

# 告子對比下的孟子「義」之可能義蘊\*

許朝陽

輔仁大學中國文學系副教授

## 提 要

《孟子·告子上 4》載告子「仁內義外」之主張曰：「仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子批判告子「義外」，對「仁內」則似乎認可，對於此點，歷來治《孟》者並無確解。由於告子的「仁」乃是出自其自然人性論，為使孟、告二人的「仁」不相等同，學者或以「情感之愛」、「屬氣」理解之。在此格局下，告子為代表的「義外」，便成為孟子「義內」思想的最佳對照組，而有「心靈窒塞」等批評。

然而，告子「仁內義外」乃是宗族制度處理門內、門外社會關係「親親尊尊」的傳統思路，《禮記·喪服四制》、郭店楚簡〈六德〉皆有門內、門外之說。考諸《孟子》文本，亦見仁義對應於父子、君臣（即血緣之情與社會關係）的用法，《離婁·上 27》更有「仁之實，事親是也。」之謂。易言之，血緣親情可能是孟、告子二人「仁內」的交集點。順此推論，則孟子言仁義雖已不僅於愛親，更要求放諸四海，但思想發展過程中仍不免留有宗法意義的親尊遺跡。

準此，孟子言義內，但對禮制仍保有極大的尊重。儘管內在的義乃是客觀禮制的決斷者，但客觀禮制是否亦為義的根源之一？又是否需透過後天學習乃得？

---

\* 本文承二位匿名審查委員惠予指正，提供更周延的思考向度，特此致謝。惟行文脈絡之故，部分意見未盡納入，則待來日更進一步研究。

若然，「義」便不能說沒有「定之於外」的可能，惟終極判準仍訴諸內在之義。如果客觀禮制乃是內在良知朗現所自然流露，「義」當然絕對內在，而無「定之於外」的問題，則「義內」便不僅是終極判準，也是唯一根源。由於孟子本人對此並無進一步說明，後世朱熹、象山、陽明等人遂生歧解，更分別以此二種態度，質疑相對立場為告子、為「義外」。綜上所述，透過告子「仁內」、「義外」之對比，可析分孟子言「義」當有「宗法制度下的適用對象」、「道德判準」、「道德根源」等三種可能義蘊，此為拙文所欲論述之旨。

**關鍵詞：**孟子 告子 仁內 義外 義內

# 告子對比下的孟子「義」之可能義蘊

許朝陽

輔仁大學中國文學系副教授

## 一、模糊的告子「仁內」

牟宗三先生嘗以「仁義內在，性由心顯」為孟子思想之綱領，<sup>①</sup>而孟子心性仁義之梗概又載於《告子》上篇，故而牟先生《圓善論》稱之為「基本的義理」，並以一章之篇幅疏解、闡明孟子道德發之於內而不由外鑠之理。做為孟子性善論的對照組，告子的思想似乎是清楚的，但似乎又不盡然。這種對比的基本格局是這樣的：告子拘於現實經驗，以生物之食色為性，不能超拔而上。孟子則以「仁義禮智」為「我固有之」<sup>②</sup>之性，以別告子食色之性；順此人性論，而有「仁義之心存之於內」<sup>③</sup>的推論，亦於養氣之修養論中批評告子「未嘗知義，以其外之也。」<sup>④</sup>由於孟子「仁義內在」乃是順其人性論而來的合理結果，相對照下，告子

---

① 此八字綱領見劉述先引述：「有一次到東坡山莊去拜謁父執牟宗三先生，他聽說我在讀《孟子》，就劈頭問我，孟子思想的綱領是什麼？我當然無以為應，他說不外『仁義內在，性由心顯』八個大字。臺大的學風自由慣了，我無端挨訓，心中頗為不憤，好久一段時間沒有再去找牟先生。但日久卻體會到，這八個字的綱領的確是無可違逆的。」氏著：〈孟子心性論的再反思〉，引文見李明輝主編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中研院文哲所，1995年），頁94-95。

② 《孟子·告子上6》：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2006年），頁459。本文引述《孟子》之文句、分章悉據以此版本為據，為免行文累贅，隨文標示章節數，頁碼出處不再另行標注之。

③ 《孟子·告子上8》：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？」

④ 《孟子·公孫丑上2》：「我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。」

「仁內義外」也理所當然地被視為「生之謂性」人性論的後續推衍。<sup>⑤</sup>於是，在「價值根源」做為分判標準之下，我們得到這樣的理解：孟子的人性論能挺立道德意識、能別人禽之異，故其「仁義內在」能明價值根源。告子的人性論以生言性，犬牛之性同謂之性，白馬長人之喻不能別人禽之異，故其「仁內義外」不能明價值根源。兩相對比，孟、告二人見解高下立判，例如牟先生於《圓善論》便批評另一主張「義外」之孟季子曰：「孟季子（告子亦在內）順慣例而不知反，遂只視之為一客觀事實之外，猶如白之為客觀事實之為外，此皆心靈窒塞之過。……心靈不能洞見價值層之事由何立，永不能瞭然于義內，終于視乎義是外，……。」<sup>⑥</sup>

然而，依《孟子》所載的有限內容，告子的主張並不易得其究竟，使得告子在儒學史中幾乎成為性善論的反面教材而無人為之反駁。而「仁義內在辨」中，某些語焉不詳的地方，後人也在「與告子對反」前提下，得到順理成章的理解。例如，孟子對告子的反駁，主要集中在「義外」部分，兩人在「仁內」這方面似有共識。孟子思想固以「仁」為道德內在根源，然而告子乃以生物本能之甘食悅色為性，則告子所謂「仁內」，便不應與孟子同為道德上的惻隱怵惕之情。但由於告子未對「仁內」加以定義，孟子亦未加以批判，為了說明告、孟二人「仁內」不相等同，且告子必然不及孟子精義的前提下，傳統的處理方式是把告子的「仁」解為「情感之愛」。例如朱熹所言：「告子以人之知覺運動者為性，故言人之甘食悅色者即其性。故仁愛之心生於內，而事物之宜由乎外。」<sup>⑦</sup>及孫奭正義：「此章旨言事雖在外，行其事者，皆發於中，明仁、義由內，所以曉告子之惑也。……告子言人之嗜其甘食，悅其好色，是人之性也。仁在我為內，非自外而入者也；義在彼非在我，故為外也，非為內也。」<sup>⑧</sup>依朱子之說，告子的性是知覺運動，屬

⑤ 如徐復觀便謂：「告子既以『生之謂性』，只從人的欲望上著眼，自然主張義外。」氏著：《中國人性論史》。（臺北：臺灣商務印書館，1994年），頁195。

⑥ 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁18。

⑦ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁457。

⑧ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（十三經注疏）（北京：北京大學出版社，2000年），頁350。

氣；順此性而來的「仁愛」同於「甘食悅色」之愛，當然也屬氣不屬理。牟先生雖然不同意朱子心性情三分的格局，<sup>⑨</sup>但將告子「仁內」解為「感性之情」、「情感上的事」<sup>⑩</sup>卻與朱子如出一轍。

