子信以為人之親其兄之子為若親其鄰之赤子乎？」（《孟子·滕文公上》）。³⁵ 在孟子看來，墨家雖然充滿了狂風暴雨一般（「七八月之間

³⁴ 趙岐注見：〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷 11，頁 404。朱子注見：〔宋〕朱熹撰，《四書章句集注》，頁 262。

³⁵ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷 11，頁 403。

兩集」)的救世(如同救赤子入井)的熱情,妄圖以公利為基礎而重新規劃一種無分於親疏的倫理規則(如人工的「溝澮」縱橫天下);畢竟無法在人倫親疏的天然自有的脈絡之中蓄藏起來(「盈科而後進」,在河流的地下系統中蓄藏水分),無法持久(「不舍晝夜」)、因此無法達之天下(「放乎四海」),終究會像溝澮中的雨水一樣,「其涸也,可立而待也。」³⁶

(三) 一個假說：孟子所批評的「鑿」與告子的「決」、白圭的「以鄰為壑」

如果說,孟子所批評的墨家的治水方案為「鑿」,那麼楊朱的治水方案——如果他也有的話——就是「決」:加固自己國家的堤防,哪管他國洪水滔天,這就間接地「決」了他國的堤。這一鑿一決,只會使天下的洪水更加氾濫。孟子曾經批評白圭(?-?)的治水方式:

白圭曰:「丹之治水也,愈於禹。」孟子曰:「子過矣!禹之治水,水之道也。是故禹以四海為壑。今吾子以鄰國為壑。水逆行謂之洚水,洚水者,洪水也。仁人之所惡也,吾子過矣!」
(《孟子·告子下》)³⁷

孟子認為白圭「以鄰為壑」的治水方法是自私的。《韓非子·喻老》曰:「千丈之隄,以螻蟻之穴潰,……故曰白圭之行隄也塞其穴,……是以白圭無水難。」³⁸可見白圭的治水是只顧著鞏固自己的堤壩,如果鄰國的堤垮了,就達到泄洪的效果,這相當於以鄰為壑。至於他是否主動鑿開他國的堤壩?則無可考。即使沒有主張鑿開他國的堤防,

³⁶ 以上引文,見〔清〕焦循撰,沈文倬點校,《孟子正義》,下冊,卷16,頁563-564。

³⁷ 〔清〕焦循撰,沈文倬點校,《孟子正義》,下冊,卷25,頁859。

³⁸ 〔清〕王先慎撰,鍾哲點校,〈喻老第二十一〉,《韓非子集解》(北京:中華書局,2003年),卷7,頁160。

白圭治水也和大禹治水不同。大禹以天下九州作為一個整體來規劃治水，這是大公無私的。³⁹《尚書·皋陶謨》中禹說：「予決九川，距四海，濬畎澮距川。」⁴⁰《尚書·禹貢》曰：「禹敷土，隨山刊木，奠高山大川。」⁴¹與大禹相比，白圭的「以鄰為壑」治水方案則是自私狹隘的。

白圭治水的問題可以和告子的湍水之喻相互發明，由此可以揭示湍水章的另一層深意。告子在湍水章論「性無善無不善」曰：

告子曰：「性猶湍水也，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。」

孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；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。」⁴²

告子認為，流水本來沒有固定的流向，哪邊決堤了，水便流向哪邊。如果結合白圭治水的故事，諷刺的意味就再明顯不過了：告子此語相當於宣稱：自然資源的分配本來沒有什麼天然的正義。一些國家如果沒有能力鞏固堤防，垮堤了也便無可奈何，怨不得他國。「決」是決堤之意，這裏的「決」，既有可能是主動的動作：主動鑿開他國的堤防，也可能是被動的效果：洪水太高而垮了他國的堤壩。告子的「決

³⁹ 值得注意的是：《尚書·禹貢》最早出現了「天下」概念，如果我們認定〈禹貢〉（儘管成書年代有爭議）記載了禹時代的思想的話，那麼「天下」概念正是出現在大禹治水、九州敷土之時。

⁴⁰ 〔清〕孫星衍撰，陳抗、盛冬鈴點校，〈皋陶謨第二中〉，《尚書今古文注疏》（北京：中華書局，1986年），上冊，卷2，頁91-92。

⁴¹ 〔清〕孫星衍撰，陳抗、盛冬鈴點校，〈禹貢第三上〉，《尚書今古文注疏》，上冊，卷3，頁136-137。

⁴² 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷22，頁735-736。

諸東方則東流」、「仁內義外」（告子認為人的自然情感只愛自己的血親），恰好與白圭治水以鄰為壑的自私自利相匹配。這幾則材料都可以看作是與「楊朱取為我」相匹配的治水方案。⁴³

事實上，楊朱並不主張自私自利，他的意思是說：假設天下人都學他一樣重身、貴己，那麼所有人都不會為了攫取天下而喪身忘己，則爭奪自然消失，天下自然太平。但楊朱思想的弊病是：他的這個假設是無法實現的。現實的情況只是：楊朱和隱士們自己逍遙於方外，而天下滔滔依舊。就像白圭一樣，他當然可以為自己辯解說：如果天下人都像我這樣鞏固堤壩，自然無水患。然而，現實卻是：在天下人還沒有達到相應的堤壩水平的時候，這種只顧自己的行為就會導致以鄰為壑。白圭和楊朱等人的理論主張與實際效果之間，不免南轅北轍。

筆者的這個詮釋有幾個優勢：第一次解釋了「決諸東方則東流」背後的倫理含義，第一次解釋了孟子的「激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也」這句話隱含的治水之喻。傳統的解釋沒有說清楚「激而行之」是什麼意思。難道古代有引水上山的工程嗎？我認為，唯一的解釋是：這個「激而行之」的「行」字可聯繫到「禹之行水」的「行」字，行水就是治水。⁴⁴ 這裏「激而行之」就是一種治水方案，具體而言，很可能就是與孟子同時的白圭的治水方案：鞏固自己的堤壩，哪管他國洪水滔天？！「可使在山」應當是指：可使河水的高度幾乎與山一樣高，這種誇張的寫法當時很常見，正如《莊子·

⁴³ 當然，並沒有足夠的證據說明白圭能與兩位思想家聯繫在一起。至於告子與楊朱之間的關係，也暫時無法完全定案。但兩者都重視「生」，則非常明顯，而告子的「仁內義外」也確實與楊朱的「貴己」相通，兩者都通過嚴辨內外來說明內在的（身家性命、血親親屬）才是最重要的。

⁴⁴ 《墨子·備水》還專門講如何對付敵人的水攻。可見「水」在當時已經被工具化了。孟子仍然堅持闡揚「水」之德，更顯得難能可貴。不過，孟子的「激而行之，可使在山」應該是說水利而非水攻，因為「行水」是治水，而自古「懷山襄陵」的說法一直與洪水、治水之事相關。

逍遙遊》中說的「大浸稽天」、⁴⁵《尚書·堯典》中堯描述大禹治水時的情景說的「湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天」。⁴⁶ 人們不可能直接地「激」河水使水位如山高，因此「激而行之」的唯一解釋只能是白圭治水的「以鄰為壑」法：鞏固自己堤防，水位升高，自然壓垮他國河堤，達到泄洪的效果。孟子批評白圭時說：「今吾子以鄰國為壑。水逆行謂之洚水，洚水者，洪水也。」⁴⁷「水逆行」應指「上行」：讓水違逆了「水之就下」的方向，這正與湍水章的「激而行之，可使在山」完全吻合。

三、從「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒」看 「天下之言性」章

(一)「大禹治水」之喻作為孟子哲學的方法論

眾人皆知，大禹治水的故事被孟子借用為表達其人性論的譬喻；但鮮為人知的是，孟子自覺地將大禹治水的方法變成了一種哲學方法論：用順勢疏導前人思想的方法轉化楊墨。換言之，大禹治水之喻，在孟子那裏，既象徵其人性論的內容，也象徵其哲學思想的方法論。⁴⁸

⁴⁵ [清]郭慶藩撰，王孝魚點校，〈逍遙遊第一〉，《莊子集釋》，卷1上，頁30。

⁴⁶ [清]孫星衍撰，陳抗、盛冬鈴點校，〈堯典第一上〉，《尚書今古文注疏》，上冊，卷1，頁27。

⁴⁷ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷25，頁859。

⁴⁸ 谷繼明曾指出「大禹治水」的事跡「成為一種思想方法，為諸子所分享」。參考：谷繼明，〈作為思想意象的「禹抑洪水」——從孟子的稱引說起〉，《復旦政治哲學評論》（上海：上海人民出版社，2020年），輯12，頁285。表面上看，其立說與本文接近，但實質上區別很大。谷繼明所說的「思想方法」是指大禹治水的「思想意象」啟發了後世的因順人性、大公無私的人性論主張，在本文看來，這仍然屬於思想內容的層面，而非思想方法。本文所說孟子的「思想方法」是指，孟子以效法大禹自居，用大禹疏導洪水的方法去疏導思想世界中的洪水，即楊墨之言，因為楊墨之言導致了「仁義充塞」。

當公都子問孟子為何好辯的時候，孟子把他的辟楊墨之舉與大禹治水、孔子之著《春秋》相提並論。他先敘述了大禹治水的事跡，然後說：

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：『庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。』楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。⁴⁹

