

孟子學說中的仁與義

陳大齊

一、引言

朱熹在孟子集註的序說內引用程子的話：「仲尼只說一箇仁字，孟子開口便說仁義」。程子此言，雖道着幾分實情，但不無語病。「仲尼只說一箇仁字」，依此說來，好像孔子未嘗說過義字。試讀論語，便可知其不然。在論語中，孔子用有仁字的言論，誠然多於用有義字的言論，且只見弟子們問仁，未見弟子們問義。但孔子用有義字的言論，亦不甚少，只是從未把仁義二字連用在一起而已。至於孟子，固時常把仁義二字連用或對舉，但亦時常單說仁而不兼及義，或單說義而不兼及仁，且單說的次數比合說的次數還要多些，並不是始終合說的。不過孔子從未連用仁義二字，而孟子却時常連用，這確不能不說是孔子與孟子的不同處。孔子與孟子同重仁與義，為什麼孔子絕未把仁義二字連用，而孟子時常連用呢？殆因孔子孟子對於仁與義的看法不盡一致。孔子以仁爲道德的總稱，以義爲成德的樞紐，未把仁與義視作同綱中的異目，具如論述孔子學說的諸篇拙作中所說。孔子之所以不連用仁義二字，殆以此故。而孟子之所以時常連用，亦殆因孟子把仁與義同視爲道德的一種，視作同綱中的異目，且以此二目爲最重要。茲就孟子所說的仁與義，分別探索其意義，並論其相互間的同異與關係。

二、仁的容

孟子所用的仁字與義字，可說都是多義的名言，其所涵攝的、時或較廣，時或較狹，其所指示的、時或此事，時或彼事。茲先就仁字試爲闡釋。孟子於仁字，未嘗作有完整的定義，只不過說了些「仁是某事」與「某事是仁」。說「仁是某事」，仁的內容中固必攝有某事，但未必止於某事。說「某事是仁」，某事誠必屬於仁，但未必能盡仁的領域。所以這些話都未必有充當定義的資格。但若把「仁是某事」與「某事是仁」這些話合起來觀察，或可約略窺見仁字應具的各種內容。茲先從

其消極的意義說起，以便漸及其積極的意義。

「孟子曰：『……人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。』」（盡心下）

把「無欲害人之心」擴充起來，仁便可以取用不盡。「無欲害人之心」是仁的起碼條件，亦是仁的純粹消極的因素。所以一有害人的念頭或害人的結果，便不是仁而應爲仁者所切忌。孟子有些言論，正發揮此一道理。

「孟子曰：『……是故禹以四海爲壑，今吾子以鄰國爲壑。水逆行，謂之洚水。洚水者、洪水也，仁人之所惡也。吾子過矣。』」（告子下）

「孟子曰：『……徒取諸彼以與此，然且仁者不爲，況於殺人以求之乎？』」（告子下）

「孟子對曰：『昔者大王居邠，狄人侵之……曰：『狄人之所欲者、吾土地也。吾聞之也，君子不以其所以養人者害人……』，去邠，踰梁山，邑於岐山之下居焉。邠人曰：『仁人也，不可失也。』從之者如歸市。』」（梁惠王下）

治水以鄰國爲壑，殺人以求開拓土地，都是害人的事，所以孟子都認爲不是仁者所應爲。太王那樣遷國讓敵以免人民遭受兵革的災害，爲人民所稱爲仁人，則亦爲孟子所讚許。

「孟子曰：『人人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。』」（盡心下）

「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，治天下可運之掌上。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……無惻隱之心、非人也……惻隱之心、仁之端也。』」（公孫丑上）

「孟子曰：『……旣竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。』」（離婁上）

「孟子曰：『……惻隱之心、人皆有之……惻隱之心、仁也。』」（告子上）

「孟子對曰：『……臣固知王之不忍也……王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉……無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死，聞其聲，不忍食其肉。』」（梁惠王上）

依上面所引的第一則，把所不忍推而廣之，達於所忍之上，使所忍亦轉爲所不忍，以達成普遍地有所不忍而一無所忍，便即是仁。所以「不忍」又是仁的一個因素。「不忍」的對象是什麼？關於此一問題，孟子所說，頗欠明顯，有待推測。在上面所引的第二則與第三則的「不忍人之心」與「不忍人之政」內，其「不忍」下都用有一個人字，則「不忍」的對象似乎應當

