

21世紀論叢

中國近現代經濟倫理的 變遷

劉小楓 林立偉 編

金觀濤

顧忠華

樊綱

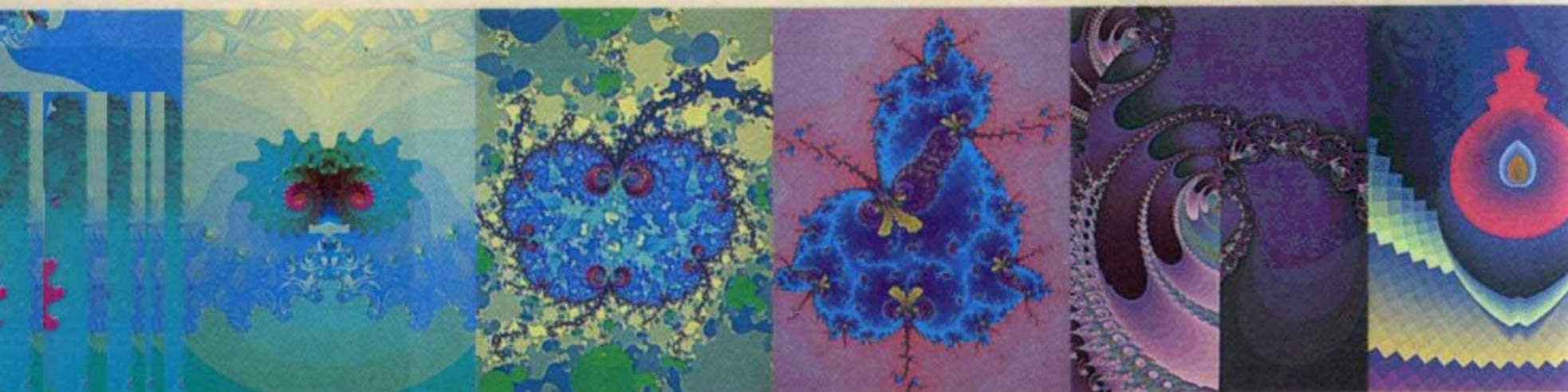
韓水法

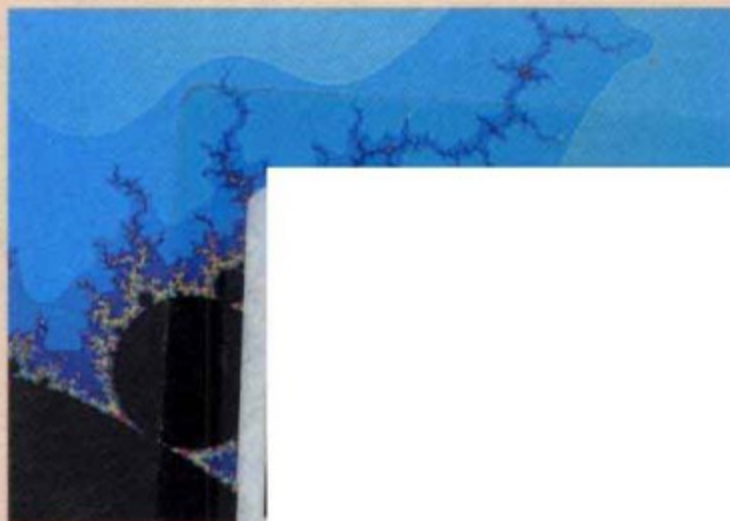
陳來

石元康

秦暉

季衛東





中文大學出版社

THE CHINESE UNIVERSITY PRESS

ISBN 962-201-813-0



9 789622 018 36

香港中文大學中國文化研究所
二十一世紀論叢（六）

中國近現代經濟倫理的變遷

劉小楓 林立偉 編



中文大學出版社

新學
社
PDG

本書由香港中文大學中國文化研究所設計、編輯及製作，並由中文大學出版社出版。

© 香港中文大學 1998

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN): 962-201-813-0

出版：中文大學出版社

香港中文大學・香港 新界 沙田

圖文傳真：+852 2603 6692

電子郵遞：cup@cuhk.edu.hk

網址：http://www.cuhk.edu.hk/cupress/w1.htm

The Transformation of Economic Ethos in Modern China (in Chinese)