但這樣的處理未必即無疑慮：第一，如果孟、告二人的「仁內」並不相同，何以孟子不加以批判，而僅針對「義外」部分反駁？同時，以仁屬理或道德理性，除了欠缺文獻依據，也必須面對何以孟子「惻隱之心」便不是「道德情感」的質疑。<sup>⑪</sup>故而前述以理氣、理性情感的處理方式未必盡可接受。第二，從字源來講，「仁」本有「愛親」之義，於此思想脈絡中，告子謂「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛，是以我為悅者也，故謂之內。」《盡心·上 15》也載孟子曰：「親親，仁也。」就此而言，則孟、告二人不能說全無共通之處。如果我們接受「愛親」是孟、告二人論「仁」的交集處，固可說明何以孟子不批判告子的「仁內」，但隨之而來卻衍生出另一問題：即「親親尊尊」宗法制度的倫理規範中，「父子、君臣」分別為仁、義的對象，這樣的對應關係卻會回到「仁內義外」的親尊傳統，而有異於孟子倡言的「仁義內在」。前者是宗法制度的倫理關係，後者則是道德根源；且非唯「仁義」意義不同，前者的「內外」意謂「適用於家族之內或之外」的「對象義」，後者則是「主體之內或外」的「根源義」。孟子雖標舉「仁義內在」之根源義，但七篇之中亦不乏以「父子君臣」論仁義的用例，對此一情形，

⑨ 牟先生謂：「朱子理氣二分、心性情三分之格局，即表示不能真了解仁義內在之義。」氏著：《心體與性體（二）》（臺北：正中書局，1989年），頁197。

⑩ 牟先生謂：「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。」《圓善論》頁15。又於《孟子講演錄》謂：「可見有兩層的分別。那麼，告子所言「仁內」是內在於哪一層次上呢？你內在到七情之情的層次上，那麼，你瞭解的「仁」不對。告子一定如此瞭解，因為他沒有超越那一層。他還是從情瞭解『仁』，沒有瞭解到理的層次上的那個『仁』。假如真正瞭解到了，他不會把仁、義錯開。」牟宗三主講，盧雪崑整理：《孟子演講錄（四）》，《鵝湖月刊》第三〇卷第三期，總號第351，頁7。

⑪ 黃進興：「……『四端』並非形而上的抽象觀念，乃是具有經驗意義的『道德感』。」又說：「……從康德的觀點視之，朱陸二位仍不出孟子『道德情感說』的藩籬，因此皆為『道德它律』。」氏著：《優入聖域》（臺北：允晨文化出版，1994年），頁12、15。

又該如何解釋呢？

即便我們將孟子的「義內」扣緊於價值根源或判斷根據而言，「義內」的語義仍未盡明確。「義內」當然意謂著道德判準內在於我、不由外來；但在此之外，還關係著一個問題：道德判斷是否仍有待客觀知識、制度規範之充實？若然，我們還能說內在的道德意識，是道德行為的唯一根源嗎？這豈不亦有「義外」之嫌？孟子本人對此問題並無確解，但七篇中確實存在不少以客觀禮制為判斷根據的記錄，後世朱熹（1130-1200）、象山（1139-1193）、陽明（1472-1528）乃有截然不同的觀點。朱熹以為客觀知識有助道德判斷，則內在之義當屬盱衡主客觀各項因素後的最終判準。陽明以客觀規範乃良知之發用呈現，則「內在之義」便不僅是判準，也是唯一根源。弔詭的是，雙方竟分別以此二種態度，質疑相對立場為告子、為「義外」。綜上所述，透過告子的對比，可發現對孟子言「義」，可能存在著宗法制度下的適用對象、道德判準、道德根源這三種義蘊，底下即依此論述之。

## 二、「仁內義外」在孟子思想中的痕跡

「仁內義外」是戰國時期的流行說法，除了告子之外，《禮記·喪服四制》、《墨子》〈經下〉、〈經說下〉<sup>12</sup>、《管子·戒》<sup>13</sup>、郭店楚簡〈六德〉、〈尊德義〉、〈語叢一〉等都有相關記載。其中除了《墨子》主張「仁義內在」<sup>14</sup>之外，餘皆傾向「仁內義外」，但《墨子·經說下》的理由大抵是以愛利的能力在內，所愛所利的對象則在外，以「能所」分「內外」。由於《墨子》所載資料過於短

---

<sup>12</sup> 《墨子·經下》：「仁義之為外也，李，說在忤顏。」《墨子·經下》：「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。」〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校：《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001年），頁331、391。

<sup>13</sup> 《管子·戒》：「仁從中出，義從外作。」黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注（中）》（北京：中華書局，2004年），頁509。

<sup>14</sup> 孫詒讓謂：「言愛利心在於己，明其同在內。……言所愛所利在於人，明其同在外。」〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校：《墨子閒詁》，頁391。

少，如果是從「能力、對象」而言仁義「不相爲內外」的話，這與道德問題似乎並不相類。準此，孟子「仁義內在」在道德問題上具有特別的意義。然而，時賢卻也指出，「仁內義外」未必即屬道德發生的問題，而有可能指仁義施行範圍而言。<sup>15</sup>從此觀點而言，則仁義當分屬血緣情感與義務責任。

許慎《說文》釋「仁」曰：「親也。从人，从二。」此外，另指出仁有兩個「从千心」、「从尸」的古文。對後二文的字形結構與意義，學界雖見解不一，但其意義可說不外「親」的擴散；<sup>16</sup>故而以血緣親情釋「仁」，學界亦不乏持論者。<sup>17</sup>儘管孔子有「己立立人、己達達人」之說，但從《論語·子路》〈父子相隱章〉可知，源自血緣的真實情感，仍是行爲合宜與否的重要依據甚至優先考量。基於血緣親疏，宗法制度規定了人際間的權利義務，乃至組織社會關係；依此真實情感而行禮，禮乃不爲虛文。《論語·八佾》所謂「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」以及「喪，與其易也，寧戚。」都說明了禮制運作時，真實情感的重要性。而從《論語·顏淵》「克己復禮爲仁」，以及非禮勿視、勿聽、勿

<sup>15</sup> 例如龐樸以爲，「告子所持的仁內義外說，不是說仁出自內心，義起於外物，不是這樣的道德發生論的問題，只是敘說了仁義的施行範圍之別；這大概是可以肯定的。」氏著：〈試析仁義內外之辨〉，《文史哲》，2006年第5期，頁29。

<sup>16</sup> 「从千心」者，丁佛言認為「千心」其實是「從刃從心」，「古仁忍似爲一字。蓋不忍即仁。」馬敘倫則以爲「仁」是「親」的本字，以仁訓親是以假借字爲釋，而「千親皆清紐，而千從人得聲，亦可證也。」至於「从尸」者，葉玉森以爲仁夷古通假，卜辭假仁爲夷，其字形「象一小人在大人臂亦下。隱寓提攜扶持之意。乃仁之真諦。」馬敘倫則以爲「尸」只是「臥人」，故而從尸只是仁的異文。李國主編，古文字詁林編纂委員會：《古文字詁林》（上海：上海教育出版社，1999年）第七冊，頁266-267。

