

從社會到“自然社會”： 亞當·斯密論“無偏旁觀者”

康子興

北京航空航天大學法學院

摘要 亞當·斯密以“情感”為樞紐來理解行為與德性、社會與自然秩序（自然社會）之間的關係，由此構建起他的道德哲學和自然法理學體系。他認為歷史的社會現象背後有一套自然的完美秩序。人的同情能力另具有理性的一面，能夠洞悉“自然社會”的要求，因無知和偏見而起的腐敗與衝突遂能夠在理性的視野中得以克服。就同情所能實現的認知程度而言，道德及其所對應的社會秩序便在兩個層面展開：一個是旁觀者代表的現實社會，另一個則是無偏旁觀者代表的“自然社會”。歷史與自然是“社會”的一體兩面：人能夠也只能從現實的經驗和歷史中去理解自然，自然法亦能在經驗與歷史中浮現。斯密改造了自格老秀斯、霍布斯發端而來的自然法理學傳統，並從中開拓出自然法理學的歷史維度，也為後世社會理論的發育提供了啟迪。

西塞羅說，“有許多人藐視讚美，不過，卻為了不公正的譴責而傷心難過至極；這實在非常矛盾。”然而，此一矛盾現象似乎是建立在一些最不可能改變的人性原理上。

——亞當·斯密，《道德情感論》



儘管斯密刻意強調他採取的路徑迥然不同於古人，其道德哲學並非基於一個“完美存在”所做的規範研究，而是基於“有缺陷的不完美造物”所做的經驗的、事實的探研；¹但支撐其“道德科學”(Science of morals)²的基礎則恰恰是關於完美秩序的觀念，或者信仰。對一個具有健康的心智和道德能力的人來說，他的行為總是無意識地被引導去實現著“完美秩序”的要求和目的。這個完美秩序乃是全知全能的上帝的傑作：自然和諧的“社會”。人雖然沒有完全的理性足以認知到神的啟示，或者通過沉思直接認知到神聖的法律，但通過社會交往和“同情”，人們卻能夠認識到“社會”的倫理要求；德性也被定義為符合此要求的“合宜”。所以，在亞當·斯密的道德哲學中暗含了兩個層次的社會：一方面是人們直接參與的，由實際行為構成的社會；另一方面是給人們發佈真實的倫理要求、道德指令的社會。前者是現實的、歷史的社會；而後者是抽象的、理想的社會，在斯密看來，那是一個完美地合於自然法則的秩序，因此不妨稱之為“自然社會”(Natural Society)³。

在現實社會中，我們感受著實際的贊許和譴責，獲得關於“德性”(virtue)與邪惡(vice)的印象(impression)，為進入“自然社會”，或者認知“自然社會”提供了橋樑和路徑。後者是一套抽象的道德倫理秩序，同時也是最為真實、穩固、美善的秩序。現實社會的紛紛擾擾、熙熙攘攘不過是自然社會在歷史時空中的不完全呈現；自然社會蘊藏在歷史的現象中，卻又超越了時間和空間；恰如上帝的意志無所不在，卻又並不固著於某一具體的事物和現象。現實的社會是習俗的世界⁴，是被命運(fortune)統治的世界⁵；自然社會卻是超越了習俗和命運的永恆秩序，是完全受理性統治的世界。⁶在斯密看來，歷史的社會與自然社會密切地結合在一起：歷史社會的風俗、法則若不是在很大程度上滿足了自然社會的要求，尤其是滿足自然正義的要求，社會大廈將會坍塌。



塌瓦解；自然社會的秩序、法則必須借助特定的時空方能得以呈現，亦方能為人的道德能力所認知。人要真正適合他所生活的社會，他就需要滿足現實社會的要求，又要踐行自然社會的律則。造物主（或自然）在為社會造人之時，賦予其兩項道德能力，使可以認知此兩者。如果旁觀者與行為者之間的互動體現了現實社會的秩序；那麼“無偏旁觀者”的嘉許和譴責則是認知“自然社會”倫理律則的不二法門。因此，由“無偏旁觀者”（impartial spectator）同情產生的“普遍道德規範”又可以稱之為“神的法律”（laws of the deity）。⁷

一 情感的道德視野

在十七八世紀，西歐的道德哲學思想中存在著一個“理性與情感”（reason or sense）的爭論；即這兩者之間，誰為道德之本源的爭論。根據休謨，西方思想傳統在這個問題上“籠罩著嚴重的混亂”，內含了“極端嚴重的對立”。古人一直秉持“理性”作為區分善惡的利器，斷言“德性不外乎是遵奉理性”，但他們又大體上“都將道德看作是由趣味和情感而派生出來的實存。”⁸ 新柏拉圖主義者莎夫茨伯利勳爵（Lord of Shaftesbury）最先引導人們注意到道德善惡間美與醜的區分，⁹ 隨後，哈奇森、休謨、斯密等蘇格蘭哲人又將莎夫茨伯利的發現往前推進了大大一步：最初辨識善惡之美醜的能力並非理性，而是情感；他們因此將道德哲學轉變為“道德情感理論”。

亞當·斯密細緻地辨析了“理性”與“情感”在道德哲學中不同功能。德性本身是美的，令人愉快；邪惡本身是醜陋的，必然令人感到不愉快。在個別的事例中，情感最先使人感知到善惡產生的美醜、快樂與痛苦。正是借助於直接的道德情感，人們才



能認識到德性與邪惡的不同品質，獲得關於德性的最初經驗。然而，這些關於善惡、美醜的情感經驗是個別的 (particular)、淺層的 (surface)、零散的，因此也是不穩固的，尚不具備普遍的有效性。理性則可賦予道德經驗以形式 (form)，從經驗中歸納出普遍的道德箴言 (maxim)、觀念 (ideas) 和律則 (rules)。“我們從許多不同的個別案例中，觀察什麼使我們的道德機能覺得愉快或不愉快，觀察什麼是我們的道德機能所贊許的或非難的，然後透過歸納整理這些經驗，把那些普遍的律則建立起來。”¹⁰ 所以，在認知、踐行道德法則的過程中，理性是對道德情感經驗的反思、規範，以及提煉，從而洞見到由個別經驗背後的理性秩序。然而，就其本源來說，人們不能直接洞見理性秩序的律則，仍然必須借助於情感機制的認知——對道德之美的本質 (nature of virtue) 而非表像 (image) 認知，從而上升到真實的德性觀念，或者道德觀念；只不過此種道德情感並非原始的、直接的情感，而是經過反思的、理性的情感，即“無偏旁觀者”的同情。

斯密用“旁觀者 (spectator) ——行為者 (agent)”的模式來描述“同情”的心理機制，以及道德判斷的起源。所以，斯密將人性的道德能力比喻為“看”的能力，一種特殊的視覺。但是，在社會交往中，旁觀者查考檢視的對象並非外界的景觀，而是行為者的情感和行為。“看”的主體亦非眼睛，而是旁觀者的心靈，其道德情感。但是，人是不完美的存在，既不具備完美的理性和智慧，又無完美的道德視覺。而且，由於人與人之間互相獨立 (independent)、分離 (separate)，旁觀者和行為者之間存在著天然的疏離 (detachment)。在現實生活中，真實的旁觀者往往是近視的，對其所要評判的對象，他無法洞悉完整的情境、原因，他的嘉許與譴責在很大程度上也多有偏頗，難以做到絕對公正。甚至，即便是對心智健全、道德情感健康的旁觀者而言，他的同情也不可避免地具有諸多偏向。



對不同的情感而言，“合宜點”（the point of propriety）、“中庸”（mediocrity）所在的位置是不一樣的。按照與“合宜”相一致的不同程度為標準，斯密將情感分為“源自身體的情感”（the passions which take their origin from the body）和“源自想像的情感”（passions which take their origin from imagination）兩大類；後者又可以進一步細分為四個部類：“源自特殊想像偏向或習慣的情感”（passions which take their origin from a particular turn or habit of the Imagination）、“非社會的情感”（unsocial passions）、“社會性的情感”（social passions），以及“自私的情感”（selfish passions）。

由於同情理解的本質是想像，所以，任何源自身體的激情都難以獲得旁觀者的同情；對於這些激情而言，任何強烈的表達都是不得體的。饑餓、身體的疼痛、性欲等都屬於此種激情。斯密注意到，對於身體的激情，旁觀者多少有些同情，但程度卻極微弱。比如，當我們讀到一部航海日誌，我們能夠體會到極度饑餓造成的那種痛苦，能夠體會使他們心神恍惚的那種苦惱、憂慮和驚慌失措的感覺。但是，我們不會因為讀了那些饑餓的場景描述而變得饑餓起來。斯密進而評論說，“此種場景並不能恰當地被認為是對饑餓產生同情。”¹¹ 在古希臘那些傑出的悲劇作品中，極少借由呈現身體的疼痛掙扎來引起觀眾的悲情憐憫。即便在此類為數不多的幾部作品中，比如索福克勒斯（Sophocles）的《菲洛克忒忒斯》（*Philoctetes*），我們對主人公的“同情”和“感動”並非由於身體的疼痛，而是他的孤獨寂寞。“這孤寂使那整部迷人的悲劇瀰漫一股令人嚮往與心曠神怡的浪漫野性”。¹² 即便如此，斯密仍然認為這幾部作品¹³ 在最大程度上違背了希臘戲劇樹立的悲劇典範。¹⁴

所以，為了獲得旁觀者的嘉許和認可，行為者必須克制身體激情的表達，努力培養“節制”（temperance）的德性。“被人們稱為節制的那種美德，其本質就在於控制身體的那些欲望”，



