

# 市民社會與重本抑末—— 中國現代化道路上的障礙

●石元康

「現代社會」、「現代性」，以及「現代」等詞語所指謂的並非僅僅是歷史上的某一段時間而已，它們也是社會學及哲學上的詞語。這也就是說，現代社會之所以成為現代社會，是由於它具備着一些與以往的社會不同的特性，而這些特性就是現代性。只有當一個社會具有這種特性之後，我們才將它稱之為現代社會。而現代社會與以往的社會的不同，又不僅只是枝節上的不同而已，而是有着根本上的差異。我們可以說，現代社會的根本組織原則是一個嶄新的東西，因此，它與以往社會的不同是質上的不同而並非只是量上的不同，是結構上的不同，而並非只是枝節上的不同。

我認為現代社會具有下列各項特徵：非政治化的經濟(de-politicized economy)，非倫理化的政治(de-ethicized politics)，非宗教化的倫理(de-religionized ethics)的出現。在古

代社會中，經濟領域是附屬於政治領域的。政府除了制定經濟政策之外，還會大量地參與經濟活動。而在古代的政治理論中，認為政府參與經濟活動是政府工作的一部分。現代社會的興起，使得經濟從政治中分離出來，成為一個獨立的領域。政府的功能只是制定一些人們以私人的身分從事經濟活動時所必須遵守的規則，而它本身不再參與任何經濟活動(這個現象到了近期資本主義又漸漸有所改變)。自由主義的國家理論把政府的職責限於守夜人的工作，所表現的正是非政治化的經濟這種思想。其次，現代社會將政治與倫理劃分開來，這所表示的是，政治的目的不再是教化。古代的政治理論，無論是東方或西方，都一方面把政治視為道德的延長，另一方面把政治的最主要目的定為對於人民的道德教化，使得人民能夠在德性上不斷地提升。從柏拉圖的《理想國》，亞里士多德的《政治學》與《倫理學》中，以及儒家的政治理論中，我們處

古代的政治理論，無論是東方或西方，都一方面把政治視為道德的延長，另一方面把政治的最主要目的定為對於人民的道德教化，使得人民能夠在德性上不斷地提升。

市民社會的出現標誌着非政治化的經濟的出現，在這個社會中，人與人之間的關係是一種市場式的關係，一種奠基在契約上的關係。

處都可以看到這個特點。現代人則把國家看成一種人們在從事自利活動中所必須的工具。國家所制定的規則使得它能更好地使得大家實現自利的目的。就這個意義上說，國家乃是替人民辦事的工具，而不是教育人民的機構。非宗教化的倫理所意謂的當然是指，文藝復興的俗世化以來，人們無法再毫無懷疑地接受宗教，因而奠基在它之上的倫理也必須另外找一個新的基礎。有的理論家提出了契約作為道德的基礎，有的人則提出效益主義的理論。這些都是非宗教化的道德理論。倫理之所以要非宗教化，與韋伯所提出的「世界的解咒」(disenchantment of the world)有着極為密切的關係。世界的解咒所意謂的是目的論世界觀的崩解，起而代之的是機械論的宇宙觀。而隨着目的論宇宙觀的崩解，給予宇宙中各個項目以目的的神，也不再能夠從宇宙中被觀察到。休姆對於從宇宙論來證明上帝存在的攻擊及摧毀，使得新的機械論式的宇宙觀無法再支持上帝存在這種看法。因此，道德也就必須要找一個新的基礎。

現代世界的出現，在西方是一個革命性的事件。它就像從一個典範轉換到另一個典範那樣，在文化中的每一個面相中表現出來。我們可以從任何一個面相來談現代社會的特徵，而且，它之中的各個面相都是相互關連的。在這篇文章中，我主要想從市民社會(civil society)的出現這點來談現代社會的特點<sup>①</sup>。在談過市民社會的特點之後，我想討論的是中國從春秋戰國以來所實行的重本抑末的經濟政策與市民社會的原則的衝突，以及中國歷史上為甚麼各個朝代都要執行這個政策。最後我想討論一下重本抑

末，以及中國現代化的前景的問題。在這裏我將指出，重本抑末一直到現在仍在我們的思想中佔有相當重要的地位，而這個事實，使得我們可以解釋，在不同的華人社會中，把這種思想揚棄得越多的地方，現代化也越成功，而越是保留這種思想的地方，現代化的程度也就越低。

## 二

市民社會的出現所標誌的正是我上面所提到的非政治化的經濟的出現。把政府的工作從經濟活動中排除出去之後的結果，就是市民社會的出現。市民社會也就是等於麥克弗森(C.B. MacPherson)說的擁佔性市場社會(possessive market society)<sup>②</sup>。在這個社會中，人與人之間的關係是一種市場式的關係，市場關係是一種奠基在契約上的關係。把人的關係以這種方式來看待，是現代世界的最根本的意識形態。卡爾·波蘭懿(Karl Polanyi)指出，根據許多史學家們的說法，在歐洲的農業社會中，直到目前為止，幾千年來的生產方式都沒有甚麼差異。在這個社會中，生產方式及經濟組織的方式是一種自然經濟。因此，交換所佔的地位是很微不足道的。他說：「自然地，除非一個社會擁有某種的經濟，否則它不可能延續太長的時間。但是在我們之前，沒有一個出現過的經濟，即使在原則上，是被市場所控制的。」<sup>③</sup>大衛·高契爾也說：「把社會關係視為契約式的這種想法是我們意識形態的核心。」<sup>④</sup>他指出，這裏所謂的「我們」是指近三、四百年來住在西歐的人，以及住在世界其他地方的西歐文明的後裔，

