



資本主義

巨嬰

孫驍驢——著

當代政治
經濟困境的
歷史辨析

INFANTILE CAPITALISM:

A Historical Perspective on the Political and
Economical Predicament of Our Time

資本主義為何衰落？

現代人何以墮落為巨嬰族群？

本書一反流行見解，直擊問題的起源與核心！

藍天書
圖



巨嬰資本主義

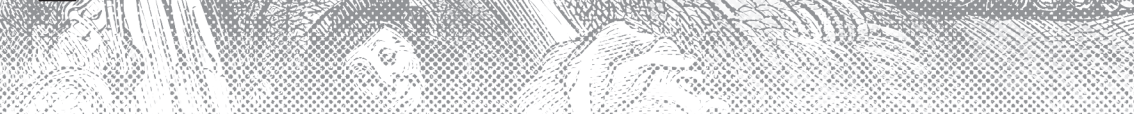
當代政治經濟困境
的歷史辨析

孫驍驥——著



序言	004
第一章 以家政管理學視角看待經濟	010
第二章 19 世紀以來的政治經濟現實	062
第三章 資本主義精神的祛魅	116
第四章 投機系統及其倫理價值	180
第五章 債務巨嬰的社會心理	220
結語	278
參考文獻	284

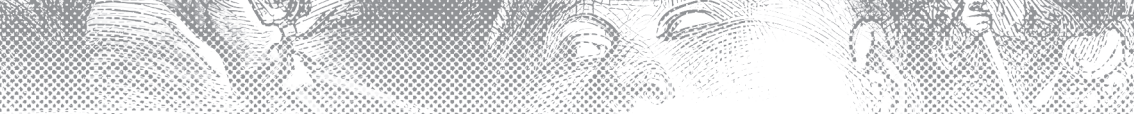
序言



首先需要說明的是，本書既非面向學院的純學術書籍，也不是面向大眾的通俗讀物。本書帶有一定的個人思想筆記特質，作者寫作此書的目的，是希望以歷史的視角對現代資本主義展開某些討論。但不應該因此將本書輕率地視為一般意義上的歷史讀物，同時，本書也並非經濟學書籍，雖然書中花了不少篇幅對經濟學的發展進行討論。歷史只是充當了本書的討論背景，但並不構成接近問題的思想方法；經濟學在本書中則是充當了被反思和檢驗的對象，而不是研究的目的或旨趣。至於說資本主義這個詞語，本書也不準備在文字上提供一個看似精確的定義。

歷史與資本主義，兩者更多的是表示了作者關注問題的角度以及大致的思考趨向。這涉及到作者對於歷史敘事的理解。歷史雖說是「關於痕跡的知識」，但它首先必須與人產生聯繫，否則便不能稱之為歷史。此處可以打一個布洛赫（Marc Bloch）式的比方：一個熟知過去時代地質結構變化規律的人是一個地質學者，而不是歷史學者。不過，當這個人開始考慮地質結構變化對該區域的陸上交通和水上航運產生了何種影響，並且思考這種影響如何改變了當地的貿易形態，這個時候，他就不再是地質學者，而是一個歷史學者。

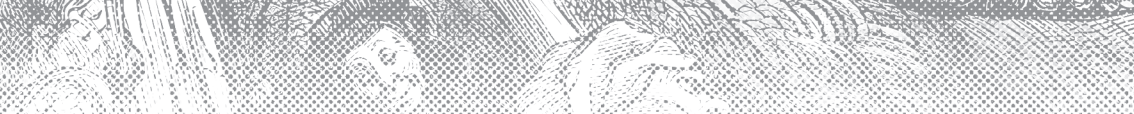
布洛赫非常篤定地說：「歷史是關於人的知識」，並且這門知識還是「關於時間中的人」。我們不妨繼續追問下去：追求這種關於時間中的人的知識，究竟有何益處？



如果說歷史的源頭只是一些零散的記憶碎片，那麼將這些碎片加以搜集匯總，是否就形成了所謂的歷史？顯然不是這樣，歷史不僅是關於過去事實的認定和匯編，更重要的是對這些認定的事實進行闡釋，並重新賦予其意義。而這種解釋和賦予意義的力量，顯然來自於歷史敘事之外，屬於歷史哲學的範疇。

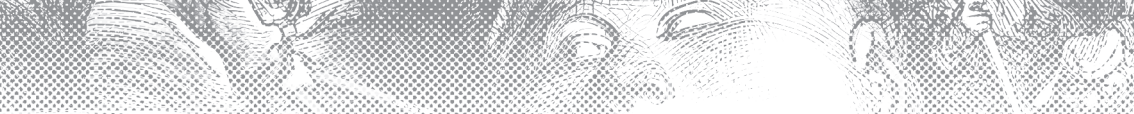
狹義的歷史哲學發端於維柯（G. B. Vico），後來的黑格爾（G. W. F. Hegel）將這一概念發揚光大。黑格爾在《歷史哲學》中明確地提出「辯證理性」是歷史發展的主宰，因此歷史不再是暴虐無常和不可解釋的，相反，「世界歷史因此是一種合理的過程」，是「真實的、永恆的、絕對地有力的東西」。黑格爾之後的歷史學者們基本上沿用了他的歷史哲學觀，將歷史視為有特定指向的線性時間的推移，而線性時間的指向總是與某個未來的大同世界或者審判日相關聯。這顯然是一種面向現實和未來的「救贖的歷史」，它是基督教思想的諸多餘緒之一。

與之對應的是廣義的古典歷史哲學。它深受古希臘哲學當中「永恆回歸」思想的影響，傾向於將歷史視為一種非線性的發展。在古典的觀點看來，歷史是一種朝向同一原點不斷回歸、周而復始的循環過程。古典的歷史學者既不面向現在，也不面向未來，歷史僅僅面向過去。正如柏拉圖（Plato）所說，一切知識皆是回憶，歷史知識當然也不例外。



基督教的歷史哲學和古典的歷史哲學，這兩個分類基本上囊括了現存的所有歷史作品，圖書館裏的任何一本歷史書都必然屬於以上兩大類型中的某一個。本書似乎應該被歸類為第一類，也就是帶有世俗基督教色彩的救贖式歷史哲學，因為作者並沒有把注意力放在歷史材料的考據方面，而是專門強調了歷史寫作中超歷史的因素，以及一些並非具有歷史性的永恆價值。更確切來說，歷史這一主題在本書中也可以被理解為一種建構式的修辭學技巧，它的功能主要是以令人信服的方式來展現過去的時間中某些超歷史性的、帶有真理性質的東西。

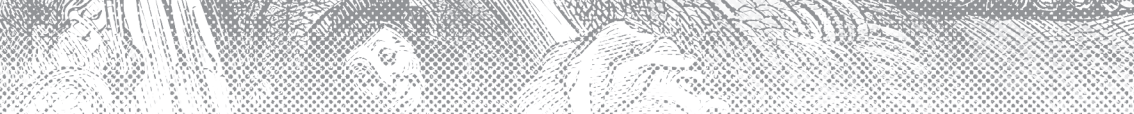
至於說資本主義這一概念，本書從一開始就拒絕給出字典釋義一般明確而又廉價的定義。不過，作者感到依然有必要對這個詞加以限定和說明：資本主義一詞在本書當中的使用範圍大致上涵蓋了人類現代文明某些重要的經濟和精神特質。恰如吉登斯（Anthony Giddens）所說，自 19 世紀末 20 世紀初，資本主義的概念被學者們明確提出以來，它就一直作為對黑暗現實的憤怒指控而存在。很明顯，資本主義從來都不是一個中性詞語。人們賦予資本主義這一概念的感情色彩其實是建立在一種對「平等自由的烏托邦世界」的美好幻想之上。現代人這種根深蒂固的幻想就是典型的世俗化基督教思想：天國已經快要降臨人間，奈何資本主義卻在阻礙它的全面實現。



從這個角度來說，本書好像又並非典型的「救贖的歷史」，因為作者在很大程度上拒斥了進步、平等、自由等過分理想化的現代觀念。真正值得人們從歷史中實現「回歸」的，恐怕並非某種線性的「進步」理念，而是一種合乎道德與良善原則的、健康的生命狀態。這種狀態並不意味著完美烏托邦的降臨，也不是任何意義上的歷史終點。它的意義更多是在於超歷史性的道德啟示。

無論史學家寫作時使用了何種花俏的史學技術，歷史文本最終傳遞給讀者的還是一種道德承諾。不同歷史敘述者的道德承諾不盡相同：希羅多德（Herodotus）和司馬遷的道德承諾是不同的；科林伍德（R. G. Collingwood）和陳寅恪的道德承諾也是不同的……但是，這種道德承諾的自覺性在當今的歷史寫作中正在逐漸式微。沃爾什（W. H. Walsh）在討論當代歷史哲學的時候，就批評時下的歷史學者忽略了道德與價值反思在歷史學中的重要作用，「他們太把自己的價值判斷當作是理所當然的了。」

從這個角度來說，本書並不刻意追求所謂的歷史「客觀性」或者「實證性」，至少不會將其視為最高追求。作者顯然更關心事物的起源、演變以及其帶來的道德啟示。歷史文本僅僅在最表層的意義上呈現出由史學家任意書寫的特徵，而成為史學家的內在必要條件之一恰恰是以道德與思想傳統來克服任意性。史學家受制於他所服膺的傳統，這個傳統命令史學家在歷史敘事中或顯白或隱微地作出相



應的道德承諾。本書的作者自然也無法迴避其服膺的思想傳統所給出的這一道德提示。

是為序。

2025 年 2 月 6 日

以家政管理學
視角
看待經濟

第一章



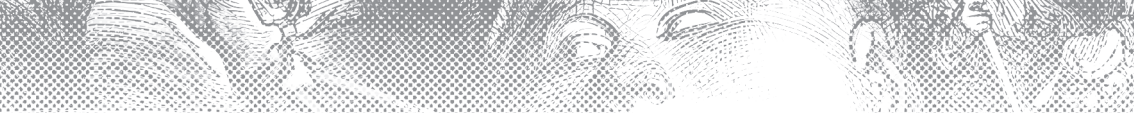
匱乏與豐饒

當我們談論何謂經濟學的時候，很難不聯想到經濟學家萊昂內爾·羅賓斯（Lionel Robbins）提出的經典定義：「經濟科學研究的是人類行為在配置稀缺手段時所表現的形式。」¹ 羅賓斯將「稀缺」視為經濟學成立的前提，沒有稀缺就不可能存在現代的經濟學概念。這早已是沒有異議的說法。稀缺代表一種普遍的匱乏感，包括物資的匱乏、財富的匱乏、知識的匱乏、時間的匱乏等等。物質世界在羅賓斯筆下顯得小氣吝嗇，尤其在對待人類的時候極為苛刻。面對有限的時間和資源，人們無法滿足自己全部的欲望，因此「必須做出選擇，必須節約」，並且必須學會進行資源的管理。² 可見，在「匱乏」的基礎之上，經濟學還兼具「管理學」的某些特質。羅賓斯的這種看法倒是頗為符合古希臘大哲亞里士多德的觀點，即將經濟學視為一種關於家政管理的學問。

經濟學因此也可以被視為一種以匱乏為前提的資源管理學說。但在梳理此種學說的發展進程之前，有必要花一些篇幅澄清它得以存在的前提——匱乏。沒有匱乏就沒有經濟學，然而歷史中的匱乏究竟是亙古不變的人類普遍現

1 萊昂內爾·羅賓斯：《經濟學的性質和意義》，朱泱譯，商務印書館，2000，頁19

2 同上，頁17



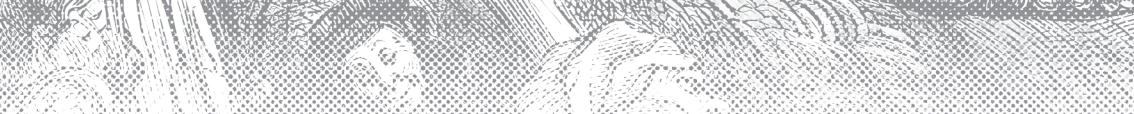
象，還是在某個歷史階段出現的特定文化現象？答案並非像經濟學家宣稱的那樣不證自明。

傳統的經濟史研究者傾向於將經濟發展的過程描述為從貧瘠到豐裕、從落後到進步的一整套進化歷程。作為這種進步的起始點，原始社會自然成為了被經濟史學者貶抑的對象，成為現代人眼中最貧困不堪的「匱乏社會」。實際上，這種歷史觀屬於一種非常典型的輝格史（whig history）。簡言之，這是一種認為歷史發展必然是後勝於今、不斷向前進步的史學觀，相應地，輝格的歷史是由散佈於時間線上的各種進步因素不斷堆砌而成，對歷史人物的評價標準主要取決於此人對於「進步」的貢獻度有多少。巴特菲爾德（Herbert Butterfield）曾據此批評說，輝格史觀的一大特點和謬誤就在於「以當下為準繩來參照研究過去。」³

這種「用過去來證明現在的進步性」的歷史觀實質上是一種「勝利者的歷史觀」，即選擇史料進行編排，以證明勝利者獲勝的歷史必然性。經濟學的歷史敘述大致也是遵循此邏輯。經濟史編撰者會選擇性無視歷史上那些沒有對今天產生主要影響的經濟學說，「直到某種學說取得了主導地位，輝格史學家才會對學說的歷史感興趣。」⁴ 輝格的經濟史觀，實際上是依靠遮蔽諸多「非輝格的」史料和

3 赫伯特·巴特菲爾德：《歷史的輝格解釋》，張嶽明等譯，商務印書館，2012，頁10

4 Paul A. Samuelson, Keeping Whig History Honest, *History of Economics Society Bulletin*, Sep. 1988, p.165

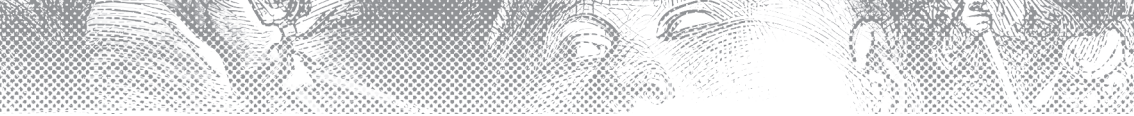


史論來進行敘事。用這種經濟史觀來解釋今天人類經濟和財富的發達和豐裕，就必然要對歷史的起點進行各種遮蔽。這個起點就是進入文明階段之前的原始社會。在輝格史學家正式著筆描寫原始社會的諸多細節之前，它就只能被預設成充滿匱乏的苦難社會。其他的歷史可能性，均被史學家用墨跡塗抹掉了。

