

亚当·斯密的社会观： 源于人性的自然秩序^{*}

王 楠

提要：本文试图从社会理论的角度出发来分析亚当·斯密的社会观，揭示他用人性来说明社会的自然秩序的努力。斯密认为，人并非自爱的孤立个体，社会秩序并非人理性设计的产物，而是源于人的社会性的本性，这就是人的同情和交换的本能。同情和交换把人与人联系在一起，并产生出社会的道德准则和经济秩序。人对同情和赞许的渴望使人服从道德准则，追求财富和地位，从而促进了社会的和谐与繁荣。

关键词：社会 人性 同情

一、社会理论视野中的亚当·斯密

在社会理论史中，亚当·斯密的地位似乎并不显赫。虽然某些研究者把苏格兰启蒙运动(Scottish enlightenment)视为现代社会学的起源，但他们的注意力往往集中于弗格森和米拉而不是亚当·斯密。斯温杰伍德认为，对社会学来说，苏格兰启蒙运动的意义在于，其中的某些思想家开始认识到社会的整体性、结构性和过程性，并能够从生产方式的历史类型的角度来考察社会变迁，对社会进行分层分析。斯密的著作虽然同样包含这些内容，也提出了人的行动的无意后果是社会变迁的原因，但相比之下，弗格森能够抛弃斯密式的个人主义，并强调人的集体属性在社会中的作用，其思想更接近现代社会理论的观点(斯温杰伍德，1988：18—24)。德朗蒂也持类似看法，认为与弗格森和米拉相比，斯密的观点更为接近霍布斯式的原子论个体主义，其社会分析的基本单位仍是受自身利益驱动的个体，而没有把社会视为一个本身具有实在性的有机整体(德朗蒂，2003：38)。在他们看来，斯密在社会理论和

^{*} 标题中的“人性”即 human nature，也可译为“人的自然”、“人的本性”或“人的天性”。

社会学史上的地位不高,是因为他主要延续了霍布斯和洛克的个人主义传统,而较为远离把社会作为实在和整体来分析的更为“现代”的观点。

现代社会理论史的研究者持有这样的看法,正是他们“忠于”经典社会理论家思想的体现。因为马克思和涂尔干的社会理论带有强烈的批判霍布斯和洛克的个人主义理论的色彩。一般认为,英美自由主义的个人主义传统源于霍布斯和洛克的政治哲学与亚当·斯密的政治经济学。其基本观点为:社会的基本单位是孤立的自利(self-interest)和自爱(self-love)的个体,这些个体能够运用理性,通过约定,相互结成契约关系,运用政治和法律手段来维护其各自的自然权利(natural rights),从而实现社会秩序。在经济领域内,不懈追求自身利益的个人,受市场这只“看不见的手(invisible hand)”的引导,能够在促进自身利益的同时增进社会的普遍繁荣。这样的看法受到了以马克思和涂尔干为代表的经典社会理论的强烈批判。

克拉克认为,斯密的政治经济学论证了个体对自身利益的理性追求能够实现社会的普遍繁荣,其思想基础是启蒙运动政治思想的自由理性主义,道德和政治制度的根本目的是个体的利益。而马克思的政治经济学批判正是要指出在这种社会理论预设的抽象个人背后存在着社会关系,真正的社会理论是对人与人在生产过程中产生的交往形式的历史唯物主义研究(Clarke, 1991: 4—7)。在马克思看来,孤立的个体并不存在,人们在生产过程中结成一定的交往形式,社会的结构就是在生产中形成的不同阶级的分化和对立,不同的阶级力图通过上层建筑来维护其各自的利益。

涂尔干以另一种方式来批判原子论个体主义。他认为,自由经济学家只把社会视为个体的总和,其中的社会联系仅仅是利益联系,道德与经济完全脱离(涂尔干, 2001: 236—237)。涂尔干力图揭示,现代社会中的分工能够带来团结而不仅仅是利益交换,社会是一个有机的整体而不仅仅是个人的集合。在他看来,社会具有超越个人的整体性,它一方面体现为具体和可见的制度以及各种物的形式,另一方面以集体良知(collective conscience)的形式存在于每一个体的意识之中。以个体和分工为基础的现代社会的出现,并不是如自由主义所理解的那样,建立在某种对真正社会形态的洞察的基础上,而是社会整体团结形式的自然转变,个人主义思想正是集体良知的体现。马克思和涂尔干都试

图说明，社会并不是具有普遍性的孤立个体的集合，而是一个具有实在性的整体，有其自身的结构和性质，个体的性质取决于他在社会关系和结构中的位置，或者是对社会整体性质的体现。个体由社会决定。

这样，我们就不难理解为何斯密在社会理论和社会学史上处于边缘地位，因为他往往被视为经典社会理论的批判对象，是从经济角度为自由主义辩护的主要人物。但事实上，斯密并非如普遍认为的那样，是霍布斯和洛克式的个人主义的赞同者，斯密的社会观也决非原子论个体主义，在他看来，虽然社会是个体的结合，但人并不仅仅是自爱的个体，虽然自爱是人性的重要原则，但还存在着许多其他的人性原则，人与人之间有着自然的联系，社会的秩序就源于这样的联系，它是自然(Nature)的安排，而非人为的理性设计的结果。

二、苏格兰启蒙运动思想中的社会秩序问题

在《人性论》(*A Treatise of Human Nature*)第三卷中，休谟把德性划分为人为德性(artificial virtue)和自然德性(natural virtue)两类，正义(justice)、贞操与淑德属于人为德性，而其他德性则属于自然德性。人为德性指最初源于人的设计和计划，而后才受到赞许的德性；自然德性就是不借助思考和反思，源于人性中的初始原则，直接为人所赞许的德性(Hume, 2000: 305; 1998: 173 脚注)。在休谟看来，正义是人的设计和发明，源于人的约定(convention)。这种约定是一种对共同利益的普遍感觉(general sense of common interest)，人们发现他人的某种行为对自己有利，并且自己同样的做法也会使对方把那种行为继续下去，双方都参照他人的行为来调整自己的行动，并假定对方会同样继续下去，从而持续地有利于自己。这种有利双方的行为持续下来，就逐渐形成了规则，这些规则就是正义的准则(Hume, 2000: 312—315; 1998: 172)。凭借经验和反思，人们会认识到自己的利益必然依赖于社会，而正义准则是社会存在的基础，所以侵犯正义的人会对自己的利益造成间接损害，人们赞同正义准则，正是因为考虑到它所产生的这种公共效用(Hume, 2000: 319—320; 1998: section3)。哈康森指出，从《人性论》第三卷的结构看，休谟在自然德性与人为德性之间所做的区分，似乎在道德理论中具有基本的重要性，但实际上并非如此重要。在他看来，虽然休谟坚持正

