

# 儒家財富思想與經濟發展\*

葉仁昌\*

## 大綱：

### 前言

- 一、貧窮不是美德的條件
- 二、士君子同樣可以求富
- 三、道德對財富的主體性
- 四、中庸式的財富階層說

### 結論

\*本文係「中國傳統政治智慧的再發現」學術研討會（台大政治系主辦，2004/05/29，台大法學院國際會議廳）提交論文。

\*作者現職為國立台北大學公共行政暨政策學系教授

## 摘要

本文檢視包括韋伯（Max Weber）在內的若干學者對儒家經濟倫理的考察，並進一步探討儒家在先秦與兩漢此一奠基時期所呈現之財富思想，包括貧窮是否為美德的條件、士君子是否可以求富、財富的合理範圍與尺度界限、富貴或貧窮者的人格特質、致富手段的道德性，以及財富分配的正義原則等。所涉及之思想人物主要為孔、孟、荀、司馬遷以及董仲舒。主旨在為儒家財富思想提供較為完整而周全的分析，並在此一思考基礎上，探討其與經濟發展之間的關係。

**關鍵詞：**儒家、財富、貧窮、道德、美德、君子、經濟發展、資本主義、經濟倫理、儒家倫理、韋伯

## Abstract

Max Weber and many modern scholars have discussed the relations between East Asian economic development and Confucian ethic fervently. The present article examines their arguments and further explores Confucian wealth thought in the periods of pre-Ch'in and the two Han Dynasties, including whether poverty is the condition of virtue, if Chun-tzu (君子) can devote himself to the pursuit of higher wealth, the reasonable limit of possessions, the traits of personality when one is poor or rich, the morality of avenues to obtain wealth, and the just principle of wealth distribution, etc.

**Keywords:** Confucianism, wealth, poverty, morality, virtue, noble man, economic development, capitalism, economic ethic, Confucian ethic, Max Weber

## 前言

韋伯（Max Weber）的鉅著《新教倫理與資本主義的精神》，早已熱烈地掀起學界轉向一個重大焦點，即在精神層次的思想信念與經濟行為兩者之間，其互動關係究竟為何？韋伯一方面希望人們「理解觀念是如何成為歷史上的有效力量」（于曉等譯，1991：68），但同時則拒絕成為一個文化決定論者<sup>1</sup>。然而，對於許多亞洲學者而言，更有興趣的，則是其對於非西方社會是否具有適用性與解釋力？對此，韋伯曾經提出了一個鉅大精采卻充滿爭議性的問題，即在漫長的古老中國歷史裡，為什麼沒有發展出近代資本主義（modern capitalism）？他並且斷言，原因之一是儒家倫理侵蝕吞噬了其萌芽與發展的可能性。當然，必須說明的是，韋伯並未認為儒家是阻礙近代資本主義在中國發展的唯一因素，甚至也沒有說它是最重要的關鍵因素<sup>2</sup>，但無論如何，韋伯上述的斷言正確嗎？

首先，對於爭論的焦點必須予以澄清，韋伯的提問所針對者是西方的近代資本主義，而非更為廣義的經濟發展、或是所謂的商業資本主義（mercantilism or commercial capitalism）——即一種只是單純地將私人獲得的資本用之於經濟交換中以賺取利潤的類型。韋伯完全承認儒家有功利主義的一面以及對財富的肯定；他也發現中國人從商的精明以及商業活動的熱絡。他甚至說，在中國這塊土地上可以清楚地看到「營利慾」和「對於財富高度的乃至全面性的推崇」（簡惠美譯，1989：309-310）。然而，

**對財富的貪欲，根本就不等同於資本主義，更不是資本主義的精神。倒不如說，資本主義更多是對這種非理性（irrational）欲望的一種抑制或至少是一種理性的緩解（于曉等譯，1991：8）**

用另外一個方式來說，韋伯相信，近代資本主義是一種「精神氣質」（于曉等譯，1991：36）。兩者的區別「並不在賺錢慾望的發展程度上」（于曉等譯，1991：40）。它不是為了享樂或個人利益而賺錢，而是將賺錢當作是倫理上的責任或天職<sup>3</sup>。它一方面譴責對財富的貪欲和唯利是圖的道德盲目，另一方面，卻又將追求利潤和致富看作是敬虔誠實者的信仰考驗和結果。

<sup>1</sup> 韋伯說道，「以對文化和歷史所作的片面的唯靈論因果解釋來替代同樣片面的唯物論解釋，當然也不是我的宗旨。」（于曉等譯，1991：146）對於思想背後的歷史發展和社會基礎，韋伯始終高度重視並大量論述。稱之為文化決定論或唯心論者，實為嚴重的扭曲。

<sup>2</sup> 根據孫中興的歸納，在《儒教與道教》一書中，前後明白提到不利的因素至少就高達八種（孫中興，1987：212-213）。

<sup>3</sup> 或作 Calling。這個字在德語是 Beruf，有終生的職業的意思。它至少含有一個宗教的概念，即上帝安排的任務。是來自上帝的召喚（于曉等譯，1991：59）。

據此，在本文的討論中，對於儒家財富思想與這兩種資本主義類型的關係，也將同樣有所區別、拒絕混為一談。吾人將一方面探討儒家財富思想對於廣義的經濟發展所採取的態度為何？又構成了怎樣的關係？另一方面，則在財富思想的基礎上縮小範圍，再思韋伯對於儒家不利於近代資本主義發展的論斷。值得提醒的是，按照韋伯的分析，僅僅是商業活動的昌盛，未必可等同於近代資本主義的興起，甚至，還會因維持和強化了舊生產模式而造成阻礙<sup>4</sup>。特別是在傳統型支配下，吾人以春秋時期的情形為例<sup>5</sup>，就可以充分印證韋伯之論。

韋伯對於儒家不利於近代資本主義的論斷，所遭受最普遍的質疑，是認為韋伯錯誤地斷言儒家在個人與世界之間缺乏緊張性，因而低估了其自傳統與因襲中解放並發展出經濟理性主義的力量。此外，還有不少經濟與社會學者，立基於東亞經濟成就，從勤勞節儉、重視教育、紀律順從、家族傳統以及集體主義等所謂的「通俗儒學」(vulgar Confucianism)來批評韋伯<sup>6</sup>。但遺憾的是，所有的這些討論，對於經濟倫理所不可或缺的最基本要素——財富思想——竟嚴重不足<sup>7</sup>。這不免給人一種喧賓奪主的感覺。事實上，韋伯在此一方面的論述也有相當的曖昧不明、甚至矛盾之處，有必要加以批評和釐清。本文的目的就在填補此一方面的疏漏，企圖清楚呈現出儒家財富思想的全面真貌，並進一步再思儒家對於經濟發展（包括近代資本主義）的意涵。這既是另闢新徑，更是回歸本源。

## 一、貧窮不是美德的條件

關於財富思想的一個討論起點，可以是思想人物如何看待貧窮此一狀態。其主要

---

<sup>4</sup> 楊君實曾引用學者對 18 世紀法國歷史的研究指出，產業革命以前的商人資本，不論是買賣品或借貸生利，總的來說阻礙了資本主義的發展（楊君實，1987：252）。

<sup>5</sup> 當時的商人存在著對貴族的深刻依賴，這不僅是因為貴族為其主要顧客，貴族對於商業活動的發展有一定的干預能力。譬如在《左傳 昭公 六年》中就有一個例子，鄭國商人出售貴重的玉環給晉國大夫韓起，都還得徵求領主——鄭子產——的同意。即使韓起已經拿到玉環了，商人仍然說必須告訴「君大夫」才算真正成交。瞿同祖也指出，春秋時代的「商賈只是貴族的私人，為貴族到各處去尋求奇物巧貨。只是以貨易貨的原始交易，不能名之為商業經濟。商人決不能富敵諸侯，而相抗禮。」（瞿同祖，1938：336-337；李劍農，1981：76-77）。可以說，當時的商人「大多是附屬於官府的執事人員」（馮爾康等編著，1988：53）。

