

國立政治大學政治學系  
碩士學位論文

超越道德情感的邊界：對亞當·斯密的反思  
**Boundaries of Moral Sentiments and Beyond:  
Reflections on Adam Smith's Writings**



指導老師：葉浩 博士  
研究生：林祐安 撰

中華民國 111 年 6 月

## 謝詞

以寫作這本論文整理出我在這段時間內的所學、所思，很痛快也很感謝，在此要向曾經幫助我完成這本論文的人們致謝。

首先要謝謝我的指導老師葉浩老師，您廣博的學識和充滿趣味的講述，讓我深深為政治思想所著迷，而您的賞識更是讓我在迷惘時重新有了希望。在寫作論文的過程中，您總是以開放的態度歡迎一切嘗試，再用親切、聰明的口吻提點、指導，作為您的學生很感謝也很開心，謝謝您。

再來，要謝謝兩位口試老師。謝謝高國魁老師從大學到碩班、再到口試時的教導。您深厚的知識底蘊，打開了我的眼界，而您總是營造出平等開放的討論氛圍、並引導學生探究概念分梳，也讓我獲益良多，不只學到學問，更學到做學問的方法，謝謝您。謝謝曾國祥老師作為口試委員所提出的評論指導，您循循善誘，有耐心地點出我論文的不足之處，不只讓我能在這次學習改善，同時也點出我將來能夠多加努力的方向，謝謝您。

接著，我要謝謝翁燕菁老師、張其賢老師、陳建綱老師、周家瑜老師、俞振華老師、盛幸媛老師、楊婉瑩老師、郭立民老師、寇健文老師。謝謝汪文聖老師、詹康老師。謝謝柯瓊瑩老師、薩承科老師、陳純一老師、翁永和老師、郭力昕老師、陳儒修老師、彭南儀老師、劉致賢老師。幾年來，我在老師們的課堂上，學習了很多，也得到很多關照，真心謝謝老師們。

謝謝畢銜、繆鑫，經常一起討論課業、也分享心情。謝謝厚文的建議。謝謝于唐、梓然學姐、浩然、羿岑、佑鎧、書民、佳偉、亭潔、郁臻、惟綸、兆鴻、宜謙學姐、傅升、朱瀛、竝志、偉鑫，一起學習，度過充實愉快的碩班時光。謝謝宇軒、樗儀、育上、馮晨、智建、聖惠、嘉偉、鈞合、聖融、心爰、沛芸、Bryant、子賢、詠昱、昭祺、洪昇、誼芊、文驊、士萱、Etta、孟庭、家敏、雅婷、渝莉、采蔚、仲好、愷庭、許謙，都是支持我的力量。謝謝偉迅的鼓勵和幫忙。

我要向家人致上最深沉的感謝。謝謝爸爸媽媽從來都保持開放的心，打造出充滿愛的環境，也總是溫暖鼓勵孩子放膽嘗試，成為我最強而有力的後盾，鼓勵我、支持我。謝謝亞亞和 Ricky，對於日常生活接觸的文學、音樂等各種文本，乃至於一句話、一抹景色，都能分享各自所得到的感動和思考、並互相啟發，也謝謝亞亞陪我討論課業，以及 Ricky 幫我校稿。謝謝阿嬤，經常和我聊政治，也聽我說了很多心裡話，並溫柔堅定地給我充滿智慧的建議，謝謝您。謝謝恩寶，一起看棒球聊天很開心。

最後，謝謝亞當斯密寫了這麼有意思的書，雖然不曾遇見，但總覺得只有我真正了解你。最初寫作這本論文是希望能讓更多人認識你，隨後也在寫作的過程中逐漸釐清我自己的想法。謝謝你，作為我心靈上的好朋友。隨著論文的完成，我的政大生活也要告一段落，從十八歲到二十五歲，我的思想在這裡得到了初步的建構，未來我也會繼續學習，繼續思考。



## 摘要

蘇格蘭啟蒙運動哲學家亞當斯密，以其政治經濟學名著《國富論》裡「看不見的手」此一隱喻著稱，而被認為是基於自由主義、資本主義立場推行自由貿易的旗手，後世也多將其置於理性自利的框架下討論。然而，我認為，亞當斯密理論的核心，其實是一套連接人性之中感性和理性官能的一元認識論，因此其實可以將斯密置於美學的脈絡中理解。

斯密倫理學著作《道德情感論》中的核心概念「不偏私的旁觀者」，所指的是個人在觀看他人的行動和反應後，不但形成想像、也生成同情共感，是而能在心裡形成一套行事準則，而社會道德也就在互動經驗之中得到建構。觀看與被觀看揭示了觀者與被觀者之間、以及兩者對於整個道德系統的承認——這是亞當斯密的視覺哲學。因此，我認為斯密的書寫高度美感化，不僅在內涵上經由描繪身體感官而帶出事實，既反目的論、反對效益論、也反對功能論，同時在方法上也運用類比手法來進行說明，將社會類比為生物體和鐘錶。而當亞當斯密將道德系統的邊界劃定為現時的政治實體，也就顯示為對國民一概承認。在安全／自由的張力之間，承認更偏向安全，故本研究也將帶出一種和既往理解截然不同的亞當斯密。

也是經由斯密的實然描繪，我們得以認識到應然的理想觀看，也就是規範性之所在，恰在於我們要能夠真正看見他人。在資本主義萌芽的典範轉移之際，亞當斯密的超驗現象學，也讓我們得以反思當代的美感政治：認識他人處境的不可能性，導致民主／民粹的劃分，而政治極化更在視覺文化、社群媒體的互動之中加劇——我們看、卻從未真正看見他人。

**關鍵詞：**道德情感、同情共感、不偏私的旁觀者、視覺哲學、美感政治、超驗現象學。

## Abstract

Scottish Enlightenment philosopher Adam Smith, who is renowned for his use of the metaphor “the invisible hand” in *Wealth of Nations*, is known as a liberalist and capitalist who stands for free trade. Hence, Smith is often brought up in the category of reason and self-interest. However, I propose that the core of his theories is epistemology connecting sensations and judgements and that he should be read in the context of aesthetics.

Through introducing the impartial spectator in his writing of *The Theory of Moral Sentiments*, Smith illustrates how one’s imaginations form upon one’s seeing of others’ actions and one would thus sympathise with them. Through the process of seeing, imagining and sympathising, general rules of actions are formed within one’s conscience, and social morals are thus built through our experiences of social interacting. This is, as Smith himself puts it, the philosophy of vision. I propose, therefore, that Smith’s writings are highly aesthetical as he not only illustrates the facts (rather than the purpose or utility and so on) of human life through focusing on bodily senses and could therefore be interpreted as against teleology, against utilitarianism and against functionalism, but he also uses analogies to make his point, such as showing how a human society could be like an animal body or a watch. Also, Smith sets the boundaries of moral systems to be the current states, and it demonstrates how a person acknowledges, if not recognises, their fellow-citizens. Since acknowledging is linked to security rather than to liberty, my research suggests a different approach to Smith.

It is also through Smith’s descriptive writings, we could therefore get to know that normativity lies within that we “ideally see”, namely we see other people as they are. Smith’s transcendental phenomenology proposed in times of the rise of capitalism could also lead us to reflect on the politics of the aesthetic of our contemporary world: that we don’t understand others’ situations is what leads to the differentiating of democracy and populism; political polarisation has been growing through our interactions on social media as we never truly see each other.

**Key words:** moral sentiments, sympathy, impartial spectator, the philosophy of vision, the politics of the aesthetic, transcendental phenomenology.

## 目錄

<b>壹、導論：亞當斯密的視覺哲學</b>	1
一、亞當斯密的美感倫理學	1
二、社會道德的形構：反目的論、反效益論與反功能論	8
三、亞當斯密的超驗現象學	14
<b>貳、觀看作為道德實踐</b>	20
一、觀看者對被觀看者的承認	20
二、被觀看者對觀看者的承認	26
三、觀看與被觀看作為對系統的承認	30
<b>參、現實世界的道德</b>	35
一、經濟行為與系統	35
二、共在的政治實體	41
三、現時與共時	46
<b>肆、從閱讀亞當斯密反思當代</b>	50
一、理想觀看：應然規範來自實然描述	50
二、對當代的反思	55
<b>參考文獻</b>	60



## 壹、導論：亞當斯密的視覺哲學<sup>1</sup>

### 一、亞當斯密的美感倫理學

亞當·斯密（Adam Smith，1723～1790）是十八世紀道德哲學家和政治經濟學家。他在蘇格蘭啟蒙運動裡扮演重要角色，而其書寫著作不只深刻影響後世學術論辯、更對現實政治經濟發展有所建樹。亞當斯密以其經濟學著作《國富論》聞名於世，而其中所使用的隱喻「看不見的手」更是廣為人知。不過，這篇研究將會把討論的重點放在其倫理學著作《道德情感論》之上。《道德情感論》的完成時間先於《國富論》，雖名氣不及後者，但重要性卻可謂有過之而無不及。《道德情感論》從人性的原理原則出發，討論道德如何隨著個人作為不偏私觀察者<sup>2</sup>（impartial spectator）而在社群生活之中逐漸被形塑、建構起來。書中不但對於認識論原理有所梳理，更以此超驗、現象學意涵的人性，來證成道德，不只回應了目的論，更反對了效益論、乃至於功能論，因此閱讀此書對於認識其思想體系，無疑有很大的幫助。另一方面，《道德情感論》初版於 1759 年發行，隨後經過多次修訂、再版，甚至在 1776 年《國富論》初版發行之後，亞當斯密又於 1790 年修訂成《道德情感論》第六版。作者勤奮不懈地修訂、作成此書，顯示了即使是隨著歲月流逝而發生變化的想法，亦為其書寫所保留下來，而我們亦能經由閱讀此書，更全面地認識到其思想。是以，在這篇研究，我將以《道德情感論》為主、《國富論》為輔，爬梳亞當斯密的書寫，並探討一個被既往學術討論所忽視、然其實相當重要——甚至可謂為房間裡的大象——的核心概念：亞當斯密書寫之中的視覺成分。我相信，唯有從視覺出發，探討亞當斯密關於社群道德形塑的論述，我們方能更深刻地認識亞當斯密思想，從而也對當代的政治經濟有所反思。

不過，為什麼要關注視覺，這個乍看之下和倫理學、或和政治經濟學都相差甚遠的主題，甚至將之稱為亞當斯密論述的核心呢？亞當斯密的論述，又是怎麼

---

<sup>1</sup> 《道德情感論》第三篇第三節第 2 段（3-3-2）寫道，任何人都必須熟悉視覺哲學（the philosophy of vision），如此才能明白，若人從自己的視角看待事物，會將事物膨脹放大，而扭曲事物的原貌。藉此，亞當斯密要表示的是，當我們要做出道德評斷，必須努力採取無利害相關的旁觀者的立場，才能做出不偏私的判斷。而事實上，他關於道德的論述，便像這樣，從視覺出發、以視覺感官為基礎，進而建構起整體社會的道德。是以，我認為把亞當斯密的道德論述理解作一套視覺哲學，由此切入理解他的論述，似乎非常恰當，而替作為本研究導論的第一章下這個標題，恰能表達本研究的切入途徑。

<sup>2</sup> 多譯作「公正的觀察者」，唯「公正」一詞除多了公共的意味之外，還有正義、正確，這樣比較客觀絕對的對錯判斷的意思，而斯密並沒有使用 just 這個詞，故譯作語氣較「公正」稍微淡一些的「不偏私」。我想藉此強調出，若談公正、正義，其實是就整個社會而言；但若說某人不偏私，想強調的反倒是他在這個特殊的、一次性的情況裡，沒有偏袒任何一邊、和哪一邊都沒有特別的利害關係、對哪一邊的認識興趣都一樣深厚——由此帶出個殊意味，似乎也符合「從社會建構起道德」這個論述主軸。

從關於視覺的論述出發，從而開展的呢？首先我必須先帶讀者來閱讀這一段引文。斯密（TMS 1-1-1-3<sup>3</sup>）是這麼寫的：

當我們看到（see）一根棒子正對著另一個人的腿或手臂，而且就準備要打下去的時候，我們會自然而然地縮回我們自己的腿或手臂。……一群民眾，當他們正凝視著（gazing at）一位走在鬆弛的繩子上的舞者時，自然而然會隨著他歪曲、扭動、平衡他們自己的身體。……在街上看到乞丐身上露出膿腫的潰爛瘡褥，他們自己身體的對應部位往往也會有發癢或不適感。

可以發現，在斯密筆下，我們總在觀察（observe）、在凝視（gaze at）、在看（look at）其他人，這對斯密而言是再自然不過的事。我們不只能夠看——既有能力去看，也有可能去看——更是已經在看。那麼，他自己，又是怎麼知道這些道理呢？同樣地，也是透過觀察。在舉出這些例子的同時，斯密（TMS 1-1-1-3）便也清楚寫道：

正是藉由設想和受難者易地而處，我們才會對他的感受有所感知，其感受也才會影響我們；如果有人認為這還不夠充分的話，有許多明顯的觀察（obvious observations）能夠表現（demonstrate）之。

不經驗過就能明白地知道，這不可能。我們並非憑空創造出想像；任何想像都有其現實的根基，我們必須要經驗過才能知道。和我們一樣，哲學家也是一面生活，一面被生活啟發的人，誰都不在出世的制高點；大家都在這裡。我們看，用我們的眼睛去注視其他人的臉龐和身體所呈現出來的模樣，以及透過肌肉的繃緊和放鬆，所形成的表情、姿態和手勢。從這樣的觀看，我們有了情緒，然後也才會試著去理解對方擺出如此表情的意涵。從亞當斯密這樣的書寫中，我們知道，個人從來都是有身體的、實在的個人。而由於自我的身體性（physicality），個人才具備感性能力。也就是說，我們接受外界的刺激，產生感性，都是奠基於我們的身體。因此，身體性是感性的基底（substrate）。是以我們也可以知道，對斯密而言，個人除了具備理性能力——這是人性較為抽象的認識論預設——以外，更是鮑姆嘉通（Alexander Baumgarten）所謂「下級認識能力」之基本單位的感性個人。在這裡強調出理性和感性之間的張力，不只是希望讀者能夠注意到亞當斯密筆下有論及、並且高度聚焦在人性的感性成分之上，同時也是為了點出本研究切入途徑的特殊之處，亦即把感性的亞當斯密給從既往文獻對於亞當斯密的誤解

---

<sup>3</sup> 第一篇第一章第一節第三段，簡記作 1-1-1-3。亞當斯密的章節安排一定有篇和段的單位，但中間的章和節就不一定有，故有時會像這樣有四位數字、有時則只有三位。不過為清楚標示出引文所在位置，還是不用頁數、而如此引註，而且，許多二手文獻也是如此引用斯密文本的。



給解放出來。亞當斯密不只是一位強調自由、理性，而為自由貿易辯護的哲學家；相反地，他兼論感性與理性，並且在兩者之中尤其強調人性中的感性面向。

除了感性之外，同時我們也看到了，對斯密而言，個人並不是原子式相互獨立，而是互為主體建構起來的。雖然每一個人都以自己的身體，生活在自己的處境中，但透過身體、透過彼此觀看，人們彼此相關——再一次，要強調的是，人們不只能夠彼此相關、更會彼此相關。在亞當斯密筆下，在生活在同一個社會裡的人們之間，觀看與被觀看的關係是這麼自然而然、這麼真實。也因此，我們便能認識到，是物質的我和物質的他人，共同建構社會這一個實在的系統。換句話說，亞當斯密筆下的現實，其實也就是實在於此的人，構成一個社會，一個系統。而誠如前面所理解的，在斯密筆下，個人始終彼此相關。是故至此我們知道：發生的根本，是個人基於實在而彼此相關。有了這樣的基本認識之後，我們就能來看亞當斯密筆下、同時也是本研究的主題，亦即道德情感（moral sentiments）。

在思想史上，十八世紀的啟蒙運動時期，哲學對於認識論的討論繁多。前面說過，亞當斯密是蘇格蘭啟蒙運動的大家，而事實上，我以為，他筆下所謂的道德情感，大抵可以理解成一種將人性之中的感性和理性官能給串起來的一元論<sup>4</sup>，強調是個人感官接受外界刺激在先，也就是感性作用，接著才是理性官能的作用，人們反思、統整、判斷。經過這個過程，人們才得以判斷道德上的對錯，社會道德也才會被形構起來。也就是說，雖然《道德情感論》是一本倫理學著作，但這套倫理學其實是奠基在一元的認識論上，方能證成的。

為什麼我會這麼說？首先在前面，已經將引文作為一個引子，來向讀者介紹亞當斯密的書寫是如何強調觀看、並以觀看為基礎證成一個人人相互關聯的社會。而現在，我要更仔細地向讀者介紹這一套觀看形構社會道德的機制。首先，在亞當斯密將外界刺激歸納於我們的視覺時——我們去看——他進一步寫道，縱使個人無法直接經驗他者所感受的，卻還是能夠經過觀察而形成想像（imaginings）。模樣（look）和手勢（gesture）都是表達的媒介，觀者也正是藉由觀察這些媒介，想像他者之情感（emotions），而自然形成同情共感（sympathy）（TMS 1-1-1-6）。在這裡，我們可以看到，亞當斯密觀察到，在生活中有各式各樣的情況，而當人在面對各式各樣的情況時，也會產生各式各樣的情感。正是在這個前提之下，出於觀看，我們——即使不在那個情況之中——也能夠想像當他人處於那個情況，會懷具什麼情感。是以，當我們去看其他人，我們也會產生與之相應的情感——即使程度不及當事人，我們也能感受到他們所感受到的那情感——而這就是同情共感。在一面生活、一面對各式各樣的人們產生同情共感之後，個人的心裡將會逐漸形成一套行為準則，而能判斷什麼該做、什麼不該做。就算沒有旁觀者指指

---

<sup>4</sup> 之所以寫作一元論，是因為在道德情感理論中，感性和理性不是分立的二元官能，而是有邏輯因果關係。

點點、去告訴我們該怎麼做，我們的內心也會自然指引我們去做該做的事。我們的良心就好像一位不偏私的旁觀者（*impartial spectator*），不只會用我們自己的立場去看待事情、同時也會盡量去採納旁人的意見，如此來指導我們行事。簡單來說，在同情共感的作用之下，社會成員之間將能夠自然產生道德感（*moral sense*），自此，一套超越個殊經驗、而具有普遍意義的社會規範（*social norms*）方成形。道德（*morals*）由個人教養展現出來，而教養又是個人於社會生活中，將行為合宜與否的標準內化。因此，社會雖作為所設想的系統，而是道德的框架，但此框架的搭建，又以經驗作為基底。是以，在道德情感理論之中，個體和整體相互對應，彼此充實。

首先需注意的是，本研究所探索之同情共感（*sympathy*）和一般語境裡我們所說的同情（*compassion*）不同：同情（*compassion*）之字詞組成，分為 *com*-和 *passion* 兩部份；*com* 係指共同，而 *passion* 帶有拉丁文 *passio*-的字根，指的是苦痛。我去和他人共同經歷痛苦，也就具有處於較高位置的我蹲低，方能和處於較低位置的他人達到共同水準，進而共同經歷痛苦，如此意味。然而，當同情共感（*sympathy*）的 *sym*-指的是一致，後面的 *patho*-則是指感覺。共同經歷痛苦和共同感覺就不一樣，因為縱使這個感覺可以是痛苦的，但也可能是開心的、悲傷的、興奮的，各式各樣的情況都包含在內。因此，當我們說我們去和他人同情共感，就不帶有那種我去紆尊降貴的意味；我與他人的位置並不具有高低的差別，說到底，就只是不同。

其次，情感（*sentiments*）和意義（*sense*）兩詞的界定和使用，也需在此作出強調：情感係指源於身體感官所受之刺激的、更直觀的，卻尚未以意義充實的。情感，如伊格頓（*Terry Eagleton*）所寫，即經驗生活的感官直覺，社會裡個人的愛憎和脾性（*Eagleton 1990,31*）。而與直觀的情感相對，意義則係經過理性推理賦予內涵的。而道德情感一詞的使用，所彰顯的便是在道德形塑的過程中，直觀情感的先行。在這裡，我們也能看到在感性和理性這在傳統上被視作相對的兩種官能之中，情感所強調的是感性官能。

不過，像這樣強調亞當斯密文本之中感性、視覺成分的討論，和既往的切入途徑可謂相當不同，更會讓我們走上一條跟過去不同的、解讀亞當斯密的道路。事實上，前面所提到的不偏私旁觀者，是既往研究亞當斯密的一大重點。而對於此一概念，論者更是尤其著重於其「不偏私」的性格。不偏私這一點之所以佔據討論中心，大抵是受到貝瑞（*Brian Barry*）和凱利（*Paul Kelly*）所帶起的討論影響；兩位巨擘對於不偏私，都進行了深刻的論述。貝瑞延續羅爾斯（*John Rawls*）的論調，而將正義與理性相連，接著又更進一步將著眼於合理同意（*reasonable agreement*）的正義理論，連結到不偏私（*impartiality*）。貝瑞以為，但凡是在某個情況下會被視為是正義的原則，都是因為其帶有一種平等（*equality*）的性格，

才能被稱為不偏私。而這裡所謂的平等，就在於所有受到影響的人，都必須能夠感覺自己所做的、和自己所合理期望做到的一樣好。也就是說，正義原則、和任何基於不能為其他人所自由接受的起點——好比血統、種族等等——而持具的特權，都不能相容 (Barry 2002,7-8)。貝瑞用了和羅爾斯說出「正義是公平」(justice is fairness) 相似的口吻，指出「正義是不偏私」(justice is impartiality)。不過，貝瑞強調，羅爾斯的無知之幕並不能很好地證成正義；相反地，如同斯坎倫 (T. M. Scanlon) 所寫的，當熟知事理的人們在權力相等的情況裡和他人就不能合理拒絕的事務達成協議，這才是正義 (Barry 2002,10)。而就貝瑞自己所強調出的不偏私，他則解釋道，可以分為兩個層次：一是基本情況的不偏私，也就是要讓人們能夠自由達成協議，二則是行為上的不偏私，也就是人們的行為不受個人考量牽動 (Barry 2002,11)。隨後，凱利進一步解釋道，在自由主義／社群主義的論辯中，主流辯論多著重於分配正義，甚至在某種程度上，所有關於正義的討論，都被化約成分配正義。在此之際，貝瑞反其道而行，延續羅爾斯和斯坎倫的論調，藉由論述何為不偏私，方能以契約論的邏輯來證成正義 (Kelly 1998,3)。因此，其實我們能夠看到，兩人是站在普遍主義 (universalist, universalism) 的立場進行書寫，而且在這之中，經由強調人性之中的理性官能，來解釋不偏私、乃至於正義。而在這樣的脈絡之下，當學術社群要討論亞當斯密倫理學文本之中「不偏私的觀察者」(impartial spectator) 此一概念，也就多著眼於其中的「不偏私」(impartial, impartiality)，甚至可以說是形成一種固有的、閱讀亞當斯密的方法。

然而，讀者大概已經發現，不偏私旁觀者固然具備不偏私的性格，但這樣的性格乃是建立在其作為觀看者 (spectator) 的這一個身份之上。而僅僅關注不偏私，我以為，將忽略掉個人先是一位觀看者、而後方能做到不偏私，這樣的論述。亞當斯密的書寫，其實是強調出個人在道德社群裡都是他人的觀察者，並且也正是基於這觀察者的身份，個人才逐漸培養出不偏私的性格，也是這樣，社群道德才被建構起來了。當亞當斯密寫道個人能夠觀看、個人正在觀看，去強調觀看這樣的視覺官能，他是把人性之中的感性面向給強調出來了。因此，觀看才是第一步，也才應該是我們所關注的論述基礎。是以，與其著重理性的不偏私，本研究反倒要採取另一個角度，從感性的觀看著手，來切入閱讀亞當斯密。事實上，當我說道德情感是一套奠基於認識論的倫理學，其實就是因為這套倫理學的架構是先將人性之中感性認識的面向——人能夠觀看、並且會去觀看——作為論述基底，如此才有逐漸建構道德的可能；如果沒有這套認識論的預設，那麼道德是不能夠被證成的。因此其實，在我的理解之下，甚至可以將道德情感視為一套帶有道德意涵的認識論。當人們去觀看他人的處境，並且透過想像、與之產生相互呼應的情感——這就是道德的 (moral)。也就是說，人性之中的道德成分，恰是在於人們能夠看見、並且會去看見他人處境的這個性質之上。



