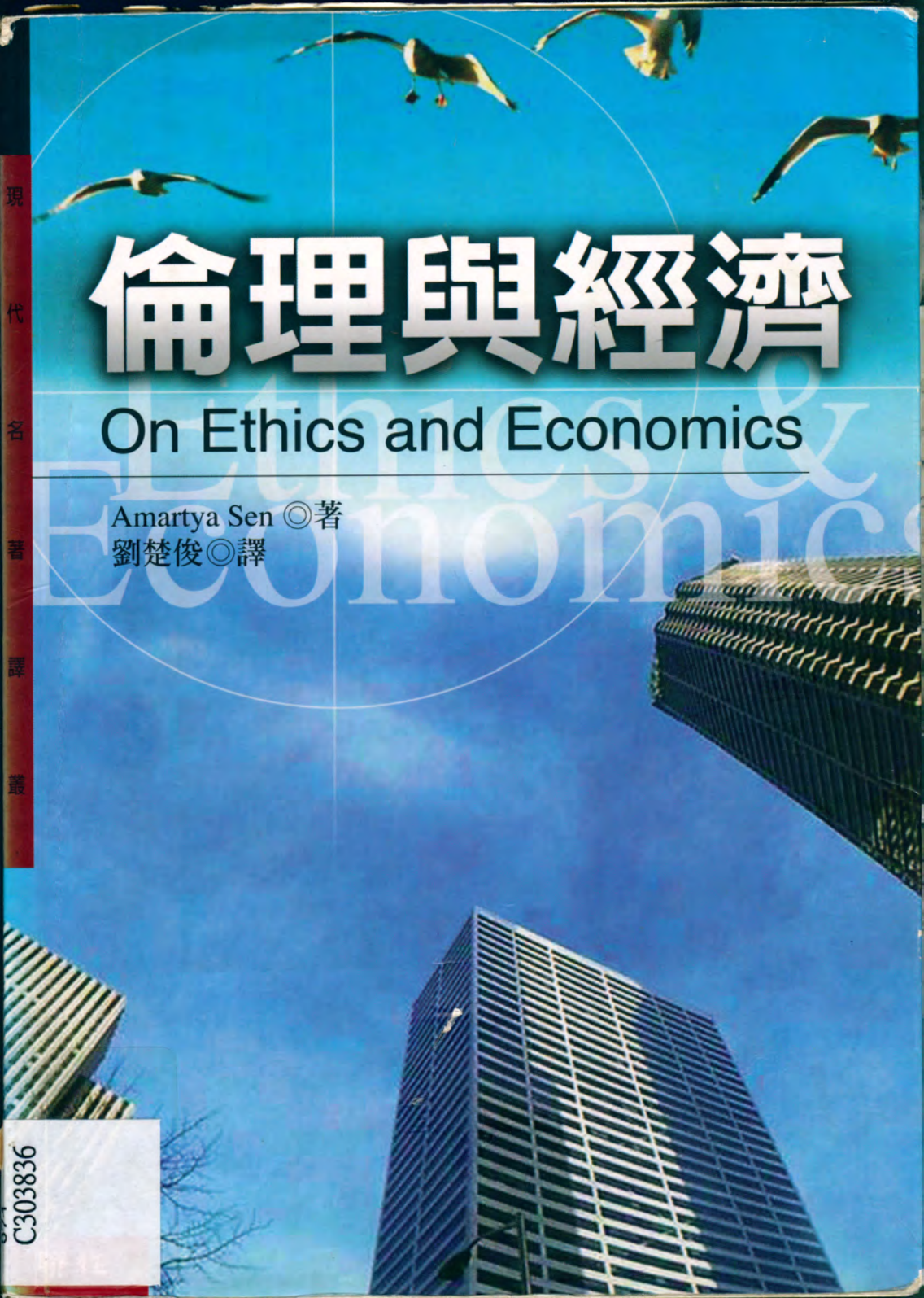
現代名著譯叢

倫理與經濟

On Ethics and Economics

Amartya Sen ◎著
劉楚俊◎譯



C303836

550.16
874

現代名著譯叢

倫理與經濟

On Ethics and Economics

Amartya Sen ◎ 著

劉楚俊 ◎ 譯

前言

對當代經濟學與道德哲學間之關係感到興趣的經濟學家、 ix
哲學家以及政治科學家而言，這本小書是一個寶庫。阿瑪迾亞·森恩（Amartya Sen）教授用清新激昂的筆觸，提供給我們的不單是倫理學和經濟學兩方面重要文獻的簡要綜合而已。森恩發前人所未發，展示了一般均衡經濟學對道德哲學的研究，以及道德哲學和福利經濟學對主流經濟學所能做出的貢獻；他同時讓我們知道，誤用自利行爲這個假設對經濟分析品質所可能造成的傷害。

森恩表明，當代經濟理論的一個主要缺陷是源自於經濟學和倫理學之間的嚴重差距。他雄辯滔滔地指出，既然人類的實際行爲是受到倫理上的考量所影響，而引導人類的理性行爲又是倫理學的中心觀點，那麼我們就必須承認，對福利經濟面向的考量一定會對實際行爲造成某些影響，正因如此，它對於現

代邏輯經濟學（logistic economics）而言也必定是重要的。森恩指出，邏輯經濟學雖然已經對福利經濟學產生影響，但福利經濟學卻絲毫沒有影響到邏輯經濟學。

x 他闡明，經濟學上述兩個起源（一個與倫理有關，另一個則是立基於邏輯）各有其立足點。他強調現代經濟學的邏輯探究經常是非常有活力的，因爲透過大量使用邏輯探究，我們會更了解社會互賴的本質，更清楚實際的問題。傳統的一般均衡理論的發展就是一個例子，森恩進一步將它應用在對飢餓及饑荒這類重要問題的研究上。

然而，森恩的基本觀點是：如果我們對塑造人類行爲和判斷的倫理考量多加關注的話，經濟學就可以更具有生產力。森恩很簡明的分析一些可能肇始於特定的倫理考量，而且有別於標準經濟理論行爲假設的情況。這些考量可能出於實際的和功用上的評價（不管是個別而言或從團體來看）。森恩對賦予當代社會行爲的工具性角色的各種可能因由（causes）特別關注。這類行爲可能明顯違反個人的優勢策略，但是一個被設定的集體理性條件卻經常能影響到實際的行爲，而不會對人們的知識有任何不利的影響。因此，森恩探討如何透過倫理學來豐富福利經濟學內涵的途徑；如何利用個人以及團體行爲的決定來拓展福利經濟學的空間，使描述性經濟學的本身、經濟問題的診斷、及政策，更爲完善；以及倫理學的研究如何能夠經由與經濟學的更緊密接觸而必然受益。

我們可以理解，雖然森恩對經濟學多所挑剔，但是他並不認爲他所提出來的問題在倫理學的文獻裡頭已經被適當的處理。因此，這個問題並不僅僅是把倫理學文獻的精華加入經濟

學裡那麼單純。森恩認爲，應用目前經濟學的研究方法，便足 xi
以對某些倫理上的考量做進一步有用的分析（參本書邊碼頁71）。他舉有關研究權利與結果（rights and consequences）的現代文獻來說明這一點，認爲如果權利不只被想成是具有工具性用途的原始法律實體，而是更有其內在價值的話，那麼文獻將會更豐富。再者，森恩也對於權利與自由的適當規劃應如何善加利用一般經濟學的推理方式，提出系統性的建議。

森恩在其一項最具原創性的討論當中指出，儘管相對於被應用到經濟學的部分而言，現代倫理學文獻是遠較豐富的，但是經濟學裡頭自利行爲這一極端狹窄的假設卻已對許多重要關係的分析構成阻礙。無論如何，主流的經濟理論把人類行爲的理性視爲等同於「選擇之內在一致性」，甚至視爲等同於自利的極大化。但是，一如森恩所注意的，對於自利極大化是人類實際行爲的最佳趨近這項主張，我們既無證據，而且它也不必然導致最適經濟條件。森恩以自由市場經濟（如日本）爲例，指出有系統的脫離自利行爲並且朝著規則化行爲這個方向發展——義務、忠誠與善意——對於個人和集體經濟效率的達成是極其重要的。森恩鋪陳出一種看法：對於亞當・斯密理論的精確詮釋，事實上並不支持不管是倫理學或經濟學裡有關自利行爲的狹義解釋的信仰者或支持者的看法。

