

从道德经济（学）传统看 现代国家治理的社会基础

谭安奎*

【摘要】治理话语和治理理论受制于现代政治经济学所设定的基本语境。作为政治经济学的重要批评者，道德经济学可能为我们反思国家治理提供了恰当的切入点。后者强调经济的道德维度，尤其主张经济必须嵌入社会之中，其普遍价值依系于其潜藏的、开放性的社会想象。斯密所开启的现代政治经济学以商业社会为基础，因此可以相容于道德经济学传统。但商业社会作为社会形态太过单薄，其依托的文明政体又太过弱小，从而引发了经济从社会中脱嵌的风险，并让更高层次的道德经济学出场变得必要。这种道德经济学把现代国家治理从根本上视为政治共同体的构造问题，我们因此需要一种整全性的国家治理之学，以便安顿好市场机制、政府权能、政治权力以及社会公平等要素。

【关键词】政治经济学 道德经济学 治理 社会想象 政治共同体

【中图分类号】D63

【文献标识码】A

【文章编号】1674 - 2486 (2022) 01 - 0003 - 17

在学术和公共话语中，我们对治理或善治的讨论虽然充满含混和歧义，但是，对国家（政府）、社会与市场之间关系的某种理解或设想总是其中不可或缺的要素。在这个意义上，相关的讨论就会关涉某种至少是隐含的国家理论，以及更为具体的政治经济学层面的预设。事实上，肇兴于西方的治理概念和相关理论，包括多中心的主张或去中心化的诉求，本身就是西方主流政治经济学传统的延伸。我们这里所说的政治经济学，主要是指西方18世纪以来逐步趋于成熟的一个学术领域，它可以泛指一切处理政治与经济关系的学说，但就实践而言，其最具影响力的则是一套强调自由市场、反对或限制政府干预的主张。在

* 谭安奎，中山大学中国公共管理研究中心研究员、中山大学政治与公共事务管理学院教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“主体性权利与现代西方政治哲学中的‘人民’建构问题研究”（18BZX115）。

很大程度上，关于治理的基本理念和公共话语，其实受限于这个政治经济学的基本框架，虽然这个框架内部也经历了重要变化。

概念或理论背后的预设，往往就是最值得反思的对象。本文要探讨的正是上述主流政治经济学传统的对立面——所谓的道德经济学及其在治理问题上的意涵。当然，道德经济学有时又被认为是政治经济学中的一个分支。这两个看起来相互对立的定位，缘于对道德经济学的不同理解，这本身就是本文将会讨论的问题之一。此外，本文标题中使用的“国家治理”一词，可能被认为是对中国政治与学术语境的迁就，但它更多地乃是出于学术本身的理由。因为本文的分析将表明，道德经济学的主要启发在于，我们要超越西方治理理念背后的主流政治经济学假定，把经济纳入一个更厚重的政治共同体的框架，并在现代社会重申治国才能（statecraft/statesmanship）的意义。相对于西方的“治理”概念而言，“国家治理”“治国理政”等术语似乎能够更好地传递这些含义。

一、道德经济学与政治经济学：二元对立抑或一分为二？

西方所谓的“moral economy”，当其指向经济模式或经济形态以及相应的经济行为时，我们可称之为“道德经济”或“道义经济”；当其指向一种较为系统的经济观念乃至经济学说时，我们便可称之为“道德经济学”或“道义经济学”。由于相对于政治经济学以及后来的经济学而言，道德经济学的概念史相对较短^①，理论化程度甚至概念的使用频率都相对较低，共享的基本理论假定也不那么明晰，因此，道德经济与道德经济学之间有时候似乎难以划定明确的分界线，尤其是在描述经济行为和经济观念的时候。例如，如果我们着眼于农民的某些经济行为，我们可以说它是一种道德经济模式。但如果我们想要强调这些行为所体现的某些独特的观念，我们当然也可以称之为农民的道德经济学。

一个不容回避的问题是，“道德经济”或“道德经济学”可能本身就会被视为一种概念上的悖论。因为我们习焉不察的观念认为，经济乃是纯粹理性的行为和系统，它本质上就是中性的、去道德化的。但这正是问题所在。因为从道德经济学的视角来看，它可能恰好体现了政治经济学和后世经济学的深刻偏见。一旦我们从这个角度去理解经济，将其视为基于赢利动机的、纯粹理性化的生产、交易模式，那么，前现代甚至没有真正的经济存在。例如，著名古典学家芬利（M. I. Finley）在其《古代经济》一书中就提出，严格说来，此书讨论的是并不存在的事物，“仅仅出于和经济很少或者没有关系的原因，我们才可以谈

^① 据英国历史学家汤普森考察，“道德经济学”这一术语可以确定的出现时间是1830年代前后，具体参见《共有的习惯：18世纪英国的平民文化》（E. P. 汤普森，2020：402）。

论‘古代经济’”（M. I. 芬利，2020：184）。而下文中将会提到，前现代的经济常常被道德经济学家们视为道德经济的范例。也正是在这里，我们看到了道德经济学与政治经济学之间的一种明确的二分法，它们被当作两种不同的学说，而且对应着两种不同的经济模式。相对于被政治经济学视为理所当然的市场经济，道德经济学强调一种与之对立的道德经济。而理解道德经济（学）的意涵，我们首先要区分其中“道德”的两层不同含义。

第一层含义是狭义的，它指的是经济行为有某种内在的道德约束，而边缘、弱势群体的道德诉求，尤其是其生存诉求常常最直接地表达了这种道德要求。道德经济学的核心被认为是一种关于人类品格的本质主义概念（蒂姆·罗根，2020：9-12）。换言之，它建立在对人性或者说一种应然的人格特征的理解之上，经济行为应当在此基础上展开，而不是让自利的理性经济行为反过来压倒对人性的规范性要求。道德经济学家们不仅强调经济的道德内容，而且往往着眼于边缘群体，包括他们在极端情境下的诉求或日常行为方式，这一点令人印象深刻。例如，英国历史学家汤普森（E. P. Thompson）聚焦于英国工人阶级形成时期的悲惨处境，以及历史上的粮食短缺和饥荒；而美国的人类学家与政治学家斯科特（James C. Scott）对前资本主义时代和地区农民群体的研究影响深远。这些边缘群体的日常经济行为与诉求，包括他们在面临生存危机时的行为模式，既不是建立在单纯的生存必然性之上的反应，也不是对纯粹的效用最大化的追求，而是体现了一种将生存融入其中的独特伦理。至于这种伦理的实质内容，本文第二部分将会具体讨论。

