

虚荣：解决亚当·斯密问题的一种新进路

曹 帅

[摘要] 德国历史学派提出的“亚当·斯密问题”争论至今，推动了学界对斯密体系准确和深入的认识。关于自爱与同情的关系以及它们在《道德情操论》和《国富论》中扮演的角色，已经达成较为明确的共识。但各种新的斯密问题仍不断从新的角度和层次提出，其中近期引起较多关注的是《道德情操论》第一版和第六版之间的关系问题。从虚荣出发的解释进路，为新旧斯密问题的解答展现了新的前景。作为自爱与同情的辩证运动的结果，虚荣不仅连接着《道德情操论》与《国富论》中改善自身境遇的动机，还是《道德情操论》第一版至第六版的神奇跳跃的起点。

[关键词] 自爱；同情；虚荣

“亚当·斯密问题”最初涉及斯密体系中自爱与同情、《国富论》与《道德情操论》之间的关系以及更为广泛的经济（人）与道德（人）的关系。围绕斯密问题的争论已经持续160多年，虽然就斯密思想的一致性学界已经形成某些基本结论，但这场争论涵盖的议题早已超出单纯文本而触及现代生活的复杂样貌。对这一争论进行梳理和反思，不仅是为了更好地理解这位市场经济蓝图作者的完整思想体系，也可以由此管窥现代世界诞生时所产生的特有紧张和人们的焦虑与应对。

本文第一部分将简要回顾斯密问题的产生和早期争论，围绕自爱与同情的关系以及它们在《道德情操论》与《国富论》^①中的作用，展示学界相关观点和笔者的思考，表明最初的斯密问题已经得到较好解决；第二部分介绍《道德情操论》第一版和第六版之间的张力构成的新斯密问题；第三部分从虚荣出发考察自爱与同情的辩证运动，以“爱的阶梯”呈现斯密设想的道德成长过程，在回应新旧斯密问题的过程中展示斯密思想体系的统一性。

一、斯密问题的产生与争论

德国历史学派最初提出了斯密问题。这一问题是在德国思想家对英国自由贸易学说的不信任氛围中产生的，不信任源于英国实际的经济政策与其提倡的自由贸易学说之间的反差。例如李斯特指责英国上屋抽梯：它借助保护主义、干预主义甚至贸易霸权使自己强大，为了阻止他国同样强大又鼓吹自由放任，斯密所提供的世界主义论点现在正被英国政府利用以掩饰这一企

作者：曹帅，南京大学政府管理学院助理研究员，caoshuai@nju.edu.cn。

① 本文使用的中译本为：《道德情操论》，蒋自强等译，商务印书馆，1997；《国富论》，郭大力、王亚南译，商务印书馆，2015。笔者参考格拉斯哥全集版对部分译文做了修改。

图。^① 李斯特为德国历史学派勾勒了大纲，而他对斯密的批判态度为该学派的斯密解释定了基调。如果说李斯特的评价更多着眼于斯密学说的适用范围和历史作用的话，他的后继者提出斯密问题则旨在质疑斯密学说本身的原创性和连贯性。克尼斯是“法国影响转变说”的首倡者，他认为斯密受法国唯物主义影响写出《国富论》。布伦塔诺、昂肯（之后观点有变化）和斯卡尔钦茨基响应了这一观点。斯卡尔钦茨基的观点最为极端，他竭力贬低斯密的原创性，认为两部书都是受外部影响而形成的，《道德情操论》受哈奇森和休谟影响，《国富论》则受爱尔维修和重农学派影响，法国之行后，斯密从一个提倡同情的唯心主义者变成了鼓吹自爱的唯物主义者。^②

具有讽刺意味的是，斯卡尔钦茨基等人的观点基于对统一论者巴克论点的挪用，巴克的《英国文明史》断定两书有着“根本不同”但又“相互补充”，他主张将两书视为一个整体：

若要理解这位迄今为止最伟大的苏格兰哲学家的思想，必须将这两本书放在一起视为一本书研究，因为事实上它们在讲述同一主题的两个不同部分。在《道德情操论》中，他考察的是人性中同情的那部分。在《国富论》中，他论述的是人性中自私的那部分。^③

1896年，埃德温·坎南编辑的《亚当·斯密关于正义、监管、岁入及军备的演讲》（收入格拉斯哥全集时被命名为《法理学讲义B》）出版。这部由学生记录的课堂笔记反映了斯密在1763—1764年（推断）的授课内容。1958年，洛西恩发现另两部课堂笔记（后被命名为《法理学讲义A》和《修辞学和文学讲义》），记录了斯密在1762—1763年的授课内容。《法理学讲义》的发现和出版造成斯密问题焦点的转向。这些课堂笔记表明：

（1）《国富论》中的分工、交易天性、劳动价值论、自由贸易等重要思想此时（法国之行前）已经初步成型。例如，在这些讲义中已经出现了《国富论》著名的“屠户、酿酒家和面包师”段落，旨在说明交易出于自爱：

当你向酿酒商或屠夫要啤酒或牛肉时，你并不向他解释你多么需要这些，而是告诉他你的利益允许你为它们出多少钱。你并不向他的人道讲话，而是向他的自爱讲话。^④

由此带来的最直接后果是“法国影响转变说”在文本面前失去支撑。

（2）这意味着斯密有一个更加宏大的研究计划，它至少包括伦理学、政治经济学、法学—政治学三大板块。这证实了斯密自己的宣告：他要写一部关于法律和政府的书，《国富论》部分履行了这一承诺，但是考虑到自己的年龄，他觉得完成这一承诺的希望渺茫。这一宣告被早年的断裂论者无视，而现在人们发现有必要公正和完整地看待“这位伟大的苏格兰人头脑中宏伟的思想结构”^⑤。根据约翰·米勒的说法，斯密在格拉斯哥大学讲授的“道德哲学”课程包含四大部分，即自然神学、伦理学和法学的两个分支。^⑥ 综合这些证据可以看出，斯密的授课内容和写作计划存在对应性，参见图1。

