

上 编



1

亚当·斯密的伦理和经济 ——亚当·斯密研究概论

§ 1 问题所在和概观

—

亚当·斯密所说的伦理和经济问题是一个既陈旧而又常新的问题。因为一般地说它是在必须重新考虑经济同伦理关系的时代，不断地在新时代光辉的照耀下提起的问题。现在笔者重新在这里提出这个 19 世纪以来反复讨论，甚至在某些意义上被认为已大致讨论完毕的问题^①，无非是由于我们的时代目前正处于不得不重新考虑经济同伦理的关系，不解决这个基本问题就不能创立新经济体制的状况之下。每个时代提起亚当·斯密所说的伦理

和经济的问题时，并不是为了最终解决这样的问题，而毋宁说是因为可以按照其时代的课题，向斯密学习如何分析经济与伦理的关系。按照每个时代的要求解释斯密的课题——毋宁说重新解释或许更加恰当——反而含有古典作品的古典意义，而且一般地说也具有学说史的意义。不言而喻，当前的问题是要看清在改革经济机构的时候伦理起什么样的作用，或者一般地说在创立新的经济体制，不得不改变旧的、传统的经济关系的时候，经济伦理一般在经济体制之中，比方说在经济逻辑之中，占有什么样的地位。我们不是为研究斯密本人而研究斯密，因而，那种单纯探讨原著的问题本书毫不涉及。总之，在如今就新的经济伦理进行各种构想时，应当说，这位伟大的经济学创立者对同一“问题”持有怎样的深刻见解，不仅是学说史上的问题，它还可以为现代的课题提供很多启示。

在现今研讨经济与伦理关系的时候，我们之所以特别要提到亚当·斯密，是因为他是近代经济学家中对二者的关系具有最深刻见解的作家。也许人们会认为，在经济与伦理的关系方面，毋宁应当提出历史学派，尤其是被称为新历史学派的许多人。当然，这个学派的一些代表在 19 世纪下半叶面临当时出现的“社会问题”——一方面，社会民主党领导的工人运动急剧发展，另一方面，中小企业家和家庭工业劳动者窘迫不堪——，对经济与伦理的联系显示出最为深切的关注和努力。他们详细调查了资本主义经济的缺陷在社会上以什么样的形式出现——请回想一下“社会政策学会”（Verein für Sozialpolitik）的业绩——，并根据调查的结果积极地提出了所谓“社会改良”的建议，但这时成为“社会改良”根据的伦理的理念，例如像古斯塔夫·施穆勒倡导的著名的“分配的正义”（Verteilende Gerechtigkeit）所代表的，是同经济完全对立的。不用说，历史学派经济学的代表们基本上不想同现存的经济——资本主义的经济机构——相对抗，只是在要

使伦理同经济相联系时，认为伦理是外在于经济的东西，有时在某种情况下又认为它是超乎寻常地处于经济之上的东西。换句话说，所谓经济学中的伦理，本来是具有与使近代商品经济实现的概念不同的理念，要从经济的外面加以“修正”或“矫正”的东西，在这个意义上，是同经济相对立的。然而，现在我们认为必要的，不是寻求这种在经济之外同经济对立的某些伦理，即不是在以往的经济秩序的外部寻求也可以认为是那个意义上的新经济伦理的东西，而毋宁说是在经济的内部探求经济生活的新的态度和思想准备，就像要从积极推动其生产力无阻碍地发展的事实中找到最大的价值那样。

但在这里，在使用经济伦理在经济的内部或者在它的外部这种比喻性的表达方式的时候，必须预先明确这些关系的具体内容。一般认为，亚当·斯密所说的伦理，正如那些对《道德情操论》（*The Theory of Moral Sentiments*, 1759 年）和《国富论》（*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776 年）进行比较研究者的结论所显示的，毋宁是在经济的内部。前已述及，如今就是从我们需要回顾斯密所说的伦理与经济的联系这一点来说，伦理也必须在经济的内部。那么，现在所寻求的难道是亚当·斯密所说的经济伦理吗？他要在“经济人”（*homo oeconomicus*）的活动中发现新时代的伦理，难道还可以稳妥地依据原有的形式吗？在斯密看来，伦理一直处于经济的内部，并且他一直认为，在最完善地阐发新的“经济人”的生活原理之中，也可以找到人际关系中最正直的美德，但在这种情况下，实现伦理的场所是“经济人”活动的直接目标，即营利活动的经济，是资本主义的经济社会。它可以通过经济的生产侧面的联系而得以贯彻其伦理观点。但是，在斯密所说的伦理与经济的关系问题上对我们具有教益的，是他的思考方法或他的“哲学”，他认为伦理不是同经济对立的，而是从经济的内部推动经济的发

