

Globethics Repository

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

阿伦特论同情与怜悯 [Arendt on Empathy and Pity]

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	Article
Authors	唐, 小兵
Publisher	广州花城出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-29 22:55:58
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185300

唐小兵：阿伦特论同情与怜悯

唐小兵

“同情”在中国的文化系统里，大抵主要有两种内涵：一是“人同此心，心同此理”的同情之了解，假设人心是相通的，人心都是肉长的，在这样一个假设的基础上生发出孔子所谓“己所不欲，勿施于人”的“推己及人”的思想。后来，陈寅恪引申这种“同情”的意涵，认为历史研究对于前人之情境与心态，必须有一份“同情之了解”，也即钱穆所言的“温情与敬意”。这些都是从人心相通，人都是具有理性与情感，故此可以理解彼此出发而得出的一些认知。

这种“同情”与我们在日常语言里所体会到的“同情”的意思，并不完全一致。在现实生活中，对某人的同情，往往是与苦难、病痛、创伤性记忆等联系在一起，这种同情的内涵，与我们经常使用的“怜悯”发生一定的关联，但又存在细微的差别。这种同情的内涵自然可以追溯到孟子。孟子在与公都子的对话中说：“恻隐之心，人皆有之。羞恶之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也。羞恶之心，义也。恭敬之心，礼也。是非之心，智也。”恻隐就是同情，孟子预设人都是具备这种善根的，并将恻隐与儒家文化的核心概念“仁”联系到一起。今天，当我们说道恻隐之心的时候，它其实既包含了同情，又有怜悯的意思。自然，孟子原本意义上的恻隐并不一定与恻隐对象的苦难联系在一起。可是，今天在使用的时候，恻隐更多的是与怜悯、同情的消极内涵联系起来，也就是与一种悲情意识结合在一块。即便如此，我们凭借语言直觉，仍可感受到同情与怜悯的差异。同情似乎是对等的情感沟通，而且往往是局限在具体的个人之间。怜悯却往往包含着居高临下的意味，词语本身先天地就预设了一种身份和地位的高下之别。同情往往取决于同情者与被同情者具有类似的个体经验，比如对苦难的体验与记忆，而怜悯则往往生发于主体的一种苦难想像，而激发其内心的汹涌的情感，所以怜悯者可能是出身贵族或者上流社会家庭，但却对底层的苦难有着怜悯的情感。

在西方的历史上，卢梭自然是对怜悯进行阐释的一个重要作者。他在《论人与人之间不平等的起因和基础》1中说：“怜悯心是一种自然的感情，它能缓和每一个人只知道顾自己的自爱心，从而有助于整个人类的互相保存。它使我们在看见别人受难时毫不犹豫地去帮助他。在自然状态下，怜悯心不仅可以代替法律、良好美俗和道德，而且还有这样一个优点：它能让每一个人都不会对它温柔的声音充耳不闻。它能使每一个身强力壮的野蛮人宁可到别处去寻找食物，也不去抢夺身体柔弱的孩子或老人费了许多辛苦才获得的东西。”在这段话里，卢梭其实阐述了关于怜悯的三个问题，怜悯心的特性是“自然”的，是人生而有之的，类似孟子所谓的恻隐之心，怜悯是对利己和自私心的克服。怜悯心绝不仅仅是个人之间的情感流动，它也不仅是一种私人生活中的互相安慰，它的功能甚至可以代替法律、良好美俗和道德，可见其作用的无所不及。此外，怜悯的对象，往往是“身体柔弱的孩子或老人”这样的社会“弱势群体”，可见怜悯是沟通强悍与弱小的纽带。帕斯卡尔对怜悯的认知与卢梭几乎背道而驰：“怜悯不幸的人并不违反欲念。相反地，我们可以很容易拿出这种友好的证据来获得温厚的名声而不必付出任何代价。”2帕斯卡尔具有强烈的宗教背景，在他看来，怜悯只能是耶稣基督对于人世间个体的同情，作为在泥土中爬行的卑贱的人，如果僭越基督或上帝来怜悯其同类，势必违反上天的意志，甚至可能是一种欲望的包装下的徇私的行径，比如利用怜悯来获取社会名声。就此而言，怜悯恰恰不是克己奉公的善端，而是假公济私的伪善。

