

汉译世界学术名著丛书

道德原则研究

〔英〕休谟 著



汉译世界学术名著丛书

道德原则研究

〔英〕休谟 著

曾晓平 译



藏书

商务印书馆

2001年·北京

图书在版编目(CIP)数据

道德原则研究/(英)休谟(Hume, D.)著;曾晓平译.
-北京:商务印书馆,2001
(汉译世界学术名著丛书)
书名原文:An Enquiry Concerning the Principles of Morals
ISBN 7-100-03098-6

I. 道… II. ①休…②曾… III. 伦理学 IV. B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 19414 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书

道德原则研究

[英] 休谟 著

曾晓平 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

中国科学院印刷厂印刷

ISBN 7-100-03098-6/B·465

2001年2月第1版 开本 850×1168 1/32

2001年2月北京第1次印刷 印张 6 1/2 插页 4

印数 5 000 册

定价: 13.00 元

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



David Hume

**AN ENQUIRY CONCERNING THE PRINCIPLES
OF MORALS**

from:

The Philosophical Works of David Hume (in four volumes),
vol. IV, Edinburgh, 1826; and *Enquiries Concerning The
Human Understanding and Concerning The Principles of
Morals*, ed. by L. A. Selby - Bigge, Oxford, 1902.

译文根据 1826 年爱丁堡版四卷本《休谟哲学著作集》第四卷，
并参考 L. A. Selby - Bigge 编 1902 年牛津版《人类知性研究
和道德原则研究》译出

汉译世界学术名著丛书 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1998年先后分八辑印行了名著三百四十种。现继续编印第九辑。到2000年底出版至三百七十种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

2000年6月

目 录

译者导言	1
第一章 论道德的一般原则	21
第二章 论仁爱	28
第三章 论正义	35
第四章 论政治社会	56
第五章 效用为什么使人快乐	63
第六章 论对我们自己有用的品质	84
第七章 论直接令我们自己愉快的品质	101
第八章 论直接令他人愉快的品质	114
第九章 结论	121
附录一 关于道德情感	137
附录二 论自爱	147
附录三 对正义的进一步思考	155
附录四 论某些言辞争论	163
一篇对话	175
主要术语对照表	196
译后记	202

译者导言

近代自然科学方法广泛深入的运用产生了牛顿体系,牛顿理论通过揭示物理存在物的本性及其规律(physical necessity),根据少数几条一般原理极其普遍地、似乎毫无例外地说明了各种复杂的物理现象,给予物理存在物的运动和变化以完整而普遍的解释,像光一样照亮了整个自然(physical)世界;但是在精神(moral)领域,在人类推理和行动的范围内,人类本性及其规律却仍隐藏在黑暗中,未被清楚地揭示出来。这种状况激励着休谟,他试图像牛顿一样,通过运用自然科学的实验推理方法,揭示道德存在物的本性及其规律(moral necessity),提出一个用以说明整个人类精神领域的普遍而完整的科学体系,使精神领域像自然世界一样透彻澄明。

休谟努力的结果便是作为其“人学”(science of man)体系的表述的《人性论》的完成;可是《人性论》的出版并没有收到他预期的效果,人们没有像欢呼牛顿体系那样欢呼他的“人学”体系的诞生,没有像盛赞力学规律那样赞誉他所揭示的道德必然性——“习惯”规律^①;然而,休谟自信,原因不在于自己的思想自身,而在于其表

^① 在这里,“规律”和“必然性”这些概念是在休谟体系之外的意义上使用的;“道德必然性”是指与牛顿体系中的物理必然性相对应、表示人类精神(moral)领域里的规律性或规则性的东西。按照休谟的说法,“道德必然性”和“物理必然性”之分是无稽之谈(《人性论》,关文运译、郑之骧校,商务印书馆1980年版,边码第171页)。“必然性”和“规律”这些概念都是人类认识能力按照实验推理方法无法达到的。但是,休谟自己运

述不适合于人们的理解和接受。因此,他将《人性论》的主要内容先后改写并重新出版,终于引起人们的关注和反响。

作为《人性论》第三卷“论道德”的改写,《道德原则研究》(以下简称为《研究》)大体保留了原书的基本问题和结论,但在思想观点和文字表达上都有了重大改进;休谟自称它在自己“所有不论历史的,哲学的,或文学的著作中是无与伦比地最优秀的著作”^①这不仅就其文字的简约练达和笔调的优美典雅而言^②,而也是就其思想的系统联贯和分析论证的精致严密而言。通观全书,我们能够看出,它比“论道德”在问题上更深入,在思想上更稳健和成熟,在论证上更简洁而严密,在整体结构安排上也更细致,在某种程度上,它明显地体现出休谟力图将其道德思想严密体系化的意图。

《人性论》“论道德”的思想理路

休谟对人类本性的探讨以其全新的完整的“人学”体系为指归,其出发点是惟经验主义。以惟经验主义为基本立场,他将一切对象都限制在人们的经验的范围内,变成超不出主体自身知觉的

用实验推理方法探讨人类本性、力图建立一门“全新的完整的科学体系”,这个意图本身说明他自己最初并没有抛弃这些概念,只不过他的努力后来导致了否定性的结论,使他不得不诉诸“习惯”。而“习惯”就其实质而言仍是一种“必然性”,亦即一种不同于“客观必然性”的“主观必然性”,正如后来康德所称之的那样(《未来形而上学导论》,庞景仁译,商务印书馆1978年版,第6页)。

① 《人类理解研究》,关文运译,商务印书馆1957年版,第4页。

② 《休谟哲学著作集》1874-5年版的编者之一 T. H. Grose 认为休谟是“一位哲学英语大师”,L. A. Selby-Bigge 认为《道德原则研究》即是对这一评价的一个极其成功的证明。见 Selby-Bigge 编《人类知性研究和道德原则研究》,Oxford: Clarendon, 1902 年版,第 xxii 页。