<sup>17</sup> 例如龐樸便以仁、義分別代表「血緣關係」與「社會關係」：「《中庸》上說：『仁者人也，親親爲大；義者宜也，尊賢爲大。』……重視血緣關係的親親原則，譬如說愛吾弟不愛秦人之弟，帶有濃厚的保護與繁衍自我族群的自然色彩，其出現時間應該大大在前；而重視社會關係的尊尊原則，譬如說長楚人之長，已突破血緣臍帶的纏繞，具有更多的社會色彩，其出現時間應該靠後。」龐樸：〈試析仁義內外之辨〉，《文史哲》，2006年第5期（總期數第206期），頁29。梁濤亦指出：「孔子所謂『仁』往往與『孝悌』等血緣情感聯繫在一起，是以『孝悌』爲心理根據的。」氏著：《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008年），頁70。



言、勿動等規範，可知仁與禮的關係，不僅意味著血緣情感之發放有其合宜規範，而隨著「仁」對象的擴大，仁禮關係也進一步提升為類於「道德本心」與「行為表現」的內外體用格局，<sup>18</sup>這也就是所謂的「攝禮歸仁」、「攝義歸仁」。以真實血緣情感論仁、論行為合理性，雖不能說為孔子「仁」概念之全貌，但不可否認其重要性，此一特點基本上亦為孟子所承繼。

在諸種人倫關係之中，孟子時見以血緣倫理與「仁」連結，而且不乏仁、義並舉的情形。例如《盡心·上 15》：「親親，仁也；敬長，義也。」《離婁·上 27》「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。」孟子以「親親」、「敬長」（或「從兄」）做為「仁義」的定義或區分，可以說緣自宗族倫理；而依血緣所發的「親親」、「敬長」（或敬兄）之情，確實發自於內。但親親、敬兄其實都同指一種愛親之情，兩者定義有重疊之嫌，金景芳便指出仁、義概念源自「愛親」的同質性，由孝發展為「親親」，由弟發展為「尊尊」。<sup>19</sup>從孟子《離婁·上 27》中「事親、從兄」的例證，「仁義」皆與血緣親情有關，如將愛親、敬長或事親、從兄收攝於「孝弟為仁之本」，則這種愛親之仁，與告子所謂「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。」（《告子·上 4》）也很難說為絕對的不同，這可能是孟子對告子「仁內」不加批判的原因。

事親、從兄之外，孟子亦將「仁義」分別對應於父子、君臣，例如《梁惠王上·1》：「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」《盡心·下 24》也說：「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。」以及《滕文公·上 4》：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」以父子、君臣分別為仁、義的行為代表，意味著「仁」是宗族

---

<sup>18</sup> 朱熹便於「克己復禮」章釋「仁」為「本心之全德」，而釋「禮」為「天理之節文」。〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁 182。

<sup>19</sup> 金景芳曰：「……由總的說，孝弟為仁之本，即仁裏包括著孝和弟。但是，如由孝弟細分，則孝以事親，為仁；弟以從兄，為義。即由孝發展為『親親』，由弟發展為『尊尊』。」氏著：《論孔子思想》，《金景芳儒學論集（下）》（成都：四川大學出版社，2010 年），頁 509。



門內之事，而「義」則屬政治範疇，已不限於門內。這也就是郭店楚簡〈六德〉所謂：「仁，內也。義，外也。禮樂，共也。內立父、子、夫也，外立君、臣、婦也。……門內之治恩掩義，門外之治義斬恩。」<sup>20</sup>類似的話也見於《禮記·喪服四制》「門內之治恩揜義，門外之治義斷恩。」<sup>21</sup>依照血緣情感與義務責任，宗族內外事務遂有不同的處理方式；學者指出，處理家族倫理和社會倫理的「仁內義外」原則，這是孟子所認同的。<sup>22</sup>而「仁內義外」的論點除了處理門內門外關係之外，也可能涉及道德根據的問題，由於告子把善理解在性之外，故遭到孟子的批判。<sup>23</sup>在仁義的對象問題，孟子認同門內門外的處理原則；在仁義的根據問題，則反對義外之說。兩相綜合，孟子不批判告子「仁內」，便可能是基於對血緣情感為道德起點的認同。

從父子、君臣所代表的適用對象，保留的是門內門外仁內義外的思想格局；由於事親、敬兄，源自血緣的宗族情感總是真實、由內而發，從這個基準點而言，可以得到仁義內在、由內而發的結論。然而，孟子並不將「仁義」侷限在宗族之間，更要求「以其不忍達之於其忍」、「以其所愛及其所不愛」，甚至施用於牲畜。<sup>24</sup>愛的對象普及、擴張後，「仁」就不僅於親親或事親，而稱為惻隱之心、不

<sup>20</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁171。按，李零以為六德原出六位，故該書易〈六德〉之名為〈六位〉。

<sup>21</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（十三經注疏）（北京：北京大學出版社，2000年），頁1952。

<sup>22</sup> 李景林指出：「……《六德》所謂『仁內』的『仁』，指的就是『愛』、『恩』、『親親』的血緣親情；『義外』的『義』，指的就是『尊尊』、『貴貴』的社會義務，其內涵與孟子所論人性本原意義上的『仁義』是不同的。處理家族倫理與社會倫理，其治法不同，這個不同，用當時流行的觀念說，就叫作『仁內義外』。」又說：「由此看來，在處理家族倫理和社會倫理這種『內』和『外』的方法和原則這一層面上，《六德》篇所謂的『仁內義外說』，孟子是完全認同的。」氏著：〈倫理原則與心性本體—儒家『仁內義外』與『仁義內在』說的內在一致性〉，《中國哲學史》2006年第4期，頁29、30。

<sup>23</sup> 王博：「因此，告子的『仁內義外』之說所包含的一個重要內容，是把善理解為性之外的東西。這無疑和孟子的性善論相反，也是孟子不遺餘力批評告子的主要原因。」氏著：〈論「仁內義外」〉，《中國哲學史》2004年第2期，頁33。

<sup>24</sup> 《梁惠王·上7》載齊宣王見牛將以鑿鐘，命之以羊易牛，孟子謂「臣固知王之不忍也」，又

忍人之心，也成為社會關係、公共倫理的道德根本。仁之於父子，孟子名之為「性」；對象更加擴大、更加普遍的仁，孟子也謂之「性」：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」（《盡心·上 21》）儘管對象擴大、普遍，但仁義的能力畢竟來自於血緣親情的推及擴張，故而對禮的依違取捨，在孟子論述中保有明顯的宗族倫理傾向。準此，從《盡心·上 35》中，面對「瞽瞍殺人」<sup>25</sup>問題，孟子答以「竊負而逃」，可知這正是「恩」重於「理」的具體表現，這才能說明了何以孟子默許告子「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛」式的「仁內」。<sup>26</sup>

### 三、孟子論禮的態度衍生「義內」兩種型態

如前所述，從「適用對象」而言，孟子仍不免帶有「義外」的痕跡；從「道德根據」來講，孟子則必言「義內」。從適用對象來說，「義外」突出的是面對宗族之外的社會關係時，「義斷恩」（客觀規範重於血緣親情）的處理原則，並不意味「義僅適用於外」。因此，郭店楚簡〈六德〉便指出，仁主門內之治，義主門外之治，禮樂通於門內門外兩種對象。禮樂是門內門外的共同法則，只不過在遵行的權衡輕重時，門內更考量了血緣親情。承此傳統，禮樂制度有其客觀地位，孟子也表現了對禮制的尊重，但卻主張人可以主觀道德意志對禮依違取捨，

