

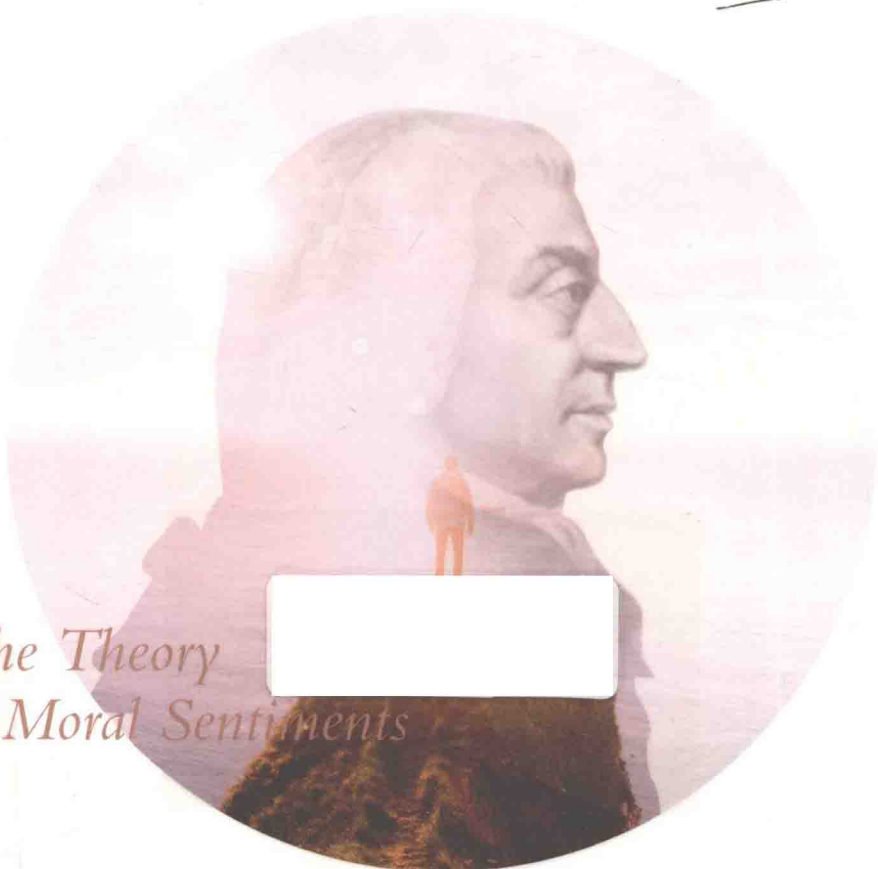
晏智杰◎主编

亚当·斯密 **财富** 论丛

道德情操论

(英) 亚当·斯密◎著

赵康英◎译



*The Theory
of Moral Sentiments*



华夏出版社
HUAXIA PUBLISHING HOUSE

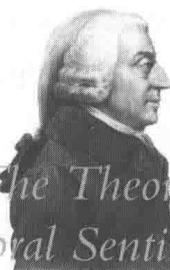
亚当·斯密**财富**论丛

晏智杰◎主编

道德情操论

(英) 亚当·斯密◎著

赵康英◎译



*The Theory
of Moral Sentiments*



华夏出版社

HUAXIA PUBLISHING HOUSE

图书在版编目 (C I P) 数据

道德情操论 / (英) 亚当·斯密 (Adam Smith) 著; 赵康英译.

— 北京: 华夏出版社, 2017. 1

(亚当·斯密财富论丛)

ISBN 978-7-5080-9080-1

I. ①道… II. ①亚… ②赵… III. ①伦理学—思想史—英国

IV. ①B82-095. 61

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 306175 号

道德情操论

作 者 [英] 亚当·斯密

译 者 赵康英

责任编辑 李雪飞

出版发行 华夏出版社

经 销 新华书店

印 刷 三河市少明印务有限公司

装 订 三河市少明印务有限公司

版 次 2017 年 1 月北京第 1 版

2017 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本 670×970 1/16 开

印 张 26.5

字 数 381 千字

定 价 46.00 元

华夏出版社 地址: 北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编: 100028

网址: www.hxph.com.cn

电话: (010) 64663331 (转)