但實際上，歷史的發展過程並不完全符合「進步主義」的路徑，而是充滿了各種非線性的發展、史料的斷層以及偶然性因素的交叉作用。強行的單線索式闡釋往往缺乏令人信服的力量。人類的原始狀態並非必然是一種每天都充滿貧窮與缺乏，暴露於饑餓與蠻荒之下的可悲狀態。20世紀的人類學研究提供了與過去不一樣的解釋。

人類學的田野調查結果實際上告訴我們，豐裕或匱乏在很大程度上是一種主觀感受，這種主觀感受不僅取決於人實際佔有財物的多寡，同樣也受制於某時某地特定的文化和習俗。薩林斯（Marshall Sahlins）簡潔而有力地總結說：「實現豐裕有兩條可行的途徑。要麼生產多些，要麼需求少些，欲求便能輕易滿足。」⁵而在現實之中，人類的遠古祖先選擇了後者，即在不能顯著提高生產力的情況下，減少囤積財貨的需求，從而實現了一種低生產力條件下的「豐裕社會」。

5 馬歇爾·薩林斯：《石器時代經濟學》，張經緯等譯，三聯書店，2019，頁7

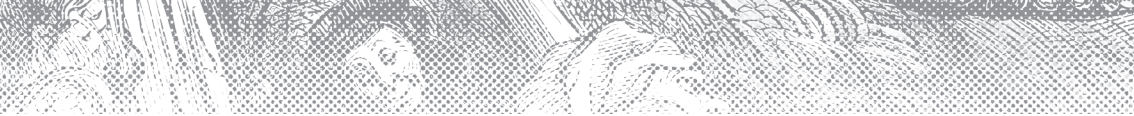


薩林斯引用多位人類學家對非洲、澳洲等地的田野調查研究，認為原始部落社會的人「生活在物質的豐富之中」，因為他們的生活方式並不需要大量財富的積累，同時，他們製作工具的原始材料也可以輕易從身邊取得。⁶原因在於，原始社會的主要生產活動是狩獵和採集，這是一種需要不斷遷徙移動的生活方式。與後來出現的農業社會不同，狩獵和採集社會對其成員的要求是便捷性和機動性，固定累積的財富反而意味著一種累贅。習慣狩獵的原始人因此不願持有財富，也不具有私有財富的觀念。

所謂理性經濟人的思維和行為模式，在原始人身上完全不適用。因其不具備私有財富之心，故也沒有辛勤勞動、刻苦工作之德。「勤勞」這種被後來出現的「文明人」所崇尚的美德，在舊石器時代的人們看來，簡直不可理喻。他們在完成了維持生命的必要勞動之後就會開始處於無所事事的狀態。也就是說，原始人的生活除了具有豐裕的特徵之外，還擁有大量的閒暇時間。

最早發現原始人身上這種特質的，是白人殖民者。當他們試圖以工資和金錢為誘惑，讓土著原始人勞動的時候，發現根本行不通。因為這些原始人「生活在最完美的平等秩序之下，因而不會受到競爭精神的刺激而辛勤工作……滿足於簡單樸素的生活，他們沒有表現出要仿效殖民者的習慣及工作的欲望；相反，似乎對殖民者的辛勤勞作以及

6 同上，頁 17



他們的習慣抱有同情或蔑視之情。」⁷ 後世學者的研究結果和殖民者過去的記錄基本一致。在對非洲的哈扎人以及澳洲阿納姆地居民等族群的田野調查中，學者們也發現這些原始人擁有大量的閒暇時間，並且對於高強度勞動表現出強烈的漠視。用薩林斯的話來說，他們拒絕新石器時代的農業革命，完全安於狩獵的生活方式並且盡情地享受豐裕和閒暇。⁸ 需要指出的是，這種豐裕和閒暇與我們今天所理解的資產階級社會的豐裕和閒暇有本質的不同，它是一種自給自足、不求於外的滿足感，是一片永不枯竭的豐饒之海。而現代社會所說的豐裕，實際上只是內在欲望不斷投射到物質世界的影子。它代表人類開始墮落並受到詛咒，完滿自足的狀態破滅，「變得無法滿足自己的需求」。⁹

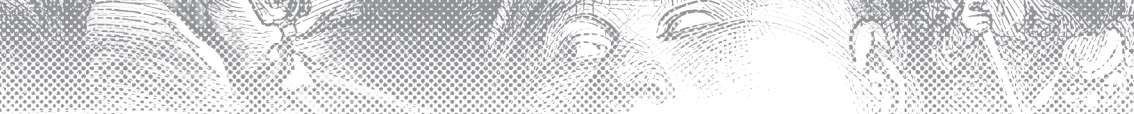
這些很容易就能達到滿足和閒暇狀態的原始人，他們在大量的閒暇時間當中會做些甚麼呢？既然這些人沒有追求財富的執著，他們自然也不會利用閒暇時間進行再生產或再投資。人類祖先的所作所為恰好是財富累積的反面——他們耗費財富、拋擲財富，將這個去財富化過程視為一種遊戲。

人類學的研究給文化學者和哲學家們帶來了豐富的靈感。現代哲學史上的重要人物巴塔耶（Georges Bataille）受

7 邁克爾·陶西格：《薩滿教、殖民主義與野人》，王浩婷等譯，商務印書館，2022，頁 73

8 馬歇爾·薩林斯：《石器時代經濟學》，張經緯等譯，三聯書店，2019，頁 38

9 馬歇爾·薩林斯：《人性的西方幻象》，趙丙祥等譯，三聯書店，2019，頁 73



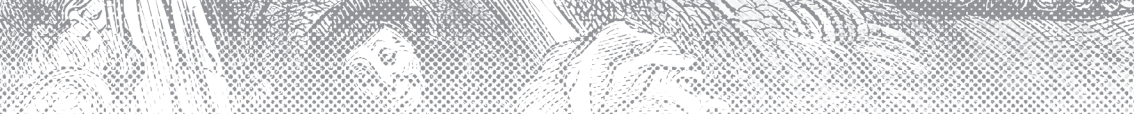
到人類學家莫斯（Marcel Mauss）《禮物》等作品的啟發，提出了一種與古典經濟學邏輯相悖的「普遍經濟」概念。他用讚許的口吻描述了先民們非生產性的生活方式。

巴塔耶根據關於古代墨西哥的阿茲特克人和美國印第安部落的人類學研究，總結提煉出普遍經濟的核心概念：耗費。巴氏的耗費概念和今天的消費概念截然不同。所謂的消費，實則是再生產的一個環節，消費者付錢購買產品，商家從消費者身上賺取利潤，並把利潤作為投資重新投入市場。而耗費不能被歸類為再生產的環節，它是「非生產的消費」。¹⁰ 這種耗費的形式有很多，其中非常有代表性的就是北美印第安部落的誇富宴（potlatch）。在這樣的儀式中，部族首領大肆饋贈禮品，或者是大規模毀滅財物，例如大規模殺死牲畜或奴隸，儀式的過程伴隨著節日的狂歡。耗費的舉措有些類似於異教的獻祭，也類似於一種無目的遊戲——用大規模毀壞或贈送財富的方式來震撼對手的遊戲。¹¹ 巴塔耶提供了一種從哲學層面去思考耗費的方法：耗費的本質是要模仿大自然對於人類的饋贈，就如恆星毫不吝嗇地向宇宙空間釋放能量卻不計回報。在太陽系內，太陽慷慨地釋放能量滋養了地球，而太陽本身卻不會向地球收取利息或回報。¹² 古人崇拜大自然，視自然為神明，因為

10 汪民安編：《色情、耗費與普遍經濟：喬治巴塔耶文選》，吉林人民出版社，2010，頁23

11 同上，頁24

12 Georges Bataille, *The Accursed Share, Vol. 1: Consumption*, Trans. Robert Hurley, Zone, 1991, p.28

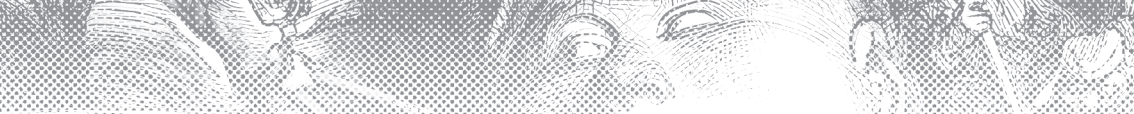


自然對待資源和能量的態度總是慷慨大方、揮霍無度，古人們理所應當地認為，越接近神的人越是應該具有大自然的慷慨氣概。非生產性的揮霍因其具有類似於大自然的慷慨氣概而被奉為原始的道德。

所謂的「普遍經濟」，就是以耗費為基礎的經濟體系。在這種體系之內，人們並不會焦慮地大量囤積財富，部族領袖負責定期舉辦耗費的儀式，和族員一起沉浸在毀滅財富的遊戲中。不同部族之間還會在誇富宴上形成競爭，比賽誰耗費的財富更多。按照赫伊津哈（Johan Huizinga）的解讀，這種非功利性的競賽和遊戲構成了古人的文化生活，也成為戰爭的雛形之一。在遊戲中，人們展現出「驕傲與自負、對權力的渴望以及對優越感的浮誇。」¹³ 這類原始遊戲教育了人們何謂榮譽感和優越感——榮譽和優越來自於慷慨無私的奉獻而不是自私自利。

現代的人類學和哲學研究顯然具有一種浪漫主義的趨向。這種把遠古社會理想化、反對「理性」和「現代」的情結，自啟蒙運動時代的盧梭等人開始就一直延續未絕，20 世紀的歐洲學者們更是不遺餘力地發展這項事業。如果把歷史描寫為一種進步的歷程是輝格史觀的體現，那麼把歷史敘述為某種退步的進程同樣也體現了一種另類的輝格史觀。區別在於，後者是一種反向的輝格史，它不是立足於對勝利者的致敬，而是表達了對失敗者的懷念。當人們

13 約翰·赫伊津哈：《遊戲的人》，多人譯，中國美術出版社，1996，頁 99

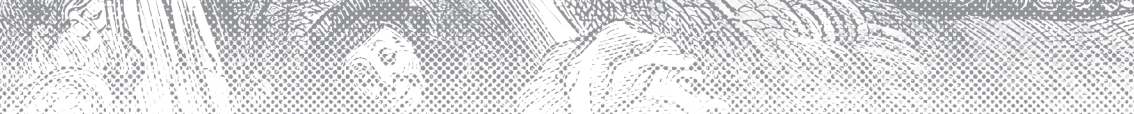


對輝格史進行批判、試圖擺脫輝格史框架的同時，其敘述往往會落入某一類型的輝格史敘事當中。每一位歷史敘述者在重寫歷史的時候似乎都難以避免這樣的窘況，就彷彿歷史自帶輝格史觀的屬性。歷史敘述者所能做的不過是用輝格史 B 來對抗輝格史 A，甚或可以說，每個人都可以根據自己的立場書寫出屬於自己版本的輝格史。

從「反向輝格史」的角度來看，反對將匱乏作為人類經濟生活起始點的歷史觀實際上表達了現代人的一種不滿。這種不滿來源於利己的理性主義給人施加的壓抑感，以及現代式匱乏所造成的普遍性焦慮。文明系統正是這種壓抑和匱乏的具體執行者，因此，對於壓抑和匱乏的抵觸感又會讓人們將爭論的矛頭直指對文明的批判。18 至 20 世紀的諸多思想家都受此影響，不約而同地「在所謂的人類進步背後看到了陰暗面。」¹⁴ 例如，反輝格史觀譜系的學者之一斯賓格勒（Oswald Spengler）曾經構建了一種以「墮落」為核心的歷史哲學：文明的出現「是一種終結，不可挽回」，它必然伴隨著德性的衰退和自由的失落，物欲橫行和社會控制的加劇，意味著文明開始進入寒冬。¹⁵ 以左翼視角介入文明批判的馬爾庫塞（Herbert Marcuse）則在《愛欲與文明》中以感情強烈的語氣寫道：「無論是人的欲望或對現

14 吉萊斯皮：《現代性的神學起源》，張卜天譯，湖南科學技術出版社，2012，頁 386

15 奧斯瓦爾德·斯賓格勒：《西方的沒落：斯賓格勒精粹》，洪天富譯，譯林出版社，2015，頁 59

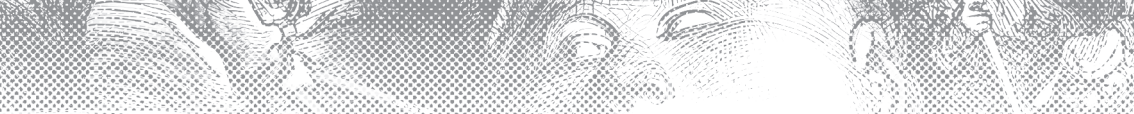


實進行的轉變，都不再屬於他自己；它們已被社會『重新組織』起來，而這個『重新組織』的過程，壓抑並改變了原始本能的需求。如果說，沒有壓抑的狀態即是自由的狀態，那麼，文明就是與自由極力對抗的狀態。」¹⁶

認為文明與自由相對立的看法其來有自。文明系統說到底是一種人造物，人造物的特點是比自然生成物耗費的成本更多，在建成之後需要不停地施行人工維護，否則很快就會報廢。文明就如同室內的盆栽植物，盆栽必須人工澆水，為了更高效地澆水，人們不得不發明一套取水採水的技術，而為了知道哪裏有水又要研發勘探水源的技術，因為採水點距離盆栽過遠又不得已發明了運輸技術……各種技術不斷自我生成，文明的技術系統如同滾雪球一般變得越來越大。為了讓技術更流暢地運轉，行政管理的枷鎖便遍佈社會的各個角落。這種文明化、技術化的過程，不斷加深了對於人身體和心靈的壓抑，的確會令人感到愈加不自由。

但問題在於，對原始豐裕狀態進行理想化的詮釋並不能增進我們理解人類文明的本質屬性。假如人類永遠保持未受壓抑的自由狀態和豐裕狀態，那麼歷史從一開始就不會發生。美好的伊甸園裏面不存在歷史，歷史開始於受誘惑的亞當和夏娃走出伊甸園。伊甸園中的自足完整性消失

16 赫伯特·馬庫色：《愛欲與文明：關於佛洛伊德的哲學探討》，林晴晴譯，商周出版，2022，頁34

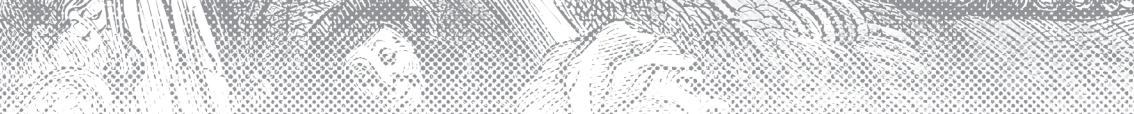


後，被放逐的人類歷史就只能以碎片化、對立化的方式存在。「匱乏」的發明引起了人們對於「豐裕」的懷念，沒有人事先寫出輝格史就不可能有人寫出反輝格史。因此在我看來，野蠻和文明、自由與禁錮、理性和非理性等等對立概念之間的關係並非冰炭不容，而是如植物根莖系統一樣縱橫交錯、相互纏繞。

