



世纪前沿

Polity and Economy

With further thoughts on the principles of Adam Smith

[美] 约瑟夫·克罗普西 著

Joseph Cropsey

邓文正 译

国体与经体

对亚当·斯密原理的进一步思考

上海世纪出版集团

国体与经体

对亚当·斯密原理的进一步思考

[美] 约瑟夫·克罗普西 著 邓文正 译

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

国体与经体：对亚当·斯密原理的进一步思考 / [美]

克罗普西著；

邓文正译. —上海：上海人民出版社，2005

(世纪人文系列丛书)

ISBN 7-208-05361-8

I. 国... II. ①克... ②邓... III. 亚当·斯密
(1723~1790) —经济思想—研究

IV. F091.33

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 103310 号

出 品 人 施宏俊

责任编辑 卢建勇 姚映然

装帧设计 陆智昌

国体与经体：对亚当·斯密原理的进一步思考

[美] 约瑟夫·克罗普西 著

邓文正 译

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

出 品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司

(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)

发 行 世纪出版集团发行中心

印 刷 山东新华印刷厂临沂厂

开 本 635×965 毫米 1/16

印 张 11.5

插 页 4

字 数 160,000

版 次 2005 年 5 月第 1 版

印 次 2005 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 7-208-05361-8/D·925

定 价 18.00 元

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神，由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

目录

译者序 /1

作者中译本序 /20

作者自序 /22

导 言 /23

第一章 斯密体系的普遍基础 /29

第二章 自由、历史和商业秩序的国体 /85

第三章 斯密的意图问题 /118

第四章 亚当·斯密与政治哲学 /132

第五章 无形的手：道德与政治的省思 /156

译者后记 /171

译者序

顾名思义，本书所论，是亚当·斯密对经体和国体的理论观点。经济组织与制度，本来属于经济学的范畴，而国家体制的安排，则是政治学的课题。两者如何能协调运作相辅相成，从来是各方争论不休的难题。本书的目的，在把斯密对这两者背后的假设，通过他在18世纪启蒙运动时代的道德哲学架构，展现出来。

对大部分读者来说，一提到亚当·斯密，自然会联想到“自由经济”，甚或今天人们处于资本主义制度下的生活方式。如果问：这样的制度或生活方式背后的理念是什么？或再进一步问：假如人人认为，自由开放的生活方式值得维护，那维护它的手段又是什么？那倒不易作答。正如作者在《导言》中说，“如果我们希望了解我们今天的生活方式，那我们必须先明白，那样的生活方式，是奠定在什么基础上面。”假如有维护这生活方式的决心，“但如果对通过自由资本主义作手段来觉得的好处，没有清晰和真实的了解，则人们对那种决心又无从期望。”特别是，亚当·斯密本人大力倡议的生活方式和社会体制的最终目的，是让人性获得自由发展。他所针对的，是古代到中世纪长期在欧洲流行的教诲。他大力非议那种教诲和社会体制，认为那是以美德为名来压抑人性的东西。可是，他把自己的理论铺陈后，却又踌躇起来。他确信自己找到了更合人性的制度可以取代

以前那种方式，但又站在美德的角度，对自己找到的替代品提出严厉的批评。为什么让人觉得他有“自相矛盾”的感觉？

要明白亚当·斯密是否真的自相矛盾，抑或他的理论虽包含了两种不调和的因子，但仍然无碍是种首尾贯彻的理论，就要先明白他所针砭的古代哲学的教诲，以及该教诲所带出的后果。让我们先回头，简明扼要地看看古典政治哲学的教诲。

* * * *

柏拉图以人为理性动物。人的理性可以指导人找寻正义，而正义，是国体所追求的目标^[1]。亚里士多德认为人生而为社会性动物，所以人必然是政治动物，又即人生而具有社会性的利他本质^[2]。人之有异于禽兽者，在于人有灵魂，而人有美德，正在于其灵魂（或者说崇高的心智）之实践，即理性之实践。这是自然指引人的方向，而每一个人都应该依循这方向，达到最高境界。

