

第12章

孰為與孰利

文明的基本問題

老子與寡欲觀

孔子的忠恕之道

墨子的交相利理論

孟子的「何必曰利」

性善與自為

討論過緊張關係之後，我們明白兩人之間若只計一時之利，或過於堅持「理所當然」的利得分配時，非但合作無法完成，更可能落入霍布斯叢林的絕地。在一人世界裡，個人除自給自足外，別無其他選擇。在兩人世界裡，兩人之間若能互信，便可能走向合作；反之，若互不信任，結果可能連原來自給自足的生活都無法維持。人不僅只活一天，而是要過一生。兩人之間的關係也就不必著眼於一時的利益之爭。雙方開始接觸時，總會有些苦澀，但經過多日的你來我往，在交往中瞭解對方的習性、處事態度，互不信任問題也會減輕許多。

經濟人既在追求個人的最大幸福，邏輯上便不該自陷於囚犯的困境中。囚犯困境是在兩人不能溝通的假設下陷入的，然而，真實世界裡的人們卻很少會有「不能溝通」的限制。人們可以選擇與他人溝通，也可以選擇不要。如果溝通可以為雙方解開死結，經濟人不會選擇自限於死胡同裡。兩人世界裡的兩人並不是兩個不相往來的人。「個人」是相對於「社會」而論的。若兩人只是兩個不相往來的人，那是兩個單一的元素，談不上是「社會」，也談不上有「個人」。因此，在本篇前幾章裡討論過兩人之間的種種可能關係之後，本章擬進一步討論個人的行為與其對社會所造成的結果。「社會」只是一個概念，它沒有欲望、沒有行為、更無福利概念可以討論。當我們對「社會」有所關懷時，其真正的意義是我們關懷某些我們關心的一些人。這些人可能是我們的親友或自報章雜誌獲知的一些人；我們未必認識他們，但卻知道他們的生活狀況。當然，在本篇裡，我們仍限於兩人的社會來討論。因此，一個人對「社會」的關懷，即是他對另一個人的關懷。畢竟，我們即將於下一篇進入對多人社會的討論，那時，一個人對「社會」的關懷，即是他對他所知道存

在之諸人的普遍關懷。這一點點的辨別，將有助於我們了解「社會」現況的形成，以及個人行為對它的影響。

個人是生活在社會裡的。他的行為既會影響社會的現狀，社會的現狀也會影響他的決策與行為。在茫茫人海中，個人可能會自覺渺小、無助，也可以有一番作為。人們不僅不會自滿於對資源的擁有與消費；同樣地，也不會自滿於現行的人際關係。如果人們會去尋找一套使生活能過得更美好的人際關係或制度，那麼，這類的追求會普遍地存在於不同民族的發展史裡。人類追求更美好生活的歷程，可以追溯到文明的起源，不僅是在埃及、希伯來、希臘、或羅馬，也同樣發生在中國。我國的先輩學者，必也曾為此苦思與追尋過。因此，本章將借用我們較熟悉的我國先秦學者們的探索成果，來了解他們在此歷程中所曾遇到的問題以及所求得的答案。

文明的基本問題

春秋戰國時期是中國思想最繁盛的時代，百家爭鳴。然而，那時並不是一個安和樂利的社會；相反地，卻是一個天崩地坼，舊的社會秩序徹底瓦解的時代。孟子描述當時是：「邪說暴行有作：臣弑其君者有之，子弑其父者有之」。墨子更認為當時：「天下之百姓，皆以水火、毒藥相虧害」。也許這些形容過份一些，但當時無疑地是周室衰微、諸侯相互兼併的時代。長期的戰爭使百姓死亡喪亂、流離失所，痛苦不堪的景象自不在話下。故孔子總結地稱其時為無道的時代。

無道社會的形成可以用上一篇的囚犯困境賽局加以解釋。讓我們以齊楚兩國的爭霸為例，並將兩國的可用策略與報償列於表一。令齊楚兩國各有出兵或不出兵兩種策略，故雙方共有四種可能的組合。不同組合帶給雙方不同的報償。以 (A,B) 表任一組合的雙方利得，其中 A 為楚國的利得，B 為齊國的報償。再假設兩國互不信任，以致在面臨這對局時都採取以下的主宰策略。先以楚國為例。楚國不知道齊國是否會出兵，於是，就兩種狀況分別考慮。（一）若齊國出兵：楚國也出兵的報償為 1，不出兵的報償為 0，故楚國選擇出兵較為有利。（二）若齊國不出兵：楚國出兵的報償為 3，不出兵的報償為 2，故楚國選擇出兵較為有利。總之，不論齊國出兵或不出兵，楚國總是選擇出兵。同樣地，在這對稱的例子中，齊國亦選擇出兵。於是，兩國便以兵戎相見。結果是：兩國不但都得不到利得為 3 的好處，也得不到雙方都不出兵時的 2，而

表一 齊楚兩國相爭下的賽局

		齊國的策略	
		出兵	不出兵
楚國的策略	出兵	(1,1)	(3,0)
	不出兵	(0,3)	(2,2)

得到最差的 1。再就兩國的總報償而言，最高值是兩國都不出兵時的 (2,2)，其次是一方出兵而另一方不出兵的 (3,0)或(0,3)，而以兩國都出兵時的 (1,1)為最低。我們將稱總報償最高的4為**有道社會**；而以總報償最低的 2為**無道社會**。

