

# 商业社会的证成：斯密论证方案再审视

王时中

**摘要** 曼德维尔以“私利即公益”的悖论式命题肯定现代商业社会的积极意义，但卢梭从“自然状态”出发否定现代商业社会的文明价值，斯密则从“财富之道”与“美德之道”的同一性出发论证商业社会的正当性。“斯密方案”后来被德国历史学派曲解为“斯密问题”，由此引发了奥地利经济学派的批评并以“回到斯密”的口号予以反拨。如果沿着唯名论革命之后的意志主义路线重新阐发“斯密方案”的理论背景、哲学根据与历史回响，则不仅可以超越曼德维尔与卢梭的对立、德国历史学派与奥地利经济学派的分歧，还能明确斯密作为“经济学领域的牛顿”的奠基人地位。而商业社会之证成的“斯密方案”中所无法摆脱的“普遍性”与“特殊性”纠缠，既是任何科学无法回避的基本问题，也是推进马克思主义深度中国化、建构中国自主知识体系的前提性问题，应予以认真对待。

**关键词** 商业社会 唯名论 意志主义 斯密 科学

作者王时中，厦门大学哲学系教授（福建厦门 361005）。

中图分类号 B5

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)11-0020-13

马克思恩格斯在《共产党宣言》中曾这样刻画资产阶级时代所带来的巨变：“一切固定的僵化的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切等级的和固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了。”<sup>①</sup> 在这样巨大的社会撕裂中，个人被裹挟其中，却不知其所以然，因而不可避免地陷入迷惘、悲观、焦虑、无助乃至绝望的境地。有责任担当的理论研究者应以此作为研究对象，尽量客观、冷静地分析这种社会关系的形成根由、运行机制与历史命运。但与自然研究的对象不同，社会科学研究的不是物与物的关系，而是人与物或人与人的关系，具体来说是人的行为，其目的是解释许多人的行为在无意间产生的或未经设计的结果。<sup>②</sup> 更重要的是，由于社会科学“所研究的材料的特殊性质，把人们心中最激烈、最卑鄙、最恶劣的感情，把代表私人利益的复仇女神召唤到战场上反对自由的科学的研究”<sup>③</sup>，社会科学，特别是作为其“王冠”的经济学研究，总是充满着纷争与误解。甚至是马克思也经常面对这样的遭遇，他曾引用但丁的诗句发出这样的感喟：“在科学的入口处，正像在地狱的入口处一样，必须提出这样的要求：‘这里必须根绝一切犹豫；这里任何怯懦都无济于事。’”<sup>④</sup> 由此可见社会科学之奠基与证成的艰辛。本文从“美德社会”与“商业社会”的对比切入，以斯密对现代商业社会的论证方案为考察对象，提炼斯密方案中所蕴含的“普遍性”与“特殊性”纠缠，试图说明，“普遍性”与“特殊性”之间的关系既是任何科学必须面对的基本问题，也是推进马克思主义之深度中国化、建构中国自主知识体系的前提性问题，因而值得认真对待。

①④ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第34—35、594页。

② 哈耶克：《科学的反革命》，冯克利译，南京：译林出版社，2012年，第241页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第10页。

## 一、商业社会的证成性疑难：超越曼德维尔与卢梭的“二律背反”

斯密在《国富论》中指出，在某个分工已经完全确立的社会中，“一个人自己劳动的生产物，便只能满足自己欲望的极小部分。他的大部分欲望，须用自己消费不了的剩余劳动生产物，交换自己所需要的别人劳动生产物的剩余部分来满足。于是，一切人都要依赖交换而生活，或者说，在一定程度上，一切人都成为商人，而社会本身，严格地说，也成为商业社会”<sup>①</sup>。相对于以往的社会形态，这个新生的商业社会亟待确立自己的正当性。以下我们通过考察曼德维尔与卢梭对待现代商业社会的不同态度，引入斯密的证成性方案。

从道德社会到现代商业社会的演变，最明显的特征就是商业社会的高度繁荣与道德风气的堕落败坏之间的强烈反差，最能直观呈现这一吊诡现象的，莫过于由18世纪荷兰哲学家、政治经济学家伯纳德·曼德维尔在《蜜蜂的寓言》中提出的“私利即公益”的命题。相对于传统社会对“美德”的强调，曼德维尔一反常规地指出，正是传统道德观念中的“恶德”才能充分发挥出人优越于其他动物的社会性，并实现社会的繁荣。“私利即公益”这一命题，也被理论家们称作“曼德维尔悖论”，对近代政治经济学与社会思想史带来了巨大的动荡。由于当时正值新旧社会转型，传统观念仍然发挥相对稳定的影响，曼德维尔如此直白地将个人罪恶、堕落的行为与推进社会繁荣、实现公共利益正向关联，无疑是对同时代遵循传统美德的、重建公共精神的“道学家”们赤裸裸的挑衅，因而必然地引发了道德家们的义愤与批判，后者将这种思考人的本性最卑劣、最可憎品质一面的理论视作“畸形理论”<sup>②</sup>，曼德维尔也因此曾经两次遭到米德赛克斯郡大陪审团的控诉，并被冠以了“魔鬼”（Man-devil）的烙印，被视为“十八世纪的‘令人厌恶的名字’，被判处永不超生”<sup>③</sup>。

但曼德维尔对“私恶”的判断并非武断。他认为自己所考察的正是现实社会中“处于自然状态、并不具备真正神性的人”<sup>④</sup>。在他看来，人既是一种精明的动物，亦是一种格外自私而顽固的动物，在其本质上都是“恶”的，社会也由此充斥着“恶德”。但是，人们不必对自身“恶”的资秉感到羞耻，相反，这些资秉正是一个繁荣社会的强大支柱。一个繁荣社会的建成，若离开了人的自私激情及相关的行为，只能沦为一种乌托邦式的空想。在《抱怨的蜂巢》这篇寓言诗中，曼德维尔构建了一个充斥着“恶德”却发展得十分兴旺的蜂国，展现了“私人的恶德造就了公众的利益”的题中之义。在寓言诗的后半部分，他又构建了一个充斥着美德的蜂国作为对比参照，在这个美德社会，蜂群变得勤劳而各司其职，不再相互欺骗和竞争，社会中骄傲与奢侈的风气日益减少，但这一社会最终呈现的境况是经济萧条、贸易衰微、国家实力减弱、人口数量减少，整个蜂国在恪守美德中变得萧瑟破败。<sup>⑤</sup>在曼德维尔看来，正如蜜蜂的“私恶”造就了蜂国的繁荣一样，社会中的个体也在追逐个人利益、满足贪婪欲望的过程中，通过竞争刺激着商品生产与贸易繁荣，进而推动社会经济发展与人们的普遍富裕。换言之，正是人们对物欲的追求、对财富的贪婪和对金钱的挥霍才产生了大量商品需求，刺激着供给端创造更多工作岗位，让另一部分人能拥有收入来源。相反，如果人们都克制、节俭、改正挥霍浪费的习惯，那么对商品的需求便会急剧减少，造成供给端的工作岗位也随之减少，失业人口上升，从而间接地加剧了社会贫困。曼德维尔由此断言：“一个国家必定不可缺少恶德，如同饥渴定会使去吃去喝。”<sup>⑥</sup>他因此把人的利己等“恶德”的发挥视作社会文明和经济进步的源泉，将个体感性道德激情与社会政治经济发展有效对接，并敏锐地关注到了社会生活复杂的相互作用之中的自发秩序，这其实是向“商业社会”的正当性解释迈出了巨大的进步，也是他留给后世学者的宝贵遗产。

但是，与曼德维尔同时代的卢梭却抱一种完全相反的看法。在卢梭看来，所谓的现代文明社会就是一个罪恶社会，其产生本是偶然的，即相对于生机勃勃的自然状态，“谁第一个把一块土地圈起来，硬说‘这块土地是我的’并找到一些头脑简单的人相信他所说的话，这个人就是文明社会的真正缔造者”<sup>⑦</sup>。如果说在私有制产生之前，人们只需要从事单独一个人就可以操作、不需要多人合力就能完成的技术工作，自然状态的

① 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（上册），郭大力、王亚南译，北京：商务印书馆，2017年，第23页。

②④⑤⑥ 曼德维尔：《蜜蜂的寓言》第2卷，肖聿译，北京：商务印书馆，2016年，第25、36、23—27、28—29页。

③ E. J. Hundert, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 7.