东西,即一大堆没有内在关联的印象和观念。人类本性,就其作为人学的对象而论,并没有什么确定不移的本质,也没有什么坚久不移的属性,而只是一些印象和观念的复合物。因此,对人类本性的探讨主要是对印象(单纯作为反省印象,而不包括感官印象,后者是解剖学和自然科学的对象、而不是精神科学的对象^①)和观念的探讨,或者说是激情和理性或知性的探讨(因为激情、理性和知性不是一种具有自身同一性的“官能”或“能力”,而是作为不同知觉的印象和观念本身);人类本性只包含理性或知性和激情两大部分。

休谟对人类本性的这种划分偏离于柏拉图以来关于人类本性以“知—情—意”为三元结构的传统,决定了其人学理论的基本构架。按照人类本性的这种二元结构,“人学”作为以人类本性为对象的科学在理论构架上只应当包含“论知性”和“论激情”两个部分,前者构成认识论,后者构成心理学,而不应当包含传统上属于“论意志”的道德学。在《人性论》中,休谟内在隐涵地遵循了这一理论构架,以“论知性”说明人的认识,以“论激情”说明人的道德和批评等,没有另外提出与“论知性”和“论激情”相对应的第三个独立的部分即“论意志”,对“意志”的探讨与“直接的激情”一起隶属于“论激情”中。因此在那里,“人学”最终只包含认识论的怀疑主义和心理学的情感主义,其中怀疑主义认识论是基础,情感主义心理学是归宿。就休谟对人类本性的探讨不过是以惟经验主义为立场的纯粹思辨而论,可以说他的“人学”是一个比较精致的思辨体系,在理论上是自足的。

^① 《人性论》,边码(下同)第8页。

但是在《人性论》中,休谟对其人学的论述并没有局限于这个理论构架。遵循哲学划分为理论哲学和实践哲学的传统,出于“道德是一个比其他一切主题更令我们感兴趣的主体”^①的动机,休谟在在这个理论构架的两部分之外又增加了一卷“论道德(Of Morals)”(不是“论意志”),直接切入人们的道德实践。但是“论道德”并非像一些道德学家那样旨在为人们提供一套实用的世俗道德准则,而是力图将人学的思辨理论贯彻到实践领域,解释和说明人的现实的道德实践活动,“巩固”或“确证(corroborate)”^②人学的思辨理论。因此,在《人性论》中,道德学是与认识论和心理学一脉相通的;道德学的任务就是在认识论的怀疑主义立场上^③说明情感主义心理学中已经显露出来而尚未给予充分说明的“道德如何能决定于情感?如何能完全纳入心理学?”的问题,这些问题在“论道德”中具体化为“道德区别如何起源于情感?”的问题。的确,对休谟说来,这是一个于其思辨人学至关重要的问题,只有解决这个问题,其心理学的情感主义才能得到巩固,其认识论的怀疑主义才能保持一贯,其整个思辨的人学才能不失于玄奥而为一般读者所理解。对于这个问题,休谟在“论道德”中按照一条较为清晰和严

① 《人性论》,第455、457页。这里还包含着把人作为“合理(推理)的存在物”和作为“能动(行动)的存在物”的这样两重属性结合起来的意图。

② 《人性论》,第455页。

③ 罗素认为,休谟在《人性论》第三卷的道德探究中将其认识论怀疑主义立场抛置于脑后了(《西方哲学史》下卷,马元德译,商务印书馆1976年版,第211页)。罗素似乎是将休谟的道德学直接视为其思辨人学的一个分支,而没有注意到它其实并不是与“论知性”和“论激情”相平行的一个独立的部分。如果根据休谟对人类本性的传统划分的偏离来理解其思辨人学的结构,其情感主义的道德学与怀疑主义的认识论之间则似乎很难说有明显的不一致。

密的推演思路给予了分析和说明。

首先,休谟在“德性和恶行总论”(第一章)中深入分析和阐明了道德不是理性的对象、而是激情和情感的对象。在他看来,道德或道德性问题归根到底是道德的善和恶、德性和恶行的区别问题。这种道德区别不是导源于理性或知性;因为,理性和知性的作用是发现真或伪,而真或伪在于是否一致于观念的实在关系或事实的实在实存,故而理性和知性的作用是判断事实和关系,而任何性格或行为的善和恶、任何人的德性和恶行都既不在于事实、也不在于关系,任何事实或关系自身亦既无所谓善、也无所谓恶,既无所谓德性、也无所谓恶行。因此,道德区别不可能导源于理性,只能导源于情感。相应地,道德性亦即善和恶、德性和恶行就不是作为事实或关系的对象的任何性质,而是主体自身基于快乐和不快的感受而产生的那种知觉,这种知觉是主体受刺激而自生的,类似于洛克所说的“第二性的性质”^①。

由此问题就变成,这种区别道德的善和恶、德性和恶行的快乐或不快的感受是如何发生的?为了解决这个问题,休谟把道德性或道德的善和恶、德性和恶行区分为两类,即通过人为设计而建立的和通过自然情感而产生的,力图从这两类德性的产生方式中寻找快乐和不快的感受得以发生的源泉和原则。不过在他看来,“通过人为设计”并不意味着是“超自然的”或“非自然的”、而也是适合于人类社会存在和发展的需要的,“通过自然情感”也并不意味着