第二层含义是广义的，它不囿于特定的道德规则或道德情感，包括对弱势群体状况的道德反应，而是注重对一般意义上的“社会”的维护。它尤其强调经济是嵌入在社会之中的，而不是一个独立的系统，更不能以自身的逻辑对社会生活进行全面支配，否则，社会就有崩溃之虞。生存危机也好，道德败坏也罢，都是相对表面的危机，其背后深层次的问题在于社会系统的瓦解。有研究者指出，对20世纪的道德经济学家们来说，“道德沦亡的场面已经被对社会崩溃的恐惧所代替”（蒂姆·罗根，2020：6）。道德经济学这种广义的道德关怀，使之对现代市场经济的扩张和越界所带来的破坏力抱有强烈的批判意识。经济史家波兰尼（Karl Polanyi）为经济与社会之间的嵌入关系提供了或许是最具刺激性的对照说明。他认为，在人类历史上，经济都是浸没在社会关系之中的，但“一战”前约一个世纪市场自发调节的高歌猛进，试图把一切都商品化，它其实在塑造一种“市场社会”的乌托邦。与经济嵌入社会关系相反，“在这里，社会关系被嵌入经济体系之中，经济因素对社会存续所具有的生死攸关的重要性排除了任何其他的可能结果。……这正是人们熟知的那个论断的意涵：市场

经济只有在市场社会中才能运转”（卡尔·波兰尼，2020：58）。市场社会的乌托邦追求，实质上是一种让市场反噬社会的冲动，因为经济不但几近从社会中脱嵌了，它甚至试图让整个社会系统依照经济的逻辑来运转。

上述两层含义中的任何一种都足以让道德经济学成为西方主流政治经济学传统的对立面，因为后者更倾向于强调经济的理性化、独立性和自发性。这就形成了道德经济学与政治经济学的二元对立。在国家与社会的传统二分法中，社会很多时候就是指以市场经济为内容的市民社会，它被认为是一个相对独立的系统。即便是对这种二分法持有保留的批判观点，也不过是提出了由行政系统（强制性国家权力）、公共领域和经济系统构成的三元结构，但它依然强调各个领域有自己的整合原则，它们分别是行政管理权、社会团结和金钱。问题只在于这三种资源之间要获得某种平衡，以满足现代社会的整合之需（Habermas，1996：28）。在这个模式中，经济的独立性仍然是被认定的。但道德经济学则从根本上否定经济领域拥有独立性，从而试图表达一种对立于政治经济学传统的、具有普遍意义的理论。

但道德经济学有两个相互关联的特征，使其成为一种普遍理论的可能性变得可疑。一是，它主要以一种现代市场经济或资本主义的批判者的姿态出现，因而也被视为左翼思潮的思想坐标。他们最为出色的工作，似乎主要在于剖析资本主义或现代市场经济的缺陷，或者是表达一种防卫的态度。汤普森就认为，道德经济学要表达的特殊含义是非市场、非货币化的关系、准则和观念，而且它本身是带有反应性、抵抗性和防御性的，“在农民社区和早期工业社区里，许多‘经济’关系是按照非货币的准则来调节的。这些非货币准则一直作为一套习俗和惯例存在着，直至受到货币关系合理化的威胁，才自觉意识到它们作为一种‘道德经济学’而存在。在这一意义上，道德经济学是在抵制‘自由市场’经济的号召中产生的”（E. P. 汤普森，2020：405-406）。但一种批判性或防卫性的主张，往往不足以变成一种建设性的替代理论。二是，道德经济学批判现代市场经济的思想资源，尤其是它凸显经济对社会的嵌入性的正面佐证，基本上限于前现代的社会经济模式。前面已经提到，汤普森、斯科特的出色研究主要聚焦于前资本主义时代的边缘地区与边缘群体，这是道德经济学的一个重要特点。例如，斯科特在分析农民的生存伦理诉求时就承认，“这种前资本主义的规范秩序，是在缺乏政治权利和公民权利的社会条件下，建立在保障最低限度的社会权利的基础之上的……在这一意义上说，社会权利就是被突出渲染的乡村道德”（詹姆斯·C. 斯科特，2013：236-237）。相应地，更久远的古代经济思想，例如亚里士多德关于赢利与使用之间的区分，也就成为道德经济学的重要典范。

上述两个特征难免给人一种印象：所谓的二分，归根结底不过是古今之分，即前现代与现代之分。这种意义上的二分，可能让道德经济学的意义最多体现于经济史的层面，即它仅仅是对前现代经济形态的理论概括，似乎不具有跨越古今的普遍理论意义。而且，这一点还使之在经济史研究的传统争议中采取了明确的立场。在应该如何理解古代经济，包括如何对待它与现代经济的关系问题上，曾有原始主义与现代主义之分。这种区分认为，古今经济是一个连续体，它们只有量（规模、程度等）的不同，而没有质的区分，古代经济的原始性仅仅在于其量的弱小。但另外一种极具影响力的解释范式则是形式主义与实质主义之间的对立。前者认为，经济就是以最有效的方式使用有限资源的理性行为过程，一切经济和社会关系都可以由此出发来理解。而实质主义则强调经济嵌入在复杂的社会系统之中。根据这一范式，古代经济与现代经济具有性质上的不同，经济从社会中脱嵌是现代现象。显然，道德经济学是经济史争论中的实质主义者。但这个结论对它不太有利，因为它似乎再次将其价值局限于经济史了。