這種交錯扭結的性質也體現在當代實證科學的研究中。之前曾提到，如果不建立匱乏的概念，人類就無法形成私有制和財富觀念，文明也就無從發展。但相關研究也發現，假如一個族群完全拋棄了原始的豐裕和慷慨的理念，變成自私自利、毫不利他的族群，那麼這個族群就很難建立長期穩定的合作秩序——即所謂的「強互惠」行為。最終，該族群的內部秩序會因此趨於崩潰，族群也隨之滅亡，而「強互惠」的重要來源正是道德和宗教。¹⁷ 這是當代學者利用電腦仿真程式模擬的結果，它可以被視為用比特數據點和程式語言寫下的數碼時代的反向輝格史。這個模擬實驗告訴我們，匱乏與自私是文明的開始，但如果徹底遺忘了豐盛和慷慨，卻會帶來文明的毀滅。

從根莖的視角來看，反向的輝格史觀應該被定義為一種不可或缺的敘事技術，這種技術從「負相關」的維度構建了另一條隱蔽的歷史演進路徑，迂迴地使歷史敘述更加

17 赫伯特·金迪斯，薩繆·鮑爾斯：《人類的趨社會性及其研究》，汪丁丁等譯，上海人民出版社，2006，頁19



完整。正因為存在正向和反向的雙元維度，在兩種歷史維度之間就構成了一組互相扭結的張力。這種張力本身蘊藏著歷史敘述的想像力或者說生命力。

假如歷史的敘述永遠保持單向度和均質化，這樣的歷史其實與單調的政治宣傳和廣告語言並無二致，即是一種可以被無限複製的銷售話術。歷史敘述也不再是一門精巧的技藝，它將退化為被抽空了意義的某種二進位編碼，這也等於是宣告了歷史本身的終結。因此，當我們試圖用語言文字把握歷史進程的時候，最佳策略莫過於從正向和反向的雙元結構角度去接近歷史，去嘗試闡述人類文明發展的複雜過程。惟其如此，我們才能更為長久地保持歷史敘述內在的生命活力，而只有憑藉這種生命的活力與強度，才有可能為未來開創出新的可能性，實現對均質化世界的逃逸。

在談論「如何從均質世界中逃逸」這個問題之前，需要稍微解釋均質化的世界是如何發生的。接下來我將試圖說明，世界均質化的過程也可以被視為「家政管理學」的演變過程。

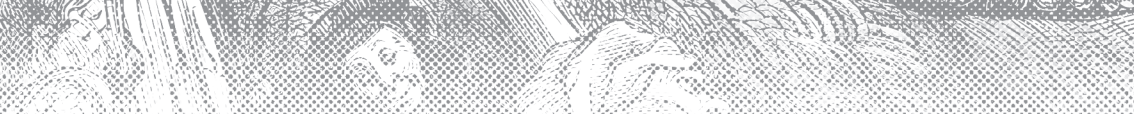


ㄇ 家政管理學的嬗變 ㄇ

原始的豐裕狀態就像是現代人對於人類「走出伊甸園」之前的生活狀況的浪漫想像。可是在想像之外，人類的腳步並沒有一直停留在伊甸園。我們的祖先終究還是被迫離開了最初的豐饒之園，挈婦將雛跋涉於荒野之中，並且憑藉自身的力量開始建立文明。自此之後，人類徹底告別了無限豐裕的純真時代，進入了全面匱乏的文明時代。匱乏讓經濟學成為可能。這種體制性的匱乏感隨著文明系統的建立和成熟而不斷加深，它塑造了文明時代人們的經濟觀。由於匱乏感在不同的歷史時期會呈現出不同的形態，因此文明人的經濟觀也隨之呈現出一種動態的變化趨勢。這種變化的起始點，可以追溯到古典時代的希臘城邦。

凡是被人冠以「某某學」之名的東西，從起源而論，大多是來自對現實生活的事後總結和思考。被稱為經濟學的這一門學問，亦是如此。熊彼特（Joseph Schumpeter）在《經濟分析史》中就認為，古希臘人的思想總是圍繞他們的具體生活而展開，而生活中的具體問題又集中體現在城邦（polis）的觀念當中，因此「他們把經濟推理與有關國家與社會的一般哲學思想揉在一起，很少為經濟課題本身而研究經濟課題。」¹ 古希臘的經濟思想和觀念，都是來

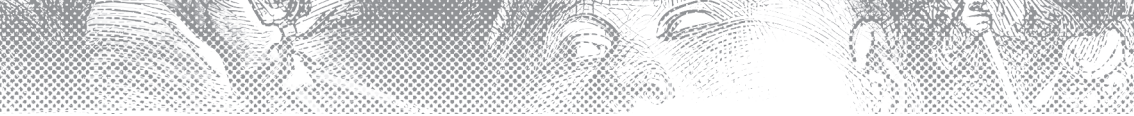
1 約瑟夫·熊彼特：《經濟分析史·第一卷》，朱泱等譯，商務印書館，1991，頁 87-88



自於對城邦範圍內的具體事務進行的思考和邏輯推演。古希臘的諸多哲學家、文學家、戲劇家等等居於城邦內的智識階層，都或多或少思考過和經濟相關的問題。本書並非按照時間順序鋪陳史實的經濟思想史讀物，因此並不打算逐一介紹這些思考過經濟問題的先賢。然而，其中有一個重要人物卻是無法繞開，那便是生活於西元前四世紀的哲學家亞里士多德（Aristotle）。

亞里士多德的學術思想當中並沒有專業的「經濟學」科目，關於經濟問題的探討散見於他的《政治學》、《尼各馬可倫理學》以及其學生假託其名而撰寫的各類作品當中。亞里士多德的經濟思想之所以在歷史座標上佔有非常顯著的位置，原因不僅在於他總結了前人對經濟問題的相關思考並提出自己的觀點，更重要的是他構建出的這套城邦式的經濟觀深刻地影響了後世的思想家和經濟學家。亞里士多德並不是第一個論述經濟問題的思想家，肯定也不是最後一個論述相關問題的人，但他在距今兩千多年前留下的話語，就如同某段神秘的「底層代碼」，至今仍然在經濟程式的運作中起到關鍵的作用。鑒於此，羅賓斯在他的經濟史演講錄中宣稱：「亞里士多德在經濟思想史上的重要性怎麼估計都不過分。」²

2 萊昂內爾·羅賓斯：《經濟思想史：倫敦經濟學院演講錄》，楊玉生譯，中國人民大學出版社，2018，頁 27

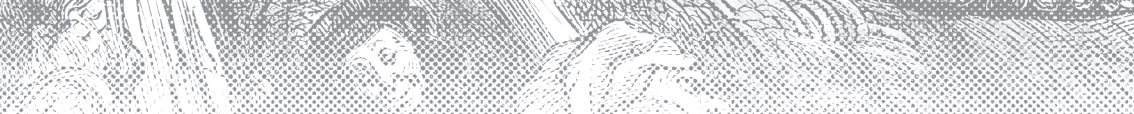


在亞里士多德的哲學構境之中，經濟不過是政治與道德的附庸，有關經濟的學問也只是一種隸屬於政治學的次級學說。在他的著作中時常出現「經濟學」這個概念的希臘詞源「家政管理」，其拉丁拼音寫作「Oeconomica」。詞語前半部分源於家或房屋（oikos）的含義，後半部分的起源是管理（nemein），合在一起即為關於家庭財富的管理知識。這個詞在早期希臘人的各類作品中鮮有出現，直到古雅典城邦崛起之後，此概念的使用才較為頻繁。³ 色諾芬（Xenophon）曾經寫過關於蘇格拉底討論家政管理問題的對話錄，可算是早期涉及經濟思想的專書。但若考慮到對問題討論的深入程度以及後世的影響力，顯然還是以亞里士多德的作品最具有代表性。

不過，古希臘時空之下的家庭概念和現代人類的理解有很大區別。亞里士多德所言說的家庭，不僅是指具有生物學意義上親緣關係的共同聚居體，它更多地是指雅典城邦的基本政治單位。這個基本單位「包括丈夫與妻子，父親與孩子，以及奴隸與主人，並且城邦就是由這些家庭組成的。」⁴ 城邦內的家庭如能各自按照其秉性與能力創造財富並且互通有無，城邦的生活便能更為美好富足。亞里士多德的家政管理學，已經大為超出了狹義的血緣家庭範圍，

3 Dotan Leshem, Retrospectives: What Did the Ancient Greeks Mean by Oikonomia?, *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 30, No. 1, Winter, 2016, p.227

4 Scott Meikle, *Aristotle's Economic Thought*, Clarendon Press, 1995, p.44



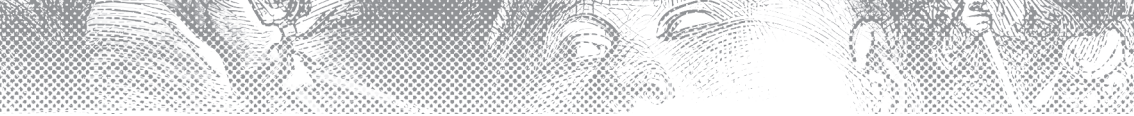
涉及到整個政治經濟系統的運作，它實際上進入了公共道德問題的範疇。⁵

亞里士多德認為，人的本性是一種社會動物，無法單獨存在，因此必須與其他人合作。相互合作的人組成家庭，互相合作的家庭組成國家（即城邦）。因為這種合作關係的存在，城邦內的人們可以充分滿足自我的各種需求，實現城邦的自給自足。⁶ 亞里士多德以「城邦內的合作」作為其家政管理學的理論基點，展開了邏輯自洽的經濟演繹：

首先，既然分工勞動是必要的，那就肯定會隨之出現商品交換行為，貨幣作為交換的仲介也會出現。只要以貨幣定價的商品經濟存在，那麼價格、借貸和利息也必然會存在。但是利息作為可能危害城邦穩定的非自然收入，需要被公權力進行限制。各不相同的商品之所以能相互交易，取決於買賣雙方主觀的需求（效用）。而商品除了臨時性的交易價格之外，更具有內在的恆定價值，這種價值是由製造商品的勞動者對社會的貢獻度決定。此外，為了激勵人們參加分工勞動、促進城邦的繁榮，就需要承認財產私有權……

5 Ricardo F. Crespo, *A Re-Assessment of Aristotle's Economic Thought*, Routledge, 2014, p.25

6 Takeshi Amemiya, The Economic Ideas of Classical Athens, *The Kyoto Economic Review*, December, 2004, Vol. 73, No. 2, p.73

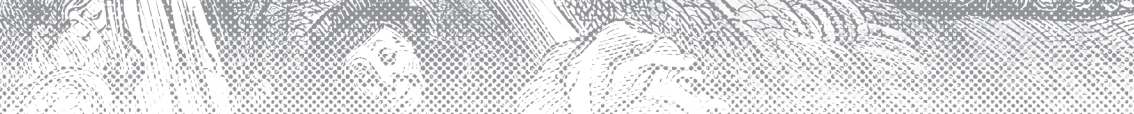


從以上邏輯推演可見，後世經濟學家們研究的大部分基礎問題，亞里士多德實際上已經將其濃縮進了雅典城邦的家政管理學的討論當中，例如勞動的性質、市場交換、貨幣的作用、商品價值、私有產權等等。但是亞里士多德並沒有像現代的經濟學家那樣花精力關注經濟的增長、貨幣供給量的變化、利率的漲跌、供需關係的波動等等動態的技術性問題。古典時代經濟的長期穩定性使得關注經濟指數變化的分析方法根本行不通。正如芬利（Moses Israel Finley）所言，古代希臘羅馬世界「工錢水準和利率在很長時期內都比較穩定」，因此如果貿然使用當代的「勞動力市場」或者「資金市場」這種概念，其實都歪曲了歷史上的真實情形，而出於同樣的原因，「任何現代的投資模式都不能運用來解釋統治古代世界的人們的偏好。」⁷ 相對靜態而祥和的古典世界使得亞里士多德的家政管理經濟觀本身更注重對概念的本質性描述，這些描述基本都帶有政治和倫理教化目的。

亞里士多德在本體論的意義上闡釋說，經濟其實是一種知識和行動。人們為了知道如何利用財富促進城邦繁榮，就必須學習符合美德的「致富技術」，而在實踐經濟知識的過程中，人們又會發展出與此技術相關的良善行為習慣。⁸ 從這個角度看來，學者書寫的關於財富的知識顯然會

7 芬利：《古代經濟》，黃洋譯，商務印書館，2021，頁41

8 Ricardo F. Crespo, *A Re-Assessment of Aristotle's Economic Thought*, Routledge, 2014, p.31



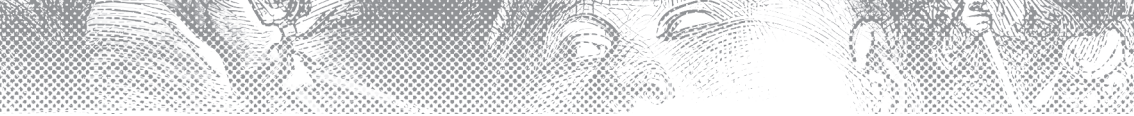
改變、塑造人的行為，從而影響社會整體，成為一種非直接的社會管控手段和道德律令。用他的話來說，家政管理「重在人事，不重無生命的財物；重在人生的善德，不重家資的豐饒。」⁹ 關於財富的學問最終還是要解答人應該如何實踐善良的生活這一基本問題。自從亞里士多德時代開始，作為經濟學源頭的家政管理學，就不單純是對於社會經濟現象的總結性描述，而是對於未來行為預期的干預和管理。關於經濟學干預現實的傳統，亞里士多德可謂早期的集大成者。這種既像倫理學又像管理學的奇特學問，一旦被發明出來，它就開始隨著時間的演進而不斷自我生成，彷彿具有了獨立意識一樣。

此處需要特別說明的是，古典時代家政管理學說有兩個重要背景在於彼時的自然哲學觀以及奴隸制經濟。古雅典人認為，大自然的饋贈已可以滿足人類的全部需要，有美德之人應當遵循自然之安排，不應過度追求人為的財富和享受。¹⁰ 所謂的「過度」，即是指以聚斂金錢為唯一追求的貨幣經濟，而與之相對，以「相互滿足生活要求」為目的之實體經濟則是「合乎自然」的良善致富技術。¹¹ 換言之，進行家政管理的內在必要性乃是在於踐行所謂的自然之道，

