

# 顯學視域下的荀子經濟論述 ——墨家節用思想之批判與反思

曾曄傑\*

（收稿日期：2023 年 9 月 30 日；接受刊登日期：2023 年 12 月 25 日）

## 提要

荀子以〈富國〉為核心的經濟論述，事實上是在作為顯學的儒墨交涉場域中所建構。亦即藉由〈非十二子〉中儒學意識型態對他者與內在他者的批判，可以梳理出荀子典範與其他學派上根本的差異。那麼可以發現，荀子對於墨子的批判是為「上功用，大儉約，而慢差等」，以經濟思維的批判作為墨學的概括，而非道德論實踐上的兼愛理論。而檢視荀子的經濟思想便可以發現，其多為針對〈非十二子〉中墨子批判的三個向度而發。由此更可進一步理解到，荀子在作為儒家的自我認同中，與墨家的根本區別不在於「利」與「義」的對立，而是「節用」與「節用以禮」、「節用裕民」的差異。如以經濟學脈絡而論，可說墨子在自苦中「以節流作為開源」，而荀子則是在禮儀繁飾中「以開源作為節流」。也就是說，荀子在經濟論述中仍以禮作為終極價值去涉入，那是一種「裕民以政」的政治經濟系統。在以禮為核心的經濟論述中，荀子不僅梳理物質經濟，更強調物質文明，他認為經濟論述上的富足並不只是物質上的富足，還須涉入心靈上的富足。只要能夠以富養民，而不僅是如墨子賦予天子以至庶民自苦儉約的義務，那麼便能夠充滿生命驅力去裁萬物而使資源源源不竭，在開源中富足，也就沒有所謂「憂天下之不足」的問題。

關鍵詞：荀子、墨子、富國、節用、顯學、儒墨

---

\* 國立臺灣師範大學國文學系副教授。

## 一、前言

《韓非子·顯學》開宗明義指出：「世之顯學，儒、墨也。」<sup>1</sup>儒家與墨家作為同時並存的兩個學派，必然有其不同的典範（paradigm），因為不可能有同一意識型態並列作為顯學而存在，否則儒墨便會是一而不是二。此正《莊子·天下》所謂「不該不遍，一曲之士」<sup>2</sup>——就客觀向度而言，儒墨必有其對於道術「不同地」理解，然而在道統意識下自我認同為「較好地」詮釋系統，此即「道術將為天下裂」（〈天下〉）的狀態。<sup>3</sup>然而，韓非卻同時在〈五蠹〉中強調：「今儒、墨皆稱先王兼愛天下，則視民如父母」<sup>4</sup>，指出兩家共同的向度。亦即如同孫中原、吳進安、李賢中等學者所指出的：「儒、墨二家最重視倫理道德，是社會的基礎道德」<sup>5</sup>——以人倫道德為核心的理論建構，是儒墨共同的向度，是以其根本典範上的差異，便不在於一般認知作為墨子核心理論的「兼愛」倫理系統而另有其關鍵。

從思想史的源流與脈絡而論，墨子的確受到儒家影響；<sup>6</sup>然而，據以別儒墨的根本核心，可由《淮南子·要略》中所述探得端倪：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，服傷生而害事，故背周道而行夏政。」<sup>7</sup>可以見得，墨子批判儒家的關鍵在於「禮」的實踐，然而其並非攻訐「禮」自身，而是儒家在禮的實踐中所形成「厚葬靡財而貧民」的物質向度傷害、與「服傷生而害事」的勞動向度傷害。亦即墨子是在物質與勞動的經濟論述上與儒學典範產生了根本的分歧。這點從莊子指出「墨者多以裘褐為衣，以跣躩為服，日夜不休，以自苦為極」（〈天下〉）<sup>8</sup>的形象概括是一致的。

由此可以發現：至少在先秦兩漢時期，大抵無有文獻將「兼愛」視為墨家的核心思想及作為區別儒家的特質所在，韓非甚至將「兼愛」視為儒墨的共同向度；而這些文本皆以經濟向度的「節用」與「禮」的衝突性，來凸顯儒墨的矛盾。將兼愛作為墨子的核心思想，

<sup>1</sup> 清·王先慎撰：《韓非子集解》（臺北：世界書局，2017年），頁351。

<sup>2</sup> 清·王先謙撰：《莊子集解》（臺北：世界書局，2001年），頁310。

<sup>3</sup> 在線性時空的歷史向度中而言，所有的學派理論都是「不同地理解」；然而，在思想史的脈絡中，所謂的諸子百家學派的區別，都不僅只是客觀的類型學劃分，而是在學派定位時便產生了意識型態——除了學者自我認同下所強調「較好地理解」外，「顯學敘事」也已然在諸子百家的現實中，涉入了儒家與墨家的意識型態，確立了儒家與墨家本質上的差異性。參張鼎國著，汪文聖、洪世謙編：《詮釋與實踐》（臺北：政大出版社，2011年），頁124；清·王先謙撰：《莊子集解》，頁310。

<sup>4</sup> 清·王先慎撰：《韓非子集解》，頁342。

<sup>5</sup> 孫中原、吳進安、李賢中：《墨翟與〈墨子〉》（臺北：五南圖書公司，2012年），頁247。

<sup>6</sup> 參吳進安：〈墨子簡樸生活之哲理及對當代社會之意義〉，《哲學與文化》第24卷第10期（1997年10月），頁930-931。

<sup>7</sup> 漢·劉安撰，何寧集釋：《淮南子集釋》（北京：中華書局，2011年），頁37。

<sup>8</sup> 清·王先謙撰：《莊子集解》，頁312。

在西漢晚期以前，大概僅見於孟子（390-305B.C.）所謂：「墨氏兼愛，是無父也」（《滕文公下》）<sup>9</sup>，那是孟學對於墨學特有的理解，但在當時似乎並沒有產生共鳴與成為共識。<sup>10</sup>是以即便韓非認知到「自孔子之死也……儒分為八」（《顯學》），<sup>11</sup>有著不同的儒學型態，但顯然他並沒有以思孟一系的典範去對比儒墨，而是將禮的實踐作為儒學的特質，據以區別儒墨；而孔子之後以禮傳承為中心的一系，荀子（340-245B.C.）即為代表人物。<sup>12</sup>是以至少在先秦思想史的脈絡中，在梳理儒墨的交涉與交鋒時，由《荀子》作為探究的標的就有其正當性與必要性。<sup>13</sup>

據此值得關注的是：在顯學視域下，作為墨學的他者，但同時作為先秦儒學的整合與轉型關鍵的儒者荀子，卻也「推儒、墨、道德之行事興壞」（《孟子荀卿列傳》）<sup>14</sup>——涉入墨家、道家思想體系，在創造性詮釋中建構具有時代意義的新儒學。<sup>15</sup>也就是說，就荀子的理論系統而言，墨學亦是其重要的理論來源。但荀子大抵是針對墨學「兼愛」思想進行創造性轉化，而發展出「兼而愛之……則是聖君賢相之事也」（《富國》）、「汜利兼愛德施均」（《成相》）這類的論述。即便荀子所謂的「兼愛」意涵未必與墨學一致，但其涉入墨學「兼」的理念以言「愛」，有意識地轉化墨家思想，這點是毫無疑問的，這點在《荀子》內部與史書外部相互呼應中可得到印證。<sup>16</sup>

然而荀子對於墨子（480-390B.C.）思想的涉入，並不是整體性地繼承墨學典範，否則

<sup>9</sup> 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏》第8冊（臺北：藝文印書館，2001年），頁117。

<sup>10</sup> 如同戴卡琳（Carine Defoort）所考察，西漢後期以前罕見引述與認同孟子對墨子的批判，而後的思想史脈絡將兼愛作為墨子的核心，乃是漢唐以降道統觀念的形成與孟學地位的逐漸提升，將「楊朱墨翟」作為邪說異端的符碼之結果。參比·戴卡琳著，李庭綿譯：《古代的墨學，現代的建構：孫詒讓的《墨子閒詁》》，《中國文哲研究通訊》第25卷第3期（2015年9月），頁123-140。

