

陆世仪孟子观述评

蒋国保 黄小波

【提要】依据陆世仪的《思辨录辑要》阐述陆氏关于孟子及其学说的独特阐释。该阐述主要涉及放心说、养气说、性善说、言语特征说、作用与地位说这五个方面；并基于该阐述揭示陆氏在学术上所十分坚持的三个倾向：(1)朱子学与阳明学相较，他更认同朱子学的立场；(2)一元人性论与二元人性论相比，他更倾向于一元人性论；(3)周敦颐与程朱相较，他更肯定周敦颐的地位。

【关键词】陆世仪 《思辨录》 求放心 本心 性善

【中图分类号】B248.99 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-2952(2015)01-0018-12

陆世仪(1611~1672)，字道威，号刚斋，又号桴亭，时人称桴亭先生。太仓(今属江苏省苏州市)人。世仪“著述甚富，而微言奥义，尤炳著于《思辨录》一书”。^①此书乃陆氏“札记师友问答及平生闻见而成”，^②原编之如何分类、如何分卷以及卷数多少，现均难以考明。今于“四库全书”中尚能查阅到的该书题为《思辨录辑要》，共三十五卷，依次分为十四类：小学、大学、立志、居敬、格致、诚正、修齐、治平、天道、人道、诸儒、异学、经子、史籍。其中“治平”类占十一卷，“修齐”类占四卷，“格致”、“天道”、“人道”、“诸儒”这四类各占三卷，诚正、史籍这二类各占二卷，“小学”、“大学”、“立志”、“居敬”这四类各二类占一卷。正如四库馆臣所断，由书名可明此“非世仪之完本也”，^③它当是由张伯行“汰其繁冗，分类编次”^④而成。在《思辨录辑要》中，涉及孟子及其学说的论述有几十条。本文就依据这几十条论述来评说陆世仪的孟子观。“观”

用在这里，只是想表明陆世仪对孟子及其学说确实形成了他独特的看法，并不是要强调陆世仪对孟子及其学说已形成了系统的看法，并构成了体系。

就《思辨录辑要》看，陆世仪关于孟子及其学说的论述，都是就“事”——或因人所问而答、或引来以论某问题——而论，但细分之，大体可归纳为以下几种情况：1. 因答人所问而论及之，如有人对“致知”须经由“穷理”过程有疑惑，问他：“孟子言不学不虑为良知良能，何用穷理始能致知？”他回答说：“不学不虑，此言孝弟为最初之心也。究竟只孝弟二字，

① [明]陆世仪撰：《思辨录辑要》，张伯行编，马负图序，《景印文渊阁四库全书》第724册，(台)商务印书馆2008年版，第3页下。以下凡引此书只注卷数、册数、页码。

② 《思辨录辑要提要》语，第724册，第1页下。

③ 《思辨录辑要提要》语，第724册，第1页下。

④ 《思辨录辑要提要》语，第724册，第1页下。

便不可不穷理。即如曾子之受杖，申生之杀身，岂非发于不学不虑之良，然毕竟少个学虑在”。^①

2. 引用来证明自己的观点，如他为了论证“思”对于“悟”之基础性、“学”对于“思”之基础性——“悟处皆出于思，不思无由得悟；思处皆缘于学，不学则无可思”，就不屑论证，只径直引孔孟的话语为证：“故孔子曰‘学而不思则罔，思而不学则殆’；孟子亦曰‘心之官则思’。古来圣贤未有不重思者。思只是穷理二字”。^②

3. 对孟子论断予以阐释与发挥。作为阐释的例子，不妨举这么一段论述：“《孟子》‘于我何哉’注云：‘自责不知己有何罪’。妙甚。人子不能得亲顺亲，只是不知寻讨自己过失。若识得‘于我何哉’之意，将自己不得亲心处，彻上彻下反复搜求。若有一毫未尽，必要将来尽情改换，如此久久，断无不得亲顺亲之理。舜五十而慕，光景簇新，此时正底豫之时，孺慕之情，当分外加胜也”。^③这个阐释，一开始就断言朱熹对孟子“于我何哉”说的注解“甚妙”。然接下来的论述并没有直接说明其解妙到了极点之所在，而是转而发挥自己对孟子“于我何哉”感叹的理解。其理解又重在说明：孟子之所以有此一叹——为人子者何以不能顺父母意愿、得父母欢心，旨在提醒为人子者之所以“不能得亲顺亲”，过失在自己，而又“不知寻讨自己过失。”如果体会了孟子“于我何哉”所叹的深意，将自己不能得父母欢心之处彻底地求索清楚，将自己哪怕丝毫的不尽（对父母之尽心）之处“尽情改换”，如此做下去，久而久之，“断无不得亲顺亲之理”，一定能够顺父母意愿、得父母欢心。从这个阐释中可以看出，他的理解超出了朱熹的理解，对孟子所言之本义有所发挥，但此发挥，却是孟子所言应有含义的合理推演。

而其对孟子所言之含义上的发挥，形式不一，但主要是借“语”发挥，例如有云：“治水只是要识水平法，孟子曰：‘禹之治水，水之道也’。又曰：‘水无有不下’，此便是说水平法。治水者得其法，虽洪水尚可治，况江湖溪涧之水乎”，^④此是以孟子语来说明只要掌握了“水

平法”（使水能平缓地流的方法）就能治水。但问题是，孟子原话，一是说大禹治水成功在于疏导水，一是藉水性（莫不向下流）以明人性莫不善，并不是在论说“水平法”，则其断言孟子所说“便是说水平法”，实是脱离孟子话语本义的自我发挥。

除借“语”发挥外，他又往往以他自己认识来补充孟子所未言，至于它是否一定是孟子欲言而未言者，则非他考虑所计，例如他有论述云：“有治人，无治法。此言虽是，然后世每每借此为言废法不讲则非也。孟子曰：‘徒善不足以为政’。又曰：‘为政不因先王之道，可谓智乎？’譬有攻木之工于此，虽善治木，必求规矩斧斤之器。规矩斧斤者，亦匠人之法也。规矩必求其端，斧斤必求其利，此必然之理。有贱工焉，颠倒规矩，错杂斧斤，主人不责匠，而归过于规矩斧斤，有是理哉。”^⑤这个论述的后半段，是陆氏自己举木匠做木器须“规矩斧斤”均得法才能成功的例子来证明孟子所说的合理性（守“善”与持“道”兼顾，才是为政之法），殊不知孟子自己未必如此论证其说的合理性。

