

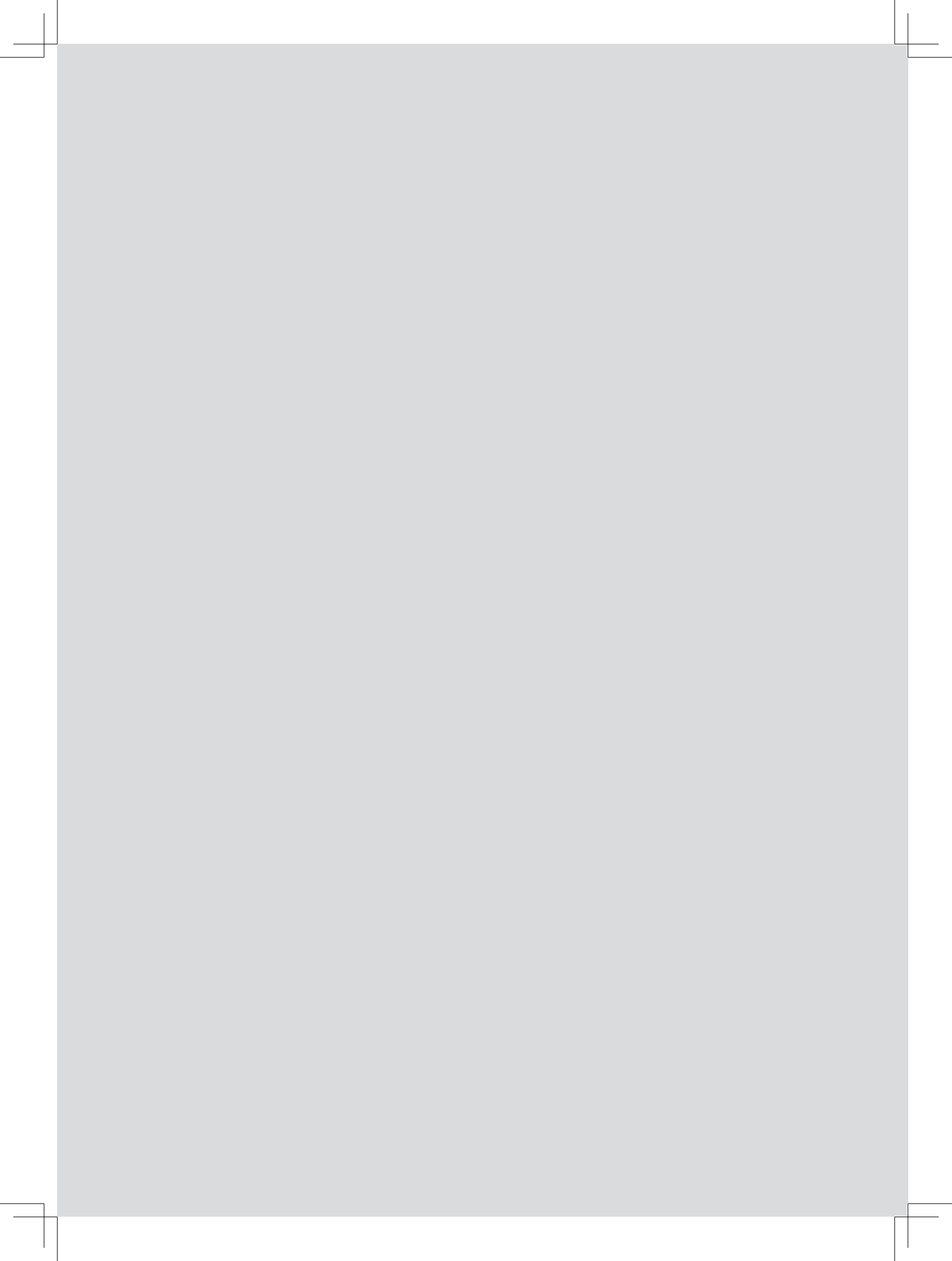
【告子上·下】

徐醒民先生講述

孟子研讀講記(七)

子曰：性，猶湍水也，以人性為仁義。告子曰：性，猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。告子曰：性，猶湍水也，無不為也。曰：行吾敬也。公都子曰：告子曰：性無善，無不善也。或曰：孟子曰：富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。非天

雪明講習堂印行



孟子之七

目錄

告子上

- 一、告子曰：性，猶杞柳也，義，猶柷捲也，以人性為仁義…………… 一
- 二、告子曰：性，猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流…………… 五
- 三、告子曰：生之謂性。孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與…………… 一一
- 四、告子曰：食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也…………… 一五
- 五、孟季子問公都子曰：何以謂義內也。曰：行吾敬…………… 二三
- 六、公都子曰：告子曰：性無善，無不善也。或曰…………… 三一
- 七、孟子曰：富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也…………… 四五
- 八、孟子曰：牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之…………… 五五
- 九、孟子曰：無或乎王之不智也，雖有天下易生之物也…………… 六三

目錄

- 十、孟子曰：魚，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者……… 七三
- 十一、孟子曰：仁，人心也，義，人路也，舍其路而弗由……… 八七
- 十二、孟子曰：今有無名之指，屈而不信，非疾痛害事也……… 九三
- 十三、孟子曰：拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者……… 九九
- 十四、孟子曰：人之於身也，兼所愛，兼所愛則兼所養也……… 一〇五
- 十五、公都子問曰：鈞是人也，或為大人，或為小人，何也……… 一一一
- 十六、孟子曰：有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦……… 一一五
- 十七、孟子曰：欲貴者，人之同心也，人人有貴於己者……… 一一九
- 十八、孟子曰：仁之勝不仁也，猶水之勝火。今之為仁者……… 一二三
- 十九、孟子曰：五穀者，種之美者也，苟為不熟，不如萁稗……… 一二五
- 二十、孟子曰：羿之教人射，必志於彀……… 一二七

告子下

- 一、任人有問屋廬子曰：禮與食孰重。曰：禮重。……一二九
- 二、曹交問曰：人皆可以為堯舜，有諸。孟子曰：然。……一四一
- 三、公孫丑問曰：高子曰：小弁，小人之詩也。孟子曰：……一四七
- 四、宋牼將之楚，孟子遇於石丘。曰：先生將何之。……一五五
- 五、孟子居鄒，季任為任處守，以幣交，受之而不報。……一六五
- 六、淳于髡曰：先名實者，為人也；後名實者，自為也。……一七三
- 七、孟子曰：五霸者，三王之罪人也；今之諸侯。……一八七
- 八、魯欲使慎子為將軍，孟子曰：不教民而用之，謂之殃民。……一九七
- 九、孟子曰：今之事君者皆曰：我能為君辟土地、充府庫。……二〇五
- 十、白圭曰：吾欲二十而取一，何如。孟子曰：子之道。……二〇九

目錄

- 十一、白圭曰：丹之治水也，愈於禹。孟子曰：子過矣。…… 二一五
- 十二、孟子曰：君子不亮，惡乎執。…… 二一九
- 十三、魯欲使樂正子為政，孟子曰：吾聞之喜而不寐。…… 二二一
- 十四、陳子曰：古之君子，何如則仕。孟子曰：所就三。…… 二二七
- 十五、孟子曰：舜，發於畎畝之中，傳說，舉於版築之間。…… 二三一
- 十六、孟子曰：教亦多術矣，予不屑之教誨也者。…… 二三七

孟子研讀講記(七)

徐醒民先生講述 儒學弟子敬記

告子上

(一)

告子曰：性，猶杞柳也，義，猶柎捲也，以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。孟子曰：子能順杞柳之性，而以為柎捲乎。將戕賊杞柳而後以為柎捲也。如將戕賊杞柳而以為柎捲，則亦將戕賊人以為仁義與。率天下之人而禍仁義者，必子之言夫。

《孟子》讀本第三十五頁，這裏開始是〈告子〉這一篇。「告子曰：性，猶杞柳也，義，猶柎捲也，以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。」這一章是告子跟孟子講性這一個問題，性就是一般人所講的人性。他說人性就像那個杞柳。杞柳是屬於柳樹那一類的，但不是柳樹。可以用杞柳作成柎捲。柎捲是用樹枝或者樹木把它作成

一個用具。他說人性就像那個杞柳，講到義呢，義是猶柷捲，柷捲是用什麼作的呢，是用杞柳作的。「以人性為仁義，猶以杞柳為柷捲」，用杞柳作柷捲是個比喻的話，他真正要說的意思，就是拿人性作為仁義解釋的話，那就如同拿杞柳作成柷捲要加上人工，才能作成柷捲。人性要成為仁義的話，也是一種人為的。換句話說仁義在告子看來是人為的，一種造作的事情、意義。

孟子就跟告子說，「孟子曰：子能順杞柳之性，而以為柷捲乎。」告子這種講法，當然跟孟子所講的道理是相反的。所以孟子開始就說，子就是稱呼告子，你能夠順杞柳之性，而以為柷捲乎，你說柷捲是用杞柳作的，你在造柷捲的時候，你能順著杞柳的這個性，把它造出柷捲嗎？這個意思：杞柳那個樹木長得是直的，你要把這個樹木造成柷捲的話，那是用斧子、用刀這一類的，就把杞柳，或者是把它砍斷了，或者把它削光了，這個對於杞柳來講，是一種殘害的情況。要順著杞柳之性，不用斧不用刀這一類來砍著杞柳的話，那杞柳怎麼能夠作成柷捲呢？作不成的。所以孟子問你能夠順著杞柳那個性，而就能夠作成柷捲嗎？

「將戕賊杞柳而後以為柎捲也」，斧子就是文言講的斤斧，用斧斤把這杞柳砍伐了，也就是加以賊害的意思。你非得要用斧斤把杞柳賊傷了，賊當害字講，把它殘害了，使杞柳受到斧斤的殘害，然後才能作成柎捲。「如將戕賊杞柳而以為柎捲」，如果是把杞柳用砍伐樹木的斧斤來加以殘害之後，再造成柎捲的話，拿這個比喻，你認為以人性為仁義，也是猶如杞柳作成柎捲。孟子的說法，「則亦將戕賊人以為仁義與」，也是把這個人性殘害了以後，再成為仁義。這是順乎告子所講的，由人性造成仁義的話，那如同以杞柳作成柎捲。就必然使他的人性受到傷害，他才能成為仁義，這個顯然是不合乎孟子所講的這個道。孟子所講的仁義是內在的，從本性裏面發出來的作用，就是仁義。如果要是像用杞柳作柎捲加以人工造成這個仁義的話，那必然這個仁義是人為的，不是由本性裏出來的這種道德。因此後面就說，「率天下之人而禍仁義者，必子之言夫」，你這個話就如同率領天下的人，而禍仁義者，禍仁義就是給仁義帶來災禍，所謂給仁義帶來災禍，就是讓人家曲解了仁義，讓人家誤解了仁義是外來的，不是從自己人性裏面發出來的這種品德。

孟子就藉著告子用他的比喻說明如果仁義從外來的話，會叫人家曲解了仁義，一定是讓人家不得正當的了解。這樣有什麼關係呢？孟子講的仁義是從人性裏面，從個人自己的內心裏面發出來的作用，那個仁義是本有的，就是孟子所講的良知良能，不待學習自然就有。如果照告子這個講法，是人為的、造作的，那這個仁義不是真的仁義，那是從外面學來的，不是內心裏發生出來的，那是假的仁義，假仁假義就求學、講真理來講，這都是害人。這一章藉著告子講性與仁義，孟子說性與仁義都是從內心出來的，所以〈告子〉這一篇開頭就講這個基本的道理。

(二)

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。

這是第二章，「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。」告子又發議論了，性就指的人性，人人都有這個性，這個性是什麼呢？性要用言語或者文字來解釋的話，很難解釋，性是抽象的，所以告子就用比喻的話，性猶如那個湍水。湍水就是流動的水，或者這個水流到一個地方，它又彎過來，或是水灣當中的那個水，這叫湍。性就猶如湍水也，這個湍水，「決諸東方則東流」，決就是用一個堤防，這個堤防向著東方建築，

那個湍水就向著東邊流。「決諸西方則西流」，你把河道的堤防開掘向西方的話，這個水就向西邊流去。這是說比喻，這個性是隨著人，讓它把這個河堤建築向東，它就向東流，向西，它就向西流，它自己沒有個主宰的功用。這樣說了以後，就拿出這個人性了，「人性之無分於善不善也」，講到人性，人性究竟是善的、還是惡的，惡就是不善，告子就說，講到人性沒有這樣善與不善的這種分別，「猶水之無分於東西也」，就如同水它沒有一定的向東流或向西流，它隨著人給它建築什麼樣的河道，它就往那上面去流。人這個性，它也沒有固定的，人性是善的，或者人性是不善的，沒有這麼分別，告子就說出這一番的理論。

孟子就跟他說了，「孟子曰：水信無分於東西」，告子說的那個水，決諸東方則東流，決諸西方則西流，固然它沒有分東西，它沒有一個固定的，專門是流東或者流西，它沒有這樣分。但是「無分於上下乎」，東西是就地面上來講的，地面是平的。但是就高下來講，水就有所分別了。水怎麼分別呢？有分高下的。所以孟子說，你說水信無分於東西，信是實在的，水照你那樣講，實在的是不分東西。但是要問，

加上一句，無分於上下乎，水不分上下嗎？那就是說，水勢一定從上往下流。因此，「人性之善也」，先把他舉水的比喻，先定出一個——分出上下來，然後就講到人性這方面。孟子是講性善的，孟子說，「人性之善也，猶水之就下也」，人一定是善的，這就好像那個水就下，水一定是遷就這個下的，往下流的，因此「人無有不善」，人性是沒有不善，「水無有不下」，水也沒有不往下流，這一個事實講出來。告子也是用水來比喻人性，孟子也是用水來比喻人性。告子是用水的東西流向，來比喻人性無分於善惡，孟子就用水必然往下流，就比喻人性必然是向善的。這樣把告子說的那一番道理，就把它駁斥掉了。

如果只是這麼講，只是一個理，純粹講理還不夠充分。下面孟子就繼續說了，「今夫水」，現在就講到這個水，夫是個語助辭，今夫水就是說現在討論到這個水，「搏而躍之，可使過顙」，你把這個水，比如說，你在河邊、河流裏面，你用手把水激動起來，或者用手把水一搏之後，水就躍起來，躍到什麼呢？可以使這個水超過你的這個顙，顙是人的額，天庭這個額——在眉毛上面，你在水裏面把那水一搏的

時候，使水可以躍到自己額上面去，叫作過顙，超過了。「激而行之，可使在山」，激而行之，你再把水用一個器具，把水裝在這個器具，好像水桶這一類的，然後行之，可使在山，可以把這個水背到山上去。「是豈水之性哉」，這能不能夠說這是水的性呢？水，比如說，前面講水之就下，水勢一定是就下，然後你用手搏這水，可以使水躍到你的頭上、在你的額上面去，這是水向上的，不是向下。你把水裝在水桶裏面，把它挑或者背到山上去，水還登到山上去，到高處去了。這個水到你頭頂上，或者是到山上去，這時水是向上不是向下。但是這個向上，你能說是水的性嗎？水的性是一定向下的，這個水可以過顙，可以讓它到山上去，這不是水的性，所以說「是豈水之性哉」，這那能說是水的性呢？這是由於你人把它搬到高處去了，所以「其勢則然也」，勢就是由人造成那個情勢，迫使它不得不往上，那完全由人工來使它到上頭去。如果以它這個性來講的話，它一定是流到下面去的。

歸結到人性，孟子說人性是善的，把這個理舉這個例子都說明了以後，他就說了，「人之可使為不善，其性亦猶是也」，人這個性一定是善的，但是也有不善，告

子講人性有不善，不善的人很多，就在人羣之中找那個壞人，那個不善的人，找到很多，這也是事實。可是，這個事實，人之可使為不善，這個不善不是由人性發出來的，而是外在勢力造成的。比如說，人的本性那有什麼罪惡的事情？罪惡的事情就是人在社會人羣之中，染上那些不善的習氣，看見他人作那些罪惡的事情，他慢慢的也學習過來，那就變習慣了，這種習性不是從人的性上面起來的。人性沒有不善，所以人可以使為不善，其性亦猶是也，就如同那個水，由人工把它挑到山上去，那不是水性。你人在社會上，受到社會不好的風氣，受到造了很多罪惡事情那此人的影響，學習為不善，這個不是他本性上是不善，而是受了外在的環境給他污染了，所以才使他成為不善的人。這個道理講得很明白，告子應該聽得很清楚。

孟子研讀講記(七)

【告子上】

(三)

告子曰：生之謂性。孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與。曰：然。白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白，猶白玉之白歟。曰：然。然則犬之性，猶牛之性，牛之性，猶人之性歟。

「告子曰：生之謂性。孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與。」「生之謂性」，這意思根據趙岐的注解，他說告子講的意思，凡是一個人和動物，與生俱來的叫作性。但是這個性是人與其他的動物不相同的。比如說，人與人是同一個性，畜生與畜生同一個性，這是講生之謂性。孟子就告訴他，孟子說，「生之謂性也」，你說生來同一類的叫作同性，我再問你，「猶白之謂白與」，是不是說見到白色的東西，都是稱為白色的，不管這是什麼東西，只要它的顏色是白的話，那你就通通稱為它白的，你是不是這個意思呢？「曰：然」，告子就答復孟子說：是的。

「白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白，猶白玉之白歟。」孟子就進一步再問

他，你說凡是見到白色的東西，都稱為它白色，你也同意了，你自己也承認是這個講法。我現在問你，白羽之白也，白羽是什麼呢？比如說，家裏養的白鵝羽毛是白色，再呢，拿天上下的雪那也是白的，還有，拿那個玉，猶白玉。這三種東西，羽、雪、玉它們的體質都不相同的，顏色雖然相同，但體質不相同。原來孟子問他，你所謂白的，凡是見到任何白的東西，一律就稱為白的。現在羽毛的白，還有白雪的白，還有白玉的白，這三種東西，顏色雖然都是白色，可是講到它們的體質，羽毛這個白是輕飄飄的，很輕的；白雪的白，這個雪下下來，有形狀的，但是氣候一暖和的時候，這個雪就融化了，這個東西就不存在了；再講到白玉這個玉石，它既不像羽毛那樣輕，也不像白雪那樣就容易就融化掉了，而這個白玉可以長期的保存在那裏。拿這三種東西的白，就是說白羽的白就像白雪的白，白雪的白就如同白玉的白，後面加個數字來問告子，是不是這樣呢？「曰：然」，告子說不錯，這三種東西都是白色的，都一律是白的，羽毛的白就跟白雪的白一樣，白雪的白跟白玉的白是一樣，都是白的。

孟子就說了，「然則犬之性，猶牛之性，牛之性，猶人之性歟」，孟子說，照你這種講法，犬這個性就像牛的性，牛的性就好像是人的性，這個就不用告子來答復了。這三者一說出來，就可以把告子所講生之謂性，把這個問題就解答了。為什麼呢？犬的性，你家裏養的犬，對於主人當然是很忠的，如果外面有人來的時候，它就性情很暴躁的，就叫個不停，有一些犬，它會咬人的。所以這個犬的性格，犬性它不像牛的性，在內地一般牛是比較和馴的。而你只是不問實際的東西是什麼樣子，你只注重白的顏色，那些物品都不分了。這就如同犬的性就跟牛的性是一樣，牛的性就跟人的性一樣，這樣講法可不可以呢？人人都知道，犬性跟牛性是不同的，牛性跟人性也是不同的。你執著白色相同，就是人和一切動物，生之謂性，生來都是相同的，在這個性上面都是相同的，都是同一個性，照孟子這樣一解答的時候，生之謂性，這話說不通。生之謂性意思就是說，生來的，人與人是同一個性，牛跟牛是同一個性，犬與犬是同性，犬不能跟牛同一個性的，牛更不能跟人同性，孟子舉這個比喻的話，不必告子答復了，就把告子所講的生之謂性，把這個見解破除了。

孟子研讀講記(七)

【告子上】

(四)

告子曰：食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。孟子曰：何以謂仁內義外也。曰：彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。曰：異於白馬之白也，無以異於白人之白也。不識長馬之長也，無以異於長人之長歟。且謂長者義乎，長之者義乎。曰：吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。曰：耆秦人之炙，無以異於耆吾炙，夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外歟。

告子又說了，「告子曰：食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也」，告子又發表這一個議論了。他說，「食」就是人吃東西，「色」，講人人都好色，人都是貪求食物的味道，人人都有好色，這在告子看起來，這是「性也」，人的天性

就是好食、好色。再講到這個仁，仁是內在的，前面孟子已經解釋了，仁與義都不是外來的。告子在這裏講，「仁，內也」，他聽孟子講，仁義都是內的話，他現在相信了，仁是內也，而「非外也」。但是義呢，他講「義」，他還是認為是外來的，「外也，非內也」，義不是一個人從內心裏起的作用。「孟子曰」，孟子就跟他解釋，「何以謂仁內義外也」，孟子先問他一句話，你說仁是內也，非外也，義是外也，非內也，何以謂，你何以講，仁是內而義是外，你怎麼解釋？

「曰」，下面告子就解釋了。「彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也」，這是告子所解釋的。在外面遇到年紀長的人，而我去長之，這個長字就是尊敬他，長於我的人，我去長之，我就尊敬他，拿他當作年長的人看待。非有長於我也，他不是有長於我，意思就是說他比我長，而我長之，是由我去尊重他，拿他作一個長者來待他。這個非有長於我也，這個長者本身他沒有長於我的意思，而是由我這方面來尊敬他，來長他。這樣看起來，他受到我尊敬他，這個長不是他內在的，是由外來的，由誰呢？由我去恭敬他，是長之。這就說

比喻了，「猶彼白而我白之」，就如同它那個白色的一個東西，白色的人也好，穿白衣服的白色，或者那個動物，它是白的，而我白之，我白之是我把這個白來加給它，比如鵝是白鵝，雪是白雪，這個白是我給它的。「從其白於外也」，就這個白的東西來講，外人、別人稱呼它是白，這個稱呼它白，是由別人加給它的，所以從其白於外也，它就依照人的看法，依照人稱呼它的白，它就是白的，而這個白是從外來的，故謂之外也，那叫作外。

孟子就根據他這個解答的，孟子就說了，「曰：異於白馬之白也，無以異於白人之白也。」你說這個年長，你對他尊敬，「異於白馬之白」，這個與白馬之白只是你看待它這個白色，是你外加給它的，年長與白馬之白有異，是不相同的。這樣看起來，「無以異於白人之白也」，這就是以白馬之白與白人之白相比，都是相同的，這還可以說得過去。但是拿這個長者來講，「不識長馬之長也，無以異於長人之長歟」，你前面講的遇到那個長者，我去尊敬他，那個長者不是由於我尊敬他，而是由於他是年紀長的人。年紀長是屬於他內在的，是由於他本身就是一個年長的人，

我尊敬他，不是由我加給他的，而是因為他年紀長。這樣看起來，孟子就說，你拿白馬之白比喻白人之白，可以還算是相同的。但是長馬之長，異於長人之長，這兩者合起來看，是同還是不同呢？不識，就是孟子問他，我不知道你講的那個長馬，長馬等於老馬，對於老馬的體力衰了，老了之後，你對牠有一種體恤、愛惜的，不忍讓牠多作一些工作。對於人呢，一個老年人、一個年長的人，你要尊敬他，長馬與長人能不能夠有分別呢？所以孟子就問，不知道你說的這個道理，長馬之長，無以異於長人之長，看待老馬跟看待老年人，是不是有不同的？照你那樣說，看老馬與看老年人沒有不同的，沒有什麼分別，但實際上是有不同的。看待老馬，不忍讓牠多作一些工作，對牠只是一種愛惜，沒有尊敬；對於年紀老的人尊敬他，有一個恭敬在，這個敬字在內，這個顯然有不同的。所以孟子這樣問告子。「且謂長者義乎，長之者義乎」，再進一步說，這個長者他有義？還是長之者有義？你的看法，義是由外來的，義既是外來的話，就拿尊敬老年人來說，長者本身有義呢？還是長之者有義？長之者，你尊敬老者，你這個人是有義，這個義是屬於那裏的？這個很顯然的，長之者是尊敬長者的人，你尊敬長者，你是一種尊敬心，尊敬心從那裏發

出來的？是從你自己心裏發出來的。既然尊敬心是從你心裏發出來的，你這個義就不能說是從外來的。

經過孟子這麼一講，告子知道這個義從外來的不對了，於是他又另外找出一個理由來。他說「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」告子又說，我的弟弟，我愛護他。秦人之弟，秦人那時候在西邊陝西這個地方，而孟子跟告子這時在齊國，在東方，所以拿這個秦人之弟——在很遠的那個秦國人，他的弟弟，我就不會愛他。這樣看起來，「是以我為悅者也」，這個愛與不愛，這是我悅與不悅來作決定的。我愛我的弟弟，對於秦國人的弟弟，我就不愛，這個完全由我喜悅不喜悅的關係，完全在於我自己，這一個可以說謂之內。再講到「長楚人之長」，楚國人年長的人，我對他尊敬，「亦長吾之長」，我自己家裏的長輩，我也來尊敬，「是以長為悅者也」，這個不問是楚國的長者，或是我自己的長者，我都要長、都要尊敬，這一個尊敬是為悅、以長為悅，以看待年長，我才發歡喜心、才尊敬他，「故謂之外也」。這兩種

不同的，前面講愛護自己弟弟，不愛護秦人的弟弟，愛是發乎自己的心；對於長者，楚人的長者也去尊敬他，對於自己的長者也尊敬他，這個不是出於自己的心，而是完全看待這個年長。以這個意義，不問是楚國的長者，是自己家裏的長者，都要去尊敬，而這個尊敬是不出於自己的心，而是由於楚人之長和家裏之長，都是看待這年長的人，這個尊敬心不是出於自己的內心，所以這個尊敬是外在的。

孟子說了，「曰：耆秦人之炙，無以異於耆吾炙，夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外歟」，孟子就拿這比喻，前面開頭告子就說，食色，性也，在這裏孟子就拿食物來比喻，你前面講好像是有些道理，尊敬長者是由於長者，不論是那裏的長者，你一律尊敬，這是外，不是出於自心，是外在的。孟子就說了，耆，這個耆字跟左邊加個口字邊——嗜好的嗜字是通用的，耆就是嗜好。秦人之炙，炙是什麼呢？炙是把肉放在火裏烤，就是現在一般人吃烤肉，那叫炙。耆秦人炙的肉，無以異於耆吾炙，在陝西那麼遠的秦國人烤的肉，與我自己烤的肉，我一律的是嗜好，嗜好秦人之炙沒有不同於嗜好自己的炙。「夫物則亦有然者也」，這個意思說，尊敬楚人

之老，與尊敬自己之老，也是同一個道理。你拿尊敬楚人的長者，與尊敬自己的長老，都是由於長老年長，你才尊敬他，你認為這是外來的，外在的。現在舉出，拿你講的食物來講，嗜好吃這個炙——這個火烤的肉，秦人烤的肉，與由我自己烤的肉，同樣的都是嗜好。既是同樣的嗜好，用在尊敬長老有什麼不同呢？你嗜好這個炙肉，不問是秦人炙的，是自己炙的，有同等的嗜好，而你這個嗜好都是出於自己的心，你吃的這個炙感覺得味道很美，嗜好、愛好這個心理，就是從你自己心裏發出來的。這樣看起來，你說尊敬長老，尊敬楚人長老與尊敬自家的長老，為外在的，要問你這個尊敬，雖然是外在的，對方這個長者是楚國人也好，是自己家裏也好，但是你出於自己尊敬心，跟你嗜好這個炙的味道，同樣的是出於喜悅這個心，有什麼不同呢？如果你拿這個尊敬長老有分別的，你吃這個炙肉也有分別，吃炙肉的話，秦人炙的肉，自己炙的這個肉，這個嗜好，跟秦人炙的肉是有所不同的，沒有不同的話，那也是從外來的？實際上，你吃秦人之炙與自己炙的肉，沒有不同，是同一個嗜好，同一個嗜好就不是外來的。拿這個比喻義也不是外的，都是出於內在的，吃秦人之炙與自己所炙的，尊敬楚人的長者，與尊敬自己的長者，都是出於自

己喜悅的心，這樣看起來，沒有不是從內心發出來的。

這樣一說出來，就孟子的學術思想來講，仁，在前面一講的話，告子他原來的見解，孟子已經把他糾正了，他也跟孟子的看法是一致的。那麼義呢，他認為還是外在的，經過這一章，孟子用這些比喻，一說明、一解答這時候，下面告子就不用再問，也不用他答復了，自然告子就明白了，義也是內在的。既然仁與義都是內在的，講到我們學習、求學、修道，這個仁義不論是怎麼樣的學，都要知道不是作出來給人家看的，不論是言語、行為，不論是人家知道不知道，我們要修道求真學問，必須從內心裏面，作出一些事情，都要合乎什麼是仁，什麼是義，不這樣作的話，這個學聖賢，跟聖賢是背道而馳的。由於了解、確定仁與義都是內在的，那就是老老實實的，一切言行就是自己要求合乎仁義，必須這樣在知見上正確，那才是肯實實在在的來講仁義、來修道，把仁義實在的往那上面去修行的話，仁義修圓滿了，道德就是開發出來了。這一章就是講這個道理，孟子也就拿仁義出自內心這個道理來教化告子。

(五)

孟季子問公都子曰：何以謂義內也。曰：行吾敬，故謂之內也。鄉人長於伯兄一歲，則誰敬。曰：敬兄。酌則誰先。曰：先酌鄉人。所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。公都子不能答，以告孟子。孟子曰：敬叔父乎，敬弟乎。彼將曰：敬叔父。曰：弟為尸，則誰敬。彼將曰：敬弟。子曰：惡在其敬叔父也。彼將曰：在位故也。子亦曰：在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。季子聞之曰：敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。公都子曰：冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也。

這一章還是三十五頁，「孟季子問公都子曰：何以謂義內也」，前面那一章，孟子已經把仁也是內、義也是內，把這個道理跟告子講明白了，這裏孟季子對於義為什麼是內，他不了解，他問公都子。孟季子這個人，在趙岐的注解裏面只提出季子，

沒有提出是孟，究竟這個季子是不是姓孟，古人的注解不確定。後面孫奭解釋趙岐的注解，就說孟季子這個季子就指的季任，他也沒提這個孟。宋儒朱子說這個孟季子，他也沒有確定，孟仲子是孟子的學生。這裏孟季子這個季，在朱子的推測，可能是孟仲子的弟弟，這個他也不敢確定，只是一種疑問而已。這個孟季子不必多考據了，古人都沒有確定。現在就說孟季子這個人，他來問公都子說「何以謂義內也」，孟子講的仁是內，義也是內，但是義是內的話，這個是什麼道理？怎麼解釋法呢？他問公都子。「曰」，下面是公都子告訴孟季子的，「行吾敬，故謂之內也」，公都子說，行吾敬，敬是恭敬，對人恭敬，辦事也講究敬。行，這個恭敬心由我來實行，行我心裏所存著這個恭敬，這個敬是在我心裏，因此故謂之內也。

孟季子聽到公都子這麼解釋，這個敬在我心裏，我對人表現恭敬的話，就證明這個敬是在我心內，出於內，這就證明這個義——尊敬別人是應當的，這是屬於義，這個義、這個尊敬心在心裏面，我行這個義是出於我自身。孟季子就問了，「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬」，我這個同一鄉里的人，長於自己的伯兄一歲，比他大一

歲，我應該敬誰呢？則誰敬，誰敬就是敬誰好？「曰：敬兄」，公都子就告訴他，長於伯兄一歲，你就敬伯兄。「酌則誰先」，孟季子又問了，在宴會的時候、吃飯的時候飲酒，向人家敬酒、酌酒，則誰先？誰先就是先酌誰，請誰先喝酒？「曰：先酌鄉人」，季子問酌誰，公都子就說你先酌鄉人。一個是伯兄，一個是鄉人。普通恭敬的時候，鄉人長於伯兄一歲的話，那就敬兄，這是公都子答復他的。在宴會吃飯的時候，敬酒先敬誰呢？先敬鄉人。這樣解釋之後，孟季子又說了，「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也」，所敬的兄在這裏，所酌的長者在彼——在這個鄉人，這樣看起來，果在外，果然這個敬是在外，非由內，不是從內發出來的。這樣說的時候，「公都子不能答」，答復不出來，「以告孟子」，就拿他跟孟季子這一番問答，問到後來，孟季子提出這個問題，他不能解答了，他就去對孟子講，告訴了孟子。

「孟子曰」，孟子就跟公都子說。下面這一段話，就是孟子教公都子回去就這樣的來答復孟季子。孟子就預先設定了這些一問一答的這個意思來告訴公都子，教他這樣去為孟季子來解釋。「孟子曰：敬叔父乎，敬弟乎」，孟子就告訴公都子，你

