

摘要

休谟的正义理论一方面因其展示了一种全新的面貌而备受瞩目，并启迪和丰富了对正义问题的思考和研究；另一方面则从一开始就屡受质疑和批评，这些批评可能出于不同的视角，但最为核心的问题是基于自利的正义何以能够被看作一种德性？没有任何自然情感基础的正义又如何能够在休谟的情感主义的道德学说中获得安置？本文即是解决这些问题的一个尝试。简单来说，我们将区分休谟的正义概念的两种意义，一方面是以财产权为核心的一系列正义规则，这些规则的形成所基于的是正义对于社会合作的有用性，并且已经预设了人有限的利己心；另一方面，正是同情使得我们形成了能够赞同正义，谴责非义的道德感，而这道德感是正义能够成为德性的理由，并因此可以被视为正义德性的道德基础。所以，休谟的正义学说不仅没有与其情感论的道德学说相抵牾，而且是后者的一个重要的组成部分。

为了最终显明同情如何能够形成正义的德性要求的道德感，本文在第二章主要阐释了休谟的道德情感说，以厘清同情在道德情感的形成中的作用，并辩护休谟的基于道德情感的判断之道德有效性。在这一章中，我们也区分了同情的心理学概念和同情的规范概念，并尝试展示休谟的道德情感论与其它情感主义道德学说的不同之处。

在第三章中，我们将在两个不同的层面或意义上阐释休谟的正义起源说。其一是正义规则通过人为协议的形成；其二是一种与正义相应的道德情感的形成，这一情感的形成依赖于一种与狭隘的自然同情相区别的广泛的同情，我们只有经由这一广泛的同情才能获得一种正义需要的对公益的感觉。休谟的正义学说虽然主要表达为以财产权为核心的一系列正义规则，其正义观的规范性的基础却在于对这一公益的感觉。这也是休谟的正义理论和社会契约论之间的本质性差异，因为正义的德性之可能性基于的是道德情感，所以休谟的正义理论也就自然能够在其情感主义道德论中获得安置。

由于休谟认为自私是正义规则得以建立的原始动机，对休谟的正义观的一个重要的批判就是来自利己主义的质疑。在本文第四章我们将结合休谟讨论过的“狡猾的恶棍”问题，通过廓清自私在休谟那里的意义，对这一质疑给出一种休谟式的回应。

关键词：正义；同情；道德感；自私

ABSTRACT

On the one hand, Hume's theory of justice attracts much attention because it shows a brand new aspect, and enlightens and enriches the thinking and research of justice. On the other hand, it has been questioned and criticized from the beginning. These criticisms may come from different perspectives, but the central question is how can justice based on self-interest be considered a virtue? How can justice without any natural emotional basis be placed in the moral theory of Hume's sentimentalism? This paper is an attempt to solve these problems. In short, we will distinguish between two meanings of Hume's concept of justice. On the one hand, a series of justice rules, of which the core is property rights, are formed based on the usefulness of justice for social cooperation, and presuppose the limited egoism of human beings. On the other hand, it is sympathy that gives us the moral sense to approve with justice and condemn injustice, which constitutes the reason why justice can become virtue, and can therefore be regarded as the moral basis of just virtue. Therefore, Hume's theory of justice not only does not contradict his moral theory of sentimentalism, but is an important part of the latter.

In order to finally show how sympathy can form the moral sentiment required by the virtue of justice, this paper mainly explains Hume's theory of moral sense in the second chapter, where we clarify the role of sympathy in the formation of moral sense, and defend the moral validity of Hume's judgment based on moral sense. In this chapter, we also distinguish between the psychological concept of sympathy and the normative concept of sympathy, and try to show the differences between Hume's moral theory of sentimentalism and other moral theories of sentimentalism.

In the third chapter, we will explain Hume's theory of the origin of justice in two different aspects or senses. One is that the rule of justice is formed through artificial agreement; the second is the formation of a moral sentiment corresponding to justice. The formation of this sentiment depends on a broad sympathy as distinct from the narrow natural sympathy, and only through this broad sympathy can we obtain a feeling of the public interest which justice requires. Although Hume's theory of justice is mainly expressed as a series of justice rules with property rights as the core, the normative basis of his view of justice lies in the feeling of this public interest. This is also the essential difference between Hume's theory of justice and social contract

theory. Since the possibility of justice is based on moral sentiment, Hume's theory of justice can naturally be placed in his sentimentalism moral theory.

Since Hume believes that self-interest is the original motive to the establishment of the rule of justice, Hume's view of justice is often charged of egoism by some important criticism. In the fourth chapter of this paper, we will give a Hume-style response to this question by clarifying the meaning of self-interest in Hume's view of justice, combining with the problem of "sensible knave" discussed by Hume.

Key Words: justice; sympathy; moral sense; self-interest

一、学位论文独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得南昌大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名（手写）：**朱青青**

签字日期：2023 年 6 月 8 日

二、学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解南昌大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权南昌大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编本学位论文。同时授权北京万方数据股份有限公司和中国学术期刊（光盘版）电子杂志社将本学位论文收录到《中国学位论文全文数据库》和《中国优秀博硕士学位论文全文数据库》中全文发表，并通过网络向社会公众提供信息服务，同意按“章程”规定享受相关权益。

学位论文作者签名（手写）：**朱青青**

导师签名（手写）：**孙小玲**

签字日期：2023 年 6 月 8 日

签字日期：2023 年 6 月 8 日

论文题目	休谟道德情感论中的正义问题				
姓名	朱青青	学号	400300120014	论文级别	博士 <input type="checkbox"/> 硕士 <input checked="" type="checkbox"/>
院/系/所	人文学院	专业	伦理学		
E_mail					
备注：					

公开 保密（向校学位办申请获批准为“保密”，_____年__月后公开）

目 录

第 1 章 绪论.....	1
1.1 选题缘由及意义.....	1
1.1.1 选题缘由.....	1
1.1.2 选题意义.....	2
1.2 国内外研究现状.....	3
1.2.1 国内研究现状.....	3
1.2.2 国外研究现状.....	5
1.3 研究思路及研究方法.....	7
1.3.1 研究思路.....	7
1.3.2 研究方法.....	8
第 2 章 休谟道德情感论的主要特质.....	9
2.1 理性与情感何为道德的基础?	9
2.2 同情与道德感.....	12
2.3 自然与人为的德性.....	17
第 3 章 正义之为人为的德性.....	21
3.1 正义形成的自然基础.....	22
3.2 正义形成的人性基础.....	24
3.3 正义规则的人为性.....	26
3.4 正义行为的道德性.....	30
第 4 章 休谟正义面临的挑战与回应.....	36
4.1 来自纯粹理性利己主义者的挑战.....	36
4.2 对纯粹理性利己主义者的回应.....	37
结语.....	41
致谢.....	42
参考文献.....	43

第1章 绪论

1.1 选题缘由及意义

1.1.1 选题缘由

沙夫茨伯里开启的道德情感论或许是18世纪苏格兰启蒙运动最为引人瞩目的成就，这一道德学说确立了西方主流的理性主义传统之外一种全新的研究道德哲学的路径，休谟更是道德情感学说最为系统的阐释者和完成者，其道德哲学在规范和元伦理学领域中都对近现代的道德学说的发展产生了深远的影响。从历史的角度而言，霍布斯不仅可以被看作现代政治哲学之父，而且也深刻地影响了现代道德哲学的塑成，如同西季威克所见，“在霍布斯之后的英国道德哲学多少可以被看作对霍布斯思想的回应”^①。就道德哲学而言，霍布斯的影响可以归结为两个方面，其一是他的利己主义的心理学或人性观，从他立足的机械唯物论和感觉主义的认识论立场出发，霍布斯主张人是欲求的存在者，其所有的欲求和情感，无论它们的表现形态如何，最终都可以归结为利己性的自爱情感；其二是一种法律主义的伦理型态，在霍布斯看来，唯一真正的道德哲学就是“研究这些自然法的科学”^②。也即是说，道德哲学的主要问题不再是善恶的问题——对于霍布斯而言，善恶不仅是基于个人的偏好，而且还是法和正义的问题，其主要功能是对社会合作中利益之间不可避免的纷争做出公正的裁决，以维护社会合作得以顺利进行。这一公正的法律，亦即霍布斯的自然法，则源于所有利己的个体的理性同意。