还有一种情况，就是极力消解自己看法与孟子观点的矛盾或差异，将孟子所说发挥成与其看法相吻合的意思，例如他一再强调真正的儒者，即便不领兵治军，也需要懂“阵法”。有学者认为他的这一认识，有违孔孟教诲，质疑道：“孟子曰：我善为战，我善为阵，大罪也。今子以阵为杀人之中有理存焉，得无非孟子之意乎？”他于是回答说：“天理人欲，同行异情，兵阵一也，而仁与不仁异，亦观其用心何如耳。”^⑥这个回答，没有正面对待质疑，只是强调，布什么样的兵阵，体现了布阵者是否有仁心，以说明自己主张儒者当懂“兵阵”与孔孟教诲儒者当以行“仁”为己任并不矛盾。其实，

① 《思辨录辑要》卷3，第724册，第34页下。

② 《思辨录辑要》卷3，第724册，第37页上。

③ 《思辨录辑要》卷10，第724册，第83页上。

④ 《思辨录辑要》卷15，第724册，第124页上。

⑤ 《思辨录辑要》卷12，第724册，第100页上。

⑥ 《思辨录辑要》卷17，第724册，第139页下。

这样发挥,并不足以化解他的看法与孟子观点的分歧,因为孟子基于其“仁政”说,从根本上反对不义战争,所以他认为“善为战”、“善为阵”,就是不仁;他从未讲过布阵亦可就布阵者用心如何分仁与不仁。

由上述分析,可明在陆氏关于孟子学说的阐述里,阐释与发挥是有区别的:阐释虽难免发挥,但毕竟是顺着孟子原话扩展地说;发挥则不然,它不拘于孟子原话,只是藉之以发话,其所发,未必是孟子话语含义的合理推展。

4. 指点孟子学说之精义。这方面的指点,亦各不相同,或谓“‘无以小害大,无以贱害贵’二语,孟子修身要诀”,^①指点得明确;或谓《孟子》“七篇,只言性善”,^②又说得过于简单,不免武断;或谓“孟子学问甚简要,论本体只一性善,论工夫只一知言养气,论治道只一井田、学校”,^③则扼要地揭示了孟子学说的思想层次。

5. 评说孟子学说的作用。这一评说,或涉及它的正面影响作用,如谓“孟子善养浩然之气,读《孟子》亦可养吾浩然之气”,^④或涉及它负面的现实救治作用,如谓“孟子谓‘古之人修其天爵而人爵从之,今之人修其天爵以邀人爵’,以此为慨。愚谓:今之人直丧其天爵以邀人爵矣。使孟子在今日,感慨更当何如?”^⑤

二

根据上面的梳理,下面将主要依据其对孟子所说之阐释与发挥来探讨陆氏的孟子观。这一探讨,将涉及五个方面,为方便论述,分别称为放心说、养气说、性善说、言论特征说、作用与地位说。陆氏对这五个方面的关注程度有深浅之不同,其中最为关注的是性善说。但为了方便计,下面的论述将不分轻重,只依次分述以上五说。

其一,放心说。孟子主张“求放心”,意思是说将丢失的“心”找回来。但孟子对此说没作什么解释,他只是感叹:人丢掉了一只鸡

也想着要找回来,却想不到要将丢失掉的“心”找回来,是多么的可悲,至于被放掉的是什么“心”、它何以被“放”、以及如何找回丢失掉的“心”这些问题,孟子都未给予说明。陆氏关于孟子“求放心”说的阐释,所以值得重视,就在于它不同程度地代孟子回答了这些问题。

陆氏对于孟子“求放心”说的阐释,从界定孟子“本心”开始。他是这样界定的:“‘本心’二字,发之孟子。‘本’字妙极,此即所谓性善也,即所谓良知良能也,即所谓明德也,即所谓道心也。吾所固有,故谓之本心。其它无限器陵变幻,不出于气质之牵拘,即出于物欲之陷溺,总之非我之所固有。”^⑥这是以《大学》所谓“明德”、《尚书·大禹谟》所谓“道心”来界定孟子所谓“本心”。那么,他如何看“明德”、“道心”?对“明德”,他承袭《大学》的界说,视之为人先天具有的光明德性;而关于“道心”,他的解释则以下一则论述为详:“问:‘人心道心即义理气质否?’曰:‘人心即气质,道心即义理。道心只就人心中合于道者言之,非有二心。’曰:‘然则如何云道心常为之主,而人心听命?’曰:‘此是说工夫,既知本体之危微,如是便须下精一执中工夫,犹孟子言人之异于禽兽者几希,而后言庶民去之,君子存之也。先言本体,使人知危微可畏,则不敢忘戒慎恐惧之功;继言工夫,使人知精一可凭,则可徐收致中致和之效。’”^⑦在这段论述里,陆氏强调:人“非有二心”,而所以将人之“一心”分为“人心”与“道心”,仅仅是为了从“气质”与“义理”的意义上区分“人心”之发用:发于物欲者叫作“人心”,发于义理者叫作“道心”。所谓“道心”,也“只就人心中合于道者言之”,而非指它独立于“人心”。人

① 《思辨录辑要》卷8,第724册,第69页上。

② 《思辨录辑要》卷26,第724册,第237页上。

③ 《思辨录辑要》卷29,第724册,第273页上。

④ 《思辨录辑要》卷8,第724册,第70页上。

⑤ 《思辨录辑要》卷9,第724册,第75~76页上。

⑥ 《思辨录辑要》卷28,第724册,第259页上。

⑦ 《思辨录辑要》卷27,第724册,第244页下。

之“心”的发用，常为“道心”主宰，而“人心”听命之。“人心”听命，也只是以“道心”为“心”的自体，使“人心”发用合乎“道心”，即不违背“义理”。由此可明，陆氏以“明德”、“道心”界说孟子所谓“本心”，就是要指明“本心”即道德本体。

将“本心”阐释为道德本体，是合乎孟子本义的。而陆氏的发挥，主要体现在对人必固有此“心”之本体的说明。照他的说明，此道德本体，不学而知（良知），不学而能（良能），它决定人在本性上是善良的（性善）。它之为人所固有，当有两层含义，一是说只有人才具有此“本心”，人之外者决不可能具有此本心；二是说它既不是指气质层面的人之固有，也不是指物欲层面的人之固有，而是指人之先天所固有，因为人之气质、物欲方面的固有都是后天造成的（人之为气质所拘、人之为物欲所陷），决“非我之所固有”，已不是人之先天所固有。

