

性善論的成立

——《孟子·告子上》前六章人性論問題分析

簡 良 如*

摘 要

孟子以性善說成就其人性論貢獻，這是正面看待一切人類課題的關鍵。然而，就理論本身而言，孟子如何能由人類紛歧矛盾、乃至不善之現象，確立性善？其困難實遠較建構其他人性理論為甚。本文藉《孟子·告子上》第一至六章之文本分析，進行對此之探究。根據析讀結果，六章間具有先後推論關係，涵蓋了人性問題的主要面向。它們分別是：人性論之前提、人善之根據與不善之原因、人性之獨立性、人性與自我孰為真實主體之問題、人性與其現實實踐、對人性本身與人性之道之說明。對照他說，孟子人性論之全面與更高之真實性，更見突顯。

關鍵詞：孟子 人性論 性善 〈告子上〉 心

98.08.13 收稿，98.10.12 通過刊登。

* 國立清華大學中國文學系助理教授。

一、前言

《孟子》人性論是孟子思想之根本。性善說反映出孟子直接肯定人性之思想地位，人既是前提、基礎，也是最終之目的。性善論同時使得對惡的探源與處理出現了新的向度；連帶地，人之對象也產生內／外、本／末之分；於存在整體中，人和天地萬物或種種非人性事物之關係，亦呈現出更多層次的變化。可以說，世界實際已在這對人的正面肯認中發生改變。孟子性善理論故成爲中國思想必然繼承的課題，理學中的相關爭論，或是荀子等從反面提出的性惡主張，莫不是對此之反省。不過，極簡地歸納諸說，無論結論是否肯定性善，一般人性論之基點幾乎均在人性內、外這一問題上，即莫不從人與外界之交涉關係反論人性本身。是以，荀子、韓非見人因外在群體與現實利害而惡；理學否定人欲之逐外，而主天理；心學由心所具有之主體地位，批評程、朱之外在性；戴震自人之普遍本然，質疑理學之架空及由上而來之權威化。這些討論固然必要，但終究源於論者在面對人性前更先意識到非人性對象（即所謂「外」），人性反而只能相應於此。孟子的論述範圍則超越了這些面向，他對人性內、外的定位亦另有見地。特別從直接爭辯內、外的〈告子上〉四、五章可以看到，無論是告子所關切的以誰爲悅之問題，或是孟季子對敬之虛假性的批評，都已進入對人性內部性質與後續應用的討論。人性本身之獨立與優位性，始爲孟子人性論之本。

本文嘗試重新閱讀《孟子》人性論，期透過文本說明孟子對人性更多之觀察和思慮。在此目的下，本文擇定〈告子上〉前六章爲分析範圍。除了篇幅的考慮，更重要的原因是：雖然其他篇卷亦不乏對人性之說明，但〈告子上〉確實是《孟子》唯一點出性善論旨的篇什，該六章更以辯難形式，清晰佈建了孟子對人性的反思規模。自第七章以下，固然仍可視爲前六章人性論之延續，卻明顯地將重心移至存心、養心、修身、爲學等工夫論上，故排除在主要範圍之外。孟子在〈滕文公下〉回答「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」時，也將他欲承三聖立言的自許，與「好辯」相連結，顯示獨見於〈告子上〉前六章所紀錄的論辯文字，亦擔負著對應異說、分辨其中細微淆亂的重要功能。本文故以此爲綱目，開展隨後討論。

以下，自〈告子上〉第一章始，逐章析讀。

二、〈告子上〉第一章分析

〈告子上〉前六章均以對答方式寫成，孟子之回應若屬正面論述，則對其他問者或立論者（包括告子以及孟子子弟）之說，均應考究其與孟子說的差異或混淆處。再者，由於記言內容簡約，故在釐清各段對答主題時，不僅須由問者所問加以察識，孟子的回答究竟所重何在、所距為何，也應參酌。

〈告子上〉第一章原文如下：

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎棬也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎棬。」

孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎棬乎？將戕賊杞柳而後以為柎棬也？如將戕賊杞柳而以為柎棬，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！」¹

從早期趙岐《章句》，朱子《集注》、焦循《正義》以至今人詮解，縱然對譬喻人性之杞柳是否可順性屈曲為柎棬有不同的看法，但莫不以為：德性始終須以人性為本。然而，此結論雖未與孟子矛盾，但也同時是告子的立場。換言之，它無能分辨孟子與告子的差異，也未真正顯示孟子人性論。即便學者嘗試將本段主旨導向孟子宣稱仁義一類德性（如柎棬）乃順乎人性（如杞柳）而成者，但這藉譬喻所做的類比，²並未提供人事根據，作為應辯顯然是過於薄弱的。事實上，孟子除了並列「順杞柳之性而以為柎棬 / 將戕賊杞柳而後以為柎棬」二情況外，未指出究竟孰是，³該段目的因此不在給予性善與否一確切答案。相對地，孟子僅就告子言論指出後果，這是說：在分辨人性事實之先，人應先警惕將產生的對人自身之傷害。

1 《孟子注疏》（《十三經注疏》〔1815年阮元刻本〕），卷第十一上，頁192。

2 如日人冢田大峰：「杞柳能為柎棬，而松柏不能為柎棬」，或佐藤一齋：「杞柳有柔曲之性，故能為環曲之器。他木不可以為柎棬，必杞柳而以為柎棬」。見黃俊傑，《〈孟子·告子上〉集釋新詮》，收入氏著，《孟學思想史論·卷一》（台北：東大圖書公司，1991年），頁212。

3 孟子並列二情況時採用了不同的語尾助詞——「乎」、「也」，使對後一種情況的語氣較為確定，或許是造成趙岐、焦循等人認為孟子意指告子不應以柎棬喻仁義的緣故，不過，若從隨後「如將戕賊……」假設性之「如」觀之，「將戕賊杞柳而後以為柎棬也」應無確定的意味。《孟子》「也」為語尾而具疑問性的例子，尚見於〈梁惠王上〉「何由知吾可也？」、「何可廢也？」等多處，非特例。

孟子以此前提作為〈告子上〉的開始，意義是非常重大的。對比荀子〈性惡〉對孟子性善說的批評，可以說，二者實非如荀子所以為是同一層次之問題。荀子所言，即使真實，也始終止於事實，而孟子所面對的，卻不只是眼前人類之事實。當他警惕告子深思己言之後果，他同時正對著告子之心與天下人之心而說。從這一點言，荀子與其他人性論者幾乎都未能與之對應，更不如其深刻。告子能思及「以人性為仁義，猶以杞柳為柶捲」，明顯地，是基於對人類的善意所發出的感嘆。但善意若僅止於此，它反而帶來更大的傷害：「率天下之人而禍仁義」，它首先使人們不願再承認仁義，即使這樣的德性是人們自己所成就的、即使這是人類曾一代代致力不已的成果和嚮往。作為人自己實現出來的結果、作為人類心力活動的內容，縱然非順性而來，它已是人類之真相。人若對此不願置信，對前人積累的努力嗤之以鼻，甚至視之為對自己的戕害，一切價值必然崩潰，人將無所適從。其結果不只是仁義毀壞，而是人最終對自身的否定。德性之善若不來源於人本身，若人不能單純本於自己地成就美善，人及其所有作為也只是不善而已，如同天下之人禍害仁義般的暴力和醜陋，這群起而發的激憤，也只是人以符合告子之言的方式所做出的回應而已。人們在這刻意醜陋的過程中，對美善之厭惡，實即對自身之厭惡；對美善實悖反於人性之驚懼，如同對自身之惡之驚懼。孟子故提醒告子對人類更大的善意應是如何：⁴無論發言者以何為據，都應該先對它的後果深遠地考慮。若言論終將帶來傷害，言說者便應加以節制。若對人秉持善意，期望人不因扭曲及自我否定而遭遇痛楚，則他也應該站在這人的角度上，體會人類的情感和他們對自身的盼望。人性論若是對人類本身的探究，這將是論者必須且優先承擔的前提。

隱藏在本章論述之後的，還有孟子由天下人之心所做出的性善證明。若人對戕害其本性者終以負面方式面對，特別是在原以為美好且順性而成者上反應更加劇烈，那麼，這也只說明人心所期望的始終是「人自身可以為善」而已。此論證固然初步而間接，但人性論基礎卻因之顯露，因為心在人性理論上的重要性與心指向之層面，皆由此確立。可以看到，天下人因憤恨而禍仁義的興奮與盲動，以至於否定自身時的不安和痛苦，雖然是孟子提醒告子必須優先注意的後果，但由於從這些內心情狀並不能得出性善結論，故尚非孟子視為能夠反映心之真實者，它們作為對現實現象的反應，無論產生多少複雜的變化與層次，始終是「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣」（〈告子上〉）。

4 此與見齊宣王以羊易牛，從而忖度其心、勉其推恩的做法相同（見〈梁惠王上〉「齊宣王問齊桓、晉文」章），這是孟子「知言」、「正人心」（見〈公孫丑上〉「知言養氣」章）的一貫態度和方法。

相對地，能夠證明性善之心意，則是在種種外物反應之上，對「自身」的「再思」——人感受自身之感受（如對受到戕賊之憤恨之感受），人思自身之思（如人對自身不善之無法接受），此進一步之自覺性才開始出現孟子所謂「心之官則思」（〈告子上〉）之心。因為，能由蔽於物或受物所引的狀態中自反，人方能獨立而純粹作為「人」地思想，人性至此始得以呈露，心故是高於其他一切事實的人類真正之事實，唯心足以表述人性。是以，包括告子之言和其所據以為論的現象，抑或禍仁義般自暴自棄的負面行動，都不是觀人時應止的層面。孟子觀人，是穿透外表而對其心思、心意的直見。心作為人類事實，而非表面呈現者作為事實。孟子這對「心」意義之認識，根本地調整了人性論涉及的界域；也因為心，所有現象之性質（如內／外、主／客、或善／惡）都必須重新釐定。

三、〈告子上〉第二章分析

孟子〈告子上〉第一章所申明的立場和態度，實是其他人性論者未曾自覺的根本問題。後者始終也只是對外在事實或人未經反思的外部表現（即「物引之而已」之思行）的思想，這是對事與物之思想，故其立論亦只是另一種受物所引之思而已。孟子對人性之論，則本身已是反思性的，它是孟子以自身之心對人性問題所做的實踐與示範。心不僅是孟子人性論的對象，也在孟子本身的論說裡。

對此，告子顯然也已理解，故暫停對仁義究竟順性與否之質疑。原因在於，若關鍵全在人心，那麼，所有由外在角度所言的內／外、順／逆之分，都不足以與之對應——人心既可將「內」外在化，也可涵蓋「外」而使之為內，順、逆亦然。人心作為主動重估一切的判準，其變化與彈性是再不能否認和限制的。然而，也因此，告子接下來提出的疑問將更為尖銳，它直接是對「心」的否定：

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，可使過顛；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。」⁵

5 《孟子注疏》，卷第十一上，〈告子上〉，頁 192。

以「湍水」喻性，無疑是對孟子以心言性的呼應，萬物中沒有比水更似心的了。告子不僅見心之無形，也明白心如水之東、西流般之無必，「湍」更形象化地指出心思而又思等意念變化之速。⁶但告子追問：若人性論是基於這樣一種可無窮塑造、具有無盡層次、且純為人自己所思所想者，易言之，無本質而任意主觀者，人性如何能同孟子所說再有必然的善？甚至人如何再能給予它善或不善的判斷？