在霍布斯之后，剑桥柏拉图主义一方面主要质疑了霍布斯法律主义的道德观，尤其是其意志主义（voluntarism）内蕴，并试图在有限的意义上恢复古典目的论伦理学；另一方面，他们也批评了霍布斯的利己主义的人性观，而道德情感论则主要致力于批判霍布斯的利己主义的心理学。道德情感论者认为虽然自爱确实构成了人性的一个维度，但不是所有的情感和欲求都可以还原为自爱的情感，相反，我们还有一种社会性和利他性的情感，这种情感中和了自利的情感，使得道德成为可能。但是，使道德情感论在西方伦理学中独树一帜的不只是这一对利己主义的批判，而是其更为激进的观点。这一观点认为不仅道德行为需要一种情感性动机，而且道德判断，即对于善和恶，正当和不正当的区分，也不取决于理性，而

^① Henry Sidgwick. *Outlines of the History of Ethics*[M]. London: Macmillan & Co. Ltd. 1962:169.

^② 霍布斯.利维坦[M].黎思复,黎廷弼.译.北京:商务印书馆,2011:122.

是取决于情感，亦即其所言的道德感。对于道德感及其起源问题，在道德情感论阵营内也有不少分歧，但是所有的道德情感论者都认为道德感是一种感觉，或者恰切地说是一种情感。这一情感是道德判断的基础，因为善或正当即是我们出于道德感所赞同的对象，而恶和不正当则是我们的道德感谴责的对象。与此同时，道德情感论也质疑了霍布斯以法和正义为核心的道德观，并致力于阐释一种与古典伦理学关系更为密切的德性理论，这一理论的核心是德性和善，而不是法和正义。

休谟的道德哲学也包含了两个互为关联的部分，其一是在元伦理学层面展开阐释的道德感理论，其所要解决的是道德判断的基础或来源的问题；其二是在规范伦理学层面阐释的德性理论。与传统德性论相似，休谟也认为有许多不同的德性以及它们相对的恶，但是，其中最为重要的无疑是仁爱和正义的德性。值得注意的是，与哈奇逊不同，休谟并没有将正义的德性还原为仁爱的德性，而是明确地在两者之间做了区分。在休谟看来，仁爱的德性在我们自然情感，亦即自然的仁爱之情中有其基础，正义的德性却没有自然情感的基础，所以，正义不是自然而而是人为的德性。这一德性之所以必要，是因为其社会有用性，在某种意义上，我们甚至可以说正义源于人的自私。除此之外，休谟认为正义首先体现为社会交往中逐渐发展出来的规则，因此与习俗相似，是我们经验的产物，这无疑否定了西方传统中主导的自然的正义观——这一观念经常赋予正义以一种先验和超验的地位，即使霍布斯也认为“自然法是永恒不变的”^①。所以，并不奇怪的是，休谟的正义理论一方面因其展示了一种全新的面貌而备受瞩目，并启迪和丰富了对正义问题的思考和研究；另一方面则从一开始就屡受质疑和批评，这些批评可能出自不同的视角，但最为核心的问题是基于自利的正义何以能够被看作一种德性？没有任何自然情感基础的正义又如何能够在休谟的情感主义的道德学说中得以安置？本文即是解决这些问题的一个尝试。

1.1.2 选题意义

作为苏格兰启蒙运动中重要的哲学家，休谟的哲学思想有着广泛的影响。休谟的哲学思想不仅为往后的伦理学、政治学、经济学等学科的研究展示了一种全新的理解思路，而且对后来的亚当·斯密、边沁、康德以及哈耶克等人的学说思想的塑成产生了重要的影响。因此研究休谟的思想学说具有重要的理论价值意义。

休谟的思想学说广泛涉及哲学、政治学、历史学以及经济学等领域，休谟的思想学说在某种程度上是对他同时代的哲学家的继承与批判的基础上得以建立的。休谟不仅在他的认识论领域中运用了培根、洛克等人的经验主义的方法，并

^① 霍布斯.利维坦[M]. 黎思复, 黎廷弼.译.北京: 商务印书馆, 2011: 121.

且将其贯彻于他的政治道德学说的构建之中。休谟一方面继承发展了以沙普茨伯里、哈奇逊和巴特勒为代表的情感主义德性论；在另一方面，尽管休谟对以人性自私论为立场的霍布斯和曼德维尔给予了严厉的反驳，但在一定程度上肯定了人性自利论的作用并运用在他的正义学说的构建之中。因此，休谟的正义思想学说不仅仅是英国早期政治思想上的一大转折点，而且是一种科学经验性质的重构。

与传统的自然法学家所不同的是，休谟将正义视为一种人为之德，正义的永恒不变性在休谟的语境中发生了颠覆性的变化，因此，由此所引发的一个问题是：人为构建的正义是如何可能的？休谟在《人性论》第三卷的第二章“论正义与非义”的这一章节中指出：“自私是建立正义的原始动机：而对于公益的同情是那种德所引起的道德赞许的来源。”^①作为以情感主义德性家著称的休谟仿佛陷入了逻辑上的困境，即：建立在自利之上的正义如何能够称之为德？对这一问题的回答也是休谟所要面对的难题。对这一难题的研究将有助于我们对休谟独特的政治思想的把握，因此也是有意义的。

1.2 国内外研究现状

1.2.1 国内研究现状

近年来，随着休谟思想学说的研究思潮在西方学界的兴起，与其相关的理论研究也日渐增多。从总体上来看，相较于西方学界对休谟学说的理论研究情况对比，国内学界关于休谟理论的研究显得较为匮乏。但是，值得注意的是，对休谟的思想学说的研究由一开始的一般性介绍逐渐发展为对休谟学说的细化分类研究，因此其研究深度以及广度都得到了进一步的提升。

当前，得益于与休谟学说相关的中文译本的逐渐增多，为国内学界提供了更为开阔的理论思路。从国内学界对休谟学说的研究现状来看，国内对休谟的学说研究主要集中于休谟的哲学、伦理学和政治学等领域。由于关于休谟的学说思想的研究文本数量之多，范围之广，本文主要汲取与本论文相关的研究文献进行梳理。简单来说，在哲学领域，其中最为全面的研究文本当属由阎吉达所写的《休谟思想研究》，此文本较为完整地介绍了休谟的学说思想要义。阎吉达不仅集中介绍了休谟的哲学理论思想，而且更为系统的涉及于休谟的政治、历史、经济等相关领域。另外，国内关于休谟哲学研究较为全面的研究文本还包括由周晓亮所写的《休谟及其人性哲学》、《休谟哲学研究》和罗中枢所写的《人性的探究》。上述这些研究文本对初步认识休谟的整体哲学思想是有意义的。

^① 休谟.人性论[M].关文运.译.北京:商务印书馆,2016:536.