既然已經確立要從感性途徑來切入討論亞當斯密，那麼相信讀者也已經看出，在他關於道德情感的論述之中，有兩個層次的感性：首先，個人經由觀看而能夠認識到他人所在的處境，這強調出人的視覺感官，是第一個層次，是物理性、生理性的感性。再者，當我認識到他人的處境之後，彷彿置身處地，試圖去感受對方的感受，如此去強調情感上的和諧、相互呼應，而非使用理性邏輯論證來證成其理論，則是第二層次的感性。而在這裡，當我們看到，在同情共感之中隱含了一種情感上的和諧，我們又可以更明白地指出，同情共感不只是感性，更是一種帶有和諧之美的感性。事實上，在論述的最初，斯密（TMS 1-1-1-1）是這麼開始的：

人，不管被認為是多麼自私，其天性（nature）中顯然有一些原理，會讓他對於他人的命運有所興趣（interest him in the fortune of others），並讓他人的幸福為他所必須；儘管他從中得不到任何好處，但看到（seeing）他人幸福，他自己也感到快樂。屬於這一類的原理，是憐憫或同情，是當我們看到他人不幸，或當我們深刻懷想他人的不幸時，我們所感覺到的那種情緒。

由這句話開始的第一章，係論合宜感（sense of propriety）。合宜，那便是有一既定規範，而我們既不能逾越、亦不能不及那規範；要達到適當的程度，這才是合宜。合宜所要達到的那既定的規範、恰如其分的「分」、所謂的分際，是什麼呢？我們可以看到，斯密指出是天性的原理。而人的天性的原理又是什麼呢？是和他人（others）相關的原理，是我們去看到他人的幸或不幸，產生了憐憫或同情的情緒，因而去關心之。這顯示的是，在人的天性中，原來就有和他人相關的成分在。

因此，首先，當我們要檢視斯密理論中的人論，亦即斯密是怎麼談人？我們必須這樣理解：斯密所關注的個人，首先是座落於系統中的個人，而非自足（self-sufficient）且定義自身的（self-defining）、按利益相互協調的個人。也就是說，斯密所見的人，一直都和其他人相關，斯密所談的人，從來都是社會人。這揭示了，對斯密而言，個人並非可以一個一個清楚分割、並展現自身化學性質的原子，而都是社會的一部分，而且，個人是由總體的社會形構而成，彼此是不能分開來談的。個人和社會之間如此相互影響、相互構成的關係，顯示了個人並非獨立且功能完善的人；而是唯有當處於系統中，個人方有可能達成意義的充實。斯密如此理解，便異於霍布斯筆下那種原子式的個人，會獨立運作，直到作決定時才彼此相關。對斯密而言，從發生的最初，人就因為同時座落於社會這個系統中，而彼此相關。這關係是不能取消的，也不能放到後來才看，好似將兩顆互不相關的原子分別放到系統中，關係才生發；從發生的最初，論人的天性，人就彼此相關，這才是斯密要談的；自始至終，都沒有互不相關的可能性。

同時，我們也必須認識到，斯密所關注的個人，是具備身體性 (physicality) 的個人，簡言之，是有身體 (physical body) 的個人。身體的物質性、身體是由物質 (material) 構成的這個事實、身體作為一實體，所表現的是人的實在。若用較為詩意的語言換句話說，則鬼魂和精靈十分自由，能來去自如，但人們的肉體卻始終緊緊鑲嵌在時間空間之中，在某個時刻，只能在某個地點。而恰是這樣不自由的肉體，彰顯了我們「在」，我們此時此刻在場。

接著，也是我延續前面所強調的感性切入途徑、而要進一步強調的，就是本研究不只能夠帶出亞當斯密筆下的感性認識的面向、此外也能帶出亞當斯密筆下的美，那份和諧之美。其實從前面我們已經看到的，道德情感很重要的一環，是我的情感會和他人的情感相互呼應，再到現在又看到的，亞當斯密強調合宜、強調不能踰矩，讀者應該已經注意到，在亞當斯密筆下，人和人相處、乃至於道德被形構起來的背後，都預設了一種恰如其分、剛剛好作為前提。彼此相互對照、相互呼應，這個人與人之間，觀看與被觀看的互動模式也才能順暢地運作下去。在這之中，一種和諧之美就顯現出來了。換言之，其實在亞當斯密的人性的科學背後，其實蘊含著一種美。也是在這樣的脈絡之下，我們不只可以將亞當斯密的倫理學理解成一套奠基於認識論的倫理學，此外更是有美感的倫理學；一套美學倫理學。

不過關於美學，在此必須稍微作出分梳。事實上，雖然對美的探索自古希臘時期就有了，然而要到十八世紀的啟蒙運動，認識論的問題受到重視後，美學 (Aesthetics) 才正式成為一門有著獨立命題的學科——感性認識之學。相對於西方哲學的理性傳統，美學所探究的是審美與感性經驗。根據歷史脈絡，在十八世紀的蘇格蘭啟蒙運動，理論家在哲學層次廣泛討論美學 (Hemingway 1989)，而且這和柏拉圖討論詩歌 (poetry) 相當不一樣 (Stecker 2005,137)；這是蘇格蘭啟蒙獨特的「品味的社會學」(Hemingway 1989)。亞當斯密也在這股潮流之中，他對藝術和美高度熱愛，而且美感判斷和品味在他的思想中扮演重要角色 (Labio 2013,118)。而如今在哲學上討論美學，主要有三大方向：首先涉及的是作為某種實踐、行為或物件的藝術作品，其次則是關於美或優雅等等的特色或面向，第三則是美感作為一種態度、知覺或經驗 (Levinson 2005,3)。而在現代以降的政治論述中，政治美學化 (the aestheticisation of politics) 這一詞彙的運用，也常在關於民主倒退 (democratic backsliding)、民粹 (populism) 興起的政治現象研究中出現。這來自班雅明 (Walter Benjamin) 在《機械複製時代的藝術作品》一文文末，所做出的對比：「法西斯主義是政治美學化，而共產主義的回應是藝術的政治化。」其中政治美學化，指的便是相對於理性邏輯思辨，以及建制化的制度、法則而言，審美、感官體驗在政治場域中佔據更重要的地位，以至於群眾的政治行動，發生了非理性的轉向。事實上，若是將民主理解成一套遊戲規則，透過保

障程序以達成正義，那麼當民粹去否定民主制度內在的邏輯、進一步否定民主，則也可以放在感性和理性的框架下去理解，即，民粹是感性對民主制度的理性專制產生了質疑。

因此其實我們可以看到，當亞當斯密將倫理學奠基於認識論，去強調感性認識，用視覺感官進行論述，這已經足以讓我們將他這套感性認識的倫理學，理解成一套（十八世紀脈絡下的）美學、感性認識之學。更甚者，這感性認識其實也是美的；任何的觀看和情感生發，都是合宜的、適當的、恰如其分的。因此，我們也就認識到，在亞當斯密筆下其實是有一種和諧之美。換句話說，在亞當斯密的論述中，美——不在於崇高、不在於優美——其實就在於和諧。也正是出於這樣的理解，當本研究強調出亞當斯密論述之中的感性、美感成分，而去討論其筆下社會是如何依照直觀的美感（the aesthetic）建立、以及在這依循美感建立起的社會之中，政治如何可能——簡言之，就是關注亞當斯密的美感政治<sup>5</sup>（the politics of the aesthetic）——那麼我們不只能突出經常被既往研究忽略的、斯密理論中的美學成分，同時更能進一步反思當代的政治美學問題。不過，對於當代的反思，暫且留到最後一章。而現在，既然已經確立了本研究的切入途徑，那麼接下來我們要來更全面地建立起認識亞當斯密的框架。

## 二、社會道德的形構：反目的論、反效益論與反功能論

前面說明了本研究將以感性、美感的途徑切入閱讀亞當斯密，而在這一節，我將進一步指出，亞當斯密的書寫不只反對目的論，也反對效益論、乃至於反對功能論。我認為，這才是一套正確閱讀亞當斯密的方法，也唯有在這樣的框架下去理解亞當斯密，方能更深刻地認識亞當斯密筆下感性、美感的成分。而為了要帶出這個框架，我首先要帶讀者來閱讀兩段引文。

前面我們已經看到，亞當斯密強調人的視覺經驗，觀看與被觀看，這樣的社會互動。而關於這所有會觀看以及會被觀看的人所組成的集體，亦即社會，他則用了兩個生動的類比——分別是生物體的器官、以及手錶的齒輪——來進行論述。斯密（TMS 2-2-3-5）寫道：

我們觀察到，在宇宙的各個部分，手段都被精巧地調整，以達成其目的。我們也能感佩於植物（plant）或動物身體（animal body）的構造和運作，為了達成自然的兩大目的——支持個體、以及維繫種族——是如何被巧妙安排的。……未達成指示時間的目的，手錶的齒輪（wheels

---

<sup>5</sup> 因為並不是早就建立起來的政治、進而發生了美學化（aestheticisation）的轉向，也因此，用美感政治（the politics of the aesthetic），而非政治美學化（the aestheticisation of politics），才能更好地表達斯密筆下是美感先行。



of the watch) 也極好地被調整。它們的不同動作，都在巧妙地共同產生這個效果。

當斯密將社會人之間的互動，類比成身體器官或是手錶齒輪之間，自然而和諧的運作，我們可以看見幾點：首先，斯密理論中的人，是實質的、物質的，換言之，也就是有身體的、佔有空間的、實在的人，而不是抽象的、假想的、只用預設的人性或能力代稱的人。第二，這個類比也表現出，斯密所談的人，是在集體之中彼此相關的，而不是疏離的、單一的、分別的人。第三，如同齒輪是同時相互牽動，人共同構成社會，並不是依照先後次序輪流構成，彼此的牽動不具因果關係，換言之，並不像骨牌，是一個一個牽動、連續下去，有開始和結束；人們是在同一個時間，共同構成社會。第四，當斯密強調齒輪的動作，亦表示此構成是動態的，亦即，和諧運作所達成的是動態平衡，換言之，並不像拼圖，將碎片放在各自該在的位置之後，便會靜態地互不影響。第五，這些實質的、物質的人之間所具備的此機械式的牽動關係，恰是可以達成某個目的的運作機制。

接著，斯密也強調：運作機制，和這機制所要達成的目的，該是兩回事。當我們討論這運作機制，其實是能夠和以這機制作為手段、所將達成的目的分開來談的。斯密（TMS 2-2-3-5）寫道：

食物消化、血液循環，以及其中產生的數種體液的分泌，這些全是動物生命各大目的（great purposes of animal life）所必要的手段（operations）。然而，我們絕不會努力根據那些目的去說明那些手段，彷彿把那些目的當作是那些手段的動因似的；同時，我們也不至於設想，血液循環，或食物自動消化，本身懷有什麼欲求（desire）或意圖（intention），想要達成什麼循環的或消化的目的。……我們絕不會把任何這樣的願望或意圖歸在它們頭上，但是會歸在鐘錶匠（watch-maker）的頭上，我們也知道，它們都在一條彈簧的推動下運轉，而這條彈簧也和它們一樣，沒有任何企圖或意識，想要產生其效果。

在閱讀了這兩段引文後，首先我們注意到，亞當斯密筆下有兩個層次的美感：方法上的、和內涵上的美感。首先在方法上，斯密並非使用傳統的邏輯推理進行論證，而是使用類比（analogy），在抽象層次抓出鐘錶和人類社會的相似之處，並藉由對鐘錶的特性進行說明，好讓讀者更好地認識人類社會。而在內涵層次上，不去談目的、不去談意圖，只談事實是其所是，這也高度美感化。尤其，再結合第一節所討論過的，當亞當斯密要談社會的內涵，他是從人的視覺感官、從人的感性認識開始，再切入同情共感，如此強調情感，來進行討論的。因此我們除了能夠看到他只談事實，此外更能看到，他所談的事實，尤其著重於感性層次。

也正是在這裡，我們可以清楚看到亞當斯密的論述反對目的論。當他把人類社會類比成我們所能觀察到的生物體、或是手錶齒輪，然後進一步對其相互牽動的動作——也就是觀看與被觀看——進行描寫，更強調道，我們不能將鐘錶匠的目的視作手段的動因，而現在要討論的也就只限於手段相互配合的機制，其實我們可以發現，他把上帝的工作和人的工作給切開了，而他作為一位哲學家——同時也只不過是一個人——所做的就只是把上帝按照其目的打造出來的這個現實，我們所居於其中的人類社會，給照實描繪出來罷了。也是至此，我們能夠討論亞當斯密筆下這個最有名的隱喻：看不見的手（the invisible hand）。

斯密最著名的書寫，無疑是他的政治經濟學名著《國富論》，其中又尤其以隱喻「看不見的手」名氣最大，更是許多二手文獻的關注重點。但值得注意的是，此隱喻不只見於《國富論》中，斯密在其更早期的著作《天文學歷史》（History of Astronomy）以及《道德情感論》（The Theory of Moral Sentiments）之中，都曾在書寫時用了看不見的手一詞。雖然看不見的手並非斯密理論中的核心，但釐清「看不見的手」這個隱喻真正的意義，仍將對我們有所啟發，因為一旦釐清這個隱喻，我們將有能夠探索我們所要關注的主題——斯密理論之中和諧運作的系統——的基礎，同時也能深刻認識到亞當斯密是秉持反目的論的立場進行書寫的。

在《天文學歷史》中，斯密寫道，在多神論的社會裡，人們會將自然的不規律，比如雷電和風暴，視作神靈所致，但他們卻不把尋常事物歸因於神靈「看不見的手」去做出了安排（Smith 1980,49，轉引自 Rothschild 1994,319）。而在《道德情感論》中，斯密則寫道，雖然富人非常貪婪、想把所有東西歸為自己所有，但最終他們還是得和窮人一起分享他們的成果，這是受一隻看不見的手引導所致（TMS 4-1-10）。在《國富論》中，斯密則在論廠商投資產業時寫道，雖然廠商只意在達成自己的利益，但卻會受看不見的手引導，而仍會自然地去促成社會的利益（WN 4-2-9）。

幾度出現的「看不見的手」，究竟是什麼的隱喻？古典的詮釋為看不見的手作出神學解釋，指出斯密這麼寫，是在指神安排了秩序（Hill 2001,1; Oslington 2011,197）。亦有論者指出，在《天文學歷史》中所提及的神靈，很顯然，並不是基督神學裡的神，然而，在《道德情感論》和《國富論》中，神就更接近基督神學的神（Macfie 1971,595-596）。晚近的主流詮釋，則採現代的、世俗化的立場，指出秩序出自人，是人去形成秩序的，而若將安排了秩序的力量視作理性、或是神聖力量，其實都不對（Morrow 1923,71）。亦有論者乾脆認為，看不見的手去作出安排，和斯密向來強調的個人能動性相反，而斯密向來所持的懷疑論立場，也顯示他無論對超自然力量的神祇、或者法律規範去對人們做出限制，都並不信任，因此在此三處，其實斯密只是使用借喻的修辭筆法（West 1990,171），甚至這個筆法是高度諷刺性的（Rothschild 1994,319-322）。

基本上，我肯定斯密是藉借喻筆法，解決本體論的問題，寫出如此安排的發生。但在這邊，我們又要小心，不能過度放大目的論意味，否則會偏離斯密的書寫。斯密確實指出，是上帝的智慧，促成了一切安排。他寫道（TMS 2-2-3-5）：「當我們受到自然原則（*natural principles*）的引導、去促成某個精巧開明的理智（*reason*）也會建議我們去促成的目的時，我們很容易把讓我們得以促成那些目的的情感與行為歸因於那理智，將它當成是那些情感與行為的動因，乃至於把其實屬於上帝（*God*）智慧所造成的結果，想成是人類智慧的結果。」同時又道（TMS 2-2-3-1）：「人是為了特定處境才會誕生，也是自然（*nature*）將人們——唯有在社會中才能生存的人們——安置<sup>6</sup> 在該處境。」從這兩段，我們便能夠看出，斯密時而寫作是上帝促成安排、時而寫作是自然促成安排。而這兩者的混用，表現的是斯密的自然神論立場。如雅納（*Jacob Viner*）所指出的，斯密理論中的和諧秩序，是自然藉由個人的本能彰顯自身（*Viner 1927,199*）。但同時，我們也必須謹記，談人們彼此之間互動的機制時，不宜和促成此安排的力量混為一談。斯密的書寫，不是要說明為什麼達成這個安排，而是要向讀者介紹如此安排。如金（*Kwangsung Kim*）所說的，是先有了這自然神論的本體論立場，斯密才有了方法論的預設，而能夠進一步探索社會（*Kim 1997,314*）。

另外，亦有討論將目光放在規律上，亦即去討論看不見的手所為，究竟是破壞或維持規律，而指出在《天文學歷史》中看不見的手是在破壞既有規律。然在《道德情感論》和《國富論》，看不見的手在維持被人破壞的規律（*Macfie 1971,595-596*）。我基本上同意在斯密前後的書寫中，的確有某尋常規律被破壞、或被保持的差異，但同時也想指出的是，與其說這隻看不見的手所做的是在維持規律，不如將目光放在其創造的力量上，亦即，是這隻手去創造了事實，創造了規律，而這創造比起維持而言，既是時序上的先，更是邏輯上的先。所以當斯密寫道看不見的手去引導人、使人作出特定行動，這並不是說在那個人要做出行動時，那隻看不見的手才伸向他、去矯正他。看不見的手在最初就已經設計好、校正好一切，因此當人要行動時，會很自然地按照初始的設定去做——就如同當一位鐘錶匠打造好一口鐘，他不用自己去轉動每一個齒輪，以讓之運作；這每一個零件就會相互牽動，自然地運作。一旦如此理解，我們便能見到在這些筆法的使用之間，彼此並沒有意義的斷裂，而其實就是指一種先驗的、讓事情發生的力量。神作為鐘錶匠，打造了這個現實。神為了什麼目的創造出如此現實，其因不可考，也不是人類該揣測的事。人就是被造，就是在此，而維繫社會和維繫人們自身，係一體兩面。因此，其實，看不見的手就是促成呈現在我們面前的如此事實是其所是的力量。這力量遠遠超過人類所能知，而也不是我們每一天的生活所必須考量的事情。

---

<sup>6</sup> 原句為 ” [M]an, who can subsist only in society, was fitted by nature to that situation for which he was made (Smith 1984:85).” fit 除了放置，亦帶有恰好、適當意味，故在此我將之翻作安置。



因此，過度看重「看不見的手」此一隱喻在斯密理論之中的地位，是太概括化斯密的理論，無視其綿密的論證，以至於可能扭曲其寫作意圖。首先，我們知道，斯密將機制的運作、和一套機制原先被設計的目的，視作兩回事。目的並非手段的動因，而若我們無視手段本身是如何運作的，僅著重於目的，甚至概括以目的解釋手段，則是將兩回事混為一談。又，邏輯推理所具備的因果關係，唯有在按照順序檢驗每一步驟時，才能彰顯。若我們無視發生的順序和關聯，則發生亦煙消雲散。是以，在此，除了指出「看不見的手」的作用之外，本研究所著重的是：是這隻手安置了人，但當人被安置於所在的位置之後，彼此之間的互動，是依照什麼模式運作？這也才是斯密寫作本書的重點。事實上，我們不妨一讀霍金（Stephen Hawking）為哥白尼的《天體運行論》（*On the Revolutions of Heavenly Spheres*）寫的序，序中道：「宇宙的許多特徵（比如我們是在第三塊岩石上，而不是第二塊或第四塊這一事實），似乎是任意和偶然的，而不是由一個主要方程式所規定的。許多人（包括我自己）都覺得，要從簡單定律推出這樣一個複雜而有結構的宇宙，需要借助於所謂的『人擇原則』，它使我們重新回到了中心位置（Copernicus 2005,10）。」我們不知道為什麼是這樣的現實，為什麼我在這裡、而不在別的什麼地方，這我們都沒辦法解釋的偶然——恰是這個事實才有力量；必然性就在這樣的偶然之中。所以與其執著於是什麼促成了這樣的偶然，不如專注於這偶然的事實上：此時此刻，我們共同存在於這個世界上。我們不能把「看不見的手」當作鐘錶各個零件運作的意圖；零件的運作是沒有意圖的，而看不見的手也只是在最初，讓事情是其所是的力量。規律的維持，其實近似於某種運動學的靜者恆靜、動者恆動的想像，具有自然保持的傾向。我們不能又在其上加諸了更強的目的——是這隻手一直看情況去調整、去維持之——如果這樣理解，那就偏離斯密的書寫了。

除了反對目的論以外，接著要帶各位讀者來看的，是其實亞當斯密同時也反對效益論、反對功能論。首先，談到效益主義（utilitarianism），無疑會想到大衛休姆（David Hume），這位對亞當斯密來說可謂亦師亦友的思想上的前輩。不過，對於休姆強調事物效益（utility）的論述，亞當斯密卻是抱持相反的意見；他在文本中曾經幾度以「那位親切的哲學家」稱呼休姆（頗有先禮後兵之勢），並引用其文本，來進行反駁。首先，斯密指出，休姆以為，是物品的效益讓其主人感受到快樂，而旁觀者也經由同情主人的這般感受，進而感受到效益所帶來的快樂。對此，亞當斯密不同意，並寫道，我們並不是在看到東西有什麼實質用處之後，才感受到美的；我們是在一看到該物件的那個瞬間，就會去想像它能帶來什麼好處。因此，某物的美感是非常表面的，根本不用等到它真的運轉、真的帶來效益，就已經讓我們感覺到舒適愉快（TMS 4-1-3）。同樣地，當休姆寫到我們何以會讚許某人擁有美德時，也認為，首先是那個美德對某人自己來說有用（useful）或可喜（agreeable），我們才會去讚許它。但亞當斯密卻反對道，其實某個品行

是否合宜、和它是否有用相比，可以說是不相上下、甚至比後者來得重要多了。我們會去讚許某個品行，不是因為它對當事人有用處，而是因為若我們處在和他相同的情況下，肯定也很難控制某個情感，但他卻盡量壓抑住了。他和我的情感之間有了這樣的相互對應，我才會去讚許他（TMS 4-2-8）。亞當斯密認為，在物品和德行表面上看起來的美好、和其實際能帶來的好處之間，可能是有所斷裂的，但人們卻往往被某事物表面上的美好給迷惑，進而費盡千辛萬苦，也要獲得榮華富貴——但在過程中所要經歷的辛苦，所必須花費的力氣，可能都遠遠超過在成功之後所能享受的一切便利、宜人。人沒有辦法一眼就看出事物的有用性和效益，而人們在觀看的瞬間所能看到的，也就只有事物所呈現出來的自然的美感。因此，他整理道，事物之所以會吸引人，絕不是和理性計算相結合；相反地，其實它的吸引力是高度美感的。

亞當斯密指出，體系之美（*beauty of the system*）不同於實際效益。有錢人家富貴的、華麗的派頭，包括豪宅、僕役等等，很容易讓人聯想到基於擁有這些，很可能會得到的幸福快樂，因此就讓旁人不斷幻想擁有那些、甚至終其一生追逐名利富貴。但其實，這些看起來很美妙的手段，一定能達成真正的幸福美滿嗎？會不會到頭來，我們為了追求幸福，反而失去更多呢？亞當斯密用借喻筆法寫道，這部巨大無比的機器，反倒需要我們花費更多心力照料才行（TMS 4-1-8）。同樣道理，若是為官之人只在乎公共政策的體系秩序之美，熱衷去安排、設計這些制度，也不一定能讓民眾得到實際好處。政府組織的價值，應該只能就其是否促進人民福祉而論，因為那應該是它們唯一的用處和目的才對。但偏偏，斯密批評道，有些人出於某種體系精神（*spirit of the system*），或也可以直接說是公共精神（*public spirit*），而反倒忽略活生生的人類的情感了（TMS 4-1-11）；他們甚至因為太沉醉於理想（*ideal*）政府的美麗，而不容許現實出現任何一點偏誤（TMS 6-2-2-17）。他也點名霍布斯，指出霍布斯以為人是考慮到保全社會能對自己帶來什麼好處、才想要保全社會——這已經是從超然的角度去思考現實了（TMS 7-3-1-2）。事物是因為散發出美妙和諧的美感，才會吸引人，絕對不是像休姆或霍布斯說的那樣、因為效益才吸引人。