但还有一种观点认为，道德经济学与政治经济学之间并非对立关系，前者其实是从后者当中分化出来的。换言之，传统的政治经济学在特定的阶段出现了某种裂变，其中一方承续或强化了自由市场取向的政治经济学，另一方便是道德经济学。这个故事主要发生在19世纪末的德国。当时，德国政治经济学内部分裂，一些强调共同福祉和政府干预的人，被贴上“道德经济学家”的标签。有人认为，这是一场政治经济学内部的一分为二，其影响一直持续至今。^① 这种“一分为二”的判断，把道德经济学放在现代政治经济学自身的脉络中，使之与前现代经济模式拉开了距离。但既然是政治经济学内部的一分为二，就说明道德经济学分享了政治经济学起点上的一些基本理念。那么，问题就来了：如果现代政治经济学确如道德经济学所批评的那样，本质上是一种让经济与社会脱嵌的主张，那么，它如何可能成为道德经济学的源头？

至此，对于道德经济学，我们至少可以提出两个问题。一是，它是否能够超越单纯的批判性姿态与前现代色彩，从而获得自身的普遍意义？二是，如果它确实具有普遍意义，那么，现代政治经济学是否能够回应或接纳它提出的批评？第一个问题关乎道德经济学自身的实质内涵和理论地位，第二个问题则关乎我们如何理解道德经济学与政治经济学的真实关系，并基于这种关系来评估道德经济学对于现代国家治理的含义。接下来的分析将表明，道德经济学的普

^① 关于这一段历史的说明，可参见 *The Lost History of Liberalism* (Rosenblatt, 2018: 221-228)。

遍意义，在于它背后的“社会”想象，但这种社会想象本身却是开放的、不确定的。而以斯密（Adam Smith）为代表的现代政治经济学恰恰是以一种特定的社会想象——苏格兰启蒙学派的商业社会观念——为前提的，我们因此可以将其视为道德经济学的一种特定形式。如此看来，政治经济学在其开创时期就意味着对市场与社会的某种综合。只不过，这种综合并未真正完成，也远未耗尽道德经济学对于现代国家治理的理论潜能。

二、在经济之外：道德经济学的普遍性与“社会”问题

道德经济学往往聚焦于穷人/农民等边缘群体，似乎他们才是道德经济的行为主体；它特别关注边缘群体在危急时刻对生存所需的处理方式，似乎生活必需品是道德经济所处理的核心对象；它尤其强调边缘群体与生存相关的行动理由，似乎道德经济是由他们的生存需求所驱动的——而它之所以被称为“道德”经济学，或许是因为它把他们的生存需求道德化了。道德经济学要成为一种具有普遍意义的理论，它就必须克服这三个方面给人们带来的偏狭印象。

先看主体。道德经济学常常与边缘群体的抵抗、骚乱联系在一起，它因此甚至被称为“穷人的经济学”。而汤普森也承认，“穷人的经济学仍然是地方性的和地区性的，是从生存经济学中派生出来的”（E. P. 汤普森，2020：237）。如果道德经济学因此被贴上穷人经济学的标签，它的价值就注定只能限于有限的道德批判了。但前文已经指出，道德经济学所谓的道德，有其广义的含义。相应地，边缘群体虽然可能是最直接、最活跃的行为主体，但这绝不意味着他们是唯一的利益或道义相关者。在分析“市场社会”乌托邦追求所带来的反向社会保护运动时，波兰尼特别强调，这种反向运动不可归结为阶级利益或经济利益，“使事情发生的是作为一个整体的社会的利益，尽管维护这种利益的责任以及利用这种利益的可能性，更倾向于落到人口中的某一部分而不是另一部分身上。看起来合理的做法是，不要将我们所描述的保护运动归因于阶级利益，而应归因于被市场所威胁的社会实质”（卡尔·波兰尼，2020：170）。如果我们透过边缘群体的行动看到的是作为整体的社会内核，那么，道德经济的主体就应该囊括社会所有人——边缘群体之外的人即便在社会保护运动中是相对消极的主体，在道德经济学试图维护的“社会”中则一定是正常的行动者。当然，问题在于，这是一个什么样的社会呢？道德经济学的背后，看来隐含着一种有待澄清的社会想象。

再看对象。道德经济学对谷物贸易、粮食骚乱等议题十分关注，它们确实

关乎边缘群体的生死。道德经济学的取向非常鲜明，它主张至少在生存必需品的的问题上，政府应当突破私人财产权的限制，摒弃自由放任的教条。更有甚者，在政治经济学与道德经济学的争论中，有人敏锐地注意到，“这不是现代性与传统主义之争。他们之中的许多人都在其他领域中为自由辩护，然而却在谷物贸易自由问题上抽身而退”（伊斯特凡·洪特，2016：388）。也就是说，生存必需品的的问题是如此特殊，以至于它在倡导自由贸易的政治经济学领域也差不多成了一块“飞地”。但这可能触碰到了现代政治经济学对私人财产权的基本信念。其实，中世纪晚期以来，特别是从阿奎那开始，私人财产权与穷人生存必需品之间的紧张关系就成了一个重要的理论议题。阿奎那以降的自然法理学传统以原始共有为起点，然后从理性和自然法角度出发对私人财产权进行辩护。但它同时表明，在饥荒等极端情况下，私人财产权将被穷人的生存需求所压倒，这相当于在一定程度上恢复到原始共有状态。但这个问题从理论上一直难以得到妥善解决，生存必需品压倒私人财产权也基本上被当作一种例外情况。因此，道德经济学要成为一种普遍有效的理论，就不能限于对生存危机状况的应急式道德反应或慈善心态，而是要尝试为满足生存必需品提供一种与私人财产权相容的理论解释。它特别需要阐明的是，为什么对生存必需品的满足是维护“社会”的需要。因为根据道德经济学的判断，如果因自由市场的信条而不顾部分人的生存所需，就意味着社会的崩溃。而这就再次意味着，道德经济学要有自己明确的社会观或社会想象。