孟子的回答，簡單地說，有四點：

一、即使是如水這樣表面幾無本質之物，都有其不變之性。無物無性。人性亦然。故絕沒有一物是不可分別善、惡的。⁷

二、人性是善的。人沒有不善。

三、人可以違背本性而為不善，甚至極其悖逆而超出一般常情地極惡，但原因不在人性，而在外來之勢。

四、人惡，其人性仍是不變地善的。

這些回應的意義是什麼？明顯地，孟子固然仍像一般對首章的印象那樣，僅譬喻而沒有直接的論據，但事實上，從他自水也有就下之性開展回應可以看到，孟子其實是在說：由心言人性，確實不能夠再從其他外在角度為之區分善、惡，但之所以無分，也只源於我們仍以為善或不善是由外所定。相對地，「人性之善也，猶水之就下也」，就像水就下之性，人性之善也就是人性本身之實現。人性才是對善真正的定義。人性就是善。是以，人無有不善；人若為不善，其必由人性之外之勢所致。

孟子此言，將告子自首章以來的所有疑問，全部反轉為對告子的質疑：告子以為德性一類之善，只是對人性之戕賊，孟子同意外來事物正是對人性最大

6 「湍」不必如趙歧等為突顯水之無分急緩（如性之無分善惡），而釋為水環回之貌。洄旋並非水性，作為地勢之結果，它與「決諸東方則東流」的原理是一樣的。相反，若無外在限制，純然為水，其必流動無盡。故孟子也同樣謂水「原泉滾滾，不舍晝夜」（〈離婁下〉）；孔子在川上，亦有「逝者如斯夫，不舍晝夜」（《論語·子罕》）之嘆；而孟子之外，其他一般有關人性之討論，從《孟子·離婁下》「天下之言性也」章觀之，亦常以「行水」為喻。

7 本文此處「無物無性」之「物」，乃天地萬物之物，非相對於「人」或「物質性」之物。如同孟子在〈滕文公上〉所說「天之生物也，使之一本」，同時涵蓋了包括人在內的萬物一本之事實。而正因物皆有性，物之善、惡也不能再由外於其性的立場外在加以界定，而僅能按順、逆其性，作為該物之善、惡。如是，物皆可分別善、惡，而無「無惡無善」之可能。

的扭曲和傷害，但這些事物非告子所以為的善，而是相對於人性、故不善之惡；告子以為人應順性而為，孟子亦然，但他指出告子雖如此主張，卻還不能完全站在人或人性的立場，既不能以人性本身作為善的唯一根據，連對人性的評價都始終混雜著其他外來價值、外在視角；告子以為己論是善意的，然而，從人因此做出禍仁義等不善舉動，告子之言實亦「勢」而已，另一種戕賊人的外在之言，惡而已，如同他執著於人受外在激搏而不得不致的不善，卻未見人悖逆自身的痛楚。是以，若首章尚僅是從心意之未夠純善提醒告子，而仍止於主觀層次之回應，本章孟子的回答卻已是對孰善、孰不善，孰內、孰外，孰為順、孰為戕賊之勢的客觀界定了。此二章若呈現的都是心之於性的問題，那麼，第一章言心作為主觀之一面，第二章則已明心之客觀性了。此故同時是對告子以為心主觀而不能作為人性基礎的回應。心，構成事實之所以為客觀事實的最終條件，因此即使在「決諸東方則東流，決諸西方則西流」等不善和任意之中，還有更客觀之真實；性善亦因而是在外表之善、不善之上，更深刻之善。

作為補充，孟子在他處舉水言性的例子，亦可作為對告子觀水之法的修正：

孟子曰：「天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」⁸

呼應「水」喻，「鑿」相當於「決諸東方則東流」之「決」，天下言性者亦如告子般留意到心思特性，故亦欲有所疏通（「鑿」）。但就像治水，在只知水流卻不能純粹本於水性時，所有疏通仍僅是表面的順性之行，即使沒有立即可見的戕賊防堵之害，但所指向的也只是言性者個別所以為之善而已，如「王曰『何以利吾國？』大夫曰『何以利吾家？』士庶人曰『何以利吾身？』」（〈梁惠王上〉）般，各自肯定之利而已。其不以人性本身之善為善的任意性，故為智者所惡，是對智本欲深省的真正是非、善惡的傷害。相較於水因鑿通而他流，禹行其所無事之行則是「放乎四海」、「以四海為壑」，水之流向在禹手中是定向的、合乎水就下入大海之性，孟子故讚美其如「天之高也，星辰之遠也」，此為「智亦大矣」的意思，再無治水者自以為的偏狹之利。相反，「以利為本」地「求其故」，人也只將原本如海、天、星辰般高遠之大，輕忽為「可坐而致」之小而已。⁹反

8 《孟子注疏》，卷第八下，〈離婁下〉，頁 152。

9 朱熹與焦循等各據理由以為「苟求其故，千歲之日至，可坐而致也」乃肯定之詞，不過從「故者以利為本」對「故」的否定，及「智亦大矣」，實不應再反將「千歲之

之，人性之善之大，若同樣以水為喻，孟子是這樣說的：

徐子曰：「仲尼亟稱於水，曰：『水哉，水哉！』何取於水也？」

孟子曰：「原泉滾滾，不舍晝夜。盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。」¹⁰

在講論君子之志於道時亦云：

孟子曰：「觀水有術，必觀其瀾。(……)流水之為物也，不盈科不行。」¹¹

水之「滾滾」與告子形容之「湍」相同，均如內心思緒之蜂擁。但這乍看沒有必然目標、僅依地勢奔流者，孟子卻教人更謹慎地觀看其瀾——觀其遭遇不同地勢阻礙（如「科」）時真正之反應，此即「盈科而後進」。相較於只關注水可由鑿通之決口流洩者，孟子看到了水自行前進的能力（有「本」）；也看到了水在地勢之限制中，固然激起波瀾，這些波瀾卻不僅是對外在之勢的反動，同時也是水充滿起來、再度朝海行進的標誌。換言之，縱然有歧出與阻滯，但就像水在完成對這些地勢的試探、克服之後仍要前行入海，人性之善也是如此，這甚至是人志道、達道必先經歷之術。觀人之善、不善，故應長遠地觀；觀人性，也應如是。

四、〈告子上〉第三章分析

既然外勢是造成人為惡之因，那麼，人是否可以獨立於勢之外？換言之，人能否形成純粹的人性和價值？此即〈告子上〉第三章之問：

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，猶白玉之白與？」

曰：「然。」

日至」視為「可坐而致」般可輕易推論之事。「行其所無事」非指「坐而致」，大禹「八年於外，三過其門而不入」（〈滕文公上〉）之勤奮力行，實與「坐而致」相差甚遠。「行其所無事」之「其」，指水，非禹。

10 《孟子注疏》，卷第八上，〈離婁下〉，頁 145。

11 《孟子注疏》，卷第十三下，〈盡心上〉，頁 238。

「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」¹²

有關「生之謂性」，學者主張雖然有別，大抵均指「生之所以」的自然之性，¹³加以本章隨後提及各類物種，故也有同類（「生而然」）同性之意。但如此，本章仍將與告子第一、二章順性、不從外在善惡評價人性的意見無別。¹⁴其次，「犬、牛之性不相類」一段固然可視作對「生之謂性」的反駁，卻不能充分說明何以孟子需舉白羽、白雪、白玉之白作為駁議的前奏。羽、雪、玉並非同類，趙岐、焦循均已指出：色澤之白實不能標示三者之性，它僅是三者所具眾多性質之一而已。縱使我們如多數詮釋意見般，以白為三者共同之類屬，但這與告子之說完全呼應的問答，對孟子論點不僅多餘且有害，不宜採納。事實上，〈告子上〉第三章仍是承前章而來的辯詰。此前，孟子已以人性為準界定善與不善，能使人為不善者唯外在之勢，是以，欲再對性善有所質疑，唯有指出外在之勢實際上亦根深蒂固地內存於人，不可相離，使人之為不善成為必然，否則論辯是無法繼續的。孟子之所以再度向告子確認「生之謂性也，猶白之謂白與？」，亦正為點出本次論辯的重心。作為羽、雪、玉之色澤，白如其本然所有，但歸根究柢，它僅是呈現於現實世界時不得不有的外在表象，為了因應現實存在而有的形態而已，白在這些例證中的定位故相當於外勢對事物的影響。這也是何以告子能對白色質感明顯有別之三物之白說：「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白」，因該句實不指三物色澤相同，而是指白作為事物外顯時必須具有的表象來說，是三物相同的。「生之謂性也，猶白之謂白與？」之問，故是孟子為了確認告子是否將生對性的意義，等同白和羽、雪、玉之關係，告子答「然」，從而展開了本章關乎勢與性之離、合問題的論辯。¹⁵

據此，「生之謂性」之「生」所指的，乃是如「白」這般非關人性但從未離人之勢，並且，作為與性對等之勢，它應是人所需面對的最大、最長久之勢。因而「生」只能解釋為求生，即人作為有生者，因生存問題這無可逃脫之勢而

12 《孟子注疏》，卷第十一上，〈告子上〉，頁 193。

13 學者主張之內容，故受其對人「生之所以」者之理解所影響。如朱熹以「人物之所以知覺運動者」為人之自然；程伊川以為乃「氣質之性」；王陽明則以「生理」（氣）言之，但卻是「論性不論氣不備」等的正面之氣。這些內容相去甚遠，亦可完全相反。

14 日人中升履軒故在《孟子逢原》中評道，此章論說始終只是：「換面轉舌，而其說未嘗有少變也」。見黃俊傑，〈《孟子·告子上》集釋新詮〉，《孟學思想史論》卷一（台北：東大圖書公司，1991年），頁 224。

15 反之，趙岐、焦循以為孟子問「白羽之白」句乃針對告子之瑕而詰之，是未顧慮前後章關聯以及第二問發語之「然則」一詞的誤判。

產生的終生影響。¹⁶「生之謂性」故表明：若人永遠有生存之慮，其便永無純粹人性獨立之時，人無論如何都必與外勢之影響同在。是以，若〈告子上〉第二章孟子對人之不善的解釋可以成立，那麼「生之謂性」實際上是說：人無人性地善的可能。這必然與外勢同在的存在模式，才是「人性」這一概念的整體，才是人性真正落實時之內涵，人性問題必須如此地被考慮。「人無分於善、不善」及〈告子上〉第六章近似的「性無善、無不善」，因此不只是主張人之善非來源於人性，更是見人之不善亦人無可奈何的結果。善、不善均是被動的，沒有區隔對錯高下的必要。而從生存作為人不可須臾離的至大外勢，我們亦能夠明白告子視義為外時，實有將義看作人群因生存需要而形成之德性的意味，義是因應生存而不得不行之善。¹⁷「義外」故非決絕地否定義，¹⁸而只是對人類德性之被動性及不純粹人性的揭露。