亚里士多德以正义为“最完整的美德”，因为拥有政治正义的人，不只会实践美德来利己，也兼施于他人。称之为完美的美德，正因它不光维护自我，更是维护他人^[3]。但这政治美德的追求，并不以自我为鹄的，而是以一更高层次为目标。这目标乃人的道德德性与理智德性之尽量发挥。因此，国家的政治美德与政治生命，在使国民能追求这目标，让他们能充分发展、充分实践灵性（心智）的能力。这活动亚里士多德称之为“人所能作的、最高层次的实践，即是人的理性实践；而人的生命本质或意义，正在追求理性，在对真理作玄思^[4]”。

任何国家体制组成，都是按着它的本质，或者说它所追求的生活方式。在不同的国家，这生活方式或目的都不一样^[5]。毕竟，能以玄思为实践生命的智者，人间罕有。任何国体所能做到的，顶多只是培育一些“君子”：那介乎良好国民与哲学家之间的人物。为要追求人的道德德性与理智德性（尤其是后者），好让一己的心智能全面实现，那做君子的，

就会把优越的心智看作更高的追求层次，也就是发展“对一己之美德”。这美德之最，亚里士多德称为“伟大的灵魂”，当受人称颂和获得荣誉。但即使是这些外在的美好事物，那有智慧的君子也瞧不起，因为没有什么比他的心智来得更高的了^[6]。就这样说，那完美君子的自豪和自尊感，跟那智者颇近；他用服务他人作手段来达到自己最终目的——让理性心智发挥。所以追求智识的生命是更高的生命，也是“私人”的生命，就像艺术家似的生命。

纵使以最佳情况来考虑，在任何国家中能享有这种条件的，有足够条件追求这悠闲艺术家般、自我提升境界的人，当属极少数。最佳的国体或最高境界的政治生命，则是君子之治（或称贤人政治，或称精英政治）。政治美德（服务他人）不单单是君子的激情，而是“正确理性所指引”的激情。理性指引的崇高美德本身，并非人人能做到，所以不是平等的东西^[7]。

就因为那卓越的君子懂得用理性指挥激情，他明白自己具备某种美德，因而有一种自豪感。那是一种有气度的、具骄傲气质的特性。那是智者贤士真正的卓越感，也是自足感。他不屑在他人身上追寻什么，也不屑从他人那里得到什么，遑论财富与权力。那是《论语》所谓“人不知而不愠，不亦君子乎”之义了。惟其如此，他追求的是自我境界的提升，不是与人争名利；他的自足感使他对竞争毫不感兴趣，更不会视之为美德。

因此，营营役役的俗世生命，古代哲学家认为不值得追求。那让人用理性指挥自己，拿心智和美德作最大发挥为目标的生命，才是那美好的生命。人人都应尽一己之力去追求这个高境界。这才是有美德的生命，而自然也指引人致力于实践他天赋的才能，去追求这种生命。但人的禀赋不一，美好的生命也只有少数人才能达到。那政治美德，正在设计一种国体来成就这类君子。国体里面其他阶层众人，则有赖这些君子照顾教养，所以一般人并不能完全享有那美好的生命，只能通过这士绅阶层的君子以福泽斯民^[8]。美德（这当然包括四大基本美德——智慧、正义、勇敢、自制），就是凭这少数优异之士的理性来决定的。如果要问：“谁

应该做统治者？”答案很明显，是那具卓越美德的君子；虽然，他们所追求的玄思，或最高的生命境界，其实超越了社会本身。

希腊的哲学家倒不以为人性如此完美。他们清楚认识到，人有七情六欲、有私心。在他们的国体构想中，总会安排有某种教化设计。例如为免除人的私念，采取共妻制形式，并用孩童公社制来废除家庭，以免统治阶层偏私^[9]，又用上某种智性德性的混合教育，来训练人民^[10]。亚里士多德更明白到，因人生而有激情，要克服这部分的人性，要倚靠智者的教育，希望可以替国民塑造出“第二本性”，从小培养，让人们慢慢地学习，使美德能自然而然地步步熏陶，潜移默化地使人民接受^[11]。（否则，就只有用统治者的权威来执行。）美德，是人驾驭激情的武器。