Edited by Liu Xiaofeng and Lam Lap-wai

© The Chinese University of Hong Kong, 1998

All Rights Reserved

ISBN: 962-201-813-0

Published by The Chinese University Press,

The Chinese University of Hong Kong,

Sha Tin, N.T., Hong Kong.

Fax: +852 2603 6692

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Web-site: http://www.cuhk.edu.hk/cupress/w1.htm

Printed in Hong Kong.



編者前言

經濟倫理研究是韋伯開拓的關涉現代性問題的重大課題。為了搞清「西方近代經濟倫理」的「特殊歷史意義」，韋伯考察了世界六大宗教的經濟倫理。在這樣做時，韋伯強調，宗教並非是決定經濟倫理的唯一因素，經濟地理和民族歷史甚至是更重要的決定經濟倫理的因素。宗教的倫理並不是經濟倫理，而是對世界的態度，它構成了經濟倫理的精神資源，而經濟地理、民族歷史只不過是經濟倫理的客觀資源。

為甚麼韋伯主要從比較宗教的角度來研究經濟倫理？尤其韋伯對儒教倫理的分析，使人們以為，韋伯只是要進一步證明他提出的新教倫理與理性資本主義的內在關聯。這種看法並未觸及韋伯的經濟倫理研究的要領，施路赫特 (Wolfgang Schluchter) 指出，通過以比較宗教為基礎的經濟倫理研究，韋伯關注的是現代理性主義引導出的生活秩序及其意義喪失的問題。韋伯本人明確說過，從經濟倫理的研究可以引導出對經濟組織和經濟行為的分析，但並不意味着經濟倫理單方面地決定經濟組織和經濟行為的形態。因而，經濟倫理研究實際與更為廣泛的現代性問題相關。

目 錄

v	編者前言	
1	中國近現代經濟倫理的變遷 ——論社會主義經濟倫理在中國的 歷史命運	金觀濤
45	儒家文化與經濟倫理	顧忠華
67	中華文化、理性化制度與經濟發展	樊 綱
83	分裂的精神和規範的張力 ——中國近現代經濟倫理的理論研究	韓水法
117	世俗儒家倫理與後發現代化	陳 來
133	市民社會與重本抑末 ——中國現代化道路上的一些障礙	石元康
159	中國經濟史上的怪圈： 「抑兼并」與「不抑兼并」	秦 暉
173	近代市場經濟與律師的職業倫理 ——法律人文主義話語的比較分析	季衛東

中國近現代經濟倫理的變遷

——論社會主義經濟倫理在中國的 歷史命運

金觀濤

香港中文大學當代中國文化研究中心

社會主義的實踐及其失敗是二十世紀宏大的歷史現象，無論對於社會主義探索的繼承者，還是主張應放棄這種嘗試以追求一個更為現實社會的人，它都是一份寶貴的遺產。今天，我們至少可以說，任何一個輕蔑或忽視這一遺產的人，都不可能理解即將來臨的新時代。

——作者

一 對「批判者」「批判」的沉思

1989年是人類二十世紀社會思潮變化中最驚心動魄的一年。自中國北京天安門六四事變拉開序幕，東歐的社會主義國家如多米諾骨牌般地倒塌。接着，蘇聯放棄一黨專政，要在500天內把社會主義的計劃經濟轉化為市場經濟。一時，社會

