

同情与效用： 大卫·休谟的道德科学*

杨 璐

提要：本文将休谟放在道德科学兴起的传统中，考察其方法论及形而上学的转向。本文指出，随着自然目的论秩序的式微，休谟不再借助观念推演的方法来建立解证式的道德科学，而是通过实验革命去考察普通人的思维、激情与行动的规律。休谟对同情与效用的精神机制的探究，不是在瓦解道德的自然理性基础，而是返回日常的社会生活，将道德观念置于民众的精神因果关联中去理解，揭示道德现象的内在机理。对休谟道德科学的研究，不仅有助于我们回到神学形而上学向社会科学转化的思想语境，揭示出社会学自身的精神性面相，也有助于澄清社会科学的基本问题、视野和伦理担当。

关键词：观念论 道德科学 同情 效用

一、导 论

伴随着社会科学的实证标准化，我们常常将研究重点放在社会制度与机制上，而较少探索社会内在精神性的面相。然而，社会科学的诞生与自然目的论秩序式微、人们运用科学的方法来探究精神现象领域的法则密切相关。换言之，社会秩序的基础无法再牢固地奠定在神学形而上学传统之上。英法社会理论家仿效自然科学，采用实证方法来考察人类心灵与社会的法则以取代自然法，奠定规范秩序的基础（Daston & Stolleis, 2008: 1 - 12）。

涂尔干（2000: 6 - 12）就曾表示，在现代社会，能将科学和道德调起来的唯有道德科学，它教会人们去尊重道德实在，也给人们提供了

* 本文是教育部人文社会科学研究一般项目“英国早期现代的道德情感思想及其对中国社会治理的意义”（批准号：17YJC840051）的阶段性成果。特别感谢匿名专家中肯的批评和细致的修改建议，使本文得以不断完善。本文初稿曾在菊生学术论坛“英国思想与社会的现代转变”跨学科研讨会上宣读，感谢与会师友的批评建议。当然，文责自负。

道德改良的方法。以实证方法为基础的社会学并非将精神要素排除在研究之外。社会性的思维、情感与行为方式与自然现象一样具有实在性,是社会学研究的重要对象。不过,他不满意斯宾塞将社会生活视为个体本性带来的结果,也反对英国人类学家弗雷泽和泰勒将仪式活动神圣性传染诉诸观念联想。他目睹了欧洲大陆的个体主义危机,认为不能从个体出发去寻找社会的基础。

然而,密尔(2009:53,76)则表示,社会学或精神科学(moral science)^①要成为可能,必须模仿物理学,抛弃自由意志论,通过观察与实验来考察影响人类行为与感受的因果律,建立社会现象的因果律。斯宾塞进一步解释,就像物体的物理特点产生一定作用方式,人的智力和情绪的特点也会产生一定社会过程规律,包括人们通过相互帮助使需求满足得以可能的那种过程。换言之,人的绝大多数活动由具有规则性的动机决定,因而会形成具有相应规则性的社会现象(Spencer, 1873;斯宾塞,2001)。所以,英国社会学家和人类学家往往不寻求无限超越于个体的、自成一类的社会总体,而是带有英国独特的认识论特点,即认为社会聚集体的特点由组成单位的种种特点决定。恰如在斯宾塞的综合哲学体系那里,联想心理学是社会有机体论的基础。

社会学方法论上的差别折射出了英法实证科学传统在认识论乃至形而上学上的差别。对不同传统的方法论自觉需要返回这门科学的奠基时代,以把握各自传统的深层性问题。相较于法国带有先验论味道的实证科学传统,我们对英国实证传统的理解较为有限,这就更需要我们在其起源处及转变处对之进行细致研究。在神学道德传统向精神或道德科学的转换中,大卫·休谟的思想极为关键。他反叛神学传统,不再借助观念推演的方式来建立解证式的道德学,而是进行实验革命,解构观念的先验传统来考察人的思维、激情与行动的因果概然规律。

正如麦金太尔(1996:372;2003:62-87)所言,休谟是在进行一种

^① 在17-18世纪的语境中,moral并非狭义的“道德的”、“伦理的”,而是指与物理自然(physical)相对的,由人的原因引起的一切事情,如人的思想、行为、性格等,因此moral science又被翻译为“精神科学”。伽达默尔指出,德国的“精神科学”(Geisteswissenschaften)一词就是源于密尔的“道德科学”的德译。只不过,德国社会理论沿着康德传统发展起来,极为强调主体精神的独特性,反对密尔用归纳逻辑探究道德现象领域的经验主义传统,故伽达默尔将两个词语区分开,指出moral science代表的密尔精神科学依据的是一种英国式的传统,而这种传统的最有成效的表述是休谟在其《人性论》的导言中给出的(伽达默尔,1999:3-10)。

英国化的颠覆。他的思想不仅影响到斯密、密尔、边沁、斯宾塞的社会科学传统,其认识论和宗教论也潜移默化地影响着英国人类学传统。邓恩(2013:137)指出,休谟想要给予世人的不是神学上的慰藉,而是社会学意义上的慰藉,是“成熟的、复杂的、现代的、让人不抱幻想的,被人欣然称赞为科学的东西”。那么,如何理解休谟努力在道德与科学之前建立的关联?又如何理解在去魅时代,英国传统对理解现代人道德或精神生活的意义?

二、观念论的改造

托马斯·里德(2009:8-19;2010)声称,直到休谟令人信服地证明观念论通向一条死路之前,他认为观念论“看起来显然是正确的”。在里德看来,观念论既然无法确保人的知识的可靠性,唯有放弃观念论,回到无法解释的信念与良心义务论,道德才有可靠根基。然而,休谟并不认为现代人的道德生活必须依赖神学信仰传统。相较其他苏格兰人,他更是一位融入英格兰传统的异教徒,站在现代的门槛上,愿意一生保持怀疑,勇敢地依靠概然原则来生活(盖伊,2015:389)。而他首先要怀疑的就是涵摄神学世界图景的观念论传统。

(一)观念论传统及解证式的道德学

观念论传统有着很深的神学渊源,观念不完全是事物的影像(images),而与上帝的神圣本质有着内在关联。奥古斯丁就将理念(ideas)解释为存在于神圣理智中的理(rationes),上帝据此创造世界。观念是神圣形式(form),万物的观念存在于圣言之中,被造物还没有现实存在,其形式早已存在。因此,人必须先超越外在人的生活,运用内在的理智之光,朝向上帝,才可能理解善好的理念(奥古斯丁:2010:148-149;Boland, 1996:40-42、85;李猛,2011)。的确,笛卡尔将世界秩序的支点从上帝转移到了“我思”,观念成为人的思维或精神的样态(笛卡尔,2010:45,241),但他仍然保留了带有神学意味的观念实在性的秩序,也即,不同观念包含不同多寡的客观实在性(objective reality),实体观念比样态或偶性观念包含更多的实在性,无限实体比有限实体的观念包含更多的实在性。内在观念比感官或想象观念包含

更多实在性。这种观念论的背后是实体一样态的本体论(哈特费尔德,2007:164-167)。观念的实在性并不依据对象的经验存在,而是依据先验的本质秩序。人通过观念把握秩序,恰恰不能走外在经验感觉之路。

洛克虽然探索出一条以感觉论为基础的“观念的新途”,而被贴上了“英国经验主义者”的标签,但他仍然保留了不少实体一样态本体论的框架。比如,他认为,雪球在人心里产生白、冷、圆等观念,是因为寓存于雪球中的能力。太阳有能力使蜡变成白的,火有能力使铅变成流动的。不过,物质实体的能力是被动的,服从于自然必然性;只有人的能力是主动的,来自精神(spirit)。因此,人要努力运用自己的能力认识造物主创造的秩序。人可以通过经验观察得到自然的知识,但它只能达到概然性。但道德知识与数学一样,必须超越经验概然性而达到绝对的确定性,是解证知识(demonstrative knowledge)(Locke, 1823: 387)。

