

“美德经济学”与“哥白尼革命”： 陈焕章儒家经济学的性质与定位^{*}

陈佩辉

摘要 自曼德维尔提出“私人的恶德，公共的利益”的悖论后，美德因妨碍经济发展而被驱除。亚当·斯密尝试给自利自爱正名，但仍未给仁爱的经济意义正名。陈焕章认为缺乏道德根基的放任主义只给强者带来利益，必致社会分裂和崩溃。为了阻止经济的去道德化，陈焕章认为社会经济秩序应该建立在道德和经济双重动机之上，并建构了以美德为中心的儒家经济学。向善的人性预设、美德主导分配、政府调节、适度竞争是其经济学的主要特征，这一新形态的经济学可以称作美德经济学。陈焕章美德经济学虽显粗略，但在理论上重启了经济的道德化进程，并与数十年后兴盛的经济伦理学和社群主义遥相呼应，可以说潜在地具有引发一场“哥白尼革命”的意义。

关键词 陈焕章 儒家经济学 美德经济学 “哥白尼革命”

中图分类号 B259.9 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627 (2023) 04-0061-11

作者：陈佩辉，山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院副研究员，主要研究方向为儒家哲学。济南 250100

处于千年大变局之中的陈焕章，在其《孔门理财学》^①中自觉运用中国思想资源和中国经验批判西方经济学的理论预设和隐含的价值倾向，并基于儒家价值立场兼取西方经济学的优点，创建了独树一帜的儒家经济学。1911年，《孔门理财学》在美国出版后，在英语世界获得包括凯恩斯在内的诸多学者的赞誉，对之后的西方经济理论和经济实践产生了一定影响。然而目前国内对《孔门理财学》的研究仍处于起始阶段，尚未系统地考察《孔门理财学》的经济思想史背景以及陈焕章的核心问题意识，是以并未深入挖掘陈焕章儒家经济学的建构线索及其性质，也未认识到其在经济学领域中引发“哥白尼革命”的可能。本文尝试以经济与道德的关系为主线，考察陈焕章如何在批评主流经济学的基础上基于中国思想和经验构建儒家经济学，进而讨论其经济学的性质和定位。为了更好地呈现陈焕章儒家经济学的性质和定位，我们将其放入经济学发展长河之中加以考察，首先分析自曼德维尔以来经济的去道德化及其问题，然后刻画陈焕章对以亚当·斯密为代表的基于利己经济人假设的放任主义经济学的批评，继而考察其儒家经济学如何重构经济与道德关系及其特征，最后略述其儒家经济学的历史定位。

^{*} 本文是山东省济宁市中华优秀传统文化“两创”项目“《孔门理财学》的当代价值”（项目编号：20JSGXCIG12）研究成果。

^① 《孔门理财学》的英文名为 *The Economic Principles of Confucius and his school*，依照通行译法，应为《孔子及其学派的经济学原理》。《孔门理财学》是陈焕章根据其对 *Economics* 的翻译命名的。本文除书名一仍其旧外，其他均按通行译法。（参见陈焕章：《孔门理财学》，韩华译，北京：中华书局，2010年，第31页。）

一、陈焕章之前的西方经济学：经济的去道德化

光荣革命后,英格兰商业日益繁荣,开始进入消费社会时代。^①曼德维尔发现,在商业日益繁荣的背后,商人相互欺诈,民众消费则日益奢侈,攀比成风。^②这当然逃不过传统禁欲主义者的批评,但若依照修道士们的禁欲理念,经济却难以发展。经济与道德的关系成为时代问题。曼德维尔即在此环境下提出其“私人的恶德,公众的利益”的悖论。

曼德维尔虚构了一个由虚荣、骄傲等恶德引导的强大繁荣的蜂国。恶德在政客的操纵下,刺激成千上万的蜂众不断奋斗,推动科学和艺术的发展以及贸易的繁荣。蜂众之所为虽出于私利,却谱出了繁荣的和声,对立的双方事实上互相成就,相互争夺利益却促进了公众的福利。而一旦消灭欺诈与虚荣,蜂国即刻会因需求不足而分崩离析,有德之蜂也只能飞进树洞里隐居。这也就意味着,恶德才是社会经济繁荣发展的基础,仅凭美德无法维系社会。因此,国家要维系经济繁荣,就必须依靠法律修剪后的恶德。曼德维尔虽然没有直接否定美德的价值,但通过封闭道德与经济统一的途径,进而否定了经由美德建构美好社会的可能。

