

中央研究院歷史語言研究所集刊

第九十二本，第二分

出版日期：民國一一〇年六月

周于德利：孟子的經濟論述 及其社會與思想脈絡

傅揚*

本文旨在通過細緻的文本與脈絡分析，為孟子的經濟思想提供一份新的解釋。文章認為，孟子對「利」的若干負面觀點，其實是特定脈絡下的論述，反映戰國中期的政治與文化環境。孟子經濟思想的核心關懷，是同時關照物質利益與道德。這一特徵已見於《論語》，孟子則更進一步透過道德情感的理論，說明倫理與經濟生活的關係。在此基礎上，歷史也成為知識資源，幫助闡發「仁政」的經濟與道德內涵。要言之，周全地考慮經濟與道德的關係，是孟子學說的重要元素；孟子的經濟論述，既是其政治哲學中不可或缺的一環，也有助學界進一步理解先秦思想史。

關鍵詞：孟子 經濟思想 利 道德情感 先秦思想史

* 國立臺灣大學歷史學系

《孟子》是古代中國哲學與政治思想史的豐碑，論者不計其數；¹ 致力於《孟子》經濟思想的研究則較少。當然，這是相對而言。侯家駒便認為，「在先秦儒家中，涉及經濟的談論，以孟子最多」。² 這一特徵，自然會吸引學者對之進行探索。既有成果中，德國傳教士 Ernst Faber (1839-1899) 早在一八八二年，便英譯德文本的《孟子》，並綴集其中有關生產、商業、賦稅等段落，以描繪孟子的政治經濟學。³ 二十世紀後，中國經濟思想史學者則主要針對義利之辨、分工、「恆產」、井田學說等元素，闡述《孟子》的經濟思想。⁴

考察既有關於孟子經濟思想的研究，最大的不足，是未能更深入細緻地分析《孟子》中的經濟論述，如何反映戰國中期的歷史環境，與孟子的其他思想要素又有何關聯？造成此不足的最主要原因可能有二。首先，古代思想中並沒有嚴格意義上獨立的經濟領域，論者亦多同意此點。但正因有此認識，相關研究在論及孟子的政治或道德觀念時，往往較粗糙地把這些元素當作經濟思想的「背景」，未能進一步闡發它們對理解孟子經濟思想的重要性。第二，之所以產生上述情況，是由於探究中國古代經濟思想史（包括孟子）的學者，多為經濟學訓練出身，研究關懷更偏向與近現代經濟理論對話，而非歷史或哲學闡發。⁵

思想史家與哲學學者較少聚焦孟子的經濟思想，很大程度上是受到方法和概念工具的限制，最大困難是如何確立「經濟」之為物。欲初步回應此問題，我們可以從關於「經濟」的「詞彙」與「活動內容」二方面著手。但要捕捉古代關於經濟的「活動內容」，仍須透過古籍中的種種「詞彙」，故兩者實為一而二、二而一的問題。中文現代用語的「經濟」(economy/economics)，其概念源於近代歐洲，詞彙則經日本從漢籍中提煉，再回過頭來影響二十世紀初的中國以至現在的中文世界。

¹ 明晰可靠的綜論，見 Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

² 侯家駒，〈孟子的經濟思想與計畫〉，氏著，《先秦儒家自由經濟思想》（臺北：聯經，1983），頁 63。但侯家駒並未清楚說明其判斷的根據。

³ Ernst Faber, *The Mind of Mencius; or, Political Economy Founded upon Moral Philosophy* (London: Trübner, 1882), pp. 229-246.

⁴ 胡寄窗，《中國經濟思想史》（上海：上海人民出版社，1962），上冊，頁 226-264；趙靖主編，《中國經濟思想通史》（北京：北京大學出版社，2002），第 1 卷，頁 190-230；葉世昌，《古代中國經濟思想史》（上海：復旦大學出版社，2003），頁 73-81。

⁵ 近現代中國經濟思想研究的發展，參考 Cheng Lin and Wang Fang, "Introduction," in *The History of Ancient Chinese Economic Thought*, ed. Cheng Lin, Terry Peach and Wang Fang (New York: Routledge, 2014), pp. 1-31, especially pp. 1-6.

早在十九世紀末，如何翻譯英文的 *economy* 和 *economics* 二詞，便已是令人頭疼的問題。根據方維規的整理，十九世紀末至二十世紀初，除了「經濟」外，翻譯的對應詞還包括「治家之道」、「家政」、「國政」、「經國事宜」、「節用」、「儉省」、「理財」、「興利」、「生財之道」、「富強」、「謀富」、「富國」、「富國養民」、「生計學」、「資生學」、「計學」、「平準學」、「世務學」等。十九世紀末固然已出現作為譯名的「經濟」，但其意涵屬傳統範疇，即經世濟民；現代意義的「經濟」一詞開始流行，是二十世紀初受日本影響所致（日本譯法源於十九世紀末）。⁶ 由此可知，要在古籍中找到特定幾個詞來代表「經濟」，在方法上不無疑問。

那我們是否可以把古代關於經濟的「活動內容」全部找出來呢？如前所述，這項工作依然得回歸到詞彙的整理。就我所知，目前仍沒有令人滿意的成果。斯波義信的《中国社会經濟史用語解》當然是重要的成就，但考察內容多偏重近世，且較偏向從財政或廣義的「制度」視角著手，離完整或全面仍有極大距離。⁷ 尤有甚者，即便是歐洲，自古至今所謂的「經濟」概念也不斷變化，進而影響不同時空的人認知或記錄關於經濟的「活動內容」。⁸ 準此，即便編纂了一部包括所有經濟活動的中文詞彙百科，它對於嘗試深入不同時空心靈的思想史研究而言有多少實質幫助，恐怕也頗成問題。

考慮到前述困難，本文考察孟子的經濟論述，主要聚焦《孟子》中涉及物質資源的許多段落，特別是與財富和生計的創造、利用相關者。換言之，本文並非針對特定詞彙所進行的觀念史研究。這麼做的原因有二。首先，正如前述，古典文獻中沒有完全對應我們現在所謂「經濟」的詞彙。即便是非常重要、本文也反覆致意的「利」字，和「經濟」也有異同離合之處，無法單純以之為據探討經濟思想。⁹ 其次，《孟子》中有不少「經濟活動」，並未以更凝鍊的「詞彙」形式出現。舉例來說，「貨殖」和「生計」是討論古代經濟活動和經濟思想的重要詞彙，但《孟子》

⁶ 方維規，〈「經濟」譯名溯源〉，氏著，《概念的歷史分量：近代中國思想的概念史研究》（北京：北京大學出版社，2018），頁 295-348，特別是頁 302-331。

⁷ 斯波義信編著，《中国社会經濟史用語解》（東京：東洋文庫，2012）。

⁸ Keith Tribe, *The Economy of the Word: Language, History, and Economics* (New York: Oxford University Press, 2015), pp. 21-88.

⁹ 對先秦「利」字多層次涵義與用法的分析，參考 Carine Defoort, "The Profit That Does Not Profit: Paradoxes with 'Li' in Early Chinese Texts," *Asia Major* 21.1 (2008): 153-181.

中完全不見二者蹤影。難道書中不關注「貨殖」或「生計」問題嗎？當然不是——如後所論，生計可謂孟子經濟論述中備受重視的要素。由此例子可知，就本文題旨而言，透過特定關鍵詞進行研究，委實弊大於利。

事實上，學界近期關於孟子和戰國中期思潮的討論，頗有可刺激孟子經濟思想研究者，墨家的衝擊尤其值得重視。¹⁰ 吉永慎二郎甚而將儒墨交涉，視為戰國中期思想史的頭等大事，強調墨家對孟子政治與倫理思想的深刻影響。¹¹ 近數十年來出土大量簡牘帛書，深化學界對戰國思潮觀念的認識，其中雖罕有直接涉及經濟思想者，¹² 對釐清孟子學說以至經濟觀念則有頗大助益。如戴卡琳 (Carine Defoort) 以《郭店楚簡》的〈唐虞之道〉為據，¹³ 認為墨家「利天下」的觀念，影響了孟子和同時代的思想家。上述研究並非針對孟子經濟思想而發，卻提供許多洞見，讓我們有更豐富的社會和思想脈絡，可以進一步考察孟子的經濟論述。

在既有成果的基礎上，本文嘗試為孟子的經濟思想別進新解。此處所謂新解，不在否定過往的諸般貢獻，而是欲詳人所略、略人所詳，聚焦幾個面相，闡釋《孟子》的經濟論述，如何與孟子學說和戰國中期各種要素互動，進而刺激先秦哲學與政治思想史的探索。以下將先針對聚訟紛紜的「何必曰利」一語，分析其脈絡與可能意涵，再進一步說明孟子及其之前儒家對「利」和經濟追求的論述。本文隨後將焦點置於孟子的道德情感 (moral sense) 學說和「仁政」構想，說明經濟生活在孟子思想中扮演的重要角色。本文強調，「周于德利」，亦即同時成就道德與經濟生活（詳後），是孟子經濟論述以至政治思想的一個核心，亦反映戰國中期的社會與儒家思想發展的脈絡。

¹⁰ 吉本道雅，〈孟子小考—戰国中期の国家と社会—〉，《立命館文學》551 (1997)：109-123；澤田多喜男，〈『孟子』より見た先秦思想史研究：墨家・告子・有若〉，《千葉大学人文研究》23 (1994)：45-72。

¹¹ 吉永慎二郎，《戰國思想史研究：儒家と墨家の思想的交渉》（京都：朋友書店，2004）。

¹² 如郭店楚簡雖較少直接論及經濟思想的材料，其中關於政治社會觀念的討論，仍頗多可參考處。見陳麗桂，〈郭店儒簡的外王思想〉，《臺大文史哲學報》55 (2001)：239-274。

¹³ Carine Defoort, "Mohist and Yangist Blood in Confucian Flesh: The Middle Position of the Guodian Text 'Tang Yu zhi Dao'," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 76 (2004): 50-58, 63-67.

一．「何必曰利」別解

研究孟子經濟思想的著述，多數會從「義利之辨」論起。¹⁴ 相關分析的出發點，是《孟子·梁惠王上》（也是全書首章）的這段材料：

孟子見梁惠王。王曰：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」

孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。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。……苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」¹⁵

對此，學界已積累相當豐富的討論，茲舉幾個代表性的例子。¹⁶ 黃俊傑認為，孟子的「義利之辨」，既有墨學大興的背景，又承繼孔子以來的儒家思想，旨在強調「義」內在於人心的特質。¹⁷ 李明輝援引康德（Immanuel Kant, 1724-1804）哲學，說明孟子（以及孔子）的義利之辨既不得以功利主義（utilitarianism）視之，也與公私之分無甚關係。¹⁸ 葉仁昌主張《孟子》中的「義」與「利」幾乎無法調和，無論就動機還是結果論，義永遠是優先的。¹⁹ 趙偉偉則重申，孟子並不反對所有型態的「利」；文本中排拒的是以自身為考量的「利」。²⁰ 趙靖也從經濟思想史的角度，認為「義利之辨」雖貌似反對一切與利有關的事物，全書卻有許多旨在闡述經濟或財政議題的段落。²¹ 與此相似，周策縱亦指出，孟子此言乃規諫國君「不可提倡貪圖利益的心理」，「並不意味著不去滿足人民的經濟貨財之利，也不是要去強

¹⁴ 如侯家駒，《中國經濟思想史》（臺北：中央文物供應社，1982），頁 58-60；趙靖，《中國經濟思想通史》第 1 卷，頁 197-201；葉世昌，《古代中國經濟思想史》，頁 74-76；胡寄窗，《中國經濟思想史》上冊，頁 229-232。

¹⁵ 焦循，《孟子正義》（北京：中華書局，1987），卷二，〈梁惠王上〉，頁 35-43。

¹⁶ 傳統注疏也經常致力於此，參考焦循，《孟子正義》，頁 43-44。

¹⁷ 黃俊傑，《孟學思想史論》第 1 卷（臺北：東大出版，1991），頁 111-159。

¹⁸ 李明輝，〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉，氏著，《儒家與康德》（臺北：聯經，1990），頁 147-194。

¹⁹ 葉仁昌，〈孟子政治思想中義利之辨的分析：四種主要類型的探討〉，《政治科學論叢》50（2011）：1-36。

²⁰ Wai Wai Chiu, "Assessment of *Li* 利 in the *Mencius* and the *Mozi*," *Dao* 13.2 (2014): 199-214.

²¹ 趙靖，《中國經濟思想通史》第 1 卷，頁 197-201；亦見胡寄窗，《中國經濟思想史》上冊，頁 231-233。

迫壓制人民求富的欲望」。²² 相關討論既然非常豐富，我們究竟應如何理解《孟子·梁惠王上》的這段話？又應如何把握「義利之辨」與孟子其他經濟觀念的關係呢？

我認為，欲釐清〈梁惠王上〉這段話的意圖與意涵，我們必須回到戰國中期的社會脈絡。金聖文 (Sungmoon Kim) 便主張，孟子與梁惠王對話的主要背景，是當時政治上的殘暴。²³ 有別於此，本文認為戰國時期的辯士及其遊說活動，才是〈梁惠王上〉中「義利之辨」對話的最重要脈絡。辯士往往讓人聯想到縱橫家，以辯論與談說技能名世。²⁴ 但廣義地看，戰國時期遊走於各國政要與貴戚間，試圖宣揚甚至「兜售」想法的游士，都可視為辯士。在孟子的時代，辯士及其活動有兩大值得注意之處。首先，和春秋晚期以至戰國初期相比，因為士的興起和各國亟欲招攬人才，辯士的數量已然大增。²⁵ 齊國稷下學宮禮遇以「談說」為能的人，亦為一證。²⁶ 第二，學習辯論和遊說似成風氣。《戰國策》和出土的《戰國縱橫家書》中不少涉及外交事務的文字，可能就是用來當作演說和辯論的教材。²⁷ 同樣地，成書年代有爭議的《鬼谷子》，編纂主旨可能是總結戰國辯士的種種談說和修辭技巧。²⁸

對辯士而言，「利害」是個極重要的議題。《史記》中毛遂的事蹟即為顯例。毛遂起初為趙國平原君畜養，並不突出。後來加入其他十九人前往楚國，希望楚王出兵援趙。透過「與十九人論議」，毛遂得到他們的敬重。平原君在楚國「言其利害」，希望說服楚王出兵，但遲遲沒有結果。毛遂於是出面，說「從之利害，兩言而決耳」，並慷慨陳詞，向楚王剖析得失，最終成功說服楚王。²⁹ 從這段描述，我

²² 周策縱，〈孟子義利之辨別解〉，《書目季刊》27.4 (1994)：25。

²³ Sungmoon Kim, "Politics and Interest in Early Confucianism," *Philosophy East and West* 64.2 (2014): 426-431.

²⁴ 關於縱橫家，較全面的研究見熊憲光，《縱橫家研究》（重慶：重慶出版社，1998）；傅劍平，《縱橫家與中國文化》（臺北：文津出版社，1995），第一部分。

²⁵ Yuri Pines, *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), pp. 115-184, especially pp. 168-172.

