

台港及海外中文报刊资料专辑

哲学研究

第 11 辑

1986

书目文献出版社

哲 学 研 究 (11)

——台港及海外中文报刊资料专辑 (1986)
北京图书馆文献信息中心剪辑

书目文献出版社出版
(北京市文津街七号)
北京百善印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

787×1092毫米 1/16开本 6 印张 154千字
1987年3月北京第1版 1987年3月北京第1次印刷
印数1—5,000册

统一书号: 2201·23 定价: 1.55元

[内部发行]

出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党、政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于某些出于反动政治宣传目的,蓄意捏造、歪曲或进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参考,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善管理,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息服务中心

目 次

儒家思想对于经济发展能够贡献什么?	肖欣义	1
中国近世宗教伦理与商人精神	余英时	10
当代新儒家的探索	刘述先	53
儒家传统的现代转化	薛 涌	61
儒家模型及其现代意义	水秉和	68
儒家与政治学	水秉和	72
政治学漫谈,一种尊严的感觉	水秉和	78
从毕达哥拉斯学派的兴衰看科学与哲学的关系	易 署	81
自然权利,国家与公正	石元康	88
费城笔记——哲学的忧郁	林镇国	96

儒家思想對於經濟發展

能夠貢獻什麼？

● 蕭欣義

編者吩咐我談談儒家思想和經濟發展的關係。這個題目之難於處理，首先在於儒家思想內容龐雜矛盾。其次，經濟發展的途徑，各種路線之間的紛爭難有定論。儒家思想和經濟發展，兩者既各自紛紜難解，現在想跳一步來探討兩者之間的關係，就倍增複雜。本短文只能把討論的範圍縮小。談到儒家思想，擬限於現在尚有活力的因素。至於歷史上曾經發生鉅大影響，長久被認為儒家不能或缺的要素，如果在現代已被淘汰，而且在最近的將來似無多大敗部復活的可能性者，本文就不擬涉及。第一節先簡述迄今尚具有影響力的三大儒家潮流。

關於經濟發展的論著中，視野最廣闊，評論最深入公允的，首推吉利斯、帕金斯等人合著的《經濟學發展》（或《發展的經濟學》）。¹此書的論點，本文採用不少。

一、御用儒、封建儒、君子儒

儒家有泥古、保守的一面，同時也有適應、包容的層面。從春秋、戰國到二十世紀，儒學一方面影響其他學派，另一方面也不斷適應各種不同時代的主導精神，而吸收不少異質到儒學血液中。於是，我們可以在儒學大雜籃裡面分辨出好幾套系統。漢代所流行，以陰陽五行，天人交感，符瑞災異來詮釋儒家，是先秦儒學所少見的現象。三綱的教條，突出君、父、夫的權威，側重單向的順從，是帝制時代對早期對等義務倫理的曲解。傳統時期的法律把忠孝倫理說化成“十惡”條款的神髓。這不但對早期儒是異質，對現代儒學也是可恥的印記。在長期歷史過程中，儒家吸收了很多觀念。本文不擬一一討論它們對現代化有什麼關連，除非它們到今天還有生命力，還影響一大群人的思想行為，或者還受“大師”或“有力團體”的青睞。

迄今還有活力的儒學，可粗略地分為御用儒、封建儒、君子儒三大類。

君子儒強調人人具有惻隱之心，如能培養擴充，就能發展出完整的仁人，同時也發展出團體意識和社會意識。由惻隱之心而呈露的人性是天賦於每個個人，個人人格神聖不可侵犯。在這個基礎上儒家要培養向真理負責的大丈夫精神，以及冒犯政治領袖和權貴的抗議精神。儒家和民主人權的精神符合，但如未能把泛道德主義的民主人權精神，在政、經、社各方面具體落實於法制的體制架構，則這種精神軟弱無力。君子儒認為仁是無窮開放的心靈。一切習俗、禮儀、法規都要植基於內在的仁心，都要經常受到每人的仁心檢驗修訂，而不能一成不變，僵化為吃人的教條。修訂的程序是從下而上的民主方式，而非由上規定。因此，仁的人是開放的人。仁的社會是開放的社會，是和而不同的穩定社會。這樣的儒學，和傳統時代流行過的各套儒學相比，有若合符節之處，也有鑒納不合之處。

御用儒最側重的是三綱的權威主義思想。國民黨CC派的中國文化建設協會，以及黃埔系藍衣系的中國文化協會，擅於以法西斯和納粹主義的唯領袖論來詮釋儒學和三民主義，把三民儒塑造成權威主義和專制主義的御用理論。御用儒並不一定墨守成規，他們也想要變法圖強，富國強兵。只是一切努力都圍繞在如何鞏固領導中心，如何長保權貴利益這一個主題之上。他們雖高喊“國家”，但國家變成美化領袖權力慾的遮羞布。

封建儒指承襲前近代儒家意識形態和習俗的保守主義者。五四運動時代，新文化運動健將把他們描畫成：保守主義、反科學、反民主、反個人、封建思想、父權主義、家族主義、官僚主義、權威主義。一九八五年七月薛湧在北京大學訪問杜維明，談儒家文化和中國現實。²從訪問錄看來，薛湧的話雖簡短婉轉，但透露出中國知識青年對儒家所持的保留甚至否定的態度。儒學被當作封建的意識形態，有礙中國的現代化。他們印象中的儒學，和五四時代反孔家店運動所刻畫的儒學，是一脈相傳的。

封建儒和御用儒頗為近似。但後者特別突出唯領袖論，前者則側重墨守成規。他們墨守的並不是封建時代的成規，而是前近代的成規。封建制度自秦朝大一統，以郡縣制代替封建制後，就已式微。把傳統時代籠統稱為封建時代，並不妥當。不過現在習慣上把父權主義、權威主義、家族主義、保守主義稱為封建意識形態，已經約定俗成，所以本文就沿用封建儒的名稱。

封建儒是現代尚殘存的勢力。七十年代初期，在批林批孔運動中，儒家被指斥為極反動保守，企圖恢復奴隸制度的復古集團。這種刻畫歪曲了史料，既未對準古代儒家，更非反映當代誕生的奴隸儒。

二、現代儒學和經濟發展有關係嗎？

儒學雖有利用厚生的觀念和功利的層面，但經濟發展並不是儒學所關切的所在。假定儒家社會和外界隔離起來，那麼能否產生經濟發展，倒是一件可疑的事。其實不但儒學，就連其他多數文化傳統能否在各自隔離的狀況下產生工業革命，促進經濟發展，也都相當可疑。甚至連工業革命發軔的英國，也是到前近代才發生蛻化。在其前長久時期，英國的傳統文化也不是以經濟發展為核心。思想史研究員自不妨分析儒學在隔離的情況下為什麼沒有產生工業革命。本文却想提出另一個問題：在世界各文化互相刺激交互影響下，儒學能否調整思想導向，對經濟發展提供一些貢獻？或者儒學不管如何調整，對經濟發展終將反面關連多於正面關連？

經濟發展的一個要素是科技的吸收與研究。儒學對此有助或有碍或無涉呢？經濟發展須要企業人才，把新科技應用到產業上去，又須要各級技術人員，須要勤勉敬業，受過基本教育的工人。儒家對這些人才的培養有助嗎？經濟發展須累積資金，吸收投資。儒家的節儉之教可鼓勵貯蓄，但能鼓勵人民冒着風險投資於企業嗎？或者僅有趨於傳統式的投資於田地？對於吸收外資，運用外資，儒家能貢獻什麼？外資所造成的後遺症，儒家能否對治？對於市場的拓展，儒家有什麼辦法？經濟發展的路線和模式應該採取市場經濟或非市場經濟？初級產品出口來帶動產業？或進口替代業？或出口替代業？勞動密集企業？或資本密集企業？在發展初期應該平衡發展？或非平衡發展？應全力集中於成長率及生產毛額的增加？或者要分神保護生態環境？財富的均化和福利措施是否必要？會不會妨礙生產效率的提高？如果會，應該如何平衡？是企業家或是消費者應受到特別的保護？或者聽其自由競爭，適者生存？如果應該保護，什麼樣的保護政策利多於弊？什麼樣的穩定環境有助於經濟發展？什麼樣的穩定有害？都市化的後遺症如何處置？什麼樣的工會、農會、漁會有助於生產率的增加，同時又有助於公正社會的建立？經濟發展過程中所遭遇的基本難題，如何呼召社會各階層來參與共同解決？經濟發展諸不同路線和政策的抉擇，要以經濟規律來決定？或者也要考慮非經濟因素？例如道德因素？如果道德因素也要考慮，什麼樣的道德因素才有助於經濟發展？什麼樣的道德因素會窒息經濟活力？儒家的價值觀傾向於空

息或增益活力？

這些問題是探討儒學與經濟發展的關係時，所要考慮的項目。以現代儒學所關切的事項及所獲得的成果來看，上述問題中，好幾條是超過儒學的能力，但另有些事項則與儒學息息相關。其實不只與儒學，也與其他文化或宗教的價值觀大有關連。有些項目似乎儒學最具解決的潛能，有些似乎其他文化及宗教的潛能較高，有些似不分上下。下面分別討論和儒學有關或可能有關的項目。

三、儒學與科技、企管有隔膜，但可並行不悖

科技是經濟現代化的基礎。低開發國家或發展中國家的文化傳統，如果具有邏輯與科學精神，擁有前科學期的科技基礎，是容易學習起碼的現代科技。如果沒有這種基礎，但自己的傳統文化並沒有強烈的反科技意識，也是照樣可以逐步學習吸收。

李約瑟（Joseph Needham）長期研究中國科技文明後，指出道教和道家對於技術文明和科技貢獻非常鉅大。³其後不少著名學者隨着呼應，紛紛肯定道教與科技的正面關連。有的甚至說“道教徒就是科學家和積極行動家。”⁴正如施敏（Sivin）所評論的，這是過度熱心的恭維。⁵道教對科技做了很多實驗，可惜理論解釋層次方面死板僵化，未能依據實驗歸納出來的結果來修訂或推翻舊理論，因此科學提昇不起來，只好停頓在前科學的階段。施華慈（Benjamin Schwartz）指出中國思想家中，像儒家荀子的邏輯心靈，如能結合科技實驗，倒是最有希望發展出科學來。⁶