孟子認為楊墨之言盈天下，堵塞了仁義的道路，導致「仁義充塞」，所以孟子必須像大禹治水一樣去疏導它。孟子說「心之官則思」，而根據段玉裁（1735-1815）的字義解釋，「思」字的本意也與治水相關，思的字義是「睿」，而「睿者，深通川也。」⁵⁰《尚書·洪範》曰：「思曰睿。……睿作聖」。鄭玄（127-200）與馬融（79-166）皆釋「睿」為「通」。⁵¹《尚書·皋陶謨》說大禹「睿（濬）畎澮距（距）川」，此兩句在段玉裁釋「思」為「睿」時皆有引用。《尚書·洪範》說，鯀用堵塞之法，治水失敗，帝震怒，不授予「洪範九疇」。大禹繼起，

⁴⁹ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷13，頁456-458。

⁵⁰ 通行本許慎（58-148）《說文解字》曰：「思，容也。」但段玉裁認為「容」字是「睿」字之誤。段玉裁注曰：「睿（jùn）也，各本作『容也』，……【谷部】曰：『睿者，深通川也。』引『睿畎澮距川』。引申之，凡深通皆曰睿。思與睿雙聲，此亦門捫也、戶護也、髮拔也之例。謂之思者，以其能深通也。」參考：〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981年），頁501。粗體為筆者所加。

⁵¹ 以上引文，見〔清〕孫星衍撰，陳抗、盛冬鈴點校，〈洪範第十二上〉，《尚書今古文注疏》，下冊，卷12，頁298-299。

「天乃錫禹洪範九疇」，⁵² 令其治水成功。「洪範九疇」之二是「敬用五事」，其中就包括「思曰睿，……睿作聖」。可見，「思」、「濬」、「通」、「聖」之關聯在大禹治水的典故中便已確立。⁵³ 孟子要效法大禹治水之法去對治戰國思想世界的「洪水」（楊墨之言）。孟子曰：「仁，人心也。義，人路也。」⁵⁴ 仁心本來自然發為義路，但這「路」、這「河道」被楊墨之言所堵塞，導致「仁義充塞」，因此孟子提倡「思」（「深通川」）、如大禹「濬川」一般去疏導楊墨之言。於是孟子將自己的歷史使命想象成思想世界中的大禹，上述引文已經表述得很清楚，只是後人沒有明白這層方法論的意思而已。

那麼具體而言，孟子如何效法大禹治水去疏導楊墨以歸於儒家呢？孟子曰：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒，歸斯受之而已矣。」（《孟子·盡心下》）⁵⁵ 這思想路線圖非常清晰，考驗我們的是如何運用孟子文本予以重構。轉化的關鍵在於楊墨兩者的共通處：一是兩者都認為人性是可以被「故」意塑造的；二是兩者都以「利」作為倫理學思考的核心概念；這兩點分別對應於「天下之言性也，則故而已矣，故者以利為本」一句中的「故」與「利」，這兩點成為孟子對治他們的關鍵，茲分論如下：

（二）楊墨都認為人性是可塑的，而且本無定向——釋「則故而已矣」

上文指出孟子的言性章中包含著「治水反諷」，特別是對墨家的批評；再結合白圭以鄰為壑的治水方法、告子的「決諸東方則東流」、以及孟子的「激而行之，可使在山」三者，看作另一種治水的極端，

⁵² 〔清〕孫星衍撰，陳抗、盛冬鈴點校，〈洪範第十二上〉，《尚書今古文注疏》，下冊，卷 12，頁 294。

⁵³ 感謝匿名審稿專家提供了「思曰睿」這一條寶貴的論據。

⁵⁴ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷 23，頁 786。

⁵⁵ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷 29，頁 997。

後者大致可以看成孟子心目中的楊朱思想的象徵。表面上看，楊墨是兩個極端，但兩者其實共享一個觀念：即人性的可塑性。《淮南子·說林訓》曰：

楊子見塗路而哭之，為其可以南可以北；墨子見練絲而泣之，為其可以黃可以黑。⁵⁶

王充（約 27-100）《論衡·率性》曰：

是故楊子哭歧道，墨子哭練絲也，蓋傷離本，不可復變也。人之性，善可變為惡，惡可變為善，猶此類也。蓬生麻間，不扶自直；白紗入緇，不練自黑。彼蓬之性不直，紗之質不黑，麻扶緇染，使之直黑。夫人之性猶蓬紗也，在所漸染而善惡變矣。⁵⁷

王充《論衡·本性》曰：

夫告子之言，亦有緣也。《詩》曰：「彼姝之子，何以與之。」其傳曰：「譬猶練絲，染之藍則青，染之朱則赤。」夫決水使之東西，猶染絲令之青赤也。⁵⁸

王充此語道出了告子在人性的可塑性上與楊墨的聯繫。乃至後來的荀子（?-?）都認為人性是可塑的，本無定向，《荀子·勸學》曰：「蓬生麻中，不扶而直。」⁵⁹ 與楊墨之喻近似。這些思想群星湊起來，堪稱孟子所說的「天下之言性」的大背景了。人性的可塑性可以類比於河道和堤壩的可塑性：流水和河床沒有天然的正義可言，可以根據利

⁵⁶ 劉文典撰，馮逸、喬華點校，《說林訓》，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年），下冊，卷17，頁583。

⁵⁷ 黃暉撰，《率性》，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），冊1，卷2，頁70-71。

⁵⁸ 黃暉撰，《本性》，《論衡校釋》，冊1，卷3，頁137-138。

⁵⁹ 〔清〕王先謙撰，《勸學篇》，《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），卷1，頁5。

益的算計而「鑿」之、「決」之。事實上，先秦思想家之所以開始討論人之「性」，正是為了強調後天熏習的影響，進而強調教育、環境的重要性。孔子說「性相近也，習相遠也」，⁶⁰「孟母三遷」的故事也說明環境熏習的重要性，如果此軼事可信，那麼孟子正是在這種教育思想的指導下培養長大的。《墨子·所染》曰：

子墨子言見染絲者而歎，曰：「染於蒼則蒼，染於黃則黃，所入者變，其色亦變，五入必，而已則為五色矣。故染不可不慎也。」……凡君之所以安者，何也？以其行理也，行理性於染當。⁶¹

這裏「行理性於染當」之「性」，畢沅（1730-1797）解釋為「生」，⁶²鑑於「性」字源於「生」字，此解可備一說。但筆者認為，孟子也有「性」字作動詞的用例，如「君子所性，仁義禮智根於心」；⁶³那麼這裏「行理性於染當」的「性」同樣可解釋為「以……為性」，可見，墨子與孟子都用了動詞的「性」，且立場剛好對立：墨子認為：那些安於行理的人的「性」成就於適當的環境熏染；而孟子認為：這些人（也就是君子）的「性」是根於心的，只需要反身去體認（也就是孟子所說的「性之」）而已。兩者觀點適成對反。

因此，孟子的「天下之言性也，則故而已矣」可以解釋成：當今多數人對「性」的論述，只會導致各種人為改造它的主張（「故」）罷了。可就《孟子》文本作句法分析：「則 x 矣」常用來表示結果，如「其子趨而往視之，苗則槁矣。」⁶⁴「y，則 x 矣」的句子結構是說：

⁶⁰ 楊伯峻譯注，〈陽貨篇第十七〉，《論語譯注》，頁 181。

⁶¹ 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈所染第三〉，《墨子閒詁》，上冊，卷 1，頁 11-18。

⁶² 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈所染第三〉，《墨子閒詁》，上冊，卷 1，頁 18。

⁶³ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷 26，頁 906。

⁶⁴ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷 6，頁 204。粗體為筆者所加。

「y 會導致 x」，例如：「知其性，則知天矣。」⁶⁵ 再進一步：「y，則 x 而已矣」的結構強調說：「y 只會導致 x 罷了」，帶有明確的消極評價的語氣，例如：「物交物，則引之而已矣。」⁶⁶ 又如：「其為人也小有才，未聞君子之大道也，則足以殺其軀而已矣。」⁶⁷ 因此，「天下之言性也，則故而已矣」的意思是：「天下之人探討性（的可塑性），只會導致人們採取各種人為改造它的主張（「故」）罷了。」以往學界誤將此句解釋為：天下之言性，無非只是說到「故」。這相當於把「y，則 x 矣」解釋成：「y 的內容是 x」。句法分析有誤，所以未能覺察孟子對「故」的消極語氣。⁶⁸

孟子的這種評論方式，是從理論的後果去評判一個理論（「言性」之「言」）或一套倫理與政治主張（「故」）的價值。事實上，孟子時常這樣做，例如：孟子批評告子「杞柳桮棬」的人性比喻，說這種學說「率天下之人而禍仁義」（《孟子·告子上》）。⁶⁹ 這是典型地從後果去評判「言」。孟子論「知言」曰：「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。」（《孟子·公孫丑上》）⁷⁰ 可見他警惕倫理主張的後果。

這個句式分析揭示了「故」字的貶義。《莊子·刻意》曰：「去知

⁶⁵ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷 26，頁 877。粗體為筆者所加。

⁶⁶ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷 23，頁 792。粗體為筆者所加。

⁶⁷ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷 29，頁 1003。

⁶⁸ 有一種質疑認為，如果把「則」解釋成「因循、照著」，把「則故」詮釋為「因循舊說」，如此詮釋也採用了消極語氣，與本文的詮釋不矛盾。筆者的辯解是：本文不把「則」字詮釋為動詞，而是將「則」字看成「則……而已矣」固定結構的一個虛字。這是因為，作為句法結構，「則……而已矣」具有較強的穩定性，比單個字詞更容易確定其含義。本文先通過句法分析確定「則……而已矣」的含義或語氣，再推斷「故」字之義，這是學界尚未注意到的新方式，或許能為學界提供一個新的思路。一個相似的詮釋案例是《孟子·告子上》中的「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」中的「乃若」：趙岐釋「若」為「順」，作動詞；而朱子說「乃若，發語辭」，信廣來從句法結構分析去證明朱子是對的。參考：Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, p. 214。