去先問孟季子，你是尊敬你的叔父呢？還是尊敬弟弟呢？叔父就是鄉人長於伯兄一歲，弟弟是前面講愛護弟弟。「彼將曰」，這個是假設的，這假設與前面又有點不同，前面講鄉人長於伯兄一歲，現在孟子就是講叔父，拿叔父跟弟弟兩個。你問他敬叔父還是敬弟弟，彼將曰，這就是預設的答復了，彼就是指的孟季子，孟季子他會說，「敬叔父」，你問他敬叔父還是敬你弟弟，他一定說，敬他的叔父。如果他這樣答復的時候，你就再問他，「曰」，曰就是孟子告訴公都子的，你就這樣說，「弟為尸，則誰敬」，孟季子你的弟弟為尸的時候，在古時候祭祀的時候，都是用一位小孩子把祖先的衣服穿起來，坐在接受祭祀的那個位子上，坐在祖先的那個神位上面，一動也不動，就是代替祖先，這個叫作尸。所以弟為尸，你可以問孟季子，你的弟弟在作尸的時候，代替祖先來接受祭祀。則誰敬，你要敬誰呢？「彼將曰：敬弟」，孟季子他一定會說，他要敬弟弟，因為弟弟是尸，代替祖先。這樣答復他要敬弟的時候，「子曰：惡在其敬叔父也」，你就可以說：你何以敬叔父呢？你敬弟弟，你原來是答復講敬叔父，後來又問你弟弟為尸的時候，你誰敬，你又是敬弟弟。你敬弟的時候，你可以問他，惡在其敬叔父也，你如何要敬叔父呢？「彼將曰：在位故也」，

你要問他為什麼敬尸而不敬叔父，他一定是說，在位故也，因為弟弟作尸在這個神位上，所以要敬他。「子亦曰：在位故也」，你也可以說，在位故也。「庸敬在兄，斯須之敬在鄉人」，你可以這樣答復季子，弟在尸的這個神位上，因為這個原因你就敬他；那個鄉人在位——在客人這個地位上，你所以要先敬他酒。庸敬在兄，庸當常字講，對於敬兄，這是常理。敬兄既是常理，斯須之敬在鄉人，斯須之敬是鄉人在作客人的時候，在這一場合飲酒之間，你要敬他，平常你要敬兄，是日常都要尊敬自己的兄，這就是分得很清楚。就把前面所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也，孟子把這個預設的一問一答講明白以後，尊敬所敬在此，所長在彼的話，尊敬兄，這是日常應該的常道，鄉人他來作客的時候，在宴會的時候，這是斯須之間，這是偶爾，是臨時他在賓客的這個地位，這個情況不同。這樣看起來，你說這個敬是由外，而不是由內的話，那個問題就幫你解答清楚了。這個敬完全是出於內心的，雖然尊敬鄉人，那是他在賓位的時候。

「季子聞之曰」，孟季子聞了公都子把孟子告訴他預設的這樣問答，問答之後，

「季子聞之」，季子聽了之後，「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也」，季子他還不了然，他還不完全明白，他又問公都子說，敬叔父也是敬，敬弟弟也是敬，弟弟雖然是在尸的位子上，要尊敬他，也是敬，敬叔父也是敬，這樣看起來都是敬，果然是在外，非由內也，都是因為叔父、弟弟，那個外在的對象，我才敬他，這個敬不是由我內心發出的。這個時候公都子他就說了，「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也。」他說冬天天氣冷，喝的水，這個水要煮熱了，那叫湯，煮開來這個水，冷天氣才能飲這個湯。夏天呢？飲的是什麼？飲水，但是這個水不必煮成湯。冬天飲這個湯，夏天飲這個水，飲食就你所飲的，是湯也好，是水也好，湯與水名字不同，湯喝在心裏面，心裏有溫暖的感受，那個水呢？這個不是熱的，喝在心裏也有感受。你說尊敬叔父與尊敬自己弟弟這個尸，都是尊敬，沒有不同的，是外來的，可是，拿冬天喝的這個湯，夏天喝的這個水，比照你這個尊敬來講，尊敬是隨著你所尊敬的人，是不同、是外在的；你冬天飲湯，夏天飲水，也是隨著冷熱的不同。你說所敬的人不同，你的敬是外，不屬於內；你冬天喝的湯，夏天所喝的水，湯也是水，不過是冷熱不同而已，冷熱不同，這個對象所喝的水，它的溫度

不同，你心裏的感受是一樣的，都是出於你的心。如果照你前面說的比喻的話，所敬對象不同，你的尊敬是出於外的，你現在照那個比喻來講，喝的湯與水不同，也應該是外在的，你心裏的感受、飲食的感受，吃的這個味道，這個味道是好還是不好，是冷是熱，應該說，這個口味、這個感受也是屬於外來的，這樣一問的話，那個孟季子當然是明白了。他對於敬叔父之敬，敬弟之敬，不能把它當作是外在的，也是出於內在在這個心，就如同喝這個湯，喝這個水，對於寒熱的感受，都是出於心，是內在的。

這個道理，拿這個看前面孟季子問，何以謂義內也，這就明白了，義為什麼是內？就拿敬兄、敬叔父、敬弟這些敬，孟季子原來不明白，甚至於說得公都子都不能答復，必得孟子預設了那些問答，問到最後，季子還是不明白，還拿敬叔父，與敬弟這個敬，還要來問公都子。公都子在這個時候，他就有智慧了，他就拿飲湯、飲水，用這個比喻來跟他解答，這個解答後面到此為止，孟季子當然明白了。孟子的文章，好處在那裏？他不是像一般人寫文章、寫論文，純粹說抽象那個理論，他

就用人物，有正面的、有反面的，提出問題來，一問一答。而且在問問題的時候，孟子先給自己提出一個很難解答的題目出來，然後再一步一步的給它解答。所以這樣的文章，我們閱讀起來，一層一層的，覺得有興趣。而這個興趣還是不像普通的文學，它是一步一步由這個興趣，引導我們走上正確的知見上面去。就講這個仁義吧，仁義都是發自內心，這是正確的見解，他就假設孟季子，前面還用告子提出這些問題來，他就給它正確的解答，這是孟子的文章特別的地方。

(六)

公都子曰：告子曰：性無善，無不善也。或曰：性可以為善，可以為不善。是故文武興，則民好善。幽厲興，則民好暴。或曰：有性善，有性不善。是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜，以紂為兄之子，且以為君，而有微子啟、王子比干。今日性善，然則彼皆非歟。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，舍則失之。或相倍蓰而無筭者，不能盡其才者也。詩云：天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。孔子曰：為此詩者，其知道乎。故有物，必有則，民之秉彝也，故好

是懿德。

《孟子》讀本第三十五頁，從後面數第三行開始。「公都子曰：告子曰：性無善，無不善也。或曰：性可以為善，可以為不善。」這一章是公都子把告子所講的「性無善，無不善」，另外有或人也講的「性可以為善，可以為不善」，把這兩種主張來問孟子。在告子這一篇，是孟子講性善的，特別的就在這一章講得很多。告子是講性，一開頭就講性沒有善也沒有不善，可善可不善的。公都子除了提出告子講的這一種學術之外，或曰，還是性可以為善，可以為不善。這兩者有一點差異的，這兩種講法都跟孟子所講的不相同。孟子他講到這個性，是主張性善的。

關於孟子主張講性善，我們研究儒家的學說，特別是在性這一方面，可以說是一個很大的學說問題。關於講到這個性，我們當然首先要講到孔夫子，孔夫子對於這個性沒有解釋是善是惡，所以在《論語》裏面記載孔夫子講的，他講得很簡單，「性相近也，習相遠也」，他沒有把這個性解釋是善是不善。後來到孟子的時候，他主張性是善的，孟子以後，比孟子晚一點的時間，也還是在戰國時候，那就是荀

子，荀子講性是惡的。到後來漢朝揚子——就是揚雄，他主張性是善惡都有。這在中國講這個性，也就是學術裏根本的思想有三種：孟子、荀子、揚子。這個問題從孟子那個時候，一直到歷代，一直到我們現在這個時候，都沒有辦法把這個問題解釋得清楚。只有我學人的老師——雪廬老人，他老人家從孔子有關的著作找到這一方面的根據。孔子著作很重要的一部分，就是《易經》的〈繫辭傳〉，孔子在那邊講到這個性。他老人家在《易經》的〈繫辭傳〉裏面找到根據，找到根據是什麼呢？分成三部分來講：體、相、用。體是本體，由本體起作用的話，必然現出這個相出來，有相然後才發生作用。他老人家在孔子自己寫的《易經》的〈繫辭傳〉裏面，就找到這個三方面的解釋。從這個體這一方面，可以說體是抽象的，體是抽象的話，你談不上它是善是惡，沒有善惡可講。由體起了相的時候，相也沒有善惡。必得要起作用的時候，才有善有惡。比如說我們這個人來講，我們人的這個本性，就是性的本體，本性是一個非常抽象，沒有相可找，起了相的時候，比如我們現在這個身體，這是相。我們本性是抽象的，固然沒有善惡好講，就是我們這個身體，我的身體，他人的身體，以及所有人的身體，你說這個身體是善的、是惡的呢？這也不能講那

個人是善的身體，那個人是惡的身體，沒有，不能講。只有一個人作了很多善的事情、作了很多惡的事情，這是有作用的時候，它才分出有善有惡。我們說某人是個大善人，這個大善人不是指他的身體，是因為他作了很多有利於人羣的事情，有那些善事，這善事是他作用出來的，所以才說他是個善人。再說，某人作了很多壞事情，一般人說這是一個惡人，他這惡人也不是他這身體是惡人，是因為他作了很多罪惡的事情，所以他是個惡人。因此，這個本體、現象都談不上善惡，只有作用，用在善的方面是善，用在惡的方面是惡。

雪廬老人他從這一方面解釋得非常清楚，他怎麼從《易經》裏面找出來？《易經》裏面，孔子把《易經》的本體定出一個名字叫作太極，太極就是我們人人都有這個本性，就是孔子所講的「性相近也」這個性。《周易》這個太極，它是很抽象的，沒有相。要起相的時候，那就是陰陽兩個相，陰陽兩儀。有了陰陽兩儀的話，伏羲氏畫卦的時候，就畫出兩道，一個是陽爻，一個是陰爻，然後再由陰陽兩儀，再加起來畫成三畫，就成為一個卦，八卦；八卦再每三畫疊起來，成為六畫，一共

合起來有六十四卦。這個是由兩儀、四相、八卦到六十四卦，這都是相，這些相沒有善惡。怎麼樣才有善惡呢？就是在占卜的時候，占卜的人，他占到那一卦、那一爻，他拿這一爻來作事情，問這一爻，他該作那一樁事情，這才有善有惡，作善事是善，作惡事情成為惡。所以雪廬老人就從孔夫子解釋《易經》，分成體相用，就把這個性是善是惡這個大問題，把它圓滿的解決。這在我們中國研究儒家的學術思想，甚至可以說研究整個中國的學問，這是一個了不起的解釋。

從這裏我們研究《孟子》的時候，孟子講性善對不對呢？孟子在儒家來講，是個亞聖，所謂亞聖的話，除了孔子以外，他可以說是很接近孔夫子，比孔夫子次一等的，他是一個大賢人，幾乎已經到了聖人的地位了。我們不能說孟子講這個性善是不對的，我們可以這樣說，孟子講性善，是就這個性在作用這一方面來解釋。為什麼這樣解釋呢？因為講這個體、講這個相，都沒有辦法解釋，只有從作用方面解釋這個性善的話，一方面教我們知道學作人之道，要學這個善，而這個善是從本性上起來的。再說，我們學道的人，學作聖人的話，你從那裏開始學？只有從善、學

善這一方面，善方面學到圓滿的話，就成為聖人。所以我們了解這一個，對於孟子，我們不能加以隨便的批評。值得注意的是到了荀子講性惡，荀子講性惡的話，我們用比較的來講，這個性惡當然也是從作用方面來講的。從作用方面來講，我們也不能說荀子講得不對。但是比較來講，荀子所講的這個性惡沒有孟子講這個性善好，因為性善是根據本性起的作用，我們學作善，這是很容易的，而且這是順乎本性，也就是孟子講的人人都有良知良能，這樣的話，就很能夠啟發我們的本性。如果說是照荀子講那個性惡的話，在荀子講的本意，也是教人學把這個惡、罪惡的事情去掉，也要求學，學作善的事情。但是這樣講的話，很容易教人家怎麼呢，誤會了求學、學聖人，不是由自己本性發的作用，而是由外加的，外來加上的這個學習，才給他這種改善。所以照荀子學說來學的，就中國學術來講，後來就成為法家的思想。法家思想用在教育方面，它就是用這個強制的心理作用，不是用啟發性的，而是用灌注的、強制性的來改造人。所以這個比較起來，荀子這個學術，講性惡不如孟子講的性善比較好。因此為了我們研究儒家對於性這個問題，要有個好的概念，所以特地花一點時間，把這個問題先解釋一番。

接下來我們就看這一章經。公都子就是孟子的學生，他把告子講的「性無善，無不善」，還有或人講的「性可以為善，可以為不善」，告子講的：性無善，無不善，在前面已經講過了。現在就解釋或人的。「或曰」是或人講，「性可以為善，可以為不善」，舉出這種說法之後，就舉出古人的例子。「是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴」，周文王、周武王他們興，就是他們到世間來，他們推行文武之道，在那個時候的一般天下人，就是好善。幽厲興，到了周家的周幽王、周厲王，他們這些人出來的時候，則民好暴。周幽王就是從西周到東周，這個大家都知道，他是一個不好的君主。厲王也是如此。所以由這個周幽王、厲王，這兩個人出來的時候，天下人都好暴，暴是一種殘暴、暴亂。「或曰」，或人不只一種講法，前面的或曰，是講一個人的性，可以為善，可以為不善，舉出文武跟幽厲這兩個例子來。那就是說，跟文武就學文武，幽厲出世就跟幽厲學。有好人作榜樣，就學好；有不好的人作榜樣，就學壞，是解釋那個性可以為善，可以為不善。或曰，這個後面，又一個或人講，「有性善，有性不善」，這個意思就是說，不是說一個人可以為善，可以為不善，就是分開來講，有的人他的性是善的，有的人他的性不是善的。性善的人不

可能變為惡的，性不善的人，他不可能變為善人。所以這一個或人的見解，與前面那個或人不同的。這種講法也舉出一個例子出來，「是故以堯為君而有象」，堯作了天子，而有象，象是誰呢？是舜的弟弟。「以瞽瞍為父而有舜」，舜帝的父親是瞽瞍，「以紂為兄之子，且以為君，而有微子啟、王子比干。」紂為兄之子是什麼呢，殷紂王是兄之子，而有微子啟、王子比干。這一種說法，比如說，堯帝是一個天子、聖人，那當然是大善人，而有舜帝的弟弟——象，象是一個惡人。這個象既是惡人，不可能學成為堯，他學不好的。再呢，以瞽瞍為父而有舜，舜帝他是一個聖人，也是天子。可是他的父親瞽瞍，雖然不是一個大惡人，也是不能算是一個善人。在這一比較之下，舜沒有辦法讓他父親能夠學成跟他自己一樣的聖人。再就紂呢？殷紂王是一個殘暴不仁的一個君主。但是他有庶兄微子啟、有叔父比干，微子啟、比干都是不會跟殷紂王來學習，殷紂王那樣殘暴不仁，微子啟、王子比干絕對不會受他的影響，所以微子啟、王子比干是仁人。這樣說起來，有性善的就不會變成不善，有不善的不會變成善，這又是一個或人所主張的這一個學說。「今日性善，然則彼皆非歟」，公都子除了把告子講的，性無善，無不善，又把這個或人所講的兩種學

說都講了以後，就問孟子了。今日性善，就說是孟夫子你現在所講的是性善，一切人的性都是善的，然而則彼皆非歟，前面那兩種或人，以及告子所講的，他們都不對，講的都講錯誤了嗎？就問孟子。

「孟子曰」，孟子就告訴他，「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。」「乃若其情」，若是什麼呢？若是當順字講，一個人要順乎他的情的話，「則可以為善矣」，這個情是人的真情，真實的情感，順乎這個情，這個情與性，雖然情不能指的是性，性是性，情是情，但是它很接近這個性。在作用方面，這個情講到人的真情感，它很接近這個善，真正講善的話，就是人的真情、真實的情感。因此講順乎情的話，就可以為善的。「乃所謂善也」，這個順乎情，然後所謂可以為善，可以稱上是一個真正的善人，是一個善的，這就是善性。「若夫為不善」，若夫為不善是什麼呢？就是不順乎情了，不順乎情，所作的一些事情，都是違背人情，一般人所講的這個性情，這個性情違背這個情，就跟這個善距離很遠了、違背了。所以這個為不善就是沒有順乎情，沒有順乎情，所作不善的事情，「非

才之罪也」，才，一個人的才是講天才，也就是天生的才幹。這個天生的才幹，也是與人的性情有關係的。為不善就是違背這個情，與這個天才也沒有關係的，那是非才之罪也。這就是說孟子所講的性善，都是順乎人情。由順乎人情，從人情這一方面，這個人情跟後來一般人所講的那個人情，用在壞的方面那個情，那在孟子看來，那個不是情；孟子所講的這個情是從善性起來，所以講順乎情，則可以為善。這個不善就是指的在前面那些主張可以為不善的，或者是後面第二個或人所講的：有的是善，有的是不善。在孟子看來，這個或人的見解都不合乎性善的講法。

在後面孟子又舉出惻隱之心來說明，這個在前面也講過了，就在這個時候，孟子又提出來了。「惻隱之心，人皆有之」，惻隱之心，看見人家受苦受難的時候，他心裏就有一種不忍之心，就是同情心，就顯示出來，這種心人皆有之，人人都有。「羞惡之心，人皆有之」，有羞恥心，每個人都有。「恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。」這些心，「惻隱之心，仁也」，仁，有仁的話就有惻隱之心。「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。」

外鑠是什麼呢？外面加進來的，鑠本來是銷，那個金屬用火把它融化掉了，在這裏就是仁義禮智對於一個人來講，就是人人本有的。既然惻隱之心是仁，羞惡之心是義，恭敬之心是禮，是非之心是智，前面講惻隱、羞惡、恭敬、是非，人人都有，是人人本來就有的，就是從自己心裏面就有的。比照這個惻隱之心是仁，這樣仁義禮智也都是人人本心本有的，本有的這個仁義禮智，非由外鑠我也，不是從外面加給我的。那麼鑠這個字怎麼講呢？鑠是把一個金屬品融化了，融化了與這個有什麼關係呢？比如說，一般人講把這個金子、金屬品，金銀銅鐵錫都是如此，融化之後把它鍍到其他一個物品上面，這叫鍍金。鍍金，所鍍的外面那個金屬，不是被鍍上的那個本有的東西，所以這不是外鑠我的，仁義禮智不是外面加進來的，而是我們自己本有的，所以說「我固有之也」，這是我固有，固有就是我本來就有。「弗思耳矣」，既然是本有的話，為什麼一般人不知道呢？是弗思，自己、一般人沒有去這樣思考，沒有研究。「故曰：求則得之，舍則失之」，你要自己研究，去往自己這個情、自己這個性情，從自己本有這個善性去研究，研究從那裏開始呢？就從惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心，從這裏開始研究，思就是研究，求就是往裏

面深入的研究，所以求則得之。舍則失之，舍就是放棄了，不去研究它。不去研究它的話，那就是惻隱之心等等就是不起作用了。「或相倍蓰而無筭者，不能盡其才者也」，舍則失之，失就是喪失掉，喪失掉的時候，究竟喪失到什麼程度呢？而無筭者。倍蓰，倍是一倍，蓰是五倍，喪失掉是喪失一倍，或者是加上五倍，甚至於算不清楚究竟有多少倍的喪失。「不能盡其才者也」，就是不能盡其才的時候，你沒辦法算究竟失了多少，那就是這個惻隱之心，你不去研究它，不去啟發它，這個仁義禮智那就喪失得沒辦法算了。這就是到最後不能盡其才，依照孟子所講性善來講，那就是沒有辦法悟到這個性善，沒有悟到這個善的話，這個性也永久就喪失了，那就得不到了。

後面他舉出詩來講，「詩云：天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」這是《詩經》裏面有這四句話，《詩經》裏面有風雅頌，雅有《小雅》有《大雅》，這是在《大雅》《蒸民》篇裏面有這幾句話，「天生蒸民」，蒸民就是很多很多的人民。「有物有則」，有物，既然生出這些人出來，就有些法則，而且這個物不但是人

類，萬物，每一種物，自然界就有自然的法則，人類社會、人羣之中有人羣種種的法則。就自然界來講，天生蒸民，有物有則，這個則就是天然的法則。「民之秉彝」，一般人就要效法天然的法則，就要效法這個天。秉彝，彝當常字講，效法天的法則，比如說天四時雨露，都是在那裏正常的運轉；而且四時雨露，都是平等無私的來利益天下的萬物。因此民之秉彝，一般人民就秉持，秉是當守住，都要秉持、守住這一個，彝就是天然的這種法則、這種常，常就是天的常道，天道就是這種永恆在那裏，平等無私的利益萬物。「好是懿德」，一般人效法這種天的話，就要好這個美德，懿德就是美德。這詩孔子過去也講過，「為此詩者，其知道乎」，作這個詩的人，他，知是知道，他是懂得道理。後面就是孟子講，「故有物，必有則，民之秉彝也」，《詩經》裏面所講的，以及孔子所讚美的，這個是知道，是有道的，所以有物，必有則，天生的萬物，天生了蒸民，有了萬物有了蒸民，就有法則。民之秉彝，這是民、一般人就要秉持，秉是手裏抓住不要放了，就是執持的意思，執持永恆的這個常道，「故好是懿德」，所以是一個人所好的這種美德。這個美德人人都有，這個懿德指的是什麼呢？就是孟子所講的，人人都有性，而這個性是善性，舉這個詩所講的，

孟子研讀講記(七) 【告子上】

孔子也所讚美的，來證明他講這個性善是一個永恆的真理。

(七)

孟子曰：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。今夫粳麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆孰矣。雖有不同，則地有肥磽、雨露之養、人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之，聖人與我同類者。故龍子曰：不知足而為屨，我知其不為蕢也。屨之相似，天下之足同也。口之於味有同耆也，易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆，皆從易牙之於味也。至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然，至於子都，天下莫不知其姣也，不知子都之姣者，無目者也。故曰：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耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。

這一章，接著是在第五行。「孟子曰：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。」孟子說了，「富歲」就是年成好，農人所種的五穀收成好。「子弟多賴」，多賴這個賴當善字講，子弟都很好，學著善了。「凶歲子弟多暴」，凶歲是年成不好，種的五穀沒有收成的，這個是在饑荒之年，子弟多暴，一般人的子弟都作惡的事情，或者是偷人家東西，或者是搶，這就亂了。這個是什麼呢？「非天之降才爾殊也」，前面講這個人，有性有情有才，這個才是講天才，人的才是稟賦，是稟天所賦予的。富歲子弟多善，凶歲子弟多惡，這不是天降的天才如此，天才沒有這樣，爾殊，沒有這樣不同的，天才人人相同，所以有多賴、多暴，而是由於富歲、凶歲造成的。所以下面「其所以陷溺其心者然也」，陷溺其心是什麼呢？是指的在饑荒之年，大家都沒得吃了，這才使饑荒陷溺其心，使一般人的子弟這個心學壞了，使得他多暴。

再舉例子，「今夫粦麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆孰矣。」現在講這個「粦麥」，粦麥是大麥，大麥與小麥不同，在這邊拿這個作一個代表。這個大麥種的時候，先要播種，播種以後耰之，就是在播種的時候，那個種子用土把它覆蓋起來叫耰之。這在耰之的時候，種的地是相同的，樹之是在種的時候，時間又是相同。淳然而生，到了生長的時候，生得很茂盛，叫作淳然。至於日至之時，日至就是成熟的時候，那個麥已經是經過播種，到最後要收成了，皆孰矣，這個孰當成熟的熟。「雖有不同，則地有肥磽、雨露之養、人事之不齊也」，照一般的講，種的地是相同，播種的時候又相同，一定是長得很好。到了成熟的時候都長成了。如果有不同的話，就是說或者是不成熟，或者是長得不好，那是因為地有肥的、有磽的，磽這個地是貧脊，土不好。還有這個雨露不均匀，這是就這個麥來講。人事之不齊，人耕作的方法都不同。「故凡同類者，舉相似也」，凡是同一類的，舉起來都是相似，「何獨至於人而疑之」，就拿這個大麥，種的都是相似的，都是相同的，何獨至於人而疑之，人也是如此。「聖人與我同類者」，堯舜是聖人，聖人跟我們是同一類的人，我們只要覺得人人都可以有善的話，人之性善，

堯舜是性善，我們人都是性善，我們人人都可以成為聖人。「故龍子曰」，他又舉龍子講的，龍子是古時候一個賢人。他說了，「不知足而為屨，我知其不為蕢也」，這是龍子所講的。「屨之相似，天下之足同也」。屨是那個鞋子，古時候農人穿的鞋子，他去耕作的時候，穿什麼鞋子呢？穿草編的那個鞋子。如果一個編草鞋的人，他如果不知天下人的足的大小，他就不會來作鞋子了。不知足而為屨，我知其不為蕢也，意思就是說凡是取草作鞋子，這個人他都知道天下人的足，天下人的足什麼呢？雖然有的人足是大、是小，但是同樣一個人類的腳，大小相差不多。比如說一個人的腳不會像牛的腳，人的腳與家裏養的雞的腳、狗的腳也是不相同，凡是人的腳都是一樣的，雖有大有小，但是大小相差不多，所以說假使不知足而為屨，他就乾脆也不去作鞋子了，意思就是說凡是作鞋子，作這個草鞋的話，他一定知道人的足大小相差不遠，都是相似的。所以是「屨之相似，天下之足同也」，作出來這個草鞋，是相同的，那麼就可以證明天下人的這個腳、這個足，也是相同的、同一類，都是人的腳。拿這一個比較人的性，人人都是人，既然都是人，這個性都是相同的。性都是相同的，這個善，都是善性。

下面再拿別的來比喻，「口之於味有同耆也」，這個耆字，是嗜好，在左邊加一個口字邊，這裏就跟那個是一個字。人的口味，口所吃的東西、得的味道，同耆，一般人所吃的這個食物，我們人吃的食物，作的那個菜，它的這個味道有相同的嗜好，所以口之於味有同耆也。既是有同耆的時候，古時候易牙，易牙是齊桓公掌廚的一個大廚師，他能夠調和五味，他最懂得人對於食物的味道所嗜好的，他可以說在這一方面算是一個專家。所以說「易牙先得我口之所耆也」，易牙所調和的五味，他就先得我口之所耆，那就是說我們人的口之於食物的味道，都是有相同的嗜好，因此我們對於齊國的易牙所調和的那個食物的味道、那個五味，我對它都是先得我口之所耆，最得我歡迎的，我是代表一切人，我們任何人對於易牙所調和的那個食物的五味，我們都是同樣的來嗜好。「如使口之於味也，其性與人殊」，如果說我們人對於食物的味道，它的性與人殊，口味性與人殊的話，我們人人的口味不相同的，所嗜好的不相同的話，「若犬馬之與我不同類也」，凡是人類的話，都是相同的，都是同一個嗜好；如果要是對於口味不相同的話，那就像犬馬，那個犬吃的東西，它的味覺跟我們人不同；馬吃的草，那與我們也不相同，所以不同類，我們是

人類，犬馬是犬馬它那一類的。假使說我們人的口味各不相同，就如同犬馬跟我們不同類的，都是不相同的話，「則天下何者，皆從易牙之於味也」，對於易牙所調和的這個五味，那就有人嗜好，有人就不嗜好了。也許你對易牙所作的菜餚，你很好，別人不一定就嗜好。為什麼呢？同類而味不同。其實不是如此，這個犬馬與我不同，犬馬是犬馬，跟我們是不同嗜好，我們人才同一嗜好。因此，我們對於易牙所作的味，我們是同一個嗜好。

「至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也」，講到這個味，大家是嗜好相同的，是天下所期待於易牙的，是天下之口味相似，天下所期就是天下所嗜好的，所好易牙的口味，為什麼呢？都是大家嗜好相同；嗜好相同就是人跟人是同一個人類。不但味是如此，「惟耳亦然」，我們人的這個耳朵，耳朵聽的這個感覺，也是這樣，人人這個耳朵也是相似的。「至於聲，天下期於師曠」，講到這個聲音，欣賞聲音這個音樂的話，天下人都提到這個師曠，師曠前面講過，是古時一個音樂專家。「是天下之耳相似也」，天下人的耳相似的，喜歡欣賞美好的音聲，因此能夠製作

美好的音聲就是最好的音樂家——就是師曠，所以大家都是嗜好，一講到音樂，大家都是推崇師曠，這為什麼呢？天下人的耳欣賞能力是相似。不但耳如此，「惟目亦然」，我們人的眼目也是一樣。「至於子都，天下莫不知其姣也」，子都是古時候一個最英俊的、最美的一個人，這裏沒有提出來是男子是女子，但是根據古人注解，應該指的是男子。所以子都這個人是古時候一個美男子，天下莫不知其姣也，姣是姣好，很英俊、很美好，天下人都知道。「不知子都之姣者，無目者也」，如果說看到子都，不認為子都是一個姣好的話，那是無目，他是沒有眼的欣賞力；如果有眼的欣賞力，他都是認為這個子都是個姣者。為什麼呢？天下人的眼都是同類的，你欣賞如此，他欣賞也是如此，所以說不知道子都之姣，這個人就是沒有人的眼睛，是無目者也。

「故曰：口之於味也，有同耆焉」，因此，作一個結論，口之於味，人的口味是有相同的嗜好。「耳之於聲也，有同聽焉」，人的耳朵對於聲音，音樂那種美的聲音，有相同的嗜好，同聽這個聽的欣賞力是相同的。「目之於色也，有同美焉」，人

的眼睛看美好的顏色、美好的形狀，有相同的審美觀念，有同美。口對於味、耳對於聲音、目對於色，都有相同的。「至於心，獨無所同然乎」，那個心更重要，眼、耳、口，人類都相同的，味道、音聲、顏色都有相同的嗜好，心獨無所同然乎，只有心不同嗎？這是一個問話，意思就是說，人的心性也是相同。「心之所同然者何也」，人的心性都是相同的，何也，這個怎麼說呢？「謂理也，義也」，人的心都是同一個善心，人的性都是善的，因此這個心也是同的。這個說的話，同一個理，同一個義。人心所同的，就是同一個理，同一個義，義理。就是因為同一個義理，所以「聖人先得我心之所同然耳」，聖人他的這個心，就是這個理，就是這個義；而這個理、這個義，跟我們一般是相同的，所以先得我心之所同然耳。我們為什麼提到聖人，我們就是尊敬聖人，想學聖人，為什麼呢？就是先得我心之所同然耳，就是我們的心，跟聖人這個善心，聖人的善心用出來就是理、就是義，我們跟他相同，同然。我們所以跟聖人同然、是一樣的，「故理義之悅我心」，聖人那個理、那個義，使我這個心，一提到聖人，我們就發生喜悅，就歡喜了，悅我心。「猶芻豢之悅我口」，芻豢就是家裏養的那些吃草的，吃草的這個家畜就是芻，吃其他的食

物就是豢，這是芻豢之悅我口。提到聖人，我們的心就感到喜悅，因為聖人的理與義，跟我們相同；我們吃到芻豢，家裏養的畜生，養的雞、狗、豬、羊這一類的，這個作了食物，你叫易牙來調和這個味道，也一定能夠悅我之口，讓我們這個口吃起來很喜悅。聖人悅我心猶如芻豢之悅我口，這就是說明了，拿種種的眼、耳、口，都是同一個嗜好。歸結到聖人的理義、善性，跟我們是同樣的一個心理，那就是人人都有善性，人人性都是善。這一章是孟子講性善，在這一方面的解釋。

孟子研讀講記(七)

【告子上】

五四

(八)

孟子曰：牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，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。

「孟子曰：牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也」，牛山在那裏呢？根據趙岐的注解，是在齊國的東南邊那個山，叫作牛山。趙岐的注解後來有人考據，不一定在齊國那個山。但是趙岐是漢儒、漢朝人，距離那個時代還比較近，我們後來從其他地方各種考據，可以作一個參考，趙岐的注解，我們也不能完全否定。我們就是根據趙岐所注解的，牛山是在齊國東南的那個山。說這個話，也可以照這樣說法，因為孟子在齊國的時間，也有不少時候。孟子就說「牛山之木」，那個山上的樹木，「嘗美矣」，曾經長得很茂盛，美就是樹木長得很多、很茂盛。「以其郊於大國也」，但後來呢，因為它在大國的郊外，就是指的齊國都城之外。在這個郊野，一般要砍伐樹木，都到郊外的山上去砍。所以因為它在郊外，「斧斤伐之」，斧、斤是兩種砍伐樹木的工具。「可以為美乎」，雖然牛山之木長得很茂盛，但是你要用斧用斤去砍伐它，可以為美乎，那個樹木還是那樣長得很美、很茂盛嗎？不會了。「是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉。」是其指的牛山之木，它日夜的，所息，就是這個樹木無論是白天、夜間，它就在那裏息，息是生長，它不停的在那裏生長。還有雨露給它滋潤。既是樹木本身在那裏滋長，又有雨露給它滋潤，因此「非無萌