“把它們限制在優雅、合宜、細緻與謙遜的考慮所要求的範圍內”¹⁵。

“源自特殊想像偏向或習慣的情感”指的是情人之間的愛戀，這種激情完全不能得到旁觀者的“同情”；因為在此種強烈的激情中，愛者與被愛者彼此結合成為一個整體。

“非社會的激情”指的是憤怒 (resentment) 和怨恨 (hate)。這兩種激情有利於個人的安全，也有助於守護正義和司法公平；但是它們的直接效果卻使人感受到不愉快，甚至恐懼。相對於行為者，憤怒和怨恨的對象更容易獲得旁觀者的同情，而這種感情又會反過來削弱旁觀者對憤怒和怨恨的同情。所以，要使憤怒的宣洩變得完全合宜，我們遇到的挑釁必須足夠激烈和嚴重：如果我們沒有表示一點憤怒，我們就會被人瞧不起，甚至沒完沒了地招來侮辱。¹⁶ 因此，對憤怒和怨恨需有一定的節制，除非迫於維護尊嚴的必須，是一再受到挑釁後無可奈何的結果，否則不宜輕率宣洩。

友愛、仁慈、豪邁慷慨、親切、憐憫等情感被歸入“社會的激情”。這些情感自然地使旁觀者感到愉悅。旁觀者對發出此類情感的人的同情和他對那些情感投注對象的關懷完全一致，因此便有加倍的同情促使我們去贊許他們。“社會的激情”無論多麼強烈都不會引起人們的不快和厭惡，甚至過度的、極端的仁愛也不會如此，反而能夠引起旁觀者的愛憐、關懷和善意的同情。¹⁷

因自己的幸運或者不幸而產生的快樂或悲傷構成了“自私的激情”。它們是介於“非社會的激情”和“社會的激情”之間的一種情感。即使過分，它們也絕不會像過分的憤怒那樣令人不愉快，因為絕不會有相反的同情感觸使我們去反對它們；而即使恰如其分，它們也決不會像公正無私的博愛與慈善那樣令人愉快，因為絕不會有加倍的同情促使我們去贊許它們。這兩種激情雖然屬於同一個類別，但它們的“合宜點”並不相同：小快樂和大悲



傷更容易得到旁觀者的同情。突如其來的幸運和巨大的喜悅容易引起他人的嫉妒，從而阻止對此種情感的同情。所以，審慎之人會儘量克制他的喜悅，壓抑和避免新處境在他身上激起的那種飄飄然的感覺，而不是因好運而得意洋洋。相反，因細屑的悲傷而顧影自憐則會引起旁人的鄙夷和嘲笑。然而，重大的悲慟和災難卻往往能夠引起強烈、真誠的同情；人們甚至因為一場悲劇而痛哭流涕。

亞當·斯密為諸“道德情感”所作的分類並未依據某種“高貴——卑賤”的等級序列。依據格里斯沃德 (Griswold)，在亞當·斯密的道德情感理論中，“源自身體的激情”與“源自想像的激情”之間的區分取代了古典傳統中“身體”與“靈魂”的區分；斯密所謂的想像取代了靈魂在古典哲學中的位置。¹⁸ 但是，源自身體的激情與源自想像的激情均為自然的情感，前者並未因其“動物性”而顯得低俗，後者也未因其“非動物性”而顯得高貴。這兩者均為上帝智慧的體現，均為上帝為了實現自己的意圖和目的賦予人性的本能。所以，自私的情感也並非某種邪惡，而是“審慎”的基礎；¹⁹ 當自私的激情與有限的仁慈結合起來，對自身利益和苦樂的關注並不必然產生非正義的、傷害他人的行為。雖然憤怒和怨恨使人產生不愉快，但它們卻是最為神聖的“自然正義”的基礎，並因而成為社會的“護衛者”。

儘管如此，情感的表達卻有“合宜”與“失宜”之別；或者說，在這些道德情感之上，還有一組更加高級的情感。“自私的激情”（自我關注的快樂與痛苦）能被更高的快樂和痛苦所克服：因相互同情 (commutative sympathy) 產生的快樂，以及因害怕遺世獨立 (solitude)、被社會排斥、譴責、怨恨而產生的痛苦。

“人生幸福的主要部分，是來自於為人所愛的感覺”。²⁰ 最讓我們覺得愉快的事，莫過於來自他人的同情和嘉許；與此相反，最讓人感到震驚、痛苦的事，也莫過於受到他人的譴責。²¹ 由此



滋生了旁觀者和行為者的德性：前者為和藹可親的德性（*amiable virtues*），指旁觀者借助想像竭力體會行為者處境的行為；後者為可敬的德性（*respectable virtues*）。在社會交往過程中，行為者逐漸學會用旁觀者的眼睛來檢視自己的情感和行為，力行克制，盡力表現為“合宜”。旁觀者的同情是衡量一切行為合宜與否的尺度。即便是反思自己的行為，人們也需要在想像中將自己分為兩個角色：審判官“無偏旁觀者”以及被審判人。相互同情的快樂源自於內在的和諧一致，而這種和諧超越於任何個人的苦樂感覺。為了獲得更高的、源自和諧的快樂，人們往往能夠克服自私的苦樂、身體的情感，能夠在很大程度上抑制憤怒與怨恨，甚至能夠克服對死亡的恐懼，不惜犧牲生命；從而表現出審慎、自我克制、勇敢等諸德性。

但是，正如上文所說，在現實社會中，人們的道德情感總帶有諸多偏向，人們的情感經驗也多零散而片面。那麼，為了獲得旁觀者的同情和贊許，人們便常常受到情感偏向和偏見的引導，甚至在很大程度上背離“德性”的真義。比如相對於快樂來說，悲傷是一種更加強烈的感情；並且前者容易得到完全的同情，而後者則難以得到完全的同情。如此一來，人們便竭力展現自己快樂、喜悅的一面，而避免、隱藏悲傷、窘迫的狀況。於是，我們傾向於誇耀我們的財富，而羞於展露我們的貧窮。權貴和富人是同情的對象，因為他們被認為是幸福、快樂的；而幸福又在很大程度上源自被愛、被人贊許和同情。權勢與財富、幸福，以及同情因此居於“迴圈”（*circle*）的三個端點。這三者迴圈互動的結果是人們對富貴的相互競爭和追逐，並滋生虛榮之心。一方面，嫌貧愛富的心理傾向既是求取功名利祿之拳拳野心的根源，又是社會秩序、階層分化的基礎；另一方面，這種心理傾向卻又是腐化我們道德判斷的毒藥。



“改善我們的處境被稱為偉大的人生目的”，²² 透過這個目的，我們渴望吸引人們的同情，獲得並享受世人的尊敬與敬佩。斯密的道德哲學將人生目的描述為某種世俗的善（secular good），儘管它是超越於個人利益之上的“和諧一致”。斯密描繪了兩條獲得世人尊敬的道路：一為富貴之途；一為智慧與德性之途。與此相應，亦有兩種截然不同的品質供人們效仿：

其中一種，滿懷高傲自大的野心與庸俗賣弄的貪婪；另一種，則是滿懷樸素的謙虛與公平的正義。有兩個不同的模式，兩幅不同的畫像，懸在我們的面前，供我們據以形塑我們自己的品格與行為：其中一幅，在著色上比較庸俗華麗與光彩耀眼；另一幅則是在輪廓線條上比較正確，也比較細膩美麗。其中一幅迫使每一隻遊移的眼睛不得不注意到它；另一幅則幾乎不會吸引什麼人注意，除非是最用心的觀察者。真正堅定愛慕智慧與美德的，主要是一些賢明有德的人，他們非常優秀，不過，為數恐怕不會很多。絕大多數是財富與顯貴地位的愛慕者。²³

亞當·斯密對此兩種品質、模式和畫像的描摹頗類似於《理想國》中格勞孔對純粹的不義之人與正義之人所作的刻畫：前者盡享榮華與恩寵，而後者樸素正直、淡泊名利。²⁴ 柏拉圖認為，對“正義”的認知和持守需要最高的智慧。儘管在斯密看來，最根本的道德能力在於情感，不在理性；但他同樣認為堅守智慧與德性之路需要卓越（excellence）的能力。然而塵世間多庸常之人，現實的、聒噪的讚美容易推動人們選擇追求富裕、顯貴的道路，就像豔俗的圖畫往往容易吸引更多的目光。然而，亞當·斯密並未如柏拉圖一般否定追求富貴的正當性；因為在下層人民之間，“通往美德的路，和通往富貴的路，或者至少是通往這個階層的人可以合理期待獲得的那種富貴的路，幸好在大多數場合幾乎是一條相同的路”。²⁵ 對富貴的追求在很大程度上是激發人們勤勉的動力，也是實現社會繁榮和幸福的動力。



但斯密並未因此忽視愛慕虛榮、富貴的豔俗圖畫可能導致的多重腐敗。首先，在高階層的生活中，天生的高位與權勢易於獲得人民的同情，這不啻於某種嬌慣縱容，其結果是道德審美品位的敗壞，以及道德情感的腐敗。

“在君主的宮廷中，以及大人物的會客室裏，成功與晉升所仰賴的，不是機靈與內行的同輩中人的尊敬，而是無知、愚蠢與高傲自大的上級長官怪誕荒謬的垂青寵倖；阿諛奉承與虛假欺瞞，經常勝過功勞與真才實學……外表的優雅端莊，所謂上流人士那種既愚蠢又無禮的傢伙慣於耍弄的那套沒啥實用的雕蟲小技，通常比戰士、政治家、哲學家或立法者充實陽剛的美德得到更多的讚揚。”²⁶

其次，由於人們迫切渴望獲得關注和贊許，因而不惜採取達致富貴的捷徑，捨棄智慧與美德的道路。“很不幸的是，通往富貴之路，和通往美德之路，有時候是大相徑庭的。”²⁷ 為了達到令人羨慕的處境，獲得崇高的地位，那些“爭取最高職位的候選人不僅努力以欺詐和撒謊，以尋常粗俗的陰謀和權術伎倆，而且有時候甚至幹出滔天大罪，以謀殺和行刺，以叛亂和內戰，企圖排擠和摧毀那些反對或阻礙他們達到偉大地位的人。”²⁸

再次，否定自己情感和行為的合宜、承認自己的過錯與邪惡是一個巨大的痛苦；因此，人們傾向於在想像中自我欺騙 (self-deceit)，在一些重大的事情上傾向於認為自己是同情的物件。就像一個外科醫生為自己施行手術時，需要很大的膽量才能保證他的手不會顫抖：“一個毫不猶豫地揭開自欺的神秘面紗，讓他自己的行為醜態完全暴露在他面前的人，也需要莫大的勇氣。”²⁹