在告子眼中之人，故是受制於外、與外難以分別之人，這或許正是他反過來強調「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」（〈公孫丑上〉），努力捍衛自身、避免動搖（動心）的原因。然而，相對於孟子從順性與否進而肯定性善，當告子說「生之謂性」時，卻由原先的性無分善不善，逐漸形成性惡論之雛型了。原因在於：由外而致之善、不善，雖使人免除善、惡之責，但同時也等於，如同外勢必然存在，人善、不善的發生及形態也都是必然的；而若一切善、不善都先本於求生，則作為正面德性之義的重要性，將不若弱肉強食、謀求己利等因生而有之不善，來得根本而普遍，因義也只在群體生活時有其必要。易言之，在「生之謂性」的前提下，人之不善比善更原本，義

16 以「生」為「生存」、「求生」，見譚家哲，《形上史論》（台北：唐山出版社，2006年），下冊，〈神倫與人倫：西方與中國倫理根源之差異〉，頁404。唐君毅，《中國哲學原論：原性篇》（台北：台灣學生書局，1978年），頁17-8亦有此意，不過唐氏乃參照〈告子上〉第四章告子云「食、色，性也」得出該看法，初仍以「生之謂性」為「未嘗限定生為何狀態之一生」。

17 義與生存需要有關，應是義在當時通用而未細審的意思，墨子便將義與利幾乎等同。孟子亦多次將義與生存問題所衍生的利（〈梁惠王上〉「苟為後義而先利，不奪不餒」、食之道（〈滕文公上〉「治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也」、關市之征（〈滕文公下〉以未能什一者為「非義」、祿與室（〈滕文公下〉匡張問陳仲子章、〈萬章上〉伊尹求祿之問、取與受（〈萬章下〉問交際何心時取諸民之「不義」，同篇下章問君餽之粟「受之何義」，及〈盡心上〉「舍簞食豆羹之義」的「仲子不義」、死生（〈告子上〉「舍生取義」、窮達（〈盡心上〉「窮不失義」對舉，顯示它們與義的相關性，所不同的是，孟子仍致力分辨義在這些與物質生存有關之事上特有的人性意義。

18 故告子仍「義襲而取之」（〈公孫丑上〉）。

不如說是為處理此原本之不善始有之善，告子因而突顯義外而從未強調利欲之外在性。這一推論實際上也是性惡論或其他無法直接肯定性善者所循之路徑。荀子〈性惡〉及〈禮論〉均可見此思慮過程，不同的只是他以禮取代義，使人群爭鬥之惡由原本物質資源分配問題深化為人與人之份際問題；墨子雖不直言性惡，但他從外在不相害之必要言兼愛、從整體不可躲避之規範言天志（義），以此回應人之自愛與自利，也出於同樣的考量。本章孟子對「生之謂性」的回應，故具有解開這一糾結的意義。

究竟生存問題，對人類的影響如何？孟子的回答非常簡明，他將事物分成兩類：一類如白羽、白雪、白玉，一類則如犬、牛、人，而能夠如告子所言始終不離外勢、以致幾乎因勢而塑造了其所有存在事實者，只有前一類事物；相反地，真正具有求生必要的後一類事物，卻不僅在生存模式上毫不相似，更有完全迥異的本性，犬、牛如是，人更明顯如是。換言之，即使連生存這樣極致性的外勢，始終只是外勢。這一淺近而為人所不言自明的事實，極其簡單且令人無可置喙地證明了：包括人在內的所有有生者，其性皆足以超越最大且無須與可離之勢，且早已經超越了。如「舜之飯糗茹草也，若將終身焉；及其為天子也，被袵衣，鼓琴，二女果，若固有之」（〈盡心下〉），存在境況之匱乏或豐足，均若終身固有，也若一刻未曾有，與舜之性終究無關；又如人對於「嗜爾而與之」、「蹴爾而與之」之食之不屑，亦「所欲有甚於生者，而所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之」（〈告子上〉）而已。

五、〈告子上〉第四章分析

上述問題的解決，使對人性及德性的討論，得以擺脫對生存之憂懼和想像，而純從人自己言。¹⁹但即使如此，問題卻是愈為艱難的。因如果連生存都不至於左右人性，人為什麼仍有不善？此事實，可以說，才是人與犬、牛等其他生物真正不同之處。也因此，當我們一旦如此提問，即將面對的將是對人性本身的疑問。人縱然應以人性界定善、不善，以人性為善的全部內容和定義，但人性之善顯然有限，基於人性而有的德性與道亦然。這樣的觀察和推論，即告子接下來區分仁內、義外，試圖劃分德性有效範圍時所表達的：

告子曰：「食、色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」

19 〈告子上〉前三章故僅是對人性與其外在對象（如「勢」）、人性基礎（如「心」）和獨立性（如「生之謂性」章人性之獨立於勢）的討論，自第四章始進入對人性內容的討論。

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。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」²⁰

之所以由食、色言性，是爲了扣緊前章「生之謂性」，人之求生途徑亦唯食、色兩種而已；食乃當下存在之維持，色則爲存在之延續和繁衍。食、色更是告子承前章孟子結論，所做出的對人如何別於其他禽獸、獨立於生存之事的說明。犬、牛固然有獨立之性，但此獨立性僅能實現在生存事務之外，對於雜食、草食抑或生殖活動，牠們仍受制於生存需要之驅迫；相對地，藉食、色，告子洞見人的獨立性是連生存亦無法阻擋的：從下文以「我」區分內、外及後半「悅」涉及的主觀感受，告子指出，人在生存之事上亦有類似以自我爲起點（「有於我」）及目的（「以我爲悅」）的所謂人性之內之特質。對人來說，縱然是飲食，飢渴存亡也非常態，〈盡心上〉：「飢者甘食，渴者甘飲，是未得飲食之正也，飢渴害之也」；同樣，就生殖而言，色的表現力及連帶產生的愛惡感，亦超出犬、牛之交配，禽獸故僅稱「繁殖」（〈滕文公上〉），「色」則爲人所獨用。人類有更爲複雜的欲望、原則和道理，如齊宣王之「好色」、君子聞其聲而不忍食其肉、古公亶父唯愛太姜、陳仲子因廉而不食、孟子對「口之於味」之同與性命問題的討論等，《孟子》全書所載多有。²¹告子將這些已溢乎生存的人類作爲，看作人性獨立的發端，並歸源其本，即「有於我」與「以我爲悅」所環繞的「我」。透過自我之範圍與感受，人連面對生存之勢亦有獨立自主的可能，則其他輕微於生存之勢者更無法限制人因自我發展而有的種種實現。易言之，告子將人實現

20 《孟子注疏》，卷第十一上，頁193。

21 將「食、色」釋為在「生」事上的主觀好惡，以之為人獨異於其他生物之性的說法，見譚家哲，〈神倫與人倫：西方與中國倫理根源之差異〉，頁405。不過，這是歸納本章告子兩次答覆孟子時對內的解釋——「有（長）於我」、「以我爲悅」，所得出的結論（且更偏重於「以我爲悅」）。本文則分述之，以兼顧在食、色問題上人類超出單純好惡而有的其他表現。

純粹人性之基礎，奠立在我，自我使人可以獨立而主動。「有於我」以心靈和人性自有的內容與範疇，作為向外劃定人性世界之善的標準；「以我為悅」非向外之作用，但「悅」說明了這自身之快慰，更是人衡量事物善惡的內在基準。此由我客觀所有者與我主觀之感受，所構成的與存在世界之關係，是決定何者為人性、何者非是，何者能成就人性之善（德性）、何者已是外來虛構的底限。這是說，除非人能在其存在所及之各種關係當中，皆能自我地獨立，否則人便無法人性地活，其所作所為也始終無法排除順應於外的被動性。

這將「我」視為人最終根本的看法，亦是許多思想中常見的立場。明顯者如楊朱「為我」；不明顯者則如墨家提倡兼愛時，背後保全眾人自愛、自利的用意。²²此環繞自我形成的人性與道德論，在荀子、法家、道家，以至於其他文明之思想、倫理體系上，都佔有關鍵位置，自我或正或反、作為起點或作為終極地主導著理論的路向。孟子於〈離婁下〉所云：「天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本」亦是對此之慨嘆，「利」正是自我價值，如前引〈梁惠王上〉「何以利吾國？」之「吾」。然則自我何以受到如此重視？由「食、色，性也」及「有於我」、「以我為悅」可以知道：無論是客觀之我有、或主觀之我悅，都是主體的展現，自我的突顯故和人對主體性的追求有關。而之所以肯定主體，則只能是因為：論者將人本身之主動性透過「與存在世界相對」這人與世界的對待關係而立。主體問題之本質故無異於〈告子上〉第三章之獨立性問題，二者一體兩面。告子藉食、色言性，便很好地說明了這一立場。相對地，孟子能夠指出告子以「我」為人性之本的過誤，就從說明人與人之問題不等於與世界之問題開始。更甚者，孟子必須重新定義人與世界（特別是食、色所及之世界）之真正關係，並糾正如告子以「食、色，性也」為人性起點的做法，而以「人與人」這無關外在對象的人性自身界域，作為人擴充、應世的唯一原則。他從三方面回應告子：一、從「有於我」者仍可非自我之有言；二、從心基於人性而非自我之主動言；三、對應「食、色，性也」，言勢與人性之關係。此第三方面，並藉物、自我與人性之對照，說明生存問題的真正性質。孟子這三項意見，對「我」在人性上之意義，給予了根本的釐清。以下詳述之。

22 如〈兼愛上〉：「亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛，不愛父，故虧父而自利；弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛，不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也，不愛子，故虧子而自利；兄自愛也，不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也，不愛臣，故虧臣而自利。是何也？皆起不相愛。」（王煥鑣，《墨子校釋》〔杭州：浙江古籍出版社，1987年〕，頁105）。

就孟子所問「何以謂仁內義外也」，告子以「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」解釋。援「白」為例的做法明顯承第三章對白的討論而來，該章中白與「生」並舉，故第四章與白相對之「長」亦應列為與生有關之屬性。對告子而言，能長久者（長者）亦即能在生存上強韌者。告子藉長證明義外的意圖因此相當明確，不僅說明義之非有於我，更指出義既本諸對長者之長，它便與長相同，仍是生存轄下之行，它的外在性或被動性甚至如白作為羽、雪不可離卻之勢那樣，是沒有獨立在生存之外的人性基礎的。此立論將衍生兩難：一是若孟子以外勢為不善，則義便不可能是純然之善；二是若孟子必以義為善，則人便必須根據生存利害形成德性，否則德性無法完備。後者也等於證明：人性既無法有純粹之時，亦沒有純善的條件，人之不善故亦必然。對此，孟子增加了「馬／人」這一組直接標誌「性」的元素，以別於作為事物「性質」的長、白，使辯論中交疊錯雜的層次得以釐清。不過，學者多逕據下文「且謂長者義乎？長之者義乎？」之意加以解釋，僅從長之者對長馬、長人不同的內在心意言，²³而沒有對長本身屬內或屬外進行辨證。若然，告子仍可反駁人之所以產生不同心意，正源於「從其長馬、長人於外」。且即使「長」較「白」為內，人既有「從白於外」的事實，亦難免有其他德性外來的可能。更何況不只白羽、白雪、白玉之白各不相同，白馬與白人之白差異更甚，不應混為一談。這些詮釋細節的忽略，使學者對「異於白馬之白也」的說解逸離了原意，或以為內有衍文或闕文，²⁴或在斷句上斟酌。²⁵實際上，對於告子將表象或屬性視為事物對象所有而不有於我，孟子真正需要說明的是：長、白等縱使非「我」有，都始終未外於「人性」或甚至為「人性」所有；反之，一性質若無法為人性所涵蓋，其原因或範圍又何在。這是說，除非孟子能直接針對性質本身予以界定，而不只是從人主觀的內在心意立說，才足以對應告子「有於我」這自我之客觀面向，「長之者義」的成立必須以此為前提。那麼，孟子「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」四句，應如何解釋？

