

中西方传统财富观的特点 及对近代发展分流的影响*

马 涛 王 嘉

内容提要:财富观在经济学上是人们对什么是财富、获取财富行为的价值判断、财富分配以及财富生产等方面的认识。本文比较中西方传统财富观的特点,提出中国在封建时代的财富观呈现出伦理财富观的特点,西方中世纪以来在财富观上呈现出增殖财富观的特点。伦理财富观讨论的核心是财富的义利关系,关注的重点是财富分配;增殖财富观讨论的核心是财富增长的源泉,关注的重点是财富创造中的产权制度安排。中西方财富观的不同,对近代中西方经济思想与社会发展的分流都产生了重要影响。

关键词:财富观 伦理财富观 增殖财富观

财富范畴,不同学科有着不同解读。在经济学上是指人们对于财富的态度或观念,以及为获得财富而采取的行为、途径或方法的诠释,是人们对什么是财富、获取财富行为的价值判断、财富分配及财富生产等方面的认识,它是经济思想史研究的重要组成内容。

当代西方学术界对西方经济思想史中的财富观有许多研究成果,其中可以《新帕尔格雷夫经济学大辞典》的综述为代表。就这些研究成果而言,其特点之一是多集中在亚当·斯密之后西方经济学说中财富观的特点与演变方面;其特点之二是明确地揭示了西方财富观发展演变中产权制度的安排:“财富概念以及作为经济学组成部分的有关财富研究的关键要素,存在于财产制度在历史上的出现,它被认为是一种排斥其他人对物质和其他资源的占有的权力,而它对这些物质和资源的占有已取得法定的资格。”^①国内学术界的研究成果大体可归结为从经济哲学视角和马克思政治经济学视角对财富的解读。学者们就财富范畴的寓意及其社会本质提出以下重要观点:财富范畴是历史的、流变的,是人性欲望的沸腾与社会权力交织的产物,在私有制社会中其社会本质表现为不平等,强调财富范畴具有多维度的释义;^②主张构建以人为本的财富观,把财富的增长与人的全面发展联系起来,彰显马克思关于财富平等和分配正义的思想。^③中国经济思想史研究者对中国传统财富思想的特点也有许多总结,代表性观点认为中国传统财富思想的特点是在独特的政治伦理背景和儒家思想影响下,人们在财富问题的认识上思考更多的是如何以适当的手段追求财富、如何协调财富分配中的义利关系,如何正确评价追求财富中的人性,以及如何体现财富分配的公正问题。中国传统财富思想对财富本质的认识中也不乏劳动创造财富的思想,其中对欲求合理性的朴素阐释以及对言利正当

[作者简介] 马涛,复旦大学经济学院教授,上海,200433,邮箱:matao60811@sina.com。王嘉,复旦大学经济学院博士研究生,上海,200433,邮箱:realwpz@126.com。

* 本文为国家社会科学基金重大项目“中西传统经济思想的比较与中国发展道路的历史关联”(批准号:18ZDA037)的阶段性成果。特别感谢匿名审稿专家就本文提出的宝贵修改意见。

① 杜尔劳夫、布卢姆主编,贾拥民等译:《新帕尔格雷夫经济学大辞典(第2版)》第8卷,经济科学出版社2016年版,第637页。

② 参见董必荣:《财富:社会存在本体论追问——全国财富哲学高级研讨会述评》,《哲学研究》2011年第1期。

③ 参见余源培:《构建以人为本的财富观》,《哲学研究》2011年第1期;何丽野:《马克思关于财富与平等、自由之关系的思想及其现实意义》,《哲学研究》2013年第6期。

性的道义边界的认识都具有现代价值。^①然而,对中西方传统财富观的特点进行比较分析的研究可谓凤毛麟角。周家荣主要认为中国古代伦理财富观是建立在皇权统治的政治基础与儒学伦理思想的思想基础上的,西方古代学理财富思想则是建立在法制与神权的政治基础和民主理念与宗教文化的思想基础之上,这也是中国古代伦理财富思想之所以没有形成较完备理论体系的重要原因。^②褚俊英也持相近的看法。^③孙燕则从财富认知观、财富追求观、财富分配观三个角度揭示了先秦儒家和早期犹太财富思想的异同。^④

上述研究缺乏就中西财富观的不同对中西方近代经济思想与社会发展分流影响的分析。本文在对中西方传统财富观的比较中依据其主要特点,提出中西方传统财富观呈现出一种伦理财富观和增殖财富观的不同特点:伦理财富观突显了财富的伦理属性,彰显了伦理道德与物质利益之间的关系,讨论的核心是财富的义利关系,关注的重点是财富分配;增殖财富观突显了财富对人欲求的满足以及财富增长的动力来源,虽也涉及财富观中正义的讨论,但重点放在了认识财富对人欲求的满足以及欲求的满足是财富增长的动力上,关注的重点是财富创造中的产权制度安排。这一中西方财富观的不同是影响近代中西方经济思想与社会发展分流的重要因素。中西方传统财富观的内容丰富且复杂,上述概括不意味着中国传统财富观忽视财富的内在属性和财富的增长,也不意味着西方传统的财富观不重视财富分配的正义,而仅是就其主要特征比较概括而言。本文目的在于抛砖引玉,引发学界的进一步深化讨论。

一

中国封建时代的财富观相较西方同时期要丰富得多,并呈现出伦理财富观的特点。先秦时期,随着西周封建制生产方式的衰落和新的地主经济生产方式的建立,极大地冲击了旧的思想意识和道德观念。代表不同利益的诸子百家互相争鸣,有力地推动了各种思想观念的发展。人们的财富观念也发生着变化,并产生了争论。这种争论集中在对“义利”关系的认识与财富分配的探讨上。在探讨与争论中,主要形成了儒家“以义生利”(或曰“贵义贱利”)财富观和法家“利以生义”(或曰“重利轻义”)财富观两大传统。这两种观点的争论突显了财富的伦理属性,彰显了伦理道德与物质利益之间的关系,故都可用伦理财富观加以概括。秦汉以后,儒法合流,随着汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”政策的实施,儒家“以义生利”财富观占据了主导地位,但法家“利以生义”的财富观也延续了下来,这两种财富观点的争论也一直贯穿了封建社会的始终。

儒家财富观强调“以义生利”,西汉时的董仲舒、司马迁、宋明理学家都是这一观点的代表性人物或学派。“以义生利”财富观的核心是强调人们对物质财富的追求(“利”)必须受到社会伦理道德规范(“义”)的约束,并将义利关系上升到集体主义和个人主义价值观的高度。

董仲舒承认逐利乃人之本性,肯定满足欲望的必要性以及对维护社会治理的重要,但担忧欲望没有伦理道德规范的约束会产生诸多弊端,因此主张人的欲望必须要有所约束。至于怎样节制人们对物质财富的欲望,董仲舒提出用“义”(即社会伦理的道德规范)来约束,“以义制利”,所谓“夫万民之从利也,如水之走下,不以教化堤防之,不能止也”。^⑤“义”也代表了“天下兴利”,^⑥即社会集体之

① 参见周家荣:《中国古代伦理财富思想:形成、内涵与现代意义》,《昆明理工大学学报(社会科学版)》2008年第4期;顾蓉:《中国古代财富思想的现代价值》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2002年第6期;张英娇、孙启军:《论中国古代伦理财富观及其现实转换》,《经济研究导刊》2010年第24期。

② 周家荣:《中西古代财富思想的分异与启示》,《郑州大学学报(哲学社会科学版)》2008年第6期;周家荣:《“足用财富思想”与“增殖财富思想”:中西古代财富思想特性分异的比较及启示》,《武汉科技大学学报(社会科学版)》2010年第1期。

