

友誼何以重要？ ——蘇格蘭啟蒙作家論市民友誼 與公民友誼

陳正國 *

本文綜述幾位重要蘇格蘭啟蒙思想家如何以社會友誼觀念來理解現代市民社會的內涵與品質。本文的核心論旨有二：第一，本文認為蘇格蘭啟蒙有意識地建立社會友誼的討論；此一新的友誼論傳統與希臘羅馬以降，乃至近代早期貴族所流行的擇友論大不相同。第二，蘇格蘭啟蒙作家們認為，現代市民社會或文明社會的出現，並非只是為了保全個人生存與福祉，更有自然的情感因素為基礎。本文以市民友誼與公民友誼來指認這些作家的友誼論述。蘇格蘭啟蒙作家們有意識地回應霍布斯、普芬多夫以及曼德維爾所留下的智識遺產與難題：人是否僅僅是因為自利或自愛的理由而結成社會。面對個體主義與理性主義的社會哲學，蘇格蘭啟蒙作家從情感論的角度強勢介入辯論。從哈奇森的普遍慈愛開始，繼起的蘇格蘭啟蒙作家，漸次發展出不同的社會友誼觀點，包括休姆與米勒的文明論，史密斯的習慣性共感與情境論，克里洪的心智論，與佛格森的社會衝突論等。雖然這些啟蒙作家所論友誼面貌不一，類型有別，但他們的著作卻共同宣稱，社會必然有友愛情感的基礎。市民社會或公共領域不只滿足人們對快樂與安全的追求，也是創造友誼的場所。對蘇格蘭啟蒙道德哲學家們而言，社會友誼與家庭中兄弟姊妹，甚至夫妻的情誼只有程度上的差別，而無本質上的差異。

關鍵詞：友誼、蘇格蘭啟蒙、大衛休姆、亞當史密斯、威廉克里洪、亞當佛格森、市民社會

*中央研究院歷史語言研究所研究員

先生，人必須讓友誼持續維持修補。

(A man, Sir, should keep his friendship *in constant repair*.)

-- Samuel Johnson

我經常想，既然人都希望長壽，我也相信長壽多半可得，那人就應該不斷增加朋友的數量，才能讓失去者被補上。友誼，「生命的葡萄酒」，必須像豐藏的酒窖一樣，不斷添新。雖然我們很難再找到珍藏等級的少年時的竹馬之好，不過值得慶幸的是，友誼比多數人所想像還要更快變老，不出幾年就會變得香醇而愉悅。

(I have often thought, that as longevity is generally desired, and I believe, generally expected, it will be wise to be continually adding to the number of our friends, that the loss of some may be supplied by others. Friendship, "the wine of life," should, like a well-stocked cellar, be thus continually renewed; and it is consolatory to think, that although we can seldom add what will equal the generous *first growths* of our youth, yet friendship becomes insensibly old in much less time than is commonly imagined, and not many years are required to make it very mellow and pleasant.)

-- James Boswell

一、前言：友誼為何重要？

睿智而諧謔的文壇祭酒強生博士(Samuel Johnson, 1709-1784)與浪蕩成性的博斯維爾(James Boswell, 1740-1795)不約而同地感喟友情的重要。與其說這是因為友情正如愛情一樣永遠令人著迷，引無數代詩人騷客歌詠，不如說是十八世紀中葉以後倫敦社交生活的湧現與多彩，讓人們更加敏感於友情的存在與消逝。十八世紀的西歐，尤其是英格蘭以及 1750 年之後的蘇格蘭，見證了社會自發性組織與社團的活絡。咖啡館、辯論社、沙龍、讀書會、兄弟會、酒館等等場所與組織日益蓬勃，也日益常態化。¹ 近數十年，史學界已經對歐洲十八世紀的出版、閱讀等

¹ Mark C. Wallace and Jane Rendall eds., *Association and Enlightenment: Scottish Clubs and Societies 1700-1830* (Lewisburg: Penn., Bucknell University Press, 2020); Bob Harris, *The Scottish Town in the Age of the Enlightenment 1740-1820* (Edinburgh: Edinburgh University, 2014); Peter Clark, *British Clubs and Societies 1580-1800, Origin of an Associational World* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Brian Cowan, "What was Masculine About the Public Sphere? Gender and the Coffeehouse Milieu in the Post-Restoration England," *History Workshop Journal* 51: 1 (2001): 127-157; Kathleen Wilson, *The Sense of the People: Politics, Culture and Imperialism in England 1715-1785* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 27-83; John Brewer, *The Pleasure of Imagination English Culture in the Eighteenth Century* (London: Routledge, 2013); Corey E. Andrews, "Drinking and Thinking: Club Life and Convivial Sociability in Mid-Eighteenth Century Edinburgh," *The Social History of Alcohol and Drugs* 22:1 (2007): 65-82; Roger L. Emerson, "The Philosophical Society of Edinburgh, 1737-1747," *British Journal for the History of Science*, 12: 2 (1979): 154-191; R. L. Emerson, "The Philosophical Society of Edinburgh, 1768-1783," *British Journal for the History of Science*, 18:12 (1985): 255-303; Roger L. Emerson, "The Social Composition of Enlightened Scotland: The Select Society of Edinburgh 1754-

文化史已有深刻的認識。² 上述這些局部歷史現象其實都指向了共同的社會變遷，就是商業社會的興起。³一方面，人們越來越有機會依賴專業能力而非土地生產為自己提供生存之道。用亞當史密斯(Adam Smith, 1723-1790)的定義來說，就是每個人都進入了交換的機制或交換的世界。此外，海外移民現象，國內的個體移動與移居也更加頻繁；隨著階級的流動與人群移動，傳統共同體生活與情感逐漸式微，城市中男女共同出入社交場所的頻率與機會大大增加。人們對於政治與生活的興趣或不滿，對時尚與新鮮事物的閒談，如水銀瀉地般在城市的許多角落漫流開來。這些經濟與文化現象促使許多當代學者鑄造相當有啟發性的概念，諸如「公共領域」(the public sphere, Öffentlichkeit)、「市民社會」(civil society, Bürgerlicher Gesellschaft)、商業社會(commercial society)、「文明化」(civilizing process)等等，藉以描述十八世紀歐洲的人群互動現象。這些概念儘管焦點不一，但都指涉十八世紀之際，人們在家庭(族)以外的互動與生活的重要；這些非親族的生活，不只在人們清醒時間的活動

1764,” *Studies on Voltaire and Eighteenth Century*, 112 (1973): 291-329.

² Richard Sher, *The Enlightenment and the Book: Scottish Authors and Their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland, and America* (Chicago: University of Chicago Press, 2000); George Justice, *The Manufactures of Literature: Writing and Literary Marketplace in Eighteenth Century England* (Newark: Delaware University Press, 2002); T. C. W. Blanning, *Culture of Power and the Power of Culture: Old Regime Europe 1660-1789* (Oxford: Oxford University Press, 1996). 中文世界在藝文與商業關係的研究，也已有學者關注與討論，例如謝佳娟，〈藝術的進程：十八世紀下半葉英國藝術、製造業、商業勵進會對文雅藝術的提倡〉，《藝術學研究》，26(桃園，2020)，頁 57-142。

³ Christopher Berry, *The Idea of Commercial Society in the Scottish Enlightenment* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016); Dennis C. Rasmussen, *The Promise and Problem of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau* (University Park, PA: Penn State University Press, 2008).

內容佔據絕大比重，甚至可能成為定義何謂人性的核心。十八世紀的作家們極有意識地在概念上將家庭與政治事務以外的生活內容與空間稱之為「社會」。「社會」一詞(society, socius, association)存在已久，只是在商業蓬勃，城市與國家之間的貿易、交流、往來頻繁，甚至移民時有所聞的十七、十八世紀，「社會」觀念一詞更具重大的時代意義。

社會的重要性與日俱增，成為了蘇格蘭啟蒙作家討論社會友誼的背景，也是本文的主旨。進一步言，本文的主要目的與結論有二：第一，本文希望從上述社會變遷中，探討以情感論著稱的蘇格蘭啟蒙作家如何延續西方友誼哲學與論述的傳統。根據本文研究，蘇格蘭啟蒙作家雖然熟稔於古典友誼論，但他們非常有意識地挪用原本經常用來描述個人或私人認同的友誼，也就是具有偏好、選擇的彼此認同的朋友之愛，用來指涉一般的、市民或公民之間的情感基礎。本文將此描述為從擇友論到社會友誼的過程。第二，本文希望以友誼為切入點，討論蘇格蘭啟蒙作家如何重新理解市民社會。十七世紀的契約論者如霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)、普芬多夫(Samuel Pufendorf, 1632-1694)以及十八世紀道德論者如曼德維爾(Bernard Mandeville, 1670-1733)傾向認為社會的形成起於人類希望自保。本文研究發現，針對上述理性、自利的社會形成假說，蘇格蘭啟蒙很有意識地論證，所謂公共空間、公共領域、市民社會都不單指物理或文化空間，而必然指向這空間中人群互動的規矩、原則、情態。本文希望帶引讀者理解蘇格蘭啟蒙作家們如何以友誼此一角度思考在這現代空間裡，人與人之間的情感基礎——思考社會關係是否有法律規範之外的道德與倫理意義。

過往學界在討論商業社會的道德基礎時，常會提到親社會性(sociability)與文雅文化(polite culture)。這兩個概念與友誼概念之間存在著密切關係，也具有一定的重疊。但若深入討論，它們與友誼之間還是有所差異。從史學研究角度來看，較諸文雅文化與親社會性，友誼史學

更強調親密的人倫關係，以及道德上的非自利性。簡言之，友誼史學指涉理想的社會品質。此外，從人類社會結構來說，朋友是介於親密的家庭關係與非親密的社會關係之間的特殊倫理關係。在很長的一段歷史時間裡，歐洲思想家們多半是以個人認同，或擇友的方式來談論友誼。但本文認為，蘇格蘭啟蒙思想的一大貢獻，在於試圖將這特殊的，個人的情感關係與認同加以普遍化，成為現代社會的普遍品質。換另一種角度來說，蘇格蘭啟蒙思想家以友誼一節，討論社會人倫之間的親密關係與關懷的可能，如此彌補了文雅與親社會概念的不足。⁴

西方史上以友誼為主題的哲學分析與議論不算少數。從希臘時代的柏拉圖(Plato, 424-347B.C.E.)、亞里斯多德(Aristotle, 384-322B.C.E.)到羅馬共和的西賽羅(Marcus Tullius Cicero, 106-43B.C.E.)，中世紀的聖奧古斯丁(St. Aurelius Augustinus, 354-430)、阿奎納(St. Thomas Aquinas, 1225-1274)到文藝復興時期的蒙田(Michel de Montaigne, 1533-1592)、培根(Francis Bacon, 1561-1626)，再到啟蒙時代的康德(Immanuel Kant, 1724-1804)，似乎不絕如縷。⁵但其實歐洲友誼論標誌著幾個極為不同的階段與特質，而其發展與特色與社會變遷存在著密切卻不易闡釋的關係。希臘羅馬的友誼論強調個人的「認同——友誼」存在於特別的個體之間。希臘羅馬哲學家與政治家

⁴ 本文第三節將對文雅文化與親社會性進行說明，並強調蘇格蘭社會友誼論述與它們三者之間的思想淵源的差異。

⁵ Michael Pakaluk ed., *Other Selves Philosophers on Friendship*, (Indianapolis: Hackett, 1991). 有關西方友誼觀念與實踐的一般史學研究近年迭有新作。專門領域中有關友誼的論著會在後述中提及。有關一般性或通史性的著作，可參考 Roy Porter and Sylvana Tomaselli eds., *Dialects of Friendship* (London: Routledge, 1990); Barbara Caine ed., *Friendship: A History* (London: Routledge, 2014); Eduardo A. Velásquez ed., *Love and Friendship: Rethinking Politics and Affection in Modern Times* (Oxford: Lexington Books, 2003). Oliver Leaman ed., *Friendship East and West* (London, Routledge, 1996).

們認為，友誼的實踐有助於城邦或政治秩序的運行，但所謂友誼，指的是個人的道德實踐與選擇。中世紀受到基督教影響，普世意義的友誼，如慈善的概念超越了個別認同的友誼。文藝復興時期，古希羅的友誼論重新被注意；尤其是西賽羅的《論友誼》(*De Amicia*)，在十六世紀初前後，陸續被歐洲各國翻譯成當地語言。它在 1481 年首次被翻譯成英文，1550 年出現新版英文譯本。⁶大約就從 1550 年開始，英格蘭出現了現代經濟生產的模式——為消費而進行大量或集中生產的「理性」經濟成為新的歷史現象，例如羊毛紡織。歷史學者史東(Lawrence Stone)認為，此後一百年，英格蘭進行了一場社會與經濟革命，造成中產階級的出現，並導致英格蘭內戰——史東稱為英格蘭革命——的爆發(1640-49)。⁷無論英格蘭十七世紀中葉的政治變動是否應該稱之為革命，英格蘭從十七世紀之後，的確出現緩慢，卻前所未有的變局，相對穩定的歐洲封建與農業社會，逐漸被人員頻繁流動的商業社會所取代。

⁶ Peter Burke, "Humanism and Friendship in Sixteenth-Century Europe," in *Friendship and Medieval and Early Modern Europe*, ed. Julian Hanseldine (Glocestershire: Sutton Publishing, 1999), 262-74, 268. 從十六世紀初開始，本書陸續被翻譯成多種歐洲語言，包括捷克語、法語、波蘭語、德語、西班牙語、葡萄牙語等。1523 年，本書也被翻譯成義大利文。近代早期對於羅馬時期友誼哲學的興趣可以看成是利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)《交友論》的寫作背景。誠如 Peter Burke 所言，這些哲學的討論重心是在「私人友誼」。其實《論語》中也有許多有關私人友誼與德行關係的言論。這些思想資源都讓利瑪竇思考文化融合，心同理同的可能，才因此鑄造出《交友論》這樣的著作。但誠如以下所要申論，本文的重點不在私人友誼，而是公共領域或社會中的非親屬關係，亦即社會友誼。

⁷ Lawrence Stone, *The Causes of the English Revolution: 1529-1641* (Oxford: Oxford University Press, 1972); Stone, *The Crisis of English Aristocracy, 1558-1641* (Oxford: Clarendon Press, 1965).

在十六世紀之前，受到文藝復興以及印刷術的推波助瀾，古典友誼觀念在西歐開始流傳。大航海時代與美洲白銀的輸入，使以城市為核心經濟生活得到前所未有的活絡與多樣化。城市生活進一步消融了封建制度的重要性，以及親族日常生活中的緊密性。海外貿易與城市發展的雙連現象，一方面促進了王權的興起，另一方面以法律為核心的秩序觀念伴隨著國家力量的上升而逐漸滲透到政治生活。與本文相關的問題是，城市居民之間、城民與君主之間的權利義務隨著經濟生活與國際關係的複雜化而越形緊要。這就是為什麼從十七世紀開始，許多重要的西歐思想家，包括西班牙的沙拉曼加(Salamanca)學派、荷蘭的葛勞秀斯(Hugo Grotius, 1583-1645)、德語界的普芬多夫，英格蘭的霍布斯、洛克(John Locke, 1632-1704)等人都相繼出版擲地有聲的自然法與政治著作，其目的就是在宗教改革、發現美洲、長程貿易背景下重新定義國家、君主權力、主權、居民的法律地位、政治參與的權力與君主之間的權利義務關係。這一連串的複雜發展，使得個人的政治野心與經濟野心得到發展的契機，而非親屬的倫理關係，傳統友誼論所強調的認同與親密，甚至是慈善與施予，開始受到嚴重的挑戰。這說明了為何文藝復興時期著名的友誼論充滿既渴求完美友誼，又懷疑真正友誼是否存在的意態兩難。⁸

亞里斯多德曾經說過，如果人與人之間有了友誼，他們甚至不需要正義來維持彼此的關係了。亞里斯多德的友誼哲學說明了，從家庭關係所發展出來的愛，或者獨特的個體之間所體現的關懷與情愫，比

⁸ Ullrich Langer, *Perfect Friendship: Studies in Literature and Moral Philosophy from Boccaccio to Corneille* (Geneva: Dorz, 1994); R. Hyatte, *The arts of Friendship: The Idealization of Friendship in Medieval and early Renaissance Literature* (Leiden: E. J. Brill, 1997).

起政治領域的原則更具有塑造和諧秩序的優越性。⁹ 只是希臘羅馬的友誼哲學建立在城邦生活與家族政治 (great households politics) 的經驗，而十八世紀思想家與學者的使用或談論「友誼」，他們的論述背景不是圍著城牆的城邦，而是連結世界的海港城市或世界性的都會如阿姆斯特丹、格拉斯哥、倫敦、巴黎。在個人益加流動，人與人關係益加短暫多變，政治認同從氏族與區域格局變成以民族及國家為終極對象，甚至在個人利益、權利意識逐漸抬頭，生活中又充滿生張熟李、燈紅酒綠的誘惑的情景下，友誼要如何重新出場，重新被定義，是許多十八世紀思想家思考的問題。

隨著商業社會的出現，人的關係逐漸複雜化、流動化，友誼也因此出現了兩面性。其一，友誼變得游移、曖昧、充滿風險。其二，友誼成為更加緊要、難得的人類品質。自古以來在日常生活中，朋友一詞原本就具有一定的混淆與曖昧——它可以指涉鄰人、親密的人、夥伴、合資人，也可以指玩伴、同學，或僅僅認識的人。¹⁰ 商業社會的「商業」或交換，讓友誼更容易變得工具化。但另一方面，如果商業社會要能成為真正的「社會」，而不是一群人的集合，或許友誼可以扮演社會成員情感連結的重要元素。本文認為，在現代早期，貴族或中上家庭傾向以擇友的角度來談論友誼；換言之，這是對友誼所採取的既愛又恨，以及懷疑的態度。蒙田(Michel de Montaigne, 1533-1592)說，「朋友啊，世上沒有真正的朋友」，這句話可以放在擇友論的脈絡來理解。

⁹ Howard J. Curzer, *Aristotle and the Virtues* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Lorraine Smith Pangle, *Aristotle and Philosophy of Friendship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

¹⁰ Keith Thomas, "Friendship and Sociability," *The Ends of Life* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 190-191.

