

商业与道德:亚当·斯密 理论中的社会维度*

康子兴

提要:涂尔干为了诊治商业社会的道德疾患,力图接续斯密开创的理论传统,实际上也接续了卢梭与斯密之间的争论。在现代早期,围绕着商业与道德这一组矛盾,卢梭与斯密之间展开了一场潜在的思想争论。卢梭提出了商业社会所面对的道德危机。斯密则从道德、自然社会,以及宗教诸层面对商业与分工予以辩护,探讨了商业与分工的自然基础,为正在来临的商业社会探索新的道德基础,为传统的道德习俗注入新的精神与活力。“回到斯密”是涂尔干在面对现代危机时提供的线索,我们亦可从中获得深刻的启示,从而更清晰地理解现代社会的精神与基础。

关键词:劳动分工 道德 商业社会 亚当·斯密

在《社会分工论》中,涂尔干注意到:随着工业的发展,现代社会像机器一样组织起来。分工则成为社会组织最基础、最显著的原则,深入到社会机体的每一方面。19世纪末,不仅欧洲的社会生产、经济生活极为精细地按照分工原则组织了起来,甚至人的才能和知识形态也依据分工的精神来塑造。人的工作和知识变得日益专门化。“分工”就像一张密集的巨网,笼罩、联结着整个社会。“社会”自身亦按照这张巨网的纹理加以组织,得以呈现。“分工”又像一个巨大的轮毂,不仅驱动着社会的发展,重塑了社会的结构,又碾压着道德习俗,使之陷入“骇人听闻的危机和磨难”。现代社会经历了迅速而剧烈的结构变化,与社会相适应的道德丧失了自己的影响力,新的道德却没有迅速成长起来,“我们的意识最终留下了一片空白,我们的信仰也陷入了混乱状态”(涂尔干,2000:366)。

然而,涂尔干还注意到:尽管“分工”在工业社会中得到最为丰富、清晰和深刻的显露,却并非为工业社会所专属,而是“生物学意义上的

* 本文是教育部基本科研业务费课题(YWF-15-JCYSK-023)的阶段性成果。感谢匿名审稿人对本文提出的宝贵意见。文责自负。

普遍现象,是我们在有机体本质要素中必须有所把握的条件”(涂尔干,2000:4)。分工的趋势遍及整个生命世界,在社会出现之前就存在,因而社会必须顺应分工的趋势,“社会劳动分工只不过是普遍发展的一种特殊形式”(涂尔干,2000:4)。分工必然对我们的道德建设产生深刻的影响。因此,要诊断、治疗现代社会所遭遇的疾患,我们就需对“分工”加以系统的反思。

在此理论脉络中,涂尔干认为亚当·斯密是无可置疑的高峰。斯密不仅最早阐发了分工理论,而且在他身后的100多年里,劳动分工理论亦“没有丝毫进展”(涂尔干,2000:8)。斯密对分工的思考并非仅限于经济生活与贸易,而是与道德习俗,乃至社会形态的变迁联系在一起。分工不仅是生产和财富发展的原因,也导致了人类才能的分化,塑造了社会与文明。斯密认为,分工根植于人性中的道德能力,也为道德实践创造着外在的社会条件,并影响着社会的道德风习。在斯密的理论体系中,分工乃是反思商业、道德与社会的关键节点,因此亦为需要立法者加以严密关切的核心要素。涂尔干对斯密给予了很高的赞誉,并在他开创的理论传统中继续开拓。

涂尔干关于现代社会危机的诊断凸显了分工与道德之间的张力,^①但其理论又致力于探讨两者间的内在一致性,并从中找到化解现代性危机的路径。分工、道德与社会在其思想中构成了一个三位一体的理论内核。分工是商业的基本要素,涂尔干所描绘的现代社会图景正是斯密所定义的“商业社会”(斯密,1974a:20)。因此,在现代社会凸显的分工与传统道德之间的张力其实是西方思想传统中商业(或财富)与德性这一古老矛盾的延续。19世纪末的欧洲社会(即涂尔干所面对的欧洲)正是18世纪末欧洲社会(斯密所面对的欧洲)的延续。在18世纪,商业精神已经崭露头角,日益深入地塑造着国家的社会结构、经济、法律,以及对外政策。围绕着商业与道德这一组矛盾,卢梭与斯密之间展开了一场思想的争论(Hanley,2008)。卢梭提出了商业社会所面对的道德危机,斯密则从道德、自然社会以及宗教诸层面对商业与分工予以辩护,探讨了商业与分工的自然基础,为正在来临的商业社会探索新的道德基础,为传统的道德习俗注入新的精神与活力。

涂尔干为了诊治商业社会的道德疾患,力图接续斯密开创的理论

① 至少是工业社会中的细密分工与传统道德风俗之间的张力。

传统,实际上也接续了卢梭与斯密之间的争论。所以,回到斯密与卢梭关于商业和分工的原初争论,我们能够更清楚地认识到涂尔干与斯密之间的内在渊源,澄清国内学界的诸多误解。从而,我们也能更好地认识社会学与古典政治经济学之间的内在联系,更深入地理解现代文明的精神与思想基础。

一、卢梭难题:不平等的起源

在《一论》、《二论》^①中,卢梭向启蒙哲学提出了系统的批判,并继承自然法理论的内在脉络,重新反思文明与自然之间的关系。卢梭无疑继承了孟德斯鸠对霍布斯的批评,认为他笔下的“自然状态”并不纯粹(孟德斯鸠,2004:5)。“虚荣”、“贪婪”以及“战争状态”乃是社会的结果,而非对人性和“自然”的真实描述。“自然”中无处不体现出神意的智慧,从而和谐有序。自然人单纯(simple)且“好”(good),心灵平静,其需要(needs)与力量(strength)之间具有自然的平衡。他们是自然的“强壮的孩子”(卢梭,2007b:71-72)。在自然状态下,自然人孤独,但却幸福;他们举手投足都合于自然法。原初的自然状态经历了漫长的演化才进入文明社会(civil society)。自然人的能力逐渐发育起来,却离单纯的“好”渐行渐远,他们逐渐被激情和虚荣腐化,最终步入霍布斯描述的“战争状态”,并深陷奴役的悲惨境地(卢梭,2007b)。自然状态与文明社会的区隔皆可自劳动分工中找到根源:自然状态下的人总是孤独地生活着,并无任何社会性劳动可言;在文明社会中,日益深化的劳动分工使人们总是依赖他者,从而逐渐腐败,丧失自由(Rasmussen,2008)。

在《二论》中,卢梭总结了人类社会所经历的三个“革命性变化”:

如果我们循着人与人之间的不平等现象在这几次革命性的变化中的进展情况继续探讨下去,我们将发现:法律和个人财产权的建立,是在它的第一个阶段;行政官的设置,是在第二个阶段;在第

^① 通常,学界将《论科学与艺术》称为卢梭的《一论》,将《论人与人之间不平等的起源》称为卢梭的《二论》。

三个也就是最后一个阶段,则是把合法的权力变为专制的权力。因此,富人与穷人的地位在第一时期获得认可;强者与弱者的地位是在第二阶段被认可;主人和奴隶的地位则是在第三阶段被认可的。这时候,不平等现象已经达到了顶点;其他两个时期出现的现象现在也达到了顶点。(卢梭,2007b:112-113)

在文明社会所经历的三个阶段中,人类的不平等和奴役不断深化。与此同时,劳动分工亦越发精细,财富与贸易日益蓬勃发展。在卢梭展示出来的社会图景中,财富的繁荣、奢华却是以牺牲德性与自由为代价的。爱弥儿出生在商业之都巴黎,但甫一诞生便陷入了由劳动分工带来的分裂和奴役之中。其父亲忙于商业上的应酬,母亲沉湎于社会交往,他自己则受缚于保姆的褴褛和偏见。爱弥儿的家是现代社会的缩影,其中的分裂和奴役便意味着现代社会的分裂与奴役。其身世之悲惨令卢梭为之动容,认为他一出生便成了孤儿(卢梭,2003b)。商业、财富的道路与道德、自由的道路之间存在着最强烈的紧张。