藥之生焉」，就是砍伐了以後，那個樹木還有樹根在那裏，樹根還往上長，還要發芽，還要長出枝幹出來。所以非無萌蘖，萌是發芽，樹根再發芽再長出來；蘖呢，蘖是那個芽有往上長，也有從旁長出來的。那就表示這個樹根繼續往上發，往上發也有其他橫的發。那就是說，雖然用斧斤砍伐之後，這個樹的樹根沒有砍伐，它還是經過雨露的滋潤，樹根它照樣的有生機，它還在那裏往上面發芽生長。但是，「牛羊又從而牧之」，又把牛羊放到那個山上，牛羊又把樹的萌蘖吃掉。「是以若彼濯濯也」，就到後來，這個牛山之木，經過斧斤的砍伐，又有牛羊在那裏放牧吃掉那個樹芽等等，所以那個山上，濯濯就是沒有樹木了，就變成沒有樹木的一個山。這個沒有樹木的山，草也被牛羊吃掉了，若彼濯濯也。「人見其濯濯也，以為未嘗有材焉。」那個山上原來有樹木，被砍掉了；有萌蘖，樹木發的芽，或者是草長的芽，剛剛生出的葉子等等，牛羊又把它吃掉了。變成這個山上濯濯，就是沒有草、沒有樹木。這個沒有草木的山，「人見其濯濯也」，人見這一座山什麼都沒有，既無樹木也沒有草，「以為未嘗有材焉」，人家認為這個山上從來就沒有草木，未嘗就是從來沒有，材就是指的木材、樹木、花草這一類的。「此豈山之性也哉」，這個山上沒有

樹木，是因為人用斧斤把它砍伐掉了；沒有草，是牛羊把它吃掉了。這個山沒有草木的話，你能說這是山的性，這個山本來就沒有草木嗎？不能這樣說。

「雖存乎人者，豈無仁義之心哉」，拿牛山這個樹木、草，舉這個例子比喻之後，就講到人事了。「雖存乎人者」，存乎人是什麼呢？存乎人的性，人的性「豈無仁義之心哉」，存在人的心裏，人人都有仁、都有義，仁義之心人人都有，你豈能說人沒有仁義之心嗎？不能說沒有。「其所以放其良心者」，但是，前面講，有人說人有不善的，有不善就是人有惡的，在這裏就說了，其所以放其良心者，良心就是仁義之心，人人本有的，良心是本有這個心。本有之心，為甚麼人有不善的心呢？放其良心者，放棄了，把這個良心放棄掉了，這時人才有不善之心，才沒有仁心、沒有義心。人放棄良心，「亦猶斧斤之於木也」，如同斧斤把這個樹木砍伐掉了。「旦旦而伐之」，旦旦是每一天，旦本來是當早晨講，每一天都由人用斧斤來砍伐，「可以為美乎」，這個山那麼大，樹木再多，每一天有那麼多人去砍伐的話，可以為美乎？這個山還有很多樹木嗎？有樹木才美，沒有樹木還能稱為美嗎？就不那麼美

了，不美就是因為你斧斤每天在那裏砍伐。

「其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希」，這樣說起來，人的這個善心就是仁義之心，日是白天，夜是夜間，日夜的所息，所息就是發展。人的本心，無論是白天、是夜間，他這個仁心、義心都在那裏，就像那個樹木一樣的，在那生長，生長就是息。這個平旦之氣，平旦就是在早晨，人在早晨起來的時候，神清氣爽；在早晨起來的時候，還沒有跟社會人羣接觸，他這個心理很清爽的，這個是平旦之氣，很純、很清的，清是很清新、很清爽的，這個氣是好的，很純粹的。「其好惡與人相近也者」，他這個平旦之氣所養的仁義之心，這個平旦之氣就是仁義之心所發出來的。這為什麼講平旦呢，就是在早晨起來，這個仁義之心還保持得很純粹。這個時候他的好惡，都是相近，你的好惡跟他的好惡，跟一切人的好惡都相近。好都是好善人，惡，對那些罪惡的人都是憎惡，這是人人相同的，都是相似。「幾希」，幾希這個幾字照趙岐的注講是作豈字講，豈當何字講。幾希就是何嘗希，就是很近的意思。既是人人都是同類的、都是人，因此他的好惡也是相近，幾希這

兩個字就是很近、不會遠的。

下面再講「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。」旦晝就是白天，所為之事，在白天所做的事情，有梏亡之矣，梏是什麼呢？梏在《說文解字》裏面講，梏是古時候犯罪的人，用刑具把他的手銬起來，叫作械，用在手上叫作械，就等於現在人講的腳鐐手銬，手銬這一類的。這個梏亡之矣，拿這個手銬、這個梏作一個比喻，人在白天做的事情，就好像被這個梏把他自由自在的手限制住了。這跟平旦之氣不同，平旦之氣拿這個手來講，是無拘無束作他願意作的事情。在白天所做的事情，都是人為，人為的事情順著那個不好的習氣，這種不好的習氣就是拿梏作比喻、作個代表。「梏之反覆」，一再的被這種限制人本有的良知良能，如果沒有加上這個梏，良知良能可以自由自在的發揮，有這個梏一限制的話，良知良能就發不出作用了。這個梏就是一般人的習氣，在白天自己有這個習氣就發動出來，也受了一般人互相的薰染、互相的影響，這叫梏之反覆，一再的在那裏反覆，讓他這個良知良能發不出來。旦晝之所為，旦

晝所作的那些違背良知良能的事情，反覆的作，就使那個仁義之心發不出作用。「則其夜氣不足以存」，夜氣是人在夜間休息之後，身體也睡眠了，心理也休息了，這就在修養，修養就是養那個仁義之氣。夜間所養的仁義之氣，到了白天，旦晝之所為，這樣一作的時候，夜氣所養的不足以存了，都被旦晝所作的事情把它消耗掉了。「夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣」，他距離禽獸是不算遠了，很近了。所以人一違背良知良能的話，沒有仁義之心，他夜間修養生息的那個夜氣——就是純粹的那種仁義之氣保持不住，這個時候距離禽獸不遠了。「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉。」人見某某人，這個是禽獸不是人，說他是禽獸不合道理，為什麼呢？這個禽獸是後來的，不是本有的，「而以為未嘗有才焉者」，你看見那些造罪惡的事情，所作的事情跟禽獸一樣的人，你認為他本來就是禽獸，未嘗有才焉者，才就是才性，才性都是從善性出來的，你說他從來就沒有這個才性。「是豈人之情也哉」，人的性情是如此嗎？不是的。從這一句話，他問的意思就是說：你看見那些跟禽獸差不多的人，他的本性不是如此，本性是善的；你看見他和禽獸差不多，都是旦晝之所作為的，他是白天所作的那些不好的事情造成的。

後面講結論了，「故苟得其養，無物不長」，實在說起來，假使真正你得其養，無物不長，天地間萬物都會正常的生長。「苟失其養，無物不消」，如果要是喪失這個養的話，沒有一個物它會不消耗掉了，消就是喪失掉了。這個養就是這些草木得這個雨露，人就得了天然的法度，得其天的氣，人自己在夜間養的那種仁義之氣，那都是養的重要。所以孔子說，「操則存舍則亡」，操持了，你能夠持住這個養，就能夠存，捨棄的話就會亡——就失掉了。「出入無時，莫知其鄉」，這個心——就是仁義之心，就是善心，善心在乎你能不能夠操守，操守這個善心就是存，不操守、捨棄的話，就喪失、就亡了。「出入無時」，這個善心是出是入，沒有一定的時候，它是無形的，全在你人能不能夠操守。「莫知其鄉」，不知它居在那裏，鄉是代表它的居處，你善心在那裏，「惟心之謂與」，這個心就是善心，善心就是出入無時，莫知其鄉，在什麼地方，我們人人不知道，那就看你能不能夠操守得住。操守什麼呢？就是養這個仁義之氣，保持夜間所養那個氣。白天那個人為的，一切不要受它的影響。這就是孟子講我們要養良知良能。

(九)

孟子曰：無或乎王之不智也，雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。吾見亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉，何哉。今夫弈之為數，小數也，不專心致志，則不得也。弈秋，通國之善弈者也，使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之為聽，一人雖聽之，一心以為有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣。為是其智弗若與，曰：非然也。

《孟子》讀本第三十六頁，最後那一行開始。「孟子曰：無或乎王之不智也，雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。」這一章經是因為孟子曾經在齊國，跟齊國的國君相處一個時候，孟子跟齊王有問有答，這裏就講那個時期的事情。孟子講「無或乎王之不智也」，這個王就指齊國的國王——齊宣王。這個或字是當迷惑的惑字，跟那個惑字是通用的，無或乎王之不智也，無，不要，或，

這裏趙岐的注解把它當作怪字講，怪就是見怪的意思。為什麼見怪？就是因為疑惑的意思，疑惑這一樁事情就是有一些奇怪了。孟子就告訴一般人說，你們不要見怪王之不智，怪齊王他是沒有智慧。因為孟子講這話的時候，當時有人就認為齊王沒什麼智慧，為什麼呢？孟子在齊國也曾經答復齊王的問政治、種種的事情，齊王後來好像沒有把齊國的政治辦得很好，孟子在這裏講，你們大家不要怪齊宣王沒有智慧，也不要認為我沒有去真正的來幫助他、來輔導他，是這個意思。下面就解釋這個道理，為什麼呢？「雖有天下易生之物也」，天下雖然有那些容易發芽生長的植物，比如說，花草、樹木，還有農人種的五穀，這都容易生長。雖然這些草木、五穀，在一個適當的氣候，它就能夠發芽生長，孟子在這裏說，但是，「一日暴之，十日寒之」，暴，這個暴讀曝，就是拿出來曬的意思，在經典上不要日字邊，這個字本來就是曝字。一日暴之，這個是講究氣溫來講的，你供給它一天適合發芽、生長的氣溫。可是呢，接著就有十天的時候，寒之，寒之是氣溫降下去。因為草木、五穀也好，都要在適當的氣溫，溫和的那種氣候之下，它才能夠發出芽來；如果在冬天那個寒冷的天氣，它怎麼會發芽呢？所以孟子在這裏講出這一個道理出來，你

給它一天的時間能夠發芽的氣溫，再接著給它十天寒冷的天氣，這樣看起來，「未有能生者也」，怎麼能夠生存呢？生就是能夠發芽。

先把這個能生的草木、五穀，說出來作個比喻，下面就講到正題了。「吾見亦罕矣」，這個見讀現。就是那個時候，孟子在齊國，見齊王，也有君臣的身分，臣子見君主，都是講見之。吾見亦罕矣，我在齊國，我去覲見齊王的時候，少啊，不多。「吾退而寒之者至矣」，我見過齊王，談過話退回來，退回來之後，而寒之者至矣，當我見過齊王退出來以後，而寒之者立刻就至。這個寒之是什麼呢？就是當時齊王左右的那些臣子，那些臣子在這裏來講，把他算是個寒的，實際上那些臣子構不上稱為一個臣子，就是講一些好聽的話，完全是迎合齊王的意思，沒有盡到臣子責任的那些人。那些人就像寒氣一樣的，他怎麼能夠勸告齊王，讓他能夠有好的政策呢？那些人不能夠勸告齊王作些好事情，所以在這裏用寒字來比喻。我一退出以後，那些佞臣、那些寒之者馬上就至矣，就去接近齊王。「吾如有萌焉，何哉」，這樣看起來，就跟前面講的一日暴之，我去見齊王的時候，就如同一日暴之，我退出

以後，齊王那些臣子如同寒者一樣，是十日寒之，這樣看起來齊王他怎麼能夠改善呢？他怎麼能夠有智慧實行仁政呢？就如同讓它萌芽，有萌焉，有機會能夠萌芽，如何？它如何能夠發芽呢？也就是說，他如何能夠由於我這個一日暴之，而能夠改善呢。

比喻說完了以後，再說，「今夫弈之為數，小數也，不專心致志，則不得也。」再拿這個弈來講，弈在古時候就是下棋，也叫博弈。博弈這種棋，跟現在的棋不相同的，有的說就是古時候那個圍棋，這個圍棋我們現在還有，那個弈就指的那個圍棋。圍棋雖然現在有，是不是古時候的圍棋，是不是跟我們現在下的圍棋一樣的呢？那就不敢說了，就沒辦法考據了。孟子拿這個弈棋來講，「為數」，這個數不是當數學講，是就這個技術來講，下棋也是一種技術，你說那是藝術也好，說技術也好，在這裏講是一個數。下圍棋這種技術是「小數也」，是個小技能而已。雖然是小技能，你要「不專心致志，則不得也」，你要學這個小的技能的話，也要專心，專心就是一心在那學。致志，就是致的這個心志，致就是專心專到極處了，叫致志。你

不那樣的專心專到這種極處，你也學不好，則不得也，這個小的技能，你也學不好。這個是說得很實在，就拿今天這個下圍棋來講，學圍棋也不那麼容易，但是要下好到什麼程度，這可不是一學就會了，所以今天說起來，圍棋也算是一種藝術了。這種藝術在孟子看起來是個小數，雖是小數，也要好好的用心來學，不用心學，學不到好處，學不到那樣精美。再下面舉例子講到一個專心，一個不專心，必須專心致志才能學得好，如果不能夠專心致志，你怎麼樣學也學不到好處。

下面舉那「弈秋，通國之善弈者也，使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之為聽，一人雖聽之，一心以為有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣」，舉出弈秋這個人，通國是全國的一個善弈者也，在這個國家之內來講，沒有人下棋的藝術比得上他，他是個善弈的人，全國來講，他是最善於下棋的人。舉出這個人，他可以教人家，使弈秋誨二人弈，你叫這個弈秋來教兩個人學下棋。這兩個人，其一，其中一個人，他能夠專心致志，專心在學。惟弈秋之為聽，弈秋在講怎麼樣下棋的道理，他就專心的聽。一人，其中另外的一個人，雖然也在聽，

聽是聽，可是他不一心，不是一心就是什麼呢？以為有鴻鵠將至了，他耳朵雖然在聽，他心裏就跑了，這個一心的心不在焉，心不在聽上面，他的心到那去呢？他心裏就想，以為有鴻鵠將至，鴻是天上飛的雁，小的叫雁，比一般雁大的叫鴻。鵠這個字指的也是大雁，兩個字合起來，鴻鵠就是大雁。為什麼叫鵠呢？鵠叫的聲音是鵠鵠的這種聲音。所以兩個字合起來，就是個大雁，天上飛的大雁。這另外一個人，耳朵雖然在聽，心裏不但不能夠一心來聽，而他心就跑出去，認為有那個大雁要飛過來了。如果飛過來的時候，他心裏就想，「思援弓繳而射之」。援弓就是手裏拿著弓，繳是古時候用來射鳥的一種彈，在這裏講是射鳥的一種工具。他以為有鴻鵠將至，一邊想著會不會有鴻鵠，一邊心裏就思——就是心裏想拿弓箭來射那個鴻雁。這樣看起來，他這個人雖然跟另外那一個專心學的人在一起學，俱學，兩個人一起學，弗若之矣，弗當不字講，若是當如字講，不如，就是比不上那一個專心致志來學的那一個人。為什麼呢？「為是其智弗若與」，上面那個例子舉出來以後，他就提出一個問了，這個一心以為鴻鵠將至的人，他的智慧是不是比不上那個一心來聽、專心致志來學的人呢？「曰：非然也」，孟子在這裏就給它一個確切的答復，

非然也，不是的，不是這一個人的智慧比不上那一個專心致志在學的人。所以比不上他，是因為他無心在學，耳朵在聽，心裏跑出去了，他不能專心致志，所以他的智慧看起來比不上那一個人。

把這個比喻再歸結到前面，無或乎王之不智也，大家不要疑惑，也不要見怪，認為這個齊王沒有智慧。而是因為什麼呢？因為我——孟子，我雖然跟齊王相處一個時候，齊王有問我的時候，我也答復他。但是比不上那麼多朝廷裏那些臣子，那些臣子都沒有盡到作臣子的責任。這樣看起來，你不能說齊王沒有智慧，而是因為那些朝廷的臣子讓齊王分了心了，使我這裏雖然提出一些正確的勸告，那麼不發生作用。這個意思也就是一方面是對於人君來講，你要用人，你要知道：一個賢能的臣子抵不過那麼多的奸臣那種惡人，一個善人抵不上那麼多的惡人。用在我們修道來講，我們自己看看，要講究這個環境，講究與人相處，我們現在既不是賢人，也更不是聖人，所以我們在求學、修道的時候，我們要很慎重的選擇人事上面的環境，所以學道的人，一定要能夠親近善知識，遠離惡知識。不但交朋友不能交不好的朋

友，就是我們今日之下，你看報紙也好，看電視裏面的這些娛樂節目、新聞報導等種種的事情，我們當下都要提醒自己：遇見那些罪惡的事情，遇見那些小人，我們不能夠跟他合在一起。跟他們相處久了，無形之中，就受他的薰陶、受他的影響。就是我們看看電視的節目、那些新聞，或是看看報紙，眼睛看一看有什麼不好呢？眼睛一看就受了薰染了。

所以我們今日之下，交朋友固然不能夠隨便，應該要是無友不如己者，凡是不與我們志同道合的，我們不能交那種朋友。就是看新聞、看報紙，我們也要選擇選擇，好的報紙我們要看，不好的報紙，專門宣導邪知邪見的那些報紙，我們不要看它，就是送給你看，你也不能看。好的報紙，也不是那個報紙裏面所刊載的都好，如果說這個新聞是報導社會殺盜淫妄的那些事情，一般報紙都會報導的，遇到這些事情，我們學道的人，當下就要提醒自己，就要辨別是非善惡，不要受那些罪惡的事情來薰染我們。所以我們學道的人，遇到這些情形，就是佛家的善知識常常提醒我們：不怕念起，就怕覺遲。念起，自己起的什麼念頭呢？我們起念頭的時候，不

是無緣無故的起念頭，就是外面有什麼境界來了，外境引起我這個心念起來。外境，我們看到報紙、看到電視新聞報導的那些罪惡的事情，這就是外面的境界，境界一出現，我們的念頭，看一看它、或者聽一聽它，這就是自己念頭起來了。念頭一起來的時候，普通人必然受它的薰染，就學了外面的境界了。而我們學道的人，就外面境界引起的念頭，就在這個時候警覺，不怕念起，就怕覺遲，當下就要警覺。這一警覺就是用我們的正念——分辨是非善惡的這個正念，來把外面那種罪惡的境界消除掉。我們學了孟子講的這一章經，用在修道，是很有作用的。

孟子研讀講記(七)

【告子上】

七二

(十)

孟子曰：魚，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者，不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也，義，亦我所欲也，二者，不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也。使入之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也。由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死，噉爾而與之，行道之人弗受，蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辯禮義而受之，萬鍾於我何加焉，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。

這是在三十七頁第三行。「孟子曰：魚，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者，不可得兼，舍魚而取熊掌者也。」這一章比較長一點，孟子作文章、說話，非常善於用比喻。因為孟子對於三百篇的《詩經》，他在這上面學得非常有成就，所以他作文、說話，最善於用詩的比體，最善於取比喻的話。開頭，他就用比喻的話來講。魚，是我所欲的，熊掌，亦我所欲，拿這兩種東西。魚在南方算普通的，在北方，魚算是很好的一種食物。但是一比較起來的話，熊掌比魚更好。孟子就用假設的話、比喻的話，魚是我所喜歡吃到的美味；熊掌，也是我所喜歡的食物。但是這兩者，假使說不可得兼，所謂不可得兼，就是你要魚就要不到熊掌，你要熊掌就要不到魚，你不能說這兩者能夠同時都得到，不可得兼。在這一情況之下比較了，比較的結果，還是熊掌比魚好，這樣的話，舍魚，舍就是捨棄，捨棄這個魚，而取這個熊掌。這個說出以後，下面再說比喻，「生，亦我所欲也，義，亦我所欲也。」生是生存，

我們人人都有一個生命，我們人有這個生命的話，就能生存在世間。這個生與死相對的，人在世間誰都是好生惡死，所以這個生是我所欲。義，亦我所欲，義就是正義。好生、能夠生存，這是我所欲，但是在人羣之中要講究道義，道義也是我所欲的。假使說這兩者不能夠同時兼得的話，「二者不可得兼」，假使說想維持生存不死，就要放棄這個道義；要想得到道義，那就不能夠活了。這兩者不可得兼，那怎麼辦呢？孟子他主張什麼呢？「舍生而取義者也」，舍生，捨棄這個生命，這個生命可以捨棄掉，而取義，而取與人相處的這個正義，講究道義。前面舍魚而取熊掌，還是兩個外在的動物。第二層比喻的話，那就是牽涉到自己的生命了，把生命跟道義相比。

這兩者比喻之後，下面接著就說。「生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也」，這就是把前面比喻的，作更進一步的來說。他說，生是我所欲，每一個人都在維持他的生存，讓他的生命不要死掉，這是我所欲的。這個欲是欲望，人的欲望莫大於要維持自己的生命，是

我所欲。但是所欲有甚於生者，生命是我所欲的，還有一種所欲的，比我所欲的生命更甚，比這個欲的程度更高，就是有甚於生者。這裏意思就含著什麼呢？含著就是義，一種正義。故不為苟得也，既然這個正義比這個生命還要重要，那就不為苟得也。不為苟得什麼呢？遇到正義與生命，兩者不能夠同時兼得的時候；有兼得的時候，有人作一些有道義的事情，無害於他這個生命，他可以作下去。但是在有種情況之下，遇到外面要想作一些合乎道義的事情，不那麼容易的。不那麼容易是什麼呢？要取這個正義的話，那就得要捨棄生命。在這種情況之下，不為苟得，意思就是說，寧願捨棄這個生命，也要取得這個正義，這個正義不是苟得來的。有的注解這個苟得就是得這個生，放棄正義可以維持生命，得就是得這個生命，那就是如果放棄正義得了這個生命便是苟得，那麼就不能苟得，這樣講也行。「死亦我所惡，所惡有甚於死者」，誰都是好生惡死，前面所欲是好生，這裏所惡的是惡死，死也是我所惡。這兩個亦字，生亦我所欲，死亦我所惡，這個亦字就是說任何人都是如此，孟子說我也不例外，我也如此，所以這個亦字很重要，人人都是好生惡死。既是人人好生惡死，那我也是不例外，我也是死亦我所惡。但是不同的是什麼呢？

要明瞭，「所惡有甚於死者」，就跟前面相反的。前面所欲有甚於生者，是指著那個正義來講；這裏所惡有甚於死者，這是指的非義來講的，不是正義，這個不正義是一個人不講道義。就孟子來講，我所惡的比那個死還要重要，因此，「故患有所不辟也」，所以在這個比較之下，既然所惡的這個非正義的這種事情，甚於死亡，那麼在選擇的時候，如果遇到那個大患難來的時候，選擇怎麼呢？要避難，避難就是不講道義了，就怕死了。你要是不避難，那就不要怕死，死無所謂，死無所謂是要取這個義，所以遇到有患難來的時候，有所不辟，辟是逃避，這個辟字跟現在一般學的逃避的避字是一個字。

那麼對照著再講，「如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也」，如使就是假使，假使人之所欲莫甚於生，人之所欲就是照應前面講，所取的這個道義、或者也就是正義，所欲的這個正義莫甚於生，那個正義比不上生命，則凡可以得生者，何不用也，既然一個人他認為這個正義比不上這個生命的話，凡是可以得生那就求生，不必講義了。凡是可以得生、能夠維持這個生命不要死的話，凡是用種種

的方法，包括放棄正義的這些方法，何不用也？都可以用，不合道義的方法，都可以用，用來做什麼呢？用來維持自己的生命。「使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也」，假使人的所惡，所惡就是非正義、不合乎正義的事情，莫甚於死者，莫是當不，不比那個死重要。這一比較之下，人人都怕死，如果不怕死的話，遇到非義的事情，當然就是不要作那些非義的事情。不要作那些非義事情就要取正義，就不怕任何死亡了。假使一個人他所惡的非義的事情，比不上怕死，那麼這樣的話，凡是遇到這種情況，他可以辟患難的話，他就辟患難。辟患難有很多方法的，出賣朋友、說的話欺騙人家，這個都是。那就是如果一個人認為是非正義比不上死亡那樣可怕的話，那就為了避免死亡，那非正義的事情怎麼都可以作得出來，何不為也？那都可以作。

這幾個比喻一層一層的提出來之後，「由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也。」由這樣看起來，前面一比較之下，由此來討論。雖然生存、生命是人人所好、所欲，但是遇到正義的時候，寧願取義而放棄生存。非正義也是人人所

惡的，死也是人人所惡的，遇到很大患難的時候，要放棄正義才可以免於死，在這種情況之下，明瞭道理的人，也不怕死，而不辟患難，取這個正義。反過來講，如果認為非義是沒有死亡那樣可惡的話，大家都是辟那個患難。正義、所欲的比不上維持生命的話，為什麼不維持生命，而要取那個義呢？這樣反覆的推敲比喻之後，下面就說由是則可以辟患而有不為也，明瞭這個道理，取義重要，生死比不上義與非義，這兩者不能比。由此則可以下一個結論：由是則生而有不用也，遇到正義與這個生命相抵觸的時候，可以用那些不正當的來放棄這個正義，而求得生存，這些方法不用。遇到辟患難而可以不死的話，這也不辟，不用種種的方法來辟這個患難。「是故」，這樣說起來的時候，「所欲有甚於生者，所惡有甚於死者」，明瞭這個道理的時候，成仁取義重要。維持生命比不上那個義重要，義是道義。因此前面所講的，所欲有甚於生者，這個義是比生命更重要。所惡有甚於死者，惡非義的事情比這個死亡更重要，也就是說，非義跟死亡相比，明瞭道理的人，不要非義，不要非義就要取義了。取義在這種情況之下，那就捨棄生命去死亡，但是死亡比不上非義那樣可惡，寧願不要非義。所以在這裏講，所惡有甚於死，故患難有所不辟。這種

所欲、所惡，「非獨賢者有是心也」，這種所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，不獨賢人有這個心，「人皆有之」，任何人都有這個心理。「賢者能勿喪耳」，一個明道理的賢者，他能夠勿喪，喪就是喪失，能夠辨別是非、正義與非正義，寧願取義這個心，賢者有這個心，不喪。一般人他講究所欲、講究所惡，跟賢者不同的，一般人藉由這個所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，賢者也有之。賢者有之，但是與一般人不同的在那裏呢？賢者有所不辟，遇到患難的時候，他不要辟患難；遇到可以維持生命，他不辟，不必用種種方法來維持生命。他所取的是個義，他不喪失這個心。為什麼不喪失這個心呢？捨生取義這是本有的心——本心。這個本心，普通人經不起環境的衝擊，遇到環境一衝擊的時候，他就容易喪失了，喪失捨生取義的這種本心，賢者他勿喪耳，他不會喪失的。

下面再用別的比例，比喻講捨生取義這個義是本心，用下面這些比喻來證明這是人人本有的——孟子所講的良知良能。「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死，噉爾而與之，行道之人弗受，蹴爾而與之，乞人不屑也。」孟子又假設一樁事情，

「一簞食」，食就是吃的東西、食物，用簞，簞是用竹子編的盛飯器具，一簞食。「一豆羹」，羹是羹湯這一類的，豆呢，盛羹的那種器，它就不像簞，比如說盛飯，他可以用簞來盛。那個羹是流質的，它是用豆來盛。這個一簞食，一豆羹，「得之」，能夠得到這一種食物，就可以活下去，「則生」，就能夠生存。「弗得則死」，得不到這個一簞食、一豆羹就會餓死。「噉爾而與之」，假使說有這個善心的人士，噉爾，就是大聲的呵斥——沒有禮貌的那種聲音，就是叫這個飢餓的人來吃，給那個人食物。這個「行道之人弗受」，走在路上、行路的人，行路的人雖然飢餓，看見這個人拿這個食物，不禮貌的叫他來要送給他，他也不接受，弗受就是不接受。再說，「蹴爾而與之」，蹴爾那就是更不好了，把這個食物放在地上，一腳蹴起來給那個人，那個人就算是「乞丐」，乞丐不同於行路的人，乞丐是一無所有，「不屑也」，不屑就是不願意接受。這就是就飲食來講的。

下面再講，「萬鍾則不辯禮義而受之」，前面講到一簞食、一豆羹，你沒有禮貌的送給人家，言語上沒有禮貌，行路的人也不接受。再把食物放在地上，蹴爾來給

那個乞丐，乞丐也不接受。既然這樣，孟子就說了，萬鍾，是就俸祿來講的，用萬鍾的俸祿，假使你遇到國君送給你萬鍾的俸祿，或者不是國君，或者其他的大財主，他家裏很多財產，用萬鍾的財物來送給你，則不辯禮義而受之，你不辨別這個萬鍾的俸祿，我受得合禮不合禮呢？合乎正義不合乎正義呢？不加以辨別。禮義這兩個字，義是講究應該不應該；禮講得更圓滿，在禮上面講，無功不受祿，自己沒有付出功勞，這個俸祿來了不能接受。所以遇到萬鍾俸祿來的話，不從禮義來辨別，而就受之，假使這樣不辯禮義就隨便接受下來，「萬鍾於我何加焉」？我接受了這個萬鍾俸祿，我一個人吃得了吃不了呢？這個萬鍾俸祿，一個人吃不了這麼多。萬鍾是代表那個俸祿，古時候俸祿是拿糧食來作代表的，在今日之下就用貨幣來代表。萬鍾俸祿，在今日之下，比如說送給你幾億、幾十億、幾百億的財物給你，要問：我受了這麼多的財物，我沒有辨別這個財物來得是合乎正義、不合乎正義，合乎禮、或是不合乎禮，我就把它收下來了。收下來之後，我這個幾十億、幾百億的這個財產，我自己享受得完？或享受不完呢？享受不完的。那享受不完，孟子講，可以拿來「為宮室之美」，造了很美好的宮室，造房屋那可以消費了，作一棟豪華的房屋，

裏面的裝潢，那種經費就沒辦法估計了，這是一層。宮室之美就是豪華的、華麗的那種宮室。「妻妾之奉」，有這麼多的錢財，自己用不完那麼多，除了作這個豪華的房屋以外，還有供給妻妾之用。這還用不完，「所識窮乏者得我與」，我所認識的那些貧窮的人，窮乏是貧窮沒有財產的人，他們得到我的幫助、救濟。得我與，就是他從我這裏得到救濟。與，這個與字就把上面得到這個萬鍾俸祿之後，除了自己享受不盡，多餘的要造房屋、給妻妾來用，再把自己所認識的貧窮的人，讓他們得到救濟，是不是這樣呢？這個對不對呢？

最後孟子就作結論了，「鄉為身死而不受，今為宮室之美而為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之。」分成三部分來講，這個鄉讀嚮，鄉就是原來、嚮來，就是前面所講的一個明道理的人，寧願身死而不接受，為什麼呢？一簞食、一豆羹，得之則生，弗得則死，我遇到不合禮，雖然是餓死了，也不願意接受。守這個禮，那個標準定了，前面講的，寧願身死而不接受非禮、非義的那些食物。而現在好了，有萬鍾俸祿來了，你為了造這

個宮室之美，為之，這一句話，今為宮室之美為之，這個為字讀兩種音，今為是讀去聲，為了要造宮室之美而為之，為之，你接受了。「鄉為身死而不受」，原來為了身死而不受，「今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者，得我而為之」，這一比較之下，孟子一看，好了，原來是一簞食、一豆羹，餓死了，而非禮也不接受；現在好了，遇到萬鍾的俸祿，為了這個宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我救濟而為之，「是亦不可以已乎」，這種前後矛盾的心理，前後自相違背的人，這是談不上作人之道的。是，就是你前後相違背的，不可以已乎，已當止字講。這三者，這個宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我而為之，這三者你不作不可以嗎？那個房屋，有一個房屋居住就好，不必造那個華美的、豪華的住宅。妻妾之奉，現在是一夫一妻制，在古時候可以有妻有妾的。就是有妻有妾的話，自己與妻妾生活過得去就好，何必拿這麼多錢讓她享受呢？不作也可以。至於說，你所認識的貧窮的人，你自己這個財物來得正當的，合乎禮義來的正當，有多餘的可以救濟他們。你這個財物來得非義的，你拿這個財物來救濟他們，你自己將來怎麼償還這個非義之財？你負了債，那你拿這個財物來救濟窮困，救濟窮困雖然好，跟得到非義，這