荀學的邏輯傳統，如果結合“格物致知”的觀念，就是相當典型的科學精神。可惜傳統儒家“格物致知”的對象，主要是古代經典和道德修養的事項，而不是自然界的事務。於是儒學和自然科學存有一層隔膜。

現代儒學繼承道德主義的傳統，所關切的對象主要是道德人倫、政治文化、哲學諸方面，科技並非其所長。然而這並不一定會妨碍科技知識的追求。現代儒家已很少有人排斥科技知識。君子儒和御用儒本身雖少研究科技，却都肯定科技的價值，鼓勵他人學習。君子儒更進一步肯定多元社會中諸元的平等價值。因此，儒學應可與科技並行發展。

科學知識的追求，基礎科學知識已成為人類共享的知識資源。教科書上已記載得清清楚楚，不必再從頭一步步推想、假設、實驗，不必再費數十年研究才累積一點點新知。後進國家可以在短期之內學到很多。若要研究最尖端最先進的科技，那就要有龐大的研究經費、機構、人員、和最新的設備。問題是發展中國家想要推動經濟發展，是否必須在初期就具備最尖端科技？或者只須中級或初級科學即已足夠？第四節將說明，不但中、初級已足夠，且更進一步說明一開始就先發展最先進企業，從經濟發展學的立場來說，是一種嚴重的失策。簡言之，後進國家的文化只要沒有反科技意識的干擾，就可以在短期內吸收到經濟現代化所須的科技。⁷因此，傳統文化缺少科技的傳統，並不是經濟發展途中的阻礙。

科技以外，後進國家也可從先進國家吸收企業管理的經

驗，並參考他國的經濟政策及模式，而收到事半功倍之效。在十八世紀，經濟發展唯一成功的例子是英國的無為而治的資本主義。今天已有好幾條成功的路：無為而治的資本主義，有為而治的資本主義，中央集權計劃的市場經濟，商業資本主義，初級產品出口策略，進口替代策略，出口替代策略。這些例子是後進國家很寶貴的參考資料。儒學在這一方面是一場空白，但這種空白並不妨碍現代化。後文將說明，在吸收這些經驗時，儒學的一些價值觀還可以發揮作用，幫助選取相當符合經濟發展原理的措施。

四、先進資本企業？或中、初級勞密企業？

不少後進國家開始推動現代化的時候，就選擇了先進的資本密集企業。這一方面是出於取法乎止，迎頭趕上，避免永遠跟在人家後面跑。另一方面，一開頭就吸收了先進企業，頗可滿足民族光榮感。可是從經濟發展學的立場看來，這個策略的代價很大，對於帶動現代化是一項下策。

先進的企業都是在勞力昂貴的國家改良出來的高度自動化的企業，只須雇用少數高級技術人員即可，但却要雄厚的資本。在貧窮的後進國家如果一開頭就引進這一類的企業，那麼只有少數高級技術人員獲得就業機會。其他大部份人民在貧窮線上掙扎，勉強維生，並沒有多少購買力。所以這些新企業產品的國內銷路有限。若想打通國際市場，後進國最能取勝的是勞動密集企業的產品，而非技術密集企業的產品。結果這些新進產品不得不滯銷。其次，少數幸運的高級技術人員，領到國際水準的高薪，有能力購買奢侈品，浪費了稀少的外匯。不幸，這種例子在第三世界屢見不鮮。

貧窮後進國最應關心的是設法引進勞動密集的現代企業，使更多人能夠就業，使更多人提高購買力。吉利斯、帕金斯等經濟學家，依據世界銀行的統計資料，歸納出如下的現象：

在低收入國家（每人平均所得毛額，一九八〇年少於三百美元的國家），從一九六〇到一九八〇之間，平均每年工業投資成長率是5%，但工業人口就業的成長率才4%。換句話說，就業成長率是投資成長率的80%，在這些國家，工業就業人口佔勞動力的15%，因此工業部門每年增加的就業機會是全勞動力的0.6%（ $4.0\% \times 0.15\% = 0.6\%$ ）。世銀預測到本世紀末，這些國家勞動力的成長率每年將是1.9%。把就業成長率和勞動成長率相比，可推知每年工業部門吸收新增勞動力還不到三分之一（ $0.6\% \div 1.9\% = 0.32$ ）。

在中收入國家（一九八〇年每人平均所得毛額在三百美元至二千二百美元之間），工業部門每年就業機會成長率是4.3%，工業就業人口佔24%，也即工業界每年增加的就業率是全勞動力的1%（ $4.3\% \times 0.24\% = 1.0\%$ ）。預測勞動率成長率到本世紀末，每年平均2.6%，可推知工業部門吸收新增勞動力的38%（ $1.0\% \times 2.6\% = 0.38$ ）。如此看來，低收入國家每年有三分之二強，中收入國家每年有三分之二弱的新增勞動力無法被工業部門所吸收，而只好期待農業部門和服務業部門來解決失業的危機。然而這兩部門並沒有

這麼大的吸收能力。因此，工業部門如果加速推進自動化（也即資本密集企業），後果並不輕微。

基於這個瞭解，發展中國家在決定經濟發展策略時，可選擇下面兩者之一：

(1) 注重個別企業、個別公司的個人平均生產力的提高，讓其加速採行新進資本密集路線。失業的勞動力，或者讓其自生自滅，或者以社會福利措施來救濟。

(2) 採行勞動密集路線，以便盡量增加就業機會。在勞力昂貴的高度工業化國家，這條路線成本太昂貴，從經濟效益上的立場，不值得採行。在勞力便宜的第三世界，這條路線可降低成本，因而加強競爭力。所以一些設於第三世界的跨國公司，往往修訂設計，以勞力來取代部份自動化。却是有些落後國家有於民族光榮的成見，把經濟效益的因素忽略了。

上面兩條路線的抉擇，單憑經濟因素，就可算出何者在何種社會條件下的效益較高。可是有時候人類的決策，心理因素或文化價值觀的因素比經濟效益的因素更強有力。如果民族光榮的因素相當有誘惑力，這時假定文化價值觀中有相當突出的仁政愛民觀和為人民謀求福利的意識，則或許可以平衡民族光榮感等因素。有時如果經濟效益相差不多，或甚至資本密集路線效益略大時，由於有強烈的為民謀利意識及為民製造就業機會的意識，就會左右抉擇的方向。

這是儒家價值觀大可貢獻於經濟發展策略抉擇的一個重要處所。事實上，儒學以外，基督教、天主教、佛教、道教等等傳統，也都可在這個重大的關鍵做出貢獻。最好是由政府及民間社團、文化宗教團體協辦討論會和聽證會，喚起全國注意這個問題，鼓勵全民參與抉擇的過程。御用儒和封建儒或許不重視全民參與重大問題的討論與抉擇，但君子儒傾向人民的參與。

當然有些現代企業必須資本密集。例如煉油、煉鋼、某些化工業，都將採取資本密集路線。地下坑式的礦業，為顧及安全，必定要有密集的設備。這些企業就無資本或勞動密集的餘地。

其次，要把“擴大就業機會”這個原則應用到具體的事項上去，並沒有一成不變的標準。在某時某地被認為太自動化，太剝奪就業機會的事項，在不同時地可能有不同的認識。例如中國在十九世紀中葉計劃修築鐵路時，有人以破壞風水地理的迷信理由而加以反對。有人以防止外國人輕易機動的國防理由而反對。也有人以防止傳統交通業人員失業而反對。一八六五年反對吳淞鐵路的最有力理由是它將引起嚴重失業。兩廣總督也指出牛、馬車業將因無法和洋人的鐵路競爭而致失業。又如清末審議是否在北京與各省之間設立現代郵電以取代傳統驛站系統時，大多數官員反對現代化。理由是舊系統效果良好，新系統速度雖加快，但將造成很多失業。⁹現代人顧慮失業增加，大概不會再把這原則適用到鐵路和郵電。可見資本和勞動的鑑定並沒有固定的標準。

有資格提出較妥切的評鑑的人，大概得受人文學、社會科學、經濟學、科技等領域的科際訓練。儒家想接受重大挑戰，必先接受科際訓練，並和各行專門人員密切交換意見。有了這種專家意見，人民參與抉擇時才會明智。

五. 資本累積

儒家提倡節儉，有利於貯蓄和投資，不過傳統的投資多集中於田地。田地投資，風險比企業小。要轉移投資對象到風險較大的企業，宜採取一些保護、減稅等鼓勵措施。

現代中國曾經發生過貯蓄投資比例過大，剝削糧食和基本生活必需品的暴政。這種現象要數個條件湊合起來，才會發生。例如：生產工具及資本國有或集體所有；經濟計劃權和應用權過分集中於中央政府；主導意識形態是為了明日而犧牲今日，而明日何時來臨又遙遙不可期；社會上缺少多元的力量；政治上缺少制衡的體制。儒家的節儉思想近乎中庸態度，不容長期為明日而犧牲今日。加以君子儒又關心權力的多元化和民主體制的建立。現代化的儒家無疑有責任加強發揮制衡作用。

資本的累積還有幾個典型的例子。英國在工業革命以前已經長期從事商業資本主義。¹⁰ 其他國家要現代化的時候，是否必須仿走英國的路來累積資本？葛慎克倫（Gerschenkron）提出了替代理論，認為甲國經濟發展的必要條件A、B、C、D、E……，乙國在進行發展時，並不一定完全盤仿襲。A，或A，來替代。例如資金的累積這個必要條件，英國是以商業資本主義來達成。德國在經濟現代化之時，並沒有累積多少資金。但德國具有良好的銀行系統，得以貸款給企業。俄國在十九世紀既未累積資金，銀行又缺完善。俄國政府乃以課稅的方式來籌集資金。現代發展中國家，有的利用銀行替代。¹¹ 此外，第三世界也靠外國政府援助，國際開發銀行及區域開發銀行低利貸款，外國民間銀行貸款，進口信貸，或外人投資等等方式來解決資金問題。

