

返回歷史語境：對大衛·休謨的市民社會學說的考察¹

楊璐

中國政法大學社會學院

摘要 休謨拋棄社會契約論，不再通過數學或幾何學的方法，去推演社會的最佳形式，而是通過對世人日常生活的觀察，發現社會內在關聯機制。休謨發現，現代人的自我難以孤獨自持，而與他人之間發生著活躍的同情活動。效用並非鉚釘在自我好惡之上的對物的獨佔，而由同情機制變成社會激情的來源。休謨的道德哲學在某種意義上正是市民社會理論。返回歷史語境，對休謨市民社會學說進行考察，不僅有助於我們理解生發其市民社會理論的土壤，也為我們思考現代道德危機提供有別於純粹批判的線索，探索轉型社會的道德秩序基礎。

一 導論：從卡爾·馬克思談起

卡爾·馬克思在《論猶太人問題》裡對市民社會進行了毫不留情的批判。在他看來，市民社會是一種與共同體相對的純粹私人活動的領域。在共同體中，人把自己看做社會存在物，在市民社會中，人作為私人進行活動，把別人當作工具，把自己也降低為工具，成為外力隨意擺佈的玩物²。這是個異化的社會，私人財產權割裂了人與人的關聯，使每個人不將他人看成自己自由的實現，反而看成自己自由的限制。這種任意的、和他人無關的、不受社會約束的權利，構成了市民社會的基礎。在這裡，最高的社會概念是安全，整個社會的存在只是為了保證它的每個成員的人



身、權利和財產不受侵犯。市民社會不僅沒有借這個概念而超越利己主義，反而安全成為這種利己主義的保障³。

馬克思為我們描繪了一幅人們各自逐利的社會景象。在這個社會裡，每個人都是孤單的單子，是自私自利的生意人，受實際需要和利己主義驅使，與他人和共同體隔絕，將金錢當成神來崇拜，帶來“一切人反對一切人的戰爭”⁴。在他看來，這種市民社會的典型代表就是十八世紀的英國商業社會。在《德意志意識形態》中，他指出，“市民社會”一詞產生於十八世紀。那是個商業的世紀。從某一時刻開始，人們就只談論經商、航海和船隊了。對此，馬克思引用斯密在《國富論》中的描述：

當時一切商人和一切經商方式都具有斤斤計較的小商人習氣。當時的商人同手工工廠主，特別是同手工業者比較起來當然是大市民——資產者，但是如果同後一時期的商人和工業家比較起來，他們仍然是小市民。⁵

在馬克思看來，英國商業社會充斥著生意人的市井氣。在這個海上強國中，每個人忙於追逐自己的利益，整個社會由此而發動起來。商人要求國家保護和壟斷，股票投機、有價證券投機和各方面的投機倒把的現象出現。商業和工廠手工業不可阻擋地集中在那裡，帶來了相對的世界市場，也帶來了對工廠手工業產品的需求。大工業產生，人與人的自然關係由此徹底淪為金錢的關係，商業城市最終戰勝了鄉村。

馬克思的批判，體現出他對英國個體自由主義傳統的批判。這種批判，滲透著康德以降德國道德哲學自身的特點。在他們看來，人無法依靠人性履行道德義務，反而易墮入利己主義的泥淖。人有通向更高目的的能力，但市民社會中的人僅僅著眼於私人目的而行動，所以需要產生出總體去包納其特殊性。這種總體



在黑格爾那裡是主體意識運動出的倫理國家，在馬克思那裡是解放出的共同體。

那麼，真如德國思想家所言，英國人創造了倫理生活，也扼殺了倫理生活？英國如何調和傳統等級社會和現代民主潮流的張力，而避免商業社會的解體？市民社會的道德基礎在哪裡？為何孟德斯鳩認為，英國有相對於法國更加質樸實在的民德，商業沒有敗壞那裡的民德，反而起到敦化風俗的作用？要澄清這些問題，我們必須重返十八世紀，去考察英國在現代轉型過程中的內在調試。對英國市民社會有深入研究的社會理論家就是大衛·休謨。

二 休謨與十八世紀英國

如果要理解十八世紀的英國社會，就不能不提大衛·休謨。在英國社會思想的譜系中，休謨作為亞當·斯密的前輩，更早地覺察到商業繁榮引起的諸多領域的變化，這些變化形塑了現代社會的基本形態。這是神學世界觀式微，世俗化加深的時代。科學與技藝的改善，帶來了斯文和優雅的社交生活。嚴肅的講道台和良知的告解對人心的影響衰落，熱鬧的人情往來和觀念的交鋒變成日常生活的中心。清教的陰鬱氣質被日常活躍的氣氛所取代，藝術、娛樂、社交的增加產生一種更加柔軟和文明的生活傾向。大眾寧願用大部分時間去膚淺地打趣，也不願手捧宗教或歷史書籍咀嚼三分。任何伴隨深奧的推理而來的信念，都宛如夜間的幽靈，在曙光來臨之際便消失得無影無蹤。

正是面對這樣的社會形態，休謨率先拋棄了社會契約論，不再通過數學或幾何學的方法，去推演社會的最佳形式，而是通過對世人生活進行謹慎的觀察，就著人們在交際中、事務中、娛樂



中的行為，來收集實驗，並進行審慎的比較，建立“和人類知識範圍內任何其他科學同樣確實卻更有效用的科學”⁶。換言之，休謨是在徹底解構神學形而上學傳統，回到世俗之人的生活本身，去尋找道德的原理，奠定英國的經驗主義傳統。⁷ 休謨的這番道德探索，是對英國現代轉型時期民情的重新認識，不僅影響到斯密及後來的功利主義學派，也對當時的啟蒙文人圈子產生不小的影響。其同時代的法國啟蒙文人勒·布蘭克 (Jean-Bernard Le Blanc)⁸ 曾讚歎休謨是“歐洲唯一能接替孟德斯鳩主席的人”⁹。

布蘭克的這番讚譽並非沒有根據。在自然目的論秩序解體的背景下，休謨與孟德斯鳩進行著同樣的研究。¹⁰ 他們都觀察到，商業社會中每個人都在忙於增加自己的財產，但私人財產權並沒有割裂人與人的關聯，反而產生一種新型的倫理生活樣式。人與人交往頻繁，使得主觀情感和思想相互交織和滲透，他人的意見變得格外重要，構成個人價值 (personal merit) 的一部分，他人的苦樂也並非與自身痛癢無關，而或多或少會影響到自己的情感和情緒。

然而，休謨不同于孟德斯鳩，他並不將這種社會道德狀況訴諸於氣候、土壤、面積、政體與民情的整體性的必然關係，而更注重考察民情內在的原理，尤其情感所起的作用。在寫給孟德斯鳩的信件，他指出，孟德斯鳩認為一切法則以必然關係為基礎，這是一種由馬勒伯朗士首創的倫理學的抽象理論，後為克拉克和其他學者所繼承。這種理論體系排斥一切情感，主張萬事以理性為基礎，不能與真正的哲學相吻合¹¹。換言之，真正的道德科學應該研究具體的日常生活。在日常生活中，起決定作用的是情感而非理性。在批判自由意志論的《人性論》二卷中，休謨寫道：

當我們談到情感和理性的鬥爭時，我們的說法是不嚴格的、非哲學的。理性是並且也應該是情感的奴隸，除了服務和服從情感之外，再不能有任何其他的職務。¹²



休謨這種講法是對基督教以降的本體論的某種顛覆。他承認帕斯卡等思想家對人性的看法，認為人心是空的，如果松解掉它與外在物件的全部聯繫，人就會陷入最深的憂鬱和絕望之中，所以人們總是持續地在賭博、打獵以及其他事務中尋找消遣，以此忘掉自己。¹³ 然而，休謨不再對此投以悲觀陰鬱的態度，認為這是“可悲之中的最大可悲”，“極大地妨礙了人們想到自己，並使人們不知不覺消滅自己”¹⁴，而是以更加肯定的語調指出，靈魂作為單純的、非物質的、獨立自存的實體，本就是被人們虛構出來的。自我實際上是一堆由記憶和意識所維繫的各異的知覺。脫離了物件，自我什麼也不是 (in reality nothing)。換言之，自我是空的，本就散落於對外物的追逐之中，奧古斯丁強調的“內在自我”並不存在。自我的根基不是上帝，而是自然。如果不為活潑和生動的情緒所維持，人就會陷入沒精打采、毫無生氣的狀態，熄滅一切激情，對一切無動於衷。這種狀態對人的心靈是極為有害的。因此，人需要朝自我以外看去，尋找別的物件來刺激起自己的精神，吸引起自己的注意，激發自己生動的感覺 (a lively sensation)，這種感覺才是人存在的基礎。

