Globethics Repository



经济伦理的定义与源流略论[definition and origin of economic ethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book chapter
Authors	余, 达淮
Publisher	江苏人民出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 02:41:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/182428

余达淮：经济伦理的定义与源流略论

余达淮

内容提要 本文全面归纳了国内外关于经济伦理的定义与学科性质的观点，从西方和古代中国两个渊源论述了经济伦理思想的起源与衍变。

一

无论古代中国还是西方，经济伦理的思想源远流长。人类经济活动中有伦理道德问题，伦理生活中也有经济问题。从经济学的角度研究伦理问题，那么经济伦理指的是规范经济学对经济制度和平等、效率等经济范畴以及个人消费等经济行为的价值判断问题，从伦理学的角度研究经济活动和经济行为，经济伦理指的是经济活动、经济行为的道德前提和背景条件，人们之间经济利益关系的应该与不应该问题，它也涉及经济制度、经济秩序的合理性，经济主体的伦理关系性状以及经济范畴的价值判断。经济伦理学作为学科来说，"一方面是符合伦理学的经济理论和伦理制度及规则的经济学的，另一方面与经济的伦理学也是相符的，正如政治经济学一样，这门学科具有双重含义。"[1]

关于经济伦理学的学科性质和定义，国内研究大致有以下观点：1、经济伦理学是关于经济制度伦理和经济行为伦理的学说；2、经济伦理学是经济活动中的伦理精神、气质和看法的理论化形态，或者说是从道德角度对经济活动的根本看法。3、经济伦理学是研究社会经济和人的全面发展的关系以及直接产生于人们经济生活和经济行为中的道德观念的科学。4、经济伦理学是研究对经济行为的合理性的价值论证的科学。5、经济伦理学是研究人们在社会经济生活中完善人生和协调各种利益关系的基本规律以及明确善恶价值取向及其应该不应该行为规定的学问。6、经济伦理学是一门经济实践的道德科学，它以研究经济与伦理的关系、经济活动中的伦理道德的形成、发展规律以及经济行为的伦理正当性等问题为对象。7、经济伦理是人们在生产、交换、分配和消费等经济生活中产生的道德观念、道德规范以及对社会经济行为的价值判断和道德评价。[2]这些观点基本上反映了国内理论界的研究成果和认识现状。

二

在西方，经济学与伦理学的联系可以追溯到古希腊。经济一词，源于希腊文oikonomia，原意为家计管理。色诺芬（约公元前430-公元前354）在《经济论》中论述以家庭为单位的奴隶制经济的管理，就是当时经济学研究的内容。色诺芬把经济活动看作是创造有用物品，即使用价值的过程，他是古希腊作家中第一个注意到工场内部分工的人，他告诫奴隶主，为了发财致富，必须最低限度地满足奴隶的需要。正如马克思所指出的，在色诺芬的主张中具有"市民阶级的本能"，[3]就是说，他试图建立一种有利于奴隶主的经济伦理规范。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德（公元前384-公元前322）把经济学科与人类行为的目的联系起来，指出了经济学对财富的关注。虽然从表面上看经济学的研究仅仅关心人们对财富的追求，但在更深的层次上，经济学的研究还与人们对财富以外的其他目标的追求有关。"因为很显然财富不是我们所追求的善，它只是有用的东西，以他物为目的。"[4]在《尼各马可伦理学》的开卷和结尾当中，亚里士多德还涉及劳动意义问题，他从现实的经济生活出发，强调一切具体的行动和职业活动，都在追求某种目的，是在实现某一具体的善。而且劳动的普遍的善是和个别的善相联系的。尽管亚里士多德反对以赚钱为目的的交易，但他还是对私有制表示拥护，而且反对对拥有私有财产数量的限制。从亚里士多德伦理学可以看出，古希腊伦理思想既有其深厚的经济基础和政治条件，也有其特殊的文化背景，它反映了古希腊人对自然秩序、社会关系和人的行为品质的认识。

古希腊罗马之后，欧洲经历了漫长的经济发展缓慢的中世纪。在中世纪早期，有关法律、伦理的规定是与当时的社会经济形态和所有制关系相符合的，例如法兰克王国制订的《撒利克法典》是原始公社解体和封建主义产生的纪念碑，它反映了以家庭为单位的经济独立化的过程，因此也保护私有制。

