

亚当·斯密晚年对自由放任思想的反思*

——基于《道德情操论》版本的考察

罗卫东

摘要：本文考察了亚当·斯密《道德情操论》初版到第六版之间的若干重大修改，发现斯密对待自由放任的认识发生了较为重大的变化。在《道德情操论》初版中，斯密对自然自由体系抱有强烈信念，而晚年斯密则对此心存疑虑。与此相应，晚年斯密对基于自然自由体系的商业社会能给人类带来真正的幸福，也产生了深刻的怀疑。由于人类对快乐的同情共感天然要强于痛苦，被人羡慕和称赞带来的快乐引导一个人热衷于追逐财富和地位，而不是追求真正的德性。在自然自由的商业体系中，人类天性具有产生道德腐败的内在可能性。斯密由此对自由放任的经济体系能自然而然地造就好社会抱有悲观的态度。晚年斯密从社会精英阶层的道德建设寻求抑制商业社会道德情感腐败的出路。

关键词：亚当·斯密 自由放任 道德情感腐败

亚当·斯密（Adam Smith）是英国古典政治经济学的集大成者，在经济学史上的地位，类似于伊曼纽尔·康德（Immanuel Kant）在哲学史上的

[作者简介] 罗卫东，浙江大学经济学院、浙大城市学院，邮政编码：310000，电子邮箱：luo.wd@zju.edu.cn。

* 谨以此文纪念亚当·斯密诞辰300周年。

关于本文使用文献的说明：

文中所引斯密《道德情操论》和《国富论》原文或者译文皆按照国际斯密研究惯例标出段落号。段落号最多有四级。第一级为卷，用大写罗马数字标出；第二级为篇，用小写罗马数字标出；第三级为章，第四级为小节或段落，皆用阿拉伯数字标出。例如，所引《道德情操论》的内容在第一卷第一篇第一章第一段，则标为（TMS, I. i. 1. 1），如引文为第六版以外的其他早期版本，则在括号中标出版次，如（1st）或者（2ed）；再如，引自《国富论》的内容在第一卷第一篇第一章第一节，则括号内标注为（WN, I. i. 1. 1）。文中所引用的斯密著作英文原本出自“格拉斯哥版亚当·斯密著作和通信集”（*The Glasgow Edition of Work and Correspondence of Adam Smith*）。

地位。因为《国民财富的性质和原因的研究》（以下简称《国富论》）的巨大成功，斯密长期以来被定义为一个经济学家，一般认为其最大的思想贡献就是创立了自由放任主义经济理论体系并以此为武器击败了重商主义经济政策体系。从曼彻斯特学派开始一直到今天的经济自由主义者，无不把斯密的教诲奉为圭臬。历代原教旨经济自由主义也都将斯密尊为教主。在20世纪的绝大部分时间里，斯密在《国富论》中创立的那套自由放任思想体系，都是经济自由主义者用以与国家干预主义以及社会主义者抗衡的基本思想武器。从欧洲到美国，不论奥地利学派、弗赖堡学派，还是伦敦学派或芝加哥学派，其基本的思想根源都来自斯密，斯密的自由放任经济学就像是原浆或基酒，可以被不同的学派调制出口感不同的酒。20世纪的著名自由主义经济学家，如路德维希·冯·米塞斯（Ludwig von Mises）、莱昂内尔·罗宾斯（Lionel Robbins）、弗里德里希·冯·哈耶克（Friedrich August von Hayek）和米尔顿·弗里德曼（Milton Friedman），无论彼此之间有多大的分歧，但在尊崇斯密这一点上是相同的。总之，一直以来，斯密就是自由放任主义的代名词。

然而，斯密真的只是一个古典政治经济学家吗？他是一个经济自由主义者吗？他的基本思想一直没改变吗？如果在一个世纪以前甚至半个世纪以前，有人提出这样的问题，那一定会被人笑话。然而，最近半个世纪以来，随着国际学术界对斯密研究的不断深入，斯密思想内涵的丰富与深刻、思想体系涉及主题的丰富性及其学术张力，都大大超出了长期以来人们的认知。

国际学术界的斯密研究体现出来的重要动向是值得关注的。首先，就是打破了斯密只是一个经济学家的刻板印象。随着斯密研究的推进，越来越多的学者惊奇地发现，斯密不只是一个经济学家，他更像是一个启蒙时代的综合性社会科学家，经济问题只是他思考的全部问题中的一部分。“格拉斯哥版亚当·斯密著作和通信集”的出版，为人们更加全面和准确地认识斯密提供了相当可靠的文献支援。从这些文献中，学者解读出了斯密的语言学、哲学、伦理学、宗教学、文学、历史学、政治学、社会学等多个方面的思想内容，几乎覆盖到了当代哲学社会科学的所有门类，甚至还有关于天文学和物理学方面的论述。这些研究逐渐复原了斯密作为一个重要

的综合性思想家的新形象。^①其次，就是否定了斯密的重要思想在其一生中是成熟和一成不变的定见。一直以来，人们都相信在《道德情操论》和《国富论》等斯密生前审定出版的著作中所体现出的思想是成熟和稳定的。但是随着斯密早期讲义的整理出版，人们逐渐发现斯密的思想是不断发展和变化的，在一些重要的问题上，他的早期思想和晚期思想之间还存在着相当大的差异。这种基于版本学的研究展示的是一个毕生不断思考、不断自我革新的思想家的新的斯密形象。学术界关于斯密到底是一个自由主义者还是一个保守主义者的争论，莫衷一是。我以为，至少有一部分原因是争论的双方忽视了斯密思想是不断变化和发展的这一点。

本文试图从斯密作品的文本，尤其是《道德情操论》的版本修订中考证斯密晚年对他本人早年创立的自由放任思想观念的态度所发生的重大转变。

众所周知，斯密是一个十分严谨的人，他公开出版的著作只有《道德情操论》和《国富论》两种。出版后他又分别对这两本作品进行了多次修订，其中，尤其注重对《道德情操论》的修订。他不断修订《道德情操论》和《国富论》，表明他对文本本身的完美性有较高要求，更重要的是要对转型社会不断出现的新情况和新问题所提出的挑战作出回应。就《道德情操论》而言，第一版到第五版的修改不仅在文字上做了一些改动，而且在若干观点上也进行了修正、调整，或者进一步的明确，不过总体上看，理论主干和体系性的改动不是很大。^②但是，最后一版也就是第六版的改动之大就值得引起高度重视了。本文要对第六版修改的若干问题进行考证，以揭示晚年斯密在多大程度上偏离了他早年的自由放任主义思想观念。

① 在这个方面，最近半个世纪，发表了大量的研究文献，限于篇幅，在这里不一一列举。重要的综合性论文集，早期集中体现于 Skinner and Wilson (1975) 合编的论文集《亚当·斯密论文集》(Essays on Adam Smith)，以及 Hont and Ignatieff (1983) 合编的《财富与德性：苏格兰启蒙运动中政治经济学的发展》(Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment)；近期可以参看 Haakonssen (2002) 主编的《亚当·斯密的道德情操论》(Adam Smith's Theory of Moral Sentiments)，以及 Hanley (2016) 主编的《亚当·斯密：他的生活、思想和遗产》(Adam Smith: His Life, Thought, and Legacy)。另外，Ross (1995) 的《亚当·斯密传》(The Life of Adam Smith) 是一部侧重于斯密的思想 and 学术，迄今为止考证最严谨、材料最为翔实的传记，可以帮助读者全面理解和认识斯密，中文版可参见罗斯 (2013)。

② 格拉斯哥版《道德情操论》的编辑序言对这种版本变化作了详细考证。

一、斯密辞世前为什么要大幅度修改《道德情操论》？

（一）《道德情操论》第六版做了哪些修改？

《道德情操论》第六版，是斯密逝世之前两个月的1790年5月出版的，主要的修改之处在于以下几点。

对良心论进行进一步的全面增补修改，新增两章，对旁观者概念进行了重新建构。新撰写了“论德性的品质”作为全新的第六卷。学术界公认，这是第六版的最大特色。这一点就如格拉斯哥版《道德情操论》编者拉斐尔（D. D. Raphael）和麦克菲（A. L. Macfie）所说的那样：在第六版中，主要更改都包括在全新的第六卷中（Raphael and Macfie, 1976: 18）。此外，还有一个明显的变化在于他把初版的第一卷第四篇第三章“论斯多亚哲学”的一部分与前一章合并，其他部分移到第七卷“论道德哲学的体系”中，新加了长篇的讨论，在这个部分，斯密集中地表达了他晚年对斯多亚学派伦理学的思考。原来第一卷中讨论斯多亚哲学的部分，代之以“论道德情感的腐败”一节。此外，较大的改动是五版之前置于第二卷第二篇第三章“论正义感”末尾的“赎罪”一节全文被删除了。

根据坎贝尔（R. H. Campbell）和安德鲁·斯金纳（Andrew S. Skinner）的研究，斯密早在1781年出版《道德情操论》第五版以前，也就是在“18世纪70年代末”就已经感到有必要对《道德情操论》进行上述修改（Campbell and Skinner, 1982: 203）。据Ross（1995: 345）的《亚当·斯密传》的记载，斯密在1783年就已经对《道德情操论》和《国富论》做出重大修改，修改后的内容已经较为完整地呈现了两部著作最后完成的形态。不难推断，1784年出版的《国富论》第三版就是这个阶段修改出来的成果，此后，斯密对《国富论》再也没有改动过。但是，这个说法对《道德情操论》的修改来说似乎是不太靠得住的。因为，根据现有的记载，直到1785年之前，斯密都没有对《道德情操论》作重大改动的打算。斯密（1992: 388）在1785年4月21日给托马斯·卡德尔（Thomas Cadell）^①的信中说：“如果《道德情操论》有

