

# Globethics Repository

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

## 功利与情感之间 [Between Utility and Emotion]

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	陈, 晓平
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-04 07:58:13
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/185348">http://hdl.handle.net/20.500.12424/185348</a>

# 陈晓平：功利与情感之间——评休谟的道德哲学

陈晓平

## 功利与情感之间——评休谟的道德哲学

陈晓平

### 一、休谟道德哲学的定位问题

休谟道德哲学的最大特点是把功利和情感结合起来，这既是它的优点，也是它的缺点。其优点在于阐述的全面性，致使道德哲学的各家各派几乎都能在其中找到理论资源。其缺点在于论述的跳跃性，以致给人以不连贯或不协调的印象。例如，Abelson和Nielsen在《哲学百科全书》的“伦理学史”词条中这样评价休谟的道德哲学：“尽管休谟对这些论题给以一定的澄清和好意，但他的论述不知不觉地从一类问题转换到另一类问题，特别是从意义问题转换到动机问题，这是道德感理论所特有的转换。”（p.93）“道德感”（moral sense）是道德哲学的一个重要概念，它早在17世纪下半叶就被哲学家们提出，直到18世纪上半叶在休谟那里被凸显出来。在休谟看来，道德感是人们区别道德的善与恶的直接依据，即：当我们看到一个善行的实例时我们会感到快乐或满足，而当我们看到一个恶行的实例时，我们会感到痛苦或厌恶。休谟对道德感的进一步分析表明，善行使人快乐的原因在于它总是能够促进社会利益，恶行使人厌恶的原因在于它总是能够减损社会利益。

当休谟把道德感归结为“共同利益感”时表现出功利主义的特征，因此许多文献都把休谟归入功利主义的阵营。但是，休谟有时又把道德感归结为“同情”甚至“普遍的仁慈”，这时又表现出情感主义甚至道义论的特征。正是休谟哲学的这一特征使他之后的功利主义者们十分不满。边沁评论说：“就是非标准形成的各种不同理论体系，皆可归结为同情和厌恶原理。说明一项便能澄清这一切。它们全都饰以众多牵强附会之辞，为的是规避诉诸任何客观标准的责任，并诱使读者把作者的情感或观点当作它本身的、而且是充足的原因接受下来。”（第73页）。

这里，边沁所批评的与功利主义相对立的各种不同理论体系就包括休谟的同情理论，这一点在该页的脚注中被明确指出。功利主义的另一代表人物西季威克谈到休谟的道德哲学时也不无反感。他说：“随着把道德阐发为一种科学真理体系的尝试陷于困境，依赖于道德意识的情感方面的倾向便盛行起来。但是一旦伦理学的讨论转变为心理学的分析与分类，道德情操所依赖的义务的客观性观念就慢慢地消失了。……然而，当新学说得到休谟这个可怕的名字认可时，人们就看清了它的危险的本质，以及把道德意识中的认识因素再次提高到突出地位的需要。”（西季威克，第126页）因此，休谟的道德哲学虽然如同功利主义哲学一样旨在为人们提供一种道德行为的规范，以反规范著称的现代情感主义伦理学却也把休谟看作他们的先驱。例如，现代情感主义代表人物之一斯蒂文森谈到：“休谟非常清楚地提出过我们这里所关心的问题，并最接近于得出本书作者能够接受的结论。”（第310页）

可见，休谟的道德哲学理论在哲学史上产生了很大影响，这一点毫无疑问。然而如何给休谟的道德哲学定位却是一件不太容易的事。道德哲学最基本的分野在于功利主义（目的论）与道义论的对峙，但是休谟的观点却是“脚踏两只船”。至于道德哲学的其他分野，如理性主义与情感主义、主观主义与客观主义、自然主义与反自然主义等，休谟无不“兼容并包”或“模棱两可”。正因如此，几乎各个派别都能在休谟的道德哲学中找到有用的资源，从而把休谟看作他们那一派的先驱人物，但又都不把休谟看作是自家的代表。