對友誼的疑懼固然與商業社會的逐漸成形有關，卻也與他們著重在討論如何選擇朋友這一既實用，又兼具道德意涵的原則有關。但是十八世紀蘇格蘭思想家提出重要的概念轉向，他們並不放棄傳統友誼論中的道德假設與個體認同關係，但他們同時很自覺地賦予友誼嶄新的意涵，超越個體與個體之間的選擇、認同與親密關係，而與「社會」這概念緊密相關。他們以友誼作為社會品質或社會價值的重要參考概念：社會不是空洞的形式，人在其中也不是原子式的存在，友誼是社會重要的道德內涵。本文處理六位重要的蘇格蘭啟蒙盛期(1740s-70s)的思想家，包括哈奇森(Francis Hutcheson, 1694-1746)、休姆(David Hume, 1711-1776)、史密斯、米勒(John Millar, 1735-1801)、克里洪(William Cleghorn, 1718-1754)、佛格森(Adam Ferguson, 1723-1816)。哈奇森的重要性在於批判霍布斯、曼德維爾等人的自私論的同時，提出社會友誼的重要，從而開啟蘇格蘭啟蒙討論社會友誼的傳統。此後，承續哈奇森友誼論的新一代蘇格蘭啟蒙作家以「市民友誼」(civil friendship)與「公民友誼」(civic friendship)兩種相近卻又稍有不同社會友誼論述，強調友誼對於社會的重要意義與功能。所謂市民友誼是指在工商業社會出現的背景下，在個人努力追求物質享受與經濟獲利的過程中，社會生活依舊存在著超越自利或個人理性算計——以現代語言表達就是原子化社會——的自然情感之表現。根據本文研究，休姆與史密斯是「市民友誼」論的代表，而米勒則是此一論述的追隨者。「公民友誼」同樣反對自利論或原子化社會，但更強調社會友誼對公共事務參與的意義。在蘇格蘭啟蒙作家中，克里洪與佛格森是闡述公民之間如何創造友誼，公民友誼具備何種意義的代表性人物。

二、從擇友論到友誼論——蘇格蘭友誼論的特色

蘇格蘭友誼論有兩大特點值得申論。第一，蘇格蘭啟蒙思想強調友誼的普遍意義；與古典時期及中世紀貴族社會所流行擇友論，強調個別的友誼相當不同。相較於擇友論的私人友誼，蘇格蘭啟蒙盛期的作家們的友誼論所關注的重點是「社會友誼」。第二，雖然蘇格蘭啟蒙思想與基督教教義都宣揚普遍友誼，但蘇格蘭啟蒙強調平等與市民，甚至凡夫俗子的友誼；反之，基督教教義強調無私與犧牲的高貴友誼。換言之，蘇格蘭啟蒙社會的友誼論極有意識地與貴族社會、宗教社群的友誼觀點進行差異論述。

十八世紀之前，尤其是文藝復興時期的友誼論述經常帶有強烈的個人認同與偏好，而十八世紀的蘇格蘭啟蒙友誼論則強調社會的或公共的人倫關係。十六到十七世紀的友誼論重點集中於「擇友」原則。在討論何謂益友的同時，固然會連帶闡述何謂德性，但真正的擇友論述之關鍵在於強調氣息相投，以及對個人修身、前途、幸福的指點。擇友論的理論基礎來自於古典時代，尤其是亞里斯多德的友誼類型理論。亞里斯多德將友誼分成「尋歡的友誼」、「求助的友誼」、「德性的友誼」等三種。對亞氏而言，如果在價值取擇上，德性優先於快樂與方便，德性之友就是比較可欲的友誼。¹¹ 友誼有長有短，端視朋友間的相近性。個性、德性、氣味越相近者，彼此的友誼越永固：「良善之人，亦即彼此最為相近者，他們之間的友誼才是完整的；因為在對方做為一名善良者時，他們會彼此祝福。」¹² 反之，為了效用或歡

¹¹ Lorraine Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship* (Cambridge University Press, 2003).

¹² "Perfect friendship is the friendship of men who are good, and alike in virtue;

樂而形成的友誼，也就是依賴情緒(emotion)而成就的友誼就越容易結束。

亞里斯多德與西賽羅的友誼論對貴族社會特別有吸引力，原因是它們對貴族家庭傳授了便捷有效的擇友準則，並且為貴族社會提供了自我標榜的道德語言，透過贊助(patron-client)關係——將攸關階級認同、階級延續、政治門閥影響力的「交友」考量，轉變成富有道德意涵的德目與家訓。自中世紀以來，朋友其實更常以鄰人(neighbors)的概念或身分出現，這其實與早期氏族社會的居住結構有關；鄰人其實隱含著與親緣關係相對較遠的同族人士。¹³ 換言之，交友(也就是鄰人)不是從陌生人變成熟人的熟悉化過程，而毋寧是從一群相對已經熟悉的人群中，認定一個或數個可以深入交往、信賴的人。對氏族社會成員，尤其是貴族而言，這種可以深入交往、信賴的關係，經常蘊含某種政治性的利害。職是之故，許多貴族的家訓會預防性地告誡子弟們要慎選朋友，而不是鼓勵子弟廣交四海，因為成為朋友，就表示在某種意義是分享社會，甚至是政治資本。誤交朋友的代價，就是常常是這些資本的借貸者，甚至是背叛者。蘇格蘭啟蒙文化活動的重要贊助人，阿吉爾侯爵(Marquess of Argyll, 1607-1661)也是擇友論的重要支持者。他告誡兒子道，「草率建立的友誼只會早早變質腐爛」。¹⁴ 阿吉爾對交友的謹慎，透露出古典友誼論的真正底蘊。他說：

for these wish well alike to each other *qua* good, and they are good in themselves. Now those who wish well to their friends for their sake are most truly friends;” Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1156b5-1156b10. 可參考 Lorraine Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 105-122.

¹³ 例如以下將討論的哈奇森就偶而將朋友與鄰人混用。Hutcheson, *Two Texts on Human Nature*, ed. Thomas Mautner (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 102.

¹⁴ Argyll Archibald Campbell, *Instructions to a Son* (London: printed for Richard Baldwin, 1689), 61.

極端愛你的人，也會特別恨你；因此，清醒而溫和的友誼是最好的。……無論如何，別自認對他們有任何義務，你只要依據自己的良心與宗教來做決定即可。謹記，別將任何事情交付給你最親密的夥伴，除非它們無法長期保密：一個小小的不悅 (distaste) 就足以發現這些多年隱藏的錯誤。¹⁵

阿吉爾在1707年蘇格蘭與英格蘭合併之後被稱為蘇格蘭的地下首相，他的政治與社會資本之雄厚不難想像。因此，他再三告誡會繼承他的產業與社會資本的子弟，尤其是長子要謹慎擇友，毋寧是極為自然而應然之事。

相對於上述個人德性，乃至私人利益的友誼論述，蘇格蘭十八世紀的友誼論則是將友誼視為親密社會的一種隱喻，強調人與人如何為了共同的利益而「緊密地」生活在一起。簡言之，現代的友誼指涉社會與共善概念。但是我們不能忘記，遠在歐洲中古時期，基督教就已經試圖將友誼概念與共善概念相結合。正如許多其他宗教，基督教的實踐與傳布的最根本基礎就在於宗教社群的建立與凝聚。而作為普世宗教，一如回教與佛教，基督教非常注重人類的平等。因此在實踐上，教會強調慈善(charity)的普遍意義，從而與「不期待回饋」的理想友誼相互定義。例如阿奎納(Thomas Aquinas, ca. 1225-1274)強調，愛 (love, philia) 是友誼的重要元素，而艾瑞德(Aelred of Rievaulx, c. 1110-1167) 則企圖嚴格區分異教的友誼觀與基督教的友誼觀。他認為，即使西賽羅曾肯定無私之慈善與慷慨的重要，但基督徒除了這些美德，更注重精神友誼的層次。¹⁶ 不過，與艾瑞德相比，十八世紀教會牧師的宣教，已經不再著重於基督教與希臘羅馬的友誼論之間的差異，反倒有強烈的融合意味。這

¹⁵ Argyll Archibald Campbell, *Instructions to a Son*, 65-66.

¹⁶ Aelred of Rievaulx, *De Spirituali Amicitia (Spiritual Friendship)*, in *Other Selves Philosophers on Friendship*, ed. Michael Pakaluk, 129-145.

些牧師們大多直接訴諸「無私」、「博愛」、「慈善」等，由阿奎納所創造的傳統來定義友誼。自十七世紀以來，英格蘭牧師就時常在佈道中訓誡信眾。他們一方面批評新社會中的人際網絡與交往為膚淺、無益、甚至有損道德，同時強調必須更加謹守《聖經》或教會的對於朋友的定義。

十七、八世紀英格蘭與英國牧師強調以基督教博愛概念來彰顯朋友間相互友愛、幫助的重要，除了是信守基督教教義之外，更是對商業發展後城市社會問題的一種提醒與道德解方。牧師葛雷提特(Timothy Greated)說，現在人們流行談友誼，其實這些言論都「只是些政治性的語彙，專門用來蠱惑入世不深或天性善良的年輕人而已」。¹⁷這裡所謂政治性，就是指為了私人的好處與方便而與某些人建立友誼。相反的，在理想基督教的觀念中，友誼必須是「無私」或「分享」，如此才能成為普世社群的重要凝劑。英國國教神父阿伯特(Henry Abbot)就說，「友誼與慈善可以將世界團結在一起」。¹⁸奧德利(Matthew Audley)同樣強調依據宗教或心靈而結合的友誼比血濃於水的手足之情更值得珍惜，更持久。¹⁹新社會造成人口流動移居，對於教會具有一定的不方便與負面衝擊，尤其是在鄉村，年輕人移民到城市甚至海外，不免大大削弱原本的宗教人口與既定的宗教社群及其想像。而世俗社會的集會、同樂，社團組織對於宗教情操的培養也弊多於利。在一定程度上，英國宗教界的友誼論也呼應了世俗化的挑戰，希望透過對於基督教所倡議的慈愛友誼，維持宗教的影響力。英國國教主教傑瑞米泰勒(Jeremy

¹⁷ Timothy Greated, *An Essay on Friendship; or a Moral Discourse on the Nature and Effects of Mutual Love* (London: J. Lives, 1726), 4.

¹⁸ Henry Abbot, *Vanity, Friendship and Charity Recommended in a Sermon* (Bristol: Sam Farley, 1713), 17.

¹⁹ Matthew Audley, *A Sermon* (London: John Carter, 1739), 21-22.

Taylor, 1613-1667) 很清楚的表明《聖經》裡不明確解釋何謂朋友；舉凡任何一種社會關係都是朋友。如果一般基督徒所期盼的友誼是「最高的愛，最大的幫助，最開放的溝通，最高尚的痛苦，最具代表性的忠誠，最絕決的真理，最貼心的忠告，最勇敢的男女所能達到的心智的合一」，「不過我得告訴你，基督教對這種友誼有個新名詞，稱之為慈善(charity)」，「基督教的慈善就是對全世界的友誼」。²⁰

誠如以下所要申論，相較於教會人士強調愛與經濟救助，蘇格蘭啟蒙思想家重新概念化友誼的出發點與慈善、經濟救濟無關，而是更注重相互體貼、共感、關照、會談的行為。蘇格蘭啟蒙作家們自覺地躍過《聖經》的教誨或暗示，不從基督教道德的核心如慈善與愛為前提，而是從人性論、社會情境來理解友誼。對這群啟蒙作家而言，商業社會的出現已經如此清楚，氏族的解體已成事實，人的流動如果不是明顯的全球現象，至少是歐洲內部的日常。該如何理解現代商業社會或市民社會的特質與意義，也就等於是追問何為人性，人為何需要彼此，人與社會的倫理意義何在等等課題。

三、市民友誼論的濫觴：哈奇森的新友誼論

哈奇森是蘇格蘭普遍友誼論的重要早期思想家。他從 1725 年直到 1746 年過世為止擔任格拉斯哥大學道德哲學教授。本文認為，哈奇森代表了蘇格蘭啟蒙從傳統擇友論以及基督教普世友誼過渡到世

²⁰ John Wheeldon, *The Life of Bishop Taylor, and the Purest Spirit of his Writings*, (London: George Bigg, 1793), 222-3. 以上有關葛雷提特、泰勒、卡特的意見亦可參考筆者一篇舊文，Jeng-guo Chen, "Ethics and Aesthetic Friendship: Francis Hutcheson and Bernard Mandeville's Debate on Economic Motivation and Sociability," *EurAmerica* 38: 2 (2008): 211-242.

俗化的社會友誼論的智識努力，並引導後輩作家與理論家們提出不同形色的社會友誼的討論。²¹ 前述教會人士語重心長地鼓吹以慈善與愛為核心的普世友誼。此一教會論述的背景，其實是受到當時一些重要物質主義者以及自私論者的道德哲學所激發。重要的政治理論家以及物質主義論者霍布斯認為，人天生而自私自利。人自覺高人一等，會不計代價以求自保，所以人與他人不可能真正合作，不可能和諧相處，除非有一個外力將人群箍攏在一起。用霍布斯的術語來說，就是人類社會不能產生「協和團體」(concord) 只能產生「集群」(union)。根據霍布斯的理解，人與人之間不可能有任何理想形式的友誼。²² 曼德維爾從霍布斯的自利觀進一步推導，認為人類之所以需要社會，純粹是出於自保，而非在情感上的需要。曼德維爾說，人雖有同情之心，但人之所以會願意關懷他人，幫助他人，甚至犧牲自己成全大眾，這些美德其實都是政治家們所精心設計出來的把戲，以為必須建構美德，社會才能有秩序，才能存在、發展。在《蜜蜂預言》中，曼德維爾明白表示，西歐與英國都已經進入商業社會。這個成就，其實不是靠任何

²¹ 筆者曾經發表過哈奇森的道德哲學與對社會友誼的討論。本文以下關於哈奇森的討論，是綜合了過往研究的主要內容。因為本文將哈奇森視為開啟日後蘇格蘭市民社會友誼論的重要知識源頭，下啟休姆、史密斯、克里洪、佛格森等人的友誼論述，所以有必要在此對哈奇森有關的討論做一適當的綜論與交代。儘管在引文與討論上有相當的重複，本文在一定程度上依舊可以視為先前所發表舊文的深化，並非僅僅是重複過往論點。但為了節省篇幅，本文在引述哈奇森原文時做了必要的刪節。有興趣的讀者可以請參考陳正國，〈從利他到自律：哈其森與史密斯經濟思想間的轉折〉，《政治與社會哲學評論》10(臺北，2004)，頁 1-31。Jeng-guo Chen, "Ethics and Aesthetic Friendship," 211-242.

²² James T. Scott, "Godolphin and the Whale: Friendship and the Framing of Hobbes' Leviathan," in *Love and Friendship*, ed. Eduardo A. Velásquez, 119-138.

美德，而完全是仰賴人性的自私所致。因此，傳統道德家眼中的「自私」其實是社會進步的基石。

我自信我已經向人們證明，社會的基礎不在於人性中友善的特質與善良的溫情，也不在於人依賴理性得來的美德與自我否定[壓抑]。此世所謂道德的及自然的邪惡，才是讓我們成為親社會(sociable)的動物，讓我們成為所有商業與僱用活動的堅實基礎、生命之源、支持力的最高原理原則。²³

曼德維爾在此使用「親社會」(sociable)一詞，其實是使用反諷技巧，他真正的意思是，人之所以需要別人以組成社會，是基於理性的需要，也就是工具性的目的。這種工具論的親社會觀點，與普芬多夫的觀點一致。普芬多夫認為，以自然身體素質或條件而論，人在萬物之中居於劣勢。因此，個別的人類需要他人的襄助才能生存。同時，共居與交換服務(也就是商業社會的基礎)，使得人類可以養活即使出生於社會劣勢情境中的人群，例如無土地者。從霍布斯、普芬多夫到曼德維爾，環繞在建構商業社會理論的觀點，似乎都認為古典意義與基督教意義的友誼其實不存在，或至少在人性與社會生活中處於極為邊緣的位置。²⁴

上述懷疑真正友誼的哲學家們的著述主旨與成就各不相同，但是他們都分享了自然法傳統，尤其是重要的是，他們的道德哲學基礎都是一元的自利論——生命的主要目的在自我存活——其它倫理德目都是從屬於它，或者只是自我存活的擬似。所以，人的結合與社會組成，都是(1)理性思考的結果，(2)其目的與自我存活的道理完全相同，只是擴展成契約內的所有人的存活。蘇格蘭啟蒙作家的友誼論，就是

²³ Mandeville, *Fable of the Bees*, 369. 又見於 Louis Dumont, *From Mandeville to Marx* (Chicago: Chicago University press, 1977), 66.

²⁴ Éric Marquer, *Léviathan et la Loi des Marchants: Commerce et Civilité à l'Œuvre de Thomas Hobbes* (Paris: Classiques Garnier, 2012).

挑戰這自利一元論、理性的社會契約關係。第一位挑戰自然法傳統與理性主義道德觀的蘇格蘭啟蒙作家是哈奇森。對本文而言，哈奇森的友誼論最重大的意義，是企圖在承認商業社會與人性自私傾向的前提下，為社會以及友誼找到「愛」的傳統元素。²⁵

哈奇森相信，人之所以進入社會，並非如霍布斯、普芬多夫、曼德維爾等人所言，是出於理性考量的生存策略，而是自然而然的情感。哈奇森論證道，人類有愛人的本能，例如父母對子女的愛，所以近代的自利一元論是錯的。其次，人對於同伴具有善意，例如因為善意的笑的確存在，所以「我們對引發笑聲的人存有好印象，如果我們自己或朋友沒有被羞辱的話。笑對友誼的建立大有幫助，雖然它還稱不上偉大的友誼」。²⁶這說明了人具有非關利害的親社會性傾向。近代學者早已觀察到，蘇格蘭啟蒙思想在討論社會的道德基礎時，親社會性是重要的概念。對此，哈奇森也是重要的代表人物之一。在近代西歐，親社會性(sociability)的議題與自然法的發展息息相關。普芬多夫認為人有親社會性，因為人類自知在自然的生理條件下，人無法戰勝野獸而獨活。雖然普芬多夫也承認，社會的建立讓人類彼此可以相互依賴，從而讓更多人可以在社會中存活，但普芬多夫的親社會性的源頭仍是理性主義。曼德維爾只是將人類建造社會的工具性目的講得更露

²⁵ 哈奇森的父親是移民至愛爾蘭的長老教會牧師。他自己本人也曾在格拉斯哥大學受過完整的神學訓練，是以對基督教的 charity 概念與價值有一定的認同。Michael Brown, *Francis Hutcheson in Dublin 1719-1730* (Dublin: Four Courts Press, 2002).

²⁶ 霍布斯認為，人類之所以笑，無非是自覺高人一等。所以笑，是人類自覺優越(vainglory)的表徵。霍布斯的社會行為論，其實是他自利論的道德哲學延伸，所以哈奇森此處的寫作目的表面上是批評霍布斯關於「笑的起源」，其實是要批判自利論。Hutcheson, *Thoughts on Laughter*, 37.

骨而已。²⁷

在哈奇森有關友誼的談論裡，朋友常常與「自己」這概念出現。朋友代表一種自私或偏私的愛。誠如本文第二節所論，許多教會人士認為，友誼的基礎與展現必須以無私與給與為基礎。或許是受到古希羅私人友誼的影響，哈奇森認為朋友是經由特殊認同所建立的關係，它必然蘊含一種偏私。但更精確地說，哈奇森是要從近代自然法討論權利的脈絡，來解釋偏私之愛的正當性。²⁸ 友誼之愛，就如同對親人的偏私之愛，完全正當：「任何人如果是為了自己或朋友的利益而爭取什麼，只要他不危害其他人利益，都是合法行為。造福部分人而不危及其他部分人，等於造福了所有人。」²⁹ 既然偏私是人性，偏私之愛就是人性之愛，它不是出於義務感，而是情愫。不過，既然是討論私人友誼，哈奇森很自然地就走進傳統擇友論的範疇，所以他才會常

²⁷ Istvan Hont, "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundation of 'Four-Stages-Theory'," in *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. Anthony Pagden (Cambridge: Cambridge University Press); J. B. Schneewind, *Essay on History of Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 319-340; Stephen Darwall, "Pufendorf on Morality, Sociability, and Moral Powers," *Journal of the History of Philosophy* 50: 2 (2012): 213-38; David Allan, "Politeness, Sociability and the 'Little Platoon': Associational Theory in the Scottish Enlightenment," in *Association and Enlightenment*, eds. Wallace & Rendall, Chapter 1.