同時，我們也注意到，亞當斯密在書寫時，並未特別區分有用性（*usefulness*）和效益（*utility*）；和體系美這種表面的、直接的美感相比，效益和有用性都在指涉實際的用途。好比，當他為了說明情感相對於效益和有用性而言是多麼直接時，舉了監獄和皇宮之會在人們心裡產生的不同情感來說明。他寫道，當然，我們對於罪行的受害人會有同情共感，也清楚明白監獄是維繫社會秩序的重要設施，而與之相比，皇宮對於社會就沒有那樣的效益。但當我們看到監獄，我們還是會感到不愉快，反之看到皇宮則會感到愉快，這便是其所產生的——相對於長遠影響（*remote effects*）而言——直接影響（*immediate effects*）；憤怒和怨恨很直接地會讓我們感到不愉悅（TMS 1-2-3-3）。從這些段落，都能看出他把效益——相對

於自然生發的情感而言——歸類於理性計算，也因此，能不能派上用場並實際促成民眾的福祉，是一脈相承的，我們既能用更重視工具性的口吻稱之有用( *useful* )、也能說是帶來效益( *utility* )。現在我們稍微釐清之後，馬上就能認識到，在亞當斯密看來，人趨樂避苦，並不是透過縝密計算而決定出孰更樂孰更苦，而單純是喜歡表面上看起來的美好、某種自然生發的和諧，因此不是理性的，而仍然是美感的。而透過他這麼寫，我們也可以發現，他想強調的，無非就是其實任何事物所帶來的效益根本是我們沒辦法認識到的。哪怕是一心鑽研公共事務的人，去判斷什麼體系好、什麼體系不好，也是憑藉對於還沒成真的現實的想像而進行判斷的。懷抱體系精神之人，只是看到美好的藍圖，就在腦海中建構出很棒的想像，但其實就連他們也不知道實際上會不會弊大於利。也正是從斯密如此不談目的、並且進一步反對效益的論調之中，我們可以認識到，其實他的論述是反對功能論的。在功能論的主張之下，功能所反映的是系統需求的預設，因此只要對系統運作而言是有用的，也就必然是合理的。亞當斯密不討論系統背後的理性邏輯，而是以高度美感化的筆法進行書寫，把上帝的工作和人類的工作一刀切開，而只討論系統的和諧運作、不談和諧運作背後的目的。此外，系統能夠和諧運作也只是基於「事實就是如此」、「零件相互對應」，而不是出於有用( *usefulness* )。

而，當亞當斯密透過拉出事物的表面美感和實際效益兩者之間的對比，去對直觀和感性進行強調，並指出感性才是道德判斷的根基——而不是像休姆說的那樣、是理性計算引發感性——我們也可以看到，他對於當下的、瞬間的、正在進行中的現實有高度強調。當我們要考慮一個政策會帶來多麼好的效果、或達到有權有勢的地位後能享有多麼便利的生活，其實都是面向未來，以長遠的未來作為考慮的重點，而忽略現下的感受、直接的幸福。亞當斯密所要批評的，恰恰是這樣的好高騖遠。這也就是為什麼，論者以為，若從效益主義的角度來認識亞當斯密，那可就和他所要說的東西差得遠了；從很多地方我們都能看到，他對於效益主義反而是高度批評的( *Raphael 2007,46* )。他的論調很清楚、一致，秉持反目的論、反效益論、反功能論的語調，來描繪人性原理以及人類社會。而透過他這樣的書寫，我們也認識到，當我們將他的書寫放在美學脈絡中討論時，其實是能夠發現他的獨特性和重要性的。

### 三、亞當斯密的超驗現象學

現在，我們已經大概知道要從什麼方式去理解亞當斯密的文本，那麼也就可以再進一步指認出斯密文本所具備的開創性。從前面，我們認識到，其實亞當斯密的文本要放在十八世紀蘇格蘭啟蒙運動的脈絡中去理解，這樣就能看到他何以試圖用感性經驗來建立一個超乎個體的道德框架，而也是在十八世紀美學成為一門獨立學科之際，亞當斯密的書寫論及一種交互主體的感性經驗背後和諧之美，不談目的、不談效益、也不談系統功能，而就單論事實，是如此高度美感化。也



是因為有了這樣的理解，我們可以稍微回應既往研究對亞當斯密的一個最主要的批評：「兩個亞當斯密」的問題。

在十九世紀後半的德國，「兩個亞當斯密」始為學者所提出來、此後也得到廣泛討論（Nieli 1986,611），其內涵是將強調感性的《道德情感論》和強調理性自利的《國富論》，視為斯密對人性的預設出現斷裂，並將這理解為兩部著作之間的不相容性。這是亞當斯密研究的大問題，而現在我們勢必也得先梳理並回應這個問題。有論者認為，並不是斯密在書寫兩部著作時，分別持具不同的人性觀，而是其實人本來就有自利的傾向，只是在道德社群中，人們彼此之間更親近，個人的行動會受到較大的束縛，也是因此，在道德場域跟市場中，人們會作出不同表現（Nieli 1986,618-619）。亦有論者提出，我們應該區分在道德場域中的互動是人格化的、行動背後的邏輯是互惠性（reciprocity），而市場中的互動則是非人格化的、行動者希望的是得到最大利益，這樣一來，便不是人性預設出現斷裂，而是因為在不同場域之中，行動背後的邏輯本來就不同（VL Smith 1998）。另外，也有論者整理道，其實「兩個亞當斯密」問題又分為兩個層次，分別是（一）在《道德情感論》中，對道德的高度關注，和《國富論》中的道德冷漠並不相容，以及（二）某種中產階級的社會心理學預設，真的能建立起道德社會嗎？換言之，自利的人格特質，真的是良善社會的建立基礎嗎？針對第一個問題，他的理解是，其實審慎的道德行為，和自利的經濟行為，背後是一樣的邏輯；其間並沒有人性預設的差別，唯前者是社會化的過程，而後者則是社會化的結果。針對第二個問題，他則認為，其實資本家在面對窮人的時候，他們的同情心遠遠超過想成為富人的渴望，而這也才是斯密筆下的社會化（Heilbroner 1982）。

基本上，道德系統和經濟系統是不同的場域，而社會互動的功能也因此不一樣，這點我同意。在道德系統之中進行人際互動，能夠充實彼此的人性；但在經濟系統之中，卻是自我定義（self-defining）的個人在進行互動。因此，與其說在兩個系統中分別是感性的人與理性的人，倒不如說是無法自足、無法自我定義、因而必須參與共同構成的人，和更具有完整的能動性的人，這兩者的相對。而，如果只把道德系統中的人理解成感性的人，其實我們前面也看到，亞當斯密筆下的道德人，其實是先感性後理性的、同時擁有感性和理性的官能。雖然感性的、身體的面向是建構道德的出發點，但在觀看了那麼多人、累積了那麼經驗之後，還是要靠理性官能來對這些經驗進行統整，從而得出一般性的規範（TMS 3-4-7）。簡言之，道德人其實也就是能理性歸納感性經驗的人。而相對於道德人也有理性，其實經濟人也是高度感性的；赫希曼將人逐利而居解釋為出於激情（passions）而行動，並指出亞當斯密的書寫是意在強調出負面的、具破壞性的激情，如何能在看不見的手指引之下，對社會帶來正面影響（Hirschman 2013,16）。這麼一來，再連結到前面我們看到亞當斯密所說的，人去認可某事物，並不是考慮到實際效益、而是僅僅為表面上的體系美所吸引，我們就能看見，哪怕是在經濟系統中一

心追求利益、不斷積累的人，也是高度感性，出於其對利益的盲目的偏好而採取行動。

事實上，如果要討論亞當斯密筆下的人性觀如何是邏輯一致的，我們不妨拿大衛休姆的文本來作對照。在亞當斯密之前，蘇格蘭啟蒙運動中對於道德哲學貢獻最大的，當屬哈其森（Francis Hutcheson）和大衛休姆這兩位哲學家。他們兩位都反對只用理性去解釋道德，不認為能用數理邏輯推論來解釋道德行動（Raphael 2007,6）。而在他們兩人之中，又以大衛休姆對亞當斯密的影響更為重要；相較於哈其森討論的道德感（moral sense），休姆始提出用情感來解釋道德，更甚者，使用了同情共感（sympathy）這個說法。論者指出，他這麼寫，解決了從夏夫茨伯里（Lord Shaftesbury）到哈其森都未能解決的問題，也就是讓情感始能超越個人，而道德判斷（moral judgments）也因此具備客觀性（Morrow 1923,64）。前面我們已經看到，亞當斯密對大衛休姆的書寫作出反駁、修正，而主張事物之所以會吸引人，並不在於其效益、而是在於其具備直觀美感。而其實，斯密不只是在效益／美感的方面，曾經參照休姆；在人性原理的研究方面，亞當斯密的預設也是對大衛休姆的理論作出修正——甚至，其實在早於亞當斯密提出道德情感之前，大衛休姆就曾在《人性論》中提出人性中具有同情共感（sympathy）這個官能了。是以，若我們要討論斯密的人性預設、乃至於他的同情共感，那我們不妨也讀一讀休姆的書寫，如此既能認識到斯密所要反對的是什麼，也能更進一步認識到他強調的是什麼。

休姆開宗明義地將感知（perception）一刀劃開，劃分為印象（impression）和理念（idea）這兩種。他以為，印象和理念之間最主要的差異，就在於力度（force）和鮮活程度（liveliness）的不同——值得注意的是，兩者的本質（nature）並無差異，而是力度的差異——其中以較強的力度進到我們感知的，是為印象，而其中包括各種感官感受（sensations）、激情（passions）和情感（emotions）；另一方面，理念指的則是，印象隨著思考（thinking）和推理（reasoning）的過程，而形成了淡化的圖像（faint images），舉例而言，基於正在進行中的對話（discourse）而激起的感知，即可稱為理念。休姆簡單總結補充道，其實每個人都明白感覺（feeling）和思考（thinking）的差異（Hume 2007,7）。在此，我們首先已經可以看到休姆也使用了感性和理性的一元論來描繪我們的感知，並且強調了感性無論在時序或邏輯上都先行。有了這基本的認識，我們接著就可以來看，在他筆下的同情共感是怎麼一回事呢？他先強調道，人會對他人產生同情共感，是人性中最值得注意的特質。經過這樣的溝通（communication），人們會接收到（receive）其他人的傾向（inclinations）和情感（sentiments）——就算那和我們自己的傾向和情感再怎麼不同，都能被我們在某種程度上接收（Hume 2007,206）。接著，他又寫道，他人所給予我們的一個意見（opinion），都會讓這不論是好或壞的理念（idea）對我們產生影響——而如果沒有這個來自他人的意見，我們本來是完

全忽略掉這個理念了——這就是同情或溝通的原則所導致的。而同情共感，他表示，根據他的觀察，就是理念（idea）經由想像力（imagination）而被轉化成印象（impression）的這一回事（Hume 2007,273）。

在此，我們可以看到，在兩位思想家的哲學中，人能夠對他人同情共感，這樣的一個人性原理，顯示出人的本性就帶有和其他人相關的成分，因此也顯示出在他們筆下，所預設的人類的處境裡，從來就沒有所謂原子式的個人、而一直都是複數的人——這是兩人論述的相似之處。但我們同時也可以看到，雖然休姆帶出客觀性，但他卻沒有把機制寫得很清楚；當他寫道，他人的理念會進而轉化成我自己的印象，這反而是違背了他自己提出的方法論，也就表現出前後不一致（Morrow 1923,65）。

而同時，我們也看到，當我們是對他人的意見（opinion）產生同情，這裡已經有語言的介入。和直觀的、感性的視覺相比，我們用來解釋事實的語言，其實並沒有辦法完全還原事實；因此當對方開口，這溝通的內容已經經過語言的轉譯、包裝，而我和他之間也就有了語言所造成的隔閡。但我們可以看到，與休姆相對地，亞當斯密卻是把視覺感官給強調出來，並且處處強調是我們在觀察、觀看、凝視。而我們的視覺感官所接受到的東西，包括其他人的模樣和手勢，都是可見的，是不用經過語言這個媒介，而能夠進行直接的人際溝通的。透過這樣的筆法，亞當斯密帶出我們的直觀的、感性的身體，不僅讓同情共感變得更加直觀，同時也帶出我們的實在，這是亞當斯密對休姆的書寫的一個很好的延伸和回應，同時也是他的研究的可貴之處，而這正是本研究希望能夠特別討論和強調出來的。經過此些討論，其實我們不難認識到，根本沒有所謂的兩個亞當斯密、也就是沒有兩套人性預設的問題。亞當斯密的論述一直都很清楚，前後邏輯也是一致的。

而也正是至此，我也必須明白指出，其實亞當斯密的書寫帶有超驗現象學意涵。換句話說，雖然他不斷強調自己所描繪的是親眼見到的事實，但他的書寫並不是在為實證歷史辯護，而是已經經過某種程度上抽象化的工作，再從人性預設逐步推論、證成社會。這一點，首先從他以認識論作為倫理學論述基底，便可見一斑。而如果要從歷史脈絡來檢視的話，亞當斯密所處的是資本主義正要興起的一個典範轉移的時代，而他所要證成的，其實是基於這美感的科學的人性原理，所建構起來的新典範。於此同時要注意的，事實上也是本文的寫作意圖是：關注身體性的個人，將使我們認識到身體同時具備的可能性和限制性。其可能性展現於作為感性的基底，人實在於世的一切經驗皆由此開展；其限制性則在於兩層面，一為生理上的分割導致了人與人彼此之間內向主觀的不連續性，二為物理地座落於某一時空位置的限定性。當斯密（TMS 1-1-1-2）寫道：「我們的感官從來不會、也不能帶給我們自身以外的感受（carry us beyond our persons）；只有透過想像（imagination），我們才能對他的感覺（sensations）形成某種概念。」這顯示了



我永遠不能真正知道對方的感受，無論對方再怎麼忠實地、誠實地表現或說明，我和他之間始終存在無法化約的鴻溝，我只能從自己的角度出發，去感知。這是第一層次的、一個人和另外一個人之間的小系統所彰顯的限制性。而此外，每個人的身體都為物理時間、空間所限，每個人都在自己所在的位置上，那麼也就避免不了只能在所在的時間、空間接受刺激，產生感性——這則是第二層次的、也是總體的系統的限制。然而，在此必須強調的是，並不是身體限制了我們、讓某些可能性不可能，而是既然身體是根本，那從一開始就沒有那些可能性。我此時此刻在場，這就是發生的根本，一切可能性正是由此才開展，而若我們要談在此之前或在此之外，甚至是去否定實在，否定這發生的基底，那就會是虛妄之言。在這裡，其實可以舉文本裡的一個故事為例。

在《道德情感論》裡，當斯密在寫看不見的手會如何促進安排時，用了一段很有趣的說明，恰能彰顯每一個人都有身體，而縱使人有階級、財富等差異，但至少在身體上都是平等的。為什麼富人會和窮人分享經營成果呢？那是因為富人再怎麼想吃，也吃不了那麼多。雖然地主們很貪婪，可謂「眼睛大過肚子」，但說到底，他的食量根本和他巨大的慾望不成比例；他胃的容量，不過就跟最卑賤的農民胃裡所能容納的一樣罷了。這也就讓地主不得不把剩餘的食物分配下去，奴僕佃農們也就是因此能夠得到他們的那一份生活必需品（necessaries of life）。是以，土地的產出物（produce of the soil）在任何時候都維持其所能維持的居民人數（number of inhabitants）。而富人們這樣分享經營改良的成果，係受到看不見的手（the invisible hand）引導，而在無意中促進社會利益（TMS 4-1-10）。從這裡我們可以看到，自然為了要讓所有人都能生長，於是用那隻我們看不到的、先於現實且造就現實的手，把人造成「再怎麼貪心都吃不了那麼多」的這個樣子。他並不是打開糧倉，把糧食發下去，這樣去矯正，而是在最一開始就把人設計成只有一個胃、而胃的容量也不會因為處境有貧富貴賤之別，就有所差別。同時，在亞當斯密筆下，人人基於身體官能的一致，因而平等，在此我們也可以看出他書寫所具備的抽象、超驗意涵。

事實上，也正是由於如此的書寫立場，人實存於世的個殊性和普遍性才得以展現。為什麼呢？因為人存有於世的現實——這是誰都不能否認的——就是差異。同一的普遍性，只能在先驗的抽象層次去談，比如自由主義式的普遍理性預設，就是預設了人先驗的平等。但是在現實中，無論是社會結構或是物理時空，每個人所處的位置都不同——物質的人佔有空間，我們可能同時在一個稍微大一點的房間內，但我們不會同時在一個不佔有空間的點上面——也因此沒有一模一樣，更不可能有普世皆然的一模一樣——遑論這一模一樣是相當完美無暇的預設。這是人的實在的個殊性，但也恰是這個，彰顯了普遍性——亦即，「每個人都在系統之中」而且「每個人都有其所在的位置」這樣的普遍性。有了如此在抽象、超驗層次上的認識，我相信，閱讀亞當斯密將能對當代的我們有所啟發。

本研究的進行，將採政治哲學途徑，以交互主體的系統出發，討論政治社群的建構，並將個人的生命經驗視作政治的基礎、以及任何政治安排的正當性之所在，對制度進行探討。事實上，經驗主義常被評為心理學——尼采（Friedrich Nietzsche）在《論道德的系譜》的開頭，便以「那些英國的心理學家」稱呼道德情感學派哲學家。亦有論者指出，相對於理性，道德情感揭示的，是一種反思的自主性（reflective autonomy），也因此，相對於規範性理論（normative theory），更偏向描述性的心理學（descriptive psychology），但道德卻恰是在此心理學之中被證成（Frazer 2010,5-8）。然在此我亦要強調，無論斯密的文本或本論文的書寫，縱使是從所預設的人性官能出發進行論述，也不能對其作科學心理學式的理解。也就是說，亞當斯密絕對不是將主觀和刺激主觀的客觀視作相互獨立，採取這種啟蒙科學式的、預設了一個和主觀無關的客觀，這種基本立場，才去檢驗主觀所受到的影響。就算要將斯密的書寫稱呼為心理學，也該在超驗現象學的層次上去掌握文本，並且認識到：道德情感理論，是將道德的證成立基於系統之中個人的經驗，而超過發生心理學所描述的範圍，涉及人所生活的整體系統。我相信，如此分析道德情感，方能更深刻地將正當性（legitimacy）鑲嵌於個人的生命經驗之中。本文想要立基於經驗——個人的身體感官於此時、此地，接受了來自外界的刺激——並討論這發生在經驗層次的政治性。而政治既是發生在經驗層次的，那麼政治哲學也不該以抽象觀念、甚至是制度規範，試圖矯正生命經驗的不完美。這是本文的寫作意圖。

最後，我想再次強調的是，比起從個人（individual）出發，去解釋個人行動背後的意圖為何，本研究更想要著重的，反倒在於系統（system），並從此出發，探討居於其中的系統人（man within the system）——不論道德人或經濟人，全都是系統人。當然，個人非常重要，但個人如何居於系統之中，並且在行動之際都已經預設了對於整個系統、以及系統內其他個人的承認，是我想通過本研究強調出來的。和個人同樣重要的，是包含所有個人的社會這個大系統，不論在道德上或是經濟上都是。這也就是為什麼，我們從一開始就一直強調並沒有原子式的個人關於人，我們談的都是系統中的，是活生生的，在系統中佔有位置的人，而不單純只是抽象的人性。現實和理想之間總是有一段距離，而去承認這段距離，該是作出任何政治安排之前的首要之務。《道德情感論》的寫作，就是從現實出發，介紹這套社會和諧運作的機制。而本論文的寫作，則意在經過對斯密理論的梳理和重構，回答：依循斯密這套模型所建構起來的政治社會，其邊界何在？又，我們又是否有超越該邊界的可能性，讓政治社會既具備和諧美感、也不需要排除任何不能與社會調和的個人？

## 貳、觀看作為道德實踐

### 一、觀看者對被觀看者的承認

既然現在，我們已經認識到，當亞當斯密把論述的基礎奠立在視覺感官，也就是我們去觀看、以及我們被觀看的這一個事實上，藉此從身體、從美感現實建構起道德，那麼接下來，我們必須更深入地探討觀看的意義。在此，我們注意到，觀看作為對認識興趣<sup>7</sup> (interest in cognition) 的一種實踐 (practice)，帶有承認 (acknowledge, acknowledgment) 的意味，而這不只帶出人的主動性，也顯示出在亞當斯密筆下，早在我們去下判斷之前，觀看就已經是一種最根本的道德實踐 (moral practice)。

首先要討論的，是當旁觀者去看當事人，其實也代表一種對當事人的承認<sup>8</sup>。當然，我們都知道，正如約翰伯格說的那樣，我們只能看到 (see) 所注視 (look at) 的東西，而注視是一種選擇行為 (Berger 1977,8)。當然，他在這裡使用選擇行為 (act of choice) 一詞，所指涉的並不是理性思辯，而是在說觀看是有方向性的，是一種剪裁，一種取捨，而當我們去面向、看向所見之物，這件事本身就是一種實踐行動，我們的立場也由此展現出來——誠如戒嚴時期黨外的紀錄片團體綠色小組，所拍攝的一系列影片，都沒有完整敘事，但他們的拍攝仍然代表反對聲音，這是為什麼？因為當他們架了攝影機，決定拍這而不是拍那，這本身就是一種立場，就是對周圍世界的一種剪裁。而當他們去拍攝反抗的人——尤其，在威權統治之下是幾乎不容許任何不同調的聲音——這種選題，這種聚焦，任誰都能指出，就是在承認反抗的人，承認反抗。而在亞當斯密筆下，當然，他是高度強調視覺感官。斯密 (TMS 3-4-7) 寫道：

我們對他人 (others) 行為的持續觀察 (observation)，會慢慢導致我們在自己內心裡，就該做、或該避免什麼事，才能算得上合宜適當 (fit and proper)，形成了某些一般規則 (general rules)。他們的某些動作讓我們自然產生震驚之情，我們也聽到周遭的每個人都表達自己的厭惡。這麼一來，我們便能確認、甚至更加覺得它們醜惡 (deformity)。

<sup>7</sup> 在這邊是借用胡賽爾的話。胡賽爾認為，當我們去認識事物，其實帶有主動的認識的興趣在裡面，而所謂物體對我們發出刺激的這個說法，也絕對並非在說我們是被動地受到刺激，反倒可以理解成物體把我們的認識興趣給吸引到自己身上了 (Husserl 1973,29-30)。

<sup>8</sup> 因此當然，作為這篇研究作者的我也很自然地能夠認識到，當我去摘錄特定文本的特定段落，就已經帶有對這些段落的基本承認 (acknowledge) 了——縱使可能不到認可 (recognise) 的程度——但不論我是贊同或要挑戰這些書寫，首先當我去節錄它們，這已經是一種剪裁。對於正在閱讀這篇研究的讀者們也一樣，縱使您可能不同意我的觀點，但拿來閱讀已經是一種基本的承認了。



我作為觀察者，主動去對他者的行動進行觀察，而這樣的觀察會讓我產生不同的情感。這首先彰顯出了觀察者去進行觀看，是一種具備主動性的行動，而當我對他的行動產生了不同的情感，我也賦予他個性。亞當斯密使用他拿手的美感化的筆法，把觀察者類比為鏡子（mirror），並寫道，如果人是在某個遺世獨立之處長大的話，那麼他自然是看不到（look at）自己無論是心靈或形貌上的美醜的。但，一旦人來到社會（society）裡，他就會得到一面鏡子——而這所謂的鏡子，指的就是那些與他共同生活的人們的臉色（countenance）與行為（behaviour）。每當其他人同情、或反對他的情感時，這鏡子總能留下痕跡；而也正是在這裡，他才首次觀察到自己的情感合宜與否、自己的心靈是美或醜（TMS 3-1-3）。在這裡，我們可以看到，個人關於自我（self）的意識，要在社會裡才能夠建構起；那麼反過來說，其實正是旁觀者透過觀看這個行動，去主動參與建造了當事人的人性。作為一面鏡子，我朝向這一個方向，映照某人，即是我對他的「在」的承認，而在我的映照之下，他的個性也有了內涵。