<sup>11</sup> 清·王先慎撰：《韓非子集解》，頁351。

<sup>12</sup> 參顏炳罡、彭戰果：《孔墨哲學之比較研究》（北京：人民出版社，2012年），頁252。

<sup>13</sup> 此段對於思想史中儒墨論述的脈絡釐清，乃根據匿名審查人之提點與建議撰寫補充而成，對於本文的定位有著關鍵性意義，特此說明與感謝。

<sup>14</sup> 漢·司馬遷撰，日·瀧川資言考證，楊海崢整理：《史記會注考證》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁3044。

<sup>15</sup> 根據佐藤將之教授的考察與詮釋指出，《史記》此處所說之「道德」，可理解為廣義的道家。而荀子即是在藉由涉入他者的思想中，並以孔子思想為基礎，建構具有戰國當代意識的儒學系統，這也即是其「法先王，統禮義，一制度；以淺持博，以古持今，以一持萬」（《儒效》）的核心精神所在。亦即從後設的視域去檢視，其是在傅偉勳所謂的「蘊謂」層次——「思索孔子所說的可能蘊含是什麼？」的脈絡中去「重建」其所認為遭思孟學派誤解的儒學。日·佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年），頁71；傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（臺北：東大圖書公司，1999年），頁10；清·王先謙撰：《荀子集解》（臺北：世界書局，2000年），頁121。

<sup>16</sup> 參日·佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，頁30。

其就不足以稱之為儒家；其對於墨學的涉入，是建立在〈非十二子〉中儒學意識型態的批判為基礎之上的——「上功用，大儉約，而慢差等，曾不足以容辨異，縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾：是墨翟宋鉞也。」<sup>17</sup>荀子的墨學涉入是在以「解蔽」作為方法中而形塑，亦即是在消解「墨子蔽於用而不知文」（〈解蔽〉）<sup>18</sup>之「蔽」中呈顯——而此「蔽」即是對於墨子關於物質與勞動的經濟批判，一如墨子對於儒學的經濟批判，此是為在儒學意識型態中對於墨子批判的批判。

那麼荀子所指謫墨子經濟之「蔽」便是荀墨典範的關鍵性差異，也是在儒墨交涉場域中的自我與他者的辯論與繼承，藉由梳理荀子對於墨子經濟向度的批判，便能夠在否證（falsifiable）<sup>19</sup>中證成荀子思想的核心、排除作為儒學他者的意識型態；同時也確立了儒學典範的意義，以及重新定位荀子作為儒者自我認同的意義與價值——如此，荀子的經濟思想，便是在荀學系統中值得被深化與開展的關鍵，亦是儒墨交涉中不可忽略的關鍵向度。

## 二、荀子對節用思想的批判——解構墨子「尚儉而彌貧」之弔詭

誠如史華慈（Benjamin I. Schwartz，1916-1999）所說，荀子具有「講求實際的心態」（tough-mindedness），這使得其在創造性詮釋中建構了具有時代性意義的儒學系統，也因此相對於孔孟，富國論述中的經濟學說，便是其重要的學說特色及其政治思想的核心。<sup>20</sup>而其經濟論述的核心，可說是在批判作為他者的墨子論述中去建構，亦即於〈非十二子〉中對於墨子經濟思想——「上功用，大儉約，而慢差等，曾不足以容辨異，縣君臣」的概括與批判中建構其富國論述。這也是為何，荀子在〈富國〉中九度以墨子作為批判標的，強調「墨子之『節用』也，則使天下貧，非將墮之也」、「墨術誠行，則天下尚儉而彌貧，非鬥而日爭」<sup>21</sup>，明確地針對墨學之節用與儉約進行批判，由此指出墨學的經濟觀將使得社會經濟趨向貧困，進而使得社會秩序崩解。

<sup>17</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 80。

<sup>18</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 362。

<sup>19</sup> Karl Popper, *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*. London; New York: Routledge, 1989, pp. 34-35.

<sup>20</sup> 參美·史華慈著，程鋼譯：《古代中國思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2008 年），頁 396；馬積高：《荀學源流》（上海：上海古籍出版社，2000 年），頁 83。

<sup>21</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 164、167。

### （一）義利之辨的錯置：在駁「優差等」中回歸禮義的經濟向度

由此可以發見，作為儒家的荀子對於墨子經濟論述的批判，是來自於「內心懷揣經邦濟世、安頓社會秩序的目的和理想」<sup>22</sup>，而避免社會因為貧困而陷入混亂；就這點而言，其標的是與墨子一致的，他確沒有針對墨子「義利一元」的經濟倫理思維進行攻訐。也就是說，荀子與墨子在經濟論述上互為他者的關鍵不在於「義」與「利」上的根本對立，而是在於對墨子「雖為之衣褐帶索，噴菽飲水，惡能足之乎？」——以節用作為養民治亂的「可實現性」(practicability) 提出質疑，<sup>23</sup>這也是為何後來太史公(145-86B.C.)會指謫「墨者儉而難遵」的關鍵。

也就是說，即便在倫理學的脈絡中有著如梁啟超(1873-1929)所指出：墨家的「義利一元」論與儒家的「義利之辨」系統有著不同的向度；但這可能並不是構成儒墨富國論述上的根本差異，亦即並非荀子指謫墨學經濟論述的關鍵。<sup>24</sup>墨子的確以有著「道德和實利不能相離，利不利就是善不善的標準」<sup>25</sup>的思維，而以「利」貫穿了倫理學的向度——「忠：以為利而強君也」、「孝：利親也」、「義：利也」(《經上》)、「仁，愛也；義，利也。愛利，此也，所愛所利，彼也」(《經說下》)<sup>26</sup>但荀子並沒有針對墨子所謂的「利」本身做批判，而僅是指出墨子「用用謂之道，盡利矣」(《解蔽》)<sup>27</sup>——以「利」訓一切義之蔽。

亦即荀子核心批判的是墨家「上功用，大儉約，而優差等」(《非十二子》)——在極端功利主義中節用，而失去了禮法之分的向度。而「禮者養也」(《禮論》)、「人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧」(《修身》)<sup>28</sup>，是以荀子批判的關鍵在於指出墨子的節用無法達至養民利國的效果；那麼這不僅沒有否認「利」的意義，反而是在非墨中凸出「利」的重要性。這與荀子在政治經濟論述中不斷以「利」作為標的是相互呼應且得以相互印證的——「計利而畜民，度人力而授事，使民必勝事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百用出入相揜，必時臧餘，謂之稱數」(《富國》)；「不學問，無正義，以富利為隆，是俗人

<sup>22</sup> 東方朔：《差等秩序與公道世界：荀子思想研究》(上海：上海人民出版社，2016年)，頁200。

<sup>23</sup> 荀子與墨子兩者同樣有著以哲學改變世界，而不只是要解釋世界的意圖，然而在這樣的實用性詮釋中，兩者的富國論述卻有著截然不同的向度。對於具有實用性格的荀子而言，墨子的節用思想缺乏可信的認知基礎，是在理想中追尋完美境地(state of perfection)的烏托邦(utopianism)思想——當然這是就荀子的儒學意識而言，如就思想史的脈絡而論，儒墨應該被視為兩種不同的經濟向度。關於思想家的思維型態請參陳弱水：〈追求完美的夢——儒家政治思想的烏托邦性格〉，收入劉岱、黃俊傑主編：《理想與現實：中國文化新論·思想篇(一)》(臺北：聯經，1982年)，頁137-138。

<sup>24</sup> 參梁啟超：《墨經校釋》(臺北：中華書局，1968年)，頁6。

<sup>25</sup> 梁啟超：《墨子學案》(臺北：中華書局，2018年)，頁13-14。

<sup>26</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》(臺北：世界書局，2018年)，頁191-192、233。

<sup>27</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁362。

<sup>28</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁19。

者也」（《儒效》）。<sup>29</sup>

且在荀子的論述中：「一天下，財萬物，長養人民，兼利天下」（《非十二子》）、「序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也」（《王制》）可以理解到，其畜養生民萬物以達到「兼利天下」的終極目標，是藉由「得之分義」而來。而荀子之「分」來自於「制禮義以分之，以養人之欲，給人之求」（《禮論》）的實踐，「禮」又是「財物為用，以貴賤為文，以多少為異，以隆殺為要」而「曲得其次序」的終極價值；在荀子此一終極價值中強調的「裁萬物」、「別貴賤」、「拿捏多少隆殺」、「定次序」，正呼應了其對於墨子「上功用，大儉約」而造成「優差等，曾不足以容辨異」的批判。<sup>30</sup>由此可知，荀子對於墨子經濟論述的批判核心，關鍵在於：「節用」將失去「禮」的向度，而一旦失去「禮」便無法達至「利」天下之目的——其關鍵並不在以「義」去否定墨子的「利」。