主義體制之瓦解猶如萬里長堤決口，批判社會主義的潮流浩浩蕩蕩。今天，社會主義已經失敗似乎已成了定論，很少有人再對此表示異議。但是，就在象徵鐵幕的柏林圍牆被推倒，人們流着熱淚歡呼自由的時候，一種難言的憂慮在思想深刻的人們心中擴散開來，並重新成為一個幽靈在世界上遊蕩。是的，柏林圍牆的倒塌還有另一種含義，這就是資本主義時刻用來對照以鑒別自己形象之巨鏡的粉碎，自此，資本主義自由世界失去了一個世紀以來最忠實的批判者。

社會主義的興盛一直是與自由資本主義的危機成正比的。社會主義思潮興起於資本主義弊病明顯出現的十九世紀中葉，本世紀30、40年代資本主義自由世界面臨失敗危險之際，它的聲勢更是如日中天。據一些學者統計，各種自稱社會主義的政黨和國家多達上百個，其思想類型形形色色，人們很難講清其區別和複雜的細節。但是，所有社會主義都有一個公認的共同點，這就是它對資本主義社會的批判。它拒絕承認現今的資本主義制度是人類的理想。因此，對社會主義失敗的反思也實際上是對一個批判者的批判。

一旦我們還社會主義本來面目，嚴格地將其定義為資本主義的批判者，任何一種批判必定包含着懷疑、否定與用否定變成肯定另一種價值（以及制度）兩種方式。而這兩種方式所遭受之實際命運完全不同。今天沒有人會否認，西方資本主義社會的進步很大程度上是接受了社會主義這位批判者對其結構性弊病之否定。例如西歐的福利國家被人們稱為民主社會主義，它在很多方面已符合了當初社會主義者追求的理想。即使在那些被人們認為最典型的資本主義經濟制度，在某種意義上也是近一個世紀社會主義批判熊熊烈烈火中錘煉的結果。毫無疑問，社會主義的失敗如果意味着對資本主義懷疑和批判的完結，這

不僅是歷史的不幸，也使人類重新面臨一種極大的危險。因此，二十世紀社會主義的失敗，嚴格說來並不是否定資本主義弊病的失敗，而是一種特定的否定方式——即企圖去創造一種不同於資本主義的現代經濟模式的受挫，我們可稱其為社會主義實踐的失敗，也就是說它只是表明在現代社會建構中用批判來代替批判對象的虛妄。

批判和實踐的根本差別在於，批判只是對資本主義社會複雜而精細結構的某一部分(或方面)的否定，其功能則最終表現為在資本主義實踐展開過程中，令整個系統日趨改進。而社會主義實踐則意味着把這種批判轉化為一個不同於資本主義現代社會的複雜社會系統。首先是對資本主義的批判凝結為一種新的價值理念(意識形態)，這種價值理念獲得相當大的影響並形成了以其為改造社會綱領的組織力量。然後，這種價值理念轉化為經濟制度(和其他社會設施)。這樣，對社會主義實踐失敗之反思就可以形成兩條思路；一條研究線索是：探討馬克思、蒲魯東(Pierre Joseph Proudhon)、巴枯寧(Mikhail Bakunin)等共產主義和社會主義思想家如何把對資本主義的批判轉化為社會主義意識形態，考察這些意識形態和西方近代以前傳統文化之關係，以及它們如何對社會制度發生影響。在實踐中原有的價值理念出現了哪些形變？另一條思路則着重分析那些普遍接受社會主義價值理念的民族文化結構，去探討促使這些社會主義實踐者接受這些理念的傳統的和未曾覺察到的種種因素。我認為，作為對社會主義實踐興起和失敗之探索，後一種研究更有趣和有意義。只要我們不抱偏見，都會承認，並非所有對資本主義的批判都轉化為一種另搞一套全新制度之價值理念的，而且社會主義價值首先在觀念上被普遍接受並真正轉化為建立不同於資本主義經濟制度的只有俄羅斯和中國。在本世紀初，

