

陌生人的歷史意義——亞當史密斯 論商業社會的倫理基礎

陳正國*

亞當史密斯認為陌生人的湧現是氏族社會衰微的結果。而氏族社會之衰微，又與商業社會的逐步發展息息相關。面對不可回逆的歷史變遷，道德哲學必須提出對應，探討陌生人的倫理意義。本文認為，史密斯的回應方式是曼德維爾、盧梭、哈其森等人道德哲學的折衷主義。史密斯在《道德情操論》中區分三種道德層次：傑出或偉人德性、常民之德、正義。而欲培養常民之德與正義，須先認識、培養社會化的自愛——在照顧己身利益的同時，了解自身只是芸芸眾生之一，因此需平等看待一己幸福與他人幸福。而社會化之自愛的最佳孕育與體現場所，正在於陌生人社群之中。陌生人社會或商業社會雖是自然人性與歷史演化的綜合產物，但透過對社會化自愛的認識，商業社會足以建構新的倫理秩序；陌生人得以被接受成為擬公民；而他們彼此亦能成為擬親屬。本文認為，《國富論》所指涉的社會，尤其是國際貿易社會，其實就是陌生人社會；而其道德基礎就是《道德情操論》中所談論的常民之德、正義、社會化自愛，而非傑出德性。理解陌生人之倫理，可以幫助我們掌握理解史密斯此二經典著作之間的內在親密關係。

關鍵詞：亞當史密斯 蘇格蘭啟蒙 陌生人 商業社會 自愛

* 中央研究院歷史語言研究所

此文為筆者研究蘇格蘭啟蒙思想中的友誼觀念的相關成果。感謝國科會的專題研究計畫補助「亞當史密斯論商業社會與友誼」(93-2411-H-001-064)。

一 · 緒論

(一) 史密斯道德哲學的復興

亞當史密斯 (Adam Smith, 1723-1790) 常在其著作，尤其是他生前所出版的《道德情操論》(Theory of Moral Sentiments, 1759)¹ 及《國富論》(An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776) 中，或有意或無意、或譬喻或實指地提及陌生人。究竟史密斯對陌生人的討論有何重要性？史密斯如何理解陌生人？誰是陌生人？史密斯究竟想教人如何看待陌生人？對史密斯而言，陌生人究竟有何歷史意義、倫理意義？本文研究發現，史密斯之「陌生人」概念其實與他對商業社會的詮釋與理解，有極為密切的關係。首先，對史密斯而言，陌生人作為一種概念或實質的倫理對象，有其自身的歷史。陌生人並非亙古有之且固定不變的事物。更確切地說，陌生人是氏族、封建、游牧或農業社會在經歷遷徙以及去親屬化之後湧現的社會現象。第二，商業活動在此去親屬化的新歷史情境中滋長，但商業「社會」必須找到對應的倫理秩序，否則不足以稱之為社會。史密斯的道德哲學與政治學在很大的成分上可視為對此陌生人的再社會化的分析說明。本文認為，史密斯的道德哲學之所以特別注重他對常民道德以及正義觀念，其原因就在於他的智識奮力之所向，都朝建構商業社會倫理而進。本文因此希望從陌生人概念出發，探討史密斯的商業社會倫理學建構的歷史意義。為讓讀者理解本文所關心的議題從何而出，本文以下將先行簡單交代近一百多年來史密斯學術史上的幾起重大事件或典範式的演變，俾利讀者瞭解本文論旨之所由何來與學術脈絡。²

¹ 一般中文世界都將此書譯為《道德情操論》。筆者認為，史密斯所認定的 theory 或許與今日學界，尤其是中文學界的定義不完全相同——今人所謂 theory 常常是指 metatheory。但是，單以「論」字遂譯 theory 非常難以再現原書書名。畢竟在中文用法裡，「情操論」其實是「論情操」的名詞表現。其「論」字相當於英文的 of 或 on。當代哲學史家葛里斯沃 (Charles L. Griswold Jr.) 認為，史密斯此處 theory 用法在當時極為新穎。而他的本意，應該更接近希臘哲學的古典意義 (theoria)，是指觀看 (viewing 或 looking at)。C. Griswold Jr., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 46, 69-70. 葛里斯沃的意見相當值得重視。若依照他的見解，史密斯是書應可譯為《道德情操觀》。雖有如此細辨之處，本文所使用譯名依然從俗。

² 華語世界迄今仍少有蘇格蘭啟蒙與史密斯的道德哲學研究，而臺灣學界對此相關研究更是

最近三十年，英語世界的史密斯研究有了典範性的進展。此一發展與學者重新關注史密斯的道德哲學，尤其是《道德情操論》有著密切的關係。自十九世紀晚期起，即使在歐美學界，人們便傾向單從《國富論》來理解史密斯。隨著經濟學以及帝國主義、全球市場的發展，史密斯逐漸被簡化成早期經濟學的奠基者、自由放任市場的吹號手、資本主義的頭號理論家。一八九五年，經濟學家芮(John Rae, 1796-1872)在第一本史密斯後世傳記《亞當史密斯的生活》中，致力於描述一位經濟學家的思想與生活。³ 一九三七年，政治經濟學家史考特(William Robert Scott, 1868-1940)在另一本史密斯傳記著作中強化了經濟學史的學術傳統。史考特自承道，芮已為讀者勾畫一幅細緻的《國富論》作者圖像，而他自己則希望進一步說明何以史密斯能成為《國富論》作者的養成過程。⁴ 反之，史密斯道德哲學的衰微則呼應了他作為經濟學家的刻板印象。一九六七年，同樣出生於蘇格蘭的當代道德哲學家麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)在《倫理學

付諸闕如，筆者認為有必要再簡述史密斯學術史，以利讀者掌握此旨的學術意義。雖然史密斯將陌生人的倫理視為獨特的社會結構產物，但友誼概念與陌生人概念若非一體之兩面，也很難完全切開。以下本文會對史密斯的社會友誼論稍加說明，但比較詳盡的友誼論述研究，則有待來日詳言。有關史密斯友誼論目前可參考 Allan Silver, "Friendship in Commercial Society: Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology," *American Journal of Sociology* 95.6 (1990): 1474-1504; Lisa Hill and Peter McCarthy, "On Friendship and necessitudo in Adam Smith," *History of the Human Sciences* 17.4 (2004): 1-16; 陳正國，〈士為知己者死：為何蘇格蘭啟蒙認為友誼（不再）重要〉，中央研究院歷史語言研究所講論會未刊稿，2005年4月5日。有關英國在一七〇〇至一七五〇年之間的友誼論述，可參考筆者另一篇文章 Jeng-Guo S. Chen, "Ethic and Aesthetic Friendship: Bernard Mandeville and Francis Hutcheson's Debate on Economic Motivation," *EurAmerica* 38.2 (2008): 211-242。

³ 例如芮在提到史密斯的授業教師哈其森(Francis Hutcheson, 1694-1746)時，竟全無交代其道德哲學，而只述及哈其森對於經濟議題的興趣。John Rae, *Life of Adam Smith* (1895; repr., Fairfield: Augustus M. Kelley, 1965), p. 14. 此書的現代版本有一篇經濟學以及經濟思想史家維納(Jacob Viner, 1892-1970)長達一百四十五頁的導論，所述多半有關史密斯在世時的經濟條件。維納本人也極力塑造史密斯乃是「自由放任」的理論家形象。維納雖在追溯史密斯「自由放任」思想的起源與發展時，仔細比較《道德情操論》與《國富論》之間的關係，但因為先入為主地相信史密斯經濟思想在一七六〇年代之後有明顯變化，維納因此認為《道德情操論》是史密斯年少之作，而《國富論》則為其成熟作品。維納說，《道德情操論》與《國富論》之間有某些地方不吻合(partial breach)；後者在前提、分析方式、體系上都放棄了前者所具有的絕對主義、浪漫主義。J. Viner, "Adam Smith and Laissez Faire," *Journal of Political Economy* 35.2 (1927): 198-232, p. 201.

⁴ William R. Scott, *Adam Smith as Student and Professor* (Glasgow: Glasgow University Press, 1937), p. viii.

簡史》(A Short History of Ethics) 中以不到二百五十字的篇幅介紹史密斯的倫理學。麥金泰爾認為，休姆之後的英國倫理學可資討論者甚少，惟有史密斯差可聊備一格。但是，麥金泰爾卻以左派的觀點批評史密斯的倫理學，認為後者終究未能跳脫霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588-1679) 的個人主義窠臼與困境。似乎麥金泰爾之所以欲令史密斯在倫理學史上留名，並非因為其學說有任何建樹，而比較像是對同鄉先賢的禮遇。⁵ 說來有趣，上世紀六〇年代以來的第一代史密斯學術新猷，卻也是左派史學。只是此次的左派關懷集中於史密斯的歷史進步觀，而非其倫理學。一九七〇年代末，同情左派思想的經濟思想史家米克 (Ronald Meek, 1917-1978) 在一系列文章中企圖重新建構史密斯的歷史地位。他於一九七六年出版《社會科學與不高貴的野蠻人》(Social Science and Ignoble Savages) 一書，有系統地揭示史密斯以及重農學派思想中的歷史階段論。⁶ 此後，他將十八世紀的階段論與馬克思階段論詮釋成前後相續的理論系譜，並認為史密斯論著中所述及的階級差異可以與馬克思本人的思想相互對照。米克結論道，「我們必須視史密斯為馬克思所從事之思想傳統的先驅」。⁷ 米克論點等於是以前馬克思主義的觀點承襲了劍橋教授佛畢斯 (Duncan Forbes) 的史密斯研究，強調史密斯的「科學的輝格主義」。⁸

米克的史密斯研究，直接、間接地促發了近三十年史密斯研究的新氣象。從一九六二年起，當時執教於格拉斯哥大學政治經濟學系的米克，受命與拉斐爾 (David D. Raphael)、史坦 (Peter G. Stein) 等人編輯出版史密斯著作集，以慶祝《國富論》出版兩百週年。⁹ 以本文主旨而論，格拉斯哥版的史密斯叢書中最為關

⁵ 根據本文以下的論證，麥金泰爾以個人主義詮釋史密斯，應是推論過當。Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (New York: Macmillan Publishing Company, 1966), p. 176.

⁶ Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

⁷ Ronald L. Meek, *Smith, Marx and After: Ten Essays in the Development of Economic Thought* (London: Chapman and Hall, 1977), p. 16.

⁸ 所謂科學的輝格主義，主要觀點係謂以歷史階段發展論證政治權力的分化。見 Duncan Forbes, "Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar," *Cambridge Journal* 7 (1954): 643-670. 很顯然的，佛畢斯此處用法與恩格斯論馬克思主義為「科學的社會主義」(scientific socialism) 有思想上的親近關係。

⁹ 此套書自一九七六年由牛津大學出版社陸續出版。其中包括拉斐爾以及馬克非 (A. L. Macfie) 所編輯的《道德情操論》、史基納 (A. S. Skinner, 1935-2011) 以及拓德 (W. B.

鍵者，應是《道德情操論》無疑。本書編輯拉斐爾與馬克非 (A. L. Macfie) 在〈導論〉中駁斥十九世紀晚期德國學界所辯論的「史密斯問題」(Das Adam Smith Problem)，視之為假命題。許多十九世紀的德國政治經濟學者相信《道德情操論》的核心概念是同情與美德，而《國富論》的核心概念是自利。¹⁰ 因此表面看來，史密斯的思想存在著矛盾與斷裂。我們應該如何解釋此一現象？德國學者認為，史密斯道德哲學基礎之所以前後有巨大差異，在於史密斯於一七六三年旅行法國之後接觸了重農學派。因此放棄了原先的情感主義，轉而以自利主義為其人性論的基本假設。¹¹ 拉斐爾與馬克非認為，如此歷史解釋明顯誤讀了《國富論》與《道德情操論》。他們認為，史密斯的道德哲學其實前後一貫：他終其一生都在修訂《道德情操論》，而其中的德性論更是有增無減。《國富論》之所以表面上與《道德情操論》有德性論上的差異，原因在於《國富論》著重於、甚至局限於經濟動機的探討。¹²

Todd) 所編輯的《國富論》、米克、拉斐爾、史坦等人所編輯的《法理學講義》(Lectures on Jurisprudence)、布萊斯 (J. C. Bryce) 所編輯的《修辭及美文講義》(Lectures on Rhetoric and Belles Lettres)、魏特曼 (W. L. D. Wightman) 所編輯的《哲學議題論文集》(Essays on Philosophical Subjects)、莫斯納 (E. C. Mossner) 以及羅斯 (I. S. Ross) 所編輯的《亞當史密斯書信集》(Correspondence of Adam Smith) 等六種。其中，《道德情操論》與《國富論》是史密斯生前所出版者。《哲學議題論文集》則是在一七九五年首次被後人整理出版。而《法理學講義》與《修辭及美文講義》則是經過十九世紀末以及二十世紀學者謄寫的學生筆記。此次出版，每冊均有質量頗佳的導論。因為編輯群幾乎都來自史密斯的母校——格拉斯哥大學——此一版本又稱之為「格拉斯哥版本」。米克生前最後幾年就是在格拉斯哥擔任政治經濟學教授。爾後，美國的自由基金會 (Liberty Fund) 出版社付錢給牛津大學而出版此套書的普及平裝版。並在二〇〇一年由史基納與哈孔森 (K. Haakonssen) 編輯出版《亞當史密斯著作詞彙索引》(Index to the Works of Adam Smith)。除了少數加以標示的例外，本文之引文均取自此格拉斯哥版本。《國富論》的編輯史基納是米克的學生。

¹⁰ 根據拉斐爾的說法，最早認為《國富論》的道德哲學基礎係「物質主義論」(materialism) 或「自私論」(egoistic theory of human nature) 的德國學者為希德布朗德 (Bruno Hildebrand)。D. D. Raphael and A. L. Macfie, introduction to *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis: Liberty Fund, 1982), p. 20. 拉斐爾本人在一九六九年出版的原始資料選集中收入了史密斯 (以及其他十七位作家)，算是晚近學者中最早重新注重史密斯道德哲學的學者。D. D. Raphael, *British Moralists, 1650-1800* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 2 vols.

¹¹ 雖然十九世紀末在德國與英國對史密斯思想有興趣的學者幾乎都是經濟學家，但英國智識界對「亞當史密斯問題」不太關心。Keith Tribe, “‘Das Adam Smith Problem’ and the origins of modern Smith scholarship,” *History of European Ideas* 34.4 (2008): 514-515.

¹² Raphael and Macfie, introduction to *The Theory of Moral Sentiments*, p. 20. Richard

就在米克的馬克斯主義詮釋與格拉斯哥的史密斯著作集出版之際，以波卡克 (John G. A. Pocock) 為首的自由主義學者於一九七九年假劍橋大學舉辦了一場十八世紀蘇格蘭政治經濟學史的研究會。其成果於一九八三年集結成《富裕與德性》(Wealth and Virtue) 一書。¹³ 以本文主旨的角度來看，此會議以及文字成果的主要影響有三。第一，它挑戰米克及其學圈的馬克思主義閱讀角度，強調以脈絡史學的方法詮釋史密斯與其他蘇格蘭思想家。據此否定這些思想史家是歷史唯物主義的理論先驅。¹⁴ 第二，它強調德性語言以及思想脈絡在理解十八世紀歷史，以及政治經濟學起源的重要性。第三，史密斯的道德哲學重新佔據重要的詮釋地位。雖然此書所涵蓋主題遠超過史密斯本人的思想，但以史密斯研究一題而言，上述這些研究特點，均輻輳在對《道德情操論》一書的重新關注。¹⁵ 因著格拉斯哥版本的問世，以及劍橋自由主義學者的研究介入，有關史密斯的道德哲學及其與其政治學、法學、歷史學等相關課題的研究，便如雨後春筍般散冒出來。畢竟長久以來，史密斯思想就被認為是古典自由主義的重鎮。一九六〇年代冷戰之際，自由主義經濟學家一直希望從其他層次與面向，豐富自由主義的思想基礎。例如海耶克 (F. A. Hayek) 就從曼德維爾 (Bernard Mandeville, 1670-1733)、休姆 (David Hume, 1711-1776) 以及史密斯的思想，找尋自由經濟體系的思想資源，作為對抗計畫經濟的理據。¹⁶ 在史密斯學術長期為《國富論》所壟斷的兩百

Teichgraeber III, "Rethinking Das Adam Smith Problem," *The Journal of British Studies* 20.2 (1981): 106-123. Tribe, "'Das Adam Smith Problem' and the origins of modern Smith scholarship," pp. 514-525. Russell Nieli, "Sphere of Intimacy and the Adam Smith Problem," *Journal of the History of Ideas* 47.4 (1986): 611-624.

¹³ Istvan Hont and Michael Ignatieff, eds., *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University press, 1983). 各篇專論的作者群依序為 T. C. Smout, James Moore, Michael Silverthorn, Peter Jones, John Dunn, John Robertson, Nicholas Phillipson, David Lieberman, J. G. A. Pocock, Donald Winch, Istvan Hont, Michael Ignatieff, Frasnco Venturi 等人。

¹⁴ Michael Ignatieff, "John Millar and Individualism," in Hont and Ignatieff, *Wealth and Virtue*, p. 318. 米克所建立史密斯的歷史思維研究一直是波卡克的對話課題。最近的作品可以參考 J. G. A. Pocock, "Adam Smith and History," in *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 270-287.

¹⁵ 以本文主題而言，其中菲利浦森 (Nicholas Phillipson, 1935-) 的 "Adam Smith as Civic Moralists" 可以視為代表性的文章。見 Hont and Ignatieff, *Wealth and Virtue*, pp. 179-202.