## （二）憂慮不足的妄想：在駁「大儉約」中批判節用的經濟策略

也就是說，荀子指出墨子在以「節用」作為經濟學的核心論述中，演繹出包括「節葬」、「非樂」的墨學理論系統，並由此「大儉約」為理念作為經濟實踐的整體，那是不切實際的經濟焦慮。<sup>31</sup>此也正是荀子在《富國》中對於墨子節用理念的評述：「墨子之言昭昭然為天下憂不足。夫不足非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。」<sup>32</sup>也就是說，荀子認為墨子的經濟思維是在錯誤的經濟認知中認為資源不足是一恆常狀態，是以此一切經濟思維都是由此為始點去思索——「今歲凶民饑道，餓重其子，此疚於隊，其可無察邪？……夫民何常此之有？為者疾，食者眾，則歲無豐。」（《七患》）<sup>33</sup>墨子此一憂慮，與人口經濟學家馬爾薩斯（Thomas R. Malthus, 1766-1834）所擔憂：人口壓力大大地超過自然資源能夠提供的生存數量，具有類似的悲觀主義傾向。<sup>34</sup>

<sup>29</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 119。

<sup>30</sup> 此正如蔡錦昌所指出，中國古代思考方式是一種拿捏分寸的思考，而荀子此處對於墨子「利」的評述，亦是一種拿捏分寸地思考下的批判，而非在根本上否定「利」本身。參蔡錦昌：《拿捏分寸的思考——荀子與古代思想新論》（臺北：唐山書店，1996年），頁 23-23；清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 80。

<sup>31</sup> 墨子的「節用」論述在戰國諸子的視域中，或許並不是一種經濟理論，而僅是生活的一種方式，一種如同《莊子·天下》所說：「以裘褐為衣，以跣躄為服，日夜不休，以自苦為極」的生活態度。這就如同梁啟超所指出：墨子的「節用」是為 Economy，那是作為經濟學（Economics）的詞源；是以可說那是一種面對經濟的狀態，而非經濟理論本身。參清·王先謙撰：《莊子集解》，頁 312；梁啟超：《墨子學案》，頁 14。

<sup>32</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 163。

<sup>33</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁 15-16。

<sup>34</sup> 參 Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 6; Richard G. Lipsey & Colin Harbury, *First Principles of Economics*. Oxford: Oxford University Press,

而「節用」正是墨子解決民饑食不足的悲觀方針，他認為在資源極度不足的情況下，必須有著「財不足則反之時，食不足則反之用」（〈七患〉）<sup>35</sup>的體悟與實踐。亦即以長時間的蓄積彌補財貨資源不足的情況、以節用的生活態度來彌補糧食缺乏的狀況，這便是在「其力時急而自養儉也」（〈七患〉）<sup>36</sup>的高度自律中所凝聚出的節用思維，也成為墨子經濟思維的核心。這在經濟學裡，即是藉由減少需求（demand）來達到供需平衡（supply meets the demand）的效果；而以倫理學的向度來說，便是在消極的節流中來改善經濟狀況以及建構經濟策略。<sup>37</sup>這點可從〈節用上〉一節了解到其總體經濟策略：

聖人為政一國，一國可倍也；大之為政天下，天下可倍也。其倍之非外取地也，因其國家，去其無用之費，足以倍之。聖王為政，其發令興事，使民用財也，無不加用而為者，是故用財不費，民德不勞，其興利多矣。<sup>38</sup>

由此可以理解到：墨子的經濟思維核心在於「去其無用之費」，亦即是「節用」在政治場域中的具體實踐，這也就是經濟學上所謂的「節流」之法度；然而墨子更進一步指出：「去其無用之費，足以倍之」，這便是以「節用」作為「開源」的理論結構。亦即當需求減少時，即便供給（supply）沒有增加，便能夠創造供給大於需求的情境——即便實際上整體的供給並未實際增加。也就是說，墨子的經濟論述是一種以去奢崇儉（減少需求）作為增加生產（供給）的手段。

就儒家的觀點而論，墨子此一以「節用」作為「開源」的實踐，在現實中並沒有實質增加資源的供給，而僅是在「節用」的實踐中產生理論上的「開源」效果，這也是為何荀子會在〈富國〉中說：「墨子之節用也，則使天下貧，非將墮之也，說不免焉。」<sup>39</sup>荀子特別強調他此處對於墨子節用理論的評述，並不是立諸儒家意識型態的批判之上，而是嚴肅地藉由推理論證，指出墨子節用將會使得天下更加貧窮的真實後果——

墨子大有天下，小有一國，將蹙然衣粗食惡，憂戚而非樂。若是則瘠，瘠則不足欲；

1992, p.196.

<sup>35</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁16。

<sup>36</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁16。

<sup>37</sup> 參英·約翰·斯圖爾特·彌爾著，金鎬、金熠譯：《政治經濟學原理：及其在社會哲學上的若干應用》（上卷）（臺北：五南圖書公司，2023年），頁44-49；鄔昆如：《倫理學》（臺北：五南圖書公司，1993年），頁435。

<sup>38</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁99。

<sup>39</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁164。

不足欲則賞不行……若是則不威；不威則罰不行。賞不行，則賢者不可得而進也；罰不行，則不肖者不可得而退也……若是，則萬物失宜，事變失應，上失天時，下失地利，中失人和，天下敖然，若燒若焦，墨子雖為之衣褐帶索，噴菽飲水，惡能足之乎？既以伐其本，竭其原，而焦天下矣。（《富國》）<sup>40</sup>

孫卿的意思是：墨子為了解決想像中常態資源不足的情境，便以「節用」作為經濟方針由天子以至黎民皆實踐「蹙然衣粗食惡」的自苦生活；在這樣的自苦中生命便顯得貧脊而失去了人生的意義，因為生命便只是飲食保暖最低限度的生存維持而已，如此蒼生便失去了向前的動力，則一切榮辱與生命的印記都不具意義，社會便失去了法度秩序——此即荀子所言「若是則瘠，瘠則不足欲；不足欲則賞不行……若是則不威；不威則罰不行」之義。據此，荀子認為：墨子的「節用」使天子黎民一致只被賦予實現馬斯洛（Abraham Maslow, 1908-1970）所謂生命最底層「生理的需求」（physiological needs）之權利，而讓人在「蹙然」、「憂戚」的不安全感中，失去了更高層次追求「安全的需求」（safety needs）、安身立命的可能性。<sup>41</sup>

### （三）節用自苦的徒然：在駁「上功用」中重建開源的經濟系統

那麼在墨子此一在「室高足以辟潤濕，邊足以圉風寒，上足以待雪霜雨露，宮牆之高，足以別男女之禮，謹此則止」；「冬則練帛之中，足以為輕且煖；夏則絺綌之中，足以為輕且清，謹此則止」（《辭過》）<sup>42</sup>的「上功用」訴求中，賦予了聖人乃至黎民實踐極簡主義的責任，飲食、服飾、建築都只能就實用性而存在，不具有任何文化意涵，亦即荀子所指譏「墨子蔽於用而不知文」（《解蔽》）的狀態。在這樣毫無文化涉入的生活實踐中，「天下敖然，若燒若焦」——世界的人文精神被熬成乾枯的文化沙漠，人心也如火灼般乾枯而無有生機。如此的生命狀態，自然無法觸及自我最高層次的「自我實現需求」（self-actualization needs）。<sup>43</sup>

然而荀子指出「欲不可去，性之具也」（《正名》）——欲望需求是人生而有的本質與動力，無論是底層的生理需求或是高階的自我實現需求，都是構成存有（being）生命驅力的部分；一旦失去了這個向度，存有便成為乾枯的心靈，無有努力的動力；無有努力的動力自然也就無法持續勞動與生產，供給的部分反而會趨向崩解，與墨子企圖以節用作為開

<sup>40</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁165。

<sup>41</sup> 參 Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*. New York: Harper, 1954, p. 411.

<sup>42</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁17-19。

<sup>43</sup> 參 Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, p. 411.



