

孟子義利之辨章集釋新詮

黃俊傑*

本文係孟子「梁惠王章句上」第一章的集釋及新詮，包括四個部份：(一)對趙岐、朱子及焦循等三家註的選裁，作為集釋；(二)就德川日本及李朝朝鮮儒者註孟之言論中，酌取其義理通達者，以為他山之石；(三)作者之「札存」則就孟子本文或歷代註疏之有待疏解者，略作探討；(四)作者之「新詮」則取思想史之觀點，就孟子本文或歷代註疏之思想史涵義有所發揮。

凡例

- 一、本篇摘錄趙岐註採四部叢刊初編縮本，朱子集註以北京中華書局新校標點四書集註，焦循正義用台灣中華書局的孟子正義，每條下先列卷數，再列頁碼。
- 二、德川日本及李朝朝鮮註孟者為數甚多，本篇「日韓注疏」僅以瑣瑣幾家為要，取其精華，條札於各節。
- 三、「札存」係平日讀書筆記、偶思覓見。或就歷代注孟之論有所商兌，而一時未能有所定論，則存之以俟後日。
- 四、「新詮」係就平日理會翫索心得，在歷代註疏之外，特就思想史立場別立新見，其於疏通孟學，或有涓埃之助，覽者亦或有取盡焉。
- 五、筆者初學，斯篇初稿，率爾刊佈，以就教於高明，踵事增華，補苴闕漏，謹俟異日。

孟子見梁惠王

「趙岐古注」

孟子適梁，魏惠王禮請孟子見之。(I/4)

* 國立台灣大學歷史學系教授

「朱子集註」

梁惠王，魏侯瑩也。都大梁，僭稱王，謚曰惠。史記：「惠王三十五年，卑禮厚幣以招賢者，而孟軻至梁。」(I/201)

「焦循正義」

「魏世家」云：「惠王數被軍旅、卑禮厚幣以招賢者，鄒衍、淳于髡、孟軻皆至梁。」「六國表」云：「魏惠王三十五年，孟子來，王問利國。」(II/3)

「日韓注疏」

中井履軒孟子逢原第一，魏國也。而稱梁王者，以其都大梁也。遂如國號，猶楚之與荆。孟子生于孔子之後，百有餘歲，是時東周既分，更為東西周矣。兩周公有之。周王乃轉側寄于兩周，無寸土，無一民，僅存名號而已矣。天下諸侯，孰敢臣屬焉。是周亡既久矣。於是諸侯各自稱王，猶南北五季，皇帝衆多也。後之帝，古之王也。雖不合於禮，未可以僭號痛貶焉。後儒或援孔子尊王之義，以規孟子，或以僭號為齊梁之大罪，大謬。皆不識周之已亡故也。

「札存」

(一)孟子見梁惠王(在位於公元前三七〇至三一九年)年代，歷來各家說法不一。胡毓寰先生曾歸納各派之說云：「後世考者，於孟子至梁之年，紛紜其說：一派專信史記，不以竹書可據。惟但迷信史記，無充足之證據理由，閻若璩可稱為此派代表。一派以孟子在齊自稱「我四十不動心」至梁則被稱曰「叟」，以為孟子必老而始之梁。因謂孟子先至齊，後至梁。「史記列傳」及趙岐章句為此派始祖。一派以孟子先適梁，次至齊，適梁年既五十餘。至齊年且六十矣。此派主者至夥，說亦較確。其根據書為竹書紀年及孟子本書。」(胡毓寰，1977：38)。史記「魏世家」：「惠王三十一年已徙都大梁，三十五年乙酉卑禮厚幣以招賢者，孟軻等至梁。」「六國年表」亦以此事繫之於三十五年，通鑑亦誤從史記之說。史記「六國年表」，認為其事當在魏惠王三十五年(公元前三三六年)，趙岐及朱子均襲之，此說不可從。江永(1681-1762)群經補義云：「孟子見梁惠王，當在周慎靚王元年辛丑。是年為惠王後元之十五年。至次年壬寅惠王卒，子襄王立，孟子一見即去梁矣。蓋魏瑩於周顯王三十五年丁亥與齊威王會於徐州以相王，是年為即位後三十七年，於是始稱王而改元稱一年也。惠王又曰惠成王，有後元，見汲冢紀年。史記不知惠王有後元，乃以後元為襄王；而襄王後有哀

王，「哀」即「襄」之誤耳。」錢賓四先生據崔述(1740—1816) 孟子事實錄及江永群經補義所訂孟子至梁當在周慎靚王元年(公元前三二〇年，魏惠王後元一五年)(錢穆，1956：355—356)。其說蓋已成定論。

王曰：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」

「趙岐古注」

曰辭也。叟，長老之稱也。猶父也。孟子去齊，老而之魏，故王尊禮之。曰父不遠千里之路而來，來至此亦將有可以為寡人興利除害乎？(I/4)

「朱子集註」

「叟」，長老之稱，王所謂利，蓋富國彊兵之類。(I/201)