⁶⁹ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷 22，頁 734。

⁷⁰ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷 6，頁 212。

與故，循天之理。」⁷¹ 此處「知」與「故」一樣是貶義的，事實上，將莊子（約 369-286 B.C.）此句引入孟子詮釋中的作法，陸象山開其端，毛奇齡（1623-1716）踵其後，當代出土文獻促使裘錫圭、梁濤、丁為祥等人繼續結合「去知與故」去詮釋，但他們又將「故」字解釋為陳跡、⁷² 外在的人為的規範、準則、⁷³ 積習或習慣、⁷⁴ 故習或故常之說，⁷⁵ 可謂交一臂而失之。對此，筆者認為「故」應當是「意圖、有意圖的行為」。逐步分析如下：

（1）從字義演變上看：「故」字的本義是「故意、意圖」或「有意圖的作為」。《說文·支部》：「故，使為之也。」段玉裁從人的行動來解釋「故」字：「今俗云原故是也。凡為之必有**使之者**。使之而為之則成**故事**矣。引伸之為**故舊**。故曰古、故也。《墨子·經上》曰。故，所得而後成也。許本之。」⁷⁶ 可見段玉裁分析了「故」的四重字義：1.意圖、故意，也就是行動（「為之」）的原因（「使之者」），此為本義；又引申：2.原故，原因；3.事；4.故舊，後三者是引申義。《墨子·經上》：「使，謂、故。」⁷⁷ 《經說上》：「使，令謂，謂也，不必成濕；故也，必待所為之成也。」⁷⁸ 也就是說：「使」是支配人行動的動因，它分為兩種：一種是「謂」，也就是說出來的命令。但說話並不導致行動，還要有執行的意圖，這就是「故」，它是促使行動的完成的動力因。這恰好符合段玉裁之說。《荀子·正名》曰：「說、故、

⁷¹ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校，〈刻意第十五〉，《莊子集釋》，卷 6 上，頁 539。

⁷² 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980 年），卷 34，頁 415。

⁷³ 裘錫圭，《中國出土古文獻十講》，頁 271。

⁷⁴ 梁濤，〈竹簡《性自命出》與《孟子》「天下之言性」章〉，頁 72。

⁷⁵ 丁為祥，〈話語背景與思考坐標：孟子「天下之言性」章辨正〉，《國學學刊》2014 年第 3 期（2014 年 9 月），頁 58。

⁷⁶ 以上引文，見〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》，頁 123。粗體為筆者所加。

⁷⁷ 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈經上第四十〉，《墨子閒詁》，上冊，卷 10，頁 315。

⁷⁸ 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈經說上第四十二〉，《墨子閒詁》，冊，卷 10，頁 348-349。

喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲，以心異。」王先謙注：「說者，心誠悅之。故者，作而致其情也，與《性惡》篇『習偽故』之『故』同義。二者對文。」⁷⁹ 這說明「故」字有「故意、意圖、目的」的意思。

(2) 戰國中晚期的文本多有以「故」為故意、意圖、有意作為的用例。《性自命出》：「有為也者之謂故」、⁸⁰《莊子·秋水》：「无以故滅命。」⁸¹《管子·心術上》：「恬愉無為，去知與故。」⁸²《呂氏春秋·論人》：「適耳目，節嗜慾，釋智謀，去巧故。」⁸³高誘（?-?）注：「巧故，偽詐也。」⁸⁴《淮南子·俶真訓》：「雜道以偽，儉德以行，而巧故萌生。」⁸⁵高誘注：「巧言為詐。」⁸⁶《淮南子·本經訓》：「懷機械巧故之心，而性失矣。」⁸⁷ 從思想史轉折的軌跡上看，《管子》

⁷⁹ [清]王先謙撰，〈勸學篇〉，《荀子集解》，卷16，頁417。裘錫圭已經引用了荀子這條材料，參考：裘錫圭，《中國出土古文獻十講》，頁264-265。然而他後來把「故」解釋為人為的規則，轉失其旨。

⁸⁰ 李零，《郭店楚簡校讀記：增訂本》（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁136。

⁸¹ [清]郭慶藩撰，王孝魚點校，〈秋水第十七〉，《莊子集釋》，卷6下，頁591。信廣來教授也引用了莊子此句，並傾向於認為《孟子》言性章的「故」是「故意導致」的意思，雖然他並不做確定的斷言，而是謹慎的推測。參考：Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, p. 196。

⁸² 陳鼓應，《管子四篇詮釋：稷下道家代表作解析》（北京：商務印書館，2006年），頁161。此外，還有林桂榛引用的兩則材料：《韓非子·揚權》曰：「聖人之道，去智與巧」，見：[清]王先謙撰，《韓非子集解》，頁45。《尸子·分》曰「執一之道，去智與巧。」見：[清]汪繼培輯，魏代富疏證，〈分〉，《尸子疏證》（南京：鳳凰出版社，2018年），上卷，頁38。參考：林桂榛，《〈孟子〉「天下之言性也」章辨正》，《國學學刊》2014年第3期（2014年9月），頁49。

⁸³ [戰國]呂不韋著，陳奇猷校注，〈論人〉，《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002年），上冊，卷3，頁162。

⁸⁴ [戰國]呂不韋著，陳奇猷校注，〈論人〉，《呂氏春秋新校釋》，上冊，卷3，頁164。

⁸⁵ 劉文典撰，馮逸、喬華點校，〈俶真訓〉，《淮南鴻烈集解》，上冊，卷2，頁66。

⁸⁶ 劉文典撰，馮逸、喬華點校，〈俶真訓〉，《淮南鴻烈集解》，上冊，卷2，頁66。

⁸⁷ 劉文典撰，馮逸、喬華點校，〈本經訓〉，《淮南鴻烈集解》，上冊，卷8，頁250。將「故」與「知」、「巧」、「詐」、「偽」並列的道家文獻甚多，再舉二例：《淮南子·原道訓》曰：「所謂天者，純粹樸素，質直皓白，未始有與雜糅者也。所謂人者，偶暱智故，曲巧偽詐，所以

四篇是稷下道家的作品，孟子思想有些因素是從批判稷下道家而得來的，例如孟子的「浩然之氣」可能源自《管子·內業》「浩然和平，以為氣淵」。⁸⁸ 同理，應當是先有《管子》四篇中的「去智與故」，緊接著才有孟子的批判性轉化。孟子的言性章排斥「故」，但不排斥「智」，而是說「所惡於智者，謂其鑿也」，摒棄小智，而主張大禹治水的大智。這顯然是孟子面對當時流行的「去智與故」之說所作的批判性的取捨。

(3) 更為重要的是，在記載楊墨思想、特別是其倫理主張的時候，偏偏都出現了以「故」為「意圖、有意為之的行為」的用例。這正是孟子「天下之言性也，則故而已矣」所要批判的「故」。被廣泛

俛仰於世人而與俗交者也。」參見劉文典撰，馮逸、喬華點校，〈原道訓〉，《淮南鴻烈集解》，上冊，卷 1，頁 20。《淮南子·主術訓》曰：「是以上多故則下多詐。」參見劉文典撰，馮逸、喬華點校，〈主術訓〉，《淮南鴻烈集解》，上冊，卷 9，頁 272。

⁸⁸ 陳鼓應，《管子四篇詮釋：稷下道家代表作解析》，頁 114。在郭沫若（1892-1978）等學者的研究基礎上，白奚詳細論證了《管子》四篇的心氣理論對孟子的影響。參考：白奚，《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998 年），頁 161-171。葛瑞漢（A. C. Graham, 1919-1991）亦持此說，參考：A. C. Graham, "The Background of The Mencian Theory of Human Nature," in A. C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Albany: State University of New York Press, 1990), pp. 7-66. 也有少數學者持相反的見解，例如，楊儒賓認為，應該是孟子影響了《管子》四篇中的《內業》與《心術下》兩篇，甚至認為後兩者是孟子後學作品。參考：楊儒賓，〈論《管子》四篇的學派歸屬問題——一個孟子學的觀點〉，《鵝湖學誌》第 13 期（1994 年 12 月），頁 63-105。在楊文之前，李存山也試圖論證孟子影響了《管子》四篇，參考：李存山，〈《內業》等四篇的寫作時間和作者〉，《管子學刊》1987 年創刊號（1987 年 4 月），頁 31-37。對李文，白奚進行了反駁，參考白奚，《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，頁 165-169。白奚的反駁以及他對《管子》四篇如何影響《孟子》的系統論述，也可以作為對楊文的回應。筆者在葛瑞漢等人的基礎上，用更多材料證明告子的思想淵源是以《管子》四篇為代表的稷下學派。參考：鄭澤綿，〈告子思想淵源考——兼論「求則得之」作為孟子倫理學思想的起點〉，《武漢大學學報（人文科學版）》第 66 卷第 1 期（2013 年 1 月），頁 36-42。如果陳鼓應、白奚、葛瑞漢和筆者的說法成立，那麼《管子》四篇應當可以視為孟子思想的背景，而非反過來。

認為記載了楊朱思想的《呂氏春秋·本生》曰：「始生之者，天也；養成之者，人也。能養天之所生而勿撓之謂天子。天子之動也，以全天為故者也。」⁸⁹ 高誘注：「故，事也。」⁹⁰ 此篇把楊朱的貴生、重己的思想推廣成一套天子應當效法的政治思想。墨子也一樣，《墨子·兼愛中》：「仁人之所以為事者，必興天下之利，除去天下之害，以此為事者也。」⁹¹ 這裏的「事」正與「故」相通。更重要的是以下的「故」字：

