

HUMANITIES  
AND  
SOCIETY



人文与社会译丛

THE ENLIGHTENMENT OF SYMPATHY

# 同情的启蒙

## 18世纪与当代的正义和道德情感

*Michael L. Fraxer*

[美国] 迈克尔·L.弗雷泽 著 胡靖 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

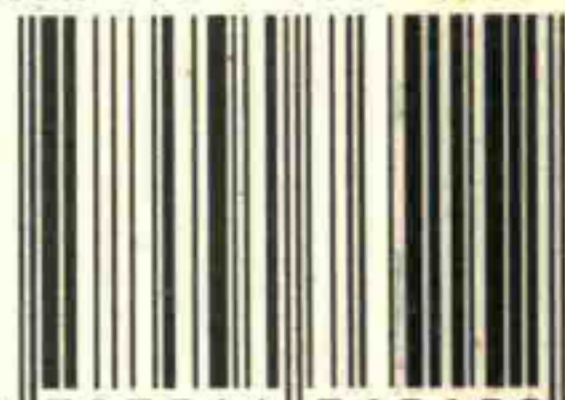
迈克尔·弗雷泽对情感主义理论的分析 and 辩护发人深省。本书通过精湛的论述和严谨的探究，为读者提供了众多哲学家极富见地的讨论，必然能引起正在学习或研究道德理论、政治学说、18世纪思潮以及其他相关领域的学生和学者们的极大兴趣。

——查尔斯·L. 格里斯沃尔德，波士顿大学哲学教授

《同情的启蒙》一书纠正了一种根深蒂固但又陈旧过时的对启蒙的理解。弗雷泽揭示了启蒙的情感主义分支是如何预见了一些年来关于感情的本质作用的众多学术探索。这项严谨巧妙的复兴工程，应该被所有对这一超卓预见充满热情的人读到。

——乔治·E. 马库斯，威廉姆斯学院政治学教授

ISBN 978-7-5447-6515-2



9 787544 765152 >

凤凰出版传媒网:www.ppm.cn

定价: 48.00元

HUMANITIES AND SOCIETY

# 同情的启蒙

18世纪与当代的正义和道德情感

*Michael L. Fraxer*

[美国] 迈克尔·L.弗雷泽 著 胡靖 译

 译林出版社



## 图书在版编目(CIP)数据

同情的启蒙：18世纪与当代的正义和道德情感 / (美) 迈克尔·L. 弗雷泽 (Michael L. Frazer) 著；胡靖译.—南京：译林出版社，2016.9  
(人文与社会译丛 / 刘东主编)

书名原文：The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today

ISBN 978-7-5447-6515-2

I. ①同… II. ①迈… ②胡… III. ①政治哲学-研究 IV. ①D0

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第170786号

The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments  
in the Eighteenth Century and Today, First Edition by Michael L. Frazer  
Copyright © 2010 by Oxford University Press, Inc.

Simplified Chinese edition copyright © 2016 by Yilin Press, Ltd.

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字：10-2016-234号

书 名	同情的启蒙：18世纪与当代的正义和道德情感
作 者	[美国] 迈克尔·L. 弗雷泽
译 者	胡 靖
责任编辑	陶泽慧
特约编辑	张海波
原文出版	Oxford University Press, 2010
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
出版社地址	南京市湖南路1号A楼，邮编：210009
电子邮箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经 销	凤凰出版传媒股份有限公司
排 版	南京展望文化发展有限公司
印 刷	江苏凤凰通达印刷有限公司
开 本	880毫米×1230毫米 1/32
印 张	9.375
字 数	221千
版 次	2016年9月第1版 2016年9月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-6515-2
定 价	48.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换  
(电话：025-83658316)

## 主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我围闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制

度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把#译工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想象,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

## 致 谢

这本书的原型是我的博士论文，我在2006年于普林斯顿大学通过答辩。因此，我首先要感谢我博士论文的委员会成员：史蒂芬·马塞多、杰弗里·斯托特、查尔斯·贝茨和艾伦·派腾。除了他们之外，普林斯顿其他的教职员也让我受益匪浅，他们包括乔纳森·艾伦、R.道格拉斯·阿雷诺、派特里克·戴能、吉尔伯特·哈曼、塔利·蒙德伯格、珊卡·穆图、乔赛亚·欧伯、菲利普·派迪特、詹妮弗·匹兹、塔姆辛·绍、卡伦·斯坦纳、保罗·西格蒙德、彼得·辛格、戴维·苏世曼以及毛里齐奥·维罗利。我要特别感谢我已经退休的导师乔治·卡特伯，他是我长久以来的启迪之源，直到现在；我还要衷心感谢我在普林斯顿的朋友们和其他的研究生同学，埃里克·比尔博姆、科瑞·布莱施耐德、帕梅拉·布罗姆利、戴维·鄂多斯、丹尼斯·达顿、凯蒂·加拉格尔、约翰·豪沃思、纳撒尼尔·克伦普、约翰·隆巴尔迪尼、苏珊·麦克威廉斯、丹妮尔·沙尼、普尔纳·辛、伊森·斯库曼、西蒙·斯泰西、杰克·特纳、伊恩·沃德、米卡·沃森、詹姆斯·威尔森、亚历克斯·查卡拉斯以及玛利亚·蔡司博格。还有莫妮卡·塞林格和政治系的所有行政人员，我也要一并感谢。

在普林斯顿的第四年，我得到了夏洛特·伊丽莎白·普罗克特荣

誉奖学金的资助。除此之外，我在博士研究生阶段也得到了人类研究中心和人类价值研究中心的经济支持，后者奖励了我研究生奖学金和政治哲学研究生研究旅行基金（特别感谢艾米·古特曼）。我也受益于人类价值研究中心请来的诸多访问学者，其中一些给予了我的工作和学习很大的帮助，他们包括凯特·艾布拉姆森、J. B.施尼文德、沃尔特·辛诺特—阿姆斯特朗和特雷西·斯特朗。

我还要感谢我本科时期在耶鲁大学的导师，斯蒂芬·B.斯密，与首先将休谟和亚当·斯密引入我学术视野的老师，他们分别是威廉·菲茨帕特里克和诺玛·汤普森。除此以外，我也要感谢2006年到2007年期间支持我在布朗大学进行博士后研究的乔治·托马斯和“政治理论计划”。我在布朗大学的同事也都给予了我很多帮助，他们包括杰森·布里南、戴维·埃斯特朗、查尔斯·拉莫尔、亚当·泰伯，以及最重要的，和我一样的情感主义者莎伦·克劳斯。

我曾在诸多的会议和专题讲座中谈到过这本书的一些内容，所以我也要在这一页感谢所有讨论的参与者，他们的意见让我受益匪浅。他们包括保罗·盖勒、瑞恩·汉利、鲁塞尔·哈尔丁、麦文·罗杰斯、埃里克·施莱辛格、苏珊·谢尔和安娜·斯蒂茨等。我还在不胜枚举的求职面试中谈到过本书的内容，哪怕面试结果并不总如人意，面试过程中我得到的丰富多样的意见却让我得以改进我的作品。在我到达哈佛之后，这里的老师、研究生和其他员工都为本书的最终成形提供了帮助。我在这里要特别感谢艾伦·格雷特、派蒂·莱纳德、瑞达·马里克斯、哈维·曼斯菲尔德、埃里克·尼尔森、南希·罗森布拉姆、迈克尔·罗森、安德鲁·沙布尔、迈克尔·桑德尔、丹尼斯·汤普森、黛娜·维拉，尤其是理查德·塔克。他们都给我的作品提出了意见，提供了帮助。在最后的成书阶段，戴维·麦克布莱德和牛津大学出版社的两位匿名审稿者，还有志愿帮助我研究的卡梅隆·乔治斯通也都给予了我极大的帮助。丹尼斯·拉斯姆森在这本书交稿的前一周，还慷慨地同意阅



读整部书稿,对此我深怀感激。

本书导言和第七章的部分内容可见于我的文章《罗尔斯:两种启蒙之间》。此文最终的版本发表于《政治理论》(35:6, December 2007, pp.756—780 by SAGE Publications, Inc. All rights reserved. © SAGE Publications, Inc. Available at <http://online.sagepub.com>)。

最后我必须深深感谢我的家人——我的父母艾伦和玛莎,我的兄弟本和我的妻子科拉。我将这本书献给科拉和我们的儿子欧伦,关于人类情感,他们教给我的远胜休谟和斯密。

# 目 录

导 言	两种启蒙	001
第一章	休谟以前的情感主义	015
第二章	休谟的自立的情感主义	046
第三章	休谟的保守情感主义	077
第四章	亚当·斯密的自由情感主义	107
第五章	康德对情感主义的抛弃	134
第六章	赫尔德的多元情感主义	169
第七章	情感主义在当代	204
注 释		221
参考文献		250
索 引		270

# 导 言

## 两种启蒙

### 1. 反思性革命

人类具有**反思**这一独特能力，这个能力让我们能反思自己的思维和行为。道德反思让我们停下来回顾自己作为个体的习惯和行为，让我们考察并决定是否应该继续这样的习惯和行为。政治反思让我们将这样的视角应用于法规和制度，这些法规制度常常掌管和规范着我们的行为。成熟的反思活动是道德哲学家和政治哲学家们的天职，与此同时，我们每个人也一样时常会进行反思。确实，反思之后，我们常常认识到，真该多多反思。

道德反思能修正和改变我们当前的生活方式；政治反思则带领我们修正和改变我们的社会被统治和规范的方式。这两者都包含着一种比较，即事情现在如何和应该如何之间的比较。在政治领域，相应的规范性标准常常被称为正义的准则。任何法律、制度或政治实践若在政治反思中被认为是不正义的，那么都该被拒斥。道德和正义的准则必须经受反思的考验和修正。这并不是一个一劳永逸的过程，而是要经过多重反思和多重修正的。到最后，我们可能认识到有一些准则大概不会被再次改变了——这些准则就会被我们视为具有权威性。用当今哲学里不怎么优雅的语言来讲，它们变成了我们“反思性平衡中经过考

察的确信”。<sup>1</sup>

通过反思,我们决定自己的道德和政治准则。当我们坚持反思的自由时,坚持所有人反思的权利和责任时,我们坚持的是自主性,是自我立法。政治上的“自主性”其实是个比喻的说法,这种说法太过普遍,乃至我们都忘记了它其实是来自18世纪的比喻。那时的政治革命的核心是通过共和管理实现“集体的自我立法”,这种集体的自我立法是字面意义上的。启蒙运动作为同时代思想上的革命,则借用了这个“公民自我制定法律,自我管理”的理念,做了一个个人层面的类比和比喻——就如个体通过反思来决定正义和道德准则这个过程一样。<sup>2</sup>借用这个类比,任何法规(哪怕是合法指定的)都可以被视作不正义的,只要它和任何“反思性平衡中经过考察的确信”产生了矛盾。康德的箴言“敢于认识!(Sapere aude!)要有勇气运用你自己的理智!”(WE, 8:35)正是启蒙运动的革命性口号。

革命者们从来没法保持阵营的完全统一,在这里也不例外。在该如何理解反思性自主这一点上,并非所有的启蒙时代思想家都同意康德。对18世纪道德政治思想的研究表明,启蒙时代存在的不同思想对应着对反思性自主的不同理解。我们应该分外小心,不要简单化那个时代思想流派之间的差异和分歧。本书将主要侧重于对18世纪两个主流学派关于道德和政治反思的分析。第一个是理性主义学派。18世纪被称为是“理性的时代”,我们对理性主义应该不会陌生。第二个是情感主义,他们的学说表明18世纪不仅是理性的天下,也是同情的时代。正是通过同情,经修正的反思性情感才得以在个体之间被分享。<sup>3</sup>这并不意味着启蒙时代的所有道德哲学和政治学者都能被清晰地划归“理性主义者”或是“情感主义者”的阵营。那一时代的许多最伟大的思想家就明确地拒绝这个过于简单的划分,比如说卢梭。但是事实上,在18世纪确实存在着关于反思性自主本质的辩论。在这一场大辩论中,很多人明确地站在理性主义的阵营中,而另一些人则旗帜鲜明地站在情

感主义的阵营内。<sup>4</sup>

启蒙情感主义的哲学家们大多是英国人，诸如沙夫茨伯里、巴特勒、哈奇森、休谟和斯密等；而其对立阵营，也就是那个时代的理性主义者则多是法国人或德国人。但是这并不绝对，我们不应该将学派上的分别对应到国别上。<sup>5</sup>英国也一样有很多理性主义者，比如塞缪尔·克拉克、威廉姆·沃拉斯顿和理查德·普莱斯等。在欧洲大陆也有很多情感主义者，最著名的就是赫尔德，还有他的老师康德在某一个时期也是个情感主义者。情感主义和理性主义不应该被看作基于国别的思想之争，而是作为关于反思性自主的一场跨越国别辩论的中心，贯穿了整个18世纪思想史，并一直延续至今。

无论如何，今日的哲学和政治学领域是被理性主义，而非情感主义的继承者统治的。相较于启蒙理性主义，启蒙情感主义长期以来并未得到足够重视。我们常常将18世纪称为“理性的时代”就是最好的证明。今天的哲学家们仍在用纯粹理性主义的词汇来定义启蒙时代——  
4  
哪怕他们已经认识到道德情感主义在18世纪思想史中的重要地位。罗尔斯就将“启蒙自由主义”定义为“奠基于理性的，总体上自由又常常是世俗的理论”。这种理论认为可以通过对理性的直接诉求而支撑整个政治和道德体系。<sup>6</sup>因此，当规范理论和社会科学的研究者们重新开始认识到感情在我们道德和政治生活中的重要性时，他们常常以为他们在拒斥整个启蒙时代的哲学，哪怕事实上，他们是在支持18世纪关于反思性自主的学派之一。<sup>7</sup>

本书是对情感主义反思理论的辩护和改造。我将在第一章简短地讨论沙夫茨伯里、巴特勒和哈奇森。此后，我将着重讨论情感主义最重要的三位思想家——休谟、斯密和赫尔德；与此同时，我还将讨论情感主义最大的理性主义批判者：批判时期的康德。虽然本书的很大一部分是对几百年前文本的研究，但它并不是关于人类思想史的研究。我的目的并不在于描述和记录18世纪情感主义的发展过程，而是在于重

述在历史上常被忽略的、理性主义阴影下的情感主义关于反思的理论；我借此希望此理论能丰富今日的政治科学、政治哲学和政治实践。

## 2. 相互竞争的反思体制

在启蒙运动的传统中，情感主义长期以来都被视为一个破坏性的学派。这种看法认为，一旦我们确定了理性在道德上的无能，我们就只能将正义和道德的基础建立在感情上了。这种负面性的对情感主义的理解是具有误导性的，同时也忽略了启蒙情感主义对当代最大的贡献。这个贡献源于情感主义积极的一面：具体来说，来自它对一种特别的反思性自主的阐明和辩护。虽然理性主义和情感主义都拥护这个自主性，但在道德和政治上“何为自我立法”这个问题存在着巨大的分歧。分歧在于，是哪一部分的自我(self)在承担立法工作，哪一部分的自我在遵守所立之法。用柏拉图主义的话来说，它们的分歧在于心灵的体制。理性主义将立法的部分与其他部分区分出来，并称其为“理性”。与此同时，情感主义将道德反思所产生的准则视为整体心灵的产物，他们并不区分心灵的统治者和被统治者。

将情感主义作为心灵的民主平等制度的理解，与情感主义道德心理学的标准解读形成鲜明对比。尤其是休谟，我们常常认为他推崇的是和理性主义一样的心灵等级制。在这种解读之下，他和理性主义的分歧只在于心灵的哪种能力应为统治者，哪种能力应为被统治者。理性主义从柏拉图起就声称理性是主，感情是仆，且本应如此；休谟著名的反驳说道“理性是，且应当是感情的奴仆”(T, 2.3.3.4)。不过我将在第二章论证，这个引言其实扭曲了休谟的真正意图。虽然在理论上哲学家可以将理性和情感的运作区分开来，但休谟坚持认为事实上两者“密不可分”(T, 3.2.2.14)。休谟确实认为，仅靠理性是无法带动任何行为的；也就是在这个层面上，理性只能且应该是感情的奴仆。然而休谟笔下所能带动道德行动的情感(sentiments)并不只有感情(passion)，而

是包括了理性和想象的整个心灵的产物。感情为这些情感提供行动所需的冲动,但道德情感可不仅仅是冲动。因此,理性主义和情感主义之间的对比是道德心灵是分等级的还是平等的这两种观念之间的对比。平等观念意味着规范性权威的准则是整个和谐心灵的产物。

虽然启蒙时代的理性主义者将心灵的体制视为分等级的,但他们自认为他们的理论是一种具有反思性自主的理论。这之所以可能,是因为他们将自己等同于统治者、立法者,而不是被统治和管理的部分。虽然心灵的其他能力和个人的个性都深深被偶然性影响,理性却只和真相打交道。哪怕我的感情、想象和记忆都是自然和社会因果链条中的一环,但我的理性是自由的。启蒙理想主义者认为,如果要将“自我”设想为可以独立于自然和社会偶然性的,我们就必须将“真正的自我”看作是纯粹理性的。如果我的行动和准则是真正自我的,那它们必须是受这个“真正的自我”立法、管理和命令的。而鉴于这个“真正的自我”是等同于我们所有人都有的某种能力的,那所有个体的“真正的自我”在本质上就是一样的。情感主义对偶然性的看法则大相径庭,他们将“真正的自我”看作“整体的自我”,包括社会和心理上的偶然性元素。

康德和启蒙时期的理性主义者在这一点上和古代极端理性主义者不同,他们承认,社会和心理上的偶然性促成了我们的许多行为。他们并未试图根除这些偶然性及其影响,相反地,他们试图将这些偶然性力量纳入理性的控制下。这样一来,这些力量就会朝着必然且权威的理性所要求的方向引导我们。哪怕我的行为是非理性的社会和心理的产物,但若这些偶然性力量是服从我非偶然的“更高的自我”的,那么这些行为就具有了理性上的正当性。启蒙时代的理性主义的立场在主体上是柏拉图主义的,而不是斯多葛主义的;在对道德和政治进行纯粹的理性反思的过程中,感情不需要被完全排除出心灵体制,而只要处于适当的位置,并服从比它们高的理性。它们的义务就是在适当的道德和

政治反思的纯粹理性过程中保持安静，然后服从由此产生的理性权威原则。

### 3. 规范性和描述性

理性主义和情感主义对心灵体制的理解均包含两种不同的元素。借用休谟的著名区分，它们都提供了一个关于“实然”和“应然”的理论——一个描述性的道德心理学用来解释我们的道德和政治反思；一个规范性的理论用来解释经过这样反思的准则的权威性从何而来。情感主义将反思看作包含了感情、想象和认知的过程，理性主义将反思看作理性认知专有的任务。情感主义认为规范性来自对自身全面考察的心灵所达到的平衡和满足。理性主义将规范性看作理性的权威立法，因而，理性和我们具有自主性的“真正的自我”是对等的。

理性主义和情感主义在描述性心理学上的分歧，以及它们在规范理论上的分歧，进一步指向了它们对这两个领域之间关系的认识分歧。与传统占统治地位的启蒙理性主义所提供的跨学科性模式截然不同，情感主义提供的是规范性理论和经验性心理学富于成效的合作。虽然休谟常常被误认为是坚持经验性描述和规范性判断之间的分隔的，事实上，对道德和政治现象的经验性研究在他的规范哲学体系内占有核心地位——在这一点上，所有启蒙情感主义学派都是一致的。<sup>8</sup>当然，  
7 在20世纪出现学科分科之前，所有的道德和政治学家同时也都是社会科学家，无论他们是理性主义者还是情感主义者。在启蒙时代，哲学和科学之间的明确划分还未出现，这些名词在18世纪或多或少都代表着相似的意思，甚至是可以互换的。然而，经验性和规范性理论之间的关系在启蒙情感主义中所呈现的形式，不同于同时代的理性主义学派。

理性主义由规范性理论开始，纯粹基于理性来探索道德原则。此后，他们才转向由经验性证据来决定，比如我们这般不完美的真实生物将如何符合理性权威性的要求。情感主义传统则恰恰相反，由经验性



研究开始,研究是什么让我们这般真实的生物追随我们所追随的东西。情感主义将道德规范视为我们道德情感的产物,也就是整体心灵的产物。同情在解答这些道德情感的来源时是至关重要的。同情是社会和心理之间的桥梁,通过同情,我们能分享他人的内在心理状态。因此,情感主义所提供的经验性的社会心理反思可以被这样理解,它是关于我们对他人同情的反思性的扩展和修正。与理性主义给出的理性立法相比,情感主义则给了我们更加丰富的、寻找反思性平衡的理论。具体而言,情感主义提供了对道德政治反思的社会学和心理学解读,这种解读是基于经验性的,是侧重于同情这个社会心理能力的。

不过,情感主义关于反思的理论也不局限于描述性层面。我们承认,关于我们道德心理发展的理论永远也不可能单凭一己之力证明我们道德确信的合理性。否则我们就搞混了对某种价值观念起源的经验性解释和对其规范权威性的证明;搞混了实然判断和应然判断——这一点休谟曾警示我们。不过一旦我们接受对道德心理的情感主义描述,一旦我们将道德确信看作人类基本感情的反思性发展,一个独特的、在规范层面证明这些确信正当性的情感主义方式就会出现。

罗尔斯就曾谈到,也许当代读者会误读休谟,认为休谟的伦理学只不过是对道德心理的描述。罗尔斯声明,这样的解读是对休谟极大的误解。基于《人性论》的结论部分,罗尔斯指出:“休谟关于人类本性的科学……表明我们的道德感是具有反思稳定性的:当我们理解我们道德感的根基,以及它如何与同情和人类本性相联系的时候,我们就证明了这一点。”<sup>9</sup>

情感主义者们知道,我们不仅要个人的行动和政治实践做出“认可”(approval)或“不认可”(disapproval)的评判,我们也要对道德情感做出这样的评判。有时候我们的道德情感建立在不正确的前提下,它们就被拒斥为非理性的。然而有时候哪怕我们的道德判断不存在理性错误,我们仍然不认可——因为它们不道德,而不是不理性。

我们拥有更高层次的道德情感,也就意味着我们可以认可或不认可我们自己的认可或不认可。这也就意味着我们的整体心灵拥有一个反复针对自我的反思过程,这个过程可以筛选出那些不能经受考验的情感。

在心灵对自身进行反思的这个过程中,道德情感必须接受严格的审查、修正和甄选,根基不稳的情感将被抛弃。这个审查过程的反思性有时可能是直接的。整套道德情感之间有时候会存在内在矛盾,会让我们不认可其中的一些,甚至所有的道德情感。这种反思性也可能是广泛的。如果某些道德情感是建立在被理性证明为伪命题的前提上的,或者当这些情感让获得幸福变得不可能,那么它们就该被抛弃。<sup>10</sup>心灵作为整体常常针对自身进行反思,这样一来,反思就带领我们走上一条道德情感不断发展的道路。在这条道路上,偶然性的道德确信就会被修正,无论是通过直接的还是广泛性的反思过程。当我们最终达到了反思性平衡的时候,那些历经考验而留存下来的道德情感才能被视为具有权威性。也只有它们能让我们获得真正快乐幸福的人生。

在这一点上来看,休谟、斯密和其他的情感主义者与霍布斯、曼德维尔、马克思、尼采、弗洛伊德以及其他的道德还原论者是截然对立的,虽然后面这个阵营常常占据了关于道德心理的描述性研究的统治地位。这些还原论者让包括罗尔斯在内的很多当代思想家有了这样的担忧:“一旦开始反思道德态度的心理来源,我们就会开始怀疑其正确性了。”<sup>11</sup>然而,如果休谟关于道德心理的描述才是正确的,那么对道德确信起源的全面理解只会加固这些确信。虽然这样的辩护无法说服一个决心要将道德和某种完全理性的生物联系起来的理性主义者,但情感主义者可以简单地用罗尔斯的话作为回应:“拥有不同心理构造的生物要么从未存在过,要么在进化过程中即将消失。”<sup>12</sup>

因此,对于一种情感主义规范理论来说,人类是否真的拥有他们所

描述的心理能力,它的这种经验描述是否准确,就至关重要。休谟论证道:“这是一个关于事实,而不是关于抽象科学(例如先验哲学)的问题。我们只能通过经验性方法从具体事例的对比中得到普遍规律。”(EPM, 1.10)休谟在《人性论》的首页上就将这部作品描述为“将实验方法引入道德研究的尝试”(T, Title Page)。

当然,无论是休谟、斯密还是赫尔德,都不是现代的社会科学意义上的实验心理学家。休谟用“实验”这个词指的也不是今天这种在实验室中进行的受控实验。他将“仔细准确的实验”和“对在不同情况和条件下产生的特定结果的观察”联系起来(T, Introduction: 8)。鉴于实验和细致观察是等同的,在对待“道德问题”的时候,实验就包含着考察我们周围的社会,以及考察我们内在的能力。也就是说,启蒙情感主义的内省的方法其实和20世纪的心理分析学和现象学更加接近,而不是和当代的社会科学中的心理学。在当代接受了量化的实验概念的学者那里,情感主义的“实验方法”可能根本不能被称为实验。不过它们的目的在于准确地描述人类的事实经验,让读者能认识到自身的经验。基于经验性的观察,他们给出了一个关于反思的理论。这个反思性理论是可以被今天的道德心理学或政治心理学用更加严谨的方法论,通过经验性研究去证明或者证伪的。本书的最后一章将会谈到当代的道德心理学研究对情感主义的支持。

#### 4. 为反思性情感主义辩护:本书概览

反思性情感主义无论在经验研究中还是在理论研究中都有着丰富内容,不过它也有几个明显的易受批判的问题。本书以时间为序,考察了几个启蒙时代的哲学家,同时也对这些批判一一回应。对情感主义可以如何回应这些批判的讨论,将进一步彰显其在道德和政治反思中的优势。

第一章将考察18世纪上半叶的三位英国哲学家的理论,他们分别

是：哈奇森、巴特勒和沙夫茨伯里伯爵三世\*。他们都很大程度地影响了休谟和后期的情感主义学派。他们都对“仅凭理性无法产生正义和道德”这一论断做出过贡献，不过，这一章的重点在于展现他们遗留下来的问题。这些被遗留下来的问题也在后面成为休谟、斯密和赫尔德需要解答的问题。这些问题中的第一个便是对一个自立的情感主义伦理体系的需求。在这个自立的体系中，我们道德情感的规范权威性不依靠宗教或形而上学。第二个问题就是解释我们的道德情感如何能在具体的法律政治体制内带来正义感。

第二章将谈到休谟对这两个问题中前者的解答，也就是如何建构一种能够提供权威性规范准则的自立的情感主义理论。情感主义式的道德政治反思所面对的最常见批判大概就是，情感主义本身不能提供有约束力的规范，除非仰仗于宗教或其他形而上的道德权威。没有了“更高的自我”这样的管理者，没有了一个灵魂内的统治者来管理整个灵魂，就好像失去了稳定的反思性的准则，很多人担心在这种情况下，个体会被降低为一种心灵上的混乱，随心所欲地做自己想做的事情。然而将这样的放纵状态和情感主义画等号，实际上是混淆了心灵上的民主和心灵上的无政府状态。就如一个国家作为整体可以通过民主审议和民主立法来管理自身，心灵作为整体也可以通过反思性的经修正和认可的道德情感管理自身。

这个误解很大程度上来自启蒙情感主义者们自己，比如说休谟。为了反驳理性主义，休谟就常常使用一些误导性的文辞，这让他看起来好像在讲他和理性主义一样认为某种能力掌管了心灵的其余部分。和认为理性是统领心灵的领袖的理性主义相应，休谟似乎是在提倡以感情为唯一领袖的反思理论。第二章将反驳这个常见的误解。休谟很清

---

\* 本书中所有的沙夫茨伯里均指的是安东尼·阿什利-库珀，沙夫茨伯里伯爵三世。——本书脚注均为译者所注，下同

楚地说到过,我们的道德情感不是直接的感情;它包括认知和想象的元素,并且随时恭候反思对其的修改。休谟的反思性情感主义不应与随心所欲的放纵状态混为一谈。相反,休谟的道德哲学是有能力为我们对美德的追求提供一整套规范性辩护的,同时也有能力反驳和拒斥其他人所提倡的伪德。确实,如果严格按照休谟的情感主义伦理理论,他自己所提倡的一些美德也应该被拒斥。在第三章中,我将基于这个理由论证休谟关于正义的理论应该被完全抛弃。

反驳休谟关于正义的理论是为了应对对反思性情感主义的第二个批判。有许多人认为,哪怕情感主义反思能提供掌控我们行为和政策的准则,这些准则也不是正确的。具体来说,因为反思始于让我们接受这些规范和准则的社会—心理能力,有人担心情感主义永远无法成功地批判现有的制度和实践。情感主义太温和保守了。这个误解的形成,责任又大半在休谟自身。他有时候对现有的准则和实践太过于温和了——虽然有时候他又是一个道德、政治和经济改革的坚定拥护者。在休谟关于正义的理论中,他的保守主义是再明显不过的了。在那里,他将正义描述为遵从现有的、会带来公共利益的社会习俗。但是,我将证明,休谟的道德情感主义和他的政治保守主义之间并没有直接的关联;相反,两者是互不兼容的。 11

我将论证,在情感主义者太过温和的时候,是因为他们的确信未能经过足够的情感主义反思。随着我们情感的发展,我们将反思性地扩展我们的同情感,增强我们对某些感情的同情,扩展我们同情的范围。随着我们同情的范围的扩大,我们会要求改革,让我们的政策能更多地关心所有人。亚当·斯密,这位休谟的密友,就将情感主义反思理论向着自由主义和个人主义的方向进行了发展。第四章将讨论斯密对休谟的情感主义在政治理论中做出的最大改进,也就是淡化了对公众利益的同情与对正义的确信之间的关系。斯密认为对正义的确信主要来自对个人的同情——具体来说,对遭受非正义的受害者所感到的愤恨的

同情。

让当代政治理论家对情感主义分外警惕的思想家，正是康德。虽然康德在某一段学术生涯中是支持反思性情感主义的——直到批判时期，他才开始拒斥情感主义。第五章解释了康德在这一点上的转变，并且论证康德拒斥反思性情感主义的理由并不足以成为我们今天拒斥情感主义的原因。反对任何基于感情的行为，推崇冰冷的理性意义上的义务，是我们对批判时期康德的普遍理解。我将论证，事实并非完全如此，如果感情可以让人更好地服从义务的命令，康德是不反对该情况下感情对行为的带动的。不过他认为同情的伦理价值极其有限，而无论何种形式的同胞之情（fellow-feeling）都不能被允许去威胁自主性，也就是理性自我的控制权。我们可以抛开将理性作为感情奴仆的主张，将反思性情感主义看作依赖于心灵整体的反思性稳定与和谐。如此看待道德和政治反思的话，就不必认为情感主义会威胁到自主性了。我们不必在“理性的自主性”和“感情的他律”之间二选一，而只是在两个关于反思性自主到底包含了什么的理论中选择。

除了对自主性的潜在威胁外，另一个关于情感主义的担忧在于它无法提供能被所有人接受的道德和政治标准。理性主义反思理论可以由单一而普遍的理性衍生出一套权威的准则，情感主义则必须预设，基于人类心灵的差异特征存在某种程度上的一致性。他们必须基于这种不可置信的一致性，来获得准则的权威性和一致性。休谟和斯密走的都是这一条路，做出了对这个不可信的一致性的假设。情感主义在这个问题上的另一条路则是接受人类标准的多元性，而非拒斥它。同时坚持认为这些多元标准可以被综合起来，形成一个关于正义和对等性这些基本原则的重叠共识。情感主义理论中，进入道德和政治反思的一些因素确实只对特定个体或人群有效，然而另一些因素是关于人性的永恒特征。

虽然理论上来说，理性的生物大概可以进化到或被创造得不具备

这些情感特征,但事实上几乎所有人都拥有这些特征。这些人性的特征中最重要的就是我们同情他人的能力,去分享那些和我们的价值观、世界观相差甚远的人的感情的能力。这样多元化的同情心反过来可以帮助我们建立一个重叠共识的基础。这个重叠共识要求公正和对等性,哪怕在有着相互矛盾的道德情感的对象之间。在第六章中我将论证,我们可以在赫尔德那里找到这样一个多元的情感主义。赫尔德本人既是前批判时期的情感主义的康德的学生,也是批判时期的理性主义的康德的对立面。

情感主义一旦在赫尔德这里变得多元化,它就对今天多样化的民主制度展现出巨大帮助。虽然在这样的社会中的公民必然有着不同甚至相对的道德确信,他们却必然同意一些最基本的关于正义的原则。有些人可能企图在这些原则的背后寻找纯粹基于理性的共识,但理性并不是唯一一种所有人都有的能力。我们的目的在于为人类建立一个正义的社会,而不是成为理性生物,所以我们没理由不去考虑理性以外的人类共有的能力。我们的感情、想象力、通过感情分析他人内心的能力等,都是不错的候选项。本书的最后一章将略谈情感主义能为今天的规范性政治理论、经验性政治科学和政治实践提供的多种改进。

现代的学者越来越多地开始拒斥理性主义的范式,虽然这个范式长期统治着人文和社会科学中的诸多学科。心理学家和神经科学家们开始考察感情在心理过程中的作用;哲学家们开始拒斥新康德主义关于理性一己之力可以奠基正义和道德的观点;政治科学家们也开始意识到感情在公民政治活动中的合法性。第七章论述对启蒙情感主义的重视不仅可以启发当代对伦理学、政治学和心理学的研究,对当代的公民政治实践也意义匪浅。

理性主义和情感主义在关于道德和政治反思的描述性和规范性理论上各执一端。他们在这一点上的不同立场也决定了他们对应该如何管理集体政治活动上的不同理解。如果反思是理性认知能力的专属能

力,那么诉求于他人感情或想象力就会损害自主的政治反思。虽然修辞、叙述和其他富含感情的政治说服工具可能可以帮助人们更好地遵从理性要求的原则,它们也可能会带领我们违背那些原则。与之相反,情感主义将感情和想象视为道德和政治反思过程中的一部分。我们对修辞和叙述的应用也就增加而非减损了他人的反思性自主。在政治冷漠成为普遍现象的今天,对休谟、斯密和赫尔德作品的重新考察为我们指明了一条富含感情而非缺乏感情的政治之路。在这条富含感情的政治之路上,多样化的公民能推动道德情感的反思和修正过程。综上所述,遗忘同情和其他道德情感在政治理论与实践中的反思性角色将是

14 一个无比可怕的损失。



## 第一章

# 休谟以前的情感主义

单单只看休谟，将“休谟主义者”当作“情感主义者”的代名词是当代对启蒙情感主义研究的通病。<sup>1</sup>这一做法很容易让学者们走入两个误区。第一，忽视那些对休谟学说的改进者。这个误区会导致情感主义无法以其最令人信服的形式展现自身。本书第四章会谈及，当休谟的情感主义在“正义”这一问题上走进歧路的时候，亚当·斯密给出了自由情感主义的解决方法。第六章则会论证，赫尔德通过独特的情感主义思路认识到并尊重了个体的多样性——这一点是休谟和亚当·斯密都没能做到的。用句老话来说，斯密和赫尔德确实是站在了哲学巨人的肩膀上，也正是因为如此，他们的理论才能青出于蓝。

第二个误区在于忽略休谟之前的反思性情感主义哲学家们的巨大贡献。学者们常常夸大了休谟伦理学和政治哲学的原创性，比如说，谢尔顿·沃林就认为休谟不亚于“给政治理论带来了一场小型革命”，因为他是第一个“在心理学而非法律范畴内”理解伦理学和政治哲学的人。<sup>2</sup>然而事实远非如此，借助反思性的稳定情感来理解和证明道德确信并非休谟首创，这一点休谟自己很清楚。如果读者们熟悉之前思想家们对这个问题的讨论，就不会错误地认为是休谟首创的了。休谟将情感主义先驱沙夫茨伯里、哈奇森和巴特勒以及他们的对话者洛克和

曼德维尔称为“开始将人类科学放在全新立足点之上的英国先哲”(T, Intro.: 7)。虽然休谟认识到“他们的思想有很多不同于彼此的地方”，但他仍然盛赞他们，因为他们“完全基于经验，达到了对人类本性的准确论述”(T, Abstract: 2)。

15 本章的目的并不在于完整地介绍沙夫茨伯里、巴特勒或者哈奇森的复杂的情感主义理论，更不在于记录休谟之前的道德情感主义的发展史。本章的目标在于讨论休谟从前辈那里继承而来的思想，为后面章节中对休谟思想的研究做好铺垫。本章的中心也并不在于指控休谟的天才思想实质上借鉴了其前辈。相反，考察休谟是如何受到沙夫茨伯里、巴特勒和哈奇森影响的，让我们能更清晰地认识到他的哪些思想是未受前辈影响且具有原创性的。在简单介绍反思性情感主义在休谟之前就具有的一些基本特征后，本章将会论证休谟在两个极其重要的方面叛离了其前辈的思想轨迹。

首先，休谟成功地把情感主义从神学和形而上学的基础中解放了出来。对于巴特勒和哈奇森这样的基督教情感主义者来说，道德情感是上帝按照他的目的植入我们本性之中的，这是道德情感的规范权威性的基础。诚然，沙夫茨伯里版本的情感主义和基督教思想关系甚微——这也导致他和休谟一样在非宗教性这一点上背上了恶名——然而事实上，沙夫茨伯里的理论是建立在强调自然神论的经典形而上学基础上的。休谟对规范性的理解则不一样，他的理论既不依赖宗教也不依赖形而上学的基础，这一点我们在第二章结尾处会阐明。休谟的体系是一个关于道德和政治反思的自立的体系。在这个体系内，反思平衡中经考察的道德确信所具有的规范权威性并不取决于它们和超自然物的联系，而是建立在人类的幸福需要依靠精神稳定性这一事实上的。

其次，休谟认识到，之前的情感主义学说的弱点始终在于其政治理论。正如沃林所言，在情感主义出现前的几个世纪中，西方的道德政治思想都是以法律为核心的。无论是理性主义的自然法还是神圣指令

理论,在对规范现象的处理上采取的都是基于法规准则的模式。这样一来,对已存的政治制度正义性的评价就相对简单了——我们只需看它们的法规是否和神的旨意或者自然的标准一致就行了。而情感主义将正义建立于人类的心理之中,这样一来,给出政治正当性这一政治哲学的任务就变得艰难了。我们需要从非法律的人类心灵活动中提取出道德标准,用以评价以法律为本的政治实践。第三章里,我会论证休谟在这项任务上未获成功,第四章则将详细阐述亚当·斯密的情感主义在处理正义理论这一点上的优越性。斯密的正义理论当然也非完全原创,它的灵感来源于沙夫茨伯里和巴特勒——他们认为正义感来源于对非正义行为的愤怒和憎恨,尤其是当我们自己是这些非正义行为的受害者的时候。

16

## 一 关于人性的新科学

### 1. 对人心的观察

在哈奇森逝世后出版的《道德哲学的体系》的序言中,威廉·利奇曼写道,哈奇森和其他18世纪知识分子一样受到了牛顿主义自然科学的革新的启发。哈奇森在格拉斯哥的这位同事写道:“目睹了他们这个时代的快乐和荣耀(指牛顿在自然科学领域做出的革新)让他们放手对世界本身的结构进行观察和实验。”(SMP, Preface, Vol.I, p.xiii)启蒙时代的情感主义思想家们在这一点上是一致的,他们认为对道德和自然主体都应该采取后验的或者说是“实验性的”方法。据利奇曼回忆:

哈奇森坚定地认为真正的道德结构不是天才发明的产物,也不是形而上学推论中最精确思想的产物;而应该是由对某种力量和原则的观察而来的,而这些力量和原则就在我们的胸怀中,并为我们所知。(SMP, Preface, Vol.I, p.xiv)

这种内省的观察方法并不是当时自然科学技术的简单应用。比如说，沙夫茨伯里就坚持认为他的自我冥想 (self-contemplation) 理念是来自古代哲学的，代表着履行“认识你自己”这一箴言的最好方法。宗教情感主义者则可以根据《圣经》的权威来为他们经验心理学的方法辩护。参照圣保罗，当犹太人通过神启得到上帝的法律时，外邦人“自己就是自己的律法……当他们表现出对律法的需求刻在他们心里，他们的是非之心将同作见证” (Romans, 2:14—15)。

在这里，对于“心”的强调是必要的。因为在启蒙情感主义者那里，只要通过审视就可以看到道德本性是建立在利他的欲望之上的。这种利他的欲望常常被涵盖于“仁爱” (benevolence 或者 beneficence) 这样更广的概念之中。<sup>3</sup> 仁爱在这里并不是一个冷冷的、对利他主义原则的承诺，而是温暖的、对他人利益的关心。在今天，我们宽泛地认为这种“温暖”源自“感觉” (feelings) 或者“感情” (emotions)。“感觉”在18世纪已经被广泛应用，而感情则在现代英语世界才逐渐兴起。<sup>4</sup> 在18世纪的英文文献里用来表述情感的最常见词汇是“passion”和“affection” (两者都是感情的意思)。这两个词语常常被同时甚至互换着使用，其分别在于，相较而言，前者常常带有一种负面的含义。在拉丁基督教传统里，affectus联系着对上帝的爱和经由上帝指令对邻人的爱；而passiones则联系着难以驾驭的世俗欲望。休谟采用passion是故意和一般基督教的用法相左的，他将其区分为冷静的感情 (calm passion) 和激烈的感情 (violent passion)；哈奇森的用法更加主流，他称前者为平静的感情 (tranquil affection)。最后，从那时到现在都常用的一个词汇是sentiment\*，在18世纪它常被用来描述含有较强认知因素的感情现象，比如说充满热情的道德信念。

虽然沙夫茨伯里、巴特勒和哈奇森认为仁爱的欲望可以来自

---

\* 本书中大多译为情感，如：情感主义。

不同的感情,但他们都同意我们分享他人感情能力的一个重要来源就是利他欲望。在这里,词汇语义的理解就更棘手了。在英文里“compassion”(同情)\*一词来源于拉丁语的“一同遭受”或者“一同感受”;这和“sympathy”(同情)的希腊语来源是一样的。<sup>5</sup>pathos和passion的双重意义\*\*导致了sympathy和compassion的语义模糊。狭义来说这两个词语都可理解为分享他人的(不幸)遭遇,而广义来说则可以表示感情的分享,不管是幸福的还是不幸的。18世纪的学者们多用sympathy代指这种广义的感情分享,而用compassion和pity这两个词语来表达分享不幸这种同情的狭义的用法。<sup>6</sup>在欧陆哲学对pitié和Mitleid这两个词的讨论中,我们常常可以看到对痛苦和不幸的强调。在18世纪的英国启蒙哲学家对“sympathy”的讨论中,这一特性则是鲜见的。<sup>7</sup>“人性”(humanity)和“同胞之情”有时候也被这一时期的英文作者们用作广义的同情的同义词。<sup>8</sup>沙夫茨伯里和哈奇森用拉丁文sensus communis来表达类似的感情,虽然这个词语一般的意思仅仅是“常识,共识”。<sup>9</sup>

这些用来表达感觉或者分享感情的词语之间,都存在着微妙的差别,但在日常用语中这些差别常常会被遗忘。休谟就说过:“完全合适又准确地来谈论心灵的活动是非常困难的,因为通常的语言很少对心理活动做出精细的区分。”(T, 1.3.8.15)可惜的是,18世纪的英国情感主义者们不像今天的哲学家一样会采用一套严格定义的术语系统,他们用标准的英文来讨论同情(包括sympathy, affection, passion等词语囊括的现象),所以有时候这些讨论和它们所使用的语言一样欠缺精确性。

---

\* compassion的通常译法也是同情,和sympathy相同。在这里compassion这个词汇意义并不大,因此不做特别区分。当重要的时候,译者会标注出原词为compassion还是sympathy。本书中compassion与sympathy均译作“同情”,在需要注意其分别的地方译者会进行标注。

\*\* pathos可指痛苦,也可指同情。

## 2. 斯多葛和“自私体系”的对话者

18 尽管启蒙时期的情感主义者在术语上并非完全统一，但他们都强调灵魂的某种力量，这一点是很清楚的。而这种力量在西方哲学传统中常常遭到鄙夷。从柏拉图和古代的斯多葛学派到斯宾诺莎和近代早期的新斯多葛学派，在对“感觉”的敌视这一点上他们非常一致。<sup>10</sup>虽然在现代语言里“斯多葛”和“情感主义”被认为是针锋相对的，然而事实上，情感主义可以被看作近代斯多葛学派复兴后的一种改良和延续，而不是完全的拒斥。第一，在将哲学看作一种治疗法这一点上，情感主义继承了斯多葛学派的思想。他们将哲学视作关于学习如何去恰当地思考、行动和感受，从而更好地生活的一门艺术。沙夫茨伯里就认为哲学应投入到实践中去。他的老师洛克所传习的形而上学和认识论的推测都被他看作无用的干扰。第二，和很多古代伦理学家一样，情感主义者们认为美德是人类自我完善的形式。美德的形式是“心灵的和谐”；相对的，“恶性……是心灵的不和谐和比例失调”(SAA, 1.3, p.129)。这种和谐之所以是一种幸福的状态，因为它是宁静而无内在矛盾或感情纷扰的。在这一点上，情感主义又和古代斯多葛学派是一致的。

和斯多葛学派所不同的是，沙夫茨伯里和他的信奉者并不认为这种和谐宁静的心理状态是冷漠或者感情缺失的结果，他们认为这是感情的平衡，或者说是恰当的感情节约的结果(IVM, 2.1.3, p.53)。巴特勒就抱怨过，斯多葛们信奉的冷漠只会让我们背离美德和仁爱。那些遵循他们教条的人“比起去除掉嫉妒、骄傲和憎恨这类感情并无明显结果的同时，倒是更成功地除掉了亲切和同情这类感情”(15S, 5, p.71)。当然，一些启蒙情感主义者相信古代的斯多葛主义者在声称要消灭自私的感情的同时并未扬言要消灭仁爱的感情。在哈奇森和詹姆斯·摩尔合译的《马尔库斯·奥列里乌斯》一书中的注释里，哈奇森声称：“斯多葛主义者的一向主张是，人性都是向着善良的感情的，这是由我们本

性的建构所决定的。”(MEM, 3.5, p.42, fn)当然,哈奇森也意识到斯多葛学派对于“理性的灵魂”的错误理解——他们“将理性的灵魂看作既不同于肉体也不同于动物灵魂的一种存在;动物灵魂包括感觉、低级的欲望和感情……理性灵魂是人本身,是人完善和幸福的基础……可以独立于其低级的部分而履行它合适、自然、高尚且幸福的职责”(MEM, 5.19, p.65, fn)。情感主义者认为,任何关于人类心理的知识都能证明这是不可能的。巴特勒写道:

对人类这样一种生物来说,仅凭理性并不足以为美德提供动机,无论这事实是否违背了一些人的美好幻想。理性必须同上帝赋予人心的感情结合起来……感情也不是弱点或缺陷;它和我们的感觉和感官欲望一样,是我们本性中不可或缺的一部分。(15S, 5, pp.67—68)

我们这里讨论的斯多葛学派或者新斯多葛学派并不是情感主义的主要对手,霍布斯和曼德维尔才是。哈奇森的第一部著作《美和美德的理念的来源》的1725年第一版的引言里写道:“在本书里,沙夫茨伯里伯爵的原则得到了解释和辩护,尤其是针对《蜜蜂的寓言》作者的攻击。”\*霍布斯、曼德维尔以及其他一些学者,被对手戏称为“放纵者”或者“自私体系”的拥护者(参见EPM, App.2:3; TMS, VII.ii.4)。他们和情感主义者在有一点上是一致的,即将伦理学视为着重于考察人类现实心理经验的活动。当然,自私体系拥护者对人心的观察是不同于情感主义者之所见的。他们也乐于承认感情是人类生活的中心,可是霍布斯主义者认为感情只会引导我们追求个人利益。所以情感主义者认为他们的首要任务是辩护和论证人性中具有社会性的、仁爱的一

\* 《蜜蜂的寓言》为曼德维尔的著作。

面——从而驳斥那些认为感情天生只能是自私自利的理论。他们的次要任务才是论证这样的社会性是来自感情中的而非理性。

既然情感主义和自私体系之间的争论在于人类心理的经验性现实,那么这个争端也只能用经验性的方法来解决。巴特勒写道:“如果有人严肃地怀疑在人心之中是否存在对他人的善念,那么,可见人是这样或那样被构造的……这个问题只是一个人类自然历史的问题,而不是诉诸理性后即可被证明的问题。”(5s, 1.6, pp.27—28, fn)用观察到的事实来证明仁爱行为的存在的垢弊就在于,这样的例证总是可以经重新阐释,而变为符合自私体系预设的例子。沙夫茨伯里抱怨道:“霍布斯主义者将会这么解释所有的社会感情和自然感情,将它们都变成了合乎自私理论的例子。”(SC, 3.3, p.74)于是沙夫茨伯里、哈奇森和巴特勒投入了相当多的精力用来应对那些将仁爱的感情放入自私框架的尝试。比如,霍布斯认为对他人不幸的同情其实只是害怕这样的不幸会降临到自己的头上。<sup>11</sup>巴特勒承认这样的恐惧是现实存在的,可是当我们谈论同情的时候,我们并非在谈论这样的恐惧之情。怜悯和同情的经验在现象上与对恐惧和害怕的经验是截然不同的,况且这样的怜悯之情是在我们完全安全、不受任何威胁的时候也是可以感受到的。(参见 15S, 5, pp.64—66, fn)哈奇森和沙夫茨伯里给出了不胜枚举的此类证明。<sup>12</sup>

与其将霍布斯主义和情感主义的交锋一一列举,不如给出一个最有力的证明。在这里,我将用这个有力论证来结束这一小节的内容。它将证明为什么我们不能将人类的本性理解为完全自私的。哈奇森的著作中提到过这个论证的不同版本<sup>13</sup>,不过它最清楚形式出现于巴特勒的《对邻人的爱》这一讲座中。巴特勒论证,自私绝非人心中的唯一原则。自私的意义在于去满足我们的各种欲求,而我们的各种欲求都有其自身的心理机制。巴特勒解释道:“若被对自己的爱完全占据,而未给别的原则留下空间,幸福或享受就变得完全不可能了;因为要幸福,



我们就必须拥有某些感情,而这些感情的前提是先对他人付出。”(5S, 2.9, p.48)

也许我们可以将满足爱和仁爱之类的欲求都当作追求个人幸福的手段。巴特勒的论证虽然和这一设想有些矛盾之处,但并没有完全排除这个可能性。<sup>14</sup>可是巴特勒认为基于心理机制的现实,这么做只会剥夺人生中的某些愉悦,因此只会让我们不幸。因为这些愉悦只能通过以其为目的的追求才能获得,而非以其为手段。将朋友和爱人仅当作取悦自己手段的人,是不可能完全享受友谊和爱情所带来的快乐的。这样的态度和友谊、爱情所需的态度无法兼容。由爱和友谊而来的快乐基于将对方看作具有独立的本质价值的个体。在巴特勒看来,我们所追求的一些别的目标也是一样——只有不将它们作为取悦自身的手段时,对他们的追求才可能让我们幸福。他说道:“即使是出于自爱,我们也该努力消除这种过分的(以取悦自己为目的的)对自己的考虑。”(5S, 4.9, p.49)

就如同暗含在仁爱这一概念中的,我们对他人利益的关心是基于他人利益本身的,而不是将其作为手段的。只有以其为目的的追求,才能被视作仁爱。就如沙夫茨伯里所说:“如果一个人对他人大有助益,但他所在乎的只是自己的利益,而并不在乎他人利益也不为其喜悲。这样一个人,是无论如何也不能被称为仁爱之人的。”(IBV, 2.2.3, p.103)巴特勒认为仁爱和让人生愉快的其他欲求并非截然不同,他们的共同之处正在于此。“仁爱与自爱不是同一回事,但这不是对仁爱心存偏见的理由;我们通过一些原则(如仁爱)可以实现自爱,然而这些原则并不是自爱本身。”(5S, 4.11, pp.49—50)所以“其他感情对相应追求有多尊重,仁爱和对公利的追求就有多尊重自爱和对私利的追求”(5S, 4.16, p.53)。确实,通过自省我们可以看到,根植在我们心中最强烈、最基本的感情之一就是对他人的仁爱之情。因此,让对他人的仁爱之情带领我们去追求它自身的目的才是通往幸福的唯一道路。

### 3. 理性与反思

即使在如此大费工夫地澄清关于仁爱之情的的事实后，情感主义者依然担忧，这样的感情会不会太过强大而扰乱情感平衡。巴特勒说道，“……必须意识到任何情感都可能增长太过而超出其恰当比例”（15S, 6, p.79）。有时我们必须调控这些仁爱的欲求，比如沙夫茨伯里所说的“怜悯和同情有时太过强烈，反过来危害到自身的目的”（IVM, 2.1.3, p.51），因为“过度的怜悯让人无力施以援手”（IVM, 1.2.2, p.16）。当然，有时候我们也需要出于别的原因去限制仁爱的欲求。

理性的作用不能被忽视。启蒙情感主义者从未试图否认理性在决定我们行为中的重要作用，他们只是否认理性可以单独地决定我们的行为。巴特勒在解释《圣经》里关于“道德律是写在我们心中的”这一命题的时候，认为“心指的是整个感情系统（包括理性），在经文里和在道德主体上，‘心’这个词都是这个意思”（5S, 5.11, p.60）。为了达到其目的，仁爱必须靠理性来弄清达到目的的最佳手段。这样看来休谟并不是第一个把理性当作“感情的奴仆”的哲学家。巴特勒也发现理性可以“被看作仁爱的仆人，来帮助仁爱达到最好的结果”（5S, 5.27, pp.64—65）。如果说在这个意义上，理性是仁爱之情的奴仆，那么古代的那些导师也是他们使命的奴仆。为免仁爱危害其自身目的，巴特勒认为“理性必须参与进来，作为其向导和指引，帮助仁爱之情达成目的”（5S, 5.27, p.65）。而当理性未能履行职责时，往往会对他人产生可怕的伤害。哈奇森认为这就是为何我们常将道德行为称作理性的，而将不道德的行为称作非理性的。我们自然地预设他人和我们拥有同样的仁爱之情，而把一切不道德的行为归结为他们的理性的失败——在考虑达到仁爱目的的最佳手段这一任务上的失败，而不是因为他们不为仁爱之情所动（参见ENC, 2.1, p.148）。哈奇森指出，正是这样的思考习惯，导致我们对“理性”这个词的用法产生歧义，用它来指称“为道德感所认同的东西”（ENC, 2.1, p.154）。这么说并不是在否认理性和道德的

关联性,哈奇森写道:“大概没人会做公开伤害他人的事情,除非是基于错误的信念……美德往往由真知而来,恶行往往由妄念而来。但这并不绝对。”(ENC, 2.3, p.169)

22

理性在平衡感情上的作用固然可观,“反思”(reflection)这个为启蒙情感主义者所称道的能力则有着更核心的作用。虽然“理性”和“反思”常常被合用,或当作近义词,但值得注意的是,后者更多的是指一种自我的审视和观察,而非理性的思考。在18世纪,反思这个概念主要来自洛克,他相信所有知识都来源于经验。经验的来源有两种,一种是通过“感知”(sensation)对外界的观察,另一种是通过“反思”对我们内心运作的考察。<sup>15</sup>沙夫茨伯里很大程度上拒斥了他老师的认识论理论,这倒并不是说他认为洛克的认识论是错误的,更准确地说,他认为洛克的认识论没有什么用处。不过他倒是继承了洛克对反思的重视,在他那里反思被诗化地称作“独省”(soliloquy)。与洛克不同的是,沙夫茨伯里对以感情为对象的反思分外重视。“对于一个有能力对事物产生大致概念的生物来说,他(它)感情的对象不仅包括外界的对象,也包括他自己的行动和感情。比如怜悯、善意、感恩之情以及那些相反的感情都可成为这种反思的对象,从而被引入心灵。”一旦我们的感情变成了反思的对象,道德情感就成为一种以我们自己和他人的感情为对象的反思性认同或不认同。正是因为我们拥有这样的反思性情感,我们才将仁爱视为美德而不仅仅是一般的善举。就如沙夫茨伯里解释的:

让我们设想这样一个匮乏理性因而无法反思的生物,他(它)拥有一些好的品行和感情,比如对同类的关爱、勇敢、感恩之心以及怜悯之情。若你赋予他(它)反思的能力,他(它)便会立即认同感恩之心、善意、怜悯等诸如此类的社会感情,而且认为它们无比的高尚,它们的反面则无比的可憎。这就具有了持有美德的能力,具有了是非感。(IVM, 1.3.3, p.31)

沙夫茨伯里将道德情感看作反思性的、第二层次的情感。而且这种反思性的、第二层次的情感是以仁爱的第一层次情感为对象的——沙夫茨伯里的这一做法被后来的情感主义者们以不同的方式继承和发展。巴特勒就将这个反思能力称作“良心”(conscience)。在对于《罗马书》第二章第十五页的解读中,他区分了“良心的鉴证”和写在异教徒心中的法则。心中的法则意指“对于善意和同情的自然倾向……人的这一部分缺乏反思的本性……让他们走向社会”。而良心则是“一个具有优越性的反思性原则……这个原则区分了每个人心中内在的原则和他外在的行动,而且会对个人自己和他的行动进行评判……正因为这种反思原则的存在,个人才是一个道德的主体,才是自己的法则”(5S, 2.8, p.37)。巴特勒对反思性良心的权威性无比重视(这点将会在后面有所讨论),但同时,他对于它的确切性质和运作方式却有意地模糊带过。良心似乎需要利用到人心的每一部分功能,虽然巴特勒没有明确地说到底是怎么个用法。他认为,它可以被“认为是一种对于心灵的感知和理解,或者两者的综合”(5S, Dissertation 1, p.69)。

相反地,哈奇森则对这个反思性的道德功能的性质和运作给出了十分详细的表述,他将其称为“道德感”。别的情感主义者虽然也偶尔用到这个词,哈奇森却是真的在字面意义上使用“道德感”这个词的。哈奇森认为除了洛克主义的视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉这五种让我们能认识外在世界的感官外,我们还拥有一系列目前还未被认清的内在的感官能力。他坚信我们拥有这种洛克主义的反思性能力,通过这样的能力我们能观察自己的感官并评估它们的对象。他认为反思的能力就好像我们其他的感官一样,是真正的字面意义上的一种感官。就如同味觉或嗅觉,这样的反思性情感是天生的、自动的,和其他的官能一样。哈奇森在他1725年的著作《美和美德的理念的来源》中最早提出如上主张。他首先论证的是人对于美或者审美具有内在感官。“这种感知能力是一种感官,因为它和其他的感官一样;当美的概念直接

呈现在我们面前时,由其而来的快感并不由别的任何知识而来。”(IBV, 1.1.13, p.25)当关于美的第六感被论证后,他继续论证道:“不难看到,还存在另一种这样的反思性感官,它一样也是天生的,它决定了人们对哪些行为、人格和感情感到高兴。”(IBV, Preface, p.10)这个第七感就是道德感,哈奇森认为它自动地认可仁爱之情,否定恶意。

别的哲学家可能还在根据人类心理的基本原则来解释我们对仁爱的反思性认同,而哈奇森则直接认为对于道德感不需要更深一层的解释了。在他看来,它是由上帝安置在人类身上的,为了他更高的仁爱目的,这点是很明白的。哈奇森承认他的批评者们会认为这种道德感是一个“神秘的品质”(IBV, 2.7.3, p.178),它没法被解释;这就好像莫里哀的讽刺故事里,医生借助鸦片的“催眠属性”<sup>\*</sup>来解释鸦片是怎么催眠的一样。休谟和斯密都对哈奇森这神秘无解释的道德感进行了批判,他们认为“试图用人类心灵的原初直觉来解释道德感”(T, 3.3.6.3)是“十分荒谬的”(T, 3.1.2.6)。道德情感的基础确实可以被追溯到一些基本的心理现象,最明显的就是同情这个现象。休谟和斯密都批判哈奇森在这一点上的保守,导致他未将自己的学说更推进一步。斯密写道:“自然……在此处和在其他地方都是一样的严谨,由某一原因产生多重”的效果。”(TMS, VII.iii.3.3, p.321)<sup>16</sup>如果在道德评价中有任何没法追溯到基本心理原则的东西,那么“我很想知道它到底是什么,只要你能明确地告诉我它是什么就行,至于要将它归于道德感或者其他什么功能我都毫无异议”(同上, VII.iii.3.16, p.326)。

在晚期的著作中哈奇森回应道,只有道德感可以解释道德判断的自动性,这也导致了21世纪心理学界对天生道德功能的重新研究。<sup>17</sup>

<sup>\*</sup> dormative power, 该词的典故来自莫里哀,一个医生在解释为什么鸦片能催眠的时候声称,这是因为鸦片具有催眠属性“dormative virture”,而没有做出其他任何实质上的关于鸦片药物性的解释。

哈奇森写道：“在我们进行任何考虑，深究一个人的品格之前，我们就会立即对爱和善意产生喜爱之情，而并不是在经过对个人道德品格的评价之后。”（SMP, 1.3.5, Vol.I, p.48）只有天生的道德感才能解释这个现象。对于这一点，我们可以用休谟的论断来反驳。包括道德评价在内的很多精神现象，“都是基于之前的看法和反思的，这一点不会逃脱哲学家的细心检视，虽然做判断的人自己往往忽略了这点”（T, 2.1.11.3）。这是事实，无论这些精神现象发生得多么“立刻、迅速”。近年来，关于哈奇森的“先天道德感”这个概念有了一些复兴，而休谟和斯密对哈奇森的反驳则又一次被用在了反驳这样一种复兴中。<sup>18</sup>为了有别于哈奇森，休谟和斯密极少使用“道德感”这个词，他们使用得更多的是“道德情感”这个词。

## 二 神学基础和形而上学基础

### 1. 美德的快乐

与当代心理学学者不同，启蒙情感主义思想家很快从描述性问题转移到了规范性问题。沙夫茨伯里坚持认为，一旦我们能适当地描述道德心理原则，“就该继续询问我们对美德有何义务，我们又是为何去追寻美德的”（IVM, 2.1.1, p.45）。值得注意的是，在这句来自18世纪的引文里，“义务”这个词有着比今天更广泛的含义。有义务去做某事，仅仅表示有充足的理由去做它，且这理由足够充分，排除了不去做它的可能性。这个决定性的理由可以是自利的，也可以是不涉及利益或者道德的。<sup>19</sup>沙夫茨伯里对这个在当时被称为对美德的“自利的义务”的论题很感兴趣。他写道：“如果将义务理解为自利的、充分的行为动机，那么要追求自我利益，明智的做法就应该是去追求美德……因为只要想想便知，源自美德的快乐高于任何其他享乐。我们可以在这个意义上理解义务。”（IBV, 2.7.1, p.177）

在沙夫茨伯里看来,源自仁爱与美德的快乐有两个来源。第一个来源是仁爱之情直接带来的快乐。这种快乐和其他所有享乐具有一个一样的性质;若无法同人分享,这种快乐会失去风味。沙夫茨伯里写道:“同情带来的快乐无处不在,我们生活中任何值得称道的快乐和享受中,都能看到同情所扮演的重要角色。”(IVM, 2.2.1, p.62)更重要的是,我们能“自由而毫无保留地”享受仁爱所带来的快乐,因为它不会破坏情感的整体平衡——这类快乐十分少见。沙夫茨伯里写道:“贪享仁爱之情也没有别的坏处,它只会让人更加善良,享受更多的社会乐趣。”(SAA, 3.2, pp.191—192)

除了直接来自仁爱之情的快乐外,快乐的另一个来源是感情对自身反思性的认可。沙夫茨伯里写道,“所有具有理性和反思性的生物都因其天性,会对自身行为和心灵进行审视”(IVM, 2.2.1, p.69),也正是由于这个缘故,“由善意和诚实而来的行为会赢得心灵的赞许和认可,会让灵魂欢愉”(IVM, 2.2.1, p.61),也只有这样,人才能得到幸福。因而我们的目标是“一个这样的心灵,它安宁平衡,因而能自由地审视和反思自身”(IVM, 2.2.1, p.66)。

沙夫茨伯里如此重视美德带来的快乐,所以他对美德自利性论点的敌视实在是有点出人意料。他不仅批判霍布斯主义的将正义和道德视作以自利为根基的人造物这样的观点,也痛斥神学家们将道德视为建立在神圣奖惩之上的观点。沙夫茨伯里认为,包括他的导师洛克在内的基督教道德学家们“将道德和实利挂钩,满嘴都是它能带来什么奖励,让人弄不清道德究竟是什么,什么才是值得奖励的……若只是因贿赂或恐吓而诚实行事,并不能代表诚实真正的价值”(SC, 2.3, p.61)。虽然沙夫茨伯里和他的对手一样认为美德是通向快乐的唯一路径,可他也认为,真正道德高尚的心灵是不会考虑快乐的——如果这些心灵还未被宗教或哲学蛊惑的话。他写道:“一个普通而又诚实的人,若他既未受哲学影响,又未被自私自利的想法所影响,在面对恶行时,他所

- 26 给出的答案只能是他无法接受这种恶行,还有他对恶行的天生厌恶,这种厌恶如此之强,不可遏抑。”(SC, 4.1, pp.82—83)如果巴特勒对之前提到的自私系统的论证是正确的话,那么之所以美德能带来如此巨大的快乐,其原因正是品德高尚的人绝不会将美德仅仅看作获取快乐的手段。

以上观点的问题恰恰在于它将哲学反思性排除在外,而这种反思性在沙夫茨伯里看来,对于达到人格至善是至关重要的。沙夫茨伯里的读者也会意识到促进个人利益的最好方法便是通过道德的、仁爱的情感——哪怕他们以前并未意识到这一点。一旦有了这样的认知,便很难在帮助他人时不将这样的利他行为在某种程度上看作是利己的。沙夫茨伯里认为这样的认知将毁掉仁爱之情的道德价值;巴特勒更加绝对地认为这认知会连仁爱之情所带来的快乐都一并毁掉。

哈奇森则优雅地绕开了这个死结。因为在他看来,“无论是仁爱还是别的感情欲望,都无法直接被意志唤起”(IBV, 2.2.3, p.220)。感情和欲望是“先于对利益的选择而由天性决定的。一旦我们认识了其他的具有情感或理性的生物,能感知他们的快乐与痛苦,他们(的感情和欲望)就会唤起我们的行动”(ENC, 1.4.2, p.67)。让我们设想一个有反思能力却无仁爱之情的生物,如果“他”意识到只有仁爱之情才能使自己快乐,于是决定去努力获取仁爱之情——这样的尝试绝不会成功。同样,对于现实中已经具备这些感情的人来说,哪怕认识到这些感情是快乐的关键,也并不能改变以下事实——我们从来无法直接控制这些感情,不能用它们来达到特定目的。哈奇森认为,“重中之重是要增强这些感情,通过经常的沉思和反思”(ENC, 1.6.1, p.111),虽然他对我们能在多大程度上能增强这些感情持怀疑态度。

沙夫茨伯里则有不同的看法。他认为,虽然我们无法直接决定要在某刻感受某种仁爱之情,但经由反思,我们可以通过“改良”,“将社会性的友爱之情引入我们的内心”(IVM, 2.2.1, p.67)。假以时日,我们



不仅能够将第一层次的仁爱之情引入我们的灵魂，更将能改变反思性的道德情感。沙夫茨伯里认为，“我们将能尊重与重视，认可与不认可，如我们所愿”（MRT, 3.2, p.114）。对他来说，我们能在一定程度上控制情感和反思性情感这一点极为重要，因为沙夫茨伯里认同斯多葛的这一原则——我们只应从我们能控制的范围内寻求快乐，而不应该理会不在控制范畴内的东西（参见MRT, 4.1, p.122）。既然由美德而来的快乐 27 在我们力所能及的范围内，而我们又不应本末倒置地为了快乐而去追寻美德，那我们到底为什么追求美德呢？沙夫茨伯里认为，必然是些非自利性的理由。这种对道德的“非自利的义务”在他看来来源于自然神学。

## 2. 自然的标准

虽然沙夫茨伯里谴责那些以利益为本，以美德为手段追求快乐的人，他也多次赞扬那些“有意按照自然标准”（SAA, 3.3, p.218）培养自身品格的人。在这一点上，他灵感的来源仍是斯多葛学派和其他古代伦理学家。哈奇森注意到，“斯多葛学派将美德定义为情感和动作与‘自然’间的一致或和谐”（MEM, 4.29, p.53, fn）。在这一点上，他们与柏拉图和亚里士多德是一致的。对于沙夫茨伯里和他的古代前辈来说，整个宇宙是一个有序的、有目的性的整合；它由有序的、有目的性的部分组成。它们被设计得能和谐地运作。要认清任何现象，无论是自然的还是人为的，我们都必须先认清它被设计的目的，或目的因。沙夫茨伯里在这里借用了18世纪十分流行的手表工匠的比喻：

如果一个路人偶然地走进一间钟表店，并决定学习关于手表的知识，那他会询问每个部分是由何种金属、何种质料所制成……然而，如果他对这物件的用途一无所知，又或者对它如何达到它的目的一无所知，那无疑，这样一个人对手表的真正性质是一知半解的。（SAA, 3.1, p.181）

在不知道一个现象的目的或者目的因的情况下，我们对它的任何解读都不可能是完整的。我们对道德现象与心理现象的认知也是如此。沙夫茨伯里对仁爱之情和对宇宙作为一个和谐整体的看法决定了他的立足点。他认为，我们的自然情感和反思情感的目的是追求他人的利益，是对更大的秩序系统之整体利益的追求，这个整体当然也包括我们自己。个体人类的存在是为了整体，而不是为了自身。只有追求这个自然给与的目的，我们才有可能获得快乐。我们在这个目的性的宇宙中所处的位置，也为我们提供了追求这个目的的原因——因为它被分派给了我们，至于个人的快乐，那只是副产品。

28 古代的斯多葛学派也有类似的结论。与沙夫茨伯里不同的是，他们并未借助仁爱之情，而是从局部和整体的关系得出这一结论的。他们认为如果对宇宙的目的性进行理性的探求，自然法(natural law)是可被发现的。这一结论被近代早期的理性主义者所复兴。因为沙夫茨伯里的观点与此基本一致，理性主义的自然法也可以被视为他伦理学的基础；当然这一点是值得商榷的。比如18世纪英国理性主义者理查德·普莱斯就认为沙夫茨伯里和他同属一个学派(鉴于他诉诸宇宙论神学的理论)，而情感主义者则认为沙夫茨伯里和他们属于同一学派(因为沙夫茨伯里对感情平衡的重视)。<sup>20</sup>休谟认为，虽然沙夫茨伯里基本上是个情感主义者，但是这位“优雅”的伯爵在一些基础的问题上并没有“完全脱离困惑”(EPM, 1.4)。

沙夫茨伯里和巴特勒、哈奇森一样，也对自然神学有所依赖。三人学说的框架在本质上都是近代早期的科学解释性框架，这种科学解释性框架需要对自然的目的或者它的创造者给出目的因和动力因上的解释。这就有别于仅仅对现象做出无目的的解释。18世纪在科学史上是一个转折的世纪。也正是在这样的时代，哈奇森可以既认为“只有动力因可合适地被称作原因”(SM, 1.4.5, p.93)，又认为“我们不应将目的因排除出物理学”(SM, 3.5.3, p.183)。如果说目的因在自然哲学和科学

中都占有一席之地，在道德哲学里，它的作用则更加重要。巴特勒就认为，在道德哲学领域内“对目的因的观察……为我们展现了生命的目的是什么，我们的义务又是什么；并且用特别的方式让我们执行这样的义务”（15S, 6, p.74）。

如果说沙夫茨伯里对自然神学的信仰让他向理性主义自然法理论靠拢，那么哈奇森的则让他向神圣指令理论靠拢。哈奇森写道：“任何相信整个宇宙，尤其是人是神的造物的人，都期望在人类的结构和设计找出些关于我们的目的、生活和被神赋予的使命的证据来。”（PMIC, I.1.1, p.24）为什么我们不直接去考察神的意图，而是要在经验层面研究人类的心理特质呢？这是因为在认识论上后者更加可取。哈奇森写道：“不仅在这个问题上，我们总应从相对容易的对象入手，进而向更深奥的对象迈进；而不是根据自然的先后来决定研究顺序。”所以我们不应该“从神圣指令来推演我们的首要责任，而应该从更直接可知的，人类本性的构造来探求这个问题。当我们对人性有了足够的了解后，我们才可以进一步去推测我们行为背后隐藏着的创造者的设计为何，目的和意图又为何”（PMIC, I.1.1, p.24）。

休谟反对将自然看作一个和谐的、有目的性的整体。无论这个论断是由神创论而来还是作为神学固有的结果。在《人性论》中，休谟承认沙夫茨伯里是个“伟大的天才”，可是同时也认为他在“关于宇宙的统一法则”这一点上陷入了低俗的偏见。（T, 1.4.6.6, fn）在他写给哈奇森的一封信中，休谟表示伦理学不应依赖于对自然目的性的理解——“（他们对自然的理解）建立在目的因上，这在我看来既不具有确定性，也不具有哲学思辨性”。人类的自然使命是什么？我们在目的性的宇宙中应该扮演何种角色？休谟认为这样的争论是“无止无休的，而且对于我的（研究）目的来说太过宽广了”。<sup>21</sup>

现代世俗的道德伦理和政治哲学可能会更青睐休谟的情感主义，但我们不应因为哈奇森和巴特勒理论的宗教基础而拒斥他们的理论或

整个启蒙情感主义。相反,在当今这个宗教和哲学信念都多元化的社会里,情感主义想要为我们的道德和政治信念提供一个能被广泛接受的基础,那它便也该吸引那些认为自己的确信具有宗教或形而上学基础的人。<sup>22</sup>同时,情感主义也该吸引反对宗教和形而上学基础的人,它应该能成为一个自立的体系,不需要在理论上依靠神圣造物者或者大的宇宙系统。对宗教和形而上学的基础都持怀疑态度的休谟,正是自立的情感主义的创始人。

### 3. 良心的权威性

和沙夫茨伯里一样,巴特勒的伦理学也常常依赖于目的因。不过相较于人类的使命,他对于良心的权威性更加重视。沙夫茨伯里的“宇宙是一个和谐整体”的观念来自柏拉图、亚里士多德和斯多葛学派;巴特勒的“心灵的某一部分对其他部分具有合法权威性”这一观点也来自这些先贤。在哈奇森的译著里,马尔库斯·奥列里乌斯说道,理性的灵魂对心灵其余部分的权威性是“非常正确的,理性因其自身性质而适合指挥和管理其他低层次的力量”(MEM, 7.55, p.90)。如前所述,对心灵的等级制度式的理解可被视作道德理性主义的独特特征。在试图重新将等级式心灵的元素引入情感主义的同时,巴特勒并未完全放弃我之前提到的民主式心灵。巴特勒认为,进行权威性道德立法的并不是某个单独的心灵能力(比如理性),而是全面的心灵反思能力——也就是我们之前提到的“良心”。良心同时综合了理性和情感的观察和判断能力,来审视心灵自身的运作。

巴特勒认为,“良心和反思有着无可置疑的权威性”,因为它能审视和判断心灵的其他力量;“有着对它们绝对的指挥权,可以允许或者禁止它们”。他认为第二层次的反思对第一层次的情感的统治是由其性质所决定的,“反思性的否定比个人喜好要高级”(5S, Preface 24—25, pp.16—17)。这并不是说当良心否定第一层次的感情时,它总能是更