相对于卢梭和帕斯卡尔对怜悯的两极化认知，休谟的观点也许显得中性一点：“怜悯（pity）是对他人苦难的一种关切，恶意（malice）是对他人苦难的一种喜悦，并无任何友谊或敌意引起这种关切或喜悦。我们甚至对陌生人、对那些与我们完全无关的人，也发生怜悯。”3休谟在这里主要讨论的是怜悯的对象，它生发于别人的苦难，这个别人可以不是熟悉人，而是

陌生人。休谟认为“一个不因不幸而感到沮丧的人，也因其忍耐而更为人所悲叹；如果那种美德扩大到完全消除了不快感的时候，那就更加增加我们的怜悯的心情。”所以，休谟说“怜悯心理又是完全依靠于想像的。”同情往往是对具体的个人经验的追忆而产生的情感，或者在目睹一个悲惨景象时引发的心灵波动，这种感情是具体而真实的。怜悯虽然是关注苦难，但这种苦难往往是一个群体或民族的集体苦难，仅仅根据个人经验的记忆是无法形成这种理解模式的，它需要主体生动的想像能力，能够把个人性的苦痛扩展成民族性或阶层性的受难景象。我们观看《耶稣受难记》，看到作为个体的耶稣被钉死在十字架上的时候，首先涌上心头的不是怜悯的情感，反而是神圣的感动，是对耶稣受难的深刻的同情。

同情与怜悯究竟应该如何区分？尤其是当这样的感情从私人的道德领域引入到公共的政治生活之中，会引发怎样的社会后果？阿伦特从卢梭的思想出发，结合法国大革命与美国革命，作出了令人震惊的阐述。她这样区别同情与怜悯：“同情是因别人的痛苦而痛苦，似乎痛苦是会传染的；怜悯则是毫无切肤之痛下的悲痛。两者不仅不一样，甚至是毫无联系的。同情就其性质而言，无法被整个阶级或人民的痛苦所激发，人类整体的痛苦最不可能激起同情。同情无法超出一个人所承受之负荷，它始终只应是共苦。同情的力量取决于激情本身的力量，相对于理性，激情只能投向具体事物，对于普遍事物则毫无概念，也缺乏普遍化之能力。”⁴换言之，同情是私人性的情感表达，它不是公共空间里的激情表达，它的对象只能是一个个受苦的个体，而不能是抽象的阶级或人民。在阿伦特看来，同情与她所强调的公共领域的理性沟通是格格不入的，甚至同情在本质上就是反对协商、对话与论辩的。“同情是以高度的激情全身心地投向受苦者本人。痛苦借助纯然自我流露的声音和手势，得以在世界中呈现和被聆听，只有在不得不对之做出回应的时候，同情才会发言。一般说来，同情并非要改变现世的条件以减轻人类的痛苦。不过，如果让同情来做，它就会尽量避免那冗长乏味的劝说、谈判和妥协的过程，即法律和政治的过程，而是为痛苦本身发言，这就要求快捷的行动，这不外乎付诸暴力手段。”⁵

阿伦特在分析同情与怜悯的时候，注重两者所归属的空间特性，同情与私人生活的选择、价值相关，而怜悯往往与公共空间联系在一起。也许，正因为这个原因，同情作为一种激情，具有一定的自然的特质，它是“发乎情、止乎礼”的感情形式。怜悯则就具有社会性了，甚至经常性违反人之常情的本性，成为罪恶的滥觞。阿伦特的洞见在于她据此发现了美国革命与法国大革命的差异之一，美国革命者不是因为（至少不是主要因为）民众或社会的悲惨景象来考虑建国的，国家设立的目的绝不首先是为了解决穷困或苦难，而是为了公民的自由与追求幸福的权利。法国大革命者则在革命进程中背离了最初的目标，被涌上街头的苦难穷人所感染，建立共和国的目的变质成应对社会问题。这样，罗伯斯庇尔等革命者就把私人生活中的同情，引入了政治生活，变成波涛汹涌的对苦难者的怜悯。在阿伦特看来，“尽管罗伯斯庇尔受同情的激情所驱使，然而，当他将同情引入集市，同情就将变成怜悯，而不再针对特定的痛苦，不再关注个别的、具体的人。那些也许是发自内心的激情，转化为一种情感的无限性，它看起来正好对应群众的无限痛苦。”革命者这种对于受苦民众无限的怜悯情感，最后导致的结果却恰恰与同情的最初目的南辕北辙：“从法国大革命之日起，正是革命者们感情的无限性，使他们对现实一般而言都麻木不仁，具体而言是对个人麻木不仁。这一切都是那样令人难以置信。为了他们的‘原则’，为了历史进程，为了革命事业本身，他们将个人牺牲掉而毫无悔意。这种对现实充满感情的麻木不仁，在卢梭本人的行为中，在他极度的不责任和反复无常中，已然相当明显，但之后当罗伯斯庇尔将它引入法国大革命的派别冲突之中，它才成为一个举足轻重的政治因素。”这种革命者体现的情感的吊诡或者说自我背反现象，恰恰说明了同情与怜悯的不可混淆。怜悯指向一个巨大的抽象的人民，对人民的痛苦最激情的想像，反而导致革命者在面对具体个人的苦痛时，发生行动瘫痪之状况。对任何个人的拯救都无法满足革命者整体性的历史冲动，在言者滔滔的为了人民的幸福而革命的话语泡沫中，革命者真正的快感在于其内心无限的激情荡漾，苦难成为最持久的革命激情发动机。

