

中 央 研 究 院
三 民 主 義 研 究 所

專 題 選 刊

(十)

均 富 與 經 濟 理 論 之 假 設

孫 立 德

中 華 民 國
臺 灣 臺 北 南 港

中 華 民 國 六 十 七 年 三 月

(七十四年重新排印出版)

均富與經濟理論之假設*

孫 立 德**

一、前 言

誠如亞當斯密所預測人類社會無疑地因分工而進步，然而在不斷的分工中，人民似乎也領悟到合作的重要性，也就是說在專業的過程中經濟單位（不論是個人、廠商、或國家）之間的依存性也相對地增加。前幾年發生之能源危機是個最好的例子，且夕之間大半的世界都一齊陷入了經濟萎縮及通貨膨脹的雙重打擊，若不是國際間之貿易情形迅速恢復，一九三〇年代之慘狀也許不能避免，而緩慢的經濟復蘇恐怕亦難實現。這種依存性之程度更由於人口膨脹而趨向增加，經濟個體所做的任何一件事似乎都會影響其他的個體，於是在這種人與人之間關係愈趨於頻繁的情況下，純粹以利己心為出發點的經濟學理論顯然會遭遇到許多困難，其中最大的困難似乎是如何在一個比較自由的經濟制度下解決所得分配及環境污染等問題。當然，這種困難之發生並不是由於經濟推理或方法上基本的錯誤，而主要是由於假設或前提的狹窄；也不是完全失去了預測的能力，而是經濟學似乎脫離了學問之終究目的

*本文曾蒙國科會研究補助，在此銘謝。並感謝麥朝成、顏平原等先生提供改進之意見。

**中興大學財稅系副教授。

及其真實性，正如費景漢等表示在一個計劃的自由經濟制度下要研究均富之道，首先必須從以經濟人（Economic Man）為假設的傳統經濟學中解脫出來，用利他心來配合利己心的驅使，而使經濟學成為一般人民「關心」社會的學問，而不是專門研究經濟人自尋樂趣的學問〔註一〕。

鑒於假設在理論上的重要性及利他心對於均富社會之相關性，故本文之目的在於更進一步地闡明以下這個觀念：「民生主義均富之思想既然與資本主義個人福利之思想不同，則後者理論之假設企難適用在研究前者之理論與政策上」。本文首先研討經濟學對於經濟單位行為之假定及學者對此類假定所作的批判，其次提出一個比較合乎中庸之道的經濟行為假定並討論如何因此新假定而可補充舊假定之不足，再次說明均富之可行意義及如何因經濟行為假設之擴充而在理論上可使均與富互不相衝突，最後簡述此新假定之實在性及在改變一個經濟概念時心理建設之重要性。

二、經濟行為之假設及其批判

任何理論之發展都必須根據某種假設，基於假設便可進行推理及實證，然後可以下結論。目前吾人所熟悉之西方經濟學對於經濟活動主人之行為假設約有下列四個：(一)人是享樂主義者，所以人的一切行動都由於追求快樂及避免痛苦之慾望所驅使的；(二)人是絕對的理性動物，所以人在不同的選擇情況之下能夠很冷靜地採取一個給他最大的快樂或最小的痛苦之選擇；(三)人在基本上是懶惰的，所以如果他認為他的活動不會帶給他更多的快樂或更少的痛苦，則他不會有任何行動；(四)個人是最基本的組成分子，所以他的存在比團體或社會更實在。

根據這四個對於人類基本的心理假設，在經濟分析時如果經濟單位是消費者則斷定他是個極大效用追求者；如果是生產者則是極大利潤追求者；如果是資源擁有者則是極大所得追求者。這種極端性之利己假定最大的優點是可以使經濟學之發展中使用各種自然科學（尤其是數學）的研究工具，並且使經濟推理具有精確性及預測能力。在本文中這是一個很重要的概念，於是不惜辭費地用一個很簡單的廠商之

行爲作為解釋之例子。假定這廠商是個壟斷者而對其產品之需要曲線 $P = 12 - 2X$ ，其中 P 是價格， X 是產量。它的總成本曲線是 $TC = 20 + 2X$ ，在經濟學上所研究的問題是在其他情況不變之下，這廠商的價格與產量如何決定？在實際上這是個很複雜的問題，但是在理論上一旦假設任何生產者都是極大利潤追求者，則價格與產量很容易便可決定，因為只要會解方程式便可決定。既然需要曲線已知，則總收入曲線便是 $TR = X \cdot P = 12X - 2X^2$ ，利潤的決定是總收入減去總成本，也就是說 $\pi = TR - TC = -2X^2 + 10X - 20$ 。要決定極大利潤之點，在微積分上可有兩個求法，一個是將利潤曲線的第一微分等於零，並測定第二微分是負值，這是求數學上極大點的方法。另一個是將總成本曲線的第一微分（即邊際成本）等於總收入曲線之第一微分（即邊際收入），這是利用以上兩曲線之斜率相等而決定其最大距離的方法。

。根據第一個方法，把第一微分 $\frac{d\pi}{dX} = -4X + 10$ 等於零而解方程式，可得 $X = 2.5$

，再看第二微分 $\frac{d^2\pi}{dX^2} = -4$ ，是負值，故可以決定極大利潤的產量是 2.5 單位。現

在再把 X 值代入需要曲線方程式，便可得極大利潤之價格是 7 個單位。若以第二個

方法來求 P 與 X ，先可決定邊際收入 $MR = \frac{d(TR)}{dX} = 12 - 4X$ 及邊際成本 $MC =$

$\frac{d(TC)}{dX} = 2$ ，在使 $MR = MC$ 後所得之 X 值亦為 2.5，同樣代入需要曲線也當然獲

得極大利潤或均衡價格等於 7。

以上這個簡單的例子目的不在研究數理經濟學第一課，而在表達一個傳統經濟學的特徵，這個特徵可以說是以極端的個人主義及利己心為行為標準，以及由於這個標準而使經濟推理成爲一個解多次方程式的步驟，經濟模型可能會比這例子複雜很多，但是極端經濟行為之假設沒有多少變更〔註二〕。而且這個假設除了精確性與預測能力之外（價格正好是 7 個單位而產量正好是 2 個半單位），最大的優點是使人民在觀念上認爲完全的自由經濟制度是最理想的制度。以福利的觀點而言，似乎

人人都會獲得最大的幸福，因為在自由放任下，他們不是極大效用滿足者就是極大利潤或所得獲取者。以效率的觀點而言，在完全競爭之下每個生產者必須採取最有效的生產方法，因為如果他們不如此，他們將不能生存在那環境之中。固然在生產者理論中早有研討不完全市場，而且也有所謂行為研究方法及管理研究方法之修正〔註三〕，但在大多數情形之下，尤其是價格理論以外的經濟學，不甚實際之完全競爭及極端經濟行為之假定乃占絕對優勢，於是早已引起不少學者的不滿。

關於這種追求極大值行為之批判由來已久，這往往是對於整個古典學派，尤其是新古典學派批評之一部分，社會主義及歷史學派學者對這種行為假設均曾表示不滿，讀者可參閱經濟思想史各教本，在此僅簡述近代學者們所提出而與本文研究目的有關之幾個重要的批判，可以分為六點說明之：

(一)對於極大利潤追求之假設，其中最重要之批判可說是把生產理論發展成自明之理而幾乎與經驗無關，也就是說廠商的行為能夠由形容它的環境之假定而推演出來，因為在完全競爭之下，若以長期而言，由於各廠商之邊際成本等於邊際收入及價格，於是必須認為各廠商是極大利潤追求者。因為如果廠商不追求極大利潤，則它必遭受損失，收入不敷支出，於是不能存在這市場的環境裡。既然如此，則廠商之行為並不是由於實證與經驗而探討出來的，其行為是由於在一個特殊的假定下而引導出來的，於是有人以為如此的生產理論失去了其實在價值，而且幾乎變成智力的鍛鍊，並非是了解經濟實況的手段，經濟學除了減少其科學精神外，又似乎成爲一個價值判斷與道德的問題，因為最後的關鍵是傳統經濟學認為每個廠商追求極大利潤是最「好」的事，是對社會最有「利」的行為，無怪乎連比較保守的經濟學家華德（ Benjamin Ward ）也認為新古典經濟學家有理性主義代替經驗主義以及詭辯代替常識之傾向〔註四〕。

(二)追求極大利潤假設之另一批判是如果廠商在利潤之外還追求其他目標，則市場之情況非但不能確定而且不能預測，均衡也不能達到，於是自由市場之經濟理論基礎也就開始崩潰〔註五〕。正如何里斯與尼爾（ Martin Hollis and Edward J.