^① 斯密的伦敦出版商。

出新版的需要，我打算在不是很主要处作些改动。”由此可以判断，斯密对《道德情操论》的细小修改已经完成。同年11月1日，他在“致罗什富科公爵”的信中也说，修改出版工作“在冬末前可以实行”（斯密，1992：395）。由此可知，斯密在这个阶段并未考虑对《道德情操论》作大幅度的修改（Raphael, 1992：110）。但是在1788年3月15日致卡德尔的信中，斯密（1992：428）说：“现在我告别同事们4个月，目前正紧张地专心用功。我工作的主题是《道德情操论》，该书的每一部分我正在做添加和改正。主要和最重要的增补在第三部分，该部分论述的是‘责任心’，还有关于‘道德哲学史’的最后部分。”斯密还说，至少要到当年的六月份，他才能够把修改的书稿寄给卡德尔。而据欧内斯特·莫斯纳（Ernest C. Mossner）等人的考证，直到1789年12月，斯密才将增补部分寄给出版商。所以，我们可以断言，斯密是在1785年以后才着手对《道德情操论》进行认真的修改的。但是，在1788年春天的这个时点上，斯密自己还没有在第六版插入第六卷即有关德性论的计划。斯密（1992：441）直到1789年3月31日在给卡德尔的信中，才明确写到自己的这个做法：“除了我跟您说过的增补和改进以外，我在紧接第五部分之后插入了全新的第六部分，内容是实际的道德体系，标题为《美德的性质》。”^①

所以，《道德情操论》第六版的修改经过了至少三年以上的的时间。为了修改这部作品，斯密付出了巨大的辛劳。他在致卡德尔的信中说，“我是个迟钝、非常迟钝的作者，每一篇作品在我能勉强满意它之前，至少要写上六七遍”，“自从我上次给您写信后，我一直起劲工作为计划好的《道德情操论》的新版作准备。辛劳甚至损害了我的健康”（斯密，1992：428、441）。“该书的大约三分之一是新写的”（Dickey, 1986），结果是变成了分量大大扩展的著作。斯密为什么如此专注于第六版的修改？其认真修改的动机，也许在他致卡德尔的信中已经明白地表露出来。他感到自己的身体开始走向衰老，不得不放弃原本打算撰写的科学史和文学修辞学几种著作的计划，因此有必要使自己已经出版的著作更加完善。他说：“由于认为我的生命期限极不稳定，很难说我能活到完成几种我已经计划好的和已经写了一部分的其他著作，我想，我能够做到的最理想事情是使那些我已经出版的书籍能以最好、最完整的状

^① “实际的道德体系”一词应译作“实践的道德体系”。

态留诸后世。”（斯密，1992：428）^① 斯密毕生对自己的身体变化非常敏感，谨小慎微。好几次临时取消从爱丁堡去伦敦看望挚友大卫·休谟（David Hume）的计划，都因为他觉得自己的身体不能够适应远行，休谟常常在信中抱怨斯密的失约。如果说大多数情况下斯密对自己身体的过分在意有些可笑，那么去世前两年写的这些话则证明了他的担心并非多余。他感到自己的身体开始走向衰老，不得不放弃原本打算撰写的科学史、文学修辞学、法律史等几种著作的计划，因此有必要使自己已经出版的著作更加完善。由此来判断，斯密对《道德情操论》的重大修改，似乎出于使自己的传世之作更加精致完善的动机。

（二）为什么要做出重大修改？

伊什特万·洪特（Istvan Hont）认为，年岁已高且身体状况不佳的斯密意识到《道德情操论》第六版乃是以印刷品形式发表自己见解的最后机会，因此打算把它作为告别这个世界的留言（Hont，1989：140—141）。关于斯密认真修改第六版的真正动机到底是什么这一点，学术界的意见分歧还是不小的。

学术界围绕斯密《道德情操论》第六版修改的真正动机问题所展开的争论，其主要观点可以归入以下几种。

第一是拉斐尔的“形式上不完备论”。斯密在《道德情操论》初版第六卷中就道德哲学的主旨设了两个主题，其中的“德性的性质”这一主题在第五版之前一直未能展开讨论。这样，斯密是出于要弥补这个缺陷，使自己的道德哲学体系真正成为完整的体系这一考虑而下决心作重大修改的（Raphael，1992：108—112）。

第二是“里德刺激（影响）论”。众所周知，托马斯·里德（Thomas Reid）在1788年出版的《人类精神的能动的能量》一书中有两个地方谈到了

① 斯密（1992：395）在1785年11月1日“致罗什富科公爵”的信中说，他除了对《道德情操论》做适当修改以外，还“计划写两部篇幅巨大的著作；一本为各种学科的历史如哲学史、诗歌史和雄辩史等；另一本为法律和政治历史的理论”。他说自己已经收集了有关以上两书的大量材料，某些部分已经理出头绪。但是在这封信中，斯密也已经预感到这是一项难以完成的任务，他说，“尽管我努力与老年的懒散作斗争，它还是很快逼近我，因而我是否能够完成其中一本，绝对没有把握”。

斯密 (Reid, 1858: 557, 565)。1764 年到 1780 年间, 在格拉斯哥大学讲课时, 里德也对斯密的理论进行了概括和评论。^① 总结起来, 里德对斯密理论批评的主要观点如下: 斯密的同情共感体系, 是从行为者的情感和旁观者同情共感之间的一致和协调来寻求认可原理的, 这样一来, 道德就不能不依赖于人们易变的意见和感情, 也就难以避免道德标准的相对性 (Stewart-Robertson and Norton, 1984);^② 斯密把道德判断还原为对他人的顾虑, 本质上只是以附着在人身上的德性的表象 (appearance of virtue) 和幻影 (shadow of virtue), 即对称赞的追求和喜欢来取代真实的德性 (Reid, 1858: 557)。斯密在第六版中, 重申人们喜欢称赞和希望认可的心理只不过是导致“德性表象”的东西, 他反复强调“对值得称赞的事物的追求”在道德上的意义这一点正是为了回答里德对自己理论的批判。^③

以上的这两种观点, 可以说都是从《道德情操论》初版理论形式的不完备和理论本身缺陷的角度来寻求第六版的修改动因的。

第三是“问题意识变化论”。劳伦斯·迪基 (Laurence Dickey) 从《道德情操论》第一版到第六版中心主题的变化角度来考察斯密死前对作品进行重大修改的更加深刻的原因。他不同意拉斐尔的观点, 认为第六版修订的原因其实是 18 世纪中叶以后英国的消费社会化以及与此相伴随的中产阶级道德的沦丧。在迪基看来, 斯密在临死前已经深感, 当时的中产阶级被 18 世纪 50 年代以后污染英国的显著的消费“恶习”所玷污, 已经不再把此前那种谨慎、俭约之人的德性作为自然前提, 为此斯密感到有必要对《道德情操论》的有关内容进行修改和充实 (Dickey, 1986)。

沿着迪基的这个思路, 约翰·德怀尔 (John Dwyer) 更加深入地展开了讨论。他从产业革命后英国中产阶级消费的奢侈化和社会流动性增大所导致的道德情感急遽腐败, 以及因此出现的“道德共同体”的解体中寻求第六版修订的原因。德怀尔认为, 斯密放弃了以“他人之镜”为主要特征的早期良心论, 展开了以“值得称赞”论为核心的德性论, 主要根源就在这里 (Dwyer,

① 关于里德在格拉斯哥大学期间对斯密的议论, 参见 Duncan and Baird (1977)、Norton and Stewart-Robertson (1980)、Stewart-Robertson and Norton (1984)。

② 里德的批评与在他之前近 20 年的埃利奥特·吉尔伯特 (Elliot Gilbert) 的批评是相似的。

③ 《道德情操论》第六版第三卷第二章“论对称赞和值得称赞的喜悦; 兼论对责备和该受责备的畏惧”是全新增补的。

1987: 171—172)。

此后, Evensky (1987, 1989, 1993) 从政治史角度进一步深化了迪基和德怀尔的上述观点。他认为, 在 18 世纪 60 年代以后, 商人阶级的利益开始支配社会进程, 与此相伴随, 中产阶级的道德腐败变得日益严重, 特别是在 18 世纪 80 年代初, 谢尔本二世伯爵 (2nd Earl of Shelburne) 改革失败意味着重商主义的胜利。这些变化使斯密强烈意识到, 商人阶级的利益与其说是被商业过程所侵蚀, 不如说是被商业活动所刺激的。由此, 他感到有必要发展一种本质上不同于早期观点的理论。《道德情操论》第六版的修订最初预定只是细节的修订, 而后发展成重大的变动, 这意味着斯密决心建构一种能够对商人阶级利益带来的腐蚀性产生抵抗力的新理论。从斯密在第六版第六卷中对“谨慎之人”的讨论以及对斯多亚哲学的长篇引述和评论来看, 他越来越对道德判断中世俗的标准表示了终极意义上的疑虑, 转而强调完美德性标准的价值。这意味着斯密对商业社会德性衰微的严重担忧。

迪基等人的观点都是从斯密面对商业文明的两难困境, 以及从他自身对现实认识发生了变化这点来寻求《道德情操论》第六版重大修改动因的。在这一方面, 三者有很多共同点。

针对以上三种观点, 日本学者田中正司 (1997a, 1997b) 认为, 拉斐尔的“形式上不完备论”和“里德影响论”能否很好地解释斯密何以在去世前对《道德情操论》作如此重大的修改, 这是需要做进一步评论的。

拉斐尔的观点到底是否正确, 关键在于斯密在《道德情操论》第六版第六卷讨论的“德性的品质”到底是否就是他在初版第六卷中并不打算讨论的那个作为道德哲学第一主题的“德性存于何处”的“德性本质”问题。如果是, 则拉斐尔的观点是说得通的; 如果不是, 则此说不成立。田中正司 (1997a, 1997b) 认为, 第六版的德性论只是为斯密在初版第六卷展开的德性等于合宜性的命题提供一个支撑。斯密所说的德性论的核心内容自始至终都在于论证合宜性能够成为德性。在第六版第六卷“德性的品质”理论中, 他不过是对初版这个论证予以进一步的补充和加强。如果这样来理解, 那么, 斯密进行第五次也是最大一次修改就并不是拉斐尔所说的那样, 是为了讨论德性的本质以便弥补初版作为道德哲学体系的形式上的不完备。斯密直到对第三卷的良心论作重大修改, 旨在使良心论向德性论靠拢的 1788 年前后的阶段, 似乎都没有撰写全新第六卷的计划; 而到了 1789 年, 斯密突然改变计划,