### 二、休谟的正义与仁慈理论

休谟的正义理论在很大程度上继承了霍布斯和洛克的社会契约论。正义的基本涵义是对社会契约的遵守和维护，而社会契约是协调人们之间的利益关系、从而避免社会冲突的基本保障。休谟说：“在人们缔结了戒取他人所有物的协议、并且每个人都获得了所有物的稳定以后，这时立刻就发生了正义和非义的观念，也发生了财产权、权利和义务的观念。不先理解前

者，就无法理解后者。”（1983年，第531页）这就是说，正义和非义是相对于社会契约而言的，离开社会契约也就无所谓正义与非义。这是一个非常重要的观点。

人们的利益之间为什么会发生冲突？这是因为在人的自然本性中有自私和贪婪的一面，而自然资源相对匮乏，不能完全满足人们的需求。这两点正是建立社会契约、从而产生正义的必要性之所在。用休谟的话说：“正义只是起源于人的自私和有限的慷慨、以及自然为满足人类需要所准备的稀少的供应。”（同上，第536页）人的自私本性和自然资源匮乏既是使人们走到一起订立契约的原因，也是使人们违背诺言和破坏契约的原因；在其他遵守契约的情况下，一个人违反契约往往可以从中获取暴利。那么，是什么动机或力量使一个人遵守诺言和履行契约呢？是“共同利益感”。一个违约的人将失去别人对他的信任，从长远来讲，这对他是不利的——当大家都认识到这一点后，便形成共同利益的感觉。休谟说：“不需要任何别的条件，只需要每个人都感觉到忠实履行约定是有利益的，并向社会其他成员表示出那种感觉来。这样就立刻使那种利益对他们起了作用；而利益是履行诺言的最初的约束力。”（同上，第563页）从这里，我们看到休谟理论的强烈的功利主义色彩。

另一方面，人们遵守契约的约束力除了来自共同利益感，还来自道德感，即：人们一看到有助于公共利益的行为就感到愉悦和赞许，一看到有损于公共利益的行为就感到不快和厌恶，即使那个行为并不直接涉及自己的利益。那么，这种道德感的源泉是什么呢？是同情心。同情心是人的一种自然情感，即人们之间的共鸣和互感。当订立社会契约后，人们产生了共同利益感，共同利益感加强了人们之间的同情心。当一个人违反契约而损害另一些人的利益，即使那些人对我来说都是陌生人，我也会想到他们是不快和厌恶的，同情心使我也会设身处地地感到不快和厌恶。反之，当一个人履行契约而促进一些陌生人的利益时，同情心也将使我设身处地地为他们感到高兴。同情心几乎为每个人所具有，这使得违约行为能够受到社会的普遍谴责，而守约行为能够得到社会的普遍赞誉。这样便形成了正义的道德感。

我们注意到，休谟把道德分为两大类，即正义与仁慈（benevolence）。正义是人为的德性，包括公正、忠顺、诚实、正直等；仁慈是自然的德性，包括和善、友好、慷慨、宽容、感恩等。仁慈之所以是自然的，是因为它是在个别的、单独的具体行为中显示出来的，它可以直接激起人们的愉悦或厌恶的情绪。正义之所以是人为的，是因为它不是在个别行为中显示出来，而是在一个行为体系、亦即一种制度中才能显示出来，并且，个别行为的单独效用与行为体系的整体效用并非总是一致的。因此，正义行为并不直接激起人们的愉悦之情，而是间接地、或多或少地经由理性的指导而引发道德感。休谟举例说，对乞丐给以赠助的个别行为立刻体现出仁慈；但从社会行为体系来看，这种行为却可能纵容乞丐的懒惰和放荡的恶习，从而有损于社会利益，因而并非正义的。“自然的德与正义的惟一差别只在于这一点，就是：由前者所得来的福利，是由每一单独的行为发生的，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。”（1983年，第621页）在笔者看来，休谟的这一论述意味着：仁慈主要是动机的善，而正义主要是结果的善；相应地，仁慈可从一个单独行为的动机上得以体现，而正义则需要从一类行为所导致的社会后果来体现。