与本论文主题相关的研究主要集中在伦理学这一领域中,但其中与休谟伦理思想相关的一般介绍性的解读文本著作并不多见,主要是以期刊以及学术论文等形式得以展现。关于休谟伦理学研究的相关文本著作有张钦的《休谟伦理思想研究》以及胡军方的《休谟道德哲学研究》等。在张钦的《休谟伦理思想研究》这一著作中,张钦以休谟的文本为基础,从整体上对休谟的情感道德学说进行了解读和分析。在这一研究文本中,张钦肯定了同情在道德判断中的建设意义。在对休谟正义理论的探讨中,张钦详细地论述了正义规则的起源问题。在她看来,正义规则的起源问题等同于道德规则的起源问题,因此同情也适用于为正义这一人为德性进行立论。另外,在《休谟道德哲学研究》这本著作中,作者胡军方从情感这一视角对休谟的伦理学进行解读。其中值得注意的是,在胡军方看来,正是因为休谟的道德情感论注重情感这一理论特质,我们在某种程度上可以与中国传统的儒家伦理学说进行一次超越时空的理论对话,这一对话可以加深我们对传统的伦理学的理解。由此可见,胡军方这一研究文本不仅具有创新性,而且也是值得关注的。

除了上述关于休谟伦理学研究的文本著作外,也不乏一些专门针对休谟伦理学研究的期刊和学术论文。这些期刊和学术论文按研究内容分大致可以分为以下两个研究方面:

一、对休谟同情理论的分析研究。国内学界对休谟的同情理论研究主要围绕于对同情概念的解释性说明和同情在道德判断中的有效性问题这两部分。国内不少学者发现休谟在《人性论》这一著作中对于同情的论述与在他的《道德原则研究》这一书中对同情的论述有所不同,针对这一同情概念的微妙变化,引发了国内学界的讨论。在《同情与道德判断》一文中,孙小玲认为休谟在他的著作中所显明的同情的道德意蕴是清晰的。在她看来,同情对于休谟来说是一种感他人之所感的情感机制,并且具有一种天然的他人导向性,尽管许多学者认为休谟在他的《道德原则研究》这一文本中似乎有将同情还原成广泛的仁爱或人道的情感倾向,但事实上休谟仅仅只是证明了同情与仁爱之间的自然契合性,同情在休谟的学说中仍然是以一种自然主义的理论路径秉持着其该有的理论特色。这对于本论文的论述要点具有启发意义。

张钦在她写的《休谟同情原则探析》中指出休谟将同情的原则建立在抽象的人性基础之上,并且直接将人的情感心理因素用来解释道德行为,但是,这一做法表明休谟的同情理论的失败。在张钦看来,休谟不论如何去修正同情的道德意蕴,都不能获得道德上的普遍性。因此休谟的同情理论始终是一种主观主义的学说论调。张钦所提的这一研究论点是值得关注的,但是,难免有失偏颇。从某种程度上来说,仅仅从心理学的角度去看待休谟的同情理论难以避免主观主义的问

题,而实际上我们不应该忽视共同观点对休谟这一心理学内在机制限制的有效性,同情的发生机制因此也能够应在然层面也有其运用的可能。在《论休谟的同情理论》中,吴亚玲对休谟的同情理论进行了详细的解说。在她看来,休谟的同情理论具有功利主义的特点,她同时还指出了休谟同情理论所具有的局限性、肤浅性以及不彻底性。在黄济鳌的《偏私与同情之间》中,黄济鳌认为休谟把偏私和同情视为推动正义社会发展的基本力量,同时他也指出休谟在《道德理解研究》中对同情概念的再次解释乃是为了克服在《人性论》中对正义道德行为的动机问题所呈现出来的体系性矛盾。

二、对休谟德性类目中人为之德的研究。一直以来,不管是国内学界还是国外学界从未缺少对休谟德性类目中的自然之德与人为之德的这一德性划分的探讨。国内学界主要是通过对休谟的人为之德之内涵的辨析来研究休谟德性分类所引发的内在困境。在《论休谟对人为之德与自然之德的区分》匡宏指出休谟在“人为”与“自然”德性之间的区分事实上旨在阐述一个统一的道德心理进程的不同阶段,自然之德与人为之德不仅能够相互区分,而且通过同情这一内在机制的作用能够让彼此之间相互生成与融合。孙小玲在《道德情感是自然的抑或是非自然的?》一文中认为休谟的正义预设了自然情感转化的可能性,其中仁慈和同情是我们人之为人的内在道德力量,是爱的纽带也是要求无偏私性的正义之德的内在依据。在高兆明《“仁爱”与“正义”》中也指出仁爱与正义相互之间存在着兼容性,这种兼容性是一种相互补充、相互生成的状态。

另外,陈亮升在他的《论休谟正义规则的适用情境》中认为以互利论、博弈论以及契约论的理论视角并不能有效地回答休谟德性条目划分所存在的问题。在他看来,只有通过考察休谟正义所适用的行为情境以及仁爱情感运用的限度问题才能更好的显明休谟对德性条目划分的内在意义。夏纪森在其博士论文《正义与德性》重点且深入探讨了休谟的正义理论,同时在其论文中也指出人不可能既是自私的而又是对公益怀有同情之心的,对于这样的不相容局面可以从正义的历时性视角和共时性视角去给予理解。除此之外,具有理论借鉴意义的文章还包括冯书生《在“自然”与“人为”之间》、龚群所写的《人为规范与德性》以及汶红涛的《规则与美德》等,在这些以休谟的人为之德之正义为主要研究议题的文章中,他们通过对休谟正义思想的探究式的解读为我们理解休谟的德性内在要义提供了重要的理论借鉴。

1.2.2 国外研究现状

休谟的学说思想是在苏格兰启蒙运动中发展而来的。长期以来,关于他的理论学说并未得到应有的重视。随着西方学界对休谟学说的深入研究,与其相关的

哲学问题，德性理论以及政治学等学说思想得到了学者们的关注和研究。西方学界对休谟的哲学思想研究最先始于 Tomas Reid，在 Tomas Reid 看来休谟的学说实质是一种彻底的怀疑主义，他的这一观点在 T.H.Green 所写的《休谟哲学导论》中得到进一步的说明。因此在长达近两百年的时间内休谟的学说一直以这一怀疑主义的论断被人所理解。直到 20 世纪初期，Norman Kemp Smith 在他的论文《休谟的自然主义》中指出 Tomas Reid 和 T.H.Green 的这一解读实际上是对休谟学说的一大误解，休谟的学说实质是自然主义的。另外 Norman Kemp Smith 又在他的著作《大卫·休谟的哲学》中强调休谟的哲学并不是以认识论为其理论要义，其学说要义主要体现在道德判断是源自于情感而不是理性这一论断。Norman Kemp Smith 认为休谟对这一论断的论述恰恰是借鉴了牛顿式的自然实验科学的研究手法，因此休谟的学说实质是一种自然主义而不是怀疑主义。Norman Kemp Smith 对休谟学说的自然主义解读不仅打断了长期以来以怀疑主义为主导的解读路径，而且有助于休谟伦理思想地位的确立，也为之后西方学界对休谟的学说的解读提供了全新的理解思路。

到 20 世纪中后期，休谟研究协会的建立进一步推动了西方学界对休谟学说的研究，相应的研究文本不断涌现。总的来说，就与本论文主题相关的研究来看，关于休谟人为之德之正义思想的研究议题受到了不少西方学者们的关注，这一关注主要体现在对休谟正义理论德性构建的过程中所出现的内在困境的解释与质疑之中。Duncan Forbes 在 Norman Kemp Smith 对休谟学说要义研究的基础上更进一步地把休谟的研究范围扩至到政治学的领域，同时表明休谟的学说要旨在于解决自然法传统语境内存在的难题，在他所写的《休谟的哲学政治学》一书中，Duncan Forbes 指出休谟的正义思想正是在这一传统的语境中产生的。在《休谟的道德哲学》这一著作中，J. H. Mackie 对休谟的道德哲学进行了完整的论述。在论述关于休谟的人为之德和自然之德这一区分问题时，J. H. Mackie 认为休谟对这一方面的论述是不成功的。在 J. H. Mackie 看来，根据他对休谟的同情的论述方式的理解，自然之德就是另一种人为之德，因为休谟无法基于同情这一视角去有效地解释这二者之间的道德实践的关键特征。J. H. Mackie 的这一问题是值得深思和探讨的。

