

述評陳大齊對義利之辨的研究

曾春海

政治大學哲學系教授

本人拜讀哲學界先賢陳大齊先生著作，對其開闊的視域、平和紮實的論學心態、縝密的思維、公允的論斷，以及深切期許國人篤行孔孟的常理常道，感佩莫已。義利之辨不但是儒家哲學研究發展史中，一向備受關注的重要議題之一，也是陳先生著述中言之至切的核心課題之一。他認為當時將義利視為對立而不可相容的既成言論，頗不利於孔子思想的弘揚。他將這一成見對照孔孟的思想，評論為：「甚難謂為恰當。依孔子思想看來，仁義與功利，不但不相牴觸，而且是融洽無間的。」¹「義」、「利」是兩個不同的概念，就這兩個概念的聯繫關係而言，陳先生何以不苟同當時視之為不相容的俗見，而發表其為相容的諦義呢？本文擬由陳先生對先秦儒家典籍中的《論語》、《孟子》、《荀子》所做的「義」、「利」概念分析；「義」、「利」關係中的不恰當情況；「義」、「利」關係融洽切當處以及筆者的評論來多方觀照儒家哲學中有爭議性的這一課題。

¹ 陳大齊遺著《陳百年先生文集》第三輯（台北：台灣商務印書館，1994），頁293。

一、「義」概念涵義之分析

《論語》中載及孔子言義處，咸表示應當敬重、崇尚和遵循之意。例如：〈里仁篇〉：「君子喻於義」、〈顏淵篇〉：「夫達也者，質直而好義」、「主忠信、徙義、崇德也。」、〈爲政篇〉：「見義不爲，無勇也」、〈述而篇〉：「聞義不能徙……是吾憂也」……等。《論語》所載孔子言論中，「義」字的使用有十八次。陳先生將孔子所言的這十八次「義」字，按文脈中的意義，從作用特徵上予以排比分析，綜括出三種作用。他說：「一爲指導作用，二爲節制作用，三爲貫串作用。所謂指導，意即指點人們：什麼事情應當做，什麼事情不應當做，以引導人們去做那應當做的事情，不做那不應當做的事情。此一作用，是三種作用中的根本作用，其餘二種作用，是此一根本作用所必然衍生的。」²孔子藉「義」字所提示的指導作用有消極的和積極的二種提示法。《論語》、〈述而篇〉所謂：「不義而富且貴，於我如浮雲」是消極的一面，勸阻人不要求取不義的富與貴。至若合義的富與貴是否可求取，孔子雖未直接表明，卻在〈泰伯篇〉：「邦有道，貧且賤焉，恥也。」予以間接的肯定。至於在根本指導作用下的其他二作用之意含，陳先生說：「所謂節制作用，意即扶持一切言行走上正路而遏止其誤入邪途的作用，亦即保障安全而防止流弊的作用。」³、「義」的貫串作用，……遍佈且透入諸種應爲的事情之中，而諸種應爲的事情莫不爲其所貫串，亦即諸種應爲的事情之中莫不存有義的因素。」⁴

《論語》中雖未見「義」字的涵義界定，陳先生認爲〈中庸〉所說：「義者，宜也。」是簡明適當的，可資爲詮解孔子所謂的「義」。他解釋說：「宜，是一種價值。價值不是事物所固具，而是人們所判定的。每一事物各有所宜，亦各有所不宜。其宜與不宜，完全依人們如何使用而定，