强的那个心理原则,可消灭所有对它的挑战。哪怕当它不能赢得挑战时,正义依旧在良心的一边。第一层次和第二层次精神力量之间的区别在巴特勒看来,“并不在于力量强弱,而是在于性质和种类”(5S, 2.11, p.38),这个区分是“任何人都熟悉的,力量和权威的分别”(5S, 2.14, p.39)。这个区分是规范性的,而不是描述性的心理学上的区分。巴特勒用政治伦理学的一个类比来解释这个区分。“就好像在民事政府,若某种力量僭越了权威,那么宪制就被破坏了;若低级的感觉或者原则超越了本质上更高级的感觉或原则,那么人的构造就被破坏了。”(5S, 3.2, p.41; 2.13, p.39; Preface 24—25)

巴特勒批判他的情感主义前辈们,没有进一步探究这个问题。他批评沙夫茨伯里:“没有将这个暗含在反思性的认可或不认可中的权威性考虑进去,是沙夫茨伯里关于美德研究的一个重大失误。”(5S, Preface 26, p.17)事实上,沙夫茨伯里并未忽视反思性自我评价的重要性,恰恰相反,如前面提到的,自我审视或“独省”在他的哲学里占据着核心的地位。沙夫茨伯里甚至先于巴特勒提出,这种反思性的自我评价“可以被合适地称为良心”(IVM, 2.2.1, p.69)。不过沙夫茨伯里确实不认为良心有任何的权威性。对他而言,良心之所以重要并不是因为它有权统领灵魂的其他部分,而是因为反思性的自我认可是快乐的必要条件。正是因为这个原因,休谟认为巴特勒的情感主义伦理学有着严重的缺陷,而沙夫茨伯里则没有这样大的问题。

休谟在写给哈奇森的信中表达了对巴特勒“良心的权威性”这一理念的反对。哈奇森早期曾接受了一些类似沙夫茨伯里的观点。年轻时的哈奇森同意,美德带来的快乐很大程度上来自反思性的自我认可,因为“反思符合美德的举动会带来快乐,反思不符合美德的举动则带来不安”(IBV, 2.7.1, p.177)。在他早期的作品里,良心或者道德感除了是快乐的必要条件外,并没有什么特殊的权威性。随着巴特勒的影响,哈奇森渐渐改变了观点。在1730年他就任格拉斯哥大学道德哲学

教授时的任职演讲上，哈奇森接纳了巴特勒将良心（他认为“良心”等同于其作品中的“道德感”）看作“统治的原则”（也就是希腊语的“to hegemonikon”）的看法；良心是“由我们本性决定，统领一切的原则，且此种统领理应如此”（NSM, p.199）。在1794年的《道德哲学的概论》中，他则表明，我们的道德感能够评判心灵的其他力量，这正证明了其权威性。他写道：“这种高级的感知能力是整个生活、各式力量、情感和设计的判断者。这个神圣的道德感或者良心……是人类的统治性力量，这一点由其自身性质决定。”（PMIC, 1.1.12, p.40）

对于哈奇森的《道德哲学的概论》，休谟抱怨道：

看起来你接受了巴特勒博士对于人类本性的意见，认为道德感除去它本身的力量和持久力以外，有一种特别的权威性。因为我们总觉得它应该占优势。但是这仅仅是一个直觉或者原则罢了，它确实在反思性上认同自身，而这一点对所有的这类东西都是通用的。<sup>23</sup>

休谟知道他对巴特勒的反驳应该对哈奇森有一定的作用。从良心或者道德感的反思性自我认可中引出权威性这样的观点，哈奇森以前可不是这么认为的。在早期作品里，哈奇森甚至都不认为道德感可以对自己进行评价。虽然在我们的反思中，道德感可以认可或者不认可我们的行为和感情，“不能将道德评价加之于接受道德属性的感官，或者将他的道德感评个对错，就好像无人能说味觉是甜是苦，视觉是直是曲，是白是黑”（ENC, 2.1, p.149）。这个类比存在一个明显的问题。视觉让我们能评价可见的物体，味觉让我们能评价可食的物体，视觉和味觉它们本身都不是自身可见，或可食用的。与之不同的是，我们的道德感让我们评价人类的情感和行为；但既然这些评价本身也是人类情感，那它们也应成为道德评价的对象。任何官能或评价能力，如果本身的运

作在自身可以评价的范围内,则皆是可以进行自我评价的。所以休谟认为人类的许多能力都是可以自我评价的,道德感不过其中之一。巴特勒和晚期的哈奇森则认为,因为我们觉得本该如此,我们的良心或者道德感具有特殊的权威性。可是当我们说在与其他的心灵能力的矛盾中,正义站在良心的一边,这本身不就是一个道德判断吗?这不正是人类道德功能的自我评价吗?休谟指出,这恰恰就是个自我评价的例子。 32

休谟进一步观察到一种能力在自我评价中总会对自己给出积极的评价,考虑到它是在给自己的案子做判官,这不足为奇。不过要说它因此而具有对心灵其他部分的权威性,单单用自我认可这一点做论据则太单薄。在青少年时期,我那青涩的幽默感总让我觉得自己的笑话最好笑不过,但我们怎能仅因为它的自我认可,便将这幽默感视作权威呢?确实,智力可以自我反思,可以评价那些它让我们相信的东西是否真的准确可靠——就好像道德能力也可以自我反思,从而判断它们的评价是否真的中肯又值得称赞。但是这有什么重要和特别之处呢?审美能力也可以反过来自我反思,评价自身的审美品位是否高雅脱俗。但为什么就因为某种精神能力可以自我认可,它就该被视作在规范层面具有权威性呢?<sup>24</sup>

巴特勒和哈奇森当然可以对这样的问题给出一个神学上的回答:自我认可可能是来自造物主的信号,以表明他的意图——这个能力应该在这领域内具有权威性。爱比克泰德的一篇真伪未辨的遗篇里也曾提到过关于良心的权威性的类似观点。这在哈奇森《道德哲学的概论》的引文中被提到过:“上帝让人服从他们自然良心的统领。我们应永远遵从这个统领者,否则便是对上帝的不敬。”(PMIC, p.6)也许这就是为什么在良心的权威性这一点上,异教徒休谟的论证没有能够成功地让哈奇森放弃他从沙夫茨伯里那继承的思想并进一步向巴特勒靠拢的缘故。相反,在哈奇森最后的作品《道德哲学的系统》中,巴特勒对他的影响更加明显,这种影响不仅表现在良心的权威性这一点上,还表现在

对上帝权威的若有若无的理论诉求上。就如休谟所言，在哈奇森和巴特勒关于良心的论证中，是上帝的权威性在为他们的体系做着规范性的工作，而不是良心自身的权威性。而休谟当然有理由拒斥这种对于神圣指令的诉求。

有一点是十分重要的——休谟并不赞同规范权威性来自某种能力的自我认可。我们务必认清这一点，尤其是因为一些著名的学者曾错误地将类似于巴特勒的看法加之于休谟。克里斯汀·考斯佳德和安妮特·贝尔就认为休谟提出了一个“规范性是直接的反思性”的理论。在这个理论中，“如果一种能力在自我评判中总能对自身和自身运作给出肯定评判，那它就是具有规范性的”。<sup>25</sup>在第二章中，笔者将讨论休谟在规范性这个问题上更为准确的论证。笔者将论证相较于巴特勒，休谟在这一点上与沙夫茨伯里更加相近。虽然在美德的快乐这个问题上，休谟既不像巴特勒那样依赖于目的论的形而上学，也不像沙夫茨伯里那样依赖于神学。

### 三 关于正义的理论

#### 1. 正义和仁爱

鉴于情感主义者对霍布斯的反感，他们对社会契约决定正义原则这一观点当然也十分排斥。诚然，在组成政府的时候，社会契约还是可以起到作用的。<sup>26</sup>沙夫茨伯里写道：“这是很滑稽的，认为在组建政府后，人就有义务善良诚实，而在自然状态却非这样。”他认为社会契约不能凭空制造出正义原则，社会契约预设着正义原则已在运作。

让一个承诺在自然状态下成为义务的理由，也同时应让其他人道主义的行为成为我们真正的、自然的义务。所以信仰、正义、诚实和其他美德的存在同自然状态一样早，否则它们根本不必存



在……在契约拟定前就喜欢作恶的人,在他认为合适的时候仍会作恶。天生的投机者当然也有理由做个文明人,但是当他发现可乘之机时,做道德的文明人的理由就可以被悬置了。(SC, 3.1, pp.68—69)<sup>27</sup>

在拒斥这种人造的正义的同时,情感主义代表了向“人是政治动物”的古典观点的回归。沙夫茨伯里写道:“我们的政治和社会能力就如同亲情一样自然和重要。”(MRT, 3.1, p.190)这就将情感主义和自然法的传统联合起来了。自然法传统的目标是寻求到某些普遍原则。依靠这些普遍原则,我们能对任何法律系统做出正义性的评判。与理性主义自然法理论不同的是,立法原则在情感主义者那里绝不是在宇宙内独立于人心而存在的,不是等待着道德形而上学的学者们用理性推演来发现的。就如同哈奇森所言:“对于情感主义来说,自然法是通过内在反思我们的构造,通过思索人类的行为得出的结论;是关于人心将自然认可何种行为的考量。”(SMP, 2.17.2, Vol.II, p.119)

在这一章谈到的三位哲学家中,只有哈奇森试图发展出一个完整的自然法系统。沙夫茨伯里和巴特勒的哲学与政治的相关性甚微;哈奇森对法律公正性的侧重是他们无法比拟的。沙夫茨伯里就认为当所有人都达到了灵魂中情感的平衡,正义的政体就会应运而生。他写道:“公众精神只由社会感和合作关系而来,所以道德和好的政体是一致的。”(SC, 3.1, p.67)尽管哈奇森对沙夫茨伯里的理论有所补充,不过他 34 也大体上同意道德和政治的一致性,认为政治上的正义是个人仁爱衍生的结果。

哈奇森认为仁爱可以从两个方面决定自然法。第一,我们对特定个人的仁爱能带来正义原则。哈奇森写道:“基于我们对是非的自然理解和对他人的同情,我们认可任何人为了自己或友人谋利的行为,在不伤害他人的前提下。这种认可不需要参考任何一条法律或者公众

利益。因此，在不伤害他人的前提下，任何人都有谋求自己或友人利益的权利。”(PMIC, 2.2.1, pp.111—112)这也就是私人财产权的基础；哈奇森认为我们不需要“借用任何成规或协议来为人们解释财产权”(PMIC, 2.6.4, p.142)。尊重他人对其劳动果实的享受，显然是对他们的仁爱之举；反之，妨害他人享受他们的劳动果实则非仁爱之举。我们的道德情感只能认可前者并否认后者。哈奇森总结道：“我们应该得出这样的论断，在非紧急情况下，去妨害他人进行劳作，这无疑是不仁爱，不正义之举。”(PMIC, 2.6.2, p.138)

第二，正义也来自我们对同胞利益的关心。哈奇森的著名论断就是仁爱让我们相信，“一个行为若为越多的人带来越大的快乐，就是越好的”(IBV, 2.3.8, p.125)。哈奇森坚信，当我们对个人的仁爱和对所有人的仁爱产生矛盾时，我们当取后者。“我们的道德感不仅认可所有的单个的感情，也认可因为普世的仁爱而对单个感情的限制。让普世的仁爱必须高于单独的感情，则是获得持久的自我认可的唯一方式。”(ENC, 1.2.2, p.33)因此，由对所有人的仁爱而衍生的正义原则就优先于对个人或者团体的。理性的功用就在于“分辨怎样的行为会对公共利益有所裨益，而避免因为偏颇而导致事后的后悔与自责”(ENC, 1.4.4, p.76)。

35 就这方面而言，哈奇森显然是后来的“功利主义”的始祖之一。他和后一世纪的功利主义者之间的明显区别在于他拒斥“后果主义”。他坚持认为“道德上的好与恶并不由外在的事物决定，而是取决于灵魂的情感和目的”(PMIC, 2.3.7, p.125)。无论结果如何，所有仁爱的情感都是好的，虽然有些可能更好。对公众的仁爱优于对个人或者集体的仁爱，这并非由于前者能带来更多的益处，而是因为我们的道德感认可前者。我们的道德感认为前者是更值得赞美的情感，因为它表达了一种更大程度的仁爱。这也是为什么政治上的正义会优于个人的怜悯或者善举；因为我们的道德感告诉我们，正义比个人情感的平衡更重要。

与此同时,如果我们不去考虑某行为可能带来的所有后果,就不能说我们恰如其分地展现了广泛且公众的仁爱。思考一下这样一个例子,一个人在考虑违反某一项法律。在短时间内,后果是利大于弊的。即使在最完美的法典下,这种情况也是一定会存在的。哈奇森承认道:“法律常常在总体上禁止某些行为,哪怕这些行为在特定情况下会变得很有用。如果普遍地允许这项行为必会带来更大的危害,尤其是考虑到那些人们易犯的错误。而恰巧,要想在这类行为里找到绝对的是和非也很难。”(IBV, 2.3.10, p.126)当我们考虑去违反法律的时候,“我们应该考虑所有的结果,即使是很遥远的,比如说人们会因此而丧失对法律的敬畏”(PMIC, 2.16.2, p.207)。在大多数情况下,“服从在绝大多数情况下有效的法律是每个人的义务”。在必须违反法律的情况下,“我们必须决心承受一切惩罚,为了整体的利益。虽然这种违反法律并不能说是罪恶的”(IBV, 2.3.10, p.126)。

哈奇森不得不承认这样一种奇特的个人权利,当他认识到在某些现实情况下我们必须遵从一些法律,哪怕这些法律不能为我们仁爱的对象带来任何好处。哈奇森称之为“外在权利”(external rights),它其实“都配不上‘权利’之名,不过是‘权利’的某种影子,这样的权利得不到上帝的认可或者来自人心的反思性认可”。外在权利来自这样一种状况,“当他人行使或享受这种权利的时候,对整个社会是有害的,也有悖于我们的人道主义、慷慨、友爱等神圣的义务;然而,由于某些遥远的原因,出于对社会利益的考虑,我们应该肯定这种权利,而不是否定它们”(PMIC, 2.2.2, p.112)。真正仁爱 and 道德的人永远不会坚持这些外在权利,但如果那些自私小人乐于行使他们的外在权利,道德的人出于仁爱原则也不该阻止他们,反而应该尊重这样的行为哪怕它是不道德的。哈奇森给出了一个这样的例子:一吝啬之人囤积财富,要求一个道德的人在其不便之时还债。

. 36

在第三章里我们会看到,休谟正是用类似于哈奇森的外在权利的

例子来论证正义不完全是自然和仁爱之情的产物，也来自人造习俗。在一封谈到《道德哲学的概论》的信件里，休谟就批评哈奇森，认为他太“胆怯而不敢从任何人造物或者人类习俗里发展理论”。<sup>28</sup>虽然大部分情感主义者都不喜欢曼德维尔，休谟却独树一帜地称赞他为“开始将人类科学放在全新立足点之上的英国先哲之一”（Intro: 7）。因为曼德维尔在考虑正义时，对于人造物、习俗、自我利益如此的重视以至于他认为哪怕是面对最卑鄙的吝啬鬼，欠债还钱也是天经地义。哈奇森则认为外在权利对社会是有用的；我们对它们的尊重不是出于任何人造原因或者自私的理由。他认为，“维系和睦的人类社会所需的法律，必然是应和自然法的”（PMIC, 2.2.2, p.112）。

## 2. 非正义与憎恶

对哈奇森将正义和美德看作仁爱这样的观点不满的不止休谟。巴特勒就认为，“仁爱和对仁爱的欲求，怎样也不能被等同于全部的美德或者恶习”。巴特勒的这种反驳是后来对经典功利主义的反驳的先驱——功利主义在乎的是整体利益的最大化，而不考虑利益的分配问题。巴特勒反驳道，如果仁爱就是道德的全部，那么“我们就不会在乎别的，而只在乎仁爱有多盛行，对仁爱的欲求又有多强烈。也就是说，对谁仁爱其实并不重要，这对象并不值得我们的肯定或否定；同样，对这人还是那人不义这问题也无伤大雅”（5S, Dissertation 8, p.73）。这显然和事实大相径庭，我们的道德判断、道德感和良心都不是这样的。巴特勒进一步写道：

假设一个人用诈骗或者暴力的方式从第二个人那里夺取他的劳动果实，而把这果实交给第三个人。他知道第三个人会因这些果实快乐高兴，这些快乐足以抵消第二个人的伤心。就算第一个人这样做并没有带来什么恶果，这样的抢夺行为毋庸置疑仍是恶

行。进一步来说,如果背叛、暴力和不义之举本身没有错,错只在它们可能为社会带来痛苦多过快乐,那么假设一个人可以从损害社会利益的不义之举中谋求到一样多的个人利益——照这个道理这样的行为也不是恶行。这和个人在面对同等量的快乐时,选择自己而非他人来享受这快乐,不是一个道理吗?(5S, Dissertation 8, p.73) 37

也就是说,巴特勒认为正义是关于个体间的公正分配的,而不是关于普遍无差的仁爱的。为了解释和为这种公平感提供辩护,情感主义者必须先从人类心理中找到它的根源。用巴特勒的话来说,他们必须解释,“撇开对单个行为会对整个社会带来多少快乐的考虑,人类为何被如此构造,以至于他们会谴责虚妄、无谓的暴力、不义之举,认可对某些人的仁爱,而不是对另一些人”(5S, Dissertation 8, p.73)。他们必须找到公平感来自何处,来自何种感情,并同时解释,“这种感情是如何让正义和公平成为行为的指导的”(15S, 9, p.100)。

沙夫茨伯里的著作中有一个十分有力的论证,虽然它并未被充分发展。他认为我们的正义感和对不正义的感知来自“一种自然的预设或者期许……憎恶和愤怒就是奠基于此”(MPR, 3.2, p.234)。巴特勒进一步发展了这个想法,他解释道,当一个人觉得他未得到他所应得的时,便会自然地感到憎恶(15S, Preface, p.xvi)。这种感情可通过同情被分享,所以个人“既可能为自己,也可能为他人的遭遇而感到憎恶”(AR, 1.3, p.53)。用今天的术语来说,若从一个道德主体那所得的少于应得的,个人的利益便遭到了损害。巴特勒于是总结道:“损害是憎恶的天然对象,事实上,人们只会对损害产生憎恶之情,而不会憎恶其他。”(15S, Preface, p.xv)<sup>29</sup> 鉴于这个心理事实,巴特勒认为我们就很容易得出憎恶之情的目的或目的因了。他写道:“憎恶自然的对象就是损害,而不是痛苦或者失去;所以很明显的,憎恶这一感情的目的就是避

免和治愈损害带来的苦痛。”(15S, 8, p.97)同情可能让我们过度地仁爱甚至做出错误的举动,在这时,憎恶之情就会让我们能维持感情间的自然平衡。他继续写道:“损害、不义之举和残酷无论如何都应该受到惩罚,然而人类自然的同情会让正义的施行困难重重。对恶习和卑鄙的愤怒则正好平衡了怜悯的弱点,解决了正义在实行中遇到的一些其他问题。”(15S, 8, p.99)

哈奇森承认,巴特勒所描述的那种憎恶无疑是自然、有用且常见的,但他否定憎恶是正义感来源这一观点。他写道:“这种感情无论被设计得多么精妙,都应服从于更高的原则的统领。”(SMP, 2.3.2, Vol.I, p.256)哈奇森认为只有广泛的仁爱,即对公众利益的关爱,才能为憎恶何时合适、何时过当提供准则。“对罪行的愤怒或憎恨,对不当行为的义愤,这都是人心中自然的感情,但却不该是惩罚的唯一原因。惩罚的原因应该来自对公众利益的关心和对无辜个体安全的考量。”(PMIC, 3.8.9, p.273)

巴特勒认为即使不考虑公众的利益,我们也可以用“更高的原则来统领”自然的憎恶。他论证道:“恶习一般由不理智地重视自己却轻视他人而来。”(15S, 10, p.117)当受害者试图控制憎恶之情时,或者试图“对伤害有自然且不过当的憎恶感时,他的愤怒程度该和其他未受此事影响的人会对此事产生的义愤一样”(15S, 9, p.108)。这样做的目标在于,对自己和他人所受伤害都一视同仁,同样愤怒。斯密后来提出的,“我们必须采用无偏私的‘公正的审视者’的角度来判断我们的憎恶是否恰当”和这一论点异曲同工。巴特勒写道:

当我们自己蒙受损害时,我们处于这样一个特殊的境地,我们无法完全认清情况,就好像眼睛没法看到自身一样。若我们可以毫无偏私地将自己放置在某一距离外,就能看到在现实中,损害常来自他人的无心或失误之举;而我们将它当作了恶意和轻蔑。从

这个合适的角度就能发现其实我们自己也常常做出无心或失误的举动,甚至也有那些恶意和轻蔑的行为。有了这样的认知,憎恶就会大幅度减少,甚至消失殆尽了。(15S, 9, p.109)

至此,斯密正义理论的所有重要元素都已经呈现。它将是那个时代最为成熟的情感主义体系,并且为建立于自然法上的情感主义最完整可信的形式提供了基础。至于发展出后来的自立、自由、多元的情感主义理论,则是休谟、斯密和赫尔德的任务了——他们所发展出的情感主义对今天的政治哲学和政治实践影响深远。当然,若没有诸如沙夫茨伯里、巴特勒和哈奇森的奠基工作,我们也就不可能见到情感主义后来的发展。

## 第二章

# 休谟的自立的情感主义

长久以来，休谟作为史上最杰出的哲学家之一，主要被认为是一个破坏性的怀疑论者。<sup>1</sup>在道德哲学的领域中，他最著名的论断就是对理性道德力量的驳斥。“理性是，且应当是感情的奴仆”（T, 2.3.3.4），似乎这句话就是他理论的最佳总结。理性一旦无法胜任，感情就自动成为了灵魂的主人。而又由于规范正当性在某些人那里，说到底其实是理性正当性；这样一来道德情感是不可能具有规范正当性的，因为它们感情的产物。于是，休谟的情感主义就被完全理解为破坏性的道德怀疑主义了。

这种看法犯了一系列的错误。首先，休谟的反思性情感主义实质上是积极而非消极的。它的核心在于论证道德情感是我们道德确信的来源，而不仅仅在于论证理性不是其来源。第二，道德情感不是感情单独的产物，而是整个与自身和谐的心灵的产物。也就是说理性也是包含在其中的。第三，只有与自身和谐平衡的心灵所持有的道德确信才可能具有规范正当性，前述观点无疑忽略了这一点。

最近一些将休谟的哲学看作积极建构的体系，而不是看作对理性主义的批驳的学者们逐渐认识到这样一点——休谟的道德哲学并不依赖于那种夸张的、理性臣服于感情淫威的论断。<sup>2</sup>相反，他的伦理学体



系旨在将我们所有的,包括理性和感情在内的心理力量纳入一个和谐的反思性平衡中。<sup>3</sup>与道德怀疑论者的角色相去甚远的是,休谟其实为我们提供了一个自立的伦理体系——这个体系奠基于道德反思的整体心理理论。<sup>4</sup>休谟对规范性政治理论所做出的最杰出和重要的贡献正是这个自立的反思性情感主义体系。此理论证明了成熟的道德情感可以基于自身来追求和遵从正义,而无须依赖于外在的权威。

40

本章前两节将侧重描述休谟自立的情感主义。第一节讨论休谟笔下的同情能力,以及同情怎样带来我们未经修正的道德情感。最初的道德情感必经修正和发展才能支持和认同社会的稳定普遍的道德准则。第二节将详细讨论这个修正和发展的过程。

第三节将着重论证,休谟的道德心理学绝非纯粹描述性的,成熟经修正的道德情感在评判行为时具有道德权威性。被稳定的反思性心灵统领的情感是人类幸福的必要条件。休谟的道德哲学绝非是在推崇道德怀疑论;他的情感主义伦理学旨在帮助我们更好地追求真正的美德,拒斥即时倾向和伪德。

## 一 同情和道德情感

### 1. 同情的性质

在《人性论》中,休谟对道德情感来源的描述更多的是建立在同情这一心理现象上的,在这一点上,休谟犹胜于他的情感主义前辈们。休谟最常用“同情”(sympathy)这一词来表达一种感情的交流功能,但是他对同情的用法也并不局限于此。在后来的《人类理解研究》和《道德原则研究》中,他对自己的哲学进行了重叙,对同情的这种详细解释基本消失了,只出现过寥寥几次,或干脆是在脚注中出现。在这两部晚期著作中,休谟对“同情”这个词的使用大幅减少,取而代之的是“人性”和“同胞之情”这样的词汇。<sup>5</sup>

无论它被冠以何名，一个人与另一个人之间的情感交流最初看起来是挺神秘的。毕竟，我们并没有直接了解他人精神状态的渠道。休谟也写道，关于他人的情感，“我们只知道它的结果，以及外在的表情和对话中的信号”，然后我们就可以从对他人感情的印象(impression)，推导出这感情的理念(idea)；就好像我们常常从印象中推导理念那样。然而当我们经历同情的时候，“理念被转换成了印象，并且富有巨大的力量和生动性，以至于那个感情本身被复原了”(T, 2.1.11.3)。

41 休谟认为，就如同我们获取关于事实的知识一样，同情也可以通过这样的方式被感情的理念复原。比如说，只要对在怎样的场景中人们一般产生怎样的感情有所了解，那仅凭这样的情景，就足以让人产生同情。即使并没有人真的在感受这个被同情的感情。<sup>6</sup>这就是为什么我们会为在睡梦中死去的，或者对自己的境遇毫不知情的受害者产生同情的缘故。(T, 2.2.7.6)确实，哪怕感情的信号和引起同情的场景都缺失，同情仍然可以通过回忆中或者想象中的理念而重现。(参见 T, 2.2.9.13)

卢梭后来认为怜悯(pitié)是种直接的直觉——“一种先于任何反思的纯粹自然的动作”<sup>7</sup>——相较而言，休谟的同情则包含着一种重要却常被忽视的认知元素。<sup>8</sup>因为他认为同情包含着对他人感情的理念和印象，这让他可以对理性的同情和非理性的同情进行区分。休谟认为非理性的感情有两种，“当它们基于对不存在的物体的预设时”，和“当在运用感情的过程中，采取了不当的手段，欺骗了自己对原因和结果的判断时”(T, 2.3.3.6)。很明显，同情可能在这两种情况下的任何一种上出错。用菲利普·默瑟的话来说，同情可能被“误放”(Misplaced)——当我们对他人的心灵产生错误的理念时；同情也可能被“误导”(Misguided)——当我们用错手段而无法达到同情指向的目的时。<sup>9</sup>为避免这样的认知错误，同情应与理性做伴，无论是在推测他人的(真实的或者预设的)感情时还是在考虑何种手段能最好地达到同

情指向的目的时。

然而怎样的理性也无法仅凭他人感情的理念,就将其还原成印象。在进行这样一个转化时,同情是和心灵的一般运作方式背道而驰的。比如一些令人恶心的食物的理念会直接让人作呕——这类从理念到印象的转化只会偶尔发生。它们只是特例,从印象到理念才是正常的心理过程。这些特例也有特殊的解释。

人类的相似性是休谟给出的解释。人类的感情在一定程度上是具有一致性的。基于我们对他人感情的易受性,这些感情的生动理念就会让我们推己及人。感情的理念就能唤起我们关于类似经历的生动的回忆;又或者,我们可以想象我们自身在面对这类问题时的脆弱性。休谟在这里依靠的是他以前的观点——在心灵中,理念与印象之间的差别仅在于“方式与生动性”。所以这两种精神现象之间的差别“是印象与理念之间的关系,可以经由某种方式而被移除”(T, 2.1.11.7)。例如,仅靠极度生动敏感的感知联系,就能将与我们相关的理念还原成印象。这样一来,同情的发生,也就是他人感情的理念被还原成一个平行的感情经验的过程。 42

休谟关于“理念”的理论的重点并不在于这个内在的运行过程;而是在于这个理论表现并解释了我们对他人同情的可见的差异性,“理念”允许并预设了这种差异性。<sup>10</sup>休谟的同情理论最主要的论断就是两个个体越相似,他们的感情相似性就越大,感情的传递就更容易也更强劲。能让我们对被同情者产生**相近感的因素**除了相似性,还有时空的接近,以及预先存在的血缘或喜爱关系(参见T, 2.1.11.6)。虽然休谟一直坚持认为在同种族内,同情任何一个同胞都是有可能的;但他同时也认为“我们必须在相似性和时空的相近这些因素的辅助下来感受同情最完美的形式”(T, 2.1.11.8)。

当同情被误用的时候,它将加强一切已存在的社会党群,加强本就相近或相连的关系。如休谟所言,相似的人相互吸引——这个基本的

社会组织原则被当代的社会学家们称作“同类相近”(homophily)的原则(参见T, 2.2.4.6)——同情得为这一原则负上责任。<sup>11</sup>这样的社会群组处处可见:宗教中的教派、政治中的党派等——这也正是启蒙思想无法逃避的难题。<sup>12</sup>就如休谟所言,同情必须经过一定的修正和演化,才能成功担任起它在公正的道德情感中的中心角色。

## 2. 从同情到道德情感

在休谟笔下有两种特殊的道德情感,积极的“认可”(approbation)和消极的“不认可”(disapprobation)。二者都不是同情或者交流性感情(参见T, 3.1.2)。休谟认为就如骄傲和谦虚一样,“无论用怎样的词语,我们永不可能,给予它们合适又恰当的定义,或给予任何感情合适又恰当的定义”(T, 2.1.2.1)。不过休谟也拒斥哈奇森怪诞的论证,他认为我们无法为“认可”或“不认可”给出原因上的解释,因为“在每一个具体事例里,这些情感都来自原初属性和原生构造”(T, 3.1.2.6)。与哈奇森的理论大相径庭,休谟认为它们来自我们熟悉的同情能力。

众所周知,休谟将美德归为对个人或他人有益,或令人愉快的品格。无论我们是否直接受益,我们都会认可这些有益并令人愉快的品格。“和我们无关的他人的快乐,只可能是通过同情让我们愉悦的。”(T, 3.3.1.8)就如受到赞许的美德会为其持有者和他周围的人带来快乐一样,恶习也会为它的持有者和周围的人带来痛苦——这种痛苦常常被同情。同情和认可的不同之处在于:同情的对象是他人品格带来的后果,这反过来让我们去认同或不认同这项品格,也就是这个后果的原因。很明显,同情的对象和道德判断的对象是不同的。<sup>13</sup>

值得注意的是,休谟对美德的讨论基于审视者在道德评价中的同情反应,而不在于行动者的同情动机。虽然如此,同情的道德评判者更会认可拥有着仁爱、同情一类动机的行动者。休谟在《道德原则研究》中写道:“最值得人类认可的就是仁爱和人道主义,以及对他人的同情

和关爱。”(EPM, 2.1.5)

在开始下面的讨论之前有一点必须明确：如前所述，给出线索我们就可以想象并同情某种感情，哪怕那些线索在事实上并未导致这种想象出的感情——同理，我们也可以认可还未有效用的美德。我们可以想象这些美德通常会产生的效果，同情那些想象出的效果。因此我们对美德的认同并不需要取决于它们的实际具体效果。杰弗里·赛尔—麦考德用关于认可的“包豪斯理论”来描述休谟的立场，在这理论里，是否对某些属性赋予认同是基于“是否适合于达到某种目的或解决某些问题的”，而不是事实上这些期望是否真的达成。<sup>14</sup>就好像一把设计得绝妙的椅子，哪怕是陈列在博物馆里而无人去坐，也仍然是应得到赞誉的。同理，休谟写道：“破布遮掩中的美德也仍是美德；由它产生的爱可能跟随个人去到最深邃漆黑的地窖或荒无人烟的沙漠，在那里，美德无法用行动表达出来，因此也无人知晓。”(T, 3.3.1.19)在第三章中我们将看到，理解休谟伦理学中的这种“包豪斯”元素，对于理解他的正义理论来说是至关重要的。

### 3. 多样的同情和道德情感的偏见

道德情感是基于对所有人的同情的，因此，要想被称为道德情感，对被评判者的正面感情不应只是源于某种品格对我们个人的影响。也就是说，道德评判和基于自我利益的评判是不同的。休谟认为：“敌人身上的优良品格会损害我们的利益，但这些品格仍然应得到尊敬。”(T, 44 3.1.2.4)当然，个人心怀的敌意常常让人相信敌人必然是邪恶的，让我们混淆基于个人利益的情感和道德情感。一些评判表面上看起来是道德评判，实质上不过是伪装下的基于自我利益的评判。<sup>15</sup>

有些学者将以下观点加之于休谟：道德评判中一旦存在偏见，就证明这些道德评判由个人利益而来，并不是真正的道德情感。<sup>16</sup>然而事实上，虽然休谟也认为基于自我利益的情感常常被误认为是道德情感，

但他认为真正的道德情感仍然可以是偏见的。毕竟，道德情感由同情而来。在面对与我们有关系的人时同情会更加强烈；比如与我们有血缘关系的人，我们喜爱的人，和我们相似的人，以及和我们距离近的人。休谟写道，“由于这个缘故，我们最自然的道德情感”会更加偏向有利于我们友人和爱人的人(T, 3.2.2.11)，以及品格和我们相似的人，或最容易为和我们相似的人带来快乐的人(参见T, 3.3.3.4)。我们必须区分本质上非道德的评价和带偏见的道德评价。若我未考虑朋友的品格对他人的影响，而直接认为他是具有美德的，我就是在混淆喜爱之情和道德认可。当我考虑了他的品格对和我有关或相似的人的影响时，也就是那些我天然更容易同情的对象时，我对他的评价就是道德的，虽然这也是带着偏见的。<sup>17</sup>

即时的道德情感易带偏私，因而不同个体对一样品格的判断也有差异。若道德评价只关系到感情，那么这些分歧要如何被解决就不甚清楚了。有老式的想法，认为在情感主义那里，美德如同外貌上的美丽一样是存在于评判者/审美者的眼中的。于是道德评价之间的分歧就无从调和了，就如我们无法调和审美品位之间的分歧一样。在《人性论》中，休谟好像真的有这种道德相对主义的倾向，他写道：“道德的善恶是基于快乐和痛苦的，来源于关于情感和品格的任何视角……快乐和痛苦对经受者才是最明显的，所以经受者所认为的善和恶是不可能出错的。”(T, 3.2.8.8)

休谟这短暂的相对主义时分跟着一个限定性的脚注，“我们在什么程度上可以谈论道德品位、文学品位和审美品位的对错呢，这一点将在后面谈到”(T, 3.2.8.8, fn.80)。这个脚注指的显然是休谟计划却并未写出的第四部关于“批评”(比如美学)的著作。鉴于这一部分并未完成，我们将转向他对美学和审美在这一点上的论述，也就是《品位的标准》(Of the Standard of Taste)这一论文。在这篇论文中，休谟拒斥了所谓“美存在于审美者的眼中，因此并没有一个关于品位的理论”这种陈旧

的论点。相反,我们必须认识到关于品位的理论是可能且必须的,也只有这样我们才能理解休谟的伦理学和美学。

## 二 道德的发展

### 1. 品位的标准

在道德判断的多样性这一点上,休谟曾改变过自己的观点。在早期著作《人性论》中他写道:“人类的一般情感是如此的一致,因而(解决道德分歧这类问题)是不那么重要的。”(T, 3.2.8.8, fn.80)在《品位的标准》中,他则采取了截然不同的态度,他写道:“这世上品位与意见的多样性太显著,任何人都必定注意到它们。”(EMPL, p.226)这一多样性是根植于评价语言的,它在之前显然被低估了,休谟也为此给出了原因。“在某种语言中,一些特定的词语意味着谴责,另一些特定的词语意味着褒赏。语言的使用者们在这些词语的使用上是达成一致的。比如他们都会同意去赞赏正义、人道主义、审慎、真诚这些品质,而谴责相反的品质。若用一个语带赞许的词汇来表达谴责,或用一个消极的词汇传达赞许,则必然带来明显的不当。”(EMPL, pp.227—228)

正是由于道德语言的这一属性,赞赏美德本身总是容易的。因为美德之定义的一部分就是其易被赞赏性。这样的赞扬是轻而易举的,真正困难的任务是将这些带褒义的词语应用到实例之中。这样的任务才是在进行道德评价,而不是语言上的游戏。休谟提到了一个有趣的现象,那就是宗教文献的作者们在赞颂美德时,时常歌颂美德本身,在批判恶行时则针对具体事例。(EMPL, p.229)

在区分了语言一致性和道德一致性,并着眼于真正的道德分歧后,休谟才进一步写道:“自然地,我们寻求一个品位的标准,因为有了这个标准,有分歧的感情就能被调和了。”(EMPL, p.229)同时休谟也意识到,这样的—一个标准在理论上与某种相对主义不兼容。这种相对主义

46 的主要论点是这样的：“所有的情感都是对的，不需要对其他任何人或者事负责任。各人只需要承认自己的情感，而不必假装去管他人的情感。”（EMPL, pp.229—230）这样的相对主义和他之前在《人性论》中提倡的观点是十分类似的。

就和休谟的其他论断一样，这样的怀疑主义受到了来自常识和日常实践的挑战和否定。品位是没有道理的——我们大概都说过这样的老生常谈；可事实上呢，我们常常要求他人给出道理，要求他人解释他们的审美情感或道德情感。有的时候，他人的情感听起来不无道理，我们甚至会因此而被说服。而有的时候那些判断看起来太荒唐，以至于我们直接认为它们就是错的。来看看下面这样一些判断，《飞越情海》与《麦克白》具有一样的审美价值——或者休谟本人的例子，《天路历程》和《失乐园》具有一样的审美价值——“这不啻错将水塘认作大海般广阔浩瀚。”（EMPL, p.231）当我们面对这样的荒唐判断时，“品位的天生平等原则就被忘在脑后了”（EMPL, p.231）。为什么对莎士比亚的喜好就优于对艾伦·斯佩林的呢？为什么出自真正仁爱的善举就优于虚伪奉承掩盖下的不人道行为呢？这总得有点理由吧。

休谟发现，我们常认为一些人比其他人更擅长做评判。而当我们身陷审美或者道德的矛盾情感之中时，我们就会去求助于“更高级的、改良过的品位。这样的品位让我们更好地判断人的品格，评判作曲家的天赋，或者是评价艺术作品的创造性”（《论雅致的品位和感情》，参见EMPL, p.6）。一个人需从即时的感情反应中抽离出来，转移到对现象本身的关注，只有经过这样的一个“情感的发展”，品位才可能被改良。<sup>18</sup>具体的提升品位的要点，在于找到高雅品位的特质。然后在我们自己的道德追求中，我们便可以努力获取这一特质；而同时在对下一代的道德教育中，也应努力传授这一特质。

撇开休谟那著名的对理性的诋毁，他也认识到理性能力在审美活动中有着核心作用。他在《道德原则研究》中论证道，“在美的赏析尤



其是对出色的艺术作品的赏析中,要想感受到恰当的感情,一定的理性是必要的;而一种错误的品位则常常可能被论证和反思所纠正”(EPM, 1.9)。回想一下,同情也是一样的,它需要健全理性的陪伴才不会被误放或者误导;不理性的同情会将道德情感引入歧路。批判性的思考让同情免于被误放或者误导,从而改进我们的道德确信。就好像我们对艺术的审美一样,“我们可以合理地总结,道德的美……需要智力的支持,只有这样道德的美对心灵才能产生恰当的影响”(EPM, 1.9)。卢梭认为理性会扼杀直觉的怜悯之心<sup>19</sup>;休谟则完全不同,他认为理性在改善我们根植于同情的道德情感上起着核心作用。 47

理性可以帮助改进道德情感或者审美情感,与此相似的,休谟也谈到了细致的想象力的作用——“必须要有细致的想象力,才能辨析细微的感情”(EMPL, p.234)。和理性的思考能力一样,想象力和辨析细微差别的能力常常是天生的,但是通过后天的教育和练习,这些都是可以被改进的。“良好的教养和礼貌会让我们对友善温和的感情更加敏感。”(《论雅致的品位和感情》,EMPL, p.6)经人道主义教育改良过的接受者会“更好地感受到人性……也是因为此,工业、知识和人道主义常常携手而来。无论是从经验还是理论来说,它们都更常出现在富庶文明的时代”(《论雅致的艺术》,参见EMPL, p.271)。在这里,休谟的观点和卢梭的形成对比。卢梭认为,就如理性和自然的怜悯背道而驰一样,文明与怜悯之心也朝着相反方向发展。所以,在人类社会发展的高级阶段,伦理和政治皆应寻求一个独立于此原初感情的根基。<sup>20</sup>相反地,休谟则认为文明和教育会帮助改良这些情感,从而让我们对同胞的遭遇更加敏感;这样一来,这些基本而原始的感情才能成为对正义和美德之追求的立足点。

如需恰当地评判任何事物,休谟论证道,评判者“必须让他的心灵远离任何偏见,除了他需要评判的事物外,其余一切都不该进入他的考量范围”(《品位的标准》,参见EMPL, p.239)。在审美评判中,摒除偏

见是必要的，也是可能的。我们都知道溺爱子女的父母不是评判子女作品的最好人选。但一个优秀的评判者在评价艺术作品时能成功地忘掉他和艺术家的私人关系。当优秀的评判者进行评价时，他沉浸在艺术之中：“给其想象力以恰当的刺激，在那一个时刻彻底忘我。”（《品位的标准》，参见EMPL, p.240）

在《品位的标准》的末尾，休谟很有信心地认为他已经找出了审美分歧中应被视作权威的评价。“与细致的情感结合，经由练习而进步，由同情而日臻完美，并在摒除了所有的偏见后，这种强烈的感知就足以让评判者拥有宝贵的特质，而这样的特质无论在哪儿都是品位和美的真正标准。”（EMPL, p.241）也许很难确定谁才具有评判者的特质，但“这些问题都是关于事实的，而不是情感。一个人是否真的拥有了高雅的美感和细致的想象力？是否真的无所偏见？这些问题可能常常陷入  
48 争议……可是上述品质本身的价值和应得的尊重无可非议”（EMPL, p.242）。

然而经过改良的品位也可能不尽相同。休谟承认：“在这种情况下，评判之间存在一定程度的分歧是在所难免的，若想找到一个能解决所有分歧的标准是不可能的。”（EMPL, p.244）在审美领域，我们完全可以让这些无法解决的分歧继续存在。要声称班扬比弥尔顿更好，完全是荒谬之极，但弥尔顿和莎士比亚的作品哪个更好，这个问题则可能永无答案。<sup>21</sup>可是在道德领域，尤其是在关于正义的问题上，我们不能容忍这样的无答案。

## 2. 普遍视角

如果说道德领域和审美领域的共性决定了在这些领域，可能存在一个权威的标准，并且确立了这样一个标准的必要性；那么道德评价的特殊性就又决定了更大程度的道德一致性的必要。休谟引入了一个新的概念，也就是在考量评判对象时采取一种“普遍的视角”。通过这个

手段我们的道德情感可以得到修正。他希望借此来让我们更接近道德判断的唯一的标准。引入普遍视角的目的是为了纠正随同情心而来的偏见。这种偏见在休谟看来确实是反对由同情心来衍生道德的有力理由。同情心对和主体相似的人必定更强，然而我们的道德评价则不该因此变化。鉴于“道德判断不应该因同情而变”，有人可能会错误地认为道德情感不可能是同情的产物。(T, 3.3.1.14)

对这样的质疑休谟的回复如下，当我们有了改良过的和全面发展的道德情感时，我们对他人进行评价不是通过某个特定的视角，而是“定在某种稳固而普遍的视角，并且无论现实状况如何，始终将自己置身于其中”(T, 3.3.1.15)。这个和我们依据感知经验判断外在事物有点相似。无论是在感知还是在道德的例子中，“想象力是依附于普遍视角的，借此区分开由现象本身所产生的感觉，和由暂时的特定状况所产生的感觉”(T, 3.3.1.23)。休谟解释道：

随着距离变远，物体看起来就好像变小了：虽然我们判断物体的最初标准是我们感知的它们的表象，我们却不会说随着距离增加物体确实变小了；而是通过反思来修正表象，来达到对此物体更恒常和确准的判断。相似的，虽然对他人的同情弱于对自己的关心，对远方的人的同情弱于对邻人的同情；我们在冷静地判断人的品质的时候仍然会忽略这样的不同。(T, 3.3.3.2)

在道德领域，对普遍视角的求助并不等同于对客观性的求助。休谟在谈到普遍视角时一直用的是复数，这就是最好的证明。一个品格是美德还是恶习本就取决于人们对它们的反应。离开人们的反应，我们就无法修正我们关于美德和恶习的即时道德评价。同时，我们“需要通过被某一品格影响到的人的视角来考察这一品格，而不是采取被考察者或者与他有关的人的视角来进行考察”(T, 3.3.1.30)。对这些被影

响到的人的同情是我们道德评价的根基。我们必须从一个现实可行的角度来考察,因而,同情的对象的视角是最合适的。与其以不可能的客观性为目标,还不如“在评价一个人的道德品格时,将我们的视角限定在考察对象所影响的小范围内”(T, 3.3.3.2)。

采用周围人的视角作为道德评价的权威,理由并不是因为一个人道德与否真的取决于他周围的人如何看他。<sup>22</sup>休谟认为借助普遍视角取得道德同意是符合人类基本需求的,它让我们避免不必要的道德上的人际分歧。休谟在《人性论》的第一卷写道:“根据经验来看,有一点是最确实不过的,就是任何情感的矛盾,都给人以一种明显不安的感觉,不论那种矛盾是来自外界,还是来自内心,是起于外界对象的互相对立,还是起于内在原则的互相斗争。”(T, 1.4.2.37)从这一段原文可以看出休谟的道德体系旨在解决心理上的对立,情感间的矛盾,而非为了解决逻辑上的矛盾或信条间的不一致。这里,我们的目标不是理性的一致性,而是情感上的平衡。

休谟常常将自私和偏见带来的道德情感的分歧看作是拥有不同道德观的人之间的矛盾。“我们在社会交流中遇到的感知分歧可能来自不同的人,他们和我们境况有别,利益也不同,为了调解与他们的分歧,50 我们应该尽量忘记自己的利益。在考量一个情感的时候,为了和他人达到一致,我们应该同意,只考虑这感情对于其持有者有关之人所产生的利弊。”(T, 3.3.3.2)

有的时候,休谟把一致性的需求描述为对统一的道德对话体系的需求。“每天我们都会遇到和我们境遇不同的人,而如果我们故步自封于自己的立场,便无法与他们合理对话。”(T, 3.3.3.2)当然,通用的道德语言对现代生活是至关重要的;休谟举例道,这样的统一的语言是必要的,无论是“在公司、在讲道坛、在戏院还是在学校里”(T, 3.3.3.2)。由我们对话的需求而出发的论证是非常有趣的,尤其是对于20世纪那些将道德哲学看作道德语言分析的哲学家,和今天依旧传承了这个模式

的学者来说。这样的论证将休谟和“感情主义”(emotivists)鲜明地区分开来了,尽管他们有时候声称他们是在依照休谟的思路研究分析道德语言的。

如前所示,哪怕在不存在道德一致性的时候,道德语言也可用来粉饰太平,提供一个表面上的一致性。相较于那些在一起歌颂“正义”和“仁慈”,却将它们应用得截然不同的情况,普遍视角理应帮助我们达到一个更本质的、更实质的道德一致性。休谟在伦理学上的取向一直都是更重视我们真正的感情,而不是我们用以描述它们的语言;在这一点上,20世纪的休谟和他的一些后继者是不同的。社会需要的通过普遍视角达到的道德一致性,在心理层面来说比语言的一致性来得更加深刻。

我们对普遍视角的需求来自我们对同类陪伴的无穷欲望。这样的需求就和需要改良的道德情感一样,是同情的产物。鉴于人类的大多基本情感都来源于同情,若无人分享,这些感情就都会缺失。在《人性论》中,休谟用在其著作中并不常见的文采飞扬的风格做了一个与沙夫茨伯里十分相似的论证(参见IVM, 2.2.1, p.62)。在这个论证中休谟大胆地宣称:

离开社会我们没法有任何期望。完全的孤立本身可能就是最大的惩罚。无人分享,任何享乐都变得无趣,任何苦痛却都更难以忍受。无论我们为何种感情所驱动:骄傲、野心、贪婪、好奇、复仇心或者是性欲,它们唯一的法则是同情。抽离开对他人情感的考虑,它们就不会有任何动力。假使自然界的所有元素和力量都服从于一人,假使日出日落也全凭他意愿,江河湖海奔流都随他欢喜,大地也随机变出任何与他便利或让他高兴的东西。拥有了这些他仍不会快乐,除非给与他至少一个同伴。这样他才能分享快乐,才能享受友谊和尊重。(T, 2.2.5.15)

51

社会对我们来说无疑是重要的,如果没有某些一致的行为或品格标准来统领我们的社会交流,那么社会的存在是不可能的。要想生活在一起,我们就必须有一个共同的道德评价标准,哪怕在审美方面存在分歧都是可以的。当然,一定程度上的道德分歧是不可避免的,但共同的道德标准则让我们可以在面对这样的分歧的时候仍然进行对话和协商,这样一来,我们才有可能达到最后的,也是真正的一致性。

同情让我们需要社会,需要一致的道德标准。与此同时,也正是同情让我们在面对与我们截然相反的道德情感时感到不安。休谟写道:“因为值得注意的是,当一个人在某个问题上产生了反对我的强烈感情,并由于这种反对而刺激我的感情时,我总是对他有某种程度的同情,而且我的内心骚动正是由其而来。”(T, 3.3.2.3)在前一节他还写道:“我对他的同情不会强烈到改变我的情感和思维方式,但是也不至于弱到让我的内心毫无涟漪。”(T, 3.3.2.2)心理上真正的“不平衡”,或者说是“矛盾”就这样产生了;在彼此的脑中,相反的感情(经由同情的传递)造就了这样的“不平衡”。<sup>23</sup>在道德标准这一如此重要的问题上,为了避免这样的矛盾,我们在社会实践中就必须诉求于普遍视角。而这一视角致力于解决争议和维持社会的一致性;这些特性对我们来说都是十分重要的。这正是由我们同情的天性所决定的。

休谟关于普遍视角必要性的论证常常在这些社会语境中表现得很排外,而他所谈到的社会道德的一致性则常被视作和他的政治保守主义相关联。<sup>24</sup>安妮特·贝尔并不同意这样的理解。她认为,对于休谟来说“经修正的道德解决的问题是更深刻的,它同时解决了人内心的矛盾和人际间的矛盾;解决了跨越时间的感情分歧”。<sup>25</sup>在他的论述里,通过对普遍视角的应用,道德情感得以修正,而经修正的道德情感可以解决人内心的感情矛盾。也就是在这里,休谟伦理学的先进性得以彰显——在这里,休谟明确地指出我们永远不可能将任何一个同胞排除

到道德考量之外。

我们未经修正的道德情感可能将我们带入内在矛盾之中,因为“我们所处的环境是不断变化的,无论是对人或者对事的关系都是如此。而一个离我们千里之外的人,很可能在下一刻就由于种种际遇成为了我们的熟人”(T, 3.3.1.15)。具有同样道德价值的行为,无论是恶行还是善行,如果它们只影响到离我们十分遥远的人,那么我们可能根本懒于去计算或评价这样的行为。可是由于情况的变化,这些行为可能以戏剧化的方式忽然地就进入我们道德考量的范围内。就如休谟在《道德原则研究》里所写的一样:

52

远观美德,它就如星辰一样。虽然通过理性之眼它如当空的太阳一样闪耀明亮;可是它离我们那么的遥远,我们无法感受到它的光和热。可是如果将这个美德拉近呢?依靠我们和这美德主人的关系也好,依靠对这美德主人事迹的诗意吟唱诵读也好,我们的心立刻就会被攫住,同情得以重生,冷漠的赞许也转变成了友情或者尊重这般炽热的感情。(EPM, 5.2.43)

若他人的痛苦突然被生动地展现在一个人的面前,哪怕这受苦者是个外来者,哪怕我们的主人翁平常仅和自己的圈子打交道,只对他们产生同情;即便在这样的情况下,片刻的强烈同情仍然会攫住他的心。一旦意识到了某一行为对外来者带来的痛苦,并且用同情之心去看待这外来者,我们原本以为的“善举”,就可能变成了恶行。一位将军对敌人的冷酷,或者训练者对外族奴隶的严苛,这些品格之前可能被视为美德。而一旦我们意识到,并感受到外族人或奴隶们的艰辛苦痛,将他们纳入我们道德考量的范围,冷酷或严苛这样的品格就不能再被视为美德了。它们变成了恶行。我们尽力地避免和他人产生道德分歧,同时,我们也努力避免让自己在不同时间产生矛盾的道德情感。拥有成

熟道德情感的人，总可以从普遍视角做出道德评判。因为只有这样，他们才可能在美德或恶习等品格进行评判时，将所有可能受影响的因素都考虑在内。

休谟认为成熟的道德情感必须“考虑到所有的人”(EPM, 9.1.7)。从普遍视角来看，如果一个人有可能被任何道德品格所影响，那么他就必然处于我们道德考虑的范围之内。就像休谟一再声称的那样，任何人都可能是我们同情的对象，都需要被用普遍的视角来看待。他这样说的意义在于保证那些在明天或者明天以后的将来会激起我们强烈同情的对象，在今天不被排除到道德考虑的范畴之外。

当然，压抑性的社会体制也有可能成功地将某一部分人排除到我们的同情范围之外。或者，这样的社会体制可以通过向某一个方向培养我们的品格，让我们对一部分人的遭遇和苦痛变得麻木，这样一来，可以很大程度地削减我们对他们产生同情的可能性。休谟在这里指的

53 压抑性社会体制就是奴隶制度。他观察到“如果从小就习惯了对于他人的权威地位，从小就习惯了对他人人性的践踏，那么这样的人就很难变得仁慈”。压抑性社会制度允许一个国家的奴隶主，就好像古罗马时期一样，“对于他们同种族的人中正在受苦的一部分人视而不见，更不要说同情了”(《古国人口》，参见EMPL, p.383, p.385)。但即使是这样带有强烈压抑性的社会体制，也未必能成功地摒除人们对深受此制度之害的人的同情。打破这种体制的方式往往是这样的，当被排除在道德考量外的个体突然和我们拉近了距离，被带到我们眼前，我们的道德考虑范围就被迫随之扩大了。休谟死后的一个世纪，就正好是这样一种压抑性的社会制度崩溃的世纪。在这个时代，城市化和工业化让各个阶层之间有了持续性的接触和交流。而社会的流动性则意味着一个人的下级有可能很快变成他的平级。而当狄更斯和哈里特·比彻·斯托对于贫穷受苦的奴隶的遭遇而痛心，并写出“动人的赞美诗”的时候。杜波依斯则写道：



19世纪是人类同情心的第一个世纪。在这个世纪,我们开始半带惊奇地注意到别人身上的那些神性火花,那些被我们称作“自己”的火花;乡巴佬和农民,流浪汉和盗贼,或者百万富翁——有时候甚至包括黑人——都成为了悸动的灵魂。灵魂的脉动如此近地震撼了我们,这让我们讶异地发问,“你也和我一样!你也明白人生?”<sup>26</sup>

那些侧重于休谟保守一面的批评者,常常认为休谟会谴责平等性革命。这显然是不对的。他们这样认为确实并非毫无根据。下一章在讨论休谟正义理论时,我将谈谈这些根据。但是在这里,我们可以清楚看到休谟伦理学中的一个重要元素表明,这样的看法是错误的。<sup>27</sup>

### 3. 被修正的道德情感在心理上的作用

虽然无论是人际关系还是内心平衡,都需要我们根据普遍视角修正我们自己的道德评价,但是这样的修正并不一定能成功。我们最初偏见的道德情感很可能维持原样。休谟也承认“感情不一定总会遵从我们的修正,但是这些修正足以调整我们对抽象概念的掌握,而且在我们判断善恶及其程度时,这些修正本身就足够作为根据了”(T, 3.3.1.21)。基于普遍视角进行的修正也许无法完全掌控我们的感受,但是它们“具有高于理性的权威,能指挥我们的判断和意见”(T, 3.3.1.18)。当然,严格说来,休谟的哲学是不承认成熟的道德判断和理性之间的联系的,但是在《人性论》的第二部分中,他讲道,这里所说的“理性”并不是辨析真假的那种理性,而是我们冷静的感情的产物。这样的感情并没有激情或刺激的属性,“它们如此安静,让我们产生错觉,以为它们仅是我们智力的产物”(T, 2.3.9.13)。在修正道德情感的时候,产生的正是这样一种冷静的感情。消除或减少在不同时间由同情产生的矛盾感情,这个冷静的欲求正是修正道德情感的缘由。这样的

修正常被来自对自我的爱或者有误的道德情感的激烈的感情所阻挠。

休谟也承认“总的来说,激烈的感情对意志有更有力的影响”(T, 2.3.9.13)。这也就是为什么我们常常不按照我们的基本道德判断来行事,尤其是当我们的同情心较弱,而普遍视角又和自己原本的道德情感分歧较大的时候。休谟写道:

当任何有可能对他人造成痛苦的对象出现时,同情可能会让我也感到痛苦和不认可。而我可能并不愿意为他牺牲自己的利益,或者为他动感情……要想控制或挑起热烈的激情,这些情感必须触动到我们的心。当然这并不是在要求它强大到改变我们的品位。(T, 3.3.1.23)

虽然如此,休谟也认为当冷静的感情和理性结合,并有反思和决意相辅的时候,即使是“最热烈激荡的感情在最有力的时刻”也可能被冷静的感情所控制(T, 2.3.9.13)。休谟认为“心灵的力量”是美德的一种,它的能力就是从平静、安定下来的原则出发来行事(T, 2.3.3.10)。道德发展的目标就在于,让经修正的道德情感成为我们灵魂的主导,让我们获得控制道德评价和行为的心灵力量。如果我们发现我们缺乏这样的心灵力量,或者我们的评价与行为取决于未经修正的不正确道德情感或其他的热烈的感情,在这样的情况下,仅有要改变我们的心理状况的意愿是没有用的。我们的情感才是决定行为的基础;就如休谟的名言:“意志本身从不创造新的感情。”(T, 3.2.5.5)如果我们认识到了提升道德品位的必要性,开始依照普遍视角修正我们的评价,并且依据经修正的原则行事,只有经过这样的一个过程,才可能达到修正的目的。

我们首先会改变我们的行为,而不是感情。休谟认为,如果一个人感到自己缺乏善的动机或者原则,那么这个人“会因此而憎恨自己,即使缺乏那种动机,他也可能完成某些行为,却并不是出于道德之故。这

样,至少他践行了这个原则,可以假装他其实是有这样的动机的,真的是很想这么做的……一个人做出某个行为可能仅因为这行为是道德所要求的”(T, 3.2.1.8)。当面对阻碍时,“心灵为克服阻碍而做的努力,反过来会刺激我们的精神,挑起我们的感情”(T, 2.3.4.6),所以,未经修正的情感的抵抗只会进一步地激励我们对挑战迎难而上。最终,我们都会被经改良和修正的道德情感统治。休谟对这一点深信不疑,他写道:

让一个人提出一个他自己认可的性格模式;让他明了他自己的性格和这性格模式在哪些地方有差距;让他谨慎而持续地观察自己,并努力将自己的心灵从恶引导向善。这样一来,假以时日,我坚信他会发现自己的脾性有所改善。(《怀疑者》,参见EMPL, p.170)

### 三 休谟的规范性理论

#### 1. 从规范性理论的角度来看休谟

有一些学者认为,虽然休谟谈了很多诸如道德的改进和修正等规范性理论相关的话题,但总的来说他的伦理学是属于经验性社会科学,是一个描述性的学说体系。<sup>28</sup>确实,休谟自己也说,他的目的是在于找出“那些普世的原则,那些我们的谴责和赞许都从中而来的原则。这些原则,是关于事实的”(EPM, 1.10)。在讨论他的描述性方法论时,休谟做出了关于“描画者”和“解剖者”的类比。“道德的描画者用最美丽的色彩和诗意来勾画美德。(这样的作者)让我们感受到善恶之分;刺激和规范我们的情感……这样一来,他们让我们心向正直和荣耀。”(EHU, 1.1)道德的解剖者则“将人的本性看作评估和仔细研究的对象,基于这样的研究来找出某一些原则来。这些原则调节着我们的理解,刺激我们的情感,让我们对特定的物体、行为心生认可或不认可”

(EHU, 1.2)。休谟认为他从事的是解剖者的工作,而不是描画者的。

休谟第一次使用描画者和解剖者的比喻是在1739年写给哈奇森的一封信中。哈奇森那时候批评《人性论》,认为它缺乏对“美德的温暖”的讨论。对于这一批评,休谟的回答是,一个人要么用一个解剖者的态度,要么用一个描画者的态度来考察道德;这两种角色没法综合在一起。当然,“解剖者可以对描画者或者雕塑师提供非常好的建议”,同样的原因,“一个形而上学的学者也可能对一个伦理学学者有所助益”。休谟向哈奇森保证,他会修订《人性论》,看看能否让“形而上学的学者和伦理学学者,彼此同意更多一点”。<sup>29</sup>

反过来,道德解剖并不一定会为美德唱赞歌,将描画者的作品变得更加迷人。就像之前提到的,有些道德解剖的结果,如果被证明是正确的,会让我们没法反思性地认可道德。和休谟同时代的曼德维尔,这位对道德极为严苛的道德谱系学家就为休谟的这个说法提供了最好的例证。在《蜜蜂的寓言》的导言里他提到,“就像那些研究死尸的解剖可能会发现,维持生命所必需的主要器官……竟然是一些不起眼的膜和管道”。一样的道理,研究人的本性的学者们有可能发现人最恶劣、最令人厌恶的属性和部分才是他们所推崇的美德的来源。<sup>30</sup>

当解剖者发现道德是由我们“最恶劣、最令人憎恶的属性”而生的时候,解剖者就只能站在描画者的对立面。因为在这种情况下,描画者一定会让这些恶劣属性无人知晓,以此来维护道德,教人们不至于去憎恨道德。一个严苛的道德理论可能可以从第三人称的角度去更好地解释道德评价和行为,却不能被用作证明个人评价和行为正当性的手段。在谈到要让解剖者和描画者达成一定的一致的时候,休谟表达了他对自己的理论寄予的希望。他希望在他关于道德来源的理论中,道德能力会“更符合人们的心灵”,这样这理论才能通过“大多批评者的考验”。(T, 1.4.7.14)

在休谟的理论中,经受批判性反思的精神活动,和不能经受这样反

思的精神活动之间的差异是非常重要的。休谟一直试图让人们将这两者区分开来。比如说在《人性论》的第一卷中，休谟比较了两种原则。第一种是产生因果联系的心理原则，第二种是导致人们将动物和物体拟人化的习惯的原则。这两种原则截然不同。由原因到结果的原则“是我们的思想和行为的根基，没有了它们，人性就无法存在”。而拟人的原则呢，“它们对人类来说既不是不可避免的，也不是必需的，甚至在生活中也没有什么用处。一旦与其他的习惯或者理性原则产生冲突，它们可能立刻就被放弃了”。也就是因为这个原因，前一种原则被哲学所接受，而后一种被拒斥。(T, 1.4.4.1)<sup>31</sup>

和我们拟人的习惯不同的是，经修正的道德情感显然是值得我们的反思性认可的。用后来一些哲学家的话来说，被这样的情感掌管的心灵，拥有反思性的平衡，因为它能够认可自身，与自身和谐共处。我们需要依据修正过的道德情感来调整自身的行为和判断，只有这样，我们才可能达到这个反思性的平衡。 57

## 2. 美德的快乐和美德的尊严

在休谟关于成熟道德心理的反思稳定性的诸多论证中，克里斯汀·考斯佳德找到了两个基本点。她认为在休谟的理论中，对道德的评价应基于这两点。“第一点是自我利益，第二点是道德感本身。”<sup>32</sup>被休谟称为对道德行为的“出于利益的义务”的概念正是基于第一点而来，这也是休谟对在他之前的情感主义者的继承。(EPM, 9.14)而基于第二点，也就是被修正的道德情感的反思性自我认可能力，休谟则确立了“美德的尊严”的概念。这一概念是在《人性论》的总结部分提出的。休谟在这里很鲜明地将美德的尊严和自利的“美德的……快乐”做了对比。(T, 3.3.6.6)

一个人的尊严很大程度取决于他对自我价值的评估。同理，美德的尊严也取决于成熟的道德情感的“自尊”（自尊这个词在当代的意义

是被掺了水的)。在《人性论》的总结部分,休谟写道:“当道德情感反思自身的时候,如果发现由它而来的原则和它的起源都是伟大和善的,那么这样的道德情感必会获得新的力量。”(T, 3.3.6.3)富有同情心的品格是被经修正的道德情感所认可的美德(例可参见T, 3.3.3.3)。如果像休谟声称的那样,道德情感由同情发展而来,那么道德情感就会认可它们自身是由善的倾向,而不是恶的倾向而来的。这样一来“不仅美德必被认可,道德感也是一样必被认可;除了道德感,从道德感而来的道德原则也必被认可。因此,这些道德原则都是由值得褒赏和赞扬的属性而来,而不是其他的什么属性”(T, 3.3.6.3)。

换言之,曼德维尔一类的揭露道德本质的学者,他们认为道德能力会否定那些由人性恶的部分发展而来的能力——这样一来,曼德维尔的道德解剖就从根本上让道德情感损坏和否定了其自身。反观休谟的道德解剖,他的理论鼓励了道德情感的自我认可和自我褒赏。美德的尊严是道德能力内部的一个很巧妙的反思性平衡。用考斯佳德的话来说,美德的尊严的问题在于,我们的道德情感是否能成功地通过它们自己的“直接反思性”的考察。而结果是美德的尊严并不足以保证其在规范理论内的权威性。就像在第一章中谈到的,被考斯佳德称为“规范性作为直接的反思性”的理论是被休谟所明确地拒斥的。如果休谟只能选择这样的规范性理论,那不如认为休谟的理论是纯粹描述性的好了。<sup>33</sup>

值得注意的是,在《人性论》的结尾部分休谟从未单独地挑出某一种精神能力,来展现这种能力如何可以通过反思性考察。相反地,他考虑的是整体关系,如果背离了人性和社会的准则,“一个心灵永不可能通过反思性测试”(T, 3.3.6.6)。在这里,休谟的意图并不在于要保证我们的道德、智力、审美和其他的能力可以单独地、反思性地认同自身,而是作为整体的心灵能否反思性地认可其自身这一整体。他的兴趣不在于各种能力的直接的反思性,而在于心灵的整体的反思稳定性。

在《人性论》末尾处，休谟在谈论对道德情感的认可时，他谈到了经修正的道德情感单独的自我反思性认可。他认为对于上文谈到的巧妙的心理整体的平衡而言，道德情感单独的自我反思性认可是必要的，却绝不是心理整体平衡的充分条件。在休谟那里，对任何一种能力来说，重要的问题在于当考虑到其他各种因素的情况时，它是否能在心灵中找到一个属于它的最稳定的反思性位置。<sup>34</sup>当然，如果单个的能力没法通过直接的反思性测试；整体的反思稳定性是不可能被达到的；如果两个能力彼此不认同对方，那整体反思稳定性同样不可能被达到。<sup>35</sup>举例来说，如果被我们认可的道德情感或者美德反过来被我们的智力能力拒斥，认为它们是不实而虚妄的——或者我们的审美能力拒斥它们为丑陋而可恶的——那么这样的一些道德情感在追求反思性平衡的过程中也应该被放弃。

那么为什么我们要追求这种整体的反思性平衡呢？休谟在《人性论》的结尾谈到了这一点。休谟着重指出我们努力试图通过这个测试并不是为了这个反思性测试本身，而是为了追求这种稳定性提供的“平静和内心的满足”（T, 3.3.6.6）。为了避免矛盾所带来的痛苦“不安”情绪，因为人类有趋避心理矛盾的强烈本能。无论这样的心理矛盾来源于外在还是内在。在这一点上，休谟和沙夫茨伯里是一致的，他写道：“如果想要获得快乐，以下这些品质是非常必要的：心灵的内在平静，意识的完整性，和对我们自身行为的满意评价。”（EPM, 9.23）要想得到这些品质，个人必须在不引起痛苦的心理矛盾的前提下，通过反思性测试。<sup>36</sup>休谟反复强调，人类的快乐除了对自身的满足感之外，还需要很多的其他条件。对自身的满足感并不是人类快乐的全部，但却是必要的一部分。这也是为什么休谟在论述他的道德哲学的时候花了那么大的篇幅来着重论证以下这两个兼容性。也就是说，将我们经修正的道德情感的评价视作权威，不仅和我们追求反思性平衡是相容的，和我们自利的、追求其他各种能让我们获得快乐的东西的过程也是相容的。

### 3. 美德的快乐从何而来

美德的快乐究竟从何而来呢？传统基督教对这个问题的解答是基于美德的自利义务的。也就是说，一个人在现世的品格和行为，决定了他是否能在死后得到救赎（参见NHR, 14.6）。休谟和沙夫茨伯里，以及休谟提到的一些古代哲学家们并不认同传统基督教的这一着眼于死后世界的自利义务的论证。休谟认为“在现世的秩序中，美德比恶习更会带来心灵的平静，更会得到这个世界的接受”（EHU, 11.20）。<sup>37</sup>康德主义对以上两种幸福论的驳斥在于，它们忽略了道德的绝对约束力。无论是像休谟和某些古代哲学家那样，认为美德是获得现世幸福的手段；还是和宗教理论那样认为现世的美德是到达另一个世界的通行证，这两种学说实质上都是在将美德当作手段，从而剥夺了美德在规范理论中无条件的权威性。就如在前一章里沙夫茨伯里和巴特勒所示，哪怕我们拒斥康德主义的观点，我们也得同意将美德仅仅视作获得快乐的手段反而是不利于我们追求和获得快乐的。因为这样做会剥夺我们行为中真正的美德属性，也剥夺了可由追求美德本身这一过程而带来的快乐。

如果我们仅看休谟关于美德“更会得到这个世界的接受”这一面，他是在把美德仅作为手段，以上的反对也似乎是能站得住脚的。鉴于社会对一致的道德评判标准的强烈需求，和个人对社会的强烈心理需求，对个人来说，与社会道德标准保持一致所能带来的利益是显而易见的。得到同胞的认可总归是会带来一些益处的。具体来说，我们在同情他人对我们的感情时，他人的认同能帮助我们通过自己的反思性测试；除此之外，他人的认同在其他的社会实践中也多有裨益。休谟在后来的文章中写道，得到他人的尊重，“除了它自身立刻带来的满足感之外，还有助于诸多的事业和实践”。确实，他人的认同会带来实际好处；所以“成功总是自然地伴随着美德和优点，而不幸总伴随着恶习和愚蠢。哪怕这样的联系并不必然”（《论谦虚》，EMPL, pp.552—553）。



沙夫茨伯里所批评的那种以利为上的论调在《人性论》和《道德原则研究》中都有出现。无论是在谈论美德所带来的人际间的快乐,还是在谈到人内心的快乐的时候,以利益为上的趋势都是很明显的。通过我们自己的反思性测试带来的快乐和满足感是内心快乐的最重要来源,这一点我们已经谈过了。除此以外,基于内心快乐,我们还有一个认可道德情感的理由。如果我们试图消灭或取消这些情感,则必会为我们的的心灵带来巨大的动荡。休谟认为这些情感“深深根植于我们的构造和脾性,除非是疾病或者疯癫彻底地搅乱了人的心灵,否则这些感情是不可能被从我们的心灵中除掉或消灭的”(T, 3.1.2.8)。只有和这些人性的属性和谐共处,我们才可能获得快乐;也就是说,我们应该给予它们反思性的认可,而非无谓地试图将它们摒除出去。 60

这里我们需要看一下休谟的四篇谈到古代哲学学派的论文。在这四篇谈到了伊壁鸠鲁主义者、斯多葛主义者、柏拉图主义者和怀疑论者之世界观的论文中,休谟所描述的伊壁鸠鲁主义者正好印证了我们上一段谈到的这些论点。休谟笔下的伊壁鸠鲁主义者这样声称道:“就如仅凭意志无法停住血管里奔涌的血液一样,感情和激情也无法被改变。”(EMPL, 140)随着人们逐渐认识到之前对这四篇关于古代哲学学派的论文的理解,更多的研究者们开始重新审视它们的哲学意义。以前,学者们将休谟的观点单纯地等同于他末篇的“怀疑论者”的观点。<sup>38</sup>而最近,越来越多的学者意识到,在一些观点上,他笔下的“斯多葛主义”其实才是和休谟自己的伦理学主张最相似的。<sup>39</sup>

对那些不了解休谟以前的情感主义者对古代斯多葛学派的借鉴的读者而言,这一点可能看起来令人吃惊。与哈奇森和沙夫茨伯里不同的是,休谟从未推崇斯多葛学派的理念,相反,他十分严苛地拒斥了这个古老的学派。用休谟的话来说,斯多葛的“经修正的自私系统”的可鄙的目标是“让我们失去所有的美德和社会享乐”(EHU, 5.1)。休谟在《道德原则研究》中写道:“爱比克泰德根本不谈人性和同情的情感,

除了在让他的学徒们对这样的情感保持警惕的时候。”(EPM, App.4.14)最出格的是爱比克泰德的格言：“当你的朋友受苦时……如果能让他好受点,你可以假装同情,但是记得要小心别让同情进到你心底,别让它损坏了内心的宁静,因为这宁静是完美智慧的化身。”(EMPL, 540)<sup>40</sup>与哈奇森的积极理解不一样,休谟对爱比克泰德这个斯多葛学派的先贤的认识是,他招拢智力来扼杀会让人向美德发展的情感,并丝毫不注意培养仁慈的情感。爱比克泰德在“追求完美这一哲学过程中,损伤了来自心灵的最珍贵的情感,打压那些最有用的偏见和直觉,哪怕正是它们掌控着人类的活动”(EMPL, 539)。

值得注意的是,休谟在这四篇论文里的意图并不是“准确地解释这些古老的学派对情感的理解,从而解说他们对自然的人类情感的理解,讨论关于生活和快乐的不同理论之间的差别”(EMPL, 138)。关于这一点,休谟在一个脚注中进行了说明。也就是说,在休谟这里,他  
61 笔下的伊壁鸠鲁主义者并不是代表“高雅和享乐”的古代哲学学派(EMPL, 138);他笔下的柏拉图主义者也不代表“沉思和对哲学的虔诚”(EMPL, 155);他笔下的斯多葛主义者一样不代表“行为和美德”(EMPL, 146)。休谟的名为《斯多葛主义者》的论文并不是在对一个古老的哲学学派进行总结和阐述。他的目的在于阐明“行为和美德”在生活中带来的快乐,然后从这样的快乐出发,来证明认可这样生活的道德情感在规范性层面上的权威性。

休谟笔下的斯多葛主义者是古代斯多葛主义的对立面。那种自私、懒惰而麻木的古代斯多葛主义,是他的批判对象。休谟描述的理想斯多葛主义的个人是这样的,他“知道在沉闷的冷漠中,我们既无法找到真正的智慧,也无法找到真心的快乐;他感受到对社会的喜爱之情必会带来甜美自然而富有美德的倾向”。确实,这个情感主义的斯多葛和爱比克泰德最大的分歧点恰恰就在于后者对同情和仁爱的蔑视。这一点也是休谟抨击爱比克泰德最猛烈的地方。和爱比克泰德所鼓吹