¹⁶ Friedrich A. Hayek, *Lecture on a Master Mind: Dr. Bernard Mandeville* (London: The British Academy, 1967); *The Constitution of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960). 關於

近年自由主義的史密斯研究，可以參考 Murray Milgate and Shannon Stimson, *After Adam Smith: A Century of Transformation in Politics and Political Economy* (Princeton: Princeton University Press, 2009)。此處姑且先列舉一些代表著作，略以說明史密斯研究的豐富現況。屬於文學批評的作品有 Stewart Justman, *The Autonomous Male of Adam Smith* (Norman: University of Oklahoma Press, 1993); Michael J. Shapiro, *Reading "Adam Smith": Desire, History and Value* (Newbury Park: Sage Publications, 1993); Vivienne Brown, *Adam Smith's Discourse Canonicity, Commerce and Conscience* (London: Routledge, 1994)。屬於政治學與政治經濟學者的著作有 Samuel Fleischacker, *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith* (New Jersey: Princeton University Press, 1999); S. Fleischacker, *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion* (New Jersey: Princeton University Press, 2004); Fonna Forman-Barzilai, *Adam Smith and the Circles of Sympathy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Michael Frazer, *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Emma Rothschild, *Economic Sentiments Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001)。屬於哲學史家的作品有 D. D. Raphael, *The Impartial Spectator Adam Smith's Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*; Jerry Evebsky, *Adam Smith's Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Ryan P. Hanley, *Adam Smith and the Character of Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009)。屬於歷史學者著作則有 John Dwyer, *The Age of the Passions: An Interpretation of Adam Smith and Scottish Enlightenment Culture* (East Lothian: Tuckwell Press, 1998); Ian C. Ross, *The Life of Adam Smith* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Nicholas Phillipson, *Adam Smith: An Enlightened Life* (New Haven: Yale University Press, 2010)。所有上述作品，均著重於從史密斯的道德哲學考察史密斯思想的整體風貌。其中，葛里斯沃 (Charles Griswold Jr.) 的 *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment* 無疑是本好書。他在書中感慨，史密斯仍只被視為經濟學家，其倫理學、文學、法學思想不被看重。衡諸一九九九年英語世界的史密斯研究狀況，葛里斯沃的評論稍嫌誇大，但衡諸華語世界，此言庶幾中的。見 Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, p. 9。華語世界的史密斯的道德哲學剛起步；此距嚴復翻譯《國富論》整整有一百年之久。請參考賈旭東，《利己與利他：「亞當斯密問題」的人學解析》（北京：北京師範大學出版社，2002）；聶文軍，《倫理學簡史》（北京：中國社會科學出版社，2004）；陳岱孫，〈亞當斯密思想體系中同情心與利己主義矛盾的問題〉，《陳岱孫學術論著自選集》（北京：首都師範大學出版社，1994），頁 566-568；晏智傑、胡懷國，《亞當斯密》（九龍：中華書局，2000）。華語世界中最為完整與深刻者，應屬羅衛東的《情感、秩序、美德：亞當斯密的倫理學世界》（北京：中國人民大學出版社，2005）。臺灣學界目前尚無任何專論史密斯道德哲學的作品。筆者多年前曾有文章探討史密斯對「自律」作為一種美德的觀點，或許可以算是稍有觸及。請參考陳正國，〈從利他到自律：哈其森與史密斯經濟思想間的轉折〉，《政治社會哲學評論》10 (2004)：1-31。吳政諭的碩士論文《亞當斯密道德哲學研究》（高雄：國立中山大學政治學研究所碩士論文，2011）對史密斯的道德哲學有不錯的討論。此外，近兩年臺灣與中國分別出版新譯《道德情操論》；此現象也值得重視。請參考趙康英譯，《道德情操

年歷史裡，從米克到波卡克這一段史密斯思想史研究，無疑可以看成是個典範性的進展與改變。此一典範性進展所呈現的史密斯研究風貌，或許可以從二〇〇六年所出版的《劍橋亞當史密斯附論》(Cambridge Companion to Adam Smith) 窺其梗概。經濟思想史家羅徹爾 (Emma Rothschild) 與經濟學家沈恩 (Amartya Sen) 在討論史密斯經濟學時，便開宗明義指出，史密斯的經濟論述幾乎與他所有其他著作之間都有關聯：

對史密斯而言，經濟生活與其他諸如政治、情思、想像生活之間有不可分割的內在關聯。經濟思想與其他諸如法律、哲學、道德的反思有關。無論是在哲學家的抽象思維裡，或在商人的計畫中，經濟與政治無法分割。¹⁷

將經濟與政治、情思的內在關聯透顯出來，是近二、三十年史密斯研究的重要課題之一。之所以如此，顯然與學者看重《道德情操論》，企圖從中理出比較一貫的史密斯思想有關。龍 (Douglas Long) 在同一論文集裡表示：「史密斯的政治學既非政黨政治學，也非系統政治學；而是關於統治人格與公共精神的政治學。……而《道德情操論》則強調了，至少有個原則或人類情思適合以此種政治學來統治。」¹⁸ 簡言之，經過近三十年的學術史演化，不論是馬克思主義學者或自由主義學者的史密斯研究，都不能不重新審視史密斯的道德哲學，並據此理解其經濟、社會、政治思想的整體風貌。

雖然英語世界中有關史密斯之商業論述與其道德哲學研究已有極為豐碩的成果，但史密斯著述中的陌生人論述，迄今仍少有人專文探討。本文認為，若未能深入理解史密斯如何構想友誼與陌生人這類倫理命題的歷史變遷，則吾人對於史密斯的經濟論述與商業社會論述，均難稱周全，更何況本文認為，史密斯的陌生

論》(北京：華夏出版社，2010)；康綠島譯，《道德情操論》(竹北：狼角舍文化事業有限公司，2011)。

¹⁷ Emma Rothschild and Amartya Sen, "Adam Smith's Economics," in Haakonssen, *Cambridge Companion to Adam Smith*, p. 319. 根據筆者研究，早在一九六〇年代便有學者呼籲應將《道德情操論》與《國富論》視為互補之作。但這意見要等到格拉斯哥史密斯全集出版，才廣為學界所接受。William Campbell, "Adam Smith's Theory of Justice, Prudence, and Beneficence," *The American Economic Review* 57.2 (1967): 571-577; Raphael and Macfie, introduction to *Theory of Moral Sentiments*, p. 21.

¹⁸ Douglas Long, "Adam Smith's Politics," in Haakonssen, *Cambridge Companion to Adam Smith*, p. 295. 此中所謂「統治人格」與「公共精神」應該是從波卡克及其學圈的主要著作而來。請參考 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

人論述其實是理解其商業社會倫理的關鍵。

(二) 本文主旨與名詞定義

本文的核心關懷在於理解「陌生人」概念於史密斯思想中佔據何種地位；或者更直截地說，陌生人概念如何幫助史密斯構想商業社會的時代特殊性。麗莎希爾 (Lisa Hill) 最近發表了一篇專文，探討了史密斯的陌生人論述，是少數直探此一主題的文章，值得重視。希爾提出「工具性友誼」(instrumental friendship) 以及「可親的陌生人」(amicable strangers) 兩個概念來說明史密斯對於商業社會人際關係的描述。這兩個概念猶如兩面夾板，同時從至親一端與敵人一端，將原本階層化或同心圓式的親疏關係加以夾平。¹⁹ 希爾強調，史密斯的商業文明，在於創造出以文雅、理性、開放、工具性、非私人性、自發等價值為核心的世界主義。而其世界主義背後的關懷課題，就是消弭戰爭。「史密斯所欲見者，是個依據自願與自然開展，而非征服與剝削方式所建立的全球經濟政體。此政體既能消弭戰爭與國家之間的敵對，又能創造民族之間的友善陌生感。」²⁰ 希爾對史密斯文本的分析與概念的提出都非常精到。希爾提醒我們，史密斯雖然揭示全球經濟體系的到來，但從未勾畫一幅冷冰冰的資本主義圖像，而是具有道德進步意義的全球經濟生活。²¹ 本文有許多觀點與希爾所論極少差異，但也有幾點不同，值得在此提出藉以讓讀者了解本文的研究徑路。

第一，希爾的終極關懷應該是國際政治以及全球化政治；然而本文所關心者則是商業社會理論；更精確地說，是有關商業社會的倫理基礎的討論。第二，希爾認為史密斯乃是普世或世界主義者，關於此點，本文看法稍有不同。誠如希爾所論，史密斯的世界主義基礎，不在於古羅馬的斯多葛道德哲學——強調仁愛與道德義務。但希爾強調，史密斯相信，「透過更自發的、自利的動機，人類可以建構出國際商貿」以及「全球共同體」(a global community) 的可能。²² 史密斯是否

¹⁹ Lisa Hill, "Adam Smith's Cosmopolitanism: The Expanding Circles of Commercial Strangership," *History of Political Thought* 31.3 (2010): 450-473.

²⁰ "What Smith wanted was a *voluntaristic* and naturally unfolding global economic regime based on mutual enablement rather than conquest and exploitation, in which the regime of cosmopolitan commerce subdues war and inter-state hostilities generate amicable strangership between all nations." Hill, "Adam Smith's Cosmopolitanism," p. 454.

²¹ Hill, "Adam Smith's Cosmopolitanism," pp. 456-457.

²² Hill, "Adam Smith's Cosmopolitanism," p. 458.

為世界主義者，是近幾年政治思想學界新興的課題。²³ 本文雖無意特別著墨於全球性政治，但因為史密斯的商業社會論述具有國際與全球性的面向，所以仍應略為陳述。首先，我認為史密斯的政治文化想像，比較接近以「和平的民族帝國」(peaceful national empire) 為核心，而非反帝國主義或世界主義。²⁴ 第三，本文既將史密斯放置於當時的社會經濟發展脈絡，更將他放在當時的英國思想史脈絡來理解。希爾討論史密斯時，其脈絡化基本上是非歷史的。例如她將史密斯思想與羅馬斯多葛主義加以比較而得出史密斯的思想特色，固然有所啟發，卻同時忽略了史密斯所處身的思想環境。本文認為，史密斯是在曼德維爾、哈其森、休姆、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 等人對於商業、道德與社會諸般議題的討論中，企圖提出中和之論。其中，「陌生人」的問題顯然佔據關鍵地位。而此一關鍵議題，實由曼德維爾發其先聲。第四，本文雖然同意所謂「亞當史密斯問題」是個假問題，但仍舊認為學界所謂的「《國富論》與《道德情操論》係為互補文本」的洞察，應該得到更精確的說明。本文嘗試對此提出個人看法。第五，本文將特別指出史密斯的歷史觀察與其商業社會倫理之間的關係。希爾雖對史密斯的歷史階段論不陌生，但其論證仍有更加細緻的空間。²⁵

另外，筆者有必要對「道德」與「倫理」二詞在本文中的使用加以說明。在一般學界用法裡，倫理學是道德哲學的一環。比較精細的學術用法會有意識地以倫理指涉人與人之間的互動原則與權利義務關係，以道德指涉個人的德性、修為與道德判斷。本文遵從此種界說。因此，本文標題若訂為「史密斯論商業社會的道德基礎」，其實亦無不可。²⁶ 本文之所以限縮定義，強調倫理之一面，目的在

²³ Forman-Barzilai, *Adam Smith and the Circles of Sympathy*. 此書提出「商業世界主義」(commercial cosmopolitanism) 的概念與希爾所論如出一轍。請參見頁 197。

²⁴ 本文以下將略述及此一課題，但既限於篇幅，又因主題之不同，本文無法對此議題仔細析論。不過我們可以先留意一項浮淺的證據，《國富論》的全名為 *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*。民族（雖不一定強調國家）是史密斯思考的核心單位殆無疑義。不過，筆者完全同意希爾所言，我們不應該將史密斯思想視為民族主義論。Hill, "Adam Smith's Cosmopolitanism," pp. 460-461。只是從民族主義到世界主義中間，仍有許多認同空間或概念空間容許史密斯馳騁。筆者傾向以 *metropolitanism* 來描述史密斯的政治想像。但此處無法詳述，細緻的論證有待專文討論。

²⁵ Hill, "Adam Smith's Cosmopolitanism," p. 465.

²⁶ 根據 *Routledge Dictionary for Philosophy* 的定義，拉丁文獻中的 *moral* 常常是希臘文獻中的 *ethical*。而且此二詞均指涉「好」、「壞」，因此道德與倫理有重疊之處。可是，*Routledge Dictionary for Philosophy* 也強調，倫理學討論「應該」(ought)、「服膺」

於強調，相對於其他同時代人，史密斯更加積極地賦予了「陌生人」以社會角色以及人我的義務關係：陌生人不再只是「我的」文化、宗教、政治、法律生活裡的他者，而是與吾人有義務關係的夥伴。這點倫理學認識在十八世紀中期，即使不是首創，也是非常重要而新穎的見解。誠如上述，近三十年來，學界對於史密斯道德思想，尤其是德性問題特別關注。本文則欲強調，史密斯不只思考個人德性、人品的問題，且更進一步論述個人與個人之間的權利義務關係——此倫理關係正是商業社會之所以是否為一社會之關鍵所在。其實，歷史上第一位史密斯傳記作者，斯圖亞特 (Dugald Stewart, 1753-1828) 早已明白揭示，倫理與正義既是史密斯在格拉斯哥大學授課的主要內容，也是《道德情操論》重要的主題。²⁷ 史密斯不只討論內省的道德，同時注重人群的共通道德標準以及互動的準繩。在諸項權利義務關係中，史密斯特別強調正義的重要性。本文所要強調的是，史密斯對正義的關注，與他對社會變遷的觀察有極為密切的關係：《道德情操論》(1759) 與《國富論》(1776) 之間的關係，正是座落在商業社會的倫理學之上，亦是商業社會及其倫理基礎。或者換另一種方式來表述——陌生人的倫理化，是溝通《道德情操論》與《國富論》二書的關鍵。

(obligation)、「責任」(duty)、「對錯」(right or wrong)，而道德則指「習慣」(habit)、「風俗」(customs)、「生活方式」(ways of life)、「好壞」(good or bad)、「對錯」(right or wrong)。本文將涉及史密斯論正義對商業社會的重要，因此以倫理名之會更恰當。此外，在中文語境裡，人倫關係雖然也與道德相關，但人際之間的規範與責任，仍稱之以倫理較為妥適。A. R. Lacey, ed., *Routledge Dictionary for Philosophy*, 3rd ed. (London: Routledge, 1996).

²⁷ 史密斯的高足米勒 (John Millar, 1735-1801) 曾經向斯圖亞特說，史密斯的課程包括自然神學 (Natural Theology)、倫理學 (Ethics)、正義 (Justice)，以及根據經驗審斷 (expediency) 而非正義原則所做出的政治規範分析 (Political regulations) 等四大主題。D. Stewart, "Account of the Life and Writings of Adam Smith," in *The Collected Works of Dugald Stewart*, ed. William Hamilton (Edinburgh: Thomas Constable, 1858), vol. 10, p. 12. 斯圖亞特說，史密斯有關倫理的課程，後來就以《道德情操論》之名出版。(p. 12) 關於此點，筆者完全信服。但是他接著說，史密斯終其一生，未能將其正義論出版，而其政治規範分析後來就以《國富論》之名出版。有關這兩點評論，筆者稍有不同意見。第一，無論是《道德情操論》或《國富論》，其實都牽涉到正義問題。第二，此兩本著作之間都有共通的倫理學基礎。關於這兩點商榷，本文有所申論。現代學者中跟隨斯圖亞特的意見，認為史密斯的《道德情操論》為倫理學著作，亦所在多有，例如葛利斯沃。參見 Grisworld, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, p. 43. 斯圖亞特本人也是十八世紀末、十九世紀初的重要政治經濟學家。但關於他的研究尚少。可參考 Gordon MacCintyre, *Dugald Stewart: The Pride and Ornament of Scotland* (Brighton: Sussex Academic Press, 2003).

二· 陌生人的時代議題

(一) 曼德維爾的自利哲學與陌生人論述

史密斯倫理學的特色之一在於從歷史變動中，考察商業發展與倫理關係的對應變化；其中，其對「陌生人」的現象所進行的辯證思考，尤其值得關注。曾經有很長一段歷史，陌生人意味或指涉距離、排拒、敵對。根據蒲慕州的研究，在古代許多重要文明裡，諸如亞述、蘇美、埃及、中國等，外邦人或陌生人這概念常常代表敵視。²⁸ 古希臘羅馬的道德哲學裡固然有許多精彩的友誼論述，但他們對於陌生人顯然未投以相同的關注。²⁹ 其實，希臘人將不說希臘語的外邦人稱之為野蠻人 (barbarians)，已經說明希臘文明對於陌生人的態度之一斑。基督教將非基督徒稱之為異教徒 (heathens)，也清楚界定了內 / 外，熟悉 / 陌生的二元對立。簡言之，在傳統社會或傳統政治意識形態裡，陌生人即使不必然被視為社會的敵人，至少不屬於社會這範疇。不管人類如何構想社會，陌生人經常不屬於社會成員，遑論是有權利義務關係的成員。然而至少到了十八世紀初期，隨著商業貿易的頻繁，陌生事物與陌生人逐漸被視為日常生活的一部分。誠如現代史家馬歇爾 (P. J. Marshall) 所論，英國對印度的知識，逐漸從想像變成精確，從異國浪漫變成現實。陌生的世界變成日常的知識；去陌生化成為現代性的一部分。³⁰ 在十七、十八世紀裡，英國對世界的熟悉化當然不只限於印度。貿易與殖民讓倫敦成了異國知識甚至人種的傳訊中心。倫敦城不只吸引鄉村的貴族與年輕人，也吸收了歐洲與其他世界的人群。倫敦作為一座大都會，在十八世紀甚至出現專門為「陌生人」所設計的城市導覽書。³¹ 儘管商業社會對陌生事物與陌生人不再如古

²⁸ Mu-Chou Poo, *Enemies of Civilization: Attitudes toward Foreigners in Ancient Mesopotamia, Egypt, and China* (New York: State University of New York, 2005).

²⁹ 關於古典作家的友誼論述可參考 Michael Pakaluk, ed., *Other Selves: Philosophers on Friendship* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991). 關於西方古典友誼觀念的詮釋，請參考 Lorraine Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

³⁰ P. J. Marshall, "Taming the exotic: the British and India in the Seventeenth and Eighteenth centuries," in *Exoticism in the Enlightenment*, ed. G. S. Rousseau and Roy Porter (Manchester: Manchester University Press, 1990), pp. 46-65.