<sup>6</sup> 筆者另有專文討論韋伯在這兩方面所遭遇的批評。基本上，這兩方面的批評都未能駁倒韋伯立論的本旨（葉仁昌，2003b）。

<sup>7</sup> 比較完整的專著似乎只有李玉彬（1982）。遺憾的是，該書參考價值極為有限。此外，還有侯家駒的著作（1985）。

意義乃在於，它可以反映出思想人物是否在本質上就鄙視財富——將財富視為生命超越與昇華的某種障礙、或將無產當作是某種社會方案的必要條件？可以理解的是，如果財富被視為個人或社會的罪惡，則貧窮自然成爲一種可欲的狀態、甚或目標。隨而，經濟成長的訴求與企圖也將受到約限，所謂的近代資本主義在理論上當然無從衍生。

觀之西方財富思想的歷史，都曾一再出現主張貧窮的論調，甚至還在歷史中的若干階段蔚爲影響深遠的鉅大洪流。典型者如希臘的犬儒主義（Cynicism），他們追求成爲一個像狗一樣過著簡單生活的哲人（dogman）。相信只有德行是唯一的需要、也是完全的滿足。這有賴於某種不役於物的生活方式，財富因而成爲美德在實踐上的障礙<sup>8</sup>。中世紀著名的修士聖法蘭西斯（St. Francis）更是一例。他不斷提到錢財如糞土，應該逃避錢財就像逃避魔鬼一樣。他相信，貧窮可以使人特別親近上帝。基督的信徒應該爲了基督的緣故而成爲最貧窮的人，並且以貧窮爲自己的配偶和最大的財富<sup>9</sup>。再者，如宗教改革家馬丁路德（M. Luther），甚至有一種意味，貧窮反而代表著上帝的寵愛與賜福。他對信徒宣告：

錢財是世界上最微末的東西，是上帝恩賜中最小的。它和上帝的道相比，算得什麼呢？它和我們身體上的恩賜，如美麗和健康等相比，算得什麼呢？它和我們的理智和稟賦相比，又算得什麼呢？因此，上帝通常是把錢財給那些得不到他屬靈恩賜的人（楊懋春譯，1959：307）。

此外，摩爾（T. More）也同樣是屬於低度評價財富、甚至將財富視為罪惡的代表性思想人物。他在《烏托邦》（Utopia）一書中，透過書中主角拉斐爾（Raphael），闡發了鄙視財富的強烈刻劃。他說：

拉斐爾到一個小島上，發現那裡的人用金銀做便壺和其他污穢的容器 的金銀做綑綁奴隸的腳鐐和手銬 罪犯的耳朵戴金耳環、手指帶金戒指、頭上戴金冠。在各方面，他們都以穿戴金銀為咒詛 珍珠與鑽石 他們加以琢磨，用來取悅小孩童。孩童以這些裝飾華麗的東西為喜悅與自豪，但是年長以後，自然會丟掉它們，而且當作華麗而無用的玩意兒 相對的，島上的人覺得很奇怪，竟然有人在看到星辰與太陽後，還那麼陶醉於小寶石的微弱閃光；竟然有人渴望穿

<sup>8</sup> 吾人可以從 Teles 的著作中，發現犬儒主義者在這方面的的主張。他們寧可作一個流浪的窮人，以大自然為家，以野味或討乞為生。談到食物，他們說，路邊充滿了可以食用的植物和水泉；當然也不需要有自己的廚房，因為可以跟冶金的人借火。至於衣服，只要有一件長袖就夠了，夏天將袖子摺起，冬天則放下來（Bury et.al., 1923: 84）。

<sup>9</sup> 聖法蘭西斯從開始宗教生活一直到逝世，他所有的只是褲子、罩袍、繫衣服的繩子，此外別無他物。曾有人求他救濟，他就解開袍子，褪下褲子送給對方，直到自己一無所有。

著毛織品的衣服，來抬高自己的身份；竟然有人對無用金子的評價，超過人對自身的評價；他們尤其驚訝的是，有些人並不欠富人什麼債、或是對他們有什麼恐懼，卻對富人恭維備至（More, 1949: 44-46）。

儒家在這一點上卻迥然不同。我們可以肯定地聲稱，它幾乎完全沒有鄙視財富或以貧窮為美德條件的思想。孟子的養民論是最明顯而強烈的證據。在當時普遍追求富國強兵的功利主義下，他高亢地訴諸人道主義、為民請命，要求統治者在追求富強的同時必須「制民之產」，讓百姓「仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。」（孟子 梁惠王上）他並且宣稱，這其實是霸業的真正基礎——只要能夠妥善照顧人民的生計，「然而不王者未之有也」（孟子 公孫丑上）！

孟子在此一方面的主張是具體而微、毫不空泛的。他為了讓百姓富裕，不只規劃出國君養民的目標，「不違農時……數罟不入洿池……斧斤以時入山林……使民養生喪死無憾。」「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗豬之畜，無失其時，七十者可以食肉矣……黎民不肌不寒。」（孟子 梁惠王上）孟子還提出了稅制改革意見，以節省人民的負擔。除了鼓吹井田制度下的「助耕公田者不稅」以及「什一田賦」外<sup>10</sup>，還主張「市，廛而不征，法而不廛……關，譏而不征……廛無夫里之布。」（孟子 公孫丑上）<sup>11</sup>對孟子來說，這些讓百姓富庶的措施，甚至是國君賴以一統天下的最關鍵憑藉。

更特別的是，不只追求富強應當如此，孟子更將養民放在儒家所最重視的道德教化之前。明顯地，處在貧窮線以下的人們，往往難以保有自覺的尊嚴，而自我尊嚴感正是道德實踐所不可或缺的心理狀態。甚至，因為迫於眼前的基本匱乏和生存威脅，以致鋌而走險、作姦犯科。據此，孟子也同樣，在溫飽的前提下才易於進一步將百姓「驅而之善」（孟子 梁惠王上）。相反地，若「惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？」

<sup>10</sup> 從表面上看，由於井田制度是公私並耕的方式，因此似乎意味著孟子反對土地的私有化。但事實上，孟子對井田制度的嚮往，強烈地出於其中蘊含了公私之間彼此體恤、上下交讓、互相存問的家族式溫情與倫理。對孟子而言，這充分表達了以真血緣關係為模型，而擴張為天下式之假血緣聯繫的理念。但另一方面，同樣重要地，在井田制度下，農民已經助耕公田了，其「私」田的出產物不必再繳稅，可盡歸己有。這對農民無疑是很好的照顧，可以讓他們至少在本生活上不虞匱乏。對於當時現實情況中什一田賦的演變，孟子唯一不同調之處，僅僅是他希望將之局限於城邦中來施行；至於新開墾的野地，則應該納入傳統的井田制，此即「野九一而助，國中什一使自賦。」但無論是採行井田制度下的「耕者，助而不稅」、或是分田制祿下的什一田賦，孟子的著眼點，始終都是為了養民與富民（侯家駒，1985：141-142）。

<sup>11</sup> 「廛」指的是農工商者所居的房地（士大夫等所居則稱為「里」）；或是政府所建，供商人存儲貨物的房舍。在市區中，前者有所謂的市宅稅；後者也須以「布」（當時的錢幣）繳納貨倉稅。

（孟子 梁惠王上）顯見，對孟子而言，貧窮不僅不是美德的條件，還會導致寡廉鮮恥，成為美德的障礙。而養民既是統治者的仁政，更是人民賴以進一步實踐美德的物質基礎。

值得一提的是，孟子雖然在性善方面的主張比較接近於柏拉圖（Plato）的觀念論，但在財富的立場上，卻類似於亞里斯多德（Aristotle）。柏拉圖要求統治階層應遠離黃金和白銀，主張一種將權力予以「消毒」和去私的無產思想（Durant, 1926: 43）。但在亞里斯多德看來，貧窮反而會導致美德的喪失。試問，若囊袋羞澀，將何以培養慈善、慷慨與好客的美德？亞里斯多德雖然也反對財富的「積聚」（accumulation），卻堅稱美德的一部份即是如何有意義地使用金錢<sup>12</sup>。

孟子上述的主張，固然非常類似於管子的「倉廩實則知禮義，衣食足則知榮辱。」（管子 牧民）但究其淵源，恐怕還是來自於孔子。孟子只是更急切而具體罷了！孔子多次要求「節用而愛人，使民以時」（論語 學而）和「時使薄斂」（中庸 第九章），顯然就是注意到了貧窮問題。他甚至對魯哀公說，「政之急者，莫大乎使民富且壽也。」（孔子家語 賢君，卷三）而對於經濟富足與道德教化之間，孔子的立場更是毫不模糊。所謂「富之，既富，乃教之也。此治國之本也。」（說苑 建本）又說，「既富矣，又何加參焉，曰，教之。」（論語 子路）這些都顯示出，孔子絕無以貧窮為美德條件的論調，更是將民生富足視為教化的物質基礎。