因此,数学家考察三角形或圆形是按他们心中观念的范围来的,哪怕他们从未见过如数学般精确存在的那些图形,也不影响数学命题的真实性和确定性。同样,“纵然世界上没有人能精确地实行西塞罗的规则,没有人能照他提供的有德之人的范型(pattern)来生活,而且这个范型只是在他的观念里存在着,不在别处存在着,但《义务论》并不因此变得缺乏真实”(Locke, 1823: 388)。

对于这批道德学家来说,道德知识要达到确定性(certainty),抵制怀疑论或习俗主义,就不能建筑在概然性的经验原理上。这使得这些道德学说具有法学的形态,“应然”的基础在于上帝。休谟恰恰对这种确定性的基础进行怀疑,将道德学奠基在实验科学之上。

(二)实验革命与道德科学

休谟在《人性论》第一章的注释中指出,洛克曾用观念(idea)一词表示人们的全部知觉,违反了它的本义。他现在要努力恢复它的本义。而休谟恢复本义的方式就是将印象(impression)从观念中分离出来,将之明确作为一种知觉来看待。他指出,印象是进入心灵时最强最猛的那些知觉,包括听、看、触、爱、恨、欲求、意愿时所有的感觉、激情和情绪。观念只是这些感觉、情感和情绪在思维和推理中的微弱的意象(Hume, 2003: 7-10;休谟,2010:13)。观念起源于印象,与印象相似,是印象的摹本。印象是原因,观念是结果,“不是印象依靠观念,而是

观念依靠印象”(Hume, 1999:9)。休谟称这是道德科学的第一原理。

相较于传统观念论者,休谟在起点上发生了转变。他不再追求观念解证的确定性(certainty),而是诉诸印象为观念论提供实在性(reality)。强烈而活泼的印象是清楚的、稳定的、坚固的、显明的,晦暗而微弱的观念是模糊的、含混的、易令人混淆的。休谟的这种转变意味着什么?

在《论知识》的文末,休谟写道,数学家们惯于自称作为他们对象的那些观念的本性是精致的、精神性的,无法由想象构想,而必须借助纯粹理智才能领会。这是灵魂的高级官能的任务。这类观念的典型代表是“既非等腰,也非等边,各边也不限于某种特定长度和比例的三角形观念”。他认为,这些数学家偏爱这种体现了完满性的观念,偏爱用抽象的观念表达自己的意见和见解,仿佛脱离了晦暗而繁复的观念就凸显不了推理与哲学的伟大,但实际上他们是在借此掩盖自己的诸多谬误。

和数学家一样,经院哲学家在大多数论题的推理中贯穿着词义含混和用语冗赘,这导致他们在诸多问题的讨论中无法确定下来,将争论拖得很长,却无法触及问题要害。休谟认为,洛克就是受到经院哲学家的影响才陷入谬误的(Hume, 1999:10;2003:3)。人们需要祛除观念的神秘主义,将观念还原到实在的印象。

当我们怀疑人们使用的一个哲学语词并没有任何意义或观念,我们只需要查问一下,那个假定的观念是从什么印象来的。如果不能指出任何印象,那就有助于确证我们的怀疑。我们可以合理地希望,用这样明确的观点来说明观念,就可以排除关于观念的性质和实在性的一切争论。一切观念,尤其是抽象观念,是微弱的、模糊的,心灵只是轻微地把握住它们,而它们很容易同其他相似的观念相混淆。然而,一切印象都是强烈的、生动的,它们之间的界限比较精确确定。关于它们,我们不容易陷入错误。(Hume, 1999:10)

印象比观念强烈活泼,远离印象的观念晦暗微弱,容易引起混淆。没有实在观念的概念抽象空洞,使各派哲学家的争辩无止无休,独断论和怀疑论甚嚣尘上,给哲学自身带来耻辱,使世人厌弃形而上学推理

(Hume, 1999:2-7;2003:3-5)。在休谟看来,关涉人性经验的科学如果追求严格精确性,就会陷入不确定性。印象具有的确程度是以人的经验为限度的。通过印象,取消空洞无物的先验语词(word),找到清楚分明的观念,形成具有实质经验意涵的概念(notion),在此基础上进行实验推理,才能建立确实的科学。休谟以几何学为例对此加以说明。几何学其实无法追求极端的精确性,几何学证明也没有一个达到了这样的程度。“一条线段等于另一条线段”如果按解证知识的精确程度要求,就会陷入不确定性,因为视觉或触觉所感知的点那样微小且相互混淆,心灵绝不可能计算它们的数目,这样一种计算也不能为世人提供一个判断标准。虚妄的理性总让人相信还有无限微小的点,这就使人不可能消除不确定性。

在休谟心中,道德科学的典范是牛顿式实验哲学,根据观察形成概念,依靠信据进行推理,在经验之内建立实验性的命题。这种科学的标准与经院标准保持了距离。他将心灵比作外物,哲学家要仿效自然哲学家,借助仔细的实验,将心灵放诸各种不同条件和情境下,考察特殊的因果关系。但精神实验毕竟不同于自然实验,其情境来自日常生活。因此,精神科学或道德科学家要返回日常社会生活中就着人类的社交、事务和娱乐去取得实验材料,探究世人的行为与自己动机、性情、环境的恒常结合,这使得精神科学或道德科学具有社会科学的性质。它虽不具备笛卡尔通过普遍怀疑所要达到的确定性,但对世人确实且更为有用。而这种方法论的转变,却牵连着道德究竟起源于何处的更大问题。

三、道德的社会性起源:同情

在传统道德哲学看来,道德的真正根据在于上帝所立的神法,这构成衡量人的行动的规范尺度。人是理性的受造物,只在人运用理性支配自己的时候,他才完全实现了他的真正本性,或充分表现了他的本质(斯特德,1992:15-20)。换言之,人的内在自我是精神实体,拥有自由意志,而不能等同于无灵魂的动物。因此,我们不可以对行为进行纯自然主义的解释。人能够趋善避恶,运用理性认识道德真理,克制想象与激情的任意性,使自己的行为符合神法。

这种道德起源的讲法,是以基督教的本体论为根基的。道德判断参照的是理性所能把握的神圣法则,而非现实他人。对此,休谟通过实验推理方法,将带有基督教本体论色彩的概念(空间、时间、实体、灵魂)还原为具体的认知心理过程。在此基础上,他发现,人其实没有先天的内在自我。心灵就是一个剧场,各种知觉在舞台上接续不断地相继出现。这些知觉来回穿过,悠然逝去,混杂于无数种的状态和情况之中(Hume, 2003: 165)。理性不是能够对抗激情,悬置意念的道德的能动本原,而是想象在观念间进行解证或概然的知性活动。这种知性活动只能让人认识因果关系,知道某个对象的出现与哪些对象有关,但“除非我们对这个对象感到真实的痛苦或快乐,否则推理并不会影响(affect)我们,我们对这些关联是无动于衷的(indifferent)”(Hume, 2003: 266)。

可见,休谟将对道德形而上学秩序的考察转变成对人的积极道德行动的理解。只有一个人对具体对象发生某种厌恶或偏爱的情绪,这种因果关系才会影响到他,或者说情绪才通过知性所揭示的关系传递到那个对象的前因后果上,推动人产生某种驱善避恶的意愿或行动(Hume, 2003: 266)。知性单独不足以引起任何意志或行动。所谓人能够克制自己的激情,悬置自己意志,制止自己的行动,依靠的并不是理性,而是平静激情对强烈激情的抗争。“理性是且也应该是情感的奴隶,除了服务和服从情感之外,再不能有任何其他的职务”(Hume, 2003: 265 - 268、295)。

斯特德(1992:15 - 20)认为,“这种革命性的观点完全颠倒了人性的传统概念”。在《人性论》中,休谟用“无力的”、“不积极的”、“惰性的”来形容知性或理性(Hume, 2003: 266 - 300),用“精神气”、“生气勃勃”、“生动的”、“生命力”来描述感觉、情感和情绪(Hume, 2003: 68 - 235)。这些讲法都包含着他对人性的全新的理解。