最后看动机。也许，道德经济学最突出的一个理论焦点是它就人性和行为动机的基本假定对主流经济学的批判。它强烈质疑政治经济学把赢利——遑论利益最大化——作为基本的动机预设。这样的动机假定如今对我们来说几乎是理所当然之事，但在道德经济学家们看来，它其实是让经济从社会中脱嵌的最深刻的根源，因为它表明社会关系对经济本身失去了本应具备的限制能力。在这方面，波兰尼有两个一正一反的思想史判断特别值得注意。他认为，亚里士多德对家计（*oekonomia*，它被认为是古代经济的基本含义，同时也是后世“经济”一词的词源，但它的核心原则是使用，而非赢利）与赚钱获利之间的区分，是“社会科学领域迄今为止最具预言性质的贡献”（卡尔·波兰尼，2020：54）；而斯密关于人类一开始就拥有交换、交易之本性的说法，则是误读了历史，而且“没有任何对历史的误读比这句话能够更准确地预言未来”（卡尔·波兰尼，2020：43）。^①这两个论断意味着，在波兰尼看来，把赢利作为基本的动机假设，

^① 波兰尼在这里所说的“误读”，其实建立在他对斯密本人的误解之上。本文第三部分将专门讨论这个问题。

主要是一种现代经济思维。当然，这不是说古代人没有像现代人一样的经济行为，而是说，古代的经济模式并不是建立在对利益最大化的认知之上的^①。现代意义上的理性经济行为在古代社会也是存在的，甚至其必要性也并未被否认，但这类行为及其动机的价值则往往被贬低。从古代到中世纪，放高利贷一直在道德上难以被正当化，这就是典型的例子。而正是对赢利动机的不同态度，而非这种动机本身的有无，构成了古今经济的关键分野。

道德经济学强调的行为动机确实不是利益最大化。例如，在斯科特看来，“由于生活在接近生存线的边缘，受制于气候的变幻莫测和别人的盘剥，农民家庭对于传统的新古典主义经济学的收益最大化，几乎没有进行计算的机会”（詹姆斯·C. 斯科特，2013：5）。学术界已经非常熟悉道德经济学家们关于“生存伦理”的说法，其大意是指，弱势者以是否能够维持自己的生存来决定是否行动以及行动的方式和范围；而其背后的观念则是，社会应当以弱势者能够维持生存为前提来安排相互关系，并提供相应的保障。但这种以弱者生存为中心的观点，很容易对我们理解道德经济学造成误导，仿佛道德经济不过就是生计问题。事实上，斯科特本人的研究就表明，即便是穷人，他们的行为也有更深层的动机，那就是对身份、地位的捍卫：“贫穷远远不是卡路里或现金不足这样一个简单的问题……就村里大多数穷人而言，贫穷更多地代表着对他们在村庄内日常地位的威胁。任何农村社区都有可能在文化上确认一套最低限度的行为准则，用于界定在当地社会中完整的村民身份”（詹姆斯·C. 斯科特，2011：288）。在西方经济史的研究中，韦伯（Max Weber）、托尼（R. H. Tawney）、芬利等都强调传统经济是以身份、地位为中心的。同样，在中国人所熟悉的朝贡体系中，重要的也不是商品或利益本身，而是通过它们彰显出来的身份与地位。身份地位是需要在与他人相对而言的情况下才能确定的，或者说，它是在某种伦理、社会结构中才能确定的。这就为道德经济学关于经济嵌入社会的基本取向提供了进一步的注脚。它表明，道德经济远远超出了纯粹的生计问题，它乃是真正的伦理问题、社会问题。那么，我们再一次需要提出的问题是，道德经济学究竟持有何种社会想象？

总结一下：从主体、对象和动机三个方面来看，道德经济学要证明自己的普遍有效性，而不是作为单纯的批判者或献给前现代经济的安魂曲，它都要把自己隐蔽的“社会”预设加以明确。道德经济学所谓的“社会”或“社会实

^① 关于经济史上的古今之争，尤其是在人性和动机假定问题上，我们应该区分经济模式与经济行为。关于这一富有启发性的讨论，可参见黄洋：“摩西·芬利与古代经济史研究（代译序）”（M. I. 芬利，2020）。

质”是什么？一个可以把生存必需品的供给与私人财产权的保护统一起来的社会，甚至一个超出生存必需品保障的、公平分配的社会是什么样子的？道德经济学要捍卫的究竟是何种身份地位，以及相应的何种社会结构？现在看来，道德经济学的社会观具有相当的模糊性。但是，这种模糊性同时也可以说是一种开放性，它为道德经济的具体形态留下了空间。我们知道，虽然“从身份到契约”的转变常常被理解为古今之变的重要标志，但现代政治经济学也有一个人主义的、普遍的平等地位的假定。那么，政治经济学究竟有无自己的社会想象，从而以自己的方式满足经济嵌入社会的要求？如果有，那就证明道德经济学与政治经济学的二元对立可能是虚假的，或者至少是被夸大了，但道德经济学的核心信念反过来也得到了确证。为此，我们就要回到政治经济学的开端处，也就是斯密的思想。

三、市场经济与商业社会：斯密未完成的尝试

值得注意的是，在道德经济学家眼中，斯密的形象较为复杂。一方面，作为现代政治经济学的开创者，他被批评开启了一个糟糕的传统；另一方面，许多道德经济学家也承认斯密不同于后来的经济学家。众所周知，斯密把政治经济学当作立法者科学的一部分，经济事务因此还是要在政治学的框架内来理解。本文在这里想要揭示的是，斯密所开启的现代政治经济学本身确实有重要的社会观念作支撑，因此，它与道德经济学关于经济对社会的嵌入性的主张是相容的。这个结论既可以说是在道德经济学的批判面前对政治经济学的捍卫，同时也是对道德经济学之根本洞见的一种肯定。但本文并不止步于两种经济学在这个意义上的“和解”，而是要进一步表明，斯密的工作乃是一种未完成的尝试，相应地，道德经济学的潜力还有更进一步发掘的必要。