“自欺”是人性中致命的弱點，是“人生一半以上混亂的根源” (TMS, III.4)。自欺的另一個結果是我們不能夠正確地反思自己的過錯和不義，亦無法使之在未來的生活中得到有效避免，甚至因此產生更大的過失與不義。“我們太過時常不從這樣令我們不愉



快的角度來審視我們自己的行為，反而愚蠢且軟弱地努力重新加劇曾經誤導過我們的那些不公不義的激情……從而固著於不公不義，純粹只是因為我們曾經不公正，只因為我們羞於見到，也害怕見到我們曾經不公正。”³⁰

在社會交往中，個人必須以他人的情感為鏡方能認知美醜善惡，才能實現對自己的行為作出道德判斷，並實現自我證成。在現實生活中，任何人都不完美，³¹ 他們的道德判斷不可避免地存在著諸多無知和偏見；以此為準則的情感和行為必難以符合德性的真實要求，而不免墮入諸多腐敗之中。儘管“無形之手”具有化腐朽為神奇的力量，但其魔力也僅在健康、合宜的道德判斷中才能發揮出來。現實和歷史的社會中潛伏了諸多腐敗的種子。德性的結果是社會的秩序、繁榮和幸福，與此相反，腐敗則必然導致混亂、無序，與衝突。如果霍布斯、曼德維爾對社會現象的論斷、盧梭對商業社會的批判具有一定程度的真實性，那麼他們恰恰道出了現實社會中所存在的衝突、諸多腐敗和危險。³² 但是，在亞當·斯密看來，與歷史和現實孳生的腐敗、衝突與危險不足以成為人們擺脫社會的理由³³。歷史的社會現象背後有一套自然的完美秩序。人的同情能力另具有理性的一面，能夠洞悉“自然社會”的要求，因無知和偏見而起的腐敗與衝突遂能夠在理性的視野中得以克服。

二 現實社會的衝突與腐敗

衝突與腐敗是一組共生的現象，兩者互為因果：腐敗滋生衝突，而在衝突越發激烈的地方，腐敗也越發嚴重。衝突雖然不是社會的本質，卻是歷史無法擺脫的宿命。自修昔底德以來，但凡具有歷史意識和歷史視野的哲人都將衝突與戰爭作為一個不可逃



避的問題加以認真對待。亞當·斯密描述了兩種政治社會中的衝突，以及與之相伴的道德情感的腐敗現象：一為獨立國家之間的敵對和戰爭，二為國內黨派之間的相互怨恨。

在兩個敵對的獨立國家之間，唯有中立的國家才稱得上是冷靜的無偏旁觀者；但他們居於遙遠的地方，對人民的道德判斷不能產生絲毫影響。兩國國民彼此相互敵視、仇恨，懷著不可調和的、劇烈的偏見。在這樣的處境中，每個人只熱衷於博得同胞們的贊許，而此旁觀者們同樣受到了含有敵意的激情的鼓舞；所以，最能取悅旁觀者的辦法，莫過於挑釁與激怒他們的敵人。

“偏狹的旁觀者就在身旁，無偏旁觀者遠在天邊。”³⁴ 以偏狹旁觀者的情感為準則的道德判斷必然是腐敗的，也必然導致腐敗的，不正義的行為。

在戰爭與外交的折沖中，“正義的法律”（laws of justice）很少被遵守。在國際貿易中，誠實與公平的交易幾乎完全被置之度外。正義、守信、慷慨、節制等品質遭到踐踏和嘲笑，欺詐、陰謀詭計、貪婪反而成了外交的美德。政治上的仇恨與敵對也滲透進經濟與貿易關係，海外貿易成為交鋒與宣洩仇恨的另一個戰場。“國際通商，像個人通商一樣，原來應該是團結與友誼的保證，現在，卻成為不和與仇恨的最大源泉。”³⁵ 相互封鎖、禁運、頒佈航海條約、簽訂貿易協定，諸種卑鄙的策略在商業國之間流行起來，成為主導外貿政策的核心原則。貿易的偏見與嫉妒左右了立法者和政治家，既遮蔽了他們的理性，也腐化了他們的道德情感。斯密在《國富論》中一再強調：此類重商主義原則妨害了貿易的繁榮與財富的增長，既傷害了他國的利益，也對國民財富帶來了傷害。

在戰爭中，國際法常常被違背，而違背者感覺不到任何道德上的羞愧，亦不認為自己的名譽有什麼了不起的損害。甚至，大部分國際法在制定時也沒有顧慮到最淺顯明白的正義法則。斯密



舉例說，“無辜者不應該代替有罪者受苦或者受罰”是最普通也是最淺顯的一條正義法則。但是，在任何戰爭之中，無辜的、愛好和平的臣民和百姓總是直接的受害者，他們的財產和生命總是遭到毫無顧忌的蹂躪。

“在最不正當的戰爭中，通常只有君主或統治者才是有罪者。臣民幾乎總是完全無辜的。然而，無論是什麼時候，只要某個公共的敵人認為這麼做符合他自己的利益，他便會在陸地上或海上奪取愛好和平的百姓們的財產；他們的土地被糟蹋成荒地，他們的房子被焚毀，而他們本人，如果膽敢做出任何抵抗的動作，就會被殺害或被監禁；而所有這些戕害無辜的行為都完全符合國際法。”³⁶

這樣的國際法正是道德情感腐敗的反應和表現。亞當·斯密對國際法略帶諷刺的批判、對國家間敵對情感和行為的批判彰顯了他對國家間的自然秩序與自然正義的渴求和呼喚。他的批判同時指向了馬基雅維利與霍布斯對國際關係的論斷。馬基雅維利認為，為了國家的利益，“君主”們不應囿於日常的倫理，而應當效法獅子與狐狸。君主應該順時應變，為了保持國家，常常“不得不背信棄義，不講仁慈，悖乎人道，違反神道”；如果需要，“他就要懂得怎樣走上為非做惡之途”。³⁷ 在霍布斯看來，國家之間僅存在天然的戰爭狀態，並無任何正義可言。³⁸ 而亞當·斯密認為，國與國之間存在著自然的秩序與正義，然而，在其目力所及的歷史現象中，國際正義之所以崩解碎裂乃是由於“無偏旁觀者”遠在天邊、國民道德情感陷入極度腐敗所致。所以，若能將“無偏旁觀者”拉回眼前，或用“無偏旁觀者”的視野對國家之間的行為進行調查研究，必能發現國際社會中合乎“自然正義”的法則。在《道德情感論》的結尾，斯密坦陳了重建國際法基礎，即“自然法理學”的宏偉藍圖；並承諾著述一部關於萬世萬國政府普遍原理的著作，內容涉及到正義(justice)、公共政策



(police)、歲入、以及萬國法 (laws of nations) 或者戰爭與和平的法律 (laws of war and peace)。³⁹ 斯密將他所要研究的主題稱之為“正義的法律” (laws of justice)，他表示自己是在沿襲格勞修斯的創舉，並力圖完善開創者尚未達致完美的體系和理論。⁴⁰

政治的歷史與現實中，另一個難以克服的衝突存在於敵對黨派之間。不論是出於世俗的還是宗教的爭端，敵對黨派間的相互憎恨甚至比敵國之間的憎恨更加猛烈，對待彼此的行為也更加殘暴不義。與國際法相比，“黨派法”通常更加不尊重正義原則。反叛者與異教徒被視為敵人，而非同胞；對他們不可守信，不可懷有仁慈和悲憫；彼此刀兵相向、血流成河。

在一個被派系鬥爭搞得混亂發狂的國家裏，正直、智慧的人毫無影響，甚至難有容身之所。“這樣的人，由於他自己的正直，完全得不到任何黨派的信任，即使他是一個最有智慧的人，也必然因為他的智慧而成為社會中一個最無足輕重的人。所有這種人都被敵對雙方的那些狂熱的黨徒所嘲笑，甚至往往被他們憎恨。”⁴¹ 派系爭鬥促使整個政治社會變得癡狂，正義、誠信等一切溫和良善的德性遭到驅逐、蔑視和嘲笑，不義和暴戾卻得不到任何限制，四處橫行。在這樣的社會裏，無篇旁觀者處於最遙遠的地方；對互鬥的黨派來說，無篇旁觀者甚至不處於宇宙中的任何地方。被執拗的偏見腐蝕敗壞的心靈已經無法感知、洞悉到上帝的神聖意旨，腐敗的心靈僅能照見腐敗、暴戾的上帝形象；他們將“自己的一切偏見都歸咎於偉大的宇宙審判者，並且經常以為，所有鼓舞他們自己的那些仇恨與執拗的激情，也同樣鼓舞著那個神聖的審判者”。⁴²

在斯密看來，政治迫害和宗教迫害的物件——所謂的“反叛者”與“異教徒”只不過是一些可憐人。他們是“一些在事態演變到一定程度的暴戾時，不幸屬於力量比較弱的那一派的可憐人”⁴³。所以，黨派間的憎恨在本質上是錯謬的偏見和迷信；當



它們迷惑、腐化了整個社會的心靈和情感，就不可避免地導致內戰與宗教迫害，造成巨大的動盪與混亂。亞當·斯密在《道德情感論》第二部分的第三章還抨擊了“宗教法庭”的邪惡與危害，認為宗教法庭違反了自然法則以及上帝的意志；因為上帝把對思想的審判權交托給人心中的法庭、神在人內心的代理——無偏旁觀者。宗教法庭是教派鬥爭的工具，以及“教派法”的執行機構，此種宗教審判制度無疑在很大程度上助長了派系間的紛爭和仇恨，並使偏見得到進一步強化。

