

孟子、告子辯論的再詮釋

黃敏浩

香港科技大學人文學部

摘 要

有關〈孟子〉書中孟子、告子的四個辯論，歷來討論甚多，本文嘗試再作詮釋，認為「性猶杞柳」及「性猶湍水」之辯，都是二人就同一比喻而各說各話：告子認為人性無善無不善，以人性為仁義，必須後天的加工改造；孟子則認為人性本善，以人性為仁義，必須順人性的發展。至于「生之謂性」之辯，孟子承認一切生物皆有生之自然之質（食與色），但以人與禽獸不同，不可以食、色為人之性；告子則認為食、色乃普遍於一切人乃至生物而為其根本，故可為人之性。還有「義內」之辯，告子之「義外」是說義由內心所發，卻由外在對象決定；孟子之「義內」則是義由內發，亦由內定。但此內發內定實際上是一超越內外而合內外之說。本文亦涉及告子「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」的解釋，認為這其實是分別訴諸理智（言）、意志（心）及情感（氣）以求不動心的說法。本文並從〈孟子〉書中有關告子的資料歸納告子人性論的大概。

關鍵詞：孟子，告子，生之謂性，義內義外

一、引言

《孟子》書中有關孟子與告子的辯論，歷來儒者討論甚多，現代學者的研究也不少。^{（註1）}尤其是當代新儒家的學者們，透過對孟、告之辨的分析，指出孟子言性之超越義實遠較告子之言性為深刻。他們對兩家觀點的異同，不能不說已有

1. 有關歷來學者在這方面的研究，可參考黃俊傑，《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書股份有限公司，1991），頁209-413，以及《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中研院文哲所籌備處，1997），頁1-63，特別是頁9-39。

相當深入而中肯的評判。(註2)

在這個背景之下，再討論孟、告之辨的課題便似乎不易從中發掘新意。然而，當代學者大抵都承認，對任何文本的詮釋都不可能有絕對的客觀性。吾人確可從不同的角度探討隱藏在文本背後的豐富的意涵。我們認為，如果從偏向告子的立場再看這些辯論，似乎仍可發現較不同的視野。此視野儘管已蘊涵在前輩學者的討論中，但不算十分明顯。在特定的問題意識下突顯其中的意義，對孟、告之辨的瞭解，相信仍有一定的幫助。本文之作，便是從偏向告子論性的立場重新檢視孟子與告子的辯論，以抉發兩家思想的深層意涵。(註3)

孟子與告子的辯論見於《孟子》〈告子上〉的首四章。我們將此四章為主，旁及其他一些章節，(註4)討論兩家思想的含義。

二、性猶杞柳及湍水之喻

我們認為，此四章所呈現的辯論，若就辯論本身而言，並不能決定誰勝誰負。(註5)這明顯可見於開首的兩個辯論。第一個辯論如下：

2. 此處所謂當代新儒家的學者，主要是指牟宗三、唐君毅及徐復觀三位先生。他們對孟、告之辨的詮釋，可見於牟宗三，《圓善論》(臺北：臺灣學生書局，1985)頁1-19；唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》(香港：新亞研究所，1998)，頁221-225及《中國哲學原論·原性篇》(香港：新亞研究所，1979)，頁15-20；徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》(臺北：臺灣商務印書館，1979)，頁187-198。其實，一些學者如陳大齊及黃彰健都曾對孟子、告子的辯論作過仔細的分析，見百年(陳大齊字百年)，〈論孟子與告子辯性〉、陳大齊，〈孟子的義內說與告子的義外說〉及黃彰健，〈孟子與告子論性諸章疏釋〉，均收入楊化之等編，《孟子研究集》(臺北：中華叢書編審委員會，1963)，頁85-89，139-143及91-109。陳大齊更有《孟子的名理思想及其辯說實況》(臺北：臺灣商務印書館，1968)及《孟子待解錄》(臺北：臺灣商務印書館，1980)。儘管陳大齊等的分析很值得我們參考，能把握孟、告之辨的問題的關鍵的恐怕還是新儒家的學者。誠如劉述先所說：「……通過創造性的闡釋，當代新儒家似乎比孟子本人更能把握到他的性善論的微意。」這個微意便是：孟子的性善論「基本上是指向一超越的層面」。劉述先語見氏著，〈孟子心性論的再反思〉，收入李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》(臺北：中研院文哲所籌備處，1995)，頁83。
3. 以告子為主分析孟、告之辨的，筆者所見有陳大齊，〈告子及其學說〉、李相殷，〈告子「仁內義外」說底解釋〉，均收入《孟子研究集》，頁145-180及181-195；以及高柏園，〈告子在《孟子·告子篇》中的論性態度〉，收入氏著，《孟子哲學與先秦思想》(臺北：文津出版社，1996)，頁1-26。另外，任繼愈主編的《中國哲學發展史》也是較接受告子的立場而批評孟子；見任繼愈主編，《中國哲學發展史(先秦)》(北京：人民出版社，1983)，頁327-230。於此，馮耀明曾作過一番討論；見馮耀明，〈孟子與告子的人性論辯：對任繼愈主編《中國哲學發展史》之批評〉，《鵝湖學誌》第九期(1992)：163-171。相對這些文章來說，本文入手的角度不同，故所呈現的面貌亦異。
4. 這些章節是指〈告子上〉第五、六章及〈公孫丑上〉第二章。它們都涉及告子的思想。
5. 至於二人所見的高低深淺，則可以是另一問題。此問題不是本文討論的重點。

告子曰：「性猶杞柳也，義猶桮棬也；以人性為仁義，猶以杞柳為桮棬。」

孟子曰：「子能順杞柳之性而以為桮棬乎？將戕賊杞柳而後以為桮棬也。如將戕賊杞柳而以為桮棬，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！」^(註6)

我們知道，告子主張「生之謂性」、^(註7)「食色，性也」^(註8)及「性無善無不善」。^(註9)他認為人生下來所自然具有的秉性，便是人的性。此性，具體地說，便是人那好食好色的本能。此好食好色的本能，既不能說是善，也不能說是惡。此顯然是一種中性義的人性說。在此人性說的前提下，人要具備仁義或善的品德，便不能直接順著那「無善無不善」的人性本身而發展出來；這需要後天的加工轉化才可做到。因此，告子便以「人性造為仁義」比作以「杞柳製為桮棬」來說明他的主張。^(註10)當中的重點，是以人性（比作杞柳）為仁義（比作桮棬），是必須一後天轉化或改造的過程。

在告子中性義的人性論下，要具備仁義的品德便必須對自己的本性改造轉化，或至少作某程度上的加工，這應該是順理成章的推論。要反駁此說，似乎應在根本處，即質疑人性是否無善無不善之處著手。然而，孟子卻捨此不由，改而質疑其比喻之不恰當。他認為以杞柳製為桮棬，是將要戕賊杞柳而後可製為桮棬的。如此類比回去，豈不是要戕賊人而後可成就仁義嗎？如此便等於禍害仁義使之成為害人的東西了。^(註11)孟子的反駁是預設了他的性善論的立場的。既然人性

6. 《孟子》〈告子上〉首章。

7. 《孟子》〈告子上〉三章。

8. 《孟子》〈告子上〉四章。

9. 《孟子》〈告子上〉六章。

10. 有學者把引文中「以人性為仁義」一句解作「以為人性是仁義」，認為這是告子引用孟子的說法，是要批評孟子把先天的人性與後天的仁義混淆，就好像以為杞柳是桮棬（「以杞柳為桮棬」）一樣，把不同之二物混而為一；見陳大齊，〈告子及其學說〉，收入《孟子研究集》，頁176-177及《孟子的名理思想及其辯說實況》，頁138-140。此解雖可通，但衡諸孟子的回應，我們認為把「以人性為仁義」解作「以人性造為仁義」，為告子的主張，應較順適。「以杞柳為桮棬」之應解作「以杞柳製為桮棬」，亦然。於此，牟宗三曾略作辨正；見《圓善論》，頁2-3。