限於我們同類的人，並不兼攝非我族類的禽獸。但依上引第五則所說，「見其生，不忍見其死，聞其聲，不忍食其肉」亦是仁術，則爲仁之因素的「不忍」亦當兼以禽獸爲對象。然則爲仁之因素的「不忍」、究竟專以人爲對象呢，還是兼以禽獸爲對象？「人皆有所不忍，達之於其所忍」，既言「有所不忍」，又言「達之於其所忍」，則孟子實已於「所不忍」外，承認還有一種「所忍」，而把一切對象分屬於所不忍與所忍兩個部門。屬於所不忍部門的，原已是「不忍」的對象，自用不到再爲「不忍」所達。屬於所忍部門的，尙未成爲「不忍」的對象，還有待於「不忍」的來達。然則所不忍部門所攝的對象是什麼，所忍部門所攝的對象又是什麼？對於此一問題，可作兩種不同的推測。第一可作的推測：「人皆有不忍人之心」，不忍人之心既是人人所固有，則人必原是「不忍」的對象，更無待於爲「不忍」所達，故人應當屬於所不忍的部門。至於禽獸，孟子未嘗說：人皆有不忍禽獸之心，則禽獸似應屬於所忍的部門，而有待於「不忍」的來達。但如齊宣王那樣的人，孟子所不許其爲仁者的，尙有不忍禽獸的心。且其具有此種不忍心，又爲孟子所許。所以孟子應當不會把人與禽獸分屬所不忍與所忍兩個不同的部門。故此一推測，頗難成立。第二可作的推測：孟子主張性善，人的本然之性，原來只有「所不忍」，沒有「所忍」的，亦即不論對人對物，原沒有「所不忍」與「所忍」的分別。不過在「放其良心」以後，對人對物，都不免發生歧視，於是乃有所不忍，又有所忍。孟子主張把「所不忍」達於「所忍」，即是「求其放心」的一道。故所云「所不忍」與「所忍」，當係兼就人與禽獸而言。如此推測，較合孟子的本意。爲仁之因素的「不忍」，其對象既兼攝禽獸，孟子爲什麼有時又於「不忍」之下特別用一個人字，以示限制呢？其不泛言「不忍」而於其下用一個人字，似亦有其理由。如言「不忍人之政」，殆因政是對人的，所以把人字特別標出。又如「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」，旨在指出「不忍人之政」的本源，故於「不忍人之心」一語內亦用一個人字，俾與「不忍人之政」得相呼應。

又依上引第二則，不忍人之心即是惻隱之心，自消極方面說，稱之爲不忍人之心，自積極方面說，則稱之爲惻隱之心。惻隱之心亦是仁的因素，所以說：「惻隱之心，仁之端也」，「惻隱之心，仁也」。這一個因素已由純消極的「無欲害人」漸進而入於積極。

「孟子曰：『……仁者愛人。』」（離婁下）

「孟子曰：『……仁者無不愛也。』」（盡心上）

「孟子曰：『不仁哉梁惠王也！仁者以其所愛及其所不愛，不仁者以其所不愛及其所愛……梁惠王以土地之故糜爛其民而戰之，大敗，將復之，恐不能勝，故驅其所愛子弟以殉之，是之謂以其所不愛及其所愛也。』」（盡心下）

依上所引，「愛人」或「愛」，又是仁的一個因素，而且是一個積極的因素。「仁者以其所愛及其所不愛」，使所不愛者統統成爲所愛，以達於無所不愛的境地。「不仁者以其所不愛及其所愛」，如梁惠王驅其所愛的子弟與人民同遭糜爛，使所愛者亦統統成爲所不愛，以陷入無所愛的境地。由此說來，仁即是愛，愛即是仁，兩者名異而實同了。當時的學者大都用愛字來解釋仁字，則把仁與愛視爲同實，可謂與仁字當時的通行意義相符。

「孟子曰：『……民非水火不生活。昏暮叩人門戶，求水火，無弗與者，至足矣。聖人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎。』」（盡心上）

「菽粟如水火」了，爲什麼「而民焉有不仁者乎」呢？因爲「昏暮叩人之門戶，求水火，無弗與者」。菽粟能如水火那樣「至足矣」，人民一定亦會如施與水火同樣，慷慨地施與菽粟，而盡成爲仁者。由此說來，「與」亦是仁的一個因素，而且是一個最積極的因素。

「孟子曰：『……分人以財謂之惠。』」（滕文公上）

以水火或菽粟送給人，自是「分人以財」的一種，則此一因素未嘗不可稱之爲惠。愛了，自會施與。惠，可說是愛的必有的結果，則於愛外另立惠爲仁的一個因素，或亦無其必要。

綜上前述，仁中涵有若干因素，自消極的「無欲害人」與「不忍」，進而至於「惻隱」，更進而至於很積極的「愛」與「惠」。仁的內容，大體上可說已盡於此。孟子時常說及仁政與王道。觀其勸告齊王梁王等的言論，所云仁政與王道，條目雖多，綜而言之，不外「與民同樂」及使百姓「飽食煖衣」而後「教以人倫」。這些作爲，正所以表現仁的上述諸種因素，

並未於此諸因素以外又有所增益。

孟子還有些言論，雖亦具有「仁是某事」的形式，但未可解作有關仁的內容的敍述。

「孟子曰：『仁、人心也。』」（告子上）

「孟子曰：『仁也者、人也。』」（盡心下）

「孟子曰：『……仁、人之安宅也。』」（離婁上）

「仁、人心也」，依字面解釋，仁是人的一種心理作用，參以孟子「惻隱之心、人皆有之」及「無惻隱之心、非人也」的主張，則可釋爲：仁是出於人性的本然，或釋爲：仁是人心所固具的。「仁也者、人也」的人字，殆與今語的人格同義。仁既出於人心的本然，故仁不但是人人所應具的人格，且是人人所必具而同具的人格。所以此二則言論，其用意在於說明仁的本源，不在於舉示仁的內容，可謂與仁的內容不相關涉。「仁、人之安宅也」，意即仁是最安穩的住所，居於其中，用不到怕有什麼危險發生。所以這句話只說明了仁的效用，亦與仁的內容無關。

依上所闡釋，仁中涵有若干種因素。於此不免發生一個問題：仁是否諸因素的綜合體？易辭言之，必須諸因素具備而後始能稱爲仁呢，抑或諸因素不必盡備，亦已足稱爲仁？上述諸因素，原是從孟子散見的言論中彙集而得，孟子本人從未把這些因素在一起合說，更未表示，仁是這些因素所綜合而成。故爲謹慎起見，不宜斷言仁爲諸因素的綜合體。且若釋仁爲諸因素的綜合體，與孟子有些言論，亦不易完全合拍。