然而今天下之士君子曰：然，乃若兼則善矣。雖然，天下之難物于故也。⁹²

子墨子言曰：天下之士君子，特不識其利、辯其故也。今若夫攻城野戰，殺身為名，此天下百姓之所皆難也。苟君說之，則士眾能為之。況於兼相愛、交相利，則與此異。夫愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之；惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之。此何難之有？特上弗以為政，士不以為行故也。」⁹³

這段話出現了利與故的對舉：「識其利，辯其故」。恰好與孟子所批評

⁸⁹ 〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校注，〈本生〉，《呂氏春秋新校釋》，上冊，卷1，頁21。黃彰健（1919-2009）曾引用此段，但他把「以全天為故」的「故」解釋成「原故」，可謂交臂失之。參考：黃彰健，《經學理學文存》（臺北：臺灣商務印書館，1976年），頁221-222。粗體為筆者所加。

⁹⁰ 〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校注，〈本生〉，《呂氏春秋新校釋》，上冊，卷1，頁23。

⁹¹ 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈兼愛中第十五〉，《墨子閒詁》，上冊，卷4，頁101。粗體為筆者所加。

⁹² 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈兼愛中第十五〉，《墨子閒詁》，上冊，卷4，頁103。案：應作「天下之物難於故」，「物」指「事」，特指兼愛之事，例如《兼愛下》中人們質疑墨子說：「吾譬兼之不可為也，猶挈泰山以超江河也。故兼者直願之也，夫豈可為之物哉？」這句可譯為：天下之事，最難的是你鼓吹的「兼愛」這種有意為之的行動。

⁹³ 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈兼愛中第十五〉，《墨子閒詁》，上冊，卷4，頁104。

的「故者以利為本」相契合。以前的學者之所以略去這段話不講，或許是因為「辯其故」的「故」字更直接的解釋是「原因、理據」，這固然也成立，但在解釋行動的語境下，一個行動的「原因、理據」就是行動者的「意圖」，兩個歧義在解釋行動時是重疊的。關於這一點，段玉裁釋「故」（詳見上文所引）已經分析清楚了。因此這裏的「故」詮釋為「故意、意圖」也無不妥，更何況前面還有一句「天下之難物于故」，此句應作「天下之物難于故」，可譯為：天下之事物，難的就是「兼愛」這種有意為之的行動。⁹⁴《墨子·非故下》中還有「利人多，功故又大，是以天賞之」一句，⁹⁵也是並用了利與故，值得關注。

（三）「利」作為楊墨思想的核心概念——釋「故者以利為本」

上文詮釋孟子的「天下之言性也，則故而已矣」，指出楊朱和墨子都主張人性是可塑的，沒有本然的定向，並且兩者都用「故」字來說明他們的倫理主張。在這一小節，我們順勢解釋「故者以利為本」。無獨有偶，在孟子看來，墨子與楊朱的第二個共通點是：兩者都以「利」為中心進行倫理學的論證。《孟子·盡心上》：

孟子曰：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中，執中為近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」⁹⁶

雖然一個為我，一個為天下，但是孟子認為他們都是圍繞著「利」進

⁹⁴ 例如《墨子·兼愛下》記載了時人對墨子「兼愛」的質疑：「吾譬兼之不可為也，猶挈泰山以超江河也。故兼者，直願之也，夫豈可為之物哉？」，見〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈兼愛中第十五〉，《墨子閒詁》，上冊，卷4，頁120。

⁹⁵ 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈非攻下第十九〉，《墨子閒詁》，上冊，卷5，頁141。粗體為筆者所加。

⁹⁶ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷27，頁915-919。

行思考的。⁹⁷ 他們通過在理論上說服聽眾「什麼才真正對你有利」來推廣他們的處世之道。墨子提出兼愛是為了避免天下大亂，其勸說天下人兼愛的論證的基石是天下之公利。墨家高揚義的重要性，並且提出「尚同」來統一天下人的義的標準。《墨子·經上》定義「義」曰：「義，利也」，⁹⁸ 是指義是能帶來利的、義的內容是利（即天下之公利）。這種論證甚至出現了精巧的三段論形式：

所為貴良寶者，可以利民也（案：此句可翻譯為：凡可以利人的都是良寶），而義可以利人，故曰：義，天下之良寶也。⁹⁹

墨子還訴諸一致性的原則。他想從邏輯上證明：一個人只要承認一致性邏輯原則，那怕他有自利的心理傾向，仍舊能被說服去兼愛。例如，墨子問：如果你作為使臣準備出使他國，且前途未卜，你會把妻兒託付給一個奉行兼愛的人，還是一個只愛自家人的人呢？顯然是託付給奉行兼愛的人好。¹⁰⁰ 墨子還巧用一致性原則封住了那些反對兼愛者之口。他告訴巫馬子（？-？）說，巫馬子的自利原則不能公之

⁹⁷ 劉黨分析《列子·楊朱》中的兩個層次：楊朱區分了「身」與「利」，他只是要貴身，並不是把「身」看成「利」。後來孟孫陽為了維護楊朱而與禽子辯論時，才把問題歪曲為：「利己」還是「利他」？參考：劉黨，〈「取」「與」皆棄的楊朱生命哲學——從文本、哲學到思想史〉，《文史哲》2020年第6期（2020年11月），頁114-120。如果劉黨之說成立的話，那麼孟子說楊、墨所推崇的「故」都是以「利」為本的，是誤解了楊朱。劉黨的說法並不構成對本文的挑戰，因為本文只是復原孟子的視角，而孟子誤讀楊朱的可能性還是很大的。退一步說，孟子會認為：楊朱的學說之所以有吸引力，恰好在於他指出「身對每個個體而言才是『最重要的』」，至於這個「最重要的」（貴生之貴、重生之重）是不是「利」，可不可以「利己」還是「利他」這個層面上討論問題，其實只是一個用語的分歧，不影響孟子對楊朱的整體評價。

⁹⁸ 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈經上第四十〉，《墨子閒詁》，上冊，卷10，頁310。

⁹⁹ 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈耕柱第四十六〉，《墨子閒詁》，下冊，卷11，頁430。

¹⁰⁰ 《墨子·兼愛下》：「又有君大夫之遠使於巴、越、齊、荆，往來及否未可識也，然即敢問不識將惡也？家室，奉承親戚，提挈妻子，而寄託之，不識於兼之有是乎？於別之有是乎？」〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈兼愛下第十六〉，《墨子閒詁》，上冊，卷16，頁117-118。

於眾，否則別人如果依照他的原則行事，會把他殺了：

巫馬子謂子墨子曰：「我與子異，我不能兼愛。我愛鄒人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉人於魯人，愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親，以為近我也。擊我則疾，擊彼則不疾於我，我何故疾者之不拂，而不疾者之拂？故有我有殺彼以我，無殺我以利。」子墨子曰：「子之義將匿邪？意將以告人乎？」巫馬子曰：「我何故匿我義？吾將以告人。」子墨子曰：「然則，……天下不說子，天下欲殺子，以子為施不祥言者也。……」子墨子曰：「子之言惡利也？若無所利而不言（案：孫詒讓曰：『不言』疑當作『必言』），是蕩口也。」¹⁰¹

我們再看楊朱。事實上，楊朱正是要人反思：什麼才是對自己最重要的利？從而調整人生追求的價值導向。被廣泛認為反映了楊朱思想的《呂氏春秋·重己》曰：「倕，至巧也。人不愛倕之指，而愛己之指，有之利故也。人不愛崑山之玉、江漢之珠，而愛己一蒼璧小璣，有之利故也。今吾生之為我有，而利我亦大矣。」¹⁰² 這是把己身、吾生看作是對自己最重大的「利」。《呂氏春秋·不二》曰：「孔子貴仁，墨翟貴廉，……陽生貴己……。」¹⁰³ 葛瑞漢將楊朱學派的思想概括為三點：一曰養性（生）；二曰全真；三曰「不以物累形」。¹⁰⁴ 如云：

「物也者，所以養性也，非所以性養也。」（《呂氏春秋·本

¹⁰¹ [清]孫詒讓撰，孫啟治點校，〈耕柱第四十六〉，《墨子閒詁》，下冊，卷11，頁435-436。

¹⁰² [戰國]呂不韋著，陳奇猷校注，〈重己〉，《呂氏春秋新校釋》，上冊，卷1，頁34。粗體為筆者所加。

¹⁰³ [戰國]呂不韋著，陳奇猷校注，〈不二〉，《呂氏春秋新校釋》，下冊，卷17，頁1134。

¹⁰⁴ [英]葛瑞漢著，張海晏譯，《論道者：中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2003年），頁70-74。

生》) ¹⁰⁵

「身者所為也，天下者所以為也，審所以為而輕重得矣。」
(《呂氏春秋·審為》) ¹⁰⁶

「天下，重物也，而不以害其生，又況於它物乎？惟不以天下
害其生者也，可以託天下。」(《呂氏春秋·貴生》) ¹⁰⁷

「所為」就是指目的或者行動的意圖(養生)，「所以為」是指用來養生的外物或者手段。因此，「所為」也就是《呂氏春秋·本生》中的「天子之動也，以全天為故者也」的「故」，¹⁰⁸ 也就是孟子那句「天下之言性也，則故而已矣」裏的「故」(意圖、有意為之的行動)。可見，楊朱也屬於「天下之言性也，則故而已矣」所描述的範圍之內。楊朱之所以說性，不過為了要說明他的行動的主張(也就是貴己、貴生)罷了。雖然墨子的「故」是兼愛、求天下之利，楊朱的「故」或「所為」是貴己，但畢竟都是同一種思維方式。