休谟说：“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。”（同上，第540页）这里，休谟同时提到“自私”、“公益”和“同情”，既具有功利主义的特征，又具有情感主义的特征，看上去似乎有些杂乱或不协调。实则不然，应该说，其逻辑线索是清晰的，即：多数人的私利合在一起产生公益，一旦人们察觉这种公益，便加强了彼此之间的同情心，从而使守约行为受到人们的普遍赞许，而违约行为受到人们的普遍厌恶。正义作为一种善便这样得以确立。休谟还说：“没有一种德比正义更被人尊重，没有一种恶比非义更被人厌恶；而且在断定一个性格是和蔼的或可憎的时候，也没有任何性质比这两者的影响更为深远。但是正义之所以是一种道德的德，只是因为它对于人类的福利有那样一种倾向，并且也只是为了达到那个目的而作出的一种人为的发明。”（同上，第619页）正义的表面涵义是遵守和维护社会契约，其深层涵义是促进公益，增进大多数人的最大幸福，这正是功利主义的最高原则。休谟强调包括仁慈在内的所有道德中正义具有极端重要性，这表明，从根本上讲，休谟理论属于功利主义。

### 三、同情与自爱

每个人或多或少都具有同情心，这是一种自然现象，也是一个客观事实，休谟正是基于这一事实将其道德理论建立于人的自然本性之中。同情与其他情感如仁慈、友爱、尊重等相比要微弱得多。这便产生一个问题：由微弱的同情心如何能够产生强烈的道德感。休谟告诉我们，

这是由于同情是具有反馈功能的，经过多次反馈，微弱的同情心就可以派生其他强烈的情感。

在人们的诸多强烈情感中有一种情感叫做“自爱”（self-love），相应地，在道德哲学中有一种自爱理论，其倡导者包括略早于休谟的霍布斯和洛克，还可追溯到古希腊的伊壁鸠鲁。自爱理论的基本主张是：任何善良的动机或行为最终都是从自爱的动机出发的，绝对无私的情感是不可能有的；无论一个人多么真诚地感觉到自己对他人的仁爱或友谊是无私的，他的这种情感都可以还原为对自爱的某种修饰；在任何活动中，人们最关心的东西归根结底是自己的快乐或幸福，不同人之间的区别只在于，他们的这种关心是直接的还是曲折的，是明智的还是不明智的。休谟基于快乐或不快的道德理论按说属于或接近自爱理论，但令人吃惊的是休谟却表现出相反的态度。为了反驳自爱理论，休谟提出“普遍的仁慈”这个观念。他说：“人性中有一种普遍的仁慈，在这种仁慈中没有任何实际的利益把我们和对象捆在一起。”（1999年，第117页）他以性爱和母爱为例：“两性相爱所获得的愉悦和善意与食欲的满足是截然不同的。在一切有感觉的存在物中，光是对待其后代的温情，一般就能够抵消最强烈的自爱动机，而且一点也不依赖于自爱的感情。一位慈爱的母亲，辛苦照顾她病中的孩子而自己失去了健康，当她由于孩子的死亡而从伺候孩子的奴役中解脱出来时便日渐憔悴，最后悲痛而死，这样的母亲所考虑的能是什么样的利益呢？”（同上，第116页）

笔者认为，休谟无论在理论上还是在实践上都没有驳倒自爱理论。从实践上讲，休谟也承认“霍布斯和洛克坚持利己的道德体系，但他们自己却过着无可指责的生活”（同上，第113页）。从理论上讲，休谟除了诉诸上述事例外，还批评自爱理论的道德哲学过于曲折透迤，把许多明白无误的仁慈现象转弯抹角地归结为自爱情感，“看来这类尝试完全是出于那种对简洁性的爱好，这种爱好已成为哲学上的许多错误推理之源”（同上，第115页）。然而，休谟对自爱理论的这一批评完全适用于他自己，因为他也在转弯抹角地追求理论上的简洁性，把多种多样的道德情感归结为一种，即同情。自爱理论的不同之处在于，它不满足于把道德情感最后归结为同情，而要进一步归结为人的自利的本性，进而归结为自爱。