至於荀子，或許因為與孟子同樣處在民生嚴重危機的戰國時期，故而對經濟富足的主張也顯得強烈。他首先肯定欲望與物質需求是「人之情」，即「食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，」甚至希冀能累積財富，這就是「又欲夫餘財蓄積之富也」（荀子 榮辱）。既然如此，統治的原理就應當予以順應和滿足。荀子在批評墨子與宋鈞的治國之道時，所提出的就是如此的主張。他相信，賞罰之所以有其效用，正緣因於人性中對欲望滿足的必要，而此乃自古皆然的統治原理：

人之情為欲多而不欲寡，故賞以富厚，而罰以殺損也，是百王之所同也。故上賢祿天下，中賢祿一國，下賢祿田邑，愿慤之民完衣食（荀子 正論）。

循此而論，善政當然需先讓百姓擁有財富。所謂「不富無以養民情，……故家五畝宅，百畝田，務其業而勿奪其時，所以富之也。」（荀子 大略）

對於荀子和孟子而言，他們都面臨戰國時代下的一個共同社會問題，就是統治階

---

<sup>12</sup> 亞里斯多德相信，「Property is both an ethical good and a potential evil.」這已經跟柏拉圖很不一樣了（Nelson, 1982: 61）。又主張，有私產才能培養慈善、濟助朋友、賓客等美德。像柏拉圖那樣一元化的國家，根本沒有慷慨可言（Aristotle, 1957: 61-62）。

層透過各種名目的課征和重稅來遂行聚斂<sup>13</sup>，導致百姓陷入嚴重的貧窮窘境，甚至丟棄田產，淪為豪門的奴僕式佃農，或遠走他鄉、逃亡山林（杜正勝，1987：379-380；411-413）；誠所謂的「君之民老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣。」（孟子 梁惠王下）。因此，荀子也同樣提出了稅制改革的問題，他說，「王者之等賦政事，財萬物，所以養萬民也。田野什一，關市幾而不征，山林澤梁以時禁發而不稅。」（荀子 王制）他並且警告統治者，「取民者安，聚斂者亡。故王者富民，霸者富士，僅存之國富大夫，亡國富筐篋、實府庫。」（荀子 王制）

故天子不言多少，諸侯不言利害，大夫不言得喪，士不通貨財。有國之君不息牛羊，錯質之臣不息雞豚，冢卿不脩幣，大夫不為場圃。從士以上皆羞利而不與民爭業，樂分施而恥積臧（荀子 大略）<sup>14</sup>。

對很多人來說，荀子這番話似乎耳熟能詳，但從財富思想來看，卻有其非常重要的意義。因為，他在此將一個國家府庫的富裕，與人民家產的富裕予以對照化了。並且聲稱，真正可以讓國家長治久安的是「富民」，而不是「富筐篋、實府庫」。此一主張在影響上頗為深遠。後來《鹽鐵論》中有關財經政策的辯論，文學賢良就曾提出一種將「富民」與「富國」加以對立化的觀點，來反駁桑弘羊將錢幣以及鹽鐵收歸國家經營的立場。他們聲稱：

民人藏於家，諸侯藏於國，天子藏於海內。故民人以垣牆為藏閉，天子以四海為匣匱。是以王者不畜聚，下藏於民。遠浮利，務民之義（鹽鐵論，卷一，禁耕第五）。

這種藏富於民的訴求，不只反駁了桑弘羊所謂國富可以帶來民富的論調，更也拒斥了以官僚為主導的國家資本主義。

但是否儒家也在某種意義上選擇了西方古典自由主義中的「利益調和論」呢？即認定作為一個整體的「社會利益」是空洞的，所謂的社會利益，不過是一個社會中個人利益的加總（Bentham, 1967: 126）。從一方面來說，答案是肯定的，因為儒家相信，國家富裕的真諦就是各個百姓的富裕，而每一個人民的富欲，加總起來就是所謂的國

<sup>13</sup> 原本在封建城邦時期只徵收 分之一稅，但各國到了春秋晚期紛紛加重。魯國公已收 分之二，猶嫌不足。齊景公更離譜，高達百分之六 六以上（左傳 昭公三年）。進入戰國後，隨著軍費所需，稅率又不斷提高，可能是 分之四。此外，還有反映在民生日用品上的間接稅。

<sup>14</sup> 在《韓詩外傳》的卷四中，有一段話與此極為類似，「士不言通財貨，不賈於道。故駟馬之家，不持雞豚之息，伐冰之家，不圖牛馬之入，千乘之君，不通貨財，冢卿不脩幣施，大夫不為場圃，委積之臣，不貪市井之利。是以貧窮有所懼，而孤寡有所措手足也。」



家富裕。但從另一方面來說，答案又是否定的。因為，儒家缺乏古典自由主義中對市場供需平衡法則的信念，更未能對亞當史密斯所最主張的——人的自利心——予以完整的支持。

不過，對於排除國家干預、並肯定個人財富追求的立場，兩者的立場卻是頗為相似的。儒家同樣認為，國家所代表的就是腐化和無效率<sup>15</sup>。基本上，國富是透過各種名目的課征和重稅、以及錢幣和鹽鐵官賣來達成的，而這正就是聚斂、剝削和與民爭利。它直接導致了人民的貧窮。因而，國富與民富無法並存、甚至互相消長。國要富、民必窮。

漢武帝假借治安、社稷和市場等理由來消滅私人資本家<sup>16</sup>，卻創造了統治者與官僚階層成為新階級。他們「攘公法、申私利、跨山澤、擅官市……執國家之柄以行海內……威重於六卿，富累於陶衛。」（鹽鐵論，卷二，刺權第九）原來，「權利深者，不在山海在朝廷；一家害百家，在蕭牆而不在胸邗。」（鹽鐵論，卷二，刺權第九）儒家嘲諷由官僚主導的國家資本主義，「猶食毒肉愉飽而罹其咎也」（鹽鐵論，卷二，非鞅第七），就是吃有毒的肉來充饑。它最後的結果是導致了人民更加的貧窮<sup>17</sup>。

令人驚訝的是，儒家在此對於國家資本主義的批判，正符合了韋伯對於傳統型支配（traditional domination）的若干觀點。韋伯相信，傳統型支配並不利於經濟發展，其中的一個原因，就是重要的利潤之門，譬如各種規費、雜稅，甚至重要的民生物資等，幾乎都掌握在支配者及其行政幹部手中。此外，官僚在管理執行上的一般性格也限制了理性經濟行為。他們一方面缺乏正式專業的訓練；另一方面，所秉持的傳統主義也對理性規則造成嚴重的障礙。既無效率，更充滿了賄賂及貪污（康樂等編譯，1991: 59-62）<sup>18</sup>。韋伯的此一分析，正說明了儒家提出「富民」的概念來對抗「富國」的背景。

歸納而言，從上述對孟子、孔子與荀子的討論，顯見他們並沒有鄙視財富或以貧窮為美德條件的思想。不僅如此，貧窮更會因為自我尊嚴感的喪失而導致道德教化的

<sup>15</sup> 漢代的文學賢良就控訴，鹽鐵官賣以後，品質與效率的低落。「鐵器多苦惡，用費不省，卒徒煩而力作不盡。」（鹽鐵論，卷六，水旱第三六）

<sup>16</sup> 桑弘羊認為自己的財經政策是為了打擊資本家，特別是鹽鐵的官賣以及統一錢幣。因為，鑄錢、煉鐵或是製鹽都是民生大宗，一旦被私人壟斷，後果不堪設想。他們不僅會控制市場，很可能還成為惡霸。小者壓榨老百姓，大則威脅社稷（鹽鐵論，卷一，復古第六）。

<sup>17</sup> 儒家在批評桑弘羊的財富重分配之說時即指出，「今欲損有餘補不足，富者愈富，貧者愈貧矣！」（鹽鐵論，卷三，輕重第四）

<sup>18</sup> 令人驚訝的是，韋伯在考察中國的時候竟然也指出，先秦時期有「經濟政策卻沒有創造出資本主義的經濟心態。戰國時代的商人的貨幣利得，實際上可說是國家御用商人的政治利得。」（簡惠美譯，1989: 305）

