

# 儒墨在公共規範上的轉接

干學平·黃春興\* 國立清華大學經濟學系/ 1995/2

本文收於：錢永祥、戴華(編)，《哲學與公共規範》，  
台北：中央研究院人文社會科學研究專書(34)，  
135-162頁，1995年4月。

## 壹、緒言

毫無疑問的，仁愛是孔子思想的中心。歷朝各代以至於現在，闡述孔子思想的文章是不可勝數的。從道德方面而言，孔子講仁的義旨在恢復人的真實心、真性情，肯定人的德性價值<sup>1</sup>。從社會與政治的角度而言，仁不僅是父慈子孝的家庭與和睦安寧的里鄰的內心根源，更是國泰民安所繫於君主的立論基礎<sup>2</sup>。至於經濟方面，由孔子對管仲的稱許，以及他與子貢的對話，我們也可知道事功與財富的開創並非不仁<sup>3</sup>，仁的多重意義與其廣闊的涵蓋面，使它成爲有機體而可以在不同時代裡爲顯學挖掘新的意義。

雖然儒墨在漢以前並稱顯學，但是在漢以後的一千多年裡墨學大至上可說是湮沒了。儘管如此，清中葉以後有關墨子的論述仍然是汗牛充棟。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利益主張文相利。至於儒者所尊崇的禮樂，墨子卻認爲應該節葬，同時不要浪費財力在音樂上，除了這些不同外，一般又以爲墨子比較傾向替勞動階級說話而儒家則爲既得利益者做後盾<sup>4</sup>。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。經濟學者們特別注意到墨子裡關於勞動生產力、分工、合作等新鮮的討論<sup>5</sup>。然而，不論

---

\* 兩位作者現職都是國立清華大學經濟系副教授。作者感謝石元康、朱堅章、錢永祥、戴華、劉笑愁、鄭曉時等先進在「第一屆哲學與公共規範研討會」上提供的寶貴意見、本校同仁張維安、劉人鵬的指正、以及兩位評審的評論和建議。當然，任何的錯誤與問題仍應由本文作者負責。

哲學家或經濟學家從來也沒有將仁愛、義利與交易、分工等觀念間的關係建立起來。

孔墨之間如上簡述確有思想上的取捨不同。許多學者都將以不同振衰起敝的見解<sup>6</sup>。然而，孔墨的時代相去不遠，最多不過後春秋邁入戰國時代而已，歸諸時代背景不同的觀點是值得疑的，尤其孔墨的思想差異似乎並不具備任何時代性。仁愛、義利、喪葬、音樂、鬼神、命運等等只牽涉意念的不同而沒有時代背景的因素，這個懷疑是很容易被證實的。孟子在墨子後不久就猛烈的攻擊其思想。簡而言之，孟子否定墨子以事功、利來解釋義的論點，而以義的道德性重新肯定德性自覺的崇高價值。就像孔子稱贊顏回一樣，孟子以為能夠擴充義的四端就完成了義，而毋須有事功。孟子將孔子重義輕利的思想極端化而轉為崇義非利<sup>7</sup>這個轉變顯然是不能以時代背景為解釋的；孔墨之不同正如孟墨之不同。

更值得注意的是孟子之後的荀子極力抨擊孟子的性善論而另立性惡的新說。從表面來看兩者的出入在於對人性質的觀點不同；實際上卻牽涉到儒家主張禮的根本理論問題。荀子以為人性本善則不必要有聖王、禮義；聖王、禮義又如何能在固有汨善之上再加上善呢<sup>8</sup>？荀子以性惡為中心的獨特思想發展出建立在「兼足」、「明分」的禮法<sup>9</sup>。雖然他曾被韓愈批評為「大醇而小疵」，但隆禮的主張仍使後代學者將其歸類於儒家。因為儒家，而孟荀之間卻存在著根本上的差異；這就特別值得注意了。荀子的思想突出之處固然在性惡之說，卻鮮有人能瞭解其性惡之必要<sup>10</sup>。只有在瞭解荀子與墨子的異同之處後，我們才能窺知性惡在荀子思想的中心地位<sup>11</sup>。即使普通的觀察，就可知道荀子如墨子一般的論述到分與兼利。因此，孟荀的對照正可比擬孔墨的對照。