同時，在此例中，我們無法假設齊楚兩國不知道表一的報償矩陣。合理的假設是雙方不但明白在各種決策下的報償矩陣，也有過互不出兵的**諾言**。但問題在：如果失信能對自己有利，又有誰願守諾言？**失信**是無道之源，在第十章我們已說明過。這點，開創當代**新儒家學說**之一的**唐君毅**也曾清楚地指出過：

天下之人不知以己之生命通達于人之生命，而互相阻隔，人乃皆無道路可走，是謂天下無道，是謂世之亂。

< 中國哲學原論·原道篇卷貳 >

失信或未對失信者給予處罰都是導致社會無道的重要原因。

在前例中，造成社會無道的另一原因是我們假設雙方都採行了**主宰策略**。**主宰策略**僅是一種可採取的策略，它既非經濟理性的充分條件，也非必要條件。既然如此，放棄**主宰策略**是否為可能走向有道社會的途徑？這新策略的內容將是什麼？而雙方在什麼條件之下才會願意放棄**主宰策略**？

總之，春秋戰國時代是一個無道的時代；生長在當時之聖賢自我期許的，便是尋找一套能帶領人們走出叢林、步向有道社會的辦法。這是當時社會待解決的最重要課題，也是我國文明的基本問題。《論語》對此問題便有一段深刻的描述：

長沮、桀溺耦而耕。孔子過之，使子路過津焉。長沮曰：夫執輿者為誰？子路曰：為孔丘。曰：是魯孔丘與？曰：是也。曰：是知津矣。問於桀溺。桀溺曰：子為誰？子路曰：為仲由。曰：是魯孔丘之徒與？對曰：然。曰：滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？且而與其從避人之士也，豈若從避世之士哉？耰而不輟。子路行以告。夫子憮然，曰：鳥獸不可與同群。吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不易也。 微子

「滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？」是那個時代要解決的問題。孔子與先秦諸子也都為此而貢獻其所思。近世梁啟超、胡適、蕭公權等學者在探討先秦諸子的思想時，也都根據桀溺的話，指出當時聖賢所面對的問題：「要想變無道為有道，卻從何處下手？」而這問題與西方啟蒙時代的基本問題：「如何走出霍布斯叢林？」，竟是不謀而合！

既有相同的時代課題，我們便可以循下列三個步驟去瞭解各家各派的學說：

- (1) 各家如何解釋當時社會陷於無道的理由？
- (2) 各家的理想社會是一個什麼樣的世界？



(3) 由無道社會到理想社會之間的橋樑要如何搭建？

我們提過，經濟人只要對現狀不滿足，他便會設法突破現狀。不論他對未來或理想社會是否已經有藍圖，他都得一步一步地往前摸索。每踏出一

新儒家

如果說傳統的舊儒家是以實際上的生活規範為討論的主題，則新儒家所探討的則是關於宇宙論、知識論、與倫理學等比較抽象的基礎思想體系。這原因在於，儒學學者必須在這些方面做一些交待，否則就無法提出另一個理論體系與善於思辯的佛家理論並立。宋代的二程、周敦頤、張載、朱熹、陸九淵、到王陽明等新儒家，在他們創立的理學體系架構內肯定實際世界與人的價值。但是，他們在實際問題上只能提出個人如何修習成聖人的方法，而未能認識到人未必想成為聖人。此外，他們對於典章制度幾乎毫無貢獻。其後，西學東

漸、帝國主義侵華、以及共產政權的成立都使新儒家面臨的巨大挑戰。在這些挑戰下，舊儒家與新儒家的理學完全沒有回應的能力；結果，中國的典章制度幾乎全面瓦解，傳統文化遭受到全面的懷疑。在這個背景下，牟宗三、徐復觀、張君勱、與唐君毅以及他們的門生，力圖開闢一條從內聖到外王的現代新儒家道路。他們的使命在將中華（儒家）文化與西方的科學、民主接通。儘管具有崇高的情懷與理想，他們仍然停留在孟子以降對個人成聖的主觀侷限，而未能體會孔子、墨子、荀子對人與人之間客觀行成條件的重視。

步，總盼望它能遠離無道社會一步，或者說，人們的生活因而會好過一些。如果我們以利得去解釋人們生活的「好過一些」，那麼，最後的理想世界不就是這些一步一步所得到之利得的累積嗎？

在我國的歷史裡，並沒有一家一派曾成功地，或者說令人滿意地把我們帶到離無道社會足夠遠的境地。本節，讓我們來反省在歷史過程中，老祖宗們是否曾過度偏執於一派，而未能將各家各派所找到能提升利得的各方法匯聚起來？底下，我們就分述各家其走出無道社會的方法。

老子與寡欲觀

老子是如何解說無道社會的形成呢？他認為無道社會是起於人們喪失了原來的本性。他說：

致虛極、守靜篤。萬物並作，吾以觀復：夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。知常曰明。不知常、妄作，凶。〈第十六章〉

也就是說，人的心靈本是虛明寧靜的。既是虛明寧靜，其欲不會是不知足。不知足純是起源於人偽妄作，而這些妄作辨識充塞在生活周遭的五音、五色、五位、與難得之貨等。他說到：