11. 引文中「將戕賊杞柳而後以為桮棬也」一句，學者如楊伯峻置問號於其後，認為是一問句；見楊伯峻，《孟子譯注》（臺北：源流出版社，1982），頁253。如此標點便很容易給讀者一個印象，即孟子作為一辯論者，未能肯定告子杞柳之喻是否以戕賊杞柳為前提，遂有或此或彼的設問。這樣一來，為了意思的一貫，似乎便應該把末句「率天下之人而禍仁義者，必子之言夫」也理解為設問，而非肯定句，以表示孟子認為杞柳之喻導致禍仁義的結論，是可能之一，但非必然如此，因為孟子未能肯定告子杞柳之喻是否以戕賊杞柳為前提之故。但這樣理解便削弱了孟子的反駁。我們實在可以把末句理解為一肯定句，而相

本善，以人性成就仁義便必然是順著人性而來的發展。然而，告子卻以杞柳為桮棬類比以人性為仁義，在孟子看來，以杞柳為桮棬必以戕賊或砍伐杞柳為前提，則以人性為仁義便要以戕賊人為前提了。依孟子，杞柳之喻導致戕賊人以為仁義的主張，這等於是賊害仁義的主張。

面對孟子的質疑，告子大概不會心服。首先，順「以人性為仁義，猶以杞柳為桮棬」的類比，孟子只能批評告子將戕賊人性以為仁義，而非戕賊人以為仁義。戕賊人固然是壞，但戕賊人性則不必然是壞，此要視乎人性是如何而定。若人性本惡，則戕賊人性適足以利人，故戕賊人與戕賊人性確有不同，不可相混。孟子此處卻把它們混同了，孟子的混同固有其理由，因為在他的心目中，戕賊人性便等於戕賊人了。但他在此論辯中卻沒說清楚。且在未辯明人性是如何的情況下直謂告子戕賊人性即是戕賊人，對告子是不公平的。其次，即使批評告子將戕賊人性以為仁義，告子仍可反駁說以杞柳製為桮棬並不必然以戕賊杞柳為前提。須知「以杞柳為桮棬」，如果重點不是在砍伐杞柳，而是在以杞柳為材料，那麼，告子之意只是順著杞柳之性質作一後天的加工而製為桮棬而已。即使不能說順杞柳之性而製作桮棬，最多也不過是對杞柳作某程度上的加工改造，而製為桮棬，不可說是戕賊了杞柳的本性。這就正如以人性為仁義，最多只能說是對那無善無不善的中性的人性作某種改造，使之具備仁義或善，卻絕不能說這個改造的過程破壞了人的本性，破壞了人的食色的本能。在中性義的人性論的前提下，轉化或改造吾人之性使具備仁義，畢竟沒有任何不妥。然而，孟子也許仍會批評改造人性以為仁義的說法，認為這是違背了仁義必順人性而來的原則，是以「以杞柳為桮棬」的比喻仍不恰當。但從告子看來，孟子的仁義必順人性而來的提法是以他的性善論為前提，而這並不是告子言性的前提。告子的前提，只是中性義的人性論。在此前提下，把以人性為仁義比作以杞柳為桮棬，並無不恰當。

如是，我們可以清楚地看到，同是「以杞柳為桮棬」，以之比作「以人性為仁義」，在持性善論的孟子看來，此將導致賊害或至少改變仁義的乖論；在持性無善無不善的告子看來，則是正確而恰當的比喻。二人爭論的關鍵，其實是在人性是

應地，前面「將戕賊杞柳而後以為桮棬也」也很可以被理解為肯定句，表示孟子認為以杞柳為桮棬必以戕賊杞柳為前提。此句以「也」字而非「乎」字作結，也可作為此句是一肯定句的佐證。

善抑或無善無不善這一點上。但在這段辯論中，卻根本沒有觸及。是以若就辯論的本身而言，此辯論的客觀意義只是從孟子、告子對同一比喻的不同判斷反映二人背後言性的不同立場，並不能決定謂孟子已成功地反駁了告子。

相同的情形也見於第二個辯論：

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。今乎水，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。」^(註 12)

在此段中，告子與孟子分別正式提出性無善無不善及性善的主張，但一如上章的辯論，都只是用類比的方式說明其意，並沒有提出嚴格的論證。告子從水性之無分東西比喻人性之無分善不善；水之往東或西流實有待人力的開決引導，此則喻人之行善或不善實有待人為的引導轉化。孟子則以水性之就下比喻人性之善；水之往上不過是環境形勢所使然（「搏而躍之」、「激而行之」，皆是環境形勢之影響），此則喻人之行惡也不過是環境形勢的影響。同是一水，卻引申出兩種截然不同的看法。也許可以順著孟子的駁斥，說水雖無分於東西，但無論東流西流，均是向下。此即表示水性之就下實較水性之無分東西更為根本。類比地說，人性善實較人性之無分善惡更為根本。但這種辯說實甚無謂，因為即使肯定水性之就下為更根本，也不能真的證明人性善為根本，或人性就是善的。水性只是人性的類比，不是成立人性是如何的依據。論者可以反過來就水性之向下類比人性之惡，水之往上就如人之為善，是形勢使然。現代人更可站在告子的立場反駁孟子，謂水之就下乃因萬有引力，是環境影響，而水之性實無分上下。因此，和第一個辯論一樣，這個辯論也不能決定勝負，二人只是就同一比喻而各說各話而已。

12.《孟子》〈告子上〉二章。

三、「生之謂性」之辯

我們認為，孟子對告子的人性論提出有力的反駁，應在第三章：

告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性，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與？」曰：「然。」「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」^(註 13)

此段文字簡潔，驟看之下，很容易引申不同的聯想。但如果能把握重點，其含義實亦清楚明白。首先，告子提出生之謂性，此正如上文所言，是認為人生下來所自然具有的資質稟性便是人的性。更具體地說，告子心目中的人所自然具有的稟性便是人的飲食男女的本能，所謂「食色性也」。孟子在此段中針對此說提出反駁。相對前二章來說，孟子的反駁至此才算觸及二人言性不同的根本問題。孟子問「生之謂性，猶白之謂白與？」，意思是人生下來所稟的資質是如何，便說其性是如何，就好像某東西是白的，便說它是白的一樣嗎？若從一較寬泛的角度言，「生之謂性」與「白之謂白」的確表現著「某物所呈現的性質如何便謂之如何」的相同模式，即同樣表示一種就事物論事物的客觀判斷，在此義下，孟子的類比是可以接受的，故告子曰然。^(註 14)孟子即進一步問「白羽之白也猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白與？」從表面看來，這應該沒有任何問題，因為白羽、白雪及白玉之白同樣都是白，是以告子亦表同意。^(註 15)誰知孟子在此已設下陷阱，待告子首肯之後，便問「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」告子一時語塞，答不上

13. 《孟子》〈告子上〉三章。

14. 牟宗三認為孟子此處的推論有滑轉，因為嚴格而言「生之謂性」不同於「白之謂白」；後者是套套邏輯式的分析語（白等於白），前者是說性的一個原則（個體存在之生不等於性，生而有的自然之質才是性）。見《圓善論》，頁 8。牟先生的判斷是來自嚴格的語意分析，其說固是。但古人的表達方式恐怕不像現代人那麼嚴謹。如果我們寬鬆一點看，「生之謂性」與「白之謂白」同樣是表示某個體存在之性質如何（如白）便謂其性為如何（如白），則二語確有相同處而可作類比。大概孟子正是就此而言，而得到告子的同意。