义德性源于人的设计,但休谟对正义起源的看法却与霍布斯式的理性契约建构完全不同,更多的是一种人着眼于自利而行动,结果却实现社会整体秩序的“非意图后果”,公共利益不是有意识的目的,因此,休谟的“人为”已经失去了霍布斯思想中强烈的理性主义,并且休谟也强调正义源于人的设计同样是一种自然的必然性,因此休谟的自然德性和人为德性之分并不重要(Haakonssen, 1981: 12—26; 1996: 104—110; 2003: 210—11)。哈康森正确地看到休谟的人为德性与霍布斯的立场之间存在差别,但他并没能够明确指出这种差别所具有的重要意义,从而未能准确把握霍布斯和洛克与苏格兰启蒙运动思想家之间在社会秩序问题上的分歧所在。

17世纪的格劳秀斯、霍布斯、洛克和普芬道夫等近代自然法学家试图建立一套自然法体系来说明人应当遵守的道德律法以及国家内部和国家之间的法律,其实质是想建立一整套关于人的群体的秩序问题的新解释。苏格兰的大学由于不像剑桥和牛津那样有着过多经院哲学传统的束缚,因此在苏格兰学者中,最新的近代思想立即产生了影响,随之造就了苏格兰启蒙运动。通过研究英国和大陆自然法学家的著作,苏格兰学者们也试图建立起自己的道德和法律体系(Emerson, 1990: 18; Haakonssen, 1996: 58—62);对牛顿、剑桥柏拉图主义者和舍甫兹伯里等人的方法和学说,他们也有着深入的了解(Emerson, 1990: 13、15、17—18、20—22、24—25)。苏格兰道德哲学(moral philosophy)的发展正是建立在对这些思想广泛了解和吸收的基础上。在18世纪的苏格兰学者看来,牛顿的经验和实证的方法是研究一切自然现象的钥匙,自然哲学(natural philosophy)运用这种方法来研究外在于人的自然界,其代表是牛顿的物理学;而道德哲学则运用这种方法来研究人的自然(human nature)。苏格兰思想家把对人与社会的研究置于道德哲学范围内,试图运用经验和观察的方法来研究人,归纳出一般的人性原则,并用它来分析和说明一切社会现象。^①

格拉斯哥大学的道德哲学教授哈奇森曾直接教导过斯密,他是早期苏格兰启蒙运动中的代表人物。哈奇森批评的是霍布斯、洛克的认为人根本是自爱的自然法学说。霍布斯认为,人本质上是受骄傲驱使

① 用熊彼特的话说,“道德哲学指的是与‘自然哲学’相对的社会科学(即有关‘心灵与社会’的科学)”(熊彼特,1996: 217)。

的自爱的动物，人的自然状态是战争状态，受怕死激情的驱使，人能够运用理性来发现实现和平的戒律也即自然法，借助利维坦这个人造物来实现社会秩序。洛克也认为人是自爱的个体，但在自然状态中的人并未陷入骄傲引发的战争，而更多是处于孤独和独立状态，人能够借助理性在彼此间结成契约关系，维护各自的生命和财产权利。在霍布斯和洛克看来，人根本是自爱的孤立个体，社会秩序源自人的理性设计，政治和法律的目的就是维持和平，维护个人的基本权利和利益，道德也以此为依归。哈奇森则试图揭示人有独立于法的德性和恶行的观念，法律的基础是道德。这种批判实际上对社会秩序问题做出了不同的解释。

在哈奇森看来，人有能够判断道德善恶的内在自然倾向，人对道德善恶的知觉不同于对利益的知觉，这种知觉能力称为道德感（moral sense）。道德感类似于外在的感觉，他人的行动会作用于我们，使我们自然地为之加以赞许和责备。道德感使我们能够体会到道德善，也就是不考虑个人利益的仁爱，这种仁爱驱使我们去践行有利他人和社会的德性。在哈奇森看来，人性中并非只有自爱，而是存在着道德本性。所以社会秩序并非如霍布斯和洛克所认为的那样基于个人自利的理性，而是源于人的道德本能。社会的秩序是自然的而非人为的。休谟的自然德性接近于哈奇森的道德感所辨识的德性，而其人为德性则保留了霍布斯和洛克所说的个人对自身利益的考虑，在休谟眼中，社会中既存在着自然秩序，也存在着人为秩序。社会既依赖于人天生具有的道德能力，也依赖于人的理性考虑。但是，正如哈康森所指出的，在休谟那里，霍布斯和洛克思想中强烈的理性构建色彩已经大大削弱了（Haakonssen, 1981: 24）。在苏格兰启蒙运动的思想家们看来，自爱并非人性的惟一原则，他们力图说明，社会秩序在人性中有其自然的基础，并非完全是由个体借助理性的人为设计而确立的。

斯密部分继承了哈奇森和休谟的思想，认为人有着辨别善恶的本能，但是他并不依赖道德感这样的个体内在感觉来确立道德准则，而是试图说明，人与人之间存在着自然的社会性的联系，正是从这种自然的联系中产生出了道德准则，这种联系还能够促使人们服从于道德准则。另一方面，人与人之间的自然联系还是分工的根源，从中产生了经济活动。这些在人的自然中存在着的社会性的本性（social nature）就是人性中的同情（sympathy）和交换（exchange）的本能。

三、同情

(一) 同情的过程和机制

斯密认为,同情是人的本能,它是一种在不同的人的情感之间发生的自然联系。个人是完全封闭的自爱个体,个体一切行动的基础是出于自爱的理性算计,在斯密看来这种看法是错误的。虽然自爱也是人性原则之一,但社会的道德准则并不源于人自爱的理性考虑,而是源于人同情的本能,这种社会性的人性乃是道德和社会的基础。

斯密的同情是指一个人作为旁观者(spectator),看到他人产生某种激情(passion),会进而观察产生激情的当事人(the person principally concerned)所身处的情境(situation),并通过想象(imagination)设身处地于当事人的情境中,而产生出某种与当事人类似的激情或情感的过程(Smith, 1976a: 9—13)。同情的过程与对激情的合宜性(propriety)评判紧密联系,如果旁观者产生的激情与当事人的激情在性质和程度上较为接近或一致,他便体会到同情的愉快,并对当事人的激情加以赞许;如果旁观者的激情与当事人的激情相去甚远,他就无法同情当事人,并产生不快的感觉,认为当事人的激情是不合宜的并加以责备(Smith, 1976a: 13—19)。^① 因此,道德赞许和责备的基础是人的同情本能。

在斯密的同情概念中,情境极为重要。“因此,同情与其说是源于看到激情,不如说是源于看到激发它的情境”(Smith, 1976a: 12)。^② 同情源于情境,这使旁观者能够与当事人的激情拉开距离,把自己的激情与当事人的激情相比较,进而根据两种激情的一致程度来评价在那种情境下当事人的激情是否合宜。情境也是产生激情的原因。激情是我们对特定情境的反应,其合宜性是指这种反应与产生它的情境是否相称。

