

第五章 儒家之倫理學之典型： 孟子之道德意識內在論

孔子學生門人當時非常興盛，且流傳很廣，成爲中國社會中負責教育和文化價值承傳的知識分子，影響很大。孔子之後，所謂儒分爲八，但在先秦一般只有孟子與荀子並稱，有所著書立說。荀子略在孟子之後。孟子是孔子之孫子思的再傳弟子，子思爲曾子之學生，因此，孟子之學有所繼承於曾子與子思之傳統。但孟子自謂所願是學孔子，所言亦多稱孔子而少及子思與曾子。然後人亦有統合孟子與子思而稱爲「思孟學派」。此在歷史人物先後固無疑問，但就學理的發展而言，《孟子》與《荀子》實先於現見先秦，而目前所傳爲子思所述之《中庸》與曾子所述之《大學》兩篇，原收錄於漢代之《禮記》，主要是由朱子抽出來與論、孟合編而爲《四書》，並爲之集注，成爲日後討述儒家之基本經典。但此兩篇之思想與《禮記》其他篇章，有相當部份明顯是在《孟子》以及《荀子》兩書之後的發展。因此，不能以這兩書作爲曾子、子思之思想爲先於孟子的思想。至於近人另有依據近年出土文物中有反映孟子前後的哲學思想，因而以爲可把現行之孟子的思想納入其中，而稱爲思孟學派。¹但此種說法尙有待釐清其中的義理關係，不能靠某些片言段語決定諸如孟子如此完整的學說的傳承關係，或強納爲某一學派之一支。

縱觀《孟子》一書之內容，主要提在兩方面發揮孔子的理

¹ 近年這方面的論述不少，請參閱梁濤著《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008年）。

論。一是孔子已開始的心性論。雖然孔子言性之義不明確，但《論語》中所載討論仁與仁心卻相當明確，只是未直接論及心性之間的關係，以及心性與天道之關係，孟子則作了明確的論述，並有所發揮。另一方面是政治理論部份。孔子講仁政德治，以及正名等，但未有詳盡的政治理論。孟子則進而申論禪讓政治與仁政王道的治理國家的理論。因此，孟子之爲繼承孔子之義理而作更進一步的發揮，而且有推進儒學之功，陸象山稱爲「十字打開，更無隱遁」，並非虛言，後世推爲「亞聖」，實非無故。

一、孟子之不忍人之心與仁義內在說

孟子之哲學可大要分爲心性論與政治哲學兩大部份。前者是內聖之，學後者是外王之學。孟子之意從以下兩句即可見出：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運諸掌上」（《孟子·公孫丑》上 2A:6）

不忍人之心指人之心性方面的論述，孟子由此而引申出不忍人之政，不忍人之政是外王的理論，由此可見孟子是明確地以內聖之學引申出外王之論。雖然「內聖外王」一詞出自《莊子》「天下篇」，但此詞的最恰當的用法是用在儒家的觀點上，孟子之說正是儒家典型的內聖內王的論述。²以下先明孟子心性論的主旨，

² 梅廣先生曾撰一長文指出使用此詞是誤把道家的用詞屬必儒家義理實屬不當，是當代新儒家的誤用。細讀梅氏所論，似乎沒有說明何以儒家不能用此詞。請參見氏著「『內聖外王』考略」原文刊於《清華學報》新 41 卷第 4 期（民國 100 年 12 月），頁 621-667。莊子原書中所指的也有相當意味是指當時魯國的縉紳之士，即儒者而言，所論的內容也正是儒家的治理國家的構想，反而不是道家的治理國家的理想。

以見出道德規範的根原意義。

甲、不忍人之心的論證

論述孟子的道德規範根源自是以下一段論不忍人之心與仁義禮智的根源說明為主：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運諸掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也，無羞惡之心，非人也，無辭讓之心，非人也，無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始燃，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。」（《孟子·公孫丑》上 2A:6）

孟子這一段話前面幾句主要是表明不忍人之心與不忍人之政的關係，如前所述，下文再加以詳論。孟子論證性善的證明是這幾句：

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。³

³ 對於這一段話所成之論據，作者曾在多年前的一篇論文「人性與行為之道德責

所謂「不忍人之心」可簡單說為是不忍其他人的生命受傷害的心，根據孟子謂齊宣王不忍牛之死即是不忍人之心的呈現，則不忍人之心可以推廣為不忍一切生命受傷害的心。這是孟子所說的本心，也是一般所謂道德本心。上述引文第一句即表示孟子意想這是一個論證，即論證我們人人都有這種不忍其他人的生命受傷害的心。乍看之下這個論證似乎很單薄，因為只有幾句話，而且好像只引述了一個經驗事實，即下結論，似乎擔不起論證如此重要的一個命題。但是，如果我們細心分析孟子所作的陳述，它實在是一個很周延很有力的一個論證。

這個論證可說是哲學上常用的思想實驗式的論證。這種論證的有效性是鋪陳一個典範的例子 (paradigmatic case)，把論證中最重要成素顯示出來，以便論述其合理性。因此，這種論據並不是要說一個例，更不是要由此個例作普遍的推演，而是藉此個例之作為一典範的例子，論證所有相同例子的共同的重要成素之內容和其理據之作用。孟子在此所作的設想是第一句話所表達的。孟子所舉自是所處的時代時常發生的例子，即，由於生活上要使用井水，所以井是每個村落都必需有的設施。而這個設施由於在聚居的地方，也常是眾人所聚集取水的廣場，因而亦是小孩玩耍的地方。水井自然是愈深水愈多愈好，但是，它同時具有一種危險性，即如果一個人掉到井下面，便很難救得上來。成年人自會審慎，但小孩不知危險，掉到井裏溺斃的情況相信不少。因此，孟子以這個日常的例子來說明當我們看到一個小孩快要掉到深井的時候所會有的自然反應。這是一個典範的例子。

任——康德與孟子之比較」曾作了細部的分析，建立立起孟子的性善論，請參看。該文收於我的《當代新儒學之哲學開拓》（台北：文津出版社，1993年），頁107-126。以下所論可說是該文的觀點的進一步發揮。

孟子所要得出的是我們在見到一個人生命受到嚴重傷害，即死亡時，我們內心會有什麼反應。孟子在這個典範例子中還有兩個重要的心理機制的安排。首先是「乍見」一詞。孟子是設定我們看見這個小孩之掉到井裏是在我們日常預見之事件外的一個突然發生的情況。孟子要排除的是我們的一般心理流程的慣性。因為，在我們日常生活中我們會習慣很多不自覺的心理反應，而這些很可以是受我們的價值或心理預期所決定，而不是我們面對一情境時最自然而真實的反應。例如我們第一天看到路邊的可憐的老乞丐時，我們心理會有所動；但如果每天都經過，都看到同樣的老人，我們要不繞道而行，就要硬起心腸，視如不見。現代心理學也有許多實驗研究證明我們會因為某些預立的價值或立場或心理情況，而會看不見很明顯的一些事實，因而會產生不同的心理反應和判斷。知識與信念方面也有同樣的限制或製造出我們所能見的對象，許多科學的發現也是類似的認知上的突破。因此，孟子要讓我們心理自然反應呈現出來，所以要設定這個場景是我們日常的心理流程之外的一件事，這樣我們比較能見到一個人的真實的感受。第二個鋪陳的情況是將要掉到深井的是一個小孩。小孩是一個無辜的形像，而且較容易引起我們無偏私的反應。如果是一個成年人或特定的性別人等受到傷害，可能都會讓我們有先入為主的一些特定的價值影響，而不能自然地反應。我們日常多少都會與某些成年人有各樣的交接，而形成各種可能連我們自己也不太自覺的價值偏差，如此即會不自覺受到影響，達不到孟子所希望要論證的每個人所具有的自然反應。因此，一個無辜的小孩是一個能夠讓我們無偏私的反應最容易出現的對象。而且，無辜小孩會讓我們反應較為強烈而能被自覺到。因而在讀者心目中較易引起共鳴。這兩個設定的目的是不讓我們可能預先已有的成見或價值判斷，影響我們的反應。同時，這兩個設定，可以讓讀者在自己的個別情景中找到相應的境況，例如見到一個無

辜小孩在繁忙的車道上嬉戲，很容易受到來往車輛的猛撞，或回憶類似的情境中，目睹兒童受嚴重傷害或死亡之情境，甚致是自己的孩子或親人在受到傷害的剎那，自己內心所感受的情況，確認自己當時的反應。

在鋪陳了這樣的場景之後，孟子即提出我們內心會有的一種反應。孟子肯斷當我們在沒有任何心理預備的情況之，忽然之間面對一個無辜的小孩爬到一口深井邊緣時，眼見此小孩即要掉下去而會死亡時，孟子認為我們心中會產生一種悸動，孟子稱之為怵惕惻隱的反應。孟子在此不是說我們的具體行動，怎樣去救這個小孩，而只說我們的內心的反應。孟子認為這是我們對於一個生命受傷害時會有的自然反應。如果這個情境不足以讓你產生任何感動，讀者也可以就自己個人的一些經驗去了解孟子在此所說的心理反應。此種反應可以說是我們平常也常會有的，諸如當我們看到一個小孩拿起銳利的剪刀來玩耍時，或我們看到自己的小孩拿起尖尖的長針要刺到自己的腳上時，或在路上看到有人受人追殺，血流如注，而追殺者的刀又再砍下去……；甚致只是見到一隻小狗在車水馬龍的馬路上左竄右避，我們心理上都會產生類似的反應。特別是在我們日常較為親密的家人或朋友發生類似受到嚴重傷害時，我們內心總會有一些反應，不會一點反應都沒有。孟子所說的怵惕惻隱即是指這種反應。也許我們可以設想如果我們要像老媽媽在家殺雞的情況，當我們第一次殺雞時或想像我們真的要殺一隻雞時，我們大概很難像老媽媽那樣宛似毫無所動地看着雞被割喉，立刻血如泉噴出來而內心好像毫無反應的樣子。我們媽媽之如此可能是因為有了很多次經驗，甚致已不太感到那是殺一條生命，或是嘗試凍結內心的激動，有如一些殺人狂殺紅了眼，殺人好像「斬瓜切菜」一般，就是不把被殺的人看作人來對待。若一個人真的完全沒有這種經驗，不知孟子所說的內

心的悸動的感受，則此人真如孔子批評的宰我一樣，對別人的死亡，甚致是最親密的父母的死亡都無動於中的情況。這個人如果不是在心理上或生理上有某種障礙，即對其他人的受傷害完全沒有反應或感應的，則他或是習於看到別人受傷害而無悲喜，此如一位屠夫，或是像小孩一樣，智力很低，根本不知有所謂生命受嚴重傷害的情況。這種對一個成年人而言是不正常的反應不是我們要考量的例子。孟子之意只在乎我們是否有這種內心的悸動，也許每個人所以會有這種悸動可能是來自許多不同的經驗，重點只是發生過有些讓我們真實地感到內心曾有如此悸動的事件。平情而論，一般人或多或少都有過類似的經驗，只是有些人較敏感，會強烈一些，而有些人可能太匆忙，忽略了過去，好像不曾發生過。孟子所要點出的心理反應並非特殊例外的，而是我們每天都常會出現的情況。

這種怵惕惻隱的悸動是指我們內心所具有的一種感受。它是一種內心的不安隱痛難過的感受。它不是恐懼，因為，死亡的不是我們自己，我們大概也不會聯想到自己會這樣掉到井裏去，也不會因為想到如果不救這個小孩會受到嚴厲的懲罰等。我們在恐懼時通常會後退，但這個情景的反應反而可能是我們有往前去阻止它發生的傾向。其次，它也不是一般意義的痛苦的感覺，如給牙痛之類。我們所感到的是內心有一種不希望或不想見到這個不幸的事件發生，不像諸如我們被針刺到時我們所感到的痛。怵惕惻隱是一種憂懼傷痛的情狀，是內心自然有的一種感覺，它的出現不是我們所自主控制的，它既不需要等我們要才出現，不是不要它也就不出現。它像痛的感覺一樣，在適當的情境中自然會有的反應，並不是考慮到什麼可能的後果而生起的。如果我們確有如此的內心的怵惕惻隱之反應，孟子指出它是無條件地自然發出來的。因為，如果我們要做到結交孺子之父母，或要使得鄉黨朋