源的思維背反。如此無論是在理論上或實務上都無法達到開源、無法達至墨子所謂「固本而用財，則財足」(〈七患〉)<sup>44</sup>的理想狀態，是以荀子據此指出墨子的「節用」是一「伐其本，竭其原」的實踐。

正因為在存有失去生產動力下，供給將會逐漸趨近於零，如此無論再如何節用，也無法在供需法則 (law of demand and supply) 中達到平衡，這即是荀子為何會認為墨子「雖為之衣褐帶索，噴菽飲水，惡能足之乎」的原因——無論再怎麼在「上功用」中「大儉約」，都無法彌補。此如同東方朔所說：「與墨子不同的是，荀子認為，天下混亂的原因在於『欲多而物寡』的矛盾沒有得到合理的解決」<sup>45</sup>亦即欲多物寡的問題並沒有在墨子「上功用，大儉約」的實踐中被消解，對荀子而言，節用／節流不是正確的經濟策略，開源才是——只要能夠掌握「開源」的關鍵，則無墨子所謂天下不足之公患，此亦即《荀子·富國》中所闡釋：

今是土之生五穀也，人善治之，則畝數盆，一歲而再獲之。然後瓜桃棗李一本數以盆鼓；然後萐菜百蔬以澤量；然後六畜禽獸一而剗車；鼃、鼃、魚、鯨、鰕、鱧以時別，一而成群；然後飛鳥、鳧、雁若煙海；然後昆蟲萬物生其間，可以相食養者，不可勝數也。夫天地之生萬物也，固有餘，足以食人矣；麻葛繭絲、鳥獸之羽毛齒革也，固有餘，足以衣人矣。<sup>46</sup>

由此可以見得，荀子認為只要能夠做到「序四時，裁萬物」(〈王制〉)，便能使瓜桃棗李等蔬果「一本數以盆鼓」，由一顆種子結成果實無數、蔥蒜等蔬菜「百蔬以澤量」，藉由耕耘而生得滿坑滿谷；六畜禽獸等山珍「一而剗車」，每隻都被養得肥美碩大佔滿車室；鼃龜魚鯨等海味「一而成群」，魚苗生長成密密麻麻的魚群。而天地萬物作為自然資源會在循環中相生相養，蟲魚鳥獸將源源不絕而有餘，如此便是積極地開源固本，自然能夠達到衣食「故有餘」而能「長養人民，兼利天下」(〈非十二子〉)的經濟作用。這樣的思維正與《荀子·天論》中所謂「彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病……本荒而用侈，則天不能使之富」<sup>47</sup>相呼應。這即為何荀子會說「不富無以養民情」(〈大略〉)，強調以開源達至經濟效益；也是為何荀子會批判墨子的節用思維，將使得經濟在自願清貧中崩解的關鍵。

<sup>44</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁 16。

<sup>45</sup> 東方朔：《差等秩序與公道世界：荀子思想研究》，頁 200。

<sup>46</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 163-164。

<sup>47</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 284-285。

### 三、荀子富國論述的建構——反思墨子「蔽於用而不知文」之困境

至此可以了解到，荀子有意識地區別儒家與墨家的經濟倫理，批判墨子「上功用，大儉約而慢差等」（〈非十二子〉）的節用體系，將使「天下尚儉而彌貧，非鬥而日爭，勞苦頓萃，而愈無功」（〈富國〉），使人在無有人文精神的向度中追求最低限度的生存需求，失去了生命的意義與勞動的動力，終將使供給趨近於零，造成越儉約越貧困的弔詭。相對地，儒家則是能夠促成「萬物得其宜，事變得應，上得天時，下得地利，中得人和，則財貨渾渾如泉源，汭汭如河海，暴暴如丘山，不時焚燒，無所臧之」的經濟效用，而使「儒術誠行，則天下大而富」（〈富國〉）<sup>48</sup>，在開源中富足天下。由此形成了墨家「在節用中開源」與儒家「在開源中節用」兩種經濟向度。

所謂在「開源中節用」即是《荀子·富國》所言：「足國之道：節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。」<sup>49</sup>相對於墨子的「節用自苦」，荀子在儒學的向度中強調「節用裕民」。亦即不以「上功用，大儉約」作為節用的判準，避免了墨子「蔽於用而不知文」所造成的經濟弔詭與困境。那是荀子在「欲雖不可盡，可以近盡也。欲雖不可去，求可節也」（〈正名〉）<sup>50</sup>的拿捏分寸間去飲之、食之與富之，以同時滿足人們物質與精神需求的層次，讓存有在富足的心靈中創造源源不絕的資源與富足的社會。<sup>51</sup>因為荀子深刻體認到墨子如同梁啟超所說：「看見積極的實利，不看見消極的實利，所以弄到只有義務生活，沒有趣味生活」<sup>52</sup>，而這也是儒家認為墨學失敗最重要的原因。

而墨子的經濟思想可說是奠基於對儒家「禮」的批判與否定，那可能是在庶民視域中開展的墨學，於周代封建社會「禮不下庶人，刑不上大夫」（〈曲禮上〉）<sup>53</sup>的傳統中對於禮樂文化的批判。墨子指出儒家的聖王「繁飾禮樂以淫人」（〈非儒下〉）<sup>54</sup>，禮樂是上層社會

<sup>48</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁166。

<sup>49</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁157。

<sup>50</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁394。

<sup>51</sup> 〈大略〉：「不富無以養民情，不教無以理民性。故家五畝宅，百畝田，務其業，而勿奪其時，所以富之也。立大學，設庠序，修六禮，明七教，所以道之也。《詩》曰：『飲之食之，教之誨之。』王事具矣。」見清·王先謙撰：《荀子集解》，頁453。

<sup>52</sup> 梁啟超：《墨子學案》，頁21。

<sup>53</sup> 唐·孔穎達疏：《禮記正義》，收入清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏》第5冊（臺北：藝文印書館，2001年），頁55。

<sup>54</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁180。

耗費極大資源的實踐，卻又與庶民無涉的奢侈行為；<sup>55</sup>是以在面對供給與需求失衡的經濟問題中，首要便是由聖王開始以「上功用，大儉約」為判準去實踐「節用」——「古者聖王，制為節用之法……曰：『凡足以奉給民用，則止。』諸加費不加于民利者，聖王弗為。」（〈七患〉）<sup>56</sup>可以說這是立足於「無權無勢的低下階層，因為常在生存邊緣掙扎的平民」<sup>57</sup>思維，對於儒家聖王與禮樂體制的否定，也是企圖在批判中轉化禮樂政治下的儒家經濟思維。<sup>58</sup>

是以可說墨子因節用而否定聖王之禮，而荀子則因聖王之禮而否定節用，荀子思想中所體現的經濟論述，是在儒墨互涉的場域中進行建構與回歸的。是以對於荀子而言，要避免涉入墨子「節用」經濟策略的弔詭與困境，其關鍵便在於「節用以禮，裕民以政」——亦即在經濟論述中回歸與涉入「禮」的政治向度。荀子自身也有意識地指出：「人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。故儒者將使人兩得之者也，墨者將使人兩喪之者也，是儒墨之分也」（〈禮論〉）<sup>59</sup>——墨家在「節用」中革除禮義，卻使得社會既失去了禮義的規範向度、又使經濟崩解而致無法滿足人之情性最低需求；而儒家在禮義中「開源」，建構富國思維，便能夠使得秩序規範與經濟繁盛同時並立。

### （一）於富足中富足，比富足更富足：在精神的涵養中創造物質經濟

如同荀子所說：「禮豈不至矣哉！立隆以為極，而天下莫之能損益也」（〈禮論〉）<sup>60</sup>，「禮」可說是荀學體系中最核心的終極概念，一切理論都是由禮所衍化，當然也包含經濟思想的涉入；<sup>61</sup>可以說，荀學的經濟思維便是透過禮治政治思想作為判準去富國養民。但是誠如墨子所指出的，「禮」之實踐的確有著極高的機會成本（opportunity cost），儒家喪禮中的厚葬久喪「必大棺中棺，革闔三操，璧玉即具，戈劍鼎鼓壺盞，文繡素練，大鞅萬

<sup>55</sup> 〈非儒下〉：「孔丘盛容脩飾以盡世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以觀眾，博學不可使議世，勞思不可以補民，象壽不能盡其學，當年不能行其禮，積財不能贍其樂，繁飾邪術以營世君，盛為聲樂以淫遇民，其道不可以期世，其學不可以導眾。」清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁185。