個比起來，寧願不要拿那個非義之財來救濟貧困。所以這三樁事情你可以不作，可以止。可以止而不止，而要繼續受這個萬鍾俸祿，「此之謂失其本心」，失其本心，本心就是本有的。禮義，禮講到本質上，就是無功不受祿，這是本質上不能接受任何非禮的這些財物；義是講究合乎道義，這個都是，能夠有這個心就是良知良能。這三樁事情都是非義的，非義的可以不作，若還是作，這叫失其本心。

在今日之下，我們看看，我們學道的人當然知道，知道這個房屋不必講求那麼華美，有錢財是可以作，沒有錢財有個房屋居住就好了，這個一般也知道，也可以作得到。至於妻妾之奉的話，今日之下，有一個妻子，國家法律也不准許養妾，夫妻生活能夠維持過去就好，這也可以辦得到。至於第三種，有一些人就想了，我的親戚朋友，尤其貧窮的人，或者社會上那些貧困的人，我要發心來救濟他們，自己要從事很多慈善救濟的事業，我為了要從事慈善救濟的事業的時候，這個財源那來呢？如果只要有財源就好，不問這個財源從那來的，這就要不得。這種，一般人在今日之下，我們學道的人，往往犯了這個毛病，我們自己不知道。往往以為看到某

人作的那些慈善救濟事業，作得轟轟烈烈的，那多好，我們就想跟他學，這就不對了。要看《孟子》這一章經，你看看，這樣作就失其本心，無論如何，我們這個本心不要喪失掉。

(十一)

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。人有雞犬放，則知求之，有放心而不知求，學問之道無他，求其放心而已矣。

這一章就緊接上面那一章，有關係的。孟子說，「仁」，這個仁很重要，孔夫子的教育，在《論語》裏面記載，道德仁義，道德都是在修道的人、求學的人的內心，很難明瞭。容易好學的話，就是仁。所以孔子教學生，講道、講德要到學生能夠接受的程度才講，對於一般的學生，孔子就教他學仁，仁學好了，道德就能夠學得好。所以在《孟子》這一部書，就是跟孔夫子的教育是一貫的道理。前面〈梁惠王〉篇，梁惠王就說你老人家到我的國家來，對我的國家帶來什麼利益呢？孟子一開頭就說「王何必曰利，亦有仁義而已矣」，所以《孟子》這一部書特別發揮、詳細的來闡述的就是仁義。因此在這裏講，「仁，人心也」，仁是在人人的心裏面。「義，人路

也」，義是人所走的道路。「舍其路而弗由」，如果一個人他要到那裏去，他到那裏都應該按道路上去走。舍其道路而不由，由就是從自己家門前要到那個目的地，由當從字講，從這個路上一路走上去。如果是捨棄這個道路，而不按照這個道路到那個目的地，這想想看，這能夠辦得到嗎？這說比喻的話。下面就講，「放其心而不知求，哀哉」，仁，仁既是人心，人心要把這個心放逸出去，放就是放出去、散出去，而不知求，這個心放出去到處亂跑，而不知道把它求，求就是把這個心收回來。哀哉，這是很悲哀的事情。這個意思就是捨道路而不由道路去行路的話，是猶如不去行這個義，放其心而不知求回來，不知道把這心收回來，是不知道仁，不知道實行仁義。不知道學習仁義，就如同不按照道路去走，心放出去不知道收回來，這是很悲哀的事情。

後面就講，「人有雞犬放，則知求之」，一般人他家裏養的雞犬，雞犬放到外面去了，則知求之，雞犬到外面去，白天到外面去，到處跑，到了晚間，一般人都知道要把雞收回來。鄉下人養雞，雞白天到外面到處找東西吃，散放在外面，到了傍

晚的時候，他就用特別的口音，把雞召喚回來。犬比較聰明，犬出去以後，過一個時候，它自己就回來了，主人有時候也叫那個狗回來。所以人有雞犬放出去，而都知道喚它們回來，叫喚，把它叫回來。但是呢，「有放心而不知求」，這個心是本心，心放出去而不知道收回來，這是一般人的毛病。一般人的毛病，只是一般人他不求學、不讀書。讀書，古時候讀書都是讀的聖賢書。這個不讀書的人，放心而不知求，這是一般人，你不能怪他。孟子在這裏講，就是教一般讀書人，為什麼呢？中國古時候，一般民眾分成士農工商，士人就是讀書人，讀書人就是書讀好了，一方面自己學道，一方面自己將來要行道，就行道來講，在那去行呢？要從事政治。從事政治實施仁政，就是你學道的人要作功德，要有功德道才學得成。從事政治實行仁政就是功德，那才能幫助你學道。同時從事政治，古時候政治一方面是行政，一方面就是辦教育，辦教育就是拿聖賢之道來教育天下人。所以古時候讀書人，將來就是準備從事政治、從事教育。以這個仁政、以這個聖賢的教育，一方面作為自己修道的功德，一方面在行道，修道與行道同時要來實行的。所以孟子在這裏講，「學問之道無他」，特別對於讀書人來講的。讀書人你求學要懂得求學這個道理，求學

的道理是什麼呢？無他，沒有別的事情，「求其放心而已矣」，最重要的，把自己放出去的那個心、散亂的心，把它收回來，求就是收回來，把放在外面的心收回來用在這個道上面去。

求其放心而已矣，這一句話特別重要。普通人他不是學道的人，那不必說。既是士人，求學，求的真學問，修道就是要成為聖人。成聖人，最重要的就是前一章的本心，本心這個心是自己本有的。這個本心，在這裏講是義，是正義、是道義。講到最深的時候，合乎正義的這個心，從那出來的？從仁出來的，仁從德出來的，德是從道——就是從本性出來。一放心，我們這個心就到處攀緣，就是俗話說的到處巴結人家，巴結人家就是攀緣，到處講究作好人際關係。這種心——到處巴結人家這個心，那叫放心，把那個心收回來。必須收回來這個心，用在自己學道，同時又來教化他人、教人家修道，這才是一個讀書人正當所走的這個路，所守住的這個心，這就是前面講的：仁，人心也，義，人路也。我們今日之下，不像過去了，過去是士農工商分得很清清楚楚的，今日之下，無論作那個行業都要讀書。現在人人都是

士人，你是學文學的，文學之中又有中文、有外文，你學哲學的、學美術的、學科學的，科學的有自然科學、有社會科學，無論學那種學問，你都要讀書。讀書出來從事各行各業，都是要在世間從事一定的事業。在這裏講，既然都是讀書人了，你都要照孟子所講「求其放心」，把那些到處攀緣的心，到處講人際關係的人的那種心，好好的收回來求學修道。在今日之下，在各級學校裏求的學，雖然都是現代的學術，但是任何學術，照我們中國傳統的教育來講，應該都要以聖賢教育為根本。你學法律也好、學醫師也好，學美術、學文學，無論那種學問，你要想從淺處講，要學一個健全的人格，必須像孟子所講：求其放心。

你要想修道，修道是解決我們人人所面臨的一個嚴肅的問題，那就是生死問題。我們到人世間來，在人世間所受的有苦有樂，大部分苦的太多，我們這一生所受的痛苦再多，也比不上生死這個苦惱來得嚴重，這一般人不了解。既然我們是讀書人，要了解這個問題的嚴重。要解決這個問題，就必須學聖、學賢。因此我們無論在學校裏面，在社會上研究任何學問、求那種學問，既然我們都是生為中國人，

我們得天獨厚，有了聖賢教育在這裏，我們為什麼不學呢？學了之後，不但不妨礙我們求世間學問，而且就可以作那些學問的根本。人家求那些學問，遇到那些問題不能夠突破，我們有了這個學問、根本教育這個心，放心收回來，我們遇見世間那些學術，我們可以超越、可以突破，可以有更好的發明，那我們為什麼不照孟子所講的求其放心呢？在今日之下，我們無論讀那一門學問的人，無論在社會上從事那一種行業的人，我們都應該照孟子所講：求其放心，好好把心收回來，那麼我們要希聖希賢，要解決我們人的生死問題，才有可能辦得到。

(十二)

孟子曰：今有無名之指，屈而不信，非疾痛害事也，如有能信之者，則不遠秦楚之路，為指之不若人也。指不若人，則知惡之，心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。

《孟子》讀本第三十七頁第十二行開始。「孟子曰：今有無名之指，屈而不信，非疾痛害事也，如有能信之者，則不遠秦楚之路，為指之不若人也。指不若人，則知惡之，心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。」孟子先講一個事情，「今有無名之指」，現在有一個人，他的無名之指，「屈而不信」。無名之指是第四個手指，他的第四隻手指，屈而不信，這個信讀申，是彎曲了，伸不直。雖然是彎曲而不信，「非疾痛害事也」，雖是彎曲，它也不痛，也不是像有疾病那樣，沒有什麼痛的，既不疾痛也沒有什麼妨礙事情。我們自己可以試驗試驗看，第四個指雖然彎曲起來，我們用手作什麼事情照樣作，不妨礙作事情，所以非疾痛害事也。雖然如此，

「如有能信之者」，如果有人把他這個彎曲的第四個手指能夠治得好，叫它不要彎曲，能夠伸直，假如說這個人、這個醫生很遠，遠到什麼呢？遠在秦國楚國。孟子這時在山東，在東邊；秦國是在西邊，現在的陝西省；楚國是在南方，在湖北湖南這一帶。包括的地域很廣，距離很遠。雖然那個醫生住在秦國，或者是楚國那麼遠，他「則不遠秦楚之路」，也不怕秦楚道路那麼遠，那幹什麼呢？就要跑那麼遠的路，請那位醫生把他這個彎曲的手指能夠醫得很直，醫直了，醫好了。為什麼呢？前面講也沒什麼疾痛，也不妨礙作事，為什麼要跑到那麼遠的路，去請醫師把這個手指醫得很直呢？「為指之不若人也」，因為他一看，自己這個手指彎曲了，不像別人那樣正常的，所以為了就是那個手指能夠伸得直。

後面就說了，「指不若人，則知惡之」，不若人就是比不上人家的手指那麼正常。則知惡之，他就知道不好、憎惡，憎惡這個彎曲的指，這事他知道。但是，「心不若人，則不知惡」，如果說他的心不像人那麼好，心不若人，要知道一個人心是為主。再進一步說，我們一個人，既然是以心為主，那個心有好心，好心是善心，

有的是不好的心，是惡心。大概我們人在世間，善心人當然也不少，一般說起來，惡心的人很多，為什麼呢？一切作那些罪惡的事情，為的是什麼，為的是自己要貪圖那些名利，這就是自私。我們想想看，別說別人了，我們自己一想，我們這個心理，說是完全沒有自私，一切事情都是為人家作，恐怕自己要很謙虛的思想，自己作不到。那就是我們一般人都是私心在那裏起作用，私心在那裏起作用，這個心不好。我們一般人都是如此，雖然自己心不好，自己認為還是好的，沒有把自己那個不好的心認為是罪惡，沒有人這麼想。普通人作錯事情了，這個事情作得對人家有損害，這就不好了，但是他不肯反省，總是認為自己是對，人家雖然是受了傷害了，自己不承認，不承認造成人家受傷害，這是一種不好的心。就算有人知道這個心不好，他也不肯改。由自己的心，看看有別人的心是好心，待人是善意的，自己一想，比不上人家，自己私心很重，比不上人家那些善心人士，尤其是修道的人。修道人就是修自己的心，開始的時候，就要把造罪惡的那個心理去掉，把這個心改過來，改過什麼呢？不為自己，要為他人。一般人都是損人利己，我們學道的人就要改過來，損己利人。如果看見別人是好人，他是損己利人，而我們自己在損人利己，這

時我們的心是比不上人家，人家是善心，而我這是惡心。一般人這個都不知道，就算知道了，知道自己心是惡的，別人的心是善的，他不願意改，不願意像那個無名指彎曲了，還跑到很遠的路去請醫師給他治療。人的心不好，我們一般人的心裏是彎彎曲曲的，直心的人當然有了，但是直心的人究竟少。我們一般人自己心裏就是彎曲的，這個話說出來跟自己心裏是相違背的，心裏是不直。假如能夠反省的話，看見別人的心那麼正直，學佛的人都知道，直心是道場，直心就是要修行，它就像道場一樣。可是我們看見自己，明明自己心裏不直，說話是不肯把心裏的話說出來，就是心與口是相違背的，雖然看見別人心裏很正直，他自己不感覺得羞恥，不知惡，惡是憎惡。如果感覺得自己心沒有別人那麼好，要感覺惡，憎惡自己不好的心，那就要趕快改，把惡心改為善心。

孟子在這裏講，一般人心雖然比不上人家好，可是他不知道把自己這個不好的心改過來，就是因為他不知道惡。知道這個不好的心是可惡的，那就應該像那個跑到秦楚那麼遠的國家，找醫師給他治療無名指。假如說心裏知道厭惡自己不如別人

的心的話，那就要趕快改變這個心，而他現在不是如此，心不若人，則不知惡，不知道自己這個不好的心比不上那個善心的人，而他自己不知道憎惡。「此之謂不知類也」，根據趙岐的注解，類當事字講，事類。為什麼這個類當事字講呢？我們在世間，看人也好，看自己也好，看世間任何事情，人的心裏、人的事情，怎麼知道它是善是惡呢？用比較法，一比就比出來了，不知類就是不知道事類，那一種事情是如何，那一種人是好是善，用比類。一個人不把自己的心跟別人比的話，自己不知道，所以不知類就是不知道事情。天下事情很多，看事情，你要就這些事情互相比類，那就知道善惡是非，就分得清楚了。像這個心不若人，不知道惡的話，這就不知善惡是非，沒有比這些事情，他不肯虛心這樣比類。這就是我們普通人講我們人不懂事，事情有是非善惡，不懂事就是善惡是非不明瞭，他就不知類，不知類是一個大問題。我們在世間要懂種種的事情，懂事就是懂得人的心理，有是非觀念，有善惡的一個準則。不知道這些，就是不知事情。事都不知，理當然更不知道。一個人事理都不明瞭了，這個不能算是人了，這個人是糊裏糊塗的。

孟子在這裏先拿一個人的小無名指(第四指)伸不直，他就知道不如人家，趕快要找好的醫師給他治療；那個心比不上人家，他就不知道了，不知道怎麼把這個心治好，這是顛倒。也就是指出一個人，遇到大問題他不知道來求其解決，只知道解決這個小的問題。這是一般求學、修道的人，必須要從《孟子》這一章經裏面，要自己學會反省，不能把那個大的問題忽略不管，只注意那個小的問題，這就相反了，舍其大者，而只講究小的事情。孟子認為這樣的人，可以作我們修道的人一個反省，一個顯明的事情作為例子。

(十三)

孟子曰：拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者。至於身，而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉，弗思甚也。

這跟前面那一章也有連帶的關係，前面知道身體一部分不如人，知道要趕快治療，心不如人，自己不知道，就捨棄大的，而只注重小的事情。在這一章，孟子說了，「拱把之桐梓」，桐是梧桐樹，梓也是梧桐樹的一類，同一類的。中間有一點點小的不同，同樣是這一類的樹木，叫桐梓。拱把之桐梓，這個樹有兩個手合起來那麼粗，長得那麼粗大，叫拱。把是一個手，一個手就抓得住那個樹那麼粗，樹幹子用一個手可以抓得住，這個比較細一點。拱就是兩個手才能夠抓得住這個樹幹。像拱或者是把這麼大的桐梓，「人苟欲生之，皆知所以養之者」，這個梧桐樹、梓樹，如果人想生之，之就是指的那個桐梓，想把這桐梓栽活了，生之，生是當動詞講，要把這個桐梓把它栽培，讓它能夠活起來。皆知所以養之者，要想把這個桐梓樹栽

好、栽成功了，把它養活了，那就知道所以養之者。養之是什麼呢？要想種這個梧桐樹，先要取種子、樹苗，先要培植樹苗，樹苗培植好，就好好讓它能夠長得很高，這就是所以養之者，所以培養一個桐梓，他是知道怎麼樣來培養它，把它種得很好。

「至於身，而不知所以養之者」，這個身指的我們人的肉身，在這裏身本來是身體，可是這個身體兼帶的，與這個身體在一起的，那就是人的品德，孟子非常注意講仁義。一般人種梧桐樹，就想把它種得很好，把它種活了，而偏偏對於這個身——自己身體，而不知所以養之者，反而不知道怎麼樣保養自己身體。為什麼是不知道保養自己身體呢？我們可以想一想，一般人他要吃得很好，吃的東西講究富有營養，都知道要把自己身體一切保養好了。可是實實在在在他不知道怎麼養身，古人講：養身莫善於寡欲。我們人欲望是太多了，財、色、名、食、睡，人人都想發財，作一個大富翁；色不必講，人到世間來，如果是不為色的話，人就不會投生到人間來；好名，誰不好名呢？吃飯，這是我們人人最基本的，要吃飯才能維持生存，但是有些人，他要講究食物非常豐富，講究味道很好、很美，這個就是欲望。還有睡眠，

我們無論是年輕人、是年老的人，要想自己的睡眠品質好，那就不要貪睡，貪睡，每天睡得很多，反而精神不好。所以懂得養身之道，睡眠既不可以太少，也不可以太多，要把握中道、正好，如果貪睡那就變成欲望了，反而不好。財、色、名、食、睡，在佛家只舉出這幾種而已。我們學儒、研究儒家的經典，儒家經典講這個欲望也是很多的，這些欲望，我們自己反省的話，每一天一舉一動，無不受這個欲望支配得我們自己沒有自由，都被這個物質的欲望把我們牽累了，讓我們不得自由。所以一個人的身體，不知道如何保養。身體不知道保養，身與心是連在一起的，他更不知道怎麼樣保養自己心。保養這個心，要成聖人的話，這個欲望的心理，徹底的要把它破除，不能有任何欲望。我們學聖人的時候，開始學，你不能一下子就把它個聖人學到了，為什麼呢？我們這個種種的欲望都是與生俱來的。所以去這個欲望，就是由淺處往深處，一步一步的破除這些欲望。一般人對於養自己的身體，都不知道如何保養，對於這個心，心是要你養道德的，那更不知道怎麼保養。桐梓是知道怎麼樣把它養好了，至於本身、身體的，卻不知道保養，保養身體，欲望不能去，這也就是不知道保養身體，也不知道保養心理，這個身字包含養心在內。他這

個人不知道保養這個身體——就是自己身，「豈愛身不若桐梓哉」，這樣的人他是不是愛自己身，身是身體包括心理，愛護自己的身心，還比不上愛護那個桐梓？桐梓是個物質，那是很微細的事情，他知道要怎麼樣愛護它，讓它生長得很好。偏偏自己的心就不知道了，怎麼樣養心自己不知道了，所以後面講，豈愛身不若桐梓哉，他愛自己的身心，還比不上愛那個桐梓。「弗思甚也」，他這樣作的話，別說那是不知道自己怎麼樣思維，思維就是研究，他不知道研究。研究要分出養身比養那個桐梓重要，養身，如果說是知道養心那就好了，可是在這裏講，至於身，而不知所以養之者，這個身是包括生理方面、心理方面都有，含在這裏，這個身是自身。至於對於自己的這個身，就不知道怎麼樣保養了，這樣看起來，他對於自己，他愛護自己身體還比不上愛護那個桐梓。這樣的求學，那就很難了。求學必須要研究，用思考，他就弗思甚也，他不肯用腦筋，不肯思考這些事情，那是過分了，甚就是過分。

孟子他最擅長於拿種種的事物，一層一層的比較，來教我們學的人了解這其中的道理。這裏就藉著培養那個桐梓，我們一個人對於自身的身體、心理，特別是孟

子教人家學這個仁義，仁義必須要學。仁義不知道學的話，就等於是愛身不若愛桐梓。西方人他不知道什麼是學道，道在什麼地方，他不知道，所以沒有辦法研究這些問題。我們身為中國人，有古聖先賢把這個道理講得非常明白，孟子在這裏講得多麼明白、多麼透徹。我們要思，孟子在這裏講，豈愛身不若桐梓？這由於他不肯研究，思就是用思想來研究問題，他不肯這樣來研究，而且加個甚字，太過了。我們現在看看全世界人，都講求功利主義，講仁義之道那就是不肯了，不肯學這個仁義之道，只講功利主義。功利主義就是一步一步的來把自己的擴充，自己的自私自利盡量擴充，結果一切都是損人利己。這章經是教我們明瞭這個道理，損人利己怎麼能夠學為聖人呢？那就在這裏要分清楚了，愛桐梓是愛桐梓，人更要愛，更要愛自己本身這個身體、心理，全部要來愛惜。這就是教我們求學要把握根本，從根本上來開始學的話，你這個學問才是真學問。這一章書是教我們明瞭這一層道理。

孟子研讀講記(七)

【告子上】

(十四)

孟子曰：人之於身也，兼所愛，兼所愛則兼所養也，無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉，於己取之而已矣。體有貴賤，有小大，無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧櫝，養其楸棘，則為賤場師焉。養其一指，而失其肩背而不知也，則為狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉。

「孟子曰：人之於身也，兼所愛，兼所愛則兼所養也，無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。」孟子說，一個人對於他本身，「兼所愛」，兼所愛是什麼呢？就是無所不愛。兼所愛，這個兼字，我們一個人對於身體，包括心理，全部都愛護，兼所愛。「兼所愛則兼所養也」，就拿我們對於自己身體來講吧，要愛惜，要講究保

養身體，既是保養身體，要問你保養身體那一部分？所以兼所愛就都要保養，兼所愛則兼所養也，講究愛護自己身體，就要保養自己身體。保養身體那就對於自己身體，無論那一部分，都要愛護，所以「無尺寸之膚不愛焉」，對於我們身體上的皮膚，包括身體這個肌肉，沒有一尺一寸的肌膚不愛，我們身體上那一部分，我們都要愛護它。既然無尺寸之膚不愛，「則無尺寸之膚不養也」，既是愛護自己身體，對於自己身體任何一個尺寸、身體那一部分，都要保養。這個腳要保養，手要保養，身體這個軀幹，那裏都要保養，所以說無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。整體的愛護，整體的要保養，先舉出這一般人都知道的，也都是這樣愛護、保養自己。

「所以考其善不善者，豈有他哉，於己取之而已矣。」「考其善與不善」，善於保養，不善於保養，沒有別的，不必問別人，「於己取之而已矣」，只在自己，你請求取的，是怎麼樣的。那就是說，你保養要把握這個重點，有大小，取其重大的，那就是善於取。取的是微末的、不是重大的，是很微小的部分，就是不善於取，也

就是不善於愛，也不善於保養。所以善與不善沒有別的，就靠自己所取之，自己所採取是養其重大的呢，還是養其微小的部分，完全在乎自己。「體有貴賤，有大小」，身體也有貴賤，有大小。貴賤，比如說重要的部分，我們身體頭腦、心臟，這個很重要，四肢、手腳當然也重要。手腳受一點傷害，比這個心臟、比這五臟受傷害，究竟誰輕誰重呢？這個一般人都知道，所以體有貴賤，有大小。「無以小害大，無以賤害貴」，那麼我們人的保養身體，對於五臟要照顧好，腦筋要照顧好。比如說騎機車到外面去，要戴安全帽，戴安全帽作什麼呢？保護頭腦。這是身體有貴有賤，要知道有小有大。身體對於心理來講，那心理又重大了，心比身體又重大了，所以無以賤害貴。「養其小者為小人，養其大者為大人。」只知道養微小的，那是小人，養其大者才是大人，這就含的是注重養心，注重心理。心理要拿什麼來養呢？培養自己的仁義道德，養其大者，培養自己人格。如果不是如此，不注意心理的培養，只知道是養這個身體，那就是小，那是小人。「今有場師」，場師就是種田的、種園圃的那些人，那個師。「舍其梧櫟，養其槭棘，則為賤場師焉。」梧櫟，梧是梧桐樹，櫟也是那一類的，這是一種貴重的木材、樹木。槭棘是一個質料沒有什麼用處

的，接小酸棗子那一類的矮小樹木。如果捨棄培養梧桐，而養其槭棘，這是賤場師，這是很差勁的場師。「養其一指，而失其肩背而不知也」，如同人，這個講身體，養自己一個手指，而肩背有疾病了，他不知道去治療，只知道治療一個手指，這個肩背上有疾病，他不知道去治療，作為一個醫師，這也不是一個好醫師。「則為狼疾人也」，狼疾就是亂了，給人家醫病，醫亂了，亂醫，等於辦事情也亂，事情辦錯了。

後面結論了，「飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。」一個人只注重飲食，吃的怎樣好，怎麼樣對於自己身體有營養，把身體養好了。再呢，有些人他飲食，講究那樣東西好吃，合乎自己的口味的，這就是飲食之人，這種人只知道享受滿足自己口腹之欲的人，「則人賤之矣」，人家看不起他，這個人很賤。為什麼呢？「為其養小以失大也」，只注重自己的身體，只注重自己，講究、嗜好吃那些好東西，滿足自己貪求飲食這種欲望，所以養小以失大，小是指貪求美好的食物，來養身體；失大，不知道培養自己好的人格，這樣失大了。所以這樣的人，人賤之矣，

人家看不起他。「飲食之人無有失也」，反過來講，他雖然是講究飲食，講究衛生、營養，就是保養身體，無有失也。無有失也是什麼呢？同時也要講求仁義之道、講求修養，以飲食來養身體，也知道以仁義來養自己的道德，這就無失了。如果一個人注意到這一點，身心都要修養，飲食養身，仁義來養心，這樣的話，就不會被人家看不起了，人家就不敢輕賤他了。這樣看起來，「則口腹豈適為尺寸之膚哉」，口腹，口裏吃東西，腹是把東西吃飽了。一個人每天都要用口來吃東西，要把肚子、腸胃吃飽了，才不飢餓。要問，我們一個人就是這個嗎？我們人生下來，人生在世就是能夠吃得飽就好，沒有別的事情嗎？所以說，則口腹豈適為尺寸之膚哉，適為是但為、只是。我們吃飽了之後，不僅沒有飢餓，那麼只是為了尺寸之膚哉？只為自己的身體，拿尺寸之膚是代表整個身體，只是為了我們這個身體，沒有別的事情嗎？意思就是說，知道前面講，飲食之人無有失，我們生活上吃東西，用這些飲食把身體調養好了，還有什麼事情呢？要修養道德仁義，道德仁義修養，就是要學為聖人。

後面這一句「口腹豈但為尺寸之膚哉」，我們一個人人生下來，這個一生之中，我們作一個人，就只是為了吃飯嗎？我們到人間來，為的就是吃飯來的呀，沒有別的事情嗎？這一句話，我們人人問問自己，我們人生的目的，人生觀是什麼呢？只是來吃飯嗎？學佛的人都知道，我們身體是色身，這個色身雖然是假的，但是要愛護他，要保養他，藉假修真，要用這個色身來修我們的道。讓我們能夠成佛、能夠成為聖人的，就是我們人人都有的這個真心，真心就是佛家所講的真如本性，在儒家講就是天命之謂性，這個性。我們把身體、色身養好了，藉著這個，我們來修道，就是把我們本性開發出來，然後學為聖人，目的在此。

(十五)

公都子問曰：鈞是人也，或為大人，或為小人，何也。孟子曰：從其大體為大人，從其小體為小人。曰：鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也。曰：耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。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，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。

《孟子》讀本第三十七頁，最後這一行。「公都子問曰：鈞是人也，或為大人，或為小人，何也。」這是公都子問孟子，鈞是人也，這個鈞當同字講，同樣是人。或為大人，有的人他是個大人，成為大人，有的人只能成為小人，這跟前面也有關係的，取其大者為大人，養其小者為小人。公都子問同樣都是人，為什麼有的是大人，有的是小人呢？下面孟子就跟他解答了。「孟子曰：從其大體為大人，從其小體為小人。」從其大體，大體是什麼呢？從是誰從呢？心裏，心裏從這個仁義，學

這個禮，學這個義，這些大體。我們人學人格，必須要懂得禮、懂得正義，我們的心、思想就在這上面，我們想怎麼樣成為具有懂得這個禮的人，守住正義的人，這就是大體，就是大人。從其小體為小人，小體就是前面講的只知道滿足口腹之欲，講究吃些好東西、吃些有營養的東西，維護自己身體，此外一切都不想。有錢的人只想到大菜館裏面去吃山珍海錯，只知道這個，放縱自己，要滿足自己的這種欲望，這叫小人，是從其小者。這是解答什麼是大人，什麼是小人。

下面，「曰」，曰是公都子又問了，「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也」，同樣是個人，有的人他知道從其大體，他想到自己怎麼樣學禮、學這個正義，有的人不如此，只知道講物質享受，那麼這個怎麼說呢？那不都是人嗎？「曰」，下面孟子說了，「耳目之官不思，而蔽於物」，官是管的意思，就跟政府裏面那個各部門的主管，他管那一部門的，那叫官——官員，官員就是管。我們人的耳目口鼻等等這些五官，這個五官就拿耳目作代表。耳目之官，耳，有你管的事情，目，有你管的事情。耳所管的是聽、聽聲音，眼睛的目管的是要看外面一切的人事物，可是

耳目都要靠心來幫助他思想，不思就是心裏不去思想。而蔽於物，耳目要不從心裏來思想的話，就是不從心思，就被那些物質的欲望把它障礙起來，蔽就是障礙。障礙什麼呢？把那心思障礙起來了，你心不用，有思想不用，有腦筋不用，這個心思不用它，就被外面那些物質把它障礙起來，它用不出來，不思而蔽於物。「物交物，則引之而已矣。」物交物，心思被這個物質欲望把它障礙起來了，結果心就是不起作用了，人與人之間就是物質交接物質，結果引之而已矣，引之，由物來引物，全部都是講究崇尚物質欲望，就把那個仁心淹沒起來了。說其所以然，「心之官則思」，前面講耳目之官，耳目之官不思，就是不用心思，思就是心之官，心它主要的功能就是思想，你「思則得之，不思則不得也」，不用心思就不得，用心思就得，得什麼呢？我們修道的人，學這個仁義道德，孔子講的志於道、據於德、依於仁，怎麼樣志、怎麼樣據、怎麼樣依，這都要用心思，修道人不用心思來修，你從那裏修？所以一思，思則得之，思就是博學、審問、慎思、明辨這些程序，這就靠我們的心；不思呢，不用心思，那你修道修什麼？就不能修道了，就不能得道。

「此天之所與我者，先立乎其大者」，這是天賦給我們人，先立乎其大者，先讓我們有這個心之官，有心的功能。大家知道，我們人到世間來，怎麼來的呢？未來之前我們沒有這個身體，耳目都沒有，只有第八識、在這裏就是心，心先來的，入母胎是心入母胎，這是天所賦予我們的，天賦。在這裏講，天是我們自己本有的，我們本有這個心，先立乎其大者，我們到人間來，先由這心來的，「則其小者不能奪也」，懂得這個道理，我們從母胎裏生下來，然後逐漸逐漸，我們的身體也長大了，我們又受教育了，知道這個道理了，小者不能奪也，不要被那個物質欲望來障礙我們的心思。「此為大人而已矣」，這是注重心裏的修養，學習道德仁義，這是大人。

(十六)

孟子曰：有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人，修其天爵而人爵從之。今之人，修其天爵以要人爵。既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。

孟子主動的說了，這在三十八頁的第三行。「孟子曰，有天爵者，有人爵者，仁義忠信，樂善不倦，此天爵也」，樂也可以讀要，樂善就是好善，讀勸也可以，樂是對於善，就是樂於為善，這是天爵也。「公卿大夫，此人爵也。」爵是爵位——就是地位，孟子說，我們人在世間，各人有各人在人間的地位、身分。這個地位有天爵，有天然的、天賦給他的爵位。有人爵，有人類社會、人事上面給他的爵位。什麼是天爵呢？仁義忠信，樂善不倦，講究他具有仁、具有義、有忠、有信這四者，同時他又樂善好施，作善事他感覺很快樂，而且不倦，這是天爵。公卿大夫，在古

時候國家作一個公，卿是卿大夫，公卿大夫，這是人爵。公卿大夫在國家的地位很高，卿大夫有普通大夫、有卿大夫，還加上公的這個地位，封公的地位，這是人爵。

「古之人」，孟子說了，先把這個天爵人爵分開來，分清楚。古時候人，「修其天爵」，先修養，修其天爵就是怎麼修呢？仁義忠信是自己本性本來就有的，所謂修就是把那些與仁義忠信相反的惡習氣去掉。仁是什麼呢？仁是對於人都是同情人家，愛護人家如同愛護自己；義是講究正義。與這個仁義相反的，一切都是為了自私自利，就是不仁不義。忠信，與忠信相反的就是不忠不信。修天爵，就是不仁不義不忠不信的那些惡的習氣，把它去掉，本有的仁義忠信就顯示出來，是這個修法，修這個天爵。天爵是本有的人格、人的品德，同時要樂善不倦。果然這樣修其天爵，這個人的道德有了，也有他的地位了，「而人爵從之」。古時候那個國君，或者在這個國君之上的天子，是個明君的話，他要想把天下治得好，把國家治得好，他要找人，找賢能的人來幫他治國平天下，就要找這個具有天爵的人，所以一個人修了天爵，而人爵從之，自然就有那個明君來請他去幫助治國，幫助平天下，他自然的就