「孟子曰：『……孩提之童無不知愛其親者……親親、仁也。』」（盡心上）

「孟子曰：『……伯夷也……伊尹也……柳下惠也。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）

「孟子曰：『伯夷……推惡惡之心，思與鄉人立，其冠不正，望望然去之，若將浼焉……伯夷隘……君子不由也。』」（公孫丑上）

「孟子曰：『伯夷……恩與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也……柳下惠……與鄉人處，由由然不忍去也……伯夷、聖之清者也……柳下惠

、聖之和者也。」（萬章下）

當孩提之童愛其親的時候，是否感覺到有所不忍或有所惻隱？依常情而論，實是一個很大的疑問。然而「親親、仁也」，則孩提之童的仁中，似乎不必攝及不忍之心或惻隱之心，亦即不必全備諸種因素了。孟子論伯夷、伊尹與柳下惠三人的爲人，謂其同趨於仁，則孟子已許伯夷爲仁。「伯夷、聖之清者也」，其爲仁人，當屬更無可疑。然而伯夷「思與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也」，「望望然去之，若將浼焉」，不像柳下惠那樣「與鄉人去，由由然不忍去也」。「望望然去之」的態度，雖不會在物質上有害於人，在精神上却不免於人有傷。柳下惠「由由然不忍去也」，則伯夷的「望望然去之」，似乎可說是有所忍，且似乎亦可說是有所害。然則雖不具有不忍之心，亦可以稱之爲仁了。但孟子接下去又說：「伯夷隘……君子不由也」，則「望望然去之」的態度，亦是孟子所不取的。然則孟子之所以許伯夷爲仁，殆因其具有「清」的大節，遂不計其有所忍的小節，或因其「推惡惡之心」而有所忍，尙無傷於爲仁。「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？」，由此說來，仁之所以爲仁，是多種的，其因素不必盡同。所以上文爲孟子所說的仁字列舉了各種因素，却未可斷言：仁是這些因素的綜合體。

三、仁的差等

上文曾作推論，謂孟子所說的仁即是愛，兩者異名而同實。此外還有一個親字，亦往往與仁字用作同義。但我們未可就此論定，謂孟子所用這三個字始終是同義的。孟子用這三個字，似乎有泛言與析言的分別。泛言時，這三個字是同義的，析言時，這三個字表示着仁的差等，不完全同義。

先說泛言時這三個字的同義。關於仁與愛的同義，上節已有所推論，茲再詳引上節所曾節引的孟子言論一則，作補充的申述。

「孟子曰：『……君子以仁存心……仁者愛人……愛人者、人恆愛之……有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也。』（離婁

下)

依孟子此文，君子所存於心的、是仁。因為「以仁存心」，所以「愛人」。愛了人，人亦常以愛為報答。故若遇到橫逆，亦即人不愛我時，君子應當自己反省，一定自己的仁還有所未盡。在此文內，仁字與愛字互用，可見仁字與愛字是用作同義的。

仁字與親字、亦時或用作同義。

「孟子曰：『教以人倫：父子有親……』」（滕文公上）

「孟子曰：『仁之於父子也……』」（盡心下）

在上引二則中，關於父子之間應有的道德，第一則用親字來表示，第二則用仁字來表示。同此道德，既可稱之為親，又可稱之為仁，可見親字與仁字是同義的。

愛可同於仁，親亦可同於仁，愛與親既各可同於仁，則愛與親當亦可以互同，而愛、仁、親三個概念可以互同了。在孟子言論中，確有實例，足以令人把這三個概念解作同義。

「孟子曰：『……仁人之於弟也……親愛之而已矣。親之，欲其貴也；愛之，欲其富也……身為天子，弟為匹夫，可謂親愛之乎？』」（萬章上）

「孟子曰：『……孩提之童無不知愛其親者……親親、仁也。』」（盡心上）

「孟子曰：『愛人不親反其仁。』」（離婁上）

上引三則，都是仁親愛三字互用的。在第一則中，謂仁人親其弟、愛其弟，所以欲其貴、欲其富，已可令人想見，仁即是親，亦即是愛，而親與愛亦無可分別。在第二則中，既言「孩提之童無不知愛其親者」，其下文則易「愛親」為「親親」，且稱之為仁。愛字與親字可以互易，又同為仁，益可見這三個概念之為同義。第三則在一句之中，兼用愛親仁三字，謂愛人而不為人所親，則反省自己的仁是否有所未盡。參以「愛人者、人恆愛之」的道理，則「不親」意即不為所愛，而所反省的、亦必是自己所施於人的愛。所以這三個字是同義的，是可以互易的，是可以改用一個字的。例如改為：愛人不愛反其愛，其

意義可與原文無異。

次說析言時這三個概念的不同。

「孟子曰：『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）在此一則言論中，用有愛字仁字與親字。既言「愛之而弗仁……仁之而弗親」，則愛與仁與親，當然不是完全用作同義，若用作同義，怎能一然而一否？至於這三個概念如何不同，可假設兩種不同的解釋。

第一假設：愛不是仁，仁不是親，親亦不是愛。愛與仁與親，各有其特殊的意義，不能相通，各有其特殊的適用範圍，不相關涉。君子對於物，愛而不仁不親，對於民，仁而不愛不親，對於親，則親而不愛不仁。此一假設，顯與孟子的用名不相符順。泛言時，這三個概念既屬同義，析言時，雖可加以分別。但究不能完全抹煞其根本上的相通。試再以實例為證。齊宣王饑鐘，以羊易牛，孟子的答語中，有「百姓皆以王為愛也，臣固知王之不忍也」與「是乃仁術也」（梁惠王上）諸語。孟子對於牛，既用愛字，又用仁字，亦即其對物態度，可稱為愛，亦可稱為仁。由此可見，愛不是仁這一假設，是不能成立的。孟子說「親親、仁也」，不止一次。親既屬於仁，則親不是仁這一假設，自亦不能成立。故第一假設是不足取的。