“本心”既为人之所固有，则人之“本心”当不可丢失。然而“求放心”说已逻辑地包含这一含义：人之“本心”已失。“不可失”与“已失”，是矛盾的。对这个矛盾如何化解，孟子并没有交代。臆之，他可能是把此“已失”看作暂时的背离“本心”，并不认为“本心”已彻底地丢失，否则，他就没有必要再讲“求放心”，因为人一旦将“本心”彻底丢失，就意味着已等同于禽兽，此时再要人“求放心”，既失去了意义亦无效。陆氏在阐释孟子“求放心”说时，虽然没有刻意去解决这个矛盾，但他论及了人之“本心”何以会“放”（丢失）问题，多少弥补了孟子论述之不足——未论及人何以会丢失“本心”。

陆氏是应人所问而解答这个问题的。有人“问：‘心既放，则傲僻邪侈之事无所不为，固是人欲。至如闲思杂虑，亦是放心，亦可谓之人欲否？’曰：‘凡放心，俱是人欲。如临祭祀时，当思祭祀，却思及战阵。临战阵时，当思战阵，却思及歌舞，俱是闲思杂虑，俱是放心，俱谓之人欲。’问：‘如何？’曰：‘理者，理也。如木之有纹理，如人身之有脉络，毫不可紊。

事既在此，心乃在彼，则非理矣。非理便是欲。’”^①这是回答说：人之“本心”暂时丢失，是因为“人欲”起而摆脱了“本心”的主宰。这个解释，与理学家的解释，无大异，其中比较有新意的是他认为：不但邪念起是“放心”，而且杂念起也是“放心”。对于人来说，杂念是无时不起的，则将“起杂念”也归于“放心”，势必导致这样的结论：“本心”无时不丢失。显然，这个结论，对于孟子“求放心”旨在要求人格守“本心”来说，非但无所帮助，反倒是一个致命的冲击。陆氏当然没有意识到这一点，以他力主藉“持敬”以正“心”来论，他专注的只是：人只有“念”得善、“念”得专，才可以保持其“本心”不丢失。

可人如何才能保证“念”得善、“念”得专呢？换言之，如何才能收住“放心”？陆氏说：“收放心是范我驰驱”，^②认为“收放心”无非是将自由驰驱的意念规范起来。如何规范？就是以“理”制“欲”，所以他又说：“在欲为放，在理为收”。^③做到了以“理”制“欲”，收住了“放心”，对人来说，就意味着人生境界上的根本觉悟，故他更强调说：“收放心，只是能觉”。^④“觉即是敬”，^⑤则“收放心”从根本上讲无非出于“敬”。“敬”在理学家那里，是指对道德本体（本心）保持真诚的敬畏。陆氏以“敬”贞定“觉”，表明他没有突破理学家的这一认识。尽管如此，陆氏仍然就“收放心”提供了具体做法，他称之为“求放心妙法”。^⑥“求放心妙法”作为不使“本心”放的“拘管之法”，^⑦实质在于让人不得闲。如何不让人“闲过”？他说“有六字诀”，照着做便可。他说“多读书，勤职业而已矣。”^⑧“勤职业”，使人无法得闲；“多读书”，使人得闲不

① 《思辨录辑要》卷6，第724册，第60页上。

② 《思辨录辑要》卷6，第724册，第60页上。

③ 《思辨录辑要》卷6，第724册，第60页上。

④ 《思辨录辑要》卷6，第724册，第60页上。

⑤ 《思辨录辑要》卷6，第724册，第60页上。

⑥ 《思辨录辑要》卷6，第724册，第59页下。

⑦ 《思辨录辑要》卷6，第724册，第59页下。

⑧ 《思辨录辑要》卷6，第724册，第59页下。

虚度，两者兼用，的确是保持其“本心”常处安宁境地的有效做法。但“勤职业”与“多读书”相较，陆氏又认为“多读书”更重要。而其重要性就在于“求放心”与“多读书”乃“交相养，互相发”，^①这也就是说：“求放心，然后可以读书。读书正所以求放心”。^②

其二，养气说。孟子说：“我善养吾浩然之气”。^③问题是，“气”这个范畴，有歧义，其确切的含义，只有置于文本特定的语境中才能把握。由于《孟子》关于“浩然之气”语焉不详，人们很难从他的那些零散的短语——或谓此气是“集义”所生，或谓人当保养“夜气”，或谓人应有“志气”、“血气”——来把握他所谓“浩然之气”的确切含义，甚至对它究竟是精神性的还是物质性的也难以判断。因此，对孟子所谓“浩然之气”，历来“仁者见仁，智者见智”，解释各异。这种情况，直至今日，亦可谓没有本质的改变。正因为这个缘故，陆氏关于孟子究竟养什么“气”的论述就值得认真分析。

陆氏藉朱熹的话语和陈白沙的诗，将孟子所善养的那个“气”断为“心气”：“朱子有云：‘养气一章，只是要得心气合。夫心必合气，而后始可谓之心。离气言心，心非心矣。故孟子养气之学，总不外持志。而告子不求气之学，并不动心亦非。一则合气于心，一则离心于气也。陈白沙诗曰：‘时时心气要调停，心气工夫一体成；莫道求心不求气，须教心气两和平’。善哉言乎！”^④这是以一句“善哉言乎”肯定了朱熹、陈白沙的说法，说明他也确信孟子所善养的那个“气”具体就是指“心气”，因为从“孟子养气之学，总不外持志”来断，他相信：在孟子的论述里，“心必合气”，心气不离，无论其言“心”还是言“气”，都是从“心气工夫一体成”立论的。

陆氏所断是否准确，对孟子“养气”说持不同见解的学者，会得出截然相反的判断，然而我们则认为陆氏所断是正确的。理由是，孟子讲“浩然之气”是通过不断培养正义（集义）感所树立起来的，以这种方式培养起来的“气”，因其至刚至大，故谓之“浩然之

气”。保有此“浩然之气”，是“大丈夫”在人格上的本质特征。有此“浩然之气”，“大丈夫”在游说诸侯国君时，就敢于藐视他们，甚至能够做到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。^⑤这明显是在说“大丈夫”具有一种不为任何外在力量所转动的“心气”，它是“大丈夫”敢说敢做之动力所在。当然，这里有必要补充一句：当我们将孟子所善养的那个“气”看作“心气”时，务必不要将它混同于今人通常不经意说出口的那种“心气”，因为集义所生之“心气”，本质上不是指秉性上的刚烈有血性，也不是简单地指志向上的远大且不屈不挠，而是指至刚至大的精神价值取向。