展，我们所应学习的不是使他的伦理得以实现的资本主义经济形态本身。在这一点上，在现今需要重新考虑伦理和经济的关系时，或许斯密本人反而要被当作批判的对象。因此，在尖锐地批判斯密的新伦理的资本主义的、营利经济的性质这个意义上，历史学派经济学的业绩——虽说在个别论点上存在着明显的误解——应当得到高度的评价。不过，就历史学派而言，它采取的批判方式不是内在性的，而是超越性的，它没有从经济的内部越过斯密的伦理的时代制约，相反地，只是在经济之外炮制新的伦理，企图在经济——当然是资本主义经济——的外部为伦理寻找新的场所，并以此为杠杆，对它认为是资本主义经济，特别是它的营利活动所造成的直接“弊害”加以“修正”，这是错误的。

这样，在经济学的历史学派看来，亚当·斯密想在坚决贯彻营利经济的原则之中找到新的伦理的理想状态，无疑是应予以抨击的“唯物主义”，但即便是他们自己也不是全面地否定这种营利精神本身，而只是想铲除其所带来的显著“弊害”，不打算触动支持着这种营利精神的营利组织本身。因此，面临着巨大的资本制经济结构，他们所坚信的通过逃到这种经济的外部就可以巩固自己的立足点的伦理，反而显示出它的软弱无力，至多不过是一种陷入社会伤感主义的东西，在这个限度内，也可以说经济学的历史学派的伦理具有极其保守的性质。因此，由经济学的历史学派置于经济外部的这种伦理，对于经济的实体也不具有任何发言权，确实像桑巴特所讥讽的那样，以“难以取悦”的伦理主义告终。^②所以在这种场合伦理与经济机构本身的基本发展动向已没有什么关系了，其后可以说是处于游离状态，因而，根据这样的观点对经济所作的各种各样的批判或判断，在许多情况下是对于经济社会的“弊害”的这样或那样的设想，不可能超出任性说教的范围。

由上所述，在经济学的历史学派看来，亚当·斯密不仅切断

了他为其统一而煞费苦心的伦理和经济的联系，而且使这两者对立起来，因而与其本来意图相反，造成了削弱伦理的实践力量的结果。重新考虑斯密所说的伦理与经济的关系现在是颇有意义的工作，这与如下一点有关，即，它既要使伦理问题与经济问题正确地结合起来，又要保持实现营利经济这个最终的限制。每个人为了实现营利经济的理念而竭尽全力，对斯密来说是优越的伦理行为，他认为，致富之路同时也是致德之路，但在与这个营利经济的理念相结合这一点上，却存在着这个伦理的界限。新的伦理与经济的关系像斯密所说的伦理与经济的关系那样内在地结合，但不是像他所认为的只是与营利经济的目标结合，换句话说，只是与生产关系在历史上可变的经济组织相结合，而毋宁是与在这个可变的经济体制胎内培养出来的“生产力”的要素相结合，这样一方面受到斯密有关伦理与经济的内在联系的暗示，同时又能克服其历史的制约。

二

然而，亚当·斯密想建立“经济人”的经济学，在彻底开展营利活动之中实现新的道德这一点，过去并没有得到充分理解，甚至以证明《道德情操论》和《国富论》的观点的统一性为课题的所谓“亚当·斯密问题”（Das Adam Smith-Problem），也没有作为实现新的市民道德，严格地说没有作为实现新的经济伦理的问题提出来。一般对经济学的历史学派的代表们——在某种意义上也包括其现代的“恢复”者们——来说，斯密想在“利己心”中发现人类最根本的、日常的冲动，是应当非难的“唯物的”态度。欧洲大陆的历史学派的代表们针对斯密在《国富论》中谈论“利己心”或“自爱心”，提出其自由活动反而能够实现公共福利的主张，在进行理论研讨以前就先在伦理问题上加以抨击。他们

