

## 手稿整理

### 館藏徐復觀教授手稿整理(六)：從性到心--孟子以心善言性善(三)

謝鶯興\*

#### 六、〔由心善到踐形〕<sup>1</sup>

孟子從心之善以言性之善。但其言性之極致，則為「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形」(〈盡心〔上〕<sup>2</sup>〉)的幾句話。〔所謂形色，即指耳目口鼻等官能及官能所潛伏之能力而言，〕<sup>3</sup>如前所述，孟子是把心的作用，和人身其他官能的作用分別開，以顯心德之善；這樣，好像心與其他官能是對立的；最低限度，不是平等的(「有貴賤，有大小」)。但這只是就一個人自覺的過程，工夫的過程【，以凸顯心德】<sup>4</sup>而立論。〔但心德必通過〕<sup>5</sup>形色而呈現，必待形色而發皇；而形色之自身，如耳聰而目明，手持而足走，乃至一毛一孔，何一而非人所必須〔的能力〕<sup>6</sup>。即何一而不含至理？何一而不表現無限地價值？雖然它們的價值，須通過心的自覺而始彰著；即〔是〕<sup>7</sup>心當不自覺時，這些官能的能力與價值固然是潛伏著，【即】<sup>8</sup>心之德也是潛伏著。〔但一當心德〕<sup>9</sup>自覺時，其他官能的價值亦同時湧現，並無前後可分。更重要的是，心德必須通過【各】<sup>10</sup>官能【之能力】<sup>11</sup>而始能作客觀的構【想】<sup>12</sup>。例如心有美的意欲時，必須通過目，通過手，通過官能之一切活動，【並】<sup>13</sup>與客觀之對象連在一起，而始能實現其美的客觀構造。心的無限創發性，須通過其他官能能力的無限構

---

\* 東海大學圖書館館務發展組組員

<sup>1</sup> 按，專書此節的標題，手稿作「由心向形色的完成」，論文作「由心善向形色的完成」。

<sup>2</sup> 按，專書此字，手稿、論文皆無。「」

<sup>3</sup> 按，專書此 24 字，手稿、論文皆無。

<sup>4</sup> 按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。「」

<sup>5</sup> 按，專書此 6 字，手稿作「但孟子曾引對『天生蒸民，有物有則』的詩，而引孔子『有物則有則』的解釋，則形色既然是物，亦當然有其則，亦當然為天性之一部分。更進一步說，心德必待」等 59 字，論文作「但孟子曾對『天生蒸民，有物有則』的詩，引孔子『有物則有則』的解釋，則形色既然是物，亦當然有其則，亦當然為天性之一部分。更進一步說，心德必待」等 57 字。

<sup>6</sup> 按，專書此字，手稿、論文皆無。

<sup>7</sup> 按，專書此字，手稿、論文皆無。

<sup>8</sup> 按，手稿此字，論文、專書皆無。

<sup>9</sup> 按，專書此 5 字，手稿、論文作「心的價值」。

<sup>10</sup> 按，論文、專書此字，手稿作「其他」。

<sup>11</sup> 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

<sup>12</sup> 按，論文、專書此字，手稿作「造」。

<sup>13</sup> 按，手稿此字，論文、專書皆無。

造性而始能實現於客觀世界之中。不忍之心，可以【在】<sup>14</sup>一念之間湧現。但要達成此一不忍之心的目的，便須要許多實際工作；這些實際工作，無一而不須要人的官能〔的能力〕<sup>15</sup>向客觀對象上的建構力量；否則只是空談。在客觀對象上有一分建構不到，即是人的官能的潛力(天性)一分未能發揮。所以孟子說惟聖人然後可以踐形。踐形，可以從兩方面來說：從充實道德的主體性來說，這即是孟子以集義養氣的工夫，使生理之氣，變為理性的浩然之氣。從道德的實踐上說，踐形，〔即是道德之心，通過官能的天性，官能的能力，以向客觀世界中實現。〕<sup>16</sup>這是意義無窮的一句話。孟子說到這裏，才把心與一切官能皆置於價值平等的地位，才使人自覺到應對自己的每一官能負責，因而通過官能的活動，可以把心的道德主體與客觀結合在一起，使心德實現於客觀世界之中，而不是停留在「觀想」、「觀念」的世界。孟子的〔人〕<sup>17</sup>性論，至此而才算完成。再確切地說，孟子的盡心，必落實到踐形上面。能踐形才能算是盡心。踐形〔，乃是把各官能所潛伏的能力(天性)徹底發揮出來；以期在客觀事物中有所作為，〕<sup>18</sup>【有所】<sup>19</sup>構建，否則無所謂踐形。所以由盡心踐形所成就的世界，必是以大同為量的現實世界。這不僅與普通宗教之空談天國，根本不同；即與後來禪宗「明心」而不「踐形」，有本質上的分別。朱元晦曾嘆息謂孟子喜言心，後來遂有求心之弊，這實際證明他在這種大分水嶺處，尚未能把握清楚。同時，我們也可由此推想到，孟子所強調的人禽之辨，也是為了凸現人類道德理性自覺的一過程。在此過程的終點，也必同樣呈現出人物的平等。否則「親親而仁民，仁民而愛物」(〈盡心上〉<sup>20</sup>)的話，便無根據。親親而仁民，仁民而愛物的根據是「萬物皆備於我」，即我與萬物【為一體，即是我與萬物】<sup>21</sup>，同展現於無限地價值平等的世界。這是孟子性論的真正內容，也即是孟子性論的起點與終點。