2 陳大齊《與青年朋友談孔子思想》（中華民國孔孟學會，1967），頁51。

3 同上，頁54。

4 同上，頁56。

用得其當，無一不宜，不得其當，無一合宜。」⁵價值固是人透過體驗、感受而賦予的評品，然而所體受的事物或情境亦當有一內在的性質。處世行事是否得宜未必全依人如何處置，還得視涉入事情的相關人之感受是否滿意。儘管陳先生所言仍有待細酌處，卻不礙於我們對他所指「宜」係一價值判斷及其實踐的後果評鑑這一意含的理解。同時，他認爲〈里仁篇〉：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」對孔子所持「義」的涵義，最具概括性。依陳先生的研究成果，「義」的意義內，含有先後兩層因素，先一層爲『無適』及『無莫』，合而言之，即是不可執著。…後一層因素爲選取最合宜的應付方法。」⁶「義」是人處事得宜之具體價值判斷及實踐成果。因此，當人在一具體情境中面對須解決的特殊事件之困難時，應該不執於主觀的成見，而持理性客觀的態度，對事情及情境進行充份而周全的瞭解、溝通，再就所擬議之針對性的諸般解決方案，評估其優劣及可行性，以選擇最合宜者，亦是最有圓滿解決可能性者。因此，「義」的基本意義是「宜」，引申其意含，則指人在具體的行事時，能以開放的、面面俱到的理性視域，全面觀照事相，擬就出確切可行的解決方案，獲致中肯中效的圓滿結局。中肯的「中」與適宜的「宜」可做爲「義」的基本涵義。在「義」的實踐上，因時制宜，因地制宜，因人制宜，因事制宜，權宜時變，針對事物及其情境的特殊性，守「經」常通達「權」變，是「義」的操作法則旨要。

《孟子》書中亦未見對「義」字下過精確的概念界說。陳先生不憚煩勞的羅列《孟子》書中言及「義」字的文脈，予以各別分析意含後，再加以綜合會通。〈公孫丑上篇〉云：「羞惡之心，義之端也。」又〈盡心下篇〉謂：「人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。」據陳先生的研析，「羞惡之心」及「（恥）穿踰之心」僅點到「義」的萌芽，必待發展充實後才足以稱爲「義」。他再衡諸其他語脈中的「義」字，推導出「義」是一切言行，包括是否取與、進退、必信必果的應然標準。〈告子上篇〉謂：「仁，

5 同上，頁57。

6 同上，頁59。

人心也，義，人路也。」、（離婁上篇）：「仁，人之安宅也，義，人之正路也。」「義」不僅是羞惡的道德感、也是實現道德目的之合理的道德途徑或手段。義的內涵豐富而多端，兼具「羞惡之心」與「人之正路」，陳先生總結的說：「在孟子自己所作的言論中，『義，人之正路也』，既肯定，又概括，最足以充當義字的定義。」⁷

陳先生對《荀子》書逐行點計所用「義」字，共得三百十四次之多，顯示荀書極重「義」概念。《荀子》書中對「義」字的語法上有用「公義」、「正義」、「分義」、「通義」、以顯示「義」之涵義特色者。有用「長幼之義」、「禮節辭讓之義」、「臣下之義」以示「義」理之種類者。有用「義志」、「義法」、「義刑」、「義殺」、「義榮」、「義辱」以表述契合「義」之志與法。至於《荀子》書所賦予「義」字之本質涵義，〈大略篇〉謂：「義，理也，故行。」「義」是人與他者互動時所當遵守的道理。以「法」為例，〈君道〉篇云：「不知法之義而正法之數者，雖博，臨事必亂。」「法之義」係法條所以制訂的原理依據。「法之數」是法條自身，亦即具體的法律條文。法律人若僅熟習法條而不深通法理時，如遇到難以援引適用的困境，則有無所適從之苦。《荀子》書中的「義」概念不僅涉及實然的原理，也涉及到人文社會應然的公理正義。〈賦篇〉云：「行義以正，事業以成。」〈不苟篇〉謂：「公生明，偏生闇。」〈修身篇〉曰：「君子之能以公義勝私欲也。」陳先生據以總結的說：「正與公，是義在價值方面所應具的意義。所以荀子所說的義，詳言之，是既公且正的普遍原理。」⁸

