

先秦儒家的財富思想

葉仁昌*

國立台北大學公共行政暨政策系教授

本文探討儒家在先秦此一奠基時期所呈現的財富思想，並兼論及兩漢時期的司馬遷、董仲舒以及《鹽鐵論》的相關內容。討論主題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。本文歸結出先秦儒家在人道關懷、財富與道德主義的張力中，所主張的是一種小康式的財富階層說。

關鍵詞：儒家、財富、貧窮、道德、君子、近代資本主義、經濟發展、
韋伯

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」(Weber, 1992: 90)，但同時則拒絕成為一個文化決定論者。¹

* 本文原係「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。修改後發表。感謝兩位匿名審查人許多寶貴意見。

1 韋伯說道，他的目標並非「用對文化和歷史片面的唯心論因果解釋，來替代同樣片面的唯物論。」(Weber, 1992: 183) 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。

收稿日期：94 年 7 月 22 日；接受刊登日期：95 年 1 月 10 日

本文對於財富思想的探討，就基於這樣的價值和定位。它一方面希望有助於對經濟行爲、乃至整體經濟發展的理解，另一方面，也同樣拒絕將財富思想當作是經濟的決定性因素。

韋伯曾提出一個巨大、精采卻充滿爭議性的問題，即在漫長的古老中國歷史裡，爲什麼沒有發展出近代資本主義 (modern capitalism)？他斷言，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，韋伯並未認爲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。² 但這樣的斷言，仍困擾著許多關心儒家現代性的學者——是否儒家真的不利於經濟發展？

韋伯的一個核心主張，是儒家未能如清教徒那樣，將賺錢當作倫理上的一種責任或「天職」(Calling)，³ 也因而欠缺利潤無限的觀念。但韋伯的論證卻不是訴諸儒家財富思想此一最直接的證據，而是訴諸儒家與清教徒在「制慾精神」(asceticism) 上的差異比較。⁴ 這毋寧是一種遺憾。因爲對儒家財富思想的研究，可以異曲同工地支持韋伯的結論——儒家欠缺近代資本主義所必須的無限利潤心。

還有不少經濟學者與社會學者，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)，來說明儒家倫理與經濟發展的關係。⁵ 但奇怪的是，他們對

2 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十八種 (孫中興，1987: 212-213)。

3 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 (a task set by God)。是來自上帝的召喚 (Weber, 1992: 79)。

4 韋伯聲稱，儒家的制慾精神缺乏入世性 (inner-worldly)，他們本來就在「此世」(this worldly)。相反地，清教徒卻有一個彼世，並與此世之間存在著「一種鉅大的、激烈的緊張對立」(Weber, 1989: 294)。清教徒一方面被要求「活在此世」(in the world) 而非出世；另一方面，則被要求不能「屬世」(of the world)。韋伯相信，「只有清教的理性倫理及其超越俗世的取向，將經濟的理性主義發揮到最徹底的境地。」雖然儒家與清教徒都是「清醒的人」，但後者卻卑微地透過「入世制慾」(inner-worldly asceticism) 將自己和世界——當然包括財富和經濟——改造爲榮耀上帝的工具；而前者卻拒斥成爲上帝的工具，而是透過傳統的典籍和道德制約來自我實現，追求功名、財富、聖賢人格以及「教養階層地位」之類的現世目標 (Weber, 1989: 315)。更深入的討論請參閱葉仁昌 (2003a: 38-41; 2003b: 33-45)。

5 請參閱一份扼要的介紹及批評，葉仁昌 (2003b: 45-51)。

於經濟倫理所不可或缺的要素——財富思想——卻幾乎不碰觸。這不免給人一種喧賓奪主的感覺。對於經濟倫理的探討，固然可以擴及整個文化的相關內涵，但人們對於財富的基本態度——肯定或拒斥、以及擁有財富的合理範圍——絕對是密切相關、不可或缺的。