曼德维尔悖论背后是其似是而非的人性论。曼德维尔认为人是“格外自私而顽固的动物”^③,是一系列激情的复合体,这些激情轮番被唤醒并支配着人,是社会繁荣的支柱。在众多激情中,骄傲这种令人讨厌的恶德是最主要的成分。至于美德,则是逢迎骄傲的政治产物,是自爱自赏的刻意伪装,是满足欲望、追求快乐的工具。即使最无私、最高尚的行为,也有骄傲的烙印,无一不是伪善,因此真实世界中并不存在严格意义上的美德。但激情无法自动导出繁荣,国家的引导对于经济繁荣必不可少。法律要严格惩罚各种违法行为,政府也要利用荣辱感调动每个公民的激情尤其是骄傲之心,推进经济繁荣。因此,在经济世界,人类无法跳出曼德维尔悖论——如若维持激情,亦必丧失道德价值,也根本无法基于美德构建美好生活。

总之,曼德维尔否定了美德的社会价值,抽离了美德的内核,将美德表面化、工具化,并使其为恶德服务,强调唯有恶德才能促进社会经济繁荣。显然,这种将公共之善归结于私人恶德的观念,只会助长恶德的野蛮生长。虽然凸显了基督教道德观的不足,但曼德维尔悖论割裂了美德与经济,无法满足时代的道德需要。时代呼唤新的道德观,身兼经济学家和道德哲学家的亚当·斯密无疑适合回答这一问题。

在《国富论》中,亚当·斯密以利己经济人为出发点展开其富国策略。其中,有两段关于自利如何促进社会利益的文字经常被引用,亚当·斯密说:

他们所以会如此指导产业,使其生产物价值达到最大程度,亦只是为了他们自己的利益。……他们是受着一只看不见的手的指导,促进了他们全不放在心上的目的。……他们各自追求各自的利益,往往更能有效地促进社会的利益;他们如真想促进社会的利益,还往往不能那样有效。^④

同胞们的协助,但仅仅依赖人的恩惠,他会更容易达到目的,他如果他能够鼓动

① 李新宽:《17世纪末至18世纪中叶英国消费社会的出现》,《世界历史》2011年第5期。

② [荷]伯纳德·曼德维尔:《蜜蜂的寓言:私人的恶德,公众的利益》,肖聿译,北京:中国社会科学出版社,2002年。

③ [荷]伯纳德·曼德维尔:《蜜蜂的寓言:私人的恶德,公众的利益》,肖聿译,第32页。

④ [英]亚当·斯密:《国富论》下册,郭大力、王亚南译,上海:上海三联书店,2009年,第23页。

他们的自爱心，使其有利于己，并且告诉他们，如果他们为他而做他们需要于他们的
事情，他们就是为他们自己的利益。^①

亚当·斯密认为仁善不仅无法有效地促进社会利益，甚至无法支撑社会体系的运转，而人
人为己却能在看不见的手的引导下生成天下之大利。在自爱自利的驱使下，每个个体都在最大
化个人利益，而最大化个人利益恰能最优化整个社会的资源配置，从而最大化社会利益。因此，
在最大化经济效益上，个人利益和社会利益是统一的。这就从公共利益的角度肯定了自爱自
利。

更为重要的是，不同于曼德维尔将自爱邪恶化，亚当·斯密洞察到从自爱通往美德世界的
可能。亚当·斯密在《道德情操论》中针对曼德维尔说：

自爱之心常常会成为具有美德这种品质的行为的动机。……那种想做出光荣和
崇高行为的欲望，那种想使自己成为尊敬和赞同的合宜对象的欲望，不能恰当地叫做
虚荣。……对于美德的爱好，是人类天性中最高尚和最美好的激情。^②

亚当·斯密认为希望自身具有值得赞扬的道德品质的欲望，是对美德的热爱。这种自爱是人类
最美好的激情，是正义的激情，绝不可混同于虚荣这种最浅薄的激情。是以自爱与美德并不排
斥，自爱之心常常是美德行为的动机。美德只是限制激情的范围，而非消灭激情。因此，基于自
爱合宜地去追求个人利益是被心中的公正旁观者所允许的，是正当的、道德的。

亚当·斯密往往因其《国富论》而被误认为是功利主义的代表，事实上，亚当·斯密在《道
德情操论》中曾明确反对将功利作为道德判断的主要标准。依照其对仁慈和正义的理解，亚
当·斯密事实上区分了美德和法律两个世界。《道德情操论》将正义而非仁慈作为社会秩序的
基础，目的在于建立具有一定强制性的社会交往准则以维系社会的良好运作。《国富论》尝试
以最基本的正义也即防止人与人相互侵害的准则为基础构建经济秩序，但同样未将仁爱等美德
作为建构经济秩序的基础。

晚年的亚当·斯密在目睹现实财富日益侵害道德甚至法律之后，渐渐觉得现实中的财富
之路不仅与美德之路截然对立，甚至与良法之路相背离，由此开始转向以美德支撑其社会交往
秩序，甚至试图探索通向美德世界之路^③。但亚当·斯密又认为美德非凡人所能有，继续否定仁
善等美德的基础性作用，且《道德情操论》各篇之间也存在矛盾之处，更没有由此出发而调整《国
富论》的理论预设，是以无法从根本上解开曼德维尔悖论。