Nell) 指示：「……中級經理人員及正在往上爬的年輕行政人員會有不同的野心，生產部門經常是要求充分利用生產設備並製造出一批固定的產品，而銷售部門可能由於市場的需要偏向臨時加工及不時的停工。生產及銷售部門會很願意地儲藏大批的原料與產品，但資金週轉部門會反對囤積。這種不同的意見不能在一個廠商追求極大利潤的模型中表示出來，即使是在同一生產部門之中，工頭及工程師也不站在同一利害關係上，每個人會受到他本人所渴望之遷升機會所影響。但是以廠商整體而言又如何呢？它也許應該擴張，應該獲取市場之全部，應該保持光榮的名譽，以及應該給員工就業之安全。即使以賺取利潤為目的，那也要看有意給誰獲利，經理員與股票持有人可能會有不同的意見……」〔註六〕。

當然何里斯及尼爾所討論的主要是關於大廠商的行為，但個人或少數人經營的小廠商會同樣發生目標衝突問題。就以上面提到的簡單廠商行為之例子而言，如果這廠商不追求極大利潤或由於其他因素（如保持現有員工）而不允許追求極大利潤時，則均衡價格與產量便很難決定，因為以上所談關於邊際成本等於邊際收入或利潤曲線斜率等於零之方法都不能適用了。如果是如此，則所謂的預測能力也就大半消失，譬如說在這例子中的廠商它可能認為三個而不是 2.5 個單位可以保持現有員工就業機會，則其產品價格會等於 6 個單位而不是極大利潤價格之 7 單位，這種情形雖然最後這廠商還是可以決定其價格與產量，但在經濟學而言，它的行為已經不易預測，分析之方法也不能如極大利潤追求那麼容易，而且更不能由環境而判斷它的行為，於是所謂的絕對主義或實證經濟學（Absolutism or Positive Economics）也就沒有什麼絕對性可言了。廠商也許只求一個滿意的利潤，而滿意與否主要是由各個廠商主觀判斷而決定〔註七〕。

（三）以上兩點是關於廠商追求極大利潤假設之批判，對於消費者追求極大效用之假設亦有其不妥之處，最明顯的一點是把人視作一理性的計算機，把個人物質生活享受之提高斷定為生活之改善，忽略精神生活之外並把歡樂誤認為幸福，却不知生活之改善可能與貪得無厭之態度或理性之計算絲毫沒有關係。關於這點懷思古

(Walter A. Weiskopf) 說得很清楚，他認為改進自己的生活固然可以包括物質享受的提高及效用之計算，但同樣重要的也許是(1)在工作上有自由安排時間之感覺；(2)逍遙自在的可能性；(3)充分的休閒時間；(4)沉思或不做任何事之機會；(5)宗教力量之領悟〔註八〕。再者，經濟學上不理性之行爲可能在心理學或哲學上而言頗爲理性，譬如說，由於一時衝動或受銷售員之影響某甲向某乙購買一個物品，此物品對某甲而言並沒有帶給他什麼效用，於是在經濟上他做了一件不理性之事，但在心理上而言也許是相當理性的，因爲那衝動給他心境平靜，而且他可能因此筆交易而使某乙生意好轉，於是也不能認爲這是不理性之舉動。在人類社會之各種學說中，固然有人認爲以個人而言殺身成仁可能是不甚理性之行爲，但還沒有任何比較完整的學說認爲個人在物質上稍許吃虧是不理性之行爲，這也就是爲什麼學者們像梭盧(Henry David Thoreau)、愛因斯坦(Albert Einstein)、埃丁頓(Sir Arthur Eddington)及懷德(Lancelot Law Whyte)等均以不同的語氣表示絕對理性並不是代表人的本性及人類應循之方向。梭盧表示：「人的無意識是上帝的意識……在吾人不能用意識而獲得之意外中却還有某種完美性之存在」〔註九〕，愛因斯坦亦指出：「理性之思想並不能充分地解決我們社會生活的問題……透澈之研究成果與高深之科學傑作往往對於人類具有悲劇性之含意」〔註十〕。再者，埃丁頓亦以爲任何真正的自然法則對於理性的人而言很可能顯得不合理性〔註十一〕；而懷德更明顯地說明：「放任的工業主義及過份的科學分析思想已把人類帶引到惡運與災難……對於正在成長中的權力意志，經濟歷史之過程，神聖目的之追求或人類強烈之衝動而言，理性之思想只不過是一個像彩虹似的裝飾品而已」〔註十二〕。

(四)經濟人行爲假設之另一批判是關於由此假設而所導致之經濟學之研究方法。在以上所討論的關於廠商追求極大利潤之例子中，吾人不難看出經濟學之研究方法似乎與自然科學之研究方法相差無幾，先把經濟行爲看作一個機器人似的行爲，然後用機械式的方法求得答案。本來經濟學非但是研究人與自然關係的學問(如生產函數與產業結構問題)也是研究人與人之間關係的學問(如所得分配與租稅問題)

，既然要研究人際問題，則採取客觀的自然科學研究方法至少會導致下列兩個差錯：

(甲)忽略所得分配與價值判斷問題——研究人與人之間關係的學問必定牽涉到倫理道德問題，這也就是為什麼許多著名的經濟學家都強調這點，馬爾薩斯表示：「吾人將要被迫地承認，經濟學是比較類似倫理學與政治學而不是接近數學的」〔註十三〕，而凱因斯在討論自由放任主義的缺點時也曾有類似的表示，他說：「然而我也要提醒你們，在最後而言，經濟學上劇烈的爭論與深切的意見分歧不會是集中在經濟技術上的，而是會與心理上及道德上的問題有密切關係」〔註十四〕。既然經濟學應該牽涉到倫理道德問題，而自然科學研究方法並不關心這些問題，於是許多學者認為經濟學沒有一個真正的分配理論〔註十五〕，這種看法除了由於經濟學模仿自然科學的結果外，也是由於經濟學家故意免談價值問題之結果，因為不談價值判斷之問題不見得就表示對於客觀的追求，很可能一個自以為客觀的研究者，在事實上他是一個主觀的利己者，於是最好的辦法是直接了當地聲明他個人的偏向與價值。關於這點許多學者都表示贊同，波丁（Kenneth E. Boulding）以為科學可以避免價值判斷之看法是荒謬的，因為整個科學之將來是基於吾人解決倫理上衝突之能力；而雷波保（Anatol Rapoport）在討論相對論對人文科學之影響時亦表示價值是因追求之目的而改變的，若要討論真正或絕對價值之問題就像要研究真正或絕對的天體運行一樣地無意義；蕭麥克（E. F. Schumacher）也強調：「對於人類尊嚴之極大傷害是由於社會科學作不智的企圖而利用及抄襲自然科學之方法，經濟學，尤其是應用經濟學，不是一個精確的科學，事實上，它的範圍較廣，應該是智慧的一個分枝」，他並且說：「一旦吾人接受人生是多層性的，吾人即能了解為什麼自然科學的方法不能適用在經濟或政治學上，也為什麼物理上的發明——如愛因斯坦承認過——沒有什麼哲學上的意義」〔註十六〕。

(乙)過分注重邏輯：自然科學之研究方法特別注重邏輯與實證，而忽視與推理無直接關係的靈感與直覺，其結果是使經濟學之研究產生兩個重要的缺點：(1)基於不

充分或錯誤之資料雖然能導致在邏輯上正確之結論，但由於沒有考慮到不包括在模型內的資料（尤其是質的變數 Qualitative Variables），常使結論錯誤或不如直覺的猜測。譬如說大多數人都非常信服由於統計推演出之經濟成長的利益（如個人所得增加，農業人口減少等），但是要了解其真正的利益却必須認清經濟成長的潛在成本（不管是個人的或社會的如環境污染等），那是需要靈感的力量，無怪乎連薩穆森（Paul A. Samuelson）都認為在許多情形下一個有教育性的猜測要比一個最複雜的計量模型還要有用處〔註十七〕。(2)過分注重邏輯之第二缺點是把經濟單位間的關係完全以物質效率來衡量，並且過份地把觀察者與被觀察者分離，於是形成不必要的冷酷與無情。再者許多人與人之間的問題，尤其是泰雷（G. N. M. Tyrell）所謂的「離散性」（Divergent）的問題，邏輯推理是無法解決的，因為這些問題既不能實驗又不能證明，唯有超越邏輯推理的界限才有解決之可能，譬如說，邏輯是幾乎不能解決所得分配問題的，因為公平與否主要是價值判斷問題，但因靈感而獲得之哲理很可能導致一個合理的分配辦法〔註十八〕，愛因斯坦顯然對這點表示贊同，他說：「說真的，信念最好是被經驗與澄清的思想所支持，在這點上一個人必須毫無保留地同意極端的理性主義者，但是這個觀念的缺點是那些對我們的行為及判斷所必須的及具有決定性的信念是不能僅靠純粹的科學方法來建立的」〔註十九〕。

(3)對於經濟人假設之另一批判是把個人的利益與社會的利益混為一談，而將前者利益之增加誤認為後者利益之增加。傳統經濟學認為個人的利益與社會的利益均可以由生產及所得的數量來衡量，於是任何個人因生產而增加所得之結果便認為這是國家社會利益之增加，但在事實上由於土地，資源，及技術進步的有限性以及社會地位，智力及權力之差異，某些個人利益之增加不見得增加社會的利益，因為某甲利益之增加往往影響其他個人之利益，則社會總利益不見得有增加，並且白拉圖至善境界（Pareto Optimum）的概念也絲毫不能解決實際的政策問題，因為沒有一個政策不會使社會上某些人受損的。關於私利與公利不能混為一談這一點愛因斯坦與凱因斯也有表示意見，愛因斯坦以為若每個人只為自己而避免痛苦及追求慾望