---

謂「是乃仁術也」，此即不忍之心、即仁術也。

<sup>25</sup> 盡心·上 35》：「桃應問曰：『舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？』孟子曰：『執之而已矣。』『然則舜不禁與？』曰：『夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。』『然則舜如之何？』曰：『舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。』」

<sup>26</sup> 普世原則遇到血緣親情仍須有所退讓，傅偉勳曾批評之為以「公正倫理」為「仁愛倫理」之延伸推廣，導致「仁愛倫理」與「公正倫理」混同不分：「但對傳統儒家來說，『公正』、『平等』云者，乃不外是自具體人格的仁愛倫理延伸推廣而成；仁愛倫理與公正倫理的混同不分，實構成了儒家外王之道的根本微結，可以說是儒家倫理現代化的一大絆腳石。」氏著：〈儒家倫理（學）的現代化重建課題〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁78。

這使外在的禮制之義，次於內在之義成為第二序，甚至被內化為由道德意志所發用，故而「義內」在後世也衍生出不同理解。

自孔子以來，「仁」、「禮」便分別代表道德內、外的規範，孔子雖說「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）但這基本代表儒家反對「言不由衷」、「內外不一」的道德虛文，並不表示孔子只承認道德自覺律，否則便不會言「克己復禮為仁」（《論語·顏淵》）以及「恭而無禮則勞，慎而無禮則蒞，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」（《論語·泰伯》）之語。而《禮記·曲禮》也就不會有「道德仁義，非禮不成」之語。此外，《禮記·曲禮》言：「夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作為禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。」以有禮以別於禽獸，楊墨無父無君，如同禽獸無禮，這可能是孟子於《滕文公下·九》指責楊墨「無父無君，是禽獸也」的原因。孟子對禮制的重視，從《孟子》文本中時見以禮為行為依歸，可見一斑。如《滕文公·下7》所載：

公孫丑問曰：「不見諸侯何義？」

孟子曰：「古者不為臣不見。段干木踰垣而辟之，泄柳閉門而不內，是皆已甚。迫，斯可以見矣。陽貨欲見孔子而惡無禮，大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門。陽貨矚孔子之亡也，而饋孔子蒸豚；孔子亦矚其亡也，而往拜之。當是時，陽貨先，豈得不見？」

孟子為了證明自己「不見諸侯」有其正當性，故引「古者不為臣不見」為據，並以「陽貨欲見孔子而惡無禮，大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門。」為可尋案例。關於陽貨饋孔子一事，焦循《孟子正義》引毛奇齡《四書臆言》曰：「大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門，此大夫禮也，乃引之以稱陽貨。」又引全祖望《經史問答》曰：

嘗考《小戴記·王藻篇》有云：『大夫親賜於士，士拜受，又拜於其室。敵者不在，拜於其室。』則是大夫有賜，無問在與不在，皆當往拜。若不得受而往拜者，是乃敵禮之降禮。陽虎若以大夫之禮來，尚何事矚亡？正

惟以敵者之故，不得不出此苦心之曲意，而乃謂其所行者為大夫之故事，則不惟誣孔子，亦並冤陽貨也。或曰：然則孟子非與？曰：《孟子》七篇，所引《尚書》《論語》及諸禮，文互異者十之八九。古人援引文字，不必屑屑章句，而孔子為甚。<sup>27</sup>

焦循《孟子正義》以為孟子對於孔子往拜見陽貨係因為「大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門」的引述有誤。根據《禮記·玉藻》「大夫親賜士，士拜受，又拜於其室。」以及「敵者不在，拜於其室。」如果陽貨與孔子的身份乃是大士與士的上對下關係，則孔子除了拜受之外，第二天還得到大夫家中再次拜謝，那麼陽貨矚孔子之亡而饋蒸豚便沒有必要。要避免見面的尷尬，雙方各矚其亡而往拜，只有在「敵者」（對等）身份的情形下才說得通。故而焦循以為孟子引文有誤。但無論陽貨見孔子是以大夫對士之禮或以敵者（身份相等）之禮，孟子引用此事，至少表明往來應對必須依禮而行。

禮制決定了社會身份的權利義務，孟子的行為，當然也在禮制的規範之下；為了辨明身份以明定權責，禮的精神在於「正名」，《孟子》便有不少有關禮的討論。例如《萬章·下 4》孟子曰「尊者賜之：曰：『其所取之者，義乎？不義乎？』而後受之；以是為不恭，故弗卻也。」又說：「其交也以道，其接也以禮，斯孔子之受之矣。」便指出「禮」是義、不義的標準之一。同時，《萬章·下 6》另載有孟子與萬章關於行為合乎禮制與否的討論：

萬章曰：「士之不託諸侯，何也？」

孟子曰：「不敢也。諸侯失國，而後託於諸侯，禮也；士之託於諸侯，非禮也。」

萬章曰：「君餽之粟，則受之乎？」

曰：「受之。」

---

<sup>27</sup> [清]焦循撰，沈文倬點校：焦循《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁447。

「受之何義也？」

曰：「君之於氓也，固周之。」

曰：「周之則受，賜之則不受，何也？」

曰：「不敢也。」

曰：「敢問其不敢何也？」

曰：「抱關擊柝者，皆有常職以食於上。無常職而賜於上者，以為不恭也。」

這裏討論了「託」、「周」、「受」幾個概念，士人不仕不能食其祿，故謂「士之不託諸侯」。君對於民，當濟其窮乏，但此餽贈僅能稱「周」而非「賜」，以其不任職事，不可空賜也。

又如《萬章·下7》所載：

萬章曰：「敢問不見諸侯，何義也？」

孟子曰：「在國曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆謂庶人。庶人不傳質為臣，不敢見於諸侯，禮也。」

庶眾之人，未得為臣，不敢往見諸侯。不見諸侯之所以為「義」，是因為合於「禮」之故。換言之，行為正當性的根源來自於禮，這種「義」當然是來之於外，是「義外」也。

綜上所述，禮制名份對於社會規範的重要，這是孟子所肯定的。但在行為適禮與否的認定上，卻更增加許多詮釋空間及彈性原則，而不一味墨守。例如《公孫丑·下3》所載：

陳臻問曰：「前日於齊，王餽兼金一百而不受；於宋，餽七十鎰而受；於薛，餽五十鎰而受。前日之不受是，則今日之受非也；今日之受是，則前日之不受非也。夫子必居一於此矣。」

孟子曰：「皆是也。當在宋也，予將有遠行。行者必以贍，辭曰：『餽

贐。』予何為不受？當在薛也，予有戒心。辭曰：『聞戒。』故為兵餽之，予何為不受？若於齊，則未有處也。無處而餽之，是貨之也。焉有君子而可以貨取乎？」

宋王、薛王、齊王分別嘗餽金於孟子，孟子受宋、薛二王之金而不受齊王之王金。這三次事件中，國君主動贈金的行為並無不同，孟子遊歷學人的身份亦未改變，故而弟子陳臻疑其前後標準不一。孟子答曰受前二者的原因是「有遠行」及「有戒心」，不受後者則是「未有處」。趙岐注曰「於義未有所處也」，朱熹則注曰「無遠行戒心之事，是未有所處也。」亦即是說，由於受方欠缺先前遠行、戒心的需求，所以此次贈金事件不合乎義。但由於孟子自曰此次「不受」乃是「適於義」，那麼所謂「於義未有所處」便指贈方齊王而言，故而孟子隨即斥其「貨之」。趙岐並認為「此章指言取與之道，必得其禮，於其可也，雖少不辭，義之無處，兼金不顧。」<sup>28</sup>其實此章論取、與之間的可與不可，雖然也引用了禮制，但關鍵仍在需求有無的主觀認定，這說明孟子在行禮過程中的主觀詮釋地位。《告子·下 1》論禮與食色的輕重關係，孟子論曰：「取食之重者，與禮之輕者而比之，奚翅食重？取色之重者，與禮之輕者而比之，奚翅色重？」<sup>29</sup>對此，無論孫奭《孟子正義》或朱熹《孟子集注》都指出此章主旨在於權衡輕重，視乎理之所在。<sup>30</sup>這些例子都在客觀禮制之上，突出了個人主觀判斷的決定地位。