因為孟子實證了人性之善，〔實證了人格的尊嚴，〕<sup>22</sup>同時即是建立了人與

<sup>14</sup>按，論文、專書此字，手稿皆無。

<sup>15</sup>按，專書此 3 字，手稿、論文作「(形色)」。

<sup>16</sup>按，專書此 27 字，論文作「即是實踐官能的天性，官能的潛力」等 14 字。

<sup>17</sup>按，專書此字，論文皆無。

<sup>18</sup>按，專書此 34 字，論文作「而踐形必須在客觀事物中有所作為，所所構建」等 19 字。

<sup>19</sup>按，論文、專書此字，手稿皆無。

<sup>20</sup>按，專書此字，手稿、論文皆無。

<sup>21</sup>按，手稿此 9 字，論文、專書皆無。

<sup>22</sup>按，專書此 8 字，手稿、論文皆無。

人的互相信賴的根據，亦即是提供了人類向前向上的發展以無窮希望的根據。所以表現在政治思想方面，他繼承了周初重視人民的傳統，而加以貫徹，並進一步確定人民是政治的主體，確定人民的好惡是指導政治的最高準繩。他所說的「王政」，即是以人民為主的政治。〔他所主張的政治，實際是以人民為主的政治，而並非如一般人所說的只是以人民為本的政治。他代表了在中國政治思想史中最高民主政治的精神，只缺乏民主制度的構想。而他的政治思想，是與他的性善說有不可分的關係。在他所構想的政治社會中，乃是發出〕<sup>23</sup>各人內心之善的互相扶助的社會；即是把個人與群體，通過內心的善性，而不是僅靠強制的法律，以融和在一起的社會。在這種社會中，才能真正使自由與平等合而為一。關於這，我已另有專文敘述〔(註十三)〕<sup>24</sup>，在這裏只稍稍提到。〔不過，我願藉此提醒一句，當前民主政治從各方面所發生的危機，及在國際政治中所受的限制，須要在性善的共同自覺之下，以建立人與人的精神地紐帶，才能加以解消、擴充，以開萬世太平之盛。〕<sup>25</sup>

### 七、與告子爭論之一--性善及性無善惡

以上，把孟子的性論略加疏導後，再略述他與告子的爭論。

告子在當時學術中的地位，我們現在不很明瞭。但他的人性論，却是自成體系，而且似乎與道家的楊朱一派相關連的。

告子的人性論，是以「生之謂性」為出發點。生之謂性，即是說凡生而即有的欲望，便是性。生而即有的欲望中最顯著的莫如食與色，所以他便說「食色性也」。食色的本身，既不可稱之為善，亦不可稱之為惡，所以公都子引他的話說「性無善無不善也」。因為性無善無不善，所以他便說「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」。性本身既不是善；則仁義只是由外鑠而來，所以他說「性猶杞柳也，義猶柎棬也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎棬」〔(同上)〕<sup>26</sup>。因此說「仁，內也；非外也；義外也，非內也」〔(以上皆見〈告子上〉)〕<sup>27</sup>。在這裏首先應澄清一點【容易有的】<sup>28</sup>誤解。告子所說的內、外，乃是以他人為外，以自我為