在他所写的《休谟》一书中，巴里·斯特德更为详细系统地介绍了休谟的学说。在其著作第九章中，巴里·斯特德认为休谟执着于在人性之中寻找正义的起源，将自利作为正义起源的原始动机，然而在社会生活中并不是每一种正义行为都能够促进自我的利益，我们也不能仅从这一角度对正义产生道德赞同，因此巴里·斯特德认为休谟对正义的论述是不成功的。Jacqueline Taylor 在 *Justice and the Foundation of Social Morality in Hume's Treatise* 中回应了巴里·斯特德的相关问题。

Jacqueline Taylor 更多的以自然主义和进化论的视角去给予回答，她认为社会实践和基于规则的公约（rule-based convention）可以对我们的自然情感重新定向，在这一过程中情感会进行自我反思，从而会意识到社会群体中有相似的利益，并形成一般的、共同的观点，因此我们对正义的行为会从情感上进行道德赞同。Jacqueline Taylor 的论述为我们理解休谟的正义理论的内在逻辑提供了理论上的支持与帮助。

努德·哈孔森也质疑同情在休谟所论述的人为之德之正义中起作用的想法。努德·哈孔森在他的《立法者的科学》一书中指出休谟语境中的同情只是适用于特殊的个人，对于处于变动不居状态的一群人并不适用，因此同情并不适用于正义这样的人为之德。同时，努德·哈孔森认为休谟的正义理论缺少有效的动机，对于正义行为的实践扩展如何在心理学上是可能的这一问题，休谟也并未有效地给予说明，即便休谟在他的《道德原则探究》当中重新引入了“同胞感”这一概念但也未能很好的解决这一困境。迈克尔·L.弗雷泽在他的《同情的启蒙》这一文中指出，虽然休谟在他的论述中表示，关于同情的对象是个体对特定他人的情感，但是休谟并未在他的著作中排除同情的对象可以是变动不居的一个集体。迈克尔·L.弗雷泽认为基于对休谟同情概念的理解，他认为只要我们能对这一集体所共有的情感形成一个观念，那么这个观念就可以通过同情被还原为一个印象，因此同情在正义这一人为之德的德性构建中具有不可或缺的作用。

此外，当代西方学界对休谟的正义学说理论的研究还包括迈克尔·斯洛特的《作为德性的正义》、Marcia Baron 的 *Hume's Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues* 以及 James A. Harris 的 *Hume on the Moral Obligation to Justice* 等，这些研究文本各自从不同的视角对休谟正义的德性内容进行了探讨，这对休谟的德性情感论中的正义问题的理解提供了重要的理论参考价值。

1.3 研究思路及研究方法

1.3.1 研究思路

本文的主旨是在休谟的道德情感主义的框架内去说明休谟的正义问题。简单的说，我们将区分休谟的正义概念的两种意义，其一是以财产权为核心的一系列正义规则，这些规则的形成所基于的是正义对于社会合作的有用性，并且也预设了人有限的利己心。正因为人在有限意义上是自利的，在人们的合作中不可避免地会起纷争，所以，正义作为解决这些纷争的规则才是有必要的。就此而言，我们甚至可以说正义源于自私；其二是只有当我们能够基于道德感赞同正义的行为

和人，正义才能够被恰切地视为一种德性。休谟认为正是同情使得我们形成了能够赞同正义，谴责非义的道德感，而这道德感是正义能够成为德性的理由，并因此可以被视为正义德性的道德基础。就此而言，休谟的正义学说不仅没有与其情感论的道德学说相抵牾，而且是后者的一个重要组成部分。

为了最终显明同情如何能够形成正义的德性要求的道德感，我们在本文第二章将主要介绍休谟的道德情感论的特质，厘清同情在道德情感的形成中的作用，并辩护休谟的基于道德情感判断之道德有效性。在第三章中，我们将在两个不同的层面或意义上阐释休谟的正义观的形成。首先，我们将展示正义的规则的形成及其起源。在此基础上，我们将表明经由同情形成的道德感如何使正义得以成为一种德性，因为正义的德性之可能性基于的是道德感，所以休谟的正义理论也就自然能够在其情感主义道德论中获得安置。由于对休谟认为正义在某种意义上源于自私，所以对休谟的正义观的一个重要的批判就是基于利己主义的质疑，我们在第四章将通过廓清自私在休谟那里的意义进一步对这一批判做出回应。

1.3.2 研究方法

一、文献研究法

本研究通过利用书籍、期刊、原著、中英文数据库等手段，搜集与整理与本论文研究领域相关文献，通过阅读与本论文相关的国内外学术资料，去把握休谟的学说思想要义。通过对文献的阅读的理解和分析的基础上，可以全面系统地了解休谟的研究现状，从而在一定程度上形成自己的研究思路。

二、比较研究法

本研究对休谟的学说理论与其同时代的哲学家的相关学说理论论述进行比较，从而找出休谟学说的创新点以及理论特色点。休谟的理论学说是基于前人的基础上形成的，因而有其一定的理论背景和时代印记。通过比较与休谟相关的理论学说，找出休谟的理论学说对相关哲学家的继承点以及批判点，在这一基础上进一步理解休谟语境中的德性内涵。

第2章 休谟道德情感论的主要特质

休谟的道德哲学是以情感为其主要议题得以构建的,在这一点上休谟继承并发展了其前辈们的“道德感”学说。休谟认为,我们对行为和人所做出的道德判断是建立在我们的情感,而不是理性的基础之上,并且这种能对道德善恶做出区分的情感是通过人性本有的同情原则从我们的自然情感中产生出来的。在此基础上,休谟也对情感与理性的各自功能给予了更为系统的理论阐释。在他的情感论的德性框架中,休谟进一步区分了自然之德与人为之德,并把正义归在人为之德的条目之下,这在某种意义上偏离了道德情感学说的传统。尽管如此,休谟事实上仍然是在他的情感论的框架中去阐释他的正义思想,所以,要理解休谟的德性理论与其正义观念就必须首先理解他的道德感和同情的学说。休谟主要在两个不同的层面阐释其道德感学说,其一是在一个“元伦理”层面上确立道德感是道德的基础,这一阐释也包含了休谟对当时的理性主义道德理论的批评;其二则是在与其他苦乐情感的区分中阐明道德感及其源起。与此相应,我们在本章第一节和第二节中将分别对这两个层面的阐释做出分析,在第三节中我们将讨论休谟在人为和自然德性之间的区分,以便为第三章对休谟正义学说的讨论做一准备。

2.1 理性与情感何为道德的基础?

“道德善恶的判断是基于理性还是来自于情感”?这一问题是苏格兰启蒙运动伦理学的一个核心争论点。自古希腊以来,理性对盲目情感的驯服的观念深入人心,情感只有在理性的统治之下,我们的心灵才能实现内在和谐,我们也才能成为一个有德性的人,所以也只有理性才是道德判断的基础。当沙夫茨伯里第一次提出了以“道德感”为核心的道德学说,认为内在于人的道德感可以对道德的善恶问题做出判断,这一“道德感”学说的出现打破了理性主义所主导的伦理传统,并由此开启了一种全新的伦理研究路径,即情感主义的道德理论。在沙夫茨伯里之后,哈奇逊建设性地推进了的道德感学说最终在休谟那里臻于完善。在理性与情感何为道德判断的基础这一问题,休谟秉持了情感主义的理论路径,将道德的基础建立在情感之上,从而否认了理性对于道德的奠基性意义。对于休谟而言,“理性是并且也应该是情感的奴隶,除了服务和服从情感之外,再也不能有任何其他的职务”^①。休谟的这一颠覆性的论断挑战了理性主义道德哲学长久以

^① 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 449.