9 亞里士多德：《政治學》，吳壽彭譯，商務印書館，1965，頁 35

10 Dotan Leshem, Retrospectives: What Did the Ancient Greeks Mean by "Oikonomia?", *The Journal of Economic Perspectives*, Vol. 30, No. 1, Winter, 2016, p.230

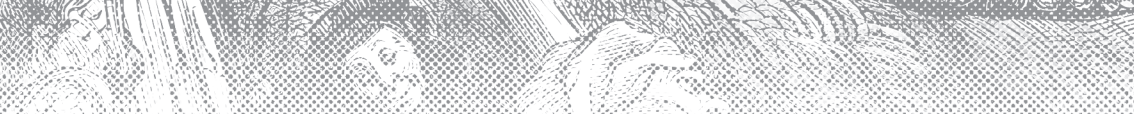
11 巫寶三編：《古代希臘、羅馬經濟思想資料選輯》，商務印書館，1990，頁 147-148



以實現人自身道德的完滿。可以說，時間上距離原始狀態更近的古希臘人依然保留著遠古豐裕時代的某些美好道德，沒有那麼強烈的匱乏感。但即使如此，為了讓城邦公民們最大限度地保持自然德性，亞里士多德依然感到有必要創造出家政管理學來管制人們過於頻繁的商品交換行為以及對金錢的貪欲。這是因為，城邦生活所必須的物質財富與符合良善德性的沉思生活之間存在著模糊的地帶，需要進行專門的教化和管理才能使人明辨兩者之間的界線，否則城邦公民的德性將會泯滅。人，不僅是一種社會動物，更是一種管理動物。

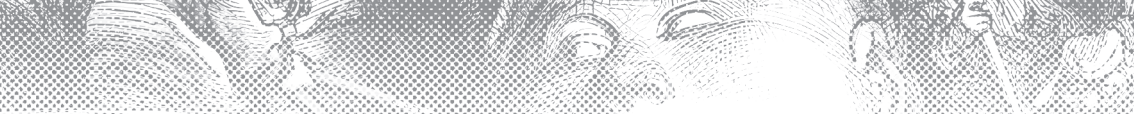
另外，當時的奴隸是一種非人的勞動要素，或者叫做「會說話的工具」，只有奴隸主才是具有私人產權和消費能力的人。古典經濟的發展不是依靠大眾市場的需求推動，而是為了滿足奴隸主家庭本身的消費需要，因此亞里士多德討論的奴隸「不是農業奴隸或工業奴隸，而是家庭奴隸」。¹² 然而，奴隸主階層的消費需求畢竟有限，並且受到彼時自然觀念的影響，遵循著怡然自足的消費原則，不可能無限制地擴大自身的消費。至於奴隸本身則毫無消費能力。奴隸制經濟因而無法突破奴隸莊園以及城邦的邊界、實現更大範圍的擴張，經濟活動始終被壓縮在非自由勞動和小範圍交換的狹窄結構內。

12 大衛·羅斯：《亞里士多德》，王路譯，商務印書館，2022，頁 301



經濟網狀體若想實現幾何級數的擴張，就需要大規模刺激需求和供給兩方面。從需求側方面來看，經濟需求不能局限於為缺少匱乏感的奴隸主提供商品，而是要滿足極度匱乏的大眾市場的商品需求。所謂的大眾不可能憑空產生，他們只能由數量眾多的奴隸轉換角色而來。轉換角色的方法，即是釋放奴隸，給予他們少許的自由。要讓這些被釋放的奴隸有能力購買廉價商品，就意味著必須賦予他們一定的個人財富和私有產權。自此，私產的概念從統治階級下沉到被統治階級。這個釋放奴隸以擴張經濟需求的過程，被後來的知識分子美化為一種自由化的進步過程。

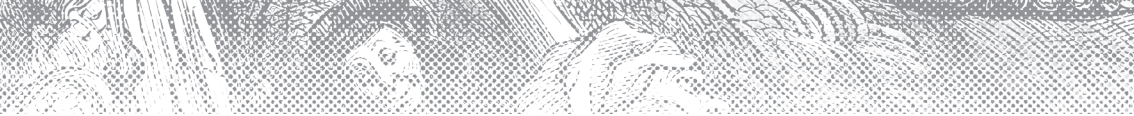
在供給側方面，古典奴隸制的一大弊端是無法進行勞動力的再生產，因此難以大規模擴張供給。奴隸集中居住於軍營一樣的寓所內，進行低技術含量的集體勞動。他們不具有個人的姓名，也無資格擁有財產和家庭，當然就無法自我繁殖。這也就表示，奴隸勞動力的數量總是呈現遞減的趨勢。而通過戰爭搶奪奴隸，成本和風險巨大，且存在極高的不確定性，因此也無法成為一種可靠的勞動力再生產方式。為了實現勞動力再生產、有效刺激供給側，唯有釋放奴隸並賦予他們擁有姓名和家庭的權利，讓他們可以按照意願結婚生育，自發地持續繁衍勞動力。這正是古羅馬時代的長期現實。以釋奴的方式讓勞動力實現再生產，此舉提高了供給側的擴張速度，以便與大眾市場不斷擴張的需求相匹配，最終實現供需再平衡。這個釋放奴隸以擴張經濟供給的過程，被後世的知識分子美化為民權的勝利和平等的實現。



釋奴的經濟意義代表供需兩端同時擴張、再平衡的過程，經濟的網狀結構因此變得更為碩大而堅固。儘管羅馬皇帝奧勒留（Marcus Aurelius）遵循先賢古訓，教導人們「不要幻想擁有你沒有的東西，要滿足於你擁有的」，並且要「退避到內心當中」追求靈魂的寧靜，但是經濟系統一旦脫離了古代奴隸制度的捆綁，人們對於物質和財富的追求便會無止盡地增加。哲人皇帝關於「務虛」和「禁慾」的教導很快就被追求世俗快樂的人們拋諸腦後。韋伯（Max Weber）認為這是一種非常重要的歷史轉型，他寫道：「大批非自由民眾重新獲得了家庭生活和私人財產，他們從『會說話的工具』的身份逐漸恢復到了屬人的身份，基督教的興起賦予他們的家庭生活以道德保障，甚至羅馬帝國後期保護農民權利的法律也前所未有地承認了非自由家庭享有的同等權利。」¹³ 這毫無疑問是人類文明史上的巨變。而從經濟系統擴張的角度來看，更應該被形容為一種積極的變化。這種變化具有長時段的持續性，儘管它時常以晦暗不明的方式出現在歷史進程中。

古典世界的終結並沒有使家政管理學的傳統就此斷絕，中世紀的經濟觀實際上繼承了古典時代的某些重要遺產，尤其是亞里士多德的遺產，並且根據彼時的實際需求對其作出了新的詮釋和改造。基督教的世俗道德理念，例如人人平等、一夫一妻等，無疑讓被釋放的奴隸後代們更有動力去主動進行勞動、消費、繁衍，並且堅信這些都是符合

13 馬克斯·韋伯：《民族國家與經濟發展》，甘陽編選，三聯書店，2018，頁 34



普遍道德的良善行為。基督教的經濟觀，大致來說也是出於這種擴大供需的目的而建立。在中世紀，教會一直是商業的管理者，「他們認可經商者對社會的貢獻，懂得貨幣和商貿並頻頻參與其中」。為了施加道德和法律效力，當時的貿易文件和帳本的引言或結尾處會頻頻出現「基督在看著你」、「為了上帝的榮耀」等等文字。¹⁴可見基督教的觀念深刻影響著當時的商業活動。但矛盾的是，經濟和財富的增長實際上與基督教摒除欲望、保持靈魂聖潔的原始教義相悖，因此在中世紀早期，很多的職業都遭到了「禁止或者鄙視」。¹⁵13世紀的經院哲學家們需要專門用繁複的基督教話語系統對現實中工商業的發展進行整合性的闡述，以便「為從事這些被逐漸部分或全面平反的職業，尋找更多的辯解。」¹⁶閱讀彼時討論經濟話題的論著就很容易發現，「與原則聲明中不斷增加的堅定相伴的是在對事實的理解中不斷增加的靈活。」¹⁷這種既堅定又靈活的論述風格維持了經濟發展和宗教道德之間必要的平衡。

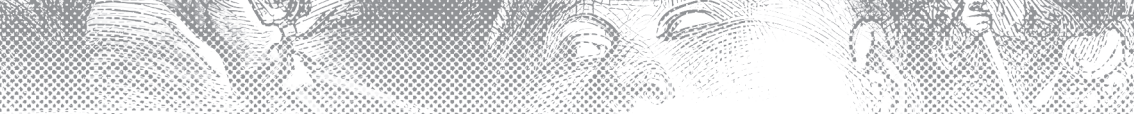
在經濟思想史上具有承前啟後地位的經院哲學家阿奎那（Thomas Aquinas）的著作中，經常會出現如此的論述

14 埃德溫·亨特，詹姆斯·默裏：《中世紀歐洲商業史：1200-1500》，司豔譯，上海財經大學出版社，2023，頁 77

15 雅克·勒高夫：《錢袋與永生：中世紀的經濟與宗教》，周嫻譯，上海人民出版社，2007，頁 50

16 同上，頁 52

17 波斯坦，裏奇，米勒主編：《劍橋歐洲經濟史（第三卷）：中世紀的經濟組織和經濟政策》，周榮國等譯，經濟科學出版社，2002，頁 494

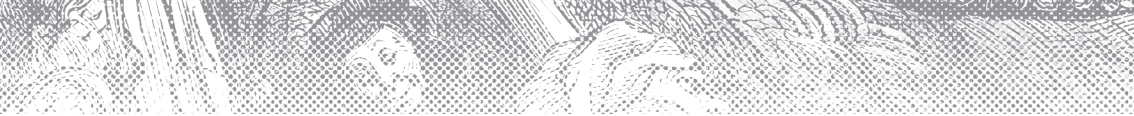


張力：在古典學術的基礎上重新用基督教的語言系統解釋經濟現實，並且力圖用這種解釋來規範人們的行為，建立時代所需的新經濟秩序。從干預和管理現實的角度來說，阿奎那的經濟觀繼承了亞里士多德的家政管理概念，例如良善的致富技術、適度的經濟需求、公平的市場價格等等。但是，阿奎那將亞里士多德原本較為寬鬆靈活的道德系統變成了一種更為嚴格細化的體系。¹⁸ 這種變化的原因在於時代的巨大鴻溝。亞里士多德的家政管理學，其討論的內容是奴隸制經濟的具體問題，其發表對象是貴族奴隸主階層。而阿奎那的論述內容已經與奴隸制無關，其談話的對象已經變成了非奴隸主階層的基督徒和平民商人。換言之，原本的奴隸主家政管理學已經變成了基督教的神聖家政管理學。

基督教最初盛行於奴隸和窮人中，因此十分講求平等和公正概念，宣稱每個人都是上帝之子。這種教義體現於經濟觀中，便是崇尚所謂的公平價格，即商品消耗勞動者一定勞動量形成的內在價值。實踐公平價格理念的內在原因在於，基督徒追求物質財富並不以其自身為目的，而是達到至善與救贖的途徑。¹⁹ 因此，市場交易應該以這種公平價格為基準，實現買賣雙方利益的公平對等。從這個觀點

18 Claus Dierksmeier, Anthony Celano, Thomas Aquinas on Justice as a Global Virtue in Business, *Business Ethics Quarterly*, Vol. 22, No. 2, April, 2012, p.250

19 Raymond De Roover, Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith, *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 69, No. 2, May, 1955, p.163



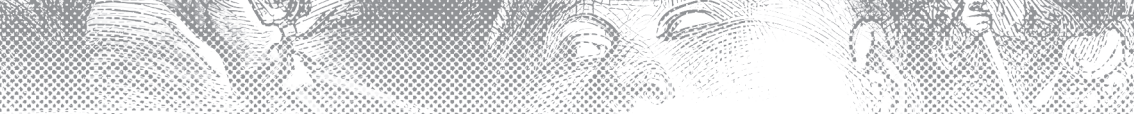
出發，如果成交價過多偏離了所謂公平價格，則會被視為違反道德準則。

不過，阿奎那也經常會為現實的商業活動留下道德的餘地，他曾寫道：「當一個小商販把小麥運到價格較高的地區販賣時，如果忽然聽說即將有更多小麥商販接踵而至，在這種情況下，他是否應該把行情告訴買主並且主動降價出售？」阿奎那的答案是否定的，因為市場存在買賣雙方自由判斷的空間：「一個人顯然不應該對任何人說謊，但也不必去輔導所有的人。」²⁰ 又如在論及高利貸的時候，迂腐的衛道者們通常從《聖經》出發批判高利貸，視其為罪孽。但是阿奎那在批評高利貸的同時也為高利貸行為保留了餘地，他寫道：「如果一切罪惡都根據明文規定的刑罰分別加以懲處，則很多有益的事情也會受到阻礙。由於這個緣故，人法寬宥某些罪惡而不予懲罰。」²¹ 阿奎視高利貸為「人的不完美屬性」的一種體現，是難以避免的，因此應該區分必要的放貸以及不當的高利貸行為，正如他教導人們要區分合理的「公平價格」與不當的暴利價格。²² 他堅稱，人類的交換和貿易活動由來已久，當中也蘊含著古老的美德，不能對其橫加禁止，而應該通過教化使人們在經濟活動中學會明辨是非。從幫助人明辨是非的角度來說，

20 阿奎那：《神學大全·第九冊：論智德與義德》，胡安德譯，中華道明會／碧嶽學社，2008，頁 336

21 阿奎那：《阿奎那政治著作選》，馬清槐譯，商務印書館，1982，頁 145

22 Paolo Santori, *Thomas Aquinas and the Civil Economy Tradition*, Routledge, 2021, p.85



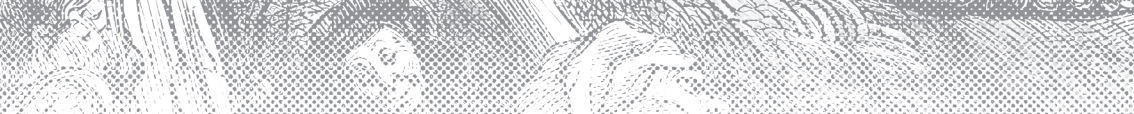
阿奎那關於經濟的學說亦可稱為道德上的「經濟教誨」。²³

阿奎那諸多關於經濟的論述中都存在上述現象，即一方面用「神聖法」和「永恆法」來譴責各種違背基督公正秩序的經濟行為，同時又用「人法」或「實在法」來對受譴責的行為進行寬恕和開脫，然後實行說教和規勸。對於這種頗為自相矛盾的經濟觀，通常會看到的一個解釋是：13世紀歐洲的商品貿易和金融逐漸發展起來後，神學家和宗教機構也不得不對現實作出妥協，在有限的範圍內承認這些經濟活動的合法性。因此經院哲學傾向於採用具有「兩面性」的經濟解釋。

