政治科學論叢／第五十期／民國 100 年 12 月／頁 1～36

孟子政治思想中義利之辨的分析：
四種主要類型的探討

葉仁昌*

摘　　要

本文嘗試以一新的架構來定位孟子政治思想中的義利之辨。作者擬提了四種主要的純粹類型，分別是屬於「取代模式」的「以義斥利」、屬於「條件模式」的「先義後利」、屬於「化約模式」的「義即公利」，以及屬於「因果模式」的「以義生利」。作者逐一分析了這些類型對孟子義利之辨的適切性與解釋力。最後得出的結論是，雖然孟子存在有若干「先義後利」的成分，也確實有肯定公利而輕私利的傾向，但更正確地來說，他是在動機或存心上唯「義」是求，屬於高濃度的「以義斥利」類型；而又樂於將「利」視爲由「義」所衍生的必然結果，接近於「以義生利」的類型。

關鍵詞：孟子、義、利、道德、利益、效用

*國立臺北大學公共行政暨政策學系教授，E-mail: soloman@mail.ntpu.edu.tw。
收稿日期：100 年 6 月 10 日；通過日期：100 年 12 月 7 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

在政治決策中的道德與利益之間，該怎樣調和呢？自古迄今，這始終是一個充滿爭議的課題。有人非常務實地以利益——或所謂的成本效益分析——爲依歸。有人則高舉道德的大旗，鄙棄任何利益思考。當然，還有人試圖將兩者平衡或協調；至於平衡或協調的方式，則又各有巧妙不同。此一課題的難決，不只影響決策取向，也直接導致了對政策評價的差異。譬如，有人會根據於價值理念而批判某些政策違背道德，有人則從利益的實際分配結果來抨擊政策失敗。

孟子政治思想中的「義利之辨」，所牽涉的正是這樣一個爭議性課題。原本，在孔子的思想中，並不多談到人性；而「仁」也只是表現在君子身上的一種德行。但到了孟子，他從「不忍人之心」的「人皆有之」（孟子・公孫丑上；梁惠王上）出發，將道德轉化爲一種普遍的人性，並且還是用以區別禽獸的第一特徵。這致使道德開始具有了一種建立在人性基礎上的必然性。它不僅無可動搖、輕忽或丟棄，更是人之所以爲人最重要的使命，也是衡量每個人一生成就的標準，並賴以構成了社會和國家的終極目標。它甚至還意味著道德對於任何一個人，在任何情況下，都具有絕對最高和第一優先的排它性地位。

而就在此一人性基礎的必然性上，孟子進一步申言了著名的義利之辨。雖然後人對其仍有若干不同的理解和評價，但基本上，它不僅開啓了後世有關義利之間的持續爭論，[1] 更也相當程度決定了中國思想在面對現實利益時的態度。朱熹就明白指出，「義利之說，乃儒者第一義」（1972：與延平李先生書，卷二四）。它對於中國的政治、經濟，乃至社會和文化，都帶來了巨大影響。

長久以來，學界對於孟子義利之辨的討論和研究，其實頗爲豐富，也

[1] 按照黃勇的看法，在中國歷史上曾經出現過三次「義利之辨」的爭論高潮：分別是春秋戰國時期的義利之辨；兩漢以鹽鐵會議爲中心的義利之辨；宋代時期二程和李覯、王安石、朱熹和陳亮所開展的義利之辨。並且經過這三次爭論，已將義利論滲透於社會經濟生活和日常人倫中（1998：30）。

臺灣大學學術期刊資料庫

累積不少成果。但遺憾的是，在筆者看來，釐清的程度仍有所不足，而且，似乎還存在著若干誤解和未決的難題。本文試圖予以再思，並期望能夠在一個新的架構下，對孟子的義利之辨重新定位。

本研究進行的策略比較特別，或許對不少人而言也頗爲陌生。筆者採用韋伯（Max Weber）的方法學，建構了有關孟子義利之辨的四種主要「純粹類型」（pure-type）。第一種是屬於「取代模式」的「以義斥利」；第二種是屬於「條件模式」的「先義後利」；第三種是屬於「化約模式」的「義即公利」；第四種則是屬於「因果模式」的「以義生利」。它們各自的涵義、訴求和主旨，以及彼此之間的差異，將在後續的正文中，隨著對孟子義利之辨的各種論述之分析，而漸次逐一地展開，爲避免重複和節省篇幅，在此暫時不加細述。

但筆者必須說明的是，爲何要採用純粹類型的研究方法？這主要是有鑒於，學界對孟子義利之辨的討論，始終充斥著諸多義利關係的模糊描述。譬如以義斥利、以義代利、先義後利、後義而先利、利而後可義、以利天下爲義、以義制利、以義詘利、以利佐義、以義主利、以義生利、義中之利、利在義中、義利交融、義利相容、義即公利、義以建利、義利相生、仁義之爲利、義者利之本、義者利之和，或是利者義之和也等等。如此林林總總的語彙，固然表現了撰述者的洞見和創意，但確實令人難以捉摸和掌握。這激起了筆者將它們予以釐清、辨別和重組，並建構起純粹類型的企圖。

純粹類型的方法學，其好處就是從一開始就強烈要求，對相關概念與類型作出足夠的釐清與妥善建構。但這只是它的最基本工夫而已。更高的標準是此一釐清和建構還要能達到尖銳化的「純粹」地步；如此才能藉由對照出與經驗實體之間的「距離」而發揮效用。韋伯說得好，純粹類型「愈是尖銳而明確地被建構出來，意謂著它愈遠離真實的世界，但在這層意義下反而愈能夠善盡其責。」即經由對照所呈現的「距離」而「使我們更容易獲得關於行動者真實動機的知識」（Weber 著，1993：43-45）。

筆者的企圖也同樣是如此，一方面期望經由四種純粹類型的建構過程，能夠釐清、辨別和重組上述有關義利關係的各種令人難以捉摸和掌握的描述；另一方面，則希冀藉由對照出孟子或學者們有關義利之辨的論述

臺灣大學學術期刊資料庫

與這些純粹類型之間的「距離」，而更能夠掌握孟子義利之辨的真實動機、原委和意涵，並予以清楚定位。

當然，純粹類型的採用有其風險；它經常被誤解和錯用，並因而招致若干其實可以避免的批評。但所幸韋伯已經爲此一方法學奠定了良好基礎。以下，在吾人開始討論正文之前，有兩個方法學上的重要提醒必須先行交代。

第一、韋伯指出，純粹類型是研究者主觀而有所選擇性地建構出來的，所根據的主要是其個人的「理論旨趣」（theoretical interest）；而若研究者改以不同的視角和目的，經常，原來所建構的純粹類型就不適用了。這意味著純粹類型的建構並不企圖「涵蓋」或「窮盡」探討對象之相關範疇的所有內容。就以本文爲例，只討論了「以義斥利」，卻沒有探索「以利斥義」；只分析了「先義後利」，卻只有局部地談到「先利後義」；只說明了「以義生利」，卻未曾觸及「以利生義」。筆者雖然建構了四種純粹類型來作爲分析架構，但它們只是主要的——而非所有的——類型。它們既不涵蓋、也未窮盡義利之間的所有關係或各種複雜情況。

那麼，筆者作出選擇的根據或緣由又是甚麼呢？

首先是筆者發現，在前述諸多義利關係的模糊語彙中，有不少是意涵相近、可以歸類的。譬如，以義制利、以義詘利、以義代利，所意指的大概就是「以義斥利」。而以義主利，強調的是義相對於利的優先性，它並沒有將義利置於對立面，很類似於「先義後利」。至於以利天下爲義、義者利之和，大致可以歸類爲「義即公利」，因爲它們指的都是公利。還有義中之利、利在義中、義以建利、仁義之爲利、義者利之本、義利交融等，則可以歸入「以義生利」的範疇或其變型。

但更關鍵的理由是，在相關論述中屢屢出現又最富爭議性的，正是孟子的義利之間是否互斥、義利的先後優位性、公利是否也在排斥之列、利是否爲義的結果，以及此一結果又是否爲義的動機等等的問題。而隨著進一步的探索與思考發展，它們就逐漸形成筆者在建構純粹類型時主觀的理論旨趣了。筆者強烈地想去釐清這些屢屢出現又最富爭議性的問題。

這正代表了筆者在撰寫本文時的「問題意識」。不過，對於此一問題意識的解答途徑，筆者捨棄了只是對文獻中既存論述的匯合歸類，反而刻

臺灣大學學術期刊資料庫

意選擇了難度較高的對純粹類型的新建構。對既存論述的匯合歸類，只是筆者的心路歷程，它爲純粹類型的新建構奠定了理解基礎；進一步的突破，是扣緊和掌握理論旨趣，從既存的各種論述類型中抽象出若干特定成分，並加以強調，建構創設出純粹類型來。這意味著本文對於義利之間的四種純粹類型，並無法只是從文獻回顧中直接歸納而得，還必須有一個抽象、強調和建構的推導過程。

其中特別重要的是所謂的「強調」，它指的是將抽象出來的成分予以尖銳化，達到一種「純粹」的地步。這正是筆者第二個必須先行交代的重要提醒，即本文的四種類型在建構的過程中都經過了純粹化的。它們都是所謂的「理想型」（ideal-type）。借用韋伯的話來說，從概念上的純度而言，純粹類型的本身無論在何處都不能經驗地發現其可以對應或等同的實體（reality），此一類型只是概念設計上的理想境界（utopia）而已（Weber, 1968: 497）！[2] 這意味著孟子或學者們有關義利之辨的論述，作爲一種經驗實體，都與這四種純粹類型有某種「距離」；更正確來說，它們在這些純粹類型的成分上毋寧是混雜的。

在此，或許有人會問，爲什麼孟子或學者們有關義利之辨的論述可以被當作一種經驗實體，而來衡量它們與本文四種純粹類型的「距離」呢？筆者可以借用涂爾幹（E. Durkheim）在方法學上富於創意的貢獻來回答這個問題。他指出，無論是風俗或儀式等的社會現象、宗教經典或歷史文件，乃至於研究柏拉圖的一部作品，都可以當作是屬於經驗世界、外在於個人意識的「社會事實」（social fact）（Durkheim 著，1990：28-29，100-104）。當然，涂爾幹所謂的「社會事實」有其獨特的語意脈落及內涵特質，並不