所以，休謨觀察到，為了能喚起激情，轉移心靈對自己的注意，人們會投身商業、遊戲、表演，甚至參觀死刑。然而，在諸多活動中，最能激發心靈的是與人的交往。當一個與自己相似的、有理性和思想的存在者出現，他通過面容和舉止使“我”感受到他的情感和情緒，“我”的心靈會激動起來。不論這是怎樣的激動，哪怕讓人不快、痛苦、心神不寧，也好過平淡乏味、沒精打采，後者來自徹底的安寧 (tranquility)。當心靈激動到適當的程度，這是令人愉悅、振奮的。在這個過程中，“我”自然忘記了自己¹⁵。

事實上，休謨對自由意志論和斯多葛主義進行了雙重批判。斯多葛主義者講求無情 (apatheia)，認為智慧之人應該是絕對理



性，不受情欲攪擾的。奧古斯丁深受斯多葛主義的影響，指出，騷亂的快樂是身體對意志的反抗，人應該努力借助理性來克服情欲，轉向內心。¹⁶ 在休謨眼裡，智者為了追求至高的完善，努力去除人的好惡和本能，克制自然情感，使“心”陷入消極冷漠的狀態，恰恰喪失了道德本原。他們以哲人式的超然保護自己，只滿足於悲歎人類的苦難，卻從不致力於拯救人類。這種冷峻的智慧使他們心腸變硬，面對人類和社會的利益無動於衷。然而，道德生活本應是有生氣的、活躍的、積極的。它不依賴於情感的冷漠決絕以求索真理，而依賴於動心動情。

休謨進而對自由意志論進行批判。在基督教道德傳統裡，人之所以帶有上帝的形象和上帝的相似性，主要在於意志。自由意志是人追求善的靈魂的能力，它本身即“中等之善”，雖然它可能被人濫用，但如果沒有自由意志，人根本不可能正當地生活。當意志朝向共同不變的善好——真理和智慧，它的運動便是朝向上帝的，便會引領人獲得屬人的最大的幸福。但當意志由不變的善好轉向短暫之善，這種背離上帝的運動便構成惡，人也就犯了罪¹⁷。換言之，在傳統道德學說裡，人因意志而賦有道德屬性。然而，休謨洞察到，在商業社會如果仍然強調這種自由學說，人們極易導向違抗他人，陷入狂熱，超出世俗合理的限度。

因此，他指出，不論人們如何想像自己感覺到內心有一種自由，但最為旁觀者而言，他總是能夠從人們的動機和性格中推斷人們的動機。即使當他推斷不出來時，他也能一般地斷言說，假如他完全熟悉了人們的處境和性情的每一個情節，以及人們的天性和心情的秘密動機，他就可以做出恰當的推斷¹⁸。

休謨正在進行一種根本轉變，將道德建築其上的傳統自由學說轉變成一門經驗科學，作為新的道德的基礎。而基督教道德也隨之轉變成為以社會為導向的道德。他看到，俗人大眾並非受理性控制，而是受動機、情感和情緒支配，後者才是意志的本性。人



的行動與自身的動機、情緒和環境有一種恒常的結合，這才使得人必須為自己的行為負責，道德區別才由此誕生。休謨批判自由意志論的背後，實際是在強調，市民生活 (civil life) 中的舒適、安全和利益有其合理性，會產生世俗的道德情感和義務關係。大眾越是幻想自己的自由，破除人之常情，越是容易像鐘擺一樣，由一種極端倒向另一種極端。人並不最終屬於知性王國，純粹的知性往往使人陷於冷漠，毫不關心公共利益，或者陷於狂熱，超出適度的範圍。絕對的自由是絕對的任意。只有將自由意志落回到人性展開的社會生活，用經驗法則約束自己，才能克服行為的任意性。社會生活自身中有合理的部分，可以作為人的行動的規範，而“情 (pathia)” 恰恰是核心。休謨認為，商業社會的核心在同情 (sym-pathy)。

三 同情

休謨認為，在人性所有性質中，沒有什麼比同情別人的傾向 (propensity) 更為顯著的了。這種傾向使人們經過傳遞 (communication) 接受別人的傾向和情緒，不論這些傾向和情緒與自己有多麼的不同，甚或相反。休謨指出，這是一種難以抗拒的本能反應。他寫道：

愉快的面容注入我心中 (infuse into my mind) 一種明顯的滿意和寧靜，而憤怒或悲哀的面容卻投給我一種突然的沮喪 (throw a sudden damp)。憎恨、憤怒、尊重、愛情、勇敢、歡樂、憂鬱，所有這些情感，我大都是由傳遞而很少是由我自己天性和秉性 (my own natural temper and disposition) 感覺到的。¹⁹



休謨的“同情 (sympathy)”的詞源sympathes是“相互交感、同類感受”之義，與斯多葛主義的“無情 (apatheia)”恰恰對立。休謨用“注入”、“投給”、“沾染”等詞彙來描述，就是為了強調，這是一種不受理性克制的激情的傳染 (contagion)。人類同情之所以得以發生，依賴的恰恰是這種擾動理性的“情”。

休謨做了個比喻，心靈就像一具絃樂器，能激動一個人的情感，其他人也能在某種程度內感覺得到。這就好比若干條弦線被均勻地拉緊一處，一條弦線的運動就自然地傳遞到其餘條弦線上去，而在人類造物的心裡產生一致的運動 (correspondent movements)。²⁰ 這種人類痛癢相關的“情”的一致性，蘊含著大自然設定的同類情感。但休謨不觸碰自然神意，轉而強調這裡的弦線是遠近有別的、震動是漸次擴展的。換言之，人的同情也是有差別的，沿著日常社會關係擴展開去，程度逐漸降低。

休謨用經驗科學的方式論述同情，與斯密迥然不同。斯密開篇設定的場景是關心同胞命運 (fortune) 的旁觀者對受難者 (the sufferer) 的同情。這是具有濃厚基督教意味的景象。斯密就是努力用彰顯“仁愛”卻又“自我克制”的同情，去超越大工業生產帶來的不平衡的現世差序，在人心層面恢復同胞間自然關係。而休謨將“同情”的根本放在日常的“通人情”。雖然這種俗人同情無法產生即時的人道效果，但卻是社會常規運轉不可或缺的基礎。在休謨看來，“類”關係的恢復不能強行依靠自由意志或理性，而需要健康的家庭生活和社會交往浸潤出來。日常平衡關係被破壞，同情自然也就失效。換言之，休謨的道德科學強調的是，同情是自然性的，再硬心腸的人也難以忍受親人的對立，不安會讓他回到常態；但反過來說，雖然自然先在地將“類”本性加諸於人，同情的發生仍然取決諸多社會條件。人為改變社會條件，就會帶來不同的社會效果。



相較于受斯多葛主義影響的斯密，休謨的“同情”是破除觀念論的，因而在很大程度上，不強調自我性。當一個人迎面走來，這個人是具體而生動的，他的喜怒哀樂會直接傳遞給我。我的注意力並不是固定在自己身上，去進行自己與他人的比較。相反，剎那間我會先忘記自己，自然地注視對方，對方臉色和談話中流露的情緒觀念會瞬間轉變成那種情緒本身，使我能深入體會到他的情感和意見。換言之，“我”無需過度調動觀念想像去轉移自我位置，設身處地去考慮他的處境和動機，也無需依靠經驗去進行良知判斷，努力使自己的同情符合人類的合宜關係。休謨的同情更接近普通人的日常狀態。人的自我向外界敞開，就可以直接性地與他人通連。甚至一個人愈少執迷於抽象觀念和意見，依靠自然本性，就愈能與他人的直接感受通連起來。