欧洲中世纪的封建主义经济思想也是从属于伦理道德的。当时，基督教教会不但是欧洲封建统治的精神支柱，也是它的经济结构的最重要支柱之一。经济思想是基督教的道德教义的一部分。中世纪的学者--"圣典学者"认为，经济学意味着一种能够保证经济活动得到良好管理的道德箴言。这些圣典学者对经济问题的分析是以神学教义为规范去作价值判断的。这种经济伦理思想谴责贪婪与欲望，把个人物质生活的改善服从于他的教会兄弟的要求，服从他本人在天国中得救的需要。因此圣　奥古斯丁（354-430）担心贸易使人们不去追随上帝，而在中世纪早期的教会里，"基督徒不应该做商人"、"富人进天国比骆驼穿过针孔还要难"一类说法是普遍的。[5]教会时常表现出思想的两面性，因同情穷人而谴责那些加深剥削和不平等的经济活动，又因维护神权而进行漠视人世上一切苦难的说教。奥古斯丁就说过，因为人有罪，所以奴役制度是合理的。"比起贪婪来，服役于人还是一种比较快乐的奴役事件。"[6]

从中世纪神学家的另一著名代表圣　托马斯　阿奎那（1225-1274）的著作中可以找到那一时代经济伦理思想最完全的陈述。托马斯的经济伦理思想包括对私有财产制度、公平价格和高利贷问题的意见。托马斯　阿奎那认为私有财产不违背自然法，他采用了一个机智的诡辩作论证。首先他引用了一个例子："我们可以说，对人来说，裸体是符合自然法的，因为自然并没有给他衣服。"他又说："在这种意义上，共同占有一切东西和普遍的自由被说成是符合自然法的，因为持有财产和奴隶制不是自然带来的，而是人类理性为了人类生活的利益设计出来的。所以，自然法在这个方面除了添加了某种东西之外并没有改变。"[7]在这种狡猾的论证中，实际上暗含的批评是，那些认为私有财产违背自然法的人，无异于认为穿衣服是违背自然法的。

在公平价格的讨论中，托马斯　阿奎那实际上是面对罗马法维护契约自由的议价原则的传统在其时代的实践矛盾的一种表态，他表现出对等级利益的维护。托马斯　阿奎那从基督教教义出发，强调参与买卖的人对于他人应负的法律与道义责任。在他看来，公正、诚实、与人无损，就是商业交易中应该的伦理道德标准。

托马斯　阿奎那基本上沿袭了教会的观念，也表示反对放高利贷。说他基本上同意禁止高利贷，是因为在此问题上他做了一些重新阐释，他对高利贷的商品作了区分，在涉及到人们的生活必需品，例如粮食，这些必需品作为纯粹消耗，又关系到人基本生存的伦理问题，那么，这类商品的高利贷就是非正义的。而其他商品不一而论。托马斯　阿奎那比其他人表现出了犹豫不决的一面，他曾认为地租是一种合理报酬。

对中世纪高利贷理论的反应随时代的不同而改变。在古典经济学那里，限制利息也意味着限制个人主动性，而到了凯恩斯（1883-1946）时代，他经过思想反复，却有了新的认识。凯恩斯认为，"过度的流动偏好造成的投资动机的消灭是突出的罪恶。"[8]他认为，"经院学派之讨论，乃在找出一种方策，提高资本之边际效率表，同时用法令、风俗、习惯及道义制裁等压低利率。"[9]就是说凯恩斯发现了禁止高利贷作为一种经济调控手段，具有积极的经济伦理意义。

"教会对利息的态度不能按照教会的狭隘经济利益加以解释。教会聚集财富；因为比较而言，教会的债权人比债务人多，加以禁止也许转而在经济上对它造成不良影响。就涉及总体上的经济而言，这个早期中世纪社会是原始的和总的来说是农业社会，为了这个缘故，对利息的禁止也许非常适合于它，正如《旧约》的规则首先用于的希伯来社会一样。"[10]但是到了封建社会的晚期，商品经济日益繁荣，人们迫切需要从借贷关系中获得投资的资金。这时候，在商品经济大潮面前，教会禁止贷款收