同情是缄默不语的，而怜悯则是喋喋不休的表演。激情和同情并不是无言的，只不过它们

的语言在于手势和表情而不在于言辞。相对于罗伯斯庇尔在公共集会中不断地反复地表达其动机的纯洁性，以及对人民的苦难的怜悯，这种表达和怜悯其实是将受苦者非个体化，将他们打包成一个人民、不幸的人、受苦大众等集合体，在阿伦特看来：“耶稣神性的标志显然在于耶稣具有一种能力，能够个别地同情一切人，也就是说，他毋需将人乌合在一起形成痛苦的人类这样一个实体。”正是基于对法国大革命的政治实践的考察，阿伦特发现被奉为美德之源的怜悯，业已证明被残酷本身更残酷，就仿佛追求绝对的善或纯洁，必然导致普遍性的虚伪一样。在阿伦特看来，怜悯显然代表的是革命者一种病态的自恋的感情：“怜悯并不能对幸与不幸、强者和弱者一视同仁；不幸不在场，怜悯就无法存在，故怜悯从不快乐者的存在中所获得的，与权力欲从弱者的存在中所得的相比，是在伯仲之间。而且，由于是一种感情，怜悯可以自娱自乐，这将近乎自发地导致对其起因的尊崇，那就是他人的痛苦。”换言之，革命者成了痛苦的赏玩者，在他人的痛苦中，寻觅的是自我最大的快感。

当我们将阿伦特的分析引入对中国革命的历史时，就将发觉她对法国大革命的病理诊断，是如此地贴近中国的革命文化。无论是土改时期的斗地主，反右，还是后来的文化大革命，我们都可以发现革命者是如何操纵同情与怜悯这两种情感的。解放初期的土改中，有一场广泛的诉苦运动，通过这种运动，以前原子化的农民与国家建立了关联，成了被动员的人民群众。诉苦，自然诉说的是旧社会的苦难，这种诉说往往是在大庭广众下的政治空间里进行，目的是刺激对地主等代表旧社会上层阶级的“阶级仇恨”，引发旁观者对劳动人民的苦难的同情，直至怜悯。这种不断进行和反复强化的忆苦思甜运动，建构出一套逻辑自洽的阶级话语和革命话语，在这样的话语体系里，现场对于地主分子等人的残酷批斗，便不会再引起人之常情的同情心，而是一种报复的快感。同情只有在私密的生活里才会发生，在这样的政治场合，需要的是像雷锋一样的人格，对敌人要像秋风扫落叶一样的冷血无情。白毛女成为一个人尽皆知的艺术形象（艺术在革命年代与真实是同构的），所谓旧社会把人变成鬼，新社会把鬼变成人，在这样一种革命叙事中，对旧社会只能是控诉，以及对旧社会的“鬼人”的无穷无尽的悲悯情感。