① 必须指出,虽然旁观者是根据能够同情的愉快和难以同情的不快做出的赞许和责备,但并不意味着赞许和责备的根源在于能否令旁观者感到愉快,其真正根源在于能否同情,愉快和不快只是同情过程的产物而非同情的目的。斯密认为同情是一种自然本能,在这种自然的反应和行动中没有任何理性的参与。所以斯密反复强调,同情决非源于自爱(Smith, 1976a: 13—14, 317)。在对人的本能的这种理解上,斯密较为接近古希腊斯多葛派的看法,参看拉尔修所传芝诺的学说。见第欧根尼·拉尔修的《名哲言行录》(拉尔修, 2003: 438)。

② 本文中斯密和休谟著作的译文均照原文译出,并参考了现有的中译本,中译本信息见参考文献。

行动则是由内心的激情引发的，所以行动的合宜性源于激情的合宜性。“感情似乎相配应于激发它的原因或对象，在其适或不适，相称或不相称中，包含着随之发生的行动的合宜或不合宜，得体或无礼”（Smith, 1976a: 18）。对某种激情或行动的合宜性的判断，就是对它与激发它的情境是否相称的判断，这种判断借助同情过程得以实现。旁观者设想自己处在那种情境下而产生出激情，再用这种激情与当事人的激情相比较。旁观者能够判断在某种具体情境中什么样的情感是合宜的，并基于经验形成共同的一般规则（general rules），认识到相对于某种一般的情境，什么样的情感是合宜的（Smith, 1976a: 17—18）。

如果说在某种行为或激情是否适宜的判断上，人们能够取得一致的意见，那么这种适宜的一般标准本身又从何而来呢？旁观者与当事人在同情过程中所身处的不同地位是理解这种一般标准来源的关键。在斯密看来，虽然旁观者能够借助想象产生与当事人类似的激情，但是这种源于想象的激情不是当事人的原初激情，而是在想象中处于当事人情境的旁观者自己的激情。虽然旁观者能够借助想象处于当事人情境中，但旁观者不是当事人本人，而是在想象中处于当事人情境的旁观者。旁观者和当事人之间存在着绝对的不可消除的自然差异。^① 当事人的激情和行为的适宜性，就取决于旁观者和当事人两种激情彼此一致的程度。对源于某些情境的激情，两种激情接近于一致，这时旁观者就认为当事人的激情是合宜的，而对源于另一些情境的激情，两种激情往往相去甚远，这时旁观者就会认为当事人的激情是不合宜的，或者认为当事人对这种激情的控制是适宜的。从旁观者和当事人之间的地位差异中，形成了情感和行为合宜性的一般规则。

在斯密看来，道德上的善恶决非仅由个人的好恶决定，道德的一般准则也决非源于对效用的理性考虑，由人与人之间的约定来确定，而是源于人自然的同情。人性具有普遍的一致性，我们身为一般的旁观者，能够把一定的情境与一定的激情联系起来，借助对当事人的同情来评判他人激情和行为的合宜性。人虽然是个体，但并非孤立和封闭的，人与人之间能够从同情中产生自然的道德准则。斯密承认社会风俗对道德准则的影响，但他认为道德准则并非纯然由风俗决定，只是人们从社会中习得的，而是更多来自人的自然本性（Smith, 1976a: 200）。对某种

^① 在这一点上我参考了大卫·马歇尔的论述（Marshall, 1984: 592—613）。

情境引发的激情,旁观者能够同情或难以同情,一般的道德准则正是由此而来。下文将具体说明这些从同情中产生的一般规则。

(二) 源于同情的一般准则

在斯密看来,德性就是那些同情使我们自然倾向于钦佩(admiration)和赞颂的合宜的品质,德性主要有四种:自制(self-command)、审慎(prudence)、正义和善行(beneficence)。

很多激情不易得到旁观者的同情,如源于身体的某些激情:食欲、性欲和肉体疼痛(Smith, 1976a: 27—31)。对于那些不合群(unsocial)的激情,如憎恨和愤怒,旁观者也不易同情。因为对那些激情的发泄对象的同情易于减弱我们对当事人憎恨和愤怒的同情,这些激情本身也是令人不快的,所以不易同情它们(Smith, 1976a: 34—38)。仅仅与自身相关的自私的(selfish)的激情,如个人突然的好运和微小的不顺,旁观者也不易同情(Smith, 1976a: 40—43)。由于对痛苦的同情易于背离人们一般的愉快情绪,人在同情上也同样倾向于趋乐避苦,所以我们同样不易同情痛苦(Smith, 1976a: 43—50)。因此,克制这些旁观者难以同情的激情是合宜的。另一方面,对这些激情的控制如果超出了旁观者的预期,就会使旁观者产生带有惊讶和诧异情绪的赞许之情,这就是钦佩的情感(Smith, 1976a: 30—31)。因此,斯密把自制(self-command),也就是对自身不合宜的激情的控制作为基本德性之一。

由于自然赋予每个人保全和照料自己身体和健康的倾向,因此旁观者也能够赞同每个人出于这一目的而对自身健康、财富、地位和名誉的关心。如果这种关心表现为勤劳(industry)和节俭(frugality),不受眼前享受的诱惑而坚持不懈地努力,旁观者就会对此表示钦佩。这就是被称为审慎(prudence)的德性(Smith, 1976a: 212—217)。

与同情产生合宜感(sense of propriety)相似,同情也能产生功过感(sense of merit and demerit),使我们能够判断行动的功与过,即判断这种行动是否应当得到回报或惩罚,由此确立了正义和善行这两种德性。有功的行动是那些我们能够同情被施予这种行动的对象感激之情,赞同对那种行动的报答的行动;而有过的行动是那些我们能够同情被施予这种行动的对象怨恨之情,赞同对那种行动的惩罚的行动(Smith, 1976a: 67—69)。但是旁观者对某种行动的功过判断同样要看产生这种行动的激情本身是否合宜,而不仅仅是考虑这种行动的后果

是好是坏 (Smith, 1976a: 71—73)。^① 旁观者的功过感, 由对造成行动者行动的激情和动机的直接同情与对行动施予对象的感激和怨恨之情的间接同情共同构成。对行动者的直接同情占主要地位。虽然决定行动功过的是内在的意图和动机, 但斯密也承认, 行动的实际后果也对判断行动的功过具有极大影响 (Smith, 1976a: 97—104)。