此外，陆氏关于孟子“养气”说的阐释，尚有以下几点值得重视：

1. 陆氏不但充分认可“养浩然之气”对人格塑造的意义，而且认为孟子的“养气”说古今适用，具有普世价值，所以他强调说：“孟子善养浩然之气，读《孟子》亦可养吾浩然之气”。^⑥

2. 他论述“持志”与“动气”的关系说：“持志所以无暴其气，然着意持志，亦易动气。盖矜持急迫，则气拘而不得展，反生差错，皆所谓暴其气也。说一‘养’字最妙，便有从容不迫之意，正可济持志之过。”^⑦这是说“持志”本来是为了守“气”，即使“心气”保持平和状态（无暴其气），然而“持志”亦当不着意为之，如“持志”时特意思想着“持志”，反倒容易“动气”，因为刻意思想着如何“持志”，势必造成心态上的“矜持急迫”，使“心气”拘束而不得顺畅扩展，这恰恰意味着“暴其气”，非“心气”发用之

① 《思辨录辑要》卷6，第724册，第38~39页下。

② 《思辨录辑要》卷6，第724册，第38页下。

③ 《孟子·公孙丑上》，杨伯峻编著：《孟子译注》上册，中华书局1963年版，第62页。

④ 《思辨录辑要》卷28，第724册，第260~261页上。

⑤ 《孟子·滕文公下》，杨伯峻编著：《孟子译注》上册，中华书局1963年版，第62页。

⑥ 《思辨录辑要》卷8，第724册第70页上。

⑦ 《思辨录辑要》卷28，第724册第261页上。

常态。

3. 他间接地论如何“无暴其气”说：“问：‘亦有心正而身未修者否？’曰：‘有之。只是内外不能合一，志不能率气。孟子‘无暴其气’一节，最好参看。’”^① 这个论述虽不是直接地论如何“无暴其气”，但从这个意思——在“心气”发用过程中，当此发用脱离了原来所立志向统帅时，动机与行动就不能吻合——中，可以推出：“心气”发用一旦脱离了“志”的统帅，就意味着“暴其气”。由此可进一步推出他实际上是认为：若要“无暴其气”，则“心气”发用必须始终以“志”为统帅。

4. 他论“集义”与“养气”关系说：“集义是养气之功，养气是集义之效。必有事养气之功也。勿正勿期，集义之效也。勿忘，是勿忘集义。勿助，是勿助养气。”^② 孟子以为“心气”为“集义”所生，这里却以“集义”为保养“心气”的功夫。所生之功与所保之功，有联系，但毕竟有区别，则从中可以看出陆氏对孟子的补充。更值得一问的是，“集义”是什么功夫？陆氏回答说，它就是“格物致知”功夫：“集义只是格致工夫。能格致，则心地自然开明，而浩然之气，日渐充积矣。”^③ 这个解释值得重视者不在于以“格致工夫”界定“集义”本身，而在于它将“集义”生“浩然之气”解释为“心地自然开明”而又“日渐充积”的过程。

其三，性善说。陆氏将“性善”说视为孟子学说的核心内容，于是他一再强调“性善”说在孟子学说中至关重要的地位，要么说《孟子》“七篇，只言性善”，^④ 要么说孟子学问“论本体只一性善”。^⑤ 因此，他对孟子“性善”说的阐释，也最为详实。他这方面的阐释，值得分析者，在我们看来，有以下几点：

首先，指出孟子说人性善不是从“天命之初”立论，而是从“人有生以后”立论。孟子“性善”论的主旨在于强调人之善良的本性乃与生俱有。问题是，如何理解所谓的“与生俱有”？它不是说人从生到死一生都不改变善良的本性，而是说人之善良的本性是随人之诞生就具有的。可人为什么必然有此“与生俱有”？

理学家对此的一般解释是说：“天命之谓性”，^⑥ 以为人性之善良是继“天”而来的，属于“继之者善”，因为“天”（理）是纯善的，所以继“天”而来的人性也一定是善良的。正是基于这一认识，理学家，例如朱熹，一般都是从“天命之初”论人何以一诞生就具有善良的本性。在理学家看来，由天生本性成就的圣人（性之圣），除尧舜周孔，不可复得。而普通人之本性为气质所拘，复杂纷繁，千差万别，“下不得个善字”，^⑦ 则要证明普通人本性与圣人本性是一样的，也是善良的，就只有从“天命之初”立论，因为“天命之初”意味着“未落气质”，只是一个“浑然至善”。陆氏认为理学家的这一论证，错在“不知此只是继之者善，与成之者性，终有分别。”^⑧ 可这两者的分别在哪里？就在于一个（继之者善）是从先天性之生论性本善，一个（成之者性）是从后天性之成论性本善。姑且不论这一区别的实质所在，但就孟子既以仁义礼智贞定“四端”又以“四端”论人性本善，就不难明孟子实际上是从后天性之成来论人性本善，而决非从“天命之初”那种“浑然至善、未尝有恶”的意义上论人性本善。这个意思，陆氏论说得十分明白，例如他说：“读《孟子》人无有不善之言，只就人有生以后看，即下愚浊恶亦无有不性善者。盖孟子论善，只就四端发见处言，因其四端即知其有仁义礼智。人人有四端，即人人性善也。不必说到浑然至善、未尝有恶，然后谓之性善”；^⑨ 他又说：“诸儒谓孟子道性善，只是就天命上说，未落气质。予向亦主此论，今看来亦未是。若未落气质，只可谓之命，不可谓之性。于此说善，只是命善，不是