技術上，如同森恩所展示的，透過一套極端限制條件的設 xii
計，福利經濟學承認，在某些環境之下，完全自利行爲確實具有倫理正當性。但是這一理論化概念的實際意義卻很有問題。因此，他指出了以該分析爲基礎的「福利經濟學式的概念」的諸多限制。藉由區分「福利觀點」（含括有關個別的私人利益的

成就與機會）與「行爲主體觀點」（由更寬廣的目標的角度來檢視它們），森恩的分析便超越了個人自身福利追求的界線，成果豐碩。森恩清楚地辨別分配正義的基本成分與對個人或團體更深入的諸多評價之間的差異。這導致書中對「複式與評價」（plurality and evaluation）；「共量性」（commensurability）；「完全性和一致性」；「不可能定理」（impossibility theorems）以及正面的可能性結果和建設性特徵化的討論。森恩將最近哲學上有關結果論（consequentialism）的文獻應用到經濟學上，藉以展現這項推理——包括互賴和功能的計算——不僅能夠跟內在評價結合，而且也能夠跟道德評價上的立場相對性（position-relativity）和行爲主體敏感性（agent-sensitivity）相結合。事實上，他說明了，在實際的條件之下，一個更廣闊的結果論的探究，能夠爲諸如權利與自由這類根本問題的慣性思考，提供一個敏感而堅固的架構。

森恩展示出一種脫逸自經濟理論中標準行爲假設的新方法（departures）——但卻保留自我中心行爲當中最重要的成分——可能是起源於內在評價和功能性評價（不管是個別而言或對團體而言）。這點是重要的，同時也可以應用到因爲外部性
xiii （externalities）、非市場互賴以及對政府政策的不信任等因素所導致的無效率的標準經濟情況。森恩提議，如果經濟分析接受上述的新方法，那麼解決這類議題所涉及的誘因問題可能就必須加以重新規劃。他強調一個人或者團體能夠被看成是在極大化「什麼」是一件相對的事情，端視究竟何者爲適當的控制變數，以及在多大的變異上行爲主體或團體所掌握的控制手段被視爲是正當的或正確的。當某些社會規則的功能性價值爲了個

人目標的追求的緣故而被接受時，就可能產生出真正的模糊性。在這種情況之下，「互惠」（reciprocity）必定有其功能上的重要性，否則我們將難以辯稱一個人的真實目標（real goals）是去體現互惠，而不是爲了某些實際目的（actual goals）。藉由強調規範與行爲應該更緊密的整合在經濟理論裡，同時也爲了該目標的達成而提出系統性的方法，森恩已經爲福利尺度的明確化與完善指出了進一步分析的方向。

加州大學柏克萊分校經濟系和哲學系的成員有幸請到阿瑪遜亞·森恩教授——一位真正在國際上出類拔萃的經濟學者與哲學家——主持1986年羅爾講座（the 1986 Royer Lectures），講座內容現今集結出書。我們相信讀者們一定能夠分享到我們對森恩教授適時貢獻的感激，同時讓這本書盡快出版也是我們對布萊克威爾（Basil Blackwell）公司的雷尼·奧利弗瑞（Rene Olivieri）先生所應盡的義務。

約翰·里特奇（John M. Letiche）

序

這本書是我在1986年4月4日到6日在加州大學柏克萊分校 xv
的羅爾講座（the Royer Lectures）的講稿定本。我非常感謝該校經濟系、哲學系和政治系對我的邀請，以及在我訪問柏克萊期間所給予我的腦力激盪以及款待。

在準備本修正稿時，我受益於與傑克・里特奇（Jack Letiche）、瑪莎・納斯朋（Martha Nussbaum）、德瑞克・帕弗特（Derek Parfit），以及與柏納德・威廉斯（Bernard Williams）的討論。爾瑪・艾德門（Irma Adelman）、喬治・艾可洛夫（George Akerlof）、派瑞那・巴德罕（Pranab Bardhan）、多那・戴維森（Donald Davidson）、約翰・哈尚義（John Harsanyi）、喬瑟林・肯起（Jocelyn Kynch）、撒謬爾・雪弗勒（Samuel Sheffler），以及班傑明・瓦德（Benjamin Ward）等人給我的評論；三場演講當中與會者之間生動的討論，也讓我受益良多。我還要感謝耶

瑪・戴麗絲（Emma Dales）高超的編輯能力，以及凱撒琳・魏茲（Caroline Wise）效率絕佳的文稿繕打。

森恩

目次

前言 ……i
序 ……vii
第一章　經濟行爲與道德情操 ……1
兩個源頭……3
成果與缺陷……8
經濟行爲與理性……11
作爲一致性的理性……13
自利與理性行爲……15
亞當・斯密和自利……22

第二章　經濟評斷與道德哲學 ……31
人際間效用的比較……32
帕累托最適以及經濟效率……34

效用、帕累托最適，以及福利主義……40
福利與施爲……42
評價與價值……43
作用與福利：區別與互賴……45
效用與福利……47
成就、自由與權利……49
自利與福利經濟學……54
權利與自由……58

第三章　自由與結果……61
福利、施爲與自由……62
複式與價值判斷……65
不完全性與過度完全性……69
衝突與僵局……72
權利與結果……74
相因評價與義務論……77
倫理學與經濟學……81
福利、目標與選擇……83
舉止、倫理學與經濟學……92
參考書目……95
主題索引……127
人名索引……133

第一章
經濟行為與道德情操

在一首不全然無價值的詩裡頭，艾德蒙・克萊瑞菲・班特利（Edmund Clerihew Bentley）對一位經濟學——或該學門過去的慣稱「政治經濟學」——的重要踐履者說道： 1

> 約翰・史都華・穆勒（John Stuart Mill）
> 靠著強大的意志力
> 克服了他天生友善的性情
> 並寫下《政治經濟原理》（*Principles of Political Economy*）

雖然穆勒如此有效率的克服了他忠厚的秉性顯然是件值得

恭賀的事，但我們若意譯但丁（Dante）的話「拋開所有的友善吧，你等登堂入室的人們」，則我們不會全然清楚所有這些賀詞是出自於對《政治經濟原理》這本書所宣稱的需要上面。假使經濟學家能夠在他的經濟模型裡將人的動機一直看成是單純、簡單而且嚴格的，同時他的模型又不至於會被諸如善意或道德情操這些東西搞混的話，那麼或許該經濟學家個人可以被允許擁有一點適度的友善。

雖然一般對經濟學都抱持著上述的看法（而且從現代經濟學演進的途徑看來，也並非全然沒有理由），但是即使如此，觀之於經濟學演進的實際途徑是以非常狹窄的措辭來描述人的動機這個事實，上述看法總是顯得有些非比尋常。之所以會非比
2 尋常的一個原因是經濟學所關注的應該是真實的人。我們很難相信真實的人可以完全不受蘇格拉底的哲學問題「一個人該如何過有意義的生活？」所引發之自我審視所影響。該問題，一如柏納德·威廉斯（Bernard Williams）最近所辯稱的，對於倫理學來講也是一個引起動機的中心問題。經濟學所研究的人難道真的能夠不受這個活生生的問題所影響，而只具有現代經濟學所賦予他們的那種精明實際的屬性嗎？

令人驚訝的另一點是當代經濟學它自覺地那種「非倫理」的特徵與在歷史的演化上它大體上仍是倫理學的一支形成強烈的對比。不僅所謂的「當代經濟學之父」，亞當·斯密，是一位格拉斯哥大學的道德哲學教授（不容否認，其時格拉斯哥已是一相當繁忙的城鎮），而且在相當長的一段歲月裡經濟學的主題也被當作是相當於倫理學的一個支脈來看待。在劍橋大學，一直到相當晚近以前經濟學仍然是以作爲「道德科學榮譽學位考