基于对行动的功过的判断, 产生了正义和善行两种德性。应当得到感激和报答的行动就是具有善行倾向的行动, 而应当受到怨恨和惩罚的行动就是违反正义准则的行动。在斯密看来, 正义是社会赖以存在的基础, 是“支撑大厦的主要支柱” (Smith, 1976a: 86)。斯密指出, 正义准则源自旁观者对惩罚违反正义准则行为的赞许, 源于人的自然情感, 先于一切利益的考虑和理性的盘算。在公民政府 (civil government) 存在之前, 每个人都有着保护自己不受伤害的自然权利 (natural right), 每个旁观者都会对此加以赞同 (Smith, 1976a: 79—81)。法律应当是对这些自然的正义准则的维护。

除了这些德性, 同情还能使我们对某些激情产生赞许之情, 虽然它们并不是德性。对社会而言, 这些一般倾向同样具有极其重要的意义。

合群的 (social) 激情如慷慨、仁慈、善良、富于同情心和友谊, 既因为这种情况与不合群的激情的情况相反, 对这种激情的施予对象产生的类似激情的同情容易加强旁观者的同情, 也因为爱和亲切的激情本身就是令人愉快的而容易得到同情 (Smith, 1976a: 38—40)。

同情的自然的趋乐避苦的倾向, 决定了旁观者更易于同情那些快乐的激情。斯密指出, 人们易于同情富人和大人物正是因为倾向于认为富人和大人物更为快乐, 所以也更易于同情和服从他们。^② 而受人注目本身也是令人愉快和羡慕的, 因此更加深了我们对他们的同情。人的这种自然倾向建立和维持了等级差别和社会秩序, 在政治方面具有重要的意义 (Smith, 1976a: 52—53)。在《国富论》和在格拉斯哥大学教授的法学课程的讲义中, 斯密都明确地说明了这一点。财产和门第的优越使穷人自然地服从于富人和大人物, 这是人们服从公民政府的根源 (Smith, 1976b: 711—714; 斯密, 1962: 36)。这种易于同情富人的倾

① 在这里我们看到, 即便是对产生某种好的和坏的后果的行为和品质的评判, 斯密也同样反对功利主义式地从效用出发来评价的观点。某种行动是有功的, 是因为我们能够同情造成它的激情和动机, 而不是因为它产生了某种效用。

② 造成这种看法的原因下面会做进一步的说明。

向在经济领域也有着极为重要的意义。

四、交换与自然价格

在斯密看来,人与人之间的自然联系不只是同情,在《国富论》中,他说明了人的另一种社会性本性——交换倾向(propensity of exchange)。正是人的自然中的同情和交换把个人联系了起来,产生出了体现为道德准则和自然价格的社会的一般标准,这些一般标准的实现和维持促进了社会的和谐与繁荣。

斯密认为,导致社会繁荣的分工的根源乃是人的自然中的“互通有无、物物交易、互相交换的倾向”(Smith, 1976b: 25)。正是借助交换的本能,人才能从他人那里得到自己所需要的物品,这是一切经济活动的起源。从交换中产生了分工,借助彼此之间的分工,生产力得到提高,生产出了比没有分工时更多的物品,使每个人都更为富足(Smith, 1976b: 13—24)。《国富论》中的交换有如《道德情感论》中的同情,它是人的自然中的原则,是人与人之间的自然联系。道德领域的同情的实现和经济领域的交换的达成一样,都促进了社会的和谐与繁荣。旁观者对当事人的同情确立了一般的道德准则,是社会得以存在和稳定的基础。与之类似,建立在自然价格(natural price)基础上的交换的实现,同样有利于社会全体,能够实现社会的整体富足。

正如道德准则是由旁观者和当事人双方通过同情机制而共同决定一样,在斯密看来,商品的价格也是由供给者和有效需求者共同决定的。“每一特定商品的市场价格(market price),都受支配于它实际上市的量与愿意支付其自然价格的人的需求量之间的比例”(Smith, 1976b: 73)。如果上市量不够供应有效需求,商品的市场价格就会上升到自然价格以上,更多的生产者会加入生产,使商品的上市量能够满足有效需求,进而使商品的市场价格回落到自然价格;如果上市量超过有效需求,商品的市场价格就会降到自然价格以下,使生产者退出生产,使商品的上市量减少,进而使商品的市场价格上升到自然价格的水平(Smith, 1976b: 73—75)。“因此,自然价格,可以说是中心价格,一切商品的价格都持续地受其引力作用(gravitating)”(Smith, 1976b: 75)。商品的市场价格围绕其自然价格上下波动,并始终指向其自然价格。而商

品的自然价格就是最为有利于社会整体的商品价格。

所谓商品的自然价格，就是对供给者和需求者双方都有利，因此符合于自然的商品价格。在斯密看来，商品出售的价格可分成工资、利润和地租三部分，分别分配给劳动者、资本所有者和地主，作为他们投入商品生产的劳动、资本和土地的报酬（Smith, 1976b: 65—71）。在一定的社会条件下，存在着一定的工资、资本和地租的自然率（natural rates），这种自然率并不是由个人任意决定的，而是由某些不依赖于个人力量的因素如所处社会的一般环境、不同用途的资本和劳动本身的本性，以及土地的本性和改良了的肥力决定的，它体现为一个社会及其附近地区内的工资、资本和地租的普通率和平均率（Smith, 1976b: 72）。这种自然率能够被人们普遍接受，并随着那些决定它的因素的变化而变化。构成某种商品价格的工资、利润和地租如果恰好符合其各自的自然率，那么这种商品的价格就符合其自然价格（Smith, 1976b: 72），因此，当商品以自然价格售出时，商品的供给者和需求者的利益都得到了满足。劳动、资本和土地都得到了符合其自然率的报酬；所有能够支付商品自然价格的人的需求也都得到了满足。商品自然价格的实现，实现了社会整体的利益。社会中的每个人既是商品的供给者，也是商品的需求者。作为商品的供给者，他得到了其应得的报酬；作为商品的需求者，他也得到了所需要的商品。交换不断实现，分工不断扩大，商品的种类和数量不断增加，并不断地被传递到每一个人的手中，每一个人都拥有越来越多、越来越精致的东西，这就是社会的普遍富足（opulence）（Smith, 1976b: 22—24）。因此，与同情产生出的道德准则使社会稳定与和睦相似，符合自然价格的交换的实现也造就了社会的繁荣和富足。

但是，在交换过程中，我们对商品的自然价格毫无意识，只是受着人性中的自爱驱使而行动，在无意中促成了它的实现。自爱丝毫不考虑什么是有利于整体的自然合宜的标准，它只促使人去计算行动给自己带来的利弊。对个人而言，交换活动必须给自己带来利益，屠户、酒家和烙面师供给我们食物和饮料，“不是出于仁爱，而是出于对他们自己利益的考虑”（Smith, 1976b: 25—27）。自爱驱使供给者维持商品的自然价格，如果商品的市场价格高于其自然价格，供给者可以得到高于其工资、利润和地租自然率的报酬，这会诱使更多的人加入供给者的行列，生产出更多的商品，使商品价格回落到自然价格；如果商品的市场价格低于其自然价格，一些供给者就会出于对自身利益的考虑，退出该