之滿足，若把這些人聚在一齊形成社會，則必然會產生一種不安、恐懼及痛苦之情況；凱因斯亦在討論放任主義之結束時作如下之說明：「這個世界並不是從天上就是如此地安排以致於個人利益與社會利益相一致，也不是在地上是如此地治理以致於在實際上這兩種利益能相符合，在經濟學原理中所提到關於啓蒙的利己心永遠會促成公共利益的理論是一個不正確的演繹，一方面利己心不見得會開朗，另一方面各人各自追求私利會使每人都太無知或太脆弱以致於不能達到其共同的目標，經驗並沒有證明在個人成爲一個社會團體後會比在他們單獨行動時更爲迷茫」〔註二十〕。

(六)極度利己心追求之另一批判是涉及到傳統經濟學完全競爭之假設與自由放任主義之矛盾問題，自由放任主義主張個人行動之自由（包括經濟活動之自由），而作爲經濟制度理論基礎的長期完全競爭理論却給予生產單位極少的自由。第一，如前所述，生產單位必須追求極大利潤，因爲不如此它將被經濟環境所淘汰；第二，個別廠商毫無改變產品價格之可能性，既然如此，經濟自由之程度又有幾何？固然傳統經濟學家會表示經濟學中完全競爭理論與物理學之真空或無摩擦之理論相似，但在事實上這兩者是有差別的。以完全競爭理論所演繹出來經濟效率較高之結論，（如產品價格較低、產品數量較大及消費者較能滿足等）實在是充滿了價值判斷，因爲在實際上這理論是用來擁護個人主義及強者優勝的論調，無形中影響所得及財富及權力的分配，於是關係最基本的民生問題。摩根斯丹（Oskar Morgenstern）及拉其曼（Ludwig M. Lachmann）亦曾表示與此說相似的看法，他們認爲大多數經濟單位在實際上沒有控制經濟變數之可能，但在經濟理論上却好像它們完全控制這些經濟變數〔註二十一〕。

綜上所述，吾人不難看出西方學者們對於經濟行爲假設之批判莫非是其行爲之極端性，東方學者多半以中庸之道爲求知及行爲之準則，故更不容易接受此種假設以及由其所導致的結論，尤其值得注意的是這種利己的理論極難作爲研究均富之道的基礎，其中最主要的理由是若人人只爲自己着想，而每人之聰明才智、教育背景、社會關係、家庭背景（包括遺產在內）又不是一樣，有效地實行均富政策似乎必

須依賴於極端的統制經濟制度，但極權主義非但與人性不合，也與時代潮流相背，故不能為吾人所接受。於是在三民主義為藍圖的自由中國之計劃自由經濟制度之下，均富之有效推行必得依賴於利他心之承認及發展，也就是說唯有將與經濟人假設相對的另一半（可稱之謂仁者或君子）併入行為之假設內，均富之理論基礎才能開始建立。由於目前經濟學中缺乏適當之名詞，而且經濟人幾乎與中國傳統觀念中斤斤計較的「小人」相似，故以「凡人」（Ordinary Man）之稱乎來代表一個利己心與利他心同時存在的經濟單位。作者認為若以凡人之行為作為經濟理論之假設，則非但以上所討論之六個批判大都不能成立，而且能使一般經濟理論與現實較能一致，但在闡明這點之前，本文中所謂凡人之意義及其可能對利己心與利他心平衡發展之關係必須先加以討論。

三、凡人之意義及其在經濟分析上之適當性

爲了要瞭解凡人之意義首先最好認清什麼不是在本文中所謂的凡人。顧名思義，凡人與完人之意義不同，凡人是指一個正常發展的普通人到達某一成熟程度後（譬如說成年後）所表現之內在的修養及外在的行為，此種修養與行為可說合乎心理學上所謂的成熟人的態度（Adulthood），而在傳統的意義中完人不是指集立德立言立功於一身之人，便是為某一主義或信仰而不顧自己生命利益之人（如太原五百完人或黃花崗七十二烈士等）。凡人也非聖人或先知，大多數人均能發展到成熟的地步，但固然有「禹何人也，舜何人也，有為者亦若是」之說，也只有極少數人能被後人奉為聖人或先知。再者，凡人與超人（不論是亞里士多德，斯賓諾薩或尼采的看法）也不同，前者是入世與愛世的，後者多少帶有出世與厭世的心理；前者承認經濟問題是人生問題之一大部份，後者幾乎忽視經濟問題之存在。當然，凡是世間人，並非仙人或一不存在的典型，既然君子並非完人，聖人、超人或仙人，那麼怎麼樣的人才是本文中所稱的凡人呢？由於這個問題幾乎可以牽涉到大部份的中外古今之人文及社會科學（尤其是談論到人性的問題），故僅能在本文中討論幾個

在作者認為比較重要的凡人之特徵。

(一) 凡是能夠平衡理智與感情的人：在人類社會內不論是針對個人或社會之生活，有些人只憑理智行事，而有些人一切以感情用事，又有些人理智與感情永遠矛盾並且在該用理智時用感情或感情時用理智，但是一個比較成熟的人他是能夠認識雖然這兩者是相反的，但也是相成的，因為這兩者各有應該使用的時間與場合，而且如手與足一樣在做許多事情時兩者都需要。譬如說租稅稽核員在決定廠商逃漏稅的情形時，這是應該多用理智的時候，但若在擠公共車時見到一位老太太或娠婦，却應該多用感情而能把自己的坐位讓出。然而在大多數的情形下，由於事情根結的不同，感情與理智可以在不同的情況下同時並用，一位教師在講課或改考卷時必須非常理智，但是在此之外則應該多用感情對待學生。蕭麥克所提到關於一個成熟的母親可以同時對自己的孩子給予戒律與愛心亦莫非是在說明理智與感情相反而相成的道理〔註二十二〕。既然理智與感情有如此關係，則利己心與利他心亦是相反而相成的，理智就像傳統經濟學假設一樣是利己心的原動力，而利他心之產生多半是感情的作用。所以說，凡人在日常生活中以及經濟環境內能夠介乎利己與利他的動機之間其理由之一就是他能使理智與感情的平衡。

(二) 凡是能夠平衡自由意志與宿命觀念的：人生在世可說是自由的，但也是不自由的，某些歷史風雲人物及學者文人可說僅憑自由意志而成功，拿破崙、俾斯麥、尼采、達爾文可說是幾個代表，也有些歷史人物似乎是由於宿命觀念的發展而成名，譬如釋迦摩尼、聖法蘭西斯（Saint Francis of Assisi）、梭盧、維特明（Walt Whitman）等就是。但是站在凡人的觀念上，能夠平衡這兩個相反的哲學思想而成功的人是佔絕大多數，伯拉圖、哥德、斯賓諾薩、羅素（Bertrand Russell）、愛因斯坦是幾個例子。本來自由意志與宿命觀念雖是相反但却是相成的，自我意識自由地發展必然逐漸導致自我了解程度之增加，而對自我了解以後總會認清小我之有限性及大我之無限性，也能感到個人的渺小及宇宙的偉大，這種認識與感受便會產生宿命的觀念。相反地，對於個人命運之接受却會產生一種自由的

感覺，因而不會恐懼命運的安排。關於這種自由與宿命之平衡，羅素在談論到休閒對於個人幸福之關係時曾一再強調這是一個快樂人生的重要特徵，他說：「他會以人生之有限性來真正地認清他自己，他的生命，以及他所居住的世界，並了解人生之短暫與渺小；他也會了解他個人的聰明才智可以用來探討宇宙一切有價值的事物，並且他將會感到如果一個人他的智慧能夠反映這個世界，則在事實上他已經與世界一樣偉大了。他會從環境的約束中解脫出來而感到內心的欣慰，並且雖然在外觀生活上他似乎歷經滄桑，但在內心的深處他還是一個快樂的人」〔註二十三〕。自由意志強烈之時，自我意識必也強烈，其結果產生利己之動機。相反地，當宿命觀念濃厚時，宇宙意識亦必增強，自私自利之行為隨之而減少，利他之行為與動機趨向增加〔註二十四〕，於是一個人能平衡自由意志與宿命觀念也就能適當地了解利己心與利他心相反相成的道理。

(三) 凡是能夠平衡科學與宗教之力量的：有許多人以為重視邏輯與推理之科學方法往往與憑藉直覺及靈感之宗教信仰或神秘主義 (Mysticism) 是互相矛盾的，因為科學方法不能證明神的存在，而宗教信仰或天人合一之感受也不能解決人類基本的生存問題 (譬如能源的缺乏)。然而從整體而言科學與宗教是相反而相成的，因宗教信仰而獲得真理之感受可以作為基本的邏輯方法，譬如說近代電腦語言之發展似乎是宇宙陰陽現象之應用。而且因科學之進步而使吾人進一步了解宇宙之當時，更使吾人感到宇宙之偉大與奧妙，因而增強有一個主宰者存在之信念。同時除了科學方法能增加人的智力而宗教信仰培養人的靈感外，科學之發現還可以擴大人的眼界，因而可以培養一種超然之心胸有利於心境的和平，譬如說，當科學證明在水星上一年 (繞太陽一周) 與一日 (自轉一周) 是一樣的，則吾人在沮喪時可能不會產生「度日如年」的感覺了。所以說，推理與靈感的同時並用才能增加吾人對自己與宇宙之了解，羅素說得對：「推理的能力只是一股協合及控制的力量而不是一個創造的力量，即使在最純的邏輯範圍內，一個新發現最初是由靈感而導致的」〔註二十五〕，而愛因斯坦在討論宗教與科學時亦表示：「假如宇宙宗教之感觸不能產生