「焦循正義」

說文曰部云：「曰，詞也。」司部云：「詞意內而言外也。」辛部云：「辭訟也。」從僞。僞，猶理辜也。僞，理也。曰宜訓詞，此注作辭，通借字也。方言云：「倭、艾，長老也。東齊魯衛之間，凡尊老謂之倭，或謂之艾。周晉秦隴謂之公，或謂之翁。南楚謂之父，或謂之父老。」戴震疏證云：「倭本作𡗗。說文云老也。俗通作叟。」史記「馮唐列傳」云：文帝輦過，問唐曰：「父老，何自為郎後？」後又曰：「父知之乎？」廣雅云：「倭，艾，長，老也。翁，𡗗，父也。」史記集解引劉熙孟子注云：「叟，長老之稱，依皓首之言。」……是時秦用商君，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。論衡「刺孟篇」述此文作將何以利吾國乎？(II/3)

「札存」

(一)梁惠王以「將有利吾國乎？」問孟子，趙岐、朱子及焦循皆以「富國強兵」釋梁惠王所謂「利」，極是。梁惠王之問如置於歷史背景中考察，其涵義尤易彰顯。公元前三二〇年，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。梁惠王自公元前三七〇年即位以來，承魏文侯、武侯七十六年的建設基礎，成為戰國時代的強國，並遷都大梁，以爭形勢。(錢穆，1980:53-54)接著，梁於公元前三五二年攻趙國，取邯鄲城。但在同年，梁卻也被齊軍擊敗於桂陵。公元前三四三年，齊威王敗梁於馬陵。十年後(公元前三三

四年)梁惠王與齊威王(在位於公元前三五六年至三二〇年)在徐州相會,尊齊爲王。至公元前三三〇年,梁獻河西之地給秦國,兩年後(公元前三二八)并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。公元前三二二年,秦伐梁,取曲沃、平周。面對這種國際局勢的逆轉,梁惠王爲之憂憤交加,他對孟子這樣表達他的心境:「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?」(孟子集註卷一,頁五下)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,每三十年之間戰國群雄間的戰爭次數(除公元前三七三至三四〇年外),均超過六十次,孟子見梁惠王的前後十年間(公元前三二三至三一四年)就發生了二十八戰爭(Hsu Cho-yun, 1965: 64)。這種歷史背景,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」的回答的理想主義的色彩。

孟子對曰:「王何必曰利?亦有仁義而已矣。」

「趙岐古注」

孟子知王欲以富國強兵爲利,故曰王何必以利爲名乎,亦惟有仁義之道可以爲名,以利爲名,則有不利之患矣。因爲王陳之。(I/4)

「朱子集註」

仁者,心之德,愛之理。義者,心之制,事之宜也。此二句乃一章之大指。(I/201)

「焦循正義」

孟子謂宋輕云:「先生之號則不可。」名號猶也。曰利,即是以利爲號。廣雅「釋言」云:「曰,言也。」國語「周語」云:「有不祀則脩言。」韋昭注云:「言,號令也。」名言義皆爲號,故用以解曰利之義,惟以利爲號令,故大夫士庶人應之。「洪範」初一日五行,一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。隱公二年左傳:「以條之役生太子,命之曰仇,其弟以千畝之戰生,命之曰成師。」又:「嘉耦曰妃怨耦曰仇。」曰之爲詞,所以標名號,故趙氏以名釋曰。(II/3-4)

「日韓注疏」

冢田大峰孟子斷卷上，……仁義，如聖道辨物辨之。說者謂仁與義者，多皆取之臆也。雖曰仁者愛人，愛之理，慈愛之心，寧可直名之仁哉？孟子既曰，君子之於物也，愛之而弗仁，於民也，仁之而弗親，亦可以見焉。又以禮制心，以義制事，先王之訓也。如先儒謂義者，皆以己意斷以為義也，非有常義也。詩書，義之府也。不依詩書，而安知義，且源以仁義為天下之達德者，不知出乎何經傳，此似尤不辨仁與義之為物也。意者雖是做中庸焉，亦未能子思之言也。

西島長孫讀孟叢鈔卷一，經說拾遺云：「東涯先生曰，集注解利字何以揭王所謂三字耶，其意謂利有二端，有當有之利，有當無之利。愛親急君，下民親戴，當有之利也，聚斂倍克，富國強兵，當無之利也。利亦不同，故特揭王所謂利四字，以對映孟子所謂利也。此蓋拘于大學以義為利之說，遂致此分理，不知利只是專己封殖，不復管他人之事。故孟子每與仁義對舉，以存法戒審取舍，如此章及下篇懷利懷仁義之說是也。若夫愛親急君，此行仁義之效，不可以此謂為利也。」新安倪氏遂遷就其說云：「有仁義中之利，有仁義之外利」，尤屬鶻突。又曰：「所謂利者何哉？將以安富尊榮為利耶？此軍國之必需，民之所資以生之本也。亦何諱言之。蓋利者仁義之反也。不顧其事之當為與否，只要所得之多，此謂之利。故夫子曰：君子喻於義，小人喻於利。孟子以利與仁義對說，正為此耳。而專言則利與義對，故聖賢之書，每義利對說。畢竟利只如今人所謂得字一般。論語則曰見得思義，可見利與得相通用也。」