15. 陳大齊在分析這句話時，認為白可分共相的白及別相的白兩種。共相之白是指白羽、白雪及白玉之白均同為白之一類。別相之白則指三者個別具體之白而言。若就前者言，白羽、白雪及白玉之白是相同的；若就後者言，三者之白卻可不同。是以告子的答覆是有不是。見陳大齊，〈告子及其學說〉，收入《孟了研究集》，頁 172-174。陳大齊的說法固是，但揆諸整個辯論，恐怕孟子與告子都沒有想得那麼仔細。他們所注目的，大概就是三者的共相之白。

來。

當然，告子是否真的語塞不能答，我們無從判斷。但從孟子的追問看來，確實有令告子一時茫然的可能。因為當孟子問「白羽之白也猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白與」的時候，隱藏在此問題背後的正是白羽、白雪及白玉之白固相同，但三者之性質卻明顯不同的事實。正如趙岐所說：「孟子以爲羽性輕、雪性消、玉性堅，雖俱白，其性不同。」^(註 16)三者雖有相同的一面，同樣是白，但決定三者的本質的卻是其分別不同的輕盈、易消及堅硬之性，而此性決不是白。如此類推，則孟子跟著提出的犬、牛及人，也就如白羽、白雪及白玉一樣，固有其相同處，此即所謂生，或生而具有之資質，也就是告子所說的食色之性，但決定犬、牛及人的本質的卻不是食色，而是其分別不同之性，如犬性守、牛性順、人性能柔能剛，^(註 17)這才是決定犬、牛、人之所以爲犬、牛、人的本質關鍵，才可說是犬、牛、人的性。於此，徐復觀有清楚的說明。他說：

孟子的意思，白羽、白雪、白玉，在白的這一點上固然相同，但必定在相同之中，有不同的地方，才能成其爲羽，爲雪，爲玉。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」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。為了將人之所以爲人的本質表示清楚，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。^(註 18)

換言之，孟子認爲犬、牛、人之不同處實較犬、牛、人之相同處（食、色）爲重要，因前者才可決定三者的本質，而後者不能。因此，唯有前者才真可說是三者之性。如是，以「生之謂性」來說人性便不恰當。在整個辯論中，孟子好像是在詭辯，把告子引進他所設計的語言陷阱中而反駁他。實際上，孟子的反駁是有相當的理由的。簡言之，如果「生之謂性」是對的，則犬、牛、人之性便應該相同。

16. 趙岐注、孫奭疏，《孟子註疏》，收入阮元等編，《十三經註疏》（嘉慶二十一年刊）（臺北：藝文印書館，1979）第八冊，頁 193 上左。

17. 此處所謂犬性守、牛性順、人性能柔能剛，是取自孫奭疏中之說。見《孟子註疏》，收入《十三經註疏》，第八冊，頁 193 下右。

18. 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 189。

然而，擺在吾人眼前的事實，是犬、牛、人並不相同，由此可推知犬、牛、人之所以為犬、牛、人的本質本性亦不同。如是，說「生之謂性」便有問題。犬、牛、人固有「生」（食、色），但此「生」不能說是性。告子之所以可能語塞，是因為孟子把犬、牛、人各有特性的事實給他指出，而此與由「生之謂性」所推得的結論正相違反之故。

然而，告子是否真的不能回答？牟宗三認為其實告子是可以有一答辯的。他認為孟子由告子的「生之謂性」推至「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」，其中孟子實有滑轉，告子是可以不承認此推論的。^(註 19)蓋「生之謂性」是說性的一個原則，是表示就個體生而自然具有的稟賦而謂之為性。此原則可到處應用，用於犬便把犬之「自然之質」說出來，用於牛便把牛之「自然之質」說出來，用於人亦然。^(註 20)如是，除了食、色之外，犬性守、牛性順及人性能柔能剛等等的「自然之質」實亦可賅括於生之謂性的原則之下，而為告子所承認。因此，在生之謂性之下，告子實可同意犬之性、牛之性及人之性確有不同，而不必落入孟子之質疑：「生之謂性」必導致「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」這個錯誤的結論。

牟先生的說法固有其道理。但如果我們把「生之謂性」放在告子思想整體的脈絡中，便會發現告子所謂生而具有的自然之質是特指食、色而言，並非其他，否則告子便不會說「食色性也」，更不會由此而說「性無善無不善」了。如果那生之自然之質是取廣義的，除食、色之外更包括其他如固守、和順、能柔能剛，乃至善、惡之性等，則告子便沒有理由說性無善無不善。然而，牟先生對「性無言無不善」卻有獨特的理解：

……由質素之底子言，則性無分於善惡，此即告子之著眼點。……進於具體，則可言其善惡傾向之分化，而其實際，則性情相與為一暎，善惡相與為一暎。此亦即函「善惡混」之說也。在尊心而卑性之下，甚至亦函「性惡」之說也。……故無分於善惡之「質素說」（材樸說），相與為一暎之「善惡混說」，仁貪性情或善惡之「分化說」，乃至「性惡說」，皆

19. 牟宗三認為孟子在整個辯論中的推論實有兩步滑轉。第一步滑轉見注十四，此處即第二步；見《圓善論》，頁 8-9。

20. 《圓善論》，頁 8。

為「用氣為性」，「生之謂性」一系之所函，而非相排斥之敵對也。蓋「用氣為性」本有此種種之差則分化也，本有此各面之函義也。此一系之所函，唯與孟子為異類。(註21)

此處所謂「善惡混說」(董仲舒)、「善惡分化說」(王充)及「性惡說」(荀子)，其詳如何，我們可暫不理會。但很明顯，它們都是從不同角度觀察生之自然之質而來的不同說法。牟先生即把它們歸為一類，而統屬於「用氣為性」或「生之謂性」之系統。是以就生之自然之質之作為質素之底子言，性無所謂善不善，此即告子之「生之謂性」之「質素說」。就此質素而具體地觀之，即可從不同的角度而遂有如「善惡混」、「善惡分化」及「性惡」的種種說法。牟先生之如此理解，是把告子「生之謂性」之「性無善無不善」看作一廣義的、抽象的原則，遂不以之與具體地看之種種性說為排斥敵對，而反為其所函。這便是為何他認為告子在生之謂性乃至性無善無不善的前提下，仍可承認犬、牛、人之性各不同，可對孟子之問難有一答辯之故。

但我們似乎仍可以問：以「生之謂性」為一抽象的原則，是不是告子的原意？我們不要忘記，告子在說「生之謂性」、「性無善無不善」的同時，也說「食色性也」。如果「生之謂性」只是抽象地言一材質義的性，在此義下說「性無善無不善」猶可，說「食色性也」便有問題，因為食、色只是生之自然之質之一種，而抽象地言之材質義的性卻包括種種生之自然之質，如種種氣質或才能等。如是，言「食色性也」便與「生之謂性」及「性無善無不善」不能一致。若承認告子思想有一貫性，則三者必須一致。這樣的話，告子的「生之謂性」之意謂生而具有之自然之質乃性，吾人實不能上提之而視之為一抽象的言性的原則，而應視之為一具體的言性原則，而實有所指。此實指便是食、色。而「性無善無不善」也不能就抽象地言之材質之性說，而應就具體的食、色之性說。於是，這個以無善無不善的中性的食、色為其實指的生之謂性說，便再也不能函有具體地言性之種種說法，如「善惡混說」等，而不能不與它們排斥敵對。是以我們看到如下的記載：