²⁶ 白奚，《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》（北京：三聯書店，1998），頁 1-66。

²⁷ J. I. Crump, Jr., trans., *Chan-Kuo Ts'ue* (Oxford: Clarendon Press, 1970), pp. 1-22; 鄭良樹，〈帛書本戰國策校釋〉，氏著，《戰國策研究》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 330-391；楊寬，〈馬王堆帛書《戰國縱橫家書》的史料價值〉，《楊寬古史論文選集》（上海：上海人民出版社，2003），頁 247-253。

²⁸ 許富宏，《鬼谷子集校集注》（北京：中華書局，2008），〈前言〉，頁 1-5。

²⁹ 司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1997），卷七六，〈平原君列傳〉，頁 2365-2368。

們可以觀察到兩點。第一，在當時養士風氣中，不少人憑藉的是談辯的能力。人所習知的蘇秦與張儀，固然是其中最具代表性者；但在他們之外，具備類似技能，欲以口舌求取名聲與富貴的人當不在少數。其次，從這段記載可知，「利」與「害」都是論辯以及政治決策所考慮的首要問題。由此出發，當梁惠王詢問孟子如何「利吾國」時，他關心的應該不僅是「利」，還包括如何避「害」。

「利」確實是《戰國策》中經常出現的主題。綜覽《戰國策》中的「利」，至少可以發現五個特徵。首先，這些利得以「慮」和「計」，反映相當程度的理性思索能力。其次，在這種理性能力基礎上，辯士的任務，是確認某種結果是否「實」為有利的。³⁰ 第三，「求利」是為政者的中心關懷，辯士則必須說明如何「得」利。³¹ 第四，辯士往往會透過比較，來強調某事之利，如「孰利」、³²「不如」³³等表述。第五，《戰國策》中討論利的場合，「害」也經常如影隨形。³⁴

值得注意的是，與孟子同時代的辯士，對自己辨明利害的能力與技巧，似乎有某種程度的自我認同。即便做決定的是上位者，辯士仍會暗示君王或卿相，唯有他們才能了解事物、情況的真正利害。³⁵ 如〈韓策三〉便說「利害之相似者，唯智者知之而已」。³⁶ 其他地方亦可見闡述何為真正有利的例子。³⁷ 尤有甚者，不少篇章強調，國家的「長利」要仰賴辯士方得彰顯。³⁸ 〈楚策一〉甚至主張，辯士會闡明利害，不像君王身邊的「從人」，只會「飾辯曼辭，高主之節行，言其利而不言

³⁰ 諸祖耿，《戰國策集注彙考》（揚州：江蘇古籍出版社，1985），卷三〇，〈燕二〉，頁1629。

³¹ 諸祖耿，《戰國策集注彙考》卷八，〈齊一〉，頁487-488, 492；卷四，〈秦二〉，頁207。

³² 諸祖耿，《戰國策集注彙考》卷四，〈秦二〉，頁253-254；卷二六，〈韓一〉，頁1400；卷二七，〈韓二〉，頁1413。

³³ 諸祖耿，《戰國策集注彙考》卷一一，〈齊四〉，頁630：「伐趙不如伐宋之利」；卷一九，〈趙二〉，頁997：「攻獲之利，不如所失之費」。

³⁴ 諸祖耿，《戰國策集注彙考》卷四，〈秦二〉，頁218-219；卷五，〈秦三〉，頁264；卷一三，〈齊六〉，頁668；卷二〇，〈趙三〉，頁1017；卷二一，〈趙四〉，頁1069；卷三三，〈中山〉，頁1737。

³⁵ 一條材料因而認為，只有「聖主」才能毋須幫助，做到「利則行之，害則捨之」。見諸祖耿，《戰國策集注彙考》卷五，〈秦三〉，頁280-281。

³⁶ 諸祖耿，《戰國策集注彙考》卷二八，〈韓三〉，頁1458。

³⁷ 諸祖耿，《戰國策集注彙考》卷三，〈秦一〉，頁181-183；卷一四，〈楚一〉，頁707；卷三三，〈中山〉，頁1714。

³⁸ 諸祖耿，《戰國策集注彙考》卷五，〈秦三〉，頁264-265；卷八，〈齊一〉，頁529-530；卷一九，〈趙二〉，頁953-955, 961-962；卷二六，〈韓一〉，頁1364-1365。

傳揚

其害」。³⁹ 有趣的是，《戰國策》中有一處描繪孟子向齊宣王建言，應把握時機，趁燕國大亂舉兵伐之，頗似書中其他辯士所為。⁴⁰ 傳統注疏多嘗試論證這條材料乃偽造，以強調孟子不可能說出這番話。⁴¹ 但我認為，姑不論史實真偽，它說明了在《戰國策》編撰者眼裡，孟子和同時代的辯士並無太大差異。

孟子的活動雖具辯士色彩，卻有意識地將談說重點，從利害轉移至道德。對此，我們可以進一步考慮戰國談辯的技巧，以見孟子與多數辯士的異同。⁴² 關於戰國中期的談辯，《史記》的一段記載非常有啟發性：

公孫鞅……因孝公寵臣景監以求見孝公……語事良久，孝公時時睡，弗聽。罷而孝公怒景監曰：「子之客妄人耳，安足用邪！」景監以讓衛鞅。衛鞅曰：「吾說公以帝道，其志不開悟矣。」後五日，復求見鞅。鞅復見孝公，益愈，然而未中旨。罷而孝公復讓景監，景監亦讓鞅。鞅曰：「吾說公以王道而未入也。請復見鞅。」鞅復見孝公，孝公善之而未用也。罷而去。孝公謂景監曰：「汝客善，可與語矣。」鞅曰：「吾說公以霸道，其意欲用之矣。誠復見我，我知之矣。」

在這段記載中，「帝道」、「王道」、「霸道」皆可謂「旨」，也就是中心論旨；商鞅（即文中的公孫鞅、衛鞅）所「語事良久」的，則是根據論旨進行的闡發。文中說商鞅遊說秦孝公，不斷取得進展，仰賴的是更換符合聽者口味的論旨。商鞅最後則以「彊國之術」，成功取得孝公青睞。⁴³

上述的談辯技巧，或曰遊說的常規，也出現在《孟子·告子下》中，對理解「義利之辨」的社會脈絡有很大幫助：

宋慙將之楚，孟子過於石丘，曰：「先生將何之？」

曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之；楚王不悅，我將見秦王說而罷之。二王我將有所遇焉。」

曰：「軻也請無問其詳，願聞其指，說之將何如？」

³⁹ 諸祖耿，《戰國策集注彙考》卷一四，〈楚一〉，頁753。

⁴⁰ 諸祖耿，《戰國策集注彙考》卷二九，〈燕一〉，頁1540。

⁴¹ 諸祖耿，《戰國策集注彙考》，頁1546，注23。

⁴² Gentz 認為，《鬼谷子》和《戰國策》使用的是操弄性 (manipulative) 的辯論技巧，與儒家觀念抵觸，見 Joachim Gentz, "Rhetoric as the Art of Listening: Concepts of Persuasion in the First Eleven Chapters of the *Guiguzi*," *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 68.4 (2014): 1001-1019. 本文則欲強調，孟子的談辯技藝並不特異，主要差別仍在於他對道德的重視。

⁴³ 司馬遷，《史記》卷六八，〈商君列傳〉，頁2228。

曰：「我將言其不利也。」

曰：「先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。為人臣者懷利以事其君，為人子者懷利以事其父，為人弟者懷利以事其兄。是君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。為人臣者懷仁義以事其君，為人子者懷仁義以事其父，為人弟者懷仁義以事其兄，是君臣父子兄弟去利、懷仁義以相接也，然而不王者，未之有也。何必曰利！」⁴⁴

在這段話中，「指」為主旨或論旨，「詳」是支持論旨的闡述和發揮。宋慤此行意欲說服秦、楚國君，⁴⁵ 孟子則試圖釐清宋慤將如何進行談辯，特別是其主旨。宋慤的「指」與同時代多數辯士相同，是要「言其不利」；孟子則建議他不必談「利」，而要讓人「懷仁義以相接」。尤有甚者，孟子雖直言要「去利」、「何必曰利」，但他舉的例子，其實頗為極端，亦即所有人都只有「懷利」以行事的情況。以「利」遊說之所以不妥，不見得是「利」本身的問題，而是「以利說」反而會導致「亡」。相反的，如果能「以仁義說」，國君反而能「王」。準此，孟子的建議，其實和前述的辯士相似，是要分辨怎麼做有害、怎麼做才能真正達到理想結果。

回到本節的起點，孟子與梁惠王的對話，也應該置於戰國中期談辯的脈絡中進行檢視。梁惠王問「有以利吾國乎」，是根據當時辯士的遊說習慣，以「利」（甚至「利害」）為宗旨，希望孟子鋪陳、說明可能作法。孟子回應「王何必曰利？亦有仁義而已」，則是想先改變談辯主旨，進而闡釋其想法。但為了證明「仁義」的重要性，孟子仍不免依當時的談辯實踐，告訴梁惠王「曰利」的不利結果，也就是「上下交征利而國危」。對此，胡適的看法相當精闢，至今仍值參考：

孟子論政治，不用孔子的「正」字，卻用墨子的「利」字。但他又不肯公然用「利」字，故用「仁政」兩字。……孟子……極力把義利兩字分得很嚴。他初見梁惠王，一開口便駁倒他的「利」字；他見宋慤，也勸他莫用「利」字來勸秦楚兩國停戰。細看這兩章，可見孟子所攻擊的「利」字只是自私自利的利。……所以孟子反對「利」的理由，還只是因為這種「利」究竟不是真利。⁴⁶

⁴⁴ 焦循，《孟子正義》卷二四，〈告子下〉，頁 823-826。

⁴⁵ 關於宋慤的事蹟，見錢穆，《先秦諸子繫年》（北京：商務印書館，2005），頁 434-438。

⁴⁶ 胡適，《中國哲學史大綱》（長沙：岳麓書社，2009），頁 224-225。

傳揚

本節嘗試說明，戰國中期的談辯風氣，是前引〈梁惠王上〉和〈告子下〉材料的重要脈絡。忽略這個脈絡，逕行引申、證成孟子學說中的「義利之辨」，以至認為孟子不談「利」，勢必有所不足。當然，本文絕非否定過往所有關於「義利之辨」的研究；過去的相關研究，已凸顯仁義、道德要素在孟子思想中的決定性地位，本文也同意此點。但若能考慮其社會脈絡，便可發現孟子對「利」的態度，可能不像一般主流認知那樣地否定和負面，對我們分析其經濟論述，可起廓清之功。事實上，對「利」的多層次理解，也見於孔子以來先秦儒家的思想，是孟子觀念的另一重要脈絡。

二・先秦儒家論「利」

和孟子的情況類似，論孔子的經濟思想，《論語》中「子罕言利」一語是學者無法繞過又歧見紛出的重要材料。欲理解這段話，我們必須同時確認這句話中的「利」所指為何，以及整句話所傳達之訊息。在中文語境中，讀者很容易將「利」的意涵輕輕帶過；但《論語》的英譯本必須直接面對這個詞，如劉殿爵 (D. C. Lau, 1921-2010) 便將「利」譯作 “profit”，多少予其負面意味。⁴⁷ 以下先簡要分析學者們對《論語·子罕》首章的理解，再回過頭來說明筆者的判斷。

《論語·子罕》首章的原文是「子罕言利與命與仁」。⁴⁸ 歷來的爭議，無非是對標點和字義的解讀有所差異。以近期的討論而言，鮑則岳 (William G. Boltz) 便利用語文學，主張文中的「與」，指的是「一併」(“together with”)、「連帶」(“in conjunction with”)；整句話的意思是，在孔子看來，當論及命或仁時，不應該考慮到「利」的問題。⁴⁹ 鮑則岳徵引許多文獻，嘗試挖掘「與」的字源以闡釋其內涵。但一個字的字源，甚至編纂於公元二世紀的《說文解字》，能否完全說明一個字詞的用法，其實不無疑問。更重要的是，鮑則岳並未充分討論「利」在這句話中可能具有的複雜性。

白牧之 (E. Bruce Brooks) 和白妙子 (A. Taeko Brooks) 也分析過這段話。⁵⁰ 他

⁴⁷ D. C. Lau, *Analects* (London: Penguin Books, 1979), 9.1, p. 96.

⁴⁸ 劉寶楠，《論語正義》（北京：中華書局，1990），卷一〇，〈子罕〉，頁319。

⁴⁹ William G. Boltz, “Word and Word History in the *Analects*: The Exegesis of *Lun yü* IX.1,” *T'oung Pao* 69.4/5 (1983): 261-271.

⁵⁰ E. Bruce and A. Taeko Brooks, “Word Philology and Text Philology in *LY* 9:1,” in *Confucius and*

們認為整句話應理解成孔子「很少談利或命或仁」。⁵¹ 他們取資於傳統注疏和當代研究，並批判性地檢視這些材料。但真正影響其論斷的，其實是他們關於《論語》成書過程的假說。他們的中心思想是，透過細緻檢討傳世的文本，我們可以闡明《論語》諸篇章的結構 (p. 177)。根據他們的理論，《論語·子罕》首章乃孔子弟子及後裔所植入，意在駁斥「夫子對仁多所談論」。⁵² 此說雖然新穎，其假說卻頗成問題。誠然，現有的《論語》乃經眾手而成，很可能有某些特定的傳道與授業目的；白牧之和白妙子結合文獻、語言和歷史分析的努力也值得肯定。但他們賦予《論語》諸篇若干特定主題的作法，卻嫌過於勉強，不易說服讀者。

孔子是否確實「罕」言「利」？楊伯峻統計《論語》中「利」、「命」、「仁」等字出現的頻率，指出「利」在《論語》中僅出現 10 次，6 次指「好處」或「利益」(4.12; 4.16; 9.1; 13.17; 14.12; 20.2)；其他 4 例分別指「利用」(4.2)、「使有利」(20.2)、「尖銳的」(17.18) 和「使銳利」(15.10)。⁵³ 相較之下，「仁」出現 109 次、「命」出現 20 次。⁵⁴ 就數字而論，「利」確實很少被提及。但這種分析方式未必能說服讀者，因為《論語》中的材料乃經過編纂者揀選，其中不無隨機的成分。⁵⁵ 欲透過零碎、挑選過的材料來進行詞頻研究，在方法上有極大瑕疵，對解析這句話也可能製造誤解。

更進一步說，孔子為什麼「罕言利與命與仁」呢？不少傳統注疏認為，孔子很少談論的，並非這三個概念本身。相反的，因為它們極為重要，三者都是孔子與人討論的常見話題。對這段話的正確理解，應該是孔子很少讚許人具備和「利」、「命」、「仁」有關的美德，故選擇少去談論它們。⁵⁶ 清代學者戴望還提出另一種解釋。他同意孔子很少談論這幾個概念，認為關於它們的討論主要見諸《易》和

the Analects: New Essays, ed. Bryan W. Van Norden (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 163-215.

⁵¹ 原文為 “The Master seldom spoke of profit, or fate, or *ren* (benevolence).”

⁵² 原文為 “the Master had had much to say about *ren*.”