因此，通過市民生活的頻繁往來，人們的情感在很大程度上彼此交融在一起。一個人的情感極少完全來自於自己，大多都是在社會交往中新生。人心映照彼此，反射彼此的情感，情感相交相混，不斷激發出新的人類情感。如果沒有他人的感受和反映，自己的情緒很快也會消沉下去。人類情感本就是混雜的，看似不良的社會情感，依然是自然性的，刺激起人的精神。如果完全去除他人的情感態度，強烈活潑的自我觀念宛如失去了火種的枯柴，人立刻陷入虛無和絕望。可見，人性界限恰恰成為推動同情的先決條件。同情不是簡單的情感傳遞，人需要同情去啟動精神，填充自己。休謨動情地寫道：

每一種快樂，在離群獨享的時候，便會衰落下去，而每一種痛苦也就變得更加殘酷而不可忍受。不論我們可以被其他任何情感所推動，如驕傲、野心、貪婪、好奇心、復仇心或性欲等，這些情感的靈魂或生命本原，都只是同情 (sympathy)。如果我們完全除去了別人的思想和情緒，



這些情感便都毫無力量。自然界一切能力和元素縱然都聯合起來服務並服從於一個人；太陽的升降縱然都聽他的命令；河浪海潮縱然由他隨意支配；大地縱然自發地把對他有用或使他愉快的一切東西供給於他；可是你至少要給他一個人，可以和他分享幸福，使他享受這個人的尊重和友誼，否則他仍然是一個十分可憐的人。²¹

休謨重新勾勒了一幅創世論的圖景。在存在論的意義上，人是無法獨自和自足的。沒有人可以忍受獨自享受大自然提供的任何有用的或使自己愉快的東西。他至少還得有一個人與他分享幸福，讓他享受這個人的尊重和友誼。人難以築造封閉的自我，哪怕陷於驕傲、野心、貪婪、好奇心、復仇心或性欲的人，也需要依靠他人才能產生這些情感和情緒。俗人大眾無時無地不在意他人的眼光，在他人的情感和意見之中，維持著社交性的生活。

事實上，休謨洞察到了市民生活中的人性特徵。一方面，人們的主觀心理活動大為增強，自我變成人們最為習慣和熟悉的物件，人們無時無刻不親密地體驗著自我，而自我的苦樂感受也總是能在更強烈的光線下引起人們的注意。但另一方面，純粹的自我狀態又是令人難以承受的虛空狀態，自我需要以外在化的方式，在社交生活中獲得實在性，而安頓下來。正如麥金泰爾所言，休謨進行的是一種英國化的顛覆。要深入理解這種倫理生活的可能性，我們需要結合休謨在《道德原理研究》中對其時代的論述。

（一）房子、財產與私人圈

孟德斯鳩曾描寫，英國人判斷他人，很少由他虛浮無用的才能，而是由他實實在在的資格 (real qualities)，也就是財富和個人價值 (personal merit)。那裡的人擁有實在的奢侈，這種奢侈的基礎



不是虛榮，而是真實的需要 (real needs)。他們享受財產，綽有餘裕，但摒棄了淺薄輕佻之物。他們始終為利益奔忙，缺乏由閒逸而來的繁文縟節。每個男人多少參與國家行政，少有對婦人殷勤的雅趣，女人則謙遜端莊，謙遜端莊是她們的德性 (Montesquieu, 2003: 331–332)²²。

顯然，孟德斯鳩是參照法國社會，來看待英國獨特的民情。無獨有偶，休謨在遊歷了法國後，也寫下類似的評論：

在人們把大部分時間花在談話、訪問和聚會的國家，這些善交際的品質 (companion-able qualities) 受到很高的評價，構成個人價值的首要部分。在人們以家庭生活 (domestic life) 為主，不論工作或娛樂都保持在狹窄的熟人圈中 (acquaintance) 的國家，穩重敦厚的品質 (solid qualities) 尤其受到重視。法國人對陌生人的首要問題是：‘他懂禮節嗎？他為人有趣嗎？’而在我們自己的國家，人們給予的主要稱讚總是：‘他是個性情溫厚、明事達理的人 (a good-natured, sensible fellow)’。²³

休謨將英國與法國的民情做了比較。法國是社交性社會。人們將大部分時間投入家庭以外的談話、訪問和聚會中。社交才是他們人生的重心。對法國社會而言，人的首要價值不在於正派、敦厚、理智，而在於幽默、風趣、機智等社交品質。正如盧梭所言，過度的社交生活使法國人失去自然家庭，父母與子女間失去自然情感，義務不再發乎真心，而變成禮數。人不再擁有自然，而變成孤兒。²⁴ 休謨指出，英國人也喜歡社交，但他們是以家庭生活 (domestic life) 為重心，“有家庭、孩子、親友的人，很少會不教育或贍養而只顧自己的享樂”，“人們的工作和消遣總是保持在熟人圈子之內”²⁵。在熟人圈子裡，舉止輕浮，事關體面，會影響到自己家庭的社會地位。正如簡·奧斯丁描繪的那些相貌



良好，但頭腦糊塗的年輕人，一味博人愛慕，結果弄得自己和家庭惹人笑話。在以家庭和親友為重心的社會中，理智 (sense) 或穩重敦厚的品質 (solid qualities) 尤其受到重視。

如果進一步考察，我們會發現，Domestic的詞源domus是“房子 (house)”的意思，而domestic life從根本來說就是以“房子”為中心自然展開的社交生活。就像《愛瑪》中的豪斯伍德先生，他最怕家裡孤獨冷清，而喜歡將朋友和熟人邀到家裡做客，在他舒適的房子裡體貼地招待他們。這位老紳士有著富足的財產和寬敞的房子，“可以想邀請他自己那個小圈子裡的哪個客人就邀請哪個，跟那個小圈子以外的人家很少交往”（奧斯丁，2007：15）。為了把朋友留在家庭的種種溫暖中，他將桌上擺滿各式各樣的食物，但又擔心這些食物對朋友的健康不利。他的客人感到的任何不適，都會引起他神經一直感到不安。他勸阻貝茨小姐別吃牛奶蛋凍，但希望她嘗嘗他的女僕賽爾煮得很嫩的雞蛋，“賽爾比任何人都更會煮雞蛋”。他建議高達德太太來半杯酒，但卻得兌上一杯水，這樣不至於使她的身體感到不舒服。換言之，房子是人格化的財產，但財產不是獨佔式的，而是在以家庭為中心在私人圈裡共用的。家庭對許多人來說不僅是棲身之所，也是生活的中心。這是以自我為中心擴展開去的同情活動，構成英國社會倫理生活的起點。

休謨指出，人們的同情總是沿著自己親疏遠近的關係發生，這是同情的自然途徑 (natural course)。人更容易同情自己的血族親友，然後才是與自己有過交往的熟人、意氣相投的陌生人。因此，一個人如果愛外人甚過愛侄兒，愛侄兒甚過愛子女，他就會被人們所譴責和批評。財產繼承也是先傳給他的兒子而非侄兒。而為人的首要價值就是，成為稱心的丈夫、寬容的父親、和善的主人、快意的朋友、可靠的同伴，如果被提升到高位，能夠超出私人生活，才是再在更大的活動領域施加其寬厚和溫和的影



響力，讓饑者得食，裸者得衣，愚人和懶漢變得靈巧勤勞，促進更大的社會幸福。最能使一位仁者感動的，不是英雄式的壯舉，而是一個人能注意到他的朋友所關切的最微小的事情，並願為之犧牲自己最重大的利益。“這類體貼行為對於社會很少影響，因為它們使我們只考慮到一些最瑣碎的事情，不過這種關心的事情越是細膩，這種體貼就越是動人，並證明能夠這樣體貼的人具有最高的價值”²⁶。

休謨看得很清楚，對英國人而言，評判一個人，最重要的是看他如何對待直接與他來往的人。如果他對於和他一起生活的人都是不利的，那麼無需進一步考察，他在品格上是有缺陷的。如果他在社會上的一切親友都非常享受與之來往，那麼他的品格在這個範圍內就是完善的。然而，這並不是一種純粹封閉性的私人生活，休謨恰恰看到，十八世紀英國人擴大的家庭生活帶有很強的公共性，構成英國人倫理生活的核心。