它們接受社會主義價值理念時，恰好都是一個資本主義不發達的社會。也就是說，在發達的資本主義社會中，對資本主義的批判差不多都最後轉化為資本主義的自我改良，社會主義(作為批判者)和資本主義(作為批判的對象)一起綜合成一個不斷超越原有資本主義的自我改進系統。而在蘇聯和中國，這種吸納批判的改良結構始終沒有存在過。正如一些學者表明，社會主義實踐只是一種資本主義不發達社會的現象。既然資本主義不發達，真正屬於資本主義造成的弊病也必然不太嚴重(甚至不存在)。那麼，是一種甚麼樣的力量促使他們接受對資本主義的批判，並將這種批判轉化為一種新價值理念的社會實踐呢？我發現，在這方面有一個領域幾乎還沒有被觸動過，這就是中國和俄國在接受西方社會主義思潮時，傳統的文化結構作為接受的受體，到底起了甚麼作用？社會學家把某一種傳統文化(或宗教)如何孕育或接受某一種經濟行為之價值稱為經濟倫理，因此，研究社會主義經濟實踐的一個重要方面就是「社會主義經濟倫理是如何興起並轉化為社會制度的？」本文企圖以中國為案例，研究中國傳統社會在抵抗西方文明衝擊和入侵的過程中(這也是一種特殊的批判資本主義的方式)，傳統文化的深層結構如何締造了具有中國特色的社會主義經濟倫理。

二 「經濟倫理」與文化的理性結構

「經濟倫理」這一概念由韋伯於本世紀初較為明確地提出，他用這一觀念來表述那些「在宗教的心理和實用的脈絡下促成行動的實際動機」。¹顯然，考察社會主義經濟倫理在中國的出現和演變，整個思路和分析架構都使人想起韋伯。十分有趣的

是：韋伯命題雖是本世紀西方文明處於顛峰時代提出來的，但我們知道，二十世紀初已是博蘭尼 (Karl Polanyi) 所謂「資本主義黃金時代」的百年和平的末尾，不出幾年，資本主義世界即被世界大戰所震撼。因此，我們可以說，韋伯命題實是資本主義危機日益深重時出現的，正如紀登斯 (Anthony Giddens) 所說，韋伯一生都在和馬克思的幽靈作着某種對話。²

韋伯不同於馬克思，他力圖去探討資本主義(經濟)精神的起源。對於一種複雜的社會組織和行為，只有從發生學角度對它進行理解，這種檢討才是深刻的。韋伯基於現代歐洲社會中商業領袖、資本家以及高級熟練勞動、有訓練的商業人員幾乎都是新教徒這一統計事實，³認為十八世紀普遍支配北歐的傳統文化——新教——對資本主義經濟倫理形成有促進作用。當然，我無意在社會主義實踐問題上故意去摹仿韋伯。社會主義實踐的發展，本質上不同於資本主義文明的演進。但是，有一點我們必須承認，在社會主義實踐中，價值觀念系統(意識形態)比資本主義興起過程中起着更明顯的作用。如果說韋伯把新教倫理看成資本主義精神的母體至今還是一種假說(甚至有人批評他過份強調文化對經濟的決定作用)，那麼在社會主義實踐中，類似的疑惑是不存在的。在中國，社會主義的價值追求肯定在其經濟制度實踐之先，中國人為何會在不了解資本主義之前去接受社會主義經濟倫理，這無疑是一個有待探討的文化問題。進而言之，中國社會主義經濟倫理的形成和付諸實踐都是在中國文化深層結構的制約下展開的，這就使得未曾意識到的傳統如何左右社會主義經濟倫理的生成和發展更具魅力和挑戰性。