³¹ P. J. Marshall, *Ambulator; or the Stranger's Companion in a Tour round London* (London: printed for Bew, 1774).

代那般排拒或不可言說，但對陌生人進行倫理意義思考的作家，仍不常見。史密斯對陌生人的倫理思考，至少可以追溯到曼德維爾的道德論述以及他對陌生人的態度。

曼德維爾原是荷蘭醫生。二十八歲移民英國後，一方面繼續懸壺濟世，一方面嘗試以英文撰寫諷諧、諷刺文章。一七〇五年曼德維爾發表一篇諷刺體的英文長詩，名為〈嗡嗡蜂巢；或，邪惡變正直〉(The Crumbling Hive; or, Knaves turn'd Honest)。一七一四年，他重印此書，改稱為《蜜蜂寓言》(The Fable of the Bees)。此詩最主要的命題是說，一般所謂的惡，諸如貪婪，其實是勤奮工作的源頭。人類之所以造就現代文明，其實是為了追求舒適、享受、歡愉等等被傳統德性論述斥之為淫邪的目標。詩中有一段描述似乎傳達他對倫敦城的道德圖像：「每個部份都充滿邪障 / 但整體卻成了天堂 / 怯戰好逸 / 他們卻是外國人的榜樣」。³²英國知識圈當時對此詩反應冷淡。曼德維爾後來於一七二三年出版《蜜蜂寓言》第二卷，其中包括對〈嗡嗡蜂巢〉一詩的散文體申論——〈評論〉(Remark)、〈道德美德探源〉(An Enquiry into the Origin of Moral Virtue)、〈論施善與主日學校〉(Essay on Charity and Charity-Schools)。海耶克說，曼德維爾是自由經濟的重要理論奠基者，是擅長掌握人類心理的高手，但其倫理學其實稱不上任何原創。³³海耶克的評論固然有幾分道理，但實際的狀況則是，《蜜蜂寓言》第二卷甫出版就在英國文壇掀起論戰。³⁴曼德維爾的思想承襲了十七世紀末荷蘭的懷疑主義。他的懷疑論企圖揭露他所認為的道德偽善，並清理出所有的道德版圖讓他所信奉的自

³² Thus every Part was full of Vice,
Yet the whole Mass a Paradise;
Flatter'd in Peace, and fear'd in Wars,
They were th'Esteem of Foreigners, ...

引自 Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees, Or Private Vices, Publick Benefits*, ed. F. B. Kaye (Oxford, 1928; repr., Indianapolis: Liberty Fund, 1988), p. 24.

³³ 海耶克認為曼德維爾的理論創建在於「自發秩序」(spontaneous order) 這個概念。Friedrich A. Hayek, *Dr. Bernard Mandeville* (London: Oxford University Press, 1967), p. 126. 關於英國，尤其是蘇格蘭啟蒙的「自發秩序」思想之發展，可參考 Ronald Homowy, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987).

³⁴ 曼德維爾的著作之所以後來能掀起輿論論戰，起因於 Grand Jury of Middlesex 公開表示此書造成公共不安。曼德維爾於是在《倫敦期刊》(London Journal) 公開回應(一七二三年七月二十七日)。造成此書一時洛陽紙貴，分別於一七二四、一七二五年再版。參見 F. B. Kaye, introduction to *The Fable of the Bees*, p. xxxiv.

私或自利原則做主稱王。³⁵ 他宣稱，一般道德家所謂的美德其實都稱不上美德，因為它們的理路與實踐都包含或多或少的自愛、自利，都不夠純粹、絕對。換言之，這些號稱美德之行，其實都是一種自我投射而已。他說，若要真正實踐慈善 (charity) 的內涵，慈善美德要真正名副其實，其善行不僅不該期待任何回饋，其施行對象也必須能夠均等無差地普及所有人類。美德與善行若不能純粹、不能普世，其實就是偽善。而在（現代）現實生活裡，人們所普遍見到的道德實踐其實都不具普世性，都是七折八扣的實踐，都是以自己為考量的延伸。簡言之，都是偽善，而非真誠。³⁶ 同理，所謂「才德」 (virtue) 也是政治人物想出來的把戲，目的是希望以抽象的犒賞為餌，好讓人循規蹈矩。³⁷ 反之，其他動物儘管沒有這類政治利益的計算，卻依然能夠和平相處，形成社會。可見只要人們被允許依照他們內心的自愛呼喚，尋求對自己有益的事物，人的社會就可以存在，還可以祥和地存續下去。³⁸ 傳統的美德如助人、愛人、捨己為人都是以美德為名所包裝的意識形態；不是人性的事實。社會秩序的存在與人的發展，均非依靠這些意識形態而得以成就。正好相反，被傳統德性意識形態拒斥為邪惡，如自私、奢侈、浮誇、驕傲等等，才是社會之所以存在、進展的真正原因。曼德維爾宣稱：

我自信我已經向人們證明，社會的基礎不在於人性中友善的特質與善良的溫情，也不在於人依賴理性得來的美德與自我否定〔壓抑〕。〔我也已經證明〕幾無例外地，我們所謂道德上與自然的邪惡，其實才是讓我們成為親社會的動物，讓我們成為所有商業與僱用活動的堅實基礎、生命之源、支撐力的最高原理原則。我們只能在這邪惡中才能找到工藝與科學的源頭。如果邪惡消失了，社會即使不會完全被摧毀，也必定被破壞了。³⁹

³⁵ Kaye, introduction to *The Fable of the Bees*, pp. xlv-xlv. 此導論對曼德維爾著作的出版史、思想，以及時代背景都有深入的討論，非常值得參考。關於曼德維爾思想的近人研究可參考 E. G. Hundert, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Thomas Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville* (New York: Columbia University Press, 1978); Hector Monro, *The Ambivalence of Bernard Mandeville* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

³⁶ Mandeville, *The Fable of the Bees*, vol. 1, p. 285.

³⁷ Mandeville, *The Fable of the Bees*, vol. 1, p. 24.

³⁸ Mandeville, *The Fable of the Bees*, vol. 1, pp. 41-42.

³⁹ Mandeville, *The Fable of the Bees*, vol. 1, p. 369. 又見於 Louis Dumont, *From Mandeville to Marx* (Chicago: Chicago University press, 1977), p. 66. 本文有關曼德維爾與哈其森的討論，與筆者先前的文章有些許重複。但這些文章的主題與重點均不相同。原文請見附錄之長引

曼德維爾用聳動卻傳神的口號來表述他所認為的人類社會的道德性弔詭——「個人之惡，公眾之福」(private vices, public benefits)。他相信，若每個人都被允許實踐自私，也就是傳統道德價值下的惡德，整體社會反倒能因此得到善的結果。這個理論的依據是相信有一種自然秩序的存在，此秩序不但不假人類之手而成，甚至懼怕任何人為的設計。當然，此處的「惡」與「福」是諷刺性的用法，是借用傳統道德家的語言、道德定義來否定傳統道德家的價值觀與社會觀。⁴⁰ 曼德維爾的自利論所勾畫出的商業社會其實與動物世界相去無幾。他所謂人是「親社會動物」，其重音應讀在「動物」兩字，而非「親社會」三字之上，畢竟人只需依照自我所需要的特質——辛勤與自利——來生活就已經足夠，而無須在乎他人的利益或幸福。對於哈其森以及史密斯而言，曼德維爾的社會其實是原子化或極端個體化的社會，因此很難從品質上稱之為「社會」。他們兩人對曼德維爾的回應，就是要將個體化的社會重新加以倫理化；只是他們的倫理化路徑很不相同。⁴¹

曼德維爾是英國早期的商業「社會」之道德基礎的闡述者。早在曼德維爾的道德哲學議題檯面化的時期，商業化已是英國中產階級社會的生活主流。⁴² 曼德維爾強調，商業生活就是交換，並透過交換獲利：「期待別人不顧回報地服務我們，毫無道理可言；因此，人所能擁有的，就是不斷地與人交換，是為商業(Commerce)。」⁴³ 正如基墨 (Georg Simmel, 1858-1918) 所言，現代經濟生活裡，陌生人常以商人身分出現，而陌生人身分也常讓他變成商人。⁴⁴ 早於基墨整

文原文照錄。

⁴⁰ 曼德維爾認為人彼此需要是因為人需要彼此交換。普芬多夫 (Samuel Pufendorf, 1632-1694) 認為人之所以需要社會是因為個人的能力無法讓他在自然界中生存。關於普芬多夫的社會觀請參考 Istvan Hont, "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundation of the 'Four-Stage Theory'," in *Jealousy of Trade* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), pp. 159-184. 蘇格蘭啟蒙思想在極大成分上正是企圖超越契約論的政治與社會哲學。關於蘇格蘭啟蒙對契約論的反省可參考 Christopher Berry, *Social Theory of The Scottish Enlightenment* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).

⁴¹ 將陌生人加以倫理化，就表示史密斯與曼德維爾以及霍布斯等人有極大的差別。就這一點而言，MacIntyre 對史密斯的論斷稍嫌粗糙了點。

⁴² Julian Hoppit, *A Land of Liberty? England 1689-1727* (Oxford: Blackwell, 2000); Neil McKendrick et al., *The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth-Century England* (Bloomington: Indiana University Press, 1985). 亞當史密斯在《國富論》裡將英格蘭社會描寫成「小商人」(shopkeepers) 的國度。

⁴³ Mandeville, *The Fable of the Bees*, vol. 2, p. 349.

⁴⁴ Georg Simmel, "The Stranger," in *On Individuality and Social Forms*, ed. Donald Levine

整兩百年的曼德維爾已經有極為類似的觀點。荷蘭在十七世紀就已在世界各地，尤其是亞洲進行長程貿易，國內社會的商業化程度甚高。不管是在荷蘭或十八世紀的倫敦，曼德維爾的世界都不缺乏與陌生人接觸的經驗。事實上，作為第一代移民，曼德維爾本人在英國就是個不折不扣的陌生人。可是在這樣的時代背景下，曼德維爾對陌生人世界的倫理關係卻出奇地冷淡。他的冷淡與其道德哲學基本假設密切相關。曼德維爾相信，第一，人不可能有能力完完整整地將對自我之愛 (self-love) 轉移到對他人之愛。人不可能真正實踐慈愛 (charity) 或「同情」(compassion)。曼德維爾的自愛是自然主義的觀點，也是完全、絕對的自我指涉而已。陌生人既是我眼所不視、心所不知的人，就完全失去了感官、同情，乃至倫理的意義。第二，人的確有憐憫之心，但此憐憫其實是感官的反應，因此與情境、物理條件息息相關。地理上的距離必然會減弱感官印象，憐憫也因此隨之減弱，乃至寂滅。因此，陌生人之間的同情是不可想像的事。在文明社會中，我們時常自認自己對於感官以外的人具有同情，那是教育的結果，只是表示修養，或者害怕非議。對曼德維爾而言，陌生人的定義就是「自我」的反面，就是「自我」之他者：

人們常常將身上一種名曰憐憫 (Pity) 或同情 (Compassion) 的慟感 (Passion)，誤認為是種美德〔慈悲〕。〔憐憫或同情〕表現在我們對同類的情感或對他人的苦難的哀悼。所有的人類都或多或少有此類感；最軟弱的心智有最大的憐憫。一旦別的生靈的苦難與不幸在我們身上烙下深印，憐憫之情就會油然而生，而令我們不自在。……人們或許會覺得納悶，我所說的憐憫是出自眼睛或耳朵，究竟何謂。然而事實就是，我們越接近〔受苦的〕對象，我們就越難受，當我們越遠離，就越不受其煩惱。……若對象離我們的感官甚遠，〔我們與〕災難的關係或閱讀這些災難都無法在我們身上引起可稱之為憐憫的慟感。……當我們聽到三或四千陌生人被利劍所殺，或被迫投河溺斃，我們說或者相信我們憐憫這些人。這是因為人道 (Humanity) 叫我們對別人的痛苦有所同情 (Compassion)；而理性則告訴我們，不論事物是遠是近，我們對這事物的情感都應當不變；而且，如果我們敢在需要的時候說，我們無法苦其所苦，我們就會感到羞恥。他是個冷血的人，他毫無同情心：這些全都是理性與人道的結果，但與自然無關。

(Chicago: University of Chicago Press, 1972), p. 144.

如果物體不敲打，我就不會有感覺。如果有人說他對視線以外的人感到同情憐憫，我們就應該相信，他們的意思就如同〔在書信末端署名時〕說他們是我們卑微的僕人一樣。⁴⁵

曼德維爾的人性論是想徹底地替人性去道德化，也因此，人的社會與蜜蜂的社會並不存有本質上的差異。在自然世界裡，陌生人其實是普遍的他者；既非敵人也非朋友。換言之，曼德維爾的自愛是自然狀態下的自愛，因此缺乏真正的親社會(sociability)意義，也因此只是自利的同義詞。史密斯的倫理學工作，就是要從親社會的角度，將個人化的商業社會理論加以修正。

(二) 哈其森的道德進步主義與倫理普世主義

史密斯的親社會觀念，係師從他在格拉斯哥大學的道德哲學導師哈其森而來。哈其森從一七二五年起開始撰文批評霍布斯與曼德維爾的自利觀念。⁴⁶ 針對曼德維爾的「個人之惡，公眾之福」，哈其森論道，其實我們之所以生產、消費、貿易，都不是因為出於個人之惡，而是這些行為在整體上都有利於社會。⁴⁷ 曼德維爾其實是善用矛盾修辭，故作驚人之語，但其對惡、幸福、美德之定義，都故作混淆，以迷惑智識上膽小之人。⁴⁸ 至於哈其森本人的倫理學則隨著一七二五年《美與美德概念探源》(An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue)的出版而逐漸深化。他倫理學思考有著一貫的重點，就是與自利論頡頏，甚至浸漫然發展出倫理美德的普世主義。以本文主旨而論，哈其森對曼德維爾的批評重點有二。第一，他不同意曼德維爾對於德性或慈愛的定義。第二，他反對曼德維爾自然主義觀點，把社會極端個體化、去倫理化。誠如上述，曼德維爾對美德或慈愛都抱持絕對主義的態度；認為只要不是完全無私、施予對象上有差別待遇，就違反美德或慈愛的原則。針對此點，哈其森強調，父母之於子女的無私之愛雖無普遍性、有社會或關係等差，但依舊證明了人具備慈愛的本能。實踐部份的美

⁴⁵ Mandeville, *The Fable of the Bees*, vol. 1, pp. 254-257. 底線為筆者所加。原文請參見附錄。

⁴⁶ 哈其森的批判文章都發表於《都柏林期刊》(Dublin Journal)。哈其森身故之後，這些文章被收在 *Thoughts on Laughter, and Observations on the Fable of the Bees: in Six Letters* (Glasgow: printed for Robert and Andrew Foulis, 1758; Bristol: Thoemmes, 1989)。請參考陳正國，〈從利他到自律〉，頁 1-31。

⁴⁷ Francis Hutcheson, *Thoughts on Laughter*, p. 75.

⁴⁸ Hutcheson, *Thoughts on Laughter*, p. 102. 有關哈其森與曼德維爾的觀點比較，可參考 Hundert, *The Enlightenment's Fable*, pp. 75-81.

德——也就是實踐部份的自我壓抑或對他人的關注、服務、照顧——依舊是美德，而非偽善。「所以」，哈其森說道，「任何人如果是為了自己或朋友的利益而爭取什麼，只要他不危害其他人利益，都是合法行為。造福部份人而不危及其他部份人，等於造福了所有人。」⁴⁹ 哈其森進一步申論道，正如同吾人感知世界能判斷對錯，我們有一可以知善惡的道德感官。可是，雖然我們對他人幸福的關注是出於自然天性，此種德性的實踐卻難免有現實條件，例如親疏遠近與實踐的機會。從自然法的觀點來看，越是關係親近的人，越有權利召喚我們的責任。⁵⁰ 哈其森甚至進一步將自然法概念下的權利義務關係，轉譯成與道德判斷相對應的美醜概念。越是受制於義務而為的慈善美德，越少美感，越不會受到稱讚：

靈魂 (the soul) 的高貴願望，與吾人道德感官能力驅使我們專注於全體〔人類〕的共同利益；但這只要每個人把力氣用來為自然關係較為緊密的人謀求福利，只要這些人的福祉與全體的福祉不相違背；他的日常工作目的在於這些人的福祉。絕大多數的人其實都沒有機會，或更為直接的方法增進全體〔人類〕幸福。

上述所論似乎是一般常規與見解。親屬關係越是緊密則自然的驅力就越強，因此責任義務的實踐所代表的道德美感就越弱；〔另一方面〕越是忽略對近親的責任義務，則其道德缺陷就越明顯。實踐本身的義務性越強，也就是他人越對我有要求此義務的權利，則實踐的本身就越不值得讚賞；反之，若忽略或拒絕履行此義務，則造成的傷害就越大，也因此越會受到批評。⁵¹

道德美學的概念，指涉個人道德的進化。人畢竟有別於始終只能處在自然狀態下的動物。⁵² 所謂「靈魂 (the soul) 的高貴願望」是指人類不同於其他動物的道德

⁴⁹ Francis Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy, in Three Books Containing the Elements of Ethicks and the Law of Nature* (Glasgow: Printed for Robert and Andrew Foulis, 1753), p. 108.

⁵⁰ Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, p. 123.