公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可

21. 牟宗三，《才性與玄理》(臺北，臺灣學生書局，1993)，頁12-13。

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。』……(註22)

此處「性可以為善，可以為不善」大概是主張性中本有善有惡，隨著環境的影響，引發其善或惡的材質，於是便可以為善，可以為不善。如以文王、武王之善，引發人民本有之善而好善；以幽王、厲王之惡，引發人民本有之惡而好暴。此大抵相當於「性善惡混說」。至於「有性善，有性不善」，則主張有人天生性善而無惡，有人天生性惡而無善，即使有環境影響，也不能改變其本性及行為。如有堯君之善而不能改變象臣之惡，有瞽瞍為父之惡而不能改變舜之為子之善，有紂為兄子且為君之惡而不能改變微子啟、王子比干之為叔父與臣之善。此正是「性善惡分化說」。公都子把當時「性無善無不善」、「性可以為善可以為不善」及「有性善有性不善」之說並列出來，應該是認為三說即使不是互相排斥敵對，也是對人性的截然不同的看法。是以特指食色的中性義的「生之謂性」說、「性善惡混說」及「性善惡分化說」，在某一義上，實在是互相對立而可爭。如某甲認為人性是中性如白紙，某乙認為人性有善有惡（善惡混），此明顯是看法不同而可以爭論的。

依牟先生，公都子所列的三說皆為「生之謂性」一系之所函。如果把「生之謂性」理解為抽象的材質義的「生之謂性」，則牟先生的說法是完全可通的，因為這些說法的確是從作為生之自然之質的性的種種觀察的不同而來，都是以生之自然之質為其前提的。但此「生之謂性」並不是告子所意謂的「生之謂性」。在告子那特指食色的「生之謂性」下，「生之謂性」與「性善惡混」及「性善惡分化」說不但不能相函，且為對立。然而，牟先生卻似乎進一步認為這些說法都是相函而並不衝突。如他在解釋公都子那段話時即強調：

……自然之質如生物本能男女之欲，本無所謂善惡，然不加節制即可流於惡，此即荀子所謂性惡。故性惡亦與中性說及可以為善可以為惡說，相通也。即使後來揚雄之善惡混說亦與此相通也。故此諸說皆賅括在「生之謂性」一原則下。「生之謂性」所抒發之性之實皆屬於動物性，上升為

22. 《孟子》〈告子上〉六章。

氣質之性，再上升為才性：綜括之，皆屬於氣也。（註23）

如上所言，若以「生之謂性」為一抽象原則，則此段所謂「諸說皆賅括在生之謂性一原則下」可以完全沒有問題，只須把它與告子的原意區分開來便可。但從此段前面的幾句看來，牟先生是認為即使是特指食色的中性義的性說，與性惡說乃至性善惡混說均可相通無礙。換言之，配合牟先生上段與此段的引文，我們看到牟先生的意思是：在抽象的材質義的「生之謂性」的原則下，種種性說，包括特指食色的性無分善惡說、性善惡混說、性善惡分化說、性惡說，乃至不同的氣質及才能之說等，均可相函而無礙。而其中的根據，恐怕就在這種種性說都不過是就同一「生之自然之質」的不同面相而立說，究其實，皆同屬一氣。我們認為，在究竟同屬一氣的前提下，牟先生之說固有道理，但此仍不能抹煞此一氣之不同面相所引生的種種性說之對立的事實。縱使承認牟先生所見較高，能洞見種種性說諸義之相連，也不能否認在具體的層次上種種性說確有相對立相衝突的一面。如有人以為性善，有人以為性惡，有人以為性善惡混，凡此皆是「用氣為性」一系之所函，卻不妨礙彼此站在不同的立場而可互有爭論。我們相信，公都子把種種性說並列舉出，正要表示當時對人性確有不同而對立的看法。

此上婉轉說來，目的只在說明：(1)告子的「生之謂性」只是指生而具有的食色之性而言；(2)在具體的層次上，告子的「生之謂性」與當時言性的其他說法立場不同而互相對立。以這兩點為前提，我們再來看孟子與告子有關「生之謂性」的辯論，便可清楚地看到，告子的「生之謂性」實必然導致「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」的結論，是以孟子的質疑並不誤。於是，面對犬、牛、人不同而應該從其不同處而非相同處言其性的質疑，告子的確難以回答。然而，這並不表示真的不能回答。

依告子，「生之謂性」是就狹義的生之自然之質，即食、色而言。但除了食、色之外，生之自然之質，若廣義地說，實包括種種氣質、才性，以及善、惡等。孟子以白羽、白雪及白玉為喻而提出質疑，分明是表示犬、牛、人之性，至少從表面看來，是應該從其分別不同的氣質而定（如犬性守、牛性順、人性能柔能剛），

23.《圓善論》，頁21。

不應從其共同的食色而定。食、色只是生之自然之質的一種，不能單就此種生之自然之質來說性。一般總以為食、色是生物的本能，是最低層的動物性，在此之上有種種氣質及才性。唯有在種種氣質及才性上，才可看出種種人、物之不同，乃至其不同之所以然，而可稱之為性。若在食、色，便不能說明某物不同於他物之本質，以之說性，便不中肯，亦不能全面。我們相信，孟子質疑告子之所以有力，正在於此。然而，若我們同情地瞭解告子，告子實可以反過來說，雖然食、色是生之自然之質的最低層，但也可說是最底層，因而也可說是最根本的。食、色乃普遍於一切生物而為其生命的底子。在食、色之外的種種氣質及才性，都只能是第二義的性，而非最根本的。

有關此點，唐君毅實已見及。他說：

……故生之謂性之涵義中，包括求生之義。求生，即求相續之存在，求相續之生命之存在。而此求相續生之性之滿足，則待於人之攝取他物，以養其生，並進而傳其生命於子孫，以子孫之生命之存在，為其自身繼起之存在。由是而此人之生之性中，即包涵食色之性。故告子又曰「食色，性也」。此食色之為性，實根於此求生之生命之自身之性。至於一生命之所賴以滿足其食色之道如何，在此道中所表現之性如何，如本莊子齊物論之言鴟鴞有嗜鼠之性，民有食五穀之性，麋有與鹿交之性，以及人有以毛嬙驪姬為美之性，則應皆為屬於下一層次之生命之種類性，而不可與此食色之根於生命自身之求生之性者並論者也。（註24）

唐先生所謂「下一層次之生命之種類性」，也就是我們所說的第二義的性。蓋依告子的思想，此第二義的性的種種氣質才能，縱然可稱為性，也不能是最根本的性，更何況它們很可以是憑依那求相續生命存在之食色之性而有，是以食色之性為其存在之根源的。換言之，藉唐君毅的話，它們很可以是食色之性在不同道中的表現，或藉不同道而表現之食色之性。此「道」，固然可以是先天的，如犬性守，此守之氣質實際上是求相續存在之食色之性之在犬中的呈現；也可以是後天的，如人之善惡，此是經由後天的對食色之性的引導轉化而成。如是，告子即可重新回

24. 《中國哲學原論·原性篇》，頁17-18。

答孟子的質疑說：犬、牛、人並不相同，此是由於其氣質不同之故，但這並不妨礙三者在最根本上之求相續存在之食色之性是相同的。就如白羽、白雪及白玉，三者的性質有同（如白）有不同（羽性輕、雪性消、玉性堅），但不妨礙三者究竟皆是物質也。是故，告子所謂「生之謂性」亦即「食色性也」，是就人性的根本處言，此根本乃普遍於一切生物者。如此說性，實亦不無道理。