第二假設：親中有仁，而仁不盡是親，仁中有愛，而愛不盡是仁。愛與仁與親的意義雖屬相通，其適用範圍則有寬狹的不同，愛最寬，仁次之，親最狹。君子對於物所應具的態度，屬於仁中最廣一層的愛，雖可稱之為仁，為了與對民的態度分別起見，不稱之為仁，更不稱之為親，而特別稱之為愛。對於民所應具的態度，屬於仁的中層，雖亦可稱之為愛，為了與愛物分別起見，不泛稱為愛，而特別稱之為仁。對於親所應具的態度，屬於仁中最狹的一層，雖亦可稱之為愛，稱之為仁，為了與仁民及愛物分別起見，不泛稱為仁，更不泛稱為愛，而特別稱之為親。此一假設，與孟子其他言論中的用語情形，較相符順，故有較可採取的價值。

釋親為仁的最內一層，與孟子其他言論，亦相符合。

「孟子曰：『仁之實、事親是也。』」（離婁上）

在此文中，仁字下用有「之實」二字，應當與單說一個仁字的，多少有些不同。所謂「仁之實」，究竟是什麼意義？

「孟子曰：『事孰爲大？事親爲大……孰不爲事？事親、事之本也。』」（離婁上）

「仁之實」是「事親」，而「事親」是一切事中的最大者，是一切事的本。所以「仁之實」，應當即是仁的根本或仁的核心。由此根本或核心出發，推而廣之，則爲仁民，更推而廣之，則爲愛物。

綜上所述，孟子所主張的仁，是有差等的，是有層級的。層分內外，級分高下。層的內外與級的高下，兩兩相應。最內層是最高等級，中層是中級，最外層是最低級。合言之，可以同稱爲仁或愛，分言之，則屬於最內層最高級的，稱爲親，屬於中層中級的，稱爲仁，屬於最外層最低級的，稱爲愛。孟子與墨子同主張愛，其不同處：孟子所主張的愛，是有差等的，墨子所主張的愛，是沒有差等的。故孟子之所以痛詆墨子的兼愛，只在那個兼字上，與愛字應當是沒有關係的。

親、仁、愛三者同屬於仁，但有層級內外高下的不同，現在試探索其如何分別。就對象而論，「親親而仁民，仁民而愛物」二語，已表示得相當明白，親以親爲對象，仁以民爲對象，愛以物爲對象。但如「急親賢之爲務……急親賢也」（盡心上）中的親字，將如下文所闡述，不能解作泛言的親，只能解作析言的親，則親之爲仁，不但以父母爲對象，且亦以賢者爲對象了。對象上的分別，還只能算是外形上的分別，未能算是實質上的分別。現在試更進而探索其實質上的分別。就實質而論，只有間接資料可資探索。

「孟子曰：『……愛而不敬、獸畜之也。』」（盡心上）

「獸畜之也」的獸，是「愛物」的物的一部分，「愛而不敬」是對物的態度。故此一愛字，必係指最外層的仁而言。最外層的仁，是只愛而不敬的。由此推測，中層的仁，當是又愛又敬的，亦即仁與愛的分別，當在於敬的有無。最內層的親，既以父母爲對象，亦以賢者爲對象，試再看一看，是否還有一種態度同以父母與賢者爲對象。

「孟子曰：『……孝子之至，莫大乎尊親。尊親之至，莫大乎以天下養。』」（萬章上）

「孟子曰：『……士之尊賢者也，非王公之尊賢也……用上敬下、謂之尊賢。』」（萬章下）

於親於賢，同用尊字。故不免令人推測，中層的仁、是只仁而不尊的，內層的仁、當是又仁又尊的，亦即親與仁的分別、當在於尊的有無。依上推測，似可得一結論：愛上加敬、是仁，仁上加尊、是親。仁以愛爲基層，隨着內容的增加而縮減其適用範圍。

綜上所述，泛言時，親、仁、愛三名應屬同義，析言時，親、仁、愛三名應屬異義。不過孟子於用此三名時，其爲泛言或析言，既未明白指陳，且於析言時，亦未堅守三名應有的分別。此一情形，可於下引的例中見之。

「孟子曰：『……仁者無不愛也，急親賢之爲務……堯舜之仁、不偏愛人，急親賢也。』」（盡心上）

「不偏愛人」，當然未可解作：偏不愛人，但至少應當解作：愛而不偏，亦即於人之中，有所愛，有所不愛。但上文曾言「仁者無不愛也」。這兩句話中的愛字，若解作同義，其矛盾跡象至爲明顯，孟子決不至於在一文之中、作此矛盾的論斷。然則應當如何解釋呢？「仁者無不愛也」的愛字，其下未用有表示所愛對象的名詞，故若專着眼於此一點，固未嘗不可以解作最外層的仁，但若參以「急親賢之爲務」一語，因其着重於對人的態度，故此愛字似以解作中層的仁爲宜。「親賢」的親字，只可解作最內層的仁，不可如「夫夷子信以爲人之親其兄之子、爲若親其鄰之赤子乎」（滕文公上）中的親字那樣解作中層的仁，否則便將有所解釋不通了。至於「不偏愛人」的愛字，因其下用有人字，自不能解作最外層的仁，而解作中層的仁，亦有所不宜。因爲若與「仁者無不愛也」的愛字同樣解作中層的仁，則這兩個愛字解作同義，而「無不愛也」與「不偏愛人」便不能相容了。「堯舜之仁」爲什麼「不偏愛人」？因爲「急親賢也」。急於親賢，於是不能不於一切人之中、有所親，有所不親，形成了不偏親人的狀況。此與「於民也、仁之而弗親」、其理相通。爲了「急親賢也」而「不偏愛人」，可見此愛字當與親字同義，用作最內層的仁，「不偏愛人」即是不偏親人。必將這兩個愛字解作異義，「不偏愛人」與「無不愛也」之間，纔不復存有矛盾，而可以相容。