③ 褚俊英:《中西古代财富观的比较与启示》,《思想战线》2009年第3期。

④ 孙燕:《中外传统财富观比较研究——以先秦儒家和早期犹太财富思想为例》,《山东工商学院学报》2020年第2期。

⑤ 《汉书》卷56《董仲舒传》,中华书局1962年版,第2503页。

⑥ 董仲舒:《春秋繁露》卷7《考功名》,上海书店出版社2012年版,第145页。

公利。董仲舒还把义赋予君子,把利归于小人,从而把好义与好利说成是君子与小人本性的区别,“夫皇皇求财利常恐乏匮者,庶人之意也;皇皇求仁义常恐不能化民者,大夫之意也”。^①这显然是脱胎于孔子的“君子喻于义,小人喻于利”,只是这时“君子”与“小人”的含义已与孔子所处的春秋时代不同,改用“大夫”与“庶民”了。董仲舒强调“利”乃人之本性,如果没有道德规范约束,大众逐利的行为必然会造成社会的混乱,所以对于治国理政的“君子”或“大夫”来说,要推崇以义为先、义大于利,“仁人者,正其道不谋其利”。^②

司马迁鼓励人们追求“利”,甚至用求“利”来概括人们的工作动力,如“贤人深谋于廊庙,论议朝廷,守信死节隐居岩穴之士设为名高者安归乎?归于富厚也。是以廉吏久,久更富,廉贾归富。富者,人之情性,所不学而俱欲者也”。他还列举了在军壮士,攻城先登、陷阵却敌、斩将搴旗、奋勇作战、不避汤火之难者,“为重赏使也”;还有闾巷少年,劫人作奸、违法犯罪,“其实皆为财用耳”;甚至“赵女郑姬,设形容,揄鸣琴,揄长袂,蹑利屣,目挑心招,出不远千里,不择老少者,奔富厚也”,以及“吏士舞文弄法,刻章伪书,不避刀锯之诛者,没于赂遗也。工工商贾畜长,固求富益货也”。^③这些贤人、隐士、廉吏、廉贾、兵士、闾巷少年、赵女郑姬、吏士等的行为活动无不与物质财富相关,司马迁将之归结为“天下熙熙,皆为利来;天下攘攘,皆为利往”的人性规律。他还追索历史,说从有文字记载以来,人都是追求利的,物质财富任何人都是喜爱的。但他认为人们的逐利活动要受到道德规范“义”的约束,否则必有不良后果。他曾感叹:“余读《孟子》书,至梁惠王问‘何以利吾国’,未尝不废书而叹也。曰:嗟乎,利诚乱之始也!夫子罕言利者,常防其原也,故曰‘放于利而行,多怨’。自天子至于庶人,好利之弊何以异哉!”^④他主张“以德取财”：“居之一岁,种之以谷;十岁,树之以木;百岁,来之以德,德者,人物之谓也。”意思是说,在一个地方居住一年则以种谷为宜,十年则以种树为宜,百年则以修德为上。修德就是建树良好的道义口碑和声望。就像范蠡,“三致千金,再分散与贫交疏昆弟。此所谓富好行其德者也”。^⑤在司马迁看来,良好的口碑和声望可以为经营者带来更为长远的丰厚利润。

宋代理学家们继承了儒学传统的财富观念,并对“义以生利”有了新的诠释,提出利从义出,取利须合乎义,义的客观标准则是“礼”,即“天理”,“礼即是理也”,^⑥鲜明提出用“天理”来控制人们对财富私欲的追求。求利必须“以仁义为先”,以义制利。理学家对义利关系的理论贡献还在于明确地将义与利的本质提升为是公利与私利的关系,如“义与利,只是个公与私也”。^⑦“理者天下之至公;利者众人所同欲。苟公其心,不失其正理,则与众同利,无侵于人,人亦欲与之。”^⑧理学家的义利观体现出的是一种集体主义的价值观念,强调的是以国家的大利为本,义利之辨是公私之辨,是集体主义价值观和个人主义价值观之辨:凡符合公利的就是“义”,不符合公利的就是“利”,主张国家利益重于个人利益,群体利益高于个人私利。

明代理学家丘濬曾明确提出义利关系就是公私关系:“然理之在天下,公与私、义与利而已矣。义则公,利则私;公则为人而有余,私则自为而不足。”^⑨丘濬认为“人心好利”,必须以“义”(公)制约“利”(私),政府制度设计和政策制定也应以“义”为标准,“圣人之制事,无往而不以义。惟义是主,择其利于人者,而定为中制。使天下之人,皆蒙其利,而不罹其害焉”。^⑩“义”还具有规范、维护等级

① 《汉书》卷56《董仲舒传》,第2521页。

② 董仲舒:《春秋繁露》卷9《对胶西王越大夫不得为仁》,第158页。

③ 《史记》卷129《货殖列传》,中华书局1982年版,第3271页。

④ 《史记》卷74《孟子荀卿列传》,第2343页。

⑤ 以上参见《史记》卷129《货殖列传》,第3271—3272、3257页。

⑥ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷15,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》(上),中华书局2004年版,第144页。

⑦ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷17,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》(上),第176页。

⑧ 程颐:《周易程氏传》卷3,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》(下),第917页。

⑨ 丘濬:《大学衍义补》卷25《市余之争》,京华出版社1999年版,第239页。

⑩ 丘濬:《大学衍义补》卷27《铜楮之币下》,第254页。

制度的重要作用,所谓“明其等级”,“不得以非义相侵夺”,以及“凡贵贱、长幼、多寡、取予之类,莫不各得其宜焉,是则所谓‘义’也”。^①

在中国传统经济思想中还有一种很有影响的财富观,即主张“利以生义”,以务实为特点倡导功利。这一财富观先秦以法家为代表,西汉时以桑弘羊为代表,北宋以李觏、王安石为代表,南宋则以功利学派的叶适为代表。这种思想的出现与当时商品经济发展、市民阶层崛起有着紧密联系。

在盐铁会议上,面对儒生对于盐铁官营政策的种种指责,桑弘羊旗帜鲜明地亮出了“利以生义”的财富观念,认为人们的本性都是好利的,人为财死,鸟为食亡,人人都是如此;而儒生们所谈的“义”如果脱离了“利”,都是欺人之谈。李觏公开质疑“不言利”的观点,提出“利以生义”的财富观。他说:“利可言乎?曰:人非利不生,曷为不可言?……孟子谓‘何必曰利’,激也。焉有仁义而不利者乎?”^②他明确强调把“利”看作是“义”的物质前提,“食不足,心不常,虽有礼义,民不可得而教也”。^③李觏的思想影响到了北宋的政治家王安石。王安石在改革过程中从解决北宋的财政问题出发,提出了“理财乃所谓义也”的主张,^④认为“利者义之和,义固所为利也”。^⑤他发挥《周易》“何以聚人曰财”的思想,强调“合天下之众者财”和“聚天下之人不可无财”,强调君主不能理财就必然会“失其民”,纵使不亡,也不过是“号而已耳”,即只是一个徒有其名的傀儡。他提出的“理财乃所谓义也”包括两方面的内容:一是就理财意义而言,不能认为理财总是违背义的。他以《周礼》为据,论证“一部《周礼》,理财居其半,周公岂为利哉!”^⑥二是就理财方法而言,为天下(国)理财就是“义”,为满足私欲理财则是“非义”,以此为他的变法理财制造舆论。当司马光用传统的义利观来攻击新法时,王安石即以“理财乃所谓义也”进行了反击,所谓“为天下理财,非所以佐私欲”“为天下理财,不为征利”。^⑦正是在这一意义上,他强调为国理财的“利”也就是《易经》所说的“利者义之和”以及“义固所为利也”,^⑧“义”本来就是“利”。他还从理财方法的角度阐述了“理财”的义利关系:“聚天下之人,不可以无财;理天下之财,不可以无义”,^⑨强调宰相必须是善于理财之人,不能是只知坐而论道者,“岂有食货国之大政,而谓之非宰相之事乎?”^⑩为了培养和提高官员的理财能力,他建言把“善治财赋,公私俱便”列为十科举士之一。^⑪南宋时期功利学派的集大成者叶适也是主张“利以生义”的,他强调无利即无义,“利”是“义”的物质内容,并将批判锋芒直指汉儒贵义贱利的代表人物董仲舒,批判其关于“正其义不谋其利,明其道不计其功”的说教:“此语初看极好,细看全疏阔。古人以利与人而不自居其功,故道义光明。后世儒者行仲舒之论,既无功利,则道义者乃无用之虚语尔”。^⑫既然利是义的物质基础,就不应把二者看成互相排斥的,而应看成统一的整体,不应“以义抑利”,而应“以利和义”。^⑬叶适将求利看作人之本性,认为“就利远害”是“众人之同心”,人们为求利而“朝营暮逐,各竞其力,各私其求,虽危而终不惧”。^⑭明中期的李贽对董仲舒的“正其义不谋其利,明其道不计其