^① 休谟认为,他在道德领域中的这个发现“应当视为思辨科学的一个重大进步”。《人性论》,第469页。

在人心中有其先天的起源、而也是后天形成的。

对于通过人为设计而建立的道德性即善或德性,休谟提出了正义、忠诚、忠实、端庄和贞洁等(第二章)。休谟认为,正义产生于人类的必需,这种必需在于两个方面。一是人们的自然需要的无限与满足这种需要的手段的薄弱以及外界物质条件的不够丰富之间的巨大差距,它导致人们的自然性情的自私性,并使这种自私性远远超出人们的有限的慷慨之情^①;二是人们希望和平保持自己的占有物的要求与人们的占有物容易转移之间的矛盾,它使得人类生活处于极度的不稳定中^②。这两个方面结合起来,就对人类的生存和发展构成不利和威胁。而要克服这两个方面的不利,人们不能诉诸自己的未受教化的道德观念,亦即自爱或自我利益,它们只会加剧这两方面的不利^③;他们只能在判断力和知性的协助下通过“约定”来完成,即,人为地建立一种“一般的共同利益的感觉”^④。借助于这种共同利益的感觉,他们形成一定的标准和规范,区别出什么是正义或不正义,从而形成一定的道德区别。因此,正义作为德性,其根源完全在于维护社会的和平和秩序、促进人类的生存和发展这种需要和目的。在这个意义上,正义之得以

① 《人性论》,第 486-487 页。

② 《人性论》,第 487 页。

③ 《人性论》,第 488 页。

④ 《人性论》,第 490 页。这种“一般的共同利益的感觉”作为“约定”,区别于卢梭等其他近代哲学家们的契约论中的“约定”概念。在卢梭的契约论中,人被假定为有理性的存在物,具有自由的意志,公民契约或约定就出自这样一个理性存在物的自由的意志。而在休谟这里,“意志”不是一种实在的能力,“自由”不是一种实在的属性,“理性”也只判断事实和关系,因此,作为正义的起源的这种“约定”就不是出自以理性为根据的意志,而是出自作为快乐和不快的感受的内在感官,不是以语言或符号的形式明确地表达的概念和条文,而是朦胧的预期的感觉。

确立纯粹在于其“公共的效用”，这就是说，“公共的效用”是人们通过人为设计而确立正义和不正义的区分的直接源泉。但是从更深一层意义上看，亦即从前面两个方面的必需性上看，正义的原始动机则是人们的自私性或自我利益^①，或者毋宁说是人们的自私性与现实的有限财富之间的紧张关系。根据从正义德性中所揭示的“自私性”和“公共的效用”的原则，休谟进一步分析了忠诚、忠实、端庄和贞洁等其他人为德性，从社会的不同层次或意义上阐明了人为德性的源泉和原则。

通过人为设计而建立的德性是针对各种不同形式的社会而言的，它们必须表现为一般的行为体系或体制，必须社会全体成员人人遵奉才能发生效力，而且受益者是社会整体。反之，通过自然情感而确立的德性(第三章)则是针对个人而言的，它们是特定的行动的规范，是某种自然情感的对象^②。在休谟看来，自然德性和人为德性之所以在确立方式上有差异，其原因是后者以公共的和社会的有用性为标准、而前者以私人的有用性和愉快性为标准，即前者直接基于个人的快乐和不快的感受，以对自己有用、令自己愉快为根源。因此，他提出，快乐和不快的感受得以发生的源泉和原则就是对社会有用、对自己有用、令他人愉快和令自己愉快这四者^③。自然德性，即那些主要对个人自己有用或令个人自己愉快的品质、性格和才能等，一方面像对公共和社会有用的那些性格和行动那样是通过同情原则，另一方面是直接通过比较原则而被规

① 《人性论》，第 496、500 页。

② 《人性论》，第 579 - 580 页。

③ 《人性论》，第 590 - 591 页。

定为德性的。在他看来,属于这类德性的有伟大而豪迈的心灵品质、仁慈和仁爱的心理情感以及各式各样的自然才能,因而,他从这几个方面对这类德性进行了具体的分析和阐述。这些德性,我们可以看出,实际上包含了西方历史不同时期人们所崇尚的各种不同的主导观念,即,古希腊的“英雄”德性、中世纪的“爱”的道德和近代文艺复兴以来的“人”的观念。通过上述所有这些分析和论述,休谟就解决了快乐和不快的感受得以发生的源泉和原则问题,证明了道德区别不可能是理性的产物、而只能是情感的产物,补充和确证了其人学的思辨理论。

《道德原则研究》的思想理路

《研究》同“论道德”一样也是以认识论怀疑主义和心理学情感主义为前提和基础的;但是与后者不同,前者不单纯为了“巩固”或“确证”人学的思辨理论,而且力图把后者中作为问题的解答而提出的四个源泉和原则通过更深入细致的分析和阐述加以证明,消除其中所隐含的一些相抵牾或不成熟之处,建构一个相对完整的道德体系。因此,在《研究》中,休谟把“论道德”的任务向前推进一步,由“道德的一般基础”而进至“道德的真正起源”,“论道德”中所着重阐述的“道德区别是导源于理性、还是导源于情感”的问题被转化成“理性和情感各自在道德决定中起多大作用”的问题、而作为相关附属问题放在附录中加以考察^①,正文的主要任务则是解

^① 附录一。

决道德本身得以成立的原则或根据,寻找并证明道德本身的真正起源^①。尽管在《研究》中对前一个问题的论述与“论道德”没有实质性的差异、只是表达更集中和更明确,对后一个问题的提出和说明却将“论道德”中作为问题的解答而提出、并未给予充分证明的东西作为道德探究的核心问题凸现出来,不仅实现了道德研究重心的转移,而且深化了“论道德”的观点和研究。

与此相适应,《研究》同“论道德”在对象、方法和结构上就表现出重大的差异。《研究》着重的不是道德区别的起源及其方式问题,而是道德本身得以成立的原则和道德价值的构成问题,这个问题主要不在于确断在人类本性中占支配地位的是仁爱(性善)还是自爱(性恶)、在道德规定中起支配作用的是理性还是情感,而在于弄清个人价值是由什么复合而成,人们的品质、性格和行动何以受到敬重、好感、称赞和颂扬或憎恨、轻蔑、谴责和讽刺。在方法上,《研究》不是从一般到具体、将蕴含于前提中的结论展开申发,即不是从“人学”的思辨原则推导出道德区别的起源、然后根据这种起源(快乐和不快的感受)来说明各种德性的源泉和原则,而是从具体到一般、通过对单个事例的分析和归纳而逐步得出结论,即更彻底地运用实验推理方法,通过语言分析、归纳推理和比较而对日常道德进行分析,揭示和论证道德的真正起源和原则。在结构上,《研究》不是简洁地划分为道德的一般理论(“德性和恶行总论”)和各种德性的具体阐述(“人为德性”和“自然德性”)两大部分,而是