[2] 必須提醒的是，這段話強調的只是純粹類型的本身不應當拿來對應或等同於某一經驗實體，並非說純粹類型沒有經驗意含，不涉及經驗世界或實際運作情形。基本上，純粹類型是對某些經驗事物之若干成分的抽象，並加以強調（尖銳化到純粹的地步）而設製的心智建構（mental construction）。就譬如「理性人」即是一個純粹類型。就概念上的純度而言，無論在何處都不能經驗地發現一個可以對應或等同於此一純粹類型的活生生的人；但一個活生生的正常人，又都或多或少有依照理性行爲的時候。「理性人」就是從這樣的經驗事實中，將人的理性面抽象出來並加以尖銳化到純粹的地步而建構的。它既是經由心智創造的理想境界，又同時依據了有經驗意含的事物或現象。上述說明可進一步參見易君博在這一方面的說明（1977：55-79）。

臺灣大學學術期刊資料庫

能完全類比、契合應用於本文。但它卻給予了吾人一個啓發，即行動者（或作者）的主觀動機或意識，若它們一旦被表述或記錄，就可以被當作是屬於經驗世界、外在於個人動機或意識的存在。它們開始有了屬於自身、脫離行動者（或作者）主觀動機或意識的發展與邏輯。

譬如，馬克思表述了共產主義。但爾後的歷史中，共產主義出現了一個外在於馬克思之動機或意識的存在面向。它在經驗世界中「客體化地」被史達林、毛澤東、政客和社會人士們使用和轉化，開展了屬於它自己（甚至馬克思本人都感到陌生或不願意承認）的變遷。基於此，本文因而也同樣指出，孟子或學者們有關義利之辨的任何論述，固然是一種表達動機或意識的理念層次之物，但就其作爲一種既定的成果而言，也可以被視爲一種經驗實體，並「客體化地」被拿來衡量它們與本文四種純粹類型之間的「距離」。

不僅如此，筆者還要沿用韋伯前述的話而進一步提醒，孟子或學者們有關義利之辨的任何論述，它們作爲一種經驗實體，不當被拿來試圖去對應或等同本文所提的任何一種「理想型」。因爲，後者在成分上是純粹的。無論是所謂的取代、條件、化約或因果模式，以及各自所呈現的純粹類型，其訴求和主旨都已經在概念的純度上徹底被尖銳化的，因而彼此之間的差異是涇渭分明、不容含混的。但前者，即孟子或學者們有關義利之辨的任何論述，它們作爲一種經驗實體，在成分上卻是混雜的。很有可能某一學者對孟子義利之辨的解釋，在不同的層次或剖面上，會出現分別傾向於不同純粹類型的情形。

在本文後續的分析中，吾人將會發現，情況確實就是如此。有些學者在抱持「先義後利」來定位孟子之際，卻同時表達了若干屬於「以義生利」的論述；另有些人則將「以義生利」和「義即公利」混淆，並列來解釋孟子的義利之辨；甚至，有的學者竟同時根據這兩種互有差異的類型，而將孟子詮釋爲效益主義（utilitarianism）。事實上，本文最後對於孟子義利之辨的結論，在定位上也同樣是混雜的。即認爲孟子在不同的層次或剖面上，呈現出了屬於不同純粹類型的特質。

交代了這兩個有關純粹類型在方法學上的重要提醒後，應該多少可以避免掉一些對本文在分析架構上的質疑和批評了。接下來就進入正文，逐

臺灣大學學術期刊資料庫

一來分析孟子的義利之辨具有哪些純粹類型的成分？又在哪些層次或剖面上比較傾向於哪一種純粹類型？如何地混雜？

貳、取代模式：「以義斥利」

首先，吾人可以從屬於「取代模式」的「以義斥利」開始。簡單而言，此一類型就是強調義利之間無可化解的矛盾衝突。它最純粹的特質是，在義利之間，無論是目的價值的選擇、抑或是屬於工具理性的思維方式，都鋪陳了幾乎沒有妥協餘地的二元對立格局。它要求完全站在動機或存心的層次，但問道德上的「該不該」，而拒斥以結果層次上的理性計算、機會和風險的評估，來作爲決策或行動的依據。

在許多學者的詮釋下，孟子的義利之辨正是極高濃度的「以義斥利」類型。孔子雖已明言「君子喻於義，小人喻於利」（論語・里仁），又說「見利思義」、「義然後取，人不厭其取」（論語・憲問）、「不義而富且貴，於我如浮雲」（論語・述而）。但孔子只是在對比君子與小人兩種不同的生命態度、以及要求在合乎「義」的前提下來謀「利」，尚不至於發展到「以義斥利」的程度。

按照黃俊傑的考証，在《尚書》和《詩經》這些早期文獻中，「義」的概念從未涉及人的價值自覺或意志自由，而孔子不僅延續了傳統，將「義」視爲「宜也」（中庸・第二十章），更將「義」與「君子」觀念結合。黃俊傑相信，透過「君子喻於義」、「君子義以爲質」（論語・衛靈公）這些話，孔子非但強調了「義」的內在性和普遍性，也觸及到了人的價值自覺或意志自由的問題（1986：121）。

但孔子雖有這些突破，他最重大的訴求毋寧還是尚「仁」，並以其作爲道德最核心的內涵。讓「義」這個概念獲得更重要發展的，無疑還是孟子（袁保新，1992：137）。根據陳大齊的研究，孟子的「義」可以歸併爲「羞惡之心，義也」（告子上）和「義，人之正路」（離婁上）兩句話。前者指的是「義」即有所羞惡而不願爲的念頭；後者則謂「義」乃人人所應由的正路（1987：273-276）。信廣來的看法或許最有參考價值。他認爲孟子的「仁」內在於人的心，而「義」則是給人的一條路（path）。殺一無

臺灣大學學術期刊資料庫

辜是不仁，取不屬於我之物則是不義。「仁」關乎心的「不忍」，而「義」則屬於「不爲」。「仁」強調一種情感上對別人的關心，既不願傷害別人，也不能忍受別人的受苦。而「義」則強調律己，委身於某些道德規範，一方面拒絕用不當的手段去獲取所得，同時也不接受別人不當的饋贈和給予（Kwong-loi, 1997: 63）。整體來說，「義」與「仁」並列爲孟子道德理論的兩大支柱。其中，「仁」爲道德的本體，主要是以一種心性而存在。「義」則可以解釋爲「仁」此一心性本體——包括有惻隱、羞惡、辭讓及是非之心等——在各種不同情境與相互關係下，經由對其合宜和適當性的判斷，所呈現出來的一條正路。

那麼，孟子又是如何將「義」的概念予以徹底闡揚呢？首先，最有代表性的，應該就是孟子挑戰梁惠王的那一番話了。「王何必曰利？亦有仁義而已矣。」孟子警告他，如果從王、大夫到士庶人，心裡想的都是怎樣對自己的國、家和身有利，結果將是無止境的篡弒（梁惠王上）。因爲對你的臣下來說，殺掉你而後取而代之，正是他們最大的利益。

孟子又在另一處說道，「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。欲知舜與跖之分，無他，利與善之間也」（盡心上）。這個區別二分說得直接而坦白，沒有轉圜空間，即好人與壞人只有一個不同，就是追求善抑或利。

還有一次，陳代建議孟子，爲何不委屈自己，主動謁見諸侯？若能被重用，可以致王霸。這就好像「枉尺而直尋」，即彎曲一尺，伸直時變成八尺。似乎很上算，「宜若可爲也」。孟子回答，志士固窮，願意死在溝壑；勇士輕生，早就準備好斷送頭顱。人若是可以因爲利而「枉尺直尋」，那不也可以因爲利而「枉尋直尺」嗎（滕文公下）？在此，孟子所表達的憂心是，如果爲了現實利益而可以委屈一下人格志節，終將有一天，也會爲了現實利益而在人格志節上作出更大妥協。[3]

---

[3] 李明輝對這一則故事的解釋與筆者稍有不同。他認爲「這很典型地表現了存心倫理學的態度，即不根據任何有關後果的考慮來決定義之所以爲義」（2005：128-129）。但筆者認爲，孟子在此反對的是爲利益而委屈志節的態度。它反映了道德人格在面對利益時的妥協和軟弱。因此，孟子才會在前面先說「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元」。這則對話的重點，應該不是存心倫理學抑或後果考慮的抉擇問題，而是因貪圖利益而

臺灣大學學術期刊資料庫

孟子上述的言論可以視爲從「義」的道德信念對貪圖利益的反對。但他並未停留於此。他更強烈的立場表現在對宋牼的責難上。宋牼秉持著類似墨家非攻的理念，辛苦奔走，要爲楚秦兩國分析交戰的利弊得失，卻遭孟子批評其志向雖然偉大，遊說的理由卻不當。孟子指出，就算遊說成功、雙方罷兵了，反而會強化全國上下「懷利以相接」之心。他要求宋牼改以仁義來遊說，讓全國上下都「懷仁義以相接」（告子下）。

此一對話的重大意義在於，孟子已經擴張了其義利之辨的適用範圍。他不僅反對國君爲貪圖利益而戰，宋牼這個好人從利弊得失去勸和，他竟也反對。然而，不容混淆的是，「貪圖利益」乃一種價值選擇，「衡量利弊得失」卻是一種思維方式。前者將利益當作一種目的價值來擁抱，而後者只是在作出決策之前的考慮過程中，工具性地將利益當作計算或比較的單位。它的目的乃衡量得失、機會和風險，當事人未必就將利益視爲目的價值來信仰或委身。

打個譬喻來說，「貪圖利益」指向一種鑑賞層次的個人直接經驗，它期待品嚐利益的滋味和果實，它滿嘴油膩、連啃帶舔地，想要擁抱利益所帶來的快感和飽足。而「衡量利弊得失」卻是在個人直接經驗之外、一種超然而疏離的技術取向活動。它不直接給你利益的滋味和果實，只是對利益的滋味和果實作出屬於「工具理性」的客觀分析。[4]

這充分揭示了一個重大關鍵，即以「衡量利弊得失」爲思維方式的人，未必在衡量之際懷抱有「貪圖利益」之心；而反過來，「貪圖利益」的人，也未必在貪圖之際秉持「衡量利弊得失」的思維方式。前者如追求兼愛、非攻和萬民福祉的墨家及宋牼；後者則如許多因貪婪而失去理智的人，他們經常因眼前的利慾薰心而不顧後果的悲劇。

犧牲人格志節的問題。詳見本文下述的對比和討論。

4 筆者此一段落的靈感來自於科學的哲學家納格爾（Ernest Nagel）。他將價值判斷區分爲兩種：「賦予特質的價值判斷」（characterizing value judgments）與「作出評價的價值判斷」（appraising value judgments）。前者是對某些眾所確認的特質，在一既定場合下呈現或不呈現的程度，表達出一種估算或評定（estimate）。至於後者，則是由於個人委身於某個道德或社會理念，而對某些道德或社會理念、或某些行動或制度，表達出讚揚或責難的語詞或態度（Nagel, 1968: 104-105, 107）。這當然與筆者所討論的對象有所不同，但精神上卻十分相近，可以作爲一種有用的譬喻。