面對順著告子的思路而設想的答辯，未知孟子的回應會是如何？無論怎樣，此已表示就辯論的本身言，這個辯論未能使告子心服。我們只是從這個辯論看到二人的立場。告子主張「生之謂性」；孟子則反對這個以特指食色的「生之自然之質」為性的說法，因為「生之謂性」會導致犬、牛、人之性相同的結論，而孟子卻認為犬、牛、人之性是不同的。若就辯論的本身言，從白羽、白雪、白玉的比喻看，孟子似乎認為犬、牛、人性之不同就在其氣質之不同。但衡諸孟子「人禽之辨」的思想，學者已指出，在孟子心目中，人與犬、牛的不同，在於後二者無論就食色或種種氣質言，都只具有經驗的劃類不同之性，而前者則具價值意義的性。^{（註 25）}這是隱含在孟子思想中而沒有在此辯論明白表示出來的。此價值意義之性與劃類不同之性之分別，就在前者實指向一超越的層面。這層意思，正好可以從孟子告子在第四章的辯論引申出來。

四、仁義內外之辯

〈告子上〉第四章云：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂之仁內義外也？」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，無以異於長人之長與？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

25. 參牟宗三，《圓善論》，頁 9-12。

然者也，然則者矣亦有外與？」

在此辯論中，告子提出「食色，性也」、「仁內」及「義外」三項主張，而孟子只就「義外」一問題跟他辯論。大抵「食色，性也」一義，孟子於上章已涉及，「仁內」則至少表面上與孟子的主張相同，是以孟子特就「義外」而論之。全段中「異於白馬之白也」的「異於」似有問題。我們姑採朱注以之為衍字，^(註 26)則全段語意便很清楚，但其內容則仍須仔細的分析。

孟子問告子何謂仁內義外，告子即就義外而解釋說，吾人尊敬長者，此中之所以尊敬，是決定於長者的年長，而非由吾人所決定；此就如一物是白色的，吾人即視之為白，這是隨著白色之為外在客觀而定的，所以說義外。告子的立場十分明確，所謂「義」（如尊敬長者），是由外在客觀的對象（如年長）所決定的，因此說義外。孟子不表同意，說：視白馬為白色的，與視白人為白色的，其視之為白皆無異，但對年長的馬的尊重，跟對年長的人的尊敬，難道便無異乎？意謂視白為白固然是由外在的白所決定，是客觀的事實問題，但對長者的尊敬卻是道德上的應當問題，是由主觀內心所決定的。如年長的馬和年長的人，同是年長，但吾人對前者只是帶有憐恤的尊重，對後者卻由衷地尊敬，態度並不相同。如果是義外，則既同是年長，便應決定吾人有相同的尊敬態度。今吾人的態度不同，便可證明，吾人的尊敬並不是由客觀外在的年長而定，而是由主觀內心自覺地決定的。孟子更進一步問「且謂長者義乎？長之者義乎？」他的意思，當然是長之者義，蓋義明顯不是一物外在客觀地擺在那裏，而完全是由長之者的內心所發的。從這個意思，加上下一章公都子之言義內看來，^(註 27)孟子主張義內，與告子相對，是很顯然的。

然而，告子認為由主觀的內心所發的，應屬他心目中的「仁內」，而非「義外」。是以解釋仁內與義外的分別，說：吾人之弟則愛，秦人之弟則不愛，是以我為悅者，故謂之內。意謂同是一後輩，或愛他，或不愛他，都是順自己的喜好的，此即由自我主觀所決定的。由此推之，所謂愛吾弟，不愛秦人之弟，亦不過就一般情況而說，其實即使不愛吾弟，愛秦人之弟亦可，蓋一皆由內心主觀之所定，與

26. 朱熹，《四書集注》（香港：大中圖書公司，出版年不詳），頁 159。

27. 見《孟子》〈告子上〉五章。

客觀對象無關也。這便是告子所謂的仁內。至於義外便不同，義是由外在的標準所決定，是由不得自己的。如長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者，故謂之外。意謂同是長者，因其年長，故當尊敬，此尊敬是依年長而定，是以適當地因應年長這個客觀外在的事實為滿足的。這便是告子所謂的義外。

告子重申其仁內義外之義，孟子只是就義外再提出反例，對仁內之說卻未贊一辭。我們都知道，依孟子的思想，他主張仁義皆內在，而告子說仁內，跟他的說法表面是相同的，這可能就是使他沒有急著要跟告子辯仁內的理由。但須知告子仁內的含義與孟子並不同。首先，告子所謂仁是根據古義，是相對於對全體之兼愛而言的個體之私愛；孟子所謂仁，雖非兼愛，卻是直承孔子而來的「親親而仁民，仁民而愛物」之愛。^(註 28)其次，告子主張仁內義外，孟子則主張仁義皆內。依孟子，言仁內必然含著義內，與告子的看法實不同。於是，告子言仁內之內之相對義外之外，與孟子言仁內之內之相同於義內之內，其實亦有別。有關孟子告子言仁內之不同，學者已有論及，且不是二人辯論的重點，茲不多贅。^(註 29)

我們回到孟子對告子重申仁內義外說的反駁。孟子提出耆炙一例：無論是秦人的燒肉，或吾的燒肉，吾人皆同樣喜歡。這好像是因為看見燒肉所以喜歡，喜歡是依見燒肉而定的。但吾人回心一想，這喜歡燒肉的喜歡，難道真是隨外在的燒肉而轉？難道不是吾人內心決定喜歡或不喜歡的嗎？孟子的答案當然是後者。由此類比，可見孟子認為義雖必涉及一對象，但畢竟是由內心所發，並非由外在所決定的。

從表面看來，這個辯論似乎是孟子勝利了，或至少是佔了上風。勝利的關鍵，恐怕就在義畢竟是由內發的。義（如尊敬）可涉及客觀的對象（如年長的人），但吾人總不能說那客觀的對象就是義，也從來沒有一客觀的義擺在那裏。在主客互動的過程中，義是由主觀的內心所發，而非由客觀的對象所起。如果這個判斷不差，便難怪有學者認為墨家對告子的駁詰，比孟子所駁更為明顯有力了。^(註 30)《墨子》〈經說下〉云：

28. 參考李相殷，〈告子「仁內義外」說底解釋〉，《孟子研究集》，頁 184-186。

29. 有關學者論及孟子、告子言仁內之不同，可參考同上，以及牟宗三，〈圓善論〉，頁 15-16，徐復觀，〈中國人性論史·先秦篇〉，頁 188；李明輝，〈孟子與康得的自律倫理學〉，收入氏著，〈儒家與康德〉（臺北：聯經出版事業公司，1990），頁 58。

30. 見楊伯峻，〈孟子譯注〉，頁 256-257。

仁，愛也；義，利也。愛利，此也；所愛所利，彼也。愛利不相為內外，所愛利亦不相為外內。其為「仁，內也；義，外也」，舉愛與所利也，是狂舉也。

此段作者意謂仁與義即愛與利。愛利是內心主觀之所發，是內的；所愛所利是外在客觀之對象，是外的。告子說義外，其實是指所利而言，利（即義）的本身卻是內的，告子明顯是舉錯了。姑勿論義是否可解為利，〈經說下〉的作者以義與所義分別內外，可謂簡潔明快，一目了然。然而，我們細想想，這樣的批評，是否真能擊中告子的要害？