^① 《人类知性研究和道德原则研究》,L. A. Selby-Bigge 编,Oxford: Clarendon, 1902年,第173-174页。

按照德性得以成立的方式而划分为各种类型的德性的分析和结论等诸多部分,章与章之间表面看来纷繁杂乱而缺乏内在联贯性、实则隐藏着一条有目的的精心设计的思路。

贯串这条思路的则是前述四个源泉和原则及其次一级划分。在简要勾勒探究的背景和问题(第一章)之后,休谟便根据这四个源泉和原则对道德进行了系统的分析和论证。首先,对“对他人或社会有用的品质”的分析枝分为三个子题:社会性的自然情感,社会性的人为设计,和这两类社会性的德性得以确立的方式或途径。社会性的自然情感以仁爱为总称(第二章)。休谟认为,仁爱分为特定的仁爱和一般的仁爱;特定的仁爱是对亲人的血缘亲情等,一般的仁爱是对与己无关的其他人类的广博的胸怀和慈善的心肠。作为一种自然之情,一般的仁爱所以成为社会性的德性、构成个人价值之一部分,在很大程度上决定于其利他的倾向,即促进人类利益和造福人类社会的趋向,亦即对公共的有用性或“公共的效用”^①。社会性的人为设计包括正义、忠诚、忠实、端庄、贞洁等,它们也因自身的公共的效用而成为德性。正义(第三章)作为一种人为设计,完全是为了适应人们交往的便利和生存的必需而确立的,其根源正如“论道德”中所分析的那样在于外在条件和人类本性两个方面的本源的“中间性”,即外界条件的既不极端缺乏又不极端丰足和人类本性的既不极端自私又不极端仁爱,因为这两个方面的任何一种极端都取消正义得以产生的可能性^②,因此它以划分、

① 《人类知性研究和道德原则研究》,第 180 - 181 页。

② 《人类知性研究和道德原则研究》,第 184 - 188 页。

规范和调节单个人与单个人之间的所有权为对象；但正义作为德性，其自身并不是一种在人之外或之上的实存的制度或规章，也不是对人作出的、与己无关的道德评判，而是一种直接建立在单个人自己内心中对制度性的正当规则的“感觉”。作为人为设计，正义着眼于调整单个人与单个人之间的所有权关系，而单个人与社会之间的和谐和秩序则依赖于忠诚、忠实、端庄、贞洁等（第四章）。这些人为设计是适应于社会的不同形式如政治社会、交际圈、家庭—社会等等而建立的，它们表现着忠于政府、忠于朋友、忠于婚床等等；这些人为设计直接导源于它们对各自所服务的社会的有用性的趋向，它们的道义责任与它们的有用性的大小成正比^①。上面这些社会性的德性，不论是自然情感还是人为设计^②，其确立都是借助于“同情”（第五章）。同情是人心天然具有的一种情感，其本质是一种与他人的同胞感（*fellow-feeling with others*）^③，或者毋宁说是作为我们人的本性的“人性”或“人道”（*humanity*）^④；它把社会性的自然情感和人为设计的有用性或公共效用同每一个人的快乐和不快的感受相联系而引发出快乐或不快的情感，由此而使它们获得作为社会性的德性的价值，并使单个人与单个人之间、单个

① 《人类知性研究和道德原则研究》，第 206 页。

② 对于这两者之间的关系，休谟有一段生动的比喻性的说明：“人类的幸福和繁荣起源于仁爱这一社会性的德性及其分支，就好比城垣筑成于众人之手，一砖一石的垒砌使它不断增高，增加的高度与各位工匠的勤奋和关怀成正比。人类的幸福建立于正义这一社会性的德性及其分支，就好比拱顶的建造，各个单个的石头都会自行掉落到地面，整体的结构惟有通过各个相应部分的相互援助和联合才支撑起来。”《道德原则研究》，附录三。

③ 《人类知性研究和道德原则研究》，第 219 页注和第 260 页。

④ 参见《人类知性研究和道德原则研究》，第 219 页注。

人与社会之间达到沟通、和谐和秩序具有一个可靠的基础。

上述对“对他人或社会有用的品质”的分析是通过“公共的效用”而以一种肯定的方式揭示了道德的起源和一部分个人价值的构成,反之,对“对自己有用的品质”的分析(第六章)则是通过“私人的效用”而以一种否定的方式来说明了道德的起源和一部分个人价值的构成。对个人自己有用的品质分为三种类型:一是个人的心灵品质如审慎和智慧等,二是个人的性格特征如勇敢、谨慎、勤奋和省俭等,再是个人的外在的美貌、财富和权力等。休谟认为,对自己有用的品质与社会性的德性不同,它们之构成道德价值,主要不是因为它们自身直接具有有用性的趋向而是因为同情,即主要不是因为自爱、而是因为人道或仁爱。这些品质,就它们的直接趋向来看是有用于拥有者自己,就此而论它们作为德性似乎应当是根据于自爱。但实际上,这不过是表面现象;我们根据反思可以发现,如果按照自爱原则,这些品质并不必然激起旁观者的同情和快乐、并博得他们的好感和赞许,反而可能更多地令他们感到痛苦或漠然、并引起他们的反感和责难,相反,如果按照仁爱原则,对自己有用的东西他人也将感到快乐、从而博得他们的好感和赞许,对自己有害的东西他人也将感到痛苦或不快、从而引起他们的反感和责难。^①因此,这些品质作为德性不可能是根据于“对自己有用”这一趋向,只能是根据于“令他人快乐”这个因素,因而它们的基础或根据不可能是自爱,只能是人道或仁爱与同情。这就从反面、以否定方式达到了社会性的德性从正面和以肯定方式在道