四、義的四種意義

孟子關於他所用的義字，亦與仁字同樣，雖說了些「義是某事」或「某事是義」，從未概括而明確地敍述義字的全般內容。故欲了知義字的意義，亦唯有搜集散見於各處的，從事探索。探索所得，義字亦是多義的，其多義情形、比諸仁字，且更為複雜。仁字雖多義，尚具有共同的基本意義，不過其所涵內容時有豐晉的不同、其所指範圍時有寬狹的差異而已。故意義雖不盡同，關係猶甚密切。至於義字，其各種意義間的關係，雖有極密切的，亦有頗疏遠的。前撰「孟子義利學說的探討」一文，嘗為孟子所用的義字代造一個定義：「義是不羞由的正道」。撰該文時，注意力集中於義與利的區別，遂只顧及義之所以異於利的大端，未遑兼顧義字本身意義的歧異。所以該代造的定義，既籠統，又粗疏，不足以盡孟子所用義字的詳細內容。嗣經一番分析，見其所用義字實有四種不同的意義，未可籠統地歸併。現在先舉其四種不同的意義，然後依次分述：其一屬於對他的道德，其二屬於律己的道徑，其三表示價值上的規範，其四表示事理上的原則。

甲、對他的道德 用作此一意義的義字，為數不多。

「孟子曰：『……義之實、從兄是也。』」（離婁上）

「孟子曰：『……孩提之童……及其長也，無不知敬其兄也……敬長、義也。』」（盡心上）

第一則中「義之實」的「之實」二字。當與「仁之實」的「之實」二字同義，是根本或核心的意思。義的根本或核心是「從兄」，亦即是第二則中所說的「敬其兄」。故就義的根本或核心而論，原以兄為對象。由此根本或核心出發，稍加推廣，兼以長者為對象，於是「敬長」遂與「從兄」同稱為義。從兄與敬長的義，可謂與悌子同義。但孟子用此一意義的義字，更有所推廣，並不始終以悌之一義為限。

「孟子曰：『……使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。』」（滕文公上）

「孟子曰：『……仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也……命也，有性焉，君子不謂命也。』」（盡心下）

「孟子對曰：『……未有義而後其君者也。』」（梁惠王上）

「孟子曰：『……君子犯義……國之所存者幸也……事君無義……猶瘡瘍也。』」（離婁上）

在上引的第一則與第二則中，於父子，於夫婦，於長幼，於朋友，於賓主，都不用義字，獨於君臣，用一個義字。可見孟子對於君臣間應具的態度，特別稱之爲義，以與父子朋友間應具的態度相分別。此所云義，究竟是君臣相互間應具的態度呢，還是臣下對君上單方面應具的態度？第三則的「未有義而後其君者也」與第四則的「事君無義」，都係就臣下單方面而言。由此可見，此一義字所指，至少當以臣下所應具的態度爲主。

綜上所述，此一意義的義字，攝有從兄、敬長與事君三事，以兄、長者與君上三者爲對象。這三種對象，可以合稱爲長上，故此所云義，可說是對長上的道德。

乙、律己的道德

用作此一意義的義字，爲數較多，雖與對長上的道德同用一名，實則沒有多大的關係。縱有關係，亦未必密於其與仁的關係。因爲對長上的道德、與仁同爲對他的道德。若謂律己的道德不能與對長上的道德沒有關係，則亦不過等於律己的道德與仁之間的關係而止，未必能更加密切。用作此一意義的義字，其所涵因素不止一端，現在倣照探索仁字內容的方法，亦先自其消極的因素說起，以次漸及其積極的因素。

「孟子曰：『……人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。』」（盡心下）

把「無穿踰之心」擴充起來，義便可取用不盡。所以「無穿踰之心」可說是義的起碼條件，而且是純粹消極的因素。依孟子此說，單是「無穿踰之心」，似乎還說不上義，必待把此心擴充以後，纔可以成義。不過反過來說，穿踰的行徑，既傷害了義的起碼條件，當然不能算是義了。孟子有些言論，正從反面作此種論斷。

「孟子曰：『今有人日攘其鄰之鷄者。或告之曰：『是非君子之道』。曰：『請損之。月攘一鷄，以待來年，然後已』。如知其非義，斯速已矣。何待來年！』」（滕文公下）

「孟子曰：『……非其有而取之，非義也。』」（盡心上）

「日攘其鄰之鷄」，正是穿踰的行徑，自應屬於非義。至於「非其有而取之」，則其範圍，比諸穿踰攘竊，更爲廣大。因爲依照字面解釋，只要所取不是自己所有的，無一不可包括在內。但若不論攘竊與受贈，一律歸入「非其有而取之」，而謂之