派系的仇恨和鬥爭既然極大地敗壞了道德情感，對社會秩序、個人幸福而言都是需被剷掉的毒瘤。亞當·斯密在論述、批判歷史社會的諸多腐敗之時，他同時也為自己提出了諸多需要回答的問題。斯密“人性論”的頂端是對神性完美、至仁至善、全知全能的信仰、思考和認知。其道德哲學堅持社會的本質是“和諧一致”，其理論的形而上學基礎是一套完美的自然秩序、或者天意秩序（providence order）。塵世社會中的腐敗與衝突均是違背自然法則的結果。如何避免、平息社會和宗教的暴戾？如何用“正義的法律”取代滿是偏見的“黨派法”？如何防止人們道德情感的腐化？這一系列問題都要求拋卻現實和歷史中的偏見，透過“無偏旁觀者”的視野，用“自然社會”反觀現實生活。如何才能讓遙遙在外的“無偏旁觀者”重返人心、回歸社會？這要求立法者和政治家俱有極高的智慧和審慎。“無偏旁觀者”的視野不能有頃刻離開立法者，他需要將合於“正義法律”的政策和制度貫徹在公共的社會、宗教領域：一方面設立合宜的司法制度，使“正義”得以維護，社會爭端能夠得到合理解決；另一方面需要建立起寬容、開放的、理性的、自然宗教制度。除此之外，為了避免道德情感的腐敗，政府需要對國民進行道德和科學教育，驅逐迷信與偏見。在《國富論》第五卷，亞當·斯密對這些問題進行了系統地論述。



三 命運統治下的世界

“命運”(fortune)是一個古老的思想主題。在古希臘的悲劇中，命運是一股無可違逆的神秘力量；在主人公與命運的不懈抗爭中，悲劇的力量、英雄德性的光輝遂得以顯現。在古典史學和政治哲學的話語中，“德性”與“命運”的關係相當於形式(form)與質料(matter)的關係。“命運”展現為某種非理性的、偶然的，甚至具有破壞性的力量；“德性”能夠為命運賦予特定的形式，使命運治下的世界轉變為有利於實現人之目的的政治世界：理想的政制和城邦。⁴⁴亞當·斯密的道德哲學亦為“命運”留下了一席之地，現實社會是命運統治下的世界，命運亦對“德性”與道德判斷產生影響。

任何一項人類行為均可分為三部分：行為根源的意圖和情感、行為本身、行為的後果。所以，對行為的讚美(praise)或者責難(blame)也必定歸屬於這三者中的某一項或多項。誰才是道德判斷的基礎？斯密首先排除了“行為本身”，因為“同一種外在行為或者動作可能出現在最為無辜和最該受責難的行動中”⁴⁵。比如，射殺一隻鳥與射殺某個人都源自同一種外在動作——扣動扳機。行為實際上或者湊巧產生的結果也不足以成為道德判斷的適當基礎。因為，這些結果的好壞並非取決於人，而是取決於命運。唯一能讓一個人負責任的那些後果，是他曾經意圖使之發生的那些後果。所以，對任何行為的贊許或者譴責都歸屬於心裏意圖和情感的合宜與否，歸屬於它們的仁慈或是傷害(beneficence or hurtfulness)。

但是，認為“道德判斷的基礎在於產生行為的情感與意圖”僅僅是一個理想的模型，或者說僅僅在抽象的、理性的邏輯上必然如此。在現實社會中，當我們進入個別的具體情況，行為湊巧產生的實際後果總對行為的功過產生影響，總是加強或者減弱我



們的功過感。斯密將這種現象稱之為“感覺的失規”(irregularity of sentiments)⁴⁶。在理想狀況中，行為者的情感能夠產生他們意圖的效果，所以，對行為後果的褒貶即對原始情感和意圖的褒貶；對行為“合宜”(propriety)與“功勞”(merit)的判斷、“失宜”(impropriety)與“過失”(demerit)的判斷是一致的，統一在旁觀者的贊許與譴責中。在這種情況下，道德情感做出了恰當的、規範的判斷和反應。然而，在受“命運”掌控的現實和歷史中，此種理想的情況並不存在；行為往往導致與意圖不合的結果。唯有行為的實際結果才是感激(gratitude)或者憤怒(resentment)適宜的物件，因此，對行為“功過”的判斷與“合宜”與否並非一致，它們之間是相互獨立、分裂的，有時甚至是相逆的。命運通過影響行為的結果，也影響了人們的道德判斷，影響了人們對“德性”的認知和持守。

“感激”(gratitude)之情主要渴求的目的，不僅是要讓施恩者也反過來感到快樂，而且更要讓他意識到他是因為他過去的作為才獲得這個快樂的報酬，要讓他喜歡那個作為，要讓他安心相信他過去大力幫助的人並非不值得他幫助；從而維持或者增加行為者對我們的善意(beneficence)和尊重(esteem)⁴⁷。與之相對，憤怒(resentment)之情的主要目標，與其說是要讓我們的敵人反過來感覺到痛苦，不如說是要讓他意識到他是因為過去的作為才感到痛苦，要讓他後悔那個行為，要讓他覺得他所傷害的人不該受他那樣對待。憤怒以及因憤怒而起的報復旨在克服敵人毫無限制的自愛，克服其粗暴的傲慢自大與不公正；旨在使他體認到別人應受的尊重。⁴⁸總而言之，“感激”之情所意圖的是對“德性”的鼓勵，對引發行為的“合宜”動機和情感的鼓勵；而憤怒則旨在抑止、克服、懲治“邪惡”。

“德性”與“邪惡”並不同於行為的“功勞”與“過失”，前者是就行為的原因而言，指原始情感(original feelings)的合宜



與否；而後者則是就行為所欲產生的後果而言，在於它們在性質上有益，還是有害。感激與憤怒是認知“功勞”(merit)與“過失”(demerit)的兩種特殊情感。任何行為若要成為適當的感激與憤怒的對象，就必須具備三項條件：第一，它必須是感激或憤怒的原因；第二，它必須能夠感覺到那些激情；第三，它不僅必須已經引起了那些激情，而且必須是基於某種或者被人贊許或者遭人非議的意圖才引起那些激情的。⁴⁹

與其他道德情感一樣，感激與憤怒也具有無法擺脫的偏見和局限，它們只能被行為實際產生的“幸福”與“傷害”激發，難以洞悉行為意圖的功過。

因此，無論某個人的意圖是怎樣的適當與仁慈，或者是怎樣的不適當與邪惡；如果他實際上並未造成他所意圖的幸福或傷害，所以，在前一種場合，他似乎應當受到比較少的感激，而在後一種場合，他則似乎應當受到比較少的憤怒。相反，在某個人的意圖中，即使沒有任何值得讚揚的仁慈，或者沒有任何值得責難的邪惡，然而，如果他的行為實際上造成了很大的幸福，或造成了嚴重的傷害，那麼，由於這兩種場合都有一項引起感激或憤怒的條件，所以，在前一種場合，人們往往會對他產生一些感激，而在後一種場合，人們則往往會對他產生一些憤怒。⁵⁰

由於行為的結果完全受制於命運的擺佈，於是，在現實和歷史的社會中，人們的感激與憤怒之情也同樣受到命運的影響。命運要麼減弱我們對某些行為的功過感(the sense of merit and demerit)，要麼增強我們對某些行為的功過感。在前一種場合，行為雖然根源於最值得讚揚或最值得責難的意圖，卻未能產生他們意圖的效果；在後一場合，行為產生了意外的“幸福”或“傷害”(快樂或痛苦)。這兩種情況都是“感覺失規”(irregularity of sentiments)的表現，行為實際引起的感激與憤怒均不符合它所根源的動機與情感應該受到的感激與憤怒。既然“德性”的本



質是“合宜”，關注的是引發行為的情感與動機，那麼在“命運”左右下的功過感就無法實現它本應導致的目標：鼓勵美德（virtues），克制惡德（vices）。

“主宰這世界的命運，就這樣在我們最不願意允許她有任何影響的地方有了一些影響，並且在某一定程度內，指導人類怎樣判斷他們自己以及他人的品行。這世界根據結果而非意圖在品評每個人，是亙古以來的不平之鳴，也是培養美德的一大障礙。”⁵¹

亞當·斯密用現代的風格重新奏響了古典共和主義的樂章，即命運與德性的對抗⁵²。然而，在亞當·斯密的道德哲學裏，德性已經無力為“命運”賦予理性的形式，因為德性本身不過是合於審美標準的“合宜”，而非“合於邏各斯的靈魂的實現活動”。⁵³在斯密看來，德性的本原不是邏各斯，不是理性的自然目的；而是情感的本能，是情感對道德美醜“精確正當的鑒賞力”⁵⁴。在現實旁觀者的視界裏，對“合宜”的嘉許讚賞多是盲目的，僅依憑情感的苦樂，他們的“眼睛”沒有看到⁵⁵合宜行為將要導向的終極目的，甚至難以充分洞見引發行為的原因。只有在上帝的視界裏，社會才展現為理性的秩序，人類的行為也在無意識中實現著天意、上帝的目的。命運影響了現實社會的道德判斷，產生“感覺的失規”，從而也就動搖了“德性”在其領地中的基礎。

人們的道德判斷雖因其偏見與缺陷而受命運的宰製，但另一方面，“感覺的失規”又幫助人們在命運的領地中更好地實現自己的“幸福和完美”⁵⁶。首先，它使人們獲得良心和思想的自由，免於宗教法庭的壓迫。“人類在今生只應為其行為受罰，絕不應當為其意圖受罰”的正義原則正是建立在人類功過感的“失規”（irregularity）之上。“如果在世人眼裏，尚未付諸行動的惡劣思想，似乎和惡劣的行為一樣地高聲要求報復，則每一個司法審判庭都將變成實質的宗教審判庭。”⁵⁷“感覺的失規”恰恰是造物



主神聖旨意的表達：“唯有產生實際的邪惡，或企圖產生實際的邪惡從而直接是我們感到害怕的行為，才是眾所公認適合接受人類懲罰與憤怒的物件”；而人類心中的感覺、情感、意圖則託付於他自己永不出錯的法庭——信仰的法庭。⁵⁸