^① 《人类知性研究和道德原则研究》,第 243 - 244 页。

德起源问题上所达到的同一个结论,只是侧重不同而已。

如果说前两个方面基于品质或性格的有用性或效用的趋向,从主体知觉中对对象的外在观察上说明了这些德性的起源并追溯出了道德的一部分源泉,那么,“令人愉快的”品质或性格则从主体自身的内在感受上说明了另一些德性的起源并追溯出了道德的另一部分源泉。令人愉快的品质包括两个方面:直接令自己愉快的品质和直接令他人愉快的品质。直接令自己愉快的品质(第七章)又分为崇高的激情的对象和温柔的激情的对象,前者有心灵的伟大、性格的高贵、骄傲和气概、崇高、勇敢、哲学的宁静和淡泊等等,后者有仁爱、友谊、爱情、鉴赏力等等;直接令他人愉快的品质(第八章)则主要有良好作风、礼貌、机趣、雄辩、健全理智、谦逊、风度等等。在休谟看来,所有这些令人愉快的品质,不论是令自己愉快的或是令他人愉快的,都不像有用的品质或行动那样需要通过观察、并借助于反思才间接地使人快乐,而是通过感受性或趣味而直接地使人在内心感到快乐;因此,它们事实上比有用的品质或行动离德性的距离更近。在这种意义上,休谟说,“德性的本性、而且其实德性的定义就是,它是心灵的一种令每一个考虑或静观它的人感到愉快或称许的品质。”^①不过,这些令人愉快的品质同有用的品质或行动一样,也是藉着同一种同情、即与他人的同胞感或人道才被推崇为德性的。

经过运用实验推理方法对各种性格、品质和行动作出上述细致分析之后,休谟就达到了整个道德探究的结论(第九章),澄清了

^① 《人类知性研究和道德原则研究》,第 261 页注。

道德的真正起源。这就是：道德的真正起源发源于对他人有用、对自己有用、直接令他人愉快和直接令自己愉快这样四个源泉；个人价值完全在于拥有这些或者有用于或者愉快于个人自己或他人的品质或性格或才能^①；这四个源泉得以发生作用的原则不是自爱、而是人道或仁爱，而且毫不依赖于其程度。在休谟看来，这些结论是如此自然，就仿佛太阳投下阴影和水面映出倒影一样，然而它们却一直未能为人们所接受，主要原因在于各种道德理论和体系把人们的自然知性引入了歧途。因此，他要求人们在道德理论上摒弃已经堕入歧途的自然知性，重新诉诸共通的感官（common sense）或健全的理智（good sense），还道德和德性以自然的面目，并将一切不是出自这些源泉和原则的德性全都拒斥在德性的目录之外，因为德性的惟一目的是使人幸福和快乐^②，在于让广博的人道或仁爱融化偏狭的自私性而使人类社会达到和平、秩序和幸福^③。由此我们可以看出，休谟着意于将哲学与常识、思辨的道德体系与日常道德统一起来，他的这种探究所达到的结论与其《人性论》中所包含的思辨人学的基本精神相一致，是实验推理方法在精神科学的实践部分中得到更彻底和更系统运用的结果，而道德性仍不超出作为“第二性的性质”的知觉的范围。在这种意义上，他的这些思想就明显地区别于同时代的其他情感主义或感觉主义的道德体系或理论，并分别构成后来的功利主义（就其强调“有用性”和“效用”、尤其是“公共的效用”而论）和形式主义动机论（就其所强

① 《人类知性研究和道德原则研究》，第 268 页。

② 《人类知性研究和道德原则研究》，第 279 页。

③ 《人类知性研究和道德原则研究》，第 274 - 277 页。

调的“效用”只是作为“趋向”、而非作为“后果”而论)伦理学的深刻的理论动机。

《道德原则研究》对“论道德”的重要发展

上面大致勾勒了“论道德”和《研究》的思想理路,指出了两者在任务、问题、方法、结构和论述上的一些差异,下面我们就简要说明这些差异所展现的一些观点上的发展。

《研究》对“论道德”的最重要的发展可以说是第一次自觉提出、并着重阐述了“个人价值”(personal merit)问题。在“论道德”中,休谟多处提到性格或行动的“价值”,甚至几次提到个人(person)的“价值”,但没有自觉提出“个人价值”问题,更缺乏对此问题的深入的讨论;在《研究》中,他则不仅将它作为一个“问题”明确地提出来,而且作为全书的核心问题之一贯穿始终地予以探讨。这意味着在《研究》中休谟并不满足于将思辨的人学运用于实践领域来“巩固”或“确证”其基本思想和原则,不满足于围绕道德区别而揭示道德感受(快乐和不快的感受)得以发挥作用的源泉和原则,而是试图在对这些原则进行分析和证明的同时,通过阐明个人价值的构成而从理论上解决单个人与单个人、单个人与社会之间在利益和幸福上的关系,从而揭示精神科学的实践部分自身的特征或特性。当然,应当指出,在这里,“价值”这个概念无论从心理的,道德的,或政治的意义来看都还没有超出主观评判的范围,始终只是一种主观情感,而不是一种客观价值(value)。