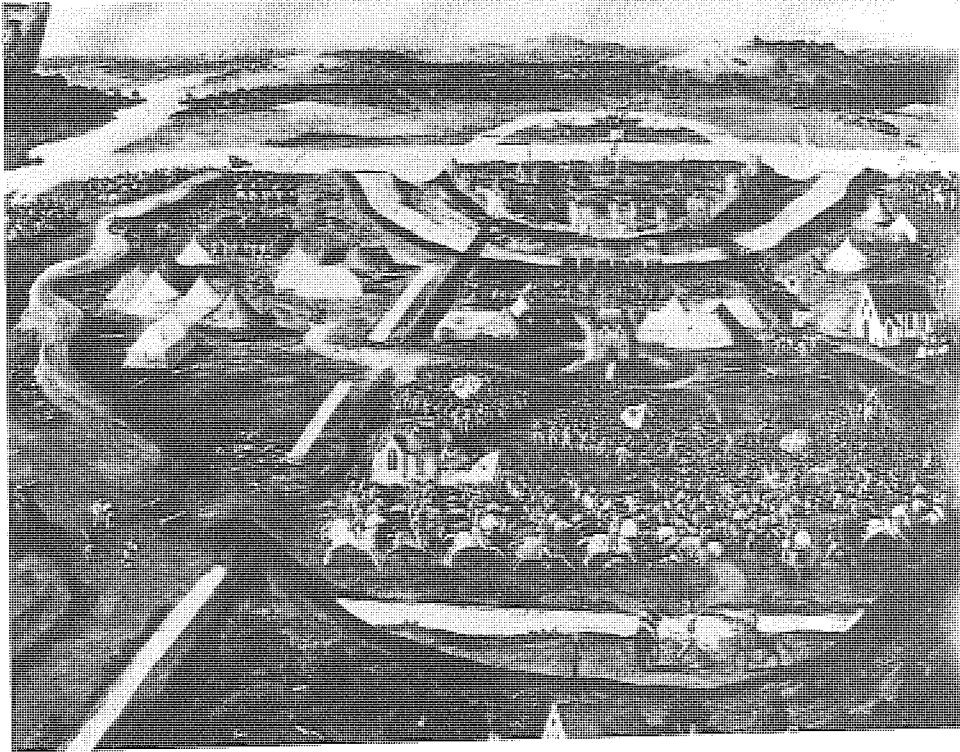


圖 西方市民社會的出現大約是十六世紀末到十七世紀初的事情。

這正是黑格爾對於市民社會的瞭解。黑格爾在《法權哲學》一書中也指出，市民社會是現代世界的產物。市民社會的出現使得西方社會脫離了中世紀<sup>⑤</sup>。

與市民社會相應的是自治市之居民(burgher)的出現。也就是說，構成市民社會的是這些自治市的居民。這些人也就是後來發展成為的布爾喬亞(bourgeois)的前身。根據馬克思的說法，「從中世紀的農奴中產生了初期城市的城關市民：從這些市民等級中發展出最初的資產階級分子。」<sup>⑥</sup>市民社會的出現大約是十六世紀末到十七世紀初的事情。

### 三

究竟甚麼是市民社會？它的根本組織原則是甚麼？它有些甚麼特色？

它是一個市場式、契約式的社會。在這種社會中，人們把人與人之間的關係看成是一種契約式的關係。霍布士的哲學對這點表達得最為清楚。他認為人與人之間只可能有兩種關係。一種是在未進入社會前的自然狀態(state of nature)中人們的關係，這是一種敵對的關係。在這個境況中，每個人都把別人當作敵人。在自然狀態中，一場每個人對所有其他人的戰爭持續地進行着。另一種關係就是人們進入社會後的關係，社會之建立是靠人們彼此訂立契約才能完成的，因此，在社會中，人與人的關係是一種契約關係，市民社會所表現的既然是一種市場及契約式的關係，那麼我們要探討的就是，這種關係究竟是一種甚麼樣的關係？它假定一些甚麼東西？它對於人性有些甚麼特殊的看法？黑格爾在《法權哲學》中給市民社會下了這樣一個定義<sup>⑦</sup>：



圖 黑格爾給市民社會所下的定義，與自由主義者們對於國家的定義是相同的。

市民社會，這是各個成員作為獨立的單個人的聯合，因而也就是在形式普遍性中的聯合，這種聯合是通過成員的需要，通過保障人身和財產的法律制度，和通過維護他們特殊利益和公共利益的外部秩序而建立起來的。這個外部國家……

市民社會的成員，每一個人都是自利主義者，他們唯一所關心的東西只是自己的慾望能夠得到滿足，以及獲得最大的利益。

這個對於市民社會的定義，與自由主義者們對於國家的定義是相同的。從洛克開始，自由主義者們將國家視為保障人們自然權利的機構。這個機構是由人們定立一個契約而建立起來的。黑格爾把這種對國家的瞭解稱之為外部國家(external state)。他說，這是根據知性(understanding)對於國家所作的瞭解，而不是根據理性對於

國家的瞭解。知性是分解式的，而市民社會所代表的正是一種分化(differentiation)，而市民社會受着兩個原則支配<sup>⑧</sup>：

具體的人作為特殊的人本身就是目的；作為各種需要的整體以及自然必然性與任性的混合體來說，他是市民社會的一個原則。但是特殊的人在本質上是同另一些這種特殊性相關的，所以每一個特殊的人都是通過他人的中介，同時也無條件地通過着普遍性的形式的中介，而肯定自己並得到滿足。這一普遍的形式是市民社會的另一個原則。

第一個原則指出，市民社會的成

員，每一個人都是自利主義者，他們唯一所關心的東西只是自己的慾望能够得到滿足，以及獲得最大的利益。這種人，在現代經濟及社會理論中將他名之為「經濟人」。亞當·史密斯在《國富論》中的那段有名的話，最能勾勒出這種經濟人的特性<sup>⑨</sup>：

我們並不能從屠夫、釀酒者或烤麵包師的仁慈來祈盼我們的晚餐，而是從他們自利的考慮。我們不要訴諸他們的人道，而要訴諸他們對自己的愛；永遠別向他們提到我們的需要，而要向他們提到他們的利益。

經濟人是一個自我利益的追求者，在這種追逐利益的過程中，別人對他而言，只是滿足他的利益的一種工具。對我而言，別人的價值也就在於他能够滿足我的利益。因此，在市民社會中，人的價值也被化約為他的市場價值，也就是他的價格。霍布士所說的一段話，一針見血地指出了這一點<sup>⑩</sup>：

一個人的價值或是他的所值，像其他所有東西一樣，就是他的價格。那就是說，人們願意爲了使用他的能力所付出的代價，因此，它不是絕對的，而是一種依賴於別人的需要與判斷而定的東西。

以謀利思想來界定現代社會並不表示古代社會的人就沒有謀利的思想。韋伯就一再指出，謀利思想並非現代資本主義的特色，人類歷來都有這種思想。但是，第一，將謀利思想視為一種道德上值得被讚賞的東西卻是現代社會的特色。古代的價值體系中，無論是中外，都不會把謀利視為

人生的最重要的目標。但這卻是資本主義世界中的最中心的思想。其次，現代的市場這個機制，是將謀利思想制度化的一種設施。古代固然也有市場，但是正如我上面所引的波蘭懿的話，沒有一個古代式的經濟是被市場所控制的。