其次，它使人們積極追求事功；命運在美德之路上布下的路障反而刺激人類追求更加完善圓滿的美德。自然 (Nature)⁵⁹ 告誡人們，徒有善意的祝禱，而沒有善行的實際功勞 (merit)，要激起世人的高聲歡呼或自己的熱烈喝彩，是不太有希望的。因此，人們不可自滿於懶惰消極的善良。人天生就是要有所作為，運用他的各種才能，以便在他自己和他人的外在環境中，促成各種似乎最有利於全人類幸福的改變。⁶⁰ “感覺的失規”乃是自然 (Nature) 在人類胸中“播下的種子”⁶¹，使他竭力征服命運，以便促進實現造物主的目的。依據亞當·斯密的神學思想，塵世的幸福是上帝力求實現的目的；現實社會與歷史也是神意或神恩得以展現，並且具體化的時空，而非人類需要著力逃離的墮落之所。

再次，它使每個無辜者的幸福成為屬於自己的“神聖禁地”，不可被莫名其妙地踐踏，也不可以在任何方面被不知不覺地侵害，而無需提供和此等非蓄意的侵害成比例的贖罪補償。⁶² 正因為無意的邪惡 (the evil which is done without design) 被視為同屬行為人和受害人的不幸，就像自然女神告誡人們努力實現事功方能獲得贊許一樣，人們也被告誡要尊敬他的同胞們的幸福，需謹言慎行，唯恐不知不覺做出傷害他們的事情。

所以，“感覺的失規”雖是人類的不完美和有限理性的表現；但又恰恰展示了上帝的智慧和仁慈。斯密因此不由感慨，“自然世界的每一部分，只要被觀察的足夠仔細，都同樣展現造物主的庇佑眷顧，甚至在人類的軟弱與愚蠢中，也有神的智慧與仁慈，值得我們欽佩。”⁶³



在現實社會中，邪惡的意圖可能受到嘉許，而無辜甚至仁慈的意圖卻可能受到譴責；因“命運”和“感覺失規”帶來的巨大的分配不公無疑是“德性”的毒藥。既然上帝的一切意圖都是為了人類的幸福，那麼他自然不會無視“命運”為實現德性設置的重重阻礙。在現實社會的“同情”之外，上帝賜予人類一種更高、更卓越的道德能力，使能夠洞見到“自然社會”的理性秩序，給“清白無辜”以應有的慰藉，給“美德”以應有的獎賞、鼓舞，給“惡德”以應有的譴責。

“他可以鼓起他心靈中所有恢弘的器量與堅定的意志，竭力不以旁觀者現在看待他的那種眼光來看待他自己，而以旁觀者應該看待他的那種眼光，以他慷慨的意圖成功時旁觀者將會看待他的那種眼光……來看待他”。⁶⁴

四 “無偏旁觀者”與自然社會

“無偏旁觀者”是“旁觀者”邏輯的延伸。人是社會的造物，人的行為和情感無法擺脫旁觀者的道德透視和審判，甚至德性或者“合宜”亦因其得到定義。人因受到社會的嘉許、讚美而快樂；亦因遭到反感、譴責而痛苦。我們透過旁觀者的嘉許和譴責認知“德性”的要求，並以此為鏡來塑造自己的行為和情感。正如斯密一再強調的，“同情”預設了社會的存在，旁觀者不過是“公眾”或者“社會”的人格化⁶⁵。然而，如果僅僅依憑現實社會中旁觀者的道德判斷，我們難以公正、準確地認知德性與“合宜”的要求；社會也因此面臨著陷入腐敗的諸多危險。首先，由於旁觀者道德情感的無知與偏見，它們時常未能準確地傳遞德性的真實要求；或者受到虛榮與自欺的迷惑，並因此對道德情感產生更加深刻的敗壞。其次，在社會的衝突中，旁觀者總是



站在極端偏倚的立場。再次，旁觀者的功過感往往受到命運的左右，產生“感覺的失規”。因此，若要避免道德與社會的腐敗，保證人們對德性的信心，我們就有必要克服旁觀者的偏倚，需要更加犀利敏銳、更加準確、更加堅定的對道德秩序的透視能力。它既能克服現實旁觀者的無知與偏見，又能對抗命運的擺佈；斯密將之稱為“無偏旁觀者” (impartial spectator)。

亞當·斯密賦予“無偏旁觀者”諸多意象 (image)：他是半神 (demigod)、上帝在人心中的代理 (vicegerent)、胸中的居者 (the inhabitant of the breast)、理性、原則、良心、我們行為的偉大法官和裁判者。⁶⁶ 一方面，這些意象標示著“無偏旁觀者”對現實旁觀者的優越地位：它具有神性，擁有理性的洞察力，並主持著更高一級的道德法庭。另一方面，它們還揭示了“無偏旁觀者”迥異於現實旁觀者的特徵：它並非外在於行為者，而是居於人們的內心。所以，“無偏旁觀者”並非現實的存在，而是心靈的想像和道德意識的結果；但這個虛擬的旁觀者具有更強的道德透視能力，能夠洞見更加真實的道德律令和神的法律 (law of deity)。

旁觀者的同情提供了定義“合宜”的尺度和標準，同時也展示了社會秩序的要求。我們因感受德性之美而洋洋自得，並因邪惡的行為和情感羞愧難當，這些情感都以社會和他人的存在為前提。⁶⁷ 我們又如何描述德性與邪惡的特徵呢？前者和藹可親 (amiable) 或者值得稱讚 (respectable)，值得敬愛 (to deserve love) 或者應受獎賞 (to deserve reward)；後者惹人厭惡 (to be odious)、應受懲罰 (punishable)。⁶⁸ 所有這些特徵都指涉他人的感覺。一個有德性的人之所以被稱為和藹可親或者應受獎賞，並不是因為他是自己敬愛或感激的物件，而是因為他在他人身上引起了那些感覺。同樣，邪惡之人之所以惹人厭惡或者應受懲罰，是因為他激起了旁觀者的厭惡和憤怒。



既然如此，我們惟有透過旁觀者的感受才能認知自己品行的善惡；若要進行自我檢視和反思，我們亦只能假定是自己行為的旁觀者。“我顯然是把自己仿佛分割成兩個人”：一個是假想的旁觀者和審判者；另一個是審判的對象，作為行為人的“我”。想像使我們能夠擺脫肉體的局限，為心靈提供了評判自己品行的道德透視能力。而且這個假想旁觀者的道德透視能力優於真實的旁觀者，因為他對自己的情感和意圖一覽無餘，對自己所處的環境也有清晰、充分的瞭解。

事實上，人們並非天生具備自我反思和審視的道德能力，而是需要一個社會學習的過程。年幼的孩童總是儘量宣洩自己的苦樂，甚至憤怒的情感，甚少顧及旁人的感受，因此難有自我克制、自我審視的能力。⁶⁹ 斯密用一個思想試驗描述了人類發展出自我反思的道德能力的過程。一個人若在獨居的地方長大成人，與同類完全沒有溝通，那麼他不可能想到自己有什麼品格，不可能想到自己的情感與行為是否合宜或者是否有過失，不可能想到心靈的美醜，也不能想到自己的面貌是美是醜。因為合宜、功過，以及美醜的判斷均需要以他人和社會的情感作為尺度。斯密將“道德”與“美學”進行類比，將德性與邪惡的判斷與美醜的判斷進行類比，認為“德性”不過是合於社會秩序的“精巧雅致”。“合宜”並不具備任何本體論的意義，而是一個相對的概念；我們的行為和情感越符合理想社會秩序的要求，它便越“合宜”，也因此顯得越美麗。“合宜”是關於實踐的知識和德性，無法通過思辨的理論學習獲得，而只能在社會交往中得到培育。⁷⁰ 一旦把這個“孤獨之人”⁷¹ 帶入社會，他就獲得了從前欠缺的鏡子。從那些與他一起生活的人的臉色和行為、從他們的贊許與責備之中，他首次觀察到自己情感的合宜與否，首次看到自己心靈的美醜。在進入社會之前，他的思維是外向的，只關注那些使他感到快樂或悲傷的外在物體。一旦把他帶入社會，思



維的眼睛開始朝向自身內在的情感，並且要求給予“最仔細的注意與思量”⁷²。因為進入社會之後，他的所有情感都變成了新情感產生的原因。他發現某些情感受到贊許，其餘的情感則遭到厭惡；他也隨之感到歡悅和沮喪。“他的欲望與憎惡，他的喜悅與悲傷，現在將時常產生新的欲望與憎惡，以及產生新的喜悅與悲傷。”⁷³

一方面，“社會之鏡”能夠反映旁觀者對我們行為和情感的道德判斷；另一方面，它幫助我們成為自己的旁觀者，獲得了自我審視的能力。我們若要獲得評判自己身體美醜的能力，需要經過三個步驟的發展。我們第一次產生身體美醜的觀念，是由他人而不是我們自己的外形與容貌引發的。一開始，我們的目光是外向的，作為他人的旁觀者才感知到美醜所引發的快樂與厭惡。然後，我們發現他人也同樣對我們品頭論足，贊許或者厭惡我們的外表，我們亦因此感到高興與不快。相較於前者，此種高興與不快是更為高級的情感，並促使我們將審視的目光轉向自身。“我們焦急地想知道我們的外表究竟是多麼值得他們的非議或贊許”。⁷⁴最後，我們把自己擺在一面鏡子前，或者某種變通的方法（比如請人畫像，或者水中的倒影），成為自己的旁觀者；盡可能從他人所在的距離，用他人的眼光審視自己，獲得關於自身美醜的真切認知。⁷⁵

在社會中，我們互為旁觀者，成為彼此辨析、評價“美醜”的鏡子。作為他人的旁觀者，我們的情感反映出他人的美醜；他人的情感亦同時對我們自身的美醜有所反映。在紛繁雜多的關於美醜的情感經驗的基礎上，理性能夠幫助我們獲得更加抽象、穩固的美醜觀念，並為自我審視提供一面更加準確的“鏡子”。在第三個步驟，當我儘量“從他人所在的距離、用他人的眼光”來審視自己的時候，“此我”不同於第一個步驟中觀察別人的“彼我”，因為他已經具有了更高、更準確、關於美醜的理性觀念。