想，如果“利己心”的自由发挥作用意味着社会的普遍福利、社会的物质财富的增进，那么，一切“社会改良”不是就毫无意义了吗？对历史学派来说，确实像翁肯（Oncken）所指出的那样，亚当·斯密就伦理问题所作的表述是难以理解的。对他们来说，在亚当·斯密论述“经济人”的经济学的范围内，其观点与伦理毫无关系，甚至是违背道德的。——欧洲大陆批判斯密的人们，以及在某种程度上属于英国浪漫派的作家们，对于斯密努力说明基于“利己心”的活动在社会上产生了什么样的效益，它作为经济社会的推动力又起了什么样的历史作用这一点熟视无睹，只是瞩目于斯密认为“利己心”是人类生活中最根本的推进力或“精神”，给他的论证打上了“非道义的”、“唯物的”印记。不言自明，对斯密来说，如后所述，一般“利己心”并非无限定地形成一般美德。斯密绝没有提出过这样的主张。斯密以笔墨表述的一般“利己心”，在具体的社会，即 18 世纪下半叶英国的所谓“市民社会”（civil society），或斯密所命名的“商业社会”（commercial society），可以形成良好的近代美德。一般“利己心”常常是非伦理的，是在其本质上与美德无关的东西这种判断，是经济学的历史学派的专断，他们认为伦理的、可以成为美德依据的东西，不可能不是与“利己心”对立的什么东西。他们以与以前英格兰的绅士嫌恶孟德维尔的《蜜蜂的寓言》一样的心情，嫌恶斯密所说的“利己心”。“个人劣行即公共利益”这一《蜜蜂的寓言》中的深刻见解，虽说到斯密的时代变成了通过上帝的“看不见的手”所传播的东西，对经济学的历史学派来说仍然是不合道理的。然而，这个生活方面的教训事实上在新建立的国家美国早已在市民生活中轻松愉快地付诸实践，开花结果，就像本杰明·富兰克林在他的自传中所写的那样，正在变成新的市民道德。

可是，上述市民道德当然是近代，特别是从 17 世纪至 18 世纪的经济社会近代化的直接产物，是随着这个“市民社会”和

“商业社会”的发展而成熟起来的，因而，问题的要点在于理解，一般“利己心”能否形成美德并非问题所在，在于在“利己心”处于“市民社会”向前发展这种特殊的经济条件之下，经济生活才开始同美德有联系，以至个人的“利己的”行为获得作为一种社会美德的妥善性。经济生活中的“利己的”行为本身在中世社会当然不仅是违背道德的行为，而且是背信弃义的表现。本来一般认为经济生活本身在价值上属于人类生活中较低的序列，但经济生活作为商品经济的秩序还不包括全部社会生活，由于生产力的停滞、社会特权阶层的奢侈浪费和政治上的专制，总的说来只是重复简单再生产过程的循环，因此，经济生活在其发展方向上也明显地受到局限，变得狭窄，不能同庞大的宗教在社会生活中所占的地位相比。在只容许在其框架的内部存在的时代，经济生活本身的自律性被否定，它被认为与伦理没有关联，毋宁说同伦理是对立的，也许是理所当然的。随着经济生活借近世初期专制君主之手巩固了有利于它本身发展的基础，并进展到创设统一的国内经济领域——“国内市场”，“市民社会”逐渐以新的田园式城市——与旧商业城市相对立——为中心开始发展。^③在这里，“利己心”逐渐获得具体的立足点，在自然神论上被视为前提的人类冲动，第一次获得了历史性的规定，表现为“营利心”、“互相交易的人类自然倾向”。“利己心”与美德相关联，即“个人劣行即公共利益”的命题，只有在这样的具体基础上才是可能的。这样，亚当·斯密所说的“商业社会”只是在与旧的特权性的事物以及阻碍生产力发展的所谓中间商业的斗争中才成熟起来，一般“利己心”只是在符合这一历史发展道路时是利己性的、具有斗争性的情况下，才能够形成新的美德，只是在这种情况下，本能本身才成为一种新的美德的根据。在这个“热中于金钱的社会”^④、这个属于“时代注定命运的”“经济时代”，不是十分自私自利的人也会妨碍经济社会的公共福利的增大，阻碍社会生产力

