

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 論 文

道 德 與 經 濟 — 亞 當 · 史 密 斯 的 觀 點

**Morality And Economics--Adam Smith's Viewpoint**

研 究 生：汪 謙 仁

指 導 教 授：孫 雲 平 博 士

中 華 民 國 九 十 九 年 五 月 二 十 八 日

南 華 大 學  
( 哲 學 系 碩 士 班 )  
碩 士 學 位 論 文

道 德 與 經 濟 — 亞 當 · 史 密 斯 的 觀 點

研 究 生 : 汪 謙 仁

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員 : 吳 俊 豪

陳 士 誠

孫 雲 平

指 導 教 授 : 孫 雲 平

系 主 任 ( 所 長 ) : 尤 惠 貞

口 試 日 期 : 中 華 民 國 99 年 05 月 28 日

## 摘要

亞當·史密斯的《道德情感論》與《國民財富的本質和原因的研究》，簡稱《國富論》看似毫不相干，其實交集多多。我們每天的行為舉止，無外乎於道德情感當中。我們每天的生活——生產與消費，無不關係著個人的財富與國家的財富。在《道德情感論》一書中所謂的同情感，就是「利他」的基礎。而此「利他」的行為，將獲得人們的讚許、推崇和獎賞，反之，則必受到人們的責備、非難和懲罰。這在日常生活中，都是顯而易見的。而在《國富論》的論述裡，我們個人為了獲得生活上的便利和滿足，在交易的行為當中，產生了「自利」的人性傾向。在「自利」的人性傾向中，亞當·史密斯卻發現了這個「自利心」對社會的貢獻。他說：有意的行為造成無意的結果，對整體社會有所裨益。因此在雙方交易當中，個人獲得的便利和滿足（便利和滿足即是利潤），就是對自己最好的讚許、推崇和獎賞。相對地，在雙方交易當中，如果沒有得到生活上的便利和滿足，就是對自己的責備、非難和懲罰。亞當·史密斯依據這樣的見地，建立了他的理論體系。

大部分的人幾乎可以肯定亞當·史密斯的觀點。讓我們來對照現今的社會現象，是否符合亞當·史密斯的思想體系呢？依據亞當·史密斯的理論，人類應該可以建立起一個理想的國度，不過情形並不是這樣地。貪婪的人性已逐漸侵蝕善良的本性，果真，道德、人性因循演化之徑行進，演化本是生物為適應環境而生起。工業革命、自由貿易造就了資本主義，資本主義雖存在本質上的矛盾，但資本主義並沒有腐蝕人性，而是人性自腐之後被腐蝕。因此，唯有良好的道德教育，才能建立穩定的經濟基礎。其實，這才是亞當·史密斯的真正企圖。沒有任何主義能夠摧毀、腐蝕人性，只有人性自朽、社會才腐敗。

本論文共計五章，〈第一章導讀〉粗略述及道德行為和經濟行為在人類社會中的必要性。〈第二章道德如何創造它自身〉介紹道德的內容和形式、同情感的性質、良心的起源與性質、克己的可能性。〈第三章各種美德的性質〉論及各派

學者，對於美德的觀點及思想體系。〈第四章國民財富的本質與原因〉，詳述亞當·史密斯對財富的觀點，在於我們能享有多少的生活必需品、便利品和娛樂品，而不在於金銀、不在於土地；勞動分工對財富累積的重要性，自利心如何帶動交易行為，價格與供給、需求的因果關係，自由貿易促進物盡其用、貨暢其流，並且提高人民福利及增加政府稅收。〈第五章結論〉述及《道德情感論》與《國富論》對後世的影響。

關鍵字：道德、同情感、自利、利他、想像力、合宜、審慎、慈善、交易原理、勞動分工、價格、供給、需求、自由貿易

# 目 錄

第一章 導讀 .....	1
第二章 道德如何創造它自身.....	3
第一節 道德與人性 .....	3
第二節 同情感與想像力 .....	8
第三節 公正旁觀者（良心）的本質與起源.....	13
第四節 激情與克己 .....	18
第三章 各種美德的性質 .....	25
第一節 美德的類型 .....	25
第二節 美德在於情感或行為的合宜 .....	27
第三節 美德在於情感或行為的審慎 .....	33
第四節 美德在於情感或行為的慈善 .....	35
第五節 從人性觀推論到經濟學主張 .....	37
第四章 國民財富的本質與原因 .....	40
第一節 亞當·史密斯的經濟學思想架構 .....	40
第二節 自利思想、交易行為與分工 .....	43
第三節 價格與供需 .....	49
第四節 資本累積和運用、自由貿易與國家財富 .....	55
第五章 結論 .....	67
參考書目 .....	71

## 第一章 導讀

道德與經濟是一個人生存於宇宙當中無法迴避的問題。首先就道德而言，人處於社會群組裡除了睡眠之外（當然，與人共眠時亦有道德的問題，諸如睡姿與狀態）幾乎都得面對待人接物的問題，甚至於個人心境的問題。我對於這件事情該不該做？如何去做？做了以後或不去做為，對自己的「道德良知」或社會將會產生什麼影響？在益形複雜的人際關係中，個人與社會人群互動所表現出來的言語、行爲，都必須要符合道德的基本要求，方於人道無虧，而可立於天地之間。如此我們才能自在無阻的行走於天下。次就經濟思維、行爲而言，人的日常生活行爲就是一種經濟行爲，簡單地說就是「生產」與「消費」。生產則需要具備「生產要素」（勞動、土地、資本、經營能力）以增加資源的價值，進而累積個人財富與國家財富。有了所謂的「財富」才能夠在產品市場「消費」滿足自己的日常所需。因此「生產」與「消費」是人最基本的經濟行爲，每天不停的在運作。而生產與消費當中，又涉及到分配的問題。到底要生產或消費多少，才是最適當的呢？在經濟行爲裡，個人生產的東西大都不是爲自己所使用，而是要與人交換，這就是所謂的分配問題。

當你我充分了解「道德與經濟」，在我們日常生活中的意義之後。我們可以發現我們每天的思維、言語、行爲無不與道德、經濟有關。在亞當·史密斯的《道德情感論》中的核心概念是當事者與旁觀者「同情感、同理心」的狀態。而在《國富論》中「利己之心」是人性最初傾向，這兩者的關係看似矛盾其實是和諧的，因爲「利他」才能算是真正的「利己」。在《國富論》第一章第二節裡亞當·史密斯說：我們每天有食物可享用，不是肉商、酒商或麵包商的善行，而是他們關心自己的利益。其實在這項交易當中，雙方都得到各自的利益，站在消費者的立場接享受到商品的方便與利益，而商人也得到了利潤。

每一本著作的完成都有其時代背景，現在我們看起來是如此簡單的原理，其實背後都蘊藏著當代的社會現象與之所代表的社會意義。基本上《道德情感論》和《國富論》的焦點，都是在談論「人」。談論人的「道德行爲」和「經濟行爲」，而這些行爲即是人與人之間的關係。人沒有這些行爲，就不是一個成熟的人。最爲難能可貴的，就是我們可以學習到亞當·史密斯的立論方法。他從複雜的道德行爲中，歸納出人性的本質；從複雜的經濟行爲中，歸納出經濟學原理。《道德情感論》與《國富論》皆問世於十八世紀，距離現在已有二個半世紀之久，在訊息萬變的時空裡，我們應以何種心境來閱讀亞當·史密斯的這兩本大作，才不會失之偏頗呢？我們應該以當時的社會情境去理解亞當·史密斯的著作。他是在什麼情況之下，發現了同情感的概念；而又在什麼情況之下，發現了分工的重要性與好處。如果沒有產業革命（機器的發明），分工如何可能？而以亞當·史密斯這麼細膩地思維，又爲什麼沒有發現到，後來我們所謂資本主義的弊端，以及金融市場的形成與變革。其實有些我們現在才碰到的棘手問題，在當時是不會發生的。雖然亞當·史密斯告訴了我們道德同情感與經濟學的諸多原理，可以解決人類社會的疑難雜症，但時代的巨輪亦拖曳著許多社會的問題來到人世間，正等著智者去解決。

## 第二章 道德如何創造它自身

### 第一節 道德與人性

Morality (道德): 是moral的名詞, 源自於拉丁文, 是有關風俗、習慣之意。是關於個人在社會上採取何種行為, 才對個人和社會有益的一種規範, 指合乎一般人用來辨別是非善惡的道德標準或道德觀念。「規範」就是一種「明確性的、要求人遵守的」; 「道德」按漢文字面上的解釋: 「道」乃是「萬物之規律, 人間之法則」, 「人人應該遵守的法則」。「德」是「個人品性的修養而於心有所得且合乎倫理的行為」。因為風俗習慣是整個人類社會的行為表現, 所以它是人性自然的傾向, 道德是它自身的基礎, 在人的生活當中, 必然要有道德規範, 否則秩序的社會無從建立。更進一步的說, 道德是社會科學的本質, 它是一種秩序, 這一個「秩序」是以大眾的倫理道德為基礎, 它的根本原理是「善惡」, 藉由普遍的倫理道德來判斷; 「善」就是有利於社會的行為, 「惡」就是有害於社會的行為。而倫理道德在人類社會進化的軌跡中, 並不是人類刻意的精心設計, 它是人類個別行為在社會的互動中自然所形成的。亞當·史密斯隱含暗示: 即便是人為的巧妙設計, 對人類社會而言堪稱渾然天成的。因為人類不管在良好或惡劣的情況下生活, 都會產生道德的、審美的、以及其他的慣例習俗, 亞當·史密斯認為道德是人性的一部分符合社會環境而發現自身就處於其中。<sup>1</sup>人類的祖先、聖哲充分了解道德行為在社會中的必要性, 因此道德乃因應人類的需要而產生。

自古以來, 「道德」往往被視為是人與動物(禽獸)之間最大的分際, 孟子於〈離婁下〉曰: 「人之所異於禽獸者, 幾希。庶民去之, 君子存之。舜明於庶物, 察於人倫, 由仁義行, 非行仁義。」<sup>2</sup>孟子的意思即是說: 人和禽獸不同的地方其實是很微小的, 孟子強調人的「天性」即「人性」裏有仁義道德; 凡夫俗

---

<sup>1</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, New York, Cambridge University Press, 2002, Xii。

<sup>2</sup> 謝冰瑩等編譯, 《新譯四書讀本》, 台北: 三民書局, 1997, 500-501 頁。



眾都不知仁義道德的可貴處，所以不能夠時時刻刻的保有而把它拋棄掉。唯有仁人君子知道仁義道德的可貴性，而常常保存它，並於人生日用中予以行為實踐。至於虞舜是個聖人深確明白萬物的道理，知曉人類社會的倫常，是完完全全順著「天性（人性）」裏的仁義道德行事，並不只是因為知道其可貴，才勉強的去實行仁義道德。朱注：「仁義已根於心，而所行皆從此出」<sup>3</sup>；中國傳統哲學視人性論為最主要的課題。有孟子的「性善論」、荀子的「性惡論」與告子所謂的「性無善無不善論」。孟子與告子、荀子與孟子彼此之爭論是在於雙方欠缺「同情感」的理解。就告子所說：「生之謂性」，即是說單就一事物之生，就有一事物之本性，在根本上不涉及善惡的價值判斷，只就「人性」、「物性」而言之。告子的觀點乃認為「性」當是行為發生前尚未被分辨善或惡之前的主體，因此無所謂的「性善或性惡」。告子認為善惡乃是心的作用。荀子在正名篇對性說的更為詳細：「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好惡喜怒哀樂謂之情。」這一段話的意思是：生來天賦就所以如此的，這叫做「性」，這是「生理上的性」。生理本質得到調和，與外來的刺激發生主觀的反應，不待學習而就如此的，這叫做「性」，此乃是「心理上的性」，天賦的好惡喜怒哀樂叫做「情」。<sup>4</sup>在人性的觀點上，荀子說：「人之性惡，其善者偽也。」孟子曰：「人之學者，其性善。」荀子、孟子對於「人性論」的根本歧異點，不是在於他們的誰是誰非，而是在於兩人論及人性問題，使用了不同的方法論。孟子主張性善，認為仁義禮智四端根於心，是潛在的道德意識，是天然的、先驗的東西，具有積極、肯定的教化功能。而荀子主張性惡，認為禮義辭讓起于偽，是人為的、經驗的，只要人類寡欲少利，師法然後正，得禮義然後治，他們只是建立起各自的「人性論」。<sup>5</sup>

至於西方傳統古典哲學，則偏向於人類以自身理性創造道德。「人性」

---

<sup>3</sup> 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，501頁。

<sup>4</sup> 王忠林注譯，《新譯荀子讀本》，台北：三民書局，2003年，374、388頁。

<sup>5</sup> 周世輔，《中國哲學史》，台北：三民書局，1998年，69頁；韋政通著，《中國哲學辭典》，台北：水牛圖書公司，1991年，24頁。

(humanity) 一詞源自於拉丁語humanitas，<sup>6</sup>人性它是一種特性，是故應當視為一個「實際之物」。古羅馬的斯多噶學派哲學家西塞羅 (Marcus Tullius Cicero 西元前 106 年—西元前 43 年) 認為此乃是使人有別於動物的「精神特性」，主張只有經過教育養成方能使人更富有「人性」。此觀點與孟子的「人性觀」類似，只是西塞羅強調透過教育的方式，會使「人性」的「精神特性」更加充實。中世紀到近代因為有基督教義中的「原罪論」(original sin)，因亞當與夏娃的墮落而引起的人類固有的罪，因此有「性惡說」；在這期間比較特殊且表現在政治哲學中的義大利文藝復興時代哲學家馬基維利 (Niccolò Machiavelli, 1467—1527)。馬基維利的政治哲學思想在道德觀方面，採取的是具有「目的論」的經驗法則。他以本身所經驗過的事物作為觀察對象，他在《君王論》或譯為《邦主鑒》(The Prince) 中，極力去闡述、分析為了達到既定的政治目的所需要使用的手段，而不考慮這些手段是否有道德上的正當性，亦即「為達目的，不擇手段」。馬基維利的政治觀把政治從道德的桎梏中解放出來，因此很容易陷於殘酷的政治鬥爭於道德世界無益。<sup>7</sup>文藝復興運動十四世紀至十六世紀以義大利為中心，開始於要復興希臘、羅馬古典文化，後來更進而發展成為復甦、解脫「人性」的運動。其影響不僅止及於文學、美術，更擴及哲學、科學、政治成為近代文化的開端，亦被歷史學家當作中世紀與近代的分水嶺。文藝復興運動更被視為從中世紀的「上帝中心時期」邁入近世「人類中心時期」的轉折點，具有劃時代的特殊意義。<sup>8</sup>以上帝為中心時期的基督教哲學，都相信道德乃來自於上帝的啟示。克魯泡特金 (Kropotkin, Peter Aleksserich 1842-1921)，俄國地理學者、地質學家、自然主義者與哲學家，他於西伯利亞(Siberia)的科學探險活動中，受到當時達爾文(Darwin 1809-1892)進化論的影響，加以他自己的專業知識獲得自身的主張。他發現：在艱難的生存環境下，人類得以繼續存活靠的是彼此相互協助，因此他提出道德

---

<sup>6</sup> 中華創價佛學會，《佛教哲學大辭典》，台北：正因文化公司，1998年，70頁。

<sup>7</sup> 傅偉勳著，《西洋哲學史》，台北：三民書局，2000年，655頁；菲力普·史托克(Philip Stokes)著，陳信宏譯，《100位思想家》，台北：究竟出版社，92頁。

<sup>8</sup> 中華創價佛學會，《佛教哲學大辭典》，429-430頁。

乃源自於動物本身的互助行爲。<sup>9</sup>順著達爾文和克魯泡特金的思想，最近更有哲學思想家主張：道德情感來自於演化。達爾文的進化理論顯示出物種的複雜構造，包括本質、特性甚至道德情感，其實來自於自然的發展，而不需要假定有一個設計者——上帝或者藍圖的存在。

根據《劍橋哲學辭典》B.Ge撰，錢永祥審訂，有關道德（morality）有如此描述。道德就其形式而言，是一套非正式的公共體系，是法律之外的一種社會契約，對一切理性的人都適用。內容則包含了一般所謂的道德規則（moral rules）、道德理想（moral ideas）和道德德性（moral virtues），它的主要目的在於降低或避免傷害、邪惡，提高生活品質，促進社會和諧。定義其為一套公共體系，乃是說它適用的一切人，都必須了解它，而且所有適用的人，用這一套公共體系去決定如何行動，以它作為裁判依據，則有其理性基礎。定義道德是非公式的，即是說：它沒有決定程序和權威存在，它不能解決每一項爭議性議題。譬如墮胎是否被容許或何時屬於可以被接受？不同的社會、不同的宗教，各有其立場，這可說是一個具爭議性，而且無解的道德兩難（moral dilemma）。道德不會要求一個人的行爲都得有最好的效果，相反地，是人性至善的傾向去遵守道德規則。換句話說，道德包含了無人可逾越的道德規則和道德德性，亦包括著所有的人應當追求的道德理想。可是一個人的大部分行爲習慣，卻不是道德所能管轄的。<sup>10</sup>相對地，每一個人道德行爲的善惡均受其本性能力所限制。道德是人類的「意志」，所謂的「意志」乃是指其成立時（包括逐漸演化而來），由眾人中產生，並且於其對象上——「眾人」皆可適用的。雖然如此，亞當·史密斯（Adam Smith 1723-1790）也承認道德生活和道德判斷的複雜性甚至有些是矛盾的，除了作為「一般的意見」，否則極少去直接地評判；史密斯說：道德哲學雖然當作歷史事實來研究，並不表示沒有規範性的意義。在這裡有兩個重點：（1）道德只適用於理性之人，對非理性之人毫無用武之地；（2）道德沒有決定程序和權威存在，因此道德雖然

---

<sup>9</sup> 林正弘中文版審訂，羅伯特·奧迪（Robert Audi）英文版主編，《劍橋哲學辭典》，台北：貓頭鷹出版社，2002年，647頁。

<sup>10</sup> 同上，792-793頁。

高尚且必要卻非萬能。<sup>11</sup>

道德可說是與人類歷史同時出現同步演化，有人類即有道德，人類社會的生活當中要有道德規範，此乃是「人性」的基本要求。一個人要生活的有尊嚴，要在社會中立足，即使只想平凡過活，非得有道德規範不可。就好比「水」是魚類生活所必需，魚類在「水」的規範中生活得悠然自在。因為「水」是魚類本性的要求，一旦牠離開了水，就一條魚而言，不是獲得自由，而是趨向死亡。同理言之，人若離開了「道德規範」，雖不致於像魚離開了水一樣，立即死亡，但他在社會種種的生活行爲，必定會陷落罪惡的深淵。<sup>12</sup>十八世紀法國思想家、文學家盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712-1778）在其《社會契約論》（*Du contract social* 1762）首章中，一句名言：「人生而自由，卻處處受限」；有些人可能會覺得，爲什麼人們不能自由自在的過生活，而要有道德規範不可。至此我們可以體悟得到「道德規範」並非在剝奪人類的自由，而是要保障人類的自由不被剝奪，沒有倫理道德，宇宙如何運作？

亞當·史密斯的任務，在於探討分析人性的特徵，以因應各個不同的社會、經濟和政治情況，在這其中都會顯現出不同的道德行爲。而這些道德行爲的特徵，是可以全然在日常生活的經驗中觀察到的行爲習慣。亞當·史密斯真正要指出的是：如果沒有確實的一般性人性特徵，我們將無法見到還有什麼模樣的人類生活存在。因此在《道德情感論》裡我們是看不到形而上的道德哲學的。<sup>13</sup>亞當·史密斯的道德哲學，與現代道德哲學最大的不同在於：現代道德哲學主要在探索一個普遍性的規範理論，並且直接預設了道德哲學是規範性的理論，來作爲他們道德判斷的基礎。而佛教並不直接要求人遵守道德規範，佛教乃在要求覺悟生命的原理，藉以提昇人的自主能力，使人們在生活中能夠採行合乎道德規範的行爲。<sup>14</sup>至於亞當·史密斯的道德哲學是要建立起一道道德地位（評價）之牆，然