① 《思辨录辑要》卷8，第724册，第60页上。

② 《思辨录辑要》卷28，第724册，第261页上。

③ 《思辨录辑要》卷28，第724册，第261页上。

④ 《思辨录辑要》卷26，第724册，第237页下。

⑤ 《思辨录辑要》卷29，第724册，第273页上。

⑥ 《中庸》，朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第17页。

⑦ 《思辨录辑要》卷26，第724册，第239页下。

⑧ 《思辨录辑要》卷26，第724册，第239页下。

⑨ 《思辨录辑要》卷26，第724册，第239~240页上。

性善，且若就命上说善，则人与万物同此天命，人性善则物性亦善，何从分别？孟子所云性善，全是从天命以后说，反复七篇中可见。如乃若其情，则故而已。形色天性，以及犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性之类，并未尝就天命之初，未尝落气质处说”。^①他还说：“讲性善须着一人字。着一人字则不至离人而言天，着一人字则不至离物而言性。故孟子曰：人无有不善”。^②从这些论述中，可以看出，陆氏之所以不赞成以“天命之初”论人性本善，同他认为孟子专就人讲“性善”有密切的关系，因为在他看来，孟子从不“离人而言天”、“离物而言性”，即不就“天”就“物”论“性善”，反而“全是从天命以后说”，不但只就人论“性善”，而且只从人之后天成性论“性善”。其所以又言“天”、言“物”，不是意在“就命上说善”，将“人性”与“物性”混同，而是为了强调：就“天命”论“善”会导致人性、物性同是“善”的结论，这对凸显人的地位没有什么意义，惟有就人以及就人之后天成性论“性善”，对凸显人的存在（有别于物）才有意义。其意义就在于它可以从根本上确立人之优于“物”^③就在于人先天具有“四端”，可以自发（而非“天命”）地形成人的道德（仁义礼智）本质，使人从根本上区别于禽兽，成为宇宙内最高贵者。

那么从“天命之初”论人性本善错在那里？陆氏认为它错就错在将孟子“性善”说作了释氏见解性质的解释：“浑然至善，未尝有恶”语，极精微，然着意精微，便有弊病。此处已隐隐透出无善无恶。“无善无恶”语，更精微，却已隐隐走入释氏离一切心即汝真性一边去。”^④这是说“浑然至善，未尝有恶”一语，包含有“无善无恶”说的含义，而以“无善无恶”说人心（人性）之本体，就陷入了释氏“离一切心即汝真性”的错误认识。

其次，指出孟子虽不曾“言气质之性”，然而“孟子非不知气质之性”，他之“言性善”，亦“不越气质中”。陆氏就此说得很明确：“告子生之谓性，言气质也。孟子不言生之谓性之

非，而但与之言人物之辨。告子以食色为性，亦言气质也，孟子不言食色谓性之非，而但与之言义外之谬。此可以知孟子之言性善，不越气质中矣。”^⑤

既然不是从超越人之气质意义上言人之“性善”，则孟子何以不言“气质之性”，“只言性善”？陆氏回答说：“孟子七篇，只言性善，未尝言气质之性。惟口之于味一章，以气质之性与义理之性对说，则知孟子非不知气质之性，但立教之法，决当以义理为主，亦以当时性学大坏，非专主义理，无以挽狂澜于既倒也。”^⑥这是说孟子不言“气质之性”，不是因为他不懂“气质之性”，而是因为孟子清醒地认识到，“非专主义理”，提倡“义理之性”，则不足以“挽狂澜于既倒”，彻底地扭转“当时性学大坏”的局面。在孟子生活的时代，与孟子“性善”说并存的尚有三说，即性“有善有不善”说、“可为善可为不善”说、“无善无恶”说。它们或从“气质”说人性、或从“习”（习惯）说人性、或简直就是瞎说，^⑦共同造成了“当时性学大坏”的局面，迫使孟子不得不为扭转此局面起来批驳这三种人性说，以确立与护卫儒家“性善”说的正统地位。

在理学家那里，与由“天命”言“性善”相对，乃是由“气质”言“性恶”（情恶）。那么，孟子既然“不越气质”以言人性，他又怎样得出人性本善的结论呢？陆氏对这个问题的回答是：“人之气质，万有不齐，如何却谓之善？圣人只是就恒处看出，盖人性虽万有不齐，然同禀阴阳五行之气，则同具健顺五常之德。所禀所具之微著不同，而同禀同具则同也。即同处便是恒，即恒处便是善。故《书》曰：‘厥

① 《思辨录辑要》卷26，第724册，第239页下。

② 《思辨录辑要》卷27，第724册，第247页下。

③ 指人之外的一切存在。

④ 《思辨录辑要》卷26，第724册，第240页上。

⑤ 《思辨录辑要》卷26，第724册，第243页下。

⑥ 《思辨录辑要》卷26，第724册，第237页上。

⑦ 《思辨录辑要》卷25有云：“有性善，有性不善，是说气质。性可以为善，可以为不善，是说习。惟无善无不善之说，最无头脑。”

有恒性’。《中庸》称‘三达德’，孟子举‘四端’，皆就人性中指其恒处言之也。”^①这是从人“同禀阴阳五行之气”来论证人“同具健顺五常之德”，以为既然每个人都共同、恒久地具有那个健顺五常之德，则从这恒久的相同处就可以看出人的本性是善良的，否则，人之气质既万有不齐，人性也就万有不齐，人怎么能恒久地具有相同的健顺五常之德。但这个论证是不周全的，因为物也“同禀阴阳五行之气”，那么物是不是也“同具健顺五常之德”。如果陆氏就此作出肯定的回答，就与他专就人论“性善”的根本论旨相悖。然而陆氏毕竟未论及这个问题，^②我们也就只能说他的这一论证有缺陷。

再次，将孟子的性说与理学家的性说区别开来，强调“孟子论性，只是开眼说。如今人论性，只是闭眼说。”^③“闭眼说”意谓瞎说。可他那个时代的学者论性怎样瞎说呢？陆氏回答说：“近来论性只是二种：一种是遵程朱之言，跬步不失，说义理，说气质，只在文义上依样葫芦，未见真的，其为弊似乎有二性。一则离却气质，全说本然，极是高明，而其下稍全是打合释氏，离经叛道。二者之失惟均，然高明之为害更大，学者不可不知。”^④从这一回答可以看出，无论是“二元人性”论，即将人性分为“气质之性”与“义理之性”；还是脱离气质论人性，在陆氏看来，全都是瞎说，有违孟子的“人性本善”说。

可为什么会瞎说？就认识根源讲，陆氏认为其错有二，一是错把“率性”之“率”字当“率意”解：“问：《中庸》言‘率性之谓道’，故论性须是言义理精微之性，方可率。若夹杂气质，安可率？”曰：今人看率性，率字大错。朱子曰：率，循也，由也。言物各由其性之自然，则莫不有道，所以明道本在吾性中。孟子所谓‘非由外铄我’，固有之之意也。今人却看作率意率字，动称不学不虑。此释氏手持足行无非道妙之说。而学者不察，辄为所惑。哀哉”；^⑤二是错由“命善”道“性善”：“程子曰：‘在天为命，在物为性。’张子曰：‘天授于人则为命，人受于