的充分发展。在这个限度内，这样的人反而会被指责为与时代的伦理不相适应。斯密在他的著述中反复说明这一点。这样，只是在而今一直被称为资本制经济的那个“自然的自由制度”（system of natural liberty）（当时看来是新社会，对斯密来说还或多或少是未来现象）之下，而且只有对阻止这种新的经济制度成熟的各种传入的重要因素显示出明显的斗争姿态，“利己心”才能创造出社会性的美德。

三

如上所述，在斯密看来，近代获取财富的途径，换句话说，专心致力于营利性的经济活动，同样又是最切实地获取美德的途径。获取美德的途径没有直接表现为获取美德的努力，相反地，乍一看以为是反其道而行之，以获取财富的途径为媒介而实现的，也许可以说，这是由于颠倒了这一价值关系的资本主义的经济伦理产生的特殊性。然而，在这种情况下，被认为其获取途径就是美德的获取途径的所谓“财富”，不一定是一般财富，也许可以说是产业的财富。斯密的《国富论》是就针对商业财富的产业财富的“性质和原因”进行研究的著作，在这种产业财富的追求和积累以“利己心”为媒介而实现的时候，获取财富的途径可以就是获取美德的途径。可是，这种财富不是金银或一般体现为财宝的重商主义的财富，也不是仅由商品的流通以及对它的垄断产生的商人的财富，而不外是制造业每年生产出来的生产资料和消费品——斯密的论点主要是针对后者。斯密在《国富论》的序论中这样说：“一国国民每年的劳动，本来就是供给他们每年消费的一切生活必需品和便利品的源泉。构成这种必需品和便利品的，或是本国劳动的直接产物，或是用这类产物从外国购进来的物品。”^⑤就是说，这里所说的财富是国民“每年消费”的“生活

必需品和便利品”，是“国民每年的劳动”生产出来的物品。一般“利己心”只要以“营利心”的形式促进这种物品的生产和积累，就能够获得新的美德。

但是，所谓获取财富的途径同时也是获取美德的途径这一结论，并非在所有情况下都是恰当的，只是对于特定的社会阶层才可以这样说。就是说，只是对倾向于以个人的“利己心”和营利心为动力，获得上述那种产业财富的人们，或者在客观上通过它有助于社会的物质生产力发展的人们，获取财富的道路才自行通往获取美德的道路，只是在这种情况下，过去不过是“不道德的”、“个人劣行”（private vices）的一些品德，才能提升为新的市民的美德。这样，新的伦理必须具有其现实的担当者。那么，所谓新伦理的担当者是什么样的人呢？按照斯密的说法，“获取美德的途径”（road to virtue）同“获取财富的途径”（road to fortune）是一致的，只限于“中等和低等的阶层”（the middling and inferior stations of life），从拥有特权的“上流阶层”（the superior stations of life）的情况来看，二者并不一致，甚至是对立的。就是说，这个社会阶层“获取财富的途径”或获取“财富和地位”的途径，大多与道德颓废相结合。“钦佩或近于崇拜富人和大人物，轻视或至少是怠慢穷人和小人物的这种倾向，虽然为建立和维持等级差别和社会秩序所必需，但同时也是我们道德情操败坏的一个重要而又最普遍的原因。财富和地位经常得到应该只是智慧和美德才能引起的那种尊敬和钦佩；而那种只宜对罪恶和愚蠢表示的轻视，却经常极不适当地落到贫困而没有权力的人头上。这历来是道德学家们所抱怨的。”^⑥这样，实际上，“财富和地位”这种传统特权，以及或多或少地具有社会地位的人，成为被社会尊敬的对象，而贫困的、没有权力的人无论如何正直和富于智慧，也会成为被轻视的对象，这种情况，被认为是“道德情操败坏的一个重要而又最普遍的原因”。换句话说，斯密认为，