<sup>23</sup>按，專書此 107 字，手稿、論文僅作「在這種政治下的社會，乃是發於」等 13 字。

<sup>24</sup>按，專書此「註十三」3 字，手稿、論文皆無。

<sup>25</sup>按，專書此 79 字，手稿、論文皆無。

<sup>26</sup>按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

<sup>27</sup>按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

<sup>28</sup>按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

內；所以他舉的「仁，內也」的例證是「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也」。他所說的內，與孟子所說的內，根本不同；孟子所說的內，是指內心之所發。【告子】<sup>29</sup>以自我為內，而〔在他所看的自我，並〕<sup>30</sup>不是立足於內心之德性；〔乃指的〕<sup>31</sup>是以生而即有的一切〔欲望〕<sup>32</sup>的活動。在他，根本不承認心有德性。所以他所說的仁，也只是人的情識之〔愛〕<sup>33</sup>，沒有道德的意義。情識之愛，乃與自己的欲望夾雜在一起，有如今人所說的戀愛這類的愛，它的本身不能推擴，所以告子很肯定的說「秦人之弟，則不愛也」。因此，站在孟子的立場看，他的所謂「仁，內也」，實際還是「仁，外也」。告子的話，只見於孟子所引，難窺全豹。然就其「生之謂性」之語推之，實通於楊朱之「重生」〔「貴己」〕<sup>34</sup>；由其「性猶杞柳，義猶柎棬」之語推之，實通於道家之輕仁義，乃至以仁義為賊性。而「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」，一切只聽其自然，也正是某一部分道家的人生態度。因此，孟子與告子的爭論，也或許可以看作是〔孟子對道家中的某派在人性方面〕<sup>35</sup>的爭論。這種爭論，主要是來自對人生的態度不同。

再看【他兩人的辯難】<sup>36</sup>：孟子對告子「生之謂性」的反駁是：「生之謂性也，猶白之謂白與？曰然〔(告子所答)〕<sup>37</sup>。白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與〔(孟子再問)〕<sup>38</sup>？曰然〔(告子所答)〕<sup>39</sup>。然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？〔(孟子)〕<sup>40</sup>」--〈告子〔上〕<sup>41</sup>〉

從邏輯上說，告子生之謂性的命題，是全稱(Universal)判斷；其形式為「凡S皆是P」。〔所以他以為生之謂性，等於白之謂白。又以為白羽白雪白玉，在白的這一點上全是相同的。在孟子的意思，白羽、白雪、白玉，在白的這一點

<sup>29</sup>按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

<sup>30</sup>按，專書此 8 字，手稿、論文皆無。

<sup>31</sup>按，專書此 3 字，手稿、論文僅作「即」。

<sup>32</sup>按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

<sup>33</sup>按，專書此字，手稿、論文作「一部分」。

<sup>34</sup>按，專書此 2 字，手稿、論文作「貴生」。

<sup>35</sup>按，專書此 14 字，手稿、論文作「儒道兩家對人性」等 7 字。

<sup>36</sup>按，手稿此 6 字，專書、論文皆無。

<sup>37</sup>按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

<sup>38</sup>按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

<sup>39</sup>按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

<sup>40</sup>按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

<sup>41</sup>按，專書此字，手稿、論文皆無。

上固然相同，但必定在相同之中，有不同的地方，才能成其為羽，為雪，為玉。因此，為了將羽、雪、玉加以分別，不能從彼此相同的白上面來指點，而應從各不相同的地方來說明。在「生之謂性」的這一點上，犬、牛、人，都是相同的。但事實上，犬不同於牛，牛不同於人，這即證明犬、牛、人，在相同之中有不同的地方。為了將人之所以為人的本質表示清楚，便不應從與犬牛相同的地方來表示，而只應從不同的地方來表示。所以他只認為生而即有中的「幾希」（四端）是性。這是用的特稱(Partikular)判斷，其形式為「S 中的若干是 P」。〕<sup>42</sup>到底全稱判斷對，還是特稱判斷對，這便不是〔分〕<sup>43</sup>量(Quantital)上的問題，而是實質(Qualitat)上的問題。

告子的全稱判斷，成為他推論的大前提；若承認他的大前提，則他的推論都是對的；所以告子的性論，自己成了一個完整系統。孟子與告子推論的前提既不相同，其結論自然無往而不異；所以在不同的前提下所作的爭論，是實質上，或效果上的爭論，而不是邏輯形式上的事論。

孟子對於告子性無分於善不善，猶水無分於東西的答辯是：

「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〔額〕<sup>44</sup>；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。」--〈〔告子上〕<sup>45</sup>〉