試」(the Moral Science Tripos)的一部分在進行教授的。這個事實不過是對經濟學之本質依慣例所作判斷之一例而已。事實上，在1930年代，萊恩乃爾·羅賓斯(Lionel Robbins)在其名著「一篇關於經濟科學之本質及其意義的論文」當中就強調「除了(將經濟學和倫理學)並列之外，要把這兩門研究關聯在一起，在邏輯上不像是可能的樣子」。[1] 雖然他這個看法在現在看來相當時髦，但在當時，其所持立場則是屬於相當保守的。

兩個源頭

有關經濟學是否有兩個截然不同的源頭這個說法事實上仍是有爭議的。這兩者都與政治學有關，只是關聯的方式不同。 3
其一涉及「倫理學」，而另一個所涉及的或可稱之爲「工程學」(engineering)。涉及倫理學的傳統至少可以追溯到亞里斯多德。在《尼高馬克倫理學》(*The Nicomachean Ethics*)一書剛開始，亞里斯多德把經濟學的主題和人的目的聯繫在一起，後者指的是對於財富的關注。他把政治學看成是「最終的藝術」(the master art)。政治學必須善用「其他的科學」，包括經濟學，而且「在另一方面，既然它對於我們要做什麼以及不要做什麼都予以立法規定，那麼這門科學的目的必然也包括其他科學的目的，也就因此該目的必定是對人有益的」。經濟學的研究，雖然直接與財富的追求有關，但卻與其他研究在更深的層次上相互

1　Robbins (1935), p. 148. 羅賓斯當然很清楚他的看法與當時多數人的看法是相悖的。

關聯，包含某些更根本目標的評價與增進。「賺錢過生活是一個人不得不做的，財富顯然也不是我們要追求的善；因爲它僅僅是有用的而且我們需要它也是爲了別的緣故」。[2] 經濟學最終仍是與倫理學以及政治學的研究脫離不了關係，這一點在亞里斯多德的《政治學》（*Politics*）一書中有進一步的闡釋。[3]

綜合以上所述，我們知道經濟學的研究是無法脫離倫理學與政治哲學的研究的。尤其是此處我們須注意到，從這個方向來看，對於經濟學而言，有兩個中心問題是十分根本的。第一是與一般倫理學裡「我們應該如何地活著？」這一問題有關的人的動機的問題。強調這一點與斷言人總是會按照其自身的道德標準行事是不相同的，其目的在於承認倫理方面的思量對人
4 的實際行爲並非全然毫無影響。我將稱此爲「動機的倫理觀點」（the ethics-related view of motivation）。

第二個問題是與社會成就（social achievememt）的判斷有關。亞里斯多德把這個問題與成就「人的善行」這個目的關聯在一起，但他注意到這樣將出現一些特別積極的意涵：「雖然獨善其身也是值得的，但如果能兼善一國或眾城邦則將更完善且更有尊嚴」（語見*The Nicomachean Ethics*, I. 2; Ross, 1980, p. 2）。這個「社會成就的倫理觀點」（ethics-related view of social achievement）並不會把評價的標準僅放在像是達到所謂「效率」

---

2 語見Ross（1980）所譯《尼高馬克倫理學》（*The Nicomachean Ethics*），pp. 1-7.

3 當亞里斯多德討論到政府在經濟事務中的角色時，肯定地認為「政府的目的」是在「促進一般的生活品質」（語見Barker譯*Politics, III.* ix, 1958, p. 117）。

的某個點上。真正的評價必須是十足倫理的，而且對於「善」（the good）採取更廣義的看法。這一點正如我們在現代經濟學中，尤其是現代福利經濟學中所一再看到的，是極爲重要的。

經濟學兩個源頭當中的第一個，也就是與倫理學有關而且與政治學的倫理觀點有關的那個源頭，在這方面確實指出了某些經濟學責無旁貸的工作。待會我將很快就回到有關現代經濟學在上述方面的表現究竟如何這個問題上。但在那以前，讓我把話題轉到經濟學的另一個源頭，也就是與「工程學探究」（the engineering approach）有關的那個源頭。這種探究的特徵在於它主要是關注邏輯的問題，而非最終目的以及諸如什麼能夠有助於「人的善」或「一個人應該如何地活著？」這類問題。目的是相當直接的被當作是給定的，而去發現如何達到該目的適當方法才是該類探究的操作目標。人的行爲很典型的被視爲是基於某些簡單和易於特徵化處理的動機上面。

對經濟學的「工程學」探究是來自於許多不同的方向，包括——如所發生的——那些由許多實際的工程師所發展的，像是十九世紀一位法國經濟學家：里昂·瓦爾拉斯（Leon Walras），他解決了很多經濟關係中困難的技術問題，尤其是那些與市場運行有關的問題。這方面尚有許多更早期對經濟學有貢獻的人士。即使是十七世紀那位僅被視爲是算數經濟學先驅人物的威廉·佩悌爵士（Sir William Petty），他的貢獻也很清楚的有一個邏輯的焦點，而這與佩悌本人對於自然和機械科學的興趣是脫離不了關係的。

「工程學」探究也與發展自技術導向之國家政策分析（analyses of statecraft）的那些經濟學研究有關聯。實際上，在

那本按其內容幾乎確定是第一本或許該名爲「經濟學」的書裡——也就是考提亞（Kautilya）的*Arthaśāstra*（譯自梵文，意謂「實質繁榮之寶典」），對於國家政策學的邏輯性探究，包括經濟政策，是非常突出的。於西元前四世紀撰寫著作的考提亞是毛瑞安王朝（Mauryan dynasty）的創始者（以及更有名的Aśoka的祖父）、印度香德瑞古普塔帝王（the Indian emperor Chandragupta）時的顧問與宰相。[4] 該論文的第一章是以「知識的四領域之區別」（the distinction between four fields of knowledge）作爲起始，包括：（1）玄學，以及（2）「是與非」的知識，然後再討論與以下兩者有關的更實用的知識類型（3）「政府的科學」（the science of government）和（4）「財富的科學」（the science of wealth）。

6 在討論包羅萬象的實際問題時，從「鄉村的建造」、「土地的分類」、「收益的收取」、「帳目的維持」、「關稅的規範」等等，到「外交策略」、「弱國策略」、「殖民協定」、「影響敵國國內派系」、「僱用間諜」、「對官員侵占的控管」等等，其注意力是非常集中在「工程學」的問題上的。一般來說，人的動機是用相當簡單的術語來含括的，這些術語撇開其他的不談，和現代經濟學一樣缺乏良善特性。有關人的行爲的研究，倫理的考量無論從那個角度來看並未被賦予太多的角色。在這個約與亞里斯

4 關於*Arthaśāstra*的詳細日期仍有些爭議。現存的版本似乎是在幾世紀後寫成，而且當提到考提亞時是用引用他的觀點的第三人稱的方式進行，引用的部分或許出自更早期的版本。英譯版請參閱Ramaswamy（1962）以及Shama Sastry（1967）。此外Krishna Rao（1979）和Sil（1985）亦可供參考。

多德同一時期的早期經濟學的另類古老文獻裡，蘇格拉底和亞里斯多德的問題竟然都沒有嶄露頭角的機會。

依經濟學的本質來看，經濟學本身與倫理有關的源頭及其以工程分析爲基礎的源頭二者各自有其成立的理由，這並不令人感到意外。我所想說的是，根據行爲動機以及社會成就動機的倫理觀點所提出的深沈問題，必須在現代經濟學當中找到一個重要的位置。但是，與此同時，我們也不能否認工程學探究對經濟學確是助益良多的。事實上，在那些偉大經濟學家的著 7
作當中，這兩項觀點儘管所佔比例不盡相同，但卻都同時存在。其中有些顯然更重視倫理的問題。像是亞當·斯密、約翰·史都華·穆勒（如果不管班特利對他的看法）、卡爾·馬克思，或是法蘭西斯·艾吉渥斯（Francis Edgeworth）。在上述經濟學家的著作當中，倫理問題所佔的分量要比那些較關注於邏輯和工程學問題的經濟學家的著作來得大許多。後者像是威廉·佩悌、法蘭斯瓦·奎內（Francois Quesnay）、大衛·李嘉圖（David Ricardo）、奧古斯丁·科諾（Augustine Cournot），或李昂·瓦爾拉斯（Leon Walras）等人。