我們認為，告子即使不是孟子的弟子，也應是與孟子同時的思想家。^{（註 31）}對尊敬長者之尊敬是由內心所發的簡單事實，告子不可能沒有想到。我們相信，告子之言義外，並沒有否定尊敬是由內心所發，他的意思是：尊敬固由內發，但決定此內發，決定吾心之尊敬與否，或作何種或何程度之尊敬，卻要視外在客觀的情境而定。在這個意義之下，外在的對象便有決定的作用。告子義外的立場果真如此，則他對孟子的反問都可有一回應。如孟子問「長者義乎？長之者義乎？」，告子可以回答是長之者義，因為義是由長之者內心所發的，但致使長之者起一尊敬之心，卻仍是見到長者此一外在客觀的事實。說長之者義，並不妨礙告子義外的觀點。又如孟子問「不識長馬之長也，無以異於長人之長與？」，意謂馬與人同是年長，吾人卻對前者憐恤而後者尊敬，可見義是由內心決定。告子可以回答說，吾人可以憐恤年長的馬而尊敬年長的人，正因為一是年長的馬，一是年長的人，對象不同，所以吾人的反應亦不同，可見憐恤或尊敬雖由內心所發，但決定吾人起憐恤或尊敬之心的卻畢竟是外在的對象，故說義外。同樣的道理，孟子問「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙，……然則耆炙亦有外與？」好像耆炙乃內心所定，但告子仍可說，炙則耆，魚則不耆，可見耆與不耆，仍由外在的對象所定。當然，有人耆炙不耆魚，有人耆魚不耆炙，本是隨人喜歡，沒有一定，如此則是隨個人內心所定，但這已是仁內，非義內了。

〈告子上〉第五章載有孟季子與公都子的辯論，情況與孟、告之辯類同。不憚煩錄之如下：

31. 有關告子身份的考辨，可參陳大齊，〈告子及其學說〉，《孟子研究集》，頁 147-161。

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？」

很明顯，在此段中，孟季子代表告子的立場，公都子則代表孟子的立場。我們從告子的立場去想，庸敬在兄或叔父，斯須之敬在鄉人或弟，正好表示敬雖由內發，但決定敬此不敬彼的，卻是外在客觀不同的場合。同樣地，飲食雖是內在的需要，但冬日飲湯，夏日飲水，決定飲湯或飲水的還是客觀外在的時令。若謂有人冬日飲水，夏日飲湯，何時飲水或飲湯，均隨人之喜好，與客觀的時令無關，但如此說法，依告子，則已是仁內而非義內之說了。

總而言之，我們認為告子所謂義外，是承認義由內心所發，但卻由外在的對象所決定；孟子的義內，則主張義由內發，亦由內定。孟子對義外說的質疑，告子都可有一反駁。是以單從辯論本身言，恐怕告子不會心服。因此，這次辯論就和上三次的一樣，未有結果，只是反映二人不同的想法而已。

這個辯論雖然到此而止，彼此未能說服對方，但我們仍可以就彼此的思想而推論一下，孟子對我們設想告子反駁的反應會是如何？或許有人會站在孟子的立場說，義由內發固然沒有問題，義由內發常涉及外在的對象，此也沒有問題，唯在主客、內外的交互活動中，吾人實不應視義之由內發是由外在對象所決定，反之，義應是吾人內心因應外在對象或情境而自覺地作一裁決而生者。此裁決之能力或決定之權柄始終在吾人的內心。然而，面對這個說法，告子仍可以說，順此情境而必有此裁決，順彼情境而必有彼裁決，豈非裁決仍依情境之外在而為義外？我們發現，告子義外之說似乎確觸及一個根本問題，即道德判斷或裁決必涉及外在的對象而總多少為此對象所規範。也就是說，吾人在作道德的裁決時總不能抹煞對象而任意地作出裁決。在此，外在的對象便可有一決定的作用。雖說裁決的

能力在內心，好像先天本有，只是因後天的事物對象之來而應之，但具體落實地看，此裁決之心實不得不就具體的感應而成其為裁決之心的。如見父知孝，見兄知弟，好像是吾人內心因父之來而自覺決定發一孝以應之，因兄之來而自覺決定發一弟以應之，好像在孝、弟之上或背後有一心在作此孝、弟之裁決，實際上此孝或弟之本身已是此裁決之心的全幅流露，此孝或弟已是此裁決之心的自身，其之上或背後再也沒有裁決者，若有，也不過是那即於孝或弟的裁決之心的抽象的投映而已。如是，那裁決之心就在孝或弟之中，但一說孝、弟便涉及外在的對象，如見父知孝而不弟，見兄知弟而不孝，決定吾人起孝或弟之心者實不能排除外在對象的參與而成其決定。告子恐怕就是看到這一點，而提出義外。這對於孟子的義內說，不能不說是一個挑戰。

一些學者似乎正看出其中的問題，而企圖替孟子辯護。如徐復觀便說：「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……」又說：

……他（案指孟子）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「主觀倫理主義」的說法，是出於隨意比附的，沒有意義的說法。（註32）

像這樣替孟子辯護，如說「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」，便很容易落入告子那義由內發而由外定的義外說。如果我們對告子義外說的這樣的理解並不誤，則相對義外說的孟子義內說，便確實有「主觀倫理主義」的嫌疑。但正如徐先生所說，孟子決不是完全排拒對象的「主觀倫理主義」者。但我們也認為，徐先生替孟子的辯護並不中肯，因這樣辯解便容易流於告子

32. 《中國人性論史·先秦篇》，頁194。

的義外說。然則孟子的義內說其實義究竟是如何？在如此理解的義外說的挑戰下，我們不得不重新發掘義內說的含義。關此，唐君毅的話的確發人深省。他說：

……細觀孟子之闢告子義外之說，亦非謂此義如敬長之義，無此客觀性、普遍性，而唯是謂此敬長之義，亦原于我對長者之特殊之關係，故我對長馬之長不敬，而對長人之長乃敬之，則此敬亦發自我之主觀內在之心性，故不可只視之為外，亦當視之為內，而與仁之為內同也。若視之為內，則內可攝外，義之為客觀普遍，亦同時為主觀內在之心性，表現於「我與所謂客觀對象之特殊關係中」，而具特殊性者。（註 33）

細讀此段文，唐先生意謂孟子之言義內，義一方面發自主觀內在之心性，另一方面也同時是客觀普遍的。換言之，孟子是「通此主觀與客觀、普遍與特殊，以言義內之全旨」的。（註 34）其義內之內，是「內可攝外」之內，而非與外相對之內。若問義內之內如何可以攝外？於此，唐先生有一段話可以助解：

……此義內之說之根據，則在吾人之自知其所以對人有敬長之義等，乃由吾人肯認此長為吾人之長。緣是而吾人對一切家庭國家天下之事，所以能自知其義之所當然，皆由吾人之肯認此家庭國家天下，是吾人之家庭國家天下，作為其先行條件。則此家庭國家天下，亦皆不得外在於吾人之此一肯認者。凡吾對之而自知之一切義之所當然，亦皆同為內在於吾人之自己而備於我者矣。故曰「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」

（註 35）

蓋相對吾人內心而言，家國天下之一切對象本為外在，但當吾人注意一對象，或關懷一對象之際，此對象便成為吾心所對之對象，或吾心之對象，甚或可說是吾心之物。吾人肯認此乃吾心之物，在此肯認中即含一自覺，而在此自覺的肯認中，此物即為吾心所範圍，而攝於吾心之內。當然，此時之物並不是存在物，而可說