7 同註一，第一輯，〈孟子義利學說的探討〉，一九八七年五月初版，頁276。

8 同上，〈荀子所說的義〉，頁366。

二、「利」概念涵義之分析

孔子罕言「利」，我們仍就《論語》中得見的「利」字文脈來求解其意含。〈里仁篇〉載：「子曰：『君子喻於義，小人喻於利。』」陳先生於《論語輯釋》中所引用的解釋是「皇皇求仁義，常恐不能化民者，卿大夫之事也。皇皇求財利，常恐匱乏者，庶人之事也。」⁹此處將「利」釋為「財利」，且係庶民所求取的財利，含治生謀利的功利性。陳先生認為功利是多種類的，大致而言，有私利與公利、近利與遠利、小利與大利的分別。從「利」字的文字結構的涵義觀之，意指用刀來割禾，喻收穫、獲利之意，亦可衍生出獲利後如何分配的問題。

觀《孟子》書中涉及「利」概念解說的言論遠少於「義」字。在文獻不足徵的情況下，陳先生取善、利對舉的一則言論，對顯出「利」字的可能涵義。〈盡心上篇〉云：「雞鳴而起，孳孳為善者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳為利者，蹠之徒也，欲知舜與蹠之分，無他，利與善之間也。」「善」為無形的道德價值，相形之下，「利」則為有形的，可算計的經濟價值，亦即財物之類。「利」概念既不豐富，陳先生則採取觀察《孟子》書中涉及獲利後所引致的結果之評價，資以輔助我們對這一概念的了解。他引用了三則相關言論：

上下交征利而國危矣。（梁惠王上）

君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。
（告子下）

周於利者，凶年不能殺，周於德者，邪世不能亂。（盡心下）

9 陳大齊遺著《陳百年先生文集》第二輯《論語集釋》（台灣商務印，1990），頁61，引《皇清經解》第十九冊，頁14213，劉逢祿《論語述何（何休）》引用「董子曰」。

由「利」的求取與分配上所涉及的人我關係中，前二者指人與人之間若僅知唯利是圖，終將導致人際間的動盪不安，甚至帶來危機。第三則是指人對「利」的群體需求與分配能顧慮周全的話，縱使遭凶年亦可將禍害控降到最低限度。《荀子·榮辱》謂：「凡人有所一同，飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也。」文中所好的「利」指人性的生理需求，與慾好。事實上，《荀子》書也在人性的生理層外，括及心理層的諸般慾望，例如：權力、地位、名譽、榮顯……等。較之孔孟，荀子的「利」字所涵蓋者，逾出財貨之利，兼及心理層的實然慾求。

三、不恰當的義利關係類型

陳先生認為不恰當的義利觀常將二者對立起來，只見其異，不見其綜合的盡理精神。這種將事物性質予以分化對立，且執一端而排斥另一端的作法，也呈現在以精神性的利來排斥物質性的利，以公利之義排斥私利之利，以天理之義排斥人欲之利，這三種不恰當的義利關係類型。孟子認為這是人所患的執一無權之蔽。〈盡心篇上〉曰：「子莫執中，執中為近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也。舉一而廢百也。」《論語·子罕》載曰：「子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我。」可見孟子承孔子不執於一端之見的偏見。孟子既惡執一，則採權變以致中的論事處世原則。故，孟子論義利不拘於一格而一成不變，而是隨人、隨事、隨時出入於二端而達辯證性的權變性的致中狀態。茲據這一原則，觀陳先生所評價的三種不恰當的義利關係類型。這三類型係陳先生參照從前學者所說，立為三種假設，依據《孟子》書中的言論以檢驗這些假設之能否成立。

由第一種假設所成立的類型，係以精神與物質為區別的標準。陳先生說：

孟子既有暗示，利可分為二種，故不妨分為精神的利與物質的利，而以精神的利為孟子所欲懷的義，以物質的利為孟子所欲去的利。精神的利相當於前人所說的安吉之利，物質的利相當於前人所說的貨財之利。¹⁰

觀《孟子》書中亦確有支持此一說法的言論。例如：〈滕文公上篇〉謂：「設為庠序學校以教之，庠者養也，校者教也，序者射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠。學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下……是為王者師也。」受教育，明人倫，獲致親情溫暖的天倫之樂，這是精神上的「義」所實現的精神上的「利」——心靈的豐富與滿足。飽食、衣暖、逸居等是物質性的利益。〈離婁上〉曰：「田野不辟，貨財不聚，非國之害也。上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。」物質的利淪喪「非國之害」，相較之下，精神上的義利斷喪後，則是國之「喪」而無生機了。若是，由孟子言或能推導出重精神輕物質，重義輕利的結論。