⁵¹ Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, p. 133. 原文請參見附錄。加底線者原文為斜體字。此處自然驅力 vs. 道德美感之間的關係與哈其森論自然權利極為密切。哈其森認為人有自足與非自足權利兩種 (perfect and imperfect rights)。前者指不用假借他人而可得的權利，後者指必須依賴他人的幫助才可得的權利。因此，非自足權利之所以可能，正是要靠人天性中好善樂施的本能；而越是致力於滿足他人的非自足權利，則其道德美感也就越高。請參考拙文，〈從利他到自律〉，頁 5-6。

⁵² 哈其森強調道德的完美主義其實不是當時英國新教的主流。雖然表面上一神論的基督教神

實踐可以提升道德實踐的層次以至於完善。哈其森認為，儘管以自保為主的自私動機是人類的天性，但自私天性的昇華則是道德美感的開展。羅賓斯 (Caroline Robbins) 精確地指出，哈其森政治思想上的普世主義精神，與其道德進步觀念、利他普世主義都相通，因為哈其森相信教育，諸如藝術、詩歌、音樂、歷史等知識的陶冶，可以增加人的道德感官之敏銳。⁵³

學強調普世之愛，但是英國教會在實際的道德宣示上，其實常常告誡他的牧民們不要假託普世主義而忽略務實的、亦即是保守的道德實踐。反普世主義的聲音在戰爭時期自然地更加嘹亮。例如一七四六年蘇格蘭高地叛變發生後不久，駐在愛丁堡的著名神職人員卡敏 (Patrick Cuming) 在一次指責此次叛變的證道詞中特別強調鄉曲宗族情誼的重要性：「一如自然世界裡的地心引力原理，道德世界的慈悲也有其原理：萬物之間均有引力，一如所有有理性的生靈之間都有慈悲之心；且如地心引力一般，距離越長引力越小，人類更接近其所識之人、親人、恩待之人、朋友。」“Benevolence is in the Moral World, what the Principle of Gravitation is in the Natural: As the Law of Gravitation extends to all Bodies, so does Benevolence to all rational Beings, and, like it, increases as the Distance decreases, as Men are more nearly connected by Acquaintance, Relation, Beneficence, and Friendship.” Patrick Cuming, *A Sermon Preached in the Old Church of Edinburgh December 18th 1745* (Edinburgh: A. Kincaid, 1746), p. 5. 此次叛變背後有法國人的奧援，所以 Cuming 強調親族、民族的團結，具有敵我之分的意義與實用性。反倒是像波普 (Alexander Pope, 1688-1744) 這樣的人文學者，比較受到柏拉圖普世主義的影響。波普在其經典詩論《人論》裡已經表示了與哈其森的普世慈悲類似的觀點：

Self-love thus push'd to social, to divine,
Gives thee to make thy neighbour's blessing thine.
Is this too little for the boundless heart?
Extend it, let thy enemies have part:
Grasp the whole worlds of Reason, Life and Sense,
In one close system of Benevolence:
Happier as kinder, in whate'er degree,
And height of Bliss but height of Charity.

見於 *The Poems of Alexander Pope*, ed. John Butt (London: Routledge, 1963), p. 546. 有論者指出，波普的《人論》是針對移居荷蘭阿姆斯特丹的法國思想家 Pierre Bayle 的懷疑論而發。而曼德維爾的思想正好延續了 Pierre Bayle 的懷疑論。Kaye, introduction to *The Fable of the Bees*, pp. xxxviii-xlv. 換言之，從 Pierre Bayle, Pope, Mandeville, Hutcheson 等人之間有一極為有趣、值得專文發掘的思想變化。關於 Pierre Bayle 在近代歐洲思想史上的影響，可參考 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University press, 2001).

⁵³ Caroline Robbins, “When It Is That Colonies May Turn into Independence: Analysis on the Environment and Politics of Francis Hutcheson (1694-1746),” *The William and Mary Quarterly* 11.2 (1954): 243. 羅賓斯認為哈其森思想的最大貢獻在於他對公民抵抗權的肯認。Robbins,

基於道德美感理論，哈其森對陌生人的描述與曼德維爾的冷酷形象迥然不同。在曼德維爾的倫理學裡，陌生人就是無關乎「自我」之喜怒哀樂的絕對他者。而其商業社會理論，又傾向將社會關係個體化。如果個體化隱含著陌生化，那商業社會正是最適合自利人性的溫床。然而對哈其森而言，道德哲學的終極使命就是培養道德美感，也就是對人類表現出普遍的慈善。而對陌生人施以善意、幫助，就是對自利論的最大否定，因為陌生人是親屬關係的最遠方，因此成了道德實踐之美感的最高形式：

雖然我們對於一般人的普遍人道對待，不如我們對待具有特別身分關係的人，但是，一旦我們進行這種普遍對待，並且與其他神聖的責任相一致，這種對待就帶有道德的美感；而其重要性，也遠超過我們一開始的認知。這樣的責任實踐 (offices) 會引起高度的感恩，並且以身作則地激勵更普遍的情愛。它們會讓人對這樣的民族，但不是整體人類，帶來親切友善的觀感。對陌生人的客氣與慷慨，對素昧平生的人表現出文雅與謙沖，很恰當地被視為和藹可親，被視為毫無私利心作祟。⁵⁴

隨著對陌生人、素昧平生者表現出善意、幫助、和藹可親，哈其森的道德美學有將所有的社會倫理關係都親密化的傾向。史密斯的道德哲學正是為了處理哈其森與曼德維爾兩造之間的衝突：商業社會的倫理學既不需要傳統利他或基督教的慈愛作為基礎，也不必然單單只是封閉的個體與個體之間的交換機制。

(三) 史密斯對曼德維爾與哈其森道德哲學的反應與調和

素來被稱為「蘇格蘭啟蒙之父」的哈其森是引領史密斯進入道德哲學領域的導師。⁵⁵ 但今日學界在探討哈其森對史密斯的影響時，顯然偏重前者對某些經濟

“When It Is That Colonies May Turn into Independence,” pp. 243-245.

⁵⁴ Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (repr., Bristol: Thoemmes Press, 2000), vol. 1, p. 307. 原文請參見附錄。

⁵⁵ T. D. Campbell, “Francis Hutcheson: ‘Father’ of the Scottish Enlightenment,” in *Origins and Nature of the Enlightenment in Scotland*, ed. R. H. Campbell and Andrew S. Skinner (Edinburgh: John Danold, 1982), pp. 169-185. 哈其森來自傳統的蘇格蘭長老教家庭，其父為移居愛爾蘭的新教牧師。由於身為拒絕歸順英國國教派 (non-conformist) 的新教徒，哈其森不被允許進入天主教都柏林三一學院就讀。哈其森因此負笈到父親的故鄉格拉斯哥大學求學，畢業後返回都柏林擔任中學教師。一七三〇年開始受聘於格拉斯哥大學擔任道德哲學教授。有關哈其森之傳記，目前仍只有史考特 (William Robert Scott) 在二十世紀初所寫的傳記。

議題的先行者地位，例如認為史密斯的勞力分工說 (division of labor) 係受到哈其森的啟發等等。⁵⁶ 相較之下，對於史密斯道德思想與哈其森之間的異同反倒較少著墨。⁵⁷ 本文認為，雖然史密斯的道德哲學從哈其森的親社會性出發批評曼德維爾的道德體系，但他卻轉而深入曼德維爾的商業社會理論，結果得出與哈其森的道德普世主義相當不同的結論。

一七五六年史密斯在一篇刊於《愛丁堡評論》(Edinburgh Review) 的通訊中

William Scott, *Francis Hutcheson His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy* (1900; repr., Bristol: Thoemmes, 1992). 布朗 (Michael Brown) 的現代研究則將哈其森放在愛爾蘭的智識圈中加以理解。見 Michael Brown, *Francis Hutcheson in Dublin 1719-1730: The Crucible of his Thought* (Dublin: Four Courts Press, 2002).

⁵⁶ Robbins, "When It Is That Colonies May Turn into Independence," p. 246; W. L. Taylor, *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith* (Durham: Duke University Press, 1965), p. 58. 經濟史大家維納 (Jacob Viner) 為芮 (John Rae) 的新版 *Life of Adam Smith* 寫代序論文時，列述了二十位與史密斯交往或影響的人物，其中竟然不見哈其森。J. Viner, introduction to *Life of Adam Smith*, pp. 17-87. 但他另一本著作中倒是比較詳細談了哈其森的經濟思想中的「神意」觀。在自由主義傳統中，理解古典經濟學派的「神意」觀，等於是建構超越人力、計畫的經濟結構。這與海耶克討論「自發性秩序」相呼應。Jacob Viner, *The Role of Providence in Social Order* (Princeton: Princeton University Press, 1972).

⁵⁷ 受到以波卡克、史金納 (Quentin Skinner) 為首的「脈絡史學」(contextual understanding of history) 的影響，許多史家強調哈其森與史密斯都屬於英國文雅文化 (polite culture) 發揚的時代。而其思想也宜由此一脈絡加以考察。筆者同意廣義而言，此師徒二人都屬於文雅文化的人物，但其中尚有許多差異以及值得細究之處。有趣的是，即使是鼓吹文雅文化的現代學者，也甚少將哈其森與史密斯並列比較。Daniel Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Dwyer, *The Age of Passions*; Lawrence Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth Century England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Susan M. Perviance, "Intersubjectivity and Sociable Relations in the Philosophy of Francis Hutcheson," in *Sociability and Society in Eighteenth-Century Scotland*, ed. John Dwyer and Richard Sher (Edinburgh: The Mercat Press, 1993), pp. 23-38. 比較特殊的例外是菲利普森 (Nicholas Phillipson)。他在最近出版的史密斯傳記中提到，哈其森對史密斯的影響，主要有三。第一是哈其森對自由的提倡。第二是哈其森對人性、親社會性與文雅文化的洞見。第三是引進歐陸思想家如普芬多夫 (Samuel Pufendorf) 等自然法與政治經濟學者。菲利普森是英語世界研究蘇格蘭啟蒙與文雅文化的先驅與專家。順著他對親社會性與文雅文化的關懷，他論證道，《道德情操論》的重點，並非倫理學思想，而是針對盧梭所歌頌的野蠻無文的自然純真而發。Phillipson, *Adam Smith: An Enlightened Life*, pp. 20, 42-43 and passim. 菲利普森是筆者的博士論文指導教授；本人對史密斯的認識受惠於他甚多。但本文認為史密斯的《道德情操論》提出商業社會的倫理學一節，顯然與他不完全同調。

首次談及曼德維爾的道德哲學。⁵⁸ 此篇通訊的目的在於介紹英、德、法三座語言世界的智識發展現況與成就。史密斯認為，英國的道德哲學原本甚為活潑且名家輩出，舉其大者有霍布斯、洛克、曼德維爾、沙士伯里 (Shaftesbury, the 3rd Earl of, 1671-1713)、巴勒 (Joseph Butler, 1692-1752)、克拉克 (Samuel Clarke, 1675-1729)、哈其森等人。史密斯認為，此一英國顯學當時已有衰頹之勢，反倒是法國後來居上，名家中有助法國《百科全書》(Encyclopedia) 撰寫情操理論的笛蒲依 (De Pouilly) 以及盧梭。⁵⁹ 史密斯接著評論道，盧梭的人性論及其對人類不平等起源的看法，顯然是受到曼德維爾著作的影響。雖然他們兩人對於初民或自然狀態下的人類生活之想像南轅北轍，但是他們都同意，所謂親社會、渴望社群生活，並非人之本性：

任何人只要對這最新著作〔筆者按：指盧梭的《論人類不平等的起源》〕仔細閱讀，就會發現蜜蜂預言的第二冊促使盧梭發展出他的體系。只是盧梭軟化了、改善了、美化了那位英語作家的〔道德〕原則；這位始創作家〔筆者按：指曼德維爾〕的〔道德〕原則有腐敗、縱慾的傾向，這使得他的原則看來相當不名譽。盧梭也都將之卻除了。曼德維爾博士將人類的原始狀態描述得極為悲慘。盧梭正好相反，將此描述成至為快樂，適合人性的狀態。可是他們兩人卻有志一同地認為，為了社會群體而尋求社會群體生活不是人性之本然。他們其中一個人認為，人類是因為原始狀態的悲慘迫使他們不得不尋求社會的幫助，否則無法可施。另一個人則認為，因為一些〔歷史的〕偶然因素致使人類產生非自然的野心之慟感，以及無謂的欲求之慟感，而有了相同的不幸後果，亦即造成社會的出現。⁶⁰

另一方面，史密斯是哈其森的學生，他對乃師的道德哲學固然知之甚稔，也接受其中一些最根本的信念，例如認為人天生具有同情能力，天生有親社會的傾向等等。一七五九年，距離他首次公開發表對曼德維爾的觀察才三年，史密斯出

⁵⁸ 《愛丁堡評論》於一七五五年創刊，史密斯為編輯之一。但隨即在一七五六年第二號出版之後便停刊。一八〇二年，在傑佛瑞 (Francis Jeffrey, 1773-1850) 等人的倡議下，《愛丁堡評論》復刊，直到一九二九年停刊。有關此期刊的早期歷史，請參考 John Clive, *Scotch Reviewers: The "Edinburgh review" 1802-1815* (London: Faber & Faber, 1963), pp. 19-20; Ross, *The Life of Adam Smith*, pp. 143-145.

⁵⁹ Adam Smith, "A Letter to the Authors of the Edinburgh Review," *Essays on Philosophical Subjects* (1980; repr., Indianapolis: Liberty Fund, 1982), p. 250.

⁶⁰ Smith, "A Letter to the Authors of the Edinburgh Review," p. 250. 原文請參見附錄。

版了第一本專著《道德情操論》。史密斯開宗明義表示，同情與親社會都是人性的一部份：

無論人類被認為多麼自私，他的天性 (nature) 之中依舊有許多〔情思〕原則，讓他對別人的成功感到關心，讓他視他人的幸福與自己息息相關；儘管他從中只能得到觀看的喜悅，而得不到任何好處。此種情操，我們稱之為憐憫或同情 (pity or compassion)。此為吾人對他人之不幸所感受的情緒；此情緒之產生，在於吾人或者親眼目睹，或因為鮮活的描述而認知到。⁶¹

史密斯這一席話，可以視為他對哈其森道德哲學的認同與禮讚。史密斯緊接著補充道，無論賢尚與否，即使是世上最壞的惡棍，也會有此等情操，只是賢者的感受較為敏銳。⁶² 在本書〈第七部〉，史密斯更首次以審斷的口吻，公開批判曼德維爾的道德哲學，稱之為「淫亂的體系」。史密斯對曼德維爾的批評與哈其森的意見幾無二致。他認為曼德維爾將利他美德的定義限縮地太過嚴酷，其結果反而導致他不承認人有利他美德；從而否定，或至少混淆了「善」、「惡」之間的界線。⁶³ 如果善惡之際模糊，道德判斷就變成了水中之月。

史密斯認為，曼德維爾之所以以過度嚴苛的標準定義美德，在於他的「淫亂的體系」其實是建立在傳統的禁慾主義道德哲學之上。曼德維爾的美德定義與禁慾主義者一樣，都視合理的享受、追求美好事物為不當、不道德，一言以蔽之，都視之為奢侈邪惡。假若跟隨禁慾主義者與曼德維爾的奢侈定義，那人類的物質進步若非不可能，至少是不道德的。這明顯違背了史密斯及其當時人對文明進步的基本信念：

如果即使是在環境允許，得之甚易的情形下，喜愛華麗，喜歡精美藝文與人類生活的增進尚且可以被稱之為奢侈，那麼，奢侈、淫逸、鋪張就是公眾之福。既然他〔曼德維爾〕認為精美工藝並無美好品質，只配此羞辱之名，那精美工藝就不會受到鼓勵，而會因為缺乏投資而消失。⁶⁴

史密斯的評論反映了他對歷史進步或變遷的敏感：人類社會之所以進步，在於追

⁶¹ Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments* (以下簡稱 *TMS*) (1976; repr. Indianapolis: Liberty Fund, 1982), p. 9. 原文請參見附錄。

⁶² *TMS*, p. 9.

⁶³ *TMS*, pp. 312-313. 原文請參見附錄。

⁶⁴ *TMS*, p. 313. 原文請參見附錄。

求美好的物質條件；而此一追求，必須有相應的道德語言來描述、鼓勵。對他而言，儘管曼德維爾了解到商業的重要，但他的道德哲學卻不能解釋何以人類會從草昧進步到商業繁榮。反之，雖然哈其森的親社會理論、道德語言可以解釋人類追求美好品質的動機，卻不足以描述商業社會中所湧現的陌生人現象以及傳統親密社會的衰頹。恰恰相反，哈其森既然鼓勵道德美學的開展，以及完美德性的可能，他有意或無意地忽略了陌生人作為獨特的倫理身分或倫理類屬的可能。哈其森的民胞物與、普世主義的道德美學似乎認為所有的認同都以同樣的道德標準與原則來互動。至少，他不認為歷史變遷會、甚至應該造成倫理關係的改變。反之，史密斯的道德哲學從商業社會出發，正是體悟到「陌生」是此種新社會型態的一般景況。若然，能否有一新的倫理視野，將陌生人社會變成真正的「社會」，而非僅僅是原子化的個人，或蜜蜂螞蟻式的自私社會？

三·商業社會的去親屬化與陌生人社會

研究史密斯思想的關鍵，是必須掌握他對歷史演化或進步的看法。史密斯不只是十八世紀歷史進步觀的早期提倡者，他對歷史以及社會的大結構變遷的認識更是其思想的基底。根據現今所存的學生筆記發現，史密斯在一七六二年的司法課堂上不厭其詳地描述人類社會的大結構變遷。他說：

假設有十二位男女住在無人之島，……他們唯一能從事之生計，將是獵捕野外生物或捕魚……此為漁獵時代……韃靼人與阿拉伯人幾乎只仰賴牲畜為生……只靠養養牲畜的野蠻人 (savage) 不知道如何耕耘。但是當人口到達一定數量，他們發現光靠牲畜難以為繼，就會開始土地耕作。……因而逐漸進入農業時代。當社會進一步發展，他們會開始交換日常必需品，以及他們自身所無法生產的商品。隨著時間發展，商品交換不只在同一社會個人之間擴大，也在不同民族之間擴大。⁶⁵

現代史家稱這種以生產方式為綱的社會結構變遷論為「四階段論」。這在十八世紀下半葉是許多蘇格蘭作家們共用的歷史語言。⁶⁶ 此一史觀的主要目的在於解釋政

⁶⁵ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, ed. R. L. Meek et al. (1978; repr., Indianapolis: Liberty Fund, 1982), pp. 14-16. 原文請參見附錄。

⁶⁶ 同樣採取四階段論來理解政府、法律、文藝發展的蘇格蘭啟蒙作家尚包括坎母子爵 (Lord Kames, 1696-1782)、達林波 (John Dalrymple, 1726-1810)、羅伯森 (William Robertson,

府制度或統治威權的演變，解釋何以人類需要政府。但在討論政府起源的同時，此一思維等於同時承認了，十八世紀的英國以及某些國家已經歷過各種不同的生產方式，而成為不折不扣的商業社會。⁶⁷ 在《國富論》中，史密斯以勞力分工概念解釋社會進步。社會的物質發展越是高階，則分工就更明顯。⁶⁸ 從商業社會的角度看，勞力分工並非出於人類智慧，而是人類的天性：

勞力分工帶來許多好處；但它並非出於人類智慧，並非因人類預見它會造成繁榮。它〔只〕是人類有討價、以有易無、交換之天性的必然結果——雖然過程緩慢而漸進；但此天性無法預見其效用能如此之大。⁶⁹

關於史密斯的進步觀與勞力分工固然是眾所周知，但比較少人注意到史密斯其實對社會生產方式與結構變遷對家族關係以及社會關係的重大衝擊有過精確的觀察。在《國富論》裡，史密斯論證道，人性不會改變，但是大社會結構的改變會造成人對事物的判斷或價值觀產生巨大變化。例如在漁獵社會中，捕魚是必須之業。但當社會進化之後，釣魚成了休閒，而漁夫成了社會中下層的職業。⁷⁰ 情感與價值會隨著社會結構的變遷而鉅變，也是《道德情操論》裡的重要主題。史密斯論道，所謂「自然的」、親族之間的親密關係，其實深受「社會的」經驗與結構所影響。而社會對自然關係的改變之大者，莫過於商業社會的出現。傳統游牧社會裡的親屬常常結合成武裝群體彼此互助。但是商業社會的出現（的前提）既是政府司法公權力的有效執行，親屬的武裝互助也就漸漸退位；連帶的，氏族制度也就變得過時。史密斯明確指出，隨著商業社會的出現，社會的親屬性格越來越弱：

在商業國度裡，因為法律權威足以保護最弱小的個人，因此同一家族的人沒有居住在一起的必要，也就很自然地因為利益或個性因素而分居。他們對彼此的重要性因此消失。過了幾代，他們不只不再關心對方，連他們之

1721-1794)、米勒 (John Millar, 1735-1801) 等人。相關研究請參考 H. M. Höpfl, "From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment," *The Journal of British Studies* 17 (1979): 19-40; Hont, "The Language of Sociability and Commerce, pp. 159-184; Meek, *Social Science and the Ignoble Savages*.