這樣的解讀有些淺嘗即止，並未觸及問題的核心部分。從現實層面來看，中世紀的商業和貿易確實有長足發展，金融貸款活動也較之前大幅增多，以致於皮朗（Henry Pirenne）將那個時代的商業環境形容為「具有驚人的活力」。²⁴但是不要忘記，經濟學的歷史起源始終是家政管理學。在古典時代，它的最高目的是為了增進城邦的幸福與繁榮，而增進繁榮的動力則是源於公民對於城邦的愛。同理，中世紀家政管理學的最高目的是為了增進神之國度的繁榮，這種經濟上的不懈努力則是源於對基督的愛。兩者不同之處在於，古典家政管理是奴隸主家長對其家庭財物的管理，而中世紀的家政管理，用阿甘本（Giorgio

²³ Ibid, p.65

²⁴ 亨利·皮朗：《中世紀歐洲經濟社會史》，樂文譯，上海人民出版社，2001，頁84



Agamben) 的話來說，是耶穌基督「對人類歷史的經營和治理」。²⁵ 人類本身已經成為了被治理對象，成為上帝的神聖家庭中的財物。

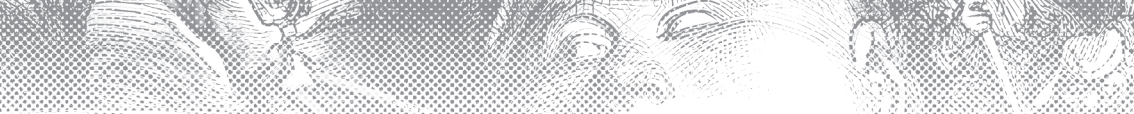
至此，家政管理學完成了一種重要的歷史演進。它原本是城邦公民用來自主管理財物並且養成美德的知識和行動，而到了基督教時代，財物的主人（公民）已經變成了上帝的僕人，成為神聖家庭秩序中的被管理對象。博納（James Bonar）在考察基督教的經濟思想起源時認為，中世紀的來臨意味著「一種比國家的法更高的法，一種比政治或文明社會的秩序更高的秩序」取代了古典的城邦和國家秩序。這種強調全體人類擁有共同的心靈和靈魂的新宗教秩序，明顯具有財產公有（或者說為上帝所有）的反經濟傾向。人類的所謂財產權和經營權被解釋為是「對上帝所有權的使用權」。²⁶ 古典時代人們對財富的絕對佔有概念被重新闡釋為一種幻覺或罪孽，它有待於得到神的寬恕。

使徒保羅給人的教誨是：基督徒要忘卻這個世界原本的優先秩序，學會「為基督成為愚人」。²⁷ 主動「成為愚人」之舉無疑象徵了人的倫理學地位的下降，人類從古典時代具有自主能力的城邦公民降格為被教士和僧侶管轄的愚昧

25 吉奧喬·阿甘本：《論友愛》，劉耀輝等譯，北京大學出版社，2017，頁 12

26 博納：《哲學與政治經濟學——歷史關係的考察》，張東輝等譯，商務印書館，2023，頁 57

27 蒲慕州，德雷克，瑞麗編：《舊社會·新信仰：中國與羅馬的宗教轉化（西元一至六世紀）》，聯經出版，2021，頁 71

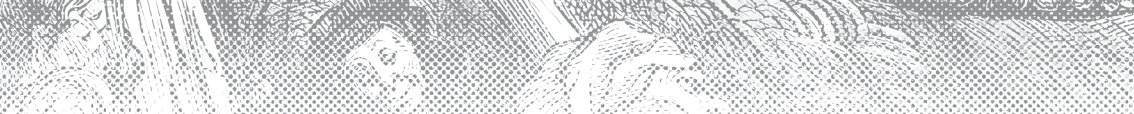


的羊群，「上帝與人之間的距離被強調了。人的有限性和罪性意味著他除了通過接受恩典之外，無法擁有對上帝的知識，而且人天生無資格評判上帝所說或被聲稱所說的話。」²⁸ 隨之一同退化的，還包括人的道德狀況和行為習慣。經歷這種必要的退化之後，人就能夠更加溫馴地被各種道德教條的藩籬管束起來。這不免讓人聯想到尼采（Friedrich Nietzsche）所鄙視的「奴隸道德」，即是將扁平化的「善」與「惡」的對立作為策略，來對人的精神和肉體進行管轄，以達到功利性的目的：「同情、樂施、溫馨、忍耐、勤勉、傷感、友善等，這些就是他們最有用的特質和近乎維持生存壓迫的唯一手段。奴隸道德，根本說來，是功利性的道德。」²⁹

尼采所定義的奴隸道德，實際上基本就等於普通基督徒所理解的庸俗美德。這種得到宗教權力授權認證的教條在那些被管理者身上樹立了功利主義的道德主體性，彷彿他們的經濟生活是一次追求集體幸福的道德修行，但它歸根到底還是一種用來把人馴化為羊的手段，為家政管理這個終極目的而存在。在中世紀之後，由於人類普遍道德境況以及生活方式的改變，將人作為「羊群」來管理的家政管理學無可避免地全面興起。後來被人們稱之為現代經濟學的那種東西，無非是神聖家政管理學當中的一些片段和技術細節。

28 Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, 1966, p.119

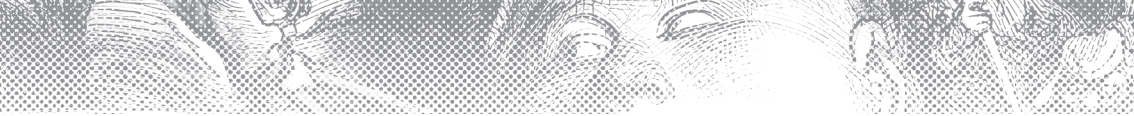
29 尼采：《超善惡》，張念東等譯，中央編譯出版社，2000，頁 207



從家政管理學演進的歷史維度來觀察，以亞里士多德為代表的古希臘經濟觀、以阿奎那為代表的中世紀經濟觀，以及後來以亞當·斯密（Adam Smith）為代表的所謂古典經濟學三者之間的關係並非彼此割裂，而是存在內部邏輯的延續性，具有演化意義上的親緣關係。阿奎那從亞里士多德等人的古典學中吸收了古典理性的思想，以此形成了對於奧古斯丁等早期基督教神學家的啟示神學的補充。但是在阿奎那生活的時代，啟示法則和理性法則是不可分割的兩個對等元素，它們共同被上帝的永恆法秩序所統攝並形成一個穩定結構。資本主義以及現代經濟學的產生，實際上是啟示與理性法則的平衡被打破的諸多後果之一。

根據舍勒（Max Scheler）的說法，阿奎那的哲學體系原本是堅固恒定的，但經過了樞機主教卡耶坦（Thomas Cajetan）等人的理論修改，以及後來的蘇西尼主義（Socinianism）、新教神學和啟蒙運動的進一步改造之後，自然理性逐漸從神恩啟示中脫離出來，成了自在自為的理性主義思維體系。另一條理論改造的線索是自稱為改革宗猶太教徒的羅斯巴德（Murray Rothbard）為人們梳理出來的所謂自然法思維體系，它繼承自從卡耶坦至薩拉曼卡學派的「自由托馬斯主義」。³⁰ 無限的勞動原本是新教教義中對上帝信仰虔誠度的一種考驗，而在啟示與理性之間的平衡被破壞之後，無限勞動的形式依然得以保留，但它的目

30 羅斯巴德：《亞當·斯密以前的經濟思想》，張鳳林譯，商務印書館，2012，頁 163



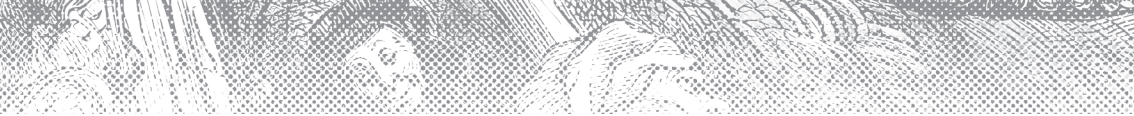
的卻演變為理性地追求無限的利潤，而徹底世俗化的無限盈利欲又會催生無限的享受欲。舍勒認為這正是「工作欲離開上帝和靈智天國之結果。」³¹ 人的「意志能量」相較於中世紀已經發生了不可逆的方向性轉移，物質、財富、利潤不再具有倫理學的相對性，而具有了價值的絕對性。只有在財富價值絕對化的新環境下，專業的經濟學才有可能誕生。

有不少人將斯密視為近代意義上的經濟學（即所謂古典經濟學）的代表性學者，原因在於他據說把經濟問題從其原本隸屬的道德體系中分離了出來，使其成為一門獨立存在的學問。現代的庸俗經濟學者宣稱：「在斯密之前，經濟學大致上被迫屈從於道德哲學。亞里士多德論述經濟問題的方式影響了眾多歐洲的古典學者以及經院哲學家，從古希臘羅馬到整個中世紀的學術世界都受到其道德哲學的影響。」³² 在他們的著作當中，經濟總是與政治、倫理問題放在一起討論，不能分開。之後的歐洲思想界也是長期將經濟學視為道德哲學的一個組成部分。

阿奎那體系的衰落和解體改變了這種狀況，當然這種改變本身也是十分緩慢的。累進式的慢速改變最終在 18 世紀發生了質的飛躍。但斯密果真如某些現代學者所描述的

31 馬克斯·舍勒：《資本主義的未來》，羅悌倫等譯，三聯書店，1997，頁 52

32 James E. Alvey, A Short History of Economics As a Moral Science, *Journal of Markets & Morality* 2, No. 1, Spring, 1999, p.55



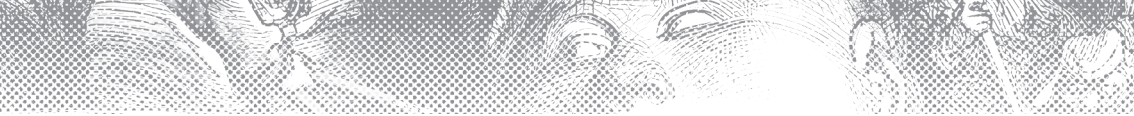
那樣，徹底將經濟和倫理問題分開，讓經濟學獲得「解放」了嗎？並非如此。斯密在 1776 年出版的《國富論》被後世的某些人強行說成是一部懸置道德與政治而純粹討論經濟問題的專著。但實際上，斯密身為格拉斯哥大學的道德哲學教授，自然深受傳統學術和經濟觀的影響，不可能懸置倫理道德問題。他對於道德問題的論述主要集中在先於《國富論》出版的《道德情操論》當中，而《國富論》本身也並未迴避道德問題。

斯密認為人具有兩面性，既自私自利也對他人有少許同情，既能理性思考也經常被自我的幻覺欺騙。³³ 人類的雙重本性使得人的行為可善可惡，因此，對人進行教育和監管就顯得十分必要。斯密給人們的教誨是：謹慎、勤奮、溫和、穩定、堅韌等品行是必要的商業美德，犧牲現在的享受以獲得未來的更大回報是商業時代的基本道德要求。³⁴ 這種類似於勤儉的基督徒的德性要求，成為了斯密為《國富論》整本書預設的道德前提。在家政管理學的意義上，斯密繼承了阿奎那的道德實踐原則。斯密極為推崇民間自利的商業活動對於社會整體繁榮的意義，他認為「商業和製造業會逐漸地促成社會秩序和好的政府」，並且「社會秩序和好的政府會帶來個人的自由安全。」³⁵ 在這種現實的

33 R. H. Coase, Adam Smith's View of Man, *The Journal of Law & Economics*, October, 1976, pp.545-546

34 James E. Alvey, A Short History of Economics As a Moral Science, *Journal of Markets & Morality*, Vol. 2, No. 1, Spring, 1999, p.57

35 唐納德·溫奇：《亞當·斯密的政治學》，褚平譯，譯林出版社，2010，頁 69



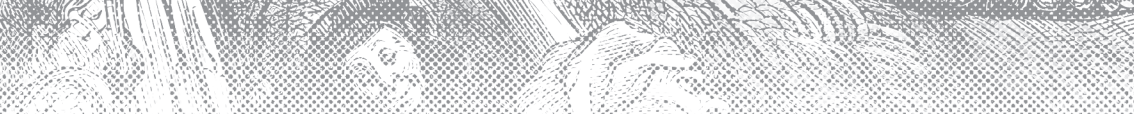
益處背後，其實蘊含著「商業活動使人具有美德」這一啟蒙主義道德信條。良善的政府和規範的社會秩序，實際上就是整個社會美德的外在表現。

如果僅僅因為斯密反對重商主義，便將其簡單歸類為推崇放任政策的市場自由派，那麼我們或許永遠不能對其思想有公正的見解。自由放任思想不過是「一種在 18 世紀的蘇格蘭和法國時興的傳統而已」，斯密只是出於技術性目的對其進行了借用。³⁶ 斯密寫作的出發點是從整體秩序和管制的層面看待市場與自由。他被廣泛引用的「看不見的手」這一概念，實際上是「作為人類行動中秩序與法則的原因而存在，以對抗非常規性。」³⁷ 也即是說，這暗中之於一切背後的無形之手才是世俗秩序的真正創建者。這個秩序就是斯密所說的簡單、寧靜而公正的自由秩序。在此秩序之下，所有人天生就是「交易者」，人們理應得到自由交易和勞動的權利。當社會全體成員都獲得了最大限度的經濟自由之時，私人利益便能夠和公眾利益相互契合，從而實現社會整體的最大幸福。斯密的自由貿易理念，其實根本就是自然自由學說「最直白的表述」。³⁸ 而自然自由的觀念，其起源乃是自然理性脫離神恩啟示、獲得道德獨立性之後的產物，換言之，其源頭依然是來自於後期經院

36 羅斯巴德：《亞當·斯密以前的經濟思想》，張鳳林譯，商務印書館，2012，頁 727

37 博納：《哲學與政治經濟學——歷史關係的考察》，張東輝等譯，商務印書館，2023，頁 169

38 同上，頁 183

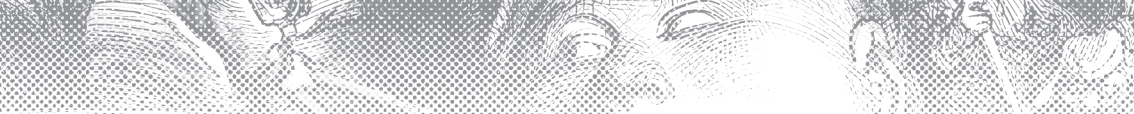


哲學的一個分支。以此角度看來，斯密對於財富（wealth）這一概念的理解，並不單純指物質財貨，他在深層的意義上依然遵循了財富一詞更為古老的宗教含義——社會大眾的總體幸福。