的“假扮”同情，不让同情达到自己的内心完全不同，休谟的斯多葛深刻地感受到同情。“哪怕是被眼泪淹没，他会为人类，为了他的祖国、他的朋友而心生悲痛。哪怕他没法施救，唯一能做的只有同情，他也能享受到这种慷慨的天性带来的快乐，感到自己远胜于那些麻木的心灵。”(EMPL, 151)

休谟笔下的斯多葛主义者不仅和古代斯多葛学派在同情和由其衍生的感情的意义上有所分歧；他也和休谟笔下的伊壁鸠鲁主义者有分歧。分歧在于，休谟的斯多葛主义者认为我们有心理改造的能力，也正因为此，我们能修正不成熟的同情。这和休谟在《人性论》和《道德原则研究》里有关道德发展的论调是一致的。在强调我们对自己心理的改造能力的时候，休谟的斯多葛主义者借鉴了沙夫茨伯里最早提出的一些理论。沙夫茨伯里的理论和休谟在这几篇论文里所表述的观点十分接近，他鲜明的论证方式也被休谟所模仿。<sup>41</sup>不同的是，休谟的斯多葛主义者没有脱离日常的人类活动，没有仅用一个形而上的自然标准来论证自我修正的可能性和必要性。他提出了原创性的观点，也就是自我修正的过程本身是我们获得快乐的一个重要部分。快乐来自追求和修正的过程，而不单是来自最后获得的成功。追求的过程本身就会带来快乐。哪怕是在我们追求“无甚价值的目标”时，这样的追求带来的快乐也会“让培养心灵、调整感情和启蒙理性都变成了愉快的过程”(EMPL, 149)。

在这一点上，休谟认为他笔下的斯多葛主义者和伊壁鸠鲁主义者各有道理。就好像他的偶像西塞罗一样，休谟是一个折中派，他从这几个哲学学派中都找到了一些可取之处。<sup>42</sup>在另外的一些他自己口吻写作的地方，休谟谈到道德情感原本是从我们天性中不可逃脱的属性发展而来的，比如同情。但成熟且具有权威性的道德情感是长时间道德发展的结果。在这个发展过程中，成就感和快乐不仅从终点而来，也从过程本身中来。休谟的斯多葛主义者和他的伊壁鸠鲁主义者不同的地方就在于，斯多葛主义者强调美德带来的快乐并不是获得美德的副

产品,而是在挣扎着追求美德的过程中产生的。就如巴特勒所述,只有当我们以目标本身为目的,而不是出于自私自利的目的去追求目标时,我们才能获得最大的快乐。对美德来说是这样,对于其他的一些值得追求的目标也是这样。且不论这理论是不是真的绝对正确,是不是真的普遍适用,至少在关于美德这一点上,休谟的斯多葛主义者显然是认同它的。休谟的斯多葛主义者说道:

……自然为美德提供了最丰富的嫁妆;但是为了小心起见,为了不让那些对美德自身的美丽和价值视而不见的追求者混杂其中,她明智地做出防范,让只有那些对美德心存真爱的人才会看到这份嫁妆的魅力。(EMPL, 153)

虽然休谟的斯多葛主义者用拟人语调来为自然的意图说话,但从休谟其他的作品中可以看出,我们不能对这里的自然目的论做表面字义理解。和沙夫茨伯里关于自然标准的论证不同,休谟的论证是纯粹根植于人类快乐的经验理论的。人类快乐和幸福的经验告诉我们,往往只有当我们为了一个目标本身去追求它时,才会获得快乐。对美德的追求恰恰是这样一个例子。这样一来,只有充分地尊重美德的尊严,才有可能获得美德带来的快乐。对休谟来说,这个尊严并不来源于美德和某种宇宙秩序的一致,而是来自我们的道德能力和自身的反思性和谐。这样的道德能力和自身的反思性和谐也正是整个道德心灵的反思性和谐。“如同和谐的颜色配在一起会相得益彰,”休谟笔下的斯多葛主义者如此说道,“来自人心灵的高贵情感组合在一起也是一样。”(EMPL, 152)和一些古代伦理学理论类似的,美德被视为灵魂的最高级的美,值得我们去追求。这种追求是不因利益而动的,而是纯粹因为对美的向往。若我们在追求这样美丽的和谐时,并不为了别的目的,而是为了其本身,那么快乐就会随之而来。

#### 4. 不快乐和无尊严的伪德

若我们只对美德是灵魂和谐的产物侃侃而谈，却不说明美德到底具有哪些特殊属性，那就容易误导读者了。我们可以先从伪德谈起。举例来说，休谟自己就完全地拒斥一系列禁欲的品格，在他看来，伪德包括：“独身、禁食、苦修、禁欲、自我否认、谦卑、静默、独居以及其他种种苦行僧一般的克己品德。”这些伪德既不满足任何自利性的义务，也并不通往快乐和幸福：

63

它们既不会对一个人的现实生活有所助益，也不会让个人成为社会中更有价值的一员，更不会增加个人自身的快乐。相反地，我们观察到这些品格与所有值得向往和追求的目标都背道而驰；使我们的认知麻木、心灵迟钝、喜爱之情变冷却，就连脾性也变味。（EPM, 9.1.3）

具有反思性平衡的心灵所产生的道德情感，不会同上述的任何一种品格相符。怎样看起来言之凿凿的歪理，都没法让“自然情感彻底反常”，让它们在认可这些畸形品格的同时却不产生心理上的紧张，也不会让人在心底意识到认同它们简直是疯癫之举。由于以上原因，当我们考虑这些苦行僧般的克己品格的时候，“我们该有充分的理由将它们归入到另一类品格中，也就是恶习”（EPM, 9.1.3）。

值得一提的是，如果我们认为休谟对经修正的道德情感的规范性论证，是为了证明正义是种美德的话，那么我们就必须把“正义”这个美德单独提出来讨论。这个美德的内容必须被反思性地考察，看它是否可以成为一个快乐而具有反思性平衡的心灵的一部分。总的来说，休谟关于规范性的政治理论的论证并未失败，他的伦理学也给了我们一些衡量美德的标准。可是问题在于，依据这些标准，我们可以否定休谟自己推崇的某些美德，就如他否定那些苦行僧的禁欲克己的品格一

样。“正义”首当其冲地被其自己的道德反思测试所否定。我将在下一章中讨论休谟关于正义的概念是有所欠缺的，原因正如上所述。在他自己的伦理体系内，在一个幸福、道德、成熟的个体的心灵内，他的正义概念无法占据权威地位。也就是说，正是休谟的情感主义伦理学，让我们去寻求其他可行的正义理论。在后面的章节里我将论证，休谟的好友亚当·斯密和追随者赫尔德的情感主义理论在这一点上做得更好。

## 第三章

# 休谟的保守情感主义

休谟的政治学观点和哲学观点之间的关系是怎样的呢？这一点一直是饱受争议的。罗素就认为休谟的哲学和政治观点必然是脱节的，他认为这样的脱节也存在于其他的备受尊敬的哲学家的理论中。就他自己而言，在面对批判时，罗素就曾坦然地承认他的哲学和政治著作之间没有必然的联系。罗素还谈到，在大部分的哲学问题上，他完全同意休谟的立场；在大部分的政治问题上，他却和休谟持截然不同的立场。而在他看来，无论是对他自己，还是对休谟来说，政治和哲学理论之间都无甚联系。<sup>1</sup>

相对而言，其他学者则承认休谟的政治观点是他哲学思想的延伸。鉴于休谟的哲学常常被整个地当作负面、消极的哲学，这些学者也常常继而将道德领域和现象学上的怀疑论，与他保守的政治观点相联系。密尔就认为“绝对的怀疑主义很自然地让他（休谟）在实践中成为了一个保守党”。密尔还认为，哲学上的怀疑论者必然是政治上的保守主义者，原因是这样的，“如果在一个人看来，一个问题的两面都同样可能为真，那么他常常会偏爱旧的秩序。因为如果旧的和新的有同等的真伪性，而旧的秩序会让人更舒服，不会带来不安，那为什么不偏好旧的呢？”<sup>2</sup>

休谟的政治保守主义与哲学上的怀疑主义一脉相承这一观点，不仅为密尔所持，也饱受学术争议。这个争议并无定论，我们对休谟的怀疑主义的程度无所定论，对他政治理论的保守程度亦无所定论，更不要说这两者之间的关联了。<sup>3</sup>当然，至少有一点是很清楚的，也就是在道德领域，休谟绝不是密尔笔下那个破坏性的怀疑主义者。我将会在这一章的前半部分论证这一点：在道德相关的问题上，休谟并不是一个怀疑主义或相对主义者；同样的，在政治领域，他也并不是个彻头彻尾的保守主义者。他并非不经思考和批判就满怀欢欣地接受已存的社会制度和政府设置。但是必须承认的是哪怕在道德领域他绝非怀疑主义者，在政治上他确实在很大程度上有保守主义倾向。比如说，他确实保守地维护着大部分已有的社会和政治习俗。值得注意的是，休谟是通过一个复杂精妙的正义系统来维护这些习俗的。这个精妙的系统不仅融合了沙夫茨伯里和哈奇森的情感主义理论，也融入了霍布斯和曼德维尔的“自私系统”的一些最佳元素。这个混合的理论不仅对密尔的激进功利主义有着十分深重的影响；它对密尔的对手，在19世纪被称为“保守主义”的运动也产生了十分深远的影响。

无论是像密尔那样认为休谟的哲学直接影响了其政治学，或者是像罗素那样认为两者之间毫无干系，无疑都是错误的。休谟的正义理论显然是取决于其更广泛的哲学理论的——尤其是他的伦理学和认识论。毕竟，如果正义是一种美德，那么至少我们应该能通过休谟的情感主义伦理学中的原则来证明和支持这一点。

这并不意味着凡接受休谟的情感主义的人都必须接受他的正义理论。与此相悖地，我将论证，休谟的反思性情感主义是否认其正义理论的。本章前半部分会对休谟的正义理论进行概述，后半部分会给出反思性情感主义与正义理论不兼容的论证。在最后，我会总结，由同情而生的道德情感让我们有足够的理由拒斥休谟的正义理论。这样的正义不是美德，而是恶习。拒斥这个正义概念的理由完全来自休谟的体系



内部。有证据表明，休谟在他学术生涯的晚期开始渐渐认识到了这一点。也许正因为如此，他的好友亚当·斯密才发展出了一套更新的关于正义的情感主义理论。我们将在第四章着重讨论斯密的自由情感主义理论。

## 一 休谟的正义理论

### 1. 正义是人造美德

《人性论》中所谈到的所有美德都可被区分为“人造的”美德和“自然的”美德。诸如“正义”一类的人造美德要求人们遵从约定俗成的规则，而这些规则在休谟看来正是人的造物。反之，诸如仁爱一类的自然美德则不包括这样的规则。休谟自己也承认这个区分是有误导性的，在后来的著作里，他就不再使用“自然”和“人造”美德这样的词汇了。<sup>4</sup>休谟解释道：“人类是富有创造性的种族……当某种造物是绝对必须的时候，我们就可以说它是自然的。就如同任何从原初原则而来，不经过任何思维或者反思的东西一样自然。”所以从这个意义上来说，关于正义的原则是人造的，但是“它们不是被随意创造出来的……如果我们将自然理解为某个种族必然共有的属性，或不可或缺的属性，那么将正义的原则称作自然法则也不为错”（T, 3.2.2.19）<sup>5</sup>。

哲学家们对“正义”这个词汇的应用甚为广泛，有的时候“正义”主要指关于社会系统的一项美德，而有的时候它指的又是个人的美德。“正义”甚至可以宽泛地代指所有的美德，无论是个人还是社会层面；而有时候它所指的范围又是很窄的。在休谟这里，“正义”指的是服从社会，尤其是经济领域之合作的个人美德。休谟把“正义”作为个人品格进行理解的好处就在于，其内容是相对于个人所处的社会系统的。个人的正义品格和社会系统的属性是相联系的。同时，休谟尽量避免将社会准则称作正义或不正义的——我们在后面将会谈到这个棘手的

问题。社会准则常常可能残酷或无用——休谟会毫不犹豫地呼吁对其改革,但这些准则并不是“不正义”的。至少在休谟的理论体系内,这些准则不能被称为“不正义”。

另一个棘手的问题是,与休谟的正义相关的社会准则,几乎全都是和财产的积累交换相关的准则。和今天的“正义”概念相比,他的概念太过局限了。当然休谟关于正义的理论对奉公守纪、忠于承诺、对伴侣忠贞这些人造美德同样是适用的。这些美德都要求人遵从一定的社会准则,不管是在经济领域、家庭内部,或者是政治领域。这些非经济领域的人造美德是不是属于正义的一部分呢?还是它们应各自成为自己领域的相应美德?这只是一个语义上的问题。无论如何,正义和其他人造美德都是休谟道德哲学的核心。在《人性论》第三卷里,他用了两倍于自然美德的篇幅来谈人造美德;那可是他用在驳斥道德理性主义的篇幅的四倍。<sup>6</sup>如果我们粗略地将被人造美德掌管的领域与政治领域等同起来,那么我们可以毫不夸张地说,休谟伦理学的主要目的是为了作为他政治哲学的奠基。

67 在休谟看来,霍布斯和曼德维尔将正义等美德当作人造物的做法显然是正确的,这些美德涉及严苛的准则和法规,而准则和法规并非我们道德情感的自然产物。在休谟的理论中,“认可”和“不认可”是有程度之分的,所以“恶习和美德,道德上的善和恶,还有所有的自然属性,都会在某点相连接,而在很多情况下甚至难分彼此”。相对的,对于人造美德来说,“不管是权利还是义务,还是所有权,都没有程度之分……一个人要么有完全绝对的所有权,要么完全没有;要么有绝对义务完成某个行为,要么完全没有”(T, 3.2.6.7)。

休谟认为,除掉所有人造物的影响,我们没有任何自然的动机去遵从那些严苛的准则,更不要说给予那些遵从它们的人道德认可了。如果单独提出来看,那些准则要求我们做的行为,既不自利,也不会为我们自己或他人带来愉悦——既不会给我们同情的那些人带来愉悦,

也不会给社会中的每一成员带来快乐。比如说,正义的原则会要求我们偿付债款,无论我们如何迫切地急需钱。确实,哪怕我们的债主是个无节制的恶人,会用拿回的钱害人害己,我们也应该还钱。(参见T, 3.2.1.9—3.2.1.13, 3.2.2.22)休谟在这一点上完全背离了哈奇森。哈奇森认为哪怕是那些看起来毫无用处的“外在权利”也可能是仁爱之心的自然产物。

正义行为的动机从何而来?为什么我们会对他人的正义行为产生道德认可呢?休谟认为回答这些问题的时候我们不能单单做局部考虑。我们不能只考虑正义这一项美德对个人的要求,而应该将正义作为人造准则所掌管的整体行为模式的一个局部来考虑。罗尔斯在他早年的论文中,借助“实践”(practice)这个概念很好地诠释了这个想法。他认为“实践在逻辑上是先于具体个例的,它引入了一种新的活动方式和规则,在这个方式下,其他的一些自利原则就需要被悬置”。在这个层面上来说,实践由一系列的人造法则所控制,“而这些活动的参与者的行为受到这些法则的掌管和修正”。<sup>7</sup>人造美德之于我们的生活,就好像运动规则之于运动项目,游戏法则之于游戏一样。如果脱离了棒球的实践,我们就无法理解“盗垒”的动机;同样的,脱离了承诺和财产交换的实践,我们就无法理解“偿还贷款”的动机。

人造美德的善并不来自美德的个例,而是来自这整个实践制度。前文谈到过,对于自然美德来说,任何展示这些自然美德的行为要么是即刻有用的,要么是即刻为自己或他人带来快乐的,对人造美德来说就不是这么一回事了。休谟将自然美德做了一个比喻:“自然美德是一堵墙,很多双手都在往上砌砖头,每一块砖头被砌上去,这堵墙都增高了。”反之,人造美德呢,就好像“一个拱顶,每一块独立的砖头脱离了拱顶就会掉到地上,其整个结构也是被所有砖头之间的相互协助和依靠所支撑着的”(EPM, Appx.3.5)。

人造的实践不仅仅在逻辑上先于它所解释的行为,在时间上也是

优先的。除非一项实践已经被建立起来了，否则我们没有可能去遵守实践的规则，或者依照这些规则评判行为。就好像棒球运动一样，正义是有历史渊源的，而休谟则想去追溯这个历史，去发现“正义的法则是怎样被人创造出来的”。正义的历史决定了正义法则的内容和它所要求的行为。正义的起源和内容，和“我们将其视为道德上的美德或者非美德，因而遵循或无视它的理由”并不是一码事。(T, 3.2.2.1)

恪守实践规则不一定总能得到道德褒赏。参与正义的实践总是高尚的，但参与角斗士的搏斗则不然——不管一个人对那些角斗法则多么严格地恪守。事实上，我们甚至更青睐那些违背了角斗士法则，对对手仁慈的人；当然，如果角斗这样的实践被整个地废除那就是最好不过的了。这里问题就来了，为什么我们会认可那些狭义上被正义所掌管的经济实践呢？还有被其他的人造美德所掌管的实践，为什么我们认可它们，而不认可诸如角斗之类的实践呢？休谟认为要解释这个问题，就要从人类行为惯例的演化和源头开始。和其他的启蒙哲学家一样，休谟给出了一个假设的历史。这个假设的历史并不是真正的“正义”的创造发展史，而是基于人性原则，对正义的创造发展史的可能性的讨论。

## 2. 休谟的正义理论的发展

休谟将正义描述为人的创造物，可能会带来一些误解，让我们对他将要解释的正义本源的理论有下述误解。人类大多数的创造物，比如机械工具或者某种制度，一般来说都是个人或者团体有意识的创造物（比如说托马斯·爱迪生或者詹姆斯·奈史密斯，后者创造了篮球这项体育运动）。但是正义是如何被创造的呢？这个故事并不是一群伟大的立法者，或者社会契约者聚集到一起裁定掌管人类社会的准则；在休谟的笔下，这些准则的逐步发展是人类自利意识修正演化的副产品。

正义的演化起源于“自然状态”，这和启蒙运动时期大多数假设性

的历史理论是一致的。由于休谟对同情的重视，“所有人对所有人的战争”这样的霍布斯主义预设是不可能的。休谟笔下的自然状态充斥着由直接同情导致的偏见。这样的偏见把在血缘、偏好、相似性上相近的人拉拢得更近，而将其他的人保持在一定的感情距离之外。这样一来，结果虽非无政府和混乱，但是却会是一个无法律的以党派、家族、血亲为基础的氏族或者其他形式的派别各自割据一方的形势。这些派别常常受到来自别的，他们不同情的人们的威胁。<sup>8</sup>

正义的法则为我们提供了一种延伸合作的工具，它让我们将合作的精神从我们同情的人延伸到我们不怎么同情的那些人身上。如此延伸同情并不是因为我们对这些同情范围外的人心怀仁爱，而是因为这样的同情和合作所带来的长远利益——无论是对我们自己还是对我们的合作者。合作能终结我们彼此间在自然状态下的毁灭性的冲突斗争，而且会为整个社会带来更大的成功。这样的成功是任何个人、家族、党派在无其他外人的协助下都不可能得到的。在一个资源有限的世界里，要达到这样的合作最大的障碍在于资源的诱惑性——占据资源，甚至是从那些我们不同情的人的手中夺取资源而自用，或给我们同情的对象享用。这个持续存在的诱惑只能被常规的社会体制压制——这种体制将特定的资源分配给特定的个体，资源交换必须在双方同意的情况下进行。休谟写道：“这样一来，每个人都知道自己可以安全地持有哪些资源，因此感情的那些偏私和冲突就被限制住了。”(T, 3.2.2.9)

相互合作的益处相对小规模的社会里是显而易见的，这甚至不需要任何的理性推理。所以正义的习俗首先出现在那些由几个家族或氏族组成的小规模社会中。随着几个小规模的社会渐渐在彼此间展开并“维持交往，以带来相互的方便和利益，正义的范围就被扩大了。这个范围直接取决于人们的视野大小，以及他们之间互惠互利关系的强弱”(EPM, 3.1.21)。互惠合作的范围越大，维持正义对我们自己和我们

家人朋友的利益就越大。这样一来，从同情而来的狭隘的情感，就被修正了；而这个修正并不是广泛的同情对自私狭隘同情的修正，而是为了更大程度地满足狭隘的同情所进行的修正罢了。休谟论证道：“这个修正是十分必要的，这一点不需反思就可以看出，相比放任自如，这感情被限制起来的时候更能满足它自身。”(T, 3.2.2.13)“所以随着人类情感的自然发展，随着我们越来越熟悉这个美德所带来的惠利，该美德的适用范围就必然地被扩大了。”(EPM, 3.1.21)

70 随着社会的不断扩大，我们相互合作的对象就可能离我们越来越远。远距离合作所带来的利益巨大，但对于那些缺乏远见和想象力的人来说，这些利益并不生动明显。是以有时为了一些眼前的利益，激烈的感情会用暴力推翻另一些更有远见的平静的感情，比如我们会为了追求长远利益而坚持正义的原则。所以“当人们认识到无法自发地完全遵从那些(正义的)法则的时候，他们就创造了政府这个新发明物，以期通过政府对正义的严格执行，来达到他们的目的，维持旧秩序，获得新利益”(T, 3.2.8.5)。所以裁判官员的义务正是“让人们服从和维护自己真正的长远利益，不管他们有多不乐意”。在建立了政府后，“为了支持正义这个美德，‘服从’这一新的义务就被创造出来了；同时在所有服从者中，平等的关系也必须被坚守”。(《政府的起源》，参见EMPL, p.38)

法律和服从这样的实践的发展——这种发展基于对自我利益的反思性自我修正——并不一定代表着同情心的延伸或者其他道德情感的发展。“所以在这个意义上，它就是一个政治信条，关于每个人都是个自私自利的人的信条。当然，这其实有点奇怪，这个信条在政治领域是正确的，事实中却并非如此。”(《议会的独立性》，参见EMPL, p.42)不过，第二章中谈到的道德情感的修正和改良，与这里通过法律和服从进行的自我利益的修正和改良之间，是有着很大类似性的。在这两种发展过程中“自然都会为异常或狭隘的感情，在判断和理解上提供修正”

(T, 3.2.2.9)。这两个平行的过程是相辅相成的,在没有法律掌管的社会中,上述道德发展的过程是不可能的;与此同时,如果不通过普遍视角来解决道德纷争,社会本身的存在也是不可能的。<sup>9</sup>

### 3. 正义的内容

经反思修正的对自我利益的认知必会让我们拥护某种正义的体制和政府,但是这个认知并不足以让我们确定此体制的具体形式。相反,休谟认为我们总该对我们所处的现存体制感到满意。他写道:

正是那些让我们服从于执行官的利益,让我们在面对执行官的时候放弃这些利益,并且选择被管理;这些利益让我们受制于政府和特定的人,而无法去追求最大限度的利益。这和涉及财产所有权的相关法律的稳定性是一个道理。这种法则的稳定性会为社会带来巨大利益,它们也是必要的;正因为此,我们才建立了这样的法则:但我们也发现,假如我们为了同样的利益而将特定财产分配给特定的人,那就会违背我们的目的,法则所竭力避免的混乱也就出现了。(T, 3.2.10.3)

71

基于类似的章节,一些学者认为休谟对正义包含哪些具体法则、执法的政府应为何种具体形式这些问题毫不关心。<sup>10</sup>这无疑是夸大其词,休谟对已存政府制度的满意程度,和这种满意的性质在后来都备受学术争论。他的这种满意在他死后被等同于“保守主义”的意识形态。关于这种“满意”的争论的一部分可以归结为语义上的。休谟的“正义”概念并不包含这个词在当代普遍意义中的一些重要部分;在他那里,正义被局限为个人的美德,而不是整个社会系统的美德。鉴于“正义”这个概念在休谟那里仅指个人对传统规则的遵守这一品格;他就没法用“正义性”来讨论和衡量这些规则本身了。<sup>11</sup>当然这不代表休谟

就不能用其他的标准来衡量或批判这些规则。他提倡联邦的共和制政府和所有制法律，它们应该促进个体之间物质上的平等性，与此同时，在对资源不断地进行再分配的基础上保证所有权的稳定性。<sup>12</sup>

然而休谟也认为，在关于正义和政府这一点上，“创新精神本身是危险的，哪怕创新的对象看起来是怎样的令人喜爱”（《党派的联合》，参见EMPL, pp.495—496）。休谟让我们通过“温和的，不至于为社会带来太大骚动”（EMPL, p.514）的方式来追求他的理念。就如他在《关于完美联邦的概念》开篇所写：

若能找到更快更方便的方式，旧的引擎可能就会被替代；哪怕试验结果并不一定成功，人们仍然会继续试验。政府和其他人造物是不同的。一个已被建立的政府，鉴于“其已被建立”因而享有无尽的优势……因为哲学家或者其他的有力论证支持就要改变体制进行试验，成功的执行官永远不可能这样做。因为一个明智的执行官会尊重经受了历史考验的制度；虽然他也会为了公众的利益而略微改变现存的体制，但他会加入自己的创新以让它们能适应古老体制的基本框架，而且他也会保持那些支撑着整个政府宪政的基石完整。（EMPL, pp.512—513）

72 所有成功的政府和律法都有一些重要的共性，“因为无论在哪儿，他们的目的都是相似的”，休谟类比道，“房子的样式、大小和材料可能各有不同，但它们都有房顶和墙壁，窗子和烟囱”（EPM, 3.2.45）。正是这些共性让休谟能用“自然法”这样的词汇来讨论正义理论。休谟的自然法从人类本性的现实而来，勾勒出了所有可靠的法律体系必有的特征。在《人性论》中，休谟谈到了许多传统自然法的基础点，比如它们在关于财产的获得和执行官的权威上的观点。无疑，在他看来，偏离了自然法的实证法是危险的。休谟写道：“对立法者而言，在特定社会



中,与自然法越遥远的规则,其立法和执行就越困难。”(《论贸易》,参见EMPL, p.260)虽然如此,自然法不过是成功的法制系统的一个大致向导。我们对稳定的法律和政府系统的需求大过我们对某一个,或者某一种特定形式的社会系统的需求,因为前者更能满足我们的利益。也正是因为这样,所有关于正义的问题最终都可以归结为“对民法权威性的服从——民法就是自然法经过延伸或限制,修正或改变的结果。这些改变都是基于具体社群的情况而来的”(EPM, 3.2.34)。

#### 4. 休谟理论中对正义的道德认可

对自我利益意识的反思性修正,从而产生法律和社会规则的过程,和反思性地修正我们的道德情感这个过程是有区别的。这个区分不容忽视,而同时,我们也应该看到这两个过程的结果最终是相互联系的。只有理解了这两个发展过程之间的联系后才能回答休谟的问题:“为什么我们将美德附加于正义这个概念之上,而将恶习附加于不正义呢?”(T, 3.2.2.23)

休谟认为,只有那些具有足够的理性和想象力,拥有经修正的雅致道德情感的人,才会认可正义为美德。正义的行为一般并不会带来即刻的愉悦,它所能带来的利益也不那么明显,特别是对未经这方面训练的人来说。鉴于此,孤立看来,单个的正义行为常常似乎是有害的。只有在足够的反思训练后,我们才能将注意力从单个行为带来的结果,转移到整个由法则所掌控的社会制度所带来的利益上。这种单个的正义行为应该被视作社会制度的一部分。休谟写道:“认可分两种情况,第一种是由品格或感情的种类和表现而来;第二种是由反思它们会为个体和整个人类带来的幸福而来。”(T, 3.3.1.27)我们对正义的认可显然是属于第二种。

值得庆幸的是,在这方面我们有来自“习俗和教育对反思的帮助”(T, 3.2.2.26)。虽然我们大多数人不一定能自己分辨出正义的美德属性

在哪里,但我们仍然是认同这个美德的。其存在依赖于民众对法制遵守的社会,必然会致力于从小灌输给它的居民们,应如何尊重正义这个美德。虽然“政客们的努力可能有助于建立起那些本就被自然推崇给我们的道德情感”(T, 3.2.2.25),休谟想要解释的是,即使没有政客或他人的教育灌输,一个拥有成熟道德情感的心灵一样可能会意识到正义的美德属性。当我们开始用怀疑的目光审视被教育和灌输建立起的习惯时,只有自我独立做出的对正义的认可才能让我们继续秉持正义。

休谟的论证与其说是聚焦在对正义的认可上,不如说是聚焦在谈论对不正义的否定上。一旦相关的社会制度被建立起来了,我们期望我们的大部分同胞在大部分时间,都能举止符合正义;只有那些违背了社会规则的人才需要我们特别地进行道德评价。当然,当我们自己就是受害者时,我们通常很快地就注意到了这些不正义的行为。不管这种受害者是直接意义上的,还是间接意义上的——不正义行为可能造成我们对无法治社会的恐惧和不安。如果我们拥有较为敏感的道德判断能力的话,那么我们也同样会注意到那些并不对我们自己造成伤害的恶意行为,将它们视为“对人类社会整体不利,或者对任何接近它的人产生危害的行为”。休谟继续说道:

经由同情,我们也可以分享他们的痛苦。任何行为,如果普遍地给人们带来痛苦,那就被称作恶习;任何产生快乐的,则同理被称作美德。这就是为什么在道德上我们将美德附加于正义,而将恶习附加于不正义……所以自我利益是建立正义体制的原始动机:但是对于公众利益的同情才是对正义的道德认可的来源。(T, 3.2.2.24)<sup>13</sup>

在《人性论》中,休谟在讨论到正义和其他人造美德的时候常常谈到关于“对公众利益的同情”这一点。<sup>14</sup>不过鉴于休谟将同情定义为

“将他人感情的概念转变为个人自己的感情”，那么“对公众利益的同情”到底是什么意思呢？正如努德·哈孔森提到的那样，“对公众利益的同情”这个词组似乎暗指的是分享感情，但是分享感情的对象是“一个集体的感情，集体所包含的成员是在变化的，这些个人也并不是特指的”。问题在于，哈孔森论证到，休谟关于同情的理论限定了“同情的对象只能是特指的个人”，这样一来，同情的概念就和“对公众利益的同情”不相容了。<sup>15</sup>在笔者看来，哈孔森这个论断太过武断了，虽然休谟关于同情的例子总是围绕着个体对特定他人的感情，但是在《人性论》中他并未排除同情的对象可以是集体。如果我们能对一群人所共有的感情形成一个理念，那么这个理念就可以通过同情被重新还原为一个印象。

74

群体中的个人必须是可以被特指的，在这一点上哈孔森是正确的，但是这一点并不会给休谟的理论造成太大的问题。如果一个不正义的行为直接地影响到了一些人并让他们对此产生敌视感情，那么这个不正义行为就激发了这个“窄圈子”的共同的敌视感情。我们通过对这个圈子的同情，就能将这种不正义行为的品格称为恶习。当谈及正义和其他人造美德的时候，那些被间接影响到的人的圈子无疑会更加宽泛。我们甚至可以毫不夸张地说这种行为影响到了整个社会——事实是，如果合作性的社会秩序遭到了破坏，维持这个秩序的法律遭到了违背，那么社会中所有人的利益都会被影响。对整个社会所共有的情感的同情，可合理地被称为“对公众利益的同情”。

这里有一个区分是很重要的：一个是由对公众利益的同情而产生的对社会成员的关心，另一个是增加社会总利益或平均利益的欲望。这两者是不同的。杰弗里·赛尔—麦考德就提到过，对休谟来说，“建立法制和制度会为各人（逐个的）带来利益，而不是所有人（总的来说）”。所以休谟的论证并不依赖于边沁那种整体利益的概念，也不诉求于“人际间的某种价值衡量”。<sup>16</sup>确实，休谟否定了哈奇森那种普世

的仁爱的现实性,或者任何将人类作为一个整体来进行道德考量的方法。他写道:“总的来说,我们很可能证实,在人的心灵里根本就没有对人类整体的爱这样一种感情……确实,我们会或多或少地被他人的苦痛和快乐影响,尤其是当这一切被生动地展现在我们面前时。但是这种影响只不过是同情而来,根本没有证据能证明某种普世的对人类的爱是存在的。”(T, 3.2.1.12)如果没有特定具体的他人作为对象,就不会有同情或道德关心;就如同我们不可能对诸如“人类”之类的抽象概念产生同情一样。

我们对公众利益的同情常常“不足以强到能控制我们的热情……虽然它有足够的力量来影响我们的品位,并给予我们认可或不认可的感情”(T, 3.2.2.24)。这一点对于休谟的正义理论来说是十分重要的。前一章提到过,我们对正义的需求源自同情固有的偏见。这些偏见让我们为了自身利益和亲近之人的利益而罔顾其他我们不关心的人。“正是因为自然资源的有限和缺乏,人的自私以及有条件的慷慨,正义才得以产生。”(T, 3.2.2.18)相对的,“若人们对公众利益真有如此强烈的关心,那么他们就无需关于正义的法律和规则约束自己了”(T, 3.2.6.6)。如果同情的边界被完全克服,而我们如此地“被友情和慷慨之情充盈,每个人对他人都充满了仁爱,对他人利益和对自己利益一样关心……那么在仁爱如此充分的世界里,正义这个概念就可以被悬置了”(EPM, 3.1.6)。换句话说,正义这个美德只存在于那些自知己非完人,非美德化身的人的身上。也正是因为 we 深刻地了解道德情感之严重偏见,正义才得到经修正的、无偏私的道德情感的认可。

## 二 来自情感主义的几个问题

### 1. 理智的投机者

就和前一章谈到的道德情感理论一样,休谟的正义理论可能被理

解为仅仅是描述性的。可能休谟只是简单地在解释被正义法则所掌管的社会是如何随着时间慢慢产生的,以及我们为什么认同那些遵从社会法则的人;而不是在论证这种道德认可的必然性。但这显然并不是休谟的意图;休谟明确地表明正义完全应该得到我们的道德认同,同时,正义的规范性和其他美德一样来自同一源头。在《人性论》的结尾处他谈到美德的快乐和尊严时,休谟写道,所有这些论证都“可以延伸到正义上”(T, 3.3.6.4)。正义源于对自我利益认知的修正,且被我们成熟的道德感所认同,这样看来,认真严谨地遵守传统上的正义法律可能的确是快乐、稳定、反思性的心理的一部分。至少,在《人性论》的论述中,无论是自我利益,即时的、偏见的同情,还是经修正的、无偏私的道德情感都在这一点上达成了一致——它们都认可这个美德。

在休谟后来的著作中,打乱这个一度明显的平衡的因素浮现了出来。就拿自我利益来说,恪守正义法则并不一定在所有情况下都能为守法人本人带来利益。这样一来,我们对这个美德的义务就被在一定程度上限制了。休谟在他的文章《政府的起源》中写道:“在某些特例中,个人可能发现诈骗或抢夺更能增进自己的利益,而与此同时他对正义的破坏并不会给社会带来多大的损害。”(EMPL, p.38)反之,他在《人性论》里坚持认为我们对正义法则的自私违背都是因为目光短浅,无法真正地理解自己的长期利益。这段话表明休谟明确地改变了立场。这个改变在《道德原则研究》中表现得更全面,在那里他引入了著名的“理智的投机者”(The Sensible Knave)的形象来阐述美德与快乐关系的一个可能例外。下面是关于理智的投机者的整段引文,此段引文虽有些长,但对清晰解释休谟在这一点上的立场和后面的讨论多有助益。

76

直面恶习,让恶习在美德面前做出所有可能的让步;我们必须认识到无论在何种情况之下,任何出于自我利益而认为恶习优

于美德的前提条件都是不存在的。也许唯一的例外是关于“正义”这项美德的。可能从某个角度来看起来,保持正直有损自我利益;虽然事实是社会只可能在尊重财产权的前提下才可能存在。然而,鉴于人们对事情的执行总难完全随心所欲,“理智的投机者”可能会发现在某些情况下,某个不正义或不诚信的行为可能在为他增加一笔可观财富的同时而无损社会秩序。诚信这个法则可能是最优秀的普遍性法则,但是它也会有例外:我们可以想象,这个理智的投机者可能聪明地在大多数情况下服从这个法则,却利用例外状况从中获利。(EPM, 9.2.22)

在《道德原则研究》中发现这个问题后,休谟从他之前的论断退了回来。他之前曾经认为所有人由于恪守正义原则而损失的利益“都被对这原则的坚定执行,以及社会因此而确立的和平秩序所带来的利益给加倍弥补了”。休谟曾认为,所有人都必须严格地恪守正义法则,“若我们可以保持某种平衡,那每个人都必然得到一定的利益;因为如果没有正义,社会就会立即土崩瓦解,而每个人都必然回到野蛮孤立的状态。这样的状态有损所有人的自我利益,哪怕是社会存在的最坏情况也比原初状态要好上许多”(T, 3.2.22)。当然,如果这个理智的投机者认为由于某一个不正义的行为,他的社会就会“立刻土崩瓦解”,他所知道的文明也会被毁灭,那他就会避免这样的不正义行为,这也是符合他自己的利益的。当然,说某个不正义行为会导致社会瓦解无疑是危言耸听。无论是在历史上还是在当代社会,法律法规都频繁地被违反,这并不会导致社会的崩溃瓦解,且它们大多数都得以存续。

理智的投机者认识到,对正义法规完全普遍地遵从并不是社会良好运作的必要条件,大部分人对法规的广泛遵从就够了。投机者同时也意识到,将他自己置身于法律之外而不守法会为自己带来很大的个人利益。理智的投机者的这个认识正是后来普遍讨论的“搭便车问题”

(free rider problem)的先驱。“搭便车问题”是用来描述这样一种状况的：有的时候在一个互惠互利的合作系统中，如果个人可以享受这个合作系统积累而来的成果却不付出，那么这个人可以得到最大的利益。当一个人在决定是否遵从正义的规则的时候，他面对的情况更接近于 20 世纪的博弈论中的囚徒困境（在这里个人有很强的动机去拒绝合作），而不是一个现在看来的合作问题（在这里个人没有任何机会拒绝合作）。<sup>17</sup>这就让正义的协定变得不稳定了。如果我们用戴维·刘易斯的晚一些的、更技术层面的对合作问题的理解方式来理解正义的协定，就不会有不稳定的问题了。<sup>18</sup>

有些评论家认为在《道德原则研究》中，理智的投机者的出现代表了休谟正义理论的瓦解。他们认为休谟未能对理智的投机者给出答案。<sup>19</sup>严格来说，这是对的；休谟没有任何可能的答案能让这个理智的投机者改变他投机行事的方式。然而这并不意味着休谟无法为那些不是投机者的大众证明正义这个美德所能带来的快乐和尊严。他写道：

如果这般理论必须有一个答案，那么我必须承认很难找到一个能让人满意信服的答案。如果他的心不对这样危险的原则产生抗拒，如果他对恶行和低俗毫无厌恶之心，那他确实已经失去了遵从美德的一部分动机；我们可以预计其实践是符合其自身预期的。但归根到底，人们对于不诚信、不地道行为的反感太强烈了，收获多少金钱都不足以抵消这种反感。内在心灵的宁静、自我认可、对自己行为的满意等都是幸福快乐的必要部分，被每个诚实的人所珍视且悉心培养。因为他们能感觉到这些情感对他们自己的重要性。(EPM, 9.2.23)

美德所带来的快乐和我们追求美德的义务，并不由自我中心或自利的欲望而来。美德也会带来一些以他人为主的利益——帮助我们赢

得同伴的赞许,调和我们与他人之间分歧冲突的感情——这同通过反省自身,使我们的的心灵平静一样。毕竟,只有通过了自我反思测试的心灵才能真正获得安宁。这些美德所能为我们带来的各种快乐最终都依赖于我们同情的能力。

78 正义的起源是什么?休谟通过追溯相关社会制度的理论解答了这个问题。他的追溯过程不依赖于对这些制度的道德认同,也不依赖于同情之心。但是“理智的投机者”证明,没有道德感,单纯的正义感是不稳定的。虽然维持社会秩序,遵循正义法则对我们每个人都有利;但若我们能在不破坏这些法则的同时投机取巧地违背它们,便可获利。我们不屑于投机取巧的原因正是来自同情的,对他人利益的关心和对他人对我们评价的在意。

休谟的正义理论与其道德情感主义不可割裂。“理智的投机者”这个问题带来的挑战只在将其正义理论单拎出来进行理解的时候才会有效,比如说戴维·高西尔就把休谟的正义理论比作霍布斯主义社会契约论。<sup>20</sup>休谟认为仅凭自利,不足以让我们遵从正义的原则。在这一点上,他不仅和高西尔这样的新社会契约论主义者分庭抗礼,与他同时代的更自由的社会契约论者相比也是不一致的。我们必须重视正义法则系统对他人和我们自己带来的总的利益,只有这样才能维护我们对正义的忠贞。就好像遵守婚内对配偶忠贞这一项人造美德并不会让未婚者直接受益一样,遵守正义法则有时也未必能让守法者直接受益,这正是“理智的投机者”说明的问题。而在以上两种情况中,“那些不受益者也随着主流,由于同情而被普遍社会利益所影响”(T, 3.2.12.7)。

他们对同情的依赖维护了人造美德的尊严,同时也并未削减美德带来的快乐。这些美德很大程度上仍然是启蒙性反思后的自利性的产物。它们当然不是恶的,但也不像自然美德那样能得到与生俱来的强烈认可和赞许。现在我们可以看到人造美德同自然美德一样,依赖于我们对任何人和所有人心生同情的可能性。这种认可让我们的道德能



力以最直接的方式获得反思性稳定。因此,同情是所有美德的奠基石,人造美德也不例外。

情感主义一直主张若一个人缺乏同情能力,那么他既无法获得人造美德也无法获得自然美德;甚至他根本就无法获得分辨善恶所需要的道德情感。沙夫茨伯里就曾经指出,“天生的投机者就和其他所有人一样,有做个守法公民的理由”(SC, 3.1, pp.68—69)。休谟也承认,“若生来心灵就如此扭曲,如此麻木迟钝,因而对美德和人性没有任何的向往之情,对他的同胞没有任何的同情之心”,道德对这样一个人来说可能没有任何吸引力。“这样的一个人,他无可救药,在哲学理论中我们也对其束手无策。他对他的恶的倾向毫无悔改,亦无法掌控。他甚至缺乏能让他追求高尚品格的品位和感情。”(《怀疑者》,参见EMPL, p.169)如果一个理智的投机者没有同情能力,那么显然,我们无法说服这样一个非道德的怪物去遵守正义法则,或者任何其他道德原则。“但假设我们面对的不是这个怪物,而是一个活生生的人,由他来做判断和决定,那对于他来说,是会有非常明确的选择偏好的。”(EPM, 6.1.5)

休谟写道:“虽然人的心由一样的元素组成,但它永不会对公共利益完全漠不关心。”(EPM, 9.1.6)准确来说,这个经验性的论断肯定是正 79 确的,只除了一个例外。这个例外也就是反社会型人格(Psychopath),正义的法则对这些人来说没有太多的约束力。<sup>21</sup>后来的学者们可能并不适应规范性的道德政治哲学体系这样紧密地依赖于事实判断,哪怕这些事实判断是关于人的本性的。但是对经验性的心理学知识的依赖正是反思性情感主义的独特之处。<sup>22</sup>现代描述性的道德心理学研究为休谟的经验性论断带来了新的支持,这些证据将在本书的最终章谈到。

## 2. 理智的功利主义者

虽然理智的投机者(以下简称为“投机者”)不会为休谟的正义理论带来无法克服的挑战,但这一思路却指向更大的问题。毕竟,如果违

反常规法则并不会为整个社会的制度和秩序带来什么危害,那么一个人哪怕不是个投机者,也可能会想这样做。就好像休谟一直强调的那样,正义有时候会苛求某些损害个人利益却对社会无益的行为。“一个孤立的正义行为可能和公众的利益相悖,只有将这行为放在人类行为的整个框架中,你才能看出这类行为的益处。”(T, 3.3.1.12)在前文讨论“理智的投机者”的时候我们谈到过这一点,在某些特定情况下违反正义的法则可能并不会危害社会秩序。如果恪守正义法则的最初目的就是为了公众利益,那么同样的,为了公众利益我们也可以在一些特定情况下不遵守正义法则。在《被动的服从》(“Of Passive Obedience”)的一段很少被引用的段落里休谟承认了这一点:

正义的义务完全建立在社会利益之上,也就是说我们需要对自己的利益有所节制,只有这样才能维持人际的和平和社会的稳定。诚然,当某正义行为的执行会带来非常危险的结果时,正义必须被悬置,在这样特殊又紧急的状况下,正义必须为公众利益让路。我们的箴言“*fiat Justitia rurat Coelum*”,即,“恪守正义哪怕宇宙尽毁”显然是错的。为了手段牺牲目的显然是荒谬的,颠倒了主次关系。(EMPL, p.489)

休谟继续说道,我们最好不要提及“将正义视作促进公众利益的手段”这一点。事实上,最好不要提及将正义视作通往目的之手段的想法。虽然特例的、单独的不义之举可能促进公众利益,但人们若广泛认识到这一点就会带来问题。若大众都了解这一点并准备时刻寻找这样的机会,那无疑是会损害被正义法则所掌管的社会秩序的。“哲学家可能会有理有据地在论证过程中认识到在紧急、必要的情况下,正义的法则可以被悬置”,但是如果“鼓吹者和诡辩家认为他们的主要任务就是去发觉这些例外,然后对它们大肆鼓吹和论证”那就适得其反。正

义的“解剖者”应该认识到公众利益是目的本身，不应该为手段而牺牲目的；但“描画者”的职责就不同了。描画者和社会中关于正义的教育者们最好“教育关于总体的法则，而不是展示特定的例外。因为我们自己总是太倾向于把自己想象为不用遵守法则的例外”（EMPL, pp.490—491）。<sup>23</sup>

在论文《历史》中讨论查理一世的时候，休谟也谈到了一个相似的关于“忠诚”的观点。诚然，面对独裁者人民有权抵抗暴政的统治，“如果说在某些情况下对民众隐瞒真相是对的，那么这个例子绝对是其中之一，关于反抗的法则是可以容许暴政下的反抗的”。哲学家必须理解服从现有的政府这一法则的目的在于公众利益，但是“关于服从的法则应该被教育和传播，关于不服从的少量例外则几乎完全不应该在对大众的对话和讨论中被提起”（HE, 59, Vol.6, p.544）。

回想一下休谟的包豪斯伦理理论，我们就可以看到，哪怕在特例中服从正义法则弊大于利，恪守美德的原则仍然具有道德价值，这种价值不会因行为带来的利弊而贬值。对休谟来说，被破布掩盖的美德仍然是美德，“服从于正义法则”这一美德哪怕在某特例中弊大于利，在道德上仍值得褒赏。在这里，我们的情感是被总体的法则所左右的，而总体的法则又被教育者、传教士和政治家们不断深化加强。因为他们知道，只有当他们在宣扬严格恪守正义法则的同时避而不谈得不偿失的例外情况，社会才会真正的受益并繁荣。在真正紧急的状况下，当服从正义原则和忠诚将带来不可估量的严重恶果时，背弃忠诚这一美德的需求会“如此明显，而且不容争辩，能排除所有之前关于服从的教化带来的影响和疑虑”（HE, 59, Vol.6, p.544）。

包豪斯理论可能可以精妙地描述我们如何做出道德判断，这样的道德心理学却不一定能经受批判性的反思。休谟可以用习惯解释为什么我们应该认可一个东西，因为这基于它常常带来的益处——哪怕它偶尔无益。毕竟，人是习惯性的动物。可是要论证这样一种基于习惯

的评价方式的合理性就是另一码事了。<sup>24</sup> 事关正义这一美德时,在某些特定的情况下,我们必须打破包豪斯的习惯——对于理智的投机者来说,为了自己的利益;对于理智的功利主义者来说,为了公众的利益。

虽然要透过总体的法则看到例外现象是很困难的,但这不代表有能力考虑这些例外的人不该去考虑它们。就如休谟自己所承认的那样,“严格地恪守任何法则,或者愚忠于某个个人或家族,这样的美德与理性相距甚远,而与偏私和迷信离得更近”(T, 3.2.10.15)。一个具有经过改良和修正的道德情感的人应该能够谨慎地辨析以下情况:遵守正义法则(或者执法权威人员)在眼前的这个事例中,是否并不会增进总体利益;拒不服从是否反而会带来更大的益处。如果要重新地总结一下理智的投机者这个概念,那么它是这样的:人人都该遵守社会习俗,这是一条有用的社会总则,可这样一条总则也有例外。在遵守这个社会总则的同时,理智的投机者用他们经改良的道德情感来辨析情况,投机利用所有的特例。

自然的包豪斯习惯很可能是我们一生的教化的结果,它如此深入人心,可能很难被改变;这让我们在面对常规的正义性法则时,要采取批判性的立场尤其艰难,更不要说身体力行了。休谟写道:“所有的我们从孩童时期就接受的意见和概念,如此的深入人心,哪怕我们用尽理性和经验之力,也无可能根除它们的影响。”(T, 1.3.9.17)休谟承认,教育留下的深深烙印“常常和理性相悖,而且鲜少被哲学家们认识到”(T, 1.3.9.19)。确实,如果只有少数睿智的人能透过习惯性的服从,进而看到选择性的、经启蒙的非服从的可行性,那么对社会秩序产生危害的可能性就非常小了。这些理智的功利主义者中的绝大多数都会出于教化和习惯去遵守正义法则,而且在所不惜。

这样一来,一个具有足够反思能力的休谟主义者其实在某种意义上也是一个边沁主义的功利主义者。<sup>25</sup> 有趣的是,边沁似乎正是这样开创了他的功利主义学派。在读过休谟的《人性论》不久以后,边沁就写

道,感觉就“好像迷雾从眼前散开了……所有美德都根植于功利这一论断在这里被证明了,在说明几个例外后,这论断被强有力地证明了:但我看不到……那些例外存在的必要性”。<sup>26</sup>

在学术上,除了启发边沁和其他功利主义激进派之外,休谟也影响了埃德蒙·伯克和那些反对激进派的保守主义者。之前谈到过,休谟反对政治上的革新;休谟可能确实害怕这样一种状况:一些自认为是为了公共利益而违背常规正义法则的人其实弄错了。毕竟,我们“太容易倾向于”(EMPL, p.491)去寻求那些例外,去因为一己之私而利用例外情况,而非因为对公众利益的关心。人非完人,如果寄希望于通过例外来直接增进社会公共利益,而不是通过大家都统一遵从法规,这样难免会适得其反,南辕北辙。这样一个被以亨利·西奇威克为首的学者们所推崇的论证,代表了保守派的功利主义论调。<sup>27</sup>

我们越是认为个人心理的能力有限,基于这个论证的保守主义就越是有力,而同时,正义法则的例外也更少。在一些必要的紧急情况下,休谟是认可不正义的行为的,而伯克的立场则更加极端。伯克的名言是:“我们知道,在道德领域我们并未发现什么,也没有什么在等待被发现,在政府的总体法则或者在自由的概念中,我们都没有发现。因为它们在我们出生前就被这般理解,而且将被这般理解,一直到我们的推测的坟头都被泥土覆盖。”<sup>28</sup>休谟永远都不会接受这个关于我们如此无知的判断;如此依赖于世代相传所积累的智慧的生物,必然不具备反思性自主,因而也无能力去选择继承哪些道德信条,而拒绝另外那些。反之,如果休谟坚持我们自主性的反思能力,坚决否定伯克的说法的话,他就必须承认关于正义法则所存在的特例可能比他想象的要更多。

理智的功利主义者和理智的投机者不一样,他们并不是坏人。他们时刻准备着,且愿意为了公共利益去利用那些例外。他们的动机不是利己的,而是值得称颂的,来自对公众利益的同情的;这正是让我们认同正义这一美德的情感。如果休谟的经验性论断是正确的,那么理

论上来说,出于习惯的对正义的认可和对公众利益的同情这两者之间存在矛盾的情况应该少之又少。不过正义和其他美德之间的关系则不一定这么和睦,我们对正义的认同完全可能跟其他道德情感所推崇的美德产生冲突。

### 3. 理智的人道主义者

严格地恪守正义法则是保证公众利益的最好方式。休谟可以这样回应理智的功利主义者对他的理论带来的挑战。然而,哪怕他可以这样回应前一个问题,他仍然没有解决另一问题,也就是某些人的利益只有在违背正义法则的时候才能得到最大化,这一点无可否认。休谟写道:“正义法则所带来的益处并不是针对某个特定的个人来说的,而是对于整个社会来说的。”从这一方面看来,人造美德和自然美德是不一样的,因为“任何一个慷慨的举动,或暂时从勤勉克己中的逃离,都会对某些人带来益处,而这些益处是他们应得的”(T, 3.3.1.13)。所以,如果说让我们走上违背正义法则的动机,正是自然美德,那也不足为奇。<sup>29</sup>

休谟常用“人道”这个词来代称这一类的动机。这一美德只在《人性论》中出现了八次,却在《道德原则研究》中出现了足足五十八次。<sup>30</sup>休谟所指的人道这一美德大体上与《人性论》中自然且利他的美德的性质相对应。这些美德通常是对他人的同情之心的直接表达。由人道所推动的举动若如期执行,则必然为某些个人或者群体带来快乐。“当我从苦痛中解救他人时,人道便在我的动机之中,我的援助所到之处,都会为我的同胞带来快乐。”现在看来,正义和人道的分别就非常的明显了——正义的行为并不带有这个特质。相反,“如果在正义的体系被建立起来之前,我们来考虑一下所有的问题,就会发现人道这个美德有时候和正义法则背道而驰,有时候又与其兼容,而这两种情况几乎在数量上不相上下”(T, 3.3.1.12)。

休谟坚持认为,这个矛盾之所以为矛盾,完全是因为对人道的误解

和误用。只有那些对社会制度和秩序带来的利益视而不见的人,那些“短视地只将自己举动的短期结果纳入考虑范围的人,才会认为他的仁爱之心和人道主义精神,恰如他的自爱,会指引他做出一些与恪守正义法则截然不同的事情来”(EPM, Appx.3.7)。当我们放远目光,就能看到我们对特定人的关心,只会让我们更加严格地恪守正义法则,原因很简单,“法律和正义会让整个社会和每个个人都受益”(T, 3.3.1.12)。

然而这样的论证是必然会遭到驳斥的。理智的投机者会基于自我利益而驳斥它;理智的功利主义者会基于公众利益而驳斥它。同样的道理,站在人道主义的角度,我们也应该拒斥它,为了那些引发我们人道情怀的人的利益。在特例中,如果违背正义法则会在为我们关心之人带来利益的同时,并不威胁社会的制度和秩序,那么何乐而不为呢?

对人道的需求最强烈的,将是那些在公正的正义系统中收益不多的人。虽然休谟一直强调完全相反的论调,但事实是这样的,严格的恪守正义在大体上是有用的(推进总体的、平均的利益),但不一定会对每一个正义的个人带来利益(或者用高西尔的话来说,无法推进“公共的”或者“共同期望”的利益)——除非我们参照的是完全没有正义法则的状况。<sup>31</sup>然而我们要对比的两种状况并不是完全缺失正义法则和恪守正义法则,而是严苛恪守正义法则的情况,和对社会秩序几乎无害时,为了人道主义原因对他人网开一面,以增进他们的利益的情况。一个聪明的罗宾汉总能找到这样的机会。

对任何一个理智的人道主义者来说,哪怕是缺乏罗宾汉的睿智,正义这个人造美德都会常常与自然美德发生矛盾。当这样的矛盾产生时,休谟自己也承认:“很自然地……可以认为,自然美德的倾向会影响我们的感情,指挥我们的行为。”(T, 3.3.1.13)我们需要经过大幅度修正的道德情感,才能给与正义道德认可;而其他的自然美德得到的认可则来得更加的自然和直接。休谟在《人性论》中解释道:“与大体上的概念相比,想象力更容易被特定的个体唤起,而感情总是更难为松散未定的对象而

动。”(T, 3.3.1.13)在《道德原则研究》中他进一步谈到了这一点:

、 诸如“人道”和“仁爱”这样的社会美德能通过直接的倾向和直觉带来影响……这种直接的影响不依赖于理解大局、系统、结果、类比,或者关于他人的例子……由社会美德而来的善是完全且完整的,它能激荡起道德情感的赞许,而无须基于对结果或大局的反思。(EPM, Appx.3.2)

休谟认为在经修正的道德情感面前,将自然美德置于人造美德之上的心理是不会存在的。他的意思是,在具有反思性平衡的心灵之中,面对这样的矛盾,人造美德将会战胜自然美德。这里休谟的论证是建立在一个假设之上的,也就是“人道”和“正义”之间的矛盾是一个表面的矛盾;一个反思性的,经修正的人道美德是会和对正义法则的服从同步的。在他看来,为了保证那些我们关心之人的长期利益,服从正义法则是最好的方法。然而,我们可以看到正义和人道之间的矛盾并不是一个表面的,而是一个根本的矛盾——严格恪守正义并不一定能保证我们关心之人的长期利益——如果是这样,那么一个具有反思能力的个人似乎会更偏好人道,而非正义。

85 诉求于“普遍视角”也不一定能帮我们解决这个问题,让我们偏向正义这个美德。如果我们将普遍视角限定在因不正义而受益的人们的这个小圈子里的话,不正义的行为反而会为这些人带来正面影响。当然,“正义”的支持者可能会论证我们不该将影响局限于小圈子,我们应该拓宽考虑面,考虑不正义行为对整个社会的影响——可“人道主义”的支持者却可以有理有据地证明这并不是必需的。在谈到“理智的投机者”的时候这一点已经说得很清楚了,在某些特例中,孤立的行为并不会对整个社会带来任何影响。如果这行为既未对社会公开,其影响又被局限于被直接影响的人,那么经修正的道德情感为何要否认或谴



责这样的不正义行为呢？这一点休谟就很难说明白了。若在此情况下有人提出“人道行为会损害整个对人类有益的社会制度”，那么我们便可以做出如下回应：这种恐惧是不理性的，是同情被误放或误导的结果。对这种恐惧的同情是不能通过反思性考察的。

孤立的人道主义行为是否真的可能危害整个社会秩序呢？这种可能性微乎其微，几乎可以忽略不计。仅为了他人根本就不会感觉到的对公众利益的微小威胁而牺牲可见的人类利益，这看起来是错误的。而且若一个行为会损害社会整体利益，则必然是因为它损害了社会中个体成员的利益。在《人性论》的第一卷里，休谟在本体论意义上将个人放在集体之前。“可以说二十个人存在，但这也是因为，一、二、三、四……个人是存在的；而如果你否认后面这每一个人的存在，那么前面的概念当然也不存在了……集合这个概念不过是个虚构的称谓，心灵可以将这个称谓应用于所有它能聚敛在一起的东西上。”(T, 1.2.2.3)无独有偶，就如前文所述，在《人性论》中休谟也否认了哈奇森主义那样普遍的仁爱。也就是说，除了在本体论意义上个人先于集体，在道德上个人也具有优先性。(参见 T, 3.2.1.12)

参考休谟的伦理学，在经修正的道德情感掌控下的稳定心灵中，“正义”可能并不具有很高的权威性，它要将自己的权威性分给“人道”。确实，很多人毫无变通地坚持着社会法则，但他们这样做是出于一种不知反思的习惯。这种习惯来自教育和政治的影响——而并非出于他们对同胞的同情，或其他的道德情感。这样一来，休谟关于“正义”以及“遵守法则”的心理学理解就和曼德维尔的道德心理学十分相似了。在休谟的理解中，绝对的正义只会是轻信和疏于思考的结果，而这两种品质都是令人厌恶的恶习。这样可鄙的心理基础只会阻碍我们追求美德。所以，在休谟那里，不知变通地恪守正义不但不是美德，反而是恶习。<sup>32</sup>这个例子很好地说明了这样一种情况——反思性的情感会反过来让我们拒斥一种美德或价值。一旦我们了解了休谟的“正义” 86

的心理基础，我们就能认识到对正义不知变通的认可是不可能通过自我反思的检测的。

除此以外，休谟的著作中还有一点表明我们不必对正义趋之若鹜。在《道德原则研究》常被忽视的附录中，休谟写道：

公众利益决定了正义的法律。一旦这样的法律建立，由于违法而对任何个人产生的伤害、困难和损害都会被放进一个更大的框架来被考虑，这样的违法将受到普遍性的责难。依照社会法规，这件大衣，这匹马，是我的所有物，并且应该永远地属于我；我认为我可以安全地享有它；而如果你从我手中将它们夺去，你就毁坏了我的预期，让我不悦，并触怒了所有的旁观者。当事关平等的规则被违背，这种违背是一个公众的问题。而对于受损害的个人来说，它同时也是个私人领域的问题。虽然公众问题的建立是私人财产问题的前提，因为“公众”这一概念是公私之分的前提，没有它就没有你我之分。但是只有通过个体，公众的利益才能更好地被理解。(EPM, Appx.3.11)

让我们重新考虑“人道之心”会让我们倾向于不正义行为的情况：当社会常规法律已经建立，而且大家都依赖于这样的法规和秩序的时候，人道之心就会让我们压制这种倾向，而选择遵守法律。对穷人的人道之心可能让我们想成为罗宾汉劫富济贫，但是“对财产占有者的人道之心”，对于那些财产被盗之人的人道之心就会“让我们留下他由辛勤劳动而得来的财产，让他继续占有他应有的财产”(EPM, Appx.3.10, fn.65)。在关心多人时，人道之心便容易产生矛盾，我们需要的是能够调和这种矛盾的能力或者方法。当他人之间的利益产生矛盾的时候，我们需要公平地对所有人表达同情之心。<sup>33</sup>

自由主义传统关于“正义”的定义和休谟的定义截然不同。在自

由主义传统里,正义常常被严格定义为人与人之间交际和交往的公平,而不是对社会法规法律的严格恪守。我们可以将罗尔斯主义的“正义即公平”的基本概念看作我们对其他人同情心的延伸。当然,这种同情心是经修正且免于自然同情的偏见的。在自由主义中,“正义”的定义允许了这样一种情况:在社会的常规法律不正当、不公平时,我们能够适当地批评它。而我们对那些遭受不公待遇的人的同情,则会让我们进一步地推动社会改革,或者在改革无法实施时进行“公民不服从”运动。与休谟的“正义”概念不同的是,自由主义的概念可以成功地扮演本章开篇所谈到的那种反思性的角色。它能让我们拒绝任何在我们反思中不正义的法律、制度或者政治秩序。

87

自由主义对个人公平待遇的关心是从休谟的正义理论、边沁的功利主义和伯克主义的保守传统中发展起来的。不过在以上三种理论中,个人的公平待遇并未得到重视。这几个学派所共有的特点就在于对个人权利的无视,以及不认可当个人利益因公或因传统习俗而被牺牲的情况下,个人所产生的愤恨之情。当代的自由主义者常常对休谟的理论保持警惕,担心他的理论永远无法提供一个关心个人公平待遇的、正义的规范性理论。不过除了边沁和伯克以外,休谟还有别的继承人——亚当·斯密就为我们提供了这样一个自由主义兼情感主义的正义论。斯密对休谟的理论做了很大的修改,修改的对象包括休谟的正义理论、道德情感理论以及对同情的理解。我们将在下一章中谈到这些具体的修改。

直到最近,诸如莎伦·R.克劳斯的一些自由主义政治理论家才开始认识到“虽然休谟的正义概念存在着问题,但他对更宽泛的情感主义的理解,对人的判断和人类行为方式的理解是值得学习的。他为当代正义理论的研究提供了极其有价值的资源”。克劳斯写道:“为了更好地利用它,我们必须为休谟的道德情感主义提供一些别的支持。”<sup>34</sup> 这些支持不一定来源于休谟本人的理论,它们可能来自与休谟同时代

的一些其他学者的著作，比如斯密和赫尔德。只有在全面地考虑了休谟以及其他同时代情感主义学者对他理论的改进之时，我们方能全面地  
88 理解反思性情感主义对当今的规范性政治理论的贡献之所在。

## 第四章

# 亚当·斯密的自由情感主义

基于休谟和斯密的私交以及他们在道德情感理论上的相似性，将他们看作一派也许是个不错的主意。这样一来，任何适用于休谟的批评也理所当然的适用于斯密。然而，就如艾玛·罗斯柴尔德论证的那样，“虽然斯密是休谟的密友，但也不必因此就认为他们在一切问题上都意见统一”。<sup>1</sup>休谟的名字并没有在《道德情操论》中出现，但他的理论，尤其是他的“正义根植于对公众利益的同情”这一论断在书中遭到了反复的批评。斯密在《道德情操论》中的主要论点之一就是驳斥休谟对“公众利益”的强调。也许，第一个在1759年这本书问世时就认识到这个问题的人，正是休谟。休谟以他一贯的讽刺风格，匿名评价《道德情操论》道：

这本书的作者用了如此多的无可辩驳的论证来反驳休谟先生，因为后者将其道德体系的一大部分都建立在对公众利益的考量上。篇幅缘故，我无法逐一解释它们。但读者们，你们可以问问作者他自己，你们将会发现在哲学里没什么比这些论证更不可辩

驳,更有理有据。<sup>2</sup>

89 在这一章里,我将会阐明斯密的情感主义正义论和休谟的区别何在。本章开头,我将会谈到来自汉娜·阿伦特和约翰·罗尔斯的批判,他们反对将政治义务基于同情性情感。阿伦特和罗尔斯的担忧在于,如果我们将政治基于对我们同胞的同情,那么我们会忽略个体差异性;对这种差异性的认知对于正义理论至关重要。本章的后半部分则论证,哪怕这批评对休谟的情感主义来说还算有道理,那么对于斯密的理论则不尽然。斯密的理论是独特的,其自由主义的正义概念虽然是基于同情和其他道德情感的,但也认可个体间的差异。休谟的以公众利益为基础的理论是无法做到这一点的。

通过一条反洛克主义的情感主义道路,斯密的政治哲学提供了一个系统性的正义理论。这个理论所主张的规范性结论和洛克主义的自由主义主张是类似的。<sup>3</sup>虽然斯密是维护自由交易和与之相关的自由主义政治体系的,但我们这里要讨论的是斯密关于同情、正义和道德情感的理论。通过修正休谟的关于道德和政治反思的情感主义理论,斯密发展出了一个以权利为基础的个人主义正义概念,这个概念相较于休谟偏保守的正义理论而言,是相对自由的。

## 一 情感主义和个人主义

### 1. 20世纪政治学对同情的质疑

在20世纪政治理论中,同情和道德情感常常难得信任。然而很多情感主义的反对者并没能抓住休谟或者斯密的情感主义正义论的致命弱点。这个问题在汉娜·阿伦特那里十分明显。她将政治情感理论当作一个法国的现象,这现象由卢梭而来,经罗伯斯庇尔而完善。当同情(compassion)被理解为个体对于另一个体的某特定遭遇的同

情 (sympathy) 时,阿伦特对这样的同情并无反感。她进一步论证这种感情的交流让同情者和遭难者之间形成紧密联系。“因为同情会缩短距离,而政治关心的是世人之间的距离和存在其间的各种事物的关系——所以同情在政治上是无关的,也是无后果的。”<sup>4</sup>然而一旦它试图进入政治领域,同情心就变成了“怜悯”(pity),这种感情的对象不是个体,而是无分别的,集体的受苦者。正是对受苦大众的无限的怜悯,让法国大革命中的恐怖政权雅各宾派“对现实以及现实中的个人毫不关心,对牺牲个别人也不感到内疚”。<sup>5</sup>

虽然雅各宾派反复提到“怜悯”<sup>6</sup>,但要说他们的革命暴行是这种理论的必然结果,那就太牵强了。休谟自己的情感主义政治理论就是个最好的反例,它的缺陷恰恰在于太过保守,过分地满足于现存系统和规制。确实,我们应该将恐怖政权的作为理解为未受到任何真正的同情,或同胞之情影响的。根据斯密的著名论断,它很可能是“某种体系的精神”如此强大以至于将那些改革者变成了“完全的狂热分子”。这些极端分子“受到想象中的某种理想体系的蛊惑和鼓舞,哪怕他们对这个理想中的体系没有任何实际经验,这系统却能在他们眼前展现出最绚烂迷人的色彩”。无视这理想体系的缺陷,“体制的支持者”无法看到该体制的建立将带来的痛苦,这是典型的同情丧失。这样的狂热分子和真正为同情所动的政治家是不同的,“后者为人道主义和仁慈所推动,在改革社会弊病的时候,努力调和需要巨大暴力才能消除的弊端”(TMS, VI.ii.2.15—2.16, pp.232—233)。<sup>7</sup>所以阿伦特对法国大革命中狂热分子的分析与休谟和斯密的情感主义道德政治思想并无直接联系。相反,他们的理论内部都有着鲜明的反对暴力狂热主义活动的元素。

与阿伦特相反,罗尔斯在《正义论》中对情感主义学派的反对被明确地描述为“对休谟和斯密的回想”。<sup>8</sup>虽然罗尔斯真正的意见并不是针对休谟或者斯密的,他的反对甚至也不是针对反思性情感主义的。要说他反对的对象,其实是功利主义的某一种论证,这个论证其实正是

罗尔斯为自己的正义论所制造的对手。<sup>9</sup>这个功利主义论证由对正确性(rightness)的分析开始。根据定义,“假设一个社会体制说一件事是公正的,那么也就是说,一个理想的、理性的、无偏私的审视者,在掌握了所有相关信息的前提下,从公众视角出发并认可了它”(p.161)。罗尔斯对这个定义的合理性不置可否,但他意识到在这样一个定义中,这个审视者所需要的道德准则的内容却是缺失的。罗尔斯注意到,假设他自己关于正义的理论是正确的,那么这个理想的公正审视者必然会由公众视角出发,认可这个理论。为了从这个正确性的定义得到确凿的原则,那么就必须为它补充一些别的因素,比如说这个审视者的心理——同情和道德情感就是在这里参与进来的。我们很有理由认为这个审视者是“完全具有同情心的”。罗尔斯认为如果我们这样做,我们会得到“经典功利主义原则自然演化的结果”(p.162)。

这种演化始于休谟对同情的理解,也就是“由我们经验而来,对我们认为他人所感的复制”(p.162)。一般情况下,这种同情的效果并不是特别强,它可能被其他的感情所左右。但可以想象的是,随着一个人越91 越发公正不私,同情就能更具有统治地位。假设我们可以想象一个全知、完全理性又完全公正的存在(重点在“假设”这个词),那我们也可以想象这存在是有同情心的,他的同情如此之强,以至于可以以同样的强度感受到其他个体的所有感情。这个理想的审视者“认可并经历他人的欲求,就好像这些欲求是他自己的一样”(p.24),于是在心理上和他的同情对象融为一体。

让我们想象一下,如果这样一个审视者被要求来评价一个社会体系。他完全地同情体系内的每一个个体,而每个个体也都和他相通,所有人都融成了一个整体的心灵。当一个个体想要增加一己的快乐减少痛苦的时候,这个审视者也想要增加整个社会的快乐减少痛苦。我们理想的、公正的审视者就会让“同情想象出来的痛苦,来抵消那些想象出来的快乐,而最后的决定就取决于快乐的净值”(p.163)。罗尔斯总



结道,在这种功利主义的观点下,正是这个公正的审视者“负责将所有人的欲求综合起来,成为一个拥有一致的欲求的体系;也就是通过这个体系,在这个意义上,人们被融合成了一个整体”(p.24)。

罗尔斯认为这样一个理论在道德上自然是令人憎恶的。“它将所有人融为一个,它拒绝承认每个人之间的差别”(p.24),这样的功利主义违背了我们对个体尊重的根本所在。建立于此种功利主义原则的社会也不会稳定,因为它需要个体时刻准备为整体的利益而牺牲自己。只有当每个个体都完全认可他的同胞的时候,只有当“同情和仁慈之情被培养得广泛且强烈的时候”(p.155),我们才能期望这种自我牺牲。罗尔斯对这种感情是否真能被培养得如此强烈,来达到功利主义的要求这一点表示怀疑。就好像休谟本人说的那样,如果高度的利他主义广泛存在,那么也许我们根本不会需要正义的理论,因为需要正义的理论来解决的矛盾根本就不会出现。<sup>10</sup>经典功利主义建立在同情之上,因此其作为正义理论是站不住脚的。

对于功利主义来说,这些当然都是挺要命的攻击。在罗尔斯那里,这些对功利主义论断的攻击被套上了“对休谟和斯密的回想”这样的帽子,哪怕这样的论断其实并非来自休谟和斯密,而是来自休谟和那些后来受他影响的功利主义者。这里谈到的“同情”的概念来自休谟,将公众利益引入正义理论的也是休谟,认为“某些情况下的正义”不允许完全的利他主义的还是休谟。斯密对罗尔斯攻击的这个论证唯一的贡献,就是“公正的审视者”这个词汇而已。事实上在罗尔斯对道德哲学史的讲演中,他用了“明智的审视者”(Judicious spectator)这个词,而弃用了“公正的审视者”。因为他意识到斯密对“公正的审视者”一词的用法和这里谈到的休谟的理论不尽相同。<sup>11</sup>

在《正义论》中,罗尔斯正是将休谟和斯密视作一派,对他们进行批判的,而罗斯柴尔德曾不止一次地提出这一做法存在问题。他明确地将包括前至沙夫茨伯里、哈奇森,后至边沁、密尔和西奇威克在内的

学者们分门别类,将他们一起视作某一种功利主义传统的延续。<sup>12</sup>然而这种被罗尔斯批判的情感主义的功利主义思想到底在多大程度上真的可以追溯到这个传统内的某位思想家,这个问题是不清楚的;这个思想充其量和我们前几章谈到的,休谟自己的观点有那么一些相似性,仅此而已。斯密显然和这样的观点是格格不入的,因为他是反对休谟理论中那些后来发展为经典功利主义的元素的。这一点在以前和现今的学术界都被反复强调过。<sup>13</sup>除了罗尔斯确实用了“公正的审视者”这个斯密的词汇外,罗尔斯所谓的关于斯密的“回想”,根本就没有斯密的什么事儿,但如果这一章只是为了论证这一点,那也未免太乏味。这一章里讨论的真正问题并不是斯密能如何躲避罗尔斯对功利主义的批判,而是他如何能在坚持反思性情感主义的同时避开罗尔斯的批判。

## 2. 同情对个体差异性的潜在威胁

同情湮灭个体差异性有两种可能的方式:第一种是同情会减少同情者和被同情者之间的差异性;第二种是同情会消除被同情的多个对象之间的差异性。第一种的作用机制是很明显的:我们常常都说对被同情的对象产生“认同感”,或者“感同身受”,甚至是“失去自我”地去感受他人的苦痛。<sup>14</sup>第二种的作用机制就需要一些解释了。因为第一眼看起来似乎没什么理由去认为我们在不同的时间同情过的两个或多个同情对象会在我们的脑中融合成一个整体。但这里需要记住,对休谟来说,同情永远是为了个体对象而生的——正是这个问题导致了他正义理论在反思性上的不稳定。无独有偶,除了休谟以外,斯密在他关于修辞学的讲演里也提到过,同情只因个体对象而生这个特质早已被狄摩西尼认识到了,这个古代雄辩者最擅长的就是引起观众的“同情和愤怒”。狄摩西尼知道,不要谈“所有人的问题……虽然这个挺重要,但永远不会如个体的苦痛经历那样,对他人感情有那样大的影响”(LRBL, ii.227, p.187)。

