

第五章 義利之辨及其思想史的定位

目 次

一、前 言

二、孟子義利觀念的提出及其論辯的對象

(一) 「仁義禮智根於心」——「義」的內在根源

(二) 「楊朱墨翟之言盈天下」——孟子嚴義利之辨的思想史背景

三、孟子義利觀念的源流：

孔子的義利思想及其相關觀念

(一) 「義」 「利」與「君子」的關係

(二) 「義」與「仁」及「禮」的關係

四、荀子與先秦儒家義利思想的轉折

(一) 「公義」觀念的提出

(二) 「以義制利」

(三) 荀子「義」「利」思想的人性論根據

(四) 荀子思想中「決定論」的危機及其消

五、結論——兼論先秦儒家義利觀念演變的思想史涵義

一、前　　言

我們在第四章討論孟子社會思想的時候，指出孟子在處理羣己關係時，深信羣己之間是一個聯繫而不是斷裂的關係。我們也指出，孟子認為「己」具有自主性而「羣」沒有自主性，所以「己」是「羣」的「本」。孟子社會思想的這兩個面向，都和義利之辨這條思想線索有關，因為嚴義利之辨是孟子維持羣己連續體的一個重要手段，而且，人之所以能够明辨義利，正是因為人具有自主性，人的價值判斷標準是內在的而非外鑠的。「義利之辨」是孟子社會思想中，最重要的一條思想線索。所以，我們在這一章的論述中，就接著以義利之辨這條線索為主軸，考察孟子的義利思想及其在思想史上的定位。

中國思想史上的「義利之辨」牽涉許多問題，其中最重要的就是「普遍」與「特殊」的對待問題。「義」在歷代儒家的解釋中多作「宜」解，其所涉及者基本上為價值的普遍性的層次；與「義」相對待的「利」則多半指價值的特殊性。但「義利之辨」在中國思想史上並不僅僅是作為抽象思維的問題而出現的，它在歷史的進程中必然要落實到社會經濟及政治的現實情境上。「普遍」與「特殊」的對待這個問題的另一層意義，就是「全體」與「個體」的對待，它落實在社會經濟的具體現實上就是「公私之分」的問題❶；而它一旦落實到政治層次也就激發了歷代儒者聚訟紛紜的「王霸之別」❷。因此，「義利之

❶ 晚近學界關於中國思想史上的「公」「私」概念的研究論著有：西田太一郎，〈公私觀の展開と私人の意義〉，《支那學》，第9卷第1號(1937)，頁87-106；加藤常賢，〈公私考〉，《歷史學研究》，第96號(1942)，頁97-109；栗田直躬，〈「公」と「私」〉，收入：《福井博士頌壽紀念東洋文化論集》(東京：福井博士頌壽紀念論文刊行會，1969)，頁371-389；澤田多喜男，〈先秦における公私の觀念〉，《東海大學紀要(文學部)》，第25輯(1976)，頁1-8；溝口雄三，〈中國における公私概念の展開〉，《思想》，第669號(1980年3月)，頁19-38；劉紀曜，〈公與私——忠的倫理內涵〉，收入：黃俊傑主編，《天道與人道》(臺北：聯經出版事業公司，1982)，頁173-207。

❷ 晚近學界關於「王」「霸」概念的研究論著有：賀昌群，〈論王霸義利之辨〉，《責善半月刊》第2卷第4期，頁25；羅根澤，〈古代政治學中之「皇」「帝」「王」「霸」〉，收入：氏著，《管子探源》(香港：太平書局，1966)，頁247-271；日原利國，〈王道から霸道への展開〉，收入：木村一孝博士頌壽紀

辨」、「公私之分」與「王霸之別」實在是互相纏繞在一起的三條線索，牽其一必動其二，其中又以「義利之辨」為最具關鍵性。

「義利之辨」這個問題，雖然貫串於近代以前全部的中國思想史，但先秦時代無疑地是最主要的形成期；在先秦時代，孔子首先因襲西周以來的舊價值觀念，把「義」作為與「利」相對的修身問題的一部份而提出。孟子面對戰國時代「楊朱墨翟之言盈天下」的思想挑戰，特嚴義利之別，並拓深其內涵。至荀子手中，「義」的涵義經歷了重大的轉折，從孔孟思想中「義」原指人的自律性的內在秉賦，一轉而成為外在的強制性的工具。因此，荀子思想中的「義利之辨」也呈現了完全不同於孔孟的思想涵義。這層轉折在思想史饒富意義，值得我們細加分析。

二、孟子義利觀念的提出及其論辯的對象

孟子說：「……予未能爲孔子徒也，予私淑諸人也」（《孟子·離婁下》），自稱爲孔子私淑弟子。司馬遷（公元前145-86）以爲孟子學於子思之門，由子思而上承孔子之教❶。康有爲（廣夏，1858, 3, 19-1927, 3, 31）說：「孔子爲創教之發始，孟子爲孔子後學之大宗也。如佛之有龍樹，馬鳴耶之有保羅，索格底之有惡士滔圖矣❷。」這種說法極具卓識，但是比較側重孟子對孔子思想的因襲。實則，孟子在孔學的基礎上所完成的創造也值得我們重視。

念事業會編，《中國哲學の展開と摸索》（東京：創文社，1976），頁157-175；Sydney Rosen, "Changing Conception of the Hegemon in Pre-Ch'in China," in David T. Roy and Tsuen-hsien Tsien eds., *Ancient China: Studies in Early Civilization* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1978), pp. 99-114. 我最近對宋代儒者對孟學的論辯中的「王」「霸」問題亦有所討論，見拙作：“Old Faiths and New Doubts: Sung Perspectives on Mencian Morality”《國立臺灣大學歷史學系學報》，第9期（1982年12月，實際出版日期爲1983年12月），頁307-313。

❶ 司馬遷，《史記》（臺北：藝文印書館影印清乾隆武英殿刊本），卷74〈孟子荀卿列傳〉第14，頁1上。

❷ 康有爲，《孟子微》（臺北：臺灣商務印書館影印萬木草堂叢書本，1968），卷1，頁20上。

誠如勞思光所說，孔子至少遺留兩個問題給他的後學：一是「價值自覺」與「意志自由」如何證成的問題。二是秩序的保證力應否轉移以及轉移的形式問題。換言之，也就是政權的根據及其轉移的問題^⑤。這兩個問題都為孟子所補充解決。孟子的性善及暴君放伐論分別為孔學所遺留的內在及外在兩大問題作了最有力的補充，奠定了孟子在先秦儒家思想史上的重要地位。換句話說，孟子從人性的內在善根及政權的外在條件兩方面完成了先秦儒學的大部規模。

(一) 「仁義禮智根於心」 ——「義」的內在根源

孟子在先秦儒學史上這種既因襲又創造的歷史地位，不僅見於上述的一般哲學問題的探索上，也見於本章所討論的義利問題上。孟子承孔學遺澤，但更進一步嚴義利之辨。這個立場在《孟子》書卷首就已明白揭示：^⑥

孟子見梁惠王。王曰：「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰何以利吾國，大夫曰何以利吾家，士曰何以利吾身，上下交征利，而國危矣。萬乘之國，弑其君者，必千乘之家；千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜，未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」

孟子以「王何必曰利？亦有仁義而已矣」對梁惠王（在位於公元前 370-319）之間，視「義」「利」為絕不相容之敵體，較孔子尤進一層，使儒家的理想主義到了孟子的手上獲得更進一步的發展^⑦。孟子與梁惠王的這一段對話不僅揭出了孟學的核心問題，也引起了歷代學者絕大的注意。司馬遷讀孟子書至梁惠

⑤ 參考：勞思光，《新編中國哲學史》，頁 155-158。

⑥ 《孟子集註》，卷 1，〈梁惠王章句〉上，頁 1 上一下。

⑦ 參考：余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版事業公司，1980），頁 40。

王問何以利吾國，嘗廢書而嘆^①。南宋張栻（南軒，公元 1130-1180）著《孟子講義》更在其序中明白指出：「學者潛心孔孟，必得其門而入，愚以為莫先於義利之辨^②。」朱熹（元晦，公元 1130-1200 年）寫信給他的老師李侗（延年，1088-1163）報告讀書心得時強調：「義利之說乃儒者第一義」^③。南宋孝宗淳熙八年（1181）春，陸九淵（象山，1139-1193）訪朱熹於白鹿洞書院，為諸生講「義」「利」之辨，聽者莫不悚然心動，至有泣下者^④。朱子與陳亮（同甫，1143-1194）之間著名的「漢唐功過論」的爭辯也環繞著「義」「利」之辨為中心而展開^⑤。因此，孟子在「義」「利」之辨這條思想線索上的重要性實在不容我們加以忽視。

首先，我們必須確定梁惠王心目中的「利」指何而言。在「亦將有以利吾國乎？」句下，朱子注曰：「王所謂利，蓋富國強兵之類^⑥。」朱注明顯地襲用趙注^⑦，這一點早經李滋然指出^⑧。但何以梁惠王念茲在茲以「富國強兵」為其心神之所關注？這就必須考察這場對話的歷史背景了。舊注於歷史背景一節雖偶或及之，如南宋趙順孫（和仲，1215-1276）《孟子纂疏》引真氏曰^⑨：

孟子初見惠王，惠王首以利國為問，蓋自春秋至於戰國，先王之明，人
心陷溺，惟知有利而已。

^① 司馬遷，《史記》卷 74，〈孟子荀卿列傳〉第 14，頁 1 上。

^② 張栻，《孟子講義·序》。

^③ 朱熹，《朱文公文集》（四部叢刊初編縮本），卷 24，〈與延平李先生書〉，頁 378 下。

^④ 陸九淵演講內容，見：《象山先生全集》（四部叢刊初編縮本），第 2 冊，卷 23，〈白鹿洞書院講義〉，頁 182 下—183 上。

^⑤ 見：《朱文公文集》（四部叢刊初編縮本），卷 36，〈答陳同甫〉，頁 577-585。近人關於此一著名的論辯研究甚豐，最新的論著是 Holty Cleveland Tillman, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982)。

^⑥ 朱熹，《孟子集註》，卷 1，〈梁惠王章句上〉，頁 1 上。

^⑦ 《孟子》（四部叢刊初編縮本），卷 1，頁 4 上。

^⑧ 李滋然，《四書朱子集註古義箋》（出版時地未詳，藏於日本京都大學文學部圖書館），卷 4，頁 3 上。

^⑨ 趙順孫，《孟子纂疏》（臺北：新興書局有限公司影印復性書院校刊本，1972），卷 1，頁 1 下。

清儒焦循（1763-1820）《孟子正義》云：^⑯

時秦用商君富國強兵，惠王所以遷梁，故曰亦將有以利吾國。謂亦如商君之於秦，俾富國強兵也。

但略嫌語焉不詳，我們可以再加以釐清。關於孟子見梁惠王的年代，趙岐及朱子均襲《史記·六國年表》，認為其事當在魏惠王35年（公元前336）。錢賓四先生據崔述（1740-1816）《孟子事實錄》及江永（1681-1762）《羣經補義》所訂孟子至梁當在周慎靚王元年（公元前320，魏惠王後元15）^⑰，其說蓋已成定論。

公元320年，孟子與梁惠王見面之時正值戰國中期，東方霸業由梁轉移至齊國的關鍵性時刻。梁惠王自公元前370年即位以後，承魏文侯、武侯76年的建設基礎，成為戰國時代的強國，並遷都大梁，以爭形勢^⑲。接著，梁於公元前352年攻趙國，取邯鄲城。但在同年，梁卻也被齊軍擊敗於桂陵。公元前343年，齊威王敗梁於馬陵。十年後（公元前334），梁惠王與齊威王（在位於公元前356-320）在徐州相會，尊齊為王。至公元前330年，梁獻河西之地給秦國，兩年後（328）再獻上郡十五縣於秦國。從此以後，戰國風雲進入齊秦兩強相爭時代，梁國霸業已趨沒落。公元前322年，秦伐梁，取曲沃、平周。面對這種國際局勢的逆轉，梁惠王為之憂憤交加，他對孟子這樣表達他的心境：^⑳

晉國天下莫強焉，叟之所知也。及寡人之身，東敗於齊，長子死焉。西

^⑯ 焦循，《孟子正義》（四部備要本），1冊，頁3下。

^⑰ 錢穆，《先秦諸子繫年》（香港：香港大學出版社，1956），卷3，〈一五：孟子遊梁考〉，頁335-356。

^⑲ 從錢賓四先生之說，錢先生說：「（遷都事）在梁惠王早年，《史記》誤稱在梁惠王晚年，畏秦而避。其時舊的國際形態已變動，新的國際形勢未完成，各國皆遷都以爭形勢。」見：《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，1980年11月修訂7版），上冊，頁53-54。

^⑳ 朱熹，《孟子集註》，卷1，頁5下。

喪地於秦七百里。南辱於楚，寡人恥之。願比死者一洒之。如之何則可？

根據文獻記載所作的統計顯示：中國歷史進入公元前第五世紀後，每三十年之間戰國羣雄間的戰爭次數（除公元前 373-340 年外），均超過六十次，孟子見梁惠王的前後十年間（公元 323-314）就發生了二十八次戰爭^①。任何一位讀史者都可以感受到在國際風雲變幻的背景下，梁惠王殫精竭力追求富國強兵目標的心境。因此，公元前 320 年前後的歷史背景不僅說明了梁惠王問孟子「何以利吾國」的「利」字應作「富國強兵」解，也烘托出孟子「王何必曰利」的回答的理想主義色彩。

那麼，孟子如何證成嚴義利之辨的基礎呢？

在下節的分析中，我們將可發現，孔子的義利說比較素樸，雖隱含「價值內在」之預設，但對「義」（亦即適當性）從何而來的問題並未作深入論究。孟子則提出「仁義禮智根於心」^②的說法來解決這個哲學問題。孟子認為，對事物的「適當性」的判斷根源於內在的心，而非依緣於外在的條件。對於這一點作最深入分析的是《孟子》〈公孫丑章句上〉的「知言養氣」章^③：

（公孫曰）「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其爲氣也。配義與道，無是。餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰告子未嘗知義，以其外之也。」

「知言養氣」章是孟子全書中極為重要而難讀的一章，古今注疏皆於此章多

^① Cho-yün Hsu, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C.* (Stanford: Stanford University Press, 1965), p. 64, Table 6.