---

<sup>11</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Introduction Viii。

<sup>12</sup> 王臣瑞，《倫理學·理論與實踐》，台北：台灣學生書局，1995年，6頁。

<sup>13</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Introduction vii。

<sup>14</sup> 中國創價佛學會，《佛教哲學大辭典》，1581頁。

而這道牆是要處在合宜和功過的條件之中；合宜的條件在於行為的動機，功過的條件在於行為的效果。也就是某一個道德評價因應著某一個行為處境，一個道德評價不適合且不應該對應不相干的行為處境。因此在爾後述及道德情感時，如果有利於社會的行為皆是被贊許、推崇或獎賞的對象；而不利於社會的行為皆是被責備、非難或懲罰的對象。他把道德評價分為三種不同程度的情感，這種方式近乎於亞里斯多德的中庸之道。在這裡我們也發現了合宜性和功過性的道德評價兩者之間的關係，功過性的道德評價是由合宜性的道德評價發展出來的。

## 第二節 同情感與想像力

亞當·史密斯在《論同情感》（*sympath*源自希臘文，抱著共同的心情之意）<sup>15</sup>中，開宗明義地說：「人無論怎樣被認為如何的自私，如何的利己，在他的人性中明顯會有一些原理促成他去關懷別人，雖然從他人那裡除了看到別人幸福外什麼好處也沒有得到。」而這些原理是憐憫或是同情（真誠的），也就是說他人有什麼樣的情感，我們都會被感染如同他們那樣的情感。這在我們的日常生活當中是十分明顯的事實，而且我們所說的同情感並非限制僅止於有品德、仁慈的人，甚至不法之徒也不未必完全沒有同情感。<sup>16</sup>而這些同情感的原理就是人的「本性」，就如同孟子〈公孫丑上〉孟子曰：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」孟子又說：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。」<sup>17</sup>朱注：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也；心，統性，情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶物在中而緒見於外也。」

<sup>15</sup> 林連祥主編，《新世紀英漢辭典》，台北：遠東圖書公司，1995年，2329頁。

<sup>16</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Introduction vii, pp.11。

<sup>17</sup> 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，377頁。

<sup>18</sup>再者於中庸第一章：「天命之謂性」，上天賦予人的本性，謂之「人性」。因此由亞當·史密斯的「論同情感」、孟子〈公孫丑〉之「四端」與「中庸」，我們可以明確地理解到「人性」本固有乃上天所賦予，存於心，而由於「心之作用」乃有「情緒、情感」表現於外。亞當·史密斯的道德情感是以「同情感」(sympathy)與「公正的旁觀者」(impartial spectator)我們所謂的「良心」(conscience)這兩個理論作為架構的基礎。人們透過具體的「想像、心裡懷著」(conceiving)相同的境遇，而將這種相同處境的情況或想法浮現於腦海中。同情感能夠讓人們超越自我而關懷他人，在倫理道德的基礎上，進而促進社會和諧。

亞當·史密斯認為我們不能夠直接經驗到他人是如何的感覺，更枉論能臆測到他人有如何的情感，因此亞當·史密斯在我們與他人之間設想了一個想像力(imagination)作為引發兩者之間產生同情感的媒介。有了這一層想像力的功能，才使得彼此同情感成為可能。而在何種情況下才能激發想像力的功能呢？使同情感得以呈現呢？簡單地說，同情感的運作過程主要乃是當事人不管遭遇到什麼樣的情況。包括心理或生理的痛苦、快樂或幸福與不幸、貧窮與富裕等，如果旁觀者十分用心去注意、去體會，就能激發想像力設想當事人現在是處於哪種情況。旁觀者對應著當事人的處境，本著人性的原理同情感於焉產生。亞當·史密斯提到，當事人處於快樂或悲傷時，未被真誠的朋友所背棄他們會懷有感激之情。在相同的情境下，他們會對不真誠的背叛者憤怒以對。人類的心靈是敏感的，因此旁觀者也會像當事人一樣對那位真誠的朋友懷有感激之情，而對背棄信義者憤怒以對。<sup>19</sup>亞當·史密斯所謂想像力是一種自發的思維功能，自然而然地會在這個世界尋找可能性、不可能性與關聯性、無關聯性，它並非來自外界的強迫。想像力的思維功能非常豐富，可以包括一切新穎的、與現實對立的、或當前不被知覺的事物活動。想像力的哲學理論基礎，在於必須明確的述說其意向性，在我們想像的時候，我們總是在想像著某物。想像必

---

<sup>18</sup> 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，378頁。

<sup>19</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.13、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，台北：五南圖書公司，2007年，6頁。

定指向某一事物，甚至該事物無需存在。「什麼是可以想像的」，通常與「什麼是可能的」相互依存。<sup>20</sup>它的情況（想像）可以是清晰的、可以是模糊的。在想像力的思維當中，對旁觀者而言是完全不需要知道當事人（the concerned）究竟是在什麼情況下，會引起同情感。因此情感必然要有一個對象，「心的作用」是根據這個對象而發乎我們所謂的「同情感」。同情感由對象而引起，不是對象感官所發乎的感覺，也就是說不是對象的情感。旁觀者所想像的只是相同的情感，因為「每一個情感都是獨一無二的」、「相同不是同一」。因此「當事人」與「旁觀者」的情感，在程度上是有其差異性，而這個差異性則視其旁觀者所想像處境的鮮明或模糊的強弱程度來決定。同情感的發生，並不受時間、空間的限制，唯一受制的乃在於旁觀者的「內心」。也就是說絕不可能超出旁觀者感官之外的感受，但會隨著時間的長久、距離的遙遠變得較為淡化，甚至於完全消失；然而「正義的情感」歷久不衰，還是有可能存在於我們的心間。若從道德哲學的觀點出發，同情感是沒有善惡之分的，因為同情感是一時偶發的意識狀態，它還不足以形成習慣，故無所謂的善惡。

想像力也正是使得我們能夠在複雜的物質世界（physical world）和道德世界（moral world）二元關係之間認知到兩個不同領域的可能關聯性。<sup>21</sup>亞當·史密斯的道德情感（道德世界）與國民財富（物質世界）就是在這樣思維（想像力）的基礎上，合理性的、客觀性的連結。這裡所說的合理性是說情感的發展合乎理性的推斷，而不是說情感是理性的。亞當·史密斯把人與人之間互動的行為，包括經濟行為（若從經濟學的角度思考，人的一切行為都是經濟行為），都視為人性的一部份。人的行為雖然有自利的傾向，且有積極的目的論存在。但因為人性中都具備「同情感」的心理作用，會自願的採取利益他人的行為。在這種情況下，自利和利他的行為並不相互違背，而且能夠互相並存。《發現亞當斯密》（*Saving Adam Smith*）作者強納森·懷特（Jonathan B. Wight）說得好：「猩猩如果食物不

<sup>20</sup> 林正弘中文版審訂，羅伯特·奧迪（Robert Audi）英文版主編，《劍橋哲學辭典》，367-368頁。

<sup>21</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Introduction xii。

虞匱乏，生活有安全感，但彼此失去了互動、感覺，牠會了無生趣、孤寂而死。人類的社會性更強，人類表達情感的方式又極其豐富；諸如語言、文字或音樂等等，因此知曉和理解彼此同情的感覺，它是「生命的根本」，人類存在著被愛與愛人的欲望」。<sup>22</sup>由此我們可以得知亞當·史密斯順著其密友大衛·休姆（David Hume, 1711-1776）在知識論的問題上，把道德哲學理論建立在「情感優位」（primacy of feeling）的人性科學上。休姆曾經在《人性論》卷二主張：「理性即是而且應該只是激情的奴隸，除了聽從激情以外，不能擅負其他職責。」<sup>23</sup>休姆明白地表示理性功能有其限制性，因此人類行為就依循著從情感而行事，故有喜、怒、哀、樂等情感。尤其在道德哲學領域裡的「行為實踐」，顯然地理性依循著情感的事實，即使理性可以給予我們反省和論辯有關道德的問題與抉擇。因為道德只是一個概念，不能有所作為，必須有一個「動力」——情感才能形成一個意念或狀態，進而形成一個所謂的「道德情感」。休姆甚至於說：「我們應該認定，指導我們行為實踐的道德原理主要是依據我們心靈的自然傾向，而非依據理性本身的規定。」<sup>24</sup>事實已經十分明顯了，今天人類社會正遭遇了許多嚴重的社會問題、經濟問題、政治問題、戰爭問題、環境汙染問題、全球化問題，甚至關係最親密、最單純的家庭問題，學校師生問題等等。如果「行為實踐」依從理性，所有這些問題或許不會發生，即使不能避免也不會如此的嚴重，理性有其限制可謂不言自明。休姆又說：「由於人類與生俱來的同情感，他人的幸福與不幸自然而然地就影響我們本身的情感生活，這些情感生活不是來自於我們的自愛，而是人性自然的傾向。」<sup>25</sup>因此情感純粹是一個人心理上發於自然的意念或受外界刺激所產生的心理狀態。

在《發現亞當斯密》這本書中有一場火災的事例，能讓我們更加理解同情感的性質；有棟房屋電線走火，一個男孩失去了手臂，另一個女孩則腿部受到重傷，

---

<sup>22</sup> 強納森·懷特（Jonathan B. Wight）著，江美麗譯，《發現亞當斯密》，台北：經濟新潮社，2004年，184頁。

<sup>23</sup> 傅偉勳著，《西洋哲學史》，369頁。

<sup>24</sup> 同上，370頁。

<sup>25</sup> 同上，373頁。



我們做爲一個旁觀者會對這兩個孩子產生哪些情感呢？無庸置疑的我們會對無辜受到傷害的孩子的疼痛感同身受，我們也會想要如何去幫助他們，這到底是什麼原因驅使我們去關心我們根本不認識的孩子呢？孩子們對於旁觀者的我們在生活中或金錢上根本沒有任何利益的誘因，我們會對孩子產生同情感是因為在我們想像的情節中和孩子共同經歷了身體的疼痛。因此我們不必去分析同情感是如何演化產生的，就能夠真實的體會到孩子身心傷痛的同情感、惻隱之心，這一剎那的情感絕不可能來自理性自利的反應，這就是《道德情感論》的精髓所在。<sup>26</sup> 在人的本性當中，某些「利他」的準則必然隱藏其中。我們確實可以知覺到我們關心別人的真實性，同樣地，也可以體會到他人是真實的在關心我們。情感從來就不是像動物一般只是一種生存的工具，況且有許多生物學家證實情感亦存在於動物社會和人與動物之間。「金錢不能買到愛情」是普遍被認知的道理，因此，顯然地「情感是一種互動，不是一種交易」。<sup>27</sup>

然而並不是所有的情感都會引發同情，有時甚至於會反對他的情感，爲什麼會有這樣地情形呢？那是因爲我們尚未知道什麼原因導致他會有那樣的情感。亞當·史密斯舉了一個憤怒的人的行爲說：當事人那種憤怒粗暴的行爲，反而會促使我們去反對他，而不是去反對他的對象。由於我們不明白他爲何憤怒，無法深切感受他的處境。但我們可以清楚地知道，他的對象很有可能會受到他的傷害，因此會對他們的恐懼或鬱積的憤怒引起同情。<sup>28</sup> 我們對這種憐憫弱者的行爲確實是符合人性的原理，但有些旁觀者偏離了同情感的必要條件——設身處地。所以同情感也會因爲當事人對某些情感厚顏薄恥與無知，而旁觀者對那些情感的敏感程度又較爲強烈。因此將會出現旁觀者感到極端羞愧與恐懼的情感，而當事人卻完全沒有這種情感。由亞當·史密斯的例子，我們可以對同情感如是說：同情感不是因爲我們看到那些情感所引起，而是因爲我們看到引起那些情感的處

---

<sup>26</sup> 強納森·懷特 (Jonathan B. Wight) 著，江美麗譯，《發現亞當斯密》，187 頁。

<sup>27</sup> 同上，184 頁。

<sup>28</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.14、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，7 頁。

境所引起。<sup>29</sup>至於我們對死去的人引起的同情感，亞當·史密斯認為這種同情感對死亡者已經毫無意義，只能帶給他們的朋友一些的安慰或激發朋友的憤怒。死去的人對我們最大的靈感，在於我們可以預見自己的死亡是值得朋友尊敬，還是會被奚落死有餘辜，這正是我們膽怯心驚的關鍵所在。除此之外死亡何懼之有？我們所恐懼的、我們能恐懼的，只在於我們還活著的時候。恐懼軀殼的消失，心靈的無處依靠，而引起我們內心的哀痛。亞當·史密斯由想像死亡、恐懼死亡得到一個結論：由於人對死亡存有恐懼的情感，使得活著的人在意死後會受到「蓋棺論定」的評價——名譽或不名譽。因此無形中遏制了許多人類不正不義的行為，由於恐懼死亡具有這類作用，卻也守護與保障了人類社會的公與義。<sup>30</sup>

### 第三節 公正旁觀者（良心）的本質與起源

良心（conscience）源自拉丁文，在英文字中是由兩個字合成的con—表示「一起、完全、共同」之意。後者可解釋為「認識」，意謂「具有共知、共識」之意<sup>31</sup>，是在主體之行爲時具有知識。因此顯然地隱含著主體的意識，我們所謂的良心，是道義、善惡的觀念。良心是人類獨特具有的一種內在的感覺、感受或覺察；「良心」與生俱來就是「我」的主體，主宰著「我」的行爲、情感。孫中山先生說：「國者人之積，人者心之器」就是這個意思。如果順著孟子「性善論」的思維，它是先天的、先驗的。若是落在具體的生活中，它是「無形的實體」的狀態。「修養的智者」隨時隨地都能顯現出來，而「無明的小人」良心又被隱蔽了。因為良心不是「知識」的對象，所以我們不能以「認知」的方式去了解它，只能從現實的生活中自我去體驗而呈現。良心不能經由概念定義的途徑來闡述，而必須從良

---

<sup>29</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.19、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，9-10 頁。

<sup>30</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.16-17、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，10-12 頁。

<sup>31</sup> 林連祥主編，《新世紀英漢辭典》，495 頁。

心本身的實踐去探究。「良心」只能被自覺意識喚醒。<sup>32</sup>就個人的「人生」而言，良心是實踐德性行為的實際應用與判斷，因此，不考慮純理性的問題。<sup>33</sup>也就是說，我們可以藉由良心做為一種工具來察覺我們的思想與行為，藉以判斷我們該做什麼或不該做什麼，由此產生一個決定。而與「為什麼喝酒不能開車」等這類純理性的問題無關，只與「我現在要開車不能喝酒」這個實際行為的判斷有關。即便如此，就行為發生的時間與良心判斷的時間而言，我們可以把它分為三個階段：（一）在行為發生前：如果我們即將要做的某一件事情是善的，良心便會驅使我們去做這一件事情，而假如這是一件惡的事，則會禁止我們去做。（二）在行為發生中：如果我們正在做的這一件事是良善的，良心便會鼓動我們要去執行它。相對地正在做一件邪惡的事時，我們的良心會馬上制止我們繼續做下去。（三）行為發生後：如果我們完成了一件好的事情，良心便會讚賞我們而感到高興，但如果做的是一件傷天害理的事，我們便會受到良心的指責而感到痛苦。<sup>34</sup>粗說如是，但在這三個階段中，良心隨時隨地會起鼓勵或警告的作用，以讓好的事情持續做下去而不致於中斷。也可以避免人的行為一錯再錯而不可收拾，良心此時此刻賦予我們改過向善的機會。如果說良心是被設計的，那真是智者的巧手，若說良心是藉由演化而來，那真是太不可思議了。但我們也要有所覺知，社會並非全然善良的，邪惡隨時都會出現。既然我們的人性——良心有正向的鼓勵、警告的功能，相對地，就必然會有負面的反良心（違背良心）的行為出現；假如一個人時常昧著良心做壞事，久而久之，良心就會漸漸地被惡心所覆蓋。如此，良心的正向功能就再也起不了作用，也就是說，我們內心那位公正的旁觀者對惡的情感與行為免疫了，最後變得毫無感覺、漠不關心，因此在他的人性當中良心就被惡心所取代了。

盧梭是最為歌詠「良心」的思想家之一，他高倡「自然善性」的原理，認為人天生是良善的，各種的制度反而把人弄得成為邪惡，他備受矚目的《良心頌》

---

<sup>32</sup> 韋政通著，《中國哲學辭典》，362 頁。

<sup>33</sup> 王臣瑞，《倫理學·理論與實踐》，321 頁。

<sup>34</sup> 同上，323 頁。

說道：「良心，良心！神聖的本能，不朽的天籟，對無知無能卻具知性的自由存在給予正確引導者，善惡分明的審判者，使人與上帝幾乎無異，唯汝可使人的本性臻於完美，使人的行為合乎倫理；缺乏汝，吾只不過是個在不具規則的悟性，沒有原則的理性撐腰下，一再犯錯迷失的特權罷了！在吾內心將感受不到任何比野獸更高貴之處。」<sup>35</sup>這一段話徹底詮釋了良心內在的獨特本質，更凸顯了它的尊貴特性。

亞當·史密斯在《道德情感論》中即把良心喻為公正的旁觀者（impartial spectator），由隱藏在我們內心深處的公正的旁觀者來反省、檢視、指引並判斷我們的情感與行為，最後作為良心自身的支持與呈顯。在《道德情感論》中，良心擁有很大的權威力量，影響（或者命令）我們自身的情感與行為。尤其在古代封建的社會普遍地不相信法律的情況下，往往偏向相信「良心的權威性」，因此有些人在做了某事之後而被質疑其正當性時，就會脫口而出說：「我憑著良心做事」。伯特勒（Butler 1692-1752）有這樣一句名言：「良心必然會內在地聲張自己的權威。」<sup>36</sup>在《道德情感論》中，亞當·史密斯主張「良心」是要建立在合宜與正義的基礎上，在這樣一個客觀的基礎上，才能夠符合良心的基本要求；不合宜（過度或不足）和不公不義，都不能讓我們受到適當的讚賞。所有的這些良心要求，我們從習慣和經驗都容易學會並且做得到。亞當·史密斯提出其所謂的「視覺原理」（philosophy of vision）：就我們視覺來說，不同物體的大小是按照它們與我們之間距離的遠近而定，而不是按照它們實際的尺寸。<sup>37</sup>亞當·史密斯的用意即在提醒我們。在作為情感與行為的良心判斷時，也要以「視覺原理」的方式去認識事物，使得我們胸懷裡那位公正的旁觀者清晰明白和我們相關事物的情形和特質；在充分掌握了相關事物的情形與特質之後，良心才有可能在我們的情感、行為、利益，與他人的情感、行為、利益之間給出適當的比較，據此作為良心的判斷依據。良心，也和情感一樣會受到時間、空間和心間起伏的影響而變得

<sup>35</sup> 中華創價佛學會，《佛教哲學大辭典》，883 頁。

<sup>36</sup> 林正弘中文版審訂，羅伯特·奧迪（Robert Audi）英文版主編，《劍橋哲學辭典》，152 頁。

<sup>37</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.156。

更爲強烈或軟弱，而爲什麼會有強烈與軟弱的差異性呢？亞當·史密斯認爲是被動的情感（passive feeling）和主動的情感（active feeling）的因素發酵的結果<sup>38</sup>；前者的原因是受到外界的刺激而產生，在程度上是比較消極的行爲表現，對於他人的利益漠不關心，因此，站在自己與他人的道德情感上來說是傾向於卑鄙的、自私的。而後者，它的第一個原因是起自於自己的意志行事，是積極的行爲表現，對於他人的利益關懷備至，因此站在自己與他人的道德情感上而言，會表現出高貴的、利他的情感。這兩種截然不同的情感與行爲，就是影響他人不幸或幸福的關鍵所在，也就關係著我們是成爲被讚許、推崇、獎賞的適當對象，或者是成爲被責備、非難、懲罰的適當對象。亞當·史密斯認爲我們能夠採取利他（犧牲小我，完成大我）情感的動機是來自我們的理性判斷力（reason）、自然的原理（principle）和良心（conscience）。而我們內心的公正的旁觀者又爲什麼要這樣做呢？那是因爲在每一個人的人性當中喜歡自己的人格是可敬的，品行是高尙的、卓越的，要集一切的美德於一身，使得自己成爲值得他人尊敬與讚賞的適當對象，良心是具有這樣的義務。然而良心的義務情感也有其本身的限制性，人人固然有良心，但不能無限上綱與不當苛責，我們自己或他人都不能過度要求良心做出逾越良心能力或範圍的事。我們都知道，並可以確信世界上某一個遙遠的角落，有人類正在受苦受難，但我們從未親自眼見耳聞，枉論有實際的幫助，如此，若要求我們去同情、關心或幫助是極其荒謬與不合理。亞當·史密斯說：「我們對月球上的世界的任何意圖感到煩惱都是徒然的。」<sup>39</sup>