在我看来，休谟理论与自爱理论真正的分歧在于：自爱理论认为一切美德都可以在利己动机的基础上建立起来，而休谟认为仅有利己动机还不够，还必须加上同情心。就此而言，我同意休谟的观点。不过必须强调，同情心不同于爱心即仁慈，前者仅仅是人和人之间甚至人和动物之间的微弱的共鸣或互感，不必导致有利于他人或社会的行动，而爱心却会导致促进他人或社会利益的行动。因此，有必要在微弱的同情心和强烈的爱心之间建立某种联系和沟通。但是，休谟在反对自爱理论时却忽略了这一点，从同情一下子跳到普遍仁慈，甚至把二者混为一谈，这是休谟论证的一个缺陷，这一缺陷加深了其他功利主义者对休谟理论的反感或误解。笔者以为，把同情与普遍仁慈联系起来的中间环节是名誉感和自尊心。如果说除自利动机以外的第一个社会性情感是同情心，那么第二个社会性情感就是名誉和自尊。而追求名誉和自尊也是自爱的表现，在这个意义上，我又赞同自爱理论。其实，休谟本人也曾指出同情和仁慈之间的区别，而且对自利动机、名誉感和自尊心的积极作用都有明确的肯定，因此，对休谟理论来说，把名誉感和自尊心作为连接同情与仁慈的桥梁应是顺理成章的事。

#### 四、名誉与自尊

同情心使人对名誉特别重视。这是因为好的名誉表达了他人或社会对自己的爱戴或尊重，同情心使自己受到他人这种情感的影响和感染而增加了自爱或自尊，而自爱和自尊是一种令人愉悦的情感，故是一种精神幸福。对大多数人来说，这种精神幸福并不玄虚或高深，而是一种切肤之感，因而是很普通的。然而，正是追求名誉这种利己的动机或欲望成为社会公德的自然基础。你要得到社会名誉吗？那你就需要做有利于社会的事情，以此得到社会的好评。对于名誉，人们希望它的来源越广泛越好，即来自多数人的好评比来自少数人的好评更有价值，因此，从追求名誉出发可以发展到以“增进最多数人的最大利益”为行为准则，这便是正义的道德。休谟对于名誉的道德作用有着充分的认识。他说：“我们的性格中给道德感以更为巨大的作用力的另外一个源泉，就是对名誉的热爱；这种热爱以如此无法控制的威力主宰着所有高尚心灵，且往往是他们所有的计划和行动的主要目标。由于我们对这个世界上的名声、名誉和声望的不懈追求和强烈热望，我们就会经常不断地检查我们自己的行为举止和品行，考虑亲近和关心我们的那些人是如何看待它们的。如果我们在反省中始终保持检查我们自己的这种习惯，那么，这种习惯就会使我们始终对正确和错误有着敏锐的感受，并在各种高尚的品性外又生发出一种自重和尊重他人的情操，自重和尊重他人是一切德行的最可靠的守卫者。”（1999年，第95页）

需要指出，休谟常常把“名誉”（fame）和“虚荣”（vanity）作为同义词来使用，这使他有时把虚荣心作为善德称赞，有时又把它作为恶德批评。这从反面表明，虚荣心和名誉感是不同的，应当加以区分。一般说来，真实的名誉感是以他人和社会对自己的真实爱戴或真实尊重为基础的，而要做到这一点，就必须使自己的言行能符合正义，即符合最多数人的最大利益。与此不同，虚荣心则更注重被表达出来的好评即名声，而把他人和社会对自己的真实爱戴或真实尊重放在次要的地位，以致在追求名誉上显得急功近利，甚至不惜采用弄虚作假的手段。虚荣心难以持久，因而不能真正提高自爱或自尊的水平。我们现在所讨论的名誉感是以自爱和自尊为基础的，所以不同于虚荣心。