公正而言，斯密從來都不是狹隘的經濟問題研究者，也不是單純的自由放任主義者，他思考的領域遠超過今天所定義的狹義經濟學。其思想投射的真正對象，乃是文明內在的「秩序問題」，即如何不斷調整放任與控制、延續與變革、階級與平等這一系列的矛盾問題。³⁹ 這種遊走於放任與限制之間的政治平衡術，除了具有經院哲學的某些血統之外，顯然還繼承自古典的家政管理技術。在斯密的時代，對內部秩序進行平衡式管理的最終的目，從過去的為了城邦繁榮、上帝之國的繁榮演變為資產階級時代所謂國家總體的繁榮。家政管理的權柄，已然掌握在近代國家手中。

19 世紀，斯密的學說成為了英國政府經濟政策的重要依據，一躍而成為政治上的「顯學」。自此開始，經濟學的家政管理屬性便表現得更為充分，而且呈現出強烈的技術化傾向。霍奇森（Geoffrey Hodgson）在談到那個世紀經濟學理論的演化路徑時評述說，彼時的經濟研究者已經拋棄了前人的歷史性思考，全都「致力於研究核心的理論

39 Warren J. Samuels, *The Political Economy of Adam Smith*, *Ethics*, Vol. 87, No. 3, April, 1977, pp.192-193

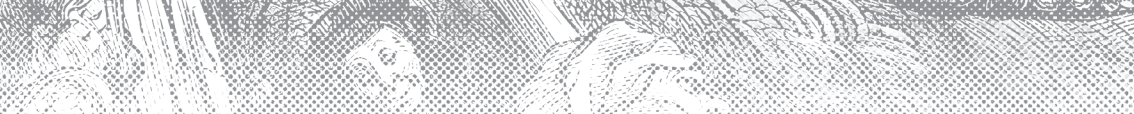


和方法問題」。他們在做研究時根本不考慮經濟外部具體的政治和社會環境，反而是刻意抹平了歷史上不同社會經濟系統之間的差異。⁴⁰ 經濟理論由此出現了一致扁平化的趨勢。這在很大程度上是因為，彼時的經濟學已徹底從古典貴族以及中世紀神職人員研究的學問變成了資產階級知識分子的專業學科，這些人顯然更接近於伊恩·哈金（Ian Hacking）所說的「玩弄數目字的行政官僚」。自此，經濟學渾身散發出文字抄寫員刺鼻的技術氣息並且失去了真正的道德判斷力，它不過是機械地利用收集起來的統計數據「指導政策的制定以及報告民意」。⁴¹ 這種過分技術化的傾向反過來又讓經濟學更加適合作為家政管理學的實踐部分而存在。對於現代國家的權力而言，經濟學成為了實施教化、進行統治和管理的最佳技術手段。

由於民主政治在近代以來逐漸普及，中下層民眾可以用投票的方式在一定程度上決定自己被以何種技術手段管制。這種被統治手段的可選擇性賦予了選民主體性的錯覺，即誤以為自己是家政管理中的主人。但實際上民眾比以往任何歷史階段都更加是被管理的財物。此時，具有強烈知識分子傾向的經濟學正好發揮了它的管制功能。政治機器在某種程度上就像是負責理論捕捉的裝置，在特定的歷史階段捕捉適合權力需要的經濟學理論，並使之上升為國策。

40 霍奇森：《經濟學是如何忘記歷史的：社會科學中的歷史特性問題》，高偉等譯，中國人民大學出版社，2008，頁 27

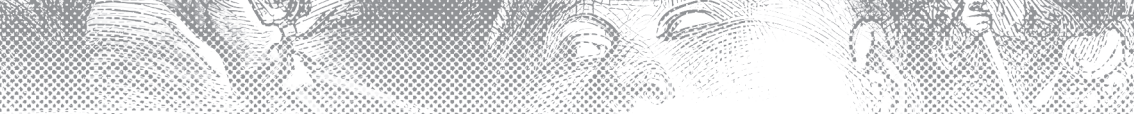
41 伊恩·哈金：《馴服偶然》，劉剛譯，商務印書館，2023，頁 53



數量眾多的知識分子則是負責炮製各種技術化的經濟學理論，並且期待自己的理論被權力垂青，成為國家經濟政策的制定依據。

我們從 19 世紀以來的經濟思想史當中可以非常明顯地觀察到這種生產和捕捉經濟理論的權力遊戲。其實早在斯密的時代，權力對經濟理論甄選的情況便已存在。例如，詹姆士·斯圖亞特（James D. Steuart）早於斯密出版了自成體系的《政治經濟學原理研究》，但其學說未受政府關注，名聲遠不及斯密。原因在於斯密的時代是英國尋求經濟增長和國家發展之路的時代，放任式的自由貿易有助於總體經濟的增長，斯圖亞特的觀點並不符合這個需求。明確反對重商主義、提倡自由貿易的斯密自然是更容易得到時人的關注與認同。

但是到了 19 世紀中葉以後，現代資本主義世界的各種矛盾開始爆發，其中的焦點在於貧富差距、勞資糾紛等等。英國和西歐各國政府也試圖以修改立法的方式緩和底層民眾的貧困問題。在此種情況下，收入分配問題取代過去的增長問題成為了社會管理的核心關注點。19 世紀中期開始，最受人們關注的經濟學理論大多都和再分配的問題相關，例如李嘉圖（David Ricardo）的《政治經濟學及賦稅原理》以及穆勒（John Stuart Mill）的《政治經濟學原理》等。尤其是在歐洲經濟思想史上佔重要地位的穆勒的經濟理論，雖然他繼承了古典經濟學的所謂自由放任主義，但也呼籲



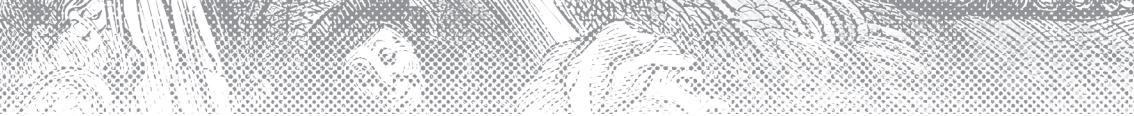
政府實行一定的干涉以實現社會進步。⁴² 並且，穆勒還強調稅收等再分配手段的作用，以此抑制貧富差距過大的弊病並且定向扶植對經濟有益的行業，打壓無益的行業。甚至我們也可以把當時的馬克思主義政治經濟學視為一種以極端的方式探討再分配問題的經濟學。

19 世紀末期，傑文斯（W. S. Jevons）、門格爾（Carl Menger）、維塞爾（Friedrich von Wieser）等人開創了所謂的邊際革命，在經濟理論中引入邊際效用學說。這一理論後來明顯影響了收入再分配政策的制定，即用政府干預的手段讓貨幣流入邊際效用更強的人（窮人）手中，以緩和社會矛盾並確保政治穩定。邊際分析方法經過馬歇爾（Alfred Marshall）等人的理論改造，與古典經濟學傳統相融合，形成所謂的新古典經濟學。從這一時期開始，經濟學才算是真正懸置所有的政治和倫理問題，成為完全獨立的學科。⁴³ 也即是說，經濟學變成了不具有獨立倫理價值的技術性學科，完全成為了政治權力的附屬。

進入 20 世紀，特別是經歷 30 年代的經濟蕭條之後，獨立出來的技術性經濟學進一步蛻變為一種充當政府僕人角色的「統計政策學」。自從凱恩斯經濟學成為主流以來，經濟學就在加速向以數據為手段的管制技術靠近，「經濟

42 O. Kurer, John Stuart Mill on Government Intervention, *History of Political Thought*, Vol. 10, No. 3, Autumn, 1989, p.480

43 Gianni Vaggi, Peter Groenewegen, *A Concise History of Economic Thought*, Palgrave Macmillan, 2003, p.227



學家變得越來越專業化，閱讀面越來越狹窄。」⁴⁴所有的經濟學理論都緊盯經濟增長率、失業率、通脹率、利率等等經濟指標，並試圖通過制定專門的經濟政策來影響各種經濟指標，以維持經濟秩序的穩定並且避免出現經濟危機。正如前白宮顧問埃澤恩斯塔特（Stuart Eizenstat）所說：「經濟學家必須……有勇氣在合理的經濟判斷的基礎上提出政策建議，再由其他人加入政治方面的考慮。」⁴⁵至此，經濟學不再回答該做甚麼以及為甚麼要這樣做，而只負責回答怎麼做的問題。換言之，今天的經濟學不做決斷，只做具體的管理。其管理的對象早已不再是古典意義上的人，而是統計圖表中的一串數字。

從自然人到經濟人的漫長演化史，其講述的故事內容是關於人何以成為家政管理的財貨，成為財務報表中的統計數字。隨著家政管理學一同崛起的還包括技術革命，技術的演進讓人在經濟體系中的可替代性越來越強，以致於人的使用價值似乎有消耗殆盡之虞。人類能否一直有資格充當家政財務報表中的那組數字，也慢慢成為疑問。在家政管理學的盡頭，我們終於遭遇了熱力學意義上的神聖之家。在這個新的家政秩序裏，熵的政治經濟學取代了人的政治經濟學，人的存在面臨危機。

44 阿列桑德洛·榮卡格利亞：《西方經濟思想史》，羅漢等譯，上海社會科學院出版社，2009，頁 392

45 阿維納什·迪克西特：《經濟政策的制定：交易成本政治學的視角》，劉元春譯，中國人民大學出版社，2004，頁 109



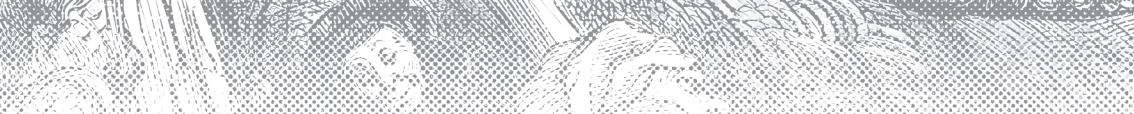
熵的政治經濟學

熵（entropy）原本屬於熱力學概念，如今卻經常跨界出現在社會科學領域。簡單來說，它的意思是指不能做功的能量總數。根據克勞修斯（Rudolf Clausius）和開爾文勳爵（Lord Kelvin）的定義，不可能把熱量從低溫物體傳遞到高溫物體而不產生其他影響，也不可能從單一來源吸取能量做功而不引起其他變化。即是說，在孤立系統內，無論是可逆的變化或是不可逆的變化都不可能使熵減少。熵具有恆增的屬性。

當然，本章節討論的並不是熱力學意義上的熵，而是家政管理意義上的熵，它代表一種不斷增大的社會失序感。而根據熱力學第二定律，恆增的失序感不可逆轉，有著宿命論般的悲劇性。熵的這種象徵意義被某些理論家從熱力學挪用到社會科學，尤其是政治及經濟學領域。正因為它是一種跨界的挪用，所以社會科學領域的熵已經改變了其明確的原初定義，變得曖昧不明。

鑒於此，有學者指出，當熵這個概念「走出熱力學和資訊理論的範圍，開始進入對於各種文化和心理現象的虛假測量的時候，它便有了失去其概念準確性的危險。」¹ 越

1 Shannon M. Mussett, *Entropic Philosophy: Chaos, Breakdown, and Creation*, Rowman & Littlefield, 2022, p.26



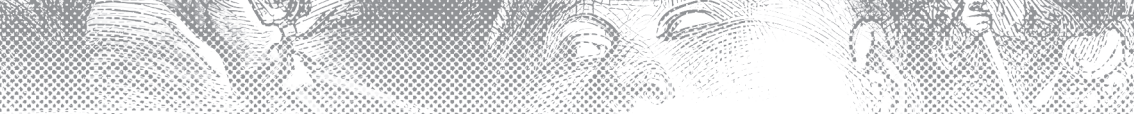
是缺少準確性的概念，就越是容易被人借題發揮，加以各種別有意味的闡釋。我認為，這種挪用概念的危險性在經濟學領域體現得尤為充分。

最早將熵的概念引入到經濟學理論的學者，包括博爾丁（Kenneth Boulding）和喬治斯庫－羅根（Nicholas Georgescu-Roegen）等人。這種經濟研究的視角之後還陸續影響了專門研究環境經濟學的一些學者，例如戴利（Herman Daly）以及戴克（Charles Dyke）等人。² 其中，喬治斯庫－羅根是非常有代表性的一位學者。在 1971 年出版的《熵的法則與經濟過程》一書中，他在經濟解釋中引入熵的概念，用以說明為甚麼經濟的循環具有不可持續性。

他在書中寫道：「如果來自一塊煤炭或者是鈾的能量可以永遠重複地使用，那麼人類的生活當中就不會有匱乏。」³ 喬治斯庫－羅根試圖將熱力學的概念嵌入經濟學的語境之中，從而讓經濟學的思考和分析前提被所謂的熱力學規律嚴格地限制在「匱乏」與「稀缺」的基礎之上。換言之，熵這個概念把人乃至於整個人類文明視為某種馬達或者內燃機。這樣的視角有助於現代人理解為甚麼這些人形內燃機都會隨著時間而逐漸「失去動力」，其中的原因，

2 Harry Lehmann, Christoph Hinske, Victoire de Margerie, Aneta Slaveikova Nikolova edited, *The Impossibilities of the Circular Economy: Separating Aspirations from Reality*, Routledge, 2022, p.40

3 Nicholas Georgescu — Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, 1981, p.6



被解釋為能量的耗損。⁴ 這種經濟解釋把人類社會內部的能量耗損以及無序性的增加視為不以人的意志為轉移的客觀規律，就如同生命的必然凋零。

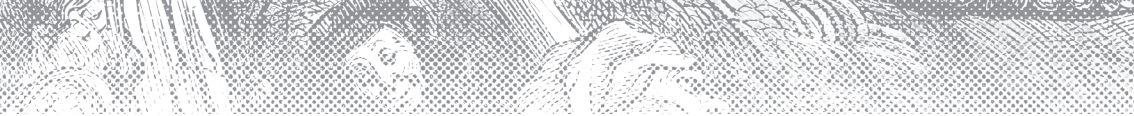
按照這個邏輯：宇宙系統因為熵的增加而必然走向熱寂和死亡，人類文明系統也會因為熵的增加而走向社會和經濟意義上的熱寂和死亡。因此，經濟機器運行的目的就是要不斷重新獲取外部能量並注入系統內部，維持整體系統的有序性，從而最大限度減緩這個自然死亡的過程。但熵增的規律也決定了，能夠被利用的外部能量儲備並非無限多，遲早有枯竭之虞。也就是說，傳統市場經濟理論認為經濟增長將永遠持續下去的樂觀主義被打破了。⁵ 正如喬治斯庫－羅根理論的通俗版本——里夫金和霍華德的《熵：一種新的世界觀》這本暢銷書當中所寫：「無論我們願意與否，我們已不可挽回地走向了低能量社會。」⁶