来的理性的权威性地位，并因此招致了不少的骂名。但不可否认的是休谟的道德情感理论的出现确实如罗素所阐述的那样，“休谟的哲学对也好，错也好，代表着十八世纪重理精神的破产”^①。

休谟的道德情感论的展开始于这样一个问题：“我们还是借我们的观念，还是借印象，来区别德和恶，并断言一种行为是可以责备的或是可以赞美的呢”^②？也就是说“道德是导源于理性、还是导源于情感”^③？对于这一问题，休谟首先从他的经验主义认识论层面给予初步回应，并在此基础上进一步阐释了人性中“情感”和“理性”各自在人的行为领域中的作用。在《人性论》前两卷“论知性”与“论情感”中，休谟说明了人的所有知识都只能来源于知觉，这种知觉是一种包含了感觉、情感、情绪、思维等的意向活动，并且他认为我们的心灵中除了知觉以外便没有其他的存在，因此对道德善恶的判断和认知也都是在人的知觉中进行的。与此同时，休谟指出，我们的知觉是由印象和观念组成，其中印象先于观念，是观念的原因，因为在休谟看来，印象是“包括了所有初次出现于灵魂中的我们的一切感觉、情感和情绪。至于观念(idea)这个名词，我用来指我们的感觉、情感和情绪在思维和推理中的微弱的意象”^④。我们的理性“只是观念的比较和观念关系的发现”^⑤。所以，道德的判断最终是由我们知觉中的印象得来的，这一印象是一种感觉或者是一种情感而不是观念，道德判断因此基于一种道德的感觉，亦即道德感。

在《人性论》第三卷“道德学”中，休谟进一步在伦理的语境中证明了道德的区分不是基于理性而是基于情感。首先，“理性的作用在于发现真或伪。真或伪在于观念的实在关系或对实际存在和事实的符合或不符合”^⑥。也就是说理性主要运用于认知领域，是对事实与观念，以及观念与观念之间的关系做出判断的认知能力。但道德关涉的却不是事实或观念之间的关系，而是关于德和恶，应当与不应当的判断，所以，理性并不能成就道德判断；其次，理性推理是一种思辨和推理能力，不能直接发动意志，对人的行为和情感不具有直接的意动能力，并因此也不能构成行为的动机。休谟因此认为：“理性自身在这一点上是完全无力的，因此道德规则并不是我们理性的结论”^⑦。其实，通过日常经验我们可以得知，情感可以直接对我们的行为产生影响，而平静的、懒散的思辨理性却不具有这种意动功能，因为在休谟看来理性不仅是不主动的，而且“一个主动的原则永

^① 罗素. 西方哲学史下卷[M]. 马元德. 译. 北京: 商务印书馆, 2018: 228.

^② 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 492.

^③ 休谟. 道德原则研究[M]. 曾晓平. 译. 北京: 商务印书馆, 2019: 22.

^④ 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 9.

^⑤ 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 503.

^⑥ 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 494.

^⑦ 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 493.

远不能建立在一个不主动的原则上”^①。由此可知，我们的道德判断并不能建立在理性之上。基于上述论证，休谟指出恶与善的道德判断既然不是单纯被理性所发现，或是在观念的比较中发现，那么就是借它们所引起的某种印象或情绪，才能感觉到道德善恶之间的区别。所以在休谟看来，道德的善恶问题是导源于情感，是被人感觉出来的，而不是从人的理性判断中得来的。

但是，休谟虽然在《人性论》中对理性如何不可能成为道德判断的基础进行了大量的阐述，但却并没有完全否定理性对于道德判断的辅助作用，而是承认了理性在道德规定中尽管是有限却仍然是不可或缺的作用。概而言之，休谟一方面否定了理性对道德的基础性意义，因为对于道德善恶产生某种特殊的苦乐感受的能力恰恰只能由情感而不是理性中得来，由痛苦和快乐所形成的意动功能也是理性所不具有的；另一方面，在道德判断形成过程中，理性的理证推理功能又是必不可少的。对此，休谟说：“理性，在严格的哲学意义下，只有在两个方式下能够影响我们的行为，一个方式是：它把成为某种情感的确当的对象的某种东西的存在告诉我们，因而刺激起那种情感来；另一个方式是：它发现出因果的联系，因而给我们提供了发挥某种情感的手段”^②。也即是说，理性可以为情感奠定合理的事实基础，并为情感指引正确的方向。由此可见，理性在情感的道德判断中并不是完全无用的，因为“为了为这样一种情感铺平道路、并确切地分辨它的对象，我们发现，事先进行大量的推理，做出精细的区分，引出合理的结论，建立广泛的比较，考察复杂的关系，确定和确断一般的事实，常常是必要的”^③。

由此可见，休谟所言的理性只是工具理性，仅仅在道德判断中起辅助作用，具有决定意义的仍然是情感，因为“在道德决定中，所有因素和关系都必须预先知晓，心灵则从对整体的静观中感受某种好感和厌恶、敬重或轻蔑、赞许或谴责的新印象”^④。从《人性论》第二卷“论情感”中对印象的分类可知，休谟将印象分为感觉印象和反省印象，其中感觉印象即原始印象，反省印象也可以称之为次生印象。休谟认为感觉印象是包括全部感官印象和人所体验到的一切苦乐感，反省印象是包括情感和类似情感的其他情绪。显然，休谟在此说到的新印象是由原始印象发生而来的次生印象，也就是反省印象，是一种情感。这一情感在理性的协助之下，可以对人的行为做出道德的善恶判断，因此道德的最终的基础还是来源于情感而不是理性。

显而易见的是，在道德的基础问题上，休谟虽然区分了理性与情感各自在道德判断中的作用，但并未完全割裂二者在道德判断中所呈现的内在作用与关系，

^① 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 493.

^② 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 495.

^③ 休谟. 道德原则研究[M]. 曾晓平. 译. 北京: 商务印书馆, 2019: 24.

^④ 休谟. 道德原则研究[M]. 曾晓平. 译. 北京: 商务印书馆, 2019: 142.

这也正是大多数理性主义哲学家所没有做到的。理性主义哲学家不仅认为情感必须臣服于理性的统治，而且在道德判断中完全否认了情感的作用，这也是休谟极为反对的。在很多情况下，从我们的经验出发，我们会发现有时候缺少理性正确的引导，情感在道德判断中可能会有偏差。然而，若是没有情感的苦乐善恶的知觉感受或是来源于情感的关切，理性在道德判断领域中就没有运用的地盘。我们的人性是由知性和情感组成的，因此“理性和情感在几乎所有道德规定和道德推论中都是共同发生作用的”^①。事实上，我们可以做出道德判断的道德情感即休谟所说的“新印象”实际上并不是人性中情感的单独产物，而是包含了知性在内的并且是建立在整个人性的基础上得以形成的，这也正如巴里·斯特德所说“休谟关于理性的讨论并非孤立的，它的提出主要是为了阐明道德的本质”^②。

2.2 同情与道德感

根据上文，我们发现休谟不仅将道德的基础建立在情感之上，而且也并未完全否定理性在道德判断中的辅助作用。与其他的传统情感主义哲学家一样，休谟也试图将人的行为道德与人的内在情感建立起了联系，但休谟的道德情感论并不完全等同于他的前辈们。在道德判断中起基础作用的“道德感”最早是由沙夫茨伯里提出的，并在哈奇逊那里得到了进一步的发展。哈奇逊将道德感视为内在于人的一种道德感官，我们对道德善恶的判断是来自于这种不能进行进一步界说的内在的道德感官。而巴特勒则从这一“道德感”理论中衍化出了“良心说”，从而认为道德的善恶问题由人的良心来判断。但令人遗憾的是，在说明这一道德情感何以可能，以及如何能够具有道德上的权威性时，这些情感主义哲学家主要诉求一种无法获得经验证实的宗教或者形而上学目的论来给予保障，这对于一名彻底的经验主义者休谟来说是不能接受的。所以，在休谟的道德情感学说中，休谟将他的道德情感论建立在经验和人性观察的基础上，确保在人的内在的情感体系中构建一种既不依赖宗教而又不以形而上学目的论为基础的自立自足的道德情感学说。

如上所言，休谟阐明了我们对道德善恶问题的判断来源于我们的情感，并认为这种情感是一种道德感。但如何理解这一道德感？在《人性论》中，我们发现休谟大多数使用的是道德感（moral sense）这一名词，而在《道德理解研究》中则使用了道德情感（moral sentiments）。J. L. Mackie 也注意到了这一点：“休谟有时讲“道德感”，有时候又讲“道德情感”虽然感觉和情感都与理性不同，人

^① 休谟. 道德原则研究[M]. 曾晓平. 译. 北京: 商务印书馆, 2019: 24.

^② 巴里·斯特德. 休谟[M]. 周晓亮, 刘建荣. 译. 济南: 山东人民出版社, 1992: 230.

们也认为它们彼此也是不同的，但感觉这个词太宽泛了，感觉这个词不仅可以涵盖硬度、气味、颜色、等基本品质的感觉，而且还可以涵盖痛感、和谐感、厌恶感和愤怒感。休谟在说“感觉”的时候，指的是“情感”^①，所以，休谟所说的道德感就是一种道德情感，是在某种特殊的方式下在思维一个品格的时候所感到的一种特殊的苦乐感。这一苦乐感不同于一般的苦乐感觉，因为并不是所有的情感都能被赋予道德意义。在休谟看来，我们只有在不执着于我们自身利益时并基于一个共同观点的情况下对他人的品格所产生的情感才是有道德意义的。

在道德情感的来源这一问题上，休谟的回答非常不同于哈奇逊式的道德感理论。在哈奇逊看来，我们能够判断善恶的道德感是由我们内在的道德感官产生的，而这个道德感官则是由上帝内置于我们自身之中的。由于我们的道德感是与生俱来的，所以哈奇逊认为我们的道德感官自然能对道德的善恶问题作出一致的道德判断，对于这样基于神学预设的“道德感”理论，休谟显然是不能接受的。在说明道德感来源问题时，休谟借助了同情这一人性原则，于是“道德感不再仅被视为一种我们与生俱来的官能，而是被显示为经由同情而从自然情感中形成的一种性情”^②。那么何为休谟所说的同情呢？同情又是如何作用于我们日常的道德判断之中的呢？

事实上，休谟将同情（sympathy）视为一种情感性机制，在意义上更加接近于我们现在所说的移情（empathy）。休谟最早对同情的论述出现在他的《人性论》第二卷“论情感”中，在那里休谟主要在“实然”层面描述了同情。同情主要是一种“情感发生的机制”，是人与人之间的情感交流得以可能的桥梁，使得人的情感可以相互得到传递。从休谟对同情的描述中我们可以得知，人与人之间的情感发生机制是通过因果关系、类似关系和接近关系这些原则产生作用的。就此而言，同情的运作方式相应于我们知性的运用方式，正如我们可以在经验到的知觉范围之内通过我们的印象和观念之间的相互作用形成对事物的一般认识一样。同情也可以像我们把握事物那样使得他人的内在情感为我们所感知，因此休谟对同情的描述是通过对印象与观念的双重关系的论述来开展的。休谟认为“当任何感情借着同情注入心中时，那种感情最初只是借其结果，并借脸色和谈话中传来的这个感情观念的那些外在标志，而被人认知的。这个观念立刻转变为一个印象，得到那样大的程度的强力和活泼性，以至变为那个情感自身，并和任何原始的感情一样产生了同等的情绪”^③。

由此可知，我们首先是通过行动的结果和外在的行为、言语而得到关于他人的情感的一个观念，然后基于我们自身过去对情感与行为之间因果联系所得到的

^① J. L. Mackie. *Hume's Moral Theory*[M]. London: Routledge, 1980: 65-66.

^② 孙小玲. 同情与道德判断——由同情概念的变化看休谟的伦理学[J]. 世界哲学, 2015 (04): 125-133+161

^③ 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 349.

经验认知,我们便会认为在某种情形中如此这般的行为是由某一种情感而产生的,因此关于他人情感的观念便唤起了过去自己亲身所经验到的类似的印象。按照罗尔斯的解释,“根据我们的自我在我们的意识中总是当下的印象,我们以为其他人拥有着感觉的观念于是转变为关于那个感觉的一个生动印象”^①。换句话说就是在将他人的情感观念还原成我们当下的印象过程中,我们只有借助同情这一情感发生机制才能使得对他人的情感观念生动到与我们自身内在的印象一样的程度,以至于转变为那个情感本身,从而感知到他人同等的情绪。这也就是休谟所说的:“在同情中,一个观念显然转化为一个印象”^②。休谟认为同情还由于类似关系和接近关系得到进一步的加强。在这种情况下,我们便更容易对他人的情绪感同身受。在休谟看来,这一同情之所以可能,是因为人与人之间的心灵内部结构好比我们的身体的结构一样是相互类似的,所以,我们各人的内在情感结构在很大程度上是基于一致的,因此我们在某种程度上可以通过同情在自身情感中发现与他人的情感相对应的情感。正如 Rachel Cohon 指出“为了与他所追寻的心灵事物的因果起源与牛顿式的计划保持一致,休谟在这一点上使用同情机制来解释情感的因果起源”^③。

但是,即使我们的道德感如休谟所说的那样是经由同情而产生的,我们仍然不得不面对这样一个问题,对于个体来说,情感是个人的主观心理特征,我们的情感事实上更容易偏向与我们有某种关系的、亲近的或是相类似的人而不容易偏向与我们距离较远且没有任何关系的陌生人,因此人与人之间亲疏远近的差异性就使得这一同情具有一定的偏私性,从而导致道德情感和道德判断的偏私性。所以,问题是:我们如何经由同情产生出无偏私性的道德情感呢?这是休谟的道德情感论必须要回答的问题,这对被他界说为人为之德的正义的德性的理解也至关重要,因为正义一般认为以无偏私性为其特质。

在上文的论述中,休谟对同情的论述并未涉及道德的“应然”领域,但是并不意味着休谟仅仅将同情的作用局限于主观心理的“实然”层面。在《人性论》第三卷“论道德”和《道德原则研究》中,休谟认为同情在“应然”层面中也有其不可或缺的作用。尽管休谟在《道德原则研究》中对同情的探讨少于在《人性论》中的探讨,甚至将同情等同于人道(Humanity)与同胞之情(fellow-feeling with others),但休谟从未否定同情是道德情感得以产生的依据这一思路。正如罗尔斯所说:“休谟对同情的探讨向我们表明了,他在一门关于人类本性的科学中如何认真地试图替他对于道德规则的考虑奠定基础。对道德的自然事实的感觉就像在

^① 约翰·罗尔斯.道德哲学史讲义[M].张国清.译.上海:上海三联出版社,2003:115.

^② 休谟.人性论[M].关文运.译.北京:商务印书馆,2016:352.

^③ Rachel Cohon.The Common Point of View in Hume's Ethics[J].Philosophy and Phenomenological Research,1997,57(4):830.