²⁸ Knud Haakossen, *Natural Laws and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 63-99; James Moore, "Two Systems of Francis Hutcheson: On the Origins of the Scottish Enlightenment," in J. A. Stewart, *Studies on the Philosophy of the Scottish Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 42-65.

²⁹ Hutcheson, *Short Introduction to Moral Philosophy* (Glasgow: Printed by Robert Foulis, 1747), 108.

識性地重述亞里斯多德與西塞羅的德性友誼的觀點道：「朋友是具有美德者對彼此的愛」。³⁰

哈奇森的友誼論較為突出之處，在於他在古典希羅的異教思想之上放置了基督教的普世價值——慈善、愛或分享，也就是普世友誼的存在。換言之，哈奇森相信人性同時存在自私與利他的本能，相較於霍布斯與曼德維爾的一元論，哈奇森相信人性的二元論。³¹或許是受到自然法與早期帝國發展而激發的民族情愫的影響，頗有一些教會人士開始宣導與傳統基督教普世慈善不同的論調，認為民族的福祉應該受到優先的照顧。例如前面提到的牧師奧德利所說，「雖然基督教教導我們必須對全人類友善，不論其民族或家族，必需對所有人懷有同樣的善意，但這並不是說，我們不可根據他們與我們的關係而偏愛某人。在我們一生中，我們只能幫助極少數的人；在這些例子中，我們當然會優先幫助基督徒，而不是土耳其人(a Turk)；會優先幫助親人而非陌生人」。³²哈奇森並沒有接受帝國所激起的民族情愫的影響。他借用牛頓(Sir Isaac Newton, 1643-1727)力學為比喻，認為人與人的心理距離與物理距離之間有一恆定原則。血緣越接近，情感認同也就越近，彼此牽引的力量就越大，所以會更自然地偏袒愛護。但從另一方面來看，越是能將慈善與愛延伸至家庭、民族以外，就越具有道德上的美感：

³⁰ “[friendship is] love arising from the conformity of virtuous dispositions.” Hutcheson, *Short Introduction to Moral Philosophy*, 132. 有時候哈奇森將朋友與鄰人混用。這或許是因為《聖經》有時不嚴格常將鄰人、同村之人或朋友視為同義辭；使得哈奇森有時不刻意做細緻地劃分。Hutcheson, *Two Texts on Human Nature*, 102.

³¹ 有關哈奇森的道德二元論亦可見陳正國，〈從利他到自律：哈奇森與史密斯經濟思想間的轉折〉，《政治社會哲學評論》10，頁1-31。

³² Mathew Audley, *A Sermon Preach'd at St. Paul's, Deptford, Kent on June the 23rd 1739* (London: John Carter, 1739), 8.

「靈魂(the soul)的高貴願望，與吾人道德感官能力驅使我們專注於全體[人類]的共同利益；……親屬關係越是緊密則自然的驅力就越強，因此責任義務的實踐所代表的道德美感就越弱；[另一方面]越是忽略對近親的責任義務，則其道德缺陷就越明顯。實踐本身的義務性越強，也就是他人越對我有要求此義務的**權利**，則實踐的本身就越不值得讚賞；反之，若忽略或拒絕履行此義務，則造成的傷害就越大，也因此越會受到批評。」³³ 霍布斯、普芬多夫與曼德維爾的親社會性都透露極強的工具論意味，但是對哈奇森而言，既然親社會性是自然的天性，它就是目的本身，而非其它目的之手段；同時，此一目的是種道德目的，必須要透過陶冶與教育才能致達。總之，哈奇森並沒有針對文明、市民、公民生活中的友誼提出見解，但他有關非親屬之間的親密關係的討論，已有清晰的「特殊論」與「普遍論」兩個獨立觀念，前者基於私，屬於傳統擇友論的原則，後者關乎什麼是人類社會，什麼是普遍的人與人關係等根本性議題。³⁴

³³ Hutcheson, *An Introduction to Moral Philosophy*, 133. 斜線為原文本有。詳細討論可參考陳正國，〈從利他到自律：哈其森與史密斯經濟思想間的轉折〉，《政治與社會哲學評論》10，頁1-31。哈奇森希望能提出既符合世俗化初露的時代，卻又不葬送嚴肅與高貴的傳統德性的道德哲學，這與沙士伯里 (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671-1713) 的努力是一脈相承的。Mark Llyod, "Shaftesbury's Liberal Enthusiasm," in *Love and Friendship*, ed. Eduardo A. Velásquez, 163ff.

³⁴ 值得一提的是，雖然哈奇森並未對公民友誼提出討論，但他明顯對中古晚期以來的政治庇護現象相當不以為然，因為對他而言黨派結盟的目的無非是希望藉由選擇立場，藉由對主子與黨羽表示熱誠與效忠以獲取利益。誠如許多現代學者研究，這些政治庇護關係經常以「朋友」概念出現。換言之，哈奇森對於這類卡爾施密特(Schmittian)式的政治友誼採取拒斥態度。但此題不在本文敘述的核心，所以無法進一步闡述。Francis Hutcheson, *Consideration on Patronage addressed to the Gentlemen of Scotland* (1735) in *Tracts Concerning Patronage* (Edinburgh, 1770), 25-6. 本文有意將政治取向的友誼與政治領域的

哈奇森對於親社會性與友誼的討論，影響了往後許多蘇格蘭啟蒙作家的友誼觀，包括休姆、史密斯、克里洪與佛格森。相較於哈奇森，這些作家與思想家們對於商業社會中人際關係的加速工具化顯得更加敏銳，同時更精準地將友誼概念與「社會」概念合併思考。相較於哈奇森，他們也更有意識的以「友誼」——這個在哈奇森語言中屬於親密與偏私的概念——來指涉現代世界的社會關係。大致而言，哈奇森之後的蘇格蘭作家的相關思考可以分為「市民友誼」與「公民友誼」兩類。這兩類思考都聚焦在商業發達、結社、人群移動頻繁等新社會情境中，社會的集體關係應該如何理解與安頓。只是公民友誼論較諸市民友誼論更貼近共和主義的傳統，強調友誼的凝結與實踐可以強化政治生活的品質，群體的政治安全。

四、蘇格蘭啟蒙的市民友誼論

本文提出市民友誼概念，主要著眼於蘇格蘭啟蒙作家們對市民社會的關懷與建構。但就像以市民社會翻譯十八世紀蘇格蘭甚至是英國文獻中的 *civil society* 會面臨到的問題一樣，雖大抵能傳達歷史上的現象，卻很可能失去一些重要的語意內涵。*civil* 一字不只與 *city* (*cive*: 城市，城邦) 有語意上的連續關係，它也與 *civility* (*civilite*: 文明，文雅) 有極為親近的關係。所以十八世紀英國作家使用 *civil society* (*societas civilis*)

友誼兩個概念加以區別。在十八世紀，所謂政治取向的友誼一般稱之為政治襄助 (*political patronage*)。關於這方面的社會史可參考 Naomi Tadmor, *Family & Friends in Eighteenth-Century England: Household, Kinship, and Patronage* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)，尤其是其中第五章與第七章。關於政治領域友誼，與本文後半部有概念上的關係。本文所謂公民友誼，就是指政治活動或政治領域內的友誼。讀者可參考 Sibyl A. Schwarzenbach, "On Civic Friendship," *Ethics*, 107:1 (Oct., 1996): 104-8.

一詞時，很可能更重視社會的「文明」這樣的價值屬性，而不是城市、市場、商業等現代社會功能的屬性。最著名的例子應該就是亞當佛格森的成名作 *An Essay on the History of Civil Society*。本書雖然討論許多公民的屬性、特質、責任，但貫穿全書的主旨卻是人類從野蠻到文明的過程中公民特質的保存與變化。所以佛格森此一書名中的 *civil society* 一詞，比較精理解應是文明，而不是黑格爾(G. W. F. Hegel, 1770-1831)或二十世紀社會學家們如 Ernst Gellner 所理解的「市民」。³⁵ 但無論如何，對多數十八世紀蘇格蘭啟蒙作家而言，既然城市、市場的勃興帶來了繁榮，也造成居民行為的規範化，市民社會與文明社會當然可以視為同義詞。

休姆是十八世紀英國哲學界最有創造力的人之一，他的《英格蘭史》曾經洛陽紙貴，其版稅讓他一夕間致富，同時他也是最惡名昭彰的宗教懷疑論或無神論者。有關於休姆的懷疑論、道德哲學學界的研究已經非常豐碩。³⁶ 但有關休姆對於友誼的看法，則非常之少。³⁷ 首先，休

³⁵ 佛格森這本書出版於 1767 年。隔年 Christian Frederick Junger (1724-1794) 就將它翻譯成德文出版。當時的德文標題為 *Versuch über die Geschichte der Bürgerlichen Gesellschaft*。Civil 被理解成與城市、城民概念緊密相連的 *Bürgerlichen*，這反而開啟了德國討論家庭、社會、國家精神發展的政治哲學傳統。Fannia Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth Century Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。

³⁶ 單以近些年相關書籍就包括以下數本著作：Christopher Berry, *David Hume* (London: Bloomsbury Academic, 2009), *The Ideas of Commercial Society in the Scottish Enlightenment* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013); Christopher Finlay, *Hume's Social Philosophy: Human Nature and Commercial Sociability in the Treatise of Human Nature* (Bloomsbury: Continuum, 2007); James Harris, *David Hume* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); Nicholas Phillipson (1988, 1993a, 1993b, 1993c); Mikko Tolonen, *Mandeville and Hume: Anatomists of Civil Society* (Oxford: Voltaire Foundation, 2013); Wei Jia, *Commerce and Politics in Hume's History of England* (London: Boydell, 2017)。

³⁷ Rasmussen 的近著是極少數相關的著作。雖然該書書名冠有友誼一詞，內

姆對於友誼的討論主要是在文明 (civility, civilization) 框架下展開。文明有兩層不同但相關的層次：十九至二十世紀知識界關心的民族，甚至人類的集體發展方向，尤其是物質與科技的創造與成就。但在十七尤其是十八世紀，文明一詞更常指涉的是社會行為，也就是後代史家所稱的文雅文化 (polite culture 或 the culture of politeness)。所謂文雅文化，具有許多特質。根據 Lawrence Klein 的研究，文雅文化強調溝通、交流、可親、容忍，欣賞妥協、敏銳、博雅、自然、自在、語言的優美、消費品味，強調談天、溫雅、廣博，不喜歡過度嚴肅、掉書袋、專業主義、地方主義。總之，文雅文化提倡促進社會交流、談話的知識、技巧、話題與溝通方式或行為。³⁸對十八世紀許多文人而言，文明與文雅在社會意義上並無差異。³⁹在十八世紀英國文雅文化的研究中，休姆無疑具有相當重要的位置。⁴⁰休姆從「文明」角度理解社會友誼，完全契合

容講述休姆與史密斯之間的友誼，將休姆與史密斯兩位好友並列，凸顯他們二者的哲學在現代哲學史中的重要地位，而不是他們對友誼的內涵與重要性的探討。Dennis C. Rasmussen, *Infidel and Professor: David Hume, Adam Smith and Friendship that Shaped Modern Thought* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2017).

³⁸ Lawrence Klein, "Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century," *The Historical Journal* 45: 4(2002), 876. 中文世界近來也開始有學者注意到英格蘭文雅文化。參見陳建元，〈交談、商業與文雅：丹尼爾笛福與十八世紀初英格蘭的文雅文化〉，《新史學》31:3 (臺北，2020)，頁 1-70。

³⁹ Lawrence Klein, "Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century," *The Historical Journal* 45: 4(2002): 869-870.

⁴⁰ Nicholas Phillipson, "Hume as Moralist: A Social Historian's Perspective", in *Philosophers of the Enlightenment*, ed. S.C. Brown (Brighton, 1979); "Propriety, Property and Prudence: David Hume and the Defence of the Revolution," in *Political Discourse in Early Modern Britain*, ed. Phillipson and Q.R.D. Skinner (Cambridge, Cambridge University Press, 1993); Nicholas Phillipson, "Politics, Politeness and the Anglicisation of Early Eighteenth-

了十八世紀社會對於文雅文化的追求。⁴¹但也因為是在文明與文雅的脈絡下思考友誼，休姆的友誼觀有種「菁英」或小眾性格。換言之，他的「社會」並不是普遍性的，而是有著明顯區間或區隔的社會。休姆隱約接受了哈奇森的觀點，認為友誼的實踐不是公共情操，也不該限制了人對於公共事務的關注。⁴²這是因為友誼會隨著文明的進展，品味與知識的陶冶越加細緻，使得能夠彼此欣賞，談論同一調性的知識品味的朋友圈就越小，但是關係卻反而越加鞏固。在越高度的文明社會，友誼就越顯露出選擇的特性，也越表現在智識上的交流，對於精確、細緻、品味的共同嗜好與追求。⁴³友誼與智識交流密切相關此一主題，後來成為蘇格蘭啟蒙文明理論的重要內容之一。⁴⁴

雖然品味預示了選擇，但休姆的友誼論並不是擇友論，而應該描述成中產階級的社會友誼觀。對休姆而言，友誼不是基督教的博愛，普世而無差別地與所有人維持友好親密關係；儘管如此，友誼的實踐在文明社會中依然具有普遍意義，因為它是最適合以「中產階級」為社會特徵的文明社會的道德實踐。品味與智識是近代手工業發達，商

Century Scottish Culture,” in *Scotland and England 1286-1815*, ed. Roger A. Mason (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1987), 226-46.

⁴¹ Anna Bryson, *From Courtesy to Civility: Changing Codes of Conduct in Early Modern England* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

⁴² “A man who loves only himself, without regard to friendship and desert, merits the severest blame; and a man, who is only susceptible of friendship, without public spirit, or a regard to the community, is deficient in the most material part of virtue.” Hume, “That Politics May Be Reduced to a Science,” *Essays*, (Indianapolis: Liberty Fund, 1985), 26-27.

⁴³ Hume, “Of Delicacy of Taste,” *Essays*, 7-8.

⁴⁴ 此一觀點在 John Millar 的論著中有了更加全面的發揮。誠如以下所將論證，Millar 不再將友誼局限於私人領域，而是從性別的角度切入社會的普遍友誼。

業社會興起之後，中產階級生活美學的重要內容，也是朋友間彼此選擇，認同的指標。但友誼同時也是最適合現代社會的道德實踐。休姆認為，道德必須實踐才有意義，這是他對道德教條不滿的最主要原因，而道德實踐與個人所處的社會情境息息相關。窮人的美德必然是耐心、順天、勤勞、自持，而富裕之人的美德則是慷慨、關懷、樂於待人、慈善。至於出身中產之家的人，特別適合實踐「友誼的美德」(virtue of friendship)。既然友誼代表了平等以及相互給予與接受，友誼的建立就不容易跨越階層。例如上層人士施予下層人士協助，下層人士的即使回報以感激，卻不免被懷疑其中參雜著逢迎拍馬的姿態。⁴⁵休姆認為，最適合實踐友誼美德的人士，就是中產之人，也就是過著他所謂「生活的中道水平」(the middle station of life)的人，原因是其社經條件的獨立自主，讓他們得以不卑不亢地實踐友誼。⁴⁶

在休姆的思想中，經濟上的中產生活與道德上的溫和或中庸，有著相輔相成的效果與相伴意義。休姆一生致力於提倡「中道」或中庸(moderation)已是學界的常識。⁴⁷而他的中庸哲學與他反對宗教的狂熱，擁抱商業社會所帶來的文明化行為等信念有絕對且密切的關係。雖然休姆講過「理性是慟感的奴隸」這一句名言，但休姆的道德哲學的主要目的，其實是在彰顯現代文明對於慟感或暴烈激情的馴化效果。在一篇討論婚姻制度與夫妻關係的文章中，休姆刻意將愛(love)與友誼(friendship)做對比，說明前者是暴烈的，後者是溫和的。休姆從此一分

⁴⁵ Hume, "Of the Middle Station of Life," *Essays*, 547.

⁴⁶ "But there is another virtue, that seems principally to lie among equals, and is, for that reason, chiefly calculated for the middle station of Life, the virtue of friendship." Hume, "Of the Middle Station of Life," *Essays*, 547.

⁴⁷ 休姆的評論文章中頻繁地出現中庸一詞。見 Hume, *Essays*, 15, 27, 45, 53, 76, 94, 168, 201, 229, 273-74, 338-39, 413-444, 494, 498, 500, 510, 597 and passim.

疏進而論證道，友誼是維繫婚姻關係的最佳情感原則。

……愛是躁動與不安的慟感，充滿危險與變化，它會從一個表徵，從空氣中，從莫名之處突然出現，並以相同的方式消失。但是友誼是安靜與穩定的情愫 (affection)；理性實踐友誼，習慣強固友誼。友誼的出現來自長久的認識與相互的體諒，沒有忌妒與害怕，沒有在熱烈愛情中所見的那種怡人的折磨，那打擺子般的冷熱抽搐。友誼是冷靜的情愫，它在自持中成長，永遠不會太強，它會讓兩人有共同的追求目標，但不會讓兩個人因為一種利益或必要而綁在一起。所以，如果婚姻是以友誼為基礎，即使是面對最緊繃的婚約，我們也無須害怕。⁴⁸

總之，友誼的平等、溫和、長久等特性讓它更貼近文明社會的情感表達與道德要求。休姆的友誼哲學隱含著更大的文化學論題——文明化與社會化有助於人類早期制度——例如宗教信仰與婚姻——的傳續與進展。

亞當史密斯的友誼觀接續了哈奇森的特殊論與普遍論，卻更有意識地建構市民友誼。史密斯的友誼觀有幾個特色。第一，友誼可以分

⁴⁸ "...love is a restless and impatient passion, full of caprices and variations: arising in a moment from a feature, from an air, from nothing, and suddenly extinguishing after the same manner. But friendship is a calm and sedate affection, conducted by reason and cemented by habit; springing from long acquaintance and mutual obligations; without jealousies or fears; and without those feverish fits of heat and cold, which cause such an agreeable torment in the amorous passion. So sober an affection, therefore, as friendship, rather thrives under constraint, and never rises to such a height, as when any strong interest or necessity binds two persons together, and give them some common object of pursuit. We need not, therefore, be afraid of drawing the marriage-knot, which chiefly subsists by friendship, the closest possible." Hume, "Of Polygamy and Divorces," *Essays*, 188-189.