将第六卷插了进去。这在田中正司看来，也表明第六版修改的基本主题并不是为了修补《道德情操论》作为道德哲学体系的形式上的不完备性。总之，实际情况与拉斐尔的修补说不相吻合。

“里德刺激论”，即第六版是对里德批判的响应的观点，同样经不住推敲。

首先，从修改的内容看。如果斯密的修订是为了回应里德的批评，那么他应该至少在第六卷中对里德的质疑作出回应，那就必须解释在现实旁观者靠不住的情况下，如何保持我们的道德判断基点的稳定性这个问题。可是，第六卷显然并不讨论这个问题。所以，从主题上看，斯密的修改与里德的质疑之间没有明显的对应关系。

其次，从第六版修改的时间看。如果像日本学者篠原久等解释所说，斯密突然改变修改的计划，“考虑要插入全新的第六卷是在他读了里德的《人类精神的能动的能量》一书之后”（Shinohara, 1993），那么，也是很难成立的。里德此书的出版日期大约是在1788年的2月中旬到3月中旬之间，斯密的新的第六卷是在1789年前后开始撰写的，两者在时间上相差数月，斯密应该有较为充分的时间阅读里德的批评意见，从而作出回应。但这个推测是不考虑斯密撰写第六卷的具体内容而得出的。如前所述，第六卷的内容与里德的批评似乎没有多大的关联，故虽然可以解释两者的时间差，却缺乏内容上的证据。从内容上看，倒是第三卷良心论部分更像是针对里德的质疑而作的补充和修改，但是斯密对良心论部分进行修改的计划似乎在里德著作问世之前就作出了。众所周知，他是在1788年的3月15日致卡德尔的信中谈到修改良心论的计划的，而此时里德的著作《人类精神的能动的能量》出版尚不到一个月，按照当时的传布速度，斯密不可能拿到并仔细阅读里德的新书，我们现在也尚无证据表明斯密在里德著作出版前就读到了手稿。这样，一定要把《道德情操论》第六版的修订与里德在1788年初出版的著作中对斯密旁观者理论的批评联系起来，认为后者是前者的基本动因，就显得很勉强。也就是说，即使斯密的修改的确是受里德批判的刺激，那么，也不是因为他读了里德于1788年出版的这本著作，而恐怕是经由凯姆斯爵士（Lord Kames）听到了（在格拉斯哥大学作讲座的里德的）不同意见，他为了回答（至少是部分地回答）里德的不同意见而决心对《道德情操论》进行大幅度的修改（Norton and Stewart-Robertson, 1980）。这个推论或许更加可靠。

里德的另外一个批评是针对基于同情共感原理的德性的相对性问题而提

出的。对此，斯密认为因为可以从“状态的合宜性”（*situational propriety*）中寻求克服相对性的理论，所以里德的批评并不值得花费大量笔墨特别地给予解释。如果借用最初听到里德在格拉斯哥大学讲座中对斯密批评意见的埃尔默·邓肯（*Elmer H. Duncan*）和罗伯特·贝尔德（*Robert M. Baird*）的说法，里德不仅误读了斯密，而且可以说他对斯密关心的问题究竟是什么全然无知（*Duncan and Baird, 1977*）。里德认为，“本来，斯密的理论即使能够说明德性的外在表现，也不能说明什么是真正有德”（*Reid, 1858: 557*），这个说法与埃利奥特更早提出的批评没有本质上的差异。斯密似乎不需要里德的批评，就已经明确地认识到称赞和值得称赞之间的差异，而且坚持前者并不是德，并在这个基础之上讨论他的理论。^① 总之，斯密看来并不是因为受到里德批评的刺激，认识到自己理论的错误和不完全，才进行第六版的修改的。

（三）晚年斯密问题意识的改变和基本原理的改动

斯密修改第六版，无疑是因为他认识到了自己初版的理论所具有的重大局限性，如果对这个局限性的认识不是来自里德，那么它究竟来自何处？这是一个非常有意思的问题，值得深加考察。

其实，第六版修订的中心线索还应该从《道德情操论》自身去寻找，从第六版所作的重大变动内部去挖掘。我们的基本推测是，斯密在离开人世前的最后几年已经明显地感到运用《道德情操论》初版的基于旁观者评判的“德性的社会化”理论已不能充分解释商业社会中日益严重的负面问题。

斯密对商业社会可能带来消极影响的看法，其实在《国富论》中就已经有了。虽然，《国富论》初版的理论是以经济自由理论为主线的，其中，斯密认为，商业进步不仅会消除长子继承制等的封建制度残余，而且也会瓦解并最终消除“派性和垄断力量”。在撰写《国富论》初版时，他乐观地相信，商业越是进步，财富和道德的并存越是会自然实现。那时，斯密最担心的商业社会的弊端是劳动分工带来的人的平庸化、片面化和愚昧化。但是，他相信

① 所以，斯密并不是要建立道德的形而上学体系，在他看来，人类直面的主要问题并不是道德形而上学的问题，而是道德的表现和道德的判断问题。虽然，斯密没有否认道德形而上学的意义，但是他打算对此加以研究。斯密要建立的是可称为道德社会科学的理论体系。

通过教育设施和教育制度的完善可以克服这个弊端。斯密认为，只要排除阻碍自然自由体系发挥作用的制度障碍，以国家的智慧来弥补自然智慧的局限性，则商业社会中由分工所导致的一切消极方面都能够完全解决，财富和道德都能够实现。这正是他所说的自然自由体系的理想状态。

只要对这个自然自由体系以及作为其象征的经济自由的理论抱有基本的信任，则作为《国富论》基本思想来源的《道德情操论》是没有进行大规模修改的必要的。所以，斯密的修改或者是出于对早年创立体系的缺陷的认识，或者是出于变化了的问题意识。拉斐尔等人主张前者，而迪基、德怀尔、田中正司等人主张后者。

我认为，两种观点其实也是没有实质性的内部矛盾的，只是站在不同的视角来看问题而发生的分歧。认为斯密是出于弥补自己的德性论残缺而进行修改的人，没有考虑斯密为什么会在晚年忽然意识到德性论的局限，没有认识到斯密对自己理论的不满是因为这个理论已经难以适应变化了的社会现实；而认为斯密是因为问题意识的改变而进行重大修订的一派观点，又是因为没有思考如果斯密自身的道德理论体系是完整和健全的，那么为什么还需要针对变化了的现实问题进行修订。所以，我认为，双方讨论的是一个问题的两个方面。体系缺陷论者讨论的是理论自身的供给方面，而问题意识变化论者讨论的是理论发展的需求方面。只有综合他们所讨论的意见才能够形成准确的判断。也就是说，斯密晚年对《道德情操论》的大幅度修改是因为社会现实的发展使得他认识到自己早期倡导的理论存在着某种重大的内在缺陷，需要予以弥补。

那么，斯密晚年到底是如何来看待时代变化所带来的新问题的呢？

我们知道，斯密在《国富论》初版中乐观地认为，只要商业活动能够自由展开，则社会生活的一切方面都会随之改善，人类的一切进步都内生于经济自由之中。但是，当斯密看到，商人阶级随着商业进步、财富扩大而表现得日益张狂，出现了道德情感败坏的趋势时，他开始对自然自由的简易体系能够形成一种良善德性这一点产生越来越大的疑虑。^①相反，斯密似乎越来越形成某种商业社会内生性地产生腐败的观点，对自由经济体系可以自发消除类似于重商主义的种种弊端的信心开始动摇。所以，在《国富论》中（尤其

^① 我们知道，休谟是坚定的商业社会进步论的倡导者，他至死都坚信，商业社会是带来新的更好德性的社会形态。

是1783年修订第三版以后),斯密集中关注的是商人利益带来的道德情感腐败。如果说在此前,斯密担忧的商业社会的危险是劳动分工导致的劳动者身心的片面化和新的愚昧,那么在这个阶段,他似乎感到财富增长所带来的商人群体道德情感的腐败才是真正的危险。

斯密认识到,得益于商业自由体系的商人和制造业者,其财富扩张导致的情感败坏反过来日益阻碍商业的自由。这样一来,斯密对早年(《道德情操论》初版及随后的一段时间)立足于同情共感的相互作用原理的“自然自由”“顺应自然的即为好的体系”的信念开始动摇,^①对它的评价已经发生了某种逆转。对同情共感的相互作用的动态过程能够自发内生出财富进步与德性完善的信心所发生的动摇,以及由此引发的对《道德情操论》初版理论局限性的自觉,应该是斯密对《道德情操论》进行最后一次也是最大规模修改的主要理由。

斯密在晚年似乎还面临《国富论》第三版理论中对自由商人的批判和《国富论》初版理论中对重商主义体制批判之间所存在的基本哲学理念上的裂痕。他似乎想要利用余生的最后时光勉力建构一个能够较好地弥补两者裂痕的完整的道德理论。这也许是斯密修订《道德情操论》第六版的另一个原因。

二、晚年斯密对商业社会负面现象的认识

仔细阅读和考察《道德情操论》的不同版本,尤其是初版与第六版这两个版本,我们发现,斯密关于商业社会的基本观念发生了巨大变化,最大特征在于对商业社会的负面认识不断加强,由此导致了他对早年自己鼓吹的自然自由经济体系的批判性反思。

(一)“富”与“德”的矛盾

在1790年出版的《道德情操论》第六版中,斯密加入了初版中所没有的

① 唐纳德·奥斯瓦尔德(Donald J. Oswald)也指出:随着时间的推移,斯密开始不太相信同情本身这个社会化的机构,在1759年,他还相信规制社会全体成员日常生活的各类事项的各种制度和政策的根源是根植于公众的日常的实践之中的,但是,到了1790年,他对劳动者阶级那种社会性的谨慎如此容易受到分工、奢侈诱惑和财富虚荣心的损害感到失望(Oswald, 1995)。