取利息的做法就行不通了。那时，为了逃避教会的禁令，人们采取一种把金钱的"贷"与"借"隐蔽起来的办法--就是处于"匿名"状态下的合伙经营。1574年，新教的加尔文（1509-1564）否认借钱收取报酬是一种罪恶--这意味着拒绝亚里士多德关于"货币不增殖"的权威观点，承认货币是可以用来取得那些会产生收入的东西。他认为，只有对为灾害所迫的穷人放债收息才是罪恶。

中世纪人对利息和高利贷的关注也把他们引向了财富分配的研究。法国神父，尼托尔　奥雷斯姆（1320-1382）曾借助于一个类比说明他的思想："正如在合唱队中，一致不能有助于整体的和谐，而极端的或不正确的不协调毁坏或破坏整体的和谐，但是需要一个按比例的基于标准的声调来产生一次欢快的合唱的甜美的旋律。同样，一般来说，在社会的一切领域里，财产和权力的不平等是不便利的和不合理的，但是，过于纷争会毁坏和破坏国家的和谐。"[11]显然他反对财产两极分化，而主张财产利益的结构性调整。

随着资本主义萌芽，市场经济的新时代到来了，这时候，由于生产关系的变化引起人们的伦理关系的变化。道德与牟利的关系也发生了变化。就资本主义经济发展而言，它至少表现出以下方面的伦理思想渊源和基础：（1）古罗马的"罗马法"（它规定了个人的权利与义务系统）；（2）基督教教义所阐述的平等学说（一切人在上帝面前都是平等的）；（3）十五世纪文艺复兴运动的两个发现，即世界的发现和人的发现所孳生的个性自由、人格独立的思想传统；（4）宗教改革运动中新教倡导的禁欲、勤俭、敬业和聚集财富（这种聚集财富是符合上帝的旨意的）。在此基础上，资产阶级天赋人权的启蒙思想和古典经济学经济人的理性假设以及自由放任的社会经济新秩序的建立，空想社会主义以及其他各种社会主义，德国历史学派等等，尤其是马克思经济伦理思想，进一步扩展了人类经济伦理思想的空间。

三

在古代东方，早在巴比伦国家时期，汉谟拉比法典（公元前1792-1750年）就体现出对私有制的法律保护。"为了奴隶制国家的利益，汉谟拉比法典限制高利贷和债务奴隶。同时，汉谟拉比法典反映了统治者对发展商品货币关系的关心，但同时竭力使其为奴隶制经济服务。"[12]

在东方的中国，伦理规范与社会经济生活的结合也可以追溯到很久很久以前。《尚书》曾记载这么一段话：

"汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，下民其咨，有能俾乂？
佥曰：於！鲧哉！
帝曰：吁！咈哉！方命圮坏。
岳曰：异哉！试可乃已。
帝曰：往！钦哉！"[13]

尧之所以对大家推选出来的治水的鲧不感冒，是因为他觉得鲧经常败坏族约，而四岳族长坚持推举他，一方面体现了当时部落民主制的一面，另一方面说明这种民主制的终极价值是以大家的利益为尺度的。如果说《尚书》这里记载的是传说，因而不足为据的话，那么在另一本中国最早的古书《周易》中，其对现实事件的占筮，已经表现出道德因素在社会生活中开始受到关注。例如在《周易　恒》中有，"不恒其德，或承之羞，贞吝。"虽然只是小小的不安，但毕竟说明行为本身具有了评价意识。[14]

就中国历史的进程来看，经济与伦理的关联在春秋末年已经表现得十分突出了。如郭沫若在《古代研究的自我批判》中论述井田制的破坏时认为，井田制的破坏是由于私田的产生，而私田的产生则是由于奴隶的剩余劳动的被榨取。他说，"所谓'筚路蓝篓，以处草莽，跋涉山林'，所谓'庸次比耦，以艾杀此地，斩之蓬蒿藜藿'，这样

当然是不犯禁的事体，而且勤劳有加倒常是受国家奖励的。这样所开辟出来的东西便成为自己所私有的东西，鬻卖抵偿，纯是自己的自由。"[15]显然，奴隶主借奴隶之手表现的"勤劳"品德，是与经济宽容政策的利益所得相关的。

