

第五篇 結語

本書曾經反覆的提到法律和制度，以及其相關的交易成本。法律與制度的設計是在提供對損人利己行為的適當抑止，以減少社會的爭亂。儘管如此，法律的執行必須付出資源成本。當資源用在維持法律秩序時，它就不能用在生產可供直接消費的物品或服務。此外，即使付出了法律執行的成本，社會上損人利己行為也並不會銷聲匿跡。執行的成本是隨效果的增高而遞增的。換句話說，我國傳統儒家所盼望的「刑期無刑」只不過是個理想；真實的世界裡，永遠存在著或多或少的損人利己行為。

法律制度的分析與建議是建立在「性惡」或「自為」的人利益動機上的。由於它必然牽涉懲罰或制裁，它在中國歷史裡的評價並非崇高的，熟讀中國思想史的人都知道儒家所標榜的是「德主刑輔」的政治運作；道德是主要的，而刑罰只是輔助性的。「主要的」與「輔助的」都是模糊的形容詞。當刑罰偏重而爭亂不止時，總是會讓人懷疑刑罰並不足以禁犯。中國歷史裡屢屢出現此種情形下的懷疑論調與回應的辯論，道德與刑罰就成為這兩路人馬的辯論重心。在本書最後的結語裡，我們嘗試將「自律」與「刑律」做一番經濟意義上的對照，以彰顯出不可偏的理由。

主張「性善」的孟子以為擴充「仁義禮智」四端以後，人就不必再汲汲營營的爭利；公義的社會是必然的結果。《大學》與《中庸》強調誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的道理。這是「內聖」之學。內聖之學所要求的是每個人從內部本身做起以至於天下太平。因此，它完全是以個人行為的端正為出發點來討論社會秩序的。到了宋明兩朝前有二程與朱熹來承襲與光大內聖之學，後有陸九淵與王陽明的心學，將修身之學更進一步的推到唯心的哲學領域。不幸的，在此抽象的成就下，它與人間社會的距離擴大了。修身的目的逐漸脫離其為中堅的意義，而轉成為少數人成聖的必要條件。如果理學與心學家可稱為聖人，則宋明兩代的聖人是很多的。但是，一般人卻仍舊是一般人。他們從物質生活得到的效用遠勝於聖人名譽所帶來的效用。

相反地，以「性惡」為主張的荀子並不要求人人修成內聖的功夫而成為聖人，他以「自為」來描述人的行為動機，並以「性惡」來描述缺乏禮儀法度下的爭亂。除此外，他更進一步的觀察到人有君子、塗人、與小人的區別。君子與小人的行為都不會因為環境變化而改變；他們的差別在於前者行不損人之善，而後者只行損人利己的不善。塗人的行為卻會因環境而有所不同；他會學習，會因社會風俗習慣或法律制裁而改變行為。因此，荀子主張教化，也主張禮法。前者的目的在調節人

情；後者在限制造成爭亂的行為。他說：「以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑。」自漢以後，各朝代裡的變法圖強理論基礎卻脫不了荀子所主張的禮與法。

這些從行為方面來採取法律典章制度的「外王」學者不僅包括儒家，也包括了法家系者。外王之學的具體成就在於中國的行政與司法體系的建立。儘管中國古代是帝王政治，但行政與司法，甚至官吏的選舉並非完全掌握在帝王一人手裡。從這個角度來看，中國所缺少的是立法的制度。因此，外王之學可以說已經為現代三權分立的政治制度完成了兩權的建立。

其次，我們談談自律。自律是以自我要求方式去服從社會中約定成俗的規律。譬如說偷竊行為。在法律的制裁威脅下，一般人在經過理性計算後，便不會冒著被關上十年牢獄的成本去偷百貨公司架上的物品。但在一些特殊狀況下，如：突發的地震或斷電使百貨公司一片混亂時，我們是否會一時興起偷竊之心？孔子以「慎獨」來闡釋自律：在沒人監督也沒有威脅下，我們是否仍會堅守約定成俗的規律？在三更半夜馬路無人時，我們是否看到紅燈停車？

宗教結社是最顯著的自律團體，不論是基督教、天主教、回教、道教、佛教，都有不少的自律條目，如禁食酒肉、定時祈禱、禁慾戒色等。這些自律條目一方面是幫助教徒達到聖潔境地，另一方面也在建立整個宗教團體的聖潔形像。雖然他們常通過共同生活或外觀上的特殊裝扮與衣著來輔助教徒自律約束的能力，但來自教徒彼此之間的互相信任，仍是維持宗教聖潔的基本力量。