良心對於他人身體的健康或病痛，心理的快樂或悲傷，富裕或貧窮，名譽或不名譽等等這些情況，直接或間接地影響他人的幸福或不幸各有不同的義務情感，其中牽涉到我們自己與他人情感或強或弱不同程度的情感，可說極其複雜，且更涉及不同時代的情感潮流，如何能夠在我們自己與他人之間開展出適當、合宜的情感，自然女神是最爲賢明者，能爲我們做出適當的安排。因此如果自然女

---

<sup>38</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.158。

<sup>39</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.158、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，235頁。

神不存在，就得去發明一個。當然我們亦可以經由我們個人的教育、修養來克制激情、節制情感，使其合乎時代的適當禮節；那麼我們將會是值得他人讚許、推崇和讚賞的適當對象。一切都由自己開始，每一個人都可以做得到；一位猶太長老臨終有這樣的遺言：

當我還年輕的時候，我決定改變世界。

當我年長一點的時候，我發現這個志向過於宏大，所以我決定改變我的國家。

等我更老成的時候，我又發現這個目標也太宏大，所以我決定改變我的城市。

後來我發現連這個也辦不成的時候，我決定改變我的家人。

現在，在生命的晚年，我才了解我應該先改變自己。

如果，我從自己開始，我就可能會改變我的家人，我的城市，甚至我的國家，有誰知道，說不定我可以改變世界。

以上所述及的情感、行爲與其所衍生出來的良心都相應著一個外在的對象，但亞當·史密斯還告訴我們有一個內在的因素，是我們人生中的痛苦不幸與失調無序的主要來源，那就是貪心（avarice）、野心（ambition）和虛榮心（vain-glory）。<sup>40</sup>就貪心而言，因為我們害怕、憎惡貧窮，所以會努力地去追求財富，把富裕看得是最高貴的，而把貧窮視為低俗的，因此就會在心理產生貧窮會使我們匱乏的感覺與財富會帶給我們滿足的感覺的差異。當然亞當·史密斯身為道德哲學家，他始終相信心靈的平靜是人生幸福的要素。我們只要具備有一顆善良的心靈，就如佛家所謂的去貪、瞋、癡三毒，培養慈悲心，胸懷利他、謙虛、感恩的善心，不論人生處於順境或逆境，處於富裕或貧窮，我們的心靈同樣是可以得到平靜的。有一位老太太每天都過得十分幸福快樂，旁人十分好奇、不解就要求她老人家給年輕的一代一點追求幸福的啓示，老太太開口說：「我從來沒有追求過幸福，我只是隨遇而安，悠然自在的過著每一天，讓幸福來追求我。」幸福就是知足常

---

<sup>40</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.173。

樂、心靈平靜，它是自然女神刻意隱藏的恩典。

## 第四節 激情與克己

### 一、激情

激情（Passions）指的是一種過度的、強烈的和不可抵抗的情感表現形態，與理性、意志相對的情感；是心靈生活分殊作用的統稱，它包含情感、感受、情緒甚至情操等。在古典哲學中激情大多與非理性、不可控制的行為、有罪的行為、缺乏自制等相關聯。柏拉圖主張情感應該服從理性的指令而自我節制，因此情欲之德乃是節制；當一個人是情感的奴隸時，就毫無任何理性、意志自由可言，被情感所支配使一個人不成其為一個人。<sup>41</sup>因此激情或謂情緒對一個人的行為是否值得讚許或應受責備有直接地影響。想當然爾，激情或者情緒都擁有一個或多個特定或不特定的內容，而這個內容是構成激情的原因，激情的原因可以是存在或不存在。但，就心靈的層面而言，不論心靈是如何的廣闊，它不可能擁有兩個相對立的激情存在，也就是說，在我們心靈生活當中，不可能同時既喜悅又憤怒。

即便有些人會說：我既愛又恨，所以做了愚蠢的事了，這在心靈的活動中是不可能成立的。因為在做愚蠢的事的當下，是「恨」的激情在作祟，時間一剎那非常的短暫，因此當事人都會自以為因為有「愛」同時又有「恨」，愛恨交加於同時，才會做愚蠢的事。但一念不可能容納兩個相對立的激情，這是當事人在兩個激情的變位中，模糊了激情（實體）在時空中的佔有特性。休姆認為，空間時間關係能夠被知覺，而且能形成印象的一部份。<sup>42</sup>由於愛恨的激情可以如此的短暫易位，才使得「克己」成為可能。激情被形容極為迅速、強烈的情感，可謂極

<sup>41</sup> 彼得·A·安傑利斯（Peter A. Angeles）著，段德智、尹大貽、金常政譯，《哲學辭典》，台北：貓頭鷹出版社，2000年，319頁；傅偉勳著，《西洋哲學史》，107、370頁。

<sup>42</sup> 羅素原著，五南編譯部，《西方哲學史》，台北：五南圖書公司，2002年，851頁。

其符合生物學和心理學的運作原則。因為激情如果時間過於長久自然就毫無激情可言，會成爲一般的情感；而如果一直保持強烈的情感，生理的副腎上腺素勢必不能充分供給激情所必需，一段時間後激情會冷卻。同樣地，自然又成爲普通的情感；根據此一觀點，激情與一般的情感，在本質上是相同的，所不同的只在強度上的差異，而強度上的差異性要如何區別，它是另外一個討論的課題。

激情可被認爲是某一類型知覺，因爲它是從先前的印象和觀念推演出來的。<sup>43</sup> 休姆規定激情爲「次生印象」(secondary impressions) 或「反省性印象」(impressions of reflection) 是爲了要與剎那性感覺所獲得的「原初印象」或「感覺性印象」做區別。他認爲：次生印象的形成，有時是直接地來自於原初印象，有時則藉由觀念的介入而產生。他比喻我們身上疼痛的感覺是直接接觸外界事物所產生的原初印象，而像恐懼的情緒則是由原初的疼痛印象所形成的激情或者稱爲次生印象。<sup>44</sup> 至於經由觀念的介入乃是說，這種知覺不必要直接接觸外界事物，即休姆所謂的保留在記憶中的感覺印象。而如果是天賦觀念則不來自我們感官的任何方式，是預先存在的且起源於心靈本身。<sup>45</sup> 休姆在這裡不僅從不同的語詞來作爲兩者意義的區別，更由直接接觸外界事物或間接引發激情來分辨原初印象或次生印象。坎·斯密士(Norman Kemp Smith)在《大衛休姆之哲學》(The Philosophy of David Hume) 第五章列有知覺分類表，能夠幫助我們充分了解知覺、印象、觀念、激情的內容與對象，本文轉載於下：<sup>46</sup>

---

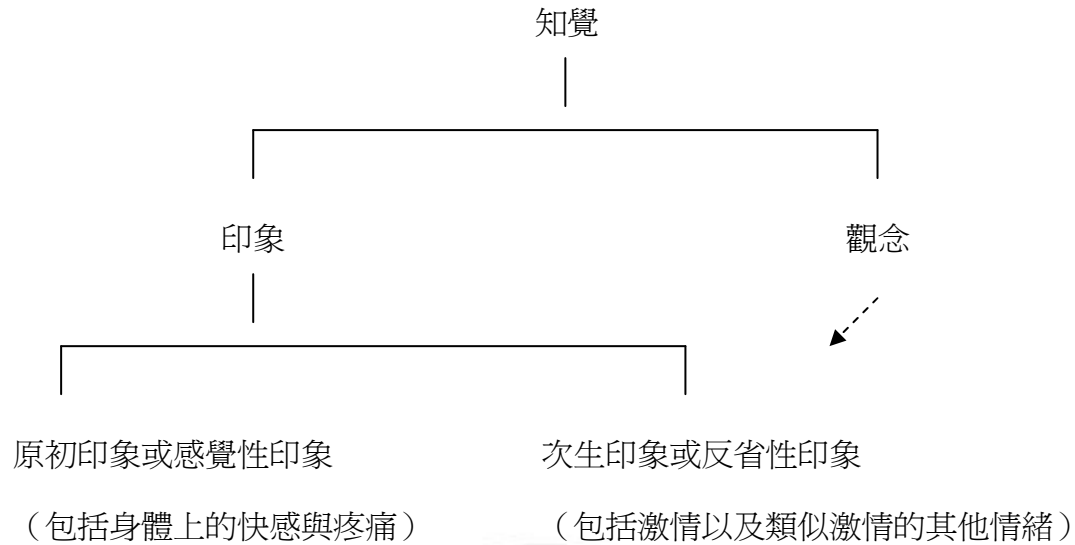
<sup>43</sup> 林正弘中文版審訂，羅伯特·奧迪 (Robert Audi) 英文版主編，《劍橋哲學辭典》，545 頁。

<sup>44</sup> 傅偉勳，《西洋哲學史》，370 頁。

<sup>45</sup> 彼得·A·安傑利斯 (Peter A. Angeles) 著，段德智、尹大貽、金常政譯，《哲學辭典》，195 頁。

<sup>46</sup> 傅偉勳，《西洋哲學史》，370 頁。





在這裡休姆引用心理學的方法化約人類多元且複雜的情緒（激情）為比較單純的結構，也顯示他原子論（atomism）的立場。<sup>47</sup>亦即休姆採取心理學的歸納法歸納人類受到外界事物刺激後，所引發的每一個心理狀態與生理反應，被視為是一種「不可分割的原子」。原子論者主張原子只是形態、大小與強度的不同而其本質是相同的。而由於原子（激情）的集合（產生）與離散（消失）而產生世界的多樣性；原子（激情）本身具有自動性，由於原子（激情）運動不已，基於互相壓力與衝突的自然必然因果律而機械式地形成。<sup>48</sup>因此我們可以判斷休姆的此一主張具有因果決定論的性質，作為一個經驗主義者，休姆反對理性主義的見解十分明確，他始終相信人的性向與激情乃是人類行為的根源。<sup>49</sup>依據休姆的觀點，我們由知覺分類表，人的原初印象——身體上的快感或疼痛（父母對孩子的管教方式）等感覺；孩子如果認為父母的管教方式合宜，就會對父母產生尊敬的激情；反之，則對父母產生不敬的激情，由這個簡單的例子，我們可以說人類原初印象是決定社會倫理的主要因素。

亞當·史密斯順著大衛休姆對激情的原子論立場，他以激情的形態、大小、

<sup>47</sup> 傅偉勳，《西洋哲學史》，371 頁。

<sup>48</sup> 中華創價佛學會，《佛教哲學大辭典》，1158 頁。

<sup>49</sup> 傅偉勳，《西洋哲學史》，371 頁。

強度為基準，提出了激情的兩種不同的類型<sup>50</sup>：第一類型為不易克制的激情，這類的激情較為強烈，不容易克制；諸如恐懼、悲痛與憤怒等。第二類型為容易克制的激情，此類激情容易自我克制；諸如喜好舒適、喜好娛樂和喜好讚賞等。亞當·史密斯認為這兩種激情會不斷的以誘惑的手段，帶領我們進入他所謂「有缺點的情感」中，而這些有缺點的情感最後會讓我們倍覺羞愧。第一類激情以驅策的方式，使我們處於恐懼、悲痛與憤怒的狀態；而第二類激情則用唆使的方式，令我們處於喜好安樂、喜好讚賞的狀態。如此的情感狀態都已經背離了人的本性，因此使「克己」的工夫成為必要。

## 二、克己

克己（self-command）是相對於激情的一種自我克制的行為能力，具有實踐的工夫論的意義。它主要是表現在其相對的場合上，因為一般人通常會隨著激情而行事，如果我們對激情具有自我克制的工夫，將使得我們的言行舉止合宜於相對應的場合。亞當·史密斯稱那些德行完美的人就是依照嚴格的審慎（perfect prudence）、嚴正的公平（strict justice）和適當的慈善（proper benevolence）等規則行動的人，也唯有這些所謂德行完美的人本身才具備了最完美的自我克制的工夫，才不致於被自己各種不同的激情所誤導。<sup>51</sup>當然，激烈的情緒是比較難以控制，尤其現今經濟不景氣，連帶地個人、家庭、社會問題層出不窮，苦難的多，歡樂的少，人們的痛苦指數（misery index）增加。<sup>52</sup>激烈的情緒很容易一觸即發，要控制激情又十分困難，在這個時候「克己」的工夫更顯得十分重要。

亞當·史密斯認為我們克制自己的激情的能力，它的動機一種是來自於它的效用（utility），亦即我們預期抑制激情後會得到某種程度的尊敬與讚賞，因此這

---

<sup>50</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.280。

<sup>51</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.279、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，429頁。

<sup>52</sup> 痛苦指數（misery index）=物價膨脹率（inflation rate）+失業率（unemployment rate）。

一種克制的能力是遵照審慎、公平與慈善的指示而行動；另一種則與效用無關，它純粹是發自於自己內心高尚的情操，因為這一種的克制力量是我們本身所具有，所以它的特徵是具有一致、不間斷的穩定性。<sup>53</sup>不受外在因素的影響而行動，這就是我們所謂「修養」的實踐工夫，這兩種克制激情的能力與方法，同樣地都會產生某種程度的尊敬與讚賞。「人性」何其複雜，英國大文豪王爾德說：「分析一個人愈到後來，理性將毫無用武之地，我們將進入一個被稱為『人性』的複雜、可怕的世界。」<sup>54</sup>亞當·史密斯在《道德情感論》中舉出許多具體的歷史事件，佐證「人性」的複雜性，巨細靡遺。他說：英雄人物為了維護真理、自由與正義而命喪斷頭台，他們一如往昔自在沉著與尊貴高尚的偉大情操，令人敬佩與讚揚。蘇格拉底（Socrates, 470-399 B.C.）的仇敵如果讓他平靜地死在床上，人們看到的將不是一個具有偉大情操的哲學家。因為他的臨危不亂、心情平靜的從容赴義，而受到後人的景仰。如果這種情況發生在惡徒身上，同樣地被送上斷頭台，這個匪徒亦表現的非常合宜堅決，雖然我們都會贊同他罪有應得，但在我們的心裡也會產生惋惜的激情。<sup>55</sup>有時一些違反公平正義的征戰行為，也會讓我們對其產生某種程度的尊敬與讚賞，只因為他們歷經千辛萬苦，擺脫困境、渡過危險，這些都是情感總是跑在理性之前的例證。

克制忿怒的激情是我們所要求的美德，但是在某些場合讓憤怒適當地、合宜地表達公正的義憤，更能比克制恐懼來的尊貴高尚，更能得到人們的敬佩與激賞。亞當·史密斯舉出：狄摩西尼斯（Demosthenes, 384-322 B.C. 古希臘演說家及政治家）強烈責難馬其頓的菲利普二世的四篇演說文，以及西塞羅（Cicero, 160-43B.C. 羅馬政治家、哲學家與演說家）猛擊卡特林納黨徒（Catalinarians）的四篇演說文，它們的優雅是全部來自於演說文那種高貴合宜地表達了激昂忿怒

---

<sup>53</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.280、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，430 頁。

<sup>54</sup> 蓋兒·薩姿醫師（Gail Sail, M.D）著，簡世華譯，《秘密·你不可告人的 X 檔案》，台北：久周文化，2007 年，1 頁。

<sup>55</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.280、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，431-432 頁。

的情感；但這種公正的義憤也不能夠超出公正旁觀者所能同情的程度，否則還是會令人厭惡與不自在。基於此一原則，亞當·史密斯認為，如果一個理虧的當事人先對旁觀者做出適當的、誠懇的認錯表示，或者敵對雙方爲了公眾利益，也應該捨棄嫌隙與憎恨，互相合作，共同完成該項大眾利益。在這裡，亞當·史密斯所要強調的是「寬恕」的高貴性，甚至高於最完美合宜的憤怒。<sup>56</sup>對各種激情的克制總是會受到人們的欽佩與讚揚，也可顯示出其高尚的情操，尤其是受到正義感或慈悲心的指使時，更能讓美德益顯尊貴。然而，對恐懼的克制力和對忿怒的克制力，如果是受到不正當的動機所指使時，將是十分危險的一件事。因爲在克制恐懼和忿怒所激發出來的無比的勇氣和平靜的心的背後，可能就隱藏了最堅定和最殘忍的報復心態。在許多場合，這種不正當的心態往往會被許多人所推崇，這種偽善的性格在動亂的社會，才有發展的空間。因爲在那個時代法律已無法正常運作，人們被迫投機取巧，依附有權勢的當事者，以確保自身的安全與利益，它可能有效卻往往身敗名裂。因此建立一個和諧的、有秩序的繁榮社會是必要的。

相對於比較緩和和不那麼粗暴的激情的克制力，鮮少有機會被用來實現邪惡的目的。因爲節制、端莊、中庸或穩健的美德，總是友善的，這種美麗與優雅的神態，與政治家、英雄人物相較當然比較不起眼，但總是令人有好感。<sup>57</sup>雖然，亞當·史密斯如是說，但這是就兩種相對不同的激情而比較，即使在節制、端莊、穩健的美德中也可能隱藏著不爲人知的不正當的動機。那種虛假的性格也可能做出卑鄙的行爲，因此時時刻刻遵循中庸之道，平靜、樸素的生活，才是人生大道。

我們對於我們個人或他人的各種激情的敏感程度，常常會顯得過猶或不及。亞當·史密斯並且觀察到一個對自己或他人的激情甚至沒有什麼感覺的現象，缺乏這種感覺能力，就毫無自我克制的價值可言，就不會想要去關心、保護自己或他人，也絕不會去考慮自己的情感是否合宜的問題。在這樣的情況下，我們便不

---

<sup>56</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.282、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，434 頁。

<sup>57</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.285、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，438 頁。

可能會有焦急憂慮的感覺，如此我們就會徹底失去那種構成美德精髓的專注力。

<sup>58</sup> 一個不放縱自己的人，亦即對情感不會沒有什麼感覺的人，是絕不會受到外在沒有紀律的激情所駕馭，他會遵照駐於他心裡面那個偉大的半神半人（the great demi-god within the breast）所囑咐與讚許的而且是經過克制與矯正的情感，主宰他自己行為和品德的人，才是具有美德，才是真正合乎我們喜愛、尊敬與欽佩的對象。<sup>59</sup> 亞當·史密斯認為：我們對我們個人或他人激情的敏感程度，必然還是需要經過我們心中那個偉大的半神半人（良心）的指導。然而，對自己或他人的激情沒有什麼感覺的人，我認為或許他不是自暴自棄或麻木不仁，他只是不去感覺而已，因為在他的心裡已然知道人生的真理。雖然如此，我個人還是要強調「克己」的必要性（最佳準備）和重要性（非它不可），除非我們自己被教育、被訓練成爲一個真正具有美德的人。

亞當·史密斯認為在當事人成功或失敗時，命運女神（Fortune）還是對人類的道德情感有很大的影響。他說：道德情感重大出軌其實是命運女神精心的安排；我們按照祂的讚許成爲他人愛戴的對象，或者按照祂的反對成爲他人憎恨的對象，在人性的觀點上是相同的原理。其旨在建構階級差別（distinction of ranks）和社會秩序（order of society）所必要的心境條件。這種欽佩他人成功的心理，教導我們更容易順應人事更替時可能派定給我們的那些長官，使得我們視之以尊敬，即便這種欽佩是懦怯、愚蠢的表現。<sup>60</sup> 我認為命運女神會做如此的安排，真是用心良苦，因爲形勢比人強，就一個團體而言，不做這樣的安排，還能有什麼作爲呢？不過我們不要擔心，命運女神是一個智者。亞當·史密斯說：雖然那些自大驕傲的人在成功昌盛時或許勝於德行端正謙虛的人更討人喜愛，但當真相大白時，德行端正謙遜的人反而可以得到更多的尊敬與讚美，命運女神對每一個當事人而言是十分公平的。

---

<sup>58</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.288、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，443 頁。

<sup>59</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.288。

<sup>60</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.298、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，458 頁。