依据卢梭的论述,上述三个革命性变化正是源自劳动分工(或分工下的劳动)。在卢梭关于社会的自然史论述中,自然与文明之间是断裂的,文明的发展恰恰是以对自然的悖离,对人为力量的认可为基础的。这一过程的转折点正是财产和财产权的出现。财产权恰是一颗邪恶的种子,一切人为的不平等、虚荣、奴役都从中萌生出来。劳动分工孕生了财产和财产权,并推动了社会结构的进一步发展。

冶金和农耕技术的发明带来了人类历史上的真正革命。铁和小麦使人类走向文明,也同时走向堕落。冶金和农耕是人类文明的路碑。它们虽是对大自然的模仿,却标志着人的能力和远见已经发展到相当大的程度,开始能够用人为的力量来利用并征服自然。然而,冶铁和农耕的前提则是劳动分工。

冶炼和农耕指向的好处正是超过其自然需要的“财产”。冶铁为农耕提供工具,而农耕则生产出超过当前需要的财产的积蓄。对财产的意识又进一步促进了冶铁和农耕的发展,促使人们一反自然的闲暇,投入更多的劳动,在土地上抛洒更多血汗。于是,对土地的耕耘必然导致对土地的划分。私有财产得到承认,最初的正义法则(rules of justice)亦由此诞生。正义法则和财产权的基础正是人的劳动。“这条法则之所以符合自然,是由于不可能设想除了自己双手的劳动之外,私

有财产还有别的来源,因为,凡不是自己创造的东西,除了给它添加自己的劳动以外,就不可能把它据为己有”(卢梭,2007b:95)。劳动和分工的效果经由“社会契约”^①的转化,借主权者的法律确立下来,便滋生了财产权。关于劳动对财产权的意义,卢梭几乎完全赞同洛克的论述(王楠,2014),但他却反对洛克将财产视为基于神意的自然权利。

财产权将劳动分工的社会结构以法律的形式确立下来,为进一步的分工奠定了法律基础,从而推动了社会的不断演化。然而,劳动是人为的力量,在本质上是一种强力(force),并不具有任何道德意涵,也不能产生任何道德性的义务。所以,因劳动而产生的财产权就不具有自然的正当性,它是“力”的结果,不能作为法律和政府的基础。财产权的基础既然是人为的力,那么它的诞生就沐浴着某种反自然的因素,浸染着奴役的性格。论及财产权诞生的时刻,卢梭如此描述其心理机制:“当人们开始思索未来,并且发现自己有某些东西可能要失去,无人不害怕自己因伤害他人而遭受报复”(卢梭,2007b:95)。依此机理,劳动财产权之所以出现,被自然人所认可,其根由并不在其神圣性或道德力量,而是因为得到了“恐惧”的支持。恐惧的背后是报复的力量,此类权利和法则的基础是力的制衡,是强者对弱者的压服。在卢梭看来,洛克的劳动财产权理论与霍布斯的权利学说本是同根相生,两者均误用甚至歪曲了“自然法”,或者说他们只不过是用“自然法”来伪饰财产权的人为基础。洛克和霍布斯的内在一致性也体现在卢梭关于“战争状态”的论述里。在卢梭看来,富人以力获得的财产,同样可以被他人以力夺走。按照这样的权利理论,最强悍的人和最贫穷的人都可以把自己的力量或自己的需要视为侵占他人财富的权利(卢梭,2007b:98)。在有力及有理的世界中,永恒的战争状态就不可避免。依此诞生的法律和政府旨在克服战争状态的危险,却必然要陷入奴役的命运。

财产和财产权之所以具有如此巨大的力量,能够使人类的文明进程偏离自然的轨道,其原因在于它构筑起了一个外在的、虚假的“自然”,从而带来对人性的腐败(渠敬东、王楠,2012;张国旺,2013)。当财产和财产权出现之后,自然的不平等则外在地物化为财产上的差异。“人与人之间的差别也随着情况的差别而变得日益明显,而且影响也

① 卢梭在此处所谈论的“契约”具有批判性的含义,所指的并非《社会契约论》中阐述的产生“公意”、塑造“人民”的契约,而是霍布斯、洛克等自然法学家的契约理论。

更深远,并按影响大小摆布着每个人的命运”(卢梭,2007b:97)。由此,人们身体强壮程度之不同、头脑聪慧程度的差异、双手灵巧与否,以及能力和才艺的高下皆可转化为财产上的贫穷与富足。自然的不平等外化为人为的和社会的不平等,并且随着社会的发展而不断得到强化。在这一过程中,财产不再只是满足人们自然需要的“占有”,而是具有了更多的想象出来的含义。在社会的想象中,财产体现出身份与地位之差异、权势与才能之差异。于是,财富便成为社会性尊重的承载者。人们对权势与地位的追求,对社会性虚荣的追求都可以转化和归结为对财产的追求。所以,从财产中生长出了诸多社会性需要,它们凌越于自然需要之上,主宰也蒙蔽了人心。自此以后,“毒害人的心灵的野心,以及不是为了真正的需要,而是为了显示自己高人一等的聚集财富的狂热,必然使人产生互相损害的险恶意图,一种暗中嫉妒的用心”(卢梭,2007b:98)。这种野心和狂热如皮鞭一般抽打着人们,使他们走出自然状态,不断抛洒血汗,陷入悲惨的境地中。它也像一条强大的无形锁链,将所有的人都捆绑起来,拖向虚荣嫉妒,锁在战争、专制和奴役的廊柱上。

分工造成了人与社会的分裂,滋生了不平等,也孕生出社会性的偏见和虚荣。通过财产权的形式,因劳动分工产生的腐败和奴役便受到了法律的保护,其进一步运动则必然使社会走向更深重的不义与堕落,造成自我覆灭。卢梭充分展示了现代商业社会中道德与财富之间的冲突,他为此提出了两条应对之道。第一要诉诸政体和法律,确立公意(*general will*)的统治,让每一个人完整地融入政治体中,成为“无我”的公民(托多罗夫,2012:41-55)。第二则要诉诸自然的教育,在人的内心建造秩序和道德的堡垒,使之能够抵御商业社会之偏见和奴役的冲击。卢梭在《爱弥儿》中阐述了道德教育的原理(渠敬东、王楠,2012)。然而,在一定程度上这两条道路都是反商业的,均致力于用自然的精神来规制商业,在分工体系中维护人的独立。

二、分工与财富分配

当英国在18世纪获得了前所未有的文明成就时,卢梭对野蛮人的礼赞、对文明社会的批判就尤其具有挑战性和危险性。罗马帝国时代

的盛世辉煌曾在野蛮人的铁蹄下倾颓坍塌。卢梭的论述为野蛮征战文明吹响了理论上的号角,刚刚崛起的商业文明因而也遭遇了思想上的危机。若要避免再一次遭受野蛮的蹂躏,在罗马帝国废墟之上新生的欧洲文明就有必要深入地自我检视和自我认知(斯密,1974a:346-371)。它必须清晰地认识到自身的价值、内在逻辑、正义法则,以及为文明提供蓬勃活力的自然基础与内核。只有这样,文明才能获得自我意识和自我理解,才能更好地护卫自身,对抗野蛮的侵略。在这样的历史时刻,道德哲学教授斯密自觉地承担起了这一使命:他一面思索道德的本性与基础,一面理解商业社会的自然原因与法则。在他的理论背后,一直潜伏着文明与野蛮的对张,潜伏着卢梭带来的挑战。斯密称自己的理论为“立法者科学”(斯密,1974b:1),他的著述正是为商业社会立法,而他也成为了商业文明的“护卫者”。

“文明”与“野蛮”的张力在《国富论》的序言(Smith,1982b:10-12)中就得得以呈现。在这篇序言里,斯密列出了影响一国富裕程度的两项因素:一为国民运用劳动的技巧、熟练程度和判断力;二为从事有用劳动(*useful labour*)和不从事有用劳动的人数之比例。这两项因素均与社会的文明状况直接相关:只不过前者是正相关,而后者是负相关。一国的文明程度越高,其国民的劳动技巧、熟练程度和判断力越高;但却有更大比例的人没有从事生产性劳动。斯密和卢梭一样列举出了文明社会的两项最显著特点:劳动分工、不平等。社会的文明程度越高,劳动分工越发致密,劳动者的技巧、熟练程度、判断力越高;不从事生产性劳动的人的比例越大,社会阶层分化越明显,从而越发不平等。