^② 《孟子集註》，卷 7，〈盡心章句上〉，頁 6 下。

^③ 《孟子集註》，卷 2，〈公孫丑章句〉，頁 5 上—6 上。

所著鞭，朱子用力尤深，《朱子語類》卷52全部內容均環繞著「知言」「養氣」問題反覆析論，孟子集註申論亦詳。朱子對他自己的注釋信心十足，嘗告誡弟子「孟子養氣一段，某說得字字甚仔細，請仔細看^㉔。」又信誓旦旦兩度宣稱：「某解此段若有一字不是孟子意，天厭之^㉕！」依朱子的詮釋，「此一章專以知言為主。若不知言，則自以為義而未必是義。自以為直而未必是直，是非且莫辨矣^㉖。」那麼，「知言」與「養氣」的發生程序孰先孰後？朱子說：「至於集氣工夫，乃在知言之後。不能知言，則亦不能集氣^㉗。」在《孟子集註》中朱子亦強調：「知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也^㉘。」何以「知言」如此重要？朱子說：「蓋惟知者，則有以明夫道義，而於天下之事無所疑^㉙。」我嘗於別文指出，朱注此章與孟子思想頗有岐出^㉚，朱子本《大學》解《孟子》，故曰：「孟子論浩然之氣一段，緊要全在知言上，所以大學許多工夫全在格物知^㉛。」經過朱子如此解釋，則孟學中之德性問題不免乎一轉而為知識問題。實則，正如徐復觀先生所指出，「知言養氣」章之關鍵應在「集義」二字，而「知言」則是由「集義」自然推廣出來的。「仁義禮智」四善端固然根於人心，但其實踐一定由內要求通到外，由個體通往羣體，由觀念通向行為^㉜。故內省的及個體的「養氣」工夫必及於外鑠的及涉及羣體生活的「知言」工作。所以，孟子在「告子」篇中一再指責告子所持義外說的錯誤^㉝：

- ^㉔ 黎靖德編，《朱子語類》（臺北：正中書局影印宋咸淳6年導江黎氏本），（），卷52，頁1978。
- ^㉕ 同上書，（），頁1982、1983。
- ^㉖ 同上書，（），頁2014。
- ^㉗ 同上書，（），頁1958。
- ^㉘ 《孟子集註》，卷2，頁5上。
- ^㉙ 同上註。
- ^㉚ 另詳拙作：“The Synthesis of Old Pursuits and New Knowledge: Chu Hsi's Interpretation of Mencian Morality,” *New Asia Academic Bulletin*, No. 3 (Hong Kong, 1982), pp. 197–222, esp. pp. 208–210; 拙作，〈朱子對孟子知言養氣章的詮釋及其迴響〉，《清華學報》，第18卷2期，頁305–343。
- ^㉛ 黎靖德編，《朱子語類》，（）頁1967。
- ^㉜ 參考：徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，收：氏著，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975），頁122–154。
- ^㉝ 《孟子集註》，卷6，〈告子章句上〉，頁2下一3上。

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。是以我爲悅者也，故謂之內；長楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悅者也，故謂之外也。」曰：「者秦人之炙，無以異於者吾炙，夫物則亦有然者也，然則者炙亦有外與？」

這一段文字所牽涉的是人對外在現象（如長馬、長人）的判斷（長之者）標準（義）是根源於內在的人心這項事實。但我們應再追問：何以「適當性」（也就是「義」）的判斷標準在內而不在外？

這個問題的根本核心在於孟子的性善論。孟子論性，所強調的是人與生俱來的道德秉賦，主張人生而具有四善端。他說^④：

人皆有不忍人之心，先王有可忍人之心，斯有不忍人政矣。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，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；若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

孟子的性善說建立在「人皆有不忍人之心」這個前提之上。在他看來，這個前

^④ 《孟子》，卷2，〈公孫丑上〉，頁11上—頁12上。

提是不證自明的。孟子把人類行為中的「應然」與「實然」置於同一層面來考慮，這種性善說是孟子主張價值意識根源於內在的心的基礎。孟子說^⑬：

口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同乎？心之所同然者何也？謂理也、義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻黍之悅我口。

孟子在此強調「心之所同然者何也？謂理也、義也」，特重人性的普同性，認為人對價值問題的「適當性」（義）的判斷能力是人人生來俱有的。這種思想通貫《孟子》全書，例如孟子說：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉^⑭。」又說：「人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。……人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。心能充無受爾汝之實，無所往而不爲義也^⑮。」這類說法都是從人之所同然的立場著眼，認為價值意識為所有人類所共具，乃內在於人心者。

孟子思想中與「利」相對而言的「義」，既涵有這種強烈的「價值內在」的預設，所以孟子必定主張人的意志自由而不受任何外在性的結構（如經濟結構）或超越性的實體（如天或命）的宰制。在上文的論述裏，我們業已指出：孟子所持「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」（〈告子章句上〉）及「君子所性，仁義禮智根於心」（〈盡心章句下〉）之說實有其人性論的根據。這正是孟子所說的「人之所以異於禽獸」（〈離婁章句下〉）的重大關鍵。

為了進一步闡釋孟子的「義內說」所蘊涵的「價值內在」與「意志自由」，我們可以徵引〈告子〉篇中的一段對話^⑯：

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：

^⑬ 《孟子集註》，卷6，〈告子章句上〉，頁6上一下。

^⑭ 同上書，卷6，〈告子章句上〉，頁7上。

^⑮ 同上書，卷7，〈盡心章句下〉，頁21下—22上。

^⑯ 《孟子集註》，卷6，〈告子章句上〉，頁3上—4上。

「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：「弟爲尸，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。」

以上這一段對話中最值得我們注意的是孟子所說：「庸敬在兄，斯須之敬在鄉人」這一段話。朱子註這一句話說❹：

庸，常也。斯須，暫時也。言因時制宜，皆由中出也。

朱註切中肯綮，很能點出孟子所持「價值內在」的涵義。「義」是對於外在變動中的狀況作最適當的判斷，但是，這種判斷並非取決於外在的情境，而是取決於每個人基於自己的自由意志所作的抉擇❺。因此，在孟子的系統中，人的意志是先於並且超越於外在的社會經濟環境的。明乎此一關鍵，我們就可以瞭解：孟子雖然也注意「五畝之宅，樹之以桑」❻之類的經濟的問題，但是，在孟子思想中，人的意志與價值意識絕不是決定於經濟條件。在孟子看來，人絕對不是巴夫洛夫 (Ivan Petrovich Pavlov, 1849-1936) 實驗室裏的狗。王安石 (1031-1086) 解釋孟子「義」「利」觀念，隱寓以經濟生活作為價值自覺之基礎，實與孟學精神岐出甚大，不可不辦❼。

❹ 同上註，頁3下。

❺ 參考：Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), pp. 72ff；唐君毅，〈論孟學中之「興起心志以立人」之道〉，《新亞書院學術年刊》，第14期（1972），頁55-87。

❻ 《孟子集註》，卷1，〈梁惠王章句上〉，頁11下—12上。

❼ 王安石變法，推行改革，頗以建立孟子所謂的「大有為」政府自任，《臨川先生文集》中提到孟子者不下四十餘次，王安石認為政治之事就是創造一個富庶的社會經濟狀況，這種狀況正是完成道德建設的基礎。王安石闡釋孟子的「義」「利」的觀念說：「孟子所言利者，為利吾國，利吾身耳。至狗彘食人，食則檢之，野有餓莩，則發之，是所謂政事。政事所以理財，理財乃所謂義也。一部《周禮》，

(二) 「楊朱墨翟之言盈天下」

——孟子嚴義利之辨的思想史背景

討論至此，我們必須面臨一個問題：孔子「罕言利」，但孟子則特重義利之辨，視「義」「利」如涇渭之不容混雜，其故安在？這個問題所以值得細心探索，是因為它可以帶領我們進入孟子嚴義利之辨的歷史背景，使我們易於掌握先秦儒家義利觀念發展的思想史脈絡。

讓我們先徵引一段孟子自己的話作為分析的起點。公都子問孟子：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」，孟子這樣回答：^⑬

予豈好辯哉？予不得已也。……聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食，吾爲此懼。開先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作，作於其心，害於其事，作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者，豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。

從以上這段自述，我們可以發現，孟子立言多屬王夫之（船山，1619-

理財居其半，周公豈爲利哉！」（見：《臨川先生文集》，四部叢刊初編縮本，卷73，〈答曾公立書〉，頁466下）。又說：「蓋聚天下之人，不可以無財；理天下之財，不可以無義。夫以義理天下之財，財轉輸之勞逸，不可以不均。用度之多寡，不可以不適。貨賄之有無，不可以不制。即輕重歛散之權，不可以無術。」

（見：《臨川先生文集》，卷70，〈乞制置三司條例〉，頁449上）。這種說法與孟子所持之「意志自由」與「價值內在」之說相去懸絕。另外，關於王安石對孟子的推崇，參閱楊志玖，〈王安石與孟子〉，《社會科學戰線》，1979年3期，頁142-146；拙作：“Old Faiths and New Doubts: Sung Perspectives on Mencian Morality,” pp. 279-307.

^⑬ 《孟子集註》，卷3，〈滕文公章句上〉，頁20下—22下。

1692) 所謂的「因時之論」^{④4}，雖徒託空言，皆係針對時代弊病而痛下藥石。孟子所以特明義利之辨，當與戰國時代「楊墨之言盈天下」此一思想背景有深刻關係。所以，我們必須在此轉而考察楊墨思想的內容。

首先，我們討論楊朱學派問題。孟子痛斥楊朱不遺餘力，始則曰：「楊朱墨翟之言盈天下」，繼則曰：「楊氏爲我，是無君也。……無父無君，是禽獸也。」並宣稱：「能言距楊墨者，聖人之徒也。」但先秦時代檢討思潮發展的重要文獻均未嘗觸及楊朱，《荀子·非十二子篇》批評先秦諸子而不及楊朱，《天論》、《樂論》、《解蔽》各篇駁墨子亦不及楊朱。《莊子·天下篇》成於戰國末期^{④5}，批評先秦思想十餘家，長篇痛論墨子，然亦不及楊朱。楊朱雖與孟子同時而稍前，然「先秦諸子無其徒，後世六家九族之說無其宗，漢志無其書，人表無其名」^{④6}。」因此，楊朱之學是否果爲戰國時代之顯學至可懷疑。近人雜引《莊子》、《韓非子》、《淮南子》諸書中片斷之言，論證「楊學在戰國時代實爲顯學之一，是道、儒、墨、名、法之外的一個獨立學派」^{④7}，恐有待商榷。如果楊朱之學確爲當時「盈天下」之學派，則傳世古籍當不致闕而不言。錢賓四先生嘗深考楊朱其人並論斷說^{④8}：

儒墨之爲顯學，先秦之公言。楊墨之相抗衡，孟子一人之言，非當時之情實也。……楊墨之並稱，非孟子之尊楊，乃其所以輕墨也。……且孟

^{④4} 王夫之早已指出：孟子之言異乎孔子乃因彼所處之時代與孔子不同，故多因時之論。參看王夫之，《讀通鑑論》（臺北：河洛圖書出版社，1976年臺景印初版），卷27，頁99及卷末，〈敍論四〉，頁1112。日人澤田多喜男對於孟子立言乃針對楊墨而發這一點，亦有簡略討論，參看澤田多喜男，〈先秦思想史研究一斑——孟子仁義說成立考〉，《東洋文化研究所紀要》，第90號（1982年12月），頁93-128。

^{④5} 參考梅貽寶，〈由莊子〈天下篇〉窺察中國古代哲學發展的趨勢，附天下篇原文及譯文〉，《清華學報》，新4卷第2期（1964），頁186-209；余英時先生認爲〈天下篇〉亦可能遲至漢初始成。但無論如何，它確是對古代思想作總結的一篇早期文獻。見余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》，頁31，註72。

^{④6} 錢穆，《先秦諸子繫年》，上冊，80：〈楊朱考〉，頁245。

^{④7} 參見詹劍峰，〈楊朱非道家論〉，《中國哲學》，第7輯（1982年），頁58-65，引文見頁61。

^{④8} 錢穆，《先秦諸子繫年》，頁246。

子之言別有指。孟子以謂墨氏之言過於仁，楊氏之言不及義，故曰：「楊墨肆行，充塞仁義。蓋人之常情，非自私自利，則又務外爲人，皆不足以合於仁義之道。凡天下之務外爲人者，皆孟子之所謂墨氏之言，而未見其果爲墨也。凡天下之自私自利者，皆孟子之所謂楊氏之言，而未見其果爲楊也。」則孟子所謂楊墨之言盈天下者，亦其充類至極之義，非常時學術分野之真相也。

錢先生之說最能得當時情實，因孟子生戰國之世，諸子蠭起爭鳴，各家務售其師說，孟子立言不免激越，亦迫於情勢之不得已也。我們根據有限的史料，只能對楊朱之學試作推測。孟子批評楊朱說：「楊氏爲我，是無君也。」《淮南子·汜論訓》論諸子之是此而非彼云^{④9}：

兼愛上賢右鬼非命，墨子之所立也而楊子非之。全性保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。

高誘注^{⑤0}：

全性保真，謂不拔軒毛以利天下。弗爲，不以物累己身形也。

由此可以推斷，楊朱之學以「爲我」爲中心，只及私利，與孔孟之重「公利」以「公利」爲「義」的思想岐出甚大，所以招致孟子的批評。

現在，我們轉而分析墨子（？一公元前 388）的義利思想。儒墨在戰國之世並稱顯學，這一點可以從古代文獻中獲得一致的肯定。孟子之言有相當部份是針對墨子而發，「義」「利」之辨問題尤然。