本文擬就公共規範上的意義來探討儒墨思想上的轉接。我們的論點出發自對心志與行動的區別，在論及公共規範時，本文以行動上的規範為其義，而非心志上的規範。行動是形之於外的與內裡的心志不同；前者可以觀察，而後者只有自己知道。在兩人之間，如

果要有心志的交流則必須透過各人的行動來傳達其心志的意向。在完全沒有行動的狀態下，兩人儘管各有其心志卻一如靜物，而不具生命的交互影響。勞思光(1982: 53-104)認為儒家思想可以總括為仁、義、禮的三位一體；並以爲孔子以仁爲基礎，進而攝禮歸義，再攝禮歸仁的完成此三位一體化的工作<sup>12</sup>。翟志成(1986: 2-3)則認為孟子才是此三位一體化的完成者。相反的，唐君毅(1986: 439-40)以爲「孔子立人之道，墨子立義道，孟子立人之興起其心志之道。……其中唯墨子重在于事上見義以生利，餘皆重在于心上言道。」如果唐君毅的觀點是正確的，則不論是孔子或孟子完成了三位一體化，此三位一體仍然是心志上一體而不牽涉行動。至荀子，唐君毅接著說：「而荀子言聖王，則重在盡倫盡制，以成客觀人文之統類，則非重在--具體之事，亦非只重在心，而重心之知通統類，行成統類，使世由偏險悖亂，而致正理平統，以成就人文世界之--具體事，使皆合于禮義，而後人得最爲天下貴。」這句引言充份顯示唐君毅察到荀子思想在孔孟心上言道之外所突出的「客觀」與「行成」特質。

本文的目的在論證墨子與荀子分別以「交相利」與「兼利」的行動表現轉出孔孟的「仁」、「義」心志之道，並以此相互行動的結局上接孔孟所重的心志之道。換句話說，孔孟所重的一人自己的道德實踐，在墨荀的轉接後發展出兩人「客觀」、「行成」的道德實踐，從我們的這個觀點而言，孔墨之間與孟、荀之間無非分別對立而不相容的；後者拓展了前者立論的侷限。本文寫作的大綱如下。第二節中，我們以「忠恕」來探討孔子在行動規範上的意義。第三節中，我們探討墨子的「我先從事」與「投桃報李」的行動規範的意義。第四節中，我們詳述墨子與荀子的異同點。第五節中，我們先簡述孟子的思想後，再將前三的討論做一綜合合論。

## 貳、孔子的忠恕

除了講「仁者愛人」的心志以為，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，盡己之謂忠……，見於事之謂信<sup>1</sup>。由此可知，孔子未嘗沒有涉及客觀、形成的考慮。從「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，我們也可看到孔子不僅著重自身的言而有信，更注意到人與人之間必須互信才能行事。然而，孔子並未能詳述一個人如何能在言辭以外博得另一人之信任，而便忠信大致仍偏重於心志上的德<sup>13</sup>。恕或忠恕大體上有兩個意義。一般以為在消極方面，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」。前者份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」與「達人」。換言之，一般所謂忠恕的積極位不過是心志上的而非行動上的。於是，在討論孔子的公共規範時，我們只能就「己所不欲，勿施於人」的行動規範做一深入分析<sup>14</sup>。

「己所不欲，勿施於人」是孔子回答子貢所問一生奉行的準則對所說明，「己欲立而立人，己欲達而達人」，也是孔子回答子貢時所說的。在此回答中，孔子肯定「博施於民，而能濟眾」是超仁入聖的<sup>15</sup>。普利眾生之為孔子推崇是因為他所處的時代是極其悲慘無道的，春秋的記載裡，弑君的有三十六次，內中甚至有許多子弑其父的個案<sup>16</sup>。春秋時代裡更異出現大國兼併小國的普遍現象<sup>17</sup>。管當時的戰爭規模較戰國時代為小，但也必然消耗雙方資源，導致生民塗炭，管子《參患篇》中說：「一期之師，十年之蓄積殫；一戰之費，累代之功盡。」同書《八歡篇》中說：「什一之師，三年不解，非有餘食也，則民有鬻子矣。」在政仁義禮也好，忠信恕也好；它們的目的無非在使無道的悲慘世界轉而為安和樂利的有道社會。