若发现本版图书有印装质量问题, 请与我社营销中心联系调换。

250年后重温亚当·斯密的《道德情操论》

晏智杰

亚当·斯密，英国古典政治经济学的创始人，现代经济学的奠基人，又是伟大的伦理学家。他生于1723年，1738年（15岁）入格拉斯哥大学，1740年（17岁）入牛津大学，1748年（25岁）任爱丁堡大学讲师，讲授过经济学，1751年（28岁）任格拉斯哥大学逻辑学教授，1752年接任哈奇森教授讲授道德哲学，直至1764年辞去教授职位，随巴克莱公爵游学欧洲各国达三年之久。《道德情操论》是他任教格拉斯哥大学时讲授道德哲学期间，在其伦理学部分讲稿基础上写成的，1759年初版问世。此后该书经作者多次修改，力求尽善尽美。1789年12月最后一次修订完毕并于次年（1790年）出了第六版，不久（当年的7月17日）斯密就去世了（享年67岁）。

当时道德哲学这门课包含四大部分：神学、伦理学、法学和政治学。政治学中包含后来的政治经济学。斯密原计划写作和出版分别研究这些内容的专著，以揭示基于人的本性的道德情操的形成机制和内涵，说明市场经济条件下经济发展的规律，还有关于政治制度的比较研究等各种内容，从而建立一个庞大的学术思想体系。直至晚年明知力不从心仍坚持实现其中的实用部分，即伦理学、政治学和法学部分。实际上，斯密最先完成而且着力最多的是伦理学部分，即《道德情操论》；随后完成的是政治学中关于政治经济学的部分，尤其是关于警察、国家岁入和军备的内容，这就是著名的《国富论》；而法理部分没有完成。

一部《道德情操论》，一部《国富论》，已经牢固地奠定了亚当·斯密在人类思想史和文明史上的崇高地位，如果他计划之中的法理部分的专著也能问世的话，那他留给世人的思想遗产和贡献就

更大了。

一、斯密为什么要写《道德情操论》？

《道德情操论》是适应时代发展的杰作。进入 18 世纪中期，英国市场经济已经兴起，工场手工业极为发达，中世纪被禁锢的人身自由和致富动力得以释放，个人追求自身权益的冲动和愿望十分迫切。与此同时，围绕如何看待和处理市场经济与道德伦理的关系这个崭新的历史性课题，出现了截然不同的思潮和主张：一种坚持传统基督教以“仁慈”为核心的道德哲学体系，谴责当下社会的种种丑行和弊端，甚至怀疑市场经济之路的正确性；另一种则主张迎合市场经济之势，推崇极端利己主义——孟德维尔的“私人恶行即是公众利益”；还有一种则主张走中庸之道，既要肯定市场工商业发展的历史必然性和进步性，又要肯定坚持和发展传统美德的必要性和可行性。斯密的《道德情操论》和《国富论》就是后面这种思想的代表作，它们分别构成了《国富论》和《道德情操论》的主题。

为达此目的，斯密详细分析和评价了历史上曾经出现和存在的各种道德观，吸收了其中的合理成分（认为美德存在于合宜性之中），批判了单纯强调利己或利他的各种体系（前者认为美德存在于谨慎之中，后者则认为美德存在于仁慈之中），特别是激烈地批判了孟德维尔的极端利己哲学，斥之为“放荡不羁的体系”和十分有害的学说。

斯密明白，要真正克服和抵制各种错误和有害的学说，廓清道德伦理问题上的种种困惑和迷雾，重要的是对人类各种感情或激情及其合宜性作出恰当的分析，这是斯密在感情论基础上把合宜性作为伦理学主体的重要原因。

“道德情操”这个词，在当时是用来说明本能自私的人所具有的一种令人难以理解的能力，即能够作出判断，克制私利的能力。作为道德哲学基础的伦理学，《道德情操论》旨在阐明具有利己主义本性的个人怎样控制他的感情和行为，尤其是自私的感情或行为，以及怎样建立一个具有道德规范和行为准则的社会。斯密主要研究了两个问题：一是评判感情、行为的起点和评判机制，判断其合宜或

正确与否的标准；二是在各种场合形成的美德的内涵。他对这两个问题的分析都是分为两个层次进行的：一个层次是研究个人对他人的感情的评判以及由此产生的美德；第二个层次是研究个人对自我感情的评判及其美德。