外資以跨國公司的機構來投資，曾風行一時，也曾備受依賴經濟論者攻擊為新殖民主義。新殖民主義問題，正反辯論難分難解，但跨國公司有後遺症則無疑義。這些後遺症的化除和減輕，有的牽涉純經濟問題，有的牽涉文化價值取向問題（詳見第十一節）。儒學和其他專業結合起來的科際訓練，有助於這些問題的處理。

六. 成長與福利的平衡點

經濟發展的宗旨，有些專家認為在於生產力的快速成長和經濟結構的蛻化。有些認為經濟學家應兼顧(1)生產力的生長，(2)相對的均化，以及(3)全民基本福利三者。他們認為後二項跨越經濟與非經濟兩個領域，和經發問題息息相關，經發家應和其他專業人員協調，通盤處理發展、均化、福利諸問題。

儒學有義利之辨。腐儒辨義利，有時會走偏鋒，變成蔑視經濟利益。然而大部份儒家還是肯定功利的層面，只是主張利應統攝於義。今日儒家不應過份膨脹泛道德主義，事事想以儒學意識形態來干預。很多事情，儒學若能退避不管，對雙方都有好處。但有些基本價值取向的原則性問題，則需要儒學以多元中的一元的身份來參與。像成長與福利之間如

何尋求平衡點，是現代儒家大可付出精神的一個焦點。如果把均化和基本福利詮釋為義的一部份內容，而不必過份強調它們之“辨”。當然，如果義利指涉修身養性的領域，“辨”依然有其意義。

均化並不指絕對的平均，而是指相對的平均，縮短貧富之間的差距。有些經發家認為均化是文化宗教價值取向的問題。符達度（Celso Furtado）主張：在貧窮國家分配不均與奢侈品的生產互相關連。他指出貧窮國家在經濟發展之初，多傾向於分配極度不均。結果鼓勵新企業側重奢侈品的生產。這些奢侈品產業由於需要較高度科技，非本國企業所能，因此都由外資設廠製造。符氏觀察到外資和本國權貴勾結，維持高度不均，以便把持奢侈品企業的利益。同時他們又傾向於延緩經發的速度，以便長期把持特權。¹² 這個觀察有無普遍性？外資與本國權貴故意延緩經發，在符氏研究的地區有相當事實根據，但在其他地區是否也普遍如此呢？這是尚有爭論的問題。至於在低收入國家分配高度不均容易促成奢侈品企業，這一點倒有較大的普遍性。

分配極度不均時，也易促成社會不穩定，而影響經濟發展的進行。二十世紀以來，已開發國家針對十九世紀經濟發展所遺留下來的症狀，採取了反托辣斯立法、累進稅法、失業保險、社會保障、貨幣穩定等等政策，消除極度的不均。這樣，一方面維持社會穩定，一方面均化也帶來了群眾消費時代，更促進了經濟發展。

均化不但符合正義原則，而且有益於經發。這是很多專家可以同意的。然而均化應在什麼階段推行才有利於經發？這倒是一個有爭論的問題。路易士（Arthur Lewis）提出的勞力剩餘模式，指出不均不是經發的一個必然結果，同時又是成長的一個因素。分配相當不均，造成一群高所得份子，他們才貯蓄、投資，因此不均有利於經發。過早施行均化，將使經發停滯。經發早期伴隨的分配懸殊不均，在經發進展以後，就會愈來愈減少。庫次尼茲（Kuznets）的統計，歸納出分配不均的現象隨經發的發展而成“倒U字型”曲線減輕。這種看法在過去二十年曾長期執經發理論界之牛耳。¹³

如果過早施行均化會使經發停滯，那麼什麼時候才適當呢？這就有待經濟學家、其他社會科學家、人文學家，以民間宗教和文化社團共同來探索成長與均化之間的平衡點。儒學的任務，無疑地將是任重道遠的。然而路易士等人的勞力剩餘模式尚有些疑點。吉利斯、帕金斯等位經發學家把近人對此模式的質疑綜合一下，指出：高所得者果然會把所得剩餘予以貯蓄投資？或者把它們花費於奢侈品？如果他們貯蓄投資，他們將在本國投資還是在利潤較高的外國投資？數據顯示很多富人寧可在外國投資。不均的自動減少是很緩慢的過程，為政者能夠坐待它緩慢自動調整，坐視經發的後遺症長期侵蝕低所得者，導致社會的不穩定嗎？¹⁴

當代經發學家中已有很多專家認為不宜坐視均化自然產生，政府應採取適當的均化政策。路易士的模式可說是先成長然後均化。針對這個模式，有三個不同的修正模式：(1)先均化，然後才追求成長；(2)成長中同時進行均化；(3)政府保證全民基本需要，諸如食物、住宿、基本教育、醫療等。¹⁵

吉利斯和帕金斯等人綜合諸說後，認為最能兼顧成長與福利的政策莫如以加速就業來均富。¹⁶

成長與福利之間的平衡點的尋求，成為現代經發學的一個重大課題。在這個尋求的過程中，均化的方式和時機值得受到格外的注意。儒學關切均化問題。在這一點，儒學顯現了深遠的現代意義。在價值取向的開關，儒學的取向頗有助於現代化的取舍。然而儒學中所談到的均化具體方法，尚不足以處理現代化經濟發展所面臨的種種具體問題。現代儒學宜增闢這個領域，翻譯這方面的名著（例如註十三、十五、十六所列文獻。此外，William R. Cline, "Distribution and Development: A Survey of the Literature," *Journal of Development Economics* (1975), pp. 359-400 一文中所列舉的文獻也都值得演譯），舉辦研討會，並鼓勵更多人接受科際訓練。

七．保護豪強企業家或平民消費者？

進口替代業和出口替代業是經濟發展上發生過相當效果的兩大策略。它們在初期都須要保護，尤其是進口替代業更與保護政策形影不離。保護期如果過長，無異是犧牲平民消費者來津貼豪強企業家。保護期如果過短，則未能扶助新企業。保護期多久才適當？新生企業與消費者兩方的利益如何平衡？如何防止豪強企業家勾結政府當局無限期延長保護期？這些也是現代儒學值得去關懷的問題。

進口替代企業是發展中國家最常採用的經濟策略。十九世紀歐美國家在學習英國經發時就採用過此策略。二十世紀中葉，多數第三世界國家也採用此策略。進口替代新生企業，在初期由於效率較低，還不易和先進國家已建立規模的同類企業競爭，所以須要保護。保護政策通常包括保護性關稅以及進口限額兩種制度。保護政策的代價是國產貨成本比外貨高，因而價格也較高。消費者被剝奪了購買較便宜外貨的機會。然而這是扶助新生企業所必要付出的代價。在第三世界很多新生企業的生存和成長，除了要改進科技和管理，提高經濟效益外，更重要的是要和官僚維持良好的關係。於是董事長、社長等等負責人，或專門的公務人員，抽出可觀的時間和精力來培養與官僚及黨政首長的良好關係。有些社會須要送厚禮給政要私人。有的要求捐獻鉅額樂捐給政府、或黨部。有的聘請退休黨、政、特務、軍、警高級幹部來當企業的高級顧問，或甚至高級執行人員，以便誘使政府延長保護期或給予其他特權。如此，在第三世界好些國家，我們看到最成功的企業並不一定是效益最高的公司，而是與黨政當局維持緊密關係的公司。通常是豪強權貴及其子弟最精於此道。結果享受到保護政策果實的往往是這些特權份子。

保護措施如此濫用後，特權企業就不太關切如何提高效益和品質，致使國產產品長期無法與外貨競爭，使國貨價格長期比外貨昂貴，品質比外貨差。

這是不少發展中國家的通病，¹⁷ 須要各國依其國情和文化價值觀來尋求解決。在儒家尚有活力的社會，儒學對此能貢獻什麼呢？各派儒家都聲稱重視人民福利，我們可以想

像儒家會關心平民消費者的利益。然而問題是當平民利益與權貴豪強的利益衝突時，儒家會站在那一邊？君子儒會站在平民這一邊，是可以預期的。御用儒可能會傾向權貴那一邊。封建儒較關心傳統禮制習俗，較缺乏對政治經濟現代化方面的關心。如何喚起封建儒注視這個問題，如何促使御用儒脫化，重視平民福利甚於權貴特權，這將是儒家所面臨的一個挑戰。能重視平民福利後，如何將此關切具體化表現於爭取經濟、社會、政治法規和體制的設立與實施，這也是儒家的另一個挑戰。重人治輕法治是儒家的一個弱點。封建儒和御用儒恐怕很難克服這們病根。君子儒似乎可望吸收法治精神，以對治權貴豪強勾結攫取特權的現象。

豪強企業家勾結官僚，在經發進程中還可發生另一種負作用。經發中有一個策略是先發展幾個重點企業，然後帶動相關的一系列企業（包括上游及下游的關係企業）。已建立的企業甲，假定需要原料A.B.C……，發展中國家可酌情設立A.B.C……中的全部或一部份新企業。新企業的初期產品往往比外貨貴。甲企業既已享受保護，這時應該回饋社會，忍痛在合理期間內採購國產A.B.C……產品。然而第三世界中不少已建立的企業，却贈送紅包或增加政治獻金，誘使官僚開放進口限額，准許甲從國外採購較便宜的A.B.C……美其名曰減低成本，增加效益。諷刺的是甲享盡特權和保護，却反對A.B.C……受保護。結果不利設立新的一系列關係企業，使經發進程受阻。¹⁸ 面對這種問題，首先應消除豪強勾結黨政來攫取特權。其次要訂定合理的保護期，嚴格執行，公平保護各企業，並定期結束保護。

談到出口替代企業，這是二十世紀中葉以後才新興的模式，採行的國家還不多，但大體對經濟發展都有相當成效。例如新加坡、香港、台灣、南韓，都有若干成就。新生企業在拓展外國市場，增廣推銷網時，有很多難關和風險，須要政府保護（津貼、減稅等等）。和進口替代業的問題一樣，出口替代業的保護也要訂定期限，防止業者以紅包及政治獻金之類的“文明”來無限期延長保護。儒家在這裡所面臨的考驗，和上面所說的一樣。