能夠作公卿大夫，這是古時候的人。

但是，孟子話一轉，孟子那時候戰國時代，他說，「今之人，修其天爵以要人爵」，今之人也好，也知道修其天爵。修了天爵，在戰國時候明君不多，不見得要找那些有天爵的人，所以這個修了天爵的人，他要人爵，他主動的去求官位——人爵，還好、還可以，在戰國那個時候，真正有天爵的人，主動的去求，還可以求得。「既得人爵，而棄其天爵」，這就不好了。憑他有了天爵去要求人爵，人爵一旦要求到了，就把天爵拋棄掉了，這個，孟子那個時候就有。原來要讀書，要修養道德，道德有了，書也念好了，他也作了公卿大夫。一作公卿大夫，那個道德通通都不用了、放棄了，天爵就不講了，忠信也不講了。一個公卿大夫他既不仁也不義，也不講忠信，那就放棄了天爵。「則惑之甚者也」，惑是迷惑，一個人到這種程度，那是迷惑得太過分了。惑在佛法來講，就是迷惑顛倒、就是煩惱，佛家講惑、業、苦，有惑就造惡業，造惡業就受苦報。他這個人難得的，原來修天爵的，也得了人爵，人爵一旦得到了之後，他就放棄了天爵。在今日之下，一般人都知道，作了大官，

有了權力，權力有了以後，他就傲慢了，他說話也不講信用了，自己作的事情作得不對，一般人受了苦，他也看不到，這就是惑。這樣後面孟子講，「終亦必亡而已矣」，亡是什麼呢？就是失掉了，就是棄其天爵，終亦必亡，你棄其天爵，你到後來，人爵也一定喪失掉了，就把這個因果的道理，說得非常明白。

(十七)

孟子曰：欲貴者，人之同心也，人人有貴於己者，弗思耳矣。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。詩云：既醉以酒，既飽以德。言飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也。令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也。

「孟子曰：欲貴者，人之同心也，人人有貴於己者，弗思耳矣。人之所貴者，非良貴也」，孟子說，貴就是從事政治、有政治地位，在古時講貴就是作大官，像作那個公卿大夫，這是貴。這個欲就是願意、欲望，就是想，想成為一個貴人，貴者就是貴人，想作公卿大夫。「人之同心也」，人的心理是相同的，誰都想作這個大官。「人人有貴於己者，弗思耳矣」，但是要知道一個道理，人人就指任何人，都是有貴於己者，這個人人所想要成為貴人，實際說起來，人人這個貴是自己本有的，有貴於己，自己就有這個貴，自己本有就是一個大的貴人。「弗思耳矣」，只是一般

人不用思想，不研究，他不知道本身就是一個貴人。

下面再說，「人之所貴者，非良貴也」，有貴於己是本有，「人之所貴者」，所是從外來，人家給你的貴，給你一個大官作，是所貴。「非良貴也」，不是本有的貴。下面再舉這個例子，「趙孟之所貴，趙孟能賤之」，為什麼人之所貴，非良貴也？趙孟那個時候原來是晉國的一個卿大夫，他的地位很高，他是國家的卿大夫，掌權掌得很重大，他能貴之。趙孟之所貴，就是說趙孟在晉國作那個地位高的卿大夫，他能夠給人家一個大官作，這叫所貴。既然他能夠讓人家得到人爵，作了大官，他也可以把他所給人家的那個大官，把它奪取過來。在今日之下來講，國家的這個大官，他可以叫你去作他手下一個重要的、官位高的一個人，他也可以隨時把你撤職，不讓你幹，這是趙孟之所貴，趙孟能賤之，賤之就是不讓他作貴人，不讓他作大官。

「詩云」，《詩經》裏面，就是《詩經》〈大雅〉有一篇詩叫作〈既醉〉，那一篇詩裏面說，「既醉以酒，既飽以德」，既然喝酒喝醉了，喝得很多了，既飽以德。《詩經》裏所講喝酒的目的，這是附帶的，重要的是飽以德，道德要充滿、要修養。「言

飽乎仁義也」，重要的是仁義能夠充實我們人格。「所以不願人之膏粱之味也」，所以不願意人只吃膏粱那個美好的味道。膏粱，膏是什麼呢？膏是肉類，很肥美的肉，粱是米穀。但是趙岐的注解，膏粱作一種，膏粱的膏作形容詞，就是粱很細的，細得像膏那樣好，就表示膏粱是美好、很細膩、很精緻的那種糧食。有這兩種講法。「令聞廣譽施於身」，令聞，令就是好的、很善的，聞於人，廣譽，譽是名譽，廣是廣大，這個人是偉人，施於身，這個事具在身上，「所以不願人之文繡也」。《詩經》裏面所講的意思，孟子引用來，我們只要仁義修養充滿在我們身上，因此我們不必在飲食生活上面講究那個美味，就是要講究仁義。有了令聞廣譽在我們身上，所以不要穿的衣服很文繡、很華美。那種很美的衣服，那裏比得上令聞廣譽實際上人格好。

這是引用《詩》講的，教我們人，人人都想作一個貴人，貴人就是有天爵的人，而貴人是我們人人自己本有的，不須要人家來給我們，這是我們修道的人必須了解的道理。也就是說，我們要成聖人，聖人是我們本有的，只要是障礙聖人的那些自

私自利的那種心理、那種習氣把它撤除掉，我們就是聖人了。講這個生死，就是私自利的心把我們本來有貴的這種天爵障礙了，我們才有生死，才能成為聖人。所以要解除生死問題，要成為聖人的話，就是要知道我們自己就是貴人，這個貴人從那來？這個貴從那來？就是我們自己本性本有。你看這章講的，跟佛法有什麼不同？

(十八)

孟子曰：仁之勝不仁也，猶水之勝火。今之為仁者，猶以一杯水，救一車薪之火也。不熄，則謂之水不勝火。此又與於不仁之甚者也，亦終必亡而已矣。

「孟子曰：仁之勝不仁也，猶水之勝火。」仁與不仁是相反的，一個人他有仁的修養，是個仁人。一定能夠勝過那個不仁之人，不仁是學作那些罪惡的事情。孟子認為仁人是勝於不仁，猶如水之勝於火，那火燒起來了，水把它一澆上去，火就滅了。但是要講究那個事實，「今之為仁者，猶以一杯水，救一車薪之火也。」現在，孟子講那個時候、戰國時候，現在有些人，他為仁者，為仁就是作一些合乎仁的事情，作得很少。作得很少，也想以作仁的事情那種功德，來改變他過去作的仁的事情，要改那個運氣、改他的命運，就如同以一杯水，來救一車子柴火燒起來的。那麼你作一點小的善事情，就想把過去作罪惡的事情，把它轉變，那就如同一

杯水，對於一車子燒起來的柴火，你這一杯水能夠滅得掉那個火嗎？滅不掉的。

而且不但小的仁滅不了過去那些罪惡的事情，同時，孟子講的意思，一方面為仁，一方面還造罪業的事情，還造罪惡的事情，他繼續再造，這個就如同一杯水救一車薪這個火，救不起，火滅不了。「不熄，則謂之水不勝火」，他就說這個水沒辦法勝火。我們修道要作善事情、作功德，改變不了外面這個境界，變不了，他有這個理論。「此又與於不仁之甚者也」，這樣的講法，他有這樣的理論，就又與，與就跟那個不仁——從來不學仁道、不作仁事情的人，比那還要過分。為什麼呢？不講仁、不作仁事，他沒有發表那個言論，這一個人一方面雖然作這個仁事情，一方面又作那個不仁的事情，造的罪惡事情更多，他同時又發表言論：大家作的仁事沒用。這個言論一說出來，不得了了，害死多少人了，他比那個不作仁事情的人還要過分，他所得的果報更嚴重。「亦終必亡而已矣」，這個亡讀無，亡是什麼呢？一個人作了這些仁，等於沒有仁，沒有作仁。

(十九)

孟子曰：五穀者，種之美者也，苟為不熟，不如萑稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。

「孟子曰：五穀者，種之美者也」，種五穀的人，這是很美好。「苟為不熟，不如萑稗」，你種五穀，種這個水稻、麥種種的，這是很好，都是好吃的東西，我們生活都需要這些。但是假使沒有種成熟，種稻，那個稻沒有結實，種麥，那個麥也沒有成熟，不能吃，那還不如萑稗，稗是田裏面那些稗子，那個萑稗它成熟了，那個米、那個稗子很小。沒有成熟的五穀根本就沒有那個實，萑稗小是小，它還可以吃，所以不如萑稗。

拿這個比喻來講，「夫仁亦在乎熟之而已矣」，想修養這個仁，你不學仁則已，學道就必須學仁，學仁就要學得好，學有成就的。怎麼學成就？學仁就是學道，道是什麼呢？《中庸》講，「道也者不可須臾離也」，你不能說我今天學仁，我作一些

仁的事情，我救濟人家，我幫人家忙，我對人都是有同情心，到了明天，我這個仁通通放棄掉了，我又是傷害人家，我要跟人家爭名奪利。這個修一個時候，又放棄一個時候，這就不能成熟。而且更深一層講，學這個仁要純粹，仁的範圍很廣，我們就拿救濟人家的事情來講，人家在急難的時候，我們拿東西、拿錢財種種去救濟人家，我們不要人家將來怎麼樣回報我們。不想回報，我只有付出去，你這個仁才是圓滿、才是成熟。一方面作仁，一方面想回報，將來人家怎麼樣報答我們，這個仁就不成熟，所以仁亦在乎熟之而已矣。

(二十)

孟子曰：羿之教人射，必志於彀，學者亦必志於彀。大匠誨人，必以規矩，學者亦必以規矩。

「孟子曰：羿之教人射，必志於彀」，羿是古時候最會射箭的人，他來教人家射箭，必志於彀，志，是把他心思放在彀上。彀是什麼？張弓，把那弓對準那個目標，一心一意的把這個弓，這個彀就是弓，對準了目標，而用力把這個拉緊了，弓上滿了，必得用心在這上面。他教人學弓，是這個學法。「學者亦必志於彀」，因此學的人，必得要志於這個彀，志於彀，你一心一意的，心不要用在其他，不要分心，拉滿了弓，這個箭對準那個目的。這個是羿之教人射必須如此。孟子講學者亦必志於彀，拿彀來作一個比喻的話，求學修道的人，必定要志於道，志於彀就是必須志於道，你要志於道，修道你必得全副的心力用在道上。我們一般學道的人，各人都各人日常生活要作的事，從事各行各業，但是心要在這個道上面去。「大匠誨人，

必以規矩」，真正的大匠，那個工藝的匠人來教人家，都有規矩，教人講規矩。「學者亦必以規矩」，我們學道的人，亦必要講求規矩。這個規矩，學道的規矩是什麼？就是禮樂，禮樂就是我們學道的規矩。守住這個禮，講究這個樂，這個道就一定學好。心心在道，就是時時刻刻要守住這個禮樂的規矩，處處要跟人家講究和諧。這是學道的人，必須就像羿教人家學射一樣的，一定要志於穀。

這一章書，我們學道的人要知道，前面講的仁亦在乎熟，這個志於穀，學道學仁義，也必須心心念念的都在仁義上面。怎麼樣在仁義上面呢？我們作各行各業，跟人家相處，處處以仁義、以禮樂待人，我們自心處處就是存著禮義，這就是規矩。這裏〈告子〉上篇也講完了。

告子下

(一)

任人有問屋廬子曰：禮與食孰重。曰：禮重。色與禮孰重。曰：禮重。曰：以禮食，則飢而死，不以禮食則得食，必以禮乎。親迎，則不得妻，不親迎，則得妻，必親迎乎。屋廬子不能對，明日之鄒以告孟子。孟子曰：於，荅是也，何有。不揣其本而齊其末，方寸之木，可使高於岑樓。金重於羽者，豈謂一鈞金，與一與羽之謂哉。取食之重者，與禮之輕者而比之，奚翅食重。取色之重者，與禮之輕者而比之，奚翅色重。往應之曰：紵兄之臂，而奪之食，則得食，不紵，則不得食，則將紵之乎。踰東家牆而摟其處子，則得妻，不摟則不得妻，則將摟之乎。

看《孟子》讀本第三十八頁，這裏就是〈告子〉下篇開始。「任人有問屋廬子曰：禮與食孰重。曰：禮重。色與禮孰重。曰：禮重。」現在就一段一段的來看，任人，這是在那個時候一個很小的國家，叫任國。任國在當時，孟子那個時代是戰國，這個小國家就是在現在山東省一個地方。任人就是這個任國有這麼一個人。「有問屋廬子」，屋廬子就是孟子的弟子，根據趙岐的注解，屋廬子的名字叫作連。他問屋廬子說，「禮與食孰重」。這個問禮與食，我們知道儒家孔夫子的學術，就是教人家學道，學道從那裏開始學呢？就是從禮樂開始學。不但是學道，講到政治，孔子也主張用禮樂來辦政治。政治在古時候一定要辦教育，所以孔子也是教人家教育也用禮樂來教化學生。因此孟子當然也講禮，所以任人問孟子的弟子屋廬子，他意思是說儒家這麼注重禮，那我來問，禮與食，我們知道一個人每天不吃飯是不行的，那麼禮與食這兩者孰重，那一個重要？「曰」，屋廬子就答復任人說，「禮重」，用食與禮這兩者比較的話，那禮是重要。「色與禮孰重」，任人又問了，問屋廬子說，你說這個禮比食重要，那我現在再問，色與禮孰重，色是男女之色。男女之色、色欲與禮兩者比較起來，究竟那個重要呢？「曰：禮重」，屋廬子還是這樣答復他，

比較起來，還是禮重。屋廬子這樣答復是對的，無論就這個飲食、男女之色，飲食只能維持一個人的這個色身；男女之色，你要修道的話，這個就要把它看得很淡。所以屋廬子答復，都是禮重要。

下面任人又問了。「以禮食，則飢而死，不以禮食則得食，必以禮乎」，你說禮比飲食重要，那麼我再問，假使說你要完全合乎禮，再講接受食物的話，用兩者來選擇，究竟是要禮還是要食呢？如果要禮而不得其食的話，那就飢而死，就會餓死了。如果是寧願取食，而放棄禮的話，那就得到這個食物。這兩者比較，必以禮乎？這樣看起來，要禮就不得食，那就餓死了，不要禮而能夠得到食，就不會餓死，這樣看起來，你還認為禮重要嗎？這是一樁事情。另外再提一樁事情，「親迎，則不得妻」，親迎，就是按照婚姻這個禮來說的。一個男子要娶妻子，按照婚姻這個大禮來講，有各種程序，到後來要自己親自到女家，來迎接女子過門，這叫親迎。如果按照這個禮親迎的話，那就不得妻，這也是假設的話，假設要按照這個禮節來娶妻子的話，那就娶不到妻子。反過來講呢，「不親迎」，不必按照禮來娶妻的話，那

就是不親迎，「則得妻」，這樣就可以得到妻子。這樣看起來，「必親迎乎」，親迎，按照禮，娶不到妻子，那你還要講這個禮、還要親迎嗎？任人拿這兩樁事情問屋廬子，「屋廬子不能對」，屋廬子經過任人這麼一比較、一問的時候，他就答復不出來了，不能對就是不能答復了。「明日之鄒以告孟子」，到了明天，之鄒，孟子是鄒人，到了鄒國去，把這樁事情來報告孟子。

「孟子曰：於」，這個於讀烏，「孟子曰：於，答是也，何有。」這句話古人有兩種講法，我這裏是根據漢儒趙岐解的，宋儒有另外一種解釋法子，意思還是差不多的。孟子就跟他的學生屋廬子說了，於這是一個感歎辭。答是也，何有，他問你這個問題，你答復他這個問題就是答是也，何有就是有什麼不可答復的呢？你感覺不可答了，實際上這個問題有什麼不可以答復的？下面就解釋了，「不揣其本而齊其末，方寸之木，可使高於岑樓。」不揣就是不度量一下、測量一下。不揣度也就是說不衡量的意思。本是根本，你不量一量它的根本，而齊其末，只想跟一個東西的枝末來平齊。比如說，假設一座山，山腳下這是本，山頂上那是末。如果你不從

山底、山腳下，揣其本來衡量的話，只注意拿一個東西跟山頂、跟山上面來比，比齊、平齊。這樣看，方寸之木，一寸方的木頭，可以把這個木頭拿到岑樓上去，跟岑樓一樣高。雖然它一塊木頭只有一方寸那麼小，談不上很高，可使高於岑樓。岑樓是什麼呢？本來樓有一層一層的樓叫岑樓，在這裏，趙岐的注解，這個岑樓指的一座山，那個山，山腳很寬，到了山頂上尖尖的，那個山峰尖尖的，就像那個岑樓的屋頂一樣。這意思就是說，你不從一個物體的根本上去比，一直比到上面去，你只是從頂上相比，那就好像拿了一寸方的這個木頭，拿到山頂上，它可以跟山頂比照，你山頂這麼高，這一個方寸之木也有這麼高。但是你實際想想看，從這個方寸之木往下，從山頂到山腳下那麼高，你忽略了。這是孟子先提出這麼一個比喻來，比喻意思就是說你前面所比的，講辯論的事情，你自己假設的辯論，那個辯論法是不對的，你那個辯論法，拿這個色與禮孰重，食與禮孰重，那個不合道理，所以孟子就先提出，假使不揣其本只講平頭的那個山上，跟它那個枝末上來講究一個齊的話，那就像拿一個方寸之木到山頂上，看起來跟這個山是平等的，實際上你只是一個方寸之木，怎麼能夠跟山來相比呢？

下面再講，「金重於羽者」，一個金子、黃金，或者是其他的金屬品，這裏就講黃金吧，比這個羽毛，當然，這兩者比較的話，金子比羽毛要重。但是理論上是如此，假使說，拿這個一鈞金，與一輿羽，這兩者比較一下。一鈞金是什麼呢，一鈞是一個帶鈞，一帶鈞，古人注解，它的重量是半鈞，鈞也是一個重量，一帶鈞的重量多少呢？一兩的三分之一金子叫一帶鈞，這是一鈞金。一輿就是一車，一輛車子裏面裝那麼多的羽毛。一車羽跟三分之一兩的金子相比呢？那麼是誰重呢？那當然這個羽毛重。所以說，一般認為金子重量比一根的羽，那當然金子重。你要是把三分之一兩的金子，與裝滿一車子那個羽來相比的話，「豈謂一鈞金與一輿羽之謂哉」，人家要講比的話，直覺的講，這個金子是比羽毛重，這任何人都知道；你如果一定要拿這一鈞金與一輿羽比的話，這就是誰都知道，這一車羽比一鈞金要重。但是孟子講「豈謂」，一般人講金子重於羽的話，不是拿一鈞金與一輿羽相比的，不是這個比法。

「取食之重者，與禮之輕者而比之」，你任人拿食的重，與禮之輕者而比之。

食之重是什麼呢？食，得了飲食就不會餓死，得不到這個食物就會餓死，這個食就是很重要的。那麼以這個食之重與禮之輕相比，你叫一般人取的話，一般人說，我得不到這個食物，我就死了，這樣一比較，禮當然比食要輕一點。所以說，「取食之重者，與禮之輕者而比之，奚翅食重。」翅，這個翅是語助辭，奚翅食重是何者重呢？你叫一般人取，誰都知道寧願要取食，取其重的。實際上，孟子說起來，你前面那個比，在辯論方面，那個是不合理的，你那個比法就是故意把不飲食就會死人的，與禮的輕相比，暫時放這個禮不會死，因此取重，叫人家有這麼一個模糊的意識，認為這個食是重要，禮沒有食這麼重要。你先假設這一個命題，這是不合理的，奚翅重，講到究竟是誰重，真正說起來的話，拿一羽跟金子來比的話，還是金子比羽重要，你那個用法，就好像拿這個一鈞金與一輿羽、一車子羽來相比，這是來模糊人家的意識，奚翅食重。「取色之重者，與禮之輕者而比之，奚翅色重」，你取那個色，色是什麼，這裏不講其餘的，你的意思是結婚娶妻子，一般認為娶妻子當然重要，結婚、年齡到了，結婚當然重要。至於說，結婚的時候，當然按照婚禮也很重要，如果在兩者不能夠兼得的時候，你叫一般人選擇，當然我還是選擇

能夠結婚重要，禮數到不到，那其次了。你這個命題也是模糊人家的，這就是說你取其色之重，色之重就是講要結婚的這樁事情。禮之輕的話，禮有時候不能夠完備，不能完備，只要能夠得到結婚的這個目的就行了，你這一比的話，也是取其重而拿這個輕的來相比。實際說起來，是誰重呢？這還是禮重，講到後來，還是禮重。

孟子先跟他的弟子分析，教他弟子說去答復他，首先是他所設計的那個比較，比得不合理，在辯論方面，他的這個命題不合道理。你就可以告訴他，後面就是孟子告訴他的弟子，你用這個方式來問他，用什麼方式問他呢？「往應之曰」，你再到任人那裏去。應之，然後你就答復他，答復他什麼呢？「紵兄之臂，而奪之食，則得食，不紵，則不得食，則將紵之乎。」這是合乎道理的一種比喻，什麼比喻呢？你就告訴他，「紵兄之臂，而奪之食，則得食」。紵兄之臂，我們人的胳膊是自然的，這樣順著方向，肘在外，如果是紵兄之臂，把手臂這個肘往裏面扳，叫這個手臂反過來，叫紵兄之臂。這樣的話，你可以奪之食，而得之食，這樣就可以把兄手裏所拿的這個食搶過來。因為一般那個手拿著吃的東西，按照自然的手，你現在要搶他

手裏拿著的食物，把他手臂彎過來，你這樣可以把兄手裏的食物搶過來，則得食。「不紵，則不得食」，不用這個方法，就是不把兄的手臂扭轉過來，那麼你這就搶不到飲食。「則將紵之乎」，這個比較之下，要問任人，你會把你哥哥的手臂把它扭轉過來，你去搶奪這個食物嗎？這是一樁事情。「踰東家牆而摟其處子，則得妻」，再呢，因為他前面舉了兩個例子，一個是禮與食相比，再一個色與食相比，下面就是舉這個例子。踰東家牆，東家就是鄰家，你翻過鄰家這個牆，而摟其處子，處子是還沒有出嫁的一個處女，翻過鄰家的牆，跑到鄰家，摟其處子，就把鄰家那個未出嫁的女子把她搶過來，摟就是把那個處子搶過來，則得妻，這就是你可以得到這個妻子。「不摟，則不得妻」，如果不這麼作，不踰東家牆而摟的話，就得不到這個妻子，「則將摟之乎」，那你就問這個任人，你去翻過東家牆，然後把東家那個女子搶過來嗎？你可以這樣去問他。這個問他的話，那就是等於你用這個比喻辯論的話，他就沒有辦法答復你了，他就自然而然的認為禮重。為什麼呢？從哥哥的手裏搶奪這個飲食，或跑到鄰家把鄰家女子搶過來，這樣犯的禮太嚴重了。這種比較的話，不是前面所講的放棄禮得了食，得食就不會餓死，不得食就餓死。這個從兄的

手臂裏面奪了食，這個食奪到奪不到，這不會餓死的；踰東家牆而摟其處子，這個不但是犯禮，而且是犯法的。用這個比較起來的話，那就誰都知道禮重要。能夠守禮，那些飲食、娶妻子，還是可以照禮上來而有，那麼得食不得食不必從兄的手裏搶過來，就是搶不過來，不必搶也不會餓死。

孟子他是有辯論的天才，我們讀了這一章經，他在講邏輯、講辯證、在理論上跟人家論辯的時候，一個要破對方不合道理的那種法則，一方面自己要提出一個正當、正確的一個命題，孟子就是用這個方法。所以研究到後來，任人他問的目的，就是要破除孟子所注重的——講禮，他舉出這兩樁事情來，叫屋廬子承認禮不重要，飲食男女重要。孟子就是看準他辯論的這個大前提是錯誤的，這個辯論的理則提出來是不合真理的，所以先用一段話，用那個方寸之木可使高於岑摟，你那個比較是不揣其本而齊其末，然後再提出來一個正確的論題出來，叫他的弟子去答復這個任人。答復任人，答復的問題，結論不必講，最後就是教他弟子問那個任人，則將紕之乎，則將摟之乎，這兩個問，一問就把那個任人問倒了，意思就是說，禮重要不

重要呢？還是禮重要。

孔門的弟子，言語有宰我、子貢，孟子的言語也是，在那個時候，在言語這一方面，也是智慧比一般人高。所謂言語的智慧比一般人高，不是像我們所了解的、所講的，一般人說你跟人家說話滔滔不絕的；再呢，就是把人家辯論得啞口無言，叫人家沒辦法、答復不出了，那個不行的。真正的講，言語智慧是教人家口服了心也服了。叫人家答不出來，就是任人問屋廬子兩個問題，他答復不出來。至於孟子後面這兩個問，兩句話就問得任人可以說是口服心服。現在我們真正要學言語的話，就是這個學法子。你這樣學法，就我們一個學道的人來講，你就把那些邪知邪見的人能夠教化過來，他不但口裏服了你，在心裏也服了你，因為你講的是真理，所以把他那邪知邪見破除了以後，他就會跟你學。

孟子研讀講記(七)

【告子下】

一四〇

(二)

曹交問曰：人皆可以為堯舜，有諸。孟子曰：然。交聞文王十尺，湯九尺，今交九尺四寸以長，食粟而已，如何則可。曰：奚有於是，亦為之而已矣。有人於此，力不能勝一匹雛，則為無力人矣。今日舉百鈞，則為有力人矣。然則舉烏獲之任，是亦為烏獲而已矣。夫人豈以不勝為患哉，弗為耳。徐行後長者謂之弟，疾行先長者謂之不弟。夫徐行者，豈人所不能哉，所不為也。堯舜之道，孝悌而已矣，子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。曰：交得見於鄒君，可以假館，願留而受業於門。曰：夫道若大路然，豈難知哉，人病不求耳。子歸而求之，有餘師。

這是三十八頁從後面來算的話，最後第四行。「曹交問曰：人皆可以為堯舜，有諸。」曹交是那時候有一個曹國，曹國到後來已經被人家滅掉了，雖然滅掉，到孟子那個時候，有的說滅了之後，它這個國家變成大國家的一個附庸國；也有說曹國雖被人滅了，它在自己這個國家之內，還有一個國家的名稱還存在，有這兩種講法。所以在這裏講曹交，他是曹國國君的弟弟，交是他的名字，就是曹國國君的弟弟，叫作交。他就問孟子說，人皆可以為堯舜，有諸。人人都可以成為堯舜，有諸，有之乎，諸是之乎兩個字的合音字。意思就是說人人都可以成為堯舜，事實上是可能的嗎？「孟子曰：然」，孟子答復他：是的，人人都可以成為堯舜。孟子這樣答復的時候，曹交又再問孟子，他說，「交聞文王十尺，湯九尺」，我聽說周文王的身高有十尺，成湯王有九尺高。「今交九尺四寸以長」，我身體也不算矮，我有九尺四寸這麼長。但是我跟文王、成湯王不能比，他們都是作了王，而我「食粟而已」，我現在沒有作任何事情，只是吃吃飲食，普通的一個人而已。「如何則可」，這樣看起來，人人皆可以為堯舜，我怎麼能成為堯舜呢？「曰」，下面孟子就說了，「奚有於是」，奚當何，何有於是，就是意思說你怎麼能拿身體來比呢？人皆可以為堯舜，

不是拿身體跟堯舜來比，也不是教你拿你的身體跟文王、跟成湯王來相比。意思是說人皆可以為堯舜，這個與身體的高矮長短沒有關係的，所以首先告訴他奚有於是。既是與身體沒有關係，「亦為之而已矣」，在乎人自己肯不肯去這樣修養。怎麼修養法子？堯舜是修養他的道德，文王、成湯王也是修養道德的，所以是亦為之而已矣。為之是什麼呢？你修養道德從那學？從仁義上面開始學。下面他假設一樁事情，「有人於此」，假設有一個人在這裏，「力不能勝一匹雞」，他的力量，一匹雞是一隻雞，連一隻小雞，他的力量都抓不住，這可以說他是無力之人，「則為無力人矣」。「今日舉百鈞，則為有力人矣」，百鈞，鈞是什麼呢？一鈞三十斤，百鈞是三千斤，現在有一個人能夠一舉就舉出三千斤重，這個東西舉得起來，他就算是有力的人。「然則舉烏獲之任，是亦為烏獲而已矣」，烏獲是一個大力士，他一舉就能夠舉出三千斤重的這麼一個東西，這是有大力氣的人。現在有一個人能夠舉出跟烏獲一樣重的人，舉烏獲之任，烏獲能夠舉出多重的物件，你也能夠舉出跟烏獲一樣重的東西，是亦為烏獲，你就是今天的烏獲，你就是現在的大力士了。

「夫人豈以不勝為患哉，弗為耳。」一個人，你不要怕自己比不上人，你要比得恰當。比得恰當是什麼呢？你就是在仁義方面，你盡量去學習，去實行，你一定就能夠成為堯舜。你弗為，你不肯這麼作，不肯在仁義上面來學習，你只拿這個身的高矮相比，那就錯誤的。再說，「徐行後長者謂之弟」，你跟長者在一起走路，你慢慢的行，走在長者後面，這叫弟道，你就是尊重長者。「疾行先長者謂之不弟」，你要走得快，走在長者之前，這就是不尊敬長者——不弟。「夫徐行者，豈人所不能哉」，你教一個人徐行在長者之後，人不能嗎？豈能說是人不能嗎？「所不為也」，他不肯作。「堯舜之道，孝悌而已矣」，學堯舜，堯舜是怎麼樣成為聖人呢？孝悌而已矣，舜帝就是行孝道而成為聖人。「子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣」，你穿堯的衣服，講的是堯的言語，所實行的，所作的事情、行為，也是堯的行為，堯的行為是什麼呢？堯就是全心全力的為天下人工作，不為自己，你能夠這樣的話，就是堯。「子服桀之服，而誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣」，如果你穿夏桀王那個帝王的衣服，你講的是夏桀王那些暴虐之君的言語，你所行的也是夏桀王那種行為——殘暴人民的那種行為，你就是夏桀王了。

這樣一講的話，曹交當然就知道了，就了解了。「曰」，曹交就說「交得見於鄒君，可以假館，願留而受業於門」，我願意見見鄒君，我可以向鄒君借一個館舍，居留在這裏，我願意受業於門，跟你學，作你的弟子。這曹交經過孟子一番開導，他願意拜孟子為老師。「曰」，孟子就說，「夫道若大路然，豈難知哉」，意思是說，道就像大路一樣的，那麼平坦、那麼明顯，豈難知哉，講這個道理，那裏很難知道呢？「人病不求耳」，一般人他的毛病就在不肯求這個道。「子歸而求之」，就教曹交說：你回去，你不必在我這裏留學了，你就回到你自己那裏去。歸而求之，你真正要有心求的話，「有餘師」，師指什麼呢？那裏都可以學，無處不是道。學孝悌、學仁義，處處是孝悌，處處是仁義，只要你有心學，那裏都是你的老師，這一點非常重要。

我們學道的人，就跟學佛的來講一樣，看你悟不悟，你一悟的時候，無處不是佛，無處不是佛法，溪聲就是廣長舌相，清淨的山色就是法身，處處都可以見到道。孟子意思就是有餘師，你回去好好學，你要悟的話，處處都是老師。這一章經最後

孟子研讀講記(七) 【告子下】

這幾句話，子歸而求之，有餘師，悟是非常重要的。

(三)

公孫丑問曰：高子曰：小弁，小人之詩也。孟子曰：何以言之。曰：怨。曰：固哉，高叟之為詩也。有人於此，越人關弓而射之，則已談笑而道之，無他，疏之也。其兄關弓而射之，則已垂涕泣而道之，無他，戚之也。小弁之怨，親親也，親親，仁也。固矣夫，高叟之為詩也。曰：凱風，何以不怨。曰：凱風，親之過小者也；小弁，親之過大者而不怨，是愈疏也；親之過小而怨，是不可磯也。愈疏，不孝也；不可磯，亦不孝也。孔子曰：舜其至孝矣，五十而慕。