《研究》对“论道德”的第二个重要的发展是在道德动机问题上

以“仁爱论”取代了“自爱论”。在“论道德”中,休谟基于人的生存需要与外界物质条件之间不可克服的矛盾的假定,从人类“自爱”和“仁爱”的本性中选取“自爱”(自私性)作为道德的原始动机,并在某种程度上夸大“自爱”的强度和力量;在《研究》中,他一方面较偏重于强调外界物质条件和人的自然性情的中间性,另一方面努力从道德概念来说明道德自身得以建立的根据,从而以仁爱论扬弃自爱论,主张“人道”是道德的原始动机或原则。在他看来,“道德这一概念蕴含着某种为全人类所共通的情感,这种情感将同一个对象推荐给一般的赞许,使人人或大多数人都赞同关于它的同一个意见或决定。这一概念还蕴含着某种情感,这种情感是如此普遍如此具有综括力,以至于可以扩展至全人类,使甚至最遥远的人们的行动和举止按照它们是否一致于那条既定的正当规则而成为赞美或责难的对象。这两个不可或缺的因素惟独属于我们这里所坚持的人道的情感。”^①

第三,《研究》在道德情感的发生方式上扬弃了“论道德”中的比较原则。在“论道德”中,“同情”和“比较”^②构成道德情感得以发生的两种方式,前者主要关涉社会性的和共通性的情感,后者关涉个人性的和私人性的情感,两者共同以快乐和不快的感受为基础、以自爱为深层动机而活动;在《研究》中,由于休谟将立足点从单个人移向单个人与单个人之间、单个人与社会之间的关系,在道德动机上从自爱论转向仁爱论,“比较”就失去其原有的地位和作用,相应

① 《人类知性研究和道德原则研究》,第 272 页。

② 《人性论》,第 592 - 594 页。

地,“同情”则变成人们道德情感的主要的、甚或惟一的发生方式。

第四,休谟对宗教采取了更加鲜明和严厉的批判态度。在“论道德”中,休谟在理论上通过否定意志能力、否定意志自由,使道德变成单纯激情的活动,使道德学与以意志为基础、由奖惩制裁力所维护的神学相区别,从而委婉地批判了宗教神学^①;在《研究》中,休谟坚持“论道德”中的这一理论立场,并以道德的四个源泉和原则为根据对僧侣道德进行了彻底的批判。在他看来,那一整套僧侣式的德性都“并不有助于任何一种目的,既不提高一个人在俗世的命运、也不使他成为社会中更有价值的一员,既不使他获得社交娱乐的资格、也不为他增添自娱的力量”,反而“取消所有这些值得欲求的目的,麻痹知性且硬化心肠、蒙蔽想像力且使性情乖张”,因此它们不能被当作德性,只能被归于恶行的目录中^②。他的这种批判为后来《宗教的自然史》和《自然宗教对话录》中对宗教的深刻批判奠定了基础。

几点评论

“论道德”和《研究》是休谟从两个不同的角度将自然科学的实验推理方法运用于精神科学的实践方面的结果。两者都试图解决道德的性质、起源和原则等基本问题,揭示人类道德实践的“规律性”,补充和确证思辨的人学。但是,两者在方法与目的之间都存

^① 《人性论》,第 609 页。

^② 《人类知性研究和道德原则研究》,第 270 页。

在同一个尖锐的矛盾：实验推理方法贯彻到底的结果是认识论的怀疑主义，它怀疑或否定任何科学得以建立的可能性，而两者恰恰旨在以一种关于道德实践的新理论补充和确证一门关于人类本性的“新”“科学”。为了解决这个矛盾，休谟在两者中都隐秘地比照牛顿体系预设了几个不可怀疑的假定，即人性、同情和趋乐避苦的本能：物理存在物的运动和变化以力的作用为动因，道德存在物的激情活动就有“快乐和不快的感受”为动因；自然领域以万有引力定律为万物普遍联系和和谐的根据，精神领域就有以人性为基础的“同情”作为人心之间相互沟通、整个社会达到和平和秩序的根据。撇开这几个假定，休谟的道德思想乃至其整个思辨人学都将很难得到充分的理解。

在这两部书中，休谟所假定的“人性”和“理性”其实具有相当大的限制性，而不是真正普遍的；“人性”不是所有人的本性，“理性”也不是一切人的日常理性。在他那里，人实际上被分成两类：一类是粗俗无知的大众，包括粗鄙而迷信的世俗百姓和狂信而专断的僧侣阶层；另一类是少数天才人物、哲学英雄和博学之士，他们是启蒙的精英，只有他们才拥有能正确知晓道德品质的趋向的理性，才拥有能细腻感受各种道德情感的精致趣味。因此，在他那里，真正的道德主体不是大众、而是精英，真正的道德标准不是先天的普遍的人性、而是精英的特定的趣味；大众是启蒙教化的对象，精英承担启蒙教化的使命，他们的任务是让大众感受德性的魅力和社会的好处、使他们自愿在道德上担负起对社会的义务^①。在这种意义上，休谟的道德学完全是启蒙运动的产物，推崇的是资

^① 《人类知性研究和道德原则研究》，第 282 页。

产阶级启蒙精英的理想人格,只是其中启蒙的主要目标不是作为认识能力的心智,而是作为感受能力的情感和趣味。

休谟的道德思想从“论道德”到《研究》的发展在某种程度上反映了当时社会现实状况的急骤变化。十八世纪上半叶正是资本主义原始积累基本完成、渐趋走向稳步发展的时期,土地和资源已经掠夺和分割完毕,资产阶级开始转而力图保持既成的占有,迫切期望在法律制度和道德观念上确立保障和维护既成占有的根据,也就是,建立维护资产阶级既得利益的意识形态。休谟的某些道德思想正是适应社会现实的这种变化而发展的。休谟最初坚持道德起源的自私论,实际上是变相接受了资本原始积累时期霍布斯等人自私论道德学说的基本观点,其中主要社会性德性“正义”虽然构成所有权、权利和义务等观念的基础,但并未以所有权和占有为对象,它和所有权是基于同一个起源的两个不同的东西^①;后来休谟转向仁爱论的道德起源论,并明确提出正义的对象即所有权^②,正义德性的任务就是通过财产划分和规范来稳定占有、维护社会的和平和秩序^③,正是适应着现实发展的这种要求。这说明,休谟