在春秋战国时期，人们已经在注意总结经济思想，而且这种总结从开始就被置于伦理的视角之下。在《尚书　洪范》中有："农用八政，一曰食，二曰货"，把食（五谷等食物财富的总称）货（玉刀布等实物财富的总称）列为八政之首，是为了说明商代社会已是农业为主，且存在着一定的商品交换。《礼记　表记》述"殷人贵富"，"胜而无耻"，是为了说明商代社会有着强烈的追求财富的社会习俗。而在《礼记　礼运》中则表达了社会经济形态的不同带来的社会伦理理想的不同的思想，"天下为公"的"大同"社会与"天下为家"的"小康"社会，一个是对没有剥削的公有制经济人们的经济伦理关系的描述，一个是对转入奴隶制关系的阶级社会的经济伦理关系的描述。

相对于长于经商的殷人，周人乃是具有悠久农耕传统的民族，周宣王时卿士虢文公论述农事的重要性时说，"王事唯农是务，无有求利于其官，以干农功，三时务农而一时讲武，故征则有威，守则有财。若是乃能媚于神而和于民矣，则享祀时至而布施优裕也。"[16]这不仅是中国最早的重农思想，而且同时是将重农提高到促进社会秩序和谐的形而上层次来规约人民。与周人这种自然经济的生产方式相适应，家庭的伦理问题突现出来，而"中国古代最早也最突出的经济伦理规范就是"孝""。[17]"孝"作为中国古代个体家庭经济的派生物，从文字记载上看，最早可见于商代卜辞，据《吕氏春秋　孝行览》说，商代已重视孝行，商书曰"刑三百，罪莫重于不孝"。这种说法不甚可靠，夏商两代，个体家庭经济还相当微弱，还不具备形成孝的社会经济条件，因此还没有产生完备意义上的孝道。从孝的内容看是直接与经济生活相联系的。据《尚书　酒诰》载："肇牵车牛，远服贾用，孝养厥父母。"说的是用经商这一治生手段去奉养父母，即所谓"善父母为孝"[18]事实上，中国社会在周朝时就基本具备了政治伦理的治理模式。"超越部族的天命观念以及随着道德性天命而衍生的理性主义"[19]，使得中国社会过早地完成了其他民族辉煌演绎的神话的历史化过程。伦理的作用开始在自然经济形态的基础上突出地显露出来。也只有在这个基础上，我们才可以理解为什么诸子以及先秦以降的中国社会，其经济伦理思想集中表现在义利观和奢俭观上。

先秦经济伦理思想与诸子的人性论思想有着密切联系。孔子（公元前551-公元前479）虽然没有给予人性以先验的形而上的假设，但他的思想主旨是用求诸内心的仁符合并超越外在规约性的礼，在对仁的多种规定中，升华的是主体的社会责任感，而剥离或让渡的则是个性和个人利益。孔子并不一味反对求富，他说"富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。"[20]他还提出："富而后教"[21]，这与管仲"仓廪实则知礼节"[22]一样。但是他说"放于利而行，多怨。"[23]，认为肆意追求私利的行为是不可取的，为了确定求利行为的合理准则，孔子提出了"义"的道德规范，要求人们"见利思义"，"义然后取"[24]，他把对义和利的态度作为人格境界的评价尺度，"不义而富且贵，与我如浮云。"[25]"君子喻于义，小人喻于利。"[26]，孔子还从他的义利观得出"君子惠而不费、劳而不怨、欲而不贪、泰而不骄、威而不猛"[27]的处世原则。

孟子（公元前372-公元前259）继承了孔子的思想，他从性本善的角度，将利置于善的对立面，他说："万钟则不辨礼义而受之，万钟于我何加焉。"[28]孟子的推波助澜在于他告诫人们在义利冲突时，应该为义而舍利，他说："生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。"[29]

荀子（公元前298-公元前238）则从性恶论的角度，改造了孔子的义利观，他认为"今人之性，生而有好利焉。"[30]"义与利者，人之所两有也。"[31]在荀子看来，既然社会的意义就在于"化性起伪"，因而对人们的行为就应该要求："重义轻利"。[32]荀子懂得利源于欲，"虽为天子，欲不可尽也。"[33]然而"欲虽不可去，可以近尽也。"[34]所以荀子把节欲、导欲作为人们经济行为的两大规范。