① 丘潜:《大学衍义补》卷1《总论朝廷之政》,第2页。

② 《李觏集》卷29《原文》,中华书局1981年版,第326页。

③ 《李觏集》卷19《平土书》,第183页。

④ 王安石:《临川先生文集》卷73《答曾公立书》,中华书局1959年版,第773页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷219,神宗熙宁四年正月壬辰,中华书局1986年版,第5321页。

⑥ 王安石:《临川先生文集》卷73《答曾公立书》,第773页。

⑦ 王安石:《临川先生文集》卷73《答司马谏议书》,第773页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷219,神宗熙宁四年正月壬辰,第5321页。

⑨ 王安石:《临川先生文集》卷70《乞制置三司条例》,第745页。

⑩ 司马光:《温国文正公文集》卷23,《四部丛刊》初编第833册,商务印书馆1922年影印本。

⑪ 《宋史》卷160《选举六》,中华书局1985年版,第3746页。

⑫ 叶适:《习学记言序目》卷23《汉书三》,中华书局1977年版,第324页。

⑬ 叶适:《习学记言序目》卷27《魏志》,第386页。

⑭ 《叶适集》卷10《留耕堂记》,中华书局2010年版,第164页。

功”也予以批评：“夫欲正义，是利之也；若不谋利，不可正也。”^①他将“义以生利”说反转过来，提出义不能凭空存在，必须是由利而生，只有先谋利，然后才能谈得上义，义是由利产生的，利就是义，“穿衣吃饭，即是人伦物理；除却穿衣吃饭，无伦物矣”。^②

伦理财富观关注的重点是财富的分配。与儒家“义以生利”的财富观相呼应，在财富的分配上主张民富优先，藏富于民。董仲舒就主张藏富于民：“夫天亦有所分予，予之齿者去其角，傅其翼者两其足，是所受大者不得取小也；古之所予禄者，不食于力，不动于末，是亦受大者不得取小，与天同意者也。夫已受大，又取小，天不能足，而况人乎！此民之所以器器苦不足也。身宠而载高位，家温而食厚禄，因乘富贵之资力，以与民争利于下，民安能如之哉！”^③在财富的分配上董仲舒主张向民间百姓倾斜，反对盐铁官营，呼吁“盐铁皆归于民”。^④司马迁也主张民富优先，支持民间经济的发展，“布衣匹夫之人，不害于政，不妨百姓，取与以时而息财富”。^⑤只要民间的求利活动不违背义，就应该加以鼓励，使“人各任其能，竭其力，以得所欲”。他高举经济自由主义的旗帜，提出了“因之论”的政策主张：“故善者因之，其次利道之，其次教诲之，其次整齐之，最下者与之争”。^⑥朱熹也明确强调“民富，则君不至独贫；民贫，则君不能独富”，^⑦反对“夺民之财”“富其君”，^⑧主张“宁过于予民，不可过于取民”。^⑨民富先于国富的思想，在司马光与王安石关于新法的辩论中得到了很好体现。司马光强调民为国本，藏富于民，“古之王者，藏之于民”，^⑩理财首先要考虑的是“养”，即财富的生产和财源的培育，“其所以养民者，不过轻租税、薄赋敛”，^⑪然后才是“取”，而且只能取“其所余”。据此，他对王安石变法试图将民间财富转移到政府手中的理财改革表示坚决反对，认为这不过“头会箕敛”搜刮民财而已，^⑫理由是：“天地所生货财百物，止有此数，不在民间则在公家”。^⑬富民思想在明代中后期可以李雯为代表。李雯十分看重富民的社会作用，视富民为社会的中坚力量，认为富民上养天子，下养百姓，功劳很大。对于前者，李雯论证说：“今贫民无资寄种，不可得而役；游民转徙浮生，不可得而役。陛下之所役者独富民耳。”富民才是国家赖以获取赋役收入的重要来源。因此，他反对各种抑制富民的政策，诘问：“富何罪哉？”富民不仅无罪，而且有功，功劳在于“养民”，“贫者不立，富者以资易其田，捐半租与贫民，而代其赋”，富人将贫民土地买来租给他们耕种，并代其缴纳赋税，还为贫民提供了衣食，故曰“富民者，贫民之母也”。他提出政府应礼遇富民，“其以事至京师者，得见天子于便殿，天子或召而问之。民间疾苦，或间以上闻。……天子曰，吾民以义役，吾遇之有礼矣”。^⑭

与主张“利以生义”者相呼应的财富观，在财富的分配上主张国家优先，经济政策上主张国家垄断。西汉时期的“盐铁会议”是中国古代历史上有关宏观经济政策的一次大论战。当面对儒生们提出的罢盐铁等官营经济的要求时，主管财政的桑弘羊坚决予以回击：“边用度不足，故兴盐、铁、设酒榷、置均输，蕃货长财，以佐助边费”；^⑮而“笼天下盐铁诸利……是以兵革东西征伐，赋敛不