友讚揚我，或是害怕孺子死時發出難聽的聲音，我們都要作出救小孩的行動才有效。如果你只在內心如此一動，基本上旁人沒法知道，所以，結交、邀譽、惡其聲等這些後果都不會成功。更重要的證據是這種內心的悸動是先於上述所列的後果的。它是指先於一切其他考量即當下生出來的感應。古人不會用無條件的用語表示，但孟子引文中連說三個非的情況，即表示孟子認為這種見到孺子將入於井受到嚴重生命傷亡的情況，由是而引起我們內心的反應是無條件的，即完全不是受任何條件所影響的，它是我們感受到一個生命受傷害時所自動發出的反應。如果它真是無條件而生起，則它即只為生命受到傷害而發出的不忍人之心，即不忍生命受傷害的心。當然，縱使不是因為上述所列的有條件的效果而產生，人們仍可以懷疑是不是可以由其他方式學習得來的。這需要進一步分析。

或者我們會說這種反應正如其他道德行為一樣，都是通過教育或學習而學到的。但是，我們要注意孟子在此所指的感應不是行動，而純粹是我們內心的一種悸動，還未有任何外顯的行動。這種內心的悸動如同痛的感受一樣，不但不可以教，也學不來的。因為，我們平常所謂能教的是道德的行為，或道德的理由等，沒有人能教一個小朋友在做出道德行為之前內心要先如何的扭動。也沒有人能從他人的表現或教導學習得到這種悸動。道德教育只能教小孩子如何去幫助他人，諸如協助受傷的小孩，應該遵守紅綠燈過馬路，等等，都是一些應有的行動，而不會是內心的扭動。我們父母或師長從來也沒有在教我們作出道德行為時內心要怎樣扭動的。因此，如果我們內心確有這種對生命受傷害的不安的感受，它是我們生而有的一種自然反應的能力。也許有些人提出小孩也有諸如虐待小貓小狗的行為，從中反而覺得很快樂。我們只能說小孩通常不太知道生命受傷亡的情況，故不會對

其他小孩，甚致自己的巨大危險情況有反應。小孩也可能會好奇小動物的反應，而不知道那是一種傷害。當他們察覺有傷害時，內心即會有這種悸動。但這不表示知識決定我們的反應。我們這種反應自是在生命受到傷害時才生起的，正如把針刺到我們的肉時我們才有的感覺。知道生命即將遭受重大的傷亡是讓我們的慌惕惻隱的反應會激發的機緣，但不是產生的因果關係，否則我們講明是什麼傷害時即可教出這種內心的悸動了。甚致如果小孩知道這是一種傷害他人的行為卻仍然去做，由此取得快樂，那也表明小孩此時由於情欲的影響，做了不道德的行為。這相當於我們知道有人做不道德的行為而感到快樂，我們一般也很容易說明這種情況，因為，這正是為了滿足個人的快樂而來的行動，是孟子所謂小體的影響所致。但是，這仍然不會抵消我們有對他人生命受嚴重傷亡時的內心的傷痛不安的悸動。

這種自然而先於一切行動的內心的反應，即是我們本有的一種能力的表現。這種能力不同於我們在感到痛或得到個人欲念滿足時的快樂的表現。前者我們會逃避痛的來源，後者則是我們不顧他人的痛苦，甚致把痛苦加在他人身上的行動。但是，我們內心這種不安的悸動卻是要求我們去為解除他人這種痛苦或可能的巨大危險而行動。它起動時即對我們自己發出一個自我的要求，要求不要讓這個不幸的事件發生。因此，這一不安的悸動即是含有一種義務的要求，它指令我們要去解除這種生命會受到傷害的情況。如果我們在小孩發生如此嚴重傷亡的情況，而我們沒有採取相應的行動去救援時，諸如我們掉頭不顧或因各種利害計算，如他是最討厭的仇人之子等，如小孩死了，正好讓他傷心，我便快意等不去作出相應的行動，如果小孩真的死亡，縱使沒有人知道我們曾在場且沒有盡任何力去救這個小孩，事後我們會感到內疚，或會用各種理由解脫自己的責任。這即表示當這慌惕惻隱

之心起動時，我們即感到一種自我的義務要求，而不是一種不置可否的狀態。這即是孟子所說的不忍人之心。

這不忍人之心即是道德的根源。由此心之發動而相應各種情景可以進一步區分為幾個重要的面相。在慌惕惻隱之心的表現，孟子稱之為仁，而此心在不同的面向的表現，如羞惡、辭讓、是非之心等分別說為是義、禮、智等。換言之，孟子由不忍人之心進一步開展為仁、義、禮、智四端。仁義禮智乃是我們的不忍人之心之直接呈現。此四方面的呈現進而落實為一些行為的基本原則，如平常說的仁愛、守禮、公義等道德原則，以及相關的道德行為。此即表示不忍人之心即是道德原則與道德行為的價值根源。與孔子一樣，孟子的道德根源也出於人的主體性，只是孟子換了個名辭，稱之為不忍人之心。孟子以「端」來指稱這四端之心的表現。端是端緒，即只露出一點點的樣子，所謂端倪。即它與整體是同一樣東西，只是未曾全體顯現而已。換言之，四端是指不忍人之心之端緒，並不是另有四種心，也不是指不忍之心之外的現象。它們即是那同一不忍人之心之顯露。只是相應四種比較重要的面相，較為分化的情狀而說為仁義禮智四方面的最原初的表現，因而說為四端，並非有四種心。此所以孟子也說：「君子所性，仁義禮智根於心。」（《孟子·盡心》上 7A:21）實只有一心而已。

乙、性善論的哲學涵義

以上是孟子不忍人之心之論證，然而孟子的論述也常被稱為性善的主張（《孟子·滕文公》上 6A:6）。依「性」（即人性）一辭之本義，是指生而有，不可加工或從事的人的特質。⁴心之為

⁴ 我曾依孟子與荀子文獻中對於「性」之一詞的用法分為「形式意義」與「內容意

生而有，且依孟子之意乃是人所特有的，此實即是性之義。因此，上文的論證即是性善論的論證，因為，孟子基本上是以心說性，上一段之引文「君子所性」云云，即直指此人性即是仁義禮智之心，即是以心說性之義。孟子在先秦是展開人性論論辯的主力，對於當時應具有代表性的告子論性的說法提出大力的批駁。孟子與告子之辯是先秦最重要的一個辯論，是孟子三辯中的一場辯論，是所謂人禽之辯。⁵在與告子的幾次來回的對辯中，孟子把儒家論人性的基本義理相當明確地表明和批駁了告子式的人性論。

第一回論辯是就人性與仁義之關係而論：

告子曰：「性猶杞柳也，義猶柷捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柷捲。」孟子曰：子能順杞柳之性而以為柷捲乎？將戕賊杞柳而後以為柷捲也？如將戕賊杞柳以為柷捲，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」（《孟子·告子》上 6A:1）

告子之立場是以人性為中性的材質，仁義是外加於人性之的改造。孟子自然是反對人性為中性，為無非善惡的材質，而是認為仁義乃是由人性材質而來，即人性之本質即具備仁義，仁義只是

義」。形式意義是指共=通於孟荀與乎告子等之用法，即荀子所謂「天之就也，不可學，不可事」即人性乃是天生的、素樸的和不可變的。這是共通的語意。但在性之內容意義上則各有不同。孟子所指的「性」是能起道德能力的稟賦，荀子與告子則指生而有之情欲。請參見我的「荀子論性與論人之為人」一文，此卜收於《當代新儒學之哲學開拓》，頁 180-205。

⁵ 牟宗三先生對孟子與告子在（《孟子·告子》）一章中的幾次來回的論辯作了詳盡的分析和解說，亦是本文主要的參考依據，請參閱牟宗三著《圓善論》（台北：學台灣學生書局，1985年），第一章。

順人性即具備。仁義內在是孟子繼承孔子之仁心之說而來。此段雙方各自陳述立場，尚未論及人性之實質意義。告子再用一比喻來說明自己的主張：

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。」（《孟子·告子》上 6A:2）

告子用水之無分東西來比喻性之無分於善惡，仍然是中性論。孟子亦以水之無不向下之性質作喻來回答。就此而言，雙方仍然各自陳述立場。孟子在此作了進一步的說明，即水之向下亦可以受外在環境的影響而似反而向上或只在山中流轉而不向下流，以說明人性亦如是，因而可以受環境之影響而不能發揮，因而有不道德之行爲。告子沒有對善惡之來源作一說明，似只隨外部因素來決定，故可以說告子之說法是一種外在論。到此為止，似乎雙方仍只就性之形式的特性而，論尚未觸及人性所謂善惡或中性是指什麼的表現。以下才進到人性之實質意義作辯論。

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。」「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」（《孟子·告子》上 6A:3）

告子在此開始陳述自己的人性論的第一重的意思，即，由「生」之一般層面來說明性之意義。因為只就生命之生的實然的層面而

論，似乎是包含人的生命的各種情狀，有些表現是善的，有些是惡的，也有些無所謂是善惡的。而且，除了特定的指謂外，生命之表現一般以中性為主。如是，人性最合理的是論斷是中性的。所以告子主張人性是中性。但是孟子在此卻很敏銳的見出告子之說的一個弊病，即，如果只從生的現狀去說人性，則人性即無疑與犬與牛之性，似乎不能區分人與動物之價值上的差異。但是，牟宗三先生卻認為孟子在此也有推論滑轉的問題。因為，孟子在引導告子推向他所不能接受的理論後果時，論證上有所跳躍。因為，告子所說之「生之謂性」不是恆真式 (tautology) 之「白之謂白」，而是有實質內容的陳述。當然告子心目中也許以為「生之謂性」幾如恆真式的自明真理而接受孟子之引申。事實上，在文字之起源來說，「性」是從「生」字衍生出來的，當時還在相當程度上可以互用，具有同等意義的用法，如孟子也說「形式，天性也。」此中「天性」實為「天生」。孟子與告子都默認有此一共義，因此，孟子在論辯中反問時，告子也接受了。反觀孟子比較自覺其間應有差別，因此不以生而論性，而另行表述孔子以仁心為道德價值根源的說法。牟先生還有更深一層的分析，認為告子在此還有一可辯解而不必接受孟子之結論：

蓋「生之謂性」既是一原則，當然可以到處應用，用于犬把犬之自然之質說出來，用于牛把牛之自然之質說出來，用于人把人之自然之質說出來，然而這這既不等于說「犬之生（個體存在）猶牛之生，牛之生猶人之生」，一切生皆是生，同是個體存，在因為這並沒有說什麼；亦不等于說「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」，因為雖都是「生之謂性」，然「自然之質」之實卻各有不同。⁶

⁶ 《圓善論》，頁 8。

這是說「生之謂性」固然以「生」之現狀來界定性，但由於各物種之生理情況都不一樣，所「自然之質」不同，故不能推到犬與牛與人都無分別。但這也表示告子之說不足夠表明人之性的特殊情狀。同時，牟先生也認為，縱使告子在此可此可以拒絕孟子之結論，但孟子的超越的洞見，即人之性不能從情欲立論，否則見不出人之為人的價值所在。」

由此而有更進一步的論辯。告子此時把他的人性論的實質內容全部揭示出來，此即「食色性也」一義：

告子曰：「食色性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也。」曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？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？」（《孟子·告子》上 6A:4）