但是，这些关于斯密思想连续性和体系性的证据并未得到英美经济学界重视。在1948年出版的《经济学：导论性分析》中，萨缪尔森围绕“看不见的手”大做文章，认为斯密经济学说的精髓

^① 参见弗里德里希·李斯特：《政治经济学的国民体系》，307页，商务印书馆，1961。

^② See L. Montes. *Adam Smith in Context: A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*. Palgrave Macmillan, 2004, p. 30.

^③ H. Buckle. *History of Civilization in England*, quoted from A. Macfie, and D. Raphael. "Introduction". In A. Smith. *The Theory of Moral Sentiments*. Liberty Fund, 1984, p. 21.

^④ A. Smith. *Lectures on Jurisprudence*. Liberty Fund, 1982, p. 348.

^⑤ A. Oncken. "The Consistency of Adam Smith". *The Economic Journal*, 1987, 7 (27): 443-450.

^⑥ See R. Meek, et al. "Introduction". In Adam Smith. *Lectures on Jurisprudence*. Liberty Fund, 1982, p. 3.

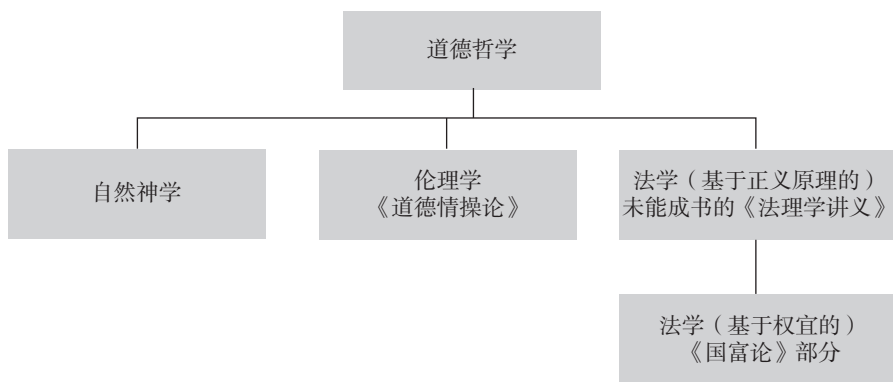


图1 斯密的授课内容对应的写作规划

是自利个体自动推进公共利益，且无需任何政府干预。^① 乔治·施蒂格勒称斯密为“宣扬自利的大祭司”，并称《国富论》是“一座矗立在自利花岗岩上的壮丽宫殿”。^② 虽然这些经济学家没有讨论斯密问题，但他们对斯密的理解显然延续了早期断裂论的思路，即《国富论》的根本乃至唯一动机是自爱。与德国历史学派暗示从《道德情操论》到《国富论》体现出道德堕落相反，在这个时期的英美主流经济学中，《道德情操论》几乎被忽略。

以《国富论》问世200周年（1976年）为契机，格拉斯哥版斯密全集陆续问世，斯密研究迎来新一轮热潮。《道德情操论》编辑者麦克菲、拉斐尔认为误解的源头在于巴克的割裂解释，沿着莫罗早先给出的思路，他们强调自爱也是美德的重要动机。自爱是涉及个人的德性的基础，自爱在理性的帮助下可以形成以审慎（prudence）为统领的勤勉、节俭、守时诸德。^③ 审慎引导人克服眼前冲动，形成长远的自我利益观念和有条理的生活规划。虽然审慎属于低阶美德（严格地说是与个人有关的低级审慎，与公众有关的高级审慎被斯密说成是伟大的），但通常被归入斯密的四主德（其他为仁慈、正义、自制或自我命令）。

《道德情操论》并不否认自爱 and 自利，而且认为这是正当的，由于自爱是每个人的基本行动原则，所以旁观者能够理解并赞同行动者的自爱，但是，这种自爱必须限定在某个范围之内，否则旁观者对他的同情就会停止：

当他以自己所意识到的别人看待自己的眼光来看待自己时，他明白对他们来说自己只是芸芸众生中的一员，没有哪一方面比别人高明。如果他愿意按公正的旁观者能够同情自己的行为——这是全部事情中他渴望做的——的原则行事……他一定会收敛起这种自爱的傲慢之心，并把它压抑到别人能够赞同的程度。^④

《国富论》中没有出现同情一词，但是，这不意味着其中的行动者只受自爱支配。公平经常作为交易、贸易的定语出现，尤其是一开始讨论人的交易倾向时：“我们从未见过甲乙两犬公平和慎思地交换骨头。”^⑤ 因此，在《国富论》“屠户、酿酒家和面包师”那个著名段落里，仅仅看到交易

① See G. Kennedy. "Paul Samuelson and The Invention of The Modern Economics of The Invisible Hand". *History of Economic Ideas*, 2010, 18 (3): 105 - 119.

② G. Stigler. "Smith's Travels on the Ship of State". *History of Political Economy*, 1971, 3 (2): 265 - 277.

③ See G. Morrow. "Adam Smith: Moralism and Philosopher". *Journal of Political Economy*, 1927, 35 (3): 321 - 342; A. Skinner. "Adam Smith: Self-Love". *Revue Européenne Des Sciences Sociales*, 1992, 30 (92): 389 - 402.