人没有先天的内在自我。自我只是由记忆和意识所维系的各种知觉,“如果独立于对其他任何对象的知觉,我们的自我实际上什么也不是(in reality nothing)”(Hume, 2003: 221)。如果没有生动活泼的情绪,人就会萎靡不振,激情熄灭,也就丧失了行动的欲望或意愿(Hume, 2003: 367)。这种反理性主义的预设暗示,人类的存在与生活根本不能只依靠理性,而需要强烈活泼的情绪。而这种强烈活泼的情绪的维持依赖同类交往。人从彼此的社会交往中随时间推移才形成更加统一或完整的自我。这实际是一种比较稳定的自我的观念。这种自我观念

给人一种自我的连续感,以及人们在社会中行为的一个稳定的、可预测的程度。然而,这种自我的观念要得以形成,必经过他人心灵的映照。纯粹自我只是一系列接续的知觉,外物只引起自己直接的苦乐。只有通过他人心灵的映照,人们才会把自己作为对象来审视,并将外界有关对象不断纳入自我,形成比较有利或比较不利的社会性的自我概念,作为自己行为处事的基础。正如休谟所举的例子,一个具有充足的资财的人刚进入一大批陌生人中间时,他并不知道该怎么对待自己,怎么对待他人。只有当他熟悉了各人的财富和身份以后,他才知道应该以怎样不同的尊敬程度来对待他们和不同的骄傲程度来对待自己。正是基于这种社会性的自我概念,人才获得指向他人行动的一种基本尺度。

也因此,在休谟那里,道德是实践性而非思辨性的。快乐或不快既然是心灵的主要动力(spring)和推动本原(actuating principle),那么道德善恶的区别就不是理性的产物,而是一种道德感。这种道德感不同于哈奇森那里赋有神性的内感觉,以他人的快乐为快乐,他人的利益为利益,而是人在社会交往中对于自己的或他人的心理性质感到的一种快乐或不快。休谟写道:

我们的或其他人的任何性质,凡能给予快乐的,既然永远引起骄傲或爱,正如凡产生不快的任何性质都刺激起谦卑或憎恨一样,必然的结果是,在我们的心理性质方面,德和产生爱或骄傲的能力,恶和产生谦卑或憎恶的能力,两者应当被认为是等同的……我们可以断言,凡引起爱或骄傲的任何心理性质都是善良的,而凡引起恨或谦卑的性质是恶劣的。(Hume, 2003: 367)

休谟将道德善恶直接与骄傲与谦卑、爱与恨的社会情感连在一起。这在传统道德学看来是令人惊讶的,“德可以刺激起他们所视为恶的骄傲,恶可以产生他们被教导而视为德的谦卑”(Hume, 2003: 194)。但这种讲法显然强调,这是一种以社会他人为取向的道德性的感觉。当我们持续地令他人快乐或痛苦,他人就会对我们产生爱和道德赞许,或者恨和道德谴责,我们也会相应地感到骄傲或谦卑(Hume, 2003: 193-195)。

慷慨和高尚的性格在观察中就会给人以愉快,让人赞美,残忍和奸诈的性格也因引起痛苦而使人憎恶,让人谴责。别人的谦卑会使我们

高兴,别人的骄傲则使我们感到耻辱。机智幽默的才能最能投合人的虚荣心,假装机智则反而会带来不快(Hume, 2003: 194)。休谟通过观察社会生活,使道德观念向现实的人情世态敞开,“是”转变成“应当”,道德的根基从上帝转移到人的情感。而人的情感之所以可能变成道德区别的基础,在其中根本起作用的是同情。

(一)同情的心理机制:观念与印象的转化

休谟在《人性论》第二卷中正式引入“同情”(sympathy)并使之贯穿《论激情》和《论道德》,作为他解释道德现象使用最频繁的人性原理。他指出,人性中最为显著的性质就是同情别人的倾向。这种倾向使人经由传递而接收到别人的心理倾向和情绪,不管这些倾向和情绪与自己的多么不同或完全相反。这种倾向最显著地表现在儿童身上,因为他们往往不问原因就接受别人的意见。这种倾向也表现在最有判断力和理解力的人身上,因为他们也感到很难遵从自己的理性来反对朋友和日常伴侣的心理倾向(Hume, 2003: 206)。这是一种难以抗拒的激情传递和感染。休谟写道:

任何感情借着同情注入心中时,那种感情最初只是借其效果,并借脸色和谈话中传来的这个感情的观念的那些外在标志而被人认知的。这个观念立刻转变成一个印象,得到那样大的程度的强力和活泼性,以至于变为那个激情自身,并和任何原始的感情一样产生了同等的情绪。不论那个观念是在怎样短暂的一刹那内转变为一个印象,这种变化总是由于某种观点和反省而发生……产生这种观点和反省的这个人自己也许观察不到。(Hume, 2003: 206)

休谟的同情机制是观念转变成印象的过程。观念与印象并非种类上的差别,而是强烈和活泼的程度上的差别。只要强烈活泼的程度相近,它们就可以彼此转化。虽然在通常情况下观念比印象晦暗微弱,但激情的观念强烈而活泼,在联想的推动之下很容易转变成它所表象的激情本身。所以,虽然我们由对方的外表流露的迹象推测出他内心的激情算是因果推理,但这种推移极为迅速、难以抵抗、近乎本能,以致同情者本人往往都没有察觉。按休谟的话来说,心灵是被一种强力活泼

的情绪所推动而从观念推移到其原因上的。^①

休谟用观念-印象的转变过程来解释同情,一方面展现出他独特的实验科学方法,另一方面也表明了他不同于斯密构建社会道德的方式。他认为,人没有斯密所谓的内在自我,自我其实是一系列接续的知觉,但这反过来也提供了人敞开自我、理解他人的可能性。自我不是封闭的,而是通过观念向印象的转化,与他人的痛痒相关联起来。即使最骄傲的、最倔强的人也会沾染上他的本国人和相识的人的一点性情。软心肠的人,更是容易对别人的激情形成生动观念,观念到印象的转化一触即发,激情便得到传递。休谟做了个比喻,心灵就像一具弦乐器,能激动一个人的激情,其他人也能在某种程度内感觉得到。这就好比若干条弦线被均匀地拉紧一处,一条弦线的运动就自然地传递到其余条弦线上去,而在人类造物的心里产生一致的运动。

休谟用彼此相邻的弦线来表达互相交感的人,暗示出某种类的情感。但不同于斯密的清教气味,休谟同情机制的起点不是疏离的同类受造物关系,而是亲疏有别的日常关系。因为自我永远是最亲密呈现于自己的,因而,自我的痛痒会以最生动的方式影响着自己。进而,与“我”有关的人会被“我”以强烈活泼的方式去构想,自我观念的生动活泼性会渐次传递到对这些人的激情所发生的观念上。自我与他人的关系越强,想象越易由此及彼地推移,甚至“能把一个观念完全转化为一个印象并把印象的活泼性传达于观念,以致这种活泼性在推移过程中毫无减损”(Hume, 2003: 208)。所以,我们极易同情自己的亲人,因为血缘关系会使心灵在自我和对方之间进行更加迅速的推移,使亲人的情感态度以一种更生动的方式被构想。相似地,熟人更容易进入我们的心里,因为习惯加强着对方的观念,使得他生动的观念也容易顺利变成一个实在的印象。

休谟的讲法包含着他对现实的极深刻的理解。现实的同情不是没有差别的,而是沿着亲疏远近而发生,这是同情的自然轨迹。^② 休谟将

① 休谟用“传递”、“注入”、“投给”、“沾染”来刻画这种难以抵抗的情绪性的联想。

② 这是休谟与斯密在同情机制起点上的不同。斯密有克制激情传递式同情倾向的态度。他在开篇就将 sympathy 与 pity 区别开,强调人要运用想象使自我与他人拉开足够的距离,以进行不偏不倚的合宜性的判断。但休谟的同情恰恰要依靠对象和我们的社会关系。同情从自我发出,随着社会距离的由近及远(亲友、熟人、同行业者、同国者),强烈和活泼程度逐渐降低。换言之,休谟的同情概念容纳复杂的现实性。休谟是先考察实际发生的人性原理及其效果,再以此为基础建立道德原理。