### 第三章 各種美德的性質

#### 第一節 美德的類型

前一章我們已對「道德是人性的要求」做了論述，因此根據亞當·史密斯的主張，道德情感是建立在人性原理的基礎上。也就是說，不論道德情感的本質是善是惡或是所謂的合宜性，各派學者在建構各自的理論體系時，都會根據本身對人性觀點的見解做說明。在亞當·史密斯的觀念中，人性的原理在於人性有「趨善避惡」的傾向。這種傾向就好比「水有流向濕」、「火有就向燥」的傾向，這是物的理性（物理性）。而「人有趨向善」的傾向，這是人的理性（道德性）。在《道德情感論》中，我們可以發現亞當·史密斯在探討美德的性質時，其實是在利他、利己的情況下為之。並且給了我們探討這個問題的兩個方向。第一：美德存在於人性中的哪個方面上？或者什麼性情和行為傾向，構成傑出和值得讚美的品性？而這些品性要如何表現在日常生活中，才能自然會受到尊重（*esteem*）、榮譽（*honor*）和讚許（*approbation*）的對象？第二：這些品性無論如何產生；到底是透過我們心裡的什麼能力或機能被推薦給我們？或者換言之，是藉由什麼意圖及如何運作乃至實現，以使得我們心靈喜歡某一行為趨向勝於另一行為趨向。前者被認為是對的，因而會受到讚許、推崇與獎賞。而後者被認為是錯的，則應受責備、非難與懲罰。<sup>61</sup>

關於各種不同美德的論述，亞當·史密斯把它歸納出三種不同的類型：

第一類型：美德在於情感或行為的合宜（*virtue consists in propriety*）

這一類型的作者主張，心地善良的情緒，不在於任何種類的情感，而在於我們的情感被適當的管理和指導，那些情感是純潔善良的，或是邪惡的，取決於它

---

<sup>61</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.313-314、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，485-486 頁。

們追求的目的以及跟它們追求目的所採取到什麼程度而定。<sup>62</sup>亦即是說，情感與各種不同對象的情感有多少程度是相同的。美德不在於情感的善良或邪惡，強調兩者情感的一致性，要求人際關係的合宜性。

第二類型：美德在於情感或行爲的審慎（*virtue consists in prudence*）

依據這一類的學者，他們把美德視為在審慎的行爲當中，明智的去追求私人的利益與幸福，或者在於適當的管理和指導那些自愛的情感。<sup>63</sup>這一類的作者強調德性是在深思熟慮之後，以謹慎的態度在與人的情感互動中尋求個人的利益與幸福。

第三類型：美德在於情感或行爲的慈善（*virtue consists in benevolence*）

這一類型的作者認為，美德存在於僅指向他人幸福為目的的情感，而不在於以自己幸福為目的的情感，他們的動機是以公正無私的慈悲心，去創造他人的幸福。<sup>64</sup>這種慈善的美德利益眾人，不藏己私，具有高尚的道德情操。

由以上的歸類，我們可以得知，美德的性質不外乎於情感或行爲的合宜、審慎或慈善。亞當·史密斯從方法和目的論把美德區分為三種不同的類型，在方法上強調情感的管理（*government*）和指導（*direction*）。因為行爲是情感的表現，唯有在情感上適當的管理和正確的指導，才能達到美德各自的目的。情感的本質與其追求的目的或有不同，然而它們的方法是一樣的。在這之後，亞當·史密斯又興起一個哲學性思考：這些美德不論具有什麼樣的特性，它們究竟是藉由我們內在的什麼能力或何種機能推薦給我們並能讓我們讚許這些美德。根據亞當·史密斯的分析：（1）藉由我們的自愛（*self-love*）推薦給我們，使我們意識到美德，最有利於促進個人的利益。（2）經由自身理性推薦給我們，為我們點出不同品行的差異，以做為我們意志抉擇的依據。（3）透過某種獨特的知覺能力，一種所謂的道德上的知覺能力，使美德能滿足和迎合我們的道德感。（4）透過人性中其他

---

<sup>62</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.315。

<sup>63</sup> 同上。

<sup>64</sup> 同上。

某種的原理，譬如某種形式的同情感或與之相類似的同情感，推薦給我們的。<sup>65</sup>以這四種知識論的問題，都是藉由我們自身內在的力量（能力）推薦給我們的，絲毫未涉及外在的因素於其中。

## 第二節 美德在於情感或行為的合宜

亞當·史密斯把柏拉圖（Plato 427-347B.C.古希臘哲學家）、亞里斯多德（Aristotle 384-322B.C.古希臘哲學家）與季諾（Zeno of Citium 333-262B.C.古希臘哲學家、斯多葛學派創始者）關於美德的性質，歸類在情感或行為的合宜。亞當·史密斯進一步的解釋：合宜的情感來自於旁觀者的我們對當事人的情感起了同理心，所激發出來的情感與當事人的情感相稱。不過我們尚需要了解的是：亞當·史密斯所謂的 propriety（合宜、得體、相稱）是要建立在美德（道德上的優良品性）的同情感上，而不只是情感的相稱、合宜而已。

### （一）柏拉圖的美德

（1）理性（reason）：柏拉圖從目的推演出心靈的三種不同的功能或階級（等級）。<sup>66</sup>第一種是判斷的功能：主要在決定以什麼方法可達成目的，而且決定何種目的是適合被追求的，再者我們給予目的何等程度的相對價值（讚賞、推崇、獎賞）。柏拉圖把這種功能稱為我們現在所熟悉、常用的「理性」。第二種是判斷真偽的功能，譬如藉以判斷真理和謊言。第三種是判斷各種慾望和情感是否合宜的功能。也就是說，我們的程度與引起情感的強度是否相稱、合宜。至於若以階級而論時，柏拉圖分為心靈的三個部份（理性、意志、慾望）或國家的三種階級（統治階級、衛士階級、勞動階級）會在正義的美德中論述。

因此，我們可以發現，理性具有認識真理的能力。柏拉圖把理性的作用看作

<sup>65</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.314。

<sup>66</sup> 陳志良主編，《西洋哲學三百題》台北建宏出版社，80頁。



是人類心靈的作用，能夠指導和管理情感和慾望並視其為統治階級。當我們不被情感、慾望所感動時，我們大致上會遵從理性的統治。然而，有些時候理性顯然無法約束激烈的情感和無窮的慾望，因為情感和慾望往往會反叛統治階層。雖然如此，柏拉圖還是認為熱情和慾望是人性中所必需，因為榮譽的熱情會激發我們努力向上，爭取成功；而慾望的激情會促使我們身體的物質需求。

(2) 審慎 (*prudence*)：柏拉圖把審慎的美德建立在理性之上，他認為審慎的美德的要旨是在於理性的（有決定性影響力）本質的強度、敏銳與完美，而這些特性的基本原則是人們的共同見解以及合乎科學方法。<sup>67</sup>因為人際關係的互動中有共同的認識，才不至於拒人於外和不被拒於外。而且科學的方法是經驗的、可靠的，非常的明確，在這方面可作為理性的支持。因為情感和慾望有時會反叛理性，使得理性失靈。若佐以審慎的態度，則此種美德將更形穩固，我們的激情勢必受到一定程度的控制。

(3) 節制 (*temperance*)，源自拉丁文，有被調整的、適度之意。<sup>68</sup>節制在美德的角色中，柏拉圖認為，如果人性的本質中的理性、意志和慾望三者彼此處於和諧一致的狀態時，由於理性是最高層，因此各種的激情都將在理性的掌控中。柏拉圖在《理想國》(*Republic*) 有如此的描述：當感化 (*influence and reform*) 的理性控制他的慾望時，他是節制的。<sup>69</sup>人由於有慾望而發展出節制的美德，而節制就是對所有慾望適當的控制。對人類而言，慾望大致上指的是眼、耳、鼻、舌、身、意所產生的六種慾望，我們要成為自己的主人，而不被慾望所奴隸，就要具有節制的美德。如果我們細心的探討，其實人有慾望不見得是壞事，人為了滿足慾望能夠促進社會文明的進步。不過在文明進步的當中，還是需要適當的節制，使人類與自然和諧一致。節制可以帶來了心靈的柔和寧靜而展現它自身的美德。

(4) 正義或公平 (*justice*)：柏拉圖把心靈和國家公民各別分為三種不同的階段，並且在心靈分工和社會分工中規定了它們的職責。人的心靈有三個部份，分別為

---

<sup>67</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.317。

<sup>68</sup> 林連祥主編，《新世紀英漢辭典》，2363 頁。

<sup>69</sup> 林正弘中文版審訂，羅伯特·奧迪 (*Robert Audi*) 英文版主編，《劍橋哲學辭典》，162 頁。

理性、意志和慾望；而國家公民則分別為統治階級、衛士階級和勞動階級。<sup>70</sup>柏拉圖曾對正義做如此的闡述：當心靈的三個部份或公民的三種階級都僅止於它們各自的本分工作，不對其它功能或階級做出侵權行為，則整個心靈或城邦國就會獲得正義。而且在柏拉圖看來，理性是在最高層級，因此，當理性指導且激情聽從行事時，此時每一個激情都恰到好處合宜於它的職責，此即所謂柏拉圖式的正義。我們發現柏拉圖的正義，主要在強調各個階級各守本分、各司其職，互不踰矩，正義或公平的美德就得以顯現。我們就柏拉圖的主張而言，他規定了各階級的職責，本是一個很好的教條。不過就現代對正義的要求而言，稍嫌不足圓滿。譬如：以弱勢個人言之，有生理、心理上甚至經濟、技術上的缺陷，難以在社會上取得公平競爭的地位。他們還是需要實質上的濟助與關懷，況且柏拉圖將社會公民劃分階級，其本身就違反公平、正義。

亞當·史密斯後來亦提到亞里斯多德所謂的交換性正義（commutative justice）和所謂的分配性正義（distributive justice）<sup>71</sup>，我想是要彌補柏拉圖式正義的不足。交換性正義在於雙方都可接受的範圍且沒有強迫手段的貨物、利益或價值的交易，也沒有刻意要求和不正當的操作。<sup>72</sup>在這種情況下可以避免侵佔到屬於別人的東西，交易雙方各蒙其利。而分配性正義則在於公平的分配財物、特權和教育等事物給予社會的每個成員。<sup>73</sup>由此我們可以發現，前者著重公平的交易，是存在著有條件的交易；後者強調均衡的分配，是有慈悲的目的存在。因此正義的美德有利於社會的和諧，是美德中的美德。不過，我們要再強調，對於弱勢的個體還是需要社會的關懷與濟助，正義的美德才能更為完美、圓滿。其實柏拉圖所論述的美德的性質，都正說明心靈的狀態，而理性就是心靈活動的統治階級具有判斷各種慾望和情感是否合宜的功能。

## （二）亞里斯多德對於美德合宜的定義：

<sup>70</sup> 陳志良主編，《西洋哲學三百題》，建宏出版社，80、81頁。

<sup>71</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.318。

<sup>72</sup> 彼得·A·安傑利斯（Peter A. Angeles）著，段德智、尹大貽、金常政譯，《哲學辭典》，222頁。

<sup>73</sup> 同上。

美德在於根據合乎於正確的理性原則，實踐中庸習慣的行為。<sup>74</sup>個人習慣（habit）具有習性、習慣、狀態、特徵之意，是事物的傾向性（predispositional）結構。<sup>75</sup>它們影響該事物的活動和（或）利益並且不容易改變，通常與情感和感受有關。<sup>76</sup>美德既是一種習慣，就不是與生俱有的，而是被後天的各種環境因素所影響而形成。人要時常地透過生活實踐，才能養成具有「美德」的習慣。因此，亞里斯多德認為一個人偶發行善，只是「善舉」而非「德行」，此乃是行善的習慣性尚未養成。<sup>77</sup>順著亞里斯多德的邏輯，我們是否也可以這樣地推論：一個人偶而為惡，那只是「惡行」而非「邪惡」，因其為惡的習性尚未養成。亞里斯多德主張：每一種特定的美德，其實是處在兩種相反的惡習之中間；其中一種惡習是對某一事物付出太多關注的情感，而另一種惡習則是對某一事物付出太少關注的情感。譬如：節儉的美德就處於貪財和浪費兩種惡習之中間。貪財的惡習是對於私利的重視超過適當的程度，而浪費的缺點則在於對私利適當的程度不予重視。<sup>78</sup>很明顯地，亞里斯多德要把美德放置在一個不偏不倚、中庸的位置，並且讓這種美好的德行形成習慣，使其不論在什麼處境之下，放諸四海而皆準。

我們也發現亞里斯多德為了區別究竟是善舉或德行、惡行或邪惡，他把美德分別是為某一行為的性質和某一個人的性質。他認為某一行為的性質只是偶而為之，單一情感、行為的中庸只能被視為善舉或惡行。而如果被視為個人的性質時，那麼在他的情感、行為已經成為習慣性的和慣常的心靈傾向。（in it's having become the customary and usual disposition of the mind）。他說偶爾為之的慷慨是慷慨的行為，未必然是慷慨的人。<sup>79</sup>因此我認為從善舉或惡行到德行或邪惡，不只是一個過程，還必須是量的累積和質的改變。

---

<sup>74</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.319。

<sup>75</sup> 傾向性（predispositional）：行為的傾向，使人傾向於做出某種行為習慣。林連祥主編，《新世紀英漢辭典》，1778 頁。

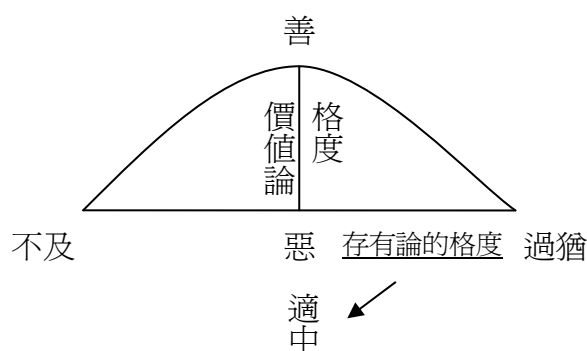
<sup>76</sup> 彼得·A·安傑利斯（Peter A. Angeles）著，段德智、尹大貽、金常政譯，《哲學辭典》，180 頁。

<sup>77</sup> 曾仰如著，《亞里斯多德》，台北：東大圖書公司，2001 年，388 頁。

<sup>78</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.320。

<sup>79</sup> 同上。

關於亞里斯多德的中庸之道，卻也引發了後世學者的批評。如巴特蘭·羅素（Russell, Bertrand 1872-1970, 英國數學家、哲學家、作家）認為：德行不能全然以這樣的方式作為論述。例如真理的德行，亞里斯多德說真理是處在自誇和虛偽兩種惡習之中間；羅素認為真理不適合以亞里斯多德的中庸之道作為判斷，它只適用於個人的真理性。<sup>80</sup>羅素曾舉了一個事例，他說：「有一位市長採用亞里斯多德的這種格式說：『我曾經試圖在偏私與無私之間的那條窄巷上行走』。」羅素認為把真理妥協到一處中點是何等奇怪且荒謬。<sup>81</sup>再者，傅偉勳先生在其所著《西方哲學史》對於中庸之道，他引用哈爾德曼（Nicolai Hartmann）所著《倫理學》（Ethik）卷二的構圖作為說明。<sup>82</sup>



以存在論的結構而言，德行在於「中央」（適中）（mesotes），而以價值論而言，德行就是一種「極致」（akrotês）。<sup>83</sup>就此等意義來說，從價值論的角度觀之，我們可以發現德行並不在過猶與不及的點上，而是情感或行為的高尚、極致，即「善」。若從存在論的角度觀之，我們應該做這樣的理解：適中並不是數學上的計量，因為德行若以量計同樣令人驚異且荒謬，適中應是一種概念，一種原則。傅先生說的好：「蠻勇是過猶，但有果敢成分；怯懦是不及，卻也謹慎行事。善乃是取二者之長而捨二者之短，是勇敢之德也。」<sup>84</sup>暫且不論羅素、哈爾德曼或傅氏之觀點；且看亞里斯多德在尼各馬科倫理學（Ethika Nikomakheia 據《洛布

<sup>80</sup> 羅素原著，五南編譯部，《西方哲學史》，238 頁。

<sup>81</sup> 同上。

<sup>82</sup> 傅偉勳著，《西方哲學史》，144 頁。

<sup>83</sup> 同上。

<sup>84</sup> 同上。

古典叢書》希臘文)<sup>85</sup>對中庸之道的論述：合乎原則而行動，而行爲的全部原則，只能是概略的，並非明確清晰而一成不變。原則與材料要互相一致，沒有歷久不變的原則。設若普遍原則是如此，那麼，那些個別行爲原則就更加沒有普遍性。

(1104a1-1104a5)。<sup>86</sup>總而言之，正確的理性原則是要在應該的時間，應該的情況，對應該的對象，爲應該的目的，按應該的方式行之，如此就是美德。

(1106b20)。<sup>87</sup>至於在過猶與不及的觀念中，亞里斯多德說：在一切連續的、可分的東西中，可以取其多，亦可取其少，還可取其相等。這三種方式既可對事物自身，也可以相對於我們。相等就是過猶和不及的中間，而相對於我們中間就是既不過猶亦非不足，這樣的中間絕非單一的，亦不是對一切事物自身同等的。

(1106a30)。<sup>88</sup>這裏所謂相對於我們是要與數學式的計量做區分。因爲我們是每一個個人，是不同的多數，不能以數學中間的一點來作爲不同多數的判斷標準。

(三)季諾是斯多噶學派的奠基者，此學派在美德的基本主張是他們從「自然律」出發，認爲宇宙是一個有機的、理性的整體，宇宙的一切事物必然地要遵循宇宙的自然律（宇宙的理性意志）。<sup>89</sup>季諾認爲所有的一切包括我們的身體和心靈都是宇宙的一部份，被自然女神所安排並且賦予「自愛」的天性。<sup>90</sup>因此我們會照顧好自己的身體和管理好自己的心靈，這種自愛的天性有助於我們去選擇適當的事物或拒絕不適當的事物，而使得我們的身體和心靈處在一個最完美的狀態，並且發揮最大的功能。也就是說，我們的身體要保持健康、力量、靈敏和舒適，並且追求外在的財富、權力和榮譽與身體的完美狀態相輔相成，而得到人們的仰慕和尊重。<sup>91</sup>此時的心靈與身體得以具足完美，這是斯多噶學派「自愛」的目的。由此我們得知斯多噶學派有心胸狹隘的情感傾向。不過，亞當·史密斯還補充提

---

<sup>85</sup> 苗力田、徐開來譯，《亞里斯多德倫理學》，台北：知書房出版社，2001年，26頁。

<sup>86</sup> 同上，55頁。

<sup>87</sup> 同上，61頁。

<sup>88</sup> 同上，60頁。

<sup>89</sup> 彼得·A·安傑利斯(Peter A. Angeles)著，段德智、尹大貽、金常政譯，《哲學辭典》，431頁。

<sup>90</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.321。

<sup>91</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.322。

到「自愛」不必然僅止於「獨善其身」，自然女神會讓我們知道，推己及人擴及宇宙萬物而達到「兼善天下」的全體繁榮是更為可取的。且當個人與整體不能兩全其美時，要有犧牲小我，完成大我的偉大情操，因為我們必須知道，現在發生的即是最完美的。甚至於當我們陷入無窮盡的苦難時，盡人力後，無論吉凶禍福就只能聽天命了，以保持情感和處境的完全合宜。這就是關鍵所在，也是道德情感論的核心價值。我們不論處於逆境或順境，我們的情感和面對的處境合宜的那一刻，我們將會獲得解放。反之，當自然女神賦予我們機會時，我們不能迴避它的意志。我們必須付出這個機會相對程度的熱情，此時我們的熱情與機會完全合宜，必然能達到自然女神為我們安排的處境。<sup>92</sup>總觀斯多噶學派的主張，可說是徹底的宿命論，就其情感而言，既狂熱又盲信。

在有關個人與整體的關係上，艾彼科蒂塔斯（Epictetus, 50-120, 希臘斯多噶學派哲學家）如是說：經常維持乾淨的狀態是腳的本性。但如果你認為它只是一隻腳而不是身體的一部份，它為了保持它的天性而不願踩踏在泥土中，也不願行走在荊棘上，甚至不願為整個身體的緣故而被切除。如果它拒絕這些本分，它就不配再作為一隻腳。我們也應該設想把我們自己看作如是的情況。<sup>93</sup>因此在宇宙的理性秩序中，我們要盡本份而生活，否則就不配作為一個人。人只有在宇宙整體中才得以自我改造而獲得自我成就。