可以想见，在红卫兵或红小兵将自己的老师推上讲台批斗的时候，或者冲到他们的家庭里抄家的时候，除了响应伟大领袖的革命指示的同时，在他们内心翻涌的是怎样的一种情感。这种情感自然会包括对于劳苦大众的“怜悯”，在一次次的洗脑与灌输中，革命小将已经形成根深蒂固的观念，这些被批斗、羞辱、殴打的知识分子早已不是人民的组成部分，人民正是因为这些高高在上的知识分子，而在忍受苦难与悲痛，他们属于完全不同的阶级，人民是受苦而神圣的，而这些被批斗的人则是卑贱而自私的。在一种两极化的语言中，同情心消失了，对于一个抽象的人民无限的怜悯之感，激发的正是对人民敌人的苦大仇深的阶级怨恨。如果这场情景是发生在私人生活的空间，可以想像同样也是血肉之躯的革命小将，也许会对被批斗者的身体苦难和精神劫难产生一种同情，可在公共的政治场域，绝对不允许他们的“儿女情长”和“恻隐之心”，他们被一种浩荡的激情所推动，盲目地用残暴的行为表演着对从来不曾在场的“人民”的苦难的怜悯，领袖告诉他们，世上没有无缘无故的爱，也没有无缘无故的恨，爱与恨的缘故都在阶级的划分，爱与恨也必须在领袖的指挥下集体地表达。

同情和怜悯消失的地方，恰恰是怨恨生长的地方，这种怨恨又试图逼迫那些被侮辱和被损害的知识分子产生一种内疚的感情。意识形态与私人道德就这样捆绑在一起。正如美国学者朗佩特在分析尼采时指出：“尼采的自然史是以对道德秩序的古老梦想的谴责为基础，因为他的历史揭示了，所谓世界秩序的道德观比假的世界观更为恶劣；这种道德观对人类的激情有着非常可疑的基础，它仇恨人类生活的实际情况，梦想逃离这些实际情况，并想进行报复。控制人类社会达一万年之久的道德观包含一对激情，即怨恨（这都是你的错）和内疚（这都是我的错）：这种道德观始于那种认为这个世界存在严重问题的判断，继而得出结论说某人要为此受到谴责。”⁶如果我们回顾1949年后的中国历史，也可以窥见怨恨与内疚这两种激情，在历次的政治运动的心理动员中所发挥的作用。前者自然会湮灭同情，而又试图在公共场合唤醒一种叫做怜悯的激情，后者往往又是被操纵的革命者自我的拷问，在追寻真诚性的革命动机的过程中，内疚成为一种压抑情感的源泉。这些情感如此复杂地纠结成一团，笼罩着整整一个时代的

阴霾而华丽的天空。

刘小枫在《记恋冬妮娅》中所记述的一个细节长久地纠缠着我，这是发生在文革中重庆一条街道的真实故事：武斗后，“傍晚，中学举行牺牲烈士的葬礼。第一个仪式是展示烈士遗体，目的不是为了表现烈士的伟大，而是表明‘反派’的反革命意识的残忍。天气仍然闷热，尸体裸露部分很多，大部分尸体已经变成深灰色，有些部位流出灰黑的液体，弥散着令人窒息的腐气；守护死者的战友捂着洒满香水的手帕，不时用手中的干树枝驱赶苍蝇。一个少年男子的尸体。他身上只有一条裤衩，太阳穴上被插入一根拇指粗的锈痕斑驳的钢钎，眼睛睁得很大，像在问着什么。眼球上翻，留下很多眼白。草坪上躺卧着一具女高中生的尸体，上身盖着半截草席，裸露着的腰部表明她上身是赤裸的；下身有一条草绿色军服短裤。看来她刚‘牺牲’不久，尸体尚有人色。她的头歪向一边，左边面颊浸在草丛中，惨白的双唇像要贴近湿热的中国土地——本来，她的芳唇应当期待接纳夹杂着羞怯的初恋之吻。”⁷刘小枫是从“革命与爱欲”的角度来解释，对革命的崇高激情如何吞噬个人的自然的爱欲。我对于这些场景想追问的是，在这样一些公共场合，个人的“自然的同情心”为何消逝了？或许，它根本就没有消逝，而仅仅是因为恐惧与畏怯，而掩饰了起来？因为在如此批斗或武斗的场景里，一个人如果不参与就意味着一种可能的孤立，甚至暗含着一种不认可的表示。自然，当我们思考这种事情的时候，我们也许不能要求有人能够站出来阻止这种“集体的恶”，这需要太多的勇气，但至少，我们会期待应该有人自觉地保持一种疏离，即不参与这种恶行的制造。这是一个基于同情心的最低的道德要求，但是，却几乎很少有人做到。这种情形，用阿伦特分析德国纳粹军官艾克曼在反犹中的“平庸的邪恶”来解释，似乎也不够充分。平庸对应的是日常生活的平淡无奇，以及一个技术官僚对升迁的职业渴望，可对于中国的红卫兵们来说，平庸正是他们所反抗的，生活之于他们，就仿佛昆德拉在《生活在别处》中所说的，是一种抒情性的反叛的“向伟大的进军”。这种抒情与激情有关，却无关同情。在国家话语与革命浪漫主义的塑造下，对人民的“空泛的同情”和对权威、知识者“批判的激情”就这门完美地榫接起来。仔细审视，会发现一种吊柜性的现象，道德似乎缺席了，但道德恐怖主义又无处不在，革命绑架了道德，使其沦落为政治势力的婢女，这样，以道德为名、政治为实的体制性社会压迫，导致普遍的人性扭曲。这或许也是阿伦特在她的论述中反复强调不能把同情（或者说道德？）引入政治的原因吧。