同樣，進入社會的“孤獨之人”若要獲得反思自身道德行為和情感的能力，亦需經過三個類似的發展步驟。他的第一次道德批評是對他人的品行作出的。作為他人情感和行為的旁觀者，因他人情感的“合宜”感受到“同情”的快樂，並予以嘉許；亦因他人的惡德 (vice) 無法實現同情而不悅，並加以譴責。但是，他的行為也受到旁觀者的贊許或者譴責，“社會之鏡”對其行為合宜與否作出的判斷和評價。在情感經驗的基礎上，理性歸納出“合宜”和“德性”的原則和觀念，並為他提供一面觀照自身的抽象的“社會之鏡”。最後，他設想自己處在“無偏旁觀者”的位置，以此審視自己的行為和情感有多麼“值得讚美” (praiseworthiness)，或者“值得譴責” (blame-worthiness)。

社會之所以能夠成為行為合宜與否、心靈美醜的鏡子，那是因為社會本身具有倫理和道德的視野，代表著一套倫理和道德秩序。對於每一個成員來說，社會均是其品行的“旁觀者”，並以具有批判力的道德眼光審視著社會中的行為與情感。任何個人要變得有“德性”，使自己行為“合宜”，就必須用“社會之鏡”來觀照、檢視自己，認知並努力踐行社會的要求。而任何逃離社會、獨居的“孤獨之人”均必然蒙昧、荒蠻，粗鄙。由“無偏旁觀者”代表的“社會之鏡”要高於旁觀者代表的“社會之鏡”，因為前者是在後者情感經驗基礎上的理性抽象和昇華。以現實社會中的旁觀者為鏡，我們僅能洞見德性的表像，有時甚至是偏倚的、變形的映射。而以“無偏旁觀者”為鏡，我們卻能洞見值得讚美的品質，不偏不倚的德性原則。所以，如果旁觀者是社會的人格化，那麼“無偏旁觀者”就是“自然社會”的人格化，是道德的自然法則和自然秩序的人格化。

跟“旁觀者”與“無偏旁觀者”的區分、“現實社會”與“自然社會”的區分相應，斯密區分了兩條人性原則：熱愛讚美 (love of praise)、害怕譴責 (dread of blame) 的人性原則，以及熱愛值



得讚美 (love of praise-worthiness)、害怕應受譴責 (dread of blame-worthiness) 的人性原則。⁷⁶

“自然 (Nature) 為社會造人的時候，她賦予他一種根本的願望，使他想要取悅他的同胞，並且賦予他一種根本的憎惡感，使他討厭觸怒他的同胞。她教他要在他們贊許他的時候覺得快樂，並且要在他們責備他的時候覺得痛苦……但是，只是希望得到同胞們的贊許，以及討厭受到同胞們的責備，將不足以使他適合他所以被造就的那個社會。因此，自然不僅賦予他一種願望，使他想要被贊許，而且也賦予他另一種願望，使他想要當一個應當被贊許的人，或者說，使他想要成為他自己的他人身上所贊許的那種人……我們對其他某些人自然懷有的那種厭惡與輕蔑的情感，也許會更加強烈地使我們傾向害怕想到自己在某些方面與他相似。在這樣的場合，與其說我們害怕想到自己被人厭惡與輕蔑，不如說我們害怕想到我們自己真是那種可惡、可鄙的傢伙。”⁷⁷

斯密在這裏再次強調了“社會”對個人或人性所具有的目的論意義。就其目的而言，自然賦予人性的這兩條原則均指向社會：前者只是使他希望“看起來適應社會”，而後者則使他希望“真正適應社會”。前者“促使他假裝自己具有美德，促使他隱瞞自己的敗德惡行”；而後者則“使他從心坎裏真的喜愛美德，並且真的憎惡敗德惡行。”⁷⁸ 在健康的心靈裏，相比於前者，後者是一種更加強烈的情感。因無知無稽的讚美而興高采烈是虛榮、淺薄和軟弱的表現；熱愛真正的卓越、光榮、莊嚴與高貴，追求值得讚美的品質才是明智之人 (the wise man) 的最高目標。⁷⁹



旁觀者的同情授予人們讚美，而“無偏旁觀者”的同情則為之指出自然值得讚美的品質。旁觀者的憎惡 (antipathy) 授予人們譴責，而“無偏旁觀者”則為之指出自然應受譴責的邪惡。明智有德之人對“無偏旁觀者”的同情懷有更為強烈的熱愛，他們總願意用無偏旁觀者的視野來檢視自己的行為，讓自己的行為與情感符合“自然社會”，而不僅是現實社會的要求。前者是永恆的、完美，而理性的秩序，而後者是歷史的、可朽的，甚至是存在腐敗和不公的不完美秩序。

那麼，無偏旁觀者“理性”(reasonable)、“無偏無倚”(impartial)的判斷是如何實現的？

首先，斯密自貝克萊 (Berkeley) 的視覺理論中尋得靈感：既然道德能力是人性中與視覺類似的官能，那麼通過研究眼睛如何正確地感知世界，依此類推，我們就可以得出心靈如何感知自然秩序的原理。斯密將心靈的道德能力稱為“自然的心眼”(the natural eye of mind)，它與“身體的眼睛”(the eye of body) 具有相同的缺陷，並能夠依照相同的方法得以矯正。對身體的眼睛來說，不同物體看起來是大是小，與其真實尺寸相比，它離我們距離的遠近有更大的關係。就像遠山近樹間的比較：站在窗前望遠處的青山，視覺上的直觀感覺是小窗完整地容納了整座大山，而窗外近處的大樹甚至高出窗框甚多。這並不意味著山小而樹大，只不過是因為遠近的不同導致了視覺的誤差。要正確比較二者間的大小，觀察者當須站在一個中間的位置，從相同的距離來考察兩者。在日常生活中，這個位置的轉換只能在想像中完成，並且我們很容易通過習慣和經驗獲得這種能力。⁸⁰

同樣，與自身相關切的利益往往得到更大的重視。“我們自己的一個極其微小的利益得失，其重要性會顯得大大超過某個與我們沒有特殊關係的他人之感觀棋的利益，並在我們身上引起更加強烈的喜悅或悲傷。”⁸¹ 為了糾正因自私激情產生的偏差，在



觀測那些彼此相反的利益時，我們需要處在一個中庸的位置，把自己放在一個第三者的立場，並且使用者第三者的眼睛。這個第三者不管是和我們還是和他都沒有特殊的關係，唯有如此，他才能夠做出不偏不倚、公正無私的評判。這個第三方就是“無偏旁觀者”，斯密一再強調：和正確的視覺能力一樣，這種道德的視覺能力同樣易於通過“習慣和經驗”獲得。

既然“無偏旁觀者”能夠矯正“自然心眼”的原始印象，它必然代表了一種更高的認知能力，斯密將其稱之為“理性”(reason)，或者“理性的人”(reasonable man, TMS, i.2.3)。斯密用來描述“無偏旁觀者”的另一個意象——“半神”(demigod)似乎也是對“理性”的一種擬人化表達。依據斯密的道德哲學，唯有自然和上帝的智慧是完全理性的；人是情感和激情的造物，“理性”不過是人的第二本性(second nature)，可視為對神性的部分分有。

然而，斯密所謂的“理性”不應混同於“哲學的理性”(philosophical rationality)，他並未論述任何“理性的超越狀態”(transcendental status of reason)⁸²。在斯密的道德哲學裏，“理性”是對“合宜”準確、不偏不倚的認知，對自然秩序道德要求(the moral demands of the natural order)的準確認知。所以，斯密的“理性”並不是對情感(emotions)的壓制，“理性”與“情感”亦非相互對立、衝突的矛盾。情感(sentiments)是辨識道德善惡、合宜與否的認知能力。道德情感的能力越敏銳、卓越，越得到充分的發揮，“理性”的判斷也就越容易得到實現。所以，我們獲得“理性”的途徑不是哲學的教育和學習，而是“習慣和經驗”。

因此，“無偏旁觀者”不是超驗的理性的人格化身，他同樣需要依賴道德情感機制方能作出合宜的判斷。無偏旁觀者亦非全知全能(omniscient)，但他必須獲得充分的資訊，對境況有充足的瞭解才能做到“不偏不倚”；因此得以克服旁觀者因為“不



知情”而產生的偏見和錯誤。他是一個載體——作為嘉許原則的道德情感機制理想模型的載體，不能脫離現實的旁觀者獨立存在。只有當真實旁觀者實際在身旁的時候，他才能夠“從睡夢中醒過來”。⁸³

“無偏旁觀者”不是某種自為的思辨理性。格里斯沃德 (Griswold) 在《亞當·斯密與啟蒙諸德性》中論斷：“無偏旁觀者”是社會共同體道德要求的理想化，儘管它並非任何既存社會共識的功能⁸⁴。在本文中，此理想的社會、道德秩序被稱之為“自然社會”。自然社會的法則、無偏旁觀者的道德判斷是道德的真精神，是對“合宜”最準確的認知。現實社會的意見、現實旁觀者的道德評價則要受到命運等諸多因素的影響，因此會產生判斷的“失規”(irregularity)。情感畢竟是非理性的因素，它總會受到現實條件的影響。所謂的“失規”正是歷史、現實的社會條件對“合宜”或無偏旁觀者裁斷的扭曲和偏離。但與此同時，情感的“失規”現象又表現出一種向心力：它總是指向最為真切的道德法則，指向無偏旁觀者的判斷。在發生的順序上，即就我們對二者認知的先後次序而言，旁觀者的判斷先於無偏旁觀者。但就其邏輯而言，無偏旁觀者卻要先於現實的旁觀者。在現實生活中，旁觀者的判斷雖然會有“失規”的情況，但即便在這樣的情形中，旁觀者仍然要以某些法則和規範為依據。偏見或偶然的變故雖不能使最本真的道德精神得以完全展現，卻需以之為前提。旁觀者與無偏旁觀者之間的關係，社會與“自然社會”之間的關係在一定程度上類似柏拉圖所謂的影像與理念之間的關係：影像的存在必以理念的存在為前提。不同的是，無偏旁觀者居住在每一個人的心裏，而理念卻只為少數的最具理性的人所認知。當然，斯密並不認為旁觀者的判斷是不真實或虛假的，它們是織就現實社會和日常生活的經線和緯線。由於技藝上的不足，或受限於工作間的條件、光線等，織錦藝人不能完美地將心中或設計稿