④ 亚当·斯密：《道德情操论》，103页，商务印书馆，1997。

⑤ 亚当·斯密：《国富论》，11页，译文有改动，商务印书馆，2015。

诉诸自爱，会走向片面的解释。结合公平限定不难发现，斯密强调的是交易要诉诸他人的自爱，或者说，交易旨在寻求双方自爱之间的某种平衡和一致。在斯密看来，交易是一种说服活动，这种说服活动的特点是“向他人的自爱讲话”。人们运用话语和修辞阐述自己及所有物的价值，强调对方的需要，吸引对方的兴趣，讨价还价，最终达成同意，而这种寻求一致的倾向与《道德情操论》中的同情原则是紧密联系的，它是社会得以形成和维持的心理基础。“公平和慎思”意味着交易包含规范性要求：公平要求尊重他人的需求，对应同情；慎思要求审视自身利益，对应自爱。这就表明，尽管在陌生人的市场互动中，因为地理距离和心理距离导致同情力度减弱，但交易仍然受一种低限度的同情限制。^①

斯密也明确提到经济活动中的竞争受旁观者的公平正义要求约束：

在追求财富、名誉和显赫职位的竞赛中，为了超过一切对手，他可以全力奔跑，但是，如果他要挤撞或推倒对手，旁观者对他的迁就就会完全停止。这违背公平竞争，他们不会允许。^②

除了强迫、欺诈、违约以外，《国富论》中确认，雇主组成联盟压低工人工资、限制工人流动的行为，制造商和中间商联合起来损害消费者利益的行为，对外贸易中的限制、特权、垄断以及母邦对殖民地的压榨等，都属于不公平竞争。^③ 在斯密看来，正义可以类比为使文章成为文章的语法规则，以仁慈为主的其他德性则更像使文章添彩的修辞规则。正义的法则是最清晰的，并且具有强制性，而仁慈取决于自愿。一个成员相互间缺乏爱与仁慈的社会，仍可以通过成员对正义的共同维护而存续，因此正义是社会这个建筑的基础。这些说明，尽管斯密总体上认为政府干涉是对自然进程的阻碍，但在这些存在明显不正义、不公平又无法通过个体或社会的自我调节予以消除的领域，他为政府职能的发挥留出了空间。

这样的理解使我们能够回答瓦伊纳从一个不同角度提出的斯密问题。他认为，《道德情操论》中斯密对自然自由体系自发产生社会利益的期待是乐观和天真的，而《国富论》中斯密对过度自利导致的不公平竞争现象有更清醒的认知，因而更多强调了政府职能对自然自由体系缺陷的矫正，因此，《国富论》中的斯密不是一个自由放任主义者。^④ 斯密关注重点的转变并不意味着断裂。显然，斯密从来不对人性抱有天真态度，他始终都在承认自爱正当性乃至优先性的前提下，讨论人的过度自爱行为及其约束。《道德情操论》中更多关注道德约束，《国富论》研究现实的政治约束，而具有强制力的正义之德将两书（以及《法理学讲义》）联系起来。就此而言，《国富论》更应被理解为之前的原则在政治领域的展开。

这些讨论形成了以下结果：（1）自爱与同情属于人性的最初原则，它们都可以成为美德的动机，同时也都不等于美德，尤其是同情不能等同于仁慈。（2）《国富论》中的行动者主要受自爱驱动，但在交易和竞争行为中都受旁观者同情约束，旁观者依据其行为是否符合正义公平而予以赞同或谴责，这些赞同与谴责进一步成为立法和制定政策的依据。因此，《国富论》与《道德情操论》在动机上是统一的。（3）与巴克“并列但互补”的理解不同，现在的统一论者更多主张《国富论》是《道德情操论》的分支，或两者共同构成一个更大体系（还包括法学—政治学乃至其他学科）的

① See D. Raphael. *Adam Smith*. Oxford University Press, 1985, p. 94.

② 亚当·斯密：《道德情操论》，103-104页，译文有改动，商务印书馆，1997。

③ See D. Lieberman. "Adam Smith on Justice, Rights and Law". In K. Haakonssen (eds.). *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge University Press, 2006, pp. 241-243; L. Billet. "The Just Economy: The Moral Basis of The 'Wealth of Nations'". *Review of Social Economy*, 1976, 34 (3): 295-315.

④ See J. Viner. "Adam Smith and Laissez Faire". *Journal of Political Economy*, 1927, 35 (2): 198-232.

一部分。^①至此可以说,最初的斯密问题已经得到较好解决。

二、新斯密问题

人们对自爱与同情、《国富论》与《道德情操论》之间的统一达成越来越多共识,以至于麦克菲和拉斐尔直斥斯密问题是“基于误读和无知的‘伪问题’”,试图一劳永逸地终止争论。然而,这并不能阻止各式新的斯密问题被不断抛出。

《国富论》中的行动者同时受自爱与同情的驱动和约束,且应该具有公正旁观者赞许的审慎、正义、自制。这样的解答仍不能让一些断裂论者满意,例如奥特森认为,《道德情操论》中仁慈是斯密四主德中的高阶德性,而《国富论》明确描述了一个不依赖仁慈的社会,因此不一致仍然存在。^②这是一个与自爱、同情问题相关但又不同的斯密问题,它的落脚点是两书在美德问题(而非最初的人性原则问题)上的不一致。斯密的四主德在赢得旁观者赞扬的程度上存在某种排序,大体而言,审慎和正义属于低阶德性,仁慈、自制属于高阶德性。^③那么,斯密所珍视的仁慈为何在《国富论》中缺席?早先泰奇格雷伯、涅利关于“陌生人社会”与“亲密空间”的说法,已经对这种疑问做出了部分回答。在斯密笔下,同情随着距离变远而变得微弱,因此呈现某种差序格局。《国富论》描述的是在陌生人空间中如何形成社会合作,自爱的个体在正义的约束下从事经济活动,而爱与仁慈适用于亲密空间。^④这一进路具有很强的解释力,但某种程度上是巴克的“不同但互补”说的延伸,因而仍存在割裂两书的风险。我们将在第三部分以新的进路回应这一问题。