胡適（：73）認為處於這個時代的孔子首先就必須面對如何變無為有道。以下，我們以經濟學中所常引用的囚犯困境賽局為探討的架構，來解釋「己所不欲，勿施於人」的恕道如何能夠變無道為

有道。讓我們先說明以下齊楚兩國各別考慮是否出兵兼併陳國的囚犯困境賽局的架構。

(p8)孔子講仁與信在政治經濟學上的意義

然而，人雖自私並不愚昧。基於賽局學所假設的個人理性與其衍伸出的主宰策略並非人所可以做唯一選擇；那只是理論的假設與結果而已。孔子是睿智的；他提供了一個新策略來轉變無道為有道的社會。他所提的策略就是「己所不欲，必施設人」。讓我們來看這個策略如何使人避免囚犯的困境，或脫離霍布斯叢林的無道社會。

(p12)

當然，「己所不欲，勿施於人」如同主宰策略。人未必會選擇恕道的行動，就像他們未必選擇主宰策略。讓我們繼續討論此八字策略的本質。在面對著與別人交往，後四字消極的規範不要施於別人，而非積極的規範施於別人。前四字則說明規範的乃自己所不想要的東西或行動。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。因此，後四字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」稍進一步的具有確實行動的範圍。顯然的，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。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。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會也採取恕道就成了很重要的下一問題。然而，孔子並未能夠在信的討論上解決此一問題。

**參、墨子的「我先從事」與「投桃報李」**

墨子《聖人有愛而無利，儒者之言也；天下無愛不利，子墨子之言也》。從我們對孔子讚許管仲的瞭解，儒者未必有愛而無利。依前節所論，孔子只不過未能詳論事功或利而已。唐君毅(1986: 160-162)以爲「義必連于人之行爲行事之表見于外者」，並認爲相對於儒者的以仁說義，「墨子則爲重義而以義說仁者」。至於義與利的關係，墨子《大取篇》謂「義、利。不義，害。志功爲辯。」《經說》謂「義，志以天下爲芬，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<sup>20</sup>。墨子思想的中心是「兼相愛」與「交相利」爲什麼「兼愛」與「交利」墨子所並重，以至於「無愛不利」呢？唐君毅認爲原因有二。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，此事中必有愛人與利人的表現；此事既見於外，則爲人所共知而成爲客觀存在之事<sup>21</sup>。因此，仁愛客觀化後也就成了義利。從這個觀點而言，墨子承襲了孔子對仁愛的肯定，並進一步的落實原來在客觀性上，比較模糊的仁愛，使其與義利的外在行爲相連而不背。

本節裡，我們將指認出此客觀化轉接與相連的橋樑。讓我們先看一看墨子所體認到的時代悲劇爲何。《兼愛上》中清楚的說：「當察亂何自起？起不自愛。……子自愛，不愛父，故虧父自利。弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利。臣自愛，不愛君，故虧君而自利。此所謂亂也。」雖然墨子視亂源爲人的不相愛，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，他在《非攻上》說：「今有一人，入人園圃，竊其桃李，眾聞則非之，上爲攻者，得則罰之，此何也？此虧人自利也。」顯然的，墨子以爲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。這個為一般忽略的觀察其重要性是不可輕視的<sup>22</sup>；甚者，我們的觀察也直接佐證唐君毅對墨子「以義說仁」的論點。

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代無道而成為有道。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。」就是段話來說，墨子並非如志莊的絕仁棄義，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。同時並顧內心的志意與外在的行為，墨子提出「兼相愛」與「交相利」的主張。儘管墨子的兼愛與儒家因親疏關係而有所等差的愛有相異之處，它們的性質無疑都屬於內在的或主觀的<sup>23</sup>。雖然孔子極重視，稱許管仲的功績，墨子才是第一位以「交相利」一辭簡潔的扣緊事功必須成於互利的主張。這是墨子思想的轉出。

然而要能轉無道為有道，墨子必須說服眾人兼相愛與交相利是完成事功的充份條件。兼愛三篇裡，墨子做了許多論證來說明他的主張。針對兼愛會不利雙親而害於孝道的懷疑論點，墨子在《兼愛下》完整的交待了他的論證假設與邏輯推廣。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，然即吾惡從事即得以？若我去從事乎愛利人之親，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，然後人報我須先從事於愛利別人的雙親才能得到別