當然，不管就任何意義而言，沒有任何一類經濟學家是純粹偏執於某一極端的，這根本上是經濟學家本人如何在這兩種經濟學探究方法上取得平衡的問題。事實上，從亞里斯多德到亞當·斯密，許多倫理學探究的代表人物，在他們專注於倫理學方向的思索時，也非常的關注工程學方面的問題。

隨著現代經濟學的演進，倫理學探究的重要性是否大幅降低仍是有爭議的。所謂「實證經濟學」（positive economics）其方法論不僅迴避掉經濟學裡的規範分析，而且也已造成漠視眾

多影響人的實際行爲的倫理考量的效果，而站在研究這類行爲的經濟學家的觀點來看，這些倫理上的考量究其根本，是事實的問題而非規範性判斷的問題。如果我們針對現代經濟學出版文獻的著重點之均衡問題進行檢視的話，不難發現，這些文獻當中很少有深入的規範性分析，在描繪人的實際行爲方面，也經常忽略倫理考量的影響。

成果與缺陷

我認爲經濟學與倫理學之間距離的漸形遙遠已嚴重的使現
8 代經濟學的內涵趨於貧乏。[5] 我將嘗試分析這項缺失的性質，以及它所提出的挑戰。但是爲了避免遭受到誤解，我要事先澄清兩點。首先，我並非主張對經濟學的工程學探究是不足取的，我相信它經常都是非常有益的。在許多議題上面，經濟學之所以能夠提供更深的了解與闡釋正是由於受到廣泛應用工程學探究法的緣故。

儘管倫理學的探究受到漠視，但是上述貢獻依然是可能的，這是因爲，既然有些重要的經濟邏輯問題值得注意，而且，

---

5 雖然本書的焦點是針對這個問題，但是，我當然不是說它是現代經濟學困境的唯一主要根源。許多作者也提出了各式各樣的問題，請參考 Kornai（1978）, Elster（1978, 1979, 1983）, Hahn and Hollis（1979）, Simon（1979）, Blaug（1980）, Pitt（1981）, Nelson和Winter（1982）, Akerlof（1984）, Helm（1984, 1985）, Matthews（1984）, McCloskey（1985）.至於方法論方面問題的相關研究，也請參閱Robinson(1962), Latsis（1976）, Bell和Kristol（1981）, Dyke（1981）, A. K. Dasgupta（1984）, Steedman和Krause（1986）, Woo（1986）.

在某種程度上，即使是在有關人的動機和行爲方面狹義的非倫理觀點的有限架構裡，這些問題也能夠用效率標準予以處理。舉一個例子，正式的一般均衡理論（處理包含市場關係之生產和交換）的發展已經很清楚的讓我們意識到，一些重要的相互關係的研究依賴非常高層次的技術分析。不論是就用相當簡單的方式來描述社會制度這層意義，還是就其以非常狹隘的角度來看待人這一點，這些理論經常都非常抽象，但無庸置疑的是，它們讓我們更容易了解社會互賴的本質。大體上，這種互賴是經濟學更複雜面相的一種，同時透過這些理論分析所得到的洞察力已被證明是有用的，即使是在一些像是「奶油與麵包」之類的實際問題上。

爲說明起見，以對當代飢餓與饑饉之悲劇性真實問題提供因果分析爲例，情況確實如此。藉助一般均衡理論所強調與專注的關於互賴類型的研究，我們對「發生在糧食供應充足情況下的饑饉」能夠有更清楚的瞭解。特別是，研究結果顯示饑饉 9
通常跟糧食供應的關聯不大，而是透過一般經濟上的互賴與經濟體的其他地區產生因果關係（這方面請詳Sen, 1981a）。

此處的重點不單是在於認識到非常抽象的模型可能也有相當務實的意義——這是顯而易見的事實；而且是在強調，在了解許多經濟體中重要的社會關係的性質方面，即使是用很奇特且狹義的方式來描繪人的動機時，甚至迴避掉倫理的考量，抽象的模型還是可以很管用的。因此，我並不認爲對經濟學的非倫理探究一定是沒有好處的。但是我想要說的是，如果我們對影響人類行爲與判斷的倫理考量賦予更多的關注的話，那麼經濟學將——一如它產生的背景——可以更具有生產力。我的目

的並不是要否定它過去的成就，而是，很篤定的，對它有更高的期望。

我要澄清的第二點與由於經濟學與倫理學之間的隔閡所造成的損失之雙面性質有關。到目前爲止，我把討論的重心放在由於忽略了動機與社會成就的倫理觀點，經濟學傾向於失去些什麼。的確，在接下來以及往後的幾場演講裡，我會進一步探討這些問題。不過我也想表明，經濟學裡常被用到的一些本質上與工程學觀點有關的方法也是能夠對現代倫理學提供幫助的，而我相信，經濟學與倫理學之間的隔閡對倫理學而言也已經造成了不幸。

確實，前面提到的一些亞里斯多德的問題對於經濟學家的思考是相當重要的，但是我們也不能忽略有關經濟學的角色這個問題主要是亞里斯多德在爲了給倫理學和政治學提供一個更
10 廣的觀點所提出來的（見《尼高馬克倫理學》〈第一書〉）。對於倫理學的問題而言，包括蘇格拉底質問過的「一個人應該如何地活著？」，經濟的問題可以是極端重要的。

事實上，先暫且不論經濟學在促進某些倫理學問題本質的了解上的直接角色，經濟學還是有其在方法論上的應用價值，這是指某些經濟學在處理互賴問題時用到的洞察力在處理複雜的倫理學問題上可以是相當重要的，即使當後類問題並不涉及經濟變數時。

正如我的判斷，近年來有許多道德哲學家對於考慮之**內在**（*intrinsic*）重要性已經十分重視——效益主義思想之主流倫理學派認爲這種內在重要性有許多不過就只有工具性價值而已。但即使該重要性被接受，我們對工具性和因果分析的需要實際

上並沒有減少，這是因爲在對其他內在重要事項有影響的內在重要變數可能**也**有其工具性角色。在從事複雜的互賴關係的研究過程中，受到工程學探究影響的經濟推論偶爾也會有非常重大的突破。在這方面，經濟學裡頭被廣泛應用的這些推理方式對倫理學是有幫助的。我將在第三場演講當中討論到因果分析的本質及其重要性時，再來檢視這個問題。

經濟行為與理性（Rationality）

接下來，我主要將關注經濟行爲與動機的問題。在現代經濟學當中，「理性行爲」（rational behaviour）的假設扮演著主要的角色。人被假設是理性地行事，而且給定這個特殊的假設，那麼按照這個探究法，對理性行爲進行特徵化最終將與對實際行爲進行描述並無差別。

這裡有一個實際存在的問題，既然藉由把理性的概念充當爲一「媒介」（intermediary），進而動手處理預測實際行爲的問題是否合於道理仍有爭議。即使在標準經濟學裡頭對理性行爲的特徵化被視爲正當，或許這也不必然意味著把人假設成，人將按照所特徵化的理性方式去**實際**（actually）行事有何意義。這條思路有許多明顯的障礙，特別是由於我們很清楚地知道我們都犯錯，我們經常在嘗試，我們感到迷惑等等。這個世界確定是有像哈姆雷特（Hamlets）、馬克白（Macbeths）、李爾王（King Lears）以及奧塞羅（Othellos）等人的一席之地。冷面理性的類型雖然充斥著我們的教科書，但是這個世界遠比教科書要來的豐富。