雖然，市民社會中的人都是自利主義者，但是自利主義者要能够滿足自己的慾望及攫取最大的利益時，卻必須透過與別人的交往才能完成。人們瞭解到，如果停留在自然狀態中，對每個人都是不利的。因此，一方面由於人有要求和平的慾望，想要逃離自然狀態那個殘酷的世界，一方面人又有能力達到這點，所以他們就訂立一個契約，終止這個自然狀態。但是，在訂了契約進入社會之後，人們仍然是自利的。人們並不會因為訂立了契約就改變了人的自利性。這是契約理論的邏輯所要求的。因為如果人們在訂了契約之後的慾望與訂契約之前所具的慾望有所不同的話，立約者們訂契約的目的就失去了。一個參與立約的人之所以要與別人訂立契約就是希望滿足他現在的慾望或是他現在估計將來自己會有的慾望。如果契約不能滿足這點，那麼他何必與別人訂約呢？如果他不知道將來他會有些甚麼慾望，他現在根據甚麼要求別人將來給他甚麼作為他給別人某些東西的回報呢？因此，契約關係必須假定我們的一些基本慾望不會因契約的訂立而有所改變。同樣的，契約的訂立也不假定人會由自利而變為利他。

在進入世界後，人們被納入一個由規則所限定的世界之中。這一組規則將人們建立成了一個關係網，而人們由於在這個關係網中，想要滿足自己的需要就必須透過與他人的交往才

以謀利思想來界定現代社會並不表示古代社會的人就沒有謀利的思想。但是，第一，將謀利思想視為一種道德上值得被讚賞的東西卻是現代社會的特色。其次，現代的市場這個機制，是將謀利思想制度化的一種設施。

在進入世界後，人們被納入一個由規則所限定的世界之中。這一組規則將人們建立成了一個關係網，而人們由於在這個關係網中，想要滿足自己的需要就必須透過與他人的交往才能達成。

任何古代的社會中，對於謀利式的個人主義思想無法容納，因為古代的組織社會的根本原則沒有辦法容納人與人之間分離，並且彼此爭逐利益這種事情。

能達成。這所表現的就是人們在市場中的關係。透過交換，彼此都獲得了自己所要的東西。而這組規則是使得人與人之間的市場關係可能的基礎。也是透過這組規則，具體的人可以伸展到自己以外，與世界上其他的人建立關係。因此，黑格爾的第二個原則指出，這裏人們超越了特殊性(particularity)而能夠達到普遍性(universality)。但是，這種市民社會中的普遍性是純粹形式的普遍性，而不是內容的普遍性。所謂形式的普遍性所指的乃是，在市民社會中，每個人的意志所慾求的只是特殊性的滿足，他們這種意志的表現並非意志自身。只有意志慾求它自己時，這種普遍性才是具體的普遍性。甚麼是意志慾求它自己呢？意志慾求它自己所指的就是指意志慾求自由，因為自由是意志的本質，也是人的本質。因此，只有當意志慾求自由時，我們才能說這個意志的形式與內容是合一的，而只有當形式與內容合一時，它的普遍性才是具體的普遍性。在市民社會中，人們在與別人的交往中，得以滿足自己的慾望，這時意志所追求的是外在的東西，雖然在交換的活動中，我們透過規則與別人建立起了某種關係，因而也超出了特殊性，但是在這裏意志並未以它自己作為它的內容，因此，這種普遍性只是形式的，而市民社會所表現的正是這種形式的普遍性。

黑格爾對於市民社會的瞭解是受了亞當·史密斯、李嘉圖等政治經濟學家的影響的結果。很明顯的，他對於市民社會的瞭解與霍布士、史密斯等對於現代資本主義社會的瞭解是完全一致的。他所說的普遍性也就是霍布士所說的自然律。但是，黑格爾將

這種社會的出現視為人類歷史發展所必須經過的一個階段。這個階段所表現的是一種分化(differentiation)與區分(division)，也就是特殊性(particularity)的被肯定。黑格爾在《法權哲學》中一再地指出，肯定特殊性是現代社會的標誌。古代社會中，特殊性雖然也一再地出現，但是由於古代社會的組織原則無法容納這種特殊性，因而它的出現變成為那種社會中的一種敵對體，它對古代社會進行着腐蝕的作用。古代社會的組織原則使得它只能達到一種感性的統一，而在這種感性的統一中，代表着知性的特殊性不能有立足的地方。因此，任何古代的社會中，對於謀利式的個人主義思想無法容納，因為古代的組織社會的根本原則沒有辦法容納人與人之間分離，並且彼此爭逐利益這種事情。孟子所說的，「上下交征利而國危矣」正是黑格爾這個講法的最好註腳。現代社會中，特殊性不但出現，而且變成了這個世界中的最根本的組織原則。特殊性是人與人之間的分化的表現，而這種分化最後的基礎就是人的自然權利。因此伊爾亭(K.H. Ilting)才說：

像康德與霍布士一樣，黑格爾假設人一開始是有多項權利的，並且，人有一項義務：承認其他人以及他自己，有各項權利<sup>①</sup>。

現代法律的理論嘗試着從一個根本的規範中推展出所有的法律規範。這個根本的規範就是我們必須承認人是基本上具備有各項權利的。現代理論並不在一個假定的自然秩序或宇宙創生或公共的權威的決定這些地方，去找這些權利的有效性的基礎<sup>②</sup>。



圖 市民社會怎麼會發生，不同的理論家有不同的看法。

對於特殊性原則是否被肯定這點標誌古代社會與現代社會以及東方社會與西方社會的差異，以及古代社會中無法容納特殊性，黑格爾有這樣一段話<sup>⑬</sup>：

就在這方面，關於特殊性和主觀任性的原則，也顯示出東方與西方以及古代與現代之間政治生活的差別。在前者，整體之分為等級，是自動地客觀地發生的，因為這種區分自身是合乎理性的。但是主觀特殊性的原則並沒有同時得到它應有的權利，因為，例如個人之分屬於各等級是聽憑統治者來決定的，像在柏拉圖的理想國中那樣(柏拉圖：《理想國》第三篇)，或聽憑純粹出生的事實來決定的，像在印度的種姓制度中那樣。所以主觀特殊性既沒有被接納在整體的組織中，也並未在整體中得到協調。因此，它就表現為敵對的原則，表現為對社會秩序的腐蝕(見第一八五節附釋)，因為作為本質的環節，它無論如何要顯露出來：或者它顛覆社會秩序，像在古希臘各國和羅馬共和國所發生的，或者，如果社會秩序作為一種權力或者好比宗教權威而仍然保持着，那它就成為一種內部腐化和完全蜕化。在某