他的情感理论中对某个根据的要求那样基本”^①。由此可见，同情不仅是情感交流的心理机制，而且还是道德情感和基于情感的判断得以可能的所在。基于休谟在《人性论》第二章对同情的论述，我们得知同情“只是一个观念借想象之力向一个印象的转化”^②，这一转化是“通过想象力的自我投射”^③。同情虽然不能被视为一种情感，但是同情的运作机制是以自我的内在情感为其基点，由类似关系和接近关系得到加强，从而导致我们更容易同情与我们有某种关系的，亲近的或是相类似的人而不是与我们距离较远且没有任何关系的陌生人。这一以自我为其基点的同情只能是一种狭隘的、偏私性的同情，因为我们最先考虑到的是我们自己，然后才能扩展到与我们有关系的人。虽然由狭隘的同情而来的道德情感也能辨别道德上的善恶，但是我们只能对我们所关切的人产生道德赞同，而对于我们不认识的陌生人，尽管他们具有相同的道德品质，我们仍然很少会对他们产生情感上的关切。

但是，道德评价却要求一种对任何人的品格产生赞同与不赞同的感觉，并且这种感觉或道德情感不应当受到亲疏远近的关系或与自我利益的关系的影响，即使是我们的敌人，只要他具有德的品格，我们也仍然会对他进行道德上的赞同。因此，经由偏私性的同情而产生的道德情感实际上并不能对道德的善恶问题作出一致和无偏私性的道德判断，由自我特殊的情感角度对他人的品格进行道德的判断也不可避免地会缺少了道德判断需要的一致性。休谟也承认这一点，并指出“所以我们只是在一般地考虑一种品格，而不参照于我们的特殊利益时，那个品格才引起那样一种感觉或是情绪，而使我们称那个品格为道德上善的或是恶的”^④。但问题是我们如何摆脱自己的利益或者自我的特殊视角呢？休谟的回答是我们需要一个共同的视角(common standpoint)，因为“我们各人如果只是根据各自的特殊观点来考察人们的性格和人格，那么我们便不可能在任何合理的基础上互相交谈。因此，为了防止那些不断的矛盾、并达到对于事物的一种较稳定的判断起见，我们就确立了某种稳固的、一般的观点，并且在我们的思想中永远把自己置于那个观点之下，不论我们现在的位置是如何”^⑤。

由此可见，通过这种一般观点的置入，把原先只能从自我的、主观的、偏私的、狭隘的视角转换到这种广泛的、无偏私的、一般的、稳固的普遍观点之中，这一转化也意味着从狭隘的同情到广泛的同情的转换，以上升至道德层面。后一种同情已经是一种道德化的同情，而不再是心理学意义上的同情。这一同情能够生成作为道德评价和判断基础的道德情感，基于这一情感的判断也就获得了道德

^① 约翰·罗尔斯. 道德哲学史讲义[M]. 张国清. 译. 上海: 上海三联出版社, 2003: 115.

^② 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 461.

^③ 孙小玲. 同情与道德判断——由同情概念的变化看休谟的伦理学[J]. 世界哲学, 2015(04): 125-133+161.

^④ 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 508.

^⑤ 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 620.

上的一致性。显然，对休谟来说，通过一般的、无偏私性的共同观点或视角修正后的同情能够在道德层面上成为道德感所依靠的内在根据，所以，在道德判断中，“道德内容——哪些特征是善，哪些特征是恶——是由认可了某种普遍观点的旁观者的反应决定的”^①。

其实，休谟对这一公正的无偏私性的旁观者的视角的描述恰如他在“论趣味的标准”中对评价作品所设定的批评家一般，休谟说：“批评家若想更好地完成这个任务，就必须摆脱一切偏见，除了他审视的那个对象，不考虑其他任何东西”^②。在休谟看来，对道德行为的判断犹如对艺术作品的评价一般，我们必须摒除偏见对我们的判断带来的影响。不仅如此，休谟还认为道德判断也类似于我们根据知觉经验对外物进行的客观判断，休谟如是说：“这里的情形正和我们关于外物的判断一样。一切对象都由于距离而显得减小；但是对象在我们感官之前的现象虽然是我们据以判断它们的原始标准，可是我们并不说，它们由于距离而确实减小了；我们借着反省改正了那个现象。而对于那些对象达到较为恒常而确定的判断”^③。因此，我们也能通过我们的反省将对事物的一般看法与从自身特殊的情感视角对事物的看法相区分，从而使得判断具有一种客观性。总的来说，从无偏见的、一般的、稳固的普遍观点来进行道德评价，这样的道德评价也就具备了某种意义上的客观性。

显而易见的是，借助于具有无偏见的、一般观点的旁观者的视角，休谟修正了由自然同情而来的情感的偏见，只有通过设定一种无偏见的、一般观点，我们对他人的道德评价才能达成某种共识，从而也就能达到道德判断上的一致性。但问题是在现实社会中，我们为什么一定会将自己置于这样的一般观点之中呢？进一步而言，这样一种一般的观点对具有偏私情感的人又是如何可能的呢？休谟的答复是：“经验很快就把改正我们情绪的这个办法交给我们，或者至少是在情绪比较顽固和不变的时候把改正我们语言的方法交给我们……在一切感官方面，这类改正作用是常见的；而且我们如果不改正事物的暂时现象，忽略我们的现前的位置，那么我们确实也就无法使用语言，互相传达情意”^④。也就是说，在日常生活中，我们在与别人交流相处的经验会告诉我们，如果将自己置于普遍的观点之中，我们便能产生适用于道德语境的情感，这样的道德情感能让我们的道德判断趋于一致，避免由不一致的观点所产生的不必要的纷争，这对于我们生活在社会中也是必要的，因此我们也会乐于将自己置入一种普遍的观点之中。

值得注意的是，休谟的一般观点不应当被理解为一种先验的设定，休谟并不

^① 伊丽莎白·S·拉德克利夫. 休谟[M]. 胡自信. 译. 北京：中华书局，2014：125.

^② 休谟. 休谟散文集[M]. 肖聿. 译. 北京：中国社会科学出版社，2006：224.

^③ 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京：商务印书馆，2016：642.

^④ 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京：商务印书馆，2016：620-621.

认为存在着一个被给予的共同的观点,以至于我们只要将自身置入这样一个观点就能够做出客观一致的评价,这与休谟持守的经验主义的立场是相背离的。对于休谟来说,这样一个一般的观点只能在经验中,在人们的交往活动中逐渐形成。如同我们上一段的引文所示,休谟对其一般观点给出的主要是一个实用论证(pragmatic argument),这一论证的主旨是因为我们需要社会合作,并且道德评价构成了社会合作实践的一个必不可少的部分,这一评价上某种程度的一致也因此是社会合作的需要,所以,我们就需要一个共同的观点。当然,需要尚不足以解释可能:我们需要一个共同的观点,却仍然可能无法达成这样一个观点。在此,同情其实在这样一个观点的形成中起着必不可少的作用,不仅如此,一旦这样一个观点形成,同情也能强化之。尽管如此,休谟的一般观点不是一个绝对的视角,不能保证不同个体对某一行为或性格做出完全同样的道德判断。但是,对于休谟来说,这种绝对一致性或客观性既不现实,也没有必要,我们只需要社会合作和彼此交流要求的宽泛意义上的一致性就足够了。