⑦ 卢梭：《论人与人之间不平等的起因与基础》，李平沤译，北京：商务印书馆，2015年，第87页。

“野蛮人”就能够过上他们的天性所许可的、自由自在的幸福生活，继续享受他们之间无拘无束地交往的乐趣。那么，当一个人需要另一个人的帮助，进而认为一个人拥有两个人的食物是大有好处之时起，人与人之间的平等就再也没有了。因为在这个时候，“私有财产的观念就开始形成，劳动变成了必要的事情，广大的森林变成了需要用人的汗水浇灌才能变成绿油油的庄稼地；而且，人们不久就发现，随着庄稼地里的收成的到来，奴隶制和贫困也开始产生”<sup>①</sup>。按照卢梭的推理逻辑，现代商业社会的所谓“文明状态”恰恰是堕落的社会、贫困的社会，而绝不是曼德维尔所谓的财富社会。

如果说在自然状态之下，人与人之间是平等的，那么进入了文明状态之后，平等的状态被打破了，随之而来的就是可怕的混乱，在卢梭看来，“富人的强取豪夺、穷人的到处劫掠和人们疯狂的贪欲，这一切扼杀了人的天然的怜悯心和微弱的公正的声音，使人变成了吝啬鬼、野心家和恶人”<sup>②</sup>。这种罪恶非但不能导致曼德维尔所谓的“公益”，反而导致的是无休无止的冲突，最后必然以战斗与屠杀告终。而此时的人类不仅不能享受财富与闲暇的社会福利，反而会受制于战争状态，“被败坏了的可怜的人类，既无法返回原先的道路，又舍不得放弃已经到手的不义之财，于是，欲拼命干，便欲使自己蒙羞，不但滥用了本该使他获得荣誉的才能，反而把自己推到了毁灭的边缘”<sup>③</sup>。即使人们对这种可悲的局面与惨痛的灾祸进行反思并试图走出这种困境，但最终还是富人们精心构造了一些新的规章，如大家团结起来，保护弱者不受欺凌，集合成最高的权威，使得人类和睦相处等。这就是卢梭所谓的法律与社会的起源。但在卢梭看来，这些法律规章显然是对富人有利的，而对弱者不利。因为“它们给弱者戴上了新的镣铐，使富人获得了新的权力，并一劳永逸地摧毁了天然的自由，制定了保障私有财产和承认不平等现象的法律，把巧取豪夺的行径变成了一种不可改变的权力，此外，还为了少数野心家的利益，迫使所有的人终日劳苦，陷于奴役和贫困的境地”<sup>④</sup>。

综上所述，卢梭一反常规地认为，恰恰是自然状态的野蛮人才是平等自由的，而现代社会的文明人反而是不自由的。两者之间的差别判若云泥：“一匹未驯服的烈马一见到人走近它，它便竖起鬃毛，用脚踹地，使劲反抗；而受过人的训练的马却乖乖地忍受鞭打和马刺的尖刺；同烈马一样，一个野蛮人是不会像文明人那样毫无怨言地戴上枷锁的；他宁可要狂风暴雨中的自由，也不愿意要和平安宁中的奴役。”<sup>⑤</sup>如果说在自然状态中，不平等现象几乎不存在，那么随着现代文明社会中私有制的出现与法律的实施，却出现了各种不平等。这恰恰是违反自然法的。而违反自然法所造成的反常现象，类似于“一个小孩指挥一个老年人，一个傻子领导一个智者，一小撮人脑满肠肥，吃用不尽，而大多数人却因缺乏食品而面带菜色”<sup>⑥</sup>。

但卢梭所揭示的这种反常规显然不同于曼德维尔悖论所揭示的私利与公益之间的悖论。因为后者是从道德社会的反常出发，肯定现代商业社会的积极意义，而前者是从否定商业社会的视角出发，肯定的是自然状态的道德自足，两者对商业社会的看法正相反对。<sup>⑦</sup>这种关于利益与道德、私利与公益之间的“三律背反”，亟待从哲学的层次予以积极回应。

斯密深刻地捕捉到了卢梭与曼德维尔之间的对立，他在《致〈爱丁堡评论〉创刊人的一封信》中指出，卢梭其实深受曼德维尔《蜜蜂的寓言》第2卷的影响，只不过他将曼德维尔那种令读者感到刺眼的堕落与放肆的倾向予以柔化、改良与修饰了。但两者之间存在的根本差异在于：一是曼德维尔将原始人类的生活状态写得极为悲惨，卢梭则认为原始生活是无比快乐的、最符合人的本性的；二是曼德维尔认为，社会的形成是由于人类在悲惨的原始状态的逼迫下不得已而为之的选择，而卢梭则认为是一些不幸的偶发事件，使得原始人类萌发了权力欲与虚荣心，违反了赤子之心的天性而造成了致命的后果；三是卢梭认为怜悯之心不算美德，曼德维尔却将怜悯看作人类自然本性中唯一一种良善的情操，由怜悯进而生出美德，虽然曼德维尔否认这些美德的现实存在。但斯密也指出两者具有一些共同之处：一是两位都认定，人的内心不存在驱使他纯粹为了与人为伍而寻求社会生活的强烈冲动；二是两位都假定，人类的社会生活是一个缓慢的发展过程。<sup>⑧</sup>具体就曼

<sup>①②③④⑤⑥</sup> 卢梭：《论人与人之间不平等的起因与基础》，李平沤译，第96、101、101、104、109、124页。

<sup>⑦</sup> Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin*, New York and London: Monthly Review Press, 1972, p. 198.

<sup>⑧</sup> 《亚当·斯密全集》第4卷，石小竹、孙明丽译，北京：商务印书馆，2014年，第294—295页。

德维尔来说，斯密将其体系称为“放荡不羁的体系”<sup>①</sup>，认为这是一个似乎要完全抹杀罪恶和美德之间区别的道德学说体系，是一个错误且有害的体系，但斯密也承认，“无论这个体系显得如何有害，如果它不在某些方面接近真理，它就决不能欺骗那么多的人，也绝不会在信奉更好的体系的人们中间引起那么多普遍的惊慌”<sup>②</sup>。

由此可见，曼德维尔与卢梭共同面临着现代商业社会的公与私、利与德之间的关系问题，但两者的态度迥然不同：卢梭对现代商业社会持一种道德的否定与批判态度，而曼德维尔则以道德与利益的反差显示了两者的撕裂。其原因也许在于，曼德维尔处在传统美德社会与现代商业社会的临界点上，他所提出的私利即公益的主张表明，他难以摆脱美德与功利之间的对峙与拉扯，而卢梭的浪漫主义却一心要把野蛮时代的生活描绘成至乐之境，用斯密的话来说，即使他的语言可以追求典雅，但“处处流露出相当神经质的味道，有时甚至给人一种崇高并悲切着的感觉”<sup>③</sup>。在斯密看来，被视为品性堕落的曼德维尔所揭示的悖论，在卢梭那里却显得“如同柏拉图的品德一般纯洁而崇高”<sup>④</sup>，但卢梭的这种态度不过是“一位真正共和主义者的精神走到极端的表现而已”<sup>⑤</sup>。如果要突破曼德维尔关于私利与公益、美德与财富之间的游离态度，又要建构一种不同于卢梭浪漫主义的道德观，斯密就必须另辟蹊径，构建一种能够兼容财富与美德的新的价值观，而不能在原来美德社会的延长线上修修补补了，我们发现，这也正是斯密作为“经济学领域的牛顿”所做的工作。

