

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 同情的局限及其危险性 [Limitation and Danger of Compassion]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Preprint
Authors	孙, 传钊
Publisher	中国社会科学院应用伦理研究中心
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-05 10:29:48
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/182302">http://hdl.handle.net/20.500.12424/182302</a>

# 孙传钊：同情的局限及其危险性

## 孙传钊

夏天，在网络上读到《黑暗时代的人们》中译本的译者王凌云抱怨出版社责任编辑把原先译稿中自己翻译为的“同感”的“sympathy”，全部改成“同情”。<sup>1</sup>确实，在读《黑暗时代的人们》的时候，对“compassion”、“pity”和“co--suffering”等词，要格外小心的体味它们在文本之中以及词源上的细微的区别，才能正确读解阿伦特政治思想的内涵。

阿伦特研究者们一般都注意到阿伦特在《论革命》（*On Revolution*, 1963）中关于同情（compassion）和怜悯（pity）的论述，其实，在《论革命》之前，1959年，她在柏林市举行的为她颁发的莱辛奖的仪式上的题为《黑暗时代的人性——论莱辛》（收入《黑暗时代的人们》）演说的第二部分中，就比较集中言及公共政治领域里的“同情”问题。我们将她的这部分论述和《论革命》、《人的条件》（*The Human Condition*, 1958）中有关论述结合起来更能全面把握阿伦特的政治思想。

尽管以后在《论革命》中阿伦特对“同情”在公共领域里的局限和危险性进行了批判，但是，在1959年发表的《黑暗时代的人性》中，她并没有完全否定同情在生活中的正面意义。第一，她指出《贤者纳坦》、《魔笛》等作品反映了莱辛和卢梭一样，把基于自然主义的人性之一——同情作为最善的人格；18世纪法国革命倡导的“博爱主义的感情”盛行的原因，是因为人们对黑暗世界的憎恨孕育出一种频繁出现的、感觉到他人存在的亲密的情感。这种感觉到他人的存在的情感。第二，黑暗时代遭受压迫的人们从同情出发相互靠拢的结果，人与人之间的空间消失了，人与人之间产生了温馨，正是这种群体的温暖培养出人的亲切的感情和善良的品德，人的成长离不开这样的同情，它既是“人的活力的源泉”，也是“被压迫的人们夺回的本来的权利”。所以，阿伦特说她“并不想否定同情带来的人间温暖的重要性”。她认为，虽然莱辛也认为同情是一种伟大人性，但与卢梭不一样的、也是莱辛高明的地方，“他强调同情具有平等主义性格，对恶人也会产生‘同情心’；而卢梭并没有觉察到这个问题”，所以，法国革命的博爱的旗帜中包含了平等主义精神。<sup>2</sup>

读了《黑暗时代的人性》中的上面这些论述，就可以知道有人认为阿伦特的政治思想忽视包括经济生活在内的社会生活中的正义、公正问题，无视社会生活中的弱者存在的观点，只是一种误解。阿伦特只是更加强调如果忽视了公共领域的个人的政治权利的话，那么追求属于私人领域里的经济上的平等不仅不能实现，还会孕育出巨大的灾难：

历史上曾有多次公共领域的光芒被剥夺的黑暗时代，因为在那种时代世界变成极其昏庸，人们只是认为与自己生死相关的利益或私人领域的自由是当然的事情，而停止了政治上的要求的欲望。在这样黑暗时代生活的、成长起来的人们就可能经常会蔑视世界及其公共领域，或者尽量无视这一领域，乃至为了达到可以毫不顾及横亘在人与人之间的世界实现人与人之间的相互理解，就跳越世界及其公共领域——躲在这一领域的的背后——不过是一种让世界隐身在人们的背后的幻想。在那样的时代，这种状态顺利进行的话，一种特殊形态人性也会发展起来。<sup>3</sup>