二、评判别人的感情和行为的起点及基础：同情心及形成机制

斯密首先论述的是个人评判他人的感情和行为的起点及基础。

第一，斯密认为，这种起点就是同情或怜悯之心。该书开宗明义地指出：“无论人们会认为某人怎样自私，但这个人的天赋中总是明显地存在着这样一些本性的，这些本性使他关心别人的命运，把别人的幸福看成是自己的事情，虽然他除了看到别人的幸福而感到高兴以外一无所得。这种本性就是怜悯或同情，就是当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情。”斯密说这是一个显而易见的、无须用什么实例来证明的事实。这就是通常所说的“感同身受”所产生的同情。斯密说，这是一种“原始的感情”，而且“这种感情同人性中其他的原始感情一样，绝不只是品行高尚的人才具备”（《道德情操论》，中译本，商务印书馆，第5页，下同），即人人皆可有的。

第二，旁观者的同情是通过想象来形成的。斯密说，“由于我们对别人的感受没有直接经验，所以除了设身处地地想象外，我们无法知道别人的感受”（第5页）；“旁观者的情绪总是同他通过设身处地地想象认为应当是受难者的情感的东西相一致的”（第7页）；“旁观者的同情心必定完全产生于这样一种想象，即如果自己处于上述悲惨境地而又能用健全的理智和判断力去思考（这是不可能的）自己会是什么感觉”（第9页）。

除了想象之外，“在某种场合，同情似乎只来自对别人一定情绪的观察。激情在某种场合似乎可以在转瞬间从一个人身上感染到另一个人身上，并且在知道什么东西使主要当事人产生这种激情之前就感染他人”（第7~8页）。

第三，通过别人的感情同我们自己的感情是否一致，来判断它

们是否合宜。“在当事人的原始激情同旁观者表示同情的的情绪完全一致时，它在后者看来必然是正确而又合宜的，并且符合它们的客观对象；相反，当后者设身处地地发现前者的原始激情并不符合自己的感受时，这些感情在他看来就必然是不正确而又不合宜的，并且同激起这些感情的原因不相适应。因此，赞同别人的激情符合它们的客观对象，就是说我们完全同情它们；反之，不如此赞同它们，就是说我们完全不同情它们”（第14~15页）。

第四，旁观者通过他自己的官能来判断当事人的原始感情是否正确与合宜。“一个人的各种官能是用来判断他人相同官能的尺度。我用我的视觉来判断你的视觉，用我的听觉来判断你的听觉，用我的理智来判断你的理智，用我的愤恨来判断你的愤恨，用我的爱来判断你的爱。我没有，也不可能有任何其他的方法来判断它们”（第18页）。

三、在当事人和旁观者共同努力下确立的美德

斯密认为在当事人和旁观者共同努力下确立的美德是：和蔼可亲 and 令人尊敬，以及正义和仁慈。

第一，美德存在于旁观者和当事人的共同努力之中，旁观者要努力体谅当事人的情感，而当事人则要努力把自己的情绪降低到旁观者所能赞同的程度。美德就存在于双方感情的和谐一致当中，存在于双方对各种感情和激情的控制和支配当中。显然，既不能把这种观点归结为利己，也不能简单地归结为利他，它超越两者的对峙。

第二，这种道德观在他对历史和现实存在的各种道德体系的评论中表现得非常明显，斯密将它们归为四类：第一类认为美德存在于合宜性之中；第二类认为美德存在于谨慎（即利己主义）之中；第三类认为美德存在于仁慈（利他主义）之中；第四类则是孟德维尔的“放荡不羁的”极端个人主义。斯密对第四类深恶痛绝，痛加批判；对第一类最为推崇，实际上与他自己的道德观是一致的；对利己主义和利他主义这两类则有肯定也有否定。

第三，在旁观者努力的基础上，确立的美德是温柔、有礼、和蔼可亲，还有公正、谦让和宽厚仁慈；而在当事人努力基础之上确

立的美德则是崇高、庄重、令人尊敬，还有自我克制、自我控制各种激情。斯密说：“正是这种多同情别人和少同情自己的感情，正是这种抑制自私和乐善好施的感情，构成尽善尽美的人性；唯有这样，才能使人与人之间的情感和激情协调一致，在这中间存在着人类的全部情理和礼貌。”（第25页）

第四，本着对美德的这种理解，斯密详细考察和评价了各种感情和激情，包括从肉体产生的激情（食欲、情欲、病痛等），源于想象的某种特殊倾向或习惯而产生的激情（爱情等），不友好的激情（憎恶和愤恨），友好的激情（友好和仁慈），以及介于友好和不友好的激情之间的激情，等等。一个总的思想是：在所有这些场合，美德只存在于对各种激情的控制和支配之中，做到了适中和适度就是美德，就应得到同情或赞成；过分和不足都不是美德所在，甚至会招来反感和厌恶。