要探究斯密政治经济学中的社会观念，我们就要回到苏格兰启蒙思想家对文明社会史的讨论，而其中最经典的就是关于社会四阶段的论说，即从渔猎、游牧、农耕到商业社会的演进。文明社会史作为当时的一个学术领域，它把历史基础与哲学想象融为一炉。斯密被喻为这个领域的牛顿，正因为除了历史之维，他还基于一套人性论为商业社会及相应的自由价值提供了哲学基石（Forbes, 1975: 194）。四阶段说把商业社会作为文明的最高阶段。《国富论》甫一开篇就以劳动分工来解释生产力的提高，并据此提出了对商业社会的经典表述。由于劳动分工的细化，每个人自己劳动的产品只能满足其需要的很小一部分，他需要把自己劳动产品的剩余部分与他人劳动产品的剩余部分进行交换。这样一来，“每一个人都靠交换来生活，在某种程度上变成了一个商人，而社会

本身也就变成了真正可以称作的商业社会”（亚当·斯密，2011：24）。我们可以看出，所谓商业社会，就是基于完全的劳动分工所形成的相互依赖的社会。所谓人人都成了商人，并非是指人人都以经营为业或从事商业实践，而是说每个人都处于分工、交换和相互依赖的网络之中。商业实践自古有之，但商业社会却被视为最高的社会形态，也就是苏格兰启蒙学派眼中的“文明社会”。

斯密还强调，劳动分工并非人类智慧的产物，“它是人性中某种倾向的必然结果，虽然是非常缓慢的和逐渐的结果，这是一种互通有无、进行物物交换、彼此交易的倾向”（亚当·斯密，2011：14）。我们可以看出，这种人性倾向与商业社会具有高度的亲和性。更准确地说，它在商业社会中得到了最充分的展开。在这个意义上，普遍人性与历史进程在商业社会中达到了高度契合，这就是商业社会构成了文明社会史之最高阶段的原因所在。这里面包含着一种社会演进的观念，我们不能说现实中某个社会就是完完全全的商业社会。因此，商业社会可以被视为一个韦伯意义上的“理想类型”概念^①。斯密所说的人性是普遍的，而不是指向原始人的。因此，当波兰尼说，斯密的人性观点是对历史的误读，这本身就构成了对斯密的误解。此外，波兰尼显然是把斯密所说的交易、交换与牟利的动机直接等同起来了。然而，当斯密说人性中有一种交换的倾向时，他指的是人们通过相互交换来满足需要，而且随着分工愈益深化，人们之间的相互依赖也越深广。这里的重点在于相互依赖，它体现的是人的社会性，而不是获取利润的动机。在现代市场经济中，商人为了利润而生产和交换，这固然是平常之事，但商业社会的界定性特征却并非这种特殊动机。其实，如果非要指出与商业社会相匹配的行为动机，那么，就连苏格兰启蒙思想家中对商业社会持较强批判态度的弗格森（Adam Ferguson）也认为，人们是凭着守信、守时、开明等温和的“贸易理性”来行动的（亚当·弗格森，2010：162）。这种温和的贸易理性，才是最贴合商业社会的气质，也是赢得他人信赖的条件。

以相互依赖为核心的商业社会理论，造就了一种与早期现代契约论完全不同的理论特质。关键差别在于，斯密和苏格兰启蒙学派一开始就有“社会”想象，而在契约论者那里，起点是分散的个体，社会乃是以契约的方式进行人为建构的产物。后者似乎与波兰尼所批评的“市场社会”更为接近。在波兰尼之后，麦克弗森（C. B. Macpherson）将这一概念进一步回溯到早期现代，认为霍布斯（Thomas Hobbes）、洛克（John Locke）等人的契约论背后隐含着一种特殊

^① 对商业社会这一性质所做的分析，可参见拙文《苏格兰启蒙学派视野中的商业社会、文明政体及其政治局限》（谭安奎，2021）。

的社会模式，即“占有性市场社会”。该社会模式不仅有产品市场，人的劳动力也成了商品，而不再是其人格的构成部分；进而，市场关系影响和渗透到所有社会关系当中（Macpherson，1962：48）。正如我们已经指出的，所谓市场社会，其实就是市场吞噬社会之后的状态。这与斯密把政治经济学的构想建立在商业“社会”的基础上完全不同。

如此看来，现代政治经济学一开始所设想的经济模式确实是嵌入在社会之中的，而且它意味着一种以相互依赖为基础的社会结构和以“贸易理性”为核心的伦理准则。因此，它与道德经济学强调经济对社会的嵌入性这一根本取向是一致的。那么，它能否回应道德经济学最直接的伦理关切，亦即边缘群体的生存诉求？这个伦理关切之所以是最直接的，在很大程度上是因为经济从社会中的脱嵌对边缘群体带来了最直接的冲击，而且，有时候正是这种脱嵌在不断地制造着边缘群体。对此，斯密其实给出了一个基于长期视角的功能性方案。他认为，商业社会有一个显著优点，那就是它倾向于使生活必需品变得容易获取。由于分工日益细化，不但生产力提高了，而且越来越多的普通人也可以在分工体系中扮演自己的角色，从而获得自己的生存所需。斯密曾说，商业社会中一个过着俭朴生活的普通日工，比身为一千个赤身野蛮人之首领的印第安人王子拥有更多的生活便利品和奢侈品。所以说，商业社会最显著的特征不是它展现了财富，毋宁说是它见证了普遍的富裕“推广到了最低层的人民”，于是，“社会的所有不同阶级都变得普遍富裕起来”（亚当·斯密，2011：11）。正因为看到了商业社会和自由市场的这个巨大能量，斯密虽然在很多地方表达了对社会底层劳动者的道德情怀，但在十分敏感的谷物贸易问题上却坚持了鲜明的自由贸易主张。而如前所述，谷物贸易本来是道德经济学家们最自在的园地，同时也近乎是政治经济学的一块“飞地”。现在，基于商业社会的特殊功能，穷人的生存需要与基于私人财产权的正义要求之间似乎有望达成和谐。这本是一个让阿奎那以降的自然法理学家们备感纠结的问题，而在思想史家洪特（Istvan Hont）看来，斯密为此给出了基于“市场”的解决方案。而市场的优势，根本上在于它可以实现财富的广泛扩散，从而解决需要与正义之间紧张关系的一个背景性条件——稀缺性限制（伊斯特凡·洪特，2016：418-419）。