⁵³ 楊伯峻，《論語譯注》（北京：中華書局，1980），〈論語詞典〉，頁 241。

⁵⁴ 楊伯峻，《論語譯注》，〈論語詞典〉，頁 221, 249。

⁵⁵ 劉寶楠 (1791-1855) 同樣指出，《論語》中多見孔子言「仁」，是「羣弟子記載之力，凡言『仁』皆詳書之，故未覺其罕言爾」。見劉寶楠，《論語正義》卷一〇，〈子罕〉，頁 320。

⁵⁶ 如何晏，《論語集解》；邢昺，《論語注疏》，均見黃懷信，《論語彙校集釋》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 742-743。韓愈 (768-824) 和李翱 (774-836) 在《論語筆解》中則認為，孔子確實談論這些概念，只是很少遇見具備相關德行的人。見黃懷信，《論語彙校集釋》，頁 742。

《春秋》。⁵⁷但在未能徹底解決古代文本互動關係和孔子形象等問題前，戴望的見解只能聊備一說。⁵⁸要言之，這句話的深意，並非孔子是否經常（或很少）談論這些主題，而是如何並基於什麼目的談論（或不談）它們。

若考慮到「利」、「命」、「仁」被相提並論，「命」（尤其是「天命」）和「仁」又頗富正面意涵，我們實不應純從負面角度看待「利」。那為何孔子「罕言利與命與仁」呢？在此，筆者試圖提出另一種解釋。我認為這句話強調的，是孔子很少孤立地談論「利」、「命」和「仁」。換言之，孔子（甚至《論語》編纂者）無意於定義這三個主題或概念，而是根據不同場合闡發相關道理。⁵⁹這點可清楚見諸《論語》中「仁」的用例。若據此推論，我們似可做出一個結論：對孔子而言，「利」也是個極重要的課題，面相複雜，絕不僅止於負面意涵，須根據不同情境進行討論。

這個論點可以從《論語》中找到不少佐證，茲舉數例。《論語·雍也》記載子華將出使齊國，冉有請示孔子，欲提供一些米給子華之母：

子華使於齊，冉子為其母請粟。子曰：「與之釜。」請益。曰：「與之庾。」冉子與之粟五秉。子曰：「赤之適齊也，乘肥馬，衣輕裘。吾聞之也：君子周急不繼富。」⁶⁰

「釜」、「庾」、「秉」都是當時的計量單位，由引文可知，冉有在孔子建議的米量上不斷加碼，以至於最後給了子華之母不止十倍的量。資助友人母親應是件善舉，但孔子並不認同冉有的作法。孔子認為子華（即文中的赤）出使時頗風光，反映經濟無憂。其母雖可能因為子華不在，有突發的經濟需求；但究諸實際，子華之母在生計上應該也不虞匱乏，所以救助的原則應該是「周急」。冉有所為，則是讓子華之母得以「繼富」，維持物質豐厚的生活型態，並不可取。另外一個例子是原思拒粟。根據〈雍也〉篇，原思是孔子家臣，孔子欲「與之粟九百」，原思卻辭讓

⁵⁷ 戴望，《論語戴氏注》，見黃懷信，《論語彙校集釋》，頁744。

⁵⁸ 關於《論語》和其他文獻的文本關係，見 Oliver Weingarten, "Confucius and Pregnant Women: An Investigation into the Intertextuality of the *Lunyu*," *Journal of the American Oriental Society* 129.4 (2009): 597-618.

⁵⁹ 矛盾的是，我們缺乏足夠資訊以定位《論語》各段話的脈絡，這不免為《論語》的讀者製造模糊空間。但另一方面，這也許正是編纂者試圖達到的效果。相關討論，參考 Mark Setton, "Ambiguity in the *Analects*: Philosophical and Practical Dimensions," *Journal of Chinese Philosophy* 27.4 (2000): 545-569.

⁶⁰ 劉寶楠，《論語正義》卷七，〈雍也〉，頁214-215。

不受。孔子仍要原思收下，並說「以與爾鄰里鄉黨乎」。換言之，孔子認為，即便原思自己無意於物質利益，還是可以收取這些米糧以幫助鄰里。⁶¹〈公冶長〉篇還提到微生高這號人物：他願意施捨、救助有需要的人，故博得美名。孔子卻說，微生高遇到有人討醋，會「乞諸其鄰而與之」，也就是向鄰居乞討再施與有需要者。孔子認為，這種行徑絕對稱不上率直。⁶²從以上諸例可知，對孔子而言，必須實際針對不同情境，才能做出好的經濟決定。物質利益本身並非全然不可接受，目的或動機也不能用來正當化手段。

《孟子》中也有不少從具體處境討論經濟選擇的例子。如魯平公聽從親信的話，認為孟子安排父母身後事「後喪踰前喪」，非賢者所為。孟子則透過與魯公問答，強調自己絕無踰越禮制：

[孟子]曰：「何哉？君所謂踰者，前以士後以大夫，前以三鼎而後以五鼎與？」

[魯平公]曰：「否！謂棺槨衣衾之美也。」

[孟子]曰：「非所謂踰也，貧富不同也。」⁶³

換言之，孟子之所以葬母時「棺槨衣衾」較葬父時豐厚，其實只是因為他當時已身為大夫，物質條件更好，故選擇以較「美」的物資處理喪事。這條材料的主旨是孟子沒有踰禮，但從對話中也可看出，孟子對財富資源的運用，其實抱持著靈活態度。又如陳臻問孟子，為何婉拒齊王一百鎰的「兼金」（品質極高的金），後來卻分別接受宋、薛主君七十鎰和五十鎰的贈與。而「前日之不受是，則今日之受非也。今日之受是，則前日之不受非也」，無論哪個情況，孟子必定有「非」。但孟子卻自信地回答「皆是也」，因為在宋、薛時，處境令孟子受之有理；在齊國「則未有處」，沒有合理之處。「無處而餽之，是貨之也」，則非君子所為。⁶⁴陳仲子的事例亦可為證。陳仲子有「廉士」之名，「身織屨，妻辟纊」以換取食物和居所，

⁶¹ 劉寶楠，《論語正義》卷七，〈雍也〉，頁215-217。

⁶² 劉寶楠，《論語正義》卷六，〈公冶長〉，頁201-202。關於《論語》中「直」的觀念，參考 Amira Katz-Goehr, "On Being 'Straight' zhi 直: Analects 13.18," in *At Home in Many Worlds: Reading, Writing and Translating from Chinese and Jewish Cultures: Essays in Honour of Irene Eber*, ed. Raoul David Findeisen and others (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), pp. 35-44. 但 Katz-Goehr 僅聚焦於和個人忠誠與服從有關的「直」（《論語》13.18），並未討論本文引證的材料。

⁶³ 焦循，《孟子正義》卷五，〈梁惠王下〉，頁169-170。

⁶⁴ 焦循，《孟子正義》卷八，〈公孫丑下〉，頁261-263。

傳揚

因為他「以兄之祿為不義之祿而不食也，以兄之室為不義之室而不居也」。但孟子卻認為，陳仲子作法太極端，甚至只有蚯蚓方能為之，不足以稱廉。⁶⁵

從孔子以至孟子，根據實際情況以做出經濟選擇或考慮的思想脈絡，又因戰國中期的社會環境更顯突出。總的來說，因為春秋晚期以降禮樂秩序崩潰，戰國時期的人在社會和觀念上都得到相當程度的「解放」，所受限制減少，應運而生的則是見諸各種文獻的逐利之風。《孟子》自然也有許多證據，如齊人有妻妾的著名故事，欲反映的其實是「人之所以求富貴利達者，其妻妾不羞也而不相泣者，幾希矣」的現象。⁶⁶〈盡心下〉甚至有人指控孟子的追隨者偷鞋，說孟子「往者不追，來者不距」，隨從弟子中難免有依附以求利之徒。⁶⁷ 正因為逐利的風氣，孟子更須強調什麼才是合理正當的經濟選擇，並認為在世間「可以取，可以無取」、「可以與，可以無與」，即便「取」、「與」有可能損害「廉」、「惠」之名。⁶⁸

逐利風氣中，一個特別的問題是士階層出仕與否的考慮。出仕任官可以獲得俸祿和地位，自然和經濟追求、經濟選擇有關。對此，《孟子》有許多討論，〈萬章下〉便有一章專門論「交際何心」，也就是君子應如何面對、應對當權者的禮物和餽贈。⁶⁹ 即便在出仕的問題上，孟子依然保有彈性和靈活度：

仕非為貧也，而有時乎為貧；娶妻非為養也，而有時乎為養。為貧者，辭尊居卑，辭富居貧。辭尊居卑，辭富居貧。惡乎宜乎？抱關擊柝。孔子嘗為委吏矣，曰「會計當而已矣」。嘗為乘田矣，曰「牛羊茁壯，長而已矣」。位卑而言高，罪也。立乎人之本朝而道不行，恥也。⁷⁰

這段材料表明，孟子很清楚經濟需求或困境是人之常情；必要的話，可以出於經濟考慮而出仕。但既然在此情況下，出仕只是要滿足最基本的物質需求、擺脫「貧」的困擾，當事人便不可居高位、求大富，最適合的是監門這種小職位。材料接著暗示，即便是孔子也曾經為貧而仕，但依然守著上述原則，不會「位卑而言高」。正

⁶⁵ 焦循，《孟子正義》卷一三，〈滕文公下〉，頁 463-470。

⁶⁶ 焦循，《孟子正義》卷一七，〈離婁下〉，頁 605-608。

⁶⁷ 焦循，《孟子正義》卷二九，〈盡心下〉，頁 1004-1005。

⁶⁸ 焦循，《孟子正義》卷一七，〈離婁下〉，頁 579。全文為「可以取，可以無取；取傷廉。可以與，可以無與；與傷惠。可以死，可以無死；死傷勇」。對於這段話，本文採東漢趙岐的理解：「謂事可出入，不至違義，但傷此名，亦不陷於惡也。」

⁶⁹ 焦循，《孟子正義》卷二一，〈萬章下〉，頁 697-707。

⁷⁰ 焦循，《孟子正義》卷二一，〈萬章下〉，頁 707-710。

如趙岐注解此段所言，為官應期待「大道當行」，否則當引以為恥。若不得已因生計考慮而「祿仕」，君子的原則是「不處大位」。⁷¹

要言之，從以上討論可見，孟子並未全然反對「利」和經濟追求。無論是孔子的思想脈絡，還是《孟子》中的實例，重要的並非駁斥利，而是根據情境做出適當的經濟考慮。⁷² 以下這條材料，或可視為孟子關於此問題的一個綜合判斷：

孟子曰：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。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。」⁷³

這段話常常為人引用，作為孟子反楊、墨的證據。自古以來，孟子反對、抨擊墨翟與楊朱，似乎是個有效論斷，並引申出孟子拒斥「利」的觀點。⁷⁴ 但究諸其實，《孟子》中直接提及楊、墨的段落只有三處；⁷⁵ 即便是這裡引用的文字，也很難說孟子拒利。引文批評楊子「為我」和墨子「兼愛」，毋寧說是否定其實踐而非宗旨本身，也就是反對「拔一毛而利天下，不為也」和「摩頂放踵利天下，為之」的行為。換言之，孟子不滿的是過於極端的原則及其結果。所以他倡議平和近人情的「執中」態度，又主張要有「權」，也就是視情況靈活權變，正呼應前文所論。⁷⁶ Attilio Andreini 認為這段材料（和其他與楊、墨有關的段落）旨在責難楊、墨學說太過極端和缺乏道德意蘊。⁷⁷ 陳寧也認為，沒有證據可以證明孟子對楊、墨的批評和「利」有關；相關攻訐，還是出自對人性理解的差異。⁷⁸ 由上可知，我們應更細膩地解讀《孟子》中與「利」和經濟有關的材料。

⁷¹ 焦循，《孟子正義》卷二一，〈萬章下〉，頁 709 趙注。此點承審查人指出，謹此致謝。

⁷² 葉仁昌也指出，對先秦儒家來說，只要不過度，士的確可以追求經濟財富。見葉仁昌，〈先秦儒家的財富思想〉，《人文及社會科學集刊》18.3 (2006)：482-490。

⁷³ 焦循，《孟子正義》卷二七，〈盡心上〉，頁 915-919。

⁷⁴ 見前引關於孟子「義利之辨」所徵引的著述。

⁷⁵ 焦循，《孟子正義》卷一三，〈滕文公下〉，頁 446-462；卷二七，〈盡心上〉，頁 915-919；卷二九，〈盡心下〉，頁 997。

⁷⁶ 傳統注疏多認為文中「子莫」指的是一位歷史人物；但近期有學者主張，文中的「莫」當指「不如」、「應該」，整句話的意思則會變成「你不如執守中道」或「你應該執守中道」。參考俞志慧，〈《論語·述而》「文莫吾猶人也」章商兌——兼釋「廣莫」、「子莫」〉，饒宗頤編，《華學》第 4 輯（北京：紫禁城出版社，2000），頁 207-212。

⁷⁷ Attilio Andreini, "The Yang Mo 楊墨 Dualism and the Rhetorical Construction of Heterodoxy," *Asiatische Studien/Études asiatiques* 68.4 (2014): 1115-1174.

⁷⁸ Ning Chen, "The Ideological Background of the Mencian Discussion of Human Nature: A Reexamination," in *Mencius: Contexts and Interpretations*, ed. Alan K. L. Chan (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), pp. 17-41.