亲友、熟人、因性气相投而结群乃至社会风尚意义上的民族一致性,都归结为这个精神原因。在他看来,同情使人与人的自然结群结社成为可能。在这个具体的过程中又逐渐形成社会习惯与风俗,风俗习惯反过来也会给人的观念联想及激情造成影响。

(二)同情的两种类型:有限的同情与扩展的同情

休谟不是简单认为仅仅依靠差别同情就能产生人与人的道德关系。相反,人由相似性与接近性而产生偏私(*partiality*)和差别感情(*unequal affection*)。当亲戚熟人与陌生人发生利益之争,哪怕陌生人更有理,人们不免要偏袒自己的亲戚熟人。休谟写道:“人们最强烈的注意力总是局限于自己,次级的强烈的注意力才扩展到亲戚和熟人。至于陌生人和不相关的他人,只有最弱的注意力才到达他们身上”。这就使得“人们通常只有有限的慷慨,不太容易去为陌生人做什么,除非想得到某种交互利益”(Hume, 2003: 228、313 - 314)。

这种有限的同情还会产生世人嫌贫爱富的心理倾向。当我们接近一个过得舒适的人,我们会得到富足、满意、清洁、温暖等令人快乐观念。这些生动的愉快观念会迅速转化成原始印象,使我们感受到所有者的快乐。而当我们接近一个贫贱的人时,匮乏、赤贫、劳苦、肮脏的家具、褴褛的衣衫、倒胃的食物和败味的烈酒等意象就会扑面而来,使我们立刻感受到贫困者的不安,而产生远离的冲动(休谟,2010:99)。换言之,有限的同情将直接的快乐或痛苦传递到自我这里,并转化成对对方的喜欢或厌恶,尊视或轻蔑(Hume, 2003: 248)。

在斯密看来,这种钦佩富人和大人物、轻视或怠慢穷人和小人物的心理倾向是道德情感败坏的根源之一。他用不偏不倚的旁观者式的同情来塑造现代人的道德自我,就是要应对这种现实状况。休谟没有斯密那样焦虑,一方面是由于他所处时代的紧张程度并没有达到斯密撰写《道德情感论》时的程度,另一方面,他始终强调将道德性判断诉诸社会生活的实验。

一片荒芜贫瘠的土地,永远显得丑陋而令人不快,往往引起我们对当地居民的鄙视。这种丑陋感在很大程度上是由于同情居民而发生的,不过这种同情是一种微弱的同情,不超出令人不快的那个直接感觉之外。但是一座烧毁的城市的景象却引发仁慈,因为

我们深深进入了那些可怜居民的利益,感觉到他们的艰苦,想要他们繁荣。(Hume, 2003: 249)

荒芜贫瘠的土地引起人们的鄙视,是因为这个当前印象不足以刺激我们进一步想象当地人的命运。想象止步于当前这一刹那的场景所直接带来的不安感。然而,城市的毁灭是极强的人类苦难。它强烈地刺激起人们的联想,使人们对当地人的一切情况都发生生动的概念,不论这些情况是过去的、现在的或是将来的,是可能的、很可能的还是确定的。生动的概念使人们进入这些情境,关心这些情况,分担这些遭遇,并依照自己所设想的当地人的心理活动而产生同情活动。休谟将之比作水管输送水,如果减低第一次想象的活泼性,也就减低了各个相关观念的活泼性。水管所输送的水量不能超出水源中喷出的水量,故如果他人苦难仅仅以微弱方式呈现出来,人们的想象并不往前推进,有限的强力和活泼性不能扩散到与对方有关联的所有观念上,这就打消了人们对对方未来前景的关心。但当现前印象足够强烈生动,使得人们被眼前的景象所震慑时,强力和活泼性会迅速扩展到与之有关的观念上,使人们深深扎进对对方命运的构想中,为之欢喜为之忧。

可见,同情使自我与他人可以通达彼此的痛痒,或多或少地使他人的痛痒转变成自己的痛痒,在某种意义上分担他人的痛痒。但各人性情不同,相较他人的位置不同,同情的程度就会因人而异。有限的同情受到相似和接近的关系的限制,有着偏狭的缺陷。但世人也有扩展的同情,它是一种深度同情,来自一颗人心(human heart),使人有对人的自然的仁爱(natural philanthropy)。“只要利益、仇恨和妒忌没有扭曲人们的秉性,人们总是偏爱人类社会的幸福,由此而爱德而恨恶”(Hume, 1902: 227;休谟,2009:78)。正如休谟所言,一个人如果把他的全部爱集中在他的家庭,我们会责备他。但如果他不顾家人利益而完全偏向陌生人或偶然相识的人,我们也会责备他。这是自然的、未受教化的道德观念(Hume, 2003: 314)。

(三)同情与自然的道德观念

所以,所谓德与恶不是单纯被理性所发现,或由观念比较所获得,而是人们通过它们激起的快乐或不快才能注意到它们之间的差异:其重点在于,这种快乐和不快并不完全是自我的感受,在很大程度上是自

我通过同情感受到某种性格或行为给他人带来苦乐,而对该性格和行为产生道德评价。强烈活泼的他人的快乐或不快由同情传递给我,而自我的快乐或不快也由同情影响他人。自我与他人由同情而彼此关联。在对这种相互关系的强调上,休谟通过收集时下世人道德赞许的词汇建立了美德表,归纳出那种特殊快乐的四种起源。

我们只要观察到某种性格自然地对他人的有用的,或对自己是有用的,或对他人的愉快的,或对自己是愉快的,就都感到一种快乐。(Hume, 2003: 377)

休谟称这些德性为自然德性(natural virtues)。他在两个向度上对这些德性进行了分类:自我/他人和愉快/利益。前者是身心性质的所有者,后者是通常引起世人苦乐的两种原因。仁爱、慈善、慷慨等对他人的有用的品质自然会因其社会效用而赢得他人赞美,但殷勤、谦逊、机智等令他人愉快的品质也能因其直接令旁人愉悦而在社交界赢得赞许。勤劳、慎重、进取等品质看似仅仅对拥有者有好处,但世人活跃的想象使他们进入这种品质带来的利益和快乐,而对拥有这些品质的人抱有好感。甚至快活的性情这种不起眼的心理性质也能构成他人好评的根据,因为这种性情在令自己愉快的同时,通过激情传递也令旁人愉快。

休谟试图表明,道德是微妙而难以言说的,归根结底来自自我与他人的感受。同情使这两种感受能发生某种程度的通连和转化。暂不谈利益、仇恨和妒忌对这种人类秉性的扭曲,对自己有用和令自己愉快的倾向是可以赢得他人的赞许的,而对他人有用和令他人愉快的效果也可以赢得自己的赞许。换言之,道德赞许不只以对他人的和社会的福祉的效果为根据,还以无害的社交快乐为根据,不仅他人情感取向很重要,自我的愉快与利益取向在世人的美德词汇中也占有重要份额。

可见,休谟继承哈奇森对霍布斯和曼德维尔的批判,反对用自爱或自我利益来理解道德,强调具有促进社会福利倾向的心理性质。但他并不同于哈奇森过于坚定地将道德和自我利益区分开,偏向仁慈和利他的倾向。在他看来,人有一种隐秘的偏私与自负。如果过度贬抑自我,令自己不安,也会令他人不安(贝瑞,2013:183-184)。况且骄傲是一种愉快的感受,这种感受能给人以强烈活泼的情绪,而使人感到力

量(power)。“在一切场合,我们都需要知道自己的力量。如果允许我们在任何一方面发生错误的话,那么过高估计自己的价值,比把它估得低于它的正确水平,要更加有利一些。幸运往往赞助勇敢和进取的人”(Hume, 1902: 381)。

休谟不仅承认取悦自我、有利自我的心理性质,对取悦他人的社交礼貌也赋予了独立的道德价值。因为他看到,人不仅追求骄傲与虚荣,也总是渴望得到他人的爱与尊重,这是更令人愉快的感受。虽然在社会世界中,每个人都被允许一定程度的自我表现,凭借雄辩、健全的理智抑或其他禀赋来引起人们的注意,但如果一个人凭借天赋过度争强好胜,显露自己的好胜心与名誉心,就会引起旁人的憎恨与妒忌。