告子在此進一步提出以食色為人性，蓋因食與色是人所生而有的自然情欲，人人皆有之。但此說仍陷於上一論辯之困難，即難以判別人與其他動物之價值差異。告子跟着所提的是另一問題，即仁義的來源。此則似乎有回應第一段答問時孟子有解說人性本善而不惡則由外力所造成。告子則以仁內義外的方式說明何以有仁義，以及仁義之準則的不同之處。由於此段引文和下一段的論辯涉及孟子論述道德規範根源的問題，留待下文再詳論。在此只點

出一個重點。告子此時轉而認可仁內義外，似與第一輪論辯以仁義均非人性所本有有一差距。但告子之以愛說仁，則愛亦是人之自然之質所具有，似亦沒有背離「生之謂性」的基本立場。但若愛是仁之根據，則愛即成為道德的根源。但告子顯然又不取此義，而持中性說。且告子又以義為從外在之客觀情況而定，仁義不同道，道德根源之說明頗為混淆。孟子則一貫以人性本善，仁義即在人性之中。敬長之義與愛弟之仁均出於人心，則此心此性即是道德根源所在。嚴格來說，孟子之仁義並非源自生理之自然情狀，而是出於道德本心，故孟子進而有以下的陳述：

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。今曰：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。若乎為不善，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（彝），好是懿德。』子曰：『為此詩者，其知道乎！』故有物必有則。民之秉夷（彝）也，故好是懿德。」（《孟子·告子》上 6A:6）

此段表明孟子反對告子以及其他論性的主張，即反對性無善無不善，性可以善可以不善，或有性善有性不善等，凡此等論人性皆為「生之謂性」之下的不同述，而孟子自己則主張性善之說。

由此可見，孟子的性善說在當時是一創新的論述。至於此段所含有的心、性、情、才四辭，會有不同的哲學詮釋。依文脈來看，情宜指為實，不是感情之情，才也是指本有之性能，而非才藝之義，因而兩者都沒有獨立的實指，而是指性善之性⁷。而孟子跟着即重述上文之四端之心之義，指出這是我們所固有的，即生而有的東西，不是由外面而來的道德法則。由此可見孟子是以心說性的。換言之，在孟子的哲學中，心性情才都是同指，只是心指呈現之四端，是性之發用處，而性則指心之本體義。兩者只是於用辭上區分，但體用為一，即心性為一，並無形上形下之分。

孟子在此又引《書經》和孔子之說為證，以明性善之義。在此引文中，孟子特別指明心之特性。首先是指人之忘記有此心是因為「弗思」，此是引用心之特殊能力，即「心之官則思，思則得之。」（《孟子·告子》上 6A:15）因此，孟子此文即表示仁義禮智都是本心所本具的道德原則，或所創立的道德原則。孟子又進而說：「求則得之，舍則失之」，以表明這是指心的自覺自主的表現。對於這一點，先說明孟子所嚴格區分有求則得之和有求不一定得的兩種情況：

孟子曰：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」（《孟子·盡心》上 7A:3）

我們的行動有些是只我們要主動去行即可以實現，這是求之在己的事物。但有些事物我們固然可以主動去求取，但卻不一定能得到，因為這種是向外求的東西。前者是指道德行為，而後者是指

⁷ 此採用牟宗三先生之詮釋，《圓善論》，頁 22-27。

我們其他目的的追求。這兩種是截然不同的行動。在上一引文所謂「求則得之，舍則失之」所說的是四端之心的實現，而這是我們可以操之在己的事，即，我們要實現道德，即仁義禮智四端，實只需要反求諸己即可以得到，無須外求。這表明了孟子的義理中，心之發用和心之思都是我們可以自主的，即如孔子所謂「我欲仁斯仁至矣」。但心之官之發動也只能靠它自己之警醒，自己發用。只要心之官發動思，此思即是不忍人之心之起用，即可以知道我們的義務是什麼，知道我們應該做的是何事，不忍人之心之惻隱羞惡等感受即可以發動和完成道德的行為。這表示孟子的倫理學也是道德自律的型態。

至於「求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也」，是指道德行為所要達到的目的或其他非道德行為所要達到的結果，由於都要外部的條件，因此，道德行為的發動，並不保證一定能成功，因為，要成功須要有外部的條件配合，沒有客觀環境或條件的配合，道德的心願不一定能夠完成，此時行動者的道德理想即受到挫折。至於非道德方面的行為，如追求幸福，以至一般的生活條件，也是道德上可以的，但不能強求。這些目的要求之有道，即不可以違反道德的規範，以不道德的手段去取得這些成果。至於是否真能成功，此則是我們的命運所決定，是我們所不能強求的。強求即不是求之有道，即成為犯分越禮地去攫取，乃是不道德的。此是孟子所反對的。

綜言之，孟子是以道德根源出於我們的主體性之不忍人之心，亦即本心。而心之功能是思。思可以廣義地包括一切反省、思考、思辨的功能，但孟子在此最重要的是表示心之道德的能力，即，道德的自覺。所以，孟子重覆地強調「仁義禮智，非由外爍我也，我固有之也，弗思耳矣」。進一步來說，孟子由心之

思來確立仁義禮智即是說由心之能力即可以實現道德的行為。因為，不忍人之心就是動力，它在感知時即發出一無條件的命令，推動我們去採取相應的行動去解除生命的傷害。因此，道德行動乃是不忍人之心直接發出的義務要求所要實現的行動，孟子稱之為「由仁義行」：

孟子曰：「人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」
（《孟子·離婁》下 4B:19）

孟子在此提出了類似康德所作的「由義務而行」與「符同義務」的區分，「由仁義行」即是由不忍人之心直接發為行動，因為，「仁義」即是惻隱與羞惡之心，所以即是不忍人之心直接呈現。在此，孟子不但表示了儒家的嚴格的義務的意義以及義務的動力都出自道德的根源所在的不忍人之心，不假外求，同時也表明此不忍人之心即在我們的道德行為中直接呈現，不像康德所說的自由意志之存在我們不可知的物自身界，因而只能為設準而不能確定。

進一步來說，孟子在此點出這是人與禽獸的差別所在。不忍人之心所具備的創立道德法則，生起道德行為，以及能作道德自我反省等表現，是儒家所謂人之為人的價值所在。作為生而有的道德能力，此即是人之為人之性。故孟子在前引文中曾強烈表示，沒有仁義禮智四端的人是「非人」，算不得是人，也不足以要求他人以人對待之。這可見孟子所謂「人」實含有價值意味，而非一般以自然界一物種來看待人類自己。當然，人類也還是自然界一種生物，但人類具有道德的性能，因此，缺乏或違反人之

爲人的道德行爲，都是自貶或喪失了人的身份的「人」。⁸此意涵儒家雖對人的價值予以基本的和高度的價值，但這種價值全繫於這種不忍人之心的表現，因此，對於殺害他人，宛如毫無人性的十惡不赦之徒，儒家會贊同予以嚴厲處分，甚致會贊同執行極刑，讓犯罪者負起其不人道的責任，同時以免有更多的人受害。

由於不忍人之心的表現乃是人性之性能義的表現，是人人皆有的能力，因此，孟子即明說人人可以成爲聖人：

曹交問曰：「人皆可以爲堯舜，有諸？」孟子曰：「然。」
《孟子·告子下 6B:2》

孟子由人之本具有之心、性之能力，而此能力原則上即可以達到最高的境界，即成爲聖人，因此，孟子的哲學可說是確立了每個人都生而具有人之爲人的最高價值。孟子在肯定人人皆可以爲堯舜時，實即肯定人人皆可以爲天子！即人人可以得到天命，因而涵蘊了《中庸》之「天命之謂性」之義，成爲儒家對人的生命最重要的肯認。這是人作爲萬物之靈的最難能可貴的價值，也是人之爲人所不能作爲交換的無價之處，故：

孟子曰：「行一不義，殺一不辜以得天下，不為也。」（《孟子·盡心》上 7A:33）

⁸ 如果自然的非人種的生物也具有類似的道德性能，也可以具有儒家所謂人的道德地位 (moral status)，前人限於對生物界的知識，籠統地視一切非人類物種爲缺乏道德表現的能力，故而區分人與動物。如以現代的知識所及，則高等動物有類似的智能，有具有類似的初步社會組織，也可以合理地給予一定的道德地位，雖不必完全等同人類的地位。儒家有天地萬物爲一體之理念，自可擴展這方面的義理。但此非本書之論題，暫不具論。

在儒者來說，得天下以行仁義，以天道覆被天下，讓天下百姓都能安身立命，自是非常重要的生命價值所在。但是，以不義的方法或以犧牲一個無辜的生命來換取道義的實現，可說是自相矛盾的行爲，更常是濫權者和獨裁者所用以殘害人民的藉口，是儒者所不能認可的。所以，孟子認爲不能用不義的行爲，以一無辜的生命來交換天下。此即示孟子所建立的人之爲人的價值，即是每個人自身都是一目的，不可以任何一個無辜的人的生命來交換任何價值。此亦是孟子所標示的人的尊嚴：

一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。嗚爾而與之，行道之人弗受，蹴爾而與之，乞人不屑也。（《孟子·告子》上 6A:10）

孟子認爲我們雖然會貪生惡死，也應當保護自己的生命，但是在一些重要的關頭，我們會寧願放棄生命而捨生取義，殺身死仁。這是人之爲人的價值與尊嚴所在。不但有道君子不肯爲不義的行爲，甚致路人和乞兒也有尊嚴，不屑於爲求得生存而被侮辱。此即見孟子所建立的人的價值與尊嚴之意義。

孟子也沒有忽視或否認人人生同時具有的各種情欲需求，這些表現也可以說是生而有的稟賦。孟子實不否認這些也是人的「性」的一種意義，但孟子表明不採取情欲方面生而有的表現爲人性，一方面這種表現的價值顯然不是最高的，而且不是無條件的，因爲這方面的滿足必須有限制，如上所謂「取之有道」，否則必流於傷殘生命與違離道德。孟子有以下的說明：

孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁

之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」（《孟子·盡心下 7B:24》）

這是一段很有高致的美文，一般稱為「性命對揚章」。但要着實說明其中所涉及的「性」、「命」兩詞的確實意義，並不容易。當代有代表性的新儒者：唐君毅、牟宗三與徐復觀三位先生都曾對此文加以詮釋，各有精當之處。⁹

徐先生以為這是孟子針對當時以耳目之欲視為性的創新的觀點：

孟子以為此類耳目之欲，在生而有的這一點，上固可稱之為性；但當其實現時，則須「求在外」，其權並不能操之在己；所以他寧謂之命，而不謂之性。當時一般人，把仁義禮智天道等稱為命，孟子以為此等道德理性，在莫之致而至這一點，上固可稱之為命；但當其實現時，是「求在內」，其主宰性在人之自身；故孟子寧謂之性而不謂之命。由於孟子對於命與性的劃分，不僅把仁義之性，與耳目之欲，從當時一般人淆亂不清的觀念，中加以釐清，且人對道德的主宰性、責任性，亦因之確立。¹⁰

徐先生之解主要以「性命對揚章」中之「不謂之性」、「不謂之

⁹ 我曾在多年前的一篇論文「孟子『性命對揚』章釋義」曾詳細引述了三位先生的分析，以見孟子之精義，請參看。以下主要撮述該文之重點。該文現收於我的《當代新儒學之哲學開拓》，頁 129-145。

¹⁰ 原文引自徐復觀《中國人性論史：先秦篇》（台中：東海大學，1977 年）再版，頁 167-168，現轉引自。《當代新儒學之哲學開拓》，頁 131-132。

命」之「謂」字解為「不稱之為性」或「不名之為命」。徐先生之解同時結合了孟子對於道德之自主與情欲滿足之有限制而解，此於義理雖通，但文字上卻仍有不完全恰合之處。

牟宗三先生對此章之「不謂之性」、「不謂之命」之「謂」字解為「不重」，即「不重其為性」、「不重其為命」，對「謂」字有一順通其意的詮釋，在釋詞與義理方面可說是最為恰合孟子之精神，故詳引如下：