⁶⁷ McKendrick, *The Birth of a Consumer Society*.

⁶⁸ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (repr., Indianapolis: Liberty Fund, 1981), vol. 1, p. 14. 以下簡稱為 *WN*。

⁶⁹ *WN*, vol. 1, p. 25. 原文請參見附錄。

⁷⁰ *WN*, vol. 1, pp. 117-118.

間的共同宗源，他們祖先原本的關係等等，都一併遺忘了。⁷¹
換言之，商業社會造成了傳統社會的去親屬化。

尤有甚者，人類社會的去親屬化過程隨著國際貿易的出現而加深。對反戰的史密斯而言，國際關係基本上就是以國際貿易所連結的關係；而此種以貿易為樞紐的國際社會，其實就是陌生人社會。眾所周知，《國富論》的主題是討論人類社會的自然發展；尤其是農業社會發展到商業社會的過程。史密斯提出許多見解，提醒英國菁英如何讓人為政策符合自然的發展規律。就本文主題而言，《國富論》的重要性在於它對國際貿易的著墨。《國富論》或許是第一本將全球經濟體做整合分析的著作。史密斯依據社會發展進程，將全球經濟體分為美洲所代表的早期農業社會、歐洲所代表的商業社會、以及亞洲或中國所代表的後農業以及區域貿易社會。第一種社會的進步速率最快，可以視為未來全球經濟的希望；第三種社會則屬於停滯狀態，其原因之一，在於亞洲的政治與宗教體制不利於貿易。歐洲，尤其英國社會若想避免落入亞洲式的停滯狀態，長程或跨國貿易是不可或缺的一環。⁷² 國際貿易的普遍與盛行，使得陌生事物與人群成為日常生活的普遍經驗。史密斯精確地以當時的語彙描述道，世界貿易就是「外國商品」(foreign manufactures)、「異國商人」(alien merchants) 的湧現。⁷³ 這些在《國富論》裡指涉陌生人社會的名詞，在《道德情操論》裡以擬人式、道德語彙的形式表現出來。史密斯說，如果全中國人民在一夕之間死於地震，也不會影響歐洲人繼續若無其事地營生、享受生活。傳統人飢己飢或柏拉圖式的美德普遍主義，與現代人的生活經驗並不相通。人類的確有同情天性，商業社會，尤其是國際貿易社會卻曝露更多的人性之自愛。史密斯如此說道：

讓我們假設，偉大的中國支那帝國及其廣大的居民，在一夕之間被某個地震所吞沒。現在讓我們試想，一個胸富人道關懷，卻與那邊的世界毫無瓜葛的歐洲居民，在得知如此令人聳然的災難之後，會受到何種影響。我猜

⁷¹ 史密斯接著暗示，在商業社會裡，貴族們對自身世系的驕傲顯得相當可笑。TMS, p. 223. 原文請參見附錄。

⁷² 史密斯特別提到，若允許國際貿易，中國經濟發展應該不只停留在當時的程度。Citation needed 附帶值得一提的是，史密斯認為當時美洲作為後勢強勁的農業社會暫時不利於將資本與精力投入於商業。這也是史密斯反對重商主義的原因。簡言之，史密斯認為商業的發展必須完全建立在農業的發展之上；兩者社會型態必須是緊密的連續性關係，而不能有跳躍、革命性的變化。

⁷³ WN, vol. 1, p. 144.

想，他首先會強烈表達他對這群不幸之人的哀傷，他會對人類生命之多舛、人類之意圖與作為的浮妄做出憂傷的反思，畢竟那些作為在一瞬之間就化為煙塵。如果他是個投資客，他或許會思考這災厄對歐洲商業，或全世界貿易的影響。當所有這些細緻的哲思結束之後，當所有的人道情懷都適當地表述了之後，他終將繼續追尋他的事業或快樂，再度拾起從前寧靜、從容的休閒生活，彷彿那事件從未發生過。⁷⁴

史密斯在此段文字中強調「如果他是個投資客，他或許會思考這災厄對歐洲商業，或全世界貿易的影響」，顯然不是信手而書的結果；而是有意識地將他對陌生人的倫理關係編進商業社會的脈絡來理解：中國，或者更精確地說，陌生人，就是國際貿易社會屬性的代稱。⁷⁵「地理距離」會影響我們的道德感或情愫的發生。此一命題在十八世紀的道德哲學並非不常見。百科全書家狄德侯 (Denis Diderot, 1713-1784) 就曾經以中國為例，企圖說明距離會造成人類道德感的減弱：「我們都同意，或許時間、空間的距離都會減弱我們的情感與罪惡感，包括犯罪。那位逃到中國的兇手再也看不到他在血跡斑斑的塞納河畔所留下的屍體。悔恨出自於自己的驚悚者少，出自於旁觀的恐懼者多；出自於〔自己的〕羞恥感者少，出自於〔旁人的〕指責與懲罰者多——如果被發現的話。」⁷⁶ 根據現代史家金茲堡 (Carlo Ginzburg) 的研究，狄德侯的道德理論還包括感官——例如視覺——對於道德的關鍵性影響。狄德侯明白表示，較諸常人，瞎子的道德感非常有限。⁷⁷ 金茲堡認為，這類啟蒙時代的道德哲學——肯認道德（感受）有地理與物質條件的限制——其實是揭露人類道德的困境，而非代表顛撲不破的真理。⁷⁸ 許

⁷⁴ TMS, pp. 136-137. 原文請參見附錄。

⁷⁵ 史密斯生前至少修訂《道德情操論》達六次以上。這個數字大概可以支持筆者的猜測：「本書很少修辭不是史密斯精心選擇過的。因此，書中的譬喻與其論證都有此扣彼響的關係。」

⁷⁶ 引自 Carlo Ginzburg, "Killing a Chinese Mandarin: The Moral Implication of Distance," *Critical Inquiry* 21.1(1994): 50. 原文可見諸 Denis Diderot, "Entretien d'un père avec ses enfants," in *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, ed. Jean Varloot (Paris: Gallimard, 1972), p. 267. 狄德侯不只對距離或空間因素感興趣，也對時間如何影響道德感興趣。"On convint que peut-être la distance des lieux et du tempts affaiblissait plus ou moins tous les sentiments, toutes les sortes de consciences, meme celle du crime." Diderot, "Entretien d'un père avec ses enfants," p. 267.

⁷⁷ Ginzburg, "Killing a Chinese Mandarin," p. 51.

⁷⁸ Ginzburg, "Killing a Chinese Mandarin." Ginzburg 認為 Diderot 之所以以中國為假借，是受

多當代學者也都注意到了史密斯道德哲學裡的空間變數。⁷⁹ 但本文認為，史密斯真正在意的道德情操變數不是純粹空間概念，而是倫理身分。史密斯的好友，大衛休姆的同情理論或許更接近史密斯的觀點。休姆認為，我們對他人的同情顯然要弱於我們對自己的同情，而我們對相去較遠 (remote) 的人士之同情，較諸我們對較鄰近 (near and contiguous) 的同情必較為淡薄。⁸⁰ 但是，從方法論而言，休姆仍非常有意識地使用自然或物理學的語言來描述他所指涉的同情距離，他此處所使用的形容詞如「遠」(remote)、「近」(near)、「比鄰」(contiguous)，都有強烈的自然主義意味。相較於休姆的修辭，史密斯則更明顯地指涉倫理身分的親疏，而非地理的遠近。換言之，史密斯所強調的是身分(差異)所產生的道德作用，而非位置所產生的物理作用。以史密斯的倫理學所要關注的重點而論，中國之所以重要，在於它是國際貿易或國際商業社會的重要成員；中國因此被修辭地用作陌生人社會的代稱。

四·非親密社會的擬親屬化與再熟悉化

(一) 親密社會與非親密社會

商業社會造成(國內)親屬社會的解體，而國際貿易使得陌生人社會成為倫理課題。希爾論道，一般認為史密斯有民族主義情結是錯誤解讀。她認為，史密斯對愛國情操的確有曖昧態度，但無論如何，史密斯的思想是一種新的、和平的、冷淡的國際主義。⁸¹ 本文卻認為，史密斯的情感論與認同論述其實是否定國

到耶穌會士論 casuistry 的啟發。筆者認為，耶穌會的影響應該是因素。但更大的背景因素則仍然是當時法國社會所流行的中國風(chinoiserie)。關於此點，請參考陳正國，〈英國思想界對里斯本大地震(1755)的回應〉，《臺大文史哲學報》76(2012):265-314，頁297-300。

⁷⁹ Russell Nieli 稱之為“spheres of intimacy”，Charles Griswold 與 Fonna Forman-Barzilai 稱為“circle of sympathy”，James Otteson 稱之為“familiarity principles”。大家所用名詞雖異，實指同一概念。

⁸⁰ Hume, *An Inquiry of the Principles of Morals*. Quoted from Fonna Forman-Barzilai, “Adam Smith on Proximity,” *Political Theory* 33.2 (2005): 189-217, p. 196.

⁸¹ Hill, “Adam Smith’s Cosmopolitanism,” pp. 460-461. 值得一提的是，中文世界最新的《道德情操論》譯本譯者，康綠島在其〈譯者序〉評論道：「史密斯並非無懈可擊。最有問題的地方有幾處。第一是他對民族主義的熱衷，使他對非西方文化所謂的野蠻社會有帝國主義的看法。他認為民族國家是人類最大的效忠社會(見本譯文頁二九九)，又認為野蠻社會

際主義的；尤其是從哈其森的道德哲學立場加以衡量時，史密斯的非國際主義顯得更為明顯。如上所述，哈其森鼓勵道德的普世主義，他並且以美學的語言，描述道德進步的延續性開展。但是史密斯很明顯地是以歷史社會學的語言，區分情感認同的對象。本文認為，史密斯的情感論之重點，在於甄別「親密社會」與「非親密社會」的歷史結構差異，以及認同差異。相對於哈其森的普世主義，史密斯很有意識地點出，親密社會或認同其實有其界線，其最大範圍不會超過國族。史密斯論道：

在大多數的情況下，我們影響所能及的最大社會，就是我們所出生、所受教的國家 (state) 或主權；因著它的保護，我們得以持續生存。因此，很自然的，國家就是我們最需關心的對象。在國家之中者，不只有我們自己，還包括我們所深愛的對象，我們的小孩、父母、親戚、朋友、受益人。他們的富裕與安全，在某種程度上都仰賴這國家的富裕與安全。因此很自然的，他們對我們而言至為珍貴。這不只是出於自私，也是出於我們私人的利他情愛。⁸²

史密斯給予國族概念一個親密的印記，的確相應於國族主義萌芽的時代氛圍。相對地，他也描繪了疏遠、冷淡、乃至陌生的世界。史密斯在描述想像中的中國地震時，不厭其煩地重複寫下但書說，「如果他未曾見過中國這些人」。他很有意識地交代，除了家庭、社區、國族這些親密社會，現代社會同時出現了更寬闊的非親密社會。史密斯說道：

如果災難將發生在他自己身上，即使是微不足道的災厄，也會造成他真正的不安 (real disturbance)。如果他明天將會失去一根手指頭，他今晚肯定難以入眠。可是，如果他未曾見過中國（支那）這些人，他倒是可以與億萬人類同胞的廢墟一起安穩地鼾睡到天明。廣大人類的毀滅竟不如他自己

普遍缺乏同情感，又缺乏人性（見本譯文頁二一二），因此，他並不排斥西方國家常備軍用武力推動野蠻社會文明化的可能性。第二是他對女性有大男人主義的偏見。但是這些是他生長環境的局限，不應該用來駁斥他對現代社會研究上的貢獻。」顯然，康綠島的解讀與希爾大相逕庭。雖然本文對史密斯思想的詮釋與康綠島差異不小，但康顯然是國內極少數對史密斯道德哲學有所浸淫的人。康綠島，〈譯者序〉，《道德情操論》，頁9。

⁸² TMS, p. 227. 史密斯此處所謂「私人的利他情愛」是個頗耐人尋味的想法；或許其目的在於模糊掉曼德維爾與哈其森之間所爭辯的「私人之惡」與「公眾之福」，或「自私」與「利他」之間的界線。原文請參見附錄。

小小的不幸更值得關注。⁸³

社會結構的變遷造成了心理與情感結構的改變：在親密社會裡，我們比較容易實踐「私人的利他情愛」；反之，在非親密社會中，「廣大人類的毀滅竟不如他自己小小的不幸更值得關注」。雖然自利與利他都是人類天性，但在親密社會中，利他動機獲得了比較好的觸發；而在非親密社會中，一般的倫理原則卻是自利。

正如前述，史密斯發現，從歷史上看，非親密社會的出現是人類社會變遷或進步的連動性之一環。對於親密社會的消失與非親密社會的出現，史密斯表現出迥異於浪漫主義式的傷感，而採取積極肯定的態度。換言之，史密斯認為，歷史變遷之所以能夠造成人倫關係的改變，其中關鍵在於人在意識或心智上認可了這樣的轉變：智識與心理結構會、或者必須隨著社會結構的變遷而與之同步調整。以陌生人為例，在相對原始經濟的社會中，陌生人多被視為敵人，或至少被視為異族，不享有本國人的法律保護。但是社會經濟的變遷，使得享受相對高階經濟成果的社會了解到陌生人其實大有益於本國社會，因此必須享有本國法律的保護。史密斯有一段課堂講義，仔細地陳述、分析了陌生人在歷史中的倫理與政治身分之演變。因為此段文字很能代表史密斯的信念與本文主旨，所以不厭其詳地引述如下：

外國人〔在法律上〕的無能或無力因各國之國情而異。在早期羅馬、摩洛哥王國、土耳其帝國、朝鮮、亞洲某些地區，簡言之，在地球上的所有野蠻民族 (barbarous nation)，都會將踏進其領地的陌生人加以逮捕，使之成為奴隸。如果該人來自盟邦，他們就會以約定之言加以善待，但如果一名來自陌生國度之人，因為暴風雨或某種自然災難而進入羅馬領地，而其國與羅馬並無邦交，他就會被捕捉成為奴隸而其貨物則會被沒收。〔在拉丁文中〕陌生人與敵人都是同一個字，被稱之為「禍斯敵斯」(hostis)。〔羅馬帝國時期的〕「外邦人」(peregrinus) 這個字，是在〔陌生人與敵人的〕區隔已經出現很久後才出現的。西賽羅 (Cicero) 認為，今日指涉敵人的拉丁字，早期意指陌生人。西賽羅自己總是戮力於彰顯古羅馬的美德與人道精神；他認為這〔禍斯敵斯〕是古羅馬人的偉大人道與謙沖。他說，我們的人道的祖先們以陌生人稱呼敵人。然而真正的情況是，陌生人與敵人其實是同一回事。所以比較正確的說法應該是，陌生人與敵人有相同的名

⁸³ TMS, pp. 136-137. 原文請參見附錄。

字。此事其實不難理解。兩個訂有同盟之約的相鄰的原始民族 (savage nations)，其對待彼此成員的態度會有相當程度的人道精神。但對於其他一無所知，只有在戰爭期間才接觸的民族，他們唯一的知識來源就是成為敵人的時刻。他們彼此之間並無貿易所帶來的交換或溝通；彼此間不是正在打戰，就是剛打過戰；所以只會將來到他們中間的人士當作間諜……但是，當人類之社會、工藝、工藝之改善有了進步，而且發現居處於他們當中的陌生人其實會帶來好處，因為他們會攜帶該國所生產的剩餘並進口該國之剩餘產品；這些貨物或者會帶來本國的方便或奢華。他們因此發現了外國貿易的好處，同時會開始趨向安置身處於他們之間的外國人。為了此種原因，他們必須給予這些外國人的人身與貨物以法律上的保護。這必然會請求讓他們〔外國人〕獲得與公民一樣的人身活動之好處；他們若被毆打、凌虐，可以申請回復〔補償〕，而殺害他們的人必須接受與殺害公民者一樣的刑責。否則這些人將無人身安全之保障。而無人身安全之保障，他們無法安居於公民群中。⁸⁴