在墨子思想中，「義」「利」問題佔有極重的份量。墨子認爲，「義」真正涵義的晦而不彰是他所處時代的大問題之一，他說：「世俗之君子，皆知小

^{④9} 《淮南子》（四部叢刊初編縮本），卷13，〈氾論訓第十三〉，頁95上。

^{⑤0} 同上註。

物而不知大物。今有人於此，竊一犬、一彘，則謂之不仁；竊一國一都，則以爲義。譬猶小視白謂之白，大視白則謂之黑。是故世俗之君子，知小物而不知大物者，此若言之謂也^①。」所以，他會在價值觀念混淆的時代裏重申「義」的涵義。問題是：墨子「義」的涵義究竟為什麼？

通觀《墨子》書中「義」字的涵義，多作「公正」或「適當」解，其基本涵義與先秦儒家典籍中的「義」字涵義並無不同。下面這一段文字相當具有代表性^②：

是故墨子言曰：戒之，慎之，必爲天之所欲而去天之所惡。曰：天之所欲者何也？所惡者何也？天欲義而惡其不義者也。何以知其然也？曰：義者，正也。何以知義之爲正也？天下有義則治，無義則亂，我以此知義之爲正也。

「義」既作「適當」解，那麼，它至少引起兩個問題：第一個問題是何種具體行爲才合乎抽象的「適當」原則？對於這一個問題，墨子有明確的解釋^③：

然義將奈何哉？子墨子言曰：處大國不攻小國，處大家不篡小家，強者不劫弱，貴者不傲賤，多詐者不欺愚，此必上利於天，中利於鬼，下利於人。三利無所不利，故舉天下美名加之，謂之聖王。

這種大國不攻小國，大家不篡小家的行爲，在墨子看來即爲合乎「正當」原則的理想。而只要是合乎「正當」原則的行爲，就必然可以產生「利」的效果。「利」的觀念是墨子價值取向的重要判準。傳統的名詞，如「忠」、「孝」、「信」、「義」、「仁」、「言」、「功」、「害」等，墨子都從「利」的觀念予以修正或賦予新義。在他用以思考問題的三表中法中最重要的一表——

^① 《墨子》（四部叢刊初編縮本），卷13，〈魯問〉第49，頁116下—117上。

^② 同上書，卷7，〈天志〉下第28，頁61下。

^③ 同上書，卷7，〈天志〉下第26，頁56下。

「用之者」（非命中），顯然是就利而說的。墨子的兼愛說和他的功利觀念也是緊緊地接榫著的，「利」幾已成為墨子倫理道德的本質。「兼相愛、交相利」更是墨子書中常用的詞句。墨子可以說是中國古代最典型的「功利主義」者。但值得我們注意的是：墨子思想中的「利」是指天下人民百姓的「公利」而言，而不是指個人或一國的私利。就這一點而言，墨子與孔孟的立場實無二致。所以，《墨子·經上》云：「義，利也。」⁶⁴〈經說上〉又釋之曰：⁶⁵

義，志以天下爲芬，而能能利之，不必用。

孫詒讓（1848-1908）《墨子閒詁》引張云：「芬，美也。」又引俞樾云：「能疊用無義，當作『而能利之，不必能用』」⁶⁶。」因此，墨子的功利思想與儒家的義利之辨並非不相容的敵體，誠如蕭公權師所指出：⁶⁷

今取孟子所言仁義之旨，持與墨子之愛利相較，平心以察，亦覺其根本契合，不相違忤。蓋孟子尚「義」而斥「利」者，及以仁義之名示推恩不忍之政，而以利之一名示自私交征之事。非謂仁者當國祇須具有不忍之心，不必實行利民之政也。墨子所以主「兼以易別」者，及以愛人若己爲兼，而以虧人自利爲別，亦正以公私判義利，非有他術以易仁義之說也。故天志中著墨子之言，謂三代聖王從兼去別，利及天下而並得稱爲「仁義」。〈經上〉曰：「義，利也。」〈經說上〉釋之曰：「義，志以天下爲芬（愛）而能利之，不必用。」是此所謂愛利者，即儒家博施濟眾之旨，而孟子所斥之「利」正爲墨家所棄之「別」。用名不同，意實無殊也。

⁶⁴ 同上書，卷10，〈經上第40〉，頁87，上。

⁶⁵ 同上書，卷10，〈經說上第42〉，頁89下。

⁶⁶ 孫詒讓，《墨子閒詁》（臺北：世界書局，1967），卷10，〈經說上第42〉，頁203。

⁶⁷ 蕭公權師，《中國政治思想史》（上）（臺北：聯經出版公司，1980），頁139。

說明儒墨二家均以天下之公利為「義」，《呂氏春秋》有一段很有價值的史料⁵⁸：

墨者有鉅子腹蕡居秦，其子殺人。秦惠王曰：「先生之年長矣，非有它子也。寡人已令吏弗誅矣。先生以此聽寡人也。」腹蕡對曰：「墨者之法曰：殺人者死，傷人者刑。此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者，天下之大義也。王雖為之賜，而令吏弗誅。腹蕡不可不行墨者之法。」不許惠王而遂殺之。子人之所私也，忍所私以行大義，鉅子可謂公矣。

在這段記載裏，墨者鉅子所得的「墨者之法」就是：「忍所私以行大義」，因為殺人傷害公利。由此可見，墨家所謂的「義」實即指「公利」而言，其實質內涵確與孔孟所說的「義」並無二致。果如是，何以孟子對墨子撻伐如此之激烈？這個問題恐非「辯生末學」一語所能簡單概括。對這個問題的思考使我們面對墨子「義利」思想中所牽涉的第二個問題。

墨子思想中「義」的觀念所涉及的第二個問題就是：「義」從何而來？這個問題在墨子思想中具有重大的意義，非常值得我們追索，因為它牽涉到墨子思想中兩個重要的面向：一是權威主義；二是宗教精神。我們先討論前者。墨子思想寓有濃厚的權威主義之色彩，這是極其明顯的事實。這種權威主義在他的「尚同」主張中透露得最為明確。墨子所理想的是一種思想高度一致的政治組織。他認為「尚同」是為政之本，只要全國人民都能「上同乎天子，而不敢下比。天子之所是，必亦是之，天子之所非，必亦非之。去而不善言，學天子之善言，去而不善行，學天子之善行⁵⁹。」就能使下情上達，上情下達，賞賢罰暴，而臻於政治之安定。

與「尚同」思想緊密地接榫著的是「尚賢」的觀念。墨子對他所說的一套政治組織的原理充滿信心：「舉天子之萬民，以法天子。夫天下何說而不治哉⁶⁰！」因此，為了保證這種尚同的政治體系運作的不向偏峰發展，賢人政治

⁵⁸ 《呂氏春秋》，卷1，〈孟春紀〉，「去私」，頁12上一下。

⁵⁹ 《墨子》（四部叢刊初編縮本），卷3，〈尚同〉中，頁23。

⁶⁰ 《墨子》，卷3，〈尚同〉中，頁23。

的建立乃必要之舉。墨子認為尚賢是為政之本，因為「自貴且智者為政乎愚且賤者則治，自愚且賤者為政乎貴且智者則亂^①」。「賢」字在商代原作「多財」解，自西周以降「賢」字之引申義——「多」——大興，至春秋戰國時代「賢人」均指有才能或有德行之人，輔佐「聖人」以治理天下，「尚賢」是東周五百年間政治思想之重要主流^②。《墨子·尚賢》篇正是古代中國鼓吹賢人政治最有力量的一篇文獻。墨子這種賢人政治的運作，是以「尚同」為其前提，有著相當強烈的思想一致性的要求，使得這套賢人政治有為極權政治或集體主義張目的嫌疑，胡適就稱墨子的尚同思想為「民主集權」^③。但是，由於尚同理論的極致是「天志」，使賢人政治落實於天的意志——兼相愛交相利之上。所以，我們必須由此進而討論墨子思想中的宗教精神。

墨子是先秦諸子中最富於宗教意識與宗教熱忱的思想家。宗教精神的流注使墨學別具異彩，並以此有別於其他諸子，這就是天志說的強調。墨子提出「天志」作為社會控制的主要工具，以求社會的安定。這與儒家的「禮樂」與「五倫」及法家的「法、術、勢」的社會控制觀大異其趣。墨子的天擁有絕對的權威，是一種有意志、能司賞罰的超自然力量。墨子強調，人道受天道的制約與影響，整個政治、社會、經濟體系的運作，乃至個人行為模式取向的規準必以天的意志為最後依歸，一切要取法於天，上同於天。天志貫串墨子整個社會政治思想，而為衡量萬事萬物的標準：「故子墨子之有天之意也。上將以度天下之王公大人為刑政也，下將以量天下之萬民，為文學出言談也^④。」「天之志者，義之經也^⑤。」

墨子所認知的天是一個有意志的主宰之天，整個社會組織的依據——上

^① 《墨子》，卷2，〈尚賢〉中，頁13上。

^② 關於「聖」「賢」觀念之發展，參看顧頽剛，〈「聖」「賢」觀念和字義的演變〉，《中國哲學》，第1輯，（1979），頁80-96；關於春秋戰國時代尚賢政治及思想，另詳拙著，《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》（臺北：問學出版社，1977）。

^③ 胡適，〈中國古代政治思想史的一個看法〉，收入：《胡適選集》（演說）（臺北：文星書局，1966），頁154。

^④ 《墨子》，卷7，〈天志〉中，頁61上。

^⑤ 《墨子》，卷7，〈天志〉下，頁65下。

同，以及建立於其上的賢人政治，均須取決於天，方臻無礙。寒暑四時的變化，墨子認為是上天——有意志的人格神——對人世間的示警，警告人要順從天志行事：「夫既尚乎天子，而未上同乎天者，則天菑將猶未止也。故當天降寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不熟，六畜不遂，疫菑戾疫，飄風苦雨，薦臻而至者，此天之降罰也^{⑥0}。」然而天的意志是什麼呢？其實，就是墨子思想的主要觀點——兼相愛交相利。他說：「當天意而不可不順。順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰^{⑥1}。」墨子認為所謂善政，就是指「義」，而義根本上是來自於天。他也認為，政治必由貴且知者主之，而天就是最貴最知的。因為天供給人類以生活資源，又惡殺不辜者，所以墨子肯定天愛天下之百姓，天的意志就是要人類行兼相愛交相利之道。透過這層轉折，墨子將其宗教精神落實在人文世界裏，而揚棄了純粹宗教性的追求。

在說明了墨子思想體系中的權威主義傾向和宗教精神的流注之後，我們再來分析「義」的來源問題。墨子認為，「義」的來源至少有以下二途：一是來自政治結構中之居上位者。墨子說^{⑥2}：

且夫義者政也，無從下之政上，必從上之政下。是故庶人竭力從事，未得次，已而爲政，有士政之；士竭力從事，未得次，已而爲政，有將軍大夫政之；將軍大夫竭力從事，未得次，已而爲政，有三公諸侯政之；三公諸侯竭力聽治，未得次，已而爲政，有天子政之；天子未得次，已而爲政，有天政之。天子爲政於三公、諸侯、士、庶人，天下之士君子固明知；天之爲政於天子，天下百姓未得之明知也。故昔三代聖王，禹湯文武，欲以天之爲政於天子，明說天下之百姓，故莫不揭牛羊、斂犬彘、潔（爲粢）盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而求祈福於天。我未嘗聞天下之所求祈福於天子者也，我所以知天之爲政於天子者也。

^{⑥0} 《墨子》，卷3，〈尚同〉中，頁23下143。

^{⑥1} 《墨子》，卷7，〈天志〉上，頁55下。

^{⑥2} 《墨子》，卷7，〈天志〉上第26，頁55上一下。

依此原則上推，則「義」的最後來源必為最高的統治者——天子，墨子的權威主義精神在此流露無遺。這種權威主義傾向與下文將討論的荀子頗有不謀而合之處，很可以反映出在戰國時代中國社會政治的變局中統治者地位逐漸上升的一般歷史趨勢。

但是，在此尚有更進一層的問題，這就是：在墨子體系中，天子乃秉承天志而統治人間者，因此，天志才是「義」之最後根源，這是「義」的第二個也是最為根本的來源。下面這段文字就把「貴且知者」與「天志」聯在一起來說明⁶⁹：

子墨子言曰：今天下之君子之欲為仁義者，則不可不察義之所從出。既曰不可以不察義之所從出，然則義何從出？子墨子曰：義不從愚且賤者出，必自貴且知者出。何以知義之不從愚且賤者出，而必自貴且知者出也？曰：義者善政也。何以知義者善政也？曰：天下有義則治，無義則亂，是以知義之善政也。夫愚且賤者不得為政乎貴且知者，然後（貴且知者）得為政乎愚且賤者。此吾所以知義之不從愚且賤者出，而必自貴且知者出也。然則孰為貴，孰為智？曰：天為貴，天為知而已矣。然則義果自天出矣。

「天」既是「義」（適當性）之所從出的根源，那麼，「天志」的基本取向何在？墨子的答覆就是「兼相愛，交相利」。他說：「天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲之相惡相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。」⁷⁰ 從這種「兼相愛交相利」的原則落實下來，墨子接著指出，大家扶持小家，強不暴弱，貴不傲賤，以使天下和順，生活富足，這些「義」的行為是「天志」所稱許的⁷¹：