傳揚

若要用一句話總結，孟子經濟思想的原則可謂是「周于德利」。此語化用自《孟子·盡心下》的一段材料，茲徵引全文和東漢趙岐的注釋，以便討論：

孟子曰：「周于利者，凶年不能殺；周于德者，邪世不能亂。」

趙岐注：周達於利，營苟得之利而趨生，雖凶年不能殺之。周達於德，身欲行之，雖遭邪世，不能亂其志也。⁷⁹

趙岐將「周于利」解釋成「營苟得之利」，即便遭逢凶年仍有以為繼。這純然是從負面論「利」，問題非常明顯：難道孟子不希望人們可以「凶年不能殺」、在年歲艱難時保存生計嗎？《孟子注疏》（引《孟子正義》）的見解便合理許多，認為這是孟子「言人積備其利物，以為周于利者，則所養常厚，故凶荒之年且不能殺死」，並強調「以戰國之時，無富而教之之術，此孟子之所以救之以此」。⁸⁰ 戰國時期是否沒有「富而教之之術」，非本文所欲深究。但結合本文迄今的分析，孟子在這裡說「周于利」，應該無意於批評「營苟得之利而趨生」的問題，反而是提醒讀者如何審慎合理地積累物質和經濟資源，以待「凶年」。「利」和「德」並提也有其意義：雖然二者在具體場合可能會有緊張關係甚至衝突，但大體而言，同時顧全道德與經濟面相是根本的原則，缺一不可。是故，「周于德利」當可作為孟子經濟以至政治思想的一個重要綱領。

三・道德情感與經濟生活

馬上隨之而來的問題是，「周于德」究竟說明什麼？道德面相在經濟生活中有何重要性？對此，我們還是要先回到先秦儒家（特別是《論語》），以此為基礎討論孟子的創發與貢獻。

儒家重視道德，毋庸贅言；但如前所論，自《論語》所見的孔子以至孟子，也都強調經濟選擇甚而物質追求之不可或缺。最根本的原因在於，先秦儒家認為人類追求經濟益處，背後有著人性和情感、情緒上的動力。《論語》很早便從這種情感或「心理」方面解讀人的經濟追求：

子曰：「富與貴，是人之所以欲也；不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所以

⁷⁹ 焦循，《孟子正義》卷二八，〈盡心下〉，頁970。

⁸⁰ 趙岐注，孫奭疏，廖名春、劉佑平整理，《孟子注疏》（臺北：臺灣古籍出版社，2001），下冊，頁454。

所惡也；不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」⁸¹

這段材料人所熟知，簡言之，孔子斷言人「欲」富貴而「惡」貧賤；基於此心理或情感基礎，人們希望「處」富貴、「去」貧賤。更重要的是，孔子在富貴和貧賤的經濟生活外，加入「仁」的元素，反映他認為「仁」，也就是道德原則和實踐，可以也應該助人對抗本有的經濟傾向。在《論語》中，我們也看到其他立基於生、心理所做的判斷，如〈季氏〉便說老年人「血氣既衰，戒之在得」，亦即他們因「血氣」的生理因素，不會沉溺於「色」和「鬪」，最須提防的是對物質利益的追求。⁸²對此，傳統學者已提出解釋。何晏徵引西漢孔安國的意見，說這裡的「得」意指「貪得」；之後的皇侃和邢昺則進一步發揮，主張「聚斂」乃貪得的表現。⁸³

若細心檢視，《論語》中關於經濟生活的討論，確實包含不少涉及情感或心理的內容和詞彙。如子貢詢問孔子「貧而無諂，富而無驕」，是否為理想表現，孔子的答覆是「可也。未若貧而樂，富而好禮者也」。⁸⁴子貢談論身處貧富不同情況時，著重避免（「無」）某些行為，孔子則突出人自身其實可以透過「樂」和「好禮」，積極面對不同經濟處境。兩相比較，孔子描繪的人更能夠經得起經濟處境和人本有之心理趨向的挑戰。⁸⁵更重要的是，孔子藉以闡發此理的，是情感性的詞彙（「樂」、「好」）。這一點亦見於其他材料。如〈述而〉記載孔子自言「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲」，⁸⁶許多人會將重點置於孔子對「不義而富且貴」的態度。但在我看來，前一句同樣重要：孔子強調，即便貧困，有德之人仍能從中得到「樂」。另一處說「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好」，⁸⁷雖然凸顯的是富貴之外的追求，仍說明經濟生活中存在著具情感意涵的選擇空間，也就是說，「富」當是多數人之「所好」。

⁸¹ 劉寶楠，《論語正義》卷五，〈里仁〉，頁142。

⁸² 劉寶楠，《論語正義》卷一九，〈季氏〉，頁661。

⁸³ 何晏，《論語集解》；皇侃，《論語義疏》；邢昺，《論語注疏》，均引自黃懷信，《論語彙校集釋》，頁1481。皇侃根據五行學說解釋「老者好歛聚多貪」，邢昺則從生理方面說老者是「五十以上」，故「血氣既衰，多好聚歛」。

⁸⁴ 劉寶楠，《論語正義》卷一，〈學而〉，頁32-33。

⁸⁵ 類似例子也見於《論語·子罕》。孔子稱引《詩》之「不忮不求，何用不臧？」一語（大意为不貪求），子路「終身誦之」。孔子卻認為這極其基本，「何足以臧」，反映消極地約束物質追求之心只是第一步而已。見劉寶楠，《論語正義》卷一〇，〈子罕〉，頁356。

⁸⁶ 劉寶楠，《論語正義》卷八，〈述而〉，頁267。

⁸⁷ 劉寶楠，《論語正義》卷八，〈述而〉，頁262。

我們還可以透過孔子對顏回與子路的評價，了解《論語》如何運用情感性詞彙談論經濟生活：

子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」⁸⁸

子曰：「衣敝緼袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與？」⁸⁹

第一段話稱美顏回的同時，也表明貧困會危及生活以至生存。第二段話讚賞子路，則透過比較，反映經濟處境會影響人的心態甚而人際互動。準此，經濟資源有關會對個人以至社會生活帶來負面影響。面對貧困，多數人想必會產生「憂」、「恥」的感受；但有道德修養的人則得以「不改其樂」和「不恥」。

如所周知，「仁」在《論語》中有極重要的地位，關於經濟生活的討論亦然。除了前引的材料，〈里仁〉篇亦言「不仁者不可以久處約，不可以長處樂」。⁹⁰「約」指的是貧困處境，自不待言。「樂」的場合很多，但考慮到「約」的涵義，此處的「樂」很可能與物質條件豐饒的生活有關。重要的是，無論境況是貧是富，「仁」都是面對經濟生活時不可或缺的。為什麼不仁者「不可以長處樂」呢？若根據前述的心理或人性理解，或許是因為不仁者會濫用資財，也可能是因為他們仍將不饜足地繼續貪求財富。要言之，孔子主張以「仁」取代人本有的、追求物質財利的情感驅動。追求經濟利益既是人心理與情感之必然，本身其實無所謂好壞。問題在於，為了追求物質財富，人們往往採取不合宜或「不義」的舉措。就現有材料來看，春秋晚期以前，社會尚可憑藉「禮」以規範人們（尤其上層菁英）的經濟追求；到了孔子的時代，「禮」的這種效果則已式微，需要其他原則來安排經濟生活。⁹¹孔子以「仁」發揮「禮」，強調內心情感的重要性。同樣地，面對富貴的欲求，孔子也訴諸「仁」和情感性詞彙，希望透過修養，讓「仁」成為人內心更根本、強力的驅動，令人好富貴更好仁義，在面對經濟生活時，得以做出理想的選擇和決定。

⁸⁸ 劉寶楠，《論語正義》卷七，〈雍也〉，頁226。

⁸⁹ 劉寶楠，《論語正義》卷一〇，〈子罕〉，頁355。

⁹⁰ 劉寶楠，《論語正義》卷五，〈里仁〉，頁140。

⁹¹ 陳來指出，春秋中後期因「政治—行政的」和「社會—經濟的」危機，禮的秩序遭嚴重破壞，德行益發成為「君子」的標準，其中便包含「不重物質財富」、「憂德不憂貧」等表現。見陳來，《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》（北京：三聯書店，2002），頁199-204, 292-310。進一步分析，見傳揚，〈禮以制財——《左傳》、《國語》中的經濟論述〉，《臺大歷史學報》61（2018）：269-282。

得益於考古發現和簡牘帛書，學界對孔子至孟子間思想變遷的認識，已取得長足進展。最重要的突破，是更深刻理解孔子見諸於《論語》的觀念，如何演變成孟子的性善與倫理學說，也就是利用郭店楚墓發現之竹簡，重建所謂子思或思孟學派的面貌。⁹² 但細繹各篇，文中固然有許多論情性的段落，直接處理經濟面相者卻少。除了〈緇衣〉引用《禮記》同章強調「輕絕貧賤而重絕富貴，則好仁不堅，而惡惡不著也」，⁹³ 最有關聯者應是〈成之聞之〉中「富而分賤，則民欲其富之大也」云云。⁹⁴ 但更進一步闡發人性、道德與經濟追求的關係，仍有待孟子而為之。

孟子也正視人欲求經濟利益的問題。〈公孫丑下〉引季孫的話，說「人亦孰不欲富貴？」關鍵在於是否「獨於富貴之中有私龍斷焉」。孟子進一步以此為據，說明古代「市」的經濟規範：

古之為市也，以其所有易其所無者，有司者治之耳。有賤丈夫焉，必求龍斷而登之，以左右望而罔市利，人皆以為賤，故從而征之。征商自此賤丈夫始矣。⁹⁵

引文先說以有易無乃市場存在的根本原因，代表政府的「有司者」不過略盡管理之責。其中卻有人想「龍斷」、掌握所有利益。此舉導致政府開始向市中活動的商人徵稅，並延續下來。除了描寫「征商」的起源，這段材料還提供兩個訊息。首先，針對不饜足的人，政府會透過法令或辦法加以規範；之所以形成制度後長久不廢，可能也跟這名「賤丈夫」展露的人性有關。⁹⁶ 也就是說，考慮到人有「求龍斷」的意向，「征商」雖因此人而設，其適用範圍卻不為其所限。其次，對於此「龍斷」者「人皆以為賤」，說明人除了欲求經濟利益，還具備其他素質，才會由批評和不滿延伸出「從而征之」的結果。綜合以上二點，我們可以清楚發現孟子的觀點：人確實有追求以至於壟斷利益的傾向，但也有抗衡此傾向的可能。

⁹² 相關研究極多，較具規模和代表性者，參考梁濤，《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008）；陳來，《竹帛〈五行〉與簡帛研究》（北京：三聯書店，2009）。不過，相關研究經常將子思甚至孟子與這些文獻的關係說得太「實」、太絕對。

⁹³ 李零，《郭店楚簡校讀記》（北京：北京大學出版社，2002），〈緇衣〉，頁 63。《禮記》原文作「輕絕貧賤，而重絕富貴，則好賢不堅，而惡惡不著也」，見孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），卷五二，〈緇衣〉，頁 1331。

⁹⁴ 李零，《郭店楚簡校讀記》，〈教〉（〈成之聞之〉），頁 121。

⁹⁵ 焦循，《孟子正義》卷九，〈公孫丑下〉，頁 298-301。

⁹⁶ 經濟思想史家則多從自由市場經濟的角度討論此材料，如侯家駒，〈孟子的經濟思想與計畫〉，頁 82-84；葉世昌，《古代中國經濟思想史》，頁 80-81；胡寄窗，《中國經濟思想史》上冊，頁 244-245。

孟子對舜的解讀，則清楚說明藉以抗衡經濟追求傾向的，依然是人內心的情感。孟子以舜的例子說明「富，人之所欲，富有天下，而不足以解憂。貴，人之所欲，貴為天子，而不足以解憂」。何以如此？因為人成長過程很自然會思慕父母，故「惟順於父母可以解憂」，要安頓內心情感，不能依靠「人悅之、好色、富、貴」等追求，必須得到父母的親愛關照，才得以真正排解擔憂之情。若非如此，即便貴為天子、富有天下，仍可能「如窮人無所歸」。⁹⁷

和《論語》類似，訴諸內心真摯情感，也是孟子做經濟決定的重要原則。理解此點，我們當可更平實地把握《孟子》的許多相關段落。一方面，書中經常提到應以道德修養取代物質追求，如著名的「舍生而取義」說，強調「生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得」。能確保「生」的東西，當然包括「一簞食，一豆羹」、「萬鍾」等經濟資源。孟子的重點是，無論是維生所需的「一簞食，一豆羹」，或者充裕豐饒的「萬鍾」，關鍵在於獲取它們的過程是否「失其本心」。⁹⁸ 某種程度上看，面對經濟和物質追求，甚至可謂是道德修養的出發點。⁹⁹ 這點直接體現在「養心莫善於寡欲」一語。¹⁰⁰ 類似想法亦見於下面這段話：

欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也。……《詩》云：「既醉以酒，既飽以德。」言飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也；令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也。¹⁰¹

據此，道德修養達到「飽乎仁義」的程度後，「膏粱之味」和「文繡」等物質享受都無足輕重了。也唯有如此，才能在經濟不利的處境「說大人則藐之，勿視其巍巍然」，¹⁰² 並做到「富貴不能淫，貧賤不能移」。¹⁰³

另一方面，由於道德修養的任務是回歸並發揚內心情感，只要不違背這個原則，都可謂合理的經濟決定。孟子葬母的安排，正可以說明此點。〈公孫丑下〉言孟子葬母，挑選上好的木材製棺，引起弟子充虞的疑惑。孟子則回應棺槨「非直為觀美也，然後盡於人心」，意指好的木材可以延緩棺木以至屍體的腐壞，符合人內心情感。他接著說「不得不可以為悅，無財不可以為悅」，即便這個行為合乎內心

⁹⁷ 焦循，《孟子正義》卷一八，〈萬章上〉，頁 610-616。

⁹⁸ 焦循，《孟子正義》卷二三，〈告子上〉，頁 783-786。

⁹⁹ 市川本太郎，《孟子之綜合的研究》（長野：市川先生記念會，1974），頁 268-271。

¹⁰⁰ 焦循，《孟子正義》卷二九，〈盡心下〉，頁 1017。

¹⁰¹ 焦循，《孟子正義》卷二三，〈告子上〉，頁 796-797。

¹⁰² 焦循，《孟子正義》卷二九，〈盡心下〉，頁 1014。

¹⁰³ 焦循，《孟子正義》卷一二，〈滕文公下〉，頁 420。

情感（「悅」），還必須考慮是否合乎法度（「得」）與經濟負擔能力（「財」）；如果沒有勉強之處，「古之人皆用之」、「君子不以天下儉其親」，孟子當然可以效法之。¹⁰⁴

討論道德與集體經濟生活前，我們應該再簡要地從道德情感角度歸納孟子思想。首先，道德行為是人所以「異於禽獸者」，¹⁰⁵ 其端緒則普遍植根於人心。¹⁰⁶ 這種植根於人心的道德情感是「不學而能」、「不慮而知」的，¹⁰⁷ 易言之，促成道德行為的並非任何功利性算計，而是自然而然之事。¹⁰⁸ 人心和情感會有所欲求，能滿足這些最自然欲求，讓人衷心喜悅者，也可謂善或道德的。¹⁰⁹ 相較於《論語》和戰國前期思潮（特別墨家觀念），孟子尤其透過「義」來闡發道德情感成為道德原則以至道德行為的過程。¹¹⁰ 道德情感的運作，則是透過接觸、聞見各種情境，觸發「不忍人之心」。¹¹¹ 準此，孟子的道德情感思想，與亞當·斯密（Adam Smith, 1723-1790）透過同情心（sympathy）建立的道德理論，實有異曲同工之處。¹¹² 當然，從道德情感到成為有德者，還須透過修養工夫，包括實踐與思惟上的鍛鍊。¹¹³

¹⁰⁴ 焦循，《孟子正義》卷九，〈公孫丑下〉，頁 277-285。

¹⁰⁵ 焦循，《孟子正義》卷一六，〈離婁下〉，頁 67。

¹⁰⁶ 焦循，《孟子正義》卷二二，〈告子上〉，頁 757。

¹⁰⁷ 焦循，《孟子正義》卷二六，〈盡心上〉，頁 897。

¹⁰⁸ 曾譽銘，《義利之辨》（上海：上海辭書出版社，2017），頁 59-64。

¹⁰⁹ Gassmann 認為，學界對「心」和「欲」在先秦人性論中的角色，應投以更多關注，見 Robert H. Gassmann, "Hearts, Desires and Behavioural Patterns: Debating Human Nature in Ancient China," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74.2 (2011): 237-273.