与儒家思想相比，道家遵循自然主义人性论，无论是入世而无为的老子（约公元前 580-公元前 500）还是出世而逍遥的庄子（约公元前 369-公元前 286），因为"道法自然"，[35]则所谓义利之争实乃不得人生本根之要领，道家既反对物欲，要求"见素抱扑"，[36]"知足不辱"，[37]同时也认为儒家所谓仁义其实大谬，老子说，"绝圣弃知，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。"[38]庄子更是愤恨地说："圣人不死，大盗不止。　　为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。"[39]

墨翟（约公元前 479-公元前 381）与儒家不同，他设定的人性的形而上本根是"博爱"。墨子反对儒家"仁"的思想，因为这一"爱人"之仁，并非是完完全全的爱，而是体现了人与人之间伦理关系的等级、尊卑、亲疏。尽管墨子所设想的博爱在目标和实现目标的操作手段上也有一定矛盾性，即所谓"爱无差等，始由亲始"，[40]但其代表的是下层人民的利益。

墨翟认为天下发生战乱，人民不能安居乐业的根本原因，是人们不相爱而相恶，不相利而相害。因此必须提倡兼相爱、交相利。所谓兼爱，即要求上自国君，下至众民，都能"视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身"，从而达到"强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不傲贱，诈不欺愚"[41]的太平盛世。所谓交利，即是要首先考虑他人之利，而不是谋求自己的私利。他坚决反对损人利己但主张保护私有财产。反对"入人园圃，窃其桃李"的"亏人自利"[42]行为。为了实现交相利，他主张"有力者疾以助人，有财者勉以分人。"[43]认为如果有余力不去帮助他人，有余财不分给穷人，就会天下大乱。在诸子百家当中，墨子最关注劳动问题，他说："赖其力者生，不赖其力者不生"[44]墨子推崇功利主义思想，然而他所谓利是"爱人利人"，[45]按照墨子的想法，人民的富庶，即为国家百姓人民之大利，而这种利，也就是最应操守的义，这样就把经济利益与道德标准统一了起来。

法家虽源于道家，但"此部分道家亦受当时政治趋势之暗示，异于别一部分道家之专谈"乌托邦"矣。"[46]韩非（约公元前 280-公元前 233）虽然也象商鞅一样认为人的本性是对利益的追求，但他表现出一定的矛盾性，在另一些场合，韩非则认为人是天生的利己主义者，他说"好利恶害"、"喜利畏罪"、[47]"恶劳而乐佚"[48]等，都是人的本性。人们的伦理关系建立在自为自利的基础上，"用计算之心相对待"。[49]他为统治者献的政治经济伦理方略就是利用人们趋利避害的心理，用刑赏二柄去驱民耕战，实现富国强兵。

韩非有着浓重的抑商思想，认为应该限制工商业，并使从事工商业的人地位低下；韩非肯定贫富不均是合理的，认为人们之间的伦理关系不必损富济贫而致平等。他说："今夫与人相若也，无丰年旁入之利，而独以完给者，非力则俭也。与人相若也，无饥馑疾疢祸罪之殃，独以贫穷者，非侈则惰也。侈而惰者贫，而力而俭者富。今上征敛于富人以布施于贫家，是夺力俭而与侈惰也，而欲索民之疾作而节用，不可得也。"[50]他认为富者是由勤俭而来，贫者是侈惰造成的。因此他反对"与贫穷地以实无资"，[51]反对把土地分给贫者，认为这会使贫者安于侈惰而富者不愿勤俭，使"无功者得赏"，[52]这对于富者穷者都不利，对发展生产也不利。韩非的这段话不由得使我们联想到时隔两千年后西方伦理学家关于这个问题的那场著名的争论。二十世纪七十年代，罗尔斯在《正义论》中认为，即使是公平正义的分配原则，也难免某些自然和社会的偶然因素（如天赋、才能、家庭出身、教育状况等等）的影响。从道德的观点来看，这些偶然因素具有任意性特点，因而是不合理的。必须通过后天的正义安排，制约这种自然差别造成的不公平。对此，诺齐克大不以为然，他依其资格理论针锋相对地指出：第一，人们天赋才能的不同乃是不可更改的事实，而人们运用其才能去创造财富乃是一个将其生产能力付诸于自然资源的获取过程。贡献大者有资格获得较多财富，多劳多得，天经地义。这符合资格理论中"获取正义"这一首要原则。其次，如果最初的财产获取合法，则分配也只能按照转让正义原则而行，只能基于人们自愿交换、合法转移（通过契约、馈赠、援助等方式）进行。因而，分配的正义不是体现在人为的强制性平等或平均化结果上，而是体现在分配过程的合法性上。[53]