此外,《国富论》内部的不一致^⑤,《法理学讲义》《道德情操论》与《国富论》三者之间的关系^⑥等问题也进入学者视野。引起较大反响的则是《道德情操论》第一版与后续版本之间的关系问题,这也是本文讨论的重点。迪基在对《道德情操论》第一版和第六版进行对比分析的基础上,指出第六版新增部分与原有体系存在冲突,由此提出“三个动机中心论”,即《国富论》《道德情操论》第一版和第六版分别代表不同的人类动机。^⑦斯密用了三十年时间修订《道德情操论》,直至逝世前。特别是第六版改动之大被认为“几乎已经是一本新书”^⑧,迪基这一观点得到广泛回应也在情理之中。罗卫东强调了斯密良心理论由外向内的转变。^⑨巴兹莱声称,旧斯密问题已经退却,

① 参见查尔斯·格瑞斯沃德:《亚当·斯密与启蒙德性》,39页,生活·读书·新知三联书店,2021;A. Macfie. “Adam Smith’s Moral Sentiments as Foundation for His Wealth of Nations”. *Oxford Economic Papers*, 1959, 11 (3): 209 - 228; T. Campbell. *Adam Smith’s Science of Morals*. George Allen & Unwin Ltd., 1971, pp. 16 - 18; D. Winch. *Adam Smith’s Politics*. Cambridge University Press, 1978, p. 10.

② See J. Otteson. “The Recurring ‘Adam Smith Problem’”. *History of Philosophy Quarterly*, 2000, 17 (1): 51 - 74. 实际上,奥特森主张更多东西,他还认为《国富论》中没有公正旁观者,也没有同情,这些论点我们已经作出了反驳,这里仅回应仁慈问题。

③ See V. Brown. *Adam Smith’s Discourse: Canonicity, Commerce and Conscience*. Routledge, 1994, p. 5.

④ See R. Teichgraeber III. “Rethinking Das Adam Smith Problem”. *Journal of British Studies*, 1981, 20 (2): 106 - 123; R. Nieli. “Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem”. *Journal of the History of Ideas*, 1986, 47 (4): 611 - 624.

⑤ 参见徐前进:《“亚当·斯密问题”新论》,载北京大学历史系编:《北大史学》,356 - 394页,北京大学出版社,2011; A. Waterman. “Is There Another, Quite Different, ‘Adam Smith Problem’?”. *Journal of the History of Economic Thought*, 2014, 36 (4): 401 - 420.

⑥ See R. Lamb. *Property Markets and the State in Adam Smith’s System*. Garland, 1987.

⑦ See L. Dickey. “Historicizing the ‘Adam Smith Problem’: Conceptual, Historiographical, and Textual Issues”. *The Journal of Modern History*, 1986, 58 (3): 579 - 609.

⑧ 主要的改动和增加内容包括:第一卷第三篇第三章,剖析和批判了崇拜富人的倾向;第三卷第一章、第二章,对道德上的自我认可的阐述,对渴望赞扬与渴望值得赞扬的区分;第三卷第三章,对良心的重述;第六卷对审慎、骄傲与虚荣的详细讨论;第七卷第二篇第一章,对柏拉图、亚里士多德、斯多葛派的述评和阐释。参见罗斯:《亚当·斯密传》,592页注释2,浙江大学出版社,2013。

⑨ 参见罗卫东:《情感·秩序·美德:亚当·斯密的伦理学世界》,181 - 182页,中国人民大学出版社,2006。

新斯密问题是《道德情操论》初版与后续修订版之间的关系问题。^①

就新斯密问题而言，第六版有三个值得注意的改动：一是对古典伦理学的长篇述评，包括柏拉图、亚里士多德以及斯多葛派学说；二是对道德动机和道德判断理论的改写；三是对羡慕富人、攀比财富的道德谴责。这三部分是相互联系的，对古典伦理学的利用渗透于后两个变化之中。

（一）对道德动机与道德判断理论的发展

斯密原来描述的道德发展过程，旨在考察人如何在同情过程中获得道德判断和道德法则，这条进路更接近经验主义。由于斯密体系中的人兼有行为者和旁观者角色，道德动机和道德判断是相互转化的。在同情过程中，人先对他人的行为产生好恶，形成道德判断，继而用道德判断反思自身行为，于是道德判断又构成道德动机。在自我与他人的持续反复互动与相互镜照中，个体形成较为清晰的一般规则，它规定了何为合宜、何为德与恶，其中最明确的法则是正义。但是，同情与镜照进路包含两个疑难：第一，在道德动机方面，这暗示人们作出有美德的行为是为了与他人保持一致，或喜爱赞扬、畏惧谴责，而非为了美德本身。第二，存在某种相对主义倾向。道德规范是在行为者与旁观者的社会互动中产生的，但旁观者同行为者一样是既定社会文化的继承者，在作出道德判断时将一些既有的价值标准、善恶观念视为理所当然，而这些标准放在另一些社会中可能就成了疑问，例如古希腊允许弃婴而现代社会会严重谴责。换言之，在原先的进路中，道德判断与大众意见的界限并不清晰。在第一版问世后，读者埃利奥特即提出这样的质疑，斯密在书信中做了长篇答复。^②斯密表示考虑在第二版中增加相关章节（“一般规则的起源”），并对自己的体系能够应对这一批评进行了澄清。斯密所做澄清的要旨与第六版对于良心、公正旁观者概念的发展一致。可以认为这个问题刺激了斯密对后续版本的改动。