① 李贽：《藏书》卷32《德业儒臣后论》，中华书局1959年版，第544页。

② 李贽：《焚书》卷1《答邓石阳》，中华书局2009年版，第4页。

③ 《汉书》卷56《董仲舒传》，第2520页。

④ 《汉书》卷24上《食货志上》，第1137页。

⑤ 《史记》卷130《太史公自序》，第3319页。

⑥ 《史记》卷129《货殖列传》，第3253页。

⑦ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第135页。

⑧ 朱熹：《四书章句集注》，第283页。

⑨ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷16《大学三》，中华书局1986年版，第368页。

⑩ 《司马光全集》，四川大学出版社2010年版，第613页。

⑪ 司马光：《温国文正公文集》卷60，《四部丛刊》初编第840册。

⑫ 《宋史》卷336《司马光传》，第10763—10764页。

⑬ 司马光：《温国文正公文集》卷39，《四部丛刊》初编第836册。

⑭ 李雯：《蓼斋集》卷43《赋役》，顺治十四年（1657）石维崑刻本。

⑮ 王利器校注：《盐铁论校注》卷1《本议第一》，中华书局1992年版，第2页。

增而用足”。^①他主张富国优先,其所说的“利”是指国家之“利”,即增加国家的财政收入。他说盐铁官营增加的财政收入都用在支持战事军费上,同时也有利于调节贫富,最终对百姓也有利,“平准则民不失业,均输则民齐劳逸,故平准、均输,所以平万物而便百姓”。^②他还论证说发展国营经济有利于生产、流通和赈灾等,是利民之举。桑弘羊从国家本位出发,阐明了控制盐铁等对于维护国家统治的重要:“家人有宝器,尚函匣而藏之,况人主之山海乎?”他强调天下所有的财富都是国家的,必须由国家来加以控制,“今放民于权利,罢盐铁以资暴强,遂其贪心,众邪群聚,私门成党,则强御日以不制,而并兼之徒奸形成也”。^③桑弘羊不但主张“利先于义”,而且反对“利归于下”,^④认为“夫富官则相侈,下专利则相倾也”。^⑤强调民利服从于国家的利益,富国先于富民,这是一种典型的国家本位主义的财富观念。他所推崇的“民不益赋而天下用饶”,实际上是通过国营经济的垄断攫取民间财富来补充国家财用的不足。李觏也强调“利”是国家之利,富国是其经济思想的核心,“是则治国之实,必本于财用……是故贤圣之君,经济之士,必先富其国焉”。^⑥王安石也同样如此,其富国的办法之一就是“不加赋而国用足”,^⑦具体办法是要对社会上的富商大贾采取一系列的“抑兼并”政策,完成社会财富的再分配。王安石反复上奏神宗“摧兼并,收其赢余,以兴功利,以救艰厄”,说这不是“名为好利”,而是“为天下理财”,“苟能摧制兼并……不患无财”,^⑧变法实质上就是社会财富的一次重新分配。明代海瑞对于那种借口圣人言义不言利而鄙视富国的观念进行了尖锐批判:“富国强兵,陋为伯术,儒者不屑。圣人不富国强兵耶?什一而彻,田猎讲武,富国强兵天下之于圣人莫是过也。谓圣人言义不言利,兵非得已,天下宁有这等痴圣人、死地圣人耶?”^⑨“圣王之治,利天下,国家之利裕矣。”^⑩张居正也痛斥那种诋斥富强为霸术的观点是迂腐之论,“后世学术不明,高谈无实,剽窃仁义,谓之王道;才涉富强,便云霸术。不知王霸之辩,义利之间,在心不在迹”,^⑪明确提出治国就是要以富国为目标。李贽则提出富国理财是治国的前提,“不言理财者,决不能治平天下”。^⑫为此,李贽在《藏书》中专辟“富国名臣”一栏,把一向被斥为“聚敛之臣”的桑弘羊等人列为富国名臣,高度赞扬,如在叙述桑弘羊的主要理财措施之后,对史家做出的“民不加赋而天下用饶”的评价一再赞叹:“真,真!”“桑弘羊者,不可少也。”^⑬

二

西方中世纪的财富观源自古希腊。苏格拉底明确提出财富的特性在于能满足人的欲求:“财富是一个人能够从中得到利益的东西。”^⑭财富要有用,没有用的东西不是财富。欲求的满足是财富增长的动力,创造财富的任务就是得到更多具有使用价值的物品。在古希腊,农业和商贸在经济生活中占据重要地位,苏格拉底认为财富就来源于农业生产和商业贸易。他提出从事农业“是一个自由

① 王利器校注:《盐铁论校注》卷3《轻重第十四》,第179页。

② 王利器校注:《盐铁论校注》卷1《本议第一》,第4页。

③ 王利器校注:《盐铁论校注》卷1《禁耕第五》,第67页。

④ 王利器校注:《盐铁论校注》卷7《取下第四十一》,第462页。

⑤ 王利器校注:《盐铁论校注》卷1《错币第四》,第57页。

⑥ 《李觏集》卷16《富国策第一》,第133页。

⑦ 《宋史》卷336《司马光传》,第10764页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷240,神宗熙宁八年四月甲申,第5828页。

⑨ 海瑞:《复欧阳柏庵掌科》,陈义钟编校:《海瑞集》,中华书局1962年版,第442页。

⑩ 海瑞:《四书讲义》,陈义钟编校:《海瑞集》,第493页。

⑪ 张居正:《新刻张太岳先生文集》卷31,《续修四库全书》第1346册,上海古籍出版社2002年影印本,第227页。

⑫ 李贽:《四书评》,上海人民出版社1975年版,第10页。

⑬ 李贽:《藏书》卷17《富国名臣总论》,第291页。

⑭ 色诺芬著,张伯健、陆大年译:《经济论·雅典的收入》,商务印书馆2009年版,第4页。《经济论》是以苏格拉底和克里托布勒斯对话的形式阐述的,是色诺芬的著作,但反映了苏格拉底的经济思想。

民所能做的增加财产和锻炼身体”的手段”。^① 农业的兴盛有效地促进古希腊其他经济领域的发展，“农业是其他技艺的母亲和保姆，因为农业繁荣的时候，其他一切技艺也都兴旺”。^② 苏格拉底强调商贸也是财富的重要来源，《雅典的收入》中就以苏格拉底的口吻强调雅典特殊的地理环境特别适合于发展商业和对外贸易，同时列举以下细节来证明雅典是一个最有利于贸易赚取财富的地点：

首先，雅典拥有各种船只的最优良和最安全的港口，航海者如遇风暴可以在此停泊和休息。其次，在大多数其他城市中，国外商人们必须以其某种商品交换另一种商品，因为居民所使用的货币不能越出国境以外；而雅典一方面拥有外国人所需要的大量出口货物，另一方面，如果商人不愿意物物交易，他们还可以运走我们的白银，作为最好的货载；因为他们无论在什么地方卖掉这些银子，他们所得总比它们原来所值为多。^③

因为雅典具有如此优越的贸易和发展商业的地理条件，只要人民因交易可以获利，从事一般商业或国外贸易都是好事，应予鼓励。

古希腊的亚里士多德对财富来源问题的探讨达到了前所未有的理论高度。亚里士多德是将财富作为家政学来研究的，提出财富增殖致富的最好方式是合乎自然地从动植物中取得财富，如通过农、牧、渔、猎等方式为生活觅取有限的财富。欲望的满足是自利的，亚里士多德在《政治学》一书中提出扩大财富增殖最好的措施是满足人的自利心，保护好财富的私有产权。亚里士多德认为贫穷是导致“争斗和恶性”的原因，解决的办法就是鼓励人们去努力增加财富的生产，鼓励人们去增加财富生产最好的办法就是保护好财富的私有属性。对于保护私有产权带来的好处，亚里士多德进行了论证：首先，私有制度符合人的天性，相对财产公有而言能给人带来更多的快乐，“人们一旦认为某一事物为他自己所有，他就会得到无比的快乐”；其次，财产公有会引起经济纠纷影响经济效率的提高。在亚里士多德看来，财产公有不仅不能消除私有观念，反而会导致人们对城邦公利漠不关心，“一事物为最多的人所共有则人们对它的关心便最少。任何人最主要考虑的是私有的东西，对公共的东西则甚少顾及，如果顾及那也是与他个人相关”。^④ 若保护好了私有产权，人们创造财富的动力也就激活了，“一旦每个人的利益各自分清了，人们就不会相互抱怨，而且由于大家都关心自己的事务，人们的境况就会有更大的改观”。^⑤

中世纪早期的财富观深受基督教价值观的影响。基督教认为人生来便有“原罪”，人类的种种欲望，诸如对财富的追求等，都被归入“原罪”的范围。为了消除“原罪”，基督教提倡实行“禁欲主义”，这种对人性的抑制必然导致对私欲范畴的财富的压抑以及信仰与财富的对立，《新约·马太福音》反复强调“你们不能又侍奉神，又侍奉玛门”，这里的“玛门”即是指财富。基督教将“世福”与“永福”相对立，财富作为“世福”的重要形式被鄙弃，而安贫乐道作为“永福”的重要途径被大力提倡。在现实世界里，基督教要求信众要放弃私有财产。《马太福音》第10章宣称“依靠钱财的人进神的国是何等的难哪，骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢”。在这一教义的影响下，中世纪早期的财富思想乏善可陈。但随着11世纪后西欧更多市集和市场的出现、海上和陆上东西方商业贸易的加强，商队船只开始更为自由地、频繁地来往于各地，银行和协会的建立及付款方式的改进，商人的地位明显提升，以及亚里士多德的著作从伊斯兰世界重新回流到欧洲，并逐渐取代早期教父哲学中的柏拉图，成为基督教世界的正统思想，古希腊的增殖财富观念开始复活，基督教的神学家们也开始讨论财富的合法性问题了。他们强调财富是工作的成果，开始允许人们争取维持生计所必需的财富，每个人