不属于拥有特权的社会阶层的“贫困而没有权力的人”以其勤勉和智慧获取财富的途径即获取美德的途径，还没有普遍地得到社会公正的评价，这一点是道德情操败坏的原因。因此，为了实现正当的道德情操，重新考虑“中等和低等的阶层”——这类非特权阶层为获取财富而作出的持续不断的努力，同时又是获取新的美德的途径，并使他们在日常生活中深刻地认识到这一点，是必要的。亚当·斯密的目的是想说明“上流阶层”获得美德和尊敬是如何出于愚昧、阿谀和浪费，而与此相反，“中等和低等的阶层”获得这些则是他们正直、勤勉和节约的结果，而就这个意义上的新的美德的产生，是“中等和低等的阶层”才是真正新美德的产生的担当者，这又确实是贯穿于《道德情操论》的精神。斯密就“获取财富的途径”和“获取美德的途径”的关系，为什么像上面所说的那样，“中等和低等的阶层”的情况和拥有特权的“上流阶层”的情况始终不同，作了如下的阐述：“很幸运，在中等和低等的阶层中，获取美德的途径和获取财富（这种财富至少是这些阶层的人们能够合理地期望得到的）的途径在大多数情况下是极其相近的。在所有的中等和低等的职业里，真正的、扎实的能力加上谨慎的、正直的、坚定而有节制的行为，大多会取得成功。有时，这种能力甚至会在行为不端之处取得成功。然而，习以为常的厚颜无耻、不讲道义、怯懦软弱，或放荡不检，总会损害，有时彻底损毁卓越的职业才能。此外，低等和中等阶层的人们，其地位从来不会重要得超越法律。法律通常必然能吓住他们，使他们至少对更为重要的公正法则表示某种尊重。这种人的成功也几乎总是依赖邻人和同他们地位相等的人的支持和好评；他们的行为如果不那么端正，就很少能有所获。因此，‘诚实是最好的策略’这句有益的古老格言，在这种情况下差不多总是全然适用的。所以，在这种情况下，我们可能一般都希望人们具有一种令人注目的美德；就一些良好的社会道德而言，这些幸好是

绝大部分人的情况。^⑦ 这里强调新的美德的产生及其产生的基础，无非是“绝大部分人的情况”，是新的正在成熟的“市民社会”，即斯密所说的“商业社会”，值得注意的是，然而，与此相反，就悠闲地过传统的特权生活的“上流阶层”而言，“获取美德的途径”不一定和“获取财富的途径”一致，不，在大多数情况下二者是不一致的。斯密说：“不幸的是，在较高的阶层中情况往往并非如此。在宫廷里，在大人物的客厅里，成功和提升并不依靠博学多才、见闻广博的同自己地位相等的人的尊敬，而是依靠无知、专横和傲慢的上司们的怪诞、愚蠢的偏心；阿谀奉承和虚伪欺诈也经常比美德和才能更有用。在这种社会里，取悦他人的本领比有用之才更受重视。在平静和安定的时代，当骚乱尚未临近时，君主或大人物只想消遣娱乐，甚至会认为他没有理由为别人服务，或者认为那些供他消遣娱乐的人足以为他效劳。上流社会的人认为那种傲慢和愚蠢的行为所表现的外表风度、浅薄的才能，同一个战士、一位政治家、一名哲学家或者一名议员的真正的男子汉式的美德相比，通常可以得到更多的赞扬。一切伟大的、令人尊敬的美德，一切既适用于市政议会和国会也适用于村野的美德，都受到了那些粗野、可鄙的马屁精的极端蔑视和嘲笑。这些马屁精一般都充斥于这种风气败坏的社会之中。当苏利公爵（Duke of Sully）被路易十三召去就某一重大的突然事件发表意见时，看到皇上恩宠的朝臣们交头接耳地嘲笑他那过时的打扮，这位老军人兼政治家说：‘当陛下的父亲不论何时让我荣幸地同他一起商量国家大事时，总是吩咐这种宫廷丑角退入前厅。’”^⑧