“论由钦佩富人和大人物，轻视或怠慢穷人和小人物的这种倾向所引起的道德情操的败坏”这一章，并且将其放在阐述同情共感基本原理的第一卷，这个改动的意义是非同寻常的。

我们知道，斯密的《道德情操论》第一卷“论合宜感”，是他的道德哲学体系的基本原理，后面几卷的论述都是建立在这一卷基础之上的，因此，斯密将初版第一卷第四篇第三章关于斯多亚哲学的内容调整到新加的第六卷，而将修改增写的“论……道德情操的败坏”作为第一卷第三篇第三章新的内容摆在第一卷的末尾。这一增补和调整，就使得后面几卷的相关论述有了一个不同于初版的新基础或新支点。这一改变的学理意蕴值得引起我们的高度重视。这意味着他对人类原始情感中可以升华出斯多亚贤人式完美德性的可能性产生了怀疑，而对基于人类自然情感的易受财富和社会地位的腐蚀而出现道德腐败的可能性给予了高度关注。这表明他对情感与德性之间关系动态变化的认识已经随着商业社会负面现象的加剧而发生了某种带有根本性意义的逆转。

初版第一卷第四篇第二章，即以“论野心的起源，兼论社会阶层的区别”为题的这一章中，斯密基于人类“对快乐要比悲伤更加具有全面的同情共感”这种自然倾向，去发现人类追求财富、推动繁荣的基本心理倾向和动力源。斯密（1997：63）强调，“等级差别和社会秩序的基础，便是人们同富者、强者的一切激情发生共鸣的这一自然倾向”（TMS, I. iii. 2. 3）。他在初版第四卷第一篇那个有名的欺骗论一章（第六版第四卷的第一章）中，认为人类受到自然的欺骗，把财富和地位的快乐作为“伟大而美丽高贵的东西”来加以强烈的崇拜，这刺激了劳动，推动了社会的文明化。^①这个观点与“论野心的起源”（初版第一卷第四篇第二章）中的观点相对应。由此可见，斯密在《道德情操论》初版中是全面地肯定了人类的自然情感的，并在《国富论》中将其作为理论的基础。

但是，在《道德情操论》第六版第一卷第三篇新插入的“论……道德情操的败坏”一章中，斯密转而讨论了人类那种自然情感导致道德腐败的可能

^① 在这里，斯密（1997：229）写道：“天性很可能以这种方式来欺骗我们。正是这种蒙骗不断地唤起和保持人类勤劳的动机。正是这种蒙骗，最初促使人类耕种土地，建造房屋，创立城市和国家，在所有的科学和艺术领域中有所发现、有所前进。”

性。在这一章（第三章），斯密探讨的主要问题是荣誉感、虚荣心所具有的两面性：一方面，它像第二章所揭示的那样发展出了社会秩序；但是另一方面，它也会引起道德情操的败坏。如果说在初版阶段，斯密更多是注意到了人类的同情心和虚荣心在建构社会秩序方面所起的作用，那么在第六版中，他对这种同情心基础上的虚荣心导致道德情感的腐败的这一面感受得更加强烈，因此在第一卷第三篇的整个第三章中，他都对人类嫌贫爱富的行为动机导致的德性的败坏进行了分析和批评。从中我们还是能够看到斯密的那种非常高昂的道德热情。在经过《国富论》写作以后的斯密，作为一个极为理性和冷静的学者，这种道德热情的高涨确实是值得我们注意的。国际斯密研究界对晚年斯密关于财富和德性两者之间不可兼得的观点表示出很大的关注，因为这个态度是与斯密早年的乐观主义观点相反的。

斯密（1997：72）这样写道：

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和软弱头上。这历来是道德学家们所抱怨的（TMS, I. iii. 3. 1）。

在这段话中，我们看到他的这个调子与《道德情操论》初版到《国富论》初版那种认为人类的自然倾向可能实现财富和德性的统一的观点有了很大的不同。在这里可以清楚地看到他对于听任人类自然情感倾向作用所产生后果的认识的多重性，对基于自然同情共感的道德情感腐败的另外一种可能性产生了明确的自觉和警惕。

斯密看到了社会上所通行的成功标准和道德学家们所推崇的道德标准之间存在着极大的差距，甚至在这两者之间有一条难以逾越的鸿沟（Smith, 1976a: 62）：

我们既希望自己值得他人尊敬，也希望实际上受到他人的尊敬。我

们既担心自己该当被别人蔑视，也担心实际上被别人蔑视（TMS, I. iii. 3. 2）。^①

值得尊敬或值得蔑视的“道德标准”，与实际受到尊敬或受到蔑视的判断标准，两者之间常常不一致，以致一个人来到这个世界，很快就会发现，智慧和美德绝不是仅有的值得尊敬的对象，愚蠢和罪恶也并非仅有的应受到蔑视的东西。不仅如此，斯密发现，实际上的情况要更为严重。这个社会往往是以一个人的地位高低和财富多寡来给予其道德评价的。一个富人和大人物的愚蠢和罪恶往往能够被社会所原谅，而同等程度的罪恶和愚蠢如果对穷人和地位卑微的人就足以构成毁灭性的道德评价（斯密，2003：63）：

我们常常看到，世人尊敬的目光更多地是投向富人和大人物，而不是智者和有德行的人。我们也常常发现，受到更多鄙视的是无辜者的贫穷和懦弱，而不是有权有势者的愚蠢和罪恶（TMS, I. iii. 3. 2）。

对多数人而言，富人和大人物身上的那种自以为是和微不足道的东西倒要比穷人和小人物身上那些真正的和实在的优点更加值得称赞。那些地位很高的人也可能因为愚蠢和罪恶而使得自己的地位大为贬损，但这一定是在他们的罪恶非常严重时才会这样。普通人偶尔的出格和犯规往往要比上流社会的人经常、公然地践踏伦常遭到更大的攻击。这种状况作为基于人类情感的自然表现，在人类历史的各个阶段和各种社会中都是普遍存在的。

① 在这一章中，斯密的这段话非常重要，可以说是关键。商务印书馆版将此句译为，“我们渴望有好的名声和受人尊敬，害怕名声不好和遭人轻视”（斯密，1997：72）。这个翻译没有把斯密文章中的本来意思体现出来。斯密这里要强调的问题是，存在着两种类型的情况：一是值得尊敬或者值得蔑视，二是被尊敬或被蔑视。这两种情况其实往往并不统一。一个人做了值得尊敬的事情，也许并不会得到尊敬；同样，一个人做了值得蔑视的事情，也往往不会被蔑视。在社会的道德情感发生败坏的情况下，好人往往没有好报。值得尊敬而不被尊敬，值得蔑视而不被蔑视的事情常有发生。斯密在这一章着重要讨论道德情感的败坏所产生的“值得”和“实际”两者之间的不一致。相比之下，中国社会科学出版社版的译本基本传达了斯密的原意，但是后半句“我们既担心自己会让别人蔑视，也担心被别人蔑视”最好译为“我们既担心自己该当被别人蔑视，也担心实际上被别人蔑视”。

一个社会，当大部分人总是希望通过追求财富和地位来实现自己受人尊重的愿望，而不是通过追求美德来实现自己的理想，当这个社会占主流地位的评价标准是给予财富和地位以道德败坏的特许权，那么，在斯密（1997：75）看来，这可以称得上是道德情感的败坏了：

正是由于我们钦佩富人和大人物、从而加以模仿的倾向，使得他们能够树立或导致所谓时髦的风尚。……甚至他们的罪恶和愚蠢也成了时髦的东西（TMS, I. iii. 3. 7）。

虽然，在《道德情操论》第六版中，斯密理论上还是承认在中下层阶级那里财富和德性一致的可能性，但是，他又不能不看到人们因为对快乐的同情总是要比对痛苦的同情强烈，使得人们很容易受追求快乐心理的驱策，超越道德底线去追求财富和地位。占据社会人口大多数的社会中下层的人，虽然不得不安于平凡生活和辛勤劳作，职业需要他们具有最起码的道德素质，但是这些人从内心最原始的情感出发都会羡慕和赞美财富和上流社会的伦理，附庸权贵，真正崇拜智慧和美德的人不过是少数。斯密从人类的共情天赋中寻找商业社会道德败坏的自然基础，将对快乐的同情心天然地强于对悲伤的同情心→羡慕浮华和虚荣→追求财富和地位→背弃德性和道德情感败坏这一逻辑过程揭示了出来。

这个视角的变化，究竟是意味着斯密从同情共感论，进而从基于这个理论的《国富论》商业自由论的后退，还是只不过对人类自然情感积极作用产生了一定的怀疑，这个问题不好简单地定论。从《道德情操论》第六版整体来看，斯密还在努力修补同情共感理论与自然自由体系之间的裂痕。不过，有一点大概是不容置疑的，晚年的斯密对商业自由的评价已经不比早年那么乐观了，相反，他更强烈地意识到商业自由所带来的财富积聚潜藏着侵蚀人类道德情感的危险，为此忧虑感增强了。与初版那种从人类对财富和权力的向往和追求中寻求社会进步契机的观点不同，在第六版中，他从人们对财富和权力的羡慕、向往和追求中寻求人类道德情感腐败的根本原因。在初版中，斯密认为“只有错误的宗教观念才是导致我们的自然情感发生极大错乱的几乎唯一的原因”（TMS, 1st. 312, III. 6. 12），可是在第六版中，斯密则把人类羡慕财富和对权力的情感倾向看作“最普遍的腐败的原因”（Dwyer, 1987：