## 二、“财富之道”即“美德之道”：斯密论证方案的唯名论根据

我们知道，以牛顿力学为典型形态的近代自然科学，诞生于中世纪后期的唯名论革命的背景而不是实在论的背景。因为对于实在论来说，自然律描述了事物的本质，因而我们可以先验地认识它们，而经验总是服从先验的；但在唯名论看来，自然律不过是对自然界可以观察到的规律性的描述，由于神对造物进行干预的力量不可能受到人的理智的限制，因而没有任何必然的联系能够确保先验知识的可能性，这就意味着：人认识世界的能力必须依靠观察与经验方法；自然律是偶然真理，因而总可以随时更改。<sup>⑥</sup>与自然科学类似，作为“经济学领域的牛顿”的斯密所奠基的经济学，也有其深厚的神学背景，尤其是其所秉持的肇始于邓·司各脱、经由加尔文的唯名论传统。<sup>⑦</sup>著名经济思想史家普里布拉姆在《经济推理史》中基于“唯名论”与“实在论”的分歧，曾经将经济学推理模式区分为“假设推理（Hypothetical Reasoning）”“有机推理（Organismic Reasoning）”与“辩证推理（Dialectic Reasoning）”三种形式。普里布拉姆认为，这三种推理模式集中体现在边际学派、德国历史学派与马克思主义学派的经济学思想的差别中；前者是“唯名论”的当代形态，而后者则是“实在论”的变种。<sup>⑧</sup>普里布拉姆区分标准的适切性暂且存疑，但斯密经济学的唯名论传统的确构成了后来经济思想史发展的一条主线。

在唯名论与实在论的对立之下，美国当代哲学史家施尼温德进一步区分了“理智主义”与“意志主义”两种沟通上帝与人类道德生活的途径：理智主义认为，上帝并没有创造道德，“当上帝给我们颁布道德戒律时，他的意志是受其理智对永恒规范的知识引导的”<sup>⑨</sup>。这就意味着，上帝的意志也要受到道德戒律的规范。而意志主义认为，上帝创立了道德并通过他专断的意志命令把它强加给我们，但他的创立与他的改变均是他自己的意志，非人类所能理解。换言之，意志主义所理解的上帝的意志完全是自由的、独断专行的，不服从任何先在的逻辑、道德与自然法规则；而理智主义则认为，如果某种规则是善的，那么，即使是上帝也不得不服从这种法则。<sup>⑩</sup>理智主义与意志主义的分歧根源于中世纪后期的唯名论革命，两者的差异集中体现在以阿

①② 《亚当·斯密全集》第1卷，蒋自强等译，北京：商务印书馆，2014年，第404、414页。

③④⑤ 《亚当·斯密全集》第4卷，石小竹、孙明丽译，第296页。

⑥ 玛格丽特·J. 奥斯勒：《重构世界：从中世纪到近代早期欧洲的自然、上帝和人类认识》，张卜天译，北京：商务印书馆，2019年，第115页。

⑦ Luigino Bruni and Paolo Santori, “The theological stems of modern economic ideas: John Duns Scotus,” *The European Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 30, No. 4, 2023, pp. 577–595, <https://doi.org/10.1080/09672567.2023.2226396>.

⑧ Karl Pribram, *A History of Economic Reasoning*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1983.

⑨ 施尼温德：《自律的发明：近代道德哲学史》，张志平译，上海：上海三联书店，2012年，第9页。

⑩ *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, Dana Jalobeanu & Charles T. Wolfe Editors, Springer, 2022. p. 977.

奎那为代表的实在论传统与以司各脱为代表的唯名论传统之间。在理智主义的神学唯名论传统中，人不过是神学目的论链条中一个微不足道的环节，不可能获得独立的、真实的存在；而在意志主义的神学传统中，上帝创制的任意性便颠覆了理智主义所主张的金字塔式的价值等级秩序。由于上帝的创世意志乃是人类意志的力所不及之处，那么，相对于上帝的创世意志，“所有的存在者都是偶在的，与所有这些存在者相关联的价值也是偶在的，亦即在上帝的创世意志面前一切都是偶在的，在关系上是平等的”，这种意志主义神学传统的目的正是要“保存自由这一对人类唯一重要的价值”。<sup>①</sup>

如果基于唯名论传统之下的意志主义路线重新审视斯密对商业社会的证成方案，我们可以发现“斯密方案”至少具有以下三个特征。

首先，斯密是从意志主义意义的个人出发，而不是国家、团体等组织，也不是某种道德教条。斯密在《国富论》中指出，“我们每天所需的食料与饮料，不是出自屠户、酿酒家或烙面师的恩惠，而是出于他们自利的打算”<sup>②</sup>。斯密正是从自利的个人出发说明以分工为基础的商品经济社会的结构是如何形成的。在《道德情操论》中斯密也指出：“毫无疑问，每个人生来首先和主要关心自己；而且，因为他比任何其他人都更适合关心自己，所以他如果这样做的话是恰当和正确的。因此每个人更加深切地关心同自己直接有关的、而不是对任何其他人有关的事情。”<sup>③</sup>但利己心、自爱心并不意味着彻头彻尾的利己主义，因为人天生的同情心会使得人收敛起那种自爱的傲慢之心：“不论人们会认为某人怎样自私，这个人的天赋中总是明显地存在着这样一些本性，这些本性使他关心别人的命运，把别人的幸福看成是自己的事情，虽然他除了看到别人幸福而感到高兴以外，一无所得。这种本性就是怜悯或同情，就是当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情。”<sup>④</sup>即个人既具有利己心，又具有利他心。相对于苏格兰启蒙学派伦理思想家哈奇森等强调的道德源于利他的本能，霍布斯、洛克与休谟等则从利己本能中论证道德世界，斯密则是试图在“利己”“利他”两种本能的协调中构造一个可能的全新世界。而一般来说，关于“利己”“利他”“损己”“损他”四个元素，有且只有四种组合形式，我们可以通过表 1 来表述：

表 1

	利己	损己
利他	1. 利己利他	3. 损己利他
损他	2. 利己损他	4. 损己损他

“利己利他”无论是道德方面还是利益方面均为人类最优的选择，而其他三种都是次优或者俱劣。即要不就是违反道德，要不就是没有效益。斯密的这种研究方式类似于康德《纯粹理性批判》中对“先天综合判断”的证成形式。我们知道，康德也通过区分“先天”“后天”与“分析”“综合”四个元素，构成了四种组合形式，进而追问第一种形式，即“先天综合判断如何可能”的问题。如表 2 所示：

表 2

	先天	后天
综合	1. 先天综合	3. 后天综合
分析	2. 先天分析	4. 后天分析

斯密的这个区分源于其神学背景。<sup>⑤</sup>从意志主义的视角看，由于人不是神，神的意志高于人的意志，而利己心与利他心作为神授予人的两种本能，如何协调两者的关系，那是地上的人的意志。正如有的论者深刻指出的：“利己心、利他心这两种人的本能，本来是‘无所不知的上帝’在创造人类的时候，为了人类的幸福而打算的上帝在每个人的心田里培植的两颗种子。为人类的幸福打算的上帝为了这个目的而将两颗种子作为

① 林国基：《神义论语境中的社会契约论传统》，上海：华东师范大学出版社，2005 年，第 115—116 页。

② 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（上册），郭大力、王亚南译，第 16 页。

③④ 《亚当·斯密全集》第 1 卷，蒋自强等译，第 102—103、5 页。

⑤ Brendan Long, *Adam Smith and The Invisible Hand of God*, London and New York: Routledge, 2022, p. 57.