就道德动机而言，在《道德情操论》第六版新增部分，斯密明确区分了对赞扬之爱（love of praise）与对值得赞扬之爱（love of praise-worthiness）：

自然不仅赋予他某种被人赞许的愿望，而且赋予他某种成为应该被赞许的人的愿望，或者说，在他人之中成为自我赞许的人的愿望。前一种愿望，只能使他希望从表面上去适合社会；后一种愿望，对于使他渴望真正地适合社会来说是必不可少的。前一种愿望，只能使他假装有关美德并隐瞒罪恶；后一种愿望，对于唤起他真正地热爱美德和痛恨罪恶来说是必不可少的。^③

与之相应，现在旁观者出现新的层次，即“心中那个人”“良心的法庭”，而心中那个人本身又兼有人性和神性部分。通过分析可以推断存在三个不同等级的法院。最低一级是外部的一个个具体旁观者，行为者根据他们作出赞扬或谴责的预期来决定自己的行动。另外两级都存在于自我之中，中级法院是内部旁观者中人性的部分，它将社会价值观与是非标准归纳和内化为一般规则，相对独立于外部旁观者的具体评价，但它引导下的行动者本质上是根据想象中抽象旁观者（社会或人类的人格化）的赞扬/谴责决定是否维护一般规则。最高法院是上帝以及与之连接的内部旁观者中神性的部分，它以值得赞美、应受谴责为判断标准，呼唤行动者以美德本身为行为动机：

心中这个半神半人的人……当他的判断由值得赞扬和该受责备的感觉可靠和坚定地引导时，他似乎合宜地按照神的血统行事；但是，当愚昧无知和意志薄弱的人的判断使他大惊失色时，他就暴露出自己同人的联系，并且与其说他是按其血统之中神的部分还不如说是按其血统中人的部分行事。^④

^① See F. Forman-Barzilai, *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory*. Cambridge University Press, 2010, p. 36.

^② See A. Smith, *The Correspondence of Adam Smith*. LibertyClassics, 1987, pp. 48 – 50.

^{③④} 亚当·斯密：《道德情操论》，147（译文有改动）、162页，商务印书馆，1997。

早期经验主义进路探讨的更接近普通人的道德,斯密承认“构成人类大多数的粗糙粘土”是不完美的,但是,通过教育、示范和规训,几乎所有人都能够掌握一般规则,从而在几乎一切场合都表现得比较得体。第六版新增的第六章里多次出现“智慧者和有美德者”(the wise and virtuous)的说法,并且明确指出这样的人是少数,这两个词的连用强烈暗示着苏格拉底的“知识即美德”命题。经验主义的美德经由个体间激情碰撞逐渐演化形成,是不完美的,而哲学反思的美德源自对自然秩序的沉思,是完善的美德。社会化的良心对内在的、沟通上帝的良心,语境中的旁观者对永恒的旁观者,经验主义对古典理性主义,普通人的美德对哲学家的完善美德,基于对一般规则的尊重的义务论对基于美德之爱的德性论,这些都使第一版和第六版呈现出明显张力。

(二) 对财富追求的态度

在《道德情操论》和《国富论》中,斯密都承认虚荣和羡慕是财富追求的深层动机。早期斯密对这种动机也有所嘲讽,认为这是一种自我欺骗,并且他笔下的领主和富人都因其虚荣受到了某种自然狡计的愚弄。然而,这种动机对他的经济体系具有根本意义,甚至可以说整体幸福的实现以大多数人的自我欺骗为前提,如果每个人都追求哲人式的宁静,则应满足于乞丐的生活,而社会将停留在原始状态。

在第六版的新增部分,斯密明确说,“钦佩或近于崇拜富人和大人物”这种倾向,是“我们道德情操败坏的一个重要而又最普遍的原因”。^①同时,斯密用很多具有斯多葛色彩的语言描述财富追求的虚无性质,权力和财富就像是毕生努力建造出的巨大建筑物:

虽然它们可以使住在这座建筑物中的人免除一些小小的不便利,可以保护他不受四季气候中寒风暴雨的袭击,但是,住在里面的人时时刻刻面临着它们突然倒塌把他们压死的危险。它们可以遮挡夏天的阵雨,但是挡不住冬天的风暴,而且,常常使住在里面的人同以前一样,有时比以前更多地感到担心、恐惧和忧伤,面临疾病、危险和死亡。^②

财富并不能使人真正幸福,富人的虚荣和旁观者的羡慕不仅是幻象,还是导致道德情感败坏的最主要原因。这些新的表述似乎威胁着原来的自然自由体系。

三、虚荣：一种解释进路

准确理解斯密笔下自爱与同情的含义及其在人类动机和美德形成中的作用,构成回答旧斯密问题的前提。回答新斯密问题,仍需要回到这两个初始原则。

自爱的含义相对明确,它意味着“每个人首先和主要关心的是他自己”,并且每个人理所当然比其他人更适合、更有能力关心自己。在斯密的使用中,自爱(self-love)与自私(selfishness)、自利(self-interest)并无明显区别,它们的含义都是中性的。但是,考虑到18世纪乃至古典时代的用法,自爱是更加原初的人性原则,自私和自利则可被视为更为自觉的自爱形态。学者们已经指出自爱可以发展出审慎等低阶美德,我们要在之后进一步论证自爱也具有形成高阶美德的潜能。