23 如朱熹：「白馬白人，所謂彼白而我白之也；長馬長人，所謂彼長而我長之也。白馬白人不異，而長馬長人不同，是乃所謂義也。」，《四書章句集注》（台北：長安出版社，1991年），頁327。

24 主要爭議在「異於白馬之白」之「異於」。以朱熹的注解為例：「張氏曰：『上異於二字疑衍。』李氏曰：『或有闕文焉。』」。

25 如焦循《孟子正義》引孔廣森《經學卮言》：「古人文字，不必拘定以白馬與白人相偶。若必謂『白』字當屬『馬』上，或絕『異』字為一句，下乃言人之於白馬之白，無異於白人之白，文義亦通。」（北京：中華書局，1987年），下冊，頁744。

首先，由於「異於白馬之白，無以異於白人之白」不可能解為「白馬、白人之白無異」，因此二句便不應看作相互比較的一組說話，隨後關於長的二句亦然。四句話其實是由白、長兩屬性和馬、人所排列組合的四種情況：

	馬	人
白	異於「白馬之白」	無以異於「白人之白」
長	不識「長馬之長」	無以異於「長人之長」

馬與人乃兩類不同之性，白、長也分屬兩類性質，白為物性性質，長則只有在有生者上可見。在四組合前所加的「異於」、「無以異於」、「不識」，則是循告子回答「何以謂仁內義外也」時舉以分辨內、外的原則——是否存在「彼」、「我」之異，所顯示的同、異比較，即：彼所有者是否同為我所有，抑或唯彼所有而與我之所有相異。「異於」是指其後所言之事物及其性質，確實存在彼、我之異；「無以異於」則無，該性質固然為彼者所有，但同樣內在於我；至於「不識」，則是不能識知而無法判斷的意思。此安插在四種排列情況前之用語也是對本章整體論辯重心「仁、義是否存在內、外差異」的回應：「異於」者與仁之內在性有別；「無以異」則與仁之內在性無異，亦是本於內的。孟子的意思因此是：

- (一) 白馬之白確實異於仁，乃單純為彼所有的質素，人僅能依據白馬所顯示的白而稱白（「從其白於外」）。白人之白則否，當人們稱某人白時，此「白」非必色澤之白，而僅是從與他人的比較而言，故黃種人也有膚色黑、白的分別，其白實黃；此白甚至可以只顯示其人之安逸（相對於勞動者之乾枯剛硬）或對自身之修飾妝容（相對於粗糙或不均），而與色澤無直接關係。是以，白在馬與人身上的意思不同：作為白，他人之白仍是與人心本有對白之意識相應的素質，或更精確地說，它是人根據自身構想所命名的素質；而於馬之白，若非白馬先顯示此色，人是無以自行知識、構造其內容的。白人之例說明了：物性性質一旦落在人身上，它便再不能從純粹物性立其內涵，相對地，它被人轉化，甚至由人所定義。孟子因此反駁了告子將長與白相類的做法：若在人身上物性都非單純物性，而是人性化的，那麼無論長是否與白性質相當，都不能據此以為它是離開人性而獨立的一種外在質素。
- (二) 作為非物性性質，長應用在馬與人上意涵亦有不同，且與物性性質所涉及的問題不相似。「不識長馬之長」便直接點出了這一事實：除非是已

經年老力衰、幾乎失去奔馳、跳躍能力之馬，人對馬之長是無法辨識的（「不識」），人不能從其長於外。換言之，長如果只是以生理年歲上的多寡為內容，它對人們來說不可認知、故毫無意義。此道理應用在人身上亦然，年歲之一、二差距同樣不能直見，能直見的僅有因老而現的徵象。相對地，人之長之所以能夠辨識，唯在對方人格較已成熟、學問閱歷較已深厚，或是如〈告子上〉第五章「在位」等條件上，長幼之序也只在人倫中始能。人之長，作為性質，故純然人性。

歸納此二點，孟子指出幾項事實：

1. 能使人從其於外的，只有物性性質，如白。無論是否為物性性質，一旦落實於人，必全部轉為人性化之性質。故即使僅為彼所有而似外於我，對人性而言則再無外在性。
2. 人所能辨識的性質，唯有純粹物性和人性性質。長馬之長則不能。
3. 長，作為對應「生」之性質，其內涵卻從未由「生」所賦予。人之長明顯如此，年歲之健長不必然衍生對其之敬。²⁶而就馬來說，它固然有客觀之長、幼，但於人觀之，除非已衰老疾病，人都難以察識其長。這是說，人能識知的反而是它趨近死亡之徵，是馬生命消逝而物化的狀態，是從馬物性上之古舊破敗見其長（人之長若亦僅止於生理之長，其情況與馬之長亦同）。相對地，如果人欲知馬生命力之長，唯有透過日復一日對其之養育和共處而能。易言之，使馬轉化為生活中之對象或甚至人性情感之對象時，馬之長始因其人性化而能正面地呈現。歸納地說，長之外在與否的關鍵，仍同前述第 1、2 項原則。是以，告子試圖類同長、白，使長不離於外在之勢——生所造成的兩難局面，是不成立的，敬長問題與生無關，也非人性之外之事。

孟子所云，故糾正了告子以「我」取代人性作為量度內、外的錯誤。自我固然在食、色上使人自主於外勢而異於犬、牛，但此獨立性始終僅相對於外勢，如食、色之於生，如我之於彼。然而，長雖因生而有，長人之長卻已在生之外開啓了人性獨有的意涵。此無關生之人性存在，方為人相對於生之獨立。而對人來說，所謂內在性，亦非同告子或一般所以為的從自我之內言內在性，如個人獨自之內心或自我主張；孟子之內在性從人性言，故不致人與人、人與世界之隔閡和對立。也因為告子不知人性這較我性更高的獨立性，其「內」不僅令德性與人性有限，亦難以體會人性開展其世界時，順隨人性對種種性質的包容、

26 〈告子上〉第五章公都子回應「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」時答「敬兄」，即此意。

充實和轉化，所能體受的存在之浩然朗闊與一體感。²⁷由此錯誤，更不明人與物（人性與物性）、人性德性與生存問題的界線。孟子最後故云：「且謂長者義乎？長之者義乎？」長之意涵與意義唯由「長之者」——這因人性而非如告子或朱注等所以為的「我」，始內在而真實；基於人性之主體性，亦始為主體之為主體。

〈告子上〉第四章後半，仍是就人性與我孰真、孰能代表人性原則的商榷。此前，告子尚將長與義視為與外在生存有關之事，下半章告子修正，將敬長問題單純自人與人之交往對待言，此時堅持義外，意義不同。如果義之所以為外，在於它相應生存所需，則縱然非人性之善，它始終是客觀而必然的。但若義外來自人為，那麼人性究竟如何，便有另外之意思。告子分析其本質，指出此表面似是人與人間之義，實還是生存問題的變形——因是對他者的取悅，故從目的來看，也僅是將生存利害轉移至人際往來上而已。另一方面，即使取悅他人非基於功利考量，敬長也無法證明自身之真實性，因人實際敬長時，並未如孟子所言完全依據人性對長的理解與尊敬而致，其無視真實之長的任意性，也同樣是自我之呈露，間接而已。人與人之間問題故仍應由「我與彼」這一模式所涵蓋，自我主體仍應是人性最真實的樣態，沒有另一種人性可言。

告子對敬長之任意性的批評，見愛弟之例的討論。然而自朱熹開始，即錯誤地將本例視為與仁有關的例證，以為告子藉仁之所以為內駁斥孟子義內之說。²⁸事實上，觀《孟子》言仁時通常舉用之例，除了表徵仁心端始的「乍見孺子將入於井」之怵惕惻隱，²⁹及仁民這一類已擴充之德外，蓋以「事親」為主，它與「從兄」（意同於敬長），同為孟子從人倫言仁、義之實時的基本用例（〈離婁上〉）。愛弟則未具相等的重要性。如告子所云「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也」，雖是情感事實，但也因為這一差等性，使愛無法為仁之本。故將王者「若保赤子」之仁詮釋為「愛無差等，施由親始」、以愛作為仁之意思者，乃墨者夷之，非孟子。試圖由此差等性之情感變為無差等性之愛（兼愛），實是妄圖將兩相反者合而為一，是不可能有的結果的，孟子批評「天之生物也，使之一本，而夷子二本故也」（〈滕文公上〉）原因在此。相對地，人雖對兄之子與鄰

27 〈公孫丑上〉孟子言塞於天地間之浩然正氣時，故以「告子未嘗知義，以其外之也」言其義襲之餒。

28 參見朱注本句：「言愛主於我，故仁在內；敬主於長，故義在外」（《四書章句集注》，卷十一，頁327），對告子「愛主於我，故仁在內」亦無所置疑。學者如日人佐藤一齋便均循此成論。

29 見〈公孫丑上〉「人皆有不忍人之心」章、〈滕文公上〉「墨者夷之，因徐辟而求見孟子」章。

之子有不同之親愛程度，但面對赤子入井，人心之怵惕惻隱則無有分別。「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物」（〈盡心上〉），愛、仁、親故非同一之事，孟子從未混淆。〈告子上〉第四章後半告子愛弟之例，故與「仁內」意涵無關。那麼，愛弟究竟對應什麼而說？明顯地，從兄、敬長為義，愛弟則為其反面；弟是少者、幼者，非兄長般之長者。告子的意思因此是說：若長人之長是由於人性，為何人亦對其反面愛惜？為什麼人在面對不同長者時，卻同樣長之而不分辨？縱然它從屬於人自身之判斷，但這樣不穩定而矛盾的性質，實沒有真正如其所宣稱之意思，也沒有真正之價值性。若不是為了生存利害而不得不為，人是無需不辨孰長地取悅他人。相反地，吾弟這無論生存能力、人性素養或現實成就皆較已匱乏者，人對其無條件之愛，才顯示人性自有之內容；而在愛弟問題上，能無慮於他者之悅地差等對待，更說明弟作為性質和價值時的明確與真實。此更真實之人性性質與情感，基礎並不在孟子所言之人性上，而是我——「以我為悅」。告子此項回應也等於指出：假若排除食、色這樣的自我主體模式，人也不可能再於生存層面上樹立其他純粹人性之素質，如孟子所謂「長」，其無法恆定一致的原因在此。從而可以說，所有人對外在屬性的轉化，仍帶有自以為是的虛構成分，對「長之者」而言它是任意的，對「長者」才是必然的。換言之，告子全面否定了孟子前此之說。