亞當斯密接著補充道，當人進到社會裡，那他的情感也會變得比原先自己生活時更加複雜：原本他的情感只受事物牽動、只對事物有所好惡，但現在有了其他人的存在，而當其他人對他的情感、他的好惡，有所讚許和憎惡，他也會因此開心或悲傷（TMS 3-1-3）。在某人看到鏡中倒影之際，他會受到刺激、產生新的反應，而這時又產生了新的鏡中倒影，繼續刺激他。在這一來一往之中，旁人對他產生了影響，更在牽動他的情緒之餘，促使他去做或不做某些事——而且，不是以外力強押著他去做某事、或壓制他不能做某事，也沒有使用語言去說出某個意見；觀察者不過就是用那和某人有段距離的目光，進行觀看，卻隨即就佔據一個主動的位置，發揮其主動性來役使某人，同時也讓某人變得被動、被役使。雖然旁觀者沒有觸碰到他——我們都知道觀看一定是有距離的，若以眼球貼著某個東西反倒是看不到它的——但經由觀看這個實踐行動，旁觀者對被觀看者施以權力，充實了他的人性，也因此讓他有了自我（self）、有了去做某件事的能動性。這種賦予某人能動性的情況，我們可以理解成一種承認，是每個人的人性都必需的成分，而且唯有透過觀看這樣的實踐才能達成。因為如果是我去強押著某人做或不做某件事，那麼這時候他就會變成全然的被動，是我去主觀地擺動他的雙手，執行某些動作，而他的雙手對我來說就和機器道具沒有兩樣。在這個情況下，人的能動性根本無從談起，那麼，所謂的人性也就變得空洞了。

觀看所達成的是一種能充實人性的承認，亞當斯密清楚認識到這點，也很好利用這點來進行論述。這也是為什麼，他會舉例道，當我們看到某人沒有在他的恩人需要幫助時回報他的時候，那麼縱使每位旁觀者心裡都不會對那自私的行為產生任何共感，但若我們去強迫他表達他的感激，那麼這反而比他一開始的忘恩負義更不正當（TMS 2-2-1-3）。因為透過強迫而得來的任何善行，都不能說是

承認之下的能動性。亞當斯密所寫的道德系統其中的行動者是有能動性的人，他非常清楚這一點。

關於觀看如何是一種主動的承認，亞當斯密進一步用一個很有趣的事實來說明；他發現，人們對於其他所有人的關注程度並不會完全相同；人們常會對某些特定的人投注目光、同時也更努力去同情他們的情感。而對於某些人能自然而然引發我們的興趣（interest us）這一點，斯密（TMS 1-3-2-1）寫道：

偉大顯赫的人物，受到全世界的注意。每個人都渴望看著他，並至少透過同情共感，來享有那處境所帶給他的喜悅。他的行動是大眾關注（public care）的對象，僅僅一句話、一個手勢，都不會被忽略。而在大型集會上，他也是所有人目光投射之人（the person upon whom all direct their eyes）。……如果他的行為不算太過荒謬，那他便時刻有機會引發人們的興趣（interesting mankind），並讓自己成為關注對象（the object of the observation）、讓他們對自己產生共感。

我們可以看到，亞當斯密在此利用眼睛（eyes）、觀看（observation）等具象化、強調視覺感官的筆法，來呈現出大眾如何偏好去關注（care）大人物，而且這種偏好乃是基於希望能透過同情共感，而享受到那優渥處境會帶給人的幸福感，因而形塑而成。從他這樣的書寫之中，我們發現人在觀看時其實具有一種認識興趣，這既表現出人的主動性，同時也表現出一種對象性，在我還沒實際進行觀看之前，就已經把我感興趣的對象給標示出來。而我要將這樣的認識興趣給實踐出來，進到生活世界裡——而不是只在我自己內心的小宇宙——那麼我所必須採取的行動，就是進行觀看。是以，觀看是為對認識興趣的實踐，在此我們初步看到這一點。論者也指出，當旁觀者去觀看，投注視線，便顯示了他們對這個情境已經產生關心，而我們應該明白，他們其實是處在一個能對當事兩造都產生同情共感的位置；他們絕非漠然的（Carrasco and Fricke 2016,252）。因此，觀看絕對不是眼睛這個器官受到刺激，而被動產生一連串機械式反應；相反地，觀看帶有高度的主動性在裡面。

接著，當旁觀者真的進行觀看了，我們又可以從這個行動之中，認識到其實旁觀者對被觀看的大人物，懷抱有兩個層次的承認：一來，被觀看者存在，而且他就在那個位置，因此我可以向那裡投射視線，並且觀看他；二來，那個處境是美好的、是幸福的。如果說前者是一種相對持平而不帶褒貶的「知道他在」，那麼後者或許還帶有正面的、肯定的成分，而可以進一步說是一種認可（recognition），但無論如何，如果沒有那個當事人，沒有他的「在」，那麼當然就沒有我們所謂「他的處境」可言，遑論處境是美好或醜惡。因此某一種主觀和客觀的張力就這樣被彰顯出來了，我的主觀能夠看、正在看，這首先表現出我的主動性；而去動

用我的視覺感官、去觀看，通過這個我主動採取的行動，也表現出我對所見之人的承認。

是以在此，我們注意到，首先是人們對大人物有所承認，接著才是對其所享有的榮華富貴有所承認。為什麼必須將這兩個承認分開來談、而且強調是對大人物的承認先行，是因為如果不這麼做的話，乍看之下很容易把「人們偏好看向大人物」的這個偏好理解成：人所看向的並不是大人物那個人，而是看到他的榮華富貴。那麼基於這樣的邏輯跳躍的理解，就很容易進一步推導出這是由於人趨樂避苦、甚至是高度利益取向，看到坐擁榮華富貴能享有的一切好處，才会有此偏好。亞當斯密就是基於這個理由，才積極反對大衛休姆所提出的效益（utility）論調<sup>9</sup>，並指出人們往往被事物表面上的體系之美（beauty of the system）給吸引，而懷抱著某種體系精神（spirit of the system），就在沒能認識到它實際上能不能帶來什麼好處的情況下，一味追求之、甚至認定那會比我們當前的現實更好。但其實那看似華美的事物，不但沒有比較好，甚至還可能給我們帶來更大的困擾，就好像要維持一部龐大精細的機器，需要花費很多力氣一樣，而這也就是人們只被表面的美感吸引、卻沒能認識到實際效益所導致的。在第一章我們提到這點時，我們的關注在於這是亞當斯密對美感高度重視的一個很好的例子，來論證我們把他放在美學的脈絡裡面討論是正當的；而到了這裡，我們的關注則要放在他如何經過這樣的書寫，強調出了人是有處境的、而且我們都承認他人的處境，因此也才會去觀看、甚至去讚許那個處境美好。

既然去觀看大人物代表對大人物的一種承認，那麼反過來說，有沒有不承認的情況呢？亞當斯密認為，也是有的。當他認識到人們偏好去看大人物，另一方面，關於地位低下的普通人，斯密（TMS 1-3-2-5）則以諷刺的筆觸不客氣地寫了：

那個任誰都不覺得值得一看的人，為什麼還要擔心，在穿過房間時，他的頭要怎麼抬、手要怎麼擺？很顯然，他的這般擔心很多餘，而這也顯示了他覺得自己很重要——這是任誰都不會苟同的。

我們不看他，所不承認的不只是他的粗茶淡飯，而更是對於他那個人、以及他所處的那整個寒微的處境，都一概不承認。我們所不想看的，不只是他所擁有

---

<sup>9</sup> 在《道德情感論》第四篇，亞當斯密討論效益對於我們的讚許感的影響（也就是我們何以依據效益而去讚許某人事物）。在其中的第一章，斯密以大衛休姆的效益（utility）論調作為對比，指出我們往往會因為事物表面的美感而予以事物讚許，不論是工藝品、榮華富貴、甚至是公共政策體系，人們比起去看它們實際上能帶來的好處，總是只被表面的美感吸引。而在第二章，順著同樣的邏輯，他也拿出效益作對比，指出當我們去讚許某人是德之人，往往不是因為他的那個品行對他自己有什麼好處、才予以讚許（approbation），而是因為對方的情感和我們自己的情感相互對應上了，基於這樣的感性上的合宜，我們才會去讚許他。



的那些器具，那些事物，而就連他這個人，他的任何行動，我們都不想看。而也因為我們的同情共感必須奠基於觀看，那麼當我們不去看他，自然也就不會對他有所共感，也就不會經由共感而去感受到他在那個處境是多麼辛苦。我們對他一點認識興趣都沒有，因此也就不採取觀看這一個實踐行動，因而也就沒有生成對他的那份承認。不過當然，在此也要留意，亞當斯密並不是藉由這個段落來表示有誰真的「不值得一看」，而是在就事實進行描繪。

而這也就讓平民相較於富貴子弟來說，必須要更有才能、付出更多努力，才能登上位於鎂光燈下的那個位置，得到眾人的注視。如此認識，讓他們甚至會期待國內或國外發生戰爭衝突，因而提供他們某個能夠一展長才的機會，好讓他們能從此得到讚許（TMS 1-3-2-5）。這種扭曲的願望，歸根究底，就是因為人們的觀看有所偏好，而我們又渴望得到他人的注視和讚許所導致的。不過，這是平民的想法，是那位希望得到目光的、一直都只能作為旁觀者而沒能作為主角的人，心裡的渴望。那麼，在人們投注視線的時候，大人物們又是怎麼想的呢？關於那位眾所矚目的焦點，那位大人物，亞當斯密寫道，其實他也對於人們的如此偏好了然於心。因此，他們的每一次舉手投足，都會表現得和普通人截然不同。亞當斯密（TMS 1-3-2-4）反詰道：

難道大人物不能感受到，自己要得到大眾傾慕（public admiration）所要付出的代價極其低微嗎？難道他們還想像自己跟其他人一樣，需要流血流汗，才能換取大眾的傾慕嗎？難道年輕的貴族會被訓示要有什麼重要成就，才能維持那尊貴的、較其他市民同胞更優越的地位嗎？……因為他意識到自己是多麼受到注視（observed）、而人們也多麼傾向於偏袒他的所有偏好，也因此，就算在最無關緊要的場合，他都能自然而然表現得從容高貴。

因為別人自然就會看向我，因此我不用像那些平民一樣，要為了得到目光而汲汲營營；我能從容不迫地享受別人對我的觀看，沉浸在視線之中，照常在我的優渥的處境裡過生活。這便是所謂的貴族風采。從這裡，我們首先注意到的是，基於旁觀者對某人和他的處境的承認與否，人們的性格會有所不同。也就是說，是旁觀者的視線去形塑了一個人的性格；他如何處世，高度仰賴旁觀者的視線。我所看的人，那些大人物，他們會有一種特別從容、特別優雅的態度；但另一方面，那些我所不看的人，那些平民，他們的性格也就會有一種汲汲營營的成分，那種想方設法要得到我的目光的性格。在這裡，我們清楚看到觀看如何主動地參與對他人人性的構成，也因此，一個人的人性中，始終都有他人的目光的成分，我們也就沒有辦法和人當作某個獨立的、自我定義的（self-defining）單位，而和其他人分開來談。也因此，觀看這樣的道德實踐對我這個行動者、觀看者來說，也有了應然的、規範性的意涵：我的觀看對於他人的實在而言，是根本而必須的。

而除了單純意識到他人對自己的如此承認並處之泰然之外，大人物還可以進一步利用這樣的承認去得到更多的、更深刻的承認，進而鞏固他的這個被承認的位置。亞當斯密（TMS 1-3-2-4）進一步道，大人物的權威（authority），就是從觀看出發：

他的氣息、他的態度、他的儀態，全都顯露出他因為自身優越地位而特有的優雅，而這是那些出身寒微的人幾乎沒辦法達到的。這就是他打算用來讓人們容易順從他的權威（authority）、並偏好他的喜悅（pleasure）的技巧——而在這一點上，他很少會遇到挫折。

先前，我們認識到，當觀看者透過觀看這樣的實踐行動去承認被觀看者，這不只表現出觀看者是有主動性的，同時也表現出他相對於被觀看者而言，是具有權力的。但在這裡，很有意思地，卻是被觀看者相對於觀看者而言，擁有權威。那麼，既然是觀看者自己主動去看的、現在卻又反過來臣服於被觀看者的權威，那麼觀看似乎其實蘊含了一種反身性（reflexivity）。而，雖然我刻意使用權力這個詞，來表示個人的力量、個人的主動性，但當權力這個詞在政治學裡經常專指「政府的權力」，而仍不免帶有使用強制力、使用武力，去迫使他人做出某個行動的意味時，權威這個詞的使用，就可謂相當準確了。觀看總是有距離的，而經由被觀看進而讓人臣服，所訴諸的不是外在的武力或任何強制性的力量，反倒是嚴格要求不能觸碰到，必須拉出距離。就像鄂蘭說的一樣，雖然權威要求相對的服從，但一旦使用強力（force），其實也就代表權威失效了（Arendt 2006,92）。是以，在此，當亞當斯密把人際的權力關係建築在觀看的基礎上，我們同時也看到他對於人的、人性中的力量，其實是高度強調的。

也正是如此，我們同時也清楚看到亞當斯密書寫跟契約論哲學的不同：就算不從權利（right）開始談、甚至根本不用討論到政府（government），也可以形成社會秩序；反倒是政府的打造，還得仰賴這種以社會為本的秩序。他明白指出，人們去附和有錢有勢者的情感的這種傾向，是造就階級（ranks）劃分和社會秩序的基礎（TMS 1-3-2-4）。無獨有偶，當他在寫公民政府的權威時，關於其賴以設立的前提、也就是其權威之所在——人們何以服從特定某些人——也指出，財產和門第的優越，是讓某人明顯處於他人之上的兩大要件，而正是倚仗這兩者，才讓人類社會有了權威，進而有了服從（WN 5-1-2-10）。也就是說，因為權力其實就來自人們的本性，所以秩序的生成也遠早於政府。權力關係是在我們去觀看之際就已經生成了：我去看，我去承認某人，這樣的觀看賦予了他權力，而他也就能夠反過來利用這樣的權力讓我屈從他、服從他。那麼，他為了得到我的承認、進而得到權力，所必須做的，就是要一直吸引我的視線，要讓我看向他。因此他

才會做出某種特定的表現。他所希望的，無非就是他、他的處境，能符合我自然的美感，進而被我承認。至此，我們將要接著探討被觀看如何也是對觀看的承認。

## 二、被觀看者對觀看者的承認

延續前一節關於人們偏好去看大人物的討論，我們發現很有趣的事實。先前，當我們看到大人物因為位居眾人視線的焦點、因而能形成權威時，我們關注的是觀看如何是觀者去賦予被觀看者權力。但在此，我們要關注的是另一面，也就是相對地，在觀者賦予被觀者權力之際，他自己也變成權力施予的對象，也就是被承認的對象。而對他施加權力的人，正是他去觀看的那位被觀看者。

當斯密寫道，大人物自然而然優雅合宜的行動，會讓人們很容易去順從他的權威（TMS 1-3-2-4），這時我們認識到，當觀看發生，一種雙向的權力關係也就此生成。在人們去看，去承認他之際，大人物會採取一個讓人看了舒服的姿態表現出來——用特定語氣說話、採取特定行動——因為他深刻認識到這樣的美，會符合別人的情感，也因此就能得到更進一步的承認，甚至是那帶有正面肯定意味的認可。而這時候，旁觀者對我的承認愈來愈多了，因此他就會繼續看，繼續給予承認，同時也繼續賦予我權力。也因此，就形成一個有固定方向的看與被看的關係，我的權威也就得到了鞏固。那麼這個時候，觀看與被觀看，也就從主動的觀看與被動的被觀看，進一步轉化成被觀看是主動的、而觀看反倒成了被動的。主動的視線反過來被利用，而成為觀看的對象施展權力的工具：對方的一舉一動，不但牽引了我的視線，更進一步引發我的想像，對他產生同情共感。

而在這樣對視線的利用背後，我們也可以看出，正在施展權力的那位被觀看者認識到他人的視線確實存在、而且是可以為他所用的。而既然有視線，那就代表一定有人站在某個位置，朝自己的方向看過來。也因此，被觀看者這樣的認識，不只代表了一種對觀看的承認，也代表了對觀看者、對觀看者所在的處境的承認。老實說，如果他真的是那麼自在自為，凌駕於所有人，也不需要任何人承認的話，那他為什麼要活在別人的視線下，甚至要為了符合旁觀者的感性、而進行特定展演呢？他的展演，那在他們面前所採取的特定姿態，所顯示的無非就是他非常需要大眾的視線、需要他們的承認，而一點都算不上是自在自為、自我定義的。因此，觀看行動除了揭示出觀者對被觀者的承認，同時也揭示出被觀者對觀者的承認。斯密乾脆寫道，因為我們希望被同情，被承認，也因此我們汲汲營營往上爬，希望變得偉大顯赫。位在高處，就能得到全世界的注視，也就能為周遭所有人同情——人們將會像期盼自己的幸福一般，期盼我幸福——世間的各種較量、競爭和模仿，就是這麼來的（TMS 1-3-2-1）。我們希望他人觀看我們，因為觀看是一種別人對我們的承認，但我們為什麼要希望他人經由觀看而承認我們呢？說到底，當我們希望為他人視線所投注，這已經代表我們承認他人的承認。觀看和被觀看



是主體際相互承認的行動，讓觀看者和被觀看者的人性雙雙都能得到充實。而這也是為什麼，當我們看到在觀看持續之際，被觀看者對於觀看者的承認也一直持續著，我們甚至能說，就是因為被觀看者承認觀看者，才會一直在他面前展現自己，也才會讓觀看者的視線有所能投注的方向，有一個對象在。那麼，被觀看的主動性也就在此表露無遺了。

因此，我們可以認識到，在亞當斯密筆下，被觀看揭示了一種行動者對旁觀者的承認。說到底，我們這樣重視他人的目光，不斷照鏡子，其實從根本上來說，就顯示了我們承認這面鏡子。斯密（TMS 3-2-30）很清楚地寫道：

全知的造物主（the all-wise author of nature）教人要尊重同胞的情感和判斷，並指派他成為人類直接<sup>10</sup>的判官（the immediate judge of mankind），監督同胞們的行為，而他的同胞們也被教導，要承認（acknowledge）他所被賦予的權力（power）和審判（jurisdiction）。

亞當斯密（TMS 3-2-6）又道：

當自然<sup>11</sup>（nature）為社會造人時，人被賦予一種原初渴望（original desire），會想要取悅（please）同胞、也很自然地討厭觸怒同胞。

從這兩段引文能看到，亞當斯密筆下的人性原理，自然就帶有承認他人的成分：我們清楚明白他人存在，而且還進一步希望得到他們的讚許（approbation）。論者指出，其實這就是斯密所預設的人性之中的社會性格（Hurtado 2016,299）；我，我的人性，有很重要的一部份，就是其他人眼中所見的我。

現在，我們已經爬梳過被觀看如何是被觀看者對觀看者的承認，同時我們也看到被觀看者對於旁觀者是被取悅或被觸怒、開心或憤怒，其實也是有所認識的。那麼，也就是說，當我認識到自己正在被觀看的時候，我對旁觀者正在進行觀看的這回事不只有根本的承認、認識到其存在，我還在「觀看他的觀看」，也就是反過來向他投注視線，用我的觀看去承認他。這也造成很有趣的情況：雖然我所待的就只有這一個處境，但我卻同時扮演不同的角色。我既是這個處境的行動者（agent），同時也是旁觀者們的觀察者（spectator），會去觀察其他旁觀者對於我們自己的處境，有什麼樣的反應。用鏡子的比喻來說明的話，那麼我既是被鏡子映照，同時也是正看著鏡子裡的我。

<sup>10</sup> 從「直接」（immediate）一詞的使用，也能看出在亞當斯密筆下，社會中其他人對個人的觀看帶有立即的、瞬間生發的意味。

<sup>11</sup> 從這兩段對人性原理的描寫，亞當斯密混用「造物主」和「自然」，也能看出前一章所討論過的、他的自然神論的立場。

至此，我們也就可以再次看出亞當斯密經由視覺感官帶出人各自位於不同處境的這個事實：對於我現在所處的這個位置而言，我是中心、是主角、是行動者，但人和人之間的位置是相對的，我只能從我的角度看向其他人所在的位置；而這時候對於其他人而言，我就是在他處境之外的某一個旁人，某一位旁觀者。換言之，「我在這裡」和「我不在那裡」是同時成立的。那麼，我們似乎又回到前一節所討論到的那位透過觀看去承認他者的觀察者。不過，不同於前一節，在這裡，那個受到我觀察的他所做的行動，恰是在觀察我。我們互相觀察，互相承認。而就我現在位在這個處境時，既被觀察、也在進行觀察的二重行動，他又進一步解釋道（TMS 3-2-6）：

當我努力要檢視自己的行為時……我就好像把自己分割成兩個人……第一個我是旁觀者（spectator），而我努力想要體會他對於我的行為的感覺；為此，我努力設想自己處在他的處境（situation），並且努力思索，當我從他那個特定觀點（particular point of view）來看待我自己的行為時，看來是什麼樣。第二個我是行動者（agent），是我可以正當稱之為我自己（myself）的那個人，而我正努力以旁觀者的角色（the character of a spectator），想要對該人的行為形成某種意見。第一個我是審判者（the judge），第二個我是被審判者（the person judged of）。

除了自己作為當事人的立場外，我清楚明白，此外還有其他立場，而某人就站在某個立場，以他的特定觀點來看待我。每一個從特定（particular）觀點出發的觀察，會逐漸在我心中「就該做、或該避免什麼事，才能算得上合宜適當，形成某些一般（general）規則」（TMS 3-4-7），亞當斯密在此拉出個殊和普遍之間的張力，既顯示道德是如何奠基於社會，同時也符合他一貫的、認同歸納而非演繹的論調。也因此，就如同我們會用自己的官能去評斷別人，我們也是用他人的感受評斷自己。斯密（TMS 3-1-2）這麼寫道：

我們絕不可能觀察到（survey）自己的情感（sentiments）與動機（motives），也絕不可能對它們作出任何評斷，除非我們像是從自己自然的所在（natural station）撤離一樣，努力從一定的距離看向它們。我們能做的，無非就是努力以他人的眼光來觀察它們，或者說，除非我們努力像他人那樣觀察它們。因此，不管我們對它們做出什麼樣的批評，這批評必定總是暗中參照他人實際對它們有什麼樣的批評。……我們努力以我們認為是公平且不偏私的旁觀者（fair and impartial spectator）所都會採取的方式，來審視我們自己的行為。

在此，我們可以看到亞當斯密再次強調每個人都有自己所在的位置（station），而且每個位置之間是有距離的——而有距離恰是觀看的先決條件——而也是在這裡，他提出「不偏私的旁觀者（impartial spectator）」這個概念。這個概念不只將被觀看者對觀看者的承認更進一步提升，也是社會和道德的一個很好的連接；而事實上，比起僅在各文本中輕巧出現一次的看不見的手這個隱喻，不偏私的旁觀者還更常見於斯密的文本之中。那麼這不偏私的旁觀者，究竟是什麼意思呢？亞當斯密用司法審判的審級制度來作比喻（我們再次看到他的書寫手法高度美感化，用了很多的類比）。先前我們看到，人如何被指派成為他人行為的直接的審判官，監督他人的行為（TMS 3-2-30）。但對於受到監督的這位當事者而言，旁人<sup>12</sup>（the man without）被指派為直接判官的這回事，其實不過是初審而已。斯密（TMS 3-2-31）接著寫道：

他<sup>13</sup>的判決可以被上訴到更高審，到被審判者自己良心（conscience）的法庭，由那位不偏私（impartial）而且充分了解情況（well-informed）的旁觀者——他胸懷裡的人（the man within）、能審判和裁決他自己言行的人——主持。

當我們從我們自己所在的處境、從這一個視角出發，去觀看他人，成為他人處境的旁觀者，是為所謂現實的、真實的旁觀者（real spectator）。隨著旁人的觀看不斷累積，當事人的心裡會慢慢就事情的是非對錯形成一套標準，來檢驗他自己的每一次行事——這也就是他所說的，不偏私旁觀者所進行的裁判。而真實旁觀者的意見充其量只能說是一審，任何「案件」都還要再上訴至被觀看的當事人的內心那位法官所主持的二審法庭；二審可能維持一審判決，當然也可能推翻一審判決，這就顯示了在當事人心中的那把尺，一般而言，是優位於個別旁觀者的意見的。不過，這並不代表我自己說了算；當同胞們一致譴責我的時候，亞當斯密也強調道，原應不偏私的那位審判官也會有所猶豫；畢竟，「那些真實旁觀者的眼睛（eyes）和立場（station）正是他在評判我們的行為時，所盡力想要採納的」（TMS 3-2-32）。因此在這裡，我們除了可以看到普遍規則如何是從個殊經驗而來，也可以看到被觀看者對於旁觀者的承認又變得更深刻了；被觀看者不只在現實中被看，還內化了旁觀者的視線，時時刻刻指導自己的言行舉止。