但是，陳先生也舉證孟子有許多重視物質的利。〈盡心下〉曰：「無禮義，則上下亂，無政事，則財用不足。」「財用」營謀民生物用之利益，孟子不但予以肯定，且與「禮義（精神性的效益）」並列。〈梁惠王上〉云：「不違農時，穀不可勝食也，數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也，斧斤以時入山林，林木不可勝用也。……是使民養生喪死無憾也。……王道之始也。」文中所言皆指豐沛的物質可充裕民生需求，這是物質之利益。〈盡心上〉謂：「文王之民，無凍餒之老者，此之謂也。」孟子讚美文王能讓百姓免於凍餒之苦，間接肯定了物質利益的王道效益。〈梁惠王上〉曰：「若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。」處理大眾的民生問題是政治的首務，孟子認為解決民生物用的基本需求，亦即營求基本的物利是進行人文教化，求取精神利益的先決條件。因此，陳先生論證出：「孟子重視物質的利，既如此之甚，必不會把物質的利認

10 同註七，頁281。

為應去不應懷。故以精神的利與物質的利為應懷應去的分別標準，尚不能謂為付得了孟子的本意。」¹¹

第二類型是將義利的分別判準，訴諸於分化且對立的公利與私利說，依此類說法，凡能有利於公眾的都是義；若僅能有益於私人的，則是利。徵之於《孟子》的言論，亦可得到一些例證。書中一開頭就是梁惠王對孟子的提問，問孟子之來訪是否「亦將有以利吾國乎？」由於彼時諸侯視國家為私家的產業，務求一家一姓的利益，漠視民瘼。「利國」異化成利一己一家一姓之私，而非原來應有的公利。公利是義，「利」偏指私利。〈滕文公下〉載孟子讚美湯征葛之義舉，謂湯此舉不是為了富有天下以圖一己的私利，而是旨在弔民伐罪以謀百姓整體性的公利。〈梁惠王下〉載孟子評論鄒穆公「倉廩實，府庫充」，企求一己的私利，卻無視於百姓之苦難，任百姓「老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方」孟子對這二件史事的評論，可資比較公利與私利的價值高下了。藉此史評，突出了孟子重公利而輕私利的價值判斷。〈公孫丑下〉載孟子之言謂「有賤丈夫焉，必求龍斷而登之，以左右望而罔市利（謀食忘道）。」亦可為佐證。

然而，我們也可舉些孟子言論中不盡然如此的例證。〈萬章下〉載孟子之言：「仕非為貧也，而有時乎為貧。」不以做官為解決貧困的手段，是義之所在。有時，人一時之間被貧困所逼，不得不著眼做官之利益，這是解困的權宜之計，雖不被孟子所稱道，卻是他可以諒解的。蓋出仕是為大眾謀公利，非為一己謀私利，但是，對特殊境域的人，其出仕的目的是可兼顧公利與私利的。又如〈離婁下〉：「禹思天下有溺者，猶己之溺也，稷思天下有飢者，由己飢之也。」有溺者及飢者從苦主個人而言，其私利受害。可是禹、稷以高尚的道德情操自責自身有失職守以致公利不周延。蓋政治是公共事務，有職守者當為整體社會謀公共福利，若有任何一位社會成員，未受到公共利益的保障而蒙受私人生存權益——私利受損害，則負公利之責的人應對這一社會成員負責。陳先生闡發公利與私利間的不可分割性，謂：

¹¹ 同上，頁284。

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，亦未嘗不可謂為其人的私利。……其某一層級的公利，在本層級或其所攝的較低層級看來，固不失為公利，在能攝的較高層級看來，不免只是私利。故在此可認為公利的，在彼容或只能認為私利；在此可認為私利的，在彼可能認為公利。