種程度中像斯巴達人的情形那樣。但是，如果主觀特殊性被維持在客觀秩序中，並適合於客觀秩序，同時其權利也得到承認，那麼，它就成為使整個市民社會變得富有生氣，使思維活動、功績和尊嚴的發展變得生動活潑的一個原則了。如果人們承認在市民社會和國家中一切都由於理性而必然發生，同時也以任性為中介，並且承認這種法，那麼人們對於通常所稱的自由，也就作出更詳密的規定了(第一二一節)。

總合上面所說，我們可以將市民社會的特色歸結為下列幾點：

(1) 個人主義的被肯定——個人主義的理論，根據陸克斯(Steven Lukes)在《個人主義》一書中的定義是：「個人被抽象地勾劃為已經被給予的一個項目，它們已擁有一些興趣、要求、目的、及需要等。而社會及國家則被視為一組實際的或可能的社會機制，它或多或少地對於個人的需要做出回應。」<sup>⑭</sup>市場必須假定在人們進入市場之前對於自己的基本需要及目的已經是被給予的，否則人們就沒有甚麼理由去市場進行交換。這正是個人主義的論旨。個人主義也就是

肯定個人是先於社會的，這點與集體主義的論旨正好相反。集體主義者認為人之所以會變成他現在這樣，乃是社會塑造的結果。

(2)對人權的肯定——這正是特殊性原則的具體內容。特殊性原則是肯定人與人分離的原則，而人與人分離是用權利來劃定它的界限的。人們進入市場，或與人訂契約之前，都必須要假定人有某些事前已擁有的權利，否則他們沒有道德上的根據把一些東西讓渡給別人。

(3)市民社會中的人由於是經濟人，經濟人活動的地方是市場，而市場是一種交換的場所，因此，市民社會中的人認為最有價值的東西都是可以被割讓的，而且這種東西可以是被個人單獨享用的。能夠與別人分享的東西或只能與別人共同分享的東西（例如友誼），將不是市民社會中的人的主要追求的對象。但是，在將市場關係擴散為整個社會關係的基礎之後，那些本來不屬於商品的東西也都商品化了，例如知識。那些本來不該是契約式的關係，也變為契約式的關係了，例如婚姻。

(4)由於市民社會的經濟人所追求的是商品，而商品與人的關係是一種擁有的關係，因此，經濟人的主要活動就變為擁佔性的活動。其他非擁佔性的活動，例如欣賞、瞭解及創造就被放置到人類活動的邊緣去了。

(5)人基本上是自利的——從亞當·史密斯開始一直到今天的經濟理論中，這點都是它們最基本的假定。一個進入市場活動的人，很自然的是要從這種活動中得到自己的好處，否則他就沒有理由從事市場活動。市場的機制將謀利這種活動合理化及合法化。

至於市民社會怎麼會發生的，則各個理論家有不同的看法。這也不是我這篇文章中所要討論的問題。簡單地說，契約論者像霍布士那樣，以為市場式的社會關係乃是天經地義的，是由人性中發展出來的必然現象。黑格爾雖然也認為市民社會及特殊性的出現是本質的環節之一，但是他卻看得出來，人類以往的社會並非如此，古代社會中，市民社會及特殊性都沒有真的出現，更沒有被合法化。同時，他也認為人類的社會不能只是停留在這裏，而必須邁向一個由理性所統一的實體，也就是國家。

#### 四

中國社會自周、秦以來即進入了以農業為主要生產方式的時代。中國社會基本上是一個農業的社會，而它經營農業的方式，又是小農的方式。這種生產方式，基本上是一種自然經濟的形態，也就是說，生產的主要目的是為了謀生以及滿足需要而不是為了謀利。自然經濟的最大特色就是交換現象的不發達。

這種傳統式的農業經濟，最重要的特色之一是沒有變動，正如波蘭懿所說的，歐洲的農業社會的生產方式有一千餘年的時間都沒有甚麼變化<sup>⑮</sup>。而中國的這種小農式的經濟結構以及與它相應的社會政治結構自秦漢以來，一直到清末民初也沒有甚麼結構性的變化<sup>⑯</sup>，在這種社會中，任何會使它發生變動的因素，都被視為是一種敵對的因素而要加以壓制或消滅。所以人們常說，農業社會是傳統型的社會，它是保守的。

為甚麼農業社會總是保守的呢？

在將市場關係擴散為整個社會關係的基礎之後，那些本來不屬於商品的東西也都商品化了，例如知識。那些本來不該是契約式的關係，也變為契約式的關係了，例如婚姻。



我想這與它的根本結構是有關係的。帕森斯(Talcott Parsons)指出，宋巴特(Sombart)在比較資本主義的生產方式與傳統農業社會的生產方式的不同時說，前者並非只是在生產技術上超前於後者而已，因此，兩者的不同只是量上的：它們的不同乃是根本的，兩者建基於根本不同的原則之上。農業生產方式是傳統式的，而資本主義的生產方式則是理性的，農業的生產方式是經驗性的，資本主義的生產方式則是科學性的<sup>①</sup>。

宋巴特的這種看法是有真知灼見的。農業社會由於知識的不發達，沒有能在經驗之上找出比它更可靠的知識系統使得人們能夠對自然界有一種科學性的瞭解，因此，經驗是人們最主要的依賴。在處理問題時，以往的經驗是人們所唯一可以從其中得到指導的保障。而越是時間長的經驗，也就是越能經得起考驗的經驗，它也就越加得到人們的珍視。這種社會必然是傳統型的社會。傳統是一切行事合法化的依據，因為除了經驗之外我們沒有一種可以否定經驗且比經驗更可靠的東西。傳統型的社會也必然是保守的。除非有必要，沒有人會想要對它做任何變動。一方面，沒有甚麼根據讓我們作變動。另一方面，變動總是違反以往經驗的。但是如果除了經驗之外，沒有一個更高的原則可以使我們來評估經驗的話，變動就沒有任何根據。簡單的農業生產方式最符合這種不變動的要求，而這種不變動的要求，又使得我們無法脫離這種生產方式，在這種生產方式下，社會的一切關係，也有一種相應的制度將它固定下來，這就是所謂的王制。所以孔子讚賞閔子騫所說的「仍舊貫如之何？何必改作？」<sup>②</sup>商業活動是對於

這種關係最大的威脅。在商業社會中，人與人之間的一切既定關係都被打破了，唯一剩下的是利益的關係。它把農業社會的保守性視為是社會進步的最大障礙。為了避免這種變化發生的可能性，中國從戰國以來到清朝，一直沒有間斷地實行着一種政策，這就是有名的重本抑末的政策。