¹¹⁰ Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, pp. 56-65. 關於孟子論「義」的思想史背景，參考 Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery* (Albany: State University of New York Press, 1990), pp. 110-114. Eno 強調，孟子之所以重視「義」，與墨家思想流行和「禮」的式微有密切關係。對於孟子如何轉化原屬外在範疇的「義」，參考 Alan K. L. Chan, "Harmony as a Contested Metaphor and Conceptions of Rightness (Yi) in Early Confucian Ethics," in *How Should One Live?: Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*, ed. R. A. H. King and Dennis Schilling (Berlin: De Gruyter, 2011), pp. 37-62.

¹¹¹ 焦循，《孟子正義》卷七，〈公孫丑上〉，頁 232-233。

¹¹² 扼要的闡發，見黃進興，〈孟子的「四端說」與「道德感說」〉，氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化，1994），頁 31-38。進一步比較，參考楊澤波，《孟子性善論研究》（北京：中國人民大學出版社，2010，修訂版），頁 96-101。

¹¹³ 關於孟子道德情感學說中的論理色彩，尤其如何將「四心」擴而充之的探討，參考 Emily McRae, "The Cultivation of Moral Feelings and Mengzi's Method of Extension," *Philosophy East and West* 62.1 (2011): 587-608.

應強調的是，道德情感雖為人所共有，不同身分卻有其相應的期待與表現。如楊澤波指出，以利欲追求的正當性來說，孟子便從君、民、士三個不同向度立論。¹¹⁴ 孟子說舜「聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦」，¹¹⁵ 反映道德情感受刺激而欲有所作為；但世間既有「孳孳為善」的「舜之徒」，也有「孳孳為利」的「蹠之徒」，主要在於人們面對「利與善」時選擇的優先次序。¹¹⁶ 換言之，道德情感雖然是所有人與生俱來的，能否陶冶並發揮卻因人與環境而異。理想上，統治階層能擴充道德情感成為德行，並付諸政策以幫助一般人民存養道德情感和善端。但戰國中期的實情是統治者泰半德行有關，故孟子必須強調士的角色（君與民之間），特別士如何透過修養工夫體現道德情感發展為德行的過程，以此影響統治階層以至於人民，達成上述的理想狀態。由後文可知，經濟生活是能否促成社會上下有德的一大關鍵。

《孟子》沒有直接論述人類經濟社會如何出現，但相當重視如何維繫社會團結與運作。論商湯與周文王時，孟子說「以德行仁者王……以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也。如七十子之服孔子也」；也強調「以善養人，然後能服天下」。¹¹⁷ 這兩條材料都表明道德在統治、管理集體生活中的重要性；對此，我們還能進一步利用其他材料，說明經濟生活與道德情感的關係。

最重要的是，道德情感顯然是心服的關鍵。之所以能透過「德」來服人，是由於有德者或道德行為呼應人內心道德情感的嚮往，才能令人「中心悅而誠服」。為政者也必須「以善養人」，不斷陶冶人內心的善，才能將影響力擴大至天下。對統治者而言，天下人須「大悅」才有可能「歸己」。¹¹⁸ 與此類似，孟子也將「理義之悅我心」與「芻豢之悅我口」相比擬，可與上引文字相互發明。¹¹⁹ 〈離婁上〉說得民務在「得其心」，其方法是「所欲與之聚之，所惡勿施」。¹²⁰ 人民「所欲」的範圍很大，其中必然包含經濟生活的元素，故得以「與之聚之」。戴震（1724-1777）便據「人欲」立論，認為此處所指即「生養之道」。¹²¹ 孟子回答滕文公小國如何自保，也點出經濟生活與得民心的關係：

¹¹⁴ 楊澤波，《孟子性善論研究》，頁 221-228。

¹¹⁵ 焦循，《孟子正義》卷二六，〈盡心上〉，頁 900。

¹¹⁶ 焦循，《孟子正義》卷二七，〈盡心上〉，頁 914。

¹¹⁷ 焦循，《孟子正義》卷七，〈公孫丑上〉，頁 221-222；卷一六，〈離婁下〉，頁 561。

¹¹⁸ 焦循，《孟子正義》卷一五，〈離婁上〉，頁 535。

¹¹⁹ 焦循，《孟子正義》卷二二，〈告子上〉，頁 765。

¹²⁰ 焦循，《孟子正義》卷一五，〈離婁上〉，頁 503。

¹²¹ 戴震，《孟子字義疏證》，引自焦循，《孟子正義》卷一五，〈離婁上〉，頁 503-505。

昔者大王居邠，狄人侵之，事之以皮幣，不得免焉；事之以犬馬，不得免焉；事之以珠玉，不得免焉。乃屬其耆老而告之曰：「狄人之所欲者，吾土地也。吾聞之也，君子不以其所以養人者害人。二三子何患乎無君？我將去之。」……邠人曰：「仁人也，不可失也。」從之者如歸市。¹²²

在這段話中，「皮幣」、「犬馬」、「珠玉」，以至大王（古公亶父）歸結的「土地」，都屬於經濟資源，是「所以養人」的憑藉。大王也明白，若抵抗狄人，結果不啻是「害人」，絕非有德之舉，所以選擇離開。但正是這種「仁人」的行為，得到邠人的認同，願意離開故地追隨大王。有趣的是，孟子最後以「從之者如歸市」這樣帶有經濟隱喻的用語描繪追隨大王者，似乎暗示只要有「仁人」在，人們仍能有所得，如同在「市」進行交易。換言之，有德者不僅能得民心、吸引人民，也能打造教人滿意的經濟生活。

由上可知，無論在個體或集體的層次，滿足人們經濟需求是討論道德行為的一個重要條件，內在情感則是連結二者的關鍵。下面這段材料尤值徵引、分析：

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為之氓矣。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。¹²³

引文提到的五件事中，有四件與經濟直接相關，並指出欲令人民「悅」而從事於穩定的經濟生活，首要任務是減輕他們的負擔。若然，統治者將有如人民的「父母」且「無敵於天下」。何以如此？我們可以這樣解釋：經濟生活得到照顧的人，他們的「悅」和道德情感同源，因而對照料其經濟生活的君王產生同樣自然、如面對父母般的情感。根據這樣的道德情感，人不可能毫無餘地、不思反省地與父母對立，毋論衝突，所以君王可以化解挑戰，「無敵於天下」。要言之，統治者之所以重視人民的經濟生活，不僅是保障其溫飽，更深刻的意義在於訴諸人內心的道德情感，真正做到在穩定的經濟基礎上實踐道德修養的理想。

¹²² 焦循，《孟子正義》卷五，〈梁惠王下〉，頁163-165。

¹²³ 焦循，《孟子正義》卷七，〈公孫丑上〉，頁226-232。

相當程度上而言，這也是回應戰國中期政治環境的一種嘗試。前文論《孟子·梁惠王上》中「何必曰利」時，已指出孟子欲以道德為宗旨進行遊說、辯論，以回應戰國中期以「利」或物質追求為圭臬的主流修辭。在普遍企圖富國強兵、累積資源的氣氛下，孟子的「道德」遊說究竟有何吸引力？如何說服人？本節分析道德情感與經濟生活之關係，則可望解釋此問題：統治者只要把握人內心具有的道德情感，擴充至個人與集體經濟生活，人民也能在內心情感的基礎上回應統治者、心悅誠服。消極地說，這樣至少能保證人民歸服，增加自身的人力資源；更積極地看，則足以令人民樂於開發、改善經濟生活，以至願意抵抗外部勢力、確保政權穩固。¹²⁴ 考慮這些面相後，我們當能更準確理解孟子如何在理想與現實的角力間倡議其倫理與政治思想。¹²⁵

結束本節前，我們可以試從道德情感的角度，重新審視《孟子》中與分工問題有關的段落。最直接觸及此議題的段落有二。其一是孟子回答士何以有資格「無事而食」，並提出「通功易事」的想法：

曰：「子不通功易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布；子如通之，則梓匠輪輿皆得食於子。於此有人焉，入則孝，出則悌，守先王之道，以待後之學者，而不得食於子。子何尊梓匠輪輿而輕為仁義者哉？」¹²⁶

趙靖等人解釋這段材料，特別著重「以羨補不足」和「通」，強調此舉可以滿足「雙方的物質需要」。¹²⁷ 循此思路，自然可以說孟子重視分工和交換的重要性。但另一方面，這段話乃針對「士無事而食」而發，並非專論分工問題，引文後半關於「仁義者」云云，也未見經濟思想史家加以討論。若聚焦這部分，孟子欲申論的其

¹²⁴ 審查人指出，上述若干段落，特別以「悅」為據論統治良窳，似乎偏重「結果」，有將道德情感工具化的可能。這個指謫不無道理，可能反映當時統治者富國強兵，亟欲知道可能的益處（即「結果」），故孟子在論述上運用了相關的修辭技巧。但我不認為孟子的道德情感是以工具價值為考慮。前引古公亶父為了不禍及人民，避狄人遷居，人民反而有感於他是「仁人」而追隨他，正說明道德情感的運作不是靠統治者單方面施惠、確保生計而已。即便是「悅」的討論，人民固然可以因為生計獲得保障而「悅」，但也可以因為感受到統治者關懷、照顧人民的用心而「悅」。是故，在一些論述中，道德情感確實呈現工具性價值，但僅以結果或工具角度論，將忽略其可能的內涵與延展。相關問題承審查人指出，謹此致謝。

¹²⁵ 鄭貴利 (Curie Virág) 也認為，對孟子來說，為政之道所不可或缺者，是把握關於現實情勢以及人性（情感）的洞見。參考 Curie Virág, *The Emotions in Early Chinese Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2017), pp. 120-125.

¹²⁶ 焦循，《孟子正義》卷一二，〈滕文公下〉，頁 428。

¹²⁷ 趙靖，《中國經濟思想通史》第 1 卷，頁 225。

實是「仁義者」的角色，認為不應輕視其作用。換言之，這段材料不盡然是強調分工的重要性，毋寧是在一個具備分工、合理的經濟生活中，凸顯道德和有德者為不可或缺的元素。

另一條更受研究者重視的材料是孟子對農家代表許行的評論。孟子和許行弟子陳相的對話，出發點是爭論賢者和賢君是否應「與民並耕而食，饗殫而治」，也就是親身投入農作活動。孟子先透過衣冠和農具等日常所需，令陳相承認「與百工交易」的必要性。¹²⁸ 孟子接著申論，「治天下」的前提也是某些人「勞心」、某些人「勞力」，並引堯舜之例說明他們治天下「亦不用於耕耳」。陳相服膺許行之言，不啻「非先王之道」，不明應變之理。¹²⁹ 為了最後一搏，陳相說「從許子之道，則市賈不貳，國中無偽，雖使五尺之童適市，莫之或欺」，因為屆時市場中商品的價格都將「相若」。孟子則反駁，商品貨物有價格差異，乃極其自然之事，若依許行之言強求等價，是「相率而為偽者也，惡能治國家」。¹³⁰

經濟思想史學者已從分工甚至價格角度解釋上引材料；¹³¹ 葛瑞翰 (Angus C. Graham) 也以之為據，並結合其他文獻，說明農家的宗旨是如何在一個沒有商賈、理想的自給自足國度裡，確保穩定的糧食供給與合理的物資交換（如衣冠等日常所需）。¹³² 但以上研究，似乎沒有深入分析孟子這段話的意旨。我認為，這段材料一開始固然論及「種粟」、「織布」、「為陶冶」等分工，但開始申論「治天下」時，主軸便轉移至何為理想的政治或治理方式（亦呼應整段對話主旨，即君民並耕是否為正道）。在這一部分，孟子強調的是堯舜為人民的經濟以至文化生活而「憂」；他們既然「憂民如此」，自無餘暇親身躬耕。尤有甚者，若按許行學說從事，則引導人民經濟生活的原則，將是有違情理、不真誠的「偽」，必然招致孟子批評——如前所述，對孟子而言，理想統治應該是植根於真誠的道德情感，並擴而充之見諸實踐。

以上分析並非否定孟子具備相當程度的分工思想；但我們也能看見，一般認為是闡發分工論的段落，其實有另一個（對孟子而言）更關鍵的議題，亦即道德在經

¹²⁸ 焦循，《孟子正義》卷一一，〈滕文公上〉，頁 367-372。

¹²⁹ 焦循，《孟子正義》卷一一，〈滕文公上〉，頁 372-397。

¹³⁰ 焦循，《孟子正義》卷一一，〈滕文公上〉，頁 398-399。

¹³¹ 趙靖，《中國經濟思想通史》第 1 卷，頁 223-230；胡寄窗，《中國經濟思想史》上冊，頁 238-245。

¹³² A. C. Graham, "The Nung-chia 'School of the Tillers' and the Origins of Peasant Utopianism in China," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42.1 (1979): 66-100.

濟生活中的角色。本文不僅指出此點，也凸顯情感要素在其間發揮的作用。無論是個人或集體的經濟生活，或者涉及分工的論說，道德情感都是孟子「周于德利」思想的核心根基。

四・歷史、經濟生活與仁政

在前述思想的基礎上，《孟子》的理想統治型態「仁政」（「王政」），也同時顧及道德與經濟面相。蕭公權便清楚指出此點，強調仁政「似可以教養二大端概之」，且特別重視「裕民生、薄賦稅、止爭戰、正經界」等「養民」要務。¹³³ 後續研究也同意經濟事務在孟子的仁政理想中實扮演關鍵角色，¹³⁴ 且帶有計畫經濟色彩。¹³⁵ 是故，本文無意贅述經濟對於仁政之重要性，而試圖在《孟子》的學說與時空脈絡中，闡釋孟子的經濟以至政治思想。

除了人性論與倫理思想，孟子還頗仰賴歷史以發揮仁政的構想。學者已指出，孟子不時引用經典作為權威，援以為據的《書》、《詩》其實便是古代歷史，並進而提出對歷史演變的解釋。¹³⁶ 其中尤其常見的，是與舜有關的事蹟。¹³⁷ 孟子一方面利用這些資源闡釋人性論，一方面又藉此傳達其政治思想，特別是「一治一亂」的論述。¹³⁸ 可以確定的是，歷史是孟子思想中相當關鍵的元素。¹³⁹ 但有意識地將

¹³³ 蕭公權，《中國政治思想史》（臺北：聯經，1982），頁93。

¹³⁴ 如蘇新瑩，〈經濟在孟子仁政中的角色〉，《鵝湖月刊》149(1987)：1-16；林俊宏，〈孟子仁政思想的開展（下）〉，《鵝湖月刊》300(2000)：27-37。

¹³⁵ 論者強調，孟子的王政思想混合了自由經濟與計畫經濟的特質，如侯家駒，〈孟子的經濟思想與計畫〉，頁144-158；譚宇權，《孟子學術思想評論》（臺北：文津出版社，1995），頁276-278。此點承審查人提醒，謹此致謝。

¹³⁶ 稻葉一郎，〈戰國諸子における歴史觀の形成：墨子と孟子の場合を中心に〉，《人文論究》44.3(1994)：1-16。

¹³⁷ 大谷邦彦，〈「孟子」における舜說話〉，《中國古典研究》14(1966)：17-37；澤田多喜男，〈『孟子』所見古史攷〉，《千葉大学人文研究》25(1996)：45-69。

¹³⁸ 島一，〈古代中国における古史伝説と人生論——孟子と荀子〉，《立命館文學》469~471(1984)：508-531；内山俊彦，〈中国古代歴史意識の一考察——孟子と荀子とを手がかりに〉，《京都大学文学部研究紀要》33(1994)：1-38。

¹³⁹ 梁萃行 (Vincent S. Leung) 認為孟子並不真正重視歷史，而是流於表面、甚至帶有非歷史 (ahistorical) 傾向地引述史事。但此論點僅立基於人性論，或其所謂「生命倫理學文獻」 (bioethical literature)，沒有考慮到歷史在孟子政治與經濟思想中（即本節討論之仁政理想）的作用，有失偏頗。見 Vincent S. Leung, *The Politics of the Past in Early China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), pp. 92-100.