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。〈第十二章〉

老子所提出的「為腹不為目」的主張，是希望人們能去知去欲而謹守真樸本性的原始需要就好。一旦人們的欲望可以壓得甚低，要達到效用的飽和點便不難了。我們說過，個人的幸福不是和他人比較的，而僅能與自己比較。「為腹不為目」的主張也就是要求人們以自己本身的需求去看待消費，而不要目炫於他人的消費。「為腹」是容易達到飽和點的。只要個人目前的消費組合接近其飽和點，他便是幸福的、富足的，這與別人消費多少並無直接關係。故老子明明白白的說到：

自知者明；...自勝者強；...知足者富。〈第三十三章〉

相反地，「禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。」換言之，只要知足，人人都能達到

甘其食、美其服、安其居、樂其俗。〈第八十章〉

的甘美安樂境地了。甘美安樂的境地是老子的理想世界。在此理想世界裡，財貨雖然並不是豐沛，但人人都已滿足。故此時「雖有舟輿，無所乘之」。承襲老子甘美安樂理想的莊子更提到：

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏、當是時也，民結繩而用之，甘其食、美其服、樂其俗、安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來，若此之時，則至治已！...故天下皆知求其所不知，而莫知求其所已知者；皆知非其所不善，而莫知非其所已善者，是以大亂。〈胠篋〉

總之，老子視不知足為亂之源；而不知足又是起於人偽妄作。因此，他認為只要能做到「絕聖棄智、絕仁棄義、絕巧棄利」，則人性便能復歸其根。老子以為一般人原是無知無欲的，他們的行為都學自聖賢。因此，老子主張今後的聖賢便不應該再「以正治國、以奇用兵」；相反地，應是「以百姓心為常心」，做到：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫智者不敢為也。 <第三章>

於是，「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」

老子很明白地指出社會的亂源出於人的不知足，因而他便希望人們對欲望的要求能退回到「為腹不為目」的標準。在第一篇捉雞、提水、賞花等例子裡，我們曾說過，「為腹」的消費是很容易便達到飽和點，而「為目」的消費則較難。除此外，老子所希望建立的小國寡民的社會是「鄰國相望，雞犬之音相聞，民至老死而不相往來」，可以說是一個人人各自獨立生活的社會。人與人一但不相來往，則每個人所消費物品的種類便不會增加。就如在第7章所討論的，在小魯與小黑見面之前，小黑沒有消費雞肉的欲望，而小魯也沒有消費水梨的欲望。欲望一但未能展開，即使自給自足的產出少，總是可以滿足飽和點的。

人之相處若只是在追求耳目之欲，社會必陷於無道，倒不如生活在自給自足的社會裡。遺憾地，人的文明無法完全逆轉。老子的構思如果施用於無道之前的社會，它或許能將社會永遠停留在隱居而獨立生活的時代，讓人人都能生活在甘美安樂的世界裡。但在五音、五色、機巧、富貴等都已形成的無道時代，我們又如何能於瞬間消滅這些人為妄作呢？看來老子思想若有政策含義，似乎也得要同意全面的「焚書坑儒」才能實現其理想吧！

孔子的忠恕之道

相對地，孔子講仁。仁的字面解釋是二人。從道德方面而言，仁的意旨在恢復人的真實心、真性情，肯定人的德性價值。從社會與政治的角度而言，仁不僅是父慈子孝的家庭和睦、里鄰安寧的內心根源，更是國泰民安之所繫。至於經濟方面，由孔子對管仲的稱許，以及他與子貢的對話，我們也都知道事功與財富的開創並非不仁。除了講「仁者愛人」的**心志**以外，孔子也多次提到**仁者的行動**，即「仁之方」。概括而言，仁之方有三個內涵：**忠、信、恕**。更明白些，如：「盡己之謂忠」、「見於事之謂信」、「信則民任焉」、「民無信不立」、「久要不忘平生之言」、以及「君子恥其言而過其行」等。孔子不僅著重自身的言行有信，更注意到人與人之間必須互信才能行事。

恕是孔子對**行仁**的精簡詮釋。當子貢問他是否有一言可以終身行之者時，孔子便

簡潔地回答說：「其恕乎。己所不欲，勿施於人」。在另一個場合，孔子又教導子貢：「己欲立而立人，己欲達而達人」。故一般以為恕或忠恕大體上有兩個意義：在消極方面，忠恕指「己所不欲，勿施於人」；在積極方面，則指「己欲立而立人，己欲達而達人」。前者顯示出孔子對個人行動的規範，而後者依然不足使任何人採取特定的行動來立人、達人。欲立、欲達只是個人內心理想的實踐衝動；它不過是心志上的一己之事，而非行動上的。真實世界裡的各個人差異甚大，唐突地將個人理想加於他人可能反引起對方的不快。因此，在講究行仁的方法時，孔子主張必須約束一己的衝動，並多顧及對他人可能的不良後果。