客觀規範是外在的、既定的，視情況加以彈性選擇取捨，則賴內在主觀意志

<sup>28</sup> [漢] 趙岐注，[宋] 孫奭疏：《孟子注疏》，頁 129。

<sup>29</sup> 「以禮食，則飢而死；不以禮食，則得食，必以禮乎？親迎，則不得妻；不親迎，則得妻，必親迎乎？」是禮有輕於食色者。反之，「紆兄之臂而奪之食，則得食；不紆則不得食，則將紆之乎？踰東家牆而摯其處子，則得妻；不摯，則不得妻，則將摯之乎？」則是禮有重於食色者。

<sup>30</sup> 孫奭《正義》謂：「此章指言臨事量宜，權其輕重，以禮為先，食、色為後，若有偏殊，從其大者。」[漢] 趙岐注，[宋] 孫奭疏：《孟子注疏》，頁 376。朱熹亦謂：「此章言義理事物，其輕重固有分，然於其中，又各自有輕重之別。聖賢於此，錯綜斟綜，毫髮不差，固不肯枉尺而直尋，亦未嘗膠柱而調瑟，所以斷之，一視於理之當然而已矣。」[宋] 朱熹：《四書章句集注》，頁 474。



之權衡，這是孟子所謂的「義內」。<sup>③①</sup>但如果情形並不需要我彈性權變，我只需遵守客觀禮制，這算義內還是義外呢？即便訴諸內心權衡裁量，但如欠缺相關知識，又如何判斷？前述大士饋贈、君臣之間的「託」、「周」、「受」，這些細緻的規範如不經由經驗學習，豈能由內而發？既然需要透過學習，又怎能算是義內呢？朱熹在《語類》卷五十九便指出了這個問題：

如先酌鄉人與敬弟之類，若不問人，怎生得知？今固有人素知敬父兄，而不知鄉人之在所當先者；亦有人平日知弟之為卑，而不知其為尸之時，乃祖宗神靈之所依，不可不敬者。若不因講問商量，何緣會自從裡面發出？<sup>③②</sup>

朱熹說明了「先敬鄉人」、「敬尸」這些緣自禮制的規範，若不經由「問人」或「講問商量」，不可能生而知之。既然禮制需要經驗學習乃得，內在之義便只能是「最終判準」而非「唯一根源」。在道德判斷過程中，客觀知識既有其獨立地位，就不能說義為全然內在；客觀知識還包含了禮樂名物，未必直接關係著道德，則義在「是非」之外，另外還有「真假」之義。朱熹說：「若長人，則是誠敬之心發自於中，推誠而敬之，所以謂內也。」<sup>③③</sup>朱熹又說：「蓋物之宜雖在外，而所以處之使得其宜者，則在內也。」<sup>③④</sup>物之宜在外，處物得宜的能力則為內在。但客觀知識的獲得，是否有助於「誠敬之心」的道德判斷？或者「誠敬之心」可以獨立於客觀知識自行判斷呢？或者客觀知識其實也是出自「誠敬之心」的流露所現呢？朱熹同意的顯然是前者，「處物使得宜者」仍須配合客觀實然的知識；敬長之情、處物得宜的能力是內在的，但所敬先後、得宜與否的依據，仍有外在的禮制或客觀知識作為準繩。客觀知識既有外在獨立地位，這種「義內」型態，其「內

<sup>③①</sup> 這一點如牟宗三所言：「……客觀外物上又豈有一義擺在那裏耶？如義是外，何待主觀之裁決乎？」氏著：《圓善論》，頁 17。

<sup>③②</sup> 〔宋〕黎靖德輯，鄭明等點校：《朱子語類》卷 59，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年）第十六冊，頁 1879。

<sup>③③</sup> 同前註。

<sup>③④</sup> 《朱子語類》卷 51，《朱子全書》第十五冊，頁 1682。



在之義」其實不是「義」的全部，因為禮制或客觀知識仍在外，只是有待內在之義判準之。

對於客觀知識是否有獨立地位，這種問題也同樣出現在顧東橋對王陽明的質疑中：

且於古今事變，禮樂名物，未嘗考識，使國家欲興明堂，建辟雍，制歷律，草封禪，又將何所致其用乎？……若夫禮樂名物，古今事變，亦必待學而後有以驗其行事之實。此則可謂定論矣。<sup>35</sup>

對於這個問題，陽明的態度其實頗為游移，他的態度之一是：客觀知識不能做準，良知才能做準，所謂：「夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也。」<sup>36</sup>另一態度則是：良知所發，自然會合乎客觀道理，例如徐愛曾問：「如事父一事，其間溫清定省之類有許多節目，不亦須講求否？」陽明答曰：「此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理；夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。」<sup>37</sup>《傳習錄》又載陽明曰：

周公制禮作樂以示天下，皆聖人所能為，堯、舜何不盡為之而待於周公？孔子刪述《六經》以詔萬世，亦聖人所能為，周公何不先為之而有待於孔子？是知聖人遇此時，方有此事。只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時事，然學者卻須先有個明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> [明]王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（上海：世紀出版集團、上海古籍出版社，2006年），頁52。

<sup>36</sup> 同前註，頁50。

<sup>37</sup> 同前註，頁3。

<sup>38</sup> 同前註，頁12。

按照陽明的說法，良知已不僅隨機應事、權衡規矩，而已經是制定規矩。依此說，有良知便有合矩的行為，客觀規範乃良知之發用呈現，則「內在之義」不僅是判準，也是唯一根源。這可以說是「義內」最徹底的型態。

#### 四、朱熹、陽明對告子「義外」理解的歷史分化

孟子主張行為當以「禮」為經<sup>39</sup>、為原則，但複雜的社會行為與禮制規定未必為單一的對應關係；禮儀雖有條文可循，但禮儀條文一旦涉及先後輕重的問題，卻未必有明文可據。關於這個問題，孟子提出的解決方法是「行權」：「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」（《離婁·上17》）但「權」或「義」的判斷標準何在，孟子卻又未能明確界說，這使得孟子「義內」未免有自由心證的危險。<sup>40</sup>為避免這個危險，孟子只能交由「養氣」的修養工夫以期「由仁義行」能得到保證。但如此一來問題更大，因為「養氣」究竟要養到什麼地步才算成功？我又如何證明我的修養是成功的？又如何證明我的「集義」必然合於義而無誤？對此一問題的質疑，朱熹乃有「窮理致知」的理解，甚至以陸象山心即理之說為告子者流。但弔詭的是，心學學者則以朱熹為告子一派，雙方互目之以告子。