一個確定的上帝概念及神學，這種感觸如何能從一個人傳授給另一個人？在我看來，科學與技術最大的功能就是喚起這種宇宙宗教感而使它能活在那些能被喚醒的人們之心中」〔註二十六〕。其他知名度較小的學者亦曾有系統地表示科學與宗教之相關性，尤以荷爾（Manly Palmer Hall），史圖勒（Leo Stoller）、徐氏（R. G. H. Siu）及懷德等為代表〔註二十七〕。由於宗教之信仰或宇宙之感受很自然地會產生愛心與利他之心〔註二十八〕，故凡人因能平衡科學及宗教之力量而使利己心與利他心並存而不相衝突。

（四）凡人能平衡物質與精神的作用：有些人重物質而輕精神之作用，而有些人重精神而輕物質，但在事實上物質與精神各有其功能而互不相衝突，因為任何物質內均結合着精神的力量（譬如說，天體之運行是自然法則之運用或神的力量之表現；電腦之存在是無數科學家研究之成果），而精神力量之表現是需要物質做媒介的（譬如自然的偉大可從一朵玫瑰花表現出來，藝術家之美感可從一幅圖畫中顯露）。再者，若從宇宙的基本構成而言，精神與物質幾乎不能分別，譬如說光是同時是由質點及波浪構成的，在分析上吾人可以說質點是物質而波浪是精神，然而若說光是物質就犯了以偏概全的錯誤，若說光是精神也是一個片面的理論，兩者都不能了解光的真正本質，同樣地，宇宙各種現象及人生之了解亦必須憑藉物質與精神之同時作用，這就是心物合一的基本道理。無怪乎羅素在辯論心物不可分時說：「假如你去店裡買一個麵包，你以為你買了一件你能帶回家的『東西』，事實上你所購買的是一連串由某種因果法則所造成的事件」〔註二十九〕。物質與精神既有相反相成之關係，君子便能了解有形（可見的）及無形（不可見的）之關係，有形物質之追求促成利己心之擴大，無形精神之探索有助於利他心之發展，所以說，物質與精神力量之平衡發展能培養利己心與利他心相反相成的氣質。

（五）凡人能平衡意識（或有意識）及下意識（或無意識）之作用：某些人非常機械化地追求某一目標而完全相信這是他們有意識的行為，但當獲得目標而乃不滿足或中途遭遇不可克服之困難而不得不放棄這目標時，可能由於個人沉思所得或心理

分析學家之協助，頓然發現那目標是在他們孩童時代受父親的影響而埋伏在他們的下意識圈裡的。又有些人經常做惡夢而被其所苦惱，却不知多用一些意志的力量便可去除大多數的困擾，也不知這些夢可暗示他們許多在清醒所應該做的事。近代心理學權威卡雍（Carl G. Jung）教授在討論夢的補償功能時曾經說：「爲了心理的平靜，甚至爲了生理的健康，無意識與有意識必須完整地相關連並且能平行地發展」〔註三十〕。羅素似乎能夠完全做到這點當他在談論幸福的克服及如何寫作時〔註三十一〕。凡人既然能認清意識與無意識相反相成的作用，則是否亦因此而能平衡利己心與利他心呢？回答是肯定的，雖然在這裡吾人不能明確地劃分界限而斷定意識是利己的，無意識是利他的，因爲吾人對於無意識的了解還不夠，但根據卡雍的研究，無意識除了受偏見、錯覺、幻想、不成熟的願望影響外，似乎具有協助眞自我或利他發展的功能，因爲無意識主要是受了人類生存本能的影響，而人類生存本能除個人的生存外至少有一半是爲了種族或社會的持續〔註三十二〕，這顯然是利他行爲的結果。此外許多個人下意識的行爲都有利他的作用，例如很衝動地買一件自己不需要的東西或輕易地答應別人一個對自己並沒有什麼利益的承諾。由於一般人亦經常有意識地做一些利他人之事（譬如自動捐錢及捐血），故一個能協調意識與無意識的人是可以平衡其利己與利他的動機的。

綜上所論，吾人不難看出凡人實在是比較遵循中庸之道的人，雖說中庸之道在現代這種工業社會也許並不是很受人歡迎之道，也不是一個簡單而有趣的道路（因爲人總有分個青紅皂白或不是朋友便是敵人的傾向），但它却是一個代表眞理的道路，易經所說之「天行健，君子以自強不息」亦莫非是中庸之道之貫徹實行，因爲天體運行可以認爲是向心力與離心力的平衡，也唯有使利己心與利他心相互平衡之人能夠自強而不息。固然，凡人並非完全是君子，但又有多少人不希望能自強而不息呢？然而中庸之道雖說是眞理之道，但它不是兩個極端的平均（譬如說每個人必須百分之五十利己，百分之五十利他，或一半用理智一半用感情），相反的力量若能相成的話，必須要隨環境而作調整的，譬如說，處在一個經濟成長快速的環境之

下，凡人可能會多使用一點利己的動機，而在經濟蕭條時則應少用點。而且在利用其中一力量時也不能忽略另一力量之重要性，因為在任何情形下只用其中一個力量便會使個人以及社會遭殃，完全利己的人與完全利他的人同樣不能生存〔註三十三〕，這正是經濟人極端行為假定錯誤之另一看法。再者，人的經濟生活非但不能脫離由社會、政治、感情等組成之整體生活，而且往往受整體生活之影響及支配。固然有時為了分析上的方便確實有把經濟生活與整個生活分開研究之必要，但若在這種情形下認為經濟行為有完全的獨立性而不受其他動機之影響，則其分析之結果必將導致偏差。這是經濟人極端行為假設不妥之又一看法。中庸之凡人之假設既然沒有極端行為之弊病，則接着便可以簡述此新假設如何可以彌補經濟人假設之不足。

在以上討論之六點關於批判經濟學行為極端性之假設中，幾乎每一點都可以因凡人或中庸行為之假設而去除，也就是說：(一)由於凡人不會追求極大利潤，故他的經濟行為不完全會由形容他的經濟環境而決定，於是生產理論也就不會是自明之理了〔註三十四〕；(二)具有凡人性格之廠商確實會在利潤之外追求別的目標，可能是社會責任感，也可能是員工職業的安定等；(三)凡人性格之消費者不會忽略精神生活在人生幸福中的地位；(四)中庸的經濟學乃會採取自然科學之研究方法，但不會「模仿」自然科學，因為經濟學將會與宗教及哲學有密切關係而不會避免價值判斷或討論所得該如何分配問題；(五)中庸經濟學會強調個人利益與社會利益的依存性，但不會誤認某些個人的利益增加即是社會利益之增加；(六)中庸經濟學因為並不承認個人極端自由的可能性，故與完全競爭（不管是在資本或社會主義經濟制度下）之理論不相矛盾，而且凡人的經濟單位將不會重視完全競爭理論，它會研究經濟行為之相互關聯性及合作之重要性。

四、求均之障礙及其鏈除

求均之障礙實根深於傳統經濟學經濟人之假設，於是障礙之去除有賴於在經濟理論中確立起凡人經濟行為之新假設。但在說明這點之前最好對於均富之意義先作

基本的解釋。

均富之意義除了平均財富或求均求富同時進行之外便很難作客觀的論定，但可以作以下之基本認識。「富」字的意義較易了解，它是指決定生活水準的財富與所得而言，財富是儲量的概念，而所得是流量的概念，由於近代各國大多數採用所得稅而沒有完整的財產稅，對於所得的統計資料也比財富的要完備，而且非但財富可以產生所得，所得定義之擴大也可以包括財富之增減值，故富可以用所得來代替。至於「均」這字的解釋就不易了，因為「平均不平均」或「公平不公平」的概念牽涉到每個人主觀的價值判斷，以及人與人貨幣邊際效用之比較，似乎與「美不美」的問題一樣地見仁見智而很難獲得意見一致，比較能夠被大多數人接受的是把均字解釋為「減少差異的傾向」，根據這個解釋，則均富的意義可以說是「減少家庭(或個人)之間生活水準的差距」，也就是說，以不同大小的家庭之基本需要為標準，減少家庭所得分配之不平均。如此解釋，均富之目標當然不是要達到所得的完全平均分配（譬如說吉尼係數等於零），而是要所得分配比較平均（如吉尼係數減小），也就是說，若某一社會在今年最高所得百分之十的家庭接受百分之二十五的總國民所得，最低百分之十之家庭接受百分之四的總所得，而明年這兩個家庭集團所得各為總所得的百分之二十四及百分之五，若經濟成長率沒有因求均政策而有顯著減低，則此經濟社會就已經邁步在均富的道路上。事實上，若參考當代美國哈佛大學哲學家勞爾斯（John Rawls）對於公平所下之定義〔註三十五〕，均富可以有一個更簡單的解釋及實行目標，那就是要儘量提高最低所得集團的所得，這個平均財富的意義更有其實行的涵義，最低所得集團可以用最窮百分之十或二十之家庭作標準，也可以用「貧窮線」（Poverty Line）的觀念決定家庭或個人的人數或其在總人口的百分率。提高其所得也可以有兩個標準，一個是增加其個人的平均實質所得，另一個是增加此集團之所得在總所得中之百分比。