33. 《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁 223-224。

34. 同上，頁 225。

35. 《中國哲學原論·原性篇》，頁 19。

是行爲物，(註 36)此時的心也不是一般的意識，而是道德的本心。在道德的本心之下，行爲物即成本心行爲之所對，但它不是在本心行爲之外，而是內於本心行爲而爲整個本心活動的一部分。是以孟子說「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」。(註 37)所謂「萬物皆備於我」，若從下文「反身而誠，樂莫大焉」的語脈來看，似乎不應被理解爲本體論的語句，以「我」爲天地萬物的本體。它的意思應該是，作爲行爲物的萬物皆備於吾人之道德本心。只要反身真切地肯認此本心，則事物來感即可通之無礙，此從表面看是外在的事物來感而以內心應之，實際上整個感通的過程莫不是本心的自我活動，自我調適，自我運作。既是本心的自我活動，此則毫無窒礙，有礙則苦，無礙則樂，故曰「樂莫大焉」。是故，「萬物皆備於我」可說是孟子義內說的最佳注腳，其所謂內，正是攝外於內，與告子義外說之分內分外並不相同。告子義外說主張義由外在對象決定，此在孟子的觀點看來，其所謂外在對象，實不過是本心行爲所對之行爲物，皆爲道德本心之所函，故說爲內。告子對道德本心並無體會，故總見有外在對象，而義總爲此外在對象所規定，故說爲外。義內、義外的分別，其實不是內外之別，而是內外一如與內外相對之別。

既就內外一如而說義內，則內亦無所謂內而內外皆忘，甚至可以在某一義上說義繫於外（內外一如之外）。我們發現宋儒程明道在回答張載「定性未能不動，猶累於外物」之問時曾說：

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。……是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？……與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之爲累哉？聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫於心，而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也。(註 38)

表面上，明道言性之無內外，與孟子之言義內並不相似，實則相通。明道又言聖

36. 「行爲物」一詞來自牟宗三。見氏著，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁 252。

37. 《孟子》〈盡心上〉四章。

38. 程明道，〈定性書〉，見黃宗義、全祖望，《宋元學案》（臺北：世界書局，1973），上冊，頁 319。

人之喜怒不繫於心而繫於物，好像是告子之義外，實則不同。蓋在感性的心下，總覺吾心不是外物，外物不是吾心，如此便區分內外，欲求定性不動，便須「有意於絕外誘」而從內（此是張載之疑惑），或「以外物爲外，牽己而從之」（此是告子之義外）。依明道，在內外二分（二本）的格局下，或從內或從外，如此欲求定性，終不能不動。唯有在吾心之一念自覺中，回復其爲道德心之本然，遂見萬物皆備於我，內可攝外而內外一如，如此內外兩忘，則澄然無事，然後才能定性不動。此時吾心當喜當怒之義，固可說繫於心，亦可說繫於物，蓋心物內外一如也。如此兩忘內外，也就超越了內外，此方是孟子義內說的真正含義。本文開首謂孟子學說指向一超越的層面，正是就此而言。由此看來，明道〈定性書〉的話正好用來注解孟子，成爲對孟子的一個創造性的詮釋。其實也沒有所謂創造不創造，只是如實地看到孟子義內說的背後是隱含著一超越內外的含義而已。

五、孟子、告子的不動心

孟子、告子的四個辯論既討論已，本可就此結束。但上文既已提到定性不動，也就是不動心的問題，而《孟子》書中亦載有孟子、告子對此問題的不同觀點，雖不是二人的辯論，似乎仍值得我們探討一下。

二人對如何使心不動搖（不動心）的觀點見於〈公孫丑上〉第二章。我們不擬就全章作出分析，只就有關部分略作討論。其言云：

（公孫丑）曰：敢問夫子之不動心與告子之不動心，可得聞與？（孟子答：）告子曰：「不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣。」不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。

有關這段話，古今學者有許多注釋，但歷來難得善解，近年李明輝提出一番解說，算是基本上解決這個問題。他首先從語法方面認爲「不……勿……」的雙重否定的句型實表示一條條件關係，即以前項爲後項的先決條件，而「勿」字特別表示禁制之意。於是，整句話便可寫成：「得於言，乃可求於心；得於心，乃可求於氣。」

或「除非得於言，勿求於心；除非得於心，勿求於氣。」^(註 39)我們認為，此是不可移之定論。然後，在認為句中的「言」指思想或主張，「得」有滿足之意，「求」有責求之意後，他把告子這句話的義理詮釋為：

凡在思想或主張中能成其理者，我們便可以之要求於心，作為心之主梟；

凡能為心所接納之理，我們便可以之要求於氣，使之下貫於氣。

他更引唐君毅的說法為同調而補充引申其意。^(註 40)總之，這個詮釋很有說服力，因為它完全合乎告子的義外說：由對外在客觀對象的認識形成言論或道理，由此道理律度吾心使不動，更可由此不動之心下貫而主宰吾人感性生命之氣。然而，細看之下，心之能不動，氣之能被主宰，皆由於客觀的道理，都是客觀道理貫下來的結果。此雖符合告子的思想，但以之解釋這句話，則告子不動心的關鍵，便完全落在「言」上，「心」與「氣」在此並無獨立的意義，不能獨立地發揮使心不動搖的作用。我們不敢否定李明輝的說法，但似乎確可以之為基礎，從不同的角度再提供一個大同小異的看法。

我們認為，告子言不動心的這句話，其意應為：除非有得於「言」使心不動，否則勿責求於「心」使心不動；除非有得於「心」使心不動，否則勿責求於「氣」使心不動。若此理解不誤，則言不動有三層次，一層高於一層而又可駕御下一層，而以「有得於言使心不動」的層次為究竟。為了掌握此三層次的不動心，實有必要確切瞭解「言」、「心」及「氣」的意義。關此，我們採納勞思光的說法。他說：「『言』即己之講論，『心』即己之心志，『氣』則指己之意氣」。在解釋告子這句話時他說：「其意即謂：若講論有不得理者，不必求之於心志之中；倘心志有不得理者，是不必求之於意氣。」此則與李明輝的說法相近。可是他在下文卻說：

蓋告子以為養心之道，在於斷離。講論思辯，視為外事，故以為心不必為言所累；如此以求「不動」。毛奇齡以為如此則即是「道家之嗒然若喪，佛氏之離心意識參」，頗得此節大旨。^(註 41)

39. 李明輝，〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，收入氏著，《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001），頁 20。

40. 均見同上，頁 20-25。唐君毅的說法則見《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁 250。

41. 勞思光以上的說法均見氏著，《中國哲學史 第一卷》（香港：中文大學崇基學院，1980），頁 105 及 106。

勞先生的說法有所本，但如此則違背告子義外之說。依告子「義外」之義，求心之不動正要為言所「累」（當然，依告子此並不是累），在求言的過程中講論思辯正是份內之事，絕不是把心斷離一切以求不動，是以勞先生的詮釋未見其可。我們現在不採其義理詮釋，只取其對「言」、「心」、「氣」的字面解釋。全句的意思便可理解為：若不得於客觀的言論或道理使心不動，便不必責求於心志或意志使心不動；若不得於心志或意志使心不動，便不必責求於意氣使心不動。如是，在告子思想中，「求於心」與「求於氣」均可在某程度上達到不動心，而具有獨立的意義。若問如何責求於心志或意氣使心不動？我們發現，告子這句話的上文即可提供很好的例子。上文引孟子的話說：

北宮黝之養勇也：不膚撓，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝；
不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君；視刺萬乘之君，若刺褐夫；無嚴諸
候，惡聲至，必反之。（註 42）

朱注謂「黝蓋刺客之流，以必勝為主，而不動心者也。」（註 43）既「以必勝為主」、「惡聲至，必反之」，則北宮黝之堅定不移（不動心），所憑的正是一股意氣往上衝，所謂血氣之勇是也。一般人膚撓目逃，又畏於權位，受辱而不敢還擊，然而北宮黝面對這些卻能勇往直前，毫不畏懼，此正是由於他的氣慨，就如將士的一鼓作氣，衝鋒陷陣，的確能人所不能。這便是求之於氣的不動心。然而，一鼓作氣，再而衰，三而竭，確實有衰竭的時候。當北宮黝面對真正的對手，氣勢凌厲，使他無法抵抗時，其心恐怕便不能不動了。孟子續云：