這段引文有兩點值得重視。第一，誠如前述，史密斯對於歷史變遷的認識與敏感度是他理解社會、制度、法律的重要依據。史密斯在此處雖未直接以「四階段論」語言來描述陌生人的歷史意義，但此論述背後的史觀無疑是四階段論的歷史進步觀。所謂「野蠻」或「原始」民族之野蠻，其實不是十九世紀殖民主義下的價值判斷語言，而是佛畢斯所謂的「科學的」輝格語言，其實就是指以游牧或捕獵為生存經濟的民族；儘管無論如何科學，野蠻一詞很自然讓多數閱聽眾聯想到高低之判。第二，在商業社會中，陌生人不只不再是敵人，甚至進而成為有益（於其他社會）的族群。史密斯分工理論的道德意義是說，越是分工細緻的社會，其人群之間的相互依賴度就越高。人類社會要能夠理解陌生人的益處，必須是相互依賴程度到達某種階段之後才有可能。但是，商業社會中，陌生人之間的倫理關係雖是源於依賴的工具性關係，最終會進展成權利義務的關係，取得某種類公民身分。

陌生人或非親密社會的倫理原則並非是利他原則，陌生人所能激起的同情共感極為薄弱。但是基於陌生人被認可為有益，陌生人被賦予了親密社會中的一些權利保障，也就是所謂的公民權 (citizenship)；陌生人成為文明有用之群，分享

⁸⁴ Smith, *Lectures on Jurisprudence*, pp. 306-307. 原文請參見附錄。

公民權益，是因為歷史變遷使然。但反過來說，公民權擴及於陌生人，表示了親密社會的一些屬性或特質必須與陌生人分享。非親密社會畢竟仍應是社會，而陌生人也不該是如曼德維爾所謂的純粹的他者。曼德維爾說，我們是出於社會的道德壓力，純粹是為了講點客套話，才會在「聽到三或四千陌生人被利劍所殺，或被迫投河溺斃，我們說或者相信我們憐憫這些人。」相反地，史密斯認為，儘管短暫，我們對中國陌生人的不幸所做出的哀傷之嘆，完全出於真誠；儘管它既短暫，且船過無痕。換言之，雖然陌生人是因為其效用 (utility) 而成為社會所必需接納的一份子，但陌生人社會的倫理原則並非是曼德維爾式的冰冷自利，而是一種特殊的自愛；筆者稱之為具有社會意義的自愛。

(二) 陌生人與自愛的社會化

史密斯曾經在《道德情操論》中表示，人類若身處於陌生人群之中，反而更能表現出德性上的優美。人在獨處時，自我意識會特別明顯、茁大。社會生活固然會讓我們平衡自我與他人的自我，而處於陌生人之間，則更能確定此種平衡的品質，讓我們真正學習以他人的眼光觀看自己。史密斯說：

在獨處中，我們很容易對自己有強烈的感覺；我們常常高估自己的所作所為，放大自己的不幸。與朋友交談，會讓我們脾氣變得更好，與陌生人交談則越加之好。我們心中那位抽象而理想的旁觀者，必須常常被喚醒，被放進真正的旁觀的心思與行動之中。正是在這位〔真正的〕旁觀者，這位我們無法享受特別的同情與關照的旁觀者身上，我們才能學得完整的自制之法。⁸⁵

引文中「我們心中那位抽象而理想的旁觀者」就是史密斯著名的「公正旁觀者」(impartial spectator)。人類因著同情共感 (sympathy) 的天性，自然而然具有一種理解他人情操或情思 (sentiments) 的能力；史密斯稱此能力為公正旁觀者。許多現代學者都將「公正旁觀者」視為史密斯道德哲學的核心。⁸⁶ 但本文所要強調的是，此一公正旁觀者其實是陌生人的哲學化代稱。而就歷史發展而言，人類是因為陌生人的湧現或普遍化，而有機會成為新的德性社會。此一新德性社會的倫理原則是社會化的自愛。

⁸⁵ TMS, pp. 153-154. 原文請參見附錄。

⁸⁶ 請參考 Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, chap. 2 & 3; Raphael, *The Impartial Spectator*.

史密斯認為，利他與自利俱為人之天性。關於此點假設，他與哈其森並無二致。值得一提的是，史密斯很有意識地將他所要闡發的自愛 (self-love) 與曼德維爾的自私 (self-interest) 做出區隔。史密斯的自愛是延續盧梭的觀點而來。對盧梭而言，人類之不平等，起於社會之發展與財產權之確定。社會之發展，與人類各項能力的增長息息相關；例如社會進步增強了記憶力與想像力的作用、理性思維變得更為活躍、理解力進展至極高的程度，以及，或許是最為重要的，「自愛」變得更為重要。⁸⁷ 盧梭發現，自愛才是人類行動的積極情感。相較之下，傳統道德哲學，尤其是宗教界所諄諄教誨的慈悲、愛人只是被動情感。而社會進程的推動力，其實來自於積極而非被動情感，也就是來自於自愛，而非慈悲。史密斯承繼了盧梭對自愛的分析與洞見，也同時面對盧梭的道德議題或困境：如果自愛只是人類的本性以及原初動力，如果自愛不能晉陞至具備道德意涵的概念與實踐，那人類社會就與曼德維爾所描述的自然世界、蜜蜂世界沒有兩樣了。如果要讓自愛不變成純粹的自私，自愛就必須在社會中被調和或馴化。換言之，自愛必須有個倫理性的邊界。史密斯認為，這個界線的釐定，並不能藉由獨斷式教條完成，而必須是行為主體自己主動安置或約束。如前所述，史密斯認為，陌生人可以增進吾人自覺，主動限制自愛的漫延。在另一段陳述中，史密斯相對精確地以公正旁觀者概念，重述自愛之所以會受到社會馴化的心理基礎：我們知道別人不會贊同吾人的囂張自愛。反之，吾人必須自視為眾生之一，是與所有人皆平等的道德主體：

雖然，根據諺語所言，每個人都自以為是世界的中心，但對其他人而言，他其實是這世界上最不重要的成分。雖然他把自己的快樂看得無比重要，但對別人而言，他的快樂無足掛齒。雖然每一個人在內心深處都愛自己勝過於其他人，可是他終究不敢在人前宣告，他的行為處世都依循這個〔自愛〕原則。他感覺到，假若是這樣，人們將無法苟同，人們將感受到囂張跋扈。如果他以別人的眼光看待自己，他將發現，他自己不過是眾人中的一員，與其他所有一樣平等。如果他時時以公正旁觀者為念，以其眼光來衡斷自己的行為準則，他就會時時壓低自愛的驕傲，將自愛壓低到別人可以認同的程度。⁸⁸

史密斯道德哲學的重要宣稱之一是，道德必須放在社會脈絡中才有意義。史

⁸⁷ Smith, "A Letter to the Authors of the Edinburgh Review," p. 252.

⁸⁸ TMS, p. 83. 原文請參見附錄。

密斯從兩層來思考自愛的社會意義。第一，人類的自愛不單只是滿足個人的物質性需要，而且是滿足觀念性或意見的需要。史密斯從一七六一年《道德情操論》第二版之後，便非常有意識地談論社會意義的自愛。他說，大自然驅使我們照顧好自己，滿足自己的物質所需。但在社會中我們很快發現，同儕對我們的羨慕與欽佩，與我們的物質成就密不可分。而「期待成為別人欽羨的對象，成為同儕中具有信譽與地位的人，或許就是我們所有欲望中最強的欲望。此欲望讓我們更加焦慮地想要獲取更多的財富。其目的是為了被欽羨，而不只是因為出於想要滿足自己身體的需求，此〔身體的〕需求畢竟是很容易達成的事。」⁸⁹ 就如同自然的自愛是人的自然世界（如果有的話）運轉的動力，社會性的自愛，也就是贏得眾人欽羨，是社會運轉與進步的趨力。我們生活在社會之中而且我們希望被看重，甚至被羨慕，所以我們讓「自愛」社會化了。但是，更深入一層思考，自愛社會化的目的，只是為了贏得他人的欽羨與讚許，而不一定是在追求值得讚許的美德內涵。相對於第一層的社會化意義，第二層的意義是追求道德自律，或用史密斯自己的語言來表達，就是「追求值得讚許的美德內涵」。人的行為固然是受自愛動機的激勵而發，但我們不會成為放蕩無端之人，不會為自己之私利而傷害他人，會對他人的福祉報以關注。此中真正的原因，不是如曼德維爾所言，為了社會馴化或害怕社會的批評，而是因為我們主動追求值得被讚賞的品德特質。這些品德特質，並非傳統的慈善、犧牲自我、受苦等否定自我成全他人的德行，而是將自己平等地放置在社會之中，尊重他人的權益的正義原則。史密斯將這種經過公正旁觀者眼光所表現的自愛，稱之為追求「高貴、偉大、尊嚴、超凡的種種的愛」：

人之所以能出現為他人而犧牲自己利益的行為，其實是透過一個更強的力量、更有勁道的動機而起——亦即是理性、原則、良知、居住在人心裡頭的人——人內之人，吾人行為的法官與仲裁者。當我們將起身有所作為，將影響他人福祉的時候，「他」就會召喚我們，以一種足以嚇住人類最造次的激情的音量告訴我們：我們只是眾生之一，我們並未比任何其他他人優秀；如果我們盲目而不知矚地喜愛自己勝過他人，我們將成為被人厭惡、害怕、詛咒的合理對象。只有從他〔人心裡的人〕身上，我們才得知我們自身，以及與我們有關之事物的渺小；我們對於「愛自己」有許多自然而然的「不當言論」(natural misrepresentations of self-love)，只有透過這位公正

⁸⁹ TMS, p. 213. 原文請參見附錄。

旁觀者的眼睛，我們才能加以矯正。他為我們展示慷慨何以宜人，不公不義何以殘缺；合宜者，為了他人更大的利益而拒絕自己的最大利益；殘缺者，為了獲取個人最大的利益而對他人施以最小傷害。我們之所以在許多情境下實踐那些神聖的美德 (divine virtues)，並非是因為我們愛鄰人或愛人類。實際上真正起作用者，是一種更為強而有力的愛——對那些能讓我們的品格成為高貴、偉大、尊嚴、超凡的種種的愛。⁹⁰

這句話很能代表史密斯倫理學的精義。道德情操有兩類，一為積極的情操，一為消極情操。前者指同情他人，後者指自愛。人類的積極情操其實相當微弱；反之，消極情操不只強韌，更是社會秩序的基石。⁹¹ 關鍵是，自愛必須以公正旁觀者的眼光為準繩，才能行得合宜、合乎正義。表面上看，史密斯將為公益而犧牲自己的最大利益，不為自己的利益而傷害他人的利益等等這樣的常民情操或正義

⁹⁰ *TMS*, pp. 136-137. 原文請參見附錄。

⁹¹ 史密斯提倡常民之德已經漸漸成為學界通識。請參考前揭 Phillipson, “Adam Smith as Civic Moralist” 以及 James Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). 史密斯的正義概念是相當重要的課題。例如在《國富論》中，史密斯就認為，政府的最重要職能，就是維持正義。又說，只有維持社會某種程度的均富，才算符合正義的原理。這些見解與強調競爭的資本主義頗有出入。“According to the system of natural liberty, the sovereign has only three duties to attend to; three duties of great importance, indeed, but plain and intelligible to common understandings: first, the duty of protecting the society from the violence and invasion of other independent societies; secondly, the duty of protecting, as far as possible, every member of the society from the injustice or oppression of every other member of it, or the duty of establishing an exact administration of justice; and, thirdly, the duty of erecting and maintaining certain publick works and certain publick institutions.” *WN*, vol. 2, pp. 687-688. “No society can surely be flourishing and happy, of which the far greater part of the members are poor and miserable. It is but equity, besides, that they who feed, cloath and lodge the whole body of the people, should have such a share of the produce of their own labour as to be themselves tolerably well fed, cloathed and lodged.” *WN*, vol. 1, p. 96. 有關正義的二手研究也頗為可觀。近年著作可參考 John Hill, *Democracy, Equality, and Justice* (Plymouth: Lexington Books, 2007); David Lieberman, “Adam Smith on Justice, Rights and law,” in Haakonssen, *The Cambridge Companion to Adam Smith*, pp. 214-245; Edward S. Cohen, “Justice and Political Economy in Commercial Society: Adam Smith's ‘Science of a Legislator’,” *The Journal of Politics* 51.1 (1989): 50-72. 此外，因為史密斯將利他視為被動情感，抬高自愛在人類行為動機裡所扮演的角色，因此某些同時代人，例如繼任他成為格拉斯哥大學道德哲學教授的 Thomas Reid 就相當不以為然。見 John Reeder, ed., *On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith* (Bristol: Thoemmes Press, 1997), pp. 72-73.

原則稱之為「神聖美德」、「高貴、偉大、尊嚴」，不免言過其實；尤其是相對於傳統基督教文化所倡議的悲憫、施捨、慈善等美德，如此讚譽合宜與正義不免顯得突兀。但我們不該忘記，史密斯是修辭學教授。他之所以採用如此高調的修辭，其目的在於強調社會化之後的自愛，尤其是遵循自律、公正旁觀者原則的自愛，其實已足以造就德性社會——儘管是常民之德。史密斯說，與陌生人相處使我們成為更好的人，他的意思是說，陌生人其實就是人格化的公正之旁觀者的本尊。既然商業社會是陌生人社會，商業社會於是幫助人更加自制、自律。換言之，商業社會有利於正義情思的陶冶。此外，史密斯著重與陌生人「交談」這概念，表示商業、貿易、交換的社會情境產生了新的語言經驗；而此一新的語言經驗引導出新的社會秩序。

新的友誼情境是上述新的社會秩序之一。筆者認為，史密斯的友誼觀念可以區分為德性友誼與社會友誼兩類。⁹² 史密斯同意亞里斯多德 (Aristotle, 384-322 BC) 以及西賽羅 (Cicero, 106-43 BC) 的意見，認為真正的友誼只能發生在相知相交已久，同時具備德性的人之間。⁹³ 但是，正如史密斯所言，有些人固然有極為高尚的情操，但一般人都只具備常德。具備常德之人或許無法有古典倫理學所讚揚的德性友誼，卻絕對能夠、而且必要建構社會友誼。無論是德性友誼或社會友誼，它們的存在都是為了滿足人類的心理需求，提供倫理秩序；從此秩序中產生安全感與信任。史密斯如是說：

我們都希望盡量安頓、傳遞吾人情思與情感，與常在我們身邊周旋、往來的人。這是天性。這也是吾人之所以有好群體或壞群體的原因。⁹⁴

親社會是人的天性；誠如亞里斯多德所說：「即便〔他〕本身擁有所有可貴之物，

⁹² 筆者不同意麗莎希爾用「工具性友誼」來描述史密斯的商業社會友誼觀。誠如本文的論旨所言，商業社會的友誼是建立在社會化的自愛基礎，隱含對他人福利的關心，以及某種程度的再親密化。

⁹³ “Such friendships, arising not from a constrained sympathy, not from a sympathy which has been assumed and rendered habitual for the sake of convenience and accommodation; but from a natural sympathy, from an involuntary feeling that the persons to whom we attaché ourselves are the natural and proper objects of esteem and approbation; can exist only among men of virtue.” *TMS*, p. 225.

⁹⁴ “This natural disposition to accommodation and to assimilate, as much as we can, our own sentiments, principles, and feelings, to those which we see fixed and rooted in the persons whom we are obliged to live and converse a great deal with, is the cause of the contagious effects of both good and bad company.” *TMS*, p. 224.

無人會選擇無友而活。」⁹⁵ 史密斯的道德哲學相信人性不會改變，但是商業社會的出現卻凸顯出親社會性或友誼的必需性。如前所述，史密斯斷言，商業社會是高度勞力分工的結果，而此社會型態又會轉而激勵出更加細緻的勞力分工。其結果，人與人遂成為高度相互依賴的存在。結社、友群、合作等等需求相應而生。史密斯因此稱商業社會的友誼為「必需」(necessitudo) 或情境的需要。⁹⁶ 值得重視的是，此種因為需要而形成的友誼或社會，是以擬親屬的形式出現。商業的出現造成氏族制度解體、社會去親屬化，但在此一同時，人們卻傾向以家庭成員的關係擬稱社會同儕關係。正如史密斯所言：「辦公室的同事，商場上的夥伴彼此以兄弟相稱。而且他們彼此相待之道，如同他們真是親兄弟一般。他們同舟共濟，對所有人而言都是好事。假使他們都具備基本的理性，他們也都會傾向於彼此同意。」⁹⁷ 在商業社會中，陌生人成了鍛鍊自律的道德主體的良好媒介，是社會化自愛的對話者，他/她同時可以被接納為準公民，甚至被視為夥伴、兄弟。換言之，商業社會的新倫理秩序是建立在接納、內化陌生人的過程上。但是商業社會的社會友誼既然是建立在社會化自愛的常民德性基礎上，它其實是從屬於正義與合宜的德性，而非超越正義與合宜的標準。亞里斯多德曾經說，一個以友誼為基礎的社會，並不需要正義原則或法律。⁹⁸ 亞里斯多德之所以如此認定，應該與他的友誼觀是從愛 (philia) 的概念而來有關。⁹⁹ 相對的，史密斯的社會友誼是從社

⁹⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Sarah Broadie and Christopher Rowe (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 208.

⁹⁶ Necessitudo 有兩層意思。其一為必需，其二為緊密的關係。請參考 *TMS*, p. 224 note.