从一般伦理学的角度，"平等的利益分配，无需给予任何理由，"是应该的，"而只有不平等需要理由。"[54]诺齐克采取了与韩非一致的实用主义态度，否定了这种应该。诺齐克说，"人们之间的差别为什么必须得到证明呢？为什么认为我们必须改变、修正或赔偿任何能被改变、修正或赔偿的不平等呢？"[55]事实上，这是诺齐克对罗尔斯企图修正亚当　斯密自由放任的经济伦理原则的回应。亚当　斯密曾经指出，"君主应给予其所属各阶层子民以公正平等待遇，如仅仅为了促进某一阶层的利益，而伤害另外一个阶层的利益，显然完全违反这一规律。"[56]

除了义利之辨体现的经济伦理思想之外，诸子其他重要的经济伦理思想还有扬本（农）抑末（商）思想和黜奢崇俭的思想，孔子抨击"奢则不逊"，[57]讲求"节用而爱人"。[58]墨家"多以裘褐为衣，以跂蹻为服，日夜不休，以自苦为极"，[59]因而反对奢侈最激烈，他们认为"俭节则昌、淫佚则亡"。[60]商鞅主张"事本禁末"，[61]荀子认为"工商众则国贫"，[62]只有《管子》一书唱了一个反调，在一般的节用主张之外，又说："富者靡之，贫者为之。"[63]即是说富者的侈靡消费，可增加贫者的就业机会。

先秦以降，随着大一统封建帝国的建立，尤其是经董仲舒"罢黜百家、独尊儒术"思想的影响，中国社会的经济伦理思想再无生机可言。在整个封建历史时期，虽然不乏有释、道教思想之羼入，传统道、法、墨等家思想对儒家思想之互补，但仍基本落入儒家思想的窠臼。由于社会条件和政治制度的变化，也产生了一些新的思想和新的范畴，如均田制度、科举制度、明清资本主义萌芽带来社会关系及经济伦理权利的变化。但是这些变化都未撼动中国以农业自然经济为根基的政治伦理的基本结构。正如布罗代尔所说，在中国，"在法律上，国家是土地的唯一拥有者，只有国家有权向农民征税，对于矿、工、商企业看得很紧。尽管商人与腐败的官吏在地方上共谋，中国的国家政权从来都毫不懈怠地反对资本主义的自由伸展。每当资本主义在有利的条件下成长之时，它最终被可以称为极权（韦伯原注：totalitarian，该词并非当今理解的贬意）的国家所制服。"[64]。

值得一提的是，即使在中国这样过于稳定的封建政治伦理模式之内，叛逆和反动仍然时有发生。有汉儒三纲五常之规整，才有魏晋时期"越名教而任自然"的隐逸与标新立异。嵇康（223-262）曾说，"六经以抑引为主，人性以从欲为欢，抑引则违其愿，从欲则得自然；然则自然之得，不由抑引之六经；全性之本，不须犯情之礼律。"[65]嵇康又说，"世之难得者，非财也，非荣也，患意之不足耳。意足者虽耦耕甽亩，被褐啜菽，莫不自得；不足者虽养以天下，委以万物，犹未惬意。"[66]这种理想，缺乏象战国时期儒家那样的"天行健，君子以自强不息"[67]的伦理精神；它的自慰与逃避的方向正如马克思所说的是那种"原始的圆满"。比嵇康更豪迈的则有孔融，这位孔门传人曾与白衣祢衡"跌荡放言"，云："子之于子，尝有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣。"[68]这纯粹是对社会现实的愤激之词。

再如，有宋明理学的"存天理，灭人欲"，才有明清社会如《金瓶梅》所描绘出来的纲常倒错、肉欲横流。朱熹（1130-1200）用经验性的描述语言构建他为封建政体服务的伦理体系，表征世界是所谓"饮食者，天理也；要求美味，人欲也。"[69]道德世界即是"革尽人欲"，"复尽天理。"[70]可是如果连要求美味这样的小小欲望也要抑制，可以想见当时的社会经济状况停留在何种低水平的自然经济条件下。