### 第三節 美德在於情感或行為的審慎

美德在於情感或行為的審慎（prudence）是伊比鳩魯（Epicurus 341-270 B.C. 希臘哲學家、原子論的唯物主義者，強調質的享樂主義）的學說。伊比鳩魯認為人類渴望快樂、厭惡痛苦是我們的天性所使然。因此在許多的場合，快樂與痛苦

---

<sup>92</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.324。

<sup>93</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.324-325。

往往是我們熱情的自然對象。在伊比鳩魯看來，人生最完美的狀態就在於我們能享有身體的舒適和心靈的寧靜。<sup>94</sup>由此，我們可以得知伊比鳩魯所感興趣的和關注的，乃在於實際的人生幸福與快樂。伊比鳩魯甚至認為快樂就是善，智慧與文化亦推源自快樂。<sup>95</sup>雖然伊比鳩魯說：心靈的快樂與痛苦，皆根源於身體的快樂與痛苦。但他也告訴我們：心靈的快樂來自對身體快樂的觀賞。<sup>96</sup>由此我們可以發現我們所有的快樂與痛苦主要還是得依賴心靈的作用。因此，只要管理好我們的心靈，控制好我們的情感，使得我們的思想和見解如同情感的對象。<sup>97</sup>也就是，心境隨著景物而調整，那麼身體無論遭受何等的痛苦，就微不足道了。可是要達到這樣的心靈境界談何容易！因此伊比鳩魯提出了「審慎」的美德。可是，他認為並不是「審慎」本身使得我們快樂，而是因為審慎具備了對任何事情非常小心、聚精會神和謹慎的心靈狀態。<sup>98</sup>心靈有了這樣的條件，我們才能獲得快樂而避開痛苦，此論述有目的論的意義存在。可是我們要知道就此心靈狀態而言，要獲得快樂、寧靜就要有審慎的美德，而審慎的美德要以知識為基礎，我們很難想像一個沒有智慧的人會有審慎的美德。因此，我們可以說：具備智慧之人才擁有享受快樂的權利，因為有時候快樂的獲得是如此地詭異：享受快樂可能喪失某個更大的快樂，而反遭痛苦，此時快樂應避免。而忍受痛苦可能避免某個更大的痛苦，而獲得快樂，此時痛苦應接受。<sup>99</sup>

伊比鳩魯對死亡的看法，可能與他身體長期的病痛相關，是否他要趕快脫離病痛的折磨而平淡看待死亡。或者他已學會了將身體的病痛轉移讓心靈來承受，我們不得而知。不過伊比鳩魯從原子論的立場認為：死亡以後身體和心靈就消散不見了，死亡以後的世界根本不存在。因此也沒有死後必須接受審判與懲罰的問題。伊比鳩魯不愧是快樂主義的倡議者，在他的死亡論述中也有快樂的影子。他

---

<sup>94</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.350。

<sup>95</sup> 羅素原著，五南編譯部，《西方哲學史》，327-328 頁。

<sup>96</sup> 同上，328 頁。

<sup>97</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.349。

<sup>98</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.350。

<sup>99</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.347-348。

說：死亡會結束所有知覺，無論是快樂或痛苦。當我們存在時，死亡便不存在。而當死亡存在時，我們便不存在。是故，死亡對我們而言有那麼嚴重嗎？因此，死亡不能被視為一種痛苦，有時候死亡是來拯救我們脫離苦海的。<sup>100</sup>伊比鳩魯是質的享樂主義者、原子論者，因此他強調心靈的終極幸福，且對死亡的態度不恐不懼，他的人生觀是何等的灑脫。伊比鳩魯也提到節制的美德，剛毅的美德與正義的美德，不過這些美德主要還是藉由審慎的美德展現於其中，和經由理智的分辨而引導各該適當的行為。

#### 第四節 美德在於情感或行為的慈善

美德在於慈善的學說，首先將人的慈善的德性，提昇到具有神性的位階。並且視慈善為整個實踐行為的原則或原動力。它是以善行為所能達到的美德為目的，以高尚的（神）智慧作為達到目的的手段。此派學者認為慈善是最高的善，即使神的德性亦根源於慈善。<sup>101</sup>不過人還是可以藉由教育而達到慈善的美德，人的德性被要求與神的德性一樣地完美。因此惟有高尚的智慧才能開啓慈善之門，而高尚的智慧與教育有關。亞當·史密斯曾經指出：適當的慈善是最為優雅且令人愉悅的情感，過猶或不及的慈善熱情也不會使人感到厭煩，這是與其他熱情所最為相異之處。**Benevolence**除了仁慈、善心的情感，還包括有善舉、恩惠和捐贈於人的行為。人擁有如此的情感或行為，不論在哪一個場合，必定是人們欽佩與讚賞的適當對象，此可能是慈善的美德不論過猶或不及都不被人厭惡的原因。慈善既是神性之源，自是不應隱含任何其他自私的動機，否則將損及慈善美德自身所具有的價值。因此哈奇遜博士（Francis Hutcheson 1694-1746, 亞當·史密斯

---

<sup>100</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.349。

<sup>101</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.354。



大學時期老師) 認為：美德必然只存在於純粹且無私的慈善中。<sup>102</sup>哈奇遜博士甚至認為即便是些微的自愛，都足以貶低慈善美德的價值。因為任何自愛的動機總會對行為有所影響，此時，那種最為高尚的慈悲心顯然尚未具足圓滿。此派學說意圖十分明顯，他們完全不贊同在美德上有任何自愛的動機。然而有些自愛的動機是出於愛人的緣故，那就另當別論了。譬如，我們節儉是為了幫助他人，我們充實自己是為了服務別人。這些從自愛所培養出來的美德習慣，也將是人們讚美的對象。因此，我們發現在這種場合應該不是自愛的動機問題，而是慈悲的美德隱藏在這些美好的品行當中，只是沒有顯現出它的光輝。

哈奇遜博士在論述美德利基於慈善的行為時，曾有這樣的明喻。他說：「美的觀念形成於我們自身，是當我們意向到某個特定的自然物時，所經驗到的內心歡愉。而「善」的觀念是形成於我們意向到某一個人的行為時，對行為者給予讚賞與認同感。」<sup>103</sup>哈奇遜博士這樣地邏輯推論有其可取之處，但亦有可批評之點。畢竟物與人不同，首先，就其美的觀念而言，依其意則為物在其自身並無美與醜，物的美醜是產生於我們自身，此就物而言是可行的。但就人而言，人本身要先具有美好的德性，才能在我們內心產生贊同感，才能是我們讚美的對象。

慈善的行為是普遍被讚賞的對象，自然是無庸置疑的。但既是最高的善，總該以某個道德原則來作為判斷的標準，以辨別不同事件之間在道德上的相似性和差異性。在慈善的美德上，哈奇遜博士引用決疑者 (casuists) 的觀點，即所謂的公益 (the public good) (大眾的利益) 作為普遍認同的判斷標準。在「公益」的普世價值下，皆認為任何有幫助於促進人類幸福的，都是正當的、應受讚揚的、有美德的。相反地，無助於人類幸福的，則是不正當的、該受譴責的、邪惡的。<sup>104</sup>在這個觀點上，我認為哈奇遜博士以「公益」來作為鞏固慈善在美德的地位，有功利主義 (utilitarianism) 意味存在，即一個人應該為促進最大多數人的最大幸福而行動。

---

<sup>102</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.356。

<sup>103</sup> 林正弘中文版審訂，羅伯特·奧迪 (Robert Audi) 英文版主編，《劍橋哲學辭典》，頁 552。

<sup>104</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.357。

亞當·史密斯就此一學派的主張，點出了人在慈善美德中的難處。他說：難以想像一個獨立且完美的存在（神），並不再需要依賴任何外界的事物，且自身完全具備幸福，如此地完美，根本不需要其他行為的動機。而相對於人，如此地不完美，需要許多外界事物支撐他的生存。在許多情況之下諒必有來自其他行為的動機；如果這些行為的動機僅止於是對我們存在的自然狀態而發生，那麼在這種情況之下，如果我們的慈善行為不被認為是有美德的，或者不應受尊崇與讚揚，果真如此，人性的處境將是特別的難以承受。

雖這一派的學者除了哈奇遜博士外，並沒有述及慈善美德的德性由何而來，但我們可以從他們的論述中窺知。他們完全否定經由「自愛」推薦給我們。而經由「理性」也不可能，因為理性那種判斷的功能，明顯具有行為的動機。因此我們可以大膽的假設，慈善的美德是經由我們本身天生的道德的感覺能力推薦給我們的。

## 第五節 從人性觀推論到經濟學的主張

我們可以發現整部《道德情感論》的核心要義，乃在於優良德性（美德）的合宜性。以比較通俗的話言之，即是道德情感的同理心，人際關係之間情感的相稱、一致性，而情感乃是心靈的作用。亞當·史密斯從情感的面向推導到心靈的想像力，而在心靈與心靈的互動中，他發現了同情感的道德結構。亞當·史密斯稱其為美德的性質。我們從各種美德的性質當中，不難發現美德不外乎情感的一致性或以理智去追求個人的幸福，或者是以他人的幸福為目的。從各學派的論述內容看來皆有「利他」的情感存在。

至於《國富論》，亞當·史密斯主要在闡述他的放任主義，即自由貿易思想。人如何在「自利」的情感下，於自由貿易中獲得自己的利潤。然而自由貿易必然是處於競爭的狀態中，貿易雙方為了各自的利潤而互相爭取。我們先檢視競爭的

意義，競爭（*compete*）源自於拉丁文有「共同追求」之義。<sup>105</sup>而共同乃表示人與人之間共同完成某項交易。因此，此一交易的利潤（或虧損）必然是雙方共有的、共享的。在這種情況之下已經十分明顯，任何一筆交易所產生的利潤，任何一方都無權獨享。否則不能成其交易，不能成其交易奢談利潤。是故，「自利」的必要條件在於「利他」的同理心。我認為，亞當·史密斯是在這種倫理的氛圍之下，構築起「自利」和「利他」的思維。其實在亞當·史密斯看來「自利」和「利他」從來不是兩難的問題。我們從《道德情感論》第一章第一節「論同情感」中知道同情感是人人天生具有的最「原始」的情感。以這個立論出發，當雙方進行交易的時候，基於自利的天性，我們會想到要獲取利潤，在這同時我們的同情感（同理心）會被自然女神所引導，而使得我們知道，他者們像我們一樣也會想到要獲得利潤。每一個交易的場合，因為利潤乃是共有的，因此利潤乃要共享的。在任何一個場合，我們與他者是共同存在的，你能離群而獨居嗎？你在一個人的世界裏即使獲得全部的利潤，還有意義嗎？有一個情況是這樣地，在一個特定的交易場合，你沒有同情感、同理心，沒有利他之心，而你獲得此次交易的所有利潤。那麼，在以後許多其他的交易場合，你將得不到任何報酬。因為你先前已違反了人性的原理。許多經濟行為，若將人性原理排除在外，是不可行的、是無效的。

從人性觀點的自利和德性觀點的利他，來談經濟學最為現實且不可迴避的課題，當為「利潤的分配」。利潤如何分配才符合自利利他的原則呢？若以柏拉圖的「理性」作為取捨的標準，不免有偏頗之虞，蓋因個人認識真理的能力，會因為各種因素（如知識、教育、環境等不同）而出現判斷的差異。而若以「慈善」為取捨的標準，則將落於不切實際的窘境，蓋因「慈善」本身並不適合作此一判斷的標準。因此，吾人認為以亞里斯多德的「中庸之道」作為取捨多寡的標準最為適宜。我們再回顧一下，亞里斯多德在其中庸之道時說：中庸並不是單一的數量、計量，可多、可少，亦不是均等的。究竟要取捨多少，是要在應該的時間、

---

<sup>105</sup> 林連祥主編，《新世紀英漢辭典》，473頁。

應該的情況，對應該的對象、為應該的目的，按應該的方式，才是最適當的取捨標準。(1106b20-25)。<sup>106</sup>亞當·史密斯在《國富論》第一卷第五章論商品的真實價格與名目價格時，也曾採用類似亞里斯多德這種判斷的原則。他說：勞動是測量商品在交換價值的真正標準，但是在測量商品的價值時，卻不能採用這種標準。因為要弄清兩種不同勞動數量比例，並不容易。只以工作時間的長短，不能夠確定兩造之間勞動數量的比例。還須要考慮體力和腦力在勞動中的份量。他還說得很清楚，有時候一小時困難費力的勞動量，大於兩小時輕鬆工作的勞動量。而偏重於勞動技巧的行業，一小時工作的勞動量，或許就大於不需要勞動技巧的行業工作一個月的勞動量。<sup>107</sup>我們以同樣的原則來檢視利潤的分配，必須要考慮到當初所投入資本的大小、勞動數量的多寡、勞動技巧的是否熟練以及經營的能力。也就是，體力、腦力與財力不同型態的付出，都關係著利潤的分配。因此利潤的分配不只要考慮到人性原理，還須考慮到經濟學原理。

我們在《道德情感論》中也可以發現亞當·史密斯在自利與利他（個人與整體）方面的闡述。他說：兩個人的繁榮、成功比個人的繁榮、成功更好、更可取，因此多數人或是整體的繁榮、成功就更為美好、更為可取。<sup>108</sup>若為了整體的繁榮、成功更應該犧牲小我、完成大我，全體的繁榮與成功是每一個人應該追求的目標。個人與整體的依存關係，就如同原子論學者在倫理學上的主張，世界是統一的整體，個人是整體的根，個人與整體具有不可分割性。一個人雖然有自利的天性，但也應該處處為他人、為整體著想。我們個人既然要在交易中獲得利潤，也應該給予他人應得的利潤。每一個個人在整體社會中應該遵守道德秩序和經濟秩序。那麼，亞當·史密斯理想的「社會和諧」，人類是有能力、有機會實現的。

---

<sup>106</sup> 苗力田、徐開來譯，《亞里斯多德倫理學》，61頁。

<sup>107</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, New York, The Modern Library, 1994, pp.34。

<sup>108</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.323、亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，501頁。

## 第四章 國民財富的本質與原因

### 第一節 亞當·史密斯的經濟學思想架構

亞當·史密斯的主要著作《國民財富的本質與原因的研究》*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*或*The Wealth of Nations*<sup>109</sup>簡稱《國富論》<sup>110</sup>或《原富》<sup>111</sup>，首先我們從書名中探討其用字的意義，*nature*是源自於拉丁文的*natura*，而*natura*又是由動詞*nascor*演變而來，具有與生俱來，產生與創造之意。<sup>112</sup>也意謂著一切事物的起源（或基礎）。*Nature*在亞里斯多德看來：它是一個有目的的系統，因為如果沒有目的，它就什麼也造不出來。<sup>113</sup>也就是說，如果沒有目的，行為者就沒有有所意圖達到的對象（目的）。哲學上的*nature*是意謂事物自身的本性、本質，不假外力憑內在的生命力，自己生成發展出來的。<sup>114</sup>在這裡指的是財富的本質如何生成。*Cause*（原因）：是指產生某一事物（使其發生或出現）事物如果沒有了它就不會成就該事物或行為，所產生或改變的事物稱為結果（*effect*），而結果是需要用此種原因來解釋的。<sup>115</sup>*Nation*包含有國民與國家的兩種意涵，但在《國富論》、*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*一書中，普遍視其為國民，因為《國富論》基本上是在探討起源、性質與原因的課題，而國民即國家的根本原因（元素），再者*nation*使用複數型態；並且在論分工第十小節有：分工的結果，各種不同行業的產出大為增加，因此一般性的財富可以普及到最下層的人民。<sup>116</sup>*Wealth*（財富）源自於古英語，原意為「幸

<sup>109</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, The Modern Library Press。

<sup>110</sup> 亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》（I-III），台北：先覺出版社，2002年。

<sup>111</sup> 嚴復譯，《原富》，台北：台灣商務印書館。

<sup>112</sup> 中華創價佛學會，《佛教哲學大辭典》，768頁。

<sup>113</sup> 彼得·A·安傑利斯（Peter A. Angeles）著，段德智、尹大貽、金常政譯，《哲學辭典》，290頁。

<sup>114</sup> 《佛教哲學大辭典》，中華創價佛學會，768頁。

<sup>115</sup> 中華創價佛學會，《佛教哲學大辭典》，60頁。

<sup>116</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.12、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，

福」。由於「幸福」與「財富」往往有著極為密切的關係，此字逐漸轉義成爲「財富」的意思。<sup>117</sup>因此我們可以這樣地說：財富不只是金錢而已，它可以爲人類社會帶來相當程度的「幸福與美滿」。但亞當·史密斯認爲要達到這樣的目標，必須有一個前提是：財富的基礎要建立在人性的美德和資本的累積之上。

我們藉由這種分析的方法來理解亞當·史密斯有關財富的起源與性質的問題，將大有幫助。誠如台大經濟系教授張清溪在《國富論》的導讀中所說：亞當·史密斯分析任何問題（包括道德情感論），大抵上都是從「原始」的人性觀點和社會歷史變化著手陳述，從中解釋道德情感與經濟意義，他具有無人能及的「洞察力」。許多我們看來是平常不過的現象，他可以觀察到其所代表的社會意義。他立論的方法是從複雜的道德情感中歸納出人性的本質，<sup>118</sup>同樣地，也可以從複雜的社會現象中歸納出經濟學原理。整部《國富論》就是在探討如何經由自利心和競爭性達到致富的目標與目的。亞當·史密斯的經濟理論體系基本上是建構在自利心與競爭性的基礎上，而形成所謂「一隻看不見的手」（an invisible hand）來說明在自利與競爭的交易行爲運作下，如何在不經意間的同時促進國內的社會利益，也就是亞當·史密斯的名言：「有意的行爲（自利心與競爭性）所造成的無意的結果」，會對整體社會有所裨益。<sup>119</sup>而其背後的觀念，乃是每個人執意追求自我利益的行爲和在完全競爭的交易下，無意間將會促進整體社會的福祉。亞當·史密斯的經濟理論思想在於主張自然女神透過人性原理與經濟行爲運作，它的運作過程大體上經由下列的步驟在進行：<sup>120</sup>

- (1) 自利思想：亞當·史密斯認爲人的本性會受到自利心所驅使而從事生產、消費等經濟活動，但在這種情況下，個人通常沒有促進社會利

---

25 頁。

<sup>117</sup> 林連祥主編，《新世紀英漢辭典》，260 頁。

<sup>118</sup> 亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，10-12 頁。

<sup>119</sup> 菲力普·史托克（Philip Stokes）著，陳信宏譯，《不可不知的 100 位哲學家》，台北：究竟出版社，2005 年，169 頁。

<sup>120</sup> 程韻璇等著，《40 大經濟理論》，台北：易博士文化，2009 年，16 頁。

益的動機，而是以提升自己的利益為目的。

(2) 交易行為出現：為了達到追求私利的目的，在完全競爭市場的環境下，人們將會進行交易，以使個人獲得最佳的報酬或享受。以物易物的交易型態之後，此時貨幣會出現。貨幣作為一種媒介，使得交易有了一致兌換的基準與規範，更有利於交易活動的進行，促進交易更形活絡。

(3) 勞動分工：透過專業化的分工和生產線上的工作流程（工序），能有效提高勞動生產效率，而使得勞動產出大增。

(4) 價格與供需：在經濟活動中，價格決定供給與需求。當價格上漲時，供給會增加。價格下降時，供給會減少。價格與供給是一種正向的變動關係。而當價格上漲時，需求會減少。價格下跌時，需求會增加。價格與需求是一種反向的變動關係。

(5) 公司形成（工資與利潤）：企業家為了追求最大利潤，組成營利事業組織，形成公司，藉由大量生產賺取利潤並累積資本，此時勞資問題會出現。

(6) 自由貿易：公司形成後產出必然更具規模，因而產生擴大市場的需求。對外國貿易可以銷售國內生產剩餘的財貨，並且可以賺取更大的利潤，同時進口國外較便宜的產品，以提升人民福利，避免國內廠商壟斷。此時廠商利潤倍增，會擴大生產促進就業人口增加。

(7) 政府稅收：開放國內完全競爭市場，且透過國際間的自由貿易，平等互惠，

廠商、人民（消費者）均蒙其惠，在交易增加的情況下，政府的稅收增加了，因此有充足的預算投入基礎建設與加強國防實力。

交易市場中由於人們依照利己主義和自由競爭行事，在「一隻看不見的手」的引導之下，自然能夠增進公共利益，提升人民生活水準，使得國家經濟益形成長，因而國家邁向富強之路。<sup>121</sup>