人的本能赋予他们，我们对上帝的观念也主要同这一点相关联。对于如何使神授的这两种本能能在人类生活中发展，上帝完全不加干涉，一切听任每个人在现实生活中的努力。”<sup>①</sup> 而之所以人类应该将协调利己利他之心作为最优解与努力的方向，而不是其他几种情况，只能解释为人一半是天使、一半是野兽的二重性，而人的二重性又是以上帝作为绝对参照的自我规定：相对于上帝来说，人是不同于野兽的，具有灵性；但人却达不到上帝的永恒、无限与绝对，因为人是必死的自然物。既然神已经将这个世界作为“应许”赋予人类，而神又被认为同现世的人类生活没有直接关系，因而，“现世的社会生活既应按作为本能相互依存的利己原理和利他原理组织起来，又应显示出作为神的意图的人类幸福。这里存在着社会生活中的自由放任的根据”<sup>②</sup>。正是在唯名论传统的意志主义路线之下，才有利己与利他相统一、“美德之道”与“财富之道”相统一的可能性。因此，人类必须自作主张，自我修正。“在某种程度上，这是我们能用别人的眼光来检查自己行为合宜性的唯一的镜子。如果在这种检查中它使我们感到高兴，我们就比较满意。”<sup>③</sup>

其次，这种从自利出发、“利己”与“利他”交集处所产生的秩序，是一个“自然的自由秩序”<sup>④</sup>，或者说是一个“预定协调”的形式<sup>⑤</sup>，其中似乎有一只“看不见的手”在运作。自然科学家也许很难承认社会现象中存在这种秩序，其原因就是这种秩序不能用自然科学的语言加以表述；即使能够表述，也是看不见的。哈耶克曾经以乡村原野上形成小路的过程作为例子说明这种秩序的形式：“最初，人人都想给自己找一条在他看来最好走的道路。但是这条道路被再次利用的事实有可能使它变得更容易行走，它逐渐得到人们的接受并排斥了其他可能的道路。”<sup>⑥</sup> 正如货币进化与语言形成一样，这种秩序的形成是一个漫长而不断重复的过程；同时，这种秩序不是有意为之，而是每个人基于自己的利己心导致的、出乎每个人意料之外的结果。按照斯密《国富论》中对“分工”的说法，“引出上述许多利益的分工，原不是人类智慧的结果，尽管人类智慧预见到分工会产生普遍富裕并想利用它来实现普遍富裕。它是不以这广大效用为目标的一种人类倾向所缓慢而逐渐造成的结果，这种倾向就是互通有无，物物交换，互相交易。……这种倾向，为人类所共有，亦为人类所特有，在其他各种动物中是找不到的”<sup>⑦</sup>。正是通过这只“看不见的手”，无计划的个人的本能性的行为，即过去多半被认为是“不道德”的行为，却可以同公共福利一致。而公共福利也是在个人行动的无意识之中产生出来。“在个人性的东西和社会性的东西的这种一致的背后，潜藏着那个‘预定协调’的观念。”<sup>⑧</sup> 这就回应了曼德维尔悖论所无法协调的私利与公益之间的分裂。斯密进一步指出，判断个人行动是否合宜，有赖于“公正的旁观者”，即通过观察者判断当事人的行为合宜与否，来决定行为的道德性。“在当事人的原始激情同旁观者表示同情的情绪完全一致时，它在后者看来必然是正确而又合宜的，并且符合它们的客观对象；相反，当后者设身处地发现前者的原始激情并不符合自己的感受时，那么，这些感情在他看来必然是不正确的而又不合宜的，并且同激起这些感情的原因不相适应。”<sup>⑨</sup> 这种同情、共情、同感的设置，归根到底是用来将“商业社会”的利己原则伦理化的一种程序。

正由于“看不见的手”与“公正的旁观者”对利己心与利他心的协调，这种从意志主义意义的个人出发的行动便具有了道德意义。正如大河内一男所总结的：“从‘利己心’出发的对个人利益的追求，虽然在主观上是无意识的行动，而且就其直接目的来说似乎也是违背道德的，然而在它同社会的‘生产性劳动’直接间接相结合的情况下，就其所造成的社会总结果来说，在它能最顺利地推进社会物质生产力这种关系上，‘利己心’是能够同美德相联结的。”<sup>⑩</sup> 如果利己心、公益与道德能够协同，那么这就意味着商业社会的道德正当性得以证成。这也就间接回应了卢梭在自然状态与文明状态区分之下对商业社会的道德批判。

再次，斯密限定了“财富之道”即“美德之道”的范围。由于利己心、公益与道德的协调是超乎个体之

<sup>①②⑤⑧⑩</sup> 大河内一男：《过渡时期的经济思想——亚当·斯密与弗·李斯特》，胡企林、沈佩林译，朱绍文校，北京：中国人民大学出版社，2000年，第49、49、17、17、16—17页。

<sup>③⑨</sup> 《亚当·斯密全集》第1卷，蒋自强等译，第141、14页。

<sup>④</sup> 约瑟夫·克洛普西：《国体与经体：对亚当·斯密原理的进一步思考》，邓文正译，上海：上海人民出版社，2005年，第158页。

<sup>⑥</sup> 哈耶克：《科学的反革命》，冯克利译，第38页。

<sup>⑦</sup> 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（上册），郭大力、王亚南译，第15页。

外的、个体无意识的结果，因此绝不能将这种起调节作用的“看不见的手”与“公正的旁观者”实化，而应保持其中所存在的、必要的张力。前者的张力就是体现在个体行动的非意图后果中，即是在唯名论意义上的“神一人”关系而不是实在论意义的“神一人”关系；后者的张力则保持在“行动者”与“旁观者”之间的张力中。用斯密的话来说，在任何考察自己行为的场合，我都把自己区分为两个人：“一个我是审查者和评判者，扮演和另一个我不同的角色；另一个我是被审查和被评判的行为者。第一个我是个旁观者，当以那个特殊的观点观察自己的行为时，尽力通过设身处地地设想并考虑它在我们面前会如何表现来理解有关自己行为的情感。第二个我是行为者，恰当地说是我自己，对其行为我将以旁观者的身份作出某种评论。前者是评判者，后者是被评判者。”<sup>①</sup> 两者之间的差异不能泯灭。之所以如此，就是因为这种秩序作为“美德”与“财富”的统一，不是人们有意形成的，而是通过无意识的过程形成的。借用大河内一男的话来说：“无所不知的上帝赋予人类利己的本能，就是为了使人类实现社会福利。但这与无所不知的上帝自己的意图相关联，被创造的人并不知道。”原来，在上帝面前，人类统统都是盲人，因此，若有人扬言，实现社会公共幸福是自己的使命，“那就是将上帝的意图吹嘘为他自己的意图，是对上帝的亵渎”<sup>②</sup>。

同时，斯密所谓的“财富之道”即“美德之道”的可能统一，所针对的是中等或者低等的阶级或阶层，而不是所有的阶级或者阶层。因为斯密认为，只有当时的中等和低等的阶层才是真正的新美德产生的承担者：“很幸运，在中等和低等的阶层中，取得美德的道路和取得财富（这种财富至少是这些阶层的人们能够合理地期望得到的）的道路在大多数情况下是极其相近的。在所有的中等和低等的职业里，真正的、扎实的能力加上谨慎的、政治的、坚定而有节制的行为，大多会取得成功。”<sup>③</sup> 而在较高的阶层中，特别是拥有特权的上流阶层中，美德之道与财富之道不仅不一致，还可能是对立的。原因在于，“在宫廷里，在大人物的客厅里，成功和提升并不依靠博学多才、见闻广博的同自己地位相等的人的尊敬，而是依靠无知、专横和傲慢的上司们的怪诞、愚蠢的偏心；阿谀奉承和虚伪欺诈也经常比美德和才能更有用”<sup>④</sup>。