令人遗憾的是，亚当·斯密关于道德与经济之间矛盾的思考并未受到后世重视，其经济思
想又被曲解和狭隘化，之后的西方主流经济学普遍排除友善或道德情操的影响，径直从自利经
济人假设出发寻求最大化生产者或消费者利益的途径，日益呈现其无伦理特征。^④ 主流经济学
不仅试图掩盖资本主义社会发展过程中引发的诸多经济、社会和伦理问题，而且在某种意义上
充当了其“帮凶”，为西方列强的自由放任和贸易自由政策背书，加大了各国内部的贫富差距，

① [英]亚当·斯密：《国富论》上册，郭大力、王亚南译，第11页。

② [英]亚当·斯密：《道德情操论》，蒋自强等译，北京：商务印书馆，2015年，第410—411页。

④ 罗卫东：《情感 秩序 美德：亚当·斯密的伦理学世界》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第
272—284、355页。

① 参见[印度]阿马蒂亚·森：《伦理学与经济学》，王宇、王文玉译，北京：商务印书馆，2014年，第7—8、
32页。

也加深了强国对弱国的经济盘剥。经济的去道德化事实上是卡尔·波兰尼所言的市场脱嵌于社会的重要体现,给底层和弱国带来了灾难^①。而所谓自由放任政策正是建基于利己经济人和看不见的手的假设之上。有鉴于此,陈焕章基于儒家价值立场构建经济学,就必然批评西方经济学的这一假设,并重新厘定经济与道德的关系。

二、陈焕章对放任主义经济理论的批评

基于儒家价值立场,陈焕章不同意以亚当·斯密为代表的放任主义经济理论,他说:

每个人自然首先考虑他将获得什么,而不是他应该做什么。人们主要担心自己的利益,竞争因此产生了。根据放任主义经济学家的理论,假如存在绝对的自由竞争,那么,每个人恰好获得他应该得到的,因为每个人均在意他自己的利益。因此,这些经济学家鼓吹,对于理财活动,竞争是必需的,他们认为政府的干预必须最小化。而孔子之教正好与此相反。孔子之教认为,对于理财活动,政府的干预是必需的,而竞争必须最小化。^②

此处,放任主义经济学家的理论,显然就是亚当·斯密的看不见的手的理论。不同于亚当·斯密更突显看不见的手引向的合作效果,如下文所言,陈焕章更重视看不见的手所引致的残酷竞争。前者因为注重合作及其带来的社会利益最大化,是以主张减少政府干预;后者因警惕竞争的后果,受当时社会达尔文思想的影响,必然伴随着优胜劣汰的危机意识和对弱者的同情,是以要求在政府干预下最小化竞争。前者是以竞争为主导,辅以政府干预;而后者则给予政府更为关键的定位,市场竞争要受政府规范和制约。前者的政府是必要的恶,是以要在保证自由的前提下最小化政府,而后者的政府则是必要的善,是以要在合理的范围内最大化政府。

在摆明观点后,陈焕章从自然选择和人性两方面反驳放任主义的理论。先看自然选择方面的反驳,陈焕章说:

天是什么,天是超越善恶问题的难以了解的存在,因为天既不是善,也不是恶。《系辞》说“鼓万物而不与圣人同忧”。在自然一面,天表明宇宙过程化育万物、自然无为之天地之“道”;而在社会一面,圣人体天地之“道”为伦理之用。此二者未曾能协调一致,因为一面有目的,而另一面则没有目的。……假如我们坚持遵循“自由放任”之理财政策,使竞争处于绝对自由之中,那么,世界将会留给少数的强者。尽管我们不能过多地抗拒自然,但是,我们如何能忍心看见构成人类最主要部分的弱者痛苦呢?因此,如果没有伟大的宗教导师、没有伟大的道德家与伟大的政治家,那么,就没有某种规则对自然进行干预。既然自然选择仅有益于强者,不益于弱者,那么,作为整体的社会,人为的进行调节是必需的。^③