「札存」

(一)「義利之辨」不僅是孟學核心問題之一，也是中國思想史一大課題。司馬遷讀孟子書至梁惠王問何以利吾國，嘗廢書而嘆。(史記「孟子荀卿列傳」)宋儒於「義利之辨」尤所究心，南宋張栻(南軒，1130—1180)孟子講義序云：「學者潛心孔孟，必得其門而入，愚以為莫先於義利之辨，蓋聖學無所為而然也，無所為而然者，命之所以不已，性之所以不偏，而教之所以無窮也。凡謂有所為而然者，皆人欲之私，而非天理之所存，此義利之分也。」朱子寫信給他的老師李侗(延年，1088—1163)報告讀書心得強調：「義利之說乃儒者第一義」(朱文公文集卷二四，與延平李先生書，頁三七八下)南宋孝宗淳熙八年(一一八一)春，陸九淵(象山，1139—1193)訪朱子於白鹿洞書院，為諸生講「義」、

「利」之辨，聽者莫不悚然心動，至有泣下者。(陸九淵演講內容，見象山先生全集，收入四部叢刊初編縮本，第二冊，卷二三，「白鹿洞書院講義」，頁一八二下至一八三上)。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。(見朱文公文集，卷三六，「答陳同甫」，頁五七七至五八五)而王安石闡釋孟子的「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，理財居其半，周公豈為利哉！」(見臨川先生文集，四部叢刊初編縮本，卷七三，「答曾公之書」，頁四六六下)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，則轉輸之勞逸，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。」(同上，卷七〇，「乞制置三司條例」，頁四四九上)。這種說法與孟子所持「意志自由」與「價值內在」之說殊為懸絕。

(二)宋儒真德秀孟子集編曰：「心之制亦是就義之全體處說，事之宜是千條萬宜，各有所宜處。說事之宜非是就在外之事說，看甚麼事來這裡面，便有箇宜處，這便是善。」又曰：「問心之德、愛之理，俱以體言；心之制、事之宜，俱以用言否。」曰心之德是渾淪，說愛之理亦說到親切處。心之制卻是說義之體，程子所謂「處物為義」是也。揚雄言義以宜之，韓愈言「行而宜之之謂義」。若以義為宜，則義有在外意。思須知程子言處物為義者，在心而非外也。」又曰：「事之宜，雖若在外；然所以制其宜，則在心也。」

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。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，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不餒。

「趙岐古注」

征，取也。從王至庶人，故云上下交爭，各欲利其身，必至於篡弑，則國危亡矣。

……天子建國，諸侯之家。百乘之家謂大國之卿，食采邑，有兵車，百乘之賦者也。若齊崔衛甯晉六卿等，是以其終，亦皆弑其君，此以百乘取千乘也。上下乘當言國，而言家者，諸侯以國爲家，亦以避萬乘稱國，故稱家君臣上下之辭。(I/4)

「朱子集註」

……征，取也。上取乎下，下取乎上，故曰交征。國危，謂將有弑奪之禍。……弑，下殺上也。饜，足也。言臣之於君，每十分而取其一分，亦已多矣。若又以義爲後而以利爲先，則不弑其君而盡奪之，其心未肯以爲足也。(II/4-7)

「焦循正義」

「盡心篇下」有布縷之征，注云：「征，賦也。」哀公十二年公羊傳何休注云：「賦者，斂取其財物也。」僖公二十七年左傳：「賦納以言」，杜預注云：「賦，猶取也。」荀子「富國篇」：「其於貨財取與」，楊倞注云：「取，謂賦斂。」是征賦取三字轉注，故趙氏訓征爲賦，又訓征爲取也。

……周禮地官，載師：「以家邑之田任稍地。」注云：「家邑，大夫之采地。」

「夏官，大司馬」：「家以號名」，注云：「家謂食采地之臣也。」(II/6-7)。

「日韓注疏」

西島長孫讀孟叢鈔卷一，……七經雕題略云：「萬乘千乘之語，是孟子以其時之立言也，亦語大數耳，非述古制。當時大諸侯皆稱萬乘矣。其曰以萬乘之國伐萬乘之國，曰不受於萬乘之君，曰刺萬乘之君，曰萬乘之君行仁政，皆是。又曰方千里者九，曰以千里畏人，千里即萬乘矣。乃此萬乘諸侯也。非諸天子公卿，如晉六卿魯三桓齊田氏之類，皆可稱千乘。」