把對現代經濟學的批評立基於它把實際行爲等同於理性行爲當然是可能的，事實上這類批評曾經被強烈的表達過。[6] 若站在爲實際行爲等同於理性行爲這個假設答辯的立場，我們或許會說雖然這個假設可能導致錯誤，但是任何不理性的**特殊**（*particular*）類型的假設也許非常可能導致更多的錯誤。這是一個很深的問題，此刻我不擬深究，雖然我會在稍後回到這個問題上。

無論如何，在繼續進行以前，有兩個基本的要點是值得提出的。首先，雖然對理性的詮釋抱持某一種觀點或許能夠包容對立的各種行爲型態是可能的，但當真的是這樣的情況的時
12 候，理性行爲的假設本身便不太適合針對某些「必要的」（required）實際行爲進行設定，即使最終目標與限制式都已完全交待清楚。其次，把實際行爲視做等同於理性行爲的問題（不論行爲的理性是如何被定義）一定要與理性行爲本身的內容爲何這一問題有所區分。這兩個問題並非無關，但即令如此，他們彼此之間仍是十分窘異的。正如先前提過的，在標準的經濟理論化過程當中，事實上，這兩種面貌經常是以互補的方式呈現。它們一直是透過如下兩個程序被用來描述實際行爲的性質：（1）把實際行爲視做等同於理性行爲；以及（2）用相當狹義的方式指定理性行爲的本質。

---

6 請特別參閱Hirschman（1970, 1982）, Kornai（1971）, Scitovsky（1976）, Simon（1979）, Elster（1983）, Schelling（1984）, Steedman和Krause（1986）.

作為一致性的理性

在標準的經濟理論裡，理性行爲是如何被特徵化呢？或許我們可以這麼說，主流經濟理論在定義行爲的理性上有兩個主要的方法。其一是把理性視爲內在選擇的**一致性**（*consistency*），其二則是將理性等同於**自利極大化**（*maximization of self-interest*）。

先考慮第一種探究方式，一致性的必要條件可能不同，但是典型的要求傾向於——直接地或間接地——與有可能解釋實際選擇的集合取得關聯，就如同這些選擇是起因於根據某些雙元關係（binary relation）進行極大化後的選擇。某些公式化設定（formulations）需要用到的雙元關係的類型僅是非常有限的，然而在其他的情況選擇函數可以用一個雙元關係予以完全表達，此即瑞曲特（Richter）所稱之「合理化能力」（rationalizability）。當對公式化設定的要求較強烈時，此雙元關係必須是完全遞移的，而在對公式化設定的要求更強烈的情況，會 13
要求用一個能夠被看成是個人極大化問題的數字函數來代表。[7]

此際不宜深入追究因爲對內在一致性之不同要求所導致的分析上的差異，或去調查某些事實上顯然不同的一致條件的適合程度（the extent of congruence）。[8]

7　並非所有排序都可以用數字表示（關於這方面請參閱Debreu, 1959）。

8　我在Sen（1971, 1977a）裡已經對這些關係之間的關聯展開調查。同

但無論如何，不管這些條件是什麼，我們仍很難相信選擇的內在一致性本身可以是理性的一個適當條件。如果一個人的實際作爲與其所欲達到的正好背道而馳，但卻表現出無可挑剔的內在一致性的話（例如他或她總是會做出與有助於其所欲或所重視之事發生剛好相反的選擇時），那麼即使這樣頑強的一致性在旁觀的人來看會令人激起過度的稱羨，這個人仍然不能被視爲是理性的。理性選擇至少一定會要求一個人在其目的與手
14 段之間取得對應。[9] 或許理性行爲是否一定特別需要某種一致性仍然有很大的爭議空間，儘管這個問題遠比我們所經常聲稱的要複雜的多（我將在第三場演講討論這個問題）。但是對於理性行爲而言一致性本身怕是並不**適當**（*adequate*）。

我在別的地方曾經試著強調過[10]，既然在可觀察之選擇的集合裡，我們對其一致與否的判斷必須依賴於對這些選擇所做

時也請參閱Hansson（1968），Richter（1971），Herzberger（1973），Fishburn（1974），Kelly（1978），Suzumura（1983），Aizerman（1985），以及Schwartz（1986）等。

9 當然，理性的要求可能還更多，但幾乎不會比這要少。我們可能會辯稱我們所想達到的也應該滿足某些理性評價的標準（這方面請參閱Broome 1978, Parfit 1984, Sen 1985e），如此則一個關於理性之純粹「工具性」（instrumental）概念可能十分不適合。但是即使我們抱持這個觀點，選擇的工具性角色必須被特別（*inter alia*）予以接受。所謂「對應理性」（「correspondence rationality」）——選擇與目的之間的對應等等——整體而言必須是理性的必要條件，不管它是否是充分的。也就是說「對應理性」必須在反射有關一個人應該需求什麼、重視什麼、或追求什麼（Sen 1985e 稱此為「映射理性」（reflection rationality））的性質上得到理性要求（rationality requirements）的補充。

10 這是指我在1984年對計量學會（the Econometric Society）所做的以「一致性」為題之會長演說，該文將被刊在*Econometrica*（Sen 1984c）。

的**解釋**（*interpretation*），以及某些選擇本身**以外**（*external* to choice as such）的特徵而定（例如：我們的偏好、目標、價值與動機），因此**純粹內在**一致性（*purely internal* consistency）這個概念並不夠強而有力。這個我認爲正確卻又相當極端的觀點是否被接受是一回事，但如果我們認爲內在一致性——不管如何定義它——本身便足以保證一個人的理性的話，那將顯得十分怪異。

這邊我應該補充的是，在一些文獻裡，把理性當成一致性的觀點已經透過文字的迷幻術的運用而變得好像有點道理的樣子。當選擇具有那種類型的一致性時，選擇背後的雙元關係有時候會被描繪成這個人的「效用函數」（utility function）。不消說，根據構造，這個人可以被看做是在極大化其「效用函數」。但這對於我們所已經知道的而言，並沒有加添些新的成分，特別是，這並沒有能真正告訴我們這個人是在極大化些什麼。稱呼那個雙元關係爲這個人的「效用函數」無法告訴我們這個人事實上所嘗試去極大化的他或者她的效用是具有任何可獨立定義的意涵（像是快樂或者渴望的達成）。

自利與理性行為

現在我轉向對理性的第二個探究法——自利極大化。它事實上是以一個人所做之選擇與其自我利益之間所需要的一種**外部**對應（*external* correspondence）爲基礎。我們對理性的內在一致性之觀點所持之批評當然不適用於這種探究法。從歷史的角度來看，對理性的自利解釋由來已久，而且過去好幾世紀以

來也一直是主流經濟理論思考的一個中心特徵。

這種對理性的探究法的問題是出在其他地方。爲什麼追求一個人本身的自我利益而把其他的排除在外應該是**唯一**合理的（*uniquely* rational）呢?當然，或許主張自利極大化並非不理性的講法並不全然荒謬，至少不必然如此，但辯稱極大化自身利益以外的任何事一定是不理性則似乎太過古怪。

對理性的自利觀點尤其包含了對動機的「倫理相關」（ethics-related）觀點的堅決排斥立場。嘗試盡個人最大努力遂其所願可以是理性的一部分，而這也可以將我們所可能重視或期望達成的非自利目標的促進包括在內。把任何偏離自利極大化的行爲看成是違反理性的證據必定隱含了對在實際決策過程中倫理所扮演的角色（這並不包括所謂的「倫理爲我主義」（ethical egoism）[11]的那種另種風格的道德觀點的一些其他形式的角色）的否定。

16 在方法論的策略上，把理性這個概念當作是用以提出**實際**（*actual*）行爲必定是自利極大化這個命題的一個「媒介」（intermediary）是相當不適當的。的確，人在**實際上**（*actually*）總是在極大化其利益的講法可能並不全然像**理性**（*rationality*）必定是一成不變的要求自利極大化那種講法那般荒謬。把普遍存在的自私當作是**現實**（*actuality*）很可能是錯的，但是把它當作是**理性**（*rationality*）的必要條件則極不合理。如果我們最終的意圖是希望在經濟理論裡有關**實際**（*actual*）行爲的設定上，

11 關於各種「倫理為我主義」的詳細說明請參考Williams（1985），pp. 11-15.