这看起来似乎很完美。但正如我们说过的，商业社会本身就是一个“理想类型”概念，而克服稀缺性限制、让最底层的人群也获得生存必需品，最多只能是它的一项基于长期视角的功能。这就使之在边缘群体当下性、即时性的需求面前显得较为脆弱，它似乎缺少了道德经济学的现实感。因此，道德经济学家很自然地提出了批评：“缺粮和饥荒总是短期的而不是长期的事情，而医治短期的危机，亚当·斯密却只有长期发展的药方”（E. P. 汤普森，2020：

350)。事实上，它不但是长期的，而且难免是理想的。如果特定的群体在特殊情境下没有足够的资源或能力渡过难关，那我们就没有理由认为政治经济学真正解决了道德经济学的关怀。这说明，商业社会本身太“薄”，它除了相互依赖、自由交换的关系与伦理，还缺乏足够厚重的社会、伦理想象，以有效应对道德经济学的质疑。

更严峻的问题是，作为一种理想类型的商业社会，它似乎缺乏自我维系的力量，甚至可能因此走向自我挫败。体现等级化身份、地位的传统社会，总是有一套与之相应的权力结构。但商业社会看似是一种缺乏明确政治内容的纯粹“社会”想象。当然，苏格兰启蒙学派的商业社会理论其实也有自己的政治维度。这主要表现在，它打破了传统的政体分类框架，提出了与“商业社会即文明社会”这一判断相一致的“文明”政体标准。例如，与传统的“君主国/共和国”二分法不同，休谟（David Hume）认为，即使是当时欧洲的绝对君主制，也已经文明化了，它们是法治政府而非人治政府，财产权利和自由的经济活动得到保障。基于这一理由，休谟和斯密都提出了“文明君主国”的概念^①。无独有偶，18世纪许多欧陆思想家对开明专制颇感兴趣，甚至有“合法专制”一说，其理由之一也正在于它可以为自由的、不受干涉的经济活动清除障碍（马克·戈尔迪、罗伯特·沃克勒，2017：416）。因此，文明政体的要求不高，诸多政体形式原则上都可以归入其中，只要它们不与商业社会的基本价值相冲突。然而，即便我们有一个理想的商业社会和文明政体，在其持续的自发运转过程中，市场或资本的力量（我们暂且不考虑资本与权力结盟的可能）却完全可能打破商业社会本身所强调的普遍的相互依赖，并重新制造大量特定的、单向的、甚至是个人化的依赖与支配关系，例如，穷人群体对富人群体的依赖、工人对资本家的依赖。商业社会之所以是自由的，不在于人们没有对他人的依赖，而恰恰在于依赖的相互性、普遍性和匿名化。正如斯密所说，每一个商人的生活资料，不是从某一个特定的他人，而是从千百个顾客的眷顾中得来的，因此，“他们虽然在某种程度上仰仗他们全体，却并不绝对依赖他们之中的任何一个”（亚当·斯密，2011：351）。我们还可以进一步讲，他们本身也是千百个其他人的顾客。这正是“相互”依赖的本意。而商业社会中市场和资本的力量，完全可能把商业社会本身及其珍视的自由价值破坏掉。对于这个过程，文明政体却可以说自己是无辜的，因为它纯然是消极的。

以上分析表明，商业社会没有一套关于社会公平的政治伦理来应对可能出

^① 分别可参见《论政治与经济》（大卫·休谟，2011：72）、《国富论》（亚当·斯密，2011：666）。

现的边缘群体及其需求，单纯的文明政体则缺乏节制资本的力量，因而不足以捍卫商业社会本身。简言之，商业社会太薄，文明政体太弱。其结果便是，普遍的相互依赖关系及相应的自由是没有保障的。斯密开创的现代政治经济学，试图把市场与商业“社会”进行综合。现在看来，这种综合远未完成，经济与社会有不断脱嵌的风险，而这就反过来证明了道德经济学再次出场的必要。我们需要激活市场，但也要节制市场的力量；我们需要制约权力，但也要仰赖更多的权力。这种充满张力的图景构成了现代国家治理与治理之学的基本语境。

四、寻求新的综合：现代国家治理的社会基础

道德经济学的再次出场，最终是要让经济重新嵌入社会之中。而这个社会，应该是一个比商业社会在伦理上更厚重的共同体。它需要超越基于功能性考虑的长期/短期视角之分，转向维护相互依赖关系的社会公平视角。它因此需要有更强的公共权力来实现和维持这种公平。但同样基于相互依赖关系的考虑，对更强的公共权力的引入也要超出政府权能的层次（例如总是局限于自由放任与政府干预之争），转而着眼于平等共享权力的政治之维。当然，既然强调普遍的相互依赖，就意味着这一切又应当以对个人自由与财产权的基本尊重为前提。在这个意义上，现代国家治理要求我们迈向一种新的综合，它需要一种更厚重的共同体作为经济嵌入其中的“社会”基础。我们需要通过这种综合，最终把波兰尼所说的自发的反向社会保护运动变成自觉的社会或政治共同体建构。基于我们对道德经济学的广义理解，这其实就意味着我们要探索一种更高阶的道德经济学。当然，从政治经济学与道德经济学“一分为二”的观点来看，新的综合也就是要再次合二为一。

特别值得强调的是，这种厚重的社会或共同体想象，不能简单地还原为财富分配意义上的社会正义问题——虽然后者与道德经济学有着更直观的联系。相反，我们如何理解和想象社会，反倒是思考正义问题的前提。罗尔斯（John Rawls）在构造正义理论之初就提出了一个深刻判断，即“各种各样的正义观乃是不同社会观的衍生物”（Rawls, 1971: 9）。他把社会理解为一种世代相续的公平合作体系，在此基础上他才能设置推演正义原则的种种初始条件。这种正义观构造的起点，是一个真正的政治哲学问题，即公共权力的行使如何能够满足政治正当性（legitimacy）的要求：“只有当我们真诚地相信我们为我们的政治行动所提出的理由……是充分的，而且我们也合乎情理地认为其他公民也可以合乎情理地接受那些理由，我们对政治权力的行使才是恰当的”（Rawls, 1997:

771)。回答这个问题,也就是要呼应作为公平合作体系的社会观念或政治共同体观念。至于正义原则所要求的种种个人自由权项(liberties),以及对财富的平等分配,都不过是公平合作体系或政治共同体的实质内容。同时需要注意的是,从这种共同体观念出发,行为动机的假定就既不是纯粹效用最大化的理性诉求,也不单是寻求财富平等分配或解决边缘群体生存需求的道德情感——虽然我们在罗尔斯构造政治共同体的理论推演中可以同时看到它们的影子。这给我们的启发就在于,一个现代政治共同体的构造和运行,需要真正的、更高层次的理论综合,而且首先就是对人性 and 动机的再理解^①。当然,罗尔斯的正义理论是不是一个合理的政治理论,那不是我们在这里要讨论的问题,但它无疑可以被视为寻求更高层次理论综合的一次尝试。

相对于政治经济学的主流传统,这种理论综合着眼于政治共同体的建构与维持。经济以及相应的行为动机只是整个系统中的一部分,而且不是独立的部分,更不是支配性的部分。这就提供了一个与主流治理话语和治理理论相当不同的思路。不同于政治经济学的单一动机假定以及对市场逻辑的依赖,它以更健全的人性假设、更多维度(包括伦理、经济、法律、政治等)的理论观照,试图回应现代国家治理的复杂要求。换言之,它其实是一种整全性的(comprehensive)国家治理之学。而这种整全性,被认为是政治哲学本来的、却被后世淡忘了的特性:“政治哲学是一门整全性的社会科学,而不仅仅是关于人的科学,因为它把自然本性的所有方面,包括友好的、中性的、带有敌意的方面都囊括在源于人的周全思虑的法律之下。它建立在思虑周全之人对自然本性的精微省察之上,这些思虑周全之人完全理解政治生活在其自然基础之上保持平衡时的那种不稳定性”(Cropsey, 1960: 11)。^② 这样的政治哲学着眼于人的复杂性,探究关乎共同体整体福祉的整全性知识。它会强调治国才能的重要性,而不是依随经济学家们对人性偏狭假定,让国家治理和社会运行完全接受理性行动者们自发行动的后果,从而使政治哲学让位于经济学和政治科学。

当然,我们要再次澄清,斯密还只是把政治经济学当作立法者科学的分支。他将政治经济学的目的定位为富国裕民,以至于熊彼特(Joseph Schumpeter)很不屑地批评他将经济学当作政治家的“处方本”了(约瑟夫·熊彼特,1996:

^① 罗尔斯正义理论中的动机假定是综合性的,它是由理性(rationality)与合情理性(reasonableness)整合而成的相互性(reciprocity)。对此所做的分析,可参见拙著《公共理性与民主理想》(谭安奎,2016)。

^② 这里所说的整全性,指的是它要统摄生活的诸多领域,包括对人性复杂性的考量。在这个意义上,罗尔斯的正义理论,哪怕是后来的“政治的”自由主义,也有极高的整全性。

291)。现在看来，熊彼特的批评或许反倒证明了斯密思想的价值。恰恰是在斯密之后的经济学发展过程中，“那种基本的、关于政治学和治国才能的真理先是被怀疑，然后被忘却”（Wolin, 1960: 33）。道德经济学的意义，最根本的其实不在于它对边缘群体的关注，而在于它对经济嵌入其中的社会，以及对共同体的整体福祉的关切。这种关切要求它像传统的政治哲学那样，抱持整全性的追求。难怪有人如此定位道德经济学家：“他们并不是经济学家。他们是研究经济学所抛开的一切事物的理论家”（蒂姆·罗根，2020: 9）。现代国家治理，确实仰赖这样的整全性思路，以便安顿好市场机制、政府权能、政治权力以及社会公平等要素，让它们成为一个政治共同体的构成性内容，而且能够相互协调。

中国的国家治理日益强调系统性思维，并把目标定位为国家治理体系和治理能力现代化。相对于西方主流的治理理论，这种整全性的治理思维更考验治国理政的智慧，但也确实直面了现代国家治理对治国才能的需求。如何为这项工程提供良好的社会基础，或者说促成政治共同体的成长，也面临着自身的一些特殊挑战。其中最重要的一点或许在于，强大的国家权力在国家治理过程中塑造了独特的动力机制，它与社会或政治共同体的成长之间存在着有待克服的张力。这种动力机制至少表现在两个方面。第一个方面是，新中国成立以来，尤其是改革开放以来，我们开启了国家推动的个体化、市场化进程。新中国成立后的集体化打破了原有的地方性文化与权力结构，包括原有的家庭关系模式，让国家和政治成为个人忠诚的直接对象。结果，集体化同时变成了一个个体化的进程。改革开放后，由国家力量逐步推进的市场化改革，与全球的消费主义文化一道，最后形成的结果不仅是进一步的个体化，而且是极端实用化的、个人中心的个人主义。这是社会主义国家以国家权力推进集体化与市场化的一个非预期的后果，它看起来像是一个重大的悖论。有人基于对农村生活变迁的研究充分揭示了这一点：“社会主义国家是实现农民主体性以及高度自我中心的个人之崛起的主要推动者——这听上去颇具讽刺意味”（阎云翔，2017: 262）。这种极端形式的个体化实质上是“社会”不断被消解的过程，这是它与西方基于工业化、城市化的个体化进程的不同之处。但随着改革的推进，我们又看到了第二个方面的动力机制，即国家推动的道德经济，尤其是逐步完善的社会保障体系、脱贫攻坚的政治实践，以及共同富裕的恢宏愿景。第二种动力机制在很大程度上又可以被视为以国家力量重建社会的努力。

一方面是消解社会的力量，另一方面是重建社会的意愿。我们当然也可以把这两个对立面理解为国家治理的动态调适，但国家权力作为共同的动力之源，恰恰使这个过程变得十分艰难。高度自我中心的个体化和市场化，意味着我们甚至连上文中讨论的“薄”的商业社会，以及它所要求的“贸易理性”、普遍