<sup>56</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁101-102。

<sup>57</sup> 葉保強：《帝制中華之庶民倫理》（香港：中華書局，2019年），頁41。

<sup>58</sup> 此如陳問梅（1925-2005）所指出：「墨子之所以提倡節用，也與提倡其他觀念一樣，原是針對當時現實上的弊病……如王公大人之奢侈無度……而發的。其主要用意即在教當時王公大人必須去奢、崇儉，藉以使整個國家或天下萬民蒙其利。」見陳問梅：《墨學之省察》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁245。

<sup>59</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁324。

<sup>60</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁328。

<sup>61</sup> 日·佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），頁34-39。

領，輿馬女樂皆具」，無疑是「輟民之事，靡民之財」；而「財以成者，扶而埋之；後得生者，而久禁之，以此求富，此譬猶禁耕而求穫也，富之說無可得焉」（〈節葬下〉）<sup>62</sup>——喪禮中的繁文縟節與棺柩紋飾，無疑大大提高了需求（demand）；陪葬品的置入，無疑是在現有有限的資源中又降低了供給（supply）；三年之喪，則是制約了勞動生產力使供給無法提升。對墨子而言，儒家之禮有著如此提高需求、降低供給的趨向，而使供需關係導向需求大於供給的狀態，如此在邏輯上是與富國的理念相背反的。

這也就如同梁啟超所說，墨子的思維是：「生產一種物事，是要費資本費勞力的，那麼就要問，費去的資本勞力能穀增加多少效用，所費去的和所增得的比較，能否相抵而有餘。」<sup>63</sup>顯然在墨子這樣資本與勞力中心的論證下，儒家禮義的實踐永恆會得到負資產，這也是何以墨子憂天下之不足的關鍵。然而，為何即便荀子理解到踐禮必然會造成供需比的下降<sup>64</sup>，仍然堅持禮在經濟的向度中有涉入的必要性？關鍵即在於其對於墨子經濟論述的概括「蔽於用而不知文……由用謂之道，盡利矣」（〈解蔽〉）——在政治經濟學中，不應只是著眼於物質需求向度，更應該從「完整的人」去思索。如同前文所述，人不僅只有生理需求，更有著精神層次的自我實現需求。

這也是為何荀子會強調：「不富無以養民情，不教無以理民性。故家五畝宅，百畝田，務其業，而勿奪其時，所以富之也。立大學，設庠序，修六禮，明七教，所以道之也。」（〈大略〉）<sup>65</sup>生命絕無法只在生理需求最低限度的滿足中安居，所謂的富國富民，不只是物質上的富足，更需要結合經濟、教育、修養與文化素養為一完型結構，以同時富足其心靈，這才是真正的政治經濟實踐。荀子要說的是：墨子在「上功用，大儉約」中賦予天子乃至庶民無差別自苦的義務，那是限制了人在生命實踐上的多元可能，也忽略了人性自我實現的需求。即便在禮義實踐中的確提高了物質的需求、提高了機會成本，但那不代表人們不能追求那樣的生命向度或是說那樣的生命實踐不具意義。<sup>66</sup>

<sup>62</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁 108-109。

<sup>63</sup> 梁啟超：《墨子學案》，頁 14-15。

<sup>64</sup> 供需比為供應／需求的比值，供需比小於 1 意味著需求大於供給的現象。在政治社會的制度規劃中，如何恆定供需之間的關係是為政治經濟學的重要課題；而如同東方朔所指出，荀子同墨子一樣，其理論都有著「經邦濟世、安頓社會秩序的目的和理想」，亦即在其富國論述中有著政治經濟學的向度與結構。德·卡爾·馬克思著，李中文譯：《一八四四年經濟學哲學手稿》（臺北：暖暖書屋，2016 年），頁 23-26；東方朔：《差等秩序與公道世界：荀子思想研究》，頁 200。

<sup>65</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 453。

<sup>66</sup> 當然，對墨子而言，其之所以反對禮義的實踐，關鍵的原因在於：上層結構的天子乃至士大夫之禮義實踐所耗費的資源，具有零和（zero-sum）結構，亦即在資源固定且有限的狀態下，士君子使用多一分資源，庶人便少一分資源，這對墨子而言是一種不正義，是以其言「當今之主……必厚作斂於百姓，暴奪民衣、食之財以為宮室，臺榭曲直之望，青黃刻鏤之飾。」（〈辭過〉）這點的确是儒家典範乃至荀子思想不曾著眼的向度。或許從儒墨整合的視域而論，這必須是個拿捏分寸的思考；而荀子

也就是說，荀子的理想是在「開源」中富足以「養」人之欲，而不同於墨子在「節用」中自苦以「足」人之欲；人的生命需求不只是在憂不足與求其足而已，生命的欲求是需要涵養的。物質不只是作為最低限度的生理需求滿足，一旦涉入文化與歷史的向度，那便是一種物質文明（material civilization）的基礎，足以成為精神層次的涵養。<sup>67</sup>在「不富無以養民情」的政治經濟思維中，荀子同時指出：「禮者，養也」，是為以禮養情——

芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤，黼黻文章，所以養目也；鐘鼓管磬，琴瑟笙簧，所以養耳也；疏房椽貌，越席床第几筵，所以養體也。故禮者養也。（〈禮論〉）<sup>68</sup>

由此可以理解到，物質對於口鼻目耳體而言不僅是基本生理需求的滿足，還同時具有文化涵養的向度；這雖不同於墨子所謂宮室足以辟潤濕則止、衣裳足以輕暖蔽體則止的上功用經濟思維，也的確因著高出物質基本需求而提升了資源的花費，但對荀子而言，這樣的物質涵養是有意義與價值的。因為如此養欲，才能涵養出「完整的人」，而不只是會飲食呼吸的肉身——對於荀子而言，「不敬文，謂之野」（〈禮論〉）<sup>69</sup>，無有文化向度的人缺乏人文素養，將如同動物一般，這也即是對於墨子「蔽於用而不知文」的指謫。

對荀子而言，這是墨學對於人性錯誤的觀念與定義。從在〈非十二子〉中與墨子被歸為同一典範者宋鉞（360-290B.C.）所說：「人之情，欲寡，而皆以己之情，為欲多，是過也。」<sup>70</sup>可以理解到，墨學系統之所以有著節用的觀念，可能來自於其對於人性「欲寡而不欲多」的本質預設；荀子便明確地在〈正論〉中批判此一對人性的說法，由此可以理解到：節用與否的論辯不僅只是外部物質經濟的問題，更是對於內在人性特質的定義，關係到如何成為一個「人」的工夫與終極目標。其在〈正論〉中對於宋鉞的激問：「以人之情為目不欲綦色，耳不欲綦聲，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚；此五綦者，亦以人之情為不欲乎？」<sup>71</sup>便呼應了此處荀子以禮養情的理論、呼應了其對於墨子節用論述的批

的批判在於反思：除了被賦予節用自苦的義務外，人們是否有可能在富裕的生活中體現生命的意義與價值？這也是荀子對於墨子經濟論述的提問與開展。參鄧育仁：《公民儒學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2022年），頁179；清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁18。

<sup>67</sup> 參法·費爾南·布勞岱爾（Fernand Braudel）著，施康強、顧良譯：《15至18世紀的物質文明、經濟和資本主義·卷一：日常生活的結構》（二版）（新北：廣場出版，2019年），頁143-147。

<sup>68</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁321-322。

<sup>69</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁332。

<sup>70</sup> 見清·王先謙撰：《荀子集解》，頁319。

<sup>71</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁319。

判。<sup>72</sup>

此正如席勒（Johann Christoph Friedrich von Schiller, 1759-1805）所說：「人不只是純粹的物質，也不只是純粹的精神。因為美作為人性的成就，不會……是絕對純粹的生活；也不會是純粹的形象……美是兩種衝動的共同對象。」<sup>73</sup>完整的人是在賴以生存的五感本能，以及五味調香、椒蘭芬苾、雕琢刻鏤，黼黻文章、鐘鼓管磬、疏房綖貌之美中實踐與成就的，唯此，才能讓人達至和諧的狀態，亦即脫離物質的憂慮而安身立命<sup>74</sup>——因此才能避免落入荀子所言：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮」的困境中。正因為經濟從來不只是物質需求的問題，是以荀子強調必須以禮涉入經濟論述以安定存有，如此才能讓人充滿生命的驅力，在實踐中裁萬物而開源不竭。