行业,使商品上市的数量减少,从而使商品价格回升到自然价格(Smith, 1976b: 74—75)。因此,自爱在经济领域内起着重要作用。但在斯密看来,自爱并非人性中最强有力的原则,人并不是孤立的个体,与他人共同生活是他的本性,他更强烈的欲望是得到他人的赞许和同情。

五、对他人同情和赞许的渴望

斯密认为,虽然人有自爱之心,但人同情的本性能够节制自爱。比自爱更强烈的欲望是得到他人的同情,受他人赞许、注目和尊敬(Smith, 1976a: 50—51、62、159、181—183、212—213)。得不到同情,被蔑视和厌恶是最难以忍受的(Smith, 1976a: 50—51、58—60、119—120、127—128)。正是这一原则使我们注意他人的看法,约束自己的激情。斯密指出,刚出生的孩子没有自制能力,是渴望得到他人好感和惧怕受到轻视的原则,使他在跟他人接触时学着克制自己的激情(Smith, 1976a: 145)。旁观者的目光会使人自发地约束激情(Smith, 1976a: 21—22、145—146)。斯密认为,如果人能够脱离社会而独自成长和生存,他不会考虑自己的情感和行为的合宜性,甚至根本就不会注意到它们。正是社会中他人的好恶使他注意自己的情感和行为(Smith, 1976a: 110—112)。从同情中产生的那些准则为人们提供了共同的规范,而追求他人同情的欲望,使人主动服从那些准则,同情使人从仅仅关注自身转向关注他人和社会,人自然的社会性约束了人孤立的自爱。

渴望得到他人同情和注目这种欲望的力量是强大的,它引导着人去追随他人赞许和羡慕的目光。在前面的分析中我们看到,人的同情主要投向两个方向:一是德性,一是财富和地位。对他人同情的追求使人约束自己,遵守社会规范;同样,对他人同情的追求也是促进国民财富增长的最根本动力。

斯密认为,人对于某种物品能够巧妙和适宜地实现某种便利和愉快的喜好往往胜过那种便利和愉快本身。所以人们渴望拥有精巧的工具、豪华的宫殿和成群的扈从,在想象中,人们认为这些能使人更为幸福。穷人对富人的羡慕往往来源于此,人们倾向于认为富人拥有更多达到幸福的手段,因此也更为幸福(Smith, 1976a: 179—183)。这正是前面提到的人们易于同情富人和大人物的原因之一,富人和大人物拥

有的财富和地位使他们自然成为羡慕的对象。另一方面，这种受人注目的地位本身也使人们对他们抱有强烈的同情。正是这些人性原则驱使着我们去追求可供炫耀的奢侈品、财富和地位。如果我们把《国富论》和《道德情感论》放在一起分析，我们就会发现，自爱背后的对财富和地位的追求才是经济增长的根本动力。

斯密认为，不同阶级对国民财富整体增长所起的作用不同。虽然劳动是创造财富的根源，但在现代社会中，劳动要依靠资本的推动才能发挥作用，劳动者工资的来源是富人的收入和资本家的资本，所以财富增长的主要动力来自地主和资本家。其中，地主阶级与社会财富的关系最为紧密。地租是农产品价格中扣除工资和利润的部分，在自然状况下，工资和利润只够满足劳动者和资本家再生产的需要，剩余全部属于地主 (Smith, 1976b: 160)；同时，借助自然力的作用，投资农业的资本能够推动最大的生产性劳动量，与投入到其他用途的资本相比，这部分资本对社会的土地和劳动的年产物所增加的价值最大 (Smith, 1976b: 363—364)。因此，地主掌握的地租和投资农业的资本对社会财富增长的重大意义。另一方面，一切社会状况的改良也会直接或间接地增加真实地租和地主的真实财富 (Smith, 1976b: 264—265)。土地的改良、耕作的发展和土地生产力的提高能够创造出更多的产物，满足更多人的需要，也会增加地主的财富。地主对精巧物品、华屋美食的爱好，使他渴望得到更多的收入，从而由自己或农业资本家来投下资本，改良土地和生产，创造出更多的产物，再去用这些消费不了的产品来交换那些能够满足他欲望的东西，进而间接为社会中的其他人提供了生活资料。在《道德情感论》和《国富论》中有着相似的说法：“骄傲而冷酷的地主看着自己广阔的土地，完全不考虑自己同胞的需要，想象着独自消耗掉从土地出产的一切收获，这是徒劳的……他不得不把其余分给那些人：他们用最好的方法为他准备他自己享用的那点东西；分给那些人：他们为他布置宫殿，好让他在里面消耗他那点东西；分给那些人：他们供给和整理显贵之人家用的所有各种玩意儿和摆设，这样，所有这些人从他的奢侈和任性中得到了生活必需的部分，而如果他们期待从他的仁慈和正义中得到这些，就是枉然的了……他们被一只看不见的手引导着去对生活必需品做出土地如果平均分配给全体居民所能达到的几乎同样的分配，从而未作打算也不知情地增进了社会的利益，并为人口的增殖提供了实现的手段” (Smith, 1976a: 183—185)。“各个人的食欲，都受

胃的狭小容量支配,而对于住宅、衣服、仆从及家具的便利和装饰的欲求,似乎却无止境。所以,对自己所消费不了的剩余食物有支配权的人,一定愿意用剩余食物或其代价来交换足以满足其他欲望的东西。用满足有限欲望之后的剩余物品,来换取无限欲望的欢娱。另一方面,穷人为取得食物,竭力劳作,以满足富人此等幻想;而穷人为使自己的食物供给较有把握,往往相互竞争,使其作品益臻完善,益趋低廉。劳动者人数随食物量增大而增加,换言之,随土地改良及耕作的进步而增加”(Smith, 1976b: 180—182)。地主通过出租土地和雇佣劳动者进行土地改良和生产,并用增加的财富来扩大生产、交换奢侈品,从而补偿和增加了资本数量,促进了劳动者的增加,实现了社会财富的增加和再分配。这背后的根本动力正是对精巧物品的爱好和向他人炫耀的欲望。