臺灣大學學術期刊資料庫

孟子的一概反對，確實呈現了最高濃度的「以義斥利」類型。它最強烈的特質並不只是反對「貪圖利益」，而是即使你從不「貪圖利益」，但只要訴諸於「衡量利弊得失」的工具理性，並以其來作爲決策或行動的依據，都會如宋牼一般地遭到孟子的責難。雖然吾人不能說孟子將「利」都視爲惡，但至少在此，「義」這個概念大幅高張了。它不只是一種賴以信仰和委身的目的價值，也徹底干預介入、凌駕並支配了屬於工具理性的思維方式；它要求完全站在動機或存心的層次，但問「義當爲與不當爲」（程顥、程頤，1966：卷十七），而拒斥以結果層次上的理性計算、機會和風險的評估，來作爲決策或行動的依據。

無怪乎學者普遍認爲，孟子表現了康德（Kant）式的「義務論倫理學」（Deontological Ethics）（李明輝，1990：147-194；2001：45-47）。[5] 也就是說，要在動機或存心上純粹地訴諸於仁義本身的說服力；並且，認定行爲是否道德的關鍵，不在於其結果，而在於動機或存心（楊國榮，1993：112-113；譚宇權，1995：362）。孟子和康德都相信，道德直接訴諸人們的良心律則，是完全不需要理由的驅迫與無上命令，其本身就有要求遵行的內在感召力。動機或存心上的「應該」（Sollen）乃良心的呼聲，而隨良心之呼聲而後的反應，則是一種屬於自由選擇的「願意」（Wollen）。它換來的是內心的無比安寧（鄔昆如，1975：450）。

在孟子批評告子的「義外」之說時，已經爲上述立場奠定基礎了。告子聲稱，尊敬長輩的原因就在於其年長，不論是楚人的長輩或自己的長輩，都緣因於年紀此一外在事實。這意味著「義」是由外緣引發的，或者說，是受到了外在因素所致。但孟子不以爲然。如果「義」乃緣因於年紀此一外在事實，那爲什麼我們不會去尊敬年長的馬呢？後來，在答覆公都子時，孟子說得更確定了。雖然尊敬長輩的先後與方式，會因外在環境和不同對象而有所差異，但對於何人與何時該如何尊敬，這種「因時制宜」的當下

5　筆者必須承認，這個看法是有爭議性的。譬如黃進興就認爲，孟子的四端說基本上是以「道德情感」爲出發點，並且還將此一特色表現得最清楚。而這與康德將道德建立在先驗的普遍理性上根本不同，也還落在「道德它律」（moral heteronomy）的範疇。因此，對於將孟子與康德類比，黃進興並不能接受（1994：4-24）。

臺灣大學學術期刊資料庫

判斷，[6] 關鍵還是來自於內在的心（告子上）。

孟子的此一回答，其實對《中庸》所謂「義者宜也」作出了最佳詮釋。因爲，對於何人與何時該如何尊敬，這種因時制宜的當下判斷，正就是「義」的核心課題。而此一「適宜性」的判斷，孟子相信，乃根源於內在的心，而非依緣於外在條件（黃俊傑，1986：125；2006：123-124）。「君子所性，仁義禮智根於心」（盡心下）。孟子故而歸結，「義」非由外鑠我也，乃「我固有之」（告子上）。

對此，黃俊傑稱之爲「價值內在」的預設（1986：127）。但在吾人看來，其更深刻的意涵，毋寧是將「義」視爲其自身最完整的理由，它不假任何外在的、經驗性的因素來加以「證成」（justification），當然，更無須訴諸結果層次的利弊得失、或墨家那一套所謂的報應。好人最幸福的酬償，即他是一個好人；壞人最悲慘的報應，即他是一個壞人。善的本身，就是給堅持它的人最大的滿足；惡的本身，也是給擁抱它的人最大的懲罰。無論是善或惡，都是它們自身存在最充足的條件。善，已經是最美好了，何須結果層次上的善報？惡，就已經最悲慘了，不必計算加減後是否惡報。

孟子在思維方式上的此一態度始終旺盛，毫無妥協。「義」既然在道德上自足、又基於「價值內在」而自我證成，那麼，決策所依據的判斷，當然就只在於動機或存心上的善。[7] 因此，無論經驗世界的現實如何困難，都要「義」無反顧地予以超越。典型的一個例證是，某次，孟子提出了若干輕賦稅的主張，宋國大夫戴盈之表示現階段有困難，可否採漸進的和緩

---

6 此處所謂「因時制宜」一詞乃根據於朱熹。對於孟子所說的「庸敬在兄，斯須之敬在鄉人」，他的注解是「庸，常也。斯須，暫時也。言因時制宜，皆由中出也」（1952：告子章句上，卷六）。

7 筆者在本文中將一再地從所謂的「動機或存心」上來解析孟子，但必須說明的是，它並不就是儒學中的「心性」概念。儒學中對於「心性」的看法一直存在著分歧和爭論，筆者在此無意介入。但基本上，「心性」概念是對人的性情或性格特質的一種總稱，廣義地包括有理性、氣（欲望）或道德情感。「動機或存心」只是其中的一個分析層次或觀察面向而已！既不能等同、也不是源自於儒家的『心性』概念。本文所謂的「動機或存心」乃取徑於韋伯對「信念（或譯爲存心）倫理」（ethics of conviction）與「責任倫理」（ethics of responsibility）的區分脈絡。前者是指行動只忠於動機層次上的良知信念，不考慮行動的結果。後者則恰相反，行動根據於後果層次上的利弊得失判斷，並依此來評斷及承擔相關當事人的責任。

臺灣大學學術期刊資料庫

方式，來年再落實？這樣一個權宜性的考量，從現代的政治決策來看，是再合理不過了。但孟子卻不客氣地諷刺道，有人每天偷鄰居一隻雞，被批評爲「非君子之道」，他於是說那就逐步改善吧！現在先改爲每月偷一隻雞，等到明年就不再偷了。孟子申言，「如知其非義，斯速已矣，何待來年」（滕文公下）。這則對話的意涵非常強烈，徹底表露出「義」純粹乃一個道德是非的問題，在思維過程中，它只有對錯與否的當下抉擇，完全沒有訴諸現實上手段與目標、策略與步驟、機會與風險、或是後果的利弊得失之類的空間。

從上述的整個分析可見，在義利之間，無論是目的價值的選擇、抑或是屬於工具理性的思維方式，孟子明顯鋪陳了幾乎沒有妥協餘地的二元對立格局。他甚至以殉道的精神來堅持「義」的絕對性。所謂「生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也」（告子上）。他還要求國君，「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不爲也」（公孫丑上）。這充分意味著，即使爲了再偉大的成就，都不容有半點對「義」的污染。

參、條件模式：「先義後利」

當然，孟子如此高濃度的「以義斥利」類型，引致了許多爭議。司馬遷讀孟子時屢次「廢書而嘆」（史記・孟荀列傳），大概也是有感於此。可想而知的是，若干試圖予以平衡或協調的論述因應而生。事實上，在孟子的言論中，不僅還是有所言「利」，甚至佔了很多篇幅。譬如，他極爲重視民眾的利益，大聲疾呼國君必須養民，要「制民之產」；他還細心規劃了國君照顧老百姓利益的具體作法，包括「不違農時，……數罟不入洿池，……斧斤以時入山林」，俾能留下可供人民取用的自然資源。此外，「五畝之宅，樹之以桑」，讓「五十者可以衣帛矣」；還要「雞豚狗豬之畜，無失其時」，爲了是「七十者可以食肉矣」。他更從稅制著手，主張推行什一的畝稅制，以減輕小農的經濟負擔（梁惠王上）。

從這些訴求來看，怎能說孟子不言「利」呢？然而，他不是一再申言「何必曰利」，並在義利之間，無論是目的價值的選擇、抑或是屬於工具理性的思維方式，都鋪陳了幾乎沒有妥協餘地的二元對立格局嗎？面對孟

臺灣大學學術期刊資料庫

子這兩種似乎相反的思想取向，吾人該如何協調與解釋呢？

不只如此，讓吾人更爲困惑的是，孟子屢屢訴諸稱王於天下的功利效果，來說服國君施行仁政。所謂「不嗜殺人者能一之」；「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌」（梁惠王上）；「懷仁義以相接也。然而不王者，未之有也」（告子下）。甚至，孟子還對統治者誘之以戰爭的勝利。「以天下之所順，攻親戚之所畔；故君子有不戰，戰必勝矣。」他還說道：

> 尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。市廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅而願藏於其市矣。關譏而不征，則天下之旅皆悅而願出於其路矣。耕者助而不稅，則天下之農皆悅而願耕於其野矣。廛無夫里之布，則天下之民皆悅而願爲之氓矣。信能行此五者，則鄰國之民仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以來，未有能濟者也。如此，則無敵於天下（公孫丑下）。

孟子類似的言論甚多。然而，他不是強烈地反對衡量結果上的利弊得失，要求完全站在動機或存心的層次，但問道德上的「該不該」或「義當爲與不當爲」嗎？其中的矛盾又該協調與解釋呢？[8]

屬於「條件模式」的「先義後利」是第一種協調與解釋。它最純粹的特質是仍保持了義利之間的二元格局，但強調兩者不是「非此即彼」的取

---

[8] 伊諾（Robert Eno）曾提出一種特別見解，認爲《孟子》一書主要想表達的，不是具有哲學一致性的道德理論，而是要凸顯孟子此一大人物和賢哲作爲道德權威的性格特質。它要強調的是道德典範，不是道德規則。伊諾指出，《孟子》一書中充斥了對道德問題的各式詭辯（casuistry）。其中許多對話毋寧是特定個案式的（case-specific），在解釋上也會因不同的上下文脈絡而有微妙的變化（context-sensitive）（2002: 7-8, 189-190, 193, 195-198）。伊諾相信，在這些對話中，重要的不是在倡導道德理據（arguments），而是在「說故事」（to tell the story），告訴吾人有關孟子這號人物的多方面眞相（2002：208）。如果伊諾這種看法是正確的話，那麼，拙文在以下篇幅中試圖尋找孟子論述的一致性，就變成多餘、甚至是錯誤了。不過筆者認爲，伊諾所見恐怕是先認定了孟子論述的矛盾性，而後提出對這些矛盾現象的解釋。《孟子》一書固然在凸顯人物的典範性，但建立道德規則應該也是其主要目標。因爲，若論理缺乏哲學上的一致性，將會嚴重折損典範人物的道德攝服力。

臺灣大學學術期刊資料庫

代和對立關係，而只是一種價值優位上的輕重緩急而已。無論是國君或百姓，在積極實現或消極不犧牲「義」的前提條件下，都可以去追求「利」，而且不拘是公利抑或私利。特別要提醒的是，在動機或存心的層次上，「義」和「利」兩者都是此一類型所同時承認和肯定的。這一點與前述的「以義斥利」類型大有不同。