孟施舍之所養勇也，曰：「視不勝猶勝也；量敵而後進，慮勝而後會，
是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。」（註 44）

朱注謂「舍蓋力戰之士，以無懼為主，而不動心者也。」（註 45）孟施舍不量敵慮勝，不考慮後果，無論勝敗，一皆無懼直前。他能做到堅定不移，恐怕就在他的堅強

42. 《孟子》〈公孫丑上〉二章。

43. 《四書集注》，頁 36。

44. 《孟子》〈公孫丑上〉二章。

45. 《四書集注》，頁 37。

意志。這便是告子所謂求之於心的不動心。此求之於心實較求之於氣高一層次。如北宮黝但憑意氣，能勝不能敗，能勝則不動心，不能勝則動心。孟施舍具有堅強意志，無論勝敗，均能不動。然則孟施舍之不動心是否已臻極至？在告子看來，當然不是。須知縱有堅強的心志，但只要吾人的行為未能因應對象，於客觀的道理有所虧歉，自反之際，能不動心？是以依告子，最高的不動心是求之於客觀言論或道理的不動心。對客觀事物有真確的認識而應之以恰當的行為，此心便能堅定而不動。此所謂真理在我者也。以客觀知識的掌握為基礎，才能責求於意志，否則於理有虧，意志亦會動搖；以具有堅定心志為前提，才可責求意氣，否則沒有堅持到底的心志，意氣亦會衰弱。唯有合於理，才能保證心志的堅定；唯有心志的堅定，才能保證意氣的旺盛。這大概就是告子「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」的實義。若以現代的語言來表達，這其實就是分別訴諸理智（言）、意志（心）及情感（氣），或知、意及情以求不動心，而以前者高於及可駕御後者（就不動心的程度言，理智高於意志而可駕御意志，意志高於情感而可駕御情感）的說法。

當然，孟子並不同意告子的看法。他說：

孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。……孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。（註 46）

他認為孟施舍與北宮黝分別似曾子及子夏；這只是相似，其實並不相同。（註 47）他又說未知二子孰賢，但既說孟施舍守約，則必以為孟施舍層次較北宮黝為高，此與告子的觀點應是相同的。但孟施舍之守約，屬於守氣，又不如曾子之守約。很明顯，孟子是以曾子之守約為標準的。這個曾子的「約」，當然不再是氣，而是指心。孟子說：

夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉；故曰：持其志，無暴其氣。（註 48）

46.《孟子》〈公孫丑上〉二章。

47. 有關此點，李明輝辨之甚詳，見〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，《孟子重探》，頁 7-8。

48.《孟子》〈公孫丑上〉二章。

此處「志」指的就是心。孟子分開心與氣，而以心為主，氣為次，十分清楚。在他的心目中，北宮黝之求不動於意氣，孟施舍之求不動於心志（氣之約），一皆屬於氣。即使是告子之求不動於客觀的言論，恐怕也屬於氣，這是因為依孟子思想，能認知道理的感性、經驗的心，也屬於體之充之氣的層次，與他意謂的本心不可相提並論。是以他反對告子的「不得於言，勿求於心」，認為「不可」。他說「不得於心，勿求於氣，可」，只是因為告子這個說法與他所想的「志，氣之帥」在形式上相同，就如告子說「仁內」跟他所說字面相同，遂不予爭論一樣。實際上，孟子在評論告子這兩句時，大概都把其中的「心」理解為他所意許的道德的本心，才會肯定「不得於心，勿求於氣」的一句。若全依告子的原意，孟子是連這一句也不會同意的。孟子的不動心，主要繫於「持其志」，也就是持守此道德的本心（當然亦須「無暴其氣」的輔助）。依孟子，告子未能體會道德的本心，他那不動心的一套是未至究竟的。至謂孟子不動心的詳細內容，實已明於上文言孟子義內說的一節。總而言之，孟子的不動心，與其義內說是有著非常密切的關係的。

六、結論：告子的人性論

有關孟子人性論的系統，由於牽涉較廣，且學者已有論及，在此不煩多說。倒是在本文討論的過程中，有關告子思想的一些文獻都已涉及，雖然甚少，但藉此整理其思想系統，也是值得嘗試之事。整理的結果如下：

告子思想的重要觀念有：「性無善無不善」、「生之謂性」、「食色性也」、「仁內義外」及「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」。首先，從告子肯定仁義看來，他屬儒家者流，殆無疑問。但他卻不像孟子，以仁義來自人人本有的善性。他認為人生而有的自然之質便是人的性，此自然之質特指食、色的本能，而此食、色的本能是無所謂善或惡的，即是中性的。在此特指食、色的中性義的人性論下，人之或善或惡都是由後天影響而成的（「決諸東方則東流，決諸西方則西流」）。如順著心之意氣（「氣」），服從個體之私愛（「仁」），喜歡怎樣便怎樣，一皆以我為悅（「仁內」），如此發展其食、色之性，便可流於惡。如心能認識外在的事物，能依由認識事物所得之客觀道理（「言」）而行，而合乎義（「義外」），以發展其食、色之性，則可為善。此時本來是指個體之私愛之仁（「仁內」之仁）亦提

上來而與義合，而為合於義之仁矣（「以人性為仁義，猶以杞柳為杯棬」之仁）。如是，若把孟子思想的綱領歸納為「仁義內在，性由心顯」^{（註 49）}則告子思想的綱領便是「仁內義外，性無善惡」。這就是從有限資料所歸納出來的告子人性論的大概。

（編輯部按：本文實際出版日期為 2003 年 10 月）

49. 此是牟宗三語。見劉述先，〈孟子心性論的再反思〉，《孟子思想的哲學探討》，頁 94。

A Re-interpretation of the Debates between Mencius and Kao Tzu

Simon Man Ho Wong

Division of Humanities

Hong Kong University of Science and Technology

ABSTRACT

There have been discussions by scholars about the four debates between Mencius (371-289 B.C.?) and Kao Tzu (c. 420-c. 350 B.C.) in the Book of Mencius, which are the topics to be re-examined in this essay. The author thinks that in the debates of "Human nature is like the willow tree" and "Human nature is like whirling water," the two thinkers express their views on human nature through their different interpretations of the same analogies. Kao Tzu thinks that human nature is indifferent to good and evil, and to turn human nature into humanity and righteousness requires transformation of human nature; Mencius thinks that human nature is good and one should not violate human nature in order to attain humanity and righteousness. In the debate of "What is inborn is called nature," Mencius admits that desiring food and sex is inborn in all living beings, but since humans are different from animals, desiring food and sex should not be regarded as human nature. Kao Tzu, however, advocates that desiring food and sex should be regarded as human nature since it is inborn and is the most fundamental not only in animals but also in human beings. As for the debate on whether righteousness is external or internal, Kao Tzu thinks that it is "external" in the sense that although the sense of respect grows out of the mind-and-heart, the content and the degree of respect are always determined by external objects. Mencius regards righteousness as "internal," which means that it grows out of and is determined by one's mind-and-heart. It should be noted that Mencius' notion of "internal" actually embodies a meaning that transcends "internal" and "external." In addition to the four debates, this essay also explains Kao Tzu's idea of "unperturbed mind" in terms of the mind being unperturbed by means of the intellect, the will and

emotion. This essay also gives a general description of Kao Tzu's system of thought.

Key words: Mencius, Kao Tzu, Inborn Quality as Human Nature, Internality and Externality of Righteousness