## （二）不節用的節用，比節用更節用：在禮儀的繁飾中創造物質文明

更進一步來說，即便將在禮義實踐的當下，那文理隆盛的物質文明，必然會涉入更多的花費、會使物質需求（demand）提高；但對荀子而言，他認為從長遠的總體經濟系統而論，資源並沒有更多地被消耗，整體的供需比也得以維持，甚至還有可能提高供給（supply）。這當然與荀子所強調的：藉由以禮養欲涵養出人格精神向度，使之能夠在生命驅力中積極地開展，自然能夠序四時、裁萬物而開源不竭，是藉由禮的滋養來達到長期恆動提升供給，以達至富民富國富天下的實質效益，這即是荀子所謂的「裕民以政」的宏觀論述；除此之外，荀子還同時還強調了「節用以禮」的微觀思考。

所謂的「節用以禮」即是：在經濟論述中涉入禮義的實踐。但誠如上文所述，禮義的實踐會提高物質需求，使其抬昇於基本生存條件之上；也就是說，實踐禮義的狀態，其花費必然高於不實踐禮義的狀態——亦即墨子所指出墨者理想中「棺三寸，足以朽體；衣衾三領，足以覆惡。以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭，壘若參耕之畝，則止矣」的薄葬短喪花費與需求，必然遠低於儒家「棺槨必重，葬埋必厚，衣衾必多，文繡必繁，丘隴必巨」的厚葬久喪。那麼對墨子來說，相對於儒家禮義實踐的花費，其刪減那繁文縟節而節省了花費，便可稱之為「節用」，邏輯上也的確是如此。

<sup>72</sup> 關於荀子與墨子對於節用與否、如何節用的論辯，不僅只是物質經濟上的問題，更是對人性本身的理解。此處論述係經匿名審查人之提點與啟發，讓本文的論述能夠進一步深化，特此說明與感謝。

<sup>73</sup> 德·弗里德里希·席勒著，謝宛真譯：《美育書簡：席勒論美與人》（臺北：商周出版，2018年），頁137。

<sup>74</sup> 參曹衛東：〈從「全能的神」到「完整的人」——席勒的審美現代性批判〉，《文學評論》2000年第6期（2000年12月），頁172。

此誠如張世敏所說：「為了推行禮樂制度，以儒治國就不可避免地要消耗社會財富」，是以墨子認為「維持禮制的這部分消費也應該去除」，這便是墨家所謂「節用」的思維來源。<sup>75</sup>然而就荀子的思維來看，其在批判墨子節用的脈絡中，反倒認為花費較多的禮儀實踐，才是真正的「節用」。這樣的思維可從荀子於〈禮論〉中有意識地強調「儒墨之分」而闡釋之禮儀的經濟向度探得端倪：

天子大路越席，所以養體也；側載罽芷，所以養鼻也；前有錯衡，所以養目也；和鸞之聲，步中武象，趨中詔護，所以養耳也；龍旗九旂，所以養信也；寢兕持虎，蛟韞、絲末、彌龍，所以養威也；故大路之馬必信至，教順，然後乘之，所以養安也。孰知夫出死要節之所以養生也！孰知夫出費用之所以養財也！孰知夫恭敬辭讓之所以養安也！孰知夫禮義文理之所以養情也！<sup>76</sup>

荀子認為：寬敞的馬車鋪著柔軟的坐墊，是為了避免顛簸以保筋骨；鋪墊芬芳的香草，是為了避免暈眩以保精氣；裝飾華美的紋路，是為了避免分神以保神色；掛以悅耳的鈴樂，是為了避免恍惚以保虛靜；掛置尊爵的飄帶，是為了避免交會以保身份；繪製威嚴的猛獸，是為了避免衝突以保威嚴；堅持名駒豪馬以馳車，是為了避免顛覆以保軀體。也就是說這一切文理並非為了奢華享樂，而是以利養利，亦即所謂的「出費用之所以養財也」。荀子此處的意思在於：假使在「大儉約」的信念中自苦節用，省了小資小費，反而使車馬衣裘遭到毀損、使形軀精神受到傷害，那麼其所用以修補、重置、調養與恢復的損失與花費，可能反而更多。

這也正是荀子指謫墨家經濟論述是使「天下尚儉而彌貧，非鬪而日爭，勞苦頓萃，而愈無功，愀然憂戚非樂，而日不和」(〈富國〉)<sup>77</sup>的關鍵。正因為節用反而使人處於物質形軀精神毀壞損傷的風險之中，也使人恆常處於不安的狀態中，那也就更容易攝入財毀人亡的事件；假使能夠在禮儀中涵養自信從容、在物質中穩健安定，那麼豈不更能夠在「敬辭讓之所以養安」、「禮義文理之所以養情」中自我實踐而有著飽滿的生命驅力去實踐禮義、開展經濟，那豈不是比「節用」更「節用」，反而能夠在物質文明的建構中開源，那即是荀子不節用的節用、以開源為節用的經濟思維，亦是荀子與墨子經濟論述的根本區別。<sup>78</sup>

<sup>75</sup> 張世敏：〈論墨子經濟思想中的節而不節〉，《船山學刊》2013年第1期（2013年1月），頁119。

<sup>76</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁322-323。

<sup>77</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁167。

<sup>78</sup> 本文主要以〈非十二子〉為核心論述何以荀子批判墨子的節用，以及節用可能造成的負面效果，這是一種思想史上的梳理與釐清。但就現實意義而言，這並非否定墨子節用思想的意義與價值，相反

## 四、結論

在作為顯學的儒墨典範差異中去檢視荀子對於墨子的批評，便可以發現荀墨之間的交鋒，事實上便是儒墨交涉的延展。亦即墨子在庶民場域中反思禮樂文明對於底層人民之不正義、批判儒家禮樂的實踐耗用了大量社會資源，無論是在喪禮、宮室、衣著與器物上，都因著儒家對人文精神的執著，在生命的基本需求之上，徒然增加花費，而有著為了實踐禮樂而「厚作斂於百姓，暴奪民衣、食之財以為」天子乃至士君子的「宮室」、「錦繡文采靡曼之衣」與「舟車」（〈辭過〉）之經濟不正義。由此他批判儒家政治場域中的政治人格，以「節用」作為經濟論述的核心，去否定儒家的禮樂制度。是以可說墨子經濟理論的核心是以儒家作為批判的他者而建構的。<sup>79</sup>

而荀子在〈非十二子〉與〈解蔽〉中以儒家意識型態對於墨子的指謫與批判，也是針對墨子的經濟論述而來——即所謂「上功用，大儉約，而慢差等」、「蔽於用而不知文……由用謂之道，盡利矣」。也就是說，荀子對於墨家的批判，並非就墨子「兼愛」、「非攻」的核心論述進行攻訐，反而是針對其經濟理論而來；其關鍵便在於墨子是以「節用」論述系統去否定與解構儒家禮樂的意義及價值，而非其「兼愛」體系，是以荀子作為儒者的意識型態僅在墨子的「節用」系統中產生排他性。由此脈絡可以理解到，儒墨典範的根本差異應在於其政治經濟實踐的向度，而不在於普遍愛人與否的倫理向度。

也就是說，儒家與墨家共享著「仁者愛人」的倫理，<sup>80</sup>甚至如佐藤將之所說，當時儒墨兩家同樣主張「兼愛」，這在《韓非子·五蠹》以及《荀子》的論述中都可以得到印證。<sup>81</sup>或許在仁義的倫理向度上，儒墨兩家並沒有如此大的差異，而如戴卡琳（Carine Defoort）所說：「墨子在當代學界經常被視為『愛無差等』的提倡者，儘管這樣的措辭並沒有出現在《墨子》書中。」<sup>82</sup>是以荀子對於墨學的批判，並非全然於〈非十二子〉中以儒家意識

---

地，墨家能夠立足庶民的視角，去指謫上層社會耽溺於物質的享受以及浪費，在作為零和狀態的資源分配中，明顯壓縮到了庶民的生存權利，此為思考何為正義而極具時代性的思維。應該說在思想史上可以呈顯出荀墨的交鋒，但作為詮釋者，或許應將兩者視為「不同的」典範，而非在「較好的」思維中去否定與消解任何一方的價值。此處感謝匿名審查人的提醒與建議。