① 《人性论》,第 490—491 页。

② 《人类知性研究和道德原则研究》,第 198、201 页,第 197 页注和附录三。

③ 《人类知性研究和道德原则研究》,第 192—204 页。这种秩序是以牺牲平等为代价的。休谟在讨论正义的起源时假定了一种“原初的平等”,认为只有在人人最初平等的状态下正义才可能建立起来,如果人人最初是不平等的,则他们之间只能是主奴关系,不需要、也不可能产生正义(第 190—192 页)。但是对这种构成正义德性之基础的“平等”,他没有像卢梭那样坚持看作正义本身亦必须追求的目标,而是看作不切实际的和对社会有害的。从绝对的平等不可能存在、即便存在后天的努力也会将之打破,他推断出,以平等为正义的对象,社会就会沦为极端贫困和个人专制的境地。因此,在他那里,正义在根本上只是一种有限的分配正义;这就是他的“正义的对象即所有权”所表达的基本涵义。

的道德学虽然以思辨的人学为基础,但其内容仍然植根于社会现实及其发展的需要中。

第一章 论道德的一般原则

与那些固执于自己原则的人的争论,较之于一切其他争论是最令人厌烦的;或许只有与那些全无诚意的人的争论除外,那些人其实并不相信他们所维护的观点,他们之所以参与争辩乃是出于装模作样,出于一种对抗精神,或者出于一种炫耀其机趣和机巧比其余人类高超的欲望。在这两种人中,所能期望的是他们对自己的论证的同样盲目的坚持、对他们的对手的一样轻蔑和对坚持诡辩和谬误的一样强烈的热心。由于推理不是这两种争论者各自导出他们的信条的源泉,因而期望任何不涉及感情的逻辑将使他们接受更健全的原则都是白费心思。

那些否认道德区别的实在性的人可以归入无诚意的争论者之列;也不可能想象任何一个人类被造物竟能认真地相信,一切性格和行动都一样有资格获得每一个人的好感和尊重。大自然在人与人之间所安置的差异是如此巨大,而且这种差异还在为教育、榜样和习惯如此更进一步地扩大,以致这对立的两极一旦被我们所了悟,就再没有任何一种怀疑主义会如此严格,亦几乎再没有任何一种自信态度会如此坚定,竟至于绝对否定它们之间的一切区别。即使一个人的鲁钝从来就是非常严重,他也必定经常被正当和不正当的意象所打动;即使这个人的偏见从来就是非常顽固,他也必定观察到其他人很容易被类似的印象所感动。因此,使一个无诚

意的论敌转变过来的惟一途径就是任他去。因为,发现没有人愿意继续同他争论,很可能他最终将由于纯粹的厌倦而自行转变到常识和理性这边来。

有一场近来发生的争论很值得加以考察,这场争论涉及道德的一般基础:道德是导源于理性、还是导源于情感,我们获得对于道德的知识是通过一系列论证和归纳、还是凭借一种直接的感受和较精致的内在感官,道德是像对于真理和谬误的所有健全判断一样对一切有理性的理智存在物应当相同、还是像对于美和丑的知觉一样完全基于人类特定的组织和结构。

古代的哲学家们,尽管他们经常断言德性不外乎是遵奉理性,然而大体上似乎都将道德看作是由趣味和情感而派生出其实存。另一方面,我们现代的探究者,尽管他们也侈谈德性的美和恶行的丑,然而通常都努力通过形而上的推理和通过从知性的最抽象的原则出发的演绎来说明这些区别。在这些主题上笼罩着程度如此严重的混乱,以致后果极端严重的对立能够流行在体系与体系之间,甚至几乎每一单个体系的部分与部分之间;但是直到晚近,竟没有一个人觉察这一点。高贵的莎夫茨伯利勋爵^①第一个引起人们注意这一区别,而他大体上坚持古代先哲们的原则,自己并没有完全摆脱这同一种混乱。

必须承认,这个问题的两个方面都能获得似是而非的证明。人们可以说,道德区别是可以由纯粹理性分辨清楚的;由此关于这

^① 莎夫茨伯利, Shaftesbury, 1671~1713年,英国政治家和哲学家,自然神论者。主要著作有《德性研究论》。——译者注

一问题又进一步产生在日常生活中以及在哲学中所盛行的许多争论;争论双方经常提出一串串证据,援引例证,诉诸权威,运用类比,查探谬误,引出推论,使各个结论适合于他们自己的适当的原则。真理是可争辩的,趣味则不然;实存于事物本性中的东西是我们的判断力的标准,每个人在自身中感受的东西则是我们的情感的标准。几何学的命题可以被证明,物理学的体系可以被反驳;但诗韵的和谐,情爱的温柔,机趣的光华,则必定给予人直接的快乐。没有人对他人的美进行推理,但经常对他们的行动的正义或不正义进行推理。在每一堂刑事审判中,被告的第一个目标是反驳所指控的事实,否认所归之于他的行动;第二个目标则是证明,即使这些行动是实在的,它们也可以证明为正当的,即无罪的和合法的。我们承认确断第一点必须通过知性的演绎,我们如何能假定确定第二点必须运用心灵的另一种不同的能力呢?

另一方面,那些想把一切道德规定都分解成情感的人可能努力表明,理性要引出道德推论是决不可能的。对于德性,他们说,它属于可亲的东西,而恶行则属于可恶的东西。这就形成它们的真正本性或本质。但是理性或论证能将这些不同的辞藻分配给某些主体,并预先宣布这必定产生爱、那必定产生恨吗?或者说,除了天生适合于接受这些情感的人类心灵的原始组织和构造,我们还能将什么别的理由永远派定给这些感情吗?