## 第二節 自利思想、交易行為與分工

### （1）自利思想

每一個人爲了要在這個世界上求生存，過好的生活，都要有一些生活必需品、便利品與娛樂品。由於有這些物品的欲望與需求，因此經濟學者普遍認爲：人爲了要取得這些物品，每一個人都會受到自利心的慫恿與驅使以滿足自己的欲望與需求。自利心被慫恿、驅使的過程中，通常並沒有促進社會利益的動機，而只是要增進自己的利益。<sup>122</sup>這種人性傾向是人類所固有。自利心也就是利己之心，關心個人的利益，但不妨礙別人的利益，在經濟行為上可以說是自利共生（自利利他）。個人得到了自己的利益，相對而言，也讓別人得到了利益。自利心可以用來預測人類的行為，甚至這些行為還能夠改變個人現有的生活環境。譬如，當我們要預測某位勞工的行為時，我們認爲他會受到自利心的驅使，會選擇一個工資比較高、環境比較好的工作機會。而當我們在對消費者行為進行分析時，我們會發現消費者也會受到自利心的影響，在所得、偏好和時間的限制下，消費者會選擇一種滿足他的欲望和生活需求的消費型態，自利心可以說是推動人類從事

---

<sup>121</sup> 程韻璇等著，《40大經濟理論》，16頁。

<sup>122</sup> 同上。



勞動生產和商品消費的根本動力。<sup>123</sup>「有意的行爲（自利行爲）所造成無意的結果」會對整體社會有所裨益，這一句話是在說明自利行爲對整體社會的貢獻。用一個普通的實例就可以理解亞當·史密斯這個觀念的涵義。設想瓊斯爲了追求個人財富，決定投入資金設立企業來生產某些日用商品，瓊斯的目的本來只是想要追求個人的財富，但他的企業所生產的商品，在無意間卻爲其他的人帶來許多的利益。首先，爲他所聘僱的員工帶來收入和提供了生計。因此爲員工帶來直接的利益。接著，他所生產日用商品的行爲，使得顧客得以用最便利或最廉價的方式取得這些日用品，從而改善、滿足他們的生活所需。自由市場的經濟效力能夠確保此種無意間所造就的利益，因爲瓊斯的員工如果找到報酬更高的工作，那麼瓊斯的員工要不是換工作，就是瓊斯必須爲他們加薪。相同的道理，如果別家廠商以更便利的方式或更低廉的價格供應與瓊斯相同的商品，那麼瓊斯要不是面臨倒閉，就必須降價求售與其他廠商競爭。<sup>124</sup>因此我們發現，當自利心被推動的那一刻起，有關聯性的各方他們的利益關係，其實就已機械式的形成。而這種關係正是心理學家、社會學家以及經濟學家研究的對象。亞當·史密斯也正是觀察真實世界裡人類的複雜行爲，從而建立起他的道德情感知識和經濟理論體系。社會上許多的慈善家就是秉持利益他人的心，奉獻生命，關懷別人而受到眾人的尊敬和讚賞，而他本人也得到內心的滿足（榮譽）。從上述的事例我們可以知道企業主、員工與顧客存在著互爲自利與利他的因果關係。慈善家與其關心、濟助的對象，亦存在這樣的關係。「自利心」既是人性傾向就無所謂是非善惡的問題，那麼我們如何分辨自利與自私呢？或是自利就是自私嗎？康德曾說：「知識要有內容與對象」，我們以此原則來探討。自利與自私就內容而言，兩者不外乎是我要得到什麼（利益）？我可以得到什麼（利益）？就利益而論，不管任何人得到它，並不影響它的存在（數量）。但相對於對象——人而言，業主投入資金生產商品獲得適當的（量）利潤，工人付出勞力取得適當的（量）工資，而消費者付現購得

<sup>123</sup> 崔斯頓（Robert L. Sexton）著，萬哲銓、楊秉訓譯，《經濟學探索·理論與實例》，台北：桂冠圖書，2003年，6頁。

<sup>124</sup> 菲力普·史托克（Philip Stokes）著，陳信宏譯，《不可不知的100位哲學家》，169頁。

適當的（量）日用商品，他們的三角關係正是典型的自利利它。而自私則在於量的獲得不適當（不適量），即業主獲得不適當的利潤，工人取得不適當的工資，而消費者購得不適當的日用商品。

## （2）交易行爲

人的欲望無窮，生活之必需品、便利品與娛樂品又不勝枚舉，而偏偏又受限於個人的能力，根本不可能親自製作自己生活上所有的必需品、便利品與娛樂品，因此自然女神賦予人類以物易物的交易行爲傾向。而分工是這種性向必然產生的結果。<sup>125</sup>有充分的根據，這種人性的傾向對所有人而言是共有的，且是人類所特別具有。因為沒人曾經看到過狗互相做交易的行爲，從來沒有一隻狗啣著骨頭刻意公正的找另外一隻狗交換另一根骨頭。在文明的社會哩，我們每一個人都面臨隨時隨地需要眾多人的協力合作與互相幫助。<sup>126</sup>人類的生活之所以得以改善，是由於分工合作再透過市場的交易行爲，因而生活獲得改善。這些經濟活動不外乎生產、消費與分配。交易能使雙方各盡所能，各取所需，而得到各自的目的。一個人若完全想從他人身上期待得到恩賜，那是絕對不可能的。不過，如果他能夠讓別人覺得依照他的要求協助他時，對自己也是有利的，就比較能夠達成目的。無論是誰，對他人提出任何類別的交易時，提議的意思無非是：給我那個我要的東西，你就會得到你要的這個東西（give me that which I want, and you shall have this which you want）。我們生活所需的必需品、便利品與娛樂品有很大的部份就是用這種交易的方式取得。我們每天的食物，並不是來自屠夫、酒商或麵包師的仁慈善心，而是由於他們關注到他們自己的利益。我們訴諸的是他們自愛、自利的心態，而非人道精神的喚醒。我們從未向其訴說我們的需要，

---

<sup>125</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.14。

<sup>126</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.30。

只告訴他們會獲得何種利益。<sup>127</sup>

人類的交易行為傾向是促成分工的原理，專業分工導致才能的差異性，而交易行為是人性自利思想所使然。亦即是說，自利思想受到鼓舞而產生交易行為然後導致專業分工。如下的例子可以印證如上的說法。在狩獵或遊牧時期，有某個人善於製作弓箭，他就以弓箭交換他人的肉類或牲畜。到後來他會察覺，用這種交易的方式能很便利的得到更多的肉類。相對地，善於捕獵者得到更好的弓箭，更有效率的捕獲更多的獵物；雙方在自利且利他的考量下，每一個人將自己勞動生產出來的剩餘部份，亦即除了自己消費之外的部分，都能夠交換到別人勞動生產出來的剩餘部分。人們就是能確實掌握這樣的交易機會，因此，才激發各自專攻於某種特殊的行業，然後促使才能與天賦的發揮於盡善盡美。<sup>128</sup>事實上，人類天生的才能差異剛開始的時候是非常微小的，不同專業人員之間，當他們成長到成熟階段時期，差異才會呈現出來，這些差異其實是分工的結果。<sup>129</sup>而這些差異的原因，亞當·史密斯認為：乃是個人的習性、社會的風俗習慣和所受教育產生的結果。但是，如果人類沒有交易的性向，就沒有職業的差異，當然就不能產生重大的才能差異。動物不像人類有這種交易的性向，即使某些能力比人還強，因為不能享有交換的好處，所以對族群的生活與便利，毫無貢獻可言。

### (3) 勞動分工

分工 (division of labour) 是由人類特有的交易行為所引起的，人們在交換的過程當中，不經意的發覺到與其什麼事都自己做，還不如專業化的做一項事情，如此可為自己帶來更大的利益。在市場上形形色色的交易買賣當中，其實背

---

<sup>127</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.15、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，30頁。

<sup>128</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.16、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，31-32頁。

<sup>129</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.18-19、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，32頁。

後都有著複雜、精密的勞動分工。今天我們的物質生活享受豐盛、舒適，不是人類比以前更聰明、更勤奮，而是分工的範圍更廣，分工更加細密的原因。假如，反其道而行，即使一個人擁有全世界的資源，只要他與人群隔絕，每一件事情都要親自參與，他要耕種以得到糧食、狩獵以得到肉品、織衣以禦寒、造屋以居住等等，他會生活得很辛苦，就如同原始人，過著原始的生活。<sup>130</sup>亞當·史密斯認為：勞動生產力上最大地進步，在於技巧（skill）、熟練度（dexterity）和判斷力（judgment）的提昇，這些都是分工的結果。<sup>131</sup>現在我們經由一個獨特的例子，小型別針製造業就比較容易了解分工是怎麼一個情況。讓一個未曾受過別針訓練的工匠，又不熟悉所使用機器的性質，竭盡所能，勤奮的工作，或許一日可做得一枚別針。要做得二十枚必然不可得也。現在別針已成為特殊的行業，而且被分解成為若干部門。我們令一個工人各專一事，某人抽取鐵絲，另一人拉直，第三人切斷，第四人削尖，第五人研磨頂端以便裝頭，而製作針頭需要二或三個與其他不同的操作，裝上頭是一項特殊的工作，漂白別針又是另一個工作，甚至把別針用紙包好也是一項工作。因此製作別針主要的工作大約分成十八個不同的操作工序。有些小型製造廠只雇用十人，其中有些必須做三個操作工序，他們雖然很窮困，機器也捉襟見拙，可是當他們盡全力辛勤工作，十個工人一天可做出四萬八千枚別針，每人平均能夠製作四千八百枚。但是如果他們個別獨立工作，不管是誰，在一天內必然不可能做出二十枚，或許一枚都做不出來。因此，適當的分工和不同的操作組合，對提高勞動生產力是無庸置疑的。<sup>132</sup>

分工的結果，相同人數的工人有能力做到生產數量的大增，應該是基於三種不同的事實：

#### （1）工人手腳敏捷、熟練的改進：

---

<sup>130</sup> 張清溪等合著，《經濟學·理論與實踐》（上冊），台北：翰蘆圖書公司，2005年，18頁。

<sup>131</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.3、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，19頁。

<sup>132</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.4-5、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，19-20頁。

工人手腳熟練後，技術水準提升，必然地提高他所能完成的工作量，而且分工後化簡每一個人的工作，只剩某一單純的操作，而且使這個操作成爲他一生中唯一的職業，因此，必然地會提高工人的熟練程度。

## (2) 節省時間：

由於每一個工人專注於同一個工作，因此不再需要從一種工作類型換到另一種工作類型，有節省時間的好處。一個人在轉換工作時，通常會慢條絲理、毫無目的的溜躑一陣子，這種溜躑閒逛的習慣，乃人性所使然。這種習性大大降低勞動生產量。

## (3) 工人創造機器與機器的應用：

每個人都能察覺到適當的利用機器能簡化與節省勞力到一定的程度。機器的發明也是由於分工的原因，分工之後，人們通常較有可能發現更容易、更敏捷的方法來達到工作目標。當工人把所有的注意力傾注於某個單一的目標，而不是分散到繁雜的工作時，專業化分工後每一個工人的注意力自然而然會專注在某個單純的操作方式上。而這些機器的操作方式，只要還有改良的空間，則在操作之中工人會把注意力用於找出更簡便、更迅速的操作方法。亞當·史密斯舉了蒸氣機改良的例子。早期的蒸氣機（fire-engine）僱用一個小孩依據活塞的升降輪流地打開或關閉鍋爐與汽缸之間的聯絡通路。其中一個小孩特別喜歡跟同伴玩耍，他發覺到靠著一條繩子由通路關閉活門的把手和蒸氣機的另一端連繫起來，不必人的操作，活門就會自行開關，他就可以自由自在悠閒的與他的同伴開心的玩耍。由於某個孩子想要節省自己的工作量，因此這個簡便的方法就成爲蒸氣機最大的改良之一。<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.7-10、謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，先覺出版社，22-24 頁。

### 第三節 價格與供需

勞動是測量所有商品交換價值的真正標準，每一個人是貧或是富在於他本人能夠享受多少人類生活得必需品（necessaries）、便利品（conveniencies）和娛樂品（amusement）而定。分工一經徹底形成，在互相交易的情況下，每個人勞動能夠供給自己的其實是很小的部份，極大部分的生活商品必須取自於他人的勞動產出。因此他是貧是富就看他能夠支配或購買他人多少的勞動數量而定。商品的擁有者當他自己不使用或消費，而是要交換其他用品時，它的價值是等於能夠購買或支配的勞動數量，因此勞動是測量所有商品交換價值的真正標準。由此結論，我們可以發現亞當·史密斯的貧富概念，不是金銀財寶而是你享受了多少數量的勞動商品，他更進一步說明這個概念的成因。他說：每一件商品的真正價格，對於想要獲得的人而言，它的真正成本就是人們為了獲得它所要付出的辛苦與勞累；而已經持有它想要支配或交換其他東西的人來說，它的真正價格是這一件商品為他自己省去多少辛苦與勞累，或者轉嫁多少辛勞在他人身上。物品以金錢買的或以物易物換得的東西，本質上都是經由勞動所購買到的，就如同我們藉由本身的辛勞所獲得的一樣，它的代價就是勞動。那些錢或物品的確幫助我們省下許多辛勞，它們（金錢或物品）的價值包含一定數量的勞動，因此勞動是最根本的價格。勞動是我們為所有物品所支付的原始代價。所有的物品追根究底，其實都是勞動取得的，而不是經由金銀買來的。<sup>134</sup>亞當·史密斯的立論確實不同凡響，後來他又進一步分析，雖然勞動是估量一切商品交換價值的真正標準，但平常卻不能使用這種方式來估量商品的價值。因為要在兩個不同勞動數量之間確定兩者的勞動比例，也必須考慮到不同工作所花費的體力（hardship endured）和腦力（ingenuity exercised）有程度上的差異，腦力和體力不容易精確的測量。因此不同種類的勞動產品的交換是在市場上雙方協議或討價還價來決定的，雖然不是很

---

<sup>134</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.33-34、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，49-50頁。

精確，但在維持日常生活商品的交換上，大致是足夠的。<sup>135</sup>在以物品交換錢或其他商品時，人們會不自覺地遵守一些原則，而這些原則決定了物品的相對價值（relative value）或交換價值（exchangeable value）。價值一詞有兩個不同的含義：有時候它用來表示特定物品的效用，有時又用來表示該物品給予占有者購買他種物品的能力；前者可謂之為「使用價值」（value in use），後者可謂之為「交換價值」（value in exchange）。使用價值者如「水」，交換價值者如「鑽石」，水幾乎購買不到任何東西，但有很大的使用價值，而鑽石幾乎鮮有使用價值，但可換得大量的其他物品。<sup>136</sup>

支配商品交換價值的原則，需要考慮以下三點：

- (1) 什麼是交換價值的真實尺度，亦即構成一切商品真實價格的基礎是什麼。任何一種商品的占有者，當他不打算自己使用或消費，只想用來交換其他商品時，它的價值就在於這個商品能夠購買或支配的勞動量，因此勞動是一切商品的交換價值的真實尺度。但一切商品的價值在貨幣出現以後，通常是以貨幣來界定的。是故勞動是商品的「真實價格」（real price），而貨幣是商品的「名目價格」（nominal price），名目價格乃是以貨幣為象徵的價格或稱為「名義上的價格」。<sup>137</sup>
- (2) 真實價格包含有哪些不同的部份，也就是真實價格由哪些成分所構成。在早期尚未開化的社會資本累積或土地私有制度還沒有形成之前，為獲得各種物品所必需的勞動數量，似乎是物品交換的唯一準則。亞當·史密斯舉了一個蠻荒部落裡的例子。他說：獵殺一隻海狸所需的勞動量通常是獵捕殺一頭鹿的兩倍，既然這樣，一隻海狸應該交換或價值兩頭鹿那是十分自

---

<sup>135</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.35、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，51頁。

<sup>136</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.31、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，47頁。

<sup>137</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.36、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，53頁。

然的事。亞當·史密斯不只考慮到捕殺兩種不同動物時間的差異，甚至考慮到個人某種勞動形式與他人在靈敏度和判斷力的相異處。他說：除非有長時間的養成訓練，否則無法取得這些才能。有些勞動根本無法合理的彌補爲了取得這些才能而花費的時間與辛苦。<sup>138</sup>然而一旦資本被累積在特定人的身上以及土地成爲地主的私有財產後，在勞動的交換價值中必須分出一部分作爲資本所有者的利潤與土地擁有者的地租，否則該產品不可能被生產出來。是故，商品的真實價格即是由工資、利潤和地租三者所構成。

139

工資——在土地私有和資本累積之前的原始社會狀態中，工資可以說是勞動的全部生產物；而勞動工資將會隨著專業分工所帶來的勞動生產力的增進而迅速大增。然而在資本累積和土地私有化形成之後，工資就只是勞動產出物的一部份。一般而言，工資水準視雇主與工人所達成的契約而定，兩者的利益顯然不同。<sup>140</sup>因此我們發現工資或高或低應是取決於勞資雙方的契約，而勞資雙方經由在勞動市場上的競爭所決定的價格就是勞動的市場價格。在勞動市場競爭當中，工人總是想多得些，而顧主總是想少給些，在這種爭議的過程中，顧主較佔優勢；相對地，勞工就處於不利的地位，工人通常迫切需要那份工作來養家活口，爲了養活自己和家庭開銷所必需物品的價格，就是勞動的自然價格。勞動的市場價格總是圍繞在自然價格上下波動。勞動價格的波動即工資的上漲或下降，視市場上對勞動的需求而定，而勞動的需求又與國家財富不斷的增加有密切關係。國家財富不斷的增長，工資就不斷的提高，反之則下降。因此勞動報酬及勞動者的生活情況是國家財富增加與否以及社會繁榮或是衰退的表徵。如果勞動供不應求，工資會增加，人口會增長。但是，如果工資過分鼓勵人口增殖，勞動

---

<sup>138</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.53、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，69頁。

<sup>139</sup> 蔣青主編，《世界經濟學名著精讀》（上冊），台北：培真文化公司，2002年，48頁。

<sup>140</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.75、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，93頁。



勢必又供過於求，此時工資會自然下降到應當的程度，因此對人口的需求也必然支配人口的生產。<sup>141</sup>

利潤——關於利潤的變動趨勢是這樣地：資本增加，一方面會提高工資，另一方面有降低利潤的傾向。因為資本增加時，資本家在同一行業競爭日益激烈，利潤自然隨之下降；利潤的變動可藉由利息的變動來做觀察，因為利息是經由利潤衍生出來的，利潤的升降與利息的升降是一致的。亞當·史密斯把這一原則奉為金科玉律。他說：如果有資金可供運用就能夠賺取很多錢，那麼商人就願意付很高的利息借錢，如此就有足夠的資金賺錢。反之，即使手頭上有資金可提供使用，但預期賺不到錢，那麼商人不願意付很高的利息借錢。<sup>142</sup>

地租——作為使用土地代價的地租，是土地承租人按照土地實際的情況所能支付的最高價格。在地產租用契約期間承租人租耕土地時，地主總是設法想讓承租人只能供應種籽，付農業工作工資，購買和參養牲口和其他農業機具的費用等這些農業資本和當時當地農業資本的利潤。總產出扣除農業費用和正常利潤後剩餘的部份要作為地租付給土地擁有者。我們不能把地租視為是地主用來改良土地資本的利潤，因為即使未經改良的土地，地主還是會要求給付租金。通常改良土地的費用理應由地主出資負責完成改良，不過，有些時候承租人為了增加產出也會出資進行土地的改良。由此看來，地租是一種獨占價格（monopoly price）。地租完全不是按照地主花多少錢作多少土地改良或按照地主能夠忍受的最低收入做決定，而是按照農人能夠給付的最高價格做決定的。<sup>143</sup>地租構成價格成分的一部份計入商品價格的方式，與工資或利潤不同。工資與利潤或高或低是商品價格的原

---

<sup>141</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.75、79-80、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，93、97-98頁、蔣青主編，《世界經濟學名著精讀〈上〉》，48-49頁。

<sup>142</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.100-101、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，119-120頁、蔣青主編，《世界經濟學名著精讀〈上〉》，49頁。

<sup>143</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.167-168、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，189頁。