斯密随即描绘出野蛮社会与文明社会的两幅图画,表面似在探讨影响国民财富的因素,实则展现出野蛮与文明,平等但贫穷悲戚与不平等却富裕文雅之间的多重张力。在野蛮社会,所有人都同等地参与生产劳动,参与到狩猎和捕鱼当中,但生产力相对低下,人们仍然食不果腹,最终不免出现自相残杀的凄惨景象。在斯密的笔下,野蛮社会的分工程度较低,虽未滋生剧烈的阶层分化和不平等,但其贫困不幸却滋养了残忍的风俗民情,完全不似卢梭形容的那般宁静幸福。与之相反,高度分工的文明社会虽然存在较为深入的阶层分化和不平等,但却也存在普遍的繁荣,即便最贫穷者也能得到充足的供养,甚至能促成人民的勤勉节俭,有利于培育良好的道德风俗。

与卢梭的“自然状态”相比,斯密对野蛮社会的刻画更具有“信史”

的特点。这样的社会形态并不需要追溯到某个远古的洪荒时代。在当时的美洲、非洲的某个角落就可以发现此类渔猎社会的踪迹。甚至在历史和古典文学的记录中,被卢梭(2007a)称之为“连空气中都弥漫着德性”的城邦(指斯巴达)就不乏抛弃婴孩和孤老的现象。在斯密笔下,野蛮人并没有生活在历史之外的“自然状态”里。自然与历史在斯密的理论中是统一的:野蛮人与文明人面对着同一个自然,也生活在同一条历史之河里。他们的区别表现在文明形态上,表现在生产方式上,进而体现在风俗民情上,而非卢梭意义上的自然与人为的区别。

斯密将野蛮社会与文明社会对勘,不仅展现出贫穷与繁荣之间的差异,平等与不平等之间的对张,还有残忍与勤勉之间的道德张力。在这两幅图画里,斯密要传达的含义十分丰富,并不限于揭示影响一国贫富之因素。斯密虽然只字未提卢梭,但他显然在有针对性地回应卢梭关于野蛮与文明的论述(Rasmussen, 2008; Hanley, 2008a)。在《国富论》第一卷第一章的结尾,斯密对比了非洲部落酋长与英格兰农民之间的处境,他的意图也由此得到了更为清晰的展现。

与大人物的奢华生活相比,(文明国家中最卑贱者)的住所无疑极为简陋。然而,也许同样正确的是,一位欧洲君主在住所上超过一位勤劳节俭的农民的程度,并不总是像后者在住所上超过某位非洲君主的程度那样大。这位非洲君主则是成千上万名赤身裸体的野蛮人的生命和自由的绝对主人(absolute master)。(Smith, 1982b:24)

这段论述至少包含了三重含义:第一,文明社会与野蛮社会之间存在巨大的贫富差距,以至于文明社会中最为贫贱者在财力上都要远远超过野蛮社会中最尊贵者;第二,文明社会在道德水平上优于野蛮社会,勤劳节俭的美德浸润在社会里,体现于最卑贱的农民身上;第三,文明社会比野蛮社会拥有更大的平等和自由。在写给《爱丁堡评论》创刊人的书简中,斯密认为卢梭关于自然状态和文明社会的论述“完全由修辞和描述”(rhetoric and description)构成(Smith, 1982c:251)。此论断暗含了斯密对卢梭的批评,即卢梭的描述并未描绘出野蛮人和文明人的真实情况。与文明社会相比,野蛮人之间的贫富差异或许较低,在财产上更为平等,但这一平等是建立在普遍的贫穷的基础上。然而,

财产上的普遍贫穷则更容易凸显自然的不平等,从而建立起绝对的权威;甚至财产上的细微差距也有助于建立起这种权威。所以,实际情况是,野蛮社会或许存在更大更极端的不平等。野蛮社会不仅存在较为简单的治理行为,而且君主权威之大,足以成为成千上万名野蛮人“生命和自由的绝对主人”。在这种绝对的、单向的依附关系下,奴役自然不可避免。

由此,斯密颠倒了卢梭对文明与野蛮的评价:野蛮社会不仅贫穷、残忍,而且不平等,充满了奴役;文明社会则相反,不仅富裕繁荣,具有优良的风俗,而且更为平等、自由。在《国富论》开篇,斯密明确了自己的立场。然而,要真正在理论上回应卢梭的挑战,则仍需在人性和自然法的层面上理解财富和文明、财产与正义等问题。

斯密曾借制针工场的例子来解释财富及文明的原因和基础。在苏格兰简陋的制针工场里,若由 18 人分工合作,每人专事一项特殊业务,则一日一人可成针 4800 枚。若各自独立工作,又没经过专门训练,则一天也难以造出一枚扣针(Smith,1982b:25 - 30)。分工带来了劳动生产力的巨大提高,也带来了财富总量的巨大增长。依据斯密的分析,其原因有三:分工增进了劳动的熟练程度、技巧,减少了因工作变换造成的时间上的损失,有助于机械的发明和改良。

分工改变了劳动的组织方式和劳动品质,重新塑造了人的劳动,也塑造着人的才能。斯密颠覆了古典哲学对人性的看法,认为社会中人的才能的分化并非源自天性的差异,而是分工所致。哲学家与挑夫的差异,“看起来是起因于习惯、风俗与教育,而不是起因于天性”(斯密,1974a:15)。阶层分化正是分工的题中之义,自然亦为分工的结果。于是,政府、法律、艺术均在分工的基础上发展起来,人们因分工而彼此依赖,结成了文明社会的形态。分工塑造着人,塑造着社会;它不断运动着,也推动着人、社会、文明不断发展。既然劳动的最终对象仍为自然,分工也同样塑造了人与自然的关系,这具体表现为机械对自然力的运用,以及人借助机械对自然的劳作。

在人、自然、社会等多重维度上,劳动分工都在积极地发挥着作用:它不仅带来物质财富的增长,也发展了人的劳动品质、精神能力及其社会形态。因此,分工不仅是财富和文明的原因,它本身就是文明的标志。分工越深入、精细,社会的文明程度就越高。野蛮与文明的分野完全能从分工的程度上找到原因,也能够从中找到判分的标准。在“文

明而繁荣的国家”,普通工人的日用品中也包含了难以数计的生产者的劳动(斯密,1974a:11)。细致的劳动分工必然要进入文明社会的每一个毛孔。依据劳动分工程度的差异,社会和文明呈现出不同的发展阶段。分工的完成意味着社会中的每一个人都纳入到分工的体系中,一切人都要依赖交换而生活,文明社会亦发展到最高阶段——商业社会。

以劳动分工作为文明社会的基石,斯密和卢梭在这一点上并无分歧。但分工是否必然带来人为的奴役呢?在卢梭看来,分工只不过是劳动组织的形式,而劳动本身便是一种人为的力。于是,在此基础上建立起来的权利体系和社会亦是人为的,悖离了自然,最终必将导向奴役。斯密不能同意卢梭对自然与人为(社会)的生硬区分。劳动分工和文明的发展经历了漫长的演化,它并非出自某种人类智慧的设计,而是基于人性中“互通有无、物物交换、互相贸易”的倾向(斯密,1974a:13)。

在卢梭笔下,自然状态下的人与动物彼此相类:它们均无自我意识;他们也都孤独地生活着,不自觉地遵守着自然法;在宁静和煦的自然中,它们皆可轻易地获得自我满足。在卢梭的自然史叙述中,孤独的野蛮人所面对的自然与社会的道德人所面对的自然亦不相同。前者充满善意与温情,后者则怀有曼德维尔所谓的自然之“恶”(曼德维尔,2002)。^①前者是可令人全心拥抱的自然,后者则是人们需要与其对抗的自然。斯密无法认同这种基于纯粹想象的“自然状态”论述,亦不能认同自然自身的变化。自然体现了永恒的法则与精神,不会因时间、环境而变易。所以,今日人与动物间的区分必与昔时的区分相类。人的自然状态与动物迥然有别,这一点并不会随文明的进程而产生或消失。在自然状态下,动物一到壮年便可完全独立,并不需要其他动物的援助。人无爪牙之利、筋骨之强,随时需要他人的协助。在自然状态中,人无法作为孤独者求得生存。不仅如此,上天赋予人类与他人缔结契约、彼此交易协作、互通有无的本然倾向和能力。这种倾向为人类所共有,亦为人类所特有,在其他动物身上皆无踪迹(斯密,1974a:13)。