有論者特意區分了社會與道德，並指這旁觀者並非實際的觀眾，而只是代表道德：具有道德能力的人可以想像一個公正的觀眾，並在作判斷時，採用在道德

---

<sup>12</sup> 當亞當斯密使用 the man without 和 the man within 的對比，其實所指涉的就是主觀我的外向的世界（簡言之也就是生活世界）之中的某個真實的人、以及主觀我的內向的世界（所謂我的內心的小宇宙）之中假想的人，這樣的兩位審判官——兩人都會對行動者（agent）我的言行做出評斷。在此使用「旁人」來翻譯 the man without，是為了要表示這外面的人是「我自己以外」的其他人——不論是疏遠的外人或親近的自己人，對我而言都是旁人。

<sup>13</sup> 指真實的旁觀者。

上的公正的觀點，而不只是社會規範和慣例這樣的主流社會標準——這是實際觀眾所能給我們的觀點（Brown 2016,238）。基本上我同意旁觀者在事件發生的當下可能是想像的——我們並不總有人在身邊對我們指指點點——但隨著我們社會化的過程，我們內化這些旁觀者的觀看和反應，因而到了事件發生的這個時候，這個由社會形構而成的我，便會作出以這個社會的標準看來是能夠被認可的反應。因此，並不是客觀絕對的、與社會無關的道德標準在指引我們；是社會的道德，是在社會中真實存在的人們，作為我們想像的觀眾，在一旁看著我們。這正是為什麼，必須特別注意，不偏私所指的當然是已經被昇華、沒有採用單一特定某觀點看向我們、因而能在二審做出判決的一位審判官。但這位審判官所採用的觀點並不是沒有根據、沒有立場；相反地，他是站在所有不同的立場，綜合考量這所有的觀點，然後才下判斷。他不只盡力想要採納真實旁觀者的立場，甚至往往需要真實旁觀者待在我們身邊，才有辦法盡到自己的責任（TMS 3-3-38）。既然我們每一個人都是情境（situation）的涉入者（involver），那麼這位不偏私旁觀者作為我們每一個人的加總，又怎麼能說是沒有所處情境、沒有立場呢？充其量只能說他不參與（play no part）、不在我所在的這一個情境裡而已；換言之，所謂不偏私（impartiality）這回事，能夠排除的立場（part），就只有我的位置這一個位置而已。故在此，我們必須注意，不偏私的旁觀者，同時是社會的、也是道德的。社會和道德是一元的，而且社會佔據無論在時序或邏輯上的先，然後才是道德。這旁觀者不是超脫的非人，而其實就是除了情境涉入者之外的每一個人。是以，當我們用戲劇性（theatricality）來解釋這種人際呈現和觀看的關係，必須注意到的是，這種呈現是已經被我們內化的，即，就算旁邊沒有實際的觀眾，我們心裡也總想著觀眾（Marshall 1984,598）。而這所謂想像的觀眾，這栩栩如生的人物，就成了我們胸懷裡的那個人（the man within），那位不偏私的二審審判官。

因此，觀看除了前面說過的，能滿足人性之中的社會性，實現個人的人性之外，也是社會道德形塑的根本。在沒有絕對規範引導的情況下，觀者從自己所在的位置去看待事物，同情共感之，並作出道德評斷（Rick 2007,147）。論者指出，正是因為這樣，所以我們也可以將旁觀理解作一種在公共場域的社會互動，而同情共感的產生過程，就是解決道德分歧的一種溝通過程，也正是在這個過程中，人們才習得不偏私（Carrasco and Fricke 2016,250）。雖斯密從未使用「美學」（aesthetics）這個詞，但隨著他用視覺感官來建構起道德、而在書寫的筆法上也高度美感化來看，從美感的角度來切入理解他的文本，是再適合不過了。

### 三、觀看與被觀看作為對系統的承認

經由本章前兩節的分析討論，我們已經認識到觀看如何形成個人之間的承認，不論是觀看者對被觀看者的承認、或是被觀看者對觀看者的承認。那麼現在，我們要再進一步認識到，觀看和被觀看其實都蘊含了個人對道德系統的承認。



首先就觀看如何是對系統的承認來看，有兩點可以說明：一來，觀看預設了一個視域（horizon），因此這是對於我可能看得到的人（縱使我還沒真正看見他們）的承認。目光——依照個人能動性——能夠觸及可見視域之中的任意某人，也就顯示了觀看其實帶有無限可能性，因為雖然這時候我們的目光鎖定某個特定的人，去承認他，但今天不論我們的目光最終是鎖定在誰的身上，在目光還沒對焦之際，模糊存在於背景中的群眾，每一個人都可能會被我的目光攫捕。而我們能從這一整個範圍中看到某人的這個事實，已經代表我們對視域有一個基本承認。二來，觀看揭示了一種開放性、一種可檢驗性，因此這是觀察者對於其他觀察者（fellow-observers）的承認。對於這範圍中的任何一個人，每個人都能夠親眼看看他、評斷他——就是我能看，你能看，另一個不特定的第三人他也能看。這個人的品行如何，並不是我說了算，而是我們每一個人的情感和反應都算在內——更甚者，我們每一個人還會同時被上升到成為那人心中的不偏私旁觀者。因此當我睜開眼睛去看——而不是閉上眼，任憑自己在幻想中去想像別人是什麼樣——就成了一種對同屬於這個系統的觀看者的承認，對主體際的可感性的承認。

先就視域問題進行討論。說到視域，當然就和胡賽爾（Edmund Husserl）所提的經驗視域高度相關。胡賽爾指出，每一次的經驗，雖然都有其確實的、決定性的、為我們所認知的內涵，但撇除這確定的內涵來看，其實經驗本來就都有它自己的視域，而且視域是遠遠超過其確定的內涵，而指向可能性（possibility）的。因此，前於認識的前識（preknowledge; Vorwissen），雖然還沒有進到我們的認知，還沒有被我們給把握，但它絕對不是空洞、沒有內容的，而只不過是還沒有被確定而已（Husserl 1973,32）。就我們的經驗之物而言，它們不只具有其內在視域，也就是其待充實的內涵上所具備的一切可能性，此外也都擁有無限開放的外在視域，也就是向外意指一切「暫時還只是在背景中被意識到」的那些對象（Husserl 1973,33）。而胡賽爾筆下的外在視域，我們從亞當斯密的書寫中可以很清楚地看到。

縱使我們偏向去看某些人，但這不代表「可能為我們所觀看之人」就只限於那些人。前面我們認識到，人們偏好去看有權有勢的大人物，去關注他們、同情他們（TMS 1-3-2-1）。但這不代表我們沒有能力、沒有機會去看普通人，而只是在說當一個華麗、一個樸素的兩個處境放在我們面前時，我們的目光會被華麗的處境給吸引。他這麼寫，也就讓大人物和普通人一併被放到同一個集合之中；其中的任一人，我們都可能看見。此外，他還有另一個有趣的觀察：我們傾向去同情其他人的「小快樂」和「大悲傷」——也就是說，當我們看到某人遇上一件細微瑣碎的好事，往往能夠真心為他感到開心，但若他突然遇上一件意外的大喜事，我們常會因嫉妒心作祟而沒能真正同情共感；另一方面，若某人只因為一件不如意的小事就怨聲載道，我們幾乎不會同情他，但當他遭遇到最深沉的憂傷，則會

引發我們既強烈也真誠的同情（TMS 1-2-5-3）。在這裡，亞當斯密雖然強調實際上我們的同情共感會偏向小快樂和大悲傷，但他同時把四種人——分別遇上小快樂、大快樂、小悲傷、大悲傷事件——列在一起進行討論。如此讓他們並列，然後一次挑一個出來討論人們是怎麼看他們的，其實也顯示了人是能夠看到他們的；雖然我們選擇多看某些人幾眼、多同情他們一點，但去看其他人、去同情其他人的可能性一直都存在。

那麼，我們所能觀看的人組成的這個集體，我們能去觀看、並產生同情，這一個同情共感的視域，有沒有一個範圍呢？亞當斯密寫道，我們每個人所在意的對象，在自己之後，依序會是家庭成員——父母、子女、手足——然後會是朋友、同事，然後才是鄰里之中的鄰居（TMS 6-2-1-15）。這是我們以仁愛相待的人們的順序，而同樣道理，我們生於斯、長於斯，在此受教育、也在其保護下生活的國家（state）或謂主權國（sovereignty），也可以說是我們的善行或惡行最能夠影響其福禍的社會團體（society）了。雖然每個主權國內部都分成許多不同社群和階級、而我們通常最關心的是自己所屬階級的利益（TMS 6-2-2-7），但總的來說，不只我們自己，包括我們的子女、父母、親屬、朋友、恩人，這些我們自然而然最關愛也最尊敬的人們，都在國家這個集體之中（TMS 6-2-2-2），而此外，我們所屬的所有的階級和社群也都包含在國家之中（TMS 6-2-2-10）。經此，我們可以看到，在亞當斯密筆下，同情是有範圍的；說到底，我們的視域，這個同情共感的社會的邊界，就是國家<sup>14</sup>。因此，我們也可以認識到，當我作為一個觀看者去進行觀看，我所看到的人可能是我的家人、朋友、鄰居——但不論是誰，不論他們和我親疏遠近，他們和我都屬於同一個國家的國民。那麼，當我睜開眼睛去觀看，而所觀看的對象被限制為一定要是和我同一國的國民時，這樣的觀看行動也揭示了對國家、對我可能看的範圍，懷有基本的承認。

第二點，關於觀看所揭示的開放性。前面談視域，所討論的是可能的觀看的客體。而在這裡，我們要討論的是可能的觀看的主體。誠如梅洛龐蒂所寫的，觀看之和夢境不同之處，係在於觀看這樣的感官行動，揭示了一種開放性：知覺或真正的視覺，給出一個協調一致開放探索的系列對象，而夢則相對是不可觀察、更幾乎是不能檢驗的。這構成我們進入世界（world）問題的開端（Merleau-Ponty 1968,5）。當然，他寫道，這麼絕對地將兩者劃分開來，尚不夠精確；而實際上，關於觀看——秉持經驗主義立場——去強調可見的事物，也忽視了事物從內在、意圖、意義上來說其實都是相連的。雖然亞當斯密沒有處理到後面內在意義的問題，不過從梅洛龐蒂採取如此角度來切入觀看，讓我們得到一個啟發，也就是：當我可以用雙眼去審視他人的品行，那麼其他人當然也能用他們的雙眼去審視那

---

<sup>14</sup> 亞當斯密並未特別區分 state、sovereignty、country，而都指涉主權國家。從他這樣子使用單詞來看，我們也可以認識到他不是要討論政體的、政府組織架構的問題，而是討論政治實體（political entity）所立基的社會、以及社會中的人的問題。

個人的品行。經由觀看建構起道德，將形構一個主體際的道德系統。主體際的可感性，為系統帶來某個程度上的客觀性。系統由個人的參與行動形構而成，而且在每個人不斷參與之際，建造工作也持續在進行當中。而如此參與，也奠基於一種對系統的基本的承認。我在這裡，理直氣壯地看，並認識到其他人也正在理直氣壯地看，這本身就是對所有觀看的人的承認。而在亞當斯密筆下，關於觀察者的複數性（plurality），我們的確了然於心。

亞當斯密在書寫的過程，不斷把觀看者的複數性帶入，例如，若某人獲得意外的成功，加官晉爵了，那麼任誰都不會感到開心的：他的新交，那些達官顯貴們，會因為他竟能和他們平起平坐而感到不快；而他的舊識，現在被他給超過了，也自然會感到不悅（TMS 1-2-5-1）。對於某人的處境，不論新交舊識都看著，感受著。觀看的人不只一個，而且大家正從不同位置，以不同視角看向他。至於某位捨棄美德、逐利而居的野心家，亞當斯密則寫道，不論是在顯貴人士的阿諛奉承之中、或是在尋常百姓的歡呼聲之中，他自己的心中對於自己因為犯下罪行、而所該受到的怨恨，還是十分清楚明白的（TMS 1-3-3-8）。這時候看著這位野心家的人們，既有顯貴也有百姓，大家從不同的視角看向他，但共同點在於他們都看著他。雖然我只是站在路旁，看著那位大人升官發財，心裡羨慕不已，但當我像這樣出門來看——而不是待在家裡、緊閉著門窗——我就參與到這整件旁觀的事情之中了。而在這位野心家看向身邊的、正為他歡呼的真實的旁觀者的同時，他也看向那些想像中的、已經知道他的罪、並且為此感到憤怒的想像的旁觀者。他所看的旁觀者這麼多、這麼不同，也表現出了旁觀者的複數性。

以上所討論的，就是觀看對於系統的承認。那麼接下來，我們要討論被觀看如何也是一種對於道德系統的承認。被觀看對於系統的承認，表現在這一點上：被觀看讓我們認識到自己在系統之中的位置，而我們都想要被鑲嵌到系統中、在系統中有一個位置，確定自己「在」——而這也就揭示了我們對系統的承認。其實，我們為什麼要一直看其他人的臉色、一直照鏡子，亞當斯密寫道，就是因為我們對於自己的情感是否合宜、判斷是否正確，感到不確定，也才需要我們和他人的情感判斷一致，來支撐我們（TMS 3-2-16）。也正是因為我們對自己的優點感到不確定（uncertainty）、同時也希望對自己的優點能有正面評價（think favourable of it），所以才會希望能夠得到他人讚許（TMS 3-2-24）——因為當人能完全確信（has the most perfect assurance）自己的言行都是合宜正當的，那麼他的自許（self-approbation）是不需要他人讚許來支撐的（TMS 3-2-8）。他接著舉出兩類人作為對比（我們已經看到他非常喜歡這種兩兩對比的寫法）：不在乎他人評價的科學家、和汲汲營營希望得到好評的文學家。斯密觀察道，數學家和自然哲學家能充分確認自己的發現和觀察所帶來的好處，因此他們不在乎大眾（the public）意見，也可謂獨立於輿論（public opinion），而能經由自己的判斷，享有某程度上的安全（security）和平靜（TMS 3-2-20）。但另一方面，他觀察道，



文藝方面的專家就很不確定自己作品的好壞，因此經常需要他人的反饋，而也恰是在這樣的不確定性中，他們甚至會拉幫結派、相互攻擊，其實這就是出於他們的沒有自信（TMS 3-2-19）。在這裡，我們首先發現亞當斯密在某種程度上認可自然科學所具備的客觀性，而同時也說明了，經由他人的觀看、經由他人予以自己承認，我們能夠得到確定感，也就是對於「我在」的這個事實感到確定、有信心。那麼，我的被觀看也就不只是我對觀看者的承認了，而更顯示了我對於這個系統有所承認，因此我想要在其中佔有一個位置——哪怕是要付出自由（liberty）作為代價，我也在所不惜。

前面我們看到人們如何傾向觀看大人物、去和他們產生共感，接著我們又看到大人物如何能利用世人的視線，去對他們施展權力，樹立權威。但其實，被看、被承認並非全然只有好處的。斯密（TMS 1-3-2-1）寫道：

儘管要受到束縛（restraint）、要失去自由（liberty），世人對於變得偉大顯赫還是感到羨慕，而在過程中所必須忍受的各種辛勞、焦慮和屈辱，似乎最終也都能得到補償；所失去的悠閒、自在和無憂無慮的安全（careless security），很明顯地，也都會伴隨成功而來。

被觀看的人得到這麼多目光、這麼多承認，但同時，這些注視也可能讓他們失去自由。被承認，被鑲嵌進社會裡，所謂安全（security）的副作用，卻是失去自由；在此，亞當斯密利用「觀看即承認」來帶出安全和自由之間的張力，也突顯出，社會其實是一種更偏向安全、而偏離自由的設置。而這安全，被承認、被讚許，隸屬於社會，更和個人對自己的自信感（confidence）和確定性（certainty）相關。而這也是為什麼大人物明明有權威，卻還是要做出符合我的美感的特定展演。他所希望的，無非就是他、他的處境，能夠繼續得到我的承認，他也才能繼續待在那個位置。活在他人視線裡，迎合他人，盡力壓抑自己情感到他人所能附和的程度，是謂不自由，但同時也可以稱作安全。在自由和安全這樣相對的情況中，我卻選擇了安全，選擇了人們，這不只是對系統的承認，更是帶有肯定意味的認可。是以在此，我們可以看見，經由系統中個人之間的相互承認，不確定感（insecurity）能得到消解；與此同時，我們也認識到，個人想要安全（safety），想要活在集體之中。



## 參、現實世界的道德

### 一、經濟行為與系統

在第一章裡，我稍微就「兩個亞當斯密」的問題——許多論者相信亞當斯密在《道德情感論》裡重視感性的書寫、和後來在《國富論》裡強調理性的筆觸，兩者之間是有斷裂的——進行過討論。論者以為，在《道德情感論》裡，亞當斯密強調同情共感，但到《國富論》裡，個人卻完全理性自利，只以最大利益為目的，原先利人的人性預設只剩下利己的一面，兩者相差甚遠。論者的如此解讀，多立基於亞當斯密（WN 1-2-3）在《國富論》裡這段書寫：

我們的晚餐並非出自屠宰業者、釀酒業者、麵包業者的仁慈（benevolence），而是出自他們對自身利益（their own interest）的考量。我們不是向他們的人道關懷、而是向他們的愛己之心（self-love）表述自己；我們也不說「我們需要」，而只說「他們有利」。

但其實，只看到這段就作出結論並不充分，而前面也已經討論過，道德人也有理性、經濟人也有感性，因此絕不是什麼感性與理性之別；同時，道德人的行動會充實對方的人性、而經濟人的互動則相對地奠基於自為的人性之上，因此劃出利他與利己之別也並不正確。不過，那僅是對既往文獻的回應，而在此，我要沿用前一章討論觀看如何維繫了道德系統的口吻，進一步討論經濟行為如何彰顯出個人對於經濟系統的承認，並且維繫了經濟系統。在此我會分別就交換和積累這兩個經濟行為進行討論。

當亞當斯密在《國富論》裡從勞動分工（division of labour）開始討論商業社會時，寫道，分工促使勞動生產力改善（WN 1-1-4），此等利益讓不同技藝得以發展、不同職業各自分立，也就進一步讓社會的不同階層（ranks）都能得到富裕（WN 1-1-10）——在歐洲文明國家（civilised country）中任一位勤儉樸素的農民，或許還過得比一位非洲國王更為享受（WN 1-1-11）。對此，當然，我們首先要指出，文明指的是信奉基督宗教，是謂文明。而如若是用我們當代語境裡的文明一詞來理解，那麼以我們當代的眼光，一定也早已看出，當他直接把歐洲和非洲用文明和不文明這樣的對比來進行區分，不但不精確、背後也帶有某種此優於彼得思維，其次，難道只有歐洲工商社會有分工嗎？除了製造業之外，其他產業、乃至於社會的其他領域之中就沒有分工嗎？這也值得檢視。不過，暫且將這些問題擱置的話，我們可以看到，分工能夠帶來好處，這是肯定的。而且這好處是普遍的，各個部門——我們可以看到亞當斯密有認識到社會中是有不同次級社會團體的——都能得到好處。那麼，各部門是為了這樣的好處，基於這樣的意圖、

目的，才去進行分工嗎？在亞當斯密看來，並不是這麼回事，分工並不是出自某種希望得到普遍富裕的人類意圖而產生的，而其實是出於人們自然而然擁有一種去和其他人進行交換的傾向（the propensity to exchange）。這個傾向為一切人類所共有（WN 1-2-2），但像犬隻就沒有這種傾向，因此也就沒辦法像人類一樣，把種種不同才能彙整成共同資源（common stock），進而增進物種（species）的幸福與便利（WN 1-2-6）。從這裡，我們首先看到他對於人不是考慮到集體而行動、而是考慮到個體才行動，再一次作出了強調。而這麼說來，商業社會勞動分工的邏輯依序應該是：人們有交換的傾向、形成分工、帶來好處（advantages），最後方形成職業分化（separation of different trades and employments）。因此我們也注意到，分工和職業分化不一樣：分工帶來好處，而因為會產生這樣的好處，所以每個人都被要求待在原來的位位置繼續做那件特定的事，再行交換，所以職業分化也可以說是工商社會的一種制度化（institutionalised）的業務。而根據亞當斯密這樣子釐清發生的先後順序，我們可以看到交換的傾向是分工的起點，那麼其實也就是整個工商社會後來得以發展的起點。這也是為什麼，要研究亞當斯密的經濟學書寫，論者多聚焦於交換——而非分配（distribution）或生產（production）——而關於交換，也只在討論其背後的動機（Sen 2010,55）。但其實，交換是有一些先決條件的，而如若我們真的從最初的發生開始釐清，那麼不妨從交換的先決條件切入討論。

首先，交換本身顯示出差異，這是不能否認的。在說明交換的傾向如何引發分工時，亞當斯密舉例道，在狩獵或遊牧部族中，有一個人，他能打造出比其他人更完善精細的弓箭。他總是以自己製成的弓箭，和他人交換家畜獸肉，結果他發現，與其自己捕獵，還不如與獵人交換，因為交換所得比較多。因此基於他自己的利益（interest），製造弓箭逐漸成為他的主要業務（chief business），而這樣一來，他也就成了一位武器製造者（WN 1-2-4）。把經濟人的人性劃為理性自利的論者往往著重在其中「基於利益」這一點，但事實上，在這個故事中，還有更根本的起始點：這個人本來就是部族中那位善於製造弓箭的人。相對於其他善於捕獵的人，這位武器製造者在一開始就比別人更會製造弓箭。在經濟學上，這個人就被稱作在製作武器方面具備絕對利益（absolute advantage），那麼問題來了，這絕對利益，這善於製造弓箭的特殊長才，是從哪裡來的呢？亞當斯密強調，人們的才能（talents）差異，與其說是天生的（arise from nature），倒不如說是習慣（habit）、習俗（custom）和教育（education）所致（WN 1-2-5）。在這裡，我們可以看到，其實將交換再往前推，作為交換的基礎、讓交換可能的那差異，其實就是環境的差異。在不同的環境，受到不同影響，個人投身於不同工作，也就在一面工作的過程中，逐漸習得更多的技能，不同人之間也就差得愈來愈多；因此亞當斯密——作為一位哲學家——也坦言道，雖然大多數哲學家不願意承認，但其實就天賦來說，哲學家和挑夫不見得有什麼差別（WN 1-2-6）。不只是沒有差別，有時候，甚至會出現天資和社會上所表現出來的才能恰好相反的情況：常

有天資聰穎的人因為沒受教育，而被認為是傻瓜，但其實某些受過良好教育的人，才是真正的資質駑鈍（TMS 6-3-49）。在《道德情感論》和《國富論》都特別強調的，正是個人的環境、其在社會中的位置有差異的這個事實。在自己所在的位置、進行關乎自己的考量，這被稱為自利的行動，在《道德情感論》裡，亞當斯密稱之為人性之中審慎（prudence）的面向。審慎是人的性格中會影響自己幸福的那一面，而與之相對地、能影響他人幸福的美德，則非正義（justice）與仁慈（benevolence）這兩者莫屬，其中，正義制止我們傷害他人，而仁慈則鼓勵我們要促進他人的幸福。

關於審慎，亞當斯密寫道，其實是跟我們的原初的慾望高度相關的。首先，身體（body）的保全（preservance）和健康狀態（health state），是自然推薦給我們每個人的首要注意事項。是以，當我們感受到飢餓、口渴、冷熱、愉快或不愉快，也可以想成是自然藉此進行訓示，指導我們該選擇什麼、或該避開什麼。而隨著我們日漸成長，我們認識到，社會中的財富和地位，不只能讓我們滿足自己的自然慾望，達至快樂、避免痛苦，並且還能讓我們得到同伴們的尊敬和善意。因此，個人去注意自己的健康、財富，地位與名望，能讓我們享受到舒適和幸福，這也就是審慎這個美德所應盡的職責（TMS 6-1-5）。而這也是為什麼，斯密（TMS 6-1-6）這麼整理道：

安全（security）是審慎最首要也最根本的目標。它<sup>15</sup>反對我們的健康、財富、地位或名聲，被暴露在任何危險中。

我們可以看到，亞當斯密既強調身體、又強調安全，這都很容易讓我們連結到先前關於承認的討論——當亞當斯密從視覺感官出發，去寫主體如何相互構成、以及主體如何承認自己所處的主體際的道德系統，他同樣也談到身體、也談到安全。當然，像是交換這樣自利審慎的行動，並不帶有人和人的意象性相互融合、無法分割的意味，這我們必須認識到，交換的確和先前談的承認不同；但我們也看出他如何為交換奠立了一個現實的基礎，並把人的性質——人並非自足的個人、而是系統中的人——這一點給強調出來。而，當他寫道審慎的目標是為了達至安全，這也把對於系統的承認給強調了出來。這麼一來，我們可以看到自利審慎的人如何是系統人、同時也對系統有所承認。這也是為什麼，在個人認識到自己在系統中有所屬的位置後，固守這個位置、和他人進行交換，甚至到後來讓這個位置的任務變成自己的任務、成為某個職業的職業人——這些行動在在表現出個人對經濟系統有所承認。而，當然，當個人去進行交換時，對面必須有另外一個人、行動者才能夠和他交換，這樣的事實也顯示了交換行動同時是一種對於經濟系統裡的其他人的承認。