孔子在此一方面的態度應該是最明顯的。所謂「義然後取，人不厭其取。」「不義而富且貴，於我如浮雲。」又說「富與貴，是人之所欲也；不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也；不以其道得之，不去也」（論語・里仁）。無疑地，這些話都肯定了財貨和地位上的利得，只是要求必須以合乎「義」爲前提條件。

孟子的立場似乎就是如此。他曾經辯護自己的富泰乃得之以道。若「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）。當然，不僅是對於富貴的追求，即使是窮人爲謀求基本的餐宿，也必須在合乎道德的前提下取得。事實上，正是孟子自己提到了「後義而先利」這幾個字（梁惠王上）。反向而推論，他應該也有「先義而後利」的觀念。

從「先義後利」來解釋孟子的學者有不少。典型的譬如李明輝，他就批評柏楊將孟子的義利之辨視爲「互相排斥、尖銳對立」乃「嚴重的誤解。因爲在肯定『義』的前提下，孟子並未反對人民對於『利』的追求；他甚至將滿足人民生活的基本需求視爲王道的起點」（2002：11）。他更明白說道，孟子義利之辨的主張，就是「義」對於「利」的優先性——先義後利；而在肯定「義」的前提下，「容許、甚至往往要求對於『利』的追求」（2002：9）。

另一位學者袁保新，在討論了李明輝和蔡信安的辯論後，同樣指出，雖然在〈梁惠王上〉篇中，記載了孟子從現實利害的分析來鑑別「義」與「利」的不同，但是，

> 與其理解爲是根據功利主義「最大效益原則」所做的區分，毋寧說是孟子在表達「義」與「利」的關係是先後本末的關係，並且選擇「義」不見得就是否定「利」。……孟子在「義利之辨」的

臺灣大學學術期刊資料庫

> 思考中，並無意否定「利」，只是強調「利」的追求應該以「義」爲原則，亦即「先義後利」的立場（1992：150）。

這種「先義後利」的訴求有一個特點，即它不是在反對或否定「利」，而只是主張「義」相對於「利」的優先性。就以財貨和地位上的富泰或貧賤爲例，「先義後利」真正要凸顯的是，在富泰時要好禮，而貧賤時仍要堅持自我的道德尊嚴（論語・學而）。利得固然重要，但道德人格更寶貴。畢竟，富泰是生命中可遇而不可求的偶然。面對仕海與窮達的浮沉，寧可選擇立根於人格和心志，就是「志於道，據於德，依於仁」（論語・述而）。難怪「子罕言利，與命，與仁」（許又方，2002：40）。因此，人的一生若是顯達，要富泰而不驕（論語・子路；憲問）、「無眾寡，無小大，無敢慢」（論語・堯曰），並積極地樂善好施。但若是窮困，則要效法顏回，即使在最惡劣的物質條件下，仍充分體現道德光輝；萬萬不可「窮斯濫矣」（論語・衛靈公）！用孟子的話來說，就是「窮不失義，達不離道。……得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下」（盡心上）。

值得注意的是，孟子之所以並不反對或否定「利」，而只是主張「義」相對於「利」的優先性，固然有若干原因，但其中一個至爲關鍵的考慮是，孟子認爲人民若未能在「利」上有基本程度的滿足，將會導致他們在「義」的實踐上出現困難。這一點在其養民論中流露無遺。筆者必須強調，養民訴求在孟子思想中的意義，絕非只是反映他如何重視民生利益而已！更重要的是，藉此，他將民生利益與道德教化聯結了起來。

孟子一再宣稱，若無恆產，則無恆心；而「苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已。」「是故，明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。」否則，「惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉」（梁惠王上）！在另一處地方，孟子又說道，「易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。……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）！

這些話很類似管子的「倉廩實則知禮義，衣食足則知榮辱」（管子・牧民），也頗爲符合馬斯洛（A. Maslaw）的需求階層理論。人總是先得求

臺灣大學學術期刊資料庫

溫飽、安全，然後才能更上一層樓，尋求友誼、愛情，以及自我實現的滿足。而道德仁義正就是屬於自我實現的層次。在一般情況下，窮困確實讓人難以保有足夠的自覺尊嚴，而這正是抱持道德仁義之「情懷」所不可或缺的心理狀態。經常，許多人因迫於基本匱乏和生存威脅，以致鋌而走險、作姦犯科。這不正就是董仲舒所謂的「大貧則憂，憂則爲盜」嗎（春秋繁露・度制）？

無論是孔子或荀子，都曾倡言國君要富民、要重視民生利益；但唯獨孟子將民生利益與道德仁義聯結了起來，認爲基本的民生利益滿足乃道德仁義的前提條件。此一主張是別具意義的。因爲藉此，孟子在民生利益與道德仁義之間，竟然建構了一種「先利後義」的關係。這真是一種弔詭的演變。孟子原本立足於「先義後利」，闡揚「義」相對於「利」的優先性，要求在合乎「義」的前提條件下來追求「利」。結果，卻在發展之際論証出某種「先利後義」的必要性，即在基本的民生需求上，主張「利」相對於「義」的優先性。它要求在起碼的生活利得已獲滿足的前提條件下，「然後驅而之善，故民之從之也輕。」

當然，這裡的「先義後利」和「先利後義」兩者在範圍與層次上都有所不同。首先，「先利後義」僅僅侷限於脫離匱乏和貧窮的基本民生需求。它們固然是一種「利」，但對孟子而言，毋寧更是一種「人道」，用以維持起碼的生存尊嚴。它們雖是道德仁義的前提條件，但絕不意味隨著利得的增加，其對提昇道德仁義的「邊際效用」也會遞增；甚至可能是相反的，「大富則驕，……驕則爲暴」（春秋繁露・度制），是以「盤庚萃居，舜藏黃金」（鹽鐵論・本議）。總而言之，孟子的「先利後義」只是局部性的原則，絕非可以普遍性地去主張和適用。

其次，「先義後利」中的「利」，基本上屬於動機或存心的層次。只要合乎「義」的前提條件，行動者對於「利」的追求，甚至可以被容許是出於個人的自利心。但「先利後義」中的「利」，在孟子的脈絡中卻是屬於「義」的結果的。即它乃受惠於統治者的照顧，或者說，是國君出於動機或存心的「義」——愛民、恤民、施行仁政——所顧「養」和給予的一種恩德所獲，並非民眾基於個人自利心所追求的結果。用朱熹的話來說，孟子要求的是「凡事不可先有個利心，才說著利，必害於義。聖人做處只

臺灣大學學術期刊資料庫

向義邊做，然義未嘗不利，但不可先說道利，不可先有求利之心」（1970：孟子一，梁惠王上，卷五一）。

整個來說，孟子的義利之辨雖存在有若干屬於「條件模式」之「先義後利」的成分，但若以之來加以定位，恐怕是稍嫌粗糙的，它在解釋力上有所不足。一來是孟子在發展「先義後利」之際，竟論証出某種「先利後義」的必要。雖然它只是局部性的原則，仍構成了以「先義後利」來定位孟子的障礙；二來是「先義後利」只強調了義利之間一種輕重緩急的關係，未能更細膩而深入地觸及行動者在動機或存心上的差異。到底孟子所肯定的民生利益只能是「義」的結果嗎？或者，孟子根本可以肯定人的自利心？[9] 筆者要再次強調，此一「動機或存心」與「結果」之間的辨明，始終是孟子的義利之辨最在意的核心課題。而對此，「先義後利」的類型卻無能處理。

肆、化約模式：「義即公利」

進一步地，除了屬於「條件模式」的「先義後利」外，第二種企圖平衡或協調「以義斥利」類型的解釋，就是屬於「化約模式」的「義即公利」。它最純粹的特質是打破了義利之間的二元格局，強調兩者不僅既非對立、也非先後的關係，甚至，在概念或實質上存在著很大一部分的交集、等同或類似性，因而能夠以某種程度或形式來互相化約、轉換或融合；各自的詞彙或意涵也可以彼此對譯、說明。

屬於此一模式的最典型論述，是聲稱孟子所反對的乃私利，而「義」即是公利或天下之大利。[10] 考察歷史，早在北宋的程伊川就已經表達了這

---

9 依筆者所見，眞正對於自利心的肯定，必須是亞當史密斯（Adam Smith）的那種論調才算。他說，許多富有的商人「依照天生自私且貪婪的個性」所追求的，只是「他們的虛榮與無法滿足的欲望」；「我們期待的晚餐並非出魚肉販、釀酒人或麵包師傅的善心，而是出於他們對自身利益的關心。我們不是跟他們的仁慈，而是跟他們的自私打交道。」但是亞當史密斯相信，即使如此，自私和貪婪仍受到「一隻不可見的手」引導，邁向「全社會的利益」（Sen 著，2001：302）。這種將社會利益看成只是個人利益的加總的「利益調和論」（Bentham, 1967: 126），顯然是孟子無法接受的。

10 所謂的「公利」，其定義頗爲分歧。它有時是指古典自由主義式的個人利益之加總，

臺灣大學學術期刊資料庫

樣的立場，所謂「義與利，只是個公與私也」（程顥、程頤，1966：卷十七）。事實上，在整個宋明時期，義利之辨就一直環繞著此而打轉，認爲明義利就只是別公私。即使到了清代的新注經典，劉寶楠仍主張「小人利而後可義，君子以利天下爲義」；張德勝正確地指出，此處的意涵就是「公利」能夠與「義」融合（2002：29）。民國以後，此一理解的趨勢仍沒有改變。譬如胡適就說道：

> 孟子所攻擊的「利」字，只是自私自利的利，大概當時的君主官吏都是營私謀利的居多。這種爲利主義，與利民主義絕相反對。……他所主張的「仁義」，只是最大多數的最大樂利（1976：22）。

近期學者抱持類似看法的，更是不計其數。最有代表性的應該是余英時了。他聲稱，「就道德意義說，儒家大致認爲義利之分即公私之分。君子以公爲心，故喻於義，小人以私爲念，故喻於利」（1998：24）；而即使是明清之際的商儒合流，「以『公』『私』判斷『義』『利』的儒家原始義並未喪失」（1998：27）。此外，楊國榮同樣說道，「義超越了個人的特殊利益，具有普遍性的特點：它所體現的，乃是普遍的公利」（1993：115）。龔群和焦國成也認爲，孟子反對的是「當時人們汲汲追求的財富之利或權利之利等個人私利和眼前利益。……他所談之仁義，正是國家長治久安之大利」（1997：129）。