173; Minowitz, 1993: 184)。①

在第六版全新增加的第六卷即“论德性的品质”一卷中，斯密也是从“对富人和成功者的钦佩的倾向”中寻求道德情感腐败的原因。斯密在隔了30余年之后，改变了自己的财富观以及对财富所具有的积极社会功能的正面评价，在临死之前，他已经认识到财富的集中无论是对于道德还是对于经济都是有害的。

在第六版新加的一段话中，斯密这样写道 (Smith, 1976a: 64):

为了获得这种令人羡慕的境遇，追求财产的人们时常放弃通往美德的道路，不幸的是，通往美德的道路和通往财产的道路二者的方向有时截然相反 (TMS, I. iii. 3. 8)。

这个论断确实耐人寻味，表明斯密对财富的评价不再像早年那样积极，而是怀疑财富能够带来真正的幸福和高尚的德性。

(二) 虚荣心观的逆转

在《道德情操论》第六版中，斯密关于商业社会的认识发生变化的第二个表现在于他的虚荣心 - 自尊心 (pride) 观的变化。在初版中，斯密乐观地相信，人类那种自尊心和希望他人承认的愿望，起着抑制我们自然的利己主义 (egoism) 的作用。他认定，人类基于虚荣心的那种获得他人尊敬的愿望，会反过来有助于制约虚荣心和支配欲，有助于形成和巩固某种伦理秩序。而在《国富论》中他把人类的虚荣心作为实现改善生活愿望的基本动力。以这样的动力为基础，人们可以通过交换倾向来诱导和公正地利用内心的支配欲。可见，在《道德情操论》初版和《国富论》初版中，斯密对于虚荣心和自尊心的评价是正面的；但是在《道德情操论》第六版中，斯密的评价显然发生了逆转，他强调人类的虚荣心和喜欢被称赞所产生出的道德腐败的危险性。在第六版中，斯密 (Smith, 1976a: 64) 最引人注目的一点在于：虚荣的人，自己并不考虑是否值得称赞而向往着被称赞的原因在于人们同富者和强者的

① 值得注意在《道德情操论》第六版中，斯密说过，宗派和迷信 (狂信、盲信) 在道德情感全部的腐败因素中常常是特别重大 (by far the greatest) 的因素 (TMS, III. 3. 43)，但是他又改变了自己的观点，认为最为普遍的腐败的原因是对财富的愿望。

一切激情发生共鸣的这一倾向（TMS, I. iii. 3. 7）。斯密发现，人们与其说愿意追求值得称赞的事情不如说更加倾向于追求称赞这种情感带来的急剧膨胀、难以遏制的财富崇拜心理，其后果往往是人们更愿意为了财富而放弃美德。由此他也意识到了早年自己在经济事务的考察中运用神学乐观主义欺骗论（providential optimism）所潜藏的隐患。

斯密（1997：445—446）在第六版中对人类自然情感倾向的不可救药性很是悲观：

如果在一些事情上我们信任某人，那么，我们所信任的那个人必然是我们的领袖和指导者……，正如由于钦佩别人，我们开始希望别人钦佩自己一样，由于受别人领导和指导，我们才懂得要使自己成为领袖和指导者。……受人信任的愿望、使人相信的愿望、领导和指导别人的愿望，似乎是我们所有天生愿望中最强烈的愿望。或许它是言语能力这种人类特有的能力据以产生的一种本能。其它动物都不具有这种能力，我们也不能在其它任何动物中发现领导和指导其同类的判断和行动的愿望。领导和指导的巨大野心，即取得真正优势的愿望，看来完全是人所特有的，并且语言是实现野心的重要手段，是取得真正优势的重要手段，是领导和指导其他人的判断和行动的重要手段（TMS, VII. iv. 24—25）。

将斯密的这个议论与《国富论》中他就语言和交换倾向论关系所作的讨论加以对比，可以看出其内心倾向的重大变化。在《国富论》中，斯密（Smith, 1976b: 25）似乎把交换倾向作为“理性和语言能力的必然结果”（WN, I. ii. 2）。他认为，人们在交换活动中施展说服欲和支配欲，是有益于改进彼此福利的，他还相信，交换活动本身能够转化人类与生俱来的指导欲和领导欲的负面作用。^①

① 斯密没有明确断定交换倾向一定是理性和语言能力的结果，但是他相信交换倾向为人类所特有。这种倾向常常是与人们之间通过语言的相互启发、激发、说服密切相关的。所以，斯密在这个段落中多处讲到了言语行动。他（Smith, 1976b: 24—25）写道：“他如果能够刺激起他们的利己心，使有利于他，并告诉他，给他做事是对他们自己有利的，他要达到目的就容易得多。不论是谁，如果他要与别人做买卖，他首先就要这样提议：请给我以我需要的东西吧，同时你也可以得到你所要的东西……。我们不说唤起他们利他心的话，而说唤起他们利己心的话。我们不说自己也需要，而说对他们有利。”（黑体字为引证所加）

但是在《道德情操论》第六版中，斯密更多地是强调这种基于语言的说服和支配欲的可怕性这一点。晚年的斯密这样来评价人类的指导欲和支配欲，也许是因为他已经清楚地看到了玩弄所有的诡辩、伎俩操纵舆论以便实现自己利益的商人和工厂主嘴脸的丑恶，痛感从中显示出的支配欲的可怕性。^①

斯密在第六版第六卷的最终篇“论自制”的后半部分，对“虚荣的人”和“傲慢的人”进行的详细的讨论，也确证了他对放任人类自然情感的危险性的深刻认识。如果说《国富论》阐述的是如下原理，即自然自由的经济体系的运行，是从人类基于满足自己利己心和虚荣心的改善生活愿望中获取内生动力的，它也因此带来了社会的进步；那么在《道德情操论》第六版中，斯密则更加关注人们的自我改善愿望并不必然导致财富和德性的一致实现，相反，更大的可能是虚荣心的过度膨胀和不受控制，导致社会性的败德行为。斯密在《道德情操论》第六版第六卷中对傲慢和虚荣这两种偏离德性的性格进行了十分详细的剖析和评价。在斯密看来，虚荣的人附庸风雅，虽为此倾家荡产而乐此不疲；虚荣的人热衷于结交权贵、趋炎附势不一定是为了获得实际上的好处，而是为了借光；爱好虚荣的人会撒谎，但都是无害的谎言，意在抬高自己而不是压低别人；虚荣简直一无是处。斯密对虚荣的极端厌恶是完全不加掩饰的，这也表明了，在斯密的语境中，虚荣心是最容易导致人们对财富和地位的钦羡，并进而侵蚀人类道德情感的。公允地说，斯密在《道德情操论》第六版第六卷中对虚荣心以及其导致的后果的系统阐述，虽然并不意味着对《国富论》中建基于人类天然情感的自然自由体系的根本否定，但我们至少可以明显地感受到斯密对早先自己倡导的自然的简易体系（easy system of nature）所具有的危险性不断加剧的恐慌心理。

（三）自由市场观的变化

斯密这种认识上的变化在他的市场观中也能够看出。斯密在《国富论》中对自由市场机制的功能所给予的评价是很高的。在那里，斯密认为，由于在一

^① 这段话可以作多个维度的解读。从中我们可以发现斯密关于语言进化与人的权力意志之间关系的重要思想。在斯密看来，语言的起源，其主要原因似乎不是人们在生产和生活中交流信息的需要，而是某种劝导、说服和命令的愿望。语言在一开始就不是用来描述事物和事件的，不是用于人与人之间传递信息的，而是用来表达某些意向、意志和态度的。

个自由竞争的市场中，价格以自然价格为中心而上下波动，由此使得每一个当事人不需要对任何一个事件采取旁观者的立场，逐一对每个行为的合宜性进行判断，只需要按照价格波动作出相应决策即可。市场自发地起着协调人们经济行为的作用。此外，在市场上，每一个经济主体都是基于对自身利益的关心，彼此之间的竞争只服从于市场规则，每个人的行动因而自然而然地完成了社会化。斯密认为，市场是鼓励个人自制，有助于将个人激情导向社会性这一有益方向的有效制度装置。早在去法国游学之前，斯密就发现，市场乃是将人类的感情（激情）诱导到公共利益的最为显著的社会制度范式。这个他在《法学讲义》中初步阐述的自然自由的商业社会理论（自由市场观），可以被看作他一生中最伟大的思想贡献。这个市场观，很显然已经成为经济自由主义理念的核心，在今天的学术思想界和政治界广为人知。^①

但是，我们看到在《国富论》发表以后，随着对商人和产业资本家经济行为的实际情况的认识不断深化，斯密减弱了对市场竞争净化力的信任，不仅如此，他关于市场机制道德性的认识也发生了微妙的变化。这个变化表现在，《道德情操论》和《国富论》中的商人形象有了根本性的差异。在《道德情操论》初版中，斯密抱着某种强烈的好感将商人描述为具有谨慎和合宜性行为性格的人；而在《国富论》中，商人则被斯密描写成依靠对政治的不正当影响来威胁公共利益的一群人。在《道德情操论》初版中，地主和大财主的奢侈最后变为公益的结果，在斯密看来，地主阶级和商人阶级的“虚荣和奢侈”具有某种可以嘉奖的“赎罪功能”（redeeming function）。而在《国富论》中，斯密对奢侈和虚荣的态度开始发生微妙的变化，他看到这些品性破坏了节约和经济的德性，最终减弱了富裕的增长，对此进行了否定性的描写。所以，即使是《道德情操论》的最后一版没有问世，斯密对商人阶级态度的变化也已经发生，无非他尚未像第六版那样集中地、明确地对商人阶级的道德腐败持否定态度。也就是说，在《道德情操论》的市场观和《国富论》的市场观之间已经存在着某种断裂。

当然，尽管在《国富论》中，斯密已经开始意识到商业与德性之间的关系并不像休谟和他本人早年所持的是一种非常明确的正向互动关系，他还是对商业自由和基于这种自由的市场机制的道德功能持有谨慎的肯定态度的。