在港、台、新、韓的情形來說，由於善於引進勞動密集企業，使產品在國際市場上具備相當競爭力，因而其依賴政府保護的壓力，就不強烈。其次，有一相當部份的這類企業是由跨國公司經營。它們在母國的公司早已建立推銷網，所面臨的問題就有所不同。近來一批稍後進的國家急起直追，工資比亞洲四條龍便宜。這對四條龍是一個壓力。另一個壓力是已開發國家加強保護主義，使國際市場佈滿新難題。下節談儒家對安排國際市場是否有助益。

八．關稅聯盟及共同市場的締結

從聯合國所出版的《國際貿易統計年鑑》(Yearbook of International Trade Statistics)看來，發展中國家在過去二、三十年來，出口額增長很多，然而大多各自出口到已發展國家，而較少在發展中國家彼此貿易。當出口面臨阻力之際，後一類的貿易值得促進。

以貿易為主的國際組織，可以列出三種：

1. 自由貿易區域 (free-trade areas)：消除會員國彼此之間的關稅。對於非會員國的進口，會員國決定各自的關稅率。歐洲共同市場的前身歐洲自由貿易協會，就是這種組織。現存的最大組織是拉丁美洲自由貿易協會。

2. 關稅聯盟 (customs unions)：消除會員國彼此之間的關稅。這一點和第一類組織相同。但在關稅聯盟內，所有會員國共同訂定一致的關稅率，向非會員國進口貨課徵。

3. 共同市場 (common markets)：除了會員國免關稅，對非會員國採取一致的關稅利率以外，在共同市場諸會員國之間，勞動力與資金的流動所受到的限制，可予以減少或消除。會員國也可進一步考慮金融、會計、匯率等等政策的協調，以及其他經濟上的合作。中美洲共同市場和東非共同市場曾經達成某一程度的經濟整合，可是後來由於政治上的歧異而使共市癱瘓。現在只有歐洲共同市場發揮良好的經濟功能。¹⁹

以上三類組織，經濟整合的程度各有不同，但在政治上，不管那一類，會員國都保持獨立的主權。政治的獨立和經濟的整合兩個相反方向的潮流是可以配合得很好。配合得順利，有賴種種因素。儒學的大同理想，過去往往與中華天朝世界觀相混淆，今日首須加以分辨。天朝世界觀主張中華天子受選擇來當全天下的共主，擔任天入之間的唯一媒介。理論上全天下都要朝貢臣服中華天子，實際上天子德威武威達不到外圍。外圍國家只要不與天朝相往來，就無所謂誰主誰臣的問題。內圍地域由天朝官僚統轄。中圍地帶，天朝官僚行政系統延伸不到，但要定期遣使來朝貢。這整個體系自十九世紀中葉以來就逐漸解體。清帝國擴充的內圍現在成為中國。中圍已瓦解各自獨立。國民黨承孫中山而稱其為“失土”。一九五四年中共也稱其為“被帝國主義所割取的中國領土”。這些“失土”包括西北大地、帕米爾、尼泊爾、不丹、錫金、錫蘭、緬甸、安達曼群島、爪哇、馬來、暹羅、安南、蘇祿群島、台北、澎湖、琉球、朝鮮、西伯利亞的東北大地。²⁰現在又有人加上外蒙古。天朝世界觀雖已遭淘汰，但陰魂凝結為失土觀。好在這個失土觀大部份只停留在民族主義口號的層面，中國人倒沒有多少認真想“收回”全部“失土”。然而如果大同理想未能和天朝世界觀及其後遺症“失土圖”劃清界線，那麼國際上對中華大同理想就要避之唯恐不及了。

與天朝世界觀劃清界線後的大同理想，要怎樣調整才有助於自由貿易區域、關稅聯盟、共同市場之類的經濟整合，這就有待現代儒家的努力。大同思想有政治、社會、文化、經濟諸層面。在當代世界、政治體制承大帝國解體和殖民地解體的動向，是傾向分化、獨立。在經濟方面則傾向整合之路而發展。這兩傾向交互影響，加上個性的解放，國際、國家、社會秩序將會發生結構性的演化。異質族群若是勉強牽合於一國家，而未能以平等、互惠、民主的原則來化除緊張與仇恨，倒不如分化而求相安。分化之後，各保政社體制上的主權，但可同時追求經濟上的合作。個人則一面重新整合於新政社架構，另一方面整合於廣大的經濟架構。²¹

在這樣的理解基礎上，要怎樣使大同思想引向經濟整合的領域？使分化、獨立的政治結構能致力於經濟合作？這將是現代儒學，尤其是君子儒，所要面臨的另一個重大課題。

九．穩定的社會和政治環境

經濟發展須有穩定的社會和政治環境。問題是維持政社現狀最有利於長期穩定呢？或全民盲從領袖意志，全國一條心最有利於穩定呢？或尊重人權、民主、自由，鼓勵個性開放發展，才最有利於長期穩定呢？

封建儒傾向維持現狀。御用儒雖喊民主自由的口號，却破壞民主自由的體制。封建儒、御用儒、以及革命政黨的一黨專政，並非不能維持穩定，並非不能從事經濟發展，但經濟發展到相當程度後，人民對於僵化的政社體制往往會要求予以突破。這時封建儒、御用儒、專政政黨就變成經濟發展的負面因素。能夠長期維持正面作用的穩定，恐怕是君子儒透過培養個人仁心來培養開放而又穩定的民主社會。君子儒應該設法和其他能夠尊重民主與人權的文化及宗教社團和學術機構合作，共同促進一個和而不同的多元而穩定的社會。

工會（以及漁會、農會等）常被封建儒、御用儒、專政革命政黨視為潛在的亂源，要麼加以壓制取締，要麼加於滲透控制，使工會變成袒護政黨的御用機構。終至勸辦郊遊、摸彩、自強活動、配選票，却忽略保護工人的起碼權益。忠黨愛國的活動，會員個人可以參加，但工會却不應為了鞏固領導中心而本末倒置。御用儒在這一方面的表現是可恥的。封建儒在這方面缺少氣魄。只剩下君子儒來聯合其他社團關切這個問題。這個責任的艱巨，一面是由於要克服御用儒與專政政黨的操縱，另一面又要避免工會主義濫用罷工權。兩極端之間尋找平衡點，並沒有一成不變的現成答案。君子儒如能在這方面開闢儒學新疆界，將是一件有意義的創舉。

十．安全、生態、生活品質的提昇

水源、空氣的污染，土壤的破壞，工作安全的忽視，是經濟發展過程中常常伴隨的後遺症。要處理污染，保持生態的均衡，保障工作安全，須增加不少設備，增加成本，以致減少產品在國際市場的競爭力。因此，除非政府立法強制執行，企業界多不能自動做防污措施。第三世界國家長期忽視這些措施。長期累積以後，清污工作將變成極昂貴的事業。

儒家的仁政愛民傳統，不知能否延伸到對工人安全，防污與生態加以關懷？第六節談到義利之辨的一個現代詮釋，即是把經濟成長當作利，把工人安全、污染處理和生態均衡當作義。不知現代儒家是否願意把傳統的義利之辨延伸到這個課題？這個課題涉及二個層面：第一是對這個課題的關切，以及努力促使政府立法並嚴格執行。第二是對防污、清污、生態方面的專業知識和技術。儒學不可能進入第二個層面，但第一個領域則是值得儒學去接受的挑戰。

工業化和都市化因果循環。大城市已有電、供水、排水系統，有較完善的交通設施，較易吸引企業家來設廠。銀行

常集中於城市，企業家安排貸款，和銀行往來，也加強設址於城市的吸引力。從上游工業運輸原料，並運輸產品到下游工業，爲了節省運輸費，又傾向於鼓勵各企業設址於就近處。此外，企業想和政府官僚培養關係，以爭取進出口配額、特權、保護，更誘使設址大城市。諸如此類的理由，使工業化與都市化離分離解。

都市化常伴隨住宅擁擠，公共衛生出毛病、農村擠來城市待業人員的失序，以及犯罪問題發生。都市化後遺症的解決，涉及專業層面的，已非儒學所能爲力。如何分散工業到小城鎮，涉及專業問題。但涉及動員公眾和政府重視這些問題，却是儒家和其他文化及宗教社團應該合作出力之事。推廣文藝活動，提高生活品質，也是現代儒家可進行的課題。這不但要在都市推行，也要在農村推行。

十一．跨國公司引起的問題

跨國公司來第三世界設廠投資，是發展中國家推動經濟發展的一個方便法門。然而它同時也連帶着嚴重的後遺症，因而被依賴經濟學家稱爲新殖民主義的大門。²² 因此，跨國公司的問題備受經濟學家、民族主義者、反帝運動者的注目。它所引起的注意，遠遠超過它的投資額所佔的比例。²³

跨國公司被認爲是後進國經發的方便法門，因爲它除了引進外資以外，更引進生產技術和企業技術，而且又解決外銷市場，把經發初期所面臨的幾個難題，同時予以解決。

然而它被指出有嚴重後遺症，因爲它(1)剝削東道國廉價勞工；(2)顛倒東道國舊工業，造成原來工人失業，却又未提供多少新的就業機會；(3)保守科技秘密，沒有把技術傳授給東道國；(4)盈餘變相匯回母國，並沒有給東道國積存外匯。

上述四點中，頭兩點指不同類型的企業。第一點指勞力密集企業，提供了可觀的就業機會，但工資低微。第二點指資本密集企業，工資很高，但只須少數高級技工。這兩種缺點通常發生在不同的國家。有些開發中國家限定跨國公司只能投資於資本密集企業（例如礦業、煉油業、化工業、煉鋼業）。設廠後原來簡陋工業被擠掉，原來的低技術工人不能勝任新的高技術工作。而且新企業多自動化，所須技工不多，無法吸收多少舊工人來訓練新技術。在這些國家沒有第一種後遺症。