這些看法雖言之鑿鑿，卻在根本基礎上面臨兩個不小的問題。首先，是「利」的公私之分非常模糊。譬如一個家庭，它相對於個人是「公」，但相對於社會卻是「私」；再譬如政黨，它相對於黨屬立委是「公」，但相對於國家卻是「私」。這意味著「公利」此一概念有其相對性，當它從不同的位階角色與立場來看時，可能變成了「私利」。梁惠王「何以利吾

有時是指民主制度式的個人利益之交集或多數決，有時則是指盧梭（J. Rousseau）式超越個人的「公意志」（the General will）或黑格爾（Hegel）式的集體主義。至於「大利」是一種比較的結果，它同樣在使用上很分歧。它可以是相對於個人或少數群體之「小」利的「大利」，也可以是私人利益在比較後的「大利」，還可以是多種公共利益在比較後的「大利」。遺憾的是，大部分討論孟子義利之辨的學者，對於這些相關的概念少有明確的釐清，通常都混用、或只是籠統地表達出公私之分而已。但弔詭的是，這樣的混用和籠統，反而使「義即公利」的類型得到更大的擴張空間。

臺灣大學學術期刊資料庫

國」的訴求，相對於臣下追逐個人權位的貪婪，孟子其實應當將它視爲「公利」；但相對於整個以周天子爲核心的封建體制、或天下和平，它則變成十足的「私利」了。齊宣王的圖謀霸業，秦始皇的一統天下，何嘗不也是如此？都有位階角色與立場的相對性問題。

另一方面，某個所謂「公利」的內容，經常是若干「私利」某種程度或形式的交集、加總或抽象歸納；特別是它的產生方式，往往訴諸於權力、資源或人頭的多數優勢。這意味著「公利」在成分上經常包含夾雜了或多或少的「私利」。梁惠王「何以利吾國」的訴求，當然可以視爲「公利」，但在孟子看來，它其實包藏了梁惠王一己的慾望滿足和自私。同樣地，齊宣王的圖謀霸業、秦始皇的一統天下，乃至許多政治人物的愛國爲民，當然在某種意義上也都是「公利」，但其中又無可置疑地包含夾雜了許多人的野心和「私利」。[11]

既然「利」的公私之分如此模糊，將明義利就只是當作別公私，不僅在實際運用上會遭遇困難，恐怕還將引致頗爲嚴重的非議。因爲「公利」此一概念的相對性、以及其在成分上包含夾雜了「私利」，這相當程度解釋了爲什麼許多所謂的「公利」被認爲是不義的、掠奪的，是強者的利益、僞裝的道德。或許，孟子未曾明確區分「利」的公私，[12] 正是有鑑於此。當然，這只是猜測，沒有證據。但至少吾人可以同意李明輝的看法，在孔孟思想中，「縱然也隱含公利與私利之分」，但此一區分並非基本的，只有「義利之辨才是基本的、原則性的區分」（1990：155）。[13]

---

11 對於公利與私利之間的模糊性，陳大齊有與筆者類似的看法。他說，「一件具體的利益之爲公爲私，時或因觀點不同而可以異其判別。公是積私而成的。一群人的公利是群中各個人私利的集合。故群的公利，在各個人自己看來，未嘗不可謂爲其人的私利。公所由以積成的私，其數量多寡不等，因而構成若干高低不同的層級。某一層級的公利，在本層級或其所攝的較低層級看來，固不失爲公利，在能攝的較高層級看來，不免祇是私利。故在此可認爲公利的，在彼容或祇能認爲私利。在此可認爲私利的，在彼可能認爲公利。」而他也同樣結論道，「以公利私利爲義利的分別標準，證以孟子的言論，尚難謂爲適切」（1987：284-285）。

12 孟子明確區別公私似乎只有在談到井田制度時，引用了《詩經》之言：「雨我公田，遂及我私」（滕文公上）。眞正引進公私觀念的，學者一般的看法認爲是荀子（黃勇，1998：35-36；黃俊傑，1986：137-139）。

13 李明輝特別指出，在康德的自律倫理學中，道德與幸福的區分同樣是一項基本的區分，

臺灣大學學術期刊資料庫

除了「利」的公私之分非常模糊外，另一個更大的問題是，即便孟子所談的「利」確實有公私之分，又即便孟子有重公利而輕私利的情形（陳大齊，1987：282），但憑什麼斷定「義」即是公利？這種斷定的危險之處，在於它基本上認爲，「義」與「公利」在概念上有可以等同的內在義理，至少有很大部分的交集；或者，這兩個概念在外延對象上有類似、甚至相同的指涉。因而它們能夠以某種程度或形式來互相化約、轉換或融合；各自的詞彙或意涵也可以彼此對譯、說明。

爲了檢證這一點，讓吾人回頭去分析儒家脈絡中的「義」和「利」概念。先從概念的內在義理來說，「義」即是「宜」、是正當或道理（勞思光，1997：113）；朱熹同樣也解釋「義是事事要合宜」（1970：1931）；它爲「心之制、事之宜」，是「如何適當便如何做了」（楊一峰，1968：3）。[14] 這明顯地是屬於倫理的範疇。而反觀「利」，包括了公利，誠如許又方所研究的，其內在義理就是益處或好處（2002：35-42）。無庸置疑地，它屬於效果的範疇。在這樣的對比下，試問，「正當」與「益處」能夠在詞彙或意涵上彼此對譯、說明嗎？

再從概念的外延對象來說，「義」所指涉的，乃「仁」此一心性本體在各種不同情境與相互關係下，所作出的那些合宜之判斷。反觀「公利」，其所指涉的，乃某種有形或無形的資源、財貨、地位或勞務，只要它們能帶來群體的益處或好處。試問，由「仁」而發的道德判斷，可以化約或轉換爲這些有形或無形的資源、財貨、地位或勞務嗎？或者，彼此交融嗎？

無關乎自身幸福與他人幸福之區分。他並且相信，這足以使我們了解，何以孟子的義利之辨無關乎公利與私利之分（1990：192）。

14 對於「義」與「宜」的關聯可能會有爭論。當然，「義」可以有別的意涵，譬如它指的就是正道、正理（公孫丑上；離婁上），也可以指行爲的法則或標準，或是意涵、道理；但在儒家的脈絡中，它大抵上就是「宜」，即適當的、合宜的道理或行爲。東漢劉熙的《釋名》也說道：「義，宜也。裁製事物，使各宜也。」值得注意的是，它可以是道德意義上的「宜」，表現出來即所謂的「善」，很接近英文中的「righteousness」。但另一方面，它卻也包含了實踐或理性意義上的「宜」，表現出來即《中庸》所言的，針對情境與場合的因時制宜之當下判斷。朱熹在注釋孟子的告子篇上時，就如此論述（1952：告子章句上，卷六）。其意涵很接近英文中的「propriety」，可參信廣來的使用（Kwong-loi, 1997: 56）。還有學者將孟子的「義」翻譯成「appropriate」（Behuniak, 2005: 54-55），其中的道德意涵就少了許多。

臺灣大學學術期刊資料庫

這兩個提問的答案，明顯都是否定的。無論是就概念的內在義理或外延指涉而言，「義」與「公利」是兩個分屬的範疇。它們既不能彼此化約（李明輝，1990：151-152，185，187），也無法互相轉換，或是所謂的交流融合。借用孔恩（T. Kuhn）的概念來說，在「義」與「公利」之間存在著「不可共量性」（incommensurability），即它們是殊類、異質的，在各自框架下的詞彙無法正確對譯，概念所表達的意涵也不能彼此說明。

正確來說，只有在墨家，其「義」的概念才能化約、轉換或融合爲天下之大利。因爲墨家所言的「義」，甚至「兼愛」，都不是一個內在的道德概念。而孟子卻剛好相反。「義」在其思想脈絡中，完全座落於動機或存心的層次，它但問道德上的該不該、當爲與不當爲；而「利」卻屬於外在和結果的層次，它必須藉由理性計算和得失分析，才能判斷有多少益處或好處。在這種情況下，即使認定孟子多麼重視公利，都不能將「義」視同公利。因爲，這將導致「義」此一道德概念被消解，化約、轉換或融合成「利」的一種。

而這種將「義」消解掉，化約、轉換或融合成「公利」的情形，並非筆者的想像和多慮，它在蔡信安的論述中全然發生了。他一再聲稱，孟子採取效果論——非義務論——倫理學的方法，「從不具有道德價值的事物或狀態去導衍道德價值」（1987：140）。至於道德行爲的判準，他認爲孟子所採取的就是「最大效益原則」。而蔡信安根據的理由，即「義」指的是公利。他說道：

> 孟子只不過把梁惠王所提的「利」詮釋著「私利」，就是指行動者的私利。……所以孟子認爲「私利」不足以當作行爲抉擇的標準；採取整體論的立場，以整體的利益當作眞正的行爲抉擇標準。而他提出「仁義」做爲抉擇的理由也就是放在「公利」的標準下來陳述倫理判斷的合法性和可行性，……所以行爲的標準在於「整體的」善（1987：139）。

既然孟子將公利視爲「整體的」善，那當然就是採取「最大效益原則」來證成行爲的價值了。

蔡信安又以「獨樂樂不如眾樂樂」來論證，他指出，孟子責怪齊宣王

臺灣大學學術期刊資料庫

「獨樂樂」的不當，「不是以該行爲不合乎『道德』或『仁義原則』，反而是以快樂者的數目去證成。」這同樣是以一個非道德性的狀況去證成；「以『最大效益原則』去否定該行爲的『合法性』或可接受性」（1987：140）。

無論吾人是否贊同這樣的立場，恐怕都必須承認，如果「義即公利」，蔡信安上述的論證不只是言之成理的，似乎也難以被推翻。因爲「利」確實屬於外在和結果的層次，它必須藉由理性計算和得失分析，才能判斷有多少益處或好處；而某一個事物或狀態是否爲公利，又總是以「最大效益原則」爲判準的。如此一來，孟子就不得不屬於效益主義陣營的一員；而「義」這個概念存在與否，意義已經不大了，因爲最終還是以整體的最大效益來斷定。這樣的發展，是否符合孟子義利之辨的原旨呢？這肯定有很大的爭議，但無論如何，它應該是那些倡言「義即公利」的學者所始料未及的。

伍、因果模式：「以義生利」

撇開有這麼多問題和危險的「義即公利」，第三種企圖平衡或協調「以義斥利」類型的解釋，可以稱之爲屬於「因果模式」的「以義生利」。或許，它會比較符合孟子的原旨。它強調的是「義」能夠衍生出「利」的結果；而這個「利」可以是私利、也可以是他利或公利。前者譬如是國君施行仁政於四方，致使「鄰國之民仰之若父母」，它帶來的結果是「無敵於天下」。後者則可以法官的公正清廉爲例，他所履踐的「義」帶來了受害者實質的「利」；又譬如國君因哀憐百姓而輕賦稅，它的結果是「民可使富也」（盡心上）。