口之于味方面皆喜歡美味，目之于色方面皆喜歡美色，耳之于聲音方面皆喜歡悅耳之音，鼻之于臭覺方面皆喜歡香味，四肢之于安佚方面皆無不悅安佚之舒坦以及觸覺之柔滑；凡此皆發自感性（動物性）之本性自然如此，無人得而否認，然而此中得不得卻有命存焉，你不可藉口說是性便可妄求，是故君子于此便不說是性，而重在命之限制。于此方面說性，這于性之概念並無多大意義，只表示人之動物性自然如此而已。若特重此動物性之意義，則唯一的後果便是助長人之藉口而縱欲敗度而已，是以君子在此重命不重性。至于說到仁義禮智之義理之性方面，則仁之于父子方面之表現，義之于君臣方面之表現，禮之于賓主方面之表現，智之在賢者身上之表現，聖人之在天道方面之體證；凡此等等皆有命限存焉，並非一往無阻皆能是全盡而無憾者。此固然也，但此中卻有性存焉，意即此等方面之事皆原是性分中所應當盡之事，你不可藉口說有命存焉，你便可不盡性分之所應當為去力求盡之而無憾。是以君子在此方面不重在命（不謂命也），而重在說性之不容已。¹¹

¹¹ 《圓善論》，頁 151，亦請參見《當代新儒學之哲學開拓》，頁 136-138。

此是孟子所意指我們在生而有的稟賦中，物欲之性之需求固然有其性分需求之處，但要接受命運之限制而不可強求。至於性善之性所要求的父子、君臣、賓主、賢者與聖人之道義上應遵行的規範，雖然也有命運之限制，但這些行為是有道義上的性分要求之事，不能因此而接受命限而不努以從事。由此可見孟子對於物欲的稟賦也稱之為性或性分，只是不以之為道德性分上所應要滿足之事，必須安守於命限之限制，不能泛濫而無節制。只有道德的性分才必須全力以赴。

對於孟子此段中更含有義命合一的意義，則是唐君毅先生所標舉的特色：

觀孟子求則得之一段之言性命之別，似當言孟子之所謂命只為外面之限制。觀孟子口之於味也一段，所謂「性也，有命焉；命也，有性焉」之言；則孟子之所謂命，又似不只為外面之限制，而同時涵有自外面而觀時，人即可由之以見義之所當然者。……在孔孟，則吾人所遭遇之某種限制，此本身並不能說為命；而唯在此限制上，所啟示之吾人之義所當為，而若令吾人為者，如或當見、或當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁，此方是命之所存。唯以吾人在任何環境中，此環境皆若能啟示吾之所當為，而若有令吾人為者，吾人亦皆有當所以處之之道，斯見天命之無往而不在，此命之無不正。……故求則得之一段，所謂得之有命，亦非僅謂其得與否，將受環境限制之謂。而是說：如在環境之限制下求而不得，人亦不當枉道求得以違義。故此環境之限制，亦即命吾人之當有所不為者。由是而安於此限制，即是順受一天之正命而行義。……自孟子之人性論之系統言，則人之心官之大體之「義」，在擴充存養之事上；人

〔之〕耳目之官之小體之欲，欲富欲貴之欲之「義」，則在寡欲有節上。故人於耳目小體富貴之欲，求而不得時，其不得，是即命見義。即命見義，而人乃能不為其所不當為，而即在「命之限制」，上見吾人之「義」之所存，與本心之性或吾人真正之性之所在，兼知吾人之緣耳目小體而求聲色富貴之欲之性，實非人之本心之性或真正之性之所在。故曰「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。」至於在心官之擴充存養之事上，人之求而必得，其得，是即義而見命。即義見命，而人之為其所當為，而以仁對父子，以義對君臣，以禮對賓主等，即見天之命我以正。原我所遇外境中之他人如何，非我所自定。……而此外境中之他人，即如恒在啟示我、規定我，而命我以仁義禮智等，此亦即無異於天之命我以仁義禮智等。然我之行仁義禮智等，正所以存養擴充我之性，而非只順從外境或天所啟示之命。故曰：仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」

唐先生此段長述，通貫起孟子的文獻義理而詮釋之，可謂精當矣。由此可見「性命對揚章」之義理豐富。綜言之，孟子指出我們的兩種性分中，情欲之性分要求要節制之於求之有道的範圍內，但道德之性分則必須盡力而為。由義命之合一，即表示我們盡義所至，命限亦必為之推遠，而道德之理想可以不斷前進實現。此所以孔孟皆有佑其不可而為之的道德理想主義的情操。而此中即含有推擴四端之心以成就自己的德行與社會國家之公義。依唐先生之引申義命合一之論，可進而見出孟子之工夫論的要旨。

丙、工夫實踐與境界

孟子以人之生而具有不忍人之心，也實可以發展而成爲聖王，但在生而有此性善之性，只是一個細微的開端，每個人都有義務去發展和培養這種人之爲人的價值，即，進行道德修養，通過實踐，提升和發揚人之爲人的價值。因此，孟子證明人具有如此之不忍人之心，即表示這與我們有四肢一樣，是我們所生而有的。除非在很特殊的狀況或生理缺憾之下，任何人都不能藉口自己缺乏這種道德的性能而爲非作歹，因而必須對自己的行爲負責。如果指責他人沒有這種能力，即把他人貶損，有害人之爲人之義，是對人的嚴重傷害。孟子特別針對當時許多政客逢迎統治者的私欲私利，不敢要求統治者實行仁政，並辯護自己之所以不向統治者提倡仁政王道之推行，是因爲統治者本身不具有此種不忍人之心，孟子痛訴這些人實是只謀個人利益，不顧人民的死活，只是逢君之惡的政客。所以孟子遊說各國諸侯總是「道性善，言必稱堯舜。」（《孟子·滕文公》上 6A:1）孟子自然了解一般人，更不要說這些謀權勢的統治者，都需要進行修養工夫，才能實現道德的行爲。因此，孟子強調我們必須通過實踐才可以內而事父母，外而服務社會國家。

孟子的工夫論所提出的工夫約可分爲三類。首先是順不忍人之心而擴充的方法。不忍人之心自身即是動力，因此，只要其他情欲的沒有相反要求，使得本心的動力受阻或不能發揮，則道德行爲即能夠實現。孟子並不認爲道德行爲一定與情欲要求相違反的，甚至統治者的好貨、好色、好勇、好俗樂等情欲，都可以與不忍人之心相容，只要能推廣成爲人人都可以同時享有的滿足，就不是不道德的，甚致這正是王道的實現。因爲，如果人人都能像統治者享有同樣的物質與生活，則正表示家家都非常富足，人

人生活如意，沒有人受到貧病交逼，或父子兄弟家人離散之苦，這種理想世界，可謂堯舜其尤病諸！但是，每個人都會因爲要達到自己的情欲之滿足而不理會不忍人之心之呼喚或限制，因而做出諸多傷天害理之事，此時，不忍人之心即不能順利推擴，反成人欲橫流的世界。

除了內在的情欲影響之外，孟子也留意到環境也會對人做成不良的影響：

孟子曰：「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（《孟子·告子》上 6A:7）

環境對我們的本心常有腐蝕的作用，但我們不要見到表面的情況即以爲有些人是天生沒有善性的或沒有行善的能力。同樣，如果我們不好好保持或培養我們的本心，反而天天戕害自己的善性，如「牛山濯濯」的比喻所說的，則它會好像完全不存在的樣子。孟子之意是任何事物如果時時受到戕害都會消失滅亡，但如果得到適時的培養則會茁長。不忍人之心亦如此。因此，要發揮我們本心的作用，消極方面是減少情欲對本心的戕害，積極方面則是培養本心作主。因此，孟子提出要使我們的本心能順利擴展，我們應當寡欲，以免影響本心之呈現，但孟子並沒有要激烈的絕欲或節欲的要求：

養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存者，寡矣；為其人多欲，雖有存焉者，寡矣。（《孟子·盡心》下 7B:35）

寡欲縮減情欲的影響力，亦即使我們的道德本心能發揮比較巨大

的影響力，使我們本已存在的本心和本心的能力可以保持和發揮。一個人如果嗜欲多，則不會守住道德本心的要求，轉而以追求物欲的滿足為事，則不忍人之心若存若亡，力量自然也減低，因而發動不了道德行動，會做出道德行為的機率也必定大為減少。

孟子區分情欲與本心為小體與大體。對於情欲的阻礙，孟子提出先立定自己的本心，要求以大體為主導：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」
孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。曰：鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」（《孟子·告子》上 6A:15）

小體是耳目之官，是感性情欲方面的官能。此種種感性官能不會反思，只會不斷的追求物質的滿足，因而最終會墮落而違反道德的要求。大體是心之官。心官之所以是大體是因為它能思，能反省和自立行動，不受感性欲望的影響。但如果一個人不立定以大體為主，則他會受小體影響，只顧追求物欲的滿足而不知底止。孟子認為心官能反思，有獨立自主的能力，只要先立住大體，則小體即不能僭奪大體的主導權，如是即可以成為大人，否則即會隨小體墮落變成小人。因此，孟子強調我們只要立得住大體，則必成為有德之大人。

更嚴重的情況是一個人可能太長久都在做壞事，宛似完全沒

有道德規範，毫無一絲的不忍人之心表現，不忍人之心好像完全喪失不見了的樣子。當然，就不忍人之心之為我們的人性，即表示它永遠都不會消失，隨時都可以在我們的內心重新升起，發揮它的主動性和自主性，決定我們的行動。此時，孟子進一步提出要做的工夫是先「求其放心」（《孟子·告子》上 6A:11）。此所謂求放心實在沒有別的辦法，也只是心之思之活動的自我呈現，求放心也只是在相關的情境中，時時警覺道德本心的躍動，讓很微弱的不安不忍的悸動被聽到，由是而認可它，使它作主。這樣即可以對抗情欲的巨大的影響力，一步步回復到心之原初狀態，讓本心可以順適地擴展出去，成功我們的道德行為。

在道德實踐上，孟子的工夫可以說有兩面：一是順不忍人之心而擴展，一是於世事芸芸中，逆覺不忍人之心道德呼召，以之作行為的主導。此兩面，孟子有如下的表示：

堯舜性之也；湯武反之也。《孟子·盡心下 7B:33》

堯舜由於天賦道德覺能力非常強，又宛似無甚情欲之牽引，故舜聞一善行，聽一善言，沛然莫之能御，道實踐即源源而出，擴展至無窮無盡。湯武以至一般人則需要逆覺自己的本心，立其大體，由此以起行，亦可以達至聖人之境界。孟子不是不知道道德實踐自有許多艱難之處，但由於能行仁義的本心正是仁義之根源，所以由此本心而發，即可以擴充而成功道德行為。雖似出於稟賦而不需用力，但無碍其仍然為道德行為的表現，且是最高度而純正的道德表現。故孟子歸之為堯舜之典範。至於一般人則總有不少情欲，總有各種阻力，因此需要勉力而行，此則需要逆覺體證道德本心，以立住大體，承體起用。由此成功的道德行為，價值亦是同等的。

孟子由此展示道德實踐的功效，可以見諸實踐者的表現，而為不同的人格光輝的表現。孟子曰：

可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。《孟子·盡心下 7B:25》

孟子在此列出道德實踐的進階層級。孟子謂「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」（《孟子·告子》上 6A:7），故此處所謂「可欲之謂善」是指心所可欲之理義，不是物欲之滿足。此種善見於何處呢？必須見於自己的體證，所以「有諸己之謂信」是指實踐心所可欲，即仁義禮智之善而體現於自己的生命即是真實的。此可謂初階，亦可只是指出實踐之內容和方式，以下則進一步發揮不同階段的特色。由實踐而在自己生命中得以落實，生命充實飽滿，舉措都有價值的發揮，顯示出人之高貴的人格之美。此已是賢人之位。再由此充實飽滿的人格由內在而發揚出來，英華揚溢，德業照人，人格光輝偉大。可謂是大人之位。德業盛大而似泯然無迹，如孔子之不可得而名，是為聖人之位。聖人之應變無方，而皆對當，行事神妙不可測度，非世俗之可限，是為聖而神。如順位階而，上此最後似可謂為聖神位。孟子非無此意。但儒家總以聖人為最高的實踐成就，不宜安放一更高之位。此如朱子注引程子之言曰：「聖不可知，謂聖之至妙，人所不能測。非聖人之上，又有一等神人也。」這是就聖人行事不但化去大相，亦泯除了一切相，行事觸手處均為妙道之行，此為聖人之極至的成就。實則稱之為聖神位亦無不可。孟子亦有稱誦聖人之化德之表現：