斯密将人与动物间的根本区分归结为自然“社会性”或社会能力之有无,即是否具备相互交易的契约能力。至于“理性”与“社会性”间的内在联系,斯密未置一词,因为“这不属于我们现在研究的范围”(斯

^① 如火山、地震、酷暑、严寒等。

密,1974a:13)。然而,若细致思索斯密在《国富论》中揭示的为人类所独有的自然社会性,那么,我们将不难发现,社会性所依赖的基石并非理性智慧,而正是他在其道德哲学著作中一再阐释的情感机制——“同情”(sympathy)。

社会合作和交易的基础并非仁慈,而是彼此的需要,以及对需要的同情(Fleischacker,2004)。“由于人类几乎永远都需要同伴的帮助,他必不能期待,仅仅依赖他人的仁慈就得到其帮助。如果他能刺激他们的自爱(self-love),使有利于他,并告诉他们,为他做那些所求于他的事情,对他们自己是有利的,那么他就更有可能达到目的”(Smith,1982b:25-26)。为了一顿晚饭,我们需要从烘焙师那里获得面包,从屠夫手里获得肉食,从酿酒师那里获得饮料。但要取得这些材料,我们都不能依靠他们仁慈的恩惠,而只能由他们对自我利益的考量中获得。我们与他们交易,谈到的并非我们自己的必需,而是他们的益处。只有乞丐才会期待靠他人的仁慈来满足自己的需要。在从经济学角度做出的许多解释中,这一段论述往往被断章取义,以为斯密阐释的是“经济人”的“自私”动机。实际上,这一段所讨论的是社会、合作,甚至契约和交易得以产生、维持的心理基础,是支持自然社会性的心理机制。乞丐是为社会所抛弃的个体,甚至是与社会逻辑自我孤立的结果。乞丐不仅在经济上处于纯粹的依附状态(dependent),在道德上亦为卑贱的个体。他不仅被经济的“社会”抛弃,也被道德的“社会”抛弃。经济与道德原本就是社会生活的一体两面,两者遵循着同样的原则与机制。交易的双方均有所需要,更重要的是,双方都要能够理解对方的需要,要与对方的处境求得“同情”(sympathy)。当我们期待屠夫和酿酒师满足我们的需要时,我们就必须认识到,他们亦同样有所需求,他们亦处在渴求帮助的境地。在这一过程中,交易的双方彼此互为“旁观者”。他必须理解对方的处境,同情对方的需要,交易才可能发生。因此,交易的过程正是“同情”发生的过程,是情感交换的过程(Fleischacker,2004:90-94)。既然如此,在自然状态下,交易的发生亦表明了道德上的认可,至少是对交易之正义性的认可。

正因为契约、交易的自然倾向是基于情感机制的本能,斯密才一再强调,劳动分工并非人类智慧的结果。交易的倾向并非基于人的理性,而是基于情感。斯密修正了古典哲人的论点,却无意与之进行辩论。当他讨论人与动物的自然状态时,潜在的对话者并非古典哲学,而是现

代的自然法理论(Haakonssen, 1981)。当他将劳动分工的原因归结为人的自然社会性时,他也推翻了霍布斯、卢梭自然法学说的理论前提——在前社会的自然状态中,每个人都是彼此孤立的个体。道德与社会出自人的天性,劳动分工亦出自天性,是自然的结果。斯密将自己的思考置于自然法理学的大传统中,为之注入了新的精神,使其在社会理论维度上获得了新的发展。斯密消解了自然状态与文明社会(civil society)间的二分与对立,将自然的逻辑与社会的逻辑有机融合起来。在这一新的理论视野中,孤独的自然人消失了;社会不再被认为是契约的产物,而是人的自然状态;契约与交易并非出自人为的理性设计,而是基于人的情感本能。劳动是人与自然发生关系的方式,亦为人的自然本能。既然劳动分工源自于人的自然社会性,人无法离开社会孤独生活,那么劳动本身就具有社会性。劳动不是分工的原因,也不是社会的原因。相反,社会和分工是劳动自身的内在规定性,恰如社会是人的内在规定性一样。在逻辑上,社会要先于个人,也先于个人的劳动。正是“社会”(分工)规定、塑造了人的才能和劳动的品质,并且塑造了文明,推动了文明和财富的发展。文明与“社会”展现出历史与自然的内在一致性,而非两者之间的紧张。“社会”展现出自然的一面,体现为人性中最根本的内在规定性和道德能力,文明则为社会逻辑在历史中孕生的具体形态。因此,野蛮的渔猎社会与文明的商业社会拥有共同的自然基础,由同一人性原理发轫而来。

斯密否认了卢梭关于社会起源的论述,并为文明与社会重新确立了自然基础。既然劳动和劳动分工是自然的,那么由此发端而来的社会结构和文明生活亦具有自然基础,具有其正当性。分工是财富得以增长的奥秘,也是分配财富的原因和尺度。既然社会的逻辑先于个人劳动,劳动自身又是社会性之结果;那么社会结构自然与财产结构和分配秩序之间具有内在的一致性。

《国富论》中关于财富分配的所有讨论均以财产权为前提。对斯密而言,财产权内含于社会的自然法则中,是为“无偏旁观者”所认可的规范,因而毋庸置疑。财产源于劳动,财产权则源于对劳动的同情。一切交易均以财产权为前提,以劳动为尺度。既然分工与交易源自人的自然倾向,那么财产权亦可从人性法则中找到根源。财产权并非完全由人为实定法确立,而是基于自然法,是自然正义的。因而,以此为基础的财产结构和分配秩序便也是自然正义的。光荣革命后,英国政

府立法保护人民的财产权。在关于英国社会和法律史的论述中,斯密对这一举措给以极高的赞扬,认为此乃现代英国得以繁荣的根基。这项法律之所以值得称道,恰在于它使自然正义在文明社会中得以恢复,在于它与人性原则相一致。于是,莫基于人性原则中的力量得以有效实现,甚至足以克服愚蠢法律带来的阻力。

在社会交往中,财富分配通过每一次交易实现,从而交易的价格便蕴涵了分配的秩序结构。然而,在野蛮社会和文明社会中,价格具有不同的结构,与不同的社会结构相对应。

在资本累积和土地私有尚未发生以前的原始野蛮社会,获取物品所需要的劳动量之间的比例似乎是各种物品的惟一标准。在这种社会状态下,交易价格只需要考虑一个单一的因素,即劳动者为生产或获取商品所付出的辛劳。“在这种社会状态下,劳动的全部生产物都属于劳动者自己。一种物品通常应可购换或支配的劳动量,只由取得或生产这物品一般所需要的劳动量来决定”(斯密,1974a:43)。

在资本聚集起来,土地私有化之后,劳动分工得到了极大的促进,社会结构亦随之发生改变,分化为商人、地主、劳动者三个基本阶层。社会结构的变化乃是劳动分工的结果,并反过来固定并进一步推动了分工的进程。在这样的社会中,资本要求获得利润,地主要求获得地租。于是,商品价格不再单纯地考虑劳动者付出的辛劳,而是由三部分构成:利润、地租和劳动者的工资。在商业社会,每一商品的价格均可分解为这三者或三者中的某一部分。但作为国民财富之整体,“一切商品的价格,必然由那三部分构成,而且作为劳动工资、土地地租或资本利润在国内不同居民间分配”(斯密,1974a:47)。斯密完全接受了文明社会的不平等,以及建立在此不平等之上的分配秩序。

在国民经济中,“自然价格”亦由上述三部分构成。换言之,“自然价格”完全接受了文明社会的结构,它是一个社会性的尺度。自然价格是斯密定义的正义价格,却有其历史性。自然价格并非恒定不变,相反,它总是随社会条件起伏不定。“一种商品价格,如果不多不少恰恰等于生产、制造这商品乃至运送这商品到市场所使用的按自然率支付的地租、工资和利润,这商品就可以说是按它的自然价格出售”(斯密,1974a:50)。通过定义自然价格,斯密再一次展现了自然、历史、社会间的一致与融合。