天则为性。’朱子曰：‘人多说性方说心，看古人制字之义，须是先说心后说性。’合诸儒之说而观，则是必先有气质而后有性。性无气质，无所附丽也。然则论性善者，亦必在气质之性上看出性善，方是真切，不然总说得天命之前极善，只是命善，不是性善，只是继之者善，不是成之者性。”^⑥

其所以为错，错就错在根本违背孟子“人性本善”说之本义，任意瞎说。为了杜绝任意瞎说，就要如孟子那样，“开眼说”^⑦人性，就是如实地论人性。可孟子怎样“开眼说”人性呢？陆氏将之归纳为三点：一曰“孟子道性善，只是说人性中皆有理，若曰无善无恶，则是人性中无理，只虚虚无无，岂不是气”，^⑧这是说孟子只从“人性中皆有理”（仁义礼智）的意义上论人性本善，决不从人受命时（天命之初）之无善无恶的意义上论人性本善，因为“无善无恶”就其本义（虚虚无无）讲乃是对“气”的界说，它势必导致“人性中无理”的结论，从根本上违背孟子论“性善”的本义。二曰：“孟子道性善，由集义养气以至于不动心。性善，敬也。集义，知也。养气，行也。不动心，几于诚也。合《中庸》《大学》观之，颜曾思孟之学，俱尽于兹矣。”^⑨这是揭示孟子“性善”论的思想结构，将之确定为三个逻辑层次，由“敬”到“知”，再由“知”到“行”，最后由“行”到“几于诚”。经过“几于诚”所实现的“不动心”，实际上也就是人能保持敬畏的思想状态，则“几于诚”不啻为通于“敬”。陆氏如此把握孟子“性善”论思想层次，显然是要说明：孟子“性善”论，在“不动心”的逻辑环节，要论证的是：人性（善）的落实之得以实

① 《思辨录辑要》卷26，第724册，第241~242页上。

② 指“物”是不是也“同具健顺五常之德”。

③ 《思辨录辑要》卷27，第724册，第253页下。

④ 《思辨录辑要》卷26，第724册，第240页下。

⑤ 《思辨录辑要》卷27，第724册，第249~250页上。

⑥ 《思辨录辑要》卷26，第724册，第241页下。

⑦ “开眼说”意谓不瞎说。

⑧ 《思辨录辑要》卷26，第724册，第240页下。

⑨ 《思辨录辑要》卷26，第724册，第268页下。

现在思想逻辑上表现为思想终点向思想起点的回归。三曰“孟子论性善，如言必称尧舜，则故而已，乃若其情，形色天性，心之同然，是不离人而言天。如水无有不下，是岂山之性异于禽兽，白雪之白，白玉之白，犬之性，牛之性，是不外物而言性。一部《孟子》，论性只是如此”，^①这是说孟子“性善”论，一方面“不离人而言天”，另一方面“不外物而言性”；而他之所以要这样分开来讲，是为了将人性与物性区别开来讲，强调讲人性，讲的是人性本善，因为人本来就具有其固有的（故而已）的道德属性；讲物性，则只讲其自然属性，决不讲物性也是善良的，因为“物”本来就不具有道德属性。

最后，指出孟子强调“欲尽性者，先知性；欲尽人物之性者，必先知人物之性”，^②将“知性”作为“尽性”之思想基础。“知性”是体认人性之本体，“尽性”则是充分发挥所体认到的人性本体。而所谓“尽性”，按照陆氏的解释，是说：“人性中无一不具。所谓宽裕温柔，发强刚毅齐庄，文理密察，仁义礼智皆备。然惟聪明睿知之至诚能尽之外，此则或偏仁或偏义，而不能尽矣。所谓尽者，知其偏而能充之，使全也。”^③从这一解释，可明孟子“尽性”说最妙一个“尽”字，他是藉之以强调要全面、充分、彻底地发挥与扩充人性本体（仁义礼智皆备），而反对将此发挥“或偏仁或偏义”，局限在人性本体的某一方面。

“尽性”就其乃人之道德本体之充分发挥来看，也是一种工夫。正是从这个意义上，陆氏强调“即孟子‘性善’二字，亦是要人察识本体，好下工夫。”^④但孟子不是要人以玄虚功夫“察识本体”，以为“既识本体，当下即是工夫，更不须用力也”，^⑤而是要人以“戒惧慎独”为“率性之方”，切实用于道德本体之践行。既然孟子要人切实用功，不认同“既识本体，当下即是工夫”说，那么他何以又强调“不学不虑”？陆氏这样回答之：“孟子言不学不虑，是指出性体与不知性之人看，非谓率性当如是也。故不学不虑四字，即生知安行，

圣人亦用不着。《中庸》开卷第一义，便说个戒惧慎独。戒惧慎独，方是吾人率性之方。一部《中庸》，到不动而敬，不言而信，笃恭天下平，都是此意。总之只一敬字。”^⑥这是说，孟子所以讲“不学不虑”，不是说用不着学习、思考、体认，就能“尽性”、“率性”，而是为了“指出性体与不知性之人看”，使之认识什么是人性本体（道德本体），以便体认与守护之。

其四，言语特征说。陆氏认为，孟子论说的言语特征，与孔子论说的言语特征不同，“孔子告君之语，俱属正锋。孟子告君之语，多属偏锋”。^⑦而他关于孟子这一论说的言语特征的揭示，要数下面一段论述最为具体而明确：“孟子妙处多在机锋。机锋妙处，只是一逆字，一逆便有许多波澜。如梁惠王问利，其意全在一利字，意孟子必以利对，孟子却逆折以仁义换他利字。齐宣王问桓文，其意全在桓文，意孟子必以桓文对，孟子却逆折以仲尼换他桓文，此正用其机锋者也。至如沼上之言，雪宫之对，今乐古乐之论，好色好货好勇之说，意方自歉则忽逆以予之，意方自满则忽逆以夺之。一予一夺，全是掀翻作用。此侧用其机锋者也。或正或侧，无非机锋。孟子虽是圣贤，终带英雄作用。先儒谓孟子有战国气，盖谓此也。然孟子犹是显用之至，禅家则窃孟子之意而隐用之，遂至播弄一时，颠倒百世。”^⑧在这段论述中，陆氏具体以孟子说梁惠王、齐宣王的言语方式以说明孟子论说“妙处多在机锋”。机锋是形容话说得灵活犀利。就孟子而言，其言说之机峰，又妙在一“逆”字，即从事情之对立面的反方来说，以逼人自悟该事情的实质。而体