除了無限利潤心這一點外，本文並無意介入韋伯關於儒家與近代資本主義的複雜討論。然而卻強烈認為，對儒家財富思想進行深入而詳細的探討，是意義重大的前提。但必須特別提醒、以免誤解的是，對於韋伯有關儒家欠缺無限利潤心的主張，本文在寫作上並不存在著接受與否的問題。因為它完全不是本文據以立說的預設，相反地，是本文批判性檢證的對象。只不過檢證的方式並非從儒家與清教徒在「制慾精神」上的異同來著手，而是從韋伯所疏漏的財富思想。換言之，對於儒家欠缺無限利潤心這一點，在本文中是經由財富思想的探討而後所得到的結果，並非從韋伯那裡接受過來當作本文的前提；它是本文的研究發現，與韋伯的主張異曲同工，可以印證韋伯所見，絕非本文賴以為討論儒家財富思想的預設。

由於篇幅與能力所限，本文的討論範圍，將局限於先秦儒家，並兼論及兩漢的司馬遷、董仲舒和《鹽鐵論》的相關內容。雖然此一範圍的局限性，使得本文不可能呈現出儒家財富思想的全貌，但可以說，它們已經形成儒家財富思想的主要內涵、甚至是基本論調了。本文將從先秦儒家如何看待貧窮著手，析論貧窮是否為美德的條件？進而探討其對財富追求的肯定是否有雙重標準？士君子可以求富嗎？並由此開展出另一層次的討論，即儒家的道德主義如何凌駕於財富之上？而一種中庸式的小康論，其具體的衡量標準在哪裡？又如何構成儒家階層秩序理念的一環？

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。⁶ 中世紀著名的修士聖方濟 (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。⁷ 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 (Luther, 1959: 307)。

此外，摩爾 (T. More) 也同樣是屬於低度評價財富、甚至將財富視爲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：

6 犬儒主義寧可作一個流浪的窮人，以大自然爲家，以野味或討乞爲生。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，因爲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)。

7 聖方濟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。

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……用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)。

先秦儒家在這一點上卻迥然不同。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，⁸ 還主張「市，廛而不征，

8 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

法而不廛……關，譏而不征……廛無夫里之布。」(孟子·公孫丑上)⁹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，孟子也同樣強調，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？」(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柏拉圖(Plato)的理型論，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。¹⁰

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

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)。

9 「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。

10 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)。

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「時使薄歛」（中庸·第十九章），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，就是統治階層透過各種名目的課征和重稅來遂行聚歛，¹¹ 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

11 原本在封建城邦時期只徵收十分之一稅，但各國到了春秋晚期紛紛加重。魯國公已收十分之二，猶嫌不足。齊景公更離譜，高達百分之六十六以上（左傳·昭公三年）。進入戰國後，隨著軍費所需，稅率又不斷提高，可能是十分之四。此外，還有反映在民生日用品上的間接稅。

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）荀子還有一段話，更表達了藏富於民的理念。

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，大夫不為場園。從士以上皆羞利而不與民爭業，樂分施而恥積藏（荀子·大略）。¹²

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。為了清楚闡釋荀子有關藏富於民的思想，吾人有必要進一步探討後來《鹽鐵論》中有關財經政策的辯論。當時的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。

12 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，大夫不為場園，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。」

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，而每一個人民的富裕，加總起來就是所謂的國家富裕。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，對於排除國家各種名目的課征和重稅、聚斂與剝削，並肯定對於個人財富的追求，兩者的立場卻是頗為相似的。他們都相信，「富筐篋、實府庫」的那種國富，與藏富於民的那種民富無法並存、甚至互相消長。就譬如後來的《鹽鐵論》中所指陳的情形，漢武帝假借治安、社稷和市場等理由來消滅當時若干的私人資本家，¹³ 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）文學賢良們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貧窮。¹⁴

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、

13 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）。

14 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，輕重第十四）

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。¹⁵此外，官僚在管理執行上的一般性格也限制了理性經濟行爲。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（Weber, 1991: 59-62）。¹⁶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爲美德條件的思想。不僅如此，貧窮更會因爲自我尊嚴感的喪失而導致道德教化的困難。據此，先秦儒家不僅肯定了欲望滿足的必要性，更也肯定了追求財富是欲望滿足的其中一個必要手段。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，對於先秦儒家的財富思想，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」，並且以貧窮爲樂。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

15 中國至少在戰國以前的情形就是如此。貴族對於商業活動的發展有一定的干預能力。譬如在《左傳·昭公十六年》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，爲貴族到各處去尋求奇物巧貨。只是以貨易貨的原始交易，不能名之爲商業經濟。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）。