「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補哉！」（《孟子·盡心》上 7A:13）

此處之君子即是聖人。此描述即直指聖人所過之處都能化民之功，而其所存主之妙應不可測，不受局限，有如天地之大化流行。聖人之功豈止是小補，而實是能使聖功覆被天下，如天道之庇祐民生。此是孟子所述個人進德之境界與道德實踐之果效。

孟子亦如孔子一，樣見出道德實踐不但是個人修德而已，而是可以外通於立身處世，進退出仕，而且是可以與天道合德，而成就有限生命之無限價值：

孟子曰：「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，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心》上 7A:1）

孟子在此上可說綜括了他的義理的三個主要方面。首先，「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」，是孟子的核心理論。不忍人之心即是性善之性的發用處，充盡此心之理義，即充盡性之全部內容。由此而證知性之意義。此「知」是通過道德實踐之知，是真實地呈現於實踐者身上，此即孟子所謂「踐形」。此自是聖人的境界。而孟子更由性之內容而知天之為天。天並不是高高在上而神秘不可知的存有。天之全部內容即在性或性體之內，而性之全部內容即在心或心體之呈現中。這有幾個重要的涵義。一是心、性、天更緊密地結合，此時天之內在於人性之內已無疑問。二是孟子論形而上之進路是道德的進路，但此進路所成功的對形而上的天與性都具有實踐的具體呈現，並非是冥知的彼岸。此實無任何神秘之處，道德之本義即有超乎現象界限制定之處，而這正是道德本心之特質和突破有限而通向無限的價值所在。這正好是把神秘而難知的天命天道收進來，純從道德的實踐中去朗現之。道德本是自我透明之事，由不忍人之心去自覺體認

所內存的性體與天道的意義，不但真實而有光輝，更是生命之最高度的創造，故聖人與天地同流，恆久而不息。這是孟子從道德實踐所開出的天人合一之道。

知心、性、天這種合一的表現，則人所當為的事即是「存其心，養其性，所以事天」，此即道德實踐工夫。存其心即是時時以心為存主，為我們生命行為的主導，如此我們即不會做出任何傷天害理之事。此即可以如性之為性而涵養之。依性之為善性之性而言，本心之能作主，則人之性分即無虧欠，生命即無悔疚，此即是性體之得以涵養而無憾。孟子在此也很可以包括小體之性分也得到滿足，而不是受到壓抑的情況。當然，這是在小體之滿足也是在本心之主導下的滿足，即是取之有道的滿足。如此之道德實踐也就是奉行天道，是完成人生最高價值的方法。因此，儒者之道是自力道德的，是由自己之心體與性體來提升和保證生命的價值和人性之莊嚴。

最後孟子以「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」使每個人都得到安身立命之道。對於富貴壽夭之事，我們不能枉道以求得，不因此而背離我們的不忍人之心之定向，因此也不會受這些命限的因素影響我們的行為。對於不可知的客觀命限，孟子的方法是從我們的實踐修身上來回應，此回應似是消極的，即我們不積極去祈求性分之外的滿足，而坦然面對可能的限制或遭遇。這樣我們的立身行事即有不會搖擺不定，生命的方向和做人處事之原則都足以自立，我們的生命即足以自立，此即孟子之立命之道。由此，生命不但無愧於心，處事無所憂懼，而且與天地同流，與萬物為一體，故孟子曰：「萬物皆備於我已，反身而誠，樂莫大焉。」這是孟子的義理所開創的境界和成就。

丁、仁政王道之外王事業

如上所述，不忍人之心對我們所知所覺的生命受傷害的情況，即會促動我們的行動。道德實踐亦不能停於自己內在的修行而已。道德實踐必通於社會國家，以求解救萬民之苦。因此，孟子亦必由內聖之不忍人之心，開展出外王之仁政王道的理想。孟子論政有政道與治道兩面。由禪讓而論政權之轉移，由仁政王道而論治道。

一般以孟子為只及於民本之論，此常見於下引之文：

民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。（《孟子·盡心》下7B:14）

孟子申述在政治上，人民位階最高，此即表示國家政治首要以人民為重，社會之調理為其次，君主的地位最輕，最不重要。此強烈表示孟子心目中的政治權力的分配和來源。而君主之所以得位是因為得到人民擁護。這裡所謂「得乎丘民而為天子」雖然已很強調統治者之所以能成為天子，須受人民所擁戴。但是，這似乎未足以表示現代的民主推選的意義。因為，如何受人民擁戴可以有多種意思，如天子治理有術，或刑罰適中等，讓人民感到滿意和予以愛戴，卻不必表示國天下乃是天下人的天下。但這一文獻不足以明確建立民主的觀念，因為，此文獻只提出人民為社稷統治者所必須尊重的和最有意義的分子，但未有明言人民擁有國家的最高主權，以及行使國家最高主權者(sov^{er}eign)的權力何來。此文獻只能宣示孟子認為一切社會政治措施都是為人民福祉而立的，在治理上必須以人民的福祉為依歸。此在孟子言仁政王道常關切人民的福祉上非常明確。但專就照顧人民生命生活為最基本

的統治責任而言，仍只達致政治以民爲本之義。

但孟子尙有進一步的言論，明確地表達了儒家的民主理念。此在孟子所言政權轉讓的堯舜禪讓時所表達的，即，說明天下不是天子的私產，天下之主權乃是天下人所共同擁有之義¹²：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」「然則舜有天下，孰與之？」曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否。天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事示之者，如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下；……昔者堯薦舜於天，而天受之；暴之於民，而民受之。故曰：『天不言，以行與事示之而已』」曰：「敢問『薦之於天，而天受之；暴之於民，而民受之』，如何？」曰：「使之主祭，而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，民與之，故曰：『天子不能以天下與人』。舜相堯，二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南，天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰：天也。夫然後之中國，踐天子之位焉。而（若）居堯之宮，迫堯之子，是篡也，非天與也。泰誓

曰：『天視自我民視，天聽自我民聽。』此之謂也。」（《孟子·萬章上5》上）

孟子在此明確否定堯可以把天下直接交給舜，此即表示雖然堯是天子，天下並不是堯之私產，因此，聖賢如堯、舜，也不能把天下私相授受。舜最後之得爲天子是受到人民認可的。孟子對於傳統以得天下爲得天命之「天受之、天與之」之說，轉而爲「民受之、民與之」。前者是虛說，後者才是見於「行與事」之實說。孟子表明天下不是天子之私產，則天下必是天下人之天下，此即表示天下之主權在民。所以，孟子認爲堯、舜不能以天下私相授受，而必須經由舜與堯之子雙方對立的選舉，孟子的設想是堯之子留在原地，舜要跑到老遠的河之南，經由人民之認可來建立當統治者的合法性，這即是主權在民之基本的民主觀念。舜之所以能得到天下諸侯百姓的擁戴，乃是由其協助堯治理國事的建樹而來，其才德爲天下人普遍認同因而與之天下，不是經由暴力奪取政權的。

但孟子之政道之論，也遺留一個疑問¹³。因爲，孟子在後文回答萬章追問大禹之後不傳賢而傳子，而孟子似乎也認同這也是合理的。孟子最後且引孔子之言曰：「唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。」（《孟子·萬章》上 5A:6），理論上堯舜是禪讓，而夏商周三代則傳子，理論上自不同。但孟子卻引孔子之言認同是沒有差別。似乎孟子的天下爲公的理念，並不完全精確。我們可以作進一步的分析：

¹² 關於孟子之民本和民主的觀念內容和依當代西方政治哲學論述民主觀念的基本要素所作之詳細分析，和確立孟子已有民主的基本理念，請看我的「孟子政治哲學之定位：民本與民主之論」，此文現收於《當代新儒學之哲學開拓》，頁 161-179。此義後來在香港中文大學於 2010 年 12 月 5-7 日舉辦之「當代新儒家與西方哲學：第九屆當代新儒學國際學術會議」上發表的論文：「跨越西方當代政治困局之第十個民主模式：當代新儒家之民主政治模式」，有進一步的申論；以下所述主要根據我在 2012 年 11 月 27 日主持上海復旦大學哲學院之「中國哲學講座」所發表的「公義原理與政體建構：當代新儒家之新外王」一文之部份內容。

¹³ 此下所論主要依據我在 2013 年 1 月 18-20 日在深圳大學國學研究所主辦之「儒家思想與當代中國文化建設國際學術研討會」上發表的「孟子仁政王道新詮：儒家外王學之批判」一文，請參閱。

萬章問曰：「人有言：至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。有諸？」孟子曰：「否，不然也。天與賢則與賢，天與子則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩。三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啟，曰：「吾君之子也。」謳歌者不謳歌益而謳歌啟，曰：「吾君之子也。」丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啟賢，能敬承繼禹之道。益之相禹也少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。《孟子·萬章》5A:6)

對於大禹之後，由禹之子啟繼承天子之位，何以與堯舜禪讓一致呢？孟子的解讀是禹之受舜之禪讓，正如舜之受堯之禪讓，都是經過人民的選擇的。如果天屬意於賢人，由賢人繼位，如果天屬意於天子之子，則由天子之子繼位，這在理上是相同的。因為，這也是人民選擇的結果。孟子的解釋是禹死之後，益避禹之子於箕山之陰，讓人民可以作出選擇。結果是人民選擇了禹之子啟。孟子認為舜與禹之為人民所認可是因為堯之子與舜之子都不肖，沒有如舜、禹之德行與才能的表現，而舜與禹則經過長時間的為人民服務且有傑出的貢獻（舜二十八年，禹十七年），為人民立下巨大的功績，所以人民選擇舜與禹為天子。益輔助禹的年期不長，表現不夠深刻，遠不及禹之功勞巨大，而禹之子啟也是有表現的賢人，能夠繼承大禹之德與才。由於人民仍然銘記大禹之貢獻於心，因此人民選擇禹之子為天子。就天與之和民與之而言，禹之子啟之登天子之位，也是人民選擇的結果，這並不是禹傳位給自己的兒子的結果。因此，孟子認為傳賢與傳子並無差別。在

啟之能得天子之位，也確是人民認受的結果，此亦與舜、禹得天子位一樣。到這一階段的天子之認受而言，自是與堯、舜、禹之禪讓無異。主權仍然在民。但孟子進一步的解說加上個人之稟賦不同，如堯之子與舜之子之不肖，禹之子啟賢，皆是天生而來，不是人為所致。而由此啟之能成為天子而堯與舜之子不能成為天子，不是人力所能強求的，孟子稱之為「命」。此命在天子之位的繼承上，乃相應西周以來得天命方得為天子之傳統說法一致。此命宛若天所定，亦可謂之為天命所致。孟子實以此來說明後來有賢德的人，如伊尹、周公、孔子都未能得天子之位，實有非人力所能為之處。孟子認為這是因為人民懷念先王之德行與貢獻，除非其子孫極為不肖，否則後之賢人很難動搖其後代子孫自然繼承天子之位。