為德性友誼與一般或市民友誼；前者也可以名之為私人友誼，而後者為社會友誼。第二，友誼不是出自於天然或與生俱來的愛人能力，而是從道德原則得來的關懷實踐。第三，友誼一定是在特定情境下所建立的彼此關懷。此點對家庭成員——例如兄弟姊妹——之間的友誼或社會友誼而言皆然。所以，友誼不是相對於親屬間的自然之愛，而是生活與實踐的結果。

史密斯同意亞里斯多德、西賽羅與哈奇森的友誼觀，認為德性友誼最為可貴。不過，相較於哈奇森強調德性或慈愛應該由私推及於公，由身邊推及於社會與世界，史密斯認為德性友誼僅存在於有限的個人之間，所以只能表現在私人領域。私人領域的友誼與休姆的文明友誼論一樣，都是建立在一定程度的心靈活動上，其特色是能夠「尊重與讚賞」彼此的行為與人格，因此它既需要道德判斷能力，又帶有選擇性。⁴⁹ 史密斯說：

此種友誼之所由，不是來自為了方便或接納而產生的習慣性同理心，而是來自限定內的同理心，是種自然的同理心，是我們在看見值得尊敬、讚許的對象時，油然而生的想要親近的情感。這樣的友誼，只能存在具有美德的人之間，……這樣的友誼當然不會只針對單一個人，而可以擁抱所有我們認識已久，具有智慧與美德的人；我們可以完全信賴他們的智慧與美德。⁵⁰

⁴⁹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 97.

⁵⁰ "Such friendships, arising not from a constrained sympathy, not from a sympathy which has been assumed and rendered habitual for the sake of convenience and accommodation; but from a natural sympathy, from an involuntary feeling that the passions to whom we attach ourselves are the natural and proper objects of esteem and approbation; can exist only among men of virtue. ... Such friendships need not be confined to a single person, but may safely embrace all the wise and virtuous, with whom we have been long

與此相反，年輕人因氣味相投，品味或閱讀嗜好相似而形成的親密關係，「完全稱不上這神聖可敬的名詞，友誼」。⁵¹ 史密斯上述的理想友誼，其實與古典時代的友誼論相去不遠。⁵²

就本文而言，史密斯的市民友誼更值得關注。史密斯在許多地方明白點出十八世紀中葉英國是個商業社會。相較於氏族社會或農村共同體，商業社會讓我們更容易進入到陌生人的環境與群體。商業性的公共生活讓人更敏銳地學習如何與陌生人相處，從而加強了個人對自己行為與情緒的控制。言下之意，商業社會的人際活動顯露出更平穩的秩序與理性。

我們對普通熟人的期待比對朋友的期待少：我們不會向前者講述所有的細節，卻會向後者一一表述。在一般熟人面前，我們會更加平靜，只會將我們處境的梗概向他表明。在一群陌生人面前，我們期待獲得更少的同理心，……這其實不是種偽飾。如果我們真的能夠克制自己，一般熟人比朋友更能讓我們自持鎮定，而一群陌生人比一般熟人更為容易。

因此，萬一心靈一時失去寧靜，社會(生活)與交談是心靈療傷止痛回復寧靜的最佳藥石。⁵³

不過，社會加入了陌生的人、陌生的因素，並不表示社會一直維持著

and intimately acquainted, and upon whose wisdom and virtue we can, upon that account, entirely depend.” Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 224-5; D. J. Den Uyl and C. L. Griswold, “Adam Smith on Friendship and Love,” *Review of Metaphysics* 49 (1996): 622-3.

⁵¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 225.

⁵² 關於史密斯的理想友誼與亞里斯多德的友誼論的比較，請參考 D. J. Den Uyl and C. L. Griswold, “Adam Smith on Friendship and Love,” *Review of Metaphysics* 49 (1996): 609-37.

⁵³ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 23.

冷淡的關係。社會活動畢竟是人們(再度)熟悉化的過程。⁵⁴那麼，社會中的人倫關係，是否有可能成為像私人領域一般的親密關係呢？史密斯並沒有給出完全確定的答案。本文認為，史密斯創造了一種特殊的友誼類型。史密斯的友誼不像西賽羅或以下所要分析的克里洪、佛格森的友誼那般強調德性。另一方面，史密斯確信友誼的親密性可以與家人關係做比較。一如在家庭中，兄弟姊妹因為必須同處而建立友誼，社會友誼也是因為情境需要而形成。如果陌生人的湧現，揭示「現代」或商業社會更有助於普遍道德的實踐，那麼社會友誼的出現，則說明人的道德可以在一定條件與情境下，讓含有陌生人的社會依舊維持著一定程度的親密社會關係。史密斯同意哈奇森的道德二元論以及人人關係的親疏等差——大自然要求我們對親近的人施以更多的關愛。⁵⁵不過史密斯並未接受哈奇森的道德美學，因為他對於人是否有能力透過教育將慈善與愛擴及全人類，持保留意見——他認為那是屬於神性的能力。他提出不同於哈奇森的市民友誼，可以視為另一種反對普芬多夫、曼德維爾的非情感性社會的解釋。

希爾(Lisa Hill)與麥卡錫(Peter McCarthy)認為，在因應商業社會興起的背景下，史密斯構想了兩種友誼：個人或私人型(personal)友誼以及工具型(instrumental)。⁵⁶所謂私人型友誼就是本文的德性友誼，而工具型一說，

⁵⁴ 筆者曾經從「陌生人」與「商業社會」兩種脈絡討論史密斯對於社會友誼見解。此處則放在友誼與市民社會的脈絡重新梳理。雖然上述幾種脈絡有極為密切的關係，討論也必然有重複之處，但細心的讀者不難發現兩文強調重點的差異。陳正國，〈陌生人的歷史意義——亞當史密斯論商業社會的倫理基礎〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》83: 4 (臺北，2021)，頁 779-835。

⁵⁵ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 219-220.

⁵⁶ Lisa Hill and Peter McCarthy, "On Friendship and Necessitudo in Adam Smith," *History of Human Science*, 17: 4 (2007): 1-16; Allan Silver,

指涉的是本文所要強調的「社會友誼」。希、麥兩人提出工具性友誼或「冷友誼」(cool friendship)概念，目的在於反駁西維爾(Allan Silver)在一篇著名文章中提出的史密斯式的「溫友誼」(warm friendship)的概念。所謂溫友誼是指自主自願的、普世的情誼。此種普遍情誼讓商業社會的人倫關係優於早先部落社會、親族社會中所見的排他性友誼。與此相反，希、麥兩人認為史密斯的友誼觀只是為了社會和諧的一種手段，是種集體理性而非自發，也非為了友誼本身。⁵⁷ 依筆者之見，學界聚訟焦點是關愛(affection)的來源與對待對象；更具體的說，是關於兄弟姊妹間的(平等)關愛與社會成員間的關愛是否有性質上的差別。⁵⁸

史密斯的社會友誼與他的「同感」(sympathy)有關，⁵⁹但更重的概念

“Friendship and Commercial Society: Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology,” *American Journal of Sociology*, 95:6 (1990): 1479. 西維爾近年在另一篇文章維持先前的觀點，並強調史密斯的德性友誼。請參考 Allan Silver, “Historical Moment of Friendship: David & Jonathan, Montaigne, Adam Smith,” in *Conceptualizing Friendship in Time and Place*, eds. Carla Risseuw and Marlein van Raalte (Leiden: Brill, 2017), 119-142. 不過，西維爾將史密斯與佛格森完全並列，認為同屬蘇格蘭啟蒙作家注重情感的代表。誠如本文以下所要論證，其實史密斯與佛格森兩人的友誼觀念相當不同。Silver, “Historical Moment of Friendship: David & Jonathan, Montaigne, Adam Smith,” 137.

⁵⁷ Lisa Hill and Peter McCarthy, “On Friendship and Necessitudo in Adam Smith,” *History of Human Science*, 17: 4 (2007): 6-7.

⁵⁸ 史密斯認為父母與子女之間的關係因為責任與照顧的存在，所以與兄弟姊妹、朋友之間的等關係不同。Laurence Brubaker 對此有不錯的分析。不過她未將兄弟姊妹的情誼與父母子女情誼甄別開來，而將「家庭的愛」(familial love)與友情做概念與分析上的區別，此點與本文存在著根本的差異。Laurence Brubaker, “‘A Particular Turn or Habit of the Imagination’: Adam Smith on Love, Friendship, and Philosophy,” in *Love and Friendship*, ed. Eduardo A. Velásquez (Lexington Books, 2003), 229-262.

⁵⁹ Sympathy 常常被譯成同情或者共感。因為現代中文的同情經常有憐憫、可

是同感的衍伸概念「習慣性的同感」(habitual sympathy)，此一概念既是時間也是空間概念，用史密斯的話，是種情境中的同感習慣，而這「情境的同感習慣」則是友誼建立的過程。同感是史密斯道德哲學的基本而重要概念。正如希爾與麥卡錫所言，在史密斯的特定哲學用法裡，「同感」與「仁慈」、「憐憫」、「惻隱之心」(beneficence, pity and compassion)不同，只是單純表示可以感知其他人的情緒或慟感(passions)。⁶⁰換言之，所謂同感只是描述感知他人情緒的過程，它其實更像是一般人所謂的「移情」(empathy)。史密斯從物理反應與認知的角度出發，結合另一個人類與生俱來的能力，也就是想像力，得出一個觀察，那就是人可以做易位思考，設身處地地理解某人為何在某特定情況下做出特定行為，從而決定是否接受，指責，讚賞，或憎惡此人與此行為。至此，史密斯解釋了人為何可以是道德判斷主體。史密斯更進一步論道，人除了可以移入他人的處境思考，也可以將自己抽離，想像自己處於第三者或他人的眼光來評價自己，想像如果自己做了相同的行為，那麼在別人眼中我們將會如何被評價，這就是史密斯有名的「公正旁觀者」(Impartial Spectator)理論。究其實，史密斯的公正旁觀者只是要從情感論與社會劇場角度來解釋一般性道德原則的來歷。此一理論幫助史密斯討

憐的含意，顯然與史密斯的意思有違。同情更適合用來表示 compassion，而史密斯的 sympathy 顯然刻意著重身體性與物理性的感知客體。若譯成共感，其實也很貼近史密斯的文意。此處翻譯成同感，是取「感同身受」這個詞語的表面字義——看到有人即將被石頭砸到，我也會不自主地移動身體好似要閃避；看他被砸中後的痛苦表情，我好像也被砸中一樣，有點痛的感覺。

⁶⁰ Lisa Hill and Peter McCarthy, "On Friendship and Necessitudo in Adam Smith," *History of Human Science*, 17: 4 (2007): 5. 不過，希、麥兩人據此而認為史密斯的友誼是工具性的友誼，則值得商榷。單從字詞而言，friendship 本身就具有親密與關愛，它比親社會性還包含更多的情感基礎與關心他人幸福的情意。

論何謂正義，以及何謂行為「合宜」(propriety)。前面提到，許多研究蘇格蘭啟蒙論(商業)社會的道德基礎時，都會從文雅文化出發；而史密斯的合宜論可以提供文雅文化歷史書寫的理論基礎。⁶¹但史密斯的友誼既不是內心的慟感也不是外在行為，而是「同意」(agreement)與「關愛」或關懷(affection)。⁶²史密斯的「公正旁觀者」的最重意義在於證明道德主體的存在——透過認知、學習、內化公正旁觀者，從而知道我們為甚麼會做正確的事。不過，如果沒有普遍性的道德或原則的存在，道德主體就只是個空名。但在史密斯的道德哲學中，道德原則係每個道德主體從日常生活中的經驗裡歸納而來，尤其是透過「日常或習慣的同感」(habitual sympathy)，讓同一情境中的每個人彼此理解何為合宜，何為美德。此一習慣性的、日常的共感經驗，對友誼的培養尤為重要。

⁶¹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 20ff. 有關文雅文化的研究相當多，在此無法仔細列舉。比較具代表性的研究有 Lawrence Klein, "Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century," *The Historical Journal* 45: 5 (2002): 869-898; Nicholas Phillipson, "Language, Sociability and History: Some Reflections on the Foundations of Adam Smith's Science of Man," in *Economy, Polity and Society: British Intellectual History 1750-1950*, ed. Stefan Collini et al., (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 70-84. 也可參考 James Harris, "Phillipson's Hume in Phillipson's Scottish Enlightenment," *History of European Ideas* 48:2(2021): 145-159.

⁶² 文雅文化的研究主要係以行為 (manners) 為觀察的重點，這與十七世紀晚期以來，英格蘭與蘇格蘭等地進行風俗或行為改革的運動 (the reformation of manners) 有關，教會與道德家希望一般人去除酗酒、嗜賭的習慣。社會學家耶里亞斯 (Norbert Elias) 的名著，《文明的歷程》(*Civilizing Process*, 德語原文 *Über den Prozess der Zivilization*) 也是從行為 (manners, Verhaltens)，只是耶里亞斯是從長時間的角度看上層社會的外在行為與文明 (civility, Zivilization) 的關係，並對此轉變提出心理學與社會學的解釋。這當然不是說宗教人士在推行風俗改革時，或耶里亞斯在分析社會集體行為時不預設某種道德哲學以為基礎，只是他們觀察與意見不以道德哲學為分析的主要對象。

史密斯說，人最先，也最看重自己的幸福。父母與子女的幸福次之，再次之是兄弟姊妹、堂兄弟姊妹、姪子外甥以此類推。⁶³ 親屬之間的情誼與關愛，就是友誼。相對於父母與子女之間存在著長幼與責任義務的關係，兄弟姊妹之間的平等情誼，最能呈現友誼的真實樣貌。手足之間的友誼，也就是彼此接受 (agreement)，是彼此間的祥和與快樂 (tranquility and happiness) 的必要基礎。而友誼以及更深刻的關愛之所以會在人與人之間發生，關鍵正是「日常或習慣的共感」的作用。⁶⁴

所謂關愛，其實就是習慣性的共感 (habitual sympathy)。我們對某些對象的快樂或受苦的關懷，想要提升其中一者[快樂]，避免另外一者[痛苦]，其實就是那習慣性共感的真實感受 (actual feeling)，或是那感受的必然結果。⁶⁵

「日常或習慣的共感」是指人們在特定情境下，「必須」經常進入共感與公正旁觀者的意識活動。此一情況與意識活動既存在於家庭的兄

⁶³ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 219-220.

⁶⁴ “The earliest friendships, the friendships which are naturally contracted when the heart is most susceptible of that feeling, are those among brothers and sisters. Their good agreement, while they remain in the same family, is necessary for its [sic] tranquillity and happiness. They are capable of giving more pleasure or pain to one another than to the greater part of other people. Their situation renders their mutual sympathy of the utmost importance to their common happiness; and, by the wisdom of nature, the same situation, by obliging them to accommodate to one another, renders that sympathy more habitual, and thereby more lively, more distinct, and more determinate.” Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, 219-220.

⁶⁵ “What is called affection, is in reality nothing but habitual sympathy. Our concern in the happiness or misery of those who are the objects of what we call our affections; our desire to promote the one, and to prevent the other; are either the actual feeling of that habitual sympathy, or the necessary consequences of that feeling.” Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 221.

弟姊妹之間，也存於公司同事之間，且兩者間並無差別。商業社會的出現，凸顯了「自然之愛」(natural affection)的局限甚至迷思，因為從社會友誼的角度來看，人類之間的關愛常出於情境，而非自然血緣。⁶⁶事實上，勉強不住在一起的兄弟姊妹維持親密的互動，最終只會導致期待的落空，甚至關係的破裂。一位忌妒心重且脾氣不好的先生，極可能對小孩無法表現父愛。反之，許多同事、朋友反而可以實踐家庭中理想的親密關係。此種道德聯繫是在日常生活中建立起來的。「親善的人」(well-disposed)常常可能在「彼此照應上需要或方便時，建立起如同生在同一家庭裡的友誼」。⁶⁷

個性溫和的人，若因為方便或需要而彼此照應，常常能產生出生於同一家庭的人之間所產生的友情。而且常常彼此對待，就如同家人一般。辦公室的同事，生意上的夥伴們彼此以兄弟相稱，而且經常以兄弟之情對待彼此，如同真兄弟一般。他們的善納彼此對大家都有好處。如果他們是有理性的人，他們很自然地就會接納彼此(意見)。我們期待他們如此行止，否則將會令人不堪。羅馬人稱此種關係為情境需要(necessitudo)，從字源上，這意思是說因為情境的要求。⁶⁸

⁶⁶ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 223.

⁶⁷ “Colleagues in office, partners in trade, call one another brothers; and frequently feel towards one another as if they really were so. Their good agreement is an advantage to all; and, if they are tolerably reasonable people, they are naturally disposed to agree. We expect that they should do so; and their disagreement is a sort of a small scandal. The Romans expressed this sort of attachment by the word *necessitudo*, which, from the etymology, seems to denote that it was imposed by the necessity of the situation.” Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 223-225.

⁶⁸ “I consider what is called natural affection as more the effect of the moral than of the supposed physical connection between the parent and the child. A jealous

如果我們將這句話的詮釋重點放在「因為方便或需要」，我們或許真能認定史密斯是在談論友誼的「工具性」。西維爾結論道，史密斯的商業社會友誼觀是普世而自發的；此說不免過於樂觀，過度詮釋。史密斯明白表示，無論是大至社會或小至一間辦公室，我們都身處於與他人必要半主動半被動的互動之中。這情形其實與我們生於家庭，而不得不與其他家庭成員互動毫無差別。⁶⁹ 不過從另一角度看，希、麥

husband, indeed, notwithstanding the moral connection, notwithstanding the child's having been educated in his own house, often regards, with hatred and aversion, that unhappy child which he supposes to be the offspring of his wife's infidelity. It is the lasting monument of a most disagreeable adventure; of his own dishonour, and of the disgrace of his family. Among well-disposed people, the necessity or conveniency of mutual accommodation, very frequently produces a friendship not unlike that which takes place among those who are born to live in the same family. Colleagues in office, partners in trade, call one another brothers; and frequently feel towards one another as if they really were so. Their good agreement is an advantage to all; and, if they are tolerably reasonable people, they are naturally disposed to agree. We expect that they should do so; and their disagreement is a sort of a small scandal. The Romans expressed this sort of attachment by the word *necessitudo*, which, from the etymology, seems to denote that it was imposed by the necessity of the situation." Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 223-224.

⁶⁹ "This natural disposition to accommodate and to assimilate, as much as we can, our own sentiments, principles, and feelings, to those which we see fixed and rooted in the persons whom we are obliged to live and converse a great deal with, is the cause of the contagious effects of both good and bad company. The man who associates chiefly with the wise and the virtuous, though he may not himself become either wise or virtuous, cannot help conceiving a certain respect at least for wisdom and virtue; and the man who associates chiefly with the profligate and the dissolute, though he may not himself become profligate and dissolute, must soon lose, at least, all his original abhorrence of profligacy and dissolution of manners." Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 224.