<sup>79</sup> 參陳問梅：《墨學之省察》，頁 245；孫中原、吳進安、李賢中：《墨翟與〈墨子〉》，頁 253。

<sup>80</sup> 《論語·顏淵》：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」《孟子·離婁下》：「仁者愛人。」《墨子·經說下》：「仁，愛也。」見宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏》第 8 冊（臺北：藝文印書館，2001 年），頁 110；宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 153；清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁 233。

<sup>81</sup> 參日·佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，頁 30。

<sup>82</sup> 比·戴卡琳著，李庭綿譯：《古代的墨學，現代的建構：孫詒讓的〈墨子閒詁〉》，頁 130。



去否定之，更是企圖以解蔽作為方法去轉化墨子經濟論述中「蔽於用而不知文」的部分；故而可以說，荀子富國策略是在以墨子作為他者中建構——亦即荀墨的差異與交涉體現在政治經濟學的向度而不在於道德倫理之交鋒。

但也正因為荀子對於墨學的批判聚焦於經濟向度，是以在儒墨交涉的脈絡中，論者便容易攝入儒學論述的慣性，以「義利之辨」與「義利合一」作為儒墨典範的區分，甚至在荀子「由用謂之道，盡利矣」的墨學批判中凸出荀子與墨子在「義」與「利」上形成對立的兩造。事實上荀子從未批判墨子關於「利」的論述自身，其所批判的是僅以「物質」上的利益去思考經濟利益與物質的富足，而忽略了物質文明與文化精神所形成的經濟利益與心靈的富足。

荀子僅是強調「先義而後利者榮，先利而後義者辱」(〈榮辱〉)<sup>83</sup>，那僅是次第與判準的互涉，而非典範上的對立。<sup>84</sup>甚至可以說，荀子的政治經濟論述，不僅不是與「利」背反的，反而是著眼於「利」的追求，此正如其言：「一天下，財萬物，長養人民，兼利天下。」(〈非十二子〉)只是荀子強調將「禮」涉入經濟論述中，是為政治經濟的開展，而非純粹的物質向度的思考，以回歸儒學禮義典範之中，此是其「法仲尼子弓之義」(〈非十二子〉)<sup>85</sup>的儒學意識型態之體現，亦是對於儒墨在顯學脈絡中交鋒的回應。

但荀子在經濟論述中回歸儒學典範，是具有時代性意義的創造性詮釋，並非全然照著孔子講，而是在儒墨交涉中接著講的戰國新儒學系統。<sup>86</sup>他將孔子的「禮」推展為「立隆以為極，而天下莫之能損益」的終極價值，並由此涉入政治經濟場域之中，這是接著孔子講；而其由春秋時代以儉約節用的小農經濟思維，轉向在開源中尋求經濟發展的商業思維，這是接著墨子講。同時這也是戰國時期技術的革新、封建結構的崩解致使貴族經濟組織的重整與「私有產權」(private property)的興起所推動，<sup>87</sup>由此藉由荀子的實用性格，體現出儒學倫理典範在戰國政治經濟場域中的新型態。

<sup>83</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 50。

<sup>84</sup> 其實甚至《孟子·梁惠王上》也言：「苟為後義而先利，不奪不饜」，所謂的「義利之辨」從來不是對於「利」的否定，那是後世儒者將「義利之辨」神聖化與激進化的結果；事實上如同梁啟超所說：儒家「何嘗說利是不好？不過不專拿『利』來做道德標準罷了。」見宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 9；梁啟超：《墨子學案》，頁 13。

<sup>85</sup> 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 84。

<sup>86</sup> 馮友蘭(1895-1990)在《新原道》中開展了兩個論述系統的向度：「照著講」與「接著講」，前者可視為是在固有典範中照原來的體系去闡釋，而後者則是在典範中轉化與創造性地詮釋。參馮友蘭：《三松堂全集》第 4 卷(鄭州：河南人民出版社，2001 年)，頁 5。

<sup>87</sup> 參美·史華慈著，程鋼譯：《古代中國思想世界》，頁 182、396；姜尚賢：《荀子思想體系》(臺南：姜尚賢，1966 年)，頁 229。

## 徵引文獻

### 古籍

- 漢·司馬遷 SI, MA-QIAN 撰，日·瀧川資言 TAKIGAWA KAMETARO 考證，楊海崢 YANG, HAI-ZHENG 整理：《史記會注考證》*Shi Ji Hui Zhu Kao Zheng*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Classics Publishing House，2015 年）。
- 漢·劉安 LIU, AN 撰，何寧 HE, NING 集釋：《淮南子集釋》*Huai Nan Zi Ji Shi*（北京 Beijing：中華書局 Chung Hwa Book Company，2011 年）。
- 唐·孔穎達 KONG, YING-DA 疏：《禮記正義》*Li Ji Zheng Yi*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校勘：《重刊宋本十三經注疏》*Chong Kan Song Ben Shi San Jing Zhu Shu* 第 5 冊（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，2001 年）。
- 宋·邢昺 XING, BING 疏：《論語注疏》*Lun Yu Zhu Shu*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校勘：《重刊宋本十三經注疏》*Chong Kan Song Ben Shi San Jing Zhu Shu* 第 8 冊（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，2001 年）。
- 宋·孫奭 SUN, SHI 疏：《孟子注疏》*Meng Zi Zhu Shu*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校勘：《重刊宋本十三經注疏》*Chong Kan Song Ben Shi San Jing Zhu Shu* 第 8 冊（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，2001 年）。
- 清·王先謙 WANG, XIAN-QIAN 撰：《荀子集解》*Xun Zi Ji Jie*（臺北 Taipei：世界書局 The World Book Co., Ltd.，2000 年）。
- 清·王先謙 WANG, XIAN-QIAN 撰：《莊子集解》*Zhuang Zi Ji Jie*（臺北 Taipei：世界書局 The World Book Co., Ltd.，2001 年）。
- 清·王先慎 WANG, XIAN-SHEN 撰：《韓非子集解》*Han Fei Zi Ji Jie*（臺北 Taipei：世界書局 The World Book Co., Ltd.，2017 年）。
- 清·孫詒讓 SUN, YI-RANG 撰：《墨子閒詁》*Mo Zi Xian Gu*（臺北 Taipei：世界書局 The World Book Co., Ltd.，2018 年）。

### 近人論著

- 吳進安 WU, JIN-AN：〈墨子簡樸生活之哲理及對當代社會之意義〉“Mo Zi Jian Pu Sheng Huo zhi Zhe Li ji Dui Dang Dai She Hui zhi Yi Yi”，《哲學與文化》*Monthly Review of Philosophy and Culture*

- 第 24 卷第 10 期（1997 年 10 月），頁 930-940。http://dx.doi.org/10.7065/MRPC.199710.0930。
- 東方朔 DONG, FANG-SHUO：《差等秩序與公道世界：荀子思想研究》*Cha Deng Zhi Xu yu Gong Dao Shi Jie: Xun Zi Si Xiang Yan Jiu*（上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai People's Publishing House，2016 年）。
- 姜尚賢 JIANG, SHANG-SIAN：《荀子思想體系》*Xun Zi Si Xiang Ti Xi*（臺南 Tainan：姜尚賢 Shang Sian Jiang，1966 年）。
- 孫中原 SUN, ZHONG-YUAN、吳進安 WU, JIN-AN、李賢中 LI, XIAN-ZHONG：《墨翟與《墨子》》*Mo Di yu Mo Zi*（臺北 Taipei：五南圖書公司 Wu-Nan Culture Enterprise，2012 年）。
- 馬積高 MA, JI-GAO：《荀學源流》*Xun Xue Yuan Liu*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Classics Publishing House，2000 年）。
- 張世敏 ZHANG, SHI-MIN：〈論墨子經濟思想中的節而不節〉“Lun Mo Zi Jing Ji Si Xiang Zhong de Jie er Bu Jie”，《船山學刊》*Chuanshan Journal* 2013 年第 1 期（2013 年 1 月），頁 119-122。
- 張鼎國 ZHANG, DING-GUO 著，汪文聖 WANG, WEN-SHENG、洪世謙 HONG, SHI-QIAN 編：《詮釋與實踐》*Quan Shi yu Shi Jian*（臺北 Taipei：政大出版社 Chengchi University Press，2011 年）。
- 曹衛東 CAO, WEI-DONG：〈從「全能的神」到「完整的人」——席勒的審美現代性批判〉“Cong Quan Neng de Shen Dao Wan Zheng de Ren: Xi Le de Shen Mei Xian Dai Xing Pi Pan”，《文學評論》*Literary Review* 2000 年第 6 期（2000 年 12 月），頁 169-174。
- 梁啟超 LIANG, QI-CHAO：《墨經校釋》*Mo Jing Jiao Shi*（臺北 Taipei：中華書局，1968 年）。
- 梁啟超 LIANG, QI-CHAO：《墨子學案》*Mo Zi Xue An*（臺北 Taipei：中華書局 Chung Hwa Book Company，2018 年）。
- 陳弱水 CHEN, RUO-SHUI：〈追求完美的夢——儒家政治思想的烏托邦性格〉“Zhui Qiu Wan Mei de Meng: Ru Jia Zheng Zhi Si Xiang de Wu Tuo Bang Sing Ge”，收入劉岱、黃俊傑主編：《理想與現實：中國文化新論·思想篇（一）》*Li Xiang yu Xian Shi: Zhong Guo Wen Hua Xin Lun · Si Xiang Pian (I)*（臺北 Taipei：聯經 Linking Books Company，1982 年），頁 102-134。
- 陳問梅 CHEN, WEN-MEI：《墨學之省察》*Mo Xue zhi Xing Cha*（臺北 Taipei：臺灣學生書局 Student Book Company，1988 年）。
- 傅偉勳 FU, WEI-XUN：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》*Cong Chuang Zao de Quan Shi Xue Dao Da Sheng Fo Xue: Zhe Xue yu Zong Jiao Si Ji*（臺北 Taipei：東大圖書公司 The Grand East Book Company，1999 年）。
- 馮友蘭 FENG, YOU-LAN：《三松堂全集》*San Song Tang Quan Ji* 第 4 卷（鄭州 Zhengzhou：河南人民出版社 Henan People's Publishing House，2001 年）。