衡諸孟子所謂天與或天命所定之堯、舜、禹之禪讓式，與三代之後之傳子的方式，蓋由天定，則在一個意義之下，亦可說是相同的。但孟子沒有說明夏朝自啟之後的父傳子的繼位方式，實缺少了讓人民自由選舉的形式，人民只在默受中認可，並沒有積極行使認受的權利。啟以後的天子，除了商湯與武王之外，都是設定人民沒有和不會作其他選擇，天子之後代都是直接繼承天子之位，且由天子指定其接班人。如此，三代的繼位方式實質上已脫離原初之天子不能以天下與人的原則。此兩者實不可混同。後之儒者亦未能繼承孟子而更進一步發揮，而秦漢之後除了西漢末年王莽藉禪讓篡漢之後，民主式的禪讓政治已不容於專制王朝，自亦無儒者敢提出了。但孟子思想中很明顯地已確立儒家的民主思想，則是毫無疑問的。

在治道方面，孟子由不忍人之心推展而為不忍人之政。孟子也把這種社會政治理想寄托在傳說中的堯、舜之治：

孟子曰：離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。（《孟子·離婁》上 4A:1）

孟子並不只是說堯舜有德即自動成功國家之治理，只有仁心仁聞是不足夠的，必須進一步落實為治理國家之仁政。孟子在此以仁政與先王之道為異詞同指，沒有嚴格分別。仁政自是以不忍人之心而見於治理國家之上，此即是以仁心而施政。能實行此種仁政的自是古之聖王，如堯、舜。此先王所行之道即是王道。因此，仁政王道實異名同指，主要是指治理國家之治道方面的具體措施。

孟子的仁政或王道的具體內容，見諸孟子為各國諸侯治理國家的建言。以下可先看孟子聯合仁政王道為一詞的「王政」之說。此是應齊宣王問王政之而來：

王曰：王政可得聞與？對曰：昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。（《孟子·梁惠王》下 1B:5）

孟子在此以文王之施政代表王政。其中對於文王的王政包括了人民賴以生存的井田制度，任用的官員方式，調控民生交易的運作，自然資源的使用，以及刑罰的基本原則。這可說包括了治理國家的幾個重要方面的施政。孟子的王政最人道的表現是在於對鰥、寡、孤、獨者的特殊照顧的要求。因為，孟子認為這四類人

是「天下之窮民而無告者」。這是儒家所特別重視的人類生命的價值：即享有家庭天倫之樂的幸福。

孟子對於如何實行仁政王道實有具體的說明，其中最主要的是為民制產，使人民能過溫飽的生活：

不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生送死無憾也。養生送死無憾，王道之始也。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之養，頌白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。（《孟子·梁惠王》上 1A:3）

孟子所述的仁政內容是人民有耕種的田地，政府不能為了各種政治與戰爭的需求而傷害人民基本生活所需和所得的生活資源。人民生活相對豐足，國家才有理由要求人民負擔保衛國家的責任。孟子在此明顯是要求統治者開放自然資源讓人民取得合理的需求，但也不是讓人們去無情剝削自然界，而是要留有永續發展的餘地，讓自然資源可永續的為人們和後代所取用。仁政保障人民基本生活所需得到滿足，則每個人都致有飢寒交迫，不能奉養父母，不能使子女家人溫飽，不會因為貧窮而有病不能醫，甚致出現賣兒賣女之人間悲劇等，則人人都能安居樂業，生老病死都能順適渡過，安享天年，如此則生前可以得到最低限度的溫飽而沒有困難，即使有病而死或無疾而老終，都沒有讓後人有抱憾的痛苦。

孟子認為只要推行仁政，很容易成功王道的功業，成為天下的共主，所以要一統天下並非難事。故孟子對於梁惠王之疑問，作如下的回答：

地方百里而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨。壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。彼奪其民時，使不得耕耨以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散。彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？故曰：「仁者無敵」，王請勿疑。（《孟子·梁惠王》上 1A:5）

但在當時戰國爭雄的慘烈情況之下，孟子所提倡的仁政王道實難被採用。此所以孟子雖雄辯滔滔，也備受各諸侯的禮遇，但卻沒有一位願意全力去實踐仁政。故孟子最後也如孔子一樣，晚年回到故鄉著書立說，以待來者。

在推行仁政之任用官員的方式，孟子認為國君不能以自己之喜好為準，也不能只是聽信身邊的親信大臣的意見，而是要聽從國人之公論，再加以核實，方可任免：

左右皆曰賢，未可也；諸大夫曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之。故曰，國人殺之也。如此，然後可以為民父母。（《孟子·梁惠王》下 1B:7）

孟子在此實質上主張治權要開放，和由人民決定。徐復觀先生甚致認為孟子是主張是把國家任用人的權力置於人民手上。此一構想後來發展成為徵求地方賢良之士，以致科舉取士的方式，成功了治權上的民主。

由於孟子認為國家乃是國人所共有，君主只是被信托的管理人，因而對於君臣的關係也採取一種以道義相結合相互對待的模式：

孟子告齊宣王曰：君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。（《孟子·離婁下 4B:3》）

臣下並沒有要完全服從統治的義務。其至如果統治者做得不好，孟子首先認為同姓的大夫可以取而代之：

齊宣王問卿。孟子曰：「何卿之問也？」王曰：「卿不同乎？」曰：「不同。有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問貴戚之卿。」曰：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」王勃然變色。曰：「王勿異。也王問臣，臣不敢不以正對。」王色定，然後請問異姓之卿。曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」（《孟子·萬章》下 5B:9）

此是孟子所宣示的君臣之道。但孟子實認為，如果統治者有大過，則人人可得而反之，異姓之臣亦可以革君之命：

齊宣王問曰：湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊

義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（《孟子·梁惠王》下 1B:8）

孟子對於君臣之關係，以及臣民可以革君命的論述，都出自孟子以下下為公，提倡人民是天下之主人的民主理論，確是讓很多統治者難以忍受，也常被指為鼓勵臣下造反的言論。不但一般士人大夫難以接受，許多大儒也恐怕不能完全認同。此所以在宋代不少儒者，如司馬光、王安石等都有疑孟之說。這也見出孟子之民主之論實在超乎他的時代，甚致近二千年的後世太遠了。

二、仁義內在之爭論

由於仁義內在之說與孟子之道德規範型態之判定有關，所以特闢一節專論此議題。上文曾引出孟子與告子之辯的其中一段，為方便討論，現再引述如下：

告子曰：「食色性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也。」曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？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？」（《孟子·告子》上 6A:4）

此段引文首句乃是告子自述「生之謂性」之旨，此於前文已分析過，此節之主題是分析孟子仁義內在與告子仁義內在外在問題，主要是指仁義之標準從何而來，或以何為依據。¹⁴告子之意是由於仁與義所依的標準不一樣：仁是以行動者的情感為依據的，而義是以客觀的情況為依據。前者可以有因人而異的判斷，視乎行動者個人的特殊的情感繫屬，而並無不可。但後者則不因行動者之個人因素而定，需要依於客觀對象上的差異而定。因此，告子主張仁內義外。¹⁵告子此說顯然有其糾結不清之處，因為，仁義既同為道德理據，似不宜說為有不同的根源。但依告子「生之謂性」以性為自然的生理情狀，故謂「食色性也」則道德不出於人性，因此，並無孟子之性善之作為道德根源的說法，則仁義之從何而出，自然可以有不同原因的說法。實質上，告子所謂仁內也不是切就仁作為道德原則或道德價值之根源而言，而只就表現仁愛行動之內部情感而言，以此來判斷是否應當出之以仁；而義則出於對外事物，如長者所產生的感受而言，以為此感受之原因出於所對之長者，故謂之外。告子在此也可說是從人的道德的行動上說行動的原因，行仁則以情感之親疏遠近為依據，故自己的弟弟則親愛之，秦人之弟則不必親愛之，而義之行動則必須依客觀情況而定，楚人之長者與自家之長者都必須同樣尊敬之。

孟子主張仁義內在，顯然在理論上較一致。同時，孟子當然認為實踐上義之為義的依據也同樣是出於行動者之內心的決定，或內心的標準。因此，長長與白白的意義不同。白白是認知意義

¹⁴ 本節及下節論述孟告仁義內在之辨的詮釋主要參照和改寫自我之「評各家對《孟子·告子上》第四章之釋義——兼論儒家經典詮釋之意義」一文，此文刊於邱黃海、林維杰合編之《理解、詮釋與儒家傳統：中國觀點》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2010年），頁13-31。

¹⁵ 對於告子之「仁內義外」之說有謂乃是孟子之前的儒家的一種觀點。參見梁濤著《郭店竹簡與思孟學派》，第六章，頁301-310。

上的，而長長則是道德實踐上的。仁義均是出於不忍人之心，均由內出，亦純依內在的道德本心所發佈的標準，來決定我們道德上所應為或不應為之事。孟子在論辯中，首先是結以義之為義乃行動者所體現的，是指「長之者」的表現，不是指客觀上那位「長者」，因此，長者不能是義的依據。長者之長只是觸動內心之義之發動之機緣，猶如兄弟之親觸發仁的表現，愛弟之情與長老之長並不是仁與義的根源。其次，孟子也駁斥了由於所敬的只要是長者，無分親疏即推論義為外在，猶如有同樣嗜好之食物時，嗜好之喜悅也由外決定，是混淆了理據的根源與理據的使用之機緣。敬長是道德本心的決定，對老者即有所表現，對老馬則無所表現。如此恰當的表現才是義之行爲，是行動者的美德。

信廣來在譯述孟子此段文獻時，對於孟告之辯，參酌了古今中外的各種論述，作了詳盡的文字與義理之疏釋，極有貢獻。信廣來並指出，對於孟子義內的意思總起來主要有三種不同的詮釋的方式¹⁶。一是所謂內在是指動機 (motivation)，即義之行爲是義是因為此行爲不但是適當的，而且行動者有一足夠的性向 (inclined to) 如此行動。二是所謂內在是指義是人性的一部份，即人類都具有四端，因而有義之行爲。三是以內在指知識或認知，即義之知識或認知是由本心的某些特性所衍生出來的。經過詳細的分析之後，信廣來認為只有第三種從知識或認知的角度詮釋孟子所謂內在之意，方能恰合全部所涉及的文義。第三種詮釋是以義為本心之認知或知識之表現。其意似乎是指義乃出於羞惡之心的表現，因此，它不是動力，也不是心性本身，而是對於對

¹⁶ Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese thought* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), pp.98-112；劉少生對信廣來的譯文與詮釋有不同的意見，參見 Xiusheng Liu, *Mencius, Hume and the Foundations of Ethics* (Burlington, VT: Ashgate, 2003), pp.151-158.

象方面判斷我們所應為的行爲。對於人之長者，道德的本心認識到我們應有敬長之義，對於馬之長者則不需有如此之敬之義，因此，義是自內而出的。信廣來強調義之判斷不是依於外在的客觀情況而定，而是行動者的本心相應獨立於我們之外的事實的一種認為適當的判斷。信廣來認為唐君毅、牟宗三、徐復觀三位先生都持這種觀點¹⁷。但是，牟先生對上引文獻的詮釋時正是指出告子義外的觀點是認知之知識的觀點，並不恰合孟子義內的說法。牟先生指出，告子的

要點只在義隨客觀事實而定，故謂之外。客觀是什麼，我就應當說它是什麼。這種應當之義是由客觀事實而定，亦可以說由認知之知識而定，亦可以說是「義者宜也」之義，例如冬天宜于裘，夏天宜于葛，凡此皆無道德的意義。仁義本來是道德的事，但告子的實在論的態度，講來講去，卻把道德意義的「義」講沒了。至于他把「仁」只說成情感上的事，雖說是內，亦不是道德意義的「仁」。孟子的主要目的是在表明道德意義的仁與義皆是內發，皆是道德理性底事，即使含有情在內，此情也是以理言，不以感性之情言。此內發之仁義即內發于人之性，是性之自發，不是後天人為造作成的。¹⁸

牟先生在此要指出的是孟子所說的義內不是認知意義的內在的判斷，而是道德理性的價值判斷，因而不是去論斷一種客觀性質，而是人性，即道德本心，所發的道德判斷。它直接發自人性，即與作為道德判斷根源所在的心性不可分。這才是孟子所謂義內的根本意義。

¹⁷ *Mencius and Early Chinese thought*, pp.98-99.