16 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。」（Weber, 1989: 305）韋伯對中國的瞭解，不可謂不深。

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。」（孟子·梁惠王上）如此一來，先秦儒家對於士君子，似乎根本就是主張效法顏回「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，是爲了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。故人之一於禮義，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。

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，認爲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，局室蘆簾囊蓐尙機筵而可以養形。」（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，確實是先秦儒家的真正立場嗎？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·非十二子）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。¹⁷

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，士君子最應當享有豐厚的社會報酬（葉仁昌，1996: 254）。

事實上，先秦儒家所表露的還是在任何情況下「道」都重於「富」的基本心態，反對爲了追求財富而犧牲「道」。用荀子的話來說，就是「士君子不爲貧窮怠乎道」（荀子·修身）。儒家在這裡所真正堅持者，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。¹⁸

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。¹⁹ 士君子的際遇可能是富貴顯達，

17 「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）

18 必須說明的是，雖然先秦儒家所謂的「道」並不能完全等於「道德」，但細究到底，「道德」還是「道」此一概念最主要和核心的內涵。至少在本文的使用上，並無特別予以區分的必要。

19 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。」（論語·學而）

也可能貧困潦倒。若是顯達，要「泰而不驕」、「無眾寡，無小大，無敢慢」（論語·堯曰），²⁰ 並樂善好施；²¹ 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）或是聖方濟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荒謬扭曲，無法實現儒家「賢者在位，能者在職」的期望（孟子·公孫丑上）。²² 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。²³ 但是，富貴畢竟是生命中可遇而不可求的偶然，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

20 「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）。

21 「古之所謂仕士者，厚敦者也，合群者也，樂富貴者也，樂分施者也，遠罪過者也，務事理者也，羞獨富者也。」（荀子·非十二子）「從士以上皆羞利而不與民爭業，樂分施而恥積藏。」（荀子·大略）。

22 「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）

23 「七十子之徒，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）

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呢？顯然，戴奧基尼斯、伊比鳩魯或是聖方濟等人都選擇了後者，但對於先秦儒家，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，但絕對不是將貧窮當作追求的目標、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，先秦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，不以爲泰。」（孟子·滕文公下）事實上，不僅是對於富貴的追求，即使是窮人爲謀求基本的餐宿，也必須在合乎道德的前提下取得。

先秦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，吾亦爲之。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

擁有如中產一般的財富，²⁴ 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「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。

有關先秦儒家社會分配的正義觀，容後再述。在此，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。²⁵ 難怪「罄庚萃居；舜藏黃金」，為了就是抑制慾望高漲。²⁶

這種對「大富」的排拒心理也導致了儒家選擇抑商。²⁷ 當然，儒家的抑商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，對於經商所創造的鉅大財富，儒家始終顧慮會間接促成一個驕暴的社會。屆時，人心在

24 「執鞭之士」指的是馬車夫或市場的守門人。從封建體制來看，他們當然是低賤的職業，但從事實上的所得來說，他們的收入可能並不薄，也因為如此，孔子才會以他們為例來說明「富而可求」——只要手段正當，即使職業低賤也無妨。本文描述他們「擁有如中產一般的財富」純粹是指所得而言，並非指他們所屬的社會階層。但必須提醒的是，對於「執鞭之士」真正的所得多寡，筆者並沒有來自經濟史研究的直接證據，純粹是很主觀地從孔子文意所作的臆測，未必正確。

25 西漢的董仲舒曾經說道，「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）這樣的思想可以視為源自先秦儒家的對財富態度的張本。

26 引自《鹽鐵論》，卷一，本議。「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。」

27 必須說明的是，儒家並非排斥一切的商業形式。「通鬱滯」還是可以被接受的，就是調節多餘的生產。但如果要交易民生必需品以外的「無用之物」，或是以經營及操作市場、並努力擴張市場為專業的商業形式，儒家則予以反對。參見同上註。

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，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，從先秦以迄兩漢，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。²⁸ 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」（Sen, 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其中一個必要手段，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

28 根據 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。」（Weber, 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」（Sen, 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。