- 葉保強 YE, BAO-QIANG：《帝制中華之庶民倫理》*Di Zhi Zhong Hua zhi Shu Min Lun Li*（香港 Hong Kong：中華書局 Chung Hwa Book Company，2019 年）。
- 鄔昆如 WU, KUN-RU：《倫理學》*Lun Li Xue*（臺北 Taipei：五南圖書公司 Wu-Nan Culture Enterprise，1993 年）。
- 蔡錦昌 CAI, JIN-CHANG：《拿捏分寸的思考——荀子與古代思想新論》*Na Nie Fen Cun de Si Kao: Xun Zi yu Gu Dai Si Xiang Sin Lun*（臺北 Taipei：唐山書店 Tonsan Bookstore，1996 年）。
- 鄧育仁 DENG, YU-REN：《公民儒學》*Gong Min Ru Xue*（臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press，2022 年）。
- 顏炳罡 YAN, BING-GANG、彭戰果 PENG, ZHAN-GUO：《孔墨哲學之比較研究》*Kong Mo Zhe Xue zhi Bi Jiao Yan Jiu*（北京 Beijing：人民出版社 People's Publishing House，2012 年）。
- 日・佐藤將之 SATO MASAYUKI：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》*Xun Zi Li Zhi Si Xiang de Yuan Yuan yu Zhan Guo Zhu Zi zhi Yan Jiu*（臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press，2013 年）。<http://dx.doi.org/DOI:10.6327/NTUPRS-9789860396348>。
- 日・佐藤將之 SATO MASAYUKI：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》*Can Yu Tian Di zhi Zhi: Xun Zi Li Zheng Zhi Si Xiang de Qi Yuan yu Gou Zao*（臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press，2016 年）。<http://dx.doi.org/10.6327/NTUPRS-9789863501824>。
- 比・戴卡琳 CARINE DEFOORT 著，李庭綿譯：〈古代的墨學，現代的建構：孫詒讓的《墨子閒詁》〉“Gu Dai de Mo Xue, Xian Dai de Jian Gou: Sun Yi Rang de Mo Zi Xian Gu”，《中國文哲研究通訊》*Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 第 25 卷第 3 期（2015 年 9 月），頁 123-140。
- 法・費爾南・布勞岱爾 FERNAND BRAUDEL 著，施康強 SHI, KANG-QIANG、顧良 GU, LIANG 譯：《15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義・卷一：日常生活的結構》*Shi Wu Zhi Shi Ba Shi Ji de Wu Zhi Wen Ming Jing Ji he Zi Ben Zhu Yi · Juan Yi: Ri Chang Sheng Huo de Jie Gou*（二版）（新北 New Taipei：廣場出版 Agora Publishing，2019 年）。
- 英・約翰・斯圖爾特・彌爾 JOHN STUART MILL 著，金鎬 JIN, DI、金熠 JIN, YI 譯：《政治經濟學原理：及其在社會哲學上的若干應用》*Zheng Zhi Jing Ji Xue Yuan Li: Ji Qi Zai She Hui Zhe Xue Shang de Ruo Gan Yin Yong*（上卷）（臺北 Taipei：五南圖書公司 Wu-Nan Culture Enterprise，2023 年）。
- 美・史華慈 BENJAMIN I. SCHWARTZ 著，程鋼 CHENG, GANG 譯：《古代中國思想世界》*Gu Dai Zhong Guo Si Xiang Shi Jie*（南京 Nanjing：江蘇人民出版社 Jiangsu People's Publishing House，

2008年)。

德·卡爾·馬克思 KARL MARX 著，李中文 LI, ZHONG-WEN 譯：《一八四四年經濟學哲學手稿》  
*Yi Ba Si Si Nian Jing Ji Xue Zhe Xue Shou Gao* (臺北 Taipei：暖暖書屋 Sunny & Warm Publishing House，2016年)。

德·弗里德里希·席勒 JOHANN CHRISTOPH FRIEDRICH VON SCHILLER 著，謝宛真 XIE, WAN-ZHEN 譯：《美育書簡：席勒論美與人》*Mei Yu Shu Jian: Xi Le Lun Mei yu Ren* (臺北 Taipei：商周出版 Business Weekly Publishing，2018年)。

Lipsey, Richard G. & Colin Harbury, *First Principles of Economics*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Malthus, Thomas, *An Essay on the Principle of Population*. New York: Oxford University Press, 1993.

Maslow, Abraham H., *Motivation and Personality*. New York: Harper, 1954.

Popper, Karl, *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*. London; New York: Routledge, 1989.

# **The Economic Discourse of Xunzi in the Perspective of Manifest Learning: Critique and Reflection on Mohist Frugality Thought**

TSENG, WEI-CHIEH

( Received September 30, 2023 ; Accepted December 25, 2023 )

## **Abstract**

Xunzi's economic discourse centered around "Enriching the State" is constructed within the framework of the intellectual exchange between Confucianism and Mohism as manifestations of prominent learning. By critiquing the Confucian ideological consciousness of "Non-Twelve Sons" towards others and internal others, we can delineate the fundamental differences between Xunzi's paradigm and other schools of thought. It can be observed that Xunzi's criticism of Mozi focuses on "emphasizing functionality, great frugality, and minimizing discrepancies," summarizing Mohist thought through economic critique rather than the altruistic theory of moral practice. Examining Xunzi's economic thought reveals that it primarily addresses three dimensions of Mozi's critique in "Non-Twelve Sons." Furthermore, it can be understood that in Xunzi's self-identification as a Confucian, the fundamental distinction from Mohism lies not in the opposition between "benefit" and "righteousness," but in the difference between "frugality" and "frugality through ritual" and "frugality to benefit the people." In the context of economics, it can be said that Mozi "uses frugality as a means to expand resources" through self-imposed austerity, while Xunzi "expands resources as a means to practice frugality" amidst ceremonial extravagance. In

other words, in his economic discourse, Xunzi still incorporates ritual as the ultimate value. This constitutes a political-economic system of “enriching the people through governance.” In an economic discourse centered around ritual, Xunzi not only addresses material wealth but also emphasizes material civilization. He believes that prosperity in economic discourse is not only material but also involves spiritual abundance. As long as one can enrich and support the people, rather than simply imposing the duty of self-imposed austerity and frugality on the emperor and common people, then there will be an inexhaustible source of life force to harness all things, ensuring an abundance of resources through expansion, and thus, there will be no issue of “worrying about the insufficiency of the world.”

Keywords: Xunzi, Mozi, The Wealth of Nations, Manifest Learning, Confucianism and Mohism