⁹⁷ "Colleagues in office, partners in trade, call one another brothers; and frequently feel towards one another as if they were so. Their good agreement is an advantage to all; and, if they are tolerably reasonable people, they are naturally disposed to agree." *TMS*, p. 224. 史密斯是蘇格蘭同濟會組織 (Freemason) Oyster Club 的成員。

⁹⁸ "Friendship also seems to keep cities together, and lawgivers seem to pay more attention to it than to justice. For like-mindedness seems to be similar, in a way, to friendship, and it is this that they aim most at achieving, while they aim most to eliminate faction, faction being enmity; and there is no need for rules of justice between people who are friends, whereas if they are just they still need friendship and of what is just, the most just is thought to be what belongs to friendship." (*Nicomachean Ethics*, viii, 1155a20-1155a30). Aristotle, *Nicomachean Ethics*, p. 209.

⁹⁹ 在古希臘哲學，philia, eros, agape 指涉三種不同的愛，分別是「為對方的幸福著想的愛」、「性愛」、「對上帝的愛」。對上帝的愛延伸成為對信仰團體成員的愛。Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*.

會化的自愛 (self-love) 而來，也因此必須遵從正義原則。

五·結論：「陌生人的倫理」作為銜接《國富論》與《道德情操論》的概念

根據前述討論，史密斯認為陌生人是真實世界中最典型的公正旁觀者，我們必須內化陌生人的眼光，並以之自我省視。若能至此，我們就不會輕易在陌生社會中說出自己的欲望。尤其重要者，化身為公正旁觀者的陌生人將我與他人身置於同一道德位階，我因此懂得昇華自愛情操，關注他人的利益。但此一關注，無須自我犧牲奉獻，只須採取公正旁觀者的角度，平等待物即可。此一平等觀或正義觀，令我知曉自己是芸芸眾生之一，自己的利益不當超過他人之利益；換言之，不當侵犯他人；尤其是在公眾之利面前，個人之利必須退位。這個社會化了的、昇華了的自愛情操，成了商業社會的普遍情操。史密斯曾在《國富論》裡寫下一句經典名言，說明商業社會運作的道德基礎，就是來自於此一社會化後的自愛：

我們不是從屠夫、釀酒者、麵包師傅的慈悲裡，而是從他們自身的利益裡，期待我們的晚餐。我們與之交涉，不是訴諸他們的人道，而是他們的自愛 (self-love)。而且我們從不向他們訴說自己的需要，卻只跟他們說他們自身的利益。¹⁰⁰

此處《國富論》的自愛，就是《道德情操論》裡精巧反覆討論的自愛。史密斯說，我們的交換行為或商業社會的生活常態是訴諸他人的自愛，其實有點在修辭上故作驚人之語。根據《道德情操論》，史密斯真正的意思是說，自愛是對等的、彼此肯認的，同時是自律的。「我們從不向他們訴說自己的需要」，因為社會化的自愛是謹慎而自律的。「我們與之交涉，不是訴諸他們的人道，而是他們的自愛」，因為我們必須相信，「屠夫、釀酒者、麵包師傅」也正一樣用公正旁觀者的態度，亦即社會化的自愛，面對我的需求。

商業社會是人類歷史上獨特的社會型態。此社會型態讓常民之美德——謹慎、自制——變得更加普遍，甚至成為道德的主流；商業社會之所以能夠存在，能夠運作，得以養育千千萬萬人，其道德基礎，是千千萬萬人的道德實踐。史密

¹⁰⁰ *WN*, vol. 1, p. 27. 原文請參見附錄。

斯認為，人類的行為有三種道德層次。第一是偉人、英雄的道德情操，主要表現在慷慨、慈愛、施捨上。第二種為常民德性，它表現在自制與謹慎等獨善其身的美德之上。第三種為正義，也就是遵守人在社會中最底線的道德要求。第三種德性不能稱之為美德，因為它只是人與人之間最基本的要求。與多數注重德性的當代史家看法不同，本文認為史密斯既不專注於人的自利，也不特別強調人的利他德性。第一版 (1759) 與第二版 (1761) 的《道德情操論》基本論點完全相同；所異者，在於第二版很有意識地將此三層次的德性之間的差異加以明顯化、區隔化，尤其是注重正義的原則。哈其森視不同層次的道德實踐之間可以有連續的發展；是一種止於至善的論述。但史密斯則強調，此三個層次是為各自自足的類別。從社會整體之角度而言，這些德性共同成就了人類所有的德性。但不同的倫理關係則對應不同的德性原則。¹⁰¹ 例如史密斯在第二版中特別強調，社會之組成多以中下階級居之。對這些人而言，其成功的基礎在於獨善其身的美德以及謹守「誠實」——也就是正義的內涵之一。社會之所以存在，固然依靠某種道德原則，但支撐社會的道德原則，只要常民之德即可。換言之，常德與正義是社會倫理的基礎：

就中等或不及中等的生活品質而言，追求美德與追求富裕的方法……非常相似。從事中等或不及中等職業的人，如果他擁有真正、紮實的專業知識，而且擁有謹慎、公正、果斷、溫和的行為，絕大多數都能成功。……在中等家境以下生活的人，極少有人可以凌駕法律。法律一般而言足以規範他們，至少讓他們知道尊重與正義相關的法條。同時這類人的成功與否，相當程度仰賴鄰居、同儕的觀感。如果他們行為沒有規範，他們不可能獲得好感。俗諺說，誠實是最佳的策略。此話在此允為真理。因此，我們得以擁有相當程度的美德。此種情境對社會而言是莫大的幸運，因為這類人是社會中的多數。¹⁰²

商業社會的普及讓追求美德與追求富裕可以類比。在同書另外一處，史密斯講得更為淺白：

¹⁰¹ Henry Clark 有類似的見解。他說：“The chief implication of the foregoing for Smith’s account of the virtues is that prudence and benevolence, the self-regarding and other-regarding virtues *par excellence*, become complementary and interdependent rather than antagonistic in his system.” Henry Clark, “Conversation and Moderate Virtue in Adam Smith’s ‘Theory of Moral Sentiments’,” *The Review of Politics* 54.2 (1992): 185-210, p. 196.

¹⁰² *TMS*, p. 63. 原文請參見附錄。

陳正國

從此而觀，在美德與單純的合宜之間，在值得稱頌的行為與品質與值得同意的行為與品質之間，存在著相當大的差別。在許多情況下，要求行事具備完美的合宜，只需要一般、平常的敏感或自持〔就已足夠〕。即使是最低下的人類也都會具有這樣的品質。甚至有時候，連這樣的品質也還不必要。¹⁰³

《道德情操論》裡所反覆申論的常民之德，在《國富論》的商業社會裡得到最佳的展演。屠夫、釀酒者、麵包師傅身上都有「行事具備完美的合宜」所需要的品質。這些具備平凡德性的人所組成的社會，其「追求美德與追求富裕的方法……非常相似」。

總之，陌生人社會不只是現代商業社會的一種擬喻；也是商業社會的現實，甚至是基礎。《道德情操論》裡討論氏族社會的去親屬化，呼應著《國富論》裡討論封建與貴族社會的崩解，以及商業社會的興起。《道德情操論》以公正的旁觀者以及社會化的自愛解釋陌生人所具備的道德意義，也精準地呼應著《國富論》裡陌生人彼此交換，各自遵守自愛原則所產生的倫理世界。商業社會凸顯了陌生人的普遍存在，以及新倫理情境的要求。史密斯在《道德情操論》與《國富論》中穿梭互證，應是要說服心思細膩的讀者：了解陌生人的倫理意義，能幫助我們建立商業社會的品質。

（本文於民國一〇〇年九月九日收稿；一〇一年六月十四日通過刊登）

後記

本文寫作過程逾八年；期間師友、同事對本文的構思、推敲，或表現出高度興趣，或提出獨到商榷，筆者均由衷感謝。對於《中央研究院歷史語言研究所集刊》審查人的意見，筆者同表謝忱。本文寫作的完成階段得廖斌洲同學、尤智威同學幫忙。集刊編輯的細膩校訂使本文可讀性大大提高。筆者謹表敬謝。

¹⁰³ TMS, p. 25. 原文請參見附錄。

附錄：長引文之原文照錄

註 39

After this I flatter my self to have demonstrated that, neither the Friendly Qualities and kind Affections that are natural to Man, nor the real Virtues he is capable of acquiring by Reason and Self-Denial, are the Foundation of Society; but that what we call Evil in this World, Moral as well as Natural, is the grand Principles that makes us sociable Creatures, the solid Basis, the Life and Support of all Trades and Employments without Exception: That there we must look for the true Origin of all Arts and Sciences, and that the Moment Evil ceases, the Society must be spoiled, if not totally dissolved.

註 45

This Virtue is often counterfeited by a Passion of ours, call'd Pity or Compassion, which consists in a Fellow-feeling and Condolence for the Misfortunes and Calamities of others: all Mankind are more or less affected with it; but the weakest Minds generally the most. It is raised in us, when the Sufferings and Misery of other Creatures make so forcible an Impression upon us, as to make us uneasy. It comes in either at the Eye or Ear, or both; and the nearer and more violently the Object of Compassion strikes those Senses, the greater Disturbance it causes in us, often to such a Degree as to occasion great Pain and Anxiety. ...

Many will wonder at what I have said of Pity, that it comes in at the Eye or Ear, but the Truth of this will be known when we consider that the nearer the Object is the more we suffer, and the more remote it is the less we are troubled with it. ... When the Object is quite remov'd from our Senses, the Relation of the Calamities or the reading of them can never raise in us the Passion call'd Pity. ...

When we hear that three or four thousand Men, all Strangers to us, are kill'd with the Sword, or forc'd into some River where they are drown'd, we say and perhaps believe that we pity them. It is Humanity bids us have Compassion with the sufferings of others, and Reason tells us, that whether a thing be far off or done in our Sight, our Sentiments concerning it ought to be the same, and we should be asham'd to own that we felt no Commiseration in us when any thing requires it. He is a cruel Man, he has no Bowels of Compassion: All these things are the Effects of Reason and Humanity, but Nature makes no Compliments; when the Object does not strike, the Body does not feel it; and when Men talk of pitying People out of sight, they are to be believed in the same manner as when they say, that they are our humble Servants.

註 51

And yet the common interest of the whole, which both the nobler desires of the soul, and our

陳正國

moral sense chiefly recommends to our care, plainly requires that each one should more peculiarly employ his activity for the interest of such whom the stronger ties of nature have peculiarly recommended, or entrusted to his care, as far as their interests consist with the general good, and that his ordinary occupation should be destined for their benefit. The bulk of mankind has no ability or opportunity of promoting the general interest any other more immediate way. These seem to be general rules of estimation in this matter. The stronger that the natural impulse is in any narrower ties of affection, the less there is of moral beauty in performing any supposed offices; and the greater the moral obligation is to any performance, or the *right* by which others claim it, the less laudable is the performance, and the more censured and injurious is the omission or refusal of it.

註 54

Tho' the duties of mere humanity to persons under no special attachment should give place to the more special ties, yet when they can be discharged, consistently with more sacred duties, they have great moral beauty, and are of more general importance, than one at first imagines. Such offices raise high gratitude, and by the example encourage the more extensive affections: they give amiable impressions of a whole nation, nay of the human species. Thus courtesy and hospitality to strangers, a general civility and obligingness of deportment, even to persons unknown, are justly esteemed high evidence of sweetness of temper, and are the more lovely, that they are unsuspected of interested views.

註 60

Whoever reads this last work with attention, will observe, that the second volume of the Fable of the Bees has given occasion to the system of Mr. Rousseau, in whom however the principles of the English author are softened, improved, and embellished, and stript of all that tendency to corruption and licentiousness which has disgraced them in their original author. Dr. Mandeville represents the primitive state of mankind as the most wretched and miserable that can be imagined: Mr. Rousseau, on the contrary, paints it as the happiest and most suitable to his nature. Both of them however suppose, that there is in man no powerful instinct which necessarily determines him to seek society for its own sake: but according to the one, the misery of his original state compelled him to have recourse to this otherwise disagreeable remedy; according to the other, some unfortunate accidents having given birth to the unnatural passions of ambition and the vain desire of superiority, to which he had before been a stranger, produced the same fatal effect.

註 61

How selfish soever man may be supposed, there are evidently most principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though

he derives nothing from it except the pleasure of seeing it. Of this kind is pity or compassion, the emotion which we feel for the misery of others, when we either see it, or are made to conceive it in a very lively manner.

註 63

He [Mandeville] endeavours to point out the imperfection of human virtue in many other respects. In every case, he pretends, it falls short of the complete self-denial which it pretends to, and instead of a conquest, is commonly no more than a concealed indulgence of our passions. ... It is the great fallacy of Dr. Mandeville's book to represent every passion as wholly vicious, which is so in any degree and in any direction. It is thus that treats every thing as vanity which has any reference, either to what are, or what ought to be the sentiments of others: and it is by means of this sophistry, that he establishes his favourite conclusion, that private vices are public benefits.

註 64

If the love of magnificence, a taste for the elegant arts and improvements of human life is to be regarded luxury ... even in those whose situation allows, without any inconveniency, the indulgence of these passions, it is certain that luxury, sensuality, and ostentation are public benefits: since without the qualities upon which he thinks proper to bestow such opprobrious names, the arts of refinement could never find encouragement, and must languish for want of employment.

註 65

If we should suppose 10 or 12 persons of different sexes settled in an uninhabited island ... Their sole business would be hunting the wild beasts or catching the fishes. ... This is the age of hunters. ... The Tartars and Arabians subsist almost entirely by their flocks and herds. The Arabs have a little agriculture, but Tartars none at all. The whole of the savage nations which subsist by flocks have no notion of cultivating the ground. ... But when a society becomes numerous they would find a difficulty in supporting themselves by herds and flocks. Then they would naturally turn themselves to the cultivation of land ... And by this means they would gradually advance in to the age of agriculture. As society was farther improved ... They would exchange with one another what they produced more than was necessary for their support, and get in exchange for them the commodities they stood in need of and did not produce themselves. This exchange of commodities extends in time not only betwixt the individualls of the same society but betwixt those of different nations.

註 69

This division of labour, from which so many advantages are derived, is not originally the effect of any human wisdom, which foresees and intends that general opulence to which it gives

陳正國

occasion. It is the necessary, though very slow and gradual consequence of a certain propensity of human nature which has in view no such extensive utility; the propensity to struck, barter and exchange one thing for another.

註 71

In commercial countries, where the authority of laws is always perfectly sufficient to protect the meanest man in the state, the descendants of the same family, having no such motive for keeping together, naturally separate and disperse, as interest or inclination may direct. They soon cease to be of importance to one another; and, in a few generations, not only lose all care about one another, but all remembrance of their common origin, and of the connection which took place among their ancestors.

註 74

Let us suppose that the great empire of China , with all its myriads of inhabitants, was suddenly swallowed up by an earthquake, and let us consider how a man of humanity in Europe , who had no sort of connexion with that part of the world, would be affected upon receiving intelligence of this dreadful calamity. He would, I imagine, first of all, express very strongly his sorrow for the misfortune of that unhappy people, he would make many melancholy reflections upon the precariousness of human life, and the vanity of all the labours of man, which could thus be annihilated in a moment. He would too, perhaps, if he was a man of speculation, enter into many reasonings concerning the effects which this disaster might produce upon the commerce of Europe, and the trade and business of the world in general. And when all this fine philosophy was over, when all these humane sentiments had been once fairly expressed, he would pursue his business or his pleasure, take his repose or his diversion, with the same ease and tranquillity, as if no such accident had happened.

註 82

The state or sovereignty in which we have been born and educated, and under the protection of which we continue to live, is, in ordinary cases, the greatest society upon whose happiness or misery, our good or bad conduct can have much influence. It is accordingly, by nature, most strongly recommended to us. Not only we ourselves, but all the objects of our kindest affections, our children, our parents, our relations, our friends, our benefactors, all those whom we naturally love and revere the most, are commonly comprehended within it; and their property and safety depends in some measure upon its prosperity and safety. It is by nature, therefore, endeared to us, not only by our selfish, but by all our private benevolent affections.

註 83

The most frivolous disaster which could befall himself would occasion a more real disturbance. If he was to lose his little finger to-morrow, he would not sleep to-night; but, provided he never

saw them, he will snore with the most profound security over the ruin of a hundred millions of his brethren, and the destruction of that immense multitude seems plainly an object less interesting to him, than this paltry misfortune of his own.

註 84

The disabilities and incapacities which aliens lie under are also very different in different countries.—In the first ages of Rome, in the kingdom of Morocco, in Turkey and in Corea in the part of Asia, and in a word in all barbarous nation in the four quarter of the world, a stranger who came within the territory of (the) kingdom was seized and made a slave. If he belonged to a state in alliance and peace with the state in which he had come he was treated according to the footing the two nations were on in the agreement. But if he came from an unknown nation to the Roman territory, by the violence of a storm or other like accident, and a country betwixt which and the Romans there was in alliance, he was made a slave and his goods confiscated. ... Strangers and enemies were called in common by the name of hostis. The word peregrinus was introduced long after when a distinction to be made. Cicero observes that the word which now signifies an enemy anciently signified a stranger. This he, who is always at great pains to extol the virtue and humanity of the old Romans, considers as a sign of their vast humanity and moderation. Our humane ancestors, says he, gave no other name to an enemy than what they gave to any stranger. But the fact really was that they considered strangers and enemies as one the same thing; so that we might with greater justice say that strangers had the same name as enemies. And there is in fact no great difficulty in accounting for this. Two savage neighbouring nations who are in alliance will treat the members of each nation with some considerable humanity. But those of other nations they have no knowledge of but what they have got when at war with them. The only light they have known them in is in that of enemy; they have had no commerce and intercourse with them by trade, and are either presently at war with them or have been very lately, and therefore look on any one who comes among them as a spy, unless he had got a safe conduct from home. ... But when men have a little farther progress in society and the arts and improvements of it, and begin to find the benefit of having foreigners coming among them, who carry out what is superfluous of the product of the country and importing the superfluities of their country, which tend either to the convenience or the luxury of the country, then they will find the benefits of foreign commerce, and will be induced to encourage the setting of foreign merchants among them. For this purpose it will be absolutely necessary to give them the protection of the laws, both to their person and their goods. This will necessarily require that they should have the benefit of all personall actions in the same manner as the citizens, that they may have redress if they be beat or abused, and that those who should kill them should be liable to the same penalties as those who kill a citizen; otherwise they could have

陳正國

no security for their lives or persons, and <this> is absolutely necessary if they be allowed to settle among the citizens.