所谓“特殊形态人性”就是“同情”在公共领域里滥用。

她在《论革命》中，以法国革命为例来具体分析同情的局限及其在社会政治生活中的危险性。在法国革命及其以后的革命中能看到：唤起同情、无意识地赞美“什么时候都是不幸的人民”，为了心急火燎似地马上铲除这种不幸，甚至把不择手段正当化。同情就孕育出比以往的残酷更加残酷的东西来了。阿伦特警惕的是“同情”所具有普遍的抽象能力。罗伯斯庇尔那样的革命家把弱者看作自己无力改变自己处境大众那种同情的背后潜伏着对权力的渴望。把自己与普遍的“他者”处于不对称位置固定起来，不知不觉之间在其中安置了自己权力的根据，即使出于人道主义立场德同情，也是反政治的。按照政治团结一致（solidarity）的原则，那么就绝对不允许把弱者描述成政治上无力的人。团结一致，也就是首先要有彼此共同关心的事物，并不是自我单方面对受难者的关心。这不是对私人领域中的生活、生命的关心，而是对“共同的世界”的关心，而且在“团结一致”的时候，要与避免自我与他者（受难者）的同一化，相互之间

要保持一定的距离（空间），这样双方才能相互表达自己的意见（doxa）。4

同情是一种感情的转移，取消了人之间的距离，缺少人与人之间存在空间才会产生的对话和意见交流、因此，同情就无法进行“各种讨论未来事物或者争辩性的对话，通过说服，讨论一个人与他者双方都关心的事情。”5其实，细读《黑暗时代的人性》的演说的话，也可以发现她强调这种空间的重要性，感叹在人类历史发展中这种空间越来越少了：

在我们这个世纪，即使是天才也只能在与世界和公共领域的冲突中得到发展，尽管它也会自然地找到它自己与其受众之间独特的联系。但是，世界和在世界中居住的人们并不是一回事。世界存在于人们之间，这一“中间物”（in-between）——它远不只是（像通常认为的那样）“人们”甚或“人类”——如今已成为问题的焦点，并在地球上几乎所有国家中经历着最为显著的变化。即使在那些世界仍处于有序状态，或仍保持其有序状态的地方，公共领域也已经失去了它在其本质中原初具有的启明力量（the power of illumination）。在西方世界的国家中，人们从古典时代衰落起就已经把脱离政治的自由视为一项基本自由；如今越来越多的人利用这种自由，从世界中、从他们对世界所负的责任中撤离出来。这样一种从世界中的撤退并不一定会危害到个人；他甚至有可能被培育出天才人物所具有的那种杰出才能，并因而间接地对世界产生益处。但是，在每一次这样的撤离中，对世界来说都有一种几乎显而易见的丧失发生；那种特定的、一般来说不可替代的“中间物”丧失了，而这一“中间物”原本形成于个体及其同伴之间。

6

另一方面，同情，和爱一样，是一种内在的情感，是属于隐私的私人领域，只有当个人与他者的距离很小时的时候，同情的分享才会发生。和爱一样它是通过举动和眼神作为表达方式来传达的，某种意义上又是无声的。7同情所具有的这种沉默的特征，也与暴力的特征非常类似，所以在阿伦特看来同情这一无言的特征与绝对的善、乃至与绝对的恶，也有着密切关系，因为绝对的善和绝对的恶的一切力量都集中在其内含的暴力中。暴力对于任何政治组织来说都是有害的。8因为爱、同情属于私人领域，但是它们与绝对的善如此接近，使得绝对的善最终根本无法在政治领域立表现出来。按照西克拉(J.N.Shklar)的说法，国家权力导致的“公共领域的残酷”（public cruelty）是近代史上最大的“恶”，9但是阿伦特看来追求“绝对善”正是这种“恶”的源泉。法国革命的灾难和悲剧就在发生了。“自由受到那些试图‘通过论证来强迫他人信仰’的人的威胁，远大于那些把信仰当成神恩之赐予的人。”10