⁶⁹ 《墨子》，卷7，〈天志〉中第27，頁57上。

⁷⁰ 《墨子》，卷1，〈法儀〉第4，頁5下。

⁷¹ 同上書，卷7，〈天志〉中第27，頁57—58上。

墨子曰：天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲人。上（按：此字應為「不止」二字）此而已，欲人之有力相營、有道相教、有財相分也，又欲上之強聽治也、下之強從事也。上強聽治則國家治矣；下強從事則財用足矣。若國家治、（財）用足，則內有以潔為酒醴粢盛以祭祀天鬼；外有以為環璧珠玉以聘撓四鄰。諸侯之寃不興矣，邊境兵甲不作矣。內有以食饑息勞，持養其萬民，則君臣上下惠忠，父子弟兄慈孝，故惟母明乎順天之意，奉而光施之天下，則刑政治、萬民和、國家富、財用足，百姓皆得煖衣飽食，便寧無憂。是故子墨子曰：今天下之君子，中實將遵道利民，本察仁義之本，天之意，不可不慎也。

總結本節的討論，我們可以說：墨子思想中的「義」作「公正」或「適當」解，與先秦儒家「義」的觀念並無重大不同。墨子認為凡是合乎「適當」原則的行為，一定就合乎國家人民的公利。因此，墨子所提倡的可以稱之為「義利並行說」。但墨子思想中的「義」來源有二：一是統治者，二是天。而後者是前者之所以存在的根據，因此，「天」是「義」的最終根源。而不論是來自統治者或來自「天」，墨子思想中的「義」均來自外在於「自我」的政治上或宗教上的權威。這點與孟子所提倡的「仁義禮智根於心」頗不相容。孔孟的「義」與墨子的「義」雖均作「適當」或「適當性」解，但孔孟（尤其是孟子）的「義」源自「自我」，孟子認為人有自由意志，有內在之價值意識來對外在現象下判斷。但墨子的「義」則依緣於外在之政治或宗教權威，墨子認為人的價值意識有待外鑠。如此一來，孔孟和墨子雖然同樣主張「公利」，但是在這種表面的近似之下，「義」的來源卻有嚴重的差異存在，墨子不承認人有自由意志，認為外在的「結構」決定人的「意志」。孟子生於戰國百家爭鳴的時代之中，一眼看出儒墨在「義的來源」的主張上有著根本的不同，所以他對墨家排擊如此之激烈，是有深刻的理由的^②。

^② 孟子與墨子在「義的來源」這個問題上立場的差異極似柏拉圖（Plato, 427?-347 B.C.）《理想國》中蘇格拉底與葛樂康（Glaucon）之間的歧異。葛氏以

除此之外，孟子之攻擊墨子尚有第二層可能，這就是：義的效果問題。墨子非常重視行為的實際效益，他說：「凡言凡動，利於天鬼百姓者爲之⁷²。」他也認為「義」之所以值得提倡，就是因為「義」有實質上的效益⁷³：

子墨子曰：和氏之璧、隋侯之珠、三棘六異，此諸侯之所謂良寶也。可以富國家、眾人民、治刑政、安社稷乎？曰：不可。所爲貴良寶者，爲其可以利也。而和氏之璧、隋侯之珠、三棘六異不可以利人，是非天下之良寶也。今用義爲政利於國家，人民必眾、刑政必治，社稷必安，所爲貴良寶者可以利民也，而義可以利人，故曰：義，天下之良寶也。

我們可以說，墨子是以「有所爲而爲」的態度提倡「義」，這種態度與孔孟的「無所爲而爲」的態度出入極大。孔孟所注重的是人類起心動念之際的行為初機，而墨子所注重的則是行為的效益。這種立場的對比，可能是孟子駁斥墨子的第二個理由。

本節的討論彰顯了孟子嚴義利之辨的思想史背景，也使我們進一步瞭解：孟子之所以嚴義利之辨，不僅有其思想內部的要求，也深受當時墨學大興這項客觀事實的刺激。在孟子眼中，墨學大興所代表的時代意義就是「決定論」的昂揚，使人的自主性與尊貴性完全被抹殺，人的意志與價值完全取決於外在的「天」的主宰，這在講求「意志論」的孟子看來是一項嚴重到觸及生命尊嚴的挑戰。所以，根據我們上文對楊朱之學所作的考證，雖然楊學在戰國時代之流播並不如孟子所說之甚，但是孟子仍把「楊墨之學」視為一體，鞭撻不遺餘力。我們根據相關的材料推斷，孟子所以嚴「義」「利」之辨，批楊墨，拒邪說，根本原因就是他感受到來自「決定論」的壓力，要重申孔子以來以「意志

〔吉哲斯的戒指（“gyges’ ring”）設喻認為「一切天性上所認為利善是善的，其所以被導引到正義的道途上來，是由於法律的力量。」見：侯健譯，《柏拉圖理想國》（臺北：聯經出版事業公司，1980），359，c，頁60；蘇格拉底則認為「正義依其本性」（同上書，621，d，頁487）。概略言之，葛氏之立場近乎“external duty”說，蘇氏之立場近乎“internal duty”說。

⁷² 《墨子》，卷7，〈天志〉下第28，頁64下—65上。

《墨子》，卷11，〈耕柱〉第46，頁104下。

論」為主體的儒家傳統。

三、孟子義利觀念的源流： 孔子的義利思想及其相關觀念

上節討論孟子嚴義利之辨的內在思想原因，以及外在的思想史背景。但我們在上節開始時，也強調孟子的義利觀念實有其孔學淵源。現在，我們再追本溯源，考察孟子義利觀念在古代思想史上的源流。

(一) 「義」「利」與「君子」的關係

從《論語》書中關於「義」「利」觀念的相關材料加以分析，我們可以發現，孔子思想中的「義」，至少包括兩層意義。第一，「義」多作「適宜」、「適當」或「正當」解，指事物或現象的最適宜的狀態。它是動態的行為原則，而不是僵化的道德教條。這一層涵義因襲西周以來「義」的舊義，而與春秋時代「義」的一般概念相呼應；其二，「義」在孔子思想中也指與「他人」相對的「自我」而言。換言之，孔子以「義」作為構成理想人格的道德秉賦。因此，《論語》中所見的「義」與「君子」、「仁」及「禮」等概念形成有機結合的關係。如果取這一層涵義與《詩經》及《尚書》中的「義」的概念作比較，我們可以發現，孔子思想中這種作為個體修養之一部分的「義」是孔子的新見。最後，就「義」「利」相對的材料加以檢討，我們可以說，孔子雖未明白使用「公利」二字，但孔子義利思想中的「利」實是指私人的貨殖之利而言的，孔子所反對的是「私利」的謀求。至於「公利」，他不但不反對，甚至加以提倡，認為「公利」即是「義」的表現。我們將在下文的論析中證成上述的基本論點。

細繹《論語》書中所見的「義」字，我們首先發現：「義」字均作「宜」字解，指事物或現象最適宜的狀態而言。例如《論語·為政篇》子曰：「……見義不為，無勇也。」皇侃（公元 488-545）疏解這一段文字云：「義謂所宜

爲也⁷⁵。」何晏（？—公元 249）引孔安國曰：「義者，所宜爲也⁷⁶。」《論語·學而篇》有子曰：「信近於義，言可復也。……」，皇疏曰：「義，合宜也⁷⁷。」朱子（1130-1200）集注曰：「義者，事之宜也⁷⁸。」這些疏解都契合《論語》原文涵義⁷⁹。

從思想史立場來看，孔子思想中作「宜」字解的「義」的概念確實淵源有自，它至遲已出現於西周金文。周初成王（公元前 1115-1079）時代的「師旅鼎」銘文曰：

唯三月丁卯，師旅眾僕不從王征於于方。……懋文令曰：「義敘叡卒不從卒古征，令母彩，斯又內于師旅。」

這段銘文中的「義敘叡卒不從卒古征」可釋之爲：「宜宣布之於其不從其長上征者」⁸⁰ 銘文中的「義」字很明顯作「宜」解。這種用法的「義」字爲甲骨文所未見。甲骨文中「義」字或作𠀤、𠀤，或作義，從羊，均不作「宜」解⁸¹。

⁷⁵ 皇侃，《論語義疏》（日本大正12年懷德堂刊本，收入：《武內義雄全集》，第1卷，〈論語篇〉，（東京，角川書店，1978，下同此），卷1，〈爲政〉，頁31。

⁷⁶ 何晏，《論語集解》（四部叢刊初編縮本，下同此），卷1，〈爲政〉，頁8下。

⁷⁷ 皇侃，《論語義疏》，卷1，〈學而〉第一，頁13。

⁷⁸ 朱熹，《論語集註》（四部備要本，下同此），卷1，〈學而〉第一，頁5上。

⁷⁹ 近代學者英譯「義」字，或作 rightness，如劉殿爵，見 D.C. Lau tr., *Mencius* (Penguin Classics), BR. I. Pt. A, p. 49, 或作 righteousness，如理雅各，見：James Legge tr., *The Works of Mencius* (New York: Dover Publications, Inc., 1970) p. 126. Pertti Nikkila 亦譯爲 righteousness，見：Pertti Nikkila, *Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms in the Confucian Analects* (Helsinki: The Finnish Society, 1982), Passim; 或譯爲 justice，如李約瑟，見：Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (London: Cambridge University Press, 1956), p. 35; 或譯爲 appropriateness，如顧里雅，見：Herrlee G. Creel, *The Origins of Statecraft in China*, Vol. I: *The Western Chou Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 194; 就字面涵義言，義作「宜」解，似以 appropriateness 近之，但如就其思想內涵看，則略近於西方的 duty 這個觀念。

⁸⁰ 見：郭鼎堂，《兩周金文辭大系考釋》（香港影印本，1957），頁 26b。

⁸¹ 參考：李孝定，《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，下同此），上冊，莊公22年，頁 221。

爲也^⑯。」何晏（？—公元 249）引孔安國曰：「義者，所宜爲也^⑰。」《論語·學而篇》有子曰：「信近於義，言可復也。……」，皇疏曰：「義，合宜也^⑱。」朱子（1130-1200）集注曰：「義者，事之宜也^⑲。」這些疏解都契合《論語》原文涵義^⑳。

從思想史立場來看，孔子思想中作「宜」字解的「義」的概念確實淵源有自，它至遲已出現於西周金文。周初成王（公元前 1115-1079）時代的「師旅鼎」銘文曰：

唯三月丁卯，師旅眾僕不從王征於于方。……懋文令曰：「義敘叢卒不從卒古征，令母彩，斯又內于師旅。」

這段銘文中的「義敘叢卒不從卒古征」可釋之爲：「宜宣布之於其不從其長上征者」^㉑ 銘文中的「義」字很明顯作「宜」解。這種用法的「義」字爲甲骨文所未見。甲骨文中「義」字或作~~羊~~、~~羨~~，或作~~義~~，從羊，均不作「宜」解^㉒。

^⑯ 皇侃，《論語義疏》（日本大正12年懷德堂刊本，收入：《武內義雄全集》，第1卷，〈論語篇〉，（東京，角川書店，1978，下同此），卷1，〈爲政〉，頁31。

^⑰ 何晏，《論語集解》（四部叢刊初編縮本，下同此），卷1，〈爲政〉，頁8下。

^⑱ 皇侃，《論語義疏》，卷1，〈學而〉第一，頁13。

^⑲ 朱熹，《論語集註》（四部備要本，下同此），卷1，〈學而〉第一，頁5上。

^㉑ 近代學者英譯「義」字，或作 rightness，如劉殿爵，見 D.C. Lau tr., *Mencius* (Penguin Classics), BR. I. Pt. A, p. 49, 或作 righteousness，如理雅各，見：James Legge tr., *The Works of Mencius* (New York: Dover Publications, Inc., 1970) p. 126. Pertti Nikkila 亦譯爲 righteousness，見：Pertti Nikkila, *Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms in the Confucian Analects* (Helsinki: The Finnish Society, 1982), Passim; 或譯爲 justice，如李約瑟，見：Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (London: Cambridge University Press, 1956), p. 35; 或譯爲 appropriateness，如顧里雅，見：Herrlee G. Creel, *The Origins of Statecraft in China*, Vol. I: *The Western Chou Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 194; 就字面涵義言，義作「宜」解，似以 appropriateness 近之，但如就其思想內涵看，則略近於西方的 duty 這個觀念。

^㉒ 見：郭鼎堂，《兩周金文辭大系考釋》（香港影印本，1957），頁 26b。

^㉓ 參考：李孝定，《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，下同此），上冊，莊公22年，頁 221。

從現存史料看來，「義」之取得「宜」之涵義似應自西周初年始。

洎乎春秋時代，以「義」指適宜而不踰越之行為，殆已成為春秋時人之通義。公元前 672 年，齊桓公（在位於公元前 685-643）飲酒取樂，命人「以火繼之」，臣未從桓公之命。君子曰：「酒以成禮，不繼以淫，義也^⑫。」揆《左傳》作者之意，顯然以「適宜而不過度」解釋「義」涵義。公元前 514 年秋，魏獻子為政於晉國，以賢能舉用知徐吾、趙朝、韓固、魏戊等四人，以功勳起用叔向，孔子認為魏獻子的行為合乎「義」的標準，他說：「近不失視，遠不失舉，可謂義矣^⑬。」在孔子眼中，所謂「義」並非一成不變之鐵律，行為之是否合乎「義」，端視其是否能在變動的情境中致最適宜之判斷而定。這種看法實為春秋時代一般人的共同見解。

為了進一步闡釋以上這些論點，我們可以再舉兩例來加以說明。公元前 528 年，叔向「治國制刑，不隱於親，三數叔魚之惡，不為未減。」孔子評叔向的行為說：「義也夫，可謂直矣。」杜預（222-284）注曰：「於義未安，直則有之」，孔穎達疏曰：「故言以直傷義，謂叔向非是義也^⑭。」根據《左傳》的記載，孔子之所以認為叔向的行為是「直」而非「義」，蓋因「義」不是一成不變的行為教條，它是一項動態的原則。再如公元前 496 年，衛靈公為夫人南子召宋朝，會於洮。靈公太子蒯聵與戲陽速約殺夫人，戲陽速未依約殺之。太子告人曰：「戲陽速禍余。」戲陽速告人曰：「太子則禍余。太子無道，使余殺其母。余不許，將戕於余；若殺夫人，將以余說。余是故許而弗為，以紓余死。」諺曰：『民保於信』，吾以信義也^⑮。」從這個故事中可見，戲陽速以失信而成「義」，杜預注：「使義可信，不必信言」^⑯，很能說明春秋時人以「義」為「宜」的一般思想狀況。