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，他還反對宋牼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)，孟子也都排斥。但對孔子而言，利未必就是惡。他還是肯定人民在先王的恩澤下，可以「樂其樂而利其利」（大學·第三章）。只是，這顯然並非個人自利心的追求結果，而是受惠於統治者的照顧！

李玉彬說儒家「重視民生公利而輕視個人私利的追求」（李玉彬，1982: 138），這句話大致是可以接受的。當然，必須區別的是，這裡所謂的「民生公利」並非前文所言那種「富筐篚、實府庫」的「富國」，而「輕視個人私利」也未與「養民」或「富民」矛盾。養民或富民固然帶來了人民的利益，但它們更多有賴於統治者的照顧，也只是為了維持人民的生存基本尊嚴，儒家從未將此歸類為一種自利心。綜而言之，對於經濟發展與財富，儒家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（Weber, 1991: 59）。

而這是否正就是先秦儒家所期望或企圖的呢？從動機來說，其財富思想當然不是出於鞏固政治權力和既得利益的考慮，但雷同的是，先秦儒家也只是將經濟目標定位在自給自足，並拒斥利潤無限大的觀念。然而，先秦儒家的著眼點，卻更多是將之視為達成道德的一個必要條件，而非達成政治與社會穩定的一個必要條件。這是與韋伯不同之處。

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。讓人民在統治者的照顧下脫離貧窮是一回事，而個人基於自利心追求大富大貴則是另一回事。

雖然先秦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，只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，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，先秦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，在於為道德主題的實踐提供所需要的前提條件與狀態。吾人甚至可以說，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，先秦儒家對於財富的合理範圍，其具體的尺度又為何呢？他們一方面反對貧窮，另一方面又拒斥大富，而這是一種怎樣的中庸式財富思想呢？

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「夠用就好」或是「不多不少」。許多人還想當然耳地認為，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。

先秦儒家對此似乎頗有了悟。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文化開銷。固然對於平民而言，它們都不是生活必需品；但對於士君子，為扮演其在階層秩序中的角色，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富商地主的「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缺憾。

先秦儒家在這一點上可以說深受封建舊制所影響。原本，封建制度就已經將整個社會的人口予以階層化了。²⁹ 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

29 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）。

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」，³⁰「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，先秦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，成為許多人生涯中的優先選擇。相反地，若是社會所呈現的價值秩序，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）。

30「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）

先秦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，先秦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，他們更有一個企圖心，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？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。³¹ 將之當作先秦儒家主張均富的理據，恐怕是有所誤解了。即使是所謂的「均無貧」之語（論語·季氏），其重點也是體恤當時為數龐大的窮人，反對貧富差距過於懸殊。但這並不同於追求均富的平等主義。對先秦儒家來說，財富分配的重大原則，始終是「別」而非「均」，只不過「別」又不可以走到差距過於懸殊的地步，尤其要讓社會底層有基本的溫飽。

無可否認地，先秦儒家積極地為窮人請命並控訴貧富懸殊。不只孟子控訴「庖有肥肉，廄有肥馬，民有肌色，野有餓殍。」（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，塗有餓殍而不知發。」（孟子·梁惠王上）³² 荀子也同樣呼籲，「家五畝宅，百畝田，務其業而勿奪其時。」（荀子·大略）然而，這並不能據以直接聲稱儒家主張平等和均富。他們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。特別是對孟子而言，這其實是有無「不忍人之心」的人道考驗。

31 朱熹的原文是「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。」侯家駒對此討論甚詳，堅稱此處的「均」指的是政教均平。值得參考（侯家駒，1985: 43-44）。

32 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）。

先秦儒家在此一方面的真意，其實，只是對階層理念下的差別待遇有所補償及調和。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。」

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）。³³

結 論

綜上所論，顯見先秦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，他們都沒有西方那種鄙視財富、

33 後來的董仲舒有類似的表達，可以更明白荀子的意思。「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》

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，先秦儒家不僅肯定了欲望滿足的必要性，更也同時肯定了追求財富是欲望滿足的其中一個必要手段。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，先秦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，先秦儒家所期望的，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。先秦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，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？先秦儒家參酌了封建舊制下的階層模型，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，先秦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，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，先秦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。