① 《思辨录辑要》卷27，第724册，第247页下。

② 《思辨录辑要》卷27，第724册，第249页下。

③ 《思辨录辑要》卷27，第724册，第249页下。

④ 《思辨录辑要》卷27，第724册，第251页下。

⑤ 《思辨录辑要》卷27，第724册，第251页下。

⑥ 《思辨录辑要》卷27，第724册，第250页上。

⑦ 《思辨录辑要》卷27，第724册，第273页下。

⑧ 《思辨录辑要》卷27，第724册，第273页下。

现此妙处则在于他既“正用其机锋”又“侧用其机锋”。“正用其机锋”，是指就事情之对立面的反方直接说道；“侧用其机锋”，是指不直接契入事情的正反面，而是旁敲侧击地说道。从孟子言说“妙处多在机锋”，陆氏看出孟子“终带英雄作用”。这是从“圣人”与“英雄”对立的意义上而言的。“圣人”做事，道德为先，重动机之善；“英雄”做事，目的为先，重效果之良。孟子作为圣贤，做事又带有“英雄作用”，^①说明他在人格上终究有别于孔子。

但在陆氏看来，这不能归咎为孟子人格上的缺陷，而是有造成它的主、客观原因。对该原因，陆氏有明确的论说：“孟子道理极平正，然议论却有机锋，或直折或接引，处处皆有作用，如‘王何必曰利’，及‘仲尼之徒，无道桓文’，此直折之类也；贤者而后乐此，及爱牛好货好色，此接引之类也。虽是圣贤，实具有英雄作用，亦是资稟及时势如此。”^②这是将孟子身上实际上“具有英雄作用”归结为主、客观两个原因，即是说孟子身上带有“英雄作用”，既由资稟所致，亦由时势所致。

孟子具备怎样的资稟，陆氏未论及，但他却论及孟子遭遇怎样的时势：“孟子告君之语多属偏锋。性善仁义之外，今乐古乐、好色好货诸论，皆偏锋也。偏锋最易入人，然齐梁之君当之者，依然聋聩，世风日下，人心陷溺，虽圣贤亦未如之何也，已矣。”^③这是说孟子面对“世风日下，人心陷溺”时局，不得不通过“机锋”言语方式以警醒时人，因为在孟子看来，就言语效果计，毕竟“偏锋最易入人”，对时人最能起到警醒作用。

其五，作用与地位说。陆氏从韩愈说，^④以孟子为继儒家道统者，明确地指出在孔子之后能继道统的人必定是孟子，因为：曾子虽然因著述《大学》而功在万世，然“以道统论”他“亦在见知之列”，够不上“生知”的圣人标准，因而当孔子尚健在时，他之不足以继道统，也就是当然的事。若就子思而论，因他生活的时代与孔子的时代相距不远，则也就无继道统之可能。孟子则不然，他生活的时代距孔

子的时代较远，“故论道统者，孔子而后必称孟子。”^⑤

作为儒家道统的继承者，孟子的功绩在于一方面护卫儒家思想传统，另一方面扩展与光大儒家思想传统。关于前者，陆氏这样论说：“孟子之功第一在辟杨墨，盖当时邪说诬民，充塞仁义，天地之间，几不复知有圣人之道矣。不惟不知有圣人之道，且以为即此是圣人之道。故至唐韩愈时，尚以孔墨并称。使非孟子当时鸣鼓而攻，则后世谁复知有孔墨之辨。‘我亦欲正人心’一章，此孟子自叙一生功烈也。凡此等俱是大头脑处，须要识得。”^⑥这是说孟子护卫儒家的功绩就主要体现在他起来批判杨朱和墨家学说。而孟子所以要批判这两种学说，是因为当时这两种学说泛滥成灾，受它迷惑的民众，几乎不再知有圣人之道，甚至以为杨墨“邪说”就是圣人之道。至于对学界迄今尚无定论的这一问题——孟子为何不辟老庄？陆氏这样回答：“孟子辟杨墨而不辟老庄，盖老子是暗藏不露的，庄子亦不过自放于方外，惟杨墨则是欲行其道于天下，故孟子特辞而辟之。”^⑦这是说，孟子所以不批判老庄，不是因为他们的学说不违背儒家学说，而是由于他们或“暗藏不露”或“自放于方外”，其学说对社会未产生像杨墨学说那样大的不良影响。

对于后者，陆氏并没有作出集中的论述，但就其零散的论述归纳之，他主要提及这么几点：1. 孟子学孔子。但作为孔子后学，孟子所说又不全同乎孔子，例如他们同样反对“霸道”而提倡“王道”，但目的不同：“孔子之时言王道，则尚可以尊周。孟子之时言王道，则但可

① 英雄做事，非先看动机善否，而是先看如何做对实现目的最有作用。

② 《思辨录辑要》卷27，第724册，第307页上。

③ 《思辨录辑要》卷27，第724册，第273页下。

④ 后为理学家所承袭。

⑤ 《思辨录辑要》卷29，第724册，第272页下。

⑥ 《思辨录辑要》卷29，第724册，第274页上。

⑦ 《思辨录辑要》卷32，第724册，第300页下。

以保民而王。”^① 不过，这一差异不是因为两人立场不同造成的，乃“时势不同故也”，^② 为客观时势所决定。2. 孟子是“善颂孔子者”。与颜回、子贡、有若、子思之颂孔子不同，他不是重在从人品、生命气象、学问品格、学术传承上称颂孔子，而是将孔子称颂为“集大成”者，充分肯定孔子开创儒学的历史地位。3. 孟子之学，“扩前圣未发之蕴奥”。^③ 有人认为这充分体现在孟子“好辩”上，^④ 陆氏不赞成这一看法，强调它主要体现在为一统天下的王者存“已废之典章”以及要人“识大”上。存“已废之典章”，是指为一统天下的君王设计的井田、赋税、学校等制度。“识大”是“识其大体”的省称，其旨是要人充分认识养护人所固有的“良知”对人的重要性。

三

陆氏关于孟子及其学说的阐述，从某种意义上讲，未必不是陆氏自己人格理想与学问取向的曲折表达。因而从其对孟子学说的阐述中也可以看出他自己的学术倾向。就大的方面讲，我们认为陆氏所十分坚持的学术倾向有三：其一，朱子学与阳明学相较，他更认同朱子学的立场，例如他虽然不赞成朱子“二元人性”论，即将人性从根本上分为“气质之性”与“义理之性”（天命之性），但他仍接受朱子“性不离气”观点，并不彻底否认朱子的人性论。反之，对阳明学则不然，尽管他认同孟子“良知”扩充说，但他并不认为阳明的“致良知”即孟子之扩充“良知”，甚至对阳明所谓“无善无恶心之体”提出严厉批评，斥之谓“最无头脑”。这不啻批评阳明“无善无恶”说只是傻瓜口中的胡说，毫无道理可言。