孟子的歷史觀、經濟論述和仁政構想結合討論者，似不多見。如下所論，孟子主要透過兩種方式相互為用，凸顯歷史的重要性：引述古人古制的優異，和強調今不如古、應當效法古人古制。

《孟子》中確實有若干段落，直接點明當下情況之惡劣。〈公孫丑上〉呼籲「行仁政而王」時，便說「王者之不作，未有疏於此時者也。民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也」。正因如此，若能行仁政，人民必然「悅之」，統治者可收事半功倍之效。¹⁴⁰ 所謂「憔悴於虐政」，和經濟困境應有很大關係，如戴盈之和孟子的對話所示：

戴盈之曰：「什一，去關市之征。今茲未能，請輕之，以待來年然後已，何如？」

孟子曰：「今有人日攘其鄰之雞者，或告之曰：『是非君子之道。』曰：『請損之，月攘一雞，以待來年然後已。』如知其非義，斯速已矣，何待來年。」¹⁴¹

孟子以鄰人竊雞的比喻來回覆戴盈之關於稅收的考慮。其中無論是「什一」、「關市之征」或者「雞」，指的皆是財產；孟子以偷竊為喻，甚至有責難政府不以正道收稅的意思。此外，偷竊的譬喻也含有道德正當與否的判斷，亦即認為高於十分之一的稅收乃「非義」，在道德上站不住腳。¹⁴² 最後，孟子顯然認定戴盈之猶疑不願減輕稅收，造成的效果有如鄰人失雞、損及人民財物，是需要當下立即解決的問題，萬不可「待來年」。

當下政治與社會經濟的困境，自然與「人」的作為脫不了干係。孟子便直接抨擊當時君臣顛倒錯置了道德與經濟追求的重要性：

¹⁴⁰ 焦循，《孟子正義》卷六，〈公孫丑上〉，頁185-186。

¹⁴¹ 焦循，《孟子正義》卷一三，〈滕文公下〉，頁445-446。

¹⁴² 孟子並未直接指出「什一」以外的稅收為「非義」。但根據文義，戴盈之無法立刻改善非「什一」的稅收，須「待來年」，招致孟子批評他「如知其非義，斯速已矣，何待來年」，可知孟子以為「什一」之外的稅率當屬「非義」。現代學者往往強調，孟子主張「什一」，既有周制背景，也是為了回應日漸加重的稅收，見陳琮，《中國上古財政史》（臺北：三民書局，1986），頁42-43；何煉成、王一成編，《中國經濟管理思想史》（西安：西北大學出版社，1988），頁437-439。周制是否確為「什一」恐不易言，但至少先秦典籍經常以之為標準，可參考邢昺疏《論語·顏淵》「哀公問於有若」章所徵引之典籍，見何晏集解，邢昺疏，《論語注疏》（收入楊家駱編次，《十三經注疏補正》第14冊，臺北：世界書局，1963），頁15-16。事實上，如後文所述，孟子認為低於「什一」的稅率也不盡理想（〈告子下〉孟子與白圭的問答）。以上材料當可說明孟子何以認為「什一」外的稅率為「非義」。

今之事君者，皆曰我能為君辟土地，充府庫。今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。我能為君約與國，戰必克。今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求為之強戰，是輔桀也。¹⁴³

「辟土地，充府庫」可帶來財政收穫，「約與國，戰必克」則可謂最直接的手段。在這段對話中，「道」和「仁」貌似與「富之」相對，其實不然；關鍵仍是什麼樣的經濟追求方為合理。如果統治者「鄉道」又「志於仁」，肯定不會被比擬為桀，臣下「富之」當然也是應該的，亦即達成本文所論之「周于德利」。孟子在這段材料中做出古今對比，不僅批評統治者，也抨擊未守原則而相助的臣子，說這些人是「今之所謂良臣，古之所謂民賊」。孟子在另一處也引用《論語·先進》的話，責難「君不行仁政而富之」的人。¹⁴⁴

問題既然出在「人」身上，解決方案自然也落在「人」，特別是統治者身上。統治者需有德，是探討孟子以至儒家政治思想的常識，無待多言。在此希望呈現的，是前述的道德情感，如何成為統治者德行與人民經濟生活間的連結。一段材料強調「為民上」者應「與民同樂」，因為「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂」。孟子隨即又引述齊景公與晏子的對話：景公欲效法「先王」巡遊，晏子則回答道，衡量當時情況，此舉勢必導致「飢者弗食，勞者弗息，睚眦胥讎，民乃作慝」，也就是經濟生活受破壞，在位者內爭，終使得人民作惡。晏子認為，這種「虐民」之政，和其他舉措一併為先王所不取。景公受到刺激，才「始興發，補不足」，著手賑濟貧困者，¹⁴⁵可謂憂民之憂並試圖改善。同樣地，禹、稷之所以為賢，是因為他們「思天下有溺者，由己溺之」、「思天下有飢者，由己飢之」，能感同身受並「急」於救助人。¹⁴⁶齊宣王請教「王政」的內涵，孟子則以周文王為據，說明其內容：

昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥。老而無夫曰寡。老而無子曰獨。幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。

¹⁴³ 焦循，《孟子正義》卷二五，〈告子下〉，頁854。

¹⁴⁴ 焦循，《孟子正義》卷一五，〈離婁上〉，頁515-516。

¹⁴⁵ 焦循，《孟子正義》卷四，〈梁惠王下〉，頁119-128。

¹⁴⁶ 焦循，《孟子正義》卷一七，〈離婁下〉，頁597。

前半文王施政的內容中，除了「罪人不孥」（刑罰不施於罪犯的妻小）外，其他四項都直接與經濟生活有關。後半稱文王優先照顧「鰥」、「寡」、「獨」、「孤」，這四類人也是無所依靠、生計成問題者。換言之，「王政」的首要課題是妥善安排人民的經濟生活。孟子進而徵引《詩經·小雅·正月》中「哿矣富人，哀此齔獨」一語，反映照料貧困者的經濟生活，實源自人內心自然的情感（「哀」）。¹⁴⁷ 齊宣王同意孟子所言，但說自己「好貨」（和後續的「好色」），難以從事。孟子則舉周朝先王公劉之例，引用《詩經》說他積穀於倉，何嘗不好貨；但只要「與百姓同之」，亦無不可。¹⁴⁸ 此處的「同」，當可與前述「與民同樂」互相發明。¹⁴⁹ 〈梁惠王下〉的另一條材料則指出，鄒穆公的「倉廩實，府庫充」，其實是相關人員有所隱瞞，實情乃「老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方」。國君唯有行仁政，人民才會發自內心地「親其上，死其長」。¹⁵⁰

通觀上引材料，我們可提出兩點觀察。首先，它們呈現孟子道德情感的學說。由於情感和同情心源於人心，面對人民的困境，統治者須正視因之而生的情感，並採取相應作為，而困境的一大來由便是經濟課題。第二，這些材料廣泛援引古代人物作為權威以立論。無論是「先王」、禹、稷、公劉還是周文王，都反映歷史的重要性。結合前述第一點的說明，它們傳達的訊息是，道德情感是放諸古今普世通達的原則，故古代聖王可在此基礎上，實行同時照顧道德與經濟的統治。¹⁵¹ 這個論點也回過頭來強化孟子的論辯說服力：道德情感學說既然道通古今，足以令先王透過仁政照料人民的經濟事務，取得理想結果，則當下的統治者自然也有條件透過一樣的方式，達成相同結果。

戰爭與經濟生活的關係也值得注意，尤其是〈滕文公下〉論王政何以能保衛國家的一段話。孟子引述商湯的故事，說湯勉勵鄰國葛的國君行祭祀之事，並提供經濟上的幫助，如贈予牛羊、命人至葛國開墾。然而，面對這些相助者，葛國國君葛

¹⁴⁷ 焦循，《孟子正義》卷四，〈梁惠王下〉，頁133-136。

¹⁴⁸ 焦循，《孟子正義》卷四，〈梁惠王下〉，頁137。

¹⁴⁹ 韋禮文 (Oliver Weingarten) 指出，《孟子》中「同」的用例，多與齊國有關，且主要涉及財富的運用。參考 Oliver Weingarten, "Debates around Jixia: Argument and Intertextuality in Warring States Writings Associated with Qi," *Journal of the American Oriental Society* 135.2 (2015): 283-307, especially 290-293.

¹⁵⁰ 焦循，《孟子正義》卷五，〈梁惠王下〉，頁158-159。

¹⁵¹ 關於歷史在孟子人性論中的作用，參考袁保新，〈天道、化性、與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》22.11 (1995)：1009-1022。

伯卻「要其有酒食黍稻者奪之，不授者殺」，甚至殺害未成年的童子。湯於是征伐葛國，並得到天下人的贊同，說此舉「非富天下也，為匹夫匹婦復讎也」；也就是說，這起軍事行動是為人民復仇，「不貪天下富也」（趙岐注）。¹⁵² 孟子透過這則故事，點出兩種衝突以至戰爭的根源：對葛伯來說，爭奪經濟資源和財物是釀禍主因，但對湯而言，對人民的關愛才是用兵與否的出發點。¹⁵³ 我們可以合理推測，考慮到戰國中期各國兵戎相見的局面，在孟子眼裡，多數國君及其軍事活動可能正如葛伯一般，旨在攫取各種經濟利益。尤有甚者，孟子進一步說商湯的義兵所向披靡，各地人民都期望他到來，「歸市者弗止，芸者不變，誅其君，弔其民，如時雨降，民大悅」。據此，孟子的結論是，若當今國君能行王政，「四海之內皆舉首而望之，欲以為君」，絲毫無懼於其他大國。¹⁵⁴ 在此，孟子不無誇飾，但想傳達的訊息很清楚：一般來說，戰爭經常出於對經濟資源的爭奪，且往往對財貨造成損害。但只要秉持道德、行「王政」，即便發動戰爭也無礙於經濟生活。無論商湯與葛伯的衝突是否真有其事，孟子訴諸過去以立論的意圖非常明顯。以常理而論，戰爭不會為經濟帶來負面影響，實難令人接受。準此，孟子並非想證成何事，而是透過修辭和（廣義的）歷史之權威，讓讀者／聽眾有感於王政「周于德利」的另一可能性。

如上可知，仁政或王政確有經濟內涵；對孟子而言，最關鍵的是如何恰當地獲取經濟資源。〈盡心下〉直言「諸侯之寶三，土地、人民、政事」。¹⁵⁵ 土地、人民皆為生財所需，自不待言；「政事」包羅甚廣，但顯然也涉及經濟事務，如〈盡心下〉另一章便說「無政事則財用不足」。¹⁵⁶ 結合本文至今的討論，孟子這裡關注的「政事」，自然便是仁政或王政。仁政如何為國君和國家帶來經濟利益？首先是徵稅，包括「布縷之征，粟米之征，力役之征」，分別代表衣、食、勞力資源。但合宜的徵稅必須考慮到人民生計，當「用其一，緩其二」。若一次徵收超過一項

¹⁵² 焦循，《孟子正義》卷一二，〈滕文公下〉，頁 431-434。

¹⁵³ 孟子的戰爭觀，參考市川本太郎，《孟子之綜合的研究》，頁 428-441；Mark Edward Lewis, *Sanctioned Violence in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1990), pp. 129-130.

¹⁵⁴ 焦循，《孟子正義》卷一二，〈滕文公下〉，頁 434-437。這則故事的較簡略版本亦見於〈梁惠王下〉，表示耕作的詞則為「耕」而非「芸」。見焦循，《孟子正義》卷五，〈梁惠王下〉，頁 152。

¹⁵⁵ 焦循，《孟子正義》卷二九，〈盡心下〉，頁 1001。

¹⁵⁶ 焦循，《孟子正義》卷二八，〈盡心下〉，頁 972。

的資源，「用其二而民有殍，用其三而父子離」，將對人們的生存造成威脅。¹⁵⁷ 但另一方面，單純的減低稅也不盡理想。白圭欲採二十分之一的低稅率，便為孟子所批評：孟子認為，唯獨「無城郭宮室宗廟祭祀之禮，無諸侯幣帛饗飮，無百官有司」、夷貉之人的政權，才能僅憑二十分之一的稅收維繫下去。當今諸國有「人倫」有「君子」，仍需仰賴堯舜流傳之（什一）稅方得為繼。若不循古制，「欲輕之於堯舜之道者，大貉小貉也。欲重之於堯舜之道者，大桀小桀也」，將淪於無文化或暴君之境。¹⁵⁸ 相當程度上，這段話也說明，倫理生活有賴政治層次和一定的經濟基礎。

最重要的是，孟子經濟政策的核心，不在努力生財而在於確保維生之必須，亦即「足」的概念。「足」可以指「豐足」，也就是遠超過生存所需，也可以表示恰好、差不多足夠。我認為在《孟子》的經濟論述中，後面這層意思尤其顯著。這一方面可能和孟子倫理學說有關，如〈告子上〉說「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」。¹⁵⁹ 這段話強調，一般人若富足過甚，往往也會「賴」（通「懶」，即懈怠）、「陷溺其心」，有礙道德修養。但無庸置疑，政府更關心的還是「凶歲」。這直接反映戰國中期的社會經濟狀態，也就是匱乏的問題。戰國時期雖出現技術突破，在可耕地、作物、產量等層面上取得成長，但同步增加的人口和列國間戰爭，仍使資源匱乏成為當時重大課題。較早清楚表達此點的，可能是墨家，尤其是《墨子·七患》。¹⁶⁰ 王安國 (Jeffrey Riegel) 也透過分析《孟子》的一段材料指出這點。他認為孟子抨擊墨家「兼愛」說，主要是因為就現實狀況來說，戰國中期的衣、食和居住空間等資源其實相當有限，若對待他人父母如對待自己親人，則自己父母所能獲取的資源將更為稀少。¹⁶¹ 準此，孟子重視基本維生所需的「足」，除了呼應當時經濟條件，其實也契合其道德情感學說，不願自己的父母在物質生活上遭遇困難。郭店楚簡〈唐虞之道〉說「禹治水，益治火，后稷治土，足民養生」，¹⁶² 正反映此關懷。

¹⁵⁷ 焦循，《孟子正義》卷二九，〈盡心下〉，頁 999-1001。

¹⁵⁸ 焦循，《孟子正義》卷二五，〈告子下〉，頁 855-858。

¹⁵⁹ 焦循，《孟子正義》卷二二，〈告子上〉，頁 759。

¹⁶⁰ 吳毓江，《墨子校注》（北京：中華書局，2006），卷一，〈七患〉，頁 34-36。

¹⁶¹ Jeffrey Riegel, "A Root Split in Two: Mengzi 3A5 Reconsidered," *Asia Major* 28.1 (2015): 37-43.