要增加国民财富,必须增加资本,而增加资本的来源是利润和地租。斯密认为节俭(*parsimony*)对于国民财富的增加至关重要。地主和资本家通过节俭增加资本数量,购买更多生产资料,雇佣更多劳动者,从而创造出更多的财富。那么节俭的根源何在呢?“但促进节约的原则是使我们境况更好(*better our condition*)的欲望,一种虽然通常平静沉着,但从生至死,始终伴随着我们的欲望。在分开这两个时刻的整个区间,几乎没有一刻有任何人完全满意于自己的境况,不抱任何一种变化或改进的愿望。财富的增加是大多数人意欲使他们境况更好的手段”(Smith, 1976b: 341—342)。似乎是对这句话的说明,斯密又说:“那么,遍及不同阶层的一切人的好胜心源自何处,我们作为人生伟大目标,称之为使我们境况更好的益处又为何呢?受人观察、被人关注、被人带着同情而注意到、自满自得和赞许,是我们能够想要从中得到的好处。是虚荣而不是安逸或愉悦吸引着我们将” (Smith, 1976a: 50—51)。名誉地位往往取决于拥有的物质财富的数量,正是渴望得到同情和注目的欲望促使人们去厉行节俭,勤奋工作,增加资本,扩大生产,积累财富。在斯密看来,这是资本家“节欲”的根源,也是促进国民财富增加的动力。“经济人”有一颗虚荣心。斯密笔下的拥有审慎德性的人正是这种为了未来的财富和地位而辛勤工作,放弃眼前的满足,严格自制的资本家(Smith, 1976a: 189—190, 215)。所以,对同情的渴望引发的对财富和地位的追求,才是促使经济增长的根本动力。正是寻求同情和注目的这种人的社会性本性对于促进社会繁荣起着最重要的作用。

但在社会中,对财富和地位的追求往往胜过对德性和智慧的追求。

“通向这一边的路与通向那一边的路，有时方向截然相反”（Smith, 1976a: 64—66）。一方面，财富地位远比德性更容易为大多数人所注意，获得注目和赞许（Smith, 1976a: 62、212—213）。人们甚至易于宽容上流人物较小的罪恶和愚蠢（Smith, 1976a: 62—63）。社会等级秩序和人们服从的法则，总是以财富和门第这些明显的具体事物为依据（Smith, 1976b: 710—714；斯密，1962: 36），所以德性和智慧往往受到冷落，对财富和地位的追求一再得到鼓励。另一方面，追求财富和地位完全可以与暗中违反道德准则结合起来，因为对财富和地位的追求要求的是审慎和自我控制的德性而非正义和善行，有财富和地位的人并不一定是拥有完美德性的人。自我控制可能与不义的动机结合，伴有巨大野心的审慎可能与邪恶为伍（Smith, 1976a: 216—217、241—242），勤劳的狡诈之徒可能得到财富和地位，这是“事物的自然进程（natural course of things）”（Smith, 1976a: 167—168）。在《国富论》中，斯密对商人和制造业者严加批评，因为他们拥有财富而受到社会尊敬，却暗中欺骗公众，通过维持行会制度和鼓吹重商主义政策，以社会整体的利益为代价来满足自身的利益，他们正是“勤劳的狡诈之徒”。人们钦佩和顺从那些伟大但不义的成就，却忽视那些掩藏起来的罪恶和未伴有如此耀眼光环的德性（Smith, 1976a: 216—217）。所以，虽然人对他人同情的渴望使他摆脱了自爱，却仍然可能使他陷入虚荣。这一欲望造就社会繁荣，却也产生了恶。斯密很清楚，“单凭这种对他同胞们的赞同的欲望和非难的厌恶，不会使人与他所身处的社会相一致……只能使他想要显得与社会相一致……只能使他假仁假义和隐瞒恶行”（Smith, 1976a: 117）。那么人性中还有没有什么原则能使人真正坚持德性呢？

六、对自我赞许和同情的渴望

在斯密看来，人不仅渴望得到他人的同情和赞许，还渴望得到自己的赞许，渴望自己成为值得赞许的对象。人也不仅惧怕受到他人的责备，还惧怕遭到自己的责备，惧怕自身成为应受责备的对象。人能够自己成为自己的“无偏颇的旁观者（impartial spectator）”，判断自己是否值得赞许和应受责备，正是这一原则使人超越现实中人评判的左右，成为真正的有德之人。

斯密发现,个人在受到他人的评判后,会学着用旁观者的眼光来进行自我评判,相对于现实旁观者的评判,这种自我评判往往具有更重要的意义:“我们假想自己是自己行为的旁观者,并且尽力想象用这眼光来看这种行为会对我们产生什么样的效果。在某种程度上,这是我们能其他人的眼光来仔细审查自己行为合宜性的惟一镜子。如果用这种眼光来看,它令我们感到愉快,我们就可满意。我们可能对喝彩声愈发漠不关心,并在某种程度上轻视世人的责难;无论受到怎样的误解或歪曲,都确信我们是自然和合宜的赞许对象。反之,如果我们对此抱有疑问,出于这个缘故,我们经常更加渴望获得他们的赞许,并且如果我们并非业已如人所说那般声名狼藉,那么,我们一想到他们的指责就会全然心烦意乱,倍受打击”(Smith, 1976a: 112)。用旁观者的眼光对自己做出的评判使自己认识到自己是否本身就是值得赞许的对象,或者是应受责备的对象,外界他人对自己的评判不能让我们认识这一点,对自己是值得赞许对象的意识才能给自己带来最大的满足,这是人性中的原则:“我们不可能满足于仅仅得到别人也会因此得到的赞扬。至少我们必须相信我们自己是作为那些本身值得赞扬的而成为值得赞扬的”(Smith, 1976a: 114)。而对自己是应受惩罚对象的意识会使自己在没有受到现实中人责备的情况下感到痛苦:“同样在这种情况下,被人憎恨、被人轻视的想法也不像自己可恨、可鄙的想法那样令我们害怕。我们恐惧犯下能使我们成为被造物同伴们的憎恨和轻蔑的正当和适宜对象的任何事情;即使我们最完全地确信那些情感决不会施诸于我们”(Smith, 1976a: 117—119)。这种对成为值得赞许对象的欲望和对成为应受责备对象的惧怕甚至会使我们超越对死亡的恐惧(Smith, 1976a: 115—116, 117—119, 137—138, 190—192)。这一原则能够发挥如此强大的力量,是因为人能够作为自己的“无偏颇的旁观者”来评判自己。^①

仅仅渴望受到现实中他人的赞许,并不足以使人完全坚持德性。因为现实中人的监督永远是不完全的,可能受到欺骗。只有胸中的“无偏颇的旁观者”才是全知的监督者,因为他是自我的一部分。“于是,自然不仅赋予他某种被人赞许的欲望,而且赋予他某种成为应被赞许对象的欲望,或者说,使他去做那种如果是别人,他自己也会对之加以赞

^① 这种对内心“无偏颇的旁观者”评判的重视是斯密道德理论的核心内容之一。限于篇幅和主题,本文不对此做详细讨论。

许的人。前一种欲望,只能够使他想要显得与社会一致;后一种欲望,对于使他渴望真正地与社会一致来说必不可少。前者只能够使他假仁假义和隐瞒罪行;后者对于唤起他对德性真正的爱和对恶行真正的厌恶来说必不可少”(Smith, 1976a: 117)。对成为值得赞许对象的渴望让我们追求“无偏颇的旁观者”的赞许,从而超越现实中人赞许和责备的左右,实现对德性的真正追求。