在對於均富之意義有初步了解之後，接下去所要研究的是如何因傳統經濟學上經濟人之假設而使求均之理論與政策受到各種反對與障礙，以及如何因此假設之改

變而可以去除這種障礙，並且要說明均富之理論基礎實在與凡人之行為假設有密切關係。無可否認的，均富最基本的理論基礎必然是建立在狹義的經濟學範圍之外，事實上其理論早已在孔子、孟子、蘇格拉底、伯拉圖及耶穌時代建立。換言之，均富早已被認為人類理想社會的必要條件之一，故在中國早有「不患寡而患不均」之說，在外國亦有「人生來就是平等」之說，研究其理由不外乎是理想的社會不會是一個有戰爭、有盜賊、有殺人放火的社會，而貧富不均是產生這些社會不安的最大理由。鑒於本文之主旨在於說明經濟假設對於均富經濟理論之重要性，故關於均富在哲學、政治、社會、倫理或宗教上的基礎不在此贅述〔註三十六〕。

在經濟學上要建立均富的理論基礎最重要的工作是在研討經濟效率（或經濟成長）與經濟平等（或所得再分配）之相關性，並說明經濟效率與經濟平等並不見得如傳統經濟學上所認定之相反的關係，也就是說，要提高效率不見得會減少平等，而追求平等也不見得會減低效率。由於經濟效率之提高可直接刺激經濟成長，而經濟平等之追求必然形成所得之再分配，故在以下之討論中經濟效率可與經濟成長相互換用，而經濟平等與所得再分配亦具有同樣的含義。

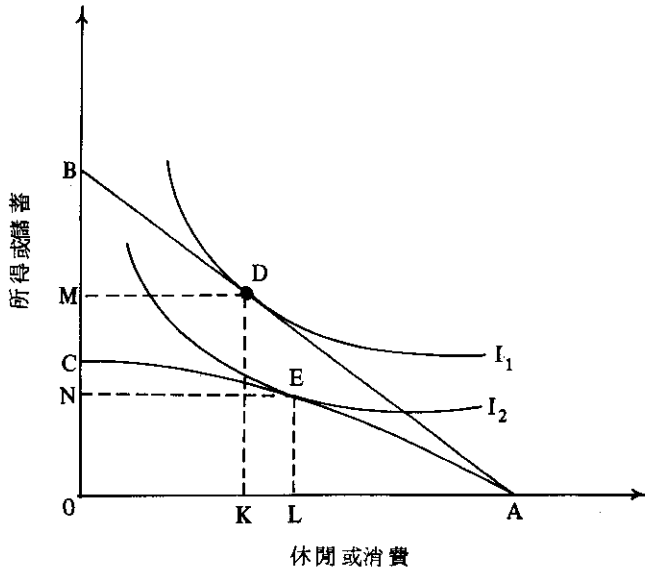
傳統經濟學在理論上始終就認為經濟平等必會影響儲蓄及投資誘因，因而阻礙經濟效率與成長，所以在追求任何所得再分配的政策時，傳統經濟學家總不斷地提醒大家要注意誘因問題，如果不注意則資本累積將減少，工作效率將低落，而使社會陷入不景氣的狀況中。奧肯（Arthur M. Okun）在討論經濟效率與公平後所下的結論可以代表這種傳統的看法，他說：「一個民主的資本社會將會繼續尋找更好的辦法來決定權利與金錢的分界限，並且它能夠在這方面會有進展，當然了，它將絕對不會解決這問題，因為平等與經濟效率的衝突是不能避免的」〔註三十七〕。

吾人要了解這種平等與效率互不兩立的看法必須歸本溯源從傳統經濟學經濟人的假設開始，如上所述，因為經濟人可說是一個極端理性的計算機，所以有任何對他「個人」不利的事情發生時他都會立即表現出來，因而改變他的經濟行為。由於這點是使經濟效率與平等相衝突的癥結所在，故不妨以一個簡單的經濟分析工具（無

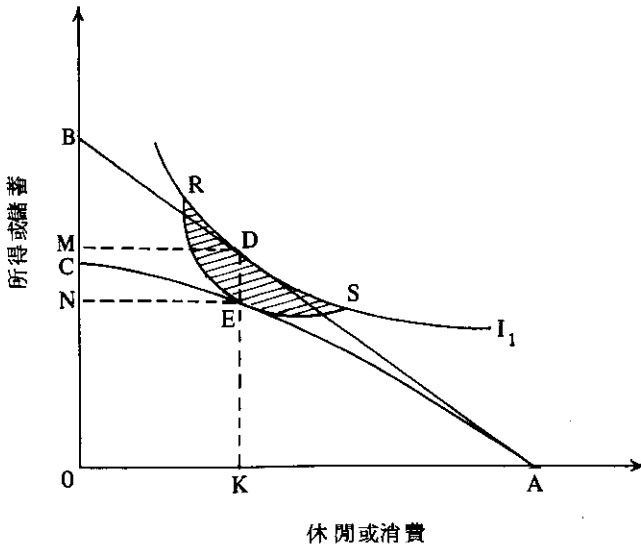
異曲線)說明之〔註三十八〕。

假設吾人二分經濟社會的構成單位，一半稱為高所得階層，另一半為低所得階層，而且個人的經濟活動可由每日工作(所得)與休閒以及儲蓄與消費數量來決定，圖(-)代表高階層中某甲之無異曲線圖，如果以他的生產行為而言，圖中縱軸代表工作或所得，橫軸代表休閒。如果以他的儲蓄行為而言，則縱軸代表儲蓄，橫軸代表消費。某甲本來的最佳(均衡)位置是在D，由於OM的工作或儲蓄量使他個人能維持某一程度的經濟效率，故這個經濟社會(假定能作此種總合)能保持某一程度的效率及成長。現在假定這社會決定所得必須較平均地分配，於是政府必須向高所得者徵收所得稅，在繳納累進所得稅後，某甲的新均衡位置是在圖(-)中的E，由於一般經濟學家都以為個人可支配的所得減少對工作或儲蓄會發生反誘因效果，故E會在D的右下方〔註三十九〕，於是工作量減少及休閒增加外，投資所需的儲金亦減少，某甲之經濟效率隨而減少，集合言之，若不考慮所得稅收入之用途，則使此經濟社會效率及成長率減低。

以上這個分析雖然相當簡陋，但却能充分地代表傳統經濟學反對經濟平等或平均財富的理由，事實上，即使是相當複雜的分析方法，平等與效率相衝突的結論仍舊依靠經濟人的假設〔註四十〕，如果假設加以修改，則平等與效率之衝突將不再如此明顯了。茲利用修改假設後的無異曲線圖說明這點。在圖(二)中某甲之無異曲線遮影橫線區域RES可稱為「緩區」(Buffer Zone)，這個緩區的形成除了李賓斯丹(Harvey Leibenstein)所提出的慣性及選擇性的理性外，主要是利他動機之使然〔註四十一〕，慣性的存在是因為經濟單位雖然由於外界環境的改變，但並不願意改變其本來位置的原因，這種以不變應萬變的態度是普遍的現象，可以說是因為：(1)對於某些程度內的變動變不在乎；(2)對於新位置的效用不能確定；(3)移動費用太高；(4)對新環境產生不安之感；(5)怕失望等〔註四十二〕。利他的動機除了基於「人之初，性本善」及「惻隱之心，人皆有之」之外，主要是以上所討論凡人特徵的表現，從消極方面而言，普通一般人認為雖然改變其本來的位置對其本身有利，但考



圖(一)



圖(二)

慮到對別人或許有害時，很可能會按兵不動，保持原位，從積極方面而言，由於比較成熟之凡人對精神價值之重視，宗教信仰的修養，宿命觀念的實行等非經濟因素之影響，在以物質慾望為標準的某種程度內經濟變數之移動，可能會像梅恩公爵所說的婆羅門（Brahmin）一樣，對他的經濟行為毫不起影響，因為他已經夠快樂了〔註四十三〕。

當無異曲線上產生這種緩區的現象時，以上圖(一)之結論便不見得正確了，因為在凡人行為的假設之下，一個經濟社會追求經濟平等時很可能會絲毫沒有影響經濟效率與成長。如圖(二)所示，繳納所得稅使所得或價格線移轉到AC，因為現在某甲的最佳位置可以由緩區的大小及形狀來決定，而且由於凡人不像經濟人他不見得經常都在計算價格線的斜率要與工作及休閒或儲蓄及消費的邊際替代率相等，價格線不一定要與無異曲線相切才能獲得均衡，所以新均衡點可以在D的左方或右方，如果吾人認為某甲是個比較理性的，則其均衡點E可能在D之正下方，這表示他的休閒及消費數量沒有增加，故他本人與社會在生產方面經濟效率不能認為有減低。儲蓄量是減少了，可是這也不見得會影響他個人或社會的儲蓄誘因，因為他由於利他心之作用會以為一方面低所得階層之生產及儲蓄可因所得再分配而增加，另一方面也可由政府儲蓄之增加補充之，而且最可能的是由於政府收入增加而導致的公共投資更能促進經濟成長，故在整個經濟社會生產與儲蓄都不見得因徵收所得稅而有反誘因作用。當然了，在凡人的假設下，所得稅之徵收反而有可能使某甲工作的時間與儲蓄同時增加，而使扣稅後的價格線保持在AB，則新均衡點乃在D，在這種情形下，非但個人的經濟效率沒有減低，而且整個社會之總效率可因低所得集團之生產力與儲蓄傾向之提高而增加，於是經濟平等之追求反而可使經濟成長率提高。