野蛮社会与文明社会具有不同的分配秩序和价格秩序。前者是平

等的社会,几乎所有人均为劳动者,成果亦为劳动者所专有。后者是不平等的社会,部分人从事生产劳动,成果却要在全社会间分配,与“游惰阶级”共享(斯密,1974a:49)。这两者如此不同,我们很容易感受到内在的紧张:如果野蛮社会的分配是正义的,那么文明社会似乎就不应当是正义的;如果劳动是价格的基础和尺度,那么资本利润和地租又为何可以成为价格的正当构成?若与卢梭的著述对勘,此一张力则更显突兀,但在《国富论》中,斯密并未对它们之间的张力加以直接讨论。他从未忽视野蛮社会与文明社会在财产结构、分配秩序间的差异,但此中的紧张并未对他构成问题和挑战。在他看来,两者都是正义的,皆可在自然法中找到有力支撑;两者间的差异乃是人性原则、社会在历史中不断运动、发育的结果。文明史是人性和神意共同作用的结果。社会发展呈现为不同的阶段,每一阶段具有相应的财产权形式、财产结构和治理方式。通过“看不见的手”(invisible hand),自然的目的、神意在文明史的运动中呈现出来。斯密用社会的自然史来消解野蛮与文明之间的张力。在这条历史之河中,自然、社会、文明彼此交融,野蛮与文明间的对抗便在自然的运动中实现了和解。

三、劳动、分工与文明的自然史

斯密将社会与文明的基础均归结为某种运动。社会和道德之基础为“同情”(sympathy),文明与财富的基础则为“劳动”。“同情”为劳动赋予了天然的社会性,即使分工成为可能,也使之成为必然。既然社会为人类的“自然状态”,劳动必永为分工之下的劳动,必灌注着人的同情。于是,劳动既为同情之结果,自身又展现着同情的运动。社会与文明具有共同的自然基础,必也因其运动而共同发生改变。在斯密的道德哲学里,“同情”是一种情感机制,它预设了社会的存在,本身也表现为一种社会交往。“同情”发生在行为人与旁观者之间。旁观者要实现对于行为者的同情,他就必须积极地想象自己处在与对方相同的情景中,看是否产生与行为者相类的情感。行为者若要获得旁观者的同情,他亦须积极地将自己想象为旁观者,借以思考何种情感方能得到认可。同情发生的过程表现为某种社会活动,它是不断运动着的。同情的能力以及对同情的欲求虽为自然所赋予,但“同情”自身并不等于道德,

只不过是认知德性的情感机制。人正是在反复的社会交往中,在反复的同情和被同情之中才体认到德性的构成与本质,才认识到社会中的道德法则与自然正义法则。若要习得“无偏旁观者”的指引,人必须要经历一段社会生活的历史。在这段生活史中,人不断运动着,成长着。既然社会的运行由人性中的“同情”机制推动,那么,社会必也是不断运动着的,必也要经历成长的历史。

由于劳动分工、交易和道德具有共同的情感基础,皆有赖于同情机制的运动,因此,劳动和交易不仅是人与自然之间的运动,也是人与人之间的行为。它既是物理性的力的运动,也是具有道德内涵的社会性运动。在社会生活中,劳动分工会不断发展,其深入将塑造劳动和人的品质,带来生产力的改进、商业与财富的繁荣、市场和贸易的增长;也将塑造人与人之间的关系,带来社会结构、治理方式和政府形式的变化,甚至道德风俗的变化。斯密的道德哲学与政治经济学皆以“运动”为内核展开:对于前者,此一内核为同情;对于后者则为劳动(以及体现为劳动的同情)。社会之维系、对德性的认知均依赖此一运动,社会必在它的推动下不断演进,人与人之间的合作必将不断深入。因此,社会体便具有了自己的生命史,并呈现为不同的文明阶段(Berry, 2013: 32-59)。

在斯密的道德哲学中,道德情感(moral sentiments)具有认知能力,“同情”则体现为对诸德性(virtues)和自然法的认知过程。与之相类,人类在将自己的劳动施加于自然物时,也伴随着对自然的认知。“劳动”并非任意的行为,而是有其目的性,要满足人的需求。人在劳动中融注了自己的意志、意识,以及对自然的理解。即便最简单的劳动也必须以对自然的认知为基础。例如,在卢梭的自然状态下,尽管气候宜人、物产丰饶,野蛮人依靠采集野果便可饱腹,但其“采集”至少须以对植物和果实的认知为基础——他必须知道哪些果实是无害的。所以,持续的劳动必然会加深人对自然的理解。反过来,这些理解和认知又会使劳动变得更有效。根据斯密的分析,劳动分工效果便源自于劳动中的认知。在劳动变得更为专注的同时,人们对自然物的认知也更为专注而深入。劳动因其认识而得到重塑,变得更为熟练也更为理性。在斯密给出的三重效果^①中,“机械的发明”无疑最具代表性。人们在

^① 即劳动技艺因分工而变得熟练;分工节省了因变换工作所浪费的时间;分工有助于机械的发明和改进,机械则简化和节省劳动。

劳动过程中认识到节省劳力、使其工作变得简易迅速的方法。更重要的是,劳动分工造就了哲学家和思想家,他们有闲暇专注于观察自然,从而“能够结合利用各种完全没有关系而且极不类似的物力”(斯密,1974a:10-11)。机械是对自然力的运用。机械原理本就存在于自然之中,但人们只有在持续、专注的劳动中才能认识到它,并使之服务于自己的劳动。机械原理是自然法则的一个方面。我们完全可以说,劳动的过程是人认知自然、向自然学习的过程。自然教导、塑造着人的劳动,并使之能更深入地去认知自然。劳动与对自然的理解便在这一运动过程中辩证发展着。

由于劳动所具有的道德内涵与社会性品质,它与自然间的辩证运动必然对社会产生影响,从而推动文明的发展和法律的演化。也就是说,劳动自身的辩证运动为社会和文明的自然史提供了基础与动力。在漫长的人类历史中,劳动及劳动分工在不断演化着,法律关系、社会结构、政府形式,甚至军事组织方式也从未一成不变。两者互为表里,并行发展。斯密依据劳动的形式及分工的程度,将人类社会和文明史分为四个阶段:渔猎社会、游牧社会、农耕社会、商业社会。

斯密关于文明与社会之自然史的论述与卢梭大不相同。卢梭认为,文明是对自然法的悖离,是奴役的锁链及其纹饰(卢梭,2007a),是人性腐败的结果。在文明社会中,自然人的内在平衡、单纯与统一性崩解,遭到社会与虚荣心的撕扯。文明社会的一切邪恶、专制和奴役皆源自于对虚荣的追求。虚荣的具体表现则是:文明人以他人的评价、社会的意见作为依据(卢梭,2007b:119)。在卢梭看来,文明社会中埋藏着一个根本的矛盾——人性与社会性之间的冲突。人就其本性而言是自足的,具有内在的统一性与理性限度,天然能够遵守自然法。所以,在卢梭的哲学中,人的理想生活都是以孤独者的形式呈现出来的:自然状态下的人是孤独者;甚至爱弥儿这样一个精心教育出来的道德人与公民也不过是“文明社会中的孤独者”;理想政治中的公民仅受公意统治,决不依附于任何个人和特殊意志,他是另一个层次上的孤独者。人与社会之间的冲突亦体现在其教育理念中:理想的教育是自然的教育,是消极的教育,要致力于摒除社会对人性的腐蚀。人与社会间不可调和的矛盾不仅日益深入地使文明人陷入悲惨境地,而且必然会将社会彻底吞噬,导致文明自身的瓦解。