^⑫ 楊伯峻，《春秋左傳注》（臺北：源流出版社影印本，1982，下同此），上冊，莊公 22 年，頁 221。

^⑬ 同上書，下冊，昭公 28，頁 149b。

^⑭ 《春秋經傳集解》（臺北：藝文印書館影印明嘉靖 20 年江西南昌府學刊本），卷第 47，頁 6。

^⑮ 楊伯峻，《春秋左傳注》，下冊，定公 15 年，頁 1597-1598。參考：錢鍾書，《管錐編》（臺北：全國出版社影印本），第 1 冊，頁 244-245。

^⑯ 《春秋經傳集解》，卷 56，頁 18。

以上的論述旨在指出：自西周以迄春秋晚期，一般人均以「宜」解「義」。孔子思想中「義」的概念即是因襲西周以降「義」的傳統涵義而加以發揮。

但是，孔子思想不僅是對西周價值傳統的因襲與延續而已。孔子思想中「義」的觀念有其創新義，這就是「義」與「君子」觀念的結合。

從《論語》的相關材料看來，在孔子思想中，「義」與「君子」觀念密切結合，「義」是完美人格的必要條件。孔子屢言：「君子喻於義」、「君子義以爲質」、達者必須「質直而好義」、成人必須「見利思義」、「見得思義」。「君子義以爲上」。在《論語》中，所謂「君子」、「達者」及「成人」都是同義語，指完美的人格而言。「義」與「我」有密切關係，是完美人格所必具的德行，有普遍性，是所有完美的人共具之美德，「君子義以爲質」。而「利」則爲個人之私利，僅具特殊性，因此，孔子再將「義」「利」對舉，強調兩者的不相容。

在進入「義」「利」的不相容性這個問題之前，先讓我們簡略釐清孔子思想中「君子」觀念的內涵。「君子」一詞固習見於《詩經》《左傳》以下的先秦典籍；但是，其涵義多指社會地位而言。根據近人研究，《詩經》中「君子」一詞共出現八十九次，其涵義約可大別爲三大類：（一）諸侯或統治者；（二）國君之子、公子、紳士、貴族或官員；（三）主人或丈夫。前二者指稱社會地位，第三種用法則指社會關係，均與道德標準無關。《左傳》所見的「君子」詞稱含義較廣，兼涵新舊二義：有時指社會階級而言，有時指人的美德而言。《墨子》中「君子」一詞共出現三十次，其用法或是與統治階層中最低層的士有關，或是明顯地指社會地位而言。「君子」一詞的涵義在《論語》中才獲得了很大的轉變，《論語》全書中「君子」一詞共出現一〇七次，其中西周以來的舊義與春秋以降的新義兼而有之；然而除了在極少數場合中保留了傳統的指涉社會地位的用法之外，通貫全書所見的「君子」絕大部分都指德行高潔之士^{⑥7}。孔子所以特別標出「君子」作爲理想人格的典型，其用心似有二端：

^{⑥7} 參考：Cho-yün Hsu, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C.* (Stanford: Stanford University Press, 1965), pp. 158-174.

一則在救宗法世卿等舊貴族的衰落，二則企圖補救周政尚文的弊病，而兩者之間實有連帶關係^{⑧8}。孔子從道德立場賦「君子」一詞以新義，在社會史及思想史上均具有重大的歷史意義。就社會史的角度來看，自從公元前 722 年周平王東遷雒邑之後，天子權威日薄西山，諸侯放恣，互爭雄長，姬周舊貴族日漸陵夷，他們的地位及權力在各國力行尚賢的政治背景之下漸被寒微山身的人所取代^{⑧9}。這就是孔子所謂「先進於禮樂，小人也；後進於禮樂，君子也」（《論語·先進篇》）的現象。關於這種社會變遷的現象，我們無暇在此細論。我們在此僅指出一點：「社稷無常奉，君臣無常位」^{⑨0}，這種社會變動是春秋戰國五百年間重要的歷史現象，孔子的「君子」觀念在某種程度內反映了這種社會變動，也為社會變動提供了合理化的思想基礎。再就思想史的角度來看，孔子以前所見的「君子」多指社會地位而言，尤多指社會學家所謂「生就的地位」（Ascribed status）而非「獲得的地位」（Achieved status）。前者是指個人依其血緣或其他社會關係而既定的地位。《詩經》的「君子」或指國君、公子，或指丈夫、情人，都是指不必透過個人之努力便可得的社會地位而言。此種地位的決定因素在外緣的客觀因素而在內在於人的主觀因素。孔子所使用的「君子」一詞的涵義由外鑠轉而為內發，由取決於客觀環境轉為決於主觀因素。孔子努力鼓舞他的學生奮起心志自作主宰：「汝為君子儒，勿為小人儒」（《論語·雍也篇》），強調經由人本身的努力來打破客觀因素的局限。這種轉化在思想史上具有重大的意義，它正式奠定了儒學的規模——奮發立志，自作主宰，頂天立地——這種思路經過孟子的發揚而決定了儒家思想傳統中的道德絕對主義的主張，認為人的道德獨立於環境之外，不受環境所左右，對宋明理學頗有影響^{⑨1}。

^{⑧8} 參考：蕭公權師，《中國政治思想史》（上），頁 68-71；並參考貝塚茂樹，〈論語に現れた人間典型としての君子〉，《東洋史研究》，第 10 卷，第 3 號，頁 151。

^{⑧9} 另詳拙著，《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》（臺北：問學出版社，1977）。

^{⑨0} 楊伯峻，《春秋左傳注》，下冊，昭公 32，頁 1519。

^{⑨1} 關於這一點，參考：李澤厚，《中國古代思想史論》（北京：人民出版社，1985）頁 45。

接著，我們分析「君子」與「義」這兩個觀念之間的關係。上文說過，德性主體的挺立乃是人之所以成為「君子」的先決條件。問題是「德」究竟是指什麼呢？對這一問題，孔子有很明確的答覆：「主忠信，徙義，崇德也。」（《論語·顏淵篇》）從這一段文字看來，依「適宜」原則（義）行事，即能合乎德性之要求。由此看來，「義」實在是德性的基礎，也是「君子」的必要條件。離開了行為的「適當性」，即無所謂「君子」。而在道德標準上與「君子」相反的是「小人」，「君子」與「小人」的分野即導入了「義」「利」之辨的問題。

通貫《論語》全書，孔子討論「利」的場合較少，誠所謂「子罕言利，與命與仁。」（《論語·子罕篇》）但是，「利」的涵義是什麼？讓我們先從歷代注釋家的意見說起。《論語·子罕篇》：「子罕言利、與命、與仁」這一段文字最具有代表性。漢代鄭玄（康成，公元 127-200）注曰：「罕，希也。利有貨之殖否，命有受之長短，仁有行之窮達。孔子希言利者，爲其傷行也；希言命與仁者，爲民不可使知也^②。」何晏釋曰：「罕者希也，利者義之和也。……」^③；皇侃釋曰：「……利是元亨利貞之道也，百姓日用而不知，其理玄絕，故孔子希言也。……」^④；朱子《論語集註》引程子曰：「罕，少也。程子曰，計利則害義，命之理微，仁之道大，皆夫子所罕言也^⑤。」這段文字中的「仁」字作何解似尚乏通達之見。于省吾近日釋「仁」爲「夷」（夷狄之人）^⑥，可備一說。在歷代儒者對「利」字的詮釋之中，皇侃之說頗沾六朝玄學之色彩，去先秦孔學絕遠^⑦，仍以鄭玄、何晏及朱子之說較爲平實通達。換句話說，《論語》書中之「利」字應作「私人的貨殖之利」解，較能彰顯孔子思想

^② 敦煌本《論語鄭氏注殘卷》。

^③ 何晏，《論語集解》，卷 5，〈子罕〉第 9，頁 36 上。

^④ 同上註。

^⑤ 朱熹，《論語集註》（四部備要本），〈子罕〉篇，卷 5，頁 1 上。

^⑥ 見：于省吾，〈論語「子罕言利與命與仁」解〉，《歷史論叢》第 1 輯（1980），頁 30-34。

^⑦ 關於皇侃論語義疏的形式及其思想的分析，參看：戴君仁，〈皇侃論語集解義疏的性質和形式〉及〈皇侃論語義疏的內涵思想〉，收入：氏著，《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974），頁 118-149。

系統中「義」「利」對舉的深刻涵義。「義」「利」之所以不相容，乃是因為「義」是指「適當」或「適當性」，它蘊涵於所有的人及其各種行為之中，為人類普遍共有，有其普遍性。但「利」則有其適用之限度與分際，利於此者不利於彼，利或不利決定於特殊的人物、個案或環境，郭象（子玄，公元？-312年）注《莊子》「禮義法度者，應時而變者也。」一句云：「彼以為善，而此或以為惡，故當應時而變，然後皆適也⁹⁸。」最能表達我們在此所說明的「利」的變動性、局限性與特殊性。因此，在孔子看來，僅具有特殊性的「利」與具有普遍性的「義」是不能互相化約的；而在實際運作上，兩者更是構成此長則彼消的不相容關係。孔子即站在嚴義利之辨的基礎上，欲將「小人」轉化為「君子」。

討論至此，我們必須特別強調：孔子用來與「義」對舉的「利」是指個人「私利」而言，至於公利，他不但不排斥，而且認為是實踐「義」的自然結果。孔子答子張問從政，明白揭示「因民之所利而利之」（《論語·堯曰篇》）的原則，可見他並不排斥公利。孔子這種態度也可在他以「庶」「富」「教」答冉有之間政中反映出來⁹⁹。孔子反對「小利」（即私利），因為「見小利則大事不成」（《論語·子路篇》），所以，孔子弟子冉有為季氏聚斂而附益之，孔子直欲其徒鳴鼓而攻之¹⁰⁰。公元前589年，仲叔于奚請「曲縣」，以大夫而僭用諸侯之禮，《左傳》作者曾記載孔子對此事加評論說¹⁰¹：

……名以出信，禮以行義，義以生利，和以平民，政之大節也。……

這一條史料可以說明，孔子認為政者應求大利，而「義」即所以求大利之正確途徑。這種觀念與春秋時代人的思想是很接近的。例如公元前651年，晉獻公（在位於公元前676-651）曾與荀息有一面一段對話¹⁰²：

⁹⁸ 《南華真經》（四部叢刊初編縮本），卷5，〈天道〉第14，頁109下，郭象注。

⁹⁹ 《論語集註》，卷7，〈子路〉第13，頁3上。

¹⁰⁰ 《論語集註》，卷6，〈先進〉第11，頁3下—4上。

¹⁰¹ 楊伯峻，《春秋左傳注》，成公2年，頁788-789。

¹⁰² 同上書，上冊，僖公9年，頁328。

公曰：「何謂忠、貞？」

對曰：「公家之利，知無不爲，忠也。送往事居，耦俱無猜，貞也。」

荀息這一段話中的「公家」指何而言，杜預未加注釋，劉文淇（1789-1854）以爲公家係指「公朝」「公室」之意^⑩，其說甚是，足見春秋時人以爲求「公室」（與「私門」相對而言）之利乃合乎「義」之行爲。再如公元前 633 年，晉文公（在位於公元前 636-628）蒐于被廬，趙衰推薦郤穀爲元帥，稱許郤穀說^⑪：

……臣亟聞其言矣，說禮、樂而敦詩、書。詩、書，義之府也；禮、樂，德之則也；德、義，利之本也。……

趙衰認爲郤穀「說禮樂而敦詩書」，嫻熟古典必能知「義」，知「義」則必能爲國家創造大利，所以他推薦郤穀擔任元帥。春秋時人一般均認爲「義以建利」^⑫，「信載義而行之爲利」^⑬，「義，利之本也」^⑭。這些文字中的「義」均指「公利」而言。我們可以說，孔子對「義」與「利」的看法與春秋時代的思想是相一致的。

（二）「義」與「仁」及「禮」的關係

但是，上文所說的「君子」與「義」的關係，在孔子的思想系統之中並不是孤立的存在，它又與「仁」「禮」構成有機聯結的關係。《論語·衛靈公篇》：子曰：「君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！」這一段話明白顯示，「義」、「君子」與「禮」三者間有密切關係。「君子」的本質是行事合乎「適當性」（「義以爲質」），這種「適當性」則依緣於

^⑩ 劉文淇，《春秋左氏傳舊注疏證》（臺北：明倫出版社影印本），頁 294。

^⑪ 楊伯峻，《春秋左傳注》上冊，僖公 27 年，頁 445。

^⑫ 同上書，上冊，成公 16 年，頁 880。

^⑬ 同上書，上冊，宣公 15 年，頁 760。

^⑭ 同上書，下冊，昭公 10 年，頁 1317。

「禮」而表現，但「禮」與「仁」又互有關係。所以，我們必須在此討論孔子思想中「義」與「仁」、「禮」的關係。

禮在古代社會生活中佔有十分重要的份量。所謂：「不學禮，無以立」（《論語·季氏篇》），正道出禮在古代社會中的重要性。《論語》書中所見的「禮」雖有多種涵義，但多指社會生活規範而言，孔子面對周文衰蔽，禮崩樂壞的文化局面，希望恢復合理的社會生活規範，如〈為政篇〉：「子曰：『道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。』」^⑩ 〈為政篇〉：「子曰：『生，事之以禮，死，葬之以禮，祭之以禮。』」^⑪ 〈八佾篇〉：「子曰：『居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉。』」^⑫ 〈顏淵篇〉：「子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』」^⑬ 均作此解。但是值得注意的是，孔子並不是像他的後學荀子那樣從「羣」的立場來講「禮」，孔子是站在「仁」的立場來解釋「禮」，他說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」^⑭ 孔子心目中的「禮」的本質在於內在的精神而非外在的形式，在於根源於這種內在精神而產生的自然和諧，而不是透過社會控制所造成的人為的劃一。「禮」雖主別異，然其作用在「和為貴」^⑮，所以「禮」與「愛人」是不能分割的^⑯，「禮」必須在「仁」的脈絡中掌握。屈萬里先生曾謂「仁」這個字雖非始見於《論語》，但是，「仁」的哲學意義則無疑的是由孔子所創發。在殷代及西周文獻中並無「仁」這個字，東周以後雖