「低能量社會」是否已成為了一種歷史必然，關於這個論斷目前依然是存在諸多爭論。但需要區分的是，哪些討論是有意義的，哪些討論是無價值的。我曾在網絡上讀到過一篇中文文章，內容是討論「熵經濟學」是否符合科

4 Shannon M. Mussett, *Entropic Philosophy: Chaos, Breakdown, and Creation*, Rowman & Littlefield, 2022, p.112

5 Harry Lehmann, Christoph Hinske, Victoire de Margerie, Aneta Slaveikova Nikolova edited, *The Impossibilities of the Circular Economy: Separating Aspirations from Reality*, Routledge, 2022, p.4

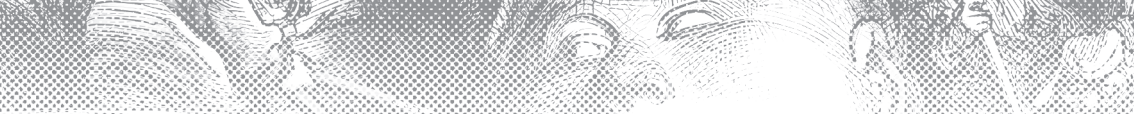
6 里夫金，霍華德：《熵：一種新的世界觀》，呂明等譯，上海譯文出版社，1987，頁 231



學規律，是否屬於所謂的「民科」，文章還順便感歎了一番「熵經濟學」在環境和資源保護方面體現出的人文關懷。⁷這類討論無疑是不得要領的，它反映出一種十分典型的中國式思維，或者說具有「中國狀態」的思維方式，即一種圍觀看熱鬧兼裝模作樣地抒情，但並不具有任何行動啟示或政治動員力量的未成年人思維方式。

實際上，有效的問題並不在於「熵經濟學」這一概念「科學」與否，而是在於這種打著「熵」旗號的時髦概念如何進入權力系統，進而影響現實政治。雖然所謂的「熵經濟學」至今仍不屬於主流經濟學，但是熵的理念早就滲透進入了政治經濟實踐的過程當中，持續影響著今天重大的經濟決策和政治決策。換言之，更為重要也更有現實意義的問題是在行動上該做甚麼和怎麼做的問題。這種被新發明出來的「熵經濟學」，除了表面的定義之外，實際上還具有兩層隱含的意思。第一：由於自然界資源和能量總數有限且不可再生，因此必須對資源的使用進行嚴格的限制和管理，防止能量過快耗散造成人類文明滅亡。第二：人類系統內部將永遠存在熵增的規律，系統內部的熵一直在增加，系統隨時有失序的風險，因此需要對系統內部進行更多的干預和管控。

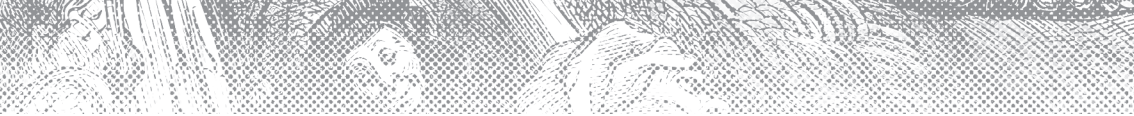
7 蔣亦凡：《「熵經濟學」是社會科學對自然科學的附會嗎》，澎湃新聞，2017年3月29日，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1649776



按照以上「熵經濟學」的隱含釋義，人類文明整體的發展趨勢可以總結為：外部可利用能量遞減；內部無序度遞增。這兩個趨勢皆不可逆，解決之道就只能依靠不斷加強管控的力量。既然如此，那接下來的問題就演變成了非常具體的政治抉擇：

既然經濟增長會消耗掉不可再生的能量，那麼人們就需要把有限的能量用於更「有價值」的經濟生產活動，但由誰來決定甚麼樣的經濟活動是有價值的？此外，這個社會當中的哪些人是造成熵增趨勢的原因，或者說誰才是人類系統內部無法再利用的能量？他們是否就等於老人和窮人？這些人類的熵能否被歸類為一個階級或民族？為了增加系統的有序性，是否應該從物理上消滅這些人或者用集中營隔離他們？……

無論從哪個角度看，上述這一系列問題都是老生常談的舊問題，而並不是甚麼新問題，它們在人類不同的歷史階段都曾以不同的面目出現過，或者說，熵的政治經濟學本身就是歷史在當下的某種迴響和投影。為了回應「外部可利用能量遞減」這一趨勢，生態經濟學和碳排放政治被權力推上了歷史舞台。喬治斯庫—羅根的學生，生態經濟學家赫爾曼·戴利曾說過，由於能量消耗不可逆造成經濟增長的不可持續性，因此，尋求可持續發展的基本思路 and 原則就是對人的規模進行限制，使之始終保持在環境承載力的範圍之內。「適宜的擴張規模，即是長期的擴張邊際

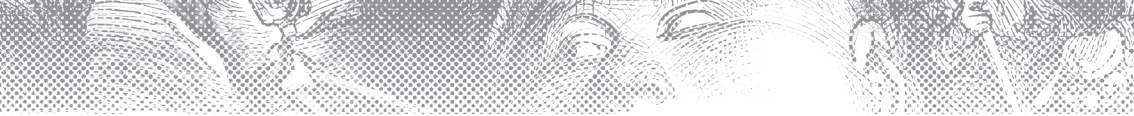


成本與邊際收益相等。」⁸也可以理解為，全球人口的增長帶來的收益至少要與人口增長的成本相等，否則就必須強制削減人口數量並改變人們的生活方式，以便使總體收益上升，成本下跌，重新獲得系統性平衡。

這樣的經濟學理念，實際上就為後來全球政府的碳排放政治以及對人口的新型管制技術提供了理論基礎。碳排放權的枷鎖對於企業的生產方式以及普通人的生活方式都進行了各種限制，而這種限制因為「熵經濟學」的論述而變得合理化，被賦予了政治合法性和道德正義性。碳排放權這個政治枷鎖，由此變成了一種普世的政治正確。從 20 世紀流行一時的環保運動到今天世界經濟論壇啟動的「大重置計劃」，這些全球運動的理論基礎，都離不開為生態經濟學以及熵的理論背書。隨著時間推移，人們也逐漸接受了這些時髦的觀念並視之為不證自明的常識。然而，碳排放權、人口控制以及數字時代的新型管制術真的是人類為了自救而做出的最後努力嗎？實際的情況是，與其說這是一場人類的自救運動，不如說這是一場席捲全球的政治運動。

這裏所說的「政治」，並不等於傳統意義上的民主政黨政治，或者民族國家之間的國際政治，而是指一種表面上以節能環保等非政治面目出現的「去政治化的政治」。

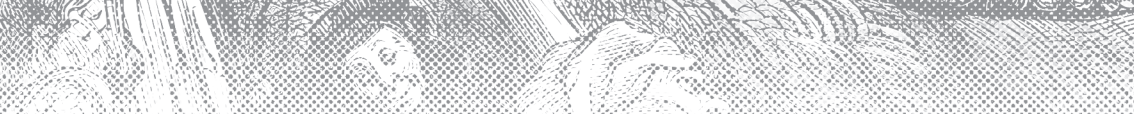
8 Herman E. Daly, Sustainable Development: From Concept and Theory to Operational Principles, *Population and Development Review*, 1990, Vol. 16, p.40



這種政治以處理所謂的人類共同風險為目標，實則為特定政治團體謀求話語權和政治權力。按照社會學家尼克拉斯·盧曼（Niklas Luhmann）的解釋，「風險是針對未來規劃的一種特別形式」。現代社會的顯著標誌之一在於，它是到處充滿風險的「風險社會」，但這些風險大部分是以所謂科學手段人為構建出來的，並且應對風險的各種「規劃」也帶有現實政治的意涵。熵的政治經濟學構建出了可用能量遞減的規律，這一規律被解讀為人類未來共同面臨的終極風險，而我們知道政治的現實含義是人與人的鬥爭，因此，作為「政治動物」的人類勢必將外部的風險轉化為內部風險，從而達到在社會內部劃分敵我界限、引發鬥爭的目的。這條由經濟到政治的路徑完全符合盧曼的描述，「一個被風險持續刺激的政治系統，實際上只擁有把外部風險轉化為內部風險，把風險轉化為決定的可能性。」⁹

借鑒盧曼的思路就不難發現：現在流行的所謂可持續發展、碳排放權之類的表述，和上個世紀後半葉出現的環保主義綠黨類似，同樣是把外部風險轉化成內部風險的政治訴求。它為人們劃定了新的政治戰場的疆域，而且它是一個比以往更趨激烈殘酷的戰場。其中的核心問題在於由誰來決定哪些風險屬於對人類真正的威脅，以及該如何應對這些威脅。如果說傳統的風險政治學還存在異質性的多重風險博弈，那麼「熵經濟學」視域之下的風險政治學已經逐漸演變為一種單向度、同質化的碳排放問題，或者說是碳排放權的

9 尼克拉斯·盧曼：《風險社會學》，孫一洲譯，廣西人民出版社，2020，頁 250



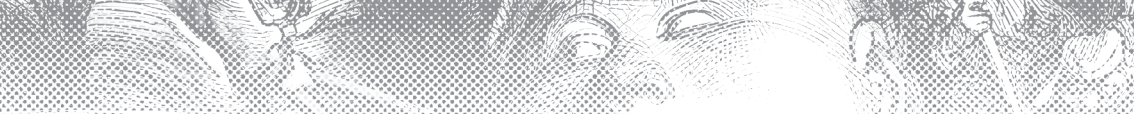
分配問題。它以新的形式重複了傳統政治經濟學探討的分配和公平等議題。過去的分配不均是財富上的分配不均，未來的分配不均還將包括碳排放權分配的不均。

通過「碳排放追蹤器」等新技術手段，對個人碳排放數量的限制可以直接成為限制人們工作、消費、旅行等各種社會行為的管控手段，人類也被濃縮成為受嚴格監控的一個個數據點。¹⁰而實際控制財富和權力的階層，他們顯然擁有比普通人更多的碳排放權，並可以利用自己手中的權力，決定其他人有多少碳排放權。因此，是否承認「熵增的邏輯也適用於經濟體系」以及「碳排放必然帶來人類整體風險」，實際上已經成為了全球碳排放權政治鬥爭的立足點。¹¹一旦承認上述邏輯，就會被立即捲入碳排放權的分配爭奪戰，在這場鬥爭中失敗的一方，其結果就是失去碳排放政治的決定權，成為被管理和規劃的對象，或者說新時代的被統治階級。這便是由「熵經濟學」引申出的「碳排放政治」有可能造成的政治後果之一。

此外，對於「熵經濟學」提出的「內部無序度遞增」這一規律，當代的政治經濟體系又作出了怎樣的回應呢？我認為，這種回應是一種比碳排放政治更加隱晦且不易察覺的回應，然而這不動聲色的回應卻在以另一種更為深刻

10 Michael Rectenwald, *The Great Reset and The Struggle for Liberty*, NER Press, 2023, p.292

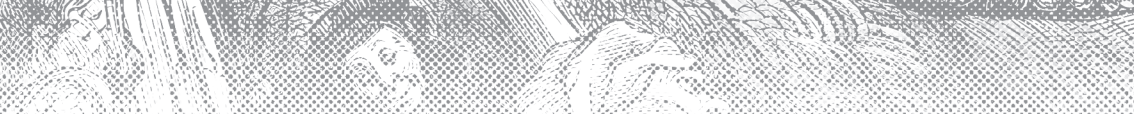
11 Maxwell Boykoff edited, *The Politics of Climate Change: A Survey*, Routledge, 2010, p.80



的方式塑造人們未來的生活形態和意識形態。文明系統內部的「無序度」並非是一個不證自明的數據指標，它需要人去進行定義和測量。在定義和測量的過程中，就無法避免會出現人為的取捨問題，即政治抉擇問題。如果把文明系統看成一個持續運轉的內燃機，那麼要想使這台內燃機發揮最大的工作效率，就需要投入更多燃料（可用勞動力），同時清除系統冗餘的廢料（無工作能力的人）。在這樣的邏輯統攝之下，人或通過勞動證明自己的價值而被系統保留，或無法證明自己對系統的價值從而被清除。人本身已經降格為熵經濟系統的所有物或存貨，而不再是系統的持有人或股東。

當人的存貨化趨勢發生之時，就必然隨之產生對存貨的管理和控制問題。並且，隨著人類存貨化的程度日趨加劇，對人的管理和控制程度也會不斷加劇，乃至走向一種極端狀態。「內部無序度遞增」之類的觀點越來越被人視為普遍真理，這便是極端狀態來臨前的徵兆。在極端狀態下，權力對人口數量，以及人的思想、身體、行為等方面的控制，將不再是一個有爭議的道德問題，而是純技術問題。

「熵經濟學」的內燃機式視角蠻橫地把人劃分為兩大類型：第一，能夠為系統提供能量的人；第二，不能為系統提供能量而且還無謂消耗能量的人。第一類人屬於經濟系統的存貨，是資產負債表中的企業資產。他們可以留在經濟系統當中，但是除了不停工作之外別無選擇，因為熵增的原則已成為懸在他們頭頂的達摩克利斯之劍，一旦停

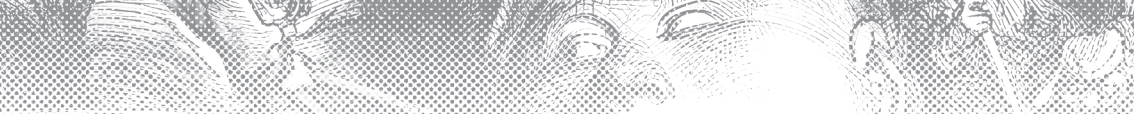


止勞作，系統就會陷入毀滅的命運。從這個角度來看，留在系統中的人並不為是資本打工，而是為熵打工。熵就像是金融機構的原始債務，是一筆你需要打工償還但卻永遠還不掉的債，它是一切金融活動的理由。

至於說第二類不能為系統貢獻的人，他們也可以被視為熵時代的野蠻人。需要特別指出的是，這類野蠻人完全不同於盧梭所描述的具有美好而樸素的道德的原始人，也不同於赫伊津哈所說的沉浸在自由的遊戲當中的野蠻人，亦不同於尼采意義上的那種具有原始血性的彪悍的野蠻人。熵的語境之下的野蠻人，是一種對系統毫無貢獻度，沒有任何價值的人或者說廢料。