朱熹對「義外」的理解，依《朱子語類》之說：「告子只就心上理會，堅持其心，言與氣皆不理會。」<sup>41</sup>以及：「告子是不認義理而不動心，告子惟恐動他心。」<sup>42</sup>可以說，朱熹把「義外」理解為「把『義』拒之於外」。朱熹又說：

---

<sup>39</sup> 生活行為當有常軌可循，孟子謂之「反經」，《盡心·下37》曰：「君子反經而已矣。經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣。」

<sup>40</sup> 此問題如楊澤波所言：「孟子對於『行權』的標準缺乏一個明確的說明，只是說『惟義所在』，而這個『義』是在內心的，無法用語言清楚表明，結果往往給人一種縹緲玄虛、難以把握的印象。也正是由於這個原因，孟子強調唯聖賢才可行權，這雖然對於防止『借權以自飾』（朱熹語）有一定積極意義，但總的看並不有利於人們把經權學說運用到具體生活當中去。」氏著：《孟子評傳》（南京：南京大學出版社，2000年），頁217。

<sup>41</sup> 《朱子語類》卷52，《朱子全書》第十五冊，頁1701。

<sup>42</sup> 同前註，頁1699。

「……告子只是硬做去，更不問言之是非，便錯說了，也不省。……他只不問是非，信口說出，定要硬把得心定。『不得於言』，謂言之失也；『勿求於心』，謂言之失非干心事也。此其學所以與孟子異。故孟子章末云：『我故曰：「告子未嘗知義，以其外之也。」』」<sup>43</sup>又說：「『不得於言，勿求於心』，是心與言不相干。『不得於心，勿求於氣』，是心與氣不相貫。此告子說也。告子只去守個心得定，都不管外面事。外面是亦得，不是亦得。」<sup>44</sup>這簡直把告子的「不動心」理解為不管他人評價、一味蠻幹。但如果告子真的無視於外界毀譽，<sup>45</sup>這其實不正表現了價值根源的絕對內在？不正是「義內」嗎？這樣的理解，豈不很可怪？

但這正突顯出朱熹對「道德根源絕對內在」類似說法的不安。依他看來，告子「只去守個心得定，都不管外面事。外面是亦得，不是亦得。」堅持其心，是其所是，這很可能導致視外在規範、是非論斷為無物。這種態度，朱熹以為正好就是陸象山這一派：

「告子于此不達，則不復反求其理於心。嘗見陸子靜說這一段，大段稱告子所見高。告子固是高，亦是陸子之學與告子相似，故主張他。告子固是高，亦是陸子之學與告子相似，故主張他。然陸氏之學更鶻突似告子。」至云：「陸氏之學不甚教人讀書看文字，與告子相似否？」先生曰：「便是。」<sup>46</sup>

又說：

---

<sup>43</sup> 同前註，頁 1701。

<sup>44</sup> 同前註，頁 1702。

<sup>45</sup> 這正是王畿〈與陽和張子問答〉所謂：「夫鄉黨自好，與賢者所為，分明是兩條路徑。賢者自信本心，是是非非一毫不從人轉換；鄉黨自好即鄉願也，不能自信，未免以毀譽為是非，始有違心之行、徇俗之情。」吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年）卷五，頁 127。師友輿論皆不足為義理是非的最終衡斷標準，而以自心為依歸。但如何判斷自心所證所悟必然為是？

<sup>46</sup> 《朱子語類》卷 52，《朱子全書》第十五冊，頁 1703。

陸子靜卻說告子只靠外面語言，更不去管內面。以某看，告子只是守著內面，更不管外面。<sup>47</sup>

孟子評告子「義外」，從敬長兄、敬鄉人之辨中，當然不是「把義拒之於外」的意思，但朱熹的確也指出一個很重要的問題：如果確能體會良知本心的話，「自信本心」固然無誤；但焉知我體會者必為良知？又如何保證我以為的「義」必然為是？這時外在規範便顯其重要性。可見得，依朱熹思路，「外在規範」也是「義」的合理來源之一，不能拒之於外，而須「內之」以規範吾人。而朱熹理解的「義外」是「守著內面，更不管外面」，其實是「把義拒之於外」的意思，這與孟子談仁義根源便有很大的差異。

朱熹所質疑的「只守著內面，更不管外面」之說，確實類同於王陽明的弟子王畿（1498-1583）所謂的「自信本心」：

夫鄉黨自好，與賢者所為，分明是兩條路徑。賢者自信本心，是是非非一毫不從人轉換。鄉黨自好即鄉願也，不能自信，未免以毀譽為是非，始有違心之行、徇俗之情。<sup>48</sup>

朱熹從「規範義」把陸象山視同告子之流。以陽明心學為象山「心即理」的思想發展，向為一般共識，那麼朱熹對陸象山的批評，理當亦適用於陽明、龍溪。歷史的發展耐人尋味，相對的，陽明從「根源義」卻也把朱熹視為告子一派：

夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也；性即理也。故有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心邪？晦庵謂：「人之所以為學者，心與理而已。」

---

<sup>47</sup> 同前註，頁 1702。

<sup>48</sup> 吳震編校整理：《王畿集》，頁 127。

心雖主乎一身，而實管乎天下之理，理雖散在萬事，而實不外乎一人之心。是其一分一合之間，而未免已啟學者心、理為二之弊。此後世所以有專求本心，遂遺物理之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有暗而不達之處；此告子「義外」之說，孟子所以謂之不知義也。<sup>49</sup>

又說：

朱子所謂「格物」云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析「心」與「理」而為二矣。……夫析心與理而為二，此告子「義外」之說，孟子之所深闢也。<sup>50</sup>

依陽明，良知乃道德內在根源，良知發用於何事物，自然思得該事物之理，這是所謂的「義內」。黃宗羲在《明儒學案·姚江學案》中肯定陽明良知教乃孟子真傳，而「告子之外義，豈滅義不顧乎！亦於事物之間，求其義而合之，正如世儒所謂窮理也」之語，除了暗指朱熹窮理之說為告子之流，「豈滅義不顧乎」也說明黃宗羲其實也肯定確有定之於外的客觀規範，只不過告子所昧之處乃是內在的「道德根源」；所以告子的道德判斷，只是被動地「求其義而合之」。<sup>51</sup>

再從告子「不動心」來看，朱、陸、王的理解亦頗見歧異。《傳習錄》載陽明答覆尚謙問孟子之「不動心」與告子相異處曰：「告子是硬把捉著此心，要他不動；孟子欲是集義到自然不動。」又曰：「心之本體原自不動。心之本體即是

---

<sup>49</sup> [明]王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，頁42-43。

<sup>50</sup> 同前註，頁44-45。

<sup>51</sup> 黃宗羲謂：「致良知於事物，事物皆得其理，非所謂『人能弘道』乎！若理在事物，則是道能弘人矣。告子之外義，豈滅義不顧乎！亦於事物之間，求其義而合之，正如世儒所謂窮理也，孟子胡以不許之，而四端必歸之心哉！嗟乎！糠粃眯目，四方易位，而後先生可疑也。」氏著：《明儒學案（一）》，沈善洪主編：《黃宗羲全集》（浙江：浙江古籍出版社，1986年）第七冊，頁202。