能夠對自利極大化的這個假設提供一個合理的論據的話，那麼將自利極大化與理性畫上等號，然後再把實際行爲視爲等同於理性行爲的這個複雜過程似乎是全然徒勞無功的。試著利用對理性之內涵的要求來代表經濟理論的標準行爲假設（即**實際上**〔*actual*〕的自利極大化），無異於在戰爭前線率領騎在跛足的驢子上的騎兵去衝鋒陷陣一樣。

且將理性擱置一邊，用自利極大化來特徵化實際（actual）行爲這個假設到底有多好？至少在經濟事務上，是否追求自身利益的所謂「經濟人」（economic man）真的是人類行爲的最佳代表？事實上，那是經濟學的標準假設，而且那樣的觀點並不乏支持者。[12] 例如，喬治·史蒂格勒（George Stigler, 1981）在 17

12 過去也有許多來自各式各樣對立結構的不同觀點的爭論。請詳Sen（1966, 1973a, 1974, 1977c），Hirschman（1970, 1977, 1982, 1984, 1985），Nagel（1970），Kornai（1971），Hollis and Nell（1975），Leibenstein（1976），Scitovky（1976,1985），Baier（1977），Hirsch（1977），Ullman-Margalit（1977），Broome（1978），Collard（1978），Rose-Ackerman（1978），Schelling（1978, 1984），Wong（1978），Elster（1979, 1983），Hollis（1979, 1981），Majumdar（1980），Pattanaik（1980），Solow（1980），Winston（1980），Dyke（1981），Putterman（1981, 1986），van der Veen（1981），Akerlof和Dickens（1982），McPherson（1982, 1984），Margolis（1982），Akerlof（1983, 1984），Douglas（1983），Hindess（1983），Frohlick和Oppenheimer（1984），George（1984），Helm（1984a），Parfit（1984），Schick（1984），Davidson（1985a），Diwan and Lutz（1985），Frank（1985），Hirschleifer（1985），Schotter（1985），以及Steedman和Krause（1986）。可是儘管有這些（以及其他）批評，我們可以公允的說純粹自利行為的假設依然是經濟行為的標準假設，它不但為標準經濟理論和政策分析提供行為根據，而且也是提供經濟學子弟們之主要教材的基礎。

他的天那講座（Tanner Lecture）一場題爲「經濟學或倫理學」（Economics or Ethics）的演講裡，他就曾爲「我們生活在一個由具有相當見識而且睿智地爲追求其自我利益而行動的人們所組成的世界裡」（p. 190）那樣的觀點提出清析明瞭的辯護。

然而，史蒂格勒對於他的信念所提出的證據似乎大半局限於他本人所做的預測（predictions）：

> 讓我來預測當身處自利與具備一般地口頭忠誠的倫理價值相衝突的情境時，對行為做有系統的以及綜合性的檢定的結果會是如何？很多時候，事實上是大多數時候，自利理論（依我對亞當·斯密的文字所做的解釋）將會勝出。[13]

18 史蒂格勒並沒有透露他做這項預測的根據爲何，除了指出這是他的信念，他認爲這個結果是「經濟學家所發現的一般性結果，它不僅在很多經濟現象中成立，而且在他們有關婚姻行爲、生兒育女、犯罪、宗教和其他社會行爲方面的調查研究也成立」（p. 176）。但事實上這類的實證檢定一直很少，不管是在

---

13 語見Stigler（1981）, p. 176. 在後文，史蒂格勒辯稱「效用極大化假說……難以檢定，它本身的模糊性倒在其次，更多是因為該假說並沒有能夠被用以進行一致性檢定的可被接受的倫理信念的具體東西」（p. 189-90）。然而，我們能夠說如果「效用極大化假說」之定義的確沒有模糊性，那麼對該假說相較於其他假說的主張在方向上的分離點的結果做一檢定應該是可能的。此外，如果效用極大化假說是不模糊的，那麼在檢定其正確與否時，並不必然要將之與某一特殊的「已被接受的倫理信念的具體東西」進行對照。

經濟學，或像是婚姻關係或宗教行爲方面都是如此，儘管一些理論家提出分析上有趣的看法。[14] 雖然對此信念的論斷很多，但事實上的發現卻是罕見的。自利理論「必勝」的宣告很典型的是建築在一些特別的理論化過程上而不是實證結果的證實（verification）上。

有時對所聲稱的狀況做出自利行動的假設似乎是基於所期望獲得的結果——辯稱這樣將會導致有效率的結局。某些自由市場經濟，像是日本，在效率上的成功也經常被引述成支持自利理論的某些證據。然而，自由市場的成功一點也沒有告訴我們在這樣的經濟體系裡經濟行爲者之行動其背後**動機**是什麼。的確，日本的例子裡有強烈的實證證據顯示，系統性的擺脫自利行爲而朝向責任、忠誠和善意對於其產業的成功而言，一直扮演著很重要的角色。[15] 森島（Michio Morishima）（1982）所稱之「日本人的民族精神」（Japanese ethos）肯定很難與自利行爲所描繪的簡單構圖相調和（即使考慮了史蒂格勒所說的間接 19
效果）。事實上，在對不同價值體系之不同社會所做之比較研究後，我們開始看到有關經濟行爲成就產業發展的各種理論的整個演變過程〔龍納·道瑞（Ronald Dore）在1984年所指稱的產業發展成功的「儒教處方」（the Confucian recipe）就是這些理

14 這方面請參閱Becker（1976, 1981）, Posner（1977, 1980）, Grossbard（1980）, Radnitzsky和Bernholz（1985）.

15 事實上在日本建立在規則之上的行為其影響所及不僅止於經濟事務，而且也及於社會行為的其他範疇。例如：與同日本一樣富裕的國家相較起來，在日本很少看到紙屑、訴訟並不頻繁、律師人數出奇的少，同時犯罪率也低。

論當中一個有趣的例子〕。[16]

值得附加說明的是——此處我甘冒多此一舉的危險——否定人們總是絕對自利（self-interested）行事並不等於就是斷言說他們**總是**無私地行動（*always* act selflessly）。在很多決定方面如果自利不扮演相當重要的角色的話，將顯得十分異常，而且事實上假如在我們所做的選擇裡自利的角色一點都不重要的話，那麼一般的經濟交易將無法進行（這方面，請參考Sen 1983b）。真正的問題是究竟是否有複式動機（a plurality of motivations），或者是否自利可以**單獨**（*alone*）驅使人們去行動。

第二個我要澄清的點是與下列事實有關：即上述對比不必然一定要在一方面是自利，而另一方面是某種對眾人的一般性關懷之間。在許多方面，包括介於個人自身與全體之間的團體——像是階級、社群或職業團體——讓我們去注意到許多涉及承諾行爲的行動這個事實，「爲我主義」（egoism）與「效益主義」之間的傳統二分法是有誤導傾向的（參閱Sidgwick 1874, Edgeworth 1881）。每個團體的成員或有其部分一致和部分衝突
20 的利益。出於對團體之忠誠而發的行動可能包含，在某些方面，純粹個人利益的犧牲，一如這些行動在其他方面能夠增進個人

16 關於此點，演化的觀點是很重要的。請參閱Hicks（1969）, Hirschleifer（1977, 1985）, Guha（1981）, Schotter（1981,1985）, Nelson和Winter（1982）, Helm（1984a）, Matthews（1984）.有關生物學方面的文獻，除Dawkins（1976, 1982）和Wilson（1978, 1980）之外，也請參閱Maynard Smith（1982）。把簡單的天擇說（natural selection argument）應用到被選擇的利潤極大廠商上面（請參閱：如Friedman 1953）是必需在具體呈現出演化過程中所被認知到的複雜性上做大幅之修正的。