上的圖案在錦緞上表現出來，但這並不意味著最終織就的錦緞是虛假的。錦緞圖案的“失真”亦不能否定內心圖案的“美”。織錦者就像柏拉圖筆下那位燭見理念的“制度畫師”，他一邊看著心中的圖案（設計稿亦為心中圖案的呈現），一邊用雙手，用實際存在的材料將其織造出來。織錦者手藝高超與否就表現為錦緞是否能完美表現出內心的圖案。旁觀者與無偏旁觀者的區別與之相類，它們之間不是真與假的區別，而是境界、層次的不同。一個人德性卓越與否則表現為他的行為是否能獲得無偏旁觀者的讚譽，是否能像無偏旁觀者那樣去作出判斷。“無偏旁觀者”就在我們的心裏，它是真實存在的目標，是現實行為圍繞旋轉的真實樞紐。無偏旁觀者是“自然智慧”的使者，它將道德律令最為真切地傳遞給我們。同樣，“自然社會”正是歷史和現實社會努力去呈現、描繪的精神原型。

五 “自然社會”的歷史之維

“無偏旁觀者”是自然智慧的信使，它準確地傳達出“自然”為人類社會所頒佈的律令，這些律令便展現出自然秩序的圖景。無偏旁觀者也是自然設定的心理機制和情感機制，是“同情”所能實現的最為完美的狀態，能夠在最高程度上認知“合宜”的要求。正如斯密通過道德審判的三重法庭⁸⁵所闡發的那樣，自然的意志在三個層面上得以顯示：旁觀者、無偏旁觀者，以及對自然和神的信仰。偉大的造物主“自然”(Nature)並不直接臨世來統治他所創下的世界與人類社會。他在萬物中寫下了他的法則，在“社會”中寫下了道德律令，又賦予人心以認知道德法的同情機制。上述三種法庭其實都是“同情”在不同層面上所產生的效果，皆為“同情”不斷運動的產物。在這三重法庭中，後兩者具



有共通的特質，即兩者都指向了更為完滿、更為純粹的原則和秩序狀態。對自然的信仰並未超越無偏旁觀者達致一個更為完善、更為本真的秩序形態，而是直接訴諸神意來為無偏旁觀者的判斷予以支持。所以，就同情所能實現的認知程度而言，道德及其所對應的社會秩序便在兩個層面展開：一個是旁觀者代表的現實社會，另一個則是無偏旁觀者代表的“自然社會”。

正如“無偏旁觀者”存在於每一個現實的人心中一樣，“自然社會”也存在於每一個現實的社會當中。它與歷史或現實社會的關係，就像霍布斯所謂的自然狀態與文明社會的關係一樣，它們如影隨形般地結合在一起。霍布斯透過對歷史、現實經驗的觀察發現，人類對利益 (advantage) 和虛榮出於天性的追求是反社會的品質，發展到極致（即不受任何法律的限制）則會使人們走向徹底的戰爭狀態。這一危險一直存在於社會之中，人性並未由於進入社會而發生改變。斯密則透過歷史和現實經驗看到了永恆的秩序，以及支援社會秩序的永恆法則。人類自最野蠻的時代開始就一直生活在社會之中，無論歷史如何發展，這一事實從未發生改變。“社會”是永恆的，那麼我們就可以穿過歷史經驗中的衝突、戰爭去思考“社會”本身，去認識那支援著社會的永恆的自然秩序。正如霍布斯可以基於基於自然狀態來思考自然法一樣，斯密亦通過“自然社會”來認知自然法。不同的是，霍布斯思考的自然法源自對自然狀態的克服，而斯密理解的自然法正是自然社會的根本要求。霍布斯與斯密雖然採取了截然相反的方式，但其目的均是要思考、認知社會秩序根本的、普遍的和永恆的法則，從而為社會與政治生活提供指導。所以，斯密對霍布斯雖然多有批判，但仍然將他與自己一同納入“自然法理學”的大傳統之中。

“自然” (Nature) 是《道德情感論》的最終主題。在最直觀的層面上，《道德情感論》是“人性論”和社會的哲學，討論的



是人在具體社會經驗中的情感狀態的道德狀態。在這部道德哲學著作中，斯密分析的物件都是生活在歷史和現實生活中的人，也就是說，他直接面對著現實的經驗，並未像自然法理學的先驅者一樣假定一個前社會的“自然狀態”。但是，他關於人性經驗的討論都成為其反思“自然”的材料，無一不成為其東西自然意志的階梯。他總是一面討論情感和的心理機制，一面思考這一機制所體現出來的自然目的。在斯密所理解的社會中，自然保持了一以貫之的連續性，它並未因為人為的情感、行為而發生改變。甚至人的行為和情感機制，人的道德判斷均基於自然的本能，是自然機理的一部分。斯密將物質世界中的和諧與人類情感的內在秩序加以對勘，認為兩者皆體現著自然的精神和意志⁸⁶。由人的情感和行為織就的社會生活便是自然機理的呈現，可由之洞悉自然的精神，以及最根本的秩序法則。

若把斯密放到西方思想史的長河中，我們便會發現他對“自然”有了新的理解，突破了傳統的“自然一人為”相對立的框架，從而也為人類社會注入了新的精神，開闢了思考社會秩序與道德生活的新角度。在柏拉圖和亞里斯多德的政治哲學中，我們所直接面對的“自然界”只是一個永遠變動的生滅世界，它雖為肉眼可見，卻只是“自然”的影像。真正的“自然”是理念，是靜止的永恆不變的實體；它不能為肉眼所見，只能依靠卓越的理性能力和辯證法思維才能洞見。所以，在這樣的哲學體系中，“自然”的精神並不會自動在現實的社會、政治生活中體現出來。可見的物的世界相較於可知的理念的世界更為虛假，它總與心靈中較低級的欲望部分聯繫在一起。因此，在沒有理性的牽引時，物的世界會產生一股向下拉的墮落力量，不僅會產生心靈的腐敗與邪惡，也會遮蔽對“自然”的認知。所以，歷史與現實的經驗總是充斥著欲望、不義與邪惡，是墮落與腐敗的溫床。我們要認知自然便不能依靠經驗，唯有訴諸對理念的沉思。在這



樣的邏輯下，自然正義的實現必然要依賴哲學王的智慧，依靠哲學王按照政治之自然制定的法律與政制。在這樣的邏輯下，知識的譜系中沒有給歷史留下位置。在《理想國》中，柏拉圖要陳述道德與政治的“自然”時，他要麼借助神話，要麼借助哲學的思辨，從不拿歷史或現實經驗為例證，因為歷史與經驗只能展示展示腐敗。在《政治學家》，蘇格拉底講述了一個關於“歷史”的神話。“神牧時代”結束後，創世神悄然離去，隱入他自己的觀望台，一種命定的、天生的欲望使宇宙倒轉。由於喪失了神的照料，萬物對造物神之教誨的記憶也變得日益遲鈍、模糊。“隨著時間的流逝，遺忘在其自身中滋長，古老的不和諧的影響佔據了支配地位。在這一時代的末了，這種不和諧的影響迸發並達到極致，善舉變得罕見而所混雜的相反的東西卻日增月長，它陷入了被毀滅的危險之中。”⁸⁷ 所以，歷史的本性是不斷地遠離自然，墮入腐敗和毀滅。神牧時代體現的是純粹的神的意志，人的生活處在一種完美的靜止狀態，沒有政體、沒有財產，沒有法律，也沒有歷史。

在現代早期，自然體現為機械性的法則。物理的自然界也因此變得具有意義，它們的運動遵循著自然法則，不再是自然的虛假陰影，它們既真實又有秩序。這樣的自然是人類活動必須遵循的規範，不得不面對的條件。人類要獲得秩序就必須理解自然的力量和法則，遵從自然的趨勢，對其加以引導，以實現自己的意志與目的。人可以將自己的意志作用在自然物之上，但前提卻是服從自然自身的力量趨勢。這一機械性的物理自然正是霍布斯筆下的“自然”：充滿激情與虛榮的個人是政治所必須面對的前提，甚至是它不得不應用的材料。人性具有其自然的傾向，不能被任意塑造。貪婪與虛榮會導致衝突與戰爭，秩序只能依靠力與力的對抗、激情與激情的對抗才能實現：用對橫死的恐懼來克制貪婪和虛榮，在此基礎上建立利維坦，並推導出維持社會秩序



的“自然法”。在此理論視野中，自然仍然是靜止的，自然法亦只需通過對“自然狀態”的反思便可被理解。對自然法和自然正義的實現而言，歷史仍然不具有認知的意義。

但是在斯密的學說中，自然既體現為機械的法則，也是支撐著世界和社會的最高的精神。造物主自然將自己的意志寫進了機械的物理法則裏，也寫進了人的心裏，寫在社會的秩序裏。但是，造物主自然並沒有直接牧養著人類，而是賦予其一定的自由。他給人以認知其意志和自然法的能力，以及實現其意志的情感和欲望。人必須在不斷的社會交往中，透過無偏旁觀者的同情才能認知到自然的法則和道德的律令。自然的這一安排表明：社會是人天然的歸宿，是人天生的屬性，社會的運動中亦包含了自然的神意。人能夠也只能從現實的經驗和歷史中去理解自然。自然法亦能在經驗與歷史中浮現。在這樣的視野下，歷史才真正擁有了知識上的意義，成為展示自然智慧和自然法的舞臺。