人對自己雙親的愛利。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」<sup>24</sup>。換言之，此二者即為墨子在轉無道為有道對所主張的行動規範。

讓我們再藉囚犯境賽局的架構來探討「我先從事」與「投桃報李」兩行動規範的意義。

#### 附註

1. 分享此種觀點的學者極多，牟宗三(19 ； 27)是典型的一例。
2. 散見於論語；除非特有必要，否則我們不一一指出其出處。其原因有二：第一、大體為眾所熟。第二、其出處無關於本文立論。蕭公權(1982: 62)認為「仁又為社會倫理與政治原則」。
3. 熊 (1981: 41): 「孔子雖不講自私之利，然仍講國利民福之利。」
4. 見傅 夫(1981: )
5. 見侯家駒(1982: 179-181)
6. 雖然唐君毅(1986: 153-154)著重學術思想的內在本質，他並沒有對此種觀點授出批評。
7. 這裡我們引用趙馥法(1990: 248-252)的說法。即使孟子並非如此極端，此引用也不會有損文中的論點；因為，如果孟子更像孔子，則以下孟荀的對照就更貼切於孔墨的對照。
8. 見荀子《性惡》篇。
9. 荀子《富國》篇：「兼足天下之道在明分」。關於荀子的禮法思想，見干學平，黃春興( : )。
10. 關於性惡說在荀子思想中的地位可見龍宇純(1987: 69-75)。各家所說皆與經濟學的出發點完不同。

11. 在第 一節中，我們將詳細出其異同點。
12. 程伊川與程明道都如此解釋忠信。見唐君毅(1986: 94-95)。
13. 論語《顏淵》中說：「足食，足兵，民信之矣。」這顯然的指出為政者必須在忠信的心志，以及提供信守的承諾外，再提供可觀察的足食，足兵證據才能得到人民的信任。不過，這一類的論述實在並不多見。
14. 「克己」復禮當然是行動上的規範。本節中我們暫不討論，而留到第四節中才加以說明。
15. 由此看來，似乎普濟人民的事功才足以稱聖；仁心並不足成聖。也許孔子也並不認同後人尊稱他為聖人呢！
16. 見胡適( :67)。
17. 荀子《仲尼篇》：「齊桓公并國三十五。」呂氏春秋《直諫篇》：「楚文王兼國三十九。」韓非子《難二篇》：「晉獻公并國十七，服國三十八。」《有度篇》：「荆莊公并國二十六。」史記《李斯傳》「秦穆公滅國二十。」
18. 如果我們將齊楚為共犯甲與共犯乙，並把策略易名為招與不招，則檢察官可以利用偵訊技巧告知兩共犯在各種策略下的利得。由於策略相背對的利得較大，自私的共犯反而陷入了檢察官的圈套。這就是囚犯困境局的命名由來。
19. 這個定義是很自然的並符合前面所簡述的春秋時代背景，我們不必將利得相加而以總利得之高低來定義有道或無道；因為，在這裡利得可以只是序列性的而非數字性的可以相加。
20. 見李漁叔(1988: 299)。
21. 見唐君毅(1986: 165)。
22. 這個連接可能與對罪的懲罰程度有密切關係。不過，本文限於主題不在此而不能多加討論。無論如何，據我們有限的所知，前人似乎完全沒有注意到此利害關係在墨子思想中的重要性。
23. 墨子兼愛與儒者堆愛之不同可見唐君毅(1986: 166-167)。

24. 「禮尚往來」一辭最早出現於禮記《》。禮物交換是人類學家在原社會中觀察到的普遍現象。詩經《大雅》的「投我以桃，報之以李」可能即代表這種禮物交換或禮尚往來的意義。不論墨子是否有意復古，「投桃報李」在行動規範上的意義是明確的。關於禮物交換，請參考。