「以義生利」的類型經常與「義即公利」一起出現，但其實被混淆了。首先，後者排除了私利，而前者，就其最純粹的類型來說，並不刻意作出「利」的公私之分。其次，「義即公利」打破了義利之間的二元格局，強調兩者能夠以某種程度或形式來互相化約、轉換或融合；各自的詞彙或意涵也可以彼此對譯和說明。但「以義生利」卻避免了這樣的化約、轉換或融合，也不認爲「義」與「利」在概念和實質上存在著任何交集、等同或

臺灣大學學術期刊資料庫

類似性。它維持了兩者各自獨立的二元格局，只強調了存在著一種外在的衍生性因果關係。[15]

而這一點當然也是它與「先義後利」類型不同之處。後者並不去探究義利之間有沒有因果關係，只強調一種價值優位上的輕重緩急。對於「利」的取得，只要在合乎「義」的前提條件下，當事者可以有動機或存心，也需要採取必要的實踐行動。但在「以義生利」的類型中，卻強調只要追求「義」，自然地「利」就隨之而來了。因此，對於「利」的獲得，當事者既不需要、也不容許有動機或存心。事實上，逐利此一行動是被取消的。但這不是將「利」的概念化約爲「義」的一種，而是它作爲一種隨著「義」的實踐而衍生的產物，在動機或存心的層次上並不需要存在。事實上，也不容存在，否則變成以「利」存心，就不再是「義」的結果了。

這種「以義生利」的論述同樣由來已久。黃俊傑引用《左傳》認爲孔子已經主張「義以生利」，並且，這正反映了春秋時人的普遍看法，即相信「義以建利」、「信載義而行之爲利」、「義，利之本也」（1986：117-118）。[16]到了宋朝，司馬光也說道，「夫唯仁者爲知仁義之爲利」。這並非將「義」視同於「利」，而是意指著子思回答孟子的話，「仁義固所以利之也，上不仁，則不得所；上不義，則下樂爲詐也，此爲不利大矣！故易曰：利者，義之和也」（司馬光，1983：周紀顯王三十三年，卷二）。朱熹則一方面將義利之辨視爲乃「天理」與「人欲」的區別，另一方面，爲了解決「去人欲而存天理」在實踐上的困難，因而提出了「利在義中」、「義兼得利」

---

15 值得一提的是，余英時針對明清商人所提出來的「新義利觀」，與本文的「以義生利」似有若干相近。所謂「以義詘利，以利詘義，離而相傾，抗爲兩敵。以義主利，以利佐義。合而相成，通一爲脈」（1998：26）。但余英時強調的是雙向的，不只「是誦習之際，利在其中矣」，還「是貨殖之際，義在其中矣」；「承認『學學爲利』的商人也同樣可以合乎『義』」；「義中有利，利中也有義」（1998：25；27）。這種「以利生義」的內涵恐怕是孟子所無法接受的。另外，張德勝稱余英時此「新義利觀」爲「義利交融」（張德勝，2002：26），則又顯然與本文所說的「以義生利」不同。因爲，「交融」兩字強烈意指義利之間能以某種程度或形式來互相化約、轉換或融合，它明顯屬於義利一元的格局。

16 不過必須聲明的是，黃俊傑對孟子的詮釋遊走於「義即公利」和「以義生利」之間。他一方面將「以義生利」的「利」侷限在公利；但另一方面，卻又認爲「義」與「公利」不能化約（1986：117）。

臺灣大學學術期刊資料庫

的說法，強調「利是那義裡面生出來底，凡事外制得其宜，利便隨之」（黃勇，1998：34）。到了清朝時期，崔述的立場也是如此，他認爲孟子所言乃「義中之利，非義外之利；……永遠之利，非一時之利」（1963：孟子事實錄，卷上）。而這裡所謂的「義中之利」，就是指「義」的實踐內含了「利」的效果。

剖析此一類型的整個立場，其關鍵處是強調義利之間在實踐上的背反。朱熹早在註釋孟子之際就已經流露出一種觀點，即「循天理則不求利，而無不利；徇人欲則求利，未得而害之。……君子未嘗不欲利，但專以利爲心，則有害，惟仁義則不求利，而未嘗不利也」（1952：梁惠王章句上，卷一）。這意味著孟子雖倡言仁義而不言利，但「不言利而利更有大焉」，或者說「仁義之爲利，乃尤大耳」（熊公哲，1968：137，136）。若反過來，處處言利，最後得到的「究竟不是真利」（胡適，1976：22）。黃俊傑更明白地說道，「義以生利」就是將「義」視爲「所以求大利的正確途徑」（1986：117）。而最有代表性的論述，應該是陳大齊了。他說孟子所揭櫫的乃「懷義必能致利，利是隨義必來的。懷利反足以致害，利不是隨利而至的。」「緣義以求利，利可必得。緣利以求利，利必不可得」（1987：292，297）。

爲了證明這一點，陳大齊頗爲詳盡地分析了孟子言論中的「以義生利」。首先，是一方懷義所引致的他人的私利。

> 「未有義而後其君也」，意即義則不後其君。不後其君，是君的利。故在下者懷義，則國君必蒙其利。「分人以財，謂之惠」，在分人以財者，是惠，故亦是義。但在受惠者，則應是利。「君餽之粟」以周急，在君，是義，在受者，藉以免死，亦應是利。這些利都是私利。故一方懷義，其所引致的後果亦可是對方的個人私利（1987：289）。

其次，是懷義者所造成的自食其利。

> 「愛人」「敬人」是義，「人恆愛之」，「人恆敬之」，在返愛返敬者，猶是義，在受此返愛返敬者，則是利。懷義者引致他人

臺灣大學學術期刊資料庫

> 的義，他人的義又返過來引致懷義者自己利。天爵是義，人爵是利。「修其天爵，而人爵從之」，亦足見修義的結果，得自蒙其利（1987：290）。

不只如此，陳大齊指出，孟子還將「義」所引致的後果與「不義」所引致的後果兩相對照，更足以顯示出「以義生利」的必然性。

> 「推恩」是義，其後果有「足以保四海」的利，「不推恩」是不義，其後果有「無以保妻子」的不利。「得道」是義，其後果有「天下順之」的利，「失道」是不義，其後果有「親戚畔之」的不利（1987：291）。

學者們上述有關「以義生利」的論說，對於解釋孟子似乎很站得住腳。但其中卻隱含有一重大陷阱。如果「義」被視爲「所以求大利的正確途徑」、或者在行「義」之時就已經抱持了「義」必能致「利」的企圖，那「義」不就被工具化、淪爲只是實現「利」的最佳手段嗎？它充分意味著「利」才是「義」背後真正的動機或存心。如此一來，豈不是又將孟子推入了效益主義的陣營嗎？

駱建人就是這樣一個代表。他直接將孟子從「以義生利」走向效益主義。他說，邊沁「以爲道德價值，在於多數人之幸福，……以創造社會福利之多寡爲個人生命價值評估之要件，殆亦近似孟子『大功利』之說矣！」但西方「功利主義發展之極端，乃有極端個人主義之氾濫。」而孟子高明的超越之處，是「不逕稱功利而言大仁義」，俾能「以仁義之名而行功利之實」。畢竟，「仁義可以涵蓋一切功利之進行，而功利究不能取代仁義也」（1988：54-57）。

駱建人此一解釋，讓人覺得似乎孟子在主張仁義之時，就已經心懷追求功利的企圖了。仁義被視爲追求功利的聰明途徑，甚至，只是達到功利的必要包裝。儘管「義」喊得再響亮，到頭來還是爲了遂「行功利之實」。

蔡信安則是另一種典型。他同樣將孟子歸入效益主義的陣營。但其主要的論證之一，是孟子經常訴諸功利效果來說服國君施行仁政。他指出，如果仁義是目的，就要說明其價值，不應該將「工具性價值」的概念加上

臺灣大學學術期刊資料庫

去。但孟子卻相反地去對國君「誘」之以「利」。而且這個「利」不僅是能夠繼續當國君，更是「無敵於天下」（1987：139）。蔡信安說道：

> 《孟子》的讀者都會有這種印象：他講了許多性、心、仁、義，但是在證成行爲的道德上合法性時，差不多都不引用心、性來證成行爲。反而是以「利」即是「目的」來誘導人去做某種行動（1987：169）。

他相信，這意味著「如果有一個大家共同需求的、真正有價值的目的，則以它來證成行爲上的道德合法性，也可以從它建構道德規則。」故而，蔡信安作出了一個結論，「孟子對於行爲的評價和抉擇問題跟心性分開，將評價和抉擇放進功利主義倫理學架構之中」（1987：160）。

上述駱建人和蔡信安的論述，恐怕都是大有問題的。蔡信安既然使用「誘」之一字，就應該體認一種可能性，即孟子對國君的「誘」之以「利」或許只是權宜性的策略，爲了是能夠增加遊說的效果。畢竟，這些國君都是滿腦子富國強兵的現實主義者。若投其所好可以提高他們施行仁政的意願，何樂而不爲呢？但這並不能視爲孟子某種基本的思想、原則或信念，也因此不可以用來「證成行爲上的道德合法性」。如果筆者所假設的這種可能性是存在的、甚至是真確的，那麼，蔡信安將孟子的功利訴求稱之爲國君施行仁政的「目的」，似乎就過度推論了。

筆者絕對承認，孟子對於「懷義必能致利」抱持著極爲確定的態度；甚至認定其中存在著一種必然性。只要愛民、恤民、施行仁政，天下百姓歸附，「孰能禦之」（梁惠王上）？不只是「然而不王者，未之有也」（公孫丑上），更是「雖欲無王，不可得已」（離婁上）。孟子更將此看成一種歷史定律。不僅商湯稱王的經驗是如此，桀、紂、幽、厲的情況也是一樣。他們之所以「失天下」，就是由於「失其民」；而反過來，「得其民，斯得天下矣」（離婁上）。

但無論「以義生利」再怎麼樣有必然性，或如何地被預期、並作爲遊說的誘因，它都只是一種外在的衍生性因果關係。也就是說，不能像蔡信安那樣，將屬於結果的「利」用來「證成」行爲的「義」；也不能像駱建

臺灣大學學術期刊資料庫

人那樣，將「利」倒位過來，變成「義」背後真正的動機或存心。[17]