但斯密却认为,社会性即人的根本属性。人人皆有的良心、“无偏

旁观者”便是对社会原则的抽象。也就是说,在每一个人心里都生活着一个抽象的“社会”,而现实社会亦不过是人性原则的具体呈现罢了。所以,社会是自然的,亦是历史的。它深深扎根于人性原则之中,又由人性运动不断创造出来。人性运动就是社会和文明永不停息的生命之火。斯密为它赋予了诸多名称:同情、劳动,以及“不断改善自身境况的欲望”(斯密,1974b)。社会是不断成长着的,却要不断从人性与自然中汲取动力和营养。在他的历史视野里,文明和社会的发育是一种生命史,是自然的成长。人性并不会随着野蛮与文明的分野而发生变化。在斯密的道德哲学里,人性并非某种固定不变的原则或精神结构,而是体现为“同情”的永恒运动。在不同的文明阶段中,人性是一以贯之的,正义与道德的基础同样如此。在最原初的时代,野蛮人面对最为原始的自然,他在学习自然的同时也塑造着自然,注入了自己的劳动和精神。文明由此创生,文明社会亦随着人性运动而逐步成长。在文明发展的每一阶段,甚至每一个历史的节点,文明社会对最基本的人性活动都具有两层意义:首先,它为人类活动提供了具体的历史条件;其次,它也是人类劳动所面对的“自然”。自然法仍然主宰着整个世界,以及所有的人类生活。只不过,在这一时刻,文明社会记录了所有人类劳动留下的痕迹。相对于最原初的自然状态,它可称之为人类的第二自然。它是一个历史的自然,会呈现不同的面貌,但在它的背后还潜藏着一个精神上的自然,或神意的自然——它永恒守一,从不改变。这就像在历史的社会中还潜藏着一个精神的社会(即无偏旁观者)一样。

所以,文明社会的历史变迁并不意味着对自然法的颠覆。文明受永恒的生命之火的推动,它既展现着运用自然法的历史条件,又遵循着自然神(Nature)的意志。这就像天体的运行从未止息,但其运动却必须遵循永恒的法则一样。自然法是永恒的活的精神,它既孕育着文明和历史,又以之作为自身的条件。因而,历史亦非偶然、无理性事件的汇集,而是自然之精神与生命力的轨迹。斯密对现代自然法理学进行了重大改造,自然状态与“文明社会”之间的沟壑在历史中得以弥合。在这一点上,斯密不仅影响了历史哲学,也使之以一种不同于传统的方式来理解和思考自然法。斯密将格劳秀斯与霍布斯的法学理论归入“决疑论”传统,因为他们都试图列举出万世不变的自然法条文(Smith,1982a;Hobbes,1998)。然而,既然历史条件随文明的发展而改

变,那么这些条文的适用性便值得怀疑。无论如何细致的列举都不能囊括一切环境的变化和差异,这样的道德和法律教条要么失之于无效,要么流于暴戾。所以,自然正义就只能是一种消极德性(negative virtue),它总是提出禁令,而非积极性的命令。就不能伤害他人(生命、财产权利、名誉等)而言,自然正义法则古今如一,确切不变。但权利的具体内容在不同历史条件下却会有所差异。这正是斯密用历史论述来阐释其“自然法理学”的原因。

文明的发育有其自然的基础和逻辑。在自然史的沧海桑田里,无偏旁观者永远居住在人的内心,无论他是野蛮人还是文明人。它使人们认识到德性的具体要求,认识到自然正义的法则,它在社会中确立起道德风俗、权利和义务规范,以及法律的基础。农业社会中地主的土地所有权、商人对资本的财产权与渔猎社会里野蛮人对猎物的占有一样是正义的。野蛮社会,劳动者占有全部生产物,这是正义的。我们需要注意的是,斯密在这里指的劳动者并非孤立的个人。野蛮社会亦有简单的劳动分工,所以,劳动者在这里是参与协作的群体,是社会成员。例如,一群人去猎杀野猪,协作围堵,最终的收成则为大家所共有。同样,在土地私有和资本诞生之后,地租和利润在最终的生产物分配中占有一定比例,这同样正义。首先,若地租和利润合乎自然的比例,为劳资双方所认可,它便可获得无偏旁观者的同情。另外,财产权的结构喻示了劳动分工的结构。在商业社会,劳动者群体本身就居于一个更大的分工结构中,他们的劳动中铭刻了此结构的印记,并由此分工结构所塑造。他们的劳动并不是孤立的,而是嵌入在更大的分工结构和社会结构之中。财富的增长是分工的结果。斯密总是提醒人们注意,劳动永远是社会性的——劳动永远都需要分工合作,而分工又会反过来塑造劳动本身。所以,劳动者的生产过程体现的是整个社会合作的效果,是结构性的产物。既然土地财产权、资本是正义的,具有其自然基础;既然为劳动所嵌入的财产和分工结构是正义的,那么由此确立的分配结构必然也是正义的。

四、分工与不平等的“神正论”

自然神论是斯密思想体系中一个非常重要的维度,甚至是整个理

论大厦的基础。斯密以其“情感理论”来解释道德、法律,以及社会中的经济生活。人的行为由情感推动,由具体行为织就的社会生活便对应着一张巨大、复杂、纵横交错的情感网络。社会的秩序同时也意味着社会行为之深层情感网络具有内在的法度,它虽然复杂、繁密,但并不混乱。社会中人通过情感的交互能够实现“同情”,达成共识,使行为合于德性。德性是情感的“合宜”(propriety)。然而,情感自身却是非理性的,不具有反思能力,无法做出辩证的理性判断。情感只不过是一种自然的生理本能,它无从认知真理。在西方的古典哲学传统中,人要获得自主、自由,使其生活和谐有序,他就必须“战胜”自己。自己对自己的“胜利”指的便是理性对情感的胜利,从而要求情感服从理性,受其规制。斯密并不否认情感的非理性特征。他亦认为,人要成就德性,就必须自我克制(self-command),不能使情感无限泛滥。斯密一反源远流长的理性主义传统,自然也要面临理性主义给他带来的挑战:非理性的情感如何能成为秩序和法律的基础?情感的无理性又为何能够产生道德秩序,使行为“合宜”?既然斯密将文明与社会建基于人的情感机制,那么文明与社会结构必要遭受同样的拷问:社会为何不会被非理性的情感汪洋淹没?

在这一点上,卢梭对文明社会的批判仍然振聋发聩,是斯密不得不应对的挑战。文明和劳动分工孕生出不平等。如果其基础并非理性,亦即情感运动具有任意性,那岂不意味着由此形成的社会结构亦是任意之结果?如此,文明社会又如何能避免堕入奴役与苦难之渊?卢梭对文明社会的所有批评都源于这一点:文明和不平等源自于激情的虚荣。虚荣是一个强壮且非理性的大根,它养育了文明和不平等的毒苗,使之茁壮成长;从而越远地偏离自然理性,让强力僭取君主的宝座。所以,社会偏离理性越远,它便越接近奴役和灾难。

斯密将劳动分工、贸易、财产权、以及文明发育均归结为“同情”或无偏旁观者的作用,并以此确立分工、财产及文明在道德上的正当性。在斯密的道德哲学中,无偏旁观者居于最为核心的地位:他不仅要为个人生活确立秩序,又要为社会与文明确立秩序。也就是说,无偏旁观者要为个人生活与社会秩序赋予理性。斯密甚至直接将之冠名为“理性”(Smith, 1982a: 137)。然而,无偏旁观者不过是对情感机制的描述,或是情感机制之结果。既然情感本身是非理性的,那么由情感所认知到的理性必然存在于情感之外。人们以非理性的方式走进了理性的生

活,社会亦通过非理性的运动实现了理性的秩序。这一看似悖谬的现象皆可从这一情感之外的理性源头得到解释。斯密注意到,社会中无处不充满了这种悖谬与吊诡。“世人对自己幸运的不合理猜测”、“对自己才能的过度自负”为国家贡献了勇武的水手和士兵,使他们乐于忍受艰难与危险,在海洋与战场上抛洒热血,九死一生(斯密,1974a:101-104)。每人都努力关照自身,盘算着自己的安全与利益,最终却实现了社会的整体繁荣(斯密,1974a:27)。愤怒(resentment)令人不愉快,甚至畏惧,但却是正义的护卫者,从而也是最具效用的社会情感。