如果按照马克斯　韦伯的意见，如下思想包含着丰富的资本主义精神：

"（对于清教徒而言，）他（按：即上帝）的圣训是：你须为上帝而辛劳致富，但不可为肉体、罪孽而如此。

仅当财富诱使人无所事事，沉溺于罪恶的人生享乐之时，它在道德上方是邪恶的；仅当人为了日后的穷奢极欲、高枕无忧的生活而追逐财富时，它才是不正当的。

但是，倘若财富意味着人履行其职业责任，则它不仅在道德上是正当的，而且是应该的，必须的。"[71]

"因为，禁欲主义，为了与《圣经 旧约》保持一致，为了与善行的伦理评价相近似，严厉地斥责把追求财富作为自身目的的行为；但是，如果财富是从事一项职业而获得的劳动果实，那么财富的获得便又是上帝祝福的标志了。更为重要的是：在一项世俗的职业中要殚精竭力，持之不懈，有条不紊地劳动，这样一种宗教观念作为禁欲主义的最高手段，同时也作为重生与真诚信念的最可靠、最显著证明，对于我们在此业已称为资本主义精神的那种生活态度的扩张肯定发挥过巨大无比的杠杆作用。"[72]

那么中国呢？中国社会在明清之际并不缺乏上述思想。我们可以从两个层次来分析：一是理论层次，随着商业和工业的发展，一些有识之士已经意识到要为新的处于萌芽状态的经济伦理关系和规范做思想准备。例如，李贽（1527-1602）因意识到治生产业发展的重要性而为私心正名，他说："夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见；若无私，则无心矣。"[73]颜元（1635-1704）向传统把经济与伦理对立的思想开火，针对董仲舒的"正其谊不谋其利，明其道不计其功"[74]反其道而行，提出"正其谊以谋其利，明其道以计其功。"[75]在经济实践层次上，虽然对于崛起的徽商多有微词，如说"新安多大贾，其居盐筴者最豪，入则击钟，出则连骑，暇则召客高会，侍越女，拥吴姬，四坐尽欢，夜以继日。"[76]但正如余英时所言，个别奢靡事件，并不能否定商业伦理的存在，"明清商人当然没有西方清教商人那种特有的"天职"观念，更没有什么"选民前定论"。但其中也确有人曾表现出一种超越的精神。他们似乎深信自己的事业具有庄严的意义和客观的价值。"[77]明清商人已用"贾道"，声称"服贾而仁义存"，[78]钱谦益（1582-1664）更是引司马迁语而引申道："人富而仁义附，此世道之常也。"[79]然则，问题出在哪里呢？根本的问题还在于这些萌芽的新的经济因素和经济伦理观没有受到专制国家的法律保护，它在整个中国社会的影响和作用微乎其微，而宋明理学这样的传统政治伦理思想才是社会存在的真正根基。由是观之，伦理道德对社会经济的反作用是多么强大。另一方面，正统的思想力量又是多么强大，其他思想或异端，无论是因受压抑而反弹，还是自觉的反叛，虽纷至沓来，而终偃旗息鼓。

注释：

[1]（德）彼得 科斯洛夫斯基、陈筠泉《经济秩序理论和伦理学》，中国社会科学出版社1997年版，第2页。

[2] 参见王小锡《世纪之交的经济伦理学》，《江苏社会科学》1999年第2期，王泽应、郑根成《关于经济伦理学研究的几个问题》，《经济伦理与经济发展学术研讨会论文》（2001年，南京）。

[3] 马克思《资本论》第1卷，人民出版社1975年版，第405页。

[4]（古希腊）亚里士多德《尼各马可伦理学》，中国社会科学出版社1999年版，第8页。

[5] 参见王锐生、程广云《经济伦理研究》，首都师范大学出版社1999年版，第15页。

[6]《西方哲学原著选读》（上卷），商务印书馆1981年版，第222页。

[7] 引自（美）斯皮格尔《经济思想的成长》（上），中国社会科学出版社，1999年出版，第50页。

[8] 引自（美）斯皮格尔《经济思想的成长》（上），中国社会科学出版社，1999年出版，第59页。

[9] J. M. Keynes, General Theory of Employment, Interest and Money. New York: Harcourt, Brace & Would, Inc., 1936, 351-352.

[10] 引自（美）斯皮格尔《经济思想的成长》（上），中国社会科学出版社，1999年出版，第55页 .