稍早，我們曾經介紹孔子「己所不欲，勿施於人」的行為原則可以有效的使人脫離囚犯的困境。但是，這個結果是建立在人人自律的條件上的。如果人能夠像宗教的律條一般自訂律條約束行為，則某種程度的結社是可以成功的。或許妖豔與輕浮的男女可以被排出結社的範圍外，而提升了結社內成員婚姻、家庭的穩定關係。其他禮貌、禮節的遵守也可有此功能。換言之，自律的約束就是禮。當守禮或自律的人增多或團體變大時，他們的利益是自己可以享受的。同時，由於不自律的人減少，法律執行的成本因而降低，並使自律者所分攤的成本或稅金也降低。

然而，不自律的人的利益也隨著自律的人數之增加而增大。故，即使禮法並行，社會仍並非完美的。禮與法各有其成本，且增加禮時可以在一定範圍內減少法的執行成本，反之亦然。換句話說，禮與法的選擇在理論上可以使其各別在邊際上對總成本的貢獻相當。從這個經濟意義上而言，禮與法或自律與刑律是相輔相成的。

如果禮與法的執行都具有規模報酬遞增的特性，則社會大家一起合力生產禮與法的執行是有利的。國民義務教育裡除了知識傳授外，也包括了基本的公民與道德的訓練。然而，這些訓練有時成了形式。自律或法的訓練可以由共同行動中訓練，如對兒童上下學的交通秩序中訓練，讓孩童互相都看到別人是否認真遵行。相似

的，這些自律活動也沒有特殊的理由不能在成人身上應用。許多成年人會自動加入打坐、禪七、或其他宗教的自律聚會。如何擴大禮的參與以使其利益落實，就顯得其與法律一樣的重要了。

總之，傳統的中國自律修養即使在現代也是具有積極意義的。中國歷史裡雖然曾經將「禮、德」與「法、刑」做了不恰當的分離與對立，它們仍不失為寶貴的文化資產與先人經驗。我們應該致力於新的禮法互補制度的研究與制訂，而非在「自由、民主、法治」的口號聲中迷失了方向。西方的自由、民主中的缺點莫過於性解放的不自律。不自律的結果與沒有刑律的結果是相似的社會紛亂。我們沒有必要追求造成爭亂的無限制自由。殷鑑不遠，我們要的是適當的度量分界。這個分界，在事前是禮、自律；在事後是法、刑律。在這樣的分界下，我們可以依荀子「以善至者待之以禮；以不善至者待之以刑」，也可以依孔子「以直報怨」的想法來提升我們的社會福祉。

本篇建議閱讀著作

1. 關於貨幣與信用的創造，中央銀行的操作，以及凱因斯學派的貨幣理論、所得滋生理論請參考：

張清溪、許嘉棟、劉鶯釧、吳聰敏，(民國80年)，*經濟學理論與實際*，二版，下冊，台北：雙葉書廊總經銷。

2. 關於資本累積、金融仲介的角色、與貨幣對所得的影響，請參考：

Barro, Robert J. (1990) *Macroeconomics* (3rd ed.) **Ch.11, Ch.15, 與Ch.16.** New York : John Wiley and Sons.

3. 關於專精、分工、與工廠生產在經濟成長中扮演的角色，請參考：

Yang, Xiaokai and Borland, Jeff. (1991) "A Microeconomic Mechanism for Economic Growth," *Journal of Political Economy*, Vol.99, No.3, p.460-82.

Locay, Luis. (1990) "Economic Development and the Division of Production between Households and Markets," *Journal of Political Economy*, Vol.98, p.965-82.

4. 關於蔣碩傑的生平以及他對瓦拉氏法則的批評，請參考：

陳慈玉、莫寄屏，民國81年，《蔣碩傑先生訪問記錄》，口述歷史叢書(43)，台北：中央研究院近代史研究所。

Tsiang, S.C. (1989) "Walras' Law, Say's Law, and Liquidity Preference in General Equilibrium Analysis," and "The Total Inadequacy of Keynesian Balance of Payments Theory, or Rather that of Walras' Law?", in Meir Kohn (ed.) *Finance Constraints and the Theory of Money*. Boston: Academic Press Inc.