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物品或行動，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。讓我們先解釋這個策略，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出兵，則楚國報李的行動也就是不出兵。依同理可知齊國因楚國之投桃而報李之回應行動。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，而不可能一方出兵還是不出兵呢？顯然的，還必須有其他的假設或條件才能決定此一賽局的結局。前節所述「己所不欲，勿施於人」的恕道策略已可決定結局，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，則別人也將愛我的父母為回報；我先出兵，則別人也出兵。換言之，當雙方在囚犯的困境賽局裡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以臻有道社會的境界，還必須再進一步確定「我先從事」的人會採取不出兵的行動。由前面的引文，墨子以其觀察經驗認為人都「欲人之愛利其親」。在此假設下，墨子於是完成了他為「兼相愛」、「交相利」的有道社會所必須建立的行動規範。

然而，如果我們直接利用此「欲人之愛利其親」的假設，則「我先從事」根本是不必要的行動規範。在投桃報李的策略下，如前所述，囚犯的困境賽局只可能出現同時出兵與同時不出兵的兩種結局。在自己追求愛利的假設下，不論誰先做行動的擇齊王與楚都會採取不出兵的行動；因當並非每一個人都採取「投桃報李」的策略對，自利的人未必會在囚犯的圍境賽當中採取不出兵的行動。墨子安歡察到無道社會的亂象在源於虧人自利，回此他應該瞭解「投桃報李」並非普的策略。在缺乏投桃報李的互信下，我先從於利人的行動可以傳遞自己並非存井人自利的；如此，至少對方可以減輕疑慮。在此情況下，如果對方也欲追求疝的互利關係，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我先從事」對方當成傻迂之人而藉機虧人自利。

這個分析顯示「我先從」是積極主動的將自己暴露在對方的掌握之中。因此這當並非每一個人都採取「投桃報李」的策略對，自利的人未必會在囚犯的圍境賽當中採取不出兵的行動。墨子早已歡察到無道社會的亂象在源於虧人自利，回此他應該瞭解「投桃報李」並非普遍的策略。在缺乏投桃報李的互信下，我先從於利人的行動可以傳遞自己並非存心虧人自利的；如此，至少對方可以減輕疑慮。在此情況下，如果對方也欲追求長遠的互利關係，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「我先從事」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且對方自己的不信

任。從這個角度來說，墨子的「我先從事」也不外乎孔子盡己的忠信之道。不論孔子的「己所不欲，必施於人」或墨子的「我先從事，投桃報李」，大體上它們賴之能行的是盡其在我，而非講究互信的行動規範；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，前者指認出不可行的規範而後者指認出個人主動行為的規範。

這個區別可以再經過對墨子引文的詳細分析而更清楚的呈現出來。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外的第三種態度：不理不睬。如困我們僅把別人惡傷自己的父母祝為「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。然而，在「我先從事」的行動規範下，對方可以祝主動者的行動而採取桃報李的回應行動<sup>26</sup>。由此觀點而言，墨子所規範的策略是具體可行的，而孔子的消極恕道規範卻仍未能確定以行為互動的結局。

最後，讓我們簡短的比較積極的恕道：「己欲立而立人，己欲達而達人」與墨子的行動規範。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「立」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。缺乏這個行動的規範，積極的恕道並不完整的具有行動的意義；個人固然要立人達人才能完成自己立、達的欲望，但立、達行動的先後卻含混不清。摘要而言，本節裡說明墨子的行動規範與孔子的恕道都是出盡其在我的要求；它們的差異僅在於「我先從事」在提供信賴度，在確定行為互動結局，以及確定行動先後的更明確意義。這些論述、分析顯示墨子的確更精確的闡述從道德、人格的主觀仁愛到完成客觀的義利之功間所以須注意的行動、表現。

#### 肆、孟子的「何必日利」

孟子無疑的針對墨子的義利之說提出了相當的反擊，孟子的義利之辯是眾所知曉的而實不值得再多費篇幅。爲了能與墨子所重的客觀事功的義利相比較，並自其中瞭解學術思想的轉折，本節裡我們簡單的做一分析。

簡單而言，孟子在《梁惠王上》即已明白的提出他的根本主張：「王何必日利？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》，我們可以很清楚的瞭解到孟子之所以如孔子的罕言利，而更進一步的非利。孟子以爲：「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」，孟子直下認爲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。爲什麼他不能認識到墨子的客觀成仁的義，而一味保守住內在或主觀的價值呢？這個顯恐怕不是他自己以外隱藏在以上的線索中。