这一系列“悖谬”不过是“理性的狡黠”,它们体现的是自然的智慧。在斯密看来,人的心灵就像是做工精良的钟表,它的所有运动都体现了制作者的意志和目的。这个纷乱的世界里其实无处不体现着和谐。“在这宇宙的每一个角落,我们观察到,各种手段都被极其巧妙地调整琢磨,以适应它们预定要达成的目的”(斯密,2008:104)。牛顿揭示了物理世界中的“自然智慧”。斯密有意做道德世界的牛顿,其学说的一个核心意义便是要解释蕴藏在道德现象、文明社会中的“自然智慧”。

就方法论而言,斯密探究神意的方式与卢梭在《萨瓦牧师的信仰告白》中阐述的自然宗教颇为类似。自然世界的完美与和谐表明,造物主是一个智慧的存在。神意在造物及其行为中体现出来,格物致知,我们可以通过对经验现象的分析加以认知。卢梭的“告白”是要以自然的方式来确立信仰,从而破除既存宗教信条中的谬误。斯密关于自然智慧和神意的论述无疑具有类似的意图,但他更为深入,试图找到神意在人性中得以运行的机制、原理——同情。斯密的工作很像是一种解剖学,只不过他解剖的对象是人的心灵、社会以及文明。人的心灵与身体一样,均为大自然的造物,对它们的分析和理解便可采取相同的方式。斯密常常将两者放在一起比较,解剖学的成就给他的道德思考带来了启发。“为了增进个体生存与种族繁衍这两大自然的目的,各种植物或动物身体构造的每一部分设计之巧妙,是多么令人赞叹啊……然而,我们决不会努力根据那些目的去说明那些动作,仿佛把那些目的当作是那些动作的动因似的;同时,我们也不至于设想,血液循环,或食物自动地在那里消化,本身怀有什么考量或意图想要达成什么循环或消化的目的”(斯密,2008:105)。

人的道德心理遵循着类似的机理。自然(Nature)无需人们理解它的意图和智慧,它通过赋予人本能就便可实现它的目的了。在道德领

域,自然赋予人的本能便是诸种道德情感。每个人都会感受到快乐、悲伤、愤怒;甚至恐惧,这并不是因为我们认识到了神意及其仁慈,而仅仅是因为让我们产生这些情感的对象。所以,在这些情感的驱使下,在我们追求旁观者的认同与同情的过程中,我们“无意识地”做出了富有德性的行为。神将其意志灌注在人的情感及情感机制中,人在表面上受情感支配,但实质上却是受神的支配。神引导人们以无偏旁观者的命令为其行动指南,引导人们努力获得他的同情。所以,无偏旁观者是神的“牧师”,它布说的是自然的智慧和圣言。无偏旁观者之所以是“理性”,恰是因为他传递着自然与神的理性。正因为如此,斯密才将之称为“半神”(Demigod)或“神在人心中的代理”。

道德世界是人性运动的无意识结果,它体现的并非人的智慧,而是自然的理性。文明亦在这种无意识的情感运动下成长,并彰显出神意(providence)。人心与社会就像精密的机器,每一个部件、每一个运动彼此配合,在整体上却展现出造物者的精神与目的。尽管每一个部件和运动并不理解自身,它们却完全被制造者的精神所支配,并因此而具有了“理性”和价值。

卢梭认为虚荣源自社会,必然败坏道德与人性。卢梭对文明社会的批评也在一定程度上代表了古典传统。但在斯密的笔下,“虚荣”却在自然智慧面前发生了神奇的转化:它不仅根植于人性机理之中,甚至有益于人的幸福,有益于社会的秩序、繁荣与文明。

斯密注意到,人们对德性的追求近似于美学体验。我们之所以热爱某件事物,并非出于它的效用,或它是否能给我们带来某种实利性的结果。我们之所以爱它,最首要的是因为它具有某种合宜或美的品质,“使我们一想到它就觉得愉快”。“同情”的美学原理进而衍生出对财富、贵胄的仰慕,并成为一条普遍存在的人性原则和社会性情感。富丽但冰冷的宫殿并不会比温暖的茅屋更加舒适,更有益于人的健康,甚至幸福。但在世人眼中,富贵的生活却会焕发出美丽的耀眼光彩,成为人们孜孜以求的目标。卢梭将此种心理称之为“虚荣”,认为它会导致自然情感的败坏。然而,斯密却认为,从这虚荣中能够孕生出人的审慎(prudence)、勤劳(industry)、节俭(frugality)。在斯密看来,虚荣心是与机械原理一样自然的社会原理,它并非人性败坏的结果。相反,虚荣心与诸德性同出一源,皆为同情运动的产物。因虚荣而滋生对财富、社会地位的不倦追求无疑是“自然的欺骗”。但正是这一欺骗推动了人

类文明的发展:文明才是自然的目的。

文明的成长亦为人类无意识之结果,彰显着自然的伟力与智慧。所以,文明的成长和进步在本质上是神意的展现,是神意在历史中借助人类劳动塑造的伟大作品。阶层分化和社会秩序随文明而生成,其心理基础同样为人们对财富与贵胄的尊敬与慕求。这所谓的“虚荣心”对社会秩序的维护便大有作用。在历史层面而言,“虚荣”恰为社会之基石。这一切均非人们思虑之结果,而是自然智慧使然。

既然社会不平等乃是神意的目的,是自然的结果,那岂不意味着自然有所偏爱,从而有违其仁慈的本性么?其实不然。神意对文明社会的安排是一种“自然的欺骗”,我们必须透过分殊的表象才能洞见自然的大智慧。社会是一个彼此联系的整体,阶层的分化并不能割裂这种联系,造成社会的分裂。正如涂尔干后来的研究所表明的,劳动分工和阶层的分化不应该对道德沦丧、社会分裂负责(涂尔干,2000:16),反而可能使社会成员互相依赖,造成更深层次的有机团结(涂尔干,2000:358-367)。既然如此,那么我们对“不平等”的理解必须置入有机体的社会中才能不失公允。富人与贵胄同样受着虚荣的欺骗,他们散尽资财,只为求得那些闪亮的饰品、“无甚作用的玩物”。他们散去的财富则养活了众多为他们服务、制造这些工艺品的工匠。于是,在自然需求的满足上,每个人都生有所养,都享有同等的一份幸福。在工商业社会之前,即便没有那么多价值高昂的工艺品供其消费,富人仍然不得不将自己的财富抛撒出去,因为他并没有一个更大的胃。既然自己消耗不了,他就用来养活那些依附他的人们,那些为其建筑豪宅、裁制华服、烹饪玉食的仆人、佃户等。

在社会体系中,富人不可能无止境地占有,他只取得同样数量但最为精致的那部分必需品和消费品。其他的人则“从他的豪奢与人性中,得到他们绝不可能指望从其仁慈或公正中得到的那一份生活必需品。”于是,在任何时候,土地产出物都维持了它所能维持的居民人数。在对奢华的追求中,富人们受着“无形之手”的引导,做出对生活必需品的分配。将其与“这世间的土地平均分配给所有居民时会有的那种生活必需品分配”相比,其结果几乎没什么两样(斯密,2008:227)。

土地私有、贫富与阶层的分化都是自然的安排,但这并不意味着社会的分裂、奴役。在自然的神意面前,甚至不平等也只是表面上的。首先,不平等的诞生源自劳动与贸易,它彰显的是勤劳与懒惰之差异。其

次,通过人性运动,社会的不平等最终转化为人在自然层面的平等,或相对实质幸福而言的平等。“无形之手”正是神意的作用,它使每个社会成员都受其眷顾。

当然,斯密并没有忽视文明社会中所存在的奴役。在《国富论》中,他曾论及罗马帝国衰亡之后,欧洲普遍存在的农奴现象,以及都市居民的悲惨境地。甚至为卢梭称道的斯巴达也广泛使用着奴隶。这所有的社会性奴役要么是社会野蛮化的结果,比如野蛮人对罗马的征服与蹂躏;要么是受限于较低的劳动分工和贫乏,从而使社会习俗变得粗砺。但是,随着商业和文明的发育、繁盛,野蛮与贫困随之扫除,自由亦将重新注入社会习俗,成为现实。商业与文明带来的政治、社会结构,甚至道德习俗的变化,正是斯密所经历的历史事实。在这样的大时代中,他亦最能领略自由的精神、自然的智慧。