第一種後遺症發生於允准外資設立勞力密集企業的國家。像電子計算器、微電腦的裝備業等等勞密企業，並不須要高度技術工人。據說跨國公司多挑低工資、無工會，或工會不准集體交涉（罷工），不准爲工人爭取基本權益，但工人普遍受過基本小學教育，而且工作勤勉的國家來投資。這些因素比免稅或減稅等獎掖更有吸引力。公司稅，各國通常在40-50%之間，免稅數年，從前曾是大優惠。但現在先進國對投資國外者多採環球所得稅法。如果東道國課稅，母國就不課，或只課差額。結果東道國不管是否免稅優待，對跨國公司毫無差別。免稅等於是東道國當寬大頭去補助富國。

如此，低廉、勤勉、而又受過基本教育的勞力，是勞密跨國公司考慮的一個要素。於是，東主國面臨一項艱難的抉

擇：爲了吸引外資、技術、發展經濟，要麼犧牲本國工人基本權益？要麼吸引不了外國企業？這個兩難，除非所有國家都聯合起來保障自己工人的基本權益，就永遠是兩難。儒家對這個兩難應該如何取捨？這將是一個重大的課題。儒家之注重人民基本福利，是否可以促使儒家發起或促請政府發起國際性的工人最低基本權益協定？或者不必太慮得慮失，不必以過份犧牲工人權益的措施來吸引外資？看了汪廿三的數據，跨國公司在已開發國家的投資比率既然那麼高，則可推測工人的素質的重要性並不能輕易爲低微工資所掩蓋。如果這個解釋正確，那麼在兩難取捨時側重保障人民基本權益這一個原則，應該是對的。

關於第二個後遺症：跨國公司促成東道國失業率增加。這一點，正反兩方例證都有。孫克耳（Sunkel）指出東道國工業被顛倒，造成失業率增加。²⁴ 吉利斯等也指出除了少數例外（巴西、墨西哥、新加坡、牙麥加、一九七〇年以前的西班牙、卡斯楚以前的古巴）以外，跨國公司在東道國所僱用的職工，很少超過1%。因此前者爲後者所提供的就業機會似乎相當有限。²⁵ 然而吉利斯等也例舉相反的例證。例如李浦西等人的調查發現美國和瑞典的跨國公司在後進國所設的工廠，比母國同樣工廠更勞力密集一些，但和東道國企業所用的企業水平近似。²⁶ 因此片面責難跨國公司爲失業率增加的魁首，恐不正確。²⁷

第三個後遺症，一面是跨國公司技術保密的問題，另一方面是東道國教育水平及普及的問題。

第四個後遺症：跨國公司出口產品，常是賣給母國的本公司，並由母公司或在他國的子公司進口原料。由於都是同一公司內的買賣，所以價格可在帳面上賤縮。同時母公司也可以用向子公司要求一批鉅額技術轉移費或顧問費的方式，把子公司出口產品所積累的外匯吸走。致使這些盈餘不能在東道國再投資。除了變相的方式以外，也可以公然地把盈餘匯回給母國。

假定跨國公司是賣貴重物品或稀有的自然資源公司，子公司把賣給母公司後的收入變相讓母公司吸回去，結果東道國賣出了稀有的資源，却得不到多少錢。這正是愈出口而愈貧窮了。這是多麼可資警惕的現象啊！

假定東道國對上述四個後遺症都束手無策，那麼透過跨國公司而進行經發的路只有使東道國淪爲新殖民地。然而正如上面的分析所指出的，有些後遺症是誇大其詞，有的是確實驚心動魄，但發展中國家已試行過一套對治的辦法。例如法律規定跨國公司應採取合資方式，股權若干百分比須由東道國人民擁有，（本地股東便於監督技術的轉移）；徵課研究稅，或規定跨國公司應設立什麼規模的研究實驗室；規定盈餘匯回母國的最高限額；規定在東道國再投資的比率；鼓勵就業機會的創造；勞工權益的保障；防止變相匯款等等。

²⁸

這些措施，有的是經濟及科技上的專門問題，有的則是儒學份內的事，也有儒學加上科際訓練才解決得了的事。勞工權益的保障是現代儒學大可新發展的領域。關心就業機會的增加，是儒家可參與的運動。²⁹

十二· 結論

從上面的討論，我們已看出儒學對經發有些關係，將來當儒學更走向現代化，朝經發問題拓展新領域後，將可使兩者關係更加密切。兩者的關係，並非因果關係。換句話說，現代經發並不是儒學的產物。儒學最關切的修身養性和內聖外王的功夫，並不會直接引發經發思想。儒學的格物致知和博學慎思也未能通向科學的領域去。科技是現代經發的一個基礎。傳統儒學忽略這一面。現代儒家也不可能兼通人文學、社會學和自然科學及技術文明，但儒學可以和社會科學及科技並行，現代儒家也可鼓勵很多人注重科技。所以一旦科學及經發思想的價值確立後，現代儒學就很容易調整方向，與經發互相配合。

經發另一個重要基礎，現代發展經濟學，企業管理學等方面的專業知識，也不是儒學之所長。個別儒者可再接受這些專業訓練，但儒學整體來說，可擇取這些專業中的重要主題，吸入現代儒學之中，不過專業性的訓練就不是儒學所能企及。

儒家向有勤儉、向學、敬業的美德。這對經發是一個有利的因素。但今後儒學對經發所可能提供的最大貢獻，將是在經發路途上遇到十字路口，面臨如何抉擇取捨時，可能從儒學的一些價值取向經驗獲得寶貴的參考。例如第六節討論成長與福利的平衡。站在經發學的立場，可主張只管成長，不管均化問題；也可主張先照顧成長，後推行均化；也可主張促進成長之時，就同時推行均化；也可主張先均化，後成長。這些不同的途徑，在經濟學上都能各自言之成理。當一個社會面臨抉擇時，會在經濟領域之外，再加上政治、社會、文化、宗教等方面的價值觀，來幫助思考審議。儒學中的重視均化思想，會影響社會成員傾向均化。假使均化或不均化在經濟學上都各自同等有理，那麼以非經濟的道德判斷來選擇其一，將使社會成員更覺心安理得。現在經發學家分析出均化的重大經濟含義，則顯見儒家均化說的現代意義。但均化有方式及時機上的不同安排，這就要科際訓練，才能做出有意義的取捨。

諸如此類的價值觀還有一些。例如增加就業機會（第四節）保護平民權益（第七節），不只是道德上的義舉，而且在經發學上更有深遠的意義。在經發過程中面臨取捨時，儒家這些理念將使經發前途更加健全。御用儒的偏袒豪強、權貴，對經濟易生不利的副作用。儒家能否脫胎換骨，從御用儒轉向君子儒？這是儒家必須面對的一個挑戰。

另一個有待脫胎換骨的是御用儒和君子儒對於維持政、社穩定所採取的二條殊異的路線。君子儒的穩定不是僵固保守，維持現狀的穩定，而是以培養開放的社會而創造出來的穩定社會（第九節）。這種穩定對於經發來說，是一個相當理想的環境。

經濟合作與發展組織（Organization for Economic Co-operation and Development）在探討未來經濟發展的前景時指出要處理種種未可逆料的事件，最要緊的是遵循基本原

則，但同時保持開放與靈活的心靈。³⁰ 君子儒涵和穩定與開放，原則與靈活。這將是儒家對經發頗有份量的貢獻。

儒家的價值觀，有一部份對於經發政策取捨之際頗有助力。但儒學的內容和經發問題有關的很少。現代儒家不妨舉辦有關經發問題的科際研討會，以探索如何把這些價值觀落實到具體的政策和措施。專技性的問題，可留給經濟學家、政治學家、社會學家、法學家、科學家、工程師等專家各自去研究。合於科際綜合性的經發問題，例如成長與福利的平衡，均化的方式與時機，開放與穩定的平衡，先進技術與就業機會的平衡，大同思想與經濟合作及整合的關係，跨國公司的利弊問題，企業保護與消費者保護的平衡等等，可以多多提出來討論。參加討論會的，包括學者，民間社團代表，政府官員等等。有時可以注重學術性，有時注重通俗性，有時專和工會、農會、漁會、商會的人士，有時專和各宗教團體。討論會，研討會之外，也可發動政府和議會舉辦聽證會。在這種討論會中漸漸發掘那些主題可以推廣為儒學的新領域，使儒學能以多元社會中的一份子來表達對現代社會基本問題的關懷。

蕭欣義：美國哈佛大學歷史學博士，加拿大維多利亞大學亞太系教授，主要著作包括：《中國古代思想史研究法》、《美國研究儒家文化的幾個主流》。

注釋：

1. Malcolm Gillis, Dwight H. Perkins, Michal Roemer, and Ronald R. Snodgrass, *Economics of Development* (New York and London: W. W. Norton & Company, 1983).
2. 薛湧訪，杜維明談，“傳統文化與中國現實：有關在中國大陸推廣儒學的訪談”，《九十年代》，一九〇期（一九八五年十一月），頁五六～六八。
3. Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press) 1956. 自一九五六年以來已出版數鉅冊，尚在陸續著作中。
4. Whalen Lai, "Toward a Periodization of the Taoist Religion," *History of Religions*, Vol. 16 (1976), pp. 75-85.
5. N. Sivin, "On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity. With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China," *History of Religion*, Vol. 17, Nos. 3 and 4 (1978), pp. 303-330.
6. 在哈佛大學的中國思想史課程上的講評。
7. Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962).
8. Gillis, et al., *Economics of Development*, p. 542. 世銀統計資料取自：World Bank, *World Development Report 1982* (Washington, D.C., 1982), pp. 146-147.
9. Gilbert Rozman, *The Modernization of China* (New York: The Free Press, 1981), pp. 132-134.
10. E. J. Hobsbawm, *The Pelican Economic History of Britain*, Vol. 3, *Industry and Empire* (Baltimore: Penguin