改用賽局理論的術語說，無道起因於個人只相信「主宰策略」是大環境下的唯一行為選擇。然而，人雖自私並不愚昧。「己所不欲，勿施於人」是睿智的孔子為了轉變無道為有道的社會而提出來替代主宰策略的另一個新策略。這個策略如何使人避免囚犯的困境，或脫離無道社會？讓我們再以表一的齊楚相爭為例。假設齊國捧著兩個禮物來到楚國，一個是出兵，一個是不出兵。楚國計算一下，即知：若接受齊國出兵，則他的利得不是 0 便是 1，最高為 1；若接受齊國不出兵，則他的利得可以是 3 或是 2，最低為 2。故，楚國一定不希望齊國給他的禮物是出兵。若他能持以恕道之「己所不欲，勿施於人」為決策原則，他便不會送齊國出兵的禮物。由於我們對賽局報償的假設是對稱的，於是雙方都採行不出兵，有道社會於焉出現。在此過程，楚國不須先與齊國有盟約，故無信或失信問題。這是恕道優於信的地方。

在與別人交往時，「勿施於人」四字消極地規範人們不要施於別人，而非積極地規範人們要施於別人。「己所不欲」四字則說明規範的標準乃出於自己的主觀內省或評價。一個人在考慮自己所不想要的事物時，他不須揣測、觀察別人的喜好與行為，只須做一番內省工夫。雖然後四字自然與另外一個人的存在有關，但前四字的涵義卻使恕道完全不必顧及對方究竟是怎麼樣的一個人。從這個角度而言，孔子的恕道完全是盡其在我的行動規範；它只比「己欲立而立人，己欲達而達人」稍具確實行動的範圍。

當然，如同主宰策略，「己所不欲，勿施於人」的策略選擇權在於人們。人未必會選擇主宰策略，也就未必會選擇恕道的行動。顯然地，當自己採行恕道時，別人反而可能得以藉機佔了自己的便宜。故只有每個人都採取恕道的策略才可能使各個人都能生活在有道的社會裡。在採取策略之前，如何使對方相信自己會行恕道，又如何使自己相信對方也會採取恕道，就成了很重要的下一問題。然而，孔子並未在制度上討論互信的建立，而僅相信教化的成效。他提出一項他認為不必懷疑的公設：

人是可以被感動與教化的。

如果該公設確實成立，人們為何不善加利用它以擺脫無道？為何要自願永陷於無道世界？果是如此，剩下的工作便是勸服幾個能信守恕道的君王與君子了。他對子路說「君子於其言無所苟而已矣」；對子貢說「（君子）先行其言，而後從之」；對子張說「信則人任焉」。總括而言，孔子認為：「君子恥其言而過其行。」

人是可以被感動與教化的嗎？孔子是深信不移的。當季康子問孔子：「如殺無道以就有道，何如？」孔子的回答是：

子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。

君子的德性是可以影響小人的，在孔子的觀念中，似乎天下無十惡不赦之人。故其弟子子夏亦認為：「紂之不善，不如是之甚也。是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。」如果人是可以被感動與教化的，恕道便能擺脫主宰策略所深陷的無道社會。但歷史告訴我們，孔子並沒有成功地將無道社會化為有道。顯然地，這問題出在人是可以被感動與教化的公設。破壞此公設的理由主要有二，底下分項說明。

一、桀紂的極惡問題

雖然「德不孤，必有鄰」，但在經濟理性公設下我們可知，若對方確是頑固不化，則採恕道者將永為吃虧者。於是，將無人願先行恕道。如前述，孔子不認為有無可教化之人存在，但其後續之孟子與荀子則不持此觀點。他們均視桀紂為無可教化之人，因而主張弑之。他們認為誅滅桀紂之後，恕道才可能運作無礙，有道社會方能實現。故孟子與荀子逕稱他們為人人可見而弑之的獨夫。

二、教化的預期收效時限

如果對方雖非頑固不化，但期待對方受感化而採恕道的時期過長，則同樣地也將無人願先行恕道；因為，人的生命有限而不及苦苦等待。社會陷於無道既非一朝一夕之事，教化社會返回有道，又豈能盼望在一朝一夕奏功？孔子曾明白說到：「善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。」但有誰能等百年？無怪夫連子路都嫌他「子之迂也」。然而，在孔子看來，也只有知其不可為而為：「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」

孔子栖栖皇皇奔走各國，講仁講信，總是還帶一絲希望，希望能遇明君，教化天下。他失敗了，但卻未曾改弦易轍。他知道為政方式，除了德，還有刑。在答季康子的問政時，他清楚地區分用殺與欲善是兩不同的態度。用殺是刑；欲善是德，是仁。德以教化為手段，刑以嚇阻為手段；其差異在：

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。 <為政>

這是他的政策取捨。問題是：既然知道純然採行德禮之政是不能成功的，為什麼他還要昧執真空中的理想而貶抑刑法之治？如果說「有恥且格」代表道德功業的完成，則孔子恐怕也違背了「己所不欲，勿施於人」的恕道，而相反地力行「己所欲，施於人」。人類的文明是在嘗試與失敗的交替中成長。步在孔子已鋪就的路上，荀子的承志方向已明白可見。

舊儒家

孔子、孟子、荀子代表的舊儒家並不多論神鬼，它顯然不是宗教。除了為春秋戰國時代的無道社會找尋出路外，他們三人的工作乃在建立一個以人為本的和諧社會的架構。儒家思想曾遇到兩次危機。第一，西漢武帝接受董仲舒的建議：「獨尊儒術，罷黜百家」。這使得儒者成為服務政治的工具，並造成思想上的腐化。東漢