孟子論性，較之告子乃至一般人，總是從現象上更推進一層，以求掌握住本質；這是深刻反省的結果。孟子的意思，〔以為〕<sup>46</sup>水無分於東西(無定向)，是與地形(勢)結合以後的情形。換言之，這是受了環境的影響。離開了環境以論水的本性，則他總是向下的；亦即是有定向的。孟子曾經指明過，無四端即不是人。剋就本心之〔初〕<sup>47</sup>發的四端上講，它是有定向，而這定向是善的。但四端只是「端」，只是「幾希」；而其為善，也只是「可以為善」，即是有為

---

<sup>42</sup>按，專書此 253 字，手稿、論文作「孟子認為這種全稱判斷，把人與一般動物混同了；在現實上，人與一般動物，並不相同。為了表現人與一般動物的分別(人禽之辨)，孟子之意，是主張用特稱(Partikular)判斷的，其形式為『S 中的若干是 P』；即是『生而即有中的幾希(四端)是性』」等 90 字。

<sup>43</sup>按，手稿、論文此字，專書皆無。

<sup>44</sup>按，專書此字，手稿、論文作「額」。

<sup>45</sup>按，專書此 3 字，手稿、論文作「同上」。

<sup>46</sup>按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

<sup>47</sup>按，手稿、論文此字，專書皆無。

善的可能性，但並無為善的必然性；則其受環境的影響更為容易。在孟子看，惡是後起的，是環境的產物；即「物交物，則引之而已矣」的物，也是外在的環境；所以孟子重視改造環境，及在環境中的存養。性因受環境的影響而有不善，因此【而】<sup>48</sup>言性無分於善不善，這是把環境與人本有的內在之性混同了。

## 八、與告子爭論之二--義內義外問題

孟子告子對於義內義外之爭，這是與【對於】<sup>49</sup>他們性論之爭有關，而更具有重要的意義。

「告子曰，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〔（告子所答）〕<sup>50</sup>。曰，〔（孟子問）〕<sup>51</sup>異於（《朱注》：張氏曰，異於二字疑衍）白馬之白也，無以異於白人之白也。不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且長者義乎，長之者義乎？曰〔（告子答）〕<sup>52</sup>，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〔（孟子）〕<sup>53</sup>，者秦人之炙，無以異於者吾炙，夫物則亦有然者矣。然則者炙亦在外與？」--〈告子〔上〕〕<sup>54</sup>

為了疏導方便，更把下面的一段論難錄出：

「孟季子問公都子曰，『何以謂義內也』？曰，『行吾敬，故謂之內也』〔（公都子答）〕<sup>55</sup>。『鄉人長於伯兄一歲，則誰敬』（孟季子問）？曰，『敬兄』〔（公都子答）〕<sup>56</sup>。『酌則誰先』（又問）？曰，『先酌鄉人』（又答）。『所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也』（孟季子之論斷）。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』。孟季子

<sup>48</sup>按，專書此字，手稿、論文皆無。

<sup>49</sup>按，手稿此2字，論文、專書皆無。

<sup>50</sup>按，專書此4字，手稿、論文皆無。

<sup>51</sup>按，專書此3字，手稿、論文皆無。

<sup>52</sup>按，專書此3字，手稿、論文皆無。

<sup>53</sup>按，專書此2字，手稿、論文皆無。

<sup>54</sup>按，專書此字，手稿、論文皆無。

<sup>55</sup>按，專書此4字，手稿、論文皆無。

<sup>56</sup>按，專書此4字，論文皆無。

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？』--(同上)

按〔義是一種道德判斷，及由判斷所樹立的標準；此即朱子所說的「心之制，事之宜」。判斷必有其對象。告子孟季子，乃是從對象上去看義。從對象上去看義，則對象本是在外面，因而覺得判斷的標準(義)是由對象而來，於是認為義是在外。有如〕<sup>57</sup>「彼長而我長之」，其「長」的標準在外；亦「猶彼白而我白之，從其白於外」，即是白的標準在外。其實，〔對象只是一種客觀的實然的存在，其自身無所謂義不義的問題。對此實然的存在而加以道德判斷，由判斷而決定相應的行為的準標，這才是「義」。所以義不是「實然」而是「應然」。標準係由判斷而來，判斷係由心所發，亦即是標準係由心所發。假若心之自身，僅如一張白紙，則客觀的實然，反映在白紙上，僅能為人所認取，以成為人的一種知識，而不能產生「應然」的判斷，亦即不能成立決定行為的所謂義。今吾人對實然，而能加以應然的判斷，則此應然必為人心所固有，乃能成立。孟子以為「年長」之「長」，這是客觀的實然；馬之長，人之長，就「長」這一點來說，並沒有兩樣。若判斷的標準係在外，對馬之長、人之長，所作的應然的判斷，便應當是一樣。但實際，對「長馬之長」，並無敬意；而對「長人之長」，則有敬意；還是對同樣的客觀的實然，而經過判斷後，得出不同的標準，可見此標準是出自內而不在外。他〕<sup>58</sup>又說「且謂長者義乎，長之者義乎」？這意思是說「長者」固然是在外，但這只是一種〔實然〕<sup>59</sup>，而不是一種應然的道德價值判斷，即〔無所謂〕<sup>60</sup>義。「長之者」，對於年長者而承認其年長，因之自然有一種敬意，這才可稱之為義；而這種義是由內發出的。告子「吾弟則愛之」一段話，是以為從愛上說，雖在客觀上同為「弟」，但因與我的關係