利益的更大發揮。兩者間的平衡可能不同。例如，爲了所有成員的利益而會煽動成員讓步的壓力團體，在其合謀行動裡，利益一致的成分可能更佔優勢。[17] 即使許多鼓動者也可能願意爲了團體的「緣故」（cause）而犧牲某些**私人的**（*personal*）利得。在其他關係方面，諸如許多家庭責任的狀況，犧牲的程度事實上可能很大。[18] 自私和無私行爲的綜合是團體忠誠的重要特徵之一，同時在林林總總團體結社當中，從血緣關係和社群到貿易聯盟和經濟的壓力團體，都能夠看到這個綜合。[19]

在自利行爲的問題上，對以下兩個議題進行區別是重要 21
的。第一個問題是：人們是否**實際上**（*actually*）是依絕對自利的方式去行動。第二個問題是：如果人們是依絕對自利的方式去行動，他們會達到某些像是某種效率這樣標識清晰的成就嗎？[20] 這兩個問題都被認爲是起因於亞當·斯密。[21]然而事實

17 參閱像是Aumann和Kurz（1977），Becker（1983），Lindbeck（1985）。也請參閱Frey（1983）。

18 在許多社會傳統家庭關係要求某些家庭成員做不對等的犧牲，像是女性成員。這些傳統之所以能夠存續經常是藉助於一特別型態的「倫理」（ethic）之被接受。其中，生活水準的不均或許不是那麼不可接受，而且有時候事實上是被有意識地認可，以及為了評價和接受的理由而被呈現出來。在了解傳統社會裡的性別偏見方面，感受的問題是一個中心問題，而一項針對傳統道德而發的倫理挑戰將引來一些涉及認知方面的論戰。我曾在Sen（1984a, 1985b, 1985f）試著討論這些相關聯的事實和道德問題，主要是根據印度的證據。也請參閱Kynch和Sen（1983）。

19 所謂的「日本人的民族精神」（Japanese ethos）（Morishima 1982; Dore 1983）反映出在許多類經濟活動當中，包含需由許多人來共同完成的團隊工作，或多或少都是能夠被看到的一種團體忠誠的特殊情況。

20 經濟學對於效率的兩個主要定義分別是：（1）「技術效率」（technical

上，與我們所不時引用到關於自利行爲的普遍性以及其效率性的「亞當·斯密觀點」正好相反，我們並沒有證據說他相信其中任何一個命題。這個議題是值得討論的，因爲亞當·斯密不
22 僅是經濟學源頭的中心人物，**同時**也是因爲他對這個問題的處理事實上是相當有啓發性和有作用的。

亞當·斯密和自利

在一篇充滿趣味題爲〈亞當·斯密的國家號之旅〉（Smith's Travel on the Ship of the State）的文章裡，喬治·史蒂格勒一開

---

efficiency），要求已經無法在不減少某些其他產出的情況下生產更多的任何產出（把投入當作是負的產出）；以及（2）「經濟效率」（economic efficiency），等同於「柏拉圖最適」（Pareto optimality），要求無法在不減少其他人福祉的情況下增進任何人的福利。第二章將對「經濟效率」的概念進行審視。

21 以下是史蒂芬·李庫克（Stephen Leacock）諷刺性的五行打油詩：

> 亞當，亞當，亞當·斯密
> 聽聽我對你的苛責
> 有一天在教室裡
> 你不是說
> 自私是穩賺的嗎?
> 那真是所有學理的精髓啊
> 不是嗎，不是嗎，不是嗎，斯密？
>
> （見Stephen Leacock, *Hellements of Hickonmics*, New York: Dodd, Mead & Co., 1936, p. 75）

我很感謝葉爾斯佩司·羅斯托（Elspeth Rostow）教授讓我注意到這個對亞當·斯密的一般詮釋所表現出的力道。

始便把亞當·斯密所觀察到的心得——「雖然一般**節儉**（common *prudence*）的原則並不總是支配著每個個人的舉止，但它們卻總是影響到每個階層或社會階級的舉止」——解釋成含有「**自利**（*self-interest*）主宰著大多數人」的意思。[22] 按照亞當·斯密在《道德情操論》（*The Theory of Moral Sentiments*）裡的說明，節儉一方面是「理性與智慮」（reason and understanding）兩項特質的結合，另一方面則是「自制」（self-command）（Smith, 1790, p. 189）。亞當·斯密取自提倡禁欲的斯多葛學派（the Stoics）[23] 的「自制」這個概念，從任何意義上來看是不同於「自利」或亞當·斯密所稱的「利己主義（或自愛〔self-love〕）」。

事實上，亞當·斯密對「道德情操」的領會當中所具有的那種禁欲學派的根性很清楚的說明爲什麼同情（sympathy）與自律（self-discipline）在亞當·斯密對善行的觀念（conception）裡扮演著重要的角色。[24] 正如亞當·斯密所說的「人，根據斯多葛學派的教義，不應該把自己看做是與他人區隔和分離的，而是要把自己看成是世界的公民，大自然界的一員」，同時「爲了這個更大社群的利益，他無論何時都應該願意犧牲自己的微小利益」（p. 140）。儘管節儉的內涵遠遠超過自利極大化，大體而言，亞當·斯密僅是把它看做是「所有德行當中對個人最有 23

22 Stigler（1975, p. 237）；字的黑體加重部分是另加上去的。

23 有關斯多葛學派的思想家對亞當·斯密的影響，請參閱Raphael和Macfie（1976, pp. 5-10）。當然，還有亞當·斯密（1790）自己所列有關斯多葛學派的大量文獻。

24 斯多葛學派對於倫理的探討中，有關自律的重要角色，特別是在情緒的克制方面，請參閱Nussbaum（1986b）。

助益的一個德性」，然而「博愛、正義、寬容，以及公德心則是對別人最有助益的德行」（Smith, 1790, p. 189）。

除「節儉」（包括「自制」）外，亞當・斯密還提倡同情心的發揚。但是檢視後者如何地被失落在那些自認爲提倡自利及其成效就代表著「亞當・斯密立場」（Smithian position）的許多經濟學家的撰述當中，將是具有啓發意義的。和任何人所應該看到的一樣，亞當・斯密當然也看到了很多我們的行動事實上是受到自利的牽引，而且當中有許多確實也造成好的結果。現代的亞當・斯密信仰者所一再引用亞當・斯密的話當中有一節是寫著：「我們所期待的晚餐並不是出於屠夫、釀酒人，或者麵包師們的慈悲心，而是出於他們對其自身利益的考慮。我們並不是跟他們的慈愛心對話，而是他們的利己主義。絕對不要告訴他們我們缺乏什麼，而是要跟他們談他們有什麼好處」（Smith, 1776, pp. 26-7）。

許多亞當・斯密的仰慕者對於亞當・斯密有關屠夫與釀酒人的例子似乎並未進一步深入思考，因爲我們若針對該節文字進行閱讀將會發現，亞當・斯密此處之行文是想要說明市場上的正常交易是因何以及如何發生的，以及何以分工會發生和如何運行這方面的問題，這些都是與上該引文所出現的章名有關的主題。亞當・斯密注意到了互蒙其利的交易是隨處可見這個事實一點都不意味著他會認爲單單只是利己主義，或者廣義上來講實際上是節儉，對一個社會而言會是適當的。實際上，他抱持的卻是恰恰相反的立場。他並不把經濟的救助手段（economic salvation）置基於某些獨特的動機之上。

事實上，亞當・斯密對試圖完全從節儉的角度看待美德的

伊壁鳩魯（Epicurus）是有所指責的，同時他抓住這個機會對意圖把所有事情都歸結於某種美德的那些「哲學家」們進行非難：

> 藉著將不同的德行都齊集於這一種道德狀態之下，伊比鳩魯耽迷在一個人所與天俱來的傾向裡，就是盡可能使用很少數的原理原則來解釋萬象，尤其是對哲學家來講，這種能夠展示他們聰明的方式會帶來一種獨特的喜悅。
>
> （Smith 1790, p.299）