① 色诺芬：《经济论·雅典的收入》，第18页。

② 色诺芬：《经济论·雅典的收入》，第19—20页。

③ 色诺芬：《经济论·雅典的收入》，第76页。

④ 颜一编：《亚里士多德选集·政治学卷》，中国人民大学出版社1999年版，第34—35页。

⑤ 颜一编：《亚里士多德选集·政治学卷》，第39页。

都必须服从这个神圣的法则。中世纪中后期,财富思想便日趋活跃和丰富了起来。

中世纪财富观延续了古希腊的特点,讨论的核心仍是财富的源泉,关注的重点是财富创造中的产权制度安排。而有关财富的来源,代表性观点有劳动创造财富说、精神动力说和贸易财富说。

《圣经》强调劳动的价值,强调“勤劳致富”。在《圣经》看来,世界上之所以存在富与贫的不同,就是因为上帝所造之人有不同,那些敬畏上帝又勤劳的人其报偿是富裕,那些不虔敬上帝又懒惰的人其恶果就是贫穷。“手懒的,要受贫穷;手勤的,却要富足”(《旧约·箴言》),劳动被看作是财富的来源。早期教父们坚持《圣经》的教义,延续了《圣经》对劳动的看法,认为神学家应以亚当为榜样,坚持亲自劳动的高贵性,强调人必须流汗劳动来获得食物,劳动是美德的象征,懒惰则是罪恶的标识。奥古斯丁(Saint Aurelius Augustinus)就给劳动以高度的赞美和肯定,他认为所有的人都应该劳动,并在注释《圣经·创世记》时说:在上帝创造世界时,上帝就要人劳动,上帝将乐园交给给人,要人保卫它,耕种它,劳动不是负担,而是愉快。他还把铁匠、木匠、鞋匠的劳动都称为“纯洁正直的行业”,强调体力劳动和精神劳动同样值得人们尊敬。^①到了中世纪,阿奎那(Thomas Aquinas)的老师阿尔贝兹·马格努(Albertus Magnus)在注释亚里士多德《伦理学》一书时明确提出劳动是创造财富的来源,一个木匠只有在他得到的价格足以弥补其成本与劳动时才会制床,只有劳动耗费相等的物品才可以相互交换,“同一劳动和费用的集合不能不相互交换。因为制造床的人如不能收大约相当于他制造床所耗费的相当数量的劳动和费用,他将来就不可能再制造一张床,制造业也就因此而消失。其他行业也是如此”。^②阿奎那接受了老师的这一思想,“除了效用以外又把劳动和费用作为交换价值的一个决定因素”,^③“在《大全》之前不久,圣托马斯已经写了对亚里士多德《伦理学》的评论,就像他的老师一样,在这些评论里,商品价值的差别既归之于主观因素,也归之于客观因素即归之于它们的满足能力的差别和在生产中使用的劳动和费用的数量的差别”。^④阿奎那在讨论公平价格的问题时注意到了生产成本,他在评注亚里士多德《伦理学》时指出:生产者在出售其产品时,若售价不能抵偿费用生产者便将破产,公平价格就是商品与商品或商品与货币之间的均等。在他看来,这种均等是以生产上所耗费的劳动量为转移的,如在讨论用房屋交换鞋子的时候应当为房屋多付出是因为制造房屋的人在劳动的耗费和货币的支出上都超过了鞋匠,强调了公平价格有客观的基础。相似的观点在阿奎那之后也得到延续和发展,如神学家皮特罗(Pedro de Valencia)就认为,谷物的价格应该用一定单位时间内的劳动支出来确定,“上帝和一切理由均要求人们用他们的辛劳来挣得他们面包,这也许足以维持他们的生活,而那些不劳动的人也不得吃。……我们只考虑应该用多少工作日作为衡量谷物的尺度才算公正”。^⑤从劳动的角度来考虑价格的价值基础是中世纪基督教的思想传统。这一传统被之后的配第和亚当·斯密所继承,并得到马克思的高度评价:“亚当·斯密宣布劳动一般,而且是它的社会的总体形式即作为分工的劳动,是物质财富或使用价值的唯一源泉。”^⑥

精神动力说以新教加尔文教为代表。文艺复兴之后宗教改革中的加尔文教探讨了人们追求财富的精神动力问题。加尔文教认为,一个真正虔诚的人,不仅在内心深处充满对上帝的坚定信仰,在日常生活与工作方面也表现出友爱与勤奋节俭的美德。加尔文教的“天职”观念将劳动视为神圣的职责,并据此强调敬业的奋斗精神与克勤克俭的“现世性”的禁欲主义。人必须通过努力工作来验证信仰,通过改造社会所获取的劳动成果来增加上帝的荣耀。在这里,劳动不再是上帝对人的惩罚,而

① 转引自卢森贝著,翟松年等译:《政治经济学史》(上),生活·读书·新知三联书店1962年版,第36页。

② 转引自胡寄窗:《政治经济学前史》,辽宁人民出版社1988年版,第316页。

③ 罗斯巴德著,张凤林等译:《亚当·斯密以前的经济思想:奥地利学派视角下的经济思想史》第1卷,商务印书馆2012年版,第84页。

④ 斯皮格尔著,晏智杰等译:《经济思想的成长》,中国社会科学出版社1999年版,第53页。

⑤ 晏智杰主编:《西方经济学说史教程(第2版)》,北京大学出版社2013年版,第29页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1998年版,第698页。

是上帝对人的恩宠。加尔文(Jean Calvin)强调了人生的生命历程就是响应上帝召唤的过程,一个人尽天职,就是对神的召唤的回答。神的召唤是天国选民的标志,为了证明自己是选民,每个信徒都应该有信心,有恒心,去通过天职,通过争取和利用上帝给予的每一次获利机会,以世俗事业的成功来荣耀上帝,并证明自己是上帝的选民。如此一来,加尔文一方面论证了世俗工作的神圣性,另一方面也承认了经济生活变化的现实。这样就使得追求财富的经济活动获得了神圣的内在意义,也具有了与内心信仰同等重要的善功性质。加尔文的“天职”观把劳动看作是一种神圣的职责,也是增加上帝荣耀的手段。从“天职”观中不仅产生了为了上帝的荣耀而非自身利益的个人奋斗精神,还形成了一种有意义的禁欲主义。从这一“禁欲观”的观点看,人要想成为选民,就必须摆脱各种非理性的感官冲动,去过一种简朴的理性生活,并且在生活中要严于律己和深刻反省,反对浪费和奢华。与中世纪宗教神学蔑视世俗事务、鼓吹弃世苦修的禁欲主义不同,加尔文教寻找到了禁欲主义的现实载体,将对财富的追求上升到善功高度,这一禁欲观有助于完成资本的积累,“在荷兰,这个真正只是由用严格的加尔文主义占统治地位达七年之久的国度里,在更严肃的宗教圈子里,更简朴的生活方式与巨大财富的结合,导致了资本的过度积累”。^① 基于这种观念,加尔文教为财富的追求与资本主义经济活动提供了合理性的诠释,而奉守“天职”观念的清教徒则成为最早一批白手起家并促进之后数百年西方资本主义发展的资产阶级。一句话,新教伦理成为资本主义创造财富的一种精神动力。