兩人的「工具性友誼」或「冷友誼」，卻有著另一種危險與矛盾。既然兄弟姊妹之間的情誼亦是為了同住一屋簷下的情境所需，那也就能被認為是工具性的了，因為它們同樣是為了家庭的和諧與幸福這個目的而形成的工具性情感或友誼。若說手足之情也是工具情感，這就要陷史密斯於犬儒主義之流了。在史密斯的用法裡，友誼必然包括了關愛與對共同幸福的尊重。社會友誼是史密斯延續乃師哈奇森的立場，反對霍布斯、曼德維爾的絕對自我主義的社會觀，所導論出的情境式的社會情感哲學。相較於霍、曼等人的親社會性內容，史密斯的友誼觀不該以「冷友誼」來描述。⁷⁰

從蘇格蘭啟蒙思想的脈絡中來考察，史密斯友誼觀的重點在於強調家庭生活對情感陶冶，尤其是友誼情感的重要。友誼當然是一種善，但這個社會的善，不是出於設計，也不是出於天性，而透過公正旁觀者機制在生活實踐的道德學習。⁷¹ 史密斯不像哈奇森那般樂觀，認為人對至親之人的慈愛之心可以無差別地擴展至外在世界，但他也不同意休姆的另一種樂觀態度，認為文明社會的友誼可以影響家庭親友關係。反之，他認為家庭其實是練習、陶冶友誼的最自然最佳場所。⁷² 在商業或文明社會中，個性溫和的人在特定情境下可以培養出如手足

⁷⁰ 不過，如果強調在友誼中失去自我，例如熱戀或在戰火中為同袍犧牲，那史密斯的日常共感所建立的友誼，自然是冷的友誼了。在本文的第五節，我們將討論佛格森的友誼觀。在佛格森的公民友誼對照下，史密斯的商業社會友誼的確顯得冷靜而淡薄。

⁷¹ 關於蘇格蘭啟蒙思想家對於生活實踐的意義及其重要性的思考，可參考 Charles Camic, *Experience and Enlightenment: Socialization and Cultural Change in Eighteenth-Century Scotland* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983).

⁷² 史密斯反對英國貴族與仕紳將年幼的小孩送到寄宿學校求學，正因為他認為如此一來，他們就失去在家培養建立友誼與關愛的機會。Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 223.

的情誼。有如此家庭生活經驗的人，顯然更容易在文明社會中再次經驗類似的情操。

史密斯與哈奇森一樣，都是從家庭關係中的特殊情感，也就是私領域的親愛關係出發，來設想公共領域中的親愛關係。這種由私領域而導向公領域的思考，與上述休姆採取的路徑相當不同。休姆承認友誼是種特殊類型的愛，是以平等為前提的溫和情愫。同時，休姆的友誼觀念特別強調智識或文化品味在友誼實踐中的重要，以及友誼在婚姻中的角色。史密斯的學生約翰米勒綜合了史密斯與休姆的友誼論，結果產生相對新穎的社會友誼論：家庭與社會的交融是文明化所致，而交融之可能，在於友誼的普遍實踐。⁷³

米勒在格拉斯哥大學時期，修習了史密斯的道德哲學課程，後來兩人成為忘年之交。在史密斯辭去教職不久之前，米勒被聘為格拉斯哥民法欽定講座教授，因此師徒兩人曾經短暫成為同事。米勒認為，歷史上的權威／人倫關係隨著社會生產技術的增加而轉變。⁷⁴在農業社會，子女與太太常被認為是丈夫或父親的財產。但在相對富裕與工商業普遍的社會裡，家庭權威關係發生了變化。就像史密斯所說，農奴從土地中解放而加入了社會，子女或妻子也開始進入社會的視界。

⁷³ 有關約翰米勒的文明進化觀可參考，陳正國，〈蘇格蘭啟蒙運動中的盧梭問題：市民社會與政治社會的辯證〉，《思想史》10（臺北，2021），頁311-377。有關米勒對於性別的社會分析，可參考 Richard Olson, "Sex and Status in Scottish Enlightenment Social Science: John Millar and the Sociology of Gender Roles," *History of Human Sciences*, 11:1 (1998): 73-100; Pat Moloney, "Savage in Scottish Enlightenment's History of Desire," *Journal of the History of Sexuality* 14: 3 (2005): 237-265.

⁷⁴ Ignatieff 提醒讀者莫以馬克思主義角度來解讀米勒。Michael Ignatieff, "John Millar and Individualism," in *Wealth & Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, eds. I. Hont and M. Ignatieff (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 317-44.

「在初始與簡單社會裡，女人被看成是男人的奴隸。因為在這時候才能不被看重，身體是唯一有價值的成就」。另一方面，「社會普遍的貧窮讓人的性慾無法好好發展」。⁷⁵ 米勒說，在「野蠻社會」(savage society) 中，女兒是父親的財產，正如妻子是丈夫的財產，因為父親可以將女兒賣給她未來的丈夫，「而先生一般被認為有權力可以販賣自己的太太，任意將她驅離」。⁷⁶ 米勒在此顯然是以古代羅馬法對於家長與丈夫施與其他家庭成員與奴僕的支配權力(dominium) 作為原型，用來描繪早期家庭中的丈夫權威。既然友誼預設了平等，米勒所描述的早期社會夫妻之間不可能存在友誼。

米勒同時觀察到，在許多相對簡單的社會裡，主持家庭的是女性；她們的權力可能逐漸增強而成為女性酋長。但同樣的，此種女主社會也沒有男女平等與友誼可言，她們常常過著一妻多夫的生活。⁷⁷ 米勒相信，至晚到十八世紀，夫妻的友誼就在歐洲出現了。不過，所謂夫妻友誼並非法律或政治上的平等意義，而是社會平等——只要符合不同社團的宗旨與規範，人人都有權利進入社會參與交流。米勒相信歐洲社會中男女，尤其是夫妻地位的轉變最能顯現歷史變遷的軌跡，而夫妻社會關係越趨於平等，似乎與經濟發展間有絕對的關係。米勒論道，在生產技術相對進步的時代，女性的社會地位便提升了，軍事或身體不再是最重要的成就；產業(industry)變得重要，「因而女性的能力不再似以往如此被看輕」。到了社會相當富裕的時候，一種新的階層

⁷⁵ John Millar, *John Millar's Lecture Notes*, National Library of Scotland, MSS 28.6.8, f. 107.

⁷⁶ John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks* (1806: Bristol: Thoemmes Reprint, 1990), 41. 此書最早以 *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society* 為名於 1773 出版。

⁷⁷ John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, 53-54.

(rank)會相應產生，他們首先對性的激情加以節制，「在追求性滿足的過程中加上阻礙與困難，而讓激情升高同時精緻化」。⁷⁸ 與此同時，女人成為實踐市民友誼的主體。正如史密斯所說，商業化帶來情感表現方式的圓潤或低調化，也帶來慾念的多元化與精緻化。社會以及文雅文化馴化了人們對於感官慾望的表達，從而更樂意接受文化或精神的愉悅。文雅文化對社會行為與風尚的影響是漸進式的，也因此有階序的意義，首先是菁英與中上階級的女性開始分享市民社會的益處：「上流女士因為她們自身令人舒服的品質，以及她們談話所帶來的愉悅，而受到普遍的讚賞與追求。她們不再像以往被認為只適合選擇深入簡出，她們被鼓勵擴大交友圈，出現在男女混雜的社團，出現在公開的娛樂場所。」⁷⁹ 此處所謂「談話所帶來的愉悅」，就是休姆所說的智識友誼。

雖然米勒對市民社會的觀察，多半承續休姆與史密斯的觀點，但在兩個層面上，米勒的社會友誼觀念具有獨特理論意義。第一，米勒以「社會自由」的概念解釋情慾的「精緻化」以及社會友誼的基礎。誠如前述，女性得以進入社會，成為男性的同儕，原因是「自身令人舒服的品質」或是女性的智識能力與特質受到稱賞。此一結果使得女性從純粹的身體性意義或男性的欲望對象解放出來，也讓兩性的關係從初民階段裡無所忌憚、放縱的自由，轉進到馴化後的社會自由：

於是我們看到在精緻與文雅的社會裡，兩性間交流的自由程度與粗野及野蠻時代[的兩性交往]一樣。在後者[野蠻社會中]，女性有著無限的自由，因為她們想不到會因此有任何被利用的後

⁷⁸ John Millar, *John Millar's Lecture Notes*, National Library of Scotland, MSS 28.6.8, f. 107b.

⁷⁹ John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, 99-100.

果。在前者，她們被賦予同等的自由，理由是她們擁有令人稱賞的品質，以及因為成為社會成員而具備的位階與尊嚴。⁸⁰

第二，米勒強調丈夫對妻子、父親對子女的權力關係或對待方式會受到市民社會發達與否的影響，暗示了屬於私領域的家庭結構或家庭文化其實會受到公領域中的社會文化的影響。誠如前述，史密斯認為家庭關係與社會關係可以相互比較，但米勒進一步出兩者之間其實存在著動態的關係。米勒結論道，市民社會的出現與女性的勞力貢獻有關，而市民社會的生活實踐，又進一步讓女性的智識能力受到歡迎，於是市民社會，也就是公領域的社會友誼轉而引導了、促成了私領域的夫妻友誼。米勒簡要地描述了此一歷史性的變化：

當人們開始放棄古代野蠻的習俗，當它們的注意力不完全被追求軍事榮譽所包圍，當他們在工藝有所進展，獲致一定程度的精緻生活，他們當然會開始評價女性的成就與德性在社會進展中的貢獻——此進展在許多方面造成生活的舒適。在此一[新]情境裡女性不再是另一性別[男性]的奴隸或玩偶，而是朋友與同伴。妻子依據其性格與能力而獲得應得的地位。⁸¹

⁸⁰ “Thus we may observe, that in refined and polished nations there is the same free communication between the sexes as in the ages of rudeness and barbarism. In the latter, women enjoy the most unbounded liberty, because it is thought of no consequence what use they shall make of it. In the former, they are entitled to the same freedom, upon account of those agreeable qualities which they possess, and the rank and dignity which they hold as members of society.” John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, 101.

⁸¹ “When men begin to disuse their ancient barbarous practices, when their attention is not wholly engrossed by the pursuit of military reputation, when they have made some progress in arts, and have attained to a proportional degree of refinement, they are necessarily led to set a value upon those female accomplishments and virtues which have so much influence upon every species

簡言之，社會之所以可能是因為跨性別的社會友誼的存在；因為社會友誼的存在，女性不再囿限於家庭生活與家庭角色，不再從屬於丈夫，而是具有社會平等意義的朋友。

從哈奇森、休姆到史密斯與米勒，蘇格蘭啟蒙作家在幾十年間持續從友誼這個節點來思考社會秩序與社會品質。他們的論著不只在哲理層次上為當時流行的沙龍、讀書會、辯論社等社團活動與新興社會連結提供理論基礎，更為一般性的市民社會概念建立價值性的定義。亞里斯多德曾說，如果沒有朋友，沒有人會認為人生值得活。上述這些思想家則進一步建構一個類似卻更加宏觀的信念：沒有親社會性，沒有友誼的情愫在其中，社會並不值得建構。霍布斯、普芬多夫，尤其是曼德維爾都認為社會只是個人為了一己之生存而勉強加入的無名的群眾組成，不涉感情的集眾團體。這些啟蒙作家曾認為，市民友誼與家庭成員中的友誼之間最多只是程度上的差別，並無原則上的相異。甚至市民友誼的實踐有助於家庭關係的維持。

五、蘇格蘭公民友誼論

(一) 威廉克里洪的心智哲學與友誼論

儘管上述這些啟蒙作家對於市民友誼有許多發人深省的討論，但他們的論點有明顯的非政治化色彩，對於市民的政治責任，或實踐政

of improvement, and which contribute in so many different ways to multiply the comforts of life. In this situation, the women become, neither the slaves, nor the idols of the other sex, but the friends and companions. The wife obtains that rank and station which appears most agreeable to reason, being suited to her character and talents.” John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, 89.

治責任過程中的身分認同，少有涉及。但這並不表示蘇格蘭啟蒙對於公民友誼絲毫不關心。恰恰相反，蘇格蘭啟蒙作家們或許是近代歐洲最早提出公民友誼的社群，其中威廉克里洪與亞當佛格森是其中相當關鍵的兩位思想家。幾乎與休姆同時，克里洪就發表了古典市民或公民友誼的觀點。可惜克里洪早逝，生前未能出版任何著作，他這部分的思想迄今尚未受到學界的重視，相關研究更是鳳毛麟角。⁸²

克里洪延續了哈奇森企圖融合傳統個人德性友誼與現代社會友誼論的知識努力。有一件學術史上的插曲可以略略說明哈奇森與克里洪的思想關係。1744 年，愛丁堡大學的倫理學與流體哲學(Ethics and Pneumatical Philosophy)教席出缺。有權決定教席的愛丁堡市政委員會(City Council)透過資深法官(Lord Justice Clerk)吉伯特艾略特(Gilbert Elliot, 1693-1766)寫信問哈奇森，是否願意從格拉斯哥轉職到愛丁堡。哈奇森婉拒這項邀請，但提到他心目中的幾位人選，其中包括了克里洪。另一方面，在

⁸² 截至目前，有關克里洪的專門論述非常少見。據筆者所知只有 1965 年的一篇期刊論文，以及 2017 一本專書中的一章。前者談論其政治思想，後者談論其美學。參考 Douglas Nobbs, "The Political Ideas of William Cleghorn," *The Journal of the History of Ideas*, 26: 4 (1965): 575-84; Simon William Grote, *The Emergence of Modern Aesthetic Theory: Religion and Morality in Enlightenment Germany and Scotland* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017). 今日學者都是透過他的學生課堂筆記來了解其思想，本文自不例外。Manfred Kuehn 在一本康德思想傳記中說，康德是現代第一位談論友誼的哲學教授。其實康德的課堂筆記寫於 1750 年代，出版於 1780 年。而 Cleghorn 的筆記則成於 1746 到 1747 年間。如果克里洪生前能將這些手稿付梓，他或許就是現代哲學教授中第一位對友誼有專門論述的作者。Manfred Kuehn, *Kant: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). 有關歐陸啟蒙思想中的友誼觀，可參考 Ada, Stutcliffe, "Friendship in the European Enlightenment: The Rationalization of Intimacy?," in *Conceptualizing Friendship in Time and Place*, eds. Carla Risseuw and Marlein van Raalte(Leiden: Brill, 2017), 143-166.

愛丁堡市長古茲(John Coutts, 1699-1750)的建議下，大衛休姆也前去應徵此一工作。⁸³休姆是位聰明而具有極高哲學野心的年輕人。他在 1739 年，28 歲之前，就出版了《人性論》(*A Treatise of Human Nature*)，完成他一生的重要哲學構想。他曾寫信給哈奇森，表示他自己希望以經驗主義為基調的「人的科學」(*The Science of Man*)，來重新審視哈奇森建立在道德感官(*moral sense*)假說之上的道德哲學。然而，哈奇森本人認為休姆的伊比鳩魯主義傾向，強調自我的滿足為世界價值的核心參照點，會對十來歲的大學生，也就是未來城市、社會與國家領導人產生不良的影響，因此明白向市政委員會表示不支持休姆，並點名克里洪是可以考慮的人選。⁸⁴雖然克里洪與哈奇森似乎只有過短暫的晤面交談，但如以下論述所示，克里洪對於社會道德的態度與哈奇森相當接近，或許是哈奇森所以青睞克里洪的重要原因。⁸⁵與哈奇森一樣，克里洪的友誼論，目的是要將古典的理想友誼與審慎擇友的傳統加以發揚。哈奇森從擇友論出發，結合他的道德美學進而倡議普世友誼的實踐；克里洪則是透過心智(靈)哲學，將擇友論的個別認同擴展成普遍的公民友誼。

從友誼論的研究角度來看，克里洪有兩點特殊之處值得重視。第

⁸³ 但 Coutts 隨後就卸任。1745 年，也就是市政委員會第二次開會決定人選時的市長已經換成 William Wishart。而偏偏 Wishart 也是反對休姆的人。

⁸⁴ Francis Hutcheson, *A Letter from Francis Hutcheson to Lord Minto*, July 4 1744, NLS 11004. f. 57. 亦可參見 Mossner, *The Life of David Hume* (1970; Oxford: Clarendon Press, 2nd Edition, 1980), 156-157.

⁸⁵ 哈奇森一共向艾略特推薦了六位人選，其中克里洪列在第六位，也是與哈奇森私交最少的一位。“I have more acquaintance with all the rest than Cleghorn, and yet judge him a very acute man from some few days conversation.” *A Letter from Francis Hutcheson to Lord Minto*, July 4 1744, NLS 11004. f. 57.

一，相較於其他蘇格蘭啟蒙作家的友誼論散見於他們各自的道德哲學之中，克里洪是唯一以獨立章節講述友誼的學院教授。第二，今日所見克里洪友誼論，乃出自他課堂學生的筆記。克里洪在課堂中講授友誼，代表他相信友誼作為道德哲學有助於當時菁英階級的年輕世代(年齡約在 13-17 歲)的為人處事，甚至將來的政治責任。此一事實一方面說明了，克里洪的道德哲學，尤其是他的友誼論，與貴族社會的「戒子書」文體中的交友論有承續關係。但另一方面，作為道德哲學課程，克里洪以心智哲學解釋友誼的重要，說明了克里洪不單只是承襲哈奇森的社會哲學，且在方法論上有所創新，值得後代史家注意。

克里洪的友誼論述特色，是以心智哲學將希羅古典的擇友論加以哲學化與原則化。如前所述，亞里斯多德謂友誼有三類，分別為歡樂之友，有用之友，以及美德之友。克里洪也將友誼歸納為三類，但其分類原則卻是以心智高低為斷，分別是高階心靈之友誼，中等心靈之友誼，以及低階心靈之友誼。這裡的心靈相契說同樣是一種擇友論，而且更接近柏拉圖的理想友誼。前述許多作家如哈奇森、史密斯都明顯受到西賽羅德性友誼的影響。這與亞里斯多德友誼類型學中的德性友誼一樣，呈現出道德的菁英主義。而克里洪的類型學，則是心智或心靈的菁英主義：

因為心靈高者無法與心靈低者建立友誼。而一般人的心靈較諸高者低甚，所以無法企及高心靈者的高視野，所以只能尋求同樣屬性的人。所以中等友誼較諸其它種友誼更為常見。至於最低等的友誼則是遲鈍之人之間的友誼。⁸⁶

⁸⁶ “For high spirits cannot bear to be in friendship with low minds, but common men lying a great deal lower have not entered into these high views & consequently are more apt to find men of their own stamp. Hence middle friendship is not so rare as the other. The lowest friendship[s] are between men

雖然克里洪不談論商業社會的背景，但他的智識或心智菁英論，卻也與啟蒙社會的價值相當吻合。對克里洪而言，友誼之所以形成並穩固，原因當然不在於歡樂與幫助，卻也不在於兩人之間的德性相當，而在於彼此心智狀態的一致。更確切地說，高階的友誼只能在兩者都處於心智自由的狀態下，才成為可能。所謂自由，就是心智「獨立於事物之外」，不受外物所役。⁸⁷友誼需要忠誠(fidelity)，而一個容易受歡樂與

of dull and slow minds.” William Cleghorn, “Lectures on Moral Philosophy,” Edinburgh University, ms, doc. 3. 5, f. 527. 克里洪的友誼分類與亞里斯多德的分類相似，只不過他不承認建立在歡樂之上的友誼為真正的友誼。
“They all may be seduced to 2 principal species. The 1st species is owing to an accidental convenience of a false & corrupted moral taste that is chiefly to be observed among those whose principal aim is pleasure indeed, when such pleasure is inaccessible to both parties then these may be some appearance of sincerity in their friendship; but if the pleasure be accessible to both parties & both have the same view as their interest, in this case may probably interface their friendship will soon be despoiled.” William Cleghorn, “Lectures on Moral Philosophy,” Edinburgh University, ms, doc. 3. 5, f. 541.