重本抑末的政策是由法家的商鞅首先制定的，但是到了西漢時代的鹽鐵會議時，它已經完全被儒家所接納，而變成儒家學說的一部分。同時法家實行重本抑末與儒家實行重本抑末在目的與理論根據上都有它的不同。這點我下面會談到。重本抑末從戰國開始一直到清朝都一直被歷代的王朝所採用。讓我們先看看歷史上一些重本抑末的言論。

夫民之親上死制也，以其旦暮從事於農。夫民之不可用也，見言談游士事君之可以尊身也，商賈之可以富家也，技藝之足以糊口也。民見此三者之便且利也，則必避農。避農，則民輕居。輕其居，則必不為上守戰也<sup>③</sup>。

民捨本而事末，則其產約，其產約則輕遷徙，輕遷徙，則國家有患皆有遠志，無有居心。民捨本而事末則好智，好智則多詐，多詐則巧法令，以是為非，以非為是<sup>④</sup>。

凡為國之急者，必先禁末作文巧，末作文巧禁，則民無所游食，民無所游食則必農，民事農則田墾，田墾則粟多，粟多則國富。國富者兵強，兵強者戰勝，戰勝者地廣。是以先王知衆民、強兵、廣地、富國之必生於粟也，故禁末作，止奇巧，而利農事<sup>⑤</sup>。

農業社會由於知識的不發達，沒有能在經驗之上找出比它更可靠的知識系統使得人們能夠對自然界有一種科學性的瞭解，因此，經驗是人們最主要的依賴。

為了避免商業活動對傳統農業社會的衝擊，中國從戰國以來到清朝，一直沒有間斷地實行着一種政策，這就是有名的重本抑末的政策。

國有沃野之饒而民不足於食者，工商盛而本業荒也。故商所以通鬱滯，工所以備器械，非治國之本務也<sup>②</sup>。

竊聞治人之道，防淫佚之原，廣道德之端，抑末利而開仁義，毋示以利，然後教化可興，而風俗可移也。今郡國有鹽鐵、酒榷、均輸，與民爭利，散敦厚之樸，成貪鄙之化，是以百姓就本者寡，趨末者衆。……願罷鹽鐵、酒榷、均輸，所以進本退末，廣利農業，便也<sup>③</sup>。

到了清朝，重本抑末的思想及政策仍然沒有甚麼改變，如雍正五年上諭就說<sup>④</sup>：

朕觀四民之業，士之外，農為最貴。凡士工商賈，皆賴食於農。以故農為天下之本務，而工賈皆其末也。今若於器用服玩，爭尚華巧，必將多用工匠。市肆中多一工作之人，則田畝中少一耕稼之人。

乾隆皇帝對於提倡本業，反對末業也說得很明白：「朕欲天下之民，使皆盡力南畝……將使逐末者漸少，奢靡者知戒，蓄積者知勸<sup>⑤</sup>。」

從上面所引的言論中，我們可以看出，從商鞅開始，一直到清朝的乾隆皇帝，重本抑末的思想始終沒有間斷過。雖然對於為甚麼要重本抑末的理由及根據或有所不同，有的是為了富國強兵，有的則是為了防止人民相詐，但是無論儒、法，在贊成重本抑末這點上卻都是一樣的。

中國歷史上不僅有重本抑末的思想，歷代王朝也都把重本抑末當作一種政治上的政策，而採取一些措施來

實行這項政策，我們只舉漢高祖與明太祖的兩個例子來說明這點：「天下已定，高祖乃令賈人不得衣絲乘車，重租稅以困辱之。」<sup>⑥</sup>

明太祖則指示，「若有不務耕，專事末作者，是為游民，則逮捕之。」<sup>⑦</sup>洪武十四年又規定：「農民之家許穿綢紗絹布，商賈之家止穿絹布。如農民家但有一人為商賈，亦不許穿綢紗。」<sup>⑧</sup>歷代王朝又用禁榷、官工業等有名的制度來壓制私人的企業。

上面提到商鞅等法家之所以要提倡重本抑末的目的，主要是為了富國強兵。戰國時代的國與國之間的征戰及併吞，使得每個國家不得不極力地致力於國富兵強，這樣才可以在彼此的競爭中打敗敵人。而當時的生產方式，真正能製造財富的只有農業。工商業所製造及售買的最主要的東西很少是日常人民生活的必需品，而是些非民生必要的奢侈品，因此，對國家的富強不但沒有幫助，而且還會有所損害<sup>⑨</sup>。而農民所生產的，則是人民日常生活的必需品，因此這種方式可以造成財富。所以法家式的重農抑商政策的目的是為了富國強兵。但是到了漢朝統一天下之後，雖然統治者仍舊提倡重本抑末，但是這個理論已經由儒家接手過去了。他們提倡這種思想的主要目的是為了使民風淳樸，使人民不去無盡地追求財富。大家都知道，漢初實行黃老式的非干預的經濟政策以來，造就了不少大的資本家，如《史記》及《漢書》貨殖列傳中所描寫的那些人物。而這種不干預政策所造成的結果之一是營利思想的興起，所謂「天下熙熙，皆為利來。天下攘攘，皆為利往」是司馬遷對於當時民風所作的活生生的描寫。但是，儒家的理想是要人去從事德性的活

法家之所以要提倡重本抑末主要是為了富國強兵。戰國時代的國與國之間的征戰及併吞，使得每個國家不得不極力地致力於國富兵強，這樣才可以在彼此的競爭中打敗敵人。

鹽鐵會議上，賢良文學用來支持重本抑末的根據是儒家的賤利貴義的思想，這種轉變，是一個根本性的轉變。

動，成為一個君子，因此，營利思想必須要被壓制。鹽鐵會議上，重本抑末的思想就變成一種人生最終目的及意義的爭論。賢良文學所提倡的是儒家的人生觀，是反對營利思想的，而他們用來支持重本抑末的根據也是儒家的賤利貴義的思想，這種轉變，是一個根本性的轉變。由法家的富國強兵轉為儒家的賤利貴義，重本抑末這種思想就可以被用來維持中國這個以農業為主要的生產方式的社會了。上面提到農業社會的傳統性及保守性，重本抑末儒家化之後，正好能夠達到維持這種傳統性及保守性的性格。工商業是摧毀傳統最有力的武器，因為商人所從事的行業使得他不斷地要想出新的花樣來以謀取利益。而工業式的生產，也是不斷地要求人們用機器去做新的發明，以達到更高的效率。因此，它們都是與保守的性格相違背的。中國人很早就看到這點。上面引過《呂氏春秋》中所說的：「民捨本而事末則好智，好智則多詐，多詐則巧法令，以是為非，以非為是。」所說明的是商業對於傳統秩序可能的威脅。《莊子》中的那則有名的子貢與漢陰丈人的故事，則說明了巧於工藝技術對於民風淳樸的威脅<sup>③</sup>。