斯密的理論體系分為四個部分，涵蓋了自然神學 (natural theology)、倫理學 (Ethics)、自然法理學、政治經濟學。這個架構中沒有形而上學。自然神學也不過作為其人性理論，或者“道德情感理論”的依託存在，論述“關於上帝存在和屬性的證據，以及作為宗教基礎的心靈原則”。⁸⁸ 也就是說，斯密將“神學”轉變成為關於上帝屬性的經驗研究，形而上學意義上作為“實體”和“本質”的上帝卻在此間悄然退場。雖然他依然將“人性”和秩序的本原上溯到“上帝的智慧”，但我們卻是從“無偏旁觀者”，而不由上帝那裏獲得道德規則。對斯密而言，無偏旁觀者是自然智慧的信使，而歷史和現實經驗則為無偏旁觀者的運動提供了具體的條件。歷史條件、風俗雖然會發生變化，但由無偏旁觀者所展示出來的自然正義法則和精神則萬世不遺。自然正義適於萬世萬民，是任何社會都不能拋棄的德性。習俗存在於特定的時空之中，是流變的，但歷史的習俗背後卻是穩固不



便的根基：永恆的人性法則和自然的道德秩序。斯密正是在此意義上區分了“自然正義”和“實定法”，後者代表歷史習俗中“自然正義感”“或多或少不完美”的表達。⁸⁹“正義的法律”或自然正義則是其自然法理學所要研究的主題。

在斯密的道德哲學中，歷史與“自然”、社會與“自然社會”的辯證關係透過“無偏旁觀者”邏輯形象且富有經驗性地呈現出來。道德情感既是社會生活的現實原則，又蘊含了自然智慧和神意——情感被斯密視為理解自然秩序的核心環節。通過這種方式，斯密改造了自格老秀斯、霍布斯發端而來的自然法理學傳統，並從中開拓出自然法理學的歷史維度。相比起格老秀斯、霍布斯等自然法理學先驅，斯密圍繞“自然社會”的思考做出了重大的理論突破。在這樣的視野中，現實的經驗世界——旁觀者眼中的世界是自然秩序的載體，也是理論分析的自然起點。我們可以看到，亞當·斯密的學說具有濃厚的社會學特徵，也為後世社會理論的發育提供了啟迪⁹⁰。

注釋

- 1 “我們不是考察一個完美的存在基於何種原則贊許對惡行的懲罰，而是探討像人類這樣有缺陷與不完美的創造物，事實上與實際上，根據什麼樣的原則贊許懲罰不好的行為。”參見Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Liberty Fund, 1982, 77).
- 2 T. D. Cambell, *Adam Smith's Science of Morals* (George Allan & Unwin LTD, 1978).
- 3 埃德蒙·伯克曾經寫過《為自然社會辯護》一文，在這篇文章中，他將“自然社會”定義為人們因自然欲求和自然本能結成的社會，比如家庭。本文中所使用的自然概念與此不同，並不指家庭，而是指超越於家庭之上的普世秩序。但就其產生的原因，即“因自然欲求和自然本能”而言，本文的“自然社會”概念與伯克之間又是一致的。參見Edmund Burke, “A Vindication of Natural Society” in *Pre-Revolutionary Writings* (Cambridge University Press, 1993).



- 4 《道德情感論》第5部分“論社會習俗和風尚對贊許和譴責的道德情感之影響”討論的便是習俗與自然之間的關係，以及習俗對現實道德判斷的影響。參見亞當·斯密，《道德情感論》（北京：中央編譯出版社，2008，239–248）。
- 5 參見亞當·斯密，《道德情感論》第二部分，第三章“論命運如何影響人類對於行為功過的感覺”，111–127。
- 6 斯密將無偏旁觀者稱之為“理性、原則、良心……”，認為道德秩序是上帝智慧的結果，見Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Liberty Fund, 1982, 77, 137).
- 7 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Part III, Chap. V (Liberty Fund, 1982), 161–170.
- 8 休謨，《道德原則研究》（北京：商務印書館，2007），22–27。
- 9 David Hume, *The Philosophical Works of David Hume*, Vol. IV, 239.
- 10 亞當·斯密，《道德情感論》（北京：中央編譯出版社，2008），第408頁；Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, (Liberty Fund) 319.
- 11 亞當·斯密，《道德情感論》，27。
- 12 同上，31。
- 13 除了《菲洛忒忒斯》之外，斯密提到的其他幾部作品為《希波呂托斯》和《赫拉克勒斯》。
- 14 [英] 亞當·斯密，《道德情感論》，27；Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 30.
- 15 同上，28；*The Theory of Moral Sentiments*, 28.
- 16 同上，41–42。
- 17 同上，44–45。
- 18 Charles L. Griswold, *Adam Smith and The Virtues of Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 114.
- 19 見亞當·斯密中對“審慎” (prudence) 的討論。Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Liberty Fund, 1982), 212–7.
- 20 亞當·斯密，《道德情感論》（北京：中央編譯出版社，2008），48。
Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 41.
- 21 同上，8。
- 22 同上，59。
- 23 亞當·斯密，《道德情感論》，71–72。
- 24 柏拉圖，《理想國》（北京：商務印書館，2002），44–49。
- 25 亞當·斯密，《道德情感論》，73。
- 26 同上，74。



- 27 同上，75。
- 28 同上，75。
- 29 同上，190。
- 30 亞當·斯密，《道德情感論》，190；Charles L. Griswold, JR. *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, 128.
- 31 “人是不完美的造物”是亞當·斯密一個十分重要的論斷，參《道德情操論》，44, 91–92。
- 32 Pierre Force, *Self-interest before Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- 33 盧梭即持有這種觀點，參盧梭，《論人與人之間不平等的起源和基礎》（北京：商務印書館，2007）。
- 34 亞當·斯密，《道德情感論》，186。Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 154.
- 35 亞當·斯密，《國民財富的性質和原因的研究》下冊（北京：商務印書館，2004），65。
- 36 亞當·斯密，《道德情感論》，186–187。
- 37 尼柯洛·馬基雅維利，《君主論》（北京：商務印書館，1997），82–86。
- 38 霍布斯，《利維坦》（北京：商務印書館，1997），96。
- 39 參見Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 342; *Lectures of Jurisprudence* (Liberty Fund, 1982), 1–11.
- 40 參見Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 341–342; Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- 41 亞當·斯密，《道德情感論》，187。
- 42 同上。
- 43 亞當·斯密，《道德情感論》，187。
- 44 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton University Press, 1975), 31–47.
- 45 亞當·斯密，《道德情感論》，111。
- 46 irregularity在牛津詞典中的釋義為“不規律”、“不規則”、“不合常規”。本文援用《道德情感論》謝宗林譯本的中文翻譯，將irregularity of sentiments譯為“感覺出軌”。
- 47 亞當·斯密，《道德情感論》，111。
- 48 同上，111–112。
- 49 同上，116。
- 50 同上，116–117。



- 51 亞當·斯密，《道德情感論》，127。Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 104–105.
- 52 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton University Press, 1975), 31–47.
- 53 參見亞里士多德，《尼各馬科倫理學》（北京：商務印書館，2003）。
- 54 亞當·斯密，《道德情感論》，288。
- 55 一方面，由於有限的理性，旁觀者無法準確地看到行為的後果和效用；另一方面，旁觀者無需洞見行為的效用即可作出道德判斷，所以，旁觀者們“不去看”。
- 56 亞當·斯密，《道德情感論》，127。
- 57 同上，128。
- 58 同上。即上文所說的第三重法庭，由上帝親自主持的法庭。
- 59 在謝宗林的《道德情感論》譯本中，Nature 一律被翻譯為“自然女神”。亞當·斯密自己也混用 Nature、Author of nature（造物主），以及 God（上帝），Deity（神）。所以，僅就 Nature 的含義而言，謝宗林的翻譯頗為貼切，不過，此自然神是否為女性就需要商榷或者做一番考據。為了避免此種混淆，筆者將 Nature 直譯為“自然”。
- 60 同上。
- 61 亞當·斯密，《道德情感論》，127。
- 62 亞當·斯密，《道德情感論》，130。
- 63 同上，128。
- 64 同上，131。
- 65 參見筆者論文“牛頓式道德哲學家：亞當·斯密的啟蒙”，載於《知識分子論叢》第十輯（北京：江蘇人民出版社，2012）。Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- 66 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. By D.D. Raphael and A.L. Macfie (Indianapolis: Liberty Fund, 1982), 110, 131, 135, 137.
- 67 亞當·斯密，《道德情感論》，238。
- 68 同上，137；Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 113.
- 69 同上，173。
- 70 同上，173。
- 71 亞當·斯密對此獨居者形象的塑造與盧梭的“孤獨者”兩相對照：前者不知美醜善惡，是蒙昧而粗鄙的個體；“孤獨者”卻是盧梭理想的人格形象。所以，筆者用“孤獨之人”來指稱前者，既影射到盧梭的論述，由於之相區別。



- 72 同上，135。
- 73 同上，135。
- 74 亞當·斯密，《道德情感論》，136。
- 75 同上，136頁。
- 76 斯密在《道德情感論》第三部分第二章 (TMS, Part. III, Chap. II) 重點討論了這個區別。這一章的標題為“論喜歡受到讚美以及喜歡值得讚美；論害怕受到譴責及害怕應受譴責” (*Of the love of praise, and of that of praise-worthiness; Of the dread of Blame, and of that of blame-worthiness*)。
- 77 亞當·斯密，《道德情感論》，141–143。
- 78 同上，142。
- 79 同上，142。TMS, 116。
- 80 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 134–135.
- 81 亞當·斯密，《道德情感論》，162。
- 82 Charles Griswold, JR, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, 139.
- 83 亞當·斯密，《道德情感論》，185。
- 84 Charles Griswold, JR, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, 143. “Hence the impartial spectator is an idealization of the moral demand for social unity, though it is not itself a function of any given social consensus.”
- 85 即旁觀者、無偏旁觀者與自然信仰，具體內容請見第一章。
- 86 參見亞當·斯密，《道德情感論》，104。
- 87 柏拉圖，《政治家》，洪濤譯，（上海：上海人民出版社，2005），33–34。
- 88 Dugald Stewart, “Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.” in *Essays on Philosophical Subjects*, 274–275.
- 89 參見亞當·斯密，《道德情感論》，435–436；Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 340–341。
- 90 參見埃米爾·塗爾幹在《社會分工論》中的相關討論。