第三類型係以天理人欲的對立二分來分別義利為異質性的二概念，孟子主性善，凡屬人性層級中超越層的性靈生命，例如：仁、義、禮、智等四端之性，皆屬天理。受制約反應限制的生理欲求、心理欲求，可視為人欲。茲舉孟子有關言論為例證：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。〈盡心下〉

耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思；思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。〈告子上〉

口、目、耳、鼻、四肢，皆是生理機制，有其官能與慾求，屬自然情慾生命，有待於外物的佔有與享受，屬官能之刺激與反應、滿足的聯結式活動情態。仁、義、禮、智是人異於禽獸的幾希之天性或天理，是人道德本性本心層。「性」是道德的先驗結構形式，四端之心是四端之性在一具體境遇中受到感通、召喚而自發性的開顯。孟子性善論的論證係即四端之心的作用呈顯來逆覺體證四端之心所根由的體性。簡言之，孟子採即用顯體，由心善論證性善的路數。四端之心的開顯是本於先驗的道德理性及先驗的善的意向性，是無條件的應然活動，其自身就內具了價值與意義，非為成全某一目的之手段或工具。四端之性是人性結構中的深層結構，具道德屬

性的終極實有之性。質言之，四端之性是天理，亦即人道德的真我或道德的本真。〈公孫丑上〉所謂：「無惻隱之心，非人也。」〈梁惠王上〉云：「無傷也，是乃仁術也。」仁心仁術是天理的當然法則，以天理解釋應然的「義」，亦可與孟子的本意符順。同時，孟子有言：「飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。」（〈告子上〉）僅只營謀飲食之人專務口腹的奉養，亦即求取人欲的滿足。若人生目的僅只於此，無視於人生價值中較高層級的高貴性，事「小體」（口腹之欲）以致失「大體」（四端之心），孟子賤之。因此，將「義」判屬於天理，「利」判屬於人欲，亦無不可。

問題是，天理與人欲之間，義與利間，必得割裂分化為對立的兩端嗎？《孟子·告子上》雖然有言：「生亦我所欲也，義亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。」但是由「二者不可得兼」可推知二者原是人所欲具全的價值，遺憾的是人面臨極限境遇的困境而未能兩全時，變成兩難的抉擇，此際，所應判明的是「生（利）」與「義」何者是終極價值所在？其價值的層位，何者較高？依孟子意，當人陷入兩難困境，亦即價值抉擇的衝突時，才有「義」與「利」對決的時刻。就一般常態處境而言，義利是可以調和並存而兩全的。觀〈離婁下〉云：「可以死，可以無死，死傷勇。」得知孟子亦肯定生與義可兼顧時，人若輕生而就死是「傷勇」的。

財貨之利與美色是人所普遍欲求的，孟子也予以正面肯定。試觀孟子與齊宣王的一段精彩對話：

齊宣王……曰：「寡人有疾，寡人好貨。」對曰：「……王如好貨，與百姓同之，於王何有！」王曰：「寡人有疾，寡人好色。」對曰：「……王如好色，與百姓同之，於王何有！」〈梁惠王下〉

齊宣王雖自覺好貨好色之不當，孟子卻由實然的人欲對之肯定為出發，要求齊宣王將心比心，也兼顧天下之人皆有此種欲求，如何推行仁政，讓天下人皆能得到合理化的滿足。推而言之，孟子勸齊宣王應當為天下人謀合理的經濟利益，以開放的、與人為善的襟懷，讓天下有情人皆成眷屬，這就是仁心仁政應有的做法了。因此，面對齊宣王以好財好色的理由無自信

於仁政的推行，孟子勸他以同情同理的心，推廣到「與百姓同之」，並未勸他根絕這種人欲。對孟子而言，天理與人欲就日用的常態生活而言，兩者間有辯證性的聯繫，相互調整而統合的。