---

<sup>15</sup> 指審慎（prudence）。



不過，其實不只審慎值得我們拿來討論。先前我們看到，亞當斯密把美德劃為只涉及自己和會涉及他人的兩大類，並把審慎歸於前一類、並把正義和仁慈歸於後一類，但其實，當他寫到正義時，也把交換給帶進來討論了；他將正義類比為交換（我們再次看到他多麼喜歡以類比來說明事情）。

首先，他是從感激（gratitude）和怨恨（resentment）這兩個情感來討論（又是這種兩兩一組的對比筆法），寫道，當我們對某行為產生感激，是希望予以獎賞，該恩惠能得到相應的好處；相反地，當我們產生怨恨之情，便是希望予以懲罰，該傷害能受罰（TMS 2-1-1-1）。接著，他再將感激和怨恨這兩種相對的情感的這個主題繼續開展下去，會進到仁慈（beneficence）和正義（justice）這兩種美德。他寫道，仁慈是不能強迫的，而在仁慈之中，又以感激最接近義務，但對於忘恩負義的人，不論旁觀者再怎麼不滿意、再怎麼指責他，都不能傷害他。與之相對，若去傷害別人，而違背正義，那麼就應該遭到怨恨，而，怨恨的自然結果，也就是懲罰（punishment），將會降臨（TMS 2-2-1-3）。我們必須時刻仔細分辨，什麼是能使用強迫力量（force）去進行懲罰或預防（prevent）的、又什麼是只能譴責的。在這裡，我們可以看到他將感激和仁慈相連結，並將之劃分為沒有強制力；另一方面，則將怨恨與不義相連，歸為可以動用強制力。但為什麼有此等差別呢？說到底，因為感激、親切等情感，有助於人們彼此和樂團結（TMS 6-3-15）；而憤怒、怨恨等情感，則驅使人們彼此分開，傾向於拆散人類社會（TMS 6-3-16）。我們看到，亞當斯密對於既有的系統懷具高度的承認，為既有的結構增加溫暖的光輝，屬於可做可不做，但如果去破壞這系統的結構，那麼就是可以動用力量去遏止的了。而這也是為什麼，當他分別列出仁慈社會（人們基於愛和友誼等等情感而相互關聯）、正義社會（人們像商人一樣進行交換）、以及不義社會（個人隨時準備進行傷害）這三種不同的情況來進行討論時，寫道，縱使仁慈能為社會添加光彩，但正義才是撐起社會的樑柱，若少了正義，社會便會瞬間瓦解（TMS 2-2-3-4）——在不義的社會裡，人們之間不會發生社會關係（no social intercourse）。在此，我們除了看到正義如何支撐起社會這個大系統之外，也注意到，很特別地，當他在寫以正義相連的社會之中的社會人的時候，用商人來進行類比，也帶出我們所關心的交換這個主題。他寫道（TMS 2-2-3-2）：

即使必要的協助並非出自慷慨（generous）且無利害關係（disinterested）的動機，即使在不同的社會成員之間完全沒有相互的愛或情意，就算社會將比較不幸福宜人，卻不必然會因此而分崩離析（dissolved）。社會仍可存在於不同人們之間——就像在不同商人（merchants）之間那樣——只因為眾人認識到其效益（utility），而完全沒有什麼愛或情意關係；雖然其中每個人都不具有沒達成的義務，或應該感激什麼人，它仍可透過按照各服務的議定價值（agreed valuation）進行商業交換（mercenary exchange），而獲得維持。



縱使以愛和情意相連的仁慈社會能為社會增添光輝，但只有正義，也就是人們像進行商業交換那樣互動，相互關聯，社會才得以維繫。在此，讀者大概也已經在亞當斯密所強調的合宜性（propriety）之中，看到和據有（appropriate, appropriation, proprietorship）一詞相同的拉丁文字根 propr-，相符的、適當的，謹守界線，不逾越分際，這也就是正義。而這也是為什麼交換和積累不一樣：交換具有一種社會溝通的性格。而他在此提到議定價值，以及強調要依據議定價值進行交換，也顯示出他對於交換價值的肯定，相信經濟系統的存續仰賴個人依據交換價值進行交換。雖然我們一般而言說的價值（這個杯子一百元）所指的就是交換價值，但其實物品的價值分為兩種：一是使用價值，亦即其效用（杯子可以裝水），二是交換價值，也就是因為據有該物而能進一步取得對其他物品的購買力（WN 1-4-13）。並明白指出，其實物品的價值在於它所能購買可支配的勞動量，因此勞動才是商品交換價值的真實尺度（WN 1-5-1），也就是說，財產所賦予人的權力，其實是在於購買力，也就是對於市場上各種勞動生產物的支配權——而商品的交換價值，說到底，就等於商品對所有者所提供的勞動支配權（WN 1-5-3）。雖然後來馬克思會以批判的口吻指出，這讓人類勞動變得一點差別都沒有，而全都化作抽象人類勞動，商品的使用價值也全都給撇開了，只剩下幽靈般的對象性——但我們可以看到，在亞當斯密這裡，他是高度承認交換，甚至把它跟社會連帶給關聯在一起，認為恰是這種抽象的可交換性維繫了系統。不過當然，嚴厲批判資本主義社會的馬克思，和處於典範轉移階段、而試圖證成新典範為正當的亞當斯密，兩人寫作的意圖並不相同。前面在第一章我也已經說過，要更在超驗的層次上、而非實證歷史的層次上理解亞當斯密才行。再回到文本。我們看到，斯密（TMS 2-2-3-4）進一步寫道：

為了強制人們遵守正義，自然（Nature）在人類心中植入自責過失的意識，要隨著違反正義而來的那種受懲罰的恐懼，成為人類相互連結（association of mankind）的偉大守護者。……若其<sup>16</sup>沒有經常挺立在人們心裡來保衛某人，並且威嚇他們要尊重他的無害存在，則他們很可能會像野獸（wild beasts）那樣，隨時準備縱身撲向他；這時，任何人走進聚集的人群中，將好比是走進獅子窩（den of lions）。

在這裡，我們注意到，當他去把正義類比為交換時，同時也像在《國富論》裡寫的那樣，劃分人和動物。也就是說，動物並沒有交換的傾向，也沒有會自責、進而遵守正義那樣的秉性，但人類自然就有交換的傾向，而且也會自責、會去遵守正義。而人類和動物的差別，就是在於人們彼此之間的這種相互連結的性質，而這正是支撐社會存續的關鍵。

---

<sup>16</sup> 指前面提到的自責的原理。

也就是說，說到底，每個人都在不同位置、不同處境中，這是原初的設定，而也是這樣的地位的差異，讓系統成為可能。但當我們每個人固守在自己的位置，去做出互動，不論是道德互動（觀看、同情共感）或是經濟互動（交換、買賣），這才能被稱作是一個系統，而系統的維繫也有賴這些社會互動的持續進行。以個人來說，當個人去做出交換這個實踐行動，並成為經濟循環的一部分，首先當然，表現出個人的能動性，而除此之外，也顯示個人對於經濟系統、以及對於自己在系統中佔據了這一個位置的這個事實，予以承認。而，雖然從我這個個人來看待交換的行動，會是一種審慎，但如果是從整體的系統來看待交換，就會是正義，而且這還是維繫系統所必須，是系統的支柱。

不過，只談交換，似乎尚不足以解釋到經濟人一心追逐利益的行動如何也是在維繫系統。是以，我們也要討論個人去積累的這個經濟行為，並看到其實就連逐利而居這種單純的積累行為，也具備穩固系統的功能。在第一章，為了回應「經濟人就是理性自利」的說法，我們稍微提到其實追逐利益也是一種感性的、出於激情的行為。其實，這樣的說法不是為了解釋亞當斯密的書寫中的斷裂才特別提出的，而是符合思想史的特定脈絡。

從十七世紀開始，當理論家們要把哲學給道德化，他們已經不能再寄望於壓抑激情了；除了宗教律令以外，面對激情所可能對國家社會造成的危害，其實就只剩兩條路可以選：一是動用國家武力去壓制不義的激情；二是將國家或社會視作一個文明化的媒介，進而馴化激情。但，既然那麼久以來，我們都承認激情就是人性原理，那麼與其去否定激情、禁止激情，倒不如借力使力，以某種特定的激情就是「勝過」另一種激情這樣的論述，來達成所想達成的目的，亦即促進共同體的好處(Hirschman 2013,20)。在維科(Giambattista Vico)看來，社會(society)能把暴虐、貪欲和野心<sup>17</sup>分別轉換為國防、商業和政治<sup>18</sup>，並為共和國帶來力量、財富和智慧<sup>19</sup>；於是，維科整理道，神聖力量所創立的律則，讓人追求私人效益的激情得以被轉換為公民秩序(civil order)。接著，曼德維爾(Bernard Mandeville)也以相似的論調指出，機靈的政治家所為的巧妙安排，是將私人之惡(private vices)轉換為公共益處(public benefits)極為重要的條件和中介。而，到了亞當斯密，他以巧妙的用詞為此論調跨出了一大步：他以好處(advantages)和利益(interests)取代了激情(passions)和惡行(vices)等單詞的使用，來進行論述(Hirschman 2013,17-19)。我們可以看到，雖然用詞不同，但在亞當斯密筆下，追逐利益也是出於一種人性的衝動、一種渴望——而，我們在前面也已經看過亞當斯密如何不相信人能認識到最終的效益和有用性、而認為任何看似理性的、計算的行動，

<sup>17</sup> 為避免在每個詞後面都括號影響閱讀，因此用腳註附上英文詞彙，僅供讀者參考。暴虐、貪欲、野心分別譯自 *ferocity, avarice, ambition*。

<sup>18</sup> 國防、商業、政治分別譯自 *national defence, commerce, politics*。

<sup>19</sup> 力量、財富、智慧分別譯自 *strength, wealth, wisdom*。

其實全都是出自感性的、美感的偏好。其實，不只「追逐利益」是感性的，就連「利益」這個詞本身，都不是完全理性的；雖然現在，說到利益（interests）多是從其經濟面向進行考量，尤其在社會科學領域中討論階級利益（class interests）、利益團體（interest groups）等等，但其實如此考量是晚近才成為主流的；一直以來，興趣（interest）代表的是人的關心和意願，不只關乎物質、而是代表整個的意向。而若是考慮要如何滿足這樣的關心和意願，就很容易化約為理性計算。但其實，從語言使用的歷史上來說，利益（interests）是帶有很深刻的興趣（interest）的意涵（Hirschman 2013,32）。

一旦我們為行動拉出追逐利益這個單一的動機，那麼，所有的行為也就因此有了可預期性（predictability）和穩定性（constancy）——如若某人的行為之中帶有這些性質，那麼在旁人看來，他是那麼地透明、可以被預測，甚至某種程度上就像是具有某種美德一樣（Hirshman 2013,50）。而若將這樣的人放到市場上來看，只要不同人都依照單一動機行事，他們之間就能形成一個不斷尋求平衡、但總歸是相互依賴的網絡；這也就是為什麼，國內貿易的擴張發展，能形成更有凝聚力的社群，甚至國際貿易還能避免戰爭（Hirshman 2013,51-52）。這不只是關於「經濟人也有感性」的主張的論證，同時我們也看到，在高舉利益為單一動機的情況下，逐利而居非但不會撕裂社會，反倒形成一種秩序，而能隨著人際互動進而凝聚社會。

就連看似最自私自利的行動，也能夠維繫系統的意味，我們除了可以認識到個人如何能和系統相互充實，同時也可以認識到亞當斯密作為書寫者，其實是抱持著一種對於系統的承認在進行書寫的。如同前面說過的，觀看是有視角的，是一種對於周遭世界的剪裁，那麼其實當亞當斯密用系統的角度去理解世界，我們也可以發現他高度承認系統，相信道德的、經濟的行動，都是有範圍的。去預設一個範圍，某種程度上對他來說是必須的，因為既然他那麼強調經驗、強調是歸納而不是演繹，當他採用的是這套方法論，勢必也就必須先設定好他所要討論的經驗、所要納入進行歸納的事實有哪些，接著才能進行論述。但是，對於他所劃定的這個範圍，我們還是可以進行檢驗，而且其實這也是我們應該做的工作之一。因此接下來，我們要就亞當斯密筆下的系統的邊界進行討論。

## 二、共在的政治實體

現在，我們認識到，即便是看似最自私自利的行動，背後其實也都蘊含著個人對於系統的承認。因此，我們也可以說，對於系統的承認是個人任何實踐行動的預設，那麼這個系統，也就應該要受到嚴格的檢驗。在第一章，當我們要檢視他的論述的基礎設定時，已經看到他如何將人類社會比喻作一口鐘，而且上帝、大自然（他抱持自然神論的立場）就是打造出社會的鐘錶匠。那麼，他所要討論



的人，這口鐘裡面的各個部分，理應是不分國界的全人類才對。但是在第二章，當我們進一步檢視他筆下作為道德實踐的觀看時，又看到亞當斯密把道德系統的邊界畫在主權國的國界，寫道個人所能看到、所同情共感的人，不論其和個人是親疏遠近，其實全都是和他屬於同一個國家的國民。我們可以看到，在兩個說法之間出現了矛盾：一個是涵蓋更廣闊、也具備普遍性的全人類，另一個則把討論範圍限縮於國家。

其實，對於這個矛盾，亞當斯密自己也有所認識。當他把我們所能照料的範圍限定為其他國民時，斯密（TMS 6-2-3-1）也坦言道：

雖然我們的有效善行（effectual good offices）很少能延伸到比我們自己的國家（country）更廣的社會（society），但我們的善意（good will）卻沒有界線（boundry），而或許能包含整個浩瀚的宇宙。我們沒辦法想像（form the idea）有任何一個無辜卻有感覺的生命（being），他的幸福是我們所不希望（desire）的，又或者說是當我們看到他的痛苦時，不會感到反感的。

斯密（TMS 6-2-3-6）又道：

然而，去管理宇宙這龐大的系統（system），去關照一切有理性有感覺的生命，讓其普遍獲得幸福，這是神的工作，而不是人的工作。人被分派到一個比較卑微的工作部門，但也和其微薄的力量（powers）和狹隘的理解範圍（comprehension）更相稱（suitable），也就是去照料他自己、家人、朋友、和國家（country）的幸福。

在這裡，我們看到亞當斯密把個人實際上能夠關照的人們這樣一個集體的邊界畫在國家<sup>20</sup>，雖然我們的意志（will）涉及一切生命的幸福，但就有效性（effectuality）、就實際效果來說，我們的行動（act）只能涉及國民的幸福。觀看作為他筆下的道德實踐，也就有了國家這個界線。換言之，雖然我們每一次只能看向一個人——這是亞當斯密不斷強調的，我們關懷的總是個人，而集體則是個人的加總——但並不是所有的人都可以被看見，你首先要是我們的國民才行。這所有我們可以看見的人形成了一個集體，而每一次的觀看，我對於這個人的承認，都必須奠基於我對這個集體的承認才行。經由為觀看劃定界線，而得到國家這個視域、這個集合，我們可以發現和他原先的預設、這份研究的出發點之間，出現邏輯上的不相符、甚至可謂斷裂。對此，亞當斯密乾脆搬出神，寫道是神給人類分派了照顧國民幸福的工作，並且語帶諷刺地指責道，若人關注超出國家的範圍的其他人的幸福，就會是一種忽略現實責任的空想（TMS 6-2-3-6）。但事

<sup>20</sup> 亞當斯密並未特別區分 state、sovereignty、country，而都指涉主權國家。



實上，如果要說現實責任的話，個人所能照料到的幸福，怎麼離得開他自己和他身邊的人呢？不要說身邊的人了，有時候就連自己的幸福都算不上有能力照料，但如今卻把國民的幸福全委託給他一介平民，這樣的論述又有幾分現實呢？就算不要說全人類這個極大的範圍好了，為什麼個人的道德情感不會只限於其所屬的階層(ranks)？因為明明，亞當斯密對於階層——他廣義指稱各種不同社會分歧，而不只單指經濟、職業上的劃分——是有深刻認識的。為什麼國家這個現實會比其他的現實「更現實」？也就是說，為什麼我不會在乎我自己、我的家人、我所屬的階層、或全人類，更甚於我所屬的國家？為什麼國家這個社會團體(society)在我所屬的所有社會團體中，會是最重要的那一個？

亞當斯密清楚指出，職業(professions)與地位(states)不同的人，因為平常親近的對象各異，他們所習慣感受到的情緒也就相差甚遠，因此也就養成他們大相逕庭的性格和態度。他舉例道，像我們對於老年人和年輕人所表現出來的、讓人感到合宜的態度，就抱有不同期待；當老年人表現出沉悶死板的樣子，旁人或許還能寬恕，但若他表現出年輕人那種草率和虛榮，那就只會顯得可鄙(TMS 5-2-4)。同樣的道理，我們也不會期待在一位平民和一位職業軍官身上看到相同的性格，因為當軍官面對的是整個國家的榮譽，他就不能像平民一樣表現出自己的悲傷和柔弱；但若將一位軍官和一位牧師作比較時，又能看到牧師醉心於莊嚴的宗教教義、而對於世俗紛擾毫不在乎，就這點來說，就和軍官大不相同(TMS 5-2-5)。在指出不同階層的人會有不同性格之後，亞當斯密又坦言道，在獨立國家(independent state)內部所區分的各個階級(orders)和社會團體(societies)之中，其實個人最在意的無非就是自己所屬的特定階級和團體，因為他的利益和權力都和之緊緊相繫(TMS 6-2-2-7)。同時，我們在先前討論看不見的手時，也讀到，廠商其實是意在增加自己的利益，只是受到看不見的手影響，而在無意間促進國家利益(WN 4-2-9)。從這些段落讀下來，我們又看到，人的邊界感好像並沒有畫到國家那麼大的範圍，而只有畫在行動者自己所屬的特定階層而已。因此，人究竟為什麼會承認國家作為道德系統的邊界，而不是更寬廣的全人類、抑或是更狹窄的個人所屬階層？亞當斯密並未作出細緻論述，而只表示，這是一種愛國心(love for country)，並且特別強調，這不是一種熱愛政體之心——顯示他和自己所要批評的那種懷抱體系精神、只被體系之美吸引的人不同——而是一種愛同胞、關心每一位國民幸福之心(TMS 6-2-2-11)。根據他的方法論預設，其實他將界線畫在生，有生命、有身體的人——而且他不討論動物，只討論人——都在他的討論之下，因此他早已排除了死亡，而不是毫無界線、只是空想；同時，我們也看到，明明他對於社會分歧有深刻認識，卻仍堅持系統邊界在於國家。因此，我們既可以說他把邊界畫得太小、又把邊界畫得太大。

當然，若將他放到思想史的脈絡來看，其實是情有可原：亞當斯密的研究，該放在從馬基維利以降的、基於對國家(state)的考量方對人性原理展開考察這

樣的書寫脈絡之下來理解；理論家們一系列的考察，最後無非是希望回到政治理論、為政治所用(Hirschman 2013,31)。如何在既存秩序中改善治國之道(statecraft)，是文藝復興時期的關注焦點。是以，當馬基維利清楚區分事實的、和想像中的共和國時，不只帶出了重視科學的、實證的、經驗的途徑，更著手從人性來探討關於國家的現實理論(Hirschman 2013,13)。一路下來，經過不同思想家的考察，就到了我們前節說的、承認激情是人性的一部分後，那麼究竟要壓制它、亦或是要馴化它？亞當斯密的論述，很顯然更屬於後者；他將可能破壞國家社會的情感，反過來轉換為凝聚社會的要素(Hirschman 2013,18)。因此，其實我們看到，他本來就有他的書寫意圖，有他所要解決的問題——也就是國家的問題。所以，他將邊界畫為國家似乎一點都不奇怪，甚至可以說是理所當然。但，我們還是不免必須指出，當亞當斯密給道德系統畫了這樣的邊界，其實很可惜地，侵蝕了他的研究的普遍性。其實，我們可以從不少地方認識到，他自己就是一個富有超越國界以及階級的人道精神的人。當他在論歐洲國家的海外殖民地時，寫道在自由政治、也就是州官權限較小的情況下，奴隸主很容易因為能夠自由處置奴隸，就恣意欺虐之，但在專制政治、也就是州官經常干涉個人財產的情況下，就能基於人道精神保護奴隸，讓他們有更好的待遇(WN 4-7-2-55)。誠如他一貫抱持的論調，他自己也是經由觀看而認識到現實是什麼模樣，那麼當他去寫奴隸的處境時，首先已經代表奴隸能夠為他所見了，接著他又不吝表達出自己對他們的那份超越國界、超越階級的關懷，而且甚至我們可以看到，他對於系統的自動校正的功能(州官都不介入個人財產；奴隸主能自行處分所有的財產)所抱持的信任，還不及他的這份關懷來得深刻。同時我們也看到，當他要論述懲罰如何該基於罪犯所實際犯下、而非只在腦海中籌劃的罪行時，指出若某人犯下的是叛國罪，則他通常會受到和實際罪行不相稱的更嚴厲的懲罰、甚至是只在籌劃階段而未實行的階段就進行懲罰。亞當斯密指出，這是因為當君主在懲罰叛國罪，是依照自己的傷害而開罰，因此比較容易因細故而嚴懲，而懲處的嚴厲程度也常超過旁觀者所能讚許(TMS 2-3-2-4)。從這個例子中，我們首先能看出國家的框架如何不只限制現實行為、更限制抽象思考，同時我們也看到，其實國家的利益可能更偏向君主個人的利益，而和個人的利益不一定相符。

從這些地方，我們可以看到他並沒有辦法很好地自圓其說——這或許是一個方法論上的缺陷(從普遍人性著手來考察國家，本來就會在論證到某個階段時突然必須畫出國民與非國民的區別)——但同時我們也能看到，對於擁有他所預設的性格(會觀看、會共感)的個人所組成的、事實的政治實體，他是有所承認的。當他寫道叛國之人也算是國民、也在我們所能同情共感的人的集合裡面，這就讓所謂的國家更傾向事實上的、而非認同上的國家。因為旁觀者會去參酌當事兩造的處境和情感，再做出判斷，所以在這裡當亞當斯密寫道旁觀者沒辦法讚許君主作出過於嚴厲的懲處，已經代表旁觀者可以同時看到君主和叛國之人、並對他們產生同情共感。那麼，就像斯密所強調的，我們所能同情、所能照料到他們幸福

的人，必須是我們的國民，因此在這裡，我們也可以看到君主和叛國之人都算在這個集體裡面（因此我們才稱其為「叛」；這代表他原先是隸屬於這個群體的）。這也就是說，不論叛國之人的心裡是怎麼想的、他的認同是如何——而且我們已經看到，他甚至做出叛國的行為，他很顯然並沒有「國家的利益就是我的利益」這樣的認識——反正他現在就在這裡，是這個國家的一位國民。他之所以被稱為國民，就只是因為他生而為本國的國民；就像他被卡在一個處境、一個位置，出生於一個家庭、一個階層一樣，他也只是被上帝安置在本國罷了。而這也就是說，任何想像的共同體，都有其現實的根基；共同體不是基於想像才現實，反倒是基於現實才有想像。誕生於這個家族、這個階層、這個國家的我，是基於事實，才產生認同。或許在遠古時代，曾經有過基於認同而建造的工作，但那工作老早就完成了；現在的我們是基於建造才產生認同。而這也是為什麼，當他粗淺將國家區分為文明和野蠻這兩種，並寫道文明國家和野蠻國家的人民習性不同時，明明將法國和義大利同時列舉為文明國家（TMS 5-2-10），但為什麼同屬文明國家國民的法國人和義大利人不會產生一致的「我們文明國家」的認同？就是因為他們原來就分別生而為法國人和義大利人了。在這裡或許也能夠對國籍（nationality）這回事稍微一提：國籍最初起源於人民向國王效忠，而雖到當代改為向國家效忠，但政治忠順和個人之所住、所在，仍該被理解為兩回事。具體而言，英美法系國家以個人的住所地定屬人法，而以國籍定屬人法的規則，則是到法國拿破崙法典的編訂以後才得到確立。因此，亞當斯密在此寫得很清楚，把人生活在、位處在某個國家的這回事，和其政治認同、忠順，作出對照。雖然他沒有寫到住所地或國籍這樣的法律用語，但也不妨用此分梳來了解他所要拉出的對比，並且將他筆下所謂的生為何國人，僅就字面上理解，理解為物理的、身體的所在，而不延伸至想像上的、情感上的認同。同時，在這裡我還是要再次強調，亞當斯密的書寫並不是在為實證歷史辯護，而是在超驗、存有層次上，從人性預設出發，逐步證成國家，因此我們也不能太將他的書寫解釋為在證成某個特定政治體為正當。