「新詮」

(一)孟子以「王何必曰利？亦有仁義而已矣」對梁王之問，視「義」「利」爲絕不相容之敵體，較孔子爲尤進一層。元儒朱公遷四書通旨卷四亦曰：「聖賢言利，或與義對，或與善對，或與仁義爲對。蓋仁者，義之體；善者，仁義之總名，言之雖若不同，其爲理欲之反對則一也。又義與利對，以處事言；善與利對，以存心言；仁義與利爲對，兼存心處事言。」（通志堂經解本四書部，卷三十九，頁二二二四一）孔子的義利說較爲素樸，其雖隱含「價值內在」之預設，但對「義」（亦即適當性）從何而來並未作深論。孟子則提出「仁義禮智根於心」的說法來

解決這個哲學問題。孟子思想中與「利」相對而言的「義」涵有強烈的「價值內在」的預設，所以，孟子主張人的意志自由不受任何外在性結構(如經濟)，或超越性的實體(如天或命)的宰制。此即是所謂「人之所以異於禽獸。」「義利之辨」這一條思想線索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。在中國思想史上，「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」轉而取得外爍的涵義，從「個體」(我)的範疇突破而指涉「群體」(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」觀念演變也有相當的關係。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，可說已為漢代儒家的法家化作了若干鋪路的工作。細部討論另詳見(黃俊傑，1986：109-151)

(二)中國古代思想家多從辯證觀點認為「義」「利」可以相容，易經「乾卦」：「利者，義之利也。」「利物足以和義」，古人並不排斥「利」，其所反對者乃是以「私利」壟斷「公利」，國語「周語」上：「厲王說榮夷公，芮良夫曰：『王室其將卑乎！夫榮夷公好專利而不知大難。夫利，百物之所生也，天地之所載也，而或專之，其害多矣。天地百物將皆取焉，胡可得也？所怒甚多，而不備大難，以是教王，王能久乎？夫王人者，將導利而布之上下者也，使神人百物無不得其極，猶曰怵惕，懼怨之來也。』」楚語「下」：『…子常…語其弟』曰：『…夫古者聚貨不妨民衣食之利，聚馬不妨民之財用，國馬足以行軍，公馬足以稱富，不是過也。公貨足以賓獻，家貨足以共用，不是過也。』古人所極力反對者，乃是「專利」或以統治者之「私利」凌駕乎人民之「公利」。論語「里仁」篇：「子曰：『放於利而行，多怨。』」，「子曰：『君子喻於義，小人喻於利。』」

孟子「盡心上」：「孟子曰：『雞鳴而起，孳孳爲善者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳爲利者，蹠之徒也。欲知舜與蹠之分，無他，利與義之間也。』」均有其傳統思想作爲背景。

就思想史所表現的事實看來，「義」「利」之辨此一問題固與許多其他觀念形成有機聯結關係，但其中與「公」「私」觀念之間關係最爲緊密。先秦孔孟均提倡「公利」，認爲「義」不廢「利」，「利」之宜者即爲「義」。齊宣王自言「好貨」，孟子勸以「與民同之」，亦即取其「公利」即爲「義」之意也。儒墨思想固多岐異，然就特重「公利」，並以「公利」爲「義」一節言之，則兩者立場實無本質之不同也。墨子「天志上」：「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。」

「耕柱」：「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、衆人民、治刑政、安社稷乎？曰：不可。所謂貴良寶者，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。今用義爲政於國家，人民必衆、刑政必治、社稷必安，所謂貴良寶者可以利民也，而義可以利人，故曰：義，天下之良寶也。」墨子認爲這種大國不攻小國，大家不篡小家的理想，合乎「正當」原則的行爲。而只要是合乎「正當」原則的行爲，就必然合乎「利」的原則。所以，墨子「經上」說：「義，利也」「經說上」又釋之曰：「義，志以天下爲芬(愛)而能利之，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』。」墨子對「公利」即是「義」所持的看法，與孔孟注重「公利」的思想，實無基本差異，善乎蕭公權師之言也：「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，乃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，乃以愛人若己爲兼，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，利及天人而並得稱爲『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，即儒家博施濟衆之

旨，而孟子所斥之『利』正爲墨家所棄之『別』。用名不同，立意實無殊也。」（蕭公權，1954：131）。

「義」、「利」觀念與「公」、「私」觀念之結合約在戰國時代。早期典籍所見「公」「私」二字，多指具體之人或物而言，詩經「周南·葛覃」：「薄汙我私，薄澣我衣」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：「姊妹之夫曰私」。「豳風·七月」：「言私其豳，獻豳于公」之「公」與「私」指「公家」與「私家」。「小雅·大東」：「私人之子，百僚是試」的「私」指「私家人」。

「小雅·大田」：「雨我公田，遂及我私」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（1937：87-106），其說可從。左傳所見的「公」「私」多指政治上的「公家」或「私門」，均含具體義。故僖公九年（公元前六五一年）：「公家之利，知無不爲，忠也。」即是一例。文公六年（公元前六二一年），與駢曰：「以私害公，非忠也。」按「私」指「私怨」，「公」指殺賈氏以妨趙盾一事，襄公二十五年（公元前五四八年），晏子曰：「非其私暱，誰敢任之。」