四、融洽的義利關係論

陳先生曾作一文〈義與利之僅為別異而非反對〉，對義與利二名，當解成別異概念，不當解作反對概念。其間的差別在於反對概念，如晴與雨，是不相容的。別異概念，如鹹與甜是有時相容，有時不相容的，有鹹而不甜的食物，亦有甜而不鹹的食物，亦有鹹甜適味的食物。陳先生據此檢視《論語》中孔子所言及的義與利概念，考察出孔子的義利關係說中有肯定其相容的一面。例如：〈述而篇〉云：「不義而富且貴，於我如浮雲。」不義之利是義與利之不相容應予以否定。但是，〈憲問篇〉云：「見利思義」、〈季氏篇〉的「見得思義」，經過思辨後，判斷所見之「利」¹²不違悖義，甚至頗契合「義」，則義與利的關係融洽，義利相容，值得肯定和追求。他針對〈里仁篇〉所云：「君子喻於義，小人喻於利」闡釋了他對孔子義利觀之看法。他說：

義是應得的，利是欲得的。欲得與應得，兩不相同，但只不同到別異，並未不同到反對。欲得者之中，有應得的，有不應得的，應得者之中，同樣亦有欲得的，有非所欲得的。通行的義利之辨，只見到欲得而非應得的一方面，忽視欲得而亦應得的另一方面，故不免言過其當而有失中正。

正人君子崇尚「義」的可貴，凡事務求有合於「義」。小人利慾薰心，唯利是圖，只見得「利」的可欲，見利忘義，唯利害是問。值得注意的是，

¹² 《論語》中，孔子言論使用「利」字計十次，有八次從文脈觀之，皆可解作利益或利得。

義利有相容而可求得者，亦有彼此不相容而不應見利而忘義者。

孟子的言論中，有不用義與利字，卻在實質上已論述了義利間的關係。孟子將「義」理解為人人所應由的正路，這是可作為人言行之普遍基本準則的。首先，我們該問的問題是：一個人是否可以為實現自身的利益而做害人的事。〈公孫丑上〉載孟子之言曰：「（伯夷、伊尹、孔子）行一不義，殺一不辜而得天下，皆不為也。」損人以利己，已屬不當，若殺人以利己，則更屬不應該。人不但可追求合乎義的利，更應該以高尚的情操為他人、天下人造福合義之利益。〈盡心上〉謂：「古之人得志，澤加於民，不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」

孟子嚴義利之辨，為了成全義，甚至在生死關頭，都期望人看不見利而捨義求生。他說：「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死，虐爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。」（〈告子上〉）人固然不可為一己之利而做出損害自己人格的不義言行，那麼，為了成全他人之利益，人是否可以不惜做出有損自己人格之事呢？〈盡心上〉曰：「故士窮不失義，達不離道。」對一位有志節的人而言，不論際遇的窮達，都應該保持自身高潔的人格。陳先生說：「故推孟子之意，人格是無論如何都不可犧牲的，不但不可為了謀自己的利益而犧牲，且亦不可為了謀他人的利益而犧牲。至於為了有益於人，是否可以犧牲自己的生命，孟子所談不多。」¹³換言之，在義利關係的實踐上，若人為了實現他者的利益而損及自己的人格時，就是不義之行爲。

不過，陳先生對孟子的義利觀之研究成果上，有一點是值得商榷的。他說：「義的後果與利，密切配合，不稍參差。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。依此一結論引申之，則苟欲求利，緣義以求利，利可必得，緣利以求利，利必不可得。」¹⁴「緣義以求利」是應然的命題，然而，我們是否可據一應然性的命題推導出一實然的結論「利可必得」，則頗值得我們再深思。否則，孔子何以有天喪予，