斯密指出,我们自身自爱的激情常导致自我欺骗(self-deceit),不能按照“无偏颇的旁观者”的观点来看待自己和指导自己的行为(Smith, 1976a: 156—159)。但我们通过习惯和经验,凭借自身的自然情感与观察他人的行为和评判相结合,能够形成一般的道德准则并在通常场合用这些一般准则来指导行动(Smith, 1976a: 159—161)。对这些一般行为准则的尊重使我们能够避免自我欺骗,这就是义务感(sense of duty),是大多数人用以指导行为的原则(Smith, 1976a: 161—163)。对成为值得赞许对象的渴望和对成为值得责备对象的惧怕,对心中“无偏颇的旁观者”的敬畏和对社会一般准则的尊重使我们能够坚持德性。

七、结论：斯密的社会观

通过上面的分析我们能够看到,斯密试图说明,社会的秩序就建立在同情和交换这样的人的社会性的本性之上。从旁观者对当事人的同情中产生出了道德准则,这是社会存在的基础。而人的交换本能使分工得以产生,这是社会富足的条件。由供给者和有效需求者共同决定商品的价格,而个人对自身利益的追求在无意中使商品的价格趋向于有利于社会整体的商品的自然价格。对他人同情的渴望既使个人注意他人对自己的看法,服从社会的道德准则,约束自己的激情,维护了社会的和谐,又使个人去追求财富和地位,从而间接促进了社会的繁荣。对心中“无偏颇的旁观者”的同情的渴望使人超越社会中他人的看法,独立自主地坚持德性。社会的秩序和繁荣都源于人的自然本性,而非理性设计的结果。

相对于之前的霍布斯和洛克的思想,苏格兰启蒙运动思想家在社会的性质问题上有着不同的看法。可以认为,分歧的关键在于认为人的集合是否无须理性的介入就能够形成自然的社会秩序。在霍布斯和

洛克看来,人是自爱的孤立个体,要避免战争状态和彼此之间的损害,保障每个人的生命和财产,只有依靠理性的约定,运用政治和法律手段,才能使人从自然状态进入有秩序的公民社会。而苏格兰启蒙运动思想家则力图揭示,人并不是只有自爱的孤立个体,他具有内在的道德能力,能够认识到规范人群秩序的自然道德准则,社会并非理性设计的产物。哈奇森和休谟关于道德感、自然德性和人为德性问题的讨论的意义就在于此。而斯密的重要贡献则在于,他没有依赖道德感这样的个体内在感觉,也清除了在休谟那里残留的理性约定的观点,而是借助同情和交换这样的人的社会性本性,来说明社会的基本的道德和经济秩序如何不依赖于人的理性而能够自然产生出来。

在斯密看来,人虽然是个体,却并不是自我封闭的个体,如同物体之间存在着引力一般,人与人之间也存在着自然的相互作用,从这些相互作用中,产生出了社会的自然秩序。人与人的情感之间存在着自然的联系,从旁观者对当事人的同情中,产生出了自然的道德准则;人有着与他人交换物品的本能,社会中许许多多商品供给者和有效需求者之间的相互交换的实现,使商品最终趋向于不由任何人的理性决定的自然价格。人们在社会中遵守和趋向的那些标准都是自然生发出来的,而非人为设计的产物,这些标准规范着社会中每个人的行动。社会中的每个人都出于其社会性的本性,渴望着得到赞许和注目,并因此自然地服从于那些标准,遵守社会的道德准则,追求财富和地位,当这样的欲望得到满足的时候,这些规则和标准也就得到了维护和实现,进而实现了社会的和谐与繁荣。所以斯密说,“虽然人被自然地赋予对社会的保全和福利的欲望,但是造物主并没有委托人类的理性去发现运用一定的惩罚是达到上述目的合适的手段;而是赋予他一种对最适于达到那个目的的方法的直接和本能的赞同”(Smith, 1976a: 77—78)。虽然人们往往易于认为它是人理性的设计:“当我们被自然的原则引向促成那些精妙和启蒙了的(enlightened)理性会举荐给我们的目的时,我们易于把它归因于那个理性,如同归于它们的动力因,那些我们促成那些目的的情感和行为,并想象它是人的智慧,其实它是上帝的智慧”(Smith, 1976a: 87)。在斯密看来,社会秩序的背后有着隐匿的天意,是造物主设计了人性,这只“看不见的手”使人受激情和欲望而不是理性的驱使而行动,却在无意中实现了人世的秩序和繁荣。

在斯密的眼中,社会是个体的集合,其存在和秩序的基础是人性。

个体普遍的社会性本性使人与人之间发生联系，从中产生出社会自然的秩序。社会虽然具有秩序，却仍然只是人的集合，并不具有超越个人的整体性、独立性和结构性。个人服从社会规则，也并不是受到了超越自身的某种具有实在性的社会的支配，而是受自身本性的引导。这种服从也未必只是听任外在的社会意见的摆布，只是僵硬地遵守既定的社会规则。人能够超越对外在他人赞许和同情的依赖，在内心树立起“无偏颇的旁观者”，根据复杂的具体环境，自主地坚持德性，而个人对内心“无偏颇的旁观者”的服从，就是服从于自己的良知，对自身良知的服从，就是维护人的社会，服从超越于人和人社会之上的自然(Nature)。

斯密笔下的社会，奠基于普遍性的人的自然原则之上，社会中的每一个人都具有共同的社会性本性，社会的自然秩序正是源于这些社会性的本性。社会自然秩序的实现，能够使社会中每一个人的权利和利益得到维护和促进。不过，人虽然不是孤立的个体，但社会是否有可能分裂成不同的阶级或群体，这些阶级和群体之间是否可能存在冲突，使社会全体的普遍和谐难以实现呢？在《国富论》的分析中，斯密已经触及了这个问题。斯密发现，在经济领域内，地主、资本家和劳动者所发挥的作用并不相同，相互之间的利益也存在着矛盾，“商人和制造业者”有可能勾结起来，为着自身的利益而欺骗公众，制造垄断，损害社会中其他阶层的利益(Smith, 1976b: 265—267)。^① 斯密也试图解决这个问题。一方面，在经济领域内的自然自由(natural liberty)能够促进资本和劳动的自由流动，从而避免垄断的发生，斯密所主张的在各个领域内的自由竞争有着促进社会自然秩序实现的意义；另一方面，道德哲学的意义就在于揭示社会的自然秩序，使得立法者和政治家能够对此有所认识，从而实行有利于实现这种自然秩序的政策，促进社会整体的秩序和繁荣。政治的目的正是维护社会的自然秩序。正是在这个意义上，政治经济学是一门“立法者的科学”，自然法学(natural jurisprudence)是揭示人类社会的自然正义准则和政治基本原理的科学。关于斯密思想中的这部分内容，尚有待于进一步的研究和讨论。