^⑩ 《論語集註》，卷1，〈為政〉第2，頁6下—7上 143。

^⑪ 同上書，頁8上。

^⑫ 《論語集註》，卷2，〈八佾〉第3，頁7下。

^⑬ 《論語集註》，卷6，〈顏淵〉第12，頁8上。

^⑭ 《論語集註》，卷2，〈八佾〉第3，頁1下。

^⑮ 《論語集註》，卷1，〈學而〉第1，頁4下。

^⑯ 近人趙紀彬著〈仁、禮解故——「論語新探」補編初稿之一〉一文，認為：「實際上，論語中『禮』字，不僅與『理』無關，且亦非一般的制度典章，乃確指奴隸制的文物典章，而尤以『周禮』為主，所以我將此章『禮』字全譯為『西周奴隸制』。」見：哲學研究編輯部編，《孔子哲學討論集》（香港：崇文書店，1972），頁412-445，引文見頁427-428。這種說法，似嫌武斷。西周是否為奴隸制，尚待商榷。孔子所說的「禮」，固與「周禮」有關，然實非「周禮」所能完全範圍。所謂：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》），「仁」「禮」與「樂」均具有普遍義，都是指人類普遍的道德修養而言。

有「仁」字，但是不但不成爲一種學說，而且涵義也混淆不定。至孔子以後，仁的涵義擴大了，幾已包括了人類全部的美德，成爲做人的最高原則^⑯。如果說「仁」是人類主觀的精神自覺，則「禮」可說是客觀的人間秩序。人的精神自覺這種客觀秩序的基礎。在孔子思想中，達到「仁」的境界的「君子」泯除「人」「我」的畛域，所謂「克己復禮爲仁」^⑰，是指「小我」與「大我」的界域消除後的境界，而行「義」是達到這種境界的途徑^⑱。所以，上文所說孔子思想中的「義」、「君子」都必須在「仁」的意義下來瞭解。誠如勞思光先生所指出，「仁」爲「義」之本。就理論程序而言，「禮」以「義」爲其實質，「義」又以「仁」爲其基礎。就實踐程序而言，則「禮」「義」相成，不能分別實踐^⑲。

必須在此附帶說明的是：孔子所指「禮」行爲「義」的方式，這種看法與春秋時代的一般想法是相近的。公元前 710 年，晉穆侯之夫人姜氏生子命名不當，晉國大夫師服就批評道：「……夫名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民，是以政成而民聽。易則生亂。……」^⑳ 師服的說法明白地指出，「禮」由「義」出，「禮」的根源在於「義」。公元前 632 年，筮史向晉文公（在位於公元前 636-628）說：「禮以行義，信以守禮，刑以正邪。……」^㉑ 可見春秋時人一般均認爲「禮」與「義」有密切關係，而且，「禮」是表現「義」的憑藉。孔子的說法與師服等人所持見解若合符節。當然，《左傳》所載師服及筮史之言可能是《左傳》作者之議論，未必即爲當時人言論之實錄，但無論如何，「義以出禮」或「禮以行義」之類的思想在春秋時代當必甚爲流行，這一

^⑯ 屈萬里，〈仁字涵義之史的觀察〉，收入：氏著，《書倅論學集》（臺北：開明書局，1969），頁255-267；Lin Yü-sheng, "The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of *Jen* (仁) and the Confucian Concept of Moral Autonomy," *Monumenta Serica*, Vol. 31 (1974-75), pp. 127-183.

^⑰ 《論語集註》，卷 6，〈顏淵〉第 12，頁 8 下。

^⑱ 參考 David L. Hall & Roger T. Ames, 〈孔子思想中「義」概念涵義的再檢討〉，刊於《史學評論》第 8 期（1984 年 8 月），頁 199-222，尤其是頁 205。

^⑲ 勞思光，《中國哲學史》（上），頁 113-122。

^㉑ 楊伯峻，《春秋左傳注》，上冊，桓公 2 年，頁 92。

^㉒ 同上書，僖公 28 年，頁 474。

點似可以確定。但值得加以說明的是《左傳》書中所見的「義」與「禮」的關係一般而言因為資料多屬片斷，故不易作較詳細的論證，與孔子思想系統之「義」「禮」關係比較，不論以其涵義之深度或其系統性而言均不可同日而語。

從以上的討論可以看出：孔子思想中的「義」作「適當」或「適當性」解，它並非外在於人及其行為而存在的超越性原則，它是內在於任何一個成德的人格（君子）的心中的。換句話說，孔子思想中的「義」的思想涵義具有明顯的「內在性」，而不具有「超越性」。孔子將「義」與「仁」及「君子」等觀念相結合，正是由「義」的「內在性」所決定。這一事實在思想史上饒富意義。

為了分析這種思想史上的意義，我們可以從孔子之前的文獻如《尚書》和《詩經》中所見的「義」的觀念說起。從《尚書》及《詩經》中的「義」所從出的思想脈絡看來，「義」多半是作為外在於人之價值自覺的一種客觀的公共行為之美德而被提出來的。《尚書·康誥》^②：

王曰：「汝陳時舉事，罰蔽殷彥彝，用其義刑義殺，勿庸以次汝封。……」

武王在此誥康叔宣布法律採用殷人合理的刑罰與殷人所定合理的死刑。「義」在上引這一段文字中與同篇「汝及其速由茲義率殺」^③一段，都是指統治者施政應引用適當的刑律而言。除此之外，〈無逸〉篇所見的「其在祖甲，不義惟王」^④、〈多方〉篇的「爾多方之義民」^⑤，以及〈立政〉篇的「三宅無義民」^⑥，等這些文獻資料中所見的「義」均是在作為公共生活美德這個脈絡下而被

^② 《尚書》（臺北：藝文印書館十三經注疏影印本），卷14，〈康誥〉第11，頁8上。

^③ 《尚書》，卷14，〈康誥〉第11，頁10下。

^④ 《尚書》，卷16，〈無逸〉第17，頁11下。

^⑤ 《尚書》，卷17，〈多方〉第20，頁7下。

^⑥ 《尚書》，卷17，〈立政〉第21，頁16下。《尚書》〈臯陶謨〉有「彊而義」之句，〈高宗肅日〉有「典厥義」之句，因這兩篇著成時間並非西周時代，故未引用。

提出的。

我們再看《詩經·大雅·文王》：「命之不易，無遏爾躬。宣昭義向，有虞自天。上天之載，無聲無臭。儀刑文王，萬邦作孚^⑩。」鄭氏箋以「義」作「善」解，文王獲天王之眷顧而有令名。〈大雅·蕩〉兩度提到「義」^⑪：

文王曰咨。咨女殷商，而來義類。……不義從式，既愆爾止。……

從這一段文字的上下文意看來，「義」與「不義」的判準顯然在於是否能增益國家之福祉，很明顯是在公共生活的脈絡下說「義」，而不是在個人德行修爲的脈絡下說「義」。

《尚書》及《詩經》這類早期文獻中的「義」，從未涉及人的價值自覺或意志自由的問題。孔子不但強調了「義」的「內在性」之思想內涵，同時也加強了「義」的「普遍性」，而主張「君子喻於義」、「君子義以爲質」，此則更明顯地觸及到人的價值自覺及意志自由問題。這種主張不僅在思想史上具有重大的歷史意義，而且也決定了儒家傳統中以人爲價值自覺之主體的基本方向。

從這一節的討論裏，我們可以發現；孟子的義利觀念實在淵源有自。從西周以降的文獻看來，「義」多作「宜」解，孔子本於這個價值傳統，特別強調「義」的內在性。但是，春秋時代的人一般均認爲「義以生利」，孔子亦不排斥求人民之大利。到了孟子手中，「義」「利」才發展成爲互不相容的敵體，這可能與戰國晚期世變日亟，上下交征利的時代背景有密切關係。孟子特別針對這種征逐私利的社會背景，高唱義利之辨，意圖撥亂而返之正，自有其特別之用心。隨著時局的變化，孟子之後義利觀念到了荀子手中，又有新的發展。

^⑩ 《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館影印十三經注疏本，下同此），卷16，〈文王之什〉，頁13上。

^⑪ 《毛詩注疏》，卷18之1，〈蕩〉，頁3上。

四、荀子與先秦儒家義利思想的轉折

孔孟思想中的「義」「利」觀念，到了荀子手中經歷了至少兩層重要的轉折。第一是「公義」觀念的提出。在中國思想史中，「義」「利」之辨與「公」「私」之別這兩條思想線索是密切結合的。孔孟所反對的是「私利」的講求，至於「公利」則與孔孟所提倡的「義」是並行不悖的。但不論孔子或孟子都沒有明白提出「公義」的觀念，因為孔孟大體上都把「義」當作屬於「我」的範疇的個人修德問題。但是，到了戰國晚期，荀子把「公」與「義」這兩個觀念結合而提出了「公義」的觀念，使孔孟思想中特重內省意義的「義」轉而取得外擴的涵義，從「個體」（我）的範疇突破而指涉「羣體」（人）範疇的問題。這層轉折固然主要是根源於荀學的特殊面如人性論而來的，但是一方面與先秦思想史上「公」「私」觀念的演變也有相當關係，所以，我們必須連同「公」「私」觀念的演變一併加以檢討。

第二層轉折是：荀子極端強調「以義制利」的必要性，於是，「義」從孔孟思想中作為自律性之道德秉賦的靜態概念，一變而為強制性的動態工具。這層轉折的結果使得先秦儒學史的「義」從孔孟思想中原屬於「倫理的境域」(Realm of ethics)，一躍而進入「法律的境域」(Realm of jurisprudence)。這一層轉折在思想史上具有重大的歷史意義，可說已經為漢代儒學的法家化作了若干鋪路的工作，值得我們加以注意。關於這個問題，我們將在第五節「結論」中試加討論。

（一）「公義」觀念的提出

我們在前文的論述裏曾指出，孔子思想中的「義」具有兩層涵義：一指「宜」而言，特就人對事物或現象之最適宜的判斷言；一指「我」而言。孟子大致繼承這個脈絡而從「意志論」這個立場，拓展「義」的基礎。荀子是先秦最晚的大儒，他的思想對孔孟而言有繼承，也有歧出。在義利之辨這一條思想線索上也是如此。荀子一方面承孔孟之遺緒，嚴義利之辨，強調義利之不相

容，他說：「上好富，則民死利矣。二者亂之衢也。民語曰：欲富乎，忍恥矣，傾絕矣，絕故舊矣，與義分背矣^{②2}。」明顯地以「義」「利」對舉。在繼承孔孟義利之辨一脈相承的傳統之下，荀子又延伸了義利觀念的範圍，使它們和「公」「私」這兩個觀念結合。荀子說^{②3}：

至道大形，隆禮至法則國有常，尚賢使能則民知方，纂論公察則民不疑，賞克罰偷則民不怠，兼聰齊明則天下歸之。然後明分職，序事業，材技官能，莫不治理，則公道達而私門塞矣。公義明而私事息矣。如是，則德厚者進而佞說者止，貪利者退而廉節者起。

又說^{②4}：

君子貧窮而志廣，隆仁也。富貴而體恭，殺勢也。怒不過奪，喜不過予，是法勝私也。書曰：無有作好，遵王之道，無有作惡，遵王之路。此言君子之能以公義勝私欲也。

從兩段話中的「公義」一詞所出現的脈絡看來，荀子顯然是在政治的意義下使用「公義」一詞，這一點與孔孟在個人修身問題（宜也，我也）的脈絡下來談「義」，是有相當的不同。從個人道德向政治範疇的轉變，使荀子的「義」的觀念在形式及實質上都與「公」「私」問題結合，而與孔孟的「義」觀念岐出甚大。我們可以說，孔孟的「義」概念中的「公」的涵義是比較隱而不彰的，但荀子則把「義」與「公」結合為一，如〈臣道〉篇中以「公道通義」^{②5}連稱即為一例。從若干文獻看來，「公義」一詞在戰國時代殆已成為普遍用語，《墨子》書中曾用「公義」一詞^{②6}，《韓非子》書亦屢有「公義」^{②7}之說。

^{②2} 《荀子》，卷19，〈大略〉篇，頁196下。

^{②3} 《荀子》，卷8，〈君道〉篇，頁89上。

^{②4} 《荀子》，卷2，〈修身〉篇，頁13上。

^{②5} 《荀子》，卷9，〈臣道〉篇，頁93下。

^{②6} 《墨子》也以「公義」與「私怨」對舉，曰：「舉公義辟私怨」。見：《墨子》，卷2〈尚賢上〉第8，頁12上一下。

^{②7} 《韓非子》，（四部叢刊本）卷第5，〈飾邪第19〉，頁9下。

現在，我們的問題是：為什麼到了戰國時代「公」與「義」的觀念會結合而成為「公義」？對於這個問題的思考必須先追溯先秦思想史「公」「私」觀念內涵的變化。

從先秦思想史的立場來看，「公」「私」的涵義之由具體義走向抽象義是一個明顯的趨勢，而其轉變關鍵正是在戰國時代，愈趨戰國晚期，這種發展趨勢益趨明顯，而荀子正是這種演變過程中一位具有關鍵性的思想家。我們將在下文中徵引史料證成上述論點。《尚書》及《詩經》中所見之「私」或「公」多指具體的社會或政治上的人或事物。如《尚書·呂刑》^⑭：