¹⁶² 李零，《郭店楚簡校讀記》，〈唐虞之道〉，頁 95。

茲舉幾例以說明上述觀察。〈盡心上〉談周文王養老之法，其實相當平實，只要「五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之」，老人便「足以衣帛」；只要「五母雞，二母彘，無失其時」，老人便「足以無失肉」；且只要有「百畝之田，匹夫耕之」即可達到此結果。相反的，若無法做到上面幾點，則「不煖不飽，謂之凍餒」，絕非善養老者之舉。¹⁶³ 何以需致力於養老？答案也立基於孟子道德情感的理論：若能善待老者，吸引老人前往，那麼「天下之父歸之」，他們的孩子出於親情，自然也會一併「歸」附善養老者。¹⁶⁴ 由上可知，孟子追述的養老之法並不複雜，強調的仍是滿足基本物質需求及其積極結果。此外，必要的經濟基礎也是道德修養的前提，下面這段材料甚值重視：

易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不可勝用也。
民非水火不生活，昏暮叩人之門戶求水火，無弗與者，至足矣。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？¹⁶⁵

這段話可以分成幾部分加以分析。首二句說明政府應如何創造財富，或更精確地說，如何確保國家人民在「富」的基礎上「財不可勝用」。第二部分從「民非水火」到「至足矣」，描述人民不會吝於分享如水火般「至足」的資源。最後一部分則強調，聖人的治理可以讓「菽粟」等資源不虞匱乏，人民也因而得以陶冶道德。何以如此？我認為可以從兩方面進行解釋。首先，「菽粟如水火」代表人民無須擔心維生問題，可以免除爭奪經濟資源的煩惱，讓人回歸內心的道德情感。第二，「菽粟如水火」的根本還是人的勞動，但生計若不虞匱乏，人民需要投入勞動的心力、精神可能得以減少，可以具備更好的條件修養道德。〈梁惠王上〉便有一條材料說，君王如行仁政，年富力強的「壯者」就能「以暇日，修其孝弟忠信，入以事其父兄，出以事其長上」，足以對抗強國的軍力。¹⁶⁶ 經濟要素帶給道德修養的助力與阻力，在這些材料中表現得相當顯豁。

可以肯定的是，在孟子思想中，統治者追求經濟利益本身並非全然不可取，但也不應忘記政府有其他重要的責任。〈離婁上〉說「城郭不完，兵甲不多，非國之災也；田野不辟，貨財不聚，非國之害也」，亦即軍事力量和經濟資源有關，都不

¹⁶³ 焦循，《孟子正義》卷二七，〈盡心上〉，頁 911。

¹⁶⁴ 焦循，《孟子正義》卷一五，〈離婁上〉，頁 512-513。

¹⁶⁵ 焦循，《孟子正義》卷二七，〈盡心上〉，頁 912。

¹⁶⁶ 焦循，《孟子正義》卷二，〈梁惠王上〉，頁 66-67。

是國家敗亡的真正根源；「上無禮，下無學，賊民興」才是關鍵。¹⁶⁷ 上文徵引〈滕文公上〉中孟子與陳相關於「分工」的對話，其實孟子在對話中還強調，后稷雖「教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育」，但「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸」，經濟需求得到滿足後，必須進一步提倡倫理與文化生活。故舜「使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信」。¹⁶⁸ 〈盡心上〉一段材料則認為，「善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之。善政得民財，善教得民心」。¹⁶⁹ 孟子將「政」和「教」相對，此處的「政」顯然不是理想的仁政或王政，因為如所周知，仁政或王政亦包含教化的內容。此處狹義的「政」，指的應是政府獲取資源的舉措，如前面提到的徵稅之法，故可以「得民財」。而「善教得民心」指的便是藉由禮義教化，訴諸人民的道德情感，以達「得民」的效果。乍看之下，這些材料似乎反映，在國家政府的統治行為中，經濟的優先次序不及道德。就孟子的思想來說，這麼說有其道理。但我認為，在「周于德利」的關懷下，孟子確實極重視經濟生活的穩定。森熊男很早便指出，人民生計、道德教化和人性理論，是孟子的理想統治（王道）所不可或缺之三要素。¹⁷⁰ 與其斷言上述材料反映道德與經濟的優先次序，不如說是有感於戰國中期的富國強兵風氣，所產生的針對性言論，就如本文開篇討論的「何必曰利」一般。

最後，我想利用兩份材料，總結以上觀察。這兩份材料分別是〈梁惠王上〉中齊宣王向孟子請教「齊桓晉文之事」（第七章），和〈滕文公上〉中「滕文公問為國」的章節（第三章）。這兩段材料的共同特徵，是孟子提出了相對豐富的社會經濟理想，並得到經濟思想史著述的廣泛討論（如本文引言所述）。

〈梁惠王上〉這段材料可分成五部分。第一部分強調統治者應透過「德」以「保民而王」。第二部分說明任何統治者皆有條件「保民」，因為所有人都有凌駕愛財的「不忍」之「心」。第三部分進而闡述如何仿效「古之人」，將這種情感「推」至關愛與己無甚關係的人。第四部分再透過問答，點出齊宣王的「大欲」乃「辟土地，朝秦楚，莅中國而撫四夷」。¹⁷¹

¹⁶⁷ 焦循，《孟子正義》卷一四，〈離婁上〉，頁487。

¹⁶⁸ 焦循，《孟子正義》卷一一，〈滕文公上〉，頁383-386。

¹⁶⁹ 焦循，《孟子正義》卷二六，〈盡心上〉，頁897。

¹⁷⁰ 森熊男，〈孟子的王道論——善政と善教をめぐる〉，《岡山大学教育学部研究集録》50.2（1979）：288-298。審查人指出，森熊男揭示的這三點，正與《孟子》全書的開展順序相符，值得進一步討論，惟本文無法申論之，姑拈出以為讀者參考。

¹⁷¹ 焦循，《孟子正義》卷三，〈梁惠王上〉，頁74-90。

在最後一部分，孟子則解釋齊王應如何達成此目標。首先，孟子承認國家間確有軍事與資源力量的差距，但只要「發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗」，國家實力自然雄厚。何以致之？上文已說明照顧經濟生活是令人民「悅」的重要手段。孟子在此進一步勾勒其理想的社會經濟圖景：

無恆產而有恆心者，惟士為能；若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。……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。……五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。¹⁷²

這段材料說得再清楚不過：多數人要先有經濟基礎（「恆產」），才可能追求道德生活，其標準是「足」，讓人可以照料自己內心情感所自然關愛的父母妻子；準此，統治者的要務是先「制民之產」，再透過教育促成人民的道德修養。應指出的是，這個設計不僅呼應前述的養老之法，也見於〈梁惠王上〉第三章。孟子在該處強調國家應「不違農時」、「數罟不入洿池」、「斧斤以時入山林」，以求「穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用」，令人民「養生喪死無憾」。孟子斷言「養生喪死無憾，王道之始也」，其內容則與前引材料基本相同。¹⁷³

〈滕文公上〉第三章是孟子針對滕文公如何「為國」的答覆。¹⁷⁴ 孟子開宗明義強調「民事不可緩」，亦即滿足人民經濟需求是首要任務，因為「有恆產者有恆心，無恆產者無恆心」。國家若欲同時滿足政府運作與人民需求，關鍵原則是「取於民有制」。此處所謂的「制」，指的是上古以來的「什一」稅，並搭配助耕之法。¹⁷⁵ 若非如此，人民恐如龍子所言，遇到凶年時將勤苦不得休息，「不得以養其父母，又稱貸而益之，使老稚轉乎溝壑」，失去統治者「為民父母」之義。此外，國家也必須如夏商周三代建立「庠序學校」以「明人倫」，因為「人倫明於上，小民親於

¹⁷² 焦循，《孟子正義》卷三，〈梁惠王上〉，頁 93-95。

¹⁷³ 焦循，《孟子正義》卷二，〈梁惠王上〉，頁 54-59。

¹⁷⁴ 焦循，《孟子正義》卷一〇，〈滕文公上〉，頁 332-348。

¹⁷⁵ 關於這段材料中的「助」法及其他稅收手段，參考齊思和，〈孟子井田說辨〉，氏著，《中國史探研》（石家莊：河北教育出版社，2000），頁 259-267。要言之，這是種「借民力以代課」的制度。

下」。由上可見，這段材料和前述討論一樣，顯示孟子將經濟需求、歷史的角色（夏商周制度）和道德情感（透過「明人倫」引出人民的「親」）編織在一起，作為理想仁政的內涵。

這段材料的最後一部分是孟子闡述的「井地」之法，¹⁷⁶ 也是所謂井田制度最早見諸文獻的紀錄。井田制度是否存在、實施詳情如何，自古以來聚訟紛紜。本文同意賴建誠的觀點，即這段材料的重點是孟子嘗試為滕國規劃「井地」，至於井田制度的內涵、淵源與流變，則非目前討論重點。¹⁷⁷ 在眾多研究中，桑田幸三根據這段材料，扼要闡發孟子經濟思想的三個特徵，包括以確保人民生計為念、描繪人類社群的理想規模，以及支持某種程度的計畫經濟。¹⁷⁸ 應指出的是，孟子在材料後半強調，井地的設計可以促成「死徙無出鄉，鄉田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持」，其結果則是「百姓親睦」，依舊反映孟子思想中社會經濟與倫理生活的緊密關聯。用劉澤華的話來說，「孟子講的仁政不是空頭的仁義道德之論，有著實在的經濟內容」。¹⁷⁹

五・結論

本文將《孟子》置於戰國中期的政治、社會環境與儒家思想的演變中進行考察，先指出孟子對「利」的若干質疑，其實旨在回應戰國中期的政治與遊說風氣，可視為特定思想與語言脈絡下的論述。基於此認識，本文分析《論語》和《孟子》關於經濟生活的觀點，強調同時考慮物質利益與道德，是先秦儒家、特別是孟子經濟思想的核心關懷。孟子的特別之處，在於進一步闡發道德情感學說，以此為據解釋倫理道德與經濟的關係，特別是強調道德生活與經濟生活同樣源自人類內心情感，以及個人與國家應如何恰當地追求利益。文章最後則說明，孟子結合歷史權威、道德情感和對生計的重視，闡發其仁政理想，仍是其「周于德利」思想的體現。

¹⁷⁶ 焦循，《孟子正義》卷一〇，〈滕文公上〉，頁348-362。

¹⁷⁷ 賴建誠，《井田辨：諸說辯駁》（臺北：臺灣學生書局，2012），頁13-40。

¹⁷⁸ 桑田幸三，〈「孟子」井田制の經濟思想について〉，《彥根論叢》154（1972）：1-16。

¹⁷⁹ 劉澤華、葛荃主編，《中國古代政治思想史》（天津：南開大學出版社，2001，修訂本），頁52。

傳揚

本文雖以「經濟」為題，但從全文的討論可知，分析孟子的經濟論述，其實也是在探究其倫理學說與政治思想。過去直接從經濟面切入，考索孟子思想的成果較少；準此，本文提供一個不無新意的視角，可望幫助我們更周全地理解孟子的政治思想。尤有甚者，戰國中晚期普遍可見國家與個人的各種經濟和物質追求；對當時的思想家而言，這個現象極可能成為他們闡發觀念學說的重要考量以至出發點。若然，先秦經濟思想和論述的研究，不僅有助認識古人對經濟生活的種種安排與想像，還將有益於先秦思想史整體的解析。

舉例來說，本文強調道德情感學說在孟子經濟論述中的角色，但道德情感和一般情感的差異，孟子似乎沒有明確區分。就根植於人心，乃人之所以為人的一部分而言，二者應無本質差異；¹⁸⁰ 所異者應該是情感作用對象不同（「孳孳為善」還是「孳孳為利」）。一般情感蘊含成為道德情感的可能性，亦即向善的潛力，但仍需透過包含智性在內的修養工夫以成其為德行和善。¹⁸¹ 但追根究柢，對於道德情感與一般情感之關係，孟子仍留下不少空白，後來的荀子則可謂直接反對道德情感學說，並據此闡發其經濟思想。《荀子·榮辱》便說「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」，¹⁸² 且人情「食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也」，又「窮年累世不知不足」。¹⁸³ 〈性惡〉則直指「今人之性，生而有好利」、「生而有疾惡」、「生而有耳目之欲，有好聲色焉」，¹⁸⁴ 畢竟「目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚」，都「生於人之情性」，乃「感而自然，不待事而後生之者也」。換言之，「好利而欲得」是「人之情性也」。¹⁸⁵ 由上可知，荀子並不接受孟子認為具備向善潛力的情感要素，而是將情感歸諸於追求各種欲望的「情性」。如所周知，荀子在這基礎上建立其禮論，而禮的一個重要初衷便是解決社會經濟生活中欲求

¹⁸⁰ 華藹仁 (Irene Bloom) 從生物學視角理解《孟子》中的「性」、「心」等概念，頗可幫助我們從人作為人是一個整體的角度，理解道德情感與一般情感的同質性。參考 Irene Bloom, "Human Nature and Biological Nature in Mencius," *Philosophy East and West* 47.1 (1997): 21-32.

¹⁸¹ 關於情感 (emotion) 與理性 (reason) 在孟子道德理論中的關係及角色，近期反思可參考 Virág, *The Emotions in Early Chinese Philosophy*, pp. 125-130.