困難。據此，先秦儒家不僅肯定了欲望滿足的必要性，更也肯定了欲望滿足的必要手段，即財富的追求。而若是以這樣的立論應用在今日社會，吾人可以斷言，儒家倫理用來支援經濟發展是可以有其「種籽」的。並且更重要地，雖然缺乏對自利心的肯定，儒家的此一支援卻仍純粹建立在個人所得上，而不是國家整體經濟的發達、或政府與國庫的富裕，也就是所謂的民富而非國富。

## 二、士君子同樣可以求富

進一步地，對於儒家的財富思想，還有另一種與此相關的主要論調，即聲稱儒家的立場是兩軌並行的，即一般人可以求富，而士人或所謂的君子則應當「志於道」，並且以貧窮為樂。似乎，對於孔子來說，士君子經由對「道」的委身與實踐，所獲得的滿足感不僅優位於物質與財貨的豐富，更也可以完全超越貧窮所致的匱乏與窘境。所謂「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」（論語 述而）相反地，對於那些聲稱「志於道」，卻熱衷於土地、田產和華宅、或「恥惡衣惡食者」，孔子更是不屑並予以非議（論語 里仁；論語 憲問）。至於孟子，則更是說「無恆產而有恆心者，惟士為能。」否則呢？將「放辟邪侈，無不為已！」（孟子 梁惠王上）如此一來，先秦儒家對於士君子，則根本是主張效法顏回「一簞食，一瓢飲，在陋巷」的貧窮了（論語 雍也）。

荀子在此一方面的言論更完整而有代表性。他在分析禮義的起源與功能時，特別著眼於經濟資源的分配。他相信，禮義的效用與目的，是為追求經濟資源分配的最佳化，即讓最大多數人在有限資源下獲得最大可能的滿足。這正是所謂的「使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也。」（荀子 禮論）荀子更指出，禮義的功效是「兩得」，若任乎情性，則是「兩喪」：

**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。故人苟生之為見，若者必死；苟利之為見，若者必害；苟怠情偷懦之為安，若者必危；苟情悅之為樂，若者必滅。故人之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣（荀子 禮論）。**

荀子藉此表達出，欲望的滿足固然不能脫離財富，而人們也總是企求更大的滿足，「食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿焉，又欲夫餘財蓄積之富。」但更關鍵的養欲之道，卻是經由道德性的禮而予以節制和超越。

原本，按照封建傳統，君子與小人的主要區別，乃在於是否受到周禮的規範。但荀子卻追隨孔子的見解，認為區別其實在於是否志於道。循此，荀子相信，以道制欲、以禮養欲，正是士君子的責任與歷史使命。「君子樂得其道，小人樂得其欲。以

道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。」（荀子 樂論）「志意修則驕富貴……內省而外物輕矣。傳曰：『君子役物，小人役於物。』此之謂矣。」（荀子 修身）

無可否認地，荀子的這些論述確實予人一種強烈的印象，認為士君子應該過簡樸的生活、甚至是追求貧窮。只要「心平愉」，則「色不及備而可以養目，聲不及備而可以養耳，蔬食菜羹而可以養口，麤布之衣。麤紉之履。而可以養體，局室蘆簾藁蓐尚機筵而可以養形。」（荀子 正名）至於士君子以外的一般人，則既然「樂得其欲」，自可在合理範圍內追求財富。

但此一兩軌並行的財富觀，確實是儒家的真正立場嗎？在回答這個問題以前，吾人必須指出，即使此一論調是正確的，也無法否定前述儒家財富思想得以支援經濟發展的面向。它只是限制了士人階層對經濟活動的投入；至於一般人，既然可以求富，投入經濟活動以獲取利潤就是理所當然的了。

究實而言，兩軌並行之說恐怕值得商榷。從社會背景來說，當時的游士階層，在流品上是參差不齊的。荀子曾描繪他們，「汙漫者也，賊亂者也，恣睢者也，貪利者也，觸抵者也，無禮義而唯權勢之嗜者也……利心無足而佯無欲者也。」（荀子 非二子）面對此種景況，先秦儒家有一種非常特別的期許，就是試圖以德能來轉化他們，成為「弘毅」與「尚志」的君子階層<sup>19</sup>。

固然，這樣的期許有可能導致一種發展，就是壓抑了士人階層追求更多財富的動機或企圖心。但這並不是必然結果，更不能說是儒家根本主張君子應該貧窮。相反地，在一個理想的階層秩序下，基於祿隨位、位隨德的原則，士君子應當享有豐厚的社會報酬（葉仁昌，1996：254）。

事實上，儒家所表露的還是在任何情況下「道」都重於「富」的基本心態，反對為了追求財富而犧牲「道」。用荀子的話來說，就是「士君子不為貧窮怠乎道」（荀子 修身）。儒家在這裡所真正堅持者，只是無論富足或貧困，道德的修養與實踐都有絕對的主體地位。

這種「主體性」的訴求有一個特點，即它不是在反對或否定某一事物或對象，而只是主張相對於該事物或對象的優位性。同樣地，儒家也不是在反對或否定財富本身，而只是主張道德在相對上的優越。它真正的解釋應該是說，在富裕時要好禮，而貧窮時要固陋<sup>20</sup>。士君子的際遇可能是富貴顯達，也可能貧困潦倒。若是顯達，要

<sup>19</sup> 「士不可不弘毅，任重而道遠。」（論語 泰伯）；「王子墊問曰：『士何事？』孟子曰：『尚志。』」（孟子 盡心上）

<sup>20</sup> 孔子曾回答子貢，「貧而無諂，富而無驕」雖可也，但「未若貧而樂，富而好禮者也。」

「泰而不驕」、「無眾寡，無小大，無敢慢」（論語 堯曰）<sup>21</sup>；但若是潦倒，則要效法顏回，即使在最惡劣的物質條件下，仍充分體現道德光輝（杜維明，1989：172）；萬萬不可「窮斯濫矣」（論語 衛靈公）！

考諸孔子、孟子與荀子的一生，他們都曾付出了漫長歲月、甚至風塵僕僕地透過顯達的追求以自我實現，何嘗像戴奧基尼斯（Diogenes）、伊比鳩魯（Epicurus）或是聖法蘭西斯那樣去追求野放與貧窮？事實上，自孔子以來的儒家教育理念，就是培養一批士君子以德致位。借用錢穆的概念來說，儒家這樣的「上傾性」始終是頗為濃厚的（錢穆，1976：66），絕非一如墨家那樣，代表著身分卑賤的貧民或野人，並過著節衣縮食、枯槁不舍的生活。只是政治的境況往往現實扭曲，無法實現儒家「賢者在位，能者在職」的期望（孟子 公孫丑上）<sup>22</sup>。當然，從一個最理想的情況來期待，孟子和子貢都可以算是成功的例子。孟子享有「稷下先生」的尊貴地位，並經常「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯。」（孟子 滕文公下）子貢則「結駟連騎，束帛之幣，以聘享諸侯」，並不斷地藉此財富優勢，來宣揚儒學<sup>23</sup>。但是，每個人的際遇畢竟是生命中可遇而不可求的奧秘，唯一能夠掌握的只有自己的內在心性。面對仕海與窮達的浮沉，儒家選擇了立根於人格和心志的因應哲學，就是志於道。用孟子精采的話來說，即「士窮不失義，達不離道……得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」（孟子 盡心上）

當然，吾人可以更深入地探問，對於財富與道德之間，為什麼儒家採取一種前述的「主體性」訴求？而不是在泛道德主義下全面壓制財富的追求？顯然，戴奧基尼斯、伊比鳩魯或是聖法蘭西斯等人都選擇了後者，但對於先秦儒家而言，關鍵的原因在於，貧窮從來沒有被當作美德的條件、甚至還是一種障礙。而既然如此，就無須為志於道而排拒財富或主張貧窮了。這個回答似乎有若干套套邏輯的意味，但確是先秦儒家的思考理路。

歸結而論，不僅一般人可以求富，即使是士君子也可以求富。作為一個志於道的士君子，貧窮可能是一種經常的際遇，它必須被面對並在心靈層次上超越，但絕對不

---

（論語 學而）

<sup>21</sup> 「君子泰而不驕，小人驕而泰。」（論語 子路）有時則謂之「富而無驕」（論語 憲問）。

<sup>22</sup> 「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅，而願立於其朝矣。」荀子也說過類似的話，「論德而定次，量能而授官，皆使其人載其事，而各得其宜。上賢使之為三公，次賢使之為諸侯，下賢使之為大夫。」（荀子 君道）