对整体的同情,可能是对个体同情经验的综合。我同情A的同时与A相认同,同情B时与B相认同。所以我让A和B相互认同了。随着我对每个人都同情,这些个体就都相互认同了,而他们的利益也与总体的利益相融合了。以上的机制似乎就是罗尔斯所称的公正的审视者的运作方式。阿伦特也同样认为一旦我们将同情对象由一个人扩大到多个对象,那么同情就必然降级为怜悯。阿伦特认识到对多个对象的同情至少理论上是可能的,但认为绝大多数人只有十分有限的感情能力,只能一次同情一两个个体罢了。阿伦特曾赞赏过一种基督教传统的说法:“耶稣的神性就在于他有能力同情所有人,一对一的,并不将他们视作一个整体,视作受苦的一类人。”<sup>15</sup>当然,这个说法是否真是基督教正统经典,则有待考量。与阿伦特相似的,罗尔斯也认识到同情多个个体不一定意味着要将他们视作一个整体,但他也并不知道如果不将他们视作整体,要如何视之。除非大家的利益被综合起来,否则对多个个体的同情和关心就会是“完全的迷惑,一旦这些个体的诉求之间相互矛盾”。<sup>16</sup>

休谟并未在自己的正义理论里解决这个问题,他回避谈论这个问题。当谈到维持有利的社会合作的规制的时候,他单纯地认为所有被同情的对象的利益之间是不会有矛盾的。他认为维持那些社会合作的规制,是符合每个个体的利益的。然而就好像之前我们论证的那样,“严格意义上的正义总能符合所有个体利益”这一想法是无法通过反思性考量的。一个恰当的正义理论必须能够解释当利益冲突发生的时候,这冲突矛盾该怎么被解决。如果照休谟的思路来说,那么当存在利益矛盾的时候,公众利益是没法被同情的。因为并不存在某种单一的感情能被所有公众所共享。当人们的利益和感情出现矛盾时,我们对他们的同情也必然陷入矛盾。

边沁对这个问题的解决方式是这样的:将我们同情对象的利益综合起来,哪怕这样做的过程中会让一些人更加得利,而另一些人的利益受损。这个做法就如罗尔斯所说的,不再区分同情的对象了。更好点

的解决方法可能是，找到某种表达同情的方式，一种对每一个同情对象都公平的方法；同时永不要忘记他们都是不同的个体。罗尔斯和阿伦特认为，我们同情的经验，恰恰会让我们无视这个差异性。若同情真如他们所言会模糊个体之间的差异，那么反思性的情感主义可能确实与  
94 建立在个体权利和差异性基础上的自由主义正义理论互不兼容。

### 3. 斯密的挑战：来自个人情感主义的要求

如果想要发展出一个自由的、个人主义的情感主义正义论，斯密就必须保证在同情者和被同情者之间，以及多个被同情者之间的差异性不被磨灭。而且更重要的是他必须对我们所经历的同情这一现象保持现实态度，不能依赖于虚构的对同情的幻想——比如阿伦特笔下上帝的同情能力，或者是罗尔斯的公正审视者的同情能力。斯密自己就讲得很清楚，他没兴趣研究怎样的道德情感会创造出“完美者”来认同某种正义理论，相反，他感兴趣的是，“人类这样的存在在事实上会认同怎样的，哪怕是脆弱不完美的原则”（TMS, II.i.5.10, p.77）。

值得注意的是，除了引用休谟和斯密之外，罗尔斯同样也借用了罗德里克·弗思的理论来形成关于公正的审视者的观点。<sup>17</sup>罗尔斯笔下的那个不可能、不现实的存在，与斯密的“公正的审视者”相比，更接近弗思的“理想的审视者”。罗尔斯的公正审视者和弗思的理想审视者一样，是全知（具有关于过去和未来的所有知识）、全感（具有完美的想象能力）、完全无偏私、完全理性而且（这点是最重要的）“在其他方面……无异于常人”。<sup>18</sup>罗尔斯将弗思的完全无感情的审视者，换成了一个拥有同情他人能力的审视者。但是两者仍然都代表了弗思所说的，“上帝的特征，如果我们将上帝设想为绝对正确的道德评判者”。<sup>19</sup>但是正如T. D.坎贝尔所观察到的那样，大多数时候当斯密谈到公正的审视者时，他的意思是“让一个普通的人观察和他无关的其他人的行为，同时这些行为对他来说没有特别的影响”。<sup>20</sup>也就是说，只有上帝可能当弗思的

理想审视者,而我们却都可以成为斯密的公正审视者。在这里,公正的审视者确实是个理想的概念——但却不是弗思的那种理想,而是类似于马克斯·韦伯的那种描述性的,社会学意义上的理想。

斯密的《道德情操论》主要想解释的就是当我们处在公正审视者的位置上时所做出的道德判断。在斯密的道德哲学中,最经常出现的视角就是让一个中立的审视者来评估他人的行为,而不是个人来评判自己未来的行为。直到后来,斯密才解释了为什么我们认为我们的道德判断应该秉持公正——哪怕是在对朋友、家人或自己做出道德判断的时候——也就是说,在我们不是“公正的”审视者的情况下。<sup>21</sup>要解释这个现象,就不得不说到这样一种“公正审视者”,它其实是人心中来自良心的声音,而并不是一个真正的有血有肉的人。我们需要这个想象出来的审视者的原因,和休谟需要普遍视角的原因是类似的。为了避免社会和心理上的“矛盾”,也就是休谟认为的来自偏私的和偏见的道德情感的矛盾,斯密认为我们应该想想,公正的审视者会认可什么,从而依据这个来行事和进行判断。<sup>22</sup>当然,斯密的“内在的公正审视者是来自良心的声音”这一说法,和休谟的“普遍视角”说法差异巨大;但鉴于此差异对理解这两个哲学家的正义理论并不重要,我们可以略去不表。我们需要重视的是这一点:斯密关于偏私的道德情感需要经过修正的说法是建立在现世之人的社会和心理需求上的;斯密在这一点上和休谟是一致的,他们的道德情感修正不需要弗思的那种理想的审视者所提供的独立标准。

斯密确实有很好的理由去关注真实的人类道德情感,而不是那些完美神圣的同情。调控和管理后者这样一种感情的原则并不一定就适用于前者,或者和前者的原理有什么密切关系。虽然他坚持,最大化的快乐不是人应有的目标,但他也承认,这有可能是上帝的目标,因为他的无上的智慧和神圣的仁慈。(TMS, III.5.7, p.166)<sup>23</sup>斯密关心的是人,而不是神。他的任务也并不是像弗思那样,要去描述一个完美的道德

审视者。他自己写道，他的任务是找到不完美的道德审视者，也就是我们自己；“这并不是关于正误的问题，而是关于事实是怎样的问题”（TMS, II.i.5.10, p.77）。

即便如此，我们也不能高估了斯密的实证、科学的一面。毕竟他的政治哲学归根到底是规范性的，这不容忽视。与休谟不同的，斯密从未给出一个关于我们成熟的、经修正后的道德情感的规范权威性的完整说明。而与休谟一样的是，斯密也认为了解人道德情感的实态会帮助我们修正那些情感。虽然他认为道德哲学的工作主要是描述性的，但他也承认“它们可能帮助修正或者确认一切行为带来的自然情感，并……培养我们更正当的行为，如果没有这样的指导，我们都不会意识到这些正当的行为”（TMS, VII.iv.6, p.329）。举例而言，如果同情的运作实际上并不如休谟所想，那么休谟的基于对公众利益之同情的理论就可能存在问题，我们应采纳其他理论。如果斯密的理论才能得到成熟稳定的道德情感的反思性认可，休谟的理论却不然，这也就意味着斯密的理论才更具有真正的规范权威性。这一点休谟必须接受。

## 二 审视者和行动者之间的距离： 同情和道德判断

### 1. 斯密的经修正的同情

休谟用同情这个词来描述的是这样一种心理机制：一个人的感情被转变为这感情的印象。斯密对同情的用法则更加宽泛，他认为休谟的用法只能涵盖同胞之情的很小一部分。当然，在一些特定的情境里，休谟的概念可以解释我们共享的感情，比如说当我们看到他人因疼痛或悲伤而哭泣时。然而在大多数情况下，“引发同情的并不是关于这感情的看法（或者理念），而是情境”（TMS, I.i.1.10, p.12）。<sup>24</sup>

从这方面来看，斯密笔下的同情常常包含了这样一种认知的元素，

也就是说任何足够鲜明的关于某种感情的理念都会自动转换为那个感情的印象。这种认知元素在休谟那里是被忽略的。史蒂芬·达沃尔认为休谟的同情和卢梭的本能的怜悯是“同情最基本的形式”，他用康德的概念“感情的传染”来形容它们。同时，斯密的同情更好地描述了同情的想象力方面，即“同情的投射和模仿”，而不是“在我们想象的时候，简单地拷贝他人的感情或思想过程”。斯密的同情要求我们将自己放入他人所处的情景，而明白“感受到些什么，就好像我们是他们本人一样”。<sup>25</sup>受同情者正经历怎样的情感，会决定审视者会需要多大的努力来认知和想象。当面对强烈、直白的感情时，比如说突如其来的苦痛或愉悦，审视者的同情可能看起来几乎是自动的；相对地，当面对更复杂和微妙的感情时，就必然会需要一定的想象力才行了。<sup>26</sup>这样来看，斯密关于同情机制的理论和休谟是截然不同的；且更加地相异于卢梭的本能怜悯。<sup>27</sup>

有好些论证都可以证明斯密的同情概念是优于休谟的。比如说，斯密的同情可以更好地解释这一现象：被同情对象并不经历我们所同情的感情。这是怎样一种情况呢？当被同情对象对他所处的某些状况完全无知的时候，比如我们可能同情地为一个人，在派对上举止粗俗的人感到羞耻，但是他自己却完全不晓得其他人是怎样看他的。还有一种情况就是当被同情对象无能力感受我们认为他在这情况下应该感到的感情的时候，比如说我们常常为了婴儿、疯子，或者死去的人（斯密最喜欢的例子之一）感到同情。当我们想象一个被谋杀的人的不幸遭遇时，“面对逝者，我们所感受到的痛苦显然不可能是对被害者感情的某种反射”（TMS, I.i.1.11, p.12）。

不过，休谟的理论也可以很容易地解决斯密提出的这个现象。休谟的同情是通过将感情的鲜明理念转变为可被感知的印象来运作的。所以哪怕我们同情的对象没法感受到某种感情，那并不意味着我们就不能自己产生出这些感情的理念来。只要我们具有对这种感情的足够

经验,具有关于这感情鲜明的理念,我们就可能通过常产生这类感情的环境、回忆,甚至是想象来重现这些理念;而并不一定非要直接地感受他人的感情。

斯密还有一些别的支持自己理论的论证。最重要的一点是将同情视作感情传染这一休谟的理论,它意味着通过同情而分享的感情会相互加强。在休谟的理论中,人心就好像“彼此的镜子,感情和意见的射线可能常常被反射回来”(T, 2.2.6.21)。休谟给出的例子是“一个富人因为他的财产而感到的快乐”会导致审视者也感到“快乐和尊严”。而审视者的感觉反过来“被富人观察到并且同情,于是又增强了那富人的快乐”,然后又增强了审视者的快乐,又由此增强了富人的快乐,反复如此。(T, 2.2.6.21)

对于与他人分享的快乐来说,可能确实是这样;但是对同情他人的苦痛来说,这样的描述就不准确了。我们常常觉得他人对我们遭遇的同情是具有安抚效应的,而不是反而加剧被同情者痛苦的。确实,当我们遭受痛苦时,我们无比渴望他人的同情。感情传染的理论将人心视作“一串同样受创的绳线,其中一个将动作传递给其他的,感情也就顺理成章地由一个人传递给了其他人,并且在其他人心中产生相应的反应”(T, 3.3.1.7)。这个理论无疑和之前所述的同情的安抚效应是矛盾的。从经验来讲,当他人对我们的痛苦产生同情的时候,这并没有产生一个与痛苦相应的反应,而是产生了一个相反的反应,让我们的痛苦得到了安抚。

98 休谟其实也意识到了他人的同情会减轻苦痛。他在关于人们对他人同情的深切需求的讨论里就写道,在独处的时候“任何的苦痛都变得更加的残酷和无法忍受”(T, 2.2.5.15)。然而为什么他人的同情和怜悯可以减轻我们的痛苦呢?休谟对此的解释和他所描述的同情的运作方式是明显相悖的。休谟谈到了另一个让他感到困惑的问题,我们对戏剧或者文学中遭受苦痛的角色产生同情时,却伴随着愉悦



感。他对这个问题的解决方式是这样的，他认为我们的快感来自“悲剧被呈现出来的精妙修辞方式”（《论悲剧》，参见EMPL, p.219）。但这个显然没法解释为什么对于真实世界里用不那么精妙的修辞方式呈现出来的对象，我们也那么希望去同情他们，更不要说为什么这些遭难者会觉得我们的同情是很能安慰人的。<sup>28</sup>

与休谟不同，斯密认为无论被分享的感情是正面的还是负面的，对他人的同情都会带来快感。同情和被同情的双方都会享受到这种固有的快感。关于这个看法，休谟在给斯密的一封信中表明，他认为是非常有问题的。“如果所有的同情都是愉悦的，那一间医院会比一场舞会更让人快乐。”（CAS, Letter36, p.43）

斯密对休谟的回应是来自他对感情传染的另一个反驳。斯密说的有道理，休谟的理论意味着当任何人明确地了解他人的感情时，都会引发同情。然而无论一个审视者有多清楚另一个人的感情，但如果他认为这些感情是不合时宜的，那他就不会对其产生同情。吉尔伯特·哈曼就给出了一个这样的例子：“对于一个对自己膝盖上很小的抓痕极度不悦的人……你可以很清楚地明白他究竟有多不悦，而与此同时你却不必和他一样，同情他对那抓痕的大惊小怪。”<sup>29</sup>

与感情传染不同，投射的同情需要审视者能分辨同情在这里是否必要。就如达沃尔所说，感情移入让我们置身于他人所处的情况中，并想象我们会如何进行感情回应，“让我们处于一个要么认同，要么否定他人感情的境地”。而我们的决定取决于“我们对这感情是否恰当，是否合乎时宜的判断……如果我们认为他人的感情不恰当，那要同情这些感情就更困难一些。事实上，个人对他人同情的不稳定的表现，可能正是因为个人对他人感情是否恰当做出不同判断的结果”。<sup>30</sup>为什么同情总会在某些方面让参与者感到快感呢？在这一点上我们也就有了一个明显的答案。一间医院可能不会比一场舞会更让人快乐，但是无论是在舞场上还是在急救室内，我们都希望得到他人的认可。而且我们

- 99 一般来说也更倾向于认可他人,而不是否定他人。因为对他人的同情,必然包含着一定程度的对他人的认同。无论是在斯密对同情的用法里,还是在普通语言习惯中,同情都暗含着认同。<sup>31</sup>

## 2. 从同情到道德判断

在斯密那里,对于同情的讨论直接地发展到了对道德情感的认可或不认可的讨论。他的这一步,和休谟称为同情的心理现象并没有太多联系。被同情者的反应,相对于他所处的情境是否恰当?关于这样一种“恰当性”的判断是斯密在这里的讨论对象。通过同情地考量被同情者所处的情况,我们就可以判断他的反应(包括感情、选择、态度和行为等)是否恰当,是否应当。以上这种同情的判断过程是个多阶段的过程。<sup>32</sup>第一阶段,审视者想象,若他处于被同情者的位置,会是怎么样的。<sup>33</sup>第二阶段,审视者感受到自己对想象出的情景产生的反应。这样一来,他感到的那些感情,与他自己若身处其境会感到的感情是一致的,哪怕没有真正身临其境的感情那么激烈。第二阶段的同情可能是快乐的,也可能是不悦的。审视者想象出的反应可能和被同情者的反应一致,也可能完全不一致。就像对去世之人的同情那个例子一样,被同情者可能对他的处境根本就没有什么反应。第三阶段,审视者将他自己的反应和被同情者的反应相比较,了解其相似性与差异。第四阶段,由这个比较,我们就有了评判。如果审视者和被同情者的感情一致,就带来了愉悦的认可;反之,若分歧很大,就带来了不悦的否认。

斯密也意识到了,同情随着我们与被同情对象的亲疏关系而变,所以我们关于恰当性的判断是带有偏见的,对和我们关系密切的对象更加偏私。为了避免这样的偏私所带来的社会和心理矛盾,在我们自己无法成为公正审视者时,我们需要额外的第五阶段来帮助我们做出成熟的道德判断。在这样的情况下,我们需要通过向我们内在的、想象的公正审视者求助。这个想象的公正审视者的作用就和休谟的普遍视角

相类似。

如果能为上述同情的每个阶段都给出一个特定的学术词汇该多好啊！可能近代的“empathy”（共情，这个词在斯密所在的18世纪还没出现）一词可以合理地用来指称前面提到的第一阶段，或者第一和第二阶段的总和。“compassion”可以代表这整个过程，虽然只有第二阶段才是痛苦的。“sympathy”也可以用来代表上述整个过程，不过只有在它带来道德认可的时候。斯密使用“sympathy”和“compassion”这两个词语的方式很多，两者的区分并不清楚。就算在日常语言中这两者也常常被混用，区别甚微。斯密有时候用“sympathy”来单指第一阶段，或者单指第二阶段。这种情况下，同情并不暗含任何道德认可。然而斯密又将道德认可称为“sympathy”（道德不认可则是“antipathy”——反感）；这一名字也被用于带来道德认可的整个感情过程。<sup>34</sup>正是这样，斯密才能应对休谟关于第二阶段的批判，即对痛苦感情的同情本身带来痛苦，但由于它同时带来了道德认可，所以也带来快乐。<sup>35</sup>无论怎样，斯密的整个道德哲学、正义理论都建立在这个对同情和道德认可的理解上。这一点正是斯密整个系统的核心所在，就如休谟正确指出的那样。

这样，斯密的同情就避免了我们之前提到的两个问题中的第一个：同情消解了审视者和被同情者之间的差异。在同情这个多阶段过程的最初，当审视者想象他自己处于被同情者的处境中时，他确实在某种意义上认同了被同情者。但是在现实中，对被同情者的认同必然是不完整的。斯密写道：“想象出的处境，是短暂的，它是同情的根基。它的短暂性决定了审视者哪怕可以想象到与被同情者相类似的感情，但不可能达到被同情者经历感情的激烈程度。”审视者和被同情者的反应程度会有所不同，“反应形式也会不同，可能会有所修改”（TMS, I.i.4.7, pp.21—22）。

罗尔斯认为这种减弱和修改正是同情的弱点。一个完美的同情者，一个公正的审视者，会完全地认同同情对象。然而如此一来在斯密

的理论里，同情就永远不可能是完美的。因为审视者和被同情者之间存在一定的距离，是评判某反应是否应当的必要条件。假设同情是完美的，这距离就无法存在了，恰当性的判断也就无法进行了。审视者不该忘掉他是与被同情者不同的、单独的个体。只有这样，他才可能比较自己身处其境的反应和被同情者的反应，从而得出其反应是否恰当的结论。所以斯密的同情是不可能“完美”的。因为假使我们的想象真的完全认同了被同情者，我们的反应和被同情者完全一样，那么自己和被同情者的反应就无法对比了。也就是说，我们无法认同或不认同其反应的恰当性。<sup>36</sup>一个人的精神状态和另一个同情者的“永远不会是完全一样的，但可以是一致的。而有这一点就够了”（TMS, I.i.4.7, p.22）。

### 三 行动者之间的距离：正义和自然法

#### 1. 从恰当性到正义

在斯密的系统里，关于恰当性和非恰当性的判断虽然是道德判断的最基本形式，但却不是唯一的形式。除此以外，他也根据“其效果是有益的还是有害的”（TMS, I.i.3.6—3.7, p.18）来评价行动者的行为，并将这一判断称为“优点”（merit）和“缺点”（demerit）。用优缺点来进行评价可能看起来有点类似后果主义，也就是说，如果你的行为带来了好的后果那它们就是有优点的；如果它们带来了坏的结果那就是有缺点的。这样的后果主义的评价与之前的非后果主义恰当性的评价是互不干扰的。

然而这并不是斯密对优点和缺点的解读。与之前的错误解读相反，他认为对恰当性的判断正是对优缺点的判断的基础。它们建立在两种判断之上——除了对行动者在其所处情景的反应进行判断外，该行动的接受者的反应也应该被纳入判断范围。接受者是受到行动者情感、态度和行动影响的人。斯密强调了接受者对行动者可能有两种反

应：感激之情，与之相联系的是优点；或者反之，憎恶之情，与之相联系的是缺点。在这里我们无须详细讨论感激之情和优点，因为憎恶之情和缺点才是斯密正义理论的重点所在。

为了解释关于缺点的判断，斯密写道，那些让我们伤心痛苦的事情，我们会很自然地抗拒它们。如果我们认同他人的痛苦，认为那是合乎情理的，我们就会认可他的抗拒之情。“通过感受他人痛苦而来的被动的同胞之情，自然会被更加强烈和主动的感情替代，比如我们同他一起经历、一起努力、一起抗拒那些苦痛，或者认可他对那些苦痛的嫌恶时的感情。而当这些苦痛是人为造成的时候，这样的反应就更加明显了。”当一个人的痛苦是另一个人有意为之，对这个痛苦之源的反感之情就是“憎恶”(resentment)。斯密从巴特勒那里继承了这个词。斯密评论道：“当我们看到被压迫或者被伤害的人的时候，我们对他痛苦的同情就会让我们同时憎恶加害者。”(TMSII.i.2.5, p.70)<sup>37</sup>

和巴特勒一样，斯密认为关于憎恶的判断是基于恰当性和非恰当性的判断的。憎恶的对象正是痛苦的人为原因，而这个人为原因，这个加害者正是我们进行恰当性或非恰当性判断的对象。<sup>38</sup> 憎恶并不仅仅是为了 102 为了让加害者停止加害，我们也要求加害者认识到自己行为的不恰当性。我们希望他被惩罚，“他该被惩罚，而且依照我们觉得恰当的方式被惩罚，因为他所做的那件错事而得到应得的惩罚”。惩罚的目的并不是要让他也尝尝痛苦的滋味，而是让加害者“为他那让别人受苦的错误行为而感到悲痛。他必须为那行为感到自责和后悔”(TMS, II.i.1.6, p.69)。加害者必须明白，“受害者不该被那样对待”(TMS, II.iii.1.5, pp.95—96)。

也就是说任何合适的憎恶之情都是基于一个判断的，即憎恶之情的起源是某个不恰当、不应当的行为。憎恶的目的在于让加害者明白他的行为的不恰当性和带来的痛苦。这样的认知结果应该是和解，让加害者和受害者进入同情的和谐状态。达到这个目的的手段是惩罚，

对加害者带来痛苦的惩罚。鉴于包含让他人受苦的欲望，憎恶被斯密称作“非社会”的感情。

斯密写道：“对于所有这些非社会的感情，我们的同情被分为两部分，一部分是对感到憎恶之人，另一部分是对被憎恶的对象。这两者的利益是直接对立的。”（TMS, I.ii.3.1, p.34）要想判断憎恶之情的恰当性和行为的缺点，审视者必须同情地审视这两个方面。第一，他应该考虑被憎恶者所做行为的恰当性，即造成这行为的情境是否合乎情理。如果确实合理，那么这行为就不该被视作有“缺点”的，因为“如果没有对作恶之人动机的不认可，就没有对受害之人憎恶的同情”（TMS, II.1.3, p.71）。哪怕受害者因加害者的行为而受苦，但如果我们认同加害者在此情况下的反应，那我们可能同情受害者的痛苦，却并不同情他的憎恶。<sup>39</sup>

只有在确定了行动者行为的不恰当性后，审视者才能得出这行为有多少缺点的结论。这时候审视者应该注意受害者和他的憎恶之情的恰当性。<sup>40</sup>如果憎恶之情是恰当的，那么审视者应该再次转向行动者。这一次，他不仅认为该行为不恰当，更视其为缺点。斯密总结道：“对缺点的感情是由两个不同感情组合起来的综合感情：对行为者的直接反感，和对受害者的憎恶之情的间接同情。”（TMS, II.i.5.5, p.75）

对于斯密来说，正义作为人的性格会让人避开缺点。有正义人格的人哪怕受到了憎恶，也必是不恰当的，公正审视者会通过同情的判断如此决定。这样一来，斯密认为正义“在大多数情况下是个间接的美德，它阻止我们伤害他人”（TMS, II.ii.1.10, p.82）。<sup>41</sup>个人的不正义行为会为他人带来伤害，如斯密和巴特勒所言，“为他人带来真正伤害的行为，其目的自然不被认可”。鉴于对伤害的反应包括对加害者施加惩罚的欲望，而这种欲望是恰当的，所以正义这个美德与其他美德的不同之处就在于正义“并不由我们的自由意志所决定”，但“可能因外力而生”（TMS, II.ii.1.5, p.79）。“为了避免人人都成为正义的执法者带来的混

乱,有一定权威的地方立法官会承担起责任,来秉持正义,并且处理所有的关于伤害的申诉。”(TMS, VII.iv.36, p.340)

斯密主要将正义看作个人的美德,所以他也不否认正义可以被理解为一个道德的系统。其实所有的美德都可以被这样理解。这样基本的规则,反过来也是依赖于我们对行为恰当性和优点的判断上的。相反,斯密认为道德的基本规则“是建立在经验上的,建立在我们的道德感,我们天生的关于优点和恰当性、关于认可和否认的这些判断上的”。更具体的来说,它们是由我们的特定道德判断推演而来的。斯密写道:“我们最初并不会认可或否定某种行为,相反,根据经验,我们是通过某一个道德规则来决定一个行为是否符合这规则,并判断它是否该得到认可或否定。”第一个见证了谋杀的审视者,比如说该隐杀了亚伯,他会“立刻,在他自己能对谋杀有任何大概的道德规律之前”,就禁止了涵盖“谋杀”的概念和范畴。(TMS, III.4.8, p.159)

一旦从个例的道德判断衍生出规则,规则就开始发挥重要作用了。对基本规则的反思可以帮助个体修正自己的道德判断的不当之处。通过“规范道德判断”,我们为包含了各样人的群体,带来了一定的统一性。(TMS, VII.iii.2.6, p.319)然而我们必须注意这些由个体推导而出的广泛规则,这些我们赖以提供道德判断统一性的规则并不是严谨的法则,对大部分的美德来说都是这样。这些规则不过是由道德权威们由个例推导出来的。所以如果一个人对这些道德规范看得太重,就会有些“笨拙和迂腐”了。(TMS, III.6.10, p.175)

对于正义这一美德来说,又不是一回事了。我们道德判断的一致性对正义至关重要。因为在和正义相关的道德判断里,我们的决定或者是执法者的决定,必须被强制执行。当然,鉴于正义的决定的重要性,正义的规则相较于其他美德的规则,一般也更加严密精确。虽然斯密从未承认这点,但可以预设的是这是因为正义的负面性质。大体来说,定义对他人的伤害行为,比定义对他人的勇敢或者慷慨行为容易多

了。斯密将正义的规则和语法的规则进行了对比,又将其他美德的规则和“乐曲中的壮美雅致”(TMS, III.6.10, p.175)进行了对比。结论是前者们更加精确和不可或缺,而后者们只不过是单个判断的大体指导。

## 2. 斯密的自然法系统

要将关于人类美德的所有规则都立法成典只会带来陈腐的条款和令人误解的诡论。然而这些规则确实应该被编成法典,鉴于它们既具有相对的专门属性,又具有强制执行的属性。如果一个地方法官遵从这样的法典中的某些规则,那他的决定就会更公正和合适;如果他只是凭着自己的同情心,结果就不会那样公正和合适了。每个政体应该发展一套自己的实证法(positive law),“每个实证法的系统都会是对一个自然立法系统的不完美的尝试”(TMS, VII.iv.36, p.340)。如一个政体的实证法与自然法十分趋近,我们就可以说这个政体是正义的;也就是说它的法律条款准确地反映了大致的正义法则,这些正义法则是可以从公正的判断中推导出的。和休谟的正义理论不同,斯密的理论是允许我们对现有社会制度进行批评并认为其不正义的。在这种情况下,我们可以要求社会改革,因为合适的、公正的同情是认可社会制度的受害者的憎恶之情的。

斯密将自然法系统看作道德哲学的一个分支,主要讨论“独立于已经存在的任何机构的正义的自然法则是什么”。自然立法系统的目标是建立“一个关于大致原则的理论,这理论将是所有国家律法之本”(TMS, VII.iv.37, p.341)。由此可见,斯密对自然法系统的理解表明他应该被分类于格劳秀斯和普芬多夫的当代自然法传统中;尤其是斯密还曾明白地赞许过格劳秀斯,说他是离一套完整的自然法系统最接近的人。在《道德情操论》的结尾处,斯密许诺会在另一处详谈自己在这一点上的见解。他将“谈谈关于法律和政府的基本原则,还有在不同时期和社会阶段它们所经过的革命,这些革命不单和争议有关,也和政



治、财政、暴力和其他法律的对象有关”(TMS, VII.iv.37, p.342)。虽然这个许诺并没有兑现,但他对于“公众政治”(“police”或用现代语言“public policy”)、“财政”还有“暴力”的理论占据了《国富论》的一大部分。而现在,我们就要从《道德情操论》和斯密关于正义演讲的两份笔记里整理出斯密“关于正义的理论”。

斯密关于自然法的理论和他的前辈哈奇森一样是以情感主义为基础的——这一点可以从他将情感主义的正义根植于人类同情中看出。与哈奇森和休谟的原功利主义不同,斯密的理论是义务论的,因为它围绕着关于个体权利的核心概念。这些权利在斯密那里当然不是神秘地“基于”我们的自然或者自然之神的。它们只是不正义行为的反面而已,不正义也就是由之前谈到的同情心而来的。斯密在他关于立法系统的演讲的开头就说道:“正义被违反了——当一个人可以正当诉求的权利被剥夺,或者当他被无正当理由的行为所损害时。”(LJA, 1.9, p.7)<sup>42</sup>

“一个人能在哪些方面被损害?”斯密的整个立法系统都是围绕着这个问题展开的。基于此,斯密将他的演讲分成三个部分:一个人可能会作为个体被损害(对个体身体的、名誉的或者财产的伤害);或者作为“一个家庭的一部分”被损害(被剥夺了配偶权、监护子女权、作为主人或仆人的权利);还有作为“一个国家的公民”被损害(被剥夺了个人作为君主或臣民的权利)。(LJA, 1.9, p.7)换言之,个体可能会合理地针对他受到的损害而感到憎恶之情,这些损害包括通过社会或政治体系(比如家庭或国家)对他在这些机构里的地位造成的损害,以及脱离这些机构直接对他作为一个个体的地位造成的损害。尽管所有的保护我们免受各种各样的损害的权利在某种意义上都是自然的,因为他们独立于任何特定的实证法的立法法典;但是斯密对“自然”的定义更狭义。他仅用“自然”指那些适用于个人作为个体的权利。与自然权利相对的是“机会”(Adventitious)权利,这类权利依附于特定的社会和政治机构。<sup>43</sup>

当我们以这种方式理解自然权利的时候,会发现大多数被列入自由主义传统的“人的权利”,比如说生存权、自由权,都明显符合斯密的定义。<sup>44</sup>然而洛克的著名的三种自然权利中的第三项则需要一些解释。因为财产权利是否可以被恰当地称为狭义上的自然权利这个并不清楚。财产权似乎既有自然又有机会的特征,也就是说既包含着独立于特定历史机构的一方面,又包含和特定的社会政治机构不可分割的一部分。

为了澄清这模棱两可的问题,斯密要求我们想象在独立于任何特定的社会环境中,想象一个人刚采的苹果被夺走了。斯密提醒他的学生:“正如我已经在《道德情操论》中解释过的系统那样。我们可以设想当公正的审视者认为他(苹果的所有者)被损害了,而且出于同情会与他一道守护他的所有物并反抗暴力攻击,甚至会用武力去夺回他被抢走的物品。”这个愤愤不平的采苹果的家伙的情况当然只是我们的想象。“在审视者和所有者之间的同情就是当他进入所有者的思想,并同意他对于这苹果的预期是合理的,他有权利将这苹果自由使用,由其所好。”当然,享用自己劳动果实的期望是合理的,而由他人那里夺取果实的欲望则是不合理的。审视者同情苹果本来的持有者,“但他不能同情那些从他人手中夺取果实的人的期望”。(LJA, i.37, p.17)这样看来,斯密将所有权视作我们对他人合理的期望的反思性同情。<sup>45</sup>

适用于个体作为家庭一部分的机会权利和我们现在讨论的议题关系甚微,而且斯密对这个问题的观点受到了他年龄带来的偏见的扭曲;这和他其他问题上的观点对比起来是显而易见的。不过在这里,我们可以将其当作一个关于个人作为国家一部分的机会权利,进行简短的讨论。就好像斯密之前提供了洛克主义之外的情感主义财产所有权的论证,这里他又一次提出了洛克关于臣民反抗君主的社会契约论以外的情感主义理论。<sup>46</sup>斯密和休谟一样将社会契约视作一个奇怪的虚构概念,政府从被统治者的同意中取得统治权这一点在他们看来简直

荒谬极了。对此,斯密认为,统治权有双重根源:首先,个人对传统权威自然的、习惯性的服从,其次,单一的强制执行实证法的暴力机构的存在。因此,新提出的解释必须解答关于反抗政府的问题:反抗这些实用而权威性的政治体是否是有道理的?何时是有道理的?

斯密的答案不出所料:公正审视者对于政府滥用其权力而造成的受害者所感到的憎恶之情的同情,以及审视者对受害者推翻暴君将他绳之以法的奋斗的支持。“阅读罗马历史的人有谁不会认为尼禄、卡里古拉,或图密善的行为是完全否定了他们自己的统治权的呢?”斯密反问到。我们所有人都必然会“进入那些反抗者的视角,跟随他们的以除掉这些统治者为目的的计谋和计划”;我们和反抗者同欢乐共悲伤。(LJA, v.126, p.320)卡里古拉的极端“荒谬和不恰当行为”证明了对他的反抗是正当的。(LJA, v.127, p.321)

虽然这里解释了推翻或反抗某些政权有时候是具有合法性的,但是由于斯密的理论里没有了契约论的元素,政府和人民之间没有合约,也就是说我们找不到确定的法则来告诉我们,什么时候反抗政府权力是合法的。和其他的正义法则不同,关于革命正当性的大致条款永远不可能被纳入实证法的某一个特殊系统。<sup>47</sup>也正是因为这个缘故,在他文中谴责“体制内的掌权之人”的部分,斯密也警告说,抵制一个政府的权利带着严峻的责任,这种权利只能在绝对必要时被行使。当出现宪政危机的时候,需要“绝对高的政治智慧,来决定这个重要问题:什么时候一个真正的爱国者应该支持和努力重建旧制度的权威,什么时候他应该让位于更大胆的,哪怕是看起来危险的创新精神”。(TMS, VI.ii.2.12, pp.231—232)

### 3. 公共利益的局限性

很明显,斯密的以权利为核心的正义理论是同后来的经典功利主义相悖的,和休谟保守的原功利主义(protoutilitarianism)也是不尽一致

的。当然，某种公共利益 (public utility) 在斯密的理论里还是有一定的角色的，比如说，严格执行正义的法则就是对公众利益的最好保证。斯密写道：“只有当正义法则被执行的时候社会才能存续。若人们不能尽可能地避免伤害他人利益，就没法有任何社会交流。”斯密就是在这里找到他对立于休谟的理论灵感的，“对这个必要性的考虑被认为是我们认可法律执行，惩罚违法行为的基础” (TMS, II.ii.3.6, p.87)。斯密认为休谟的错误在于混淆了原因和结果，将正义会带来的效益视作了认可正义的最初理由。

尽管斯密坚称我们对正义的认可在“最初和本质上不同于”我们对正义带来效益的认知的，但他也承认我们对正义的认可有可能会被“对效益的认知强化和生动化” (TMS, IV.2.3, p.188)。我们对正义的忠诚则十分需要这种“生动化”，尤其是当我们更直接的、未修正的同情可能会使我们远离正义时，比如说当正义要求我们伤害一个做坏事的人的时候。这并不意味着该伤害的合理性来源于这行为带来的效益。斯密说道：“在任何情况下，对加害者的惩罚都来自公正审视者对受害者的憎恶之情的同情。” (LJA, ii.90, p.104) 然而，当一个受到公正惩罚的人，变成了同情对象时，法官“经常会进一步肯定我们关于惩罚正当性和合理性的认知，只要反思一下维护社会的秩序是多么的必要”。斯密解释说，这样的法官：

……会求助于社会整体利益的考虑。他们会通过更加宽泛和全面的人道主义原则来平衡这个脆弱偏私的人性冲动。他们反思，对有罪者的仁慈就是对无辜者的冷酷。他们反思关于对某一个个体所感到的同情心，和对整个人类社会的同情之心。(TMS, II.ii.3.8, pp.88—89)<sup>48</sup>

在绝大多数的情况下，对公共利益的考虑只会进一步支持我们对正

义的非后果主义判断,包括对于惩罚的正当性的判断。然而,如果对公众利益的考虑会要求我们惩罚超出了公正审视者认可的惩罚行为的范围,那就说明,以公共利益为惩罚标尺是错误的。比如说英国政府就曾根据商业主义经济学的错误假设,认为出口羊毛是对公共利益的巨大威胁,是应该被处以死刑的重罪。任何法官或者陪审团都不应该宣判一个严苛的,声称是为了公众利益的,最后却可能被证明是错误的判决。<sup>49</sup>

斯密也认识到我们对正义的非后果主义判断,有时候可能会和公共利益产生真正的矛盾。这样的矛盾既是一个道德难题,也是一个哲学难题,斯密在他之后的一生里都在思索这个问题。在他的演讲里,在《道德情操论》里,以及在他一些零星的和前面两者关系不明的手稿里,斯密思索了这样一个关于哨兵的例子。一个在守夜的时候睡着的哨兵,按照军事法律应该被处以死刑。<sup>50</sup>可以肯定的是,这样一个不负责任的卫兵可以说是对他的同伴造成了真正的损害,他的行为确实是不正义的。但是死刑这一惩罚在公正的审视者看来则是和他的失责完全不成比例的。斯密在他的早期手稿里写道:“不当的惩罚包括两种情况,一种是完全不该受到惩罚的情况,一种是量刑过当,惩罚超出了罪犯的犯罪行为,是对罪犯的损害。”(TMS: Appendix II, p.390)

109

然而斯密也知道军事纪律要求严苛的惩罚,因为履行职责中的任何差漏都将威胁“成千上万生命的安全”(TMS: Appendix II, p.389)。虽然由此,我们可能最终认可以死刑惩罚这哨兵的必要性,“这样的惩罚的执行对我们的影响和冷酷的谋杀或恶劣的犯罪是完全不同的”(LJA, ii.92, p.105)。公正的审视者“将那哨兵视作一个不幸的受害者,确实,为了大多数人的安全而付出的必要的牺牲;但是在他心里,如果情况允许他是很想救这哨兵的;对于公共利益和该想法相悖这一点他感到非常遗憾”。(TMS, II.ii.3.11, p.91)

斯密的这个疑虑对任何非后果主义的理论都是个问题。虽然他坚持我们的正义行为和它们的结果关系甚微,但他也承认如果正义的代

价是天下大乱,那么则不必然需要履行。虽然斯密认为对那个不幸的哨兵的处决是“正义且恰当的”(TMS, II.ii.3.11, p.90), D. D.拉斐尔对这一点的解释大概是有道理的,即“可能基于公众效益的考虑大到超越不正义的考量的时候,这行为可以被认为是正确和恰当的,虽然这仍是不正义的”。<sup>51</sup>然而,拉斐尔也说道,哨兵这个例子对于斯密来说正是那个证明其理论正确性的反例,因为“我们对待这个例外的态度和对待一般例子的态度显然是截然不同的”。<sup>52</sup>

先不谈例外,斯密理论中很明显的一点是,正义的理论是用来保护个体不受损害的。可以看到的是任何他允许的对个体的损害基本上都是永远合乎道理的,比如对罪犯的惩罚。对个体的损害永远不是基于对“公众利益”或者“大众效益”的整体的同情,而是基于对其他的个体的同情。斯密写道:

打个比方,我们并不是因为担心失去一千基尼(Guinea, 英国旧币值)的一笔钱,才去关心这笔钱里的某一基尼,虽然那笔钱确实是由一千个基尼组成的。同理,我们也并不是因为担心整个社会的毁灭,才关心某一个人的生死,哪怕这社会确实是由千千万万个个体组成的。我们对个人的关心并不由对多数的关心而来:相反,在这两种情况下,我们对多数的关心是由对每个不同的个体的关心所组成的……当一个人被损害或者杀害时,我们对这伤害的惩罚的诉求并不来自对社会的总体利益的关心,而是来自我们对那个被损害的个体的关心。(TMS, II.ii.3.10, pp.89—90)

110

这个为个体而关心个体的思路,正是斯密强调同情的自然结果。早在狄摩西尼时期人们就已经注意到同情会对具体的、单独的他人展现出最强的反应。对于特定个体的同情反过来也就拒斥了功利主义的那种整体利益的概念。在这种整体利益的概念下,当某行为的结果为

他人带来更多好处的时候,少数人的利益就理所当然地被牺牲了。斯密认为同情的这个性质是可以经受反思性检验的,而且在我们经修正的、反思性的稳定道德情感里起着核心作用——这作用在我们成熟的正义感里尤为突出。如果我们要牺牲个人的利益来成全他人利益,那么我们就必须同情地考虑这个不幸的个体会为此感到的忿恨。如果这样的忿恨是合理的,那在斯密的体系中,我们就应该反抗这个导致痛苦的社会体系。

正是这个基于我们成熟的道德情感的拟人化的公正审视者让我们将同胞们当作目的来看待,而不仅仅是手段。正是这个公正审视者告诉我们:“一个人永远不该偏私,将自己放于他人之上,通过损害他人利益来获利,哪怕自己的获利远远大于对他人的损害。”(TMS, II.iii.5, p.138)也正是这样,斯密写道:“每个无辜的人……都是神圣的,受到保护的,应免于他人伤害的;不该被肆意践踏,不该被在不知情和不自愿的情况下被损害——若损害发生了,则该对他们补偿和赎罪。”(TMS, II.iii.3.4, p.107)

这在人类思想史中无疑是个不幸的事实——在休谟建立自己的正义理论的时候,却将他的情感主义伦理学带上了保守的原功利主义的岔路。而罗尔斯则继承了他,相信“整体的利益”这样的概念是在面对冲突的个体时,调和我们对冲突双方截然不同感情之同情的唯一出路。所幸的是,斯密为我们展现了另一条路。基于他更加复杂的同情和道德情感的理论体系,他证明了我们需要对冲突各方都有同样的同情,而且冲突各方也都应当能得到我们同情的认可。这也正是休谟欠缺的,因为他证明道德合理性的情感主义方法恰恰拒斥了他自己的正义理论。反思性的情感主义只能证明类似于斯密的自由个人主义下的规范性政治理论的合理性,而不能为休谟的原功利主义的保守主义提供合法性。

## 第五章

# 康德对情感主义的抛弃

康德的形而上学理论深受休谟的影响，这一点是广为人知的。“休谟打破了我教条主义的迷梦”（PFM, 4:260），这一著名的引言就是最好的证明之一。而较少为人知的是休谟和他的情感主义同僚们对康德的伦理学理论也有着重要的影响。在1771年的一封信中，康德就曾写道，斯密是他最喜欢的当代哲学家，尽管那时候斯密才刚出版了《道德情操论》。<sup>1</sup>然而可惜的是，哪怕当人们意识到这些英国哲学家对康德的影响时，人们也常常仅将他们看作是对康德提供怀疑主义挑战的家伙们，而康德则必须面对和战胜这些挑战。在这样一种理解里，康德建立新的形而上学和伦理学体系的目的在于抵御英国的怀疑主义者们，抵御他们对形而上学和对道德权威性的挑战。而当我们认识到情感主义者们并不能同道德怀疑主义者画等号时，这种情感主义对康德伦理学影响的流行见解也就该彻底改变了。

同样值得注意的是，康德只在他生命的最后二十年才明确地抗拒了情感主义理论。在18世纪60年代中期，康德曾起草过大体上属于反思性情感主义的伦理体系。这个反思性的体系在一些方面为后来他批判时期的伦理体系埋下了伏笔。这样看来，康德在批判时期对情感主义的摒弃不仅仅是对他所钟爱的一些伦理学家的理论的摒弃，同时也



是对康德自己一度曾持有的立场的摈弃。

当然,我们可以很简单地用年龄的变化来解释康德立场的变化。随着他年龄增加,他变成了一个心肠冷酷的,反对道德情感,尤其是同情的家伙——这样的看法早在席勒的时代就有了。可是这样做无疑是误解了康德晚年关于道德基础的一些文章。老年康德所坚持的核心观点是,同情作为一种倾向,不能决定道德基础。而这个论断并不是在道德上反对同情的倾向;如果错误地认为他反对同情的倾向,那无疑是忽略了康德在道德哲学中所做出的基础性问题 and 规范性问题的区分。近期的一些对康德批判时期伦理学的研究有了一些转变,从严格的对理性主义基础理论的研究,转移到了可以被称作“非纯粹的伦理学”或“实践人类学”的研究。后者包括了对人类道德、人类情感等经验性特征的研究。<sup>2</sup>这一章的第一节将会简单阐述康德晚年在将感情排除出人类道德基础这一点上确切的立场。我将论证,虽然在康德的道德基础理论里,他是将感情排除在决定道德基础的范围之外的;但康德的道德基础理论并不包括对于仁慈、善心这样的情感的谴责——至少在笔者看来,更加有理据的解读是这样的。

112

本章的第二节将不再讨论康德晚年关于道德形而上学基础的见解,而是进而讨论他对同情和感情真正的规范性评价。虽然总的来说,康德对感情和个体之间的同情都有所保留,但是他并没有在道德上反对偶尔基于这些感情行事。相反,他认为培养同情的感情是我们的任务。当然,康德认为意志(will)在其与同情的倾向(inclination)的关系中应保持绝对的统治——意志可以统领这些倾向让它们为道德目的服务。有意识地培养这样的感情,它们就能更好地服务于其目的。但是意志绝对不会让它们占据上风,统治了人的理性。此外,康德宣称如果同情的感情并没有直接地服务于理性的目的,那么它就应该被摈弃,哪怕一个友人正在我们眼前经受痛苦。

要理解康德为什么这样坚持,就要明白他晚年对两种不同的感情

经验做出的区分。这也正是我们在这一章的第三节中要讨论的一个常常被忽略了的区别。康德在这里分别描述了两种感情可能压过意志的情况：一种是通过冲动(Affecte)，另一种是通过热情(Leidenschaften)。冲动这种感情击败意志的方式是这样的：感情太过激荡热烈以至于让反思能力暂时失效。在关于同情的讨论中，大部分的情况下康德所预设的都是通过冲动这种方式。而二次文献更是几乎全都是关注于这一种方式的讨论的。另一种方式就被忽视了。同情当然并不是每次都会强到让反思能力失效的程度。康德向来认为通过同情来分享他人的感情和对这些感情的反思是完全不矛盾的。“热情”就很不同了，在18世纪90年代的著作中康德将其定义为经过改良的反思性情感，它是自知的，而且是被综合到了关于行动的准则中的。与冲动不同，热情包含着一种有意识的决定，意图让理性的诉求臣服于感情的要求。出人意料的是，在这里“热情”所要求的，是可以被冷静而理性地追求的——这里的理性当然只是指纯粹的工具理性。且不论这里讨论的感情到底是冷酷的还是仁慈的，康德认为既然理性有着绝对权威的选择权，那结果只能是所有热情都必然是邪恶的。值得注意的是，这种所谓的热情根本无法合适地被归类于自然感情的某个范畴内。因为它打破了，或者说并不符合感情的概念(这个概念常常被错误地认为是康德提出的)。热情包含倾向也包含行为；既包含感情也包含着意志的选择。当然，对于晚年的康德来说，包含着选择的感情是恶的，这种选择会让道德动机向道德情感低头。

在前批判时期，康德曾经认为如果一个人选择去信守这种经反思性修正的感情，那这样的行为就和真正的美德一样熠熠生辉。从18世纪60年代中期开始，康德对即时无反思的同情的批判，为他后来在18世纪90年代对同情的批判奠定了基调。年轻的康德叫我们不要放弃我们的同情之情，哪怕它们看起来不怎么有用——我们应该对感情进行反思。真正拥有美德的人并不是那些一旦没有实际用处就抗拒和抛弃

同情和同胞之情的人；而是那些培养、拓展并升华同情之情，让它日臻成熟的人。因为同情的缘故，他们感受到自己与人性之间不可磨灭的纽带——不过这样的同情就会成为康德笔下的热情而遭到批判了。

这一章的目的并不在于要推崇康德在18世纪60年代的早期论断，借此来推翻他晚年的理论；这样做无疑是要以推翻康德的整个批判性伦理学为代价的。在这一章里，作者的目的在于找出康德为什么要抛弃他早期情感主义的对心理更加全面的理论，而要单独挑出理性并赋予其权威。我将论证，对康德晚期关于同情及其与反思关系的完备理解将会更进一步支持反思性情感主义。跟别的大思想家一样，康德晚年并没有兴趣去反驳一个稻草人式的谬误论证。在他针对“热情”的反驳中，康德所描述的那种成熟的感情很明显地可以在反思性的心理中找到对应现象。理性主义和情感主义之间的分歧并不是在反思性自主和自然感情倾向之间的一个非此即彼的选择，而是两个同样倚重反思性和自主性的敌对阵营之间的分歧。康德早期的理论立场并没有排斥启蒙理念，而仅仅是排斥了如他晚年那样理解的启蒙理念。

## 一 康德在批判时期关于道德基础的理解

### 1. 道德价值的概念

康德对同情最著名的批评来自1785年的《道德形而上学的基础》(G, 4:398)。康德在这里列举了两种博爱主义者：一种是以同情的倾向为动机，一种是以义务为动机。第一种博爱主义者“和同情如此一致 (teilnehmed)……周围人的快乐给他带来内在的满足”。<sup>3</sup>康德认为这种博爱主义“哪怕是和义务高度一致的，哪怕是非常令人敬佩的，却并不具有道德价值”。由仁爱的感情而来的善行“应该得到称赞和鼓励，但并不是尊重，因为这样的准则缺乏道德认可，这样的行为是由倾向而来而不是由义务”。但假设一个博爱主义者突然发现他自己“被自身

114

的忧伤所侵扰,这让他无法再对他人的命运持有同情 (teilnehmung)”;或者再假设一个人对他人天生就没有有什么同情心。前者并不具有仁慈的动机,自然又没有给予后者仁慈的心,虽然很不幸,但是正是这样两种人,他们能从“致命的不理智”中解脱出来,他们遵从道德“不是基于倾向,而是基于义务”。只有这样的博爱主义者,完全由义务出发的人,他们的行为才具有道德价值 (G, 4:398)。

对这个例子存在着广泛的误读。和这样普遍的误读相反的是,康德在这里的本意并不在于对同情进行规范性的批判,或者叫我们将同情之情排除出我们的心灵。<sup>4</sup>相反,康德和他的前辈哈奇森一样,反复声称我们的仁爱之情并不受意志的控制。在《道德形而上学的基础》一书中他谈到,仅由义务而完全无同情来行动的这种人物并不是完全遵从自己的意志来选择摒除自己的同情的,而是由于自然的不幸原因失去了同情的感情。如果只有排除同情后我们的行为才有道德价值,那要想将这样行动的准则普遍化就简直是太可怖了,且不要说那根本是不可能的。《道德形而上学的基础》一书并不是关于规范性伦理学的著作,而是关于道德的基础的。道德价值和尊重的概念都是在这本书的最开头就引入了的,它们被引入的作用并不是在于要直接影响实践中的道德考虑,而是作为垫脚石来解释后面关于“善的意志”(good will)的概念。康德将缺乏同情描述为对义务的“主观的局限和阻碍”,虽然这个阻碍“并不会掩盖它(义务)”,而是将义务的性质“通过对比而彰显出来,让它熠熠发光”。(G, 4:397)也就是说,在规范性层面来说缺乏同情绝非我们想要的结果,康德之所以在这里谈到这些具有道德价值却性情冷漠的人,并不是为了表达对他们的赞许,而是这样的例子在认识论上,有助于让善的意志以最纯粹的形式裸露出来,不借助同情或者其他与仁爱相关的感情的辅助。

## 2. 倾向被排除出义务的决定基础

感情在义务的决定基础 (Bestimmungsgrund) 中不占有任何地

位,由感情主导的行动没有道德价值这个康德的论断的目的正是在于阐明这一点,而不是为了在规范性的层面谴责同情。南希·谢尔曼认为康德的论断包含两个层面。<sup>5</sup>第一,对于道德上正确的行为来说,同情并不是必需的。相反地,同情作为道德动机,是不可靠的;而由义务而来的动机却是无时无刻不在那里的,它无疑更加稳定可靠。康德之前谈到的博爱主义者正是一个绝佳的例子——它展现了即使当同情无法起效的时候,由义务而来的动机仍然是有效的。对这第一个层面,反思性情感主义是有现成的反驳之法的。就如前面提到的,休谟曾经论证道,当来自仁爱之情的动机不起作用的时候,“个人仍然可以仅由自己的道德义务做出这个道德举动”。而这个行为并不需要一个独立于所有感情的道德立法系统来支配。与此相反,休谟解释道,这个人可能会因为缺失那些他在别人身上看到并认可的道德动机而“憎恶自己”。当他感受到这样的自我不认可(self-disapprobation)的时候,他“可能在缺失动机的情况下仍然这样行动……通过行动来获得美德的原则,或者甚至是,通过行动来掩饰自己对这样的动机的渴望”。(T, 3.2.1.8)

谢尔曼认为康德论断的第二个层面在于,“服从同情的指向”这样的准则缺乏实际的道德内容——这也是同情无法为道德义务提供标准的原因。不过本书的第二章中谈到的休谟的“情感的发展”(progress of sentiments)概念,恰恰是对同情的倾向不具有道德内容这样的论断的最好回应。休谟长篇论证过我们不成熟的、狭隘的同情感可以被扩展和发展。通过在心理上长期进行全面的反思性修正,我们偏私的道德情感可以变得无私公正。

不过这样的情感主义的回应是没法让前批判时期的康德满意的。因为他对情感主义的反对比谢尔曼所总结的那两个还要更进一步。哪怕我们可以找到一种成熟的反思性同情之情,哪怕它可以克服谢尔曼总结的那两个层面的批判,康德还是不会对这样的感情满意的——因

为它只是感情。在《道德形而上学的基础》和《实践理性批判》中，康德就谈到过为何同情之情无法作为道德基础。这并不是因为感情有什么具体的缺陷，而是因为本质上它们是感情。同情之情在这里被描述为一种倾向（Neigung），后来在《人类学》中被定义为“习惯性的感觉欲望”。康德之所以常常被认为是感情的反对者和批判者，就是由这里他对倾向的见解和他顽固绝对地将它排除出道德基础的论断而来的。我们应该注意到，康德从来没有说过我们平常所讲的感情、热情、情感这些全都属于他前述意义上的“倾向”。当然，对以同情的倾向为首的倾向，他整体上是严厉批判的。这些都可以在他的奠基性的基本著作中找到，他甚至曾经有几次写道，如果可能我们最好能完全摈除这些感情。“同情心这样柔软的感情（des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung），如果超出了我们对义务的考虑，而变成了道德的决定基础，就会带来不幸的麻烦了，它让人迷惑，面对道德准则产生迷惑；这样一来，就让人产生了完全脱离它们而只受理性立法管制的愿望。”（CPR, 116 5:117—118；也参见 G, 4:428）

康德认识到对道德基础的错误认识会让我们在道德实践中走上歧路。他也认识到情感主义对于同情的坚持，同情在道德基础中起到重要作用是启蒙时期的普遍认知。康德抱怨道：“在我们的时代，大多数人都期望通过让人融化的、柔软的感情来影响心灵，这样做会让心灵倦怠无力，而不是使之强壮有力……义务的严苛认真，才更适应于让人类的不完善发展和进步。”（CPR, 5:157）康德如此确信情感主义走上了错误的道路，他认为他需要大胆猛烈地抨击它，让他的读者们心中真正的理性义务感苏醒过来。

### 3. 无辜的倾向与真正的恶之根源

当康德最后在规范性的层面开始批判这些在道德根基中无立足之地的感情时，他的批判并不是毫无理由的。康德在1793年的《纯然理

性界限内的宗教》中写道：“若只是考虑它们自身，这些自然倾向是好的，也就是说并不该是谴责对象；想要排除它们的话不仅是无效的，甚至会受谴责的；我们只能抑制它们。”（RBR, 6:58）这一段对倾向的辩护来自康德对人类行为中真正的恶之根源的讨论的开场白中，在那里，他驳斥了斯多葛主义在这一点上的立场：“那些勇士找错了他们的敌人。”真正的邪恶“并不在自然倾向中……而是好像会隐形的敌人一样，在理性的背后躲藏着，因而更加可怕”。（6:57）

康德否认了倾向可以作为恶之根源这一点，也起了澄清作用，它帮助我们认清了他将倾向从道德的决定基础中排除出去的论断。倾向只不过是发生在我们身上的事情，而不是我们做出的行为。只有个体由自由意志引领而做出的行为才能被合理地视为道德评判的对象。道德价值存在于我们的善的意志之中，而不是善良的倾向中。善的意志能保证我们做出道德的行为——当我们的心灵中存在符合此意志的仁爱倾向时，善的意志能选择顺从这样的倾向；而在这样的倾向不存在的时候，善的意志也能通过义务让我们做出一样的行为。自然倾向并不是道德上恶的来源，也不可能是道德价值的来源，因为“在道德上，只有我们的行为才可能是恶的，其余则均不可能”。（6:31）

在这里有一种常见的误读，认为康德将自由意志和为道德立法的实践理性相等同，他在暗示世上并不存在真正的恶。在这种错误的观点下，如果我们干了不道德的行为，那只能是因为自然倾向的力量战胜了理性的力量。也即是说，不道德的行为只是自然原因的结果，而不是选择的结果——这种情况下人们失去理性，就跟癫痫发作一样是自然的不幸事故。然而事实上，康德确实认为世界上是存在着真正的恶的。117 对他来说，一个个体的恶“不在于他的倾向，而是在于他错误的道德准则让其放纵了自身”。更具体点说，“当我们的意志不能抵抗倾向的引诱时，恶就产生了”。（6:59, fn）

为了更加清楚地说明这个有意的恶的问题，康德区分了“立法的

意志”(Wille)和“执行的意志”(Willkür)这两个概念。“立法的意志”指扮演道德立法角色的意志,也就是实践理性;“执行的意志”指扮演执行角色的意志,也就是自由选择的权力。“执行的意志有一个特殊的属性,它不能通过动机来行动,除非这一动机已经被纳入了人类准则之中。”(6:24)康德认为感性的动机和理性的立法意志均为执行的意志提供动机,执行的意志反过来决定哪些动机被纳入准则来控制一个人的行为。作为对一个人理性的自主立法,道德法必须保证它在整体中的权威,并且排除掉那些让人不道德的倾向。如果由立法的意志所确立的道德法由于什么原因没能掌管一个人对准则的选择,那么掌管执行的意志的就是自然倾向了。只有在一种情况下,违背道德法的倾向能统治执行的意志——当执行的意志自愿地选择让它如此的时候,也就是说执行的意志让与义务相悖的动机被纳入到了个人的准则之中时。恶之根源就来自这个选择、这次融合,而不是那些倾向,它们不过是被融合的对象。

反对同情的倾向作为道德的决定基础并不意味着康德在道德上反对同情的倾向。他反对的是用这些倾向带来的动机,去替代真正的由实践理性而来的道德动机。哪怕同情的倾向带来了表面上看起来和道德法令的要求相一致的结果,康德仍认为这样的决定是恶的:

当我们需要借用来自道德法令以外的动机(比如野心,自爱,还有同情),让他们具有了决定何为合法行为的选择力量时,这些行为与道德法的一致纯属偶然。因为这些动机一样可能会激起违背道德法的行为。在这里,如果我们使用这个人的道德价值来进行评判的话,他的这个准则仍然是和道德法相悖的。而这个个人,哪怕他的行为都是正确的,他本身却是恶的。(6:31)

#### 4. 倾向在道德生活中的合适位置

前文谈过了倾向在善和恶的基础中的地位,现在我们来查看一看它



们在人的道德实践中的合适位置在哪里。康德认为，“必须在某一个时刻感受到某种感情”这样的义务是永远也不会存在的。毕竟，“应该”意味着“能”，如果我们的倾向并不是在意志的直接控制之下，那我们也不可能有在某时某刻必须产生某种倾向这样的义务。由道德决定的意志也可能间接地塑造倾向；也可能会控制或产生一些并非倾向的感情。批判时期的康德所提出的“道德情感”（moral feeling），就是这种非倾向的感情的一个例子。当有限的生物自主意志和感情倾向发生冲突时，“对道德法的尊重”必然由义务而生，这种感情就是非倾向性的。当然，康德反复强调哪怕是这种道德情感也不能被纳入道德的决定基础。不过一个“受欢迎的老师可以依赖”这种尊重道德法的感情，以此作为道德行为的动机。（MM, 6:376）<sup>6</sup>

哪怕它是由义务而生的唯一一种感情，是在道德生活中扮演重要角色的唯一一种感情，这种道德情感也不是合适的。虽然义务永远不会直接地命令我们产生这样的倾向，但是培养某种心理品格则必定是我们义务的一部分。在这里，为了服务于义务，倾向必须和倾向开战。反对道德法的冲动可以被弱化，这种弱化是通过“另一个与之冲突的倾向”达到的，而不是通过对道德法的恪守，这点康德在他的演讲中谈到过（LE, 27:522）。康德认为我们必须有这样的决心，建立起一个让自己在履行义务时“能同时产生愉悦的心理框架”。义务中产生的愉悦“可以说是美德的审美结构和性格”的特点（RBR, 6:23—25, fn）。<sup>7</sup>这个关于倾向的特点对义务来说并不是可有可无的，而是圆满的道德生活的必要部分。康德写道：“如果不是伴随着快乐，强制而来的义务履行，没有内在价值。”（MM, 6:484）

当然，有人可能会理所当然地认为同情的倾向当然是康德的“美德的审美建构”的一个组成部分，是道德法要求我们培养的一种心理构架，这毫无疑问。然而当康德开始详细谈到义务对同情之情的要求时，这个问题的复杂性才真正展开。

## 二 康德在批判时期对同情的规范性评价

### 1. 作为爱的义务的同情的义务

在康德的所有著作中，对同情最详细的论述可以在《道德形而上学》的“美德的学说”这一节中找到。在这里，与同情相关的义务首先被细致地分门别类。最广泛的来说，它们都是道德义务，或说是美德的义务：也就是说它们是这样一种义务，鉴于它们包含着主观认可的目的一些客观的行动或疏忽，它们是不能被强制执行的。而道德义务又分为两类：也就是对自己的义务和对他人的义务。对他人的义务继而又分为两种，即爱的义务，和尊重的义务。对他人尊重的义务是负面的、狭隘的绝对义务，它禁止对他人的轻蔑和对他人人性的侮辱。对他人爱的义务，则是正面的、广泛的相对义务，它包括以促进他人快乐为目的的活动。同情的义务，对“善行”和“感激之情”的义务则都属于爱的义务（MM, 6:452）。

康德用来阐述对他人道德义务的关于爱和尊重的语言，似乎表明我们对他人的道德义务是有某种感情性质的。然而康德否认这一点。他写道：“在这个语境下，爱不该被理解为一种（审美上的）感觉……因为他人无法让一个人有产生某种感觉的义务。它应该被理解为仁爱的准则（也是一种实践的爱），善行由此而来。”（6:499）实践的爱，这种与我们对他人的道德义务息息相关的爱既不是一种倾向，也不是类似于道德情感的非倾向感情。相反，爱的义务需要某些行动的准则。如果我们将“善行”和“感激之情”这样的富含感情意义的词汇翻译成我们有义务接受的准则，那就会相对的更简单一些。前者是促进所有人的利益的准则，后者则是对那些曾帮过我们的人的利益给与特殊关照的准则。唯一的问题是，同情该被如何理解为一种准则而不是感情，这一点就不甚清楚了。

确实,当康德开始讨论同情的义务的时候,他并没有将它们看作关于实践的同情的准则,或看作我们必须去接受的义务。相反,康德将他的讨论放在“同情之情是普遍性的义务”(6:456)这一标题之下,然后开始详细地用自然和“审美”的感情来谈论这个问题,而不是用实践的准则。他写道:

同情性的快乐和同情都是愉悦或悲伤的可感知感情……是对他人的快乐或痛苦的感受(同胞之情,同情之情)。自然让我们对这些感情具有天然的接受性。以这个方式来促进积极且理性的仁爱仍然是一个特别的义务,一个有条件的义务。这被称作人性的义务,因为人类在这里不仅仅被看作理性的人,更加被看作富有理性能力的动物。(6:456)

这也就是来自康德关于道德基础的著作中的,将同情作为倾向的熟悉形式。而我们只有在现在才认识到,道德主体有驾驭他们的同情倾向的义务,而且有在任何合适的时候,用它们来推进仁慈的义务。康德从词源的角度创造性地解释了为什么“人性”等同于“同情”的第二层意思。这种解释正表明了他的实践人类学的方法。虽然促进他人快乐的义务是由实践理性建立起来的,但人类除了理性以外也有感性的属性。所以他们有培养自然感情的特殊义务,特别是同情的感情。只有这样他们才能更好地追求由理性定下的目的。 120

后来康德阐明了我们该如何履行“这个间接的义务,来培养我们的同情和自然(审美)的感情”。他写道,我们有义务

……不要避开那些贫瘠的地方,那些缺乏最基本生活用品的穷人,相反,应该找出和面对他们;不要躲避住满患者的病房或者是住满了负债者的监狱,来躲避难忍又难以抗拒的同情。因为这

仍然是自然留给我们的冲动，正是有了它们，我们才能完成仅靠义务无法达到的事情。(MM, 6:457)

“仅靠义务无法给一个真正道德的人充足的动机”这个看法，和之前在这章讲到的内容可以说是相矛盾的。在康德关于恶的理论中，如果一个人在同情之情的驱动下去完成了义务指向的事情，是会被视为恶的。当然，道德的人可能仅仅依靠道德法就能产生道德动机。所以解读者们常常为康德在这一点上的立场而迷惑。南希·谢尔曼就列出了一系列同情的冲动可能为道德服务的方式。这些方式都在二次文献中被讨论过了，也确实很可能都曾在康德的思想中有过一些作用。<sup>8</sup>

这其中最重要的也是最明显的一个就是被谢尔曼称作“不得已而求其次论断”(Faute de Mieux Claim)，也就是当更加纯粹的动机无效的时候，同情有时候可能为我们做出道德上正确的行为提供动机。就如康德在《人类学》里写到的，这是“自然的智慧”让我们具有同情的倾向，“能让我们有所节制，直到理性达到足够强的地步”。(APV, 7:253)当然，在这里，一旦我们需要这样的后备的动机，我们就已经滑向了恶的深渊。选择将同情的倾向作为后备来培养，这并不是邪恶的，只要它们的存在并不在一个人对其义务的履行中起必要作用。

其次，谢尔曼指出了相对不受争议的“态度论断”(attitude claim)——也就是说，如前所述，真正的美德应该伴随着相应的心理活动或者“审美的结构”。第三个则是同样受到普遍接受的“审美论断”(审美在这里是现代意义上的审美，而不是康德意义上的审美)，也就是说同情是美德恰当的装饰品，这让它美丽又崇高，因而也对人性更具有吸引力。

更有意思也更有问题的是被谢尔曼称作“感知性论断”(perceptual claim)的方式，这个论断在二次文献中有很多版本。这个论断是基于这样的观点的，正如艾伦·伍德所言，“同情是对他人需求和行动动机

的感知模式”。<sup>9</sup> 鉴于爱的义务是宽泛和不绝对的, 这样的认知就显得尤为重要了; 爱的义务永远也不可能告诉我们哪些具体行为才能帮助他人获得快乐, 也不可能告诉我们什么时候需要立即帮助他人, 刻不容缓。而自然的同情倾向就可以警告我们何时何地对他人的爱的义务是恰当的, 这是宽泛而不绝对的义务永远不可能做到的。

## 2. 自由和不自由的同情

即时的同情倾向确实常常提醒和警告我们一些与道德相关的痛苦, 但它们也会警告我们一些与道德不相关甚至是无关紧要的痛苦——只因为它们生动逼真地展现在我们眼前。这样一来, 我们反而会对更加重要的痛苦视而不见, 只因为它们不那么明显。有人可能会认为非感情型的感知能力可能可以更好地辅助我们, 让我们认识到我们的义务要求我们解救何种苦痛。康德对同情之情和它们与准则之间的关系的关系的讨论展开不久后, 就谈到接受这些准则是爱的义务。令人惊讶的是, 康德将其包含着实践准则的爱的义务, 扩展到了同情的义务。他写道:“人性”(例如同情)

……可以在两个地方找到, 一个是在分享他人感情的能力 (Vermögen) 或者意志中 (humanitas practica); 另一个是在对他人的愉悦和悲痛的接受性中, 这种接受性是自然给予的。第一种是自由的, 所以被称作同情 (communio sentiendi liberalis), 它是基于实践理性的。第二种是不自由的 (communio sentiendi illiberalis, servilis), 也可以被称作交流性的 (这种交流性就像我们对冷热或传染性疾疾病一样, 只是接受性的); 它还可以影响他人, 并且自然地人群中由一个向另一个进行传播。而我们只有第一种同情的义务。

康德论证道, “对他人的同情 (还有同情的愉悦) 本身并不是义

122 务”，虽然我们有义务培养它们。确实，它们有助于“积极的同情”（MM, 6:456—457），也只有在这个意义上，同情是义务性的。不过同情更直接的义务则并不包括对同情倾向的培养；这种直接的义务只需要某种观察能力和利用它的意志。因此，实践性同情是自由的，因为它是自主选择的结果，是人类能力的体现。而交流性则和传染病一样，只不过是决定性的自然规律中的一部分。

在康德后来的伦理学讲演中，我们可以找到对自由和不自由的同情的区分更加深入的解释。在G. L.柯林斯保存下来的1784—1785年的讲演笔记中，康德讲道，我们不能将对他人的道德关心理解为“只是对他人福祉的同情或分享，或者爱”。他解释道：“这种感情不仅人类有，动物也有，而道德关心必须建立在人类所特有的品质上。”更具体地说，道德关心必须依赖于“人能够将自己的感情和感觉给予他人的这种能力”，就如同他们交流信息那样。这种能力需要以道德的目的为目标“进行持续的培养”。（LE, 27:261—262）无独有偶，在1793年康德的演讲里，他区分了理性的思想交流和生理上的情感的交流。他认为“在这两种交流中，思维的交流无疑是更好的”。我们人类为了分享他人的感情“必须事先就有过这样的感情，而且必须有理性能力，这样才能准确地在我们分享它之前了解它，只有这样我们分享到的感情才会是正确的，而不是本能的”。（LE, 27:677）

目前为止康德的立场是这样的：人类与动物不同，人类能在对他人的同情发生之前就形成一个关于他人感情的概念。这个概念当然可能是对的也可能是错的，这取决于个人对这件事情的认识和理解。相较而言，康德的自由的同情与休谟和斯密各自关于人类同情的理论更加相似，和卢梭的全部本能性的同情（*pitié*）则没那么类似。不过康德笔下的同情的义务，则并不包括休谟和斯密讲的那个循序渐进的感情培养过程。实践性的同情就像实践性的爱一样，是一个准则，而不是一个感情。它是这样一个准则，一个人会利用他的多视角的感知和理解能力

去帮助他人追求幸福。

自由和不自由的同情被如此定义，导致了这两者后来在康德晚期的著作中走上了截然不同的道路。在《判断力批判》中，康德又一次区分了“人性”的两个分类，一种是“同情之情”；另一种则是“一种能力，这种能力让最内在的自我能同外界进行普遍性交流”，而他所有的注意力都集中在这第二种上。(CJ, 5:355)当然这并不是说这能力就不包括其他的交流了，以感情为内容的交流仍然是相关的。确实，这种交流感情的方式是康德成熟的审美理论中的核心部分。它建立在“一个人能将自己的感情与其他所有人交流这样一种能力上”。(CJ, 5:297)对康德来说最重要的，并不是我们分享的感情，而是这种让我们能自由分享感情的交流性功能。

123

至于不自由的同情，它作为一种动物性的心理现象在康德的《人类学》中备受关注。康德对这种感情的描述并不积极。有时候康德仅仅将不自由的同情看作一种想象的偶然抽搐。“由于想象我们与他人一起感受痛苦，所以当我们看到他人失去平衡倒向一边的时候，我们非自愿且平白无故地想向另一边倒去，好像要帮他平衡一下一样。”(APV, 7:238)另一些时候，不自由的同情又会变成威胁；康德观察到“就好像一个人打呵欠会导致我们都跟着他打呵欠一样，一个人无法自控的癫痫发作则有可能导致旁观者无法控制自己的动作”(7:179)。确实，康德关于传染性的同情会带来的精神健康上的恶果的担忧，足以让他收回之前所说的，关于我们有间接义务培养这些感情的话。虽然访问那些因贫穷、病患，或者其他原因在苦痛中挣扎的人是我们大多数人的义务，但是“仅仅是盯着那些发疯的人都可能导致自己的抽搐……经由生动的同情想象(sympathetisch)，我不推崇像那些神经紧张的人一样，因为好奇而去那些不幸的人们之所在”。(7:203)

《人类学》里康德还做了一种对比，他将一种强的、阳性的被称为“敏感性”(Empfindsamkeit)的概念和一个弱的、阴性的“感情性”

(Empfindelei)的概念做了对比。康德写道：

敏感性……是一种能力和力量，以此，我们可以选择允许或拒绝快感或痛苦进入我们的心灵，所以它其实是包含着一个选择的。另一方面，感情性是一个弱点，通过对他人遭遇的同情，它可能罔顾我们的意志而影响到我们。可以这样说，他人可以随意地操纵我们的感情性。敏感性是男性的；因为要让妻儿免于痛苦，男性必须有足够的感情来判断他们的敏感性，这种判断依靠的不是他自己的力量而是弱点，而他对感情的精确敏感则是他慷慨行为的核心。另一方面来说，对他人感情的无效的同情，那种无谓地将自己和他人的感情协调一致，而让我们被被动的影响，这是幼稚而愚蠢的。(7:235—236)

值得注意的是，在《道德形而上学》中关于自由和不自由的同情的分类，与在《人类学》中敏感性和感情性的区分并不是完全一致的。更加重要的是，敏感性与自由的同情是不同的，它仍然是一种感受；虽然它是会让理性更好地追求自身目的，而不是追求感情所设目标的感受。也许我们可以这样说，敏感性包含着自由的同情和同情之情，前者是我们的直接义务，后者则是我们有间接义务去培养的。这样，敏感性可能在帮助我们获取爱的义务所定下的目标时有所帮助。敏感的人会展现出完全的自制，在这样的自制管理下，他的感情和自由的能力都在为理性的目的服务。他遵从康德所说的那种美德“对人类的积极自制，也就是能将他所有的能力和倾向都掌管于理性之下，从而控制自己的所有行为”。(MM, 6:408)

### 3. 有用的同情和无用的同情

如果理性具有掌控权，培养同情之情的作用只在于它可能会对理



性的意志有所助益。如果对于追求意志的目的不再有用的时候,同情之情就该被从心中排除出去,毫不留情。也正是因为如此,康德赞美在爱比克泰德的《手册》(*Encheiridion*)第十六节中描述的那种斯多葛主义的行为。有趣的是这种行为之前也被康德批评过,恰恰是因为它显示了斯多葛主义冷酷和自私的那一面。在康德的理论中,斯多葛主义的先贤在发现他无法帮助受苦的朋友的时候,“对自己说,‘这和我有什么关系?’”是正确的,因为他“拒绝被感情影响”。(MM, 6:457)在1784—1785年的演讲中,康德进一步阐述了他的立场:

如果我现在看到一个人在经受痛苦,而我意识到我没有任何办法改变这个情况或者帮助到他,我可能冷漠地走开并且和斯多葛主义者一样说:这和我有什么关系?我的意愿无法帮助他……人们认为对他人的同情和善心只包括感情和意愿。然则真正实际的人是这样的,如果情势非他所能改变,他就不会去关切他人的苦痛,即他会对所有他无法帮助的不幸之人的处境都冷漠视之,但在他可能帮助到他人的时候他也会不惜麻烦地去帮忙。(LE, 27:421—422)

当他人经受痛苦,而我们又能减轻他们的痛苦的时候,同情是有用的,它警示我们这样的痛苦。它能帮助我们产生合适的态度去减轻那痛苦,甚至为我们助益他人的行为提供动机——如果我们对义务的责任不够产生足够动机的话。不过如果我们对无法帮助的人的痛苦产生同情,我们的同情就是无用的。实际上它还有可能是有害的,因为“当他人痛苦的时候,若我不能帮他,却让我被他的痛苦(通过想象)影响,那我们俩都会受苦,哪怕真正有麻烦的其实只有一个人”。康德认为,对这样无用的同情,我们是不可能有什么义务的,因为“不可能存在一种义务,是增加世上的痛苦的”。(MM, 6:457)<sup>10</sup>

读者应该记得，休谟在这一点上采取的是截然相反的立场。哪怕没有任何帮助的方法，休谟文章中的斯多葛主义者仍然是会欣然对他人产生同情之情的。这样的感情被视为是符合美德的。而休谟和康德都同意，哪怕是在没有实际效应的时候，美德也是该得到肯定和褒赏的。

评论家们常常在尝试解释康德对无用的同情之情的尖锐反对之时陷入泥潭。<sup>11</sup>也许这里康德的立场不过是他大概原则的应用。这原则可在《人类学》中找到，“我们不该在任何别的东西上迷思，不能改变的东西均是从我们的心灵而来的”（APV, 7:236）。因此，在他的分析中，并没有任何单独的对同情之情的反对；就好像我们不该迷思于无用的同情一样，我们也不该耽迷于无回应的爱、无可避免之哀伤，或任何我们无力更改的现实所带来的负面感情。在这样的理解下，康德对这种迷思的反对虽然仍然是过于尖锐的，但至少是合理的。

#### 4. 同情对人性的侮辱

康德对同情感情的反对还有最后一个论证。哪怕当同情之情对促进善行有用的时候，康德也认为以这样的感情为动机的善行是“对仁爱的侮辱，因为它表达了那种对不值得尊重的人的软弱心肠（Barmherzigkeit）；在人际关系中它是没有一席之地的，因为通过它人们没法展现他们是值得被尊重的和应得的快乐”。（MM, 6:457）

理解康德这一论断有两种方法。第一，出于同情的善举可以被视为对他人表达一种鄙夷的态度，我们尊重他人的义务是禁止这样的鄙夷的。更具体来说，康德可能认为将他人放在奴性的地位上是错误的道德行为。而对那些仰赖他人同情的人来说，奴性的地位则不可避免。也正是因为这个原因，在康德1784—1785年的演讲中，他谈到即时的同情倾向是正义原则糟糕的替代者。他讲道：“由着这样的冲动，人们对彼此怜悯（erbarmen sich），将他们之前获得的益处都放弃，虽然人们并

没有意识到这样的不正义(Ungerechtigkeit)。”(LE, 27:416)J. B.施尼文德就认为一个建立在同情之情之上的社会是“一个必然造成不正义和奴性的社会。如果只有他人慷慨给予的东西才是我的,那么我永远依赖于施与者对我的感情”。<sup>12</sup>

不过这样的关于围绕冲动和即时的同情来建立社会的担忧,很容易便可反驳。尤其是基于我们谈到过的休谟和斯密描述的反思性的经过修正的道德情感。反思性的情感认为我们对正义的允诺正是对他人同情的一部分。在我们的同情之情经过了反思性的自我修正后,对遭遇不正义的个体的同情不会带有任何对受害者的侮辱。相反,在休谟的理论中,我们谴责不正义,因为它是对我们都十分重要的规则的违反。而在斯密的理论中,我们谴责给受害者带来伤害的不正义行为,并认为它是不正义的,因为我们会同情受害者对加害者感到的忿恨。对这样的忿恨的同情正是我们认同他们不应受如此待遇的表现和证明。我在本书中论证过,斯密的情感主义是优于休谟的,而两者的一个共同点就是他们的体系内都不存在如施尼文德所说的那样的对被同情者的侮辱。

126

另一种对康德的解读是这样的,一个同情过剩的世界将是对人性的侮辱,不是对被害者,而是对那些有软弱心肠的同情者。当受害者在感到强烈的同情之情的他人面前“展示他们本应如何快乐”,他们就是在知情地操纵、玩弄着他们潜在的施与者。依赖这种病态的冲动,而不依赖于理性,这样的受害者实际上是在将他人视作手段。康德坚持认为这样的行为“在人与人的关系中毫无立足之地”。<sup>13</sup>在这一种解读中,我们可以这样看待康德的意见,他再一次地重申我们的意志必须控制同情之情,让它们为意志的道德目的服务,但又不能让它们掌权,甚至推翻理性的统治。

“我们必须控制同情”,康德的这个论断似乎有一定的道理,当然这种直觉上的认同并不是基于康德的那些关于道德形而上学的基础的具

体理论的。即使是反思性的情感也会尽量避免这种情况，也就是当分享的感情过于强烈而导致其行为相悖于道德目标的时候。这些道德目标是由反思性的道德情感认可的。确实，情感主义者所提倡的对同情之情的反思性修正，可能准确说来是包含着某种发展的；即从康德所说的感情性到他所说的敏感性的发展，虽然追求道德目的的敏感性本身也是由经过恰当培养的同情之情设定的。然而康德的主张比我们的直觉走得更远。他对同情的敌意并不被限制在偶然发生的感情过于强烈兴奋的情况里。他将同情视作对我们理性的自我控制更加本质性的威胁。为了深入了解康德如此抗拒的根源，我们必须了解康德关于这样的倾向是如何征服意志的心理理论。

### 三 康德在批判时期对冲动和热情的理论

#### 1. 突然之冲动的自然力量

康德谈到过两种感情可以战胜意志的方式，一种是通过“冲动”，另一种是通过“热情”。在康德晚年的著作中，冲动和热情这一对概念反复出现。<sup>14</sup>如何理解康德的“同情之情永远不该掌控我们的行为”这一点，其关键最终取决于我们这里谈到的同情到底是冲动还是热情。康德笔下的“冲动”或者“热情”的意义和其在21世纪的英文中的含义，还有18世纪的德语，或者任何之前或之后的西方语言都不甚相同。相反，正如在第一章中谈到的那样，突如其来的感情冲动才是康德笔下的“冲动”，这种感情在拉丁基督教传统中更经常被称作“passiones”；更加平和的反思性现象常常被称作“affectus”或者“affection”，而康德却将其称作“passion”。也许正因为如此，在康德对反思性情感主义拒斥的论证中，如此重要的一对概念被广泛地误解了。

在《道德形而上学》中，康德反复地用“Mitleidenschaft”这个词来描述那种他所反对的，力量巨大的同情，但是总的来说他是将这种感情

看作一种冲动的。<sup>15</sup>他的这种划分至少在一种情况下是很明显的。“冷静的基本原则是这样的——贤人永远不会感到冲动,不会被源自冲动的同情所动,哪怕是目睹他最好朋友的不幸遭遇的时候。”上述的情形被康德认为是“斯多葛学派十分正确和伟大的道德原则”(APV, 7:253)。这里被赞赏的冷静显然并不是一种毫无感情或者倾向的状态,而是一种不经历由冲动这个层次而来的感情的状态;斯多葛的冷静被明确地称为“无冲动的状态”。(CJ, 5:272)

在《人类学》中,“冲动”被定义如下,在一个主体的“当前状态中,一种愉悦或不悦的感觉,这种状态不允许反思(理性地考虑他是否应该享受或者抗拒它)”。(APV, 7:231)在后来的《道德形而上学》中他解释道,冲动代表一种“伴随着可以与最好的意志共存的强大感情力量的个人理解力在使用中的弱点”。在《判断力批判》中,康德抱怨道,技巧娴熟的修辞家可以利用冲动来对他们的观众产生巨大影响,“驱使人们,就好像机器一样,让他们在重要问题上做出判断,而若是在平常他们冷静的时候,通过反思,他们是绝对不会做出这样的判断的”。(CJ, 5:328, fn)<sup>16</sup>

然而这也并不意味着经历强劲的冲动就是不道德的。冲动在道德上来说没有正误之分,因为它们并不是由自由的理性主体产生的。冲动就如倾向一样是发生在我们身上的事情,而不是我们做的事情。在康德眼里,冲动更类似于身体的疾病,而不是道德上的恶。虽然负有道德责任的个人会努力避免冲动和疾病来维持自己的自由,但如果这样的努力失败了,冲动或疾病占了上风,这也并不是他自身的错。冲动会突然地、有力地占领一个主体,“它有一个优点,那就是它来得快去得也快”。这样的感情激动不具有康德语境下的习惯性,因为它太短暂了。也正是因为这个缘故,它们不能被算作倾向。也许某种会稳定地感受到个别冲动的趋势——也就是康德所说的“对冲动的习性(例如,气愤)”——具有足够的习惯性,因而可能被称作一种倾向。

总而言之,康德的主要论点在于,在这里,损害理性主体的是一种自然的现象,“所有的冲动都是盲目的,无论是在选择其目的时,还是在履行理性给定的目的时”。冲动必然是“心灵的一种运动,这种运动让它无法再自由地考虑原则和依照原则来做出决定”(CJ5:272)。康德在这里对冲动进行了本质上的批判,论证它们是具有自我毁灭性的。“任何冲动,如果单看其自身,都是不明智的,”他写道,“它让我们无法追求自身的目的,所以有意地让它占领我们是十分有害的。”(APV, 7:253)从反思性情感主义的角度来说,他们大致上可以同意康德在这一点上的立场。就如同我们不成熟的同情需要经历休谟和斯密所描述的那种修正过程,经修正的感情必然不能是康德笔下的那种冲动。也只有这样,我们才能冷静有效地追求由我们反思性的、稳定的道德情感所设下的目的。

## 2. 稳定的热情带来的道德上的恶

第一眼看来可能有人会认为冲动就是短时间内的、突如其来的爆发,而热情仅仅是更长期的冲动(APV7:252—253)。康德写道:“冲动就好像破坝而出的水流,而热情,就好像河床很深的溪流……我们应该将冲动看作睡一觉就能醒来的酒醉;而热情就是在某一个理念上根植入骨的疯狂。”在这样的看法里,同样的感情既可以呈现为一种短暂的冲动,又可以呈现为稳定的热情。康德认为,比如说同样是愤怒,当它作为冲动时它呈现的方式是激怒,而当它是热情时,它呈现的方式是憎恶或者忿恨。(CJ, 5:272, fn)

只要它变作了一种“持久的倾向”(MM, 6:408),热情就不需要将自己限制在感觉领域而不去影响我们的理性意志。相反,热情“会花时间反思,如何达到它的目的,无论它多么强烈”。(APV, 7:252)从这方面来看热情与冲动的不同不仅仅在于其时间长度,而是更加本质的。热情是与理性密不可分的,就好像“执行的意志”与道德主体密不可分,

它“总会预设一个主体的准则，关于符合倾向所设立的目的的准则”。(APV, 7:266)热情“从这个角度来看，是有一些理性的成分在里面的；也就是说它们追求一种与自由相结合的能力，仅依靠这种能力，就可以达到目的”。(7:270)

康德对热情的定义也就否定了这样一种分类。在这种分类里，将我们所有的感情都看作“来自经验或者动物属性的不同方面的感情，看作生理上的，促使我们在没有理性判断的情况下行动的感情”。<sup>17</sup>玛莎·努斯鲍姆对康德的解读就十分偏离真相，她认为康德将“热情视作由先于自然的性质而来，本质上是冲动的，且不具有认知性”。<sup>18</sup>这种论断可能对康德所说的冲动还有点道理，但对于热情来说则完全是错误的。因为热情的一部分必然是人类理性和人类选择的产物，康德也说：“热情并不像冲动，冲动只是心灵不幸的倾向，孕育着灾难；热情则毫无疑问是恶的。”(APV, 7:267)康德拒绝承认热情能带来任何道德上的好处，也不承认哪怕是“热情作为天意的暂时安排——也就是说在人们的文化达到必要的发展程度前，由天意安排在人类本性中，让他们能有所利用”(APV, 7:267)。就好像在传统基督教观念中的恶一样，热情是黑暗的产物，而不是自然或者自然之神的产物；它是人性中该受到谴责的一部分，通过选择或者“执行的意志”的力量来影响人们的行为。

在康德那里，热情并不产生于自然秩序，其根本上是社会性的。在《人类学》中，他就将对自由和性的热情称作“自然”的热情，人类必然带着这种属于人类动物属性方面的倾向；这和对“文化”的热情是相反的，后者包含着只有在文明社会才会产生的倾向，诸如荣誉、统治和财产。(APV7:266)在《纯然理性界限内的宗教》中，康德又给出了一个卢梭主义的理论，也就是说在自然状态下，哪怕是内在的对自由和性的倾向也并不会变成真正热情，因为达到它们的目的并没有太大的风险。(RBR, 6:93)进一步来说，哪怕这类“自然”热情在根源上确实是先于社会的存在的，它们的内容也仍然是社会性的，在达成

目的的时候必然包含着他人的合作和帮助。在《人类学》中，康德就清楚说道：“所有热情都是人与人之间的感情，而不是人对事的。”（APV, 7:268）<sup>19</sup>说得更详细一点，任何康德谈到过热情，都包含一个稳定的决心，这决心会操纵他人以期达到自己的目的。康德认为热情必然包含着一种超越和控制他人的欲望，将他人仅当作手段，这显然是不道德的。

这种缓慢、冷静地臣服于热情的过程“会让人进行反思，让心灵能按照这种热情倾向构建原则，如果倾向指向与道德法相反的方向，并让人沉迷于它，让它根深蒂固，就等于将恶……写入其原则”（MM, 6:408）。确实，如果我们沉迷于某种和道德相悖的倾向，那么我们是通过关于行动的准则来追求实现这个倾向的。这种情况下，我们追求这个目的的行为当然是恶的。然而如前所示，人们也可以沉迷于同情的倾向，他们的目的不仅在道德上是被允许的，甚至常常和爱的义务是一致的。和康德所描述的恶的感情一样，同情和其他的仁爱之情本质上是社会性的，但是这种感情并不是要将他人作为手段来达到我们自己的目的，而是将他人的目的视为己有。康德反复运用“Mitleidenschaft”这个词，这说明同情和仁爱是有可能变成热情的。而如果同情或者仁爱达到了热情的程度，那就很难说明热情如何毫无例外地必然带来恶。

### 3. 道德上值得褒赏的热情？

康德在《人类学》中很明确地表示热情是被“人与人之间的关系所引导的，也就是被人与人之间和谐的或者冲突的目的所引导，即他们被爱或者被恨所引导”（APV, 7:270）。然而康德将他关于个体热情的分析局限于憎恨。憎恨是这样的热情，人类的目的是在它身上产生矛盾——一个人试图利用另一个人作为手段来达到不同于那人自身目的的目的。关于爱的热情，则只有一些零碎的篇章，人类的目的是在这样的热情中能达到和谐。比如说，仅有一次，康德曾经提及“社会性倾向”（social



inclination) 是社会性这一美德的热情的形式。然而社会性的热情并不是一个值得颂赞的美德,相反,它包含着对社会活动的过度参与,这是值得谴责的。这种过度参与的热情在现代可以被称作“派对怪物”(7:277)。康德短暂地谈及到爱在“陷入爱河”(Verliebtsein)这个意义上,类似于一种迷惑的、迷茫的、模棱两可的热情。<sup>20</sup> 康德显然是承认爱之热情的存在的。这种热情大概是他关于爱的义务中列出的感情相对应的:关于仁爱的热情,关于大度慷慨的热情,还有同情的热情。然而如果任何热情都毫无例外的是恶的,那么也就是说这些爱的热情也和恨的热情一样邪恶。

康德所定义的恶无一遗漏地包括了所有热情,这点是显而易见的;热情意味着选择一条会剥夺道德法在个人行为上的决定权的准则。对于热情的个人来说,他的由道德法而生的动机被由热情掌管的动机系统地取代了。如果这个热情所指向的目的是和道德法指向的目的是一致的,那么个人的行为可能和义务要求的一致,而个人的准则却仍旧是恶的。这被康德称作“幻象”(Wahn),定义为“内在的实践幻象,错误地将主观元素当作做出客观行为的基础”。(APV, 7:274)

131

对康德来说,热情带来的这种迷惑,这种对主观倾向设定的目标与理性的客观要求的迷惑,并不是一种认知上的错误,而是对个人自主权的威胁。将感情的需求作为权威,而不是自主的、道德的“立法的意志”,这个热情的主体的“执行的意志”就会选择依照自然感觉行事。如果他人懂得如何操控人心理的自然因果过程,那他们就可以控制这个热情的个体。所以康德认为一种热情的脾性必然是“奴性的倾向,因为他人一旦熟悉怎么操控它,就拥有了通过这个人的倾向来利用他的力量”。(7:271)

这种奴性格外地让康德担忧,因为这是一种自愿的奴性,被奴役的人呈上了他们的同意。所以对冲动的那种批判在这里对于热情甚至都不成立。冲动是自我毁灭的,冲动总会“激荡起让人做得更好的决

心”。相对而言,热情可以冷静而理性地追求选择出的目的,它是“拒绝被修正的”(APV, 7:266)。当然,康德认为热情的个人的理性“并没有完全放弃控制权”,但是这样一个人不会注意到理性的喊声。热情的个人是被枷锁捆绑的,“无法挣脱这样的枷锁,因为它已经长入了他的四肢”(7:267)。在热情中,理性和倾向合二为一。但它们的结合却是十分有问题的,因为它与康德所认可的、自主性所需要的那种理性和感情的主次关系是相反的;在这里,理性服务于倾向,而不是反之。就如康德在他的演讲里所说:“热情这种感情,都是令人讨厌的;它们与自我掌控这一履行义务所必需的先决条件背道而驰,它们也和义务本身相悖……”(LE, 27:612)更加重要的是,热情比其他的感情更加有害,“它对自由造成莫大的伤害,因为它和冷静的反思可以是一致的……甚至能与一定的理性一致”。(APV, 7:265)康德晚期将所有热情都视作恶的,因为它们都给个体自主性带来威胁。不过在康德早期的思想中,他对热情的态度并不是这样的。

## 四 对比前批判时期的立场

### 1. 前批判时期康德情感主义的立场

要想给“前批判时期”的康德的伦理学立场找到一个简单且准确的定位是不可能的。这不仅仅是因为在康德早期的自然科学和形而上学的著作里,他只在零碎篇章中谈论了道德问题,更是因为在1740年到1770年这一段时间里,康德的立场发生了很大的变化。这变化包括伦理学上的变化,也包括他在其他问题上的看法。这一节里关于康德在前批判时期对同情和道德情感的讨论应被理解为一种快照,这是康德的学说在演化过程中的某一个时间点上的观点。本节里谈论的,也就是这个快照所照下来的1760年早期到中期这一段时间的观点。而快照的资料来源则是在1763年完成,并于1764年发表的《对美和崇高的感

情之观察》(*Observations on the Feelings of the Beautiful and Sublime*), 以及在同时期J. G. 赫尔德在康德演讲中所做的笔记。康德对同情性的情感的论断曾受过很多批判, 我的观点无疑是继承了这些之前的批判的。不过我在这里的立场是关于被康德称作“热情”的同情之情的, 这种经过改进和修正, 却为康德深恶痛绝的同情之情。<sup>21</sup> 康德将他的情感主义总结为一个总的道德原则, 即“唯一的道德法即是……做与你的道德感一致的行动”。这一点是赫尔德记录下来的, 可以看到, 康德后来的绝对命令理论和这一命题是截然不同的。(LE, 27:16)

在《自然神学和道德原则的分别》(*Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality*) 这一篇在1762年完成并于1764年发表的论文中, 康德首次表明了他对道德情感的忠心。“直到最近, 人们才开始认识到关于‘真’的功能是认知(*die Erkenntnis*), 而关于‘善’的功能则是感情(*das Gefühl*), 而这两种功能在任何时候都是截然不同的。”(INM, 2:299) 不过康德并没有在这里深入研究这个观点, 除了寥寥数语讲到“哈奇森他们在道德情感主义(*des moralischen Gefühls*) 名下, 给我们提供了一个很好的起点, 通过这个起点我们能得到一些非常不错的观察结果”。(2:300)

然后, 至少直到1765年末, 康德都是公开承认自己的情感主义立场的。<sup>22</sup> 在1765年到1766学年度的冬季课程的通告中, 他就写道:“通过情感, 人的心可以简单且准确地明了道德判断的正确性。”<sup>23</sup> 他继续写道:“沙夫茨伯里, 哈奇森以及休谟的尝试虽然是不完全且有差漏的, 但毫无疑问在我们探究所有道德原则的基础的道路上, 走得最远。”康德在他的演讲里承诺, 这些英国情感主义者的道德理论“所缺失的准确性和完整性将被弥补”(AL, 2:311)。然而可惜的是, 在1762年到1764年之间, 也就是在赫尔德在柯尼斯堡大学当康德的学生的那一段时间里, 他写下的笔记没有明确记录康德怎样在1765年到1766年间弥补或者完备了英国情感主义者的理论。为了找到康德在18世纪60年代中期

的情感主义道德立场最完备的论点,我们只能主要依赖于在1764年首次发表的《对美和崇高的感情之观察》。

## 2. 康德1764年对同情的评估

康德的《对美和崇高的感情之观察》一文的第二章由我们今天称为美学的部分进入了道德心理学的范畴。康德在这里论证道,他人的道德属性可分为两类,崇高的和美的,我们对这两种道德属性的反应也相应地分成两类。这和我们对于艺术品的反应是一样的。崇高的属性,比如说康德在《道德形而上学的基础》中谈到的那些有道德价值的行为,会“激发尊重,而美的行为会激发爱”(OBS, 2:211, p.51)。令人吃惊的是,在这里只有一种道德属性是被归为崇高的,能激发尊重的;这种属性单独的被称为“真的美德”,它“通过原则克服热情”。而虽然“只有真的美德是崇高的”,但康德也意识到“还存在好的道德属性,它们是令人敬佩且美丽的,只要它们与美德一致,那么也会被认为是高贵的品质。哪怕它们并不能被合适地归入美德的倾向这个范畴中”(2:215, p.57)。这些美丽的属性是“某种柔软的心,很容易被温暖的同情所搅动”,而且“它展现出一种对他人利益的关怀,这也正好是和很多美德的原则一致的”。(2:216, p.58)

虽然他意识到这种“善良性质的热情”是“美丽又值得敬佩的”,但康德却在《对美和崇高的感情之观察》里大花笔墨来论证这种感情是如何的“软弱”和“盲目”。(2:216, p.58)一个主要被即时的同情倾向所影响的灵魂,“很容易受到不同环境变化的影响”,会“在不同的事例里,由于不同的情况和表现方式”而受到不同的影响。鉴于“心灵的动机并不依赖于一个普遍性的原则,那么哪怕是对同一个对象,若从不同的角度用不同方式展现出来,动机都会受到不同的影响”。(2:219, p.63)一个孩子遭罪的景象,或者是“一个正直的女士的不幸遭遇”可能让我们泪如雨下,然而关于成千上万在战斗中被杀害的人的新闻却让我们

无动于衷。一个无原则,但富有同情的君主可能从不会伤害任何一个无辜的灵魂,如果这伤害会生动地在他面前呈现;但是,他可能会派出成千上万的无辜生命让他们战死疆场,只要那苦痛并未呈现在他眼前。(2:216, p.59, fn)康德还给出了另一个被同情心统领的人的例子,他欠了债主的钱,本应该还钱,可是却把那些钱给了一个受苦的乞丐——那些钱可是应该合法地属于他的债主的。总而言之,未经修正的同情不可能具有美德的地位,因为“如果是这样的心灵状态,我们不能将它称为美德——这样的心灵状态虽然偶尔会产生一些和美德一致的行为,但是实际上这种与美德的一致性不过是偶然的。而且正是由于其性质使然,这种心灵状态下产生的行为反而常常会 and 美德的普遍原则相悖”。(2:215—216, pp.57—58)。

对于那些真正具有美德的人来说,康德认为即时的同情倾向是臣服于更加普遍的道德原则的,而且“这些原则越发的普遍”,这个人的道德就变得“越发的崇高和尊贵”。不过1764年的康德坚持认为这些道德原则并不是“想象出的法则,而是某种自觉的,在每个人胸中的感情,它会拓展其自身,变得远比同情和顺从的基础更加宽泛”。遵从这种道德情感就是最高的道德律令。这种道德情感和“对人性的美和尊严的感情”是一致的,对它美的感情就是“普遍性的爱的基础”,对它尊严的感情则是“普遍性的尊重的基础”。这里所说的并不是倾向臣服于理性,而是即时不可靠的同情倾向,臣服于延伸了的更加普遍性的感情。康德写道:“只有当一个人将自己的倾向臣服于扩展了的倾向时,我们慈善的冲动才能被合适的利用,才能带来美德之美的高贵果实。”(2:217, p.60)在康德这一段时间的演讲里,即时的自然同情臣服于更加宽广、更加有原则性的感情的必要性被给予了卢梭主义的演绎。如果是在野蛮时代,那么对于道德来说,未经修正的同情就足够了。因为“每个人都只顾自己的利益;很少有人是需要帮助的,所以同情在这种情况下就足够了”。然而在文明社会,“需要帮助的人成倍增加”,我们

的即时的同情会被过度使用而最终导致弱化,它必须由更加普遍的感情所取代。(LE, 27:58)

而我们期待的这些普遍性的、富有原则的感情,就是我们即时的同情经过了反思和延伸后的结果。康德写道:“当对人类的普遍性的感情成为你的一种原则,而你的行为总被这原则所管制,对需要帮助的他人的爱仍然是存在的;但现在却是从一种更高的角度……普遍性的爱是你关怀他人处境的根源,同时也是正义的根源,根据这一正义的法则你必须克制自己的行为。”(OBS, 2:216, p.58)在休谟的语境下,同情的即时倾向常常必须臣服于人造美德,也就是那些会为人类整体带来长远利处的美德。但是值得重视的是,我们对人类长期利益关心的源头正是来源于同情本身,所以从这个角度来说,同情本身也是要对这种反思性的修正负责的。

当然,同情在通过了反思性的自我修正后,就已经并不是最初的那种美丽的情感了。康德写道,“一旦这种感情上升到一定的普遍程度,它就变成了崇高,即便依然有些冷淡”,而这种情况则被休谟称为冷静的感情。不过这并不是值得遗憾的事情,“因为我们的心不可能关切每一个人的利益,也不可能为了每个人的需要而伤怀;否则的话,具有美德的人就会如赫拉克利特一样无止无尽地沉沦在同情的眼泪中,所有的好心善意最后不过让他变成一个软弱心肠的闲人”。(OBS, 2:216, pp.58—59)这种担忧的意义在于,同情应该具有实践价值,而不能占领了整个灵魂,让它饮泣却毫无动作。这种担忧后来也就成为康德批判时期对这个问题的主要看法。不过这种批判是可以被回应的,只要我们有一种更加冷静更加宽广的同情之情,来保证它永远不会让反思完全失效,问题就迎刃而解了;而不是非要被与感情无关的,关于实践行动的准则所替代。

康德坚持认为在反思性的自我修正过程结束后,留下的同情之情在本质上依然是情感性的。这并不一定是对的。康德在他的演讲中

说,“将我们自己放在他人的位置上”,这种能力可能不一定必须通过感情,也可以只通过理性而对他人立场进行探索。康德这里用的例子是,设身处地地将自己投射到“克鲁修斯\*的跟随者”身上去理解他们的一些哲学观点。这种投射的理解也可以被用于“道德事物,当我把自己投射到他人身上,来理解他人的感情的时候,问一下他会怎么想”。这样的投射式探索“可以很具技巧,但却并不是道德的,因为我实际上并不在他的处境之中”。相反,“在真正的同情的情况下……我们是真的身临其境地感到我们仿佛处在他人的处境之中的”(LE, 27:58)。在18世纪60年代中期康德告诉他的学生,鉴于“道德同情根植于我们所有人心中,因而我们每个人都会将自己投射到他人的处境之中,设身处地为他人着想;正是从这里我们才得到了公正”(27:65)。所以道德同情“是正义的爱的根基,是一种义务”(27:66)。

康德晚期的立场是这样的,他认为同情有的时候可能确实是有用的,但是这并不是我们的义务,只有用这种投射的方法来理解他人处境的意愿才是义务性的。可以看到,这和康德早期的观点是截然相反的,康德早期认为投射性的理解有时候是有用的,但只有同情之情才是真正道德的。那时候康德认为,只有当我们真正地为他人着想时,我们才发展出了一种特殊的对他人利益的道德关切。在1764年,他还坚持认为,道德的个体对他人的同情关切克服了那些即时的倾向,从而能冷静且理性地追求这种感情所定下的目标。这种感情在晚期的康德那里,将会被称作热情。

### 3. 理性、热情和自我异化

从黑格尔开始,康德成熟的伦理学所依赖的道德心理学就被视作一种自我异化;理性被误认为是人真正的“自我”,而情感则只是自然

\* Christian August Crusius, 18世纪德国哲学家,新教神学家。

力和自然因果秩序的一部分。这种将康德的伦理学视作对自身情感的自我异化的看法哪怕在今天也是十分常见的。<sup>24</sup>不过这种对康德学说的看法像是过分简单的简笔画,因为康德从没谈到过“情感”,无论是批评还是褒赏他都没有谈到这个词汇。他所谈的是倾向和能力,冲动和热情,病态的感情和实践性的爱。以上种种,有一些可能是属于自然秩序的范畴,然而也有一些完全是属于我们自主主体性的范畴,另一些呢,则可能更加复杂,是基于这两个范畴之间的相互作用的。

不过简笔画哪怕再简陋,也还是反映着一些现实基础的。在关于他对热情的反对这一点上,康德的看法确实是基于某些类似于黑格尔和他的支持者们所描绘的自我异化的。当然,也确实存在着很多因感情用事而采取不理智行动的情况。不过这并不是热情的问题。热情的独特品质正在于,我们是理性地遵从着我们的感情的,而且自由地追求着这感情为我们设下的目标的。这一种理性和感情之间的和谐看起来是很具有吸引力的,当然前提是我们承认这感情是我们作为人的独特性的一部分,而不将这感情排除出我们“自我”的概念之外。

热情与其他形式的感情不同,哪怕是康德关于感情必须被排除出道德决定性基础的最强烈的论证,热情也是有可能免疫于这一论证的。因为该论证的核心在于,道德价值只能被归于我们自由的行为,而不能被归于自然秩序或者我们由自然而得来的心理上的天资(如自然感情)。热情与其他简单的倾向不同的地方就在于,一个人的热情是他活动的产物,而并不仅仅是自然的产物。热情包含着理性的追求,和得到反思的认可,它包括形成和采取真正的行动准则的过程。一个热情的人会被康德称作一个有“性格”(character)的人,因为

……他将自己与一个确定的实践原则捆绑在了一起,这实践原则是通过他自己的理性为自己设定的。虽然确实有时候这些原则会偶尔出错,或者并不完美,但这些原则是他意志的正式部分,



也就是说,依据坚定的原则行事这一点是珍贵和值得景仰的(不是像一群没头苍蝇一样,盲目地飞来飞去)。(APV, 7:292)

依照热情行事的人是有原则且可靠的,这一点就和那些依照即时倾向行事,偶尔与义务一致的人是完全不同的。可以说具有热情的人是“有真性格”的。当然要想让这个性格在道德上成为值得敬佩的对象,那么这个人性格中心的热情就必须指向具有道德吸引力的目的。有真性格的人如果任由贪婪或野心行事,那么他就不可能是有原则的道德主体或者政治主体。这也就是为什么这个核心的热情必须是类似于同情的,因为只有同情会带来一种真正的对他人利益的关切。确实,同情心作为一种爱的热情,它为我们设下道德上具有吸引力的目的,从而让我们关心和追求他人的幸福。这也是为什么比起摈除它,哪怕是发现它对达到实践目标无甚用处的时候,我们更倾向于沉思、修正它,培育它,进而反思性地接受它设下的目的。

当然,如果一个人对康德成熟的形而上学基础深信不疑,他就会理所当然地认为所有热情都是恶的,无论它们的本质是仁爱还是恶毒。具有讽刺性的是,康德在描述他眼中的恶的情感的形式之时,却给自己的理论创造了一个可畏的敌人。如果个人可以自由地选择去追求由同情的热情而定下的目标——如果他们理性地追求这些目标,反思性地将同情之情带上正轨,将它合适地延伸,普遍化——如此一来,我们就很难想象在这样的情况下,热情怎么损害这个主体的自主性了。这证明,我们可以从全面的心理上的视角来理解个人的自主性——反思性的心灵作为一个整体,自然必须为它自己的整体来立法。启蒙时期的情感主义者,包括休谟、斯密还有年轻时候的康德所坚守的,正是这个版本的整体自我的反思性自主。

反思性自主的对立阵营,也和不同的关于自我的概念所对应。晚年的理性主义的康德将真正的自我看作理性的意志,使其远离感情、感

知、想象以及其他人类心灵的“低级”功能；反思性的情感主义者，比如早期的康德，则将真正的自我看作整体的自我——包括了感情、想象，还有通过同情想象性地分享的感情。晚期的康德当然可以苛责早期的自己，认为早期的自己否定了理性的自主性，否定了理性应该绝对地高于感情；不过反过来看，早期的康德一样也可以指责晚期的自己的自我异化，将自我一分为二，局限于一个部分，而排除另一个部分。<sup>25</sup>

随着康德年纪的增长，他对于“自我”的概念也有所改变。曾经一度被视为在感情和理性之间保持着恰当平衡的、单一且综合的自我，慢慢地变成了受到自然力（比如感情）奴役的自我（比如理性）。<sup>26</sup>可能在哪一种理解自我的方式最符合现实这一点上，我们并没有很客观的基础来证明到底谁更加合理。但是显而易见的是，对于那些既重视感情，又重视理性，两者综合且平衡的人来说，年轻时候的康德的观点应该是

138 更加符合他们看法的。

## 第六章

# 赫尔德的多元情感主义

在英语学界里，约翰·戈特弗里德·冯·赫尔德的学术理论常常被忽略。直到最近，以赛亚·伯林才重新将他带回学术舞台。不过哪怕是现在，对于道德情感主义这个英语世界里极为重要的学术运动，赫尔德也仍未被视为一名有价值的贡献者。这一章将会论证赫尔德作为一名反思性的情感主义者，为情感主义做出了至关重要的贡献，让其在现今的多元社会仍然具有生命力。赫尔德是将对个人重要性的承认与个人之间以及群组之间的多样性结合起来的第一个情感主义者。他并没有坚持某一套成熟和普世的道德情感的权威性，他认为道德情感的反思性净化会带领我们找到正义，而这样的正义哪怕是与我们有着不同价值观和世界观的人也会拥护。

虽然以前赫尔德未曾被视作情感主义者，但在不同的学术传统中都有他的踪影：对政治理论家来说，他是一个民族主义者和多元文化主义者；对历史学家来说他是浪漫主义和历史主义的奠基人。这些赫尔德的特性虽然真实，但也模糊。比如说，将他主要视作民族主义者的政治学家，就会不那么重视他对于民族内各个个体无法消融的独特性的强调，更不要说他对建立超越国界的正义与和平纽带的道德紧迫性的坚持了。如果赫尔德的政治见解要被看作一个单一的政治理论，那么

最好把他当作一个自由主义者，因为他最关切的就是个体用自己想要的方式生活的自由。<sup>1</sup>至于赫尔德作为民族自我决定论的推崇者，这种推崇其实只是加强个体自主性的手段，作为压制我们所有人对自己的文化和故土都会有的那种自然的忠诚感的手段。<sup>2</sup>

那些将赫尔德看作历史学家或者多元文化主义者的人，则更加接近他理论的核心。对赫尔德来说至关重要的一点就是，我们所想、所感、所信都是我们自身文化传统和历史的产物。伯林的“多元主义”是对赫尔德立场更好的诠释，鉴于赫尔德所感兴趣的多样性既是恒久的也是相对于时间的，既是个体个性的结果也是文化熏陶的结果。<sup>3</sup>不过哪怕是那些将赫尔德视作多元主义者的人，也常常忽视了他的多元主义其实是一个更大的、更有野心的哲学计划的一部分而已。他写道：“一旦整个哲学都变成了人类学，新的成果就会展现了。”(S, 32:61)赫尔德希望哲学变成人类学，而在这里，人类学的含义是18世纪德国的那种广泛意义上的(就如克里斯丁·托马修斯、沃尔夫和康德的用法一样)对人性的经验性研究，其主要围绕着我们今天称作人文和社会科学的问题，另外还有一些心理学研究。他对当时的知识界讲道：“你已经是个哲思者了，噢，作为一个人类，思索着人类，他们可能如何行为，才会快乐。”(G, 1:118; F, 15)

这一句显然是在应和休谟的名句：“当一个哲学家，但在所有的哲思中，别忘了当一个人。”(EHU, 1.6)就如在前章讲到的，休谟和斯密是康德最钟爱的哲学家，对赫尔德和柯尼斯堡学术圈也是一样。康德和赫尔德与其他英国情感主义者一样，热衷于研读休谟和斯密，赫尔德本人不仅坚持经验性心理学在道德哲学中的核心地位，也相信用经验性研究来证明道德反思必须是整个心灵的工作。当然，要想把赫尔德看作为一个道德情感主义者是有一定难度的，因为他从来没有创造过一个完整的道德伦理体系。他认为系统化哲学和干涉扭曲的理性主义息息相关。不过这种有意的缺乏体系不仅仅是他敌视系统化哲学的结

果。赫尔德从未在伦理学上长篇大论过,而如果想从他的关于语言、宗教、历史和心理学的分散的零星碎片里,拼凑出一个完整的道德政治理论则是违背了他的初衷的。在这些碎片中我们能看到的这个情感主义伦理学的影子显然不是一个休谟那样的自立的情感主义体系,而是像哈奇森和巴特勒那样的依赖于神学的情感主义。在赫尔德的人类历史和心理学里,神圣的创造者无时无刻不在发挥作用,真正的基督教精神代表着我们道德情感的完美形式。不过虽然它缺乏明确的系统性和完备性,虽然它依赖于宗教的基础,赫尔德版本的情感主义仍然对情感主义做出了不可忽略的创新和贡献,他为情感主义带来了前所未有的多元主义理论。

140

人们常常认为赫尔德的多元主义决定了他是一个道德相对主义者,即相信人们的世界观和生活方式之间存在着巨大的分歧,这让横跨这样分歧的规范性判断几乎是不可能的。但事实上,赫尔德论证的是认识到人类的多样性只会增进我们道德确信的精准性,和增强道德权威性。他给出了一个独特的情感主义理论,依据于此,他论证对于那些和我们非常不同的他人,我们必须感受他们的立场,这样才能形成对他们的状态的恰当判断。通过这一对同情的研究,赫尔德创造了一个关于人之性\*的概念,他认为这种人之性可以被所有的人理解,哪怕他们拥有截然相反的价值观。人之性是与公正和对等性(Billigkeit)相联系的,赫尔德认为它可以作为建立不同的伦理和文化之间合适关系的基础。这样一来,赫尔德所描述的那种情感主义的道德哲学,就能与同情性地理解人类多样化相结合,而这种结合则带来了和今天的自由主义多元文化相近的一套理论。

这一章首先将会讨论人类多样化为情感主义伦理学带来的一系

---

\* Humanität; 在这里我将用“人之性”来翻译“Humanität”这个独特的概念,以和“Humanity”“Humaness”等类似词汇做出区分。

列挑战。虽然人们可能在不同的时间、不同的地点做出不同的道德判断这一点常常被用作道德怀疑主义的理论基础,不过理性主义总可以说道德判断的多样性是由于人类理性的不完善带来的,来化解这一问题。而情感主义则依赖于人类都拥有同类的心理构造,在足够的反思下都会发展出一样的道德情感这样的理论。休谟和斯密试图解释和逃避这个问题,而不是真正去理解人类的多样性。赫尔德则认识到,休谟为了保卫人类情感统一性所做的努力只会让我们将他人的道德理解和道德判断视作畸形和不正常的。在这一章的第二节我将论证,赫尔德关于人类多样化的论证就如休谟关于我们道德发展的论证一样,是包含着—一个由我们的同情而生的情感的过程的。和休谟的线性过程不同,赫尔德的情感发展道路是朝向无数可能方向的,因为反思性的人类在相异的环境中,会各自培养着不尽相同的性格。这样培养的结果就是一个这样的世界,在不同的时间和地点,会产生道德上不相容的文化传统。在本章第三节,我将讨论,赫尔德相信我们仍然可以“感受”与我们自身截然不同的世界观和价值观,从而达到对人类多样化的同情性的完全理解。不过理解,并不意味着赞同。相反,本章第四节将会谈到,对人类历史和文化完全同情性的理解表明,虽然所有的传统都包含人之性和对等性的理念,但绝大部分都不能完全不辜负这些普遍性的标准。不过赫尔德希望,这些基本原则的重合部分足以作为这些民族和文化之间关系的奠基。

141

## — 情感主义与多样化

### 1. 心理同一性与文化多样性

就如托马斯·雷德所言,情感主义无法提供一个“固定的美德标准”,这个观点并不鲜见。休谟和斯密当然都意识到了我们的同情感情是带有偏见且善变的;也正是因为如此我们才需要一个长期的反思性

修正程序。在经反思性修正后我们的道德情感可能就不会再取决于即时的倾向这样不稳定的东西了。不过归根结底它们还是由人类心理所决定的,由我们自己 and 身边人的心理。雷德在这一点上的抱怨是正确的,如果道德标准则不应是多变的,那么就很难解释为什么这样的道德准则可以奠基于在“不同的人那里有不同构造”的心理结构了。<sup>4</sup>

休谟的回应是这样的,他认为各人之间的相关的心理过程并无差别。这并不意味着休谟认为每个人有完全一样的道德情感,不过他相信,各人之间的心理构造是足够相似的,而合适的感情过程会带领我们找到真正的美德。虽然理性在所有理性主体间都是一样的,但对感情来说却并不如此。正确道德准则的不变性可能是因为这些准则是理性的产物,而一旦我们将这些准则看作整个心灵的产物的时候,我们就需要更多的证据来证明它的不变性了。休谟在他写给哈奇森的一封信中承认:“如果道德是被理性决定的,就会对所有理性主体都一样,但只有经验能决定感情的一致性。”<sup>5</sup>这和他的哲学研究方法相承一脉,休谟这里的观点是经验观察的结果。其哲学中历史性的和跨文化的比较,还有他的著作《英格兰历史》都可以被理解为这种方法的延续。在所有的这些研究中,休谟发觉人们拥有一样的基本性质。就如休谟在《人类理解研究》中著名的论断一样:

广为人知的是,不论国籍和年龄,人类的行为是具有很大的同一性的,人的本性在原则和行动中保持一致……在所有的时间地点,人类都具有如此一致性,所以历史并不会告诉我们任何新的或奇异的东西。它的主要作用只不过是发现人性的普遍原则,和在不同的情况下,让我们熟悉具体情境,熟悉人类行为的基本规律。(EHU, 8.1.7)

休谟从历史中找出的并不是让如今历史学家着迷的那些具体的个

142 体,而是关于人类心理不变的原则的基本真相。后来的历史学家常常批判休谟,认为他的这种“均变论”(uniformitarianism)是一大弊病,忽略了在不同时间地点人类世界观和生活模式明显的多样性。<sup>6</sup>这并不只是历史学方法论上的一个问题;阿拉斯代尔·麦金泰尔就曾批判过休谟的伦理系统作为一个整体是不能自立的,因为“他所认为的普遍性的人类心理其实是非常局限和特定的”<sup>7</sup>。

弗雷德里克·沃尔金斯以及一些其他人曾将休谟的历史同一性主义归于他的无知,因为休谟“生在一个没有详细史料和人类学记录的时代,作为一个西方学者,很多人至今都被西方世界的经验所局限”<sup>8</sup>。不过沃尔金斯大大低估了启蒙时代欧洲可能获得的人类多样性的经验证据。哪怕我们忽略那些零散的旅行笔记里写到的非西方人的记录,那些东西在当时可是十分流行的读物,我们也应该记住18世纪的知识分子对他们自己文化的经典,如希腊罗马时期的经典文献都十分熟悉,这是当今学者所不能比拟的。18世纪的哲学家都会承认,自先古时代,欧洲显然地经历了一系列的根本性的改变。休谟才不是那个简单幼稚的同一性主义者,相反,他是对历史变更十分有兴趣的学者,他带着快乐和好奇心来研究这些变化。他写道:“那些考察过人类革命时代的人就会对这样的多样性感到有趣,会对那些人类的方式、习惯,以及意见因受到不同时代的巨大影响而改变感到惊讶。”(《论修辞》,参见EMPL, p.97)

虽然休谟坚持认为人类心理具有基本一致性,但是他也认识到“我们不该期望这种一致性……会延伸到让所有人在同样的环境里都会做出一样的行为,毕竟我们也要考虑性格、偏见和意见的多样性”(EHU, 8.1.10)。虽然休谟认为所有人的心理构造在本质上都是一样的,但他也明确地表明这并不意味着所有人都会和18世纪英国人一样。“莱茵河往北流,罗纳河往南,都源自同一座山,由同样的重力原则引导,却背向而流。”(《对话篇》,参见EPM, 26)与此相同,同样的人性也可能在不



同情况下带来不同的生活模式。

遵循着休谟一贯的程序,他对这些“造成差异却在所有时候都在人类生活中保持一种一致性”(T, 2.3.1.9)的多样元素进行了一番剖析。虽然休谟有时候会做出一些在今天听起来极端种族主义的论断<sup>9</sup>,不过他和斯密在这一点上是一致的,即他们俩几乎都将所有能观察到的人类的多样性归结于“习俗和教育的巨大力量,从人类还是婴孩时期就对其进行塑造,将人的品性塑造成某种确定的品格”(EHU, 0.1.11)。他们并不认为这种多样性是由人类群族之间的分别或者是气候环境的不同所造成的。休谟将这种我们今天称为“文化”的影响主要归因于同情,这并不令人意外,因为他也将人心的许多其他特征归因于此。当一群人独立于其他人生活在一起,那种让我们进入他人感情的能力(同情)就会“让感情和倾向运作起来,通过整个群族在他们的成员之间传染”。整个国家的人民通过长时期使用共同的语言和被同样的政府统领,他们“具有了一种举止上的类似性,而且拥有了一种共同的,或者国民性的品格,当然每个人也都有属于他们自己的个人品格”(《民族的品格》,参见EMPL, pp.202—203)。

鉴于被文化所影响的总是基本的人性,敏锐的观察者总可以找到某种信念或实践背后的心理原因。在休谟那里,可以观察到不同文化下的心理类似性的能力是被净化的品位的特征;对于那些想对不同文化和习俗中的作品或者行为做出恰当的道德判断或者审美的人来说,这种能力是必需的。休谟谴责那种“被偏见影响”的人,那种在考虑来自遥远的历史或者地方的东西的时候,“不去考虑他们特定时代的观点和偏见,而是满心的自己所处时代和国家的习俗,急着去谴责那些被当时当地人所景仰的东西”(《品位的标准》,参见EMPL, p.239)。在他谴责这些民族自我中心主义者的时候,休谟的理念已经为赫尔德后来所发展的理论创造了条件。

## 2. 对价值多元性的拒斥

不过赫尔德在某一个问题上,还是必须与休谟和斯密分道扬镳。总的来说,休谟和斯密认为我们现在所称的文化差异对道德的影响是消极的,它只会阻碍感情的发展,这种感情本来是会带领联合起来的人们找到一套单一的道德系统的。虽然那些在道德进程中领先的人可能可以“逃出习俗的传染性”,不过“大部分人毫无疑问地会被习俗的热情所占领,并被其掌管所有的行为”。斯密观察到,那些恶俗的大多数人的习俗就“能够让某些行为合法且不受谴责,哪怕这些行为违背了最明显的是非原则”。(TMS, V.2.14, p.209)和经修正的道德情感不同,未经修正的习俗肯定是各自有别的。那种某时某地的恶俗自然会发现它和其他时候的恶俗是不同的,这就会带来党派和小团体的发展,这样一来则必然地阻碍了同情向它们边界外的发展。休谟写道:“只有自然或理性,或者与之类似的东西,才有力量突破障碍,联合那些最敌对的民族。”(《论艺术与科学的崛起和进步》,参见EMPL, p.112)这种与理性极其相似的力量可以被视作在《人性论》中所描述的那种冷静的感情,它会带领着我们反思性地延伸和修正我们的同情,来发展无偏私的道德情感。

休谟认为,大致上,不能达到道德标准是因为不能通过反思性道德情感的修正。在某些情况下,这种失败是可以理解,且值得原谅的。我们必须小心,不要太严厉地谴责那些和我们持有不同的道德或审美观的人,而必须同情地考虑他们的价值,以期做出一个合适的判断。不过这些都不代表真正地接受了人类价值的多元性。比如说,我们可能可以理解为什么“一些未经道德培养的,还未完全经历过仁慈、正义和其他社会美德之优异性的民族”(EPM, 7.15),他们可能会将勇气看作最大的,甚至是唯一的美德。休谟也认识到这种理解可能会让我们将这种原始性的,在勇敢的面具下的残忍看作无罪的。不过当这种过时的,所谓勇气的美德被毁灭,被情感的发展代替的时候,休谟认为这无疑是一种道德进步。荷马的“对人性和正直的渴求”会震惊我们经修正的

良心。休谟坚持：“不管我们对著作的作者如何宽容，但如果我们明确地觉得该角色是该受惩罚的，我们便会无法带入这角色的处境，或者对这角色持有任何喜爱之情。”（《品位的标准》，参见EMPL, p.246）

休谟在不同的时期都曾解释过道德矛盾这个问题，不过最详尽的地方是在他的《道德原则研究》中的《对话篇》里。古希腊人怎么可能同意鸡奸和自杀这样如此可怖的行为呢？该篇里的两个对话者在这一点上产生了疑问。休谟认为古代对鸡奸的认可是因为道德情感的缺乏修正和习俗的扭曲作用。（《对话篇》，EPM, p.28）不过他也列出了一些其他的对古代价值和实践的可能解释，这些解释并不包括对合法但却相互冲突的多元化伦理世界观的提及。<sup>10</sup>比如说，休谟认为，同样的行为可能在某个历史时期是有用的，在另一个时期却是无用且有害的。所以这种价值的矛盾可能被“不同的利益”（同上，p.42）所解释。另一种情况是这样的，当两个被承认的美德必须相互竞争的时候，基于不同时代和地点的习俗，必须做出不同的妥协。最后我们必须谦虚地认识到这样一种可能——也许其他文化才是对的，而我们自己的文化是错的，可能我们自己的道德信条无法通过更成熟道德情感的审查。休谟隐晦地暗示道，在他的时代，对于自杀的禁忌可能就是这么一回事。（同上，pp.34—35）在他未出版的论文《论自杀》（参见EMPL, pp.577—589）中有关于这一点的更加大胆的论证。经修正的、成熟的、反思性正确的道德情感之间是不可能存在矛盾的。如果一个道德情感之间的矛盾没法被《对话篇》中类似的论证解释，那就会对休谟的普世情感主义产生真正的威胁了。

和休谟一样，斯密也相信同样的道德原则可能会在不同的情况下允许不同的行为和实践。在如此多样的情境下，什么样的行为是必须或合适的会随着公众利益的变化而变化。确实，正是为了辩护财产所有权根植于我们的同情心和恰当的憎恶之情这一点，斯密提出了他有名的论断，即人类历史的“四个阶段性”——狩猎，畜牧，农业和商业。斯密写道：“很明显的是在这几个社会阶段中，关于财产所有权的法律

和规则是十分不同的。”(LJA, i.33, p.16)在主要以狩猎为主的社会阶段里,一个人对自己所有物的有限权利很容易被转移。在这样的情况下,一个人必须随身携带一件物品来保证自己有使用该物品的权利这一点是挺合适的。斯密在这里讲述了一个原住民的故事,一个女人将她的贝壳项链留在了一棵树上,她的族长认为,严格来说,当第二个人把它从树上取下后,她无权再要求将这项链归还于她。<sup>11</sup>斯密认为在任何社会中,某种财产所有权规则都必须存在,而这些规则采取何种方式,则是一种历史的偶然性。这种情况下,在截然不同的社会情境下发生作用的是某种统一的原则,而不是那些有理据也有矛盾的道德原则。<sup>12</sup>

虽然休谟和斯密都拒斥多元主义价值,但是斯密在他对同情的分析上和休谟是不同的。他发现了推动跨文化理解的有力资源,这一点将对赫尔德产生巨大的影响。当斯密用投射性同情(projective empathy)概念来替代休谟的传染性同情概念的时候,他明确地讲到这种投射性的同情绝对不仅仅是想象如果我在他的处境里,依我的性子会怎么做。斯密在这一点上的重视是受到哈奇森影响的,哈奇森曾警告过:“在想象他人处境的时候,我们必须避免这样的常犯错误,也就是认为那些让我们痛苦的情况也会让所有人痛苦。”(ENC, 1.6.4, p.120)所以斯密认为,当想象他人的处境的时候,我必须“考虑如果我真的是你,我会遭受什么,我不仅仅和你换了处境,更加连人格和自我都交换了”。也正是这样,我们才能同情那些拥有完全不可能发生在我们身上,也不可能对我们的品格和自我观念造成实际影响的经验的人。比如说,一个男人完全可以同情地理解分娩之痛,“虽然基于他自己的人生和特征,他不可能设想他自己会经受她的痛苦”。

不过斯密从未合适地解释过,为什么我们能对和我们并不相似的人,想象性地分享感情经验。确实,斯密对人类心理基本同一性的信念,在于他预设了世间任何人的经验都不可能和我们自己的差到哪里去。不过随着我们更加地了解人类文化和世界观的多样性,我们开始

认识到,我们必须给出一个能解释为什么投射性的同情在如此不同的、存在分歧的个体间是可能的。斯密的批评者西罗德·乔佛里就在1840年论证道:“你凭什么觉得我可以和来自所有不同时代不同地方的人感同身受,感受那样多各异又善变的感情?”<sup>13</sup>这个挑战是赫尔德的多元情感主义必将面对的。

## 二 从同情到多样性

### 1. 直觉性和反思性的同情

赫尔德在1772年的《关于语言起源的研究》的开篇讲到这样一个从休谟那里发展而来的同情的比喻,同情的心灵就好像“同样绷紧的琴弦”(T, 3.3.1.7)。如果经历任何强烈的感情,无论是动物还是人都会直觉地叫喊出声。“被拨动的琴弦发挥了它的自然作用,它发出声响!它呼唤这相似的感情回音。”虽然赫尔德在这里发展了休谟对同情的比喻,但他同时也回应着卢梭的怜悯概念,因为直觉性的叫喊和同情性的感情回声“并不是由意志或者缓慢的深思熟虑而来”(G, 1:697—98; F, 65—66)。在休谟对同情的分析中,并不需要其他的感情,必要的只有自然法则。(G, 1:707; F, 74)不过,赫尔德把因痛苦而叫喊描述为一种语言,因为它是从一个人到另一个人的交流某种感情的方式。赫尔德总结道:“所以这是一种感情的语言(Empfindung),是一种即时的自然法。”(G, 1:698; F, 66)和休谟一样,赫尔德认为同情依赖的是相似性,所以所有的造物会对自己的同类产生最强烈的同情。两个个体之间的差异越大,他们就越难本能地对彼此产生同情。这样一来,它们特有的那一套自然的叫喊方式就是“一个群体内部自己的语言(Völkersprache)”。(G, 1:699; F, 67)

147

虽然我们后来发展出了“人造语言”,但我们自己版本的自然语言仍然会在“感情最激烈的时刻”(G, 1:698—99; F, 66—67)迸发出来。

所以哪怕不同的人讲着不同的人造语言,所有人类都可以与其他的人类交流基本感情。赫尔德问道:“谁会面对一个颤抖、抽泣、饱经折磨的人而不为所动呢?谁会是这样一个毫无感情的野蛮人呢?”他论证道,“这种自然语言之间的联系”如此深厚强烈,我们必须十分费力才能抵抗它。(G, 1:706; F, 72—73)哪怕当人造语言让人类以错误的方式对待彼此,感情的自然语言仍常常打破这个局面,让我们想起我们和我们的同胞们面对苦痛时的脆弱性。赫尔德观察到“无论他们教养(Bildung)如何,在世界各地的欧洲人都会为野蛮人的痛苦呻吟而动”(G, 1:706; F, 73)。赫尔德的自由主义和反帝国主义的论断,即对其时代的帝国主义昭著的残酷行为的反对,正是建立在我们都共同拥有的直觉性同情的基础上的。这种直觉性的同情不仅是所有人类所共有的,也是所有动物所共有的。

然而人类同情和其他动物的同情从来就是不同的。虽然就某种范围而言,这种不同仅仅是程度上的。赫尔德写道:“在所有的生物中,人类是由自然所选,具有最高程度的(同情)感情的。其纤维的构造如此精细……神经系统分布在他身体的每一部分……他能设身处地为几乎所有的生物设想,并分享他/它们的感情。”(S, 13:156; B, 269)不过人类和动物的同情是同类的。赫尔德认为人类的独特性在于他们有能力批判性地反思自己的直觉,选择遵从哪些直觉或压抑哪些直觉。赫尔德观察到,在拥有了自我反思能力后,人就拥有了自主性。不会再被掌控“在自然的手中,相反他成为了他自己的目的和修正的对象”(G, 1:717; F, 82)。人和动物之间的分别不能简单地被归结于某个人类拥有动物所没有的功能;自我意识包含着人类心灵整体的对自身的反思能力,这种反思活动是会对心灵造成改变的。对于这个代表“整个人力量的结构,他的感情和认知、认知和意志以及自然的平衡”(G, 1:717; F, 82—83)的名称,赫尔德喜欢的词汇是“Besonnenheit”,可以被翻译为“反思性意识”(Reflective Awareness)。<sup>14</sup>

在对“Besonnenheit”的讨论中，赫尔德将英国情感主义的心理整体论向前推进了一步。虽然休谟和斯密都质疑过理性和感情的独立性——比如休谟曾坚持认为这两者“不可分离不可分开”（T, 3.2.2.14）——但他们都并未完全地脱离基本的启蒙时代的概念，这种概念认为人的心灵应该被理解为各个独立部分的集合。<sup>15</sup>赫尔德则彻底打破了这种以部分为单位的范式，他认为“我们心灵的思维过程是不可分割的整体，它会产生多重的结果或者呈现方式，让我们以为是由不同部分而来的”（S, 13:116; B, 259）。如果我们在某些时候将人类的理性当作一个单独的部分，和整个心灵的功能区分开来，那只是因为“我们的心灵不够强大不能一次将它们都纳入思考范围”（G, 1:717—718; F, 83）。对赫尔德来说，任何试图将心灵的一部分和另一部分分开的行为都是灾难性的，更不要谈将某一部分排除出人类心灵的掌管范围。他问道：“头脑会想心脏是不是没跳了吗？另一方面，如果你想留意你心脏的每次跳动和收缩……然后盲目地跟随它，会怎么样呢？”基于这一点，赫尔德推崇经反思性修正过的，或者是“经净化”的感情，认为它们优于人类行为。他写道：“让生命的源泉在胸膛里流淌，但也让它顺着你认知的脊骨净化。”（S, 8:200—2001; F, 214—215）这些被净化的道德情感常常被等同于基督教的爱。在赫尔德那里，爱是

148

……最高贵的认知，它是最高贵的感情。去爱最伟大的创造者，去爱进入他人世界的方法（in andere hinein zu lieben），去跟随着这个确信的引力——这就是道德感（moralisches Gefühl），这就是良心。它与虚妄的猜测相对，但并不和认知（Erkennen）相对，因为真正的认知是爱，是人性的感情。（S, 8:200; F, 214）

鉴于最伟大的道德情感结合了最真实的认知和最精细的感情，赫尔德认为没有必要再去进一步研究伦理的基础，认为这样的研究是关

于“我们的道德原则在何处的无意义的争论”(S, 8:200; F, 214)。虽然他在这一点上似乎逃避了这个问题,但是赫尔德无疑清楚地将自己放在了情感主义的阵营内。确实,他对整体心灵的坚持更好地反映了情感主义对获得认知、情感和想象的平衡的重视,这比休谟自己的令人误解的所谓理性臣服于感情的文辞更加表述得当。

“Besonnenheit”这个关于心理整体性的词对赫尔德理解分析下的人类同情有着重要的影响。反思性的意识让一个生物可以“在溢满灵魂的知觉海洋中,分离,停止,将注意力集中在某一股波澜上,且自我意识到注意力在哪里”(G, 1:722; F, 87)。这种自我意识被孤立出来的感觉就可以被冠以名字,而这个过程被赫尔德认为是创造人造(也就是人类的)语言的过程。感情的自然语言可以在直觉的层面交流感情,但正是反思性意识给与了人类对自己感情的自知,也让他们能通过人造语言这个媒介相互交流。这就让人类特有的同情成为了可能,而这种同情是不可能在不具有反思性的动物身上出现的。因为就如休谟所说,这种同情是通过理念为媒介的,或者用斯密的话说,是对他人经验的想象性重塑。

我们现在能看到,说人类和动物共有直觉性的同情这种理解,并不是对赫尔德的完全准确的解读。我们对直觉的反思性反省必然会改变它们;这过程并不是简单的原本无意识的过程突然变得有意识了,相反,在一个有自我认知的灵魂中,这种过程完全地改变了自身性质。赫尔德解释道:“并不是每个灵魂带来的行为都是意识的直接结果,但每个人都是反思性意识的结果。他们在人类身上所展现的形式,是不可能非人类身上展现出来的。”(G, 1:774; F, 131)非反思性的同情是非人类的同情,而卢梭所坚持的那种人类的完全直觉性的自然怜悯,则“将人看成了动物”。(G, 1:711; F, 77)

## 2. 多样化的发展

赫尔德认为人类是所有生物中最多样的。他写道:“所有其他的动



物种类内部,大概都没有人和人之间那么不同。”(S, 8:207; F, 217)既然对每一个个人来说是这样,那么对人类这一群体来说也是一样。他继续写道:“就如个体的人类一样,家庭和民族也是各不相同的,其他团体亦然。”(S, 8:210; F, 219)评论家们常常忽略了在赫尔德看来,群体之间的不同是在个体已经具有不可忽略的独立性的前提下发展出来的。有一点很重要,我们不应将赫尔德和后来的浪漫民族主义者相混淆,他们认为每个民族是一个自然有机的单位——这种观点是将激进民族主义和激进反个体主义相等同。<sup>16</sup>

个体之间的差异是人类这一生物的自然产物,但群体之间的差异则几乎完全是人类反思性意识的人造产物,不同民族会有自我意识地对不同的社会和客观环境做出不同的反应。赫尔德对群体多样性的文化缘由的学说,直接和他在生物性上的种族歧视相联系。在他的时代,几乎所有的欧洲思想家,包括休谟和康德在内都是信奉生物性上的歧视观念的。<sup>17</sup>赫尔德认为,和这种种族主义的普遍观点相反的是,“虽然人与人之间差异很大,但是地球上所有的人都是唯一的,且是同一种族”(G, 6:251; C, 163)。他论证道,关于人之间差异的研究“并不属于系统的自然历史的范畴,而是属于地理和心理学上的人类历史学”(G, 6:256; C, 166)。

150

在追寻差异性的源头的时候,赫尔德和休谟一样,最开始观察到的是我们对同我们有亲缘关系,或者相似的人持有最强的同情反应。他写道:“任何和我的本性相似的,与我有联系的,我觊觎,我为之奋斗,视为己类。那以外的,大自然则给了我冷酷、冷漠和无视;这些可变为鄙视和恶心的感情。”(S, 5:510; F, 297)在一个资源有限的世界里,我们都会为了那些因爱和同情的纽带和我们联系最紧的人而奋斗。家族之间的竞争就带来了共同的敌人,这样一来“就意味着完全的区分和隔绝……因为他们没有共同的家族习俗,没有类似的起源,甚至没有一样的语言”(G, 1:796—797; F, 152—153)。一个群体的语言很快就变成了他最珍贵的财产——“变成了一个种族的标志,家族内的联系,和指挥

的工具”(G, 1:797; F, 153)。由于不同的语言和不同模式的教育,在不同社会群组内的人就会变成不同的样子。对赫尔德来说,习俗并不是带着人类远离伦理标准的一股力量;相反,它是所有真正的人类生活的必需部分。他写道:“人性的精髓,理性和它的源头,传统,都是经过了连续数代的传承的。”(G, 6:667; C, 464)

“Bildung”,这个字面上基本无法翻译的德语词汇意味着灵魂的培养和塑造,它是我们成为我们自己的过程。对整体的自我塑造的强调是当时很多德国思想家的共同点;赫尔德的贡献就在于看到了每个人都可以发展自己独特的“Bildung”模式,个体的“Bildung”会引领自己的成员走向独特的生活方式。拥有不同的地区习俗的“Bildung”经过越多代的发展,就和其他的“Bildung”差异越大。这样一来,我们不可能用某一个单一的准则来衡量一个个体是否经过了培养,或者用他的话说是“gebildet”。相反,就如赫尔德写道的:

培养的链条就好像一波波相异的波澜。在每一股波澜中它都代表着各种品格的增长或消减。这些品格很多都排斥或者限制其他的品格……所以如果我们认为和其他民族相比,某个民族具有绝对完美性的话,我们必须在做这样结论的时候慎之又慎。(G, 6:650; C, 453)

赫尔德的学说是迈向文化多元性的第一步,否定了之前被认为是绝对单一的“培养”<sup>\*</sup>概念。虽然赫尔德自己继续在语法上沿用

---

\* 此处原文为“culture”,在这里可以是道德上的培养也可以是其他方面的,比如情趣文化和审美。但英文“culture”当然也有文化和文明的意思。所以译文里某些地方,比如以赛亚·伯林对赫尔德的解说里,指的就是对人类文化和文明的观察和反思。在此处,译者用的是“培养”的意思,但读者应该明白,“未经培养”有时带有着“未经开化,不文明”的意味,而“经过培养”则带有着有文明、文化的意味。赫尔德这里否定培养的单一性,也正是否定了所谓的文化发展必须朝着一个单一的方向的论断。

“Kultur”（文化）这个词的单数形式，但后来的“multiculturalism”（多文化主义）这个词更准确地描述了他学说的这一特征。<sup>18</sup>他反问道：“地球上 151  
有完全未经培养的人吗？如果要人类的每一个个体都被塑造成我们眼中所谓的‘经过培养’的样子，那上帝的规划是要有多狭隘多单一？”（G, 6:12; C, v）而就如以赛亚·伯林反复强调的那样，赫尔德的想法不仅仅代表着德语中传统的“Kultur”和“Bildung”的多样性，更加代表着对自柏拉图和亚里士多德开始的，西方哲学中主流的对人类繁荣的单一性认识的拒斥。<sup>19</sup>赫尔德坚持认为：“人性并不是一个完全绝对、独立、不可变的快乐的容器，这种哲学家对它的定义无疑是有问题的。”人性并不是一个严格的结构，“它是灵活的黏土，在截然不同的情况下，会因为压力和需求将自己塑造成不同的模样”。这样一来，“快乐的基本概念也随着条件和地区而变”。（S, 5:509）我们生于何种习俗和文化之中，继而经受了何种“Bildung”，决定了我们的何种潜能会被实现。也许自然给予人类的潜能能让他们成为任何文化的一部分，然而我们每个人确实只被置于某一种文化之中，只有“一部分的多样性环绕着我们，并为我们所用”（S, 5:509—510; F, 297）。

### 3. 多样性意味着什么？

赫尔德关于文化多元性的革命性理念无疑对伦理学和政治学影响深远。从政治政策的层面来说，它是反对欧洲殖民主义和帝国主义的基础。“几个世纪以来欧洲的子民都将自己看作君主，认为地球上的所有其他国家民族都必须以她欢心的事而欢心。”（G, 6:335; C, 224）赫尔德论证道，每个拥有自己独特文化标准的群族都应该被允许用那些标准来自我管理——这个想法对族裔—文化民族主义成为整个19世纪和20世纪主要的政治理念做出了杰出的贡献，它甚至对我们今天关于国际关系的理解也影响深远。赫尔德是第一批认为“自由的花冠必须由自己摘起”的思想家，这种思想至今仍然是反对强制出口自由民主制的

核心论点。他写道：“用舶来的自由作为核心，这个民族则必将处于最麻烦的境地之中。”（G, 7:735; F, 413）

152 今天的自由主义者和反帝国主义者当然可能会欣然接受赫尔德的政治观点，不过他们必须谨慎，因为他的多元主义力量可能会损害所有的规范性义务——无论是道德、政治、审美还是其他。赫尔德自己很清楚这种多元价值理论可能带来的腐蚀作用；他在1766年发表的具有挑战性的论文《品味的变化》中就直接地谈到了这个问题。赫尔德的编辑给这篇论文所取题目可能有点误导，因为赫尔德的主题并不仅仅是审美的品味，而是所有的人类的判断。他写道：“我一旦找到一些真实或者美丽的东西，再自然不过的就是希望所有人都能和我拥有一样的感情，一样的意见。否则的话，那就不可能存在有关真相的基本法则，或者关于品味的坚实基础了。”不过赫尔德也很清楚在不同的时代和地方，大部分的人类在什么是真、什么是善、什么是美这几点上都有不同的见解。他觉得他的大部分同胞应该会觉得这令人惊讶。赫尔德写道：“一个善良、诚实的人，一个只熟悉当地市场和咖啡馆，顶多看看《汉堡通讯》的人，当他听到这样的故事，发现随着气候、地域和国家的变化，人的思维方式和品味会改变的时候，他会大为惊讶。”（G, 1:149; F, 247）

个体被放入特定的文化圈子，这让他能发展有限的一套自然给与他的潜能，然后自然“驾驭着人的观点，在一小段时间的培育之后，这种圈子就成为了他的视野的地平线”。而我们的“目光从不会超越它，更不会怀疑它！”（S, 5:509—510; F, 297）对我们很多人来说，我们自己文化的世界观是我们能理解的唯一一个。因此，如果我们遇到来自另一个文化的和我们截然不同的世界观，我们不会认为它是人性的多种表达方式之一，反之，我们会认为它是错误的、野蛮的、非人类的。赫尔德认为自然之所以设立这样多的民族中心主义障碍是有原因的：如果我们的目光越过了这样的障碍，我们就会开始怀疑自己深信不疑的信条，认为它们

不过是一些无根无据的狭隘的偏见。(参见 G, 1:149; F, 247)

西方哲学传统中的相对主义者和怀疑主义者们(赫尔德错误地认为休谟是他们中的一员)长期以来都用品位、判断和世界观的多样性作为基础来拒斥某特定的承诺或信条。(参见 G, 1:150—151; F, 248)赫尔德想要拒斥他们的观点,但却陷入这样的困境:在坚持他的文化多元主义的同时很难拒斥类似的观点。他问道:“真实,公正和道德上的善在任何时候都是一样的吗?”他自己回答道:“是的,然而我们可以看到在某一些时代,任何人都会为之拼搏牺牲的主张,在另一个时代则可能被同一个民族谴责甚至判决火刑……这样的怀疑主义几乎能让我们不相信我们自己的品位和感情。”(G, 1:160; F, 256)赫尔德一直拒绝创造一个系统性的哲学伦理系统,他选择不直接面对这个问题。“我写这些并不是为了说服那些怀疑论者,所以我将不搅扰他们的安息。”

赫尔德懦弱地坚持认为他只不过是历史学家而不是一个道德哲学家。他如此写道:“我只是想收集关于人类多样性可以被如何延伸的例子,将他们归类然后试图解释它们。”(G, 1:151; F, 249)这个人类学的工程也造就了赫尔德最伟大的著作:方法论的论文,也就是1774年的《另一种关于人性构造的历史哲学》;以及虽然可能并不完备但却同样重要的在1784年到1791年间出版的四卷本《通向人类历史哲学的思想》,这四卷也是他方法论的应用。然而认为他的著作不过是经验性的这一论调是不正确的。通过他对多样性的发展进行的人类学考察,赫尔德能找到关于公正和对应性的感情,这种感情可以变为反思性的,并被所有人应用,哪怕他们属于不同的族类。

153

### 三 从多样性到同情的理解

#### 1. 通过类比的同情

赫尔德确实是观察到了人的多样性,这毋庸置疑,不过他的评论家

们有时候也不免夸大其词。<sup>20</sup>有些时候,赫尔德听起来就像同休谟一样的同一性主义者。在《另一种关于人性构造的历史哲学》未发表的草稿中,赫尔德就写道:“人心永远保持着同样的倾向,就如同心灵都有同样的能力;无论是天使一般还是恶魔一样的人都是如此,都只是人类。”(F, 268)就如休谟一样,赫尔德并不否认单一的人性;他只是认为人性是被“Bildung”所影响的,具有十分强的可塑性,而和他同时代的思想家们都不认为人性有这样强的可塑性。赫尔德写道:“人性如此可塑和可变所以能变化出如此多样……如此多样,美德和快乐也是其可变化出的形式之一。”(F, 270)这样说来,“人性的历史归根到底是一座充满变化的剧场”(G, 6:253; C, 164)。

我们会拒斥人性的一致性,这点好理解。因为“时间变迁沧海桑田,以至于我们常常要通过一面魔镜才能在如此多样的形式下辨认出同一的人性”(G, 1:159; F, 255)。幸运的是对赫尔德来说,他已经找到了这样一面“魔镜”——人类感情和同情。赫尔德关于同情的相关形式的理论相较休谟而言和斯密的更加接近。赫尔德论证道,我们可以设身处地想象他人的境遇并“感觉自己进入”到他们的经验世界里。他写道:“有感知的人(empfindende)能‘感觉自己进入’到世间万物内部(fühlt sich in Alles),通过他自身去感受所有事物,并且通过他的印象为它们加上特质。”(S, 8:170; F, 188)对于斯密来说,这是想象力的投射,将自己投射到他人的位置,“因为只有通过这样,我们才能感受到他人的内心世界(hineinfühlen)”(S, 8:200; F, 214)。赫尔德常常被认为是重塑“Einführung”这个词意义的人,而该词后来被翻译为英文的“Empathy”,用来指称这个自我投射的过程。<sup>21</sup>

对于赫尔德来说,对人类的研究并不主要是对理性的锻炼,而是对想象性的同情的锻炼。这种同情的洞见后来被德国思想家马克斯·韦伯发展为“理解”(Verstehen),并成为了解决一切社会问题的关键。<sup>22</sup>赫尔德被认为是推崇这种模式的同情理解的第一人;不仅如此,几世纪

以来他都被认为是这种能力的绝佳实施者。摩西·门德尔松就在1780年给赫尔德的信中这样写道：“你拥有这样的能力，只要你想，便能感受自身进入到某个情景或者你的同胞的精神之中。”<sup>23</sup>哪怕是一直对《通向人类历史哲学的思想》持有敌意的康德也被迫赞扬过赫尔德的同情能力，虽然这种赞扬是有所保留的。康德这样评价他曾经的学生：

他的方法缺乏有逻辑性的准确概念定义，对原则也没有谨慎地进行区分和保持一致性，反而以粗略宽泛的视角和现有的工具去发现类比，并依靠大胆的想象力将这些类比运用起来。这种方法是通过感觉和感情(durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen)与唤醒对象同情的自然倾向结合在一起的。(Kant, RH, 8:45, p.201)

当康德因为缺乏理性的严谨性这一点而对赫尔德的同情的方法颇有微词的时候，赫尔德回应道：“我可不为我自己感到羞耻……我追随画面和类比……因为这是我思维能力唯一的游戏方式。”(S, 8:171)类比在这里是关键，因为我们没法理解其他人，除非通过与我们自己的类比。通过类比这个过程，我们就能通过相似的，或者已知的、熟悉的东西来解释陌生和奇怪的东西。当我发现我没法设身处地用斯密描述的那种方法来同情他人的时候，我必须考虑一下他的情况是不是和我的情况有相似之处。通过对两个不同情景谨慎地进行平行对比，我就能感觉到如果成为和我截然不同的一个人会是怎么样的，而我也将能对那些拥有我闻所未闻的经历和世界观的人产生同情。

这种类比方法的例子可以在《另一种关于人性构造的历史哲学》里找到：一个人生命的不同时期和人类历史的不同时期的类比。这一个人发展史和人类发展史之间的类比并不源于赫尔德。18世纪的学者们习惯于用个体成长发展的过程来描述人类历史从黑暗无知的过去发

155 展到18世纪的成熟阶段的过程，这个过程在他们看来是单线性的。在《通向人类历史哲学的思想》的开篇里，赫尔德承认他后悔在他早期的论文中使用了这个类比，因为这个类比常常被误解。“我从来没想到用儿童、幼年、成人和老年这个比喻性的说法，来指出某种历史文化发展的确定的单一路线。”(G, 6:11; C, v)如果说这样的类比如此容易被误解，并和赫尔德本人的多元主义意图背道而驰，那么赫尔德为什么要将个人的发展史和人类发展史相对比呢？为赫尔德写自传的作者罗伯特·克拉克认为这个赫尔德最伟大的论文中的主要类比是完全讽刺性的，是为了讽刺和嘲笑启蒙时期的欧洲学者们，他们将其他时代和地方的文化视作孩童。<sup>24</sup>这个解读当然是不正确的。赫尔德曾明确写道：“我对于人类生活阶段的类比可不是儿戏。”(S, 5:488; F, 281)

赫尔德既不像他同时代的人一样对历史文化心存睥睨，运用这个比喻的目的也并非为了嘲笑。他的目的在于利用这个个体和人类历史发展史的类比，让他的读者们回忆起自己的过去，借此对过去的人类产生同情。人类历史确实经历巨变，不过个体的生命中也不乏变化。赫尔德希望我们能通过我们自己的经历的平行类比，而感受到人类历史中的变化，那些我们个人并未经历的东西。赫尔德论文的读者是该将历史的黎明（赫尔德错误地将它认为是希伯来）看作我们初次睁大眼睛的婴孩时期；将埃及时代看作我们顺从的儿童时期；将腓尼基时代看作我们富有冒险精神的青春期；将希腊时代看作我们的青春之花；而将罗马时代看作严谨的成人时期。这些人类历史的“时代”并不应该被拿来与其他相对成熟的时代进行比较；赫尔德认为它们代表了不同种的生活：“我并不想比较它们……因为我一点儿也不喜欢比较！”(S, 5:494; F, 285)相反，赫尔德致力于让他的读者看到，就如同让我们的人生快乐和满足的东西在变化一样，让人类繁盛的东西也在变化。赫尔德写道：“男孩的外套对于巨人来说当然是太短了！对有着未婚妻的年轻人来讲，监狱式的学校简直恶心，但是等等！你正式的长袍不也对男



孩来说太长了吗？你还没看清吗？如果你有一点埃及的精神，你（启蒙时期的美德）不一样会将那男孩变作一个可悲的老人吗？”（S, 5:490; F, 283）虽然不同时间地点的需求和价值截然不同，但是它们都是同一种人性的产物。赫尔德希望他的类比性的、同情的方法会让他的读者在情感和理智的层面上认识到这一点。他写道：

156

我们都同意我们仍然有为人父母和成立家庭的欲望，就好像那些东方人一样；我们也可以对艺术信奉而勤勉，就如希腊人一样；还有腓尼基人的活跃，希腊人对自由的爱，罗马人灵魂的力量——谁不认为我们对这些都有向往呢，只要时间和机会对了……你瞧！我的读者，现下时机正好。（S, 5:502; F, 292）

## 2. 人文学科中的感情教育

赫尔德的主要目的在于唤起，而非描述他所珍视的那种多元主义的同情。在这种意义上，他是休谟所称的“描画者”而不是“解剖者”。赫尔德关于历史、人类学和语言文学的著作从来都不仅仅是智力活动；而是为了唤起读者对整个人类文化和世界观的同情性理解。赫尔德坚持，如果一个作者的著作能让我的道德进步，那它必须与“我的心，而不是我的理解”（G, 1:116; F, 13）进行对话。同时，赫尔德认为在人文学科里，学者们会更加直接地同人心进行对话。在1779年的论文中他这样定义人文学科：“那些让我们的人性（Menschlichkeit）的感觉得到学习和锻炼的学科。”（S, 9:304）

在所有赫尔德热情研习的人文学科中，让他最着迷的大概就是历史了。“鉴于我们对读到的东西都有一种参与性的关心，人类历史对我们人类来说是最恰当、最重要，也最令人愉悦的学科。”（S, 32:85; M, 69）在他那个时代的所有历史学家中，赫尔德最喜欢的是休谟。赫尔德所追寻的并不是那种对细节的细致记载，哪怕这种记载对今天的历史学

家们如此重要——而且根据这种标准休谟当然算不得是一个杰出的历史学家。赫尔德在乎的是对于过去的内在洞见。“如果说伏尔泰作为一个历史学家有什么优点的话，那就是他常常做一些关于事件的精神评论。不过在这一方面做得最杰出的，在我看来是英国人休谟。”(G, 1:158; F, 255)如果说在赫尔德眼中休谟是18世纪最杰出的历史学家，那他也是问题最大的一个。赫尔德写道：“休谟当然是我们时代最伟大的思想者之一，我一直对他十分崇敬，不过虽然我有很多想要向他学习的，但我最不想向他学的恰恰是历史。”相反，赫尔德研习休谟的历史学著作只为了理解“休谟是怎样看的，他怎么看这些事情，他的判断如何从他的描述中涌现出来，他如何想象发生在过去人身上的事情，他如何设想它们，而不一定是学习它们如何发生的，事实上是怎样的”。(F, 157 265—266)

这种对休谟的评价很容易被误解。对于赫尔德来说，问题并不在于他认为作为历史学家和哲学家的任务必须被分开，而休谟试图将其综合在一起。相反，赫尔德坚持认为“当历史为哲学引路，哲学给历史以生机的时候，就变得双倍的有趣，且有意义”(G, 1:159; F, 255)。休谟综合它们的方法才是问题所在——我们可以说休谟的哲学是为历史引路，而他的历史给与了哲学生机，这和赫尔德的主张恰恰相反。也就是说，休谟首先发展出了一套基于内省和反思，关于人性的哲学。然后他才转向历史，来寻找他理论中不朽的真相的证据，来讲述关于它的例子和故事。结果常常是很棒的，但是不免会扭曲我们对过去的理解。这种扭曲是赫尔德时代所有历史学家的通病。他们也许是对他们自己和身边人心理的绝佳洞察者，但是当他们“将所有的世纪都放入自己世纪的框架的时候……休谟！伏尔泰！罗伯森！……你在讲的东西又会有几分真实呢？”(S, 5:508; F, 296)确实，赫尔德曾指出过这一历史学家的通病。“几乎他们所有人，从希罗多德到休谟都有自己最喜欢的时代，最喜欢的民族，最喜欢的伦理，并基于这个框架模式将一切其他东西都纳

人其中。”(F, 296)

优秀的历史学家不应该从一个预设的人性理论出发来看待他的研究对象,而应该通过一种想象性的、感情上的开放理论来解读不同的过去。赫尔德让他的读者“进入年代、气候、整个的历史,用自己来感受一切(fühle dich in alles hinein)——只有这样你才在通往理解的路上……”(S, 5:503; F, 292)真正的历史绝不是干涩的学问研究,“当我们阅读或书写历史的时候,我们不能将自己和感情(Menschengefühl)完全分割开来”(G, 7:733; F, 411)。同情性的历史学家所面临的挑战是激活自己潜在的心灵力量,虽然这些力量在以前的“Bildung”模式下可能会发展得更加全面。进而那些同情性的历史学家就会成功地发现这样一个现象,不同的灵魂构造方式让基于同样的人性基础上的多样文化成为可能。在这一方面,赫尔德深信不疑历史学可以被用作发展跨文化容限的工具。只要对过去有足够的研究,“我们就能学会理解被我们鄙夷的价值观——普世的人性就会萌生”(S, 5:567; F, 342)。

赫尔德在这里所说的关于人类历史学的问题同样也适用于他同时代的人类文化研究。赫尔德时代所流行的游记,也就是今天的文化人类学的前驱们,常常都基于一个假设,即别的地域文化毫无疑问地低于欧洲文化,虽然这些原始的异域风情都十分有趣。这样的游记作者旨在收集异域奇谭,而不会想同情性地进入他们的世界观。赫尔德抱怨这些作品“基于这种假设性的自大,确实是站在欧洲的角度所写,却不是站在人类的角度”(G, 7:688; F, 385)。赫尔德写道,与这些异域奇谭的写法不一样,“真正值得信赖的游记会带来对人性的认知,这比系统学习更加有效。它们拓宽人们的视野,让我们对兄弟姐妹们的处境倍加敏感”(G, 7:701—702; F, 397)。赫尔德称赞写出这样游记的作者,认为它们与他理想的历史学家具有一样的同情能力;这样的作者和历史学家不异于“人性的代表和守护者”(G, 7:689; F, 386)。这样的作者为他们的读者带来的好处大大多于那些狂热的美德的描画者或

者干涩的道德情感的解剖者。赫尔德写道：“他们不需要说什么，就传播了同情、容忍、谅解、仁爱、文化多元、感激之情和智慧。”（G, 7:701—702; F, 397）

创造性的小说也一样在培养和修正道德情感中起到重要作用。与后来的浪漫主义者赞赏小说中的自我表现不同，赫尔德称赞它们是因为他们的道德目的性。赫尔德认为文学的启发效果并非来自对伦理概念的直接叙说，而是来自我们对他人同情性理解能力的培养。“在所有的时代和语言中，诗都代表着一个民族的不完美性和完美性，诗是一个民族情感的镜子，这个民族最高诉求的表现。”（S, 18:137; Bu, 143）哪怕是希腊经典消失了的千年之后，“任何一个乐于阅读它的人都会进入它的世界，并与之同情”（F, 378）。创造性小说的道德价值在于它能帮助我们同情性地理解它所处的文化；与此相似，对文学作品的理解也基于对其所处文化的同情性理解。就这一点来看，文学学者的任务与优秀的历史学家和文化人类学家也是一致的，都是对同情性理解的培养。赫尔德坚持认为“东方哲学最伟大的文献学者，是能如东方人一般理解他们语言的学者”（G, 1:559; F, 50）。

159 鉴于与自己类比是我们同情性理解那些与我们不同的人的方法，理解遥远时代或地方的语言和文学的核心就在于将这些外邦语言同我们自己的相联系。赫尔德观察到，“我们的心灵会秘密地将其他语言同我们自己的母语对比”（G, 1:26—27; M, 32—33）。能否翻译来自其他文化的文学作品，则是是否能够同情性地理解另一个文化的标志。优秀的翻译需要的并不是对原文逐字翻译，而是对原本富有诗意的作品进行再创作；这样翻译的目标不仅在于在表达文字意义，更在于传递某种精神。译者与作者之间的文化差距越大，翻译也就越困难。对于最早的，或者最遥远的外文文学作品，我们需要这样的学者，赫尔德说道：“一个翻译者，同时又是一个哲学家、诗人和文献学家；他会是我们文学新纪元的烁烁晨星！”（G, 1:293; M, 187）

要理解赫尔德对人文学科的理念,最后我们必须谈谈宗教。赫尔德并不是无信仰的世俗学者;相反他在1765年被任命为路德教派的牧师并在此后一直是神职人员。同情性的理解或许能帮我们更好地理解我们的同胞,不过对赫尔德来说,古代的希伯来人才是他的兴趣所在,因为他相信他们是神圣启示的接受者。在不久前才发现的一份未发表过的手稿里,赫尔德祈祷道:“东方的神啊,你开口时你的仆人在聆听!也请升华我的灵魂吧,让我能在此处用你言说的语言聆听你的话语!”(A, 89—90)。经过同情这一奇迹,赫尔德的灵魂正如他所愿得到升华,“当我读《圣经》的时候,我是个犹太人”(S, X:143)。基督教牧师的角色主要是文字翻译者,以促进不同时代和地方之间的交流。所以赫尔德认为马丁·路德是基督教牧师的典范,也是《圣经》最杰出的翻译者这一点就并不让人感到意外了。

## 四 从同情的理解到正义

### 1. 对相对主义的拒斥

人们常常认为赫尔德是一个相对主义者,认为他主张从特定的时间和地点来考虑,所有的价值观都是正确的。这样的观点来自一个错误的预设,也就是理解即是认可。<sup>25</sup>确实,对那些用自己的标准来评判其他文化的人,那些认为任何不同于18世纪欧洲标准的文化都是该受到谴责的同时代思想家,赫尔德是痛斥他们的这种看法的。他质疑道:“专横地从一个民族的角度来褒赏或谴责全世界……你的合法性在哪里!?”(S, 5:507; F, 295)不过他的目的并不是要我们停止对其他民族文化的规范性判断,而是强调我们对人类差异的同情性理解的重要性,这种理解能增进我们判断异族的能力,让这种判断的过程免于偏见和预设。他解释道:“要想对其他时代的或者遥远的民族进行道德判断,则必须将自我抽离出自己的时代和民族性。”(G, 1:613; F, 62)<sup>26</sup>18世纪 160

的诸如伏尔泰和休谟之流的历史学家的的问题不在于他们对不同于自己的价值做出了道德判断,而在于他们的判断是不佳的。赫尔德之前指控休谟为道德怀疑主义和相对主义者,而在这里他又指控休谟做出了错误的道德假设,天真地预设伦理进程是单线性的,又预设现在的道德水平优于过去(参见S, 5:524; F, 307—308);这两点错误的预设都体现了他道德判断的失误。确实,道德判断的进步有时候被赫尔德视作学习历史和文化的核心原因,他写道:“历史最大的价值在于人类的情感,对与错的尺度。”(G, 7:733; F, 411)

最好的历史学家和人类学家是被道德感驱使的,在这里赫尔德单独地提到了1552年的《印度民族的毁灭之简述》的作者巴托洛梅·德拉斯·卡萨斯。赫尔德提到了德拉斯·卡萨斯对西班牙的残忍的充满感情的斥责,曾经有人认为他“太过夸大,过分的想象;不过从没有人认为他是在说话”。赫尔德自己则认为这种“过分的想象是对不幸者的高尚的同情之火(edles Feuer des Mitgefühls)”(G, 7:689; F, 387)。如果他真的认为开化的欧洲文化必然地比原始的、土著的民族文化优越的话,德拉斯·卡萨斯的伦理性历史著作则不可能成文;同样的,如果作者是个相对主义者,就既无法谴责欧洲殖民者的残酷也无法谴责土著民族,这样的著作也是不可能的。在《通向人类历史哲学的思想》里所描述的人类历史中,赫尔德和德拉斯·卡萨斯一样没有悬置自己的道德判断。赫尔德努力保持着评判的平衡,认为人性永远“无法在某一种条件中达到纯粹的完美形式,在人类的文化中,缺点和美德永远会同时存在”(S, 5:507—508; F, 295)。

我们只有在对他人的立场有了同情性理解的时候才能评判他们,而在评判他们的时候我们必须用对所有人类都适用的道德标准。从这个方面来说,哪怕是伯林也没有认识到,赫尔德并不是一个相对主义者。伯林曾写道:“赫尔德是这样看待生活的,他认为价值是多样的,它们都是同样真实的,同样终极的,同样客观的;也就是说不可能被放入

一个永恒的等级序列中,或者被用某个绝对的尺度来衡量。”<sup>27</sup>这种多元文化的理论不可能是赫尔德本人的观点。因为虽然赫尔德认为并不存在一个能划分人类文化的永恒的等级序列,但是他认为存在一个绝对的标准。这个标准被他称为“Humanität”,也就是“人之性”。

161

## 2. 什么是“人之性”

长久以来,赫尔德的“Humanität”<sup>\*</sup>这一概念都让评论者们迷惑无比。A. 吉利斯写道,“似乎赫尔德从来就没有意识到他需要定义 Humanität 这个概念”,相反,这个概念的“诱惑性的空泛”可能正是反对系统的赫尔德对之如此钟爱的缘由。<sup>28</sup>虽然如巴纳德所言,“赫尔德偶尔也在一些地方”试图定义这个他理论的核心概念,不过这种尝试并未有结果。赫尔德没法用一个简单的定义来囊括这个概念,因为“对他来说,它表达了世间至善;它珍视一切纯粹,友爱和善良”。<sup>29</sup>

鉴于解释 Humanität 到底是什么太困难了,也许我们应该从它不是什么开始说起。它不是 Menschheit (人类),不是代表人类群体的“人类性”的意思。相反,它是一个规范性的概念,被每个属于人类的个体认可并具有权威性。Humanität 也不等同于 Menschlichkeit, 不等同于人道主义或者同情性的仁慈。《关于如何发展 Humanität 的信件》(*Letters on the Advancement of Humanität*)并不是“关于如何发展人类性或人道主义的信件”这一点在赫尔德这里是讲清楚了的。(G, 7:147; A, 105—106) 不过人类性仍然既是 Humanität 的核心部分,也是取得和发展 Humanität 的主要手段。毕竟,“对受苦的他人的同情性的同胞之情意味着,我们会参与到他人不完美的本性之中,努力适应它们,或者协助克服它们”。从这个层面上来说,人类的人类性和“同情性的同胞之

\* 在这部分,我将在讨论这个概念时保留原德文,在必要时用“人之性”来翻译 Humanität, 以此区别于“人性”“人类性”等概念。

情……会带来 Humanität 和友谊”。(G, 7:149; A, 107)

所以, Humanität 包含了人类性却并不止于此,这一点并不令人惊讶。赫尔德希望通过这个概念囊括所有积极的东西,包括“理性和自由、情感和冲动、最细致和强健的健康、对世界目的的认知和掌控等人类的高贵品质”。Humanität 是人的“命运”;它“表达了人之为人的核心要义”(S, 13:154; B, 267)。这些关于“核心要义”和“命运”的表述表明赫尔德将 Humanität 理解为人类的自然潜能所能达到的目的。值得注意的是,这是可以追溯到沙夫茨伯里以及古代哲学家们的神学和完美主义伦理学的。在这些古代哲学中,人的本性是一系列的潜能,这些潜能具有要求被实现的本性,且这种要求被实现的诉求是具有权威性的。如果未能实现我们独特的人类潜能,那也就是违背了人类的本性,在神学理解中即是违背了神圣的造物者。赫尔德承认道:“如果我们的问题是人类是否可能和应该实现更多——变成超人的,或者异于人类的,超出我们人类种族的范围,那我上面的每一行字就都是白写的了。”(G, 7:125; A, 99)如果我们永远不可能超越我们的潜能,也就是说超越我们已定的可能成为的样子,我们仍然必须时刻谨慎,以避免低于写入我们本性的规范性标准。虽然每个人都有实现 Humanität 的潜能,赫尔德坚持认为“要实现这样的品格,就必须不断地努力,否则我们就会退回……到原始的动物性,和残忍性”(G, 7:148; A, 106)。

赫尔德在人类历史中总能找到试图实现人类自然潜能的斗争。“我们生活的核心从来就不是享乐,而是发展。”(G, 1:773; F, 131)当然,我们朝向 Humanität 的发展并不是一个匀速运动;这进程可能“偏离轨道好几个世纪,在灰尘下蛰伏”(G, 6:667; C, 465)。然而,“在任何国家、任何社会,人类除了 Humanität 以外无所能求,不管他们所认为的 Humanität 是怎样的”(G, 6:631; C, 439)。这里,最后的那个限定是关键。因为赫尔德不但认为所有的国家和文化都追求 Humanität 的理念,更加认为“他们各自有着关于 Humanität 完美形式的理解,且完全独立



于其他国家或文化”。就如赫尔德所述, Humanität 是人的自然潜能的产物, 人的本性是非常具有可塑性的; 而我们自然潜能的各自独特的展现方式取决于我们在各自文化中受到了何种教育。这样的多样性是存在的, 赫尔德坚持认为“无论在何处, 我们都能看到人们在实践和获取某种 Humanität, 一旦他们发觉了它”(G, 6:632—633; C, 440)。也就是说, 按照本地当时的标准去评判他时他地, 也同时就是在用某种普遍的人类标准来进行评判。拿对文学作品的艺术评价做例子, 批评家早就达成共识, 赫尔德在评价作品时是一个内在的批评者。不过一个作者自己的标准虽然可能有不同的文化时代背景, 但是同时也是普遍人类标准的表现。赫尔德认为, 任何过去的作者和我们都存在“语言的联系、思维的联系、感情的联系与人性的联系……因为他是一个人, 写着关于人的故事”(G, 7:494; E, 119)。

所以我们可以基于这一点来重新解读 Humanität, 并非从依赖于传统自然神学中关于人类至善的形而上学概念, 而是从人类文化和历史多样性的同情性理解的角度来解读。当我们能理解不同的人类群组用以评价自身的标准时, 我们就能认识到这些实践之中的相似性, 这些相似性是人类的共性。相似性和差异性一样为赫尔德对历史和人类学的研究带来了生机; 我们总会“如此高兴地发现在人类的各个时代和民族的历史中都回响着一样的人类之善和人类之真”(G, 6:652; C, 454)。我们不需要类似于亚里士多德、沙夫茨伯里或者赫尔德的那些形而上学概念, 就可以观察到这些在经验层面可被证实的差异中的共同性。

在对人类文化各方面的研究中, 对于世界宗教的研究展现了各种宗教除却分歧和不同外的, 相似的对 Humanität 的追求。历史证明, 宗教是推动 Humanität 和人类性发展的主要动力; “宗教赋予了这样一些义务, 婚姻生活中的义务, 父母对子女、子女对父母、本地人对陌生人的义务, 以及逐渐发展到对敌人的同情义务”(G, 7:150; F, 108)。然而虽然赫尔德相信所有的人类宗教都反映了共同的对 Humanität 的追求, 但

作为一个路德教的牧师，他深信不疑真正的基督教才是对这种追求的最纯粹的表现。“基督教是这种 Humanität。它就是这个，同时也是最广泛的意义上、最纯粹的本源上，以及最有效的实践上的 Humanität。”（G, 7:130; A, 103）

作为一个反帝国主义者，赫尔德竟是对基督教传教活动的积极支持者。不过他的支持是有条件的，也就是这种传教活动必须是传播真正的基督教和 Humanität 的。那种试图掠夺其他非基督教国家的历史、文化和宗教的活动——那些在赫尔德时代的帝国主义常干的勾当——在赫尔德看来是有悖于真正的基督教的。<sup>30</sup> 赫尔德解释道：“基督教不应该毁灭其他民族的宗教，而应该帮助净化它们，改进它们。每个民族都以自己的方式爱着上帝，并以上帝最乐于见到的方式对待他的邻人。”（S, 24:44; Bu, 103）赫尔德认为普世的基督教与他认同的多样性和多元化是相兼容的。“每个民族都像一棵树一般，生长自其所处的大地根源。基督教是对上帝和 Humanität 的最纯粹的确信，它就如同来自天堂的雨露一般，并不会改变树的品质或果实；同理，基督教对各个民族也是一样的，并不会改变人类自身的本性。”（S, 24:47; Bu, 105）确实，对于赫尔德来说，普世的基督教是和多元宗教相兼容的。在一个纯粹的基督教世界里，被基督教关于 Humanität 的理念所统治的世界，“各种宗教都会在各自环境下发展，发展得更好，乃至最好——这种好是无须和其他宗教比较的”（S, 24:48; Bu, 106）。在赫尔德的基督教乌托邦的世界里，很多他认为的最好的基督教徒都不会被赫尔德那个时代的或者是现代的正统基督教称为信徒。

### 3. 对等性和正义

被赫尔德称作“Humanität”的人的自然潜能的主要内容必然是道德内容；如先哲们一样，赫尔德相信个体的完美包含着对他人的合乎道德的对待。赫尔德写道：“没有人可以只为自己而活，无论其意愿。他

所获得的能力,他的行动所表彰的善恶,都会在某种程度上给他人带来痛苦或快乐。”(G, 7:124; A, 100) Humanität 中有关对待他人的道德内容在大致上被称为“Billigkeit”,这个词最好的翻译大概是“合理性”(reasonableness)或者“对等性”(reciprocity)。\*赫尔德认为它与基督教的律令是一致的,即,“你们愿意他人怎样对待你们,你们也要怎样待他人”(《路加福音》第6章第31节)。众所周知的,几乎每个人类文明都有自己版本的“金规则”。赫尔德认为“对等性的法则对每个民族都不陌生”(G, 7:739—740, F, 417)。道德金规则并不是形而上学的猜测;跨时空的诸伦理系统之共识在历史和人类学考察上都支持着它。

赫尔德的“对等性”概念是和后来罗尔斯晚年作品中的“合理性”概念平行的。同罗尔斯的合理性一样,它是对公平和互惠的道德追求,是存在于多样的世界观中的。<sup>31</sup>“人类有着无止境的感情、想法和努力,都朝着一个真正有效的纯粹的道德品格努力,这个道德品格是属于全人类的,”赫尔德写道,“将无穷多样推向统一的、所有人都有的,也推进所有人的。它的名字是……理解,对等性,善,人性之情。”(G, 7:750; F, 423—424)和罗尔斯的合理性概念不同,赫尔德的对等性不等于“理性”。虽然如此,就如罗尔斯常常将理性和合理性相提并论,赫尔德也将理解(Vernunft)和对等性凑成一对概念。赫尔德甚至将Humanität定义为“在任何条件下,对任何地位的人的理性和对等性”(G, 6:651; C, 453)。鉴于我们之前谈到的关于赫尔德心灵哲学的整体性,他对理性和对等性的理解和理性主义的定义肯定是不一样的。如果“理性”并不是某一种独立的能力,而是“Besonnenheit”,即人类的反思性意识,那么对等性可以理解为被我们反思性所修正的情感的产物,而不是纯粹理性的指令。

\* 我将用“reciprocity”,即对等性来翻译Billigkeit,以区分后文将谈到的罗尔斯的“合理性”(reasonableness)概念。

165 赫尔德认为同情可以激发对等性，并且可以作为人类行为的反思性准则。然而赫尔德后来在《通向人类历史哲学的思想》里写道：“在面对遥远或者不熟悉的事物时，人这样一种复杂生物的同情很容易变得不确定或不可靠……”因此，我们的天性让我们有幸拥有“关于对等性和真实的，更加安全的一套法则”（S, 13:160; B, 270）。如这些篇章所述，若对等性的金规则存在于每个人类文化内，这并不是因为我们所共有的同情能力，而是因为自然赋予了我们公平感或对等性，这种对等性是独立的，是所有人共有的Humanität的核心元素。不过赫尔德有些篇章则表明，对等性归根到底来自休谟所说的“对人类的广泛性同情”，或赫尔德所说的“对全人类的感情和同情”（G, 7:742; F, 420）。比如说赫尔德在《关于如何发展Humanität的信件》的第一百一十九封信里，就对如何达到永久和平采取了十分不康德主义的做法。他列出的并不是正义的法则，而是“和平的情感”或“和平的倾向”，所有国家都应培养它子民的这种情感。这样的情感包括对战争的恐惧、减少对英雄光环的憧憬、对治国错误的恐惧、高尚的爱国主义，以及对其他国家的公平和对等性。赫尔德将最后一项描述为：

每个国家都应该在别国遭受不公待遇的时候感到难受，逐步产生某种共同的感情，让每个国家都可以站在其他国家的立场上……不管是因为什么原因，如果一个人踏过边界去将他的邻居剃发为奴，或试图将自己的宗教信仰强加于他人……他将看到每个国家都与他为敌，这些国家将扪心自问：“如果这个发生在我身上呢？”如果这种感情得到发展，就自然会针对暴行而形成所有文明国家的联盟。（G, 7:725; F, 406—407）

如果某种关于对等性的法则在任何历史时期和文化传统内都被普遍地视为权威，那么肯定是因为它源自人类的某种普遍特性。虽然赫

尔德有时候认为对等性是自然赐予我们的天赋,但是他也认为我们对任何文化、任何国度的所有被压迫的牺牲者的同情的延伸可能是其源头。赫尔德深信,一旦这种人类感情被延伸到普遍的范围,和平和正义就会变成可能。因为“每个对不正义而产生的鲜活感情都由智慧和力量相伴,并终会成为自由之力”(G, 6:635; C, 441)。

这样一来,赫尔德就解释了有不同道德观念的人是如何获得一致的正义观的问题。对正义的确信并非来自人心的某单一能力,而是来自整个心灵的反思性过程。相较理性而言,这个过程更加依赖于人们对他人视角的想象性代入,哪怕这些他人和我们十分不同。通过这个过程,我们分享了他们的感情,跨越了人际的差距。这样一来,赫尔德让与休谟和斯密相似的情感主义道德政治学说在多元文化和多样价值观的社会里也具有了生命力。如果情感主义反思依赖于人类的相似性,而这种相似性又无法合理的被预设,那么也许情感主义反思在孤立、小型且居民具有一定相似性的社会中可以有效,但是在今天的多样化的全球性民主社会就不可能了。因此,赫尔德独特的多元主义反思性情感主义是解释和解决今天的政治科学、政治理论和政治实践问题的最佳途径。

## 第七章

# 情感主义在当代

斯密在《道德情操论》的第七也即是最后一个部分的开篇谈到，在考察道德规则时，有两个问题需要考虑。“第一，美德由何组成？……第二，心灵中的何种功能或能力在推崇美德？”(TMS, VII.1.2, p.265)反思性情感主义为我们回答了第二个问题。他们认为，真正的美德是为整体的心灵所推崇的。有意思的是，斯密认为这第二个问题单独来看，“虽然在理论中看似极其重要，但在实践中是无足轻重的”(TMS, VII.iii.intro.3, p.315)。

然而，斯密低估了他的情感理论在实践中的重要性。当然，这理论并不会推崇一些道德理性主义者不会支持的公共政策。在我们的税收系统中累进税该如何征收？个人自由和集体安全该如何平衡？在这一类具体问题上，情感主义都不会有什么新的见解。它的独特贡献在于帮助我们理解，在面对困难而复杂的政治问题时，我们该如何进行道德反思，以及为何经由恰当反思的道德结论会具有规范性的权威。情感主义确实会影响实践。对反思性情感主义的广泛接受必然会影响公众审议的过程，因为它会左右我们对如何反思政治问题的理解。它也会影响到我们对儿童的教育，帮助我们解答如何教育下一代才能让他们成为合格的公民，成为能进行道德反思的主体。

启蒙情感主义不仅在实践中影响颇大,在其他领域也具有极大的重要性,尤其是被斯密称为“揣测”(speculation)的这种能力。在政治实践中,启蒙情感主义的重要性不容小觑;在对社会和哲学的哲学研究中它则更加不可或缺。当然,在这里“哲学研究”要作18世纪式的理解:既囊括了今天哲学学者和政治学者们研究的规范性评价,也包括现在一些社会科学的经验性研究。因此,我将在本章讨论情感主义对经验性社会研究和规范性理论的可能影响,以及两者之间的关系。之后,我再进一步讨论反思性情感主义在政治实践中的作用。

168

本书在对反思性情感主义的可能应用这一点上的讨论,可以被理解为对未来研究的探路和建议。本书的主要任务是捍卫启蒙时代的情感主义理论与对其理论的重新利用。启蒙情感主义在当代政治实践、哲学以及社会科学中的具体应用并不是本书可以囊括的。不过在本书的末章,我将大概地谈一谈在这些方面,未来研究的可能趋势和方向。

## 一 情感主义和社会科学

### 1. 关于共情的社会心理学和神经科学研究

我们今天所说的社会心理学研究基本涵盖了对启蒙情感主义的经验性研究,也就是关于人类社会的互动如何塑造相应的心理现象的研究。启蒙情感主义者尤为重视的是“同情”的能力和它所带来的力量。基于同情,我们能通过想象分享彼此的情感。现在,社会心理学家正广泛研究这种能力,不过他们给它起了一个新的名字——“共情”。虽然术语变了,共情的研究者们还是常常将启蒙时期的情感主义学者们视为其学科和研究上的先驱。<sup>1</sup>对休谟、斯密、赫尔德以及他们同时代其他学者的全面理解和研究,能为当代的社会政治心理学研究者们提供一些可行且有趣的预设。反过来,我们可以用现代的方法论来测试这

些预设,这些方法论比18世纪的要复杂和先进得多。

虽然目标明确地测试启蒙情感主义所提出的预设的心理学家很少,不过很多人在没有意识到的情况下进行了这项工作。例如,很多研究已经反复证实了当两个个体之间存在真正的或者被认为的类似性的时候,同情或共情是最容易产生的——因此这种情况下的同情也是最普遍的。<sup>2</sup>社会心理学家另外发现,在被试者和潜在被同情者存在利益冲突的时候,共情的程度就会降低。在存在竞争的情况下,被试者的感情主要由“逆共情”(counterempathetic effects)效应决定。这个效应在休谟那里被称为“比较原则”(principle of comparison)。<sup>3</sup>不过当共情成功地引导我们分享他人感情的时候,它会带来利他的动机和帮助行为,这一点是有足够的实验证据支持的。<sup>4</sup>

169 关于共情,最引人注目的新发现并非来自社会心理学,而是来自神经科学。基于人类和其他灵长类动物的最近研究表明,当我们观察其他人做某个动作的时候,我们的与此动作相应的一部分运动神经元也会活跃起来。这些所谓的“镜像神经元”可能是共情的解剖学基础。神经科学学家认为,在观察他人面部表情和身体动作时,镜像神经元为我们提供了自动的内在表征,这种表征进而被无意识地转化为我们边缘神经系统里关于感情的经验性反应。<sup>5</sup>因而在神经层面,诚如休谟所说,我们的心灵是“他人心灵的镜子”(T, 2.2.6.21)。

镜像神经元的发现可能会支持卢梭的关于本能的怜悯之情的理论,以及它是先于反思,且反对反思的论断。但与卢梭不同,当代心理学家和神经科学学家否定了人类与其他动物所共有的自动反射过程是共情的来源。与诸多心理现象一样,关于共情最恰当的解释大概是双过程模式:一个根植于哺乳动物脑内的自动无意识的“低级方式”;一个人类独有的“高级方式”。<sup>6</sup>事实上,马丁·霍夫曼已经确定了至少五个不同的共情模式。基于镜像神经元的“无意识模仿”(unconscious mimicry),“经典条件反射作用”(classical conditioning),观测者和被观



测者之间的“直接联系”(direct association),这三种是本能的,无须反思的低级方式。休谟描述的那种“理念联系”(Idea-mediated association)和斯密描述的那种想象性的“观点采择”(perspective-taking)都是有意识的,需要认知能力的“高级方式”。根据霍夫曼的理论,休谟、斯密、卢梭、赫尔德以及和他们同时代的学者们所提出的对同情的不同“剖析”(anatomies)并不是相互排斥的。在特定的同情经验中,它们中的任何一个或几个,甚至全部五个都可以同时运作;这种功能上的重合和重复,增加了我们对他人情感同情的机会和可能。<sup>7</sup>

就如对启蒙情感主义的重视可以丰富今天的社会科学一样,今天的社会科学也可以增进我们对这些18世纪学者和他们之间分歧的理解。像霍夫曼的经验性研究就可以进一步证明,这些哲学家们相互间看似矛盾的理论,其实已经非常接近21世纪的实验方法可以验证的范围了。

## 2. 描述性的道德心理学

从20世纪70年代起,社会科学界经历了一次道德心理学的复兴,然而共情和其他感情在这场复兴中最初并未占有重要角色。那时,劳伦斯·科尔伯格所设计的一系列归类规范奠定了对道德反思及其发展的经验性研究的基础。科尔伯格建立了一个六阶段的道德发展模式,在这个模式里每一个更高的阶段都伴随着更复杂的思维,这种思维是根据道德和哲学的标准来判断的。虽然科尔伯格承认,他的理论确实是建立在某些哲学原则的正确性前提上的,但他认为这些原则是无可争议的,没有人能合理地拒斥它们。然而事实并非如此,大概只有启蒙理性主义的一些康德主义者,以及科尔伯格的归类中的第六阶段的人,才会相信“普遍性的道德原则是具有理性基础的”,以及这个理性基础意味着“人们本身是目的,而且应当被如此对待”。<sup>8</sup>道德和政治哲学家们或许可以猜测一下自己最推崇的学者的理论在科尔伯格的发展阶段

归类中，应该处于哪一阶段呢？这也许会是一件有趣的事情。<sup>9</sup>启蒙时期的情感主义者看起来拥有很多阶段三的特质，“一个个体与其他个体相关……理解所分享的感情，同意，以及期望……在这个阶段的个体通过将 he 或她自己放入他人的立场来思考问题”。<sup>10</sup>

科尔伯格对第三阶段道德思维者的描述除了符合启蒙情感主义者外，也符合所谓感情丰富的女性化的普遍描述，这一点是卡罗尔·吉利根首先观察到的。<sup>11</sup>吉利根并没有拒斥这种普遍描述，她论证道，至少存在两种道德判断的模式：一种男性的基于抽象法则的模式，和一种女性的基于对具体个体的关爱和同情的模式。女性主义“关怀伦理学”（ethics of care）的提倡者们，常常指出他们与众不同的道德“声音”和启蒙情感主义之间的密切关系。仅从这一点来看他们也应该受到肯定，因为他们将情感主义重新引入了当代的学术讨论中。<sup>12</sup>虽然本书里所谈到的所有情感主义者都是男性，但吉利根向来认为她研究的不同声音是由“主题而非性别所决定的”。<sup>13</sup>这种道德思维与性别的联系是由经验性的观察所得来的；不过我们现在也有大量的经验性研究来质疑这一结论。<sup>14</sup>

女性主义理论者们和道德心理学者也开始拒斥吉利根理论的第二个关键点：将正义与公正放在一边，同情与关爱放在另一边使之相互对立。现在的许多学者与启蒙情感主义者在这一点上是一致的，即认为我们与他人的感情联系，在我们对道德和正义的追求中扮演着不可或缺的重要角色。前面谈到的科尔伯格的理性主义范式的最大对手是霍夫曼。霍夫曼的以共情为中心的道德发展理论是当代最全面，最非性别性的情感主义理论。在此理论中，霍夫曼认为我们追求正义的核心在于对不公正感的感情分享。<sup>15</sup>其他一些学者的研究也正迈向这样一条综合之路——将对共情领域的研究和对诸如正义这样的道德原则的心理发展研究综合起来。<sup>16</sup>

表面看起来，当代的经验性道德心理学研究好像更受益于休谟，

而不是康德的学说。然而当代的道德心理理论和本书里描述的反思性情感主义并不相似。这一点大概是因为双过程心理模式在这个领域的统治性地位；在这种统治下，感情被局限为自动的、不经反思的“低级方式”。这种占据统治性地位的模式并不将感情看作有意识的反思的重要部分；它将感情看作一种无意识的启发性活动的来源，通过这种无意识的启发活动，我们能做出大部分不经反思的决定。<sup>17</sup>虽然很多社会科学家（主要是行为经济学家）都强调启发和偏见常常带来非理性行为，但他们也认识到了依赖于这种捷径的优势。没有这种捷径，决策在实践上将变得无比困难。因为这样一来做决定就需要依赖于我们有意识的反思能力了，而这种能力作为我们理性思维的专属能力是有限的。

与这种双过程心理模式的决策过程相应的，最近关于道德判断的研究也常常利用双过程的模式来解读问题。这个模式包括一个迅速的、无意识的、感情的低级方式，和一个稍慢的、反思性的、理性的高级模式；出人意料的，前者被利用得更加频繁，而后者相对少一些。乔纳森·海特认为大部分的道德思维不过是对于负面感觉的解释和辩护，是为我们快速非反思性的感情反应做出的事后辩护。<sup>18</sup>马克·豪泽更进一步地猜测，我们的道德情感本身就是事后反应做出的评价，这一自动且即时的评价避免了感情效价（affective valence），是基于天生道德感的无意识运作，后者与哈奇森所提倡的天生道德感一脉相承。<sup>19</sup>海特和豪泽都引用了启蒙情感主义的元素，但他们两人都背离了它。他们专注于自动的而非反思性的道德评价，这样一来也就并没有真正对理性主义的“有意识的道德反省是仅属于理性的专属工作”这一论断做出有力驳斥。<sup>20</sup>

即便就如海特和豪泽所说的，我们的道德判断在大多数时候都是自动且无意识的，有意识的反思仍然可以带领我们来修正或拒绝这些无意识的评价。道德心理学的研究不该将自己局限在无意识的启发性

活动上,这种无意识启发只是道德反思这一复杂过程另辟的捷径,而不能解释道德反省这个过程本身。也许,今后的经验性研究可以帮助论证道德情感不应该被降级到非反思性的“低级过程”;与此相对的,自我意识的反省也不是纯粹理性的专属功能。

### 3. 政治科学和政治心理学

172 政治心理学成为了政治科学的一个新兴分支。随着这个变化,越来越多的学者,开始利用社会心理学和神经科学的方法来研究我们政治信念的形成过程。在现在的心理学系和政治学系内,都有很多在探讨主体政治意见和他们对他人同情或共情程度之间关系的研究。同情和宽容度的正相关是被反复证明得最多的研究结果。对被污名化的边缘人群的同情,甚至只是对他人的同情趋势都是与对这些群体成员的容忍正相关的,这还会促进对增进他们利益政策的支持。<sup>21</sup> 政治学家们双管齐下,一边着眼于对启蒙情感主义的研究,另一边则着重于描述性的经验研究;这样一来,对同情或者共情与公民政治意见的形成之间确切联系如何这个问题的解答指日可待。

与启蒙情感主义不同,大部分的政治学家仍然将政治反思视为一个完全理性的过程。在将感情看作无意识启发的主流学科范式下,哪怕是那些重视感情在人的决策过程中所扮演角色的政治学家,也并未触及理性主义关于反省的基础理论。关于感情决定政治行为这一点,最具有影响力的研究大概要属乔治·E.马库斯和他同事们的“情感智能理论”(affective intelligence theory)。<sup>22</sup> 此理论虽然从名字上看来好像是重视感情的,实则却不然。它并未真正的在政治反思中,赋予感情、想象或其他非理性元素任何重要角色。与之相反,它声称感情的重要作用在于决定反省在何时是必要的。在正常情况下,我们感情的作用在于强化我们未经反思的思维和行动习惯。当外在刺激激发了诸如焦虑的负面情绪,这情绪就刺激我们开始更困难的任务——政治反思

和考虑。没有这个感情的刺激,我们所需要的政治思维就不会到位。鉴于情感智能理论主要侧重于引起政治反思的无意识过程,而不是重新研究在政治反思过程中心灵的各方面能力的角色,马库斯称他自己的理论为“与理性选择理论相一致的补充性理论”。<sup>23</sup>

当代政治心理学领域的经验性研究是否无法越过理性主义的道德政治反思这一鸿沟呢?这倒未必。让我们来看看最近关于对政治的熟悉程度与在政治活动中感情波动幅度之间关系的研究。我们的常识告诉我们大众更容易被感情所动,政治老手则免疫于这种影响——如果你接受理性主义的反思是独立于感情的理论,又接受精英主义的关于谁更容易获得这种独立性的理论,那么就很容易得出这个“政治老手更具有反思独立性,因而免受感情影响”的结论。<sup>24</sup>然而越来越多的证据却表明,事实并非如此。泰德·布拉德的研究表明,在观看政治广告时,政治老手反而比新手表现出更高层次的感情波动;更有甚者,他们 173 相较新手而言,更容易基于感情改变政治意见。<sup>25</sup>无独有偶,达伦·施赖伯及其同僚在研究中发现,在观看政治人物的脸部表情时,核磁共振成像(fMRI)显示政治老手的与共情有关的大脑局域更加活跃,而新手的相应局域则没有那么活跃。<sup>26</sup>

当然,就算是不接受反思性情感主义,也有一些可以解释这些结果的方法。施赖伯就明确地认为他的结果支持的是感情的双过程模式,共情也一样是双过程的模式。他认为这些感情都是自动且不经过意识的。政治老手比新手更加依赖自动的过程,就如骑自行车对老手来说是个自动过程,对新手来说却是个吃力的有意识过程。而布拉德呢,他的解释更加简单——因为在政治老手的生活中政治更加重要。对自己生活更重要的刺激物,感情的自动反应就更加强烈。根据情感智能理论,这样的感情反应可以推动理性的反思,从而改变个人的行为。这样一来,这些感情活动在政治老手的反思活动中其实起不到任何重要作用。<sup>27</sup>然而,随着在这个课题上的研究不断发展,我们不难推测,对政治

老手的感情活跃问题最简洁的解释将是情感主义——位于一切复杂的道德政治思考中心的，正是反思性的、经修正的道德情感。<sup>28</sup>

## 二 情感主义和规范性理论

### 1. 反思性情感主义：在事实与规范之间

道德反思究竟是什么？经由道德反思达到的道德信念又为何会具有规范性的权威呢？这是道德和政治哲学家长久以来感兴趣的问题。反思性情感主义为这些问题提供了经验性的解答，这是它对规范理论所做出的实质性贡献。

有人可能会对这一点提出质疑，规范性理论如何能通过经验性研究获益呢？一些否定经验性研究对规范性哲学的意义和贡献的学者，由康德那里得到启发。本书第五章谈过，康德本人的立场大致上确实是这样的。不过讽刺的是，一些误读了休谟的人从他们的误读里受到启发，荒谬地认为“休谟法则”(Hume's Law)在实然和应然之间划分了一个明确的界限。只要我们对休谟本人和其他情感主义者的著作仔细阅读，就会发现事实并非如此。启蒙时期的情感主义学者们对当今学

174 界最大的贡献并不在于经验性的社会科学，也不在于规范性的哲学，而恰恰是在于对两者之间关系的探究。

从这个方面，以及一些其他方面来看，启蒙情感主义与20世纪的英美哲学伦理学派是截然不同的。G. E. 摩尔对所谓的“自然主义谬论”(naturalistic fallacy)的攻击深深影响了英美学派。<sup>29</sup>当诸如“感情主义”之类的20世纪元伦理学学者们试图从休谟那里获得启发的时候，他们主要是在休谟关于道德的先验分析那里寻找指路明灯——虽然休谟自己从未觉得这些分析有什么太大意义。<sup>30</sup>近年来，无论是哲学整体而言，还是道德哲学自身，它们这种完全独立于经验研究的方法遭到了越来越多的非议。现在“实验哲学”(experimental philosophy, 或简称为

X-Phi)的支持者们明确地将这个运动定义为某种复兴,而非革新。这种复兴以休谟精神为指导,旨在重新将“理性的实验方法,引入道德主体”(T, Title Page)。<sup>31</sup>对经验性研究的重视,会将道德哲学家们带回情感主义的道路,这种看法没什么好令人惊讶的。最近的一些与经验性研究相结合的,类似于情感主义模式的道德哲学体系也与“实验哲学”同步崛起着。<sup>32</sup>我自己的研究就是这样一种尝试——将结合了经验性研究的情感主义复兴重新带入规范性的政治理论。在政治理论领域内,结合经验性研究的情感主义还未能有它在道德哲学领域内那样大的影响,我希望将它应用于与政治正义有关的问题。<sup>33</sup>

当代的道德哲学对经验性研究的使用,与本书中讨论的反思性情感主义者还是有一个明显的不同的。当代的实验哲学家旨在寻找经验性心理研究在道德中的解构或者破坏性作用,而非在寻找其建构作用。这种行为可以追溯到诸如曼德维尔、马克思、尼采和弗洛伊德等人。沃尔特·辛诺特—阿姆斯特朗就明确地质疑过经验性的研究是否能“正面地证明一个信条的正当性”。它们也许“能得出负面的结论,比如说,某些道德信条在何时是不正当的,或者是如何的不正当……如果产生这信条的过程在某情况下不可靠,且这主体应该知道这种不可靠性,那么这个主体就不能正当地形成或秉持这信条,除非他有别的原因支持”。<sup>34</sup>

如果我们接受这种双模式的,将感情局限于不可靠且无意识的(虽然是极为有效的)启发过程,那么很显然我们可以解构大部分,甚至是全部的道德信条——只要我们能证明它们来自这个不可信赖的低级方式就行了。道德哲学家们对以下的见解有着极大的兴趣:我们的某些道德信条可能主要基于理性,而另一些可能主要基于感情。这种假设的内容是这样的,义务论的结论往往来自感情的低级方式,而后果主义的结论则不同。基于核磁共振成像的研究<sup>35</sup>和关于受到局部脑创伤的病人的研究似乎都证明了这一点。<sup>36</sup>在关于自由意志和决定论的判断中,我们也发现了类似的研究结果。显然,关于相容论(compatibilism)

的判断更容易由感情而生，而不相容论 (incompatibilist) 的判断则更容易出现在非感情的情况下。<sup>37</sup>如果说由自动感情而来的判断不如由理性而来的可靠，在接受这个假设的前提下，这些研究似乎都是在证明后果主义要优于义务论，而不相容论要优于相容论。<sup>38</sup>

正如其他学者已经说过的，道德情感主义者必然会拒斥上一段中谈及的论证。<sup>39</sup>然而我们必须谨慎地追寻其中缘由。反思性的情感主义并不主张(很多人这样误解休谟)感情必须永远高于理性，或具有更高级别的优先性；虽然他们认为理性是且应是感情的奴仆。恰恰相反，反思性情感主义者首先质疑的是这些经验性研究背后的理论预设，即将感情局限于自动不可靠的低级方式的双过程模式。反思性情感主义反对这种关于决策理论的理论预设。

其次，他们也质疑这理论背后的规范性的预设：由感情而来的道德信条必然是值得怀疑的。这并不是在说反思性的情感主义者认为我们就应该接受所有由感情而来的信条。事实上，他们认为这些信条必须经过严格的整体心理上的反思。这种反思必须考虑所有可用的经验性信息，无论是关于我们道德信条的性质还是本源的。这些信息既可能让我们接受这些信条，也可能让我们反过来拒斥它们。在情感主义的反省这项艰巨的任务开始之前，我们无法确定结果会是怎样。不过哪怕是情感主义内部也在这些问题上存在分歧——斯密提倡的是自由义务论，休谟提倡的则是原功利主义的保守后果主义。我们只能通过假想来推测，如果他们能了解当代的科学研究，他们之间的分歧会受到怎样的影响。不过我们可以确定的是，反思性情感主义不会仅凭某信念由感情而来这样的证据就拒斥义务论、相容论，或其对立面；如果他们拒斥某种理论，那只会是因为这个理论无法通过整体心理上的反思考察。

## 2. 规范性理论的情感主义方法

理解道德和政治反思的性质仅仅是规范理论中的一小部分。规范



性的政治理论家必须实践这个反思过程,并为政治群体解答他们面对的道德难题。如果情感主义关于这个反思过程的描述是正确的,那么这些政治理论家的反思工作必须是基于整个心灵的。虽然反思性的情感主义以及一些其他的理论在政治哲学里占有一席之地;但是这些理论都没能将主流的政治理论由一个缺乏感情的体系,转变为富含感情的反思性实践活动。

当然,无论是研究感情、想象力还是同情的形成,作为解剖者,剖析我们的道德情感这项活动本身并不一定得是个感情丰富的过程。比如说休谟吧,他就自认为是一个在做着无甚感情的工作的无甚感情的人,哪怕他的工作是在证明正义和其他道德概念不可能仅是理性的产物。虽然剖析这些道德情感不一定是个情感丰沛的过程,但是作为描画者去勾勒这些情感,吸引他人也走向获得反思性平衡的情感的道路则必须是个具有丰富感情的过程。沙夫茨伯里和赫尔德就是勾勒着高尚道德情感的描画者,他们的作品拥有感情的底蕴且富有诗性。休谟和斯密(后者少一点)主要侧重于为读者描述道德情感本身,沙夫茨伯里和赫尔德则主要注重于如何去改造它。这两种情感主义作品的模式都可以为今天的反思性情感主义政治理论提供启发。

休谟主张,政治理论家们应该更加注重来自社会科学的关于人类感情的经验性研究。赫尔德则主张他们同时也必须重视这些情感在文学、历史、宗教和艺术中的呈现。赫尔德的情感主义理论化过程,在核心上来说是一个人道主义活动,敛聚了人类心灵的所有能力来达成对不可逾越的差异的同情性理解。这种理解能为复杂困难的政治问题提供合适的道德洞见。赫尔德对欧洲帝国主义的谴责,还有他对文化多样性的坚持并不是来源于纯粹的逻辑论证,而是基于他对人类差异的理解。他的这种理解来自他对比较文学、世界历史、比较宗教和其他人文学科的深刻研习——这种研习不仅要求严谨的思维,更加要求个体想象力和感情上的敏感性。

在当代,哲学常常被与逻辑的应用联系起来——越有条理越好;赫尔德和沙夫茨伯里则提醒我们,还存在着另一种能够产生和构建令人信服的道德和政治论证的模式。虽然本书的目的并非用赫尔德的风格来展现出富有感情的规范性理论,但对反思性情感主义的辩护,自然就会使人道主义的、整体心灵的政治辩论模式变得更有吸引力,无论是对于政治理论家们,还是政治实践家们。

### 三 情感主义和政治实践

#### 1. 反思性情感主义与民主审议

道德和政治论证应该如依靠理性一般依靠感情和想象。这一建议很可能会遭到来自民主政治理论家和实践家们的质疑。如果我们接受理性主义关于反思性自主的理论,那么我们就理解为什么会存在这种普遍的,认为感情影响的决策是与民主自治背道而驰的理论了。<sup>40</sup>在这个理论框架下,基于理性的论证能达到自由的反思性同意;相反,求助于感情的论证则是具有操纵性的,并试图在反思性过程外赢得同意。当公民基于理性论证在某一个政策议题上达成同意的时候,这种集体自我立法的结果可以被视作每个个体自我立法的产物。这样一来,通过理性反思而同意的原则也就体现了我们的自主性。而当公民基于感情或想象去同意一项政策时,这种同意是通过他律的心理过程而来的,这个过程是处于自主的自我立法之外且与之相对立的。这样一来,基于感情的同意与其说是个人反思性自主的体现,倒不如说是基于武力或欺诈而来的同意。

在公众审议中何种演讲是被允许的? 何种是不被允许的? 在最近一些关于哈贝马斯对这个问题的研究中,我们也找到了类似于前一段所述的论点。借用J. L. 奥斯丁的话来说,哈贝马斯的一个著名论断是,在公众审议中对对方说话时,“所有参与者都有言外之意的目的,

而且只有言外的目的”，我们应避免所有“言后效果”（perlocutionary effects）。<sup>41</sup>研究哈贝马斯的学者丹妮埃拉·艾伦认为这意味着演讲者必须避免“任何激发其听众感情或者主观状态的行为。在日常交流中，这意味着避免修辞。修辞的臭名声正是因为除了理性外它还会唤起感情”。<sup>42</sup>

哈贝马斯是否真的将感情从他最钟爱的审议模式中排除出去了呢？这是一个十分复杂的问题，它的答案取决于对其理论的不同解读，在这里就不详述了。至少，哈贝马斯在晚期著作中承认“如果没有人与人之间的同情，那么任何审议都不可能得出值得普遍认同的结果”，他进一步写道，“成熟的道德判断能力取决于认知过程、感情和态度的综合”。<sup>43</sup>即便感情在公众审议中的地位得到了一定的承认，但很明显哈贝马斯的政治理论更依赖于公民的理性，而非感情和想象力。<sup>44</sup>如果说在哈贝马斯自己的晚期著作中，这一倾向不再明显了，在被他的思想所影响的研究“民主审议”的理论家那里，这一点仍然极为明显。<sup>45</sup>

178

当然，并非所有民主审议的支持者都在公共审议中侧重于纯粹理性。有一些人乐意于在政治审议中给予非理性的能力一些地位。这种地位与非理性能力在马库斯的个人政治反省中的角色类似。比如艾米·古特曼和丹尼斯·汤普森就试图论证“在政治说服中，理性和感情综合模式的合法性”。不过他们认为这样的综合模式在本质上是“非审议性的”手段，功能在于刺激对被忽略的话题的讨论。<sup>46</sup>还有些学者甚至在一定条件下允许感情进入审议过程——当这种感情诉求旨在帮助我们接受那些仅凭理性也会认可的原则之时。<sup>47</sup>

对哈贝马斯更激进的批评者们认为感情和想象应该在公共审议中得到和理性一样重要的角色。他们还认为修辞与理性论证一样重要。比如说前文提到的艾伦就拒斥哈贝马斯关于言后效果必然饱含对他人的欺骗和操纵这一论断。她通过两方面来论证修辞的重要性：对亚里士多德关于修辞的著作的分析研究；对20世纪60年代民权运动中修

辞起到的推动正义的作用的考虑。<sup>48</sup>然而,只要自主性的反思还被视作在本质上是理性的,诉诸他人感情的修辞就一定是可疑的,而诉诸他人理性的逻辑论证则免受这种怀疑。诉诸感情的公众审议会威胁公民的反思性自主——这个理性主义的恐惧是无法被类似于艾伦的论证克服的。修辞在政治运动中悠久而荣耀的历史也不足以消除这个恐惧。她的论证顶多只能证明更有效地追求社会正义,有时候我们必须在公众审议中牺牲一些不完全理性公民的个体反思性自主。如果修辞能被视为是增进而非消解公民反思性自主的,只有这样,我们才能与启蒙情感主义一样承认感情和想象也是自主反思的核心要素。近年来,修辞传统在当代政治审议中的地位正得到复兴。以上关于情感主义的反思性自主的理论为这一复兴做出了重要贡献,虽然这个贡献目前并未被大多数推崇修辞的学者完全认识到。<sup>49</sup>

不可否认,感情和想象确实是很容易受到言辞蛊惑。但是我们更应该意识到,理性也同样容易受到诡辩的操纵。就如理性主义期望真相的守护者能有足够的智慧,足以勘破反真相者的逻辑谬误;情感主义也期望善的守护者能有足够的感性和丰富言辞,来展现对手修辞的肤浅。理性主义和情感主义的论证都是可能被滥用的——这一点十分明显。自主性是对整个心灵的自我立法,因此,并不存在一方比另一方更容易被操纵。对错误的理性论证最好的回应是一个更好的理性论证,对不义的修辞最好的回答就是更精妙的修辞。这个更优越的修辞会点燃我们对遭受不义待遇之人苦痛的同情,哪怕那苦痛并不被不义的修辞所认可,甚至是由它们而来的。

## 2. 反思性情感主义、公民教育与公民

在集体公众审议过程中找到了恰当的,尊重个体反思性自主的方法后,我们必须进一步询问,公民怎样才能成为在审议中更有能力、更具反思性自主的参与者。情感主义在反思性自主和对公众审议中的自

主性的重视上都有着独特地位,同时,它在少儿成长和培养他们的反思性能力上也有着重要地位。具体来说,情感主义认为反思能力只能在对个人整体的教育中得到发展——这个整体包括了感情和想象力。<sup>50</sup>

与其他公民教育的理论家一样,情感主义也同意公民教育的第一站是家庭。正是在家庭内,儿童的感情、想象能力还有理性能力得到了第一步的发展。而且,更重要的是他们也在家庭中学会了如何同情他人。社会学家有证据表明,亲密稳定的家庭关系与同情或共情能力直接相关。<sup>51</sup>也正是因为这样,关于公民教育的情感理论必然从关于家庭的情感理论开始,之后才步入关于正规教育的情感理论。

一旦儿童进入了学校,情感主义公民教育除了重视课堂内容,也会重视教育环境带来的心理效应。增加来自不同背景的人们之间共情的最好方式就是让他们在日常生活中频繁接触,让他们之间的类似性深入人心,这一点得到了诸多经验性研究的支持。为了避免休谟所称的会消解同情心的“比较原则”,来自不同背景的学生应该被鼓励着去追求共同的目标,而不是为了稀缺资源彼此竞争。<sup>52</sup>多元而具有合作性的学生团体将对培养他们的道德情感有巨大的益处,这比任何关于公民教育或者道德教育的正规课程内容都要有效得多。

180

情感主义教育体系在课程内容上也有一定的要求。严格的人文教育是发展自主反思必要能力的重要组成部分,在这一点上情感主义与教育界最近兴起的普遍认识是一致的。反思性情感教育会带领学生经历感情过程,在这个过程中培养被玛莎·努斯鲍姆称为“叙述性想象”(narrative imagination)。<sup>53</sup>这一情感主义的独特贡献在道德和政治反思中至关重要。在人文教育中,情感主义教育的目的不仅在于培养理性能力,也在于培养同情和理解能力,这些能力在赫尔德式的对历史、文学和宗教的理解中都是至关重要的。当面对人类丰富的多样性之时,想象力可能并不完全能跨越这样的鸿沟,但赫尔德认为,经过努力,我们能对任何人有同情的理解。人文教育必然包含着培养所有学生理解

他人的能力,哪怕是面对着与自己截然不同的人,也能架起同情理解的桥梁。这样一来,学生才具备了作为一个公民,去对人与人之间的差异和分歧进行道德和政治反思的能力。情感主义的教育者既不是信息的提供者,也不是政治形态的灌输者,而是反思自我的情感过程的催化剂,让成熟的道德判断成为可能。

情感主义对反思性自主的理解衍生出了暗含在公民情感主义教育中的某些因素。近年来,自由民主政治的理论家们开始认识到他们推崇的政府在什么是杰出公民这一点上是有具体要求的:它要求自主性,和公民的反思能力。只有拥有了这样的能力,自由民主政治才是可能的。<sup>54</sup>反思性自主到底需要培养和发展怎样的心理能力呢?对这一点的理解是至关重要的,它不仅关系到我们对于自由民主理论的理解,也关系到我们对它的实践。

自主性的自由主义理想,大概是整个启蒙运动对我们最大的馈赠。启蒙时期的伟大的伦理学和政治学思想家们,却对这样的自主性需要怎样的能力各执一词;哪怕他们都同意反思性自主的根本价值。启蒙时期的主流传统将反思性自主等同于理性的权威性立法,情感主义则将权威性自我立法看作心灵整体的任务。本书的目的就在于论证后者这个常常被忽略的18世纪伦理政治思想,并且反驳它的批判者们。启蒙情感主义在启蒙理性主义外,提供了另一种有价值的理论,它将丰富我们今天的政治哲学、政治科学和政治实践。

# 注 释

## 导 言

1. 政治理论之中最著名的反思平衡性理论, 参见 John Rawls, *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971/1999, 尤其是 pp.40—46。

2. 值得注意的是这个政治性的比喻, 在前启蒙时期绕了点宗教的弯路, 在那时候上帝被视为道德准则的权威立法者。启蒙时期的反思性道德自主性更多的是对这个宗教色彩的道德立法概念的回应, 而不是直接将政治理论应用于道德哲学。对这一段历史的详述, 参见 J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1998。

3. 道德哲学的反思性的情感主义必须和同时代文学领域的伤感主义(在文学中也是 sentimentalism 这个词, 但一般中译为伤感主义。——译者注)相区分开来, 比如说那种感情充沛的 18 世纪文学著作, 诸如: Rousseau, *The New Heloise*; Laurence Sterne, *Sentimental Journey*; Henry Mackenzie, *The Man of Feeling*; 以及 J. W. Goethe, *The Sorrows of Young Werther*。在启蒙时期, 道德哲学和文学领域的情感主义之间的关系十分复杂, 而且这关系也远远超出了本书的范畴。不过我们可以简单地认为, 是文学上的伤感主义给了这个名字不好的含义, 而不是道德哲学的情感主义。我在这里使用“情感主义”这个词也是一种语言上的试图将它从这种负面意义中解救出来的努力。

4. 虽然“启蒙主义”者们都最终朝着“反思性自主”努力, 但“启蒙主义”这个专有名词是我自己独创的, 并未被用于 18 世纪。这个词有意地综合了理性主义和情感主义。不过一边来说, 情感主义者更经常谈到“反思”和人类作为“反思性”动物; 理性主义者当然就更喜欢谈到人类作为“理性”动物。但另一边来说, 却是理性主义者最经常谈到“自主性”这个词。最有意思的是, 情感主义者很明显地也将反思视为自主的, 理性主义

将自主性视为反思性的,虽然他们两边都没有用以上这些概念术语。

5. 启蒙时代情感主义的一些特征归为“英国启蒙运动”的著作,参见 Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*. New York: Vintage Books, 2004。

6. Rawls, *Political Liberalism*. Revised Paperback Edition. New York: Columbia University Press, 1993/1996, p.xl. 类似的将“启蒙运动项目”描述为本质上理性主义的著作可以在最近的各种意识形态的道德政治哲学家那里找到:从极端左翼的霍克海默、阿多诺和福柯;到中间的自由主义的罗尔斯、伯林和卡西勒;再到右翼欧克肖特、斯特劳斯和麦金泰尔。除以上外,还有举不胜举的例子。在这里我要感谢拉斯玛森为我提供他还未发表的关于现代反启蒙运动思想的文稿。

7. 关于其对18世纪哲学的讽刺,例见 Drew Westen, *The Political Brain: The Role of Emotion in Deciding the Fate of the Nation*. New York: Public Affairs, 2007; 以及 George Lakoff, *The Political Mind: Why You Can't Understand 21st-Century American Politics with an 18th-Century Brain*. New York: Viking, 2008。Cheryl Hall, *The Trouble with Passion: Political Theory Beyond the Reign of Reason*. New York: Routledge, 2005 (pp.5—6), 类似地攻击了“自由理性主义”和它的“以启蒙运动为基础的对理性的崇尚”。同时值得注意的是,休谟是批评对象而非启发者,见 Michael Walzer, *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2004 (pp.115—116)。现在对感情的政治权威地位的辩护,主要从古代,尤其是亚里士多德那里寻找启发,而非启蒙时期的情感主义,例如 Barbara Koziak, *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle and Gender*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000; Marlene K. Sokolon, *Political Emotions: Aristotle and the Symphony of Reason and Emotion*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2006。对此问题最近更加广泛的讨论,见 Rebecca Kingston and Leonard Ferry, eds., *Bringing the Passions Back In: The Emotions in Political Philosophy*. Vancouver, Canada: University of British Columbia Press, 2008。

8. 麦金泰尔的著名论证说道,如果“休谟的法则”被理解为“由非道德的前提不可能推演出道德的结论……那么休谟就是第一个打破这法则的人;休谟道德理论的发展和他关于‘实然’和‘应然’的判断并不是一回事”。Alasdair MacIntyre, “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, V. C. Campbell, ed. *Modern Studies in Philosophy: Hume*. New York: Anchor Books, 1966, pp.240—264, p.242。

9. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Edited by Barbara Herman, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, pp.98—100。罗尔斯当时自称为康德主义者,他对休谟的解读的目的不过是为了拒斥这个理论,推崇康德的理论。在我的另一作品中,我论证过也许罗尔斯在这里太过了,他的正义理论从休谟和亚当·斯密那里继承的东西一点儿也不比从康德那里少。参见 Michael L. Frazer, “John Rawls: Between Two Enlightenments.” *Political Theory*, 35: 6, December 2007, pp.756—780 (在本导言中很多对



理性主义和情感主义的讨论都是来自这一论文的)。

10. 这两种形式的反思性平衡来自Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*。对此的回应见G. A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel, and Bernard Williams. Edited by Onora O'Neill. New York: Cambridge University Press, 1996, p.55 ff。我的解读和考斯佳德的不同之处将在第一和第二章阐明。

11. Rawls, 1971/1999, p.451.

12. 同上, p.433。在启蒙情感主义中,有着强烈的元达尔文主义的意味。虽然本书的主旨并不在此,但对未来研究来说,这种元达尔文主义将是值得研究的领域,无论是从丰富现代道德哲学的角度来说,还是从更好的理解达尔文的思想来源来说(鉴于达尔文本人就是休谟作品的忠实读者)。达尔文主义的对道德情感的理解可能会为哲学家和科学家们带来极大助益。

## 第一章

1. 参见Sharon R. Krause, *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008), 她认识到了这个问题(pp.13—14),但仍然主要集中于讨论休谟。

2. Sheldon Wolin, "Hume and Conservatism", in Donald W. Livingston and James T. King eds., *Hume: A Re-Evaluation*. New York: Fordham University Press, 1976, pp.239—256, p.253.

3. 哈奇森在他后来版本的《美和美德理念的起源》中,加入了如何“在仁爱的名下包含不同的灵魂倾向”这个问题的明确讨论,参见IBV, 2.3.1, p.231。

4. 休谟可能是第一位用“emotion”(感情)来指代心理力量,而非某种物理运动的英美哲学家,参见Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. New York: Cambridge University Press, 2003。也请参见此书的附录Nicole Eustace, *Passion is the Gale: Emotion, Power and the Coming of the American Revolution*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2008, pp.481—486。另一个十分有价值的来源是牛津英文字典。

5. 在其他许多语言里,类似词汇一般都是基于“共同受苦”或者“共同感受”的感情现象的;米兰·昆德拉在《不能承受的生命之轻》中全面且优美地讨论了这类词汇。参见Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being*. Translated by Michael Henry Heim. New York: Harper Collins, 1984, pp.19—20。也参见Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press, 2001, pp.301—304; Jennifer A. Herdt, *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1997, pp.29—30。

6. “pity”(怜悯)来自拉丁语pietas。从中世纪开始这个词在保留着“piety”的原意的

## 同情的启蒙

同时,又演变出了新的词义——狭义的同情,也就是分享他人的痛苦。今天,这个词变得包含了傲慢、向下看的意味,不过在近代早期,这种意味无论在英文还是在其他罗曼斯语中都是不存在的。

7. 对这种痛苦的经典辩护,见 Jean-Jacques Rousseau, *Emile or On Education* (1762). Introduction, Translation, and Notes by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979, p.221。

8. “empathy”(共情)这个词在休谟和斯密的时代还未被创造出来。20世纪,社会心理学家才用希腊语的 *empathos* 粗略地翻译德文中的 *Einfühlung*; 今天,“共情”的意思差不多比“同情”更加宽泛。“Einfühlung”这个词可在赫尔德那里找到来源,它是这样一个概念:“感觉自己进入到”他人的视角中。关于赫尔德的讨论详见本书第六章。

9. 沙夫茨伯里为他对这个拉丁词组的非常规理解做了辩护,参见 SC, 3.1, p.65, fn. 哈奇森也解释了他的理解,见 SM, 2.1.5, p.119。

10. 新斯多葛主义在16、17世纪的复兴中,最为值得注意的是 Antoine Le Grand (见 *Man Without Passion; or, the Wise Stoick, according to the sentiments of Seneca*. Translated Anonymously. London, 1675) 和 Guillaume Du Vair (见 *Moral Philosophy of the Stoics*. Translated by T. J[ames], London, 1598)。更多关于斯多葛在16、17世纪的复兴,见 Schneewind, 1998, pp.170—175。

11. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651). Edited with Introduction and Notes by Edwin Curley. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1994, I.vi.46, p.32。

12. 例见 IBV, 2.2.8, p.111 和 SC, 2: 2, p.59。

13. 参见 IBV, 2: Introduction, p.86; ENC, 1: 1: 3, pp.24—27; SMP, 1.3, Vol. I, pp.38—52。

14. 罗尔斯试图将巴特勒的心理论证局限为一个概念上的论证,然后总结道在此理解下,这个论证虽有力却并不成功,见 John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007, pp.441—446。

15. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) 2.1.2. Edited with an Introduction by Peter H. Nidditch. New York: Oxford University Press, 1979, pp.104—105。

16. 休谟有一个与此几乎一样的论证,见 T, 3.1.2.6。

17. 参见 Marc D. Hauser, *Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Ecco, 2006。也参见 Hauser, Liane Young, and Fiery Cushman, “Reviving Rawls’s Linguistic Analogy: Operative Principles and the Causal Structure of Moral Actions”, in Walter Sinnott-Armstrong, ed. *Moral Psychology*. 3 vols. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008, vol. 2, pp.107—144。

18. Ron Mallon, “Reviving Rawls’s Linguistic Analogy Inside and Out”, Sinnott-Armstrong, ed., 2008, vol. 2, pp.145—156, p.154。也参见 Jesse J. Prinz, “Resisting the Linguistic Analogy: A Commentary on Hauser, Young and Cushman”, in *Ibid.*, vol. 2, pp.157—170; Nathan A. Fox and Melanie Killen, “Morality, Culture and the Brain: What

Changes and What Stays the Same”, in *Ibid.*, vol. 3, pp.313—316。对这些辩论的详述,见本书第七章。

19. 哈奇森对这两种“义务”的解释,见 ENC, 2.1, p.146; SMP, 2.3.6, vol. I, p.264。

20. 对这些讨论的总结,参见 Isabel Rivers, *Reason, Grace and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660—1780*. Volume 2: Shaftesbury to Hume. New York: Cambridge University Press, 2000, pp.154—237。新近的一个对沙夫茨伯里的理性主义理解,见 Stephen Darwall, *The British Moralists and the Internal “Ought” 1640—1740*. New York: Cambridge University Press, 1995, pp.176—206, pp.184—190。关于沙夫茨伯里试图同时保持理性主义和情感主义立场的论证,见 Michael B. Gill, “Shaftesbury’s Two Accounts of the Reason to be Virtuous”, *Journal of the History of Philosophy* 38: 4 (October 2000), pp.529—548。

21. Letter 13, September 17, 1739, To Francis Hutcheson, in L, I: 33.

22. 克劳斯因而认为这是休谟的情感主义的一大优点,因为我们“可以想象”这样的理论被与宗教信仰者的虔信联系起来。(Civil Passions, p.131) 不过我们没有必要去想象,因为历史上已有人这样做过,比如巴特勒和哈奇森。

23. Letter 19, January 10, 1743, To Francis Hutcheson, in L, I: 47.

24. 类似的论证,参见 Michael B. Gill, “A Philosopher in his Closet: Reflexivity and Justification in Hume’s Moral Theory”, *Canadian Journal of Philosophy*. 26: 2 (1996), 231—256。

25. Korsgaard, 1996, p.55, p.62。贝尔认为休谟的《人性论》本质上是在寻求“一个可以通过自我审核的精神活动……而不同于那些一旦对自我进行审核就会产生‘矛盾’甚至毁灭性的冲突的精神活动”(Annette C. Baier, *Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991, p.97)。

26. 哈奇森对政府如何通过社会契约组成的论述,参见 PMIC, 3.5.1—3.5.2, pp.240—241; SMP, 3.5, vol. 2, pp.225—240。

27. 更多沙夫茨伯里对将社会契约作为正义基础的反驳,见 MPR, 2: 4, pp.175—177。

28. Letter 19, January 10, 1743, To Francis Hutcheson, in L, I: 47.

29. 在《自由与憎恶》一文中,彼得·斯特劳森重新引入了“憎恶”这个感情,并界定它的对象只能为导致痛苦的道德主体。(Peter Strawson, In Gary Watson, ed., *Free Will*. New York: Oxford University Press, 1983, pp.59—80)

## 第二章

1. 比如密尔就将休谟描述为“史上最伟大的怀疑论者”,并认为休谟积极建构的哲学之意义不能与其怀疑论的哲学相媲美。参见 John Stuart Mill, “Bentham”, *London and Westminster Review*. August 1838. Reprinted in *Utilitarianism and On Liberty*. Edited with an

introduction Mary Warnock, Malden, Mass.: Blackwell, 2003, pp.52—87, p.55。较新的对密尔立场的辩护, 参见 Francis Snare, *Morals, Motivation and Convention: Hume's Influential Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 1991, p.34。

2. 例如, 大卫·米勒论证道“太注重休谟道德哲学的消极一面”会让我们将“理性应受感情统治”这种错误理论归于休谟; “这就好像若只看休谟对理性主义的攻击也会导致在认识论领域对他的误认一样”(David Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. New York: Oxford University Press, 1981, p.40)。将休谟的哲学分为积极和消极这一做法来自 Barry Stroud, *Hume*. New York: Routledge, 1977。

3. Frederick G. Whelan, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985, p.68, p.73。

4. 在现在的学者中, “休谟并非纯粹的道德怀疑论者”这种观点被广泛接受, 这要归功于以下著作: David Fate Norton, *David Hume: Common Sense Moralism, Skeptical Metaphysician*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982。更细致的读者一直都拒斥休谟在道德和形而上学领域是怀疑论者这样的观点; 在1752年1月发表于《每月评论》的 William Rose, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* 的评论中, 作者说道这个道德哲学“不包括像在他其他作品中出现的那种怀疑的因素”(引言来自 Ernest Campbell Mossner, *The Life of David Hume*. New York: Oxford University Press, 1980, p.226)。

5. 很多学者都很好奇, 在写作《人类理解研究》《道德原则研究》以及其他论文的时候, 休谟是否已经抛弃了他之前关于同情的理论。这说法并没有证据, 相反, 我们应该接受休谟自己的陈述, 他认为《人性论》在写作方式上是个失败, 而不是在内容上。 (“My Own Life”, in EMPL, p.xxv) 休谟后来的作品并不包括对同情的完全心理分析, 这可能是为了顾及非学界读者, 所以尽量避免相对复杂的问题。参见 Kate Abramson, *Hume's Peculiar Sentiments: The Evolution of Hume's Moral Philosophy*. PhD diss., Department of Philosophy, University of Chicago, 1997。关于休谟伦理学的发展, 艾布拉姆森认为休谟的立场并未经历多少变化, 只不过他认为有些问题最好在道德哲学的著作中不要谈及。

6. 这不过是休谟描述普遍原则对我们信念和情感的巨大作用中的一次。在 T, 2.1.6.8 中他第一次谈到了这些作用; 关于同情和未感受到的感情的作用见 T, 2.2.7.5。我们道德情感的普遍原则的作用在休谟的正义理论中将扮演核心角色, 这一点将在下章谈到。

7. Jean Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality* (1754). In *The Basic Political Writings*. Translated by Donald A. Cress, Introduced by Peter Gay. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1987, p.53。

8. 罗伯特·戈登最近批评休谟, 认为他不该将认知因素引入到同情中, 卢梭就没有这样做。戈登认为休谟的理论“将无法解释为什么哪怕是婴儿都能因感情的传染而感受到他人的情感”(Robert M. Gordon, “Sympathy, Simulation and the Impartial Spectator”, *Ethics* 105: 4, July 1995, pp.727—742, p.728)。

9. Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*. New York: Oxford University Press, 1972, p.6。

10. 同情这个重要的特性在《道德原则研究》中被深入讨论,虽然并未详谈这个心理现象的起源。休谟在这里写道,“我们没有必要质问研究者我们为什么有人性,或者对他人有同胞之情……可能无论如何努力,这些原则也并不能被归为更简单或普遍的原则。哪怕这是可能的,也不是现阶段的目标……”(EPM, 5.2.17, fn.19)这可能意味着休谟认为同情无法用更基本的心理原则解释,于是拒绝在《人性论》中给出一个解释。又或者,他不过是认为不必在《道德原则研究》中详谈这类问题;鉴于此书主要目的在于研究同情的后果,而不是它的根本原因。休谟认为《人性论》的失败之处在于写作方式,而不是内容,由此可见,后面这种解读是更加有道理的。

11. 20世纪常被讨论的关于“同类相近”的一项社会学的论述,参见P. F. Lazarsfeld and R. K. Merton, “Friendship as Social Process: A Substantive and Methodological Analysis”, in Morroe Berger, Theodore Abel and Charles H. Page, eds., *Freedom and Control in Modern Society*. New York: Van Nostrand, 1954。

12. “煽动性言论、狂热的党派、对小集团领袖的完全服从,这些都是同情社会性中可见却有问题的效应。”(EPM, 5.2.35)同情和小集团之间的关系为主题的研究,见Herdt, 1997。

13. Páll S.Árdal, *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966, pp.116—117.

14. Geoffrey Sayre-McCord, “Hume and the Bauhaus Theory of Ethics”, *Midwest Studies in Philosophy* 20 (1995), pp.280—298, p.485.

15. 休谟论证道,我们将自利情感和道德情感相混淆来自于一种倾向。这种倾向就是,我们会为自己的特定感情来寻找其正当性的辩护。“除了极端的邪恶之外,任何伤害或者不安都有可能激起我们的仇恨,而在感到这感情之后,我们就会为这感情寻找原因,并为其正当性辩护。”(T, 2.2.4.9)

16. 例见Mercer, 1972, p.60。

17. Rachel Cohon, “The Common Point of View in Hume's Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (1997), pp.827—850, p.831.

18. 休谟在《人性论》中两次使用了“情感的发展”(progress of the sentiments)这个短语,分别在1.3.13.17和3.2.2.25。贝尔的同名研究的主题正是这个“发展”,参见Baier, 1991。

19. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1754/1987, p.54.

20. 卢梭明确写道“理性被重塑于其他基础之上,在它进一步的发展中,它抑制了本性”(1754/1987, p.35)。因而在公民社会的政治理论中,也就是卢梭的《社会契约》中最著名的关于公民社会的政治理论的发展中,基本见不到怜悯和其他的同情感。也就是因为这个原因,虽然他在《爱弥儿》和《论不平等》中都大量谈及“怜悯”,在本书中我却并不能将卢梭看作反思性情感运动的一部分。我采用他的观点也不过是为了同其他的学者进行比较。如果我们接受卢梭关于怜悯的学说,认为它才是同情的最好阐释,那么

我们就必须否认这种情感可以作为我们道德政治确信的基础。最近有两位评论家都做了这方面的论证,见 Clifford Orwin, “Rousseau and the Discovery of Political Compassion”, in Clifford Orwin and Nathan Tarcov, eds., *The Legacy of Rousseau*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997; Richard Boyd, “Pity’s Pathologies Portrayed: Rousseau and the Limits of Democratic Compassion”, *Political Theory* 32: 4 (August 2004), pp.519—546。

21. 休谟和其他 18 世纪的思想家一样,对莎士比亚并不推崇。他坚定认为弥尔顿优于莎士比亚,关于这点,我个人倒是十分同意。

22. Geoffrey Sayre-McCord, “On Why Hume’s ‘General Point of View’ Isn’t Ideal — And Shouldn’t Be”, *Social Philosophy and Policy*, 11 (1994), pp.202—228, 尤其是 p.213。

23. Christine M. Korsgaard, “The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume’s Ethics”, *Hume Studies* 25 (1999), pp.3—41, pp.24—25.

24. 这种正义理论的背后,所需要的广泛同意是很多政治理论家都很熟悉的,无论是保守的、自由的还是其他的。对休谟保守主义政治哲学的讨论将在第三章,也就是讨论其政治哲学的时候进行。

25. Annette C. Baier, *Moral Prejudices*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, pp.61—62.

26. W.E.B. DuBois, *The Souls of Black Folk*. New York: Dodd, Mead and Company, 1903/1979, p.163.

27. 类似的一个著名的当代哲学论证就是和普遍观念相悖的,“关于知识分子该如何促进启蒙运动的乌托邦的到来这一点,休谟给出了比康德更加有用的见解,这种理想是两人都共有的”(p.128),见 Richard Rorty, “Human Rights, Rationality and Sentimentality”, in Stephen Shute and Susan Hurley, eds., *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York: Basic Books, 1993, pp.111—134。詹姆斯·布坎甚至论证道,苏格兰启蒙运动中的情感主义“在赋予无法投票的社会团体(比如女孩、已婚妇女、乡下人、非洲奴隶、家禽和野生动物)同情方面,创建了当代的政治程序”(James Buchan, *Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment: Edinburgh’s Moment of the Mind*. New York: HarperCollins, 2003, pp.302—303)。

28. 来自最近的政治理论家的,类似的对休谟的理解,参见 Russell Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*. New York: Oxford University Press, 2007。

29. Letter 13, September 17, 1739, To Francis Hutcheson, in L, Vol. I, p.32.

30. Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*. 1714/1729. With a Commentary by F. B. Kaye. 2 Vols. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1988, p.3.

31. 关于拟人原则 (anthropomorphism) 详见 NHR, 3.2。有意思的是,休谟为拟人原则提供的例子,是亚里士多德关于物体会由于 “sympathies” 相互吸引的例子。

32. Korsgaard, 1996, p.55.

33. 另一个类似的论证,见 Gill, 1996。

34. 我在这里的立场类似于 Louis E. Loeb, *Stability and Justification in Hume's Treatise*. New York: Oxford University Press, 2002。

35. 考斯佳德认识到道德情感直接的反思性,和全面的反思性平衡是相辅相成、相互加强的。她写道:“道德感认同其自身的一个原因就是道德致力于我们的幸福,而道德感认同让人幸福的任何东西。”(Korsgaard, 1996, p.65)类似的,经修正的道德情感可以成为反思性稳定心灵的一部分正是因为它能认可自身。

36. 很显然,休谟在这里的立场和当代一些认知障碍或其他的精神疾病是有关系的,这种关系的详述,参见 Loeb, 2002, pp.10—11。对此问题的心理学经典研究,参见 Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*. Evanston, Ill.: Row, Peterson, 1957。关于认知障碍的当代最新研究,参见 Eddie Harmon Jones and Judson Mills, eds., *Cognitive Dissonance: Progress in a Pivotal Theory in Social Psychology*. Washington, D.C.: American Psychological Association, 1999。

37. “古代先贤提供了道德哲学最好的模式”(EPM, App.4.11),在这个领域,“他们达到了当代所未能企及的高度”(《对话篇》,EPM, 18)。休谟这样的观点和坚持,为最近的关于休谟的研究提供了启发,这种学派主要以古代先哲对其影响的角度来研究和理解休谟的哲学。例如 Donald Siebert, *The Moral Animus of David Hume*. Newark: Delaware University Press, 1990; Marie A. Martin, “Hume on Human Excellence”, *Hume Studies* 18: 2 (1992), pp.383—400; Martin, “Hume as Classical Moralist”, *International Philosophical Quarterly* 34: 3 (1994), pp.323—334; 以及 Adam Potkay, *The Fate of Eloquence in the Age of Hume*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994。

38. 对这个论证的辩护,参见 Scott Yenor, “Humanity and Happiness: Philosophic Treatment of Happiness in a Non-Teleological World”, *Interpretation* 31:3 (2004), pp.301—324。更早的一个例子,参见 Robert J. Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985, pp.117—119。

39. Adam Potkay, *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2000, pp.63—100; Donald W. Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, pp.97—100, 138—141。

40. 休谟在这里大致上是在应和阿利安所记录的《爱比克泰德手册》的第十六节。在其被翻译为英文的“Loeb”版本中,原文如下:

当你看到有人痛哭,因为远行的孩子或者因为失去财产,务必注意他的痛苦并不来自外在,你应该时刻意识到:“并不是发生的事情让他痛苦,而是他自己对此的判断(这事并不一定让他人痛苦)。”不过别犹豫,尽情同情他吧,甚至与他一起痛哭;但注意不要错以为你是痛苦的中心。

引自 *The Discourses, Fragments and Encheiridion*. With an English translation by W. A. Oldfather, Vol. II of Epictetus in the Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928, pp.495—496。

、41. 在这一系列论文的最后, 休谟的《怀疑论者》推荐那些想要让哲学能在日常中更有作用的人去阅读“有意思的论理学家, 特别是沙夫茨伯里”(EMPL, 179)。

42. 唯一一个可能的例外是休谟笔下的柏拉图主义者, 也是与其他三篇古典哲学家论文相比, 最短且发展得最少的。更多关于休谟的四篇论文作为西塞罗式的对话这一点, 可参见 John Immerwahr, “Hume’s Essays on Happiness”, *Hume Studies* 15 (1989), pp.307—324。

### 第三章

1. Bertrand Russell, “Reply to Criticisms”, in Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of Bertrand Russell*. LaSalle, Ill.: Open Court, 1971, p.727.

2. John Stuart Mill, “Bentham”, in *Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. by J. M. Robertson, in *Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press, 1969, 10:80, p.4.

3. 关于休谟的哲学和他政治保守主义之间的关系经典解读, 参见 Wolin, 1976。自沃林之后, 关于这一点的二次文献就多不可数了。认为休谟是对现存体制持高度满意态度的保守主义者的著作, 参见以下两篇: Donald W. Livingston, *Hume’s Philosophy of Common Life*. Chicago: Chicago University Press, 1984; Snare, 1991。对休谟是完全自由主义和改良主义者的论述, 参见 John B. Stewart, *Opinion and Reform in Hume’s Political Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992。另外有两篇在这一点上更加平衡的作品, 参见 Miller, 1981; Whelan, 1985。

4. 在休谟的《道德原则研究》中讨论正义的部分, 并未明述“人造美德”和“自然美德”之间的区分, 也就是说与《人性论》比起来, 这一对概念的变化不大。在《契约的起源》(参见 EMPL, pp.479—480) 这篇论文里, 他又明确地谈到了这个区分, 尽管在此论文中已经不再使用之前的术语了。虽然休谟放弃了他最早的关于“自然美德”和“人造美德”的有些许误导性的术语, 但没理由认为他放弃了这一对概念和它们之间的区别。

5. 在混淆自然和人造美德之间的界限这一点上, 休谟和卢梭是截然对立的。对卢梭而言, 要能消灭我们的自然“怜悯”, 我们就必须去别处寻找能管理我们文明和政治生活的原则。而休谟的“同情”在他的政治哲学中, 自始至终都扮演着重要角色。

6. Annette Baier, “Hume’s Account of Social Artifice—Its Origins and Originality”, *Ethics* 98 (1988), pp.757—778, p.757.

7. John Rawls, “Two Concepts of Rules”, in *Collected Papers*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, pp.20—47, p.36. Originally



published in *Philosophical Review* 67 (1955), pp.3—32。罗尔斯在文中作为范例的两种实践是惩罚和许诺。这两者都是休谟正义理论的元素，而罗尔斯在这里故意表明自己的立场和休谟是一致的（见脚注，p.20和p.32）。有意思的是，在这篇早期论文里，罗尔斯在为功利主义辩护，也就是他后来的敌人。不过严格来说这并不前后矛盾。因为罗尔斯后期的正义理论中批判的功利主义和这里他所辩护的功利主义并非一样。

8. 参见T, 3.2.2.5—3.2.2.6。作为一个18世纪的苏格兰人，这样的家族制度的经典范例正活生生地存在于休谟的年代，就在他的北方。对于这样“非道德的家庭主义(amoral familism)”在20世纪的里程碑式的研究，参见Edward C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*. New York: Free Press, 1958。

9. 三个这样的论证，参见Páll S. Árdal, “Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume’s Treatise”, in Donald W. Livingston and James T. King, eds., *Hume: A Re-Evaluation*. New York: Fordham University Press, 1976, pp.91—108; James King, “Hume’s Classical Theory of Justice”, *Hume Studies* 7 (1981), pp.32—54; Jacqueline Taylor, “Justice and the Foundations of Social Morality in Hume’s Treatise”, *Hume Studies* 24 (1998), pp.5—30。

10. 对休谟这类误解的例子，见John Plamenatz, *Man and Society*. 2 vols. London: Longman, 1963, I.310。对普拉门纳兹的令人信服的驳斥，见Frederick G. Whelan, “Time, Revolution and Prescriptive Right in Hume’s Theory of Government”, *Utilitas* 7 (1995), pp.97—119, pp.104—105。

11. Jonathan Harrison, *Hume’s Theory of Justice*. New York: Oxford University Press, 1981, 尤其是pp.28—43。

12. 《论文集：道德，政治和文学》是了解休谟政治理论最好的地方。休谟对经济平等主义的论证，参见《论贸易》，在其中休谟写道：“无人可怀疑，这样的平等是最符合人性的。”(EMPL, p.265)

13. 在这里谈到的关于正义的任何东西都适用于与它同类的人造美德；休谟在谈到“忠诚、国家的法律、谦虚和礼貌”的时候观察道：“所有这些都是为了社会利益而设置的人造美德，它们的创造者主要重视的是自己的利益，但是我们却对遥远国度和年代的这些品格也加以认同，哪怕它们不影响到我们的利益。”鉴于“不关系到我们和我们友人的社会利益只能通过同情来令我们感到愉悦，也就是说同情正是我们对所有人造美德的尊重的来源”。(T, 3.3.1.9)

14. 例见T, 3.3.1.12, 3.2.8.7, 3.3.6.1。

15. Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. New York: Cambridge University Press, 1981, p.35.哈孔森猜测，休谟可能已经认识到了这个问题。他写道：“休谟在写《道德原则研究》的时候抛弃了‘同情’这个术语，而使用了‘同胞之情’，这样一来就‘解决’了《人性论》中的同情必须针对具体对象这个问题。”

16. Sayre-McCord, 1995, pp.492—493.

17. 值得注意的是，“理智的投机者”对正义的社会实践带来的挑战虽然值得我们考虑，但并不会对关于合作的工具理性（或不理性）问题造成困扰；后者这样的问题包括了“搭便车”和“囚徒困境”等。参见 Richard Tuck, *Free Riding*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008, 尤其是 pp.122—127。

18. 参见 David Lewis, *Convention*. Malden, Mass.: Blackwell, 1969/2002。虽然刘易斯在此作品中明确地借用了休谟的理论，但是休谟自己用“习俗”来描述正义法则时，他的用法只是想表明这些法则是习俗性的（即，人造的，但同时十分普遍的），而不是说它们是解决调节问题的答案；作者在本章中对“习俗”的使用和休谟是一致的。

19. Stroud, 1977, p.210.

20. 参见 David Gauthier, “David Hume, Contractarian”, *Philosophical Review* 88 (1979), pp.3—38。高西尔承认理智的投机者对休谟的挑战，类似于傻子对霍布斯（p.26）的挑战，他对此问题的更多讨论可见“Artificial Virtues and the Sensible Knave”, *Hume Studies* 18 (1992), pp.401—428。在对这文章的回应中，安妮特·贝尔正确地指出，休谟可以并且确实是基于他的道德情感主义而回复关于理智的投机者的问题的，这是霍布斯所不具有的；见 Annette C. Baier, “Artificial Virtues and Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier”, *Hume Studies* 18 (1992), pp.429—439。麦金泰尔也认识到，当休谟的以利益为基础的正义理论面对来自理智的投机者的挑战的时候，他的情感主义为此提供了援助。虽然和贝尔与本书作者的立场不一致，但麦金泰尔认为让情感主义来回答这个问题是不公平的；参见 MacIntyre, *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984, p.49, pp.229—230。

21. 反社会型人格和情感主义道德哲学之间的关系 的详细讨论，参见 Sinnott-Armstrong, ed., 2008, Volume 3, pp.119—296。

22. 关于最近学界对情感主义这一方面的辩护，参见 Jesse J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*. New York: Oxford University Press, 2007, pp.134—135。

23. 这里休谟似乎是在提倡“严格恪守正义法则”这一条错误信念就好像某种善意的谎言一样，永远是有用的。关于这一点的强调可参见 Marcia Baron, “Hume’s Noble Lie: An Account of his Artificial Virtues”, *Canadian Journal of Philosophy* 12 (1982), pp.539—555。

24. 参见 Sayre-McCord, 1995, pp.292—293。另一个关于休谟可以如何“避免滑向休谟”的论证来自史蒂芬·达沃尔，他将休谟的道德理论视为描述性的，而不是规范性的；参见 Stephen Darwall, “Hume and the Invention of Utilitarianism”, in M. A. Stewart and John P.Wright, eds., *Hume and Hume’s Connexions*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, pp.58—82, 尤其是 pp.73—76。克劳斯建议，也许休谟可以由“有用的”美德转向“即时的愉悦性”来辩护他自己的理论。如果我们经历了合适的社会培养，正义的行为就会将高贵和正直感同美德联系起来，因此哪怕当美德无用的时候也会给我们带来即时的愉悦。“如果反思发现正义并非如此高贵……那么我们很容易觉得正义对我们来说并没有那么闪闪发光。”（p.646）而如果正义所能带来的即时的快乐和它的有效用性一样，不能经受反

思性测试,那么这种论证就无法证明正义是一项真正的美德。

25. 参见 Korsgaard, 1996, p.87。当然,如果这种反思性休谟主义同休谟一样将公众利益看作各人的利益(逐个的)而不是所有人的利益(总和的),那么严格来说她就还不是一个正统的边沁主义功利主义者。然而她对公众利益的直接追求决定了她仍然是一个非正统的功利主义者,且上述论证也依然有效。

26. Jeremy Bentham, *A Fragment on Government*, 1776. In *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*. Edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart. London: Athlone, 1977, 1.36, p.440.

27. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*. London: Macmillan, 1874, book 4, chapters 3—5.

28. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790. Edited by J. G. A. Pocock. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1987, paragraph 139/402, p.75.

29. Whelan, 1985, p.243.

30. EPM, Editor's Intro, p.24.

31. Gauthier, 1979, pp.17—18.也参见 Alistair MacLeod, “Rule-Utilitarianism and Hume's Theory of Justice”, *Hume Studies* 7 (1981), pp.74—84, pp.79—80。

32. 当然,当我们认识到休谟的正义理论和情感主义伦理学之间的不兼容的时候,我们可以要么拒斥前者,要么拒斥后者。在本书里,我们拒斥了他的正义理论而保留了他的情感理论;与此相反,史蒂芬·达沃尔拒斥了休谟的情感主义而保留了其正义理论。达沃尔认为,哪怕当一个行为对自己或他人人都无益处的时候,休谟的理论在“要求个人遵守其接受为权威的原则”这一点上是正确的。虽然这一点和休谟的广泛的伦理学是不兼容的,但是达沃尔认为它既表达了“道德要求不应该建立在其后果的有利性上这一常识”,也证明了“个人选择一个行为可以是由于他所接受的规范性原则的要求,而不是这行为在获取自然美好中的工具性”。(Darwall, 1995, p.318, p.321)然而我认为,在不会为任何人带来“自然的美好事物”也没有可能带来“超自然”美好事物的情况下,我们没理由反思性地接受一个规范性原则。

33. John Deigh, “Empathy and Universalizability”, *Ethics* 105:4 (July 1995), pp.743—763, p.762.

34. Krause, 2004, pp.648—649.这一点在 Krause, 2008 中得到详细叙述,克劳斯在这里对休谟的情感主义做了修改。这种修改并非基于后来的启蒙情感主义者,而是基于今天的民主理论。

## 第四章

1. Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001, p.301.

2. David Hume, “Abstract of The Theory of Moral Sentiments, By Adam Smith, professor of moral philosophy in the university of Glasgow”, *Critical Review* (Published Anonymously, May 1759). Reprinted in *The Journal of the History of Philosophy* Vol. 22, No. 1 (January 1984), pp.65—79, p.74.

3. 我在这里反驳克罗普西古怪的论调, 即, “这里并没有多少政治哲学, 哪怕包括了道德立法的过程”(“Adam Smith and Political Philosophy”, in Andrew S. Skinner and Thomas Wilson, eds., *Essays on Adam Smith*. Oxford: Calrendon Press, 1975, pp.132—153, p.132. Reprinted in Cropsey, *Polity and Economy: With Further Thoughts on the Principles of Adam Smith*. South Bend, Indiana: St. Augustine’s Press, 2001, pp.119—149, p.119)。相较而言, 我是跟随着史蒂芬·达沃尔的步伐的, 他认为“斯密的独特而有趣的情感主义包含着一条思路, 将它带领到一种自由主义——‘同情的自由主义’, 我们可以这样称呼它”(Stephen Darwall, “Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith”, *Philosophy and Public Affairs* 28, 1999, pp.139—164, pp.140—141)。当然, 斯密自己并不一定完全认同将他称为“自由主义者”, 我这样做是可能受到来自历史和政治理论思想家的关于“年代错乱”的指责的。这种年代错乱的指责可参见: Donald Winch, *Adam Smith’s Politics: An Essay in Historiographic Revision* (New York: Cambridge University Press, 1978)。爱德华·哈珀姆在回应唐纳德·温奇时正确指出, 斯密的政治思想可以恰当地被“自由主义”这个词的当代意义所指称(“Liberalism, Civic Humanism, and the Case of Adam Smith”, *American Political Science Review* 78, 1984, pp.764—774)。不过, “自由”这个词在18世纪的使用, 和“自由主义”这个词在19世纪的发展, 是个逐渐的演化过程, 并不存在一个明显的分水岭。斯密自己就将他期望的社会系统称为“平等, 自由和正义的自由计划”(WN, IV.ix.3, p.664)。

4. Hannah Arendt, *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1965, p.86.

5. 同上, p.90。

6. 18世纪的法语“pitié”可能最好翻译为同情, 如“sympathy”或“compassion”, 而不是“pity”, 因为这个词在法语并没有居高而下的意味。

7. 这里, 我所论述到的将法国大革命解释为斯密的“man of system”(体制内的掌权之人), 我并无意暗示斯密他本人是想对大革命作此解释的。虽然在1789年发表的第六版的《道德情操论》中, 他加入了相关的篇章, 但它们肯定是在大革命之前写就的, 并在那之前就发给了出版社。斯密希望用“man of system”作为一个大概的社会范畴, 一个可以用于历史角色, 当代人和将来人的范畴。

8. 罗尔斯对这一点最详细的论述在《正义论》第三十节(Rawls, 1971/1999, pp.160—168), 本书第四章第一节所有括弧里的页数都是代表来自这一版《正义论》的相应页数。

9. 罗尔斯在这里试图重建功利主义的某种论证, 这个论证被不同的20世纪中叶的功利主义者们建立; 罗尔斯本人引用了C. I. 刘易斯, J. J. C. 斯马特和R. M. 黑尔。罗尔斯承认, 之前的功利主义者从未“明确地”提出这个论证, 虽然罗尔斯认为他们“暗示”过一

些这种论证。(p.164, fn)

10. 参见 T, 3.2.2, p.495。罗尔斯对休谟“正义的情境”的总结参见 Rawls, 1971/1999, p.110。

11. Rawls, 2000, p.84。斯密和休谟的审视者有何差异在这里没有解释,但是在罗尔斯发表的演讲里,斯密的道德哲学几乎完全被忽略了。

12. 罗尔斯在第20页的一个脚注和他正文的第233页都这样做了。

13. 罗尔斯对斯密的诸多基于“误解”的谴责中的四个,参见 D. D. Raphael, “The Impartial Spectator”, in Skinner and Wilson, eds., pp.83—100, pp.96—97; Charles L. Griswold, Jr., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. New York: Cambridge University Press, 1999, pp.139—140, fn.; Samuel Fleischacker, *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999, pp.306—307; Amartya Sen, *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, pp.136—136。

14. 卢梭在《论人类不平等的起源和基础》中将“pitié”(怜悯)一词作为基于与他人痛苦的分享,见 Rousseau, 1754/1987, p.54。将同情视作跨越个人主义、自我的桥梁这一观点,是具有悠久的历史,这种传统赞扬同情的某些特性,而这些特性在近代的个人主义者那里是最不受欢迎的。比如,叔本华就认为分享他人的悲痛是“principium individuationis”这堵幻墙上的裂缝,暗含着一个人在本质上和同情对象是同一个体的理解。(叔本华这一观点最简洁的版本参见 *On the Basis of Morality*. Translated by E. F. J. Payne. Providence, R. I.: Berghen Books, 1839/1995, Appendix, pp.199—214。也暗含在他最主要的著作中: *The World as Will and Representation*. Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1819/1969)

15. Arendt, 1965, p.85.

16. Rawls, 1971/1999, p.166.

17. Firth, “Ethical Absolutism and the Ideal Observer”, In *Philosophy and Phenomenological Research* 12, 1952, pp.317—345.

18. 同上, p.344。

19. 同上, p.333。对弗思与斯密的立场的比较,参见 T. D. Campbell, *Adam Smith's Science of Morals* (London: George Allen & Unwin, 1971), pp.128—134。杰弗里·赛尔—麦考德提供了休谟对普遍观点的实践性使用,和弗思的理论上的“理想的观察者”的比较,参见 Sayre-McCord, 1994, pp.202—228。

20. T. D. Campbell, “Scientific Explanation and Ethical Justification in the Moral Sentiments”, in Skinner and Wilson, eds., 1975, pp.68—83, pp.70—71。坎贝尔对这点更多的解释参见 Campbell, 1971, pp.134—145。

21. 这样的例子对斯密来说,是例外而非常态。见 Marie A. Martin, “Utility and Morality: Adam Smith's Critique of Hume”, *Hume Studies* 16 (1990), pp.107—120, p.118。

22. 后来的学者反复将斯密这个过程与弗洛伊德的超我内化的过程相对比。例如 Gilbert Harman, *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2000, p.192, p.204。

23. 巴特勒有个类似的观点, 参见 5S, Dissertation 8, p.74。当然, 坎贝尔在讨论斯密的时候有点太过了, 他说“上帝也是个功利主义者”, 在某种宇宙终极的意义上, 所以斯密也是个功利主义者。(Campbell, 1971, p.217)

24. 斯密在这里和休谟对同情的理解分道扬镳, 这一点在 18 世纪就被认识到了, 比如斯密的学生的论文: Dugald Stewart, “Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.” (1794). Edited by I. S. Ross, Included in Smith, *EPS*, 1982, pp.269—352, p.281。

25. Darwall, “Empathy, Sympathy, Care”, *Philosophical Studies* 89 (1998), pp.261—282, p.264.

26. 参见 Griswold, 1999, p.116。请注意在可能的情况下我将“审视者”用作阴性, 而“行动者”用作阳性, 以期避免任何由于人称代词引起的性别上的暗示。唯一的例外是我从我自己的人称来进行讨论的时候, 以及当我谈及斯密的引言的时候, 作为他那个时代的思想家, 斯密当然是习惯用阳性代词来指称所有的人物的(审视者, 行动者等)。(译者尽量用了不特指男女的中性代词如“其”“他们”等, 不过由于中文语言习惯, 在指代人物的时候一般还是使用了“他”而不是“她”来作为审视者的人称代词。在这里请读者注意, 这并没有性别上的暗示。也就是说, 审视者可以是男性也可以是女性, 行动者亦然。我们不应像一些古代思想家一样, 将公平的审视者想象为一定是一个男性的角色。——译者注)

27. 一些人错误地将斯密的同情和卢梭的怜悯相对等(例如 Cropsey, 2001, p.125), 对这种立场的驳斥, 参见 Dennis C. Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*. University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 2008, pp.62—63。

28. 保德尔提供了另一种对休谟的解释, 当我们同情他人的痛苦时, 我们自己能感到一种舒适, 这种解释在休谟自己的著作中并没有根据。保德尔写道, 对悲伤的同情可能让悲伤“变得更能忍受了, 哪怕这感情本身并未减弱。我们可以从对生理上的疼痛的同情得出另一个类似的论点: 遭受类似痛苦的人可以给对方相互的支持, 而让痛苦变得更能忍受。医生可能可以通过注射来减轻病痛。但是减轻和让痛苦更能忍受是两码事, 就如减轻一个人的悲痛和让悲痛变得更能忍受也是两码事”(Páll S. Árdal, 1966, p.55)。由经验而言, 他人同情我们的悲痛时, 不仅让悲痛变得更容易忍受, 甚至也减轻了悲痛——有时候这种同情还大幅度减轻了我们的悲痛乃至我们都不怎么觉得悲伤了。成功地安慰一个友人包括着减轻和消灭其痛苦, 而不仅仅是让他的痛苦变得容易忍受。

29. Harman, 2000, pp.188—189.

30. Darwall, 1998, pp.267—269. 这个判断的元素, 在纯粹机械地将同情看作感情传染的理论里当然是缺失的。克罗普西在坚持认为斯密的同情理论能被卢梭的感情影响模式解释后, 他声称找到了斯密体系的“不一致性”。他问:“如果每个人的精神都被动地回应

其他人的行为,那么它如何将自己与被判断对象孤立开,而去认可或不认可这些对象?”(Cropsey, 2000, p.19)对这个问题的答案当然是,卢梭的同情模式其实并不适用于斯密。

31. 考虑一下当我们说,我们“同情”某个学派的思想的时候,或者我们觉得某个人,或某个虚构角色是具有同情心的时候,我们在说什么。

32. 参见 Haakonssen, 1981, p.51, 我沿袭了他的思路。

33. 值得注意的是,斯密的关于想象性地改变情境,并不仅仅包括将自己投射进行动者的环境——将自己放入他人所处的情况。这种投射,是将自己完全地投射进行动者这个人的。(参见 TMS, VII.iii.1.4, p.317)这个有趣之处,我会在第六章详谈。它会阐明赫尔德是如何将斯密的理论发展为更加完备的理论,从而更好地解释一个人如何同情与其十分不同的人。

34. 达沃尔认为我们今天的“sympathy”一词不能用来描述斯密所描述的现象——这个观点是错误的。因为这里的感情仍然是“从你的视角,而不是从我的视角来体会你的”,达沃尔论证道,基于斯密的论述,“我们有共情没同情”(Darwall, 1998, p.269)。然而,达沃尔这里没有将斯密关于同情的多阶段定义看到底,第一、第二阶段可能达不到达沃尔对同情的定义,但是整个完成的过程是可以达到的。

35. 见斯密添加的 *Theory* (TMS, I.iii.1.9, fn., p.46) 第二版的脚注,这显然是在回应休谟。

36. Robert M. Gordon, “Sympathy, Simulation and the Impartial Spectator”, *Ethics* 105:4 (July 1995), pp.727—742, pp.740—774; Griswold, 1999, p.88.

37. 虽然憎恶并不是休谟正义理论的核心概念,但他也多次谈及这个概念。休谟写道,当我们同情他人的时候,“他们所遭受的欺诈、残忍或暴政的遭遇让我们的胸中充满最鲜活的憎恶,对造成这些恶行之人的憎恶”(EPM, 5.2.27)。关于憎恶在休谟哲学中有限的分析可参见 Annette Baier, “Hume on Resentment”, *Hume Studies*. 6:2 (1980), pp.133—149。

38. 斯密也谈到了即时的、非反思性的憎恶,我们能对拟人化的物体或动物产生这种感情。但是这些并不是感情“完整和完美”的对象,我们对踢到了石头或者抓伤我们的猫的憎恶,一经反思,立即就会消失,尤其是在这种伤害并不大的时候。(TMS, II.iii.1.1—4, pp.94—95)

39. 斯密写道:“当残忍的谋杀犯被送上绞架时,也许我们对他的不幸有点同情,但他如果对控告者或裁决者心怀憎恶,我们对这种憎恶是没有同胞之情的。”(TMS, II.i.3.3, p.73)这当然不是完全准确的,如果我们认为死刑对杀人犯来说量刑太重,我们也许就会对杀人犯有同胞之情。当然,在斯密的时代,很少人这样认为,而现代,越来越多的人正如此认为。不过我们只需把“送上绞架”换成“送进监狱”,斯密的论点就依然成立了。

40. 严格来说,在受害者由于种种原因无法感受到憎恶之情的时候,这个过程是不可能的;但这些不能感受到憎恶之情的受害者往往是最应该感受它的(被谋杀者、受虐待的儿童、在资本主义霸权下有虚伪意识的无产阶级反动派等)。这种情况下就无法判断受

害者的感情是否恰当；但假设他们有能力感到憎恶，我们有足够理由认为这样的感情是恰当的。

41. 斯密在这里强调“在大多数情况下”。我们很容易想象在一些“忽略”或者“失误”的情况下，这样的行为可能会损害到他人，以至于或多或少地激发他人的憎恶。

42. 当斯密所讨论的题目在LJA和LJB中都能找到的时候，我更倾向于引用LJA（《1762—1763年的记录》）而不是LJB（《1766年的记录》）。虽然LJA未完成，也未发表，但是相较于LJB，它在许多问题的论述上更加详尽。

43. 参见LJA, i.12, p.8。在这个意义上，自然权利和机会权利之间的区分在现代自然法律理论中，是老生常谈了。哈奇森对这个区分的论述，参见2.5.1, Vol. I, p.293。更多关于斯密的这个区分，参见Neil MacCormick, “Adam Smith on Law”, *Valpraiso University Law Review* 15 (1981), pp.243—263。

44. LJA, i.24—25, p.13.

45. 因此我们不应该对《国富论》中的这一点考虑过多。“由个人劳动所得的所有物，是任何所有物之源头根基，所以也是最神圣不可侵犯的。”（WN, I.x.c.12, p.138）劳动在个体最初获得所有物的过程中当然是至关重要的，但是在斯密那里，审视者对个人劳动产物被掠夺的憎恶产生的同情，才是财产所有权最终的道德基础。这和洛克主义的将个人劳动混入个人所有物这个过程作为基础大有不同。

46. 虽然斯密的同情论证中并没有谈到契约论，但是他有另一些对由契约而生的权利的同情论证。斯密认为，当一个契约被同意的时候，“被许诺者对于他应得什么的期望是合理的，公正的审视者也会同意如此”（LJA, ii.45, p.87）。

47. “虽然权威是可能被推翻的，但是这样做并没有什么权威性……这也不能上升为正当化抵抗已存在政府的理由。任何法律、判决都不能拥有这样的权威性，或有任何这样的先例可供我们参考。”（LJA, v.138, p.325）

48. 斯密所讨论的对整个人类的“扩大”了的同情大概是最接近哈奇森的“普遍仁爱”，以及休谟的对公众利益的同情。鉴于他的同情理论，斯密应该将他的同情限制于犯罪的受害者，因为在这里，我们对个体的同情足够让我们记得“对犯罪者的同情就是对无辜之人的残忍”。对所有人公众利益的考虑可以侧重和加强这种对个体的同情，而不是对总量的考虑。

49. 斯密在此处讨论了这个例子，LJA, ii.91, pp.104—105; LJB, 182, p.475。

50. 手稿片段和附注一起发表在Glasgow edition of TMS, Appendix II, pp.383—402。

51. Raphael, 1972—1973, p.97.

52. 同上, p.95。

## 第五章

1. 康德以前的学生马库斯·赫兹在1771年告诉康德，他从他们共同的朋友大卫·弗



兰德那得知,斯密是康德最钟爱的思想家。(引文见 Ian Simpson Ross, *The Life of Adam Smith*. New York: Oxford University Press, 1995, p.193) 康德不识英文,但是斯密的《道德情操论》在1770年就被克里斯安·劳滕伯格翻译成了德语。康德阅读了休谟著作的德文译本。休谟除了《人性论》以外的大多著作都被翻译并收录在1754年到1756年间出版的四卷本德文版中(*Vermischte Schriften*)。在1760年之前,沙夫茨伯里和哈奇森的大多作品也都有了德文翻译,而且它们很多在康德的藏书中就能找到。关于这些译本的详情请参见后书的编者附录: Kant, *Theoretical Philosophy, 1755—1770*. Translated and edited by David Walford and Ralf Meerbote. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992, pp.447—448。关于康德对英国道德情感主义的热情的的大量历史证据,参见 Manfred Kuehn, *Kant: A Biography*. New York: Cambridge University Press, 2001。就如库恩重述的那样,康德最要好的朋友是乔瑟夫·格林,这个住在柯尼斯堡的英国商人和康德一样对英国哲学有着浓厚兴趣。康德虽然不识英文,但通过格林、哈曼、克劳斯和赫尔德这些懂英文的朋友,康德可能有阅读这些文献的途径。比如说,哈曼就曾拥有一本英文版的休谟的《人性论》,并且将它借给过格林。(Kuehn, 2001, p.265)

2. 关于学界对康德研究的这一转移,参见 Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. New York: Cambridge University Press, 1997, p.4。也参见 Robert B. Louden, *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press, 2000; Susan Meld Shell, *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation and Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1996。早些时候对康德的误解可能是源于之前的英美学界不能阅读德语,这一点由马西娅·巴伦于其著作中提出,《道德形而上学》(*The Metaphysics of Morals*)直到1964年才被翻译成英文(参见 Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995, p.63)。

3. 鉴于康德使用的一些德文词汇和英文词汇中关于同情、共情、怜悯、通情、同胞之情等的意义并不完全一致,所以我一般都在我所用词汇后的括弧里写出了德文原词。

4. 参见 Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1999, pp.17—49; Paul Guyer, *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*. New York: Cambridge University Press, 1993, pp.335—393; Baron, 1995, pp.146—187。认为康德在试图排除我们的爱和同情这种误解可追溯到康德同时代的席勒的讽刺作品:

《良心的谴责》(*Scruples of Conscience*): 我想要对我的朋友好,然而不幸的是,我想这样做来自倾向,我常常因我不够道德而困扰。

《决定》(*Decision*): 除此以外别无他法! 你必须鄙视他们,憎恶他们,这是义务所在。(Schiller, *Xenien, The Philosophers*, 由伍德翻译,参见 Wood, 1999, p.28)

5. Sherman, 1997, pp.127—128.

6. 关于这种特殊的感情的详细描述, 参见 Guyer, 1993, pp.356—361; 他还写到了康德自己在讲座中对这问题的讨论 (LE, 27:498)。显而易见的是, 康德自己在煽动学生的这种感情上是十分熟练的; 可参见 R. B. 雅赫曼的报告, 引用并翻译自 Paul Arthur Schlipp, *Kant's Pre-Critical Ethics*. Second Edition. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1938/1960, p.6。

7. 相较于今天的用法, 康德对“审美”这个词的应用是更加广泛的; 它可以指称任何感情, 而不仅仅是关于美和崇高的感情。

8. 参见 Nancy Sherman, “The Place of Emotions in Kantian Morality”. In Owen Flanagan and Amelie Oksenberg Rorty, eds., *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990, pp.149—170, pp.158—159。严格来说, 谢尔曼的分析适用于更普遍意义上的感情; 在这里我所引用的她的论证都是特别适用于同情的。

9. Wood, 1999, p.36. 其他关于康德的“感知性论断”的论述, 参见 Guyer, 1993, pp.388—390, Baron, 1995, pp.220—221; Christine M. Korsgaard, “From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action”. In Stephen Engstrom and Jennifer Whiting, eds., *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. New York: Cambridge University Press, 1996, pp.203—236, p.221。

10. 值得注意的是, 因为这一节, 康德获得了一个出人意料的辩护者——尼采。就如卡特怀特观察到的那样 (Cartwright, “Kant, Schopenhauer and Nietzsche on the Morality of Pity”. *Journal of the History of Ideas* 45 [1984], pp.83—98, p.84), 尼采在 19 世纪 80 年代的笔记中直接引用了这一章节 (后来被在《权力意志》中引用), 他在这里过于简单的总结了康德对同情的反对。尼采写道:

同情是柔软的感情, 是道德的寄生虫: “世上没可能存在要增加这种疾病的义务。” 如果一个人做善事仅因为同情, 那么这个人做善事是为了自己, 而不是他人。同情不依赖于道德律令而依赖于冲动; 这是病态的。他人的痛苦影响我们; 同情是一种感染。(Nietzsche, *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner, 1906/1930. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale as *The Will to Power*. New York: Vintage, 1968, section 368, p.251)

11. 这样的尝试, 参见 Susan Mendus, “The Practical and the Pathological”, *The Journal of Value Inquiry* 19 (1985), pp.235—243, p.241。然而马西娅·巴伦放弃了这种尝试, 认为康德在这一点上就是弄错了, 也因为此, 巴伦在她的书 (*Kantian Ethics Almost Without Apology*, 1995, p.9, p.221) 中觉得有必要为康德的这一错误道歉。

12. J. B. Schneewind, “Autonomy, Obligation and Virtue: An Overview of Kant's Moral

Philosophy". In Paul Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992, pp.309—341, p.311. 类似观点参见 Wood, p.8。然而值得注意的是, 康德对以同情之情作为社会根基的反对, 既来自它自由人性的一面, 也来自它会带来的不平等。比如康德认为贝卡利亚在反对死刑这一点上, “被同情之情影响过甚了”。(MM, 6:335)

13. 有趣的是, 尼采对同情的反对是关于不平等性的, 施尼文德和伍德对同情的反对则恰恰是关于平等性的, 参见 Cartwright, 1984, pp.89—90。

14. 这个区分的不同版本出现于《人类学》(APV, 7:251—54), 《道德形而上学》(MM, 6:407—409), 《判断力批判》(CJ, 5:272, fn), 柯林斯保存的讲座笔记(LE, 27:368), 以及《论哲学家的身体医学》(PMB, 15:940)。

15. 我将“Mitleidenschaft”翻译为“被感染”既是为了表达康德认为这种感情是一种冲动; 也是为了反映普通德语中这个词的用法, 比如说在德文中, 我们说金属可以被锈“感染”(durch Rost in Mitleidenschaft gezogen)。

16. 更多康德对修辞的批判, 参见 Garsten, 2006, pp.87—88。

17. David E. Cartwright, “Kant’s View of the Moral Significance of Kindhearted Emotions and the Moral Insignificance of Kant’s View”. *The Journal of Value Inquiry* 21 [1987], pp.291—304, 1987, p.296.

18. Nussbaum, 2001, p.381.

19. 鉴于热情中最主要的一种就是与异性的交配, 所以将“Menschen”(德语: 人, 人类)翻译为“men”(英语: 人, 男人)在这里不仅是带有性别歧视意味的, 也是和康德本意相悖的。(不过中文翻译“人”并无特定性别指称, 所以在中文译本中是不存在本书作者所担心的将“人”局限理解为男性而暗含性别歧视这一问题的。——译者注)

20. 参见玛丽·格雷格在后书中所写的附注: Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by Mary J. Gregor. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, translator’s note, 7:266, p.133。

21. 大部分20世纪前半叶的康德学者都同意康德在18世纪60年代前期是个道德情感主义者。施利普挑战过这种普遍认识, 但这主要基于对情感主义的不充分认知。他认为1764年的康德坚持“理性和感情的元素在道德生活中都是必要的”(Arthur Paul Schlipp, 1938/1960, p.61)。施利普所说的康德的立场正是我在前几章所论证的, 休谟和斯密对于反思性情感主义的认知。

22. 早在18世纪60年代中期, 康德可能就开始偷偷地转变他在伦理学上的立场了。康德在关于他自己的《对美和崇高的感情之观察》一书的, 大约于1765年写下的笔记里, 已经可以看到批判时期伦理学的端倪。这些笔记被翻译出版于 *Notes and Fragments*. Edited by Paul Guyer. Translated by Curtis Bowman, Paul Guyer, and Frederick Rasucher, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. New York: Cambridge University Press, 2005, pp.1—24。尤其请参见关于同情之情的笔记, 在第8、第13和第16页。评论

请参见 Schneewind, 1998, pp.486—507; Shell, 1996, pp.81—105; 以及 Shell, *Kant and the Limits of Autonomy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009, pp.39—84。

23. 值得注意的是“Sentiment”并不是一个德语词汇,康德并未翻译这个由英国情感主义而来的词汇。

24. 例 见 Philip Fisher, *The Vehement Passions*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002, pp.235—236; 以及 Cartwright, 1987, p.297。

25. 对康德后期自我概念的驳斥,参见 Simon Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2000, pp.250—256。

26. 扎米托猜测认为年过四十郁郁寡欢,又在求偶上遭遇失败让康德在1765年左右经历了一场转变,否定了情感因素在心理中的地位,让他将真正的自我局限为哲学上的理性。参见 John H. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002, pp.83—135, pp.131—135。康德的传记作者库恩也同意康德在四十岁左右经历了某种“重生”(Kuehn, 2001, p.148),虽然他认为其原因是康德好友的死亡,而不是在求偶上的挫折。

## 第六章

1. 在将赫尔德看作自由主义者这一点上,近代的评论家们是达成共识的,参见 F. M. Barnard, *Herder on Nationality, Humanity and History*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2003, p.15; Michael N. Forster, “Introduction”, in *Herder: Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press, 2002, p.xxxi。

2. 这种自由民族主义在政治理论领域正经历复兴,赫尔德被视为这复兴的鼻祖。例见: Yael Tamir, *Liberal Nationalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993, p.14, p.79。

3. 伯林将赫尔德描述为一个多元主义者,见“Alleged Relativism in Eighteenth-Century Thought”, in *The Crooked Timber of Humanity*. Edited by Henry Hardy. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990, pp.70—90, 尤其是 pp.79—80; 另外参见 *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Incorporating *Vico and Herder* (1960); *The Magus of the North* (1993). Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000, p.198, fn.

4. Thomas Reid, “A Sketch of Dr. Smith's Theory of Morals”, edited by J. C. Stewart-Robertson; David Fate Norton in *On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith*. Edited and introduced by John Reeder. Bristol: Thoemmes Press, 1997, pp.69—88, 81.

5. Letter 16, March 16, 1740, To Francis Hutcheson, in L, vol. 1, p.40.

6. 例见 Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*. Translated by J. E. Anderson with a foreword by Sir Isaiah Berlin. London: Routledge and Kegan Paul, 1972, p.160; 以及 R. G. Collingwood, *The Idea of History*. New York: Oxford University

Press, 1956, p.83。

7. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988, p.293.

8. Frederick Watkins, *Hume's Theory of Politics*. Edinburgh: Nelson, 1951, p.xv.

9. 休谟对种族最不受欢迎的言论, 见 EMPL, "Of National Characters", p.208, fn.

10. 休谟在《对话篇》中处理相互矛盾的道德世界观的更多分析, 参见 Kate Abramson, "Hume on Cultural Conflicts of Values", *Philosophical Studies* 94 (1999), pp.173—187。

11. 不过幸运的是, 族长觉得这个夺取项链的人也有问题, 虽然他并没有违反所有人的所有权, 但是他的行为是贪婪的。这并不是一个有关正义的问题, 所以虽然人们不能强迫夺取者将项链物归原主, 但夺取者也因此背上了坏名声。斯密这个例子的来源是 1744 年 P. F. X. 德沙勒瓦的法国游记, 见 LJA, i.48, p.21。

12. 关于斯密将同样的道德原则应用于不同的文化, 并且侧重于这样理解道德判断的方法可以作为反对帝国主义的理由的论述, 参见 Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005, chapter 2, pp.25—58。

13. Theodore Jouffroy, *Introduction to Ethics, Including a Critical Survey of Moral Systems* (1840). Translated from the French by William H. Channing and excerpted in *On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith*. Edited and Introduced by John Reeder. Bristol: Thoemmes, 1997, pp.167—216.

14. "Besonnenheit" 是一个很难翻译的词汇。有时候赫尔德将其等同于 "reflection" (Reflexion, 反思), 但又强调它和 "consciousness" (Besinnung, 意识) 的分别。就如福斯特所言, "对赫尔德来说, Besonnenheit 是 Besinnung 的前提, 反之则不必然", 然而在一般的德语中, "Besinnung 应该是 Besonnenheit 的必要条件" (Forster, p.82, fn)。福斯特选择用 "awareness" 来翻译 Besonnenheit, 而将 Besinnung 翻译为 "taking-awareness"; 我希望我自己对这两个概念的翻译 "reflective awareness" (反思性意识) 和 "consciousness" (意识) 在表达了赫尔德原意的同时也在英语中更加有可读性。另外, F. M. 巴纳德建议用 "the power of thinking" (思考的能力) 来翻译 Besonnenheit; 参见 F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*. New York: Oxford University Press, 1965, pp.42—43。

15. Charles Taylor, "The Importance of Herder", in *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, p.89.

16. 毛里齐奥·维罗利好像就陷入此困惑, 将赫尔德理解为一个 "种族同一性" 的辩护者 (Maurizio Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. New York: Oxford University Press, 1995, p.120)。对赫尔德这一点的正确的理解, 参见 Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003, p.222。

17. 康德的一些支持生物种族主义的观点中,有一篇明确地提到了休谟的《论民族品格》,参见OBS, 2:253, pp.110—111。更多关于这一点的讨论,参见Muthu, 2003, pp.182—186。

18. 雷蒙德观察到赫尔德“在大体上并不接受康德创造各式专有名词的嗜好……哪怕在关于不同民族的生活方式这一点上保持多元主义,赫尔德对‘Kultur’这个词的使用依然是继承了康德和启蒙运动的其他思想家的用法的:它代表了人的能力的大致水准。就如有人注意到,赫尔德从未使用过‘Kultur’的复数形式”。(Raymond Geuss, “Kultur, Bildung, Geist”, in *Morality, Culture and History: Essays on German Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1999, pp.29—50, p.34)确实,“Kultur”这个词在19世纪70年代以前并不曾有复数的使用方法,至少这样的做法并不广泛。(出处同上, pp.35—37)

19. 伯林在这个问题上简短而言辞优美的陈述,参见Berlin, “The Pursuit of the Ideal”, 1990, p.1—19。

20. 比如说安东尼·派格登就认为“赫尔德关于不能通约性的观点让人类这个概念都变得在文化上无意义了,更不要说不可达到”。参见Anthony Pagden, *European Encounters with the New World*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993, p.180。关于派格登这一对赫尔德理解的驳斥,可参见Muthu, 2003, pp.232—233。

21. Meinecke, 1972, p.297; Berlin, 2000, p.197.

22. 对“Verstehen”这个概念的经典理解,可参见Max Weber, *Economy and Society*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1922/1978, pp.8—9。

23. 摩西·门德尔松在1780年6月写给赫尔德的信件,参见H. Düntzer and F. G. v. Herder, *Aus Herders Nachlass*. Frankfurt am Main: Meidinger, 1856, 2:216. Quoted and translated in Barnard, 1988, p.259。

24. Robert T. Clark, *Herder: His Life and Thought*. Berkeley: University of California Press, 1955, p.193.

25. 类似的将赫尔德看作一个相对主义者的观点,参见Clark, 1955, p.320; Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, pp.142—143; Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1948, p.172。对这种观点的驳斥,可参见Berlin, 1990, p.76; Barnard, 2003, p.103。

26. 类似论证的更近期的版本,参见Blackburn, 2000, pp.283—284。

27. Berlin, 1990, p.79.

28. A. Gillies, *Herder*. Oxford: Basil Blackwell, 1945, p.92.

29. Barnard, 1965, p.88, p.92.

30. Muthu, 2003, p.243.

31. Rawls, *Political Liberalism*. Revised Paperback Edition. New York: Columbia University Press, 1993/1996, 尤其是pp.51。

## 第七章

1. Mark H. Davis, *Empathy: A Social Psychological Approach*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1996, pp.3—4; Lauren Wispe, *The Psychology of Sympathy*. New York: Plenum Press, 1991, pp.1—17; C. Daniel Batson, *The Altruism Question: Towards a Social Psychological Answer*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1991, pp.29—32; Martin L. Hoffman, *Empathy Moral Development: Implications for Caring and Justice*. New York: Cambridge University Press, 2000, pp.2—3, pp.245—246.

2. 对这项研究的总结,见 Davis, 1996, pp.116—118; Hoffman, 2000, pp.206—209。

3. Davis, 1996, p.112.

4. 对“共情—利他假设”(empathy-altruism hypothesis)的辩护,见 Batson, 1991。

5. 关于镜像神经元的研究总结,参见 Marco Iacoboni, *Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008。

6. 双模式心理研究的广泛讨论,参见 Shelly Chaiken and Yaacov Trope, *Dual-Process Theories in Social Psychology*. New York: Guilford, 1999。

7. Hoffman, 2000, pp.36—62.

8. Lawrence Kohlberg, *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. Vol. 2 of *Essays on Moral Development*. San Francisco: Harper and Row, 1984, p.176.

9. 在我的教学中,我常常和学生玩这个游戏,不过后来我发现贝尔也在她的伦理学课上将这项任务布置为学生的期末考试试题。贝尔和她的学生,还有我都一致同意将休谟划分为第三阶段。(Annette C. Baier, *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995)

10. Kohlberg, 1984, pp.174—175. 科尔伯格承认斯密“为道德心理学的第三阶段因素提供了绝妙的阐述”,虽然他拒绝将斯密划归第三阶段。(Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. Vol. 1 of *Essays on Moral Development*. San Francisco: Harper and Row, 1981, p.150)

11. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982/1993.

12. Baier, 1995, chapter 4; Nel Noddings, *Caring: A Feminist Approach to Ethics and Moral Education*. Berkley: University of California Press, 1984, p.79; Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge, 1993, p.20.

13. Gilligan, 1982/1993, p.2.

14. 苏珊·M. 奥金总结了20世纪80年代在这个问题上的许多研究,她总结道:“关于女人和男人在思考道德问题上的差异(至少目前)并不明显;到底这差异的原因是什么也不甚明朗。”(Susan Moller Okin, *Justice Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989, p.15) 其余的一些质疑吉利根的经验性研究的总结,参见Tronto, 1993, pp.82—85。

15. Hoffman, 2001, pp.250—270.

16. 对这些文本的总结和综合的建议,见Steven L. Blader and Tom R. Tyler, “Justice and Empathy: What Motivates People to Help Others?” In Michael Ross and Dales T. Miller, eds., *The Justice Motive in Everyday Life*. New York: Cambridge University Press, 2002, pp.226—250。

17. 双过程认知模式的低级方式的第一个重要研究,见R.B. Zajonc, “Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences”, *American Psychologist* 35 (1980), pp.151—175。关于无意识启发性研究的经典论文集,参见Daniel Kahneman, Paul Slovic, Amos Tversky, eds., *Judgement Under Uncertainty: Heuristics and Biases*. New York: Cambridge University Press, 1982。更近一些广泛研究,见Thomas Gilovich, Dale Griffin, Daniel Kahneman, eds., *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2002。后一卷中,尤其可参考Paul Slovic, Melissa Finucane, Ellen Peters, Donald G. MacGregor, “The Affect Heuristic”, pp.397—420。

18. Jonathan Haidt, “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review* 108, 2001, pp.814—834. 另外请参见Haidt and Fredrik Bjorklund, “Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology”, in Sinnott-Armstrong, ed., 2008, pp.181—218。

19. 参见Hauser, 2006; 另见Hauser, Young, Cushman, 2008。同时,本书第一章的类似批判也可以对哈奇森和豪泽适用。

20. 海特他们认识到在有意识的道德反思发生时,它可能不是“那种哲学家尊重的逻辑冰冷的思维”,而是“感情扮演了重要角色的权衡不同可能的过程”。(Haidt and Bjorklund, 2008, p.201) 他们虽然没有进一步在这方面做研究,但是他们提到了安东尼奥·达马西奥的神经科学研究,并将其作为感情在理性思维中占据重要角色的研究模式的范例。参见Antonio R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1994。

21. Davis, 1996, p.102.

22. George E. Marcus, W. Russell Neuman, Michael Mackuen, *Affective Intelligence and Political Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. 另外请参见George E. Marcus, *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2002。对情感智能理论的重要应用,参见Ted Brader, *Campaigning for Hearts and Minds: How Emotional Appeals in Political Ads Work*. Chicago: University of Chicago Press, 2006。对情感智能理论应用及其回应的广泛讨论论文集,



参见 W. Russell Neuman, George E. Marcus, Ann N. Crigler, Michael MacKuen, eds., *The Affect Effect: Dynamics of Emotion in Political Thinking and Behavior*. Chicago: University of Chicago Press, 2007。

23. Marcus, et. al., 2000, p.129. 另一个由休谟主义角度对马库斯的批评, 参见 Krause, 2008, pp.55—56。

24. 这种意见确实是普遍的, 证据参见 Brader, 2006, pp.38—39。这种看法似乎是隐藏在“自由家长主义”背后的。也就是说, 试图利用精英们理性有意识的思想来引导大众自动的、情绪的和启发式的决策过程。参见 Richard H. Thaler and Cass R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*. Updated edition. New York: Penguin, 2009; Sunstein, *Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle*. New York: Cambridge University Press, 2005。

25. Brader, 2006, 尤其是 pp.96—103, pp.140—143。

26. 对此研究的讨论和总结, 参见 Darren Schreiber, “Political Cognition as Social Cognition: Are We All Political Sophisticates?” in Neuman et. al., eds., 2007, pp.48—70。

27. Brader, 2006, pp.142—143。

28. 对施赖伯这样解释这项发现的一个批评大概是这样的, 政治老手虽然并没有表现出“无心的对反射性的依赖”, 但他们“处理信息的方式, 更依赖于与自我相关的评判而不是抽象的联系”。参见 Michael L. Spezio and Ralph Adolphs, “Emotional Processing and Political Judgment: Toward Integrating Political Psychology and Decision Neuroscience”, in Neuman et. al., eds., 2007, pp.71—95. p.78。

29. G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903). Edited with an introduction by Thomas Baldwin. New York: Cambridge University Press, 1993。

30. 对感情主义的元伦理学的经典陈述, 参见 Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936). New York: Dover, 1952, Ch. 6 (pp.102—119); Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1944/1960。关于启蒙情感主义的分析型元伦理学研究一直延续到今天, 而且这一研究所达到的概念上的成熟性是史蒂文森和艾耶尔所无法预见的。也许其中最杰出的研究是 Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990。

31. 参见 Kwame Anthony Appiah, *Experiments in Ethics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008, 尤其是 pp.5—28。实验哲学的宣言, 以及一些最近的论文, 参见 Joshua Knobe and Shaun Nichols, eds., *Experimental Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2008。

32. 例见 Blackburn, 2000; Michael Slote, *Morals from Motives*. New York: Oxford University Press, 2001; Shaun Nichols, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. New York: Oxford University Press, 2004; Slote, *The Ethics of Care*

*and Empathy*. New York: Routledge, 2007; 以及 Prinz, 2007。

33. 相对比较新的,为一般读者所写的一本关于情感主义正义理论的书,参见 Robert C. Solomon, *A Passion for Justice: Emotion and the Origins of the Social Contract*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995。

34. Walter Sinnott-Armstrong, “Framing Moral Intuitions”, in Sinnott-Armstrong, ed., 2008, Volume 2, pp.47—76, pp.50—51. 类似的观点,参见 Joshua D. Greene, “The Secret Joke of Kant’s Soul”, in Ibid, Volume 3, pp.35—80, p.67; Greene, “From Neural ‘Is’ to Moral ‘Ought’ : What are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?” *Nature Reviews Neuroscience* 4 (2003), pp.848—850。值得注意的是,现在的情感主义者常常在面对描述性道德心理学的时候,带上的是休谟主义的面具。而当问题变成了这种描述性心理学对道德的规范权威性论证时,就都变成了尼采主义的对普遍道德的揭露和批判者,比如,Prinz, 2007。

35. 最初且最有名的研究是 J. D. Greene, R. B. Somerville, L. E. Nystrom, J. M. Darley, J. D. Cohen. “An fMRI Study of Emotional Engagement in Moral Judgment”, *Science* 293 (2001), pp.2105—2108。

36. 例见 M. Koenigs, L. Young, R. Adolphs, D. Tranel, F. Cushman, M. Hanser and A. Damasio, “Damage to the Prefrontal Cortex Increases Utilitarian Moral Judgments”, *Nature* 446 (2007), pp.908—911。

37. Shaun Nichols and Joshua Knobe, “Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions”, in Knobe and Nichols, eds., 2008, pp.105—128。

38. Greene (2008、2006)得出了类似的结论。

39. 参见 Mark Timmons, “Toward a Sentimentalist Deontology”, in Sinnott-Armstrong, ed., 2008, Volume 3, pp.93—104。在 Nichols and Knobe, 2008 中也提出了一个“情感能力模式”,在这个模式中一个判断的情感来源并不能证明其无用或错误。另一个情感主义对义务论的辩护,参见 Slote, 2007, ch. 3, pp.42—54。

40. 对“情感操纵”的恐惧确实是广泛存在的,参见 Brader, 2006, pp.35—38。

41. 参见 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1981, p.295; 强调部分为原文所加。

42. Danielle S. Allen, *Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship Since Brown v. Board of Education*. Chicago: University of Chicago Press, 2004, p.55。

43. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translated by Christian Lernerhardt and Sherry Weber Nicholson. Cambridge: MIT Press, 1996, p.202, 182. 这些哈贝马斯理论中关于审议中的认知和感情元素的引言参见 Krause, “Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas”, *Contemporary Political Theory* 4 (2005), pp.363—385, 尤其是 pp.374—377。也参见 Krause, 2008, pp.37—47。

44. 参见 Mark E. Warren, “The Self in Discursive Democracy”, in Stephen K. White, ed., *The Cambridge Companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press, 1995, pp.167—200, p.181。

45. 任何关于民主审议的论文集,都给这样的立场提供了大量证据,大部分今天的民主审议支持者都持这样的观点。《民主与差异》一书的编者塞拉·本哈比就表达了其赞许之词,谈到合适的审议制度保护了决策过程不受感情偏私性影响(p.72)。约书亚·科恩则坚持认为只有在理性的论证广泛流行的时候审议才可能存在(p.100)。艾丽斯·扬批评托马斯·斯普拉根斯,认为合适的审议必须“不被非理性玷污”(p.130)。参见 Seyla Benhabib, ed., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996。

46. Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004, pp.50—51。

47. John S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*. New York: Oxford University Press, 2000, 尤其是 pp.52—53, p.167。

48. Allen, 2004, 尤其是 pp.58—59, pp.140—160。另一个亚里士多德主义的对修辞的辩护,参见 Bryan Garsten, *Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006。

49. 一个值得一提的例外,参见 Krause, 2008, 尤其是 pp.142—174。

50. 利奇曼在《道德哲学的系统》的前言中回忆道,哈奇森自己的教育学也有这个独特的情感主义目的;他“将对心灵的培养作为所有道德教育的核心”(SMP, Preface, vol. 1, p.xxxi)。

51. Davis, 1996, pp.80—81。

52. Batson, 1991, pp.218—220; Hoffman, 2001, pp.287—298。

53. Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, 尤其是 pp.85—112。

54. 对这种认识的陈述,参见 Stephen Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon, 1990。

## 参考文献

这本书所列的主要参考资料是依据以下的格式简写的。在书中，以表意清晰为目的和原则，我将18世纪英文的原著做了适当调整，用的是现代美国英语拼写方式。与此类似，我也对一些外文译文进行了一定修改，以便明晰其意。

### 安东尼·阿什利—库柏，沙夫茨伯里伯爵三世的著作

对沙夫茨伯里的《特征》(*Characteristics*, 1911)的引用出自最近由自由基金所编的三卷本：

*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Foreword by Douglas Den Uyl. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 2001.

虽然并未直接引用，但我也参考了下面的剑桥版本：

*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Edited by Lawrence E. Klein. New York: Cambridge University Press, 1999.

对此书的引用我遵从了以下简写规则：

LCE: "A Letter Concerning Enthusiasm" (vol. 1, pp. 1—36 in Liberty Fund Edition)

SC: "Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humor" (vol. 1, pp. 37—94)

SAA: "Soliloquy, or Advice to an Author" (vol. 1, pp. 95—224)

IVM: "An Inquiry Concerning Virtue and Merit" (vol. 2, pp. 1—100)

MPR: "The Moralists: A Philosophical Rhapsody" (vol. 2, pp. 101—247)

MRT: "Miscellaneous Reflections on the Said Treatises, and Other Critical Subjects" (vol. 3, pp. 1—211)

## 乔瑟夫·巴特勒的著作

关于巴特勒的最近最好的版本只包括了他布道作品的一些节选和《类比》(*Analogy*)的节选。我对巴特勒的引用来自以下几个版本：

*Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation Upon the Nature of Virtue.* (5S) Edited, with Introduction and Notes by Stephen L. Darwall. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1983.

除这一本之外的引用来自：

*Fifteen Sermons*, 1729 (15S). New York: Robert Carter and Brothers, 1860. Reprinted Charlottesville, Va.: Lincoln-Rembrandt, 1993.

*Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, 1736 (AR). London: James, John and Paul Knapton, 1736. Reprinted Whitefish, Mont.: Kessinger, 2003.

## 弗朗西斯·哈奇森的著作

大部分关于哈奇森的引用都来自《哈奇森全集》(*The Collected Works of Francis Hutcheson*):

*An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725 (IBV). Edited with an introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 2004.

*An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, 1728/1742 (ENC). Edited with an introduction by Aaron Garrett. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 2002.

*On the Natural Sociability of Mankind*, 1730 (NSM). In *Logic, Metaphysics and the Natural Sociability of Mankind*. Edited by James Moore and Michael Silverthorne. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 2006, pp. 189—216.

*Philosophiae Moralis Insitutio Compendaria, with A Short Introduction to Moral Philosophy*, 1742/1745/1747 (PMIC). Edited with an introduction by Luigi Turco. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 2007.

*The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*. Translated by Francis Hutcheson and James Moor, 1742 (MEM). Edited with an introduction by James Moore and Michael Silverthorne. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 2008.

*A Synopsis of Metaphysics Comprehending Ontology and Pneumatology*, 1742 (SM). In *Logic, Metaphysics and the Natural Sociability of Mankind*, pp. 57—188.

哈奇森这个系列的最后一本著作在本书成书之时还未能出版，所以，我引用了另一个版本：

*A System of Moral Philosophy*, 1755 (SMP). With an introduction by Daniel Carey. New York: Continuum, 2005.

## 大卫·休谟的著作

在本书成书之时，学术界并没有休谟的全集和书信集。不过现在，牛津大学出版社正在致力于出版一套这样的全集。在这里我引用的是：

*A Treatise of Human Nature*, 1739—1740 (T). Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford Philosophical Texts. New York: Oxford University Press, 2000.

我也参考了更早的一个版本：

*A Treatise of Human Nature*. Edited, with an analytical index by L. A. Selby-Bigge. Second Edition with text revised and variant readings by P. H. Nidditch. New York: Oxford University Press, 1978.

*Essays Moral, Political and Literary*, 1740/1777 (EMPL). Edited by Eugene F. Miller. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1985.

*An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748 (EHU). Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford Philosophical Texts. New York: Oxford University Press, 1999.

我也参考了较早的版本：

*Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Edited with an introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge. Third edition with text revised and notes by P. H. Nidditch. New York: Oxford University Press, 1975.

*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751 (EPM). Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford Philosophical Texts. New York: Oxford University Press, 1998.

*The History of England*, 1754—1762/1778 (HE). 6 vols. Foreword by William B. Todd. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1983.

*The Natural History of Religion*, 1757 (NHR). In *Dialogues and Natural History of Religion*. Edited with an introduction and notes by J. C. A. Gaskin. New York: Oxford University Press, 1993.

*The Letters of David Hume* (L). 2 Vols. Edited by J. Y. T. Greig. Oxford: Oxford University Press, 1932.

## 亚当·斯密的著作

所有引用均来自格拉斯哥版本的亚当·斯密作品和书信全集(*The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*):

- The Theory of Moral Sentiments*, 1759—1790 (TMS). Edited by A. L. Macfie and D. D. Raphael. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1984.
- An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776 (WN). General editors R. H. Campbell and A. S. Skinner. W. B. Todd Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1981.
- Essays on Philosophical Subjects* (EPS). Edited by W. P. D. Wrightman and J. C. Bryce. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1982.
- Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (LRBL). Edited by J. C. Bryce. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1983.
- Lectures on Jurisprudence* (LJ). Edited by R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1982. LJA: Report of 1762—1763, pp. 1—394; LJB: Report Dated 1766, pp. 195—560.
- Correspondence of Adam Smith* (CAS). Edited by Ernest Campbell Mossner and Ian Simpson Ross. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1987.

## 伊曼努尔·康德的著作

遵从标准惯例,对康德著作的引用我采取了以下简写规则:

*Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Koeniglich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, 1902. Available online Past Masters at <http://www.library.nlx.com.>;

英语翻译也尽可能地参考了所有来自剑桥版本的引用(*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*),就如对赫尔德的文本一样,在必要时作者对被引用的译文做了少许修改,这种情况并不多。剑桥版本在书页中标注了原书全集(KGS)的页码,其他译本并未标注原页码,但在此书的引用中,我仍然标上了页码。

*Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality*, 1764 (INM). KGS 2:273—2:301. Translated in *Theoretical Philosophy*, 1755—1770. Translated and Edited by David Walford and Ralf Meerbote. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. New York: Cambridge University Press, 1992, pp. 243—275.

*Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, 1764 (OBS). KGS 2:205—258. Edited by John T. Goldthwait. Berkeley: University of California Press, 1960.

*M. Immanuel Kant's Announcement of the Program of his Lectures for the Winter Semester 1765—1766* (AL). KGS 2:303—2:313. Translated in *Theoretical Philosophy*, 1755—1770, op. cit., pp. 287—300.

*Inaugural Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World*, 1770 (DSI). KGS 2:387—2:419. Translated in *Theoretical Philosophy*, 1755—1770, op. cit., pp. 373—416.

- Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be Able to Come Forward as Science*, 1783 (PFM). KGS 4:255—386. Translated by Paul Carus. Translation revised by James W. Ellington. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1977.
- An Answer to the Question: What Is Enlightenment?* 1764 (WE). KGS 8:35—8:42. Translated by Mary J. Gregor in *Practical Philosophy. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Translated and edited by Mary J. Gregor. General introduction by Allen Wood. New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 11—22.
- Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 1785 (G). KGS 4:386—463. Translated by Mary J. Gregor in *Practical Philosophy*, op. cit., pp. 37—108.
- Reviews of Herder's "Ideas on the Philosophy of the History of Mankind"*, 1785 (RH). KGS 8:42—68. Translated by H. B. Nisbet in *Kant: Political Writings*. Edited by Hans Reiss. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Critique of Practical Reason*, 1788 (CPR). KGS 5:3—163. Translated by Mary J. Gregor in *Practical Philosophy*, op. cit., pp. 133—272.
- On Philosophers' Medicine of the Body*, 1788 (PMB). KGS 15:939—953. Translated by Mary J. Gregor in *Kant's Latin Writings*. Edited by Lewis White Beck. New York: Peter Lang, 1986, pp. 217—243.
- Critique of the Power of Judgment*, 1790 (CJ). KGS 5:167—484. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews, Edited by Paul Guyer. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 1793 (RBR). KGS 6:3—202. Translated by George di Giovanni in *Religion and Rational Theology. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Translated by Allen W. Wood and George Di Giovanni. New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 39—216.
- The Metaphysics of Morals*, 1797 (MM). KGS 6:203—493. Translated by Mary J. Gregor in *Practical Philosophy*, op. cit., pp. 353—604.
- Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 1798 (APV). KGS 7:119—333. Translated by Mary J. Gregor. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- 我也参考了：
- Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by Victor Lyle Dowdell, with an introduction by Frederick P. Van de Pitte. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978.
- Lectures on Ethics* (LE). KGS 27. Translated by Peter Heath. Edited by Peter Heath and J. B. Schneewind. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Notes and Fragments* (NF). Edited by Paul Guyer. Translated by Curtis Bowman, Paul Guyer,



and Frederick Rascher. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. New York: Cambridge University Press, 2005.

### 约翰·哥特弗雷德·赫尔德的著作

赫尔德的德文著作有两个流行的版本：

Gaier, Ulrich, et. al., ed., *Johann Gottfried Herder Werke in Zehn Bänden*. Frankfurt Am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985.

Suphan, Benhard, et. al., ed., *Johann Gottfried Herder Sämtliche Werke*. Berlin, 1887—1913. Reprinted Hildesheim and New York: Georg Olms Verlag, 1967—1968.

后者更加完善，而前者则在时间上比较近，且有拉丁手稿；两个版本我都参考了。由迈克尔·福斯特所建立的传统而来，任何赫尔德著作的引文后的括弧里都标注着德文版本的卷数和页码数。“S”代表Suphan的版本，“G”代表Gaier的版本。

赫尔德作品的英文翻译大部分都出现在收录了他部分短篇著作和一些长篇著作节选中选集中。当我参考了某个版本的翻译的时候，在德文版的标注后我会加上英文参考版本的页码数（标注了第一编辑者或译者的姓的首字母，比如G, 1:559; F, 50）。

Adler, Hans, Ernest A. Menze and Michael Palma, tr. and ed. (A) *On World History: An Anthology*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1997.

Barnard, F. M., tr. and ed. (Ba) *J. G. Herder on Social and Political Culture*. New York: Cambridge University Press, 1969.

Bunge, Marcia, tr. and ed. (Bu) *Against Pure Reason: Writings on Religion, Language and History*. Minneapolis, Minn.: Fortress, 1993.

Churchill, T., tr. (C) *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. [A complete translation of Herder's *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.] London: 1800. Reprinted New York: Bergman Publishers, 1966.

Evrigenis, Ioannis D. and Daniel Pellerin, tr. (E) *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*. Indianapolis, Ind.: Hackett, 2004.

Forster, Michael N., tr. and ed. (F) *Herder: Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Menze, Ernest A. et. al., tr. and ed. (M) *Johan Gottfried Herder: Selected Early Works, 1764—1767*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1992.

### 其他参考文献

Abramson, Kate. *Hume's Peculiar Sentiments: The Evolution of Hume's Moral Philosophy*. PhD diss., Department of Philosophy, University of Chicago, 1997.

- . “Hume on Cultural Conflicts of Values”, *Philosophical Studies*. 94 (1999), pp.173—187.
- Allen, Danielle S. *Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship Since Brown v. Board of Education*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Appiah, Kwame Anthony. *Experiments in Ethics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- Árdal, Páll S. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.
- . “Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume's Treatise”, in Donald W. Livingston and Jame T. King, eds., *Hume: A Re-Evaluation*. New York: Fordham University Press, 1976, pp.91—108.
- . “Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation”, *Journal of the History of Philosophy* 15 (1977), pp.405—421.
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. New York: Peguin Books, 1965.
- Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth and Logic* (1936). New York: Dover Publications, 1952.
- Baier, Annette C. “Hume on Resentment”, *Hume Studies*. 6:2 (1980), pp.133—149.
- . “Hume's Account of Social Artifice—Its Origins and Originality”, *Ethics* 98 (1988), pp.757—778.
- . *Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- . “Artificial Virtues and Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier”, *Hume Studies* 18:2 (1992), pp.429—439.
- . *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
- . *The Commons of the Mind*. Chicago: Open Court, 1997.
- Banfield, Edward C. *The Moral Basis of a Backward Society*. New York: Free Press, 1958.
- Barnard, F. M. *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*. New York: Oxford University Press, 1965.
- . *Self-Direction and Political Legitimacy: Rousseau and Herder*. New York: Oxford University Press, 1988.
- . *Herder on Nationality, Humanity and History*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2003.
- Baron, Marcia. “Hume's Noble Lie: An Account of his Artificial Virtues”, *Canadian Journal of Philosophy* 12 (1982), pp.539—555.
- Baron, Marcia. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Ithaca, N.Y.: Cornell University

- Press, 1995.
- Batson, C. Daniel. *The Altruism Question: Towards a Social Psychological Answer*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1991.
- Bentham, Jeremy. *A Fragment on Government*, 1776. In *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*. Edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart. London: Athlone, 1977.
- Beiser, Frederick C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- . “Kant’s Intellectual Development: 1746—1781”. In Paul Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992, pp.26—61.
- Berlin, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity*. Edited by Henry Hardy. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- . *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Incorporating *Vico and Herder* (1960) and *The Magus of the North* (1993). Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.
- Blackburn, Simon. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Blader Steven L. and Tom R. Tyler, “Justice and Empathy: What Motivates People to Help Others?” In Michael Ross and Dales T. Miller, eds., *The Justice Motive in Everyday Life*. New York: Cambridge University Press, 2002, pp.226—250.
- Boyd, Richard. “Pity’s Pathologies Portrayed: Rousseau and the Limits of Democratic Compassion”, *Political Theory* 32:4 (August 2004), pp.519—546.
- Brader, Ted. *Campaigning for Hearts and Minds: How Emotional Appeals in Political Ads Work*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Buchan, James. *Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment: Edinburgh’s Moment of the Mind*. New York: HarperCollins, 2003.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*, 1790. Edited by J. G. A. Pocock. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1987.
- Campbell, T. D. *Adam Smith’s Science of Morals*. London: George Allen & Unwin, 1971.
- Cartwright, David E. “Kant, Schopenhauer and Nietzsche on the Morality of Pity”. *Journal of the History of Ideas* 45 (1984), pp.83—98.
- . “Kant’s View of the Moral Significance of Kindhearted Emotions and the Moral Insignificance of Kant’s View”. *The Journal of Value Inquiry* 21 (1987), pp.291—304.
- Chaiken, Shelly and Yaacov Trope, eds., *Dual-Process Theories in Social Psychology*. New York: Guilford, 1999.
- Chismar, Douglas. “Hume’s Confusion About Sympathy”, *Philosophy Research Archives* 14

(1988—1989), pp.237—246.

Clark, Candace. *Misery and Company: Sympathy in Everyday Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Clark, Robert T. *Herder: His Life and Thought*. Berkeley: University of California Press, 1955.

Clore, Gerald L., Norbert Schwartz, and Michael Conway, “Affective Causes and Consequences of Social Information Processing”, in the *Handbook of Social Cognition*. (p.220) Edited by Robert S. Wyer, Jr. and Thomas K. Srull. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1994.

Cohon, Rachel. “The Common Point of View in Hume’s Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (1997), pp.827—850.

Collingwood, R. G. *The Idea of History*. New York: Oxford University Press, 1956.

Craemer, Thomas. *Intergroup Empathy and Political Solidarity Across the Color Line*. Presented at the 2004 Annual Meeting of the American Political Science Association.

Cropsey, Joseph. *Polity and Economy: With Further Thoughts on the Principles of Adam Smith*. South Bend, Ind.: St. Augustine’s, 2001.

Damasio, Antonio R. *Descartes’ Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: G. P. Putnam’s Sons, 1994.

Darwall, Stephen. “Hume and the Invention of Utilitarianism”, in M.A. Stewart and John P. Wright, eds., *Hume and Hume’s Connexions*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, pp.58—82.

———. *The British Moralists and the Internal “Ought” 1640—1740*. New York: Cambridge University Press, 1995.

———. “Empathy, Sympathy, Care”, *Philosophical Studies* 89 (1998), pp.261—282.

———. “Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith”, *Philosophy and Public Affairs*. 28 (1999), pp.139—164.

Davis, Mark H. *Empathy: A Social Psychological Approach*. Boulder, Colo.: Westview, 1996.

Dees, Richard H. “Hume and the Context of Politics”, *Journal of the History of Philosophy* 30 (1992), pp.219—242.

Deigh, John. “Empathy and Universalizability”, *Ethics* 105:4 (July 1995), pp.743—763.

Dixon, Thomas. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Dryzek, John S. *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*. New York: Oxford University Press, 2000.

DuBois, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. New York: Dodd, Mead and Company, 1903/1979.

Du Vair, Guillaume. *Moral Philosophy of the Stoics*. Translated by T. J[ames], London, 1598.

- Epictetus. *The Discourses, Fragments and Encheiridion*. With an English translation by W. A. Oldfather. Vol. 2 of Epictetus in the Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928.
- Eustace, Nicole. *Passion is the Gale: Emotion, Power and the Coming of the American Revolution*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2008.
- Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Evanston, Ill.: Row, Peterson, 1957.
- Fiering, Norman S. "Irresistible Compassion: An Aspect of Eighteenth-Century Sympathy and Humanitarianism", *Journal of the History of Ideas* 37:2 (1976), pp.195—218.
- Firth, Roderick "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research* 12 (1952), pp.317—345.
- Fisher, Philip. *The Vehement Passions*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.
- Fleischacker, Samuel. *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- Flew, Anthony. "Three Questions About Justice in Hume's Treatise", *Philosophical Quarterly* 26 (1976), pp. 1—13.
- Fogelin, Robert J. *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Forbes, Duncan. "Politics and History in David Hume", *Historical Journal* 6 (1963), pp.280—295.
- Frazer, Michael L. "John Rawls: Between Two Enlightenments", *Political Theory* 35:6, December 2007, pp.756—780.
- Garsten, Bryan. *Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.
- Gauthier, David. "David Hume, Contractarian", *Philosophical Review* 88 (1979), pp.3—38.
- . "Artificial Virtues and the Sensible Knave", *Hume Studies* 18:2 (1992), pp.401—428.
- Geuss, Raymond. "Kultur, Bildung, Geist", in *Morality, Culture and History: Essays on German Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1999, pp.29—50.
- Gibbard, Allan. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
- Gill, Michael B. "A Philosopher in his Closet: Reflexivity and Justification in Hume's Moral Theory", *Canadian Journal of Philosophy* 26:2 (1996), 231—256.
- . "Shaftesbury's Two Accounts of the Reason to be Virtuous", *Journal of the History of Philosophy* 38:4 (October 2000), pp.529—548.
- Gillies, A. *Herder*. Oxford: Basil Blackwell, 1945.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982/1993.

- Gilovich, Thomas, Dale Griffin, and Daniel Kahneman, eds., *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Glover, Jonathan. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000.
- Goodman, Nelson. *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955.
- Gordon, Robert M. "Sympathy, Simulation and the Impartial Spectator", *Ethics* 105:4 (July 1995), pp. 727—742.
- Greene, Joshua. D., R. B. Somerville, L. E. Nystrom, J. M. Darley, and J. D. Cohen. "An fMRI Study of Emotional Engagement in Moral Judgment", *Science* 293 (2001), pp. 2105—2108.
- Greene, Joshua. "From Neural 'Is' to Moral 'Ought': What are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?" *Nature Reviews Neuroscience* 4 (2003), pp. 848—850.
- Griswold, Charles L., Jr. *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Gutmann, Amy and Dennis Thompson. *Why Deliberative Democracy?* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.
- Guyer, Paul. *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Haakonssen, Knud. *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon, 1981.
- . *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translated by Christian Lernerhardt and Sherry Weber Nicholson. Cambridge: MIT Press, 1996.
- Haidt, Jonathan. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment", *Psychological Review* 108 (2001), pp. 814—834.
- Hall, Cheryl. *The Trouble with Passion: Political Theory Beyond the Reign of Reason*. New York: Routledge, 2005.
- Hardin, Russell. *David Hume: Moral and Political Theorist*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Harman, Gilbert. *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Harpham, Edward J. "Liberalism, Civic Humanism, and the Case of Adam Smith", *American Political Science Review* 78, 1984, pp. 764—774.

- Hasek, Carl William. *The Introduction of Adam Smith's Doctrines into Germany*. Honolulu: University Press of the Pacific, 2002.
- Harrison, Jonathan. *Hume's Theory of Justice*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Hauser, Marc D. *Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Ecco, 2006.
- Henson, Richard G. "What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action", *The Philosophical Review* 88 (1979), pp. 39—54.
- Herdt, Jennifer A. *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Himmelfarb, Gertrude. *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*. New York: Vintage, 2004.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan* (1651). Edited, with Introduction and Notes, by Edwin Curley. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1994.
- Hoffman, Martin L. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Iacoboni, Marco. *Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008.
- Immerwahr, John. "Hume's Essays on Happiness", *Hume Studies* 15 (1989), pp. 307—324.
- Jones, Eddie Harmon, and Judson Mills, eds., *Cognitive Dissonance: Progress in a Pivotal Theory in Social Psychology*. Washington, D.C.: American Psychological Association, 1999.
- Jouffroy, Theodore. *Introduction to Ethics, Including a Critical Survey of Moral Systems* (1840). Translated from the French by William H. Channing and excerpted in *On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith*. Edited and Introduced by John Reeder. Bristol: Thoemmes, 1997, pp. 167—216.
- Kahneman, Daniel, Paul Slovic, and Amos Tversky, eds., *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- King, James. "Hume's Classical Theory of Justice", *Hume Studies* 7 (1981), pp. 32—54.
- Kingston, Rebecca and Leonard Ferry, eds., *Bringing the Passions Back In: The Emotions in Political Philosophy*. Vancouver, Canada: University British Columbia Press, 2008.
- Knobe, Joshua and Shaun Nichols, eds., *Experimental Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Koenigs, M. L. Young, R. Adolphs, D. Tranel, F. Cushman, M. Hanser, and A. Damasio. "Damage to the Prefrontal Cortex Increases Utilitarian Moral Judgments", *Nature* 446 (2007), pp. 908—911.
- Koepke, Wulf. *Johann Gottfried Herder*. Boston, Mass.: Twayne, 1987.

- Kohlberg, Lawrence. *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. Vol. 1 of *Essays on Moral Development*. San Francisco: Harper and Row, 1981.
- . *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. Vol. 2 of *Essays on Moral Development*. San Francisco: Harper and Row, 1984.
- Korsgaard, Christine M. *The Sources of Normativity*. With responses by G. A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel, and Bernard Williams. Edited by Onora O'Neill. New York: Cambridge University Press, 1996.
- . “From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action”. In Stephen Engstrom and Jennifer Whiting, eds., *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 203—236.
- . “The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume’s Ethics”, *Hume Studies* 25 (1999), pp. 3—41.
- Koziak, Barbara. *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle and Gender*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.
- Krause, Sharon R. “Hume and the (False)Luster of Justice”, *Political Theory* 32:5 (2004), pp. 628—655.
- . “Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas”, *Contemporary Political Theory* 4 (2005), pp. 363—385.
- . *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008.
- Kuehn, Manfred. *Kant: A Biography*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Kundera, Milan. *The Unbearable Lightness of Being*. Translated by Michael Henry Heim. New York: Harper Collins, 1984.
- Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Lakoff, George. *The Political Mind: Why You Can’t Understand 21st-Century American Politics with an 18th-Century Brain*. New York: Viking, 2008.
- Lazarsfeld, P. F. and R. K. Merton, “Friendship as Social Process: A Substantive and Methodological Analysis”, in Morroe Berger, Theodore Abel, and Charles H. Page, eds., *Freedom and Control in Modern Society*. New York: Van Nostrand, 1954.
- Le Grand, Antoine. *Man Without Passion: Or, the Wise Stoick, According to the Sentiments of Seneca*. Translated Anonymously. London, 1675.
- Lewis, David. *Convention*. Malden, Mass.: Blackwell, 1969/2002.
- Livingston, Donald W. *Hume’s Philosophy of Common Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.



- . *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding* (1690). Edited with an introduction by Peter H. Nidditch. New York: Oxford University Press, 1979.
- Loeb, Louis E. *Stability and Justification in Hume's Treatise*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Lovejoy, Arthur O. *Essays in the History of Ideas*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1948.
- Macedo, Stephen. *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon, 1990.
- MacCormick, Neil. "Adam Smith on Law", *Valpraiso University Law Review* 15 (1981), pp. 243—263.
- Mackie, J. L. *Hume's Moral Theory*. New York: Routledge, 1980.
- MacIntyre, Alasdair. "Hume on 'Is' and 'Ought' ", in V. C. Campbell, ed., *Modern Studies in Philosophy: Hume*. New York: Anchor Books, 1966, pp. 240—264.
- . *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.
- . *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.
- Macleod, Alistair. "Rule-Utilitarianism and Hume's Theory of Justice", *Hume Studies* 7 (1981), pp. 74—84.
- Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*. 1714/1729. With a Commentary by F. B. Kaye. 2 Vols. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1988.
- Marcus, George E., W. Russell Neuman, and Michael Mackuen. *Affective Intelligence and Political Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Marcus, George E. *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2002.
- Marshall, Geoffrey. "David Hume and Political Scepticism", *Philosophical Quarterly* 4 (1954), pp. 247—257.
- Martin, Marie A. "Utility and Morality: Adam Smith's Critique of Hume", *Hume Studies* 16 (1990), pp. 107—120.
- . "Hume on Human Excellence", *Hume Studies* 18:2 (1992), pp. 383—400.
- . "Hume as Classical Moralizer", *International Philosophical Quarterly* 34:3 (1994), pp. 323—334.
- Mehta, Pratap Bhanu. *The Natural Career of the Imagination: Themes in Adam Smith's Moral and Political Philosophy*. PhD diss., Princeton University, June 1994.

- Meinecke, Friedrich. *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*. Translated by J. E. Anderson with a Foreword by Sir Isaiah Berlin. London: Routledge and Kegan Paul, 1972.
- Mendus, Susan. "The Practical and the Pathological", *The Journal of Value Inquiry* 19 (1985), pp. 235—243.
- Mercer, Philip. *Sympathy and Ethics*. New York: Oxford University Press, 1972.
- Mill, John Stuart. "Bentham", *London and Westminster Review* (August 1838). Reprinted in *Utilitarianism and On Liberty*. Edited with an Introduction by Mary Warnock. Malden, Mass.: Blackwell, 2003, pp. 52—87.
- Miller, David. *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Moore, G. E. *Principia Ethica* (1903). Edited with an Introduction by Thomas Baldwin. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Moore, James. "The Social Background of Hume's Science of Human Nature", in David Fate Norton, Nicholas Capaldi, and Wade L. Robinson, eds., *McGill Hume Studies*. San Diego: Austin Hill, 1976.
- Mossner, Ernest Campbell. *The Life of David Hume*. New York: Oxford University Press, 1980.
- Muthu, Sankar. *Enlightenment Against Empire*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- . *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Neuman, W. Russell, George E. Marcus, Ann N. Crigler and Michael MacKuen, eds., *The Affect Effect: Dynamics of Emotion in Political Thinking and Behavior*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Nichols, Shaun. *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner, 1906/1930. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale as *The Will to Power*. New York: Vintage, 1968.
- Norton, David Fate. *David Hume: Common Sense Moralists, Skeptical Metaphysician*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982.
- Nussbaum, Martha C. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- . *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Okin, Susan Moller. "Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics* 99:2, 1989.

- . *Justice Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- Orwin, Clifford. “Rousseau and the Discovery of Political Compassion”, in Clifford Orwin and Nathan Tarcov, eds., *The Legacy of Rousseau*. Chicago: University of Chicago Press, 1997, pp. 296—320.
- Oxford English Dictionary (OED). Available online, continually updated, at <http://dictionary.oed.com>.
- Oz-Salzberger, Fania. *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Pagden, Anthony. *European Encounters with the New World*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993.
- Pitts, Jennifer. *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.
- Plamenatz, John. *Man and Society*. 2 vols. London: Longman, 1963.
- Potkay, Adam. *The Fate of Eloquence in the Age of Hume*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994.
- . *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2000.
- Prinz, Jesse J. *The Emotional Construction of Morals*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Raphael, D. D. “Hume and Adam Smith on Justice and Utility”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (1972—1973), pp. 87—103.
- Rasmussen, Dennis C. *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2008.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971/1999.
- . *Political Liberalism*. Revised Paperback Edition. New York: Columbia University Press, 1993/1996.
- . *Collected Papers*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- . *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Edited by Barbara Herman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- . *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.
- Reid, Thomas. “A Sketch of Dr. Smith's Theory of Morals”, edited by J.C. Stewart-Robertson and David Fate Norton in *On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith*. Edited and introduced by John Reeder. Bristol: Thoemmes Press, 1997, pp. 69—

88.

- Richardson, Henry S. *Practical Reasoning About Final Ends*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Ridge, Michael. “Epistemology Moralized: David Hume’s Practical Epistemology”, *Hume Studies* 29:2 (2003), pp. 165—204.
- Rivers, Isabel. *Reason, Grace and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660—1780*. Vol. 2: Shaftesbury to Hume. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Ross, Ian Simpson. *The Life of Adam Smith*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Rothschild, Emma. *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
- Rousseau, Jean Jacques. *Discourse on the Origin of Inequality* (1754). In *The Basic Political Writings*. Translated by Donald A. Cress. Introduced by Peter Gay. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1987.
- . *Emile or On Education* (1762). Introduction, translation, and notes by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.
- Russell, Bertrand. “Reply to Criticisms”, in Paul Arthur Schlipp, ed., *The Philosophy of Bertrand Russell*. LaSalle, Ill.: Open Court, 1971.
- Rorty, Richard. “Human Rights, Rationality and Sentimentality”, in Stephen Shute and Susan Hurley, eds., *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York: Basic Books, 1993, pp. 111—134.
- Sayre-McCord, Geoffrey. “On Why Hume’s ‘General Point of View’ Isn’t Ideal—And Shouldn’t Be”, *Social Philosophy and Policy* 11 (1994), pp. 202—228.
- . “Hume and the Bauhaus Theory of Ethics”, *Midwest Studies in Philosophy* 20 (1995), pp. 280—298.
- Schlipp, Paul Arthur. *Kant’s Pre-Critical Ethics*. Second Edition. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1938/1960.
- Schneewind, J. B. “Autonomy, Obligation and Virtue: An Overview of Kant’s Moral Philosophy”. In Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant*, op. cit., pp. 309—341.
- . *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Schopenhauer, Arthur. *On the Basis of Morality* (1839). Translated by E. F. J. Payne. Providence, R.I.: Berghan.
- . *The World as Will and Representation* (1819). Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover, 1969.
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard

- University Press, 2009.
- Shell, Susan Meld. *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation and Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- . *Kant and the Limits of Autonomy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
- Sherman, Nancy. “The Place of Emotions in Kantian Morality”. In Owen Flanagan and Amelie Oksenberg Rorty, eds., *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*. Cambridge: MIT Press, 1990, pp. 149—170.
- . *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan, 1874.
- . “The Kantian Conception of Free Will”, *Mind* 13 (1888), pp. 405—512.
- Siebert, Donald. *The Moral Animus of David Hume*. Newark: Delaware University Press, 1990.
- Sinnott-Armstrong, Walter, ed., *Moral Psychology*. 3 vols. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008.
- Skinner, Andrew S. and Thomas Wilson, eds., *Essays on Adam Smith*. Oxford: Calrendon, 1975.
- Slote, Michael. *Morals from Motives*. New York: Oxford University Press, 2001.
- . *The Ethics of Care and Empathy*. New York: Routledge, 2007.
- Snare, Francis. *Morals, Motivation and Convention*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Sokolon, Marlene K. *Political Emotions: Aristotle and the Symphony of Reason and Emotion*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2006.
- Solomon, Robert C. A. *Passion for Justice: Emotion and the Origins of the Social Contract*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995.
- Stephen, Leslie. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. 2 vols. New York: G. P. Putnam’s Sons, 1876.
- Stevenson, Charles L. *Ethics and Language*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1944/1960.
- Stewart, John B. *Opinion and Reform in Hume’s Political Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.
- Stewart, Dugald. “Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D” (1794). Edited by I. S. Ross. Included in Smith, *EPS* (op. cit.), 1982, pp. 269—352.
- Strawson, Peter. “Freedom and Resentment”. In Gary Watson, ed., *Free Will*. New York: Oxford University Press, 1983, pp. 59—80.
- Stroud, Barry. *Hume*. New York: Routledge, 1977.

- Sunstein, Cass R. *Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- Taylor, Charles. "The Importance of Herder", in *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, pp. 79—99.
- Taylor, Jacqueline. "Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise", *Hume Studies* 24 (1998), pp. 5—30.
- Thaler, Richard H. and Cass R. Sunstein. *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*. Updated Edition. New York: Penguin, 2009.
- Tronto, Joan C. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge, 1993.
- Tuck, Richard. *Free Riding*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- Viroli, Maurizio. *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Walzer, Michael. *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2004.
- Warren, Mark E. "The Self in Discursive Democracy", in Stephen K. White, ed., *The Cambridge Companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Watkins, Frederick. *Hume's Theory of Politics*. Edinburgh: Nelson, 1951.
- Weber, Max. *Economy and Society*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1922/1978.
- Westen, Drew. *The Political Brain: The Role of Emotion in Deciding the Fate of the Nation*. New York: Public Affairs, 2007.
- Whelan, Frederick G. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985.
- . "Time, Revolution and Prescriptive Right in Hume's Theory of Government", *Utilitas* 7 (1995), pp. 97—119.
- Winch, Donald. *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*. New York: Cambridge University Press, 1978.
- . "Adam Smith and the Liberal Tradition", in Knud Haakonsen, ed., *Traditions of Liberalism*. Sydney, Australia: Centre for Independent Studies, 1988, pp. 83—104.
- Wispé, Lauren. *The Psychology of Sympathy*. New York: Plenum, 1991.
- Wolin, Sheldon. "Hume and Conservatism", in *Livingston and King*, eds., op. cit.
- Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Wright, Robert. *The Moral Animal*. New York: Vintage, 1994.
- Yenor, Scott. "Humanity and Happiness: Philosophic Treatment of Happiness in a Non-

Teleological World”, *Interpretation* 31:3 (2004), pp. 301—324.

Zajonc, R. B. “Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences”, *American Psychologist* 35(1980), pp. 151—175.

Zammito, John H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

# 索引

(条目后的数字为原书页码,见本书边码)

- Absolute justice 绝对正义, 86
- Adventitious rights 机会权利, 107
- Aesthetics 美学、审美, 24, 45, 46, 59, 121, 134; and emotions 审美和感情, 120; and evaluation of literary text 审美品位和文学品位, 163; and reason 审美和理性, 47—48; and virtue 审美和美德, 119
- Affection 感情, 17—18, 19, 23, 35, 128; and benevolence 感情和仁爱, 20, 26, 27—28; tranquil 平静, 18; universal 普遍, 75, 135
- Affective intelligence theory 情感智能理论, 173
- Affecte (affects) 冲动, 113, 127; definition of 定义, 128, 129; and passions 冲动和热情, 130; significance of 冲动的意义, 128; sudden 突然的冲动, 127—129
- Age of reason 理性时代, 4, 5
- Aggregates, sympathy with 对整体的同情, 93—94
- Allegiance 忠诚, 67, 71, 81
- Allen, D. 艾伦, D., 178, 179
- Analogy 类比, 31, 32, 71, 154—157
- Animal soul 动物灵魂, 19
- Anthropomorphism 拟人的原则, 57
- Apathy 冷漠: political 政治冷漠, 14; Stoic 斯多葛主义的冷漠, 19, 128; sullen 沉闷的冷漠, 62
- Approbation 赞许、认可, 26, 43, 46, 68, 79; moral 道德认可, 68, 69, 73—76, 78, 83, 85; self- 自我认同, 31, 32, 35, 58
- Arendt, H. 阿伦特, H., 89, 90, 94, 95
- Artificial language 人造语言, 148
- Artificial practice 人造实践, 69
- Artificial virtue 人造美德, 79, 83, 85; Humean justice as 休谟主义的正义, 66—69, 74
- Attitude claim 态度, 121
- Aurelius, M. 奥列里乌斯, M., 19, 30



- Austin, J. L. 奥斯丁, J. L., 178
- Authority 权威: of conscience 良心的权威, 30—33; normative 规范性权威, 16
- Autonomy 自主性: individual 个人的自主性, 132, 138, 139, 180; political metaphor 政治比喻, 3; reflective 反思性自主, 4, 5, 6, 83, 114, 138, 173, 178, 179, 181; self-legislation and 自我立法和自主性, 178, 180
- Baier, A. 贝尔, A., 33, 52
- Bauhaus theory of approval 关于认可的包豪斯理论, 44, 81; and habits 以及习惯, 82
- Beneficence 善行, 120, 125, 126, 145
- Benevolence 仁爱、仁慈, 17, 21, 26, 34, 37, 84, 85, 115; and natural jurisprudence 仁爱和自然法, 35; public sense of, 大众的仁爱感, 36; and reason 仁爱和理性, 22; and sociability 仁爱和社会性, 20
- Bentham, J. 边沁, J., 75, 82, 88, 93
- Berlin, I. 伯林, I., 139, 152
- Besonnenheit (reflective awareness) 反思性意识、领悟, 148—149, 150, 165
- Bildung (cultivation of soul) 教化、教养, 151, 152, 154, 158
- Billigkeit (reasonableness/reciprocity) 合理性、对等性, 165—167
- Biological racism 生物种族主义, 150
- Brader, T. 布拉德, T., 173, 174
- Burke, E. 伯克, E., 83, 88
- Butler, J. 巴特勒, J., 4, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 30—31, 104; on benevolence 关于仁爱, 37; on justice 关于正义, 37—38; on resentment 关于憎恶, 38, 39, 102
- Calm passion 冷静的感情, 55, 135
- Campbell, T. D. 坎贝尔, T. D., 95
- Caricature 讽刺, 40, 136, 137
- Christian love 基督教的爱, 149
- Christian sentimentalists 基督教情感主义, 16
- Christianity, universal 普遍性基督教, 164
- Civil justice 民事正义, 34
- Civil society 公民社会, 130, 135
- Civilization and taste 文明和品位, 48
- Clark, R. 克拉克, R., 156
- Clarke, S. 克拉克, S., 4
- Collective self-legislation 集体自我立法, 3, 178
- Collins, G. L. 柯林斯, G. L., 123
- Communication, types of 交流, 123
- Compassion 同情, 20, 38, 120, 122, 137; immediate inclinations of 同情的即时倾向, 134, 135; for multiple individuals 对多人的同情, 94; private, 私人的同情, 94; unrefined, 未经修正的同情, 135
- Conscience 良心, 17, 23—24, 37, 96, 145, 149; authority of 良心的权威

- 性,30—33
- Consequentialism 后果主义、功利主义,35
- Cooperation 合作: mutual 共同合作,70; social 社会合作,94
- Creative fiction 创造性小说,159
- Cultural difference 文化差异,142,144,160,177
- Cultural pluralism 文化多样性,152 见 Herder, J. G.
- Darwall, S. 达沃尔, S., 97, 99
- De Las Casas, B.: *Short Account of the Destruction of the Indian Nation* 德拉斯·卡萨斯, B.: 《印度民族的毁灭之简述》, 161
- Delusion 幻觉, 131
- Demerit 缺点, 102
- Direct reflexivity 直接反思性: normativity as 规范性作为直接反思性, 33, 58—59
- Disapprobation 谴责、不认可, 43, 68; of injustice 对不正义的谴责, 74; self- 自我谴责, 116
- Divine command theory 神圣指令理论, 29
- Dual-process model 双过程模式, 172, 175
- DuBois, W. E. B. 杜波依斯, W. E. B., 54
- Einfühlung (empathy) 共情, 154—157, 160
- Emotional contagion 感情传染, 97, 98, 146
- Emotional infection 感情传染, 99
- Emotions 感情, 5, 8, 12, 14, 23, 100, 116, 147, 170, 172—180; exclusion of 对感情的排除, 113, 137; painful 痛苦的感情, 98—99; sharing of 感情的分销, 18, 90, 113, 138; sympathetic 同情的感情, 112, 113, 127, 128; and tranquility 感情和宁静, 50
- Empathy 共情, 100, 155; increasing the 增加共情, 180; and neuroscience 共情和神经科学, 169—170; projective 投射性共情, 99; and understanding of another culture 共情和对其他文化的理解, 159—160
- Enlightenment liberalism 启蒙自由主义, 5
- Enlightenment sentimentalism 启蒙情感主义, 4, 7, 10, 11, 15, 17, 19, 22, 25, 169, 171, 173, 175
- Epictetus: *Encheiridion* 爱比克泰德: 《手册》, 125
- Epicureans 伊壁鸠鲁主义, 61, 63
- Ethical duties 道德义务, 119—120
- Ethical reflection 道德反思, 5, 174
- Ethics of care 关怀伦理学, 171
- Evil 恶、邪恶, 35, 45, 121; moral 道德上的恶, 39, 68, 74, 129—131; necessary 必要的恶, 113; true source of 恶的真正来源, 117—118
- Experimental philosophy (X-Phi) 实验

- 哲学, 175
- Experimentation, Hume on 休谟关于实验, 10
- Extensive sympathy 过度的同情, 166
- External rights 外在权利, 36—37
- Fairness 公平, 38, 154; justice as 正义即公平, 87, 88; moral commitment to 对公平的道德确信, 165
- Fallback motivation 后备动机, 121
- Faute de Mieux Claim 不得已而求其次论断, 121
- Feelings 感情、感觉, 17, 55, 87, 99, 120, 122—128, 149, 166; fellow- 同胞之情, 12, 97, 102, 114, 162; human 人类感情, 158; imagined 想象的感情, 44, 167; moral 道德感情, 119, 133, 135; positive 正面感情, 92; primitive 初始的感情, 48; refined 经修正的感情, 4, 114; reflection and, 反思和感情, 4, 7; sharing of 分享感情, 13, 18, 74, 98, 99, 113; social 社会感情, 34; sympathetic 同情的感情, 62, 75, 79, 113, 114, 115—116, 121, 125, 136
- Firth, R. 弗思, R., 95
- Free sympathy 自由的同情, 122, 123
- Freud, S. 弗洛伊德, S., 9, 175
- Gauthier, D. 高西尔, D., 79
- Gebildet (cultured) 文化的, 151
- Gillies, A. 吉利斯, A., 162
- Gilligan, C. 吉利根, C., 170
- Good 善、利益, 68, 85; moral 道德上的善, 35, 45, 74, 159; of others 他人的利益, 17, 18, 21, 27; private 私人的利益, 20, 21; public 公众的利益, 21, 35, 39, 72, 75, 79, 80, 83, 109
- Grotius, H. 格劳秀斯, H., 106
- Gutmann, A. 古特曼, A., 179
- Haakonssen K. 哈孔森, K., 74, 75
- Habermas, J. 哈贝马斯, J., 178, 179
- Haidt, J. 海特, J., 172
- Happiness 快乐, 9, 152, 154; human 人类快乐, 16, 21, 26, 31, 41, 63; personal 个人快乐, 21, 28; of virtue 美德的快乐, 25—28, 58—63, 77, 78
- Harman, G. 哈曼, G., 99
- Harmony 和谐, 6, 12, 19, 28, 40; reflexive 反思性和谐, 63; sympathetic 同情性和谐, 103
- Hauser, M. 豪泽, M., 172
- Herder, J. G. 赫尔德, J. G., 4, 10, 88, 133, 139, 177; on Billigkeit and justice 关于对等性和正义, 165—167; on creative fiction 关于创造性文学, 159—160; on diversity development 关于多样性发展, 150—152; on Einfühlung through analogy 关于通过类比的共情, 154—157; on history 关于历史, 158; on Humanität 关于“人之

- 性”, 162—164; *Ideas towards the Philosophy of the History of Humanity*《通向人类历史哲学的思想》, 154, 155, 156, 161, 165; on implications of diversity 关于多样性的影响, 152—154; on instinctual and reflective sympathy 关于本能的和反思的同情, 147—150; *Letters on the Advancement of Humanität*《关于如何发展 Humanität 的信件》, 162, 166; relativism, rejection of 对相对主义的拒斥, 160—161; on religion 关于宗教, 160, 164; on travel descriptions and effect on humanity 关于旅行传记对入道主义的影响, 159; *Treatise on the Origin of Language*《关于语言起源的研究》, 147; *Yet Another Philosophy of History for the Formation [Bildung] of Humanity*《另一种关于人性构造的历史哲学》, 154, 155
- Hobbes, T. 霍布斯, T., 19, 20, 67
- Hoffman, M. 霍夫曼, M., 170, 171
- Human nature 人性, 152, 163; human heart, observing 观察人心, 17—18; reason and reflection 理性和反思, 22—25; Stoic and selfish interlocutors 斯多葛和自私体系的对话者, 18—21
- Humanity 人性、入道主义, 18, 20, 30, 34, 54, 87, 122; ages of 入道主义的时代, 156; duty of 入道义务, 120; feeling of increase of 入道感情的增加, 48; long-term interest of 入道带来的长期利益, 135; natural 自然的人道主义, 84; sentimental education and 情感主义教育和入道主义, 157—160; sympathy as insult to 同情对入道主义的侮辱, 126—127; virtue of 入道主义作为美德, 85, 86
- Hume, D. 休谟, D., 4, 6, 9, 11, 12, 15, 16, 32, 40, 65, 89, 92, 111, 112, 140, 144, 176, 180; comparison with Smith's revised anatomy of sympathy 休谟和斯密对同情的分析比较, 97—100; corrected moral sentiments 经修正的道德情感, 54—56; Herder on evaluation of 赫尔德对休谟体系的评价, 157—158, 161; *History of England*《英格兰历史》, 142; justice, as an artificial virtue 正义作为人造美德, 66—69; on imagination 想象力, 49—50; on intrapersonal contradictions 人际间的矛盾, 52—53; justice, content of 正义的内容, 71—73; justice, development of 正义的发展, 69—71; justice, moral approbation of 对正义的道德认可, 73—76; on moral language 关于道德语言, 51; on moral sentiments 关于道德情感, 43—46, 52—53; on moral theory and tranquility 关于道德理论和平衡, 50; on morality

- and reason 关于道德和理性, 142;  
 nature of sympathy and 同情的性质和休谟, 41—43; normative theory of 休谟的规范性理论, 16, 56—58; sensible humanitarian 理智的人道主义者, 83—88; sensible knave of 理智的投机者, 76—80; sensible utilitarian 理智的功利主义者, 80—83; on slavery 关于奴隶制, 53—54; on social coexistence 关于社会共处, 51—52; on sources of happiness of virtue 关于美德的快乐之来源, 60—63; on standard of taste 关于品位的标准, 46—49; on value pluralism 关于价值多元化, 144—146; on virtue 关于美德, 53, 58—60; *Treatise of Human Nature*《人性论》, 10, 29, 41, 45, 50, 58, 59, 66, 67, 73, 76, 85, 86, 145; unhappiness and indignity of false virtues 关于伪德的不快乐和无尊严, 63—64; uniformitarianism of 休谟的均变论, 143
- Hutcheson, F. 哈奇森, F., 4, 16, 18, 22, 25, 29, 56, 133, 146; on benevolence 关于仁爱, 35; on external rights 关于外在权利, 36; *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*《美和美德理念的起源》, 19—20, 24; on moral sense 关于道德感, 32; *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*《道德哲学的概论》, 32, 37; on resentment 关于憎恶, 39; *System of Moral Philosophy* 《道德哲学的系统》, 17, 33; on virtue and benevolence 关于美德和仁爱, 27
- Ideal observer 理想的审视者, 95, 96
- Imagination, delicacy of 细致的想象力, 48
- Immoral behavior 不道德的行为, 117
- Impropriety 不恰当性, 103, 105
- Injury 损害, 38, 39, 87, 102, 103, 104, 106, 109—110
- Injustice 不正义、不义之举, 80, 83, 127; personal 个人的不正义, 104; and resentment 不正义和憎恶, 37—39, 104
- Instinctual and reflective sympathy 直觉和反思性同情, 147—150
- Introspective observation 内省的观察, 17
- Irony 讽刺, 89, 156, 174
- Judicious spectator 明智的审视者, 92
- Jurisprudence 法律、法律体系: and benevolence 法律体系和仁慈, 35; Natural 自然法, 34, 35, 73, 105—108
- Justice 法律体系, 3, 110, 111; absolute 绝对性, 86; as an artificial virtue 作为人造美德, 66—69; as benevolence 作为仁爱, 34—37; billigkeit and 对等性和法律体系, 165—167; commitment 确信, 126, 171; Humean, content of 休谟法律体系的内容, 71—73;

- Humean, development of 休谟主义法律体系的发展, 68—71; and liberal tradition 法律体系和自由传统, 87—88; moral approbation of 对法律体系的道德认可, 73—76, 85; and natural jurisprudence 法律和自然法, 105—108; non-consequentialist judgments of 法律的非后果主义判断, 109; obligation to 对法律的义务, 80; Smith's theory of 斯密的理论, 102—105; strict adherence to 严格遵从, 84, 85, 94
- Kant, I. 康德, I., 4, 12, 112, 155; *Anthropology*《人类学》, 116, 121, 124, 126, 128, 130, 131; *Critique*《实践理性批判》、《判断力批判》, 116, 123; determining grounds of duty, exclusion of inclination from 不包括倾向在内的义务的基础, 115—117; on duties of sympathy as duties of love 同情的义务和爱的义务, 119—122; on evaluation of sympathy 关于同情的评价, 134—136; on free and unfree sympathy 关于自由和不自由的同情, 122—125; *Groundwork of the Metaphysics of Morals*《道德形而上学的基础》, 114, 115, 116, 134; on inclination in human moral life 关于人类道德的倾向, 118—119; innocence of inclinations and source of evil 倾向的无辜和恶之根源, 117—118; *Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality*《自然神学和道德原则的分别》, 133; *Metaphysics of Morals*《道德形而上学》, 119, 124, 128; on moral worth 关于道德价值, 114—115; *Observations on the Feelings of the Beautiful and the Sublime*《对美和崇高的感情之观察》, 133, 134; on passions 关于感情、热情, 113—114, 129—132, 137, 138; precritical position 前批判时期立场, 132—133; *Religion*《纯粹理性界限内的宗教》, 117, 130; on sudden affects 突然的冲动, 127—129; on sympathy, as insult to humanity 同情对人道主义的侮辱, 126—127; on useful and useless sympathy 同情的有用性和无用性, 125—126
- Kohlberg, L. 科尔伯格, L., 170
- Korsgaard, C. 考斯佳德, C., 33, 58
- Krause, S. R. 克劳斯, S. R., 88
- Kultur 文化、文明, 151, 152
- Leechman, W. 利奇曼, W., 17
- Leidenschaften (passions) 感情、热情, 113
- Lewis, D. 刘易斯, D., 78
- Liberal sentimentalism 自由情感主义, 89; individualist sentimentalism,

- requirements of 自由个人主义对自由情感主义的要求, 95—97; moral judgment 自由情感主义道德判断, 100—101; personal separateness, sympathy's political threat to 同情对个人差异性的政治威胁, 93—94; politics, twentieth-century suspicion of sympathy in 20世纪政治学中对同情的质疑, 90; revised anatomy of sympathy 关于同情的新分析, 97—100; space between actors 行动者之间的距离, 102—111
- Locke, J. 洛克, J., 19, 23, 106
- Luther, M. 路德, M., 160
- MacIntyre, A. 麦金泰尔, A., 143
- Mandeville, B. 曼德维尔, B., 9, 19, 20, 37, 67, 175; *Fable of the Bees* 《蜜蜂的寓言》, 57
- Marcus, G. E. 马库斯, G. E., 173
- Marx, K. 马克思, K., 9, 175
- Medelssohn, M. 门德尔松, M., 155
- Menschlichkeit 人性, 157, 162
- Mercer, P. 默瑟, P., 42
- Merit 优点, 102
- Metaethics 元伦理学, 113, 127, 137, 175
- Mill, J. S. 密尔, J. S., 65, 93
- Mirror neurons 镜像神经元, 170
- Mitleidenschaft (being affected) 被影响, 122, 123, 125, 128, 131
- Moor, J. 摩尔, J., 19
- Moore, G. E. 摩尔, G. E., 175
- Moral agents 道德主体, 120
- Moral approbation 道德认可、赞许, 68, 69, 73—76, 78, 83, 85
- Moral approval 道德认可, 101, 104
- Moral beauty 道德美, 47
- Moral choice 道德选择, 118
- Moral development 道德发展, 170—171; corrected moral sentiments 经修正的道德情感, 54—56; general point of view 普遍视角, 49—54; standard of taste 品位的标准, 46—49
- Moral duty 道德义务, 136
- Moral emotions 道德感情, 172
- Moral evaluation 道德评价, 44, 46, 95, 141; bias in 道德评价中的偏见, 45
- Moral feeling 道德感情, 119, 135
- Moral judgment 道德判断, 25, 44, 46, 49, 50, 81, 95, 100—101, 141, 171; dual-process model of moral evaluation and 双过程模式的道德评判和判断, 172
- Moral language 道德语言, 46, 51
- Moral law 道德法, 22, 118, 119, 121; passions and 感情和道德法, 131
- Moral passion 道德感情, 161
- Moral philosophy 道德哲学, 40, 141
- Moral presumption 道德预设, 161
- Moral psychology 道德心理学, 9, 134, 136; descriptive 描述性道德心理学, 7, 8

- Moral reasoning 道德理性, 171, 172
- Moral reflection 道德反思, 3, 140, 170
- Moral relativism 道德相对主义, 45;  
rejection of 对道德相对主义的拒  
斥, 160—161
- Moral sense 道德感, 24—25, 32, 35,  
58
- Moral sentimentalism 道德情感主义,  
5, 12, 133, 139; on reason 关于理  
性, 137, 138; on self 关于自我,  
138
- Moral sentiments 道德情感, 6, 9, 16,  
23, 40; anatomizing of 道德情感的  
分析, 177; biased 带偏见的道德  
情感, 44—46; corrected 经修正的  
道德情感, 54—56; creative fiction  
and 创造性文学和道德情感, 159;  
purified 纯粹化的道德情感, 149;  
refined 经修正的、雅致的道德情  
感, 73, 85; and sympathy 道德情感  
和同情, 43—44, 58
- Moral sympathy 道德同情, 136
- Moral virtue 道德美德, 19, 22, 45
- Moral worth 道德价值, 114—115,  
117, 137
- Morality 道德, 3, 4, 26, 56, 83, 104,  
117, 119, 137, 142; debunkers of 道  
德的揭露者, 9, 58, 175; human 人  
类道德, 113; painter and anatomist  
of 道德的描画者和解剖者, 56—  
57; political 政治性道德, 5, 31
- Motivation 动机, 6, 12, 68, 84, 114,  
116, 121, 126, 169
- Multiculturalism 多元文化主义, 141,  
151
- Narrative imagination 叙述性想象,  
181
- Natural jurisprudence/Natural law 自然  
法, 34, 35, 73; and justice 自然法  
和正义, 105—108
- Natural language 自然语言, 148, 149
- Natural virtue 自然美德, 66, 68, 79,  
84, 85
- Neuroscience and empathy 神经科学  
和共情, 169—170
- Nietzsche, F. 尼采, F., 9, 175
- Non-consequentialist judgments of  
justice 对正义的非后果主义判断,  
109, 110
- Nonreflective sympathy 非反思性同  
情, 150
- Normativity 规范性: of authority 规  
范权威性, 16; as direct reflexivity  
规范性和直接反思性, 33; and  
evaluation of sympathy 规范性和  
同情评判, 119—127; of Hume's  
theory 休谟理论的规范性, 16,  
56—58; and rationalism 规  
范性和理性主义, 7, 8; reflective  
sentimentalism and 反思情感  
主义和规范性, 174—176; and  
sentimentalism 规范性和情感主  
义, 7, 176—178
- Nussbaum, M. 努斯鲍姆, M., 130, 181



- Obedience 服从, 36, 71, 77, 81;  
inflexible 恪守、不变通的服从, 86
- Obligation 义务: interested, to virtue 对美的的自利义务, 25—26, 58;  
to justice 对正义的义务, 80; moral 道德义务, 56
- Party monster 派对怪物, 131
- Passions 感情、热情, 17, 18, 40, 98, 114, 127, 137; calm 冷静的感情, 55, 135; definition of 定义, 113; good-natured 性质好的感情, 134; Hobbesian 霍布斯主义感情, 20; moral 道德感情, 131—132, 161; natural 自然感情, 130; reason and 理性和感情、热情, 129, 132, 137; stable, moral evil of 稳定感情的道德上的恶, 129—131; and sympathy 感情和同情, 42—43; unsocial 非社会性感情, 103; violent 激烈的感情, 55
- Pathos 感情的、病态的, 18
- Paul, St. 圣保罗, 17
- Perceptual claim 感知性论断, 122
- Perlocution 言语表达效果, 179
- Personal separateness, threat to 对个人差异性的威胁, 93—94
- Philanthropist 博爱主义者, 114—115
- Pitié 怜悯, 42, 48, 90, 97, 123, 147, 150, 170
- Plato 柏拉图, 6
- Pleasure, shared 分享的快乐, 98, 99
- Pluralism 多元主义, 140—141, 另见 Herder, J. G.
- Political justice 政治正义, 35, 36
- Political piety 政治虔诚, 91
- Political reflection 政治反省, 3, 173
- Politics, twentieth-century suspicion of sympathy in 20世纪政治学中对同情的质疑, 90; political piety 政治虔诚, 91; rightness, analysis of 对正确性的分析, 91; utilitarianism 功利主义 91—93
- Practical sympathy 实践同情, 122—123
- Practices 践习, 68—69; artificial 人造践习, 69; social 社会践习, 78
- Precritical position, Kantian 康德前批判立场, 132—133
- Price, R. 普莱斯, R., 4, 29
- Projective empathy 投射性共情, 99, 146
- Propriety 正当性, 100, 102, 103
- Psychological holism 心理整体主义, 148, 149
- Psychological uniformity and cultural diversity 心理同一性和文化多样性, 142—144
- Public utility 公众利益, 108—111, 146
- Pufendorf, S. 普芬多夫, S., 106
- Punishment 惩罚, 38, 51, 103, 109—110
- Raphael, D. D. 拉斐尔, D. D., 110
- Rational soul 理智的灵魂, 19
- Rationalists 理性主义, 4, 5; normative

- theory and 理性主义和规范性理论, 8
- Rawls, J. 罗尔斯, J., 5, 8, 9, 68, 89, 111, 165; on impartial spectator 关于公正的审视者, 92, 94, 95; *A Theory of Justice* 《正义论》, 91, 93; on utilitarianism 关于功利主义, 91—92
- Reason 关于理性, 4, 5, 19, 138, 142, 149, 165, 172; Hume on 休谟, 6; passions and 关于感情, 129, 132, 137, 176, 179; practical 实际性, 121; and public deliberation 关于公众审议, 179; and reflection 关于反思, 22—25
- Reasonableness 合理性, 22, 165
- Reciprocity see Billigkeit 关于对等性
- Reflection and reason 反思和理性, 23—25
- Reflective approval 反思性认可, 24, 57, 61
- Reflective autonomy 反思性分析, 4, 5, 6, 83, 114, 138, 173, 178, 179, 181
- Reflective awareness 反思性意识, 148—149, 150, 165
- Reflective equilibrium 反思性平衡, 3, 4, 8, 9, 57, 59, 85, 177
- Reflective freedom 反思性自由, 3
- Reflective regimes 反思性体质, 5—7
- Reflective revolution 反思性革命, 3—5
- Reflective self-approbation 反思性自我认可, 31
- Reflective self-evaluation 反思性自我评价, 31
- Reflective sentimentalism 反思情感主义, 40, 86, 88, 94, 116, 127, 168, 169; and civic education and citizenship 公民教育和公民, 180—182; defense of 反思性情感主义的辩护, 10—14; and democratic deliberation 反思性情感主义和民主审议, 178—180; and normativity 反思性情感主义和规范性, 174—176; and passions 反思性情感主义和感情, 114
- Reflexive self-endorsement 反思性自我认可, 58, 59
- Reid, T. 雷德, T., 142
- Religious sentimentalists 宗教情感主义, 17
- Resentment 憎恶, 38—39, 88, 102—108, 111, 127, 146
- Resistance doctrine 关于反抗的法则, 81
- Rhetoric 修辞, 6, 11, 14, 93, 128, 178, 179—180
- Rightness, analysis of 正确性分析, 91
- Rothschild, E. 罗斯柴尔德, E., 89, 93
- Rousseau, J. 卢梭, J., 4, 42, 48, 123, 150, 170
- Russell, B. 罗素, B., 65
- Sayre-McCord, G. 赛尔—麦考德, G.,

- 44, 75
- Schiller, F. 席勒, F., 112
- Schneewind, J. B. 施尼文德, J. B., 126
- Schreiber, D. 施赖伯, D., 174
- Self-alienation 自我异化, 136, 137, 138
- Self-approbation 自我赞许、自我认可, 31, 32, 35, 58
- Self-approval 自我认可, 33
- Self-consciousness 自我意识, 148, 149, 150
- Self-contemplation 自我冥想, 17
- Self-control 自我控制, 127
- Self-correction 自我修正, 62, 71, 76, 126, 135, 136
- Self-disapprobation 自我不认可, 116
- Self-endorsement 自我认可, 58, 59
- Self-evaluation 自我评价, 31, 32
- Self-formation 自我塑造, 151
- Self-interest 自我利益, 26, 58, 69, 71;  
enlightened 启蒙的自我利益, 79;  
and justice 自我利益和正义, 74, 76, 79; knavish 投机的自我利益, 82; long-term 长期的自我利益, 70
- Self-legislation 自我立法, 3, 178, 180
- Self-love 自爱, 21, 63, 84
- Self-projection 自我投射, 155
- Self-reflection 自我反思, 148
- Self 自我, 6; analogy to 自我的剖析, 159; integrated 综合的自我, 138; projection of 自我投射, 154; true 真正的自我, 6, 138
- Selfish system 自私系统, 20—21
- Sensible humanitarian 理智的人道主义者, 83—88
- Sensible knave 理智的投机者, 76—80, 86
- Sensible utilitarian 理智的功利主义者, 80—83
- Sensitivity 敏感性, 124—125, 127
- Sensus humanitatus 人性, 166
- Sensus communis 常识、共识、人性, 18
- Sentimentalism, before Hume 休谟之前的情感主义, 15; authority of conscience 权威性和良心, 30—33; human nature 人性, 17—25; injustice and resentment 不正义和憎恶, 37—39; justice as benevolence 正义和仁爱, 34—37; standard of nature 自然的标准, 28—30; virtue, happiness of 美德的快乐, 25—28
- Sentimentalism and normative theory 情感主义和规范性理论: normative theory, sentimentalist method of 情感主义的规范性理论, 176—178; reflective sentimentalism 反思性情感主义, 174—176, 178—182
- Sentimentalism and political practice 情感主义和政治实践: civic education and citizenship 公民教育和公民, 180—182; democratic deliberation and reflective sentimentalism 民主审议和反思情

- 感主义, 178—180
- Sentimentalists 情感主义者, 4, 5, 8—9, 12, 116, 175; British 英国的情感主义, 18, 140, 148; Christian 基督教情感主义, 16; and civic education 情感主义和公民教育, 180, 181; Enlightenment 启蒙运动, 10, 11, 17, 18, 19, 22, 23, 25, 138, 169, 171, 173; ethics and 伦理学和启蒙运动, 11, 41, 64, 66, 111, 140, 141; on human psychology 人类心理学的启蒙运动, 19, 20, 34; against Hume's theory 反对休谟的启蒙运动, 76; justice and 正义和启蒙运动, 95, 106; moral 道德和启蒙运动, 79, 112, 133, 140, 176; normative theory and 规范性理论和启蒙运动, 176—177; precritical Kant and 前批判时期的康德, 132—133; psychological holism and 前批判时期康德的心灵整体论, 149; on reason 前批判时期的康德关于理性, 19; reflective 前批判时期的康德关于反思, 8, 11, 12, 15, 88, 112, 126, 127, 129, 138, 167, 175, 176, 181; religious 前批判时期的康德关于宗教, 17; on social contract 前批判时期的康德关于社会契约论, 34; Stoic ideas and 斯多葛主义理论和前批判时期的康德, 62
- Sentimentality 感情, 124
- Shaftesbury, Third Earl of 沙夫茨伯里, 第三代伯爵, 4, 16, 20, 79, 177; on benevolence 沙夫茨伯里关于仁爱, 21, 22, 26; on harmonious tranquility 关于和谐和宁静, 19; on interested obligation 关于自利的义务, 25—26; on reason and reflection 关于理性和反思, 22; on self-contemplation 关于自我冥想, 17; on standard of nature 关于自然的标准, 28—30; on virtue 关于美德, 26—27
- Sherman, N. 谢尔曼, N., 115, 116, 121, 122
- Sidgwick, H. 西奇威克, H., 83, 93
- Sinnott-Armstrong, W. 辛诺特—阿姆斯特朗, W., 175
- Slavery 奴隶制, 53—54; of self 自我奴役, 138; willful 自愿奴役, 132
- Smith, A. 斯密, A., 4, 9, 10, 12, 25, 39, 88, 112, 142, 144, 176; on individualist sentimentalism 关于个人主义情感主义, 95—97; on justice 关于正义理论, 104—105; on merit and demerit 关于优点和缺点, 102; on moral judgment 关于道德判断, 100—101; natural jurisprudence of 关于自然法, 105—108; on public utility, limited role of 公众利益的局限性, 108—111; on resentment 关于憎恶, 102—103; revised anatomy of sympathy 关于同情的新分析, 97—100; on rhetoric 关于修辞, 93; *The*

- Theory of Moral Sentiments* 《道德情操论》, 89, 95, 106, 109, 112, 168; on value pluralism 关于价值多元主义, 146—147; *Wealth of Nations* 《国富论》, 106
- Sociability 社会性: benevolent 仁慈, 20; passion of 仁爱之情, 131
- Social coexistence 社会共处, 51—52
- Social contract 社会契约, 34
- Social conventions 社会习俗, 12, 86, 87
- Social inclination 社会倾向, 131
- Social practices 社会实践, 78
- Social rules 社会法则, 67
- Social science and sentimentalism 社会科学和情感主义: descriptive moral psychology 描述性道德心理学, 170—172; political science and political psychology 政治科学和政治心理学, 172—174; social psychology and empathy 社会心理学和共情, 169—170
- Social virtues 社会美德, 85
- Soft-heartedness 软弱的心肠, 126, 127
- Soliloquy 独省, 23
- Sovereignty 统治者、主权, 6, 81, 108
- Spectator 审视者, 91; impartial 公正的审视者, 39, 92, 94, 95, 108, 110, 111; judicious 明智的审视者, 92; real-world 现实的审视者, 101; space between actor and 行动者和审视者之间的距离, 97—101
- Speculation 揣测, 168
- Standards of justice 正义的准则, 3 see also justice
- Stoics 斯多葛, 18, 28, 61, 62, 63, 117, 125; ancient 古代斯多葛, 19; and apathy 斯多葛和冷漠, 19; comparison with sentimentalists 斯多葛和情感主义的对比, 19
- Strength of mind 心灵的力量, 55
- Sublime attributes 崇高的属性, 134
- Teleology, natural 自然目的论, 29
- Thompson, D. 汤普森, D., 179
- Tranquil affections 平静的感情, 18
- True self 真正的自我, 6, 138
- Unfree sympathy 不自由的同情, 122, 123, 124
- Uniformitarianism 均变论, 142—143
- Unrefined customs 未经修正的习俗, 144
- Unrefined sympathy 未经修正的同情, 134
- Unsocial passion 非社会感情, 103
- Useful and useless sympathy 同情的有用性和无用性, 125—126
- Utilitarianism 功利主义, 35, 82, 91—92
- Value pluralism, rejection of, 价值多元主义, 及其拒斥 144—147
- Violent passion 激烈的感情, 55
- Virtue 美德, 53, 78, 121, 154;

aesthetic constitution of 美德的审美建构, 119; approval of 美德的认可, 125; artificial 人造美德, 66—69, 74, 79, 83, 85; dignity of 美德的尊严, 58; false 伪德, 63—64; happiness of 美德的快乐, 25—28, 58—63; and justice 美德与正义, 73—74, 104; moral 道德美德, 19; natural 自然美德, 66, 68, 79, 84; social 社会美德, 85

Watkins, F. 沃尔金斯, F., 143

Weber, M. 韦伯, M., 95, 155

Wille and Willkür, distinction between “立法的意志”和“执行的意志”的区别, 118, 132

Wolin, S. 沃林, S., 15

Wollaston, W. 沃拉斯顿, W., 4

Wood, A. 伍德, A., 122

# 人文与社会译丛

## 第一批书目

1. 《政治自由主义》(增订版), [美]J. 罗尔斯著, 万俊人译 48.00 元
2. 《文化的解释》, [美]C. 格尔茨著, 韩莉译 58.00 元
3. 《技术与时间:爱比米修斯的过失》, [法]B. 斯蒂格勒著,  
裴程译 35.00 元
4. 《依附性积累与不发达》, [德]A. G. 弗兰克著, 高钰等译 13.60 元
5. 《身处欧美的波兰农民》, [美]F. 兹纳涅茨基、W. I. 托马斯著,  
张友云译 9.20 元
6. 《现代性的后果》, [英]A. 吉登斯著, 田禾译 22.00 元
7. 《消费文化与后现代主义》, [美]M. 费瑟斯通著, 刘精明译 14.20 元
8. 《英国工人阶级的形成》(上、下册), [英]E. P. 汤普森著,  
钱乘旦等译 69.00 元
9. 《知识人的社会角色》, [美]F. 兹纳涅茨基著, 郑斌祥译 26.00 元

## 第二批书目

10. 《文化生产:媒体与都市艺术》, [美]D. 克兰著, 赵国新译 29.00 元
11. 《现代社会中的法律》, [美]R. M. 昂格尔著, 吴玉章等译 39.00 元
12. 《后形而上学思想》, [德]J. 哈贝马斯著, 曹卫东等译 35.00 元
13. 《自由主义与正义的局限》, [美]M. 桑德尔著, 万俊人等译 30.00 元

- |                                    |         |
|------------------------------------|---------|
| 14. 《临床医学的诞生》,[法]M. 福柯著,刘北成译       | 25.00 元 |
| 15. 《农民的道义经济学》,[英]J. C. 斯科特著,程立显等译 | 42.00 元 |
| 16. 《俄国思想家》,[英]I. 伯林著,彭淮栋译         | 35.00 元 |
| 17. 《自我的根源:现代认同的形成》,[加]C. 泰勒著,韩震等译 | 88.00 元 |
| 18. 《霍布斯的政治哲学》,[美]L. 施特劳斯著,申彤译     | 29.00 元 |
| 19. 《现代性与大屠杀》,[英]Z. 鲍曼著,杨渝东等译      | 28.00 元 |

### 第三批书目

- |                                             |         |
|---------------------------------------------|---------|
| 20. 《新功能主义及其后》,[英]J. 亚历山大著,彭牧等译             | 15.80 元 |
| 21. 《自由史论》,[英]J. 阿克顿著,胡传胜等译                 | 58.00 元 |
| 22. 《伯林谈话录》,[英]L. 贾汉贝格鲁等著,杨慎钦译              | 23.00 元 |
| 23. 《阶级斗争》,[法]R. 阿隆著,周以光译                   | 13.50 元 |
| 24. 《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,[美]M. 沃尔泽著,<br>褚松燕等译 | 24.80 元 |
| 25. 《大萧条的孩子们》,[美]G. 埃尔德著,田禾等译               | 27.30 元 |
| 26. 《黑格尔》,[加]C. 泰勒著,张国清等译                   | 88.00 元 |
| 27. 《反潮流》,[英]I. 伯林著,冯克利译                    | 48.00 元 |
| 28. 《统治阶级》,[意]G. 莫斯卡著,贾鹤鹏译                  | 68.00 元 |
| 29. 《现代性的哲学话语》,[德]J. 哈贝马斯著,曹卫东等译            | 36.00 元 |

### 第四批书目

- |                                   |         |
|-----------------------------------|---------|
| 30. 《自由论》(修订版),[英]I. 伯林著,胡传胜译     | 38.00 元 |
| 31. 《保守主义》,[德]K. 曼海姆著,李朝晖、牟建君译    | 16.00 元 |
| 32. 《科学的反革命》(修订版),[英]F. 哈耶克著,冯克利译 | 28.00 元 |



- |                                 |        |
|---------------------------------|--------|
| 33.《实践感》,[法]P.布迪厄著,蒋梓骅译         | 52.00元 |
| 34.《风险社会》,[德]U.贝克著,何博闻译         | 17.70元 |
| 35.《社会行动的结构》,[美]T.帕森斯著,彭刚等译     | 80.00元 |
| 36.《个体的社会》,[德]N.埃利亚斯著,翟三江、陆兴华译  | 15.30元 |
| 37.《传统的发明》,[英]E.霍布斯鲍姆等著,顾杭、庞冠群译 | 21.20元 |
| 38.《关于马基雅维里的思考》,[美]L.施特劳斯著,申彤译  | 78.00元 |
| 39.《追寻美德》,[美]A.麦金太尔著,宋继杰译       | 35.00元 |

### 第五批书目

- |                                   |         |
|-----------------------------------|---------|
| 40.《现实感》,[英]I.伯林著,潘荣荣、林茂译         | 30.00元  |
| 41.《启蒙的时代》,[英]I.伯林编著,孙尚扬、杨深译      | 35.00元  |
| 42.《元史学》,[美]H.怀特著,陈新译             | 55.00元  |
| 43.《意识形态与现代文化》,[英]J. B. 汤普森著,高铨等译 | 45.00元  |
| 44.《美国大城市的死与生》,[加]J. 雅各布斯著,金衡山译   | 29.50元  |
| 45.《社会理论和社会结构》,[美]R. K. 默顿著,唐少杰等译 | 128.00元 |
| 46.《黑皮肤,白面具》,[法]F.法农著,万冰译         | 14.00元  |
| 47.《德国的历史观》,[美]G.伊格尔斯著,彭刚、顾杭译     | 58.00元  |
| 48.《全世界受苦的人》,[法]F.法农著,万冰译         | 17.80元  |
| 49.《知识分子的鸦片》,[法]R.阿隆著,吕一民、顾杭译     | 45.00元  |

### 第六批书目

- |                                |        |
|--------------------------------|--------|
| 50.《驯化君主》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,冯克利译 | 28.00元 |
| 51.《黑格尔导读》,[法]A.科耶夫著,姜志辉译      | 45.00元 |
| 52.《象征交换与死亡》,[法]J.波德里亚著,车槿山译   | 45.00元 |
| 53.《自由及其背叛》,[英]I.伯林著,赵国新译      | 25.00元 |

- |                                           |         |
|-------------------------------------------|---------|
| 54.《启蒙的三个批评者》,[英]I.伯林著,马寅卯、郑想译            | 48.00 元 |
| 55.《运动中的力量》,[美]S.塔罗著,吴庆宏译                 | 23.50 元 |
| 56.《斗争的动力》,[美]D.麦克亚当、S.塔罗、C.蒂利著,<br>李义中等译 | 31.50 元 |
| 57.《善的脆弱性》,[美]M.纳斯鲍姆著,徐向东、陆萌译             | 55.00 元 |
| 58.《弱者的武器》,[美]J.C.斯科特著,郑广怀等译              | 42.00 元 |
| 59.《图绘》,[美]S.弗里德曼著,陈丽译                    | 49.00 元 |

### 第七批书目

- |                                         |         |
|-----------------------------------------|---------|
| 60.《现代悲剧》,[英]R.威廉斯著,丁尔苏译                | 18.00 元 |
| 61.《论革命》,[美]H.阿伦特著,陈周旺译                 | 25.00 元 |
| 62.《美国精神的封闭》,[美]A.布卢姆著,战旭英译,冯克利校        | 35.00 元 |
| 63.《浪漫主义的根源》,[英]I.伯林著,吕梁等译              | 28.00 元 |
| 64.《扭曲的人性之材》,[英]I.伯林著,岳秀坤译              | 22.00 元 |
| 65.《民族主义思想与殖民地世界》,[美]P.查特吉著,<br>范慕尤、杨曦译 | 18.00 元 |
| 66.《现代性社会学》,[法]D.马图切利著,姜志辉译             | 32.00 元 |
| 67.《社会政治理论的重构》,[英]R.伯恩斯坦著,黄瑞祺译          | 25.00 元 |
| 68.《以色列与启示》,[美]E.沃格林著,霍伟岸、叶颖译           | 48.00 元 |
| 69.《城邦的世界》,[美]E.沃格林著,陈周旺译               | 54.00 元 |
| 70.《历史主义的兴起》,[德]F.梅尼克著,陆月宏译             | 48.00 元 |

### 第八批书目

- |                                |         |
|--------------------------------|---------|
| 71.《环境与历史》,[英]W.贝纳特、P.科茨著,包茂红译 | 25.00 元 |
| 72.《人类与自然世界》,[英]K.托马斯著,宋丽丽译    | 35.00 元 |

- |                               |         |
|-------------------------------|---------|
| 73.《卢梭问题》,[德]E. 卡西勒著,王春华译     | 15.00 元 |
| 74.《男性气概》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,刘玮译 | 28.00 元 |
| 75.《战争与和平的权利》,[美]R. 塔克著,罗炯等译  | 25.00 元 |
| 76.《谁统治美国》,[美]W. 多姆霍夫著,吕鹏、闻翔译 | 35.00 元 |
| 77.《健康与社会》,[法]M. 德吕勒著,王鲲译     | 35.00 元 |
| 78.《读柏拉图》,[德]T. A. 斯勒扎克著,程炜译  | 28.00 元 |
| 79.《苏联的心灵》,[英]I. 伯林著,潘永强、刘北成译 | 28.00 元 |
| 80.《个人印象》,[英]I. 伯林著,林振义、王洁译   | 35.00 元 |

## 第九批书目

- |                                            |         |
|--------------------------------------------|---------|
| 81.《技术与时间:2. 迷失方向》,[法]B. 斯蒂格勒著,<br>赵和平、印螺译 | 25.00 元 |
| 82.《抗争政治》,[英]C. 蒂利著,李义中译                   | 28.00 元 |
| 83.《亚当·斯密的政治学》,[英]D. 温奇著,褚平译               | 21.00 元 |
| 84.《怀旧的未来》,[美]S. 博伊姆著,杨德友译                 | 38.00 元 |
| 85.《妇女在经济发展中的角色》,[丹]E. 博斯拉普著,陈慧平译          | 30.00 元 |
| 86.《风景与认同》,[英]W. J. 达比著,张箭飞、赵红英译           | 35.00 元 |
| 87.《过去与未来之间》,[美]H. 阿伦特著,王寅丽、张立立译           | 28.00 元 |
| 88.《大西洋的跨越》,[美]D. T. 罗杰斯著,吴万伟译             | 58.00 元 |
| 89.《资本主义的新精神》,[法]L. 博尔坦斯基、E. 希亚佩洛著,<br>高铨译 | 58.00 元 |
| 90.《比较的幽灵》,[美]B. 安德森著,甘会斌译                 | 48.00 元 |

## 第十批书目

- |                           |         |
|---------------------------|---------|
| 91.《灾异手记》,[美]E. 科尔伯特著,何恬译 | 25.00 元 |
|---------------------------|---------|

92. 《技术与时间:3. 电影的时间与存在之痛的问题》,  
[法]B. 斯蒂格勒著,方尔平译 32.00 元
93. 《马克思主义与历史学》,[英]S. H. 里格比著,吴英译 47.00 元
94. 《学做工》,[英]P. 威利斯著,秘舒、凌旻华译 39.00 元
95. 《哲学与治术:1572—1651》,[美]R. 塔克著,韩潮译 45.00 元
96. 《认同伦理学》,[美]K. A. 阿皮亚著,张容南译 45.00 元
97. 《风景与记忆》,[英]S. 沙玛著,胡淑陈、冯桦译 78.00 元
98. 《马基雅维里时刻》,[英]J. G. A. 波考克著,冯克利、傅乾译 68.00 元
99. 《未完的对话》,[英]以赛亚·伯林、[波]B. P. -塞古尔斯卡著,  
杨德友译 38.00 元
100. 《后殖民理性批判》,[印]G. C. 斯皮瓦克著,严蓓雯译 58.00 元

## 第十一批书目

101. 《现代社会想象》,[加]C. 泰勒著,林曼红译 25.00 元
102. 《柏拉图与亚里士多德》,[美]埃里克·沃格林著,刘曙辉译 54.00 元
103. 《论个体主义》,[法]L. 迪蒙著,桂裕芳译 30.00 元
104. 《根本恶》,[美]R. J. 伯恩斯坦著,王钦、朱康译 55.00 元
105. 《这受难的国度》,[美]D. G. 福斯特著,孙宏哲、张聚国译 39.00 元
106. 《公民的激情》,[美]S. 克劳斯著,谭安奎译 49.00 元
107. 《美国生活中的同化》,[美]M. M. 戈登著,马戎译 35.00 元
108. 《风景与权力》,[美]W. J. T. 米切尔著,杨丽、万信琼译 45.00 元
109. 《第二人称观点》,[美]S. 达沃尔著,章晟译 55.00 元
110. 《性的起源》,[英]法拉梅兹·达伯霍瓦拉著,杨朗译 58.00 元

## 第十二批书目

- 111.《希腊民主的问题》,[法]J.罗米伊著,高煜译 30.00元
- 112.《论人权》,[英]J.格里芬著,徐向东、刘明译 62.00元
- 113.《柏拉图的伦理学》,[英]T.厄温著,陈玮、刘玮译(即出)
- 114.《自由主义与荣誉》,[美]S.克劳斯著,林焱译 48.00元
- 115.《法国大革命的文化起源》,[法]R.夏蒂埃著,洪庆明译 38.00元
- 116.《对知识的恐惧》,[美]P.博格西昂著,刘鹏博译 28.00元
- 117.《修辞术的诞生》,[英]R.沃迪著,何博超译 48.00元
- 118.《历史表现中的真理、意义和指称》,[荷]F.安克斯密特著,  
周建漳译 45.00元
- 119.《天下时代》,[美]E.沃格林著,叶颖译(即出)
- 120.《寻求秩序》,[美]E.沃格林著,徐志跃译(即出)

## 第十三批书目

- 121.《美德伦理学》,[新西兰]R.赫斯特豪斯著,李义天译 55.00元
- 122.《同情的启蒙》,[美]M.弗雷泽著,胡靖译 48.00元
- 123.《图绘暹罗》,[美]T.威尼差恭著,袁剑译(即出)
- 124.《道德的演化》,[新西兰]R.乔伊斯著,刘鹏博、黄素珍译(即出)
- 125.《大屠杀与集体记忆》,[美]P.诺维克著,王志华译(即出)
- 126.《帝国之眼》,[美]M.L.普拉特著,方杰、方宸译(即出)
- 127.《帝国之河》,[美]D.沃斯特著,侯深译(即出)
- 128.《从道德到美德》,[美]M.斯洛特著,周亮译(即出)
- 129.《兰克:历史的意义》,[美]L.克里格著,张云波译(即出)
- 130.《种族与文化少数群体》,[美]G.E.辛普森、[美]J.M.英格尔著,  
马戎、王凡妹译(即出)

有关“人文与社会译丛”及本社其他资讯,欢迎点击 [www.yilin.com](http://www.yilin.com) 浏览,对本丛书的意见和建议请反馈至新浪微博@译林人文社科。