① 米塞斯和哈耶克对自由主义市场观的维护广为人知，在20世纪20年代开始的“社会主义经济论战”中，奥地利学派的经济学家所陈述的理由看来是对早期斯密市场观的发展。

但到了《道德情操论》的最后一版，斯密对于市场社会内生出德性这一点几乎不再抱有什么希望。他开始放弃一直坚持的市场内生道德的信念，而寄希望于道德高尚的立法者和政治家能够从外部带进一种德性，以便阻止市场社会带来的德性的衰败趋势。如前所述，在讨论德性的品质时，斯密引入了“贤明有德的人”（the wise and virtuous man）作为对自由市场的运行进行矫正的道德和政治装置。

斯密对市场竞争的净化力丧失了信心，改变了关于市场自身具有内在道德性的看法，这其中的原因应该进一步加以明确。很多研究者认为，市场之所以发生了蜕变，原因在于一旦分工进而市场扩大，同情共感的自动控制职能就失去了人们期望的效能，因此社会感情日益淡漠。同情共感的自动调节机制的弱化总是在竞争的净化力不能正常发挥机能的情况下才出现的问题。市场的道德净化力出现衰退，根本原因在于商人利益的急剧膨胀以及由此带来的傲慢和虚荣的心态。

这样，斯密从早年对个人之间基于同情共感机制而实现交换正义的乐观判断后退。一方面，他对市场自动实施的交换正义产生了不信任，力图通过重新构建公正旁观者理论来寻求对具偏私之心且欲望膨胀的个人进行控制的有效装置；另一方面，很显然他对矫正正义（corrective justice）和分配正义（distributive justice）的兴趣日益浓厚。在第六版“论德性的品质”一卷中，斯密通过对贤明有德的政治家和斯多亚式的崇高自制的颂扬，隐晦地表达了对凌驾于市场机制之上的第三种力量的诉求。

（四）对社会舆论与社会偏见的警惕

在对社会舆论的评价上，斯密同样发生了重大的转变。在《道德情操论》初版中，他不仅把社会舆论与作为良心支柱的公正旁观者的意见看作同一回事，而且还认为，感情和行为合宜性正是从倾听其他人的声音以达到自我控制而形成的。斯密的“他人之镜”“他人之眼”等无一不是与某种社会性的语言活动联系在一起的。借用德怀尔（Dwyer, 1987: 170）的说法，在初版中，社会舆论是测定特定行为的德性程度的唯一基准，在那里可以看到斯密对社会舆论的道德功能给予了全面的信任。

但是，当斯密自己的思想发展到《道德情操论》第二版，即他回应埃利奥特的质疑而着力论证良心优越于社会舆论这个主题时，他对社会舆论的评

价与初版已有些微不同（罗卫东，2006：161）。他不仅主张在情感和行为合宜性的判断中，与社会舆论相比，良心具有优先性和优越性，而且他开始谈论社会舆论的谬误和偏颇性。当然，因为第二版的中心主题并不是揭示社会舆论本身的片面性，而在于论证良心对于社会舆论的优越性，所以，他尚未对社会舆论的片面性有集中和明确的断言。^①

在《国富论》中，斯密开始强调与商人利益结合在一起的国民偏见的危险性，对商人阶级通过操纵社会舆论来支配立法机构的现实进行了尖锐的批判。尽管如此，他在《国富论》中对市场协调整合社会舆论、防止商人合谋和欺骗所发挥的重要作用还是抱有一定信心的，他寄希望于自由作用的市场能够有效消除重商主义的片面性和腐朽性。但是，在《道德情操论》第六版中，斯密强调了某种偏见和狂热对公正旁观者发挥良心功能的消极影响，他试图引入不同于“现实旁观者”（real or actual spectator）的“公正且知识丰富的旁观者”[impartial and well-informed (intelligent) spectator]、“抽象且理想的旁观者”（abstract and ideal spectator）来避免世俗偏见对道德判断的不利影响。这样做本身表明了斯密已经从早年对社会舆论和“他人之眼”的道德观念的信任转变为对它们的怀疑。

在《道德情操论》第六版的多处，斯密都谈到了宗教和派性、自利心、不良习俗带来的偏见都会损害社会舆论的公正性，影响它发挥合格的公正旁观者的功能。越到后来，斯密越是感到需要寻求一种不变的、可以免除社会舆论偏见之害的固定道德标准。这表明在产业革命后，商人阶级和工厂主利用社会舆论对英国政治的干扰已经使斯密对社会舆论本身的公正性和纯粹性产生了深刻的忧虑，对借助社会舆论来实现个人自制的道德社会化机理的有效性产生了严重的怀疑。

三、商业社会的道德建设

斯密晚年对基于自然自由体系的商业社会内生出道德的个体与美好社会

① 第二版的主题在于论证良心（上帝之声）对于社会舆论（他人之声）的优先性，但是这个论证未必是建立在对于社会舆论的偏见性和谬误认识的基础之上的，在第二版中，斯密尚未对社会舆论的道德性产生根本性的疑问。

的信念所产生的动摇，促使他进一步思考新的进路。我以为这是他带病之身以坚强的毅力撰著《道德情操论》第六版第六卷的主要原因。这个新增加的一卷，被冠以“论德性的品质”之名，长达5万余字，字数超过了第三、四卷两卷的总字数，也超过了第二卷的分量。关于这全新增加的一卷在他的理论体系中所担负的功能，斯密（1992：441）在1789年3月31日致出版商卡德尔的信中其实已经做了说明，他说：除了我跟您说过的增补和改进以外，我在紧接第五卷之后插入全新的第六卷，内容是实践的道德体系，标题为“论德性的品质”。斯密在这个部分不再讨论道德的本体、性质、道德判断的基础等道德哲学的基础原理，而是考察在商业社会中人们应该实施什么样的道德、如何解决自然情感与商业社会的结合导致道德腐败的现实问题。

斯密实际展开的是对各种各样的德性的品质、特性和特征的阐明，考察人们应该具备什么样的德性才能够增进自己、增进他人和既增进自己又同时增进他人，也即增进全社会的幸福。他先从考察审慎这个品质开始，然后进入到对仁爱 and 自制的考察。我们可以分别将这三部分称为“论审慎之德”、“论仁爱之德”和“论自制之德”。在斯密看来，审慎是一种主要增进自己幸福的德性，仁爱是一种主要增进他人幸福的德性，自制则是既能够增进自己又能增进他人，总之是增进全社会幸福的一种最高程度的德性。透过道德哲学家叙事的一般形式，我们不难发现，斯密在这里要考察的正是他意识到基于人类自然感情的自由商业体系所面临的道德腐败应该如何应对这一重大的现实问题。

在我看来，斯密在这里要解决的主要是两大问题。第一是，作为商业社会一般主体的、占人口多数的工商阶级的道德建设问题；第二是，担负着把商业社会建设成美好社会职责的少数精英分子如立法者和君主等政治家，需要具备什么样的德性的问题。通过对这两个问题的回答，他致力于提出适应于商业社会新动向的实践道德论。在这个理论中，最重要的是对谨慎和自制这两种德性的讨论，两者之中又以自制为重。之所以如此，是因为，斯密晚年越来越从早年对自然自由即善好的交换正义性的理论体系转向新的进路，即在商业社会全面形成的新时代，需要贤明有德之人按照人性的自然逻辑和情感逻辑相结合的原则去创设政体，以高尚的、超越性的伟大德性去实施分配正义和矫正正义。在一定意义上，他要发展一种关于政治、法和国家的新观点。在这个方面，斯密无疑是有着内心矛盾的。他在讨论谨慎之人和傲慢

之人，以及在讨论体系精神和公共精神问题上，都显示了这种矛盾的心理。一方面，对待国家，斯密持有早年的自然神学观点，也就是强调各个人专注于自爱或者由此衍生出来的爱会得到最有利于促进全体利益的结果，所以，国家这类人工的制度架构并不是那么重要的。但是，另一方面，老年斯密对于政治和立法给予了比《国富论》时代更大的重视。他实际上看到了在自然自由的前提下，在商业社会运作蕴含道德风险的情况下，应该承认某种政治智慧和政治品德的重要性。在这个认识上，斯密的态度与初版相比有了微妙的变化。在《道德情操论》初版和《国富论》中，我们看到的斯密更像是对一切政治和政治家持有怀疑态度、主张限制政治权力的自由放任主义者，而在这里，斯密对于那些伟大政治家的作用给予了高度的评价。这个变化值得引起我们的关注。^①他甚至把一个国家的长期安定和幸福寄托在这些英明的政治家身上。在第六版中，政治家被赋予了很重大的功能，他们要决定是否对现存的体制进行改革，他们要仔细和巧妙地平衡各种利益之间的矛盾和冲突，他们要维护某种国家安定所需要的公共精神，等等。在晚年斯密的心目中，政治家是一个沟通事物的自然过程和人的情感过程的人，是缓解两者之间冲突的人。至于政治家到底是通过以人的感情过程去干预自然过程还是相反，这是由每一个政治家自己判断和抉择的，它更像是一门艺术。

如此一来，我们必须面对一个被经济自由主义和政治精英主义这两个不一致的观念包围着的斯密。也就是说，斯密为如何协调事物自然过程和情感过程之间的矛盾这个问题所深深地困扰住了。两者都非常重要，但是两者之间有冲突，其中一方是否内生于另一方是不可能最终弄清楚的，因此也就不可能给出一个时间上妥帖的安排。^②在这个问题上，其实不独斯密，整个近代以来的政治思想都没有给出一个好的解答。

关于斯密的立法者观，上面的判断也是同样适用的。斯密在《道德情操

① 斯特劳斯派的政治哲学家约瑟夫·克罗普西（Joseph Cropsey，亦有译为约瑟夫·克罗波西）对斯密的政治哲学有一个较为系统的考察。相关论述请参见克罗波西（2009：632—654）；更详细的讨论可参见 Cropsey（2001），中译本可参见克罗普西（2005）。

② 关于国家功能，到底是效率优先还是公平优先的争论构成了20世纪政治经济学争论的核心问题。这个问题在伦理学上的渊源确实可以上溯到斯密的《道德情操论》。显然斯密没有解决这个问题。他不再是把这个问题作为一个科学的问题而是作为一个艺术问题或者策略问题来处理，他寄希望于某种超人的出现。