- Books, 1969].
11. Gerschenkron, *Economic Backwardness*, (見注7), 第二章。
Gillis, et al., *Economics of Development*, pp. 18-19.
 12. Gillis, et al., *Economics of Development*, pp. 35-36.
Celso Furtado, "The Brazilian 'Model' of Development," in Charles K. Wilber, ed. *The Political Economy of Development and Underdevelopment* (New York: Random House, 1979), pp. 324-333.
 13. W. Arthur Lewis, "Economic Development with Unlimited Supplies of Labor," *The Manchester School*, vol. 22 (May 1954), pp. 139-191. Simon Kuznets, *Modern Economic Growth* (New Haven: Yale University Press, 1966). *Economic Growth and Structure* (New York: W. W. Norton, 1965). J. C. Fei and Gustav Ranis, *Development of the Labor Surplus Economy* (Homewood, Ill.: Richard Irwin, 1964).
 14. Gillis, et al., *Economics of Development*, pp. 70-90.
 15. Hollis Chenery, et al., *Redistribution with Growth* (London: Oxford University Press, 1974). *International Labour Office, Employment, Growth and Basic Needs: A One-World Problem* (New York: Praeger Publishers, 1977). Charles R. Frank, Jr. and Richard C. Webb, eds., *Income Distribution and Growth in the Less-Developed Countries* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1977). Gary S. Fields, *Poverty, Inequality, and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
 16. Gillis, et al., *Economics of Development*, pp. 90-95.
 17. John H. Power, "Import Substitution as an Industrialization Strategy," *The Philippine Economic Journal*, vol. 5 (1966), pp. 167-204. Henry J. Bruton, "The Import Substitution Strategy of Economic Development," *The Pakistan Development Review*, Vol. 10 (1970), pp. 123-146. Gillis, et al., *Economics of Development*, pp. 431-451.
 18. Albert O. Hirschman, "The Political Economy of Import Substitution," *Quarterly Journal of Economics*, 82 (1968), pp. 1-32.
 19. Gillis, et al., *Economics of Development*, pp. 466-470.
 20. 孫中山, 《三民主義》英文版
San Min Chu I: The Three Principles of the People, trans. by Frank W. Price (Shanghai: The Commercial Press, 1932), pp. 33-35. Samuel S. Kim, *China, The United Nations and World Order* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 41-44. 一九五四年北京發表的“舊民主主義革命時代(一八四〇—一九一九)帝國主義剝奪中國領土圖,”收於 Kim, pp. 42-43.
關於中華王朝世界觀,可參看
John K. Fairbank, ed. *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968).
 21. Dov Romen, *The Quest for Self-Determination* (New Haven and London: Yale University Press, 1979), pp. 99-116.
 22. Charles K. Wilber, ed., *The Political Economy of Development and Underdevelopment* (New York: Random House, 1963). Immanuel M. Wallerstein, *Modern World System*, 2 vols. (New York: Academic Press, 1974-1980). Paul A. Baran, *The Political Economy of Growth: Monopoly Capital; The Longer View* (New York: Monthly Review Press, 1957, 1966, 1969.)
 23. 從下列幾組數據可以看出跨國公司在第三世界的投資額並不得到突出。(a)根據 Organization for Economic Cooperation and Development (以下簡稱OECD), *Development Cooperation: 1981-Review* [Paris, 1981], Table A.1. OECD, *The Flow of Financial Resources to Developing Countries in 1961* [Paris], Table 1 兩份資料的統計, 跨國公司投資額與外資流入第三世界總額的比例, 在一九六〇年是十八億八千萬美元比七十九億五千萬(百分之廿三點六五), 一九七〇年是三十六億九千萬比一百八十九億八千萬(百分之十九點四四), 一九八〇年是九十六億九千萬比八百八十九億五千萬(百分之十點八九)。比率愈來愈下降。(參看 Gillis, et al., p. 367)。
(b) 依據 John Stopford, John Dunning, and Klaus Haberich, *The World Directory of Multinational Enterprises* (London: Facts on File, 1980), pp. X-XVIII 的數據, 跨國公司彼此在已開發國家的投資額, 遠大於在開發中國家的投資額。以一九七五年為例, 總投資二千六百三十億美元中, 在已開發市增經濟國家的投資為一千九百三十五億(百分之七十三點五七), 在開發中國家投資額則為六百九十五億(百分之二十六點四三)。(參看 Gillis, et al., p. 379)。
(c) 依據 K. Billerbeck and Y. Yasugi, "Private Direct Foreign Investment in Developing Countries" (World Bank Staff Working Paper No. 348, 1979), Table II-i, 以及 Stopford, Dunning, and Haberich (見b項), p. XVII, 而為 Gillis, et al. 列舉於 p. 278: 美國跨國公司投資於發展中國家的比例, 一九五〇—七〇之間是百分之三十, 至七十年代中葉已降至百分之十四。英、德、法的跨國公司(六十年代中葉至七十年代中葉)投資在發展中國家的比例是英國百分之十九, 西德及法國百分之三十。只有日本是例外, 在發展中國家投資的比例高至百分之六十。
 24. Osvaldo Sunkel, "Big Business and Dependencies," *Foreign Affairs* vol. 50 (1972): pp. 518-519. Gillis, et al., *Economics of Development*, p. 384.
 25. Gillis, et al. p. 384.
 26. Ibid. p. 385. Robert E. Lipsey, Irving B. Krans, and Romualdo A. Roldan, "Do Multinational Firms Adapt Factor Proportions to Relative Factor Prices?" (Cambridge, Mass.: National Bureau of Economic Research Working Paper No. 293, October 1978). Byung Soo Chung and Chung H. Lee, "The Choice of Production Techniques by Foreign Firms in Korea," *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 29 (1980). pp. 135-140.
 27. Gillis, et al., p. 385. Lawrence J. White, "The Evidence on Appropriate Factor Proportions," *Economic Development and Cultural Change*, vol. 27 (1978): pp. 27-59.
 28. Gillis, et al., pp. 388-395.
 29. 跨國公司是爭論性很大的問題。下列諸書介紹各派的論點。Raymond W. Vernon, *Storm Over the Multinationals: The Real Issues* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975); Thomas J. Bierstaker *Distortion on Development: Perspectives on the Multinational Corporation* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1978); C. Fred Bergsten, Thomas P. Horst, and Theodore H. Moran, *American Multinationals and American Interests* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1978).
 30. *Interfutures: Facing the Future: Mastering the Probable and Managing the Unpredictable* (Paris: OECD, 1979), pp. 99-170.

儒家思想與經濟發展

YALE



中國近世宗教倫理與商人精神

● 余英時

序論

韋伯 (Max Weber) 在今天西方的社會科學界和史學界上顯然是處於中心的位置。在近代西方哲學史上，哲學家中有人向康德立異，也有人和他同調，但決沒有人能夠完全不理會他的學說。¹ 今天韋伯的情況便和康德十分相似。研究現代東亞社會和歷史變遷的人則特別注重韋伯的《中國宗教》(The Religion of China) 和《新教倫理與資本主義的精神》(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism 以下簡稱《新教倫理》) 兩部著作。後一部書雖純以西方的歷史為對象，但其結論仍對東亞史的研究有反照的作用。韋伯關於西方資本主義的興起的解釋涵蘊着一種理論的力量，可以從反面說明東亞——尤其是中國——何以沒有發展出資本主義的經濟形態。

但是近二三十年來，主要由於東亞地區（包括日本、台灣、香港、南韓、新加坡）經濟成長的特殊經驗，不少社會學家和經濟學家開始注意到儒家倫理的積極功用。他們覺得韋伯對於儒家思想所持的否定看法也許有修正的必要。因此儒家——或者更廣義地說，中國文化——是否會對東亞的經

濟發展發生了積極的推動作用，目前已引起海外中國學術界的注意了。²

中國為什麼沒有發展出資本主義？這可以說是近幾十年來世界史學界所共同關注的一個中心問題。從歐、美、日本、到中國，我們都可以在歷史論著和學報中找到有關這一問題的大量的專題研究。但是對於這個共同關注的問題，史學界尋求答案的方式顯然可以分為兩個主要流派：第一派從理論上斷定資本主義必然會在中國史上出現，並且實際上已經萌芽。不過由於種種特殊因素所阻，未能充分成長而已。第二派則並不預斷資本主義是中國社會發展的必經階段，而是從事實出發，探討傳統中國為什麼產生不出西方式的現代資本主義。第一派所持的自然是馬克思主義的觀點。根據這個觀點，歷史五階段論是適用於一切人類社會的普遍規律，中國當然不可能成為例外。五十年代以來中國大陸上關於“資本主義萌芽問題”的無數討論都是這一歷史觀點的產物。第二派的史學家並不完全根據韋伯的理論，但都直接或間接地受了韋伯的一些影響。因此我們不妨說他們代表“韋伯

式的”(Weberian)觀點。在西方和日本一些研究這個問題的史學家大致都可歸之於這一派。

在更進一步地分析這兩派的異同之前，我們有必要略略交代一下韋伯觀點和馬克思主義的關係。《新教倫理》這篇專論是否如柏森思(Talcott Parsons)所說，乃駁斥馬克思的唯物史觀之作？這是一個頗有爭論的問題。在十九世紀九十年代的德國史學界，加爾文教派與資本主義之間的關係本是一個討論得非常熱烈的題目。韋伯的研究正是聞風而起並有特殊突破的一個範例。⁴不僅如此，恩格斯在一八九二年為他的《社會主義從空想到科學》一書英文版所寫的導論中，也明白地指出，加爾文的信條是適合新興資產階級需要一種最大膽的主張。其“選民前定論”(predestination)的意義便在於說明：在競爭的商業世界中，一個人的成功或失敗往往不繫於他的活動和聰明，而繫於他所無法控制的外在情況。⁵