扣緊「所為」與「所以為」，就能明白孟子所說的「逃墨必歸於楊」的邏輯線索。墨家的缺陷是：他不否認現實人性中的自私自利的傾向，也不像孟子那樣注重自然道德情感的培養，而是強行遊說：哪怕你是一個自私自利的人，只要你還堅持邏輯的一致性，你就會採取兼愛主張。可問題是：墨子這種遊說方式的人性論基礎不正是人性自利的事實嗎？他論證的公式是：要讓別人愛我的 x (父母、親人、家、國) 如同他自己的 x，我必須先愛別人的 x。對墨子而言，他的「故」(目的或主張) 是兼愛，為此，他主張人性是可塑造的。但從墨子的聽眾的視角看，他們的「故」和「所為」(目的) 卻是自利、是「要讓

¹⁰⁵ [戰國] 呂不韋著，陳奇猷校注，〈本生〉，《呂氏春秋新校釋》，上冊，卷 1，頁 21。

¹⁰⁶ [戰國] 呂不韋著，陳奇猷校注，〈審為〉，《呂氏春秋新校釋》，下冊，卷 21，頁 1463。

¹⁰⁷ [戰國] 呂不韋著，陳奇猷校注，〈貴生〉，《呂氏春秋新校釋》，上冊，卷 2，頁 75。

¹⁰⁸ [戰國] 呂不韋著，陳奇猷校注，〈本生〉，《呂氏春秋新校釋》，上冊，卷 1，頁 21。

別人愛我的 x」。角度一轉換，豈不翻了天地？楊朱反過來指出：「生」才是人的行動的最高目的，那些知道為了養生而棄天下、放棄天子之尊的人，恰好是最值得託付天下的人。墨子學說的弱點是：至少在遊說時，他們把大公無私的主張建立在自利的人性論基礎上，而這個弱點恰好被楊朱學派抓住。

楊朱學派並不是自私自利的人，他們主張：如果全天下都懂得珍惜生命，視功名利祿如糞土，則天下自然太平。但他們的理論上的烏托邦在現實生活中難免會被扭曲：高潔自愛之士隱居不仕，而天下滔滔依舊，情形就如同上文所批評的「以鄰為壑」一樣。

我們可以把告子看成正在「逃墨歸楊」、又同情儒家的仁義觀念的一位居間狀態的哲學家。¹⁰⁹ 告子雖然未必就是楊朱學派，但是告子及其追隨者都不斷強調：愛親人多於愛陌生人，這些說法如果單獨放在孟告辯論的脈絡中似乎有點突兀，不太好理解，因為畢竟孟子也認同愛的差序，為何要和孟子在這個沒有多大分歧的地方相互爭辯？或許應當這樣解釋：告子的這些說法正屬於當時常見的思想界（特別是楊朱學派）對墨子的兼愛主張的負面反應。《墨子·公孟》：「二三子復於子墨子曰：『告子曰：『言義而行甚惡。』請棄之。』」¹¹⁰「請棄之」三字說明告子曾屬於墨家，可見與孟子辯論時的告子正是一個「逃墨」而欲「歸楊」者。告子的「仁內義外」或許是為反對墨子而提出的，當時思想界苦於墨家兼愛之太苛，紛紛強調內外之異，主張所有個體各顧各地生存，天下自然得治。這種傾向有可能導致自私自利的封閉心靈，於是孟子用儒家的義道試圖打開告子那顆被墨家的苛刻的

¹⁰⁹ 當孟子批評告子的杞柳桮棬之喻會導致「禍仁義」的後果時，告子默然無以對，這或許說明：告子並不想「禍仁義」，仍然同情儒家仁義觀念。〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷 22，頁 734。

¹¹⁰ 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，〈公孟第四十八〉，《墨子閒詁》，下冊，卷 12，頁 464。粗體為筆者所加。

義道所嚇退的封閉心靈，將告子從「逃墨必歸於楊」的半途截獲，再引他「逃楊必歸於儒」。

既然在孟子看來，楊墨的基本倫理概念是利，所謂「故者以利為本」，那麼「利」的問題又出在哪裏？孟子著名的「義利之辨」見於「孟子見梁惠王」一節，孟子的理由是「上下交征利，而國危矣。」¹¹¹ 孟子勸梁惠王（400-319 B.C.）徹底改變他的處世態度：如果他計較利害，由於資源有限，必然導致彼此爭利。他與他的世界就會處於你死我活的對抗狀態，最終使自己被世界所孤立。與此相反，如果從親親而仁民一步步做起，則自然能保民而王。宋慳（?-?）以利遊說諸侯，孟子批評道：「是君臣父子兄弟去利、懷仁義以相接也，然而不王者，未之有也。何必曰利！」（《孟子·告子下》）¹¹² 孟子建議君主恢復他與他的世界之間的、被私欲算計切斷的情感紐帶。正如孟子心目中的大禹治水一樣，要疏通河道，恢復河流的生機。河流要「盈科而後進」，才能「放乎四海」，同理，君主也要親其親，仁及百姓，才能保民而王。對那位問孟子「何以利吾國」的梁惠王，孟子的批評也正透露出這層意思：

孟子曰：「不仁哉梁惠王也！仁者以其所愛，及其所不愛；不

¹¹¹ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷2，頁37。雖然孟子在說服梁惠王的過程中也訴諸「利」（告訴梁惠王說，一心求私利，反而不利），但這恐怕只是遊說時的策略，他的倫理學不以利為基礎。一位匿名的審稿專家指出了本文的一個潛在的不一致性：筆者對墨子的詮釋沒有做到如同對孟子那樣寬容：一方面，即使孟子遊說齊宣王與梁惠王時也暗自訴諸「利」，例如，孟子說其仁政才真正對君王有利，但筆者認為這只是一種遊說策略而已，另一方面，筆者對墨家卻沒有給予相似的同情的詮釋。而說他們以「利」作為其倫理學基礎，訴諸聽眾的自利心理。筆者之所以這麼處理，是因為孟子主張「義利之辨」、「何必曰利」，為了保持孟子思想系統的融貫性，就必須做一些調停，認為其遊說君主而訴諸「利」的作法只是一時的權宜之計；與此相反，墨家明確地把利作為倫理論證的基礎，所以前後融貫，不必為墨家多做調停。況且，墨家在遊說時，確實自覺地訴諸聽眾的自利心理。感謝審稿專家的寶貴建議，給予了筆者一個澄清的機會。

¹¹² [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷24，頁826。粗體為筆者所加。

仁者以其所不愛，及其所愛。」公孫丑問曰：「何謂也？」「梁惠王以土地之故，糜爛其民而戰之，大敗，將復之，恐不能勝，故驅其所愛子弟以殉之，是之謂以其所不愛，及其所愛也。」（《孟子·盡心下》）¹¹³

梁惠王利欲熏心，找不回他與世界之間的情感紐帶，所以失敗。同理，孟子勸齊宣王放棄他的軍事野心，不要「緣木求魚」，在那段對話中兩次出現「反其本」的說法，如云：「王欲行之，則盍反其本矣！五畝之宅，……」（《孟子·梁惠王上》）¹¹⁴ 接著把他著名的制民之產、保民而王之說和盤托出。這「反其本」恰好與楊墨的「故者以利為本」形成對比。《孟子·離婁上》：「人有恆言，皆曰天下國家。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」¹¹⁵ 由修身齊家以至平天下。《大學》也主張「以脩身為本」。¹¹⁶ 《論語·學而》曰：「孝弟也者，其為仁之本與！」¹¹⁷ 而孟子曰：「堯舜之道，孝弟而已矣。」¹¹⁸（《孟子·告子下》）又曰：「孰不為事？事親，事之本也。孰不為守？守身，守之本也。」¹¹⁹（《孟子·離婁上》）抓住了「本」，才抓住了人與世界相聯繫的情感網絡的綱領。這個「本」不是一個孤絕的自我，而是與其生活世界一氣流通的大我。個體要在人際網絡中找到共鳴的大樂，雖不求利而利在其中。

¹¹³ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷28，頁953。

¹¹⁴ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷3，頁95。粗體為筆者所加。

¹¹⁵ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷14，頁493。

¹¹⁶ 〔宋〕朱熹撰，《四書章句集注》，頁4。

¹¹⁷ 楊伯峻譯注，〈學而篇第一〉，《論語譯注》，頁2。

¹¹⁸ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷24，頁816。

¹¹⁹ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷15，頁524。

四、「苟求其故」是正說還是反諷？ ——試用「概念網絡結構分析法」

「天下之言性，則故而已矣」中的「故」往往被誤解為褒義的，這是因為這一章的末尾聽起來是肯定「故」的：「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」而陸象山則指出，孟子這句話是反諷的語氣，他並不主張「求其故」：

夫子贊《易》「治曆明時，在革之象。」蓋曆本測候，常須改法。觀《革》之義，則千歲之日至，無可坐致之理明矣。孟子言：「千歲之日至，可坐而致也」，正是言不可坐而致，以此明不可求其故也。¹²⁰

筆者支持此說。陸說的妙處是使「求其故」成為貶義，這樣就與此章第一句的「故」的貶義保持一致。現代學者除了極少數（如丁為祥）之外，大多不採取陸象山之說，理由有二，但二者皆可辯解：

質疑一：梁濤反駁說，孟子說「可坐而致也」，陸氏卻說成了「不可坐而致」，是妄改經義。¹²¹ 辯解一：陸象山的意思是：這一句是反問句：「可坐而致也？」陸象山說：「『可坐而致也』是疑辭，與『邪』字同義。」¹²² 只要是反問句，就不用加「不」字以表達否定了。以「也」字結尾的反問句有很多例證，如《論語·八佾》：「是可忍也，孰不可忍也？」¹²³ 《孟子·梁惠王上》：「為民父母行政，不免於率獸而食人，惡在其為民父母也？」¹²⁴ 《孟子·告子上》：「冬日則飲湯，