孟子如何面對這些駁難？通過耆炙之例，孟子舉出三點：

1. 耆炙之悅乃為己之悅，而能因食炙此外在物事而悅、異炙而同悅，均已說明以「我」為準的內、外差等，非人是否能悅的唯一與最終依據。
2. 若悅確實是人極真實之狀態，而又不受物（如秦人之炙與吾炙）、我之限，則悅當有其他基礎。這能超越物、我之基礎，如人轉化白人之白、長人之長般，也即人共通之性，人性。
3. 悅可與物同在，可由食炙而致，易言之，人性可與外在之勢同在。

此三點，完整地反對了告子的疑議。孟子舉耆炙為例，或正是為了與告子愛弟之例及本章最初的「食、色，性也」相對的緣故。愛弟作為自我之實現，其所具有的主觀好惡明顯甚於敬長之以長為悅的客觀性，但耆炙一方面因直接符應生存所需而較敬長更為客觀、外在，一方面作為嗜欲，其所達成之悅卻又較愛弟更為主觀，使原本在敬長和愛弟之間的差距突然失去意義；並且，縱使是嗜欲之悅，它仍然可在不同事物上獲得同樣滿足，既未計較其中差異，亦未有無止盡之欲求，相較「食、色，性也」所提示的自我意味，它實現出另一種在生存之事上的獨立性，這是對自身所需的自知與自然之節制，也是別於飲食品味和色欲享樂的真實之悅。是以，「夫物則亦有然者也」、「耆炙非外」，人性所及之幅度是顯較告子主張之「我」更大的。告子不明義內，因他始終僅訴諸

特定的幾項原則來論人性，而尚未真正觀見人性全部之可能。

六、〈告子上〉第五章分析

〈告子上〉第五章原文如下：

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？」³⁰

本章無論主題（義內或外）、用例（長、弟、飲食），都與前章相同，在告子已退出論辯而無進一步質疑的情況下，或可視為對前章之補充。不過，由於所據以論證者恰好相反前章，³¹使學者之解釋與前章無明顯區別，或有如毛奇齡說，以為此前、後二章分別以仁內駁義外、以義外駁仁內。³²前者不辨四、五

30 《孟子注疏》，卷第十一上，頁 194。

31 在鄉人與伯兄間孰敬，實與第四章對吾弟及秦人之弟相異之愛，原理相當，然而，第四章以差等反視不分對象而同敬之外在性，本章卻正以此作為敬長之實，而由「先酌鄉人」違背原有差等而斥義為外。其後，飲湯、水之異和者秦炙、我炙之同亦然。

32 焦循引毛氏《四書臆言》：「嗜食在內，與敬長在外正別，此何足辨，亦何足以服告子。冬日則飲湯，夏日則飲水，與『嗜秦人之炙』二句相反。使難者曰：『冬則飲湯，夏則飲水，果在外，非由內也』，何以解之？嘗以二者問先仲氏，先仲氏一曰：敬長

章差異的解釋固然粗率，但後者將仁內、義外相互駁詰，也僅能得出無論仁、義均矛盾不真的結論，非《孟子》之意。〈告子上〉第四章之論證如已成立，類似愛弟這樣基於親疏之分的主觀意欲，便不再是第五章孟季子「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」的重點，因敬長之義之內在性不出於「我」，而來源於人性之共同價值。本章因而更不應看作是對自我任意性或不一致的批判，它實再與「我」無關。相反地，包括孟季子之所有提問以及孟子、公都子之回應，皆屬自我所不能介入的必然事例，故在公都子回覆之前，孟季子實已預知「誰敬？」、「酌則誰先？」之答案；公都子舉冬、夏之飲，也是完全客觀而必然的；孟子教公都子之對答，更顯示所有答覆均無任意變異的可能。是以，四、五章事例之相反情況，也只是對義超越這表面相對性，而有更絕對、真實的基礎的說明。

重審第五章諸例，若存在孟季子所觀察的內、外不一之狀，實源於人之敬與其實際執行間產生出入，內在心意與外在行動不能一致，故敬長之義終究為外。本章內、外之辨，故是由心與行之分裂而起，非我與彼；論辯最後推向的面向，因此是對人性在心與行上之實現問題的討論。相較先前圍繞人性與德性關係的論辯，第五章已開始轉移焦點至後天的實踐層次，問題已非性善與否之爭論，而是即便性善（且無關任何外勢），在人實際之現實中，人自己是否能夠如實地實現其性；若否，則此體、用間的差距，仍然顯示人本身之不真和不善，人之不誠。³³

讓我們歸納孟子與章末公都子回應的重點。首先，孟子設想之問答與孟季子問公都子者模式相同，都是「所敬」與「實踐時所敬」發生相悖。不過，孟子為突顯此相悖情況，更刻意舉出弟尸這樣的極端例子。這是因為伯兄與鄉人同為長者，即使酌有先後，對二者之敬基本上仍是真誠的，實踐時先後倒置之偽，並未動搖敬長之原意與內在性；³⁴反之，連面對幼少者、面對明知僅為「象

無人我，以長在人耳。今嗜炙亦無人我，此非人也，物也。且其無人我而必長人者，以長在外耳。今嗜炙主愛，而亦無人我，而惟外是愛，此非長在外，即愛亦在外也。上言長馬之長異乎長人之長，則人物有別矣。此緊承『長楚人之長』二句，愛在外與嗜炙在內大別，此借仁內以駁義外也。一曰：以在位而易其敬，猶之以在時而易其飲也。夫嗜食甘飲者，愛也。愛亦在外矣。嗜炙是同嗜，此是異飲，嗜炙以仁內駁義外，此以義外駁仁內，不同。」（《孟子正義》，下冊，頁748。）

33 孟子言「誠」故也由「誠身」言之，見〈離婁上〉「居下位而不獲於上」章、〈盡心上〉「萬物皆備於我矣」對「反身而誠」問題的討論。

34 事實上，酌飲之主次先後，是禮的問題，非義。亦參考顧炎武《日知錄》：「酌鄉人、敬尸二事，皆禮之用也，而莫非義之所宜」。（焦循，《孟子正義》下冊引，頁747。）

徵」而非神者亦行敬，這長之反面、對象之不真，卻更顯實踐之荒謬，亦令人對敬意本身之真偽、對錯有所存疑。然而，就像「彼將曰：『在位故也』」，人仍非常清楚行為之理由，非無知於弟尸與常態中「長」的差異。「在位故也」，是「位」使人向弟尸行敬，所敬不在弟，亦不在作為象徵之尸，而是它們所代表之宗公先祖。宗公先祖非現實存在者，對其之敬故是人心無待而極純粹之實現。敬意能超越眼前具體之弟、象徵性之尸而投向不可見之祖考，也說明敬本非被動於外在對象或情況之事。以明顯幼弱之弟、子為尸，實欲使敬者更自覺所敬在神、不在此之故。敬弟尸之荒謬，是以正顯示敬之內在性，覺其荒謬者反而因固執於外表而自致荒謬。同樣，「先酌鄉人」的關鍵亦不在「鄉人」這一目前對象，人不先酌伯兄而酌鄉人是因為敬「賓」。賓作為所敬之價值，高於伯兄與鄉人對己之意義。事實上，孟季子之間段涉及的敬之對象可區分為三：一是「鄉人長於伯兄一歲」生理年歲之長。二是伯兄對己提攜、帶導之長，較鄉人齒長更為切近而真實；它等同第四章所謂的人性之長，人之敬伯兄故非基於愛吾弟、不愛秦人之弟這類偏愛的緣故，而是對比兩種「長」義時對其中人性者之敬；本章叔父之長，亦屬此類。三則為「賓」，它是人更自覺地超越親疏遠近之限而主動為人與人之締結、互重而出現之身分，它甚至代表著人不計自我而欲與人交換、分享其情感與德智之形象，³⁵因而更高於伯兄或叔父這最原初的人性之長。孟子「在位故也」的說明，故指出在實踐中種種狀似悖反本心之行動，其背後之本仍在內心真實之敬，這呼應了〈離婁上〉「誠身有道，不明乎善，不誠其身矣」之意。

可以注意到的是，孟子除了指出這些行為的心意與所敬內容之變化外，另提到「庸」與「斯須」的對比。相較於心、行或性與其應用之分裂，「庸／斯須」的問題是更為尖銳的。這是因為，心與實踐間的不一致，尚只是個人修身不誠的問題而已，但承認斯須，卻直接從客觀的道理意涵與性質上動搖了庸所具有之善，常道無常，常道因應境況而權變，如是，實無庸、無常道了。「庸／斯須」的點出，因此是孟子針對孟季子心、行內外之論，所做出的對於人類現實存在之體、用問題其關鍵之修正；「常／變」才是現實層次中人性問題最重要的疑議所在，幾乎以斯須之變為現實全部內容的事實，才可能令人徹底地無視人性。是以，孟季子對孟子教公都子語的進一步駁難：「敬叔父則敬，敬弟則敬」，也相應地離開了先前的焦點，而直批斯須之行。他的疑問是：縱然敬叔父與弟各有真實原因，但人因所敬內容的深淺或輕重差異而取捨行敬，這

35 如《詩經·小雅·鹿鳴》「我有嘉賓，德音孔昭」而「人之好我，示我周行」等在燕飲時所歌詠之內容。

斯須做法已說明對所捨者無持恆之敬，而敬之不恆，實即無真正之敬。換言之，現實中一時的心、行固然真誠而善，也僅是一時而已，無法擴充為所有時地境況之道理，人仍然不知作為人其一貫的原則與道路何在，如同沒有實際上可依本之人性。

於此，公都子與孟子各提出解釋。公都子舉冬日飲湯、夏日飲水為例，人在「飲」這一現實事務上全為斯須之行，從未庸常，然而「飲」作為人之庸事，其「庸」之意義卻是凌駕在諸斯須之飲之上的，非湯、水可以標誌或取代。斯須因而不能與庸對等，庸是更根本的，即使表面不可見（隱，故亦是內在的）。同樣，敬叔父與敬弟雖然有不同的敬意程度與理由，但亦無妨「敬」在人與人間作為肯定和推崇人性價值的德行真實，敬故不應從個別事例中看，而應從事例中見其共同的人性意義。孟子的看法則與公都子略別，他並未將庸與斯須視作一隱、一顯之事，相對於公都子將庸抽象為一更高不變之共理，「庸敬在兄，斯須之敬在鄉人」中的庸則與斯須一樣仍是一具體事務，只在事務內容上出現差異，但無性質上的截然之分。對孟子來說，「庸敬在兄」，庸也即日常而已。庸若標誌常道而為斯須之本，只能從其日常性言。兄固然不比賓、尸之位，而僅是「長」最基本的意思，但這在日常中切近的從兄、敬長，才是支持其他更高之價值對象和敬意的源頭。人是由對身邊兄長的敬重開始，以至於明白各種人與人間相扶持、教導關係之珍貴，對賓朋與先祖之敬是在這樣的基礎上深化的。斯須與庸故非相對之事，斯須甚至不是庸在對應現實境況時所做的權變，它仍然以人性（如敬長）為原則，沒有一時之偶然。