同情的含义则较为复杂。^③同情能力的确具有向利他、仁慈发展的潜能,但不能将两者直接画上等号。斯密明确说,同情(sympathy)最初的含义与怜悯(pity/compassion)一样,是指对他

①② 亚当·斯密:《道德情操论》,72、230页,商务印书馆,1997。

③ 同情至少具有以下含义:(1)对一切激情的共鸣。(2)由于人兼有行为者和旁观者角色,同情又指由行为者的渴望得到同情与旁观者的同情组成的整个同情过程,因此还包含a.旁观者意识到自己的激情与行为者的激情合拍时产生的快乐;b.行为者意识到自己的激情与行为得到旁观者同情时产生的快乐。(3)当行为者在特定处境中表达某种激情或做出某个行动时,旁观者基于对其处境(尤其是其激情或行动的原因)的认识,而予以赞同(approve,这层含义联系着道德判断)。由于同情包含旁观者和行动者共同完成的整个同情过程,因此它并不像有些学者认为的那样仅仅是情感的共鸣,而非一种动机。应该看到,行动者渴望得到同情构成一种动机。相关研究参见哈孔森:《立法者的科学》,65-68页,浙江大学出版社,2010。

人悲伤、痛苦的共鸣，但在他的使用中，同情是指对一切激情的共鸣。如果说对悲痛的同情是仁慈这一德性的源头，那么，对快乐的同情则引出了完全不同的行为动机。尤其应该看到，斯密认为人们更容易同情他人的快乐而非痛苦，这一倾向导致的直接结果是“我们夸耀自己的财富而隐瞒自己的贫穷”。财富追求的更深层动机不是身体舒适或物质满足，而是渴望得到他人对自身优越境遇和随之而来的快乐的同情，也可以说是为了满足虚荣：

不同阶层的人都存在的好胜心从何而来？人生的伟大目标——我们称之为改善我们的境遇——带来什么好处？以得到同情、自鸣得意、得到赞许的状态被人关注、受人瞩目，这些都是我们想从中得到的好处。吸引我们的是虚荣，而不是舒适或快乐。而虚荣总是建立在我们自己是关注和赞许的对象这一信念之上，富人因富有而感到荣耀，这是因为他感到他的财富自然而然地会引起世人对他的注意，也是因为他感到，在所有这些由于他的有利地位而很容易产生的令人愉快的情绪之中，人们都倾向于附和他。想到这里，他的内心膨胀了，他喜欢他的财富正是出于这个原因，而非它带来的其他好处。^①

在这段话中，出现了《国富论》中多次谈及的“改善自己境遇”（bettering our condition）的努力，并且我们得知其深层原因是人渴望得到他人关注、羡慕、尊敬，因此具有虚荣和好胜心。于是不难看出，《道德情操论》与《国富论》在行动者动机上统一于虚荣。

更重要的是，这使我们发现自爱与同情处于一种辩证关系中，同情不仅以旁观者目光的形式约束自爱，也以此形式强化了自爱并使之升级。如果人不渴望得到他人同情，那么自爱就等于单纯满足基本生理欲望，因此也不会出现社会分化，因为富人并不比穷人有更大的胃。虚荣正是这种辩证关系的结晶，人首先爱自己，但人爱着的总是他人眼中的自己。自爱是同情的反身性感觉形式（reflexive modality）^②，不通过与他人激情、想象、意见的互动，人甚至无法形成自我。这也意味着，与现代经济学的理性人不同，斯密思想中几乎不存在封闭的原子式个体经由理性计算形成的自我利益，除基本生理需求外，绝大部分利益是在同他人的关系中通过激情、想象与意见得到界定的，且经常被世人的称赞这种光晕所笼罩。

虚荣不仅连接着《道德情操论》与《国富论》中改善自身境遇的动机，还是《道德情操论》第一版至第六版的神奇跳跃的起点。虚荣意味着人在意他人眼光，总希望向他人展示自己好的一面而掩饰不好的一面。在展示与掩饰之间，人们相互观察、相互塑造，因此人具有极强可塑性，包含丰富的可能。虚荣或爱赞扬既构成经济动机，也构成道德动机，人会为了得到赞扬而努力获取更多，也会为了得到赞扬而约束或升华自己获取更多的欲望：

受到、获得和享受人们的尊敬和赞赏，是野心和好胜心的主要目的。我们面前有两条同样能达到我们如此渴望的这个目的的道路：一条是学习智慧和培养美德；另一条是取得财富和地位。我们的好胜心会表现为两种不同的品质：一种是骄傲的野心和夸耀的贪婪；另一种是谦逊有礼和公平正义。^③

虚荣不仅指引着财富之路，也展开了美德的阶梯，因此“教育事业中的一个重要秘诀就是把这种虚荣心引导到正确的目标上去”^④。斯密确认，在儿童的道德成长过程中，想取得父母赞许是最初动机，之后则是想取得朋友和周围人的好感。与之前说明追求财富动机的那段话一致，这里斯密同样把虚荣与好胜心（emulation）联系在一起，这个词既意味着不如别人时模仿之，又指与别人平等时力求超越之。经济生活中人们把富人当作成功榜样，模仿之，超越之。道德形成过程中的第

①③④ 亚当·斯密：《道德情操论》，61（译本有改动）、72-73（译文有改动）、339页，商务印书馆，1997。

② See J. Dupuy. “A Reconsideration of Das Adam Smith Problem”. *Stanford French Review*, 1993, 17 (1): 45-57.