¹⁸ 《圓善論》，頁 15。

徐復觀先生對此段文獻的分析時，亦區分實然與應然判斷之不同，指出孟子所主張的是應然的道德判斷：

孟子與告子爭執的根本點，乃在於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。……〔孟子〕主張義內，並不否定與客觀事實的相應性；亦即並不否定「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。¹⁹

實然判斷是知識判斷，而應然的判斷自非知識或認知之類的判斷。徐先生特說明孟子之義內並非相對客觀實在的，因而不是主觀的倫理主義²⁰。唐君毅先生雖有長者之為長者亦須有我之「肯認」方成為長者²¹，肯認一客觀存在之長者，但所謂之「肯認」並非指認知之意，而是指由心之所發而來的表現：

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

¹⁹ 《中國人性論史：先秦篇》，頁 193-194。

²⁰ 《中國人性論史：先秦篇》，頁 194。

²¹ 唐君毅著《中國哲學原論：原性篇》（香港：新亞研究所，1968年），頁 19。

此敬亦發自我之主觀內在之心性，故不可只視為外，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，表現于「我與所觀對象之特殊關係中」，而具特殊性者。²²

凡此，皆可見三位先生所說之義之判斷均不是指認知或知識論意義的判斷，義內並非指認知心的判斷，而是道德本心的判斷，因而義也與孟子所謂性善之性不可分。

孟子人性善之論述主要是「性由心顯」，則不忍人之心即是性之流露，此心即是善。而由不忍人之心分別呈現為惻隱、羞惡、辭讓、是非四端之心。四端之心即是仁、義、禮、智，孟子更明言「羞惡之心義也」，則義既是心、是理，也是性。因此，義之為內在可說其中一義即是內在於心性，此是孟子義理上必有之義。至於動力上的問題，孟子主要是直以羞恥之心即具備動力，它下判斷何者應為何者不應為即表現為義，它同時即具有動力。在它作出判斷而不依於任何外在標準而言，這亦是孟子所謂內在之意。但是，在孟告之辯這一部份，似乎重點不是指動力，而是指義之理據或標準何在。在此，信廣來可說是恰合文義的。至於認知的詮釋，如果是指義乃是由心所判斷，則此自可說為內在的。而由孟子以不忍人之心開出四端，而各自為仁、義、禮、智四者之「端」，則羞惡之心即界劃出義之為義所在，即創造出道德意義的義之行爲，則義之為內在實有創生意義，而非只認知意義。不忍人之心之認知亦只是由於其自主自立法則而自知，不是外指的認知對象之知。

²² 《中國哲學原論：原道篇一》，頁 223-224。

孟子之「仁義內在」的主張，是四端之心所必然涵蘊的一個論旨。由於仁義不只是理，同時即是「惻隱之心」、「羞惡之心」因此即是發出義務的根源，此即對我們具有規範的動力。但此動力不是出於情感情緒或生理欲望，而是不忍人之心自身。因此，就仁義之動力而言，仁義本身就是動力，不需如康德般要假借道德情感來完成。同時，仁義之作爲心之端，它即是能覺其自身道德意識。這一種自知自是不同於認知外在對象之認知方式，它是一種道德意識之自覺，如果再作進一步的反省而檢視仁義之判斷，也可說這是一種道德知識。由此可以進一步引入孟子倫理學所建立的道德規範根源所在和他的理論型態。

三、孟子道德規範根源論之成立

如上所已詳論，孟子以不忍人之心爲道德價值根源所在。不忍人之心乃是我們內在的生而有的道德意識，也是道德規範根源所在。孟子稱之爲心之思。此心官之思即道德意識在當機時即會自然呈現。而作爲一種意識，它是一種自覺和自立法則的意識。因此，在發而爲行動時，不忍人之心即呈現出來，成爲對自我的義務要求，即，命令我們去完成不忍人之心所要求的行動。這既是自我的命令，我們當然瞭如指掌。而且，這是我們作爲行動者所接受的自我命令，因此，是我們以第一人身所決定要採取的行動。在採取行動時，我們自然知道這是出於我們的主體性，即不忍人之心之命令，我們之是否由義務而行，或只是符同義務，我們當身也非常清楚，可說是完全透明，無一毫的隱蔽。

在論證不忍人之心之文獻中，孟子不但點出作爲日常道德行爲之仁義禮智等規範原則和美德皆出於不忍人之心，同時論證此

爲人之爲人之性，猶如生而有之身體的一部份，甚至強調這是人之爲人不可缺的部份。因此，孟子甚致批評缺少這四端之心的即不是人。此處所說之人當然不是生物學上物類意義的人，而是價值意義的人。因此，不忍人之心所指的是人之爲人的價值所在的人性。但此性善之性同時顯現爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之道德心之表現。此種心靈或意識之表現乃屬道德的，不是一般意義之好惡愛欲、喜怒哀樂之類的情感情緒，不是一般心理意義的，故不宜以「情」稱之，要說也是道德情感，不是泛泛之情意表現。當道德意識呈現時，它即作出了道德判斷，即判定在這種事態中，如見孺子將入於井，一個無辜生命受到不必要的嚴重傷害時，何者是道德上應爲：即拯救之爲道德上應爲，反之者則是道德上不應爲之事。因此，不忍人之心之動即表達了一道道德判斷。同時，這種道德意識即具有一種動力，即足以推動我們去作相應的行動。因爲，當我們見孺子之將入於井，即不期然有一惻隱之心的發動，此心即要求我們去解除此種傷害的出現，即提出一無條件的命令，要求我們採取行動。它即具有一推動我們去行動的力量。而在道德上應當的行爲，即是我們所必能做的。在此即要求我們最低限度要去想辦法解救孺子的可能災難。而我們不能說我們沒有這種能力或作不到。故孟子認爲自謂不能做道德行爲的人，實是殘害自己的人之爲人的價值，把自己自貶爲非人之禽獸，是傷害自己的重嚴行爲。如果認爲其他人不能行仁義，也是對他人的人之爲人的價值的嚴重傷害。這種能知是非，即道德上對錯，與能夠實現道德行爲的能力，孟子稱之爲良知良能，即人生而即具備的道德的能力。這實即是道德心的反省能力，故孟子說「心之官則思」，這種能力同時即是一種道德的反省和自我肯定的表現。

由於不忍人之心所呈現的無條的道德行爲，提升了我們的生

命的價值，也是我們自覺人之為人的價值所在。如果我們做了不應當做的行為，或違背了不忍人之心的自我命令，我們會覺得羞愧，即不能認同自己的不道德行為。我們對自己的生命即具有一種莊嚴的使命感，自覺到生命的尊嚴。如果有任何傷及我們的人格尊嚴之事，孟子指出，我們會有寧死不受的反應。孟子在著名的「魚我所欲也」一章表達了我們最深刻的道德規範的自我認同：

魚我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可兼得，舍魚而取熊掌者也。生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可兼得，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者。死亦我所惡，所惡有於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之賢者能勿喪耳。（《孟子·告子》上 6A:10）

孟子指出我們雖然會貪生怕死，但是我們在道德抉擇的關口會作出捨生取義，殺身成仁的決定。這是由於我們的道德本心的自我要求，是人人皆有的。此因為道德的自我命令使我們超脫自然欲求的限制，見出生命的高貴處，讓我們寧可不要生命，不怕死，而去完成自己的道德使命。這表示我們的道德本心對自我的道德義務和行動有最高度的自我認同。孟子繼上文進一步指出：

一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。噍爾而與之，行道之人弗受，蹴爾而與之，乞人不屑也。（《孟子·告子》上 6A:10）

在嗟來之食中，雖不得食則死，但基於羞惡之心，路人都不會接受，甚至乞人亦寧可餓死而不屑一顧。孟子在此所說所惡有甚於死者，即表明義之所在是人之為人的價值所在，是一個人所自身認同的價值，在死亡的威脅之下也不退縮。這種出自道德本心的價值規範即足以決定一個人如此行動，它具有強大的推動能力，甚至違反我們的強烈的貪生惡死的自然本能。孟子說：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。」此種性分表現即是不忍人之心之不容自己的自我要求，不因任何外在環境際遇而動移，此所謂「沛然莫之能禦」之意。此實反映了人類對自己生命的一種評價，即是人的尊嚴所在，是讓人寧可自我犧牲的價值。因此，一個人之選取道德行動乃是一種自覺自知的價值選取，出於自己內部的價值選取，並非由於外在的規律。這即是我們在實踐上的反省認可 (reflective endorsement)。凡此，可以說明孟子的倫理論具備了歌絲嘉所要求的三項條件。因而足以證成道德規範的根源。

在申論仁義內在時，孟子表明了不忍人之心之動實質上開闢了一道道德世界。由於人類有此規範意義的呈現，道德價值才出現。道德規範並不在外在世界被發現的，故孟子反駁告子義外之說時指出實質上是敬長者之人才是義之所出自之處，並不是長者自己身上即具備了義之成份或條件。仁義禮智出於不忍人之心，即表示道德不是在道德心之外的獨立自存的東西，是我們的不忍人之心之創造，創造之而見於我們的道德行為，由此行為而把道德加到我們的生活世界之中。因此，不忍人之心之動即構造出一道道德領域，不忍人之心之道德命令即是為道德世界立法。此道德命令乃是一無私而普遍的要求，因此，我們不能以個人之私心私意去拒絕此道德規範。面對道德的選擇時，我們的良知即秉持法則來作判決，不容許違反此不忍人之心之命令逃過良心的譴責或

責罰。良知即康德所謂良心的法庭的法官。良心的責罰即表示不忍人之心具備道德的權威 (authority) 於我們的行為之上。同時，孟子指出：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」(《孟子·告子》上 6A:7)，不忍人之心對自發自立的道德法則自悅自願，自我認可，同時即能實踐出來。孟子不但表示了儒家的嚴格的義務的意義以及義務的動力都出自道德的根源所在的不忍人之心，不假外求，同時也表明此不忍人之心即在我們的道德行為中直接呈現，不像康德所說的自由意義存在不可知的物自身界。此一表示才真能證成康德所希望實現的目的王國。實比康德更貼近我們的道德經驗的實情。此所以牟先生認為人有類似康德所謂智的直覺，即良知之呈現。孟子之不忍人之心即是良知，即是能自發無條件命令的心體，亦是能自覺其命令的具有反省能力或自我意識的道德的本心。

孟子的倫理學，常以所謂實理實事為言。孟子的不忍人之心自是一真實存在的道德本心，而道德規範也是真實的存有，具有客觀性、普遍性和絕對性，即與天道合一的特性。凡此都是具有超越意義的存有和價值。因此，孟子的倫理學可說是一種「實質的道德實在論」(substantial realism)。此似乎不免受到歌絲嘉所批評的，此是把倫理學變成理論的或知識論的學科，而不是一指引我們行為的學問。²³歌絲嘉以康德的倫理學為準，雖然反對西方傳統的實質的倫理學，但並不否認道德的真實性，只是認為把道德規範視為一種客觀已存在的規律，必定建立不起道德的規範。所以，歌絲嘉認為可以接受「程序的實在論」(procedural realism)。但是，孟子對道德的分析與說明，實類似康德，或更

²³ Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 44.