论》初版中也在多个地方论及立法者，但是没有一处对作品在总体上起到任何有机的功能，不过是与政府政策无关的一般性的用法而已。初版的理论没有把立法者当作必要的，而且一直到第六版之前，斯密对于立法者的态度都不是积极的。即使在《法学讲义》中，也没有唐纳德·温奇（Donald Winch）和努德·哈康森（Knud Haakonssen）等代表性的斯密研究者所重视的“立法者科学”的用语，“立法者”在讲义中也没有被作为公共精神和德性政治的担当者。

与此相对，在《国富论》中，立法者的谨慎考虑是在有助于实现自然自由体系的场合才作为必要提出来的，很明显，《国富论》的理论本身也不要求立法者完成计划者的功能。《国富论》中的“立法者科学”用语只是在第四篇的“重商主义批判”一篇中在“政治经济学”批判的背景下被论及的。《国富论》把自然自由体系的确立作为主题，因此，虽然它承认了必要的制度和立法者的机能和作用，但是，并没有关于立法者积极介入的论述。

在《道德情操论》第六版中，与《国富论》中的立法者形象不同，斯密（1997：162）把“政治家和立法者”看作“人类的伟大的保护者、指导者、造福者”（TMS，III. 2. 35）；^①他（Smith，1976a：232）认为，“立法者的品质”是“全部品质中最伟大最高贵的东西”（TMS，VI. ii. 2. 14）。斯密在第六版中把“立法者”视为与体现了全部德性的“高级的谨慎”（superior prudence）的代表者相统一的人，期望立法者发挥“公正的旁观者”的作用。这些也都是象征着第六版立法者观的重大发展。斯密在第六版中对于立法者的评价发生了重大变化，他寄予立法者以空前的期望，将其赞美为体现全部德性的公

^① 这句是斯密在谈论关于对称赞的爱和对值得称赞的爱之间的区别时所写下的一段话中的一句，全文如下：“像这样把某个修道院的徒劳的苦修比作高尚的战争的艰难和冒险，认为在宇宙主宰的眼中修道院中一日或一小时的苦行比在战争中度过的光荣一生具有更大的功绩，是肯定同我们的全部道德情感相抵触的，是肯定同天性教导我们要据以控制自己的轻蔑和钦佩心理的全部原则相违背的。然而，正是这种精神，一方面把天国留给了僧侣修士们，或留给了言行同僧侣修士们相似的人们，同时却宣告：过去年代的所有的英雄、政治家、立法者、诗人和哲学家，所有那些在有利于人类生活的延续、为人类生活增添便利和美化人类生活的技艺方面有所发明、有所前进或者有所创造的人，所有那些人类的伟大的保护者、指导者和造福者，所有那些我们对值得赞扬的天生感觉促使自己把他们看成是具有最大的优点和最崇高的美德的人，皆将下地狱。”（斯密，1997：162）

共精神的拥有者，其中原因大概也是他意识到了《国富论》出版以来，自由商业社会日益加剧的道德情感腐败的危险。斯密在看到商人和实业家的利害以及偏见所产生的对自然自由的扭曲后，为了对付自由所产生的派别之争和腐败的危险，他迫切感到需要将受到商人利益和国民偏见影响的社会舆论调整到与公共利益一致。在这一点上，斯密发现了政治的新课题。他试图将这个协调社会舆论与公共利益的功能托付给立法者（Winch, 1978: 168—170; 1992）。

斯密提出的是一个非常明确的渐进改革的政治方案，在他看来，不对已有的习惯和偏见作革命性的改变是比较明智和稳妥的，他强调社会改革的目标不是最好而是更好，他呼吁对于现存的东西要持谨慎态度。这些观点是否意味着斯密随着年岁的增大，而逐渐改变了早年的那种较为激进和尖锐的批判精神？无论是什么原因导致斯密在他的政治理念上走向保守，^① 他的态度从来是不含糊的。他在赞美梭伦（Solon）^② 的同时，尖锐地批评了那些政治家和立法家中的理性主义者。

斯密所思考的是为了对抗商人通过操纵舆论来支配立法机构的这样一个现实，以及立法者和立法机构应该有的存在和运行方式。一方面，他批判那种法制迎合和迁就少数有产者和多数有偏见国民的意见的状况，但是在另一方面，他更加严厉地谴责政治家和立法者的刚愎自用。他承认通过那些具有超人的能力和德性的立法者之手来进行政治指导的必要性。斯密要构建一种具有公共精神的真正有德之人所掌控的稳健的人类的政治学（Hont, 1989: 148）。

斯密直面着他为之辩护过的商业社会中下层的道德腐败，特别是对于作为商业社会中坚和推进主体的中产阶级的傲慢化的现实，他发现，这个本来意义上的进步力量出现普遍道德腐败的根本原因在于他们把财富和道德等同

① 晚年的斯密使我们联想到另一个同时代苏格兰保守主义思想家埃德蒙·伯克（Edmund Burke）。虽然，我们已经知道斯密对伯克有一定的影响，伯克对《道德情操论》出版的高度评价也是广为人知的事实，不过，我尚未找到斯密受到伯克影响的证据，所以不能断言斯密晚年在政治上的保守主义思想是否与伯克的思想有关。

② 谈到梭伦，一般都强调斯密旨在将其作为有德者政治学的象征和论据，旨在说明政治家的智慧在对付自由带来的危险时的必要性。不过也应该注意，他谈到梭伦是在对那种手段自我目的化的体系进行批判的语境中进行的。

起来、满足于社会对自己的称赞，为此他严厉批判了他们的行为方式。但是，斯密也认识到，这个阶层是不能从他所构想的古典自由主义社会中排除的，因此，商业社会健康运行的唯一道路就是重建市民阶层的道德。在《道德情操论》初版和《国富论》中多半给予了肯定评价的傲慢问题，在第六版中再次作为一个严肃的问题加以论究的理由也在于此。

斯密在《道德情操论》初版和《国富论》中虽然对于傲慢和虚荣的问题给予了很大的重视，但是把傲慢心和虚荣心的诱导和制度化作为主题，则是在《国富论》阶段以后的事情，因为这时的斯密不得不承认滥用制度的商人和实业家们的傲慢化已经成为阻碍自然自由体系实现的最大因素。第六版第六卷讨论德性的品质问题，宗旨在于通过对傲慢的人和虚荣的人的性格分析，思考如何纠正那些用制度已经无法解决的道德情感的扭曲。这个宗旨通过与第一卷第三篇第三章的道德情感腐败论的主题加以对比，也能够得到再次确认。而且，这种观点上的前后呼应和一致性使我们进一步明白了晚年斯密的良苦用心。

在去世前的几年里，斯密最为关注的是商业社会的道德腐败及其整饬的对策。他寄希望于道德重建，以便实现富裕与德性的并存。然而，在书中，斯密表达了某种德性论上的悲观主义态度。他似乎被财富迅猛增长带来的德性腐败的始料未及的危险吓坏了，以致似乎走到了早年观点的对立面，那就是宁要德性而不要财富。正如很多人都认识到的，初版的《道德情操论》本质上并不是伦理学，而更像是一种社会哲学甚至是一种社会科学，斯密那时候关心的是人类与生俱来的同情共感能力是如何有效地形成社会化的机制的，伦理道德只是这个社会机制中的基本要素。他对这种社会化机制给予的信任是显而易见的。但是，到了晚年，斯密似乎不再对这个社会化机制抱有如此之高的期望，他开始回归到个人自身的道德品质问题上。他也许感到任何他律的东西都有无法克服的漏洞，都有被滥用和误用的隐患，只有自我认同的德性才是终极可靠的。当英国社会的急剧变化让他认识到了这一点以后，他开始致力于建立不同于早年作为社会化理论的自己的实践道德理论。在这个意义上说，《道德情操论》的第六版与其初版、《国富论》都不同，它的总主题在于确立作为“个体道德品质改进论”的实践道德论。尽管如此，我们还必须看到，斯密至死也未打算放弃同情心理论这个基础。他修订《道德情操论》第六版所碰到的最大的难题正在于如何在同情心理论的基础上完成实

践道德论。也许我们可以认为，他确实没有出色地完成这个任务，以致《道德情操论》第六版的那种折中的色彩反而失去了初版理论的直率和犀利给人们带来的冲击。^①

四、结语

从 1759 年《道德情操论》第一版，到 1790 年修订出版第六版，中间经历了 31 年时间。斯密在这 31 年里，经历了英国产业革命狂飙时代，正是在这个时期，英国的工商业有了极大的腾飞，新的社会观念、社会结构开始成型，企业家阶级整体登上历史舞台。对这个新阶层的品行和言行，想必斯密是高度重视和关注的。毕竟，早年斯密对商业社会所抱有的休谟式的乐观主义，使他更多着眼于对人性的信任。然而，英国的商业社会经过 30 年左右的迅速崛起，表现出了早年斯密没有观察到也始料未及的另外一种面向，即原先他曾寄予厚望的人类基于天性的道德情感，如此易受日益增长的财富的侵蚀。察觉到这一点的斯密意识到仅仅凭借自然自由的经济体系未必能够实现好社会和人类幸福的目标。这或许是斯密开始调整早年那种休谟式商业社会进步论的重要历史背景。他改变了自己的财富观以及对财富具有积极社会功能的正面评价，在临死之前，他已经确认财富的集中无论是对于道德还是对于经济都是有害的。这个认识与他一向以来所主张的“看不见的手”分配正义自然逻辑合理性的观点真是大相径庭。离开人世前的斯密似乎更加担心另外一种逻辑过程的发生：人类对快乐的同情共感天然地强于悲伤的天性→爱慕浮华和虚荣→追求财富和地位→背弃德性和道德情感败坏。