（二）以房子為中心的公共生活

如前所述，“房子”是人格和財產的象徵，呈現日常生活的倫理關係。人們喜歡作為主人，舉辦宴會，邀請親朋好友、鄉黨舊鄰、乃至不熟悉的人，分享財產帶給自己的快樂和利益。客人表現出的快樂和友誼增加了房子的生氣和魅力，使主人及其家人感到新的快樂和驕傲，並使這個家庭在地方社會獲得令人尊敬的地位。這是房子的目的(end)所在。

換言之，房子看似是私人的，實際卻是公共的。人們以房子為中心，展開社會交往，培養社交德性。接受良好家庭教育的紳士們，尤其注意對別人的感受給予同情式體諒。這種同情式體諒不會帶來什麼好處，但會使別人直接地感到快樂。任何高人一等的表情，自大地表現對勝利的渴望，或激動地打斷別人的話題，



都是極令人厭惡和鄙視的，因為這使得周圍的人直接地感到不快。他人的不快會引起自我的不安，因此，雖然機智 (Wit) 傳遞出活潑的生氣 (lively spirit)，給旁人強烈的歡樂和滿足，但過度賣弄機智、誇誇奇談的人，卻很難得到人們的稱讚，因為“絕大多數人都同樣期望在談話中有輪到他們的機會，並以十分惡毒的目光看待那種剝奪他們這種天然唯恐失去的權利的饒舌”²⁷。同樣，雄辯、健全的理智 (good sense)、可靠的推理等稟賦，如果達到超拔出群的程度，會直接地引起人們的驚歎和讚美，但因為每個人都有一種隱秘的偏私與自負，大多高估自己，渴望吸引他人矚目，過度表露自己的好勝和名譽心，就會引起他人的不快。休謨寫道：

一個擁有機趣，擅於雄辯的人，如果急切地欲求贊許，別人會感到不解：“為何如此急切地欲求贊許，仿佛你沒有正當的資格配得到它，因而不能合理地期望它將終究屬於你。為何要如此迫切地告知我們你所保持的顯要的交際，告知我們你所受到的禮遇，告知我們你所獲得的榮譽、勳章，仿佛這些並非理所應當，不告訴我們，我們就無法自己想像出來？”²⁸

可見，人們不可放縱對自己的贊許，也不可過度表現出渴望贊許的欲望，甚至在大多數場合不允許公正地看待自己。如果他置他人的感受於不顧，他便很快發覺自己面臨由自己的自負和輕率而招致的危險。他深陷對旁人因自己而自尊受傷的擔心中，也深陷周圍人背地議論自己及家人的恐懼中。這些情緒反過來變成謙遜和端莊 (Pudor) 的自我要求，它們像“一切德性的專職守護神和惡行或腐敗的可靠防衛者”，防止每個人過度自我，從而適度謙卑成為理智健全的表現。



然而，謙卑總是令自己不快的，旁人敏感的同情神經也會體察到這種不快。因此，對英國人而言，體面(decency)是一種德性，它要求人們根據年齡、性別、性格、俗世地位而給予他人一種適當的尊重。不合身份地過度討好，奴顏婢膝，也會令他人感到不快。“失調的比例傷害人的眼睛，傳達給觀眾一種不快的情感，這種情感就構成了譴責或責難之源”²⁹。休謨引用西塞羅在《論義務》論述的“不合宜(indecorum)”來表達這種合乎社會比例關係的體面，而這也正是斯密在《道德情感論》中引用的概念。但在休謨這裡，合宜的標準不是斯密那裡自然秩序，而是風俗社會的一般秩序，是受習俗規定的微妙的人情平衡關係。違背習俗常規比例，就會給旁人帶來不快，構成厭惡和譴責的源泉。“凡稍為熟悉世故而能透察他人內心情緒的人都不會說，禮貌和禮儀所要求於我們的謙卑會超出於表面以外，或者說，在這一方面的徹底的誠懇會被認為是我們的義務的一個真正的部分”³⁰。

換言之，道德其實是在自我和他人之間求取一種平衡。人性處於中間狀態，過度驕傲令他人不快，但過度謙卑也會令自己不快，這些不快會通過自然同情反向傳導給彼此，成為共同的不快。社交的禮貌和禮儀是微妙而難以言說的，歸根結底來自旁人的感覺和感情，但過多的奉承話讓人索然無味，陳腐的禮節也令人感到不自然。真正的紳士風度不只是體察他人情感，還給他人帶來生命力般的生氣。他們自有一種愉快的心境，他人通過感染而進入這種心境，領略這種情緒，便對傳達出這種自在自足之人油然而升起一種好感。休謨感慨，不論誰與嚴肅穩重、性情抑鬱的人一起度過一個傍晚，一個性情幽默、生氣活潑的夥伴的到來總會一下子就使談話活躍起來，人人變得精神煥發，語言生動，舉止輕快。擁有自信、豁達的心境的人，在令自己愉快的同時，也必然將自己的感受傳達給旁觀者，將他們融化在同樣的自



足中。“其光芒照耀遍地整個交際圈，愠怒至極和苦悶不堪的人也常常為之融化。適度的合乎禮儀的樂趣驅散了平常的陰鬱，給人們不同平常的享受”³¹。

這是眾人聚在房子裡的快活情境，擁有快活心境的人便是眾人共同快活的源頭，因而得到直接與他交往的人的贊許。可這種快樂並不受限在房子裡的公共生活，“儘管他或許並不是我們的熟人，也決不可能通過這些稟賦而給予我們以任何享受。但我們關於這些稟賦對他自己的熟人的作用所形成的觀念對我們的想像力有一種令人愉快的影響，使我們產生贊許的情感”³²。換言之，同情不僅使得自我和他人之間形成平衡機制，克服過度的自我任意性，更重要的是，同情使旁觀者也感受到他的熟人所感受到的快樂或不快，而產生贊許或不贊許的情緒。這奠定了以房子為中心的公共生活的一般德性。

他人與自我的苦樂感受成為社會道德的區分的一種基礎，這是十八世紀英國人道德生活柔軟而活潑的面相，這種柔軟和快活伴隨商業貿易而來。這種轉向並非只預示一種浮於表面的禮貌性的道德標準，而是人們將他人納入自我，體會他人苦樂，在不同階層之間，也進行著不同程度的同情活動。要理解這一點，我們需要回到具體的歷史處境。著名英國史學家馬來 (Mingay) 指出，這是個鄉紳階層占主導的時代。³³ 在商業的發展中，他們財富增加，大多擁有海外利益，但他們並非繼續擴張，追逐獨佔性的利益，也非離棄鄉村，追求大都市的生活。他們最舒坦、最自然的狀態就是待在自己家裡，全神貫注於自己的家庭生活和看護地產 (estate) 上，並將財產花在舉辦宴會、犒賞鄉鄰、濟貧救助上。他們很少去體會倫敦或巴斯的樂趣，鄰里的社交生活以及鄉村的事務更能滿足他們的需要和利益。“即使是最大的地主 (landlords) 也對鄉村生活充滿真正的愛，情願為了自己的地產而放棄倫敦的消遣”，而中小地主“對鄉村的熱愛勝過有關倫敦



的所有念頭。在他自己的土地上，在他的佃戶中間，他才真正地回到他自己。這是他的小型私人王國，在這裡，城市的漠然讓位於鄉村的尊敬，這種尊敬來自於對等級和地位的承認，而非卑屈地被迫使。農民歡迎他們的地主的存在，想到他在他們的事務中有私人利益就感到高興，並爭相贏得他的贊許”³⁴。

連著土地的財富使人能夠隨時回到家庭和鄰里事務構成的倫理常態，明白財富的真正價值在於使自己與親友鄰人快樂交往，他們的幸福會匯成自我的自足狀態，從而使得財產具有道德意涵。也正是在這個意義上，我們才能理解，十八世紀商業社會中“效用”的原初涵義。