以上這個簡單的無異曲線分析目的在於說明經濟效率與經濟平等之所以有衝突主要是由於經濟理論上經濟人的假設，如果採取一般非完全經濟人行為的新假設，則相互衝突的說法便大有疑問存在。此新假設既然如此重要，則除了它能在理論上由於比較適合中庸之道而優於經濟人之假設外，它是否也比較合乎事實？關於這個

問題，作者的意見是認為無論在總體或個體的觀點而言，事實是比較支持凡人行爲之假設的。

以總體的觀點而言，理由並不複雜，因爲目前所有關於經濟成長與所得分配關係之實證研究其結論似乎支持凡人之假設而不支持經濟人之假設。經濟成長較快的國家（如利比亞）而正好具有高度之所得不均並不能證明這成長是由於犧牲經濟平等的結果，注重所得分配的國家（如中華民國）也不見得是成長慢的國家，成長慢的國家（如希臘）也不一定是重視經濟平等的結果，再者，成長慢的國家（如緬甸）也不見得是所得平均分配之原因〔註四十四〕。無怪乎瑞典經濟學家穆道爾（Gunnar Myrdal）一再強調經濟開發中的國家必須重視經濟平等的問題，他表示：「古典及新古典經濟學家傳統地就假設經濟成長與求均政策有衝突，他們把求均的代價就是國家經濟生產力的減低以爲是當然之理，……，他們這樣的看法純粹是基於推測，在事實上，直到現在專心致力於證實這個假設的研究也還是少而又少，即使是已經開發的國家，吾人還是缺少如下的基本研究：如何儲蓄率，勞動投入，及勞動效率隨各種不同程度的所得與財富分配而變動，……，只有在最近，均富政策才開始真正地被認爲是經濟穩定與成長的基礎」〔註四十五〕。

以上是總體觀點來說明凡人假設之實在性，接着要說明在個體的觀點而言，非完全經濟人之假設也似乎比經濟人的假設更合乎事實。吾人談到經濟效率與經濟平等之衝突時，組成經濟社會之經濟單位顯然不能包括社會中之非生產份子，也就是說不是社會中每一個自然人都可認爲是經濟單位，因爲求均而影響經濟效率及成長之基本前提必須建立在經濟單位原先就具有某一程度的工作效率及儲蓄意願上。非生產者如兒童、傷殘、退休之老年人顯然不至於因經濟社會實施均富政策而對其效率有減低作用，如果所得再分配對其效率有任何影響，那也必然是有增加效率之作用，則平等與效率衝突之研究對這些非生產者仍沒有關係。於是從這方面而言，在談到經濟社會中均富之追求可能對經濟成長發生反效果時，其構成分子最多可以以全部就業之勞動人數（Labor Force）作代表，而最少可以勞動力之一半爲代表，

「最多」的意思是在求均政策施行後，貧窮的勞動者可能因營養改善，教育水準增高，其經濟效率反而提高，「最少」的意義是代表由於不均而實行再分配政策時，基本前提是至少有貧窮富裕之分（即高低所得集團之分），則若二分經濟社會時，只有其中一半的高所得者之效率可能會受影響。這個以就業勞動力來決定生產單位之數量亦可以用在決定儲蓄者的數量上，因為非儲蓄者的經濟行為當然不必在研究經濟成長與經濟平等之衝突時加以考慮，固然非生產者亦可能是儲蓄者，但生產者也可能是非儲蓄者，也就是說，在談到所得再分配對儲蓄誘因有不良效果時，其對象也是可以以勞動力作代表，勞動力以外的人就沒有什麼誘因或效率的影響可談了。

就業勞動人數既然可以代表經濟社會中生產與儲蓄活動之構成分子而成為研究經濟成長與公平是否衝突問題的基本對象，則在實質上吾人可以斷定組成這勞動力的各個分子已經具有具體的利他行為，而已非純粹的經濟人了，這種具體的利他行為之產生也許不完全是出於自願的（利己的行為又何嘗是完全出於自願！），但由於感情、習俗、法律、政治等影響，在實際上可以認為是利他心之使然，至少並非是單純的利己心而使勞動者執行其各種經濟活動的。關於這點最好用一個極簡單的實例闡明之。經濟社會之生產成果或生活水準之高低普通可以用實質每人平均所得作代表，但是無可否認地這個所得的產生是由於就業勞動力之貢獻（資本亦有貢獻的看法在此是沒有重要性的，因為就業勞動力也已包括資本家了），也就是說只要經濟社會總人口多於就業勞動人口，則後者在實際上維持前者之生活，於是後者成為名符其實，利己利人的經濟單位。若以民國六十五年之初步統計資料而言，自由中國平均每人實質所得是一六八九〇元（以六十年固定價格計算），而勞動者每人平均所得（國民所得被就業勞動力除）是四八七一八元，若以勞動力半數計算則平均所得為九七四三六元，這個簡單的數字可以表示出一個平均的經濟單位，幾乎將其三分之二至五分之四的生產成果為他人享用。

也許有人認為以上這個經濟單位有具體利他行為之說明有兩個缺點：第一個是

利他行爲實際上是利己心的少許擴大，因爲勞動者所支持的只是他們的家庭而已；第二個缺點是忽略了經濟活動中消費或需要的一面，而只集中注意力在生產或供給的一面。關於第一點，如果實際上勞動者之經濟行爲的確以家庭爲範圍，則吾人首先遭遇到解釋「家庭」定義之困難，家庭包括直系親屬？旁系親屬？抑或正好住在一齊者？若只是直系親屬，勞動者對其旁系親屬會與路人一般看待？在目前自由中國吾人都知道乃有極多的家庭或家屬企業，旁系親屬間經常有資本週轉及相互借用員工之習慣，則直系親屬之定義是否適當？如果要包括旁系親屬，那究竟如何的「旁」才是旁？是否可以包括整個宗或族？如果擴大到宗族，那麼利己與利他又如何劃分呢？所以說即使家庭的定義可以斷定，勞動者利他的事實仍不能否定。這顯然是凡人之假設比較合乎事實之重要理由，何況在心理學上而言，家庭的基礎多半是建立在愛上，而愛的可能性至少是發生在一個不是完全自私自利的人的身上。其實社會上充滿了成千成萬的生產勞動者，他們因爲考慮到子女教育，伴侶興趣，終養父母，或工作單位興衰等非完全是他們個人的問題而自願放棄高所得之工作機會而安於現有之職業及經濟活動，這種並不追求極限的行爲均能使上述之無異曲線產生緩區，以至於對他們而言經濟成長與公平之矛盾問題可說是互不相關。談到這裡，作者以爲在道德情操論中亞當斯密之啓蒙利己心實在是利他心之開端，而在國富論中所強調的利己心實在是充滿着利他心之驅使，唯有在一個道德哲學家的眼光中由於大我之發展能看到自我利益之追求就是社會利益之增加（亦即自我意識發展到宇宙意識之境界），即使國富論中之利己心因完全競爭之假定而對他人無損，在這個非完全競爭的現實社會中，單純的利己心乃無法解釋經濟活動之自然順利進行，於是「不可見的手」不能認爲是供需雙方之競爭，而必須恢復在情操論內一樣的解釋，是隱藏在每個人心中的良心。果真如此，則利己與利他並重之假設在分析上顯然會比單純的啓蒙利己心更清楚，更實惠，這正如要了解一個日子若將其分爲日間與夜間要比單純的日間較能了解一樣。

關於忽略消費或需要一面的批判也是難以成立的，因爲相信經濟成長與所得分

配相衝突的理論本身也具有同樣的弊病。由於高所得儲蓄傾向高，於是爲了要培養經濟成長的資金而不能高度地向他們徵稅以免影響其儲蓄與投資誘因，這種傳統的說法同樣地沒有考慮到消費的一面，理由是儲蓄及投資增加之本身不能維持經濟成長，投資後生產之財貨與勞務必須被消費吸收後才有再生產的機會，才有持續成長的可能（這與供給不能決定市價的道理一樣）。事實上，關於忽略市場需要這點也可以說是整個古典與新古典學派的缺點，而必須以凱因斯爲首之有效需要理論補充之，這也可能是爲什麼保守派的經濟學者如弗里曼（Milton Friedman）等乃確信經濟效率與平等是衝突的，因爲一方面他們乃堅信演繹法的絕對性及經濟科學化之必要性，另一方面他們乃保有賽亞（J. B. Say）之信念「供給會創造它本身的需要」。但在事實上尤其以總體而言，經濟成長與平等極可能是相輔相成的，因爲經濟平等所導致的大眾消費力增加也同樣可以產生「需要會創造它本身的供給」的情形〔註四十六〕，這似乎與凱因斯所說對於儲蓄以偏概全的古典看法相差無幾，也就是說個體經濟學上有有效的理論（儲蓄可以增加生產所需之資金）不見得能夠適用在總體經濟理論上（儲蓄增加可引起消費不足）。說到這裡，吾人不難看出，即使勞動者所支持的非生產與非儲蓄者之消費量對所得形成亦有貢獻，勞動者之行爲乃不是完全利己的，於是經濟人利己行爲之假設難以成爲一般經濟理論的基礎，也就是說，以利己的個體分析而言，平等與效率的衝突是很可能的，但是一旦個體不完全利己了，則變成爲一個總體分析的問題，於是個體經濟上有有效的理論也就不能無條件地適用了，可能這是爲什麼在實驗研究上到目前還沒有確定經濟成長與所得再分配是衝突的理由。