一步同样是模仿,即模仿受人称赞的道德榜样和道德行为。人在追求赞扬、避免谴责的过程中模糊地认识到道德规则,但此时他还不是一个具有独立性的道德主体。模仿者发现自己永远无法取悦所有人,总是一些人赞扬,另一些人反对。通过社会互动与经验总结,他掌握了以公平正义为首的一般规则,并形成内在旁观者来审视自己。在这个阶段,他形成了相对独立的道德自我,对值得赞扬和应受谴责具有意识,但很大程度上仍受实际的赞扬与谴责影响,维护一般规则或做出美德行为的动机是爱荣耀(love of true glory),也被斯密称为爱正派名声(love of just fame)。

爱虚荣与爱荣耀的区别在于行动者渴望凭借何种事物赢得人们的赞扬,爱虚荣者寻求一切赞扬,为此甚至不惜吹嘘、伪装,而爱荣耀者希望通过某些构成“人们尊敬和钦佩的自然对象”的品质和才能得到赞扬,他只会为恰如其分的赞扬而感到快乐。但两者并非判若霄壤,因为“虚荣心通常不过是企图过早地僭取今后在时机成熟时应该得到的荣耀”^①。荣耀的满足感弥补了人在坚守一般规则或做出美德行为时可能遭受的实际损失,甚至成为新的快乐和骄傲的来源。斯密将荣誉感与更为普通的美德,尤其是遵守一般规则的义务联系起来,并且认为大部分人都可以形成荣誉感。这是对以往美德伦理学的突破,因为按传统观点,荣耀主要存在于崇高的事业或高贵的群体中。荣耀之爱并不止于强化遵守一般规则的义务感,还具有促成更高美德的动能,它是初级自爱最有力的约束者,同时也是高级自爱的推动者,其作用甚至大于仁慈:

能够抑制自爱最强烈冲动的,不是人道的温和力量,不是造物主在人类心中点燃的仁慈的微弱火花……在许多场合促使我们去实践神一般美德的,不是对邻人的爱,也不是对人类的爱。它是一种更强烈的爱,一种更有力的感情;一种对光荣和高贵的东西的爱,一种对伟大和尊严的爱,一种对我们自己的优越品质的爱。^②

斯密说爱荣耀即使不是人类天性中最好的激情,也肯定是最好的激情之一,在充分肯定这种激情的同时预示了它进一步上升的需要。爱荣耀者无法在一个比世俗标准更高的层面回答这些问题:什么是真正的荣耀?什么是值得尊敬的品质(有别于作为人们尊敬的自然对象的品质)?因此在世人赞许与自我赞许之间被拉扯。对此的追问必然引向智慧。这是只有少数人会执着寻找的最后台阶,他们在智慧与美德之爱的推动下,致力于更准确地认识一般规则及其作者,其道德判断基于自我同情(作为公正旁观者的自我对作为行动者的自我的同情),其道德动机是自我赞许(self-approbation),成为值得赞扬的人。智慧引导下的德性之爱不是对自爱的否定,而是对自己优点的爱和保留、发扬这些优点的渴望,是对自身中神性部分的爱,因此是对自爱的成全。这一理解沿袭了亚里士多德对两种自爱者的区分:一者爱自身的欲望部分,力求多得财富、荣誉和肉体快乐;另一者爱自身的逻各斯部分,听从其指示,因而知道何为最好且只要最好。后一种是真正的自爱者,他“可以放弃钱财、荣誉和人们奋力获得的所有东西,而只为自己保留高贵”^③。从爱虚荣到爱荣耀,再到爱智慧和美德,自爱与同情的辩证运动搭建了一个柏拉图式的爱的阶梯,人通过它远离自我,同时走近自我。

从爱虚荣者对父母、朋友、周围人赞许的依赖,到爱荣耀者对相对独立的抽象旁观者的遵从,到爱智慧和美德者对至高旁观者的追寻,是一个道德动机的独立性和道德判断标准的普遍性不断提升的过程,也是一个从激情到经验,再到理性,从无意识服从到自觉认识上帝规划的过程:

人要对上帝和他的同类负责。尽管他毫无疑问主要是对上帝负责,但是,按照时间顺序,在他能够形成任何关于上帝的观念或上帝据以判断其行为的法则的观念之前,他必然把自己设

①② 亚当·斯密:《道德情操论》,338、167-168(译文有改动)页,商务印书馆,1997。

③ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,302页,商务印书馆,2003。

想成是对同类负责的。一个孩子在形成任何对上帝负责的观念或上帝据以判断其行为的法则的观念之前，无疑会认为自己是父母负责的，他一想到他们的赞许或不赞许，就感到昂扬或沮丧。

……自然的作者让人类成为人类的直接法官，他按照自己的形象创造人类，并任命他们为地上的副手，监督其兄弟们的行为。自然教导他们要承认以此形式赋予人类的权力和司法权，并根据想象自己是值得人类谴责还是值得人类鼓掌而颤抖或欢欣。^①