贸易财富说以重商主义为代表。重商主义萌芽于14世纪末期,当时西欧国家的一些有识之士为了摆脱财政困境与发展商品经济,开始在发展对外贸易上寻找出路。在英国皇家造币厂工作的理查德·艾尔斯伯里(Richard Aylesbury)在1381—1382年就给国王建议国家对进出口贸易加以统制,政策上鼓励出口、减少进口,促使大量的金银货币源源不断地从国外流回英国。在这个建议后的几个世纪里,围绕什么是财富、财富的来源及如何积累财富等问题,西欧各国的许多商界要人、银行家、官吏、学者展开了一系列的讨论,他们谋求依靠国家的力量,扩展商业,增加财富之路,在西欧诸国形成了长达数百年之久的重商主义思潮。重商主义财富观回答了财富的来源以及财富怎样才能迅速积累等问题,主要代表性观点就是贸易财富说,其核心观点是只有能变现为货币的东西才是财富,财富就是货币,货币就是财富。他们提出财富来自于流通领域,源于贸易顺差,商业是财富之源,工业是为商业服务的。意大利重商主义的代表人物安东尼奥·塞拉(Antonio Serra)在1613年出版的《略论可以使无矿之国金银充裕的成因》一书中的观点代表了重商主义的财富观。塞拉提出金银货币是财富,国家获得财富的手段可以分成两类:自然手段和人为手段。自然手段只有国家具有矿藏时才能使用。由于意大利不具备这一条件,他强调意大利需要通过人为手段来获得财富。他又将人为手段分为特殊的和普通的两种。特殊手段是为一定国家所特有而为其他国家所没有或不可能有的手段,他把这种手段归结为两个:一个是国内生产超过本国需要量的农产品,将这些剩余农产品输出国外就可以换回金银;另一个是国家占据了特殊优越的地理位置,例如威尼斯,就可以通过发展、繁荣商业贸易来使国家获得充足的金银。他认为这两个特殊手段并不是每个国家都具备的,而“行业的多样化”、“人民的素质”、“商业活动的广泛性”和“执政者的管理方式”是每一个国家都可以具有的,他提出国家可以通过发挥这四个普通手段的作用来增加国家的财富。塞拉强调,一个国家的居民除了在本国从事贸易,还要同其他国家进行贸易,就可使国家获得充足的金银。他认为只要依靠商人的活动,国家就可以获得大量的现金,达到富有的境地。塞拉强调国家干预经济活动的特殊作用,认为国家完善地运用这一手段,不仅可以防止货币外流,而且可以汲取大量货币。只要国家执行英明的外贸政策,就能使国家获得充足的货币。他还论证说,威尼斯等城市就是运用这些手段才获得了大量的金银财富。在对外贸易中,塞拉强调要保持顺差,才会增加国家的货币财富的收入。塞拉的

^① 马克思·韦伯著,于晓等译:《新教伦理与资本主义精神》,生活·读书·新知三联书店1987年版,第135页。

观点,反映了意大利晚期重商主义的特征。^①

欲求的满足推动着财富的增殖,中世纪财富观关注的重点仍是财富创造中的产权制度安排。《旧约》中明确强调财产归属不容侵犯,如“不可偷盗”和“不可贪恋人的房屋;也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴,并他一切所有的”,并详细记录了如果偷盗他人物产应如何加以赔偿和惩罚,“人若偷牛、或羊、无论是宰了、是卖了,他就要以五牛赔一牛、四羊赔一羊”(《旧约·出埃及记》)。在基督教教父时代,已开始肯定财产私有的合法性了。如克莱门特(Clement of Alexandria)就赞同私有财产的积累,但劝告人们要把财产用于为社会办好事,“我们决不能丢弃能够给邻居带来好处的财富。……物品之所以被称为好就是因为它们能做好事,它们是上帝为了赐福于人类而提供的:它们就在那些知道如何使用它们的人手边,由他们掌握,为实现某种有益用途而充当材料和工具。”^②奥古斯丁继承了早期教会作家的看法,他发问道:“谁不知道占有财产并不是什么罪恶,只是爱财,指望占有财物,要财富胜过要真理或正义才是罪恶呢?”又说:“为什么你责备我们,说凡是受过洗礼自新的人,不该再生孩子,或不该再占有田地、房屋和金钱呢?保罗是容许这些现象存在的。”^③在奥古斯丁这里,私有财产开始得到容忍。奥古斯丁在回答抱怨皇帝把他们的财产充公的异教徒时说得很清楚,私有财产是人权的产物,不应被没收,“根据神权,大地及由它产生的一切都是上帝的。”但根据人权,人说这财产是我的,这房子是我的,这仆人是我的。因此,根据人权就是根据帝权。因为上帝是通过世界上的帝王分配给人类的恰恰是这些人权。^④奥古斯丁在这里所提出的作为人权的财产权依附于神权,是上帝将个人财产的所有权通过现实世界的帝王而分配给人类的经济观念,将神权和人权做了清楚的区分,被中世纪阿奎那做了进一步发展,最终完成了从基督教教义角度论证私有财产合法性的理论问题。

阿奎那财富观在深化劳动创造财富说之外的另一理论贡献就是根据自然法思想论证了人类私有财产制度的合理性。他继承古希腊、古罗马思想家关于将法律分为自然法和实在法、自然法高于实在法的学说,又在自然法之上增加了一个“神法”(即永恒法),提出宇宙是一个由神法、自然法和人法(实在法)共同作用的体系。这其中神法来自先知的启示和基督的福音,是指导人类行为的神的智慧,世界万事万物均处在神的管辖范围,接受神的支配,这个法只有上帝知道,居于最高端。其次是自然法,凡人是无法知道自然法的,只有借助于上帝赐予的理性才能去了解其部分内容,这种理性动物参与的永恒法就是自然法。与神法一样,自然法神圣不可侵犯。在阿奎那看来,自然法是由人的理性悟出的神法。这样,世界的基本秩序就有赖于人的理性构建,并把它最终归之于神。阿奎那将自然法规定为是人身上存在的一种向善的自我保护功能,是人与神沟通对话的桥梁。如此一来,自然法就将尘世与天国联系起来,神圣幸福与尘世幸福不是对立的关系,而是世俗社会的一种追求。人法处在最低层。阿奎那认为人法是一种以公共利益为目的的合乎理性的法令,合理性与有效性取决于正义性和公共利益性,是由负责管理社会的人制定并颁布的。如此一来,阿奎那肯定了私有财产的合法性:“私有并不违背自然法,它只是由人类的理性所提出的对于自然法的一项补充。”^⑤他提出私有财产是个人的神圣权利,是导源于自然法,是人类不可缺少的制度安排,这就强化了全社会成员扩大其财富、增殖其产业的愿望。阿奎那还花费了很多精力来为私有产权制度辩护。他论证说:“有关取得和处置的权力;在这方面,私人占有是准许的。有三个理由足以说明这对于人类的生

① 安东尼·塞拉:《略论可以使无矿之国金银充裕的成因》,门罗编,蔡受百等译:《早期经济思想——亚当·斯密以前的经济文献选集》,商务印书馆1985年版,第126—145页。

② 转引自罗斯巴德:《亚当·斯密以前的经济思想:奥地利学派视角下的经济思想史》第1卷,第51页。

③ 巫宝三主编,傅举晋等译:《欧洲中世纪经济思想史资料选辑》,商务印书馆1998年版,第334—335页。

④ 斯皮格尔:《经济思想的成长》,第39页。

⑤ 托马斯·阿奎那著,马清槐译:《阿奎那政治著作选》,商务印书馆2009年版,第147页。

活来说也是必要的。第一,因为每一个人对于获得仅与自身有关的东西的关心,胜过对于所有的人或许多别人的共同事务的关心。……第二,因为当各人有他自己的业务需要照料时,人世间的事务就处理得更有条理。……第三,因为这可以使人类处于一种比较和平的境地,如果各人都对自己的处境感到满意的话。”^①他的结论是:财产私有制是符合自然法和理性的,就像人发明衣服御寒一样,也是出自上帝的意志,“就如我们可以说,人不穿衣服属于自然法,因为大自然没有给人衣服,衣服是技术的产物……因为财产私有和奴役,不是自然的产物,而是人的理性为了人生的用途引入的。所以这里的改变,只是由于有所增加”。^②阿奎那的财富观是着眼于维护基督教国家和社会稳定的立场来立论的,并尽可能地将自己的思想与传统的基督教教义结合起来。阿奎那的财富观对路德宗教改革产生了重要的影响,并为路德创立的新教所继承,为世俗的牟利活动打开了一扇大门。