時，孔子還曾被視為神。第二，在道教與佛教盛行後，自魏、晉以至於唐，生命的意義與人的價值困擾人心。面對這兩次的內、外挑戰，在朝與在野的儒家學者畢竟成功地解決中國淪為印度的危機。只有從這些大時代的變動裡，我們才能瞭解儒家的貢獻之處：為個人與社會爭脫神權與君權的控制。

墨子的交相利理論

從許多方面而言，墨子所主張的剛好是孔子所罕言的。譬如孔子不談神鬼也很少論及利，墨子偏主張鬼的存在與報應，又再三反覆強調義就是交相利。從思想的本身來看，墨子的確深深觸及到一些孔子完全沒有關照過的問題，並深入的剖析它們。

在墨子看來，當時社會之所以會陷於無道是起於人們自利而不相愛。他說到：

聖人以治天下為事者，不可不察亂之所自起。當察亂何自起。起不相愛。...子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利；父自愛也，不愛子，故虧子而自利；兄自愛也，不愛弟，故虧弟子而自利；君自愛也，不愛臣，故虧臣而自利。...盜愛其室，不愛異室，故竊異室以利其室。賊愛其身，不愛人，故賊人以利其家。諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。〈兼愛上〉

墨子這一段話可以說是把人人虧人自利的行為說得夠透徹，也把老子的「不知足」的

觀點說得較為詳細。虧人自利絕對是造成社會紛亂的根源；如果我們認為亞當史密斯是在闡揚「人人虧人自利，則社會也會達到最大福祉」，那是絕對的錯誤。墨子這段話已說得夠清楚了。如果虧人自利是紛亂根源，那麼，要改變此無道社會便只有兩種方式：避免人們在起於自利動機的行為中傷害到其他人，或從根本上著手，讓人們不會有自利的動機。直覺上看來，第二種方式較第一種方式更為治本清源；但問題在於：自利是否為人的本性？如果自利是人的本性，則第二種方式便毫無成功的可能。

雖然墨子視亂源為人的不相愛，這段話裡顯示出他注意到虧人自利的客觀行動表現。孔子罕言利，當然也就對「虧人自利」四字無所發明。墨子則不然，他說：

今有一人，入人園圃，竊其桃李，眾聞則非之，上為攻者，得則罰之，此何也？此虧人自利也。〈非攻上〉

顯然的，墨子以為偷竊遭罰原因在於虧人自利。接著，墨子直接表明虧人自利是不義的或不仁義的：

至攘人犬豕雞豚者，其不義又甚入人園竊桃李，是何故也？以虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至入人欄廄，取人牛馬者，其不仁義，又甚攘人犬豕雞豚，此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。

這段文字中更顯示出墨子將仁、義、與仁義的程度以偷竊所造成失竊者損失的大小相連接起來。以兩人之間的利害關係而言，總共只可能有三種不同的關係：兩人同蒙其利、同受其害、以及一人得利而另一人受害。虧人自利是上述的第三種關係。墨子在〈兼愛中〉也明顯的指認出「交相利」與「交相惡」的另外兩種關係。從一己的內心走出來，墨子對兩人之間的利害觀察是孔子所不及的。如果兩害代表無道社會，兩利代表有道社會，則墨子的目的正如同孔子一般的在轉化無道而成為有道。他在〈兼愛中〉說：「仁人之所以為事者，必興天下之利，除天下之害，以此為事者也。」就這段話來說，墨子並非如老莊的絕仁棄義，他上接孔子所講的仁愛並積極的要求仁者著手於興利除害的事功。他提出「兼相愛」與「交相利」的主張，以同時顧及內心的意志與外在的行為。

然而，要能轉無道為有道，墨子必須說服眾人相信兼相愛與交相利是完成事功的充份條件。在兼愛三篇裡，墨子做了許多論證來說明他的主張。他說：

姑嘗本原之孝子之為親度者，吾不識孝子之為親度者，亦欲人愛利其親與？意欲人之惡賊其親與？以說觀之，既欲人之愛利其親也，然即吾惡從事即得此？若我先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親乎？意我先從事乎惡人之親，然後人報我以愛利吾親乎？即必吾先從事乎愛利人之

親，然後人報我以愛利吾親也。〈兼愛下〉

這段話反駁了「兼愛會不利雙親、害於孝道」的懷疑論點。他認為：如果要得到別人對自己雙親的愛利，則「必吾先從事乎愛利人之親」。當然，我愛利別人雙親未必能夠得到別人的對等回報？因此，墨子接著引用《詩經·大雅》的話「無言而不讎，無德而不報，投我以桃，報之以李」來佐證他的假設。從這裡我們可以瞭解到墨子主張兼相愛與交相利的前提有二：我先從事與投桃報李。換言之，此二者是墨子在轉化無道為有道時所主張的行動規範。