综上所述，斯密对“获取财富的途径”（财富之道）就是“获取美德的途径”（美德之道）的统一性证明，既超越了卢梭意义上的浪漫主义的美德观，又超越了曼德维尔“私利即公益”的财富观。只有基于唯名论的背景与根据，重新规定“利己”与“利他”之间、利与德之间的协调关系，才可能真正实现两条道路的统一。斯密对两条道路之统一性的论证思路既是对商业社会的正当性证成方案，也是其经济学的科学性证成方案。但由于这种方案迥异于传统的自然法路线与功利主义路线，因而引起了很多的误读。正因为此，即使是二百多年之后的今天，斯密的历史形象与历史地位依然是聚讼纷纭且常读常新。

### 三、从“斯密方案”到“斯密问题”：德国历史学派与奥地利学派的分歧

斯密对商业社会的论证方案所引起的众多理解分歧，其中典型的就是德国历史学派与奥地利经济学派关于所谓“斯密问题”的争论。这场争论最早始于德国历史学派所提出的、认为斯密《道德情操论》与《国富论》的观点是完全对立的主张。他们认为，斯密在《道德情操论》中对社会道德领域问题的探寻是建立在人的“同情”（sympathy）基础之上，呈现出“利他”的倾向；而在《国富论》中，斯密又以人的“利己”为出发点，探讨在“商业社会”中如何实现“富国裕民”，将人们从事经济活动的动机，都归因于“利己的人的本性”的基础之上。而道德上的“具有同情心和正义感的人”与经济上的“利己的人”形成了鲜明反差。德国历史学派因此认为这是斯密“改变信仰或者转变方向的结果”，其理由就是 1764 年 1 月至 1766 年 11 月斯密旅居法国三年期间肯定受到了当时法国百科全书派的“唯物论”的影响。

以今日之视角观之，德国历史学派之所以将“斯密方案”解读为“斯密问题”，更多的是基于政治的考虑。因为只有将斯密一分为二，即一方为主张个人主义、唯物主义与利己主义的作为万民经济学家的斯密，另一方为主张利他的、同情的、作为伦理学家的斯密，并使得两方互相对立的时候，才能为他们所主张的国家经济学与社会改良政策提供充实的理论支持。最早对斯密经济学的个人主义与唯物主义做系统的批判，见

①③④ 《亚当·斯密全集》第 1 卷，蒋自强等译，第 142、74、74 页。

② 大河内一男：《过渡时期的经济思想——亚当·斯密与弗·李斯特》，胡企林、沈佩林译，朱绍文校，第 63 页。

于李斯特的《政治经济学的国民体系》。李斯特一方面肯定斯密经济学这种“流行理论”在某种情况下是完全正确的，那就是当一切国家都“遵守着自由贸易原则时，这个理论才有其正确性”<sup>①</sup>，但是一旦考虑到国家的性质，特别是当时德国这种落后的国家情况时，就不仅完全不正确，而且还有三大基本的缺点：“第一是无边无际的世界主义，它不承认国家原则，也不考虑如何满足国家的利益。第二是死板的唯物主义，它处处只是顾到事物的单纯交换价值，没有考虑到国家的精神和政治利益，眼前和长远的利益以及国家的生产力。第三是支离破碎的狭隘的本位主义和个人主义，对于社会劳动的本质和特征以及力量联合在更大关系中的作用一概不顾，只是把人类想象成处于没有分裂为各个国家的情况下与社会（即全人类）进行着自由交换，只是在这样情况下来考虑自然而然发展起来的私人事业。”<sup>②</sup>

即使如此，李斯特也并没有完全否认斯密的“世界主义或世界范围的经济学”<sup>③</sup> 的科学性价值，只是认为这种科学把理想的东西当作了现实的东西，“把那些还没有出现的情况假定为已经实际存在的情况。它假定世界联盟与持久和平的形式是已经存在的，然后由此推定自由贸易的巨大利益。这样就把因与果混淆了”<sup>④</sup>。这种世界主义的经济学显然不符合德国的国情，因而需要新的“结合”，李斯特才主张以新的“国家经济学”取而代之：“国家经济学似乎是这样一种科学，它正确了解各国的当前利益和特有环境，它所教导的是怎样使各个国家上升到上述那样的工业发展阶段，怎样使它同其他同样发展的国家结成联盟，从而使实行自由贸易成为可能，并从中获益。”<sup>⑤</sup> 事实上，李斯特是在斯密经济学的背景之下，寻求国家利益的最大化，他始终将斯密作为批判对象，其实也是学习的资源。正如大河内一男所指出的，“‘工业力量’问题、国内市场问题仍是两位经济学家共同的课题。李斯特同斯密对立起来，只是由于不得不从不同的阶段来叙述同一个‘问题’”<sup>⑥</sup>。也正是在这个意义上，大河内一男将李斯特称为“德国的斯密”<sup>⑦</sup>。而李斯特在《政治经济学的国民体系》的“历史部分”暴露了他的政治动机与真实想法。他认为，对于那些先天的禀赋不薄，在财富、力量上要“弯道超车”的国家，首要的是处理好理想与现实之间的关系，“按照它们自己的发展程度来改进它们的制度”，这里需要的是策略性的政策方案，而不是纯粹的政治口号与理论空谈。具体来说，李斯特区分了三个阶段：第一个阶段是对比较先进的国家实行自由贸易，使自己的国家摆脱未开化状态，首先在农业上求得发展；第二个阶段则用商业限制，即贸易保护政策，促进工业、渔业、海运事业和国外贸易的发展；最后一个阶段，当财富和力量足够强大的时候，再逐步恢复自由贸易原则，“在国内外市场进行无所限制的竞争，使从事于农工商业的人们在精神上不致松懈，并且可以鼓励他们不断努力于保持既得的优势地位”<sup>⑧</sup>。就当时的整体态势而言，只有英国处于第三阶段，美国、德国与法国还处于第二阶段，更多的国家如西班牙、葡萄牙与那不勒斯王国等都处于第一阶段。由此才可以完整地理解李斯特站在国家立场对斯密经济学的复杂态度。

在李斯特之后的罗雪尔、希尔德布兰德与克尼斯等延续了对斯密的批判思路，但更多的是结合历史学方法批评斯密经济学的利己主义、原子主义与万民主义性质，并通过这种批判为国家权力介入社会继续提供理论支持。其原因如上所述：只有把斯密“一分为二”，首先否定斯密从唯名论背景之下的意志主义出发所揭示的经济生活的自发性与能动性，才可能为一种强大的国家经济学提供必要性论证；只有破除经济自身的规律性，才能为国家“从上面”对经济进行政策性的干预提供理论依据。由此可见，“斯密问题”也成为折射出同一时期不同国家之“时代反差”的一面镜子：在英国，斯密的唯物主义保证了“私利即公益”这样“预定协调”的实现，而在欧洲大陆，特别是德国，同一个唯物主义却产生了社会问题或者贫民问题，因而需要国家主导的“社会改良”。

与德国历史学派构造出“斯密问题”相对，奥地利经济学派则坚持将斯密拉回到经济学家的正确位置，进而证明他的两部著作采取的是同一个思想立场。而两派的直接争论始于1889年庞巴维克对德国历史学派代表人物、斯密经济学批判者布伦塔诺的严厉批判。布伦塔诺从社会改良主义出发，抨击古典经济学，特别是斯密经济学中的经济利己主义、无所顾忌的利己心的抽象的鲁滨逊式的人，主张在现实的历史发展中理解一

<sup>①②③④⑤⑧</sup> 李斯特：《政治经济学的国民体系》，陈万煦译，蔡受百校，北京：商务印书馆，2017年，第5、171、120、126、127、117—118页。

<sup>⑥⑦</sup> 大河内一男：《过渡时期的经济思想——亚当·斯密与弗·李斯特》，胡企林、沈佩林译，朱绍文校，第274页。

切；而庞巴维克则与门格尔一样，提倡以自然科学的精确性为参照建立起来的作为精确科学的经济学，肯定古典经济学的抽象化方法的正当性、“经济人”作为方法论假设的正当性。因此，奥地利经济学派提出了“回到亚当·斯密”的口号。值得指出的是，奥地利经济学派所理解的“经济人”是建立在边际革命之后的主观价值论基础上的，与斯密已经有所不同了。