¹²⁰ [宋]陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》，卷34，頁415。

¹²¹ 梁濤，〈竹簡《性自命出》與《孟子》「天下之言性」章〉，頁71。

¹²² [宋]陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》，卷35，頁475。

¹²³ 楊伯峻譯注，〈八佾篇第三〉，《論語譯注》，頁23。

¹²⁴ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷2，頁62。

夏日則飲水，然則飲食亦在外也。」¹²⁵

質疑二：既然言性章中句「禹之行水」講因循自然的簡易之道，那麼後面一句繼續講推算日至（冬至或夏至）之簡易，似乎合情合理。辯解二：上文指出：中句是對墨家的反諷，那麼，很可能尾句也是反諷。這還可以結合思想史語境去論斷：

首先，道家文獻中多有對「故」與「求其故」的否定。一段「如新出之犢而無求其故」的對話出現在《莊子》、《淮南子》和《文子》：

齧缺問道乎被衣，被衣曰：「若正汝形，一汝視，天和將至；攝汝知，一汝度，神將來舍。德將為汝美，道將為汝居，汝瞳焉如新生之犢而無求其故！」言未卒，齧缺睡寐。被衣大說，行歌而去之，曰：「形若槁骸，心若死灰，真其實知，不以故自持。媒媒晦晦，无心而不可與謀。彼何人哉！」¹²⁶

既然這裏出現了「無求其故」與「真其實知，不以故自持」，其批評「故」與穿鑿的小知、偽知，正與孟子相同。在《莊子》那裏，「不求其故」就是拒絕目的性太強的工具理性的思維，孟子用反諷的語氣說「苟求其故」，也就是對「故」的否定，這個「故」同於「則故而已矣」的「故」，都是指意圖或者有意為之的行為。道家多有「去知與故」的說法，孟子的言性章中句「所惡於智」回應了「去知」，而尾句

¹²⁵ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷22，頁747。

¹²⁶ [清]郭慶藩撰，王孝魚點校，〈知北遊第二十二〉，《莊子集釋》，卷7下，頁737-738。相似文段又見：《淮南子·道應訓》曰：「憊乎若新生之犢，而無求其故。……直實不知，以故自持。」劉文典撰，馮逸、喬華點校，〈道應訓〉，《淮南鴻烈集解》，上冊，卷12，頁382-383。其中「直實不知，以故自持」疑當作「直實知，不以故自持」。《文子·道原》曰：「孔子問道，老子曰：『正汝形，一汝視，天和將至。攝汝知，正汝度，神將來舍。德將為汝容，道將為汝居。瞳兮若新生之犢，而無求其故。形若枯木，心若死灰，真其實知，而不以曲故自持，恢恢无心可謀。明白四達，能无知乎？』」參見王利器撰，〈道原〉，《文子疏義》（北京：中華書局，2000年），卷1，頁23。粗體為筆者所加。

「苟求其故」回應了「去故」，對應相當工整，而且反諷語氣一以貫之。《莊子》外雜篇中所呈現的莊子後學的道家主張是不同於楊墨的，〈駢拇〉、〈胠篋〉、〈徐無鬼〉都並列楊墨而加以批評。因此，道家文獻中如此眾多的「去知與故」應當可以看成對楊墨的拒斥，而孟子處在同一哲學語境，同樣排斥楊墨，只是理據不同，所以孟子接過道家的「去知與故」而試圖轉化它。

事實上，孟子分析「見孺子將入於井」的「怵惕惻隱之心」時說的那三個「非所以」，也是在排除功利的意圖。也可以看做是「不求其故」的表現。孟子知言養氣章中的「必有事焉而勿正（目標、意圖）」，朱子注：「正，預期也。」孟子勸人要時時做符合道義的事以「集義」，但是「勿預期其效」，¹²⁷ 不要有太強的目的性。這其實可以看做「有事而無故」，正是對道家的「去知與故」的批判性轉化：孟子認為，道家的非功利的的生活態度雖好，但其末流所推崇的生活之道在儒家看來未免太簡，鼓吹自然無為太過，以至於認為：不求而自得、「不求，故能得」、「取天下而無事」，¹²⁸ 在孟子看來，雖然人們不應該刻意地「求其故（意圖、有意為之的行為）」，但必須不間斷地做合乎道義的事情（「集義」），這就是「必有事焉而勿正」。「有事而無

¹²⁷ 以上引文，見〔宋〕朱熹撰，《四書章句集注》，頁 232。括號為筆者所加。朱子引用《春秋公羊傳》的「戰不正勝」，訓「正」為「預期」，筆者採取此說，引申為功利的目的性。朱注之外，王引之與楊伯峻認為「正」應當解釋為「必」，參考：楊伯峻譯注，《孟子譯注》（北京：中華書局，2010 年），頁 64。焦循則受到趙岐注的啟發，而訓「正」為「止」，〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷 6，頁 203-204。幾種訓釋皆有一些文本依據，似可並存，以現有的文本材料，很難論斷某個訓釋更可取。筆者採取朱子的訓釋，一是因為它最簡潔，二是因為它能與其它概念相結合而形成一個概念網狀結構，並且從中看出先秦思想家對概念結構的轉化。

¹²⁸ 《文子·自然》曰：「老子曰：『……古之善為君者法江海，江海無為以成其大，窾下以成其廣，故能長久。為天下谿谷，其德乃足。無為，故能取百川。不求故能得，不行故能至。是以取天下而無事。』」參見王利器撰，〈自然〉，《文子疏義》，卷 8，頁 355。粗體為筆者所加。

故」恰好突顯了道德行動的定然如此的無條件性和非功利性，與楊墨的「利」與「故」形成了鮮明的對比。

此外，孟子又與莊子在心一持一故的關係上形成對比：《莊子》講心不可持（執著自身），也不可「以故自持」（執著於外在的功利意圖）：

形若槁骸，心若死灰，真其實知，不以故自持。¹²⁹

靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也。¹³⁰

无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！¹³¹

莊子以超越主客對待的、忘我的聽氣境界為最高，否定有意識的「持」；而孟子則以道德主體的「心」為統帥，主張「持其志無暴其氣。」¹³² 以心之志統帥「氣」。總而言之，道家講「去知與故」、「不可持」，作全面否定。孟子則有所轉換和取捨：孟子存大智、去小智（「鑿」），主張持志、有事而無故（「勿正」、否定「求其故」）。

那麼，我們再回到言性章的尾句：「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」先不說千年後的日至能不能推算出來的問題，單看「天之高也，星辰之遠也」，先秦人怎麼可能測算出天的高度和星辰的距離？《莊子·天下篇》曾嘲笑惠施（約 370-310 B.C.）說他被問及「天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故」的時候，「惠施不辭而應，不慮而對，徧為萬物說。」¹³³ 以當時的水平，連這個問題都不能妄自作答，更何況天的高度、星辰的距離呢。這已經可

¹²⁹ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校，〈知北遊第二十二〉，《莊子集釋》，卷 7 下，頁 738。

¹³⁰ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校，〈庚桑楚第二十三〉，《莊子集釋》，卷 8 下，頁 793。

¹³¹ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校，〈人間世第四〉，《莊子集釋》，卷 2 中，頁 147。

¹³² 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，上冊，卷 6，頁 197-198。

¹³³ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校，〈天下第三十三〉，《莊子集釋》，卷 10 下，頁 1112。

以說明「可坐而致也？」是反諷語氣。最後這句「苟求其故，千歲之日至……」又大有文章。其實古代歷法和紀年會不定期地改變：一方面是因為任何固定歷法都有偏差，用久了就不準確。即使像我們現在通用的公歷，也要用「四年一閏，百年不閏」等辦法來調節，長期積累之後必定又有偏差，總有一天需要改變。另一方面，在古代，王朝更替就要重新規定哪個月為正月，而紀年更是隨著國君、年號而變，因此要推算千歲之後的日至在哪年哪月哪日，幾乎不可能。其困難正在於人為的「故」：既要考慮到所有的朝代君主的變動，還要參酌歷法的變革。豈可「坐而致」？¹³⁴

關於「苟求其故」的反諷意味，我們還能從《墨辯》、《管子》的文本中得到佐證。這就涉及「故—轉—巧」等一系列用語的先秦用法。《墨辯》中有如下的材料：

[經]：法同則觀其同；巧轉則求其故。

[經說]：法○法取同；觀巧傳（案：通「轉」）。

[經]：法異則觀其宜止，因以別道。

[經說]：法○取此擇彼，問故觀宜。¹³⁵

其大意是說：如果規則保持相同（法同），就觀察其相同之處；如果

¹³⁴ 以朱子為代表的主流詮釋傳統是將末句詮釋為順應天地之常道的「大智」。然而，此詮釋的缺陷有二：第一，未能注意到：天之高、星辰之遠、千歲之後的日至，在當時恰好是不可能求致的。第二，這個「故」字如果解釋成「理由」、「規律」，又很難與首句的「天下之言性也，則故而巳矣」的「故」字相銜接。朱子為此煞費苦心，將「故」字統一詮釋為「已然之跡」，然而，朱子在解釋的過程中要把「故」的字義不斷滑轉、延展，才能把話說圓。例如在解釋「求其故」時，說「求已然之跡」顯然不夠，因為如果不是在「已然之跡」中求規律，就不可能推算出千年後的日至，為此，朱子又補一句「求其已然之跡，則其運有常」，又添加了「規律」的意義成分，頗費牽和，才把話說圓。而「故」字在首句與尾句的字義其實已經不再統一了。可見，這一詮釋進路面臨很大的困難。