也正是在他明確畫出國家作為道德情感的邊界時，我們第一次在他的論述中看到「否定」的成分。在前面的爬梳討論中，其實我們看到，「承認」這一個正面的、接受的元素，是亞當斯密論述裡面很核心的觀念，不論是道德上或經濟上，都蘊含著承認，對於道德系統、經濟系統其他成員的承認，以及對於整個道德系統、整個經濟系統的承認，全都是他的書寫之中很核心的元素。但與之相對，我們卻沒有看到負面的、拒斥的「否定」的成分。但當他把邊界畫在國家，既然有「我國」，那就一定有「他國」，那麼，當我去看不同的個人，也就有了「我／他之分」。在亞當斯密這裡我們可以看到一種基於政治現實——而或許不是基於認同（identification）的——「我不是他，我是我」這樣的區分。這麼一來，我們可以將他的哲學理解成一套關於「政治實體裡的行為準則」的論述。那麼，我們原本所感到的可惜之處——明明可以更有普遍性的哲學，好似急轉直下，草草畫



了一個範圍——好像也可以用試圖理解他的態度來閱讀，而看到他在這裡如何承認政治現實，並以政治現實作為給定的基礎，進而建構他的論述。

同時，我們也可以認識到他的論述其實帶有深刻的平等的性格。不論販夫走卒或像他這樣的哲學家、甚至就連君主，所有的老年人、年輕人，全都被劃為「國民」，不計階層，對所有人一視同仁。所有人都能見，也都能為他人所見。因此我們既可以用批判的眼光去把這套論述解讀成「對外國人一概不承認」，同時也可以用理解的眼光解讀成「對國民一概承認」。基於現實而要求人必須如何似乎很悲觀也很霸道，我們當然也可以明白指出，他的書寫並沒有什麼批判的性格在裡面，而總是關乎承認。但某種程度上，似乎也可以將他的書寫理解成一種在承認現實之際積極尋求解方的做法，而這將能為我們帶來啟發。

### 三、現時與共時

現在我們認識到亞當斯密對於人所位處的現實，其實有相當深刻的著墨。不過，前面談的似乎更聚焦在空間：國界之內的國人，和國界之外的外國人。其實，不只空間，亞當斯密對於時間也作出強調，而接下來我們要透過爬梳他關於時間的書寫，來進一步認識到他筆下的道德系統是如何帶有共時和現時的意涵。要關注亞當斯密道德系統之中的時間性，大致上可以從三點進行討論：首先，當斯密將道德的基礎奠立在觀看和想像之上，也就已經透過呈現和再現帶出時間順序上的先後、以及道德的內涵如何是隨著時間而不斷更新的。其次，在他為觀看形塑道德的這個機制作出審級類比時，除了分別作為一審和二審的觀看和想像之外，他更進一步提出宗教的三審，並寫道三審是一種對來世的寄望，並以此和今生的、現世的一二審作出對比。最後，其實也是延續我們在前一節的討論，亦即人所處的不同國家和階層會影響其性格，而此外，亞當斯密還認識到，即使是同一個國家，只要時代不同，人的性格也會有所不同。從這三點，我們可以看出亞當斯密對時間的想像是如何，也能更深刻認識到他的道德系統的意涵。

先前我們看到亞當斯密強調道，每個人所處的國家和社會分歧都不同，因此會有不同性格。其實，對此，他是從社會習俗（*custom*）和時尚（*fashion*）切入，進行論述的。他認為，其實我們對於事物美醜的感覺，會受到習慣的影響。例如，當我們已經習慣看到某服飾搭配某飾品時，只要它們沒有同時被穿戴在身上，沒有同時出現，那麼我們就會出於習慣，而感到這樣的搭配似乎有些不雅。但其實，一定要完整搭配才稱得上美嗎？倒也不見得。只是習慣去影響了我們心中的合宜感（TMS 5-1-2）。而所謂時尚，其實也可以看作一種特殊的社會習俗。雖然不是出於人們通常怎麼穿，而是因為有地位或名望的人怎麼穿、進而就成為時尚，但一樣，往往不是因為那搭配有多麼特別，而是因為服裝會讓人聯想到大人物所處的那種雍容華貴的處境，也就讓服裝本身看起來多了幾分優雅（TMS 5-1-3）。



不只衣服，就連其他工藝品，甚至是對於自然事物都一樣，當人們去判斷某事物的美醜時，他們的審美，往往就會像這樣受到社會習俗和時尚的影響。例如英國文學和法國文學在不同文種所使用的韻律就不一樣（TMS 5-1-6）；而英國人和摩爾人認定馬匹為駿馬的標準，也不盡相同（TMS 5-1-8）。這就顯示了在不同國家，人們會養成不同美感。但不只國家會產生影響；在不同時間之下，人們的美感也會有所差異。五年前所流行的音樂、詩詞，可能在今天就看起來可笑。像建築等工藝作品，或許可以更耐久一點，屹立好幾個世代，而不那麼快被汰換，但從今天的眼光看待，它仍是「古代的」、「異國的」樣式，而和本國當代的流行早已大不相同（TMS 5-1-4）。

那麼，他接著寫，某個行為所對我們產生的直接感受、以及我們去判斷其合宜與否，同樣地，也會受到習俗和時尚的影響。他概略將民族（nation）劃為文明和野蠻兩種<sup>21</sup>，指出在野蠻民族中，人民需要鍛鍊心智，因此禁慾、克己會是比較重要的品行，但在文明的民族中，人們反倒比較重視仁慈的美德——而他們會享有如此的普遍安全和幸福，也是因為他們在文明和禮儀之中度過好長時間（TMS 5-2-8）。我們可以看到，人的心性的養成，和所處的國家相關，但同時一國之中有什麼風氣，也是經年累月所形塑的。而且，隨著時間不同，國內的風氣也會改變，人們的性格和態度也就會產生改變。亞當斯密以古羅馬為例，寫道，西塞羅在演講結束後，習慣在元老院和人們面前放聲大哭，表達他心中所感受到的苦楚，但在他以前的時代，例如在大加圖領導的時代，那位英勇的戰士就會嚴謹、莊重地表述自己，絕不可能在眾人面前表現得這麼柔弱（TMS 5-2-10）。從這裡，我們可以看到即使同樣在羅馬這個國家，甚至二人同樣都是政治家，但他們的性格卻大不相同。亞當斯密舉這個例子，就是要彰顯出不同時代也會造就人的不同性格。因此，當我們看到人有性格上的差異，其實那些差異很可能並不是本質的。例如，在文明優雅的民族裡，人們表現得坦率、開放和誠實，但在野蠻民族裡，人們卻會養成欺瞞的習慣（TMS 5-2-11）。這不是因為他們生來就有如此差異，而是在不同社會中培養出如此不同的性格。也因此，他整理道，不同時代（ages）與國家（countries）的不同處境（situations），會讓生活在其中的大多數人民養成不同性格（TMS 5-2-7）。從這裡，我們可以看到他的倫理學其實是一套有認識到時間的論述，而不是抱持著某種「自古至今都是如何」的心態進行書寫。換言之，不只人所在的空間座標會影響人的性格，時間座標也會產生影響。而，既然我們在前一節已經認識到他的論述如何是基於政治現實開展，我們在這裡於是能看出，在他的理解下，所謂政治現實並非固定的、一成不變的、被過去束縛的；哪怕政治現實有歷史的根基，至今也仍在不斷變動中。

---

<sup>21</sup> 從我們當代眼光去看待，勢必會覺得文明和野蠻的區分充滿歧視，此外像這樣粗淺地一刀劃開，也非常不精確，但從中我們還是可以認識到，亞當斯密是要強調國家之間的差異，而同時我們也不妨用文本所說的、不同時代會有不同感受，來看待我們自己現在做出「這段書寫真是飽含歧視」的指控，這不只顯示出當代和亞當斯密所處的時代相比，主流的思想已經不同，而我們的目光的轉變，也恰恰符合他所要說的事情。

不過，事實上，當亞當斯密的論述從觀看出發，我們就已經認識到道德系統是隨著時間更新的了。先前我們看到，他將真實旁觀者的觀看類比為一審，而所有的初審判決都會再上訴到當事人心裡的二審，由那位不偏私的旁觀者進行審判。我們討論到，這是他將社會和道德連接起來的一個很好的手法，而他這麼寫也顯示出道德如何有經驗的根基。但對於其中所表現出的時間性，我們卻還沒進行仔細的討論。在這裡，我們要著重於觀看機制之中所蘊含的時間的意味。在一審，在真實旁觀者進行觀察之際，與當下的（present）觀看相對的，是一種呈現（present），行動者的行為呈現在旁觀者眼前，旁觀者的視線同樣也呈現給行動者。這樣的經驗，會在觀看和被觀看雙方的想像中再現（represent），在我們每一次採取行動、並需要想像中那位不偏私審判官進行裁判之際，也會不斷因為這位判官希望採用真實旁觀者的視線和立場，而一直納入從前經驗過的那些視線作考量。而在這再現之中，我的主動性已經參與在裡面，因此呈現與再現不只有發生的時序上的先後差別，在內涵上也因為有了被觀看者我的參與，而有所更新。以我個人來說，過去經驗過的視線形構了現在的我的道德，但與此同時，觀看仍在發生，我仍在經驗視線，而現在經驗的視線，也會形構我將來要作出任何行動所依據的道德準則。而當這樣的我處在社會中，則曾經經驗過他人視線的我，會懷抱著過去的經驗，再進一步去看其他的行動者；我現在的看，又進一步形構成他人的道德。因此，在觀看與被觀看不斷發生之際，道德也不斷隨著時間更新，而永遠在建構之中、永遠沒有完成。而在亞當斯密這樣的書寫之中，我們也可以看出他對於共時性的強調。觀看和被看是同時發生，因此你我是共同參與到這個建構道德的工作之中，我們都在場也成為道德的不能或缺的根本條件。

道德系統是現時的、共時的、正在建構中的，亞當斯密為了突顯這點，還特意拉出宗教作為對照，強調宗教所揭示的是一種對未來的盼望。對於他所舉的真實旁觀者和想像中不偏私旁觀者分別作為一審和二審的類比，我們進行了諸多討論，但其實，他的類比並不只到二審而已，而還有進一步寫到三審。那麼，三審是什麼呢？一審是社會，二審是道德，而三審則是宗教的。在著重於一、二審之後，這回，我們要把注意力聚焦在三審，進而帶出本節的最後一個重點：相對於強調來世的三審，一二審都是現世的。先前我們看到，對於我們的言行舉止，真實旁觀者會產生情感和反應，是為亞當斯密筆下的一審；而其實，所有的一審審判都會上訴到二審，由我們內心那位不偏私的旁觀者主持裁判；最後，來到三審，斯密寫道，則是由全知的上帝進行裁判。不過，並不是每一次的審判都得來到三審；亞當斯密寫道，在某些情況下，當真實旁觀者一致作出不利於我們的判決，以至於雖然我們明明知道自己是清白的、但內心那位審判官還是會有所動搖——畢竟，他盡力想要採納的正是這些真實旁觀者的意見——而甚至被批評給嚇傻了，更洩露出自己和人類之間的連結（TMS 3-2-32）。那麼，這時候，僅僅二審已經沒辦法指引我們的行為，那麼我們必須再上訴至三審，也是最高審，讓那位目光

能及全世界的判官（all-seeing judge of the world）進行審判，而我們也憑藉著對上帝法庭的信心（confidence），相信自己最終將能獲得清白，因而將今生（this life）的幸福寄託在對於來世（a life to come）的希望和期盼（TMS 3-2-33）。在此，亞當斯密除了透過強調二審和一審的連結、而再次帶出道德如何源自社會，同時也透過強調三審是一種對來世的期盼、來彰顯出一二審如何是現世的。而同時，經由提及上帝如何能見到一切事物，我們也看到其實人的視野是有所侷限的；人只能從自己所在的位置進行觀看，因而也不免有偏見或盲點，這是現實所為觀看帶來的侷限性。

但與此同時，我們也必須注意，亞當斯密強調，我們的期盼並非一種「整體社會應該如何」的想像，而仍然是高度關乎個人、以個人為中心的。所謂以個人為中心，不只指我們關注自己的利益、自己的幸福，而更在於我們對於受害者個人有所關懷。亞當斯密說明道，倘若壞人在現世沒有得到懲罰，我們甚至希望他在來世能受罰；不只我們會自然地這麼希望（hope）、其實就連宗教也是這麼規訓我們的。而這很值得注意，是因為若屆時他真的受罰了，其實對我們當前的社會一點警示意味都沒有；但我們依舊會這麼希望，就是因為懲罰和獎賞都不是出於對整體社會有什麼考量（TMS 2-2-3-11）。這不只顯示出我和我所看的人如何生活在同一個時空，同為共時的、現時的道德系統的成員，更符合他一貫的強調個殊的論調。個人並不是出於某種體系精神而盼望一個更好的社會，反倒是因為在這個社會裡，有人（不論是自己或他人）的人性沒有得到實現，因而我會希望他能堂堂正正、以他真正是的样子生活。因此，與其說盼望的是來世，倒不如說是盼望一個其中每個人的人性都能得到完整充實的世界。這麼一來，我們認識到亞當斯密的道德系統如何有現實的根基——不只關乎空間上的國界的現實，更關乎時間上的現時、共時。那麼，現在，我們該是時候回到對於我們所處的時空的關注，以從亞當斯密那裡得到的啟發，回過頭來思考我們自己的世界。



## 肆、從閱讀亞當斯密反思當代

### 一、理想觀看：應然規範來自實然描述

現在我們對文本進行了爬梳討論，也就可以來整理一下亞當斯密的書寫。《道德情感論》的命題，其實就是在政治社群裡人如何透過社會互動形塑道德。其中，亞當斯密所要討論的政治社群是國家，社會互動是觀看與被觀看，至於道德他則著重在合宜這個主體上。透過寫作本書，亞當斯密要論述的是「如何」的面向，也就是說，他並非要討論目的，亦即「為什麼」要達成合宜——在他看來，這是上帝的工作——而是去描繪和梳理社會互動的機制，也就是人在觀看和被觀看的過程中，逐漸建立起社會道德，這樣的事實。因此，他的書寫是一部實然的書寫，而他自己也強調道，不論他自己或他所觀察到的人們去建立起一般行事原則，所運用的方法都是歸納，也就是對繁多的經驗事實進行進一步的整理。這是我們切入討論這部著作所必須具備的基本理解。

而，既然我們知道亞當斯密關注的是國家這個政治實體裡道德形塑的機制，那麼首先我們也就要再次注意到，他筆下的這個社會，是一個現實的政治社群。也就是說，他所討論的不是某個想像的、甚至理想的國度，而其實就是當前這個現實的、既存的國家。同時，既然他強調國家，那麼我們也注意到，他的書寫並非是具有普世、普遍意味地著眼於整個世界，而是只關注一個社群，討論在這個特定的社群裡，人如何透過觀看與被看的社會互動，建構起道德，而隨著互動的進行，整個社群也得以被維繫、被穩固。縱使他用描繪人性、人的實踐來逐步建構起他的理論，所謂的道德仍然只是一個社會的道德，是這個特定的社會的道德，而不是普世皆然的標準。他更進一步強調道，不只是不同國家會有不同的行為準則，就算是在同一個國家內，道德也可能會變動；隨著時代變遷，行為準則也可能會有所改變。這也就再次讓我們認識到，亞當斯密筆下的國家，是此時此刻、由這些人們所共同組成的國家，道德的內涵也絕非從古至今一成不變，而是由現在共同生活在其中的人們去共同形塑的。

對於這樣的政治實體，亞當斯密用兩個類比來說明。他認為，一個政治實體就好像一個生物體或者一口鐘、一塊錶。而生活在政治實體中的人們，也就分別像是生物器官、抑或是手錶齒輪一樣，相互牽動。那麼，究竟這些像器官、像齒輪的人們，是怎麼彼此牽動的呢？這正是《道德情感論》的關注。亞當斯密經由自己的觀察，用非常清楚的論調指出，人會透過觀看別人、以及被別人觀看，而逐漸認識到行為舉止要怎麼樣才能算是合宜的。人們也就是透過這樣觀看和被觀看，才會相互影響，進而彼此關聯的。



亞當斯密以為，其實我們的任何表情和手勢，都是一種面向他人的呈現，一種展演，而他人都能夠看見。雖然在一般語境裡，當我們說一個人「在表演」、「在作秀」，往往帶有負面意涵，意在稱他偽飾、虛假，不真誠。但在這裡，我們不能理解成這個意思；展演其實就是我們最自然的行動，我們基於情感而產生的表情和手勢。透過展演，我們可以把自已的情感給表現出來。這也就讓我們不再被限定在自己的小宇宙，始而能和世界中的其他人產生互動。另一方面，作為觀看者，當我們張開眼睛，看向這個世界，我們的視線首先帶出我們對於這整個世界、我們可能觀看到的整個視域，是有著最基本的承認。這樣的觀看行動，也就讓我們自己參與到世界裡，和世界建立了關係。而也正是在這個時候，某個人的觀看和某個人的呈現碰在了一起。我的視線觸及他，而他的行動也牽動了我的想像。在呈現和看見這一來一往之間，我們之間有了關係，原先分別位處於我的和他的位置的兩個人，現在有了紐帶；我們在現實之中相互關聯。而在觀看和被觀看之際，人們能逐漸認識到什麼行為算得上合宜、什麼則是踰矩，因此什麼能做、什麼不能做，這樣的認識會影響人在日常生活中的實踐行動，更甚者，人也通過這些認識，來形塑自我意識。我們是誰，我們的自我，在這些實踐之中逐漸形塑而成，這也就是說，自我並非先驗、抽象，而是在經驗中、在現實之中形構起來的。

當亞當斯密用視覺感官，也就是我們去看，來進行他的論述，我們可以看到，首先，他是從直觀的、感性的面向，去強調人在生活世界之中的經驗。經此，我們也能更深刻認識到人是實質的、活生生、有身體的人，因此當我們要討論人性，我們所能談的，也只有經由觀察人們的實踐、所能被揭示出來的人的性格——而非只是抽象地用能力去代稱人。此外，經由這樣強調身體、強調經驗的書寫，他也就帶出人的平等：我們每一個人，不分貴賤，都有所感，有自然的偏好和厭惡，並且都能夠用表情和手勢去表現自己的情感，同時我們也都能用我們的雙眼去觀看其他人的表情和手勢。也正是在這樣的論述之中，我們看到亞當斯密如何巧妙地釐清了人在認識層次上是先感性、後理性，一面經驗著，所見到的人們會牽動我們的想像，而隨著反覆的呈現與再現，我們甚至能在心中培養出一位不偏私的旁觀者，用一直以來累積的經驗所訂定的一般行事原則來檢視我們自己的每一次行動。透過不斷經驗，不斷想像，社會一步步地規訓我們，什麼能做、什麼不能做。

而，透過強調出身體，我們可以看到人的存在其實是具有限定性的，亦即我們被錨定在所在的位置，被安置在特殊的處境。那隻看不見的手，依照上帝作為鐘錶匠的意志，打造、安排了這樣的現實，我們都是被綁定在所在的時空，所在的國家，這並非我們任何人的選擇，但事情卻只能是現在這個樣子。而，在我的腦海中的、我的內向的主觀意識，和你腦海中的、你的內向的主觀意識，因為我們一個一個不相連的身體，彼此都無法相通；縱使你想得再多，只要你不表達出

來，我總是無從得知。但，恰是因為我們都有身體，基於身體的這些能力，我們能夠展演，能夠觀看，而在這樣的溝通互動之中，我們終於能夠超出所在的這個點，不只是被限制在自己的小宇宙裡，反而是能夠參與到集體的、主體際的生活世界之中。在現實的政治社群之中，我們彼此相關，既能看見、也能被看見。換句話說，唯有當我們此時此刻同在這裡，同樣被安置在這樣的現實之中，我們始能彼此相關，建立關係。和別人相互關聯，這既是現實加諸在我們身上的、我們逃不掉的義務，但同時也可以理解成現實所為我們開展的可能性。唯有在社會互動之中，我們方能透過不論是展演或者觀看等的種種實踐，超出自己所被限定在、被安置在的位置。

關於觀看，亞當斯密也提到，其實人是有偏好的。我們很自然地會被美好的、富麗的事物吸引，也會更偏好看向有權有勢的大人物，這都是因為那些榮華富貴會讓我們的感官感受到愉悅，我們自然也就願意更多地看向他們。正是在這之中，我們可以看到人是有主動性的。出於認識興趣，我們於是投以目光，進行觀看，甚至還進一步進行想像。人趨樂避苦是感性的；認識興趣、和觀看的實踐行動，都遠早於理性判斷，因此這也就再次強調出了道德形塑過程的直觀、感性的面向。而同時，當我們採取行動去看某人某物，觀看所帶有的對象性，也讓我們對於被觀看對象的基本的承認，表露無遺。因此，雖然是上帝用那隻看不見的手來創造、安排現實，但祂並不需要在我們每次行動時都出手干涉、矯正，來強迫我們行動或不行動；既然祂已經打造出這樣的現實，那麼有身體的、位於政治社群中的、正經驗著的我們，就會自然而然如此行動。也因為身體感官會自然而然牽動我們的行動，因此像大衛休姆那樣以效益來解釋人們的偏好，就完全說不通了。人的偏好、興趣，以及觀看這樣的實踐，都是全然感性而直觀的。人怎麼會在理性計算過孰優孰劣後，才產生偏好呢？這也就是為什麼，人們往往根本不曾真正理解到，榮華富貴的那般處境，其實需要花費更大的力氣才能維持，卻總是一股勁地喜歡、想達至那處境。這樣的喜歡、追求，又怎麼能說是出於理性計算呢？

是而，我們可以看到，所謂的權力結構，其實根本不必動用到政治安排，就已經自然而然在社會中生成了。當人們對特定的人以及他所處的處境有所偏好，就會對他投以更多的關注，而他的一舉一動也就更會對其觀察者產生影響。他只不過是待在自己所在的位置，繼續展示自己罷了，一點也沒碰觸到觀察者，更不用說動用力量去強制觀察者做或不做什麼——這便是觀看的特點，觀看總是有距離的——卻能形成權威，而反過來深刻地影響觀察者的每一個行動。雖然當觀看者去進行觀看時，會讓被觀看者逐漸形塑自我，因而能夠稱得上是動用了權力，去參與建造對方的人性，但其實，被觀察者的行動，又何嘗不是時時刻刻牽動著觀察者的想像，進而對其施展權力？因此，經由觀看，我們可以看到雙向的權力關係也同時生成。這是亞當斯密對社會秩序的理解；權力其實就來自人的本性，秩序的生成也遠早於任何政府組織的刻意為之。

因此，從真實的、有處境的旁觀者，一直到想像的、不偏私的旁觀者，我們可以看見，在道德形塑的過程中，社會佔據了不論是時序上、亦或是邏輯上的先。社會和道德是一元的，而旁觀、同情共感，也正是促使道德生成的社會互動。觀看不只揭示了一個視域、一個可能看的範圍，也就是我們同情共感的邊界，此外更揭示出一種開放性，亦即社會之中的任何成員都能夠親眼看看、來檢驗之，這樣的性質。而不論是觀看的可能範圍、或是可能進行觀看的人所形成的集合，其邊界，全都被劃定為國家，也就是我們每個人所生活在其中的這個現實的政治社群。經由觀看建構起道德，將形構一個主體際的道德系統。那麼，反過來說，在國家之內，其實我們是能夠去看每個人，並且對之同情共感的。而說到底，若我們要解決國內的道德分歧，那麼我們就都必須要看與被看，去同情以及被同情。能夠真正看見，是理解他人處境所必須的第一步。