上述四点是从感情同产生它的原因或引起它的动机之间的关系之中得出来的，这里要判断的是感情和行为是不是合宜得体。

第五，斯密接着又对感情同其产生的结果之间的关系进行了研究，他指出这种结果的性质是有益还是有害，决定了行为的功过得失，决定了我们应对之采取什么态度：报答或惩罚。斯密称之为对感情和行为的优点及缺点的感觉，这里要判断的不是感情和行为是否合宜，而是对与错、取与舍。斯密的基本论点是，感激和愤恨是一种立即和直接引起报答和惩罚的情感。谁表现为合宜而又公认的感激对象，谁就值得报答；谁表现为合宜而又公认的愤恨对象，谁就要遭到惩罚。所谓公认的合宜的对象，是指能够得到每一个公正的旁观者的充分同情，以及得到每一个没有利害关系的旁观者的充分理解和赞成的对象。在这里，人们对施恩者和受益者的感情是一致的，不赞同前者的行为，就不会同情后者的感激；相反，赞同损人者的动机，就不会同情受难者的愤恨。

第六，仁慈和正义这两种美德，都是指对别人应持怎样的态度和感情。仁慈主要是指对不同的人保持一种友好与合宜的感情，包括宽厚、人道、善良、怜悯、相互之间的友谊和尊重等（参看第44~45页）。这种态度和感情存在于家庭成员之间、同事之间、贸

易伙伴之间，甚至对陌生人也会有一个仁慈和友好的对待问题。作为旁观者，人们对仁慈的感情总是怀有最强烈的同情倾向，认为仁慈的行为应是感激的对象，应当得到报答；相反，具有有害倾向、出于不正当动机的行为，只会引起愤恨，应当受到惩罚。

第七，斯密指出，仁慈总是不受约束的，它不能以强力相逼；正义则不同，对它的尊奉不取决于我们自己的意愿，它可以用压力强迫人们接受，谁违背它就会招致愤恨，受到惩罚。“这种美德就是正义，违背它就是伤害”（第 98 页）。“在绝大多数情况下，正义只是一种消极的美德，它仅仅阻止我们去伤害周围的邻人。一个仅仅不去侵犯邻居的人身、财产或名誉的人，确实只具有一丁点儿实际优点，然而，他却履行了特别称为正义的全部法规”（第 100 ~ 101 页）。

斯密指出，正义与非正义的界限在于不能伤害别人：以牺牲别人的幸福来满足自己的感情和行为不能得到公正的旁观者的赞同；公正的旁观者会肯定地说，“毫无疑问，每个人生来首先地和主要地关心自己，而且，因为每个人比任何其他人都更适合关心自己，所以人们如果这样做的话就是恰当的和正确的”（第 101 ~ 102 页）。不过，“在这里如同在其他一切场合一样，我们应当用自己自然地看待别人的眼光，而不用自己自然地看待自己的眼光，来看待自己”（第 102 页）。换言之，怎么看别人就怎么看自己，绝不特殊化。斯密继续说，每个人对自己来说是全部，但对其他人来说却不过是沧海之一粟。对每个人自己来说，自己的幸福可能比所有其他人的幸福都更重要，但对其他人来说，别人的幸福并不比自己的幸福重要。总之，任何一个人都是芸芸众生中的一员，没有任何特殊和高明之处，所以他必须收敛起任何自爱的傲慢之心，在追求自己的幸福时不损害别人，并把自爱之心压抑到别人能够赞同的程度，这才是美德；同时，任何侵犯别人合法财产和人身自由的不义行为都应该受到谴责。斯密说：“事实就是如此：人只能存在于社会之中，天性使人适应他由以生长的那种环境。人类社会的所有成员都处在一种需要互相帮助的状况之中，同时也面临着相互之间的伤害。在出于热爱、感激、友谊和尊敬而相互提供了这种必要帮助的地方，社会兴

旺发达并令人愉快。所有不同的社会成员通过爱和感情这种令人愉快的纽带联结在一起，好像被带到一个互相行善的公共中心。”（第 105 页）斯密明白这只是一种理想状态，但他坚信社会仍会在一定程度上被这种美德维系下去。“因此，与其说仁慈是社会存在的基础，还不如说正义是这种基础。虽然没有仁慈之心社会也可以存在于一种不很令人愉快的状态之中，但是不义行为的盛行却肯定会彻底毁掉它”（第 106 页）。由此可见，在斯密看来，正义比仁慈更重要，作用也更大。斯密这样说显然是要强调法律和秩序的必要性，是在谴责那些放荡不羁的破坏社会法制和人们生命财产的行为。