¹³⁵ 引文採用譚戒甫（1887-1974）校訂本：譚戒甫撰，《墨辯發微》（北京：中華書局，1987年），頁191-194。

有故意的扭轉（巧轉），就求問其意圖（求其故）；如果出現不一樣的規則（法異），則觀察哪一個更適宜。所以《經說》曰「問故觀宜」。「宜」可以「觀」，但「故」卻要「問」，因為「故」涉及人的意圖，而不是自然現象。《墨辯》在「法同則觀其同」與「法異則觀其宜」之外再加一句「巧轉則求其故」，正是因為要把人的意圖作為一種特別的原因而列舉出來。「巧故」、「智故」、「巧轉」這些構詞說明：巧一故一智一轉等詞應該是當時普遍流行的一組哲學語匯。

「巧轉」一詞也出現在《管子·小匡》：「巧轉而兌（銳）利」¹³⁶。《管子·大匡》在同一個語境下則用「危（詭）傳（轉）」。¹³⁷ 可見「巧轉」的「巧」就是詭譎，與人的意圖有關，所以「巧轉則求其故」的「故」肯定是指人的意圖。再聯繫到《莊子》、《淮南子》與《文子》中的「無求其故」，¹³⁸ 那麼，孟子的「苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」¹³⁹ 可翻譯為：「如果需要求索那些刻意的變故（例如改正朔、改年號、改曆法等事件），那一千年之後的日至，怎麼可能那麼容易就推算出來呢？」言性章尾句就像中句講「禹之行水」一樣，都是對刻意為之的楊墨之道的反諷。

五、結論

本文基於一個假設：《孟子》言性章中句的「禹之行水」是對墨

¹³⁶ 郭沫若、聞一多、許維遜撰，〈小匡篇第二十〉，《管子集校》（北京：科學出版社，1956年），上冊，頁371。粗體與括號內之文字為筆者所加。

¹³⁷ 此兩字的訓釋採用俞樾之說，摘自：郭沫若、聞一多、許維遜撰，〈大匡篇第十八〉，《管子集校》，上冊，頁284。括號內之文字為筆者所加。

¹³⁸ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校，〈知北遊第二十二〉，《莊子集釋》，卷7下，頁737。劉文典撰，馮逸、喬華點校，〈道應訓〉，《淮南鴻烈集解》，上冊，卷12，頁382。王利器撰，〈道原〉，《文子疏義》，卷1，頁23。

¹³⁹ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷17，頁588。

子的反諷，而且《孟子》中散見各處的水喻可以合而觀之，看作孟子對楊墨的批評。由此，本文重新解釋的湍水章和盈科後進章，並指出：「禹之行水」不僅是孟子的人性論的模型，而且象徵他的哲學方法論：孟子批評楊墨的方式就是「禹之行水」的疏導法：隨順對方的思路而扭轉其結論。孟子早就說過：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。」如何「逃」的路線圖，就藏在言性章中。

第一步：針對墨家的兼愛被人批評為太苛，孟子指出墨家之蔽在於他們沒有順人性的善性而為；墨者夷之為反駁孟子，用「孺子入井」說明人對於陌生人也有道德情感，孟子則指出，人情的生發有一個自然的順序，人的道德情感需要在親近的身邊人中才能慢慢蓄藏起來，這樣才能行遠致久。如果單純感到「見孺子入井」時的那份情感，就急於推廣至天下，終究會如同夏天的暴雨（喻墨家的救世熱情）落在人工的溝澮裏（喻兼愛），無法蓄藏。孟子說：「苟為無本，七八月之間雨集，溝澮皆盈；其涸也，可立而待也。」孟子批評夷之「二本」，所謂「二本」，正是指墨家兼愛不分親疏地重構人倫關係的「人工溝澮工程」。孟子認為真正的情感生發路徑應該像「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海。有本者如是」。只有「盈科而後進」（在親情中蓄藏起仁愛），才能「放乎四海」（向外推擴，乃至保民、王天下）。¹⁴⁰

第二步：針對楊朱。孟子說「逃墨必歸於楊」，這是有見地的：墨子在論證兼愛的時候，訴諸人的自利的傾向，試圖證明：一個人只要承認一致性的思維規律，即使為了自利，也會被墨家說服。然而其危險在於：如果墨家在論證的前提中默認了人的自利心理，那麼，當天下人都苦於墨子兼愛之太苛的時候，只要楊朱之輩出現，指出人最重要的是身、己、生，只要所有人都愛自己甚過於權力、天下，則天

¹⁴⁰ 以上引文，見〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷16，頁563-564。

下自然恢復秩序。自私自利之心一旦被楊朱包裝成倫理學基礎並且能自圓其說、得到肯定，就會氾濫開來。也就是說，墨子留下來的漏洞，變成了楊朱的突破口。

我們可以把告子看作是一位從墨家逃向楊朱的居間人物。告子以「食色，性也」與「生之謂性」對「生」的重視類似楊朱，而告子論「仁內義外」時所說的「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也」的說法，¹⁴¹用來質疑孟子則不得要領，用來質疑墨子倒很合適，也是當時常見的。這說明：告子此說應該是當時士人被墨子兼愛學說所苦而產生的「創傷後遺症」，而孟子其實也贊同親疏的情感差序，他只是想通過反詰告子而重新打開告子那顆因為逃墨歸楊而急於自我封閉的心靈。他對告子的「湍水」之喻（「決諸東方則東流，決諸西方則西流」）的反諷尤其關鍵：其中「激而行之，可使在山」，¹⁴²隱含著治水之喻，可以與孟子所批評的白圭治水以鄰為壑相聯繫，它正與墨子版本的治水形成了兩個極端：事實上，孟子很可能把告子的學說聯繫到楊朱的為我、重生、貴己的學說，而告子說「水之無分於東西」，¹⁴³又酷似楊朱哭道路之可以南、可以北。所以當孟子聽說告子的湍水之喻的時候，立即用治水的比喻加以反諷、歸謬：告子之重生、楊朱之貴己，雖然自成一說，但其實踐效果卻成了：各國各自嚴守自己的堤壩、那管他國洪水滔天（儘管這是對楊朱的不公平的陳述）？

在解釋了孟子中所有的水喻所蘊含的治水反諷，以及其「逃墨歸楊、逃楊歸儒」的邏輯路線圖之後，本文接著詮釋言性章首句和尾句。學界的普遍作法是尋找單個字、詞在不同先秦文本中的相似性，然而單線條的證據不足以定案，而且多有反例。本文提出一種結構研究法：觀察一位思想家是如何繼承、解構和重組前人的概念結構的。善觀哲

¹⁴¹ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷22，頁744。

¹⁴² [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷22，頁736。

¹⁴³ [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷22，頁735。

學史者，當於概念結構的歷史轉折處見理，就像觀察一個分子結構是怎樣一步步變異的。結構本身是網狀的，具有相對的穩定性，不像單個字詞的相似性只是單線的、隨機的、不穩定的。通過觀察概念結構的變異，才能更精確地梳理出哲學史的變遷，確定其中字詞的含義。綜上所述，我們可以把言性章翻譯如下：

天下人（特別是楊墨）對性的討論（例如墨子悲絲、楊朱哭道路之可以南可以北），只會導致人們提出一些故意改變人性的倫理政治主張罷了。這些主張又以利作為基礎概念（例如墨家以公利為本，楊朱以己身之利為本。墨家說服別人的時候也訴諸對方的私利）。之所以厭惡那些自稱有智慧的人，是因為他們都提出穿鑿人性的倫理主張。如果智者都像大禹治水一樣，那我們就不厭惡這種智慧了。大禹讓水自然運行，不故意穿鑿，如果智者也能如此，那就是大智慧了。天有多高，星辰有多遠（以私智推算，豈易得之？），如果要遍知千年以來的歷法變故和年號更迭，才知道千年後的日至是某年某月某日，怎麼可能一下子就算出來呢？

本文的缺點和優勢都非常明顯。其缺點是：沒有充分的證據顯示《孟子》中的湍水章與白圭治水章必有聯繫，並且可以與楊朱相關聯；也沒有證據顯示「盈科後進」章末尾的溝澮立涸的說法一定是在諷刺墨子。然而，任何詮釋都基於一定的假說。這是難免的，因為先秦子書很多都是斷章，需要一定的會通，而一會通並需要事先建立一些詮釋性假說。只要詮釋出來的圖景是完整的、只要各斷章對接起來恰好若合符節，則可接納，至少容許這個詮釋姑備一說。況且本文所依賴的假說是最簡潔的，筆者只需要假定：孟子在運用水喻的時候思路一貫，而且所有與治水相關的比喻都不是一時的時事評論，而是與哲學觀念直接相關的。這個假說就如同幾何學中的「輔助線」（auxiliary line），只要一劃，看似散亂的篇章便貫通起來。況且，以往的詮釋只把言性章當作一個「被解釋者」（explanandum），義理上無所貢獻，而