四 效用

早在洛克的著作中，效用 (utility) 就顯露出它對英國社會的重要意義。人們運用自己的腦力和體力勞動，借助分工和交換，創造社會共同的物品。供人們使用 (use)，滿足人們的安全、舒適、便利的正當需要，才是貿易的正當目的。有用性 (usefulness) 是衡量物的內在價值的唯一標準，勾連著勞動者的德性和上帝的神意。但在倫理體系中，效用因素卻一直遭到貶抑，只能作為正當行為的自然效果，而不能作為道德區別的真正源頭。直至十八世紀，市民生活消解了清教的嚴肅和陰鬱，人們在更寬泛的問題上求助於效用原理。美與醜、功與過都變得與效用相關，以至於康得以降的大多德國思想家將英國傳統定位為效用主義 (utilitarianism)³⁵。那麼，休謨作為率先將效用納入倫理學的社會思想家，是如何洞察效用之本性的？十八世紀英國人對效用的普遍稱頌，是意味著他們對自身利益的看重，還是另有其他意涵？要澄清這些問題，我們需要仔細體會休謨對“效用”一詞的用法。



“效用”最初出現在休謨的《人性論》中。休謨對“效用”的論述很有意思，不是從個體對物品的享用入手，而是從物品的美源于效用而引發旁人贊許入手。他指出，宮殿的式樣和方便對它的美是必要的，“柱頂要比柱基要尖細，因為那樣一個形狀給我們傳來一種令人愉快的安全觀念，而相反的形狀使我們顧慮到危險，這種顧慮是令人不快的”³⁶。而房子的主人向別人誇耀自己的房子時，也總是特別注意指出房間的舒適、其位置的優勢、隱藏在樓梯間的小室、接待室、走廊等，因為別人很容易借助想像而體察到他的舒適和快樂。這個道理可以擴展開來，桌子、椅子、寫字臺、煙囪、馬車，馬鞍、犁等工藝品，之所以贏得人們的贊許，只能是它給擁有它的人帶來的安全、舒適和便利。休謨稱之為利益之美 (beauty of interest)，這種利益實際與旁人毫無關係，但旁人的贊許，來自他對所有者利益的同情。休謨寫道：

最能使一塊田地顯得令人愉快的，就是它的肥沃性，附加的裝飾或位置方面的任何優點，都不能和這種美相匹敵。田地是如此，而在田地上長著的特殊的樹木和植物也是如此。我知道，長滿金雀花屬的一塊平原，其本身可能與一座長滿葡萄樹或橄欖樹的山一樣的美；但在熟悉兩者的價值的人看來，卻永遠不是這樣。不過這只是一種想像的美，而不以感官所感到的感覺作為根據。肥沃和價值顯然都與效用有關；而效用也與財富、快樂和豐裕有關；對於這些，我們雖然沒有分享的希望，可是我們借著想像的活躍性而在某種程度上與業主分享到它們。³⁷

休謨勾勒出一幅鄉間地產的景象，這是十八世紀的典型象徵。³⁸ 田地的美不在於虛浮的裝飾，而在於它實實在在的肥沃性，因為這種肥沃性能給人帶來利益。雖然這是土地所有者自己的利益，別人沒有分享的希望，但人們仍然可以通過同情感受



到他獲得收益時的喜悅，感受到利益給他的家庭帶來的豐裕和歡愉。因而在某種程度上也分享了土地給所有主的那種快樂和滿足感。換言之，人們對於效用的普遍肯定，在於人們很容易同情所有主的利益，體會利益給所有者帶來的快樂。財富帶來的快樂和利益會借助同情而普遍化。他人的快樂和利益並非與“我”完全無關，而實在地成為“我”的快樂和利益的一部分。這是效用使人快樂的原因。

反過來，一位土地業主的快樂，並不僅僅來自土地本身，而較大部分是來自由此衍生出的社會情感。賓客走進他溫暖、舒適、佈置精緻的鄉村房子會自然地感到快樂。房間給他們呈現出來的是舒適、滿足和享受的快樂觀念。殷勤好客、性情幽默、心地仁慈的主人進來，會為這個環境增添魅力，人們會禁不住快樂地反思他的交談和招待給每個人所帶來的滿足，並由他的全部家人面容煥發出的自由、信任和寧靜的愉悅，充分感受到他的家庭的幸福。

可見，雖然房子只屬於業主，但它產生的快樂和利益卻並非只屬於他。人們通過做客分享了房子給他帶來的快樂和利益，而且，這種快樂和利益通過人們對房子表露出的喜愛，借助同情又湧入他的心中，成為他因“房子”而獲得的更大的快樂和利益的來源。這是一種與財產融合在一起的幸福。業主因其財富得到的快樂會由同情傳給客人，引起客人的快樂和羨慕。這種快樂和羨慕經由同情，成為業主次生的快樂的來源。同情的活動沒有停止，次生的快樂再次成為客人快樂和羨慕的源泉。休謨洞察到，正是這種次生的快樂或虛榮感，被人們視為財富的主要可取之處。財富的效用不在於它的“天生具有孳生繁衍性”³⁹，而在於它“使其所有主享受所有人生樂趣 (pleasures) 的能力”。在諸多人生樂趣中，“最重要的一種是別人的愛和尊重”⁴⁰。這是人們意圖努力上進，獲取財富的主要原因。



效用通過同情突破了自我與他人的界限。人們的財富帶來的快樂和利益不是完全獨佔在自我之內，而是通過社會性的同情，而流動到他人心中，進而迴圈產生出新的社會情感。休謨挖掘出效用的主觀情感維度，就是表明，效用之所以在十八世紀能夠成為衡量美醜、功過的普遍標準，其實是在於同情。俗人活躍的同情活動才是效用普遍發揮社會功能的原因。真正享有財富效用的人，不是守著自己錢匣的自私的吝嗇鬼，而是與別人分享財富，享受別人的愛和尊敬的人。

然而，休謨發現，英國人不僅將效用視為人生快樂的源頭，還視為道德情感的源頭。有用性並不總是關聯著自我來考慮。凡是有助於社會幸福的東西都能直接成為人們的贊許和善意的對象。世人對公共效用 (public utility) 有一種普遍的關心。

1. 公共效用和道德感

休謨看到，看重家庭的世人有一種自然的偏私傾向。他們在日常生活中往往更關心親友的利益和快樂，也往往偏向於在家族及私人圈內部分享財富帶來的效用。但他也發現，人們並不是對公共效用漠不關心。一棟建築物，如果門窗是嚴格的正方形，人們會感受到自己的眼睛受到傷害，並為不得不看到這棟建築的人的眼睛所遭受的折磨深感不安。尤其女性，見到白刃，縱然操在摯友手中，她們也會暈厥，“這種弱點使得她們極端憐憫那些處於任何悲傷和苦惱中的人”⁴¹。休謨洞察到，世人對效用的關心和活躍的同情活動，使得他們會將效用延伸到更遠的地方，超越私人圈子，自然地考慮到他人的利益，並為他人感到快樂或痛苦，而產生道德感 (moral sense)。

這種道德感不是集體歡騰式的道德理想，而是一種社會感。任何影響國家、地區或他人命運的新聞總是被街頭巷尾的俗人熱切地打聽著，仿佛社會的利益在某種程度上就是每個單個人的利



益。這是單個人與社會群體的快樂和利益融合在一起的社會性感
覺。這種感覺在社會生活的各個場合都可以發生出來。休謨用劇
場的例子加以說明：

一個人走進劇場，就立刻震驚於如此眾多的人參加一
次共同的消遣的景象，並根據他們的表情而非常敏感地被
他與他的同胞造物所共有的每一種情感所影響。他觀察到
演員們為觀眾的座無虛席所鼓舞，熱情高漲到他們在孤居
獨處或平靜時刻所無法達到的程度……當任何事件阻礙我
們的意願，打斷我們鍾愛的人物的幸福時，我們就感到明
顯的焦急和憂慮，而當他們蒙受的痛苦出自敵人的背信棄
義，殘忍或暴虐時，我們胸中就充滿對這些災難的制造者
的最強烈的憤恨。⁴²

單個人走進劇場，會立刻震驚於如此眾多的人參加的共同的
消遣景象，並很快被感染而被捲入與自己的同胞被造物所共有的
情感的洪流之中，為大家所共同期許的人物的幸福而感到喜悅，
為一切出自敵人的背信棄義而感到憤恨。這是人們由共同同情而
達到的集體性的激動狀態，這種激動的度是人在孤獨或平靜時
刻所無法達到的。劇院與咖啡館一樣，是人們的公共生活的場
所，構成市民生活的一部分。因此，劇場的這種集體情感效應也
會在日常咖啡館的交談中以緩和的方式發生。