四、评判自己的感情和行为的起点

评判他人感情和行为的起点是同情和怜悯，评判机制是比较别人的感情和自己的感情是否一致。美德就存在于当事人的感情和旁观者的感情达成和谐一致的时候，此即感情和行为的合宜性；这种合宜性即美德的表现形式是：和蔼可亲 and 令人尊敬，以及仁慈和正义，而正义比仁慈更重要。这些就是斯密关于如何评判别人的感情和行为以及所形成的相关美德的基本结论。

斯密接着研究人们如何评判自己的感情和行为，以及在这种条件下所形成的美德的内涵，其切入点仍然是这种评判的起点和机制。

思路与前面研究评判别人感情和行为的起点和机制是一样的。“当我们设身处地地为他人着想时，根据能否充分同情导致他人行为的情感和动机来决定是否赞同这种行为。同样，当我们以他人的立场来看待自己的行为时，也是根据能否充分理解和同情影响自己行为的情感和动机来决定是否赞同这种行为”（第 137 页）。这里没有别人作为评判者，只有我自己。然而，我仿佛把自己分成了两个人：一个是被评判者；另一个是评判者。我要以评判者的身份和眼光来看待自己，也就是要设身处地地想象别人会怎样看待自己；换位思考的结果，我们就会根据自己想象中的那个“公正的法官”的态度来决定自己的态度，这个公正的法官就是良心。

斯密指出，自己看待自己不能脱离社会环境，“公正的法官”是在同别人交往过程中，通过别人对自己的评判而逐渐形成的；社会

犹如一面镜子，这面镜子存在于别人的表情和行为之中，才能使自己看到自己感情的合宜与不合宜，看到自己心灵的美与丑。

五、个人美德：良心的影响和权威

斯密十分强调“良心”的影响和权威。他说：“良心的影响和权威都是非常大的；只有在请教内心的这个法官后，我们才能真正看清与己有关的事情，才能对自己的利益和他人的利益作出合宜的比较。”（第163页）在斯密的笔下，良心的影响和权威其实也就是个人美德的表现和内涵。

良心的影响和权威表现在一些人能够公而忘私。斯密说，一般人通常都是自私的：事不关己，高高挂起。但高尚的人在一切场合和平常的人在许多场合能够做到为了他人更大的利益而牺牲自己的利益，这是为什么呢？他回答说：“这不是人性温和的力量，不是造物主在人类心中点燃的微弱之火，即能够抑制最强烈的自爱欲望之火；它是一种在这种场合自我发挥作用的更为强大的力量，一种更为有力的动机；它是理性、道义、良心，是人们心中的那个居民，即内心的那个人，也就是判断我们行为的伟大的法官和仲裁人。”（第165页）

“内心的那个人”或良心的影响和权威对个人的要求是：不应太看重自己而轻视别人，否则就会把自己变成别人蔑视和愤慨的对象；不应为了私利而伤害别人，穷人也决不当诈骗和偷窃富人的东西；对别人的幸福或不幸都应有适当合宜的反应；父母对子女的亲情和子女对父母的孝敬也都应有适当合宜的表现。不过，“那些立即并直接影响我们身体、命运或名誉的不幸却是另外一回事。我们感情的过分比感情的缺乏更容易伤害合宜的感情”（第172页）。“仅仅是缺少财富，仅仅是贫穷，激不起多少怜悯之情。为此，抱怨非常容易成为轻视的对象而不是同情的对象”（第173页）。

斯密强调个人对自己消极情绪的控制是极为重要的美德，认为这种控制不是来自某种深奥的演绎推理，而是来自造物主为了使人获得这种或其他各种美德而确立的一条重要戒律：尊重自己行为的真实的或假定的旁观者的感情。为此，他仔细分析了各种不同性格