王曰：「……今天相民，作配在下，明清于單辭。民之亂，罔不中聽獄之兩辭；無或私家于獄之兩辭。」

孔穎達疏云^⑮：

汝獄官無有敢受受貨賂。成私家於獄之兩辭，勿於獄之兩家受貨致富。

屈萬里先生以為「家」當作「國」，因金文家國二字形近而誤^⑯。「國」即混亂之意。無論「家」作何解，這段文字中的「私」均指具體的「自己」或「個人」解。這種具體義的「私」或「公」尤見於《詩經》。如〈周南·葛覃〉：「薄汗我私，薄澣我衣」^⑰中的「私」作「燕服」解，指平日家居所穿的衣服。〈衛風·碩人〉：「齊侯之子，衛侯之妻，東宮之妹，邢侯之姨，譚公維私」，毛傳云：「姊妹之夫曰私」^⑱。〈豳風·七月〉：「言私其獵，獻狃于

^⑭ 《尚書》（臺北：藝文印書館影印十三經注疏本），卷19，〈呂刑第29〉，頁33上。

^⑮ 同上註。

^⑯ 屈萬里，《尚書今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁184。

^⑰ 《毛詩注疏》，卷1之2，〈周南·葛覃〉，頁4上。

^⑱ 同上書，卷3之2，〈衛風·碩人〉，頁15下。

公」^⑩之「公」與「私」指「公家」與「私家」。〈小雅·大東〉：「私人之子，百僚是試」^⑪的「私」指「私家人」。〈小雅·大田〉：「雨我公田，遂及我私」^⑫中的「公」「私」指「公田」「私田」而言。諸如此類例子甚多，不勝枚舉。「公」「私」在《詩經》及《尚書》中均指具體的人、事或物，尤特重其社會及政治意義而言。日本學者西田太一郎嘗指出，西周末年「私」字始盛行，多指卿、大夫或士之個人的事物或行動而言，與指國君而言的「公」構成對比^⑬。西田氏的觀察大致是正確的。

西周時代以「公」「私」指具體事物這種傳統綿延至於春秋時代仍餘波盪漾，《左傳》中所見的「公」「私」多指政治上的「公家」或「私門」，均含具體義。故僖公9年（公元前65）：「公家之利。知無不爲，忠也^⑭。」即爲一例。文公6年（公元前621），臾駢曰：「以私害公，非忠也^⑮。」「私」指「私怨」，「公」指殺賈氏以妨趙盾一事。襄公24年（公元前548），晏子曰：「非其私暱，誰敢任之^⑯。」「私暱」指爲個人所暱愛之人。春秋時代的「公」「私」二字多指具體義而言，故多與具體事物連稱如《左傳》昭公3年（公元前539）叔向論晉公室軍備之廢弛，屢稱「公室」、「公命」、「公族」^⑰，昭公5年（西元前537），女叔齊與晉侯討論魯國政情曰：「公室四分，民食於他，恩莫在公^⑱。」指民心已不在魯公。昭公20年（公元前522）：「暴征其私」^⑲，「私」指私有財物。哀公5年（公元前490）：「私讎不及

^⑩ 同上書，卷8之1，〈幽風·七月〉，頁16下。

^⑪ 同上書，卷13之1，〈谷風之什·大東〉，頁10下。

^⑫ 同上書，卷14之1，〈甫田之什·大田〉，頁16下。

^⑬ 參考西田太一郎，〈公私觀念の展開と私人の意義〉，《支那學》，第9卷第1號（1937年7月），頁87-106，尤其是頁94-95；並參考：劉紀曜，〈公與私——忠的倫理內涵〉收入：黃俊傑編，《天道與人道》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁179。

^⑭ 楊伯峻，《春秋左傳注》上，頁328。

^⑮ 同上書，下，頁553。

^⑯ 同上書，下，頁098。

^⑰ 同上書，下，頁1266-1237。

^⑱ 同上書，下，頁1266。

^⑲ 同上書，下，頁1417。

公」^{④9}，杜注：「公家之事也」^{⑤0}。凡此種種均以「公」「私」指具體事象。

逮乎戰國時代，「公」「私」二字漸從具體義走向抽象義。戰國典籍中所見「公」「私」多指抽象之德性而言，並力倡以「公」克「私」，此一思潮發展至《呂氏春秋》〈貴公〉〈走私〉兩篇而臻於完全成熟。在這種由具體義走向抽象義的過程中，荀子明顯地提倡以「公」克「私」，而韓非子（公元前280-233）更是承荀子餘緒，把觀念世界落實到現實政治世界上來，主張政治上「公」的絕對優先性^{⑥1}。通觀戰國典籍，「公」「私」二字之使用多與抽象的道德意識有關。如《墨子》書中言「公」「私」即不離兼愛的脈絡，如〈兼愛下〉云：「即此言文王之兼愛天下之博大也，譬之日月兼照天下之無有私也，即此文王兼也^{⑦2}。」〈法儀〉篇云：「然則奚以爲治法而可？故曰：莫若法天，天之行廣而無私，其施原而不德，其明久而不衰^{⑧3}。」凡此各例均不以「私」指特定之具體事物，而指德行問題言。《老子》、《莊子》等道家思想典籍，更以自然世界的變化原理來強調作為道德標準的「公」之優於「私」，如《莊子·則陽篇》：「四時殊氣，天不私，故歲成；王官殊職，君不私，故國治；文武大人不賜，故德備；萬物殊理，道不私，故無名^{⑨4}。」

這種思想發展的趨勢在《荀子》書中以深切著明的方式呈現出來。《荀子》書中所見的「公」「私」多具抽象義，並在道德脈絡上把「公」「私」對立起來，主張以「公」克「私」，所以「公」「私」二字多與具有普遍性的道德涵義的「道」、「平」、「義」或「歛」、「曲」等概念結合，下列幾條材料可以作為上述論斷的佐證：

^{④9} 同上書，下，頁1630。

^{⑤0} 同上註。

^{⑥1} 日本學人澤田多喜男對這一點發揮最精，參考澤田多喜男，〈先秦における公私の觀念〉《東海大學紀要（文學部）》，第25輯（1976），頁1-8，尤其是頁5。

^{⑦2} 《墨子》，卷4，〈兼愛下第16〉，頁36上一下。

^{⑧3} 《墨子》，卷1，〈法儀第4〉，頁5下。

^{⑨4} 郭慶藩，《校正莊子集釋》（臺北：世界書局，1974），卷8下，〈則陽〉第25，頁909。

^⑩ 參考：栗田直躬，〈「公」と「私」〉，收入：《福井博士頌壽紀念東洋文化論集》（東京：福井博士頌壽紀念論文刊行會，1969），頁371-389。

人論。志不免於曲私，而冀人之以己爲公也。……志忍私，然後能公。

……志安公，行安脩，知通統類，如是可謂大儒矣^{⑤5}。

怒不過奪，喜不過予。是法勝私也。……此言君子之能以公義勝私欲也^{⑤6}。

故法而議，職而通，無隱謀，無道善，而百事無過，非君子莫能，故公平者，聖之衡也^{⑤7}。

然後明分職，序事業，材技官能，莫不治理，則公道而私門塞矣。公義明而私事息矣^{⑤8}。

不卹公道通義，朋黨比周，以環主圖私爲務，是纂臣者也^{⑤9}。

入其國，觀其士大夫，……倜然莫不明通而公也，古之士大夫也^{⑤10}。

從以上徵引的《荀子》書中的材料，我們可以看出：「公」「私」二字在《荀子》書中均已作抽象義解，這種用法與《詩經》等早期典籍中之作具體義解已大不相同。所以，《荀子》書中「公義」觀念的提出實在是在「公」「私」涵義在思想史上從具體義走向抽象義的發展的必然結果。

(二) 「以義制利」

「公義」觀念的搏成，象徵著「義」的觀念已從孔孟思想中指涉「個體」的修身問題走向「羣體」的生活規範問題。這一層轉折必然導致荀子主張「以義制利」，荀子說^{⑥1}：

^{⑤5} 王先謙，《荀子集解》，卷4，〈儒效〉篇第8，頁92。

^{⑤6} 《荀子》，卷2，〈修身〉篇第2，頁22。楊倞注「法勝私」云：「以公滅私故賞罰得申也」。「公」與「法」互通，最可透露荀學之特殊精神。韓非子云：「義者，君臣上下之事，文子貴賤之差也。」《韓非子》四部叢刊本，卷6，〈解老〉第20，頁1），正是上承荀學之精神而來。

^{⑤7} 《荀子集解》，卷5，〈王制〉篇第9，頁96。

^{⑤8} 《荀子集解》，卷8，〈君道〉篇第12，頁157。

^{⑤9} 《荀子集解》，卷9，〈臣道〉篇第13，頁164。

^{⑥1} 《荀子集解》，卷11，〈彊國〉篇第16，頁202。

^{⑥2} 《荀子集解》，卷12，〈正論〉篇第18，頁221。

聖王在上，圖德而定次，量能而授官，皆使民載其事，而各得其宜，不能以義制利，不能以偽飾性，則兼以爲民。

從這一段材料，我們可以發現：荀子在明義利之辨的前提之下，特別強調「義」不僅是一種客觀、靜態的觀念而已，「義」作為「禮義師法之化」的一部分實具有相當的強制力，它可以化性起偽、矯治人性中陰暗的一面。荀子認為人生而有好利的傾向，必須以禮義師法等外在權威加以矯治，才能歸於正途。因此，在荀子思想體系中，「義」不只是一個與「利」相對而言的靜態觀念，「義」是動態的強制力，它與荀子思想中的「禮」一樣，具有矯治人類自然本質的力量，它與荀子思想中的「法」的差別實在間不容髮。〈彊國〉篇的一段文字最能體現荀子思想中「義」的強制性^⑬：

凡姦人之所以起者，以上之不貴義，不敬義也。夫義者，所以限禁人之爲惡與姦者也。今上不貴義不敬義，如是，則下之人百姓皆有棄義之志，而有趨之姦心矣。此姦人之所以起也。且上者下之師也。夫下之和上，譬之猶響之應聲，影之像形也。故爲人上者，不可不順也。夫義者，內節於人而外節於萬物者也，上安於主而下調於民者也。內外上下節者，義之情也。

荀子爲「義」所下的定義是：「所以限禁人之爲惡與姦者也」，這與「法」幾乎已經沒有什麼區別了。

為什麼荀子的「義」會從孔孟的內在自律道德秉賦一轉而成爲外在的強制性力量呢？這個問題的回答就必須從荀子的人性論說起。

(三) 荀子「義」「利」思想的人性論根據

在荀子思想體系中，天道觀與人性論是密切結合的。荀子的「天生人成」

^⑬ 《荀子集解》，卷11，〈彊國〉篇第16，頁 204。

這個觀念與「化性起僞」的主張是一物之二面，兩者密不可分。荀子對人性的看法的名言是：「人之性惡，其善者僞也^⑬。」楊倞注云：「僞，爲也，矯也，矯其本性也。凡非天性而人作爲之者皆謂之僞。故僞字人傍爲，亦會意字也。」換句話說，荀子所說的「性」是指人與生俱來的自然欲求，所謂「性也者，吾所不能爲也，然而可化也^⑭。」若順著這種自然本性發展則人性必走向惡。人性之所以有禮樂辭讓，皆是後天人爲的。而以後天人制度的力量。荀子思想中的「義」必須從這個脈絡裏加以理解。

但是，我們對於荀子人性論的討論必須從他的天道觀開始。荀子心目中的「天」是指客觀實存的自然，其變化與人間的社會現象的變化並無關係。所謂：「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶^⑮。」荀子所持這種無意志的、物格化的「天」的觀念，是本之於他對自然的認識而來的。荀子所認識的自然，包括外界的自然與人體內的自然。前者係指自然環境與自然現象——天；後者則是指生理的或物理的自然現象——性^⑯。不管是外界的或人體的自然現象變化，皆有一定的理則可循。人類最重要的工作就是尋求出這種物格化的天的運行法則，而不必去做形而上學的冥思。荀子把天的變化和人間治亂的因果關係切斷：「治亂非天也，……治亂非時也，……治亂非地也^⑰。」而強調人本身的力量。

荀子既將天認知爲客觀存在的自然，並且將天人之間變化的因果關係加以否定。那麼，「天人分職」的觀念可以說是邏輯上必然導致的結論。荀子心目中的「至人」^⑱，就是能把握天與人的分際的人。至於什麼是「天職」？荀子的答覆就是自然的實體。他說：「不爲而成，不求而得，夫是之謂天職^⑲。」而荀子所強調的「人職」，並非是要人探求這種自然本體流行的客觀法則，順

^⑬ 《荀子集解》，卷17，〈性惡〉篇第23，頁289。

^⑭ 《荀子集解》，卷4，〈儒效〉篇第8，頁91。

^⑮ 《荀子》（四部叢刊初編縮本），卷11，〈天論〉篇，頁118下—119上。

^⑯ 參考：內山俊彥，〈荀子の思想における自然認識と政治意識（一）〉，《山口大學文學會志》（1969），20卷第1號，頁43。

^⑰ 《荀子》（四部叢刊初編縮本），卷11，〈天論〉篇，頁120下。

^⑱ 《荀子》，卷11，〈天論〉篇，頁119上。

^⑲ 《荀子》，卷11，〈天論〉篇，頁119上。

應這種法則，以利用自然來豐富人類生活。此外，過分地作道德形上學的追索，都不是「人職」範圍內所應為之事。所以「唯聖人為不求知天」^⑪。

在荀子思想中，與「天人之分」處於同一層次，而與之相互銜接的另一重要概念就是「性偽之分」，荀子說^⑫：

凡性者，天之就也，不可學，不可事；禮義者，聖人之所生，人之所學而能，所事而成者也。不可學不可事而在天（原作「人」，從顧千里改）者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也。