中國古人就深深地瞭解到從事工商業的人，必定要使用智巧，而使用智巧與儒家進德修業的理想是不相合的。因此，重本抑末是一個用以防止人民變得智巧、機詐所必須要的一種措施。而重本抑末的措施，使得中國社會，雖然在好幾個時代都發生過一些資本主義的萌芽，但是，卻始終無法真正成為一個工、商業的社會。

除了儒家的人生理想與工、商業的興起有所衝突之外，歷來王朝的統

治者之所以要抑商，其中另外一個主要的理由是由中國政治的性格所造成的。中國的政治制度裏，皇帝是一個絕對，沒有人可以向他作出挑戰。任何對他可能的挑戰，都要被壓抑下去。如果允許商人階級的興起，則他們財雄勢大的力量，難免對皇權構成一種威脅。管仲就瞭解到這點，所以他說，「甚富不可使。」那種「素封」之家真是可以做到與王侯分庭抗禮的地步。因此，皇帝為了消滅對他可能有的挑戰，抑商政策是不能不採用的。

歷代朝廷的抑末政策，其中主要的一個理由固然是上述的，皇權怕受到威脅，但還有另外一個理由就是黑格爾所謂的，中國社會中，特殊性沒有能夠得到發展。特殊性沒有能夠得到發展所意謂的就是個人權利的觀念沒有能夠被肯定。現代西方社會是以契約為基礎的社會。一個以契約為基礎的社會，必定需要假設人權<sup>④</sup>。洛克認為人類生而具來的權利之一就是財產權。中國人雖然自秦漢以後就允許土地私人買賣，但是私有財產的制度始終是不清楚的。「普天之下，莫非王土」的觀念根深蒂固地植在我們的心中。我們從《紅樓夢》中賈府被抄家的事件，就可以發現那種產權制度與現代的私有財產制是不同的。在現代的私有財產制度下，即使一個人犯了某些罪，也絕不能抄他的家。對於中國歷來的財產制度究竟是一個甚麼樣的形態這點，還有待我們去深究。

黑格爾在《歷史哲學》一書中指出，中國人組織社會及政治的辦法是組織家庭辦法的延長<sup>⑤</sup>。家庭是一種未分化的統一(undifferentiated unity)。它的統一，建立在感性之上而不是理性之上。家庭的統一是統一在家長身上的，家長就是這個統一體

重本抑末的措施，使得中國社會，雖然在好幾個時代都發生過一些資本主義的萌芽，但是，卻始終無法真正成為一個工、商業的社會。

黑格爾對於中國政治組織的分析是具有真知灼見的：政治關係乃是家庭關係的延長。因此，就像在家庭關係中那樣，在社會、政治上，特殊性也始終沒有能夠被肯定，主體的自由始終也沒有被認識。

的實體(substance)。這種統一的方式，各個成員並沒有他的獨立性，也就是說，他們是未經自覺而被統一在一個實體之下。沒有自覺的統一所表示的就是這個組織中的成員的主體性(subjectivity)並沒有出現，也就是說，他們的特殊性並沒有被肯定。這就是為甚麼黑格爾會認為在中國，主體性的自由始終沒有出現的緣故。在家庭這個統一體中，如果每個人要肯定自己的特殊性，肯定自己的權利，則作為統一這個家庭的實體的家長將無法再作為實體而存在，因為，特殊性的出現，肯定了每個人都是實體。因此，這種以家庭的組織方式來組織國家的結果，也是把國家變成一個統一於某一個特殊的個人的未分化的統一；而在中國，這個實體就是皇帝。

黑格爾對於中國政治組織的分析是具有真知灼見的。中國自從周朝分封諸侯，用一種宗法制度來組織國家以來，始終是以組織家庭的辦法來組織政治及社會。雖然，秦以後廢除了封建，而設立了郡縣，但是皇帝仍是這個社會統一體的實體這點則始終沒有變過。它的統一也是一種非分化的統一。人民被視作子民，地方官及統治者則始終被視為人民的父母。政治關係乃是家庭關係的延長。因此，就像在家庭關係中那樣，在社會、政治上，特殊性也始終沒有能夠被肯定，主體的自由始終也沒有被認識。

在這種政治組織的形態下，商業是無法發展出來的。首先，商業必須肯定人有私有財產權，可以對自己的財產任意支配。只有肯定了這點，人們才可能與別人訂契約，進行市場式的交易。如果缺乏對自己財產的支配權，一個人就不可能與別人訂契約。在家庭關係下，家庭成員的關係不可

能是一種契約關係，如果是契約關係的話，則它就是腐蝕這個家庭的一種力量，因為如果在一個家庭中，人人講權利的話，家庭的組織原則——親情——就會被破壞掉。如果家庭成員的關係變成一種利害關係的話，這個家庭就會崩潰。所以孟子才說「上下交征利，而國危矣」。雖然孟子或許沒有意識到利害關係或契約關係與家庭關係之間的不相容性，但是他的這句話對於中國社會而言，卻是千真萬確的。如果我上面的分析是正確的話，則中國社會之所以要實行重本抑末這項政策，也有它不得不這樣做的道理。

## 五

自從資本主義興起以來，西方諸國挾着它無堅不摧的力量，橫掃東方古老的帝國，隨着而來的是西方文化的東漸。東方古老的文明如印度、中國等都被它征服。在慘敗之餘，這些文明都瞭解到西方文明的長處，以及自己不得不作改變來應付這個幾千年來未有之大變局。這種改革的推進，在中國是分為許多不同階段進行的。最初的改革家們所看到的是西方的堅船利砲。他們以為，西方之所以能打敗中國，只是由於他們的船比我們的堅，砲比我們的利，這些改革家們並沒有去追究西方之所以能生產這種堅船利砲的原因。所以，他們認為要對付西方，只用學到西洋人的船堅砲利的本領就夠了，這個思想潮流主要以魏源的一句話為代表：「師夷之長技以制夷。」但是，在這個時期，中國並沒有能自己生產堅船及利砲，因此，只好向西方購買。但是，即使只是購