亚当·斯密看不见的手的理论,事实上也有神学目的论的背景作支持。由看不见的手连接个体自由和神学目的,人人自利生成社会大利,看不见的手在其中的作用,与其说是引导不

^① 参见[匈牙利]卡尔·波兰尼:《大转型:我们时代的政治和经济起源》,冯钢、刘阳译,杭州:浙江大学出版社,2007年,第151—157页。

^② 陈焕章:《孔门理财学》,韩华译,第109页。

^③ 陈焕章:《孔门理财学》,韩华译,第109—110页。

如说是误导，因为社会利益并未被个体决策所考虑。个人也不必谋划社会利益，因为社会利益已经被目的论所决定，这就从神学方面为追求自利提供了正当性。陈焕章也从儒家有关天的思想资源中寻找理论支撑。陈焕章抛弃了天的神秘维度，强调其自然维度，认为天只是天地化育万物的自然规律，万物在自然规律约束下优胜劣汰。同时，陈焕章还剥去了天的道德维度，天超越了善恶，“鼓万物而不与圣人同忧”。去掉神秘性和道德性的天，在化生万物的过程中就不再具有目的论色彩，变成了自然选择的法则，而这恰好可以破除亚当·斯密放任理论的目的论色彩。因此，基于利己心构建的社会并不会达到社会公利的最大化，而只能最大化某些个体的利益，百姓却因此承受苦难。如果放任自由竞争，结果只能生成一个残酷的世界，而这是本于仁义的儒家所不能接受的。因此，社会必然需要人为的调节，尤其是圣人的立法，才能最大化公共善。而体“道”的圣人则主要扮演伦理角色，所立的法也主要是道德之法，由此为竞争社会提供道德法则和道德目的。而作为道德化身的政府要协调每个人的利益，尤其要保障弱者的基本利益，改变优胜劣汰的残酷结局。只有在这一秩序而非放任秩序中，所有人而非个别人才可以获取其应得的利益。

再看人性方面的反驳。陈焕章基于竞争者欲壑难填和市场地位不平等，论证利己主义不可作为经济调节器：

第二，让我们从人性的角度进行考虑。强者永远不会满足，除非他们拿走了弱者的所有。何休说：“贫富兼并，虽皋陶制法，不能使强不凌弱。”当人一旦拥有一点对别人的权利，假如允许的话，他总是毫不犹豫地使用权利牺牲别人的利益，以维护自己的利益。……因此，人性如此，竞争必须有所约束。因为，尽管少数人通过绝对的自由竞争可以获益，但是，多数人实力不足不能自由参与少数人的竞争，在自由竞争中，少数人必定战胜多数人。因此，利己主义不可能作为理财活动的调节器，政府调节随之成为必需。尽管孔子没有废除竞争，但孔子建议运用若干政府调节以控制消费、生产与分配，并以此取代绝对的自由竞争。^①

陈焕章认为，人的欲望是无穷的，在资源稀缺的情况下，即使强者也无法满足其无限的欲望。绝对自由竞争制度更适合强者追逐其欲望的满足，在利己心的驱动下，强者必然利用其市场地位巧取豪夺弱者的利益，而弱者虽欲追逐其利益，但因其劣势地位而无法与强者竞争，甚至无法保护其合法利益。如此，整个市场运行偏向强者，以牺牲弱者的利益为代价满足强者之欲。最终，大量社会财富必然流向兼并之家，而贫者无立锥之地。是以在绝对自由竞争下，只有少数人能获益，而大多数人的利益无法得到保障。陈焕章引用汉代何休的话别有深意。何休认为“贫富兼并，虽皋陶制法，不能使强不凌弱”^②，只有实行井田制，才能从根本上杜绝弱肉强食。何休暗示若无制度保障，即使是皋陶制定的完美法律也无法遏制兼并，无法杜绝以强凌弱。同样，虽然西方宣称其法律旨在保护每个人的合法权益，但并不能从根本上克服市场地位不平等情况下欲壑难填所带来的诸多问题，资本主义社会发展的历史也证实了这一点。因此，陈焕章认为利己主义不可以作为理财活动的调节器，利己经济人必须在政府的管控下发挥其助推经济发展的作用。

^① 陈焕章：《孔门理财学》，韩华译，第110页。

^② （汉）何休解诂，（唐）贾公彦疏：《春秋公羊传注疏》，上海：上海古籍出版社，2013年，第678页。

事实上,亚当·斯密也注意到市场地位不平等以及官商勾结给工人带来的伤害,并反对重商主义政策对穷人的盘剥。不过,这并不妨碍亚当·斯密得出完全自由竞争有利于劳动者的结论。其因有三:其一,可能受霍布斯强弱之间制衡思想的影响,亚当·斯密低估了市场地位不平等的严重程度;其二,当时英格兰工人工资相对优厚的现实掩盖了不平等对于劳动者的危害,给亚当·斯密以错觉,以至于错估了市场地位不平等给弱者带来的潜在危害;其三,囿于精英意识和局部经验,亚当·斯密认为财产制度的最初确立是为了保护富者免受无产者的侵夺,至于工人贫困,更多是因为经济衰退、人口过多甚至贫者好逸恶劳的性格。但随着机器大工业的发展,陈焕章所遭遇的资本主义世界却重现了“富者木土被文锦,犬马余肉粟,而贫者短褐不完,含菽饮水”(《汉书·货殖列传》)之景,社会财富急剧增加不仅没有改善工人的境况,反而导致工人日益贫困化,社会不平等进一步加剧,整个社会日趋分裂,这是亚当·斯密所未料到的。自由竞争却催生出平等、不自由的市场竞争者,本意在于保护每个人利益的契约最后只保护强者的利益,无疑是自由主义经济学的根本漏洞,放任理论的正当性岌岌可危。陈焕章根据对资本主义世界的观察发现这一漏洞,并基于儒家价值立场取消了放任理论的合法性。