⁸⁷ 哈奇森也持有相近的看法，認為心智專注於高階或高尚事物即為德性的養成。克里洪的心智主義的友誼論或許可以視為哈奇森道德哲學的進一步發展。“Whatever men’s freedom may be, if adequate signs of superior goods are put before them, anyone who has carefully examined the things which arouse desire, and has directed the powers of his mind to this thing, [will find that] all his appetites and desires will be stronger or milder in proportion to the goods themselves. Everyone, therefore, who has seriously done this will be able to make all his desires for superior goods and aversion from the graver evils so strong that he will easily be able at need to suppress weaker desires for bad things and his aversion to lesser evils. Thus he will be able to shape the whole pattern of his life, so that he will pursue all the nobler goods and ignore all the lower things which are incompatible with them.” Francis Hutcheson, *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*, trans. M. Silverthorne, eds. J. Moore and M. Silverthorne (Indianapolis: Liberty Fund, 2006).

奢侈蠱惑的心靈，無法維持忠誠，也就無法成就高等友誼。⁸⁸

克里洪進一步發展他的心智主義友誼觀，並且將之連結到政治或跨民族的友誼。克里洪認為，友誼代表自由的選擇以及平等的關係。

「自由」與「平等」當然蘊含了極高的政治意涵。克里洪非常有意識地論述道，普遍的友誼，而非私人友誼，必須在自由與平等的政治條件下才有可能。但是此處的自由平等，並非現代民主意義下的政治自由與平等，而毋寧是心智的自由。克里洪告訴他的學生：「擁有自由思考的城邦」才有友誼。⁸⁹對克里洪而言，所謂自由思考，就是思考不受外界所役，是主體可以自由選擇思考對象，而不是被對象——也就是物與慾望——所控制。克里洪提出一個在羅馬共和時期常用的自由觀點——奴役與依賴——來描述自由的喪失。⁹⁰當然，在此，所謂奴役，指的是心智的奴役：

道德的奴隸狀態是建立友誼的最大障礙。而公民(政治)生活中的倚賴(civil dependence)則是另一障礙。在任何民族中，凡有不平等之存在，就有依賴的精神狀態；而凡有依賴之態度，友誼的基礎就會薄弱。縱使[在此情況]個人友誼依然可能存在，但對全

⁸⁸ “The thing principally to be regarded is an independence of external things as constituting the real good of the mind. Hence in the choice of a friend he ought to fix on such a one as is independent of these things; if he is addicted to pleasure or devoted to luxury then can no fidelity or confidence be put in him.” William Cleghorn, “Lectures on Moral Philosophy,” Edinburgh University, ms, doc. 3. 5, f. 529. 中文世界的讀者或許很容易聯想到管寧因為華歆讀書不專心而割席絕交的故事。

⁸⁹ William Cleghorn, “Lectures on Moral Philosophy,” Edinburgh University, ms, doc. 3. 5, f. 525.

⁹⁰ 現代史家將此種十七世紀開始普遍起來的自由觀念，也就是將自由與奴隸狀態相對立的觀點稱之為「新羅馬」(Neo-Roman)自由觀。Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

民的友誼以及對人類的愛(national friendship or the love of mankind) 會有不小的傷害。所以我們會發現道德上的奴役狀態會帶來公民生活的依賴，而公民生活的依賴也帶來道德的奴隸狀態。⁹¹

自由是友誼，尤其是公民友誼的前提。相對於這個前提，宮廷生活、王朝制度、專制政治都是友誼的殺手與反命題。克里洪認為：「所有絕對政體(absolute governments) 都少見信心或人與人之間的信任的存在，因此也就少見友誼。法國王朝政體其實就是許多小小王朝疊起來的金字塔，他們最後聚集在夏天的王宮，盡做阿諛、奉承的儀式」，他們對於「轉向友誼」顯然沒有助益。⁹²

克里洪的政治或公民友誼論與孟德斯鳩(Montesquieu, 1689-1755)的著作之間應該存在著呼應。孟德斯鳩於 1742 年出版膾炙人口，且影響後世深遠的《論法的精神》(*De l'esprit des lois*)。書中孟德斯鳩評論道，在東方，尤其是回教帝國裡的大家族之間的友誼基本上是不存在的。他們之間的妒羨情結實來自於專制政治的結果。大家族成員與官爺們都單線直接奉承並單線受命於唯一的主權者，蘇丹，彼此間少有平行溝通與互動。⁹³克里洪重述了孟德斯鳩以及當時對回教社會的習見，評

⁹¹ "As moral slavery is the greatest obstacle to friendship so also civil dependence is another. In any nation where there is an inequality there must be always a spirit of dependence & where there is dependence there can be little foundation for friendship; and though private friendships may possibly exist yet there is not the least hazard for national friendship or the love of mankind. Thus on the one hand we may observe that moral slavery introduces civil dependence so we see on the other that civil dependence introduces moral slavery." William Cleghorn, "Lectures on Moral Philosophy," Edinburgh University, ms, doc. 3. 5, ff. 537-39.

⁹² William Cleghorn, "Lectures on Moral Philosophy," Edinburgh University, ms, doc. 3. 5, f. 525

⁹³ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, I (Paris: Gallimard, 995), 112 ff.

論道，「在土耳其所有人都臣服於那位大王(the grand Seignior)但居民之間少有文明客氣的彼此對待，他們之間也很少轉向友誼。」⁹⁴ 克里洪接著稍微修改孟德斯鳩絕對的論調，謂土耳其帝國的臣民會在私人空間建立小小的友誼形式，但絕不會在宮廷中展現友誼。因為在宮廷中充斥著奴性。所以：

雖然有些敏於結交的人非常適合建立友誼，但是事實上那兒卻少有友誼發生。原本具有崇高心靈的人，在大多數的交際關係中皆不感到快樂，因他們少有機會與那些見識寬廣的人建立友誼，而只有見識寬廣者才能配得上與他們建立友誼。⁹⁵

我們可以進一步從英國當時的政黨政治來考察克里洪論公民友誼的意義。1740年代是英國輝格黨長期執政的高峰，同時也是英國國力與海權逐漸強大，終至超邁西班牙與荷蘭海外帝國的時代。1689年光榮革命之後，英格蘭確立了近代稱之為「混合政體」或混合王政的體制——國王雖仍被視為主權，但其立法權基本上已經被議會取代。此時的輝格黨長期取得議會多數席次而與國王「共治天下」，也一起分享貿易與海外拓殖的利益。一部分的輝格黨人認為既然議會的職責是監督王權，與國王共謀貿易與海軍事務的利益，甚至接受國王的收買，無疑是政治腐敗。於是一群以古典共和為理想的輝格黨人抨擊以沃波爾(Robert Walpole, 1676-1745)為首「宮廷派輝格」；這群被稱為鄉村派

⁹⁴ William Cleghorn, "Lectures on Moral Philosophy," Edinburgh University, ms, doc. 3. 5, f. 525

⁹⁵ "Although some of these men are the best calculated for friendship yet it happens to appear but very seldom among them. Men originally of high spirits are very unhappy for the most part in their attachments for they have small chance of falling in with people who are capable of their extensive views of things & such alone are fit for their friendship." William Cleghorn, "Lectures on Moral Philosophy," Edinburgh University, ms, doc. 3. 5, f. 525.

的輝格政治人物強調「德性」(virtue)的重要，認為唯有德性可以保存政治判斷的獨立。正如史家波考克(J. G. A. Pocock)所言，英國的共和傳統與海外貿易以及商業社會的出現有極為密切的關係。⁹⁶對本文主題而言，近代早期以來許多西歐作家對於真正的友誼是否存在抱持熱烈的懷疑，原因不單是商業社會的人際關係使然，也是因為在王權興起的趨勢下，宮廷政治與經濟利益的糾葛讓寵幸與扈從政治(politics of patron)變得更加惹眼。⁹⁷或許是在這樣的政治背景下，克里洪特別強調，雖然嬉鬧的友誼可以創造幽默歡樂，卻會腐蝕心靈。而此種嚴肅的交友原則「或許太過嚴苛，但如果們考量到，其實真正最大的快樂應該是對友誼的德性內涵的尊重，我們就不會這麼覺得」。⁹⁸哈奇森曾經批評霍布斯道，善意的笑的確存在，朋友之間的歡笑是親社會性的重要凝結劑。相較之下，克里洪的友誼論述顯得過於莊重。不過，我們也可以從中得出，哈奇森的市民友誼與克里洪的公民友誼在論述重點上仍有些微差異，就是對於公眾事務的關注度不同。進一步看，克里洪

⁹⁶ J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1974).

⁹⁷ 正如 Vera Keller 所言，自十七世紀開始，西歐文人之間重新倡議古典希羅傳統的友誼，卻遭逢政治實踐的挑戰，尤其是十七世紀自利論的流行，政治與友誼的關係變得更複雜。Vera Keller, *Painted Friends: Political Interest and the Transformation of International Sociability*, in *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, eds. Albrecht Classen and Marilyn Sandidge (Goettingen: De Gruyter, 2010), 681.

⁹⁸ "Let friendship be ever so high it may be broke by transgressing decorum & admitting burlesque satirical reflections or lewdness & these may create perhaps mirth and humor but spoil the heart. These rules may perhaps appear too severe but they will appear otherwise if we consider that the greatest joy lies in the veneration of virtue [and] of friendship." William Cleghorn, "Lectures on Moral Philosophy," Edinburgh University, ms, doc. 3. 5., f. 551.

的公民友誼論之所以顯得嚴肅，或許有當時的時空背景因素。1747年，就在他於課堂中講述這些友誼論的當下，法國作家達俊(Jean-Baptiste Marquis d'Argens, 1704-1771) 就在其著作中主張道，世間並無所謂無私或理想的友誼。友誼之所以「可貴」，正因為它「有用」。⁹⁹ 政治友誼與宮廷友誼正是「奉承歡笑」與「有用」相互定義，彼此效力的結果。克里洪的嚴肅，可以視為這股世俗友誼論的逆流。

如前所述，克里洪的公民友誼帶有心智哲學的菁英主義，同時強調積極的人生比沉思的人生更有意義，公眾的友誼比私人的友誼更值得鼓勵。所以他的友誼論與古典共和主義頗能契合。¹⁰⁰ 但是我們也發現，克里洪並非完全無視於當時的工商業進展。事實上他曾經強調，以心智哲學為底蘊所陶冶出來的人才才是工商業發展的真正根源。在心智哲學的層面上，克里洪說，「大自然已經預設並預見」那些不隨外界而輕率轉移注意力，不受外物所役的人，他們「會改善工藝與科學，而成為社會有用之人」。¹⁰¹ 他說，雖然具備這樣人格與特質的人多半不願意與外界有太多的關涉與互動，但他們應該考量到，「與世界人類維持關聯，是更大的責任。」¹⁰² 換言之，心智的鍛鍊是現代公民普遍需要的特質。在個人的層次上，專注的心智有益於科學工藝與工商業社會的進展。精英具備高度專注的心靈，成為成員們彼此氣類相投特質，從而為追求共善(common good) 建立德性基礎。

⁹⁹ Jean-Baptiste Marquis d'Argens, *New Memoirs Establishing a True Knowledge of Mankind* (London: D. Brown, 1747), 50.

¹⁰⁰ William Cleghorn, "Lectures on Moral Philosophy," Edinburgh University, ms, doc. 3. 5, f. 595.

¹⁰¹ William Cleghorn, "Lectures on Moral Philosophy," Edinburgh University, ms, doc. 3. 5, f. 599.

¹⁰² William Cleghorn, "Lectures on Moral Philosophy," Edinburgh University, ms, doc. 3. 5, f. 599.

(二) 佛格森論共和精神與友誼

佛格森大概是 1760 年代最具全歐名聲的蘇格蘭啟蒙作家之一，與休姆、史密斯一樣廣為人所閱讀。¹⁰³ 他的高地氏族背景、他對共和主義的同情，以及曾經擔任長老教牧師的背景，讓他在許多政治價值與信仰上，與休姆、史密斯的政治懷疑主義頗不相類。¹⁰⁴ 儘管如此，佛格森與休姆、史密斯等人一樣，相信文明進步，相信社會秩序與社會友誼的關係與重要。然而因為他強烈同情共和精神，或用鄧肯福布斯 (Duncan Forbes) 的說法，具有強烈的文化生機論 (cultural vitalism) 信念¹⁰⁵，因此佛格森的友誼觀念強調為朋友犧牲的情操，與前述蘇格蘭作家們強調平等、互惠、溫和、體諒的友誼特質有著明顯的不同。

當代學者普遍承認佛格森對於族群衝突有著深刻掌握，並且瞭解佛格森總是將朋友與敵人當作自然的並存概念。不過，學者們依舊習慣將佛格森放在哈奇森式的「親社會性」傳統裡來思考。¹⁰⁶ 本文則認

¹⁰³ Fania Oz-Salzberger, "Introduction" to *An Essay on the History of Civil Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), vii-xxv; Duncan Forbes, "Introduction," in *An Essay on the History of Civil Society*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967).

¹⁰⁴ Duncan Forbes, "'The Scientific': Adam Smith and Jon Millar," *The Cambridge Journal* 7 (1954), 643-670; Nicholas Phillipson, "Toward a Definition of the Scottish Enlightenment," in *Society in the Eighteenth Century*, eds. P. Fritz and D. Williams (Toronto: Hakkert, 1973), 125-147.

¹⁰⁵ Duncan Forbes, "Introduction," in *An Essay on the History of Civil Society*.

¹⁰⁶ Craig Smith, *Adam Ferguson and the Idea of Civil Society: Moral Science in the Scottish Enlightenment* (Edinburgh: Edinburgh University, 2019), 64-65; Iain McDaniel, *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment: The Roman Past and Europe's Future* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2013), 64-83.

為，從公民友誼的角度，或許更能掌握佛格森的政治與社會哲學的論旨及其在蘇格蘭啟蒙友誼思想中的獨特位置。佛格森的友誼觀較諸親社會性更要深刻；他的友誼不是建立在史密斯式的同感(sympathy)的人性論，而是建立在更進一步的同情或人情 (compassion)，雖然他並未像史密斯那樣努力建構基於同情開展出來的人性論哲學。誠如前述，蘇格蘭啟蒙思想家在討論親社會性以及友誼時，幾乎都是站在支持文明社會的立場，為文明社會的益處進行闡述。但佛格森對於文明社會的態度存在著高度的愛恨兩難。¹⁰⁷佛格森的文明態度如何影響了他對十八世紀英國社會的態度，如何影響他的社會哲學，已經有許多精采的研究。¹⁰⁸本文希望討論佛格森如何理解公民友誼，以及公民友誼如何幫助我們理解他的社會哲學。

佛格森的友誼觀建立在人性中兩種自然情感驅力的矛盾對立，或辯證關係之上。佛格森認為，一方面，人性中有愛，也有極為自然的結盟傾向；但在另一方面，人性也有忌妒與自私，因此不同結盟者之間，難免有衝突與競爭。因為這些衝突與競爭，反而使得親近者之間的凝聚與認同更為加強，而與其它族群、部族、民族、國家產生抗鬥，

¹⁰⁷ Iain McDaniel, *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment: The Roman Past and Europe's Future*, 77-78.

¹⁰⁸ 除了 Craig Smith, Iain McDaniel 的上述著作，讀者還可參考 Jack Hill, *Adam Ferguson and Ethical Life: The Man and His Prescriptions for the Moral Life* (London: Lexington Books, 2017); Eugene Heath and Vincenzo Merolle eds., *Adam Ferguson: History, Progress and Human Nature* (London: Pickering and Chatto, 2008); Eugene Heath and Vincenzo Merolle eds., *Adam Ferguson: Politics, Philosophy and Society* (London: Pickering and Chatto, 2008); Lisa Hill, *The Passionate Society: The Social, Moral and Political Thought of Adam Ferguson* (Dordrecht: Springer, 2006); Fania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment*.

或抵禦它族的侵凌。¹⁰⁹ 在佛格森人性論與群體結盟與戰鬥的自然史中，友誼是人類自然而然的結群關係中的情感基礎：

最質野的人類有這些缺點、惡行、或可敬的品質；愛社會、友誼、公共同情心、睿智、雄辯、勇氣，也都是與生俱來的能力，不是後天刻意培養創造的結果。¹¹⁰

人的集體行為如結社與建立社會，其道德基礎常常不出於理性計算，而出於自然情愫與直覺。

自然而然的人類社會有三項特色：第一，它是親密性的社會；第二，它是會演化的社會；第三，因為它具有衝突或戰鬥的傾向，因此它是政治社會。人的社會必然是政治的，也是親密的，是為了群體的生存而結盟的戰鬥團體。社會一旦喪失親密性與戰鬥性，就會奄奄一息。關鍵是，社會的演化造成物質文明的高度發展，或商業社會的出現。如此，政治社會如何能在工商業發達社會中繼續維持呢？¹¹¹ 佛格森相信人類的歷史充滿鬥爭，從早期部落社會到現代王國，從美、非原住民到西歐城邦居民，都說明的鬥爭是人類的本然。十七世紀以來所流行的契約論，無論各家論說的前提或申論結果乃至支持何種統治形式，它們的終極目的都在於建立和平的社會生活，而其共同預設則是，人類會集體地透過理性計算來建立一種政治組織，以獲取安穩的社會生活。佛格森對於契約論的主要預設幾乎都不認同：第一，人的群居原則與社會生活的基礎，來自於情愫，而非理性。第二，人類的

¹⁰⁹ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 18-20.

¹¹⁰ Adam Ferguson, *History of Civil Society*, 93.

¹¹¹ 參考陳正國，〈宗教與世俗的辯證：佛格森論歷史與自由〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，79:2(臺北，2008)，頁 187-233；Lisa Hill, *The Passionate Society*.

群體生活充滿政治性，也就是鬥爭。因此，以政治社會為代價尋求安穩的社會生活或經濟社會，不是人性的合理發展。正好相反，人的團結與組合，不是理性計算的結果，而是熱情擁抱的結果。熱情的擁抱或相互扶持救難的情誼之所以重要，是因為「原始」生活充滿瞬間可能發生的危險。佛格森將初民社會成員共同面對危機所展現的團結，以友誼的形象表達出來：

如果我們知道質野的美洲[印地安]人的宗教為何，我們就要知道什麼是最能取得多數虔誠禮拜的事物。[其實]不是對巫術的害怕，不是對空氣或森林中的邪靈的害怕，而是他藉以選擇並擁抱朋友的熱情與愛。不論何時他都能持續此熱情與愛，並且能夠在遠遠感到危險到來時，將這熱情與愛轉化成應變的[武裝]精神。¹¹²

佛格森的友誼——「擁抱朋友以熱情與愛」——其實就是我們所熟知的同胞之愛，在十八世紀政治社會背景下，代表了相當強烈的公民友誼。¹¹³

由於相信人類的永恆衝突，佛格森的公民友誼與哈奇森與克里洪的普世友誼相當不同，甚至佛格森也不相信公民友誼會與現代工商業發展之間有互補的可能。甚至恰好相反，公民友誼需要與現代工商業保持絕對的安全距離。佛格森相信人有超越自私的自然品質：「彼此

¹¹² Ferguson, *History of Civil Society*, 22.