---

<sup>57</sup>按，專書此 93 字，手稿、論文僅作「按，告子及孟季子，把『義』當作實然的事物看；當作實然的事物看，『則』」等 24 字。

<sup>58</sup>按，專書此 311 字，手稿、論文作「年長之長，白色之白，只是事物的實然；對於這種實然，只有『對』和『錯』，沒有義或不義之可言。所謂義，是對實然的事物所作的道德價值判斷。而這種價值判斷，孟子主張是由內出。道德地價值判斷，常是關連於人與人之間。孟子說『白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長人之長也，無以異於長人之長乎』？他的意思是白色之白，長馬之長，完全是客觀的事物，只對於這種事物的承認其實然(白、長)，即為已足，無事於道德地價值判斷。但長人之長，則其中便含有『敬』的意思，即是含有道德價值判斷的問題，所以不可將人與物，混同在一起」等 211 字。

<sup>59</sup>按，專書此 2 字，手稿、論文作「事實」。

<sup>60</sup>按，專書此 3 字，手稿、論文作「不是」。

不同，而我有愛有不愛；換言之，這不是以客觀的東西作標準，而是以我的感情為標準。「長楚人之長，亦長吾之長」，〔意思是說，〕<sup>61</sup>儘管我與長的關係不同，而吾皆承認其為長，這是以外在的長為標準。〔這意思是認為客觀的實然相同，吾人對之所作的判斷即同，可見判斷的標準是在外而不在內，以反駁孟子上面所用的實然同而判斷不同的論據。〕<sup>62</sup>孟子「耆炙」的答覆，〔意思是說，即使客觀的實然同，判斷同，但實然不是義，只有判斷的應然才是義，然此判斷的「應然」是由內心而出的。有如秦人之炙，與吾炙是相同；耆秦人之炙與耆吾炙，亦同；但耆炙的即「耆」，却是出於身中之口的標準與要求。〕<sup>63</sup>即是說，義的對象，雖有外在的客觀的標準，但承認此一標準而與以適當地道德判斷(敬)，却是主觀性的，却是內發的。孟子與告子爭執的根本點，〔乃在告子只是把重點放在作為判斷的對象上面，而不知對象之自身只是實然。對實然而言，只能成立知識上的「對」和「錯」的判斷，而不能成立道德上的「應當」或「不應當」(應然)的判斷。而義則正是道德的應當不應當的判斷。如承認道德的應然的判斷是由內心所發，則道德的主觀性是無可否認的。因為對同樣共同所承認的實然，而可以發生不同的應然的判斷，則這種不同的判斷，不能說是來自知識的問題，而是來自判斷者內心的道德主體所能顯發的程度問題。所以〕<sup>64</sup>對於同樣的兄，並不一定發生同樣的敬。孟子與告子的爭論，實際也通過古今中外許多形式而表達出來，其所以不能解決，主要是來自對於「實然」與「應然」的混亂不清。而孟子在兩千年前，已看清這一大關鍵，這是出於他道德實踐中的真切反省。同時，〔他〕<sup>65</sup>主張義內，並不是否定與客觀事實的相應性；亦即並不是否定「應然」與「實然」的相應性。甚至可以說，內發的東西，能與客觀的東西相應，才能成為道德，才能成為義。對於長者不敬，固然是不義；過分的敬(《論語》上所說的「足恭」)，也不能說是義；因為這與客觀對象不相應。也可以說，義的動機，是出自主觀的內；但義的實現，乃在主觀與客觀適當的交會點。因此，許多人因為孟子主張「義內」而即加上「主觀的倫理主