如上所述，“上流阶层”“获取美德的途径”不仅与“获取财富的途径”不一致，而且往往只能与财富的浪费相联系。至少它只能在不生产的生活条件下形成。这样，斯密没有仅仅将社会美德的产生与一般“利己心”直接联系起来，而认为它与当时逐渐

开始在社会表面显露其成熟的全貌的“第三等级”，即他所说的“middling station”这个历史上的具体担当者相联系。“第三等级”那时还与“低等的阶层”（inferior station）同心协力，被当作“中等和低等的阶层”（the middling and inferior stations of life）看待，但它同时暗含着当时的“第四等级”的社会地位，并且它与在不顺应所谓社会物质生产力发展的时候有其生活根据，从而也有其美德产生条件的“上流阶层”之间的对抗，这可以说“低等阶层”和“上等阶层”处于共同的利害关系之中。由此可见，斯密不只是说明新的伦理，而且发展了实践性的伦理，这是斯密的不可埋没的功绩。他绝不是平庸的伦理学家，应该说，上述见解的提出，是他能深入观察“市民社会”的成熟，把握正在其胎内发芽生长的新东西的结果。总之，只有在“中等和低等的阶层”中，新的伦理才能同他们的经济活动取得一致。不，也许可以说，新的伦理是从他们的经济活动或劳动生活中产生出来的。因为该阶层生活的重点，就每个人来说是无意识的，但它是与社会物质生产力的维持和发展直接联系着的，并且他们当时是惟一能够完成这个社会任务的社会阶层。当时向新兴的“市民社会”提出的惟一目标是物质生产力的自由发展，而实际上能够坚强地承担这个任务的——当然是以“经济人”追求营利这一人类冲动为媒介——可以说只能是“中等和低等的阶层”。而且，在这样的意义上，只是在这个社会阶层，“获取财富的途径”才能与“获取美德的途径”相一致。被认为是人类自然的本性的东西，即“互通有无、物物交换、互助交易的人类自然倾向”，这个“我们从胎里出来一直到死，从没一刻放弃过这愿望”的“利己心”、“自爱心^⑨”，能够构成一种新的美德的根据和动力。

按照斯密的说法，一国每年的生产物分为两部分——“一部分（往往是最大的一部分）是用来补偿资本，补充从资本取出来的食料、材料和制成品；另一部分，则或以利润形式作为资本所

有者的收入，或以地租形式作为地主的收入。^⑩前者作为资本发挥作用，后者作为收入专供消费，而决定经济社会的生产力水平的是前者的大小如何，它与后者的比例如何。就前者来说，“任何一国的土地和劳动每年的生产物中相当于补偿资本的部分，原则上决不用以维持非生产性劳动者。它只用来支付生产性劳动者的工资。”^⑪而就后者来说，其金额则只用以扶养“非生产性劳动者”或“非生产性”消费者——“某些非生产性劳动者的劳动，无论怎样高贵，怎样有用，怎样必要，也不能生产什么东西供日后购买等量劳动之用。”^⑫被斯密列入这些社会阶层的，除王侯贵族、文武百官和陆海军人以外，还有“若干最尊贵最重要的职业和若干最不重要的职业”^⑬，其中包括牧师、律师、医师、文人、演员、歌手和舞蹈家等。斯密关于“获取财富的途径”与“获取美德的途径”一致的主张，不是根据这种“非生产性”社会阶层的情况提出的，而是根据对社会物质生产力的维持和发展有贡献的“中等和低等的阶层”，即新兴的制造业者阶层和工资劳动者阶层的情况提出的，他们扶养“生产性劳动者”，开展生产活动，并在通过这种活动使资本不断地积累起来的同时，创造维持各社会阶层的收入。

四

亚当·斯密关于要将伦理同经济相联系，即将伦理放在经济内部的阐述，是从上述那种现实的立足点出发的。这时市民美德的具体形式是“勤勉”（industry）、“节约”（parsimony）、“俭朴”（frugality）、“慎重”（prudence）、“警惕”（vigilance）和“周到”（circumspection）等，因此，在经济活动这个新的生活领域，不积极地使“利己心”跳动，不仅对自己本身不利，也会妨碍全社会福利的增大。所以，在这个社会，白白地利他，直接而自觉地