这种教诲，不必说18世纪，就是今天仍有不少人奉为圭臬，也曾为欧洲人长期保守着。强制性的美德社会，被视为惟一可行的社会，因为贤人政治，在大部分情况下，可望而不可即。自从基督教征服了罗马帝国，整个中世纪的欧洲，在社会美德的要求上，又罩上了权威的宗教美德。统治者与教会，就成了欧洲人的枷锁，钳制着人们去服膺在美德社会要求下。君王奉美德之名施政，教士藉人的迷信与狂热来增加自身的权威，成了中世纪的写照。

* * * *

文艺复兴与随之而来的宗教改革，可说是打破这局面的第一波。新教运动兴起，罗马教会定于一尊的情况不再。人民要求宪治的呼声开始有所闻。但君主的绝对权力仍在，而旧教（或罗马教会）对人的钳制也未有放松。欧洲哲学家在政治论著中，开始针对着这种背景来下笔。对亚当·斯密直接影响最大的，当推托马斯·霍布斯。

17世纪中叶，英国处于一个纷乱的时代。政争和内战频仍。宗教自由是当时备受争论的题目，而君主的绝对权力，也受到前所未有的挑战。霍布斯的名著《利维坦》，正成书于此时^[12]，而霍布斯的政治哲学，正冲

着传统教诲而立。他一开始就排斥了古典哲学对人性的假设，因为他认为，人非生而有理性的，因此人并非自然而然的是理性动物。自然只安排人有感官，与其他动物无异。而人是借着感官来认识事物的，可见知识也不是心智活动的产品^[13]。人一开始不可能是社会性的，并不像亚里士多德所说，人必然是个政治动物^[14]。

理性，是人对外间事物的分析和整合的表达。但理性并不是感觉和记忆，那些是人生而有的。理性也不是智识，可经由经验取得的。理性是人后天努力学习的结果^[15]。人必先有激情去学习才能得着理性，那么激情走在理性前面，其理甚明。故知理性本身不独立存在。然则人的激情呢？霍布斯侧重人的动物性能，常常用人的行为比作动作，或动态的活动。他认为人的本能，即人生而有的激情，是推动人做事的原动力^[16]。日后心理分析学派论人内在驱策人从事活动的力量，正本此说。至于理性在这里扮演的角色，只是工具。换句话说，理性是人用来追求或逃避某目的的手段而已。从此推论，可知理性只能辅助而不能统驭激情。古代的教诲，现在是倒转过来：理性不能指挥激情。

那么，身为动物的人，他最大的激情是什么？霍布斯强调，因动物本性人人俱有，因而追求最大的激情——即人的生命本身，是人人都能做到的，或者说是人人平等的^[17]。正因为人有平等的权利去追求生命，那么人也有平等的能力夺取生命；在无政府状态之下，人为夺取保障一己生命的资源而与他人所起的冲突，必导致恐怖的战争状态。这是霍布斯所论国体（他叫做主权拥有者）起源的背景^[18]。国体，是人为逃避生命被暴力夺取的衍生物。

但保障一己的生命，或自我保存，是人最高激情，则毫无疑问。所以霍布斯坚持认为保存生命是任何国体之鹄的，是统治者必须做到的^[19]。这里所说的生命，不是古代哲人所指，以发挥人的心智美德为目标的美好生命，而是指人的自我保存和保障。霍布斯以保存生命为人不可分割的首要权利。约翰·洛克也宣称，民治政府首要之务，在保障人的生命、自由、财产^[20]。其后美国开国前公告天下的《独立宣言》，就高举一些不

辩自明的真理，认为人是生而平等的，上天赋予人们某些无法出让的权利；在各项权利中，包括了生命、自由、追求快乐的权利等^[21]。追求生命，即人人都有平等权利享有的自我保存和保障，那是人的本能，也是人最强烈的激情。当然，美国开国元勋所指追求快乐，当包括财产享用在内，即洛克的小变异而已。霍布斯所谓人的安全，又不光指人生命的保存，而是包括了物质丰裕的生命^[22]。这又包含了私有财产的保障^[23]。（这点日后又为洛克所强调。）

这些基本的东西，霍布斯认为自然律会引导人清楚见到，人人有能力去履行，又合乎其激情的要求。但这人人追求的东西，那君子是不屑一顾的，因古代的君子具有自豪与骄傲。因而霍布斯以自豪为恶德，指其破坏自然法。他特别针对亚里士多德发言^[24]。他又觉得教士所持之骄傲是虚伪的，故对教士弄权曲解《圣经》，大张伐挾^[25]。并以古代的教化不济事，统治者应以他本人的教诲为师^[26]。