性，性即是理，性元不動，理元不動。集義是復其心之本體。」<sup>52</sup>以及：「心之本體原是不動的，只爲所行有不合義，便動了。孟子不論心之動與不動，只是集義，所行無不是義，此心自然無可動處。若告子只要此心不動，便是把捉此心，將他生生不息之根反阻撓了。」<sup>53</sup>陽明所謂「硬把捉著此心」一語，在陸象山的話語中可找到根源：

告子之意：「不得於言，勿求於心」，是外面硬把捉的。要之亦是孔門別派，將來也會成，只是終不自然。<sup>54</sup>

依陸象山的說法，告子也屬孔門，不過其工夫「不自然」。非自然而然者，也就意味著「集義」不是出自內在本心的涵養，而來自於外在模寫。<sup>55</sup>揆諸象山、陽明之意，告子「硬把捉」大概意指以外在規範克制吾心。對此，黃俊傑嘗區分孟、告二人「不動心」在於孟子所循乃「主客交融」的途徑，而告子則是「主客析離」的道路。<sup>56</sup>以主客析離或交融來解釋區分孟、告的「不動心」，也許是受到陽明「夫析心與理而爲二，此告子『義外』之說」的影響。<sup>57</sup>然而，巧合的是，非但陽明有「硬把捉此心」的說法，朱熹也以「硬做去」、「硬把定」等話頭形容告子，

<sup>52</sup> [明]王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，頁24。

<sup>53</sup> 同前註，頁107。

<sup>54</sup> 宋]陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，2008年）卷三十五，頁445。

<sup>55</sup> 〈與胡達材〉：「若的實自息妄見，良心善性，乃達材固有，何須他人模寫，但養之不害可也。」同前註，頁56。

<sup>56</sup> 黃俊傑謂：「但孟賁這種人的不動心境界，基本上只是把客觀世界當作一個客體，而沒有把客觀世界與人的實踐活動連繫起來瞭解，孟賁等人的不動心，走的是『主客析離』的道路；但孟子的不動心，所走的是『主客交融』的道路，把外在世界視為一個內外交輝的意義結構，這個意義結構必須通過過人的實踐歷程才能被正確地掌握，在孟子系統中，血氣之勇已轉化為道德之勇，所以物我一貫，內外交輝。氏著：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991年）同前註，頁346。

<sup>57</sup> 黃俊傑認為：「王陽明釋孟子與告子之不動心，最能探驪得珠。」同前註，頁361。故猜測其「主客交融」、「主客析離」的理解，或來自陽明之說。

從朱熹的角度來看，告子的問題就不一定是「主客析離」，而是在於「不管外面是非」。依朱熹，「硬把得心定」、「硬做去」的意思是說，無視外在的是非規範，只把定主觀意志：「……告子只是硬做去，更不問言之是非，便錯說了，也不省。……他只不問是非，信口說出，定要硬把得心定。」對比朱、陸、王等人「硬把捉」的說法，朱熹與陸王兩種態度的差異仍在是否將外界規範視為「不動心」的因素。若只守本心，「都不管外面事」（朱熹語），便有朱熹所謂「只是守著內面，更不管外面」之弊。反之，若依外在規範以求制心不動，則有象山「是外面硬把捉的」之弊。陽明「心之本體原自不動。……集義是復其心之本體。」亦暗示「集義」自然能復吾人不動之心體，未能集義而求不動心，則只能「硬把捉著此心」。

綜上所述，朱熹承認外在規範的重要性，以內化、範圍我的行為，這不啻肯定外在規範亦為「義」的根源之一。相對的，陸、王則不以外在規範為「義」的根源，而僅以主觀的裁量、判斷是非的能力做為「義」的根源。由於孟子既主張義內，又引用禮制以為行為合宜之依據；故而朱熹、陸王這兩種「義外」的理解乃是源自對「義內」理解的差異。絕對的義內必然走向王學系統，可以說王學是「義內」的極致型態。

## 五、結論

由以上討論可知，學術史上對於告子的理解，無論是「仁內」或「義外」，其概念都顯紛歧而有欠明晰。對告子理解的差異，同樣反映在對孟子的詮釋上。從親親、尊尊秩序而言，「仁」是宗族門內的血親之愛，「義」則涉及了宗族門外的社會關係或政治關係；從倫理對象與關係而言，可以說「仁內義外」。從孟子以父子、君臣論仁義的用法來看，可以說猶有宗法親尊的痕跡，故而孟子的義部分保有社會關係的意義。「仁」適用於家族倫理，而「義」適用於社會事務，就前述資料來看，孟子亦未否認宗族意義的「仁內義外」。

但孟子辨仁義內外的重點並不在「適用對象」，而在「道德根據」，這是孟子言義更深一層的意蘊。孟子以內在之義做為道德根據，但在行為裁量時，亦不



能否認禮制的權威性，則禮制確實也是行為合理的根據之一。從孟子肯定禮制權威而言，可以說孟子也承認有某種程度的「外在之義」。但孟子又主張對禮制的依違，可以主觀道德意志加以彈性取捨，這似乎便意味著道德行為雖有主客觀依據，但主觀道德意志才是最終判準。但反過來說，主觀道德意志要做出如理的判準，是否仍需對客觀制度或經驗知識有一定的學習認識？或者主觀道德意志即可如珠走盤，隨方就圓？孟子對此並無確解，這遂產生了朱熹、象山陽明二種義內型態。

對朱熹、象山陽明而言，這二種義內型態，恰好是另一立場所指責的義外。在朱熹看來，將客觀規範置之於外，是義外；對象山陽明而言，以客觀規範為道德根據，也是義外。從孟子對禮制取捨依違的情形來看，確實表現了某種主觀意志的優越性，但客觀禮制是否源自良知所發？如果不是，而是吾人後天經驗學習所得，則孟子義內傾向的便是判準、裁量事理的意義。但這便留下了部分義外的空間。牟宗三嘗以「動力因」、「材質因」說明道德行為中，知識雖需經由後天學習，但乃是副屬的。<sup>58</sup>這似乎合理交代了經驗知識雖有其必要性，但在道德行為中卻非首要地位，亦即道德實踐中，仍需配合經驗知識，但這是助緣之功，並不是最關鍵因素。<sup>59</sup>〈答顧東橋書〉中「夫良知之于節目時變，猶規矩尺度之於方圓

<sup>58</sup> 牟宗三說：「如是，這顯然顯出良知是實現孝行底"形式因"與"動力因"，只此還不夠，還需有一"材質因"，即經驗的知識。……而此是副屬的。」氏著：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁441。又說：「然在「致」字上，亦復當有知識所知之事物律以實現此行為。吾人可曰：意志律是此行為之形式因，事物律則是其材質因。……是以在致字上，吾人可攝進知識而融於致良知之教義中。要致良知，此『致』字迫使吾人吸收知識。」氏著：《從陸象山劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁250-251。

<sup>59</sup> 「心外無理」引發門人最多的質疑是，欠缺經驗知識配合的情形下，單憑良知的形式或動力，是否能成就道德行為？而經驗知識又是否客觀外存？若然，怎能成立「心外無理」？類似問題，《傳習錄》載徐愛、鄭朝朔、顧東橋、陸澄、黃以文等人皆曾問之。例如鄭朝朔問：「且如事親，如何而為溫清之節，如何而奉養之宜，須求個是當，方是至善，所以有學問思辯之功。」陽明回答：「若只是溫清之節、奉養之宜，可一日二日講之而盡，用得甚學問思辯？惟於溫清時，也只要此心純乎天理之極；奉養時，也只要此心純乎天理之極。……若只是那此儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子，扮得許多溫清奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣。」〔明〕王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，頁3。基本上，陽明旨