孟子以日常為庸，與公都子所以為的以斯須背後之共理為庸，二者之差異是我們極應注意的。因為，真正之庸、真正之常道——日常之常，實非恆定不變的。公都子所視為斯須的冬日飲湯、夏日飲水，實際上亦日常而已，日常是在如此一種細微無奇的變化和週而復始中實現者，它既是變、又不變，既是不變、又未停止於變。此本質上無恆定性的日常始為人在現實存在中之常。歸納本章，孟子指出：一切對象在人性現實當中，既非心、行內外割裂的，亦非作為體、用內外般概念性地分別開的，一切莫不是生活之遠近、經常與否而已。

七、〈告子上〉第六章分析

公都子對「庸 / 斯須」的歧出詮釋，在隨後〈告子上〉第六章轉化為另一問題被突顯出來，見原文：

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，然則彼皆非與？」

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，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，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。』」

對於公都子本章之問的解釋，戴震以降清代漢學與程、朱所代表的宋代理學間，有極對立的意見；孟子以心回應，也使得本章成為明代心學據以論爭的焦點。焦循《孟子正義》於此首度引述了包括王充、陸九淵、王陽明、程瑤田等說，以及戴震對程、朱的回應意見，並針對孔、孟、荀、揚、韓等性論加以比較。此囊括各說之總體述評是先前五章所未見的，顯示公都子問題之特殊性，它表徵了這些同異相參的人性論交鋒不已之所在。可以看到，公都子所提到的三種說法中，告子之非已見第二章；另外兩類說法——以上位者之賢與不賢而或善或惡，或是從極其相似的養成背景與血脈關係中，爭論人是否能夠相應出現可預期的結果，亦重複前數章對人性與外在環境（勢）、自我等影響關係的探究，非新的議題。即使不然，但就公都子的情況來說，其能以敬為內、以斯須無悖於庸，這對人性價值與恆常性的認識，是不致質疑性善的，故他僅問「彼皆非與？」而非問性善是否為是。問題只是，三種觀察作為人類實際發生之現象，同樣無可否認，公都子困惑的因此是：即便「性善」確有其理，它又如何與人類的具體事實一致？孟子隨後以涉及後天作用之「情」、「才」、「端」回應，故也標誌出相同的現實面向。若公都子的問題亦是後世探討人性且特別是持性善主張的代表論者均必求解決的問題，導致他們發問的原因是什麼？從《孟子》安排公都子緊連著第五章後再度出現，以及公都子將庸從孟子的日常義抽象為形上之庸等線索來看，如此之問實是肇自這隱微的偏轉而有的。換言之，當論者將人性及其道視為一不可變之本體時，問題便似是真實地發生了。³⁶實際上，

36 戴震亦意識到此問題，故歸咎程、朱雖主性善但實與公都子所引或曰相容的原因，乃在二者「視理儼如有物，以善歸理」，扭曲孟子「人無有不善」為「性無有不善」，

相對於先前五章直接對應外勢、自我以及實踐等各種可能使人不善之因素的討論，第六章的問題並沒有真正的對象；或更精確地說，對公都子或其他性善論者而言，問題發生在人自己內部——作為本體的「人性」與實際的「人」兩造之間。然而，人性與人不可能為二，若不是反省性地反思自身，³⁷自身是不可能以自身為對象的。這虛擬之思因而非真實的提問，循此發問所做出的解答，亦勢必不能完整解決人與人性兩造之矛盾，二者之矛盾乃由於預設的前提所致。相對於此，孟子以日常釋庸，雖似與批評程、朱截理義、氣質二性的戴震「人倫日用」無別，但後者在仍以血氣心知為不變且唯一真實之本性時，所能據以致道的原理，僅能是日用中「事務」之應然無失而已，與孟子透過日常切近之「人倫」關係而致「中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也」（〈離婁下〉）內在昇進之「養」，或前述基於敬兄而有的更深層次的斯須之敬，明顯不同。孟子並未對人性之限度有所遲疑，除了人本身，他也不依賴其他（如事理或天理）原則作為擴充其善的憑藉。正是因為人性地看待人與人性本身，所以庸與斯須之善也都必須先是人性的；無論所視為常道（庸）之內容為何，始終是人性為本，而非庸為本。那麼，究竟什麼是人性？

對比前數章，〈告子上〉第六章沒有真正對應對象的問答，正顯示本章就人性論人性的宗旨。故，孟子至此始全面指出心之四端及性善之具體內容（仁、義、禮、智），補足了自首章以來均告闕如的直接論述，並別於先前告子或公都子亟待辨證之言而引用了《詩經》和孔子的正面說話，本章之特性由此可見。以下，便對應公都子之提問，簡述孟子所見。

（一）人性之性質，及總論人情時「性善」之意思

公都子所問三種人性論——「性無善、無惡」否定性可以以善、惡界定，性在善、惡之外。人非不為善、惡，而只是善、惡均因外而致，也因此，如水

將現實之「人」與作為本體之「人性」二分的緣故。然而，戴氏雖有意矯正，但其「血氣心知」之說只是程、朱之對反而已，非對此思維型態本身的糾正。因而無論是對人生活境況的主張，或是基於同情前提所提出的「反躬」工夫，均同程、朱般仍企圖從分殊不齊中尋求一普遍的標準，並藉此否定或輕忽種種分殊樣態的意義。見簡良如，〈戴震《孟子字義疏證》對人性及人群問題的反省——以《孟子》相關思想為參照〉，《台大文史哲學報》（台北：國立台灣大學文學院，2005年5月），第六十二期，頁183-228。

37 即孟子「反身而誠」、知言養氣章「自反」之思維，這與心、行等實踐問題相關之思，也已見於〈告子上〉第四章的討論。

之東、西終不等同水性，人之善、惡亦與人性無關。告子故從未質疑人性本體這不可動搖的獨立性，即使這並非意謂人現實上真有獨立於外勢的存在時刻，他亦以不動心為守且先孟子而不動心。相對地，「性可以為善，可以為不善」雖頗近於告子「性，猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流」之喻，但與告子以善、惡為外，人性本身實無異動的立場相較，本項說法中的性卻得以受到塑造。對該說而言，性善或不善之問題乃是一「形成」（「為」）之問題，故對人性之討論，不應由其「原本」觀，而應自形成之可能性與型態觀。在此類主張下，人性成為一種可資教化或塑造之「客體」而進入人性論的領域；或若仍必以人性為人性論之主體，此時原初之人性便既非第一種「性無善、無惡」般超善、惡之主體，亦非受善、惡所轄者，而是一空無（虛靜）的主體（無論這是從其本來而言，或從功夫之收斂言），在此條件下始有可以為善、可以為不善之彈性。³⁸最後，「有性善、有性不善」則一方面對立「性無善、無惡」而「有」，另一方面，因人倫上下（君／父）、內外（父兄／君之教、治）均無以改造人性，它亦對立人性形成論。由於性善、性惡幾乎是命定的，因此，善者不可能為惡，不善者亦無以為善，論者同樣亦不可能在善者及不善者身上試圖做出任何異乎其性的作為。換言之，第三說雖似是三種人性論中唯一將善、惡一開始即內在於人性者，但無論是善或惡，作為不可變之本性，它亦自然地排除在人類問題的反省對象之外，無可處理。換句話說，第三說將善、惡內於人性本然的論點，卻正是使人之問題離卻人性、離卻善、惡的起始。

歸納上述，表面截然不同的三種人性論，實際上均有意、無意地將善、惡和人性分別開來。其原因，或在三者無一能夠明確而肯定地說明人性究竟是一可以正面肯定的內容抑或必須負面否定者，而以不同模式擺動在善、惡之間或迴避善、惡問題的緣故。如此之擺動以及對人性無真正之主動性，顯然源於人類長久以來之事實正是如此。然而，孟子面對同一事實，他的回應代表什麼？「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」，若三說背後隱藏著面對人類事實時內心之保留、甚至無奈，而為人反觀自身時普遍之感嘆，孟子卻超越這心態主觀之共同處而見事實本身更客觀、一致之事實。「情」正是對應三說所指之實。趙岐、朱熹、戴震等，均將本句「情」釋為與性相對之情、因物而動之情，再藉情、性相為表裡，或情動之初之誠、情之不偏，來說明何以「乃若其情，則可以為善矣」。³⁹不過，《孟子》中「情」凡四見，除本句外均作「實」解，即

38 荀子性惡、勸學、重禮樂之說，實偏向「性可以為善、可以為不善」一類說法，由此也必然衍生對心之虛靜的要求。

39 戴震似也注意到《孟子》對情字的用法有另外的意思——「猶素也，實也」，因而做出了較為繁複的論證，但總其大意，情固然非「性／情」相對之情（故亦非相對

事物之真實情況，〈離婁下〉「聲聞過情」是最簡明的例子；而此真實情況更特指事物實際實現之事實，非從本質、本體而言，故如〈滕文公上〉「夫物之不齊，物之情也」，不齊並非麻、縷、絲、絮等物本身之性，而是指它們相較時之現實情狀，同樣，〈告子上〉第八章見人違禽獸不遠，而以為未嘗有才，孟子反問：「是豈人之情也？」，也都是專對「放其良心」及「才」這一類應世層面而言，「乃若其情」之情故亦如是。學者以情為因物而動之感受，應是循《禮記·樂記》或〈中庸〉「中 / 和」的說法，然而，就二文獻對喜怒哀樂應「中節」及先王對音、聲之塑造與規範觀之，情仍需受進一步約束或引導，非本身自足而必然正面者，故縱使它自然、無造作，但「物交物，則引之而已矣」，始終別於「心之官則思」。⁴⁰即便是同情，因歸根究柢也僅止於情之類比，非在情之外有另外之體認，故若旁通他人之哀苦而有所作為，也將止於哀苦的解除或哀苦的反面——悅樂之實現而已，這與惻隱之心之「不忍『人』」，不忍見人因危難或痛楚而不能人性地為人，其目的和用心不同，也和羞惡之心或敬長等對人性價值的自覺意識迥異。孟子「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」由「情」見人性，因此與三論從人類事實言人性是站在同一立足點上的相反結論。甚至，相對於三論同見人類事實卻各執一說，「乃若其情」則連三論皆納入考察。換言之，若欲直視人類事實，必須如此沒有遺漏地見人的無善惡以至或善或惡之全部事實，否則只是對事實一隅之見而已。如是，「則可以為善矣」便絕非從第二類論點裡擷取而來，它非指人可以後天的方式形成善，而預留人同樣可以為惡之餘地；本句也不能指人縱有差等，但均可各行其所能之善，若然，則此差等之人、差等之善，亦僅意謂著孟子已承認了性有善、有惡。「則可以為善矣，乃所謂善也」是歸納全部人情的結果。

那麼，在三說各舉一隅的情實中，什麼是它們所一致的？明顯地，如前述曾提到的在善、惡間之擺動，三說無不與「善 / 惡」或更廣義地說之「有 / 無」、「先 / 後」、「內 / 外」、或「是 / 否（不）」等相對性之意識並存，甚至，這也是〈告子上〉前數章其他論辯意見共同的現象，如分「人 / 我」、「心 / 行」、「真 / 偽」、「庸 / 斯須」等。這無時不處在相對間之分辨和取捨，正