五、回到斯密的意义

在现代性得以发育的时刻,斯密与卢梭都敏锐地感受到一种新的文明精神正在萌生,而古老的权威与秩序,甚至道德与习俗都在逐渐瓦解。在这样的时刻,卢梭声称一场革命即将来临(卢梭,2003b)。精神领域的革命无疑已经发生。他们继承了自然法理学的传统,都力图回到人性论的根本问题上,追问道德、社会甚至文明的根基。卢梭对人性与自然的反思促使他展开对文明的系统批判。在思想上,新生的现代文明遭遇了前所未有的危机。对于卢梭给理论及现代文明带来的挑战,斯密有深刻的认识,并从人性论、自然法理学与自然神论等多重维度予以了反击。针对卢梭关于社会及文明起源的论述,斯密以“文明的自然史”来化解自然状态与文明社会之间的冲突。相比起卢梭的自然状态,斯密的人性论及其原初社会论述具有更为坚实的人类学基础。放眼世界,甚至遍查欧洲历史,我们也很难找到“孤独的野蛮人”。在时间与空间两个维度上,所有人都生活在社会中。即便在最为原始和野蛮的状态,人也生活在社会里。文明与野蛮的差别只会表现为文明程度的差异,而非孤独者与社会人的差异。如此普遍存在的现象必能揭示出人的自然:人最为根本的品质便是其社会性。在人性腐败得最厉害的状态下,即在“最残忍的恶棍、最麻木不仁的匪徒”身上,我们仍

能发现“同情”的作用(斯密,2008:2)。人对死亡的恐惧在本质上是对脱离社会、身陷孤独境地的恐惧(斯密,2008:7-8)。诸多的道德现象更能确证人的社会性。道德情感和同情的运动是自然赋予人的本能,劳动分工和交易则是人性运动的另一种表现形式。在人与自然、社会的交互运动中,神意随之彰显,文明得以成长。人类社会必然经历由野蛮走向文明的历史,社会分工亦随之逐渐深入。但这一切并非人为的强力使然,而是人性运动的结果,从而具有自然正义的基础。在这一过程中,“无偏旁观者”的运动亦可为道德习俗不断注入新的活力,化解因社会结构变化而产生的危机。

在现代早期,斯密和卢梭围绕分工和商业社会的论述凸显了传统道德习俗与现代社会之间的紧张。卢梭的批判展现了商业社会可能面临的道德危机,而斯密的辩护则为正在来临的商业社会奠定了自然基础。依据斯密的分工理论,劳动分工是商业和文明的基础,亦为人的自然社会性与道德能力的结果,并且体现着“神意”与自然智慧。在自然的层面中,分工、商业与社会、道德具有内在的统一性。斯密并不否认分工和商业可能产生奴役和腐败,但它们要么源自外敌的侵袭与征服、特定阶层对商业精神的扭曲,要么源自教育的失当。只要充分理解道德、社会与分工之间的内在联系,充分理解商业社会的自然基础,国家便可消除此中的不义与腐败,保卫社会与文明(Hanley,2008b)。

正如涂尔干所注意到的,在18世纪,知识形态尚未专科化,思想家的研究亦不“限于固定的某一问题域”(涂尔干,2000:2-3)。斯密的分工理论须置入其道德哲学和“立法者科学”中方能得到全面的理解。劳动分工亦需要结合社会的自然史、道德原则方能得到透彻、贯通的理解,否则会有一叶障目的危险。通过斯密对分工理论的阐述,我们能够更清晰地理解现代社会的精神与基础。“回到斯密”是涂尔干在面对现代危机时提供的线索,我们亦可从中获得深刻的启示。在思想传统上,我们能够由此认知古典社会理论与古典政治经济学之间的内在联系。就现实政策而言,我们可以贯通理解商业、道德及国家之间的关系,从而为社会治理提供理论支持。

参考文献:

- 洪特,伊什特万,2013,《〈国富论〉中的需要与正义:一篇介绍性的文章》,洪特、伊格纳季耶夫编《财富与德性:苏格兰启蒙运动中政治经济学的发展》,李大军、范良聪、庄佳玥译,杭

- 州:浙江大学出版社。
- 卢梭,让-雅克,2003a,《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆。
- ,2003b,《爱弥儿:论教育》,李平沅译,北京:商务印书馆。
- ,2007a,《论科学与艺术》,何兆武译,上海:上海人民出版社。
- ,2007b,《论人与人之间不平等的起源》,李平沅译,北京:商务印书馆。
- 曼德维尔,伯纳德,2002,《蜜蜂的寓言:私人的恶德·公众的利益》,肖聿译,北京:中国社会科学出版社。
- 孟德斯鸠,2004,《论法的精神》,张雁深译,北京:商务印书馆。
- 渠敬东、王楠,2012,《自由与教育:洛克与卢梭的教育哲学》,北京:三联书店。
- 斯密,亚当,1974a,《国民财富的性质和原因的研究》(上册),郭大力、王亚南译,北京:商务印书馆。
- ,1974b,《国民财富的性质和原因的研究》(下册),郭大力、王亚南译,北京:商务印书馆。
- ,2008,《道德情操论》,谢宗林译,北京:中央编译出版社。
- 涂尔干,埃米尔,2000,《社会分工论》,渠东译,北京:三联书店。
- ,2006,《孟德斯鸠与卢梭》,李鲁宁、赵立玮、付德根译,上海:上海人民出版社。
- 托多罗夫,茨维坦,2012,《脆弱的幸福:关于卢梭的随笔》,孙伟红译,上海:华东师范大学出版社。
- 张国旺,2013,《从自然状态到政治社会:卢梭政治思想的内在运动》,清华大学博士学位论文。
- Berry, Christopher J. 2013, *The Idea of Commercial Society in the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fleischacker, Samuel 2004, *On Adam Smith's Wealth of Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Hanley, Ryan Patrick 2008, "Commerce and Corruption: Rousseau's Diagnosis and Adam Smith's Cure." *European Journal of Political Theory* 7.
- Hobbes, Thomas 1998, *On The Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haakonssen, Knud 1981, *The Science of A Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rasmussen, Dennis C. 2008, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Smith, Adam 1982a, *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund.
- 1982b, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Fund.

作者单位:北京航空航天大学人文与社会科学高等研究院
责任编辑: 闻 翔

contributes to the theory of population ecology in both methodology and theory. In addition, the findings are able to qualify the notion of “liability of newness”.

Commerce and Morality: The social dimension in Adam Smith’s theory
..... Kang Zixing 46

Abstract: In order to diagnose and cure the moral diseases of the commercial society, Durkheim inherited Adam Smith’s theoretical tradition. He also inherited the debate between Rousseau and Smith, focusing on the conflicts between morality and commerce. Rousseau revealed the moral crisis confronted by the commercial society. In defense of the commercial society, Smith analyzed the natural foundation of commerce and labor division, from the perspectives of morality, natural society, and theology. In his work, Smith explored the new foundation for the burgeoning society of division (or commercial society), and rejuvenated the traditional moral customs. Enlightened by Durkheim’s insight of “going back to Smith”, we can better understand the moral and spiritual foundation of the modern society, and correct misunderstandings about the theoretical relation between Durkheim and Smith.

PAPER

Modern Philanthropy as Gift: Thoughts on a philanthropic volunteer program in a Chinese rural village Li Rongrong 71

Abstract: This article considers the relationship between modern philanthropy and social mores, and examines the relationship between the giver and recipient from the perspective of Maussian gift exchange theory. Drawing upon an ethnographic research project on a philanthropic volunteer program in a Chinese village, this paper discusses the logic of reciprocity expressed in rural society and modern philanthropy. It argues that the key to understanding the mutual relations between the giver and recipient in philanthropy involves “intermingling”, “civility”, and “civics”, as discussed by Mauss in *The Gift*. The encounter between modern philanthropy and the rural society exemplifies the multiple layers of moral norms and practices, as well as the continuance and change of social mores in contemporary China. Finally, this paper argues that modern philanthropy will become a possible linkage between the local community and civil society under the condition that we go beyond the traditional framework of community and utilitarian reciprocity to understand the relationship between individuals and the relationship between individuals and the society.