的人（从最软弱的人到最坚强的人）在遭遇不幸时的反应，以及如何控制自己的感情以适应旁观者的感受，或者说随旁观者的感情来调整自己的情绪和感情，以说明这些人在自控程度上的差别。一个总的观点是，控制是一种美德，因为它能促使个人去适应外界或旁观者的反应，使之趋于一致。越高尚的人越容易控制自己，即使在遭遇不幸时也能尽力保持内心的平静。他甚至认为，“幸福存在于平静和享受之中。没有平静就不会有享受；哪里有理想的平静，哪里就肯定会有能带来乐趣的东西”（第 180 页）。这一原则在斯密看来同样适用于善于排除各种纷争（派系斗争、阴谋诡计等）而力求平静的人，适用于能够自控又能够善待别人的人。“具有最完美德行因而我们自然极为热爱和最为尊重的人是这样的人，他既能最充分地控制自己自私的原始感情，又能最敏锐地感受到他人富于同情心的原始感情。那个把温和、仁慈和文雅等各种美德同伟大、庄重和大方等各种美德结合起来的人，肯定是我们最为热爱和最为钦佩的自然而又合宜的对象”（第 184 页）。斯密知道这种美德要靠长期的生活磨练才能逐渐具备，艰苦、危险、伤害和灾祸是教会我们这种美德的最好的老师。

斯密进而论及责任感，即对一般行为准则的尊重。他认为这是人类生活中最重要的一条原则。这种责任感应当体现在个人生活的各个方面，包括夫妻之间、父母与子女之间、朋友之间以及个人与社会和国家之间等。

斯密强调“效用是美的主要来源之一”的观点。这种效用既是指机器设备等物质产品对人的效用会给人带来愉快或便利，也是（而且更重要的是）指各种社会制度。关于后者，斯密指出，“人类相同的本性，对秩序的相同的热爱，对条理美、艺术美和创造美的相同的重视，常足以使人们喜欢那些有助于促进社会福利的制度……一切政治法规越是有助于促进在它们的指导下生活的那些人的幸福，就越是得到尊重”（第 231 页）。

就个人来说，“对我们自己最为有用的品质，首先是较高的理智和理解力，我们靠它们才能觉察到自己所有行为的长远后果，并且预见到从中可能产生的利益或害处。其次是自我控制，我们靠它才

能放弃眼前的快乐或者忍受更大的痛苦，以便在将来某个时刻去获得更大的快乐或避免更大的痛苦。这两种品质的结合构成了谨慎的美德。对个人来说，这是所有美德中最有用的一种”（第235页）。

另一方面，个人对别人的最有用的品质则是“人道、公正、慷慨大方和热心公益的精神”（第237页）。斯密在这里特别对个人为国牺牲的爱国主义精神大加赞扬，认为它是热心公益精神的集中体现和发扬光大。因为个人此时不是用自己个人天然的眼光，而是用他为之战斗的整个民族的眼光来看待它们的。“对整个民族来说，战争的胜利是至关重要的，而个人的生命是无足轻重的……出于责任感和合宜感这种最强烈的天然倾向，其行为所具有的英雄主义便体现在这种对自然感情的成功抑制之中”（第239页）。他又进一步补充说，我们对英雄的钦佩与其说是建立在效用的基础之上的，还不如说是建立在这些行为的伟大的、高尚的和崇高的合宜性的基础之上的。斯密的这些精彩论述是对爱国主义精神的最高礼赞，至今仍不失其科学和真理的光芒。

六、个人品质对自己的和别人的幸福的影响：为人处世之道

斯密在“个人品质对自己的和别人的幸福的影响”这个题目下着重论述了个人的成功之道和为人之道，这些思想特别鲜明生动地体现了时代的烙印和斯密本人的身世和境遇，但其中不乏至今仍不失其指导和参考价值的东西。

关于个人品质对自己的幸福的影响。

斯密认为，首先要确定人生的两个目标：一是增进物质财富，达此目的的“艺术”在于小心谨慎和富有预见的两者的合宜性；二是获得适当的名誉和地位，赢得人们应有的尊重，而这两者均要依赖自己的品质和行为。“个人的身体状况、财富、地位和名誉，被认为是人们此生舒适和幸福所依赖的主要对象，对它们的关心被看成是通常称为谨慎的那种美德的合宜职责”（第273）。换句话说，致富不是唯一目的。他又说，安全是谨慎这个美德的首要的和主要的对象。此处所谓的安全，是指能够安全地从较差的处境上升到较好的处境，也就是要稳妥，要三思而后行，不要冒失和莽撞。

怎样实现这些人生目标呢？

第一，“我们所依靠的增进自己财富的主要方法是那些不致遭受损失的或危险的方法：在自己的行业或职业中的真才实学，在日常工作中的刻苦和勤勉，以及在所有的花费中的节约，甚至某种程度上的吝啬”（第 273 页）。谨慎的人总是勤奋好学、谦虚进取的，他摒弃任何弄虚作假、投机取巧或胡吹乱扯的伎俩。