在此，吾人可以舉個淺顯的例子，來進一步論證其中的差異。譬如，有一次某個女孩臉紅了，因爲人們當著她面前談論一個她暗戀的男孩。顯然，她之所以臉紅的「理由」（reason）是因爲她暗戀那個男孩；但導致這一次臉紅的「肇因」（cause），則是人們在她面前的那一次談話。同樣的道理，孟子基於其「懷義必能致利」的信念，因而屢次聲稱，當某一國君採取某一「義」行時，必然會帶來某一次諸如稱王或一統天下之類的「利益」；但無論如何，此一預期中的功利結果，卻從來不是採取該「義」行的「理由」。孟子要求，「理由」必需只在於該國君對該一「義」行內在的委身。但反過來看，如果沒有那一次的「義」行，國君這一次所得到的「利益」也是不存在的。可以說，那一次的「義」行對於後來的功利結果扮演了一個「肇因」的角色。

再譬如，某個法官因爲堅持清廉而拒絕收賄，爲此，他博得了社會美譽。雖然從「結果」層次而言，博得社會美譽是該法官預期會發生的，甚至還認爲存在著某種必然性；但從「動機或存心」的層次來說，這並不是他拒絕收賄的「理由」。他拒絕收賄只是爲了堅持清廉此一道德信念。只是無可否認地，他的拒絕收賄乃是他博得社會美譽的一個「肇因」。

同樣地，經由「義」所獲致的功利結果，無論是國君可以四方無敵和王天下、君子可以因天爵而取得人爵，或是百姓可以樂歲終身飽，基於孟子對「以義生利」堅強的必然性信心，它們當然都在預期之中，也能夠被當作遊說的誘因。但即使如此，它們都不是「義」背後真正的動機或存心。否則，就落入宋牼那種「衡量利弊得失」的思維方式了。陳顧遠說得好，「孟子主張人以仁義爲心，便有大利之結果」（1975：75）。但「非因快樂之故而行仁義也。……若夫由正誼而得之大利，由明道而生之大功，均爲自然而然之結果，非正誼之先即有謀利之希望，明道之先即有計功之野心」（1975：76-78）。

孟子期待於統治者的，毋寧還是哀憐百姓的那一顆「不忍人之心」，

[17] 李明輝也有類似筆者的看法，「承認『義』可產生『利』，是一回事；以『利』之所在爲『義』，是另一回事」（1990：186）。但他沒有提出「以義生利」來解釋，依舊主張孟子是「先義後利」。

臺灣大學學術期刊資料庫

以及由此一內在的善所發出的道德命令。這才是採取仁政此一「義」行的動機或存心。馮友蘭就強調，這正是孟子與墨子的區別之處。「墨家之攻擊儒家厚葬久喪，純從功利主義立論，而孟子則純不從功利主義立論。」厚葬久喪固然亦有利於社會的「慎終追遠，民德歸厚矣。」但孟子則但謂厚葬久喪的本質乃爲「盡於人心」（1993：163）。吾人在前述也提過朱熹類似的話，「凡事不可先有個利心，才說著利，必害於義。聖人做處只向義邊做，然義未嘗不利，但不可先說道利，不可先有求利之心。」朱熹此番對孟子的詮釋，可以算是最準確的了。

歸結而言，整個「以義生利」的高明之處，是它同時兼顧了「動機或存心」以及「結果」兩方面的層次。經由前者，它堅持了「義」的純粹道德性；再透過後者，對於「利」既予以容納、又加以限制。從動機或存心的層次來說，國君的施行仁政和養民，絕不能以功利爲「目的」，而是出於惻隱與「推恩」（梁惠王上）；但從結果的層次來說，國君施行仁政和養民的「義」，又必然使人民受惠得「利」，同時，國君自己也會因而天下無敵。對於這樣的「利」，孟子當然是歡迎的，也樂於用來作爲遊說國君的誘因。但不可或忘的是，這樣的「利」並非國君或民眾基於個人自利心所追求的結果，而是統治者的「義」所導致的效用、或所顧「養」和給予的一種恩德所獲。孟子自始至終未曾矛盾的是，都不同意出於動機或存心——包括了目的價值的選擇、以及屬於工具理性的思維方式——去追求利益。無論是國君或人民，情況皆如此。

這其實充分反映了儒家典型之「義務取向」的思考特質，即各個人但問自己當盡的道德義務；至於權益，則是對方實踐道德義務之後衍生的結果，不是由自己基於利益思考去爭取的。就譬如梁漱溟所說的，「何謂好父親？常以兒子爲重底，就是好父親。何謂好兒子？常以父親爲重底，就是好兒子。」「一個人似不爲其自己而存在，乃彷彿互爲他人而存在者。」（1979：90）難怪深受孟子影響的中國文化不走「人權」這條路，而是講「人道」。雖然兩者都蘊含了對人的照顧與保障，但在訴求方式上卻截然不同。前者有一種主張自我利益的正當性，不必期待別人所給予的善德；而後者卻是一己對別人的善德義務，也必須依賴別人所給予的善德；它的背後潛藏著孟子對人的自利心之否定。

臺灣大學學術期刊資料庫

陸、結論

經由上述四種純粹類型的建構、概念的釐清，以及對照出孟子或學者們有關論述與這些純粹類型之間的「距離」，吾人討論至此，對於孟子政治思想中義利之辨的真實動機、原委和意涵，應該已經得出若干定位和結論了。

首先，從動機或存心的層次來說，孟子是高濃度的屬於「取代模式」的「以義斥利」類型。而純粹就此一層次來說，確實沒有多少平衡和協調的空間。他不僅反對國君爲貪圖利益而戰，宋牼這個好人從利弊得失去勸和，他也反對。然而，「貪圖利益」乃一種價值選擇，「衡量利弊得失」卻是一種思維方式。前者將利益當作一種目的價值來擁抱，而後者只是在思維過程中，工具性地將利益當作計算或比較的單位；當事人未必就將利益視爲目的價值來信仰或委身。這意味著即使你從不「貪圖利益」，但只要訴諸於「衡量利弊得失」的工具理性，並以其來作爲決策或行動的依據，都會如宋牼一般地遭到責難。顯然，在義利之間，孟子鋪陳了幾乎沒有妥協餘地的二元對立格局。

這樣的立場主要根源於孟子「價值內在」的預設，即將「義」視爲其自身最完整的理由，它不假任何外在的、經驗性的因素來加以證成。因此，決策與行動所依據的判斷，當然就只在於動機或存心上的善了。它但問道德上的該不該、「義」的當爲與不當爲，而拒斥以結果層次上的理性計算、機會和風險的評估爲依歸。

進一步地，針對如此高濃度的「以義斥利」類型，出現了若干試圖在義利之間予以平衡和協調的努力。第一種是屬於「條件模式」的「先義後利」類型。它仍保持了義利之間的二元格局，但強調兩者不是「非此即彼」的取代和對立關係，而只是一種價值優位上的輕重緩急。無論是國君或百姓，只要在合乎「義」的前提條件下，都可以去追求「利」。

但對於孟子，它卻出於一個至爲關鍵的原因，即人民若未能在「利」上有基本程度的滿足，將會導致他們在「義」的實踐上出現困難。這很弔詭地竟然出現了一種「先利後義」的狀況。就是在基本的民生需求上主張

臺灣大學學術期刊資料庫

「利」相對於「義」的優先性，要求在起碼的生活利得已獲滿足的前提條件下，而後才得以堅持或追求「義」。雖然這只是局部性的原則，仍構成了以「先義後利」來定位孟子的障礙。

另一方面，「先義後利」的解釋力也有所不足。它只強調了義利之間一種輕重緩急的關係，未能更細膩而深入地觸及孟子所最在意的行動者在動機或存心上的差異。這使得它無法辨別出，孟子所肯定的民生利益，到底是民眾基於個人自利心所追求的結果？抑或是統治者出於動機或存心的「義」所顧「養」和給予百姓的一種恩德所獲？

撇開了「先義後利」，第二種試圖在義利之間予以平衡和協調的努力，是屬於「化約模式」的「義即公利」的類型，它打破了義利之間的二元格局，強調兩者不僅既非對立、也非先後的關係，甚至，在概念或實質上還存在著很大一部分的交集、等同或類似性，因而能夠以某種程度或形式來互相化約、轉換或融合；各自的詞彙或意涵也可以彼此對譯、說明。

但它的第一個困難是，「利」的公私之分非常模糊，並且在孟子思想中此一區分也不是基本的。「公利」的概念一方面有其相對性，另一方面，在成分上也經常包含夾雜了「私利」。而這也相當程度解釋了爲什麼許多所謂的「公利」被認爲是不義的、掠奪的，是強者的利益、僞裝的道德。

再者，無論是就概念的內在義理或外延指涉，「義」與「公利」都分屬兩個既不能彼此化約、也無法互相轉換或融合的範疇。它們是殊類、異質的，在各自框架下的詞彙無法正確對譯，概念所表達的意涵也不能彼此說明。將「義」視同公利的結果，可能會導致「義」此一概念被消解，化約、轉換或融合成「利」的一種。而這種情形在蔡信安的論述中也確實出現了。因爲「利」必須藉由理性計算和得失分析，才能判斷有多少益處或好處；而某一個事物或狀態是否爲公利，又總是以「最大效益原則」爲判準的。如此一來，「義」這個概念存在與否已經不重要了，因爲最終還是以整體的最大效益來斷定。

從上述的歸納可見，雖然孟子存在有若干「先義後利」的成分，也確實有肯定公利而輕私利的傾向，但無論是從「先義後利」或「義即公利」來平衡和協調「以義斥利」，都有其障礙、不足，甚至是本質上的矛盾；也因而不適合以這兩種類型來定位孟子的義利之辨。

臺灣大學學術期刊資料庫

或許吾人必須改弦易轍，在動機或存心的層次上放棄挑戰「以義斥利」，充分承認在此一剖面上，無論是目的價值的選擇、抑或是屬於工具理性的思維方式，孟子都將「義」和「利」鋪陳爲無妥協餘地的二元對立格局。但這並不意味著，義利之間已經不再能有任何平衡和協調了。事實上，當吾人改從結果的層次上，來理解孟子言論中許多對於「利」的強調和肯定，義利之間的平衡和協調空間就出來了。這亦是說，若「義」和「利」都落在動機或存心的層次上，孟子肯定是無法讓它們相容的；而如果要有相容的一面，「義」和「利」就必須落在不同的層次，即在動機或存心上唯「義」是求，而將「利」視爲由「義」所衍生的結果。

歸結而言，以「義務論倫理學」來定位孟子，這並沒有錯，卻不夠完整。因爲，孟子的言論確實對於「利」——尤其是民生利益——有許多的強調和肯定。但這又不能過度推論，認爲孟子屬於效益主義的陣營、或是「目的論倫理學」。因爲孟子對於「利」的強調和肯定，都不是落在動機或存心的層次上，而只是將它們是爲「義」的必然結果。