的相互依赖关系都还没有建立起来。有人将这种个体化的结果称为“无公德的(uncivilized)个人”(阎云翔, 2017: 255)。那么, 在这样的个体化的基础上, 国家力量的推动如何能建成更厚重、更公平的社会意识或共同体感呢? 在此背景下, 国家推进的道德经济, 有可能面临伦理共识的匮乏, 从而缺乏有力的“社会”支撑。而这种共同体意识的培育, 在现代社会必须依赖于广泛参与和组织的政治、社会生活经验, 以便形成全社会相互依赖、相互担责的伦理观念。如若不然, 社会福利的供给和共同富裕的追求就可能被视为道德经济学家眼中的“乡村道德”以时空倒错的方式在现代社会的再现。这再次表明, 对社会本身的培育或建设, 亦即对政治共同体的塑造, 是现代国家治理的基石。国家权力在夯实这一基石方面的作用及其限度, 仍然是极为核心的问题。考虑到西方政治经济学与道德经济学之间未尽的争论, 我们在这方面的探索将不仅有益于中国的国家治理事业, 同时也可能是对人类具有普遍意义的一项贡献。

参考文献

大卫·休谟(2011). 论政治与经济. 张正萍, 译. 杭州: 浙江大学出版社.

Hume, D. (2011). *Essays, Political, and Economy*. (Zhang, Z. P. Trans.) Hangzhou: Zhejiang University Press. (in Chinese)

E. P. 汤普森(2020). 共有的习惯: 18世纪英国的平民文化. 沈汉等, 译. 上海: 上海人民出版社.

Thompson, E. P. (2020). *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. (Shen, H., et al. Trans.) Shanghai: Shanghai Peoples' Publishing House. (in Chinese)

詹姆斯·C. 斯科特(2013). 农民的道义经济学: 东南亚的反叛与生存. 程立显等, 译. 南京: 译林出版社.

Scott, J. C. (2013). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. (Cheng, L. X., et al. Trans.) Nanjing: Yilin Press. (in Chinese)

卡尔·波兰尼(2020). 大转型: 我们时代的政治与经济起源. 冯钢等, 译. 北京: 当代世界出版社.

Polanyi, K. (2020). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. (Feng, G., et al. Trans.) Beijing: Contemporary World Publishing House. (in Chinese)

马克·戈尔德、罗伯特·沃克勒主编(2017). 剑桥十八世纪政治思想史. 刘北成等, 译. 北京: 商务印书馆.

Goldie, M. & Wokler, R. (Eds.). (2017). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. (Liu, B. C., et al. Trans.) Beijing: The Commercial Press. (in Chinese)

M. I. 芬利(2020). 古代经济. 黄洋, 译. 北京: 商务印书馆.

Finley, M. I. (2020). *The Ancient Economy*. (Huang, Y. Trans.) Beijing: The Commercial Press. (in Chinese)

谭安奎(2016). 公共理性与民主理想. 北京: 生活·读书·新知三联书店.

Tan, A. K. (2016). *Public Reason and the Ideal of Democracy*. Beijing: SDX Joint Publishing Company. (in Chinese)

谭安奎(2021). 苏格兰启蒙学派视野中的商业社会、文明政体及其政治局限. 中山大学学报(社会科学版), 1: 174-176.

Tan, A. K. (2021). Commercial Society, Civilized Regime from the Perspective of the Scottish Enlightenment and Their Political Limits. *Journal of Sun Yat-sen University (Social Science Edition)*, 1: 174-176. (in Chinese)

蒂姆·罗根(2020). 道德经济学家: R. H. 托尼、卡尔·波兰尼与 E. P. 汤普森对资本主义的批判. 成广元, 译. 杭州: 浙江大学出版社.

Rogan, T. (2020). *The Moral Economists: R. H. Tawney, Karl Polanyi, E. P. Thompson, and the Critique of Capitalism*. (Cheng, G. Y. Trans.) Hangzhou: Zhejiang University Press. (in Chinese)

亚当·弗格森（2010）. 文明社会史论. 林本椿等，译. 杭州：浙江大学出版社.

Ferguson, A. (2010). *Ferguson: An Essay on the History of Civil Society*. (Lin, B. C., et al. Trans.) Hangzhou: Zhejiang University Press. (in Chinese)

亚当·斯密（2011）. 国富论. 杨敬年，译. 西安：陕西人民出版社.

Smith, A. (2011). *The Wealth of Nations*. (Yang, J. N. Trans.) Xi'an: Shaanxi Peoples' Publishing House. (in Chinese)

阎云翔（2017）. 私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系：1949—1999. 龚小夏，译. 上海：上海人民出版社.

Yan, Y. X. (2017). *Private Life under Socialism: Love, Intimacy and Family Change in a Chinese Village, 1949 – 1999*. (Gong, X. X. Trans.) Shanghai: Shanghai Peoples' Publishing House. (in Chinese)

伊斯特凡·洪特（2016）. 贸易的猜忌：历史视角下的国际竞争与民族国家. 霍伟岸等，译. 南京：译林出版社.

Hont, I. (2016). *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. (Huo, W. A., et al. Trans.) Nanjing: Yilin Press. (in Chinese)

约瑟夫·熊彼特（1996）. 经济分析史（第一卷）. 朱泱等，译. 北京：商务印书馆.

Schumpeter, J. A. (1996). *History of Economic Analysis* (Vol. 1). (Zhu, Y., et al. Trans.) Beijing: The Commercial Press. (in Chinese)

Cropsey, J. (1960). On the Relation of Political Science and Economics. *The American Political Science Review*, 54(1): 3 – 14.

Forbes, D. (1975). Whiggism, Commerce, and Liberty. In Andrew S. Skinner & Thomas Wilson (Eds.), *Essays on Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press.

Habermas, J. (1996). Three Normative Models of Democracy. In Seyla Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon Press.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge Mass: Harvard University Press.

Rawls, J. (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*, 64(3): 765 – 807.

Rosenblatt, H. (2018). *The Lost History of Liberalism*. Princeton: Princeton University Press.

Wolin, S. (1960). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown and Company.

责任编辑：牛美丽