既然基于经济人假设的放任主义无法通往美德世界,甚至无法支持基本的社会经济秩序,那么怎样形态的经济学才能支撑社会经济秩序并使美德世界得以可能呢?陈焕章的答案就是他所创立的美德经济学。

三、美德经济学:经济道德化之径

不同于曼德维尔对美德的排斥和亚当·斯密对美德的徘徊与纠结,陈焕章基于儒学提出了较为系统的以美德为中心的儒家经济学。而其遇到的首要挑战即是曼德维尔悖论,陈焕章需要回答美德能否成为以及如何成为社会经济秩序的基础、又如何成为经济活动的主导因素这一关键问题。

先看美德能否成为社会经济秩序的基础。陈焕章认为,虽然历史不断演变,但其中有着一致的“一贯”,即基于人性的仁爱原则,并且万物统一于仁爱,仁爱原则还是社会凝聚力之所在。是以仁爱不仅是家庭的基础,也是高级阶段的社会国家得以组织的核心因素。这就根本不同于受契约论影响的亚当·斯密对仁善和正义之于社会建构的理解,决定了儒家经济学指向的是美德世界,而非仅仅免于混乱的法律世界。陈焕章还吸纳了荀子、班固、柳宗元关于社会秩序基础的思想,认为社会秩序可以分别基于正义、仁爱和生存需要而构建。事实上,三种不同的基础在良序社会中常常是相互融合的。仅仅满足于生存需要的社会是残酷的、脆弱的,很容易重返野蛮状态;仅仅依托于合法的正义的社会虽然可以保障每个人的利益,甚至实现经济繁荣,但依然是缺乏温情与爱的世界;只有依托于仁爱的社会,才是真正的美德社会,是伦常和谐美满的社会,也是荀子、班固、柳宗元等儒者所努力追求的理想社会。而在生存需要与美德之间,陈焕章承认生存需要是维系社会组织的主要手段,但他认为维系社会秩序的决定性因素则是美德。

陈焕章之所以深信能够构建以美德为中心的经济学,还在于中国具有不同于西方的历史经验。亚当·斯密认为世界上绝不存在将美德与智慧代代相传的家族,而陈焕章认为中国历史上有很多伟大的家族的辉煌完全得自于智慧与美德的继承。在中国,美德高于财富并成为维系社会的纽带,成为民族精神的核心要素。亚当·斯密认为财富与地位是建立和维持等级差别、社会秩序所必需,同时又是道德情操败坏的普遍原因。而中国的制度设计则将财富、地位与美

德紧紧捆绑在一起，财富、地位皆随时因道德修养的高低而变化，相对有效地杜绝了世俗意义上的财富与地位对美德的侵袭。

正是基于以上理论和经验，陈焕章认为美德可以成为社会的基础，并自信地提出了儒家经济学。陈焕章将儒家经济学定义为“以正义原则为根据管理财富的科学”，其目的是聚集仁人和完善人性。这里的正义，并非亚当·斯密所言的仅能避免混乱的狭义正义，而是儒家的义理。在儒家义理中，仁在四德中居于根本性地位，义是由仁衍生而来，是以在道德与经济的关系上，陈焕章首先肯定了道德与经济的一致性，强调道德对于经济繁荣的不可或缺性，并明确表示儒家经济学的基本原则就是以义为利。他说：

但真正的孔教协调了理财学与伦理学，并认为义利一致。孔教以为真正的利拥有义，而与义抵触的眼前利，从长远视之，它根本就不是利。义与利，这两名词在本质上是一样的，只是用了不同的术语表达而已。^①

中国人以义利统一的原则作为理财学的基本准则。……但在今天，人类进步已经发展至现阶段，并已证实了义即为利的原则，事实是我们越诚信、正义，我们将越繁荣昌盛。^②

受西方经济学的影响，陈焕章也认识到欲望的合理性和消费对于经济发展的重要性，肯定儒家固有的义利合一观，并指出佛教、道教和宋儒的禁欲主义阻碍了经济发展。因此，其所言之道德是肯定欲望的道德。但这种道德是否就是源于趋利避害的道德呢？或者如曼德维尔所言仅仅是自利的虚伪装饰呢？

陈焕章的回答是否定的。不同于曼德维尔和亚当·斯密以自爱为核心的人性论，受康有为“三世说”影响的陈焕章认为人性在整体上是动态的、向善的。陈焕章综合孟荀的性善和性恶论，认为：“荀子所论的人性乃孔子‘小康’阶段的人性，而孟子谈到的人性为孔子‘大同’阶段的人性。”^③人性在与生俱来的意义上既有利己倾向也有利他倾向，而儒家则要求将“自我中心与利他主义合而为一，融合人已、物我为一体，使人能把别人当作自己”^④。这也就意味着美德是基于内在的仁爱本性而立，并非自爱自利的产物。