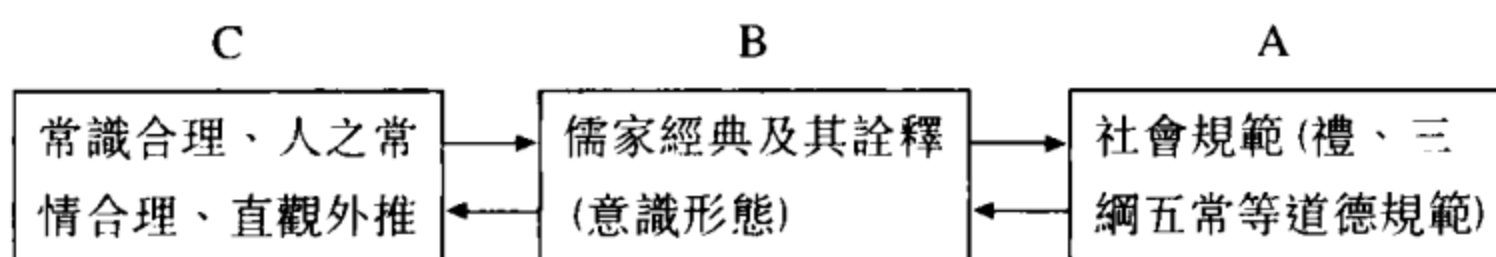
本文的基本概念和研究對象雖和韋伯命題類似，但我提出的經濟倫理定義比韋伯意義下的要廣，而且更多地注重在不同文化結構中，合理的經濟行為是不同的。眾所周知，自從本世

紀70年代東亞四小龍崛起以來，社會學家開始重新檢討韋伯學說。由於四小龍均有儒家文化背景，它和韋伯有關儒家文化和資本主義不相容的論斷有明顯衝突。不少社會學家對韋伯理論的結構作了某種修正和拓廣。如伯格 (Peter Berger) 認為，真正影響經濟行為的是那些廣泛存在的「規範」(norms)，而儒家思想則是這些「規範」的第二義及理論上的提撕。而金耀基則主張從「文化因素」與「制度因素」的互動來解釋儒家文化與東亞經濟發展的關係。⁴ 這些研究都把韋伯那種注重價值層面的推動力的經濟倫理推廣到廣義經濟行為合理性層面。因此，本文的經濟倫理在定義上和韋伯的不同。首先，我把經濟倫理定義為在某一種文化中，社會普遍遵循的有關經濟行為(個人和社會)的一整套價值系統，根據這種標準，人們認為某些行為有價值或合理，另一些則不合理，因此我們也可以說，經濟倫理是規定個人和社會經濟行為的合理性標準的系統。

我在一篇論文中把某一種文化中用以判斷行為合理性的標準(及其價值判斷之推理方式)稱為理性結構。⁵ 這樣，經濟倫理應是理性結構的一個部分(或可從理性結構導出)。事實上，在韋伯命題中，已經蘊含着經濟倫理屬於文化理性結構的看法。在不同的文化系統中，理性結構往往是不同的，因此，我們可以把韋伯未曾展開的命題向不同文化推廣。我認為，在任何一個社會中，經濟倫理所主張的經濟行為合理性標準，一定是這一文化理性結構所提供的。根據這一思路，分析社會主義經濟倫理在中國興起，首先要去剖析中國傳統文化的理性結構。中國傳統文化中，行為的合理性判別標準是由三個子系統提供的：作為社會規範(政治制度)的禮(A)，作為官方意識形態的儒家經典(B)，以及中國人認為常識和人之常情天然合理的心理結構(C)。⁶ 它們是合理性標準的三個層次，互相關聯