這不是集體崇拜對個體好惡的湮沒。誠然如恩格斯所言，英
國的活動不像法國的活動，從一開始就能意識到自己作為民族的
完整性和普遍性。英國的活動不是集體性的，從來都是一群獨立
的、彼此無關的個人活動⁴³。那麼，英國人為何能在人與人之間
形成普遍的道德情感態度呢？

休謨承認，每個人最初都處於特殊的位置 (situation)，而且每
個人特殊的位置都在不斷變化。一個與我距離較遠的人在短時間



內成為我的熟人，那麼相較於其他陌生人，我會更大程度地同情他的利益，由此引起我在評論與他相關的事情時態度發生變化。然而，也正是這種人與人情緒上緊密地彼此影響，使得“任何人只要一接近我，他就把他的全部意見自然地擴散到我心中，並在或大或小的程度內影響我的判斷”⁴⁴，所以，我對他人的同情，即使不至於完全改變我的情緒和思維方式，也至少會攪亂我思維的順利進程，使我不知不覺地移動到他的位置上。

事實上，休謨看到，市民生活中的人其實不喜歡與他人持續衝突。每個人都能同情共感到，如果自己只從特殊立場來談論事情，將無法與他人在合理的基礎上交談，也無法享受到談話帶來的快樂。他人的不滿會不斷傳來，引起人內心的衝突和焦慮 (agitation)，使得人很難針鋒相對地堅持己見。因此，人們離開自己的特殊位置，尋找彼此都能接受的中間位置，而公共效用就成為人們所能尋找到的最普遍的道德評判標準。⁴⁵

所以，休謨強調，人對道德品質的贊許，不是由知性的判斷得來，而是由審視和觀察物件時所發生的特殊快樂或厭惡的情緒得來。這種特殊的快樂或厭惡是一種對道德美的鑒賞 (taste)，類似於對自然或藝術品的品鑒，而人們之所以能夠形成這種普遍的鑒賞標準，並非純然天賦，而是後天在市民生活中不斷鍛造和培養起來的。市民的日常交往和受文藝、歷史的薰陶，是真正使英國人跳出私人圈子，超越自身特殊情境，形成普遍道德標準的原因。休謨看得很清楚，俗人大眾有“類”情感，只是這種情感在世務事中被私人效用的考慮給湮沒。但只要人們悉心觀察經驗生活，就會發現它仍然在人們在最日常的行為中流露。這是對人類自然的愛 (natural philanthropy)，它就來自於一顆人心 (human heart)，“只要利益、仇恨和妒忌沒有扭曲人們的秉性，人們總是偏愛人類社會的幸福，由此而愛德而恨惡”⁴⁶。



然而，休謨並沒有那麼樂觀，將社會普遍的利益訴諸於個體道德行為。他看到，普遍的社會效用依賴於以社會整體為目的的計畫體系。個體的行為很大程度上只能惠及親友和周圍的人。更大的人道目的的促進和人類社會的幸福依賴於常規的文明社會 (regular, civilized society)。世人注重仁愛的另一面相是對社會整體目的性的強調。

2. 人為正義和整體社會

休謨在批評自由意志論時寫下這樣一段話：“人離開了社會便不能生存，離開了政府便不能結合 (associated)。政府劃定了財產的區分，確定了人們的等級。這就產生出了工業、交通、製造、訴訟、戰爭、聯盟、同盟、航海、旅行、城市、艦隊、港口，以及導致人類生命中如此的多樣性 (diversity) 又同時保持如此的一致性 (uniformity) 的所有其他的行動與物件⁴⁷。休謨為什麼在這部分寫這樣一段話呢？

休謨批判自由意志論，因為他不認為，人的主體精神狀態是真的自由狀態，自然的必然力量還是會將它拉回到常態的軌道上。所以，他強調人的自然本性，將人的意志（作為動機的內在印象）納入社會常規關係，因為這才是人類道德的真正起源。然而，休謨並不是簡單地認為，人們依靠自然本性就能直接性地形成社會規則並帶來普遍幸福。在他看來，人們自然的仁愛和慈善是有限的，只能維持小社會，這個社會僅僅能使人們初嘗情感交流和相互幫助的好處，滿足人們飽腹之需，當財富增加，社會規模擴大，動亂和紛爭就會發生。人類更大的幸福需要人為正義來推動，以維持社會的一般秩序，促進社會的整體協作。因此有關財產權的法律和執行法律的政府就成為必需。

事實上，休謨看到人的自然本性的不足性。人們對陌生人的善念未必能抵消自己的貪心和私心，尤其當私心建立在對親



友的情感上。人們為掠奪他人財產的暴力行徑激起義憤，但未必能挺身相助，尤其當他們轉念考慮到自身利益。不僅如此，施捨乞丐的仁愛之舉，就其本身來說是值得稱道的，但當人們觀察到 (observe) 這樣造成的後果是乞丐的遊手好閒和道德敗壞，那麼施捨就不再被視為善舉，而是一種同情的軟弱 (weakness)。換句話說，單個人是短視的，即便是善人，也難以考慮到其行為的長遠效果，從而導致現實社會中的因果鏈條不明晰，善未必有善報，惡未必有惡報，單獨的善可能帶來社會的惡，單獨的惡可能又帶來社會的善。不過，對於這種由人性常態帶來的不完善的社會，休謨並沒有訴諸于自然正義，作為與社會之惡抗衡的主體內在秩序，而仍然強調通過對現實社會的經驗觀察，用公共效用來糾正人們的行動，“收回原初的情感，重新調整道德的善和惡的界限”⁴⁸。表面上看，休謨消解了絕對的善惡標準，實際上，他是將之放在更大的社會整體之中去理解。人類的利益才是道德的最終目的，為了增進普遍的社會福祉，需要人為正義締造整體的社會秩序。⁴⁹

所以，休謨指出，正義與自然之德的區別就在於，由自然之德帶來的好處，是由單個行動直接發生的，並著眼於特殊的情感物件，如苦難中的他人。但正義不同，就單獨一個正義行為而言，它往往是損害公共利益的，如將窮人的財物裁斷給富人，將勤勞者的勞動交付給浪蕩者，但如果人們在總體行動計畫中彼此協作地執行，這種人為之德將對整體社會帶來有益的效果。換言之，休謨肯定了理性和深謀遠慮所起的作用，但他強調的是，這種作用的發揮不是在個體層面，而必須在社會整體層面。“單個行動的後果在許多情況下是與整體行動體系的後果截然相反”，截斷整體鏈條抽離出單個個體的行動，它可能是極端有害的，只有放回整體的鏈條中，它才顯示出其巨大好處⁵⁰。



那麼，人們如何進入這種促進公共效用的社會計畫呢？是契約式的聯合嗎？休謨講述了當時英國人在鄉間遊玩的常見例子：兩個人在船上劃槳，雖然他們從未互相許諾什麼，但雙方都能感受到一種共同利益的感覺 (sense of common interest)，知道如果自己偷了懶，對方也不會那麼賣力，那麼，船就只能任其自然地在河流中搖晃，到達不了目的地。換言之，“我”完全能感受到自己和夥伴的利益一致性，“我”的偷懶會損害“我”和他的共同利益，“我們”的利益是混融在一起的，無法分割開。

在休謨看來，英國人很容易體會彼此的利益所在，然後據此行動。而對英國人而言，最為根本的利益是私有財富及其連帶的倫理生活樣式。我如果為了自己和親友的利益而隨意侵佔別人財富，那我的財富也會被別人侵佔，而社會就將陷入混亂，我們全體社會成員都會失去舒適和快樂。“這種利益感覺 (sense of interest) 是全體社會成員所共有的，並使人們對彼此行為的未來的規則性發生一種信心，人們節制與禁取他人財物就是建立在這種期待之上”⁵¹。