讓我們再藉囚犯困境賽局的架構來探討此兩行動規範的意義。桃與李雖然是不同的水果，但一般而言都是為人所喜歡的消費品。從前面的引文，我們也可知道愛別人的父母與別人愛自己父母的回報，兩者同為具有愛的性質的行動。因此，我們可以不失墨子本意的將桃李視為同性質的財貨或行動，並將投桃報李視為面對囚犯的困境賽局時所可採行的一種策略。讓我們再以齊楚的故事來解釋這個策略。站在楚國的地位來看，如果齊國出兵的行動是投桃，則楚國報之以李的行動也就是出兵；相反的，如果齊國投桃的行動是不出兵，則楚國報李的行動也就是不出兵。依同理可知，齊國也有因楚國之投桃而報李的回應行動。當齊楚都採取投桃報李的策略時，表一裡右上與左下方格的結局就被排除掉。此策略下，雙方只可能同時出兵或同時不出兵，而不可能只有一方出兵。顯然的，這還必須加入其他的假設或條件才能決定此一賽局的結局。相對於此，前一節所述「己所不欲，勿施於人」的恕道策略則可決定結局，而無須再多加其他假設或條件。

墨子所加上的附帶條件是「我先從事」。在此條件下，我先從事於愛別人的父母，則別人也將以愛我的父母為回報；我先出兵，則別人以出兵為回報。換言之，當雙方的行動抉擇時點不一致時，「我先從事」的一方決定了此賽局的結果。要能保證我先從事與投桃報李的策略能使雙方都不出兵，還必須再進一步確定我先從事的人會採取不出兵的行動。然而，並非每一個人都會採取投桃報李的策略，自利的人未必會在囚犯困境賽局中採取不出兵的行動。墨子觀察到無道社會的亂象在源於虧人自利，因此他瞭解投桃報李並非普遍的策略。在缺乏投桃報李的互信下，我先從事於利人的行動可以表明自己並非虧人自利之人。如此，至少對方可以減輕疑慮。如果對方也欲追求合作的互信關係，則他也會採取利人的回報行動。只有偏重一時急利的人才會把先從事的對方當成傻迂之人，而藉機虧人自利。這個分析顯示我先從事是積極主動的將自己暴露在對方的掌握之中。因此，這個主動的行為規範有助於減少雙方的不信任。從這個角度來說，墨子的我先從事也不外乎孔子的忠信之道。不論孔子的「己所不欲，勿施於人」或墨子的「我先從事、投桃報李」，大體上它們賴之能行的都是盡其在我，而非講究互信的行動規範。「如心」二字合併成恕字，這是孔子的主張。墨子主張的投桃報李其實在進一步的主張「如行」。

換言之，墨子與孔子的差別並不大。然而，他們還是有所不同的。孔子的八字箴言與墨子的八字箴言的出入在於：前者指認出有所不為的規範而後者指認出個人主動行為的規範。在對待別人父母的態度中，實際上存在著愛利他們或惡傷他們之外的第三種態度：不理不睬。如果我們僅把別人惡傷自己父母視為「己所不欲」的範圍，則孔子的「己所不欲，勿施於人」並不能規範各個人究竟採取愛利或不理不睬的行動。在「我先從事」的行動規範下，對方可以視主動者的行動而採取桃報李的回應行動。以墨子的引文而言，墨子的意思其實不過是說「己欲利己親，而利人之親」。也就是說，只要將孔子的「己欲立而立人、己欲達而達人」的「立、達」兩字改成「利」字，孔子的積極恕道就幾可類比於墨子的說法。不同的是，墨子附加了具體的「我先從事」行動規範，而孔子強調「立、達」的前提在於個人能有盡己的忠恕修養。

如果人人都具投桃報李的回饋行為，但缺欠「我先從事」的主動性，則整個社會就像欠缺酵母的麵糰，而不能使兼相愛、交相利的理想落實。因此，墨子還必須假設一些具有「我先從事」之主動性的少數人，或聖人的存在以為酵母。然而，若只憑靠少數人的發酵作用，其效果畢竟有限。因此，墨子認為聖人的工作不應侷限在發酵上，更應負有喚醒大眾本具有的「我先從事」的主動情操。在另一方面，為了解釋當時無道社會的存在事實，墨子是不能假設人人都已清楚知道自己具有「我先從事」的主動情操。若只有少數人具有「我先從事」的主動情操，而人們普遍不具有「投桃報李」的回饋行為時，「兼相愛、交相利」的理想也只能落實在少數人的身上，無道社會仍不得改善。

真實的人是否會有「投桃報李」的行為呢？我們知道，自利的結果未必不會有利於他人，但會有利於他人的結果是出於自利動機的計算，而非必然出於利他動機。以兩人只進行一次交換時為例，譬如第九章中小魯與小黑相約分工合作，若小魯早上抱持「我先從事」的情操努力幫小黑捉雞，到了下午，小黑若有「投桃報李」的心態，他便會努力工作以回報小魯。若小黑只是經濟人，他最好的選擇將是採敷衍方式幫助小魯。「投桃報李」是介於自利與利他之間的一種行為假設。經濟人未必會具有「投桃報李」的回報行為。

墨子並不以為「不知足」必然會使社會陷於亂。在他的觀點裡，只有虧人自利而又無人先從事於義時，社會才會陷於亂。由於相信人的行為具有投桃報李的特性，墨子對於走出無道社會的辦法，便落在隨時隨地勸人我先從事地去行義。他不像老子自無道社會中退回到隱居社會。墨子因而主張以「我先從事」的宗教情操，去代替老子小國寡民的制度構思，進而去解決社會無道問題。