保持着平衡，形成了中國文化特殊的理性結構(圖1)。那麼，這三個子系統各自包含了(可導出)哪些有關經濟行為的價值判斷標準？它們又是如何構成平衡的？

圖1 中國傳統文化的理性結構



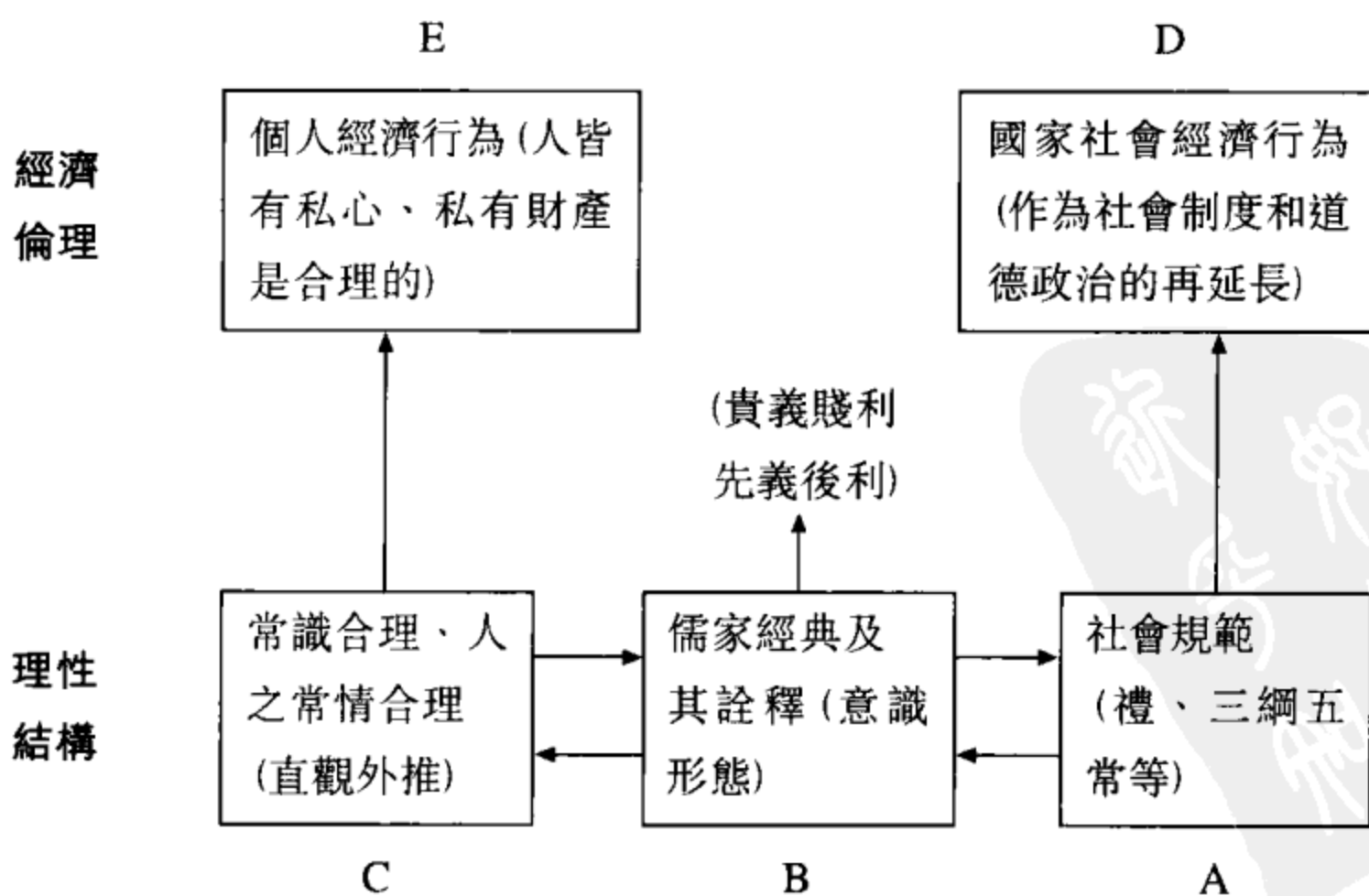
儒家意識形態是一個道德理想主義和倫理中心主義的觀念系統，「成仁成聖」是它的終極關懷。而人的經濟行為是涉及「利」的。「君子喻於義，小人喻於利」，「利」不是君子要考慮的事情，意識形態子系統B並不直接產生經濟行為合理性準則。換言之，道德理想主義意識形態主張道德修養價值優先，就出現對「利」在理性上持價值被動和無所謂的態度。但是，在任何一個佔主導地位的文化系統中，必須具有經濟行為合理性判別標準，既然重義輕利的意識形態價值系統不能直接產生它，經濟倫理只能分別來自於理性結構中的另外兩個子系統：社會規範A和常識合理之心理結構C。把這兩個子系統聯繫起來的意識形態的價值系統不直接涉及經濟行為，也就使來自A和C這兩個子系統的合理性標準失去了互相調節的聯繫，它帶來中國傳統社會經濟倫理在結構上的兩個重大特點。