既然人性中有向善的成分，也有趋恶的可能，且改造人性是漫长的，美德世界建设也就不是一蹴而就的，那么社会结构的人性论基础应该是性善还是性恶呢？毕竟，孟、荀分别立足于性善和性恶构筑了其美德世界。同理，人既有伦理动机也有经济动机，经济秩序的立足点应该置于伦理动机还是经济动机之上？在对这些问题的处理上，陈焕章显示出其天才的创造性，他说：

孔子为官员与士人阶层、广大的庶民阶层规定了两条原则，分别为：位居社会上层的官员与士人，伦理活动先于理财活动；而处于社会低层的庶民阶层，则是理财活动先于伦理活动。……孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”……孔子在此所谓之“君子”与“小人”，系指他们的社会地位。董仲舒极其清楚地表述了该理论，董氏说：“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

① 陈焕章：《孔门理财学》，韩华译，第63页。

② 陈焕章：《孔门理财学》，韩华译，第64页。

③ 陈焕章：《孔门理财学》，韩华译，第88—89页。

④ 陈焕章：《孔门理财学》，韩华译，第15页。

也。”……孔子分别为不同的社会阶层提出了不同的准则。一方面，孔子禁止社会上层“君子”——从皇帝到士人追逐私利，他们在理财活动上必须受到伦理活动的限制；而另一方面，孔子准许社会下层广大民众——谋取利益，并认为民众应该谋利。^①

虽然陈焕章只是重现董仲舒义利之辨在规定社会各阶层行为准则上的区分，但他受此启发而创造性地将社会结构的基础厘定在道德和经济双重动机之上，兼顾人性中的性善和性恶，为解决现实中道德与经济的背离问题开拓了新路径。结合前文其对市场与政府关系的理解，可以发现在陈焕章构建的社会结构中，政府扮演着道德角色，为公利而调节和规范市场，保障每个竞争者的合法利益和竞争自由，但政府及其官员绝不能运用权力谋取私利。市场则是庶民竞争利益之地，经济动机是市场经济的基本动力，并不要求庶民之利心完全服从义心。而在政府规范下，社会之义成为市场普遍遵循的法则，市场竞争者在遵守法则的前提下追逐个人利益。由此，社会之利与社会之义才能真正统一。

而要实现政府与市场的分工与协作，还需要一整套社会制度来保障，其中最重要的就是井田制和社会等级制。政府通过井田制平均分配土地，税取十一，这就从制度上保障了庶民的经济利益。同时，井田制下的社会也是高于法治社会的道德社会，如孟子所言：“乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。”（《孟子·滕文公上》）陈焕章认为儒家的社会等级制也不同于贵族制，而是根据德性和智慧授予士人以不同等级的官位，有德者获得更好的名声和利益。这不仅保障了士人的物质利益，也是对其德性和智慧的恰当赞扬，更是为保障食禄者不言利奠定基础。庶民若想获得更好的待遇，就只有提升其社会地位。而提升其社会地位，只有靠修德和学能。而培养和选拔德才兼备之士最好的地方在学校，为保障机会均等，儒家设立教化制度为每个人提供免费入学的机会。

由此，在陈焕章的儒家经济学中，美德在经济活动中取得了中心地位，并深刻影响着生产、交换、分配和消费。先看交换。在对利己主义经济人的批判中，陈焕章已经驳斥了绝对竞争在交换环节的正当性，交换环节需要作为道德化身的政府的调节。而在分配上则由美德主导。陈焕章认为分配在儒家经济学中甚至重于生产，儒家分配方式有平均分配、按劳分配和按需分配三种方式。认为政府职位要按德分配，而君子为政亦有生产功能，是以通过按劳分配取得俸禄。维持庶民生产生活之井田，则是平均分配的体现，同时也是按德分配下庶民应得之保障。至于按需分配，则又是出于保障美德而设。显然，美德贯穿于分配之中，并主导分配，保障了分配正义。在生产上，陈焕章发挥《大学》的德本财末论，虽然泛化了德的内涵，但仍然强调道德的重要性。在消费上，陈焕章认为既要满足人的欲望，也要以道德控制人的欲望，并认为“贫富皆有乐地”，且由培养德性而来的孔颜之乐远胜物质财富的快乐。

综上所述，陈焕章所建构的儒家经济学主要特征有四。第一，向善的人性预设。不同于西方经济学以利己经济人作为预设，儒家经济学在人性预设上具有动态性，兼顾性善和性恶、利己与利他，并在整体上凸显性善，这就给美德在经济世界扮演关键功能奠定了基础。第二，美德主导分配。儒家经济学以井田制、等级制等政治经济制度保障美德主导分配。第三，政府调节。士人政府是美德的化身，是必要的善，引导全社会通往美德世界。因此，不同于西方经济学要求“小政府”，儒家经济学要求“大政府”。政府要用各种经济政策和财政工具调节经济发展，最大