這樣看來，韋伯《新教倫理》一書似不能理解為專駁馬克思主義的史觀而作。但是往深一層看，這篇專題研究又確是和唯物史觀針鋒相對的。韋伯基本上是反對唯物史觀的。就與本文有關的部份而言，我們可以舉出以下幾個論點：第一、韋伯不同意任何歷史單因說，因此他也不能同情經濟決定論。第二、他不取社會進化論，而馬克思主義的歷史觀正是社會進化論的一種最嚴格的表現方式。韋伯並不相信歷史上有什麼必然的發展階段，當然更不能接受唯物史觀的五階段論了。第三、唯物史觀基本上以上層的政治、文化結構是由下層的經濟基礎所決定的。韋伯則堅持同樣的下層基礎可以有不同的上層建築。不但如此，他顯然認定文化因素——如思想——也可以推動經濟形態的改變。這正是《新教倫理》一書的主旨所在。上引恩格斯關於加爾文信條的論斷仍以“選民前定論”是資本主義競爭的一種“表現”(expression)，這和韋伯以“前定論”有推動資本主義發展之功是有距離的。無論馬克思主義者後來怎樣企圖賦予思想以主動的功能，他們都絕不可能承認思想在歷史發展中的作用可以達到如《新教倫理》所強調的程度。⁶從這一點說，《新教倫理》事實上確是對唯物史觀的一種有力的反駁。

但是一旦把馬克思或韋伯的觀點應用到中國史的研究上面，我們便立刻遭遇到一些幾乎是無法克服的困難。馬克思關於資本主義的發生的論斷是完全根據西歐的歷史經驗而得來的。他的五階段論也祇是西歐社會經濟史的一個總結。他把古代亞洲的社會經濟形態含混地稱之為“亞細亞生產方式

”，正是要使它和希臘、羅馬的奴隸社會區別開來。總之，馬克思本人從來沒有說過，他的唯物史觀是“放之四海而皆準”的。一八七七年他在“答米開洛夫斯基書”(Reply to Mikhailovsky)中特別強烈地反對有人把他關於西歐資本主義的發生的研究套用在俄國史的上面。他毫不遲疑地指出，他的研究決不能變成一般性的“歷史哲學的理論”(historic-philosophic theory)，更不能推廣為每一個民族所必經的歷史道路。他最後強調，在不同的社會中，即使表面上十分相似的事件，由於歷史的處境相異，也會導致截然不同結果。每一個社會的歷史進化的形成都必須分別地加以研究，然後再互相比較，庶幾可獲得一種共同的理解線索。但是世界上決沒有某種一般性的“歷史哲學的理論”可以成為開啓一切歷史研究之門的“總鍵”(master key)。因為任何“一般性的歷史理論”都是以超越歷史經驗為其最主要的特色的。⁷馬克思晚年之所以特別聲明他“不是一個馬克思主義者”，正是痛感於他的信徒（甚至包括恩格斯的《反杜林論》在內）把他的研究結果過度地推廣了。⁸

如果我們尊重馬克思本人的看法，那麼今天馬克思主義史學家企圖在中國史上尋找“資本主義萌芽”的種種努力便是完全沒有理論根據的。馬克思的歷史著作為現代的史學研究提供了重要的新觀點和新方法，因而具有深刻的啓示性，這已是史學界所久已公認的事實。但他似乎沒有說過，中國傳統社會必然會發展出西方式的現代資本主義。

據韋伯的說法，如果“資本主義”一詞的意義是指私人獲得的資本用之於交換經濟中以謀取利潤，那麼不但西方古代和中古，甚至古代東方各國都早已發展了資本主義經濟。⁹根據這個定義，當然中國從戰國以來也已有“資本主義”了。這相當於我們通常所說的“商業資本主義”(commercial capitalism)。但是西方近代工業革命以後所出現的資本主義則是一種特殊的歷史經驗，是由許多個別歷史因素的特殊組合而造成的。這樣的資本主義在整個人類歷史上只有一個例子，而且也只能發生一次。關於這一點，我已在另一篇文字中有所說明，此處不再重複。¹⁰

韋伯《新教倫理》的特殊貢獻在於指出：西方近代資本主義的興起，除了經濟本身的因素之外，還有一層文化的背景，此即所謂“新教倫理”，他也稱之為“入世苦行”(inner-worldly asceticism)，他認為加爾文派的“入世苦行”特別有助於資本主義的興起。所以他的《新教倫理》主要是以此派影響所及的區域為研究的對象，如荷蘭、英

國、及北美的新英格蘭等地。他特別徵引了佛朗克林(Benjamin Franklin)的許多話來說明“資本主義的精神”。這一精神中包括了勤、儉、誠實、有信用等等美德。但更重要的是人的一生必須不斷地以錢生錢，而且人生便是以賺錢為目的；不過賺錢既不是為了個人的享受，也不是為了達到任何其他的願望。換句話說，賺錢已成為人的“天職”或中國人所謂“義之所在”(calling)。韋伯也形容這種特殊的精神是“超越而又絕對非理性的”(transcendental and absolutely irrational)。但更奇妙的則是在這種精神的支配之下，人必須用一切最理性的方法來實現這一“非理性的”目的。據韋伯的研究，加爾文的教義便是這一精神的來源。以新英格蘭為例，由於這一精神的出現是先於資本主義的秩序的建立，因此它決不如歷史唯物論者所說，乃是經濟情況的反映或上層建築。相反地，它是資本主義的興起的一個重要原因。¹¹

韋伯《新教倫理》的主旨雖在闡明西歐和北美資本主義興起的文化背景，但他在此書中仍不忘其比較社會學和比較歷史學的觀點。所以，他認為一般意義的資本主義雖存在於中國、印度、巴比倫、西方古代和中古，但像上面所刻劃的那種獨特的“資本主義的精神”則起源於近代西方的新教地區。今天主張儒家倫理與現代東亞經濟發展有關的學者因此便不免碰到一個理論上的困難：即使我們能證實這兩者之間的因果關係。我們仍不足以推翻韋伯的原有理論。因為無論是日本、台灣、香港、南韓或新加坡的經濟發展，其資本主義的經營方式都是從西方移植過來的，而非發源於本土。

韋伯關於新教倫理的研究與馬克思主義的唯物史觀不同，它自始即不成其為一套“放之四海而皆準”的歷史理論，因此也就不可能原封不動地套用在中國史上。但韋伯的《新教倫理》一書却又和馬克思本人的史學著作一樣，其中含有新觀點和新方法，足以啟發非西方社會的歷史研究。首先，針對着唯物史觀的經濟決定論而言，韋伯認為思想意識也同樣會在歷史的實際進程中發生推動的作用。但是他又絕對不是一個“歷史唯心論者”，認為近代西方的資本主義純粹是宗教革命(Reformation)的產物。他所要追尋的祇是宗教觀念在資本主義精神的形成和擴展的全部過程中究竟曾起過何種作用。大體說來，他認定資本主義的興起可以歸之於三個互相獨立的歷史因素，即經濟基礎、社會政治組織、和當時佔主導地位的宗教思想。西方近代資本主義的興起必須在這三者之間的交互影響中求之，雖然《新教倫理》一書

僅限於思想背景的分析。這一歷史多因論的觀點比唯物史觀的單因論要複雜得多，其結論自然也不是三言兩語所能概括得盡的。¹²此外，他的“入世苦行”說也蘊涵着一個帶有普遍性的歷史論點，即在一個社會從“出世”的性格轉向“入世的”性格之際，其經濟形態往往會發生重要的變化。這便是西方學人常常談到的西方近代“俗世化”(secularization)的問題。西方以外的社會(如中國)也有在不同的程度上經過類似的歷史階段的，因此這個問題可以說是帶有普遍性的。但是由於程度上畢竟各有不同，因此史學家又不能把西方的經驗機械地套用在其他社會的歷史過程之上。例如加爾文教派的“前定論”是一個獨一無二的宗教怪論，我們決不可能在其他文化中找到同樣的東西。如果我們要運用韋伯的觀點研究中國史，我們最多祇能追問：在中國的宗教道德傳統中有沒有一種思想或觀念，其作用與“前定論”有相當的地方，然而又有根本的差異？這是韋伯觀點的啟示性之所在。所以分析到最後，我們祇能提出一般性的“韋伯式的”問題，但無法亦步亦趨地按照韋伯的原有論著的實際內容來研究中國歷史的演變。因為一涉及實際內容，韋伯的個案研究便變成基本上和中國史不相干了。同樣的原則也適用於馬克思的史學理論(或任何其他西方學人的學說)。我們不妨在中國史上提出“馬克思式”(Marxian)的問題，但同時也千萬要記住馬克思的名言，不要變成“馬克思主義者”。

本文分為上、中、下三篇：上篇、中國宗教的入世轉向。這一部份主要是研究中唐以來的新禪宗和宋以後的新道教。中篇、儒家倫理的新發展。這一部份着重討論新儒家和新禪宗的關係，以及從程、朱到陸、王的發展。下篇、中國商人的精神。這一部份大致以十六至十八世紀為時代斷限。但研究的重點不是商業發展的本身，而是商人和傳統宗教倫理，特別是新儒家的關係。這三個部份雖是互相涵攝、彼此呼應的，但各篇也自有其獨立性。

我們想追問的是：在西方資本主義未進入中國之前，傳統宗教倫理對於本土自發的商業活動究竟有沒有什麼影響？如果有影響，其具體的內容又是什麼？讀者當不難看出，我所提的正是所謂“韋伯式”的問題。但是在試圖解答問題時，我則儘量要求讓中國史料自己說話。這樣也許可以避免一種常見的毛病，即用某種西方的理論模式強套在中國史的身上。所以我的問題雖屬於“韋伯式”，我的具體答案却和韋伯的《中國宗教》一書的論斷大相逕庭。

上篇

中國宗教的入世轉向

宗教有它超越的一面，也有它涉世的一面。這便是傳統宗教語言所說的“彼世”與“此世”之分。超越的彼世是否永恆不變、歷久彌新？這恐怕永遠是一個“見仁見智”而得不到最後答案的問題。但宗教終不能不與“此世”相交涉，而“此世”則不斷地在流變之中。從宗教與“此世”之間的關涉着眼，我們當然可以討論宗教的歷史演進問題。