第二，谨慎的人总是真诚的，但并不总是直言不讳，虽然他只说实话；从不讲假话，但他并不总是认为自己有义务在不正当的要求下也去吐露全部真情。因为他的行动小心谨慎，所以他讲话有所保留，从不鲁莽地或不必要地强行发表自己对他事或他人的看法。

第三，谨慎的人虽然并不总是以最敏锐的感受能力而著称，但总是非常会交朋友。然而，他的友情并不炽热和强烈，而常常是短暂的慈爱，这对青年人和无人生阅历的人来说，显得很投合；但对密友来说，则是一种冷静而又牢固和真诚的友爱。

第四，谨慎的人谈吐得当，拒绝无礼和粗鲁，从不傲慢，在所有普通场合，他宁愿把自己置于人们之下而不是高居众人之上，恪守礼仪。

第五，量入为出，谨慎择业。

第六，少管闲事，凡事比较超脱。“谨慎的人不愿意承担不属于自己职责范围内的责任。他不在与己无关的事务上奔忙，他从不干预他人的事情，他不是一个乱提意见或乱作劝告的人……他把自己的事情限制在自己的职责所容许的范围内，他并不爱好那种显要地位……他反对加入任何党派之间的争论，憎恨宗教集团……在特殊的要求下，他也不拒绝为自己的国家做些事情，但他并不会玩弄阴谋以促使自己进入政界……他在心灵深处更喜欢的是有保证的安定生活中的那种没有受到干扰的乐趣，不仅不喜欢所有成功的野心所具有的表面的好看的光彩，而且不喜欢完成最伟大的和最高尚的行动所带来的真正的和可靠的光荣”（第 277 页）。

第七，斯密认为，谨慎这种美德，在仅仅用来指导关心个人的健康、财富、地位和名誉时，虽然是值得尊重的和受欢迎的品质，但还不是最高贵的品质。还有一种较高级的谨慎：伟大将军的谨慎，

伟大政治家的谨慎，上层议员的谨慎。他们的谨慎同更为远大的和高尚的目标相联系，同英勇、广泛而又热心的善行，以及同对于正义准则的尊重结合在一起。而所有这一切都是由恰如其分的自我控制所维持的。斯密进而断言，这种较高级的谨慎推行到最完美的程度，必然意味着艺术、才干等最合宜的行为习惯或倾向，意味着所有理智和美德的尽善尽美。这是最聪明的头脑同最美好的心灵合二为一。

关于个人品质对别人的幸福的影响。

斯密首先和着重论述的是个人品质对家庭成员的影响，包括父母和子女之间以及兄弟姐妹之间的亲情和感情。他认为这种所谓的天赋感情更多的是父母和子女之间的道德联系的结果，而不是想象的自然联系的结果。然而，家庭成员的品质像家庭成员的相貌一样，似乎不应全部归因于道德方面的联系，而应部分地归因于血统关系。

在论述了恩人也应是我们关心和报答的对象之后，斯密着重论述了社会团体，首先是国家和政府也应是我们慈善的对象。这是斯密论述的一大特色。斯密认为，个人品质会对国家产生很大影响。他指出，个人和国家是休戚与共的，人们应为国家的杰出人才感到骄傲；为国捐躯是“一种最合宜的行为”（第295页）。因为做出这种牺牲很困难，而能够这样做的人又少，所以对他们应当给予最高的赞扬和奖赏。应当善待邻国。应当为自己所属的那个社会阶层和团体尽力，扩展这个阶层或社会团体的特权和豁免权，热忱维护这些权益，防止别人侵犯，这关乎国体的稳定。支持现有的政治体制，但也赞成对其存在的缺点和弊端进行改革。

七、斯密的人性观：兼评所谓的“亚当·斯密矛盾”

斯密的人性论究竟是利己主义（egoism）还是利他主义（altruism）？人们的看法历来有分歧和争论。一种有影响的看法是：《道德情操论》的人性观是利他主义，因为人们的行为被归结于同情心；而《国富论》的人性观则是利己主义，因为人们的行为被归结于自私。于是斯密常被看做是伦理学的利他主义者，以及经济学的利己主义者。最早提出这一观点的是德国历史学派经济学家卡尔茨基