¹⁸² 王天海，《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2005），卷二，〈榮辱第四〉，頁 141。

¹⁸³ 王天海，《荀子校釋》卷二，〈榮辱第四〉，頁 150。

¹⁸⁴ 王天海，《荀子校釋》卷一七，〈性惡第二十三〉，頁 934。

¹⁸⁵ 王天海，《荀子校釋》卷一七，〈性惡第二十三〉，頁 942。

與資源分配的問題。¹⁸⁶ 學者都重視荀子禮論的這個特徵，但從孟子的經濟論述與道德情感學說這條線索進行討論者似不多見。

讀畢本文，讀者可能會覺得某段落與「經濟」無關，或強調某些材料應屬「經濟」而未見討論。若然，我認為本文已有所貢獻，即刺激學者思考若干問題：何謂「經濟」？古代與現代關於「經濟」的理解有何異同？在古代思想世界裡，「經濟」要素的角色是什麼？思想史研究可以帶來的一個洞見，是讓我們認識到平時習以為常的範疇，無論「經濟」、「社會」、「政治」，又或是「哲學」、「科學」，其內涵皆非不證自明，並由此提供現代人更豐富的知識資源，在思考問題和做選擇時擁有更多可能性。準此，本文不僅分析先秦思想，也試圖利用古今概念的離合，略示思想史研究可以為當下帶來的現實意義 (relevance)。

最後要強調的是，本文嘗試描繪孟子在其特定時空中展現之經濟與政治思想，但這無礙後世學者出於不同意圖挪用或詮釋《孟子》。如司馬遷讀到梁惠王問「何以利吾國」時「未嘗不廢書而嘆」，強調「利誠亂之始」，進而認為「夫子罕言利者，常防其原也」。¹⁸⁷ 又以宋代為例，王安石重「利」與「理財」，便常援孟子以為己助（當然還有《周禮》）；宋儒的「王」、「霸」之辨，也不時涉及孟子的「仁政」理想，與道德和利益間的張力。¹⁸⁸ 這至少說明了兩點：「經濟」是集體生活與政治思想中永不缺席的要素；而在中國的文化傳統中，典籍或重要的經史著述，往往是古人政治論述的關鍵資源。

（本文於民國一〇八年九月十一日收稿；一〇九年四月二十三日通過刊登）

¹⁸⁶ 學者也強調，荀子談欲望時也重視資源有限（「物寡」）的現象，以此構成其經濟學說的根基。見俞敏聲，〈儒家的經濟思想（二）——荀況的經濟思想〉，巫寶三主編，《先秦經濟思想史》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁472-510，特別是頁477-487。新近的討論，見曾曄傑，〈性惡論的誕生：荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸〉（臺北：萬卷樓，2019），特別是頁127-138。但曾著的討論過於發散，運用極多哲學與社會科學的概念標籤，卻完全忽略主題非常接近的經濟思想史研究成果。

¹⁸⁷ 司馬遷，《史記》卷七四，〈孟子荀卿列傳〉，頁2343。這條材料可能深刻影響了後世，令學者多由負面角度解讀《孟子》中的「利」。此點承審查人提醒，謹此致謝。

¹⁸⁸ Chun-chieh Huang, "Old Faiths and New Doubts: Sung Perspectives on Mencian Morality," 《臺大歷史學報》9(1982): 297-305；黃俊傑，〈孟學思想史論〉第2卷（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006），頁145-157。

傳揚

後記

本文改寫自筆者之博士論文 “Economic Discourse in Early Chinese Thought: From Antiquity to the Mid-Warring States Era (4th Century BC)” (University of Cambridge, 2016)，若干內容曾於英國劍橋李約瑟研究所 (Needham Research Institute)、英國倫敦大學亞非學院 (SOAS) 中文系、臺灣大學歷史系「上古秦漢史讀書會」等場合宣讀，得到許多師友的寶貴建議；文稿又承匿名審查人與《集刊》編委會提供修改意見，幫助充實論點，謹此敬申謝忱。

引用書目

一・傳統文獻

- 王天海，《荀子校釋》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1997。
- 何晏集解，邢昺疏，《論語注疏》，收入楊家駱編次，《十三經注疏補正》第 14 冊，臺北：世界書局，1963。
- 吳毓江，《墨子校注》，北京：中華書局，2006。
- 李零，《郭店楚簡校讀記》，北京：北京大學出版社，2002。
- 孫希旦，《禮記集解》，北京：中華書局，1989。
- 許富宏，《鬼谷子集校集注》，北京：中華書局，2008。
- 焦循，《孟子正義》，北京：中華書局，1987。
- 黃懷信，《論語彙校集釋》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 楊伯峻，《論語譯注》，北京：中華書局，1980。
- 趙岐注，孫奭疏，廖名春、劉佑平整理，《孟子注疏》，臺北：臺灣古籍出版社，2001，下冊。
- 劉寶楠，《論語正義》，北京：中華書局，1990。
- 諸祖耿，《戰國策集注彙考》，揚州：江蘇古籍出版社，1985。

二・近人論著

- 方維規
2018 〈「經濟」譯名溯源〉，氏著，《概念的歷史分量：近代中國思想的概念史研究》，北京：北京大學出版社，頁 295-348。
- 白奚
1998 《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京：三聯書店。
- 何煉成、王一成編
1988 《中國經濟管理思想史》，西安：西北大學出版社。
- 李明輝
1990 〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉，氏著，《儒家與康德》，臺北：聯經，頁 147-194。
- 周策縱
1994 〈孟子義利之辨別解〉，《書目季刊》27.4：18-31。
- 林俊宏
2000 〈孟子仁政思想的開展（下）〉，《鵝湖月刊》300：27-37。

傅揚

侯家駒

1982 《中國經濟思想史》，臺北：中央文物供應社。

1983 〈孟子的經濟思想與計畫〉，氏著，《先秦儒家自由經濟思想》，臺北：聯經，頁 63-158。

俞志慧

2000 〈《論語·述而》「文莫吾猶人也」章商兌——兼釋「廣莫」、「子莫」〉，饒宗頤編，《華學》第4輯，北京：紫禁城出版社，頁 207-212。

俞敏聲

1996 〈儒家的經濟思想（二）——荀況的經濟思想〉，巫寶三主編，《先秦經濟思想史》，北京：中國社會科學出版社，頁 472-510。

胡適

2009 《中國哲學史大綱》，長沙：岳麓書社。

胡寄窗

1962 《中國經濟思想史》，上海：上海人民出版社，上冊。

袁保新

1995 〈天道、化性、與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》22.11：1009-1022。

梁濤

2008 《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社。

陳來

2002 《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：三聯書店。

2009 《竹帛〈五行〉與簡帛研究》，北京：三聯書店。

陳琮

1986 《中國上古財政史》，臺北：三民書局。

陳麗桂

2001 〈郭店儒簡的外王思想〉，《臺大文史哲學報》55：239-274。

傅揚

2018 〈禮以制財——《左傳》、《國語》中的經濟論述〉，《臺大歷史學報》61：243-288。

傅劍平

1995 《縱橫家與中國文化》，臺北：文津出版社。

曾瑋傑

2019 《性惡論的誕生：荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》，臺北：萬卷樓。

- 曾譽銘
2017 《義利之辨》，上海：上海辭書出版社。
- 黃俊傑
1991 《孟學思想史論》第1卷，臺北：東大出版。
2006 《孟學思想史論》第2卷，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 黃進興
1994 〈孟子的「四端說」與「道德感說」〉，氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化，頁31-38。
- 楊寬
2003 〈馬王堆帛書《戰國縱橫家書》的史料價值〉，《楊寬古史論文選集》，上海：上海人民出版社，頁247-253。
- 楊澤波
2010 《孟子性善論研究》，北京：中國人民大學出版社，修訂版。
- 葉仁昌
2006 〈先秦儒家的財富思想〉，《人文及社會科學集刊》18.3：482-490。
2011 〈孟子政治思想中義利之辨的分析：四種主要類型的探討〉，《政治科學論叢》50：1-36。
- 葉世昌
2003 《古代中國經濟思想史》，上海：復旦大學出版社。
- 熊憲光
1998 《縱橫家研究》，重慶：重慶出版社。
- 趙靖主編
2002 《中國經濟思想通史》，北京：北京大學出版社，第1卷。
- 齊思和
2000 〈孟子井田說辨〉，氏著，《中國史探研》，石家莊：河北教育出版社，頁258-279。
- 劉澤華、葛荃主編
2001 《中國古代政治思想史》，天津：南開大學出版社，修訂本。
- 鄭良樹
1986 〈帛書本戰國策校釋〉，氏著，《戰國策研究》，臺北：臺灣學生書局，頁330-391。
- 蕭公權
1982 《中國政治思想史》，臺北：聯經。
- 賴建誠
2012 《井田辨：諸說辯駁》，臺北：臺灣學生書局。

傳揚

錢穆

2005 《先秦諸子繫年》，北京：商務印書館。

譚宇權

1995 《孟子學術思想評論》，臺北：文津出版社。

蘇新鋆

1987 〈經濟在孟子仁政中的角色〉，《鵝湖月刊》149：1-16。

大谷邦彦

1966 〈「孟子」における舜説話〉，《中国古典研究》14：17-37。

内山俊彦

1994 〈中国古代歴史意識の一考察——孟子と荀子とを手がかりに〉，《京都大學文學部研究紀要》33：1-38。

市川本太郎

1974 《孟子之綜合的研究》，長野：市川先生記念会。

吉本道雅

1997 〈孟子小考—戦国中期の国家と社会—〉，《立命館文學》551：109-123。

吉永慎二郎

2004 《戰國思想史研究：儒家と墨家の思想的交渉》，京都：朋友書店。

島一

1984 〈古代中国における古史伝説と人生論——孟子と荀子〉，《立命館文學》469～471：508-531。

桑田幸三

1972 〈「孟子」井田制の經濟思想について〉，《彦根論叢》154：1-16。

斯波義信編著

2012 《中国社会經濟史用語解》，東京：東洋文庫。

森熊男

1979 〈孟子の王道論——善政と善教をめぐって〉，《岡山大学教育学部研究集録》50.2：288-298。

稻葉一郎

1994 〈戰國諸子における歴史觀の形成：墨子と孟子の場合を中心に〉，《人文論究》44.3：1-16。

澤田多喜男

1994 〈『孟子』より見た先秦思想史研究：墨家・告子・有若〉，《千葉大学人文研究》23：45-72。

1996 〈『孟子』所見古史攷〉，《千葉大学人文研究》25：45-69。

- Andreini, Attilio
- 2014 “The Yang Mo 楊墨 Dualism and the Rhetorical Construction of Heterodoxy.” *Asiatische Studien/Études asiatiques* 68.4: 1115-1174.
- Bloom, Irene (華藹仁)
- 1997 “Human Nature and Biological Nature in Mencius.” *Philosophy East and West* 47.1: 21-32.
- Boltz, William G. (鮑則岳)
- 1983 “Word and Word History in the *Analects*: The Exegesis of *Lun yü* IX.1.” *T’oung Pao* 69.4/5: 261-271.
- Brooks, E. Bruce, and A. Taeko (白牧之、白妙子)
- 2002 “Word Philology and Text Philology in *LY* 9:1.” In *Confucius and the Analects: New Essays*, edited by Bryan W. Van Norden. Oxford: Oxford University Press, pp. 163-215.
- Chan, Alan K. L.
- 2011 “Harmony as a Contested Metaphor and Conceptions of Rightness (*Yi*) in Early Confucian Ethics.” In *How Should One Live?: Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*, edited by R. A. H. King and Dennis Schilling. Berlin: De Gruyter, pp. 37-62.
- Chen, Ning (陳寧)
- 2002 “The Ideological Background of the Mencian Discussion of Human Nature: A Reexamination.” In *Mencius: Contexts and Interpretations*, edited by Alan K. L. Chan. Honolulu: University of Hawai’i Press, pp. 17-41.
- Cheng, Lin, and Wang Fang (程霖、王昉)
- 2014 “Introduction.” In *The History of Ancient Chinese Economic Thought*, edited by Cheng Lin, Terry Peach and Wang Fang. New York: Routledge, pp. 1-31.
- Chiu, Wai Wai (趙偉偉)
- 2014 “Assessment of *Li* 利 in the *Mencius* and the *Mozi*.” *Dao* 13.2: 199-214.
- Crump, J. I., Jr., trans.
- 1970 *Chan-Kuo Ts’u*. Oxford: Clarendon Press.
- Defoort, Carine (戴卡琳)
- 2004 “Mohist and Yangist Blood in Confucian Flesh: The Middle Position of the Guodian Text ‘Tang Yu zhi Dao’.” *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 76: 44-70.

傳揚

- 2008 "The Profit That Does Not Profit: Paradoxes with 'Li' in Early Chinese Texts." *Asia Major* 21.1: 153-181.
- Eno, Robert
- 1990 *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany: State University of New York Press.
- Faber, Ernst
- 1882 *The Mind of Mencius; or, Political Economy Founded upon Moral Philosophy*. London: Trübner.
- Gassmann, Robert H.
- 2011 "Hearts, Desires and Behavioural Patterns: Debating Human Nature in Ancient China." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74.2: 237-273.
- Gentz, Joachim
- 2014 "Rhetoric as the Art of Listening: Concepts of Persuasion in the First Eleven Chapters of the *Guiguzi*." *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 68.4: 1001-1019.
- Graham, A. C. (葛瑞翰)
- 1979 "The Nung-chia 'School of the Tillers' and the Origins of Peasant Utopianism in China." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42.1: 66-100.
- Huang, Chun-chieh (黃俊傑)
- 1982 "Old Faiths and New Doubts: Sung Perspectives on Mencian Morality." *《臺大歷史學報》* 9: 295-336.
- Katz-Goehr, Amira
- 2009 "On Being 'Straight' zhi 直: *Analects* 13.18." In *At Home in Many Worlds: Reading, Writing and Translating from Chinese and Jewish Cultures: Essays in Honour of Irene Eber*, edited by Raoul David Findeisen and others. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 35-44.
- Kim, Sungmoon (金聖文)
- 2014 "Politics and Interest in Early Confucianism." *Philosophy East and West* 64.2: 425-448.
- Lau, D. C. (劉殿爵)
- 1979 *Analects*. London: Penguin Books.
- Leung, Vincent S. (梁萃行)
- 2019 *The Politics of the Past in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, Mark Edward

- 1990 *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press.

McRae, Emily

- 2011 “The Cultivation of Moral Feelings and Mengzi’s Method of Extension.” *Philosophy East and West* 62.1: 587-608.

Pines, Yuri

- 2009 *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawai’i Press.

Riegel, Jeffrey (王安國)

- 2015 “A Root Split in Two: Mengzi 3A5 Reconsidered.” *Asia Major* 28.1: 37-59.

Setton, Mark

- 2000 “Ambiguity in the *Analects*: Philosophical and Practical Dimensions.” *Journal of Chinese Philosophy* 27.4: 545-569.

Shun, Kwong-loi

- 1997 *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University Press.

Tribe, Keith

- 2015 *The Economy of the Word: Language, History, and Economics*. New York: Oxford University Press.

Virág, Curie (鄭貴利)

- 2017 *The Emotions in Early Chinese Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Weingarten, Oliver (韋禮文)

- 2009 “Confucius and Pregnant Women: An Investigation into the Intertextuality of the *Lunyu*.” *Journal of the American Oriental Society* 129.4: 597-618.
- 2015 “Debates around Jixia: Argument and Intertextuality in Warring States Writings Associated with Qi.” *Journal of the American Oriental Society* 135.2: 283-307.

傅揚

Replete with both Morality and Benefit: Economic Discourse in the *Mengzi* and Its Socio-intellectual Contexts

Yang Fu

Department of History, National Taiwan University

This article aims to offer a new interpretation of the economic thought in the *Mengzi*. Through careful textual and contextual analyses, it argues that Mencius' seeming suspicion concerning "benefit" is actually a discourse in response to the contemporary political and cultural milieu. The seminal concern of Mencius' economic thought entails appropriate consideration of both material benefits and morality. While this feature has already been seen in the *Analects*, Mencius further develops a theory of moral sense to elucidate the relationship between ethics and economic life, and employs history as an intellectual resource to illuminate the economic blueprint as well as the moral character of benevolent governance. In a nutshell, attending to the interplay between economic life and morality is a critical component in Mencius' teachings; furthermore, Mencius' economic discourse not only constitutes an indispensable part of his political philosophy, but also sheds light on the intellectual history of pre-imperial China.

Keywords: *Mengzi* (*Mencius*), economic thought, benefit, moral sense, intellectual history of pre-imperial China