長短也。節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。」<sup>60</sup>可以說是具代表性的說明，這表達了良知才是道德主因、是最高判準。

然而，在另一則問答中，陽明不但謂良知能衡量見聞之知的需求性，甚至臨事權變，自我規範，故而良知是道德唯一判準。陸澄問：「名物度數，亦須先講求否？」陽明的回答是：

人只要成就自家心體，則用在其中。如養得心體，果有未發之中。自然有發而中節之和。自然無施不可。苟無是心，雖預先講得世上許多名物度數，與己原不相干，只是裝綴，臨時自行不去，亦不是將名物度數全然不理，只要知所先後，則近道。<sup>61</sup>

將客觀規範的根源亦收攝至吾一心所現，這樣的義內在判準能力之外，更具備了根源義。如果我們同意王學是孟子學發展極致的話，陽明、龍溪所言正好合於此脈絡之發展，可說是義內型態的極致。但這麼極致的義內型態，卻也留下待決的問題：誰來保證我所證悟的必為良知？你我各依良知所發用的行為，又如何必為相同？又如何保證其與禮制規範必為合轍？如不相同、不合轍，又應以何者為從呢？這些問題，其實就是劉蕺山所批評的蕩越之病。由於王學以良知作為道德規範的本體，但不言客觀天道天命，牟宗三先生以為這正是其良知不能保障貞定的虛歉處。<sup>62</sup>此弊或許亦隨理論發展而來的必然結果，然此則非本文所欲處理者。

---

在強調良知的重要性、絕對性。至於道德行為是否需要客觀知識配合，陽明語意似嫌含混，回答不算切題。

<sup>60</sup> 陽明〈答顧東橋書〉曰：「節目時變，聖人夫豈不知？但不專以此為學。而其所謂學者，正惟致其良知，以精察此心之天理，而與後世之學不同耳。吾子未暇良知之致，而汲汲焉顧是之憂，此正求其難於明白者以為學之弊也。夫良知之于節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也。節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣；尺度誠陳，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣；良知誠致，則不可欺以節目時變，而天下之節目時變不可勝應矣。」同前註，頁 49-50。

<sup>61</sup> 同前註，頁 21。

<sup>62</sup> 牟宗三：「象山與陽明既只是一心之朗現，一心之申展，一心之遍潤，故對於客觀地自『於穆

## 徵引書目

### 一、古籍

- 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（十三經注疏），北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（十三經注疏），北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2006年。
- 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2008年。
- 〔宋〕黎靖德輯，鄭明等點校：《朱子語類》，《朱子全書》第十五、十六冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 〔明〕王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：世紀出版集團、上海古籍出版社。
- 〔清〕黃宗羲：《明儒學案（一）》，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第七冊，浙江：浙江古籍出版社，1986年。
- 〔清〕焦循撰，沈文倬點校：焦循《孟子正義》，北京：中華書局，1987年。
- 〔清〕孫詒讓撰，孫啓治點校：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001年。

### 二、近人論著：

- 王博：〈論「仁內義外」〉，《中國哲學史》2004年第2期。
- 牟宗三：《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1989年。
- 牟宗三：《心體與性體（二）》，臺北：正中書局，1989年。

---

不已』之體言道體性體者無甚興趣，對於自客觀面根據『於穆不已』之體而有本體宇宙論的展示者尤無多大興趣。此方面之功力學力皆差。雖其一心之遍潤，充其極，已申展至此境，此亦是一圓滿，但卻是純從主觀面申展之圓滿，客觀面究不甚能挺立，不免使人有虛歉之感。」氏著：《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1989年），頁47-48。又說：「須知王學之流弊，即因陽明于此處稍虛歉，故人提不住，遂流于『虛玄而蕩』或『情識而肆』，戴山即于此著眼而『歸顯於密』也。（此為吾之判語）。此為內聖之學自救之所應有者。（以博學事功來補救、相責斥，則為離題）。」《心體與性體（一）》，頁48。

- 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1995 年。
- 牟宗三：《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1982 年。
- 牟宗三：《從陸象山劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1990 年。
- 牟宗三主講，盧雪崑整理：《孟子演講錄（四）》，《鵝湖月刊》第三〇卷第三期，總號第 351。
- 李明輝主編：《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所，1995 年。
- 李圃主編，古文字詁林編纂委員會編纂：《古文字詁林》第七冊，上海：上海教育出版社，1999 年。
- 李景林：〈倫理原則與心性本體——儒家『仁內義外』與『仁義內在』說的內在一致性〉，《中國哲學史》2006 年第 4 期。
- 李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：中國人民大學出版社，2007 年。
- 吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。
- 金景芳：《金景芳儒學論集》，成都：四川大學出版社，2010 年。
- 徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1994 年。
- 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008 年。DOI: 10.1007/s11712-009-9121-1。
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990 年。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991 年。
- 黃進興：《優入聖域》，臺北：允晨文化出版，1994 年。
- 楊澤波：《孟子評傳》，南京：南京大學出版社，2000 年。
- 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》，北京：中華書局，2004 年。
- 龐樸：〈試析仁義內外之辨〉，《文史哲》，2006 年第 5 期（總期數第 206 期）。

# Mencius's Possible Meanings of Yi (Justice) Contrasted by Gaozi

*Hsu, Chao-Yang*

Associate Professor,  
Dept. of Chinese Literature, Fu-Jen Catholic University

## Abstract

Gaozi's opinion that Ren(love) is inside but Yi(Justice) is external is documented in Mencius. However, Mencius only criticized that Yi is external, without comment on that Ren is inside. It seems that Mencius agrees with the latter opinion. Gaozi's humanism is based on the naturalism, so that scholars always interpreted the love as physical affection to distinguish Gaozi's Ren from Mencius'. Consequently, Gaozi's Yi external becomes the best contraction with Mencius's Yi inside.

However, Gaozi's opinion that Ren(love) is inside but Yi(Justice) is external is applied to deal with relationships respectively inside and outside the family. Such statements are recorded in Liji(Book of Rites), Liude(bamboo book), and so on. Such usage is also documented in Menzi(the text of Mencius). That is to say, Ren(love) inside may be the intersection of Mencius and Gaozi. Consequently, patriarchal vestige is unavoidably reserved in the development of Mencius' thought.

Besides, with the advocacy of inner Yi, Mencius still extremely values the ritual system. No doubt, inner Yi is the criterion of ritual system. However, is ritual system one source of Yi? Is ritual system acquired by postnatal learning? If so, then we cannot deny the possibility of outside Yi, but inner Yi is still the ultimate criterion. On the contrary, if

Yi derives from conscience, Yi will be not only the ultimate criterion but also the only origin. Without Mencius' determinate statement, therefore, there are different interpretations by Zhuxi and Wang yanming. By the contrast of Gaozi's Yi external, we can distinguish the three meanings of Mencius's Yi.

**Keywords:** Mencius, Gaozi, inner Ren(love), external Yi(justice), inner Yi(justice)