三 社會經濟制度是道德價值的二次投射

如果我們把經濟倫理分成社會經濟制度合理性標準(D) (我們簡稱為制度倫理) 和個人經濟行為合理性標準(E) (我們簡

稱為行為倫理) 兩個部分，就可以發現中國傳統經濟倫理在整體結構上第一個重大特點：制度倫理 (D) 必須從屬於社會政治規範的合理性 (A)。人們經常把中國傳統社會的政治稱為道德政治，這是因為政治組織 (人際關係) 合理性的基礎是意識形態所規定的道德價值。「禮」作為社會上普遍公認的衡量人際關係和政治組織是否合理的標準，它是道德倫理價值在政治制度上的體現。我們知道，任何規範性的政治制度和人際關係，都需要相應的經濟制度來維繫。「禮」作為政治組織，包括皇帝為中心的官僚制度、士大夫精英集團對農民的統治和宗法組織中的倫理秩序，一定要存在着與此相應的財產佔有和分配原則。這些原則既然不能直接來自於不言利的意識形態價值系統，就只能根據政治規範的需要來建立。也就是說，經濟制度倫理是遵循B→A→D這種模式生成的 (圖2)：意識形態的價值系統先把合理性賦予社會政治規範和人際關係「禮」，然後再由政治規範把合理性標準賦予它必須依賴的經濟關係。本來，在理性結構

圖2



中，政治制度(禮)合理性已是倫理價值的投射，現在經濟制度的合理性來自於政治制度，它是意識形態道德倫理價值的再次擴張，我們稱其為道德價值二次投射結構。

這種規定社會經濟制度合理性的二次投射結構最突出地表現在儒家經濟制度倫理的基本原則上，即任何人的經濟狀態和財富佔有必須和他在社會秩序等級中已確定的位置(倫常關係)相符合。經濟地位過高和過低都被視為不合理。人們一談起儒家經濟倫理，總覺得它有自相矛盾的性質，一方面它主張人在擁有財產方面的差別，但同時又大講「均田」、「平均」。孔子「不患寡而患不均」，而荀子又把分配原則描寫為「上賢祿天下，次賢祿一國、下賢祿田邑、願賞之民完衣食」。⁷ 平均主義和反平均主義的等級制同時存在。其實，儒家經濟倫理只是主張人的經濟地位應由倫常關係中的位置確定。君王和臣子、君子和小人、父親與兒子在倫常關係上尊卑有別，它一定要體現在經濟分配中。⁸ 而平均主義只適用於倫常等級中地位相同的人，如「均田」只是一項對農民有效的分配原則，對士大夫並不適用。張鴻翼把儒家的平均思想稱為一種等級制的利益均衡，它主張把社會經濟關係確立在一種等級名分制度的秩序之中。其含義正在於經濟分配合理性原則應由倫常關係和社會政治秩序來確定。因此，在經濟關係和分配中，超越名分的僭越被認為是最大的不道德，競爭商業發展也不被儒家經濟倫理所提倡，它們都是導致經濟關係嚴重背離社會倫常秩序的危險因素。