三

中西传统思想家在财富观上的不同与制度文化不同有关。中国封建时代的财富观受占主导地位儒家思想影响,与政治伦理相结合,适应了中国封建政治统治的要求。财富与政治伦理结合,构成了中国传统财富观的基础与特点。在讨论财富问题时,它首先考虑的是财富的义利关系与财富的分配是否符合国家的政治伦理秩序,它强调用道德规范(“义”)来约束人们财富的获取过程,突显了国家本位的特点。在西欧从古希腊到中世纪,法制与神学构成了其财富观的政治基础,它关注的是什么样的物品能算作财富,财富的来源是什么,以及财富怎样才能迅速积累,财富观偏重讨论财富来源的经济属性,关注的重点是财富创造中的产权制度安排。

中西财富观都有一个演变的过程。以产权观念为例,中世纪前东西方经济观念已出现了向不同方向发展分流的趋势,如西汉时期经济思想突显的是集体主义的国家本位,国家所有制占据主导地位,国家对土地、盐铁等各种资源所有权的支配不仅表现在人们的思想观念中,也表现在对土地籍册上每亩土地的最后处分权和户籍上每个人的直接课税权上。在国家所有制的支配下,私有产权得不到法律上的完全保护,政府随时可以任何理由侵占私产(田),将其变为公产(田)。“工商食官”,手工业者也受官府的控制,有着强制性的依附关系,工匠们没有相对的独立性,不能摆脱官府的支配和控制。在西方则相反,古希腊亚里士多德就看到了类似后人所说的“公地悲剧”,明确提出人性只关心自己所有,忽视公共事务。因此,他主张私有产权制度优于公共(国家)所有制,并提出私有产权制度的五大优点:第一,私有制有着更高的生产力,有助于社会的进步;第二,财产公有会导致人们在报酬方面的攀比争执,形成类似后人概括的“公地悲剧”;第三,私有财产给人以愉快;第四,人类历史的经验证明私有制更普遍;第五,财产私有制有利于慈善活动。

中世纪早期,西方沿着古希腊罗马强调私有产权、重契约法规的方向发展,讨论的核心问题之一就是私有产权制度。如阿奎那明确肯定私有产权制度是个人的神圣权利,是导源于自然法的,是人类不可缺少的制度,这就强化了全社会成员扩大其财富、增殖其产业的愿望。他认为人性的特点就是关心自己的财产多于关心别人的财产;私有财产产生秩序,“如果财产划分清楚,就不会为如何使用公共财物而争吵,就会维持良好的社会秩序”。^③阿奎那之后,其弟子约翰(Jean Quidort)进一步明确宣称世俗中的财产“是单个人通过他们自己的技能、劳动与勤奋而获得的。每个单个人像其他单个人一样,对于其财产拥有权利和权力,并拥有合法的地主身份。每个人可以按照他的意愿来安排

① 托马斯·阿奎那:《阿奎那政治著作选》,第146页。

② 托马斯·阿奎那著,周克勤等译:《神学大全》第6册《论法律与恩宠》,“中华”道明会(高雄)、碧岳学社(台南)2008年版,第48页。

③ 约瑟夫·熊彼特著,朱泱等译:《经济分析史》第1卷,商务印书馆1996年版,第150页。

他自己所有的东西,处置、管理、持有或者放弃它们,只要他不给其他人带来任何伤害就可以”。^①在这里,他强调的是对于资源的使用必然都包含着支配权,即对于资源从而财产的占有和控制。中世纪晚期唯名论的教会思想家约翰·梅杰(John Major)得出了如下结论:不仅人的权利与支配权是自然的,而且私有财产也是自然的。之后启蒙思想的先驱洛克(John Locke)在牛津主持对自然法的讨论,他用世俗的眼光分析了私有财产的产生过程,论证了私有财产的合理性,宣称保护财产是政府的首要目的。在分析私有产权的起源时,他以自然法为依据来论证私有财产的合理性,认为私有产权是一种自然权利,这种权利表现在个人可以自由对待和处理他所有的东西。私有财产的重要意义在于当人们通过劳动积累财产时,会更具有生产的积极性。洛克还从私有产权的观点出发,认为君主不能以自己的权威来征税,而需征得人民或者他们合法代表的同意。除非本人同意,最高权力不能剥夺任何人的任何财产。这种观点就是私人财产神圣不可侵犯观念的源头。古典经济学的创立者亚当·斯密也正是在这一私有产权的基础上,论证了市场竞争这只“看不见的手”会把社会的稀缺资源配置到最有效率的部门。从法制史的角度来说,自然法概念强调财产权力和契约构成了西方世界一切法律体系的支柱,至今仍是现代权利概念特别是个人权利概念直接的来源。而这一时期的中国,思想家们仍多是从国家本位和利益出发,讨论的多是如何“富国”以及财政和货币问题,没能超出封建经济范畴的范围。

从财富价值观上看,西方在进入中世纪后由于接连不断的战争对文化遗产的毁灭性打击,只有基督教神学思想以其广泛的群众基础得以延续,并在意识形态领域占据主导地位。中世纪早期,教会宣扬禁欲主义,把获取财富的行为看作是邪恶,基督教教义要求人们践行禁欲主义的生活方式,强调节制世俗欲望甚至弃绝一切欲望,以追求信仰的纯洁和上帝的救赎为目标。在中国,西汉儒家的“义利论”到了宋代则被理学家发展为“理欲论”,义理代表国家,利欲则代表个体,彰显的是一种集体主义的价值观,要求“革尽人欲,复尽天理”,将“义”与“利”对立起来,突显了财富获取要服从国家的政治伦理,也多少具有否定个人欲望与利益的价值取向,与中世纪早期的基督教有着一定的相似性。在对待财富问题上,也都有视财富与宗教教义或道德理性相斥的观点以及压抑私人对财富过分追求的价值取向。但两者的财富观念又有着明显的差别,如理学家的“义”所规定的等级财富享有与基督教普适规则的平等禁欲形成了鲜明对比。理学家对待财富问题认为应依“礼”而行,按照世俗地位分等是礼的重要特征,不同等级地位的人所能享有的财富有严格规定,等级越高的人享有财富的数量就越多,而地位低下的人只能获得最基本的满足生存需求的财富。基督教教义则强调在神面前人人平等,世俗地位高的群体与阶层并未被赋予占有、享有较多物质财富与资源的权利,相反,教义时刻都在强调对弱势群体的救助与关爱,因此基督教所规定的对追求财富的限制更具平等性与普遍性。基督教与儒家伦理财富观中所蕴含的等级思想差异有其深刻的社会历史原因。《圣经》作为教义传播的最主要载体,其语言通俗易懂且内容具体,便于教义真实思想向所有教徒的充分传递。因此,基督教在中下层群众间迅速传播,并逐渐蔓延到中上阶层。而儒家思想的传播则是由上至下,主要流行于知识精英阶层,孔、孟、朱等所著的儒家经典言必称君王、君子,其内容也多是向统治者兜售治国之术,虽也提及百姓的衣食问题,但突出的是国家本位和利益。

到了中世纪,随着教权的扩大并占据了意识形态的统治地位,经院学者的经济思想才对现实经济活动中诸如市场价格的形成、私有产权的法规保护以及利息和高利贷政策的制定发挥了日渐重要的指导作用。15世纪,西欧诸国封建社会内部先后产生了资本主义生产关系,商品经济的发展必然要求在意识形态领域打破宗教“禁欲”压抑财富追求的局面,欧洲的宗教改革便是这种要求的鲜明反映。宗教改革在文艺复兴对人性关怀的基础上,克服了中世纪宗教在肉体与灵魂、人间与天国、现实与理想之间所造成的相互对立,以及由这种对立所导致的信仰与道德的堕落,将基督教的宗教理想