孟子的「何必曰利」

孟子無疑的針對墨子的義利之說提出了相當的反擊。為了能與墨子所重的客觀事功的義利相比較，並自其中瞭解我國學術思想的轉折，本節再簡單分析。

孟子在〈梁惠王上〉即已明白的提出他的根本主張：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。」這個主張徹底拒絕墨子以利釋義的論說。從〈告子上〉篇，我們可以很清楚的瞭解到孟子如何轉變孔子的「罕言利」為「非利」。孟子以為：

仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之矣。〈盡心上〉

他也說：「仁義禮智根於心。」一反告子所聽說的「仁內義外」，孟子直下認為仁義禮智皆出乎於內心。顯然的，由此可知孟子完全忽視客觀世界裡所能成就的「兼相愛」、「交相利」事功並不與內在的道德人格相衝突的事實。為什麼他不能認識到墨子的客觀成仁的義，而一味保守住內在的道德規範呢？

對於利，孟子存在著極端的厭惡感。在〈盡心上〉篇裡，他說到：

雞鳴而起，孳孳為善者，舜之徒也？雞鳴而起，孳孳為利者，跖之徒也。
欲知舜與跖之分，無他，利與善之間也。

話裡顯示出孟子完全不能觀察到孳孳為利的人可能包括農、工、商等循規蹈矩而心滿仁義情操的人。他卻偏頗的以為孳孳為利者必然是跖的同路人。類似地，他也誇張的說：

王曰何以利吾國，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身，上下交征利而國危矣。〈梁惠王上〉

不僅不能認同墨子的「交相利」觀點，這句引言更顯示出孟子以為各個人追求利只會造成「交征利」的紊亂。孟子的觀察僅侷限於虧人自利與交征利的兩害。儘管他在〈公孫丑下〉曾經提到以所有易所無的市場活動，以及在〈滕文公上〉與陳相的對談裡認識到分工的好處，孟子卻不能察覺到這些活動都是起於孳孳為利的人們所達成的「交相利」結果。由此看來，孟子對利的認識是不夠的、偏頗的。

如前所述，信是「仁之方」，是孔子為達成互利之社會所提出的自我規範，但孟子過度極端的強調仁義之內在性的結果，必然要使他否定了信的重要性。在〈離婁下〉篇裡，他說：「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」。信的重要是呈現於兩人之間的，悠隱的人是連言語都不必，更遑論信了。孟子將孔子所強調的信糟蹋到如此地步，可見他的仁義主觀說已經脫離孔子的基本思想，反而成了完完整整不顧外在世界，完全主張盡其在我的佈道家。於是，他所有能夠提出的行動規範，只

是個人擴充四端的自我道德實現。嚴格說來，這種擴充是個人主觀的評量，幾乎稱不上是社會裡可以觀察、執行、或限制的行動規範。

再反觀墨子的義利關係。墨子謂：「義，利；不義，害。志功為辯」<大取篇>。另外，《經說》也謂：「義，志以天下為芬，而能利之，不必用。」白話的意思就是說，義就是能利人利己；事功是區別義與不義的標準。至於為什麼「兼相愛」與「交相利」為墨子所並重呢？唐君毅認為原因有二。第一、墨子的目的在求愛、仁的客觀化。第二、有愛人利人之事時，其中必有愛人與利人的表現。此事既見於外，則為人所共知而成為客觀存在之事。因此，仁愛客觀化後也就成了義利。

性善與自為

從以上對先秦聖賢的思想介紹裡，我們可以稍微體會到利用經濟人公設去探討人的行動所扮演的角色。透過它，我們可以審思人類社會所面臨的問題究竟為何？相對於經濟人公設的自利假設，一般人將關愛他人為前提的行為動機稱為利他心的動機。在現實的詞彙中「利他」被視為崇高德性的表現，而「自利」則被譴責。因此，我們會問道：經濟學家為什麼要捨棄崇高的利他動機，而採行自利的假設，去從事人的行為的分析呢？讓我們就此問題先簡單地回答。

首先，我們觀察到當前社會現象並未處處令人感動，相反地，而是有太多的損人利己之事。如何在人人都利他的假設下建構出一個能推導出損人利己行為結果的理論體系？這工作似乎難過以經濟人的自利動機去解釋人們為何會互相合作的體系。換言之，若以利他動機為前提，我們將無法認識人的損人利己行為。其次，採用人人利他的假設，會遭遇到想關愛他人卻不知如何愛他的問題。不適度的愛，有時會造成與惡意相同的痛苦結局。關愛他人是要以自己的一廂情願為中心，還是要以對方的感受為考慮的方向？一廂情願的關愛，未必為對方接受，也未必能增加對方的幸福。若要以對方的感受為方向，個人便需要取得關於對方的完整資訊。否則，他的關愛可能會造成對方的負擔。第三，當人人都利他時，人人都寧吃人之虧，結果也可能使合作無法順利達成。清代李汝珍所著的《鏡花緣》中便有一段有趣的故事，大意如下：