「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，如左傳昭公三年（公元前五三九年）叔向論晉公室軍備廢弛，屢稱「公室」、「公命」、「公族」。昭公五年（公元前五三七年），女叔齊與晉侯討論魯國政情曰：「公室四分，民食於他，思莫在公。」指民心已不在魯公。昭公二十年（公元前五二二年）：「暴征其私」，「私」指私有財物。哀公五年（公元前四九〇年）：「私讎不及公」，杜注：「公家之事也」。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」、「去私」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（280—233 B.C.）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。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。」「法儀」篇云：「然則美以爲治法而可？故曰：莫若法天，天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰。」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爲道德標準的「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，故无名。」在莊子書中，「公」的觀念多在宇宙自然等思想脈絡中提出。這種思想發展的趨勢在荀子書尤爲深切著明。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「斂」、「曲」等概念結合，而有「公義」觀念的提出。荀子「正論」篇云：「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，不能以僞飾性，則兼以爲民。」荀子強調「以義制利」，此中有二事特值吾人注意：（一）荀子所主張應加裁制之「私」乃指「私利」而言，與「孟子」本章所說「利吾國」、「利吾家」、「利吾身」之小利近似；（二）荀子思想中的「義」實與「法」無異，「修身」篇云：「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。」揚倞注「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「解老」，頁一），正是上承荀學之精神而來。荀子「彊國」篇云：「凡姦人之所以起者，以上之不貴義，不敬義也。去義者，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。」荀子以「義」爲「限禁人之爲惡與姦者也」，可反映從孔孟到荀學的轉變。

未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。

「趙岐古注」

仁者親親，義者尊尊，人無行仁而遺棄其親，行義而忽後其君者。(I/4)

「朱子集註」

此言仁義未嘗不利，以明上文亦有仁義而已之意也。遺，猶棄也。後，不急也。言仁者必愛其親，義者必急其君，故人君躬行仁義而無求利之心，則其下化之，自親戴於己也。(II/201)

「焦循正義」

篡奪則不止遺其親，後其君矣。以利爲名，其弊至此，行仁義，則愛其親，敬其君，不遺不後，詎至篡奪乎？(II/7)

「日韓注疏」

中井履軒孟子逢原卷一，不遺親，不後君。此國順治而無篡弑之患而已。未可指此爲厚利。註此不當題利字。且經文明分義利爲二物，註乃隱然欲合之，何也？若夫易元亨利貞，利者義之和，所指自別，故文同而義異。利不與義對者，其過小；與義對者，其咎乃大。故此章利與義對者，與孔子罕言之利，大異。董生云：君子正其義，不謀其利，如註未嘗不利，是謀利之言矣。吾爲元哲恥之。縱令名順治爲利，亦與惠王所求之利，大相徑庭，不得以此應求焉。不遺親，不後君，惟上文弑君之反對而已矣。未嘗有利不利之論也。利是註家之增添，大害經旨。

「新詮」

(一)、孟子這一段話的涵義在於：「義」具有「普遍性」，「利」則具有「特殊性」，因此，如果王只關心「何以利吾國」，大夫只關心「何以利吾家」，士庶只關心「何以利吾身」，則具有「特殊性」之「利」無限細分，必道致不同層次的「特殊性」之間的互相衝突，「上下交征利而國危矣」。因此，具有「普遍性」的「義」應先於僅具有「特殊性」的「利」。

我在前文「孟子對曰：『王何必曰利？』」這句話的「新詮」(二)已指出，古代思想家均肯定「公利」，認爲「公利」即是「義」。這種「義」「利」觀到秦漢大帝國建立以後，思想家開始面對一個問題：所謂「公利」指人民百姓之利或是指國君之利？這個問題之所以成爲一個思想史問題，實植根於帝制中國的所謂「雙重主體性」的矛盾。在儒家思想中「人民」是政治主體，但在政治現實中「皇帝」才是政治的主體。(參考徐復觀，1979：215—242；劉子健，1960：119—125)在這種雙重主體性的矛盾之下，先秦思想家所倡言之「公利」觀念在漢唐時代如何解釋，乃成爲一個

值得探索的問題。

大率言之，西漢時代思想家對「義」「利」問題的看法大致均主張捨「利」而就「義」，其中尤以董仲舒最具代表性。他所說的：「夫仁人者，正其誼不謀其利，明其道不計其功」（漢書，「董仲舒傳」）一語幾成為漢儒通義。董子對統治者發言，此所謂「利」指統治者之「私利」而言。董子生當西漢武帝時代，正值逐利之風大行之際，他對當時漢帝國的統治者與民爭利的行為有極痛切的批判。他說：「夫已受大，又取小，天不能足，而況人乎！此民之所以囂囂苦不足也。身寵而載高位，家溫而食厚祿，因乘富貴之資力，以與民爭利於下，民安能如之哉？是故衆其奴婢，多其牛羊，廣其田宅，博其產業，畜其積委，務此而亡已，以迫蹙民，民日削月朘，寢以大窮。富者奢侈羨溢，貧者窮急愁苦。窮急愁苦，而上不救，則民不樂生；民不樂生，尚不避死，安能避罪？此刑罰之所以蕃，而姦邪不可勝者也。故受祿之家，食祿而已，不與民爭業，然後利可均布，而民可家足，此上天之理而亦太古之道，天子之所宜法以為制，大夫之所當循以為行也。」（漢書「董仲舒傳」）