因。然而地租或高或低卻是商品價格的結果。<sup>144</sup>

- (3) 哪些因素偶爾會阻止「市場價格」(商品的實際價格)完全相當於「自然價格」。

市場價格：乃是指商品在交易市場實際賣得的價格。

自然價格：乃是指商品的價格剛好足夠去支付勞動工資、土地地租和資本利潤，而使之從事於種植、製作。然後按照自然報酬率售出的，稱之。

任何商品的市場價格的高低取決於兩種數量之間的比例。一是實際上市的商品數量。二是願意且能夠支付自然價格的買者，他們對商品的需求量。願意且能夠支付自然價格的買者，可稱之為有效需求者，他們的需求量則稱之為有效需求量。由於這種需求量足以促使商品被帶至市場來賣，因此，(A) 當這種商品上市的數量小於有效需求量時，所有願意且能夠支付自然價格的買者，便得不到他們全部的需求量，與其完全得不到，有些買者便寧願支付較高的價格。因此，必然地買方之間便開始有了競爭，因而市場價格將高於自然價格，高出的程度則要依據不足數額的程度或競爭者財力與揮霍奢華的行為所引發的競爭有多熱切而定。而如果競爭者之間的財力與奢華程度近乎相當，不足數額也一樣時，競爭熱切的程度會因商品的取得對競爭者有多重要而定。因此，當城市被封鎖或飢荒期間生活必需品會有過高的價格是不令人意外的。<sup>145</sup> (B) 當商品上市的數量大於有效需求量時，上市數量就不能全數賣給願意且能夠支付自然價格的買者，這其中的一部份勢必要賣給只願支付較低價格的買者，而他們所給的低價必定拉低整個商品的價格。市場價格就因而低於自然價格，其低落程度，視上市數量過剩的程度，在賣方之間的競爭有多激烈或者依據賣方即刻賣掉所有商品對他們的重要性而定。即使過剩供給的程度相同，容易腐敗的

---

<sup>144</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.168、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，189頁。

<sup>145</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.64、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，80-81頁。

進口貨，賣方要處理掉商品的激烈程度就會大於耐久的商品。例如，柳橙進口商之間的激烈競爭顯然大於舊鐵進口商。<sup>146</sup>（C）當商品上市的數量不多不少正好足夠供應有效需求量時，市場價格便會自然而然的等於或幾乎近似於自然價格。因此，上市數量能夠以這個價格處理掉，就不可能以較高的價格賣掉。個別商人之間的競爭不得不接受這個價格，但也不必去接受較低的價格。<sup>147</sup>

由以上三點說明，我們可以發現價格、供給與需求環環相扣，互為因果。需求與供給是經濟學最為基本的概念。因此，有人說教鸚鵡學會「需求與供給」，鸚鵡也可以是經濟學家，雖然這是一句玩笑話，卻也說明了需求與供給的概念確實是認識經濟學的重要基礎。「需求與供給」兩者就像一把剪刀的雙刃，相輔相成，相互影響。簡言之，需求乃是指當其他條件不變，在各種不同的價格下，消費者（買者）「願意」且「能夠」購買的數量，因此價格與需求之間存在著「需求法則」（demand laws）即『價格上漲時，需求量減少；價格下跌時，需求量增加。』而與需求相對應的則是「供給」，指的是當其他條件不變，在各種不同價格下，生產者所「願意」且能夠「提供」的數量。同樣地，價格與供給之間也存在著「供給法則」（supply laws）即「價格上漲時，供給量增加；價格下跌時，供給量減少。」<sup>148</sup>需求通常是指有效需求（effective demand），它受支付能力而不受慾望或需要的支持。<sup>149</sup>

亞當·史密斯更在價格（包含工資、地租、利潤）、需求與供給當中觀察到，如果商品上市的數量超過有效需求量時，則在它的價格當中，某些構成要素的收入，就會低於該商品的自然報酬率（natural rate）。如果該要素是地租，那麼地

---

<sup>146</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.64、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，81頁。

<sup>147</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.64-65、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，82頁。

<sup>148</sup> 溫美珍著，《圖解經濟學》，台北：易博士文化，2009年，12頁。

<sup>149</sup> 克里斯多福·巴斯合著，施犖善、施蓓莉合譯，《經濟學辭典》，台北：貓頭鷹出版社，1999年122頁。

主爲了本身的利益，便會立即地促使他們收回一部份的土地。如果該要素是工資或利潤，則勞動者或雇主也會爲了本身利益著想，立即收回一部份的勞動或資本，直到價格中所有構成要素收入都回到自然報酬率水準，因而整個價格也將回升到自然價格。<sup>150</sup>相對地，商品上市的數量如果低於有效需求量時，則商品的價格中某些構成要素的收入就會高於商品的自然報酬率。此時如果該要素是地租，那麼地主爲了利益著想，便會投入更多的土地；而其構成要素如果是工資或利潤，那麼勞動者或商人也會爲了利益的動機投入更多的勞動或資本，來生產這種商品供應市場。因此上市的數量很快足夠的供應有效需求，商品價格中所有不同的構成要素收入，不久就回到自然報酬率的水準，商品價格便會回降到自然價格。<sup>151</sup>由此我們知道自然價格就是中心價格，所有商品價格會不斷地被它吸引，而趨近於它。不同的偶然因素，有時會讓商品價格暫時擱置在自然價格之上；有時則會迫使商品價格稍微降至自然價格之下，但不論那些阻止商品價格平穩的停留在中心價格的障礙是什麼，商品價格會是漸漸地趨近朝著自然價格的水準而變動。<sup>152</sup>因此我們發現亞當·史密斯對於價格構成要素的剖析十分徹底，隨時掌握各種不同的價格、供給與需求的變動，能夠維護各個階層人們的最佳利益。

#### 第四節 資本累積和運用、自由貿易與國家財富

資本的累積：

無論何種商品必定有其價值和價格，而資本所創造的利潤乃是價格的構成要素之一。因此資本追根究底還是物品的衍生物，也就是說物品的累積自然會形成

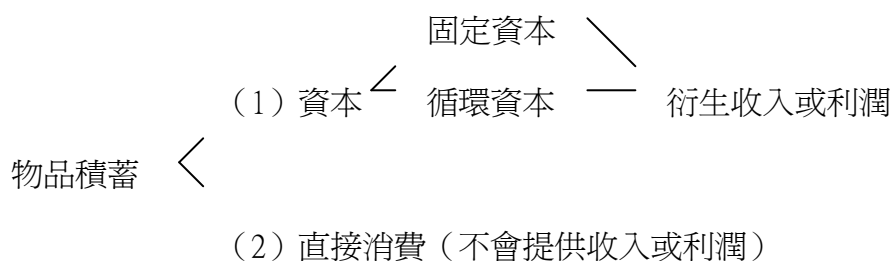
---

<sup>150</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.65、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，82頁。

<sup>151</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.65、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，82-83頁。

<sup>152</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.65-66、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，83頁。

一定的資本，平常就積蓄在社會某個角落，沒有足夠的物品累積是不可能創造資本的。亞當·史密斯認為：當一個人所持有的物品積蓄只能夠維持短時間的生活時，是不可能想到藉由這個積蓄來繁衍任何收入，他將會節儉的消費，而在消耗用盡前靠著自己的勞動，去取得一些物品來替補，勞動就是他的收入來源。一般窮困族就是如此的生活<sup>153</sup>，十八世紀如此，二十一世紀的今日亦然。此乃貧者之命運，而非貧者之過錯。然而當人們握有足夠的物品維持長期的生活所需時，自然女神就會促使他利用大部分的積蓄努力去衍生收入。因此，全部的物品積蓄可分為兩個部份；那些預計衍生收入的部份就是他的資本，其他的部份則提供現時生活所需的消費。<sup>154</sup>



一個國家或社會全部的物品積蓄，是其所有居民或成員物品積蓄的加總。因此，亦如上述物品積蓄，自然分成固定資本(fixed capitals)、循環資本(circulating capitals)和直接消費(immediate consumption)。<sup>155</sup>

直接消費：它的特徵是不再提供收入或利潤。那些由最終消費者所購買的和尚未完全消費掉的糧食、衣服、傢俱等物品積蓄，甚至於住家房屋從花出去那一刻起，便不再作為資本使用了。即便房屋租給別人以收取租金，但房屋本身並未再產出任何東西，租戶也必定以來自於勞動、資本或土地的收入來支付房租。屋主有了收入可以發揮資本的作用，但對整

<sup>153</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.302、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，331頁。

<sup>154</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.302、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，331頁。

<sup>155</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.304、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，334頁。

體社會的收入毫無貢獻。有時出租舞會衣服，或出租附有傢俱的房屋，對特定的人也發揮了資本的作用，但這些收入還是要由其他收入來支付，因此對社會整體而言，仍然不構成資本。<sup>156</sup>

固定資本：它的特徵在於不須經由循環或易主，就能夠提供收入或利潤。主要有下列四個項目：

1. 所有能夠促進勞動和縮短勞動的各種有用機器和生產工具。
2. 所有盈利的建築物，不論對於出租以收取租金的所有人或對於付房租的承租人建築物都能獲得收入。
3. 用在土地改良方面，將土地改變成更適合耕種或栽培的狀態，以期帶來更大的收入。
4. 全體民眾所養成有用的專門技能。在習得這方面的技能時必得付出一筆教育費用，這費用映現在學習者本身的固定資本。這些才能固然是學習者個人財富的一部份，亦是社會財富的一部份。

以上的花費（成本）都可以用利潤予以回報。<sup>157</sup>

循環資本：它的特徵是要提供收入，但必須經由循環或易主的過程。它也包括下列四個項目：

1. 金錢或貨幣藉由這種媒介，其他三項循環資本才得以流通，且被分發到適當的消費者身上。
2. 肉販、畜牧業者、農夫、穀物商、釀酒商等等，爲了銷售得利而掌握各種物品的積蓄。
3. 製作衣物、傢俱和建築物等等的材料積蓄，無論是完全未經加工或略經加工但還未成形，並且仍掌握在栽培者、製造業者、布商、木材商、木匠、磚瓦匠等等手中。

---

<sup>156</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.304-305、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，334-335 頁。

<sup>157</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.306、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，336 頁。

4. 各種製成品的積蓄，這些物品雖已完工，但仍舊掌握在商人或製造業者手裡，還沒有賣出去或分銷到最終消費者的手上。例如我們在各種行業中經常可以看到製成品，因此循環資本還包括了所有商人手中的食物、材料和製成品，以及將這些物品分配到最終使用者或消費者手中所需錢幣的積蓄。而這些物品都會在某個時間內從循環資本轉變成固定資本或留作直接消費使用的物品積蓄。<sup>158</sup>

由以上三種社會全部物品的積蓄中，我們發現各種物品積蓄之間的密切關係。亞當·史密斯認為任何一筆固定資本起初都來自於某一循環資本，隨時都需要另一筆循環資本不斷地支持與補充。而且那些有用的機器和生意工具也都來自於某一循環資本，因為循環資本提供製造這些機器和生意工具的材料，並且維持工人們的生活費用，以完成這些機器和生活工具；這些機器也需要一筆循環資本來保持機器的堪用狀態。因此沒有循環資本的資助，固定資本無法產生收入；如果沒有循環資本提供材料加工和維持工人生活費用，即便最有用的機器和生意工具也造不出任何東西。土地不論如何改良，如果沒有循環資本維持勞動者的生活，他們如何耕種和收成。固定資本和循環資本的最終目的乃是維持並增加作為直接消費使用物品的積蓄，使這些物品的積蓄能夠作為人們生活所必需。人們的貧富視這兩種資本供應了多少物品讓人們當作直接消費的積蓄而定。<sup>159</sup>因此我們不難理解到固定資本與循環資本需要互相的支持，否則造不出任何東西，而且做為資本的積蓄不能直接當作消費品之用，否則會影響物品的產出。人類社會何嘗不是要在各自的分工領域中互相支持與幫助，唯有如此，才能互相得利。

前面曾提及全部的積蓄分為兩個部份，能夠衍生收入的部份就是資本，另一部分則是直接供應消費使用的積蓄。而資本累積的前提是要有一種勞動施加在物品上，會增加物品的價值，我們稱此一勞動為「生產性勞動」(productive labour)。

---

<sup>158</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.306、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，336-337頁。

<sup>159</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.307、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，337-338頁。

相對地，另有一種勞動沒有這種效果，我們就稱之為「非生產性勞動」(unproductive labour)。製造工人的勞動施於他加工的材料上會增加其價值，那就是屬於他的生活費用和雇主的利潤。奴僕的勞動則屬於非生產性勞動，他不會增加任何東西的價值。製造工人的生活費(工資)和雇主的利潤隱藏在物品加工後所增加的價值中，可以在物品銷售後收回來。但雇用奴僕的費用是收不回來的，不過奴僕的勞動本身有它的價值作為奴僕的生活花費。因此亞當·史密斯說：雇用工人可以致富，奴僕太多會導致貧窮。<sup>160</sup>亞當·史密斯也提到公僕的生活都依靠人民勞動產出的一部份來供養，他們各種服務諸如保護國家利益、安全與和平等都屬於非生產性勞動不能產出相同數量服務的產品。<sup>161</sup>不過我們也應當肯定其服務的貢獻，因為公僕制定、執行政策、教育人民，讓人民有好的工作技能和環境，雖然他們的生活費用由人民買單，但是這種成本會在稅收上連本帶利獲得回報。

全國的人民不論他是生產性勞動者或非生產性勞動者，甚至完全不勞動的人，他們的生活費用每年都必須仰賴土地和勞動的產出來維持。但由於全國的資源有限，因此三者費用的多寡會互相產生排擠現象，連帶的也會影響下年度全國的產出。亞當·史密斯也特別強調，全國的總產出終了還是要作為供應人民的消費。但這些產出當中首先要替補某一筆被消耗掉的資本，絕不可能被用來維持非生產性者或完全不勞動者的消費；因為如果沒有先替補者這些被消耗掉的資本，隔年不可能繼續有生產。至於非生產性勞動者和完全不勞動者的生活所需則來自於兩個部份。(1) 構成收入的部份——地租或利潤是額外的收入，屬於生活多餘的部份，可用來維持生產性勞動者或非生產性勞動者。(2) 替補資本和維持生產性勞動者生活的部份——用於資本的部份要先補足固定資本或循環資本的數額後才有可能性。也就是啟動了生產性勞動，工人完成了工作，且獲得了工資。而

---

<sup>160</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.360、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，397頁。

<sup>161</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.361、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，398頁。



維持生產性勞動者生活的部份，是其中或許有一部分超出生產性勞動者的基本生活需求，超出的部份就可用來維持非生產性勞動者的生活；譬如，請奴僕整理家務、伺奉家人，或去欣賞歌舞劇、木偶秀。而稅金或施捨則可維持完全不勞動者的生活。<sup>162</sup>

資本的運用：

工商業之所以特別蓬勃發展主要在於其所處的地理位置，舉凡貨物集散地或轉運站，因為物品在此交易、轉運，企業主基於自利心，自然會投入大量的資本以獲取利潤。而資本運用的地方，人們為了維持生活所需，必然會在此地投入勞動，工人取得工資以養家活口乃是人性的傾向。根據亞當·史密斯的觀察，在工商業發達的地方，人們主要靠著資本的雇用和驅動來維持日常生計。因此勞動者會比較勤奮工作，而依賴他人收入超出的部份來維持生計的非生產性勞動者，相對於資本所雇用的生產性勞動者較為懶惰。<sup>163</sup>因此我們可以發現在不同的地方，人們的工作性格會隨著資本或收入運用的差異而被改變。也就是說，勤奮與懶惰的比例高低，似乎都隨著資本與收入的對比而起伏波動。資本投入多的地方，人們較為勤奮；而收入比例高的地方，懶惰情形則常見。對於這類現象，亞當·史密斯有更深入的看法。他說：資本數量的增多或減少，自然會使得勤奮的實際數量增多或減少。進而影響生產性勞動者數目的增多或減少，也使得一國土地和勞動每年產出的交換價值增多或減少，最後則決定了該國人民的實質財富和收入。<sup>164</sup>因此我們可以確定，勞動隨著資本的腳步而移動，古今皆然。在這個情形之下，勞動者取得工資而資本主獲得利潤，這顯然是人性的傾向、自然女神的傑作。

亞當·史密斯亦強調節儉的美德與重要性。他認為：資本因節儉而增加，因浪費與錯置而減少。(Capitals are increased by parsimony, and diminished by

---

<sup>162</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.363、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，400頁。

<sup>163</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.365、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，403頁。

<sup>164</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.367、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，405頁。

prodigality and misconduct.)<sup>165</sup> 也就是說，資本增加的直接原因是節儉而非勤勞。固然勤勞讓我們取得物品，然而由節儉來累積資本。因為節儉所增加的資本如用來維持生產性人員的財源，可以增加生產性人員的數目，而生產性人員的勞動則可提高物品價值的儲藏。總而言之，節儉有利於增加一國土地和勞動每年產出的交換價值。<sup>166</sup> 而反常的浪費行為會引導資本走上邪路，讓企業主毫無收入。侵蝕資本的結果，必然地會減少全國土地和勞動每年的產出價值，也直接削減全國人民的實質財富和收入。這些浪費不僅會使自己變成窮光蛋，也會讓他的國家走向貧窮。即使浪費者完全花費在本國的產品，而未購買外國的商品，還是會減少全國土地和勞動的產出價值。因為他的浪費，原本用來維持生產性人員的財源轉而用在維持非生產性人員身上。<sup>167</sup> 在亞當·史密斯看來，生活揮霍者是大眾之敵，而生活儉約者是大眾之友。<sup>168</sup> 錯誤運用資本同樣地會減損全國的產出，原因在於雇主不智的運用生產性人員的勞動力，因此被其消耗掉的價值沒有辦法再生產出來。亞當·史密斯認為個人的浪費揮霍或雇主的錯用資本，尚不致於導致國家的窮困，然而政府的浪費和管理不善是國家陷入財務困境的主因。多數國家幾乎把稅收雇用非生產性人員，他並且認為無論有多大的理由，戰爭是最不必要的。因為為了維持這些非生產性人員（冗員和軍人）的花費，勢必大舉挪用維持生產性人員所需的財源，無形中影響了財富的累積。<sup>169</sup> 至此我們可以得到一個結論，要增加國家土地和勞動每年產出的價值，要不是提高生產性勞動者的數目，就是要提高雇用人員的生產力，否則別無良策。前者就是維持勞動生產者的財源增加了，生產性勞動者的人數才有可能增加；而後者就是生產機器和工具的增加與改

---

<sup>165</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.367、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，406 頁。

<sup>166</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.368、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，406 頁。

<sup>167</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.369、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，407-408 頁。

<sup>168</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.371、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，410 頁。

<sup>169</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.375、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，414 頁。

良。

自由貿易：

亞當·史密斯把貿易批發業依照不同的性質區分為三種不同的類別：

- (1) 國內貿易 (home trade)：是在於購買國內某個地方的產出，以便銷售到本國的另外一個地方，它包含內陸貿易和沿海貿易。這類的資本是在國內流通運用，因此在兩地之間的買賣過程中，它可補足兩筆國內農業或製造業的生產資本，能夠賦予它們繼續運作資本的能力，國內的產出價值不會縮減。<sup>170</sup>
- (2) 外國消費品貿易 (foreign trade of Consumption)：主要在於購買外國商品供應國內的消費。以這類的資本經營外國消費商品供應國內消費，如果是用國內產品來交換外國商品，在買賣交易過程中，同樣也會補足兩筆資本。不過，只有一筆用來維持國內的生產活動，另外一筆則歸於維持外國的生產活動。有時這類的交易不是以輸出本國的產品作為交換，而是以某一國的商品作為交換。然而，要獲得這些外國消費品，除了戰爭和征服之外，是不可能無償取得的。因此，如果不是以本國產品直接交易，就是用本國商品更早前交換其他外國商品間接交換而來；這種情形同樣地也有一筆資本是用於維持國內的生產性產出。<sup>171</sup>
- (3) 海外販運貿易 (carrying trade)：是在進行外國之間買賣交易，或者是說將某一外國過剩的產出運送到另一外國出售。這種使用於海外販運的資本是完全不支持本國的生產性勞動，只會支持他國的生產性勞動。但是這種貿易行為所獲得的利潤如果匯回國內的話，則對於本國土地和勞動產出的價值還是會有所貢獻。再者，如果海外販運貿易雇用本國船隊和水手來載運這些物品時，支付運費（包括水手工資）的這部分資本也能驅動本國的

---

<sup>170</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.399、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，440 頁。

<sup>171</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.398-399、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，440、442 頁。