「非義也」，在常識上已覺其不妥，而與孟子其他論述亦難符順。

「孟子曰：『可以取，可以無取，取傷廉。』」（離婁上）

「孟子曰：『非其道，則一簞食不可受於人，如其道，則舜受堯之天下，不以爲泰。』」（滕文公下）

依上引的第一則所說，孟子對於受取，固然律己甚嚴，在可取與不可取之間的，尙不許取，不可以取的、當然更在禁取之列了。但除了不可以取的取與可取可不取的取以外，尙可能有應取而取的取。孟子只說到「可以取，可以無取，取傷廉」，沒有說：應取而取、亦屬傷廉。所以孟子此論，是留有餘地以容許應取而取的。試觀第二則所說，孟子對於「非其有而取之」的取、其可與否，確有分別，不是一概禁絕的。「非其道」、當係指不可以取而言，或兼攝「可以取，可以無取」，「如其道」、當係指應取而言。在應取的情形下，雖如「舜受堯之天下」，亦可「不以爲泰」。由此看來，「非其有而取之、非義也」，不免說得過於籠統。孟子本意亦並不堅持此一主張，試觀下文所引，即可知之。

「孟子曰：『……夫謂非其有而取之者、盜也，充類至義之盡也。』」（萬章下）

「非其有而取之者、盜也」與「非其有而取之、非義也」，其義相通。「充類至義之盡也」，意即是一種充其極的說法，亦即是極端的說法。孟子既批評「夫謂非其有而取之者、盜也」爲一種極端的說法，自不會樂於採用。所以「非其有而取之」的否定，亦即非其有則不取，未可釋爲孟子所說義字的一個因素。

「孟子曰：『……人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。』」（盡心下）

「所不爲」，殆即道理上所不可做的，「所爲」，則指事實上所做的。能把「所不爲」實現於「所爲」上，不做那不可做的事情，便是義。孟子與萬章有一則對話，可引以爲孟子此說的註腳。

「孟子曰：『……庶人不傳質爲臣，不敢見於諸侯，禮也。』萬章曰：『庶人、召之役，則往役，君欲見之，召之，則不往見之，何也？』

曰：『往役、義也，往見、不義也。』」（萬章下）

「庶人不傳質爲臣，不敢見於諸侯」，是禮，故未傳質爲臣而見於諸侯，是不可爲的。若能把此「所不爲」實現於「所爲」

上，雖有君命召見，亦不往見，纔合於義，不能把此「所不爲」實現於「所爲」上，竟違君命而往見，便不合於義了。「所不爲」是孟子所極重視的。

「孟子曰：『人有不爲也，而後可以有爲。』」（離婁下）

「孟子曰：『無爲其所不爲，無欲其所不欲，如此而已矣。』」（盡心上）

所以「有所不爲」，是孟子所說義字的又一因素。「有所不爲」要「達之於其所爲」，且「有不爲也，而後可以有爲」，故此一因素，比「無穿踰之心」，已較爲積極。

「孟子曰：『……羞惡之心、義之端也。』」（公孫丑上）

「孟子曰：『……羞惡之心、義也。』」（告子上）

依據孟子這兩則言論，「羞惡之心」亦是義的因素。「有所不爲」與「羞惡之心」，都比「無穿踰之心」，較爲積極，但還偏於不作爲的一途。

「孟子曰：『……人能充無受爾汝之賓，無所往而不爲義也。』」（盡心下）

孟子於他處，僅說「義也」，或且僅說「義之端也」、「而義不可勝用也」，獨於此處，加重語氣爲「無所往而不爲義也」，其特別重視「人能充無受爾汝之賓」，概可想見。爾與汝，是輕賤的稱謂。故所謂「受爾汝之賓」，意即受人輕視的實質，亦即所以爲人輕視的基本原因。所謂「人能充無受爾汝之賓」，意即能把受人輕視的基本原因從根剷除，做到令人只會尊敬不會輕視的境地。受人輕視的基本原因，在於何所？孟子於此，未有明說。依常情而言，人們之所以遭受他人的輕視，大抵不出貧賤與人格的卑污。在實際社會中，崇尚富貴，甚於道德，故最能引致他人輕視的，是貧賤而不是人格的卑污。但此流俗的見解，決非孟子所能苟同。

「孟子曰：『……故士窮不失義，達不離道……窮則獨善其身，達則兼善天下。』」（盡心上）

窮與達對舉，且言「窮則獨善其身，達則兼善天下」，可見此所云窮，必係指貧賤而言。「窮不失義」，則窮與義可以並存

，「獨善其身」，又正是律己的義。故孟子所視爲有害於義而欲從根剷除的「受爾汝之實」，決不會是貧賤。試以孟子其他言論爲參證，人格的卑污似乎最足以膺此選。

「孟子曰：『……吾未聞枉己而正人者也，況辱己以正天下者乎？聖人之行不同也，或遠或近，或去或不去，歸潔其身而已矣。』」（萬章上）

「孟子曰：『……守孰爲大？守身爲大……孰不爲守？守身、守之本也。』」（離婁上）

此二則言論，都表示着孟子重視人格之甚於一切。高潔的人格，縱在事實上不一定受到尊敬，但在道理上確應爲尊敬的源泉。所以不妨推定，「能充無受爾汝之實」，在消極方面，是剷除人格的卑污，在積極方面，是培養人格的高潔而永保不墜。

孟子在此二文中，誠然未用到義字，但在其他言論中，確嘗以潔身守身爲義。
「孟子曰：『……生，亦我所欲也，義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也……一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。呼爾而與之，行道之人弗受，蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辨禮義而受之，萬鍾於我何加焉？』」（告子上）