* * * *

霍布斯之后约一个世纪，波澜壮阔的启蒙运动在欧洲展开；而启蒙运动，可说是继文艺复兴之后，起而质疑古代到中世纪教诲与社会体制的第二波。当时思想界对来自政治和教会、要人们顺从强制性美德社会的要求，不断提出反驳。亚当·斯密的哲学著述，是处在这时的苏格兰启蒙运动中最重要作品之一。本书作者的目的，也是从该观点来阐释斯密的理论。让我们在下面大致上顺着本书次序，作一较为概括的介绍，并且拿上面提到前人的立论并排比较，希望读者有一个较全面的了解。

一开始就提到的，是斯密跟霍布斯一样，视人是动物界的一环（第一章）。自然所赋予人的，是感觉本能而不是理性；而生物本能上所拥有的，是维生的渴求。这是人生而有的欲望，可见指引着人行事的，是最基本的激情，不是古代哲人所称颂的、崇高的心智活动，或理性。自然，并不曾把这么重要的活动能力，交托在那摇曳不定的理性手中（第一

章)。这样推论，激情占有主导地位，这点在后不断有反复申明。即使是人的感官系统，也不见得是理性的上佳辅助器材（第一章）。

生物追求生命，出自动物本身的激情，并非为了其他更高的目标（I, 3）。这跟霍布斯、洛克、美国开国元勋等人所论无异。古人要求人追求美好的生命，跟近人大异其趣（第一章，比较本书作者对这点所采取的保留态度。见第三章，注28；第一章，注83）。17、18世纪以还的哲学家谈到生命时，都是指人在世上的物质生命，这生命由自然所赋予而存在，所以是最自然之实体；而对生命的保存，就是最自然不过之事。就逻辑上说，最有利达到保存这目的的，当然是最自然的手段。由此可知，最能保存这物质生命的社会，就是最佳最自然的社会（第一章、第二章）；而最能因此而成就的生命，当是最佳的生命了。如果照顾自己的生命是最自然的事，那么每个人先照顾自己，以自己为优先考虑，就毫不出奇（第一章）。至于因着照顾自己而惠及他人，那倒不是人有意的行为，我们在后面会作进一步解说（第一章）。

如何控制人的激情呢？作者一针见血地指出，斯密是用激情作自我抑制；或者说，是用各种不同的激情来互相牵制（第一章）。人怎样去判断这样产生的后果？很简单：以己度人（第一章）。恰恰因为激情凡人皆有，每个人内心认为适宜的，便可推己及人来同情他人的行为。比方说，只要每个人对物质追求的欲望表达得适宜的话，他是可以基于其他人感同身受的感觉而获得他们的同情。那么同情或感同身受，就成了道德判断的基础（第一章）。这么说，同情，或更广义的激情，就是人的本性了。这跟古代的观点大相径庭（第一章）。

良心，或称为每个人胸襟内那“客观的旁观者”，变成了是非善恶的最后仲裁。这么一来，所谓美德，只意味着人的行为能受到其他人内心的激情的共鸣而已；美德并不必从具特殊能力的人——例如君子或智者的理性——的称赞而来。这样，人与人相互间就平等得多（第一章）。斯密所用的例子，是人有平等竞争的权利，又同时受到“旁观者”的监督，因为良知是天赋的。从此引申，斯密倡议的自由国体与竞争制度，必然

是建立在人得公平地遵守竞争的“游戏规则”或行为规范上。大家在行使权利时，也得受到平等尊重而不得由某少数君子来指示（第一章）。所以说，人是用感同身受的良知（激情的一种）来牵制别的激情。