^① 斯密的这部分思想，及其从生产模式入手来分析社会变迁的社会类型学理论后来被马克思所吸收和发挥。在某种意义上可以说，马克思用在生产过程中结成一定交往关系的思想取代了斯密的个人交换形成分工的思想，用具有不同利益的阶级取代了斯密的个人，用历史唯物主义的社会理论取代了从普遍人性中产生整体和谐秩序的学说。

参考文献:

- 大卫·休谟, 1980,《人性论》, 关文运译, 北京: 商务印书馆。
- 德朗蒂, 2003,《社会理论的基础: 起源与流变》, 特纳编:《Blackwell 社会理论指南》, 李康译, 上海: 上海人民出版社。
- 拉尔修, 2003,《名哲言行录》, 马永翔等译, 长春: 吉林人民出版社。
- 斯温杰伍德, 1988,《社会学思想简史》, 陈玮、冯克利译, 北京: 社会科学文献出版社。
- 涂尔干, 2001,《伦理学与道德社会学》, 见涂尔干《职业伦理与公民道德》, 渠东、付德根译, 上海: 上海人民出版社。
- 熊彼特, 1996,《经济分析史》(第一卷), 朱泱等译, 北京: 商务印书馆。
- 亚当·斯密, 1962, 坎南编《亚当·斯密关于法律、警察、岁入及军备的演讲》, 陈福生、陈振骅译, 北京: 商务印书馆。
- , 1972,《国民财富的性质和原因的研究》, 郭大力、王亚南译, 北京: 商务印书馆。
- , 1997,《道德情感论》, 蒋自强等译, 北京: 商务印书馆。
- Clarke, Simon 1991, *Marginalism & Modern Sociology: From Adam Smith to Max Weber*. London: Macmillan Press.
- Emerson Roger L. 1990 “Science and Moral Philosophy in the Scottish Enlightenment.” in M. A. Stewart (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press.
- Haakonssen, Knud 1981, *The Science of A Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. New York: Cambridge University Press.
- 1996, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. New York: Cambridge University Press.
- 2003, “Natural Jurisprudence and the Theory of Justice.” in Alexander Broadie (ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. New York: Cambridge University Press.
- Hume David 1998 *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, (ed.) by Tom L. Beauchamp. Oxford, New York: Oxford University Press.
- 2000 *A Treatise of Human Nature*, (eds.) by David Fate Norton & Mary J. Norton. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Marshall, David 1984, “Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments.” in *Critical Inquiry* 10 (4) (Jun.).
- Smith, Adam 1976a *The Theory of Moral Sentiments*, (eds.) by Raphael & Macfie. New York: Oxford University Press.
- 1976b, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (eds.) by Campbell & Skinner. New York: Oxford University Press.

作者单位: 北京大学社会学系
责任编辑: 罗琳

PAPER

From “Value Freedom” to “Historical Individuality”: A study on Max Weber’s theories of social science *Tian Geng* 1

Abstract This thesis begins with the dualism of science and conscience in Imperial Germany since 1870s conceptualized by Georg Simmel. This dualism extends into Leo Strauss’ s critique of the impotence of modern social science, which, to Strauss, is typical of Max Weber’ s as well as other modern social thoughts. According to Strauss, the rationale of “value-freedom” not only proves an intrinsic paradox within social sciences but endangers the natural rights of values by founding them on the frail but fantastic self-persistence of free will. Owing to Strauss’ s insightful critique, the paper anchors the study of Max Weber on his works on social sciences (methodology pieces) and the intense reading and commentaries of Weber’ s work reveal that Weber’ s thesis on value freedom derives from his conception of the separation of ethic and value spheres. Weber’ s emphasis on the frail self-sufficiency of both ethic and values confirms that the primary, in this thesis the first, founding of social sciences must be on a more delicate refutation of evident legitimacy of value hierarchy in a pre-scientific world and thus be on the free form of value ideas. Following Weber’ s objections against the naturalist as well spiritualizing (in a Hegelian way) views in social and historical sciences, we further our findings in Weber’ s concepts of historical individuality and idealtyp to make it more sound that Weber’ s theories of social science is indispensable with another founding on the implication of personality.

Adam Smith’ s Idea of Society: Natural order from human nature
 *Wang Nan* 25

Abstract: From the view of social theory, this article tries to analyze Adam Smith’ s idea of society, which explains the natural order of society by human nature. In Adam Smith’ s opinion, man is not isolated individual whose nature is only self-love, and social order is not the artifice of reason, but originated from social nature of man. The main principles of social nature are sympathy and exchange, which associate individuals and generate moral rules and economic orders. The desire to be compassionate and approved drives man into abiding moral rules and pursuing possessions and social status in society, hence promotes

the harmony and prosperity of society indirectly.

Why Farmers in J City Refuse to Be Citizens: Security economics of suburban farmers *Mao Dan & Wang Yanfeng* 45

Abstract Suburban farmers don't always welcome the project of "dismantling villages and setting up urban communities" carried out by local governments. The phenomenon is usually explained as the local governments' failure to satisfy the minimum economic requirements of suburban farmers. The author takes the revised theory of "safety goes first" put forward by J. Scott, picking out some suburban villages in J city, Zhejiang province, the case study shows that the reason of the resistance of suburban farmers is the sense of insecurity. In other words, in the process of urbanization prompted by the government, the original security conditions are easily damaged, but this problem has not been taken seriously, not to mention establish the substitutes for satisfying farmers' safety requirements. In their daily lives, farmers tend to have a sense of high risk and insecurity during the transformation, including the economic insecurity, social insecurity and political insecurity, etc.

Born out of Network: A sociological analysis of the startup
..... *Bian Yanjie* 74

Abstract: This article is a sociological analysis of the emergence of firms. Interviews with entrepreneurs in the Pearl River Delta indicate that market information, startup capital, and business contracts for a brand new firm are all embedded in the entrepreneurs' social networks. The author proposes a market-network interaction model to theoretically explain how a firm is born out of social networks, and uses an 830-enterprise survey to test the hypotheses derived from the model.

The Change of Labor Market Structure and Returns on Human Capital ...
..... *Liu Jingming* 89

Abstract Scholars seldom explain the mechanism and process of the increasing educational returns during the period of market transition. In this article, the author discusses the relationship of labor market segmentation and returns on human capital from the view of New Structuralism, and owes the various patterns of human capital returns to the change of structural properties of labor market. The power of the central state, the principle of economic performance and institutional path-dependency codetermine the various patterns of returns on human capital in each labor market sector. Data analysis shows that the various patterns of returns on human capital are not consistent with the direction of marketization. That is to say, returns on human capitals rather imply the