總之，經濟成長與求均政策之所以被認爲有取捨之困難主要是由於經濟學上經濟人利己心之假設，若代之以利他與利己並重凡人行爲之假設，則求均與求富之衝突已不再明顯。由於反對經濟平等之理由極大多數是站在有礙經濟效率及成長的立場，故在經濟學之外可以說找不出什麼反對經濟平等的理由，所以說，即使是拋開「惻隱之心，人皆有之」的說法以及「人在追求幸福的過程中必須具有利他之心」的倫理不談〔註四十七〕，以上的說明已經可以表示凡人假設之真實性在推理上及經

驗上都優於經濟人的假設。

五、結 語

國父孫中山先生曾強調「人生以服務為目的」，而總統 蔣公亦囑咐「生命之意義在創造宇宙繼起之生命，生活的目的在增進人類全體的生活」，這種利他心之適當發展非但是在計劃的自由經濟制度之下實行均富的必要條件，也是在文明社會中每個人所必須具備的基本態度。經濟學之存在不應該是以其本身的發揚光大為目的〔註四十八〕，而是要以如何與其他學問配合共同增進全體人民的生活為宗旨。完全崇尚個人主義的自由經濟學說可以說是應該與社會達爾文主義一樣地壽終正寢了〔註四十九〕，適合真理及社會需要而具有中庸之道的學問必可脫穎而出，這是必然的現象，即使是達爾文本人及古典經濟學家馬爾薩斯及彌爾（J. S. Mill）亦有此預料，何況是斯賓薩塞、羅素、懷德、弗浪姆、屈安，及豪化特等早已清清楚楚地說明「人我之分」多少是一種幻覺，在實質上利他就包括利己，而真正的利己也必包括利他〔註五十〕。若以中國儒家思想而言，利他心之擴大也是小康社會末期的自然現象，人由於科技發達更能控制環境之結果，他比以前更自由了，但也由於這個同樣的原因人口也快速地增加，這又使他感到他的活動範圍已經減少了，於是漸漸地感到物質上的自由似乎不能解決生活的基本問題，精神上的自由才是可以無限制的發展，這種感受是利他的開端，也是利他的終結，這非但是個人幸福的基礎，也是走上大同社會的途徑大多數人所必備的心理狀態，因為大同社會不可能是一個用外在力量限制個人的極權社會，它也不可能是一個任由己為的烏托邦。

利他心之發展對於理想的大同社會既是如此重要，而經濟成長（求富）與經濟平等（求均）之所以有衝突也既然是基於傳統經濟學的假定，則吾人對於今後要努力的方向已是相當明顯，吾人必須對於西方傳統的經濟學採取謹慎的態度，並且糾正許多以為當然的結論，尤其是那些「在求富的道路中求均的問題會自然而然地解決」的論調應該剷除〔註五十一〕。歷史已不能重演，殖民的政策，廣大的土地，無

盡的資源已不復存在，但貧富的差距顯然已經相當明顯，如果 國父當時沒有了解西方求富過程中所遭遇到的社會成本及西方國家經濟發展中對殖民政策的依賴性，則他也不會囑咐吾人必須均富並重了。在目前自由中國的經濟情況下，作者已經提到，求均的最大阻力是認為其結果將影響吾人所極為渴望的經濟成長，但以上的分析已經說明這種相剋的看法並沒有實際的例證，也就是說，這顯然只是一個觀念的問題，也是一個心理的問題，要把這個問題解決，吾人似乎又要借重 國父的遺教，在心理建設中他說：「夫國者，人之積也，人者，心之器也，國家政治者，一人群心理之現象也，是以建國之基，當發端於心理」〔註五十二〕。吾人今日若能在心理上確實建立起求均並不會影響求富的信心，以及經濟學不能與人類社會追求至善目標相衝突之信念，則民生主義均富的社會可指日來臨，而大同社會也將不僅僅是一個在遼遠中的理想而已。

附 註

- 〔註 一〕請參閱費景漢，小康，大同與均富（台北中央研究院三民主義研究所，民國 66 年）及周建富與費景漢著之，小康，大同與均富——「關心」的社會之所得分配與財政收支（台北中央研究院三民主義研究所，民國 66 年）。
- 〔註 二〕譬如伯林特(Alan S. Blinder)之終身消費及贈與模型亦假設每一家庭會選擇一個使它終身效用極大之消費計劃，請參閱他的 *Toward an Economic Theory of Income Distribution* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1974), p. 27.
- 〔註 三〕請參閱Richard M. Cyert and Charles L. Hedrick, "Theory of The Firm: Past, Present, and Future; an Interpretation," *Journal of Economic Literature*, X, No. 2 (June, 1972), pp. 398-412; Fritz Machlup, "Theories of The Firm: Marginalist, Behavioral, Managerial," *American Economic Review*, LVII, No. 1 (March, 1967), pp. 1-33.
- 〔註 四〕請參閱Benjamin Ward, *What's Wrong with Economics?* (New York: Basic Books, Inc., 1972), p. 39.
- 〔註 五〕這個批判主要是針對經濟學原理或廠商理論以外之經濟學部門而言，若以廠商理論之本身而言，行為及管理研究方法之修正早已討論到利潤以外之目標，請參閱〔註三〕以及Walter A. Weisskopf, *Alienation and Economics* (New York: Dell Publishing

- Co., Inc., 1971), pp. 116-130.
- 〔註 六〕請參閱Martin Hollis and Edward J. Nell, *Rational Economic Man* (London: Cambridge University Press, 1975), p. 211.
- 〔註 七〕即使廠商有極大利潤追求之企圖，也由於實際情報等問題困難重重，於是這種假設乃不甚適用，讀者若有興趣了解關於極大利潤追求在實際上所可能遭遇的困難可參閱兩篇短文，Stephen Enke, "On Maximizing Profit," and Robert N. Anthony, "The Trouble with Profit Maximization," in Donald S. Watson Ed., *Price Theory in Action*, 3rd Edition (Boston: Houghton Mifflin Company, 1973), pp. 64-76.
- 〔註 八〕請參閱 Weisskopf (1971), p. 59.
- 〔註 九〕Henry David Thoreau, *The Works of Henry David Thoreau: A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, Vol. 4 (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1911), p. 411.
- 〔註 十〕Albert Einstein, *Out of My Later Years* (New York: The Philosophical Library, Inc., 1950), p. 152.
- 〔註 十一〕請參閱 Lincoln Barnett, *The Universe and Dr. Einstein*, Revised Edition (New York: Bantam Books, Inc., 1957), p. 24.
- 〔註 十二〕Lancelot Law Whyte, *The Next Development in Man* (New York: The New American Library, 1950), p. 118.
- 〔註 十三〕Thomas Robert Malthus, *Principles of Political Economy*, 2nd Edition (New York: Augustus M. Kelley, Inc., 1951), p. 1.
- 〔註 十四〕John Maynard Keynes, *The End of Laissez-Faire*, Reprinted in Robert B. Carson, Jerry Ingies, and Douglas Mclaud ed., *Government in the American Economy* (Lexington, Mass.: D. C. Heath and Company, 1973), p. 35.
- 〔註 十五〕請參閱 Joan Robinson, "The Second Crisis of Economic Theory," *American Economic Review*, LXII (May, 1972), pp. 1-10; Gunnar Myrdal, "Response to Introduction," *American Economic Review. Papers and Proceedings* LXII (May, 1972), pp. 456-462; and Weisskopf (1971), pp. 170-171.
- 〔註 十六〕請參閱 Kenneth E. Boulding, *Economics As A Science* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1970), p. 122; Anatol Rapoport, *Science and the Goals of Man* (New York: Harpers and Brothers, 1950), p. xix; and E. F. Schumacher, *Small is Beautiful* (New York: Harper and Row, Publishers, 1973), p. 89 and 225.
- 〔註 十七〕請參閱 Paul A. Samuelson, "Lessons from the Curret Economic Expansion," *American Economic Review: Papers and Proceedings*, LXIV, No. 2 (May, 1974), pp. 75-77.
- 〔註 十八〕關於這點蕭麥克講得很透澈，請參閱 Schumacher (1973), pp. 72-94.