正是在这里，斯密在唯名论背景下展开的意志主义的自利的“经济人”便成为德国历史学派与奥地利经济学派之间的分歧焦点。前者在道德上指责斯密的“经济人”是一种“唯物主义”“功利主义”的预设，主张应该代之以“完全的人”“历史的人”；但后者认为，斯密不过是把“利己心”作为实在的人的一个“面”彰显呈现出来，因为“实在无穷无尽而且纷繁复杂，不能按其原有的形式直接掌握，我们只有抽出其‘一个方面’，才能理解统一的秩序和合法则性”<sup>①</sup>。如果按照历史学派所谓的“完全的人”，那么人类社会的行为就不可能成为科学认识的对象，因为对人类行为的任何认识论意义的抽象都将必然导致“完全的人”的丧失。因此，经济学要成为“科学”，抽象是必不可少的前提。而事实上，斯密对“经济人”的规定恰恰显示了商业社会中人的最根本特性。从这个意义说，“经济人”就是商业社会中人的“理想型”：“如果‘经济人’在心理意义上是经济生活中人的最根本的——不仅仅是其‘一面’——存在，‘经济人’作为从根本上说明经济生活秩序时的方法论上的工具，就开始成为有意义的存在。”<sup>②</sup> 也是从这个意义说，奥地利经济学派坚持了斯密在唯名论背景之下的意志主义路线，并从经济学之作为科学的意义上论证了“经济人”之抽象的必要性。

但是，新古典经济学则通过把斯密所谓的“看不见的手”转化为完全竞争基础上的一般均衡范式，并从数理上对其存在性、稳定性和有效性给出证明，使其不再受制于神学的形而上学基础<sup>③</sup>，实则是消解了意志主义意义的“神一人”关系。当奥地利经济学派的米塞斯将意志主义意义上的“方法论个人主义”贯彻到底、以人类行动科学为经济学进一步奠基的时候，却认为“所有的行动都可以追溯至个人，科学方法绝对无法弄清楚特定的外部事件（外部事件往往可以用自然科学的方法来描述）是如何在人的头脑中产生观念、价值判断和意志的。从这个意义上说，不能再进行分解的个人既是探究人类行动的所有努力的起点，也是其终点”<sup>④</sup>，他进而视社会主义与集体主义为“虚幻”对象，这就将所谓的意志主义推向了极端，事实上也就是将一种“主体主义哲学”推向极端。这种个人主义必然导致一种“自恋的辩证法”<sup>⑤</sup>。与之相似的另一位捷克经济学家恩格里斯则相对温和，他以新康德主义的弗莱堡学派为背景，从目的论视角区分了“个体主义经济学”与“社会连带主义经济学”，认为前者从主观价值论与个体责任出发，后者则是从集体价值与社会责任出发。但恩格里斯没有将两者对立起来，而是认为现实中两种经济学具有平衡与调和的必要性与可能性。<sup>⑥</sup>

综上所述，如果说斯密之所以能够克服卢梭与曼德维尔对商业社会的对立态度，就是因为他从唯名论革命之后的意志主义出发构造了一种融合“美德之道”与“财富之道”的现代社会秩序，“即‘经济人’如何深深扎根于伦理世界之中，以及‘经济人’的自由行动如何同坚实的市民美德的成熟结合起来”<sup>⑦</sup>，那么德国历史学派与奥地利经济学派之间的“方法论之争”，却显示了“斯密方案”遭到了误解甚至曲解：前者将“斯密方案”阐发为“斯密问题”，试图在斯密经济学的普遍性与德国现实的特殊性之间划出一条界线，进而将斯密的经济学视为不符合德国国情、亟待具体化的抽象理论；后者则是在边际革命之后将斯密意志主义意义的“经济人”与“方法论个人主义”贯彻到政治、法律等社会领域，并无视任何理论边界。

德国历史学派与奥地利经济学派之间围绕“方法论”展开的争论影响深远，这场争论表面上争论的是经济学研究的演绎法与归纳法，实际上折射的是现代化的模式之争。由于斯密经济学论证的是商业社会的正当性，表征的是当时占据主导地位的自发内生型的西方现代化模式，因此，如何对待斯密的遗产才是两派纷争

①②⑦ 大河内一男：《过渡时期的经济思想——亚当·斯密与弗·李斯特》，胡企林、沈佩林译，朱绍文校，第 156、156—157、43 页。

③ 罗卫东：《情感 秩序 美德——亚当·斯密的伦理学世界》，北京：中国人民大学出版社，2006 年，第 289 页。

④ 米塞斯：《经济科学的最终基础》，朱泱译，北京：商务印书馆，2021 年，第 95 页。

⑤ 王时中：《从“自恋的辩证法”到“相异的辩证法”——米塞斯突破“方法论之争”的人类行动学建构》，《吉林大学社会科学学报》2025 年第 3 期。

⑥ Karel Englis, *An Essay on Economic Systems: A Teleological Approach*, New Yourk: Columbia University Press, 1986, pp. 144—146.

的核心问题。从哲学的视角看，两派的共同之处都是对斯密的商业社会奠基方案做了单向度的阐释，从而错失了“斯密方案”对经济科学的奠基性与开创性意义：德国历史学派所构造的“斯密问题”是基于政治的考量，将斯密在唯名论基础上的商业社会证成方案“降维”到认识论层次的“普遍性”与“特殊性”的二元对立关系中，认为斯密经济学的“普遍性”不符合德国的“特殊国情”，因而需要与德国的具体实际相结合进而深度德国化；而奥地利经济学派所回到的“斯密”，则是将斯密经济科学的个人主义原则基础上所构成的社会的普遍性贯彻到社会生活的所有其他领域，甚至超越了“神—人”之间的断裂。他们所谈论的这个斯密已经不再是唯名论意义的斯密了，而成了一个以“个人主义”为名的实在论意义的斯密。从这个意义说，如何进一步清理“斯密方案”中所蕴含的“普遍性”与“特殊性”关系，是认真对待斯密遗产不可推卸的工作。

#### 四、“斯密方案”的“普遍性”与“特殊性”纠缠：以自然科学为参照

以上我们从唯名论革命的背景出发，结合曼德维尔与卢梭的分歧，从意志主义路线阐发了斯密对“美德之道”与“财富之道”的同一性论证。如果这种论证是成功的，则斯密既可以证成商业社会的正当性，又可以证成经济学这门社会科学的科学性。但值得注意的是，由于经济学是一门新科学，如何以自然科学为参照阐发这门新科学的基本问题，进而在哲学的视角进一步探讨“斯密方案”的开创性贡献，当是值得进一步深入的问题。

唯名论与实在论之间的对立源于亚里士多德的第一实体学说，后来通过“波菲利问题”延伸到中世纪。这个问题可以简略归结为“普遍性”与“特殊性”、“变”与“不变”的关系问题。在认识论上，如何从“特殊性”中抽象出“普遍性”、“变”中抽象出“不变”，进而在“抽象”的符号世界中重构“特殊性”与“流变性”，始终是一个难题。其难点在于：一方面，我们所把握的事物，同时具有“普遍性”与“特殊性”、“变”与“不变”的双重特征，但另一方面，科学研究不可能在同一个层次同时包容“普遍性”与“特殊性”、“变”与“不变”，而只能取其某一抽象的典型性才可能将“特殊性”抽象为“普遍性”，将“流变性”抽象为“稳定性”，但“特殊性”与“流变性”又是认识论所无法摆脱的客观实在。因此，把握事物的普遍性，便不得不舍弃其完整性与多样性；把握事物的稳定性，就不得不放弃其流变性与历时性。正由于人们的认识不可能同时把握普遍性与特殊性、流变性与稳定性而不导致“悖谬”，因此任何宣称从“特殊性”中获取完整的“普遍性”，或者直面“特殊性”而不借助“普遍性”的认识论，都将归于失败。吉莱斯皮也坦诚破解“波菲利问题”的难度：“这个问题之所以原始，是因为它不可能得到回答，而之所以不可能得到回答，是因为它本身就是所有思考的前提，从而也是所有疑问和回答的前提。”<sup>①</sup>