本文則釋放了言性章的解釋力，用它豐富了湍水章和盈科後進章的內涵，加深了我們對孟告之辯的理解，甚至梳理出了孟子如何系統地回應楊、墨、道的思想，拼接出一個完整的圖景，更令筆者覺得，沒有理由不承認這一條「輔助線」的必要性和可行性。尤其重要的是：如果按傳統詮釋，孟子的水喻其實遠不及《老子》豐富。老子的水喻表達了謙卑就下、柔弱勝剛強等倫理、實踐主張。相比之下，傳統詮釋只揭示了《孟子》「原泉混混」的自發性、「盈科而後進」的精進不已，¹⁴⁴ 但它們只成了勸善的修辭，不具有實質的倫理主張，甚至不是儒家所獨有；而傳統對孟子駁告子的那句「水之就下」的解釋也很貧乏，而且存在漏洞：因為水之就下的方向性也不是一定的，它只是在地心引力的影響下才如此，單憑如此解讀的話，這個類比並不諦當。¹⁴⁵ 筆者認為，傳統對這些章節的詮釋之所以如此單薄，是因為他們沒有把孟子的所有水喻合而觀之。本文點出了孟子水喻中的「就近」、「蓄藏」和「濬通」之義，擴充了儒家水喻的內涵，指出它對應了儒家的倫理主張，甚至包含著對楊墨的批評，才算把話說圓，而不流於空疏。拙文的水喻新說確實基於一個系統性的詮釋性假說，並非定論，不過，即使撇開這個系統性假說這條「幾何輔助線」，本文對言性章的概念網狀結構分析依舊可以獨自成立。從本文所揭示的大量文本關聯上看，以往的詮釋肯定是不充分的。現在我們面臨一個兩難：以往的詮釋肯定是「不足」，而筆者的水喻系統性詮釋則「過之」，而「過之」只是因為它基於一個最簡潔的詮釋性假說。與其保守地因循舊說，何不姑存筆者之說，揭示出更多的可能性，以待學界未來繼續討論和驗證？更何況現在學界對言性章的討論已經進入「此亦一訓詁，彼亦一訓詁」的僵持狀態，如果沒有新假說和新方法，不足以產

¹⁴⁴ 以上引文，見〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷16，頁563。

¹⁴⁵ 徐波已指出這個類比的缺憾。參考：徐波，〈以「水喻」之解讀看儒家性善論的多種面向〉，《學術月刊》2017年第10期（2017年10月），頁48。

生系統性的突破。本文一方面展示「逃楊、墨必歸儒」的邏輯進程，一方面運用「概念網絡結構分析法」。與以往的詮釋相比，本文的系統性更能保障其詮釋的有效性。

為何在孟子看來，楊墨的利、故與智充塞了仁義的血脈或水道呢？孟子並非盲目地否定一切利，也不是只求公利而忽略或壓抑個人的合理欲求，孟子反對的是楊墨的僵化而抽象的工具理性。程明道（1032-1085）所說的「自私而用智」，或許最能描述孟子心目中的楊墨之蔽。明道《定性書》曰：「人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有為為應迹，用智則不能以明覺為自然。……孟氏亦曰：『所惡於智者，為其鑿也。』」¹⁴⁶ 楊朱嚴辨己與人、內與外、身與外物（包括天下），對於外在世界，既不利之，也不取之。墨家要求人們愛人之身與家國猶如己之身與家國，雖然與楊朱極端相反，兩者卻都把從真實的倫理生活世界中抽離出來，試圖通過一種同一化的、普遍主義的想像來重構倫理—政治秩序，兩者的論證方式都是：如果全天下之人都如何如何，則天下治矣。其背後是同質化、無視差異的人性假設，而為了推廣其學說，楊墨最後都訴諸這樣的勸說策略：只要你承認一致性的邏輯原則，哪怕你自私自利，你都會接受我的學說。儘管墨子和楊朱都是高尚的思想家，但他們並不像孔孟這些教育家一樣對人性的自發的向善有那麼高的信心和期許，似乎覺得只要能在理論的層面上說服人們、讓人們去實踐楊墨之道就好，哪怕那些被說服的人們在欲望的層面仍然流於自私自利。這正是他們的思想的最嚴重的漏洞。在孟子看來，楊墨的思維方式堵塞和鑿傷了個人與世界之間本來相連的仁心與義路，一心求利，反而失利。孟子批評宋輕以利遊說國君的作法，他認為，君臣之間應當「懷仁義以相接」，才能重新「濬通」彼我之間的情感紐帶，不求其利而利在

¹⁴⁶ [宋]程顥、[宋]程頤著，王孝魚點校，〈答橫渠張子厚先生書〉，《二程集》（北京：中華書局，1981年），冊2，頁460-461。呂本題目作「答橫渠先生定性書」。

其中，「何必曰利」（《孟子·告子下》）。¹⁴⁷ 孟子勸君主要與民同樂、與民共享，自然能王天下，不可「緣木求魚」，要「反其本」，這些都可以看成孟子對楊墨之道的批評和調適上遂，換言之，是對那些以利為本、以論辯服人、以單一化的普遍性為訴求的倫理形態的拒斥。

（責任校對：辛佩青）

¹⁴⁷ 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，下冊，卷 24，頁 826。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校注，《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 〔宋〕朱熹撰，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。
- 〔宋〕程顥、〔宋〕程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- 〔清〕王先慎撰，鍾哲點校，《韓非子集解》，北京：中華書局，2003年。
- 〔清〕王先謙撰，《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 〔清〕汪繼培輯，魏代富疏證，《尸子疏證》，南京：鳳凰出版社，2018年。
- 〔清〕孫星衍撰，陳抗、盛冬鈴點校，《尚書今古文注疏》，北京：中華書局，1986年。
- 〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001年。
- 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華書局，1985年。
- 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，北京：中華書局，1987年。
- 王利器撰，《文子疏義》，北京：中華書局，2000年。
- 李零，《郭店楚簡校讀記：增訂本》，北京：中國人民大學出版社，2007年。
- 郭沫若、聞一多、許維遙撰，《管子集校》，北京：科學出版社，1956

年。

陳鼓應，《管子四篇詮釋：稷下道家代表作解析》，北京：商務印書館，2006年。

黃暉撰，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。

楊伯峻譯注，《論語譯注》，北京：中華書局，1980年。

_____，《孟子譯注》，北京：中華書局，2010年。

劉文典撰，馮逸、喬華點校，《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年。

譚戒甫撰，《墨辯發微》，北京：中華書局，1987年。

二、近人論著

丁四新，〈《孟子》「天下之言性也」章研究與檢討——從朱陸異解到〈性自命出〉「實性者故也」〉，《現代哲學》2020年第3期，2020年5月，頁130-140。

丁為祥，〈話語背景與思考坐標：孟子「天下之言性」章辨正〉，《國學學刊》2014年第3期，2014年9月，頁52-61。

白奚，《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年。

何益鑫，〈從「故而已矣」到「乃若其情」——《孟子》「天下之言性也」章的詮釋及其衍生問題〉，《復旦學報（社會科學版）》2021年第3期，2021年5月，頁38-48。

李存山，〈《內業》等四篇的寫作時間和作者〉，《管子學刊》1987年創刊號，1987年4月，頁31-37。

李學勤，《《史記·五帝本紀》講稿》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年。

谷繼明，〈作為思想意象的「禹抑洪水」——從孟子的稱引說起〉，《復旦政治哲學評論》，上海：上海人民出版社，2020年，輯12，頁

285-303。

林桂榛，〈《孟子》「天下之言性也」章辨正〉，《國學學刊》2014年第3期，2014年9月，頁41-51。

徐波，〈以「水喻」之解讀看儒家性善論的多種面向〉，《學術月刊》2017年第10期，2017年10月，頁46-54。

梁濤，〈竹簡《性自命出》與《孟子》「天下之言性」章〉，《中國哲學史》2004年第4期，2004年11月，頁70-76。

黃彰健，《經學理學文存》，臺北：臺灣商務印書館，1976年。

楊儒賓，〈論《管子》四篇的學派歸屬問題——一個孟子學的觀點〉，《鵝湖學誌》第13期，1994年12月，頁63-105。

裘錫圭，《中國出土古文獻十講》，上海：復旦大學出版社，2004年。

鄭澤綿，〈告子思想淵源考——兼論「求則得之」作為孟子倫理學思想的起點〉，《武漢大學學報（人文科學版）》第66卷第1期，2013年1月，頁36-42。

劉黛，〈「取」「與」皆棄的楊朱生命哲學——從文本、哲學到思想史〉，《文史哲》2020年第6期，2020年11月，頁114-120。

〔英〕葛瑞漢著，張海晏譯，《論道者：中國古代哲學論辯》，北京：中國社會科學出版社，2003年。

Graham, A. C.. *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, c1990.

Nivison, David S.. *The Ways of Confucianism: Investigation in Chinese Philosophy*. Chicago and La Salle: Open Court, 1996.

Shun, Kwong-loi. *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997.

The Irony in Mencius's Analogy of Flood Control: A Contextualization of Mencius's Criticism of Mozi and Yang Zhu

Zemian Zheng*

Abstract

Mencius 4B26 is a very important but difficult passage. Mencius commented on his contemporaries' notions of *xing* (human nature) using ambiguous terms such as *gu* (intent/ethical assertion) and *li* (profit/smooth), and by citing the example of the sage-king Yu's taming of the great flood. There has been a heated debate over how to interpret the passage, but no consensus has been reached. In this article, I propose that all of Mencius's water-metaphors, if put together, form a perfect analogy regarding his ethics and his criticism of Mozi and Yang Zhu. In order to determine the meanings of *gu* and *li*, I use a structuralist approach, treating sets of terms as a whole, observing how these sets of terms are used, inherited and transformed by different thinkers, in a manner akin to observing how the structure of a molecule transforms. Mencius comments that those who flee from Mohism will turn to Yangism, and those that discard Yangism will turn to Confucianism. Why does he think so? I argue that 4B26 provides the clue to re-construct the logic behind this assertion.

Key words: Mencius, Mozi, Yang Zhu, Gaozi, the distinction between *yi* and *-li*, water-metaphor

* Associate Professor, Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong