

版權信息

The Origins of Sex by Faramerz Dabhoiwala  
 Copyright © 2012 by Faramerz Dabhoiwala  
 This translation published by arrangement with Bardon-Chinese Media Agency  
 Simplified Chinese edition copyright © 2015 by Yilin Press, Ltd  
 All rights reserved.  
 著作權合同登記號 圖字：10—2012—393號

書  名　同情的啟蒙

作  者　【美國】邁克爾·L.弗雷澤

譯  者　 胡婧

責任編輯　張海波

出版發行　譯林出版社

ISBN 978-7-5447-5219-0

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

目录

[導言 兩種啟蒙 3](#_Toc69308632)

[1.反思性革命 3](#_Toc69308633)

[2.相互競爭的反思性體制 4](#_Toc69308634)

[3.規范性和描述性 5](#_Toc69308635)

[4.反思性情感主義：本書一覽 7](#_Toc69308636)

[第一章 休謨以前的情感主義學者 10](#_Toc69308637)

[I 關于人性的新科學 11](#_Toc69308638)

[1.對人心的觀察 11](#_Toc69308639)

[2.斯多葛和“自私體系”的對話者 12](#_Toc69308640)

[3.理性與反思 14](#_Toc69308641)

[II 神學基礎和形而上學基礎 16](#_Toc69308642)

[1.美德的快樂 16](#_Toc69308643)

[2.自然的標準 17](#_Toc69308644)

[3.良心的權威性 19](#_Toc69308645)

[III 關于正義的理論 21](#_Toc69308646)

[1.正義和仁慈 21](#_Toc69308647)

[2.非正義與憎惡 23](#_Toc69308648)

[第二章 休謨的自足的情感主義 25](#_Toc69308649)

[I 同情和道德情感 25](#_Toc69308650)

[1.同情的性質 25](#_Toc69308651)

[2.從同情到道德情感 27](#_Toc69308652)

[3.多樣的同情和道德情感的偏見 27](#_Toc69308653)

[II 道德的發展 28](#_Toc69308654)

[1.品味的標準 28](#_Toc69308655)

[2.普遍視角 30](#_Toc69308656)

[3.被修正的道德情感在心理上的作用 33](#_Toc69308657)

[III 休謨的規范性理論 34](#_Toc69308658)

[1.從規范性理論的角度來看休謨 34](#_Toc69308659)

[2.美德的快樂和美德的尊嚴 35](#_Toc69308660)

[3.美德的快樂從何而來 36](#_Toc69308661)

[4.不快樂和無尊嚴的偽德 39](#_Toc69308662)

[第三章 休謨的保守情感主義 40](#_Toc69308663)

[I 休謨的正義理論 41](#_Toc69308664)

[1.正義是人造美德 41](#_Toc69308665)

[2.休謨的正義理論的發展 42](#_Toc69308666)

[3.正義的內容 44](#_Toc69308667)

[4.休謨理論中對正義的道德認可 45](#_Toc69308668)

[II 來自情感主義的幾個問題 46](#_Toc69308669)

[1.理智的投機者 46](#_Toc69308670)

[2.理智的功利主義者 49](#_Toc69308671)

[3.理智的人道者 51](#_Toc69308672)

[第四章 亞當·斯密的自由情感主義 55](#_Toc69308673)

[I 情感主義和個人主義 55](#_Toc69308674)

[1. 20世紀政治學對同情的質疑 55](#_Toc69308675)

[2.同情對個體差異性的潛在威脅 57](#_Toc69308676)

[3.亞當·斯密的挑戰：來自個人情感主義的要求 58](#_Toc69308677)

[II 審視者和行動者之間的距離：同情和道德判斷 59](#_Toc69308678)

[1.亞當·斯密的經修正的同情 59](#_Toc69308679)

[2.從同情到道德判斷 61](#_Toc69308680)

[III 行動者之間的距離：正義和自然法 62](#_Toc69308681)

[1.從應當性到正義 62](#_Toc69308682)

[2.亞當·斯密的自然法系統 64](#_Toc69308683)

[3.公共利益的局限性 66](#_Toc69308684)

[第五章 康德對情感主義的拋棄 69](#_Toc69308685)

[I 康德在批判時期關于道德基礎的理解 70](#_Toc69308686)

[1.道德價值的概念 70](#_Toc69308687)

[2.傾向被排除出義務的決定基礎 71](#_Toc69308688)

[3.無辜的傾向與惡之根源 72](#_Toc69308689)

[4.傾向在道德生活中的合適位置 73](#_Toc69308690)

[II 康德在批判時期對同情的規范性評價 73](#_Toc69308691)

[1.作為愛的義務的同情的義務 73](#_Toc69308692)

[2.自由和不自由的同情 75](#_Toc69308693)

[3.有用的同情和無用的同情 77](#_Toc69308694)

[4.同情對人性的侮辱 78](#_Toc69308695)

[III 康德在批判時期對沖動和熱情的理論 79](#_Toc69308696)

[1.突然之沖動的自然力量 79](#_Toc69308697)

[2.穩定的熱情帶來的道德上的惡 80](#_Toc69308698)

[3.道德上值得褒賞的熱情？ 81](#_Toc69308699)

[IV 對比前批判時期的立場 82](#_Toc69308700)

[1.前批判時期康德情感主義的立場 82](#_Toc69308701)

[2.康德1764年對同情的評估 82](#_Toc69308702)

[3.理性，熱情和自我異化 84](#_Toc69308703)

[第六章 赫德爾的多元情感主義 86](#_Toc69308704)

[I 情感主義與多樣化 87](#_Toc69308705)

[1.心理同一性與文化多樣性 87](#_Toc69308706)

[2.對價值多元性的拒斥 89](#_Toc69308707)

[II 從同情到多樣性 91](#_Toc69308708)

[1.直覺性和反思性的同情 91](#_Toc69308709)

[2.多樣化的發展 92](#_Toc69308710)

[3.多樣性意味著什么？ 94](#_Toc69308711)

[III 從多樣性到同情的理解 95](#_Toc69308712)

[1.通過類比的同情 95](#_Toc69308713)

[2.人文學科中的感情教育 97](#_Toc69308714)

[IV 從同情的理解到正義 99](#_Toc69308715)

[1.對相對主義的拒斥 99](#_Toc69308716)

[2.什么是“人之性” 99](#_Toc69308717)

[3.對等性和正義 101](#_Toc69308718)

[第七章 情感主義在當代 103](#_Toc69308719)

[I 情感主義和社會科學 103](#_Toc69308720)

[1.關于共情的社會心理學和神經科學研究 103](#_Toc69308721)

[2.描述性的道德心理學 104](#_Toc69308722)

[3.政治科學和政治心理學 106](#_Toc69308723)

[II 情感主義和規范性理論 107](#_Toc69308724)

[1.反思性情感主義：在事實與規范之間 107](#_Toc69308725)

[2.規范性理論的情感主義方法 108](#_Toc69308726)

[III 情感主義和政治實踐 109](#_Toc69308727)

[1.反思性情感主義與民主審議 109](#_Toc69308728)

[2.反思性情感主義、公民教育與公民 110](#_Toc69308729)

[參考文獻 112](#_Toc69308730)

[注釋 132](#_Toc69308731)

# 導言 兩種啟蒙

## 1.反思性革命

人類具有自省這一獨特能力，這一讓我們能反思自己思維和行為的能力。道德反思讓我們停下來，回顧一下自己作為個體的習慣和行為，并且考察和決定我們是否應該繼續這樣下去。政治反思讓我們將這樣的視角應用于掌管和規范我們的法規和制度。成熟的反思活動不僅僅是道德和政治哲學家們的天職，我們每個人也一樣常常會進行反思。確實，反思之后我們常常認識到我們真應該多多反思。

道德反思能讓我們修正和改變我們當前的生活方式；政治反思則帶領我們修正和改變我們的社會被統治的方式。這兩者都包含著這樣一種比較活動，也就是事情現在如何，和應該如何之間的比較。在政治領域，相應的規范性標準常常被稱為正義的準則。任何法律、制度或政治實踐若在政治反思中被認為是不正義的，那么都該被拒斥。道德和正義的準則是需要經受反思的考驗和修正的。這并不是一個一勞永逸的過程，而是要經過多重反思和多重修正的。到最后，我們可能認識到有一些準則大概不會被再被改變了——這些準則就被我們視為具有權威性的了。用當今哲學里不怎么優雅的語言來講，它們變成了我們“反思性平衡中經過考察的確信”。[[1]](#_1_283)

在反思中，我們決定自己的道德和政治準則。當我們堅持反思的自由性時，堅持所有人反思的權利和責任時，我們堅持的是自主性，是自我立法。政治上的“自主性”其實是個比喻的說法，這種說法如此普遍以至于我們都忘記了它其實是來自18世紀的比喻。那時的政治革命的核心是通過共和管理實現“集體的自我立法”，這種集體的自我立法是字面意義上的。啟蒙主義作為同時代思想上的革命，則借用了這個“公民自我制定法律，自我管理”的理念，在個人的層面做了一個類比和比喻——就如個體通過反思來決定正義和道德準則這個過程一樣。[[2]](#_2_270)借用這個類比，任何法規（哪怕是合法指定的）都可以被視作不正義的，一旦它和任何“反思性平衡中經過考察的確信”產生矛盾的時候。康德的箴言“敢于認識！（Sapere aude!）要有勇氣運用你自己的理智！”（WE，8：35）正是啟蒙主義的革命性的口號。

革命者們從來沒法保持陣營的完全統一，在這里也不例外。在該如何理解反思自主性這一點上，并非所有的啟蒙時代思想家都同意康德。對18世紀道德政治思想的研究表明，啟蒙時代存不同的思想對應著對反思自主性的不同理解。我們應該分外小心，不要簡單化那個時代的思想流派之間的分別和分歧。此書將主要側重于對18世紀兩個主流學派之間關于道德和政治反思的分析。第一個是理性主義學派。18世紀被稱為是“理性的時代”的，我們對理性主義應該不陌生。第二個是情感主義，他們的學說表明18世紀并不是理性的天下，也是同情的時代。正是通過同情，經修正的反思性情感才得已在個體之間被分享。[[3]](#_3_263)這并不意味著啟蒙主義的所有倫理和政治學者們都能被清晰地劃歸入“理性主義者”或是“情感主義者”的陣營。那時代的許多最偉大的思想家就明確地拒絕這個過于簡單的劃分，比如說盧梭。但是事實上，在18世紀確實存在著關于反思自主性本質的辯論。在這一場大辯論中，很多人明確地站在理性主義的陣營中，而另一些人則旗幟鮮明地站在情感主義的陣營內。[[4]](#_4_261)

啟蒙情感主義的哲學家們大多是英國人，諸如沙夫茨伯里、巴特勒、哈奇森、休謨和斯密等；而其對立陣營，也就是那時代的理性主義者們則多是法國或德國人。但是這并不準確，我們不應該將學派上的分別聯系到國別上。[[5]](#_5_251)英國也一樣有很多理性主義者，比如塞繆爾·克拉克、威廉姆·沃拉斯頓和理查德·普萊斯等。在歐洲大陸上也有著很多情感主義者，最著名的就是赫德爾，還有他的老師康德在某一個時期也是個情感主義者。情感主義和理性主義不應該被看作基于國別的思想之爭。而是關于反思自主性本質為何這個核心問題的，跨越國別的辯論，這個辯論貫穿了整個18世紀思想史，并一直延續至今。

無論如何，今日的哲學和政治學領域是被理性主義，而非情感主義的繼承者統治的。相較于啟蒙理性主義，啟蒙情感主義長期以來并未得到足夠重視。我們常常將18世紀稱為“理性的時代”就是最好的證明。今天的哲學家們仍在用純粹理性主義的詞匯來定義啟蒙時代——哪怕他們已經認識到道德情感主義在18世紀思想史中的重要地位。羅爾斯就將“啟蒙自由主義”定義為“奠基于理性的，總體上自由又常常是世俗的理論”。這種理論認為可以通過對理性的直接訴求而支撐整個政治和道德體系。[[6]](#_6_245)因此，當規范理論和社會科學的研究者們重新開始認識到感情在我們道德和政治生活中的重要性時，他們常常以為他們在拒斥整個啟蒙時代的哲學，哪怕事實上，他們是在支持18世紀關于反思自主性的學派之一。[[7]](#_7_243)

本書是對情感主義反思的辯護和修正。第一章里我將簡短地討論沙夫茨伯里、巴特勒和哈奇森。此后，我將著重討論情感主義最重要的三位思想家——休謨、斯密和赫德爾；與此同時，我還將討論情感主義最大的理性主義批判者：批判時期的康德。雖然此書的很大一部分是對幾百年前文本的研究，但它并不是關于人類思想史的研究。我的目的并不在于描述和記錄18世紀情感主義的發展過程，而是在于重述在歷史上常被忽略的，理性主義陰影下的情感主義關于反思的理論；我藉此希望此理論能豐富今日的政治科學，政治哲學和政治實踐。

## 2.相互競爭的反思性體制

在啟蒙主義的傳統中，情感主義長期以來都被視為一個破壞性的學派。這種看法認為，一旦我們確定了理性在道德上的無能，我們就只能將正義和道德的基礎建立在感情上了。這種負面性的對情感主義的理解是具有誤導性的，同時也忽略了啟蒙情感主義對當代的最大貢獻。這個貢獻源于情感主義積極性的一面：具體來說，來自它對一種特別的反思自主性的闡明和辯護。雖然理性主義和情感主義都擁護這個自主性，但在道德和政治上“何為自我立法”這個問題上存在著巨大的分歧。分歧在于，是哪一部分的自我（self）在承擔立法工作，哪一部分的自我在遵守所立之法。用柏拉圖主義的話來說，它們的分歧在于心靈的體制。理性主義將立法的部分從其余部分中單另出來，稱其為“理性”。與此同時，情感主義將道德反思所產生的準則視為整體心靈的產物，他們并不區分心靈的統治者和被統治部分。

情感主義將心靈作為民主平等制度的理解方式和對情感主義的標準解讀相差甚遠。尤其是休謨，我們常常認為他推崇的是和理性主義一樣的心靈等級制。在這種解讀之下，他和理性主義的分歧只在于心靈的哪種能力應為統治者，哪種能力應為被統治者。理性主義從柏拉圖起就聲稱理性是主，感情是仆，且本應如此；休謨著名地反駁道“理性是，且應當是感情的奴仆”（T，2.3.3.4）。不過我將在第二章論證，這個引言其實扭曲了休謨的真正意圖。雖然在理論上哲學家可以將理性和情感的運作區分開來，但休謨堅持認為事實上兩者“密不可分”（T，3.2.2.14）。休謨確實認為，僅靠理性是無法帶動任何行為的；也就是在這個層面上，理性只能且應該是感情的奴仆。然而休謨筆下所能帶動道德行動的情感（sentiments）并不只有感情（passion），而是包括了理性和想象的整個心靈的產物。感情為這些情感提供行動的沖動，但道德情感可不僅僅是沖動。因此，理性主義和情感主義之間的對比是一個關于道德心靈是分等級的還是平等的這個觀念之間的對比。平等觀念意味著規范性權威的準則是整個和諧心靈的產物。

雖然啟蒙時代的理性主義者將心靈的體制視為分等級的，他們自認為他們的理論是關于反思自主性的。因為他們將自己等同于統治者，立法者，而不是被統治和管理的部分。雖然心靈的其它能力和個人的個性都深深被偶然性影響，理性卻只和真相打交道。哪怕我的感情、想象和記憶都是自然和社會因果鏈條中的一環，但我的理性是自由的。啟蒙理想主義者認為，如果要將“自我”設想為可以獨立于自然和社會偶然性的，我們就必須將“真正的自我”看作是純粹的理性的。如果我的行動和準則是真正的自我的，那它們必須是受這個“真正的自我”立法，管理和命令的。而鑒于這個“真正的自我”是等同于我們所有人都有的某種能力的，那所有個體的“真正的自我”在本質上就是一樣的。情感主義對偶然性的看法則大相徑庭，他們將“真正的自我”看作“整體的自我”，包括了社會和心理上的偶然性元素。

康德和啟蒙時期的理性主者們在這一點上和古代極端理性主義者不同，他們承認，社會和心理上的偶然性造成了我們的許多行為。他們并未試圖根除這些偶然性和其影響，相反的，他們試圖將這些偶然的力量納入理性的控制下。這樣一來，這些力量就會朝著理性必然權威所要求的方向引導我們。哪怕我的行為是非理性的社會和心理的產物，但若這些偶然性力量是服從我非偶然的“更高的自我”的，那么這些行為就具有了理性上的正當性。啟蒙時代的理性主義的立場在主體上是柏拉圖主義的，而不是斯多葛主義的；在對道德和政治進行純粹的理性反思的過程中，感情不需要被完全排除出心理體制來遵從理性權威的原則。

## 3.規范性和描述性

理性主義和情感主義對心靈體制的理解均包含兩種不同的元素。借用休謨的著名區分，他們都提供了一個關于實然和應然的理論——個描述性的道德心理學來解釋我們的道德和政治反思；和一個規范性的理論來解釋經過這樣反思的準則的權威性從何而來。情感主義將反思看作包含了感情，想象和認知的過程，理性主義將反思看作理性認知專有的任務。情感主義將規范性看作由對自身全面考察的心靈所達到的平衡和滿足而來。理性主義將規范性看作理性的權威立法，因而，理性是和我們具有自主性的“真正的自我”是對等的。

理性主義和情感主義在描述性心理學上的分歧，以及他們在規范理論上的分歧進一步指向了他們對這兩個領域的之間關系的認識分歧。在對規范性和經驗性研究的理解上，占統治地位的啟蒙理性主義和啟蒙情感主義截然不同。情感主義提供的是規范性理論和經驗性心理學相結合的跨學科的理論。雖然休謨常常被誤認為是堅持經驗性描述和規范性判斷之間的分隔的，事實上，對道德和政治現象的經驗性研究在他的規范哲學體系內是占有核心地位的——在這一點上，所有啟蒙情感主義學派都是一致的。[[8]](#_8_239)當然，在12世紀出現的學科分科之前，所有的道德和政治學家同時也都是社會科學家，無論他們是理性主義者還是情感主義者。在啟蒙時代，哲學和科學之間的明確劃分還未出現，這些名詞在18世紀或多或少都代表著相似的意思，甚至是可以互換的。然而，經驗性和規范性理論之間的關系在啟蒙情感主義那里卻有截然不同的形式，尤其是相較于其同時代的理性主義學派來說。

理性主義由規范性理論開始，純粹基于理性來探索道德原則。此后，他們才轉向經驗性證據來決定，如我們這般不完美的真實生物將如何符合理性權威性的要求。情感主義傳統則恰恰相反，由經驗性研究開始，研究是什么讓我們這般真實的生物追隨我們所追隨的東西。情感主義將道德規范視為我們道德情感的產物，也就是整體心靈的產物。同情在解答這些道德感情的來源時是至關重要的。同情是社會和心理之間的橋梁，通過同情，我們能分享他人的內在心理狀態。因此，情感主義所提供的經驗性的社會心理反思可以被這樣理解，它是關于我們對他人同情的反思性的擴展和修正。與理性主義給出的理性立法相比，情感主義則給我們了更加豐富的，尋找反思性平衡的理論。具體而言，情感主義提供了對道德政治反思的社會和心理解讀，這種解讀是基于經驗性的，是側重于同情這個社會心理能力的。

不過，情感主義關于反思的理論也不局限于描述性層面。我們承認，關于我們道德心理發展的理論永遠也不可能單憑一己之力證明我們道德確信的合理性。否則的話我們就搞混了對某種價值判斷的經驗性解釋和其規范權威性；搞混了實然判斷和應然判斷——這一點休謨曾警示我們。不過一旦我們接受對道德心理的相對情感主義的解讀，一旦我們將道德確信看作人類基本感情的反思性發展，一個獨特的，在規范層面證明這些確信正當性的情感主義方式就會出現了。

羅爾斯就曾談到，也許當代讀者會誤讀休謨，認為休謨的倫理學只不過是對道德心理的描述。羅爾斯聲明，這樣的誤讀是對休謨極大的誤解。基于《人性論》的結論部分，羅爾斯指出，“休謨關于人類本性的科學……表明我們的道德感是具有反思穩定性的：當我們理解我們道德感的根基，以及它如何和同情以及人類本性相聯系的時候，我們就證明了這一點。”[[9]](#_9_229)情感主義者們知道，我們不僅要對個人的行動和政治實踐做出“認可”（approval）或“不認可”（disapproval）的評判，我們也要對道德情感做出這樣的評判。有時候我們的道德情感建立于不正確的前提上，它們就被拒斥為非理性的。然而有時候哪怕我們的道德判斷里不存在理性錯誤，我們仍然不認可——因為它們不道德，而不是不理性。我們擁有更高層次的道德情感也就意味著我們可以認可或不認可我們自己的評判，哪怕那些評判本身就是表達了認可或不認可的。這也就意味著我們的整體心靈擁有一個針對自我的反思性的過程，這個過程可以篩選出去那些不能經受考驗的情感。

在心靈對自身進行反思的這個過程里，道德情感必須接受嚴格的審查、修正和甄選，根基不穩的情感將被拋棄。這個審查過程的反思性有時可能是直接的。整套道德情感之間有時候會存在內在矛盾，會讓我們不認可其中的一些，甚至所有的道德情感。這種反思性也可能是廣泛的。如果某些道德情感是建立在被理性證明為偽命題的前提上的，或者當這些情感讓獲得幸福變得不可能，那么它們就該被拋棄。[[10]](#_10_227)心靈作為整體常常針對自身進行反思，這樣一來，反思就帶領我們走上一條道德感情不斷發展的道路。在這條道路上，偶然性的道德確信就會被修正，無論是通過直接的還是廣泛性的反思過程。當我們最終達到了反思性平衡的時候，那些歷經考驗而留存下來的道德情感才能被視為具有權威性的。也只有它們能讓我們獲得真正快樂幸福的人生。

在這一點上來看，休謨、斯密和其他的情感主義者們和霍布斯、曼德維爾、馬克思、尼采、弗洛伊德以及其他的道德還原論者是截然對立的；雖然后面這個陣營常常占據了關于道德心理的規范性研究的統治地位。這些還原論者讓包括羅爾斯在內的很多當代思想家有了這樣的擔憂，“一旦開始反思道德態度的心理來源，我們就會開始懷疑其正確性了。”[[11]](#_11_223)然而，如果休謨關于道德心理的描述才是正確的，那么對道德確信的全面理解只會加固這些確信。雖然這樣的辯護無法說服一個決心要將道德和某種完全理性的生物聯系起來的理性主義者，但情感主義者可以簡單地用羅爾斯的話作為回應“擁有不同心理構造的生物要么從未存在過，要么在進化過程中即將消失。”[[12]](#_12_217)

因此，對于一個情感主義規范理論來說，“人類是否真的擁有他們所描述的心理能力”這類的關于人類心理的描述是否準確至關重要。休謨論證到，“這是一個關于事實，而不是關于抽象科學（例如先驗哲學）的問題。我們只能通過經驗性方法從具體事例的對比中得到普遍規律。”（EPM，1.10）休謨在《人性論》的首頁上就將這部作品描述為“將實驗方法引入道德研究的嘗試”。（T，Title Page）

當然，無論是休謨、斯密還是赫德爾都不是現代的社會科學意義上的實驗心理學家。休謨用“實驗”這個詞指的也不是今天這種實驗室中的與對照組一起比較的實驗方法。他將“仔細準確的實驗”和“對在不同情況和條件下產生的特定結果的觀察”聯系起來。（T，Introduction：8）鑒于實驗和細致觀察是等同的，在對待“道德問題”的時候，實驗就包含著考察我們周圍的社會，以及考察我們內心的心理能力。也就是說，啟蒙情感主義的內省的方法其實和12世紀的心理分析學和現象學更加接近，而不是和當代的社會科學中的心理學。在當代接受了量化的實驗的概念的學者那里，情感主義的“實驗方法”可能根本不能被稱為實驗。不過它們的目的在于準確地描述人類的事實經驗，讓讀者能認識到自身的經驗。基于經驗性地觀察，他們給出了一個關于反思的理論。這個反思性理論是可以被今天的道德心理學或政治心理學用更加嚴謹的方法論，通過經驗性研究去證明或者證偽的。本書的最后一章將會談到當代的道德心理學研究對情感主義的支持。

## 4.反思性情感主義：本書一覽

反思性情感主義無論在經驗研究中還是在理論研究中都有著豐富內容，不過它也有幾個明顯的易受批判的問題。此書以時間為序考察了幾個啟蒙時代的哲學家，同時也對這些批判一一回應。對情感主義可以如何回應這些批判的討論將進一步彰顯其在道德和政治反思中的優勢。

第一章將考察18世紀上半葉的三位英國哲學家的理論，他們分別是：哈奇森、巴特勒和沙夫茨伯里。他們都很大程度地影響了休謨和后期的情感主義學派。他們都對“僅憑理性無法產生正義和道德”這一論斷做出過貢獻，不過，這一章的重點在于展現他們遺留下來的問題。這些被遺留下來的問題也在后面成為了休謨、斯密和赫德爾需要解答的問題。這些問題中的第一個便是對一個自立的情感主義倫理體系的需求。在這個自立的體系中，我們道德情感的規范權威性不依靠于宗教或形而上學。第二個問題就是解釋我們的道德情感如何能在具體的法制政治體系內帶來正義感。

第二章將談到休謨對這兩個問題中前者的解答，也就是如何建構一個能為規范性準則提供權威性的自立的情感主義體系。情感主義式的道德政治反思所面對的最常見的批判大概就是，情感主義本身不能提供有束縛力的規范，除非仰仗于宗教或其他形而上的道德權威。沒有了“更高的自我”這樣的管理者，沒有了一個靈魂內的統治者來管理整個靈魂，就好像失去了穩定的反思性的準則，很多人擔心在這種情況下，個體會被降低為一種心靈上的混亂，隨心所欲地做自己想做的事情。然而將這樣的放縱狀態和情感主義劃等號，實際上是混淆了心靈上的民主，和心靈上的無政府狀態。就如一個國家作為整體可以通過民主審議和民主地立法來管理自身，心靈作為整體也可以通過反思性的經修正和認可的道德情感管理自身。

這個誤解很大程度上來自啟蒙情感主義者他們自己，比如說休謨。為了反駁理性主義，休謨就常常使用一些誤導性的語辭，這讓他看起來好像在講他和理性主義一樣認為某種能力掌管了心靈的其余部分。和認為理性是統領心靈的領袖的理性主義相應，休謨的似乎是在提倡以感情為唯一領袖的反思理論。第二章將反駁這個常見的誤解。休謨很清楚地說到過，我們的道德情感不是直接的感情；它包括著認知和想象的元素，并且隨時恭候反思對其的修改。休謨的反思性情感主義不應與隨心所欲的放縱狀態混為一談。相反，休謨的道德哲學是有能力為我們對美德的追求提供一整套規范性辯護的，同時也有能力反駁和拒斥其余的偽德。確實，如果嚴格按照休謨的情感主義倫理理論，他自己所提倡的一些美德也應該被拒斥。在第三章中，我將基于這個理由論證休謨關于正義的理論應該被完全拋棄。

反駁休謨關于正義的理論是為了應對對反思情感主義的第二個批判。有許多人認為，哪怕情感主義反思能提供掌控我們行為和政策的準則，這些準則也不是正確的。具體來說，因為反思始于讓我們接受這些規范和準則的社會與心理能力，有人擔心情感主義永遠無法成功地批判現有的制度和實踐。情感主義太溫和保守了。這個誤解的形成，責任又大半在休謨自身。他有時候對現有的準則和實踐太過于溫和了——雖然有時候他又是一個道德、政治和經濟改革的堅固擁護者。在休謨關于正義的理論中，他的保守主義是再明顯不過的了。在那里，他將正義描述為遵從現有的，會帶來公共利益的社會習俗。但是，我將證明，休謨的道德情感主義和他的政治保守主義之間并沒有直接的關聯；相反，兩者是互不兼容的。

我將論證，在情感主義太過溫和的時候，是因為他們的確信未能經過足夠的情感主義反思。隨著我們情感的發展，我們將反思性地擴展我們的同情感，增強我們對某些感情的同情，擴展我們同情的范圍。隨著我們同情的范圍的擴大，我們會要求改革，讓我們的政策能將所有的人涵蓋入我們關心的范圍。亞當·斯密，這位休謨的密友，就將情感主義反思理論向著自由主義和個人主義的方向進行了發展。第四章將討論斯密對休謨的情感主義在政治理論中做出的最大改進，也就是淡化了對公眾利益的同情與對正義的確信之間的關系。斯密認為對正義的確信主要來自對個人的同情——具體來說，對遭受非正義的受害者所感到的憤恨的同情。

讓當代政治理論家對情感主義分外警惕的思想家，正是康德。雖然康德在某一段學術生涯中他是支持反思性情感主義的——直到批判時期，他才開始拒斥情感主義。第五章解釋了康德在這一點上的轉變，并且論證康德拒斥反思性情感主義的理由并不足以成為我們今天拒斥情感主義的原因。反對任何基于感情的行為，推崇冰冷的理性意義上的義務是我們對批判時期康德的普遍理解。我將論證，事實并非完全如此，如果感情可以讓人更好的服從義務的命令，康德是不反對這樣的情況下感情對行為的帶動的。不過他認為同情的倫理價值極其有限，而無論何種形式的同胞之情（fellow-feeling）都不能被允許去威脅自主性，也就是理性自我的控制權。我們可以拋開將理性作為感情奴仆的聲稱，將反思性情感主義看作是依賴于心靈整體的反思性穩定和和諧的。這樣看待道德和政治反思的話，就不必認為情感主義會威脅到自主性了。我們不必在“理性的自主性”和“感情最高的等級制”之間二選一，而只是在兩個關于反思自主性到底包含了什么的理論中選擇。

除了對自主性的潛在威脅外，另一個關于情感主義的擔憂在于它無法提供為所有人接受的道德和政治標準。理性主義反思理論可以由單一而普遍的理性衍生出一套權威性的準則，情感主義則必須預設，基于人類心靈的差異特征存在某種程度上的一致性。他們必須基于這種不可置信的一致性，來獲得準則的權威性和一致性。休謨和斯密走的都是這一條路，做出了對這個不可信的一致性的假設。情感主義在這個問題上的另一條路則是接受人類標準的多元性，而非拒斥它。同時堅持這樣多元的標準可以被綜合起來，形成一個關于正義和對等性這些基本原則的重疊的共識。情感主義理論中，進入道德和政治反思的有一些因素確實只對特定人群有效，然而另一些因素卻是關于人性的永恒話題。

雖然理論上來說，理性的生物大概可以進化到或被創造得不具備這些情感的特征，但事實上幾乎所有人都擁有這些特征。這些人性的特征中最重要的就是我們同情他人的能力，去分享那些和我們的價值觀、世界觀相差甚遠的人的感情的能力。這樣多元化的同情心反過來可以幫助我們建立一個重疊的共識的基礎。這個重疊的共識要求公正和對等性，哪怕在有著相互矛盾的道德情感的對象之間。在第六章中我將論證，我們可以在赫德爾那里找到這樣一個多元的情感主義。赫德爾本人既是前批判時期的情感主義的康德的學生，也是批判時期的理性主義的康德的對手。

情感主義一旦在赫德爾這里變得多元化，它就對今天多樣化的民主制度展現出了巨大幫助。雖然這樣社會中的公民必然有著不同甚至相對的道德確信，他們卻必然同意一些最基本的關于正義的原則。有些人可能企圖在這些原則的背后尋找純粹地基于理性的共識，但理性并不是唯一一種所有人都有的能力。我們的目的在于為人類建立一個正義的社會，而不是為理性生物，所以我們沒理由不去考慮理性以外人類共有的能力。我們的感情、想象力、通過感情分析他人內心的能力等，都是不錯的候選項。本書的最后一章將略談情感主義能為今天的規范性政治理論、經驗性政治科學和政治實踐提供的多種改進。

現代的學者越來越多地開始拒斥理性主義的范式，雖然這個范式長期統治著人文和社會科學中的諸多學科。心理學家和神經科學家們開始考察感情在心理過程中的作用；哲學家們開始拒斥新康德主義關于理性一己之力可以奠基正義和道德的觀點；政治科學家們也開始意識到情感在公民政治活動中的合法性。第七章論述對啟蒙情感主義的重視不僅可以啟發當代對倫理學、政治學和心理學的研究，對當代的公民的政治實踐活動也意義匪淺。

理性主義和情感主義在關于道德和政治反思的描述性和規范性理論上都各執一詞。他們在這一點上的不同立場也決定了他們對應如何管理集體政治活動這一點上的理解。如果反思是理性認知能力的專屬能力，那么訴求于他人感情或想象力就會損害自主的政治反思。雖然修辭，敘述和其他富含感情的政治說服工具可能可以幫助人們更好地遵從理性要求的原則，它們也可能會帶領我們違背那些原則。與之相反，情感主義將感情和想象視為道德和政治反思過程中的一部分。我們對修辭和敘述的應用也就增加而非減損了他人的反思自主性。在政治冷漠成為普遍現象的今天，對休謨、斯密和赫德爾作品的重新考察為我們指明了一條富含感情，而非缺乏感情的政治之路。在這條富含感情的政治之路上，多樣化的公民能推動道德情感的反思和修正過程。綜上所述，遺忘同情和其他道德情感在政治理論與實踐中的反思性角色將是一個無與倫比的損失。

# 第一章 休謨以前的情感主義學者

單單只看休謨，將“休謨主義”當作“情感主義”的代名詞是當代對啟蒙情感主義研究的通病。[[13]](#_13_209)這一做法很容易讓學者們走入兩個誤區。第一，忽視那些對休謨學說的改進。這個誤區會導致情感主義并不能以其最羽翼豐滿的形式展現自身。本書第四章會談到，當休謨的情感主義在“正義”這一問題上走上歧路的時候，亞當·斯密基于自由情感主義給出了解決方法。第六章則會論證，赫德爾通過獨特的情感主義思路認識到并尊重了個體的多樣性——這一點是休謨和亞當·斯密都沒能做到的。用句老話來說，斯密和赫德爾確實是站在了哲學巨人的肩膀上，也正是因為如此，他們的理論才能青出于藍。

第二個誤區在于忽略休謨之前的反思性情感主義哲學家的巨大貢獻。學者們常常夸大了休謨倫理學和政治哲學的原創性，比如說謝爾頓·沃林就認為休謨“給政治理論帶來了一場小型革命”因為他是第一個“在心理學而非法證范疇內”理解倫理學和政治哲學的人。[[14]](#_14_205)然而事實遠非如此，借助反思性情感的穩定性來理解和證明道德確信并非首創，這一點休謨自己很清楚。如果能了解之前思想家們對這個問題的討論，就不會錯誤地認為休謨是這樣作法的第一人。休謨將情感主義先驅沙夫茨伯里、哈奇森和巴特勒以及他們的對手洛克和曼德維爾稱為是“將關于人的科學帶入哲學的先驅”（T，Intro.：7）。雖然休謨認識到“他們的思想有很多不同于彼此的地方，”但他仍然盛贊他們，因為他們“完全基于經驗，達到了對人類本性的準確論述”（T，Abstract：2）。

本章的目的并不在于完整地介紹沙夫茨伯里、巴特勒或者哈奇森的復雜的情感主義理論，更不在于記錄休謨前的道德情感主義的發衍歷史。此章的目標在于討論休謨從其前輩那里繼承而來的思想。只有這樣，在后面的章節我們才能更好地對休謨本人的思想進行研究。此章的中心也并不在于指控休謨的天才思想實質上借鑒于其前輩，恰恰相反，考察沙夫茨伯里、巴特勒和哈奇森的思想如何影響了休謨能讓我們更清晰地認識到他的哪些思想是原創、而未受前輩影響的。在簡單介紹反思性情感主義在休謨之前就具有的一些基本特征后，此章將會論證休謨在兩個極其重要的方面叛離了其前輩的思想軌跡。

首先，休謨成功地把情感主義從神學和形而上學的基礎上解脫了出來。對于巴特勒和哈奇森這樣的基督教情感主義者來說，道德情感是上帝按照祂的目的植入我們的本性的，這是道德情感的規范權威性的基礎。誠然，沙夫茨伯里版本的情感主義和基督教思想關系甚微，——這也導致他和休謨一樣在非宗教性這一點上背上了惡名——然而事實上，沙夫茨伯里的理論是建立在強調自然神論的經典形而上學基礎上的。休謨對規范性的理解則不一樣，他的理論既不依賴宗教也不依賴形而上學的基礎，這一點我們在下一章結尾處會闡明。休謨的關于道德和政治反思的體系是自足的。在這個體系內，在反思平衡中經考察的道德確信并不取決于它們和超自然物的聯系，而是建立在人類的幸福要求精神的穩定性這個事實上。

其次，休謨認識到，之前的情感主義學說的弱點始終在于其政治理論。正如沃林所言，在情感主義出現前的幾個世紀中，西方的道德政治思想都是以法證為核心的。無論是理性主義的自然法還是神圣旨意理論，在對規范現象的處理上采取的都是基于法規準則的模式。這樣一來，對已存的政治制度正義性的評價就相對簡單了——我們只需看它們的法規是否和神的旨意或者自然的標準一致就行了。而情感主義將正義建立于人類的心理之中，這樣一來，給出政治正當性這一政治哲學的任務就變得艱難了。我們需要從非法證的、人類的心靈的活動中提取出道德標準，用以評價以法規為本的政治實踐。第三章里，我會論證休謨在這項任務上未獲成功，第四章則承上闡述亞當·斯密的情感主義在處理正義理論這一點上的優越性。斯密的正義理論當然也非完全原創，它的靈感來源于沙夫茨伯里和巴特勒——他們認為正義感來源于對非正義行為的憤怒和憎恨，尤其是當我們自己是這些非正義行為的受害者的時候。

## I 關于人性的新科學

### 1.對人心的觀察

在為哈奇森逝世后出版的《道德哲學的體系》所寫的序言中，威廉·利奇曼寫道，哈奇森和其他18世紀知識分子一樣受到了牛頓主義自然科學的革新的啟發。利奇曼是哈奇森在格拉斯哥的同時，他寫到“目睹了他們這個時代的快樂和榮耀（指牛頓在自然科學領域作出的革新）讓他們放手對世界本身的結構進行觀察和實驗”（SMP，Preface，Vol.I，p.xiii）。啟蒙時代的情感主義思想家們在這一點上是一致的，他們認為對道德和自然學科都應該采取后驗的或者說是“實驗性的”方法。據利奇曼回憶：

哈奇森堅定地認為真正的道德結構不是天才發明的產物，也不是形而上地精確推論的產物；而應該是由對某種力量和原則的觀察而來的，而這些力量和原則就在我們的胸懷中，并為我們所知。（SMP，Preface，Vol.I，p.xiv）

這種內省的觀察方法并不是當代自然科學技術的簡單應用。比如說，沙夫茨伯里就堅持認為他的自我冥想（Self-contemplation）理念是基古代哲學的啟發，代表著履行“認識你自己”這一箴言的最好方法。宗教情感主義者則可以根據《圣經》的權威來為他們經驗心理學的方法辯護。參照圣·保羅，當猶太人通過神啟得到上帝的法律時，外邦人“自己就是自己的律法……這是顯出律法的功用刻在他們心里，他們是非之心同作見證，并且他們的思念互相較量，或以為是，或以為非”（Romans，2：14—15）。

在這里，對于“心”的強調是必要的。因為在啟蒙情感主義者那里，只要通過審視就可以看到道德本性是建立在利他的欲望之上的。這種利他的欲望常常被涵蓋于“仁慈”（benevolence）或者“仁愛”（beneficence）這樣的更廣的概念之中。[[15]](#_15_201)仁慈在這里并不是一個冷冷的對利他主義原則的承諾，而是溫暖的，對他人利益的關心。在今天，我們寬泛地認為這種“溫暖”是源自于“感覺”（feelings）或者“感情”（emotions）。“感覺”在18世紀已經被廣泛應用，而感情則在現代英語世界才慢慢興起。[[16]](#_16_199)在18世紀的英文文獻里最常見的用來表述情感的詞匯是“passion”和“affection”（兩者都是感情的意思）。這兩個詞語常常被同時甚至互換著使用，其分別在于相較而言，前者常常帶有一種負面的含義。在拉丁基督教傳統里，affectus是和對上帝的愛和經由上帝旨意對鄰人的愛相聯系的；而passiones則是和難以駕馭的世俗的欲望相聯系的。休謨采用passion，是故意和一般基督教的用法相左的，他區分冷靜的感情（calm passion），和激烈的感情（violent passion）；哈奇森的用法更加主流，他稱前者為平靜的感情（tranquil affection）。最后，從那時到現在都常用的一個詞匯是sentiment（本書中大多譯為情感，如：情感主義），在18世紀它常被用來描述含有較強認知因素在內的感情現象，比如說熱切的道德信念。

雖然沙夫茨伯里、巴特勒和哈奇森認為仁慈的欲望可來自不同的感情，但他們都同意利他欲望的一個重要來源是我們分享他人感情的能力。在這里，詞匯語義的理解就更棘手了。在英文里“同情”（compassion）來源于拉丁語的“一同遭受”（suffering with）或者“一同感受”（feeling with）；這和“同情”（sympathy；本書中compassion與symapthy均譯作“同情”，在需要注意其分別的地方譯者會進行標注。——譯注）的希臘來源是一樣的。[[17]](#_17_191)pathos和passion的雙重意義（pathos可指痛苦，也可指同情。——譯注）導致了sympathy和compassion的語義模糊。狹義來說這兩個詞語都可理解為分享他人的（不幸）遭遇，而廣義來說則可以表示感情的分享，不管是幸福的還是不幸的。18世紀的學者們多用sympathy代指這種廣義的感情分享，而用compassion和pity這兩個詞語來表達分享不幸這種同情的狹義的用法。[[18]](#_18_185)在歐陸哲學對pitié和Mitleid這兩個詞的討論中，我們常常可以看到對痛苦和不幸的強調。這一特性，在18世紀的英國啟蒙哲學家對同情（Sympathy）的討論中，則是鮮見的。[[19]](#_19_184)“人性”（humanity）和“同類之情”（fellow feeling）有時候也被這一時期的英文作者們用作廣義的同情的同義詞。[[20]](#_20_182)沙夫茨伯里和哈奇森用拉丁文sensus communis來表達類似的感情，雖然這個詞語一般的意思僅僅是“常識，共識”。[[21]](#_21_183)

這些用來表達感覺或者分享感情的詞語之間，都存在著微妙的差別，不過在日常用語中這些差別常常被遺忘了。休謨就說過“完全合適又準確地來談論心靈的活動是非常困難的，因為通常的語言很少對心理活動做出精細的區分”（T，1.3.8.15）。可惜的是，18世紀的英國情感主義者們不像今天的哲學家一樣會采用一套嚴格定義的術語系統，他們用標準的英文來討論同情（包括sympathy、affection、passion等詞語囊括的現象），所以有時候這些討論和它們所使用的語言一樣并不精確。

### 2.斯多葛和“自私體系”的對話者

盡管啟蒙主義者在術語上并非完全統一，他們都強調靈魂的某種力量，這一點是很清楚的。而這種力量在西方哲學傳統中常常遭到鄙夷。從柏拉圖和古代的斯多葛學派到斯賓諾莎和早期現代的新斯多葛學派，在對感覺（feeling）的敵視這一點上非常一致。[[22]](#_22_183)雖然在現代語言里“斯多葛”和“情感主義”被認為是針鋒相對的，然而事實上，情感主義可以被看作現代斯多葛學派復興后的一種改良和延續，而不是完全的拒斥。第一，在將哲學看作一種治療法這一點上，情感主義繼承了斯多葛學派的思想。他們將哲學視作關于學習如何去恰當地思考、行動和感受，從而更好的生活的一門藝術。沙夫茨伯里就認為哲學應投入到實練中去。他的老師洛克所傳習的形而上學和認識論的推測都被他看作無用的干擾。第二，和很多古代倫理學家一樣，情感主義者們認為美德是人類自我完善的形式。美德的形式是“心靈的和諧”；相對的，“惡性……是心靈的不和諧和比例失調”（SAA，1.3，p.129）。這種和諧之所以是一種幸福的狀態，因為它是寧靜而無內在矛盾或感情紛擾的。在這一點上，情感主義又和古代斯多葛學派是一致的。

和斯多葛學派所不同的是沙夫茨伯里和他的信奉者并不認為這種和諧寧靜的心理狀態是冷漠或者感情缺失的結果，他們認為這是感情的平衡，或者說恰當的感情平衡體（economy of the passions）的結果（IVM，2.1.3，p.53）。巴特勒就抱怨過，斯多葛們信奉的冷漠只會讓我們背離美德和仁慈。那些遵循他們教條的人“在去除掉嫉妒、驕傲和憎恨這些感情并無明顯結果的同時，倒是更成功的除掉了親切和同情這些感情”（15S，5，p.71）。當然，一些啟蒙情感主義者相信古代的斯多葛們在聲稱要消滅自私的感情的同時并未揚言要同時消滅仁愛的感情。在哈奇森和詹姆斯·摩爾合翻的《馬爾庫斯·奧列里烏斯》（Marcus Aurelius）一書中的注釋里，哈奇森聲稱：“斯多葛的一向主張是，由我們的本性建構所決定，人性都是向善的。”（MEM，3.5，p.42，fn）當然哈奇森也意識到斯多葛學派對于“理性的靈魂”的錯誤理解——他們“將理性的靈魂看作既不同于肉也也不同于動物靈魂的一種存在；動物靈魂包括著感覺、低級的欲望和熱情……理性靈魂是人本身，人完善和幸福的基礎……可以無需借助其低級的部分而履行它合適的、自然的、福祉的職責。”（MEM，5.19，p.65，fn）這明顯是不可能的。情感主義者認為，任何關于人類心理的知識都能證明這是不可能的。巴特勒寫到：

對人類這樣一種生物來說，僅憑理性并不足以為美德提供動機，無論這事實是否違背了一些人的美好幻想。理性必需同上帝賦予人心的感情結合起來……感情、感覺和欲望也不是弱點或缺陷；而是我們本性中不可或缺的一部分。（15S，5，pp.67—68）

我們這里討論的斯多葛或者新斯多葛學派并不是情感主義的主要對手，霍布斯和曼德維爾才是。哈奇森的第一本書《美與美德的理念的來源》的1725年第一版的介紹里寫道：“在此書里，沙夫茨伯里伯爵的原則得到了解釋和辯護，尤其是針對《蜜蜂的寓言》作者的攻擊。”（《蜜蜂的寓言》為曼德維爾的著作。——譯注）霍布斯、曼德維爾以及其他一些學者，被對手戲稱為“放縱者”或者“自私體系”擁護者們（參見EPM，App.2：3；和TMS，VII.ii.4）。他們和情感主義者在有一點上是一致的，一樣將倫理學視為著重于考察人類現實心理經驗的活動。當然，自私體系擁簇者對人心的觀察是不同于情感主義者之所見的。他們也樂于承認感情是人類生活的中心，可是霍布斯主義者認為感情只會引導我們對個人利益的追求。所以情感主義者認為他們的首要任務是辯護和論證人性中具有社會性的、仁愛的一面——從而駁斥那些認為感情天生只能是自私自利的理論。他們的次要任務才是論證這樣的社會性是從感情中來而非從理性中來。

既然情感主義和自私體系之間的爭論在于經驗性的人類的現實心理，那么這個爭端也只能用經驗性的方法來解決。巴特勒寫道：“如果有人嚴肅地懷疑在人心之中是否存在對他人的善念，那么就讓我們來觀察人是這樣或那樣被構造的……這個問題只是一個人類自然歷史的問題，而不是訴諸理性旋即可被證明的問題”（5s，1.6，pp.27—28，fn）。用觀察到的現實來證明仁愛行為的存在的垢弊就在于，這樣的例證總是可以經重新闡釋，而變為符合自私體系論斷的例子。沙夫茨伯里抱怨道，“霍布斯主義者將會這么解釋所有的社會感情和自然感情，將它們都變成了合乎自私理論的例子”（SC，3.3，p.74）。于是沙夫茨伯里、哈奇森和巴特勒投入了相當多的精力用來應對那些試圖將仁愛的感情放入自私的框架的試圖。一個例子是霍布斯認為對他人不幸的同情其實只是害怕這樣的不幸會降臨到自己的頭上。[[23]](#_23_179)巴特勒承認這樣的恐懼是現實存在的，可是當我們談論同情的時候，我們并不是在談論這樣的恐懼之情。憐憫和同情的經驗在現象上和對恐懼和害怕的經驗是截然不同的，而且這樣的憐憫之情哪怕是在我們完全安全，不受任何威脅的時候也是可以感受到的（參見15S，5，pp.64—66，fn）。哈奇森和沙夫茨伯里給出了不勝枚舉的相似證明。[[24]](#_24_177)

與其將霍布斯主義的和情感主義的論述和反駁一一列舉，不如給出一個最有力的證明。我將在這里用這個論證來總結這一小節。這個論證將證明為什么人類的本性不可能被理解為是完全自私的。哈奇森的著作中提到過這個論證的不同版本[[25]](#_25_175)，不過它最清楚形式可以在巴特勒的講座《對鄰人的愛》中被找到。巴特勒論證，自私不可能是人心中的唯一原則，因為自私的意義在于去滿足我們的各種欲求，而我們的這各種欲求都有其自身的心理現實。巴特勒解釋到，“如果我們被對自己的愛所完全占據，而沒有給別的原則留下空間，那幸福或者享受就是完全不可能的事情；因為要幸福，我們就必須擁有某些感情，而要獲得這些感情，我們必須先付出。”（5S，2.9，p.48）。

確實，也許我們可以將滿足我們的種種諸如愛和仁愛的欲求都當作追求個人幸福的手段；巴特勒的論證雖然和這一看法有些矛盾之處，但是最后并沒有完全排除這個可能性。[[26]](#_26_175)可是巴特勒認為基于心理現實，這么做只會讓我們不幸，因為這樣一來我們人生中的某些愉悅必然被剝奪。因為這些愉悅只能通過以其為目的而非手段的追求才能獲得。就比如一個將友人和愛人僅當作取悅自己手段的人，是不可能完全享受友誼和愛情所帶來的快樂的，因為這樣的態度和友誼、愛情所需的態度不能兼容。由愛和友誼而來的快樂建立在把對方看作具有獨立的本質價值的個體的基礎上。在巴特勒看來，我們所追求的一些別的目標也是一樣——只有不將它們作為取悅自身的手段時，對他們的追求才可能讓我們幸福。他說道，“即使是出于自愛，我們也該努力消除這種過分的（以取悅自己為目的的）對自己的考慮。”（5S，4.9，p.49）

就如同暗含在仁愛這一概念中的，我們對他人利益的關心是基于他人利益本身的，而不是將其作為手段的。只有以其為目的的追求，才能被視作仁愛。就如沙夫茨伯里寫到的，“如果一個人對他人大有助益，但他所在乎的只是自己的利益，而并不在乎他人利益也不為其喜悲。這樣一個人，是無論如何也不能被稱為仁愛之人的。”（IBV，2.2.3，p.103）巴特勒認為仁愛和讓人生愉快的其他欲求并非截然不同，他們的共同之處正在于此。他認為“仁愛與自愛不是同一回事，但這不是對仁愛心存偏見的理由；我們通過一些原則（如仁愛）可以實現自愛，然而這些原則并不是自愛本身”（5S，4.11，pp.49—50）。所以“在對自愛和個人利益追求的尊重這一點上，仁愛和對公共利益的追求以及其他感情是一致的。”（5S，4.16，p.53）。確實，通過自省我們可以看到，對他人利益的仁愛的關懷是根植在我們心中最強烈，最基本的感情之一。因此，通往幸福的唯一道路便是讓對他人的仁愛之心去追求自身的目的。

### 3.理性與反思

即使在如此大費工夫地澄清關于仁愛的事實后，情感主義者依然擔憂，這樣的感情會不會太過強大而擾亂情感平衡。巴特勒說道，“……必須意識到任何情感都可能增長太過而超出其正常比例”（15S，6，p.79）。有時我們必須調控這些仁愛的欲望，比如沙夫茨伯里所說的“憐憫和同情有時太過強烈，反過來危害到自身的目的”（IVM，2.1.3，p.51），因為“過度的憐憫讓人無力施以援手”（IVM，1.2.2，p.16）。當然，有時候我們也需要出于別的原因去限制仁愛的欲求。

理性的作用不能被忽視。啟蒙情感主義者從未試圖否認理性在決定我們行為中的重要作用，他們只是否認理性可以單獨地決定我們的行為。巴特勒在解釋《圣經》里關于道德律是寫在我們心中的這一命題的時候，認為“心指的是由整個感情系統（包括理性），在經文里，和在道德主體上，‘心’這個詞都是這個意思”（5S，5.11，p.60）。為了達到其目的，仁愛必須靠理性來弄清達到目的的最佳手段。這樣看來休謨并不是第一個把理性當作“感情的奴仆”的哲學家。巴特勒也看到理性可以“被看作仁愛的仆人，來幫助仁愛達到最好的結果”（5S，5.27，pp.64—65）。如果說在這個意義上，理性是仁愛之情的奴仆，那么古代的那些導師也是他們使命的奴仆。為免仁愛危害其自身目的，巴特勒認為“理性必須參入進來，作為其向導和指引，幫助仁愛之情達成目的”（5S，5.27，p.65）。而當理性未能履行其職責的時候，往往會產生對他人的傷害。哈奇森認為這就是為何我們常將道德行為稱作理性的，而不道德的行為稱作非理性的。我們自然地預設他人和我們擁有一樣的仁愛之情，而把一切不道德的行為歸結為他們的理性沒考慮清楚表達仁愛之情的合適手段；而不是他們不為仁愛之情所動（參見ENC，2.1，p.148）。哈奇森指出，正是這樣的思考習慣，導致我們對“理性”這個詞的用法產生歧義，用它來指稱“為道德感所認同的東西”（ENC，2.1，p.154）。這么說并不是在否認理性和道德的關聯性，哈奇森寫到“大概沒人會做些損人不利己的事情，除非是基于錯誤的信念，……美德往往由真知而來，惡行往往由妄念而來。但這并不絕對”（ENC，2.3，p.169）。

理性在平衡我們的情感上固然起著重要的作用，而為啟蒙情感主義者所稱道的“反思”（Reflection）則有著更核心的作用。雖然“理性”和“反思”常常被合用，或當作近義詞；但值得注意的是后者更多的是指一種自我的審視和觀察，而非理性的思考。在18世紀，反思這個概念主要來自洛克，他相信所有知識都來源于經驗。經驗的來源有兩種，一種是通過“感知”（sensation）對外界的觀察，另一種是通過“反思”對我們內心運作的考察。[[27]](#_27_169)沙夫茨伯里很大程度上拒斥了他老師的認識論理論，這倒并不是說他認為洛克的認識論是錯誤的，更準確地說，他認為洛克的認識論沒有什么用處。不過他倒是繼承了洛克對反思的重視，在他那里反思被詩化地稱作“獨省”（soliloquy）。與洛克不同的是，沙夫茨伯里對以感情為對象的反思分外重視。“對于一個有能力對事物產生大致概念的生物來說，他（它）感情的對象不僅包括外界的對象；也包括他的行動和感情，比如憐憫，善意和感恩之情還有相反的感情等——這是通過反思達到的”。一旦我們的感情變成了反思的對象，道德情感就成為了一種以我們自己和他人的感情為對象的反思性認同或不認同。正是因為我們擁有這樣的反思性情感，我們才將仁愛視為美德而非僅僅一般的善舉。就如沙夫茨伯里解釋的：

讓我們設想這樣一個匱乏理性因而無法反思的生物，他（它）擁有一些好的品行和感情，比如對同類的關愛、勇敢、感恩之心以及憐憫之情。若你賦予他（它）反思的能力，他（它）便會立即認同感恩之心、善意、憐憫等諸如此類的社會感情，而且認為它們無比的高尚，它們的反面則無比的可憎。這就是具有了持有美德的能力，具有了是非感。（IVM，1.3.3，p.31）

沙夫茨伯里將道德感情看作反思性的，第二層次的情感。而且這種反思、第二層次的情感是以仁愛和第一層次情感為對象的，沙夫茨伯里的這一做法被后來的情感主義者以不同的方式繼承和發揮。巴特勒就將這個反思能力稱作“良心”（Conscience）。在對于羅馬書第二章第十五頁的解讀中，他區分了“良心的鑒證”和寫在異教徒心中的法則。心中的法則意指“對于善意和同情的自然傾向……人的這一部分缺乏反思的本性……讓他們走向社會。”而良心則是“一個具有優越性的反思性原則，……這個原則區分了每個人心中內在的原則和他外在的行動，而且會對個人自己和他的行動進行評判……正因為這種反思原則的存在，個人才是一個道德的主體，才是自己的法則”（5S，2.8，p.37）。巴特勒對反思性良心的權威性無比重視（這點將會在后面有所討論），但同時，他對于它的確切性質和運作方式卻有意地模糊帶過。良心似乎是需要利用到人的心靈的每一部分的功能的，雖然巴特勒沒有明確地說到底是怎么個用法。巴特勒認為，它可以被“認為是一種對于理解的情感，或者對于心的感知，或者更有可能的，兩者的綜合”（5S，Dissertation 1，p.69）。

相反的，哈奇森則對這個反思性的道德功能的性質和運作給出了十分詳細的表述；他將其稱之為“道德感”。別的情感主義者雖然也偶爾用到這個詞，然而哈奇森真的是在字面意義上使用“道德感”這個詞。哈奇森認為除了洛克主義的視覺、聽覺、嗅覺、味覺和觸覺這五種讓我們能認識外在世界的感官外，我們還擁有一系列目前還未被認清的內在的感覺。他堅信我們擁有這種洛克主義的反思性能力，通過這樣的能力我們能觀察自己的感覺并評估它們的對象。哈奇森堅持認為反思的能力就好像我們其他的感官一樣，是真正的字面意義上的一種感官。就如同味覺或嗅覺，這樣的反思性情感是天生的，自動的，和其他的官能一樣。哈奇森在他1725年的著作《美與美德的理念的來源》中最初提出的如上主張。他首先論證的是人對于美或者審美具有內在感官。“這種感知能力是一種感官，因為它和其他的感官一樣；當美的概念直接呈現在我們面前時，由其而來的快感并不由別的任何知識而來”（IBV，1.1.13，p.25）。當關于美的第六感被論證后，他繼續論證道“不難看到，還存在另一種這樣的反思性感官，它一樣也是天生的，它決定了人們對哪些行為，品行和情感感到高興。”（IBV，Preface，p.10）這個第七感就是道德感，哈奇森認為它自動地認可仁愛之情，否定惡意。

其他的哲學家可能還在根據人類心理學的基本原則來解釋我們對仁愛的反思性認同，而哈奇森則直接認為對于道德感不需要更深一層的解釋了。在他看來，它是由上帝所安置在人類身上的，為了祂更高的仁愛的目的，這點是很明白的。哈奇森承認他的批評者們會認為這種道德感是一個“神秘的品質”（IBV，2.7.3，p.178），它沒法被解釋；這就好像莫里哀的諷刺故事里，醫生借助鴉片的“催眠屬性”（Dormative power；該詞的典故來自莫里哀，一個醫生在解釋為什么鴉片能催眠的時候聲稱，這是因為鴉片具有催眠屬性“Dormative Virture”，而沒有做出其他任何實質上的關于鴉片藥性的解釋。——譯注）來解釋鴉片是怎么催眠的一樣。休謨和亞當·斯密都對哈奇森這神秘無解釋的道德感進行了批判，他們認為“試圖用人類心靈的原初直覺來解釋道德感是十分荒謬的”。我們道德情感的原因確實可以被追溯到一些基本的心理現象，最明顯的就是同情（sympathy）這個現象。休謨和亞當·斯密都批判哈奇森在這一點上的保守，導致他未將自己的學說更推進一步。亞當·斯密寫到，“自然……在此處和在其他地方都是一樣的嚴謹，由某一原因產生多重的效果”（TMS，VII.iii.3.3，p.321）。[[28]](#_28_169)如果在道德評價中有任何沒法追溯到基本心理原則的東西，那么“我很想知道它到底是什么，只要你能明確地告訴我它是什么就行，至于要將它歸于道德感或者其他什么功能我都毫無異議。”（同上，VII.iii.3.16，p.326）。

在晚期的著作中哈奇森回應道，只有道德感可以解釋道德判斷的自動性，這種自動性導致了21世紀心理學界對天生的道德功能的重新研究。[[29]](#_29_163)哈奇森寫道，“在我們進行任何考慮，任何深究一個人的品質之前，我們就會立即地對愛和善意產生喜愛之情，而并不是經由對個人道德品質的評價后。”只有天然的道德感才能解釋這個現象。（SMP，1.3.5，Vol.I，p.48）。對于這一點，我們可以用休謨的論斷來反駁。包括道德評價在內的很多精神現象，“都是基于之前的看法和反思的，這一點不會逃脫哲學家的細心檢視，雖然作判斷的人自己往往忽略了這點”（T，2.1.11.3）。這是事實，無論這些精神現象發生得多么地“立刻，迅速”。近年來，關于哈奇森的先天道德感這個概念有了一些復興，而休謨和亞當·斯密對哈奇森的反駁則又一次地被用在了反駁這樣一種復興中。[[30]](#_30_161)為了有別于哈奇森，休謨和亞當·斯密都盡量少的使用“道德感”（moral sense）這個詞，他們使用得更多的是“道德情感”（moral sentiments）這個詞。

## II 神學基礎和形而上學基礎

### 1.美德的快樂

與當代心理學學者不同，啟蒙情感主義思想家很快地從描述性問題轉移到了規范性問題。沙夫茨伯里堅持認為，一旦我們能適當地描述道德心理原則，“就該繼續詢問我們對美德有何義務，我們又是因何原因去追尋美德的”（IVM，2.1.1，p.45）。值得注意的是，在這句來自18世紀的引文里，“義務”這個詞有著比今天更廣泛的含義。有義務去做某事，僅僅表示有充足的理由去做它，且這理由足夠充分，排除了不去做它的可能性。這個決定性的理由可能是自利的，也可以是非自利的，或者是出于道德的考慮。[[31]](#_31_157)沙夫茨伯里對這個在當時被稱為對美德的“自利的義務”（interested obligation）的這個論題很感興趣。他寫道，“如果我們將義務理解為自利的、充分的行為理由；而要明智地追求自我利益，則應該追求美德……因為只要想想便知，源自美德的快樂高于任何其他的享樂。我們可以在這個意義上理解義務。”（IBV，2.7.1，p.177）。

在沙夫茨伯里看來，源自仁愛與美德的快樂有兩個來源。第一個來源是直接來自仁愛之情的快樂。這種快樂是我們所有享樂的共性；而若無法同人分享，這種快樂則會失去風味。沙夫茨伯里寫到，“同情（sympathy）帶來的快樂無處不在，但凡我們生活中值得稱道的快樂和享受，同情都在其中扮演某種角色。”（IVM，2.2.1，p.62）更重要的是，我們能“自由而毫無保留地”享受仁愛所帶來的快樂，因為這種快樂是少有的幾種不會破壞情感的整體平衡的快樂。沙夫茨伯里寫到，“貪享仁愛之情也沒有別的壞處，它只會讓人更加善良，享受更多的社會樂趣。”（SAA，3.2，pp.191—192）

除了直接來自仁愛之情的快樂外，對自身反思性的認可是快樂的另一個來源。沙夫茨伯里寫道，“所有具有理性和反思性的生物都因其天性，會對自身行為和心靈進行審視”（IVM，2.2.1，p.69），也正是由于這個緣故，“由善意和誠實而來的行為會贏得心靈的贊許和認可，會讓靈魂歡愉”（IVM，2.2.1，p.61）。因而我們的目標是“一個這樣的心靈，它安寧平衡，因而能自由地審視和反思自身”（IVM，2.2.1，p.66）。

鑒于沙夫茨伯里對美德帶來的快樂的重視，他對那些自利性美德的論點的敵視實在是有點出人意料。他不僅批判將正義和道德視作以自利為基礎的人造物這樣的霍布斯主義觀點，沙夫茨伯里也痛斥將道德視為建立在神圣獎懲之上的神學家們。他認為包括他的導師洛克在內的基督教道德學者們“將道德和實利掛鉤，滿嘴都是它能帶來什么獎勵，讓人弄不清道德究竟是什么，什么才是值得獎勵的……若只是因賄賂或恐嚇而誠實行事，并不能代表真正的誠實和價值”（SC，2.3，p.61）。雖然沙夫茨伯里和他的對手一樣認為美德是通向快樂的唯一路徑，可他認為，真正道德高尚的心靈是不會考慮快樂的——如果這些心靈還未被宗教或哲學蠱惑的話。他寫道：“一個一般的誠實人，若他既未經哲學影響，又未被關于自利算計的考慮所影響，在面對惡行時，他所給出的答案只能是他對此無法安心，還有他對惡行的天生厭惡，這種厭惡如此之強，不可遏抑。”（SC，4.1，pp.82—83）如果巴特勒對之前提到的自私系統的論證是正確的話，那么之所以美德能帶來如此巨大的快樂，其原因是，品德高尚的人并不會將美德僅僅看作獲取快樂的手段。

以上觀點的問題在于它恰恰將哲學反思性排除在外，而這種反思性在沙夫茨伯里看來，對于達到人格盡善是至關重要的。哪怕以前從未想到過這一點，沙夫茨伯里的讀者也會意識到促進個人利益的最好方法便是通過道德的、仁愛的情感。一旦有了這樣的認知，便很難在幫助他人時不將這樣的利他行為在某種程度上看作是利己的。沙夫茨伯里認為這樣的認知會毀掉我們仁愛之情的道德價值；巴特勒則更進一步地認為，這認知連仁愛之情帶來的快樂都一并毀掉。

哈奇森則優雅地繞開了這個死結。因為在他看來“無論是仁慈還是別的感情或欲望，都無法直接被意志喚起”（IBV，2.2.3，p.220）。感情和欲望是“先于對利益的選擇由天性而被決定的。一旦我們認識了其他的有情感或理性的生物，并能對他們的快樂與痛苦有所感知，它們（感情和欲望）就會喚起我們的行動”（ENC，1.4.2，p.67）。想象一個有反思能力卻無仁愛之情的生物，如果“他”決定只有仁愛之情才能使他快樂，進而決定去努力獲取仁愛之情，他的嘗試絕不會成功。同樣，對于現實中已經具備這些感情的人來說，認知到這些情感是快樂的關鍵并不能改變這樣的事實——這些情感從不在我們的直接控制之下，也不能為我們所用來達到特定目的。哈奇森認為，“重中之重是要增強這些感情，通過經常地沉思和反思”（ENC，1.6.1，p.111），雖然他對我們在多大程度上能增強這些感情保持懷疑態度。

沙夫茨伯里則有不同的看法。雖然我們無法直接地決定在某刻感受某種仁愛之情，但經由反思，我們可以通過“改良”（reforming work），“將社會性的友愛之情引入到我們的內心情感”（IVM，2.2.1，p.67）。假以時日，我們將不僅能夠將第一層次的仁愛之情引入我們的靈魂；我們將也能改變反思性的道德情感。沙夫茨伯里認為（MRT，3.2，p.114）“我們將能尊重與重視，認可與不認可，如我們所愿”。對他來說，我們能對情感和反思性情感有所控制這一點極為重要。因為沙夫茨伯里認同斯多葛的原則——我們只應從我們能控制的范圍內尋求快樂，而不應管不在控制范疇內的東西（參見MRT，4.1，p.122）。既然由美德而來的快樂在我們力所能及的范圍內，而我們又不應本末倒置地為了快樂而去追尋美德，那到底是什么讓我們追求美德呢？沙夫茨伯里認為，必然有些非自利性的理由。這種對道德的“非自利的義務”在沙夫茨伯里那里，來自自然神學。

### 2.自然的標準

雖然沙夫茨伯里譴責那些以利益為本，將美德作為手段追求快樂的人，他也多次贊揚那些“有意按照自然標準”（SAA，3.3，p.218）培養自身品格的人。在這一點上，他的靈感來源仍是斯多葛學派和其他古代倫理學家。哈奇森注意到，“斯多葛學派將美德定義為我們的情感和動作與‘自然’間的一種協議或和諧”（MEM，4.29，p.53，fn）。在這一點上，他們和柏拉圖和亞里斯多德是一致的。對于沙夫茨伯里和他的古代前輩來說，整個宇宙是一個有序的、目的性的整合；它由有序的，目的性的部分所組成。它們被如斯設計，因而能和諧地運作。要認清任何現象，無論是自然的還是人為的，我們都必須先認清它被設計的目的，或目的因。沙夫茨伯里在這里借用了18世紀十分流行的手表工匠的比喻：

如果一個路人偶然地走進一間鐘表店，并決定學習關于手表的知識，那他會詢問每個部分是由何種金屬，何種質料所制成……然而，如果他對這物件的功能一無所知，又或者對它的目的是如何達到的一無所知，那無疑，這樣一個人對手表的真正性質是一知半解的。（SAA，3.1，p.181）

在不知道一個現象的目的或者目的因的情況下，我們對它的任何的解讀都不可能完整。我們對道德現象與心理現象的認知也是如此。沙夫茨伯里對仁愛之情和對宇宙作為一個和諧整體的看法決定了他的立足點。他認為，我們的自然情感和反思情感的目的是對宇宙作為一個整體的利益的追求，這個整體當然也包括我們自己和他人。個體的人類不是為自身而存在，而是為了整體。只有追求這個自然給與的目的，我們才有可能獲得快樂。我們在這個目的性的宇宙中所處的位置，給出了我們追求這個目的的原因——因為它被分配給了我們，而個人的快樂只是追求這目的的一個副產品。

古代的斯多葛學派也有類似的結論。與沙夫茨伯里不同的是，他們并未借助仁愛之情，而是由局部和整體的關系得出這一結論的。他們的結論是這樣的，他們認為如果對宇宙的目的性進行理性的探求，自然法則（natural law）就是可以被發現的。這一結論后來被早期的當代理性主義者們所復興。鑒于沙夫茨伯里的觀點和這個基本一致，他的倫理學也可被視作是奠基于理性主義的自然法則中的，當然這一點是值得爭論的。比如理查德·普萊斯，這位18世紀英國理性主義者就曾認為沙夫茨伯里和他同屬一個學派（鑒于他訴諸宇宙論神學的理論）；而情感主義者也這么認為（因為沙夫茨伯里對感情平衡的重視）。[[32]](#_32_155)休謨認為，雖然沙夫茨伯里基本上是個情感主義者，但是這位“優雅”的伯爵在一些基礎的問題上并沒有“完全脫離困惑”（EPM，1.4）。

與沙夫茨伯里一樣，巴特勒和哈奇森的學說也對自然神學有所依賴依。三人學說的框架在本質上都是早當代的科學解釋性框架，這種科學解釋性框架需要對自然的目的或者它的創造者給出目的因和動力因上的解釋。這就有別于僅僅對現象做出無目的的原因上的解釋。18世紀在科學史上是一個轉折的世紀。也正是在這樣的時代，哈奇森可以既認為“只有動力因可合適地被稱作原因”（SM，1.4.5，p.93），又認為“我們不應將目的因排除出物理學”（SM，3.5.3，p.183）。如果說目的因在自然哲學和科學中都占有一席之地，在道德哲學里，它的作用則更加重要。巴特勒就認為，在道德哲學領域內“對目的因的觀察……為我們展現生命的目的是什么，我們的義務又是什么；并且用特別的方式讓我們執行這樣的義務”（15S，6，p.74）。

如果說沙夫茨伯里對自然神學的信仰讓他向理性主義自然法理論靠攏，那么哈奇森的則讓他向神圣指令理論靠攏。哈奇森寫道，“所有那些認為整個宇宙尤其是人是由神造的人，都應該在我們人類的結構設計中找到人類存在的目的論的證據，到底智慧卓絕的創造者賦予了我們怎樣的使命。”（PMIC，I.1.1，p.24）之所以我們不直接去考察神的意圖，而是在經驗上研究人類的心理特質，是因為在認識論上來說，后者更加可取。哈奇森寫道，“在這個問題以及其他的很多問題上，我們都應從相對容易知道的對象入手，進而向更深奧的對象邁進；而不是根據自然的優先性來決定研究順序。”所以我們不應該“從神圣指令來推演我們的首要責任，而應該從更直接可知的，人類的本性的構造來研究這個問題。只有當我們對人性有了足夠的了解，我們才可以進一步去推測我們行為背后隱藏著的創造者的設計、目的和意圖。”（PMIC，I.1.1，p.24）

休謨則不同意將自然看作一個和諧的目的性的整體。無論這個論斷由神造論而來還是作為神學固有的結果。在《人性論》中，休謨承認沙夫茨伯里是個“偉大的天才”，（p.30）可是同時也認為他在“關于宇宙的聯系法則”這一點上陷入了低俗的偏見（T，1.4.6.6，fn）。在他寫給哈奇森的一封信中，休謨堅持認為倫理學不應建立在目的性的自然概念上——“（他們的自然的概念）建立在目的因上，這在我看來非常不準性，也不具有哲學思辨性。”他認為，關于人類的自然使命以及我們在目的性的宇宙中應該扮演何種角色這樣的爭論是“無止無休的，而且對于我的（研究）目的來說太過寬廣”。[[33]](#_33_153)

雖然現代的世俗道德倫理和政治哲學可能會更親睞休謨的情感主義，但我們不應因為哈奇森和巴特勒理論的宗教基礎而拒斥他們的理論，或者拒斥整個啟蒙情感主義。相反，在當今這個無論是宗教上還是哲學信條上都多元化的社會，情感主義想要為我們的道德和政治信念提供一個能被廣泛接受的基礎，那它便應該也能吸引那些認為他們的堅信有著最終的宗教或者形而上學基礎的人。[[34]](#_34_151)同時，情感主義也應該對排斥這樣想法的人有吸引力，它也應該能不倚靠其它理論而自足自立，不需要對神圣的創造者或者大的宇宙系統有所訴求。對宗教和形而上學都持懷疑態度的休謨，正是這個自立自足的情感主義的創始人。

### 3.良心的權威性

巴特勒的倫理學也常常依賴于目的因，在這一點上，他和沙夫茨伯里是一致的。不過相較于人類的使命，他對于良心的權威性更加重視。沙夫茨伯里關于宇宙作為和諧整體的觀念來自柏拉圖，亞里斯多德和斯多葛學派；巴特勒的關于心靈的某一部分對其他部分具有合法的權威性這一觀點也一樣來自這些先賢。在哈奇森的譯著里，馬爾庫斯·奧列里烏斯說道，理性的靈魂對心靈其余部分的權威性是“非常正確的，因其自身性質而適合指揮和管理其他低層次的力量。”（MEM，7.55，p.90）。如前所述，關于心靈的等級制度式的理解可被視作是道德理性主義的獨特特征。在試圖重新將心靈等級式的原素引入情感主義的同時，巴特勒并未完全放棄我之前提到的對心靈的民主式理解。對于巴特勒來說，進行權威性道德立法的并不是諸如理性能力這樣某個單獨的心靈能力，而是心理上的全面的反思力量——也就是我們之前提到的“良心”。良心同時綜合了理性和情感的觀察和判斷能力，并審視心靈自身的運作。

巴特勒認為，“良心和反思有著無可質疑的權威性”因為它能審視和判斷心靈的其他力量；“有著對它們絕對的指揮力，并允許或者禁止它們的實行”。他認為第二層次的反思對第一層次的情感的統治是由其性質所決定的，“反思者的否定比喜好要高一層次，由其自身性質決定。”（5S，Preface 24—25，pp.16—17）。這并不是說當良心否定第一層次的感情時，它總能是更強的那個心理原則，可消滅所有對它的挑戰。哪怕當它不能贏得挑戰時，正義性依舊在良心的一邊。第一層次和第二層次精神力量之間的區別在巴特勒看來，“并不在于力量強弱，而是在性質和種類上的”（5S，2.11，p.38），這個區分是“任何人都熟悉的，一般力量和權威性之間的分別，”（5S，2.14，p.39）這個區分是規范性的，而不是對于心理的描述性的。巴特勒用政治倫理學的一個類比來解釋這個區分。“就好像在民事政府，若某種力量位于權威之上，那么憲制（constitution）就被破壞了；若低級的感覺或者原則超越了在本性上更優的東西，那么人的構造（constitution）就被損壞了。”（5S，3.2，p.41；2.13，p.39；和Preface 24—25）

巴特勒這樣批評沙夫茨伯里，“沒有將這個權威性，這個隱含在反思性的認可與不認可中的權威性考慮進去，是沙夫茨伯里關于美德研究的一個重大失誤”（5S，Preface 26，p.17）。事實上，沙夫茨伯里并未忽視反思性自我評價的重要性，恰恰相反，如前面提到的，自我審視或者“獨省”（soliloquy）在他的哲學里占據著核心的地位。沙夫茨伯里甚至先于巴特勒提出，這種反思性的自我評價“可以被合適地稱為良心”（IVM，2.2.1，p.69）。不過沙夫茨伯里確實不認為良心有任何的權威性。對他而言，良心之所以重要并不是因為它有權統領靈魂的其它部分，而是因為反思性的自我認可是人類快樂的必要條件。正是因為這個原因，休謨認為巴特勒的情感主義倫理學有著嚴重的缺陷，而沙夫茨伯里則沒有這樣大的問題。

在休謨寫給哈奇森的信中，休謨表達了他對于巴特勒良心的權威性這一理念的反對。哈奇森早期曾接受了一些類似沙夫茨伯里的觀點。年輕時的哈奇森同意，美德帶來的快樂很大程度上來自反思性的自我認同，因為“反思符合美德的舉動會帶來快樂，反思不符美德的舉動則帶來不安”（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樂的必要條件外，并沒有什么特殊的權威性。隨著巴特勒的影響，哈奇森漸漸改變了觀點。在他1730年在格拉斯哥大學上任道德哲學教授的任職演講上，哈奇森接納了巴特勒對于將良心（他將自己作品中的道德感等同于良心）看作“to hegemonikon”也就是希臘語的“統治的原則”的看法；良心是唯一的“由我們的自然中，應統領所有其他的東西，而這樣的安排是正義的”（NSM，p.199）。在他的1794年的《道德哲學的概論》（Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria）中，他則表明，我們的道德感能夠判斷心靈的其他力量這一事實正是其權威性的證明。他寫道，“這種高級的感知是整個生活、各式力量、情感和設計的判斷者。這個神圣的道德感或者良心……是人類的的統治性力量，這一點由其自身性質決定”（PMIC，1.1.12，p.40）。

對于哈奇森的《道德哲學的概論》，休謨抱怨道：

看起來你接受了巴特勒博士對于人類本性的意見，認為道德感除去它本身的力量和持久力以外，有一種特別的權威性。因為我們總覺得它應該占優勢。但是這僅僅是一個直覺或者原則罷了，它確實在反思性上認同自身，而這一點對所有的這類東西都是通用的。[[35]](#_35_149)

休謨知道這個對巴特勒的反駁對哈奇森應該有一定的作用。從良心或者道德感的反思性自我認可中引出權威性這樣的觀點，哈奇森以前可不是這么認為的呢。在早期作品里，哈奇森甚至都不認為道德感可以對自己進行評價。雖然在我們的反思中，道德感可以認可或者不認可我們的行為和感情，“無人可將道德評價加之于接受道德屬性的感官，或者將他的道德感評個對錯，就好像無人能說味覺是甜是苦，視覺是直是曲，是白是黑”（ENC，2.1，p.149）。這個類比存在一個明顯的問題。視覺讓我們能評價可見的物體，味覺讓我們能評價可食的物體，視覺和味覺它們本身都不是自身可見，或可食用的。不同的是，我們的道德感讓我們評價人類的情感和行為；但既然這些評價本身也是人類情感，那它們也應可被納入道德評價的范圍。任何官能或評價功能，若其執行也在自身可以評價的范圍內，則是可以進行自我評價的。所以休謨認為人類的許多能力都是可以自我評價的，道德感不過其中之一。巴特勒和晚期的哈奇森認為，我們的良心或者道德感有一種特殊的權威性，因為我們覺得本該如此。休謨則認為這恰恰是一個自我評價的例子。因為說在良心和其他的心靈能力產生矛盾的時候，良心在正義的一邊，這本身就是一個道德判斷。這不正是人類道德功能的自我評價嗎？

休謨進一步觀察到在自我評價中，一個功能總對自己給出積極評價，而不是給其矛盾對立方。考慮到它是在給自己的案子做判官，這不足為奇。不過要說它因此而具有對心靈其他部分的權威性，單單用自我認可這一點做論據則太單薄。在青少年時期，我那青澀的幽默感總讓我覺得自己的笑話最好笑不過，但我們怎能僅因為它的自我認可，便將這幽默感視作權威呢？確實，智力可以自我反思，可以評價那些它讓我們相信的東西是否真的是準確可靠的——就好像道德能力可以自我反思，來判斷它們的評價是否真的中肯又值得稱贊。但是這么做的特殊性和重要性在哪里呢？審美能力也可以反過來自我反思，評價自身的審美品味是否高雅脫俗。但為什么就因為某種精神能力可以自我認可，它就該被視作在規范層面具有權威性呢？[[36]](#_36_149)

巴特勒和哈奇森當然可以對這樣的問題給出一個神學上的回答：自我認可可能是來自神圣的創造者的信號，表明祂的意圖，——這個能力應該在這領域內具有權威性。愛比克泰德（Epictetus）的一篇真偽未辨的遺篇里也曾提到這樣的觀點，認為良心具有權威性。哈奇森在《道德哲學的概論》的引文中提到過這一點，“上帝讓人服從他們自然良心的統領。我們應永遠遵從這個統領者，否則便是對上帝的不敬”。（PMIC，p.6）也許這就是為什么在良心的權威性這一點上，異教徒休謨的論證沒有能夠成功地讓哈奇森放棄他從沙夫茨伯里那繼承的思想并進一步向巴特勒靠攏的緣故。相反，在哈奇森最后的作品《道德哲學的系統》中，巴特勒對他的影響更加明顯，這種影響不僅表現在良心的權威性這一點上，還表現在對上帝權威模棱兩可的訴求這一點上。就如休謨所言，在哈奇森和巴特勒關于良心的論證中，是上帝的權威性在為他們的體系做著規范性的工作，而不是良心自身的權威性。而休謨當然有理由拒斥這樣對于神圣指令的訴求。

一些著名的評價家曾將類似巴特勒的看法加之于休謨，這樣做無疑是錯誤的。所以，為了避免類似錯誤，認清休謨并不認可由自我認可能力來衍生規范權威性這種做法是十分重要的。克里斯汀·考斯佳德和安妮特·貝爾認為休謨提出了一個將“規范性作為直接的反思性”的理論。在這個理論中，如果一種能力能通過以下測試，那它就是規范性的。測試是，在自我評判中，這能力總對自身給出肯定評判。”[[37]](#_37_149)在第二章中，我會談到休謨關于規范性的真正論證，我將論證在這一點上，相較于巴特勒，休謨與沙夫茨伯里更加相近。雖然在關于美德帶來的快樂這點上，休謨的理論既不像前者那樣依賴于形而上學的目的論，也不向后者那樣依賴于神學。

## III 關于正義的理論

### 1.正義和仁慈

鑒于情感主義者對霍布斯的反感，他們對社會契約決定正義原則這一觀點當然也十分排斥。誠然，在組成政府的時候，社會契約還是可以起到作用的。[[38]](#_38_146)沙夫茨伯里寫道，“這是很滑稽的，認為在組建政府后，人有就義務善良誠實，而在自然狀態卻非這樣”。他認為社會契約不能憑空造出正義原則，在建立社會契約的時候，正義原則應該已經在運作了。

在自然狀態下，讓一個承諾成為義務的理由，也應該讓其他一些人道主義的行為成為我們真正的和自然的義務。所以信仰，正義，誠實和其他美德必同自然狀態一樣早就已經存在，否則它們根本不可能存在……在契約前就喜歡作惡的人，在他認為合適的時候仍會作惡。天生的惡棍當然也有理由做個文明人，但是當他發現可乘之機時，做文明道德人的理由就可以被懸置了。（SC，3.1，pp.68—69）[[39]](#_39_140)

在拒斥這種人造的正義概念的同時，情感主義代表了向將人看作政治動物的古典觀點的回歸。沙夫茨伯里寫道，“我們的政治能力和社會能力就如同父慈子孝一樣自然和重要”（MRT，3.1，p.190）。這就將情感主義和自然法的傳統聯合起來了。自然法傳統的目標是尋求到某些普遍原則。依靠這些普遍原則，我們就能對給出的法律系統的正義性做出評判了。與理性主義自然法不同的是，情感主義可不將立法原則視作獨立于人心而存在于宇宙內的原則，它們也不是必須由對道德形上學的理性推演來發現。就如同哈奇森說的，“對于情感主義來說，自然法是通過內在反思我們的構造，通過思索人類的行為得出的結論；是關于人心會自然認可何種行為的考量”（SMP，2.17.2，Vol.II，p.119）。

在這一章談到的三位哲學家中，只有哈奇森試圖發展一個關于自然法理的系統。雖然若說沙夫茨伯里和巴特勒的哲學完全和政治不沾邊是言過其實了，可他們確實不像哈奇森那樣對于法律公正性有如此的側重。尤其是沙夫茨伯里，他認為，若個人都達到了靈魂中情感的平衡，一個正義的政體就會應然而生。他寫道，“公眾的精神只能由合作關系的社會感衍生出來，所以道德和好的政府是一致的”（SC，3.1，p.67）。盡管哈奇森對沙夫茨伯里的理論有所補充，不過大體上，他也同意關于道德和政治一致性的理論，認為政治上的正義是個人仁慈衍生的結果。

哈奇森認為仁慈可以從兩個方面決定自然法則。第一，我們對特定個人的仁慈，可以帶來正義原則。哈奇森寫道，“基于我們關于正誤的自然理解和對他人的同情，我們認可任何人為了自己或友人謀利的行為，在不傷害他人的前提下。這樣認可的時候，不需要去思考任何一條法則或者公眾利益。因而，在不傷害他人的前提下，任何人都有謀求自己或友人利益的權利。”（PMIC，2.2.1，pp.111—112）這也就是私人財產權的基礎；哈奇森認為我們不需要“借用任何成規或協議來為人們解釋財產權”（PMIC，2.6.4，p.142）。讓他人享受自己的勞動果實，顯然是仁愛之舉，反之，妨害他人享受自己的勞作果實，則非仁愛之舉。我們的道德情感只能認可前者而否認后者。哈奇森總結道：“我們應該得出這樣的論斷，在非緊急情況下，去妨害他人進行勞作，這無疑是不仁愛，不正義之舉。”（PMIC，2.6.2，p.138）

第二，正義來自我們對同胞的安危福祉的關心。哈奇森的著名論斷就是仁愛讓我們相信，“一個行為若為越多的人帶來越大的快樂，就是越好的”（IBV，2.3.8，p.125）。哈奇森堅信，當我們對個人的仁愛和對所有人的仁愛產生矛盾時，我們應當堅持后者。“我們的道德感雖然認可所有的個體的感情，也認可因為普世的仁愛而對單獨感情的限制。讓普世的仁愛高于所有的單獨感情是獲得持久的自我認可的唯一方式”（ENC，1.2.2，p.33）。因此，由對所有人的仁愛而衍生的正義原則就優先于由對個人或者團體的仁愛。理性的功用就在于“來分辨怎樣的行為會對公共利益有所裨益，這就避免了因仁愛而做出具體行為，卻在仔細考察后，后悔與自責”（ENC，1.4.4，p.76）。

就這方面而言，哈奇森顯然是后來的功利主義的始祖之一。而哈奇森和后一世紀的功利主義之間的明顯區別在于哈奇森拒斥后果主義（consequentialism）。他堅持認為“道德上的好與惡并不由外在的事件決定，而是在于靈魂的情感和目的”（PMIC，2.3.7，p.125）。無論結果，所有仁愛的情感都是好的，雖然有些可能好過另一些。對公眾的仁愛優于對個人或者團體的仁愛，這并不是因為前者帶來更大的好處，而是因為我們的道德感認可前者。我們的道德感認為前者是更值得贊美的情感，因為它表達了一種更大程度的仁愛。這也是為什么政治上的正義會優于個人的憐憫或者善舉；因為我們的道德感讓我們知道，為了情感的平衡，我們需給與前者優先。

與此同時，如果我們不去考慮某行為所可能帶來的所有后果，就不能說我們恰如其分地展現了廣泛且公眾的仁愛。來思考一下這樣一個例子，一個人在考慮違反某一項法律，這舉動的后果至少在短時間內是利大于弊的。這樣的情況即使在最完美的法典下，也是一定會發生的。哈奇森承認道：“法律常常在總體上禁止某些行為，哪怕這些行為在特定情況下會變得很有用。因為如果普遍地允許這項行為則會帶來更大的危害，尤其是考慮到人們易犯的錯誤。而恰巧，要想在這類行為里找到絕對的對和錯也很難。”（IBV，2.3.10，p.126）。當我們考慮這樣的一條法律的違反的時候，“我們應該考慮所有的結果，即使是很遙遠的，比如說人們因為這個而喪失對法律的遵從和信心”（PMIC，2.16.2，p.207）。在大多數情況下，“服從法律是每個人的義務”。在必須違反法律的情況下，“我們必須決心承受一切懲罰，為了整體的利益。雖然這種違反法律并不能說是罪惡的”（IBV，2.3.10，p.126）。

哈奇森不得不承認這樣一種奇特的個人權利，當他認識到在某些現實情況下我們必須遵從一些法規，哪怕這些法規不能為我們仁愛的對象帶來任何好處的時候。哈奇森稱之為“外在權利”，它其實“都配不上權利之名，不過是權利的某種影子，這樣的權利得不到上帝的認可或者來自人心的反思性認可。”外在權利來自于這樣一種狀況，“當他人行使或享受這樣權利的時候，對整個社會是有害的，也有悖于我們對人道主義、慷慨、友愛等神圣的義務；然而，由于某些遙遠的原因，出于對社會利益的考慮，我們應該肯定這種權利，而不是否定它們。”（PMIC，2.2.2，p.112）真正仁愛和道德的人永遠不會堅持這些外在權利，但如果那些自私小人樂于行使他們的外在權利，道德的人出于仁愛原則也不該阻止他們，反而應該尊重這樣的行為哪怕它是不道德的。哈奇森給出了一個這樣的例子，比如一吝嗇之人囤積財富，甚至要求一個道德的人在不便之時還債。

在第三章里我們會看到，休謨在論證正義不能完全是自然和仁愛之情的產物，而應該是人造的的時候，用的正是類似于哈奇森的外在權利這樣的例子。在一封談到《道德哲學的概論》的信件里，休謨就批評哈奇森，認為他太”膽怯而不敢從任何人造物或者人類習俗里發衍理論”[[40]](#_40_136)雖然大部分情感主義者都不喜歡曼德維爾，休謨卻獨樹一幟地稱贊他為“英國近代開始以人類科學為基礎的哲學家”（Intro：7）。休謨這樣認為是因為他在考慮正義時，對于人造物、習俗、自我利益的重視；以至于他認為哪怕是面對最卑鄙的吝嗇鬼，欠債還錢也是天經地義。哈奇森呢，則認為外在權力對社會是有用的，我們對它們的尊重不是出于任何人造原因或者自私的理由。他認為，“人類社會所必須的法則，就必然是自然法之令。”（PMIC，2.2.2，p.112）

### 2.非正義與憎惡

對哈奇森將正義看作仁義，美德看作仁愛這樣的觀點不滿的不止休謨。巴特勒就認為，“仁愛和對仁愛的欲求之心，怎樣也不能等同于全部的美德或者惡習”。巴特勒的這種反駁，正是后來對功利主義的經典反駁的先驅。尤其在這一點上，也就是說功利主義在乎的是整體的利益的最大化，對于這利益如何分配的問題卻不在考慮內。巴特勒反駁道，如果仁愛就是道德的全部，那么“我們就不會在乎別的，而只在乎仁愛有多暢行，對仁愛的欲求又有多強烈。也就是說，對誰仁愛其實并不重要，對這人還是那人不義這問題也無傷大雅”（5S，Dissertation 8，p.73）。這顯然和事實大相徑庭，我們的道德判斷、道德感和良心都不是這樣的。巴特勒進一步寫道：

假設一個人用詐騙或者武力從第二個人那里奪取他的勞動所得，而把這產品交給第三個人。他知道這第三個會因這些產品快樂高興，這些快樂足以抵消第二個人的傷心。就算第一個人這樣做并沒有帶來什么惡果吧，這樣的搶奪行為也是大有問題的。進一步來說，如果背叛、暴力和不義之舉本身沒有錯，錯只在它們可能為社會帶來痛苦多過快樂，那么如果一個人可以從損害社會利益的不義之舉中謀求個人利益，那照這個道理來說，這樣的行為也不是惡行呢。這和個人在自己的快樂和他人的同等量的快樂間，偏好自己來享受這快樂，不是一個道理嗎？（5S，Dissertation 8，p.73）

也就是說，巴特勒認為正義是關于個體間的公正分配的，而不是關于普遍無差的仁愛的。為了解釋這種公平感，情感主義者就必須先從人類心理中找到它的根源。用巴特勒的話來說，他們必須解釋，“撇開對單個行為會對整個社會帶來多少快樂的考慮，人類為何被如此構造，而至于他們會譴責虛妄、無謂的暴力、不義之舉，認可對某些人的仁愛，而不是另一些人”（5S，Dissertation 8，p.73）。他們必須找到我們的公平感來自何處，來自何種感情；而同時解釋，“這種感情是如何使人在行為時以正義和均等為指導的”（15S，9，p.100）。

沙夫茨伯里的著作中有一個十分有力卻并未被他充分論證的意見。他認為我們對于正義和不義的感覺來自“一種自然的預設或者期許……憎惡和憤怒就是奠基于此”（MPR，3.2，p.234）。巴特勒進一步發展了這個意見，他解釋道，當一個人覺得他沒有得到他應得的之時，便會自然地感到憎惡（15S，Preface，p.xvi）。這種感情可以通過同情被分享，個人“既可能為自己而感到憎惡，也可能為了他人的遭遇”（AR，1.3，p.53）。用今天的話來說，如果你從一個道德主體那得到的，少于你應得的，他便損害了你的利益。巴特勒于是就總結道，“損害是憎惡的天然對象，事實上，人們只會對損害產生憎惡之情，而不會憎惡其它”（15S，Preface，p.xv）。[[41]](#_41_134)鑒于這個心理事實，巴特勒認為我們就很容易推導出憎惡之情的目的或目的因了。他寫道：“憎惡的自然對象就是損害，而不是痛苦或者失去諸如此類；所以很明顯的，避免和治愈損害帶來的苦痛，正是人們憎惡的目的所在。”（15S，8，p.97）當同情可能讓我們過度地仁慈甚至做出錯誤舉動的時候，憎惡之情讓我們能維持我們感情間的自然平衡。他繼續寫道：“既然損害、不義之舉和殘酷無論如何都應該被懲罰；既然人類自然的同情會讓正義的施行困難重重，那么對惡習和卑鄙的憤怒則正好平衡了憐憫的弱點，和正義實行中的別的問題。”（15S，8，p.99）

哈奇森承認，巴特勒所描述的那種憎惡無疑是自然有用且常見的。但他同時也認為，憎惡并不能是正義感的來源。他寫道“這種感情無論多么廣泛常見，都應在更高的原則統領之下”（SMP，2.3.2，Vol.I，p.256）。哈奇森認為只有廣泛的仁愛——對公眾利益的關愛，才能為憎惡何時合適、何時過當而提供準則。“對罪行的憤怒或憎恨，對不當行為的義憤，這些感情在每個人心中都是自然的，但是它們卻不該被視作懲罰的唯一原因。懲罰的原因應該是來自對公眾利益的關心和對無辜個體的安全考量。”（PMIC，3.8.9，p.273）

巴特勒認為即使不考慮公眾利益，我們也可以將自然的憎惡“放置于更高原則的統領之下”。他的論證是這樣的，“惡習一般由不理智地重視自己而輕視他人而來”（15S，10，p.117）。當受到損害的人試圖控制憎惡之情的時候，或者是試圖“平衡這樣的憎惡，讓它只由自然的損害感而來，而不過當的時候，他的憤怒程度就應該和任何一個并未受到這件事利益影響的人會對此事產生的義憤一樣”（15S，9，p.108）。這樣做的目標在于，對自己和他人所受的損傷都一視同仁，一樣憤怒。亞當·斯密后來說到的，我們必須采用一個無偏私的角度來判斷我們的憎惡是否恰當和這一點異曲同工。巴特勒寫道：

當我們自己蒙受損害時，我們處于這樣一個特殊的境地，我們無法完全認清情況就好像眼睛沒法看到自身一樣。若我們可以毫無偏私地將自己放置在某一距離外，就能看到在現實中，損害常來自他人的無心或失誤之舉；而我們將它們當作了惡意和輕蔑。從這個合適的角度就能發現其實我們自己也常常做出無心或失誤的舉動，甚至也有那些惡意和輕蔑的行為。有了這樣的認知，憎惡就會大幅度減少，甚至消失殆盡了。（15S，9，p.109）

至此，亞當·斯密正義理論的所有重要元素都在這里了。這無疑是從最完整可信的自然法上建立的，情感主義在當時所能達到的最成熟的體系。至于建立后來的自足自立的、自由的、多元的、對政治哲學和政治本身貢獻良多的情感主義，則是休謨、亞當·斯密和赫德爾的任務了。如果沒有諸如沙夫茨伯里，巴特勒和哈奇森的奠基工作，后面的理論是不可能的。

# 第二章 休謨的自足的情感主義

作為歷史上最杰出的哲學家之一，長久以來，休謨都被認為主要是一個破壞性的懷疑論者。[[42]](#_42_128)在道德哲學的領域中，休謨最著名的論斷就其對理性的道德力量的反駁。“理性是，且應當是感情的奴仆”（T，2.3.3.4）這句話就是他的論證最好的總結。一旦證明理性不足以勝任，感情就自動地成為了靈魂的主人。而鑒于規范正當性說到底是理性正當性，道德情感作為感情的產物就不可能具有規范正當性了。這樣一來，休謨的情感主義就被完全理解為破壞性的道德懷疑主義了。

這種看法犯了一系列的錯誤。首先，休謨的反思性情感主義實質上是積極而非消極的，它的核心在于論證道德情感是我們道德確信的來源，而不僅僅在于論證理性不是其來源。第二，道德情感不是感情單獨的產物，而是整個與自身和諧的心靈的產物。也就是說理性也是包含在其中的。第三，只有與自身和諧平衡的心靈所持有的確信才可能具有規范正當性，前述觀點無疑忽略了這一點。

最近的那些將休謨的哲學看作積極建構的體系，而不是看作對理性主義的批駁的學者們認識到，休謨的道德哲學并不依賴于那種夸張的，理性臣服于感情淫威的論斷。[[43]](#_43_128)相反，他們認識到休謨的倫理學體系旨在將我們所有的，包括理性和感情在內的心理力量收納入一個和諧的反思性平衡中。[[44]](#_44_124)不僅不是一個道德懷疑論者，休謨其實為我們提供了一個自立的倫理體系，這個體系奠基于關于道德反思的整體的心理理論。[[45]](#_45_124)這個自立的反思性情感主義體系是休謨對規范性政治理論的最重要貢獻。它證明了我們成熟的道德情感無需依賴于外在的權威，而可以基于自身來追求和遵從正義。

本章前兩節側重于休謨自立的情感主義的描述性部分。其中第一節講述休謨筆下同情的能力，以及同情會如何帶來我們未經修正的道德情感。為了支持穩定且被廣泛接受的道德準則，我們最初的道德情感必須經過一定的修改和修正。本章第二節將討論這個發展過程。

最后的第三節將論證，休謨的道德心理學不應被理解為純粹描述性的。相反，休謨認為，成熟經修正的道德情感在我們的評判和行為面前是具有權威性的。被這樣反思性的穩定的心靈所統領的情感是人類幸福的必要條件。與推崇道德懷疑論相差甚遠地，休謨的情感主義倫理學旨在幫助我們更好地追求真正的美德，旨在幫助我們拒斥我們錯誤接受的即時傾向和偽德。

## I 同情和道德情感

### 1.同情的性質

在《人性論》中，休謨對道德情感來源的描述更多的是建立在同情這一心理現象上的，在這一點上，休謨猶勝于他的情感主義前輩們。休謨最常用“同情”（sympathy）這一詞來表達一種感情的交流功能，但是他對同情的用法也并不局限于此。在后來的《人類理智研究》和《道德原則研究》中，他對自己的哲學進行了重敘，而在那里，對同情的這種詳細解釋基本消失了，它只出現過寥寥幾次，或干脆是在腳注中出現。在這兩部著作中，休謨對“同情”這個詞的使用大幅減少，取而代之的是“人道主義”（Humanity）和“同胞之誼”（Fellow Feeling）這樣的詞匯。[[46]](#_46_122)

無論它被冠以何名，從一個人到另一個人之間的情感交流最初看起來是挺神秘的。畢竟，我們并沒有直接了解他人精神狀態的渠道。休謨也寫道，關于他人的情感，“我們只知道它的結果，以及外在的表情和對話中的信號”，然后我們就可以從對他人感情的印象（impression），推導出這感情的理念（idea）；就好像我們常常從印象而推導理念那樣。然而當我們經歷同情的時候，“理念被推回成了印象，并且富有巨大的力度和生動性，以至于那個感情本身被復原了”（T，2.1.11.3）。

休謨認為，就如同我們能獲取關于事實的知識一樣，同情也可以通過這樣的方式被由感情的理念復原。比如說，只要對在怎樣的場景人們一般產生怎樣的感情有所了解，那僅憑這樣的情景，就足以讓人產生同情。即使并沒有人真的在感受這個我們同情的感情。[[47]](#_47_120)這就是為什么我們會為在夢中死去或者對關于自己的境遇毫不知情的受害者產生同情的緣故。（T，2.2.7.6）確實，哪怕感情的信號和引起同情的場景都缺失，同情仍然可以通過回憶中或者想象中的理念而重現。（參見T，2.2.9.13）

盧梭后來認為憐憫（pitié）是種直接的直覺——“一種先于任何反思的純粹自然的動作”[[48]](#_48_114)，相較而言，休謨的同情則包含著一種重要卻常被忽視的認知元素。[[49]](#_49_114)因為他認為同情包含著對他人感情的理念和印象——這讓他可以對理性的同情和非理性的同情作區分。休謨認非理性的感情有兩種，——“當它們基于不存在的物體的預設上時”，和“當在運用感情時，采取了不恰當的手段，欺騙了自己對原因和結果的判斷”（T，2.3.3.6）。很明顯，同情可能在這兩種情況下的任何一種出錯。用菲利普·默瑟的話來說，同情可能被“誤放”（Misplaced），當我們對他人的心靈產生錯誤的理念時；同情也可能被“誤導”（Misguided），當我們用錯手段而無法達到同情指向的目的時。[[50]](#_50_112)為避免這樣的認知錯誤，同情應與理性作伴，無論是在推測他人的（真實的或者擬設的）感情時還是在考慮何種手段能最好地達到同情指向的目的時。

然而怎樣的理性也無法僅憑他人感情的理念，就將其還原成印象。在進行這樣一個轉化時，同情是和心靈的一般運作方式背道而馳的。從理念到印象的轉化只是偶爾會發生，比如一些令人惡心的食物的理念會直接讓人作嘔。然而正常的心理過程還是從印象到理念，反過來的只是特例。而這些特例是有特殊的解釋的。

休謨的解釋來自人類的相似性——我們所感到的感情在一定程度也是具有一致性的。鑒于我們對他人感情的易受性，這些感情的生動的理念自然會讓我們推人及己。這樣一來，我們就能喚起關于類似經歷的充沛生動的回憶，或者我們可以想象面對這樣事情我們自身的脆弱性。休謨在這里依靠的是他以前的觀點，也就是說在心靈中，理念與現象之間的差別僅在于“方式與生動性”。所以這兩種精神現象之間的差別“是印象與理念之間的關系，可以經由某種方式而被移除”（T，2.1.11.7）。例如，僅靠極度生動敏感的感知聯系，就能將與我們相關的理念還原成印象。這樣一來，同情發生的時候，也就是他人感情的理念被還原成一個平行的感情經驗的過程。

休謨關于“理念”的理論的重點并不在其內在的運行過程；而是在于表現我們對他人同情的可見的差異性，“理念”允許并預設了這種差異性。[[51]](#_51_110)休謨的同情理論最主要的論斷就是，兩個個體的相似性就越大，他們感情的相似性越大，而感情的傳遞就更容易也更強勁。能讓我們對被同情者產生相近感的因素除了相似性還有時空的接近和預先存在的血緣或喜愛關系（參見T，2.1.11.6）。雖然休謨一直堅持認為，同一種族內，同情任何一個同胞都是有可能的，但他同時也認為“我們必須在相似性和時空的相近的幫助下來感受同情最完美的形式”（T，2.1.11.8）。

當同情被誤用的時候，它將加強一切已存在的社會黨群，加強本就相近或相連的關系。如休謨所言，相似的人相互吸引，同情得為這一基本的社會組織原則負責任，這個原則也被現在的社會學家們稱作同類相近（homophily）的原則（參見T，2.2.4.6）。[[52]](#_52_108)這樣的社會群組處處可見，宗教中的教派，政治中的黨派等等——這也正是啟蒙思想的無法逃避的難題。[[53]](#_53_106)就如休謨所言，同情必須經過一定的修正和演化，才能在公正的道德情感中扮演中心角色。

### 2.從同情到道德情感

在休謨筆下有兩種特殊的道德情感，積極的“認可”（approbation）和消極的“不認可”（disapprobation）。二者都不是同情或者交流性感情（參見T，3.1.2）。休謨認為就如驕傲和謙虛一樣，“我們永不可能，無論用怎樣的詞語，給予它們合適又恰當的定義，或給予任何感情合適又恰當的定義”（T，2.1.2.1）。雖然如此，休謨也拒斥哈奇森怪誕的論證，即，“在每一個具體事例里，這些情感都是來自某種原屬性和主要建制”（T，3.1.2.6），所以我們無法為“認可”或“不認可”給出原因上的解釋。與此大相徑庭的是，休謨認為它們來自我們熟悉的同情能力。

眾所周知的，休謨將美德歸為對個人或他人有益，或令人愉快的品格。無論我們是否會直接受益，我們都會在面對這些有益或令人愉快的品格的時候認可它們。“和我們沒有任何關系的陌生人的快樂，只能是通過同情讓我們愉悅的。”（T，3.3.1.8）就如我們贊許的美德會為其持有者或他周圍的人帶來快樂一樣，惡習也一樣對個人和他人帶來痛苦，這種痛苦是我們可以同情的。同情和認可是不同的，對他人品格帶來的影響的同情讓我們去認同或不認同這結果的緣由——這項品格。因而，同情的對象和我們道德判斷的對象也是不同的。[[54]](#_54_106)

值得注意的是，在休謨對美德的討論，基礎在于審視者在道德評價中的同情反應，而不是在于行動者的同情的動機。雖然如此，一個同情的道德評判者更會認可擁有著仁愛同情的動機的行動者。休謨在《道德原則研究》中寫道：“最值得人類認可的就是仁愛和人道主義，以及對他人的同情和關愛。”（EPM，2.1.5）

在開始下面的討論之前有一點必須注意，就如在一定線索下我們可以想象出某種感情，并同情這種想象出的感情，哪怕這些線索并未導致上述感情一樣，我們也可以認可未有效用的美德。我們可以想象這些美德通常會產生的效果，同情那些想象出的效果。因此我們對美德的認同并不需要取決于它們實際上產生的具體效果。喬佛里·塞爾麥考德將休謨在這里的立場描述為關于認可的“包豪斯理論”，在這理論里，是否對某些屬性賦予認同是基于“是否適合于達到某種目的或解決某些問題的”，而不是事實上這些期望是否真的達成。[[55]](#_55_106)就好像一把設計得絕妙的椅子，哪怕是陳列在博物館里而無人去坐，也仍然是應得到贊譽的，同理，休謨寫道：“破布遮掩中的美德也仍是美德；由它產生的愛可能跟隨個人去到最深的地窖或者荒無人煙的沙漠，在那里美德無從在行動上被表達出來，因此也就無人知曉了。”（T，3.3.1.19）在第三章中我們將看到，要理解休謨的正義理論理解他倫理學中的這種“包豪斯”的元素是至關重要的。

### 3.多樣的同情和道德情感的偏見

我們的道德情感是基于對所有人的同情的，因此要想被稱為道德情感，我們對被評判者的正面感情不應只是源于某種品格對我們個人的影響。也就是說，道德評判和基于自我利益的評判是不同的。“敵人身上的優良品格是會損害我們利益的，但是這些品格仍然應得到尊敬”，休謨寫道（T，3.1.2.4）。當然，個人心懷的敵意常常讓人相信敵人必然是邪惡的，讓我們混淆基于個人利益的情感和道德情感。很多表面上看起來是道德評判的，實質上不過是偽裝下的基于自我利益的評判。[[56]](#_56_106)

有一些學者將以下觀點附加于休謨：道德評判中一旦有偏見，就證明這些道德評判由個人利益而來，并不是真正的道德情感。[[57]](#_57_104)然而事實上，雖然休謨也認為基于自我利益的情感常常被誤認為是道德情感，但他認為真正的道德情感仍然可以是偏見的。畢竟，道德情感由同情而來。同情在面對與我們有關系的人，比如有血緣關系的人，我們喜愛的人，和我們相似的人，以及和我們距離近的人的時候是會更加強烈的。休謨寫道，“由于這個緣故，我們最自然的道德情感”會更加偏愛有利于我們朋友和愛人的人（T，3.2.2.11），和那些品格和我們最相似，或那些最容易和我們相似的人快樂的人。（參見T，3.3.3.4）我們必須區分根本非道德的評價和帶偏見的道德評價。當我未能考慮我朋友的品格對他人的影響，而直接認為他是具有美德的，我就是在混淆喜愛之情和道德認可。當我考慮了他品格對和我有關系或相似的人的影響時，也就是那些我自然地更容易同情的對象時，我對他的評價就是道德的，雖然是帶著偏見的。[[58]](#_58_103)

我們即刻的道德情感容易帶著偏私，所以不同個體對同樣品格的判斷也是有差異。如果道德評價只關系到感情，那么這些分歧要如何被解決就不甚清楚了。一些陳舊的想法認為情感主義將美德如美一樣，放置在評判者/審美者的眼中。因此道德判斷之間的分歧就無法調和了，就如我們無法調和審美品味之間的分歧一樣。在《人性論》中，休謨好像真的有這種道德相對主義的傾向，他寫道，“道德的善惡是基于快樂和痛苦的，來源于關于情感和品格的任何視角，……快樂和痛苦對經受者才是最明顯的，所以經受者所認為的善和惡是不可能出錯的。”（T，3.2.8.8）

休謨這短暫的相對主義時分跟著一個腳注，“我們在什么程度上可以談論道德品味、文學品味和審美品味的對錯呢，這一點將在后面談到”（T，3.2.8.8，fn.80）。這個腳注指的顯然是休謨計劃卻并未寫出的第四部關于“批評”（比如美學）的著作。鑒于這一部分并未完成，我們將轉向他對美學和審美在這一點上的論述，也就是《品味的標準》（Of the Standard of Taste）這一論文。在這篇論文中，休謨拒斥了所謂“美存在于審美者的眼中，因此并沒有一個關于品味的理論”這種陳舊的論點。相反，我們必須認識到這樣的理論是可能且必須的，也只有這樣我們才能理解休謨的倫理學和美學。

## II 道德的發展

### 1.品味的標準

在道德判斷的多樣性這一點上，休謨曾改變過自己的觀點。在早期著作《人性論》中他寫道，“人類的一般情感是如此的一致，因而（解決道德分歧這類問題）是不那么重要的。”（T，3.2.8.8，fn.80）在《品味的標準》中，他則采取了截然不同的態度，他寫道：“這世上品味與意見的多樣性太顯著，任何人都必定注意到它們。”（EMPL，p.226）這一多樣性是根植于評價語言的，它在之前顯然被低估了，休謨也為此給出了原因。“在某種語言中，一些特定的詞語意味著譴責，另一些特定的詞語意味著褒賞。語言的使用者們在這些詞語的使用上是達成一致的。比如他們都會同意褒賞正義，人道主義，審慎，真誠這些品質；而譴責相反的品質。若用一個語帶贊許的詞匯來表達譴責，或用一個消極的詞匯傳達贊許，則必然帶來明顯的不當。（EMPL，p.227—228）

正是由于道德語言的這一屬性，贊賞美德本身總是容易的。因為美德的定義的一部分就是其易被贊賞性。這樣的贊揚是輕而易舉的，真正困難的任務是將這些帶褒義的詞語應用到實例之中。這樣的任務才是在進行道德評價，而不是語言上的游戲。休謨提到了一個有趣的現象，那就是宗教文獻的作者們常常贊頌美德時，時常歌頌美德本身，在批判惡行時則針對具體事例。（EMPL，p.229）

在區分了語言一致性和道德一致性，并著眼于真正的道德分歧后，休謨才進一步寫道：“自然地，我們尋求一個品味的標準，因為有了這個的標準，有分歧的感情就能被調和了。”（EMPL，p.229）同時休謨也意識到，這樣的一個標準在理論上與某種相對主義不兼容。這樣的相對主義主要論點是這樣的：“所有的情感都是對的，不需要對其他任何人或者事負責任。各人只需要承認自己的情感，而不必假裝去管他人的情感。”（EMPL，p.229—230）這樣的相對主義和他之前在《人性論》中提倡的觀點是十分類似的。

就和休謨的其他論斷一樣，這樣的懷疑主義受到了來自常識和日常實踐的挑戰和否定。品味是沒有道理的——我們大概都說過這樣的老生常談，可事實上呢，我們常常要求他人給出道理，要求他人解釋他們的審美情感或道德情感。有的時候，他人的情感聽起來不無道理，我們甚至會因此而被說服。而有的時候那些判斷看起來太荒唐，以至于我們直接認為它們就是錯的。來看看下面這樣一些判斷，《飛躍情海》與《麥克白》具有一樣的審美價值；或者休謨本人的例子，《無路歷程》（Pilgrim’s Progress）和《失樂園》具有一樣的審美價值。“這不啻于錯將水塘認作大海般廣闊浩瀚。”（EMPL，p.231）當我們面對這樣的荒唐判斷時，“關于品味的天生的平等原則就被忘在腦后了。”（EMPL，p.231）為什么對莎士比亞的喜好就優于對艾倫·斯佩林的呢？為什么真正出自仁愛的善舉就優于虛偽奉承掩蓋下的不人道行為呢？這總得有點理由吧。

休謨發現，我們常認為一些人比其他人更擅長做評判。而當我們身陷審美或者道德的矛盾情感之中時，我們就會去求助于“更高級，改良過的品味。這樣的品味讓我們更好地判斷人的品格，評判作曲家的天賦，或者是評價藝術作品的創造性。”（《論雅致的品味和感情》，參見EMPL，p.6）一個人需從即時的感情反應中抽離，轉移到對現象本身的關注，只有經過這樣的一個“情感的過程”，品味才可能被改良。[[59]](#_59_102)具體的提升品味的要點，是要找到這樣的高雅品味的特質。然后在我們自己的道德追求中，我們便可以努力獲取這一特質；而同時在對下一代的道德教育中，也應努力傳授這一特質。

撇開休謨那著名的對理性的詆毀，他也認識到理性能力在審美活動中有著核心作用。他在《道德原則研究》中論證道，“在美的賞析尤其是對出色的藝術作品的賞析中，要想感受到恰當的感情，一定的理性是必要的；而一個錯誤的品味則常常可能被論證和反思所糾正”（EPM，1.9）。回想一下，同情也是一樣的，它需要健全理性的陪伴才不會被誤放或者誤導；不理性的同情會將道德情感引入歧路。批判性的思考可以讓我們免于同情的誤放或者誤導，從而改進我們的道德確信。就好像我們對藝術的審美一樣，“我們可以合理地總結，道德的美……需要智力的支持，只有這樣道德的美對心靈才能產生恰當的影響”（EPM，1.9）。盧梭認為理性會扼殺直覺的憐憫之心[[60]](#_60_102)；休謨則完全不同，他認為理性在改善我們根植于同情的道德情感上起著核心作用。

理性可以幫助改進道德情感或者審美情感，與此相似的，休謨也談到了細致的想象力的作用——“必需要有細致的想象力，才能辨析細微的感情”（EMPL，p.234）。和理性的思考能力一樣，想象力和辨析細微差別的能力常常是天生的，但是通過后天的教育和練習，這些都是可以被改進的。“良好的教養和禮貌會讓我們對友善溫和的感情更加敏感。”（《論雅致的品味和感情》，EMPL，p.6）經改良人道主義教育的接受者會“更多地感受到人性……也是因為此，工業，知識和人道主義常常攜手而來。無論是從經驗還是理論來說，他們都更長見底出現在富庶文明的時代”（《論雅致的藝術》，參見EMPL，p.271）。在這里，休謨的觀點和盧梭的形成對比。盧梭認為，就好像理性和自然的憐憫背道而馳一樣，文明與憐憫之心也朝著相反方向發展。所以，在人類社會發展的高級階段，倫理和政治皆應尋求一個獨立于此原初感情的根基。[[61]](#_61_99)相反的，休謨則認為文明和教育會幫助改良這些情感，從而讓我們對同胞的遭遇更加敏感；這樣一來，這些基本而原始的感情才能成為對正義和美德的追求的立足點。

最后休謨論證道，如需恰當地評判任何事物，評判者“必須讓他的心靈遠于任何偏見，除了他需要評判的事物外，其余一切都不該進入他的考量范圍”（《品味的標準》，參見EMPL，p.239）。在審美評判中，摒除偏見是必要的，也是可能的。我們都知道溺愛子女的父母不是評判子女作品的最好人選。但一個優秀的評判者在評價藝術作品時能成功地忘掉他和藝術家的私人關系。當優秀的評判者進行評價時，他沉浸在藝術之中：“在那一個時刻徹底忘我，給其想象力以恰當的刺激。”（《品味的標準》，參見EMPL，p.240）

在《品味的標準》的末尾，休謨很有信心地認為他已經找出了那些應該在審美分歧中被視作權威的評價。“與細致的情感結合，經由練習而進步，由同情而日臻完美，并在摒除了所有的偏見后，這樣的強烈的感知就足以讓評判者這樣的特質，這樣的特質無論在哪兒都是品味和美的真正標準”（EMPL，p.241）。個人是否真的擁有了高雅的美感和細致的想象力，是否真的無所偏見，這些可能常常陷入爭議……可是上述的品質本身的價值和應得的尊重則是無可非議的（EMPL，p.242）。

然而經過改良的品味也可能不盡相同。休謨承認，“在這種情況下，評判之間存在一定程度的分歧是在所難免的，若想找到一個能解決所有分歧的標準是不可能的（EMPL，p.244）。”在審美領域，我們完全可以讓這些無法解決的分歧繼續存在。雖然要聲稱班揚比彌爾頓更好，完全是荒謬之極，但彌爾頓和莎士比亞的作品哪個更好，這個問題則可能永無答案。[[62]](#_62_100)可是在道德領域，尤其是在關于正義的問題上，我們不能容忍這樣的無答案。

### 2.普遍視角

如果說道德領域和審美領域共有的元素決定了在這些領域，可能存在一個權威的標準，并且確立了這樣一個標準的必要性；那么道德評價的特殊性又就決定了，在道德領域我們需要更大程度的同意。休謨引入了一個新的概念，也就是在考量評判對象時采取一種“普遍的視角”。通過這個手段我們的道德情感可以得到修正。他希望藉此來讓我們更接近道德判斷的唯一的標準。引入普遍視角的目的是為了糾正隨同情心而來偏見。休謨承認，這樣的偏見確實是反對我們從同情心來衍生道德的有力理由。同情心對和主體一系的人必定更強，然而我們的道德評價則不該因此變化。鑒于“道德判斷不應該因同情而變”，有人可能會錯誤地認為道德情感不可能是同情的產物。（T，3.3.1.14）

對這樣的質疑休謨的回復如此，當我們有了改良過的和全面發展的道德情感時，我們對他人進行評價時不是通過某個特定的視角，而是“定在某種穩固而普遍的視角，并且無論現實狀況，始終將自己設身于其中”（T，3.3.1.15）。這個和我們依據感知經驗判斷外在事物有點相似。無論是在感知還是在道德的例子里，“想象力是依附于普遍視角的，借此區分開由現象本身所產生的感覺，和由暫時的特定狀況所產生的感覺”（T，3.3.1.23）。休謨解釋道：

隨著距離變遠，物體看起來就好像變小了：雖然我們判斷物體的最初標準是我們感知的它們的表象，我們卻不會說隨著距離增加物體確實變小了；而是通過反思來修正表象，來達到對此物體更恒常和確準的判斷。相似的，雖然對他人的同情弱于對自己的關心，對遠方的人的同情弱于對鄰人的同情；我們在冷靜地判斷人的品質的時候仍然會忽略這樣的不同。（T，3.3.3.2）

在道德領域，對普遍視角的求助并不等同于對客觀性的求助。休謨在談到普遍視角時一直用的是復數，這就是最好的證明。一個品格是美德還是惡習本就取決于人們對它們的反應。離開人們的反應，我們就無法修正我們關于美德和惡習的即時道德評價。同時，我們“需要通過被某一品格影響到的人的視角來考察這一品格，而不是采取被考察者或者與他有關的人的視角來進行考察”（T，3.3.1.30）。對這些被影響到的人的同情是我們道德評價的根基。我們必須從一個現實可行的角度來考察，因而我們同情的對象的視角是最合適的。與其以不可能的客觀性為目標，還不如“在評價一個人的道德品格時，將我們的視角限定在考察對象所影響到的小范圍內”（T，3.3.3.2）。

采用周圍人的視角作為道德評價的權威，理由并不是因為一個人道德與否真的取決于他周圍的人如何看他。[[63]](#_63_100)休謨認為借助普遍視角取得道德同意是符合人類基本需求的，它讓我們避免不必要的道德上的人際分歧。休謨在《人性論》的第一卷寫道：“根據經驗看來，有一點是最確實不過的，就是任何情感的矛盾，都給人以一種明顯不安的感覺，不論那種矛盾是來自外界、或是來自內心，是起于外界對象的互相對立，或是起于內在原則的互相斗爭。”（T，1.4.2.37）。從這一段原文可以看出休謨的道德體系旨在解決心理上的對立，情感間的矛盾，而非為了解決邏輯上的矛盾或信條間的不一致。這里，我們的目標不是理性的一致性，而是情感上的平衡。

休謨常常將自私和偏見帶來的道德情感的分歧看作是擁有不同道德觀的人之間的矛盾。“我們在社會交流中遇到的感知分歧可能來自不同的人們，他們和我們境況有別，利益也不同，為了調解與他們的分歧，我們應該盡量忘記自己的利益。在考量一個情感的時候，為了和他人達到一致，我們應該同意，只考慮這感情對于其持有者有關之人所產生的利弊。”（T，3.3.3.2）

有的時候，休謨把一致性的需求描述為對統一的道德對話體系的需求。“每天我們都會遇到和我們境遇不同的人，而如果我們固步自封于自己的立場，便無法與他們合理對話。”（T，3.3.3.2）當然，通用的道德語言對現代生活是至關重要的；休謨舉例道，這樣的統一的語言是必要的，無論是“在公司、在講道壇、在戲院還是在學校里”（T，3.3.3.2）。由我們對話的需求而出發的論證是非常有趣的，尤其是對于20世紀那些將道德哲學看作道德語言的分析的哲學家，和今天依舊傳承了這個模式的學者來說。這樣的論證將休謨和“感情主義”（emotivists）鮮明地區分開來了，盡管他們有時候聲稱他們是在依照休謨的思路研究分析道德語言的。

如前所示，哪怕在不存在道德的一致性的時候，道德語言也可能粉飾太平，提供一個表面上的一致性。相較于那些在一起歌頌“正義”和“仁慈”，卻將它們應用得截然不同的情況，普遍視角理應幫助我們達到一個更本質的，更實質的道德一致性。休謨在倫理學上的取向一直都是更重視我們真正的感情，而不是我們用以描述它們的語言；在這一點上，20世紀的休謨和他的一些后繼者是不同的。社會需要的通過普遍視角達到的道德一致性，在心理層面來說比語言的一致性來得更加深刻。

我們對普遍視角的需求來自我們對同類陪伴的無止欲望。這樣的需求就和需要改良的道德情感一樣，是同情的產物。鑒于人類的大多基本情感都來源于同情，若無人分享，這些感情就都會缺失。在《人性論》中，休謨用在其著作中并不常見的文采飛揚的風格作了一個與沙夫特茨伯里十分相似的論證（參見IVM，2.2.1，p.62）。在這個論證中休謨大膽地宣稱：

離開社會我們沒法有任何期望。完全的孤立本身可能就是最大的懲罰。無人分享，任何享樂都變得無趣，任何苦痛卻都更難以忍受。無論我們為何種感情所驅動，驕傲、野心、貪婪、好奇、復仇心或者是色欲，它們唯一的法則是同情。抽離開對他人情感的考慮，它們就不會有任何動力。假使自然界的所有元素和力量都服從于一人，假使日出日落也全憑他意愿，江河湖海奔流都隨他歡喜，大地也隨機變出任何與他便利或讓他高興的東西。擁有了這些他仍不會快樂—除非給與他至少一個同伴。這樣他才能分享快樂，才能享受友誼和尊重。（T，2.2.5.15）

社會對我們來說無疑是重要的，如果沒有某些一致的行為或品格標準來統領我們的社會交流，那么社會的存在是不可能的。要想生活在一起，我們就必須有一個共同的道德評價標準，哪怕在審美方面分歧是可以存在的。當然一定程度的道德上的分歧是不可避免的，但共同的道德標準則讓我們可以在面對這樣的分歧的時候仍然進行對話和協商，這樣一來，我們才有可能達到最后的，也是真正的一致性。

同情讓我們需要社會，需要一致的道德標準。與此同時，也正是同情讓我們在面對與我們截然相反的道德情感時感到不安。休謨寫道：“因為值得注意的是，當一個人在某個問題上產生反對我的強烈感情、并由于這種反對而刺激我的感情時，我總是對他有某種程度的同情，而且我的心里騷動正是由其而來。”（T，3.3.2.3）在前一節他還寫道：“我對他的同情不會強烈到改變我的情感和思維方式，但是也不至于弱到讓我的內心毫無漣漪。”（T，3.3.2.2）心理上真正的“不平衡”，或者說是“矛盾”就這樣產生了；在彼此的腦中，相反的感情（經由同情的傳遞）造就了這樣的“不平衡”。[[64]](#_64_100)在道德標準這一如此重要的問題上，為了避免這樣的矛盾，我們在社會實踐中就必須訴求于普遍視角。而這一視角致力于解決爭議和維持社會的一致性；這些特性對我們來說都是十分重要的。這正是由我們同情的天性所決定的。

休謨關于普遍視角必要性的論證常常被用這些社會詞匯表達，而他所談到的社會道德的一致性則常被視作和他的政治保守主義相關聯的。[[65]](#_65_100)安妮特·貝爾并不同意這樣的理解。她認為，對于休謨來說“經修正的道德解決的問題是更深刻的，它同時解決了人內心的矛盾和人際間的矛盾；解決了跨越時間的感情分歧”[[66]](#_66_100)在他的論述里，通過對普遍視角的應用，道德情感得以修正，而經修正的道德情感可以解決人內心的感情矛盾。也就是在這里，休謨倫理學的先進性得以彰顯——在這里休謨明確地指出我們永遠不可能將任何一個同胞排除到道德考量之外。我們未經修正的道德情感可能將我們帶入內心矛盾，因為“我們所處的環境是不斷變化的，無論是對人或者對事的關系都是如此。而一個離我們千里之外的人，很可能在下一刻就由于種種際遇成為了我們的熟人”（T，3.3.1.15）。具有同樣道德價值的行為，無論是惡行還是善行，如果它們只影響到離我們十分遙遠的人，那么我們可能根本懶于去計算或評價這樣的行為。可是由于情況的變化，這些行為可能以戲劇化的方式忽然地就進入我們道德考量的范圍內。就如休謨在《道德原則研究》里寫到的一樣：

遠觀美德，它就如星辰一樣。雖然通過理性之眼它如當空的太陽一樣閃耀明亮；可是它離我們那么的遙遠，我們無法感受到它的光和熱。可是如果將這個美德拉近呢？依靠我們和這美德主人的關系也好，依靠對這美德主人事跡的詩意吟唱誦讀也好，我們的心立刻就會被攫住，同情得以重生，冷漠的贊許也轉變成了友情或者尊重這般熾熱的感情。（EPM，5.2.43）

若他人的痛苦突然被生動地展現在一個人的面前，哪怕這受苦者是個外來者，哪怕我們的主人翁平常僅和自己的圈子打交道，只對他們產生同情；這樣的情況下，片刻的強烈同情仍然會攫住他的心。一旦意識到了某一行為對外來者帶來的痛苦，并且用同情之心去看待這外來者，我們原本以為的“善舉”，就可能變成了惡行。一位將軍對敵人的冷酷，或者訓練者對外族奴隸的嚴苛，這些品格之前可能被視為美德。而一旦我們意識到，并感受到外族人或奴隸們的艱辛苦痛，將他們納入我們道德考量的范圍，冷酷或嚴苛這樣品格就不能再被視為美德了。它們變成了惡行。我們盡力地避免和他人產生道德分歧，同時，我們也努力避免讓自己在不同時間產生矛盾的道德情感。擁有成熟道德情感的人，總可以從普遍視角做出道德評判。因為只有這樣，他們才可能在對美德或惡習等品格進行評判時，將所有可能受影響的因素都考慮在內。

休謨認為成熟的道德情感必須“考慮到所有的人”（EPM，9.1.7）。從普遍視角來看，如果一個人有可能被任何道德品格所影響，那么他就必然處于我們道德考慮的范圍之內。就像休謨一再聲稱的那樣，任何人都可能是我們同情的對象，都需要被用普遍的視角來看待。他這樣說的意義在于保證那些在明天、或者明天以后的將來會激起我們強烈同情的對象，在今天不被排除到道德考慮的范疇之外。

當然，壓抑性的社會體制也有可能成功地將某一部分人排除到我們的同情范圍之外。或者，這樣的社會體制可以通過向某一個方向培養我們的品格，讓我們對一部分人的遭遇和苦痛變得麻木，這樣一來，可以很大程度地削減我們對他們產生同情的可能性。休謨在這里指的壓抑性社會體制就是奴隸制度。他觀察道，“如果從小就習慣了對于他人的權威地位，從小就習慣了對他人人性的踐踏，那么這樣的人就很難變得仁慈。壓抑性社會制度允許一個國家的奴隸主，就好像古羅馬時期一樣，“對于他們同種族的人中正在受苦的一部分人視而不見，更不要說同情了”（《古國人口》，參見EMPL，p.383，385）。但即使是這樣帶有強烈壓制性的社會體制，也未必能成功地摒除人們對深受此制度之害的人的同情。打破這種體制的方式往往是這樣的，當被排除在道德考量外的個體突然和我們拉近了距離，被帶到我們眼前，我們的道德考慮范圍就被迫隨之擴大了。休謨死后的一個世紀，就正好是這樣一種壓制性的社會制度崩潰的世紀。在這個時代，城市化和工業化讓各個階層之間有了持續性的接觸和交流。而社會的流動性則意味著一個人的下級有可能很快變成他的平級。而當狄更斯和哈里特·比徹·斯托對于貧窮受苦的奴隸的遭遇而痛心，并寫出“動人的贊美詩”的時候。杜波依斯則寫道：

19世紀是人類同情心的第一個世紀。這個世紀，我們開始半帶驚奇地注意到別人身上的那些神性火花，那些被我們稱作“自己”的火花；鄉巴佬和農民，流浪漢和盜賊，或者百萬富翁—有時候甚至包括黑人—都成為了悸動的靈魂。靈魂的脈動如此近的震撼了我們，這讓我們訝異地發問，“你也和我一樣！你也明白人生？”[[67]](#_67_96)

那些側重于休謨保守的一面的批評者們，常常認為休謨會譴責平等性革命。這顯然是不對的。他們這樣認為確實并非毫無根據。下一章在討論休謨正義理論時，我將談談這些根據。但是在這里，我們可以清楚看到休謨倫理學中的一個重要的元素表明，這樣的看法是錯誤的。[[68]](#_68_96)

### 3.被修正的道德情感在心理上的作用

雖然無論是人際關系還是內心平衡，都需要我們根據普遍視角修正我們自己的道德評價，但是這樣的修正并不一定能成功。我們最初偏見的道德情感很可能維持原樣。休謨也承認“感情不一定總會遵從我們的修正，但是這些修正足以調整我們對抽象概念的掌握，而且在我們判斷善惡及其程度時，這些修正本身就足夠作為根據了”（T，3.3.1.21）。基于普遍視角進行的修正也許無法完全掌控我們的感受，但是它們“具有高于理性的權威，能指揮我們的判斷和意見”（T，3.3.1.18）。當然，嚴格說來，休謨的哲學是不承認成熟的道德判斷和理性之間的聯系的，但是在《人性論》的第二部分中，他講道，這里所說的“理性”并不是辨析真假的那種理性，而是我們的冷靜的感情的產物。這樣的感情并沒有激情或刺激的屬性，“它們如此安靜，讓我們產生錯覺，以為它們僅是我們智力的產物”（T，2.3.9.13）。在修正道德情感的時候，產生的正是這樣一種冷靜的感情。消除或減少在不同時間由同情產生的矛盾感情，這個冷靜的欲求正是修正道德感情的原由。這樣的修正常被來自對自我的愛或者有誤的道德情感的激烈的感情所阻撓。

休謨也承認“總的來說，激烈的感情對意志有更有力的影響”（T，2.3.9.13）。這也就是為什么我們常常不按照我們的基本道德判斷來行事，尤其是當我們的同情心較弱，而普遍視角又和自己原本的道德情感分歧較大的時候。休謨寫道：

當任何有可能對他人造成痛苦的對象出現時，同情可能會讓我也感到痛苦和不認可。而我可能并不愿意為他犧牲自己的利益，或者為它動感情……要想控制或挑起熱烈的激情，這些情感必須觸動到我們的心。當然這并不是在要求它強大到改變我們的品味。（T，3.3.1.23）

雖然如此，休謨也認為當冷靜的感情和理性結合，并有反思和決意相輔的時候，即使是“最熱烈激蕩的感情在最有力的時刻”也可能被冷靜的感情所控制（T，2.3.9.13）。休謨認為“心靈的力量”是美德的一種，它的能力就是從平靜、安定下來的原則出發來行事（T，2.3.3.10）。道德發展的目標就在于，讓經修正的道德情感成為我們靈魂的主導，讓我們獲得控制道德評價和行為的心靈力量。如果我們發現我們缺乏這樣的心靈的力量，或者我們的評價與行為取決于未經修正的不正確道德情感或其他的熱烈情感，在這樣的情況下，僅有要改變我們的心理狀況的意愿是沒有用的。我們的情感才是決定行為的基礎；就如休謨的名言：“意志本身從不創造新的感情。”（T，3.2.5.5）如果我們認識到了提升道德品味的必要性，開始依照普遍視角修正我們的評價，并且依據經修正的原則行事，只有經過這樣的一個過程，才可能打到修正的目的。

第一步，我們改變我們的行為，而不是感情。休謨認為，如果一個人感到自己缺乏善的動機或者原則，那么這個人“會因此而憎恨自己，即使缺乏那種動機，他也可能完成這樣的行為，卻并不是出于道德之故。這樣，至少他踐行了這個原則，可以假裝他其實是有這樣的動機的，真的是很想這么做的……一個人做出某個行為可能僅因為這行為是道德所要求的”（T，3.2.1.8）。當面對阻礙時，“心靈為克服阻礙而做的努力，反過來會刺激我們的精神，挑起我們的感情”（T，2.3.4.6），所以，未經修正的情感的抵抗只會進一步地激勵我們對挑戰迎頭而上。最終，我們都會被經改良和修正的道德情感統治。休謨對這一點深信不疑。

讓一個人提出一個他自己認可的性格模式；讓他明了他自己的性格和這性格模式在哪些地方有差距；讓他謹慎而持續地觀察自己，并努力將自己的心靈從惡向善引導。這樣一來，假以時日，我堅信他會發現自己的脾性有所改善。（《懷疑者》，參見EMPL，p.170）

## III 休謨的規范性理論

### 1.從規范性理論的角度來看休謨

有一些學者認為，雖然休謨談了很多諸如道德的改進和修正等規范性理論相關的話題，但總的來說他的倫理學是屬于經驗性社會科學，是一個描述性的學說體系。[[69]](#_69_94)確實，休謨自己也說，他的目的是在于找出“那些普世的原則，那些我們的譴責和贊許都從中而來的原則。這些原則，是關于事實的”（EPM，1.10）。在討論他的描述性方法論時，休謨做出了關于“畫匠”和“解剖者”的類比。“道德的畫匠用最美麗的色彩和詩意來勾畫美德。（這樣的作者們）讓我們感受到善惡之分；刺激和規范我們的情感……這樣一來，他們讓我們心向正直和榮耀。”（EHU，1.1）道德的解剖者則“將人的本性看作評估和仔細研究的對象，基于這樣的研究來找出某一些原則來。這些原則調節著我們的理解，刺激我們的情感，讓我們對特定的物體、行為心生認可或不認可”（EHU，1.2）。休謨認為他從事的是解剖者的工作，而不是畫匠的。

休謨第一次使用畫匠和解剖者的比喻是在1739年寫給哈奇森的一封信中。哈奇森那時候批評《人性論》，認為它缺乏對“德性的溫暖”的討論。對這一批評休謨的回答是，一個人要么用一個解剖師的態度，要么用一個畫匠的態度來考察道德；這兩種角色沒法綜合在一起。當然，“解剖師可以對畫匠或者雕塑師提供非常好的建議”，同樣的原因，“一個形而上學的學者也可能對一個倫理學學者有所助益。”休謨向哈奇森保證，他會修訂《人性論》，看看能否讓“形而上學的學者和倫理學學者，彼此同意更多一點。”[[70]](#_70_94)

反過來，道德解剖并不一定會為美德唱贊歌，將畫匠的作品變得更加迷人。就像之前提到的，有些道德解剖的結果，如果被證明是正確的，會讓我們沒法反思性地認可道德。和休謨同時代的曼德維爾，這個對道德出名嚴苛的道德譜系學家就為休謨這個說法提供了最好的例證。在《蜜蜂的寓言》的導言里他提到，“就像那些研究死尸的解剖可能會發現，維持生命所必須的主要器官……竟然是一些不起眼的膜和管道”。一樣的道理，研究人的本性的學者們有可能發現人最惡劣、最令人厭惡的屬性和部分才是他們所推崇的美德的來源。[[71]](#_71_92)

當解剖者發現道德是由我們“最惡劣、最令人憎惡的屬性”而生的時候，解剖者就只能站在畫匠的對立面。因為在這種情況下，畫匠一定會讓這些惡劣屬性無人知曉，以此來維護道德，教人們不至于去憎恨道德。一個嚴苛的道德理論可能可以從第三人稱的角度去更好的解釋道德評價和行為，卻不能被用作證明個人評價和行為正當性的手段。在談到要讓解剖者和畫匠達成一定的一致的時候，休謨表達了他對自己的理論寄予的希望。他希望在他關于道德來源的理論中，道德能力會“更符合人們的心靈”，這樣這理論才能通過“大多批評者的考驗”。（T，1.4.7.14）

在休謨的理論中，經受批判性反思的精神活動，和不能經受這樣反思的精神活動之間的分別是非常重要的。休謨一直試圖讓人們將這兩者區分開來。比如說在《人性論》的第一卷中，休謨比較了兩種原則。第一種是產生因果聯系的心理原則，第二種是導致人們將動物和物體擬人化的習慣的原則。這兩種原則截然不同。由原因到結果的原則“是我們的思想和行為的根基，沒有了它們人性就無法存在”。而擬人的原則呢，“它們對人類來說既不是不可避免的，也不是必須的，甚至在生活中也沒有什么用處。一旦與其他的習慣或者理性原則產生沖突，它們可能立刻就被放棄了。”也就是因為這個原因，前一種原則被哲學所接受，而后一種被拒斥。（T，1.4.4.1）[[72]](#_72_92)

和我們擬人的習慣不同的是，經修正的道德情感顯然是值得我們的反思性認可的。用后來一些哲學家的話來說，被這樣的情感掌管的心靈，擁有反思性的平衡，因為它能夠認可自身，與自身和諧共處。我們需要依據修正過的道德情感來調整自身的行為和判斷，只有這樣，我們才可能達到這個反思性的平衡。

### 2.美德的快樂和美德的尊嚴

在休謨關于成熟道德心理的反思穩定性的諸多論證中，克里斯汀·考斯佳德找到了兩個基本點。她認為在休謨的理論中，對道德的評價應基于這兩點。“第一點是自我利益，第二點是道德感本身”[[73]](#_73_92)被休謨稱為對道德行為的“出于利益的義務”的概念正是基于第一點而來，這也是休謨對在他之前的情感主義者的繼承。（EPM，9.14）而基于第二點，也就是被修正的道德情感的反思性自我認可能力，休謨則確立了“美德的尊嚴”的概念。這一概念是在《人性論》的總結部分提出的。休謨在這里很鮮明地將美德的尊嚴和自利的“美德的……快樂”做了對比。（T，3.3.6.6）

一個人的尊嚴很大程度取決于他對自我價值的評估。同理，美德的尊嚴也決定于成熟的道德情感的“自尊”。（自尊這個詞在當代的意義是被摻了水的。）在《人性論》的總結部分，休謨寫道：“當道德情感反思自身的時候，如果發現由它而來的原則和它的起源都是偉大和善的，那么這樣的道德情感必會又獲得新的力量。”（T，3.3.6.3）富有同情心的品格是被經修正的道德情感所認可的的美德（例可參見T，3.3.3.3）。如果像休謨聲稱的那樣，道德情感由同情發展而來，那么道德情感就會認可它們自身是由善的傾向，而不是惡的傾向而來的。這樣一來“不僅美德必被認可，道德感也是一樣必被認可；除了道德感，從道德感而來的道德原則也必被認可。這樣一來，這些道德原則都是由值得褒賞和贊揚的屬性而來，而不是其他的什么屬性”（T，3.3.6.3）。

換言之，曼德維爾一類的揭露道德本質的學者，他們會認為道德能力會否定那些由人性惡的部分發展而來的能力——這樣一來，曼德維爾的道德解剖就從根本上讓道德情感損壞和否定了自身。反觀休謨的道德解剖，他的理論鼓勵了道德情感的自我認可和自我褒賞。美德的尊嚴是道德能力內部的一個很巧妙的反思性平衡。用考斯佳德的話來說，美德的尊嚴的意義在于，我們的道德情感是否能成功的通過它們自己的“直接反思性”的考察。可是呢，美德的尊嚴并不足以保證其在規范理論內的權威性。就像在第一章中談到的，被考斯佳德稱為“規范性作為直接的反思性”的理論是被休謨所明確地拒斥的。如果休謨只能選擇這樣的規范性理論，那不如認為休謨的理論是純粹描述性的好了。[[74]](#_74_92)

值得注意的是，在《人性論》的結尾部分休謨從未單獨地挑出某一種精神能力，來展現這種能力如何可以通過反思性考察。相反的，他考慮的是整體關系，如果背離了人性和社會的準則，“一個心靈永不可能通過反思性測試”（T，3.3.6.6）。在這里，休謨的意圖并不在于要保證我們的道德、智力、審美和其他的能力可以單獨地、反思性地認同自身，而是作為整體的心靈能否反思性地認可這個整體的心靈。他的興趣不在各種能力的直接的反思性，而在于心靈的整體的反思穩定性。

在《人性論》末尾處，休謨在談論對道德情感的認可時，他談到了經修正的道德情感單獨的自我反思性認可。他認為對于上文談到的巧妙的心理整體的平衡而言，道德情感單獨的自我反思性認可是必要的，卻絕不是心理整體平衡的充分條件。在休謨那里，對任何一種能力來說重要的問題在于在考慮到其他各種因素的情況下，它是否能在心靈中找到一個屬于它的最穩定的反思性位置。[[75]](#_75_90)當然，如果單個的能力沒法通過直接的反思性測試；整體的反思穩定性是不可能被達到的；如果兩個能力彼此不認同對方，那整體反思穩定性同樣的不可能被達到。[[76]](#_76_90)舉例來說，如果我們被認可的道德情感或者美德反過來被我們的智力能力拒斥，認為它們是不實而虛妄的，——或者我們的審美能力拒斥它們為丑陋而可惡的——那么這樣的一些道德情感在追求反思性平衡的過程中也應該被放棄。

那么為什么我們要追求這種整體的反思平衡呢？休謨在《人性論》的結尾談到了這一點。休謨著重指出我們努力試圖通過這個測試并不為了這個反思性測試本身，而是為了追求這種穩定性提供的“平靜和內心的滿足”（T，3.3.6.6）。為了避免矛盾所帶來的痛苦“不安”情緒，因為人類有趨避心理矛盾的強烈本能。無論這樣的心理矛盾來源于外在還是內在。在這一點上，休謨和沙夫茨伯里是一致的，他寫道：“如果想要獲得快樂，以下這些品質是非常必要的：心靈的內在平靜，意識的完整性，和對我們自身行為的滿意評價。”（EPM，9.23）要想得到這些品質，個人必須在不引起痛苦的心理矛盾的前提下，通過反思性測試。[[77]](#_77_90)休謨反復強調，人類的快樂除了對自身的滿足感之外，還需要很多多樣的其他條件。對自身的滿足感并不是人類快樂的全部，但卻是必要的一部分。這也是為什么休謨在論述他的道德哲學的時候花了那么大的篇幅來著重論證以下這兩個兼容性。也就是說，將我們經修正的道德情感的評價視作權威，不僅和我們追求反思性平衡是和相容的，和我們自利的，追求其他各種能讓我們獲得快樂的東西的過程也是相容的。

### 3.美德的快樂從何而來

美德的快樂究竟從何而來呢？傳統基督教對這個問題的解答是基于美德的自利義務的。也就是說，一個人在現世的品格和行為，決定了他是否能在死后得到救贖（參見NHR，14.6）。休謨和沙夫茨伯里，以及休謨提到的一些古代哲學家們并不認同傳統基督教的這一著眼死后世界的自利義務的論證。休謨認為“在現世的次序中，美德比惡習更會帶來心靈的平靜，更會得到這個世界的接受”（EHU，11.20）。[[78]](#_78_88)康德主義對以上兩種幸福論的駁斥在于，它們忽略了道德的絕對約束力。無論是像休謨和某些古代哲學家那樣，認為美德是獲得實際的、現世幸福的手段；還是和宗教理論那樣認為現世的美德是到達另一個世界的通行證，這兩種學說實質上都是在將美德當手段，從而剝奪了美德在規范理論中無條件的權威性。就如在前一章里沙夫茨伯里和巴特勒所示，哪怕我們拒斥康德主義的觀點，我們也得同意將美德僅僅視作獲得快樂的手段反而是不利于我們追求和獲得快樂的。因為這樣做會剝奪我們行為中真正的美德屬性，也掠奪了可由追求美德本身這一過程而帶來的快樂。

如果我們僅看休謨關于美德“更會得到這個世界的接受”這一面，他是在把美德僅作手段，以上的反對也似乎是能站得住腳的。鑒于社會對一致的道德評判標準的強烈需求，和個人對社會的強烈心理需求，對個人來說，與社會道德標準保持一致所能帶來的利益是顯而易見的。得到同胞的認可總歸是會帶來一些益處的。具體來說，們同情他人對我們的感情時，他人的認同能幫助我們通過自己的反思性測試；除此之外，他人的認同在其他的社會實踐中也都是對我們有益的。休謨在后來的文章中寫道，得到他人的尊重，“除了它自身立刻帶來的滿足感之外，還有助于諸多的事業和實踐”。確實，他人的認同會帶來實際好處；所以“成功總是自然地追隨著美德和優點，不幸總追隨著惡習和愚蠢。哪怕這樣的聯系并不必然”（《論謙虛》，EMPL，pp.552—553）。

沙夫茨伯里所批評的那種以利為上的論調在《人性論》和《道德原則研究》中都有出見。無論是在談論美德所帶來的人際間的快樂，還是在談到人內心的快樂的時候，以利益為上的趨勢都是很明顯的。通過我們自己的反思性測試帶來的快樂和滿足感是內心快樂的最重要來源，這一點我們已經談過了。除此以外，基于內心快樂，我們還有一個認可道德情感的理由。如果我們試圖消滅或取消這些情感，則必會為我們的心靈帶來巨大的動蕩。休謨認為這些情感“深深根植于我們的構造和脾性，除非是疾病或者瘋癲徹底地攪亂了人的心靈，否則這些感情是不可能被從我們的心靈中除掉或消滅的”（T，3.1.2.8）。只有和這些人性中不可避免的屬性和諧共處，我們才可能獲得快樂；也就是說我們應該給予它們反思性的認可，而非無謂地試圖將它們摒除出去。

這里我們需要看一下休謨的四篇談到古代哲學學派的論文。在這四篇談到了伊壁鳩魯主義者、斯多葛主義者、柏拉圖主義者和懷疑論者的世界觀的論文中，休謨所描述的伊壁鳩魯主義者正好印證了我們上一段談到的這些論點。休謨筆下的伊壁鳩魯主義者這樣聲稱道：“就如僅憑意志就無法停住血管里奔涌的血液一樣，感情和激情也無法被改變。”（EMPL，140）隨著人們逐漸認識到之前對這四篇關于古代哲學學派的論文的誤解，更多的研究者們開始認識到它們的哲學意義。以前，學者們將休謨的觀點單純地等同于他末篇的“懷疑論者”的觀點。[[79]](#_79_86)而最近，越來越多的學者意識到，在一些觀點上，他筆下的“斯多葛”其實才是和休謨自己的倫理學主張最相似的。[[80]](#_80_84)

對那些不了解休謨以前的情感主義者對古代斯多葛學派的借鑒的讀者，這一點可能看起來令人吃驚。與哈奇森和沙夫茨伯里不同的是，休謨從未推崇斯多葛學派的理念，相反，他十分嚴苛地拒斥了這個古老的學派。用休謨的話來說，斯多葛的“修正的自私系統”的可鄙的目標是“讓我們失去所有的美德和社會享樂”（EHU，5.1）。休謨在《道德原則研究》中寫道：“愛比克泰德根本不談人性和同情的情感，除了在讓他的學徒們對這樣的情感保持警惕的時候外。”（EPM，App.4.14）最出格的是愛比克泰德的格言：“當你的朋友受苦時……如果能讓他好受點，你可以假裝同情，但是記得要小心別讓同情進到你心底，別讓它損壞了內心的寧靜，因為這寧靜是完美智慧的化身。”（EMPL，540）[[81]](#_81_86)與哈奇森的積極理解不一樣，休謨對愛比克泰德這個斯多葛學派的先賢的認識是，他招攏智力來扼殺會讓人向美德發展的情感，并絲毫不注意培養仁慈的情感。愛比克泰德在“追求完美這一哲學過程中，損傷了來自心靈的最珍貴的情感，打壓那些最有用的偏見和直覺，哪怕正是它們掌控著人類的活動”（EMPL，539）。

值得注意的是，休謨在這四篇論文里的意圖并不是“準確地解釋這些古老的學派對情感的理解，從而解說那些人間自然而來的情感，來討論關于生活和快樂的不同理論之間的差別”（EMPL，138）。關于這一點，休謨在一個腳注中作了說明。也就是說，在休謨這里，他筆下的伊壁鳩魯主義者并不是代表“高雅和享樂”的古代哲學學派（EMPL，138）；他筆下的柏拉圖主義者也不代表“沉思和對哲學的虔誠”（EMPL，155）；他筆下的斯多葛主義者一樣不代表“行為和美德”（EMPL，146）。休謨的名為《斯多葛主義者》的論文并不是在對一個古老的哲學學派進行總結和闡述。他的目的在于闡明“行為和美德”在生活中帶來的快樂，然后從這樣的快樂出發，來證明認可這樣生活的道德情感在規范性層面上的權威性。

休謨筆下的斯多葛主義者是古代斯多葛主義的對立面。那種自私，懶惰而麻木的古代斯多葛主義，是他的批判對象。休謨描述的理想的斯多葛主義的個人是這樣的，他“知道在沉悶的冷漠中，我們既無法找到真正的智慧，也無法找到真心的快樂；他感受到對社會的喜愛之情必會帶來甜美自然而富有德性的傾向”。確實，這個情感主義的斯多葛和愛比克泰德最大的分歧點恰恰就在于后者對同情和仁愛的蔑視。這一點也是休謨抨擊愛比克泰德最猛烈的地方。和愛比克泰德所鼓吹的“假扮”同情，不讓同情達到自己的內心所完全不同的；休謨的斯多葛深刻地感受到同情。“哪怕是被眼淚淹沒，他會為人類，為了他的祖國，他的朋友而心生悲痛。哪怕他沒法施救，唯一能做的只有同情，他也能享受到這種慷慨的天性帶來的快樂，感到自己遠勝于那些麻木的心靈。”（EMPL，151）

休謨筆下的斯多葛不僅和古代斯多葛學派在同情和由其衍生的感情的意義上有所分歧；他也和休謨筆下的伊壁鳩魯主義者有分歧。分歧在于，休謨的斯多葛認為我們有心理改造的能力，也正因為此，我們能修正不成熟的同情。這和休謨在《人性論》和《道德原則研究》里有關道德發展的論調是一致的。在強調我們對自己心理的改造能力的時候，休謨的斯多葛借鑒了沙夫茨伯里最早提出的一些理論。沙夫茨伯里的理論和休謨在這幾篇論文里所表述的觀點十分接近，他鮮明的論證方式也被休謨所模仿。[[82]](#_82_84)不同的是，休謨的斯多葛沒有脫離日常的人類活動，沒有僅用一個形而上的自然標準來論證自我修正的可能性和必要性。他提出了原創性的觀點，也就是自我修正的過程本身是我們獲得快樂的一個重要部分。快樂來自追求和修正的過程，而不單是來自最后獲得的成功。追求的過程本身就會帶來快樂。哪怕是在我們追求“無甚價值的目標”時，這樣的追求帶來的快樂“讓培養心靈，調整感情，和啟蒙理性都變成了愉快的過程”（EMPL，149）。

在這一點上，休謨認為他筆下的斯多葛和伊壁鳩魯主義者各有道理。就好像他的西塞羅一樣，休謨是一個折衷派，他從這幾個哲學學派中都找到了一些可取之處。[[83]](#_83_82)在另外的一些他用自己口吻寫作的地方，休謨談到道德情感原本是從我們天性中不可逃脫的屬性發展而來的，比如同情。但成熟、具有權威性的道德情感是一個長時間的道德發展的結果。在這個發展過程中，成就感和快樂不僅從終點而來，也從過程本身中來。休謨的斯多葛和他的伊壁鳩魯主義者不同的地方就在于，斯多葛強調美德帶來的快樂并不是獲得美德的副產品，而是在掙扎著追求美德的過程中產生的。就如巴特勒在前章所述，只有當我們以目標自身為目的，而不是出于自愛自利的目的去追求目標時，我們才能獲得最大的快樂。對美德來說是這樣，對于其他的一些值得追求的目標也是這樣。且不論這理論是不是真的絕對正確，是不是真的普遍適用，至少在關于美德這一點上，休謨的斯多葛顯然是認同它的。休謨的斯多葛說道：

……自然為美德提供了最豐富的嫁妝；但是為了小心起見，為了不讓那些對美德自身的美麗和價值視而不見的追求者混雜其中，她明智地做出防范，讓只有那些對美德心存真愛的人才會看到這份嫁妝的魅力。（EMPL，153）

雖然這里休謨的斯多葛用擬人語調來為自然的意圖說話，休謨其他的作品表明，我們不能對這里的自然目的論做表面字義理解。和沙夫茨伯里關于自然標準的論證不同，休謨的論證是純粹根植于人類快樂的經驗理論的。人類快樂和幸福的經驗告訴我們，往往只有當我們為了一個目標本身去追求它時，才會獲得快樂。對美德的追求恰恰是這樣一個例子。這樣一來，只有充分地尊重美德的尊嚴，才有可能獲得美德帶來的快樂。對休謨來說，這個尊嚴并不來源于美德和某種宇宙次序的一致，而是來自我們的道德能力和自身的反思性和諧。這樣的道德能力和自身的反思性和諧也正是整個道德的心靈的反思性和諧。“如同和諧的顏色配在一起相得益彰，”休謨筆下的斯多葛如此說道，“來自人心靈的高貴情感組合在一起也是一樣。”（EMPL，152）和一些古代倫理學理論類似的，美德被視為靈魂的最高級的美，值得我們的追求。這種追求是不因利益而動的，而是純粹因為對美的向往。若我們在追求這樣美麗的和諧時，并不為了別的目的，而是為了其本身，那么快樂就會隨之而來。

### 4.不快樂和無尊嚴的偽德

若我們只對美德是靈魂和諧的產物侃侃而談，卻不說明美德到底具有哪些特殊屬性，那就容易誤導讀者了。我們可以先從偽德談起。舉例來說，休謨自己就完全地拒斥一系列禁欲的品格，在他看來，偽德包括：“獨身，禁食，苦修，禁欲，自我否認，謙卑，靜默，獨居以及這一些列苦行僧一般的克己品德。”這些偽德既不滿足任何自利性的義務，也不并不通往快樂和幸福：

它們既不會對一個人的現實生活有所助益，也不會讓個人成為社會中更有價值的一員，更不會增加個人自身的快樂。相反的，我們觀察到這些品格與所有的值得向往和追求的目標背道而馳；使我們的認知麻木，心靈遲鈍，喜愛之情變冷卻，就連脾性也變味。（EPM，9.1.3）

具有反思性平衡的心靈所產生的道德情感，不會同上述的任何一種品格相符。怎樣看起來言之鑿鑿的歪理，都沒法讓“自然情感變異得如此厲害”，以至于在認可這些畸形品格的同時不產生心理上的緊張，或者至少在心底意識到，認同它們簡直是瘋癲之舉。由于以上原因，當我們考慮這些苦行僧般的克己品格的時候，“我們該有充分的理由將它們歸入到另一類的品格，也就是惡習”（EPM，9.1.3）。

值得一提的是，如果我們認為休謨對經修正的道德情感的規范性論證，是為了證明正義是種美德的話，那么我們就必須把“正義”這個美德單獨提出來討論。這個美德的內容必須被反思性地考察，看它是否可以成為一個快樂而具有反思性平衡的心靈的一部分。總的來說，休謨關于規范性的政治理論的論證并未失敗，他的倫理學也給我們了一些衡量美德的標準。可是問題在于，依據這些標準，我們可以否定休謨自己推崇的某些美德，就好像他否定那些苦行僧的禁欲克己的品格一樣。而在被他自己的道德反思測試否定的美德中，“正義”首當其沖。在下一章中我會提到，休謨關于正義的概念由于以上原因其實是有所欠缺的。在他自己的倫理體系內，在一個幸福、道德、成熟的個體的心靈內，他的正義概念無法占據權威地位。也就是說，正是休謨的情感主義倫理學，讓我們去尋求其他可行的正義理論。在后面的章節里我將論證，休謨的好友亞當·斯密和追隨者赫爾德的情感主義理論在這一點上做得更好。

# 第三章 休謨的保守情感主義

休謨的政治學觀點和哲學觀點之間的關系是怎樣的呢？這一點一直是飽受爭議的。羅素就認為休謨的哲學和政治觀點必然是脫節的，他認為這樣的脫節也存在于其他的備受尊敬的哲學家的理論中。就他自己而言，在面對批判時，羅素就曾坦然地承認他的哲學和政治著作之間沒有必然的聯系。羅素還談到，在大部分的哲學問題上，他完全同意休謨的立場，在大部分的政治問題上，他卻和休謨持截然不同的立場。而在他看來，無論是對他自己，還是對休謨來說，政治和哲學理論之間都無聯系。[[84]](#_84_82)

相對而言，其他學者則承認休謨的政治觀點是他哲學思想的延伸。鑒于休謨的哲學常常被整個地當作負面，消極的哲學，這些學者也常常繼而將這種道德領域和現象學上的懷疑論，與他保守的政治觀點相聯系。密爾就認為“絕對的懷疑主義很自然地讓他（休謨）在實踐中成為了一個保守黨”。密爾還認為，哲學上的懷疑論者必然是政治上的保守主義者，原因是這樣的，“如果在一個人看來，一個問題的兩面都同樣地可能為真，那么他常常會偏愛舊的秩序。因為如果舊的和新的有同等的真偽性，而舊的秩序會讓人更舒服，不會帶來不安，那為什么不偏好舊的呢？”[[85]](#_85_82)

休謨的政治保守主義與其在哲學上的懷疑主義一脈相承這一觀點，不僅為密爾所持，也經受了十分豐富的學術討論。雖然此討論并不一定能帶來明確結果。我們對休謨的懷疑主義的程度無所定論，對他政治理論的保守程度亦無所定論，更不要說這兩者之間的關聯了。[[86]](#_86_82)當然，至少有一點是很清楚的，也就是在道德領域，休謨絕不是密爾筆下那個毀壞性的懷疑主義者。我將會在這一章的前一半論證這一點：在道德相關的問題上，休謨并不是一個懷疑主義者，或相對主義者；同樣的，在政治領域，他也并不是個不容置疑的，徹頭徹尾的保守主義者。畢竟，他滿懷歡欣地接受了現存的社會制度和政府設置。但是必須承認的是哪怕在道德領域他絕非懷疑主義者，在政治上他確實在很大程度上有保守主義傾向。比如說，他確實保守地維護著大部分已有的社會和政治習俗。值得注意的是，休謨是通過一個關于正義的復雜系統來維護這些習俗的。這個復雜系統不僅融合了沙夫茨伯里和哈奇森的情感主義的理論，也融入了霍布斯和曼德維爾關于“自私系統”的一些元素。這個混合的理論不僅對密爾的激進功利主義有著十分深重的影響；它對密爾的對手，在19世紀被稱為“保守主義”的運動也產生了十分深遠的影響。

無論是像密爾那樣認為休謨的哲學和其政治學之間存在著直接的聯系，或者是像羅素那樣認為這兩者之間毫無干系，無疑都是錯誤的。休謨的正義理論顯然是取決于其更廣泛的哲學理論的——尤其是他的倫理學和認識論。畢竟，如果正義是一種美德，那么至少我們應該能通過休謨的情感主義倫理學中的原則來證明和支持這一點。

這并不意味著凡接受休謨的情感主義的人都必須接受他的正義理論。與此相悖地，我將論證，休謨的反思性情感主義是否認其正義理論的。本章前一半會對休謨的正義理論進行概述，后一半會給出反思性情感主義與正義理論的不兼容的論證。在最后，我會總結，由同情而生的道德情感讓我們有足夠的理由拒斥休謨的正義理論。這樣的正義不是美德，而是惡習。對這個正義概念拒斥的理由完全來自于休謨的體系內部。有證據表明，休謨在他學術生涯的晚期開始漸漸認識到了這一點。也許正因為如此，他的好友亞當·斯密才發展出了一個更新的關于正義的情感主義理論。我們將在第四章著重談到斯密的自由情感主義理論。

## I 休謨的正義理論

### 1.正義是人造美德

《人性論》中所談到的所有美德都可被如此區分，即，“人造的”美德和“自然的”美德。諸如“正義”一類的人造美德要求人們遵從約定俗成的規則，而這些規則正是人的造物。反之，諸如仁愛一類的自然美德則不包括這樣的規則。休謨自己也承認這個區分是有誤導性的，在他后來的著作里，他就不再使用“自然”和“人造”美德這樣的詞匯了。[[87]](#_87_81)休謨解釋道：“人類是富有創造性的種族……當某種造物是絕對必須的時候，我們就可以說它是自然的。就如同任何從原初原則而來，不經過任何思維或者反思的東西一樣自然。”所以從這個意義上來說，關于正義的原則是人造的，但是“它們不是被隨意創造出來的……如果我們將自然理解為某個種族必然共有的屬性，或者那個種族不可或缺的屬性，那么將正義的原則稱作自然法則也不為錯”。（T，3.2.2.19）[[88]](#_88_81)

哲學家們對“正義”這個詞匯的應用甚為廣泛，有的時候“正義”主要指關于社會系統的一項美德，而有的時候它指的又是個人的美德。“正義”甚至可以籠統地代指所有的美德，無論是個人還是社會層面；而有時候它所指的范圍又是很窄的。在休謨這里，“正義”指的是服從社會領域，尤其是經濟領域的合作的個人美德。休謨對“正義”作個人品格理解的好處就在于，其內容是相對于個人所處的社會系統的。個人的正義品格和社會系統的屬性是相聯系的。同時，休謨盡量避免將社會準則稱作正義或不正義的——我們在后面會談到，這是個相當棘手的問題。社會準則常常可能是殘酷或無用的，在這種時候雖然休謨會毫不猶豫地呼喚改革，但他從不說這些準則是“不正義”的，至少在其體系內，這些準則不能被稱為“不正義”。

另一個棘手的問題是，休謨的正義相關的社會準則，幾乎全都是和財產的積累交換相關的準則。和今天的關于正義的概念相比，他的概念太過局限了。當然休謨關于正義的理論對奉公守紀、忠于承諾、對伴侶忠貞不二這些人造美德同樣是適用的。這些美德都要求人遵從一定的社會準則，不管是在經濟領域還是在家庭內部，或者是政治領域。這些非經濟領域的人造美德是不是屬于正義的一部分呢？還是它們應各自成為自己領域的相應美德？這只是一個語義上的問題。不論如何，正義和其他人造美德都是休謨道德哲學的核心。在《人性論》第三卷里，他用了兩倍于自然美德的篇幅來談人造美德；那可是他用在駁斥道德理性主義的四倍長度。[[89]](#_89_80)如果我們大概地將被人造美德掌管的領域與政治領域等同起來，那么我們可以毫不夸張地說，休謨倫理學的主要目的是為了他政治哲學的奠基。

在休謨看來，霍布斯和曼德維爾將正義等美德當作人類的造物這樣的做法顯然是正確的，這些美德涉及到嚴苛的準則和法規，而規則并非我們道德情感的自然產物。在休謨的理論中，“認可”和“不認可”是有程度之分的，所以“惡習和美德，道德上的善和惡，還有所有的自然屬性，都會在某點相接，而在很多情況下甚至難分彼此”。相對的，對于人造美德來說，“不管是權利還是義務，還是所有權，都沒有等級程度之分……一個人要么有完全絕對的所有權，要么完全沒有；要么有絕對義務完成某個行為，要么完全沒有”。（T，3.2.6.7）

休謨認為，除掉所有人造物的影響，我們沒有任何自然的動機去遵從那些嚴苛的準則，更不要說給予那些遵從它們的人道德認可了。如果單獨提出來看，那些準則要求我們做的行為，既不自利，也不會為我們自己或他人帶來愉悅——既不會對我們同情的那些人帶來愉悅，也不會給社會中的每一員帶來快樂。比如說，正義的原則會要求我們償付一比債款，無論我們如何地迫切急需這筆錢。確實，哪怕我們的債主是個不節制的惡人，會用拿回的錢傷害他人或者他自己，我們也應該還錢。（參見T，3.2.1.9—3.2.1.13，3.2.2.22）休謨在這一點上和哈奇森的意見截然不同，哈奇森認為哪怕是那些看起來毫無用處的“外在權利”也可能是仁愛之心的自然產物。

為什么我們有正義行為的動機，又是為什么我們會對他人的正義產生道德認可呢？休謨認為回答這樣問題的時候我們不能單單做局部考慮。我們不能只考慮正義這一項美德對個人的要求，而應該將正義作為人造準則所掌管的行為模式的總和的一個局部來考慮。羅爾斯在他早年的論文中，很好地詮釋這個想法。他借助“踐習”（practice）這個概念來進行這一詮釋，他認為“踐習在邏輯上是先于具體的個例的，它引入一種新的活動方式和規則，在這個方式下，其他的一些自利原則就需要被懸置”。在這個層面上來說，一個踐習由一系列的人工法則所控，“而參加這些活動的人的行為受到這些法則的掌管和修正”。[[90]](#_90_80)人造美德之于我們的生活，就好像運動規則之于運動項目；游戲法則之于游戲一樣。如果脫離了棒球的踐習，我們就無法理解“盜壘”的動機；同樣的，脫離了承諾和財產交換的踐習，我們就無法理解“償還貸款”的動機。

人造美德的善并不來自單個展現這些美德的行為；而是來自這整個存在的踐習制度。前文談到過，對于自然美德來說，任何展示這些自然美德的行為要么是即刻的有用的，要么是即刻為自己或他人帶來快樂的，對人造美德來說就不是這么一回事了。休謨將自然美德做了一個比喻：“自然美德是一堵墻，很多雙手都在往上砌磚頭，每一次一塊磚頭被砌上去，這堵墻都增高了。”反之，人造美德呢，就好像“一個頂拱，每一塊獨立的磚頭脫離了頂拱就會掉到地上，整個結構也是被所有的磚頭之間的相互協助和支持所支撐著的”。（EPM，Appx.3.5）一個人造踐習不僅僅在是邏輯上先于它解釋的行為，在時間上也是優先的。除非一項踐習已經被建立起來了，否則我們沒有可能去遵守踐習的規則，或者依照這些規則評判一個行為的。就好像棒球運動一樣，正義是有歷史淵源的，而休謨則想去追溯這個歷史，去發現“正義的法則是怎樣被人創造出來的”。正義的歷史決定了正義法則的內容和它所要求的行為。正義的起源和內容，反過來和“我們將其視為道德上的美德或者非美德，因而遵循或無視它的理由”并不是一碼事。（T，3.2.2.1）

恪守踐習規則并不一定總能得到道德褒賞。參與正義的踐行總是被認為是高尚的，但是參與角斗士的搏斗則顯然并不高尚——不管一個人對那些角斗法則多么嚴格地恪守。事實上，我們甚至更親睞那些違背了角斗士法則，而對對手表現出仁慈的人；當然，如果角斗這樣的踐習整個被廢除那就是最好不過的了。為什么我們一般認可那些狹義上被正義所掌管的經濟踐行呢？還有那些被其他的人造美德所掌管的踐習，為什么我們認同它們，而不是一些別的諸如角斗士的踐行呢？休謨認為要解釋這個問題，要從人類行為慣例的演化和源頭開始。和其他的啟蒙哲學家一樣的，休謨給出了一個假設的歷史。這個假設的歷史并不是真正的“正義”的創造發展史，而是基于人性原則，對正義的創造發展史的可能性的討論。

### 2.休謨的正義理論的發展

休謨關于正義作為人的創造物的描述，可能會給我們帶來一些關于正義本源的誤解。誠然，人類大多數的創造物，比如機械工具或者是某種制度，一般來說都是個人或者團體有意識的創造物（比如說托馬斯·愛迪生或者詹姆斯·奈史密斯，他們創造了籃球這個運動）。但是關于正義被創造的故事并不是一群偉大的立法者，或者社會契約者聚集到一起來裁定掌管人類社會的準則；在休謨的筆下，這些準則是人類自利意識的修正過程所產生的副產品，這些準則經過了發展的過程。

正義的演化起源于“自然狀態”，這和啟蒙運動時期大多數假設性的歷史理論是一致的。由于休謨對同情的重視，“所有人對所有人的戰爭”這樣的霍布斯主義預設是不可能的。休謨筆下的自然狀態是充斥著由直接的同情導致的偏見。這樣的偏見把在血緣、偏好、相似性上相近的人拉攏得更近，而將其他的人保持在一定的感情距離之外。這樣一來，結果雖非無政府和混亂，但是卻會是一個無法律的以黨派，家族，血親為基礎的氏族，或者其他形式的派別，各自割據一方的形勢。這些派別常常受到來自別的，他們不同情的人們的威脅。[[91]](#_91_80)

正義的法則為我們提供了一種延伸合作的工具，它讓我們可以將合作的精神從我們同情的人延伸到我們不怎么同情的那些人身上。我們想要做正義的行為，并不是因為我們對這些同情范圍外的人心懷仁愛，而是因為這樣的合所帶來的長遠利益。這樣的合作不僅為我們，也為我們的合作者帶來長遠利益。合作會終結我們自然狀態下的相互的毀滅性的沖突斗爭，而且會為整個社會帶來更大的成功。這樣的成功是任何個人，家族或者黨派在無其他人的協助下都不可能得到的。在一個只有有限資源的世界里，要達到這樣的合作最大的障礙就是資源的誘惑性。將這些資源占據起來，甚至是從那些我們不同情的人的手中奪取過來；拿去給我們自己或者那些我們同情的對象享用。這個誘惑是持續存在的。而且它只能被一種常規的社會體制所壓制——這種體制將特定的資源分配給特定的個體，交換資源必須在雙方同意的情況下進行。休謨寫道，“這樣一來，每個人都知道他自己可以安全地持有哪些資源，因此感情的那些偏私和沖突就被限制住了”（T，3.2.2.9）。

相互合作所能帶來的利益在相對小規模的社會里是顯而易見的，這甚至不需要任何的理性推理。所以正義的習俗首先出現在那些由幾個家族或氏族組成的小規模的社會中。隨著幾個小規模的社會漸漸與彼此“維持交往，以帶來相互的方便和利益，正義的范圍就被擴大了。這個范圍直接取決于人們的視野大小，以及他們之間互惠互利的聯系的強弱”（EPM，3.1.21）。互惠合作的范圍越大，維持正義對我們自己和我們的家人朋友的利益就越大。這樣一來從同情而來的狹隘的情感，就被修正了；而這個修正并不是廣泛的同情對自私狹隘同情的修正，而是為了更大程度地滿足狹隘的同情而進行的修正罷了。休謨論證道：“這個修正是十分必要的，這一點不需反思就可以看出，相比放任自如，這感情被限制起來的時候更能滿足它自身。”（T，3.2.2.13）“所以隨著人類情感的自然發展，隨著我們越來越熟悉這個美德所帶來的惠利，這美德的適用范圍就必然地被擴大了。”（EPM，3.1.21）

隨著社會的不斷擴大，我們需要相互合作的人就可能離我們越來越遠。雖然這樣的合作帶來的利益越來越大，但對于那些缺乏遠見和想象力的人來說，這樣的利益就不那么生動和明顯了。所以有時候為了一些眼前的利益，激烈的感情會用暴力推翻另一些著眼于長期的平靜感情，比如我們追求長期利益而堅持的正義原則所依附的平靜感情。所以“當人們認識到自己無法自發地完全遵從那些法則的時候，他們就創造了政府這個新發明物，以期通過政府對正義的嚴格執行，來達到他們的目的，維持舊秩序，獲得新利益”（T，3.2.8.5）。所以裁判官員的義務正是“讓人們服從和維護自己真正的長遠利益，不管他們有多不樂意”。在建立了政府后，“為了支持正義這個美德，‘服從’這個新的義務就被創造出來了；同時在所有服從者中，平等的關系也必須被堅守”。（《政府的起源》，參見EMPL，p.38）

法律和服從的發展，并不一定代表著同情心的延伸或者其他道德情感的發展；這種發展是基于對自我利益的反思性自我修正的。“所以這個意義上，它就是一個政治信條，關于每個人都是個自私自利的人的信條。當然這其實有點奇怪，這個信條在政治領域是正確的，事實中卻并非如此。”（《議會的獨立性》，參見EMPL，p.42）。然而在第二章中談到的關于道德情感的修正和改良，與這里通過法律和服從而進行的自我利益的改良是有很大類似性的。在這兩種發展過程中“自然都會為異常或狹隘的感情，在判斷和理解上提供修正”（T，3.2.2.9）。這兩個平行的過程是相輔相成的，在沒有法律掌管下的社會中道德發展的過程是不可能的；與此同時，如果不通過普遍視角來解決道德紛爭，社會本身的存在也是不可能的。[[92]](#_92_80)

### 3.正義的內容

對自我利益的認知經由反思性修正后一定會讓我們擁護某種關于正義的政府和體制，但是這個認知并不足以讓我們確定這個體制的具體形式。相反，休謨認為我們應該對我們所生活于其中的現存體制感到滿意。他寫道：

正是那些讓我們服從于執行官的利益，讓我們在面對執行官的時候放棄這些利益，并且選擇被管理；仍舊是這些利益讓我們受到某種政府管制和人民的制約，而無法去追去其中一個的完美。這和關于財產所有權相關的法律的穩定性是一個道理。這種法則的穩定性會為社會帶來巨大利益，它們也是必要的；正是出于這個原因我們建立了這樣的法則。可是我們可能會發現在某一個具體事例中，根據這個法則將特定財產分配給特定個人的作法，恰恰違背了我們的目的，制定的法則所力圖避免的含混也就產生了。（T，3.2.10.3）

基于類似的章節，一些學者認為休謨對于正義具體包含哪些法則、執法的政府具體應是什么形式這些問題毫不關心。[[93]](#_93_80)這種看法顯然是太夸張了，休謨對現存政府和制度滿意的性質和程度在后來都備受爭論。他的這種滿意在他死后被等同于“保守主義”的意識形態。關于這種“滿意”的爭論的一部分可以歸結為語義上的。休謨的“正義”這一概念并不包含這個詞在當代的普遍意義中的一個重要部分；在他那里，正義被局限為個人的美德，而不是社會系統整個的美德。鑒于“正義”這個概念在休謨那里僅指個人對社會俗成的規則的遵守這一品格；他就沒法用“正義性”來討論和衡量這些規則本身了。[[94]](#_94_80)當然這不代表休謨就不能用其他的標準來衡量或批判這些規則。他提倡聯邦的共和制政府和所有制法律，它們應該促進個體之間物質上的平等性，與此同時，在對資源不斷的再分配的基礎上保證所有權的穩定性。[[95]](#_95_79)

然而休謨也認為，在關于正義和政府這一點上，“創新精神本身是危險的，哪怕創新的對象看起來是怎樣的令人喜愛”（《黨派的聯合》，參見EMPL，pp.495—496）。休謨讓我們通過“溫和的，不至于為社會帶來太大騷動”（EMPL，p.514）的方式來追求他的理念。就如他在《關于完美聯邦的概念》開篇寫道：

若能找到更快更方便的方式，舊的引擎可能就會被替代；哪怕試驗結果并不一定成功，人們仍然會繼續試驗。政府和其他人造物是不同的。一個已被建立的政府，鑒于“其已被建立”因而享有無盡的優勢……哲學家或者其他的有力論證就要改變體制進行試驗，而成功的執行長官永遠不可能這樣做。因為一個明智的執行長官會尊敬經歷了歷史考驗的制度；雖然他也會為了公眾的利益而略略改變現存的體制，但他會調整自己的創新讓它們能適合古老體質的基本框架，而且他也會保持那些支撐著整個政府憲政的基石。（EMPL，pp.512—513）

所有成功的政府和律法都會有一些重要的共性“因為無論在哪兒，他們的目的都是相似的”，休謨類比道，“房子的樣式，大小和材料可能各有不同，但它們都有房頂和墻壁，窗子和煙囪”（EPM，3.2.45）。正是這些共性讓休謨能能用自然法這樣的詞匯來討論正義理論。從人類本性的現實而來，休謨的自然法勾勒出了所有可靠的法律體系必有的特征。在《人性論》中，休謨談到了許多傳統的自然法的基礎點，比如它們在關于獲得財產和執行長官的權威上的觀點。無疑，在他看來，偏離了自然法的制定法是危險的。“對立法者來說，在一個特定的社會中，和自然法越遙遠的規則，立法和執行起來就更困難。”休謨寫道。（《論貿易》，參見EMPL，p.260）雖然如此，自然法只不過是成功的法制系統的一個大致向導。我們對一個穩定的法律和政府系統的需求大過我們對某一個，或者某一種特定的形式的社會系統的需求，因為前者更能滿足我們的利益。也正是以為這樣，所有關于法律的問題最終都可以歸結為這樣一個問題：“服從于民法的權威性——民法就是自然法經過延伸或限制，修正或改變的結果。這些改變都是基于具體的社區的情況而來的。”（EPM，3.2.34）

### 4.休謨理論中對正義的道德認可

反思性地對自我利益意識的修正，從而導致律法和社會規則的產生這個過程，和反思性的修正我們的道德情感這個過程之間是有區別的。這個區分不容忽視，而同時，我們也應該看到這兩個過程的結果最終是相互聯系的。我們必須理解了這兩個發展過程之間的聯系，才能回答休謨的這個問題，“為什么我們將美德附加于正義這個概念上，而將惡習附加于不正義呢？”（T，3.2.2.23）

休謨認為，只有那些具有足夠的理性和想象力，擁有經過修正的雅致的道德情感的人，才會認可正義為美德。正義的行為一般并不會帶來即刻的愉悅，它所能帶來的利益也不那么明顯，特別是對未經這方面訓練的人來說。鑒于此，孤立看來，單個的正義行為常常似乎是有害的。只有經過了足夠的反思訓練后，我們才能將注意力從單個行為帶來的結果，轉移到整個由法則所掌控的社會制度所帶來的利益上。這單個的正義行為應該被視作這個社會制度的一部分。休謨寫道：“認可分兩種情況，第一種是由品格或感情的所屬和表現而來；第二種是由反思它們會為整個人類和個體帶來的幸福而來”（T，3.3.1.27）我們對正義的認可顯然是屬于第二種。

值得慶幸的是，在這方面我們有來自“習俗和教育對反思的幫助”（T，3.2.2.26）。雖然我們大多數人不一定能自己分辨出正義的美德屬性在哪里，但我們仍然是認同這個美德的。依賴于民眾對法制遵守才得以存在的社會必然會致力于從小灌輸給它的居民們，應如何尊重正義這個美德。雖然“政客們的努力可能有助于建立起那些本就被自然推崇給我們的道德情感”（T，3.2.2.25），休謨想要解釋，對一個擁有成熟道德情感的心靈來說，即使沒有政客或他人的教育或者灌輸，它一樣可能會意識到正義的美德屬性。當我們開始用懷疑的目光審視這些被教育和養育建立的習慣時，只有自我獨立的做出的對正義的認可才能讓我們繼續秉持這種態度。

休謨的論證與其說是聚焦在對正義的認可，不如說是聚焦在談論對不正義的否定。一旦相關的社會制度被建立起來了，我們期望我們的大部分同胞，在大部分時候，都能舉止符合正義；只有那些違背了社會規則的人才需要我們特地地進行道德評價。當然，當我們自己就是受害者時，我們通常很快地就注意到了這些不正義的行為。不管這種受害者是直接意義上的，還是間接意義上的——不正義行為可能造成我們對無法治的社會的恐懼和不安。如果我們擁有較為敏感的道德判斷能力的話，那么我們也同樣會注意到那些并不對我們自己造成傷害的惡意行為，將它們視為“對人類社會整體不利，或者對任何接近他的人產生危害的行為”。休謨繼續說道：

經由同情，我們也可以分享他們的痛苦。任何行為，如果普遍地給人們帶來痛苦，那就被稱作惡習；任何產生快樂的，則同理被稱作美德。這就是為什么在道德上我們將美德附加于正義，而將惡習附加于不正義……所以自我利益是建立正義體制的原始動機：但是對于公眾利益的同情才是對正義的道德認可的來源。（T，3.2.2.24）[[96]](#_96_79)

在《人性論》中，休謨在討論到正義和其他的人造美德的時候常常談到關于“對公眾利益的同情”這一點。[[97]](#_97_79)不過鑒于休謨將同情定義為“將他人感情的概念轉變為個人自己的感情”，那么“對公眾利益的同情”到底是什么意思呢？正如努德·哈孔森（Knud Haakonssen）提到的那樣，“對公眾利益的同情”這個詞組似乎暗指的是分享感情，但是分享感情的對象是“一個集體的感情，集體所包含的成員是在變化的，這些個人也并不是特指的”。問題在于，哈孔森論證到，休謨關于同情的理論限定了“只能對可以特指的個人產生同情”，這樣一來，同情的概念就和“對公眾利益的同情”不相容了。[[98]](#_98_79)在筆者看來，哈孔森這個論斷太過武斷了，雖然休謨關于同情的例子總是圍繞著個體對特定的他人的感情，但是在《人性論》中他并未排除將集體作為同情的對象。如果我們能對一群人所共有的感情形成一個理念，那么這個理念就可以通過同情被重新還原為一個印象。

群體中的個人必須是可以被特指的，在這一點上哈孔森是正確的，但是這一點并不會給休謨的理論造成太大的問題。如果一個不正義的行為直接地影響到了一些人，他們對此產生了某種敵視的感情。那么這個不正義行為就激發了這個“窄圈子”的共同的敵視感情。對這個圈子的同情，正是我們將導致這種不義之舉的品格稱為惡習的緣故。當我們談及關于正義以及其他人造美德的時候，那些被間接影響到之人的圈子無疑會更加寬泛。我們甚至可以毫不夸張地說這種行為影響到了整個社會——事實是，如果合作性的社會秩序遭到了破壞，維持這個秩序的法律遭到了違背，那么社會中的任何人的利益都會被影響。對整個社會所共有的情感的同情，可合理地被稱為“對公眾利益的同情”。

這里有一個區分是很重要的，一個是由對公眾利益的同情而起對社會成員的關心，另一個是增加社會總共或平均利益的欲望。這兩者是不同的。杰佛里·賽爾—麥考德（Geoffrey Sayre-McCord）就提到，對休謨來說，“建立法制和制度會為各人（逐個的）帶來利益，而不是所有人（總的來說）”。所以休謨的論證并不依賴于邊沁那種整體利益的概念，也不訴求于“人際間的某種價值衡量”。[[99]](#_99_79)確實，休謨否定了哈奇森那種普世的仁愛的現實性，或者任何將人類作為一個整體來進行道德考量的方法。他寫道：“總的來說，很可能被證實在人的心靈里，根本就沒有對人類整體的愛這樣一種感情……確實，當他人的苦痛和快樂被生動地展現在我們面前的時候，我們都會或多或少被這樣的感情所影響。但是這種影響只不過是由同情而來，根本沒有證據能證明某種普世的對人類的愛是存在的。”（T，3.2.1.12）如果沒有特定具體的他人作為對象，就不會有同情或道德關心；就如同我們不可能對諸如“人類”之類的抽象概念產生同情一樣。

我們對公眾利益的同情常常“不足以強到能控制我們的熱情……雖然它有足夠的力量來影響我們的品味，并給與我們認可或不認可的感情”（T，3.2.2.24）。這一點對于休謨的正義理論來說是十分重要的。前一章提到過，我們對正義的需求源自同情固有的偏見。這些偏見讓我們為了自己的，和自己親近之人的利益而罔顧其他我們不關心的人。“正是因為自然供給的資源的有限和缺乏，還有人的自私以及有條件的慷慨，正義才得以產生。”（T，3.2.2.18）相對的，“如果人們對公眾利益真有如此強烈的關心，那么他們就無須用關于正義的法律和規則將自己約束起來了”（T，3.2.6.6）。如果我們同情的邊界被完全地克服了，而我們如此地“被友情和慷慨之情充盈，每個人對他人都充滿了仁愛，對他人利益和對自己利益一樣關心……那么在仁愛如此充分的世界里，正義這個概念就可以被懸置了”（EPM，3.1.6）。換句話說，正義這個美德只存在于那些自知己非完人，非美德化身的人的身上。也正是因為我們深刻地了解道德情感之嚴重偏見，正義才得到經修正無偏私的道德情感的認可。

## II 來自情感主義的幾個問題

### 1.理智的投機者

就和前一章談到的道德情感理論一樣，休謨的正義理論可能被理解為僅僅是描述性的。可能休謨只是簡單地在解釋被正義法則所掌管的社會是如何隨著時間慢慢地產生，以及我們為什么認同那些遵從社會法則的人；而不是在論證我們這般道德認可的必然性。但這顯然并不是休謨的意圖；休謨明確地表明正義完全應該得到我們的道德認同，同時，正義的規范性和其它美德的一樣來自同一源頭。在《人性論》的結尾處他談到美德的快樂和尊嚴時，休謨寫到，所有這些論證都“可以延伸到正義上”。（T，3.3.6.4）鑒于正義源于對自我利益認知的自我修正，且被我們成熟的道德感所認同，這樣看來，認真嚴謹地遵守俗成的正義律法可能的確是一個快樂、穩定、反思性的心理的一部分。至少，在《人性論》的論述中，無論是自我利益，即時偏見的同情，還是無偏私經修正的道德情感都在這一點上達成了一致——它們都認可這個美德。

在休謨后來的著作中，打亂這個一度明顯的平衡的因素浮現了出來。就拿自我利益來說，恪守正義法則并不一定在所有情況下都能為守法人本人帶來利益。這樣一來，我們對這個美德的義務就被一定程度上限制了。休謨在他的論文《政府的起源》中寫道：“在某些特例中，一個人可能發現詐騙或搶奪更能增進自己的利益，而與此同時他對正義的破壞并不會給社會帶來多大的損害。”（EMPL，p.38）他在《人性論》里堅持認為我們對正義法則的自私違背都是因為目光短淺，無法真正地理解自己的長期利益。這段話表明，休謨明確地改變了自己的立場。這個改變在《道德原則研究》中全面地表現了出來，在那里他引入了有名的“理智的投機者”（The Sensible Knave）這個形象來闡述美德與快樂關系的一個可能例外。下面是關于理智的投機者的整段引文，此段引文雖有些長，但對清晰解釋休謨在這一點上的立場和后面的討論多有助益。

直面惡習，讓惡習在美德面前做出所有可能的讓步；我們必須認識到無論在何種情況之下，任何出于自我利益而認為惡習優于美德的前提條件都是不存在的。也許唯一的例外是關于“正義”這項美德的。可能從某個角度來看，保持正直有損自我利益；雖然事實是必須尊重財產權社會才可能存在。然而，鑒于人們對事情的執行總難完全隨心所愿，“理智的投機者”可能會發現在某些情況下，某個不正義或不誠信的行為可能在為他增加一筆可觀財富的同時并不會損害社會秩序。誠信這個法則可能是最優的普遍性法則，但是它也會有例外：而我們可以想象，這個理智的投機者可能聰明地在大多數情況下服從這個法則，卻利用例外狀況從中獲利。（EPM，9.2.22）

在《道德原則研究》中發現這個問題后，休謨從他之前的論斷退了回來。他之前曾經認為所有人由于恪守正義原則而損失的利益“都被這原則的堅定執行和社會和平秩序所帶來的利益給加倍彌補了”。休謨曾認為，所有人都必須嚴格地恪守正義法則，“若我們可以保持某種平衡，那每個人都必然得到一定的利益；因為如果沒有正義社會就會立即土崩瓦解，而每個人都必然回到野蠻孤立的狀態。這樣的狀態有損所有人的自我利益，哪怕是社會存在的最壞情況也比原初狀態要好上許多”（T，3.2.22）。當然，如果這個理智的投機者認為由于某一個不正義的行為，他的社會就會“立刻土崩瓦解”，他所知道的文明也會被毀滅，那他就會避免這樣的不正義行為，這也是符合他自己的利益的。當然，說某個不義之舉會導致社會瓦解無疑是危言聳聽。無論是歷史上還是在當代社會，律法法規都頻繁地被違反，這并不會導致社會的崩潰瓦解，它們大多數得以存續。

理智的投機者認識到，對正義法規的完全普遍地遵從并不是社會良好的運作的必要條件，大部分人對法規的廣泛遵從就夠了。投機者同時也意識到，將他自己置身于法律之外而不守法會為自己帶來很大的個人利益。理智的投機者的這個認識正是后來普遍討論的“搭便車（Free rider）問題”的先驅。“搭便車問題”是用來描述這樣一種狀況的，有的時候在一個互惠互利的合作系統中，如果個人可以享受這個合作系統積累而來的成果卻不付出，那么這個人可以得到最大的利益。當一個人在決定是否遵從正義的規則的時候，他面對的情況更接近于20世紀的博弈論中的囚徒困境（在這里個人有很強的動機去拒絕合作），而不是一個現在看來的合作問題（在這里個人沒有任何拒絕合作的動機）。[[100]](#_100_79)這就讓正義的協定變得不穩定了。如果我們用大衛·劉易斯（David Lewis）的晚一些的，更技術層面的方式來理解正義的協定，相較前者則更加穩定。這樣技術層面的理解是合作問題的解決方案。[[101]](#_101_79)有些評論家認為在《道德原則研究》中，理智的投機者的出現代表了休謨的正義理論的瓦解。他們認為休謨未能對理智的投機者給出答案。[[102]](#_102_79)嚴格來說，這是對的；休謨沒有任何可能的答案能讓這個理智的投機者改變他投機行事的方式。然而這并不意味著休謨無法為并非投機者的大眾證明正義這個美德所能帶來的快樂和尊嚴。他寫道：

如果這般理論必須有一個答案，那么我必須承認很難找到一個能讓人滿意信服的答案。如果他的心不對這樣危險的原則產生抗拒，如果他對惡行和低俗毫無厭惡之心，那他確實已經失去了遵從美德的一部分動機；我們可以預計其踐行是符合其自身預期的。但歸根到底，人們對于不誠信，不地道行為的反感太強烈了，收獲多少金錢都不足以抵消這種反感。內在心靈的寧靜，自我認可，對自我行為的滿意等都是幸福快樂的必要部分，為每個誠實的人所珍視且悉心培養。因為他們能感覺到這些對他們自己的重要性。（EPM，9.2.23）

美德所帶來的快樂和我們追求美德的義務，并不由自我中心或自利的欲望而來。美德也帶動其他的利益——比如說幫助我們贏得同伴的贊許，調和我們與他人之間分歧沖突的感情，給予我們平靜的心靈等。畢竟，只有通過了自我反思性測試的心靈才能真正的獲得安寧。這些美德所能為我們帶來的各種快樂最終都依賴于我們同情的能力。

正義的起源是什么？休謨通過追溯相關社會制度的理論來回答這個問題。他的追溯過程不依賴于對這些制度的道德認同，也不依賴于同情之心。但是“理智的投機者”證明，沒有道德感，單純的正義感是不穩定的。雖然維持社會秩序，遵循正義法則對我們每個人都有利；但若我們能在不破壞這些法則及其實施的同時投機取巧違背它們，便可獲利。我們不屑投機取巧的原因正是來自同情的，對他人利益的關心和對他人關乎我們評價的在意。

休謨的正義理論是和其道德情感主義是不可割裂的。“理智的投機者”這個問題帶來的挑戰只在將其正義理論單另起來，作如霍布斯主義社會契約論一樣的理解的時候才會有效。比如說大衛·高西爾（David Gauthier）就會面對這樣的問題。[[103]](#_103_79)休謨認為僅憑自利，不足以讓我們遵從正義的原則。在這一點上，他不僅和高西爾這樣的新社會契約論主義者分庭抗禮，與他同時代的更自由的社會契約論者相比也是不一致的。我們必須重視正義法則系統對他人和我們自己帶來的總的利益，只有這樣才能維護我們對正義的忠貞。就好像遵守婚內對配偶忠貞這一項人造美德并不會讓未婚者直接受益一樣，遵守正義法則有時也未必能讓守法者直接受益，這正是“理智的投機者”說明的問題。在以上兩種情況中，“那些不受利的也隨著主流，也可能會由于同情而被普遍社會利益所影響”。（T，3.2.12.7）

他們對同情的依賴在維護了人造美德的尊嚴，同時也并未削減美德帶來的快樂。這些美德很大程度上仍然是啟蒙性反思后的自利性的產物。它們當然不是惡的，但另一方面，也不像自然美德那樣能得到生俱來的最強烈的認可和贊許之情。現在我們可以看到人造美德同自然美德一樣，依賴于我們對任何人和所有人心生同情的可能性。這種認可讓我們的道德能力以最直接的方式獲得反思性穩定。這樣說來，同同情是所有美德的奠基石，人造美德也不例外。

情感主義一直主張若一個人缺乏同情能力，那么他既無法獲得人造美德也無法獲得自然美德；他根本就無法獲得分辨善惡所需要的道德情感。沙夫茨伯里就曾經指出，“天生的投機者就和其他所有人一樣有做個守法公民的理由”（SC，3.1，pp.69—69）。休謨也承認，“若生來心靈就如此扭曲，如此麻木遲鈍，因而對美德和人性沒有任何的向往之情，對他的同胞沒有任何的同情之心”，道德對這樣一個人可能沒有任何吸引力。“這樣的一個人，他無可救藥，在哲學理論中我們也對其束手無策。他對他的惡的傾向毫無悔改，亦無法掌控。他甚至缺乏能讓他追求高尚品格的品味和感情。”（《懷疑者》，參見EMPL，p.169）如果一個理智的投機者沒有同情能力，那么顯然，我們無法說服這樣一個非道德的怪物去遵守正義法則，或者任何其他的道德原則。“但假設我們面對的不是這個怪物，而是一個活生生的人，他來做判斷和決定，那對于他來說，他是有非常明確的選擇偏好的。”（EPM，6.1.5）

“雖然人的心由一樣的元素組成，它永不會對公共利益完全漠不關心的。”（EPM，9.1.6）準確來說，這個經驗性的論斷肯定是正確的，只除了一個例外。這個例外也就是反社會型人格（Psychopath），正義的法則對這些人來說沒有太多的約束力。[[104]](#_104_79)后來的學者們可能并不適應規范性的道德政治哲學體系這樣緊密地依賴于事實判斷，哪怕這些事實判斷是關于人的本性的。但是對經驗性的心理學知識的依賴正是反思性情感主義的獨特之處。[[105]](#_105_78)現代描述性的道德心理學研究為休謨的經驗性論斷帶來了新的支持，這些證據將在本書的最終章談到。

### 2.理智的功利主義者

雖然理智的投機者，或者簡稱為“投機者”，不會為休謨的正義理論帶來無法克服的挑戰，但是這一條思路卻指向著更大的問題。畢竟，如果違反常規法則并不會為整個社會的制度和秩序帶來什么危害，那么一個人哪怕不是個投機者，也可能會想這樣做。就好像休謨一直強調的那樣，有時候正義會要求某些對社會無益卻會損害個人利益的行為。“有時候一個孤立的正義行為可能和公眾的利益相悖，只有將這行為放在人類行為的整個框架中，你才能看出這類行為的益處。”（T，3.3.1.12）在前文討論“理智的投機者”的時候我們談到過這一點，在某些特定情況下違反正義的法則可能并不會危害社會秩序。如果我們恪守正義法則最初的目的就是為了公眾利益著想，那么同樣的，為了公眾利益我們也可以在一些特定情況下不遵守正義法則。在《被動的服從》（“Of Passive Obedience”）的一段很少被引用的段落里休謨承認了這一點：

正義的義務完全建立在社會利益之上，也就是說我們需要對自己的利益有所節制，只有這樣才能維持人際的和平和社會的穩定。誠然，當某正義行為的執行會帶來非常危險的結果時，正義必須被懸置，在這樣特殊又緊急的狀況下，正義必須為公眾利益讓路。我們的箴言“fiat Justitia rurat Coelum”，即，“恪守正義哪怕宇宙盡毀”顯然是錯的。為了手段犧牲目的顯然是荒謬的，顛倒了主次關系。（EMPL，p.489）

休謨繼續說道，我們最好不要提及“將正義視作促進公眾利益的手段”這一點。事實上，最好不要提及將正義視作任何目的的手段的想法。雖然特例的、單獨的不義之舉可能促進公眾利益，但人們若廣泛認識到對這一點就會帶來問題。若大眾都了解這一點并準備時刻尋找這樣的機會，那無疑是會損害被正義法則所掌管的社會秩序的。“哲學家可能有理有據地在論證過程中認識到在緊急、必要的情況下，正義的法則可以被懸置，”但是如果“鼓吹者和詭辯家認為他們的主要任務就是去發覺這些例外，然后對它們大肆鼓吹和論證”那就適得其反。正義的“解剖者”應該認識到公眾利益是目的本身，不應該為手段而犧牲目的；但“畫匠”的職責就不同了。畫匠或者社會中關于正義的教育者們最好“教育關于總體的法則，而不是展示特定的例外。因為我們自己總是太傾向于把自己想象為不用遵守法則的例外”（EMPL，pp.490—491）。[[106]](#_106_78)

在論文《歷史》中討論查理一世的時候，休謨也談到了一個相似的關于“忠誠”的觀點。誠然，在面對獨裁者的時候，人民有權抵抗暴政的統治，“如果說在某些情況下對民眾隱瞞真相是對的，那么這個例子絕對是其中之一，關于反抗的法則是可以容許暴政下的反抗的。”哲學家必須理解服從現有的政府這一法則的目的在于公眾利益，但是“關于服從的法則應該被教育和傳播，而少量的關于不服從的例外則幾乎完全不應該在對大眾的對話和討論中被提起。”（HE，59，Vol.6，p.544）

回想一下休謨的包豪斯倫理理論，我們就可以看到，哪怕在特例中服從正義發展弊大于利，恪守美德原則的仍然具有道德價值，這種價值不會因為行為來帶的利弊而貶值。對休謨來說，被破布掩蓋的美德仍然是美德，“服從于正義法則”這一項美德哪怕在特例中帶來弊大于利的結果，仍然是在道德上值得褒賞的。在這里，我們的情感是被大體的法則所左右的。而反過來，大體的原則被教育者，傳教士和政治家們深化入人心。因為他們知道，只有當他們宣揚嚴格恪守正義的法則的時候，避而不談去守法會得不償失的例外的時候，社會才會真正的受益而繁榮。在真正的緊急狀況中，當服從正義的原則和忠誠會帶來不可估量的嚴重惡果時，背棄忠誠這一美德的需求會“如此明顯，而且不容爭辯，能排開所有之前的關于服從的教化帶來的影響和疑慮”（HE，59，Vol.6，p.544）。

包豪斯理論可能可以精妙地描述我們如何做出道德判斷，這樣的道德心理學卻不一定能經受批判性的反思。休謨可以用習慣解釋為什么我們應該認可一個東西，基于它常常帶來的益處——哪怕它偶爾無益。畢竟，人是習慣的動物。可是要論證這樣一種基于習慣的評價方式就是另一碼事了。[[107]](#_107_78)事關正義這一美德，在某些特定的情況下，我們包豪斯的習慣必須被打破——對于理智的投機者來說，為了自己的利益；對于理智的功利主義者來說，為了公眾的利益。

雖然要透過總體的法則看到例外現象是艱難的，但這不代表有能力考慮這些例外的人不該去考慮它們。就如休謨自己所承認的那樣“嚴格地恪守任何法則，或者愚忠于某個個人或家族，這樣的美德與理性甚遠，與偏私和迷信更近”（T，3.2.10.15）。一個具有經過改良和修正的道德情感的人應該能夠謹慎地辨析以下情況：遵守正義法則（或者執法權威人員）在眼前的這個事例中，是否并不會帶來總體的益處；而拒不服從正義法則是否反而會帶來更大的益處。如果要重新地總結一下理智的投機者這個概念，那么它是這樣的：人人都該遵守社會習俗，這是一條有用的社會總則，可這樣一條總則也有些例外。在遵守這個社會總則的同時，理智的投機者用他們經改良的道德情感來辨析情況，投機利用所有的特例。

自然的包豪斯習慣很可能是我們一生的教化的結果，它如此深入人心，可能很難被改變；這讓我們在面對常規的正義性法則時，要采取批判性的立場尤其艱難，更不要說身體力行了。休謨寫道：“所有的我們從孩童時期就接受的意見和概念，如此的深入人心，哪怕我們用盡理性和經驗之力，也無可能根除它們的影響。”（T，1.3.9.17）休謨承認，教育留下的深深烙印“常常和理性相悖，而且鮮少被哲學家們認識到”（T，1.3.9.19）。確實，如果只有少數睿智的人能透過習慣性的服從，進而看到選擇性的、經由啟蒙的非服從的可行性，那么對社會秩序產生危害的可能性就非常小了。這些理智的功利主義者中的絕大多數都會出于教化和習慣遵守正義法則，在所不惜。

這樣一來，一個具有足夠反思能力的休謨主義者其實在某種意義上也是一個邊沁主義的功利主義者。[[108]](#_108_78)有趣的是，邊沁似乎正是這樣開創了他的功利主義學派。在讀過休謨的《人性論》不久以后，邊沁就寫道，“好像迷霧從眼前散開了，……”所有美德都根植于功利“這一論斷在這里被證明了，在說明幾個例外后，這論斷被強有力地證明了：但我看不到……那些例外存在的必要性”。[[109]](#_109_78)

在學術上，除了啟發邊沁和其他功利主義激進派之外，休謨也影響了伯克（Burke）和那些反對這激進派的保守主義者。之前談到，休謨對政治上的革新是反對的；休謨可能確實害怕這樣一種狀況——一些自認為為了公共利益而違背常規正義法則的人很可能是錯的。畢竟，我們“太容易傾向于”（EMPL，p.491）去尋求那些例外，去因為一己之私而利用那些例外情況，而非因為對公眾利益的關心。人非完人，如果寄希望于通過例外來直接增進社會公共利益，而不是通過大家都統一遵從法規，這樣難免適得其反，南轅北轍。這樣一個被亨利·西奇威克（Henry Sidgwick）為首的學者所推崇的論證，代表了保守派的功利主義的論調。[[110]](#_110_74)

我們越是認為個人心理的能力有限，基于這個論證的保守主義就更加有力，而同時，正義法則的例外也更少。在一些必要緊急的情況下，休謨是認可不正義的行為的；反正，伯克的立場則更加極端。伯克的名言是：“我們知道，在道德領域我們并未發現什么，也沒有什么等待發現，在政府的總法則或者在自由的概念中，我們都沒有發現。因為它們在我們出生前就被這般理解，而且將被這般理解，一直到我們的推測的墳頭都被泥土覆蓋。”[[111]](#_111_74)休謨永遠都不會接受這個關于我們如此無知的估計；如此依賴于世代相傳所積累的智慧的生物，必然不具備反思自主性，因而也無能于選擇去繼承哪些道德信條，拒絕哪些。反之，如果休謨堅持我們自主性的反思能力，堅決否定伯克的說法的話，他就必須承認關于正義法則所存在的特例可能比他想象的要更多。

理智的功利主義者和理智的投機者不一樣，他們并不是壞人。他們時刻準備著，且愿意為了公眾利益去利用那些例外。他們的動機不是利己的，而是值得稱頌的，來自對公眾利益的同情的；這正是讓我們認同正義這一美德的情感。如果休謨的經驗性論斷是正確的，那么理論上來說，出于習慣的對正義的認可和對公眾利益的同情這兩者之間存在矛盾的情況應該少之又少。不過正義和其他美德之間的關系則不一定這么和睦，我們對正義的認同完全可能跟其他美德和其相關的道德情感產生沖突。

### 3.理智的人道者

嚴格地恪守正義法則是保證公眾利益的最好方式。休謨可以這樣回應理智的功利主義者對他的理論帶來的挑戰。然而，哪怕他可以這樣回應前一個問題，他仍然沒有解決另一問題，也就是某些人的利益只有在違背正義法則的時候才能得到最大化，這一點無可否認。休謨寫道：“正義法則所帶來的益處并不是針對某個特定的個人來說的，而是對于整個社會來說的。”從這一方面看來，人造美德和自然美德是不一樣的，因為“任何一個慷慨的舉動，或暫時從勤勉克己中的逃離，都會對某些人帶來益處，而這些益處是他們應得的”。（T，3.3.1.13）所以如果讓我們走上違背正義法則的動機，正是自然美德，那也不足為奇。[[112]](#_112_74)

休謨常用“人道”這個詞來代稱這一類的動機。這一美德只在《人性論》中出現了八次，卻在《道德原則研究》中出現了足足五十八次。[[113]](#_113_74)休謨所指的人道這一美德大概地與《人性論》中的自然地，利他的美德的性質所對應。這些美德通常是對他人的同情之心的直接表達。由人道所推動的舉動若如期執行，則必然為某些個人或者群體帶來快樂。“當我從苦痛中解救他人時，人道便在我的動機之中，我的援助所到之處，都會為我的同胞帶來快樂。”現在看來，正義和人道的分別就非常的明顯了——正義之舉并不帶有這個特質。相反的，“如果在正義的體系被建立起來之前，我們來考慮一下所有的問題，就會發現人道這個美德有時候和正義法則背道而馳，有時候又與其兼容，而這兩種情況幾乎在數量上不相上下”。（T，3.3.1.12）

休謨堅持認為，這個矛盾之所以為矛盾，完全是因為對人道的誤解和誤用導致的。只有那些對社會制度和秩序帶來的利益視而不見的人，那些“短視地只將自己舉動的短期結果納入考慮范圍的人，才會認為他的仁愛之心和人道主義，他的自愛，會指引他做出一些與恪守正義法則截然不同的事情來”。（EPM，Appx.3.7）當我們放遠目光，就能看到我們對特定人的關心，只會讓我們更加嚴格地恪守正義法則，原因很簡單，“法律和正義會讓整個社會和每個個人都受益”。（T，3.3.1.12）

然而這樣的論證是必然會遭到駁斥的。理智的投機者會基于自我利益而駁斥它；理智的功利主義者會基于公眾利益而駁斥它。同樣的道理，站在人道主義的角度，我們也應該拒斥它，為了那些引發我們人道情懷的人的利益。在特例中，如果違背正義法則會在為我們關心之人帶來利益的同時，并不威脅社會的制度和秩序，那么何樂而不為呢？

對人道的需求最強的，將是那些在公正的正義系統中收益不多的人。雖然休謨一直強調完全相反的論調，但事實是這樣的，嚴格的恪守正義在大體上是有用的（推進總體的，平均的利益），但不一定會對每一個正義的個人帶來利益（或者用高西爾的話來說，無法推進“公共的”或者“共同期望”的利益）——除非我們參照的是完全沒有正義法則的狀況。[[114]](#_114_74)然而我們要對比的兩種狀況并不是完全缺失正義法則和恪守正義法則——而是嚴苛恪守正義法則和在對社會秩序幾乎無害時，為了人道主義原為他人網開一面，以增進他們的利益。一個聰明的羅賓漢總能找到這樣的機會。

對任何一個理智的人道主義者來說，哪怕是缺乏羅賓漢的睿智，正義這個人造美德都會常常與自然美德發生矛盾。當這樣的矛盾產生時，休謨自己也承認“很自然地……可以認為，自然美德的傾向會影響我們的感情，指揮我們的行為”（T，3.3.1.13）。我們需要經過大幅度修正的道德情感，才能給與正義道德認可；而對其他的自然美德得到的認可則來得更加的自然和直接。休謨在《人性論》中解釋道：“想象力更容易被特定的個體喚起，而不是大體的概念，而感情總是更難為松散未定的對象而動。”（T，3.3.1.13）在《道德原則研究》中他進一步談到了這一點：

諸如“人道”和“仁愛”這樣的社會美德能通過直接的傾向和直覺帶來影響……這種直接的影響不依賴于理解大局、系統、結果、類比、或者關于他人的例子……由社會美德而來的善是完全且完整的，它能激蕩起道德情感的贊許，而無需基于對結果或大局的反思。（EPM，Appx.3.2）

休謨認為在經修正的道德情感面前，將自然美德置于人工美德之上的心理是不會存在的。他的意思是，在具有反思性平衡的心靈之中，面對這樣的矛盾，人造美德將會戰勝自然美德。這里休謨的論證是建立在一個假設之上的，也就是“人道”和“正義”之間的矛盾是一個表面的矛盾；一個反思性的，經修正的人道美德是會和對正義法則的服從相同步的。在他看來，為了保證那些我們關心之人的長期利益，服從正義法則是最好的方法。然而，我們可以看到正義和人道之間的矛盾并不是一個表面的，而是一個根本的矛盾。嚴格恪守正義并不一定能保證我們關心之人的長期利益——而如果是這樣，那么一個具有反思能力的個人似乎會更偏好人道，而非正義。

訴求于“普遍視角”也不一定能幫我們解決這個問題，讓我們偏向正義這個美德。如果我們將普遍視角限定在因不正義而受益的人們的這個小圈子里的話，不正義的行為反而會為這些人帶來正面影響。當然，“正義”的支持者可能會論證我們不該將影響局限于小圈子，應該拓寬考慮面，考慮不正義行為對整個社會的影響——可“人道主義”的支持者卻可以有理有據地證明這并不是必須的。在談“理智的投機者”的時候已經說得清楚了，在某些特例中，孤立的行為并不會對整個社會帶來任何影響。如果這行為并未對社會公開，而且其影響僅局限于被直接影響的人，那休謨就很難說明白經修正的道德情為何要否認或譴責這樣的不正義行為了。如果在這種情況下有人提出，人道行為會損害整個對人類有益的社會制度，那么我們就可以回應，這種恐懼是不理性的，是同情被誤放或誤導的結果。對這般恐懼的同情是不能通過反思性考察的。

股利行為是否真的可能危害整個社會秩序呢？這種情況微乎其微，可以忽略不計。僅為了一些他人根本就不會感到的對公眾利益的微乎其微的威脅，而犧牲可見的人類利益，這看起來是錯誤的。而且一個行為損害社會整體利益，也僅僅是因為它損害了社會中個體成員的利益。在《人性論》的第一卷里，休謨在本體論意義上將個人放在集體之前。“可以說二十個人存在，但這也是因為，一，二，三，四……個人是存在的；而如果你否認后面這每一個人的存在，那么前面的概念當然也不存在了……集合這個概念不過是個虛構的稱謂，心靈可以將這個稱謂應用于無論多少它能聚斂在一起的東西。”（T，1.2.2.3）無獨有偶，就如前文所述，在《人性論》中休謨也否認了哈奇森主義那樣的普遍的仁愛。也就是說，除了在本體論意義上個人先于集體，在道德上個人也具有優先性。（參見T，3.2.1.12）

在休謨倫理學中談到的那種，經修正的道德情感的掌控下的穩定心靈中，休謨的“正義”可能并不具有很高的權威性，它要將自己的權威性分給“人道”。確實，很多人無變通地堅持著社會法則，但他們這樣做是出于一種不知反思的習慣，來自教育和政治的影響——而并非出于他們對同胞的同情，或其他的道德情感。這樣一來，休謨關于“正義”以及“遵守法則”的心理學理解就和曼德維爾的道德心理學十分的相似了。在休謨的理解中，絕對的正義只會是輕信和疏于思考的結果，而這兩種品質都是令人厭惡的惡習。這樣可鄙的心理基礎只會阻礙我們對美德的追求。所以，在休謨那里，不知變通地恪守正義不但不是美德；而且可被視為是一種惡習。[[115]](#_115_74)這是一個很好的例子——反思性的情感反過來讓我們拒斥一種美德或價值。一旦我們了解了休謨的“正義”的心理基礎，我們就能認識到對正義的不知變通的認可是不可能通過自我反思性的檢測的。

除此以外，休謨的著作中還有一點表明我們不必對正義趨之若鶩。在《道德原則研究》常被忽視的附錄中，休謨寫道：

公眾利益決定了正義的法律。一旦這樣的法律建立，由于違法而對任何個人產生的傷害，困難和損害都會被放進一個更大的框架來被考慮，這樣的違法將受到普遍性的責難。依照社會法規，這件大衣，這匹馬，是我的所有物，并且應該永遠地屬于我；我認為我安全地享有它；而如果你從我手中將它們奪去，你就毀壞了我的預期，讓我不悅，冒犯了哪怕是旁觀者。當事關平等的規則被違背，這種違背是一個公眾的問題。而對于受損害的個人來說，它同時也是個私人領域的問題。雖然公眾問題的建立是私人財產問題的前提，因為“公眾”這一概念是公私之分的前提，沒有它就沒有你我之分。但是只有通過個體，公眾的利益才能更好地被理解。（EPM，Appx.3.11）

讓我們重新考慮“人道之心”會讓我們傾向于不正義舉動的情況：如果社會常規法律已經建立起來了，而且大家都依賴于這樣的法規和秩序，那么人道之心就會讓我們壓制這種傾向，遵守法律。對窮人的人道之心可能讓我們想成為羅賓漢劫富濟貧，但是“對財產占有者的人道之心”，對于那些財產被盜之人的人道之心就會“讓我們留下他由辛勤勞動而得來的財產，讓他繼續占有他應有的財產”。（EPM，Appx.3.10，fn.65）在關心多人時，人道之心便容易產生矛盾，我們需要的是能夠調和這種矛盾的能力或者方法。當他人之間的利益產生矛盾的時候，我們需要公平地對所有人表達同情之心。[[116]](#_116_74)

在自由主義的傳統里，“正義”的定義和休謨的主張是不同的。在這樣的傳統里，正義常常被嚴格定義為人際之間的公平，而不是對社會法規法律的嚴格恪守。我們可以將羅爾斯主義的“正義即公平”的基本概念看作我們對其他人同情心的延伸。當然，這種同情心是經過了休謨所說的修正的，免于自然同情的偏見的，關于正義的自由主義定義讓我們能夠在社會的常規法律不正當、不公平時，適時地批評它。而我們對那些遭受不公待遇的人的同情，則會讓我們進一步地推動社會改革，或者在改革無法實施時進行民事不合作。與休謨的“正義”概念不同的，自由主義的概念可以成功地扮演本章開篇所談到的那種反思性的角色。它能讓我們拒絕任何在我們反思中不正義的法律、制度或者政治秩序。

自由主義對個人的公平待遇的關心，是由休謨的正義理論、邊沁的功利主義和伯克主義的保守傳統中發展起來的。不過在以上三個理論中，個人的公平待遇并未得到重視。這幾個學派的共同屬性就在于對個人的權利的無視，和不認可當個人利益因公或因傳統習俗而被犧牲的情況下，個人所產生的憤恨。當代的自由主義者常常對休謨的理論保持警惕，擔心他的傳統永遠無法提供一個關心個人公平待遇的，正義的規范性理論。不過除了邊沁和伯克以外，休謨還有別的繼承人——亞當·斯密就為我們提供了這樣一個自由主義的、情感主義的正義論。斯密對休謨的理論做了很大的修改，他對休謨的正義理論、道德情感理論以及對同情的理解的都做出了修改。我們將在下一章中談到這些具體的修改。直到最近，一些自由主義的政治理論家，比如莎倫·R.克勞斯（Sharon R. Krause），才開始認識到“雖然休謨的正義概念存在著問題，他的更寬泛的情感主義的理解，對人的判斷和人類行為的方式的理解是值得學習的，為當代正義理論的研究提供了有價值的資源”。克勞斯寫道：“為了最好的利用它，我們必須為休謨的道德情感主義提供一些別的支持。”[[117]](#_117_70)雖然這些支持可能并不來源于休謨本人的理論，而是來自與休謨同時代的一些其他學者的著作，比如亞當·斯密和赫德爾。只有當我們全面地考慮了休謨以及其同時代情感主義學者對他理論的改進的時候，我們才能全面地理解反思性情感主義對今天的規范性政治理論的貢獻之所在。

# 第四章 亞當·斯密的自由情感主義

基于休謨和斯密的私交和他們的道德情感理論的相似性，將他們倆看作一派也許是個不錯的主意。這樣一來，任何適用于休謨的批評也理所當然的適用于亞當·斯密。然而，就如艾瑪·羅斯柴爾德（Emma Rothschild）論證的那樣，“雖然亞當·斯密是休謨的密友，但也不必因此就認為他們在一切問題上都意見統一”。[[118]](#_118_70)休謨的名字并沒有在《道德情操論》中出現，但他的理論，尤其是他關于“正義根植于對公眾利益的同情”這一論斷在書中遭到了反復的批評。斯密在《道德情操論》中的主要論點之一就是針對休謨對“公眾利益”側重的駁斥。也許，第一個在1759年這本書問世時就認識到這個問題的人，正是休謨。休謨以他一貫的諷刺風格，匿名地評價《道德情操論》道：

此書作者用了如此多的無可辯駁的論證來反駁休謨先生，因為后者將其道德體系的一大部分都建立在對公眾利益的考量上。篇幅緣故，我無法逐一解釋它們。但讀者們，你們可以問問作者他自己，你們將會發現在哲學里沒什么比這些論證更不可辯駁，更有理有據啦。[[119]](#_119_70)

這一章里，我將會闡明亞當·斯密的情感主意正義論和休謨的分別何在。本章開頭，我將會談到來自漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）和約翰·羅爾斯（John Rawls）的批判，他們反對將政治義務基于同情性情感。阿倫特和羅爾斯的擔憂在于，如果我們將政治基于對我們同胞的同情感，那么我們就會忽略個體之間的區別，這個認知對于正義理論是至關重要的。這章的后半部分則論證，哪怕這批評對休謨的情感主義來說還算有道理，那么對于亞當·斯密的理論則不盡然。亞當·斯密的理論是獨特的，它的自由主義的正義的概念確實是基于同情心和其他的道德情感的，而它們是認可個體差異的。休謨的以公眾利益為基礎的理論是無法做到這一點的。

亞當·斯密的政治哲學通過一條反洛克主義的情感主義道路獲得了系統性的正義論，這個理論所主張的規范性結論和洛克主義的自由主義主張是完全不同的。[[120]](#_120_68)雖然亞當·斯密是維護自由交易和與之相關的自由主義政治體系的，但我們這里要討論的是亞當·斯密關于同情、正義和道德情感的理論。通過修正他的朋友休謨的情感主義道德和政治的理論，亞當·斯密發展出了一個以權利為基礎的個人主義的正義概念，這個概念相較于休謨的保守的正義理論而言，是相對自由的。

## I 情感主義和個人主義

### 1. 20世紀政治學對同情的質疑

在20世紀政治理論中，同情和道德情感常常難得信任。然而很多情感主義的反對者并沒有能成功的抓住休謨或者亞當·斯密的情感正義論的致命弱點。這個問題在漢娜·阿倫特那里很明顯。她將政治情感理論當作一個法國的現象，這現象由盧梭而來，由羅伯斯庇爾而完善。阿倫特對同情一類的現象并無反感，她認為同情（compassion）是一個個體對于另一個個體遭遇的同情（sympathy）。阿倫特進一步論證這種感情的交流讓同情者和遭難者之間形成緊密聯系。“因為同情縮短距離，而政治關心的是世人之間的距離，人際之間以及各種事物的關系。所以同情在政治上是無關的，也是無后果的。”[[121]](#_121_68)然而一旦它試圖進入政治領域，同情心就變成了“憐憫”（pity），這種感情的對象不是個體，而是無分別的，集體的受苦者。正是對受苦大眾的無限的憐憫，讓法國大革命中的恐怖政權雅各賓派“對現實毫不關心，對現實的個人也不關心，對犧牲個別人也不感到內疚”。[[122]](#_122_68)

雖然雅各賓派反復提到憐憫（pitié）[[123]](#_123_66)，但要說他們的革命暴行是這種理論的必然結果，那就太牽強了。休謨自己的情感主義政治理論就是個最好的反例，它的缺陷恰恰在于太過保守，過分地滿足于現存的系統和規制。確實，恐怖政權的作為應該被理解為未受到任何真正的同情，或同胞之情的影響。根據亞當·斯密的著名論斷，它很可能是“某種體系的精神”如此強大以至于將那些改革者們變成了“完全的狂熱分子”。這些極端分子“受到一些想象中的某種理想體系的毒害和鼓舞，哪怕他們對這個理想中的體系沒有任何實際經驗，這系統卻能在他們眼前展現出最絢爛迷人的色彩”。無視這理想體系的缺陷，“體質的支持者”無法看到體質建立所將帶來的痛苦，這是典型的同情喪失。這樣的狂熱分子和真正為同情所動的政客是不同的，“他們為人道主義和仁慈所推動，在改革社會弊病的時候，努力調和需要大的暴力才能消除的弊端”（TMS，VI.ii.2.15—2.16，pp.232—233）。[[124]](#_124_66)所以阿倫特對法國大革命的狂熱分子的分析與休謨和亞當·斯密的情感主義的道德或政治思想并無直接聯系。相反，他們的理論內部都有著鮮明的反對暴力狂熱主義活動的元素。

與阿倫特相反的，羅爾斯在《正義論》中對情感主義學派的反對被明確地描述為“對休謨和亞當·斯密的回想”。[[125]](#_125_66)雖然羅爾斯的真正的意見并不是針對休謨或者亞當·斯密的，他的反對甚至也不是針對反思性情感主義的。要說他反對的對象，其實是功利主義的某一種論證，這個論證其實正是羅爾斯為自己的正義論所制造的對手。[[126]](#_126_64)這個功利主義論證由對正確性（rightness）的分析開始。由定義而來，我們可以說“若說一件事是公正的，比如一個社會體系，那么也就是說，一個理想的、理性的、無偏私的審視者，在掌握了所有相關信息的前提下，從公眾視角出發，認可它”（p.161）。爾斯對這個定義的合理性不置可否，但他意識到這樣一個定義中，這個審視者需要評判的道德準則的內容卻是空出的。羅爾斯注意到，假設他自己關于正義的理論是正確的，那么這個理想的公正的審視者必然會由公眾視角出發，認可這個理論。為了從這個正確性的定義得到確鑿的原則，那么就必須為它補充一些別的因素，比如說這個審視者的心理。同情和道德情感就是在這里參與進來，我們很有理由認為這個審視者是個“完全具有同情心的”。羅爾斯認為如果我們這樣做，我們會得到“經典功利主義原則自然演發的結果”（p.162）。這種演發始于休謨對同情的理解，也就是“由我們經驗而來，我們對我們認為他人所感的復制”（p.162）。

一般情況下，這種同情的效果并不是特別強，它可能被其他的感情所左右。但可以想象的是，隨著一個人越發公正不私，同情就能更具有統治地位。假設我們可以想象一個全知的，完全理性又完全公正的存在（重點在“假設”這個詞），那我們也可以想象這存在是有同情心的，他的同情如此之強他可以以同樣的強度感受到其他個體的所有感情。這個理想的審視者“認可并經歷他人的欲求，就好像這些欲求是他自己的一樣”（p.24），于是在心理上和他的同情對象融作一體。

讓我們想想，如果這樣一個審視者被要求來評價一個社會體系。他完全地同情體系內的每一個個體，而每個個體也都和他相通，所有人都融成了一個整體的心靈。當一個個體想要增加一己的快樂減少痛苦的時候，這個審視者也想要增加整個社會的快樂減少痛苦。我們理想的，公正的審視者就會讓“同情地想象出來的痛苦，來抵消那些想象出來的快樂，而最后的決定就取決于快樂的凈值”（p163）。羅爾斯總結道，在這種功利主義的觀點下，正是這個公正的審視者“他負責將所有人的欲求綜合組織起來，成為一個一致的欲求的體系；也就是通過這個體系，在這個意義上，人們被融合成了一個體”（p.24）。

羅爾斯認為這樣一個理論在道德上自然是令人憎惡的。“它將所有人融為一個，它拒絕承認人際之間的差別”（p.24），這樣的功利主義違背了我們對個體尊重的根本所在。建立于這樣的功利主義原則的社會也會是不穩定的，因為它需要個體時刻準備為大體的利益而犧牲自己。只有當每個個體都完全認可他的同胞的時候，只有當“同情心和仁慈之情被培養得廣泛且強烈的時候”（p.155），我們才能期望這種自我犧牲。羅爾斯對這種感情是否真能被培養得如此強烈，來達到功利主義的要求這一點表示存疑。就好像休謨本人說的那樣，如果高度的利他主義廣泛存在，那么也許我們根本不會需要正義的理論，因為需要正義的理論來解決的矛盾根本就不會出現。[[127]](#_127_64)經典功利主義建立在同情之上，因此其作為正義的理論是站不住腳的。

對于功利主義來說，這些當然都是挺要命的攻擊。當然在羅爾斯那里，這些對功利主義論斷的攻擊被套上了“對休謨和亞當·斯密的回想”這樣的帽子。雖然這論斷其實并不是由休謨和亞當·斯密而來，而是由休謨和那些他影響的后代的功利主義者們。這里被用的是休謨的“同情”概念，將公眾利益引入正義理論的也是休謨，而同樣，也是休謨認為“某些情況下的正義”不允許完全的利他主義。亞當·斯密對羅爾斯攻擊的這個論證唯一的貢獻，就是“公正的審視者”這個詞匯而已。事實上在羅爾斯的道德哲學史的講演中，他用了“明智的審視者”（Judicious spectator）這個詞，而棄用了“公正的審視者”這個詞。因為他意識到亞當·斯密對“公正的審視者”這個詞的用法和這里談到的休謨的理論是不盡相同的。[[128]](#_128_64)

在《正義論》中，羅爾斯正是將休謨和亞當·斯密視作一派，對他們進行批判。羅斯柴爾德曾不止一次地提出這一做法存在問題。他明確地將包括前至沙夫茨伯里，哈奇森，后至邊沁，密爾，和西奇威克在內的學者們分門別類，將他們一起視作某一種功利主義傳統的延續。[[129]](#_129_64)然而這種羅爾斯批判的情感主義的功利主義思想到底在多大程度上真的可以追溯到這個傳統內的某位思想家，這個問題是不清楚的；這個思想充其量和我們前幾章談到的，休謨自己的觀點有那么一些相似性，僅此而已。亞當·斯密顯然和這樣的觀點是格格不入的，因為他是反對休謨理論中那些后來發展為經典功利主義的元素的。這一點在以前和現今的學術界都被反復強調過。[[130]](#_130_64)除了羅爾斯確實用了“公正的審視者”這個亞當·斯密的詞匯外，羅爾斯所謂的關于亞當·斯密的“回想”，根本就沒有亞當·斯密的什么事兒，但如果這一章只是為了論證這一點，那也未免太乏味。這一章里討論的真正問題并不是亞當·斯密能如何躲避羅爾斯對功利主義的批判，而是他如何能在堅持反思性情感主義的同時避開羅爾斯的批判。

### 2.同情對個體差異性的潛在威脅

同情湮滅個體差異性有兩種可能的方式：第一種是同情會減少同情者和被同情者之間的差異性；第二種可能方式是同情會消除被同情的多個對象之間的差異性。第一種的運作機制是很明顯的：我們常常都說對被同情的對象產生“認同感”，或者“感同身受”，甚至是“失去自我”地去感受他人的苦痛。[[131]](#_131_64)第二種的運作機制呢，就需要一些解釋了。因為第一眼看起來似乎沒什么理由去認為我們在不同的時間同情過的兩個或多個同情對象會在我們的腦子里融合成一個整體。但這里需要記住，對休謨來說，同情永遠是為了個體對象而生的。這個問題也同樣導致了他正義理論的反思性的不穩定。除了休謨以外，亞當·斯密在他的修辭學的講演里也提到過同情只因個體對象而生這個特質。狄摩西尼（Demosthenes）早就認識到了這一點，這個古代雄辯者最擅長的就是引起觀眾的“同情和憤怒”。狄摩西尼知道，不要談“所有的人的問題……雖然這個挺重要，但永遠不會如個體的苦痛經歷那樣，對他人感情有那樣大的影響”。（LRBL，ii.227，p.187）

對總和的同情，可能是對個體同情經驗的綜合。我同情A的同時與A相認同，同情B時與B相認同。所以我讓A和B相互認同了。隨著我對每個人都同情，這些個體就都相互認同了，而他們的利益就與總體的利益相融合了。以上的機制似乎就是羅爾斯所稱的公正的審視者的心靈的運作方式。阿倫特也同樣地認為一旦我們將同情對象由一個人擴大到多個對象，那么同情（compassion）就必然降級為憐憫。阿倫特認識到對多個對象的同情至少理論上是可能的，但認為絕大多數人只有十分有限的感情能力，只能一次同情一兩個個體罷了。阿倫特曾贊賞過一種基督教傳統的說法：“耶穌的神性就在于他有能力同情所有人，一對一的，并不將他們視作一個整體，視作受苦的一類。”[[132]](#_132_64)當然這個說法是否真是基督教正統經典，則有待考量。與阿倫特相似的，羅爾斯也認識到同情多個個體不一定意味著要將他們視作一個整體，但他也并不知道如果不將他們視作整體，要如何視之。除非大家的利益被總和起來，否則對多個個體的同情和關心就會是“完全的迷惑，一旦這些個體的訴求之間相互矛盾”。[[133]](#_133_64)

休謨并未在自己的正義理論里解決這個問題，他回避談論這個問題。當談到維持有利的社會合作的規制的時候，他單純地認為所有被同情的對象的利益之間是不會有矛盾的。他認為維持那些社會合作的規制，是符合每個個體的利益的。然而就好像之前我們論證的那樣，認為嚴格意義上的正義總能符合所有個體利益，這樣一種想法是無法通過反思性的考量的。一個恰當的正義理論必須能夠解釋當利益沖突發生的時候，這沖突矛盾該怎么被解決。如果照休謨的思路來說，當存在利益矛盾的時候，公眾利益是沒法被同情的。因為并不存在一個所有人都有的同一的感情來作為同情對象。當人們的利益和感情出現矛盾時，我們對他們的同情也必然陷入矛盾。

邊沁對這個問題的解決方式是這樣的：將我們同情對象的利益總和起來，哪怕這樣做的過程中會讓一些人更加得利，而另一些人的利益受損。這個做法就如羅爾斯所說的，對同情的對象就不作區分了。更好點的解決方法可能是，找到某種表達同情的方式，一種對每一個同情對象都公平的方法；同時永不要忘記他們都是不同的個體。羅爾斯和阿倫特認為，我們同情的經驗，恰恰會讓我們無視這個差異性。若同情真如他們所言會模糊個體之間的差異，那么反思性的情感主義可能確實與建立在個體權利和差異性基礎上的自由主義正義理論互不兼容。

### 3.亞當·斯密的挑戰：來自個人情感主義的要求

如果想要發展出一個自由的，個人主義的情感主義正義論，亞當·斯密就必須保證在同情者和被同情者之間，以及多個被同情者之間的差異性不被磨滅。而且更重要的是他必須對我們所經歷的同情這一現象保持現實態度，不能依賴于虛構的對同情的幻想，就好像艾倫特筆下的上帝的同情能力，或者是羅爾斯的公正的審視者的同情能力那樣。亞當·斯密自己說的很清楚，他沒興趣研究怎樣的道德情感會得到“完美者”來認同某種正義理論，相反，他感興趣的是，“人類這樣的存在在事實上會認同怎樣的，哪怕是脆弱不完美的原則”。（TMS，II.i.5.10，p.77）

值得注意的是，除了引用休謨和亞當·斯密之外，羅爾斯同樣也借用了羅德里克·弗思（Roderick Firth）的理論來形成關于公正的審視者的觀點。[[134]](#_134_62)羅爾斯筆下的那個不可能、不現實的存在，與其說與亞當·斯密的“公正的審視者”相似，還不如說是和費爾斯的“理想的審視者”更加一致。羅爾斯的公正審視者和費爾斯的理想審視者一樣，是全知（具有關于過去和未來的所有知識），全感的（具有完美的想象能力），完全地無偏私，完全地理性，而且（這點是最重要的），“在其他方面……無異于常人”。[[135]](#_135_62)羅爾斯將費爾斯的完全無感情的審視者，換做了一個完全地擁有對人的同情能力的審視者。但是兩者仍然都代表了費爾斯所說的，“上帝的特征，如果我們將上帝設想為絕對正確的道德評判者”。[[136]](#_136_62)但是正如T. D.坎貝爾（T. D. Campbell）所觀察到的那樣，大多數時候當亞當·斯密談到公正的審視者時，他的意思是“一個普通的人，來觀察和他無關的其他人的行為的時候，同時這些行為對他來說沒有特別的影響”。[[137]](#_137_60)也就是說，只有上帝可能當費爾斯的理想審視者，而我們卻都可以成為亞當·斯密的公正的審視者。在這里公正的審視者確實是個理想的概念——但卻不是費爾斯的那種理想，而是類似于馬克思·韋伯（Max Weber）的那種描述性的，社會學意義上的理想。

亞當·斯密的《道德情操論》所主要想解釋的問題就是，當我們處在公正的審視者的位置上時做出的道德判斷。在亞當·斯密的道德哲學中，最經常出現的視角就是一個中立的審視者來評估他人的行為，而不是個人來評判自己未來的行為。直到后來亞當·斯密才解釋了為什么哪怕是在對我們的的朋友，家人或者我們自己做出道德判斷的時候，也就是說當我們不是公正的審視者的時候，我們仍然覺得我們的道德判斷應該秉持公正。[[138]](#_138_60)要解釋這個現象，就不得不說到這樣一種公正的審視者，他并不是一個真正的有血有肉的人，而是存在于人心中的來自良心的聲音。我們之所以需要這個想象出來的審視者的原因，和休謨之所以需要普遍視角的原因是類似的。為了避免社會和心理上的“矛盾”，也就是休謨認為的來自偏私的和有偏見的道德情感的矛盾，亞當·斯密認為我們應該想想，公正的審視者會認可什么，從而依據這個來行事和進行判斷。[[139]](#_139_60)當然，亞當·斯密的關于內在的公正審視者是來自良心的聲音這一說法，和休謨的關于普遍視角的說法，這兩者之間是存在著很大的差異的；但鑒于這個差異對理解這兩個哲學家的正義理論并無太大的重要性，這個差異可以略去不表。最重要的就是亞當·斯密關于我們偏私的道德情感的修正的說法，和休謨的一樣，是建立在現實的人的社會和心理需求上的；它是不需要費爾斯的那種理想的審視者所提供的獨立標準的。

亞當·斯密確實有很好的理由去關注真實的人類的道德情感，而不是那些完美的神圣的同情。調控和管理后者這樣一種感情的原則，也并不一定就適用于前者，或者說和前者的原理有什么關系。雖然他堅持，總和的快樂不是人應有的目標，但他也承認，總和的快樂有可能可以是上帝的目標，因為祂的無上的智慧和神圣的仁慈。（TMS，III.5.7，p.166）[[140]](#_140_60)亞當·斯密關心的是人，而不是神。他的任務也并不是像費爾斯那樣，要去描述一個完美的道德審視者。他自己寫到，他的任務是找到不完美的道德審視者，也就是我們自己；“這并不是關于正誤的問題，而是關于事實是怎樣的問題”（TMS，II.i.5.10，p.77）。

雖然如此，我們也不能高估了亞當·斯密的實證的，或者科學的一面。畢竟他的政治哲學歸根到底是規范性的，這不容忽視。與休謨不同的，亞當·斯密從未給出一個關于我們成熟的，被修正后的道德情感的規范權威性的完整說明。而與休謨一樣的是，亞當·斯密也認為了解人的道德情感的實際，會幫助我們修正那些情感。雖然他認為道德哲學的工作主要是描述性的，但他也承認“它們可能幫助修正或者確認一切行為帶來的自然情感，……培養我們更正當的行為，如果沒有這樣的指導，我們都不會意識到這些正當的行為”（TMS，VII.iv.6，p.329）。

舉例而言，如果同情的運作實際上并不如休謨所想，那么這就代表休謨所說的建立于我們對公眾利益的同情的理論可能有問題，我們應采納與此不同的理論。如果得到我們成熟穩定的反思性道德情感認可的，是亞當·斯密的理論，而不是休謨的；那也就意味著休謨必須接受，亞當·斯密的理論更具有真正的規范權威性。

## II 審視者和行動者之間的距離：同情和道德判斷

### 1.亞當·斯密的經修正的同情

休謨用同情這個詞來描述的是這樣一種心理機制，也就是一個人的感情被轉變為這感情的印象。亞當·斯密對同情的用法則更加寬泛，他認為休謨的用法只能涵蓋同胞之情的很小一部分。當然，在一些特定的情境里，休謨的概念可以解釋我們共享的感情，比如說當我們看到他人因疼痛或悲傷而哭泣時。然而在大多數情況下，“同情并不由關于這感情的看法（或者理念）而起，而是由情境而起”（TMS，I.i.1.10，p.12）。[[141]](#_141_60)

從這方面來看亞當·斯密筆下的同情常常包含了這樣一種認知的元素，也就是說任何足夠鮮明關于某種感情的理念都會自動的轉換為那個感情的印象。這種認知元素在休謨那里是被忽略的。史蒂芬·達沃爾（Stephen Darwall）認為休謨的同情和盧梭的本能的憐憫是“同情最基本的形式”，他用康德的概念“感情的傳染”來形容它們。而同時，亞當·斯密的同情，更好地描述了同情的想象力的方面“同情的投射和模仿”。而不是“在我們想象的時候，簡單的拷貝他人的感情或思想過程”。亞當·斯密的同情要求我們將自己放入他人所處的情景，而明白“感受到些什么，就好像我們是他們本人一樣”。[[142]](#_142_60)受同情者正經歷怎樣的情感，會決定審視者會需要多大的努力來認知和想象。當面對強烈，直白的感情時，比如說突如其來的苦痛或愉悅，審視者的同情可能看起來幾乎是自動的；相對地，當面對更復雜和微妙的感情時，就必然會需要一定的想象力才行了。[[143]](#_143_60)這樣來看，亞當·斯密關于同情機制的理論和休謨的是截然不同的；且更加地相異于盧梭的本能憐憫。[[144]](#_144_60)

亞當·斯密有好些論證可以用來證明他的同情概念優于休謨的。比如說，亞當·斯密的同情可以更好地解釋這一現象——當被同情對象并不經歷我們所同情的感情的時候。這是怎樣一種情況呢？比如說當被同情對象對他所處的某些狀況完全無知的時候，比如我們可能同情地為一個在派對上舉止粗俗的人感到羞恥，但是他自己卻完全不曉得其他人是怎樣看他的。還有一種情況就是當被同情對象無能力感受我們認為他在這情況下應該感到的感情的時候。比如說我們常常為了嬰兒，瘋子，或者死去的人（亞當·斯密最喜歡的例子之一）感到同情。當我們想象一個被謀殺的人的不幸遭遇的時候，“面對逝者，我們所感受到的痛苦顯然地不可能是被害者感情的某種反射”。（TMS，I.i.1.11，p.12）

然而休謨的理論也可以很容易地解決亞當·斯密提出的這個現象。休謨的同情是通過將感情的鮮明理念轉變為可被感知的印象來運作的。所以哪怕我們同情的對象沒法感受到某種感情，那并不意味著我們就不能自己產生出這些感情的理念來。只要我們具有對這的感情的足夠經驗，具有關于這感情鮮明的理念，我們就可能由常產生這類感情的環境、回憶，甚至是由想象力的重建而得來這些理念；這并不一定非由直接地感受他人的感情而來。

亞當·斯密還有一些別的支持自己理論的論證。最重要的一點是，將同情視作感情傳染這一休謨的理論，它意味著通過同情而分享的感情會相互加強。在休謨的理論中，人心就好像“彼此的鏡子，感情和意見的射線可能常常被反射回來”（T，2.2.6.21）。休謨給出的例子是“一個富人因為他的財產而感到的快樂”會導致審視者也感到“快樂和尊嚴”。而審視者的感覺反過來“被富人觀察到并且同情，于是又增強了那富人的快樂”，然后又增強了審視者的快樂，又由此增強富人的快樂，反復如此。（T，2.2.6.21）

對于與他人分享的快樂來說，可能確實是這樣；但是對同情他人的苦痛來說，這樣的描述就不準確了。我們常常覺得他人對我們遭遇的同情是具有安撫效應的，而不是反而加重被同情者的痛苦的。確實，當我們遭受痛苦時，我們無比渴望他人的同情。感情傳染的理論將人心視作“一串同樣受創的繩線，其中一個將動作傳遞給其他的，感情也就順理成章地由一個人傳遞到了其他人，并且在其他人心中產生相應的反應”（T，3.3.1.7）。這個理論無疑和之前所述的同情的安撫效應是矛盾的。從經驗來講，當他人對我們的痛苦產生同情的時候，這并沒有產生一個與痛苦相應的反應，而是產生了一個相反的反應，讓我們的痛得到了安撫。

當然休謨其實也意識到了他人的同情會減輕苦痛這一點。他在關于人們對他人同情的深切需求的討論里就寫到，在獨處的時候“任何的苦痛都變得更加的殘酷和無法忍受”。（T，2.2.5.15）然而為什么他人的同情和憐憫可以減輕我們的痛苦這一點，休謨的理論仍然是無法解釋的，這一點和他所描述的同情的運作是明顯相悖的。休謨談到了另一個另他感到困惑的問題，我們對戲劇或者文學中遭受苦痛的角色產生同情時，卻伴隨著愉悅感。他對這個問題的解決方式是這樣的，他認為我們的快感來自“悲劇被呈現出來的精妙修辭方式”（《論悲劇》，參見EMPL，p.219）。但這個顯然沒法解釋為什么對于真實世界里用不那么精妙的修辭方式呈現出來的對象，我們也那么希望去同情他們，更不要說為什么這些遭難者會覺得我們對同情是很能安慰人的。[[145]](#_145_58)

與休謨不同的，亞當·斯密則認為無論被分享的感情是正面的還是負面的，對他人的同情都會帶來快感。同情和被同情的雙方都會享受到這種固有的快感。關于這個看法，休謨在給亞當·斯密的一封信中寫到，他認為是非常有問題的。“如果所有的同情都是愉悅的，那一間醫院會比一場舞會更讓人快樂。”（CAS，Letter36，p.43）

亞當·斯密對休謨的回應是來自他對感情傳染的另一個反駁。亞當·斯密說的有道理，休謨的理論意味著當任何人明確地了解他人的感情時，都會引發同情。然而無論一個審視者有多清楚另一個人的感情，但如果他認為這些感情是不合時宜的，那他就不會對這感情產生同情。吉伯特·哈曼（Gilbert Harman）就給出了一個這樣的例子：“對于一個對自己膝蓋很小的劃傷極度不悅的人……你可以很清楚地明白他究竟有多不悅，而于此同時你卻不必和他一樣，同情他對那劃傷的大驚小怪。”[[146]](#_146_58)

與感情傳染不同的，投射的同情則需要審視者能分辨同情在這里是否必要。就如達沃爾談到的，同情地將我們放入他人所處的情況中，并想象我們會如何進行感情回應“讓我們處于一個要么認同，要么否定他人的感情的境地”。而我們的決定取決于“我們對這感情是否應當，是否合乎時宜的判斷……如果我們認為他人的感情不應當，那要同情這些感情就更困難一些。事實上，個人對他人同情的不穩定的表現，可能正是因為個人對他人感情是否恰當做出不同判斷的結果”。[[147]](#_147_58)為什么同情總會在某些方面讓參與者感到快感呢？在這一點上我們也就有了一個明顯的答案。一間醫院可能不會比一場舞會更讓人快樂，但是無論是在舞場上還是在急救室內，我們都希望得到他人的認可。而且我們一般來說也更傾向于認可他人，而不是否認他人。因為對他人的同情，必然包含著對他人一定程度上的認同。無論是在亞當·斯密對同情的用法里，還是在普通語言習慣中，同情都暗含著認同。[[148]](#_148_58)

### 2.從同情到道德判斷

亞當·斯密由對于同情的討論直接地進入了關于道德情感的認可或不認可的討論。他的這一步，和休謨稱為同情的心理現象并沒有有太多聯系。被同情者的反應，相對于他所處的情境是否應當？這樣一種“應當性”的判斷是亞當·斯密在這里的討論對象。通過同情地考量被同情者所處的情況，我們就可以判斷他的反應（包括感情、選擇、態度、和行為等）是否恰當，是否應當。以上這種同情地判斷過程是個多階段的過程。[[149]](#_149_58)第一階段，審視者想象，若他處于被同情者的位置，會是怎么樣。[[150]](#_150_58)第二階段，審視者感受到自己對想象出的情景產生的反應。這樣一來，他感到的那些感情，他自己若身處其境，會感到的感情是一致的。雖然沒有真正身臨其境的感情的激烈程度。第二階段的同情可能是快樂的，也可能是不悅的。審視者想象出的反應可能和被同情者的反應一致，也可能完全不一致。就像對去世之人的同情的那個例子一樣，被同情者可能對他的處境根本就沒有什么反應。第三階段，觀察者將他自己的反應和被同情者的反應相比較，了解其相似性與分別。第四階段，由這個比較，我們就有了評判。如果審視者和被同情者的感情一致，就帶了愉悅的認可；反之若他們分歧很大，就帶來了不悅的否認。

亞當·斯密也意識到了，同情隨著我們與被同情對象的親疏關系而變，所以我們關于判斷的應當性是帶有偏見的，對和我們關系密切的對象更加偏私。為了避免這樣的偏私所帶來的社會和心理矛盾，在我們自己無法成為公正的審視者時，我們需要額外的第五階段來幫助我們做出成熟的道德判斷。這樣的情況下，我們需要通過對我們內在的、想象的公正審視者求助。這個想象的公正審視者的作用就和休謨的普遍視角相類似。

如果能給上述的同情的每個階段都給出一個特定的關于同情感的詞匯該多好啊。可能近代的“共情”（empathy）這個詞（這個詞在亞當·斯密所在的18世紀還沒出現），可以合理的用來指稱前面提到的第一階段，或者第一和第二階段的總和。（這里compassion的通常譯法也是同情，和sympathy相同。在這里compassion這個詞匯意義并不大，因此不做特別區分。當重要的時候，譯者會標志出原詞為compassion還是sympathy。——譯者注）同情（compassion）可以代表這整個過程，雖然只有第二階段才是痛苦的。只有當同情（sympathy）帶來道德認可的時候，它也可以用來代表整個過程。亞當·斯密使用“sympathy”和“compassion”這兩個詞語的方式很多，兩者的區分并不清楚。就如在日常語言中這兩者也常常被混用，分別并不明顯。亞當·斯密有時候用“sympathy”來單指第一階段，或者單指第二階段。這種情況下，同情并不暗含任何道德認可的意思。然而亞當·斯密又將道德認可稱為“同情”（道德不認可則是“antipathy”——反感）；帶來道德認可的整個感情過程也叫作同情。[[151]](#_151_58)正是這樣，亞當·斯密才能應對針對休謨的批判，從而解釋為什么在第二階段，對痛苦感情的同情本身帶來痛苦，但由于它同時帶來了道德認可，所以也帶來快樂。[[152]](#_152_56)無論怎樣，亞當·斯密的整個道德哲學，正義理論都建立在這個對于同情和道德認可的理解上。這一點正是亞當·斯密整個系統的核心所在，就如休謨正確指出的那樣。

這樣亞當·斯密的同情就避免了我們之前提到的兩個問題中的第一個。也就是關于同情消解了審視者和同情者之間的分別的問題。在同情這個多階段的過程的最初，當然審視者可能想象他自己出于被同情者的處境，這種意義上，他確實認同了被同情者。但是在現實中，對被同情者的認同必然是不完整的。亞當·斯密寫道：“想象出的處境，是短暫的，是同情的根基。它的短暫性決定了審視者哪怕可以想象到與被同情者相類似的感情；但也不可能達到被同情者經歷感情的激烈程度。”審視者和被同情者的反應程度會有所不同，“反應形式也會不同，可能會進行修改”（TMS，I.i.4.7，pp.21—22）。

羅爾斯會認為這種減弱和修改正是同情的弱點。一個完美的同情者，一個公正的審視者，會完全地認同同情對象。然而在亞當·斯密的理論里，在這一意義上，同情永遠不可能是完美的。因為審視者和被同情者之間存在一定的距離，是評判某反應是否應當的必要條件。假使同情是完美的，這距離就無法存在了，應當性的判斷也就無法進行了。審視者不該忘掉他是與被同情者不同的，單獨的個體。只有這樣，他才可能比較自己身處其境的反應，和被同情者的反應，從而得出關于其應當性的結論。所以亞當·斯密的同情是不可能“完美”的。因為假使我們的想象真的完全地認同了被同情者，我們的反應和被同情者完全一樣，那么我們就無法將自己的反應和被同情者的進行對比了。也就是說，我們無法認同或不認同其反應的應當性。[[153]](#_153_56)一個人的精神狀態和另一個同情者的“永遠不會是完全一樣的，但可以是一致的。而有這一點就夠了”。（TMS，I.i.4.7，p.22）

## III 行動者之間的距離：正義和自然法

### 1.從應當性到正義

雖然在亞當·斯密的系統里，關于正當性和非正當性的判斷是道德判斷的最基本形式，但卻不是唯一的形式。除此以外他也用優點和缺點來評價行動者的行為——基于他的目的。（TMS，I.i.3.6—3.7，p.18）用優缺點來進行評價可能看起來有點類似后果主義。也就是說，如果你的行為帶來了好的后果那它們就是有優點的；如果它們帶來了壞的結果那就是有弊端的。這樣的后果主義的評價與之前的非后果主義的應當性的評價是互不干擾的。

然而這并不是亞當·斯密對優點和缺點的解讀。與之前的錯誤解讀大相徑庭的是，對應當性的判斷正是對優缺點的判斷的基礎。它們建立在兩種判斷之上——除了對行動者在其所處情景的反應進行判斷外，該行動的接受者的反應也應該被納入判斷范圍。接受者是受到行動者情感，態度和行動影響的人。亞當·斯密強調了接受者對行動者可能有兩種反應：感激之情，與之相聯系的是優點；或者反之，憎惡之情，與之相聯系的是缺點。在這里我們無需詳細討論感激之情和優點，因為憎惡和缺點才是亞當·斯密正義理論的重點所在。

為了解釋關于缺點的判斷，亞當·斯密寫到，那些讓我們傷心痛苦的事情，我很自然地會抗拒它們。如果我們認同他人的痛苦，認為那是合乎情理的，我們就會認可他的抗拒之情。“由被動的同胞之情而來我們所感受他的痛苦，自然地就被更加強烈和主動的感情替代，我們同他一起經歷，一起努力，一起抗拒那些苦痛，或者認可他對那些苦痛的嫌惡。而當這些苦痛是有人造成的時候，這樣的反應就更加明顯了。”當一個人的痛苦是另一個人有意為之，對這個痛苦之緣的反感之情就是“憎惡”（resentment）。亞當·斯密從巴特勒那里繼承了這個詞。亞當·斯密觀察到：“當我們看到被壓迫或者被傷害的人的時候，我們對他痛苦的同情就會讓我們同時憎惡加害者。”（TMSII.i.2.5，p.70）[[154]](#_154_56)

和巴特勒一樣，亞當·斯密認為關于憎惡的判斷是基于關于應當性和非應當性的判斷的。憎惡的對象正是痛苦的人為原因，而這個人為原因，這個加害者正是我們進行應當性或非應當性判斷的對象。[[155]](#_155_56)憎惡并不僅僅是為了讓加害者停止加害，我們也要求加害者認識到自己行為的不應當性。我們希望他被懲罰，“他該被懲罰，而且依照我們覺得恰當的方式被懲罰，因為他所做的那件錯事而得到應得的懲罰”。懲罰的目的并不是要讓他也嘗嘗痛苦的滋味，而是讓加害者“為他那讓別人受苦的錯誤行為而感到悲痛。他必須為那行為感到自責和后悔”（TMS，II.i.1.6，p.69）。加害者必須明白，“受害者不該被那樣對待”（TMS，II.iii.1.5，pp.95—96）。

也就是說任何合適的憎惡之情都是基于另一個判斷的，也即是憎惡之情的起源是某個不恰當，不應當的行為。憎惡的目的在于讓加害者明白他的行為的不應當性和帶來的痛苦。這樣的認知的結果應該是和解，讓加害者和受害者能和解的同情的和睦。達到這個目的的手段是懲罰，對加害者帶來痛苦的懲罰。鑒于包含讓他人受苦的欲望，憎惡被亞當·斯密稱作“非社會”的感情。

亞當·斯密寫道：“對于所有這些非社會的感情，我們的同情被分為兩部分，一部分是對憎惡者，另一部分是憎惡對象。這兩者的利益是直接對立的。”（TMS，I.ii.3.1，p.34）要想判斷憎惡之情的應當性和行為的缺點，審視者必須同情地審視這兩個方面。第一，他應該考慮被憎惡者行動的應當性，基于這行動產生的情景它是否合乎情理。如果這行為確實合理，那么這行為就不該被視作有“缺點”的，因為“如果沒有對作惡之人動機的不認可，就沒有對受害之人憎惡的同情”（TMS，II.1.3，p.71）。哪怕受害者因加害者的行為而受苦，但如果我們認同加害者在此情況下的反應，那我們可能同情受害者的痛苦，卻并不同情他的憎惡。[[156]](#_156_56)

只有在確立了行動者行為的不應當性后，審視者才能得出這行為有多少缺點的結論。這時候審視者應該注意受害者和他的憎惡之情的應當性。[[157]](#_157_54)如果憎惡之情是恰當的，那么審視者應該再次轉向行動者。這一次，他不僅認為行動不應當，更加認清它的缺點。亞當·斯密總結道：“對缺點的感情是由兩個不同感情組合起來的綜合感情：對行為者的直接反感，和對受害者的憎惡之情的間接的同情。”（TMS，II.i.5.5，p.75）

對于亞當·斯密來說，正義作為人的性格會讓人避開缺點。有正義人格的人哪怕受到了憎惡，也必不是應當的，公正審視者會通過同情的判斷如此決定。這樣一來，亞當·斯密認為正義是“在大多數情況下是個間接的美德，它阻止我們傷害他人”（TMS，II.ii.1.10，p.82）。[[158]](#_158_54)。個人的不義之舉會為他人帶來傷害，如亞當·斯密和巴特勒所言，“必會由不被認可的目的，為他人帶來真正的傷害”。鑒于對傷害的反應包括對加害者施加懲罰的欲望，而這種欲望是恰當的，所以正義這個美德與其他的美德是不同之處就在于正義“并不是自由意志所決定，而是可能由于外力而產生”（TMS，II.ii.1.5，p.79）。“為了避免人人都成為正義的執法者帶來的混亂，有一定權威的地方立法官會承擔起責任，來秉持正義，并且處理所有的關于傷害的申訴。”（TMS，VII.iv.36，p.340）

亞當·斯密主要將正義看作個人的美德，所以他也不否認正義可以被理解為一個道德的系統。其實所有的美德都可以被這樣理解。這樣基本的規則，反過來也是依賴于我們對行為應當性和優點的判斷上的。相反，亞當·斯密認為道德的基本規則“是建立在經驗上的，建立在我們的道德感，天生的關于優點和應當性，關于認可和否認的這些判斷上的”。更具體的來說，它們是由我們的特定道德判斷推演而來的。亞當·斯密寫道：“我們的道德基本規則是基于經驗的，經驗中，某一種行動或方式往往得到認可或者否認，我們的道德判斷由此而來。相反的，我們并不是通過某一個道德規則來決定一個行為是否符合這規則，來判斷它是否該得到認可或否定。”第一個見證了謀殺的審視者，比如說該隱殺了亞伯，他就會“立刻，在他自己能對謀殺有任何大概的道德規律之前”，就禁止涵蓋了“謀殺”的概念和范疇。（TMS，III.4.8，p.159）

一旦從個例的道德判斷衍生出規則，規則就開始發揮重要作用了。對基本規則的反思可以幫助個體修正自己的道德判斷的不當之處。通過“規范道德判斷”，我們為包含了各樣人的群體，帶來了一定的統一性。（TMS，VII.iii.2.6，p.319）然而我們必須注意這些由個體推導而出廣泛規則，這些我們賴以提供道德判斷統一性的規則并不是嚴謹的法則，對大部分的美德來說都是這樣的。這些規則不過是由道德權威們由個例推導出來的。所以如果一個人對這些道德規范看得太重，就會有些“奇怪迂腐”了。（TMS，III.6.10，p.175）

對于正義這一美德來說，又不是一回事了。我們道德判斷的一致性對正義是至為重要的。因為在和正義相關的道德判斷里，我們的決定或者是執法者的決定，必須被強制執行。當然，鑒于事關正義的決定的重要性，正義的規則相較于其他美德的規則，一般也更加嚴密精確。雖然亞當·斯密從未承認這點，但可以預設的是這是因為正義的負面的性質。大體來說要想定義對他人的傷害行為，當然比定義對他人的勇敢或者慷慨行為容易多了。亞當·斯密將正義的規則和語法的規則進行了對比，又將其他美德的規則和“樂曲中的壯美雅致”進行了對比。（TMS，III.6.10，p.175）結論是前者們更加精確和不可或缺，而后者們則只不過是個對單個判斷的大體指導。

### 2.亞當·斯密的自然法系統

要將關于人類美德的所有規則都立法成典只會帶來陳腐的條款和令人誤解的詭論。然而這些規則確實應該被編成法典，鑒于它們既具有相對的專門屬性，又具有強制執行的屬性。如果一個地方法官遵從這樣的法典中的某些規則，那他的決定就會更公正和合適；如果他只是憑著自己的同情心，結果就不會那樣公正和合適了。每個政體應該發展自己的一套實證法（positive law），“每個實證法的系統都會是對一個自然立法系統的不完美的嘗試”（TMS，VII.iv.36，p.340）。我們可以說一個政體是正義的，如果它的實證法與自然法十分趨近，也就是說它的法律條款準確地反映了正義的大致法則，這些正義法則是可以從公正的判斷中推導出的。和休謨的正義理論不同的，亞當·斯密的理論是允許我們對現有社會制度進行批評并認為其不不正義的。這種情況下，我們可以要求社會改革，因為合適的和公正的同情是認可社會制度的犧牲者的憎惡之情（resentment）的。

亞當·斯密將自然法系統看作道德哲學的一個分支，它討論“獨立于已經存在的任何機構，正義的自然法則是什么”。自然立法系統的目標是建立“一個關于大致原則的理論，這理論僵尸所有國家律法之本”（TMS，VII.iv.37，p.341）。由此可見，亞當·斯密對自然法系統的理解表明他應該被分類于格勞修斯（Grotius）和普芬多夫（Pufendorf）的當代自然法傳統中；尤其是亞當·斯密還曾明白地贊許過格勞修斯，說他是離一套完整的自然法系統最接近的人。在《道德情操論》的結尾處，亞當·斯密許諾會在另一處詳談自己在這一點上的見解。他將“談談關于法律和政府的基本原則，還有在不同時期和社會階段它們所經過的革命，這些革命不單和爭議有關，也和政治，財政，暴力和其它法律的對象有關”（TMS，VII.iv.37，p.342）。雖然這個許諾并沒有兌現，但他對于“公眾政治”（police），“財政”還有“暴力”的理論占據了《國富論》的一大部分。而現在我們就要從《道德情操論》和亞當·斯密關于正義演講的兩份存留下來筆記里整理出亞當·斯密“關于正義的理論”。

亞當·斯密關于自然法的理論和他的前輩哈奇森一樣是以情感主義為基礎的——這一點可以從他將他的情感主意的正義根植于人類同情中看出。和哈奇森和休謨的原功利主義不同，亞當·斯密的理論是義務論的，因為它是圍繞著關于個體權利的核心概念。這些權利在亞當·斯密那里當然不是神秘地“基于”我們的自然或者自然的神的。它們只是不正義行為的反面而已，不正義也就是由之前談到的同情心而來的。亞當·斯密在他的立法系統的演講的開頭就講到“正義被違反了——當一個人可以正當訴求的權利被剝奪，或者當他被無正當理由地被損害時”（LJA，1.9，p.7）。[[159]](#_159_54)

“一個人能由那些方面被損害？”因而，亞當·斯密的整個立法系統都是圍繞著這個問題展開的。基于此，亞當·斯密將他的演講分成三個部分：一個人可能會作為個體被損害（對個體身體的，名譽的或者財產的損害）；或者作為“一個家庭一部分”被損害（剝奪了配偶權，監護子女權，作為主人或仆人的權利）；還有作為“一個國家的公民”（剝奪了個人作為君主或臣民的權利）。（LJA，1.9，p.7）換言之，個體可能會合理地對針對他的損害感到憎惡之情，這些損害包括通過社會或政治體系（比如家庭或國家），或者對他在這些機構里地位的損害，以及脫離這些機構直接對他作為一個個體的地位進行的損害。盡管所有的保護我們免受各種各樣的損害的權利在某種意義上是自然的，因為他們是獨立于任何特定的實證法的立法法典的；但是亞當·斯密對“自然”的定義更狹義。他僅用“自然”指那些適用于個人作為個體的權利。與自然權利相對的是“機會”（Adventitious）權利，這類權利依附于特定的社會和政治機構。[[160]](#_160_54)

當我們以這種方式理解自然權利的時候，大多數被列入自由主義傳統的“人的權利”，比如說生存權，自由權，看起來就是再明顯不過的了。[[161]](#_161_54)然而洛克的著名的三種自然權利中的第三項則需要一些解釋。因為財產權利是否可以被恰當的稱為狹義上的自然權利這個并不清楚。財產權似乎既有自然又有機會的特征，也就是說既包含著獨立于特定歷史機構的一方面，又包含和特定的社會政治機構不可分割的一部分。

為了澄清這模棱兩可的問題，亞當·斯密要求我們想象在獨立于任何特定的社會環境中，想象一個人剛采的蘋果被奪走了。亞當·斯密提醒他的學生：“在我已經在《道德情操論》中解釋過的系統中，什么叫損害。這就叫損害：當我們可以設想當公正的旁觀者認為他（對象的所有者）被損害了，而且由于關切同他一道守護他的所有物反抗暴力攻擊，甚至會用武力去奪回由他手中被搶走的物品。”這個憤憤不平的采蘋果的家伙的情況當然只是我們的想象。“在旁觀者和所有者之間的同情就是當他進入所有者的思想，并同意關于他對于這蘋果的預期是合理的，他有自由將這蘋果自己使用，由其所好。”當然，享用自己勞動果實的期望是合理的，而由他人那里奪取果實的欲望則是不合理的。旁觀者同情蘋果最初的持有者，“但他不能同情那些從他人手中奪取果實的人的期望”。（LJA，i.37，p.17）這樣看來，亞當·斯密將所有權視作我們對他人合理的期望的反思性的同情。[[162]](#_162_54)

適用于個體作為家庭一部分的機會權利這一點和現在的討論議題關系甚微，而且亞當·斯密對這個問題的觀點受到了他年齡帶來的偏見的扭曲，和他在其他問題上的觀點對比起來，這點顯而易見。不過在這里將其當作一個對個人作為國家一部分的機會權利的簡短討論還是值得的。就好像亞當·斯密之前提供了除洛克主義之外的情感主義的財產所有權的論證，這里他又一次提出了洛克的關于居住于國家內臣民的社會契約論的理論以外的情感主義理論。[[163]](#_163_54)亞當·斯密和休謨一樣將社會契約視作一個奇怪的虛構概念，政府從被統治者的同意中取得統治權這一點在他們看起來簡直是荒謬極了。相反，亞當·斯密認為，統治權有雙重根源：首先，個人自然地對傳統權威的習慣性的服從，其次，擁有一個單一的強制執行實證法的暴力機構帶來的好處。因此，另一種解釋必須解答抵抗這些有用的權威性的政治體是否是有道理的，以及何時是有道理的。

正如所料，亞當·斯密的答案在于一個公正的旁觀者對于政府濫用其權力的受害者所感到的憎惡之情的同情，以及旁觀者對受害者推翻暴君將他繩之以法的努力的支持。“閱讀羅馬歷史的人有誰不會認為尼祿，卡里古拉，或圖密善的行為是完全否定了他們自己的統治權的呢？”亞當·斯密反問到。我們所有人不得不“進入那些反抗人們的框架，跟隨他們的以除掉這些統治者為目的的計謀和計劃”；我們和反抗者同歡樂共悲傷。（LJA，v.126，p.320）卡里古拉的極端“荒謬和不當行為”從而證明對他的反抗是正當的。（LJA，v.127，p.321）

雖然這里解釋了推翻或反抗某些政權有時候是具有合法性的，但是由于亞當·斯密的理論里沒有了契約論的元素，政府和人民之間沒有合約，也就是說我們找不到嚴格法則來告訴我們，什么時候反抗政府權力是合法的。[[164]](#_164_54)和其他的關于正義理論不同，關于革命的正當性的大致條款永遠不可能被納入實證法的某一個特殊系統。也正是因為這個緣故，在同一段中他譴責“系統的人”的時候亞當·斯密警告說，抵制一個政府的權利是帶著嚴重的責任的，這種權利只能在絕對必要的時候被行使。當出現憲政危機的時候，“需要絕對最高的政治智慧，來決定這個重要問題——什么時候一個真正的愛國者應該支持和努力重建舊制度的權威，什么時候他應該讓位于更大膽的，哪怕是看起來危險的創新精神”。（TMS，VI.ii.2.12，pp.231—232）

### 3.公共利益的局限性

現在這一點是很清楚的，亞當·斯密的以權力為核心的正義理論是同后來的經典功利主義是相悖的，和休謨的保守的原功利主義（protoutilitarianism）也是不盡一致的。當然某種公共利益（public utility）在亞當·斯密的理論里還是有一定的角色的，比如說，嚴格執行正義的法則就是對公眾利益的最好保證。亞當·斯密寫道：“只有當正義法則被執行的時候社會才能存續。若人們不能大致避免傷害他人利益，就沒法有任何社會交易。”亞當·斯密就是在這里找到他對立于休謨的理論靈感的，“對這個必要性的考慮被認為是我們認可法律執行，懲罰違法行為的基礎”（TMS，II.ii.3.6，p.87）。亞當·斯密認為休謨的錯誤在于混淆了原因和結果，將正義會帶來的效益視作了認可正義的最初理由。

盡管亞當·斯密堅稱我們對正義的認可在“最初和本質上是不同于”我們對正義帶來效益的認知的，他也承認我們對正義的認可有可能會被“對效益的認知強化和生動化”。（TMS，IV.2.3，p.188）。我們對正義的忠誠則十分需要這種“生動化”——尤其是當我們更直接的和未修正的同情的感覺可能會使我們遠離正義的時候，比如說當正義要求我們傷害一個做壞事的人的時候。這當然并不意味著這里的傷害的合理性來自于這行為的帶來效益。亞當·斯密談道：“在任何情況下，對加害者的懲罰都是來自于公正的旁觀者對受害者的憎惡之情的同情的。”（LJA，ii.90，p.104）。然而，當一個受到公正懲罰的人，變成了同情的對象的時候，法官“經常會進一步肯定我們自然的關于懲罰正當性和合理性的認知，只要反思一下維護社會的秩序是多么的必要”。史密斯解釋說，這樣的法官：

……會求助于社會整體利益的考慮。他們會通過對整個更加寬泛和全面的人道主義原則來平衡這個脆弱偏私的人性沖動。他們反思，對有罪者的仁慈就是對無辜者的冷酷。他們反思關于對某一個個體所感到的同情心，和對整個人類社會的同情之心。（TMS，II.ii.3.8，pp.88—89）[[165]](#_165_54)

在絕大多數的情況下，對公共利益的考慮只會進一步支持我們對正義的非功利主義的判斷，包括對于懲罰的正當性的判斷。然而，如果對公眾利益的考慮會要求我們懲罰超出了公正旁觀者認可的懲罰行為的范圍，那就說明，以公共利益為懲罰標尺是錯誤的。比如說英國政府就曾根據商業主義經濟學的錯誤假設，認為出口羊毛是對公共利益的巨大威脅，是應該被處以死刑的重罪。任何法官或者陪審團都不應該宣判一個嚴苛的，聲稱是為了公眾利益的，最后卻可能被證明是錯誤的判決。[[166]](#_166_53)

亞當·斯密也認識到我們對正義的非功利主義的判斷，有時候可能會和公共利益產生真正的矛盾。這樣的矛盾既是一個道德難題，也是一個哲學難題，亞當·斯密在他之后的一生里都在思索這個問題。在他的演講里，在《道德情操論》里，以及在他一些零星的和前面兩者關系不明的手稿里，亞當·斯密思索了這樣一個關于哨兵的例子。一個在看更守夜的時候睡著的哨兵，按照軍事法律應該被處以死刑。[[167]](#_167_53)可以肯定的是，這樣一個不負責任的衛兵可以說是對他的同伴造成了真正的損害，他的行為確實是不正義的。但是死刑這一懲罰在公正的旁觀者看來則是和他的失責完全不成比例的。史密斯在他的早期手稿里寫道：“不當的懲罰包括兩種情況，一個是完全不該受到懲罰的情況，一個是量刑過當，懲罰超出了罪犯的犯罪行為，是對罪犯的損害。”（TMS：Appendix II，p.390）

然而亞當·斯密也知道軍事紀律要求嚴苛的懲罰，因為履行職責中的任何差漏都將威脅“成千上萬的安全”（TMS：Appendix II，p.389）。雖然由此，我們可能最終認可以死刑懲罰這哨兵的必要性，“這樣的懲罰的執行對我們的影響和冷酷的謀殺或惡劣的犯罪是完全不同的”（LJA，ii.92，p.105）。公正的旁觀者“將那哨兵視作一個不幸的受害者，確實，為了大多數人的安全必要的犧牲；但是在他心里，如果情況允許他是很想救他的；對于公共利益和這想法相悖這一點他感到非常遺憾。（TMS，II.ii.3.11，p.91）

亞當·斯密的這個疑慮對任何非功利主義的理論都是個問題。雖然他堅持我們的正義行為和它們的結果關系甚微，但他也承認如果正義的代價是天下大亂，那么則不必然需要履行。雖然亞當·斯密認為對那個不幸的哨兵的處決是“正義且恰當的”（TMS，II.ii.3.11，p.90），D. D.拉斐爾（D. D. Raphael）對這一點的解釋大概是有道理的，他是“可能基于公眾效益的考慮大到超越不正義的考量的時候，雖然這仍是不正義的，可這行為可以被認為是正確和恰當的”。[[168]](#_168_53)然而，拉斐爾論證道哨兵這個例子對于亞當·斯密來說正是他理論中那個證明理論正確性的反例，因為“我們對待這個例外的態度和對待一般例子的態度顯然是截然不同的。[[169]](#_169_53)

先不談例外什么的，很顯然的一點是，在亞當·斯密的理論里，正義的理論是用來保護個體不受損害的。可以看到的是任何他允許的對個體的損害基本上都是永遠合乎道理的，比如對罪犯的懲罰。對個體的損害永遠不是基于對“公眾利益”或者“大眾效益”的總和的同情，而是基于對其他的個體的同情。亞當·斯密寫道：

打個比方，我們并不是因為擔心怕失去一千吉尼（Guinea，英國舊幣值）的一筆錢，才去關心失去這筆錢里的某一吉尼，雖然那筆錢確實是由一千個吉尼組成的。同理，我們也并不是因為擔心整個社會的毀滅，才關心一個個人的生死—哪怕這社會確實是由千千萬萬個個體組成的。我們對個人的關心并不由對多數的關心而來：相反，在這兩種情況下，我們對多數的關心是由對個體的關心所組成的，對個體的關心是由對不同的個體的關心組成的……當一個人被損害時或者殺害時，我們對這傷害的懲罰的訴求并不來自于對社會的總體利益的關心，而是來自我們對那個被損害的個體的關心。（TMS，II.ii.3.10，pp.89—90）

這個為個體而關心個體的思路，正是亞當·斯密強調同情心的自然結果。早在德摩斯梯尼（Demosthenes）時期人們就已經注意到同情心對于具體的，個體的他人展現出最強的反應。對于特定個體的同情反過來也就拒斥了對功利主義的那種總和利益的概念。在這種總合利益的概念下，當某行為的結果對他人帶來更多好處的時候，少數人的利益就理所當然地被犧牲了。

亞當·斯密認為同情的這個性質是可以經受反思性檢驗的，而且在我們的經修正，反思性的穩定道德情感里起著核心作用——這作用在我們成熟的正義感里尤為突出。如果我們要犧牲個人的利益來成全他人利益，那么我們就必須同情地考慮這個不幸的個體會為此感到的忿恨，這針對加害者的忿恨是自然的。如果這樣的忿恨是合理的，那在亞當·斯密的體系中，我們就應該反抗這個導致這種痛苦產生的社會體系。正是這個基于我們成熟的道德情感的擬人化的公正的旁觀者讓我們將同胞們當作目的來看待，而不僅僅是手段。正是這個公正旁觀者告訴我們：“一個人永遠不該偏私，將自己放于他人之上，通過損害他人利益來獲利，哪怕自己的獲利遠遠大于對他人的損害。”（TMS，II.iii.5，p.138）也正是這樣，亞當·斯密寫道：“每個無辜的人……都是神圣的，受到保護的，應免于他人傷害的；不該被肆意踐踏，不該被在不知情和不自愿的情況下被損害——若損害發生了，則該對他們補償和贖罪。”（TMS，II.iii.3.4，p.107）。

這無疑對人類思想史是個不幸的事實——在休謨建立自己的正義理論的時候，將他的情感主意倫理學帶上了保守的原功利主義的岔路。而羅爾斯則繼承他，相信總和的利益這樣的概念是面對沖突個體時，我們對沖突雙方截然不同感情的同情尋求和解之路時唯一的出口。亞當·斯密則展現給我們另一條通路。基于他更加復雜的同情和道德情感的理論體系，亞當·斯密證明了我們需要對沖突各方都有同樣的同情，而且沖突各方也都應當能得到我們同情性的認可。也正是這樣，休謨的證明道德合理性的情感主意方法也同時拒斥了他自己的正義理論。反思性的情感主意只能證明類似于亞當·斯密的自由的個人主義的規范性的政治理論的合理性，而不能給與休謨的原功利主義的保守主義提供合法性。

# 第五章 康德對情感主義的拋棄

康德的形而上學理論深受休謨的影響，這一點是廣為人知的。“休謨打破了我教條主義的迷夢”（PFM，4：260），這一著名的引言就是最好的證明之一。而較少為人知的是休謨和他的情感主義同僚們對康德的倫理學理論也有著重要的影響。在1771年的一封信中，康德就曾寫道，亞當·斯密是他最喜歡的當代哲學家，盡管那時候斯密才剛出版了《道德情操論》。[[170]](#_170_53)然而可惜的是，哪怕當人們意識到這些英國哲學家們對康德的影響時，人們也常常僅將他們看作是對康德提供懷疑主義挑戰的家伙們，而康德則必須面對和戰勝這些挑戰。在這樣一種理解里，康德建立新的形而上學的和倫理學體系的目的在于抵御英國的懷疑主義者們，抵御他們對形而上學和對道德權威性的挑戰。而當我們認識到情感主義者們并不能同道德懷疑主義者劃等號時，這種情感主義對康德倫理學影響的流行見解也就該徹底改變了。

同樣值得注意的是，康德只在他生命的最后二十年才明確地抗拒了情感主義理論。在1760年代中期，康德曾起草過大體上屬于反思性情感主義的倫理體系。這個反思性的體系在一些方面為后來他批判時期的倫理體系埋下了伏筆。這樣看來，康德在批判時期對情感主義的擯棄不僅僅是對他所鐘愛的一些倫理學家的理論的擯棄，同時也是對康德自己一度曾持有立場的擯棄。

當然，我們可以很簡單地用年齡的變化來解釋康德立場的變化。隨著他的年齡增加，他變成了一個心腸冷酷的，反對道德情感，尤其是同情的家伙——這樣的看法早在席勒（Schiller）的時代就有了。可是這樣做無疑是誤解了康德晚年關于道德基礎的一些文章。老年康德所堅持的核心觀點是，同情作為一種傾向，不能決定道德基礎。而這個論斷并不是在道德上反對同情的傾向；如果錯誤地認為他反對同情的傾向，那無疑是忽略了康德在道德哲學中所做出的基礎性問題和規范性問題的區分。近期的一些對康德批判時期倫理學的研究有了一些轉移，從嚴格的對性主義基礎理論的研究，轉移到了可以被稱作“非純粹的倫理學”或“實踐人類學”的研究。后者這樣的研究就包括了對人類道德，人類情感的經驗性特征的研究。[[171]](#_171_53)這一章的第一節將會簡單闡述康德晚年在將感情排除出人類道德基礎這一點上確切的立場。我將論證，雖然在康德的道德基礎理論里，他是將感情排除在決定道德基礎的范圍之外的；但康德的道德基礎理論并不包括對于仁慈、善心這樣的情感的譴責——至少在筆者看來，更加有理據的解讀是這樣的。

本章的第二節將不再討論康德晚年關于道德形而上學基礎的見解，而是進而討論他對同情和感情真正的規范性評價。雖然總的來說，康德對感情和個體之間的同情都有所保留，但是他并沒有在道德上反對偶爾基于這些感情行事。相反，他認為培養同情的感情是我們的任務。當然，康德認為意志（will）在其與同情的傾向（inclination）的關系中應保持絕對的統治——意志可以統領這些傾向讓它們為道德目的服務。有意識的培養這樣的感情，它們就能更好地服務于其目的。但是意志絕對不會讓它們占據上風，統治了人的理性。進一步地，康德宣稱如果同情的感情并沒有直接地服務于理性的目的，那么它就應該被擯棄，哪怕一個友人正在我們眼前經受痛苦。要理解康德為什么這樣堅持，就要明白他晚年對兩種不同的感情經驗做出的區分。這也正是我們在這一章的第三節中要討論的一個常常被忽略了的區分。康德在這里分別描述了兩種感情可能壓過意志的情況：一種是通過沖動（Affecte），另一種是通過熱情（Leidenschaften）。沖動這種感情擊敗意志的方式是這樣的——感情太過激蕩熱烈以至于讓反思能力暫時失效。在關于同情的討論中，大部分的情況下康德所預設的都是通過沖動這種方式。而二手文獻更是幾乎全都是關注于這一種方式的討論的。另一種方式就被忽視了。同情當然并不是每次都會強到讓反思能力失效的程度。康德向來認為通過同情來分享他人的感情和對這些感情的反思是完全不矛盾的。“熱情”就很不同了，在1670年的著作中康德將其定義為經過改良的反思性情感，它是自知的，而且是被綜合到了關于行動的準則中的。與沖動不同，熱情包含著一種有意識的決定，意圖讓理性的訴求臣服于感情的要求。出人意料的，在這里“熱情”所要求的是可以被冷靜而理性地追求的——這里的理性當然只是指純粹的工具理性。且不論這里討論的感情到底是冷酷的還是仁慈的，康德認為既然理性是有著絕對權威的選擇權的，那結果只能是所有的熱情都必然是邪惡的。值得注意的是，這種所謂的熱情根本無法合適地被歸類于自然感情的某個范疇類。因為它打破了，或者說并不符合感情的概念（這個概念常常被錯誤地認為是康德做出的）。熱情包含傾向（inclination）也包含主體性（agency）；既包含感情也包括有意志的選擇。當然，對于晚年的康德來說，包含著選擇的感情是惡的，這種選擇會讓道德動機向道德情感低頭。

在前批判時期，康德曾經認為如果一個人信守這樣反思性經修正的感情，那這樣的行為就和真正的美德一樣熠熠生輝。康德從60年代中期開始，對即時無反思的同情的批判為他后來90年代對同情的批判奠定了基調。年輕的康德叫我們不要放棄我們的同情之情，哪怕它們看起來不怎么有用——我們應該對感情進行反思。真正德性昭彰的人并不是那些一旦沒有實際用處就抗拒和拋棄同情和同類之誼的人；真正擁有美德的是那些培養和延伸同情之情，讓它日臻成熟的人。因為同情的緣故，他們感受到自己與人性之間不可磨滅的紐帶——不過這樣的同情就會成為康德筆下的熱情而遭到批判了。

這一章的目的并不在于要推崇康德在60年代的早期論斷，借此來推翻他晚年的理論；這樣做無疑是要以推翻康德的整個批判性倫理學為代價的。在這一章里，筆者的目的在于找出康德為什么要拋棄他早期情感主義的對心理更加全面的理論，而要單獨挑出理性并賦予其權威。我將論證，對康德晚期關于同情及其與反思關系的完備理解將會更進一步支持反思性情感主義。跟別的大思想家一樣，康德晚年并沒有興趣去反駁一個稻草人式的謬誤論證。在他針對“熱情”的反駁中，康德所描述的那種成熟的感情很明顯地可以在反思性的心理中找到對應現象。理性主義和情感主義之間的分歧并不是在反思性自主性和自然感情傾向之間的一個非此即彼的選擇，而是兩個同樣倚重反思性和自主性的敵對陣營之間的分歧。康德早期的理論立場并沒有排斥我們對啟蒙主義的理念，而僅僅是排斥了如他晚年那樣的理解。

## I 康德在批判時期關于道德基礎的理解

### 1.道德價值的概念

康德對同情最著名的批評來自1785年的《道德形而上學的奠基》（G，4：398）。康德在這里例舉了兩種博愛主義者：一種是以同情的傾向為動機，一種是以義務為動機。第一種博愛主義者“和同情如此一致……周圍人的快樂給他帶來內在的滿足”。[[172]](#_172_53)康德認為他的博愛主義“哪怕是和義務高度一致的，哪怕是非常令人敬佩的，卻并不具有道德價值。”由仁愛的感情而來的善行“應該得到稱贊和鼓勵，但并不是尊重，因為這樣的準則缺乏道德認可，這樣的行為是由傾向而來而不是由義務。”但假設一個博愛主義者突然發現他自己“被自身的憂傷所侵擾，這讓他無法再對他人的命運持有同情”；或者再假設一個人對他人天生就沒有什么同情心。雖然很不幸地，前者并不具有仁慈的動機，——自然又沒有給予后者仁慈的心，但是正是這樣兩種人，他們能從“致命的不理智”中解脫出來，他們遵從道德“不是基于傾向，而是基于義務”。只有這樣的博愛主義者，完全由義務出發的人，他們的行為才具有道德價值（G，4：398）。

對這個例子存在著廣泛的誤讀。和這樣普遍的誤讀相反的是，康德在這里的本意并不在于對同情進行規范性的批判，或者叫我們將同情之情排除出我們的心靈。[[173]](#_173_53)相反，康德和他的前輩哈奇森一樣，反復聲稱我們的仁愛之情并不受意志的控制。在《道德形而上學的奠基》一書中他談到，僅由義務而完全無同情來行動的這種人物并不是完全遵從自己的意志來選擇摒除自己的同情的，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們的行為才有道德價值，那要想將這樣行動的準則普遍化就簡直是太可怖了，且不要說那根本是不可能的。《道德形而上學的奠基》一書并不是關于規范性倫理學的著作，而是關于道德的基礎的。道德價值和尊重的概念都是在這本書的最開頭就引入了的，它們被引入的作用并不是在于要直接影響實踐中的道德考慮，而是作為墊腳石來解釋后面關于“善的意志”（good will）的概念。康德將缺乏同情描述為對義務的“主觀的局限和阻礙”，雖然這個阻礙“并不會掩蓋它（義務）”，而是將義務的性質“由對比而彰顯出來，讓它熠熠發光”。（G，4：397）也就是說，在規范性層面來說缺乏同情絕非我們想要的結果，康德之所以在這里談到這些具有道德價值卻性情冷漠的人，并不是為了表達對他們的贊許，而是這樣的例子在認識論上，有助于讓善的意志以最純粹的形式裸露出來，不借助同情或者其他與仁愛相關的感情的輔助。

### 2.傾向被排除出義務的決定基礎

感情在義務的決定基礎（Bestimmungsgrund）中不占有任何地位，由感情而動的行動沒有道德價值這個康德的論斷的目的正是在于闡明這一點，而不在于在規范性的層面譴責同情。南希·謝爾曼（Nancy Sherman）認為康德的論斷包含兩個層面。[[174]](#_174_53)第一，對于道德上正確的行為來說，同情并不是必須的。相反的，同情作為道德動機，是不可靠的；而由義務而來的動機卻是無時無刻不在那里的，它無疑更加穩定可靠。康德之前談到的博愛主義者正是一個絕佳的例子——它展現了即使當同情無法起效的時候，由義務而來的動機仍然是有效的。對這第一個層面，反思性情感主義是有現成的反駁之法的。就如前面提到的，休謨曾經論證道，當來自仁愛之情的動機不起作用的時候，“個人仍然可以僅由自己的道德義務做出這個道德舉動”。而這個行為并不需要一個獨立于所有感情的道德立法系統來支配。與此相反，休謨解釋道，這個人可能會因為自己沒有道德的動機，缺失那些他在別人身上看到并認可的道德動機而“憎惡自己”。當他感受到這樣的自我不認可（self-disapprobation）的時候，他“可能在缺失動機的情況下仍然這樣行動……通過行動來獲得美德的原則，或者甚至是，通過行動來掩飾自己對這樣的動機的渴望”。（T，3.2.1.8）

謝爾曼認為康德論斷的第二個層面在于，“服從同情的指向”這樣的準則缺乏實際的道德內容——這也是同情無法為道德義務提供標準的原因。不過本書的第二章中談到的休謨的“感情的發展”（progress of sentiments），恰恰是對同情的傾向不具有道德內容這樣的論斷的最好回應。休謨長篇論證過我們的不成熟的，狹隘的同情感可以被擴展和發展。通過長期的心理上全面的反思性修正，我們偏私的道德情感可以變得無私公正。

不過這樣的情感主義的回應是沒法讓前批判時期的康德滿意的。因為他對情感主義的反對比謝爾曼所總結的那兩個還要更進一步。哪怕我們可以找到一種成熟的反思性同情之情，哪怕它可以克服謝爾曼總結的那兩個層面的批判，康德還是不會對這樣的感情滿意的——因為它只是感情。在《道德形而上學的奠基》和他的第二批判中，康德就談到過為何同情之情無法作為道德基礎。這并不是因為感情有什么具體的缺陷，而是因為本質上它們是感情。同情之情在這里被描述為一種傾向（Neigung），后來在《人類學》中被定義為“習慣性的感覺欲望”。康德之所以常常被認為是感情的反對者和批判者，就是由這里他對傾向的見解和他頑固絕對地將它排除出道德基礎的論斷所來的。我們應該注意到，康德從來沒有說過我們平常所講的感情、熱情、情感這些都屬于他所謂的這個意義上的“傾向”。當然，對以同情的傾向為首的傾向，他整體上是嚴厲批判的。這些都可以在他的奠基性的基本著作中找到，他甚至曾經有幾次寫道，如果可能我們最好能完全擯除這些感情。“同情心這樣的柔軟的感情（des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung），如果超出了我們對義務的考慮，而變成了道德的決定基礎，就會帶來不幸的麻煩了，它讓人迷惑，面對道德準則產生迷惑；這樣一來，就讓人產生了完全脫離它們只受理性立法管制的愿望。”（CPR，5：117—118；也參見G，4：428）

康德認識到對道德基礎的錯誤認識會讓我們在道德實踐中走上歧路。他也認識到情感主義對于同情的堅持，同情在道德基礎中起到重要作用是啟蒙時期的普遍認知。康德抱怨道：“在我們的時代，大多數人都期望通過讓人融化的，柔軟的感情來影響心靈，這樣做會讓心靈倦怠無力，而不是使之強壯有力……義務的嚴苛認真，才更適應于讓人類的不完善發展和進步。”（CPR，5：157）康德如此確信情感主義走上了錯誤的道路，他認為他需要大膽猛烈地抨擊它，讓他的讀者們心中真正的理性義務感蘇醒過來。

### 3.無辜的傾向與惡之根源

當康德最后在規范性的層面開始批判這些在道德根基中無立足之地的感情時，他的批判并不是毫無理由的。康德在1793年的《純然理性界限內的宗教》中寫道，“若只是考慮它們自身，這些自然傾向是好的，也就是說并不該是譴責對象；想要排除它們的話不僅是無效的，甚至會是應受譴責的；我們只能抑制它們”（RBR，6：58）。這一段對傾向的辯護來自康德對人類行為中真正的惡之根源的討論的那一段的開篇，在那里，他駁斥了斯多葛主義在這一點上的立場：“那些勇士找錯了他們的敵人。”真正的邪惡“并不在自然傾向中……而是好像隱形的敵人一樣，在理性的背后躲藏著，因而更加可怕”。（6：57）

康德否認了傾向可以作為惡之根源這一點，也起了澄清作用，它幫助我們認清了他將傾向從道德的決定基礎中排除出去的論斷。傾向只不過是發生在我們身上的事情，而不是我們做出的行為。只有個體由自由，意志引領而做出的行為才能被合理地視為道德評判的對象。道德價值存在于我們的善的意志之中，而不是善良的傾向中。善的意志能保證我們做出道德的行為——當我們的心靈中存在符合此意志的仁愛傾向時，善的意志能選擇順從這樣的傾向；而在這樣的傾向不存在的時候，善良意志也能由義務讓我們做出一樣的行為。自然傾向并不是道德上惡的來源，也不可能是道德價值的來源，鑒于“在道德上，只有我們的行為才可能是惡的，其余則均不可能”。（6：31）

在這里有一種常見的誤讀，認為康德將自由意志和為道德立法的實踐理性相等同，他在暗示世上并不存在真正的惡。在這種錯誤的觀點下，如果我們干了不道德的行為，那只能是因為自然傾向的力量戰勝了理性的力量。也即是說，不道德的行為只是自然次序的結果，而不是選擇的結果——這種情況下人們失去理性，就跟癲癇發作一樣是自然的不幸事故。然而事實上，康德確實是認為世界上存在著真正的惡的。對他來說，一個個體的惡“不在于他的傾向，而是在于他變態的道德準則，也就是在自由本身”。更具體點說，“當我們的意志不能抵抗傾向的引誘時，惡正產生于此”。（6：59，fn）

為了更加清楚地說明這個有意的惡的問題，康德區分了“立法的意志”（Wille）和“執行的意志”（Willkür）這兩個概念。“立法的意志”指扮演道德立法角色的意志，也就是實踐理性；“執行的意志”指扮演執行角色的意志，也就是自由選擇的權力。“執行的意志有這個特殊的屬性，它不能通過別的動機來行動，只能通過被綜合入準則來為行為提供動機。”（6：24）康德認為感性的動機和理性的立法的意志均為執行的意志提供動機，執行的意志反過來決定哪些動機被納入準則來控制一個人的行為。作為對一個人理性的自主立法，道德法令必須保證它在綜合中的權威，并且排除掉哪些讓人不道德的傾向。如果由立法的意志所立法的道德法由于什么原因沒能掌管一個人對準則的選擇，那么掌管執行的意志的就是自然傾向了。只有一種情況下，違背道德法的傾向能統治執行的意志——當執行的意志自愿地選擇讓它如此的時候，也就是說執行的意志讓與義務相悖的動機被綜合到了個人的準則之中時。惡之根源就來自這個選擇、這個綜合，而不是那些傾向，它們不過是綜合的對象。

反對同情的傾向作為道德的決定基礎并不意味著康德在道德上反對同情的傾向。他反對的是用這些傾向帶來的動機，去替代真正的由實踐理性而來的道德動機。哪怕同情的傾向帶來了表面上看起來和道德法令的要求相一致的結果，康德仍認為這樣的決定是惡的：

當我們需要借用來自道德法令以外的動機（比如野心，自愛，還有同情），讓他們具有了決定何為合法行為的選擇力量時，這些行為與道德法的一致純屬偶然。因為這些動機一樣可能會激起違背道德法的行為。在這里，如果我們使用這個人的道德價值來進行評判的話，他的這個準則仍然是和道德法相悖的。而這個個人，哪怕他的行為都是正確的，他本身卻是惡的。（6：31）

### 4.傾向在道德生活中的合適位置

前文談過了傾向在善和惡的根基中的地位，現在我們來看一看它們在人的道德實踐中的合適位在哪里。康德認為，“必須在某一個時刻感受到某種感情”這樣的義務是永遠也不會存在的。畢竟，“應該”意味著“能”，如果我們的傾向并不是在意志的直接控制之下，那我們也不可能有在某時某刻必須產生某種傾向這樣的義務。由道德決定的意志也可能間接地塑造傾向；也可能會控制或產生一些并非傾向的感情。被批判時期的康德稱為“道德感情”（moral feeling），就是這種非傾向的感情的一個例子。當有限的生物的自主意志和感情傾向發生沖突時，這種“對道德法的尊重”必然由義務而生，這種感情就是非傾向性的。當然，康德反復強調哪怕是這種道德感情也不能被納入道德的決定基礎。不過一個“受歡迎的老師可以依賴”這種尊重道德法的感情，以此作為道德行為的動機。（MM，6：376）[[175]](#_175_53)

哪怕它是由義務而生的唯一一種感情，是在道德生活中扮演重要角色的唯一一種感情，這種道德感情也不是合適的。雖然義務永遠不會直接地命令我們產生這樣的傾向，但是培養某種心理品格則必定是我們義務的一部分。在這里，為了服務于義務，傾向必須和傾向開戰。反對道德法的沖動可以被弱化，這種弱化是通過“另一個與之沖突的傾向”達到的，而不是通過對道德法恪守，這點康德在他的演講中談到過（LE，27：522）。康德認為我們必須有這樣的決心，建立起一個讓自己在履行義務時“能同時產生愉悅的心理框架”。義務中產生的愉悅正是美德的標準，“以審美的建構，和脾性來看，也就是美德”（RBR，6：23—25，fn）。[[176]](#_176_53)這個關于傾向的特點對義務來說并不是可有可無的，而是完滿的道德生活的必要部分。康德寫道，“如果不是伴隨著快樂，強制而來的履行義務，沒有內在價值。”（MM，6：484）

當然，有人可能會理所當然地認為同情的傾向當然是康德的“美德審美的建構”的一個組成部分，是道德法要求我們培養的一種心理構架，這毫無疑問。然而當康德開始詳細談到義務對同情之情的要求時，這個問題的復雜性才真正展開。

## II 康德在批判時期對同情的規范性評價

### 1.作為愛的義務的同情的義務

在康德的所有著作中，對同情最詳細的論述可以在《道德形而上學》的“美德的學說”這一節中找到。在這里，與同情相關的義務首先被細致地分門別類。最廣泛的來說，它們都是道德義務，或說是美德的義務：也就是說它們是這樣一種義務，鑒于它們包含著主觀認可的目的和一些客觀的行動或疏忽，它們是不能被強制執行的。而道德義務呢，又分為兩類——也就是對自己的義務和對他人的義務。對他人的義務繼而又分為兩種，即愛的義務，和尊重的義務。對他人尊重的義務是負面的、狹隘的絕對義務，它禁止對他人的輕蔑和對他人人性的侮辱。對他人愛的義務，則是正面的、廣泛的相對義務，它包括以促進他人快樂為目的的活動。同情的義務，對“善行”，“感激之情”的義務則都屬于愛的義務（MM，6：452）。

康德用來闡述對他人道德義務的，關于愛和尊重的語言，似乎表明我們對他人的道德義務是有某種感情性質的。然而康德否認這一點。他寫道：“在這個語境下，愛不該被理解為一種（審美上的）感覺……因為他人無法讓一個人有產生某種感覺的義務。它應該被理解為仁愛的準則（也是一種實踐的愛），善行由此而來。”（6：499）實踐的愛，這種與我們對他人的道德義務息息相關的愛既不是一種傾向，也不是類似于道德感情的非傾向感情。相反，愛的義務則要求某些行動的準則。如果我們將“善行”和“感激之情”這樣的富含感情意義的詞匯翻譯成我們有義務接受的準則，那就會相對的更簡單一些。前者是促進所有人的利益的準則，后者則是對那些曾幫過我們的人的利益給與特殊關照的準則。唯一的問題是，同情該被如何理解為一種準則而不是感情，這一點就不甚清楚了。

確實，當康德開始討論同情的義務的時候，他并沒有將它們看作關于實踐的同情的準則，或看作我們必須去接受的義務。相反，康德將他的討論放在這樣的標題之下——“同情之情是普遍性的義務”（6：456），然后他開始詳細地用自然和“審美”的感情來談論這個問題，而不是用實踐的準則。然后他寫道：

同情的快樂和同情都是對他人的愉悅或悲傷的……快樂或痛苦的感受性的感情（同類之情，同情之情）。自然讓我們對這些感情具有天然的接受性。這個方式來促進積極地理性的仁愛仍然是一個特別的義務，它是一個條件性的任務。這被稱作人性的義務，因為人類在這里不僅僅被看作理性的人，更加被看作富有理性能力的動物。（6：456）

這也就是來自奠基著作中的，同情作為傾向的熟悉形式。而我們只有在現在才認識到，道德主體有駕馭他們的同情傾向的義務，而且有在任何合適的時候，用它們來推進仁慈的義務。康德具有創造性的對“人性”的解釋，將它等同于“同情”的第二層意思。這種解釋正表明了他的實踐人類學的方法。雖然促進他人快樂的義務是由實踐理性建立起來的，人類除了理性以外也有感性的屬性。所以他們有培養他們自然感情的特殊義務，特別是同情的感情。只有這樣他們才能更好的追求由理性定下的目的。

后來康德闡明了我們該如何履行“這個間接的義務，來培養我們的同情和自然（審美）的感情。”他寫道，我們有義務

……不要避開那些貧瘠的地方，那些缺乏最基本生活用品的窮人，相反，應該找出和面對他們；不要躲避住滿患者的病房或者是住滿了負債者的監獄，來躲避難忍的又難以抗拒的同情。因為這仍然是自然留給我們的沖動，正是有了它們，我們才能完成僅靠義務無法達到的事情。（MM，6：457）

“僅靠義務無法”給一個真正道德的人充足的動機這個看法，和之前這章講到的內容可以說是相矛盾的。在康德關于惡的理論中，如果一個人在同情之情的驅動下去完成了義務指向的事情，是會被視為是惡的。當然，道德的人可能僅僅依靠道德法就能產生道德動機。所以解讀者們常常為康德在這一點上的立場而迷惑。南希·謝爾曼就列出了一系列同情的沖動可能為道德服務的方式。這些方式都在二手的文獻中被討論過了，也可能都曾在康德的思想中有過一些作用。[[177]](#_177_53)

這其中最重要的也是最明顯的一個就是被謝爾曼稱作“不得已而求其次論斷”（Faute de Mieux Claim），也就是當更加純粹的動機無效的時候，同情有時候可能為我們做出道德上正確的行為提供動機。就如康德在《人類學》里寫到的，這是“自然的智慧”讓我們具有同情的傾向，“能讓我們有所節制，直到理性達到足夠強的地步”。（APV，7：253）當然，在這里，一旦我們倒向這樣的候備的動機，我們就已經滑向了惡的深淵。選擇將同情的傾向作為候備來培養，則并不是邪惡的，只要同情的存在并不在一個人遵從義務中起必要作用。

其次，謝爾曼指出了相對不受爭議的“態度論斷”（attitude claim）——也就是說，如前所述，真正的美德應該由相應的心理活動或者“審美的結構”相隨。第三個則是同樣受到普遍接受的“審美論斷”（審美在這里是現代意義上的審美，而不是康德意義上的審美）——也就是說同情是美德恰當的裝飾品，這讓它美麗又崇高，因而也對人性更具有吸引力。

更有意思也更有問題的一點是被謝爾曼稱作“感知性論斷”（perceptual claim），關于這個論斷的版本在二手文獻中很多。這個論斷是基于這樣的觀察的，正如艾倫·伍德（Allen Wood）所言，“同情是對他人需求和行動動機的感知模式”。[[178]](#_178_53)鑒于愛的義務是寬泛和不絕對的；這樣的認知就是尤為重要的了；愛的義務永遠也不可能告訴我們要幫助他人獲得快樂的話，怎樣的行為才會有所助益，也不可能告訴我們什么時候我們需要立即幫助他人，刻不容緩。而自然的同情傾向就可以警告我們何時何地對他人的愛的義務是恰當的，寬泛而不絕對的義務是永遠不可能做到這一點的。

### 2.自由和不自由的同情

即時的同情傾向確實常常提醒和警告我們一些與道德相關的痛苦，但它們也會警告我們一些與道德不相關甚至是無關緊要的痛苦——只因為它們生動活現地在我們眼前。這樣一來，我們反而會對更加重要的痛苦視而不見，只因為它們不那么明顯。有人可能會認為非感情型的感知能力可能可以更好地輔助我們，讓我們認識到我們的義務要求我們解救何種苦痛。康德對同情之情和它們與準則之間的關系的討論展開不久后，就講道接受這些準則是愛的義務。令人驚訝的是，康德從大體上的愛的義務包含著對義務的實踐準則，擴展到了同情的義務。他寫道“人性”（例如同情）

（人性）……可以在兩個地方找到，一個是在分享他人感情的能力（Verm?gen）或者意志中（humanitas practica）；另一個是在對他人的愉悅和悲痛的接受性中，這種接受性是自然給予的。第一種是自由的，所以被稱作同情（communio sentiendi liberalis），它是基于實踐理性的。第二種是不自由的（communio sentiendi illiberalis，servilis）；可以被稱作交流性的（這種交流性就像我們對冷熱或則傳染性疾病一樣，只是接受性的）。而且它可以影響他人，自然地在人群中由一個向另一個進行傳播。我們只有第一種同情的義務。

這樣一來，康德論證道，“對他人的同情（還有同情的愉悅）本身并不是義務”，雖然我們有義務培養它們。確實，它們有助于“積極的同情”（MM，6：456—457），也只有在這個意義上，同情是義務性的。不過同情更直接的義務則并不包括對同情傾向的培養；這種直接的義務只需要某種觀察能力和利用它的意志。因此，實踐性同情是自由的，因為它是通過自主的選擇，是人類能力的體現。而交流性則和傳染病一樣，只不過是決定性的自然規律中的一部分。

關于自由和不自由的同情的區分的更加深入的解釋，可以在康德后來的倫理學講演中找到。在G. L.柯林斯（G. L. Collins）保存下來的1784—1785年的筆記中，康德講道，我們不能將對他人的道德關心理解為“只是對他人福祉的同情或分享，或者愛”。他解釋道，“這種感情不僅人類有，動物也有，而道德關心必須建立在人類所特有的品質上”。更具體地說，道德關心必須依賴于“人能夠將自己的感情和感覺給予他人的這種能力，就如同他們交流信息那樣。這種能力需要以道德的目的為目標進行持續的培養。（LE，27：261—262）無獨有偶，在1793年康德的演講里，他區分了理性的思想交流和生理上的情感的交流。他認為“在這兩種交流中，思維的交流無疑是更好的”。我們人類為了分享他人的感情“必須事先就有過這樣的感情，而且必須有理性能力，這樣才能準確地在我們分享它之前了解它，只有這樣我們分享到的感情才會是正確的，而不是本能的”。（LE，27：677）

目前為止康德的立場是這樣的，人類與動物不同，人類能在對他人的同情發生之前就形成一個關于他人感情的概念。這個概念當然可能是對的也可能是錯的，這取決于個人對這事情的認識和理解。相較而言，康德的自由的同情同休謨和斯密的關于人類同情的各自理論更加相似，和盧梭的全部本能性的同情（pitié）則沒那么類似。不過康德筆下的同情的義務，則并不包括休謨和斯密講的那個循序漸進的感情的培養過程。實踐性的同情就像實踐性的愛一樣，是一個準則，而不是一個感情。它是這樣一個準則，一個人會利用他的多視角的感知和理解能力去幫助他人追求幸福。

自由和不自由的同情被如此定義，導致了這兩者后來在康德晚期的著作中走上了截然不同的道路。在第三批判中，康德又一次地區分了“人性”的兩個分類，一種是“同情之情”；另一種則是“一種能力，這種能力讓最內的自我能同外界進行普遍性地交流”，而他所有的注意力都集中在這第二種上。（CJ，5：355）當然這并不是說這里說的能力就不包括以感情為對象的交流了，這種以感情為內容的交流仍然是相關的。確實，這種交流感情的方式是康德成熟的審美理論中的核心部分。它建立在“一個人能將自己的感情與其他所有人交流這樣一種能力上”。（CJ，5：297）對康德來說最重要的，并不是我們分享的感情，而是這種讓我們能自由分享感情的交流性的功能。

至于不自由的同情，它作為一種動物性的心理現象在康德的《人類學》中備受關注。康德對這種感情的描述并不積極。有時候康德僅僅將不自由的同情看作一種想象的偶然抽搐。“由于想象我們與他人一起感受痛苦，所以當我們看到他人失去平衡倒向一邊的時候，我們非自愿，且平白無故地想另一邊倒去，好像要幫他平衡一下一樣。”（APV，7：238）另一些時候，不自由的同情又會變成威脅；康德觀察到“就好像一個人打呵欠會導致我們都跟著他打呵欠一樣，一個人無法自控的癲癇發作則有可能導致旁觀者無法自控的動作”（7：179）。確實，康德關于傳染性的同情會帶來的精神健康上的惡果的擔憂，足以讓他收回之前所說的，關于我們有間接義務培養這些感情的話。雖然訪問那些貧窮，病患，或者由其他原因在苦痛中掙扎的人是我們大多數人的義務，但是“僅僅是盯著那些發瘋的人都可能導致自己的抽搐……經由生動的同情想象（sympathetisch），我不推崇像那些神經緊張的人一樣，因為好奇而去那些不幸的人們之所在”。（7：203）

《人類學》里康德還做了一種對比，他將一種強的、陽性的被稱為“敏感性”（Empfindsamkeit）的概念和一個弱的、陰性的“感情性”（Empfindelei）的概念做了對比。康德寫道：

敏感性……是一種能力和力量，以此，我們可以選擇允許或拒絕快感或痛苦進入我們的心靈，所以它其實是包含著一個選擇的。另一方面來說，感情性則是一個弱點，通過對他人遭遇的同情，它可能罔顧我們的意志而影響到我們。可以這樣說，他人可以隨意地操縱我們的感情性。敏感性是男性的；因為要讓妻兒免于痛苦，男性必須有足夠的感情來判斷他們的敏感性，這種判斷依靠的不是他自己的力量而是弱點，而他對感情的精確敏感則是他慷慨的核心。另一方面來說，對他人感情的無效的同情，那種無謂地將自己和他人的感情協調一致，而讓我們被被動的影響，這是幼稚而愚蠢的。（7：235—36）

值得注意的是，在《道德形而上學》中關于自由和不自由的同情的分類，與在《人類學》中敏感性和感情性的區分并不是完全一致的。更加重要的是，敏感性與自由的同情是不同的，它仍然是一種感受；雖然它是會讓理性更好地追求自身目的，而不是追求感情所設目標的感受。也許我們可以這樣說，敏感性包含著自由的同情和同情之情，前者是我們的直接義務，后者則我們有間接義務去培養。這樣，敏感性可能在幫助我們獲取愛的義務所定下的目標時有所用途。敏感的人會展現出完全的自制，在這樣的自制管理下，他的感情和自由的能力都在為理性的目的服務。他遵從康德所說的那種美德的“對人類的積極自制，也就是能將他所有的能力和傾向都掌管于理性之下，來控制自己”。（MM，6：408）

### 3.有用的同情和無用的同情

如果理性具有掌控權，培養同情之情的作用只在于它可能會對理性的意志有所助益。如果對于追求意志的目的不再有用的時候，同情之情就該被從心中排除出去，毫不留情。也正是因為如此，康德贊美在愛比克泰德的《手冊》（Encheiridion）的第十六節中描述的那種斯多葛主義的行為。有趣的是這種行為之前也被康德批評過，恰恰是因為它顯示了斯多葛主義冷酷和自私的那一面。在康德的理論中，斯多葛主義的先賢在發現他無法幫助受苦的朋友的時候，“對自己說，‘這和我有什么關系？’”是正確的，因為他“拒絕被感情影響”。（MM，6：457）在1784—1785年的演講中，康德進一步的闡述了他的立場：

如果我現在看到一個人在經受痛苦，而我意識到我沒有任何辦法改變這個局勢，或者幫助他，我可能冷漠地走開并且和斯多葛主義者一樣說：這和我有什么關系？我的意愿無法幫助他……人們認為對他人的同情和善心只包括感情和意愿。然則真正實際的人是這樣的，如果情勢非他所能改變，他就不會去關切他人的苦痛，—他對所有他無法幫助的不幸之人的處境都冷漠視之，但在他可能幫助的時候他會不惜麻煩去幫忙。（LE，27：421—422）

當他人經受痛苦，而我們又能減輕他們的痛苦的時候，同情是有用的，它警示我們這樣的痛苦。它能幫助我們產生合適的態度去減輕那痛苦，甚至為我們助益他人的行為提供動機——如果我們對義務的責任不夠產生足夠動機的話。不過如果我們對無法幫助的人的痛苦產生同情，我們的同情就是無用的。實際上它還有可能是有害的，因為“當他人痛苦的時候，若我不能幫他，卻讓我被他的痛苦（通過想象）影響，那我們倆都會受苦，哪怕真正有麻煩的其實只有一個人”。康德認為，對這樣無用的同情，我們是不可能有什么義務的，因為“不可能存在一種義務，是增加世上的痛苦的”。（MM，6：457）[[179]](#_179_51)

讀者應該記得，休謨在這一點上采取的是截然相反的立場。哪怕沒有任何幫助的方法，休謨的文章中的斯多葛主義者仍然是欣然對他人產生同情之情的。這樣的感情被視為是符合美德的。而休謨和康德都同意，哪怕是在沒有實際效應的時候，美德也是該得到肯定和褒賞的。

評論家們常常在解釋康德對無用的同情之情的尖銳反對的時候陷入泥潭。[[180]](#_180_51)也許這里康德的立場不過是他大概原則的應用。這原則可在《人類學》中找到，“我們不該在任何別的東西上迷思，不能改變的東西均是從我們的心靈而來的”（APV，7：236）。因此，在他的分析中，并沒有任何單另的對同情之情的反對；就好像我們不該迷思于無用的同情一樣，我們也不該耽迷于無回應的愛，無可避免之哀傷，或任何我們無力更改的現實所帶來的負面感情。在這樣的理解下，康德對這樣迷思的反對雖然仍然是過于尖銳的，但至少是合理的。

### 4.同情對人性的侮辱

康德對同情感情的反對還有最后一個論證。哪怕當同情之情對促進善行有用的時候，康德也認為以這樣的感情為動機的善行是“對仁愛的侮辱，因為它表達了那種對不值得尊重的人的軟弱的心腸（Barmherzigkeit）；在人際關系中它是沒有一席之地的，因為通過它人們沒法展現他們是值得被尊重的和應得的快樂”。（MM，6：457）

理解康德這一論斷有兩種方法。第一，出于同情的善舉可以被視為對他人表達一種鄙夷的態度，我們尊重他人的義務是禁止這樣的鄙夷的。更具體來說，康德可能認為將他人放在奴性的地位是錯誤的道德行為。而對那些仰賴他人同情的人來說，奴性的地位則不可避免。也正是因為這個原因在康德1784—1785年的演講中，他談到即時的同情傾向是正義原則糟糕的替代者。他講道：“由著這樣的沖動，人們對彼此憐憫（erbarmen sich），將他們之前獲得的益處都放棄，雖然人們并沒有意識到這樣的不正義（Ungerechtigkeit）。”（LE，27：416）J. B.施尼文德（J. B. Schneewind）就認為一個建立在同情之情之上的社會是“一個必然造成不正義和奴性的社會。如果只有他人慷慨給予的東西才是我的，那么我永遠依賴于施與者對我的感情”。[[181]](#_181_51)

不過這樣的關于圍繞沖動和即時的同情來建立社會的擔憂，很容易便可被反駁。尤其是基于我們談到過的休謨和斯密描述的反思性的經過修正的道德情感。反思性的的情感認為我們對正義的允諾正是對他人同情的一部分。在我們的同情之情經過了反思性的自我修正后，對遭遇不正義的個體的同情不會帶來任何對受害者的侮辱。相反，在休謨的理論中，我們譴責不正義，因為它是對我們都十分重要的規則的違反。而在斯密的理論中，我們譴責不正義行為給受害者帶來的遭遇，認為它是不正義的，因為我們對受害者對加害者感到的忿恨的同情。對這樣的忿恨的同情正是我們認同他們不應受如此待遇的表現和保證。我在此書中論證過，斯密的情感主義是優于休謨的，而兩者的一個共同點就是他們的體系內都不存在如施尼文德所說的那樣的對被同情者的侮辱。

另一種對康德的解讀是這樣的，一個同情過剩的世界將是對人性的侮辱，不是對被害者，而是對那些有軟弱心腸的同情者。當受害者在感到強烈的同情之情的他人面前“展示他們本應如何快樂”，他們就是在知情地操縱玩弄著他們潛在的施予者。依賴這種病態的沖動，而不依賴于理性，這樣的受害者實際上是在將他人視作手段。這樣的行為康德堅持認為“在人與人的關系中毫無立足之地”。[[182]](#_182_51)在這一種解讀中，我們可以這樣看待康德的意見，他在再一次地重申我們的意志必須控制同情之情——讓它們為意志的道德目的服務，但用不能讓它們掌權，甚至推翻理性的統治。

康德的我們必須控制同情這樣的論斷在直覺上似乎是有一定的道理的，當然這種直覺上的認同并不是基于康德的那些關于道德形而上學的基礎的具體理論的。即使是反思性的情感也會盡量避免這種情況，也就是當分享的感情過于強烈而導致相悖于道德目標的行為。這些道德目標是由反思性的道德情感認可的。確實，我們同情之情的反思性的修正，這種情感主義者們所提倡的修正，可能更應該被準確地稱為，包含著某種發展，是從康德所說的感情性到他所說的敏感性的發展，雖然追求道德目的的敏感性本身也是由經過恰當培養的同情之情設定的。然而康德的聲稱比我們的直覺走得更遠。他對同情的敵意并不被限制在偶然發生的感情過于強烈興奮的情況里。他將同情視作對我們理性的自我控制更加本質性的威脅。為了深入了解康德如此抗拒的根源，我們必須了解康德關于這樣的傾向是如何征服意志的心理理論。

## III 康德在批判時期對沖動和熱情的理論

### 1.突然之沖動的自然力量

康德談到過兩種感情可以戰勝意志的方式，一種是通過“沖動”（Affekte），另一種是通過“熱情”（Leidenschaften）。在康德晚年的著作中，沖動和熱情這一對概念反復出現。[[183]](#_183_51)如何理解康德的同情之情永遠不該掌控我們的行為這一點，其關鍵最終是取決于我們這里談到的同情的感情到底是沖動，還是熱情。康德筆下的“沖動”或者“熱情”的意義和21世紀的英文中的含義，還有18世紀的德語，或者任何之前或之后的西方語言都不甚相同。相反，正如在第一章中談到的那樣，突如其來的感情沖動才是康德筆下的“沖動”，而這種感情在拉丁基督教傳統中卻更經常被稱作“passions”；而更加平和的反思性現象常常被稱作“affectus”或者“affection”，這在康德的筆下，就被稱作“passion”了。也許正因為如此，在康德對反思性情感主義拒斥的論證中，如此重要的一對概念被廣泛地誤解了。

在《道德形而上學》中，康德反復地應用“Mitleidenschaft”這個詞來描述那種他所反對的，力量巨大的同情，但是總的來說他是將這種感情看作一種沖動的。[[184]](#_184_51)他的這種劃分至少在一種情況下是很明顯的。“冷靜的原則是這樣的——賢人永遠不會經受沖動，哪怕是被同情所動，哪怕是目睹他最好朋友的不幸遭遇的時候。”上述的情形被康德認為是“斯多葛學派十分正確和偉大的道德原則”（APV，7：253）。這里被贊賞的冷靜顯然并不是一種毫無感情或者傾向的狀態，而是一種不經歷由沖動這個層次而來的感情的狀態；斯多葛的冷靜被明確地稱為“無沖動的狀態”。（CJ，5：272）

在《人類學》中，“沖動”被定義如下，在一個主體的“現在狀態中，一種愉悅或不悅的感覺，這種狀態不允許反思（理性地考慮他是否應該享受或者抗拒它）”。（APV，7：231）在后來的《道德形而上學》中他解釋道，沖動代表著一種“個人認識的軟弱，和感情的強大力量”。在第三批判中，康德抱怨道，技巧嫻熟的修辭家可以利用沖動來對他們的觀眾產生巨大影響，“驅使人們，就好像機器一樣，讓他們在重要問題上做出判斷，而若是在平常他們冷靜的時候，通過反思，他們是絕對不會做出這樣的判斷的”。（CJ，5：328，fn）[[185]](#_185_49)

然而這也并不意味著經歷強勁的沖動就是不道德的。沖動在道德上來說沒有正誤之分，因為它們并不是由自由的理性主體產生的。沖動就如傾向一樣是發生在我們身上的事情，而不是我們做的事情。在康德眼里，沖動更類似于身體的疾病，而不是道德上的惡。雖然負有道德責任的個人會努力避免沖動和疾病來維持自己的自由，但如果這樣的努力失敗了，沖動或疾病占了上風，這也并不是他自身的錯。沖動會突然地，有力地占領一個主體，“它有一個優點，那就是它來得快去得也快”。這樣的感情激動不具有康德語境下的習慣性，因為它太短暫了。也正是因為這個緣故，它們不能被算作傾向。也許某種一定的致力于反對某種沖動的趨勢——也就是康德稱作“對沖動的習性（例如，氣憤）”——可能具有足夠的習慣性，因而可能被稱作一種傾向。

總而言之，康德的主要論點在于，在這里，損害理性主體的是一種自然的現象，“所有的沖動都是盲目的，無論是在選擇其目的，還是在履行理性給定的目的時”。沖動必然是“心靈的一種運動，這種運動讓它無法再自由地考慮原則和依照原則來做出決定”（CJ5：272）。康德在這里對沖動進行了本質上的批判，論證它們是具有自我毀滅性的。“任何沖動，如果單看其自身，都是不明智的，”他寫道，“它讓我們無法追求它的目的，所以有意地讓它占領我們是十分有害的。”（APV，7：253）從反思性情感主義的角度來說，他們大致上可以同意康德在這一點上的立場。就如同我們不成熟的同情需要經歷休謨和斯密所描述的那種修正過程，經修正的感情必然不能是康德筆下的那種沖動。也只有這樣我們才能冷靜有效地追求由我們的反思性穩定的道德情感所設下的目的。

### 2.穩定的熱情帶來的道德上的惡

第一眼看來可能有人會認為沖動就是短時間，突如其來的爆發，而熱情僅僅是更長期的沖動（APV7：252—253）。康德寫道：“沖動就好像破壩而出的水流，而熱情，就好像河床很深的溪流……我們應該將沖動看作睡一覺就能醒來的酒醉；而熱情就是在某一個理念上根植入骨的瘋狂。”這樣的看法里，同樣的感情則既可以呈現為一種短暫的沖動，又可以呈現為穩定的熱情。康德認為，比如說同樣是憤怒，當它作為影響時它呈現的方式是激怒，而當它是熱情時，它呈現的方式是憎惡或者忿恨。（CJ，5：272，fn）

只要它變作了一種“持久的傾向”（MM，6：408），熱情就不僅僅被限制在感覺領域，不一定不會影響我們的理性意志。相反，熱情“會花時間反思，如何達到它的目的，無論它多么強烈”。（APV，7：252）這方面來看熱情與沖動的不同不僅僅在于其時間長度，而是更加本質的。熱情是與理性密不可分的，就好像“執行的意志”與道德主體密不分，它“總會預設一個主體的準則，關于符合傾向所設立的目的的準則”。（APV，7：266）熱情“在這個角度看來，是有一些理性的成分在里面的；也就是說它們崇尚一種能力和自由的綜合，僅依靠這種綜合，就可以達到目的”。（7：270）

康德對熱情的定義也就否定了這樣一種分類。在這種分類里，將我們所有的感情“來自經驗或者動物屬性的不同方面的感情，都看作生理上的，促使我們在沒有理性判斷的情況下行動的感情”。[[186]](#_186_47)瑪莎·努斯鮑姆（Martha Nussbaum）對康德的解讀就十分偏離真相，她認為康德將“熱情視作由先于自然的性質而來，本質上是沖動的，且不具有認知性”。[[187]](#_187_47)這種論斷可能對康德所說的沖動還有點道理，但對于熱情來說則完全是錯誤的。因為熱情的一部分必然是人類理性和人類選擇的產物，康德也說：“熱情并不像沖動，沖動只是心靈不幸的傾向，孕育著災難；熱情則毫無疑問是惡的。”（APV，7：267）康德拒絕承認熱情能帶來任何道德上的好處，也不承認哪怕是“熱情作為天意的臨時安排——也就是說在人們的文化達到必要的發展程度前，由天意安排在人類本性中，讓他們能有所利用”（APV，7：267）。就好像在傳統基督教觀念中的惡一樣，熱情是黑暗的產物，而不是自然或者自然的神的產物；它是人性中該受到譴責的一部分，通過選擇或者“執行的意志”的力量。

在康德那里，熱情并不是產生于自然次序，而是在根本上是社會性的。在《實用人類學》中，他就將對自然和對性的熱情稱作“自然”的熱情，人類必然帶著這種屬于人類動物屬性的一方面的傾向；這和對“文化”的熱情是相反的，后者包含著只有在文明社會才會產生的傾向，諸如榮譽，統治，和財產。（APV7：266）在《純然理性界限內的宗教》中，康德又給出了一個盧梭主義的理論，也就是，在自然狀態下，哪怕是內在的對自由和性的傾向也并不會變成真正的熱情，因為達到它們的目的并沒有太大的風險（RBR，6：93）。進一步來說，哪怕這類“自然”熱情在根源上確實是先于社會的存在的，它們的內容也仍然是社會性的，在達成目的的時候必然包含著他人的合作和幫助。在《人類學》中，康德就清楚說道：“所有的熱情都是人與人之間的感情，而不是人對事的。”（APV，7：268）[[188]](#_188_47)更詳細來說，任何康德談到過的熱情，都包含一個穩定的決心，這決心會操縱他人以期達到自己的目的。康德認為熱情必然包含著一種超越和控制他人的欲望，將他人僅當作手段，這顯然是不道德的。

這種緩慢冷靜地臣服于熱情的過程“讓人可以進行反思，讓心靈能思索原則，如果傾向指向與道德法相反的方向，——那沉思則會讓人沉迷于它，讓它根深蒂固，將惡寫入原則”（MM，6：408）。確實，如果我們沉迷于某種和道德相悖的傾向，那么我們是通過關于行動的準則來追求實現這個傾向的。這種情況下，我們追求這個目的的行為當然是惡的。然而如前所示，人們也可以沉迷于同情的傾向，他們的目的不僅在道德上是被允許的，甚至常常和愛的義務是一致的。和康德所描述的惡的感情一樣，同情和其他的仁愛之情本質上是社會性的，但是這種感情并不是要將他人作為手段來達到我們自己的目的，而是將他人的目的視為己有。康德反復運用“Mitleidenschaft”這個詞匯，這說明同情和仁愛是有可能變成熱情的。而如果同情或者仁愛達到了熱情的程度，那就很難說明熱情如何毫無例外地必然帶來惡。

### 3.道德上值得褒賞的熱情？

康德在《實用人類學》中很明確地表示熱情是被“人與人之間的關系所引導，也就是被人與人之間的目的是和諧的還是沖突的，他們被愛還是被恨所引導”（APV，7：270）。然而康德將他關于個體熱情的分析局限于憎恨。憎恨是這樣的熱情，人類的目的在它身上產生矛盾——一個人試圖利用另一個人作為手段來達到別于那人的目的。關于愛的熱情，則只有一些零碎的篇章，人類的目的在這樣的熱情中能達到和諧。比如說，僅有一次，康德曾經提及“社會性傾向”（social inclination）是社會性這一美德的熱情的形式。然而社會性的熱情并不是一個值得頌贊的美德，相反，它包含著對社會活動的過度參與，這是值得譴責的。這種過度參與的熱情在現代可以被稱作“派對怪物”（7：277）。康德短暫地談及到愛在“陷入愛河”（Verliebtsein）這個意義上，類似于一種迷惑的，迷茫的，模棱兩可的熱情。[[189]](#_189_47)康德顯然是承認愛之熱情的存在的。這種熱情大概是與他關于愛的義務中列出的感情相對應的：關于仁愛的熱情，關于大度慷慨的熱情，還有同情的熱情。然而如果任何熱情都毫無例外的是惡的，那么也就是說這些愛的熱情也和恨的熱情一樣邪惡。

康德所定義的惡無一遺漏地包括了所有的熱情，這點是顯而易見的；熱情意味著選擇一條會剝奪道德法在個人行為上的決定權的準則。對于熱情的個人來說，他的由道德律而生的動機被由熱情掌管的動機系統地取代了。如果這個熱情所指向的目的是和道德法指向的目的一致的，那么個人的行為可能和義務要求的一致，而個人的準則卻仍舊是惡的。這被康德稱作“幻象”（Wahn），定義為“內在的實踐幻象，錯誤地將主觀元素當作做出客觀行為的基礎”。（APV，7：274）

對康德來說，熱情帶來的這種迷惑，這種不分主觀傾向設定的目標與理性的客觀要求，并不是一種認知上的錯誤，而是對個人自主權的威脅。將感情的需求作為權威，而不是自主的道德的“立法的意志”，這個熱情的主體的“執行的意志”也就選擇了執行感覺屬性的命令。如果他人懂得如何操控人心理的自然因果過程，那他們就可以控制這個熱情的個體。所以康德認為一種熱情的脾性必然是“奴性的傾向，因為他人一旦熟悉怎么操控它，就擁有了通過這個人的傾向利用他的力量”。（7：271）

這種奴性格外地讓康德擔憂，因為這是一種自愿的奴性，被奴役的人呈上了他們的同意。所以對影響的那種批判在這里對于熱情甚至都不成立。影響是自我毀滅的，影響總會“激蕩起讓人做得更好的決心”。相對而言，熱情可以冷靜而理性地追求選擇出的目的，它是“拒絕被修正的”（APV7：266）。當然，康德認為熱情的個人的理性“并沒有完全放棄統治權”，但是這樣一個人不會注意到它的喊聲。熱情的個人是被枷鎖捆綁的，“無法掙脫這樣的枷鎖，因為它已經長入了他的四肢”（7：267）。在熱情中，理性和傾向合二為一。而他們和結合卻是十分有問題的，因為它與康德認可的，自主性所需要的那種理性和感情的主次關系倒了過來；理性服務于傾向，而不是反之。就如康德在他的演講里說道的：“熱情之類，總而言之都是令人討厭的；它們與自我掌控（imperium in semetipsum）背道而馳，也就是和履行義務相悖，它們也和義務本身相悖……”（LE，27：612）更加重要的是，熱情比其他的感情更加有害，“它對自由造成莫大的傷害，因為它和冷靜的反思可以是一致的……甚至能與一定的理性一致”。（APV，7：265）康德晚期將所有的熱情都視作惡的，因為它們都給個體自主性帶來威脅。不過在康德思想的早期中他對熱情的態度并不是這樣的。

## IV 對比前批判時期的立場

### 1.前批判時期康德情感主義的立場

要想給“前批判時期”的康德的倫理學立場找到一個簡單且準確的定位是不可能的。這不僅僅是因為在康德早期的自然科學和形而上學的著作里，他只在零碎篇章中談論了道德問題，更是因為在1740到1770這一段時間里，康德的立場發生了很大的變化。這變化包括倫理學上的變化，也包括他在其他問題上的看法。這一節里關于康德在前批判時期對同情和道德情感的討論應被理解為一種快照，這是在某一個時間點，康德的學說演化的過程中的觀點。本節里談論的，也就是這個快照所照下來的1760年早期到中期這一段時間的觀點。而快照的資料來源則在1764年發表——1763年寫完的《對美和崇高的感情之觀察》（Observations on the Feelings of the Beautiful and Sublime），以及在同時期J. G.赫德爾（J. G. Herder）在康德演講中所做的筆記。康德對同情之類的感情的論斷曾受過很多批判，我的觀點無疑是繼承了這些之前的批判的。不過我在這里的立場是關于被康德稱作“熱情”的同情之情的，這種經過改進和修正，卻為康德深惡痛絕的同情之情。[[190]](#_190_47)康德將他的情感主義總結為一個總的道德原則“唯一的道德法即是……做與你的道德感一致的行動”。這一點是赫德爾記錄下來的，可以看到，康德后來的絕對命令和這一命題是截然不同的。（LE，27：16）

在《自然神學原則和道德原則的分別》（Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality）這一篇在1762年完成并與1764年發表的論文中，康德首次表明了他對道德情感的忠心。“直到最近，人們才開始認識到關于‘真’的功能是認知（die Erkenntnis），而關于‘善’的功能則是感情（das Gefühl），而這兩種功能在任何時候都是截然區分的。”（INM，2：299）不過康德并沒有在這里深入研究這個觀點，除了寥寥數語講到“哈奇森他們在道德情感主義（des moralischen Gefühls）名下，給我們提供了一個很好的起點，通過這個起點我們能得到一些非常不錯的觀察”。（2：300）

然后，至少直到1765年末康德都是公開承認自己的情感主義立場的[[191]](#_191_47)。在他1765年到1766學年度的冬季課程的通告中，他就寫道：“通過情感，人的心可以簡單且準確地明了道德判斷的正確性。”[[192]](#_192_47)他繼續寫道：“沙夫茨伯里，哈奇森以及休謨的嘗試雖然是不完全且有差漏的，但毫無疑問在我們探究所有道德原則的基礎的道路上，走得最遠。”康德在他的演講里承諾到，這些英國的情感主義者們的道德理論“所缺失的準確性和完整性將被彌補”（AL，2：311）。然而可惜的是，在從1762年到1764年之間，也就是在赫德爾在科尼斯堡大學當康德的學生的那一段時間里，他的筆記無從記錄康德怎樣在1765—1766年間彌補或者完備了英國情感主義者的理論。為了找到康德在1760年代中期的情感主意道德立場最完備的論點，我們只能主要依賴于在1764年首次發表的《對美和崇高的感情之觀察》。

### 2.康德1764年對同情的評估

康德的《對美和崇高的感情之觀察》一文的第二章由我們今天稱為美學的部分進入了道德心理學的范疇。康德在這里論證道，他人的道德屬性可分為兩類，崇高的和美的，我們對這樣道德屬性的反應也相應分成兩類。這和我們對藝術品的反應是一樣的，也有這樣的分類。崇高的屬性，比如說康德在《道德形而上學的奠基》中談到的那些有道德價值的行為“激發尊重，而美的行為激發愛”（OBS，2：211，p.51）。令人吃驚的是，在這里只有一種道德屬性是被歸為崇高的，能激發尊重的；這種屬性單獨的被稱為“真的美德”，它“通過原則克服熱情”。而雖然“只有真的美德是崇高的”，康德也意識到“也存在好的道德屬性，它們是令人敬佩且美麗的，只要它們與美德一致，也會被認為是高貴的品質。哪怕它們并不能被合適地歸入美德的傾向這個范疇中”（2：215，p.57）。這些美麗的屬性是“某種柔軟的心，很容易被溫暖的同情所攪動”，而且“它展現出一種對他人利益的關懷，這也正好是和很多美德的原則一致的”。（2：216，p.58）

雖然他意識到這種“善良性質的熱情”是“美麗又值得敬佩的”，康德卻在《對美和崇高的感情之觀察》里大花筆墨用來論證這種感情是如何的“軟弱”和“盲目”。（2：216，p.58）一個主要被即時的同情傾向所影響的靈魂，“很容易受到不同環境變化的影響”，會“在不同的事例里，由于不同的情況和表現方式”而受到不同的影響。鑒于“心靈的動機并不依賴于一個普遍性的原則，那么哪怕是對同一個對象，若從不同的角度用不同方式展現出來，動機都會受到不同的影響”。（2：219，p.63）一個孩子遭罪的景象，或者是“一個正直的女士的不幸遭遇”可能讓我們淚如雨下，然而關于成千上萬在戰斗中被殺害的人的新聞卻讓我們無動于衷。一個無原則，但富有同情的君主可能從不會傷害任何一個無辜的靈魂——如果這傷害會生動地在他面前呈現，但是呢，他可能會派出成千上萬的無辜生命讓他們戰死疆場——只要那苦痛并未呈現在他眼前。（2：216，p.59，fn）康德還給出了另一個被同情心統領的人的例子，他欠了債主的錢，本應該還錢，可是卻把那些錢給了一個受苦的乞丐——那些錢可是應該合法地屬于他的債主的。總而言之，未經修正的同情不可能具有美德的地位，因為“如果是這樣的心靈狀態，我們不能將它稱為美德的——這樣的心靈狀態雖然偶爾會產生一些和美德一致的行為，但是實際上這種與美德的一致性不過是偶然的。這些原因由于其性質所決定，反而會和美德的普遍原則相悖”。（2：215—216，pp.57—58）。

對于那些真正具有美德的人來說，康德認為即時的同情傾向是臣服于更加普遍的道德原則的，而且“這些原則越發的普遍”，這個人的道德就變得“越發的崇高和尊貴”。不過1764年的康德堅持認為這些道德原則并不是“想象出的法則，而是某種自覺的，在每個人胸中的感情，它由同情和順從延伸，比它們的基礎更加寬泛”。遵從這種道德感情就是最高的道德律令。這種道德感情和“對人性的美和尊嚴的感情”是一致的，對它美的感情就是“普遍性的愛的基礎”，對它尊嚴的感情則是“普遍的尊重的基礎”。這里所說的并不是傾向臣服于理性，而是即時不可靠的同情傾向，臣服于延伸了的更加普遍性的感情。康德寫道：“只有當一個人將自己的傾向臣服于擴展了的傾向時，我們慈善的沖動才能被合適的利用，才能帶來美德的美的高貴果實。”（2：217，p.60）在這一段時間內的演講里，即時的自然同情臣服于更加寬廣，更加有原則性的感情的必要性被給予了盧梭主義的演繹。如果實在野蠻時代，那么對于道德來說，未經修正的同情就足夠了。因為“每個人都只顧自己的利益；很少的人是需要幫助的，所以同情在這種情況下就足夠了”。然而在文明社會“需要幫助的人成倍增加”，我們的即時的同情會被過度使用而最終導致弱化，它必須由更加普遍的感情而取代。（LE，27：58）

而我們期待的這些普遍性的，富有原則的感情，就是我們即時的同情經過了反思性和延伸后的結果。康德寫道：“當對人類的普遍性的感情成為了你的一種原則，而你的行為總被這原則管制的這種情況之下，對需要幫助的他人的愛仍然是存在的；但現在卻是從一種更高的角度……普遍性的愛是你對他人的處境關懷的根源，同時也是正義的根源，根據這正義的法則你則必須克制這樣的行為。”（OBS，2：216，p.58）在休謨的語境下，同情的即時偏好常常必須臣服于人造美德，也就是那些會為人類整體帶來長遠利處的美德。但是值得重視的是，我們對人類長期利益關心的源頭正是來源于同情本身，所以從這個角度來說，同情本身也是要對這種反思性的修正負責的。

當然，同情在通過了反思性的自我修正后，就已經并不是最初的那種美麗的情感了。康德寫道，“一旦這種感情上升到一定的普遍程度，它就變成了崇高，即便依然有些冷淡”，而這種情況則被休謨稱為冷靜的感情。不過這并不是值得遺憾的事情，“因為我們的心不可能關切每一個人的利益，也不可能為了每個人的需要而傷懷；否則的話，具有美德的人就會如赫拉克利特一樣無止無盡地沉淪在同情的眼淚中，所有的好心善意最后不過讓他變成一個柔軟心腸的閑人”。（OBS，2：216，pp.58—59）這種擔憂的意義在于，同情應該具有實踐價值，而不能占領了整個靈魂，讓它飲泣卻毫無動作。這種擔憂后來也就成為了康德批判時期對這個問題的主要看法。不過這種批判是可以被回應的，只要我們有一種更加冷靜更加寬廣的同情之情，來保證它永遠不會讓反思完全失效，問題就迎刃而解了；而不是非要被與感情無關的，關于實踐行動的準則所替代。

康德堅持認為在反思性的自我修正過程結束后，留下的同情之情在本質上依然是情感性的。這并不一定是對的。康德在他的演講中說，“將我們自己放在他人的位置上”，這種能力可能不一定必須通過感情，也可以只通過理性地對他人立場的探索。康德這里用的例子是，設身處地地將自己投射到“克魯修斯（Christian August Crusius，18世紀德國哲學家，新教神學家。——譯者注）的跟隨者”身上去理解他們的一些哲學觀點。這種投射的理解也可以被用于“道德事物，當我把自己投射到他人，來理解他人的感情的時候，問一下他會怎么想”。這樣的投射的探索“可以很具技巧，但卻并不是道德的，因為我實際上并不在他的處境之中”。相反的，“在真正的同情的情況下……我們是可以真的身臨其境地感到我們仿佛處在他人的處境之中的”（LE，27：58）。在1760年中期康德告訴他的學生，鑒于“道德同情是根植于我們的能力，所以我們所有人具有這樣的能力，都會將自己投入到他人的處境之中，設身處地；正是從這里我們才得到了公正”（27：65）。所以道德同情“是正義的愛的根基，是一種義務”（27：66）。

康德晚期的立場是這樣的，他認為同情有的時候可能確實是有用的，但是這不是我們的義務，只有用這種投射的方法來理解他人處境的意愿才是義務性的。可以看到，這和康德早期的觀點是截然相反的，康德早期認為投射性的理解有時候是有用的，但只有同情之情是真正道德的。那時候康德認為，只有當我們真正地為他人有所感受時，我們才發展出了一種特殊的對他人利益的道德關切。在1764年，他還堅持認為，道德的個體對他人的同情關切客服了那些立即的傾向，冷靜且理性地追求這種感情所定下的目標。這種感情在晚期的康德那里，將會被稱作熱情。

### 3.理性，熱情和自我異化

從黑格爾開始，康德的成熟的倫理學所依賴的心理理論就被視作一種自我異化；理性被誤認為是人真正的自我，而感情則只是自然力和自然次序。這種將康德的倫理學視作對自身感情的自我異化的看法哪怕在今天也是十分常見的。[[193]](#_193_47)不過這種對康德學說的看法像是過分簡單的簡筆畫，因為康德從沒談到過“感情”（emotion），無論是批評還是褒賞他都沒有談到這個詞匯。他所談的是傾向和能力，沖動和熱情，病態的感情和實踐性的愛。以上種種，有一些可能是屬于自然次序的范疇，然而也有一些完全是屬于我們自主主體性的范疇，另一些呢，則可能更加復雜，是基于這兩個范疇之間的相互作用的。

不過簡筆畫哪怕再簡陋，也還是反映著一些現實基礎的。在關于他對熱情的反對這一點上，康德的看法確實是基于某些類似于黑格爾和他的支持者們所描繪的自我異化的。當然，確實是存在著很多感情用事而帶來的不理智地行動的情況。不過這并不是熱情的問題。熱情的獨特品質正在于，我們是理性地遵從著我們的感情的，而且自由地追求著這感情為我們設下的目標的。這一種理性和感情之間的和諧看起來是很具有吸引力的，當然前提是我們承認這感情是我們作為人的獨特性的一部分，而不將這感情排除出我們“自我”的概念之外。

熱情與其他形式的感情不同，哪怕是康德關于感情必須被排除出道德決定性基礎的最強烈的論證，熱情也是有可能免疫與這一論證的。這一論證的核心在于，道德價值只能被歸于我們自由的行為，而不能被歸于自然秩序或者我們由自然而得來的心理上的天資（如自然感情）。熱情與其他簡單的傾向不同的地方就在于，一個人的熱情是他活動的產物，而并不僅僅是自然的產物。熱情包含著理性地追求，和得到反思的認可，它包括著形成和采取真正的行動準則的過程。一個熱情的人會被康德稱作一個有“性格”（character）的人，因為

……他將自己捆綁于一個確定的實踐原則，這實踐原則是通過他自己的理性為自己設定的。雖然確實有時候這些原則會偶爾出錯，或者并不完美，但這些原則是他意志的正式部分—也就是說，依據堅定的原則行事這一點是珍貴和值得景仰的（不是像一群沒頭蒼蠅一樣，盲目地飛來飛去）。（APV，7：292）

依照熱情行事的人是有原則且可靠的，這一點就和那些依照即時傾向行事，偶爾與義務一致的人是完全不同的。可以說具有熱情的人是“有真性格”的。當然要想讓這個性格在道德上成為值得敬佩的目的，那么這個人性格中心的熱情就必須是指向具有道德吸引力的目的。有真性格的人如果由貪婪或野心行事，那么他就不可能是有原則的道德主體或者政治主體。這也就是為什么這個核心的熱情必須是類似于同情的，因為只有同情會帶來一種真正的對他人利益的關切。確實，同情心作為一種愛的熱情，它為我們設下道德上具有吸引力的目的，因為它讓我們關心和追求他人的幸福。這也是我們不該擯除它的原因，哪怕是發現它對達到實踐目標無甚用處的時候。我們常常沉思、修正它，培育它，反思性地接受它設下的目的。

當然，如果一個人對康德成熟時期的形而上學基礎深信不疑，他就會理所當然地認為所有的熱情都是惡的，無論它們的本質是仁愛還是惡毒。具有諷刺性的是，在描述他眼中的惡的情感的形式時候，他卻給自己的理論創造了一個可畏的敵人。如果個人可以自由地選擇去追求由同情的熱情而定下的目標，——如果他們理性地追求這些目標，反思性地將同情之情帶上正軌，將它合適地延伸，普遍化——如此一來，我們就很難想象這樣的情況下，熱情怎么損害這個主體的自主性了。這證明，我們可以從全面的心理上的視角來理解個人的自主性。反思性的心靈作為一個整體，必須為它的整體來立法。啟蒙時期的情感主義者包括休謨，斯密還有年輕時候的康德所堅守的，正是這個版本的整體的反思性的自我自主性。

這些關于反思性自主性的對立陣營，相對的也和不同的關于自我的概念所對應。晚年的理性主義的康德將真正的自我看作理性的意志，離感情，感知，想象以及其他人心的“低級”的功能遠遠的；反思性的情感主義者，比如早期的康德，則將真正的自我看作整體的自我——包括了感情，想象，還有通過同情想象性地分享的感情。晚期的康德當然可以苛責早期的自己，認為早期的自己否定了理性的自主性，否定了理性絕對地高于感情；不過反過來看，早期的康德一樣也可以指責晚期的自己的自我異化，將自我一分為二，局限于一個部分，而排除另一個部分。[[194]](#_194_45)

隨著康德年紀的增長，他對于自我的概念也有所改變。曾經一度被視為包含著感情和理性之間的和洽的平衡的，單一的，綜合的自我，慢慢地變成了受到自然力（比如感情）奴役的自我（比如理性）。[[195]](#_195_45)可能在到底哪一種理解自我的方式最符合現實這一點上，我們并沒有很客觀的基礎來證明哪種更加合理。但是顯而易見的是，對于那些既重視感情，又重視理性，兩者綜合且平衡的人來說，年輕時候的康德的觀點應該是更加符合他們看法的。

# 第六章 赫德爾的多元情感主義

在英語學界里，約翰·戈特弗里德·赫德爾的學術常常都被忽略了。直到最近，以賽亞·柏林才重新將他帶回學術舞臺。不過哪怕是現在，對于道德情感主義這個英文世界里重要的學術運動，赫德爾也仍未被視為一名有價值的貢獻者。這一章將會論證赫德爾作為一名反思性的情感主義者，為情感主義做出了至關重要的貢獻，讓其在現今的多元社會仍然具有生命力。赫德爾是將對個人重要性的承認與個人之間以及群組之間的多樣性結合起來的第一個情感主義者。他并沒有堅持某一套成熟和普世的道德情感的權威性，他認為道德情感的反思性凈化會帶領我們找到正義，而這樣的正義哪怕是與我們有著不同價值觀和世界觀的人也會擁護。

雖然以前赫德爾未曾被視作情感主義者，但在不同的學術傳統中都有他的蹤影：對政治理論家來說，他是一個民族主義者和多元文化主義者；對歷史學家來說他是浪漫主義和歷史主義的奠基人。這些赫德爾的特性雖然真實，但也模糊。比如說，將他主要視作民族主義者的政治學家，就會不那么重視他對于民族內各個個體無法消融的獨特性的重視，更不要說他對建立能互通的正義和和平紐帶的道德緊迫性的重視了。如果赫德爾的政治見解要被看作一個單一的政治理論，那么最好把他當作一個自由主義者，因為他最關切的就是個體用自己想要的方式生活的自由。[[196]](#_196_45)至于赫德爾作為民族自我決定論的推崇者，這種推崇其實只是加強個體自主性的手段，作為壓制我們所有人對自己的文化和故土都會有的那種自然的忠誠感的手段。[[197]](#_197_45)

那些將赫德爾基本上看作歷史學家或者多元文化主義者的人，則更加接近他理論的核心。對赫德爾來說至關重要的一點就是，我們所想、所感、所信都是我們自身文化傳統和歷史的產物。柏林的“多元主義”是對赫德爾立場更好的詮釋，鑒于赫德爾所感興趣的多樣性既是恒久的也是相對于時間的，既是個體個性的結果也是文化熏陶的結果。[[198]](#_198_45)不過哪怕是那些將赫德爾視作多元主義者的人，也常常忽視了他的多元主義其實是一個更大的、更有野心的哲學計劃的一部分而已。他寫道“一旦整個哲學都變成了人類學，新的成果就會展現了”（S，32：61）。赫德爾希望哲學變成人類學，而在這里人類學的含義是18世紀德國那種廣泛的意義上的（就如克里斯丁·托馬修斯、沃爾夫和康德的用法一樣），代表著對人性的經驗性研究，圍繞著我們今天稱作人文和社會科學的問題，另外著重于一些心理學研究。他對當時的知識界講道：“你已經是個哲思者了，噢，作為一個人類，思索著人類，他們可能如何行為，將會快樂。”（G，1：118；F，15）

這一句顯然是在應和休謨的名句：“當一個哲學家，但在所有的哲思中，別忘了當一個人。”（EHU，1.6）就如在前章講到的，休謨和亞當·斯密是康德最鐘愛的哲學家，對赫德爾和科尼斯堡學術圈也是一樣。和那些康德和赫德爾如此如饑似渴地研讀的英國情感主義者一樣，赫德爾本人不僅堅持經驗性心理學在道德哲學中的核心地位，也相信用經驗性研究來證明道德反思必須是整個心靈的工作。

當然，要想把赫德爾看作為一個道德情感主義者是有一定的難度的，因為他從來沒有創造過一個完整的道德倫理體系。他認為系統化哲學和干涉扭曲的理性主義息息相關。不過這種有意的缺乏體系不僅僅他敵視系統化哲學的結果。赫德爾從未在倫理學上長篇大論，而如果想從他的關于語言、宗教、歷史和心理學的分散的零星碎片里，拼湊出一個完整的道德政治理論則是違背了他的初衷的。在這些碎片中我們能看到的這個情感主義倫理學的影子顯然不是一個休謨那樣的自足的情感主義體系，而是像哈奇森和巴特勒那樣的依賴于神學的情感主義。在赫德爾的人類歷史和心理學里，神圣的創造者無時無刻不在發揮作用，真正的基督教精神代表著我們道德情感的完美形式。不過雖然它缺乏明確的系統性和完備性，雖然它依賴于宗教的基礎，赫德爾版本的情感主義仍然對情感主義做出了不可忽略的創新和貢獻，他為情感主義帶來了前所未有的多元主義理論。

人們常常認為赫德爾的多元主義決定了他是一個道德相對主義者，相信人們的世界觀和生活方式之間存在著巨大的分歧，這讓橫跨這樣分歧的規范性判斷幾乎是不可能的。但事實上，赫德爾論證的是認識到人類的多樣性只會增進我們道德確信的精準性，和增強道德權威性。他給出了一個獨特的情感主義理論，依據此，他論證對于那些和我們非常不同的他人，我們必須感受他們的立場，這樣才能形成對他們的狀態的恰當判斷。通過這一對同情的研究，赫德爾創造了這樣一個關于人之性（Humanität；在這里我將用“人之性”來翻譯“Humanität”這個獨特的概念，以和“Humanity”“Humaness”等類似詞匯做出區分。——譯者注）的概念，他認為這種人之性可以被所有的人理解，哪怕他們擁有截然相反的價值觀。人之性是和公正和對等性（Billigkeit）相聯系的，赫德爾認為它可以作為建立不同的倫理和文化之間合適關系的基礎。這樣一來，赫德爾所描述的那種情感主義的道德哲學通路，與同情性地理解人類多樣化相結合，這種結合就帶來了和今天的自由主義多元文化主義相近的一套理論。

這一章首先將會討論人類多樣化為情感主義倫理學帶來的一系列挑戰。雖然人們可能在不同的時間，不同的地點做出不同的道德判斷這一點常常被用作道德懷疑主義的理論基礎，不過理性主義總可以說道德判斷的多樣性是由于人類理性的不完善帶來的，來化解這一問題。而情感主義呢，依賴于人類都供有同類的心理構造，在足夠的反思下都會發展一樣的道德情感這樣的理論。休謨和亞當·斯密試圖解釋和逃避這個問題，而不是真正去理解人類的多樣性。赫德爾則認識到，休謨為了保衛人類情感統一性所做的努力只會讓我們將他人道德理解和道德判斷視作畸形和不正常的。在這一章的第二節我將論證，赫德爾關于人類多樣化的論證就如休謨關于我們道德發展的論證一樣，是包括著一個由我們的同情而生的情感的過程的。和休謨的線性的過程不同，赫德爾的情感發展道路則是朝向無數可能方向的，因為反思性的人類在相異的環境中，不盡一樣地培養著他們自己的性格。這樣培養的結果就是一個這樣的世界，在不同的時間和地點，會產生道德上不相容的文化傳統。在本章第三節，我將討論，赫德爾相信我們仍然可以“感受”與我們自身截然不同的世界觀和價值觀，從而達到對人類多樣化的同情性的完全理解。不過理解，并不意味著贊同。相反，本章第四和第五節將會談到，對人類歷史和文化完全地同情性的理解表明，雖然所有的傳統都包含這人之性和對等性的理念，絕大部分都不能完全不辜負這些普遍性的標準。不過赫德爾希望，這些基本原則的重合部分足以作為這些民族和文化之間關系的奠基。

## I 情感主義與多樣化

### 1.心理同一性與文化多樣性

就如托馬斯·雷德（Thomas Reid）所言，情感主義無法提供一個“固定的美德標準”，這個觀點并不鮮見。休謨和亞當·斯密當然都意識到了我們的同情感情是帶有偏見且善變的；也正是因為如此我們才需要一個長期的反思性修正過程。在反思性修正后我們的道德情感可能就不會再取決于即時的傾向這樣不穩定的東西了。不過歸根結底他們還是由人類心理所決定的，由我們自己和身邊人的心理。雷德在這一點上的抱怨是正確的，如果道德標準不該是多變的，那么它就很難作為一套在“不同的人那里有不同構造”的心理結構的基礎了。[[199]](#_199_45)

休謨的回應是這樣的，他認為各人之間的相關的心理過程并無差別。這并不意味著每個人有完全一樣的道德情感。不過他相信，各人之間的心理構造是足夠相似的，而合適的感情過程會帶領我們找到真正的美德。不過雖然理性在所有理性主體間都是一樣的，對感情來說卻并不如此。正確道德準則的不變性可能是因為這些準則是理性的產物，而一旦我們將這些準則看作整個心靈的產物的時候，我們就需要更多的證據來證明它的不變性了。休謨在他寫給哈奇森的一封信中承認，“如果道德是被理性決定的，就會對所有理性主體都一樣，但只有經驗能決定感情的一致性”。[[200]](#_200_45)這和他的大致的哲學研究方法相承一脈，休謨這里的觀點是經驗觀察的結果。他的哲學中歷史性的和不同文化的比較，還有他的《英格蘭歷史》的著作都可以被理解為這種方法的延續。在所有的這些研究中，休謨發覺人們擁有一樣的基本的性質。就如休謨在《人類理解研究》中著名的論斷一樣：

廣為人知的是，不論國籍和年齡，人類的行為是具有很大的同一性的，人的本性在運作中保持一致……在所有的時間地點，人類都具有如此一致性，所以歷史并不會告訴我們任何新的或奇異的東西。它的主要作用只不過是發現人性的普遍原則，和在不同的情況下，讓我們熟悉具體情境，熟悉人類行為的基本規律。（EHU，8.1.7）

休謨從歷史中找出的并不是讓如今歷史學家著迷的那些具體的個體，而是關于人類心理不變的原則的基本真相。后來的歷史學家常常批判休謨，認為他的這種“均變論”（uniformitarianism）是一大弊病，忽略了在不同時間地點人類世界觀和生活模式明顯的多樣性。[[201]](#_201_45)這并不只是歷史學方法論上的一個問題；阿拉斯代爾·馬金泰爾（Alasdair MacIntyre）就曾批判過休謨的倫理系統作為一個整體是不能自立的，因為“他所認為的普遍性的人類心理其實是非常局限和特定的。”[[202]](#_202_45)

弗雷德里克·沃爾金斯（Frederick Watkins）以及一些其他人曾將休謨的歷史同一性主義歸于他的無知，因為休謨“生在一個沒有詳細史料和人類學記錄的時代，作為一個西方學者，很多人至今都被西方世界的經驗所局限”。[[203]](#_203_45)不過沃爾金斯大大地低估了啟蒙時代歐洲可能獲得的人類多樣性的經驗證據。

哪怕我們忽略那些零散的旅行筆記里寫到的非西方人的記錄，那些東西在當時可是十分流行的讀物，我們也應該記住18世紀的知識分子對他們自己文化的經典，如希臘羅馬時期的經典文獻都是十分熟悉的，這是當今學者所不能比擬的。18世紀哲學家都會承認，自先古時代，歐洲顯然地經歷了一系列的根本性的改變。休謨才不是那個簡單幼稚的一致性主義者，相反，他是對歷史變更十分有興趣的學者，他帶著快樂和好奇心來研究這些變化。他寫道：“那些考察過人類革命時代的人就為這樣的多樣性感到有趣，會為那些人類的方式、習慣、還有意見會受到不同時代的巨大影響而感到驚訝。”（“Of Eloquence”，參見EMPL，p.97）

雖然休謨堅持認為人類心理具有基本一致性，但是他也認識到“我們不該期望這種一致性……會延伸到讓所有人在同樣的環境里都會做出一樣的行為，畢竟我們也要考慮性格、偏見和意見的多樣性”（EHU，8.1.10）。雖然休謨認為所有人的心理構造在本質上都是一樣的，但他也明確地表明這并不意味著所有人都會和18世紀英國人一樣。“萊茵河往北流，羅納河往南，都源自同一座山，由同樣的重力原則引導，背向而流。”（EPM，“A Dialogue”，26）一樣的，同樣的人性也可能在不同情況下帶來不同的生活模式。

遵循著休謨的慣常程序，他對這些多樣的“造成多樣性卻在所有時候都在人類生活中保持一種一致性”的元素進行了一番剖析（T，2.3.1.9）。雖然休謨有時候會做出一些在今天聽起來極端種族主義的論斷[[204]](#_204_45)，不過他和亞當·斯密在這一點上是一致的，他們倆幾乎都將所有能觀察到的人類的多樣性歸結于“習俗和教育的巨大力量，從人類還是嬰孩時期就對其進行塑造，將人的品性塑造成某種確定的品格”。（EHU，0.1.11）他們并不認為這種多樣性是由人類群族之間的分別或者是氣候環境的不同所造成的。休謨將這種我們今天稱為“文化”的影響主要歸因于同情，這并不令人意外，因為他也將人心的許多其他特征歸因于此。當一群人獨立于其他人生活在一起，那種讓我們進入他人感情的能力（同情）就會“讓感情和傾向運作起來，通過整個群組在他們的成員之間傳染”。整個國家的人民通過長時期使用共同的語言和被同樣的政府統領，他們“具有了一種舉止上的類似性，而且擁有了一眾共同的，或者國民性的品格，當然個人也都有他們屬于個人的品格”。（“Of National Characters”，參見EMPL，pp.202—203）

鑒于被文化所影響的總是基本的人性，敏銳的觀察者總可以找到某種信念或實踐背后的心理原因。在休謨那里，觀察到不同文化下的心理類似性的能力是被凈化的品味的特征；對于那些想對不同文化和習俗中的作品或者行為做出恰當的道德判斷或者審美的人來說，這種能力是必須的。休謨譴責那種“被偏見影響”的人，那種在考慮來自遙遠的歷史或者地方的東西的時候“不去考慮他們特定時代的觀點和偏見，而是滿心的自己時代和國家的習俗，急著去譴責那些被當時當地人所景仰的東西”。（“Of the Standard of Taste”，參見EMPL，p.239）在他譴責這些民族自我中心主義者的時候，休謨的理念已經為赫德爾后來所發展的理論開創了道路。

### 2.對價值多元性的拒斥

不過赫德爾在某一個問題上，還是必須和休謨和亞當·斯密分道揚鑣。總的來說，休謨和亞當·斯密認為我們現在所稱的文化差異對道德的影響是消極的，它只會阻礙感情的發展，這種感情本來是會帶領聯合起來的人們找到一套單一的道德系統的。雖然那些在道德進程中領先的人可能可以“逃出習俗的傳染性”，不過“大部分人毫無疑問地會被習俗的熱情所占領，并在行為中被其掌管。”亞當·斯密觀察到，那些惡俗的大多數人的習俗就會“能夠讓某些行為合法且不受譴責，哪怕這些行為違背了最明顯的是非原則”。（TMS，V.2.14，p.209）和經修正的道德情感不同，未經修正的習俗肯定是各自有別的。那種某事某地的惡俗就自然會發現它和其他時候的惡俗是不同的，這就會帶來黨派和小團體的發展，這樣一來必然地阻礙了同情向他們邊界外的發展。休謨寫道：“只有自然或理性，或者與之類似的東西，才有力量突破障礙，聯合那些最敵對的民族。”（“Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”，參見EMPL，p.112）這種與理性極其相似的力量可以被視作在《人性論》中所描述的那種冷靜的感情，它會帶領著我們反思性地延伸和修正我們的同情，來發展無偏私的道德感情。

休謨認為，大致上，不能達到道德標準是因為不能通過反思性道德情感的修正。在某些情況下，這種失敗是可以理解，且值得原諒的。我們必須小心，不要太嚴厲地譴責那些和我們持有不同的道德或審美觀的人，而必須同情地考慮他們的價值，以期做出一個合適的判斷。不過這些都不代表真正地接受了人類價值的多元性。比如說，我們可能可以理解為什么“一些未經道德培養的民族，還未完全經歷過仁慈、正義和其他社會美德的優異性”（EPM，7.15）。他們可能會將勇氣看作最大的，甚至是唯一的美德。休謨也認識到這種理解可能會讓我們將這種原始性的，在勇敢的面具下的殘忍看作無罪的。不過當這種過時的，所謂勇氣的美德被毀滅，被情感的發展代替的時候，休謨認為這無疑是一種道德進步。荷馬的“渴求人性和正直”會震驚我們經修正的良心。休謨堅持：“不管我們對著作的作者如何寬容，但如果我們明確地覺得該角色是該受懲罰的，我們便會無法帶入這角色的處境，或者對這角色持有任何喜愛之情。”（“Of the Standard of Taste”，參見EMPL，p.246）

休謨在不同的時間曾解釋過道德矛盾這個問題，不過最詳盡的地方是在他的《道德原則研究》中的《對話篇》里。古希臘人怎么可能同意雞奸和自殺這樣如此可怖的行為呢？這篇里的兩個對話者在這一點上產生了疑問。休謨認為古代對雞奸的認可來自道德情感的缺乏修正和習俗的扭曲作用。（EPM，“A Dialogue”，p.28）不過他也列出了一些其他的對古代價值和實踐的可能解釋，這些解釋并不包括對多元的沖突的倫理世界觀的提及。[[205]](#_205_45)比如說，休謨認為，同樣的行為可能在某個歷史時期是有用的，在另一個時期卻是無用且有害的。所以這種價值的矛盾可能被“不同的利益”所解釋。（同上，p.42）另一種情況是這樣的，當兩個被承認的美德必須相競爭的時候，基于不同時代和地點的習俗，必須做出不同的妥協。最后我們必須謙虛地認識到這樣一種可能——也就是說，也許其他文化才是對的，而我們自己的文化是錯的，可能我們自己的道德信條無法通過更成熟道德感情的審查。休謨羞澀地暗示到，在他的時代，對于自殺的禁忌可能就是這么一回事（同上，pp.34—35）。在他未出版的論文《論自殺》（“Of Suicide”，參見EMPL，pp.577—589）中有關于這一點的更加大膽的論證。經過修正和成熟的，反思性正確的道德情感之間是不可能存在矛盾的。如果一個道德情感之間的矛盾沒法被《對話篇》中類似的論證解釋，那就會對休謨的普世的情感主義產生真正的威脅了。

和休謨一樣，亞當·斯密也相信同樣的道德原則可能會在不同的情況下允許不同的行為和實踐。在如此多樣的情境下，什么樣的行為是必須或合適的會隨著公眾利益的變化而變化。確實，正是為了辯護財產所有權是根植于我們的同情心和恰當的憎惡之情這一點，亞當·斯密提出了他有名的論斷，即人類歷史的“四個階段性”——狩獵，畜牧，農業和商業。亞當·斯密寫道：“很明顯的是在這幾個社會階段中，關于財產所有權的法律和規則是十分不同的。”（LJA，i.33，p.16）。在主要以狩獵為主的社會階段里，比如加拿大人，一個人有限的所有物很容易被轉移權利。在這樣的情況下，一個人必須隨身攜帶一件物品來保證自己能用它這一點是挺合適的。亞當·斯密在這里講述了那個原住民的故事，一個女人將她的貝殼項鏈留在了一顆樹上，她的族長認為嚴格來說，當第二個人把它從樹上取下后，她無權再要求這項鏈歸還于她。[[206]](#_206_45)亞當·斯密認為在任何社會中，某種財產所有權都必須存在，而這些權利采取何種方式，則是一種歷史的偶然性。在這種情況下，真正在運作的是某種統一的原則，在截然不同的社會情境下發生作用，而不是同樣有理據的兩套道德原則之間的矛盾。[[207]](#_207_45)

雖然休謨和亞當·斯密都拒斥多元主價值，但是亞當·斯密在他對同情的分析上和休謨是不同的。他發現了推動跨文化理解的有力的資源，這一點將對赫德爾產生巨大的影響。當亞當·斯密用投射性同情（projective empathy）的同情概念來替代休謨的傳染性的同情概念的時候，他明確地講到這種投射性的同情絕對不僅僅是想象如果我在他的處境里，依我的性子會怎么做。亞當·斯密在這一點上的重視是受到哈奇森影響的，哈奇森曾警告過：“在想象他人處境的時候，我們必須避免這樣的常犯錯誤，也就是認為那些讓我們痛苦的情況也會讓所有人痛苦。”（ENC，1.6.4，p.120）所以亞當·斯密認為，當想象他人的處境的時候，我必須“考慮如果我真的是你，我會遭受什么，我不僅僅和你換了處境，更加連人格和自我都交換了”。也正是。這樣我們才能同情那些經驗，特征基于既定的品格和自我觀念和我們十分不一樣的人。比如說，一個男人完全可以同情地理解分娩之痛，“雖然基于他自己的人生和本質，他不可能設想他自己會經受她的痛苦”。

不過亞當·斯密從未合適地解釋過，為什么我們能對和我們并不相似的人，想象性地分享感情經驗。確實，給予他對人類心理基本同一性的信念，亞當·斯密預設的是，世間任何人的經驗都不可能和我們自己的差到哪里去。不過隨著我們更加地了解人類文化和世界觀的多樣性，我們開始認識到，我們必須給出一個能解釋為什么投射性的同情在如此不同的，存在分歧的個體間是可能的。亞當·斯密的批評者西羅德爾·喬佛里（Theodore Jouffroy）就在1840年論證道：“你憑什么覺得我可以和來自所有不同時代不同地方的人感同身受，和那樣多各異又善變的感情？”[[208]](#_208_45)這個挑戰是赫德爾的多元情感主義必將面對的。

## II 從同情到多樣性

### 1.直覺性和反思性的同情

赫德爾在1772年的《關于語言起源的研究》的開篇講到這樣一個從休謨那里發展而來的同情的比喻，同情的心靈就好像“同樣繃緊的琴弦”（T，3.3.1.7）。如果經歷任何強烈的感情，無論是動物還是人都會直覺地叫喊出聲。“被撥動的琴弦發揮了它的自然作用，它發出聲響！它呼喚這相似的感情回音。”不過雖然赫德爾在這里發展了休謨的對同情的比喻，他同時也回應著盧梭的憐憫概念，因為直覺性地叫喊和同情的感情的回聲“并不是由意志或者慢慢的刻意籌謀而來”。（G，1：697—98；F，65—66）在休謨對同情的分析中，并不需要其他的感情，必要的只有自然法則。（G，1：707；F，74）不過，赫德爾把因痛苦而叫喊描述為一種語言，因為它是從一個人到另一個人交流某種感情的方式。赫德爾總結道：“所以這是一種感情的語言（Empfindung），是一種即時的自然法。”（G，1：698；F，66）。和休謨一樣，赫德爾認為同情依賴的是相似性，所以所有的造物會對自己的同類產生最強烈的同情。兩個個體之間的差異越大，他們就越難對彼此產生直覺性的同情。這樣一來，它們特有的那一套自然的叫喊方式就是“一個群體內部自己的語言”（Völkersprache）。（G，1：699；F，67）

雖然我們后來發展出了“人造語言”，但我們自己版本的自然語言仍然會在“感情最激烈的時刻”（G，1：698—99；F，66—67）迸發出來。所以哪怕不同的人講著不同的人造語言，所有人類都可以與其他的人類交流基本感情。赫德爾問道：“誰會面對一個顫抖，抽泣飽經折磨的人而不為所動呢？誰會是這樣一個毫無感情的野蠻人呢？”他論證道，“這種自然語言之間的聯系”如此深厚強烈，我們必須十分費力才能抵抗它。（G，1：706；F，72—73）哪怕當人造語言讓人類以錯誤的方式對待彼此，感情的自然語言常常打破這個局面，讓我們想起我們和我們的同胞們所面對苦痛時共同的脆弱性。赫德爾觀察到“無論他們教養（Bildung）如何，在世界各地的歐洲人都會為野蠻人的痛苦呻吟而動”（G，1：706；F，73）。赫德爾的自由主義和反帝國主義的論斷，也就對其時代的帝國主義昭著的殘酷行為的反對，正是建立在我們都共同擁有的直覺性同情的基礎上的。這種直覺性的同情不僅是所有人類所共有的，也是和所有動物所共有的。

然而人類同情和其他動物的同情從來就是不同的。雖然就某種程度而言，這種不同僅僅是程度上的。赫德爾寫道：“在所有的生物中，人類是由自然所選，具有最高程度的（同情）感情的。他的構成的纖維如此精細……他的神經系統如此分布到他身體的每一部分……他能設身處地的為幾乎所有的生物設想，并分享他/它們的感情。”（S，13：156；B，269）不過人類和動物的同情是同類的。赫德爾認為人類的獨特性在于他們有能力批判性地反思自己的直覺，選擇遵從哪些直覺或壓抑哪些直覺。赫德爾觀察到，在擁有了自我反思能力后，人就擁有了自主性。不會再“在自然的手中，相反他成為了自己的目的和修正的目標”（61：717；F，82）。人和動物之間的分別不能簡單地被歸結于某個人類擁有動物卻沒有的功能；自我意識包含著人類心靈整體的對自身的反思能力，這種反思活動是會對心靈有所改變的。對于這個代表“整個人力量的結構，他的感情和認知、認知和意志以及自然的平衡”（G，1：717；F，82—83）的名稱，赫德爾喜歡的詞匯是“Besonnenheit”，可以被翻譯為“反思性的意識”（Reflective Awareness）。[[209]](#_209_45)

在對“Besonnenheit”的討論中，赫德爾將英國情感主義的心理整體論向前推了一步。雖然休謨和亞當·斯密都質疑過理性和感情對彼此的獨立性——比如休謨曾堅持認為這兩者“不可分離不可分開”（T，3.2.2.14），但是他們都并未完全地脫離基本的啟蒙時代的概念，這種概念認為人的心靈應該被理解為各個獨立部分的集合。[[210]](#_210_45)赫德爾則徹底打破了這種以部分為單位的范式，他認為“我們心靈的思維過程是不可分割的整體，產生多重的結果或者呈現方式，讓我們以為是由不同部分而來的”（S，13：116；B，259）。如果我們在某些時候將人類的理性當作一個單另的部分，和整個心靈的功能區分開來，那只是因為“我們的心靈不夠強大不能一次將它們都納入思考范圍”（G，1：717—718；F，83）。對赫德爾來說，任何試圖將心靈的一部分和另一部分分開的行為都是災難性的，更不要談將某一個排除出人類心靈的掌管范圍。他問道：“頭腦會想心臟是不是沒跳了嗎？另一方面，如果你想留意你心臟的每次跳動和收縮……然后盲目地跟隨它，會怎么樣呢？”基于這一點，赫德爾推崇反思性地修正過的，或者是“純化”的感情，認為它們優于人類行為。他寫道：“讓生命的源泉在胸膛里流淌，但也讓它經過純化，能順著你認知的脊骨。”（S，8：200—2001；F，214—215）這些純化的道德感情常常被等同于基督教的愛。在赫德爾那里，愛是

……最高貴的認知，它是最高貴的感情。愛最偉大的創造者，由愛進入他人的世界（in andere hinein zu lieben），跟隨著這個確信的引力—這就是道德感（moralisches Gefühl），這就是良心。它與虛妄的猜測相對，但并不和認知相對（Erkennen），因為真正的認知是愛，是人性的感情。（S，8：200；F，214）

鑒于最偉大的道德感情結合了最真實的認知和最精細的感情，赫德爾認為沒有必要再去進一步研究倫理的基礎，認為這樣的研究是關于“我們道德原則在何處的空虛的爭論”（S，8：200；F，214）。雖然他在這一點上似乎逃避了這個問題，但是赫德爾無疑清楚地將自己放在情感主義的陣營內的。確實，他對整體心靈的堅持更好地反映了情感主義對獲得認知、情感和想象的平衡的重視，這比休謨自己的令人誤解的所謂理性臣服與感情的語辭更加表述得當。

“Besonnenheit”這個關于心理整體性的詞對赫德爾理解分析的人類同情有著重要的影響。反思性的意識讓一個生物可以“在溢滿靈魂的知覺海洋中，分離，停止，將注意力集中在某一股波瀾上，且自我意識到注意力在哪里”。（G，1：722；F，87）這種在自我意識的情況下被孤立出來的感覺就可以被冠以名字，這個過程被赫德爾認為是創造人造（也就是人類的）語言的過程。感情的自然語言可以在直覺的層面交流感情，不過那種反思的意識給與了人類對自己感情的自知，也讓他們能通過人造語言這個媒介相互交流。這就讓人類特有的同情成為了現實可能，這種同情是不可能在不具有反思性的動物身上出現的。因為就如休謨所說，這種同情是通過理念為媒介的，或者用亞當·斯密的話說，是具有想象性的對他人經驗的重塑。

我們現在能看到，說人類和動物共有直覺上的同情這種理解，并不是對赫德爾的完全準確的解讀。我們對直覺的反思性反省必然改變它們；這過程并不是簡單的原本無意識的過程突然變得有意識了，相反，在一個有自我認知的靈魂中，這種過程完全地改變了自身性質。赫德爾解釋道：“并不是每個靈魂帶來的行為都是意識的直接結果，但每個人都是反思性意識的結果。他們在人類身上所展現的形式，是不可能在非人類身上展現出來的。”（G，1：774；F，131）非反思性的同情是非人類的同情，而盧梭所堅持的那種人類的完全直覺性的自然憐憫，則“將人看成了動物”。（G，1：711；F，77）

### 2.多樣化的發展

赫德爾認為人類是所有生物中最多樣的。他寫道：“所有其他的動物種類內，大概都沒有人和人之間那么不同。”（S，8：207；F，217）而對每一個個人來說既然是這樣，對人類的群體來說也是一樣。他繼續寫道：“就如個體的人類一樣，家庭和民族也是不一樣的，其他團體亦然。”（S，8：210；F，219）評論家們常常忽略了在赫德爾看來，群體之間的不同是在個體已經具有不可忽略的獨立性的前提下發展的。有一點很重要，我們不應將赫德爾和后來的浪漫民族主義者相混淆，他們認為每個民族是一個自然有機的單位——這種觀點是將激進民族主義和激進反個體主義相等同。[[211]](#_211_43)

個體之間的差異自然地從人類生物而來，但群體之間的差異則幾乎完全是人類反思性意識的人造產物，不同民族會有自我意識地對不同的社會和客觀環境有不同的反應。赫德爾的對群體多樣性的文化緣由的學說，直接和他生物性上的種族歧視相聯系的。在他的時代幾乎所有的歐洲思想家們，包括休謨和康德在內都是信奉生物上的歧視觀念的。[[212]](#_212_43)赫德爾認為，和這種種族主義的普遍觀點相反的是，“雖然人與人之間差異很大，但是地球上所有的人都是唯一的，也是同一種族”（G，6：251；C，163）。他論證道，關于人之間差異的研究“并不是屬于系統的自然歷史的范疇，而是屬于對地理和心理的人類歷史學”（G，6：256；C，166）。

在追尋差異性的源頭的時候，赫德爾和休謨一樣最開始觀察到的是我們對同我們有親緣關系，或者相似的人持有最強的同情反應。他寫道：“任何和我的本性相似的，與我有聯系的，我覬覦，我為之奮斗，視為己類。那以外的，大自然則給了我冷酷，冷漠和無視；這些可變為鄙視和惡心的感情。”（S，5：510；F，297）在一個資源有限的世界里，我們都會為那些因愛和同情的紐帶和我們聯系最緊的人獲得資源。家族之間的競爭就帶來了共同的敵人，這樣一來“就意味著完全的區分和隔絕……因為他們沒有共同的家族習俗，沒有類似的起源，甚至沒有一樣的語言”（G，1：796—797；F，152—153）。一個群體的語言很快就變成了他最珍貴的財產——“變成了一個種族的標志，家族內的聯系，和指揮的工具”（G1：797；F，153）。由于不同的語言和不同模式的教育，在不同社會群組內的人就會變成不同的樣子。對赫德爾來說，習俗并不是帶著人類遠離倫理標準的一股力量；相反，它是任何真正的人類生活的必須部分。他寫道：“人性的精髓，理性和它的源頭，傳統，都是經過了連續的數代的傳承的。”（G，6：667；C，464）

“Bildung”，這個字面上基本無法翻譯的德語詞匯意味著靈魂的培養和塑造，它是我們成為我們自己的過程。對整體的自我塑造的強調是當時很多德國思想家的共同點；赫德爾獨特的貢獻就在于看到了每個人可以發展自己獨特的“Bildung”的模式，個體的“Bildung”會引領自己的成員走向獨特的生活方式。不同的地區習俗的“Bildung”經過數代的發展，它就和其他的“Bildung”差異越大。這樣一來，我們不可能由某一個單一的準則來衡量一個個體是否經過了培養，或者用他的話說是“gebildet”。相反，就如赫德爾寫道的：

培養的鏈條就好像一波波相異的波瀾。在每一股波瀾中它都代表著各種品格的增長或消減。這些品格很多都排斥或者限制其它的品格……所以如果我們認為和其他民族比某個民族具有絕對完美性的話，我們必須在做這樣結論的時候慎之又慎。（G，6：650；C，453）

赫德爾的學說是邁向文化多元性的第一步，否定了之前被認為是絕對單一的“培養”（此處原文為“culture”，在這里可以是道德上的培養也可以是其他方面的，比如情趣文化和審美。但英文“culture”當然也有文化和文明的意思。所以譯文里某些地方，比如以賽亞·柏林對赫德爾的解說里，也是對人類文化和文明的觀察和反思。在譯文中，譯者用的是“培養”的意思，但讀者應該明白，“未經培養”有時帶有著“未經開化，不文明”的意味，而“經過培養”則帶有著有文明、文化的意味。赫德爾這里否定培養的單一性，也正是否定了所謂的文化發展必須朝著一個單一的方向的論斷。——譯者注）這個概念。雖然赫德爾自己繼續在語法上沿用“Kultur”這個詞的單數形式，但后來的“多文化主義”（multiculturalism）這個詞更準確地描述了他的學說的這一特征。[[213]](#_213_43)他反問道：“地球上有完全未經培養的人嗎？如果要人類的每一個個體都被塑造成我們眼中所謂的‘經過培養’的樣子，那世界地理歷史和習俗是要有多狹隘多單一？”（G，6：12；C，v）。而就如以賽亞·柏林反復強調的那樣，赫德爾的想法不僅僅代表著德語中傳統的“Kultur”和“Bildung”的多樣性，更加代表著對自柏拉圖和亞里斯多德起的，西方哲學中主流的對人類繁榮的單一性認識的拒斥。[[214]](#_214_43)赫德爾堅持認為：“人性并不是一個完全絕對、獨立、不可變的快樂的容器，這種哲學家對它的定義無疑是有問題的。”人性并不是一個嚴格的結構，“它是靈活的粘土，在截然不同的情況下，會因為壓力和需求將自己塑造成不同的模樣”。這樣一來，“快樂的基本概念也隨著條件和地區而變”。（S，5：509）我們生于何種習俗和文化之中，繼而經受了何種“Bildung”，決定了我們的怎樣的潛能會被實現。也許自然給予人類的潛能能讓他們成為任何文化的一部分，然而我們每個人確實只被置于某一種文化，“只能見識到多樣性在我們附近圈子的呈現”。（S，5：509—510；F，297）

### 3.多樣性意味著什么？

赫德爾的革命性的關于文化多元性的理念無疑對倫理學和政治學影響深遠。在政治政策的層面來說，它是反對歐洲殖民主義和帝國主義的基礎。“幾個世紀以來歐洲的子民都將自己看作君主，認為所有其他的地球上的國家民族都必須以她歡心的事而歡心。”（G，6：335；C，224）赫德爾論證道，每個擁有自己獨特的文化標準的群族都應該被允許用那些標準來自我管理——這個想法對人種文化民族主義成為整個19和20世紀主要的政治理念做出了杰出的貢獻，它甚至對我們今天對國際關系的理解也影響深重。赫德爾是第一批認為“自由的花冠必須由自己摘起”的思想家，這種思想至今仍然是反對強制出口自由民主制的核心論點。他寫道：“用舶來的自由作為核心，這個民族則必將處于最麻煩的境地之中。”（G，7：735；F，413）

今天的自由主義者和反帝國主義者當然可能會欣然接受赫德爾的政治觀點，不過他們必須謹慎，因為他的多元主義的力量可能會損害所有的規范性的義務——無論是道德、政治、審美還是其他。赫德爾自己很清楚這種多元價值理論可能帶來的腐蝕作用；他在1766年發表的具有挑戰性的論文《品味的表化》中就直接地談到了這個問題。赫德爾的編輯給這篇論文所取的題目可能有點誤導，因為赫德爾的主題并不僅僅是審美的品味，而是所有的人類的判斷。他寫道：“我一旦找到一些真實或者美麗的東西，再自然不過的就是希望所有人都能和我擁有一樣的感情，一樣的意見。否則的話，那就不可能存在有關真相的基本法則，或者關于品味的堅實基礎了。”不過赫德爾也很清楚在不同的時代和地方，大部分的人類在什么是真，什么是善，什么是美這幾點上都有不同的見解。他覺得他的大部分同胞應該會覺得這令人驚訝。赫德爾寫道：“一個善良，誠實的人，一個只熟悉當地市場和咖啡館，頂多看看《漢堡聯系》（報紙）的人，當他聽到這樣的故事，發現隨著氣候，地域和國家，人的思維方式和品味會改變的時候，他會大為驚訝。”（G，1：149；F，247）

個體被放入特定的文化圈子，這讓他能發展有限的一套自然給與他的潛能，然后自然“駕馭著人的觀點，在一小段時間的培育之后，這種圈子就成為了他的視野的地平線”。而我們的“目光從不會超越它，更不會懷疑它！”（S，5：509—510；F，297）對我們很多人來說，我們自己文化的世界觀是我們能理解的唯一一個。如果我們遇到來自另一個文化和我們截然不同的世界觀，我們就不會認為它是人性的多種表達方式之一，反之，我們認為它是錯誤的，野蠻的，非人類的。自然之所里設立這樣多的人種中心的障礙是有原因的，赫德爾認為原因是這樣的，如果我們的目光一旦越過了這樣的障礙，我們就會開始懷疑自己深信不疑的信條，認為它們不過是一些無根無據的狹隘的偏見。（參見G，1：149；F，247）

西方哲學傳統中的相對主義者和懷疑主義者們（赫德爾錯誤地認為休謨是他們中的一員）長期以來都用品味、判斷和世界觀的多樣性作為基礎來拒斥某特定的承諾或信條。（參見G，1：150—151；F，248）赫德爾想要拒斥他們的觀點，但卻陷入這樣的困境——在堅持他的文化多元主義的同時很難拒斥類似的觀點。他問道：“真實，公正和道德上的善在任何時候都是一樣的嗎？”他自己回答道：“是的，然而我們可以看到在某一些時代，任何人都會為之拼搏犧牲的提議，在另一個時代則可能被同一個民族譴責甚至判決火刑……這樣的懷疑主義幾乎能讓我們不相信我們自己的品味和感情。”（G，1：160；F，256）赫德爾一直拒絕創造一個系統性的哲學倫理系統，他選擇不直接面對這個問題。“我寫這些并不是為了說服那些懷疑論者，所以我將不攪擾他們的安息。”

赫德爾懦弱地堅持認為他只不過是個歷史學家而不是一個道德哲學家。他如此寫道：“我只是想收集關于人類多樣性可以被如何延伸的例子，將他們歸類然后試圖解釋它們。”（G，1：151；F，249）這個人類學的工程也造就了赫德爾最偉大的著作：方法論的論文，也就是1774年的《另一本關于人類培養的歷史哲學》；以及雖然可能并不完備但卻同樣重要的在1784年到1791年間的四卷本《人類歷史哲學》，這四卷也是他方法論的應用。然而認為他的著作不過是經驗性的，這種論調則是不真實的。通過他對發展的多樣性的人類學考察，赫德爾能找到關于公正和對應性的感情，這種感情可以變為反思性的，并被所有人應用，哪怕他們屬于不同的族類。

## III 從多樣性到同情的理解

### 1.通過類比的同情

赫德爾確實是觀察到了人的多樣性，這毋庸置疑，不過他的評論家們有時候也不免夸大其詞。[[215]](#_215_43)然而有時候，赫德爾聽起來就像同休謨一樣的同一性主義者。在《另一部哲學史》未發表的草稿中，赫德爾就寫道：“人心永遠保持著它一樣的傾向，就如同心靈有那樣的一些能力；無論是天使一般還是惡魔一樣的人都是如此，都只是人類。”（F，268）就如休謨一樣，赫德爾一直承認單一的人性的；他只是認為那人性是被“Bildung”所影響的，具有十分強的可塑性，他同時代的思想家們都不認為人性有這樣強的可塑性。赫德爾寫道：“人性如此可塑和可變所以能變化出如此多樣……如此多樣，美德和快樂也是可變化出的形式之一。”（F，270）這樣來說，“人性的歷史歸根到底是一座充滿變化的劇場”。（G，6：253；C，164）

我們會拒斥人性的一致性，這點好理解。因為“時間變遷滄海桑田，以至于我們常常要通過一面魔鏡才能在如此多樣形式下辨認出同一的人性”（G，1：159；F，255）。幸運的是對赫德爾來說，他已經找到了這樣一面“魔鏡”——同類之誼和同情。赫德爾關于同情心相關形式的理論相較休謨而言和亞當·斯密的更加接近。赫德爾論證道，我們可以設身處地想象他人的境遇并“感覺自己進入”到他們的經驗世界里。他寫道：“有感知的人（empfindende）能‘感覺自己進入’到世間萬物內（fühlt sich in Alles），通過他自己感覺任何事，并且通過他的印象為他們加上特質。”（S，8：170；F，188）對于亞當·斯密來說，這是想象力的投射，將之投射到他人的位置，“因為只有通過它，我們才能感覺入到他人的內心世界（hineinfühlen）”（S，8：200；F，214）。赫德爾常常被認為是重塑“Einfühlung”這個詞意義的人，而該詞后來被翻譯為英文“Empathy”，用來指稱這個自我投射的過程。[[216]](#_216_43)

對于赫德爾來說，對人類的研究并不主要是對理性的鍛煉，而是對想象性的同情的鍛煉。這種同情的洞見后來被德國思想家馬克思·韋伯所發展為“理解”（Verstehen），成為了解決一切社會問題的關鍵。[[217]](#_217_43)赫德爾被認為是推崇這種模式的同情理解的第一人；不僅如此，幾世紀以來他都被認為是這種能力的絕佳的實施者。摩西·門德爾松（Moses Medelssohn）就在1780年給赫德爾的信中這樣寫道：“你擁有這樣的能力，在你想要的時候，來感受入到某個情景或者你的同胞的心理之中。”[[218]](#_218_41)哪怕是一直對《人類歷史哲學》持有敵意的康德也被迫贊揚過赫德爾的同情能力，雖然這種贊揚是有所保留的。康德這樣評價他曾經的學生：

他的方法缺乏邏輯性的準確的概念定義，對原則也沒有謹慎地區分和保持一致性，而是一個概括全面的視角和類比，以及以大膽的想象力將這些類比運用起來。這種方法通過感覺和感情（durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen）與對象同情的自然傾向結合起來。（Kant，RH，8：45，p.201）

當康德因為缺乏理性的嚴謹性這一點而對赫德爾的同情的方法頗有微詞的時候，赫德爾回應道：“我可不為我自己感到羞恥……我追隨畫面和類比……因為這是我思維能力唯一的游戲方式。”（S，8：171）類比在這里是關鍵，因為我們沒法理解其他人，除非通過與我們自己的類比。通過類比這個過程，我們就能通過相似的，或者已知熟悉的東西來解釋陌生和奇怪的東西。當我發現我沒法設身處地用亞當·斯密描述的那種方法來同情他人的時候，我必須考慮一下他的情況是不是和我的情況有相似之處。通過這種小心的兩個情景之間的平行對比，我就能感覺到和如果成為和我截然不同的一個人會是怎么樣的，而我也將能對那些經歷和世界觀我聞所未聞的人產生同情。

這種類比方法的例子可以在這里找到，《另一部哲學史》里最主要的一個類比就是如此：一個人生命的不同時期和人類歷史的不同時期的類比。這個個人發展史和人類發展史之間的類比并不源于赫德爾。18世紀的學者們習慣于用個體成長發展的過程來描述人類歷史從黑暗物質的過去發展到達18世紀的成熟階段的過程，這個過程在他們看來是單程線性的。在《人類歷史哲學》的開篇里，赫德爾承認他后悔在他早期的論文中使用了這個類比，因為這個類比常常被誤解了。“我從來沒想到用兒童、嬰孩、成人和老年這個比喻性的說法，指出了某種歷史文化發展的確定的單一路線。”（G，6：11；C，v）。如果說這樣的類比如此容易被誤解，并和赫德爾本人的多元主義意圖背道而馳，那么赫德爾為什么要將個人的發展史和人類發展史相對比呢？為赫德爾寫自傳的作者羅伯特·克拉克（Robert Clark）認為這個赫德爾最偉大的論文中的主要類比是完全諷刺性的，是為了諷刺和嘲笑他同時代的啟蒙主義歐洲學者們，他們將其他時間和地方的文化視作孩童。[[219]](#_219_41)這個解讀當然是不正確的。赫德爾曾明確寫道：“我對于人類生活階段的類比可不是兒戲。”（S，5：488；F，281）

赫德爾既不像他同時代的人一樣對歷史文化心存睥睨，運用這個比喻也目的也并不在嘲笑這樣的做法。他的目的在于利用這個個體和人類歷史發展史的類比，讓他的讀者們回憶起自己的過去，藉此對過去的人類產生同情。人類歷史確實經歷巨變，不過個體的生命中也常常不乏變化。赫德爾希望我們能通過我們自己的經歷的平行類比，讓我們感受到人類歷史中的變化，那些我們個人并未經歷的東西。赫德爾論文的讀者是該將歷史的黎明（赫德爾錯誤地將它認為是希伯來）看作我們自己睜大眼睛的嬰孩時期；將埃及時代看作我們順從的兒童時期；將腓尼基時代看作我們富有冒險精神的青春期；將希臘時代看作我們青春之花；而羅馬時代看作嚴謹的成人時期。這些人類歷史的“時代”并不應該被與他們的成熟時代相比；赫德爾認為它們代表了不同種的生活：“我并不想比較它們……因為我一點兒也不喜歡比較！”（S，5：494；F，285）相反，赫德爾致力于讓他的讀者看到，就如同讓我們的人生快樂和滿足的東西在變化一樣，讓人類繁盛的東西也在變化。赫德爾寫道：“男孩的外套對于巨人來說當然是太短了！對有著未婚妻的年輕人來講，監獄式的學校簡直惡心，但是等等！你正式的長袍不也對男孩來說太長了嗎？你還沒看清嗎？如果你有一點埃及的精神，你（啟蒙時期的美德）不一樣會將那男孩變作一個可悲的老人嗎？”（S，5：490；F，283）雖然不同時間地點的需求和價值都非常的不同，但是它們都是同一種人性的產物。赫德爾希望他的類比性的，同情的方法會讓他的讀者在情感和理智的層面是認識到這一點。他寫道：

我們都同意我們仍然有為人父母和成立家庭的欲望，就好像那些東方人一樣；我們也可以對藝術信奉而勤勉，就如希臘人一樣；還有腓尼基人的活躍，希臘人對自由的愛，羅馬人靈魂的力量—誰不認為我們對這些都有種傾向呢，只要時間和機會對了……等等！我的讀者，現下時機正好。（S，5：502；F，292）

### 2.人文學科中的感情教育

赫德爾的主要目的在于喚起，而非描述他所珍視的那種多元主義的同情。在這種意義上，他是休謨所稱的“畫匠”而不是“解剖者”。赫德爾關于歷史、人類學和語言文學的著作從來都不僅僅是智力活動；而是為了喚起讀者對整個人類文化和世界觀的同情性的理解的。赫德爾堅持，如果一個作者的著作能讓我的道德進步，那它必須與“我的心，而不是我的理解”進行對話。（G，1：116；F，13）而赫德爾認為在人文學科里，學者們會更加直接地同人心進行對話。在1779年的論文中他這樣定義人文學科：“那些讓我們的人性（Menschlichkeit）的感覺得到學習和鍛煉的學科。”（S，9：304）

在所有赫德爾熱情地研習的人文學科中，讓他最著迷的大概就是歷史。“鑒于我們對讀到的東西都有一種參與性的關心，人類歷史對我們人類來說是最恰當，最重要，也最令人愉悅的學科。”（S，32：85；M，69）在他那個時代的所有歷史學家中，赫德爾最喜歡的是休謨。赫德爾所追尋的并不是那種對細節細致的記載，哪怕這種記載對今天的歷史學家們如此重要——而且根據這種標準休謨當然算不得是一個杰出的歷史學家。赫德爾在乎的是對于過去的內在洞見。“如果要說伏爾泰作為一個歷史學家有什么優點的話，那就是他常常做一些關于事件的精神評論。不過在這一方面做得最杰出的，在我看來是英國人休謨。”（G，1：158；F，255）如果說在赫德爾眼中休謨是18世紀最杰出的歷史學家，他也是問題最大的一個。赫德爾寫道：“休謨當然是我們時代最偉大的思想者之一，我一直對他十分崇敬，不過雖然我有很多想要向他學習的，但我最不想向他學的恰恰是歷史。”相反，赫德爾研習休謨的歷史學著作只為了理解“休謨是怎樣看的，他怎么看這些事情，他的判斷如何從他的描述流瀉出來，他如何想象發生在過去人身上的事情，他如何設想他們，而不一定是學習它們如何發生的，事實上是怎樣的”。（F，265—266）

這種對休謨的評價很容易被誤解。對于赫德爾來說問題并不是說他認為作為歷史學家和哲學家的任務必須被分開，而休謨試圖將其綜合在一起。相反，赫德爾堅持認為“當歷史為哲學引路，哲學給歷史以生機的時候，就變得雙倍的有意思，且有意義”（G，1：159；F，255）。休謨綜合它們的方法才是問題之所在——我們可以說休謨的哲學是為歷史引路，而他的歷史給與了哲學生機。這和赫德爾的主張恰恰相反。也就是說，休謨首先發展出了一套基于內省和反思，關于人性的哲學。然后他才轉向歷史，來尋找他理論中不朽的真相的證據，來講述關于它的例子和故事。結果常常是很棒的，但是不免會扭曲我們對過去的理解。這種扭曲是赫德爾時代所有歷史學家的通病。他們也許是對他們自己和身邊人心理的絕佳洞察者，但是當他們“將所有的世紀都放入自己世紀的框架的時候……休謨！伏爾泰！羅伯森！……你在講的東西又會有幾分真實呢？”（S，5：508；F，296）確實，赫德爾曾指出這個一直都是歷史學家的通病。“幾乎他們所有人，從希羅多德（Herodotus）到休謨都有自己最喜歡的時代，最喜歡的民族，最喜歡的倫理，并基于這個框架模式將一切其他東西都納入其中。”（F，296）

優秀的歷史學家不應該從一個預設的人性理論出發來看待他的研究對象，而應該通過一種想象性的，感情上的開放性來解讀不同的過去。赫德爾讓他的讀者“進入年代，氣候，整個的歷史，用自己來感受一切（fühle dich in alles hinein）——只有這樣你才在通往認識的路上……”（S，5：503；F，292）真正的歷史絕不是干澀的學究研究，“當我們閱讀或書寫歷史的時候，我們不能將自己和感情（Menschengefühl）完全分割開來”（G，7：733；F，411）。同情性的歷史學家所面對的挑戰是激活自己的那些潛在的心靈力量，雖然那些力量在以前的“Bildung”的模式下可能會發展得更加全面。那些同情性的歷史學家就會成功地發現這樣一個現象，不同的靈魂構造的方式讓基于同樣的人性基礎上的多樣文化成為可能。在這一方面，赫德爾深信不疑歷史學可以被用作發展跨文化容忍性的工具。只要對過去有足夠的研究，“我們就能學會理解被我們鄙夷的價值觀——普世的人性就會萌生”。（S，5：567；F，342）

赫德爾在這里所說的關于人類歷史學的問題同樣也適用于他同時代的人類文化研究。赫德爾時代所流行的游記，也就是今天的文化人類學的前驅們，常常都基于一個假設。這個假設也就是，別的地域文化毫無疑問地低于歐洲文化，雖然這些原始的異域風情都十分有趣。這樣的游記作者旨在收集異域奇譚，而不會想同情性地進入他們的世界觀。赫德爾抱怨這些作品“基于這種假設性的自大，確實是站在歐洲的角度所寫，卻不是站在人類的角度”（G，7：688；F，385）。赫德爾寫道，與這些異域奇譚的寫法不一樣的，“真正值得信賴的游記會帶來對人性的認識，這比系統學習更加有效。它們拓寬人們的視野，讓我們為兄弟們的處境加倍敏感”（G，7：701—702；F，397）。赫德爾稱贊寫出這樣游記的作者，認為它們與他理想的歷史學家具有一樣的同情能力；這樣的作者和歷史學家不異于“人性的代表和守護者”（G，7：689；F，386）。這樣的作者為他們的讀者帶來的好處大大多于那些狂熱的美德的畫匠或者是干澀的道德感情的解剖者。赫德爾寫道：“他們不需要說什么，就傳播了同情，容忍，諒解，仁愛，文化多元，感激之情和智慧。”（G，7：701—702；F，397）

創造性的小說也一樣在培養和修正道德情感中起到重要作用。與后來的浪漫主義者贊賞小說中的自我表現不同，赫德爾稱贊它們的緣故是因為他們的道德目的性。赫德爾認為文學的啟發效果并不是來自直接對倫理概念的敘說，而是通過我們對他人同情性理解能力的培養。“在所有的時代和語言中，詩都代表著一個民族的不完美性和完美性，詩是一個民族情感的鏡子，這個民族最高訴求的表現。”（S，18：137；Bu，143）哪怕是希臘經典消失后的多少世紀后，“任何一個樂于閱讀它的人都會進入它的世界，并與之同情”（F，378）。創造性小說的道德價值在于它能幫助我們同情性地理解它所處的文化；與此相似的，對文學作品的理解也是基于對其所處文化的同情性地理解的。就這一點來看，文學學者的任務和優秀的歷史學家和文化人類學家也是一致的，即是對同情性理解的培養。赫德爾堅持認為“東方哲學最偉大的文獻學者，會是能如東方人一般理解他們語言的學者”（G，1：559；F，50）。

鑒于與自己類比是我們同情性理解那些與我們不同的人的方法，理解遙遠時代或地方的語言和文學的核心就在于將這些外邦語言同我們自己的相聯系。赫德爾觀察到，“我們的心靈會秘密地將其他語言同我們自己的母語對比”（G，1：26—27；M，32—33）。能否翻譯來自其他文化的文學作品，則是是否能夠同情性地理解另一個文化的標志。優秀的翻譯需要的并不是原文逐字對應的翻譯，而是對原本詩意創作的再創作；這樣翻譯的目標不僅在于在表達文字意義，更在于傳遞某種精神。譯者與作者之間的文化差距越大，翻譯也就越困難。對于最早的，或者最遙遠的外文文學作品，我們需要這樣的學者，赫德爾說道：“一個翻譯者，同時又是一個哲學家，詩人，和文獻學家；他會是我們文學新紀元的爍爍晨星！”（G，1：293；M，187）

要理解赫德爾對人文學科的理念，最后我們必須談談宗教。赫德爾并不是無信仰的世俗學者；相反他在1765年被任命為路德教派的牧師并在此后一直是神職人員。同情性的理解可能能幫我們更好的理解我們的同胞，不過對赫德爾來說，古代的希伯來人才是他的興趣所在。因為他們是神圣啟示的接受者。在不久前才發現的一本未發表過的手稿里，赫德爾祈禱道：“東方的神啊，你開口你的仆人在聆聽！也升華我的靈魂吧，讓我能在此處用你言說的語言聆聽你的話語！”（A，89—90）。經過同情這一奇跡，赫德爾的靈魂正如他所愿得到升華，“當我讀《圣經》的時候，我是個猶太人”（S，X：143）。基督教牧師的角色主要是文字翻譯者，促進不同時代和地方之間的交流。所以赫德爾認為馬丁·路德同時是基督教牧師的典范，也是《圣經》最杰出的翻譯者這一點這也就并不讓人感到意外了。

## IV 從同情的理解到正義

### 1.對相對主義的拒斥

人們常常認為赫德爾是一個相對主義者，認為從特定的時間和地點來考慮，所有的價值觀都是正確的。這樣的觀點來自這樣一個錯誤的預設，也就是理解即是認可。[[220]](#_220_41)確實，對那些用自己的標準來評判其他文化的人，那些認為任何不同于18世紀歐洲標準的文化都是該受到譴責的同時代思想家們，赫德爾是痛斥他們的這種看法的。他質疑道：“權威性地從一個民族的角度來褒賞或譴責全世界……你的合法性在哪里！？”（S，5：507；F，295）不過他的目的并不是要我們停止對遙遠民族文化的規范性判斷，而是強調我們同情性的對人類差異的理解的重要性，這種理解能增進我們對異族判斷的能力，讓這種判斷的過程免于偏見和預設。他解釋道：“要想對其他時代的或者遙遠的民族進行道德判斷，則必須抽離出自己的時代和民族性。”（G，1：613；F，62）[[221]](#_221_41)18世紀的諸如伏爾泰和休謨之流的歷史學家的問題不在于他們對不同于自己的價值做出了道德判斷，而在于他們的判斷是不佳的。赫德爾之前指控休謨為道德懷疑主義和相對主義者，而在這里他又指控休謨的道德判斷的失敗——休謨做出了錯誤的道德假設，天真地預設倫理進程是線性的，又預設現在的道德水平優于過去。（參見S，5：524；F，307—308）這兩點錯誤的預設都決定了他道德判斷的失誤。確實，道德判斷的進步有時候被赫德爾視作學習歷史和文化的核心原因，他寫道：“歷史最大價值在于人類的情感，對與錯的尺度。”（G，7：733；F，411）

最好的歷史學家和人類學家是被道德感趨勢的，在這里赫德爾單獨地提到了1552年的《印度民族的毀滅之簡述》的作者巴托洛梅·德拉斯·卡薩斯（Bartolomé De Las Casas）。赫德爾提到了德拉斯·卡薩斯對西班牙的殘忍的充滿感情的斥責，曾經有人認為他“太過夸大，過分的想象；不過從沒有人認為他是在說話”。赫德爾他自己認為這種“過分的想象是對不幸者的高尚的同情之火（edles Feuer des Mitgefühls）”（G，7：689；F，387）。如果他真的認為開化的歐洲的文化必然地比原始的，土著的民族優越的話，德拉斯·卡薩斯的倫理性的歷史著作則不可能成文；而同樣的，如果作者是個相對主義者，既無法譴責歐洲殖民者的殘酷也無法譴責土著民族，這樣的著作也是不可能的。在《人類歷史哲學》里所描述的人類歷史中，赫德爾和德拉斯·卡薩斯一樣并未懸置自己的道德判斷。赫德爾努力保持一個評判的平衡，認為人性永遠“無法在某一種條件中達到純粹的完美形式，在人類的文化中，缺點和美德永遠會同樣存在”（S，5：507—508；F，295）。

我們只有在對他人的立場有了同情性的理解的時候才能評判他們，而在評判他們的時候我們必須用對所有人類都適用的道德標準。從這個方面來說，哪怕是柏林也沒有認識到，赫德爾并不是一個相對主義者。柏林曾寫道：“赫德爾是這樣看待生活的，他認為價值是多樣的，它們都是同樣真實的，同樣終極的，同樣客觀的；也就是說不可能被放入一個永恒的等級順序中，或者被用某個絕對的尺度來衡量。”[[222]](#_222_41)這種多元文化的理論不可能是赫德爾本人的觀點。因為雖然赫德爾認為并不存在一個永恒的人類文化高下之分的等級順序，但是他認為存在一個絕對的標準。這個標準被他稱為“Humanität”，也就是“人之性”。

### 2.什么是“人之性”

長久以來，赫德爾的“Humanität”（我將在討論這個概念時保留原德文，在必要時用“人之性”來翻譯Humanität，以此區別于“人性”“人類性”等概念。——譯者注）這一概念都讓評論者們迷惑無比。A.吉利斯（A. Gillies）寫道，“似乎赫德爾從來就沒有意識到他需要定義Humanität這個概念”，相反，這個概念的“誘惑性的空泛”可能正是反對系統的赫德爾對之如此鐘愛的緣由。[[223]](#_223_41)雖然如巴納德所言，“赫德爾偶爾也在一些地方”試圖定義這個他理論的核心概念，不過這種試圖并未有結果。赫德爾沒法用一個簡單的定義來囊括這個概念，因為“對他來說，它表達了世間至善；它珍視一切純粹，友愛和善良”。[[224]](#_224_41)

鑒于解釋Humanität到底是什么太困難了，也許我們應該從它不是什么開始說起。它不是Menschheit（人類），不是代表人類群體的“人類性”的意思。相反它是一個規范性的概念，被每個屬于人類的個體認可具有權威性。Humanität也不等同于Menschlichkeit，不等同于人道主義或者同情性的仁慈。《關于如何發展Humanität的信件》（Letters on the Advancement of Humanität）并不是“關于如何發展人類性或人道主義的信件”這一點在赫德爾這里是講清楚了的。（G，7：147；A，105—106）不過人類性仍然既是Humanität的核心部分，也是取得和發展Humanität的主要手段。畢竟，“對受苦的他人的同情性的同胞之情意味著，我們會參與他人不完美的本性之中，努力適應它們，或者協助克服它們。”這個層面上來說，人類的人類性和“同情性的同胞之情……會帶來Humanität和友誼”。（G，7：149；A，107）

所以，Humanität包含了人類性卻并不止于此，這一點并不令人驚訝。赫德爾希望通過這個概念囊括所有積極的東西，包括對“人關于理性和自由、情感和沖動、最微妙和強健的健康、對世界目的的認知和掌控”。Humanität是人的“命運”；它“表達了人之為人的核心要義”（S，13：154；B，267）。這些關于“核心要義”和“命運”的表述表明赫德爾將Humanität理解為人類的自然潛能所能達到的目的。值得注意的是，這是可以追溯到沙夫茨伯里以及古代哲學家們的神學和完美主義倫理學的。在這些古代哲學中，人的本性是一系列的潛能，這些潛能具有要求被實現的本性，且這種要求被實現的訴求是具有權威性的。如果未能實現我們獨特的人類潛能，那也就是違背了人類的本性，在神學理解中違背了神圣的造物者。赫德爾承認道：“如果我們的問題是人類是否可能和應該實現更多——變成超人的，或者異于人類的，超出我們人類種族的范圍，那我上面的每一行字就都是白寫的了。”（G，7：125；A，99）如果我們永遠不可能超越我們的潛能，也就是說超越我們已定的能成為的樣子，我們仍然必須時刻謹慎，不要低于寫入我們本性的規范性標準。雖然每個人都有實現Humanität的潛能，赫德爾堅持認為“要實現這樣的品格，就必須不斷地努力，否則我們就會退回……到原始的動物性，和殘忍性”（G，7：148；A，106）。

赫德爾在人類歷史中處處都看到試圖實現人類自然潛能的斗爭。“我們生活的核心從來就不是享樂，而是發展。”（G，1：773；F，131）當然，我們朝向Humanität的發展并不是一個勻速運動；這進程可能“偏離軌道好幾個世紀，在灰塵下蟄伏”。（G，6：667；C，465）然而，“在任何國家，任何社會，人類除了Humanität以外無所能求，不管他們所認為的Humanität是怎樣的”（G，6：631；C，439）。這里，最后的那個限定是關鍵。因為赫德爾不但認為所有的國家和文化都追求Humanität的理念，更加認為“他們各自有著關于Humanität完美形式的理解，完全獨立于其他國家或文化”。就如赫德爾所述，Humanität是人的自然潛能的產物，人的本性是非常具有可塑性的；而我們自然的潛能的各自獨特的展現方式取決于我們在各自文化中所受到的教育了。雖然這樣的多樣性是存在的，赫德爾堅持認為我們“無論在何處，我們都能看到人們在實踐和獲取某種Humanität，一旦他們發覺了它”（G，6：632—633；C，440）。也就是說按照本地當時的標準去評判他時他地，也同時就是在用某種普遍的人類標準來進行評判。拿對文學作品的藝術評價做例子，批評家早就達成共識，赫德爾在評價作品時是一個內在的批評者。不過一個作者自己的標準雖然可能有不同的文化時代背景，但是同時也是普遍人類標準的表現。赫德爾認為，任何過去的作者來說，和我們都存在“語言的聯系，思維的聯系，感情的聯系，與人性的聯系……因為他是個人，寫著關于人的故事”（G，7：494；E，119）。

所以我們可以基于這一點來重新解讀Humanität，并非從依賴于傳統自然神學中關于人類至善的形而上概念，而是從人類文化和歷史多樣性的同情性理解的角度來解讀。當我們能理解不同的人類群組用以評價自身的標準時，我們就能認識到這些實踐之中的相似性，這些相似性是人類的共性。相似性和分歧一樣為赫德爾對歷史和人類學的研究帶來了生機；我們總會“如此高興地發現我們人類的各個時代和民族的歷史中都回響著一樣的人類之善和人類之真”（G，6：652；C，454）。我們不需要類似于亞里斯多德、沙夫茨伯里、或者赫德爾的那些形而上概念，就可以觀察到這些在經驗層面可被證實的分歧中的共同性。

關于對人類文化各方面的研究，對于世界宗教的研究展現了各種宗教除卻分歧和不同外的，相似的對Humanität的追求。歷史證明，宗教是推動Humanität和人類性發展的主要動力；“宗教賦予了這樣一些義務，婚姻生活、父母對子女、子女對父母、本地人對陌生人以及逐漸延伸這種同情到敵人”（G，7：150；F，108）。然而雖然赫德爾相信所有的人類宗教都反映了共同的對Humanität的追求，作為一個路德教的牧師，他深信不疑真正的基督教才是對這種追求的最純粹的表現。“基督教是這種Humanität。它就是這個，同時也是最廣泛的意義上，最純粹的本源上，以及最有效的實踐上的Humanität。”（G，7：130；A，103）

不過作為一個反帝國主義者，赫德爾竟是對基督教傳教活動的積極支持者。不過他的支持是有條件的，也就是這種傳教活動必須是傳播真正的基督教和Humanität的。那種一般的試圖掠奪其他非基督教國家他們自己的歷史、文化和宗教的——那些在赫德爾時代的帝國主義常干的勾當，在赫德爾看來是有悖真正的基督教的。[[225]](#_225_41)赫德爾解釋道：“基督教不應該毀滅其他民族的宗教，而應該幫助純化它們，改進它們。每個民族都以自己的方式愛著上帝，并以上帝最樂于見到的方式對待他的鄰人。”（S，24：44；Bu，103）赫德爾認為普世的基督教是和他認同的多樣性和多元化是相兼容的。“每個民族都像一棵樹一般，從它的根部發芽生長。基督教是對上帝和Humanität的最純粹的確信，它就如同來自天堂的雨露一般，它并不會改變樹的品質或果實；同理，基督教對各個民族也是一樣的，并不會改變人類自身的本性。”（S，24：47；Bu，105）確實，對于赫德爾來說，普世的基督教是和多元宗教相兼容的。在一個純粹的基督教世界里，被基督關于Humanität的理念所統治的世界，“各種宗教都會在各自環境下發展，發展得更好，乃至最好——這種好是不需和其他宗教比較的”（S，24：48；Bu，106）。赫德爾的基督教烏托邦的世界里，很多他認為的最好的基督教徒都不會被赫德爾當時的或者是現代的正統基督教稱為信徒。

### 3.對等性和正義

被赫德爾稱作“Humanität”的人的自然潛能的主要內容必然是道德內容；如先哲們一樣，赫德爾相信個體的完美包含著對他人的合乎道德的對待。赫德爾寫道，“沒有人可以全為自己生存，無論其意愿。他所獲得的能力，他的行動所表彰的善惡，都會在某種程度上給他人帶來痛苦或快樂。”（G，7：124；A，100）Humanität中有關對待他人的道德內容在大致上被稱為“Biligkeit”，這個詞最好的翻譯大概是“合理性”（reasonableness）或者“對等性”（reciprocity）。（我將用“reciprocity”，即對等性來翻譯Biligkeit，以區分后文將談到的“reasonableness”。——譯者注）赫德爾認為它與基督教的律令是一致的，即，“你們愿意人怎樣對待你們，你們也要怎樣待人”（路加福音第6章第31節）。眾所周知的，幾乎每個人類文明都有自己版本的“金規則”。赫德爾認為“對等性的法則對每個民族都不陌生”（G，7：739—740，F，417）。道德金規則并不是形而上學的猜測，而是有著對跨越時空的倫理系統中共同之處的歷史性和人類學上的考察的支持的。

赫德爾的“對等性”這個概念是和后來羅爾斯晚年作品中的“合理性”（reasonableness）概念平行的。同羅爾斯的合理性一樣的，它是對公平和對等性的道德追求，是存在于在多樣的世界觀中的。[[226]](#_226_41)“人類有著無止境的感情，想法，和努力，都朝著一個真正有效的純粹的道德品格努力，這個道德品格是屬于全人類的，”赫德爾寫道，“無盡多樣的朝著統一的，所有人都有的，也推進所有人的。它的名字是……理解，對等性，善，人道之情”。（G，7：750；F，423—424）和羅爾斯的合理性（reasonableness）的概念不同的，赫德爾的對等性不等于“理性”。雖然如此，就如羅爾斯常常將理性和合理性相提而論，赫德爾也將理解（Vernunft）和對等性湊成一對概念。赫德爾甚至將Humanität定義為“在任何條件下，對任何地位的人的理性和對等性”（G，6：651；C，453）。鑒于我們之前談到的關于赫德爾心靈哲學的整體性，他對理性和Billigkeit的理解和理性主義的定義肯定是不一樣的。如果“理性”并不是某一種獨立的能力，而是“Besonnenheit”或說是人類的反思性意識，那么對等性可以被理解為我們反思性所修正的情感的產物，而不是純粹理性的指令。

赫德爾認為同情可以激起對等性，并且可以作為人類行為的反思性準則。然而赫德爾后來在《人類歷史哲學》里寫道：“在面對遙遠或者不熟悉的事物時，人這樣一種復雜的生物的同情很容易變得不確定或不可靠……”因為此，我們的天性讓我們有幸擁有“關于對等性和真實的，更加安全的一套法則”（S，13：160；B，270）。關于對等性的金規則存在于每個文化內的原因，如這些篇章表明，并不是人類都有的同情能力，而是因為自然賦予了我們公平感或對等性，這種對等性是獨立的，是所有人共有的Humanität的核心元素。不過赫德爾有些篇章則表明，對等性歸根到底來自被休謨稱作“對人類的廣泛性同情”，或被赫德爾稱為“sensus humanitatis，對全人類的感情和同情”（G，7：742；F，420）。比如說赫德爾在《關于如何發展Humanität的信件》的第一百一十九封信里，就對如何達到永久和平采取了十分不康德主義的作法。他列出的并不是全球正義的法則，而是“和平的情感”或“和平的傾向”，所有國家都應培養它子民的這種感情。這樣的感情包括對戰爭的恐懼、減少對英雄光環的憧憬、對治國錯誤的恐懼、高尚的愛國主義，以及對其他國家的公平和對等性。赫德爾將最后一項描述為：

每個國家都應該漸漸地，在別國遭受不公待遇的時候感到難受；漸漸地會產生某種共同的感情，每個國家可以可以站在其他國家的立場內來感受……不管是因為什么原因，如果一個人踏過邊界去將他的鄰居剃發為奴，或試圖將自己的宗教信仰強加于人……他將看到每個國家都與他為敵，這些國家將捫心自問：“如果這個發生在我身上呢？”如果這種感情得到發展，就會自然而然地，針對暴行而形成所有文明國家的聯盟。（G，7：725；F，406—407）

如果某種關于對等性的法則在任何歷史時期和文化傳統內都被普遍地視為權威，那么肯定是因為它源自人類的某種普遍特性。雖然赫德爾有時候認為對等性是自然賜予我們的天賦，但是他也認為我們對無論文化、無論國度的所有被壓迫的犧牲者的同情的延伸可能是其源頭。赫德爾深信，一旦這種人類感情被延伸到普遍的范圍，和平和正義就會變成可能。因為“每個對不正義而產生的鮮活感情都由智慧和力量相伴，并終會成為自由之力”（G，6：635；C，441）。

這樣一來，赫德爾就解釋了有不同道德觀念的人如何可以獲得一致的正義觀的問題。關于正義的確信并不是由人心的某單一能力而來的，而是由整個心靈的反思性過程而來。相較理性而言，這個過程更加依賴于人們對他人視角的想象性的代入，哪怕這些他人和我們十分不同。通過這個過程，我們分享了他們的感情，跨越了人際間的差距。這樣一來，赫德爾讓與休謨和亞當·斯密相似的情感主義道德政治學說在多元文化和多樣價值觀的社會里也具有生命力。如果情感主義反思依賴于人類的相似性，而這種相似性有無法合理的被預設，那么也許情感主義反思在孤立、小型且居民具有一定相似性的社會中可以有效，但是在今天的多樣化的全球性民主社會就不可能了。因此，赫德爾獨特的多元主義反思情感主義是解釋和解決今天的政治科學、政治理論和政治實踐中問題的最佳途徑。

# 第七章 情感主義在當代

亞當·斯密在《道德情操論》的第七也即是最后一個部分的開篇談到，在考察道德規則時，有兩個問題需要考慮。“第一，美德由何組成？……第二，美德是為心靈中的何種功能或能力所推崇的？”（TMS，VII.1.2，p.265）反思情感主義為我們回答了第二個問題。他們認為，真正的美德是為整體的心靈所推崇的。有意思的是，斯密認為這第二個問題單獨來看，“雖然在理論中看似極其重要，但在實踐中是無足輕重的”（TMS，VII.iii.intro.3，p.315）。

然而斯密低估了他的情感理論在實踐中的重要性。當然這理論并不會推崇一些道德理性主義者們不會支持的公眾政策。在我們的稅收系統中累進稅該如何征收？個人自由和集體安全該如何平衡？在這一類具體問題上，情感主義都不會有什么新的見解。它的獨特貢獻在于幫助我們理解，在面對困難而復雜的政治問題時，我們如何進行道德反思；以及為何經由恰當的反思的道德結論會具有規范性的權威這個問題。情感主義當然也會影響實踐。對反思情感主義的廣泛接受必然會影響公眾審議的過程，因為它會左右我們對如何反思政治問題的理解。它也會影響到我們對兒童的教育，幫助我們解答如何教育下一代才能讓他們成為合格的公民，成為能進行道德反思的主體。

啟蒙情感主義不僅在實踐中影響頗大，它在其他領域也具有極大的重要性，尤其是被斯密稱為“揣測”（speculation）的這種能力。在政治實踐中，啟蒙情感主義的重要性不容小覷，而它在對社會和政治的哲學研究中則更加不可或缺。當然，在這里“哲學研究”要作18世紀式的理解：既囊括了今天哲學學者和政治學者們研究的規范性評價，也包括現在一些社會科學的經驗性研究。因此，我將在此章討論情感主義對經驗性社會學研究和對規范性理論的可能影響，以及兩者之間的關系。之后，我再進一步討論反思情感主義在政治實踐中的作用。

本書對反思性情感主義的可能應用這一點上的討論，可以被理解為對未來研究的探路和建議。本書的主要任務是對啟蒙時代情感主義理論上的捍衛，以及對其理論的重新再利用。啟蒙情感主義在當代政治實踐、哲學上、以及社會科學中的具體應用如何并不是本書可以囊括的。不過在本書的末章，我將大概地談一談在這些方面，未來研究可能的趨勢和方向。

## I 情感主義和社會科學

### 1.關于共情的社會心理學和神經科學研究

我們今天所說的社會心理學研究基本涵蓋了對啟蒙情感主義的經驗性研究，也就是關于人類社會的互動如何塑造相應的心理現象的研究。啟蒙情感主義者尤為重視的是“同情”的能力和它所帶來的力量。基于同情，我們能通過想象分享彼此的情感。現在，社會心理學家正廣泛研究這種能力，不過他們給它起了一個新的名字——“共情”。雖然術語變了，共情的研究者們還是常常將啟蒙主義情感學者們視為其學科和研究上的先驅。[[227]](#_227_41)對休謨，斯密，赫德爾以及他們同時代其他學者的全面理解和研究，能為當代的社會政治心理學研究者們提供一些可行的而有趣的預設。反過來，我們可以用現代的方法論來測試這些預設，這些方法論比18世紀的要復雜和先進得多。

雖然目標明確地測試啟蒙情感主義所提出的預設的心理學家很少，不過很多人是在沒有意識到的情況下做了這項工作的。例如，研究已經反復證實了這一現象，也就是當兩個個體之間存在真正的或者被認為的類似性的時候，同情或共情是最容易產生的——因此這種情況下的同情也是最普遍的。[[228]](#_228_41)社會心理學家另外發現，在被試者和潛在被同情者存在利益沖突的時候，共同情感的程度就會降低。在存在競爭的情況下，被試者的感情主要由到“逆共情”（counterempathetic effects）效應決定。這個效應在休謨那里被稱為“比較原則”（principle of comparison）。[[229]](#_229_41)不過當共情成功地引導我們分享他人感情的時候，它會帶來利他的動機和幫助行為，這一點是有足夠的實驗證據支持的。[[230]](#_230_41)

關于共情，最引人注目的新發現并非來自社會心理學，而是來自神經科學。基于人類和其它靈長類動物的最近研究表明，當我們觀察其他人做某個動作的時候，我們的與此動作相應的一部分運動神經元也活躍起來。這些所謂的“鏡像神經元”可能是共情的解剖學基礎。神經科學學家認為，在觀察他人面部表情和身體動作時，鏡像神經元為我們提供了自動的內在表征，這種表征進而被無意識地轉化為我們邊緣神經系統里關于感情的經驗性反應。[[231]](#_231_41)因而在神經層面，誠如如休謨所說，我們的心靈是“他人心靈的鏡子”。（T，2.2.6.21）

鏡像神經元的發現可能會支持盧梭的關于本能的憐憫之情的理論，以及它是先于反思，且反對反思的論斷。但與盧梭不同，當代心理學家和神經科學學家否定了人類與其他動物所共有的自動的過程是共情的來源。與諸多心理現象一樣，關于共情最恰當的解釋大概是雙過程模式：一個潛植于哺乳動物腦內的自動無意識的“低級方式”；一個人類獨有的“高級方式”。[[232]](#_232_41)事實上，馬丁·霍夫曼（Martin Hoffman）已經確定了至少五個不同的共情模式。基于鏡像神經元的“無意識模仿”（unconscious mimicry），“經典條件反射作用”（classical conditioning），觀測者和被觀測者之間的“直接聯系”（direct association），這三種是本能的，無需反思的低級方式。休謨描述的那種理念聯系（Idea-mediated association）和斯密描述的那種想象性的“觀點采擇”（perspective-taking）都是有意識的，需要認知能力的“高級方式”。根據霍夫曼的理論，休謨和諸如斯密、盧梭、赫德爾等人所提出的同情的“剖析”（anatomies）并不是相互排斥的。在特定的同情經驗中，他們中的任何一個或幾個，甚至全部五個都可以同時運作；這種功能上的重合和重復，增加了我們對他人情感同情的機會和可能。[[233]](#_233_41)

就如對啟蒙情感主義的重視可以豐富今天的社會科學一樣，今天的社會科學也可以增進我們對這些18世紀學者和他們之間分歧的理解。霍夫曼等人的類似的經驗性研究可以進一步實證，這些不同哲學家的看似矛盾的理論，可能都不過是有不同側重的探索同情本質的努力；而且他們對同情的理解其實已經非常接近21世紀的實驗方法可以驗證的范圍了。

### 2.描述性的道德心理學

從70年代起，社會科學經歷了一場關于道德心理學的復興，然而共情和其他感情在這場復興中最初并未占有重要角色。那時，勞倫斯·科爾伯格（Lawrence Kohlberg）所設計的一系列歸類規范奠定了對道德反思及其發展的經驗性研究的基調。科爾伯格建立了一個六階段的道德發展模式，在這個模式里每一個更高的階段都伴隨著更復雜的思維，這種思維是根據道德和哲學的標準來判斷的。雖然科爾伯格承認，他的理論確實是建立在某些哲學原則的正確性前提上的，但他認為這些原則是無可爭議的，沒有人能合理地拒斥它們。然而事實并非如此，大概只有啟蒙理性主義的一些康德主義者，以及科爾伯格的歸類中的第六階段的人，才會相信“普遍性的道德原則是具有理性基礎的”，以及這個理性基礎意味著“人們本身是目的，而且應當被如此對待”。[[234]](#_234_41)道德和政治哲學家們或許可以猜測一下這一點，自己最推崇的學者的理論在科爾伯格的發展階段歸類中，應該在哪一階段呢？這也許會是一個有趣的事情。[[235]](#_235_41)啟蒙時期的情感主義者看起來擁有很多階段三的特質，“一個個體與其他個體相關……理解所分享的感情，同意，以及期望……在這個階段的個體通過將他或她自己放入他人的立場來思考問題”。[[236]](#_236_41)

科爾伯格對第三階段道德思維者的描述除了符合啟蒙情感主義者外，也符所謂感情豐富的女性化的普遍描述，這一點是卡羅爾·吉利根（Carol Gilligan）首先觀察到的。[[237]](#_237_41)吉利甘并沒有拒斥這種普遍描述，她論證道，至少存在兩種道德判斷的模式——一種男性的基于抽象法則的，和一種女性的基于對具體個體的關愛和同情的模式。女性主義的“關愛倫理學”（ethics of care）的提倡者們，常常指出他們與眾不同的道德“聲音”和啟蒙情感主義之間的密切關系。僅從這一點來看他們也應該受到肯定，因為他們將情感主義重新引入了當代的學術討論。[[238]](#_238_41)雖然本書里所談到的所有情感主義者都是男性，但吉利甘向來認為她研究的不同聲音是由“主題而非性別所決定的”。[[239]](#_239_41)這種所謂道德思維與性別的聯系是由經驗性的觀察所得來的；不過我們現在也有大量的經驗性研究來質疑這一結論。[[240]](#_240_41)

女性主義理論者們和道德心理學者也開始拒斥吉利甘理論的第二個關鍵點：將正義與公正放在一邊，同情與關愛放在另一邊使之相互對立。現在的許多學者與啟蒙情感主義者在這一點上是一致的，即是認為我們與他人的感情聯系，在我們對道德和正義的追求中扮演著不可或缺的重要角色。前面談到的科爾伯格的理性主義范式的最大對手是霍夫曼。霍夫曼的以共情為中心的道德發展理論是當代最全面，最非性別性的，情感主義理論。在此理論中，霍夫曼認為我們追求正義核心在于對不公正感的感情分享。[[241]](#_241_41)其他一些學者的研究也正邁向這樣一條綜合之路——將對共情領域的研究和對諸如正義這樣的道德原則的心理發展的研究綜合起來。[[242]](#_242_41)

表面看起來，當代的經驗性道德心理學研究好像更受益于休謨，而不是康德的學說。然而當代的道德心理理論和本書里描述的反思性情感主義并不相似。這一點大概是因為雙過程心理模式在這個領域的統治性地位；在這種統治下，感情被局限為自動的，不經反思的“低級方式”。這種占據統治性地位的模式并不將感情看作有意識的反思的重要部分；它將感情看作一種無意識的啟發性活動的來源，通過這種無意識的啟發活動，我們能做出大部分不經反思的決定。[[243]](#_243_41)雖然很多社會科學家（主要是行為經濟學家）都強調啟發和偏見常常帶來非理性行為，但他們都認識到了依賴于這種捷徑的進化優勢。沒有這種捷徑，決策在實踐上將變得無比困難。因為這樣一來做決定就需要依賴于我們有意識的反思能力了，這種能力作為我們理性思維的專屬能力是有限的。

與這種雙過程心理模式的決策過程相應的，最近關于道德判斷的研究也常常利用雙過程的模式來解讀問題。這個模式包括一個迅速的、無意識的、感情的低級方式，和一個稍慢的、反思性的、理性的高級模式；出人意料的，前者被利用得更加頻繁，而后者相對少一些。喬納森·海特（Jonathan Haidt）認為大部分的道德思維不過是對于負面感覺的解釋和辯護，為我們快速非反思性的感情反應做出的事后辯護。[[244]](#_244_41)馬克·豪澤（Marc Hauser）更進一步地猜測，我們的道德感情本身可能就是事后反應；是對自動迅速的無感情效價（affective valence）的評價，以及對于無意識的天生道德感的評價的事后反應。后者是與哈奇森所提倡的天生道德感相承一脈的。[[245]](#_245_41)海特和豪澤都引用了啟蒙情感主義的元素，但他們兩人都背離了它。他們專注于自動的，而非反思性的道德評價，這樣一來也就并沒有真正對理性主義的“有意識的道德反省是僅屬于理性的專屬工作”這一論斷做出有力駁斥。[[246]](#_246_41)

即便就如海特和豪澤所說的，我們的道德判斷在大多數時候都是自動且無意識的，有意識的反思仍然是可以帶領我們來修正或拒絕這些無意識的評價的。道德心理學的研究不該將自己局限在無意識的啟發式的活動，這種無意識啟發式只是道德反思這一復雜過程另辟的捷徑，而不能解釋道德反省這個過程本身。也許，今后的經驗性研究的可以幫助論證道德情感不應該被降級到非反思性的“低級過程”；與此相對的，自知的反省也不是純粹理性的專屬功能。

### 3.政治科學和政治心理學

政治心理學成為了政治科學的一個新興分支。隨著這個變化，越來越多的學者，開始利用社會心理學和神經科學的方法來研究我們政治信念的形成過程。在現在的心理學系和政治學系內，都有很多在探討主體政治意見和他們對他人同情或共情程度之間關系的研究。同情和寬容度的正相關是被反復證明得最多的研究結果。對烙印群體的同情，甚至只是對他人的同情趨勢都是與對這些群體成員的容忍正相關的，這還會促進對增進他們利益政策的支持。[[247]](#_247_41)政治學家們雙管齊下，一邊著眼于對啟蒙情感主義的研究，另一邊重視描述性的經驗研究；這樣一來，對同情或者共情與公民的政治意見的形成之間確切聯系如何這個問題的解答指日可待。

與啟蒙情感主義不同，大部分的政治學家仍然將政治反思視為一個完全理性的過程。在將感情看作無意識暗示的主流學科范式下，哪怕是那些重視感情在人的決策過程中所扮演角色的政治學家，也并未觸及理性主義關于反省的基礎理論。關于感情決定政治行為這一點，最具有影響力的研究大概要屬喬治·E.馬庫斯（George E. Marcus）和他的同事們的“情感智能理論”（affective intelligence theory）。[[248]](#_248_41)此理論雖然從名字看來好像是重視感情的，實質卻不然。它并未真正的在政治反思中，賦予感情，想象，或其他其人類他非理性元素任何重要角色。與之相反，它聲稱感情的重要作用在于決定何時反省是必要的。在正常情況下，我們的感情的作用在于強化我們未經反思的思維和行動習慣。當外在刺激激發了諸如焦慮的負面情緒，這情緒就刺激我們開始更困難的任務——政治反思和考慮。沒有這個感情的刺激，我們所需要的政治思維就不會到位。鑒于情感智能理論主要側重于引起政治反思的無意識過程，而不是重新研究在政治反思過程中心靈的各方面能力的角色，馬庫斯稱他自己的理論為“與理性選擇理論相一致的補充性理論”。[[249]](#_249_41)

當代的政治心理學領域的經驗性研究是否無法越過理性主義的道德政治反思的鴻溝呢？這倒未必。讓我們來看看最近的關于對政治的熟悉程度與在政治活動中感情波動幅度之間關系的研究。我們的常識告訴我們大眾更容易被感情所動，政治老手則免疫于這種影響——如果你接受理性主義的，關于反思是獨立于感情的理論，又接受精英主義的關于誰更容易獲得這種獨立性的理論，那么就很容易得出這個“政治老手更具有反思獨立性，因而免受感情影響”的結論。[[250]](#_250_41)然而越來越多的證據卻表明，事實并非如此。泰德·布拉德（Ted Brader）的研究表明，在觀看政治廣告時，政治老手反而比新手中表現出更高程度的感情波動；更有甚者，他們相較新手而言，更容易基于感情改變政治意見。[[251]](#_251_41)無獨有偶，達倫·施賴伯（Darren Schreiber）及其同僚在研究中發現，在觀看政治人物的臉部表情時，核磁共振成像（fMRI）顯示政治老手的與共情有關的大腦局域更加活躍，而新手的相應局域則沒有那么活躍。[[252]](#_252_41)

當然，就算是不接受反思情感主義，也有一些可以解釋這些結果的方法。施賴伯就明確地認為他的結果支持的是感情的雙過程模式，共情也一樣是雙過程的模式。他認為這些感情都是自動且不經過意識的。政治老手比新手更加依賴自動的過程，就如騎自行車對老手來說是個自動過程，對新手來說卻是個吃力的有意識的過程。而布拉德呢，他的解釋更加簡單——因為在政治老手的生活中政治更加重要。對自己生活更重要的刺激物，感情的自動反應就更加強烈。根據情感智能理論，這樣的感情反應可以推動理性的反思，從而改變個人的行為。這樣一來，這些感情活動在政治老手的反思活動內其實不起到任何重要作用。[[253]](#_253_41)然而，隨著在這個課題上的研究的發展，我們不難推測，對政治老手的感情活躍問題最簡潔的解釋將是情感主義——位于一切復雜的道德政治思考中心的，正是反思性的，經修正的道德情感。[[254]](#_254_41)

## II 情感主義和規范性理論

### 1.反思性情感主義：在事實與規范之間

道德反思究竟是什么？經由道德反思達到的道德信念又為何會具有規范性的權威呢？這是道德和政治哲學家長久以來感興趣的問題。反思性情感主義為這些問題提供了經驗性的解答，這是它對規范理論所做出的實質性貢獻。

有人可能會對這一點提出質疑，規范性理論如何能通過經驗性研究獲益呢？一些否定經驗性研究對規范性哲學的意義和貢獻的學者，由康德那里得到啟發。本書第五章談過，康德本人的立場大致上確實是這樣的。不過諷刺的是，一些誤讀了休謨的人從他們的誤讀里受到啟發，荒謬地認為“休謨法則”（Hume’s Law）在實然和應然之間劃分了一個截然的區分。只要我們對休謨本人和其他情感主義者的著作仔細研讀，就會發現事實并非如此。啟蒙主義情感學者們對當今學界最大的貢獻并不在于經驗性的社會科學，也不在于規范性的哲學，而恰恰是在于對兩者之間關系的探究。

從這個方面，以及一些其他方面來看，啟蒙情感主義與20世紀的英美哲學倫理學派是截然不同的。摩爾（G. E. Moore）對所謂的“自然主義謬論”（naturalistic fallacy）的攻擊深深影響了英美學派。[[255]](#_255_41)當諸如“感情主義”（emotivists）之類的20世紀的元倫理學學者們試圖從休謨那里獲得啟發的時候，他們主要是在休謨關于道德的先驗分析那里尋找指路明燈——雖然休謨自己從未覺得這寫分析有什么太大意義。[[256]](#_256_41)近年來，無論是哲學整體而言，還是道德哲學自身，它們作為完全獨立于經驗研究的這種地位遭到了越來越多的非議。現在“實驗哲學”（experimental philosophy，或簡稱為X-Phi）的支持者們明確地將這個運動定義為某種復興，而非革新。這種復興是以休謨精神為指導的，重新將“思維中實驗的方法，引入道德主體”（T，Title Page）。[[257]](#_257_41)對經驗性研究的重視，會將道德哲學家們帶回情感主義的道路，這種看法沒什么好令人驚訝的。最近的一些與經驗性研究相結合的，類似于情感主義模式的道德哲學體系也與“實驗哲學”同步崛起的。[[258]](#_258_41)我自己的研究就是這樣一種企圖——將結合了經驗性研究的情感主義這種復興重新帶入規范性的政治理論。在政治理論領域內，結合經驗性研究的情感主義還未能有它在道德哲學領域內那樣大的影響，我希望將它應用于與政治正義有關的問題。[[259]](#_259_41)

當代的道德哲學對經驗性研究的使用，與本書中討論的反思性情感主義者們還是有一個明顯的不同的。當代的實驗哲學家旨在尋找經驗性心理研究在道德中的解構或者破壞性的作用，而非在尋找其建構作用。這種行為可以追溯到諸如曼德維爾、馬克思、尼采和弗洛伊德等人。沃爾特·辛諾特—阿姆斯壯（Walter Sinnott-Armstrong）就明確地質疑過經驗性的研究是否能“正面地證明一個信條的正當性”。它們也許“能得出負面的結論，比如說，某些道德信條在何時是不正當的，或者是如何的不正當……如果產生這信條的過程在某情況下不可靠，且這主體應該知道這種不可靠性，那么這個主體就不能正當地形成或秉持這信條，除非他有別的原因支持”。[[260]](#_260_41)

如果我們接受這種雙模式的，將感情局限于不可靠且不經意識的（雖然是極為有效的）啟發式過程，那么很顯然我們可以解構大部分，甚至是全部的道德信條——只要我們能證明它們不過由這個不可信耐的低級方式而來就行了。道德哲學家們對這樣的見解有著極大的興趣，我們的某些道德信條可能主要基于理性，而另一些可能主要基于感情。這種假設的內容是這樣的，義務論的結論往往是由感情的低級方式而來的，而后果主義的結論則不是。基于核磁共振成像的研究[[261]](#_261_41)和關于受到局部腦創傷的病人的研究似乎都證明了這一點。[[262]](#_262_41)在關于自由意志和決定論的判斷中，我們也發現了類似的研究結果。顯然，關于兼容主義（compatibilism）的判斷更容易由感情而生，而不兼容主義（incompatibilist）的判斷則更容易出現在非感情的情況下。[[263]](#_263_41)如果說由自動感情而來的判斷不如由理性而來的可靠，在接受這個假設的前提下這些研究似乎都是在證明后果主義要優于義務論；而不兼容主義要優于兼容主義。[[264]](#_264_41)

其他的學者已經談過這個問題了，道德情感主義者必然會拒斥上一段中談及的論證。[[265]](#_265_41)然而我們必須謹慎地追尋其中緣由。反思性的情感主義并不主張（很多人這樣誤解休謨）感情必須永遠具高于理性，或有更高級別的優先性；雖然他們認為理性是且應是感情的奴仆。恰恰相反，反思性情感主義者們質疑這些經驗性研究背后的理論預設——將感情局限于自動不可靠的低級方式的雙過程模式。反思性情感主義反對這種關于決策理論的理論預設。除此以外，他們也質疑這理論背后的規范性的預設：由感情而來的道德信條必然是值得懷疑的。這并不是在說反思性的情感主義者認為我們就應該接受所有由感情而來的信條。事實上，他們認為這些信條必須經過的嚴格整體心理上的反思。這種反思必須考慮所有可用的經驗性信息，無論是關于我們的道德信條的性質還是本源的。這些信息既可能讓我們接受這些信條，也可能讓我們反過來拒斥它們。在情感主義的反省這項艱巨的任務開始之前，我們無法確定結果會是怎樣。不過哪怕是情感主義內部也在這些問題上存在分歧——斯密提倡的是自由義務論，休謨提倡的則是原功利主義的保守后果主義。我們可以假想一下，如果他們能了解當代的科學研究，他們之間的分歧會受到怎樣的影響。不過我們可以確定的是，反思情感主義不會僅憑某信念由感情而來這樣的證據就拒斥義務論、兼容主義，或其對立面；如果他們拒斥某種理論，那只會是因為這個理論無法通過整體心理上的反思考察。

### 2.規范性理論的情感主義方法

理解道德和政治反思的性質僅僅是規范理論中的一小部分。規范性的政治理論家必須實踐這個反思過程，并為政治群體解答他們面對的道德難題。如果情感主義關于這個反思過程的描述是正確的，那么這些政治理論家的反思工作必須是基于整個心靈的。雖然反思性的情感主義以及一些其他的理論在政治哲學里占有一席之地；但是這些理論都沒能將主流的政治理論由一個缺乏感情的體系，轉變為富含感情的反思性實踐活動。

當然，無論是研究感情、想象力、還是同情的形成，作為解剖者，剖析我們的道德情感這項活動本身并不一定得是個感情豐富的過程。比如說休謨吧，他就自認為是一個在做著無甚感情的工作的無甚感情的人，哪怕他的工作是在證明正義和其它道德概念不可能僅是理性的產物。雖然剖析這些道德感情不一定本身是個情感豐沛的過程，但是作為畫匠去勾勒這些情感，吸引他人也走向獲得反思性平衡的情感的道路則必須是個具有豐富感情的過程。沙夫茨伯里和赫德爾就是這樣的畫匠，勾勒著和洽的道德情感的模樣，他們的作品是擁有感情的底蘊，富有詩性的。休謨和斯密（后者少一點）主要側重于為讀者描述道德情感本身，沙夫茨伯里和赫德爾則主要注重于如何去改造它。這兩種情感主義作品的模式都可以為今天反思性情感主義的政治理論提供啟發。

休謨主張，政治理論家們應該更加注重來自社會科學的關于人類感情的經驗性研究。赫德爾則主張他們同時也必須重視這些情感在文學、歷史、宗教和藝術中的呈現。赫德爾的情感主義理論化過程，在核心上來說是一個人道的活動，斂聚了人類心靈的所有能力來達成對不可逾越的差異的同情和理解。這種同情的理解能為復雜困難的政治問題提供合適的道德洞見。赫德爾對歐洲帝國主義的譴責，還有他對文化多樣性的堅持并不是來源于純粹的邏輯論證，而是基于他對人類差異的理解。他的這種理解來自他對比較文學，世界歷史，比較宗教和其他的人文學科的深刻研習——這種研習不僅要求嚴謹的思維，更加要求個體想象力和感情上的敏感性。

在當代，哲學常常被與邏輯的應用聯系起來——越發有條理越好；赫德爾和沙夫茨伯里則提醒我們，還存在著另一種能夠產生和構建令人信服的道德和政治論證的模式。雖然此書的目的并非用赫德爾的風格來展現出富有感情的規范性理論，但對反思性情感主義的辯護，也即是對赫德爾風格的推崇。這種對人道主義的和整體心靈模式的推崇，不僅適用于政治理論，也適用于政治實踐活動。

## III 情感主義和政治實踐

### 1.反思性情感主義與民主審議

道德和政治論證應該如依靠理性一般依靠感情和想象。這一建議很可能會遭到來自民主政治理論家和實踐家們的質疑。如果我們接受理性主義關于反思自主性的理論，那么我們就能理解為什么會存在這種普遍的，認為感情影響的決策是與民主自治背道而馳的理論了。[[266]](#_266_41)在這個理論框架下，基于理性的論證能達到自由的反思性同意；相反的，求助于感情的論證則是具有操縱性的，試圖在反思性過程外贏得同意的。當公民基于理性論證在某一個政策議題上達成同意的時候，這種集體自我立法的結果可以被視作每個個體自我立法的產物。這樣一來，通過理性反思而同意的原則也就成為了我們自主性的表彰。而當公民基于感情或者想象去同意一項政策時，這種同意是通過他律的心理過程而來的，這個過程是處于自主的自我立法之外，且與之相對的。這樣一來，基于感情的同意與其說是個人反思自主性的體現，倒不如說是基于武力或欺詐而來的同意。

在公眾審議中何種演講是被允許的？何種是不被允許的？在最近一些關于哈貝馬斯對這個問題意見的研究中，我們也找到了類似于前一段所述的論點。借用J. L.奧斯丁（J. L. Austin）的話來說，哈貝馬斯的一個著名論斷是，在公眾審議中對對方說話時，“所有參與者都有言外之意的目的，而且只有言外的目的”，我們應避免所有“言后之果”（perlocutionary effects）。[[267]](#_267_41)研究哈貝馬斯的學者丹妮埃拉·艾倫（Danielle Allen）認為這意味著演講者必須避免“任何引起其聽眾感情或者主觀狀態的行為。在日常交流中，這意味著避免修辭。修辭的臭名聲正是因為除了理性外它還會喚起感情”。[[268]](#_268_41)

哈貝馬斯是否真的將感情從他最鐘愛的審議模式中排除出去了呢？這是一個十分復雜的問題，它的答案取決于對其理論的不同解讀，在就這里不作詳述了。至少，哈貝馬斯在晚期著作中承認：“如果沒有人與人之間的同情感，那么任何審議都不可能得出值得普遍認同的結果”，他進一步講到，“成熟的道德判斷能力取決于認知過程，感情和態度的綜合。”[[269]](#_269_41)即便感情在公眾審議中的地位得到了一定的承認，但很明顯哈貝馬斯的政治理論更依賴于公民的理性，而非感情和想象力。[[270]](#_270_41)如果說在哈貝馬斯自己的晚期著作中，這一傾向不再明顯了，在被他的思想所影響的研究“協商民主”的理論家那里，這一點仍然是很明顯的。[[271]](#_271_41)

當然，并非所有協商民主的支持者們都在公共審議中側重于純粹理性。有一些人樂意于在政治審議中給予非理性的能力一些地位。這種地位與非理性能力在馬庫斯的個人的政治反省中的角色類似。比如艾米·古特曼（Amy Gutmann）和丹尼斯·湯普森（Dennis Thompson）就試圖論證“在政治說服中，理性和感情綜合模式的合法性。”不過他們認為這樣的綜合模式在本質上是“非協商性的”手段，功能在于刺激對被忽略的話題的審議討論。[[272]](#_272_41)還有些學者甚至在一定條件下允許感情進入審議過程——當這種感情訴求旨在幫助我們接受那些僅憑理性也會認可的原則之時。[[273]](#_273_41)

對哈貝馬斯更激進的批評者們認為感情和想象應該在公共審議中得到和理性一樣重要的角色。他們還認為修辭與理性論證一樣重要。比如說前文提到的艾倫就拒斥哈貝馬斯關于言后之果必然飽含對他人的欺騙和操縱這一論斷。她通過兩方面來論證修辭的重要性：對亞里斯多德關于修辭的著作的分析研究；對20世紀60年代民權運動中修辭起到的推動正義的作用。[[274]](#_274_40)然而，只要自主性的反思還被視作在本質上是理性的，訴諸他人感情的修辭就一定是可疑的，而訴諸他人理性的邏輯論證則免受這種懷疑。訴諸感情的公眾審議會威脅公民的反思自主性——這個理性主義的恐懼是無法被類似于艾倫的論證克服的。修辭在政治運動中悠久而榮耀的歷史也不足以消除這個恐懼。她的論證頂多只能證明更有效地追求社會正義，有時候我們必須在公眾審議中犧牲一些不完全理性公民的個體反思自主性。如果反之，修辭被視為能增進而非消解公民反思自主性的，只有這樣，我們才能與啟蒙情感主義一樣承認感情和想象也是自主反思的核心要素。近年來，修辭傳統在當代政治審議中的地位正得到復興。以上關于情感主義的反思自主性的理論對這一復興做出了理論的核心貢獻。雖然這個貢獻目前并未被大多數推崇修辭的學者們完全認識到。[[275]](#_275_40)

不可否認，感情和想象確實是很容易受到言辭蠱惑。但是我們更應該意識到，理性也同樣容易受到詭辯的操縱。就如理性主義期望真相的守護者能有足夠的智慧，足以勘破反真相者的邏輯謬誤，情感主義也期望善的守護者能有足夠的感性和豐富言辭，來展現對手修辭的膚淺。理性主義和情感主義的論證都是可能被濫用的——這一點十分明顯。自主性是對整個心靈的自我立法后，因此，并沒有一方比另一方更容易被操縱。對錯誤的理性論證最好的回應是一個更好的理性論證，對不義的修辭最好的回答就是更精妙的修辭。這個更優越的修辭會點燃我們對遭受不義待遇之人苦痛的同情，哪怕那苦痛并不被不義的修辭這所認可，甚至是由他們而來的。

### 2.反思性情感主義、公民教育與公民

在集體公眾審議過程中找到了恰當的，尊重個體反思自主性的方法后，我們必須進一步詢問，公民怎樣才能成為在審議中更有能力，更具反思自主性的參與者。情感主義在反思自主性和尊重公眾審議中的自主性上都有著獨特地位，與此同時，它在少兒成長和培養他們的反思性能力上也有著重要地位。具體來說，情感主義認為反思能力只能在對個人整體的教育中得到發展——這個整體包括了感情和想象力。[[276]](#_276_40)

與其他公民教育的理論家們一樣，情感主義也同意公民教育的第一站是家庭。正是在家庭內，兒童的感情、想象能力還有理性能力得到第一步的發展。而且，更重要的是他們也在家庭中學會了如何同情他人。社會學家有證據表明，親密穩定的家庭關系與同情或共情能力直接相關。[[277]](#_277_40)也正是因為這樣，關于公民教育的情感理論必然從關于家庭的情感理論開始，之后才步入關于正規教育的情感理論。

一旦兒童進入了學校，情感主義公民教育除了重視課堂內容，也會重視教育環境帶來的心理效應。增加不同背景人們之間共情的最好方式就是讓他們在日常生活中頻繁接觸，讓他們之間的類似性深入心中，這一點是得到了諸多經驗性研究的支持的。為了避免休謨所稱的會消解同情心的“比較原則”，來自不同背景的學生應該被鼓勵著去追求共同的目標，而不是為了稀缺資源而彼此競爭。[[278]](#_278_40)多元而具有合作性的學生組成將對培養他們的道德情感有巨大的益處，這比任何關于公民教育或者道德教育的正規課程內容都要有效得多。

情感主義教育體系在課程內容上也有一定的要求。嚴格的人文教育是發展自主反思必要能力的重要部分，在這一點上情感主義與教育界最近興起的普遍認識是一致的。反思性情感教育會帶領學生經歷感情過程，在這個過程內培養被瑪莎·努斯鮑姆稱為“敘述性想象”（narrative imagination）。[[279]](#_279_40)這一點在道德和政治反思中至關重要，也是情感主義的獨特貢獻。在人文教育中，情感主義教育的目的并不局限于培養理性能力，也在于培養同情和理解能力，這些能力在赫德爾式的對歷史、文學、和宗教的理解中都是至關重要的。當面對人類豐富的多樣性之時，想象力可能并不完全能跨越這樣的鴻溝，但赫德爾認為，經過努力，我們能對任何人有同情的理解。人文教育必然包含著培養所有學生理解他人的能力，哪怕是面對著與自己截然不同的人，也能架起同情理解的橋梁。這樣一來，學生才具備了作為一個公民，去對人民之間的不同和分歧進行道德和政治反思的能力。情感主義的教育者既不僅僅是信息的提供者，也不是政治形態的灌輸者，而是反思自主的情感過程的催化劑，讓成熟的道德判斷成為可能。

情感主義對反思自主性理解衍生出了暗含在在公民情感主義教育中的某些因素。近年來，自由民主政治的理論家們開始認識到他們推崇的政府在什么是杰出公民這一點上是有具體要求的：它要求自主性，和公民的反思能力。只有擁有了這樣的能力，這樣的自由民主政治才是可能的。[[280]](#_280_40)反思自主性到底需要培養和發展怎樣的心理能力呢？對這一點的理解是至關重要的，它不僅關系到我們對于自由民主理論的理解，也關系到我們對其的實踐。

自由主義對自主性的理想，大概是整個啟蒙運動對我們最大的饋贈。啟蒙時期的偉大的倫理學和政治學的思想家們，卻對這樣的自主性需要怎樣的能力各執一詞；哪怕他們都同意反思自主性的根本價值。啟蒙主義的主流傳統將反思自主性等同于理性的權威性立法，情感主義則將權威性自我立法看作心靈整體的任務。這本書的目的就在于論證后者這個常常被忽略的18世紀的倫理政治思想，并且反駁它的批判者們。啟蒙情感主義在啟蒙理性主義外，提供了另一種有價值的理論，它將豐富我們今天的政治哲學，政治科學和政治實踐。

# 參考文獻

這本書所列的主要參考資料是依據以下的格式簡寫的。在書中，以表意清晰為目的和原則，我將18世紀英文的原著做了適當調整，用的是現代美國英語拼寫方式。與此類似，我也對一些外文譯文進行了一定修改，以便明晰其意。

以下為安東尼·阿什利—柯柏，第三代沙夫茨伯里伯爵的著作

對沙夫茨伯里的《特征》（Characteristics,1911）的引用出自最近由自由基金所編的三卷本：

Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. Foreword by Douglas Den Uyl. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,2001.

雖然并未直接引用，但我也參考了下面的劍橋版本：

Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Edited by Lawrence E. Klein. New York:Cambridge University Press,1999.

對此書的引用我遵從了以下簡寫規則：

· 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）

喬瑟夫·巴特勒的著作

關于巴特勒的最近最好的版本只包括了他布道的一些節選和《類比》（Analogy）的節選。我對巴特勒的引用來自以下幾個版本：

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.

除這一本之外的引用來自：

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

大部分關于哈奇森的引用都來自《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 Compenderia, 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.

哈奇森這個系列的最后的一本著作在本書成書之時還未能出版，所以，我引用了另一個版本：

A System of Moral Philosophy,1755（SMP）. With an introduction by Daniel Carey. New York:Continuum,2005.

大衛·休謨的著作

在本書成書之時，學術界并沒有休謨的全集和書信集。不過現在，牛津大學出版社正在致力于出版一套這樣的全集。在這里我引用的是：

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.

我也參考了更早的一個版本：

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.

我也參考了較早的版本：

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.

亞當·斯密的著作

所有引用均來自格拉斯哥版本的亞當·斯密作品和書信全集（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.

伊曼努爾·康德的著作

遵從標準慣例，對康德著作的引用我采取了以下簡寫規則：

Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Koeniglich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin,1902. Available online Past Masters at http://www.library.nlx.com.；

英語翻譯也盡可能地參考了所有來自劍橋版本的引用（The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant），就如對赫德爾的文本一樣，在必要時作者對被引用的譯文做了少許修改，這種情況并不多。劍橋版本在書頁中標注了原書全集（KGS）的頁碼，其他譯本并未標注原頁碼，但在此書的引用中，我仍然標上了頁碼。

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.

Prolegegomena 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 M’orals,1785（G）. KGS 4:386—463 由Mary J. Gregor 翻譯于 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.

我也參考了：

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 Rasucher. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. New York:Cambridge University Press,2005.

J. G.赫德爾的著作

赫德爾的德文著作有兩個流行的版本：

Gaier,Ulrich,et. al.,ed.,Johann Gottfried Herder W?rke in Zehn B?nden. Frankfurt Am Main:Deutscher Klassiker Verlag,1985.

Suphan,Benhard,et. al.,ed.,Johann Gottfried Herder S?mtliche Werke. Berlin,1887—1913. Reprinted Hildesheim and New York:Georg Olms Verlag,1967—1968.

后者更加完善，而前者則在時間上比較近，且有拉丁手稿；兩個版本我都參考了。由邁克爾·福斯特（Michael Forster）所建立的傳統而來，任何赫德爾著作的引文后的括弧里都標注著德文版本的卷數和頁碼數。“S”代表Suphan的版本，“G”代表Gaier的版本。

赫德爾作品的英文翻譯大部分都出現在收錄了他部分短篇著作和一些長篇著作節選的選集中。當我參考了某個版本的翻譯的時候，在德文版的標注后我會加上英文參考版本的頁碼數（標注了第一編輯者或譯者的姓的首字母，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.

其他參考文獻

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. Scrull. 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 Lernhardt 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 Moralist”,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 Kr?ner,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 Moralist, 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.

# 注釋

#### 導言

[[1]](#_1_282) 政治理論之中最著名的反思平衡性理論，參見John Rawls，A Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge，Mass.: Belknap Press of Harvard University Press，1971/1999，pp.40—46。

[[2]](#_2_269) 值得注意的是這個政治性的比喻，在前啟蒙時期繞了點宗教的彎路，在那時候上帝被視為道德準則的權威立法者。啟蒙時期的反思性道德自主性更多的是對這個宗教色彩的道德立法概念的回應，而不是直接將政治理論應用于道德哲學。對這一段歷史的詳述，參見J. B. Schneewind，The Invention of Autonomy:A History of Modern Moral Philosophy. New York: Cambridge University Press，1998。

[[3]](#_3_262) 道德哲學的反思性的情感主義必須和同時文學領域的傷感主義（在文學中也是sentimentalism這個詞，但一般中譯為傷感主義）相區分開來，比如說那種感情充沛的18世紀文學著作，諸如: Rousseau，The New Heloise；Laurence Sterne，Sentimental Journey；Henry Mackenzie，The Man of Feeling；以及 J. W. Goethe，The Sorrows of Young Werther。在啟蒙時期，道德哲學和文學領域的情感主義之間的關系十分復雜，而且這關系也遠遠超出了此書的范疇。不過我們可以簡單地認為，是文學上的傷感主義給了這個名字不好的含義，而不是道德哲學的情感主義。我在這里使用“情感主義”這個詞也是一種語言上的試圖將它從這種負面意義中解救出來的努力。

[[4]](#_4_260) 雖然啟蒙主義者都最終朝著“反思自主性”努力，但這個專有名詞是我自己獨創的，18世紀還未有的。這個詞有意地綜合了兩種啟蒙主義。不過一邊來說，情感主義者更經常談到“反思”和人類作為“反思性”動物；理性主義者當然就更喜歡談到人類作為“理性”動物。但另一邊來說，卻是理性主義者最經常談到“自主性”這個詞。最有意思的是，情感主義者很明顯地也將反思視為自主的，理性主義將自主性視為反思性的，雖然他們兩邊都沒有用以上這些概念術語。

[[5]](#_5_250) 啟蒙時代情感主義的一些特征歸為“英國啟蒙運動”的著作，參見Gertrude Himmelfarb，The Roads to Modernity:The British, French and American Enlightenments. New York: Vintage Books，2004。

[[6]](#_6_244) Rawls，Political Liberalism. Revised Paperback Edition. New York: Columbia University Press，1993/1996，p. xl。類似的將“啟蒙運動項目”描述為本質上理性主義的著作可以在最近的各種意識形態的道德政治哲學家那里找到: 從極端左翼的霍克海默、阿多諾和福柯；到中間的自由主義的羅爾斯、柏林和卡西勒；再到右翼歐克肖特、斯特勞斯和馬金泰爾。除以上外，還有舉不勝舉的例子。在這里我要感謝拉斯瑪森為我提供他還未發表的關于現代反啟蒙運動思想的文稿。

[[7]](#_7_242) 關于其對18世紀哲學的諷刺，例見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），類似地攻擊了“自由理性主義”和它的“以啟蒙運動為基礎的對理性的崇尚”。同時值得注意的是，休謨是批評對象而非啟發者，見Michael Walzer，Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism. New Haven，Conn.:Yale University Press，2004（pp. 115—116）。現在對感情的政治權威地位的辯護，從古代，尤其是亞里斯多德那里尋找啟發，而非啟蒙主義，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。對此問題最近更加廣泛的討論，見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]](#_8_238) 馬金泰爾著名地論證如果“休謨的法則”被理解為“由非道德的前提不可能推演出道德的結論……那么休謨就是第一個打破這法則的人；休謨道德理論的發展和他關于‘是’和‘應然’的判斷并不是一回事”。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]](#_9_228) Rawls，Lectures on the History of Moral Philosophy. Edited by Barbara Herman，Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2000，pp. 98—100。羅爾斯當時自稱為康德主義者，他對休謨的解讀的目的不過是為了拒斥這個理論，推崇康德的理論。在我的另一作品中，我論證過也許羅爾斯在這里太過了，他的正義理論從休謨和亞當·斯密那里繼承的東西一點兒也不比從康德那里少。參見Michael L. Frazer，“John Rawls: Between Two Enlightenments.” Political Theory，35: 6，December 2007，pp.756—780。（在本導言中很多對理性主義和情感主義的討論都是來自之前這一發表論文的）

[[10]](#_10_226) 這兩種形式的反思性平衡來自Christine M. Korsgaard，The Sources of Normativity。對此的回應見G. A. Cohen，Raymond Geuss，Thomas Nagel，and Bernard Williams. Edited by Onora O’Neill. New York: Cambridge University Press，1996，p.55 ff。我的解讀和考斯佳德的不同之處將在第一和第二章闡明。

[[11]](#_11_222) Rawls，1971/1999，p.451.

[[12]](#_12_216) 同上p.433。在啟蒙情感主義中，有著強烈的元達爾文主義的意味。雖然本書的主旨并不在此，但對未來研究來說，這種元達爾文主義將是值得研究的領域，無論是從豐富現代道德哲學的角度來說，還是從更好的理解達爾文的思想來源來說（鑒于達爾文本人就是休謨作品的忠誠度者）。達爾文主義的對道德情感的理解可能會為哲學家和科學家們帶來極大助益。

#### 第一章

[[13]](#_13_208) 參見Sharon R. Krause，Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation（Princeton，N.J.: Princeton University Press，2008），她認識到了這個問題（pp.13—14），但仍然主要集中于討論休謨。

[[14]](#_14_204) 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.

[[15]](#_15_200) 哈奇森在他后來版本的《美和美德理念的起源》中，加入了“其他傾向如何在仁愛的名下被視靈魂的部分”這個問題的明確討論，參見IBV，2.3.1，p.231。

[[16]](#_16_198) 休謨可能是第一位用“emotion”（感情）來指代心理力量，而非某種物理運動的英美哲學家，參見Thomas Dixon，From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category. New York: Cambridge University Press，2003。也請參見此書的書本附錄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。另一個十分有價值的來源是牛津英文字典。

[[17]](#_17_190) 在很多別的原因能力，類似詞匯一般都是基于“共同受苦”或者“共同感受”；一個關于類似詞匯的優美且全面的討論可以在米蘭昆德拉的《不可承受的生命之輕》中找到。參見Milan Kundera，The Unbearable Lightness of Being. Translated by Michael Henry Heim. New York: Harper Collins，1984，pp.19—20。也參見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。

[[18]](#_18_184) “Pity”（憐憫）來自拉丁語pietas，在中世紀開始意思比成為狹義的同情，分享他人的痛苦；同時也仍然保留著“piety”的原意。今天，這個詞開始變得有種傲慢，向下看的暗含意思，不過在近代早期時代，這種暗含意思無論在英文還是在其他羅曼斯語中都是不存在的。

[[19]](#_19_183) 對于針對這種痛苦的經典辯護，見Jean-Jacques Rousseau，Emile or On Education（1762）. Introduction，Translation，and Notes by Allan Bloom. New York: Basic Books，1979，p.221。

[[20]](#_20_181) “empahty”（共情）這個詞在休謨和亞當·斯密的時代還未創造出來。它在20世紀才被社會心理學家用希臘語的em-pathos粗略的翻譯德文中的Einfühlung；今天，“共情”的意思差不多比“同情”更加寬泛。Einfühlung這個詞可在赫德爾那里找到來源，其是這樣的一個概念: “感覺自己進入到”他人的視角中。關于赫德爾的討論詳見本書第六章。

[[21]](#_21_182) 沙夫茨伯里為他對這個拉丁詞組的不尋常的理解做了辯護，參見SC，3.1，p.65，fn。哈奇森也解釋了他的理解，見SM，2.1.5，p.119。

[[22]](#_22_182) 新斯多葛主義在16、17世紀的復興中，最為值得注意的是 Antoine Le Grand（見 Man Without Passion; or, the Wise Stoick，according to the sentiments of Seneca. Translated Anonymously. London，1675）和 Guillaume Du Vair（見Moral Philosophy of the Stoics. Translated by T. J【ames】，London，1598）。 更多關于斯多葛在16、17世紀的復興，見Schneewind，1998，pp.170—175。

[[23]](#_23_178) Thomas Hobbes，Leviathan（1651）. Edited with Introduction and Notes by Edwin Curley. Indianapolis，Ind.: Hackett，1994，I.vi.46，p.32.

[[24]](#_24_176) 例見IBV，2.2.8，p.111和SC，2: 2，p.59。

[[25]](#_25_174) 參見IBV，2: Introduction，p.86；ENC，1: 1: 3，pp.24—27；SMP，1.3，Vol. I，pp.38—52.

[[26]](#_26_174) 試圖將巴特勒的心理論證局限為一個概念上的論證，然后總結道在這樣的理解下，它是有力卻并不成功的論證，見John Rawls，Lectures on the History of Political Philosophy. Edited by Samuel Freeman. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2007，pp.441—446。

[[27]](#_27_168) 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.

[[28]](#_28_168) 休謨和這個幾乎一樣的論證，見T，3.1.2.6。

[[29]](#_29_162) 參見Marc D. Hauser，Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong. New York: Ecco，2006。也參見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。

[[30]](#_30_160) Ron Mallon，“Reviving Rawls’s Linguistic Analogy Inside and Out”，Sinnott-Armstrong，ed.，2008，vol. 2，pp.145—156，p.154。也參見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。對這些辯論的詳述，見本書第七章。

[[31]](#_31_156) 哈奇森對這兩種“義務”的解釋，見ENC，2.1，p.146；SMP，2.3.6，vol. I，p.264。

[[32]](#_32_154) 對這些討論的總結，參見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。最近的對沙夫茨伯里的理性主義理解，見Stephen Darwall，The British Moralists and the Internal “Ought” 1640—1740. New York: Cambridge University Press，1995，pp.176—206，pp.184—190。關于沙夫茨伯里試圖同時保持理性主義和情感主義立場的論證，見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。

[[33]](#_33_152) Letter 13，September 17，1739，寫給Francis Hutcheson，見L，I: 33。

[[34]](#_34_150) 克勞斯因而認為這是休謨的情感主義的一大優點，因為我們“可以想象”這樣的理論被與宗教信仰者的虔信聯系起來。（Civil Passions，p.131）不過我們沒有必要去想象，因為歷史上這樣做的已有其人，比如巴特勒和哈奇森。

[[35]](#_35_148) Letter 19，January 10，1743，寫給Francis Hutcheson，見L，I: 47。

[[36]](#_36_148) 類似的論證，參見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。

[[37]](#_37_148) Korsgaard，1996，p.55，p.62。貝爾認為休謨的《人性論》本質上是在尋求“一個可以通過自身審核的精神運作……那種一旦進入‘矛盾’或者自我毀滅性的沖突時，能夠針對其自身的”（Annette C. Baier，Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1991，p.97）。

[[38]](#_38_145) 哈奇森對政府如何通過社會契約組成的論述，參見PMIC，3.5.1—3.5.2，pp.240—241；SMP，3.5，vol. 2，pp.225—240。

[[39]](#_39_139) 沙夫茨伯里更多的對社會契約作為正義基礎的反駁，見MPR，2: 4，pp.175—177。

[[40]](#_40_135) Letter 19，January 10，1743，寫給Francis Hutcheson，見L，I: 47。

[[41]](#_41_133) 在“Freedom and Resentment”一文中，彼得·斯特勞森重新將憎惡這個感情引入，作為直接針對導致他人受苦的主體的感情。（Peter Strawson，In Gary Watson，ed.，Free Will. New York: Oxford University Press，1983，pp.59—80）

#### 第二章

[[42]](#_42_127) 比如密爾就將休謨描述為“史上最偉大的懷疑論者”，并認為休謨積極建構的哲學之意義不能與其懷疑論的哲學相媲美。參見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。較新的對密爾立場的辯護，參見Francis Snare，Morals, Motivation and Convention: Hume’s Influential Doctrines. New York: Cambridge University Press，1991，p.34。

[[43]](#_43_127) 例如，大衛·米勒論證道“太注重休謨道德哲學的消極一面”會讓我們將“理性應受感情統治”這種錯誤理論歸于休謨；“這就好像若只看休謨對理性主義的攻擊也會導致在認識論領域對他的誤認一樣”（David Miller，Philosophy and Ideology in Hume’s Political Thought. New York: Oxford University Press，1981，p.40）。將休謨的哲學分為積極和消極這一做法來自 Barry Stroud，Hume. New York: Routledge，1977。

[[44]](#_44_123) Frederick G. Whelan，Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy. Princeton，N.J.: Princeton University Press，1985，p.68，p.73.

[[45]](#_45_123) 在現在的學者中，“休謨并非純粹的道德懷疑論者”這種觀點被廣泛接受，這要歸功于 David Fate Norton的作品，見David Hume: Common Sense Moralist，Skeptical Metaphysician. Princeton，N.J.: Princeton University Press，1982。更細致的讀者一直都拒斥休謨在道德和形而上學領域是懷疑論者這樣的觀點；在1752年1月發表于《每月評論》的William Rose，Enquiry Concerning the principles of morals的評論中，作者說道這個道德哲學是“不包括像在他其他作品中出現的那種懷疑的因素”（引言來自Ernest Campbell Mossner，The Life of David Hume. New York: Oxford University Press，1980，p.226）。

[[46]](#_46_121) 很多學者都很好奇，在寫作《人類理解研究》《道德原則研究》以及其他論文的時候，休謨是否已經拋棄了他之前關于同情的理論。這說法并沒有證據，相反，我們應該接受休謨自己的陳述，他認為《人性論》在寫作方式上是個失敗，而不是在內容上。（“My Own Life”，in EMPL，p.xxv）休謨后來的作品并不包括對同情的完全心理分析，這可能是為了顧及非學界讀者，所以盡量避免相對復雜的問題。參見Kate Abramson，Hume’s Peculiar Sentiments: The Evolution of Hume’s Moral Philosophy. PhD diss.，Department of Philosophy，University of Chicago，1997。關于休謨倫理學的發展，Abramson認為休謨的立場并未經歷多少變化，只不過他認為有些問題最好在道德哲學的著作中不要談及。

[[47]](#_47_119) 這不過是休謨描述普遍原則對我們信念和情感的巨大作用中的一次。在T，2.1.6.8中他第一次談到了這些作用；關于同情和未感受到的感情的作用見T，2.2.7.5。道德情感這原則的作用在休謨正義理論中將扮演核心角色，這一點將在下章談到。

[[48]](#_48_113) Jean Jacques Rousseau，Discourse on the Origin of Inequality（1754）. In The Basic Political Writings. Translated by Donald A. Cress，Introduced by Peter Gay. Indianaplois，Ind.: Hackett，1987，p.53.

[[49]](#_49_113) 羅伯特·戈登最近批評休謨，認為他不該將認知因素引入到同情中，盧梭就沒有這樣做。戈登認為休謨的理論“將無法解釋為什么哪怕是嬰兒都能因傳染感受到他人的感情”（Robert M. Gordon，“Sympathy，Simulation and the Impartial Spectator”，Ethics 105: 4，July 1995，pp.727—742，p.728）。

[[50]](#_50_111) Philip Mercer，Sympathy and Ethics. New York: Oxford University Press，1972，p.6.

[[51]](#_51_109) 同情這個重要的特性在《道德原則研究》中被深入討論，雖然并未詳談這個心理現象的起源。休謨在這里寫道，“我們沒有必要質問研究者我們為什么有人性，或者對他人有同胞之誼……可能無論如何努力，這些原則也并不能被歸為更簡單或普遍的原則。哪怕這是可能的，也不是現階段的目標……”（EPM，5.2.17，fn.19）這可能意味著休謨認為同情無法用更基本的心理原則解釋，于是拒絕在《人性論》中給出一個解釋。又或者，他不過是認為不必在《道德原則研究》中詳談這類問題；鑒于此書主要目的在于研究同情的后果，而不是它的根本原因。休謨認為《人性論》的失敗之處在于寫作方式，而不是內容，由此可見，后面這種解讀是更加有道理的。

[[52]](#_52_107) 20世紀常被討論的關于“同類相近”（homophily）的一項社會學的論述，參見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。

[[53]](#_53_105) “煽動性言論、狂熱的黨派、對小集團領袖的完全服從，這些都是同情社會性中可見卻有問題的效應”（EPM，5.2.35）。同情和小集團之間的關系為主題的研究，見Herdt，1997。

[[54]](#_54_105) Páll S.árdal，Passion and Value in Hume’s Treatise. Edinburgh: Edinburgh University Press，1966，pp.116—117.

[[55]](#_55_105) Geoffrey Sayre-McCord，“Hume and the Bauhaus Theory of Ethics”，Midwest Studies in Philosophy 20（1995），pp.280—298，p.485.

[[56]](#_56_105) 休謨論證，我們將自利情感和道德情感混淆來自于一種傾向。這種傾向就是，我們會為自己的特定的感情來尋找其正當性的辯護。“除了極端的邪惡之外，任何傷害或者不安都有可能激起我們的仇恨，而在感到這感情之后，我們就會為這感情尋找原因，并為其正當性辯護。”（T，2.2.4.9）

[[57]](#_57_103) 例見Mercer，1972，p.60。

[[58]](#_58_102) Rachel Cohon，“The Common Point of View in Hume’s Ethics”，Philosophy and Phenomenological Research 57（1997），pp.827—850，p.831.

[[59]](#_59_101) 休謨在《人性論》中兩次應用了“感情的發展”（progress of the sentiments）這個短語，分別在1.3.13.17 和3.2.2.25。貝爾的同名研究的主題正是這個“發展”，參見Baier，1991。

[[60]](#_60_101) Rousseau，Discourse on Inequality，1754/1987，p.54.

[[61]](#_61_98) 盧梭明確寫道“理性被重塑于其他基礎之上，在它進一步的發展中，它抑制了本性”（1754/1987，p.35）。 因而在公民社會的政治理論中，也就是盧梭的《社會契約》中最著名的關于公民社會的政治理論的發展中，基本見不到憐憫和其他的同情感情。也就是因為這個原因，雖然他在《愛彌兒》和《論不平等》中都大量談及“憐憫”，在此書中我卻并不能將盧梭看作反思性情感運動的一部分。我采用他的觀點也不過是為了同其他的學者進行比較。如果我們接受盧梭關于憐憫的學說，認為它才是同情的最好闡釋，那么我們就必須否認這種情感可以作為我們道德政治確信的基礎。最近兩位評論家都做了這方面的論證，見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。

[[62]](#_62_99) 休謨和其他18世紀的思想家一樣，對莎士比亞并不推崇。他堅定認為彌爾頓優于莎士比亞，關于這點，我個人倒是十分同意。

[[63]](#_63_99) 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，especially p.213.

[[64]](#_64_99) 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.

[[65]](#_65_99) 這種正義理論背后，所需要的廣泛同意是很多政治理論家都很熟悉的，無論是保守的，自由的還是其他的。對休謨保守主義的政治哲學的討論將在第三章，也就是討論其政治哲學的時候進行。

[[66]](#_66_99) Annette C. Baier，Moral Prejudices. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1995，pp.61—62.

[[67]](#_67_95) W.E.B. DuBois，The Souls of Black Folk. New York: Dodd，Mead and Company，1903/1979，p.163.

[[68]](#_68_95) 類似的一個著名的當代哲學論證就是和普遍觀念相悖的，“關于知識分子該如何促進啟蒙主義的烏托邦的到來這一點，休謨給出了比康德更加有用的見解，這種理想是兩人都共有的”（p.128），見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·布坎甚至論證道，蘇格蘭啟蒙主義的情感主義“在賦予無法投票的社會團體（比如女孩、已婚婦女、鄉下人、非洲奴隸、家禽和野生動物）同情方面，創建了當代的政治程序”（James Buchan，Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment: Edinburgh’s Moment of the Mind. New York: HarperCollins，2003，pp.302—303）。

[[69]](#_69_93) 來自最近的政治理論家的，類似的對休謨的理解，參見Russell Hardin，David Hume: Moral and Political Theorist. New York: Oxford University Press，2007。

[[70]](#_70_93) Letter 13，September 17，1739，寫給Francis Hutcheson，見L，Vol. I，p.32。

[[71]](#_71_91) Bernard Mandeville，The Fable of the Bees，or Private Vices，Publick Benefits. 1714/1729. With a Commentary by F. B. Kaye. 2 Vols. Indianaplois，Ind.: Liberty Fund，1988，p.3.

[[72]](#_72_91) 關于擬人原則（anthropomorphism）詳見NHR，3.2.。有意思的是，休謨為擬人原則提供的例子，是亞里斯多德關于物體會由于“sympathies”相互吸引的例子。

[[73]](#_73_91) Korsgaard，1996，p.55.

[[74]](#_74_91) 另一個類似的論證，見 Gill，1996。

[[75]](#_75_89) 我在這里的立場類似于Louis E. Loeb，Stability and Justification in Hume’s Treatise. New York: Oxford University Press，2002。

[[76]](#_76_89) 考斯佳德認識到道德情感直接的反思性，和全面的反思性平衡是相輔相成，相互加強的。她寫道：“道德感認同其自身的一個原因就是道德致力于我們的幸福，而道德感認同讓人幸福的任何東西。”（Korsgaard，1996，p.65）類似的，經修正的道德情感可以成為反思性穩定心靈的一部分正是因為它能認可自身。

[[77]](#_77_89) 很顯然，休謨在這里的立場和當代一些認知障礙或其他的精神疾病是有關系的，這種關系的詳述，參見Loeb，2002，pp.10—11。對此問題的心理學經典研究，參見Leon Festinger，A Theory of Cognitive Dissonance. Evanston，Ill.: Row，Peterson，1957。關于認知障礙的當代最新研究，參見Eddie Harmon Jones and Judson Mills，eds.，Cognitive Dissonance: Progress in a Pivotal Theory in Social Psychology. Washington，D.C.: American Psychological Association，1999。

[[78]](#_78_87) “古代先賢提供了道德哲學最好的模式”（EPM，App.4.11），在這個領域，“他們達到了當代所未能企及的高度”（EPM，A Dialogue，18）休謨這樣的觀點和堅持，為最近的關于休謨的研究提供了啟發，這種學派主要以古代先哲對其影響的角度來研究和理解休謨 的哲學。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。

[[79]](#_79_85) 對這個論證的辯護，參見Scott Yenor，“Humanity and Happiness: Philosophic Treatment of Happiness in a Non-Teleological World”，Interpretation 31: 3（2004），pp.301—324。更早的一個例子，參見Robert J. Fogelin，Hume’s Skepticism in the Treatise of Human Nature. Boston: Routledge & Kegan Paul，1985，pp.117—119。

[[80]](#_80_83) 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.

[[81]](#_81_85) 休謨在這里大致上是在應和阿利安所記錄的《愛比克泰德手冊》的第十六節。由W. A. Oldfather翻譯為英文的“Loeb”版本中，原文如下：當你看到有人痛哭，因為遠行的孩子或者因為失去財產，務必注意他的痛苦并不來自外在，你應該時刻意識到：“并不是發生的事情讓他痛苦，而是他自己對此的判斷（這事并不一定讓他人痛苦）。”不過別猶豫，盡情同情他吧，甚至與他一起痛哭；但注意不要錯以為你是痛苦的中心。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。

[[82]](#_82_83) 在這一論文系列的后面，休謨的懷疑論者推薦那些想要讓哲學能在日常中更有作用的人去閱讀“有意思的論理學家，特別是沙夫茨伯里”（EMPL，179）。

[[83]](#_83_81) 唯一一個可能的例外是休謨筆下的柏拉圖主義者，也是與其他三篇古典哲學家論文相比，最短也是發展得最少的。更多關于休謨的四篇論文作為西塞羅式的對話這一點，參見John Immerwahr，“Hume’s Essays on Happiness”，Hume Studies 15（1989），pp.307—324。

#### 第三章

[[84]](#_84_81) Bertrand Russell，“Reply to Criticisms”，in Paul Arthur Schilpp，ed.，The Philosophy of Bertrand Russell. LaSalle，Ill.: Open Court，1971，p.727.

[[85]](#_85_81) 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.

[[86]](#_86_81) 關于休謨的哲學和他政治保守主義之間的關系的經典解讀，參見Wolin，1976。自沃林之后，關于這一點的二手文獻就多不可數了。認為休謨是對現存體制持高度滿意態度的保守主義者的著作，參見以下兩篇: Donald W. Livingston，Hume’s Philosophy of Common Life. Chicago: Chicago University Press，1984；Snare，1991。對休謨是完全自由主義和改良主義者的論述，參見John B. Stewart，Opinion and Reform in Hume’s Political Philosophy. Princeton，N.J.: Princeton University Press，1992。另外有兩篇在這一點上更加平衡的作品，參見Miller，1981；Whelan，1985。

[[87]](#_87_80) 在休謨的《道德原則研究》中討論正義的部分，并未明述“人造美德”和“自然美德”之間的區分，也就是說與《人性論》比起來，這一對概念的變化不大。在《契約的起源》（參見EMPL，pp.479—480）這篇論文里，他又明確地談到了這個區分，雖然在此論文中已經不再使用之前的術語了。雖然休謨放棄了他最早的關于“自然美德”和“人造美德”的有些許誤導性的術語，但沒理由認為他放棄了這一對概念和它們之間的分別。

[[88]](#_88_80) 在混淆自然和人造美德之間的界限這一點上，休謨和盧梭是截然對立的。對盧梭而言，要能消滅我們的自然“憐憫”，我們就必須去別處尋找能管理我們文明和政治生活的原則。而休謨的“同情”在他的政治哲學中，至始至終都扮演著重要角色。

[[89]](#_89_79) Annette Baier，“Hume’s Account of Social Artifice—Its Origins and Originality”，Ethics 98（1988），pp.757—778，p.757.

[[90]](#_90_79) 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。羅爾斯在文中作為范例的兩種踐習是懲罰和許諾。這兩者都是休謨正義理論的元素，而羅爾斯這里故意表明自己的立場和休謨是一致的（見腳注，p.20和p.32）。有意思的是，在這篇早期論文里，羅爾斯在為功利主義辯護，也就是他后來的敵人。不過嚴格來說這并不是前后矛盾。因為羅爾斯后期的正義理論中批判的功利主義和這里他所辯護的功利主義并非主張一樣。

[[91]](#_91_79) 參見T，3.2.2.5—3.2.2.6. 作為一個18世紀的蘇格蘭人，這樣的家族制度的經典范例正活生生地存在于休謨的年代，就在他的北方。對于這樣“非道德的家庭主義（amoral familism）”在20世紀的里程碑式的研究，參見Edward C. Banfield，The Moral Basis of a Backward Society. New York: Free Press，1958。

[[92]](#_92_79) 三個這樣的論證，參見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。

[[93]](#_93_79) 對休謨這類誤解的例子，見John Plamenatz，Man and Society. 2 vols. London: Longman，1963，I.310。對Plamenatz的令人信服的駁斥，見Frederick G. Whelan，“Time，Revolution and Prescriptive Right in Hume’s Theory of Government”，Utilitas 7（1995），pp.97—119，pp.104—105。

[[94]](#_94_79) Jonathan Harrison，Hume’s Theory of Justice. New York: Oxford University Press，1981，especially pp.28—43.

[[95]](#_95_78) 以下幾篇論文是了解休謨政治理論最好的地方。休謨對經濟平等主義的論證，參見《論貿易》，在其中休謨寫道: “無人可懷疑，這樣的平等是最符合人性的。”（EMPL，p.265）

[[96]](#_96_78) 在這里談到的關于正義的任何東西都適用于它同類的人造美德；休謨在談到“忠誠、國家的法律、謙虛和禮貌”的時候觀察道：“所有這些都是為了社會利益而設置的人造美德，它們的創造者主要重視的是自己的利益，但是我們卻對遙遠國度和年代的這些品格也加以認同，哪怕它們不影響到我們的利益。”鑒于“不關系到我們和我們友人的社會利益只能通過同情來令我們感到愉悅，也就是說同情正是我們對所有人造美德的尊重的來源”。（T，3.3.1.9）

[[97]](#_97_78) 例見，T，3.3.1.12，3.2.8.7，3.3.6.1。

[[98]](#_98_78) Knud Haakonssen，The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith. New York: Cambridge University Press，1981，p.35。哈孔森猜測，休謨可能已經認識到了這個問題。他寫道: “休謨在寫《道德原則研究》的時候拋棄了‘同情’這個術語，而使用了‘同胞之情’，這樣一來就‘解決’了《人性論》中的同情必須針對具體對象這個問題。”

[[99]](#_99_78) Sayre-McCord，1995，pp.492—493.

[[100]](#_100_78) 值得注意的是，“理智的投機者”的對正義的社會實踐帶來的挑戰雖然值得我們考慮，但并不會對關于合作的工具理性（或不理性）這個問題造成困擾；后者這樣的問題包括了“搭便車”和“囚徒困境”等。參見Richard Tuck，Free Riding. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2008，especially pp.122—127。

[[101]](#_101_78) 參見David Lewis，Convention. Malden，Mass.: Blackwell，1969/2002。雖然劉易斯在此作品中明確地借用了休謨的理論，但是休謨自己用“習俗”（convention）來描述正義法則時，他的用法只是想表明這些法則是習俗性的（即，人造的，但同時十分普遍的），而不是說它們是解決調節問題的答案；作者在本章中對“習俗”的使用和休謨是一致的。

[[102]](#_102_78) Stroud，1977，p.210.

[[103]](#_103_78) 參見David Gauthier，“David Hume，Contractarian”，Philosophical Review 88（1979），pp.3—38。高西爾承認理智的投機者對休謨的挑戰，類似于傻子對霍布斯（p.26）的挑戰，他對此問題的更多討論可見 “Artificial Virtues and the Sensible Knave”，Hume Studies 18（1992），pp.401—428。在對這文章的回應中，Annette Baier正確地指出，休謨可以并且確實是基于他的道德情感主義而回復關于理智的投機者的問題的，這是霍布斯所不具有的；見 Annette C. Baier，“Artificial Virtues and Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier”，Hume Studies 18（1992），pp.429—439。馬金泰爾也認識到，當休謨的以利益為基礎的正義理論面對來自理智的投機者的挑戰的時候，他的情感主義為此提供了援助。雖然和貝爾與本書作者的立場不一致的，馬金泰爾認為讓情感主義來回答這個問題是不公平的；參見MacIntyre，After Virtue. Notre Dame，Ind.: University of Notre Dame Press，1984，p.49，pp.229—230。

[[104]](#_104_78) 反社會人格和情感主義道德哲學之間的關系的詳細討論，參見Sinnott-Armstrong，ed.，2008，Volume 3，pp.119—296。

[[105]](#_105_77) 對最近學界對情感主義此方面的辯護，參見Jesse J. Prinz，The Emotional Construction of Morals. New York: Oxford University Press，2007，pp.134—135。

[[106]](#_106_77) 這里休謨似乎是在提倡，提倡“嚴格恪守正義法則”這一條錯誤信念就好像某種善意的謊言一樣，永遠是有用的。這一點在這里被強調，Marcia Baron，“Hume’s Noble Lie: An Account of his Artificial Virtues”，Canadian Journal of Philosophy 12（1982），pp.539—555。

[[107]](#_107_77) 參見Sayre-McCord，1995，pp.292—293。另一個關于休謨可以如何“避免滑向休謨”的論證來自史蒂芬·達沃爾，他將休謨的道德理論視為描述性的，而不是規范性的。參見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，especially pp.73—76。克勞斯建議，也許休謨可以由“有用的”美德轉向“即時的愉悅性”來辯護他自己的理論。如果我們經歷了合適的社會培養，正義的行為就會將高貴和正直感同沒的聯系起來，因此哪怕當美德無用的時候也會給我們帶來即時的愉悅。 “如果反思發現正義并非如此高貴……那么我們很容易覺得正義對我們來說并么有那么閃閃發光。”（p.646）而如果正義所能帶來的即時的快樂和它的有用性一樣，不能經受反思性測試，那么這種論證就無法證明正義是一項真正的美德。

[[108]](#_108_77) 參見Korsgaard，1996，p.87。當然，如果這種反思性休謨主義繼承了休謨的將公眾利益看作每個人利益（逐個的）而不是所有人的利益（總和的），那么嚴格來說她就還不是一個正統的邊沁主義功利主義者。然而由她對公眾利益的直接追求決定的，她仍然是一個非正統的功利主義者，而她的論證也依然有效。

[[109]](#_109_77) 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.

[[110]](#_110_73) Henry Sidgwick，The Methods of Ethics. London: Macmillan，1874，book 4，chapters 3—5.

[[111]](#_111_73) Edmund Burke，Reflections on the Revolution in France，1790. Edited by J. G. A. Pocock. Indianapolis，Ind.: Hackett，1987，paragraph 139/402，p 75.

[[112]](#_112_73) Whelan，1985，p.243.

[[113]](#_113_73) EPM，Editor’s Intro，p.24.

[[114]](#_114_73) Gauthier，1979，pp.17—18。也參見Alistair MacLeod，“Rule-Utilitarianism and Hume’s Theory of Justice”，Hume Studies 7（1981），pp.74—84，pp.79—80。

[[115]](#_115_73) 當然，當我們認識到休謨的正義理論和情感主義倫理學之間的不兼容的時候，我們可以要么拒斥前者，要么拒斥后者。在此書里，我們拒斥了他的正義理論而保留了他的情感理論；與此相反的，史蒂芬·達沃爾拒斥了休謨的情感主義而保留了其正義理論。達沃爾認為，哪怕當一個行為或他人都無益處的時候，休謨的理論在“要求個人遵守其接受為權威的原則”這一點上是正確的。雖然這一點和休謨的廣泛的倫理學是不兼容的，但是達沃爾認為它既表達了“道德要求不應該建立在其后果的有利性這一常識”，也證明了“個人選擇一個行為可以是由于他所接受的規范性原則的要求，而不是這行為在獲取自然美好中的工具性”。（Darwall，1995，p.318，p.321）然而我認為，在不會為任何人帶來“自然的美好事物”也沒有可能帶來“超自然”美好事物的情況下，我們沒理由反思性地接受一個規范性原則。

[[116]](#_116_73) John Deigh，“Empathy and Universalizability”，Ethics 105: 4（July 1995），pp.743—763，p.762.

[[117]](#_117_69) Krause，2004，pp.648—649。這一點在Krause，2008中得到詳細敘述，克勞斯在這里對休謨的情感主義做了修改。這種修改并非基于后來的啟蒙情感主義者，而是基于今天的民主理論。

#### 第四章

[[118]](#_118_69) Emma Rothschild，Economic Sentiments: Adam Smith，Condorcet and the Enlightenment. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2001，p.301.

[[119]](#_119_69) 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.

[[120]](#_120_67) 我在這里反駁克羅普西古怪的論調，即，“這里并沒有多少政治哲學，哪怕包括了道德立法的過程”（“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）相較而言，我是跟隨者史蒂芬·達沃爾的步伐的，他認為“亞當·斯密的獨特的而有趣的情感主義包含著一條思路，將它帶領到一種自由主義——‘同情的自由主義’我們可以這樣稱呼它”（Stephen Darwall，“Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith”，Philosophy and Public Affairs 28，1999，pp.139—164，pp.140—141）。當然，亞當·斯密自己并不一定完全認同將他稱為“自由主義者”，我這樣做是可能受到來自歷史和政治理論思想家的關于“年代錯亂”的指責的。這種年代錯誤是以下學者的攻擊目標: Donald Winch，Adam Smith’s Politics: An Essay in Historiographic Revision（New York: Cambridge University Press，1978）。Edward Harpham 在回應Winch時正確指出，亞當·斯密的政治思想可以恰當地被“自由主義”這個詞匯的當代意義所指稱（“Liberalism，Civic Humanism，and the Case of Adam Smith”，American Political Science Review 78，1984，pp.764—774）。不過，對“自由”這個詞在19世紀的使用，和“自由主義”這個詞的發展，是個逐漸的發展過程，并不存在一個明顯的分水嶺。亞當·斯密自己就將他期望的社會系統稱為“平等，自由和正義的自由計劃”（WN，IV.ix.3，p.664）。

[[121]](#_121_67) Hannah Arendt，On Revolution. New York: Penguin Books，1965，p.86.

[[122]](#_122_67) 同上，p.90。

[[123]](#_123_65) 18世紀的法語“pitié”可能最好翻譯為同情，如“sympathy”或“compassion”，而不是“pity”，因為這個詞在法語并沒有居高而下的意味。

[[124]](#_124_65) 這里，我所論述到的將法國大革命解釋為亞當·斯密的“體系的人”，我并無意暗示亞當·斯密他本人是想對大革命作此解釋的。雖然在1789年發表的第六版的《道德的情操論》中，他加入了相關的篇章，但它們肯定是在大革命之前寫就的，并在那之前就發給了出版社。亞當·斯密希望用“體系的人”作為一個大概的社會范疇，一個可以用于歷史角色，當代人和將來人的范疇。

[[125]](#_125_65) 羅爾斯對這一點最詳細的論述在《正義論》第三十節（Rawls，1971/1999，pp.160—168），本書第四章第一節所有括弧里的頁數都是代表來自這一版《正義論》的相應頁數。

[[126]](#_126_63) 羅爾斯在這里試圖重建功利主義的某種論證，這個論證被不同的20世紀中葉的功利主義者們建立；羅爾斯本人引用了C. I. Lewis，J. J. C. Smart和R. M. Hare。羅爾斯承認，之前的功利主義者從未“明確地”做出這個論證，雖然羅爾斯認為他們“暗示”過一些這種論證。（p.164，fn）

[[127]](#_127_63) 參見T，3.2.2，p.495。羅爾斯對休謨“正義的情境”的總結參見Rawls，1971/1999，p.110。

[[128]](#_128_63) Rawls，2000，p.84。斯密和休謨的審視者有何差異在這里沒有解釋，但是在羅爾斯發表的演講里，亞當·斯密的道德哲學幾乎完全地被忽略了。

[[129]](#_129_63) 羅爾斯在第20頁的一個腳注和他正文的第233頁都這樣做了。

[[130]](#_130_63) 羅爾斯對亞當·斯密的諸多基于“誤解”的譴責中的四個，參見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。

[[131]](#_131_63) 盧梭在《不平等起源》（Discourse on Inequality）中將“pitié”作為基于與他人痛苦的分享，見Rousseau，1754/1987，p.54。將同情視作跨越個人主義、自我的橋梁這一觀點，是具有悠久的歷史的，這種傳統贊揚同情的某些特性，而這些特性在近代的個人主義者那里是最不受歡迎的。比如，叔本華就認為分享他人的悲痛是“principium indivduationis”這堵幻墻上的裂縫，暗含著一個人在本質上和同情對象是同一個體的理解。（叔本華這一觀點最簡潔的版本參見On the Basis of Morality. Translated by E. F. J. Payne. Providence，R. I.: Berghan 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）

[[132]](#_132_63) Arendt，1965，p.85.

[[133]](#_133_63) Rawls，1971/1999，p.166.

[[134]](#_134_61) Firth，“Ethical Absolutism and the Ideal Observer”，In Philosophy and Phenomenological Research 12，1952，pp.317—345.

[[135]](#_135_61) 同上，p.344。

[[136]](#_136_61) 同上，p.333。對弗思的立場與亞當·斯密的比較，參見T. D. Campbell，Adam Smith’s Science of Morals（London: George Allen & Unwin，1971），pp.128—134。杰佛里·賽爾—麥考德提供了休謨對普遍觀點的實踐性使用，和弗思的理論上的“理想的觀察者”的比較，參見Sayre-McCord，1994，pp.202—228。

[[137]](#_137_59) T. D. Campbell，“Scientific Explanation and Ethical Justification in the Moral Sentiments”，in Skinner and Wilson，eds.，1975，pp.68—83，pp.70—71。坎貝爾對這點更多的解釋參見Campbell，1971，pp.134—145。

[[138]](#_138_59) 這樣的例子對亞當·斯密來說，是例外而非常態。見Marie A. Martin，“Utility and Morality: Adam Smith’s Critique of Hume”，Hume Studies 16（1990），pp.107—120，p.118。

[[139]](#_139_59) 后來的學者反復將亞當·斯密這個過程與弗洛伊德的超我內化的過程相對比。例如Gilbert Harman，Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy. New York: Oxford University Press，2000，p.192，204。

[[140]](#_140_59) 巴特勒有個類似的觀點，參見5S，Dissertation 8，p.74。當然坎貝爾在討論亞當·斯密的時候有點太過了，他說“上帝也是個功利主義者”，在某種宇宙終極的意義上，所以亞當·斯密也是個功利主義者。（Campbell，1971，p.217）

[[141]](#_141_59) 斯密在這里和休謨對同情的理解分道揚鑣，這一點在18世紀就被認識到了，比如斯密的學生的論文: 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。

[[142]](#_142_59) Darwall，“Empathy，Sympathy，Care”，Philosophical Studies 89（1998），pp.261—282，p.264.

[[143]](#_143_59) 參見Griswold，1999，p.116。請注意在可能的情況下我將“審視者”用作陰性，而“行動者”用作陽性，以期避免任何由于人稱代詞引起的性別上的暗示。唯一的例外是我從我自己的人稱來進行討論的時候，以及當我談及斯密的引言的時候，作為他那個時代的思想家，亞當·斯密當然是習慣用陽性代詞來指稱所有的人物的（審視者，行動者等）。譯者注：譯者盡量用了不特指男女的中性代詞如，“其”，“他們”等，不過由于中文語言習慣，在指代人物的時候一般還是使用了“他”而不是“她”來作為審視者的人稱代詞。在這里請讀者注意，這并沒有性別上的暗示。也就是說，審視者可以是男性也可以是女性，行動者亦然。我們不應像一些古代思想家一樣，將公平的審視者想象為一定是一個男性的角色。

[[144]](#_144_59) 一些人錯誤地將亞當·斯密的同情和盧梭的憐憫相對等，（例如Cropsey，2001，p.125），對這種立場的駁斥，參見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。

[[145]](#_145_57) 保德爾提供了以另一種對休謨的解釋，當我們同情他人的痛苦時，我們自己能感到一種舒適，這種解釋在休謨自己的著作中并沒有根據。保德爾寫道，對悲傷的同情可能“變得更能忍受了，哪怕這感情本身并未減弱。我們可以從對生理上的疼痛的同情得出另一個類似的論點: 遭受類似痛苦的人可以給對方相互的支持，而讓痛苦變得更能忍受。醫生可能可以通過注射來減輕病痛。但是減輕和讓痛苦更能忍受是兩碼事，就如減輕一個人的悲痛和讓悲痛變得更能忍受也是兩碼事”（Páll S. árdal，1966，p.55）。由經驗而言，他人同情我們的悲痛時，不僅讓悲痛變得更容易忍受，甚至也減輕了悲痛——有時候這種大幅度減輕了我們的悲痛乃至于我們都不怎么覺得悲傷了。成功地安慰一個友人包括著減輕和消滅其痛苦，而不僅僅是讓他的痛苦變得容易忍受。

[[146]](#_146_57) Harman，2000，pp.188—189.

[[147]](#_147_57) Darwall，1998，pp.267—269。這個判斷的元素，在純粹機械的將同情看作感情傳染的理論里當然是缺失的。克羅普西在堅持認為斯密的同情理論能被盧梭的感情影響模式解釋后，他聲稱找到了亞當·斯密體系的“不一致性”。他問: “如果每個人的精神都被動地回應其他人的行為，那么它如何將自己與被判斷對象孤立開，而去認可或不認可這些對象？”（Cropsey，2000，p.19）對這個問題的答案當然是，盧梭的同情模式其實并不適用于亞當·斯密。

[[148]](#_148_57) 考慮一下當我們說，我們“同情”某個學派的思想的時候，或者我們覺得某個人，或某個虛構角色是具有同情心的的時候，我們在說什么。

[[149]](#_149_57) 參見Haakonssen，1981，p.51，我沿襲了他的思路。

[[150]](#_150_57) 值得注意的是，亞當·斯密的關于想象性地改變情境，并不僅僅包括將自己投射入行動者的環境——將自己放入他人所處的情況。這種投射，是將自己完全地投射入行動者這個人的。（參見TMS，VII.iii.1.4，p.317）這個有趣的點，我會在第六章詳談。它會闡明赫德爾是如何將亞當·斯密的理論發展為更加完備的理論，更好地解釋一個人如何同情與其十分不同的人。

[[151]](#_151_57) 達沃爾認為我們今天的“同情”一詞不能用來描述亞當·斯密所描述的現象——這個觀點是錯誤的。因為這里的感情仍然是“從你的視角，而不是從我的視角來體會你的”，達沃爾論證道，基于亞當·斯密的論述，“我們有共情沒同情”。（Darwall，1998，p.269）然而，達沃爾這里沒有將斯密關于同情的多階段定義看到底，第一、第二階段可能達不到達沃爾對同情的定義，但是整個完成的過程是可以達到的。

[[152]](#_152_55) 見亞當·斯密添加的Theory（TMS，I.iii.1.9，fn.，p.46）第二版的腳注，這顯然是在回應休謨。

[[153]](#_153_55) Robert M. Gordon，“Sympathy，Simulation and the Impartial Spectator”，Ethics 105: 4（July 1995），pp.727—742，pp.740—774；Griswold，1999，p.88.

[[154]](#_154_55) 雖然憎惡并不是休謨正義理論的核心概念，他也多次談及這個概念。休謨寫道，當我們同情他人的時候，“他們所遭受的欺詐、殘忍或暴政的遭遇讓我們的胸中充滿最鮮活的憎惡，對造成這些惡行之人的憎惡”（EPM，5.2.27）。關于憎惡在休謨哲學中有限的角色，參見Annette Baier，“Hume on Resentment”，Hume Studies. 6: 2（1980），pp.133—149.

[[155]](#_155_55) 亞當·斯密也談到了即時的，非反思性的憎惡，我們能對擬人化的物體或動物產生這種感情。但是這些并不是感情“完整和完美”的對象，我們對踢到了的石頭或者抓傷我們的貓的憎惡，一經反思，立即就會消失，尤其是在這種傷害并不大的時候。（TMS，II.iii.1.1—4，pp.94—95）

[[156]](#_156_55) 亞當·斯密寫道：“當殘忍的謀殺犯被送上絞架時，也許我們對他的不幸有點同情，但他如果對控告者或裁決者的心懷憎惡，我們對這種憎惡是沒有同胞之情的。”（TMS，II.i.3.3，p.73）這當然不是完全準確的，如果我們認為死刑對殺人犯來說量刑太重，我們也許就會對殺人犯有同胞之情。當然，在斯密的時代，很少人這樣認為，而現代，越來越多的如此認為。不過我們只需把“送上絞架”換成“送進監獄”，斯密的論點就依然成立了。

[[157]](#_157_53) 嚴格來說，在受害者由于種種原因無法感受到憎惡之情的時候，這個過程是不可能的；但這些不能感受到憎惡之情的受害者往往是最應該感受它的（被謀殺者、受虐待的兒童、在資本主義霸權下有虛偽意識的無產階級反動派等）。這種情況下就無法判斷受害者的感情是否恰當；但假設他們有能力感到憎惡，我們有足夠理由認為這樣的感情是恰當的。

[[158]](#_158_53) 亞當·斯密在這里強調“在大多數情況下”。我們很容易想象在一些“忽略”或者“失誤”的情況下，這樣的行為可能會損害到他人，以至于或多或少地激發他人的憎惡。

[[159]](#_159_53) 當亞當·斯密所討論的題目在LJA和LJB中都能找到的時候，我更傾向于引用LJA（《1762—1763年的記錄》）而不是LJB（《1766年的記錄》）。雖然LJA未完成，也未發表，但是相較于LJB，它在許多問題的論述上更加詳盡。

[[160]](#_160_53) 參見LJA，i.12，p.8。在這個意義上，自然權利和偶然權利之間的區分在現代自然法律理論中，是老生常談了。哈奇森對這個區分的論述，參見2.5.1，Vol. I，p.293。更多關于亞當·斯密的這個區分，參見Neil MacCormick，“Adam Smith on Law”，Valpraiso University Law Review 15（1981），pp.243—263。

[[161]](#_161_53) LJA，i.24—25，p.13.

[[162]](#_162_53) 因此我們不應該對《國富論》中這一點作過多的考慮。“由個人勞動所得的所有物，是任何所有物之源頭根基，所以也是最神圣不可侵犯的。”（WN，I.x.c.12，p.138）勞動在個體最初獲得所有物的過程中當然是至關重要的，但是在亞當·斯密那里，審視者對個人勞動產物被掠奪的憎惡產生的同情，才是財產所有權最終的道德基礎。這和洛克主義的將個人勞動混入個人所有物這個過程作為基礎大有不同。

[[163]](#_163_53) 雖然亞當·斯密的同情論證中并沒有談到契約論，但是他有另一些對由契約而生的權利的同情論證。亞當·斯密認為，當一個契約被同意的時候，“被許諾者對于他應得什么的期望是合理的，公正的審視者也會同意的”。（LJA，ii.45，p.87）

[[164]](#_164_53) “雖然權威是可能被推翻的，但是這樣做并沒有什么權威性……這也不能上升為正當化抵抗已存在政府的理由。任何法律、判決都不能上升這樣的權威性，或有任何這樣的先例可供我們參考。”（LJA，v.138，p.325）

[[165]](#_165_53) 亞當·斯密所討論的對整個人類的“擴大”了的同情大概是最接近哈奇森的“普遍仁愛”，以及休謨的對公眾利益的同情。鑒于他的同情理論，亞當·斯密應該將他的同情限制于犯罪的受害者，因為在這里，我們對個體的同情足夠讓我們記得“對犯罪者的同情就是對無辜之人的殘忍”。對所有人公眾利益的考慮可以側重和加強這種對個體的同情，而不是對總量的考慮。

[[166]](#_166_52) 亞當·斯密在此處討論了這個例子，LJA，ii.91，pp.104—105；LJB，182，p.475。

[[167]](#_167_52) 手稿片段和附注一起發表在Glasgow edition of TMS，Appendix II，pp.383—402。

[[168]](#_168_52) Raphael，1972—1973，p.97.

[[169]](#_169_52) 同上，p.95。

#### 第五章

[[170]](#_170_52) 康德以前的學生馬庫斯·赫茲在1771年告訴康德，他從他們共同的朋友大衛·弗蘭德那得知，斯密是康德最鐘愛的思想家。（引文見Ian Simpson Ross，The Life of Adam Smith. New York: Oxford University Press，1995，p.193）康德不識英文，但是斯密的《道德情操論》在1770年就被克里斯安·勞滕伯格翻譯成了德語。康德閱讀了休謨著作的德文譯本。休謨除了《人性論》以外的大多著作都被翻譯并收錄入在1754到1756年間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譯，而且它們很多在康德的藏書中就能找到。關于這些譯本的詳情請參見后書的編者附錄: 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。關于康德對英國道德情感主義的熱情的大量歷史證據，參見Manfred Kuehn，Kant: A Biography. New York: Cambridge University Press，2001。就如庫恩重述的那樣，康德最要好的朋友是喬瑟夫·格林，這個住在科尼斯堡的英國商人和康德一樣對英國哲學有著濃厚興趣。康德雖然不識英文，但通過格林、哈曼、克勞斯和赫德爾這些認識英文的朋友，康德可能有閱讀這些文獻的途徑。比如說，哈曼就曾擁有一本英文版的休謨的《人性論》，并且將它借給過格林。（Kuehn，2001，p.265）

[[171]](#_171_52) 關于學界對康德研究的這一轉移，參見Nancy Sherman，Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue. New York: Cambridge University Press，1997，p.4。也參見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。早些時候對康德的誤解可能是源于之前的英美學界不能閱讀德語，這一點由馬西婭·巴倫于The Metaphysics of Morals的后一半提出，《道德的原則》直到1964年才被翻譯成英文（參見Baron，Kantian Ethics Almost Without Apology. Ithaca，N.Y.: Cornell University Press，1995，p.63）。

[[172]](#_172_52) 鑒于康德使用的一些德文詞匯和英文詞匯中關于同情，共情，憐憫，通情，同胞之情等，而這些德文詞匯是無法完全和英文詞匯對上號的，所以我一般都在我所用詞匯后的括弧里寫出了德文原詞。

[[173]](#_173_52) 參見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。認為康德在試圖排除我們的愛和同情這種誤解可追溯到康德同時代的席勒的諷刺作品：《良心的譴責》（Scruples of Conscience）：我想要對我的朋友好，然而不幸的是，我想這樣做來自傾向，我常常因我不夠道德而困擾。《決定》（Decision）：除此以外別無他法！你必須鄙視他們，憎惡他們，這是義務所在。（Schiller，Xenien，The Philosophers，由伍德翻譯，參見Wood，1999，p.28）.

[[174]](#_174_52) Sherman，1997，pp.127—128.

[[175]](#_175_52) 關于這種特殊的感情的詳細描述，參見Guyer，1993，pp.356—361；他還寫到了康德自己在講座中對這問題的討論（LE，27: 498）。顯而易見的是，康德自己在煽動學生的這種感情這一點上是十分熟練的；可參見R. B. 雅赫曼的報告，引用并翻譯自Paul Arthur Schlipp，Kant’s Pre-Critical Ethics. Second Edition. Evanston，Ill.: Northwestern University Press，1938/1960，p.6。

[[176]](#_176_52) 相較于今天的用法，康德對“審美”這個詞的應用是更加廣泛的；它可以指稱任何感情，而不僅僅是關于美和崇高的感情。

[[177]](#_177_52) 參見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。嚴格來說，謝爾曼的分析適用于更普遍意義上的感情；我在這里所引用的她的聲稱都是特別適用于同情的。

[[178]](#_178_52) Wood，1999，p.36。其他關于康德的“Perceptual Claim”的論述，參見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。

[[179]](#_179_50) 值得注意的是，因為這一節，康德獲得了一個令人驚訝的辯護者——尼采。就如卡特懷特觀察到的那樣（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世紀80年代的筆記中直接引用了這一章節（后來被在《權力意志》中引用），他在這里過于簡單的總結了康德對同情的反對。尼采寫到：同情是柔軟的感情，是道德的寄生蟲：“世上沒可能存在要增加這種疾病的義務。”如果一個人做善事僅因為同情，那么這個人做善事是為了自己，而不是他人。同情不依賴于道德律令而依賴于沖動；這是病態的。他人的痛苦影響我們；同情是一種感染。（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）

[[180]](#_180_50) 這樣的嘗試，參見Susan Mendus，“The Practical and the Pathological”，The Journal of Value Inquiry 19（1985），pp.235—243，p.241. 然而巴倫放棄了這種嘗試，認為康德在這一點上就是弄錯了，也因為此，巴倫在她的書（Kantian Ethics Almost Without Apology，1995，p.9，p.221）中覺得有必要為康德的這一錯誤道歉。

[[181]](#_181_50) 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。類似觀點參見Wood，p.8。然而值得注意的是，康德對以同情感情作為社會根基的反對，來自它自由人性的一面，也來自它會帶來的不平等。比如康德認為貝卡利亞在反對死刑這一點上，“被同情之情影響過甚了”。（MM，6: 335）

[[182]](#_182_50) 這里有一點有趣的是，尼采對同情的反對是關于不平等性的，施尼文德和伍德對同情的反對則恰恰是關于平等性的，參見Cartwright，1984，pp.89—90。

[[183]](#_183_50) 這個區分的不同版本出現于《人類學》（APV，7: 251–54），《道德形而上學》（MM，6: 407—409），《第三批判》（CJ，5: 272，fn），柯林斯的講座筆記（LE，27: 368），以及《哲學家的醫學》（PMB，15: 940）。

[[184]](#_184_50) 我將“Mitleidenschaft”翻譯為“被感染”既是為了表達康德認為這種感情是一種沖動；也為了反映普通德語中這個詞的用法，比如說在德文中，我們說金屬可以被銹“感染”（durch Rost in Mitleidenschaft gezogen）。

[[185]](#_185_48) 更多康德對修辭的批判，參見Garsten，2006，pp.87—88。

[[186]](#_186_46) 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.

[[187]](#_187_46) Nussbaum，2001，p.381.

[[188]](#_188_46) 鑒于熱情中最主要的一種就是與異性的交配，所以將“Menschen”（德語：人，人類）翻譯為“men”（英語：人，男人）在這里不僅是帶有性別歧視意味的，也是和康德本意相悖的。（不過中文翻譯“人”并無特定性別指稱，所以在中文譯本中是不存在此書作者所擔心的將“人”局限理解為男性這個問題的。——譯者注）

[[189]](#_189_46) 參見Mary J. Gregor在后書中所寫的附注: 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。

[[190]](#_190_46) 大部分20世紀前半葉的康德學者都同意康德在18世紀60年代前期是個道德情感主義者。施利普挑戰過這種普遍認識，但并不是基于對情感主義的不足認識，他認為1764年的康德堅持“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）。施利普所說的康德的立場正是我在前幾章所論證的，休謨和亞當·斯密的對于反思情感主義的應有認知。

[[191]](#_191_46) 早在18世紀60年代中期，康德可能就開始偷偷地轉變他在倫理學上的立場了。康德在自己的《對美和崇高的感情之觀察》一書中大約于1765年寫下的筆記里，已經可以看到批判時期倫理學的端倪。這些筆記被翻譯出版于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。尤其請參見關于同情之情的筆記，在第8、第13和第16頁。評論請參見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。

[[192]](#_192_46) 值得注意的是“Sentiment”并不是一個德語詞匯，康德并未翻譯這個由英國情感主義而來的詞匯。

[[193]](#_193_46) 例見Philip Fisher，The Vehement Passions. Princeton，N.J.: Princeton University Press，2002，pp.235—236；以及Cartwright，1987，p.297。

[[194]](#_194_44) 對康德后期自我概念的駁斥，參見Simon Blackburn，Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning. New York: Oxford University Press，2000，pp.250—256。

[[195]](#_195_44) 扎米托假設認為年過四十郁郁寡歡，又在求偶上遭遇失敗讓康德在1765年左右經歷了一場轉變，否定了情感因素在心理中的地位，讓他將真正的自我局限為哲學上的理性。參見John H. Zammito，Kant，Herder and the Birth of Anthropology. Chicago: University of Chicago Press，2002，pp.83—135，pp.131—135。康德的傳記作者庫恩也同意康德在四十歲左右經歷了某種“重生”（Kuehn，2001，p.148），雖然他認為其原因是康德好友的死亡，而不是在求偶上的挫折。

#### 第六章

[[196]](#_196_44) 在將赫德爾看作自由主義者這一點上，近代的評論家們是達成共識的，參見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.

[[197]](#_197_44) 這種自由民族主義在政治理論領域正經歷復興，赫德爾被視為這復興的鼻祖。例見: Yael Tamir，Liberal Nationalism. Princeton，N.J.: Princeton University Press，1993，p.14，p.79。

[[198]](#_198_44) 柏林將赫德爾描述為一個多元主義者，見“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，especially pp.79—80；另外參見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.

[[199]](#_199_44) 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.

[[200]](#_200_44) Letter 16，March 16，1740，寫給Francis Hutcheson，見L，vol. 1，p.40。

[[201]](#_201_44) 例見Friedrich Meinecke，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，p.160；以及R. G. Collingwood，The Idea of History. New York: Oxford University Press，1956，p.83。

[[202]](#_202_44) Alasdair MacIntyre，Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame，Ind.: University of Notre Dame Press，1988，p.293.

[[203]](#_203_44) Frederick Watkins，Hume’s Theory of Politics. Edinburgh: Nelson，1951，p.xv.

[[204]](#_204_44) 休謨對種族最不受歡迎的言論，見EMPL，“Of National Characters”，p.208，fn.

[[205]](#_205_44) 休謨在《對話篇》中處理相互矛盾的道德世界觀的更多分析，參見Kate Abramson，“Hume on Cultural Conflicts of Values”，Philosophical Studies 94（1999），pp.173—187.

[[206]](#_206_44) 不過幸運的是，族長覺得這個奪取項鏈的人也有問題，雖然他并沒有違反所有人的所有權，但是他的行為是貪婪的。這并不是一個有關正義的問題，所以雖然人們不能強迫奪回項鏈物歸原主，但奪取者也因此背上了壞名聲。亞當·斯密這個例子的來源是1744年P. F. X.德沙勒瓦的法國游記，見LJA，i.48，p.21。

[[207]](#_207_44) 關于亞當·斯密將同樣的道德原則應用于不同的文化，并且側重于這樣理解道德判斷的方法可以作為反對帝國主義的理由的論述，參見Jennifer Pitts，A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France. Princeton，N.J.: Princeton University Press，2005，chapter 2，p.25—58。

[[208]](#_208_44) 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.

[[209]](#_209_44) “Besonnenheit”是一個很難翻譯的詞匯。有時候赫德爾將其等同于“reflection”（Reflexion，反思），但又強調它和“consciousness”（Besinnung，意識）的分別。就如福斯特所言，“對赫德爾來說，Besonnenheit是Besinnung的前提，反之則不必然”，然而在一般的德語中，“Besinnung應該是Besonnenheit的必要條件”（Forster，p.82，fn）。福斯特選擇用“awareness”來翻譯Besonnenheit，而將Besinnung翻譯為“taking-awareness”；我希望我自己對這兩個概念的翻譯“reflective awareness”（反思性意識）和“consciousness”（意識）在表達了赫德爾原意的同時也在英語中更加有可讀性。另外，F. M.巴納德建議用“the power of thinking”（思考的能力）來翻譯Besonnenheit；參見F. M. Barnard，Herder’s Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism. New York: Oxford University Press，1965，pp.42—43。

[[210]](#_210_44) Charles Taylor，“The Importance of Herder”，in Philosophical Arguments. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1995，p.89.

[[211]](#_211_42) 毛里齊奧·維羅利好像就陷入此困惑，將赫德爾理解為一個“種族同一性”（national homogeneity）的辯護者（Maurizio Viroli，For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism. New York: Oxford University Press，1995，p.120）。對赫德爾這一點的正確的理解，參見Sankar Muthu，Enlightenment Against Empire. Princeton，N.J.: Princeton University Press，2003，p.222。

[[212]](#_212_42) 康德的一些支持生物種族主義的觀點中的一篇明確地提到了休謨的《論民族品格》，參見OBS，2: 253，pp.110—111。更多關于這一點的討論，參見Muthu，2003，pp.182—186。

[[213]](#_213_42) 雷蒙德觀察到赫德爾“在大體上并不接受康德創造各式專有名詞的嗜好……哪怕在關于不同民族的生活方式這一點上保持多元主義，赫德爾對‘Kultur’（文化）這個詞的使用依然是繼承了康德和啟蒙運動的其他思想家的用法的：它代表了人的能力的大致水準。就如有人注意到，赫德爾從未使用過‘Kultur’的復數形式”。（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）確實，Kultur 這個詞在19世紀70年代以前并不曾有復數的使用方法，至少這樣的做法并不廣泛。（出處同上pp.35—37）

[[214]](#_214_42) 柏林在這個問題上簡短而言辭優美的陳述，參見Berlin，“The Pursuit of the Ideal”，1990，p.1—19。

[[215]](#_215_42) 比如說安東尼·派格登就認為“赫德爾關于不能通約性（incommensurability）的觀點讓人類這個概念都變得在文化上無意義了，更不要說不可達到”。參見Anthony Pagden，European Encounters with the New World. New Haven，Conn.: Yale University Press，1993，p.180。關于派格登這一對赫德爾理解的駁斥，可參見Muthu，2003，pp.232—233。

[[216]](#_216_42) Meinecke，1972，p.297；Berlin，2000，p.197.

[[217]](#_217_42) 對“Verstehen”這個概念的經典理解，可參見Max Weber，Economy and Society. Edited by Guenther Roth and Claus Witich. Berkeley: University of California Press，1922/1978，pp.8—9。

[[218]](#_218_40) 摩西·門德爾松在1780年6月寫給赫德爾的信件，參見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。

[[219]](#_219_40) Robert T. Clark，Herder: His Life and Thought. Berkeley: University of California Press，1955，p.193.

[[220]](#_220_40) 類似的將赫德爾看做一個相對主義者的觀點，參見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。對這種觀點的駁斥，可參見Berlin，1990，p.76；Barnard，2003，p.103。

[[221]](#_221_40) 類似論證的更近期的版本，參見Blackburn，2000，pp.283—284。

[[222]](#_222_40) Berlin，1990，p.79.

[[223]](#_223_40) A. Gillies，Herder. Oxford: Basil Blackwell，1945，p.92.

[[224]](#_224_40) Barnard，1965，p.88，p.92.

[[225]](#_225_40) Muthu，2003，p.243.

[[226]](#_226_40) Rawls，Political Liberalism. Revised Paperback Edition. New York: Columbia University Press，1993/1996，especially pp.51.

#### 第七章

[[227]](#_227_40) Mark H. Davis，Empathy: A Social Psychological Approach. Boulder，Colo.: Westview Press，1996，pp.3—4；Lauren Wispé，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—3，245—246.

[[228]](#_228_40) 對這項研究的總結，見Davis，1996，pp.116—118；Hoffman，2000，pp.206—209。

[[229]](#_229_40) Davis，1996，p.112.

[[230]](#_230_40) 對“共情—利他假設”（empathy-altruism hypothesis）的辯護，見Batson，1991。

[[231]](#_231_40) 關于鏡像神經元的研究總結，參見Marco Iacoboni，Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others. New York: Farrar，Straus and Giroux，2008。

[[232]](#_232_40) 雙模式心理研究的廣泛討論，參見Shelly Chaiken and Yaacov Trope，Dual-Process Theories in Social Psychology. New York: Guilford，1999。

[[233]](#_233_40) Hoffman，2000，pp.36—62.

[[234]](#_234_40) 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.

[[235]](#_235_40) 在我的教學中，我常常和學生玩這個游戲，不過后來我發現貝爾也在她的倫理學課上將這項任務布置為學生的期末考試試題。貝爾和她的學生，還有我都一致同意將休謨劃分為第三階段。（Annette C. Baier，Moral Prejudices: Essays on Ethics. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1995）

[[236]](#_236_40) Kohlberg，1984，pp.174—175。科爾伯格承認亞當·斯密“為道德心理學的第三階段因素提供了絕妙的闡述”，雖然他拒絕將亞當·斯密劃歸第三階段。（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）

[[237]](#_237_40) Carol Gilligan，In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1982/1993.

[[238]](#_238_40) 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.

[[239]](#_239_40) Gilligan，1982/1993，p.2.

[[240]](#_240_40) 蘇珊·M.奧金總結了80年代在這個問題上的許多研究，她總結道：“關于女人和男人在思考道德問題的差異（至少目前）并不明顯；到底這樣所謂差異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）其余的一些質疑吉利甘的經驗性研究的總結，參見Tronto，1993，pp.82—85。

[[241]](#_241_40) Hoffman，2001，pp.250—270.

[[242]](#_242_40) 對這些文本的總結和綜合的建議，見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。

[[243]](#_243_40) 雙過程認知模式的低級方式的第一個重要研究，見R.B. Zajonc，“Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences”，American Psychologist 35（1980），pp.151—175。關于無意識啟發性研究經典論文集，參見Daniel Kahneman，Paul Slovic，Amos Tversky，eds.，Judgement Under Uncertainty: Heurestics and Biases. New York: Cambridge University Press，1982。更近一些的廣泛研究，見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，尤其可參考Paul Slovic，Melissa Finucane，Ellen Peters，Donald G. MacGregor，“The Affect Heuristic”，pp.397—420。

[[244]](#_244_40) Jonathan Haidt，“The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”，Psychological Review 108，2001，pp.814—834。另外請參見Haidt and Fredrik Bjorklund，“Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology”，in Sinnott-Armstrong，ed.，2008，pp.181—218。

[[245]](#_245_40) 參見Hauser，2006，另見Hauser，Young，Cushman，2008。同時，本書第一章的類似批判也可以對哈奇森和豪澤適用。

[[246]](#_246_40) 海特他們認識到在有意識的道德反思發生時，它可能不是“那種哲學家尊重的邏輯冰冷的思維”，而是“感情扮演了重要角色的權衡不同可能的過程”。（Haidt and Bjorklund，2008，p.201）他們雖然沒有進一步在這方面做研究，但是他們提到安東尼奧·達馬西奧的神經科學的研究，并將其作為感情在理性思維中重要角色的研究模式的范例。參見Antonio R. Damasio，Descartes’ Error: Emotion，Reason and the Human Brain. New York: G. P. Putnam’s Sons，1994。

[[247]](#_247_40) Davis，1996，p.102.

[[248]](#_248_40) George E. Marcus，W. Russell Neuman，Michael Mackuen，Affective Intelligence and Political Judgment. Chicago: University of Chicago Press，2000。另外請參見George E. Marcus，The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics. University Park: Pennsylvania State University Press，2002。對情感智能理論的重要應用，參見Ted Brader，Campaigning for Hearts and Minds: How Emotional Appeals in Political Ads Work. Chicago: University of Chicago Press，2006。對情感智能理論應用及其回應的廣泛討論論文集，參見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。

[[249]](#_249_40) Marcus，et. al.，2000，p.129。另一個由休謨主義角度對馬庫斯的批評，參見Krause，2008，pp.55—56。

[[250]](#_250_40) 這種意見確實是普遍的，證據參見Brader，2006，pp.38—39。這種看法似乎是隱藏在“自由家長主義”背后的。也就是說，試圖利用精英們理性有意識的思想來引導大眾的自動，感情和啟發式的決策過程。參見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。

[[251]](#_251_40) Brader，2006，especially pp.96—103，pp.140—143.

[[252]](#_252_40) 對此研究的討論和總結，參見Darren Schreiber，“Political Cognition as Social Cognition: Are We All Political Sophisticates?” in Neuman et. al.，eds.，2007，pp.48—70。

[[253]](#_253_40) Brader，2006，pp.142—143.

[[254]](#_254_40) 對施賴伯這樣解釋這項發現的一個批評大概是這樣的，政治老手雖然并沒有表現出“無心的對反射性的依賴”，但他們“處理信息的方式，更依賴于自我相關的評判而不是抽象的聯系”。參見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。

[[255]](#_255_40) G. E. Moore，Principia Ethica（1903）. Edited with an introduction by Thomas Baldwin. New York: Cambridge University Press，1993.

[[256]](#_256_40) 對感情主義的元倫理學的經典陳述，參見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。關于啟蒙情感主義的分析元倫理學的研究一直延續到今天，而且這樣研究所達到的概念上的成熟性是史蒂文森和艾耶爾所無法預見的。也許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。

[[257]](#_257_40) 參見Kwame Anthony Appiah，Experiments in Ethics. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2008，especially pp.5—28。實驗哲學的宣言，以及一些最近的論文，參見Joshua Knobe and Shaun Nichols，eds.，Experimental Philosophy. New York: Oxford University Press，2008。

[[258]](#_258_40) 例見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。

[[259]](#_259_40) 相對比較新的，為一般讀者所寫的一本關于情感主義正義理論的書，參見Robert C. Solomon，A Passion for Justice: Emotion and the Origins of the Social Contract. Lanham，Md.: Rowman & Littlefield，1995。

[[260]](#_260_40) Walter Sinnott-Armstrong，“Framing Moral Intuitions”，in Sinnott-Armstrong，ed.，2008，Volume 2，pp.47—76，pp.50—51。類似的觀點，參見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，現在的情感主義者常常在面對描述性道德心理學的時候，帶上的是休謨主義的面具。而當問題變成了這種描述性心理學對道德的規范權威性論證時，就都變成了尼采主義的普遍道德的揭露和批判者，比如，Prinz，2007。

[[261]](#_261_40) 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。

[[262]](#_262_40) 例見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。

[[263]](#_263_40) Shaun Nichols and Joshua Knobe，“Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions”，in Knobe and Nichols，eds.，2008，pp.105—128。

[[264]](#_264_40) Greene（2008、2006）得出了類似的結論。

[[265]](#_265_40) 參見Mark Timmons，“Toward a Sentimentalist Deontology”，in Sinnott-Armstron，ed.，2008，Volume 3，pp.93—104。Nichols and Knobe，2008，也提出了一個“情感能力模式”（affective competence model）在這個模式中一個判斷的情感來源并不能證明其無用或錯誤。另一個情感主義對義務論的辯護，參見Slote，2007，ch. 3，pp.42—54。

[[266]](#_266_40) 對“情感操縱”的恐懼確實是廣泛存在的，參見Brader，2006，pp.35—38。

[[267]](#_267_40) 參見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；強調部分為原文所加。

[[268]](#_268_40) Danielle S. Allen，Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship Since Brown v. Board of Education. Chicago: University of Chicago Press，2004，p.55.

[[269]](#_269_40) Habermas，Moral Consciousness and Communicative Action. Translated by Christian Lernhardt and Sherry Weber Nicholson. Cambridge: MIT Press，1996，p.202，182。這些哈貝馬斯理論中關于在審議中，認知和感情元素的引言來自Krause，“Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas”，Contemporary Political Theory 4（2005），pp.363–85，especially pp.374—377。也參見Krause，2008，pp.37—47。

[[270]](#_270_40) 參見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。

[[271]](#_271_40) 任何關于民主審議的論文集，都給這樣的立場提供了大量證據，大部分今天的審議民主支持者都持這樣的觀點。《民主與差異》一書的編者塞拉·本哈比就表達了其贊許之詞，談到合適的審議制度保護了決策過程不受感情偏私性影響（p.72）。約書亞·科恩則堅持認為只有在理性的論證廣泛流行的時候審議才可能存在（p.100）。艾麗斯·揚批評托馬斯·斯普拉根斯，認為合適的審議必須“不被非理性玷污”（p.130）。參見Seyla Benhabib，ed.，Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political. Princeton，N.J.: Princeton University Press，1996。

[[272]](#_272_40) Amy Gutmann and Dennis Thompson，Why Deliberative Democracy? Princeton，N.J.: Princeton University Press，2004，pp.50—51.

[[273]](#_273_40) John S. Dryzek，Deliberative Democracy and Beyond: Liberals，Critics，Contestations. New York: Oxford University Press，2000，especially pp.52—53，p.167.

[[274]](#_274_39) Allen，2004，especially pp.58—59，pp.140—160。另一個亞里斯多德主義的對修辭的辯護，參見Bryan Garsten，Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2006。

[[275]](#_275_39) 一個值得一提的例外，參見Krause，2008，especially pp.142—174.

[[276]](#_276_39) 利奇曼在《道德哲學的系統》的前言中回憶道，哈奇森自己的教育學也有這個獨特的情感主義目的；他“將對心靈的培養作為所有道德教育的核心”（SMP，Preface，vol. 1，p.xxxi）。

[[277]](#_277_39) Davis，1996，pp.80—81.

[[278]](#_278_39) Batson，1991，pp.218—220；Hoffman，2001，pp.287—298.

[[279]](#_279_39) Martha C. Nussbaum，Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1997，especially pp.85—112.

[[280]](#_280_39) 對這樣認識的陳述，參見Stephen Macedo，Liberal Virtues: Citizenship，Virtue and Community in Liberal Constitutionalism. Oxford: Clarendon，1990。