董子之外，司馬遷一方面在史記「貨殖列傳」中深刻地體認人類歷史進程中人類求「利」的動機所發揮的主導力量。但另一方面也反對不擇手段以求利的「姦富」與政府「與民爭利」。司馬遷強烈地批判漢武帝的與民爭利，整篇「平準書」就是這種批判的具體表現。司馬遷在「平準書」中指出，漢武帝即位以來國家殷富為前所未見，社會各階層的生活不免流於奢靡，而桑弘羊之流的「興利之道」更把國家一步步導向功利之途：「當是之時，網疏而民富，役財驕溢，或至兼并，豪黨之徒，以武斷於鄉曲，宗室有土，公卿大夫以下，爭于奢侈室廬輿服，僭于上無限度，物盛而衰，固其變也。」（史記「平準書」）在司馬遷心目中的「義」實與「讓」無異，亦即是「不爭」。不爭私利，不爭政權的人，如伯夷與吳太伯的例子，司馬遷均推崇甚高。司馬遷將伯夷列為「列傳」第一篇，將吳太伯列「世家」第一篇，言外之意即是藉表彰這兩位實踐「義」的價值的歷史人物，來具體詮釋「義」可以紓「利」及「以禮義防於利」的道理。

漢代社會瀰漫功利之風，武帝元狩三年（公元前一二〇年）施行鹽鐵之制，尤為政府逐利之具體證據。鹽鐵專賣制度實施以來，反對聲浪甚大，但直到昭帝始元六年（公元前八十一年）才詔有司問郡國所舉賢良文學民間疾苦，議罷鹽鐵榷酤。

「賢良文學」多主張廢除此制，而「御史大夫」則主張繼續實施，雙方論辯之言論

收入桓寬（73—49 B.C.）鹽鐵論。「御大夫」主張興利，「賢良文學」雖與「御史大夫」立場相左，但「賢良文學」所反對的是對短期的「私利」的追求，至於對長期的「公利」的謀求，他們不但不反對，而且贊成。他們反對漢政府設置鹽鐵專賣制度，也是因為他們認為這個制度所求的只是官方的「私利」，「與民爭利」，而不是求人民的公利，所謂「抱小利而忘大利者也」。（鹽鐵論「復古」）

「公利」觀念的涵義綿延至於唐代而出現較複雜的發展。唐帝國的統治者曾著帝範與臣軌二書以表達他們的政治思想。帝範為唐太宗（597—649）於貞觀二十二年（公元六四八年）所撰，頗能反映盛唐時代統治者之政治思想。臣軌則為武曌所撰，成書時間約為武后稱「天后」之後，臨朝稱制之前。臣軌「至忠」章發揮為臣者當求「公家之利」云：「蓋聞古之忠臣事其君也，盡心焉，盡力焉。稱材居位，稱能受祿。不面譽以求親，不愉悅以苟合。公家之利，知無不為。上足以尊主安國，下足以豐財阜人。內匡君之過，外揚君之美。不以邪損正，不以私害公。見善行之如不及，見賢舉之如不逮。竭力盡勞而不望其報，程功積事而不求其賞，務有益於國，務有濟於人。夫事君者以忠正為基，忠正以慈惠為本。故為臣不能慈惠於百姓，而曰忠正於君者，斯非至忠也，所以大臣必懷養人之德，而有恤下之心。利不可並，忠不可兼。不去小利則大利不得，不去小忠則大忠不至。故小利，大利之殘也。小忠，大忠之賊也。（臣軌「至忠」，叢書集成初編本）但是，唐代統治者所強調的「公家之利」的涵義實在是「君主意識」遠超乎「社稷意識」之上。因此，他們所強調的「公利」並不是指社會人民百姓的公利。

與統治者的立場相背反，唐代政論家多從人民利益立場言「公利」。白居易（722—846）策林云：「王者不殖貨利，不言有無。耗羨之財，不入於府庫，析毫之計，不行於朝庭者，慮其利穴開而罪梯構。然則聖人非不好利也，利在於利萬人。非不好富也，富在富於天下。」明言「利在於利萬人」。晚唐林慎思著續孟子重申孟子「與民同之」之宗旨於懿、（在位於公元八五九年至八七三年）僖（在位於公元八七三年至八八八年）之衰世。其言曰：「大夫苟能與王移厚利之心而在仁義，移薄仁義之心而在利，則上下移矣。然後仁義非盜而有也。欲人不容，其可得乎？故易曰：「立人之道，曰仁與義。」（續孟子，卷上，「梁大夫」）從人民百姓之利益論「公利」，確為儒門通義，至宋明理學家論述者尤夥，孟旦（Donald J. Munro）有專文論宋明思想中之「利」觀念（Munro, 1980：179-198）。