<sup>23</sup> 「七 子之徒，賜最為饒益。原憲不厭糟糠，匿於窮巷；子貢結駟連騎，束帛之幣，以聘享諸侯；所至，國君無不分庭與之抗禮。夫使孔子之名揚於天下者，子貢先後之也。此所謂得勢而益彰者乎！」（史記 貨殖列傳）

是將它當作追求的目標、或視為實現生命志節的前提條件。儒家只是強烈地提醒，或貧或富，士君子的使命與自我理解，始終只有一個真正的挑戰點，就是「道」而已！

### 三、道德對財富的主體性

進一步地，「道」相對於財富，若要展現其絕對的主體地位，具體的規範又為何呢？除了前述所說的「泰而不驕」、窮而固陋，「窮不失義、達不離道」之外，儒家還提出了兩方面的重點。第一、是致富的手段。無論財富或顯達的獲取，都必須得之以道。孔子即曾說，「不義而富且貴，於我如浮雲。」「富與貴，是人之所欲也；不以其道得之，不處也。」（論語 述而；里仁）孔子在這裡表明了手段正當性的重要。孟子也曾經辯護，說自己的富泰都乃得之以道。若「非其道，則一簞食不可受於人；如其道，則舜受堯之天下，不以為泰。」（孟子 滕文公下）事實上，不僅是對於富貴的追求，即使是窮人為謀求基本的餐宿，也必須在合乎道德的前提下取得。

儒家的此一訴求是易於理解的，毋庸贅言。比較特殊而重要的是第二方面的規範，即擁有財富的合理數量。簡單來說，即使得之以道的財富，儒家也從道德主義的角度要求限制其數量。所謂「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」（論語 述而）從表面上來看，這番話與財富的數量無關，反而是高度肯定了對財富的追求。但事實上，執鞭之士只擁有中產階級一般的財富，絕非如許多大地主與富商階層。對儒家來說，兩者主要的差別之一，是否者具有奢華和墮落的財富能力。

當冉有為季孫氏聚斂財富時，孔子也非常不滿，宣稱「非吾徒也，小子鳴鼓而攻之，可也。」孔子的強烈反應，固然一部分的原因可能是財富聚斂的手段問題，但更也牽涉到財富的合理數量。因為「季氏富於周公」，而冉求卻仍透過聚斂來「附益之」（論語 先進）。或許對孔子而言，一個社會的財富總量是有限的，季孫氏過於龐大的資產，不僅造成了窮人嚴重的生計威脅，更也扭曲了社會分配的正義。

有關於儒家社會分配的正義，容後再述。在此，吾人要先行指出的是，儒家對於財富合理數量的要求出於一個基本心態，即認定所謂的「大富」，就是擁有許多民生必需品以外的「無用之物」，而它們總是導致奢華、人格與心性墮落的源頭。這種因為富裕而對慾望高漲的憂慮，最表現在儒家的抑商思想裡。在《鹽鐵論》中，文學賢良與桑弘羊激烈辯論，就充分表露了此一道德顧慮。所謂：

川源不能實漏卮，山海不能贍溪壑。是以罄庚萃居；舜藏黃金，高帝禁商賈不得仕宦，所以遏貪鄙之俗，而醇至誠之風也（鹽鐵論，本議，卷一）。

當然，儒家的抑商思想是出於多方面的考慮。譬如，農業有實質的生產，為基本民生命脈，而商業相對的只是坐享其成的交易而已。此外，農民因依附土地而易於管理、並有高度的國家忠忱，而商人則無祖國，並經常流動、難以管理。再者，商人的性格多狡詐且功利取向、而農民則純樸善良。但不可忽略地，儒家抑商的另一個關鍵因素，是經商往往易於創造鉅大的財富，而儒家對此實有極大的道德顧慮。

董仲舒即曾明白說道，「大富則驕，大貧則憂。憂則為盜，驕則為暴。此眾人之情也。」（*春秋繁露 度制*）因此，在《鹽鐵論》中，文學賢良雖然知道，商業經由流通可以讓大多數的人享有最多樣的滿足，用桑弘羊的話來說，就是「財物流通，有以均之。是以多者不獨衍，少者不獨饑。」（*鹽鐵論，通有第三*）但儒家還是始終堅持，將商業限定在所謂「通鬱滯」的範圍內，也就是只能調節多餘的生產。並不容許交易民生必需品以外的「無用之物」（*鹽鐵論，本議，卷一*），更無法忍受一種以經營及操作市場、並努力擴張市場為專業的商業形式。而其中所顧慮的，就是如此所獲取的暴利，將間接促成一個驕暴的社會。屆時，人心在功利主義和物慾橫流的情況下，將難以避免淪入腐化驕恣。

儒家這樣的道德顧慮，相較於前述對於追求財富的肯定以及視貧窮為美德的障礙，吾人可以發現，儒家存在著一種心理上的掙扎矛盾。他們一方面希望人民能夠富足，至少樂歲終身飽；但另一方面，又顧慮過度的滿足會帶來道德腐敗。在光譜的一個極端，是饑寒起盜心；另一個極端，則是飽食思淫慾。脫離貧窮會有提昇道德的效果，但它的邊際效用卻往往遞減。因此，儒家寧可取其中道、選擇小康論，既不至於因饑餓而寡廉鮮恥，也不至於因富足而腐化驕恣。

循此而論，儒家顯然欠缺利潤無限——近代資本主義的重大要素之一——的觀念<sup>24</sup>。回顧那些基於東亞經濟成就而聲稱儒家倫理可以支援近代資本主義的論調，他們熱情地討論儒家的勤勞節儉、重視教育、紀律順從、家族傳統以及集體主義等，卻在最基礎的本質上，忽略儒家根本反對財富的享用化、不斷累積，以及利潤的極度擴張。

衡諸西方近代資本主義的發展，亞當史密斯（Adam Smith）說得好，許多富有的

---

<sup>24</sup> 根據楊慶坤（C. K. Yang）的歸納，韋伯所謂的近代資本主義精神有兩項基本特點。其一、「追求金錢的活動本身就是目的，並非達到其他目的的手段。」其二、「利潤的賺取是永無止盡的，既不受生活水準之需求的限制，也不受限於傳統的滿足感受。」（簡惠美譯，1989：29）固然，利潤無限的觀念並不足以解釋近代資本主義的動機全貌。誠如沈恩（Amartya Sen）所說的，「資本主義是建立在比純粹利潤極大化動機還要複雜的動機結構上」（劉楚俊譯，2001：310）。但問題是，利潤極大化此一觀念的被普遍接受，卻是從傳統經濟邁向近代資本主義過程中最不可或缺的突破。它雖然不是近代資本主義發展的充分條件，卻是必要條件。

商人「依照天生自私且貪婪的個性」所追求的，只是「他們的虛榮與無法滿足的欲望」；「我們期待的晚餐並非出魚肉販、釀酒人或麵包師傅的善心，而是出於他們對自身利益的關心。我們不是跟他們的仁慈，而是跟他們的自私打交道。」但亞當史密斯相信，即使如此，自私和貪婪仍受到「一隻不可見的手」所引導來「增進全社會的利益」（劉楚俊譯，2001：302）。

儒家的困難或許就在這裡。雖然他們肯定欲望滿足的必要性，甚至也肯定財富的追求為欲望滿足的必要手段，但是對於自私、自利和貪婪，儒家卻未能給予完整的支持。事實上，對於欲望滿足的必要性以及基本財富的肯定，儒家也從未將之歸類為一種自私自利的行為。它們只是被當作維持生存尊嚴的基本需求。

吾人並不是說，「利」這個概念已經完全被儒家所排斥。當然，孟子會是一個例外，他極端地厭惡言利。他不僅挑戰當時功利主義掛帥的統治階層，宣稱「何必曰利？何不曰仁義？」（孟子 梁惠王上）甚至，他還反對宋慳訴諸利弊得失的分析來反戰及勸和；也就是說，即使是不包括有自私自利意涵的「實用主義」（pragmatism），也都被孟子給排斥了。但是對於孔子而言，利未必就是惡。他不僅主張「樂其樂而利其利」（大學），甚至還說出「利者，義之合」這樣的話來（易傳）。然而，細究孔子的真意，其實他所肯定的仍然不是個人私利，而是「以美利利天下」的大我之利。綜而言之，儒家是「重視民生公利而輕視個人私利的追求」（李玉彬，1982：138）。對於經濟發展與財富，它缺乏西方古典自由主義中對自利心的肯定，更也無法接受個人自利心的無限擴張可以增進全社會的利益。