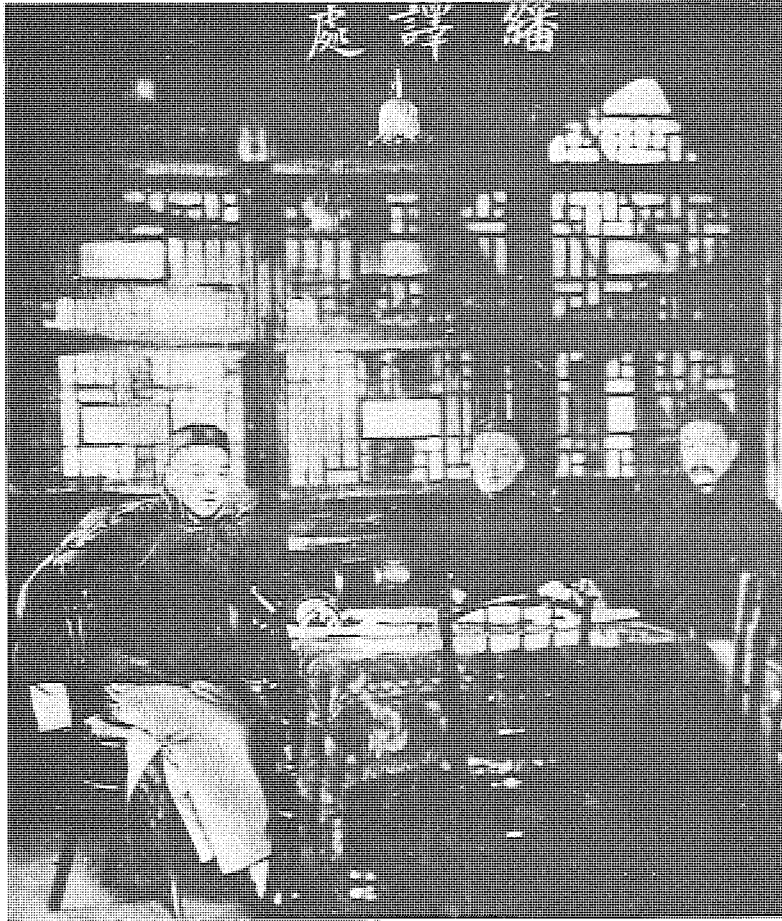


圖 為了操作新式機械，不得不設立學校和同文館來傳播科技知識。

買，也會碰上困難。有了新式的船隻及武器，還得有人操作，而操作這種新式的器械是必須要有知識的。因此，不得不設立學校來培養科技知識的人才。於是就有製造局、同文館等的設立，來進行培訓人才及翻譯書籍。但是，即使在這段時間從事改革運動的人接受了西洋文明的某些部分，但對於基本的政治、社會體制方面，他們仍舊覺得中國老的那一套要比西方的優秀，因此也就不必變動。代表這種思想的一句口號就是張之洞所說的「中學為體，西學為用」。儘管在器械方面我們趕不上西洋，但是中國幾千年來的典章制度卻是絕對勝過西洋的。所以，即使我們吸收他們的科學知識以期能造出更好的器械，但體的方面，中國還是該保持幾千年來

的那一套東西。嚴復對這種想法的攻擊是一針見血的。他認為牛有牛體及牛用，馬有馬體及馬用，我們不能期望以牛體而有馬用。所以到了戊戌維新時，康有為、梁啟超等人瞭解到，要改革的話，只有從制度上作徹底的改革。因此，他們想實行君主立憲，從政治制度上作改革。這當然比中體西用要徹底得多了。但是可惜戊戌維新不幸失敗。到了孫中山採用了武力推翻滿清政府，建立起民國。政體上是作了徹底的改變，廢除了專制體制，但是，社會的根本結構及文化仍舊是老的一套，所以中國仍舊是陷入以前的老模式，產生了軍閥的混戰。五四運動的人看到，如果要使中國真正地站起來，除了表面上制度的改變之外，還要從文化及觀念上做徹底的

變革，才有可能成功，因此，提出了全盤西化的口號。發展到這裏，中國人幾乎要完全放棄自己文化的遺產了。

自五四運動以來，中國知識分子不斷地介紹西方的思想進入中國，例如自由主義、實用主義、無政府主義、各色各樣的社會主義，以及馬克思主義等。當然，這些主義及思想，並非在分量上及深度上都是相等的。五四運動主張全盤西化的人，主要接受的是自由主義的思想，而另外一批人則傾向於接受馬克思主義或共產主義。所以，嚴格地說，真正在那裏競爭的也就是這兩種思想。最後，馬克思主義終於以取得政權而獲勝。自由主義等在中國不容易生根，而馬克思主義在取得政權後，好像很容易地就與中國老的那一套制度銜接上。這似乎並不是偶然的事情。前者所具有的一套觀念，對中國文化來說是一套嶄新的東西。不僅是嶄新的東西，而且與中國古老的那套東西有許多相衝突的地方。自由主義中的一些中心觀念如個人權利、最低度的政府、放任經濟、以及人生理想之沒有客觀性等，都是與中國傳統的那一套思想相衝突的，連張之洞都瞭解到這一點。所以他極力反對民權。他認為：「故知君臣之綱，則民權之說不可行也；知父子之綱，則父子同罪，免喪廢祀之說不可行也；知夫婦之綱，則男女平權之說不可行也。」<sup>③</sup>

自由主義的核心就是對於特殊性的肯定，也就是對於主體性自由的肯定，而對於主體自由肯定所表示的就是對於個人權利的肯定。這點所帶來的正是黑格爾所說的分化(differentiation)。這種分化所造成的則是對於中國舊有的那種非分化的統

一(undifferentiated unity)的破壞。因此，要使自由主義在中國生根，我們就不得不把中國傳統的組織社會的基本原則連根拔起。這在當時民智未開的情況下，似乎是不可能辦到的事情。

至於共產主義之所以在中國能夠很快地不但取得政權，而且能夠把社會組織起來，也絕不是偶然的事情。共產黨取得政權後，私人企業逐漸地被消滅，因而社會上失去了商人這個階級。這點與中國歷來所實行的抑商政策有它相似的地方。中國歷來雖然有商人的存在，但是，商人在四民之中總是居於最末的地位。人們對於商人歷來沒有好感。大家都認為無商不奸。因此，共產黨把生產工具全部歸公，取消商人，只能說是把中國傳統的一種思想推到極點而已。所以雖然公有化也是翻天覆地的大變革，但是，人們對於它的接受好像要比接受民主政治及市場經濟還要容易得多。