《孟子》讀本第三十九頁第二行，最下面兩個字開始。「公孫丑問曰：高子曰：小弁，小人之詩也。孟子曰：何以言之。曰：怨。曰：固哉，高叟之為詩也。」公孫丑問孟子，他問孟子什麼呢？問這個高子，齊國人姓高的這個人，跟公孫丑說過，說什麼呢？「小弁，小人之詩也」，《詩經》裏面的〈小雅〉之中，有一篇詩叫

作〈小弁〉。高子說這一篇詩是小人之詩。公孫丑就拿高子批評小弁是小人之詩來問孟子。「孟子曰」，孟子就跟公孫丑說了，「何以言之」，這個高子怎麼說這一篇詩是小人的詩呢？「曰：怨」，公孫丑就說了，高子是因為這詩講的怨，有怨恨在當中。「曰：固哉」，這個曰是孟子講的，哎呀，這是固，這個固是不通的意思，固陋。「高叟之為詩也」，叟，這個高子年歲應該比孟子年歲高，所以稱他高叟。這個高老先生，為詩也，他研究詩，沒有研究通，是很固陋的。「有人於此」，孟子就講給公孫丑聽，假如有一個人在這裏，「越人關弓而射之」。越人是南方人，越人在這裏關弓而射之，別人拿一個弓，向這個越人來射。「則已談笑而道之」，這個人看見別人拿一個弓要射這個越人，而這個人在那裏有談有笑的。「無他」，為什麼這個人看見越人被人拿弓來射他，他還是在談笑來講呢？沒有別的原因，「疏之也」，越人跟這個人很疏遠的，沒有什麼關係。再假說，「其兄」，有人於此，就是這個人的哥哥，「關弓而射之」，有別人拿一個弓來射他的哥哥，「則已垂涕泣而道之」，這個人他一定垂涕，很感覺傷心流涕，在那哭泣，然後就說這樁事情，不但這樣，而且還阻止。「無他」，為什麼呢？沒有別的原因，「戚之也」，戚之，與自己關係很密切。

一個是疏遠，沒有關係，一個戚是親戚，是自己的至親。「小弁之怨，是親親也」，〈小弁〉這一篇詩，根據趙岐的注解是伯奇之詩。伯奇遭遇他父親待他不好，所以〈小弁〉這篇詩講怨，是怨恨他的父親，這是親親的。「親親，仁也」，怨親親，這是表現這個仁，仁義在當中。「固矣夫，高叟之為詩也」，再加上一句，高老先生他是固陋，他研究詩沒有把詩的宗旨、詩的意義看清楚。

〈小弁〉這篇詩是伯奇的詩，為什麼怨？孟子說它是親親，仁也，這一篇詩根據歷史上的記載，周家到了周幽王的時候，周幽王娶了褒姒，就把原來的夫人廢了，立了褒姒為夫人，把褒姒的兒子立為太子。前面的夫人叫申后，申后養的兒子叫作宜臼，宜臼本來是個太子的身分，幽王把這個太子廢除掉，就把褒姒的兒子立為太子，這在歷史上是一個大事情。後來周幽王為這個事引起犬戎之難，被犬戎殺了，然後宜臼再回復太子繼位，遷都遷到東邊來叫作周平王。這篇詩就是伯奇的詩，伯奇就是那個時候被周幽王廢棄的太子，名字叫作宜臼。在當初宜臼被廢棄的時候，宜臼的師傅就作了這一篇詩，表示對於周幽王的一種怨恨。這在孟子看起來，〈小

弁〉這個怨是親親，父子之間的這種親親。周幽王把名正言順的太子廢了，太子的師傅替他作這一篇詩，表現有一種怨，怨他的父親，這是由親親發出來的，親親就是仁，認為這個怨是應該的。

後面，「曰：凱風，何以不怨」，公孫丑又問孟子，《詩經》〈國風〉裏面〈邶風〉有一篇詩，叫作〈凱風〉。〈凱風〉裏面沒有講怨恨，沒有怨的。他說〈凱風〉也是親之過，〈凱風〉，何以不怨，〈凱風〉這一篇詩裏面，為什麼沒有說到有什麼怨呢？「曰」，孟子就跟公孫丑說了，〈凱風〉，你問他為什麼不怨，「凱風，是親之過小者也」，前面是講父親，〈凱風〉這一篇是講母親，母親有了過，但是這個過是小過，不像是周幽王廢棄太子，那個太重大、太嚴重了。「小弁，親之過大者也」，那個過失太大了。「親之過大而不怨，是愈疏也」，如果遇見他的親之過，這樣嚴重的大過而不怨的話，這就是疏了，就更加疏遠了。疏遠就是說不把父親當作父親，就跟前面講，越人關弓而射之，則已談笑而道之，就跟那個差不多。這個是應該要怨的，如果不怨是疏遠了。「親之過小而怨，是不可磯也」，母親犯的過很小而怨的話，是

不可磯也。磯是什麼呢？磯好像一個石頭遇到水激，水跟它一沖激的話，這就是激起來反效果，反擊的力量很大。用在這裏，就是說小過要怨的話，是不可磯也，意思是遇見小過不必怨，就是不可磯，不必那樣沖激。有時遇到父母一個微細的小過失，要諫勸，不諫勸也是不對的，就是事父母幾諫，事奉父母，遇到父母有過失的時候，這過失還不顯著，在幾微之間就要諫勸父母，這在《論語》裏面就講的。在這裏孟子的意思，親之過小而怨的話，這就是不可磯，那就是不能夠在幾微之間來諫勸父母。「愈疏，不孝也」，前面對於親之過大，如果是不怨的話，那就是不孝。就這個宜白來講，宜白被他父親廢除太子身分了，這是他父親一個最大的過失，如果這個不怨的話，就等於把他的父親當作路人，當作疏遠的人，與自己無關，這是不孝。反過來講，〈凱風〉裏面遇見親的過小，而加以怨恨的話，這就是沒有作到幾微之間幾諫，怨了就是遇見這個小的過失就跟他沖激，怨恨就表現出來，你沒有幾諫的意思，這也是不孝，「不可磯，亦不孝也」。「孔子曰：舜其至孝矣，五十而慕」，講到最後，孟子就引用孔子講的。孔子說，舜其至孝矣，舜帝那算是一個至孝，至孝是孝到極處了，沒有人能夠比得上他對父母那樣盡孝，他的孝道沒有人能

夠比得上他。他所以至孝，五十而慕，自己年齡到五十歲的時候，還是像一個小孩子那樣慕自己的父母，念念不忘自己父母，這可是孝到極處了。你舉這個意思來講，《詩經》裏面講的伯奇的詩，應該要怨，不怨就是不孝。〈凱風〉裏面，為什麼不怨呢？孟子說不應該怨，怨也是不孝，因為小過，你可以諫、可以勸告，大過是不能勸的，勸不過來。所以小過你要怨的話，只怨而不去諫勸，也是不孝。最後舉孔子講的一句話，舜是至孝。這種至孝，那就是可以值得所有的人都要向舜來學習。

這一章是藉著公孫丑這樣問，孟子講高子研究詩沒有把這個詩的旨趣研究通，每一首詩、每一篇詩都有它的旨趣，高子說〈小弁〉是小人之詩，他就不了解詩的旨，它的主體沒有把握到。孟子對於詩，根據古人講，孟子在這個詩上面很深入，研究得很有成就，所以在孟子所作的這一些文章裏面，提到很多詩，正可以看出來孟子對於詩研究得非常好。我們從這裏可以了解，學詩，最重要的，這一篇詩，它有主要的道理在當中。我們研究詩，無論《詩經》也好，以及後來的漢詩、六朝的古體詩、唐朝的近體詩，必須研究詩文字以外的言外之意。這個言外之意你要研究

不出來，這詩根本就不懂。後面孟子講，一個是〈小弁〉，一個是〈凱風〉，一個是有怨，一個是沒有怨，有怨有怨表現的意思，沒有怨有沒有怨表現的意思。就這個詩的文字看起來，兩者是相反的，孟子把這個詩的內容、言外之意一分析起來，拿這個孝道來一說明的話，這個詩的主體是在此。最後引用孔子的話，舜其至孝矣，這個都是講究孝道，這兩篇詩就是講為人子者，對於父母盡孝，怎麼個盡孝法子。就在這兩篇詩裏，它這個詩的主題——也就是它的宗旨，孟子不這樣分析，恐怕我們一般人都看不出來。詩重要處在此。

孟子研讀講記(七)

【告子下】

一五四

(四)

宋桴將之楚，孟子遇於石丘。曰：先生將何之。曰：吾聞秦楚構兵，我將見楚王，說而罷之；楚王不悅，我將見秦王，說而罷之。二王我將有所遇焉。曰：軻也，請無問其詳，願聞其指，說之將何如。曰：我將言其不利也。曰：先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士，樂罷而悅於利也。為人臣者，懷利以事其君；為人子者，懷利以事其父；為人弟者，懷利以事其兄。是君臣父子兄弟，終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而罷三軍之師，是三軍之士，樂罷而悅於仁義也。為人臣者，懷仁義以事其君；為人子者，懷仁義以事其父；為人弟者，懷仁義以事其兄。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》讀本三十九頁的第六行。「宋桎將之楚，孟子遇於石丘」，這個丘字避孔子的名，應該讀某，所以它這個字都缺少一筆，我們今日之下，照說應該讀石某的，可是一般人不了解，讀石丘也可以。宋桎將之楚，宋桎是宋國人，他的名字叫桎，他是一個讀書人，年紀應該也不小了，是一個年長的人。他將之楚，將要到楚國去。孟子遇於石丘這個地方遇到了宋桎，「曰：先生將何之」，先生，就在民國時代，我們在鄉村裏讀書的話，稱老師還是稱先生，孟子在這個時候，稱宋桎稱先生，可見得宋桎是個讀書人，他年歲也比較長。孟子就問他，你老先生將何之，何之就是你到那裏去。「曰」，宋桎就說，「吾聞秦楚構兵，我將見楚王，說而罷之」，他說我聽說秦國跟楚國這兩個大國家構兵，兩國要發生戰爭，要打仗了。我將見楚王，我準備要去見見楚國的楚王，說而罷之，我向他說一說，就是遊說。我就說服他，讓他作罷，罷就是不要動了，不要構兵。「楚王不悅」，可是如果楚王不接受我的建議的話，「我將見秦王」，那我就再去見見秦國的國王。「說而罷之」，我還是勸告他

不要發動戰爭。「二王我將有所遇焉」，這兩個國王，或者是楚王，或者是秦王，如果兩個王都聽我的話，那當然更好，如果有任何一個國王接受我的建議，只要有一個國家不準備打仗，另外一個國家它也動不起來了，所以說是二王我將有所遇焉，這兩個國王，我必然有所遇，就是說這兩位必然有一個能夠接受我的勸告，我向他遊說的話，他會接受我的建議。接受我的建議，所以遇，我這個理想就是在國際上不要發生戰爭，求其世界和平，這是宋慳所抱持的理想，遇，就是我的理想可以有知遇了，這個志願可以實現了。這是宋慳跟孟子所講的這一件事情。

孟子一聽，「曰：軻也，請無問其詳，願聞其指，說之將何如」，孟子就說了，軻，孟子就稱呼自己名字，我請無問其詳，我不必問你很詳細的，你去說服這兩位國王，我也不準備來問得很詳細、很明白，只願聞其指，我只想了解，聽聽你講你這個宗旨，也就是你遊說這兩位王者，你的心裏、你的意思是如何？主要的意旨是如何？「曰」，下面就說了，「我將言其不利也」，他說，我到這兩位國王那裏去遊說的時候，我就告訴他，兩個國家出兵作戰的時候，這是都不好、不利。不但對於

別人，對於對方是不利，對於自己也不利。因為一作戰，對方也好，自己也好，都會有很大的損失，打仗，打勝仗、打敗仗，自己出的兵沒有死傷，沒有這個道理。自古以來，你作戰，戰敗了，固然死亡慘重，戰勝了，自己軍隊也有死傷的，所以講不利。

「曰」，孟子一聽他這麼說，就告訴宋慳說了，「先生之志則大矣」，你老先生這個志願是很大了，「先生之號則不可」，號是什麼呢？就是言其不利，言其不利就是名號，孟子講的號，趙岐的注解叫作名號。名號是什麼名號呢？古人作戰要師出有名，師就是軍隊，你發動軍隊出去跟人家作戰，你要有個名目，師出有名。師出無名的話，你這個軍隊不能出去，出去，你在國際上，人家就不會同情你，你這個作戰也不會打勝仗的。所以這個名，在孟子這裏叫號，叫名號。名號就是出師、出動這個軍隊應該名正言順的有個名，這才出師。現在孟子就宋慳來講，你勸告這兩個國家，叫他不要出兵的話，你用的這個名號——就是你的說辭，你這說辭就是告訴他不利，但是你這個名號不可，你的志願叫這兩個國家不要發生戰爭，你的志願是

很大，可是你用這個名號不好，不可以用這個名號。為什麼呢？「先生以利說秦楚之王」，你就是用不利，不利的反面就是利，你告訴這兩位國王出兵就是不利的，就叫他們從自己的利益方面來想，想到自己利益就認為一出兵不利，就會止住了，不要出兵了，你是以利來說服他。就這個以利來說服的時候，他們要是聽從你的建議的話，「秦楚之王悅於利，以罷三軍之師」，秦王、楚王一聽你替他的利益來著想，他就感覺很喜悅了，一喜悅之後，就接受你的建議，就罷了，就停止了，不要出動三軍這個師，師就是軍隊的總稱，就是不要出兵了。這「是三軍之士，樂罷而悅於利也」，除了秦楚之王，還有他們國家三軍的軍人，他們也樂於不要動了，這個樂於不要動、不要出兵的話，而悅於利，也是高高興興的，有利益了。「為人臣者，懷利以事其君」，這樣的時候，就他們來說，作為人臣的話，心裏所想的是利，以利來事君。「為人子者，懷利以事其父」，作為人子的，他心裏所想的，也是個利益，以利益來事其父。「為人弟者，懷利以事其兄」，作為弟弟的人，他心裏所想的也是利益，這利益是包括自己有利，包括自己以利來事兄，就是我事兄就有利了，這樣的事兒。「是君臣父子兄弟」，臣子這樣以利來事君，覺得對於自己有利；作為人子

的，以利來事父，覺得這樣事父，對於自己有利。人人都有利己這樣想法的話，那麼「君臣父子兄弟，終去仁義，懷利以相接」，父子之間，君臣之間，兄弟之間，他們各人臣事其君、子事其父、弟事其兄，都抱著我這樣事奉君主、事奉父親、事奉哥哥，對於我自己有利，他們心裏都是一個利字在那裏，存在心裏，這樣利字存在心裏，去仁義了，仁義就不在心裏面，懷利以相接，人人心裏都抱著一個利字，大家相接，每個人待人接物、互相交接，利字當頭，仁義就去了。「然而不亡者，未之有也」，這樣看起來，國家不亡，沒有這個道理。人人都講利，從君臣父子兄弟這個五倫都講利字的話，這個國家不亡，也沒有天理了。孟子說沒有這回事情，國家一定是亡的。

把這個道理說明白了之後，他就勸告宋慳了。「先生以仁義說秦楚之王」，你老先生以仁義來遊說秦楚之王，「秦楚之王悅於仁義，以罷三軍之師」，秦楚之王，他們兩者要是明白你所講的這個仁義之道的話，他一接受你的勸告，他停止三軍之師，不要再動員了。「是三軍之士，樂罷而悅於仁義也」，三軍的軍士、將帥、一般

的士卒，都樂意不要動員了，都停止了。這個停止，他高興，高興在那？高興在仁義。為什麼呢？前面講，不出動軍隊是為著利，現在你以仁義來說服秦楚二王，他一停止，這個軍隊、軍士們，他想的不是利，是懷的仁義。這樣看起來，是樂罷而悅於仁義也。那麼「為人臣者，懷仁義以事其君；為人子者，懷仁義以事其父；為人弟者，懷仁義以事其兄」，這就是說跟前面相反了。作為人臣的，他認為這樣作的話，以仁義來事君，心裏只有仁義；為人子懷義事父，心裏就是仁義在心裏面；為人弟者也是如此。這樣看起來，「君臣父子兄弟，去利，懷仁義以相接也」，大家都是把這個利從心裏去掉，心裏存在的就是仁義，人人以仁義來交接的話，你待我以仁義，我待你也是仁義。中國自古以來，講究五倫，彼此都是以仁義互相來接待。你想想看，一個國家人人都拿仁義來待人接物，所以說，「然而不王者，未之有也」，前面講亡國的亡，現在講王，王是王天下，所以不王者，未之有也，「何必曰利」呢？何必一定要講究利。

這一章孟子把利與仁義講得多麼透徹。我們今日之下，看現在全世界都是講

利、講功利主義，所以造成不管是在位的、不在位的，富有的、貧窮的人，人人都不快樂，都是痛苦。為什麼呢？人人都講功利，都是自私自利，都是互相爭奪，這個事有什麼快樂呢？本來一個人生到人世間來，人世間都是苦多樂少，真正說起來，只有苦沒有樂。如果再加上只講利不講仁義的話，那就苦上加苦。中國的教育，古聖先王看清人世間這麼苦，所以教人家學道，學道就要講究仁義，不要講利。這是我們要懂得中國的文化，與現代人講功利，這是兩者截然不同。孟子那個時候，就把利與仁義分辨得這麼清楚。我們對照今天這個時局，全世界沒有一個國家不講功利，我們為什麼現在要講功利呢？我們過去不是這樣，過去孔子講道德仁義，孟子把孔子的道德仁義再進一步詳細的發揮，從此以後，我們中國歷代的君臣都是講究仁義的。為什麼現在講功利呢？就是因為我們現在，從滿清末期，中國受到外國人的侵略，太過分了，開始的時候就是英國的鴉片戰爭，讓我們清朝割地賠償，到後來有很多的條約，一作戰被人家打敗了，就割地求和。到後來民國時代，中國有一些讀書人，看到外國——英美那些國家，都是洋槍大砲、兵艦那麼強盛，說那是強盛的國家，我們中國很貧窮又弱，所以他們要提倡一切要西化、西洋化，西洋化就

是講功利主義，在現在就是一切都是要跟外國人來學，外國人從開始他們就是講功利主義，我們現在就跟他們學。跟他們學，就把我們固有的道德仁義這些放棄掉、不講了，就是講功利了，所以造成我們現在這個樣子，別的不必說，我們就看臺灣了，我們看看，這個現象不必詳細講，大家每天都看到，自殺的自殺、殺人的殺人、搶劫的搶劫，那天沒有？就是讀書，從小學、從幼稚園開始，家長就告訴他：你不要輸了人家，你不要被人家打敗了，你處處要勝過人家。小孩子從開始讀書，書就念得不愉快，壓力就很大。這都是功利主義作為大前提，造成人人都有痛苦。

因此我們讀了《孟子》，我們應該要覺悟了，不要講功利主義，講功利主義，固然就是眼前所看的這些，我們自己、我們下一代，一般人都是這麼痛苦。最重要的，講功利主義違背了仁義，我們學道就是沒辦法學了。功利就是自私自利，自私自利的時候，與仁義相反，仁義才能學道，仁義就是關懷人家，一切都是同情人家，捨己為人，這是仁義。捨己為人，捨棄到最徹底，那就是仁義道德，就見到自己的本性，前面講人皆可以為堯舜，堯舜他的本性跟我們一般人的本性是一個本性，都

是萬德萬能，我們把仁義作得最圓滿的時候，道德就顯示出來，我們自己本有的天性就顯示出來了，我們就成聖人了。這樣看來，我們學著講功利，功利走到絕處只有自己沒有他人，這個不但在這一生眼前有這些痛苦，他就不能修道，並且人這個生命——短短的這個幾十年的生命，一完了之後，到那裏去？一個人一生只有自私自利的話，損人利己，跟那個仁義相比，損己利人是相反的，損人利己走到絕處，處處是害人，他將來能不墮落嗎？一切的宗教家都講，損人利己，作了這些惡事，死後一定要墮地獄的，想想看，這個多麼危險。我們學道的人，一想到這個，讀了《孟子》之後，我們要想成為聖人，孟子講的這一章經書這麼清清楚楚的，我們千萬不可以跟現代人學，我們自己在學校教書的話，我們要善巧方便把這個道理跟學生們講，讓學生了解。不但當教師的人，無論作那一個行業的人，凡是跟我們接觸的人，不要怕人家笑話，我們都要把這個道理跟一般人說一說。

(五)

孟子居鄒，季任為任處守，以幣交，受之而不報。處於平陸，儲子為相，以幣交，受之而不報。他日由鄒之任見季子；由平陸之齊不見儲子。屋廬子喜曰：連得間矣。問曰：夫子之任見季子，之齊不見儲子，為其為相與。曰：非也。書曰：享多儀，儀不及物，曰：不享。惟不役志于享。為其不成享也。屋廬子悅。或問之，屋廬子曰：季子不得之鄒，儲子得之平陸。

《孟子》讀本第三十九頁第十三行。「孟子居鄒，季任為任處守，以幣交，受之而不報。處於平陸，儲子為相，以幣交，受之而不報。他日由鄒之任見季子；由平陸之齊不見儲子。」孟子這個時候居在鄒國，「季任為任處守」。任是一個小國家，季任是任國一個國君的小弟弟，一個季弟，伯仲叔季，是他的小弟弟。為什麼為任的處守呢？任君，任國的君主到了別的國家，去跟別的國君相會，他就派季任在任

國守自己的國家，代理國家的事務，所以季任為任處守，處守是居在任國的國內，來守這個國家的事情。在這個時候，「季任以幣交」，幣是什麼？我們現在就是講貨幣，在古時候就是幣帛這一類的，就是絲織品這一類的東西，叫幣帛。以這個作禮物，來送給孟子，以交，就是拿這個禮物來結交孟子。「受之而不報」，孟子接到季任這個幣帛的時候，他就接受下來。接受下來，照這個禮節來講，應該要回報，可是呢，孟子受了這個禮物沒有回報，這是一樁事情，這是對於季任。「處於平陸」，孟子有個時候到了平陸，平陸是齊國的一個小縣。在這個時候，「儲子為相」，儲子這一個人是齊國的一個相，相是如同後來宰相這一類的，他的官位很高。「以幣交」，也是用幣帛作禮物送給孟子。孟子也是「受之而不報」，沒有回報他。「他日由鄒之任」，他日，過了一個時候，孟子由鄒這個地方之任，之是到，由鄒到了任國。「見季子」，就是去看看季子——就是季任。這是等於回答季子用幣來交，等於回報他是一樣。「由平陸之齊」，再從平陸到齊國，但是他「不見儲子」，到了齊國，沒有去拜見儲子，就是沒有回報他。現在這兩樁事情，一個呢，送禮物給他，過些時候，孟子去回拜他、回見他；對於這個儲子呢，沒有，只收了禮物之後，沒有回過來報

答他。

「屋廬子喜曰：連得間矣」，屋廬子是孟子的弟子，他看見這兩樁事情，就是感覺他的老師對於這兩個人送禮物，一個是來回答他，一個是不回答他。這個屋廬子就很歡喜的說了，連得間矣，連就是屋廬子的名字，他說：我得到有間了。這個間是什麼呢？我有理由了，這個間本來是間隙，為什麼得了間隙呢？屋廬子雖然是孟子的學生，但是學生見老師，也不能說是要去見就去見，不能是沒有緣故就去見老師。所謂得間，就是發現他的老師對於這兩個人致送禮物來，而有不同的這個禮節，一個是報答，一個是不報答，所以得了這個間隙，就是有去見孟子的機會了，所以他說，連得間矣。有了這個機會以後，他就去見孟子。「問曰」，他問孟子說，「夫子之任見季子」，老師你到任國去，之就是到，你到任國的時候，你因為季子送禮物，你這個時候去見季子。「之齊」呢，老師你到齊國的時候呢？「不見儲子」，儲子也是送禮物給你，你沒有去見他。這當中是不是「為其為相與」？上面這個為字就是因為，是不是因為其為相與，儲子是齊君的一個相而已呢？而那個季任為任

處守，他是代理國君在那裏治國，而這個齊君之相比不上季子，所以老師沒有去見他，是不是這個道理？

「曰：非也」，孟子就告訴他的學生屋廬子說：不是的，不是你想的這個。我對於這兩個，一個回禮、一個不回禮，不是你想的那個樣子，非也。為什麼不是你所想的那個樣子呢？孟子就講，「書曰：享多儀」，這是《尚書》裏面有一篇〈洛誥〉篇講的。〈洛誥〉篇怎麼說的呢？享多儀，享是享禮，所謂享禮包括祭祀這些種的；多儀，儀是在禮上面有很多的法，禮有禮法，就是禮儀，有很多儀式。享是享見，享見的這個禮有很多法，有很多規矩的。「儀不及物，曰：不享」，這些規矩不及物，怎麼不及物呢？物是講的禮品——享見的那些禮物。比如說，你送的禮物給人家，送禮物怎麼樣送法，這有很多禮上的規矩。你只是送這個禮物，而這個規矩不足，這叫作儀不及物，只送這個禮物去，而不合很多禮上規矩的話，就是儀不及物。這就是《書經》所講，享有多禮，你在儀不及物的話，那個享多儀那個儀就不足，「曰：不享」，這就等於不算是享見了，這在享見之禮就是失了禮了，禮儀不夠了。

這是舉出《書經》裏面講的那個享見之禮，朋友跟朋友互相以禮物來贈送，贈送禮然後互相見面，這有很多儀式。這個儀式不足，不及物，就不享，就等於沒有送禮物，只送禮物而沒有禮是不夠的。「惟不役志于享」，孟子說，因為我不役志于享，我的心志、心裏不在於享。「為其不成享也」，不在於享是什麼呢？就是因為我看見他這個禮、這個規矩不足，我就認為他這個享見之禮、要想交結我有些不成禮，這是指儲子講的，儲子在送禮物給孟子，他有儀不及物。

這個講完之後，「屋廬子悅」，孟子的學生就很喜悅。為什麼喜悅呢？「或問之」，有人就問，這樁事情究竟是孟子所講的，又舉出《書經》裏面所講享多儀，不在乎享，而且是在乎他不成享，在禮貌不夠。「屋廬子曰」，屋廬子就替或人來解釋，「季子不得之鄒，儲子得之平陸」，季子就是季任，他不能夠到鄒，當時季任是在任國，他的哥哥就是任君，到國外去了，他就代理他哥哥代理國君的事情。他不能夠離開自己的任國，他不能夠到鄒那裏親自去造訪孟子，所以季子只能夠派人送禮物給孟子，因為他本人不能出國。而儲子不然，「儲子得之平陸」，儲子是齊君的一個相，

他既是齊君的相，他可以在齊國到處走，也可以說，齊國那個地方他都可以去。既然他在齊國那裏都可以去，孟子處在平陸的時候、是在齊國一個小縣分那個地方，儲子應該自己送禮物去，而他沒有親自送去，這就對於孟子不夠尊敬，這禮上有缺失，所以後來孟子由平陸到齊國那個首都的地方，沒有去見儲子，把這個情形解釋得非常清楚了。

這章經就是說同樣兩個人都是送禮物，也都是派人送給他，沒有親自送。孟子看這兩個人，一個是派人送有理由，因為季子不能出國，不能到處走；而這個儲子就不然，平陸是孟子在齊國所居住的一個小縣分，一個鄉下，儲子為相，就在齊國的本國之內，而他沒有親自去，這就不夠尊重賢人。在這個幾微之間，我們普通人很難辨別。孟子在這些地方，分析得很清楚。所以講這個禮、行禮，不那麼容易的。我們學儒對於禮是要好好的學，因為在禮上面，禮有禮的本質，禮有禮的儀式，只講儀式不講本質，那當然不好，但是講本質，禮儀的儀式不夠的話，也失了禮。因此我們學禮的時候，既須要把握禮的本質，禮的本質就是對人要恭敬，要謙讓、要

禮讓、要恭敬，這是本質。但是表現這個禮讓、表現恭敬的時候，用什麼表現呢？就在禮儀上面，就在儀式上面表現出來，這個不只是送禮物而已，送禮物還有送禮物那些儀式。比如說拿現在很多人作喜事請客，你是受邀請的人，受邀請的時候，當然你要送一分禮金。除了送禮金之外，如果這個朋友是好朋友，你要對朋友很尊敬的話，你只送禮金不夠，必須親自去。如果只送禮金，人卻不到，禮到人不到，這叫儀不及物，那個懂禮的人，他認為你這個禮不具備。舉這一條，其他的禮儀很多。這個禮儀，禮的本質不會變的，尊敬人家、禮讓人家，這是不會變更的，但是禮儀這個儀式、這些規矩，因為時代的不同，須有變化的。講這個儀式，最顯著的，古時遇到真正隆重禮的時候，要行大禮——要行跪拜禮，現在就不會了，現在見面或者是鞠躬、或者是握手。不過這握手，現在也有些規矩，只要對方比自己年歲長，不管是長多少，大一歲也好，跟他見面，不能自己先主動的伸手出來跟人家握手，對方比我們年長，我們要等對方伸出手來，我們才跟他握手。還有呢，在社交方面，今日之下，見到女子、女客人或者是女主人，我們也不能夠先出手跟女子握手，非得等到女客人、或者女主人先伸出手來，我們才跟她握手，這表示對她的尊敬。其

餘的這個禮儀，現在雖然跟古時候不同，禮節也有很多的規矩，現在的規矩我們要遵守，這是必須要了解的。

(六)

淳于髡曰：先名實者，為人也；後名實者，自為也。夫子在三卿之中，名實未加於上下而去之，仁者固如此乎。孟子曰：居下位，不以賢事不肖者，伯夷也。五就湯、五就桀者，伊尹也。不惡汙君、不辭小官者，柳下惠也。三子者不同道，其趨一也。一者何也。曰：仁也。君子亦仁而已矣，何必同。曰：魯繆公之時，公儀子為政，子柳、子思為臣，魯之削也滋甚。若是乎，賢者之無益於國也。曰：虞不用百里奚而亡，秦繆公用之而霸。不用賢則亡，削何可得歟。曰：昔者王豹處於淇，而河西善謳；緜駒處於高唐，而齊右善歌；華周杞梁之妻，善哭其夫，而變國俗。有諸內，必形諸外，為其事而無其功者，髡未嘗觀之也。是故無賢者也，有則髡必識之。曰：孔子為魯司寇，不用，從而祭燔肉不至，不稅冕而行。不知者以為為肉也，其知者以為為無

禮也。乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去。君子之所為，眾人固不識也。

下面還是三十九頁，從後面數是第三行開始，「淳于髡曰：先名實者，為人也；後名實者，自為也。夫子在三卿之中，名實未加於上下而去之，仁者固如此乎。」淳于髡，淳于是一個複姓，姓淳于，髡是他的名字。在那個時候，這個人是齊國有名的一個辯論家，那時候叫作辯士，辯就是跟人家辯論的，士就是讀書人。他就問孟子，「先名實者，為人也」，為是讀去聲，是為了他人。先名實，所謂先名實，名是從那來？從實來的，實，是作了很多仁義道德的事情，作實際上的事情，然後這個人就是有道德的人，有了名了。實就是他對於這個國家、對於這個國民，作了很多有利於國家與民眾的事情，這叫實。有了這些實，自然就有名。先有這個名實就證明你這個讀書人是為人的，如果你不是為人的話，你不會作有利於國與民的這些利益的事情。因為你作了這些事情，才有這個名，已經作好了，這個名實你得了，這叫先名實。「後名實者，自為也」，後名實，那就是沒有開始就為國家、為國民、

為他人作這些有利益的事情，而只是自己獨善其身，自己修養自己的道德名譽，這叫後名實。後名實，這為什麼叫名實呢？這個實，比如說一個人他獨善其身作個好人，處處不要害人，他與世無爭，這也是好，這也是實，在人羣之中也很難得，這樣長期的話，他也有名了，這是個好人、有修養的人，這叫後名實。這個後名實，自為也，是為自己。淳于髡先定出這兩種為人之道，兩種作人的道理，然後就講了，「夫子在三卿之中，名實未加於上下而去之，仁者固如此乎。」淳于髡是齊國一個辯論家，這個時候，因為孟子曾經在齊國，淳于髡就說，你老夫子在齊國這個三卿之中，你的地位相等於三卿。三卿，古人解釋有好多種，有一種講法比較簡單而易了解，就是上卿、次卿（次卿也叫作亞卿）、下卿，就是上中下三等，三卿。淳于髡認為孟子在齊國這個地位是在三卿之中，而沒有聽說你孟子的名實，你的名實未加於上下而去之，你既然在齊國地位在三卿之中，是很高，可是你的名實卻沒有對齊君及民眾有所幫助。所謂幫助齊君，就是你對於齊君在政治方面有什麼建議？沒有。你對於齊國這些民眾，又作了什麼事情？對於齊國這些民眾，有作那些有利於他們的事情呢？未加，未有。沒有給齊國的上（君主）、下（民眾），你都沒有給他有