<sup>61</sup>按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

<sup>62</sup>按，專書此 59 字，手稿、論文皆無。

<sup>63</sup>按，專書此 87 字，手稿、論文僅作「是說炙雖有外在的統一標準，但耆炙的耆，却是出於內在的要求」等 26 字

<sup>64</sup>按，專書此 187 字，手稿、論文僅作「乃在於告子只承認事實的『實然』，而不承認道德的『應然』。如承認道德的應然，則道德的主觀性是無可否認的。因為對同樣的實然，並不一定得出同樣的應然」等 62 字。

<sup>65</sup>按，專書此字，手稿、論文皆無。



義」的說法(〔註十四〕<sup>66</sup>)，是〔出於隨意〕<sup>67</sup>比附的，沒有意義的說法。

孟季子的問，則以為對於同一的對象，在不同的情境中，而有不同的態度，【可見這是】<sup>68</sup>決定於外在的情境，所以說是義外。孟子的意思，以為敬乃內在於吾人之心，但向外實現時，不能不與客觀特殊之情境相適應，此即「庸敬在兄，斯須之敬在鄉人」的意思。但孟季子聽了以後，不從敬上去想，而依然只從〔對象〕<sup>69</sup>上去想，〔他以為〕<sup>70</sup>「敬叔父則敬」，是因為他是叔父，這是在外；「敬弟則敬」，這是因為他是尸，為尸也是在外；所以更堅定了他「果在外，非在內也」的看法。公都子於是把孟季子的說法倒過頭來，以見義表現於對象時，雖隨情境之不同，而其形態各異，然皆〔出自〕<sup>71</sup>吾心之敬。亦猶冬夏之飲食雖有不同，而皆係出自吾人飲食之欲求。飲食的對象是外在的，是隨情境而變更的；但飲食的欲求則是內在的，是統一的。義的對象是外在的，是隨情境而有變更的；但敬的道德判斷却是內在的，是統一的。沒有內在的飲食的欲求，則飲食的對象與吾人不生關涉。同樣的，沒有內在的〔動機與目標〕<sup>72</sup>，則客觀的事物，不能進入於吾人道德行為的範疇。義內之說，是來自性善的大前提。孟子言性善而未嘗忽視環境；言義內而亦實關連到事物的實然。這是為後人所常常忽略過的。

最後，應談到「以人性為仁義」之學。

告子既以「生之謂性」，只從人的欲望上著眼，自然主張義外。既主張義外，則「以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬」的比喻，並不算錯。孟子駁他的話是：

「孟子曰，子能順杞柳之性而以為柶棬乎？將戕賊杞柳而後以為柶棬也。如將戕賊杞柳而以為柶棬，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。」--〈告子〔上〕<sup>73</sup>〉