斯密在修订《道德情操论》第六版的时候，一定发现了他的道德哲学体系内部存在的这种分裂，他全力以赴地工作，旨在修补人类同情共感机制、自然自由体系与道德情感之间的裂痕。而如果不能为基于同情共感合宜性的社会交往伦理学指派一个德性内涵和基础，则他的道德哲学体系会被自身现

① “贤明的有德之人”是“努力按照某种完美的模型来塑造自身的品德”（TMS, VI. iii. 25），有德之人每日优化其特点、改善其缺点，所谓“吾日三省吾身”“见贤思齐”。斯密在整个第六卷第三篇的第 25 小节都在讨论德性的逐渐改进问题，这个部分与第一卷第五章的讨论是完全呼应的。

有的内在逻辑毁坏。为了完成这个任务，他不得不引进斯多亚主义伦理学的元素，试图将斯多亚的完美德性论与旁观者同情共感的合宜性论进行对接，试图由此来实现合宜性理论的德性化。其具体的阐述方式就是将斯多亚贤人模型所体现的完美德性原理注入公正旁观者的体内。所以，我们在第六版也就看到了一个超越了情境合宜性和道德相对主义的、认识自然逻各斯的理性旁观者形象，这是“最完美合宜性”的体现者。这个新的旁观者概念不再是初版那个附着在生活世界的行动者身上，或者介于多位行动者之间的作为独立第三方秉公裁决的想象的旁观者，这个初版的旁观者所具有的主要品质是公正、中立，掌握充分的信息，除此之外再无其他。但是在第六版第六卷中，斯密赋予了旁观者多方面高尚的德性，比如“完美的谨慎”“严格的正义”“高尚的顺从”“坚定的自制”“普遍的仁爱”等，具有“圣人般的超凡脱俗的资质”。很明显，在斯密心中具备全部德性、能够识别一切具体对象和事情、遵从自然或造物主所制定的法律和指示、作为最完美合宜性体现者的半人半神的存在身上，有着斯多亚贤人的影子。这个理想的“旁观者”，被斯密赋予了极为重要的社会任务，那就是作为伟大的政治家和立法者去治理国家。

斯密对通过人类天性自发实现道德生活的可能性日益丧失信心，归根到底还是他对现实社会变化的某种内在趋势的敏锐反应。商业社会兴起尤其是产业革命以后，伴随着经济的急速成长和财富剧烈集中的过程，暴富起来的商人阶级表现出了多方面的道德缺陷，炫耀财富、爱慕虚荣、尔虞我诈、钩心斗角，通过缔结价格协议等不正当手段对他人和公共利益进行肆无忌惮的侵害。这些问题都是斯密在写作《道德情操论》初版的18世纪50年代尚未充分暴露的。被休谟和斯密看作新社会希望的商人阶级逐渐变得唯利是图，缺乏公共精神和道德上的担当，这是始料未及的。休谟已死，眼不见为净，可斯密难免失望之至。他对作为自然自由体系核心观点的加尔文主义“神意的欺骗”的正确性产生了深刻怀疑，与此相反，他日益对斯多亚哲学产生了越来越强烈的好感，也就很好理解。

斯密从早年的自由放任主义者到具有某种建构倾向的德性主义者的转向值得关注。暂且不论这个转变是否意味着斯密动摇了自由放任主义的基本立场，对于他从政治家的德性和行动中寻求新社会建设的出路，一向以斯密的思想为圭臬的自由主义经济学家很可能会难以接受。如果斯密只是把“贤明有德的人”作为暴发起来的商人阶级个人自我道德修养的榜样，这无可厚非，

而如果要由某种具有美德的政治家来施行德政以便构建善好社会，则对自由放任主义基本理念的冲击可就太大了。

参考文献：

- 克罗波西，约瑟夫，2009，《亚当·斯密》，载列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编《政治哲学史》，李洪润等译，法律出版社。
- 克罗波西，约瑟夫，2005，《国体与经体：对亚当·斯密原理的进一步思考》，邓文正译，上海人民出版社。
- 罗斯，伊恩，2013，《亚当·斯密传》，张亚萍译，浙江大学出版社。
- 罗卫东，2006，《情感 秩序 美德——亚当·斯密的伦理学世界》，中国人民大学出版社。
- 斯密，亚当，1992，《往来书信》，载欧内斯特·莫斯纳、伊恩·辛普森·罗斯编《亚当·斯密通信集》，林国夫等译，商务印书馆。
- 斯密，亚当，1997，《道德情操论》，蒋自强等译，商务印书馆。
- 斯密，亚当，2003，《道德情操论》，余涌译，中国社会科学出版社。
- 田中正司，1997a，『アダム・スミスの倫理学：「道德情感論」と「国富論」』上，東京：御茶の水書房。
- 田中正司，1997b，『アダム・スミスの倫理学：「道德情感論」と「国富論」』下，東京：御茶の水書房。
- Campbell, R. H., and Andrew S. Skinner. 1982. *Adam Smith*. London: Croom Helm.
- Cropsey, Joseph. 2001. *Polity and Economy: With Further Thoughts on the Principles of Adam Smith*. Indiana: St. Augustines Press.
- Dickey, Laurence. 1986. "Historicizing the 'Adam Smith Problem': Conceptual, Historiographical, and Textual Issues." *The Journal of Modern History* 58 (3): 579–609.
- Duncan, Elmer H., and Robert M. Baird. 1977. "Thomas Reid's Criticisms of Adam Smith's Theory of the Moral Sentiments." *Journal of the History of Ideas* 38 (3): 509–522.
- Dwyer, John. 1987. *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century Scotland*. Edinburgh: John Donald Publishers Ltd.
- Evensky, Jerry. 1987. "The Two Voices of Adam Smith: Moral Philosopher and Social Critic." *History of Political Economy* 19 (3): 447–468.
- Evensky, Jerry. 1989. "The Evolution of Adam Smith's Views on Political Economy." *History of Political Economy* 21 (1): 123–145.
- Evensky, Jerry. 1993. "Adam Smith on the Human Foundation of a Successful Liberal Society." *History of Political Economy* 25 (3): 395–412.

- Haakonssen, Knud (ed.). 2002. *Adam Smith's Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanley, Ryan Patrick (ed.). 2016. *Adam Smith: His Life, Thought, and Legacy*. Princeton: Princeton University Press.
- Hont, Istvan. 1989. "The Political Economy of the 'Unnatural and Retrograde' Order: Adam Smith and Natural Liberty." In *Schriften aus Dem Karl-Marx-Haus, Nr. 47; Französische Revolution und Politische Ökonomie*.
- Hont, Istvan, and Michael Ignatieff (eds.). 1983. *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. New York: Cambridge University Press.
- Minowitz, Peter. 1993. *Profits, Priests, and Princes: Adam Smith's Emancipation of Economics from Politics and Religion*. Stanford: Stanford University Press.
- Norton, David Fate, and J. C. Stewart-Robertson. 1980. "Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals." *Journal of the History of Ideas* 41 (3): 381 – 398.
- Oswald, Donald J. 1995. "Metaphysical Beliefs and The Foundations of Smithian Political Economy." *History of Political Economy* 27 (3): 449 – 476.
- Raphael, D. D. 1992. "Adam Smith 1790: The Man Recalled; The Philosopher Revived." In *Adam Smith Reviewed*, edited by Peter Jones, and Andrew S. Skinner. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Raphael, D. D., and A. L. Macfie. 1976. "Introduction." In *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith (I): The Theory of Moral Sentiments*, edited by D. D. Raphael, and A. L. Macfie. New York: Oxford University Press.
- Reid, Thomas. 1858. *The Works of Thomas Reid*. edited by Sir William Hamilton. Edinburgh/Hildesheim: Reprinted by G. Olms Verlagsbuchhandlung.
- Ross, Ian Simpson. 1995. *The Life of Adam Smith*. New York/Oxford: Clarendon Press.
- Shinohara, H. 1993. "The Practical System of Morality." In *Adam Smith: International Perspectives*, edited by Hiroshi Mizuta, and Chūhei Sugiyama. New York: St. Martin's Press.
- Skinner, Andrew S., and Thomas Wilson (eds.). 1975. *Essays on Adam Smith*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, Adam. 1976a. *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith (I): The Theory of Moral Sentiments*, edited by D. D. Raphael, and A. L. Macfie. New York: Oxford University Press.
- Smith, Adam. 1976b. *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith (II): An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by R. H. Campbell, and A. S. Skinner. New York: Oxford University Press.

- Stewart-Robertson, J. C. , and David Fate Norton. 1984. "Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals." *Journal of the History of Ideas* 45 (2) : 309 – 321.
- Winch, Donald. 1978. *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*. Cambridge/New York : Cambridge University Press.
- Winch, Donald. 1992. "Adam Smith: Scottish Moral Philosopher as Political Economist." *The Historical Journal* 35 (1) : 91 – 113.

Adam Smith's Reflection on the Laissez-faire Ideology in His Later Years: A Study based on Different Version of *TMS*

Luo Weidong

(School of Economics, Zhejiang University; Zhejiang University City College)

Abstract: This article examines several significant revisions found in Adam Smith's *TMS* across its first and sixth editions and finds that Smith's understanding of laissez-faire has undergone significant changes. In the first edition of *TMS*, Smith had a strong belief in the natural freedom system. However, in his later years, Smith had doubts about it. Concurrently, Smith also had profound doubts about whether a commercial society based on the natural freedom system could bring true happiness to humanity. Due to the fact that human empathy for happiness is naturally stronger than pain, the joy of being envied and praised leads a person to be passionate about pursuing wealth and status, rather than pursuing true virtue. In the naturally free commercial system, human nature has an inherent inclination towards moral corruption. Smith therefore held a pessimistic attitude towards whether a laissez-faire economic system could naturally create a good society. In his later years, Smith sought a way to curb the corruption of moral sentiments in commercial society through the construction of moral values within the social elite.

Keywords: Adam Smith, Laissez-faire, Corruption of Moral Sentiments

JEL Classification: B12, B30, B40

(责任编辑: 倪诗妆)