(见其1878年发表的《亚当·斯密的道德哲学及其作为政治经济学的创始人》一文),史称“亚当·斯密矛盾”。

这是一个虚假的判断,是一个伪问题,它的提出是出于对斯密的著作和思想的误解。

说斯密的《国富论》所体现的是利己主义人性观,这是没有疑问的,斯密的确认为利己动机和本性是个人经济活动的出发点和动力。

例如,斯密说,劳动分工是提高生产率的基本途径,而分工则来源于人类本性中的一种倾向,即互通有无、物物交易、互相交换。他说这种倾向为人类所共有,也为人类所特有。为什么会有这种倾向呢?因为个人不能完全自立,随时随地都需要同胞的协助。人们仅仅依赖他人的恩惠是不行的,那么,怎样才能得到自己所需要的东西呢?“他如果能够刺激他们的利己心,使事情的发展有利于他,并告诉他们,给他做事,是对他自己有利的,他要达到目的就容易得多了。不论是谁,如果他要与旁人做买卖,他首先就要这样提议:请给我以我想要的东西吧,同时你也可以获得你所想要的东西。这句话是交易的通义……我们每天所需要的食料和饮料,不是出自屠户、酿酒家或烙面师的恩惠,而是出于他们的自利的打算”(《国富论》,中译本,商务印书馆,上册,第13~14页)。又如,“把资本用来支持产业的人,既以谋取利润为唯一目的,那么,他自然总会努力使他用其资本所支持的产业的生产物能具有最大价值,换言之,能交换最大数量的货币或其他货物”(同上书,下册,第27页)。

然而,说《道德情操论》的人性观是利他主义,这就有问题了。诚然,《道德情操论》的分析是从个人的同情心开始的,而且这种同情心在斯密看来也是人的一种原始感情。这一点我们从他开宗明义关于同情心的那段话中就可以看得很清楚,因此有理由说这里体现的是一种利他主义,这是没有疑问的。

但是,如果就此断言该书所奉行的就是利他主义的人性观,从而与《国富论》相矛盾,那就不免失之偏颇。关键在于,除了开头关于同情心的论述以外,在斯密往后的论述中,但凡涉及人的本性的地方,他都毫不含糊地指出了人的本性是利己的。

例如，他说，“人生的伟大目标”是改善自身的条件，谋求自己的利益，包括引人注目、被人关心、得到同情、自满自得和博得赞许（第 61 页）。他又说，“毫无疑问，每个人生来首先的和主要的是关心自己；而且，因为他比任何其他人都更适合关心自己，所以他如果是这样做的话就是恰当的和正确的”（第 101 ~ 102 页）。他还指出“人性中的那些自私而又原始的激情”（第 164 页）。他还认为，最具完美德行的人应该是既能控制自己自私的原始感情又富于同情心的原始感情的人（第 184 页）。

如果说上面这些论述还不足以完全说明问题的话，那么，斯密关于利己和利他之间关系的论断就应该能最终地消除掉对其人性观究竟是什么的任何疑问了。

他说：“每个人首先地和主要地关心的是他自己。无论在哪一方面，每个人当然也都比他人更适宜和更能关心自己；每个人对自己的快乐和痛苦的感受也都比对他人的快乐和痛苦的感受更为灵敏。前者是原始的感觉，后者则是对那些感觉的反射或同情的想象；前者可以说是实体，后者则可以说是影子。”（第 282 页）

说得再明白不过了。每个人对自己的快乐和痛苦的感觉比对他人的痛苦的感觉更灵敏；前者是原始的感觉，后者则是对前者的反射或同情的想象；前者是实体，后者则是对实体的反射或影子。

依据人们通常对这两种感觉及其关系的性质的理解，这不就是说利己是本源，而利他是其表现吗？这不就是说利己是目的和动力，而利他是手段和结果吗？这不禁让人想起《国富论》对此所作的直截了当的表述：人的本性是利己的，然而在市场经济条件下，若想利己，就得利他；只有利他，才能利己。由此可见，斯密的人性观的确是利己主义的，它是《国富论》和《道德情操论》的共同基础，只是它们论述的起点有所不同罢了：《道德情操论》的起点是实体的反射或影子（同情心）；而《国富论》的起点则是人性的实体本身（利己心）。

至于论述的起点为什么会有这种差异，这值得研究。我们只需要补充说明一点，斯密所谓的利己是自爱（self-love），是指个人正当的个人利益，它包含了斯密所说的各种美德，而同自私自利和损