於性之不動的因物動之之情)，而直接同惻隱等四端之心般是性本身之能力——「旁通者情」，然而，作為同情能力，它仍是基於五倫互動時之喜怒哀樂而來，非別有其他意含。參見黃俊傑，〈《孟子·告子上》集釋新詮〉，頁 252-255。

40 不過，〈樂記〉撰寫目的非在個人，而是從群體音聲意義著眼，從人群整體心境感受及其影響切入的有關治道之討論，重心放在上位者與其制定、施行之禮、樂，與〈中庸〉自個人喜怒哀樂發而皆中節的自我修養、或是《孟子》言人心之官之思的處理方式不同

是不由純粹的人性本體而單從人類事實言時，涵蓋在所有狀態下的特質。不論人實際上以何種態度或方面對此做出結論，此特質必然存在，即連告子言「性無善、無惡」而似超然於此相對性之外，也僅是嘗試將相對性從世俗之善、惡拉至一必然（相對於善、惡或東、西決口之外在性）的層次而已。此必然特質之意義，遠較它在個人身上各自實現的結果來得重要。這是因為，它隨時保留了人往善的可能性，而沒有絕對之限制；並且，當人一直維持在取捨之中，即使人最後所行仍為客觀之惡，但他無論如何都已選擇了一自以為在其狀態下較好的路向。換言之，固然這可能只是主觀或狹窄於一己之善，然而，選擇的道路始終向善。「則可以為善矣」故是基於此而言的，它不只是表明人可以為善，更指出人唯可以為善；「乃所謂善也」——孟子因此能夠說人類性善，而所謂性善，也指此而已。

可以看到，孟子所謂「性善」，既否定了前述三種人性主張，亦對應了三者對人性性質的定位，而一併兼有。這是說：「性無善、無惡」對人性之獨立自在的認識，「性可以為善，可以為不善」所言人性之無限性，以及「有性善，有性不善」的人性之必然性，都收攝在孟子「性善」意涵之下。此三項性質，故也是孟子對人性本身作為性質時其必要屬性的說明。

（二）心，與四端之心之意義

「若夫為不善，非才之罪也」以下至「不能盡其才者也」論才。透過這一段文字可以知道，孟子所謂才，也即四端之心，非才性或其他分殊類型之才，且由四端之心「人皆有之」，才亦無關智愚這一類具有高、低能力之質，眾人在才上所表現出的差等，孟子認為，也只是人是否求、捨其心的結果而已，非真有差異。那麼，孟子為何在總言「性善」之意義和性質後，進入對才、心的討論？

四端之心，人皆有之，這是連性惡論都無法否認的，故為人皆具備可以為善之才提供了條件。不過這似非孟子最主要的目的。因為，即使無此四端之心，「乃若其情，則可以為善矣」已完成對性善的定位和證明，四端的提出，反而衍生更多的疑問，包括人心非唯惻隱、羞惡、恭敬、是非，此四端有何代表性？或它們如何總括心之內容？如何面對同樣蠢動於人心中的欲念、感受或其他負面之思？這些問題都不是孟子在本章甚至全書內試圖解釋的。⁴¹關鍵反而僅在

41 《孟子》並列四端之心的文句，除本章外，僅見於〈公孫丑上〉「孺子將入於井」句（禮之端則以辭讓之心取代恭敬之心），且同樣未有說解。我們所能見到孟子對心之官能的說明，唯「心之官則思」，見本文對〈告子上〉第一章之討論。

心對人的意義，特別在孟子竟將它等同人之才，後者卻往往被理解為個人天賦所命定者時，孟子的看法正說明人作為人真正應憑藉的實非那可資憑藉者。人藉才智聰敏所達致的成功是才智之成功，非人自己的；相對地，在命運之下仍「順受其正」不失正道地努力，這自由、自主之承擔，始使其成敗純本於人自己。心之於人之意義正是如此——「求則得之，舍則失之」，心無關稟賦而純因人的主動求索而得。孟子對心之主動性的說明，更包括：⁴²

1. 心是人皆有之的，卻又非理所當然、原本即有的，它「求則得之，舍則失之」、「操則存，舍則亡」。易言之，除了人之主動，沒有其他使之存在之依據，主動性故為心之所以為心之本。
2. 心純然自由，無所止限，孔子故形容心：「出入無時，莫知其鄉」，它之自由無任何內、外規限可以約束。「出入無時」不只說明心之得、失完全基於主動，更顯示它在各種情境與客觀條件下之自由——心面對外在情狀之隨時可在；「莫知其鄉」則言心無對其自身之限，因連最終安止之處（鄉）皆是人所不知的，心自己未嘗預知。⁴³此同乎鬼神及其來格者，⁴⁴即心所具有之自由。

心這絕對主動與自由，終結了在人之外一切之超越性，無論是由世俗或生存利害而言之勢、鬼神或其他隱而不顯之意志和力量，心都具有與之對等或甚至更高度之素質。諸超越者固然未必為心所取消，卻已不再以其超越性作為心之對象，孟子在〈盡心上〉首句故道：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，脩身以俟之，所以立命也。⁴⁵

42 〈告子上〉多篇論心及其工夫，以下僅按本節討論之對象〈告子上〉第六章，以及與第六章「求則得之，舍則失之」句意相同的第八章之孔子言「操則存，舍則亡。出入無時，莫知其鄉。惟心之謂與！」加以整理。工夫論不論，〈告子上〉其他有關人心之同然、心之為大體等之說明，均屬心與其他官能之比較，非直就心本身言，故本處暫略。

43 〈告子上〉第八章云：「心之所同然者何也？謂理也，義也」非對心之居鄉的規限，因孟子仍保留了盡心與四端擴充之可能。

44 〈中庸〉形容鬼神之為德之文字與《孟子》對心的形容頗見呼應，如「視之而弗見，聽之而弗聞」與心之非耳目之官，「體物而不可遺」、「洋洋乎如在其上，如在其左右」與心的「出入無時」，「《詩》曰：『神之格思，不可度思，矧可射思』」與心的「莫知其鄉」。

45 《孟子注疏》，卷十三上，頁 228。

心與性之關係已數見前文討論，這裡應特別注意的是心、性和作為最高客觀真實的天與命的關係：天之能知與能事，人力所不能改其夭壽禍福之命之可俟、可立，都顯示在心之前天、命之同樣「人性」性，故和知性及性之養得以並行。更簡明地說，若連天、命皆只以盡心、存心處之，那麼對人而言，人所唯一需要努力的也即因心而做的關乎人性自身之努力了。人心之性質與意義如是，故人若仍為不善，也只源於其未能主動、未能盡心，非真有不善之才、缺陷之才。此為孟子在「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」之外，對「性善」的再一次證明。相對於前者由人類全體情實證之，這次則自人本身所有之才證之；若孟子於前一情況下從人無奈或偏頗不定之事實證明性善，後一情況則以人之所以能自主而無所限，說明人實現性善之必然。孟子故非由四端證明人心之善，而是心本身即是對性善的保證。

事實上，惻隱、羞惡、恭敬、是非四端的提出，仍與公都子所問三類人性論有關。即使三類說法未能完全肯定人性，但在理論背後，仍可見三者亦主張了某些其所不願意放棄和貶抑的人類面向。告子「性無善、無惡」自然是出於對人性獨立性的重視，故既排斥外力戕賊，追求自身存在，並對自我之任意與情感極其肯定。⁴⁶「性可以為善、可以為不善」所關注的則非人性獨立之價值，它反而由性的涵容與彈性，以及性的有所為，見人性之意義。「有性善、有性不善」則完全如實地接納了人有善、有惡的事實，接納了人各自多樣的面貌且均視之為真。三者藉此實踐了對人的肯定，是毋庸置疑的；即便它們未曾直接承認性善，但這有關人之獨立、自由有所為、以及其本然，都是三說所見的人之善——在人身上無法否定之正面性。對此，孟子藉惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，進一步做了細微的分辨，從而對等地說明何謂對人真實之肯定。有關獨立性，《孟子》書以仁者為實現最高獨立性之主體，仁者至高、無與之匹偶者，⁴⁷

46 分別見於〈告子上〉第一至四章告子之言。

47 如孟子數言的：「仁者無敵」(〈梁惠王上〉)、「夫國君好仁，天下無敵」(〈離婁上〉)、「仁人無敵於天下」(〈盡心下〉)、「國君好仁，天下無敵焉」(〈盡心下〉)、「王發政施仁，使天下仕者，皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王。其若是，孰能禦之？」(〈梁惠王上〉)。「王發政施仁」句解釋了無敵的原因——天下之仕、耕、商賈、行旅、欲疾其君者皆歸向仁王，仁是超越階層、背景、權力規範等外在影響和條件而為人所共同歸向的。近似的例子尚有「民之歸仁也，猶水之就下」(〈離婁上〉)。易言之，仁所實現的正是人性所肯定者，甚至如「仁也者，人也」(〈盡心下〉)、「夫仁，天之尊爵也，人之安宅也」(〈公孫丑上〉)，它是凌駕一切外在善惡的人自己本身之德性。故一方面，仁超越外力，如〈公孫丑上〉「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大」，仁絕非力量等外在之勢，並且，以強力而霸者始終必須

其發端在惻隱之心，那麼，明顯地，孟子實將心之獨立性建諸於惻隱——對「他人」之不忍，較諸告子藉判別內外、人我等建立「自我」之方式以實現人之獨立性，是多麼不同！人之獨立非從執著於特定之界限言，若然，這仍是一抽象而任意之獨立，如自我之以自身為唯一真實般，人之獨立是由人對人類自己作為「人」之致力開始，⁴⁸甚至是由對人已失去作為人時之不幸或不善的彌補而致，如文王「視民如傷」（〈離婁下〉）而王。而相對於「性可以為善、可以為不善」這對人性可有之作為（「為」）與變化的肯定，羞惡之心的存在卻指出，人對不善的發生和持續，仍自然地感到羞恥與憎惡，非無限度、無所謂地為所欲為。甚至，基於羞惡之心之義，也即「人皆有所不為，達之於其所為」（〈盡心下〉），能有所為之自由，實從有所不為而致。自由故非僅發展而已，它仍應本於自覺，從自主之克制（「不為」）與擴充（「達」）而致。最後，對人各種本然狀態之態度，也只有兩方面，一是從不同狀態者作為「人」這一前提言，另一則由該狀態作為客觀之「事」言。恭敬之心為禮之端，故同於禮對人與人間之節文，為人面對人時之心；是非之心則純是對客觀是非的判斷。相對於對人善或不善直接全面之肯認，對人之恭敬與仍就事論事地明辨是非，始真正正面接納當前狀態，對人與對事始終應分別之故。人在理智是非之外仍有人與人間單純的重視和信賴，這是人性的，亦是在人身上互為主動的條件，無恭敬，是人之不善轉變為事實客觀之不善的原因；⁴⁹對等地，若無客觀是非之心，混淆了人和事之份際，也是對其事的否定。恭敬、是非之心合為一組問題，可從孟子論述仁、義、禮、智時常以仁、義為一組，禮、智另列的做法中見到，較明顯的例子如〈離婁上〉論仁、義、禮、智之實時以仁、義之對象為本，而禮、智則為對仁、義之實的反思與進一步之行，⁵⁰四者分明屬於兩類層次。〈離婁上〉