在自由主义的理路，政治与道德是必须保持一定区分的，国家是价值中立的，国家仅仅是用来维持一定的政治秩序和保障公民自由，而不应该插手道德秩序，更不能使用国家的资源与权力来向公民推广一种美德。道德建设诉诸或依托的是私人领域，在西方宗教生活尤其重要地扮演了这个角色。这样的一种理念与安排，自然就不需要国家精英在公共场合反复地表达其道德激情。但对于像罗伯斯庇尔、毛泽东或切格瓦拉这样的革命者来说，这样的技术含量压倒价值伦理的“国家”显得太过于平庸无奇，革命就是不断地反抗社会的科层化，不断地打破和重建道德，就仿佛在沙滩上玩弄积木游戏一般。历史总是惊人地轮回。记得一次在网络上读到北京大学中文系一教授对章诒和《往事并不如烟》的评论，一个核心观点就是通过章对一些反右中受迫害的知识分子的记述，发现这些知识分子其时的处境与遭际远远好过劳动人民，虽然自由受到了限制，但物质生活仍然保持着高水准，因此认为这些右派不值得同情，真正应该被同情甚至怜悯的是受苦受难的劳动人民，尤其是大饥荒三年中饿死的几千万普通人。这体现的其实是一种似是而非的道德感，和一种根深蒂固的阶级意识。诚然，普通人在这些历史劫难中付出了惨重的代价，这是国家和政治的“恶”的牺牲，也许首先要清算的是政治文化中的邪恶的种子，要考量的是怎样建立一个保障人权的宪政体制，而非空洞地怜悯人民。人民被怜悯了，但人民中具体的个人的苦痛、记忆与情感在宏大叙事般的怜悯中，并没有获得充分的尊重与书写。对绝对平等的诉求，最终导致的是一个同情泛滥和匮乏同情的悖论性结局，一方面因为社会阶层物质生活的差异，在一种平等主义的道德冲动下，悲天悯人地哀叹民众的苦难，指控知识分子阶层生活的优越，导致的是泛滥无归的同情；另一方面，对于具体个人在革命进程中的被侮辱被损害的境况，尤其是知识分子的尊严被彻底剥夺的境遇，缺乏一种真正的同情。人的生活被化约为浅薄的物质上的平等，而对自由的追求却古怪地缺席了。朦胧而虚假的悲悯意识，与一种虚脱的历史反抗意识的结合，并不能真正地催生健全的人性，相反，类似于章诒和

《往事并不如烟》、高尔泰《寻找家园》、徐晓《半生为人》等这样的对个人具体伤痛的记忆与书写，却可能把在历次革命或运动中被摧毁的“道德”与“同情心”等重新找回，值得谨慎的是千万不能轻易地把“悲悯情怀”延伸到政治领域，否则便可能导致普遍的伪善与价值的虚无。

（刊于广州《随笔》2008年第1期）

注释：

1 卢梭：《论人与人之间不平等的起因与基础》，李平沅译，商务印书馆，2007年版。第75页。

2 帕斯卡尔：《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1997年版。第206页。

3 休谟：《人性论》（下册），关文运译，郑之骧校。商务印书馆，1997年版。第406页。

4 阿伦特：《论革命》，陈周旺译，译林出版社，2007年版。第72页。

5 同上。第73页。

6 朗佩特：《施特劳斯与尼采》，田立年等译，上海三联书店，2005年版。第183页。

7 刘小枫：《记恋冬妮娅》，《这一代人的怕和爱》，华夏出版社，2007年版。第46页。

/