進於康德而更能見出道德的真實性和深刻性。孟子之道德規範自然具有真實性，但這不是純然擺在客觀世界的存有，而是由不忍人之心所發出來的道德命令。當它為行動者所執行，它即成為真實的事實，也同時形塑了一光輝的人格。此亦無麥基所謂的奇特的性質，因為，它只不過就是我們日常所感所知的道德行為所透露的價值。尼高認為歌絲嘉之區分實質的與程序實在論是一虛假的區分，而且對程序實在論有一嚴厲的批評：

實質的實在論不必要（在我的觀點上不需要）任何形而上的內容。它只需要認為對道德問題是有答案的，而這些答案不能被化約為任何其他東西。相反的，程序實在論是和所有的代約論相容的。²⁴

尼高反而批評程序實在論會容納一切把道德化約成別的存有或元目，反而喪失了道德之為道德的獨立意義和價值。他認為只要對道德問題能提出合理的解答，所涉及的元目不必是形而上的東西。道德不是虛幻，則必有某些真實的道德的事物存在，這是必須確認的。尼高的意思實即表示道德領域有其獨立性，不可化約為別的領域的事物。這是合理和切合道德的事實。如果只容許一道德判斷的程序而不規限或不容許道德本身的實質內容，則無疑是容許道德被化約為不同類的東西，這自是有違道德的經驗與真實性。尼高也擔憂歌絲嘉之把終極的判斷置於行動主體的認可會流於為己主義。

孟子所代表的儒家的道德真實性自是出於不忍人之心之主體性。主體性並不是個人之隨意的主觀性，歌絲嘉的理論自然也不

²⁴ *The Sources of Normativity*, p.205.

是為己主義。依孟子之論，道德實存在我們的生活世界之中，且可說無處不在。一有意殘害無辜者的事件不可能不被判為邪惡的罪行，一犧牲生命去救人的行為不可能不被視為道德的行為，一道德人格的表現。此中並無許多無可無不可，或每個人可以認可或不認可的餘地。重視道德主體性可以突顯行動者的創造性與價值，道德價值的真實性由道德行動者發揚主體的實踐而完成。這正是由於主體不是仿效外部的一些規律而行，行動者要作出自己的抉擇，因而他要負責，也由此得享有崇高的價值，特別是人類作為一混合的存有，理性或道德性並不能完全決定我們的行動。在道德行動中我們要抗拒物欲的誘惑和動力。而由於道德價值是由行動者所創造，而此創造也必惠及他人與他物，因而可以提升人的地位而與天道合一，參與天道之生化萬物和與萬物為一。此義之道德實在論完全是見諸於行事，是可見聞於聖人人格的性與天道之化境。如視為實在，論孟子的理論可稱之為道德主體實在論。

四、孟子之道德意識內在論典型

孟子由不忍人之心建立道德世界，開發出道德領域，不忍人之心即是道德規範的根源，而此根源即提供了道德判斷的依據，道德行動的動力，具體的表現即在良知良能。因此，孟子的理論顯然是一內在論。但此內在論並不即康德的理性內在論，或休謨式的動力內在論。不忍人之心並非單純的理性，也不止是康德的實踐理性，更不是休謨式的情操論的道德感情，因為不忍人之心兼具超越意義和動力，而此動力乃是一義務要求，它是隨不忍人之心而來的義務要求，並不是決定道德的判斷的休謨式的道德情操。孟子的理論基本上如孔子一樣，具足一般內在論的幾種特

徵。不忍人之心之呈現，即是一道德判斷，即具有動力促使行動者去盡義務。在執行義務時，不忍人之心自是自覺地去貫徹道德的自我要求。而不忍人之心之動，自是覺察到所處之境是一須要採取道德行動的情況，因此，不忍人之心即發出一義務的自我要求，即要採取相應的行動。不忍人之心之為一切價值根源所自，也是我們得以一通天道之根據，它自具有一定的形而上的實有的意義。它之自覺其自己之具有如此崇高的價值與地位，亦足以使我們產生敬畏而採取相應的行動。因此，孟子的內在論與孔子的無異無別，只是孟子論述更精詳和更充分開展，所以可說是之後的儒者的典型。

西方倫理學界對於道德規範根源的研究帶出了對孟子的倫理學的檢討和評價。其中有結合孟子與休謨而以孟子為動力內在論之說，此則有等澄清，亦可藉此更表明孟子學的特色。這方面的一每論述出自劉少生的觀點。以下先作一些評點。劉少生的論述原是針對上文所引信廣來孟告仁義內在之辯而來，以下先作一些文獻的申論。劉少生基本上認為孟子是類乎休謨的情感動力內在論(motivational internalism)，因此，他強調在這一文獻上，孟子所謂內在是指動力的內在，即以動力詮釋為最恰當，因此，劉少生提出其不同的詮釋。²⁵

劉少生反對信廣來認為孟告之辯中，只有認知詮釋才能說明孟告此段文獻的人容。但劉少生則認為動機和人性的詮釋與認知詮釋都含在其中。他認為信廣來之認知詮釋不是錯誤，但有不盡和不足以完全貼切孟子的義理之處。他認為認知詮釋有四點疑難不能說明之處。首先是心之何種特質可以有如此之表現；其次，

²⁵ Mencius, Hume and the Foundations of Ethics, p.158.

如果只有心之某些特質可以成就仁義，則老馬之老與老人之老都與義不相干；其三，此詮釋既反對義為人性部份，則不能說明心之特質與人性之關係，此有違孟子心性關係之主張；最後，此詮釋不能說明心之特質與動機之關係，但孟子明說羞惡之心乃促成義的行為的動力等²⁶。癸諸信廣來之意，他所謂之認知意義即是心之道德之認知，此心即是性的表現，因此並無劉少生所質疑的前三項疑問，而由於動力並非此章的焦點，信廣來之詮釋亦不必排除義之行為的動力來自四端之羞惡之心，而義不義之判別也實可以有動力之作用。

劉少生並進而為動力詮釋和人性詮釋作辯護。在動力論方面，劉少生認為主要的關鍵是信廣來詮釋告子之「非有長於我也」一句不諦，因而把動力詮釋排除。劉少生認為此語之「長」是指「敬長之情」，因此，告子正是要說由於我沒有此種動力或動力因素，所以以義為外，並辯說孟子最後之以「嗜炙亦有外」之反例來逼使告子承認其由敬長之不分人我之長為義外是一矛盾，而嗜炙顯然是由人們有嗜炙之意欲而起，因此，孟子所指的也是由內在動力而確立義之為內在的意思。但是，劉少生的詮釋並不見於在這段文獻中，因為，孟子與告子之辯焦點是義之在「我」還是在「長」（他）身上。在「長」身上則固然表示我之如此敬長並不以動力作為敬長的依據，孟子之義內也不表示以動力為義之根據。衡之孟子之義理，動力正是出於羞惡之心的發動，因羞惡之心而有敬長之義，兩者皆由羞惡之心所發。孟子之意正是以羞惡之心為敬長之義的根源所在，所以是義內。由此而有的敬長行為之動力，乃是羞惡之心的道德動力的表現而已。至於人性詮釋，劉少生首先認為信廣來基於語脈語句內容的反對不

²⁶ Mencius, Hume and the Foundations of Ethics, pp.156-158.

成立，其中有不諦當的文意詮釋。而對於信廣來認為人性詮釋不能說明何以對人與對馬不同，劉少生則指出除非此兩者之老無分別，則依人性之判別仍可以有敬老人而不敬老馬之區分。劉少生此說在此文獻之詮釋上並無不可，只是，他與信廣來都有把孟子說的人性看成是「傾向」或「潛能」，卻不能掌握孟子說四端之心之為「端」之呈現的意義²⁷。

劉少生認為，告子所說的仁為內在即表示道德判斷與動力（愛自己的弟弟）有一必然的連結，認為這符合他所界定之內在論的意義。但是，文獻上，告子所說仁內只因就行動者個人之情感或親疏遠近的情感而表現為愛，由此說仁為內在，即其依據為內在，而不在於外在的共同特性（如皆為人之弟），並不表示是說仁之判斷為出於情感之動力。劉少生更以孟子在此不質疑告子仁內之說，以為孟子見不出與告子在論仁的特性上的差異，因為告子明說仁有差別待遇，而儒家論仁常以仁心對待一切人²⁸。此一評論可謂脫離孟告論辯之脈絡。孟子論仁當然以仁為道德原則或理據，具有普遍意義，但在此要求孟子提出反對告子以個人情感作為仁之行為上的表現的依據，實無意義。因為，一則孟子與告子於論辯義內時焦點並不在於義之有差別待遇，因此，孟子亦不必同時要指出仁之為內在並不只是以行動者個人的情感為依歸，二則告子在此所述只是就行動而說其情感依據。在這方面，孟子並不反對愛有差等，有遠近親疏之表現，因此並不必要提出孟子或儒家論仁與告子不同的特色。在這段文獻中，告子與孟子之辯乃在仁義之行為（敬老愛弟）為出於何處的問題，即以我或他為依據，並不是動力與判斷之間的關係。至於劉少生進一步認

²⁷ 以孟子性善視為潛能的誤解和糾正，請參閱李明輝之《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（台北：中央研究院，1994年），第八章，頁105-116。

²⁸ Mencius, Hume and the Foundations of Ethics, p.150。

爲告子所說義外即表明義之判斷與動力無必然關係之外在論，實有推論過當之嫌。劉少生並以孟子反對告子，主張仁義內在因此是動力內在論，此則爲不諦。因爲，重點是在這段文獻中孟告之焦點不在動力問題，由此而直接推論有過當之處，雖然孟子可以兼具內在論，也有動力自仁義之端而出之意，但卻不是休謨式的動力論，告子在動力上更含糊，因爲既說仁是內在，義是外在，則道德的動力可謂非常混亂，而不可論定。此可見劉少生之詮釋實帶太多先入爲主的定見，而不真能對當於論辯之焦點。

最後，劉少生更進而建立孟子爲內在論的三種特色：一是動力的內在論，即道德判斷與動力有必然關係；二是孟子是一實在論，即道德是具有類似顏色聲音之類的次性的存在；三是孟子不是形上的實在論，而是一種感性能力論的 (*sensibility theory*) 內在論²⁹。他的詮釋意在融合孟子與休謨的理論，有迎合西方流行觀點的取向。但是，以道德爲一種次性的存在明顯有違孟子和儒家的基本義理和文獻，也不切合休謨之意。這種詮釋除了把道德轉成爲一類認知意義的性質外，同時把性善轉爲一種潛能，一種性向，而非孟子或儒家所主張的：人性即是善，即是善的根源和開創的所在地。惻隱、羞惡、辭讓、是非等四端之心，雖含有情之意義，但卻非感性之情，而是道德之情感之類，實是一道德意識³⁰，是一普遍的即存有即活動之理。感性之情固然有動力可說，但卻不足以建立普遍的法則，更不能據此而開創道德的世界。而這正是儒家倫理學最根本的義理所在。

²⁹ *Mencius, Hume and the Foundations of Ethics*, pp.158-166。

³⁰ 劉少生在 *Mencius, Hume and the Foundations of Ethics*，頁 164-5，曾說按孟子之意，良知乃是一道德意識，更以良知良能爲一種潛能，但卻不能區分道德意識與感性論的差別，因而亦不能正視良知爲呈現的義理，不知前者之差別類乎康德之道德哲學與休謨之道德情感論之差別，而後者卻又正是康德以自由意志爲假設與儒家視爲當體的呈現的重要差別。

綜而言之，孟子固然可說是內在論，是一種道德意識內在論，因爲孟子主張仁義內在，而且出於不忍人之心。但是孟子所謂義即是羞惡之心，此心即是義之判斷的根源和根據，它同時即具備推動行動者的動力，不是由動力而產生義的判斷。換言之，羞惡之心一方面即是義之判斷，另一方面也同時是義之動力的發源地。羞惡之心之動，即作判斷，即同時是動力，即是促使行動者去行動的根源力量。因此，孟子的內在論所根源的是理（仁義禮智）而不是一般意義的感性事物。在根源上，道德的判斷創發道德的動力。至於道德的真實性，由道德的語詞存在，即人類道德經驗的存在即證明道德乃一真實存在，是人類創造並轉化自然界的一真實的價值的體現。道德語詞所表示的道德經驗並不是空懸的概念系統，因此，它的意義與恰當的詮釋，也需有相應的生活與生命的體驗。而此真實生活即在於建構在人間的目的王國。