[11] 引自（美）斯皮格尔《经济思想的成长》（上），中国社会科学出版社，1999年出版，第63页。

[12]（苏联）M H 雷季娜等《经济学说史》，中国人民大学出版社 1987年版，第14页。
[13]《尚书 尧典》。
[14] 高亨、陈来等认为，此时"德"还不具备价值规定性，本人持相反观点。参见高亨《周易古经今注》，中华书局 1984年版，第 252页。陈来《古代宗教与伦理》三联书店 1996年版，第 292页。
[15] 郭沫若《十批判书》，人民出版社 1954年版，第 18页。
[16]《国语 周语上》。
[17] 陈来《古代宗教与伦理》三联书店 1996年版，第 300页。
[18]《尔雅 释训》。
[19] 许倬云《西周史》三联书店 1994年版，第 317页。
[20]《论语 述而》。
[21]《论语 子路》。
[22]《管子 牧民》。
[23]《论语 里仁》。
[24]《论语 宪问》。
[25]《论语 述而》。
[26]《论语 里仁》。
[27]《论语 尧曰》。
[28]《孟子 告子上》。
[29]《孟子 告子上》。
[30]《荀子 性恶》。
[31]《荀子 大略》。
[32]《荀子 成相》。
[33]《荀子 正名》。
[34]《荀子 正名》。
[35]《老子 道篇》（帛书）。
[36]《老子 道篇》（帛书）。
[37]《老子 德篇》（帛书）。
[38]《老子 道篇》（帛书）。
[39]《庄子 胠箧》。
[40]《孟子 滕文公上》。
[41]《墨子 兼爱中》。
[42]《墨子 非攻上》。
[43]《墨子 尚贤下》。
[44]《墨子 非乐上》。
[45]《墨子 兼爱下》。
[46] 冯友兰《中国哲学史》（上），华东师大出版社 2000年版，第 248页。
[47]《韩非子 难二》。
[48]《韩非子 心度》
[49]《韩非子 六反》。
[50]《韩非子 显学》。
[51]《韩非子 显学》。
[52]《韩非子 姦劫弑臣》。参考书：朱家桢《中国经济思想史》人民出版社，1994年版。
[53]（美） 诺齐克《无政府、国家和乌托邦》，中国社会科学出版社 1991年版，第 227-230页，参见万俊人《比照与透析 - 中西伦理学的现代视野》，广东人民出版社 1998年版，第 85页。
[54] I.柏林《平等》载 F.A.奥拉夫森《正义与社会政策》，I.克利夫斯，普任提斯 - 霍尔公司 1961年版，第 131页。
[55]（美） 诺齐克《无政府、国家和乌托邦》，中国社会科学出版社 1991年版，第 226页。
[56]（英）亚当 斯密《国民财富的性质和原因的研究》下卷，商务印书馆 1972年

版，第654页。
[57]《论语　述而》。
[58]《论语　学而》。
[59]《庄子　天下篇》。
[60]《墨子　辞过》。
[61]《商君书　壹言》。
[62]《荀子　富国》
[63]《管子　侈靡》。
[64]（法）布罗代尔《资本主义的动力》，三联书店1997年版，第49页。近年来不断有人对布罗代尔和韦伯对中国 的批评进行反批评；但我以为，大体说来，他们的意见是中肯的。参见（美）余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》，安徽教育出版社2001年版，第81-89页
[65]嵇康《难自然好学论》。
[66]嵇康《答难养生论》。
[67]《易传　乾象》。
[68]《后汉书　孔融传》。
[69]《朱子语类》卷十三。
[70]《朱子语类》卷十三。
[71]（德）马克斯　韦伯《新教伦理与资本主义精神》，三联书店1987年版，第127页。
[72]（德）马克斯　韦伯《新教伦理与资本主义精神》，三联书店1987年版，第135页。
[73]李贽《藏书　德业儒臣后论》。
[74]《汉书　董仲舒传》。
[75]颜元《四书正误》。
[76]汪道昆《太函集　汪长君论最序》。
[77]（美）余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》，安徽教育出版社2001年版，第244页。
[78]汪道昆《太函集　范长君传》。
[79]钱谦益《有学集》卷三十五。

来源：http://www.xslx.com/htm/zlsh/mxll/2003-3-15-13320.htm
/