在上文中,我们希望显明的是,在休谟那里,一方面,道德情感不是一种被给予的感官或情感,而是经由同情机制从自然情感中生发出的特殊的情感,所以同情对道德情感的形成,从而也是对基于情感的道德判断具有关键的意义,正如张钦所见“休谟在分析道德区别的来源、德性的标准,道德判断的依据等问题时,都建立在同情这一心理机制的基础上,若抽去同情这一原则,休谟的情感论伦理学就失去了支撑”^①;另一方面,作为一种自然的情感机制,同情与其它自然情感一样具有某种偏私性,而道德判断却要求一定程度的客观性和无偏私性。我们认为休谟并没有回避这一困难的问题,因为他其实是在两个层面上阐释其同情说的。在一个心理学的描述的层面,同情虽然也能在有限的意义上使得我们跃出自己的情感和利益,感他人所感,却又不可避免地按照“亲疏远近”的关系起作用。我们将这一意义上的同情称为狭隘的同情。

但是,休谟认为我们在社会生活,尤其是通过语言的交往中会形成一种一般的观点,并从这一观点出发做出相似和一致的道德判断。这一共同的观点的形成必须借助于同情,因为只有通过同情才能形成一种一致的感觉,在此基础上才可能有一种共同的观点。这一共同观点在其形成中又将狭隘的同情逐渐转化为一种广泛的同情,只有通过这一广泛的同情,道德判断所基于的道德情感才有可能。所以,从自然的狭隘的同情到广泛同情的转变意味着休谟的学说从一种描述的心理领域转到了一个道德规范的领域,并为其情感论的德性学说做了充分的准备。

2.3 自然与人为的德性

^① 张钦. 休谟伦理思想研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 65.

如上所见，休谟的道德情感论是基于对同情的论述得以展开的，我们的道德情感经由同情而得以产生，同情的发生机制在于借助观念的联结原则通过想象对于他人情感的观念转变为自我印象的一个过程。休谟对同情的运用贯穿于他的整个道德情感论中，并因此将道德规范锚定在自身内在的情感之中。在此基础上，休谟进一步提出了其共同观点的学说，并因此展示了一种广泛的同情和基于这一同情的道德判断的可能性。这使得他的道德情感说有别于他此前的情感德性论的哲学家，正如他自己所描述的那样：“把道德感觉归原于人类心灵的原始本能的那些人可以用充分根据来为德辩护；不过他们与那些用对人类的广泛同情来说明这种感觉的人比起来，却没有后者所具有的那种有利条件”^①。但是，不仅在道德情感的起源问题上，而且在德性问题上，休谟也与其道德情感论的前辈们有所不同，这尤其明显地体现在他在自然之德与人为之德的区分之上。

休谟将德性定义为“凡是给予旁观者以快乐的赞许情感的心理活动或品质，而恶行则相反”^②。就此而言，休谟的德性论一开始就被置于其情感主义伦理学的框架之中，在这一框架中，休谟区分了自然之德与人为之德，正义的德性被归入后一类德性，与仁爱为核心的自然之德相区分。关于这一划分，休谟首先澄清了自然和人为的意义，他指出我们在三种意义上理解“自然”这一概念：其一，自然是与宗教所依据的神迹相对立，在这层意义上，休谟认为每种德性的感觉都是自然的；其二，自然是与稀少和不常见相对立，休谟认为道德感是我们每个人多多少少都具有的，因此在这个含义中，我们的德性也都是自然的；其三，自然与人为对立，人为“是根据某种意图和意向而作出的”^③，自然则是相反。休谟在第三种意义上区分了人为的与自然的德性。这显然意味着，在休谟看来，与基于仁爱之情的自然之德不同，正义是我们按照某种意图和需要创建出来的。之所以如此，是因为我们在人性中找不到一种“遵守公道法则的任何真实的或普遍的动机”^④。——“人类心灵中没有像人类之爱那样的纯粹情感”^⑤。毋宁说我们的仁爱是有限的，并且不可避免地是有所偏私的，而正义却以无偏私性为特质，所以，也就不可能在自然情感中找到正义的根基。

显而易见的是，休谟在自然和人为德性之间的划分是基于他对人性的看法，在这一点上，正如 Ken O'Day 所见，“休谟对德性的双重划分的解释旨在通过融合霍布斯和曼德维尔的利己主义以及沙夫茨伯里和哈奇逊的情感主义，从而提供更加完整的道德解释”^⑥。总的来说，休谟的德性论主要站在情感主义的基础之

^① 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 659.

^② 休谟. 道德原则研究[M]. 曾晓平. 译. 北京: 商务印书馆, 2019: 141.

^③ 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 511.

^④ 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 519.

^⑤ 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 517.

^⑥ Ken O'Day, Hume's Distinction between the Natural and Artificial Virtues[J]. Hume Studies, 1994, 20(1): 123-124.

上,但也在一定程度上批判性地吸收了以霍布斯为代表的人性自利论。在以仁爱为其核心的自然之德的界说中,休谟继承和发展了哈奇逊的情感主义德性学说。关于德性来源这一问题,哈奇逊认为我们的德性是一种利他行为的表现,德性所基于的仁爱之情是由我们自然所具有的内在道德感官产生的,因此是一种天然而具有的情感。所有的德性都源自于行为背后的仁爱动机,即使是正义这样的社会性的德性也是仁爱的结果,由此可以看出,哈奇逊事实上将仁爱作为一切德性的基础,所有的道德德性都以某种方式表达了仁爱的动机。

休谟认同哈奇逊将仁爱视为我们人性中自然具有的德性,同时也认同仁爱是自然之德的行为背后的善良动机。但是在休谟看来,正义这样的德性并不能涵括在仁爱的自然德性之中,因为正义的德性表现为对正义规则的践行,而以仁爱为核心的自然之德不具有正义那样通过对规则的遵守体现出道德价值。仁爱所运用的情境范围和效果也不等同于像正义这种人为之德所运用的情境范围和效果。正如休谟指出:“自然的德与正义的唯一差别只在于这一点,就是:由前者所得来的福利,是由每一个单独的行为发生的,并且是某种自然情感的对象;至于单独一个的正义行为,如果就其本身来考虑,则往往可以是违反公益的;只有人们在一个总的行为体系或制度中的协作才是有利的”^①。举例来说,在没有特别的遗赠的情况下,一个法官按照法律应当将遗产主要分给一个去世富人的挥霍无度的儿女,而不是他的正直有公益心的邻居。从道德的观点上看,这是令人遗憾的。尽管如此,这一法律制度对于作为整体的社会却是有益且必要的。与此不同,仁爱的行为,比如对有需要的人的帮助则显然直接有利于被帮助的人,也在间接意义上有利于社会。就此而言,将正义归并于仁爱的德性显然抹杀了两者运作方式之间的区别。除此之外,正义的德性并不具有自然德性所具有的善良的动机,这并不是说,休谟否认我们本性中拥有仁爱的成分,只是在休谟看来,我们的仁爱是有限的,通常仅限于同我们有血缘关系的家人或者是与我们相识的朋友,即使在得到扩展的情况下,我们的仁爱也不可能平等无偏私地涵盖所有人,而是不可避免地受到人性利己倾向的限制。

就此而言,休谟对正义这样的人为之德的界说同时也受到了霍布斯的理性利己主义的理论学说的影响。以霍布斯为代表的理性利己主义者认为人天生就是自私的。在假想的前社会的自然状态中,人们生活在一切人对一切人的战争之中,充斥着暴力、孤独与恐惧,也没有道德可言,为了摆脱这样一种不利于人类生存的危险的局面,人们凭藉自己的理性达成了互利互助的和平协议,亦即霍布斯所说的自然法,并建立国家以保证法律的实行。换言之,社会的形成和道德的确立是为了避免因自然状态给每个人带来的伤害,所以,在霍布斯的图景中,道德

^① 休谟. 人性论[M]. 关文运. 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 617.

以上内容仅为本文档的试下载部分，为可阅读页数的一半内容。如要下载或阅读全文，请访问：<https://d.book118.com/538131030014006034>