按孟子這段話，是從言性的結果上，以論言性的是非得失。若僅從文字上講，杞柳本有可以為柶棬之性，然後才可拿它來做成柶棬。【亦猶人本有可以

<sup>66</sup>按，專書此「註十四」，手稿作「註十」，論文作「註十一」。

<sup>67</sup>按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

<sup>68</sup>按，論文、專書此 4 字，手稿作「是此態度」。

<sup>69</sup>按，專書此 2 字，手稿、論文作「環境」。

<sup>70</sup>按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

<sup>71</sup>按，專書此 3 字，手稿、論文作「統攝於」。

<sup>72</sup>按，專書此 5 字，手稿、論文作「道德動機」。

<sup>73</sup>按，專書此字，手稿、論文皆無。

為仁義之性，然後才可以為仁義。為了為柢樵而】<sup>74</sup>匠人所加的工，等於人致力於學，致力於養的工夫一樣。若這樣的解釋，孟子也不能反對告子，也不必反對告子。但告子若著眼在杞柳本【身】<sup>75</sup>有可以為柢樵之性，因而亦承認人本有可以為仁義之性，則他的這一段話自然不能受到反駁。不過，若是如此，則告子便把他平日性無分於善惡的主張變更了，與孟子之主張性善並無二致。告子既未改變他平日言性的主張，則他說此一比喻時，只著眼杞柳本身原不是柢樵的這一點，而不著眼在杞柳有可以為柢樵之性的這一點。因為必如此解釋，才與他平日言性的意思相符合。由他這一譬喻，可以導向兩種結論：一個是杞柳的本性無柢樵；以杞柳為柢樵，乃傷杞柳之性；因之以人性為仁義，也是傷了人之性；這是道家的結論。另一種結論是杞柳不是柢樵，而可以為柢樵。人性無仁義，也可以為仁義；以見主張性無分於善惡，並無傷於仁義之教。就告子的基本立場說，似以前一結論為合於他的原意。但就此段話的問答的情形說，則又似以後一結論為合於他的原意。孟子則是以以後一結論作基點而加以詰責的。人性既無仁義，則各人自己亦無為仁義之意欲，則為仁義不能順各人自然的要求，而只有靠外在的強制力量。順人性之善以為仁義，這是順人的自由意志以為仁義，這是人的自由的發揮。靠外在強制之力以為仁義，則只有以人類的自由意志作犧牲。其結果：一是【為了保持自由而】<sup>76</sup>不談仁義；這是〔許多〕<sup>77</sup>道家的態度；也是西方文化二十世紀的主要趨向。另一則是〔犧牲自由而〕<sup>78</sup>戕賊人以為仁義。從李斯刻石看，秦始皇也提倡若干道德。近代的法西斯主義所提出的政治口號，也常富有道德的理想。李斯是法家，法家是中國古代的法西斯主義，他們認為人性是惡的。近代的法西斯主義，同樣主張人性是惡的。因為人性是惡的，於是他們所談的道德，只是要求大家犧牲自由，犧牲各人生存所應有的權利，以達到〔他們〕<sup>79</sup>統治者的目的。並且他們實現道德的【方法】<sup>80</sup>，也只有訴之於強暴的手段。即孟子所說的戕賊人以為仁義。【這】

<sup>74</sup>按，論文、專書此 26 字，手稿皆無。

<sup>75</sup>按，論文、專書此字，手稿皆無。

<sup>76</sup>按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

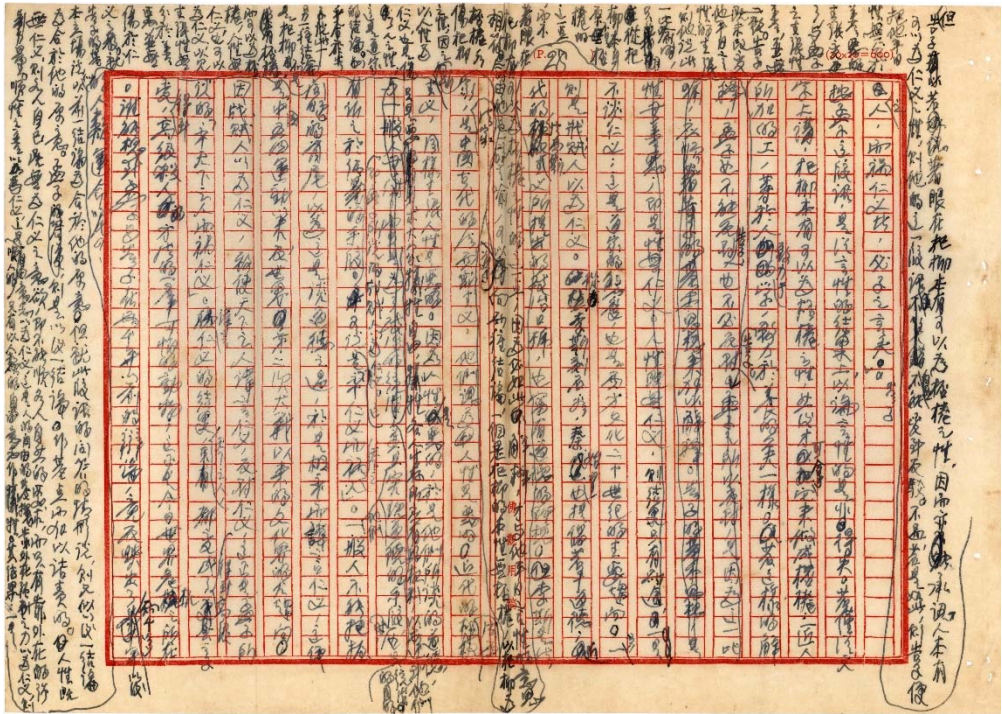
<sup>77</sup>按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