中世纪后期的唯名论与实在论之间的对立已经改变了“波菲利问题”的表现形式，但没有改变这个问题的实质：“唯名论反对实在论，因为实在论在一的方向上走得太远，设定了神与其造物的等同。而唯名论则在两者之间作出了鲜明区分，结果过分强调了多和特殊性。”<sup>②</sup> 具体而言，如果说实在论援引了信仰的因素，并充分肯定了“抽象存在”的实在性，那么由于这种实在性是无法经验验证的因而遭到唯名论的质疑；而唯名论则将认识对象限制在经验世界，放弃了“抽象存在”的预设，但这种放弃既无法回避可能世界的实在性问题，也无法保证经验世界的实在性。<sup>③</sup> 这也说明，古希腊以来的“普遍性”与“特殊性”、“变”与“不变”之间的对立在中世纪之后依然存在，只是由于出现了超越论的神而变得更加复杂。有论者进一步区分了“先验—本质”与“超验—实存”两种形而上学的抽象与超越路向：前者是向“本质”的超逾，即作为“先验之物”的“超越”；后者则是向“实存”的超逾，即作为“超验之物”的超越。<sup>④</sup> 前者是对感性经验的本质把握，而后者是对个别实存的超验范导。由于“先验—本质”之问是对实存的本质把握，但又没有达到“超验”的维度，实则处于“实存”与“超验”之间对先验本质的“普遍性”追求，因此这个层次的“普遍性”

<sup>①②</sup> 迈克尔·艾伦·吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2019年，第57页。

<sup>③</sup> 谢文郁：《偶态分析中的实在论和唯名论》，《世界哲学》2014年第5期。

<sup>④</sup> 孙周兴：《形而上学问题——以尼采和海德格尔的形而上学批判看》，《江苏社会科学》2003年第5期。

抽象必然面对“本质”与“实存”、“先验”与“超验”之间的张力。如果说任何科学都离不开“普遍性”的抽象，那么这种“普遍性”都不得不直面这两个张力并采取相应的证成方案。之所以这种“普遍性”需要证成，是因为科学总认为自己是客观的，但其实本质上是主观的，即其证据所必须回答的问题恰恰是科学家自己提出来的。只不过自然科学是将科学家的“第一人称”转变为“第三人称”了，而社会科学则是将科学家的“第一人称单数”转变为“第一人称复数”。但遗憾的是，无论是自然科学还是社会科学，“科学家从未留意其中存在的循环逻辑问题，因为他们听到‘自然界’的声音在说话时，并没有意识到这其实是他们自己声音的变调回声”<sup>①</sup>。

斯密高度肯定柏拉图的理念论，认为“科学所研究的对象，以及一切稳定的理性所判断的对象，必须是持久不变的；它必须始终存在，不生不灭，从不发生任何改变”<sup>②</sup>。同样，人性也是如此，虽然人身体的每一个分子都在变化，思想也在流变与演替，但“人性——人的本性——却是永恒存在的；它永远保持不变，不复生成亦不复毁灭。因此，它才是科学、理性和理解力的对象；而人，则是感觉以及那些建筑在感觉基础上的多变的见解的对象”<sup>③</sup>。然而，柏拉图的理念论曾经遭到了亚里士多德的挑战与驳斥，因此，这种“普遍性”与“特殊性”之间的张力是需要进一步反思批判的。有鉴于此，我们可以首先考察近代自然科学的建立过程中是如何处理这种张力的，然后以此为参照进一步反思推进斯密经济学社会科学的可能方案。

近代自然科学也是通过唯名论革命而为自己开辟道路的。<sup>④</sup>以托马斯·阿奎那为代表的经院哲学主张基督教化了的亚里士多德哲学，其实质却是一种典型的实在论。而唯名论将神视为独断专行的绝对意志，并不服从人为其构造的理性秩序，神的存在与否与理解自然便没有任何关系。“因为他既不能增加也不能减少完全个体化的宇宙万物的混乱程度。因此，科学在试图理解自然界时并不需要考虑神或《圣经》，而只能依靠经验。”<sup>⑤</sup>从这个意义上说，唯名论革命的神学起源作为科学“无神论”的唯物论前提，同时也是现代性的自我意识的存在论基础。

具体来说，唯名论革命之下的 16 世纪自然科学最主要的特征是“新柏拉图主义—毕达哥拉斯主义”的复兴，进而导致了“自然数学化”“空间几何化”“科学实验化”“世界图景机械化”等后果。其中最主要的结果就是“自然数学化”。科学革命打破了亚里士多德意义上的宇宙等级秩序，使得封闭世界转变为无限宇宙，数学语言成为自然的语言。伽利略就宣称，大自然这本书是用数学语言写成的。近代自然科学的革命就是成功地用数学方法来解决物理问题，“把运动科学与传统力学联系起来，以及寻求力学模型来解释光和视角的几何性质，涉及学科界限的重新安排。一门新的学科——数学物理学会从这一过程中产生出来”<sup>⑥</sup>。由于自然的数学化，近代自然科学中“自然世界”与“数学世界”之间的关系便出现了颠倒：“真实的世界是那个抽象数学关系的理想世界，而物质世界则是对这个作为蓝本的理想世界的不完美实现。”要想恰当地理解物质世界，就必须从理想世界这个角度出发。因为只有在理想世界中，完美的圆球才能够在完全光滑的平面上永远滚动，但在现实的物质世界中，“平面从来也不是完全光滑的，球体也从来不是完美的球形，滚动的球体最终会停下来”<sup>⑦</sup>。

这个颠倒的哲学根据就是自然数学化所依赖的强大的柏拉图主义前提，而柏拉图主义始终无法从根本上消解亚里士多德主义的挑战：在物理学中利用数学作为工具是否适宜？是有益还是有害？正由于现实的流变不居、多元杂多根本就不能被数学几何所一网打尽，亚里士多德主义因此认为，大自然这本书并不是像柏拉图和伽利略所称的那样是用数学语言写成的。事实上，亚里士多德早就指出，将自然数学化、将数学应用于物理学是非法的，因为两者研究的对象完全不同：数学研究的是可感的、不可毁灭的东西，而物理学是研究可感的、可毁灭的东西，神学研究的是不可感且不可毁灭的东西，每一个学科的题材与原理都不同。由此可见，柏拉图主义与亚里士多德主义的死灰复燃也显示了“波菲利问题”的如影随形、挥之不去，两者之间的

① Henri Bortoft, *The Wholeness of Nature: Goethe's Way of Science*, Glasgow: Floris Book, 1996, p. 16.