阿伦特是追求一种排除感情色彩的持续的对话、讨论。她要阻止被歪曲了的同情——怜悯（pity）进入公共政治领域。怜悯之所以被看成是有害的，就因为它是所有同情进入公共领域后的一种变形。她并不否定对具体个体的同情，而否定同情在公共领域里转化为抽象的、观念的怜悯。怜悯虽然能够恢复因为同情而消失了的人间心理距离，但是，这种恢复是虚假的，与人们真正团结一致是对立的；真正的团结一致——人们拥有一个共同世界，这一世界将它们分开，又将他们联合起来。可是，怜悯期望它的对象依然处于个体状态，而且不具有完全的自主的能力，不是主动的行为者，不能作为主体谋取权利，因此怜悯力图使得其对象作为个体仍然处于受苦难的无力状态，不然怜悯本身就失去立足点了。11以法国革命中的罗伯斯庇尔为例子说：他“无论如何都要美化穷人，称赞受苦是美德的源泉，这是地地道道的感伤，相当危险；尽管不像人们怀疑的那样那只是他有占据权力的唯一的借口”。12革命家面临的难题是在政治领域里如何产生同情的时候与他者之间保持一定的距离（空间），如何仍然把受难的他者作为政治对话、协商的对象，而不是自己指导下的臣民。

实际上这里也就是表达了她一年前在《人的条件》里提出的要严格区分公共领域与私人领域的政治理念，把政治权利的自由丧失与私人领域中生活（仅仅为了谋生的生产、制作）遭到侵害区分开来（到了近代社会属于新出现的介于公共与私人之间的社会领域），但是，作为“人的条件”是前者优先，在获得政治权利、自由的前提下捍卫自己私人领域中的生活。赞扬莱辛的时候，她又重复了前面的观点：

正如对自由活动的限制从远古时代起就是奴役的前提。活动的自由也是行动的必不可少的条件，而且正是在行动中，人才第一次经验到了在世界之中的自由。当人们被剥夺了公共空间时

——它由人们一起行动构成，并充满了和历史相仿的事件与故事——他们就撤离到思想的自由中。当然，这是一种非常古老的经验。而且，某些这样的撤离似乎还曾被强加到莱辛身上。当我们听说这样一种从“世界中的奴役”向“思想的自由”的撤退时，我们会自然而然地想起斯多噶派的方式，因为在历史中它是最有影响的方式。但是确切地讲，斯多葛派所代表的与其说是一种从行动向思考的撤退，不如说是一种从世界躲进“自我”的逃离，人们希望通过它来维护自己独立于外部世界的主权。13

对贫困的恐惧，对不公正、不正当的特权和富人奢侈的愤恨，激发起人们对虚伪的注视，那是和同情一起在革命时期产生很坏影响的人类的反应——把虚伪看作政治的背叛，革命的首要敌人是伪善、伪君子，是那些表面幌子背后隐藏着的可疑的动机，于是，道德成为穷人的专利，私有制成为犯罪必然的温床，最后实现互接发革命队伍里的“伪善者”，革命暴力必然而至。14法国革命中，罗伯斯庇尔等出于对饥饿穷人的同情，企图解决“温饱问题”（这个近代产生的介于私人与公共领域之间——社会领域里的问题）不仅放弃了对公共领域里的自由的追求，私人领域受到公共领域更大的侵害。与批判法国革命相反，阿伦特赞赏美国革命，但是这种赞赏不是没有前提的，美国革命之所以没有被温饱问题干扰，受益于北美大陆地理环境的富饶，而且，美国的社会问题同样存在，那就是奴隶制度，到50年代还是共同体的一个毒瘤。15麦卡锡主义的横行、核武器竞赛都让她对美国、人类的前景感到担忧和悲观。

阿伦特在《论革命》中还借用陀思妥耶夫斯基的复式小说《卡马拉佐夫兄弟》里《大法官》一节来论证自己“同情”观。她看来，基督和大法官，就是同情和怜悯各自的代表，后者怜悯的是没有具体的对象、抽象的全人类；前者是在爱一个个具体的“邻人”的基础上爱及全人类。他们的拯救的区别也就在这里。后者是居高临下俯视地看待、操纵受难的大众。