所以,休谟的这种道德分类潜在地表达了适宜(decorum)是在自我与他人之间求取平衡。这是一种微妙的感觉,这种感觉很难诉诸内心良知的判断,而很大程度上依赖于社会经验。休谟指出,我们必须根据别人的身份和地位给予他们成比例的尊敬,但也必须知道我们在世界上的等级和地位,以达到这种身份地位的人通常感到的骄傲的程度(Hume, 2003: 234、382)。失调的比例伤害人的眼睛,传达给观众一种不快的情感,构成谴责或责难之源(Hume, 1902: 266; 2003: 390)。

所以,谦卑的心态因为能迎合他人的骄傲,而能使他人愉快。然而,过度的谦卑却是缺乏骄傲与尊严的表现,因冲击通常的想象而引起他人的厌恶。社会世界的规则从来都默许人们可以胸中藏着骄傲,只需要外表装着谦卑,以避免激情的战争状态。

可见,休谟实际上将人们的道德观念与骄傲和谦卑、爱/善意与恨/恶意的社会激情关联在一起。换言之,在他看来,学者对道德观念的考察必须建立在对社会激情的考察之上,充分理解人们彼此的联想与激情的复杂转化,才能提出道德类型学。正是通过这种方法,他发现世人的美德词汇表里其实蕴含着多维的德性词汇,不仅存在古代英雄德性观念、基督教利他德性观念,还存在晚近绅士社会的礼貌观念和商业社会的勤勉话语。他因此不再从目的论的角度去论证这些道德观念,而是从起源学的角度将这些观念还原为原始印象或情感。

然而,这并不意味着休谟没有自己对时代的判断。他反对基督教伦理学因贬低骄傲、颂扬谦卑而将古代英雄德性斥为异端。过于低估自己的才德和禀赋,不考虑适合于自己的才德和禀赋的计划,将导致自己的才德和禀赋丧失效用。不同时代有不同的德性观念,现代世界需

要人们感受到自己的力量,积极进取,积累财富,这是现代人所需要的德性。只是,他又看到,世俗之人深陷想象与激情的敏感性,为追求虚荣投身蝇头小利的追逐之中,缺乏超然于痛苦、悲伤、焦虑以及各种命运打击之上的伟大心灵。家事的琐碎、财务的亏损、境况的改变总是容易影响他们的心境,使其难以自得其乐。他将古人所推崇的德性纳入词汇表,刻画亚历山大如何在被士兵背弃、身处蛮夷险境时却仍拥有帝王的尊严感和权利感,苏格拉底如何深处赤贫和家庭烦恼中却仍始终如一保持平静和满足。在他看来,真正的骄傲并非来自与他人的比较,而是像古代英雄和哲人一样,不依赖于外界境况的跌宕而对自我保持尊重。这才是高贵的气概。

休谟分析道德观念的起源及其与社会情感的复杂关联及转化,以此建立实践性的道德学(菲利普森,2013:199-202)。他援引不同时代的道德观念,既非崇古贬今,也非崇今贬古,而在于打破独断式的伦理学体系,给人以更加开阔的经验和历史视野去理解道德。不过,他不像自然法学家那样将德性视为源于人性的自然秩序。他深知人性的缺陷,不能自发形成社会的一般秩序规范。

如前所述,人的同情是有差别的,这就形成人的偏私的情感。显著地违反这样一种偏私程度,会被视为恶劣的。休谟称,这是一种自然而未开化的道德观念,它不仅不能给人们的感情偏私提供补救,反而投合了那种偏私,给它以一种附加的力量和影响(Hume, 2003: 314)。而且,随着彼此合作的扩大和财物的增加,人们更容易因可移动的财物发生纷争。只要社会达到一定规模,人们就无法单纯依靠人性本身的同情来维持社会的秩序。因此,在同情原理的基础上,休谟展开了对效用的讨论,将之与法律、政府、商业关联起来,开启了社会的历史向度的讨论。

四、人为道德与商业社会:效用论

休谟在《人性论》第二、三卷引入效用来解释大众对富人和权贵的爱和尊重以及政府的起源。在《道德原理研究》中,他更是从始至终援引效用来解释德性。边沁在《政府片论》中称在休谟那里得到很大启发。而后,不少研究者将休谟视为功利主义的先驱,认为他从效果来考

虑善恶,瓦解了道德的自然基础,使效用成为道德善的标准,影响了边沁和密尔(Rosen, 2003:29-48; Albee, 1962: 98-117)。斯密对休谟的批判正是针对他将效用作为赞许美或善的原因,忽略了事物效果与事物本身的合宜性的区别。^①

那么,休谟为什么要将效用作为道德赞许的源头?或者,在休谟所处的时代,人们为什么开始在更宽泛的问题(美与丑、功与过)上求助于效用原理?这是否仅仅意味着世俗化过程中人们对自我利益愈加看重,还是有别的意涵?要澄清这些问题,我们必须仔细辨析休谟“效用”一词的涵义。

(一)效用:物、自我与他人

“效用”最初出现在休谟的《人性论》第二卷。休谟对“效用”的论述颇有意思。他不是从个人对物品的享用入手,而是从旁观者对所有者的同情入手。一栋建筑物,如果门窗是严格的正方形,人们会感到自己的眼睛受到伤害,并为不得不看到这栋建筑的人的眼睛所遭受的折磨深感不安。“快乐或痛苦是美丑的全部差异”并“构成它们的本质”,“美是产生快乐的形象,丑是传来痛苦的形象,但这种快乐或痛苦来自旁观者对所有者的同情”(Hume, 2003: 195-198)。

“效用”进而被运用到对利益的同情。房子的主人向别人夸耀自己的房子时,总是特别注意指出房间的舒适、位置的优势以及隐藏在楼梯间的小室、接待室、走廊等。因为别人很容易借助想象而体察到他的舒适和快乐。“舒适就是一种美”,这种舒适“与我们的利益丝毫没有关系”,它之所以使我们快乐,只是由于感情的传递,旁观者借想象体会到了房主的利益和快乐。

所以,物,不论是房子,还是桌子、椅子、写字台、烟囱、马车,马鞍、犁等工艺品,之所以赢得人们的赞许,只能是因为它给拥有它的人带来安全、舒适和便利。休谟称之为利益之美(*beauty of interest*),这种利益实际与旁人毫无关系,旁人之所以赞美,只是由于对所有者利益的同

^① 虽然效用(*utility*)在洛克的《政府论》中就已占据重要地位,但在伦理体系中,效用因素一直遭到贬抑,只能作为正当行为的自然效果,而不能作为道德区别的真正源头。休谟将效用纳入伦理学,强调效用作为美与丑、功与过区别的源头,密尔、边沁、斯宾塞不同程度地延续了这个讲法,以至于康德以降的大多德国思想家将英国伦理学定位为功利主义(*utilitarianism*)。

情。这种利益之美甚至能够扩展到土地。

休谟指出,最能使一块田地显得令人愉快的,不是它的自然风景,而是它的肥沃性。对于熟悉经济事务的人来说,长满葡萄树或橄榄树的山远比只长满金雀花属的平原更美,虽然两者在自然风光上不分上下。但由于旁观者借想象之力而能同情到前者给所有者带来更大利益,这种同情令人快乐,从而增加了它的美。可见,效用论并没有剥夺美与丑、德与恶的自然根源,只是将这种根源归结为他人的利益和幸福。“对于这些,我们虽然没有分享的希望,可是我们借着想象的活跃性而在某种程度上与业主(proprietor)分享到它们”(Hume, 2003: 235)。

可见,休谟将效用作为社会德性的价值来源,并非霍布斯式地将善恶锚定在个体欲望或厌恶上,也非曼德维尔式地认为德性纯粹是人为的,是政客利用人的骄傲和自负强加给人的。他想表示的是,效用之所以变成评价美丑、功过的通用标准,在于效用令旁观者快乐。这种快乐来自旁观者通过活跃的想象能够体味到效用给世人带来的利益和快乐。这就使得效用产生的快乐具有道德意涵。在《道德原理研究》中,休谟举了一个非常值得注意的例子:

当我们进入一个舒适的、温暖的、布置精致的房间,我们环顾四周必然获得一种快乐,因为它呈现给我们舒适、满足和享受这些令人快乐的观念。殷勤好客、性情幽默、心地仁慈的地主出来,这个因素一定为整个环境增添美丽,我们也禁不住快乐地反思他的交谈和招待给每一个人带来的满足。他的全部家人通过他们面容上焕发出的自由、舒适、信任和宁静的愉快,充分地显示出他们的幸福……他告诉我,一个暴虐欺压和有权有势的邻居曾试图夺去他继承的财产,并长期搅扰他的一切无害的社交快乐。我感到我的胸中立即就对这样的暴行和伤害升起一种义愤。他补充道,但是一件私人性的罪恶出自这个人是不奇怪的,这个人曾经奴役许多行省,夷平许多城市,使田野和绞架淌满人类的鲜血。我就为如此深重的苦难景象而惊悚,为对其制造者的最强烈的憎恶所激动。(Hume, 1902: 220 - 221)

且不论为何休谟援引乡绅之宅为例论述效用的道德意涵,至少在

这里,他揭示出物的主观情感意涵。当我们进入一个舒适的、温暖的、精致的房间时,我们环顾四周会获得一种快乐。这是一种想象性的快乐,而非纯粹物带来的直接感官快乐。当殷勤好客、性情幽默、心地仁慈的地主走出来,想象性快乐会增大。因为围绕这位可亲之人所发生的各种愉快观念与之前的快乐观念都关联起来,为“物”的环境增添了美丽。同情共感的机制使人们继续联想这位主人的交谈和招待给客人带来的满足,以及他的家人面容焕发出的自由、舒适、信任与宁静所代表的幸福观念。可见,“房子”不再是纯粹的物,而被人们借由想象的机制叠加上一层层世俗的情感,与家人的幸福、社交的生活关联在一起。任何试图夺去他继承的财产的人自然会激起我们的义愤。

休谟并非否认旁观者潜在的自我利益参照。在《论骄傲与谦卑》、《论财产权与财富》、《论对富人和权贵者的尊敬》中,他指出,心灵是互相反射的镜子,彼此的激情、情绪和意见的光线会彼此投射。“一个富人由于他的财产所得的快乐,在投射到旁观者心中时,就引起旁观者的快乐和尊重;这种情绪在被富人知觉到后,又增加他的快乐;在再一度反射之后,又成为旁观者方面快乐和尊重的新的基础”(Hume, 2003: 236)。换言之,物的效用之所以能引起世人极大的关注,恰恰在于想象机制使世人意识到,物的效用不限于给人带来感官快乐,更将带来无害的社交快乐以及周围人艳羡的目光。换言之,物的效用可以变成骄傲和他人敬视的来源。这两种激情更令人快乐。

个人由物的效用得到的快乐很大程度上是想象性的。自我的快乐通过同情而反射到他人心中,进而产生出尊敬和羡慕,这种尊敬和羡慕又进一步加强自我的骄傲和虚荣。这才是世人力图积极进取、积累财富或者尊重他人财富的主要理由(Hume, 2003: 234 - 236)。这种希图和尊重可能转变成对暴行和伤害的义愤以及对施暴者的憎恶。效用问题因此与人类的安全和自由相关联(Hume, 2003: 205)。

在社会层面,对效用的重视与世人的勤勉、技艺的改进以及各行业的兴盛统统关联在一起。人们对“舒适的、温暖的、布置精致的房子”的向往,对“自由、舒适、信任、宁静”的生活的渴望,以及对“无害的社交生活”的需要,恰恰构成了世人勤奋及社会演进的动力。换言之,效用原理不仅限于财富对私人生活所造成的影响,还通过激发世人的想象促进世人勤勉奋斗并形成了某种伦理生活样式。当社会允许每个人想象自己所能达到的自由生活时,财富又为之提供相应手段,社会联动

的机制就可能产生。

然而,休谟并没有那么乐观,将社会普遍的利益直接诉诸对效用的同情。休谟看到,即使世人看重财富,痛恨对他人财富的任意抢夺,这些自然情感都不足以构成秩序的基础。世人极大地受想象支配,受眼前利益的诱惑,易舍远求近,为了亲友的利益而损害公共利益。而且人的善行很大程度上只能惠及亲友及周围的人,公共效用的增进需依赖以社会整体为目的的计划体系。因此,休谟考察正义的观念和政府的起源,寻找社会得以扩大规模所依赖的规范秩序的真实基础。

(二)人为正义与商业社会

1. 人为的自然法:有关财产的社会法律

休谟并不是简单地认为人类依靠自然本性就能直接形成社会规范并带来普遍幸福。他看到,人类自然的仁爱 and 慈善有限,只能维持小社会,这个社会仅仅能使人类初尝情感交流和相互帮助的好处,满足饱腹之需。当互助延伸、财富增加、社会规模扩大时,动乱和纷争就会发生。“社会上主要的动乱源起于我们所谓的外物,起于那些外物可以在人与人之间随意转移而不稳定”(Hume, 2003: 314)。为此,人类找到一种补救方法,通过彼此戒取他人财物,使外物占有稳定化,每个人能够和平地享受凭机运和勤劳所获得的财物。“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”(Hume, 2003: 315)。

休谟称之为第一自然法。在此基础上,人类可能徒劳地占有多余之物,却苦于缺乏所需之物。人与占有物的关系需要调整。于是,基于同意的财产转移规则被发明出来,分工和交换产生,使人类彼此受益。然而,随着分工和交换不断加深,涉及到不只是现前的、个别的对象,还有将来的、一般的对象时,“你的谷子今天熟,我的谷子明天熟,如果今天我为你劳动,明天你再帮助我,这对我们双方都有利益”,陌生人间的信任和信托亟待保障,于是,人类发明出许诺义务,以增进互助互利(Hume, 2003: 334)。

休谟的演进式的讲法与新教自然法传统已然不同。在基督教传统里,自然法与习俗是统治人类的两种法律。自然法作为包含在圣经与福音之中的东西,因其神圣起源在时间上和尊贵性上压倒性地优先于习俗与其他法规(登特列夫, 2008: 34 - 71)。虽然 17 世纪以来,随着

海洋贸易的兴起,自然法学家也脱离了正统基督教信仰体系,将对自然权利的保护作为核心重新奠定了道德和政治的基础,但他们仍是从先天的前提出发来推演道德和政治的形式。在休谟看来,这种由自然权利阐释的财产权观或正义观容易引起无政府状态。他指出:

我们的财产只是被社会法律(laws of society),也就是被正义的法则所确认为可以恒常占有的那些财物。因此,有些人不先说明正义的起源就来使用财产权、权利或义务等名词,或者甚至在那种说明中就应用这些名词,他们都犯了极大的谬误,而永不能在任何坚实的基础上进行推理。一个人的财产是与他有关系的某种物品。这种关系不是自然的,而是道德的,是建立在正义上面的。因此,我们如果不先充分地了解正义的本性,不先指出正义的起源在于人为技艺和措施就想象我们能有任何财产观念,那就很荒谬了。(Hume, 2003: 315)

财产只是被社会法律所确认为可以恒常占有的物。它可以通过劳动获得,也可以通过长久占有、添附、继承取得。至于选择哪种财产规则,只能由社会的法律根据习惯、习俗和现实条件来确定,因为财产权或正义的真正起源只能是社会效用,即为了使人们减少纷争,彼此更有机地结合。如果财产权规则反而引起人们的猜忌和怨恨,那么这种规则便失去了价值,应当被修正或中止。休谟坦言,有的有理智却不了解人类本性的人,认为将最大占有物分配给最广博的德性更有助于增进公共利益,以为这会给每个人的行善倾向以相应的力量。但除非是“在一个由某种无限智慧的存在通过特定意志活动来统治的完全的神权政治社会中,这条规则无疑会发挥作用并服务于最智慧的意图”,在正常的社会状态中,它极可能导致社会的分裂。因为每个人的自负会加诸这种法律的天然模糊性之上,致使没有明确的行为规则可能由之产生,由人类本性发出来的情感规则也将受到破坏,而使社会分崩离析(Hume, 1902: 192 - 193)。