实现公共福利，反而被认为是非道德的行为，天生是一再受到斯密警告的“弱者”（weak man）才会这样做在“市民社会”，这不仅是可笑的行为，也可以说是不信赖上帝的“看不见的手”（invisible hand）的旨意的背信弃义的表现。斯密在《国富论》第四篇中又就这一点作了如下的阐述：“每个人把资本用以支持国内产业，必然会努力指导那种产业，使其生产物尽可能有最大的价值。劳动的结果是劳动对其对象或对施以劳动的原材料所增加的东西。劳动者利润的大小，同这生产物价值的大小成比例。但是，把资本用来支持产业的人，既以牟取利润为惟一目的，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。但每个社会的年收入，总是与其产业的全部年产物的交换价值恰好相等，或者毋宁说，和那种交换价值恰好是同一东西。所以，由于每个人都努力把他的资本尽可能用来支持国内产业，都努力管理国内产业，使其生产物的价值能达到最高程度，他就必然竭力使社会的年收入尽量增大起来。确实，他通常并没有打算促进公共的利益，也不知道他自己是在什么程度上促进那种利益。由于宁愿投资支持国内产业而不支持国外产业，他只是盘算他自己的安全；由于他管理产业的方式目的在于使其生产物的价值能达到最大程度，他所盘算的也只是他自己的利益。在这种场合，像在其他许多场合一样，他受着一只‘看不见的手’的指导，去尽力达到一个并非他本意想要达到的目的。也并不因为事非出于本意，就对社会有害。他追求自己的利益，往往使他能比在真正出于本意的情况下更有效地促进社会的利益。我从来没有听说过，那些假装为公众幸福而经营贸易的人做了多少好事。事实上，这种装模作样的神态在高人中间并不普遍，用不着多费唇舌去劝阻他们。”¹⁰这样，从“利己心”出发的对个人利益的追求，虽然在主观上是无意识的行动，而且就其直接目的来说似乎也是违背道

德的，然而在它同社会的“生产性劳动”直接间接地相结合的情况下，就其所造成的社会总结果来说，在它最顺利地推进社会物质生产力这种关系上，“利己心”是能够同美德相联结的。这一点，孟德维尔已先于斯密，用“个人劣行即公共利益”这个直率明确的说法表达出来。在斯密看来，“看不见的手”所媒介的，是个人主观上的利己的冲动及其所带来的客观的社会总结果，在这个个人意图同社会结果不一致及其结合这一点上，可以说“市民社会”或“商业社会”的美德的产生有其特殊性，或许也可以一般地说斯密所说的伦理同经济的结合有其特殊性。而在现今我们不得不重新研究伦理与经济的关系时，有必要将在斯密那里显示出这种不一致的主观上和客观上的东西拉回到它的正确位置上，考虑怎样才能使理应给予伦理的内容和经济理应追求的内容一致起来。以开动“利己心”的形式在无意识之中追求的东西，之所以在其社会结果上与公共福利相联系，是因为这是资本主义所固有的社会结构的必然产物，在这种社会结构中，经济不具有任何计划性，委诸各个“经济人”的自由的营利活动，但就整个经济社会来说，却必须确保一定的均衡。

如上所述，亚当·斯密认为，在经济的内部寻求伦理的场所，必须通过某些线索来媒介这种客观上的东西和主观上的东西。斯密简单地求之于“看不见的手”。通过它，无计划的个人的本能性的行为，即过去多半被认为是“不道德”的行为，从其结果看，总的说来可以同公共福利一致，因为公共福利可以在无意识之中产生出来。但也许可以说，在个人性的东西和社会性的东西的这种一致的背后，潜藏着那个“预定协调”的观念。因此，这种“预定协调”一被否定，斯密所说的伦理同经济的统一也就不可能实现。在斯密看来，这种伦理同经济的联系是“预定协调”地无条件地得到容许的。关于这一点，我们也许应该考虑到，斯密生活在英国产业革命的前夜，因而，他虽然看到了出于“利己