生產性勞動。<sup>172</sup>

亞當·史密斯反對任何形式對工商業和自由貿易的干預與壟斷，因為干預與壟斷的舉動會降低經濟的效能，並導致人們得支付更高的價格。他舉了兩個案例：(1) 英國在美洲的殖民地會快速的富強，在於當時幾乎把所有資本投入發展農業。隨著農業的進步繁榮，每一個家庭在自家做一些簡單的製造工作。<sup>173</sup> (2) 在美洲殖民地的輸出和沿海貿易、甚至零售業，有很大部分是由英國的商人經營。如果各殖民地聯合起來且以暴力手段阻止進口歐洲製成品，以取得壟斷地位，勢必轉移他項資本在這個部分上；那麼他們每年的產值將會縮減不會增加，同樣地，如果壟斷出口貿易情況將更形惡化。<sup>174</sup> 針對第一案例，我們觀察到以當時英國的實力，其實是可以在殖民地設立製造業。但並未如此做的原因在於，如果英國設立了製造業會嚴重妨礙家庭式的製造業，使得殖民地的家庭沒有生產性勞動而沒有工資和利潤，殖民地人民將一窮二白，那有能力消費製成品，如此社會能富強嗎？至於第二案例，當時英國在製造業方面的技巧、熟練度與判斷力明顯優於殖民地居民。因此，如果殖民地壟斷其進出口將使得生產性勞動降低而縮減每年的產值。壟斷將導致經濟無效率，產品的產量會降低，價格會提高，雖然壟斷可能是產品唯一的供應者，沒有競爭對象，但並不表示消費者對產品有所需求。

國家財富：

貿易直接影響國家的財富與人民的生活品質，每個國家的經濟政策主要的目的在於增加本國的財富與國力。因此，亞當·史密斯認為政府不應對前述的三種行業有所偏好，更不應該做政策性獎勵或限制，應該讓企業主隨其所好的投入所屬的貿易業。因為這三種貿易業的繁榮，皆有助於增加本國的財富與國力。他主

---

<sup>172</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.399、402-403、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，443-444 頁。

<sup>173</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.397、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，439 頁。

<sup>174</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.397、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，439 頁。

張各種貿易業應該是一個毫無限制或干擾的過程，自然而然的形成。這是無法避免的趨勢，且有利於國家的經濟發展。<sup>175</sup>這種趨勢隨著人性自利的傾向是這樣形成的：

1. 當本國任何個別的行業的產量超出國內的需求時，過剩的產量必須轉運國外，以交換國內所需求的物品。如果沒有出口這些過剩的物品，本國這一部分產業的生產性勞動勢必停滯，全國每年的產出價值將會縮減。唯有輸出，過剩的部份才能獲得相對的價值，以彌補產出所付出的勞動和其他開銷。在互通有無的貿易中，沿海和通航的港口總是佔著地利之便。<sup>176</sup>
2. 當貿易商衡量本國過剩產出換得的外國消費品在國內供過於求時，這些賣不掉的外國消費品勢必要再度輸出國外，以交換國內較為需要之物。否則過剩部份的生產性勞動必然要停頓，因為這部份勞動的製造品在國內本就沒有市場。如果連國外市場都喪失殆盡，生產勢必停止，接著就是勞動者失業。因此支持一國的生產性勞動和產出價值，外國消費品貿易也不能等閒視之。<sup>177</sup>總之，要貨暢其流，把商品銷售到最需要的地方，且能賺得利潤。
3. 當一國的資本持續累積到已經多於供應本國消費，和維持國內生產性勞動所需的總量時，這些閒置的資本自然會投入海外販運貿易，在他國發揮同等的功能。海外販運貿易可以讓一國財富迅速累積，但並不是一國致富的根本原因。<sup>178</sup>一國致富的根本原因，乃在於本國生產性勞動與產出價值的增長。

---

<sup>175</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.403、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，445 頁。

<sup>176</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.403-404、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，445-446 頁。

<sup>177</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.403-404、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，446 頁。

<sup>178</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.404-405、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，446 頁。

以上的三種貿易業的規模，仍有其受限的基本因素。國內貿易的規模和能夠運用的資本，必然受限於國內幅員（土地和勞動）的大小。而外國消費品貿易的規模，則受限於全國多餘產出的價值，以及這些多餘產出所能交換外國消費品的價值。海外販運貿易的規模看似可無限大，但還是受限於所有貿易國家的過剩產出價值。<sup>179</sup>海外販運貿易也由於這個因素，所以不是一國致富的根本原因。至此，我們可以發現亞當·史密斯的論點是在國內開放自由市場，並且經由國際自由貿易互補全球各地的供給與需求。把國內過剩的產品輸出到國外賺取利潤，且可增加國內產出水準；同時進口國外便宜的產品，提升國人福利，避免國內廠商壟斷。在這樣的情形下，人民、廠商均蒙其利，政府的稅收自然增加。如此，國家必然有充足的預算加強國防與基礎建設；所有的這些都是人們依據自利心行事，被「一隻看不見的手」引導，自然促進了公共利益，使人民生活水準提高，社會經濟繁榮，國家邁向富強之道。

「an invisible hand」<sup>180</sup>只在《國富論》卷四第二章出現過一次，但被後世人賦予特殊的意義。因此形成了一句名言：「一隻看不見的手」，最被廣泛運用者乃是「在經濟生活中，價格是一隻看不見的手，取決於供給與需求的關係。」不過，亞當·史密斯在《國富論》中一隻看不見的手，並不是指價格機能。而是以一隻看不見的手來解釋人們如何在自利心的驅使下，在國內外貿易的利潤等同中，爲了確保自身的資本與利益，在一隻看不見的手的引導下，維持國內的勞動產出比維持國外的勞動產出，更能夠保障個人資本的安全和利潤的增加。間接地也能促進國內的經濟發展和公眾的經濟利益，這是每一個人在當初所料想不到的。

那麼，我們如何知道亞當·史密斯所謂的「一隻看不見的手」，並非自我調節的市場機制，也不是價格機能呢？亞當·史密斯認爲：個人的資本運用在哪種國內的勞動產出，最有可能產生最大的價值，是當事者最爲清楚的。因爲當事人在自利心的引導下，會做最適當的判斷，當事人的判斷顯然地比任何旁觀者（政

---

<sup>179</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.405、亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》，447頁。

<sup>180</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, pp.485。

治家或立法者)正確。因此任何旁觀者指導如何運用資本，對當事人來說是非常不妥與危險的，因為旁觀者沒有自利心在驅使。由此可見，資本的運用到獲得利潤，是人在自利心的驅使下操作的，這個過程亞當·史密斯隱喻為「一隻看不見的手」。雖然一隻看不見的手是一句耳熟能詳的名言，不過也被美國已故總統小羅斯福(1882-1945)所調侃。在經濟大蕭條時代，總統的經濟顧問群對經濟束手無策。總統要求經濟處方，經濟顧問們對陷於谷底的經濟情況，毫無良策可貢獻，硬著頭皮向總統說：「市場經濟被一隻看不見的手在操作。」小羅斯福總統不悅地回說：「我不要一隻看不見的手，我要兩隻看得見的雙手。」

這一個例子，已十分明顯地向我們揭示，市場機能會失靈，國家政策會失靈，人類無法避免經濟衰退的厄運。難道這是經濟魔咒嗎？如果我們遵循亞當·史密斯的道德同情感和經濟學原理，如果政府用心投入良好的道德教育和建立穩定的經濟基礎，人們是可以避開金融海嘯的衝擊。在經濟活動中，如果沒有道德同情感，在資本主義的制度下，必然會產生肥貓，肥貓可說是資本主義的衍生物。二〇〇八年十月一日聯合報曾有這樣地報導：恐龍之死，恐龍的絕跡，一般認為是因為食量太大，以致於吃到無物可供其食用，最後滅種。美國二房(房地美 Freddie Mac、房利美 Fannie Mae)、AIG(美國國際集團—世界保險和金融服務領導者)、雷曼兄弟(Lehman Brother)、WAMU(Washington Mutual 華盛頓銀行)都是恐龍級的金融公司，從富豪吃到中產階級，中產階級之後，吃到退休人員甚至社會新鮮人。從一貸吃到次貸，從金融商品吃到衍生性商品，從美國國內吃到世界各國。不斷膨脹信用，擴大掠奪各種領域，最後信用破產、周轉失靈而倒閉收場。這就如同大恐龍，從喬木吃到灌木，從灌木吃到野草，終至無物可食，轟然倒地不起，從此在地球上消失。人性的貪婪導致了今日的經濟危機，人類是否會因此而得到教訓？不會地，因為人性不改歷史還會重演。

## 第五章 結論

《道德情感論》（出版於 1759 年）和《國富論》（出版於 1776 年）無疑是亞當·史密斯的兩部偉大著作。《道德情感論》旨在探討道德之認定（*approbation*）與否定（*disapproval*）的起源。<sup>181</sup>在亞當·史密斯看來「人性」有自利的傾向，在這種自利的因素之下，人類的理性如何去形成道德判斷，以使得「利己之心」受到約束，社會秩序才能夠維持於不墜。或是提昇到一種亞當·史密斯所謂「同情感」的層次，而這個同情感的道德價值並非基於自私自利的情境，而是築基於作為一個旁觀者那種感同身受的基礎上。因此「同情感」乃是整部《道德情感論》的核心思想。它與傳統道德哲學最大的不同，在於傳統道德哲學都預計了規範性的理論，可說是一種規範倫理學。而《道德情感論》著重分析道德情感的起源以及旁觀者那種感同身受的情境，和以行為的實際後果作為決定獎賞或懲罰的對象。

有二個部份，休姆對亞當·史密斯的影響非常重要。亞當·史密斯並且在《道德情感論》中予以延伸。第一個部份是：道德究竟是自然形成或是人為設計的問題。亞當·史密斯撇開這兩者的對立面，他認為即使是人為的巧妙設計，對人類而言是自然的。因為不論在何種情況下生存都將產生道德的、審美的和其他的慣例或習俗。<sup>182</sup>也就是說道德是人類在演化中承襲風俗習慣而來的東西，是為了適應環境而自身發展出的一套規則。第二個部份是想像力，休姆與亞當·史密斯把想像力的功能歸因於人類所特有的性質。這種心理的能力能夠在二元關係甚至更為複雜的系統中搜尋它們賴以維持存在的秩序、連貫性或者一致性。<sup>183</sup>我們也可以發現亞當·史密斯在論述道德情感時，渴望兩者情感的合宜性。而在論述美學

---

<sup>181</sup> R.L. 海爾布魯諾著，蔡仲章譯，《改變歷史的經濟學家》，台北：志文出版社，2000 年，20 頁。

<sup>182</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Introduction Xii；亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，20 頁。

<sup>183</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Introduction Xiii；亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，22 頁。



（美醜）時，還考慮及時裝與當事人的身分地位是否合宜；建物與社會習慣是否有合宜感。而這種合宜性或合宜感是需要透過一個超然而被稱為公正的旁觀者來作為仲裁。

至於《國富論》可以說是經濟學的百科全書（encyclopaedia of economics），出版的當時人們以「一鳴驚人」來形容《國富論》的問世。這是有史以來第一部全面性的解析整個政治經濟學的經典之作。爾後的各經濟學派都是藉由對本書的批判與引申而產生，提供了自由貿易和資本主義的理論基礎，以符合新時代的要求。<sup>184</sup>是經濟學科的先驅之作，有獨特的見解。就經濟哲學而言，它闡述了自然女神所賦予市場的自由制度。全書共分為五卷，是以國民財富的本質和原因為研究對象。始於分工，依次論述交換、貨幣、價值、價格、工資、利潤、地租、資本（包括自由貿易）、各國財富的進步、重商主義、重農主義、國家徵稅原則，結束在預算體制。亞當·史密斯是第一個對政治經濟學的基本原理做系統研究的學者，因而奠定了一個完整的經濟理論體系。<sup>185</sup>《國富論》第一篇和第二篇講述基本理論，第三篇為經濟史，第四篇和第五篇為政策論。就內容而言，我們不難發現在《道德情感論》和《國富論》的著作當中都包含有人類動機、歷史階段和經濟機制。<sup>186</sup>以書的結構來說是十分的獨特且嚴謹。因為有了人類動機以後，人類的行為會在歷史階段得到實踐，而每一個實踐行為自然會形成該體系的機制。這也顯示出亞當·史密斯不只是一位經濟學家，他的知識領域涵蓋了道德哲學、心理學、歷史學、社會科學和政治學。因此我們可以推想亞當·史密斯是要把《道德情感論》體現於日常生活中情感的同情感上，使當事者與旁觀者的情感在道德的基礎上合宜一致。《國富論》則是反應當代的、社會性的一本書。亞當·史密斯從社會上所觀察得到的個人經濟行為及市場經濟現象，隱含著要國家統治者遵循這樣的法則來治理國家。

《國富論》有幾個重要的見解對爾後政治經濟學有著十分遠大的影響，這也

---

<sup>184</sup> 李鵬編著，《25本經濟學經典》，台北：靈活文化事業公司，2003年，39頁。

<sup>185</sup> 蘇浙生編著，《改變歷史的100本書》，台北：牧村圖書，1998年，98頁。

<sup>186</sup> 李鵬編著，《25本經濟學經典》，40頁。

是亞當·史密斯被尊稱為「經濟學之父」的原因。

- (1) 勞動生產力之所以大量提昇乃是分工的結果，而分工的原理乃在於人性當中有以物易物的傾向。而分工必然受限於市場規模的大小。
- (2) 一個人是貧是富在於能夠支配或購買多少勞動數量而定。因此勞動是衡量一切商品交換價值的標準。也就是說物品看似金錢所購買，其實追根究底乃勞動所購得。
- (3) 工資、利潤與地租構成商品價格。
- (4) 一國的財富不是金銀，而是該國生產的商品的總和。
- (5) 提倡自由市場，在市場機能運作下，市場供需終將趨於均衡狀態，使商品價格回到自然價格。競爭的結果會導致無利潤者脫離市場。
- (6) 反對政府對商業和市場的干預行為。政府的不當干預將導致經濟效率降低和人民必須支付較高的價格。

亞當·史密斯學識淵博、見解獨特，才能夠在當時的社會現象和經濟行為中洞察人性的本質和經濟的原理，而造就了《道德情感論》和《國富論》的具體內容。他的理論符合人性的要求，進而表現在經濟行為當中。《道德情感論》明確描述、分析人們在日常生活中的情感，幾乎與我們所能想像的極為一致，以至於不覺得它的存在。而《國富論》努力要闡述現代生產力的結構、闡揚自由市場、批評政府干預對經濟成長的阻礙；並且澄清以往一些錯誤的觀念。諸如重商學派主張財富在於貨幣及重農學派失之偏頗的觀念，把投入土地的勞動視為唯一的生產性勞動。亞當·史密斯的理論在當時蔚然成風，無可撼動，有些國家制訂政策況且以《國富論》的基本觀點作為根據。政策辯論時，一經引證無敢再駁。<sup>187</sup>不過時空變遷，近代批評者認為「有意的行為所造成的無意結果」會增進社會利益，是一廂情願且偏狹的觀點。批評者觀察到工業化之後資本家投入更多的資金，爲了要提高利潤只得壓縮工資。而且產業革命後失業率暴增，勞動者的生活每況愈下，我們就可知道亞當·史密斯「想像力」背後的美妙新世界，其實掩飾

---

<sup>187</sup> 蘇浙生編著，《改變歷史的100本書》，100頁。

著更嚴重的「無意結果」。批評者認為西方先進國家的生活條件得到改善的原因，並不是西方諸國的經濟運作依從亞當·史密斯的原則行進，而是把貧窮與剝削性的情況轉嫁到世界的某個地方。<sup>188</sup>這樣的批評也許有幾分道理，不過勞動從西方國家轉移到第三世界，也算是一種勞動分工，只是在這種勞動分工的情況下，資本家給予勞工的工資不應因要提高利潤而被剝削。至於工業化後所產生的環境污染問題，國家、社會、人民都有責任與義務予以維護。否則得到了經濟繁榮，卻失去了生活的品質。

《國富論》確實是近代西方思想史上的經典之作，無論我們以何種角度去理解亞當·史密斯的觀點，不論你是支持者或反對者，閱讀這部經典之作是極其必要的。馬克思（Karl Heinrich Mark, 1818-1883）共產主義之父，批評資本主義最為強烈；馬克斯認為經濟繁榮並不等於經濟福利，勞動者的剩餘價值被剝奪後貧富現象必然產生，工人有得吃，吃完就沒有了。馬克斯進一步指出：資本主義體制存在著無可避免的矛盾，會使得供給與需求的關係不和諧。最後將導致盲目生產與勞動購買力不足，他大膽地預測資本主義終將毀滅即被取代。<sup>189</sup>雖然馬克思如此的批判資本主義，終究也無損於亞當·史密斯作為「經濟學之父」的尊榮地位。

---

<sup>188</sup> 菲力普·史托克（Philip Stokes）著，陳信宏譯，《不可不知的 100 位哲學家》，170 頁。

<sup>189</sup> 程韻璇等著，《40 大經濟理論》，35、38 頁。

## 參考書目

1. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, New York, Cambridge University Press, 2002.
2. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, New York, The Modern Library, 1994.
3. 中華創價佛學會，《佛教哲學大辭典》，台北：正因文化公司，1998年。
4. 王臣瑞，《倫理學·理論與實踐》，台北：台灣學生書局，1995年。
5. 王忠林注譯，《新譯荀子讀本》，台北：三民書局，2003年。
6. 羅素原著，五南編譯部，《西方哲學史》，台北：五南圖書公司，2002年。
7. 李鵬編著，《25本經濟學經典》，台北：靈活文化事業公司，2003年。
8. 強納森·懷特（Jonathan B. Wight）著，江美麗譯，《發現亞當斯密》，台北：經濟新潮社，2004年。
9. 林連祥主編，《新世紀英漢辭典》，台北：遠東圖書公司，1995年。
10. 林正弘中文版審訂，羅伯特·奧迪（Robert Audi）英文版主編，《劍橋哲學辭典》，台北：貓頭鷹出版社，2002年。
11. 苗力田、徐開來譯，《亞里斯多德倫理學》，台北：知書房出版社，2001年。
12. 彼得·A·安傑利斯著，段德智、尹大貽、金常政譯，《哲學辭典》，台北：貓頭鷹出版社，2000年。
13. 克里斯多福·巴斯合著，施榮善、施蓓莉合譯，《經濟學辭典》，台北：貓頭鷹出版社，1999年。
14. 韋政通著，《中國哲學辭典》，台北：水牛圖書公司，1991年。
15. 夏乃儒主編，《中國哲學三百題》，台北：建宏出版社，1994年。
16. 陳志良主編，《西洋哲學三百題》，台北：建宏出版社，2001年。
17. 張清溪等合著，《經濟學·理論與實踐》（上冊），台北：翰蘆圖書公司，2005年。
18. 菲力普·史托克（Philip Stokes）著，陳信宏譯，《不可不知的100位思想家》，台北：究竟出版社，2005年。
19. 溫美珍著，《圖解經濟學》，台北：易博士文化，2009年。

- 20.程韻璇等著，《40 大經濟理論》，台北：易博士文化，2009 年。
- 21.曾仰如著，《亞里斯多德》，台北：東大圖書公司，2001 年。
- 22.傅偉勳著，《西洋哲學史》，台北：三民書局，2000 年。
- 23.崔斯頓（Robert L. Sexton）著，萬哲銓、楊秉訓譯，《經濟學探索·理論與實例》，台北：桂冠圖書，2003 年。
- 24.蔣青主編，《世界經濟學名著精讀》（上冊），台北：培真文化公司，2002 年。
- 25.R.L·海爾布魯諾著，蔡伸章譯，《改變歷史的經濟學家》，台北：志文出版社，2000 年。
- 26.亞當·史密斯著，謝宗林譯，《道德情感論》，台北：五南圖書公司，2007 年。
- 27.亞當·史密斯著，謝宗林、李華夏合譯，《國富論》（I-III），台北：先覺出版社，2002 年。
- 28.謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，台北：三民書局，1997。
- 29.蓋兒·薩姿醫師（Gail Sail, M.D）著，簡世華譯，《秘密·你不可告人的 X 檔案》，台北：久周文化，2007 年。
- 30.蘇浙生編著，《改變歷史的 100 本書》，台北：牧村圖書，1998 年。