古代教诲，用德性智性教化来驾驭人的激情；斯密则认为激情无法根本克服，否定了古代道德教育的功能。理性并非统制激情的好工具，使人行不越轨的，不是理性对激情的约制而是规范，或人人平等遵守的制度规则（第一章，又詹姆斯·博纳（James Bonar）的论点，除参看注51外，并见其*Philosophy and Political Economy* [New York: Augustus M. Kelley, Reprint, 1966], Book II, Chapter VIII)。不尊重规则，就无法在人们诸多对立的激情之间，维持某种平衡。道德教化果能令人行善去恶，则古代哲人所倡之法早成功施行。崇高的理性秩序跟更基本的自然秩序不停地起着冲突，正表明人不能光凭理性战胜欲望。教育并不在压抑欲望而在疏导欲望，尤其在那人人都有占有欲的社会中，更需如此（第一章）。

人对自我生命的保存，既然是激情的产品，那么为保存生命而成的人群组合——社会，同样是激情而非理性抉择的产物了。这是斯密认为最佳社会，即最佳保存生命之手段，出自人的激情而不出自理性安排的原因（第一章）。如果人这个充满激情的动物追求自我保存，是他最基本的渴求的话，那自然而然的，他首先追求的是自己的保障，然后才能谈到推己及人等等。换句话说，人本质上是生而利己而非利他的（第一章）。人对自己有抑制，因为人得承认人也具有平等自保的权利。这点和霍布斯的论点完全吻合（第一章）。

古代贤者要求人对他人负有义务，要人作利他的行为和承担。斯密只承认人有平等权利，人人需遵规则或正义法则行事，而后者大可从利己心为出发点。至于前者，则要求人去发挥崇高的心智。就社会基础来说，建立在普遍广泛的人性上，远比建立在少数人才拥有的才具上稳健得多。所以作社会的基础条件，是权利和正义优于人的恩惠和义务（第一章）。什么是正义？它是每一个人都可以要求得到，用来保障自我生存的权利。但恩惠却是人之为人无权要求他人付出的。可知正义是规则，不是一些形而

上的意念（见作者《导言》）。同时，正义也是人的正当权利受到侵害、或受到不正义对待时的反抗心。斯密认为，正义的基本，在人人皆有报复感。报复感亦人之激情的一种，因人人皆有，所以用来作社会秩序的基础，较理性为坚实（第一章）。凭经验可知，人对报复感的执着，远比对他人施恩惠为强。如此种种都在表明，社会不能建立在强求人作仁善布施、作利他承担之上，因为这类要求跟人性的冲突太大——不管它是来自统治者抑或教会（第一章）。很明显，稳健合理的国体，旨在提供人民维护生命的最佳保障，并不在追求完善超越的生命（第一章）。

看来影响斯密的，不仅仅是霍布斯的哲学；他自己的老师哈奇逊，就曾把理性（从道德角度看人的优点）和激情（从自然角度看人的优点）分而别之（第一章，注98）。本书作者告诉我们，斯密承接并发扬了这观点。他认为，美德社会与维护生存所存在的不协调，跟理性对人的要求和自然本性对人的要求所存在的冲突同源，因寻求自我保存的利己心与要求人作恩惠行为的利他心，起着无可弥缝的冲突。两者不能在原则上合而为一，因为自然不负道德责任。用道德哲学的术语来说，即是人的理性所创造的人为道德秩序，跟自然所产生的自然道德秩序，互不相符。人的心智偏爱美德，故褒赏利他主义；人的激情属意成就，故褒赏利己行为（第一章）。尽管人宣称利他的美德是善、是正的；人自己的行为表现，却依自然规律行事。人的矛盾，正因为人的本性与美德要求有不和谐关系。斯密本人就像近代哲学家依从的意见一样，认同那较易攀登但较不光彩的本性；但同时又要承认人对美德追求属较高层次，因而他的立场教他在抗拒古代教化的努力上，有时陷进窘境（第一章）。

斯密对审慎的见解，也不例外。他承认古代教诲对审慎或理智有较高的评价，而且比现代人的视野辽阔得多。现代人所称颂的审慎，是冷静、勤劳、节俭等品质，也使人联想到商业社会的特性（第一章）。它显然是以自己为中心、也是对自己最有用的（第一章），但不必是对他人最有好处的，如不以传统美德为出发点（第一章）。不过，较诸古代教诲的崇高要求，这些品质的某种形式却是人人可达，因为每一个人都懂得自