其次，共產黨的政治組織把國家統一於一個黨，再把一個黨統一於一個黨魁之下，這也正是非分化的統一的一種延續。在這種組織中，每個個體的特殊性並沒有被肯定。個人權利這種自由主義的觀念，完全沒有突顯出來。每個人並沒有成為現代國家中的擁有各種權利的公民，而仍然是舊式的子民，因此，嚴格地說，雖然政體好像是做了翻天覆地的改變，但實際上的組織社會的根本原則仍舊沒有變。在共產黨的統治下，不但市民社會沒有出現過，連中國本有的很微弱的民間社會也被剷除掉了。如果我們把市民社會的出現看成是現代社會的一個標誌的話，那麼共產黨所統治下的社會不但不是現代化的，而且也不可能成功地現代化。傳統的重本抑末

自由主義中的一些中心觀念如個人權利、最低度的政府、放任經濟、以及人生理想之沒有客觀性等，都是與中國傳統的那一套思想相衝突的。

共產黨把生產工具全部歸公，取消商人，只能說是把中國傳統的一種思想推到極點而已。所以雖然公有化也是翻天覆地的大變革，但是，人們對於它的接受好像要比接受民主政治及市場經濟還要容易得多。

的思想在這裏扮演了一個重要的角色。只有當一個社會允許特殊性的出現時，現代社會才會發生。也只有當一個非政治化的經濟出現時，現代社會才可能出現。中國所謂的社會主義的現代化實在是一種矛盾。因為馬克思所想要作的正是指出現代社會的毛病之所在，從而能夠克服及超越它。所以，講社會主義的現代化，要麼是不瞭解馬克思主義，要麼是不瞭解現代社會。在這裏，可以顯出理論工作的重要性。馬克思認為實踐乃是由理論的指導所從事的行動。如果對理論沒有清晰的認識，那我們的行為就不是實踐而只是一種任意的行動。

中國到目前為止，一直還停留在以農業生產方式為主的階段。黑格爾在討論市民社會中的階級時指出，農民階級的生產方式中，自然界所提供的因素是他生產活動中最主要的部分，而人本身的勞動因素則佔較為次要的地位，因此，農業階級就比較沒有要求要掌握自己的命運，他對命運較為逆來順受。工、商階級則完全不同。由於在他的生產活動中，大自然所提供的只是一些原料，他自己的智慧、知識及能力才是生產過程中最主要的因素，因此，他們比較傾向於認為命運可以由自己掌握。黑格爾的這種說法的確是有真知灼見。中國目前仍然是一個農業社會，百分之八十的人口是農民，要想人們對主體性的自由有所認識，特殊性有所發展，恐怕還有一段漫長的路要走。

\*本文是在夏威夷東西中心所舉行的「文化與社會：二十世紀中國的歷史反思」會議（1991年2月18日-22日）上所宣讀的論文。

## 註釋

① 最近台灣有對於“civil society”一詞該如何譯成中文的爭論。有的人譯為「民間社會」，有的人譯為「公民社會」，有的人則譯為「市民社會」。我個人認為，如果在討論洛克的理論時，可能可以將它譯成公民社會，因為洛克在《政府二論》中將 civil society 與 political society 等同。但是若是談黑格爾及馬克思的理論時，則譯為市民社會才恰當。因為 civil society 對他們而言與國家是不同的。國家中的人是公民(citizen)，而市民社會中的人則是市民(burgher)。至於民間社會為何是不恰當的翻譯乃是因為，黑格爾指出，市民社會是現代世界中才有的東西，而且，我想他的這個講法是對的。因此，我們不能說中國歷史上曾經出現過市民社會。但我們卻可以說中國歷史上出現過民間社會。因此，將 civil society 譯為民間社會並不恰當。

② C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (London: Oxford University Press, 1962).

③ ⑬ Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957, first published in 1944), p. 43.

④ David Gauthier, “Social Contract as Ideology”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 12, 1977, p. 130.

⑤ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, tr. T.M. Knox (London: Oxford University Press, 1952)。見第182節補充。

⑥馬克思、恩格斯，《共產黨宣言》，《馬克思恩格斯選集》，第一卷，頁252。

⑦⑧ Hegel, *Philosophy of Right*, 第157及182節。我採用了范陽與張企泰的中譯。

⑨ Adam Smith, *Wealth of Nation* (New York: Modern Library, 1937), Book 1, Ch. ii, p. 14.

⑩ Hobbes, *Leviathan*, edited by Michael Oakeshott (Toronto:



Macmillan Publishing Co., 1962), Ch. 10, p. 73.

①② K.H. Ilting, "The Structure of Hegel's Philosophy of Right", in *Hegel's Political Philosophy* (ed.) Z. Pelezyński (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. 19.

③ 同上，二〇六節附釋。I. Berlin 在他的 "Two concepts of Liberty" 一文中說，讓多塞(Condorcet)指出，在希臘與羅馬的法律思想中，並沒有個體權利(individual rights)這個概念。柏林認為這個概念最早萌芽於William of Occam。H.L.A. Hart 在 "Are there any Natural Rights?" 一文中也有類似的講法。Hart 的文章發表在 *Philosophical Review*, Vol. 64 (1955), pp. 175-91。柏林的文章則收在他的 *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1961) 一書中。

④ 見 Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Basil Blackwell Publisher Limited, 1973), p. 73.

⑤⑥ 傅筑夫：《中國古代經濟史概論》，頁299-304。北京：中國社會科學出版社，1980。

⑦ 見 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Vol. II (New York: The Free Press, 1949), pp. 497-98.

⑧ 《論語·先進》。

⑨ 《兩若書·農戰》。註釋⑨-⑱引自傅筑夫所著的《中國經濟史論叢》下冊，頁615-16。北京：三聯書店，1980。

⑲ 《呂氏春秋·上農》。

⑳ 《管子·治國》。

㉑② 《鹽鐵論·本議》。

㉒ 《大清世宗憲皇帝實錄》卷57。註釋㉑②③引自張守軍所著的《中國歷史上的重本抑末思想》，頁104。北京：中國商業出版社，1988。

㉓ 《皇朝通典》卷一：食貨一。

㉔ 《史記·平準書》。

㉕ 《明太祖實錄》卷205。

㉖ 胡傳：《真義批》卷二。

㉗ 《莊子·天地篇》。

㉘ 見⑱中 Hart 的文章。

② G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, tr. J. Sibree, ed. C.J. Friedrich (New York: P.F. Collier and Son, 1956), p. 152.

③ 張之洞：《勸學篇·朝綱》。

石元康 台灣大學學士及碩士，加拿大渥太華大學哲學博士。現任香港中文大學哲學系講師。主要研究興趣為：倫理學、社會及政治哲學、歷史哲學及中國政治理論。著有《洛爾斯》一書，及「自然權利，國家，與公正」，「二種道德觀——試論儒家倫理的形態」，及「理性，傳統，與相對主義——兼論我們當前該如何從事中國哲學」等論文。