¹³ 同註七，頁 301。

¹⁴ 同上，頁 292。

道不行而筏於海的命限之嘆！董仲舒有何以要人只關注自己是否已充盡了道義，而勿計較功利的得失呢？

《荀子》書中亦多對舉「義」、「利」，辨正其間的道理，〈儒效〉篇謂：「不學問，無正義，以富利為隆，是俗人者也。」〈賦篇〉云：「行義以正，事業以成。」〈修身〉篇曰：「……此言君子之能以公義勝私欲也。」「義」對荀子而言係一既公且正的道德原理。他認為「義」與「利」對人而言兩相需，當求以「義」規範「利」的利益，不應以利克義而致獲利卻缺德。〈大略〉篇云：「義與利者，人之所兩有也。雖堯、舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好義也。雖桀、紂亦不能去民之好義，然而能使其好義不勝其欲利也。故義勝利者為治世，利克義者為亂世。」荀子雖也認為在價值的梯階表上「義」高於「利」，卻從群體生活的公共領域內側重社會正義原則下的公共利益，對義利關係採取較正面而積極的態度來處理。陳先生評荀子的義利觀說：「欲利亦如好義，為人人所必有，雖經過聖人的善為教導，亦無法使之底於根絕。所以只好提倡先義後利，以阻遏好利之心的過度發展，以消弭好利所能引致的災害。只要能做到義勝於利，亦可稱為治世了。」¹⁵這一評論貼合荀學旨意，頗為中肯。

五、評論

陳先生治學嚴謹認真，言必有據，且回歸原典或文本。他注重概念的基本分析和釐清，這一哲學性的基本研究工作。觀其對義利之辨的研究法，他能下紮實的檢索工夫，從《荀子》全書三十二篇中，逐行逐段逐篇的點計，共得「義」字使用三百十四次。從《論語》一書中逐章點計，得孔子言「義」字十次。再進一步分析，這十次「義」字的使用分別在上下文脈或語境中，考究其意含，歸納出「義」字基本而普遍的實質涵義。這

¹⁵ 同上，〈荀子所說的義〉，頁 367。

是由定量分析法切入概念實質涵義釐清之質的研究法，亦即由語法的考察轉進到語意的研究。

我們再取陳先生大作〈孟子義利學說的探討〉一文，觀陳先生如何架構出其對這一主題的研究法。茲先載錄文中各小節的標題如下：一、導言；二、義字的意義；三、利字的意義；四、義利的分別標準一～精神的利與物質的利；五、義利的分別標準二～公利與私利；六、義利的分別標準三～天理與人欲；七、義與利的關係；八、不執一；九、義的準則。序言說明了義利之辨在儒家的重要面向。在對孟子「義」、「利」概念釐清後，再以一般人對義利關係的三種具代表性的看法予以一一表述，質疑和批判，再綜括具批判性的觀點，提出更豐富而明確的孟子相關言論，論證出可能較契應孟子的義利之辨及相互關係，進而把握住義利融洽關係中的兩關鍵：不執一及義的精確化準則。由陳先生的研究，可看出其研究法不但扣緊主題，面面兼顧，環環相扣，更值得我們學習的是，他能平實的表述出其他學者的不同意見，心平氣和的辯難駁疑，不但顯現出他的學術人格修養，也反映出他在學術論辯中真誠、理性的心態，情理兼攝的識度而臻於與其他學者視域交融的整全觀。

陳先生對先秦儒家，特別是孟子的義觀之研究，成果斐然，本人似難予以「顛覆」。本人僅能就個人學思歷程及時代感受，就儒家的義利觀略抒己見，或能對陳先生所提出的觀點做些可能的補充。先秦儒家所提出來的義利觀，在漢代之後仍有長期的發展。以漢宋為例，《漢書·本傳》突出董仲舒「正其誼（義）不謀其利，明其道不計其功」的嚴義利之辨的立場。但是，他也說過：「利以養其體，義以養其心，心不得義不能樂。體不得利不能安。義者，心之養也；利者，體之養也。體莫貴於心，故養莫重於義。」¹⁶養生是須身心俱養的，因此，義與利皆人的生命維繫所需。他所以嚴義利之辨，〈賢良對策篇〉說明了理由，蓋周室之衰肇因於「其卿大夫緩於誼（義）而急於利，乃上告漢武帝說：『爾好誼，則民鄉（嚮）仁而俗善；爾好利，則民好邪而俗敗。』」其旨在針對武帝好大喜功的個