在儒家經濟倫理中，制度倫理既然作為道德倫理價值的二次投射的產物，那麼其合理性標準形成機制中必須考慮兩個因素的平衡：一方面它應是道德倫理價值之外推，但同時又必須符合作為道德倫理價值一次投射之政治關係。也就是說，首

先，我們可以看到一切經濟活動都被賦予道德價值。正如張鴻翼所指出的，儒家把任何經濟物品分為「有用」、「無用」兩大類。但「有用」與「無用」之標準既不是物品本身的使用價值也非交換價值，而是其道德功能。⁹ 當把道德價值作為一切經濟行為最終評價標準之後，還須考慮經濟制度是否與政治規範相適應。例如「仁政」在經濟上包括「均田」、「輕徭薄賦」、「重本抑末」等內容，其之所以合理，除了它們是「仁」這一道德價值的體現外，還必須與倫常等級和政治規範配合。照例說，「輕徭薄賦」作為統治者有德的表現，就道德價值而言，似乎國家賦稅越輕，越能體現愛民之道德，但實際上並非如此。孟子強調賦稅的徵收應堅持堯舜之道，既不可比其重也不可比其輕，他認為「欲輕之堯舜之道者，大貉小貉也，欲重之堯舜之道者，大桀小桀也」。¹⁰ 這裏問題的關鍵在於，賦稅太輕是偏離正常的倫理等級秩序的，它違反了二次投射結構。同樣的分析也適用於「均田」、「重本抑末」等其他經濟政策。

四 非制度化的私有產權

儒家文化理性結構造成其經濟倫理第二個重大特點是：凡是那些不能由社會規範合理性導出的經濟倫理內容，它都由子系統C即常識合理精神來決定。人的經濟活動是一個極為龐大而複雜的領域，在有關個人消費等大量與意識形態規定的社會規範無關的經濟事務中，也必須存在判斷行為合理性的價值標準。既然經濟倫理是理性結構的一部分，其內容不能由A和B導出時，只能來自於剩下的子系統C了。事實上，中國人在日

常生活中總是運用人之常情合理來作為價值判斷標準的，它自然包括了經濟行為。每個人都有欲望、有私心，追求個人利益也是最普遍的人之常情。只要這些行為不和儒家道德和「禮」發生衝突，它們都被認為是正當的，無可非議的。荀子曾指出，「好利惡害」的心理是人皆有之的，不同的只是那些有道德素養的君子能自覺地做到「先義而後利」即「以義制利」。¹¹ 因此只要在那些和意識形態規定的道德價值和社會規範(秩序)無關的經濟行為中，個人利益和私有財產之追求由常識合理精神所支持。類似於資本主義式的經濟倫理內容活躍於整個常識理性組成的框架之中。

我們把由常識理性決定的經濟倫理內容記為子系統E，顯然，整個經濟倫理被分成兩個互不相關領域D和E(見圖2)。本來，在中國傳統社會理性結構中，常識理性精神和社會規範所規定的合理性標準並不是互相割裂的，它們通過意識形態子系統為中介互相轉化，互相調節以構成某種均衡。這種關係在經濟倫理中不再存在，其原因正在於儒家意識形態是不談「利」的道德理想主義的價值系統。我們只要對比一下作為「義」的政治和道德行為合理性標準和作為「利」的經濟倫理，就可以發現這種結構上的差別。「父為子綱」是禮，它屬於社會規範合理性標準(A)，它的意識形態基礎是孝(子系統B)，而孝之所以合理，我們又可以在常識合理結構(子系統C)中找到根據，孔子曾用父子感情作為常識來論證「孝」的合理性。這裏，「孝」這一意識形態所肯定的價值，既在常識理性中存在根據，又將其價值投射到社會規範A中形成行為約束；A、B、C三個子系統的合理性標準互相推導，互相制約。在這種互相聯繫中，社會政治規範可以看作人之常情(常識理性)之典範化和制度化。也就是說，在政治制度合理性標準形成之中，存在着將常識理性規