這種人有些類似於阿甘本定義的牲人（homo sacer），或者是第三帝國時代的猶太人以及共產中國的所謂階級敵人，他們被權力剝奪了自身的經濟和政治權利，成為一種可以被殺死但不能被獻祭的生命。¹² 而且，由於決定誰是牲人的原則並不是由法律或宗教條款決定，而是由權力的隨意性和暴力性本身決定，因此，所有人都有成為牲人的潛在可能。也就是說，在熵的經濟體系之內，第一種有用的工人與第二種無用的廢人之間，實際上沒有非常明確的界線。它們的區別是由披著科學和真理外衣的權力來界定：誰是系統的能量（存貨），誰又是系統的熵（牲人）。

12 吉奧喬·阿甘本：《神聖人：主權權力與赤裸生命》，吳冠軍譯，中央編譯出版社，2016，頁 52

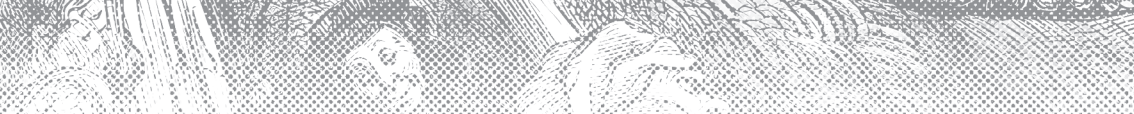


如果我們通過現代政治哲學的構境來觀察熵的政治經濟學，會發覺它實則是以熱力學話術包裝過的現代治理術。它是一種社會運作機制，試圖規避一切有可能增加系統無序度的風險，保障所謂社會真正的安全。正如福柯（Michel Foucault）所說：「為了真正地保證安全，必須訴諸一整套技藝，對諸個體進行監視，對他們的狀況進行診斷，對他們的心理結果和特殊病理進行分類等等。」¹³ 換言之，熵系統內部劃分的兩種人之間並不是孤立的，而是有密切的聯繫。有用的人（存貨）首先必須接受系統治理術的管制，才能持續為系統提供能量。而一旦他們不服管束或者喪失工作能力，便會立刻成為無用的人（牲人）從而被系統排斥在外。等待他們的，很有可能是勞改營式的思想和行為改造，或者是出於馬爾薩斯主義經濟觀而採取的肉體毀滅或絕育。在這裏，毀滅是另一種形式的管理。

以此觀之，熵的政治經濟學或許具有法西斯化甚至人民公社化的發展趨勢。那麼，未來真正具有意義的政治鬥爭，絕不可能是人民群眾內部的低階版的鬥爭，而是與熵的話語霸權進行鬥爭。

實際上，熵作為哲學和政治經濟學概念的出現，具有某種歷史必然性。它是傳統形而上學體系完全崩解之後的殘片，是從上帝遺骸中生長出來的某種食腐生物。傳統形

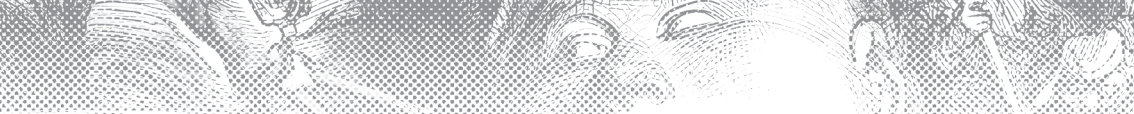
13 米歇爾·福柯：《安全、領土與人口：法蘭西學院演講系列：1977-1978》，錢翰等譯，上海人民出版社，2010，頁 6



而上學經由古典理型世界進入到中世紀基督教神學，再到笛卡爾的理性主義形而上學，最後終結於尼采的超人哲學。可以明顯看到其中主體性不斷降維、不斷碎片化的路徑。甚至連分裂出來的所謂人和我思，之後也被時代高速轉動的齒輪研磨成齏粉。人類現時的精神世界，是一個脫離古典倫理學秩序以及神聖關懷的，在隨機運動中不斷分崩離析的世界。在這個世界裏不存在統一性的真理或者上帝，「真理成為一種趣味，一種個體和文化的偏愛。宗教和倫理問題被重新解釋為個人選擇問題。」¹⁴ 這些以碎屑化方式存在的各種私人偏好，也無力上升為一種賦予人們責任感和行動力的公共道德。

然而，沉浮於時間洪流中的碎片的人依然需要為其行為和活動找到一個哲學上的總體理由，以填補自己日益增長的自卑感和補償心理。此時，面對傳統真理秩序崩解後的無序感，熵這個原屬於物理學的新概念就被某些社會科學研究者借用過來，並且被單方面宣稱為人存在的「本真性」。熵的哲學試圖對人類進行本體論的改造，即採用符合科學辭彙表的術語來說明人本身就是一種逆熵的存在。由於熵會在線性時間中不斷增大，因此人必須永不停歇地對抗熵增趨勢，盡責於其逆熵的本質。惟其如此，才有可能在形而上學潰爛腐敗的屍骸中找到維持最後秩序的依據。

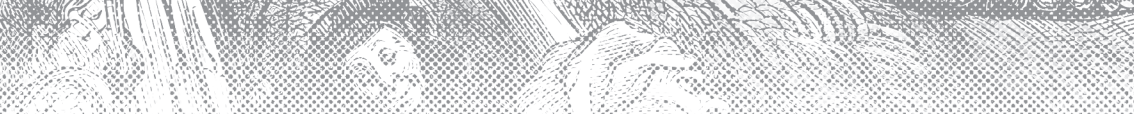
14 凱倫·卡爾：《虛無主義的平庸化：20世紀對無意義感的回應》，張紅軍等譯，社會科學文獻出版社，2016，頁198



而弔詭的是，人越是追求秩序、進步和創新等價值，秩序內部崩解的速度卻發生得越是頻密，由是形成了一種「破壞性的創造」。這個詞是熊彼特所發明的「創造性破壞」的反義詞，指一種為了追求增長和進步而造成原有秩序崩壞的狀態，並且「這種變革對社會的經濟造成的破壞不是技術轉變可能創造的財富和社會機會所能彌補的。」¹⁵

「破壞性的創造」發端於生產力和生產關係的「脫序」。生產力的發展總是會令原有的生產關係解體，而新建立的生產關係不可能完全吸納已經解體的舊生產關係。此處我用一個更為淺顯的例子來表述：工廠被視為落後產能而遭到強制關閉，失業的工人不可能通過技能再培訓實現全體再就業。他們當中必然有相當一部分人成為遊蕩的失業者，無法在新的市場系統中找到自己的位置。這些人便是市場的失序因素，即市場系統的熵。換言之，雖然人們想盡辦法維持系統的穩定性，提高系統運轉的效率，但這個過程卻反過來加速了系統結構重整的頻次，從而增加了秩序崩潰的概率，讓整個經濟系統掉入「破壞性創造」的陷阱。系統不穩定的根源，很可能是來自於維持系統永恆穩定的願望和努力。這其實又從本體論的角度駁斥了人是逆熵屬性的觀點。人並不是普羅米修斯那樣奮起反抗無序化的「逆熵英雄」，人自身恰恰是不懷好意地潛伏在系統內部的熵。逆熵並沒有揭示人類存在的本真性，而是對

15 保羅·哈裏斯·丹尼爾·薩雷維茨：《破壞性的創造與新世界的失序》，鞏志華譯，載《國外理論動態》，2013年，第5期，頁69



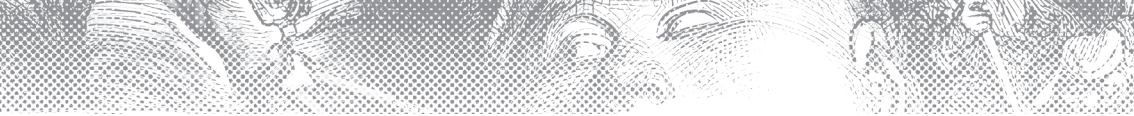
本真性的偽裝。

我認為，人對自己實施這種本體論改造的心理基礎來自於技術哲學家斯蒂格勒（Bernard Stiegler）所提出的「愛比米修斯的過失」，即因缺乏神明的恩典而造成人類種系遺傳當中的「原始性缺陷」。為了彌補先天缺陷，人幾乎是出於自卑而發明出技術性的「假肢」。這種因缺陷而帶來的自卑感逼迫人「必須不斷地發明、創造、實現自己的性能。」¹⁶ 然而，人越是在技術科學上精進發展，反過來自己就越是受制於技術、被技術同化，最終被技術捕獲並成為技術手段。¹⁷ 這種表面上貌似進步，實則處處帶有對自我進行貶抑的退化式發展，可以說從一開始就暗含著宿命論的結局。

當代的政治和經濟思想似乎也難以避免「對假肢的迷戀」，因此勢必被這種貌似符合科學範式的熵的哲學所影響。米洛夫斯基（Philip Mirowski）曾指出，技術科學從來沒有停止過馴服經濟學的努力。在 19 世紀 70 年代和 20 世紀 30 年代，科學理論曾經大量地移植到經濟學領域，我們現在正處於「經濟學科學化」的第三波浪潮之中。事實上，自從新古典主義經濟學的研究方法被發明以來，把經濟體視為機械系統和內燃機的「科學」思想就開始大規模進入

16 貝爾納·斯蒂格勒：《技術與時間：1. 愛比米修斯的過失》，裴程譯，譯林出版社，2012，頁 13

17 同上，頁 29



經濟學領域。¹⁸「熵經濟學」的出現，無非是這個移植過程臻於成熟的階段性標誌。它代表著人類現今已遠離了初期主動發明技術假肢以彌補先天缺陷的階段，轉而進入到了假肢已具有「獨立意識」並開始利用經濟學對人實施暴力和專制的階段。

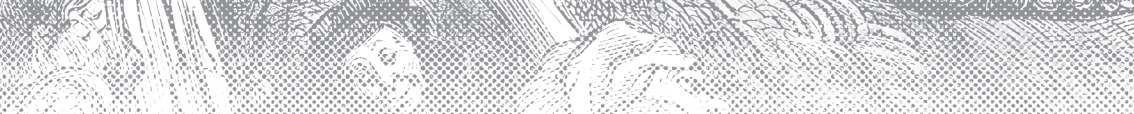
海德格爾（Martin Heidegger）很早就注意到，現代技術並不僅僅是一種純粹的手段和工具，而是一種對外部世界進行強制索取的哲學，這種帶有暴虐性的哲學「向自然提出蠻橫要求，要求自然提供本身能夠被開採和利用的能量。」整個外部世界於是被視為遭到遮蔽的能量，人類文明存在的目的就是以暴力方式「解蔽」外部的隱藏能量，對能量進行開發、改變、儲藏、分配、轉換。這一過程完全遵守匱乏經濟學的基本原則，即「以最小的消耗而得到盡可能最大的利用。」¹⁹而得到「解蔽」的可利用能量，隨即被吸收為系統資產負債表上的一組數字，或者網絡雲端的一段代碼。

外部世界的存貨化實質上也是其失去神聖性和崇高性的過程。在現代技術文明的資產負債表「擴表」的歷史進程中，就連上帝也「喪失了它的遙遠的神秘性。在因果性的眼光裏，上帝被貶降為一個原因。」²⁰當上帝降格為理性

18 Philip Mirowski, *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science*, Cambridge University Press, 2002, p.10

19 馬丁·海德格爾：《演講與論文集》，孫周興譯，三聯書店，2005，頁 12-13

20 同上，頁 26



因果鏈條當中的一個環節時，也就意味著上帝的死亡，人堂而皇之成為了世界的主人。但這個主人的角色歸根到底也只是一種虛妄，原因在於：現代人的精神內核是一個理性的主體，這種理性主體實際上並不具備自由意志，而是嚴格遵循某種絕對「客觀」的普遍性知識，因此，「在與這種主體的聯繫中，事物被解蔽為可計算與可控制的。」²¹在絕對理性主體的架構之下，人的肉體、智力和技能也一同降格為系統的存貨或者廢料。時間亦失去其神秘性，降格為測度熵增程度的一把量尺。就這樣，人類對機械化假肢的迷戀「解蔽」了原本神秘無垠的時空，緊接而來的世俗化和技術化的歷史進程必然招致存貨化的結果，也就是匱乏經濟學的最終勝利。人類自己亦淪落為被遮蔽的能量來源，等待被暴虐的技術科學肆意開採。

這是一個經濟學退化為技術科學的附庸，科學演變為一種暴虐哲學的時代。面對這一切，是否還存在關於人的拯救之道呢？我想到海德格爾經常引用的詩人荷爾德林的詩句：哪裏有危險，哪裏也有救渡。這一段詩句在今天依然具有啟示的力量。「熵經濟學」蘊含著毀滅性的危險，然而，化解危險、實現拯救的可能性並不在外部，而恰好是蘊含於「熵經濟學」的內在結構之中。我們需要做的是從某種超越社會科學的角度對熵的概念進行重新的「遮蔽」和「解蔽」，從中揭示出救贖之路的大致指向。

21 帕特里夏·約翰遜：《海德格爾》，張祥龍等譯，中華書局，2002，頁 100

書名 | 巨嬰資本主義：當代政治經濟困境的歷史辨析

作者 | 孫驍驥

編輯 | Sherry

設計 | 燒

出版 | 紅出版（藍天圖書）

地址：香港灣仔道 133 號卓凌中心 11 樓

出版計劃查詢電話：(852) 2540 7517

電郵：editor@red-publish.com

網址：<http://www.red-publish.com>

香港總經銷 | 聯合新零售（香港）有限公司

台灣總經銷 | 貿騰發賣股份有限公司

地址：新北市中和區立德街 136 號 6 樓

電話：(886) 2-8227-5988

網址：<http://www.namode.com>

出版日期 | 2025 年 6 月

圖書分類 | 商業財經／社會科學

ISBN | 978-988-8917-38-9

定價 | 港幣 120 元正／新台幣 480 元正



在過去的數個世紀裡，資本主義在西方興起並向全球擴張，所有人都被捲入資本主義的全球體系當中。這一體系為人們帶來了財富、科技、商業文化和全新的社會規則。然而，資本主義的各種弊端也如影隨形，特別是進入20世紀以後，福利主義、享樂主義、金融投機逐漸成為時代主旋律，過去恪守清教徒信條的辛勤勞動者墮落為不願勞動、只知享樂的巨嬰族群。資本主義全球體系面臨空前危機。

《巨嬰資本主義》一書正是針對以上現象的批評和反思。作者從經濟思想史的角度對資本主義時代的經濟觀念進行深入剖析，並結合歷史學、政治學、倫理學、宗教學、心理學等多學科的知識，對問題進行了溯源式的考察。本書的綜合式分析，將提供一個系統化檢視現代資本主義內在癥結的基礎框架。

上架建議：商業財經／社會科學

定價：港幣120元正
新台幣480元正

Mod.E



專業出版 國際銷售

紅出版文化平台

加入我們：www.red-publish.com

ISBN 978-988-8917-38-9



9 789888 917389 >