其二，“一元人性”论与“二元人性”论相比，陆世仪更倾向于“一元人性”论，尽管他在思想上深受朱熹的影响。但是，他的这一倾向的确立，不是一蹴而就的，而是经历了数次思想转变才最后确定下来。他自己曾回顾了这一思想转变过程，并交代了他每一次转变的认

识根源：“仪于性学工夫，不啻数转。起初未学时，只是随时师说，有义理之性，有气质之性，亦喜同禅和方外谭说，不睹不闻、无声无臭，父母未生前，无始以前真已。及至丁丑，下手做工夫，着实研穷，始觉得禅和方外固非，分性为二者亦非。于是得力于理先于气一言，于理气之间尽心体验，始知太极为理，两仪为气。人之义理本于太极，人之气质本于两仪。理居先，气居后。理为主，气为辅，条理划然。然终觉得性分理气，究未合一。既而悟理一分殊之旨，恰与罗整庵先生暗合，便洒然觉得理气融洽，性原无二。然未察到人与物性同异处也。既而知人与万物之所以同，又知人与万物之所以异，于禽兽草木上，皆细细察其义理气质，于朱子论‘万物之一原，则理同而气异；论万物之异体，则气犹相近而理绝不同’二语，大有契入。于是又识得天地万物本同一体处，然而性善之说，则终以先入之言为主，以为孟子论善只就天命之初，继之者善处论，未敢说成之者性。直至己亥，偶与两儿言性，始觉得成之者性以前，着不得性字。既说成之者性，便属气质；既属气质，何云性善？于是旷览夫天人之原，博观于万物之际，见夫所为异异而同同者，始知性为万物所同，善惟人性所独，性善之旨，正不必离气质而观也。于是取孟子前后论性语，反复读之，始知孟子当时亦只就气质中说善。而程朱以后，尚未之能晰也。于是又取孟子以前，孔子子思之言，按之无不同条共贯。又取孟子以后，周程张朱之言观之，周则无不吻合，程朱则间有一二未合，而合者常八九也。然未敢与世昌言。至庚子讲学东林，而始微发其端。至丙午论性毘陵，而始略书其概。然而性与天道难言之矣。世之学者，尚未

① 《思辨录辑要》卷29，第724册，第273页下。

② 《思辨录辑要》卷29，第724册，第273页下。

③ 《思辨录辑要》卷29，第724册，第274页下。

④ 陆氏就此论曰：“昔人谓孟子之功不在禹下，谓其能辟杨墨也”，《思辨录辑要》卷27，第724册，第280页上。

见第一二层，而遽与之言第七八层，安得不骇而欲绝乎？予故稍笔于此，以志予三折肱之概。”^①

其三，周敦颐与程朱相较，陆世仪更肯定周敦颐的地位，因为在他看来：程朱思想与孟子思想尚有“一二未合”，而周敦颐思想与孟子思想“则无不吻合”；而且周敦颐在宋明理学史上的地位，就好比孔子开创儒学一般的地位，与周敦颐相比，“程朱诸子之开先，孟子之流亚也”，^②他们的贡献就如同孟子继承发展孔子思想一般，只是传承意义上的开先，而不是开创意义上的开先。但周敦颐毕竟亦是承继孔子思想，故就整个儒学史上的地位而言，“论其功比于孟子”，^③他的地位堪比孟子。基于这一认识，陆氏断言周敦颐“亚圣可也”：“周子之于孟子，可相伯仲，未可分差等。孟子才大，周子心细，其为亚圣则一也。”^④不过，他又指出，孟子之学，后继无人；而周氏之学，为程朱诸子所传承发扬。言下之意，似乎是说：陆王心学非通常所谓的上接孟子；则对儒学的后期发展来说，周敦颐思想的影响实际上要大于孟子思想的影响。

尽管把孟子比拟周敦颐，但陆氏并不认为周敦颐思想上接孟子，却认为其思想上接孔颜：“自秦汉以后，士之聪明才智者，皆入于黄老禅宗矣，子周子起，契性命之微于大

易，接孔颜之学于一诚，以太极人极发明天人之蕴，使天下后世晓然知千五百年以上孔颜之为道，如此非周子之功而谁之功乎！故愚谓秦汉而后，儒者虽多，然至周子，则直是另一开辟。论其道直继孔颜，论其功比于孟子，即谓之亚圣可也。”^⑤有人对他这一看法产生怀疑，质问他：儒者都认为周敦颐思想上接孔孟，你一个人认为周敦颐思想上接孔颜，能不误吗？他回答此质问说：“以周子继孔孟，此以世数言也；若论学问，则周子实继孔颜，观《通书》中所述，自孔子外，三称颜子，则可知学问之所自矣。”^⑥因为《通书》中“三称颜子”，就断言周敦颐思想上接颜回而非上接孟子，未免牵强，然这的确是发人所未发，值得重视。

本文作者：蒋国保是苏州大学哲学系教授、博士生导师；黄小波是苏州大学中国哲学专业2010级博士研究生

责任编辑：周勤勤

① 《思辨录辑要》卷27，第724册，第251~252页下。

② 《思辨录辑要》卷30，第724册，第279页下。

③ 《思辨录辑要》卷30，第724册，第279页下。

④ 《思辨录辑要》卷30，第724册，第280页上。

⑤ 《思辨录辑要》卷30，第724册，第279页下。

⑥ 《思辨录辑要》卷30，第724册，第279页下。

Lu Shiyi's View on Mencius

Jiang Guobao Huang Xiaobo

Abstract: This article is about Lu Shiyi's view on Mencius based on Lu's *Summary of Speculative Record*, which concerns such five theories as the "Fangxin" (heart-rest), "Yan-gqi" (Ch'i fostering), "Xingshan" (kindness by nature), features of speech, as well as impact and status. In this way, three academic inclinations of Lu are shown: 1) Preference of Zhu Xi's view to Wang Yangming's; 2) Preference of Mono-humanism to Dual-humanism; 3) Preference of Zhou Dunyi to Cheng & Zhu.

Key words: Lu Shiyi; *Summary of Speculative Record*; heart-rest; original spirit; kindness by nature