在君子國，人人都以他人之利為己利。某日，有人牽一頭牛到市場出售，開價五萬元。另有一人，見牛強壯，願出價六萬元購買。賣牛者立即說明，該牛牛蹄有裂痕，其價絕不能高過五萬元。買牛者稱此牛毛色光澤，其價絕不能低於六萬元。兩人遂「爭議」不下。

這故事十足說明了出自互愛的交易仍存在著協議上的困難。

進一步說，經濟人公設的自利動機並不假設人必須是害人利己的。他可以是一位殺人越貨的人，也可以是一位利人利己的人，更可以是一位捨身救人的人。經濟人公設只表達人的行為動機，並不探討他的效用的最終來源。一位喜愛偷竊或說謊的人，他從偷竊或說謊的行動中取得效用的過程，與一位喜愛幫助別人的人從日行一善中取得效用的過程，並非絕對不同。同樣地，煙癮者由吸一根煙取得效用的過程，與小孩由吃一根雪糕取得效用的過程，也是大同小異。「一種米養百種人」，人與人之間的差異甚大，其行動目標也是各式各樣，但都是為了提升他自己的效用。我國先秦學者慎子曾經以「自為」表示人的行為動機。從字面上看來，「自為」僅表示行動的目的是為自己。除了以上所述之可能行動結果外，自為甚至於可能損人而不利己的陷入囚犯的困境。相反的，「利害」一詞乃是對事物情境的評估而非對動機的描述用語。因此，一般所用「自利」的動機一詞並不很恰當。本書將以「自為」的中性辭彙取代「自利」來描述經濟人的行為動機。

米塞斯認為經濟學是以分析自追求效用到行動間的邏輯演繹去瞭解人的行為。這並不是說經濟學能告訴我們某人為何會變成小偷，它只能告訴我們：若某人有偷竊傾向，在什麼環境下，他會去偷及將會偷多少？人的偷竊傾向部分是天生的，部分是養成的；人的行善傾向也是部分天生的，部分養成的。經濟學探討天生或養成的傾向是在怎樣的環境中被表現出來，也探討怎樣的環境中會加速或阻礙傾向的養成，但不分析為何人具有此天生傾向，也不分析為何人具有養成的能力。也許有些人天生就有較強的助人欲望，也許有些人天生就有較強的學習能力，也許有些人天生就比較優柔寡斷。這些都是可能的，也都為經濟學家所承認。經濟人的效用裡可能包含了其他人的喜怒哀樂；因此，在追求自己效用最大時，他會考慮到自己的行為對他們的影響。從這個角度言，自為的動機已經包含了利他。相反地，當另外一群人的喜怒哀樂不影響到其效用時，他就完全不會考慮自己行為對這一群人所造成的利害。這時的自利行為是不能由利他的動機假設去分析的。這就是經濟學家採用自為動機來探討人的行為的根本原因。

先賢學者中，孔子與荀子都強調正名。他們擔心人們只會見詞生義，膚淺地使用一些華麗而空洞的詞句，而否定內容更深刻、完整的詞彙。荀子也曾經清楚的以具可否定性的論點說明他為何不採用孟子的性善主張。他在〈性惡篇〉中說到：

凡論者，貴其辨合，有符驗。故坐而言之，起而可設張，可施行。今孟子曰，人之性善，無辨合、符驗；坐而言之，起而不設張，而不可施行。豈不過甚矣哉？

換言之，孟子的性善說既不具備分析、縱合的推演能力，又缺乏能證明、檢驗的內容。這樣的學說不僅對人的行為的瞭解毫無實質意義，其所外裝華麗的性善辭藻更可能使人陷於自我沈湎，而為野心人士所刻意操縱。無論如何，本章所介紹的一些先秦思想顯示出一段先人摸索人的行動結果與其動機的歷程。這段歷程的背景是動盪不安的無道時代，而思想是聖賢的反省所得，也是我們所繼承的寶貴資產。我們必須切實明察利害所牽涉的主觀判斷，以及其表現出的客觀現象。否則，我們就又要陷入兩千年前的無知與摸索。

總結而言，經濟學在「孰為」的問題上採取自為的動機，在「孰利」的問題裡著重於如何才能達成互利的合作結果。至於個人的情操，它是個人如何主觀地評斷不同客觀事物的效用評價程序。如何的效用評價程序才算是崇高的情操？何者才是人類應有的情操？這些不是經濟學家所能回答的規範性問題。

分組討論

1. 行人中有些會主動的施捨給路上的乞討者。另外，有些人也會應兜售者之請買些口香糖。請討論這些施捨者與被施捨者，以及買方與賣方的行為動機。
2. 許多工商巨賈與達官政要經常出現於慈善勸募或公益活動。他們的行為動機一定是利他的嗎？又，為什麼本章堅持經濟分析必須採取自為動機的假設。
3. 有人批評墨子的兼相愛是無等差的愛而不足為取。請討論是否有等差的愛更能達成墨子的交相利理想。
4. 如本章所論，孔子與墨子都曾經企圖解決「囚犯的困境」問題。為什麼他們不能成功？請討論還必須多注意那種層面的考慮，才有可能略為成功。
5. 除了本章所舉鏡花緣裡的故事外，許多出自利他動機的行為也會造成僵持不下的場面。試舉一常見的例子，並討論這類行為所牽涉的交易成本。