這兩項觀念的接合，主要是由於荀子將天與人皆視為自然的一部分。所以，他認為「凡以知人之性也，可以知物之理也」^⑬，將「人」與「物」置於同一層面來討論。「天」與「性」是屬於同一層次的；「人」與「偽」也是屬於同一層次的。「性偽之分」可說是由荀子「天人分職」的天道觀這一個基本前提所導出的。荀子並由此而提出「天生人成」的觀念，在這個觀念裏，荀子所重視的不在「天生」而在「人成」。換言之，承認人為自然所生，與日月星辰同為自然現象之一部分，並無礙於強調人本身的努力。尤有進者，明乎「天生」，正是達到「人成」的先決條件。只有瞭解自然運行之客觀法則後，才能駕馭自然，利用自然來豐富人生。我們甚至可以說，荀子整個思想體系的重點也就是在於把天與人的關係切斷，然後再致力於把「天」轉化為「人」，把自然的個體，轉化為人文世界的一員，以完成其自我^⑭。

在上述的人性基礎上，荀子明指出：「義與利者，人之所兩有者也。」^⑮統治者的任務在於引導這種兼具「義」「利」的人性走上合理的途徑，荀子

^⑪ 《荀子》，卷11，〈天論〉篇，頁119下。

^⑫ 《荀子》，卷17，〈性惡〉篇，頁117下—172上。

^⑬ 《荀子》，卷15，〈解蔽〉篇，頁159下。

^⑭ 關於荀子的人性論，參考張亨師，〈荀子對人的認知及其問題〉，《國立臺灣大學文史哲學報》，第20期（1971年6月），頁175—217；關於荀子天道思想的討論，另詳拙作：〈荀子的天道觀及其在中國古代天道思想中的地位〉，《國立編譯館館刊》，第2卷，第4期（1972），頁69—81。

^⑮ 《荀子集解》，卷19，〈大略〉篇第27，頁320。

說：「凡爲天下之要，義爲本，而信次之。古者禹、湯本義務信而天下治；桀、紂棄義背信而天下亂。故爲人上者，必將慎禮義，務忠信，然後可。此君人者之大本也^⑩。」統治者不僅規範人性，而且更是價值的來源，荀子說^⑪：

人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度是分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王爲其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。

荀子不認爲人的價值意識是根源於內省或自覺而來的，他以爲人的價值意識來自外在權威的化導或制裁。循著這個脈絡，荀子提出隆禮尊君之具體主張，可謂順乎潮流而應乎時勢，爲秦一海內，天下一統時代之來臨，做了思想上的鋪路工作；又下開韓非李斯重法思想之先河，荀子乃成爲先秦思想中儒法過渡的橋樑，把儒學由道德主體的挺立導入權威主義的歧路之中^⑫。

（四）荀子思想中「決定論」的危機及其解消

從上文對先秦儒家思想中「義」的內涵的分析，我們可以看出：孔孟對人的完美性持有堅定的信心，力主「價值內在」與「意志自由」之說。但荀子則轉而注重人之墮落性，主張以「公義」制「私利」。荀子說：「夫義者，所以限禁人之爲惡與姦者也^⑬。」這種意義下的「義」實在與「法」毫無二致。雖然荀子思想中的「法」因此而具有道德的內涵，與韓非子及其他法家諸子所主張的「法」仍存有某種距離，但是，荀子既不主張人的「價值內在」，他轉而強調外在的「禮義師法之化」，荀子的修身途徑是由外而內的，那麼，荀子是否有墮入「決定論」的危機呢？

^⑩ 同註^⑨。

^⑪ 《荀子集解》，卷13，〈禮論〉篇第19，頁231。

^⑫ 參考：勞思光，《中國哲學史》（上），第6章，頁143。

^⑬ 同註^⑨。

這項疑問不僅有其理論上的基礎，而且也有其文獻上的根據。荀子說^❶：

刑范正，金錫美，工冶巧，火齊得，剖刑而莫邪已。然而不剝脫，不砥厲，則不可以斷繩。剝脫之，砥厲之，則劙盤孟，剔牛馬，忽然耳。彼國者，亦彊國之剖刑已。然而不教誨，不調一，則入不可以守，出不可以戰。教誨之，調一之，則兵勁城固，敵國不敢嬰也。彼國者亦有砥厲，禮義節奏是也。故人之命在天，國之命在禮。

又說^❷：

禮義不加於國家，則功名不白。故人之命在天，國之命在禮。

這兩段文字中的「命」字似乎涵強烈的「決定論」意味，幾已對孔孟以降對人的「意志自由」與「價值內在」的信念作了最澈底的否定。

我們細繹荀子全書的論點，對上項疑問就可以獲得這樣的看法：荀子的「義」的思想雖然明顯地涵有人的「意志」及「價值意識」受外在力量如政法制度或超越實體（天）之制約的看法，但是，荀子並不是一個絕對的「決定論」者。為了證成上述論點，讓我們先從文獻資料的討論說起。前引「人之命在天」一語如就《荀子》全書所呈現的思想系統來看，實不應解作人為超越性的實體（天）所宰制解。因為荀子明言：「節遇之謂命」^❸，楊倞注云：^❹

節，時也。當時所遇謂之命。命者，如天所命然。

王先謙集解云：「節，適也」。揆《荀子》上下文意，此一「命」字係就自然

❶ 《荀子集解》，卷11，〈彊國〉篇第16，頁194。

❷ 同上書，卷11，〈天論〉篇第17，頁211。

❸ 同上書，卷16，〈正名〉篇第22，頁275。

❹ 同上註。

所生之狀態言，亦即荀子所謂「天生」之意。「人之命在天」這句話是指人爲自然所生此一客觀事實而言。當荀子說：「人之命在天，國之命在禮」時，他是把「人爲自然所生」和「國依禮義法度而立」這兩件客觀事實相提並論。這兩件客觀事實均有荀子所謂的「可知可能之理」^⑧，荀子在這裏所關切的正是這種「可知可能之理」的究明，而不是強調人爲外在的超自然力量（天）所宰割。因此，我們可以說，「人之命在天」一語實不可作「決定論」解釋。

其次，再就荀子思想系統來看，我們上文所預擬的「決定論」的危機亦爲荀子的「天人分職」及「天生人成」觀念所解消。「決定論」的重要基礎之一就是「因果律」——認爲人的「意念」與「價值感」必有外在之變化或現象作爲其原因。但正如前文所說，荀子的天道思想勇敢地宣告自然秩序的變化與人間秩序變化之間無任何關聯。荀子把「天」還原爲一個客觀存在的自然秩序，指出「天」不能影響人間的治亂興衰。因此，儘管荀子的「天人分職」仍有傳統儒家「天人合一」的觀念在內，儘管他也重視「順天」、「不失其時」、「知天」，但他特別強調的是：人必須興起心志，爲自己的行爲及其後果負最大的責任。荀子說：「君子敬其在己者，而不慕其在天者」^⑨，正是這個意思。所以，在荀子「天生人成」思想中，「天生」只是認知範疇之事，是一種「手段」；「人成」才涉及行範疇，才是「目的」。就這一點而言，我們如果說荀子是最澈底的人文主義者亦不爲過。既然在荀子看來人必須爲自己的行爲負責，所以人的「意志」及其「價值意識」當然不是完全由外在的客觀制度或結構所決定的。

總而言之，荀子對「公義」觀念的強調以及「以義制利」的主張，並不意味荀學墮入「決定論」之窠臼，但是荀子過度突出制度及結構的重要性，卻使荀子傾向於「義外」之說。

^⑧ 《荀子集解》，卷17，〈性惡〉篇第23，頁295。

^⑨ 《荀子集解》，卷11，〈天論〉篇第17，頁208。

五、結論

——兼論先秦儒家義利觀念演變的思想史涵義

先秦儒家義利思想創發於孔子；至孟子出而拓深「義」之人性論根據，強化「意志自由」與「價值內在」的主張；荀子承孔孟餘緒，提出「公義」觀念並大力強調「以義制利」，豐富了先秦儒家義利思想的內容。發展至於荀子則傾向於「義外」之說，認為人的「價值意識」根源於外而不在內，墮入權威主義之歧途而提高君主的地位。這是先秦儒家義利思想演變中的重要轉折。我們在本文第一節的綜論裏曾經指出：從哲學意義上說，「義利之辨」這條思想線索所牽涉的，就是價值的「普遍性」與「特殊性」的問題。孔、孟、荀都認為具有「普遍性」的「義」不能與僅具「特殊性」的「利」混為一轡，他們都主張「義」對「利」的優先性。我們又指出，「義利之辨」並不僅是作為抽象思維問題而出現，它在歷史的進程中必然落實到社會經濟政治的現實層次上。就這一點來說，先秦儒家嚴義利之辨有何歷史意義呢？

晚近學界對春秋戰國時代社會經濟變之激烈已有深入的討論。大率言之，主要的變動在於農業技術的進步、工商業的發展、大城市的興起以及人口的增加等方面。農業技術之改良主要見之於牛耕與鐵器在春秋戰國之際加入了生產行列，水利灌溉工程之運用，以及施肥技術之使用等等。工商業之發展則是由於各地區因產業的逐漸專門化，需要互通有無，而春秋戰國之際交通條件改善，各國統一地區擴大等因素，都為工商業的發達提供了先決條件。隨著工商業發達而來的，即是人口增加，大城林立，這些現象都增強了各國的獨立性，兼之以土地私有制的形成，更加速瓦解了封建制度的經濟基礎[◎]。在這種背景裏，一般人的貨財觀念也起了根本的變化。在春秋時代，一般人多以具體貨物言貨財，至戰國時代則一轉而以抽象價值言貨財。例如《論語》所說：「陳文子有馬十乘，棄而違之至於他邦[◎]。」以十乘之馬稱陳文子之富；《左傳》襄

[◎] 參考 Cho-yün Hsü, *op. cit.*, chap. 4。

[◎] 《論語集註》，卷 3，〈公冶長〉第 5，頁 5 下。

公22年（公元前551）亦以「有馬數十乘」形容楚令尹子南之勢焰^⑧。但在《孟子》書中則金「七十鎰」、「五十鎰」已屢見不鮮^⑨。這種貨財觀念的轉變固然是貨幣廣泛應用的經濟背景的反映，實際上也與謀利風氣日盛的社會變動相表裏。孟子見梁惠王，王以「亦將有以利吾國乎」相問，這絕不是偶發事件，它只是日益壯大的歷史趨勢的一部分而已。社會政治經濟各方面的鉅變造成了「義」觀念的晦而不彰，許多人不辨手段之正當與否，「不義而富且貴」^⑩，只要是私利之所在，使「君子犯義，小人犯刑」^⑪，正因為舉世滔滔皆是「上好貪利，則臣下百吏乘是而後豐取刻與，以無度取於民」^⑫。所以孔孟荀才嚴義利之辨，於價值觀念混淆的時代裏重申「義」的觀念。孔孟荀顯然知道天下攘攘，皆為利來，天下攘攘，皆為利往，但是他們堅持義利之辨，絕不與現象妥協，他們並且呼籲世人「以義制利」，堅持理想以批導現實，很能反映儒家思想的理想主義性格。

但是，先秦儒家義利思想的發展還有另一層更重要的思想史涵義，值得我們在此作進一步的探索。在本章的論述裏，我們一再地指出：中國思想史上的「義利之辨」這個問題的核心就是「義」的來源問題，因為個別思想家的立場大抵可視其人對此一問題之態度以為判。就「義」的來源這個問題來看，我們可以發現：先秦儒家思想史所見「義」的來源問題的發展，顯示從孔孟的「價值內在」說走向荀子的「價值外在」說。這裏所謂的「價值內在」是指孔子和孟子所持「義」內在於「我」（即孟子所謂仁義禮智根於心）這種看法。在這種看法中，「義」基本上是個人人格的一部分，是人之所以為人的內在道德秉賦。「義」是孟子所謂「心之所同然者」^⑬，是不假外求的，略近於西方所謂 Internal Duty。另一方面，我們所謂的「價值外在」是指墨子及荀子

^⑧ 楊伯峻，《春秋左傳注》（下），頁1069。

^⑨ 關於春秋戰國時代貨財觀念的討論，參看：李劍農，《先秦兩漢經濟史稿》，頁65、143。

^⑩ 《論語集註》，卷4，〈述而〉第7，頁4上。

^⑪ 《孟子集註》，卷4，〈離婁章句上〉，頁2上。

^⑫ 《荀子集解》，卷8，〈君道〉篇第12，頁152。

^⑬ 同註^⑩。

(尤其是荀子) 所提出的「義」起於外在於「我」的權威如宗教或政治權威或制度這種看法。在這種看法中，「義」成為一套外鑠的行為規範，可以「裁斷」^④人的行為及後果，這種意義下的「義」實與西方所謂 External Duty 十分近似矣。大致說來，整個先秦儒家義利思想就是在「價值內在——價值外在」這個光譜上移動。

「義」的來源從孔孟到荀子的轉變除了具有從「內在」向「外在」發展的意義，尚有從「個人」走向「羣體」的意義。在孔孟思想中，「義」與「仁」的關係較為密切，孔孟皆在「仁」的脈絡中來掌握「禮」。換句話說，社會規範基本上是個人人格的擴大與綿延。在孔孟思想中，「義」基本上是屬於個人修身的範疇。但荀子思想中的「義」則與荀學的中心觀念——「禮」具有密切關係，荀子在「禮」的脈絡中在把握「義」的來源的問題。也就是說，荀子的「義」是屬於羣體生活範疇的事物。在荀子眼中，作為人類羣體生活安排者的天子應特別注意「以義制利」的問題^⑤。因此，我們可以說，從「義」的觀念的發展歷程裏，我們看到了儒家修身問題的反省從「個人」走向了「羣體」，其著眼點與視野都有所轉變。

④ 《荀子》〈王制〉篇：「人何以能群？曰分，分何以能行？曰義。故義以分則和」。楊倞注：「義，謂裁斷也」（見：《荀子集解》，卷5，〈王制〉篇第9，頁104），楊倞注甚諦當。

⑤ 《荀子集解》，卷12，〈正論〉篇第8，頁221。此外，《荀子集解》，卷3，〈非相〉篇第5，頁50：「人之道莫不有辨。辨莫大於分。分莫大於禮，禮莫大於聖王」，亦即此意。