^① 罗斯巴德:《亚当·斯密以前的经济思想:奥地利学派视角下的经济思想史》第1卷,第92页。

与世俗生活统一了起来,西方的财富观也就发生了重大转变。特别是加尔文派,赋予人的日常劳动与工作以神圣性,为资本主义经济活动提供了合法的道德依据,肯定了人对财富的追求。而这一时期随着商品经济的活跃,明中期以来的许多启蒙思想家(如李贽、黄宗羲等人)也反对理学家对人欲的压制,认为“人欲”与“天理”并非二元对立,并将两者统一起来,为个人利益的追求提供了道德理由。所不同的是,西方的宗教改革对西方财富观的影响更为彻底,中世纪罗马教会专制局面下宗教理想与世俗生活那种尖锐对立的状态已不复存在,现实与信仰两者之间保持着适当的张力,财富观也发生了重大转变。在新教教义中,一个人实践道德与宗教信仰的最高形式就是完成尘世义务,劳动是用于抵御肮脏生活名义下的各种诱惑的特别手段。这样,世俗活动就具有了道德层面的意义,人可以在宗教正义的前提下获取个人财富,个人财富已与宗教信仰融为一体。同一时期的中国,虽然也有以李贽、黄宗羲、戴震等为代表的早期启蒙思想家试图突破理学“理欲”观念对人们经济活动的束缚与压抑,并在理论上达到了理欲的辩证统一,论证了“欲望”的合理性,但其观点在封建社会的内部并未取得主导地位,控制人们思想意识的仍然是作为封建正统的理学思想。晚明启蒙思想家们所提倡的“理欲统一”、反映新兴商人阶层要求、肯定个人欲望与财富追求的财富观,未能挣破封建正统思想的枷锁。这种不同本质上已经是新兴资本主义与封建主义财富价值观的差别了。

宗教改革之后中西财富观的分化加剧,也是影响近代中西方社会发展分途的重要因素。在中国封建时代,占据主流地位的儒家财富观讲求“贵义贱利”,必然导致社会分工上(如重农抑商等)的偏见:既然“义”是最重要的问题,那么一切从事“义”的维护封建制度上层建筑的职业都是高尚的;既然“利”是从属的、次要的东西,那么一切与财利直接有关的职业或活动都是卑贱的。儒家这种伦理财富观对封建时代知识分子只想读书做官、轻视商品生产和经济事务风气的形成有着很大的影响,按照“士农工商”的等级划分,直接从事农业生产劳动的“农”排在“士”之后,而从事手工业生产劳动的“工”与互通有无的“商”由于以追逐利益为目的,受到以淡泊名利、安分守己的传统道德观念的排斥而处于整个社会的底层。晚明以来启蒙思想家对儒家“义利观”“理欲观”的反驳,虽在一定程度上有利于商品经济的发展,但士农工商四民划分的等级社会结构依然牢固,许多商人在完成一定程度的资本积累之后,往往转行“入仕”以提高其社会地位,这也大大阻碍了商品经济的发展。反观西方,与中国晚明以来启蒙思想仅仅局限于文化领域部分知识分子的探讨相比,宗教改革实践的方式更为多样与彻底,不仅有宗教领袖倡导、在民间爆发之后扩展到贵族与上层社会的德国宗教改革,也有政治家(如英国国王亨利八世)运用行政手段推行的自上而下的改革。深刻的群众基础与政治基础,使得宗教改革之后西方财富观的转变对西方社会发展的影响更为突出,正如马克思·韦伯所说,新教思想不仅在精神领域发生作用,也直接对经济发展产生影响,“在一项世俗的职业中要殚精竭力,持之以恒,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、最显著的证明,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”。^①宗教改革之后的新教伦理以宗教的方式确立了合理财富追求在道德上的合法性,使西方社会在思想上走出了中世纪宗教“禁欲主义”的禁锢,形成了一种以增加财富来获得上帝恩宠的原动力。同时,新教教义极力反对挥霍财富享乐消费,不合理地使用财富会失去上帝的恩宠,新教徒通过劳动所获取的财富并不用于上帝视为罪恶的奢侈挥霍以及放利取息,而是投资到新的商业活动与生产活动中去,这种限制消费与增加财富以获得上帝恩宠的行为必然促进资本的积累。新教伦理不仅为资本主义发展提供了获得财富的道德依据,使个人追求财富合法化,同时其消费观构成了资本积累以扩大再生产的思想基础,新教伦理在意识形态上已成为资本主义社会追逐财富的一种精神动力。反观同时期的中国,财富的义利观始终未能摆脱封建政治结构与儒家伦理的限

^① 马克思·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,第135页。

制,社会财富没有成为资本的积累,工业与商业的发展在封建社会自然经济形态的框架内受到阻碍,也就无法实现从以小农经济为主的社会向以工商业为主的现代社会的转变。

导致中西方中世纪后期经济形态分流的因素众多复杂,以上仅是从中西方传统财富观的不同分析提出初步看法和观点,详细深入的论证留待日后专文。

总之,中世纪的中西方都出现过对财富以及怎样获取财富的经济思考。在西方文艺复兴之前,对上帝、教会的信仰取代了对世俗利益的追求。在中国,对现实的政治秩序和伦理观念的维护成了人们一切活动的中心,经济活动必须服从于它。在西方因多是小国,从维护教会和世俗君主的统治来看,所需要的经济条件与经济对策远不能与中国这一建立在相当发达的农业基础上的大一统的中央集权的国家相比,这使得中国古代的经济思想在宏观方面相较西方要丰富得多。但这种情况在文艺复兴之后发生了变化,在突破宗教神学的束缚之后,西方学者开始把经济问题的思考与对世俗利益的追求结合了起来,尤其是随着商品经济的发展和资本主义生产方式的形成,西方形成了近代和现代的经济观念,西方的财富观念也发生了根本性的转变。这种财富观念转变的特点是以经济过程中当事人的利益追求为动力,以经济过程中怎样获得最大利益为目的,体现了为追求更大的经济利益(福利)而改造世界的进取精神。中国传统的财富观念则没有发生这种转变。中国传统财富观的根本特点在于其出发点不是世俗利益,而是维护国家的政治秩序,“它的研究对象不是现实的经济过程,而是治理国家所需要解决的经济问题”。^①这虽然有助于维护大一统王朝的存在,但也对近代中西方社会发展的分流产生了重要影响。在完成了现代工业社会的转型之后,中国传统的财富观又体现出其现代价值。历史上受儒家思想影响的东亚地区,中国传统的财富观念在国家导向的“东亚模式”的形成与发展中就有一定的作用,在当代中国社会主义市场经济的发展中也有积极影响。^②

The Characteristics of Chinese and Western Traditional View of Wealth and Their Influences on Divergence of Modern Development

Ma Tao, Wang Jia

Abstract: In economics, the view of wealth is all about how people understand what wealth is, the value judgment of wealth acquisition behavior, wealth distribution and wealth production. This paper compares the characteristics of traditional wealth view between China and the West, and points out that China's wealth view in the feudal era shows the characteristics of ethics wealth view, while the West has shown the characteristics of increment wealth view since the Middle Ages. The core of ethics wealth view is the relationship between righteousness and interest of wealth, focusing on the distribution of wealth; the core of increment wealth view is the source of wealth growth, focusing on the arrangement of property rights in wealth creation. The different view of wealth between China and the West had an important influence on the divergence of economic thoughts and social development between China and the West in modern times.

Key Words: View of Wealth, Ethics Wealth View, Increment Wealth View

(责任编辑:丰若非)

① 周建明、程麟荪:《经济学研究什么?——中西经济观比较》,《上海社会科学院学术季刊》1985年第2期。

② 详论参见马涛:《儒家传统与现代市场经济》,经济科学出版社2021年版,第162—170、250—255页。