王亦曰仁義而已矣，何必曰利？

「趙岐古注」

孟子復申此者，重嗟歎其禍。(I/4)

「朱子集註」

…此章言仁義根於人心之固有，天理之公也。利心生於物我之相形，人欲之私也。循天理，則不求利而自無不利，殉人欲，則求利未得而害己隨之。所謂毫釐之差，千里之繆，此「孟子」之書所以造端託始之深意，學者所宜精察而明辨也。(II/201)

「焦循正義」

監本、毛本無嗟字，音義有之。(II/7)

「日韓注疏」

中井履軒孟子逢原第一，仁義禮知根於心，是孟子稱贊盛德之言矣。未可以爲通人之事。人心之固有，無所差，然是章未言及于此，且是章元粗言，所謂粗枝大葉者，不當著精細解，恐傷本文一刀兩斷之意。天理人欲，是宋賢之見解，與孟子之言，元不符合，不當以解七篇。「不求利而自無不利」，謬同上，生於物我之利，亦大精細。與惠王所求之利不同，而非是章所擊排者。大抵註家，舍章旨，自論道理者，往往墮于蹊徑，使讀者迷于岐路，大非所宜。

「新詮」

(一)、朱子註此句云：「仁義根於人心之固有，天理之公也；利心生於物我之相形，人欲之私也。循天理，則不求利而自無不利；循人欲，則求利未得而害己隨之。」這一段集註在思想史上特具意義。先秦儒家思想中的「義」「利」觀念經過朱子的詮釋而趨於複雜化與深刻化。所謂「複雜化」是指「義」「利」兩觀念發展到了朱子手裡，與「天理」、「人欲」及「公」、「私」等觀念結合。雖然以「公」、「私」觀念結合「義」、「利」觀念早已見之於荀子思想，而且孔孟及歷代儒者也一貫強調「公利」。但是，以「天理之公」、「人欲之私」來解釋「義」「利」，確是朱子在這條思想線索上的新發展。根據朱子的詮釋，「義」是先天的 (a priori)，具有普遍性；「利」是後天的 (a posteriori)，具有特殊性。朱子以「天理之公」釋「義」，以「人欲之私」釋「利」，把孔孟之「義」「利」思想複雜化。朱子註論語「里仁」篇，『子曰君子喻

於義，小人喻於利』章云：「利者，人情之所欲。」（論語集註，四部備要本，卷二，「里仁」篇，頁十一）。孟子或問「梁惠王上」云：「仁義，天理之自然。居仁由義，循天理而不得不然者也。」（孟子或問，台北，藝文印書館景印清康熙中禦兒堂呂氏寶誥堂重印白鹿洞原本，卷之一，「梁惠王上」，頁二上）皆可反映「義」「利」觀念在朱子思想中之複雜化。然則，「天理」「人欲」則又「同行異情」，其間不容髮。朱子曰：「蓋鐘鼓苑囿游觀之樂，與夫好勇好貨之心，皆天理之所有，而人情之所不能無者。然天理人欲，同行異情，循理而公於天下者，聖人之所以盡其性也。縱欲而私於一己者，衆人之所以滅其天也。二者之間不能以髮。而其是非得失之歸相去遠矣。」（孟子集註，卷一，「梁惠王下」，頁十九上）「天理」「人欲」之間的差異雖如此微妙，卻不可混淆，朱子云：「天理人欲，不容並立」（孟子集註，「滕文公上」『滕文公問爲國』章注），即是此意。「天理」「人欲」的關係既如上述，那麼「義」「利」之間也就具有由對立走向統一的可能性了。朱子認爲，凡合乎天理之自然狀態者即是「義」，而「義」的最穩定平衡之境界即爲「利」。大學或問云：「曰：國不以利爲利，以義爲利何也？曰：以利爲利，則上下交征，不奪不鬻；以義爲利，則不遺其親、不後其君。蓋惟義之安，而自無所不利矣。程子曰：「聖人以義爲利，義之所安，即利之所在。下謂此也。孟子分別義利，拔本塞源之意，其傳蓋亦出於此云。」（大學或問山崎嘉點倭板四書本，頁三六上）朱子學生陳淳（宗安卿，號北溪，1157—1223）之北溪先生字義詳講「義利」條云：「義與利相對而實相反。……義者，天理之所宜；利者，人情之所欲。……天理所宜是公，人情所欲是私。……」（陳淳，頁179-180）這種說法很能綜括朱子及南宋理學家對「義」「利」觀念的解釋。