②③ 《亚当·斯密全集》第 4 卷，石小竹、孙明丽译，第 126、127 页。

④⑤ 迈克尔·艾伦·吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，张卜天译，第 48、49 页。

⑥ 玛格丽特·J. 奥斯勒：《重构世界：从中世纪到近代早期欧洲的自然、上帝和人类认识》，张卜天译，第 148 页。

⑦ 理查德·韦斯特福尔：《近代科学的建构》，张卜天译，北京：商务印书馆，2020 年，第 27 页。

拉锯构成了自然科学发展的内在动力。

如上所论，斯密也是在唯名论背景下从意志主义出发展开“美德之道”与“财富之道”的论证，这种意义的经济学同样必然需要普遍性的抽象。斯密之所以被称为“经济学领域的牛顿”，是因为他深受牛顿和天文学的重要影响。在他看来，牛顿理论体系之完整性、严密性，是其他任何哲学假说都难以望其项背的，“每一处接榫都是如此严丝合缝，每一个具体现象出现的时间、地点、数量和维持时长，都依照原理得到确切说明，又无不与实际观测结果精确相符。它用以联结、统合所有天文现象的原则，以人类的想象力可以轻而易举地理解跟从”<sup>①</sup>。如果说牛顿的理论精确地阐明了支配物体自然运动的隐藏力量，并将支配地面运动和天体运动的定律整合成一个理论，那么，斯密认识到，人类社会的各种现象也需要一个受规则控制的体系来发挥力量，他也致力于发现决定人类行为规则的隐藏力量。“他在《道德情操论》中的研究就是探讨道德行为如何从人类的互动经验中产生，从而形成一个明智地规范社会的通用规则体系；在《国富论》里，他又将这一体系扩展到市场和国民经济中，以便让18世纪生活在欧洲北部的细心观察者能够更好地了解经济秩序的来源和演变。”<sup>②</sup>但斯密对社会现象的普遍性抽象与近代自然科学的数学化形式不同，因为他是从“经济人”或者人的“利己心”出发的，而所获得的规律也不是自然科学意义的普遍性法则，而是“看不见的手”调节之下的、貌似“预定协调”的秩序。但是无论如何抽象、哪种秩序，都会遇到类似于亚里士多德主义的挑战，因而无法从根本上摆脱“波菲利问题”的纠缠，进而摆脱这种科学“普遍性”如何证成自身的正当性疑难。

具体来说，这种科学的“普遍性”至少会遇到两种“特殊性”的纠缠：第一种是作为认识论意义上的知识“普遍性”与作为认识对象的“特殊性”之间的对立，或者说是“实存”与“本质”之间的对立；第二种是作为认识论意义的“普遍性”与作为价值论意义上的“特殊性”之间的对立，或者说是“先验”与“超验”之间的对立。回过头来看，德国历史学派与奥地利经济学派之间围绕“斯密问题”展开的纷争，就是分别从两个不同的方面显示了这两种“特殊性”：前者是以德国国情的“特殊性”否认斯密经济学的“普遍性”，后者则是将斯密经济学的科学性贯彻到社会生活各个领域，进而抵制一切整体主义与集体主义的肆虐，是以先验的“普遍性”抵制超验的“特殊性”。两个学派的分歧显示的正是科学的“普遍性”与两种“特殊性”之间的纠缠，两者的共同之处都是试图消解“普遍性”与“特殊性”之间的张力。

无独有偶！我们发现，马克思政治经济学方法论也面临着一种“普遍性”与两种“特殊性”之间的纠缠。在马克思关于政治经济学研究方法的阐述中，他基于“现实的具体”“抽象的规定”“思维的具体”的区分对“具体的总体”的表述形式，也曾经受到实证主义与唯心主义的双重误读：前者以布哈林为代表，将马克思视为一位实证主义的经济学家，而后者以卢卡奇为代表，将马克思哲学阐释为一种黑格尔唯心主义意义上的“历史辩证法”；前者消解了马克思关于现实的“具体”与“抽象”的规定之间的区分，而后者则消解了“消极辩证法”与“积极辩证法”之间的差异。

如何直面科学的“普遍性”和两种“特殊性”之间的纠缠，便出现了两种“普遍性—特殊性”形态：一种是“本质的普遍性”与“实存的特殊性”之间的纠缠形态，一种是“先验的普遍性”与“超验的特殊性”之间的纠缠形态。“实存的特殊性”貌似与“超验的特殊性”正相反对，但是在哈耶克看来，却是内在相通的。他以孔德与黑格尔之间的关系为例说明：德国唯心主义者黑格尔与实证主义者孔德表面上完全对立的哲学思想，但作为一种理智主义<sup>③</sup>、历史主义与彻底的道德相对主义<sup>④</sup>，他们的共同之处就是没有自由的容身之地：“在孔德看来，自由就是‘理性地服从自然规律的命令’，这当然是指他所理解的那种不可避免的发展的自然规律。对于黑格尔来说，自由就是对必然的认识。”<sup>⑤</sup>之所以如此，是他们都认为自己掌握着“明确而永恒的思维的统一性”（孔德）与“绝对真理”的秘密（黑格尔）。在哈耶克看来，德国历史学派的李斯特、施穆勒与罗雪尔也是受到黑格尔与孔德的共同影响，而费尔巴哈更是提供了这种黑格尔主义同实证主义之间的

① 《亚当·斯密全集》第4卷，石小竹、孙明丽译，第102页。

② 弗农·史密斯、巴特·威尔逊：《人的经济学——〈道德情操论〉与〈国富论〉的启示》，郑磊、陈倬琼译，北京：中信出版社，2024年，第116页。

③④⑤ 哈耶克：《科学的反革命》，冯克利译，第244、241、240页。

血缘关系。<sup>①</sup>如果说 20 世纪的思想受到 19 世纪思想的左右，正如 19 世纪是受着 18 世纪观念的左右一样，哈耶克由此进一步宣称，“休谟和伏尔泰、亚当·斯密和康德的思想塑造了十九世纪的自由主义，而黑格尔和孔德、费尔巴哈等人的思想，却导致了二十世纪的极权主义”<sup>②</sup>。

以上我们提炼了“斯密方案”中所包含的“普遍性”与“特殊性”的纠缠关系。而结合马克思政治经济学方法论所呈现出来的“普遍性”与“特殊性”之间的纠缠关系，我们可以发现，马克思的政治经济学与斯密的经济学具有某种内在同构性，因而也面临着作为经济科学之正当性证成的共同问题。如果说哲学层次上的自然科学之证成主要面对的是“先验”与“超验”的二重性关系，那么，哲学层次上的社会科学的证成则需要面对“经验”“先验”与“超验”之间的三重性关系。相对于自然科学的“第三人称”形态，社会科学的“第一人称复数关系”形态由于社会历史传统的不同而显得更为复杂诡谲。正如科莱蒂所说，如果资产阶级的思想和文明创立了自然科学，“可是资产阶级的文化却不能产生关于社会和道德的科学知识”<sup>③</sup>。因此，如何结合马克思社会科学中关于“现实具体”“抽象规定”“具体总体”的区分，进一步开掘其中包含的“经验”“先验”“超验”三重关系及其不同组合形态，不仅仅涉及马克思政治经济学方法论的科学性论证，更是相关于新时代马克思主义中国化的形式问题。

[本文为国家社会科学基金重点项目“‘方法论之争’与马克思政治经济学方法论的科学性论证研究”(25AZX014) 的阶段性成果]

(责任编辑：盛丹艳)

## A Critique of Smith's Argumentation Schemes for Commercial Society

WANG Shizhong

**Abstract:** Mandeville affirmed the positive significance of modern commercial society through the paradoxical proposition of “private vices, public benefits”. Rousseau, starting from the “state of nature”, negated the civilizational value of modern commercial society. In contrast, Smith justified commercial society by linking the “path to wealth” to the “path to virtue”. The German Historical School later misinterpreted Smith’s argumentation schemes as the “Adam Smith Problem”, which in turn provoked critiques from the Austrian School of Economics and a counter-reaction under the slogan “Back to Smith”. Revisiting the theoretical background, philosophical foundations, and historical repercussions of Smith’s argumentation schemes along the voluntarist path after the Nominalist revolution, we can achieve a new perspective. This re-examination allows us to transcend not only the opposition between Mandeville and Rousseau but also the divergence between the German Historical School and the Austrian School. This re-examination clarifies Smith’s foundational status as the “Newton of the economic field”. The question of universality versus particularity in Smith’s argumentation schemes is a basic issue for any science. It deserves serious consideration as a prerequisite question for adapting Marxism to the Chinese context and constructing China’s independent knowledge system.

**Key words:** commercial society, nominalism, voluntarism, Smith, science

①② 哈耶克：《科学的反革命》，冯克利译，第 245、249 页。

③ 科莱蒂：《一篇政治和哲学的访谈稿》，New left review 编：《西方马克思主义批判文选》，徐平译，台北：远流出版公司，1994 年，第 421 页。