什麼實際上的功勞在那裏，沒有。然後你就去之，你就離開了齊國。這樣看起來，仁者固如此乎，孟子你老夫子是個仁者，是這樣作法，應當如此嗎？

「孟子曰」，孟子就告訴他，淳于髡既是一個辯論之士，所以你看看他很厲害的，先把這個名實，一個是為人，一個是為自己，就設下一個圈套讓孟子解釋，名實未加於上下，在齊國對齊國君主、對齊國的民眾，沒有作過那些實際上的功德，就離開了，那你這個是自為，不是為人，他的意思就是這樣。但是你看孟子怎麼解答的，孟子曰，「居下位，不以賢事不肖者，伯夷也」，居在下位，不以賢事不肖者，這是伯夷。伯夷是非其君不事，伯夷這個人，他那時候離開了他自己的國家，他到國外來。在國外時，有人聘請他作事情，他看看，非其君，這個君主不是明君的話，他自己是個賢人，那個國君是不肖的，不是個明君，他就不以他這個賢人這種身分來事奉不肖之君，這是伯夷。再講到「五就湯、五就桀者，伊尹也」，伊尹去事奉成湯的時候，成湯五次派他去見夏桀王。五次見到夏桀王，都是又回過頭來，又就事奉成湯王。成湯王是聖人，夏桀王是個不肖之君，伊尹在這兩君之間，來來回回

五次，他跟伯夷就不相同，他有選擇的。「不惡汙君、不辭小官者，柳下惠也。」汙君，是貪污、貪贓的這些汙君，聲名不好的人，昏昏沉沉的這種君主，不憎惡他。不憎惡這樣的汙君，那個汙君給他一個小官，他也作，不辭小官，這是誰呢？這是柳下惠也。「三子者不同道，其趨一也」，這三個人，就是伯夷、伊尹、柳下惠，這三個人不同道，所謂不同道，一個是不以賢事不肖，一個是五就湯五就桀，一個是不惡汙君不辭小官，他們作法不同。作法不同，其趨是一也，趨是什麼呢？都是希望把自己的道能夠行得出去，想到自己能夠行道是一致的。孟子給他解釋，拿那時候三個人來作例子。「一者何也」，淳于髡一聽到孟子這麼一解釋，舉這三個人作例子來解釋，就問了，你老夫子說是其趨一也，不同道，他聽明白了，三個人不同道，他的趨是一個，這個一是什麼事情呢？「曰」，下面孟子就說了，「仁也」，其趨是仁，他們三個人都是想把仁的事情能夠作出來，都是希望幫國君實行仁政，這是一致的，所以是仁也。「君子亦仁而已矣，何必同」，一個君子既然是在一個國家裏面，幫助國君作事情的話，目的就是一個仁，他只要能夠行仁的話，何必同呢？其餘作的方法，或者是選擇明君，或者不選擇明君，只要自己幫助國君實行仁政就好。

「曰：魯繆公之時，公儀子為政」，這個曰就是淳于髡又問了，這翻過來翻到四十頁。當魯繆公的時候，公儀子來幫助魯繆公辦政治，來當政。「子柳、子思為臣」，子柳就是前面講那個泄柳，子思，這個是很明顯的，那就是孔子的孫子。他們兩個是為臣，公儀子在執政的時候，又得到子柳、子思幫助公儀子來辦理政治，這政治應該辦得好了。然而你看，「魯之削也滋甚」，魯國這個時候被人家侵佔了不少土地，叫削也，削是削弱了，被人家侵奪了。「若是乎，賢者之無益於國也」，像這個，這樣子看來，賢者之無益於國，賢者在這國家作事情，對於國家沒什麼大益處。淳于髡這麼一說，拿這個事實來辯論的時候，你看孟子怎麼答復呢。「曰」，孟子講，「虞不用百里奚而亡，秦繆公用之而霸」，虞國，就是虢、虞兩國在《左傳》裏面講的，這個小國家不用百里奚，國家亡了。可是百里奚到秦國去，秦繆公用百里奚，後來成就了霸業。「不用賢則亡，削何可得歟」，不用賢，一個國家不用賢，像虞這個國家，虞君不用賢人，國家亡了，削何可得歟，你說魯國用公儀子，用子柳、子思等，他們三位在魯國，這都是賢人，魯國不過是被人侵佔一點土地而已，沒有至於亡國。像虞公不用百里奚，這虞國馬上就亡了國家，而秦繆公用了百里奚，

成了霸業了，可見得賢人對於國家是很重要的。

「曰」，這下面又說了，「昔者王豹處於淇，而河西善謳；緜駒處於高唐，而齊右善歌；華周杞梁之妻，善哭其夫，而變國俗；有諸內，必形諸外，為其事而無其功者，髡未嘗觀之也。是故無賢者也，有則髡必識之。」淳于髡就說了，「昔者王豹處於淇」，王豹是一個很會唱歌的人，就等於現在那些年輕的歌手，會唱歌的藝人，他處於淇，他在淇水這個地方唱過歌，「而河西善謳」，河西就在淇水附近的地方，這個地方那些人，都會謳，就會唱歌了，也跟著王豹學會了唱歌。還有，「緜駒處於高唐，而齊右善歌」，緜駒這個人也是會唱歌的人，他在高唐那個地方住了一個時候，而齊右這個地方，齊國右邊這一塊地方的人，也善於唱歌。這舉兩個會唱歌的人，也就把當地方的人教化成為都會唱歌。再舉出「華周杞梁之妻」，這兩位，一個是華周，一個是杞梁，都是齊國的大夫，官位很高。他們兩個人為了國家出去作戰，然後兩位都戰死了。他們兩個人的妻子，丈夫死了，就在家裏哭，哭得很哀傷。據說，尤其是杞梁，杞梁就是有的小說講的孟姜女，杞梁的妻子就是孟姜，

她哭的時候，哭的聲音很哀傷，結果把長城都哭倒了。因為這樣的關係，所以「華周杞梁之妻，善哭其夫。」善哭其夫，就是她們這兩位妻子，她們的丈夫作戰死亡之後，在那裏哭，怎麼叫善哭呢？哭得不只一時候的，時常的在那哭，想著想著丈夫死了就哭起來了。而且是哭得從內心發出來，實實在在的那樣，叫人聽了不能忍受的那種哭，這叫善哭。由於這種善哭，「而變國俗」，變了國俗。變了國俗是什麼呢？就是那個地方的人，見到這兩位妻子在那哭，那個地方的人變著有時候也想著想著就哭起來，叫善哭，變更當地方民俗。提出這兩樁事情，前面兩個善於唱歌的，後面兩位很會哭泣。後面他就講了，「有諸內，必形諸外」，凡是內在的，就像善於唱歌的人，有諸內，歌唱出來，形諸外，就能使得當地方的人也學著會唱了，就能表現出來了，對外面就有所影響。善哭的人也是如此，她從內心裏面那種哀傷哭泣，哭出來又影響他人，使他人也跟著有了變化，形諸外。這樣看起來，淳于髡說，「為其事而無其功者，髡未嘗覩之也。」為就是作，作那一樁事情，而沒有功表現出來，髡就是稱他自己，我未嘗覩之也，我還沒有看見過呢。這意思就是指著孟子，前面講的名實未加於上下而去之，指的孟子。孟子答復他，不用賢是亡國，用賢只是國

家受人家侵略而已，這個意思說，這個賢人在一個國家，一定是有利於國家的，這就答復淳于髡講的賢者之無益於國，孟子答復他，賢者一定是對於國家有利益的。淳于髡在這裏舉出這四個人，一定是有諸內，形諸外，作了一個事情而沒有功，我還沒看見過。所以他最後講「是故無賢者也」，因此看起來，無賢，是什麼呢？一定是有一功勞、有事實表現，才是個賢者。如果說沒有功勞表現的話，而說這是有賢人，我淳于髡還沒看見過，因此，告訴孟子，齊國這個時候沒有看見什麼賢。「有則髡必識之」，如果說這齊國有賢人，那我一定看到。他就把孟子前面所講的，又把它反駁過來。

下面你看孟子怎麼再跟他辯駁。淳于髡的意思，前面會唱歌的、會哭泣的，都把那個地方的民俗都改了，都有影響了，如果是個賢人在一個地方，必然對於國家有用處、有功勞表現的；那麼如果沒有功勞表現，一定是沒有賢人。這就是照應前面他講的，公儀子還有子柳、子思，孟子雖說是賢人，在淳于髡看起來，你對於國家沒有什麼用處。下面孟子說了，「曰：孔子為魯司寇，不用，從而祭燔肉不至，

不稅冕而行。不知者以為為肉也」，這兩個為字，上面的為讀平聲，下面的為讀去聲。孟子就舉孔子的事情，作個例子說。孔子那個時候在魯國作司寇，這個地位很高，後來因為魯君接受齊國送給那些美女、車馬，魯君就迷惑了，對於政治的事情就懈怠了，孔子一看，國君這麼作，他的道行不通了。孔子的學生就勸孔子，夫子，看看這樣你還不離開，你還在這裏有什麼用處？那叫「不用」，不用就是魯君對於孔子的意見、政策都不能採用了。既是不能採用，孔子的弟子也勸告孔子要離開了，不要再幹了。孔子說，不必這麼急，再看看，「從而祭」，那時候是個司寇，地位很高，在魯君祭祀的時候，孔子一定要作為陪祭，從著來祭。祭的時候，祭品那個肉叫作燔肉，燔肉是祭祀用的三牲的那個肉，按照禮規定，祭祀完了之後，凡是陪祭的臣子，魯君都要分別送給陪祭的人。那個時候，孔子陪魯君祭祀，祭祀完了，「燔肉不至」，魯君沒有把祭的肉送到孔子那裏。「不稅冕而行」，孔子這個時候，不稅冕，這個稅字讀脫，就跟脫帽的脫字是一個字。冕是什麼呢，他去陪魯君祭祀的時候，要戴禮帽，祭祀的時候戴的禮帽，回來一看魯君沒有把這個燔肉送來，他就沒有把這個禮帽脫下來，趕快就行了、就離開魯國了。「不知者以為為肉也」，孔子用

心是一般人很難了解的，這裏說，不知道孔子用心的人，以為孔子離開魯國是為了魯君沒有送燔肉給他，為了這個事情，他才離開了。「其知者」，知道孔子用心的時候，「以為為無禮也」，以為魯君待孔子失了禮了，不是為的燔肉，而是為了這個失了禮。國君對臣子失了禮的話，就等於對這個臣子，不採納他的意見。臣子各種再好的治國方法，他都不採用了，這叫無禮了。「乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去」，燔肉不至之前，他不去——不離開魯國。他等到燔肉不至的時候，他才離開魯國。這樣的時候，就讓那些不知道孔子心理的人，以為孔子為著這個燔肉不至，為這小事情他就離開了，不是為著這個魯君失了禮。孔子所以等到燔肉不至，在別人看起來，這是小事情，但是孔子認為這是大事情，這個大事情一般人不知道。所以他寧願在燔肉不至之前，他不願意離開。在燔肉不至之前離開的話，人家一定是想到魯君對他怎樣的沒有道理、沒有禮的，在這個時候離去，他是有一些微罪、小事情，因此不欲為苟去，不欲為苟去就是等到燔肉不至，有這個理由，魯君對於他沒有禮了、無禮了，這是很明顯的了，他才去、他才離開魯國。這種心理，在一般人認為他是為著燔肉不至，所以「君子之所為，眾人固不識也」，孔子這種禮是為魯君，不

要讓一般人知道魯君無禮，這是眾人不了解的。

以孔子為魯司寇，然後怎麼樣離開魯國，就是照應前面，淳于髡一開始就講孟子在齊國應該是先名實，對於齊國應該作很多合乎仁政的那些事情，對君主有好的意見，對一般國民也實際上作很多恩惠的事情，可是你沒有這麼作。沒有這麼作，算是一個賢人、算是一個仁者嗎？孟子在這裏最後就答復他，你說我對上、對下沒有什麼貢獻就離開了齊國，那就像孔子那樣的，是為了魯君不用他，後來也失了禮，孔子才離開魯國。孟子跟淳于髡說，你說我在齊國對上對下都沒有作過實際有用的事情就離開，你認為是不對的，可是，你把孔子這個事情想想，我就跟他一樣。我在齊國，如果齊君以禮相待，所謂以禮相待，他對我的意見都能採用的話，我怎麼會離開齊國呢？我之離開齊國，在你認為是不對的，這是一般人，你就跟那個一般人一樣的不了解。不但了解聖人，連我這個孟子，我這個人只是普通一個賢人，你也不認識。最後這一條，「君子之所為，眾人固不識也」，這一語雙關的，一方面說孔子那種所為的，不是一般人能夠認識，再照應淳于髡，你說我對於上下都沒有

作出一個事實來就離開了，你也不了解我，你不認識我，後面這一句話重要。所以淳于髡在齊國，雖是個能言善辯的一個人，遇到孟子也不行了。孟子最後一辯論的時候，把他辯成一個普通人，你那個辯論知識不管用的，遇到真正真理的話，那就不足以辯論。要能夠這樣不足以辯論，重要的是什麼呢？我們學道的人，先了解真學問，先培養自己的道德，有道德、有真學問，就算那個蘇秦、張儀來，他也辯不了你。所以我們讀了這一章經的時候，我們要學道、求真學問，這是必須的，有了這個真學問的話，不怕外面那些邪知邪見的人，他們怎麼樣辯白的話，一遇到真正的真理，他就不行了。

孟子研讀講記(七)

【告子下】

一八六

(七)

孟子曰：五霸者，三王之罪人也；今之諸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之諸侯之罪人也。天子適諸侯，曰巡狩；諸侯朝於天子，曰述職。春省耕而補不足，秋省斂而助不給。入其疆，土地辟，田野治，養老尊賢，俊傑在位，則有慶，慶以地。入其疆，土地荒蕪，遺老失賢，掎克在位，則有讓。一不朝，則貶其爵；再不朝，則削其地；三不朝，則六師移之。是故天子討而不伐，諸侯是伐而不討。五霸者，摟諸侯以伐諸侯者也，故曰：五霸者，三王之罪人也。五霸桓公為盛，葵丘之會諸侯，束牲載書而不歃血。初命曰：誅不孝，無易樹子，無以妾為妻。再命曰：尊賢育才，以彰有德。三命曰：敬老慈幼，無忘賓旅。四命曰：士無世官，官事無攝，取士必得，無專殺大夫。五命曰：無曲防，無遏糴，無有封而不告。曰：凡我同盟之人，既盟之後，

言歸于好。今之諸侯，皆犯此五禁，故曰：今之諸侯，五霸之罪人也。長君之惡其罪小；逢君之惡其罪大。今之大夫皆逢君之惡，故曰：今之大夫，今之諸侯之罪人也。

「孟子曰：五霸者，三王之罪人也。」孟子說，五霸是三王之罪人。五霸是什麼呢？春秋時候有齊桓公、晉文公、秦穆公、宋襄公、楚莊王，這是按照趙岐的注解。三王就是夏商周三代的王者。孟子說，在春秋的時候，五霸這個國君是夏商周三代王者的罪人。為什麼是罪人呢？後面就講，「今之諸侯」，五霸指的春秋時代，今之諸侯就是孟子的戰國時代，在戰國時代這個各國的諸侯，怎麼樣呢？又是「五霸之罪人也」，又是春秋五霸國君的罪人。再講，「今之大夫，今之諸侯之罪人也」，在戰國時代各國的大夫，又是戰國時代各國諸侯的罪人。先把這個一層一層的講，下面就解釋了，為什麼五霸是三王的罪人，今之諸侯是五霸的罪人，講到最後，今之大夫是今之諸侯的罪人，一層一層講，就是把戰國時代，這個諸侯與大夫，有多麼重大的罪過，說出來了。

下面就說了，「天子適諸侯，曰巡狩」，天子適諸侯叫巡狩，就是到各國諸侯那邊去視察、巡狩。「諸侯朝於天子，曰述職」，各國諸侯去朝見天子的話，那個名字叫作述職，向天子報告在他的國家裏所擔任的職務，這個職務是天子派他的，他向天子去報告，叫述職。「春省耕而補不足」，春天去省察，去看看農人耕田，而補不足，遇到有不足的時候，就要跟他補足。「秋省斂而助不給」，秋天去考察看看，農作物秋收的情況。如果秋收不好，就要補助不及。「入其疆，土地辟，田野治」，到那一個疆土的時候，土地就要開闢，這個辟就是在外面是個門，裏面加上辟，開闢的闢是一個字，土地開闢得很好，田野也治理得很完備。再呢，「養老尊賢」，對老者能夠以國家來養他，賢人要尊敬他。「俊傑在位」，品德好又有辦事的能力，讓他在位，官位給他作。「則有慶」，有慶就是有賞。「慶以地」，天子到各國諸侯那巡狩的時候，看到這個國家這麼好，他就獎賞，賞什麼？賞以土地，獎賞他。如果說，「入其疆，土地荒蕪」，到這個國家，看這個國家土地荒蕪，沒有耕作。「遺老失賢」，老年人，國家沒有養護他，賢人，也沒有尊敬他。「培克在位」，培克，按照趙岐講的，不良的、不是賢能的人，那是小人，這些人在位。「則有讓」，讓就是責讓，用

言語來責備他。這是遇到這樣不好的國家，就是責讓。「一不朝，則貶其爵」，第一次諸侯不去朝見天子，那個天子就要把那個諸侯的爵位，貶。爵位是什麼呢？公、侯、伯、子、男，同樣是個國君，他的爵位不等的，貶其爵，或者是公貶為侯，或者侯貶為伯，貶這個爵位。「再不朝，則削其地」，如果兩次不去朝見天子的話，那就把這個國家，它這個土地把它削減了。「三不朝」，三次不去朝見天子，這個天子就「六師移之」，就派出軍隊了，移之就是移到這個國家來，用軍事給這國家一種懲罰。「是故天子討而不伐」，天子討各國諸侯，那個諸侯如果要是三次不朝見天子的話，就去討，討而不伐是什麼呢？天子要下命令討諸侯的時候，就是聯合、叫各國的諸侯合起來，等於是國際的聯軍，組成聯軍討那個國家，天子自己不必去伐。「諸侯是伐而不討」，諸侯是奉接天子的命令，聯合幾個國君組成聯軍，去伐那個不朝見天子的國君，而不討，為什麼呢？自己不發命令，一定要等到天子的命令才去伐，這是那個時候的規矩。「五霸者，摟諸侯以伐諸侯者也」，春秋五霸的時候，首先就是齊桓公，然後有晉文公，他們摟諸侯，摟就是自己去聯絡，自己命令各國諸侯，他們自己來盟會，摟就是牽著，牽著其他的諸侯來伐諸侯。不僅不聽天子的

命令，自己是聯絡諸侯來伐諸侯。「故曰：五霸者，三王之罪人也」，自己這麼幹起來，這樣子討伐，等於替天子下命令一樣，不聽天子的命令。

再講到五霸，講事實了，「五霸者桓公為盛」，齊桓公是最鼎盛的一個霸主。他在「葵丘之會」，葵丘之會，這是創霸業一個鼎盛、一個開始的時候，「諸侯」那個時候來參與、來參加他這個葵丘之會的時候，「束牲載書而不歃血」，那些各國諸侯就帶著犧牲來會盟、來結盟。一般來說，那個犧牲要宰殺的，宰殺的時候，再寫上這個盟書——盟約的書、文字，然後殺了犧牲，流出這個血，再讓各個參加會盟的人、諸侯的國君喝這個血，喝血為什麼呢？表示結了盟之後，一定守這個信用，以血來表示。可是在葵丘之會的時候，諸侯來束了牲，就把那個牲捆綁起來，載書，這個盟約、盟書記在書裏面然後讀一遍，而不歃血，那個犧牲也不屠宰，那就沒有血了，大家也不喝那個血，變更了很多，那就是沒有奉天子的命令，他們自己這麼作法。「初命」，桓公在主持葵丘之會的時候，「初命曰」，他一個盟約有幾道命令，第一個命令，「誅不孝，無易樹子，無以妾為妻」，這個規定，各國參加盟約的君主都要

遵守。遵守什麼呢？有誅的時候，那個國家有不孝之子，就誅。無易樹子，樹子，樹當立字講，立了太子的時候，就不能再變更了，不能把他換下來。無以妾為妻，不能夠以妾把原來的夫人廢掉，而把這個妾來當作夫人，這個都不可以的，這是初，第一個命令。「再命曰」，就是說「尊賢育才」，你的國家有賢人，你要尊敬賢人，有才能的人，你要好好培養，「以彰有德」，有德的人能夠把他彰顯出來。「三命曰」，第三個命令，就是叫大家、各國都是要遵守的，「敬老慈幼」，尊敬老年人，對於幼年人要慈愛他。「無忘賓旅」，對於從國外到你的國家來旅行的人，或者是到你的國家作賓客的人，你不要忘記他，你要重視他，你要招待他，不要忽略了。「四命曰：士無世官，官事無攝」，一個讀書人，你用他來作官的時候，沒有世官，就是說這一任他這個讀書人，你認為他能夠作事是個賢能的人，你就叫他來作官，當他不作官的時候，你不能把這官位讓他家後代來世襲，讓他兒子來繼承，兒子再讓他的孫子再來繼承，不可以的，沒有這樣。為什麼呢？這樣傳下來，也許這個士是一個賢能的人，他的兒子、他的孫子不一定是賢能，所以規定士無世官。官事無攝，凡是作官的話，就要專業，專業那一個官，不要兼辦其他的事情，這是注重專業這方面。

「取士必得」，你取士人來作事情，必得他是個賢能的人。「無專殺大夫」，你無論那個國家，凡是加盟的盟國，你對於你自己國內的大夫，你不能專殺，專是專權，你不能說你認為這大夫不好，犯了罪要殺，你就殺，不可以的。為什麼呢？大夫是你國家一個地位很高的官。按照禮來講，他是天子任命的，你要殺大夫，他犯了可殺之罪的話，你要報告天子，天子准許了，你才治他的罪，你不能專殺。「五命曰」，第五層命辭就說了，「無曲防，無遏糴，無有封而不告。」曲防是什麼呢？無論那一個國家，你是加盟國，你不要作那些違背天子所制定的那個法，你來防守，你按照你自己的意思來作防守，包括這些國家的疆界，你不要曲防。「無遏糴」，遏糴是什麼呢？國家年成、農業有收購的時候，你在收租稅的時候，你不能夠違背國家這個規定。不能遏止這個糴，如果說是加盟國缺乏糧食，你不能遏止，要互相幫助。「無有封而不告」，封就是封賞，你國君對於大臣不能自己私人的封賞，而不告是不告天子你自己封賞，這個不可以。有這五種在盟會裏面，寫出來在盟書裏面，各國都要遵守。後面講，「凡我同盟之人，既盟之後，言歸于好」，大家都是友好。「今之諸侯，皆犯此五禁」，孟子講到這裏，那個時候首先由齊桓公，在葵秋之會定下

來五條盟約，凡是加盟國的都要遵守，到後來結盟之後，言歸于好，大家都是盟國，都是友好，互相不要結怨。後面孟子就說，今之諸侯，在戰國時代這些諸侯國，怎麼樣呢？皆犯此五禁，上面五條禁止的，這裏現在的諸侯都犯了，都違背了這五條禁戒。「故曰：今之諸侯，五霸之罪人也」，所以現在戰國這時候，這些諸侯都是春秋時代五霸的罪人。

「長君之惡其罪小，逢君之惡其罪大」，長君之惡是什麼呢？君主有什麼不好的命令，他叫臣子去下達命令了，這個臣子沒有勸告，看見這個惡不加以勸告，而照君主的命令向下面宣布，這叫長君之惡，這個罪是小一點。還有比這個大的是什麼呢？逢君之惡，其罪大，逢是逢迎，逢迎君主那些罪惡。怎麼逢迎呢？君主是在心裏想，還沒有說出來，你這個作臣子的人，揣摩君主這個心理，君主這個心裏想作的事情是不好，是一個罪惡，這個臣子揣摩君主的心理就迎合他，贊成這麼作，就是逢君之惡，這個罪過是很大。真正一個臣子，他知道君主有這個心理，還沒有命令出來的時候，這要諫勸，就跟那個孝子勸告父母一樣，幾諫，在有動機的時候，

就要勸告，父母可以接受的。君主也是這樣，君主還在心裏的時候，他沒有說出來，你要是勸告他，君主可以改變的。一個逢君之惡不是如此，不但不勸告君主，反而逢迎他、贊成他，這個罪就大了。「今之大夫，皆逢君之惡」，你看看在戰國時候，現在各國的大夫都是逢迎君主的惡意。「故曰：今之大夫，今之諸侯之罪人也」，這句話重要了。

孟子這一章，講戰國時代諸侯不是諸侯、大夫不是大夫。諸侯違背春秋時代五霸的君主，五霸君主已經不好了，五霸君主是三王之罪人，雖然不好，但是在戰國時候，這些君主連五霸的君主都還不如，那些禁令都違反了。再說大夫呢，更不好，是諸侯之罪人。罪在那裏？完全逢迎那些諸侯來造作那些罪惡的事情，可見得戰國時代那樣不好。那樣不好，孟子以言論說出來，今之天下，在這裏，我們可以看看，今日一般的人是如何？自己可以看一看。

孟子研讀講記(七)

【告子下】

一九六

(八)

魯欲使慎子為將軍，孟子曰：不教民而用之，謂之殃民。殃民者，不容於堯舜之世。一戰勝齊，遂有南陽，然且不可。慎子勃然不悅曰：此則滑釐所不識也。曰：吾明告子，天子之地方千里，不千里，不足以待諸侯。諸侯之地方百里，不百里，不足以守宗廟之典籍。周公之封於魯，為方百里也，地非不足，而儉於百里。太公之封於齊也，亦為方百里也，地非不足也，而儉於百里。今魯方百里者五，子以為有王者作，則魯在所損乎，在所益乎。徒取諸彼以與此，然且仁者不為，況於殺人以求之乎。君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已。

《孟子》讀本第四十頁，第十三行開始。「魯欲使慎子為將軍，孟子曰：不教民而用之，謂之殃民。」魯國欲使慎子為將軍，慎子是那個時候最會用兵的一個人，是個軍事家，魯國想派他作一個將軍，來領軍作戰。孟子知道這個消息以後就說了，

「不教民而用之，謂之殃民。」不教民，教什麼民呢？教一般民眾。教一般民眾是那一方面的事情？根據趙岐的注解，就是要治國家教育很重要。教育教老百姓學什麼呢？就是拿仁義來教化一般人，就是教民用仁義，也就是說教一般人來學仁義之道。你不教民學這個仁義，而用之，用什麼呢？把老百姓徵用來去作戰，用之於戰鬥，這個謂之殃民，殃民是禍害一般人，教老百姓遭殃。「殃民者，不容於堯舜之世」，治理國家，這樣不教民學習仁義之道，而只教民眾去參加作戰，這種殃民者，這是作一個國家君主的人，不容於堯舜之世，在堯舜那個時代，不容許這麼作。「一戰勝齊，遂有南陽，然且不可」，現在魯國想派慎子去作一個將軍，領導軍隊去攻打齊國去，就算慎子能夠作戰，他是一個能夠善用兵的人，他的一戰就能夠把齊國打敗了，就魯國來講那是勝了，打了勝仗，勝了齊國。勝了齊國以後，遂有南陽，南陽這是指在泰山之南，那叫南陽。魯國是在泰山這一邊，齊國是在泰山之南。你有了南陽，然且不可，在孟子看來，這個都是在堯舜時代是不容許的。現在就算你把齊國打敗了，有了南陽那個土地，這個都是不許可的。

這樣一講之後，「慎子勃然不悅曰」，慎子勃然，忽然顯出不高興的樣子。他就跟孟子說了，「此則滑釐所不識也」，滑釐，慎子的名字叫作滑釐。他說你講的，就是稱孟子，你老夫子講的這個話，滑釐所不識也，不識就是我不知道你在說什麼道理。「曰」，下面孟子就跟慎子說了，「吾明告子」，我就很明白的告訴你，子就是指的慎子。「天子之地方千里」，按照周家的制度，天子那個京城所有的畿地，天子親自治理的那個地方有一千里，一千里是一千方里。「不千里，不足以待諸侯」，為什麼要有一千方里？因為有這樣一千方里的土地，建立一個首都，他可以接待諸侯來朝拜、來朝見天子。「諸侯之地方以百里」，按照周家這個制度，諸侯他的國家土地有一百方里，「不百里，不足以守宗廟之典籍」，如果沒有一百方里的話，那麼就不足以守宗廟典籍，典籍就是記載在書籍上面，就是歷史。這個典籍，當初諸侯國受天子封的時候，封他在這個國內來，就把所封的土地面積、以及治國的這個道理方法等等，記在典籍裏面。諸侯受到天子頒給他的這個典籍，就如同是國家的一個典章制度、一個法度，也就是等於一個國家的憲法，這個諸侯就存在宗廟裏面，就成為治國的一個法度。諸侯領到天子頒給他的典籍，守在宗廟裏面，這個意思是他的

治國就要按照這個典籍所記載的，照這個法度來治理國家。沒有一百方里的土地，不足以成為一個國家。也就是說按照那時的制度，諸侯要一百方里，不足一百方里，對於一個諸侯治國來講，這是不夠的，所以不百里，不足以守宗廟之典籍。守宗廟之典籍，就是守著從開國以來，祖宗從天子那裏領來的這個治國的法度。這樣講之後，天子有天子土地的面積，諸侯有諸侯的土地面積。講到實際，「周公之封於魯，為方百里也」，周公是魯國開始封的一個君，當初周天子把周公封到魯國來，地方有多麼大呢？就是一百方里這麼大的一個國家。就當初封的時候，「地非不足，而儉於百里」，就周天子來講，封周公到魯國去，那時候周家天下土地很廣大，並不是說土地不夠，封周公只給他一百方里。不是因為土地不足，而儉於百里，儉當少字講，還不夠、還不足以百里呢，剛剛只到一百里而已，就天子來講，並不是因為天子天下的土地不夠，只封周公一百里的土地。而是因為按照制度來講，只能封一百里。除了魯國是這樣，「太公之封於齊也」，就是姜太公，他由周天子把他封到齊國去，地方有多大呢，「亦為方百里也」。只給他一百方里，也並不是因為土地不足，只限於一百里，那是因為跟魯國一樣，這是限於制度，「而儉於百里」，只限於一百

里，不能多。「今魯方百里者五」，在孟子這時是戰國時代，現在魯國這個土地有多少呢？方百里者有五，有五百里了。為什麼有五百里呢？從春秋時代到戰國，像齊國、魯國其他那些稱霸的大國，都是把很多小國家併吞了，所以愈到後來，他們的國家土地就是擴充得很多。魯國在當初封的地方只有一百里，到孟子這個時候有五百里了，擴充得這麼多。「子以為有王者作，則魯在所損乎，在所益乎。」把上面這個制度，以及魯家當初封的只有一百里，後來有五百里，講明白以後，他就問慎子，子就是指的慎子，你以為有王者作，王者就像文王、武王，這王者，他們在這個時候再出來，作就是興起來，再有像文王、武王這樣王者，在戰國這個時候起來，就是再到世間來，那你想想看，則魯在所損乎？在所益乎？那麼王者要出來的時候，你魯國現在有五百里的土地，王者是叫你這個國家土地要減少呢？還是增加呢？在所損的，那就是你的土地不合制度，應該要減少；在所益的，就是說你這個土地不夠，還要增加。你想想看，假如有王者再出來的話，你這個魯國是在所損之內？還是在所益之內？這個很顯然的，照前面的制度來講的話，你魯國這個土地得來的不合禮，應該要所損的，應該減少，減少到一百里。「徒取諸彼以與此，然且

仁者不為。」就算是不管你這個土地是怎麼得來的，現在就變成這麼多了，從彼處取來之後，以與此，也擴充你現在這個地方，仁者且不為，王者都不願意，你這個國君是一個仁君的話，都不肯這麼作。「況於殺人以求之乎」，何況現在魯國還準備派你去領導軍隊、去作戰，領導軍隊作戰一定就是殺人的，來求之、擴充土地，這種事情能夠辦嗎？把這個道理講明之後，就是前面說吾明告子，我就很明白的告訴你這個慎子，那就是說，就算原來的土地是沒有用戰爭得來的，仁者且不肯為，何況你現在領兵去作戰、去殺人，把別的国家這個土地侵占過來，這種事情你能幹嗎？

下面就講了，「君子之事君也」，一個君子他的事君，就是幫助國君辦事情的人，「務引其君以當道，志於仁而已」，作一個臣子，不論是文官武官，你的任務就在那裏呢？引其君，就引導國君，以當道，當道就是來合乎道，辦什麼事情都應該有道理的，就是當道。國君治理國家必須當道，必須合乎道理的。再呢，要志於仁，引導國君一則要當道，一則要志於仁，志於仁就是政治要辦仁政。你君子事君，稱一個君子，不是小人，小人事君當然他辦不到的，你既是一個君子，來幫助國君辦