我保存。作者告诉我们，此所以“不单只在取得维生手段的权利上，所有人大体上是平等的，就是在获得那些手段所必需的智力上，他们也是相当平等的”（第一章）。因为人人都能获取这些品质，即使属较低层次的要求，就社会整体来看，仍然是较易满足的事情。

传统智慧的训诲被贬低了。追求心智活动的哲学，出现了缺口。用什么来填补？答案是“科学”。我们今天所说的自然科学，在古代叫做自然哲学。事实上人们到了17世纪仍沿用自然哲学一名。古代的几何学、天文学等，都是哲学家探讨的范围。17世纪的科学革命，特别是牛顿的物理学，对欧洲产生了巨大的思想冲击。人人看事物的方式、思考的方法等都改变了。霍布斯如是，斯密也如是。作者把斯密的科学观作了很扼要的介绍，我们倒不必在这里重复（第一章）。值得一提的是，在古代，科学与哲学一样，是追寻真理的活动。真理是最高的智慧，追寻真理，就是追求最高的心智活动。为此，人得沉湎于思索，把它看作快乐的最高点。斯密和现代哲学家都视科学为解决问题的工具，不是个人心灵活动的表现。解困比冥想来得重要。

解困重于冥想这类学说，背古代教诲而行。这等于说，关怀对人生命的保存，原则上并不亚于沉思的生命，且有过之。“入世”的生活，毫不逊于“出世”的方式。通往快乐境界，再不可能只有追求心智活动的惟一途径，而是途径众多的（第一章）。合人性的国家体制，在让人各适其式地追求福乐，而不在强制训练人作古典的君子（第一章）。

再说一点。前面提过，古代那君子式的自豪，是一种美德。它反映了君子的气度和特质，具有令人肃然起敬的优越性质（第一章）。虽然，自豪带来外在的好处——例如他人的赞赏和荣誉等，君子却不会在乎。他的自足感，教他不稀罕本身以外的东西，更不屑去争取了（第一章）。跟他的先行者霍布斯同调，斯密也贬抑古代君子式的自豪。他觉得，这种卓越优异的品性近乎完美，人是攀不上边的。犹有进者，称颂自豪等于替骄傲解说（第一章）与其要人自豪，不如要人谦卑。这当然与基督教训诲不谋而合。

但是，人总得赢取别人的尊敬，人得有自尊。事实上斯密承认人要自重与自尊，要有宽宏大量的气度。如果追问下去：自豪跟自重与自尊有何实质的区别？我们可能得不出一个明确的答案。在这点上，意义颇为含糊。作者指出，斯密本人对某些他所反对的美德，其实持有暧昧的态度（第一章）。

然则为什么要否定自豪呢？作者指出，在古代，自豪是美德，因为自豪跟贤能的君子并存。但君子的优越自足感，是人不平等的表现，那境界又只有极少数人才能达到。所以，艺术家式的美德，斯密不推崇。他称许的自重，属较低调但完全平等、人人可有的美德；而他不止一次地提到，宽宏大量是野蛮人都具有的雅量，不是具特殊才能的人才拥有的，所以更为可取（第一章）。放弃了自豪，即不取那高傲不屑与人竞争的态度。配上斯密所嘉许的知识追求、解决困难、勤劳、冷静、忍耐等较易取得，又较平等，对多数人较有利的品性，商业社会的优点已逐步呈现（第一章）。

到此为止，我们可以得到下面的总结。当自视高的自豪感被排除后，人就不必以不屑与他人竞争为美德。追逐利益也就可以和人的优越性并存。既然积极的生命优于沉思的生命，能最积极进取得到成就的生命，就是最佳的生命；而能给自我保存保障得最好的社会，就成了最优秀的社会了。使自己活得最安适宽裕而又不伤害他人的生命，乃最快乐的生命。因此，那美好的生命来自激情的发挥，而不是理性指挥的效果（第一章）。用这种道德教诲做基础的社会，其实是现代型的自由商业社会，已呼之欲出。

* * * *

替现代商业社会铺好了道德理论基础之后，我们可回头看看商业社会的形成过程。人类发展的所谓“四阶段论”并非斯密首创，但他与别人不同的地方，在把文明社会与商业社会差不多等同起来。“文明”和“商业”不是同义词，但变成了一体的两面。与17世纪各契约论者不同，斯