¹¹³ 關於佛格森的共和思想迄今尚無專論。John Pocock 似乎是最早提出佛格森為十八世紀重要共和思想家的歷史學者。J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 499-501; J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). 此外可參考 Richard Sher, "Adam Smith, Adam Ferguson, and the Problem of National Defence," *The Journal of Modern History*, 61 (1989): 240-268; Iain McDaniel, *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment: Roman Past and Europe's Future*.

發現慷慨，一起度過艱難，彼此增加友誼的美好，在人的心中點燃溫暖火苗；這些都不是考慮一己的利益與安全所能掩蓋。」¹¹⁴ 但是政治性的友誼與利他其實就是創造敵我對立的源頭。對此，佛格森其實直言不諱地加以承認。佛格森從北美印地安人的社會看到政治友誼的力量：

敵對或親近的情愫如火焰一般在他們心中激起第一波精力，在這些情愫的影響下，所有的考量都已經拋棄；所剩的只是目標；困難與危險只會更增加他的精力而已。¹¹⁵

佛格森當然認可了文明社會或市民社會的優點，不過他並不像洛克那般樂觀，認為人民可以隨時將權力拿回來，矯正執政者的擅權，或甚至像休姆那樣相信市民社會能產生自我規範的力量，讓社會趨向和平。佛格森認為，公民的品質與精神才是社會是否可以持續存在的關鍵因素。換言之，政治社會必須是顯性的存在，才能安頓內部的市民社會的秩序與安危。

佛格森的朋友永遠與敵人同時出現，這是他與當時相信普遍友誼或世界主義思想相當不同之處。¹¹⁶ 瑞士共和主義論者依斯林 (Isaak Iselin, 1728-1782) 認為，愛國心之所以可能，其實是源自人類單純而純潔的友誼，以及人類發自內心的利他情操。¹¹⁷ 依斯林的共和思想受到佛格森相當的啟發，不過佛格森本人並不像依斯林一樣樂觀地相信，全世界的愛國主義者會形成世界公民圈，所有的共和國都會

¹¹⁴ Ferguson, *History of Civil Society*, 22.

¹¹⁵ Ferguson, *History of Civil Society*, 23.

¹¹⁶ 佛格森相信人性「混雜著友愛與敵對」(mixed disposition to friendship or enmity). Ferguson, *History of Civil Society*, 9. 以下將會對此再稍作分析。

¹¹⁷ Daniel Brühlmeier, "Isaak Iselin and the Call for Civic Virtue, a Model of Swiss Republicanism," in *Revolution and Enlightenment in Europe*, ed. Timothy O'Hagan (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1991), 74.

和平共處。¹¹⁸ 佛格森相信人類的知識、科技、藝術成就可以傳遞到下一代，傳播到遙遠的其他國度，但這不表示同一時期的各民族會自動尋求和平。¹¹⁹ 恰恰相反，對佛格森來說，「共和精神」一方面強調內部的「親近」，也確認外部「敵對」的存在。

蘇格拉底(Socrates, 470-399B.C.E.)說，「人類的命運裡有些情況會自然讓人形成友誼與親近。例如人需要彼此幫助，彼此同情，彼此互惠，以及在群體中獲得快樂。有些情況則引人進入戰爭與衝突，例如希望戰爭或衝突而帶來榮耀，意見的相左，以及在競爭中的互相刺激與攻訐。」¹²⁰

對佛格森來說，人類社會永遠會依據分疏搏聚、競爭等原則而形成認同團體與政治文化。親密的社會必然存在；可是這正代表著敵對的社會也同時存在。即使是「在最承平的時刻，很少人不單只有朋友，也有敵人」。¹²¹

佛格森的友誼觀尚有一個特色，就是強調英雄式的情誼。這當然也是沿著他友誼論中的高度政治性格而來的。佛格森本人非常肯定麥佛森(James Macpherson, 1736-1796)的《奧西安詩歌》(*The Poems of Ossian*)的真實性。主因在於此傳說中的史詩，將中世紀蘇格蘭的氏族社會描寫成一群無私，有高度同袍精神的政治共同體：「休息吧，我最小的兒子李諾，在里納歇會兒。我們將不再回家，因為所有的戰士終會倒下。」

¹²² 英雄式的情誼強調的不只是慈善，甚至是自我壓抑與犧牲。而壓抑

¹¹⁸ Brühlmeier, "Isaak Iselin and the Call for Civic Virtue," in *Revolution and Enlightenment in Europe*, 74.

¹¹⁹ Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science* (1792; New York: Georg Olms Verlag, 1995), vol. i., 26-47.

¹²⁰ Ferguson, *History of Civil Society*, 24.

¹²¹ Ferguson, *History of Civil Society*, 25.

¹²² "Rest, youngest of my sons, rest O Ryno, on Lena. We too shall be no more, for

與犧牲的對象，不是任何個體，而是家鄉或國家。「慷慨與自我壓抑的情思讓戰士捍衛國家；人類最喜歡的情感趨向，卻常常也是人與人怒目相待的主要原因」。¹²³ 英雄化的友誼歌頌團結與犧牲。佛格森本人的高地(氏族文化)背景或許與他對理想友誼的想像有密切的關係。¹²⁴

從哈奇森開始，蘇格蘭啟蒙的社會哲學，尤其是休姆、史密斯與克里洪等哲學家都在不完全否定人類自愛(self-love)的前提下，闡述社會友誼的可能與重要。他們的友誼論一方面肯定文明與商業社會的歷史意義，又同時描繪商業社會中的人際關係的可喜品質，而不至於落入曼德維爾等人所標榜的個人主義或疏離。佛格森在此一新傳統中，是色調最為鮮艷濃烈的友誼倡議者，原因是比起上述這些人，他對商業社會的疑慮更深。佛格森認為，商業社會的出現雖然是自然的結果，也是上帝神恩的一部分，可是它卻對政治社會造成極大的威脅，其中最緊要的負面效果，就是強烈的情感認同的消失。團體的(政治)目的，就是讓自己的族群在與敵對族群的競爭與對抗中存活下去；惟有存在著強烈的情感認同才能組成血濃於水的同袍團體，內化此一目的；同袍情操，也就是佛格森所說的「社會精神」，極可

the warrior one day must fall.” *The Poems of Ossian*, ed. Howard Gaskill (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996), 95. 關於此一史詩的真實性，在十八世紀六〇年代的蘇格蘭文學圈裡引起激烈辯論，歷數十年而不衰。佛格森與布萊爾是強烈支持其真實性的啟蒙文人；而休姆與史密斯則是極端懷疑的代表。他們之間態度的差異其實強烈反應他們各自對社會進程的不同理解。Howard Gaskill ed., *Ossian Revisited* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).

¹²³ “They are generosity and self-denial that animate the warrior in defence of his country; and they are dispositions most favourable to mankind, that become the principles of apparent hostility to men.” Ferguson, *History of Civil Society*, 28.

¹²⁴ Duncan Forbes, “Introduction,” in *An Essay on the History of Civil Society* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1976), xxxviii-xxxix.

能在商業社會中萎縮，因為商業社會所強調的分工與專業化原則雖然有利於經濟發展，卻會讓人只顧眼前與自己的生活。¹²⁵ 社會機器的複雜化與局部化，使得人成為原子化的個體。¹²⁶ 為此，佛格森強調唯有體認友誼的存在與重要，人才會進一步感受「社會的共同關係」，才能「以熱情與愛參與家鄉事務」：

在簡單或野蠻時代，各民族一般而言都相當虛弱並且敵鄰四伏；此時愛家鄉、愛群黨、愛私黨其實都是同一回事。所謂公眾就是一群朋友的集合；而世上其他人則全是敵人。他們最關心也最想加以克服的邪惡之事，就是死亡與被奴役；他們最激奮的事也莫過於勝利與宰治別人。……野蠻民族的風俗習慣需要改革。他們與外族的爭執與內部衝突，都是極端與任意而為的慟感[激情]作用的結果。一個享有更多寧靜的國家毋寧有許多快樂的結果，但是如果民族國家追求擴張與綏靜(pacification)，讓自己的成員再也無法感受到社會的共同關係，再也無能以熱情與愛參與家鄉事務，他們就犯了與野蠻民族相反的錯誤，再也沒

¹²⁵ 「商業與精緻技藝或許可以繼續繁榮獲益，但卻是以其它損失為其代價。渴望獲利讓人們追求完美的熱情萎縮，利益薰心冷卻了想像力、僵固了心靈。……專業的分工固然是各項技能生產之所以能隨商業之進展而愈形完美的原因，可是最終的結果，會是造成社會團結的某種程度的崩解，造成以形式取代精神內容的結果，致使人們不再從事最能活潑快樂地發揮心靈與心智的事業。」Ferguson, *History of Civil Society*, 206-7. 不過我們不應該誇大佛格森對商業社會或分工機制對人類心智所造成的負面影響。佛格森在另一處說道：「許多技術工作並不需要能力；它們的成功反而有時需要在壓抑情思與理解力的情況下才益見功效；無知既是迷信之母，也是辛勤工作之母。」不過他接著說：「雖然有些技藝限制了人力心智，有些則幫助人們反思，增長思考。」見 Ferguson, *History of Civil Society*, 174-5.

¹²⁶ Ferguson, *History of Civil Society*, 214.

有什麼可以激勵人的精神，只會讓時代萎靡，如果不是衰敗。

127

「公眾就是一群朋友的集合」這句話，應該是蘇格蘭啟蒙中對公民友誼所做的最經典性的註腳了。在此，朋友固然不是為了私利而不得不在一起的結合，而是面對危險時願意彼此協助，甚至犧牲自己幸福的同袍。

綜觀蘇格蘭啟蒙友誼論，佛格森此言顯然讓市民與文明友誼出現了折點。多數友誼論均以和諧為論述的背景或目標，唯獨佛格森是以衝突為背景，彰顯友誼的可貴與必要。誠如前述，佛格森在《文明社會史論》(1767)時期認為友誼——一如敵對——都出自於本能與直覺。如果友誼的建構是基於思考、計算，那就是道德上的失敗，甚至腐敗。佛格森以帶著盧梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)自然人的氣息，闡述他的道德哲學與友誼的關係道：

我們喜歡沒有任何約束地選擇目標，如果對朋友展現善意愛護是責任或義務，那麼仁慈就變成了功課。結果是我們的要求或關注腐化而非改善了我們的道德體系；我們對於感激表現得斤

¹²⁷ “In simple or barbarous ages, when nations are weak and beset with enemies, the love of a country, of a party, or a faction, are the same. The public is a knot of friends, and its enemies are the rest of mankind. Death, or slavery, are the ordinary evils which they are concerned to ward off; victory and dominion, the objects to which they aspire...The manners of rude nations require to be reformed. Their foreign quarrels, and domestic dissensions, are the operations of extreme and sanguinary passions. A state of greater tranquility hath many happy effects. But if nations pursue the plan of enlargement and pacification, till their members can no longer apprehend the common ties of society, nor be engaged by affection in the cause of their country, they must err on the opposite side, and by leaving too little to agitate the spirits of men, bring on ages of languor, if not of decay.” Ferguson, *History of Civil Society*, 208.

斤計較，經常對外在表現或儀式提出建議，這都只能代表我們誤解了道德體系的本然，只是將逐漸萌發的感知的徵候都給了利益[計算]。[好像]從利益中我們才能衡量友誼與慷慨，透過利益我們把交通的精神帶進關愛的交流 (commerce of affection) 之中。

128

二十多年後，佛格森在《道德與政治科學原則》(*Principles of Moral and Political Science*, 1792) 對此直覺無思的友誼做了進一步的分疏與論述。佛格森說，正如同動物會自然聚集，人類處於社會之中，也只是自然的物理性的表現，與道德無關。前面提到，史密斯認為社會友誼一如家庭友誼，都是出於情境必要 (necessitudo)，逐漸培養起來的。史密斯的見解似乎隱含著社會制約以及普遍性。佛格森則明確反對此一觀點，認為朋友必然牽涉選擇，猶如道德牽涉判斷。佛格森論道，道德——亦即判斷善惡——必須是出於自由意志，因為受制於自然條件或外力要求的行為無關乎道德。人們聚集的目的，有可能是因為衝突，也可能是為了同意團結。「離異不必然是罪惡，結合未必是美德」。¹²⁹ 佛格森接著說，選擇朋友或敵人，所依賴的是智慧，也就是綜合理性與經驗的能

¹²⁸ “We love to chuse our object without any restraint, and we consider kindness itself as a task, when the duties of friendship are exacted by rule. We therefore, by our demand for attentions, rather corrupt than improve the system of morality; and by our exactions of gratitude, and our frequent proposals to enforce its observance, we only shew that we have mistaken its nature; we only give symptoms of that growing sensibility to interest, from which we measure the expediency of friendship and generosity itself; and by which we would introduce the spirit of traffic into the commerce of affection.” Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 87.

¹²⁹ Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, (2 vols.; New York: Georg Olms Verlag, 1995), Vol. 1, 24.

力，而不是依賴天性直覺或外在制約。¹³⁰

而且很少人不同時存在敵人與朋友；就在選擇友誼或敵對之間，人類的智慧方才開始作用，唯在此處，智慧才能適當發揮，社會之善關乎自由選擇而非必然，也不是一成不變的直覺天性。¹³¹

表面上看，佛格森此處智慧說與克里洪的心智論頗有相通之處，與傳統或克里洪的擇友論也可相互比較。但相較於既往擇友論屬於個人德性範疇，佛格森傾向以群體、黨派的角度來理解人與人之間的親密結合與分疏。

佛格森認為，敵我親疏之分是人類社會的實狀，「在此分隔狀態的世界裡，彼此的利益無法相容，不同社群成員各自加入敵對的陣營，對某一社會的情愛 (affection) 成了另一社會的敵視」。¹³² 不過佛格森也提醒讀者，選擇朋友與敵人具有辯證性的力量——在面對它者，例如其他民族時，敵我之分的黨派情誼反而成為凝聚社會的動力，因為「選擇同伴或朋友並非反社會；這[選擇]會感動社會，讓成員知道在此重要的連結中有關善與惡的分別」。¹³³ 佛格森說，人的群體包括家庭、部落、鄉梓、

¹³⁰ 佛格森在同一本書中如此定義「智慧」：智慧是理解力的美德 (virtue) 或超群，人依賴它而善於從對象中做選擇，善於掌握工具已達其目的。Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Vol. 2, 330.

¹³¹ “And there are few individuals who have not their enemies as well as their friends: But, in the choice of friendship and enmity, the talk of human wisdom begins, and is there only properly exercised, where the good of society is matter of free choice, not of necessity, nor even of invariable instinct.” Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Vol. 1, 24.

¹³² Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Vol. 1, 33.

¹³³ 佛格森並沒有仔細說明此中善惡之分是否有原則可以依循。這似乎是暗示，選擇某種群體認同，同時與敵對群體仇視對立，是關乎道德選擇，卻沒有絕對的善惡。佛格森的相對主義在政治領域中並不難理解。1745 年，高地一些部落氏族擁護遜位的詹姆士二世 (James II, r. 1680-88) 的孫子查理愛

民族／國家 (nations)、帝國等。佛格森將民族／國家定義為擁有廣大土地的鄉梓(extensive country)，所以兩者幾乎可以互換，所不同者在於民族／國家概念本身指涉一套政治制度以及建立、利用此一制度的政治權力，其所轄者為人民或臣民(subjects)；人民彼此未必相識，只是共同遵守國家法律制度，服從共同統治權威。不過，從公民友誼的角度來看，民族／國家與鄉梓的差異是後者存在著「最溫熱的關愛」。由於有此一情感的種子，在鄉梓擴大成了民族／國家之後，其公民依舊可以為公共事務與利益而犧牲奉獻：

民族／國家的創立原則是理性考量的結果，目的在於抵禦外患或防範境內的脫序動盪。儘管其緣由如此，鄉梓之名總是最溫熱的關愛對象，也因此[激發了人民]熾烈的熱情，使優良公民們為了公眾利益而犧牲個人的舒適、利益或安全。¹³⁴

德華斯圖亞特 (Charles Edward Stuart)，認為他才是正統的英國王位繼承人，因此起兵南下，攻陷愛丁堡。佛格森雖出身高地氏族，但支持漢諾威王室。我們無法確定佛格森在鋪述他的道德哲學時，是否呼應此一歷史事件，無論如何，蘇格蘭的叛亂事件非常能夠說明群體認同、敵對、選擇、智慧、倫理意義之間的關係。“But, to select a companion, or a friend, is not to be sociable: It is to affect society, but to know the distinction of good and evil in this important connection.” Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Vol. 1, 32.

¹³⁴ “Nations are formed upon a principle of expediency, and to obtain security against foreign enemies, or domestic disorders: but, notwithstanding this origin, the name of a country ever carries an object of the warmest affection; hence the ardent enthusiasm, with which the good citizen sacrifices, to a public cause, every personal consideration of ease, profit, or safety.” Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Vol. 1, 34. 佛格森極少使用 state 來表示政治上的國家。他很一致地以 nation 來表示十七世紀以來在西歐逐漸成形的民族國家 (nation-state)。因為佛格森討論對象為人類普遍歷史或現象，所以當他使用 nation 一詞時，可能包含不具明顯歐洲民族國家特質的

佛格森的政治思想非常注重人類原始存在優良品質或德性如警醒、同袍之愛是否可以在社會變遷中——尤其是進入商業時代後——繼續保持，¹³⁵ 他之所以極力闡述、提倡公民友誼的重要顯然與他一貫的關懷息息相關。佛格森注意到商業社會的力量，可以讓全世界各處的人有機會共享人類創造出來的文明，尤其是科學成就。在知識創與生活前途上，世界各地的人已經禍福與共，很難置身事外。¹³⁶ 儘管佛格森對早期全球化現象有深刻的體悟，但源於他對社會衝突，敵我之別的信念，他並未採取史密斯—米勒的市民友誼論述系譜——相信文明化會創造普遍性的社會友誼。

六、結語

蘇格蘭啟蒙作家討論友誼的方式各有差異，所論友誼的型態亦各有不同，但其強調社會友誼則一。不過，社會友誼的親密程度，凝結社會友誼的條件與方法，各家說法則有所不同。近代早期民族國家興起，外有國際政治傾軋，內有社會商業化等因素，自我(ego)與自愛(self-love)在西歐思想家的人性論乃至社會哲學中，逐漸占據重要地位。¹³⁷ 但另一方面，家庭與個人經濟條件的改善，各種社團集會、組織的增加，男女活

社會如日本與中國，所以本文暫時將此處 nation 譯為民族 / 國家。Country 是另一個具有多重歧義的英文字。根據佛格森的用法，country 組成 nation (民族、家國) 的單位，或許譯為鄉梓比較合適。

¹³⁵ Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Vol. 1, 218.

¹³⁶ Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Vol. 1, 36.