- 〔註十九〕 Einstein (1950), p. 21, 並參考 Joan Robinson, *Freedom and Necessity* (New York: Pantheon Books, 1970), pp. 119-124.
- 〔註二十〕 請參閱 Einstein (1950), p. 16; and Keynes (1973), p. 32.
- 〔註二十一〕 請參閱 Oskar Morgenstern, "Thirteen Critical Points in Contemporary Economic Theory: An Interpretation," *Journal of Economic Literature*, X, No. 4 (December, 1972), pp. 1163-1189; and Ludwig M. Lachmann, "From Mises to Shackle: An Essay on Austrian Economics and the Kaleidic Society," *Journal of Economic Literature*, XIV, No. 1 (March, 1976), pp. 54-62.
- 〔註二十二〕 E. F. Schumacher (1973), pp. 89-90.
- 〔註二十三〕 請參閱 Bertrand Russell, *The Conquest of Happiness* (New York: The New American Library, 1951), pp. 130-131. 並請參考以下幾本書所討論關於自由與命運之問題, Leo Stoller, *After Walden: Thoreau's Changing Views on Economic Man* (Stanford, California: Stanford University Press, 1957); Schumacher (1973); Rapoport (1950); and Whyte (1950).
- 〔註二十四〕 關於自我意識之減少與宇宙意識之增加可參閱 Richard Maurice Bucke, *Cosmic Consciousness* (New York: E. P. Dutton and Company, Inc., 1969); Albert Einstein, *The World As I See It* (New York: The Philosophical Library, Inc., 1949); and Ralph Waldo Trine, *In Tune with the Infinite* (New York: Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970).
- 〔註二十五〕 Bertrand Russell, *Mysticism and Logic* (Garden City, New York: Double-day and Company, Inc., 1957), p. 12.
- 〔註二十六〕 Einstein (1949), p. 27.
- 〔註二十七〕 請參閱 Manly Palmer Hall, *The Secret Destiny of America* (New York: The Philosophical Library, 1958); Stoller (1957); R. G. H. Siu, *The Tao of Science* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1957); and Whyte (1950).
- 〔註二十八〕 關於這點斯賓諾塞講得很清楚, 在他看來愛神與愛一個普通人在根本上沒有什麼差別, 因為後者與前者是一體的, 請參閱 John Wild ed., *Spinoza Selections* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958).
- 〔註二十九〕 Bertrand Russell, *Portraits from Memory and Other Essays* (New York: Simon and Schuster, Inc., 1956), p. 161.
- 〔註三十〕 Carl G. Jung, *Man and His Symbols* (Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc., 1964), p. 52.
- 〔註三十一〕 請參閱 Russell (1951), pp. 43-50 and p. 142; and Russell (1956), pp. 210-214.
- 〔註三十二〕 關於這點就像其他許多用直覺與靈感而產生的信念一樣是很難用科學方法證明的, 但因

爲人類社會文明至少已有幾千年的歷史而個人的生命只不過幾十年，故吾人可以斷定個人確有爲社會或種族的本能，與這問題有密切關係的自存與族存（Self Preservation and Race Preservation）之問題可參閱 Charlotte Perkins Gillman, *Women and Economics*, ed. by Carl N. Degler (New York: Harper and Row, Publishers, 1966), esp. pp. 34-39.

〔註三十三〕請參閱 Gillman (1966) 所提到關於孔雀尾巴的比喻，pp. 34-35，以及Erich Fromm對於自愛的觀點，*The Art of Loving* (New York: Harper and Row, Inc., 1956), pp. 48-58; and *Man for Himself* (Greenwich, Conn.: Fawcett Publications, Inc., 1967), pp. 124-144.

〔註三十四〕以下幾個學者也提到與這問題有關的討論：J. A. Hobson, *Confessions of an Economic Heretic* (London: George Allen and Unwin, Ltd., 1938); Cyert and Hedrick (1972); Ward (1972); Hollis and Nell (1975); Weisskopf (1971); David P. Eastburn, *Economic Man Vs Social Man* (Philadelphia: Federal Reserve Bank of Philadelphia, 1970); and Morgenstern (1972).

〔註三十五〕John Rawls, *A Theory of Justice* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

〔註三十六〕讀者可參閱 國父孫中山先生之國父全書，尤其是三民主義（台北，中華學術院，民國六十三年十月台五版）；周金聲之孫中山先生經濟思想（台北，周金聲著作發行所，民國五十九年八月再版），尤其是第十七至四十九頁；葉尚志之民生經濟學（台北，三民書局，民國六十五年七月再版）；以及張維亞之三民主義經濟學（台北，民國六十五年）。

〔註三十七〕Arthur M. Okun, *Equality and Efficiency: The Big Tradeoff* (Washington, D. C.: The Brookings Institution, 1975), 並請參閱 Paul A. Samuelson, *Economics*, 9th Ed. (New York: McGraw-Hill Book Company, 1973), p. 805; Amartya Sen, *On Economic Inequality* (New York: W. W. Norton and Company, Inc., 1973); and Martin Bronfenbrenner, *Income Distribution Theory* (Chicago and New York: Aldine Atherton, Inc., 1971).

〔註三十八〕在作此說明時吾人暫且忽略對無異曲線分析方法本身所引起的批判，請參閱Morgenstern (1972), pp. 1178-1182.

〔註三十九〕這是最簡單及普通的結論，事實上若要討論所得與休閒的邊際效用型態，所得稅之結構，及貨幣之邊際效用等，則可有不同之結論，請參閱 Richard A. Musgrave, *The Theory of Public Finance* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1959), pp. 232-256; and Gershon Cooper, "Taxation and Incentive in Mobilization," in American Economic Association ed. *Readings in the Economics of Taxation* (Homewood, Ill.: Richard D. Irwin, Inc., 1959), pp. 470-492.

- 〔註四十〕請參閱 Blinder (1974), p. 27; Bronfenbrenner (1971), p. 430.
- 〔註四十一〕緩區之形成亦可以由於利己與利他動機之矛盾而產生，也可以由於理智與感情等之衝突而使然，這種矛盾或衝突之存在一直到外界因素改變的程序完成後才去除，但在正常情形下緩區之形成，其大小、與形狀是由慣性，利他心，及經濟單位對工作，休閒，儲蓄，消費，精神，物質等偏好之不同而有差異。
- 〔註四十二〕請參閱 Harvey Leibenstein, *Beyond Economic Man* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), pp. 111-115; N. E. Devletoglou, *Consumer Behavior* (London: Harper & Row, 1971).
- 〔註四十三〕請參閱 Sen (1973), p. 81.
- 〔註四十四〕請參閱以下三文中之統計資料，V. C. Nwaneri, "Income Distribution Criteria for the Analysis of Development Projects," *Finance and Development*, Vol. 10, No. 1 (March, 1973), p. 19; Montek S. Ahluwalia, "Income Inequality: Some Dimensions of the Problem," *Finance and Development*, Vol. 11, No. 3 (September, 1974), pp. 3-8; and "The World Bank Atlas," *Finance and Development*, Vol. 10, No. 1 (March, 1973), pp. 25-27.
- 〔註四十五〕Gunnar Myrdal, "The Relentless Drive Toward Egalitarianism," *Business and Society Review* (Autumn, 1973), p. 17, 並請參閱 Ahluwalia (1974).
- 〔註四十六〕請參閱 Fredrick L. Golladay and Robert H. Haveman, *The Economic Impacts of Tax-Transfer Policy* (New York: Academic Press, 1977), p. 127.
- 〔註四十七〕從廣義而言，幸福與利他心之關係應該是屬於經濟學的範圍內的，因為人追求財貨與勞務莫非在於要獲得慾望滿足而所產生之幸福感覺，如果利他能增加滿足感自應列入研究範圍，但由於傳統上經濟學似乎完全討論物質慾望之滿足，故本文亦遵循此傳統。
- 〔註四十八〕譬如經濟學極力發揚或仿效自然科的研究工具與方法，尤其是由高深的數學所導演出來的各種模型，關於這點可參閱張之傑「科學為何產生反理性行爲？」中國論壇第二卷第三期（民國65年5月10日），第18至21頁。
- 〔註四十九〕請參閱蔡晴之譯述「社會達爾文主義的崛起與殞落」中國論壇第四卷第十二期（民國66年9月25日），第18至24頁，以及 Whyte (1950), pp. 222-245.
- 〔註五十〕請參閱 Charles Darwin, *The Origin of Species and the Descent of Man* (New York: The Modern Library, 1936), p. 919; John Stuart Mill, *Principles of Political Economy* (New York: D. Appleton and Company, 1895), p. 21; Wild (1958); Russell (1951); Whyte (1950); Fromm (1956); Trine (1970); and Vernon Howard, *The Mystic Path to Cosmic Power* (West Nyack, N. Y.: Parker Publishing Company, Inc., 1967) and *Esoteric Mind-Power* (Lakemont, Georgia: CSA Press, 1973).
- 〔註五十一〕根據西方經濟成長的經驗，在成長初期由於資本的缺乏及勞工的豐富，故資本的報酬

率較高以至形成貧富不均之現象，在成長的後期由於資本量增加而且勞動生產力增加故資本報酬減少，勞動報酬增加，於是似乎具有一種自然的所得平均分配的傾向，關於這點可參閱一短文，施建生之「均富政策的理論與實踐」中央日報（民國 66 年 8 月 23 日）。

〔註五十二〕國父孫中山先生（民國 63 年 10 月），第 25 頁。