斯密早期在格拉斯哥大学讲授的自然神学，在他思想上留下了明显印记。他的理论体系的起点是自爱与同情的辩证运动，其终点则统一于上帝/自然。^②

在《国富论》中，仁慈的自然通过虚荣制造的幻象施展其普惠人类的隐蔽计划。“看不见的手”这一隐喻长期被经济学家从资源配置效率的角度加以解读，现在人们已经注意到这个隐喻中包含的某种平等寓意。^③ 在《道德情操论》“看不见的手”段落中，斯密强调的是，尽管存在财产占有的不平等，但神“既没有忘记也没有遗弃那些在这种分配中似乎被忽略了的人”^④。《国富论》正是以大量经验观察和技术性分析来揭示：富人的奢侈需求如何带来更多就业并促进技艺精进，劳动分工和技艺精进如何造成商品价格下降和工人工资上升的趋势，自由、公平的竞争如何引入充分的生活用品供应，奢侈品及文雅生活方式如何向下扩散。这些论证都指向一个目的，证明这一预期是可信的：在法治、公平的市场竞争中，在每个人“改善自身境遇的努力”推动下，“看不见的手”将带来“普及到最下层人民的那种普遍富裕（universal opulence）”。^⑤ 斯密相信自然自由体系比以往的任何制度（包括英国当时的重商主义体系）都有利于普通劳动者。^⑥ 这个隐喻甚至有可能被阐释为罗尔斯式差别原则，即唯有当经济不平等有利于最不利者时方能忍受。《道德情操论》已经断定，人类对遥远的、无直接关系的人的有限仁慈（心怀善意但不会主动为之付出），正是自然的明智安排；《国富论》则证明这一不依赖个体仁慈的安排将带来仁慈的结果，因而可以推测其设计者——上帝或自然具有仁慈意图。由此，奥特森基于“仁慈缺席”的斯密问题也得到了解答。

在《道德情操论》第一版，自然赋予人们寻求赞同和赞扬的倾向：

自然在为社会造人时，就赋予人某种取悦同胞的原始欲望和某种对冒犯同胞的原始厌恶。她教导人对同胞的好感感到愉快而对同胞的恶感感到痛苦。她由此而把同胞的赞许变成对人来说最令人荣光和合意的事，并把同胞的不赞许变成最令人感到羞辱和冒犯的事。^⑦

这种倾向让人类重视他人的情感和意见，相互镜照，相互审判，相互塑造，从而在激情碰撞与经验总结中形成日常伦理秩序，其中的一般规则虽由人们的经验发现，但其设计者是自然。在《道德情操论》第六版，自然在人们心中种下“成为值得赞扬的人”的欲望，最终向爱智慧和爱美德者显现其全部规划，参见图 2。

围绕斯密问题产生的争论，使这位哲学家毕生营造的恢宏宫殿的复杂结构向我们逐步开放。那些表面的矛盾，是任何一位善于在不同领域、不同层次进行深入思考的思想家都会产生的矛盾，会随着我们对体系整体视野的不断扩大而趋于消解。在抛出和解决这一问题的过程中，人们也逐渐看

① A. Smith. *The Correspondence of Adam Smith*, LibertyClassics, 1987, pp. 52 - 53.

② See Christopher Hodder. *A Structured Approach to the Adam Smith Problem*, Ph. D. dissertation, University of York, 2016, pp. 147 - 170.

③ 参见伊斯特凡·洪特：《贸易的猜忌》，381 页，译林出版社，2016。

④⑦ 亚当·斯密：《道德情操论》，232、146 - 147（译文有改动）页，商务印书馆，1997。

⑤ 亚当·斯密：《国富论》，9 页，商务印书馆，2015。

⑥ 参见帕特里夏·伊斯特凡·沃哈恩：《亚当·斯密及其留给现代资本主义的遗产》，169 页，上海译文出版社，2006。

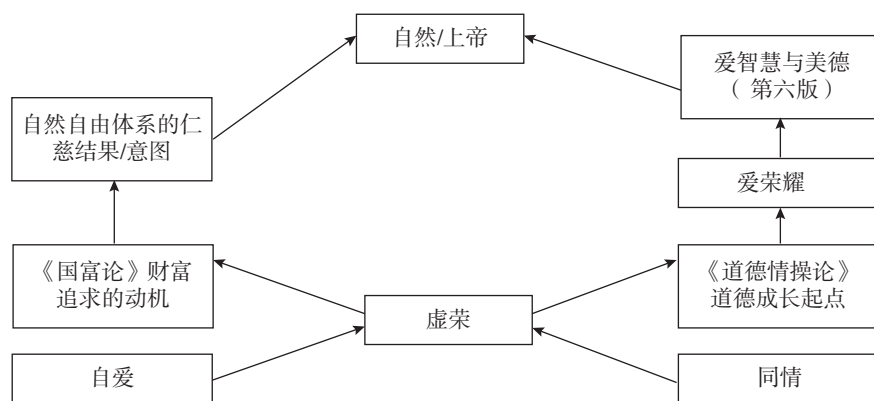


图 2 斯密体系统一性

出，以财富追求为主导的商业社会，不仅能自然形成以财产权文化为基础的正义、公平、审慎、勤勉等普通美德，而且为更高贵的人类活动留出了空间。

Vanity: An Approach to the Adam Smith Problems

CAO Shuai

(School of Government, Nanjing University)

Abstract: The debate on the “Adam Smith Problem” raised by the German Historical School has promoted an more accurate and in-depth understanding on Smith’s system. Scholars have reached a consensus on the relationship between self-love and sympathy as well as their roles in *The Theory of Moral Sentiments* and *Wealth of Nations*. However, many new Adam Smith problems appear from various new perspectives, of which the most noticeable one recently is about the relationship of the content in the first and the sixth editions of *The Theory of Moral Sentiments*. An interpretive approach starting from vanity provides a new perspective for resolving the old and new Smith Problems. As a result of the dialectical movement of self-love and sympathy, human’s vanity not only forms the motivation of “bettering our condition” which connected *The Theory of Moral Sentiments* and *Wealth of Nations*, but also serves as the starting point for the leap from the first to the sixth editions of *The Theory of Moral Sentiments*.

Key words: Self-love; Sympathy; Vanity

(责任编辑 李 理)