《黑暗时代的人们》中，阿伦特赞扬莱辛的伟大就在于不为同情诱惑，他的艺术把人们引入一个相互对话的世界：

对莱辛而言，诗的本质是行动，而非赫尔德所说的一种力量——“一种魔法般的、影响我们灵魂的力量”——也非歌德所说的被赋予了形式的自然。莱辛一点也不关心歌德所认为是“永恒的、必不可少的需要”的那种“艺术作品自身的完美”。相反——在此他与亚里士多德达成了一致——他关心的是艺术带给观众的效果。观众从来都代表着世界，或者更好地说，代表了在艺术家或作家与他的同代人之间形成的世界化的空间，这一空间乃是对他们来说共同的世界。

16

莱辛所说的思想，并不是（柏拉图意义上的）在我和我自身之间的沉默的对话，而是一种有他人参与的对话。17

所以，莱辛的伟大就在于他坚持认为通过公共世界多元意见、复数的意见的对话形成的真理才具有“人性”的：

正因为莱辛是一个完全的政治人，他才坚持认为：真理只能存在于那些因对话而获得人性的地方，只能存在于人们不谈论身边当下碰巧发生的事，而谈论他们“自以为真”的事情之处。而这样一种谈话在孤独中实际上是不可能的；它属于这样一片场域：在其中有许多声音，每一种“自以为真”的宣告都既联结了人们，又把他们分开，从而在那些组成世界的人之间真实地建立起一些距离。任何超出这种（对话）场域之外的真理，无论它是给人们带来利益或灾祸，从严格意义上说都是“非人性的”。18

《黑暗时代的人们》中，作为与莱辛的明智对比的，是对布莱希特的批评。布莱希特误入歧途之所以会写出歌颂斯大林作品，使得自己作品毁灭的原因是，和罗伯斯庇尔一样对饥饿的人们的怜悯。19她指出像布莱希特那样的具有高度知性、受过道德洗炼的知识分子，为什么往往会受到“到达至善、会受到遵循道德”的诱惑，因为某种道德体系做出错误的判断，受到乌托邦的引诱，写出歌颂独裁者的作品来？因为他们企图行善、同情弱者，却与邪恶结成了同盟。20

阿伦特曾说“诚实孕育出判断力”。如果缺乏这样对真实的判断力，“诗人（布莱希特）因为实际生活的罪责，遭到了诗神的惩罚”。<sup>21</sup>完全丧失创作的才华和灵感。如果诗人都像不肯浪费“怜悯”的“可怜的BB（布莱希特）”那样，在这个世纪，也许无论在什么时候，要做一个诗人是困难的。<sup>22</sup>，这些论述也表明了阿伦特的对文学与政治关系的观点，值得研究文艺理论的学人注意。

注

1, <http://www.cnphenomenology.com/0610204.htm>。

2. ハンナ・アレント（Hannah Arendt），《暗い時代の人々》，阿部斎訳，河出書房新社，1972年，21—22页。

3, 同注2，21页。

4, Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963, pp.81—84.

5, 同注4。

6, 同注2，12—13页。其中“从世界中、从他们对世界所负的责任中撤离出来。这样一种从世界中的撤退并不一定会危害到个人；他甚至有可能被培育出天才人物所具有的那种杰出才能，并因而间接地对世界产生益处。”一段，就是指远离现实社会（洞窟），在象牙塔（私人领域）里从事研究的人。可以参见阿伦特论述哲学与政治关系的有关论述。

7, 同注4，83页。

8, 同注4，83页。

9, 参见J.N.Shklar, *Legalism*, Harvard University Press, 1964.

10, 同注2，16页。法国革命教训告诉人们：活生生独裁者操纵的强制的信仰，比教会的宗教信仰，更具有破坏力。

11, 同注4，83页。

12, 同注4，84页。

13, 同注2，18--19页。

14, 同注4，91页。

15, 同注4，65页。另外，可以参见汉娜·阿伦特《公民的不服从》（何怀宏编《西方公民不服从传统》，吉林人民出版社，2001年，140—156页）。

16, 同注2，15--16页。

17, 同注2，20--21页。

18, 同注2，44--45页。

19, 同注2，286页。

20, 同注2，285页。

21, 同注2，300页。

22, 同注2，301页。

来源: <http://www.chinese-thought.org/zwsx/003476.htm>

/