<sup>78</sup>按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

<sup>79</sup>按，手稿、論文此 2 字，專書皆無。

<sup>80</sup>按，論文、專書此 2 字，手稿作「手段時」等 3 字。

<sup>81</sup>是「率仁義而禍天下之人」。<sup>82</sup>〔因為〕<sup>83</sup>一般人不能把握問題的首尾，以為這是談道德之過，於是相率而諱言仁義，這便是中國五四運動以來，及世界第二次大戰以來的文化界的大趨向。因戕賊人以為仁義，致使天下之人諱言仁義，反對仁義，這正是孟子所說的「率天下之人而禍仁義」。諱言仁義的結果，天下之人，都變成了得到高級享受，得到高級殺人方法的一群可怕的動物；這正是今日世界危機之所在。誰能想到孟子與告子在兩千年以前的辯論，竟反映出了兩千多年以後的人類運命呢？



【附註】<sup>83</sup>

註一：〔除本書第五章外，並請參閱拙文〈中庸之地位問題〉，收入《中國思想史論集》〕<sup>84</sup>。

註二：〔《孟子·告子下》〕「曹交問曰，人皆可以為堯舜，有諸？孟子曰，然」。

<sup>81</sup>按，論文、專書此字，手稿作「可說已」等3字。

<sup>82</sup>按，專書此2字，手稿、論文皆無。

<sup>83</sup>按，論文的十一個註，專書的十四個註，現存手稿皆未見註的內文。

<sup>84</sup>按，論文「註一」內容作「《孟子·滕文公上》『孟子道性善，言必稱堯舜』」。專書此「註一」內容，論文則置於「註二」，惟內容較為簡略，僅作「並請參閱拙文〈中庸之地位問題〉，收入《中國思想史論集》」。

〈離婁下〉「堯舜與人同耳。」<sup>85</sup>

〔註三〕<sup>86</sup>：《孟子·公孫丑》「人之有是四端也，猶其有四體也。」《朱註》：「端，緒也。」

註四：〔《孟子·萬章上》「莫之致而至者命也。」〕<sup>87</sup>

註五：〔《孟子·盡心上》「君子所性，雖大行不加焉；雖窮居不損焉。分定故也。」〕<sup>88</sup>

註六：《荀子·性惡篇》「非故生於人之性也」。《楊注》：「故猶本也」。

註七：耳目之欲，只是「非善」，並非即是惡。此熙後面還有說明。

註八：〔《孟子·告子上》「此之謂失其本心」。本心所指的，是心未受欲望干擾時之心的本來面目。〕<sup>89</sup>

註九：〔此語見何晏《論語集注》「夫子之言性與天道」註。〕<sup>90</sup>

註十：〔朱駿聲《說文通訓定聲》蔽字下「按此字本訓蓋覆也」。〕<sup>91</sup>

註十一：〔《孟子·滕文公上》許行章「人之有(為)道也，飽食，煖衣，逸居，而無教，則近於禽獸；聖人有(又)憂之，使契為司徒，教以人倫」。〕<sup>92</sup>

〔註十二〕<sup>93</sup>：馮著《中國哲學史》一六四頁。

註十三：〔請參閱拙文〈孟子政治思想的基本結構〉，及〈人治與法治問題〉，收入《中國思想史論集》。〕<sup>94</sup>

註十四：〔參閱日本東京大學中國哲學研究室編的《中國思想史》二四頁。〕<sup>95</sup>

---

<sup>85</sup>按，專書此「註二」的內文，論文置於「註三」，但內容無「〈離婁下〉『堯舜與人同耳』」等9字。

<sup>86</sup>按，專書此「註三」的內文，論文置於「註四」。

<sup>87</sup>按，專書此「註四」的內文「《孟子·萬章上》『莫之致而至者命也』」，論文皆無；論文「註四」的內容，專書則置於「註三」。

<sup>88</sup>按，專書此「註五」的內文，論文作「《莊子·達生篇》『不知所以然而然，命也。』」

<sup>89</sup>按，專書此「註八」的內文，論文皆無；論文「註八」的內文，專書置於「註九」。

<sup>90</sup>按，專書此「註九」的內文，論文置於「註八」；論文此「註九」的內文，專書則置於「註十一」。

<sup>91</sup>按，專書此「註十」的內文，論文皆無；論文此「註十」的內文，專書則置於「註十二」。

<sup>92</sup>按，專書此「註十一」的內文，論文置於「註九」；論文此「註十一」的內文，專書則置於「註十四」。

<sup>93</sup>按，論文之註僅到「註十一」，專書此「註十二」的內文，論文置於「註十」。

<sup>94</sup>按，專書此「註十三」及其內文，論文皆無。

<sup>95</sup>按，專書此「註十四」，論文無，但其內文論文置於「註十一」。