16 董仲舒《春秋繁露·身之養重於義》，見清·蘇輿著《春秋繁露義證》（台北：河洛圖書出版社，1974）

性，勸告他「能修其理不急其功」。董仲舒闡釋說：「詐人而勝之，雖有功，君子弗為也。」¹⁷他還深刻的指出：「凡人之性，莫不善義，然而不能義者，利敗之也。」¹⁸董仲舒肯定發展民生經濟是負養民之責的為政者所當為，但是，在追求財貨之利的同時，也得實踐社會正義，進而實踐富而崇義，貧有所養的人文社會。

北宋李觀（泰伯）說：「愚竊觀儒者之論，鮮不貴義而賤利，其言非道德教化則不出諸口矣。然《洪範·八政》：『一曰食，二曰貨。』孔子曰：『足食，足兵，民信之矣。』是則治國之實，必本於財用。」¹⁹李觀意在經世致用，主張「強本節用」，認為能明義以利天下之民者，才是真正的經世之儒。南宋葉適（水心）主張「義，立之本」²⁰，「以利和義，不以義抑利」²¹他對當時儒者的義利觀提出了尖銳的批判：「『仁人正誼不謀利，明道不計功』；此語初看極好，細看全疏闊。古人以利與人而不自居其功，故道義光明。後世儒者行仲舒之論，既無功，則道義者，乃無用之虛語爾。然舉者不能勝，行者不能至，而反以為詬於天下矣。」²²

綜觀儒家的義之辨，不但涉及個人進退、取與、榮辱的道德觀，也涉及群體生活的公共領域。前者有賴於德性主體內在的道德自覺及自發性的修持工夫，這是德行倫理學的課題。至於後者是社會正義的問題，涉及社會秩序合理性之建構及個體權利的保障與合理追求。近代社會的公民意識在於全體社會成員皆能共同認識及遵守經過程序正義所建構的客觀化且大家已相互同意的社會規範，亦即公共規範，社會倫理所在。公義社會是一個尊重及確保平等原則的理性社會、自由開放社會。公義社會是當代社會機制運作的努力目標，也是文化能有旺盛的生命力而全方位發展所賴的保障。一個公義社會的追求，必須人與人相互肯認為知識、價值與權利的

17 同上，〈對膠西王越大夫不得為仁〉篇。

18 同上，〈玉英〉篇。

19 《李觀集》（北京：中華書局，1981），頁133。

20 葉適《習學記言序目》，卷十一，《左傳》，北京，中華書局，1977年版。

21 同上，卷二十七，《三國志·魏志》。

22 《葉適集》，北京中華書局，1961年校點版將《水心文集》、《水心別集》集在一起，改名《葉適集》，此句引自〈水心別集〉卷三。

主體，當代思潮中「互為主體」的要求和企盼也是植基於人的尊嚴，生命權及自我實現的發展權，是人人同享的平等價值觀。儒家在社會公利的追求上，應隨著時移物轉而予以調整。在專制政體時代，社會公利之能否實踐操之於大權在握的君王，這是歷代關心社會的儒者不得不對君王進行一廂情願的道德勸說之原因。台灣目前已是逐漸成形的民主社會，對公義社會之深層理解及努力不懈的建構，才是有儒家心懷的學者對義利觀之公共利益（大眾福祉）向度，應聚焦的焦點。

中國文化的綜合創新 ——對張岱年提案的考察

程煉

北京大學哲學系講師

張岱年先生（1909——）是當代中國最重要的在世哲學家之一，他的學術生涯始終圍繞著三個主題：哲學理論問題的探索、中國哲學史的闡釋和文化建設問題的研討。作為當代中國哲學領域裏少有的幾位創造出哲學體系的哲學家之一，張岱年先生的思想有非常突出的特點。我曾經在其他場合描述了這些特點：

展現了對真理與道德的激情，展現了對廣泛的人類價值的合併能力，展現了對自己的文化和同胞的需求和前途的深深關注。¹

1 Cheng Lian, "Zhang Dainian: Creative Synthesis and Chinese Philosophy", in Chungying Cheng & Nicholas Bunnin (eds.), Blackwell Guide to Contemporary Chinese Philosophy, Blackwell, forthcoming.