李明輝在辯駁蔡信安時妥協地聲稱，孟子並不完全否定功利原則。這樣的表達需要進一步釐清。因爲，若從動機或存心來看，孟子唯「義」是求，怎麼會不反對功利原則呢？筆者同意，孟子沒有「將功利原則視爲道德價值之唯一的或最後的判準」，但從動機或存心來看，他也沒有如李明輝所說的「接受功利原則作爲衍生的道德原則」（1990：149-150）。正確而言，孟子只是在結果層次強調「懷仁義以相接」的功利效用罷了。

這就是屬於「因果模式」的「以義生利」類型。綜合來說，對於解釋孟子義利之辨的真意，它呈現出了兩方面的有效性。第一、孟子在動機或存心層次上有明確而高濃度的「以義斥利」傾向，而「以義生利」的類型與此並無矛盾，可以互相融合。因爲它強調只要追求「義」，「利」就隨之而來了。對於「利」的獲得，當事者既不需要、也不容許有動機或存心。第二、連帶地，它也合理解釋了爲什麼孟子屢屢訴諸稱王於天下的功利效果來說服國君施行仁政；又何以在要求國君照顧民生利益之際，竟出現了「先利後義」的局部性原則。因爲按照「以義生利」的類型，無論是國君的無敵和王天下、或是百姓的樂歲終身飽，都不是國君或民眾基於個人自利心所追求的結果，而是統治者施行之「義」所導致的效用；或者說，是

臺灣大學學術期刊資料庫

由統治者所顧「養」和給予的一種恩德所獲。這樣的解釋另有一個可取之處，就是它符合了學者一貫聲稱的儒家典型之「義務取向」的思考特質，即各個人應該只問自己當盡的道德義務，至於權益，則是對方實踐道德義務後所衍生的結果，絕非由自己基於利益思考去爭取的。

相對於此，另外的「先義後利」和「義即公利」兩種類型，不僅本身存在著若干缺失，更都無法提供上述兩方面的有效性。一來它們都與孟子在動機或存心層次上高濃度的「以義斥利」傾向有所衝突，至少難以契合；二來對於孟子爲什麼屢屢訴諸稱王於天下的功利效果來說服國君施行仁政，又何以在要求國君照顧民生利益之際竟出現「先利後義」的主張，它們也都未能提供合理的解釋，甚至在解釋之際，還墜入了將孟子歸類爲採行「最大效益原則」的結果。

不過，「以義生利」的類型雖具有上述兩方面的有效性，卻隱含了一個很大的陷阱。即孟子那樣強烈地宣稱義以生利的必然性，可能會導致原本但問該不該的「義」發生異化。就是對於「以義生利」的預設和期待，反而變成了「義」背後真正的動機或存心。駱建人和蔡信安就都掉入了此一陷阱。但這到底不是孟子的本意。無論「以義生利」再怎麼樣有必然性，或如何地被預期、並作爲遊說的誘因，它都只是一種外在的衍生性因果關係。絕不能將屬於結果的「利」用來證成行爲的「義」；也不能將「利」倒位過來，變成「義」的背後真正的動機或存心。孟子期待於統治者的，毋寧還是哀憐百姓的那一顆「不忍人之心」，以及由此一內在的善所發出的道德命令。這才是採取仁政此一「義」行的動機或存心。

想像如果今天有一個想要投身政治的年輕人，虛心請教該如何抉擇道德與利益之間的兩難。孟子會怎麼回答呢？他大概會說，「年輕人，我希望你誓志一生爲道德而奮鬥，不要算計利害得失，更別貪圖利益。」孟子看著年輕人的爲難和疑惑，接著會補上一句說服的話，「請相信我，你爲道德所做的奮鬥，終將爲你自己、你的家庭、這個社會和國家帶來最大的利益。」[18]

---

[18] 在此可以附帶指出，孟子這個承諾恐怕過於樂觀了。憑什麼懷義必能致利？又何以能夠根據一個應然性的命題推導出一個實然的結論，並宣稱「利可必得」呢（曾春海，2001：984）？經常，「義」在不同的情境下、遭遇不同的變項、歷經不同的衍生後，

臺灣大學學術期刊資料庫

參考書目

一、中文部分

Durkheim, Emile 著，黃丘隆譯，1990，《社會學研究方法論》，台北：結構群文化事業有限公司。譯自 *The Rules of Sociological Method & Selected Texts on Sociology & its Method*. 版本資訊未載。

Sen, Amartya 著，劉楚俊譯，2001，《經濟發展與自由》。台北：先覺出版社。譯自 *Development as Freedom*. 版本資訊未載。

Weber, Max 著，顧忠華譯，1993，《社會學的基本概念》。台北：遠流出版社。譯自 *Wirtschaft und Gesellschaft.* ed. J. Winckelmann. Tubingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1976.

司馬光，1983，《資治通鑑》，台北：台灣商務印書館（景印文淵閣四庫全書，冊三〇四）。

朱　熹，1952，《四書集註》，台北：世界書局（台一版）。

朱　熹，1970，《朱子語類》㈢，黎靖德（編），台北：正中書局。

朱　熹，1972，《晦庵先生朱文公文集》㈡，岡田武彥（編），台北：廣文書局。

余英時，1998，〈士商互動與儒學轉向：明清社會史與思想史之一面相〉，郝延平、劉秀梅（編），《近世中國之傳統與蛻變》上冊，台北：中央研究院近代史研究所，頁 3-52。

反而會導致對自己、他人或群體的「不利」。這一個對孟子的挑戰，可以引申出韋伯有關「信念倫理」與「責任倫理」的經典課題。特別從公共政策的角度來看，政策的「立意」與「結果」之間有時會存在著一種弔詭。即某些出發點爲「善」的政策或制度，實施的結果卻可能是「惡」的；而反過來，某些不「義」的政策或制度，實施的結果竟然出現「善」的一面。除此之外，吾人還可以挑戰孟子的是，「利益思考」完全沒有對於「善」的貢獻與價值嗎？而其與「道德抉擇」之間是否存在著某種辯證關係？孟子否定了作爲一種思維方式的理性計算和利弊得失的分析，會導致什麼決策困境嗎？而一種純粹濃烈地訴諸仁義道德的動機或存心，是否會有某種類似於意識形態狂熱的危險？這些課題都指出了孟子的「以義斥利」和「以義生利」值得進一步探討的「評價」面向，可以留待另一篇論文再來深入研究。

臺灣大學學術期刊資料庫

李明輝，1990，《儒家與康德》，台北：聯經出版公司。
李明輝，2001，《孟子重探》，台北：聯經出版公司。
李明輝，2002，〈儒家傳統與人權〉，黃俊傑（編），《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》㈠，臺北：喜瑪拉雅基金會，頁229-256。
李明輝，2005，《儒家視野下的政治思想》，台北：國立臺灣大學出版中心。
易君博，1977，《政治學論文集：理論與方法》，台北：三民書局。
胡　適，1976，《中國古代哲學史》卷三，台北：台灣商務印書館。
袁保新，1992，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，台北：文津出版社。
崔　述，1963，《崔東壁遺書正編四》，台北：世界書局。
張德勝，2002，〈明清時期新義利觀評議：韋伯論旨重探〉，《鵝湖月刊》，28(2): 26-34。
梁漱溟，1979，《中國文化要義》，台北：正中書局（台十版）。
許又方，2002，〈《論語》「子罕言利」章析論〉，《鵝湖月刊》，28(2): 35-42。
陳大齊，1987，《陳百年先生文集》，台北：台灣商務出版社。
陳顧遠，1975，《孟子政治哲學》，台北：新文豐出版社。
勞思光，1997，《新編中國哲學史㈠》，台北：三民書局（增訂九版）。
曾春海，2001，〈述評陳大齊對義利之辨的研究〉，《哲學與文化》，28(11): 977-987。
程顥、程頤，1966，〈河南程氏遺書〉，朱熹（編），《二程全書》，台北：中華書局，卷十七。
馮友蘭，1993，《中國哲學史》上冊，台北：台灣商務印書館（增訂本）。
黃　勇，1998，〈「義利之辨」與儒家義利論的完備〉，《孔孟月刊》，36(1): 30-37。
黃俊傑，1986，〈先秦儒家義利觀念的演變及其思想史的涵義〉，《漢學研究》，4(1): 109-151。

臺灣大學學術期刊資料庫

黃俊傑，2006，《孟子》，台北：東大圖書股份有限公司（修訂二版）。
黃進興，1994，《優入聖域 ： 權力、信仰與正當性》，台北：允晨出版社。
楊一峰，1968，〈孔子言義淺測〉，《孔孟學報》，(16): 1-26。
楊國榮，1993，《孟子新論》，台北：開今文化出版社。
鄔昆如，1975，《西洋哲學史》，台北：國立編譯館（台四版）。
熊公哲，1968，〈孟子仁義與荀子禮義其辨如何〉，《孔孟學報》，(16): 119-141。
蔡信安，1987，〈論孟子的道德抉擇〉，《台灣大學哲學論評》，(10): 135-175。
駱建人，1988，《孟子學說體系探賾》，台北：文津書局。
譚宇權，1995，《孟子學術思想評論》，台北：文津出版社。
龔群、焦國成編，1997，《儒門亞聖——孟子》，台北：昭文社。

二、英文部分

Behuniak, James Jr. 2005. *Mencius on Becoming Human*. Albany: State University of New York Press.
Bentham, J. 1967. *Principles of Morals & Legislation*. Oxford: Basil Blackwell.
Eno, Robert. 2002. “Casuistry and Character in the Mencius.” In *Mencius: Contexts and Interpretations*, ed. Alank L. Chan. Honolulu: University of Hawaii Press, 189-215.
Kwong-loi, Shun. 1997. *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University Press.
Nagel, Ernest. 1968. “The Value-Oriented Bias of Social Inquiry.” In *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, ed. May Brodeck. New York: The Macmillan Company, 98-113.
Weber, Max. 1968. “Ideal Types and Theory Construction.” In *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, ed. May Brodbeck. New York: The Macmillan Company, 496-507.

臺灣大學學術期刊資料庫

An Analysis of the Distinction between Propriety and Benefit in Mencius's Political Thought

*Jen-chang Yeh**

Abstract

This paper aims at analyzing Mencius's distinction between propriety and benefit with a new framework. The author constructs four kinds of ideal-type, namely "propriety against benefit" (replacement pattern), "propriety before benefit" (conditional pattern), "propriety qua public interest" (reductive pattern) and "propriety derives benefit" (causal pattern). The paper analyzes the adequateness and interpretive ability of each of these ideal-types. The paper concludes that Mencius held the thickest type of "propriety against benefit" on the level of motivation, and leant toward the type of "propriety derives benefit" on the level of result.

Keywords: Mencius, Propriety, Benefit, Morality, Interest, Utility

* Professor, Department of Public Administration and Policy, National Taipei University.
E-mail: soloman@mail.ntpu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