生與義不可得兼，寧舍生而取義，此一義字，試與下文合觀，可見其係指潔身或守身而言。「呼爾而與之，行道之人弗受，蹴爾而與之，乞人不屑也」，是舍生取義的實例。「弗受」與「不屑」，正表示着潔身或守身，亦即表示着人格的尊嚴。「萬鍾於我何加焉」的我字，其所指亦當是人格。因爲若從「宮室之美、妻妾之奉」的觀點來看，萬鍾這樣一筆財富，不能謂爲無所增益，唯有從人格的觀點來看，萬鍾確不足以增益其高潔。綜合以上所引言論看來，潔身或守身，亦爲義的因素。此一因素，可說是最積極的，亦是最概括的。因爲潔身或守身，不僅是有所不爲，且亦是有所爲，而「無穿踰之心」、「有所不爲」與「羞惡之心」諸因素，無一不可爲其所涵攝。故簡括言之，律己的義，即是潔身或守身，亦即是保持自身人格的高潔與尊嚴。

丙、價值上的規範 用作此一意義的義字，數亦不少。此一意義的義字，與上二種意義的義字，各有密切的關係。因爲對人的道德與律己的道德，本來都是行爲的規範。孟子所用的義字中，有不專屬對他亦不專屬律己的。凡有此種情形的義字，不能歸入上二類的任何一類，故別立此類，以資容納。

「孟子曰：『……伊尹……非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。』」（萬章上）

孟子此則言論、從義的反面立論，不從義的正面立論。凡不合於義的、從屬小量，亦不可取，不可與。反過來說，則凡合於義的、當在可取可與之列了。合於義者之可以取、確是孟子所主張的，上文所引「如其道，則舜受堯之天下，不以爲泰」、足爲明徵。合於義的、既可以取，則合於義的、一定亦可以與。故義是「取」與「與」的規範。

「孟子曰：『大人者、言不必信，行不必果，惟義所在。』」（離婁下）

言、本來是應當信的，行、本來是應當果的。所以信與果、原亦足爲言與行的規範。但信與果的上面、還有更高一層的規範。言與行而合於義的、纔應當信，應當果。其不合於義的、若猶信猶果，反不如不信不果之爲愈。應否信與果、必須以義否爲決定標準。故義是信與果的規範，亦是言與行的最高規範。

「孟子曰：『……君不行仁政而富之、皆棄於孔子者也，況於爲之強戰！爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城，此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑……』」（離婁上）

「孟子曰：『……我能爲君約與國，戰必克，今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求爲之強戰，是輔桀也。』」（告子下）

「孟子曰：『……湯始征，自葛載，民之望之，若大旱之望雨也，歸市者弗止，芸者不變。誅其君，弔其民，如時雨降，民大悅。』」（滕文公下）

「孟子曰：『……春秋無義戰。彼善於此、則有之矣。』」（盡心下）

依上引第一則與第二則所說，孟子是極端反對戰爭的，甚至說：「故善戰者服上刑」，「古之所謂民賊也。」依第三則所說，則孟子又頗歌頌戰爭。孟子之所以有此不同的說法，合觀三則，其理甚明。孟子所反對的、是「爭地」「爭城」的戰爭，是「率土地而食人肉」的戰爭。孟子所歌頌的、是「誅其君，弔其民」的戰爭，是「歸市者弗止，芸者不變」的戰爭。「春秋無義戰」，當時國家間的戰爭、都是些「爭地」「爭城」的強戰，不是像湯征葛那樣「誅其君，弔其民」的義戰。所以孟子並不是籠統地論斷戰爭的可否，而是以義否爲其分別標準。所以義又是可戰與否的規範。

「孟子曰：『……夫義、路也，禮、門也。惟君子能由是路，出入是門也。』」（萬章下）

「孟子曰：『……義、人之正路也。』」（告子上）

「孟子曰：『……義、人之正路也。』」（離婁上）

以上三則言論，可說是此一意義的義字的總結，「人之正路也」一語，路字上加一正字，尤足為其代表。義是取與的規範，是言行的規範，是戰爭的規範，總而言之，是一切值得做的事情的規範，故可簡括而稱之為正路。

丁、事理的原則 用作此一意義的義字，數亦不多。此一意義的義字，與價值的規範未嘗不有關係，因其不純屬價值，故別立為一類。

「孟子曰：『……治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。』」（滕文公上）

各國的政治制度，沒有不是「治於人者食人，治人者食於人」的。故此中所云「通義」，意即各國政制共有的原則。此一通義，雖未嘗不可解釋為各國政制所應同遵的規範，但亦確為各國政制事實上所共有的情形，不專屬於價值，故歸入本類。

「孟子曰：『……謹庠序之教，申之以孝悌之義。』」（梁惠王上）

「孝悌之義」，意即孝行與悌行所依據的根本道理。故此一義字，亦可解作事理的原則。

「孟子曰：『……用下敬上，謂之貴賤；用上敬下，謂之尊賢。貴賤尊賢，其義一也。』」（萬章下）

「貴賤」是「用下敬上」，「尊賢」是「用上敬下」，敬者與所敬者，兩皆有異，但其所依據的根本道理，則是一事。「其義一也」，意即原則相同。

五、仁與義的同異及關係

就孟子所說的仁與義，分別分析所得，略如上述。仁以愛為基本，有內中外三層的分別，義則可分為四種。仁與義的同異，已可由以窺見。孟子有好幾則言論，並舉仁與義而分說其內容。此在比較仁與義的同異上，可說是最直接且最明顯的資