韋伯在討論支配的類型時曾說道，傳統型支配對市場經濟發展的誘因不大，因為它的經濟往往只是達成政治與社會穩定的一個必要條件。經濟目標通常只是以維持自給自足。近代資本主義那種利潤無限擴大的觀念不僅不必要，而且還經常被當作一種道德上的罪惡。當然最主要的原因，是它在某種程度上威脅了支配者所代表的社會與政治的體制秩序（康樂等編譯，1991：59）。

侯家駒是少數探討儒家經濟思想的學者，但他卻聲稱，先秦儒家在庶、富、教三部曲中，實以富為樞紐；它更是可以促進當前經濟發展、或支援近代資本主義的自由經濟理念（侯家駒，1985：262;266-271;389;400-406）。然而，在吾人看來，先秦儒家只是在秩序崩解與民生凋敝的現實景況下，從基本欲望滿足的必要性，呼籲統治階層要養民與富民，而這與商業經濟下的富裕追求是截然不同的，絕不可混為一談。讓人們脫離貧窮是一回事，但追求大富大貴則是另一回事。

雖然儒家對財富的基本肯定可以視為支援經濟發展的種籽，甚至視為有利於近代資本主義的因素，但此一種籽和因素卻在道德主義的壓縮下，並不被允許長成枝葉茂盛的巍峨大樹。儒家所期望的，是以不虞匱乏為目標的中庸式經濟發展。更重要地，

即使只是有限財富的小康論，儒家也強烈地將之定位在手段層次。也就是說，它只是幫助人們邁向道德目標的一種前提條件與狀態。雖然一般人可以求富、士君子也可以求富，但儒家也始終同時堅持，道德相對於財富的優先地位與主體性。正確來說，儒家根本沒有獨立的經濟發展理論，經濟發展只是隸屬於道德理論中的一個子題。而此一子題的意義，是在於提供更有利於實踐道德主題所需要的前提條件與狀態。吾人甚至可以說，對儒家而言，正是道德目標的實踐賦予了經濟發展真正的意義。

綜上所述，「道」相對於財富，除了「泰而不驕」、窮而固陋，「窮不失義、達不離道」之外，還可以在兩方面展現其絕對的主體地位。其一、在致富的手段上必須得之以道。其二、大富是一種在道德上導致腐化驕恣的危險。因此，個人可擁有的財富數量必須是有其限度。那麼，再深入一步，吾人要問，儒家對於財富的合理範圍，其具體的尺度又為何呢？儒家一方面反對貧窮，另一方面又拒斥大富，是否為一種中庸式的財富思想呢？

## 四、中庸式的財富階層說

這其實不是一個簡單的問題。它絕對不是俗話所說的「小康」或是「不多不少」。許多人還想當然地認為，儒家在此一方面的真意，就是維持基本生活所需的財富數量。至於基本必需品以外者，則被當作是無用之物，必須予以排斥抑制。

深究之下，此一解說並不算錯，但恐怕過於簡單化。儒家絕對不是只在追求貧窮與大富之間的中間點、或只是以民生必需品來衡量。關鍵的原因在於，每個人的生活條件和需要有高度的差異。譬如，作為一位教授，其生活必需品就顯然與工人和農民截然不同。他可能需要購買大量的書籍、寬敞的書桌、並藉由旅行和藝術等文化消費來培養視野與見識。而這些文化消費對工人或農民來說，卻可能是屬於無用之物。此外，由於社會的變遷，生活必需品的界定也經常日新月異。譬如汽車，在過去是有錢人的享受，現在則可能是代步的必備工具。因此，一種屬於絕對值的財富中間點，既不存在，也沒有意義。

儒家對此似乎是頗有了悟的。故而，他們跳越了量化的尺度，將財富的合理範圍，睿智地界定在社會階層的等級線上。也就是說，個人可擁有的財富應該要與自己所屬的階層地位相稱，而非只是考慮能否維持基本生活所需。譬如，若只是一個庶民或農人，或許只要有鍋碗瓢盆、農具、瓦屋和溫暖的衣服也就夠了；但士君子則還要有能力支應必要的禮儀和休閒開銷。固然對於平民而言，它們都不是生活必需品；但對於士君子，為顯示與鞏固其在階層秩序中的地位與身分，它們卻是不可或缺的。

在財富思想上，儒家和墨家相同的是，對於當時王公貴族與商業階層的「炫耀性



消費」都予以拒斥，但對於「文化性消費」，儒家卻是唯獨予以高度的肯定和堅持。當然，在此一方面的花用，還是有其消費限度的，更有具體的依循標準——特別是對孔子而言，周禮舊制就是一個很重要的參考依據。過或不及，都是社會功能與個人價值上的遺憾與缺失。

先秦儒家在這一點上深受封建制度所影響。原本，封建制度就已經將整個社會的人口予以階層化了<sup>25</sup>。包括有國人與野人、君子與小人、公侯伯子男、君卿大夫士庶人、以及阜輿隸僕臺圉牧等的劃分。並且，至少在戰國以前的封建城邦時代，舉凡雕鏤、文章、黼黻、宮室、車旗、服飾、器用以及飲食等，都必須與所屬的階層地位相稱，呈現出屬於差序格局的封建紀律。對於此，孔子一方面讚賞其中的高度穩定與整合功能，因為，強制性的武力手段已不再必要，更透過角色與規範的確定，大幅減少了社會矛盾與衝突。另一方面，如此階層化的價值分配，正就是一種廣義的社會報酬。孔子發現，只要將「德」和「能」設計為獲取高社會位置所需要的絕對條件，那麼，它就可以用來作為人人嚮往作君子而棄小人的社會誘因。

簡單來說，就是要讓有賢德又有能力的君子居社會高位，而居高位者又享有令人稱羨的社會報酬。前一部分即是荀子所謂的「尚賢使能」<sup>26</sup>，「論德而定次，量能而授官。」（荀子 君道）孟子也同樣說道，「賢者在位，能者在職。」「尊賢使能，俊傑在位。」（孟子 公孫丑上）後一部分，則譬如君主，「不美不飾之不足以一民也；不富不厚之不足以管下也。」「故必將撞大鐘，擊鳴鼓，吹笙竽，彈琴瑟，以塞其耳；必將雕琢刻鏤，黼黻文章，以塞其目；必將芻豢稻粱，五味芬芳，以塞其口。」（荀子 富國）

荀子這番話所著眼的就是「明貴賤」，希冀以社會報酬的差異性來鼓舞社會成員往上爬升。所謂「士大夫益爵，官人益秩，庶人益祿；是以為善者勸，為不善者沮。」（荀子 彊國）其中的意涵即在於此。從社會階層理論來說，儒家這樣的立論是言之成理的。社會成員對於高社會位置的追求、及其所需條件的肯定與偏好，通常會隨著價值不平等分配的嚴格明確與差異性而增強。也就是說，

在一般不太離譜的情況下，社會報酬的分配，若是愈嚴格明確與不平等，則人們追求高社會位置的企圖心就愈旺盛，情況也愈普遍；而對於獲致高社會位置所需要的條件，也愈趨之若鶩地，成為許多生涯中的優先選擇。相反地，若是社會

<sup>25</sup> 封建制度的真正意義，經常被誤解為只是封土而已，其實封人的特質是更具意義的（許倬雲，1993：147-151）。

<sup>26</sup> 「上好禮義，尚賢使能，無貪利之心。則下亦將慕辭讓，致忠信而謹於臣子矣。」（荀子 君道）有時則用「論德使能」一詞，「人主者，以官人為能者也。論德使能而官施之者，聖王之道也，儒之所謹季也。」（荀子 王霸）

所呈現的價值秩序，無法清楚分明，或是社會報酬紊亂，則人們即使是對奮鬥爬升的目標，都會感到徬徨茫然，更遑論旺盛的企圖心與社會進步的動力了（葉仁昌，1996：106）。