^① 陈焕章：《孔门理财学》，韩华译，第61—62页。

化公共利益。第四,适度竞争。儒家经济学反对绝对竞争,倡导最小化竞争,但最小化也要因地制宜,事实上是要求适度竞争。相对于士人,庶民求利有其正当性,但市场活动背后是利己心,在一定程度上与美德相分离。是以如何设计平衡庶民求利和修德的原则是关键,儒家经济学通过调整市场化程度的高低来平衡民生与民德,为庶民进入美德世界敞开大门。这四个主要特征彰显了美德是儒家经济学的中心。这一经济学的新形态可以称之为美德经济学。

总之,陈焕章基于儒家价值立场,批判继承儒家经济思想和西方经济理论,用西方经济理论之框装中国思想之画,构建了新形态的美德经济学。美德经济学统合了道德与经济,将经济重新嵌入道德体系,克服了曼德维尔悖论,在理论上逆转了经济的去道德化进程。

四、定位：潜在的“哥白尼革命”

从经济思想史的角度看,陈焕章儒家经济学对放任理论的批评以及在政府—市场模式上的创见对经济学的发展都有重要意义。更为重要的是,陈焕章的儒家经济学解开了曼德维尔悖论,不仅将美德世界作为发展经济的最终目的,还将美德置于经济发展的中心,在理论上重启了经济的道德化进程,这在理论上更新了经济学的理论预设和历史使命,潜在地具有引发经济学领域“哥白尼革命”的可能。那么,陈焕章之美德经济学对西方经济学的实际影响如何呢?它对道德和经济关系的翻转能否为经济学的发展指引新的方向,也即能否称得上是潜在的“哥白尼革命”呢?

从经济思想史的角度看,陈焕章儒家经济学是凯恩斯革命的暗流之一。陈焕章从当时资本主义世界的现实出发,洞察到了放任主义理论的诸多弊端,否定了绝对竞争中人人皆可获利并自发推进公共利益的理论预设。而要更好地发展经济,就必须引入更多的政府调节,构建新的政府—市场模式。这在一定程度上否定了放任主义理论解释经济现象和应对经济问题的能力,为扩大政府经济功能奠定了理论基础。写过《孔门理财学》书评的凯恩斯多少应受到陈焕章思想的启发。

令人遗憾的是,受限于价值观和立场,陈焕章的美德经济学中具有革命性意义的经济道德化思想在西方未受到重视,而这恰恰是陈焕章儒家经济学的根本性贡献。虽然陈焕章的美德经济学并未获得足够重视,但由于西方社会经济固有的问题依旧存在并日益显露,陈焕章的美德经济学仍然在20世纪后期的社群主义和经济伦理学那里获得了理论上的回应。经济伦理学的兴起与对亚当·斯密《道德情操论》的重视和回归同步,这其中经济学家阿玛蒂亚·森起到了关键作用。阿玛蒂亚·森批评主流经济学对亚当·斯密的狭隘化理解削弱了经济学的解释力和应用价值,力求从打通经济学和伦理学的亚当·斯密那里重新出发,修正利己经济人预设,兼顾经济人的伦理考虑,以求更接近真实世界的运行逻辑。^①米歇尔·鲍曼以亚当·斯密为其同路人,从解决社会经济秩序的道德基础出发,尝试以“现代人”代替“经济人”,融入更多道德因素,凸显经济市场之外的“道德市场”的重要性,从而为经济秩序的运行提供足够的道德资本。^②中国经济学家厉以宁也强调道德调节或文化调节对于完善市场秩序的重要性,并要求重视道德

^① 参见[印度]阿玛蒂亚·森:《伦理学与经济学》,王宇、王文玉译,第7—16页。

^② [德]米歇尔·鲍曼:《道德的市场》,肖君、黄承业译,冯兴元、景德祥校,北京:中国社会科学出版社,2003年,第12、289、589—603页。

重建和文化启蒙。^①不过,多数经济学家并没有否定利己主义经济学的基本逻辑,只是认识到原有假设和对道德因素的忽略所造成的损害,是以诉诸道德以完善经济学的解释力并提升其应用价值。