事的話，你無論是辦的文事、武事，你都應該如此，所以當道、志於仁而已，而已就是你的任務就在這上面。把這個道理很明白的告訴慎子，這樣講，慎子當然能夠被孟子的這一番言論降服住了。

這一章經，孟子的思想就是你治理國家就要按照制度，你土地面積多大就是多大，你就在這個法制之內的土地實行仁政，這就是政治辦好了，你才是個仁君。不如此，用兵到外面侵略的話，孟子不主張。

孟子研讀講記(七)

【告子下】

(九)

孟子曰：今之事君者皆曰：我能為君辟土地、充府庫。今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。我能為君約與國，戰必克。今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求為之強戰，是輔桀也。由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。

「孟子曰：今之事君者皆曰：我能為君辟土地、充府庫。今之所謂良臣，古之所謂民賊也。」孟子說「今之事君者」，就是戰國時候，現在事君的人，那就是在各國朝廷裏的臣子。「皆曰」，那些事君的人、那些臣子都說「我能為君辟土地、充府庫」，我很能幹，我能夠為君、替國君，辟是開闢，開闢土地，就是擴充土地。把這個土地，比如說國內土地盡量的開闢，或者就是向國外擴充疆土。擴充土地之後，又充府庫，就是充實國家國庫裏的財富。「今之所謂良臣」，像今之事君者是這

樣的想法，認為能夠為國君辟土地，充府庫，這是個良臣，這是一個好臣子。但是在孟子看不是如此，現在人認為這樣的臣子是個良臣，「古之所謂民賊也」，古時候認為不是良臣，而是一位民之盜賊，是傷害一般人民的民賊。下面就講，「君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。」為什麼今人所謂之良臣，在古人算是民賊呢？下面就講出一個道理出來。君不鄉道，這個鄉讀去聲，讀嚮，是嚮往的嚮，國君不嚮往這個道。不志於仁，他的志向不在仁政上面。而求富之，是富桀也，一個君主他既不嚮往於道，道是治國之道，不志於仁，不想實行仁政，而你作臣子的人，而求富之，只想幫助國君求得國家增加很多的財富，富之，之指的國君，就讓國君富起來。這個富之是富誰呢？是富桀也，桀是夏朝最後亡國的一個國君、一個天子。你這樣富國君就如同富桀，幫助夏桀王能夠富起來一樣的，那就是照應前面民賊，民賊就是虐待民眾，就是害民，古人講助桀為虐，幫助夏桀王來虐待民眾。你這樣不幫助國君來當道、來志於仁的話，只幫助國君增加財富，你是助桀為虐的人。

「我能為君約與國，戰必克。」再說，你這個臣子就說了，我能夠為君，我幫

助國君約與國，與國就是結盟的國家，我能夠幫助國君邀約其他的國家跟自己的國家來定立盟約，成為盟國。成為盟國一聯合起來向外作戰，戰必克，聯合盟國想侵略那個國家，這一戰一定能夠打勝仗。這樣的臣子，「今之所謂良臣」，在戰國時代，孟子講在今日之下，一般認為這是良臣，「古之所謂民賊也」，在古時候講，這也是賊害民眾，是民賊。為什麼呢，跟前面講的一樣，「君不鄉道，不志於仁，而求為之強戰，是輔桀也。」前面是就文官來講的，後面這一段是就武官來講。你這個國君不嚮於道，也不志於仁，而你作武官的人，只求著幫助國君對外面作戰，把自己國家強富起來，這個是什麼呢？輔桀也，是輔助夏桀王那一樣的。前面是富桀，現在是輔桀，輔桀是用作戰，用軍事方面來輔桀。

「由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。」由今之道，用在今日一般人的治國之道。孟子講在今日之下，一般治國之道都談不上道，今之道都是很惡劣的。由現在這個惡劣的治國之道，無變今之俗，不能改變今之一的世俗，世俗就是當時候的那種風氣、那種風俗。那個風俗有民間的風俗，在那個時候，戰

國時代國際上有國際上的那種風氣，就等於我們現在講的世界潮流。在戰國時代一般治國的國君，都沒有什麼好的治國方法，都是惡劣的治國，所以有那種惡劣的治國之道，你沒有辦法改變當時國際上那種不好的潮流、那種風俗。在這樣的情況之下，雖與之天下，不能一朝居也，別說你這個國家要想擴充土地，就算把整個天下通通交給你，交給你怎麼樣？你自己國家都治不好，你用現代這種惡劣的治國之道，也沒有辦法把現在的那種不良的風俗改變，你沒辦法改善。你這樣的治國，別說你擴充土地，就是把整個天下送給你，你也治不好。不但治不好，一朝，你治理天下一天也治不下來，居是居在這個天子位上，叫你治理天下，你一天也治不了。

這一章，孟子從這一樁事情來講，一個是辟土地，增加國家財富，一個是要結合盟國來侵佔別的國家。這個在孟子看起來，都是與仁政、王道相違背的。你勉強這麼作，治不了。為什麼呢？無論是天子治天下，國君治國，要以德不以力，以這個武力不能夠服人的，必須有道德才能夠贏得民心。以道德贏得民心的話，你的國家不論是大是小，你都是一個仁君，你這個國家就是治得好，這一章的要義是如此。

(十)

白圭曰：吾欲二十而取一，何如。孟子曰：子之道，貉道也。萬室之國，一人陶，則可乎曰。曰：不可，器不足用也。曰：夫貉，五穀不生，惟黍生之。無城郭宮室宗廟祭祀之禮，無諸侯幣帛饗饗無百官有司，故二十而取一而足也。今居中國，去人倫，無君子，如之何其可也。陶以寡，且不可以為國，況無君子乎。欲輕之於堯舜之道者，大貉小貉也；欲重之於堯舜之道者，大桀小桀也。

在四十一頁第二行。「白圭曰：吾欲二十而取一，何如。」白圭是周天子周家的人，他想減輕老百姓賦稅的負擔。按照周家原來向民眾徵收田賦，是十分之一，十分取一。白圭他想減輕民眾的負擔，是二十分取其一。這個想法在他認為是對於老百姓很好，他就問孟子何如，這樣減輕民眾的賦稅，可不可以？「孟子曰」，孟子就告訴他，「子之道，貉道也」，是夷貉之道，是國外的。為什麼是貉之道呢？「萬

室之國，一人陶，則可乎」，他就問白圭，首先說你這個道，你想減輕民眾賦稅負擔的話，你這個道就是夷貉之道，是外國的。外國就不須要講求十分之一的稅，他們講二十分取一是可以的。在中國來講，萬室之國，我舉一個例子，萬室就是一萬家，有這麼一萬家的這個國，一人陶，則可乎，陶是瓦器，燒的瓦器。一萬家的這個國，用一個人作這個瓦器供那麼多人使用，可不可以呢？「曰：不可」，白圭說這個當然不可以，拿一個人作的陶器、瓦器，怎麼能夠供給萬室之國、萬家之國，怎麼可以呢？「器不足用也」，一個人所作的器無論如何是不夠用的。

「曰：夫貉」，孟子就告訴他了，貉、夷貉是外國人，「五穀不生」，比如說外國那些荒寒之地，沒有種農田的，五穀不生，也不要種五穀的。「惟黍生之」，只有種些雜糧而已。「無城郭宮室宗廟祭祀之禮」，那些草原荒寒地帶，也沒有城郭，沒有宮室，沒有宗廟祭祀那些禮。換句話說，有城郭宮室宗廟祭祀，所需用的，向民間收的賦稅就要多了。夷貉那些地方的人，他們沒有這些，沒有城郭，那裏有水草就到那裏去，也不必種五穀。還有「無諸侯幣帛饗饗無百官有司」，他們也沒有諸

侯，那個國家用幣帛來往，國與國間國際上的交際，沒有的，饗饗就是來往互相招待。無百官有司，也沒有朝廷裏設置那些官位，也沒有有司主管的那些職務，沒有的。「故二十而取一而足也」，二十而取一，所以二十分取其一分，而足了，就足以應付他們所需。「今居中國」，而現在是居在中國，你現在要把中國這個賦稅的制度，由十分之一減少為二十分之一，你不知道，是中國而不是夷貉，居在中國，你要是要想實行那個二十分而取一的話，那就怎麼呢？「去人倫，無君子」。去人倫是什麼呢？就是不講究五倫之道，五倫就有君臣、父子、兄弟、朋友等等，這是講有人倫、仁義之道，有人倫就講仁義、就講倫常。實行夷貉就是沒有人倫，五倫這個道統就不講了，去人倫。無君子，去了人倫之道，就是沒有君子之道了。「如之何其可也」，你要把中國這些倫常、這些道德，把它去掉，不講那些宗廟祭祀之禮，各國的來往，國際上的交際，通通取消，如之何其可也？「陶以寡，且不可以為國」，一個人所作的陶器那麼少，且不可以為國，尚且不可以供應一個國家所用，「況無君子乎」，治國君子重要啊，作陶器那只是一個工業生產的，治國沒有君子，那麼怎麼可以呢？你用一個陶器工人所作的陶器供應這國家，都是不夠用了，你現在講治

國，沒有君子可不可以呢？「欲輕之於堯舜之道者，大貉小貉也」，按照周家制定的賦稅制度，你想減輕之，周家的制度是根據堯舜之道來制定的，制禮作樂，周公聖人制定的。你要減輕這個制度的話，就拿堯舜之道來講，你是違背了，你是大貉小貉也，你就不成為堯舜之道，而成為大於夷貉，小於夷貉而已。「欲重之於堯舜之道者，大桀小桀也。」重的話，超過了十分之一的賦稅，超過了十分之一的稅也不可，為什麼呢？超過了十分之一，那就幫助夏桀王，把民間的財富、天下人的財富都搜刮到夏桀王的王朝裏面來。你如果說是不講周家的十分之一的制度，你要加重的話，你就等於幫助夏桀王搜刮民間的財富而已。比照這個夏桀王，你不過是一個大桀小桀而已。前面你要減輕的，好是好，你不過是比照大貉小貉而已，都是不合乎周家王道租稅的制度。

這章經文，孟子不贊成白圭的這種作法，白圭準備這麼作，孟子不贊成。孟子不跟他作其他的辯駁，就拿這個事實說出來，周家周公制禮作樂，制的這個制度，合乎中道，足夠天子治天下。國君治國，十分取其一，非常合理，多了也不好，少

了也不好，都是有偏的，不多不少，十分之一才合乎中道。國家租稅是如此，推廣其他一切事情，都不能矯枉過正，也不能夠不足，必須恰到好處。我們學這章經，應該是從這個方向來研究，這就是中道。中道這種學問可以適應在各方面，國家的財政、教育的一切，尤其是修道，都要合乎中道。這中道在那裏？就是在禮樂這兩個字，禮樂講的就是中道。這章書我們就是從這上面來研究。

孟子研讀講記(七)

【告子下】

(十一)

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》讀本四十一頁，第五行開始。「白圭曰：丹之治水也，愈於禹。孟子曰：子過矣」，這一章還是講白圭。前面那一章，白圭主張要減輕租稅，孟子認為，周家的賦稅的制度十分之一，你要減輕為二十分之一，你有這個主張，你就成為大貉小貉了。反過來說，如果要加重了這個賦稅的話，那就等於幫助夏桀王，助桀為虐，那夏桀王是大桀，你就是小的夏桀王了，這兩者都不合乎中道，都是過。那麼現在白圭又講了，孟子說：你又過矣了。白圭說什麼，「丹之治水也」，丹是白圭的名字，圭是他的字，這是漢儒趙岐的注解。白圭對孟子講，丹之治水也，我治水的功勞，「愈於禹」，比夏禹王功勞還要大、效果還要好，超過了禹王。這想想看，這

話講得對不對？夏禹王那個時候，天下——整個中國大陸，那個水災多麼嚴重。你白圭治水，你超過了禹王？因此孟子一聽，「孟子曰：子過矣」，你這話說得太過分了。

為什麼呢？下面孟子就說了，「禹之治水，水之道也」，禹王在治水的時候，要知道禹王的父親原來也治水，但是失敗了。後來禹王一治水成功了，他為什麼成功呢？水之道，他懂得水道。道，在這裏講是知道水性往下流。禹王父親治水是用圍堵的方法，那怎麼治得了呢？禹王用疏導的方法，開闢河流、渠道，讓水順著水往下流的那種水性，那就是水之道，所以把它治好了、治成功了，流入到海裏面去。所以禹之治水，他知道水的這個道理。「是故禹以四海為壑」，禹王是讓水流入到四海，壑就指的海。把整個天下這個水，那時候大陸就是天下，把天下各國這個水疏導疏導歸入大海，叫以四海為壑。「今吾子以鄰國為壑」，現在，吾子就指的白圭，你以鄰國為壑，你這個治水，你沒有把這個水順著水性，按照治水之道，把它流入到海裏面，沒有。你是流到鄰居的國家裏面去，以鄰國為壑。以鄰國為壑，什麼道理呢？你把水放到鄰國去，鄰國的水再流回來，不流回來又流到別的地方去，「水

逆行」，這個水不順乎江河從上往下那個順流，水到處亂流，叫逆行。「謂之洚水」，什麼叫作洚水呢？洚水就是沒有順著江河這個水路流到海裏面去，你這個治水方法使水亂流，叫作洚水。「洚水者，洪水也」，所謂洚水，你不治還好，你愈治那個水患愈大，變成洪水了。「仁人之所惡也」，這是仁人所憎惡的事情。「吾子過矣」，你說你治水功勞超過了禹，你這說法言過其實，犯的過是大了。

孟子把白圭講的話，用事實來辯駁、來駁斥他。駁斥白圭這個言語過分了，也就是教我們求學的人，不要像白圭這樣。我們傳統學道的人、求學問的人，要學顏子無伐善無施勞，自己有什麼、作了些好事情，對於人類有什麼貢獻、有什麼功勞，自己不要表現出來。我們固有的文化講君子之道，作善事不要宣揚，作善事一定有功德的，功德有陽德有陰德，陽德就是大家都看得出來，人人都知道；陰德，你作了這些好事情，人家不知道。對於我們學道的人來講，陰德更可貴。所以在這一章經裏面，我們知道孟子這樣糾正白圭的那個治水愈於禹，從孟子講的這個話，我們要學。不要有一點事情，像現代人講值得驕傲，還是擴大其辭的，只有一分的好事

孟子研讀講記(七) 【告子下】

情，自己就把它宣揚為十分那麼多，這個不好。

(十二)

孟子曰：君子不亮，惡乎執。

這一章只有兩句話。「孟子曰：君子不亮，惡乎執。」亮是當信用講。一個君子要講究信用，不亮就是沒有信用。惡乎執，惡是當何字，你何所執呢？執的是什麼？君子有君子之道。學為君子，你就把君子之道執持在那裏修，君子修道就是執、持道，比如說學佛的人，學念佛的，念佛叫持名，把這個阿彌陀佛的佛號執持不要放棄，那叫持、叫執。你這個君子，在這裏講君子修道要有信用。孔子就講主忠信，忠信之道是學君子一定要講究的。君子不亮，不講究信用的話，惡乎執，你執的君子之道執到那裏去？沒有所執的。這個話在這裏很重要。

孟子研讀講記(七)

【告子下】

(十三)

魯欲使樂正子為政，孟子曰：吾聞之喜而不寐。公孫丑曰：樂正子強乎。曰：否。有知慮乎。曰：否。多聞識乎。曰：否。然則奚為喜而不寐。曰：其為人也好善。好善足乎。曰：好善優於天下，而況魯國乎。夫苟好善，則四海之內，皆將輕千里而來，告之以善。夫苟不好善，則人將曰訑訑，予既已知之矣。訑訑之聲音顏色，距人於千里之外。士止於千里之外，則讒諂面諛之人至矣。與讒諂面諛之人居，國欲治可得乎。

這一章，「魯欲使樂正子為政，孟子曰：吾聞之喜而不寐。」樂正子是魯國人，魯國的國君想用樂正子幫他來辦政治、為政。中國自古以來，現在是民主了，在民國以前都是君主制度。雖是君主制度，可是他是用讀書人作他的臣子，幫助他治國，歷代一直都是如此。因此這個魯君用樂正子來為政，來幫他治國、來辦政治。「孟

子曰「，孟子知道這一樁事情以後，他就說了，吾聞之，我一聽說魯君要使樂正子來執政、來治國。我就喜，我就歡喜。歡喜到什麼程度？歡喜而不寐。喜，歡喜之後，睡覺都是睡不著覺，喜歡到那種程度。」

「公孫丑曰」，公孫丑就是孟子的弟子，他就問孟子說，「樂正子強乎」，夫子你一聽是樂正子為政的話，你就高興得晚上都睡不著覺，樂正子來辦政治，這個人能力很強，是不是？「曰：否」，孟子答復他，不是如此。「有知慮乎」，既不是強，他是有知慮的，有知慮，是他對於辦的任何事情，考慮得很周到，能夠深謀遠慮，有智慧，是不是如此？「曰：否」，孟子說：也不是。那麼再什麼呢？「多聞識乎」，他有多聞，多有見識，是不是如此呢？「曰：否」，也不是。多聞識這個識也可以多聞誌，讀誌也可以，也可以說他既多聞，聞下來也能夠記得住。「曰：否」，孟子說也不是。「然則奚為喜而不寐」，既然上面這三種都不是，那麼問夫子，為什麼？奚為，奚為是何為，何為喜而不寐？這問孟子。孟子說了，「曰：其為人也好善」，我聽了他為政的消息，我就歡喜得不能入睡，我知道樂正子的為人好善，所以我才

喜而不寐。「好善足乎」，公孫丑又問，就憑好善就足以治理國家嗎？「曰」，孟子又告訴他，「好善優於天下，而況魯國乎」，一個好善的人，叫他來治理天下，還是綽綽有餘，優於天下，而況是魯國呢？一個好善的人來治理魯國，那不只是足以治國，就連治天下都可以。

那是什麼道理呢？孟子就解釋了，「夫苟好善，則四海之內，皆將輕千里而來，告之以善。」苟是當誠字講，或是拿好懂的話：就是果然。一個人果然要好善的話，四海之內就是天下，就整個大陸來講，這就是四海之內。天下各國的人都將輕千里而來，走上一千里路這是很辛苦的，輕千里就是那些人把走上一千里路不當作一回事，這是輕而易舉的，不認為很辛苦。所以他們都將輕千里而來，來到這個好善人治國的地方。告之以善，他來幹什麼呢？把那個地方有善人、有善事情，有好的事情來建議他，建議這個好善的人。這意思就是說只要你好善，天下的那些人，再怎麼遠的路，他都要跑過來告訴你、向你建議，那些是好事情、那些是好人，希望你採用他那些好事情、好的政策。

「夫苟不好善」，反過來講，一個人不好善的話，「則人將曰訑訑，予既已知之矣。」一個不好善的人，你叫他來治國，天下人就說了訑訑，訑訑是什麼呢？這個不好善的人，這個人是不會採納人家的意見，他是一切自以為是的人，別人就說這個人他就是一切是自以為是，別人再好的意見他都不會採用的，予既已知之矣，我早就知道，這種人用不著去告訴他什麼好事情。下面再解釋「訑訑之聲音顏色，距人於千里之外」，這種訑訑、自以為是的人，他說出話來，他的顏色表現出來，就能夠距人於千里之外，千里之外的人都不敢接近他，身邊的人更不必說了，都不敢領教他。「士止於千里之外，則讒諂面諛之人至矣」，一個不好善的人，士、那些讀書人，想行道的人，看見這種不好善的人，他就止於千里之外，他在外面止了，他不肯來了。士止於千里之外，還有其他的人呢？「讒諂面諛之人至矣」，讒諂面諛的那些小人，專門好說那些讒言，諂媚的迎合他人的那些小人至矣，他就來接近這個不好善的人。「與讒諂面諛之人居」，一個不好善的人跟那些小人接近，與那些小人一起在位的話，「國欲治可得乎」，你這個國家要想治得好，把國家治得太平，可以能夠辦得到嗎？

這是孟子答復公孫丑的話，孟子聽到魯國魯君要派樂正子來執政，他高興得喜而不寐。公孫丑一問，問了三個問題，孟子都說不是，只有取一個，因為他好善，好善之人他能夠接受善言，能夠接受善人來，天下都來歸於他，這個國家治國一定治得好。好善的人來治國的話，小人當然就遠離了，就不會來了，這章經書重點是在此。一個國君要找臣子幫助他治國，這是一個重點，好善的人，善人治國這是非常重要的。與善人相反的，那些是驕傲的，歡喜讒諂面諛的人，你想想看，那樣能夠把國家治得好嗎？這章經書是講這個善人治國。

孟子研讀講記(七)

【告子下】

二二六

(十四)

陳子曰：古之君子，何如則仕。孟子曰：所就三，所去三。迎之致敬以有禮，言將行其言也，則就之；禮貌未衰，言弗行也，則去之。其次雖未行其言也，迎之致敬以有禮，則就之；禮貌衰，則去之。其下朝不食，夕不食，飢餓不能出門戶。君聞之曰：吾大者不能行其道，又不能從其言也，使飢餓於我土地，吾恥之。周之亦可受也，免死而已矣。

「陳子曰：古之君子，何如則仕。」陳子就是陳臻，問孟子，在古時候君子、讀書人，何如則仕，在什麼樣的條件之下出來作官，就是從事政治。「孟子曰：所就三，所去三」，自古以來，你問的是古之君子，古時君子他出來從事政治，有三種情況可以就，可以就就是出來作事。出來作事遇到情況不對的話，就要去、就要離開，也有三種情況。

就之三，去之三，那三種呢？「迎之致敬以有禮」，迎接之，比如說你是一個讀書人，是個君子，國家君主來歡迎你，致敬，而且很恭敬、合乎禮的來迎接你去。「言將行其言也」，並且你說出來的話，他會照這個話去作，一定會兌現，「則就之」，這個情況之下，你就去。「禮貌未衰，言弗行也，則去之」，你去作了官了、辦政治了，國君對待你的禮貌，還沒有衰，還是按照禮貌來待你，注重禮貌，禮的形式還是沒有減，但是言弗行也，言，你所建議的言語，國君不採納了，這個時候則去之，你原來就的時候，因為你說的話、你建議的話，國君能夠採納，照你的話去行，則就之。過了個時候，到後來，一旦這個國君不採納，你雖然是說了話，他不照這樣去辦了，禮貌上還是跟過去一樣，還沒有減、還沒有衰，這個時候你就去了，你就不必再繼續戀棧了，你不要貪圖那個官位了，就去之。

「其次」，再次一等的，「雖未行其言也」，雖然你的言語，他沒有採納沒有行，「迎之致敬以有禮」，他對於你這個人還是迎接得很恭敬，一切照著禮來待你，「則就之」，這個時候你可以就之。「禮貌衰，則去之」，當那個禮貌減少了，不如原來

那麼周到了，那你就去了。因為前面講，你這個言，你建議的言語，他不採納了，可是在這個禮貌還那麼周到，你還暫時不必去。一旦到那個禮貌上已經衰了，你就可以去了。這一種情況之下，去，比前面比不上，所以是次一等。

「其下」，比這個更次一等的，就是「朝不食，夕不食，飢餓不能出門戶」，這個君子早晨也沒得吃，一直到晚餐也沒得吃，就是整天沒有飯吃，在家裏飢餓得不能出門戶。「君聞之曰」，國君一聞到，哎呀，這麼一個人，「吾大者不能行其道」，這是君對他自己講的，我曾經聽到古人講，或者是當時候人講，我聽說吾大者，大者我不能行其道，聞的這個人，聞就是聞這個飢餓的人，「又不能從其言也」，從大的方面來講，他想實行這個道，我不能夠照他所說的道，我不能行，又不能從其言也，他所建議的言語我也不能採納。「使飢餓於我土地」，使這樣的一個人，在我這個土地上飽受這種飢餓的話，「吾恥之」，我感覺羞恥。「周之」，既是這樣的話，我應該周濟他，我就接濟他，接濟他就是給他衣食，給他生活所需的。這樣情況之下，孟子說「亦可受也」。這個受為什麼可受呢？「免死而已矣」，你不接受國君給你救

濟的話，那就餓死了。與其餓死，那不如接受國君這種救濟。國君雖然不能行你的道，也不能採納你的言語，你的善言也不採納，可是他出於救濟你的這個心，這個國君還是好，你免於自己一死，你還是可以接受。

這是三就之三去之，孟子答復陳子問古之君子，如何則仕。在這個後面所講的，舉出這幾個，上等的是那樣的，次一等的是這樣，其下一等的，也可以就，就的是免得餓死，古之君子則仕，是講這三個條件。講這個也是合乎中道，我們讀《禮記》也知道，古時候有不食嗟來之食，那個時候有個國家大饑荒，有個人發善心起來，用飲食在路上供給人家，有一個人餓得路都走不動了，他一看這個不合乎禮，他寧願餓死，他也不接受，那就是不合乎中道。孟子講這個，在這一條君子如何則仕，所就三，所去三，講的都是合乎中道。

(十五)

孟子曰：舜，發於畎畝之中，傳說，舉於版築之間，膠鬲，舉於魚鹽之中，管夷吾，舉於士，孫叔敖，舉於海，百里奚，舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為。所以動心忍性，曾益其所不能。人恆過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患，而死於安樂也。

「孟子曰：舜，發於畎畝之中，傳說，舉於版築之間，膠鬲，舉於魚鹽之中，管夷吾，舉於士，孫叔敖，舉於海，百里奚，舉於市。」孟子把這些人舉出來，他說舜從畎畝之中被人家發現了。堯帝要讓位的時候，徵求能夠治天下賢能的人，結果人家把他推舉出來。舜原來是耕於歷山，孟子說「舜，發於畎畝之中」。傳說，這個說字讀悅，「傳說，舉於版築之間」，版築是古時候造房屋用那版子夾起來，土

在裏面把它搗實，搗得很堅固的，就是造牆壁先用版在外面夾起來，然後一層一層的把它建築上去，叫版築，就等於現在水泥工人一樣，作建築房屋。傳說在作那個工作之中被人發現了，被殷家的武丁發現了。「膠鬲，舉於魚鹽之中」，膠鬲也是一個賢能的臣子，那是殷紂王的時代，隱居在賣魚、賣鹽這個市場裏面，後來被周文王發現了把他請出來。「管夷吾」是管仲，「舉於士」，管仲原來是跟齊桓公作戰，後來敗了，被囚、作成俘虜了，管仲到了桓公那裏，別人告訴桓公，這個是能人，然後就拜他為相，所以管夷吾舉於士，士是什麼呢？士就是當初執法的、司法的，在那裏他還是一個戰俘的俘虜，應該要由軍法來審判的，可是在那個時候齊桓公接受他臣子的建議把他舉出來，就是舉於士。「孫叔敖，舉於海」，孫叔敖原來是隱居在海邊，由楚國的楚莊王發現了，把他選舉出來。「百里奚，舉於市」，百里奚在春秋時代是虞國人，後來到秦國，被秦穆公重用了。

這些人原來所做的事情，在畎畝之中、版築之間、魚鹽之中，或是在法官的手裏，或是在海邊、在一般市場裏面，後來他們有的幫助天子治天下，有的幫國君治國，

事業都作得那麼大。所以孟子就講，「故天將降大任於是人也」，天要把大責重任降落給這個人，「必先苦其心志」，首先必讓這些人的心志磨練，嘗受這些苦。「勞其筋骨」，像舜在種田，傳說作水泥工人、築牆，這些都是勞身體，勞其筋骨。「餓其體膚」，不但如此，其中還有很多人受飢餓之苦。「空乏其身」，他身上沒有什麼生活所需，那些資糧都是缺乏的。「行拂亂其所為」，他所行的，還是按照他的正道來作，他的行為沒有亂。「所以動心忍性」，動心忍性，心心念念、舉心動念都是在那裏忍耐，這個非常重要。「曾益其所不能」，這個曾就當增加的增，增加他所不能的。愈是在那種貧困的時候，愈是磨練他的心志，增加他還沒有具備的，增加他所不能的，這些例子都是事實。「人恆過，然後能改」，一個人不怕沒有過，要在遇到過的時候，然後自己能夠改，這個很重要。「困於心，衡於慮。」心裏受到很多困苦艱難，衡於慮，這個衡當橫字講，在思慮上遇到不順心的事情，所思慮的事情常常遇到逆境，「而後作」，而後再振作起來。「徵於色，發於聲，而後喻。」徵，當徵驗，驗之於顏色，發之於聲音，而後喻，然後就能夠得到明瞭，明瞭這些人有過而能改，在心裏遇到困苦艱難，遇到橫來的那些不順意的事情，從顏色上、從身上、從發的

聲音上，都可以了解。「入則無法家拂士」，入就是在自己的國內，就這個國君來講，沒有講法度的那個大臣子。拂士，拂是當輔弼來講，輔導國君的那個拂士。拂士為什麼當輔呢？拂這個字跟那個弼是通用的。一個輔弼之臣遇到國君有過失，他就來把你的過失掃除掉，所以那個拂是當輔導講。一個輔導之臣他對於你國君有過失，他就勸告你把它改過，等於把你的過掃除掉。你在國內沒有法家這個大臣，也沒有輔弼之士。「出則無敵國外患者」，你在國外，沒有敵國，沒有外患的人。「國恆亡」，總是遲早就會亡國的。「然後知生於憂患，而死於安樂也。」在憂患之中可以得到生存，而在安樂之中就會死亡。一個在安樂之中的人，活不會長久。愈是在憂患之中，他愈能生存發展；個人如此，國家更是如此。

這一條很重要，我們常常講一個人生於憂患死於安樂，這個變成格言了，這就是孟夫子講的一句話，這句話好好的把它背上，把它記下來。我們遇到順境的時候要知道死於安樂，順境不要享受，在這個順境，我們用在修道上面。什麼順境呢？你作生意發了大財了，一般人說，唉呀，發了一筆大財，我可以好好來享受，享受

不久，那生命就要結束了。那你怎麼用呢？發了一筆大財，拿來作功德，除了自己生活所需以外，其餘的，那裏需要救濟的、那裏缺乏錢財的，就作那些功德，這就是安樂能夠把它轉變為功德。生於憂患，我們的時代是憂患的，愈是在這憂患的時代，個人遇到這些逆境，我們就是拿它來作為磨練自己。

孟子研讀講記(七)

【告子下】

二
三
六

(十六)

孟子曰：教亦多術矣，予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣。

「孟子曰：教亦多術矣」，教育這樁事情不只一種，多術是方法很多。「予不屑之教誨也者」，我遇見那些人不足以教誨他，不屑，屑是當潔字講，比如說，我們學道的人，想跟善知識學，我心裏抱著很清淨的、恭敬的心，這叫潔。而沒有存著恭敬心來學的人，孟子講，這種人不必教誨他。下面一句話，「是亦教誨之而已矣」，這怎麼講呢？我拒絕他，他想來跟我學，他沒有誠心誠意的，我不教他，讓他回去好好反省，為什麼孟夫子不教我呢？喔，發現到，我不夠誠心，不夠尊師重道，那麼我就再回來。所以這樣的話，教他去反省，也是誨之而已矣，這就是雖是不教誨他，從另外一方面來考慮、來講的話，也是教訓他，教他能夠反省，能夠覺悟，然後回過頭來他再求教，我再教他。因此教育的方法不只一種，所以說教亦多術矣。

這就是告訴我們學道，一方面來教化人家，教人的方法很多，不只一種。遇見

那個難以教化的人，在今日之下，像孟子這情形，我們也許會碰到，也許碰不到。雖然碰不到，而現在的人，他來求教你的人也不多，你一拒絕他的話，也許他就永久不來了，所以我們在今日之下，講究的方法還要更多，如何教他再來，那要有更好的辦法才可以。

聲 明 書

徐醒民先生所講述之佛學及儒學經典，經整理成文字書籍或電子書（文字檔光碟），所有著作之重製、公開口述、公開播送、公開傳輸及流通等行為，同意皆不受時間、地域、次數、對象等任何限制，任何人均得自由利用，但任何人均不得加註版權所有，或任意更改內容，改變著作原意，影響大眾權益，亦不得作為營利為目的之用。

公元二〇一四年一月三十日恭印結緣（贈送品）

孟子研讀講記(七)

講述者：徐醒民先生

出版者：雪明講習堂

住址：彰化縣花壇鄉長春村福德巷二號

電話：〇九三二七〇八四八七

承印者：昱盛印刷事業有限公司

住址：臺中市西屯區永輝路八十三號

電話：（〇四）二三一三三八三七八

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

孟子研讀講記. 七, 告子上、下 / 徐醒民講述. --

彰化縣花壇鄉 : 雪明講習堂, 2014.01

面 ; 公分

ISBN 978-986-5814-48-9 (平裝)

1. 孟子 2. 研究考訂

121.267

103000292