註 85

In solitude, we are apt to feel too strongly whatever relates to ourselves: we are apt to over-rate the good offices we may have done, and the injuries we may have suffered by our own bad fortune. The conversation of a friend brings us to a better, that of a stranger to a still better temper. The man within the breast, the abstract and ideal spectator of our sentiments and conduct, requires often to be awakened and put in mind of his duty by the presence of real spectator: and it is always from that spectator, from whom we can expect the least sympathy and indulgence, that we are likely to learn the most complete lesson of self-command.

註 88

Though every man may, according to the proverb, be the whole world to himself, to the rest of mankind he is a most insignificant part of it. Though his own happiness may be of more importance to him than that of all the world besides, to every other person it is of no more consequence than that of any other man. Though it may be true, therefore, that every individual, in his own breast, naturally prefers himself to all mankind, yet he dares not look mankind in the face, and avow that he acts according to this principle. He feels in this preference they can never go along with him, and that how natural soever it may be to him, it must always appear excessive and extravagant to them. When he views himself in the light in which he is conscious that others will view him, he sees that to them he is but one of the multitude in no respect better than any other in it. If he would act so as that of the impartial spectator may enter into the principles of his conduct, which is what of all things he has the greatest desire to do, he must, upon this, as upon all other occasions, humble the arrogance of his self-love, and bring it down to something which other men can go along with.

註 89

The desire of becoming the proper objects of this respect, of deserving and obtaining this credit and rank among our equals, is, perhaps, the strongest of all our desires, and our anxiety to obtain the advantages of fortune is accordingly much more excited and irritated by this desire, than by that of supplying all the necessities and ‘conveniencies’ of the body, which are always very easily supplied.

註 90

It is a stronger power, a more forcible motive, which exerts itself upon such occasions. It is reason, principle, conscience, the inhabitant of the breast, the man within, the great judge and arbiter of our conduct. It is he who, whenever we are about to act so as to affect the happiness of others, calls to us, with a voice capable of astonishing the most presumptuous of our passions,

that we are but one of the multitude, in no respect better than any other in it; and that when we prefer ourselves so shamefully and so blindly to others, we become the proper objects of resentment, abhorrence, and execration. It is from him only that we learn the real littleness of ourselves, and of whatever relates to ourselves, and the natural misrepresentations of self-love can be corrected only by the eye of this impartial spectator. It is he who shows us the propriety of generosity and the deformity of injustice; the propriety of resigning the greatest interests of our own, for the yet greater interests of others, and the deformity of doing the smallest injury to another, in order to obtain the greatest benefit to ourselves. It is not the love of our neighbor, it is not the love of mankind, which upon many occasions prompts us to the practice of those divine virtues. It is a stronger love, a more powerful affection, which generally takes place upon such occasions; the love of what is honourable and noble, of the grandeur, and dignity, and superiority of our own characters.

註 100

It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them our own necessities but of their advantages.

註 102

In the middling and inferior stations of life, the road to virtue and that to fortune ... are ... very nearly the same. In all the middling and inferior professions, real and solid professional abilities, joined to prudence, just, firm, and temperate conduct, can very seldom fail of success. ... Men in the inferior and middling stations of life, besides, can never be great enough to be above and law, which must generally oversaw them into some sort of respect for, at least, the more important rules of justice. The success of such people, too, almost always depends upon the favour and good opinion of their neighbor and equals; and without a tolerably regular conduct these can very seldom be obtained. The good old proverb, therefore, that honesty is the best policy, holds, in such situations, almost always true. In such situations, therefore, we may generally expect a considerable degree of virtue; and, fortunately for the good morals of society, these are the situation of by far the greater of mankind.

註 103

There is, in this respect, a considerable difference between virtue and mere propriety; between those qualities and actions which deserve to be admired and celebrated, and those which deserve to be approved of. Upon many occasions, to act with the most perfect propriety, requires no more than common and ordinary degree of sensibility or self-command which the most worthless of mankind are possess [viz.] of, and sometimes even that degree is not necessary.

引用書目

一・傳統文獻

- 亞當·史密斯著，康綠島譯，《道德情操論》，竹北：狼角舍文化事業有限公司，2011。
- 亞當·史密斯著，趙康英譯，《道德情操論》，北京：華夏出版社，2010。
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Sarah Broadie and Christopher Rowe. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Cuming, Patrick. *A Sermon Preached in the Old Church of Edinburgh December 18th 1745*. Edinburgh: A. Kincaid, 1746.
- Diderot, Denis. "Entretien d'un père avec ses enfants." In *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, edited by Jean Varloot. Paris: Gallimard, 1972.
- Hutcheson, Francis. *A Short Introduction to Moral Philosophy, in Three Books Containing the Elements of Ethicks and the Law of Nature*. Glasgow: Printed for Robert and Andrew Foulis, 1753.
- . *A System of Moral Philosophy*. 2 vols. Reprint, Bristol: Thoemmes Press, 2000.
- . *Thoughts on Laughter, and Observations on the Fable of the Bees: in Six Letters*. Glasgow: printed for Robert and Andrew Foulis, 1758; Bristol: Thoemmes, 1989.
- Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees, Or Private Vices, Publick Benefits*, edited by F. B. Kaye. Oxford, 1928. Reprint, Indianapolis: Liberty Fund, 1988.
- Marshall, P. J. *Ambulator; or the Stranger's Companion in a Tour round London*. London: printed for Bew, 1774.
- Pope, Alexander. *The Poems of Alexander Pope*. Edited by John Butt. London: Routledge, 1963.
- Rae, John. *Life of Adam Smith*. 1895. Reprint, Fairfield: Augustus M. Kelley, 1965.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. 2 vols. Reprint, Indianapolis: Liberty Fund, 1981.
- . *Essays on Philosophical Subjects*. Reprint, Indianapolis: Liberty Fund, 1982.
- . *Lectures on Jurisprudence*. Edited by R. L. Meek et al. Reprint, Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

- . *Theory of Moral Sentiments*. Reprint, Indianapolis: Liberty Fund, 1982.
- Stewart, D. "Account of the Life and Writings of Adam Smith." In *The Collected Works of Dugald Stewart*, edited by William Hamilton. Edinburgh: Thomas Constable, 1858, vol. 10.

二·近人論著

吳政諭

- 2011 《亞當斯密道德哲學研究》，高雄：國立中山大學政治學研究所碩士論文。

晏智傑、胡懷國

- 2000 《亞當斯密》，九龍：中華書局。

陳正國

- 2004 〈從利他到自律：哈其森與史密斯經濟思想間的轉折〉，《政治社會哲學評論》10：1-31。
- 2005 〈士為知己者死：為何蘇格蘭啟蒙認為友誼（不再）重要〉，中央研究院歷史語言研究所講論會未刊稿，2005年4月5日。
- 2012 〈英國思想界對里斯本大地震（1755）的回應〉，《臺大文史哲學報》76：265-314。

陳岱孫

- 1994 〈亞當斯密思想體系中同情心與利己主義矛盾的問題〉，《陳岱孫學術論著自選集》，北京：首都師範大學出版社。

康綠島

- 2011 〈譯者序〉，《道德情操論》，竹北：狼角舍文化事業有限公司。

賈旭東

- 2002 《利己與利他：「亞當斯密問題」的人學解析》，北京：北京師範大學出版社。

聶文軍

- 2004 《倫理學簡史》，北京：中國社會科學出版社。

羅衛東

- 2005 《情感、秩序、美德：亞當斯密的倫理學世界》，北京：中國人民大學出版社。

Berry, Christopher

- 1997 *Social Theory of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

陳正國

Brown, Michael

- 2002 *Francis Hutcheson in Dublin 1719-1730: The Crucible of his Thought*.
Dublin: Four Courts Press.

Brown, Vivienne

- 1994 *Adam Smith's Discourse Canonicity, Commerce and Conscience*.
London: Routledge.

Campbell, T. D.

- 1982 "Francis Hutcheson: 'Father' of the Scottish Enlightenment." In *Origins and Nature of the Enlightenment in Scotland*, edited by R. H. Campbell and Andrew S. Skinner. Edinburgh: John Danold.

Campbell, William

- 1967 "Adam Smith's Theory of Justice, Prudence, and Beneficence." *The American Economic Review* 57.2: 571-577.

Carey, Daniel

- 2006 *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chen, Jeng-Guo S.

- 2008 "Ethic and Aesthetic Friendship: Bernard Mandeville and Francis Hutcheson's Debate on Economic Motivation." *EurAmerica* 38.2: 211-242.

Clark, Henry

- 1992 "Conversation and Moderate Virtue in Adam Smith's 'Theory of Moral Sentiments'." *The Review of Politics* 54.2: 185-210.

Clive, John

- 1963 *Scotch Reviewers: The "Edinburgh review" 1802-1815*. London: Faber & Faber.

Cohen, Edward S.

- 1989 "Justice and Political Economy in Commercial Society: Adam Smith's 'Science of a Legislator'." *The Journal of Politics* 51.1: 50-72.

Dumont, Louis

- 1977 *From Mandeville to Marx*. Chicago: Chicago University press.

Dwyer, John

- 1998 *The Age of Passions: An Interpretation of Adam Smith and Scottish Enlightenment Culture*. East Lothian: Tuckwell Press.

- Evebsky, Jerry
2005 *Adam Smith's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fleischacker, Samuel
1999 *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*. New Jersey: Princeton University Press.
2004 *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*. New Jersey: Princeton University Press.
- Forbes, Duncan
1954 "Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar." *Cambridge Journal* 7: 643-670.
- Forman-Barzilai, Fonna
2005 "Adam Smith on Proximity." *Political Theory* 33.2: 189-217.
2010 *Adam Smith and the Circles of Sympathy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frazer, Michael
2009 *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. Oxford: Oxford University Press.
- Ginzburg, Carlo
1994 "Killing a Chinese Mandarin: The Moral Implication of Distance." *Critical Inquiry* 21.1: 46-60.
- Griswold, Charles, Jr.
1999 *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haakonssen, Knud, ed.
2006 *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University press.
- Hanley, Ryan P.
2009 *Adam Smith and the Character of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayek, Friedrich A.
1960 *The Constitution of Liberty*. London: Routledge and Kegan Paul.
1967a *Lecture on a Master Mind: Dr. Bernard Mandeville*. London: The British Academy.
1967b *Dr. Bernard Mandeville*. London: Oxford University Press.

陳正國

- Hill, John
2007 *Democracy, Equality, and Justice*. Plymouth: Lexington Books.
- Hill, Lisa, and Peter McCarthy
2004 "On Friendship and necessitudo in Adam Smith." *History of the Human Sciences* 17.4: 1-16.
- Hill, Lisa
2010 "Adam Smith's Cosmopolitanism: The Expanding Circles of Commercial Strangership." *History of Political Thought* 31.3: 450-473.
- Homowy, Ronald
1987 *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Hont, Istvan, and Michael Ignatieff, eds.
1983 *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University press.
- Hont, Istvan
2005 "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundation of the 'Four-Stage Theory'." In *Jealousy of Trade*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Höpfel, H. M.
1979 "From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment." *The Journal of British Studies* 17: 19-40.
- Hoppit, Julian
2000 *A Land of Liberty? England 1689-1727*. Oxford: Blackwell.
- Horne, Thomas
1978 *The Social Thought of Bernard Mandeville*. New York: Columbia University Press.
- Hundert, E. G.
1994 *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ignatieff, Michael
1983 "John Millar and Individualism." In *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, edited by Istvan Hont and Michael Ignatieff. Cambridge: Cambridge University press.
- Israel, Jonathan
2001 *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University press.

- Justman, Stewart
1993 *The Autonomous Male of Adam Smith*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Kaye, F. B.
1988 Introduction to *The Fable of the Bees, Or Private Vices, Publick Benefits*, edited by F. B. Kaye. Indianapolis: Liberty Fund.
- Klein, Lawrence
1994 *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth Century England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacey, A. R., ed.
1996 *Routledge Dictionary for Philosophy*. 3rd ed. London: Routledge.
- Lieberman, David
2006 “Adam Smith on Justice, Rights and law.” In Haakonssen, *The Cambridge Companion to Adam Smith*.
- Long, Douglas
2006 “Adam Smith’s Politics.” In Haakonssen, *The Cambridge Companion to Adam Smith*.
- MacCintyre, Gordon
2003 *Dugald Stewart: The Pride and Ornament of Scotland*. Brighton: Sussex Academic Press.
- MacIntyre, Alasdair
1966 *A Short History of Ethics*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Marshall, P. J.
1990 “Taming the exotic: the British and India in the Seventeenth and Eighteenth centuries.” In *Exoticism in the Enlightenment*, edited by G. S. Rousseau and Roy Porter. Manchester: Manchester University Press.
- McKendrick, Neil, et al.
1985 *The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth-Century England*. Bloomington: Indiana University Press.
- Meek, Ronald L.
1976 *Social Science and the Ignoble Savages*. Cambridge: Cambridge University Press.
1977 *Smith, Marx and After: Ten Essays in the Development of Economic Thought*. London: Chapman and Hall.

陳正國

Milgate, Murray, and Shannon Stimson

- 2009 *After Adam Smith: A Century of Transformation in Politics and Political Economy*. Princeton: Princeton University Press.

Monro, Hector

- 1975 *The Ambivalence of Bernard Mandeville*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nieli, Russell

- 1986 "Sphere of Intimacy and the Adam Smith Problem." *Journal of the History of Ideas* 47.4: 611-624.

Otteson, James

- 2002 *Adam Smith's Marketplace of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pakaluk, Michael, ed.

- 1991 *Other Selves: Philosophers on Friendship*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Pangle, Lorraine Smith

- 2003 *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Perviance, Susan M.

- 1993 "Intersubjectivity and Sociable Relations in the Philosophy of Francis Hutcheson." In *Sociability and Society in Eighteenth-Century Scotland*, edited by John Dwyer and Richard Sher. Edinburgh: The Mercat Press.

Phillipson, Nicholas

- 1983 "Adam Smith as Civic Moralist." In Hont and Ignatieff, *Wealth and Virtue*.
2010 *Adam Smith: An Enlightened Life*. New Haven: Yale University Press.

Pocock, J. G. A.

- 1975 *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
2006 "Adam Smith and History." In Haakonssen, *The Cambridge Companion to Adam Smith*, pp. 270-287.

Poo, Mu-Chou (蒲慕州)

- 2005 *Enemies of Civilization: Attitudes toward Foreigners in Ancient Mesopotamia, Egypt, and China*. New York: State University of New York.

- Raphael, D. D., and A. L. Macfie
1982 Introduction to *The Theory of Moral Sentiments*, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Indianapolis: Liberty Fund.
- Raphael, D. D.
1969 *British Moralists, 1650-1800*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
2007 *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Reeder, John, ed.
1997 *On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith*. Bristol: Thoemmes Press.
- Robbins, Caroline
1954 "When It Is That Colonies May Turn into Independence: Analysis on the Environment and Politics of Francis Hutcheson (1694-1746)." *The William and Mary Quarterly* 11.2: 214-251.
- Ross, Ian C.
1995 *The Life of Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press.
- Rothschild, Emma
2001 *Economic Sentiments Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rothschild, Emma, and Amartya Sen
2006 "Adam Smith's Economics." In Haakonssen, *The Cambridge Companion to Adam Smith*.
- Scott, William R.
1900 *Francis Hutcheson His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. Reprint, Bristol: Thoemmes, 1992.
1937 *Adam Smith as Student and Professor*. Glasgow: Glasgow University Press.
- Shapiro, Michael J.
1993 *Reading "Adam Smith": Desire, History and Value*. Newbury Park: Sage Publications.
- Silver, Allan
1990 "Friendship in Commercial Society: Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology." *American Journal of Sociology* 95.6: 1474-1504.

陳正國

Simmel, Georg

1972 "The Stranger." In *On Individuality and Social Forms*, edited by Donald Levine. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, W. L.

1965 *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith*. Durham: Duke University Press.

Teichgraeber, Richard, III

1981 "Rethinking Das Adam Smith Problem." *The Journal of British Studies* 20.2: 106-123.

Tribe, Keith

2008 "'Das Adam Smith Problem' and the origins of modern Smith scholarship." *History of European Ideas* 34.4: 514-525.

Viner, Jacob

1927 "Adam Smith and Laissez Faire." *Journal of Political Economy* 35.2: 198-232.

1972 *The Role of Providence in Social Order*. Princeton: Princeton University Press.

Historical Significance of the Stranger: Adam Smith on Ethical Foundation of Commercial Society

Jeng-Guo S. Chen

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Adam Smith observes that the gradual dissolution of the ties among the kinsmen of a clan or of those in a close-knit society is a historical consequence of the development of commerce, which in turn, gives rise to a society of strangers, especially in international commercial society. Moral philosophy must respond to these natural and inexorable historical changes. In *The Theory of Moral Sentiments*, Smith distinguishes between three kinds of morality: great men's virtues, ordinary people's virtues and justice. The principle underlying ordinary virtues and justice is self-love in its finest and socialized form: one takes care of his own happiness while equally respecting the interests and happiness of others. The best habitat for such a socialized self-love is the company of strangers, as this helps one reduce his selfish drive down to a level acceptable to others. Having been socialized, *homo economicus* is capable of conceiving of one another with commensurate self-love and justice, and these become the new prevailing principles setting commercial society on track. Consequentially, in commercial society, strangers are ethicized and legalized, able to enact the citizenship and pseudo-kinship they have established voluntarily. The society that Smith analyzes in the *Wealth of Nations* is the society of strangers. Its ethical principles are ordinary virtues, justice and socialized self-love. This article concludes that the Smithian ethics for the society of strangers is not only a common theme between *TMS* and *WN*, but also a hermeneutic bridge connecting them.

Keywords: Adam Smith, the Scottish Enlightenment, stranger, commercial society, self-love