利益作為鏈條聯繫著彼此，促進了同情的作用，使得人與人的倫理紐帶更加牢固，並形成了整體的社會結構。休謨指出，人類的幸福和繁榮起源于仁愛這種社會德性，好比城垣築成於眾人之手，一磚一石的壘砌使它不斷增高，增加的高度與各位工匠的勤奮和關懷成正比。但人類的幸福建立在正義這一社會德性，就好比拱頂的建造，各個單個的石頭都會自行掉落到地面，整體的結構 (the whole fabric) 惟有通過各個相應部分的相互援助 (assistance) 和聯合 (combination) 才支撐起來⁵²。在這個整體的結構中，將各部分關聯起來的規則不是抽象的法則，而是人們經驗到反復的輕率錯誤後糾正出來的合理規則，並由於人們經驗到破壞它所遭遇的不便而獲得效力。⁵³ 所以，正義規則不是以抽象理念為目的進行的人為設計，而是人們在環境必需性的迫使下摸



索出的經驗準則。它們缺乏嚴格精確性，因為人性本身就是不精確的；它們以社會效用為目的，因而不能破壞而需利用人性的同情和效用機制，聯結彼此，促進公共效用。休謨稱之為一種“技藝 (artifice)”⁵⁴。

於是，社會的車輪轉動起來，而財富則是整體社會的輪軸，人們對自身財富的驕傲，對彼此財富的尊重，對中上階層財富的羨慕，扭結成推動社會繁榮的共同力量。勤勞、慎重、進取、節儉的品質因其私人效用而得到普遍的贊許。全體社會成員在內心中感受到，在同胞身上覺察到，自己正和他人協力進入旨在促進公共效用的一般行動計畫。在這個計畫中，政府成為補救人性弱點，著眼於社會公共效用，維持行動計畫體系的組織者。在政府的管理下，人們更加安穩地享受普遍互助的滋味，“這樣，橋樑就建築了，海港就開闢了，城牆就修築了，運河就挖掘了，艦隊就裝備了，軍隊就訓練了。所有這些都是由於政府的關切 (care)，這個政府雖然也是由人類所有的缺點所支配的一些人所組成的，可是它卻借著最精微的、最巧妙的一種發明，成為在某種程度上失去了所有這些缺點的一個組織 (composition)”⁵⁵。

正如馬來所述，相較於十七世紀的狂暴和接下來改革時代的緊張，光榮革命後的十八世紀英國社會之所以維持著穩定的狀況，就在於憲制提供了遠勝於歐洲的民主自由 (democratic freedom)、個體自由 (individual liberty) 和法律面前的平等。這種人為技藝的設計符合大眾的共同利益感，以鄉紳為主體的政治階層對憲政達成的默契就是，政治的必要性在於保護財產，保護鄉村紳士、農民、商人、製造業者、專業人士及手藝人的自由和權利，以對抗君主的專制趨勢和權貴的貴族特權。“雖然政府建立在貴族庇護權的基礎上，但它最終依賴下議院獨立成員的支持。保護財產是普遍原則，是法官和治安官心中維持這個等級社會的根本支柱”⁵⁶。



很清楚，十八世紀的英國之所以能夠調和傳統社會和現代潮流的張力，之所以會有孟德斯鳩所謂的實在 (solid) 的民德，都在於政治保護中下階層的財產權利，維護並促進了同情和效用形成的社會聯動機制，而這才是商業社會真正的基礎和運轉邏輯。貿易精神在人心中產生最根本的公道觀念——財產權——並由此帶來社會不斷發展的動力。休謨寫道：

在歐洲大多數國家，門第，亦即打上君主授予的頭銜和徽章的印記的世襲財富，是區別的主要源泉。在英國，則更注重現有的富饒和富足……在出身受到尊重的地方，消極萎靡的心靈耽於傲慢的怠惰，一心夢想的只是血統和譜系。慷慨而有抱負的人追求榮譽和作為、名譽和特權。在財富是主要偶像的地方，腐敗、賄賂、劫掠盛行，技藝、製造業、商業、農業興盛。前一種偏見有利於武德，更適合於君主政體。後一種偏見是勤奮的重要動力，更適合於共和政體。⁵⁷

貿易和製造業不只滿足人們自我保存和生活便利，還通過奢侈品激發人們的欲望和虛榮，促進人們勤奮努力並習慣於這種勤勞的生活方式。⁵⁸ 英格蘭社會允許每個人想像自己所能達到的美好生活，而財富則為他們提供達到社會適當位置，保存自由和尊嚴的手段。⁵⁹ 如果英格蘭血統關係和財產關係高度合一，大人物將變得傲慢自大，失去真正體現尊嚴和崇高的品格，俗眾則變得怠惰萎靡，失去嚮往並追求美好生活的願景和勤勞節儉、大膽進取的品質，整個社交生活也就隨之而失去活潑性，沉悶迂腐、毫無生氣。這就是簡·奧斯丁目睹的十八世紀末的社會狀況：上層變得對下層充滿傲慢，下層變得對上層充滿偏見，不同階層的人彼此不同情，英國社會失去寬和精神，也就失去支撐共和政體的民德。由此，她為作品取名為《傲慢與偏見》。⁶⁰



休謨提出人為正義，是在用人類情感去超越絕對主體的意志論。人為規則不應破壞效用和同情機制，否則商業社會將趨於解體。在人類的效用和同情的關聯背後，是更大的自然。

五 自然與歷史

在以財富和名譽作為公共目的的時代，休謨不是沒有覺察，某種命運的偶然和無常帶來的緊張，也不是沒有目睹，追求財富和權力的虛榮帶來的惡意和妒忌。他深知，“最驕傲且在世人看來也最有理由驕傲的人並不永遠是最幸福的，而最謙卑的人也並不永遠是最可憐的人”⁶¹，但俗人大眾往往只看到表面的好壞，想像財富差異造成的巨大的幸福差別，而“根據別人的租冊來分配應給予對方的敬重程度”，才有後來薩克雷在《勢利者的臉譜》中尖銳的批判。當財富和名譽與真正的幸福分離，變成空幻無常的名利，財產喪失其真正的效用，同情淪為趨炎附勢，整個社會也就將陷入緊張和分裂狀況。

不過，休謨沒有像斯密那樣，對人們嫌貧愛富的傾向憂心忡忡，對由此而來的道德敗壞大加批判，而是通過實驗方法，揭示人情世態裡的機制，廓清社會運轉的規則(regularity)，而尋找一種中間的自然基礎。休謨敢於讓他的道德科學充滿非理性的因素，因為他明白普通人的日常生活的意義。人性的界限使人無法達到極端理性狀態，否則，人心將脫離它通常的狀態，背離自然的進程，情感和情緒受到阻礙，不能常規地流動，支配精神運動的法則也起不了通常的作用。休謨稱之為“憂鬱症和神智失常”，“淒涼的寂境和險惡的路途”，這種狀態下人是不安的、焦慮的，感覺不到輕鬆和閒逸，享受不了生活的樂趣。自然本身會讓人回到常軌。



然而，休謨也看到，世俗之人不愛思考，在世俗的洪流中，受意見和偏見影響，缺乏清明的判斷，把握不了生活現象的原理，看不清社會的真實情況和長遠道路。休謨稱之為“無哲學精神的那部分人”，因無知而達到一種適中狀態。因此，社會是需要實驗哲學精神的。這種哲學精神不誘導人們進行玄奧的推理，而是敦促人們向經驗生活敞開，認識經驗現象的原理，為各種技藝和行業提供準則。“如果哲學的精神被一些人謹慎地培養起來，它就會在全社會發展起來，使各種技藝和行業都一樣地正確起來。政治家會由此在分化權力或平衡權力時，有較大的先見和機敏。法律家會由此在他的推論中，得到較為準確和精緻的原則。司令們由此會在施行訓練時具有規則，在計畫和實行時比較謹慎”⁶²。這就是啟蒙的意義。如果社會生活是實驗場，啟蒙就是將社會的“自然”浮現出來。而各行各業的領導者則有引導民眾協力朝向更合理方向的責任。

不過，這種自然不再是理性的自然法，而是人的具體經驗的歷史。因此，休謨將自然引向歷史，“歷史把我們的經驗範圍擴充到過去的一切時代和最遙遠的國度，用這些經驗來大大增加我們的智慧，好像它們實際上就處在我們的觀察之下”，而熟悉歷史的人“仿佛在世界初始便開始了生命，觀覽無數的歷史事件，目睹各種的人物命運，領略不同時代的風尚人情，不斷增加記憶和經驗的儲藏，助長知性和智慧的增長”⁶³。