儒家就是應用了這樣的原理，將財富的合理範圍界定在社會階層的等級線上。或者，吾人可以說，儒家將富貴或貧賤的問題，當作是社會報酬體系的一部份來理解。它根本反映了儒家對理想社會的模型，絕非僅僅是對財富的一種見解而已！這其中所反映的是，財富作為一種社會報酬，其意義已經不只是滿足個人或家庭的需用了，它更是一個社會工具，可以用來作為人人嚮往作君子而棄小人的社會誘因。儒家一方面要求社會報酬要按照社會位置等級予以相稱地分配。另一方面，社會位置等級又必須按照道德成就等級予以相稱地分配。歸納而言，即是荀子所說的「德必稱位，位必稱祿。」（荀子 富國）

值得一提的是，只要這樣一個社會模型能夠實現，真正德能兼備的君子恐怕是欲窮而不能了。孔子所謂的「邦有道，貧且賤焉恥也；邦無道，富且貴焉恥也。」（論語 泰伯）其中就流露了此一意涵。因為，在政治清明的國家裡，既然是以德能的成就來獲取階層地位，而社會報酬又根據於階層地位來享有，那麼，貧且賤當然是一種在德能成就上的恥辱了。相反地，在政治污濁的時候，由於並未能實現祿隨位、位隨德，讓三者保持密切一致性與相稱的階層化原則，故而，富與貴反而證明了自己的悖道與不義。

事實上，在孟子所強烈嚮往的井田制度中，也同樣暗示了應按照社會階層來享有相稱的社會待遇（compensation）。按照孟子的理想，農民當自求溫飽，而志於道的卿士大夫，則理應在衣食上受到勞力者更高品質的服務。也就是說，勞心者的文明創造，理應建立在勞力者的生產供給上。這一方面是基於勞心者的稀少性，另一方面則是其所從事的文明與道德創造，對於整體社會而言是高度重要的。至於勞力者，雖然承擔了粗重的工作以及瑣雜事務，但他們卻是道德文明的受惠者。孟子因此說道，「天下有道，小德役大德，小賢役大賢。」（孟子 離婁上）這不只意味著，在一個理想的社會中，勞力者應該侍候和服務勞心者，更也標示出了一個按照賢德而區分階層、再按照階層來分配待遇的社會原則。

當然，吾人可以從社會主義、平等或均富等的角度來批評此一階層化模型。事實上，當時的許行和墨子就一再地跟儒家唱反調。他們主張的是「均」與「同」，而儒家提出來的卻是「貴賤有等、長幼有差、貧富輕重皆有稱者也」的「別」，並視之為養天下之本（荀子 富國）。循此，吾人要鄭重地指出，對於財富的分配，儒家堅決地反對齊頭式的均富，更也與平等主義背道而馳。他們強調的是，每個人因其不同的德能、社會角色與貢獻，來獲取差別的社會報酬，並享有不同貴賤輕重的生活方式。這

不僅是基於勞心者的稀少性以及其角色的重要，儒家更有一個企圖心，就是經由報酬分明之階層秩序的呈現，來鼓舞社會成員嚮往成為賢德的君子、或者是激發整個社會尚賢使能的風氣。

有人會反駁說，孔子所謂的「不患寡而患不均」（論語 季氏），不正就是明顯地均富思想嗎？事實上，蕭公權也認為，「裕足之標準，自孔子觀之似不在生產之絕對數量，而在分配之相對平均。」（蕭公權，1977：61）然而，按照朱熹的注解，其中的「寡」指的是「民少」，並非財貨或所得的稀少；「均」也不是指財貨或所得的平等，而是公卿大夫在統治上要各安其分，政理均平<sup>27</sup>。將之當作先秦儒家主張均富的理據，恐怕是有所誤解了。

儒家確曾為窮人請命，並控訴貧富懸殊。所謂「庖有肥肉，廄有肥馬，民有肌色，野有餓莩。」（孟子 梁惠王上）「凶年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑……而君之倉廩實，府庫充。」（孟子 梁惠王上）「狗彘食人食而不知檢，塗有餓莩而不知發。」（孟子 梁惠王上）<sup>28</sup>但這並不能據以直接聲稱儒家主張平等和均富。儒家只是在戰亂的惡劣情況下，雅不欲見百姓在生計與基本尊嚴上嚴重匱乏。對孟子而言，這其實是有無「不忍人之心」的人道考驗，實在談不上什麼平等和均富的經濟思想。

儒家在此一方面的真意，其實，只是對差別待遇的補償及調和。因為，若是將財富的合理範圍界定在社會階層的等級線上，其可能的弊病有兩方面，第一、是社會底層的待遇可能非常低落，喪失基本尊嚴、甚或無以維生；第二、則是階層之間的待遇差距過於懸殊，以致形成階層敵意，或叛亂與革命。如此一來，社會必然會問題叢生，更反而阻礙了整體性的進步。故而，儒家在主張一種以社會階層為依據的差別待遇時，也提出了一些對此差別待遇的補償及調和。即一方面要求必須提供社會底層基本的溫飽；另一方面，則反對階層化以後的差別待遇過於懸殊。它們都絕不能被當作是什麼主張平等和均富的思想。

前者是出於對社會底層的人道主義訴求，也發展出了儒家的養民和富民思想。用徐復觀的話來說，禮義之分雖是一種差別待遇，但「還有一個共同的基數以作一般人民生活的保障」（徐復觀，1982：458），也就是對平民百姓在生計與基本尊嚴上的照顧。而後者呢？則是出於避免階層衝突的社會和諧立場。用荀子的話來說，階層之間的差別待遇，其目的絕不是為求「淫泰夸麗」，而是「將以明仁之文，通仁之順也。」

<sup>27</sup> 「寡謂民少，貧謂財乏，均謂各得其分，安謂上下相安。季氏據國而魯君無民，則不均矣。」（參見侯家駒，1985：43-44）

<sup>28</sup> 有關戰國時期貧富懸殊的嚴重情形，墨子也有激烈的批評（墨子 辭過；節用上）。

故為之雕琢刻鏤黼黻文章，使足以辨貴賤而已，不求其觀；為之鐘鼓管磬琴瑟竽笙，使足以辨吉凶合歡定和而已，不求其餘；為之宮室臺榭，使足以避燥濕養德辨輕重而已，不求其外（荀子 富國）。

對此，董仲舒的話更有代表性。他說，禮義作為一種社會報酬的分配，是為能夠「差上下」。但他似乎又有所隱憂，不願意差別待遇極端發展，故而指出，當「使富者足以示貴而不至於驕，貧者足以養生而不至於憂。以此為度而調均之，是以財不匱而上下相安易治也。」（春秋繁露 度制）

## 結論

綜上所論，顯見儒家的財富思想是頗為豐富、精緻，並具有革命性的。首先，無論是對於百姓大眾或士君子，儒家都沒有西方那種鄙視財富、或以貧窮為美德條件的主張，甚至，對於百姓大眾而言，貧窮還是美德的障礙。據此，儒家不僅肯定了欲望滿足的必要性，更也肯定了欲望滿足的必要手段——即財富的追求。更重要地，此一對財富的追求純粹建立在個人所得上，而不是國家整體經濟的發達、或政府與國庫的富裕。

但進一步地，這樣一個可以支援經濟發展甚或近代資本主義的種籽，卻在道德主義的壓縮下，並不被允許長成枝葉茂盛的巍峨大樹。因為，儒家強烈地要求展現出道德相對於財富的主體地位。除了窮不失義、達不離道外，也在致富的手段上要求得之以道，更認定大富是一種在道德上導致腐化驕恣的危險。因此，個人可擁有的財富數量必須有其限度。

至此，吾人發現，儒家所期望的，只是以不虞匱乏為目標的小康。相對於道德的高尚，財富只是一種工具性的有限需要。人們不會被鼓勵去致富、或是將錢財當作熱衷追求的目標。儒家並沒有獨立的經濟發展理念，經濟發展只是隸屬於道德理論中的一個子題，為了是提供更有利於實踐道德所需要的前提條件與狀態。甚至可以說，對儒家而言，正是道德目標的實踐賦予了經濟發展真正的意義。

那麼，對於財富的合理範圍，其具體的衡量標準又在哪裡？如何才算是中庸呢？儒家參酌了封建制度下的階層模型，跳越了量化的尺度以及簡單的基本需求論，睿智地將財富的合理範圍界定在社會階層的等級線上。這其中所反映的是，財富作為一種社會報酬，其意義並不只是滿足個人或家庭的需用而已，它更是一個社會工具，可以用來作為人人嚮往作君子而棄小人的社會誘因。故而，儒家由此建構了祿隨位、位隨德，讓三者保持密切一致性與相稱的理想社會模型。更可貴的是，儒家在此一差別待遇的階層化體系中，仍然表現了其對社會底層的人道主義關懷，也為了避免階層衝突