一切道德思辨的目的都是教给我们以我们的义务,并通过对于恶行的丑和德性的美的适当描绘而培养我们以相应的习惯,使我们规避前者、接受后者。但是这难道可能期望通过知性的那些自身并不能控制这些感情或并不能驱动人们的能动力量的推理和

推论来达到吗？推理和推论发现真理；但是在它们所发现的真理是冷漠的、引不起任何欲望或反感的，它们就不可能对任何行为和举动发挥任何影响。凡是光荣的东西、凡是公平的东西、凡是合适的东西、凡是高贵的东西、凡是慷慨的东西，都占据我们的胸怀，激励我们接受它们、坚持它们。凡是可理解的东西、凡是明证的东西、凡是或然的东西、凡是真实的东西，都只获得我们的知性的冷静的同意，在满足一种思辨的好奇心时终止我们的研究。

熄灭一切对德性的火热的情和爱、抑制一切对恶行的憎和恶，使人们完全淡漠无情地对待这些区别，道德性则不再是一种实践性的修行，也不再具有任何规范我们生活和行动的趋向。

双方的这些论证（还可能炮制更多）是如此貌似合理，以致我不由得猜想，双方的所有这些论证都可能是可靠的和令人满意的，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。很可能，那宣判性格和行动是可亲或可恶、是值得称赞或令人谴责，那给它们打上光荣或耻辱、赞许或责难的印记，那使道德性成为一条能动的原则、并将德性规定为我们的幸福、而将恶行规定为我们的苦难的最终裁决：我是说，很可能，这种最终的裁决依赖于大自然所普遍赋予整个人类的某种内在的感官或感受。因为除它之外，难道还有什么别的能够具有这种性质的影响力吗？但是，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，作出精细的区分，引出合理的结论，建立广泛的比较，考查复杂的关系，确定和确断一般的事实，常常是必要的。有许多种美，尤其自然的美，最初一出现就抓住我们的感情、博得我们的赞许；而在它们没有这种效果的地方，任何推理要

弥补它们的影响或使它们更好地适应于我们的趣味和情感都是不可能的。但是也有许多种美,尤其那些精巧的艺术作品的美,为了感受适当的情感,运用大量的推理却是必不可少的;而且一种不正确的品味往往可以通过论证和反思得到纠正。有正当的根据断定,道德的美带有这后一种美的鲜明的特征,它要求我们的智性能力的帮助,以便赋予它以一种对人类心灵的相应的影响力。

但是,尽管这一关于道德的一般原则的问题是令人好奇的和重要的,我们目前花费更多心思对它加以研究却没有必要。因为如果我们在本探究过程中能够非常幸运、以至于发现道德的真正起源,那时情感或理性在所有道德规定中到底起多大作用就将容易显现出来^①。为了达到这个目的,我们将努力采取一种十分简单的方法,我们将分析形成日常生活中我们称之为“个人价值”(Personal Merit)的东西的各种心理品质的那种复合,我们将考虑一个人心灵中导使其成为或者敬重和好感或者憎恨和轻蔑之对象的每一种属性,并将考虑那如果被归于任何个人则意味着对他不是称赞便是谴责、并可能影响对他性格和作风的任何颂扬或讽刺的每一种习惯,情感,或能力。在这一方面,人类当中如此普遍地存在一种敏锐的感受性,它给予一个哲学家以充分的保证,使他在编制目录时决不可能出现任何重大的失误,或招致将其静观的对象错置地位的任何危险;他只需在自己胸中体会片刻,考虑一下他是否将欲求拥有所归之于他的这种或那种品质、这样或那样的归罪是出自朋友还是出自敌人。语言的本性自身就几乎可靠无误地

^① 见附录一。

引导我们形成一个这种性质的判断；由于每一种语言既有一套用作褒义的语词、亦有另一套用作相反意义的语词，因而无需任何推理，稍稍了解语言的习惯用法就足以指导我们收集和整理人类的各种受尊敬的或遭谴责的品质。^① 推理的惟一目标是发现这两方面中为这些品质所共通的因素，观察一方面那些受尊敬的品质所一致具有的特定因素、另一方面那些遭谴责的品质所一致具有的特定因素，进而由此到达伦理学的基础，找出一切责难或赞许最终由之而发源的那些普遍的原则。由于这是一个事实问题，而不是一个抽象科学的问题，因而我们只能期望通过采用实验的方法和通过从特定事例的比较中推演出一般的准则来获得成功。另一种科学的方法，亦即首先确立一条一般的抽象的原则、而后将之分化为各种不同的推论和推断，其自身可能是更完善些，但更不适合于人类的不完善的本性，是道德和其他各种主题中幻想和错误的一个共同的源泉。在自然哲学中，人们虽然没有彻底根除他们对假

① 《休谟哲学著作集》注：“为了达到这个目的，我们将努力采取一种十分简单的方法……稍稍了解语言的习惯用法就足以指导我们收集和整理人类的各种受尊敬的或遭谴责的品质。”这段话在第一版*中原为：“同时，在这个争论完全解决之前，要以各门科学所要求的那种精确的方式，从作为我们目前探究对象的德性和恶行的准确定义而开始来进行，对我们来说几乎是不可能的。不过我们将做我们可以正当地认为令人满意的事情。我们将把这个问题当作经验的对象。我们将把”心灵的每一种伴有人类的一般的赞许的品质或行动称为有德性的；而我们将把每一种构成一般的谴责或责难之对象的品质称为恶行的。”

* 译者按：《休谟哲学著作集》的编者在编辑本书的过程中至少参考和对照了四个不同的版本，这四个版本并不对应于休谟写作和修订此书的相应的版本。休谟此书初稿完成于1749~1750年间，出版于1751年，此后九次修订，九次出版，时间分别是1753、1758、1760、1764、1767、1768、1770、1772和1777年。上述四个版本到底对应于休谟写作和修订的哪一个版本，现在很难完全确定；根据《休谟哲学著作集》的编者的有关注释，我们惟一可以确定的是，第三版是指1777年版。