對於利，孟子存在著非常極端的厭惡感。在《盡心上》，他說：「雞鳴而起，孳孳爲善者，舜之徒也；雞鳴而起，孳孳爲利者，跖之徒也。欲知舜與善之分，無他，利與善之間也。」話裡顯示出孟子完全不能觀察到孳孳爲利的人可能包括農、工、商要等循規蹈矩而心滿仁義情操的人。他卻偏頗的的以爲孳孳爲利者必然是資跖的同路人。類似的，在《梁惠王上》他也誇張的說：「王曰何以吾國，大夫曰何以利吾家，十庶人曰何以利吾身，上下交征利而國危矣。」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爲各個人追求利共會造成「交征利」的紊亂。孟子的觀察僅侷限於虧人自利的資跖與交征利的兩害。儘管他在《公孫丑下》曾經提到以所有易所無市場，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孳孳爲利的雙所達成的「交相利」結果。由此看來，孟子對利的認識是不夠的，偏頗的，難怪他就要非利了<sup>27</sup>。

如前所述，信是孔子所強調的「仁之方」。孟子極端的強調仁義的內在性，甚至於否定了信的重要性。《離婁下》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關係的；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轉出孔子的思想；孟子反而成了完完整整不顧外在世界，而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<sup>28</sup>。

## 伍、荀子的「性惡」與「隆禮」

墨子好不容易將孔子的仁義拓展到似乎可以在客觀世界落實的努力，道然被孟子完全所否定<sup>29</sup>。後繼重視客觀仁義落實的學者就必須能夠批駁孟子的論調。由此看來，荀子的任務孟子的性善說即算成功；實際上並非如此，他還必須能夠修補墨子立論的不完整以及匡正其錯誤。荀子所成就是正是這兩方面。他首創性惡之說以說明互利、互害、以及虧人自利的客觀現象。更進一步，他在致力於匡正墨子明鬼，非禮樂的錯誤之對開創了「禮義制分」的新論。這一節裡，我們簡單的介紹荀子對墨子與孟子思想的答辯。

針對孟子的性善論，荀子在《性惡》中說：「凡古今天下之所謂善者，正理，平治也；所謂惡者，偏險、悖亂。是善惡之分也已。今滅以人之性，固正理、平治邪？則有惡用聖王，惡用禮義矣哉？雖有聖王、禮義，將曷加於正理，平治也哉？」寥寥數語，荀子就將孟子性善與孔子主張的禮義與崇尊的聖王間的矛盾點明清楚。同篇之中，他接著說：「凡論者，貴其有辨合，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，起而不可沒張，而不可施行。豈不過甚矣哉？」

換言之，在荀子看來，孟子的性善說是既經不起邏輯的辯證，又缺乏可經客觀現象檢驗的內容特性。這樣的學說，只能視為一種理想說說而已，對人的行動的瞭解與分析並無實質意義。這也就是為什麼荀子在方法論上採取性惡觀點理由。

一般皆以人天生內在本性的質來論說性惡、性善、與無善與不善，或善惡雜混，而完全未注意到荀子的性惡並未立基於此內在的性質考慮<sup>30</sup>。荀子在《性惡篇》中說：「今人之性，生而有好利焉。順是，胡爭奪生，而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生，而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色，順是，故淫亂生，而禮義文理亡焉。合於犯分，亂理、而歸於暴；故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則，人之性惡，明矣；其善者，偽也。」極清楚的，荀子認為好利、好聲色、耳目之欲，與妒嫉心等等才是天生的。爭奪、殘賊等亂理、犯分的客觀社會亂象，在荀子以為是「從人之性，順人之情」才發生的。所以，性惡指的是人與人之間所顯示出違反正理、平治的行動結果，而非個人內在的性質<sup>31</sup>。既然，性惡並非指人天生即無條件

的惡，荀子就必須澄清爭亂的禍源何在。《禮論篇》中，他說：

「人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能無爭，爭則亂，亂則窮。」自些我們可以瞭解荀子所認識到的禍源口是「無度量分界」。換句話說，亂、窮的無道社會是源自於缺乏適當的度量分界，而非墨子所說的不相愛。因此，要能進入有道社會，荀子以為必須有人為的「師法之化，禮義之道」；他的主張是反順性的。