而主張差別待遇的和緩與中庸性。

整體而言，儒家的財富思想與其道德關懷之間，顯然是環環相扣，絲毫不被允許脫鉤。不只致富的手段、財富的合理數量，以及富貴後的人格特質，都受到道德主義的支配與規範；即使超越個人需用的層次而將財富當成一種社會工具，也是為了去實現一個天下歸仁的道德社會。

至此，我們不得不佩服韋伯在考察儒家對財富的態度時所表現的精闢。他清楚掌握到了核心關鍵——道德。他一再從「君子不器」這個觀念，指出儒家作為一個教養身分階層，往往不屑於投入經濟與財政的專業。因為「心靈的平靜與和諧會被營利的風險所動搖」，而「奠基於通才或自我完成上的儒教美德，比起因某一方面的貫通而得來的富裕，要來得崇高。」（簡惠美譯，1989：225-226）尤其是擔任官職以後，更必須拒斥營利行為，因為「這被認為是道德上的曖昧不明，並且與其個人的身分地位不相符。」（簡惠美譯，1989：223-224）

但遺憾的是，韋伯始終沒有明確指出，道德主義導致了儒家欠缺利潤無限的觀念，甚至還說，「儒教與儒教徒的心態，崇拜財富，……沒有任何其他的文明國家會把物質的福利作為終極的目標而抬得這麼高。」（簡惠美譯，1989：304）<sup>29</sup>「財富對於一種有道德（亦即有尊嚴）的生活，與對於將自己獻身於自我完成的能力而言，是個最重要的手段。」（簡惠美譯，1989：313）在另外一處，韋伯又說道，

「儒教」與所有基督教派公認一致的看法形成尖銳對比的是，物質財富在倫理上並不被認為是一個首要的誘惑之源（不過當然也承認有種種的誘惑）。財富實際上被看作是足以提昇道德的最重要手段（簡惠美譯，1989：212）。

從這些話可以發現，韋伯並沒有理解到儒家的道德主義對大富所存在的顧慮。他也未能指出，儒家的財富立場只是隸屬於道德理想中的一個子題，而道德目標的實踐才賦予了財富真正的意義。

進一步，吾人要問的是，經濟發展與道德之間，是否有如水火般地積不相容呢？是否只要主張道德，就必然會折損經濟發展的旺盛動力呢<sup>30</sup>？沈恩（Amartya Sen）完全不以為然。他說，近代資本主義始終強烈依賴著信用、守法、誠實，甚至是仁愛與正義之類的高尚情感（劉楚俊譯，2001：310-328）。福山（Francis Fukuyama）同樣也以「信任」（trust）為最重要的「社會資本」，力言其對於經濟發展的關鍵性（李宛容譯，2004）。此外，在韋伯的論證下，虔誠的清教徒完全否定自私、自利與貪婪，可是

<sup>29</sup> 韋伯接著還用漢朝的均輸平準制度來作解釋，卻將儒家與法家的立場弄相反了。

<sup>30</sup> 筆者另有一篇專文對此提出討論（葉仁昌，2003a）。

卻經由入世制慾（inner-worldly asceticism）的倫理，發展出了對勤勞工作的肯定以及追求無限利潤的動機。

儒家的問題其實是因為走入了道德訴求的最大誘惑，就是道德義理的無限上綱，並壓抑了其他觀念與領域的發展空間。沈恩說得好，過度使用道德的概念「會減弱理性思維的力量」。他並引用孟加拉的一句諺語，嘲諷地說道，道德好像一尊大砲，不需要對一隻蚊子開火（劉楚俊譯，2001：300）。誠然，道德主義的危機，就在於它總想要創造一個連半隻蚊子都沒有的乾淨世界——沒有任何的毒素和「蟲」害。通常，這是道德主義難以自我抑制的擴張，因為，它正是透過此來獲得自我的肯定與力量，然而，這無疑地也正是道德主義最具殺傷力的刀鋒所在。

## 參考文獻

### 壹、古籍及其注釋

王肅注，《孔子家語》，台一版，台北，台灣商務印書館，民六八。

司馬遷，《史記》，台北，中華書局，民五五，八冊。

朱熹，《四書集注》，七版，台北，世界書局，民五二。

李勉，《管子今註今釋》，二版，台北，台灣商務印書館，民七九。

桓寬撰，王利器校注，《鹽鐵論校注》，增訂本，天津，天津古籍出版社，一九八三。

楊伯峻，《孟子譯注》，台北，漢京文化公司，民七六。

，《春秋左傳注》，修訂本，台北，中華書局，民八二。

，《論語譯注》，再版，台北，源流出版社，民七一。

楊倞注，王先謙集解，《荀子集解》，三版，台北，世界書局，民五。

盧元駿，《說苑今註今釋》，修訂一版，台北，台灣商務印書館，民七七。

賴炎元，《春秋繁露今註今釋》，台北，台灣商務印書館，民八一。

，《韓詩外傳今註今釋》，台北，台灣商務印書館，民六一。

### 貳、專書

于曉等譯，1991，Max Weber 著，《新教倫理與資本主義精神》，台北，唐山出版社。

李玉彬，1982，《先秦儒家經濟思想與民生主義》，二版，台北，台灣商務印書館。

李宛容譯，2004，Francis Fukuyama 著，《信任：社會德性與繁榮的創造》，台北，立緒出版社。

李劍農，1981，《先秦兩漢經濟史稿》，台初版，台北，華世出版社。

杜正勝，1987，《編戶齊民》，台北，聯經出版社。

杜維明，1989，《儒學第三期發展的前景問題》，台北，聯經出版社。

侯家駒，1985，《先秦儒家的自由經濟思想》，增訂二版，台北，聯經出版社。

- 徐復觀，1982，《中國思想史論集續篇》，台北，時報出版社。
- 康樂等編譯，1991，Max Weber 著，《支配的類型：韋伯選集（III）》，台北，遠流出版社。
- 許倬雲，1993，《西周史》，增訂版，台北，聯經出版社。
- 馮爾康等編著，1988，《中國社會史研究概述》，台一版，台北，谷風出版社。
- 楊懋春譯，1959，《路德選集》，下冊，香港，金陵神學院及基督教文藝出版社。
- 葉仁昌，1996，《儒家的階層秩序論：先秦原型的探討》，台北，瑞興圖書公司。
- 劉楚俊譯，2001，Amartya Sen 著，《經濟發展與自由》，台北，先覺出版社。
- 蕭公權，1977，《中國政治思想史》，六版，台北，華岡出版社。
- 錢穆，1976，《國史新論》，台北，三民書局。
- 瞿同祖，1938，《中國封建社會》，三版，上海，商務印書館。
- 簡惠美譯，1989，Max Weber 著，《中國的宗教：儒教與道教》，台北，遠流出版社。
- Aristotle, E. Barker (trans.), 1957, *Politics*, London: Oxford University Press.
- Bentham, J., 1967, *Principles of Morals & Legislation*, Oxford: Basil Blackwell.
- Bury, J. B., (et.al.) 1923, *The Hellenistic Age*, New York: The Norton Library.
- Durant, W., 1926, *The Story of Philosophy*, New York: Simon & Schuster. Inc.
- More, T., H. V. S. Ogden (ed. & trans), 1949, *Utopia*, Illinois: AHM Publishing Corporation.
- Nelson, B. R., 1982, *Western Political Thought*, New Jersey: Prentice-Hall. Inc.

## 參、期刊及論文

- 孫中興，1987，從新教倫理到儒家倫理，杜念中、楊君實編，《儒家倫理與經濟發展》，台北，允晨出版社。
- 葉仁昌，2003a，宗教與經濟倫理：三條基本路線，〈獨者 Solitudo〉，期一，台灣基督徒學會季刊。
- ，2003b，東亞經濟倫理的澄清與辯思：儒家、韋伯與基督新教，〈獨者 Solitudo〉，期三，台灣基督徒學會季刊。
- 楊君實，1987，儒家倫理，韋伯命題與意識形態，杜念中、楊君實編，《儒家倫



理與經濟發展》，台北，允晨出版社。