料。故不憚煩瑣，於此節內再加旁引，以見孟子自己所明說的同異。

「孟子曰：『……居何在？仁是也。路何在？義是也。』」（盡心上）

「孟子曰：『……仁、人之安宅也，義、人之正路也。』」（離婁上）

仁是所居，而且是所居中的安宅，義是所由，而且是所由中的正路。所居與所由，安宅與正路，誠然有別，但這種差異，還止於表面，尙未觸及實質。

「孟子曰：『仁之實、事親是也，義之賓、從兄是也。』」（離婁上）

「孟子曰：『……親親、仁也，敬長、義也。』」（盡心上）

此二則中所說的仁與義，如上已述，係專就仁與義的根本或核心而言。此一意義的仁與義，一以事親或親親，一以從兄或敬長，其意義相當於孝與悌。

「孟子曰：『……於此有人焉，入則孝，出則悌……而不得食於子。子何尊梓匠與而輕爲仁義者哉？』」（滕文公上）

上言「入則孝，出則悌」，下言「爲仁義」，亦可見仁與義，孟子有時是用以專指孝與悌的。此一意義的仁與義，同是對人的道德，只是在對象上、有親與長的不同，在態度上、有親與敬的不同。

「孟子曰：『……仁之於父子也，義之於君臣也……』」（盡心下）

此中的義字，如上已述，自從兄或敬長擴展而爲事君，與從兄或敬長合成對長上的道德。故此一義字與仁的同異，一如上述敬長與親親的同異。

「孟子曰：『……惻隱之心、仁之端也，羞惡之心、義之端也。』」（公孫丑上）

「孟子曰：『……惻隱之心、仁也，羞惡之心、義也。』」（告子上）

「孟子曰：『……人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也，人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。』」（盡心下）

仁、發於惻隱之心，義、發於羞惡之心。惻隱與羞惡、同爲情緒，而其類不同，故仁與義有着情緒上的差異。「充無欲害人」與「充無穿踰之心」，同屬意志，而其類稍異，故仁與義，可說有着意志上的差異。「人皆有所不忍，達之於其所忍」與「人皆有所不爲，達之於其所爲」，同屬行爲，而異其內容，故仁與義又有着行爲上的差異。除了這些情緒上意志上行為上的差異以外，仁是對他的道德，義是律己的道德，故仁與義又有着對象上的差異。此數種差異，各有關聯。情緒足以決定意志，意志足以決定行爲。有了惻隱之心，故不欲害人，故欲「達之於其所忍」，遂以成爲對他的道德。有了羞惡之心，故不欲穿踰，故欲「達之於其所爲」，遂以成爲律己的道德。

仁與義、有其同處，亦有其異處，其爲異義概念而非同義概念，固甚明顯。異義概念，有屬於同一範疇的，亦有不屬於同一範疇的。仁與義是否屬於同一範疇？試看一看孟子如何說法。

「孟子曰：『……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。』」（公孫丑上）

仁與義，是四端中的兩端，相與並列。設以四端爲綱的名稱，則仁與義應是同此一綱中的兩目。

「孟子曰：『……君子所性：仁義禮智根於心。』」（盡心上）

「孟子曰：『……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。』」（盡心下）

依上引的第一則，所性之中，攝有仁義禮智四事，依第二則，性中攝有仁義禮智聖五事。故此二則言論，同以性爲綱，而以仁與義爲其下並列的兩目。

「孟子曰：『……仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。』」（告子上）

孟子在此則言論中，以仁義忠信等爲天爵，即以天爵爲綱，而以仁與義爲屬於其下的兩目。

「孟子曰：『……聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫；父子有親，君子有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。』」（滕文公上）

孟子在此則言論中，雖未用有仁字，但親與仁、原可用作同義，故亦可引爲參證。此一則言論以人倫爲綱，而以仁與義爲其所攝五目中的兩目。

「孟子曰：『仁也者、人也，合而言之道也。』」（盡心下）

朱熹的孟子集註於本章下註云：

「或曰：『外國本，人也之下，有義也者、宜也，禮也者、履也，智也者、知也，信也者、實也，凡二十字。』

單說「仁也者、人也」，其緊接的下句「合而言之，道也」，實在不易索解。因爲「仁也者、人也」，可謂已把「仁者、實也」四語，則「合而言之，道也」的意義，便很容易瞭解。「合而言之」所合的，是仁義禮智信五事，不是仁與人，意即把仁義等五事合起來，即是道。故若外國本所載而果爲原文，則孟子又以道爲綱，而以仁與義爲其所攝的兩目。

綜上所引述，仁與義所從屬的綱，其名稱雖頗分歧，惟仁與義之爲同綱異目，當已可確信無疑。

與仁義同綱而並列爲異目的，尚有數事，如禮，如智，如聖，如忠，如信，如別，如序。在此諸目之中，孟子所特別重視的，是仁與義。

「孟子曰：『道在爾而求諸遠，事在易而求之難。人人親其親長其長而天下平。』」（離婁上）

「親其親」、是仁，「長其長」、是義。只要人人能仁能義，天下便可太平，不必求之於更遠更難的事情。所以仁與義是維持且增進社會安寧的要道。

「王子蟄問曰：『士何事。』孟子曰：『尚志。』曰：『何謂尚志？』曰：『仁義而已矣……居仁由義，大人之事備矣。』」（盡心上）

尚志、要志於仁義，「居仁由義」、是大人的充足條件，所以個人所應修養而達到的、無非仁與義，仁與義成了個人修養的極致。仁與義、一方面是增進社會安寧的要道，他方面又是個人修養的極致，其爲最重要的德目，當可不言而喻了。