在《英国史》中,休谟描述了英国革命期间为建立纯洁而神圣的共和国而提出财产权意见的各革命党派。有主张财产完全建立在道德区别上的长老派,主张平等划分财产的平等派,主张废除私有产权和共同耕种土地的掘地派。但不论哪个派别,休谟认为,他们都缺乏对国民真

正利益的认识,一味追求他们自己派别的信条实现。其中,最危险的是平等派。因为相较于长老派和掘地派明显的趋势和效果,他们的原则貌似合理却并不现实,如果用强力实施,将会破坏社会运转的规则(Hume, 1983:494-496)。“为了监视每种不平等的苗头出现,最严厉的审查随之产生,而为了惩罚和纠正这种不平等,最严格的司法管辖也成为必需”(Hume, 1902:194)。

可见,如果法律没有人性的特征,而以某种完美的理念或道理作为绝对的根据,这种法律就不适合人类。要实施这种规则,就意味着需要强力维持,这就必然会带来社会的混乱。在总体信仰衰退的时代,道德科学家更需要从世俗之人的想象与情感现象中发现规律,作为法律制定的人性考虑。因此,精神因素所起的作用就格外需要引起重视。

因此,与自然法学家不同,休谟考察财产权观念和政府权利观念是从什么印象来的。他发现它们没有神圣自然的内在属性,而只是人们发明的名称(title),用以附加在特定人和特定物的关系上,以减少纷争。换言之,财产权和政府权利其实都是人为的名称,为了使人与人发生新的道德关系。在这个发明过程中,人性的某些心理倾向自然得到考量。比如,人们很容易由父亲想到他的儿子,世袭继承权就是在这种因果观念联想之上添加的人为保障,使之像是“一种很自然的权利”,以此减少财产继承中的不确定性(Hume, 2003:329)。除了接近、相似和因果三种观念联想律,习惯(custom)对人的心灵的巨大影响也往往被运用到财产权法律的制定中,使得不论最初一个人如何得到某物,时间总会让这种占有稳固下来而赋予其权利(Hume, 2003:362)。

可见,社会之法不是主观意志性的,而是通过人类在漫长的历史演进中的不断尝试和修正而发生出来的,并通过他们一再经验到破坏这些规则带来的不便而获得其效力。这是人类以社会利益为根据对人性缺陷进行的人为补救。这是由野蛮社会向文明社会的演进。未开化的野蛮社会没有公道观念。只有随着物质的丰裕和社会规模的扩大,财产观念才会发生出来,以纠正人们鲁莽的冲动。财产权并非促使自我与他人区分开来,而恰恰是促使人们更好地结合起来。

不过,由于人们无法根本地改变自己或他人舍远图近的偏狭心理。即使人们头脑中存在财产观念,也无法保证能够克制自己的自然弱点,除非改变社会外在条件和状况,使大多数人处于不得不遵守正义和公道的社会必然形势之下。这就需要现实执行正义的人,并使他们与执

行正义发生直接的利益关系,而与破坏正义没有利益关系或只有遥远的利益关系。于是,通过身份地位的区别和分化,这些人变得与国内最大部分的人没有了亲戚或私人关系,社会任务又与他们的身份直接关联,这就是政府(国王、大臣、民政长官)的社会起源,也是文明社会的开端。当人们普遍感到遵守法律比直接满足欲望更符合自己的利益时,或如休谟所举的例子,当我走在街上看到敌人佩着刀在前面经过时,我知道他对民政长官的恐惧使他仿佛当时带着枷锁,这便是文明社会的自由。

可见,休谟用“社会”来重新解释托利党所看重的“国王”的起源,继承了辉格党对财产和自由的基本价值,但他并不将社会规则和制度解释为意志表现,而将之还原为人类实践活动,廓清其中运作的精神原理,并承认习惯能产生强大的心理倾向,又表明他与传统辉格党派观念的不同。^①换言之,休谟不再像辉格党学者那样通过观念来推演契约社会的形式,而是借助实验推理方法,使得他的道德科学不拘泥于特定党派的意识形态,而向经验敞开,对现实的民情与历史的传统都给予尊重。他后来转向著述六卷本《英国史》,也是对他的道德科学的检验、丰富与延伸。

2. 分化联结的商业社会

倘若依靠人性本性,人类只能组成不稳定的小社会。随着社会生活中关乎利益的交往越来越多,人类更需要政治技艺来加强相互的服务和协助,使得每个人依靠彼此的技艺和勤劳,享受彼此的商品和服务。这种交换和交易有助于协力谋求富足和幸福。休谟写道:

人离开了社会便不能生存,离开了政府便不能结合。政府划定了财产的区分,确定了人们的等级。这就产生出了工业、交通、制造、诉讼、战争、联盟、同盟、航海、旅行、城市、舰队、港口以及导致人类生命中如此的多样性又同时保持如此的一致性的所有其他的行动与对象。(Hume, 2003: 259)

人们离开社会不能生存,依靠自然同情形成小范围的社会群体。

^① 休谟看到,统治者违反公共利益,臣民可能不会立即发生消除效忠义务的意愿,除非达至某种违反程度。至于哪种程度,这是经验问题,而非“非此即彼”的观念问题。

只有政府和法律的纽带才能使人们普遍的结合成为可能。这种结合是以区别和分化为特征的,使每个人不仅为自己所爱的亲友和熟人提供服务,还被诱导去为陌生人提供服务,使自己对别人有用,以交换利益和好处。贸易不再限于商品,还扩展到服务和行动,使社会生活如此多样又能保持一致(Hume, 2003: 334 - 335、375)。

这正是斯密后来所定义的以分工为基础的商业社会。社会生活和生产被精细化的分工和交换组织起来,每个人都依赖分工和交换带来的财富增长,过上了更加多样的文明生活。^① 商业社会的车轮转动起来,财富是整体社会的轮轴,人们对自身财富的骄傲、对彼此财富的尊重、对中上层财富的羡慕共同扭结成推动社会繁荣的共同力量。勤劳、慎重、进取、节俭的品质因其私人效用而得到普遍赞许。全体社会成员在内心中感受到,在同胞身上觉察到,自己正和他人协力进入旨在促进公共效用的一般行动计划。在这个计划中,政府成为补救人性弱点、着眼于社会公共效用、维持行动计划体系的组织者。在政府的管理下,人们更加安稳地享受普遍互助的滋味。“这样,桥梁就建筑了,海港就开辟了,城墙就修筑了,运河就挖掘了,舰队就装备了,军队就训练了。所有这些都是由于政府的关切。这个政府虽然也是由人类所有的缺点所支配的一些人所组成的,可是它却借着最精微的、最巧妙的一种发明,成为在某种程度上失去了所有这些缺点的一个组织”(Hume, 2003: 345)。

不同于卢梭,休谟没有过分诟病商业社会中人的虚荣与贪婪,而是通过经验观察看到这些激情其实都带有指向他人的社会性。将这些激情与效用原理结合,不仅有助于培养商业社会中人的德性,还能为国家力量的壮大储备劳动。而商业和礼仪风尚的兴起也有助于完善人们的心灵(Hume, 1985: 268 - 280; 休谟, 2003: 93 - 114; 2006: 180 - 207)。当每个人都羡慕并渴求自己能拥有他人那样舒适的生活时,勤勉获取财富为他们提供了获得尊严和自由的手段。休谟看到,在欧洲大多数国