¹³⁷ Pierre Force, *Self-Interest before Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Christian Maurer, *Self-Love, Egoism and Selfish Hypothesis: Key Debates from Eighteenth Century British Moral Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019).

動的頻繁化，使得表現在各小群體 (societies, clubs, associations 等等) 的大寫的「社會」，越來越具象，越來越佔據人們公眾生活的核心。從霍布斯、普芬多夫到曼德維爾，一種強調個體主義與社會工具論的社會哲學逐漸壇場。根據這些人的理性主義觀點，社會只是眾人為了彼此方便與生存而形成的空間，即使人群的互動需要機制，例如市場，那也是無關乎情感的理性設計。蘇格蘭啟蒙作家，尤其是哈奇森、休姆、史密斯、克里洪、佛格森從情感論的角度，介入了霍、普、曼等人所屬的新興社會哲學的工作。他們各自從不同的哲學立場與方法切入，產生不同的社會友誼觀與社會理論，例如休姆與米勒的文明(優先)論，史密斯的習慣性同感說與情境論，克里洪的心智論，以及佛格森的社會衝突論等等。他們的社會友誼各具面貌，卻共同宣示了，友誼不只存在於私人領域，(市民)社會顯然不單指涉空間、訊息的傳遞、理性的討論(哈伯瑪斯)，社會必然有情感的基礎，親密的屬性。是以友誼課題從古典友誼論所強調的美德、謹慎擇友論述中擴展出來，成為集體社會生活的內在意義。

(本文於 2022 年 2 月 10 日收稿；2023 年 4 月 27 日通過刊登)

*筆者關注、研究蘇格蘭啟蒙作家對友誼的討論已有二十年之久。本文是蘇格蘭啟蒙友誼論的系列研究的最終篇與綜論，研究期間曾受到國科會的補助(91-2411-H-001-101, 92-2411-H-001-067, 93-2411-H-001-064, 110-2410-H_001-016-MY2)。本文最初草稿曾於 2004 年在史語所的學術講論會上發表，增補後文稿曾於 2021 年台灣世界史討論會上發表。十多年期間陸續受益於同仁與學界朋友的提議與討論，但已經無法細數人名與內容，對於以上相關學術機構與人士，筆者一併致謝。兩位匿名審查人提出許多具挑戰性的意見。出版前夕，劉雨澤同學仔細幫忙校讀文稿，張存一先生幫忙校閱並提供很好的翻譯建議，筆者均由衷感激。

徵引書目

一、未出版史料

Millar, John. *John Millar's Lecture Notes*. National Library of Scotland, MSS 28.6.8

Cleghorn, William. "Lectures on Moral Philosophy," Edinburgh University, ms, doc. 3.

二、傳統文獻

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1156b5-1156b10

Aelred of Rievaulx. *De Spirituali Amicitia (Spiritual Friendship)*. In *Other Selves: Philosophers on Friendship*, edited by Michael Pakaluk, 129-145. Indianapolis: Hackett, 1991.

d'Argens, Jean-Bastiste Marquis. *New Memoirs Establishing a True Knowledge of Mankind*. London: D. Brown, 1747.

Audley, Mathew. *A Sermon Preach'd at St. Paul's, Deptford, Kent on June the 23rd 1739*. London: John Carter, 1739.

Ferguson, Adam. *Principles of Moral and Political Science*. New York: Georg Olms Verlag, 1995. vol. 1.

Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Greated, Timothy. *An Essay on Friendship; or a Moral Discourse on the Nature and Effects of Mutual Love*. London: J. Lives, 1726.

Hutcheson, Francis. *Short Introduction to Moral Philosophy*. Glasgow: Printed by Robert Foulis, 1747.

Hutcheson, Francis. *A Letter from Francis Hutcheson to Lord Minto*, July 4 1744. NLS 11004. f. 57.

Hutcheson, Francis. *Consideration on Patronage addressed to the Gentlemen of Scotland 1735*. In *Tracts Concerning Patronage*. Edinburgh, 1770.

Hutcheson, Francis. *Thoughts on Laughter*. Thoemmes Continuum; Facsimile of 1758 ed

edition, 1990.

Hutcheson, Francis. *Two Texts on Human Nature*, edited by Thomas Mautner. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Hutcheson, Francis. *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*. Translated by M. Silverthorne, edited by J. Moore and M. Silverthorne. Indianapolis, Liberty Fund, 2006.

Hume, David. *'That Politics May Be Reduced to a Science' Essays*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

Mandeville, Bernard. *Fable of the Bees*. Indianapolis: Liberty Fund, 1988.

Millar, John. *The Origin of the Distinction of Ranks*. Bristol: Thoemmes Reprint, 1990.

Montesquieu. *De l'Esprit des lois, I*. Paris: Gallimard, 1995.

Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

三、近人論著

謝佳娟，〈藝術的進程：十八世紀下半葉英國藝術、製造業、商業勵進會對文雅藝術的提倡〉，《藝術學研究》，26(桃園，2020)，頁 57-142。

陳正國，〈從利他到自律：哈其森與史密斯經濟思想間的轉折〉，《政治與社會哲學評論》10(臺北，2004)，頁 1-31。

陳正國，〈陌生人的歷史意義——亞當史密斯論商業社會的倫理基礎〉，《中央研究院歷史語言研究集刊》83:4(臺北，2021)，頁 779-835。

陳正國，〈蘇格蘭啟蒙運動中的盧梭問題：市民社會與政治社會的辯證〉，《思想史》10(臺北，2021)，頁 311-377。

陳建元，〈交談、商業與文雅：丹尼爾笛福與十八世紀初英格蘭的文雅文化〉，《新史學》31:3(臺北，2020)，頁 1-70。

Abbot, Henry. *Vanity, Friendship and Charity Recommended in a Sermon*. Bristol: Sam Farley, 1713.

Allan, David, and G. M. Chiodi. "Die *Socialitas* in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland. Ein philosophisches Sittenbild von der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft." In *Das Naturrecht der Geselligkeit: Anthropologie, Recht und Politik im 18. Jahrhundert*, edited by V. Fiorillo and F. Grunert, 13-38. Berlin: Duncker & Humblot, 2009.

Andrews, Corey E. "Drinking and Thinking: Club Life and Convivial Sociability in Mid-Eighteenth

- Century Edinburgh.” *The Social History of Alcohol and Drugs* 22:1 (Autumn 2007): 65-82.
- Berry, Christopher. *David Hume*. London: Bloomsbury Academic, 2009.
- Berry, Christopher. *The Ideas of Commercial Society in the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Berry, Christopher. *The Idea of Commercial Society in the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Blanning, T. C. W. *Culture of Power and the Power of Culture: Old Regime Europe 1660-1789*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Brewer, John. *The Pleasure of Imagination English Culture in the Eighteenth Century*. London: Routledge, 2013.
- Brown, Michael. *Francis Hutcheson in Dublin 1719-1730*. Dublin: Four Courts Press, 2002.
- Brubaker, Laurence. “‘A Particular Turn or Habit of the Imagination’: Adam Smith on Love, Friendship, and Philosophy.” In *Love and Friendship*, edited by Eduardo A. Velásquez, 229-262. Lexington Books, 2003.
- Bryson, Anna. *From Courtesy to Civility: Changing Codes of Conduct in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Brühlmeier, Daniel. “Isaak Iselin and the Call for Civic Virtue, a Model of Swiss Republicanism.” In *Revolution and Enlightenment in Europe*, edited by Timothy O’Hagan, 69-79. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1991.
- Burke, Peter. “Humanism and Friendship in Sixteenth-Century Europe.” In *Friendship and Medieval and Early Modern Europe*, edited by Julian Hanseldine, 262-274. Gloucestershire: Sutton Publishing, 1999.
- Campbell, Argyll Archibald. *Instructions to a Son*. London: printed for Richard Baldwin, 1689.
- Camic, Charles. *Experience and Enlightenment: Socialization and Cultural Change in Eighteenth-Century Scotland*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983.
- Clark, Peter. *British Clubs and Societies 1580-1800, Origin of an Associational World*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Chen, Jeng-guo. “Ethics and Aesthetic Friendship: Francis Hutcheson and Bernard Mandeville’s Debate on Economic Motivation and Sociability.” *EurAmerica* 38:2 (2008): 211-242.
- Caine, Barbara, eds. *Friendship: A History*. London: Routledge, 2014.
- Cowan, Brian. “What was Masculine About the Public Sphere? Gender and the Coffeehouse Milieu in

- the Post-Restoration England." *History Workshop Journal* 51:1 (2001): 127-157.
- Curzer, Howard J. *Aristotle and the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Darwall, Stephen., "Pufendorf on Morality, Sociability, and Moral Powers." *Journal of the History of Philosophy* 50:2 (2012): 213-238.
- Dumont, Louis. *From Mandeville to Marx*. Chicago: Chicago University press, 1977.
- Emerson, Roger L. "The Philosophical Society of Edinburgh, 1737-1747." *British Journal for the History of Science* 12:2 (1979): 154-191.
- Emerson, Roger L. "The Philosophical Society of Edinburgh, 1768-1783." *British Journal for the History of Science* 18:12 (1985): 255-303.
- Emerson, Roger L. "The Social Composition of Enlightened Scotland: The Select Society of Edinburgh 1754-1764." *Studies on Voltaire and Eighteenth Century* 112 (1973): 291-329.
- Finlay, Christopher. *Hume's Social Philosophy: Human Nature and Commercial Sociability in the Treatise of Human Nature*. Bloomsbury: Continuum, 2007.
- Forbes, Duncan. "Introduction." *An Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1976.
- Forbes, Duncan. "'The Scientific': Adam Smith and Jon Millar." *The Cambridge Journal* 7 (1954): 643-670.
- Force, Pierre. *Self-Interest before Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Gaskill, Howard, eds. *The Poems of Ossian*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.
- Gaskill, Howard, eds. *Ossian Revisited*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Grote, Simon William. *The Emergence of Modern Aesthetic Theory: Religion and Morality in Enlightenment Germany and Scotland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Haakossen, Knud. *Natural Laws and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Harris, Bob. *The Scottish Town in the Age of the Enlightenment 1740-1820*. Edinburgh: Edinburgh University, 2014.
- Harris, James. *David Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Harris, James. "Phillipson's Hume in Phillipson's Scottish Enlightenment." *History of European Ideas* 48:2(2021): 145-159.
- Heath, Eugene, and Vincenzo Merolle, eds. *Adam Ferguson: History, Progress and Human Nature*. London: Pickering and Chatto, 2008.

- Heath, Eugene, and Vincenzo Merolle, eds. *Adam Ferguson: Politics, Philosophy and Society*. London: Pickering and Chatto, 2008.
- Hill, Lisa, and Peter McCarthy. "On Friendship and Necessitudo in Adam Smith." *History of Human Science* 17: 4 (2007): 1-16.
- Hill, Lisa. *The Passionate Society: The Social, Moral and Political Thought of Adam Ferguson*. Dordrecht: Springer, 2006.
- Hill, Jack. *Adam Ferguson and Ethical Life: The Man and His Prescriptions for the Moral Life*. London: Lexington Books, 2017.
- Hont, Istvan. "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundation of 'Four-Stages-Theory'." In *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, edited by Anthony Pagden, 253-276. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hyatte, Reginald. *The Arts of Friendship: The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- Ignatieff, Michael. "John Millar and Individualism." In *Wealth & Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, edited by Istvan Hont and Michael Ignatieff, 317-344. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Justice, George. *The Manufactures of Literature: Writing and Literary Marketplace in Eighteenth Century England*. Newark: Delaware University Press, 2002.
- Keller, Vera. *Painted Friends: Political Interest and the Transformation of International Sociability*. In *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, edited by Albrecht Classen and Marilyn Sandidge, 675-704. Goettingen: De Gruyter, 2010.
- Klein, Lawrence. "Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century." *The Historical Journal* 45: 4 (2002): 869-898.
- Kuehn, Manfred. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Langer, Ullrich. *Perfect Friendship: Studies in Literature and Moral Philosophy from Boccaccio to Corneille*. Geneva: Dorz, 1994.
- Leaman, Oliver, eds. *Friendship East and West*. London: Routledge, 1996.
- Llyod, Mark. "Shaftesbury's Liberal Enthusiasm." In *Love and Friendship*, edited by Eduardo A. Velásquez, 161-181. Oxford: Lexington Books, 2003.
- Marquer, Éric. *Léviathan et la loi des marchands: commerce et civilité à l'œuvre de Thomas Hobbes*.

- Paris: Classiques Garnier, 2012.
- Mason, Roger A, eds. *Scotland and England 1286–1815*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1987.
- Maurer, Christian. *Self-Love, Egoism and Selfish Hypothesis: Key Debates from Eighteenth Century British Moral Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- McDaniel, Iain. *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment: The Roman Past and Europe's Future*. Cambridge Mass: Harvard University Press, 2013.
- Moloney, Pat. "Savage in Scottish Enlightenment's History of Desire." *Journal of the History of Sexuality* 14: 3 (2005):237-265.
- Moore, James. "Two Systems of Francis Hutcheson: On the Origins of the Scottish Enlightenment." In *Studies on the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. J. A. Stewart: 42-65. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Mossner, Ernest Campbell. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 2nd Edition, 1980.
- Nobbs, Douglas. "The Political Ideas of William Cleghorn." *The Journal of the History of Ideas* 26:4 (1965): 575-84.
- Olson, Richard. "Sex and Status in Scottish Enlightenment Social Science: John Millar and the Sociology of Gender Roles." *History of Human Sciences* 11:1 (1998): 73-100.
- Oz-Salzberger, Fannia. *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth Century Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Pagden, Anthony, eds. *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Pangle, Lorraine Smith. *Aristotle and Philosophy of Friendship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Pangle, Lorraine Smith. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge University Press, 2003).
- Phillipson, Nicholas and Q.R.D. Skinner, eds. *Political Discourse in Early Modern Britain*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Phillipson, Nicholas. "Language, Sociability and History: Some Reflections on the Foundations of Adam Smith's Science of Man" In *Economy, Polity and Society: British Intellectual History 1750-1950*, edited by Stefan Collini, 70-84. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Phillipson, Nicholas. "Toward a Definition of the Scottish Enlightenment." In *Society in the Eighteenth*

- Century*, edited by P. Fritz and D. Williams, 125-147. Toronto: Hakkert, 1973.
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Pocock, J. G. A. *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Porter, Roy, and Sylvana Tomaselli, eds. *Dialects of Friendship*. London: Routledge, 1990.
- Rasmussen, Dennis C. *The Promise and Problem of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*. University Park, PA: Penn State University Press, 2008.
- Rasmussen, Dennis C. *Infidel and Professor: David Hume, Adam Smith and Friendship that Shaped Modern Thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2017.
- Risseuw, Carla, and Marlein van Raalte, eds. *Conceptualizing Friendship in Time and Place*. Leiden: Brill, 2017.
- Schwarzenbach, Sibyl A. "On Civic Friendship." *Ethics*, 107:1 (Oct 1996): 97-128.
- Schneewind, J. B. "Good out of Evil: Kant and the Idea of Unsocial Sociability" In *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, edited by Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt, 94-111. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Scott, James T. "Godolphin and the Whale: Friendship and the Framing of Hobbes' *Leviathan*." In *Love and Friendship: Rethinking Politics and Affection in Modern Times*, edited by Eduardo A. Velásquez, 119-138. Oxford: Lexington Books, 2003.
- Sher, Richard. *The Enlightenment and the Book: Scottish Authors and Their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland, and America*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Sher, Richard. "Adam Smith, Adam Ferguson, and the Problem of National Defence." *The Journal of Modern History* 61:2 (1989): 240-268.
- Silver, Allan. "Friendship and Commercial Society: Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology." *American Journal of Sociology* 95:6 (1990): 1474-1504.
- Silver, Allan. "Historical Moment of Friendship: David & Jonathan, Montaigne, Adam Smith" In *Conceptualizing Friendship in Time and Place*, edited by Carla Risseuw and Marlein van Raalte, 119-142. Leiden: Brill, 2017.
- Skinner, Quentin. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Smith, Craig. *Adam Ferguson and the Idea of Civil Society: Moral Science in the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University, 2019.
- Stone, Lawrence. *The Causes of the English Revolution: 1529-1641*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

- Stone, Lawrence. *The Crisis of English Aristocracy, 1558-1641*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Stutcliffe, Ada. "Friendship in the European Enlightenment: The Rationalization of Intimacy?" In *Conceptualizing Friendship in Time and Place*, edited by Carla Risseuw and Marlein van Raalte, 143-166. Leiden: Brill, 2017.
- Tadmor, Naomi. *Family & Friends in Eighteenth-Century England: Household, Kinship, and Patronage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Thomas, Keith. *The Ends of Life*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Tolonen, Mikko. *Mandeville and Hume: Anatomists of Civil Society*. Oxford: Voltaire Foundation, 2013.
- Uyl, D. J. Den, and C. L. Griswold. "Adam Smith on Friendship and Love." *Review of Metaphysics* 49 (1996): 609-637.
- Velásquez, Eduardo A, eds. *Love and Friendship: Rethinking Politics and Affection in Modern Times*. Oxford: Lexington Books, 2003.
- Wallace, Mark C., and Jane Rendall, eds. *Association and Enlightenment: Scottish Clubs and Societies 1700-1830*. Lewisburg: Penn., Bucknell University Press, 2020.
- Wei, Jia. *Commerce and Politics in Hume's History of England*. London: Boydell, 2017.
- Wilson, Kathleen. *The Sense of the People: Politics, Culture and Imperialism in England 1715-1785*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Wheeldon, John. *The Life of Bishop Taylor, and the Purest Spirit of His Writings*. London: George Bigg, 1793.

The Scottish Enlightenment and Social Friendship

Jeng-guo Chen

Research Fellow, Institute of History and Philology, Academia Sinica

By reconstructing discussions of several influential figures in the Scottish Enlightenment, this article sheds light on novel arguments about social friendship. First, it argues that these Scottish luminaries forged a new approach to social friendship, distinct from the time-honored Greco-Roman tradition of friendship that cautioned the young to be prudent in choosing friends. Second, the article identifies two subtypes of social friendship, namely civil friendship and civic friendship, and argues that these enlightened writers actively propagated and deliberated upon the concept of general social friendship as conscientious responses to the ideas put forth by Hobbes, Pufendorf, and Mandeville, who claim that society or associations are formed for little more than the sake of self-love and self-preservation. Inspired by Francis Hutcheson's idea of universal benevolence, David Hume, Adam Smith, William Cleghorn and Adam Ferguson engaged forcefully with the fashionable social philosophy of egoism and rationalism. While they distanced themselves from Hutcheson's universalism, each philosopher developed unique forms of social friendship, aligned with their respective concerns surrounding civilization, habitual sympathy, philosophy of mind, and social conflict. Despite the subtle distinctions in their presentations and arguments, these Enlightenment thinkers collectively held firm to the entrenched principle

that people enter into society, driven by mutual sentiments of agreement, care, or affection. To the Scottish moral philosophers, a civil society or public sphere is as much a space for the aggregation of individuals seeking mutual happiness and protection as it was a workshop of friendship.

Keywords: Friendship, The Scottish Enlightenment, David Hume, Adam Smith, William Cleghorn, Adam Ferguson, Civil Society