在這之中，我們其實可以看到，人們並不是出於某種「對集體的想像」而採取行動的。說到底，人的關懷其實高度個體化；我們看向某人，並對他產生同情共感，而在我們視線中的他，會反過來對我們自己產生影響。不過，與此同時，我們又看到人們其實對於社會、對於集體，懷抱著深刻的承認，也無不希望經由人們的視線，而被緊緊鑲嵌在社會、在集體之中。是以，我們幾乎可以說，其實亞當斯密的哲學，是一套關於安全的哲學。我們在系統中的位置，是他人的視線幫助我們確認的；是旁人的視線化解了我們的不確定感，替我們換來安全。而且，這經由被觀看所換來的安全，並不是一種霍布斯式的交換。在被觀看之際，個體的人性得到了充實，而我作為集體的一份子，也能參與到集體之中。這也就是為什麼，亞當斯密要高舉合宜。當每個人都恰如其分地採取合宜的行動，那麼集體也就能夠得到維繫，穩固下來，而這又能夠進一步讓個體有所歸屬，得到安全。當每個人就像商人一樣可以預測地、依照利益交換的原則行事，亞當斯密以為，這樣的社會互動其實就是正義了。縱使仁慈能為社會錦上添花，但其實說到底，要維繫社會，只要正義，只要合宜就夠了。在不義的人們之間，則怎麼樣都不能形成社會。也因此，平等其實也就展現在每個觀看者和被觀看者對於其他的每個觀看者和被觀看者都一概承認。他的處境，他的情感，他的反應，他的視線——只要他是我的國民，那我全都承認，全都會參與建造我的人。關注社群中的每個個體，而並非去設想一個理想的集體，這在亞當斯密看來，反倒是維繫集體的唯一辦法。

這也就是為什麼，當我們要為一個政治社群作出任何政治安排，我們不能夠試圖以一個理想的藍圖來矯正現實。正如我們往往被事物表面的美好給吸引，其實這在我們看待任何制度安排時，也是一樣的道理。我們會認可一個體制，往往是高度美感的，而並非與理性計算相結合。說到底，我們根本沒辦法預見事物所帶來的效益；我們只能看到我們眼睛所看得到的。那些主張何種體系必然更好的、



懷抱著「公共精神」的人，其實往往是被體系之美給吸引。這樣重視理想而忽略現實的人，其實也可以說是懷抱著某種體系精神，才會在根本看不到實際效益的情況下，就主張何種政策必然更好。每一個國家的現實都會不同，更不用說，就算是在同一個國家，只要時代不同，人的處境有所不同，那麼美感和性格也就自然都會不同。即使政治現實有其歷史的根基，但現實總是不斷變動。在觀看和被觀看、呈現與再現的不斷發生之際，道德也隨著時間更新，永遠在建構中、永遠未完成。相較於我們向神祈禱來世能夠如何，希望神能作出最終審判，那種面向來世、面向未來的盼望，其實我們的觀看和想像都是現世的，是正在發生的，而且就是我們和現在正一起生活在政治社群中的其他人們所共同參與的。

這正是為什麼，其實我們可以從亞當斯密的書寫中認識到一套理想觀看模式：對於同樣生活在政治社群之中的其他人，我們應該要能夠真正看見他們的處境。當然，在亞當斯密筆下，他強調道，人們會去觀察他人、也會被觀察，而道德就是這樣建構起來的——這是他的觀察。因此，他是以描繪現實的方式，進行實然的書寫，而並非去指導人們應該如何做。但其實，規範性（normativity）正是在這樣的現實之中，才得以表現出來。當他觀察到人們偏好看向華麗美好的事物時，他雖語帶保留，卻從未試圖矯正這樣的人性。當資質相同的人身處不同社會階層，他雖清楚體認到是外在環境不同、才會造成如此分工，卻也接受了這個事實。當某些懷抱體系精神的好高騖遠之人以為有所謂的理想體制，他反駁道，不應該用想像中的好政策，來矯正現實。那麼，人們能夠看、而且人們會去看，其實也就會帶出這樣的應然：人們應該看。從後設一點的角度看，亞當斯密對於所觀察到的人性、人類社會，已經進行了基本的剪裁，而經過他的剪裁，他保留的是人們會觀看、會共感的面向，因此某種程度上，他的寫作意圖，也不難為我們所知。簡言之，要讓現實的、真實的人性官能得到充分實現，並且讓目前業已實現的現實繼續下去——這就是規範性之所在。而對於個人而言，規範性就在於要觀看，要能真正看見他人的處境——這是一種實現人性的行動。當然，亞當斯密的保守主義（conservatism, conservatism）的性格，也在他強調要延續現實的論調之中，可見一斑。

說到底，在亞當斯密的書寫裡，他非常強調現實。從他自己透過觀察而進行論述、到他特別寫出人的情感和感官來帶出同情共感這個主題、再到他指出人的趨樂避苦是高度美感化的而反駁效益說、又到他批評道懷抱政治理想其實不過是一種體系精神等等，我們都能看到，在他的理解中，最優先的永遠都是現實。不是過去、也不是未來、更不是那虛幻的理想，而是現在，目前我們所處的這個處境，以及我們每個人的種種實踐。正在發生的觀看，正在形塑的人性，正在建構中的道德，這就是包含著我們每個人的國家這個政治實體裡的現實。現在，我們對亞當斯密的論述有了認識之後，也不妨回過頭來檢視我們自己的現實。



## 二、對當代的反思

最初進行本研究，乃是出於對政治美學的關注，希望能在重新閱讀亞當斯密之後得到啟發，來回應當代的問題。亞當斯密的時代，已經和當代截然不同。他生活在一個君主國，資本主義在當時也尚在萌芽階段。隨後經過政治上的現代化，資本主義不斷擴張，新自由主義出現、甚至進一步開始它的宰制，成為當代實質的統治者，君權和神權都為資本讓位。我們甚至要說，在亞當斯密筆下，就算是君主國，根本也沒有一位實質統治者——他的道德系統是那麼的平等。正是如此，世故的我們也不禁感嘆亞當斯密的天真。我們看到，他認為，就算一個階層只意在追求自己的利益，最終還是會在看不見的手影響之下，促進整體社會的利益（WN 4-2-9）。這麼寫的他，似乎並沒有認識到不同階層的利益可能相互衝突，也不是所有人都會在貿易之中平等地受惠。在代議民主制之下，資本與政治權力相結合，企業不只透過遊說施壓、更透過政治獻金左右政策走向；而在當今全球化、新自由主義盛行之下，我們也看到，隨著經濟發展，不同階級之間的利益衝突反倒加劇，強勢的更強勢，弱勢的更弱勢，貧富差距擴大。

就是在這樣的背景之下，帶有濃厚反建制（anti-establishment）色彩的民粹為全球帶來挑戰。民粹（populism）的定義其實相當鬆散，有很多政策和行動都被冠上民粹稱號，包括查維茲（Hugo Chávez）的社會主義經濟政策、歐洲國家的反歐洲或反移民聲浪、英國脫歐、或川普（Donald Trump）具強烈保護主義的貿易政策，都被稱作民粹。因此，我們很難定義民粹究竟帶有什麼樣的價值和目標在裡面，但其反建制的性格非常強烈，常打著人民的名號反對菁英。而針對民粹的出現，論者多以兩個角度切入討論，一是經濟，二是文化。在經濟上，貿易政策去除限制，積極帶動經濟整合，為資本的流通鋪路；但在擬定貿易政策時，其實往往帶有很多妥協，這些妥協卻常被忽略（Rodrik 2018）。在不公平的經濟制度之下，貧富差距擴大，部分民眾成為全球化之下的「輸家」，在經濟上受到極大的排擠。另一方面，在文化上，後物質的價值包括同性婚姻、性別平等和環保等等逐漸普及，以至於抱持傳統價值觀的民眾感覺自己被排擠，成為所謂的「政治不正確」；同時，大量移民人口——尤其他們多來自國民所得較低的國家——進到本國，不但改變國內的族裔組成，更帶來他們的語言、文化和宗教，進而讓本國民眾擔心傳統文化和規範可能消失（Inglehart and Norris 2016）。在民粹興起之際，政治上的極化（polarisation）情況也加劇，對於公共事務的不同意見佔據光譜兩端，而持具不同意見的人們則愈來愈找不到交集，對話幾乎不可能。國家內部意見分化，幾乎找不到共識；你和我好似不再能被正當稱為「我們」，社會連帶也遭到侵蝕。在此脈絡下，民主倒退（democracy backsliding），亦即民主制度如何在民粹興起和政治極化之下遭到侵蝕，也成為關注焦點。

為了保護民主，揪出是誰、以什麼方式在破壞民主，因此成為當務之急。但其實，哪有什麼會比義正嚴辭指責他人道「你這是在分裂社會！」對社會的傷害更大呢？如果只是執著於民主體制這套遊戲規則，甚至不惜要將某些人給排除出去，那麼用亞當斯密那句「體系精神」來形容，似乎是再適當不過。加之，當前看到的社會分裂不過是果，其因更在於部分人早已在經濟或文化上、乃至於在政治場域受到排擠，因此若是又進一步用政治體制來排擠他們，那就是本末倒置了。說到底，在間接民主的每人一票、票票等值之中，帶有深刻的人在理性上平等的意涵；而就算不論內涵，而只將民主視為一套遊戲規則的話，這遊戲的玩法，本來也就是在眾多選項中選出一個，進而依此安排公共事務——何人居何位、或公投更是直接投給政策——因此，若能將所有的不同意見都包含在選項之中，則遊戲本身將更具涵括性。每個人對於客觀對象的觀點和感受可能不同，正是基於如此差異，我們才會需要民主。誠如亞當斯密所說的，對於客體，一幅畫、一套哲學，我們的理解可能會有所不同，這無可厚非，重要的是在關於人的事情上，彼此產生同情共感（TMS 1-1-4-2）。我們對於政策可以有不同的想法，但我們對於政治社群的成員必須要有基本的承認才行。更不用說，如果民主真的只是一種對於政策、對於價值的理性思辨，投票行為研究又何以要從社會心理學途徑切入<sup>22</sup>，解釋政黨認同（party identification）對於選民投票行為的影響呢？認同本就是高度美感的，而認同會去進一步影響投票這個政治行動的事實，也顯示了儘管民主程序再怎麼理性、再怎麼制度化，都是不可能排除掉感性成分的。

在當代，卻有一種社會互動，帶有深刻的平等意涵，更包含了大量的感性成分在裡面——那就是網路。在網路上，人人都能夠發言，尤其在自媒體時代，我們不再被動地接收內容，反倒是能夠製作、發表自己的內容。我們看每一個人的內容，同時也被每一個人看見。而在視覺文化興起之際，社群媒體如 Facebook、Instagram、TikTok 等，其中用戶更常以影音內容進行互動，我們不只看得多，也很會展示自己。這似乎是自由平等的大勝利，此外更揭示了感性如何勝過理性，主導我們的生活。在這樣的理想之下，網路似乎具備解決社會分裂、凝聚社群的能力。但實際上，隨著網路互動的進行，反而加劇了不平等，此外理性更是一部控制了感性，剝除了我們生而為人的感性的主動性。也正是因此，社會成員之間非但稱不上自由平等地互動，更甚者，還促成政治更加美感化，也讓對話變得不可能，社會的極化因而加劇。

---

<sup>22</sup> 在投票行為研究中，探討選民個別投票行為，主要有三種不同途徑：社會學、社會心理學、經濟學。其中社會學途徑的代表是哥倫比亞學派，以選民在社會結構中的位置、所屬的社會團體來解釋選民的投票行為；採社會心理學途徑的是密西根學派，認為候選人、議題和選民的政黨認同，會影響投票結果，而在三者之中，又屬政黨認同為其中最關鍵的因素；最後，理性選擇途徑則將人性視為自利、理性，而選民將依照成本效益分析，選出能為其帶來最大利益的候選人或政黨。

首先，在社群媒體上，雖然應該是每個人都能夠看到每個人所發表的內容，但其實，就像亞當斯密說的那樣，有財富的人們那富麗堂皇的生活風格(lifestyle)，以其美好的模樣，吸引我們的視線，也讓我們傾向於和那樣的內容進行更多的互動。這尚且是能在發表的內容中看到資本的情況，其實，資本在內容之外也造成影響。當廠商買廣告、甚至是推廣貼文，都會讓我們更容易看到某些特定內容。網路並沒有解決大人物就是能得到更多關注、更容易對旁觀者施展自己的權威等種種基於財富而造成的不公平，反倒是深化了這樣的不公平。而當我們一但開始關注，和這些內容進行互動，那麼演算法便會開始搜集數據，並進一步推薦給我們相關的內容。自此，我們也就被理性的演算法控制住，上網，看影片，按讚，種種看似自由的行動，都被數據控制，而我們人性中的主動性，認識興趣，也就遭到侵蝕。

在數據運算之下，人的主動性被剝除了；我們不再是主動採取一個視角去看，去對周遭世界進行剪裁，我們反倒是被動地被餵食資訊。當演算法經由控制我們所能見到的貼文，掌控我們對世界的認識，其實不只是客觀世界變得單調，以至於我們只能生活在舒適圈、同溫層之內，此外更是在削弱主觀我的能動性。在演算法的推動之下，我們就連主動去看的能力都被剝除。在當代，感知已經成為一種毫無節制的呆視，人們不受時間限制地消費影像。廠商也持續不斷為消費者提供完全符合他們欣賞品味的、討他們開心的電視和連續劇。韓炳哲直指，消費者成了被強迫餵食影像飼料的牲畜。而社會的感知模式幾乎可以用這種毫無節制地呆視來概括；感官的愉悅是被大數據運算規訓而成，人的生物性的身體也受到支配。當觀看變得同質化，我們的感官其實也正一步一步為理性數據運算所馴化。不只在認識的層次上被剝除了能動性，就連在作出反應、進行展演的層次上，我們也和其他人再無差別。其實，按讚(like)就是一種無差別的數據所進行的同質化，不論我抱持的是讚許、喜歡、抑或只是表示自己看過了，什麼樣的立場都被化約成按讚這個單一行動，而不論是什麼樣的意見終究也只是那眾多按讚數的其中之一。說到底，網路互動是非人格化的互動。當我們在網路上只是符號，一張圖片，甚至只是幾個英文字母、幾個數字就能代稱我，我已經被去人格化，已經失去了人稱。我們所見到的人，其實也不過是幾張照片、幾部影片、散落各處的隻字片語，甚至和我一樣，不過就只是英文字母和數字的組合，只是一個符號。飛人和非人的互動，取代了人和人的互動。就生物性的、有身體的我來說，在我的視線所及之處，是手機、電腦顯示器上的內容，而活生生的、有血有肉的、有處境的人則不復存在。

既然我們不再能夠真正看見其他人，那麼對話也就更加不可能。當演算法把同質的內容推薦給我們，其實依據的是互動程度多寡的邏輯：互動得多，那麼就能增加觸及，投放廣告和推廣貼文也就更容易被看見。依照這樣的邏輯，當我們去反駁討厭的內容，對它按「怒」、按「不喜歡」時，其實也是一種互動。這也



是為什麼，臉書的演算法將使用者更可能按「怒」的文章——而非按讚、按愛心的——推薦給他們。曾在臉書公司（Facebook，後更名為 Meta）任職為產品經理的吹哨者郝根（Frances Haugen）指出<sup>23</sup>，仇恨內容、促使分裂、促使極化的內容，會激起人們的憤怒之感，而這憤怒相較於其他情感而言可謂強烈得多，因此也就能讓人們更容易繼續留在平台上，繼續使用平台。相反地，郝根表示，如果採用的是比較安全的演算法，那麼人們就會在平台上花費較少的時間，也會較少點擊廣告。郝根以為，臉書公司就是把平台成長置於首位，甚至勝過安全，才會為了留住用戶、增加收入，而採用這樣的做法。她總結道，這就是在傷害民主。利用群眾的集體情感來形塑認同，劃分出所不認同的敵人——這是很標準的美感政治的做法，但如今卻因為在網路這個平台上發生，因而得以包裹著自由平等的外衣，而進一步分裂社會。不過，前面曾說過演算法會促進同質化，因而把每個人都鎖在自己的同溫層小宇宙裡，那麼難道像這樣異質的、甚至是能激起憤怒情緒的演算法，不能視作突破同溫層嗎？的確，強調憤怒的演算法會帶出一種否認的元素：持具那令人難以苟同的意見的你，以及透過否定你而確立自身立場的我。但就正是因為我們的溝通互動並不是面對面直接進行、而是透過網路這個平台、這個媒介進行，因此就算是看到不同意見，也不能稱上真正看見。我們所能見的內容這麼少、這麼瑣碎，更不用說發表這些內容的人只不過是一連串的英文字母和數字，只不過是一個符號，我們根本沒辦法真正認識到寫下這些意見的人和他所處的處境、遑論去進行同情共感的想像。於是在尖銳的隻字片語的互動下，我可能去反駁、謾罵，更甚者乾脆檢舉、甚至封鎖對方，把他從我的世界完全刪除。我所見如今只能為我所見，現實世界的客觀的可檢驗性也不復存在。更甚者，我不只刪除對方，而是就連我自己，都可以從這個虛擬的網路世界中被刪除。和包曼（Zigmund Bauman）的觀察一樣，網路不只讓我們更容易接近（access），也讓我們更容易離開（exit）——而實際上，網路最吸引人的，正在於它不像把我們緊緊纏繞、讓我們無從脫離的各種社會連帶，而是只要不合我的意思，讓我感受到自己受到不同意見的威脅，我就能隨時抽身（Bauman and Leoncini 2019,81）。說到底，當我們在網路上不受時間、空間限制地進行互動、參與各種討論、甚至建立人際關係，這本身就顯示了網路互動是有距離的、有媒介的。這個媒介和現實不一樣的地方在於，我們不再為現實的限定性所網綁，而能不受時空限定。當互動場域是現實時，我們被錨定在世界之中，一面生活、也一面經驗。而在網路上互動，縱使能不受時空限定，但同時卻是剝除了我們生而為人的根本，就像除魅之後無所依歸的人，只能在空虛之中尋求確定感。

這也就是為什麼，閱讀亞當斯密能為當代疏離的我們帶來啟發。當他考慮國家，這個政治實體，他並不是用一個理想的體制去思考，而是回到人，指出人的

---

<sup>23</sup> 可參考 CBS 記者佩利（Scott Pelley）對郝根的專訪報導，網址如下：  
<https://www.cbsnews.com/news/facebook-whistleblower-frances-haugen-misinformation-public-60-minutes-2021-10-03/>，造訪網頁日期為 2022 年 5 月 23 日。



共在，共同生活，如何充實這個政治社群的內涵。當我被塞到這口鐘、這個生物體之中，作為一個齒輪、一個器官，我就是集體繼續運作下去所不可或缺的一部分了。當我去看、當我被看，我施展我的主動性、也承認他人的主動性，在這樣的相互承認之中，每個人的人性都能夠被實現。這也就是為什麼，雖然我們承認政治現實，不過但凡是以政治實體裡的所有人為基礎，去做出的決定，都可謂在道德上有所根基。由上而下的憲政改革固然可行，但只要從共時、共在的人們出發進行考量，將能從一種歸納的、由下而上的方式，為制度安排奠立道德根基。我們現在就是同樣被塞到這個時空、這片土地，這讓你我成了「我們」，而當然這不是你決定的、也不是我決定的，而就只是上帝的智慧、是大自然所做出的安排，在我們看來極其湊巧，也不是我們所能理解揣摩的，但現在我們就是必須承認如此的「我們」，認識到「我們」才是互動的基礎。有了「我們」之後，才能來討論接下來要怎麼做？要接受什麼、不要接受什麼？這樣的「我們」或許出於無可奈何，但在這無可奈何之中或許也能開出漂亮的花。



## 參考文獻

### 專書

Copernicus, Nicolaus. 2005, 《天體運行論》。台北：大塊文化。

Arendt, Hannah. 2006. *Between Past and Future*. NY: Penguin Group.

Bauman, Zigmund and Thomas Leoncini. 2019. *Born Liquid*. Cambridge: Polity.

Barry, Brian. 2002. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press.

Berger, John. 1977. *Ways of Seeing*. NY: Penguin Books.

Eagleton, Terry. 1990. *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell.

Frazer, Michael. 2010. *The Enlightenment of Sympathy*. NY: Oxford University Press.

Han, Byung Chul. 2017. *Psychopolitics*. NY: Verso.

Hirschman, Albert. 2013. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. NJ: Princeton University Press.

Hume, David. 2007. *A Treatise of Human Nature*. NY: Oxford University Press.

Husserl, Edmund. 1973. *Experience and Judgment*. London: Routledge.

Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and the Invisible*. IL: Northwestern University Press.

Raphael, David. 2007. *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*.

Smith, Adam.

1977. *The Wealth of Nations*. Chicago: University of Chicago Press.

1984. *The Theory of Moral Sentiments*. IN: Liberty Fund.

West, Edwin. 1990. *Adam Smith and Modern Economics*. MA: Edward Elgar.

### 論文

Brown, Vivienne. 2016. "The impartial spectator and moral judgment." *Econ Journal Watch* 13(2): 232-248.

Carrasco, María Alejandra and Christel Fricke. 2016. "Adam Smith's Impartial Spectator." *Econ Journal Watch* 13(2): 249-263.

Gordon, Robert. 1995. "Sympathy, simulation, and the impartial spectator." *Ethics* 105(4): 727-742.

Heilbroner, Robert L. 1982. "The socialization of the individual in Adam Smith." *History of Political Economy* 14(3): 427-439.

Hemingway, Andrew. 1989. "The 'Sociology' of Taste in the Scottish

- Enlightenment.” *Oxford Art Journal* 12(2): 3-35.
- Hill, Lisa. 2001. “The hidden theology of Adam Smith.” *European Journal of the History of Economic Thought* 8(1): 1-29.
- Hurtado, Jimena. 2016. “Adam Smith’s Impartial Spectator: Autonomy and Extended Selves.” *Econ Journal Watch* 13(2): 298-305.
- Inglehart, Ronald and Pippa Norris. 2016. “Trump, Brexit, and the rise of populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash.” HKS Working Paper No. RWP16-026.
- Kelly, Paul. 1998. “Introduction: Impartiality, Neutrality and Justice.” In *Impartiality, Neutrality and Justice: Re-reading Brian Barry's Justice as Impartiality*, ed. Paul Kelly. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kim, Kwangsu. 1997. “Adam Smith: Natural Theology and its Implications for his Method of Social Inquiry.” *Review of Social Economy* 55(3): 312-336.
- Labio, Catherine. 2013. “Adam Smith’s Aesthetics.” In *The Oxford Handbook of Adam Smith*, eds. Christopher Berry. Oxford: Oxford University Press.
- Levinson, Jerrold. 2005. “Philosophical Aesthetics: An Overview.” In *The Oxford Handbook of Aesthetics*, ed. Jerrold Levinson. Oxford: Oxford University Press.
- Macfie, Alec. 1971. “The invisible hand of Jupiter.” *Journal of the History of Ideas* 32(4): 595-599.
- Marshall, David. 1984. “Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments.” *Critical Inquiry* 10(4): 592-613.
- McHugh, John. 2016. “On the origins and normative status of the impartial spectator.” *Econ Journal Watch* 13(2): 306-311.
- Morrow, Glenn. 1923. “The significance of the doctrine of sympathy in Hume and Adam Smith.” *The Philosophical Review* 32(1): 60-78.
- Nieli, Russell. 1986. “Spheres of intimacy and the Adam Smith problem.” *Journal of the History of Ideas* 47(4): 611-624.
- Oslington, Paul. 2011. “Divine action, Providence and Adam Smith’s invisible hand.” *Adam Smith as Theologian*: 61-74.
- Rick, Jon. 2007. “Hume and Smith’s Partial Sympathies and Impartial Stances.” *Journal of Scottish Philosophy* 5(2): 135-158.
- Rodrik, Dani. 2018. “Populism and the economics of globalization.” *Journal of International Business Policy* 1(1): 12-33.
- Rothschild, Emma. 1994. “Adam Smith and the invisible hand.” *The American Economic Review* 84(2): 319-322.
- Sen, Amartya. 2013. “The contemporary relevance of Adam Smith.” In *The Oxford Handbook of Adam Smith*, ed. Christopher Berry. Oxford: Oxford University Press.



- Smith, Vernon L. 1998. "The two faces of Adam Smith." *Southern Economic Journal*: 2-19.
- Stecker, Robert. 2005. "Definition of Art." In *The Oxford Handbook of Aesthetics*, ed. Jerrold Levinson. Oxford: Oxford University Press.
- Viner, Jacob. 1927. "Adam Smith and laissez faire." *Journal of Political Economy* 35(2): 198-232.

#### 網路資料

- Pelley, Scott. 2021. "Whistleblower: Facebook is misleading the public on progress against hate speech, violence, misinformation." <https://www.cbsnews.com/news/facebook-whistleblower-frances-haugen-misinformation-public-60-minutes-2021-10-03/> (May 23, 2022).