社群主义者则径直否定利己主义经济学的基本逻辑,认为以利益为导向的自由社会无法培养人的道德品性,必定走向自我毁灭。因此,更重视公共善和内在善的社群主义者提倡公益政治,要求政府扮演更关键的经济角色和道德角色,不仅要保障社会正义,还要维护共同体的美德传统。社群主义者各有所长,其中,戴维·米勒所勾勒的市场社会主义模式与陈焕章的政治经济模式最为相似。戴维·米勒兼顾自由与平等,重视人的利他倾向,否定以哈耶克为代表的自由放任主义。戴维·米勒认为,放任竞争会加剧不平等并最终损害自由,而市场又有其不可替代之优势,因此,国家要多元化经济制度,兼顾政府调控和市场调节,落实资本占有社会化,推行合作制企业,保障自由、平等和正义。^②不过,戴维·米勒淡化了社群兄弟般的情感联系,也未将国家视作仁善的巨人。而在重建美德社会的努力上,麦金太尔与陈焕章最为相似。麦金太尔认为现代经济制度的核心特征,尤其是个人主义、贪得无厌以及市场主导,都与美德传统相冲突。被美德传统视为罪恶的贪欲,变成了经济发展的驱动力,又通过个人主义的市场侵害社会。最终,在功利、权利等概念的驱赶下,美德概念被边缘化。同时,现代政治制度也背离美德传统,无法代表道德社群。^③这些批评暗含了改变现状的路径:驱逐功利概念,把道德目的返还给人的本性,重建美德传统,将共同体引向美德世界。但麦金太尔长于批评而短于建树,并无相应的经济论。显然,社群主义的诸多主张与陈焕章美德经济学遥相呼应。但社群主义的理论渊源也是西方固有的道德传统,而非受陈焕章儒家经济学的启发。只是当面临相似问题时,二者都强调美德对社会经济的重要性,是以有诸多共鸣。而从陈焕章的立场看,麦金太尔与米勒各有得失,前者得之美德论而失之经济论,后者则得之经济论而失之美德论,而陈焕章的美德经济学则综合美德论和经济论为一。

总之,陈焕章儒家经济学对西方经济学的实际影响远远小于其理论上应有之影响。但半个多世纪后兴起的经济伦理学和社群主义呼应了陈焕章的美德经济学,经济学家将道德因素纳入经济学的重建中,修正了利己经济人假设,初步改变了经济学“无伦理”的状况;而社群主义者则试图重建美德传统,否定利己主义,扩增政府职能,限制市场对仁爱和正义的侵害。虽然二者并非直接受陈焕章影响,但二者在社会经济理论上的贡献在很大程度上都继承和推进了陈焕章儒家经济学的使命。因此,陈焕章儒家经济学对道德和经济关系的翻转在经济学领域内足以产生“哥白尼革命”,并对道德哲学和政治哲学产生深刻影响。

陈焕章美德经济学能否实现其潜在影响力,真正引发“哥白尼革命”,还有赖于学界的研究与继承。从儒学发展的角度看,《孔门经济学》是儒学社会科学化的里程碑式著作,陈焕章兼顾古今中外,以儒学固有思想资源和价值立场应对时代问题,为儒家经济学更加系统化、科学化的发展指明了方向。陈焕章的儒家经济学以西方经济学的框架体系化、现代化了儒家经济思

① 参见厉以宁:《超越市场与超越政府:论道德力量在经济中的作用》(修订版),北京:经济科学出版社,2010年,第1—33、202—248页;《文化经济学》,北京:商务印书馆,2019年,第122—159、240—252页。

② David Miller, *Market, State, and Community: theoretical foundations of market socialism*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

③ McIntyre A, *After Virtue*, Ind. University of Notre Dame Press, Third Edition, 2007. pp. 227-255.

想,更新了儒学应对世界性问题的能力,为儒学创新性发展打开了巨大的空间。毋庸置疑,陈焕章在不少问题的处理上还比较粗疏,带有乌托邦性质,缺乏可行性,还有不断调整和深化的空间。未来儒学要在批判继承陈焕章理论的基础上,立足于中国的理论和经验,并继续吸收西方社群主义等思想资源,建构更为完善的经济学,提升应对各种世界性问题的能力。中国经济学家或许可以从《孔门理财学》中借鉴如何在经济理论中凝聚中国价值,进而构建具有世界意义的中国经济学。

(责任编辑:公羽)

**“Virtue Economics” and “Copernican Revolution”:
The Nature and Position of Chen Huanzhang’s Confucian Economics**

CHEN Peihui

Abstract: Since Mandeville put forward the paradox of “private virtues, public interests”, virtues have been expelled for hindering economic development. Adam Smith tried to justify self-interest, but failed to justify the economic meaning of benevolence. Chen Huanzhang believed that laissez-faire only brings benefits to the strong, leading to social division and collapse. In order to prevent this de-moralization, Chen believed that the social economic order should be based on the dual motives of morality and economy, and constructed Confucian economics centered on virtue. The presupposition of human nature toward good, virtue-led distribution, government regulation, and moderate competition are the main characteristics of his economics. This new form of economics can be called “virtue economics.” Although his virtue economics is sketchy, it reopened up the process of moralization of the economy in theory, and echoed by the economic ethics and communitarianism theory sixty years later. It can potentially lead a “Copernican Revolution” in economics.

Key words: Chen Huanzhang; Confucian Economics; Virtue Economics; “Copernican Revolution”