韋伯重視西方的宗教革命，特別是加爾文派的教義，因為他顯然認定這是西方近代精神的開端。依照他關於“傳統”和“近代”的兩分法，中國與西方的分別即是前者仍屬傳統社會，而後者則已進入近代階段。工業資本主義、科學和技術便是西方近代精神的最中心、最具體的表現，而這些恰恰是中國所缺少的。他在《中國宗教》一書中曾把儒家和清教徒作了一番較為詳細的對比。在這一對比之中，儒家和清教徒幾乎顯得處處相反。¹² 限於當時西方“漢學”的水平，韋伯關於儒家的論斷在今天看來大部份都是成問題的。但在這一點上我們對他必須從寬發落。不過我們由此可以看出，在他的理解中，中國史從來沒有經過一個相當於西方宗教革命的階段。今天宗教社會學家的看法已有基本的改變。例如貝拉（Robert N. Bellah）論“近代早期的宗教”（early modern religion）便承認伊斯蘭教、佛教、道教、儒家等都雖發生過類似西方新教那樣的改革運動，不過比不上西方宗教革命那樣徹底和持續發展而已。¹⁴

如果我們以西方的宗教革命作為衡量的尺度，中國不但會發生過同類的運動，而且其時代遠較西方為早。宗教革命的基本方向是所謂從“出世”到“入世”，也就是從捨棄“此世”變為肯定“此世”。其中一個重要觀念即個人與上帝直接相通，不再接受中古等級森嚴的教會從中把持。這便是馬丁路德“唯恃信仰，始可得救”（salvation by faith alone）之說。與此相隨而來的還有一種自由解釋聖經的風氣，即重視聖經的真精神而鄙薄文字訓詁。這一風氣也是由路德開端的。韋伯從比較社會學觀點出發，自然特別強調

加爾文派的社會經濟倫理及其所產生的巨大影響。因為和後起的加爾文派相對照，路德的經濟倫理和社會思想的確是遠為傳統而保守；他的政治觀念更帶有濃厚的權威主義的傾向。但是路德派開風氣之功畢竟不容盡沒。例如“天職”的觀念便是由路德以德文譯聖經而首先使用的。¹⁵ 而且即使在經濟倫理一方面，路德派也還是有積極的貢獻。路德派的廢止乞討、鼓勵大眾勞動，及其宗教個人主義都曾有助於經濟生活的發展。一般而言路德派教區內的人民也是比較更能吃苦耐勞的。¹⁶ 從比較歷史的觀點討論中國史上的宗教轉向，我們並沒有必要嚴守韋伯的分野，把西方的新教倫理局限於加爾文一派之內。理由很簡單：我們的主旨是追溯中國宗教倫理的俗世化對商人精神的可能的影響，而韋伯所研究的則是西方近代資本主義精神的宗教來源。這種資本主義，我們已說過，是西方所獨有的。到現在為止，我們還沒有充足的證據相信資本主義是中國歷史上一個必經的階段。我們所追問的是一個“韋伯式的”問題，但是我們毋須乎把韋伯原來的問題搬到中國史研究上面。

今天的社會學家、經濟學家在討論東亞經濟發展的文化因素時，往往祇注意到儒家倫理。這是很自然的想法，因為至少在表面上看，儒家倫理在這些地區的日常生活中是佔有主導地位的。但是從歷史上觀察，中國宗教倫理的轉向則從佛教開始。而且正如陳寅恪所說的，“自晉至今，言中國之思想，可以儒釋道三教代表之。此雖通俗之談，然稽之舊史之事實，驗以今世之人情，則三教之說，要為不易之論。”¹⁷ 因此我們討論這一問題便不能不同時涉及三教倫理的新發展。

一、新禪宗

原始的印度佛教本是一種極端出世型的宗教，把“此世”看成絕對負面而予以捨棄。這一性格本來和中國人的強烈入世心理是格格不入的。中國思想自先秦以來即具有明顯的“人間性”傾向。¹⁸ 中國古代思想中雖也早有超越的理想

世界（即“彼世”）和現實的世界（即“此世”）的分化，但這兩個世界之間是一種不即不離的關係，並不像在其他文化（如希臘、以色列、印度）中那樣形成了鮮明的對照。這是中國思想的重要的特徵之一。道家早有“方內”、“方外”之別，但其後的神仙觀念仍從先秦“絕世離俗”的性格逐漸轉變為秦漢以後的“一人成仙，雞犬升天”，甚至甘願留在人間的“地仙”。¹⁹

但是魏晉以來中國大亂，“此世”越來越不足留戀，佛教終於乘虛而入，不但征服了中國的上層思想界，而且也逐漸主宰了中國的民間文化。據我們目前所知，佛教最遲在兩漢之際已傳入中國，其所以必待魏晉以後始發生重大的影響，當然與中國當時的社會變動有密切的關係。一個極端出世型的宗教最後竟能和一個人間性的文化傳統打成一片，其間自不免要經過一個長期的複雜的轉化過程；不但中國文化本身必然因新成份的滲入而發生變化，佛教教義也不能不有相當基本的改變以求得在新環境中的成長與發展。限於篇幅，本文不能討論這一歷史過程。²⁰

大体說來，自魏晉至隋唐這七、八百年，佛教（還有道教）的出世精神在中國文化中是佔有主導地位的。儒家雖始終未失其入世的性格，但它的功用已大為削減，僅限於實際政治和貴族的門第禮法方面。以人生最後的精神歸宿而言，這一時期的中國人往往不歸於釋，即歸於道。但在這幾百年中，中國社會在劇烈地起着變化，佛教本身也不斷地在變化中。唐代中國佛教的變化，從社會史的觀點看，其最重要的一點便是從出世轉向入世。惠能（六三八～七一三）所創立的新禪宗在這一發展上尤其具有突破性或革命性的成就。有人稱他為中國的馬丁路德是不無理由的。²¹ 惠能立教一向被說成“直指本心”、“不立文字”。後世通行本《壇經》《機緣品》紀錄他的話尚有“字即不識，義即請問。”“諸佛妙理，非關文字。”等語。²² 有關惠能生平傳說和《壇經》的流傳當然都有不少問題。不過大体上說，他縱使識字，其教育程度也不會太高。而《壇經》雖經後人的竄改和增飾，我們現在仍可以敦煌本來代表他的思想。敦煌寫本《壇經》第三十一節說：

三世諸佛，十二部經，亦在人性中本自具有。不能自悟，須得善知識示道見性；若自悟者，不假外善知識。若取外求善知識，望得解脫，無有是處。識自心內善知識，即得解脫。²³

可見惠能確是主張“直指本心”的。但是“不立文字”之說則似乎有問題。《壇經》第四十六節說：

謗法：直言“不用文字”。既言“不用文字”，人不可合言語；言語即是文字。

契嵩本在此句之下尚有一句話：“又云直道不立文字，即此‘不立’兩字，亦是文字。”由此看來，說禪宗“不立文字”似是外人的“謗法”之言。惠能的本意當如第二十八節所說：

故知本性自有般若之智，自用知惠觀照，不假文字。

所以禪宗也不是完全不用文字，不過主張“得意忘言”而已。“不假”與“不用”或“不立”之間是有很大的距離

的。從“心行轉法華，不行法華轉”（第四十二節）的話判斷，惠能對經典的態度當與馬丁路德相去不遠，即自由解經而不“死在句下”。更值得注意的則是第三十六節一段話：

善知識！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人；在家若修，如東方人修善。但願自家修清淨，即是西方。

同條又載有他的《無相頌》，其一曰：

法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間。

這一《頌》在後世通行本中改作：“佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角！”其意義便更清楚了。

惠能“若欲修行，在家亦得，不由在寺”之說在當時佛教界真是驚天動地的一聲獅子吼。佛教精神從出世轉向入世便在這句話中正式透顯了出來。後來的禪師們反來覆去講的也都離不開這個意思。所以到了宋代的大慧宗杲便不能不說“世間法即佛法，佛法即世間法”了。禪宗大師們要人回向世間當然並不表示佛教已改變了捨離此世的基本立場，不過他們發現了此世對於“解脫”有積極的意義：不經過此世的磨鍊，也就到不了彼岸。用南泉普願的話說：“直向那邊會了，却來這裡行履”。（《古尊宿語錄》卷十二）這和西方新教諸大師並無不同。路德也好、加爾文也好，他們也仍然把此世看成是負面的，是人的原罪的結果。但他們不再主張以躲在寺院中靜修的方式來捨離此世。相反地，他們認為祇有入世盡人的本分才是最後超越此世的唯一途徑。“天職”的觀念即由此而出，因為這是符合上帝的意志的。入世苦行的精神之所以在加爾文教派中發展到最高點，則是由於加爾文的“天職”觀念更為積極；他認為上帝的意思是叫信徒從內部征服此世，改造此世，以達到捨離此世的目的。

修行不必在寺再加上“識自心內善知識即得解脫”，不必外求，這又使禪宗的立場和新教的“唯特信仰，可以得救”十分接近。如果“個人與超越真實之間的直接關係”（the direct relation between the individual and transcendent reality）確是近代型宗教的一個特徵的話，那麼禪宗和基督新教無疑同具有這一特徵。²⁴ 基督教是外在超越型的宗教，它的“超越真實”即是上帝。新教推開了中古的教會，使個人與上帝直接相通。上面已經指出，這一點正是它的革命性之所在。禪宗則走的是內在超越之路。它的“超越真實”即是內在於人的“佛性”或“本心”。現在禪宗也把人的覺悟從佛寺以至經典的束縛中解放了出來，認為每一個人“若識本心，即是解脫”。（《壇經》語，見第三十一節）僅就這一點來說，我們至少不能不承認惠能的新禪宗確是中國佛教史上的一場革命運動了。

但是禪宗的革命畢竟與西方的宗教革命有大不相同之處。西方的中古的基督教不但通過統一的羅馬教廷而支配了西方人的全部精神生活，而且它與西方的俗世生活——從政治、經濟到風俗——的關係也發展到了無孔不入的境地。所以宗教革命一旦爆發便立刻風起雲湧，掀動了整個西方的基督教世界（Christendom）。新教領袖如路德、加爾文等人因此必須在他們的教義中全面地對基督教與俗世相關涉的各