這樣的財富思想，對於經濟發展有什麼樣的影響呢？又可以如何解釋華

人的經濟行爲、乃至於整體的經濟型態呢？這可以是在另一篇論文中進一步探討的課題。吾人在此並不擬繼續深究。

但至少本文已經從財富思想的角度，某種程度印證了韋伯的一個重大斷言，即儒家欠缺近代資本主義所必須的無限利潤心。先秦儒家在人道關懷、財富與道德主義的張力中，選擇了中庸式的財富階層論。他們排拒大富，更要求各個人的財富不可以超過依「德能」來分配的社會階層。先秦儒家從未鬆懈地將財富看守在道德主義之下，不可能像清教徒那樣，將賺錢視爲倫理上的責任或「天職」。

本文與韋伯不同之處，是對儒家欠缺無限利潤心的論證途徑。韋伯主要是訴諸儒家與清教徒在「制慾精神」上的差異比較，卻模糊了財富思想這樣一個最直接的證據。當然，韋伯並非完全無視於此，只是他在此一方面的有關論述既曖昧、又矛盾。³⁴但如今這樣一個遺憾，似乎已經由本文得到某種程度的填補了。

34 韋伯一再從「君子不器」的觀念，指出儒家作爲一個教養身分階層，往往不屑於投入經濟與財政的專業。因爲「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。」(Weber, 1989: 225-226) 尤其是擔任官職以後，更必須拒斥營利行爲，因爲「這被認爲是道德上的曖昧不明，並且與其個人的身分地位不相符。」(Weber, 1989: 223-224) 但韋伯卻又矛盾地認爲，「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爲終極的目標而抬得這麼高。」(Weber, 1989: 304) 「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。」(Weber, 1989: 313) 在另外一處，韋伯又說儒教「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爲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。」(Weber, 1989: 212) 從這些話可以發現，韋伯看到了儒家對於財富在提昇道德上的必要，也察覺了儒家堅持道德相對於財富的優越和主體性，但對於財富的合理範圍，也就是儒家基於道德主義對大富所存在的顧慮、以及中庸式的財富階層說，韋伯都未置一詞。或許，正就是這樣的疏漏，導致韋伯未能發現，只要從儒家的財富思想入手，就可以得出儒家缺乏無限利潤心的結論。

參考資料

壹、專書

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。

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。

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。

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。

Aristotle

1957 *Politics*, trans. by E. Barker. 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, Will

1926 *The Story of Philosophy*. New York: Simon & Schuster Inc.

Luther, Martin

1959 《路德選集》，下冊，楊懋春（譯）。香港：金陵神學院及基督教文藝出版社。

More, Thomas

1949 *Utopia*, ed. & trans. by H. V. S. Ogden. Illinois: AHM Publishing Corporation.

Nelson, B. R.

1982 *Western Political Thought*. New Jersey: Prentice-Hall Inc.

Sen, Amartya

2001 《經濟發展與自由》，劉楚俊（譯）。台北：先覺出版社。

Weber, Max

1989 《中國的宗教：儒教與道教》，簡惠美（譯）。台北：遠流出版社。

1991 《支配的類型：韋伯選集（III）》，康樂等（編譯）。台北：遠流出版社。

1992 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. by Talcott Parsons.
New York: Routledge.

貳、期刊及論文

孫中興

1987 〈從新教倫理到儒家倫理〉，見杜念中、楊君實（編），《儒家倫理與經濟發展》，頁181-225。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》1:23-46。

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》3:31-53。

Confucian Thinking on Wealth in the Pre-Ch'in Period

Jen-chang Yeh

Professor, Department of Public Administration and Policy,
National Taipei University

ABSTRACT

The present article explores Confucian thinking on wealth in the pre-Ch'in period. The Author discusses some topics such as if poverty is the condition of virtue, if a "chun-tz" (君子) can devote himself to the pursuit of wealth, the limits of one's possessions, one's personality when one becomes poor or rich, the morality of avenues to obtain wealth, and the justice of wealth distribution, etc. The Author concludes that the claim of Confucians in the pre-Ch'in period was a kind of wealth hierarchical theory which aims for the so-called "hsiao-k'ang" (小康).

Key Words: Confucianism, wealth, poverty, morality, virtue,
noble man, economic development, modern
capitalism, Max Weber