所謂「深刻化」是指朱子解釋「義」「利」觀念時，一方面因襲先秦以來「義」「利」兩分的傳統，堅持兩者不可混淆。朱子在朱子語類中曾解釋孟子「梁惠王」篇『孟子見梁惠王』章云：「聖賢之言，所以要辨別教分明，但只要向義邊一直去，更不通思量第二著。才說義乃所以爲利，固是義有大利存焉。若行義時便說道有利，則此心只邪向那邊去。固是未有仁而遺其親，未有義而後其君，纔於爲仁時便說要不遺其親，爲義時便說要不後其君，則是先有心於爲利。聖賢要人正向一路做去，不要做這一邊，又思量那一邊。仲舒所以分明說：『不謀其利，不計其功。』」（朱子語類，第四冊）但是朱子在另一方面則重視「義」「利」兩者間微妙的關係。朱子在

嚴「義」「利」之辨的同時，又特別重視「工夫」問題。這一點可以視為是朱子對「義」「利」觀念的拓深。朱子注意人的主觀思維與價值（「義」）的客觀存在之間的鴻溝，注重由「主體」通到「客體」的理解之過程中知識的重要性。如此一來，朱子無異於把儒家傳統中「義」「利」之辨這一個德性問題轉化為知性問題，頗有其思想史之意義。

參考資料

王安石，臨川先生文集。四部叢刊初編縮本。

朱熹，四書章句集注。北京：中華書局。

朱熹，朱子語類。北京：中華書局。

朱熹，朱文公文集。四部叢刊初編縮本。

朱熹，孟子或問。台北：藝文印書館景印。

朱熹，大學或問。山崎嘉點倭板四書本。

朱公遷，四書通旨。通志堂經解本。

張栻，孟子講義。收入古今圖書集成「理學彙編、學行典」卷六十六。

陸九淵，象山先生全集。四部叢刊初編縮本。

焦循，孟子正義。台灣中華書局據學海堂經解本校刊。

陳淳，北溪先生字義詳講。台北：廣文書局影印和刻近世漢籍叢刊本。

真德秀，孟子集編。通志堂經解本。

趙岐注，孟子。四部叢刊初編縮本。

徐復觀

1979「中國的治道」，收入氏著儒家政治思想與民主自由人權。台北：八十年代出版社。

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，第四卷第一期。

胡毓寰

1977 孟子事蹟考略。台北：泰盛書局影印本。

錢穆

1956 先秦諸子繫年。香港：香港大學出版社。

1980 國史大綱。台北：台灣商務印書館。

蕭公權

1954 中國政治思想史。台北：中華文化出版事業委員會。

中井履軒

1973 孟子逢原。收入日本名家四書註解全書第十卷。東京：鳳出版。

西島長孫

讀孟叢鈔。同上卷十三。

西田太一郎

1937 「公私觀念の展開と私人の意義」，支那學，第九卷第一號。

冢田大峰

孟子斷。收入日本名家四書註釋全書第十卷。

劉子健

1960 「儒教國家の二層的性格について」，東方學，卷二十。

Hsu, Cho-yun

1965 *Ancient China in Transition*. Stanford: Stanford University Press.

Munro, Donald J.

1980 "The Concept of 'Interest' in Chinese Thought", *Journal of the History of Ideas*, XL1: 2, April-june.

< 孟子義利之辨章相關研究書目 >

陳大齊

1956 「孟子義利學說的探討」，收入中國學術史論集(一)。台北：中華文化出版事業社。

韋政通

1965 「儒家『義利之辨』辨」，收入氏著傳統的透視。台北：自由太平洋文化事業公司。

1981 「義利之辨」條，收入氏著中國哲學辭典。台北：大林出版社。

陳榮捷

1973「義利」條，收入韋政通主編，中國哲學辭典大全。台北：水牛出版社。

佐藤嘉祐

1955「中國古代思想の『義』について」，日本大學文學科研究年報，第五期。

佐藤武敏

1950「司馬遷に於ける利己心及び富の問題」，文化，第五期。

侯家駒

1974「孟子『義利之辨』的涵義與時空背景」，孔孟月刊，第二十三卷第九期。

賀昌群

1928「論王霸義利之辨」，責善半月刊，第二卷第四期。

森川重昭

1974「孟子「仁義」の歴史的 성격について」，椋山女子學園大學研究論集，第五號。

澤田多喜男

1982「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，第九十冊。

關履權

1986「王安石的義利觀與儒家思想傳統」，晉陽學刊，第四期。

Nikkila, Pertti

1982 *Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects & The Terms in Shu Ching and Shih Ching*. Helsinki: The Finnish Oriental Society.

Collected Commentaries and New Interpretations on *The Mencius I:1*

Chun-chieh Huang

Abstract

The present paper is composed of collected commentaries on the *Book of Mencius I:1* and the author's new interpretations of it. The content of the paper is divided into four major categories, viz., ① a collection of selected commentaries of Chao Ch'i, Chu Hsi and Chiao Hsun on the *Mencius I:1*; ② a section of commentaries on the *Mencius* written by Confucian scholars in the Tokugawa Japan and Yi Dynasty Korea; ③ the author's "random notes" pertinent to the text or commentaries of the *Mencius*; and ④ the author's "New Interpretations" that expounds the thought of Mencius or the commentators in traditional China, Tokugawa Japan or Yi Dynasty Korea in terms of intellectual history of East Asia.