① 可见,在休谟这里,人为正义不是消极正义,而是着眼于人类幸福和繁荣的积极的社会道德和政治实践。人们之所以能够通过分工和交换联结彼此并进入总的行为体系或制度中,都有赖于政府和法律的积极实践。休谟对比了自然仁爱与人为正义,指出前者是由单个行动直接发生的,着眼于特殊的情感对象,可能还会带来道德的不良效果;后者从单独行为来看可能有害,但在人们彼此协作的总体行动计划里将带来巨大的人类幸福,因为它保证普遍的分工和交换,促进社会各部分的相互协助和联合,支撑起整体的结构(Hume: 1902: 305)。

家,门第,也即打上君主授予的头衔和徽章的印记的世袭财富是区别的主要源泉。人们梦想的是血统和谱系,追求的是荣誉和特权。但在英国,财富作为主要偶像,人们更注重现有的富饶和富足,腐败、贿赂、劫掠盛行,技艺、制造业、商业、农业兴盛。在他看来,前一种社会意见有利于武德,更适合君主政体;后一种社会意见是勤奋的重要动力,更适合共和政体(Hume, 1902: 248 - 249)。可见,休谟没有批判他人意见带来的道德腐化,而是考察社会意见的自然规律及其与政体类型的关联。他是在充分理解现实性的基础上,探究如何实现一种普遍的社会善好。

五、结 语

麦金太尔(1996:372)称,休谟的道德科学是在进行一种英国化的颠覆,是对苏格兰传统最深刻的挑战和决裂。这不仅体现为他对神学传统的反叛,还体现为他对哈奇森式苏格兰正义观的扬弃。洛瑞(2014:44)和波考克(2013:262 - 282)也指出,休谟很早就疏远了苏格兰宗教信条。在他出生四年前,英格兰和苏格兰就合并了。当时,苏格兰内部论战正是聚焦于是继续保持17世纪长老派信仰传统还是融入英国商业、政治及文化生活方式。休谟显然选择了后者。他跳出神学传统,转向社会形成的因果关系分析,用社会学式的概然原则取代神学的必然法则,奠定了现代社会的秩序基础。

相较法国的道德科学传统,休谟的学说世俗性更强。不同于涂尔干对集体欢腾层面的重视,休谟更主张回到前后相继的日常生活事件中,通过分析世俗个体的心理活动,找到隐藏在道德现象中的因果机制。道德不是依据理性的自然法,而是依据同情和效用原理在人心中起的作用。社会制度和规则不是根据抽象理念制定的,而是在经验尝试与纠正中发展出来的。若是从特定信仰意识形态出发建立人为法律和规则,法律和规则没有人性特征,反而可能引起社会动乱。隐藏在民众行动中的观念联想与激情有着规律性,构成制定规范的考量前提。休谟将以自然目的论为基础的道德学转变成以联想心理学为基础的道德科学。

改革开放近40年来,中国的巨变不仅体现在物质层面,还体现在

大众主观性的发育和个体性心境的增强。在网络化、信息化、虚拟化的条件下,大众的梦想和激情有了更多释放的途径,与风俗习惯、私人利益、公共福祉及其他社会条件与要素发生了更加复杂的关联。这些关联如果没有得到重视,大众的梦想和情感就会蔓延开来,形成一种破坏性的意见力量。现代的转型不只是制度与技术的转型,更重要的是文化的调适和道德情感的重建。重返休谟的道德科学,不仅有助于在社会科学源始处,澄清道德哲学与社会学的关联,澄清事实与价值的关系,而且有助于深入思考现代转型时期实证化的社会科学的伦理担当。

参考文献:

- 奥古斯丁,2010,《论自由意志:奥古斯丁对话录二篇》,成官泯译,上海:上海人民出版社。
- 贝瑞,克里斯托弗,2013,《苏格兰启蒙运动的社会理论》,马庆译,杭州:浙江大学出版社。
- 波考克,2013,《马基雅维里时刻:佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统》,冯克利、傅乾译,南京:译林出版社。
- 邓恩,约翰,2013,《从应用神学到社会分析:约翰·洛克与苏格兰启蒙运动之间的断裂》,洪特、伊格纳季耶夫编《财富与德性:苏格兰启蒙运动中政治经济学的发展》,李大军、范良聪、庄佳玥译,杭州:浙江大学出版社。
- 登特列夫,2008,《自然法:法律哲学导论》,李日章、梁捷、王利译,北京:新星出版社。
- 迪尔凯姆,E.,2004,《社会学方法的准则》,狄玉明译,北京:商务印书馆。
- 笛卡尔,2010,《第一哲学沉思集》,庞景仁译,北京:商务印书馆。
- 菲利普森,尼古拉斯,2013,“作为市民道德家的亚当·斯密”,洪特、伊格纳季耶夫编《财富与德性:苏格兰启蒙运动中政治经济学的发展》,李大军、范良聪、庄佳玥译,杭州:浙江大学出版社。
- 盖伊,彼得,2015,《启蒙时代:现代异教精神的兴起》,上海:上海人民出版社。
- 哈特费尔德,2007,《笛卡尔与〈第一哲学的沉思〉》,尚建新译,桂林:广西师范大学出版社。
- 里德,托马斯,2009,《按常识原理探究人类心灵》,李涤非译,杭州:浙江大学出版社。
- 里德,托马斯,2010,《论人的理智能力》,李涤非译,杭州:浙江大学出版社。
- 加达默尔,汉斯-格奥尔格,1999,《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社。
- 李猛,2011,《奥古斯丁与世界秩序的理念化》,《社会科学战线》第4期。
- 洛瑞,亨利,2014,《民族发展中的苏格兰哲学》,管月飞译,杭州:浙江大学出版社。
- 麦金太尔,阿拉斯戴尔,1996,《谁之正义?何种合理性?》,万俊人等译,北京:当代中国出版社。
- ,2003,《追寻美德:伦理理论研究》,宋继杰译,南京:译林出版社。
- 密尔,约翰,2009,《精神科学的逻辑》,李涤非译,杭州:浙江大学出版社。
- 斯宾塞,赫伯特,2001,《社会学研究》,张宏晖、胡江波译,北京:华夏出版社。
- 斯特德,巴里,1992,《休谟》,周晓亮、刘建荣译,俞宣孟校,济南:山东人民出版社。

- 特科,路易吉,2010,《道德感与道德基础》,亚历山大·布罗迪编《剑桥指南:苏格兰启蒙运动》,贾宁译,杭州:浙江大学出版社。
- 涂尔干,埃米尔,2000,《社会分工论》,渠东译,北京:生活·新知·读书三联书店。
- 休谟,大卫,2003,《休谟政治论文集》,北京:中国政法大学出版社。
- ,2006,《休谟散文集》,肖聿译,北京:中国社会科学出版社。
- ,2009,《道德原则研究》,曾晓平译,北京:商务印书馆。
- ,2010,《人性论》,关文运译,北京:商务印书馆。
- 罗伯特森,约翰,2013,《市民传统范围内的苏格兰启蒙运动》,洪特、伊格纳季耶夫编《财富与德性:苏格兰启蒙运动中政治经济学的发展》,李大军、范良聪、庄佳玥译,杭州:浙江大学出版社。
- Albee, Ernest 1962, *A History of English Utilitarianism*. New York: Collier Books.
- Boland, Vivian 1996, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*. Leiden & New York: Brill.
- Daston, Lorraine & Michael Stolleis 2008, “Introduction: Nature, Law and Natural Law in Early Modern Europe.” In Lorraine Daston & Michael Stolleis (eds.), *Natural Law and Laws of Natural Law in Early Modern Europe*. Burlington: Ashgate.
- Hume, David 1902, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Edited by L. A. Selby-bigge. Oxford: Clarendon Press.
- 1983, *The History of England* (Volume V). Indianapolis: Liberty Fund, Inc.
- 1985, *Essays, Moral, Political and Literary*. Edited with a Foreword, Notes, and Glossary by F. Eugene Miller. Indianapolis: Liberty Fund.
- 1999, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- 2003, *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton & Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, John 1823, *The Works of John Locke* (vol. 2). London: Rivington.
- Rosen, Frederick 2003, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London & New York: Routledge.
- Spencer, Herbert 1873, *The Study of Sociology*. London: Henry S. King & Co.

作者单位:中国政法大学社会学院
责任编辑:闻翔