假仁；另一方面，也沒有其他正面事務、德性得以優位於仁，人除同依於仁外，其他皆無必然，即使連「道」亦無此特性，如「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！」（〈告子下〉）之評語，而「仁則榮，不仁則辱」（〈公孫丑上〉）更以仁作為人群之間根本之價值原則。仁因此也是告子唯一承認為內的德性。

- 48 〈盡心下〉：「仁也者，人也」，並且，惻隱對象無論從個體或人群言，都同以「人」為內容，無特定個體、族群之限制，如「非所以內交於孺子之父母也」，或發政施仁之保「天下萬民」。
- 49 參考〈萬章下〉孟子對交際之禮的討論。孟子以「不恭而辭」類比「不教而誅」之非，恭敬甚至是作為下位者（如孔子之仕於魯）面對上位者（魯君）、面對人群整體之不善（魯人獵較）時仍「行可」（仍足以為善）之基礎。
- 50 原文為：「孟子曰：仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者，弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。（...）」。《孟子》其他仁、義對舉之討論甚繁，單獨探討禮、智者，則如前註〈萬章下〉問交際何心章等。

的例子更顯示，真正面向對象的僅仁、義而已，禮與智所面對的則是「對象與己」這一整體，禮關注整體之型態與方向，智則對此整體給予評價和取捨。這與公都子提問的三類人性論說法中，唯有第三類因否定外在對人性的影響，故再無實質的「內/外」(主/客)議題，略為相似。我們也應注意到，仁、義內容固然不同，但在所有並列討論中從未相互矛盾，顯示它們在性質或取向上確實屬於獨立的兩種範疇；仁與智、義與禮、以至於禮與智間則往往有所衝突，若仁與智、義與禮之間的衝突來源於彼此相關但層次不同，那麼，同屬一層次的禮、智之矛盾更說明它們的對照性，如恭敬與是非在人、事上既相連又相對的關係。這些特質都可視為恭敬、是非之心得以取代「有性善、有性不善」對人性整體表現之肯定的理由。

(三) 道

作為結論，孟子在最後引述了《詩經》與孔子之言，這自然是對應公都子所引用之言論以及前五章告子、孟季子諸言，所展示的言論之正；另一方面，相反於公都子所引三說，孔子「為此詩者，其知道乎！」則點出後者由「道」著眼，而不止於現象事實的言論特性，乃對人性之道最簡要之總結。

首先應注意到，由於在「有物有則」一句後立刻指出「民之秉彝」，顯示詩句之重心確實在「彝」這具有恆常意味的部份，而呼應了「有物有則」之「則」。是以，「物」在此對於人性、道的重要性較「則」為低，特別是在前述論證性善時所標舉之心並不等於因物而動之情時，這一分別更應重視。「則」指出人在與物之主、客關係中的主體地位，乃一本諸人自己而有之原則，對等心之主動與內在性，非反以物或物所引導之情為則之來源與內容。「有物有則」的意思因此是說：(人)有種種對象(物)，但也同時有種種基於人自己本身的處物之則。詩句故以「天生蒸民」而非「天生萬物」始，在天為人所營造的存在世界中，物與則都圍繞人而有，如「萬物皆備於我」(〈盡心上〉)，及在口、耳、目、心接物時必有同然的基礎上，「天之所與我」而「不可奪之(物交物而引之)」者。⁵¹這樣的物與則之世界乃天所賦予眾人之世界。詩人更藉著「天生」一詞，說明這有物有則之存在，不僅是天作為至大、至真實之整體所確認的人類存在最客觀之樣態，同時亦是天孕育(生)蒸民的方式，易言之，人們獲得最客觀之生發的方式。如孟子以心及其擴充(盡其才)而致性善之無可限量。對比公都子所問三說藉觀察人類現象，以完成他們對人不同面向之肯定或維護，「天生蒸民，有物有則」無疑是由更高之整體(天)、內在於人本身足以應接萬物之彝常(則)，以及論析人性之目的(生民)，來展示對人的反思。人不能孤立地活，

51 見〈告子上〉第七、第十五章。

人必然活於物事對象之中，這才是人所在之天地萬物世界，但無論物何其繁多，人之接物如「在位故也」、「四端之心」般終究有其原則，孔子評此：「故有物必有則」，在「有則」的前提下，物之博雜也僅是對應四端之擴充而令人性與其德性更形深遠（「相倍蓰而無算」）而已，這正是天客觀生民之道，孔子因而感歎：「爲此詩者，其知道乎！」，而孟子以此回頭重新詮釋了自〈告子上〉首章以來，人與外來戕賊者、人與勢、人與生存、人與他人、人與物、人與時空、以至於人與其既有之事實、人與人反身對己之理解等一切人與其對象間之關係，成爲真正人性的、合於天的正面關係。

最後，有關「民之秉彝，好是懿德」，該句應爲對前句「有物有則」之「則」的說明，彝指人性或實現人性之心，秉彝故意同求心、操心之謂，「好是懿德」則是對此心之具體內容的說明。其中，「好」所代表之好惡無疑是心所具有之主動性之雛型，它與「愛弟」、「愛物」之愛不同，無論多麼偏執之深愛都與愛者自身心思、生命之投入無涉，但好戰、好勇、好色、好樂、好貨等卻直接關乎人對自身人格、功業的構想和評價，梁惠王、齊宣王等故以此作爲推拒孟子勸諭的最先藉口，而孟子同樣亦必由其所好切入，作爲引導在位者行仁政之契機。不過，孟子引「好是懿德」一方面再次歸納了如惻隱、羞惡、恭敬、是非四端之心的本意，指出心始終以善（懿德）爲好；另一方面，藉「是」字對懿德的指定，也將人心所好之最懿美之對象指向了「天生蒸民，有物有則」這天予人如此整體世界之德，人對天之德性的愛好。易言之，人所秉持、愛好之德性——人性之德性，與天至爲客觀、整體之德性合而爲一。孔子特別將二句拆分、藉「故」字連結起來：「民之秉彝也，故好是懿德」，亦對此人和天、主觀之好和客觀之整體其一致之道的強調。人心之好惡，因而非如表面所以爲地可以任意，即使已如「性無善、無惡」之說般將所有愛、惡或內、外之界定全由人自己言，在其仍將人視爲獨異於天地萬物之一類，而僅以「人」這一立場愛、惡萬物，其愛、惡仍是不夠真實的。這基於個別立場而有之取向，實與個體自我之偏愛，性質無別。「有性善、有性不善」之例證「以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜，以紂爲兄之子、且以爲君，而有微子啓、王子比干」，很好地說明了個體之愛及人性之好的差異：象、舜、微子啓、比干並非缺乏一主動轉變其本然狀態的可能性，之所以不因堯、瞽瞍、紂而變化，只是因爲對後者的一切情感始終只是對一個體對象之情感而已；他們與公都子所引第二說「性可以爲善、可以爲不善」之例：「文、武興則民好善，幽、厲興則民好暴」由君主興起所造就的客觀整體對人之影響，是截然不同的，故人知堯、舜，是不若人活於堯、舜所實際實現之德性世界，所明白得深刻和切實。引文甚至藉列出象、舜、微子啓、比干、堯、瞽瞍、紂，來與「民」之無個體性相對，暗示後者較個體更

爲真實之「人性」性，而這正是對應「天生蒸民，有物有則」天之懿德而有之主體。至此，孟子完成對人性之道、人性之世界、人性之主體的說明。

八、結語

通過對〈告子上〉前六章之分析，孟子人性論之概況與規模，已大體呈現。作爲有意言距天下之言而致力辯析價值、對錯的思想理論，在這有限的篇章當中，孟子已循序漸進且極其扼要地展示了他對人性問題的系統意見，性善之結論也由此形成。由於內容細微，在此不再重述，唯根據先前解讀，極簡約地歸納〈告子上〉一至六章各自之主題及其相關子題：

- (一) 人性論之前提：人性論的目的，人性論構建之基礎（即從何指認人性）。
- (二) 人善之根據與不善之原因：善、惡之定義，人對善、惡之責任。
- (三) 人性之獨立性：生存之於人之意義，德性、罪惡與生存需要之關係。
- (四) 人性與自我孰爲真實主體之問題：人在人、物及生存問題三類對象前之主體型態，人在自身情感、價值與對象所具各類性質前之主體型態。
- (五) 人性與其現實實踐：心意與行爲一致性之問題，客觀現實中常態與權變之關係。
- (六) 對人性本身與人性之道之說明：情、才、心、天之相關說明，性善之證明。

即使只是對其論點非常概略之整理，已足見該六章對人性問題之窮盡，這不僅是其他直接、間接論及人性者所未及的，更有孟子所首先提出、或至今仍未能被人所自覺的課題。作爲全文的總結，我們只想就〈告子上〉孟子最初開展其人性看法的原點——人性論必須不傷害人性——這一前提，做出再度之強調，這對人性論原點的回觀，始是重新明白人類問題及一切理論心態的基礎，其餘更深刻之推進也都應首先由對人性如此之維護開始。人性論本身亦應是人性的，這也就是孟子性善說之心了。

引用書目

(一) 古籍

- 東漢·鄭玄注、孔穎達疏，《禮記正義》，1815年阮元刻本
魏·何晏注、邢昺疏，《論語注疏》，1815年阮元刻本
宋·朱熹，《四書章句集注》，台北：長安出版社，1991年
清·王先謙，《荀子集解》，台北：世界書局，1991年
清·焦循正義，《孟子正義》，北京：中華書局，1987年
清·趙岐注、孫奭疏，《孟子注疏》，1815年阮元刻本
清·戴震，《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1982年

(二) 近人研究

- 王煥鑣，《墨子校釋》，杭州：浙江古籍出版社，1987年
唐君毅，《中國哲學原論：原性篇》，台北：台灣學生書局，1978年
黃俊傑，《孟學思想史論·卷一》，台北：東大圖書公司，1991年
譚家哲，《形上史論》，台北：唐山出版社，2006年，下冊

The Foundation of the Innate Goodness of Human Nature:

An Analysis of the First Six Chapters of “Gaozi” in the Mencius in Relation to the Problem of Human Nature

Chien, Liang-ju^{*}

Abstract

Mencius' contribution to the debate on human nature is that he advocated that human nature is innately good. This viewpoint is the keystone to a positive appraisal of human existence. But since there are so many conflicts and evils in life, how can Mencius verify this view? Such a standpoint is far more difficult to defend than other theories on human nature. This paper is an analysis of the problem through a rereading of the first six chapters of “Gaozi” in the *Mencius*. These six chapters are interconnected in their inferences and discuss the important issues regarding this problem. The sequence is as follows: the basis for a theory on human nature, the reasons for the goodness of man and also their evilness, the independency of human nature, the problem of whether human nature or the conscious mind is the true essence of man, human nature and its application in reality, and the explanation of human nature itself as well as the Way of human nature. With such a structure, we can conclude that the view of Mencius on human nature is more complete and profound than all other theories.

Keywords: Mencius, theory on human nature, innate goodness of human nature, Gaozi, heart (mind)

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University