由自爱或自尊容易过渡到对他人或社会的爱戴或尊重。如果一个人通过正义行为而使其自爱或自尊得到满足，那么同情心使他自然也会爱戴或尊重导致其自爱或自尊的原因，此原因的重要部分便是他人或社会。对他人或社会的爱戴或尊重就是通常所说的“仁爱”、“博爱”或“仁慈”。这样，我们便由最初的自利动机和同情心导出名誉感、自爱和自尊，进而导出正义和仁慈。这一论证显然是沿着自爱理论的线索发展的，其基本思想已经包含在休谟的论述中。他谈道：“如果他们的计划的成功依靠于他们在改正人类的自私和忘恩负义方面的成功，那么除非有全能的上帝加以协助，他们将不能前进一步，因为只有全能者能够重新改造人类心灵，而在那些根本之点方面改变心灵的性质。他们所能企图的，只是给予那些自然情感以新的方向，并且教导我们说，我们通过间接的、人为的方式，比起顺从我们的欲望的直接冲过来，更可以满足这些欲望。”（同上，第561页）可见，休谟的道德哲学的出发点和归宿点都是个人欲望的满足，道德只是为此目的提供更好的途径和方式，其中包括对名誉和自尊的追求。休谟这种自爱主义的倾向与他反对自爱主义时所提出的“普遍的仁慈”是相矛盾的。不过，在笔者看来，休谟关于“普遍的仁慈”的观念是他将“爱”与“同情”加以混淆的结果，在他的整个理论体系中不占主导地位。

前面谈到，同情心虽然普遍存在于人们心中，但其强度是很弱的，仅由它不足以导致促进公益和陌生人利益的道德行为。因此，人们之间的广泛同情并不能有效地防止人们之间损人利己的行为。休谟也看到了这一点，他称之为“广泛的同情和有限的慷慨”之间的矛盾”（1983年，第628页）。“有限的慷慨”是指人的自私本性和利己行为，而“广泛的同情”是指人的一种心理本能，二者尽管看似冲突，但一个在行为层面，一个在心理层面，因此可以同时存在。重要的是，不要把“广泛的同情”与“普遍的爱”混为一谈，因为爱或仁慈是可以导致行动的。休谟在不涉及自爱理论的其他场合也反对“普遍的爱”，他说：“如果不考虑到个人品质、服务或对自己的关系，人类心灵中没有像人类之爱那样的纯粹情感。诚然，任何一个人或感情动物的幸福或苦难，当其在与我们接近并以生动的色彩呈现出来时，没有不在相当程度上影响我们的；不过这只是发生于同情，并不证明我们有对于人类的那样一种普遍的爱情，因为这种关切（指同情——引者）是扩展到人类之外的。”（1983年，第521页）不难看出，休谟的这段论述恰好是对他为反驳自爱理论而提出的“普遍的仁慈”的反驳。看来休谟自己有时也把“广泛的同情”与“普遍的爱”混淆起来。不过从休谟的整个理论体系来看，这种混淆是暂时的，不足以取代其功利主义的本质。休谟曾多次明确断言：“没有一种情感能够控制利己的感情，只有那种感情自身，借着改变它的方向，才能加以控制。”（同上，第532-533页）

## 五、结论

从整体上讲，休谟的道德理论属于自爱主义和功利主义。如果说它与一般的自爱主义和功利主义有什么不同，那就是它赖以建立的人性基础除了人的自私本性以外还引入了同情心。在笔者看来，这正是休谟理论的高明之处，因为借助于同情心便可从人的自私本性上升到人的名誉感和自尊心，进而上升到正义感和仁爱之心。令人遗憾的是，休谟并没有明确地表达这一点，尽管这是其理论的应有之义。再次强调，休谟所说的同情不是爱或仁慈，尽管休谟本人有时也有混淆。笔者认为，这种混淆不仅使休谟理论的定位成为问题，而且在一定程度上降低了其理论价值。因为道德理论的最终目标正是要回答：人为什么应当促进他人和社会的利益，亦即为什么要表现出普遍的仁慈。所以，把道德理论建立在普遍仁慈的假设上是一种没有意义的循环论证。值得庆幸的是，休谟在多数场合都避免了这种无谓的循环。

## 参考文献

边沁，2002年：《道德与立法原理导论》，商务印书馆。

密尔，1996年：《功利主义》，见周辅成 主编《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆。

摩尔，1983年：《伦理学原理》，商务印书馆。

斯蒂文森，1991年：《伦理学与语言》，中国社会科学出版社。

西季威克，1993年：《伦理学方法》，中国社会科学出版社。

休谟，1983年：《人性论》下册，商务印书馆。

1999年：《道德原理探究》，中国社会科学出版社。

Abelson, R. and Nielsen, K. , 1972, "History of Ethics" ,in Edwards, P. (ed. ),The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 3-4, New York: The Macmillan Company, The Free Press

(作者单位：华南师范大学政法学院

/