令人覺得諷刺的是，由於對亞當·斯密過度狂熱的仰慕者們把他奉爲自利的「上師」（the guru of self-interest）（這與他實際上說的剛好相反），這反而使得這個「獨特的喜悅」（peculiar fondness）被認爲是起因於亞當·斯密本人。[25]

亞當·斯密對利己主義所抱持的態度跟艾吉渥斯有點像。艾吉渥斯認爲與倫理評價正好對立的「經濟計算」（economical calculus）是與兩類特殊活動特別有關的，即「戰爭與契約」。[26]當然，他所論及之契約正如亞當·斯密所指稱之交易一樣，因

---

25 我在一篇題為〈亞當·斯密的節儉〉（"Adam Smith's Prudence," Sen 1986b）的文章裡曾對此項誤說進行討論。也請參考Winch（1978）和Brennan和Lomasky（1986）。其他相關的議題請參考Hollander（1973）, Raphael（1985）, Skinner和Wilson（1975），以及Rosenberg（1984）。

26 Edgeworth（1881, p.52）。作為一個好的效益主義者，艾吉渥斯認為效益主義觀點只是一種可能的倫理探究法，但是他對自利和倫理的計算所做的一般性對照則是清楚不過。也請參考Collard（1975）。

25 爲交易是發生在互利（外顯的或隱含的）契約的基礎之上。但是在許多經濟學範圍內和範圍外的其他活動裡，簡單追求自利並不是經濟學的救世主（the Great redeemer），而且在亞當·斯密的所有論述當中，他並沒有賦予自利的追求一個一般性優越的角色。他對自利行爲的辯護是出現在特殊的文本裡，特別是有關阻礙到經濟交易而使貿易困難且有礙生產之當代各種官僚障礙和其他限制。[27]

亞當·斯密的經濟分析當中受到普遍誤解並且造成重大影響的一個特殊領域是饑饉與飢餓（famine and starvation）。這個問題僅僅是間接地與利潤動機有關。亞當·斯密確曾辯稱說雖然交易者經常被指責爲饑饉之引發者，但是事實上饑饉並不是他們造成的，饑饉經常緊跟著他所宣稱之「真實的稀少性」（a real scarcity）而來（Smith, 1776, p.526）。他反對抑制或限制貿易。但這並不表示他反對提供公共援助給窮人。事實上，亞當·斯密並不像馬爾薩斯（Malthus）一樣，他並不反對貧民法（Poor
26 Laws），儘管他確實對於會影響到受益者的某些限制規定之粗糙與反生產性質提出過抨擊（pp. 152-4）。

---

27 亞當·斯密很清楚地強調當時他所關注的性質。實際上，他似乎已關注到他的說明當時的文本不應該被誤解。事實上，《國富論》第三版的「文宣」（Advertisement）幾乎全部都用於澄清在他當時的文本裡所針對的是「事情的現狀」（the present state of things）：「以下這本書的頭版是付印於1775年底和1776年初。因此本書的大部分，只要是提到事情的現狀，它指的是我在寫作這部書時它所處在的當時或者某段較早時期的狀態」。然而，我對第三版已做了一些補強……其中，**事情的現狀**（*the present state of things*）總是指在1783年初和1784年的狀態」（語見Campbell and Skinner版，Smith, 1776, p. 8）。

而且亞當·斯密在其國富論裡也論及了起因於包含市場機能之經濟過程之饑饉的可能性，而不必然是因爲像糧食產出驟降那樣造成的「真實的稀少性」所引起。[28]

> 但是在一個勞動給養所需資金明顯減少的國家所出現的將是另一個情況。所有各階層的就業裡，對於僕役以及勞動者的需要一年少於一年。許多出身上層階級的人，由於無法在自己的企業裡找到就業機會，於是轉而到下層階級找尋。底層階級不僅原已人滿為患，而且加上其他階層人士的大量湧入，使得就業競爭益趨熱烈，勞動工資被減少到最悲慘、最貧困的那個勞動者生存界限。在這樣不利的條件之下，甚至還有許多人無法就業，他們不是必須挨餓就是必須靠著乞討或，更不幸的，靠著犯罪過活。很快地，那個階級將會充斥著貧困（want）、饑饉與死亡，然後再進一步延伸到所有較上層的階級。
>
> （Smith, 1776, pp. 90-1）

上述分析指出人們被一種他們自身無法控制的過程導向了 27
飢餓與饑饉。雖然大英帝國的行政官員們經常提到亞當·斯密是支持英政府不介入發生在愛爾蘭、印度以及中國的饑饉事件的，但這一點都不意味著他對於公共政策的倫理觀點是反對政府去維護貧民的基本權利（entitlements）的。雖然他確定會反

28 亞當·斯密關於饑饉成因方面的複雜看法，請詳Sen（1986a）的討論。

對壓制貿易，但他把飢餓的起因指向失業和低的真實工資就暗示著他對公共政策之多樣性的默許。[29]

對亞當·斯密關於動機與市場的複雜態度的曲解，以及對
28 他有關情操和行爲的倫理分析的忽視，正好印證了在現代經濟學發展上經濟學與倫理學漸行漸遠的事實。事實上，在分析互利交換的性質上以及分工的價值上，亞當·斯密確實做出了拓荒者的貢獻，而且，無須謙讓，既然這些貢獻是完全與人類行爲以及倫理學是一致的，亞當·斯密的撰述當中這部分的參考文獻自然是十分豐富的。亞當·斯密有關經濟學與社會的撰述的其他部分，主要是處理對悲慘境遇的觀察、對同情的需要，以及人類行爲當中倫理考量的角色，特別是行爲模範的使用，

29 我們或許可以聲稱一個人無法獲取足夠糧食不是由於「牽引力失靈」（pull failure）（例如起因於與失業或實質工資下降有關的收入減少），就是由於「反應失靈」（response failure）（例如貿易商操控市場不但使得需要無法適度地滿足，反而因為扭曲市場而帶來許多利潤）。從亞當·斯密對饑饉所做的分析我們很清楚地了解到，他對於起因於「牽引力失靈」的饑餓之可能性並不加以駁斥，但是他的確拒絕「反應失靈」的合理性（plausibility）。基於此，關於反饑饉政策方面，我們可以辯稱眞正的亞當·斯密的口信不是不行動（non-action），而是透過補助性的所得移轉來創造受害團體的權利，再讓市場對原本會受害的團體他們在獲得補助後的需求做出反應。上該分析與時下正發生的政策辯論很有關聯，而且提示出一較具生產導向的政策（不單是糧食而已，而且也包括可以用來交換糧食的其他商品），而非是純粹救助。就短期紓困而言，它所倡議的是在平常的工作與生活的場合在較大程度上用現金救助的方式，結合增加市場上的糧食供應，而不是由國家來處理像是把受害者與糧食送往臨時搭建的救濟營的那種後勤學的問題。在評斷各種政策選擇的優劣時，亞當·斯密的分析依然是適切且重要的。我在Sen（1986a）裡已討論了這些政策選擇（以及亞當·斯密的經濟分析對於當今一些辯論的適切性）。

這些考量本身因爲在經濟學裡頭變得不流行，因此，相對而言，它們也日漸受到忽視。

如果我們廣泛且客觀地閱讀亞當·斯密的著作，當發現自利行爲的信仰者及其擁護者，事實上，很難在亞當·斯密的著作裡找到他們所尋覓的證明文件。這位道德哲學教授以及經濟學之拓荒者事實上並非是在超凡的精神分裂狀態下過一生。誠然，在現代經濟社會裡，這個廣義的亞當·斯密觀點的狹隘化可被視爲是當代經濟理論的主要缺陷。這種貧乏與經濟學之逐漸遠離倫理學有緊密關聯。我在第三講將進一步探討這個問題。

經濟學與倫理學之漸行漸遠的另一個嚴重結果是它削弱了福利經濟學自身的疆界及其定位。這是下一講的主題。