自然是歷史性的，而歷史是更大的自然，它構成超越特定社會現實的自然。通過歷史，人們跳出個體生命，洞悉事物的各種關係，領略更大的自然的教益。相較于現實經驗觀察，歷史事件和人物顯出更真實的本色，褪去偽飾，人們不再受當時的輿論和偏見影響，而從更長遠的因果鏈條中去理解人類事務。更為重要的是，歷史在增長人們知性的同時，並不減少人們對美德的情感 (sentiment)。它使人們與現實之間保持適中的距離，避免人們因



現實的利益和激情扭曲自然的秉性，也避免因哲學的思考和玄想而使心變得冷漠無情，“使自然情感沒有任何發揮的餘地”⁶⁴。換言之，歷史可以引起人們對同類的同情活動，引發對惡德和美德的道德情感。在塔西佗的歷史裡，尼祿和提比略的極端墮落，索拉努斯和特拉賽亞被處死時的無畏，以及對朋友和同胞的高尚情感，觸動人心，引發人們對殉道者的敬愛，對暴君暴行的義憤。同樣，戰爭引起血流成河、橫屍遍野，一座座城鎮的毀滅，觸目驚心，更易激起人們的人道情感，教導人們“從屬於和平與自由的利益”，而這是人性背後更大的自然教益。

所以，休謨稱，歷史學家幾乎都是美德的朋友，永遠以它的本來面目來表現它。紳士淑女的鄉間消遣更應該閱讀歷史。相較于俗人的現實俗務和哲學家的書齋研究，歷史呈現了兩種極端之間的正當中介 (just medium)，使物件以它們真實的視點得到安放，展現出了更大的中道 (moderation)。當人們由日常生活和交談轉到歷史上，偉大人物的勇敢和豪邁的心靈品質，無不傾注在現代人的心上，引起人內心震動。人們將不再用效用來衡量它，哪怕擁有這種品質的人使自己或人類深陷災禍，可“他的性格中顯然有那樣一種燦爛的品質，使我們想到它，就心智昂揚，不由得肅然起敬”⁶⁵。

在休謨看來，這才是人格的尊嚴 (Dignity of Character)。在《英國史》中，它具體化為大臣斯特拉福德 (Strafford) 對命運 (fate) 的坦然，主教勞德 (Laud) 在屈辱下的自重 (self-esteem)，查理本人的莊嚴的氣度 (magnanimity)，以及無數的歷史場合下的偉大的靈魂⁶⁶。這種超越庸俗常態的豪邁之感灌入人心，使人內心感到欽佩 (admiration)，並由此而感到一種超乎尋常的振奮。休謨用自然界時空向度的大 (greatness) 來比喻這種震動人心的品質，它宛如歷史的浩瀚和大自然的遼闊所能帶給人的靈魂的擴大 (enlarge the soul)，人心因感受到一種與自己內在性質和



本原相反的抵抗而上升 (elevation)。這是一種對人性的提升，使人朝向更加崇高和偉大的英雄德性。⁶⁷

雖然休謨論述了英雄德性，但在他看來，最高的人類情感是仁愛 (humanity)。不論這種情感出現在哪裡，都會潛移默化地喚起每位元注目者心中的類情感，使人心朝向促進人類普遍的幸福和繁榮。在“人性的高貴和卑微”一文中，休謨批判性善論和性惡論兩種極端論調，指出人性中有軟弱的地方，但也有高貴和尊嚴。在《道德原理研究》中，他論述了被他視為“人類本性所能達到的最高價值”的仁愛，指出，如果這種本性伴隨出身、權力和卓越的能力，它將使擁有它的人提升到幾乎超越于人類本性之上的地位，使之在某種程度上擁有神聖性。

人性有其界限，這種界限使它無法達至極端完善。但也正是這種有限度的人性，卻誕生出文明歷史向度中大寫的人性 (Human Nature)。引導人類情感流動的不是上帝，而是以“她”為代稱的大自然。休謨動情地寫道：

大自然在對待人類和對待其他動物方面有多麼明顯而重大的不同。她賦予前者一種崇高神聖的精神，讓她具有和最高存在者同樣的特性……在使仁慈的情感昇華的過程，你會加倍讚美它的燦爛榮耀……但是，德性的酬勞在何處？大自然為這種重大的犧牲提供了什麼報答？……哦，大地之子，難道你不知道這位聖潔的女王的尊貴嗎？當你們目睹了她迷人的風姿和純正的光輝，莫非還真的想要她一份嫁妝？⁶⁸

在休謨這裡，大自然是創造並孕育一切造物的最高的存在。休謨將之喻為“聖潔的女王”，稱她“提供了粗糙的原始材料”，“賦予了人類崇高神聖的精神”，並“根據必然法則驅策人們處



處最大限度發揮他的技藝與勤勞”⁶⁹。然而，這種大自然並不是通過理性來給予人類指令，而是通過人類的自然情感來“教導”、“安慰”、“寬容”人類的弱點，使人類“她寵愛的孩子”的心靈 (mind) 可以由她所賦予的原始性質而發生次生性質，並以此為行動的基礎，開始發揮它的作用。

所以，大自然賦予人類對舒適、安全、和平的喜愛，也賦予人們無法孤獨自持以及接受他人情感的傾向。這些原始的性質在社會的擴大和文明的演進中，持續地發揮人性的作用。不過，科學與技藝的發展，也帶來人類感受的多樣性。不同的人有了不同的偏好和追求，在關於美醜、善惡，乃至幸福的問題上，似乎都沒有了完全一致的標準。如果這時候放任人們的自然感受，是否將會使文明走向它的反面，消滅了自然？

休謨不同于盧梭，他沒有重新尋找自然去標定文明，而是看到，人們對一盤菜的評價有好有壞，但沒有人目睹不義之事而不感到憤怒。即便人們對這些問題持不同態度，隨著在交往中遭遇到越來越多相反的意見，也會因同情而糾正自己的態度。多樣性並不代表沒有確定的善惡標準，“自然賦予人們心靈的感受能力要比大多數身體感覺能力更為一致，它在內心中產生的摹寫要比人類的外在表現更加接近”⁷⁰。換言之，大自然孕育的人類情感擁有比任意的虛妄理性更加厚實穩定的自然基礎，更能引領人避免極端想像和過度激情，走向合乎人性的自然秩序。⁷¹

於是，在大自然的引領下，人從以草為食，以天為屋，以石頭棍棒為武器抵禦野獸的初級階段，發明了技藝，培育了科學，制定了法律，建造了社會，從最粗鄙的野人變成享受文明帶來的種種便利的優雅的公民，甚至成為能夠調節自身欲望和激情的有德之人和真正的哲學家⁷²。休謨沒有崇古否今。他看到商業社會市民的庸庸碌碌，但他也明白，正是這些俗人的商業往來和社會交往，推動著科學和技藝發展，帶來文明的演進。“世上根本不



存在純而又純的優點。現代的禮節常常會淪為做作和炫耀，偽裝和虛偽，但古人的簡單直率，也往往退化為粗鄙和辱罵，下流和淫穢”⁷³。真正的自然是存在于尋常百姓的日常生活中的，存在于從初民至文明的自然歷史裡的，存在於由粗鄙，到優雅，再到人道 (humanity) 的不斷昇華的人類情感裡的。

休謨反叛基督教的理智論和意志論，而訴諸于自然和歷史，來超越商業社會的現實秩序。人類有限度的感受力使之無法擁有純粹的理智，造成人性的軟弱和不足，但恰恰是這種不足，使人們彼此依賴。人性的限度使人容易同情親友，以及外表有財富和權力的人，也恰恰是這種同情，使人們形成親疏遠近的倫理關係，以及尊卑高低的社會等級，並投身于以財富和地位為目標的奮鬥。這是人性自然產生的秩序，脆弱而不穩定。人們通過不斷試錯、糾正、調整，用人為正義建立整體行動計畫，在歷史的向度裡，邁向真正的文明社會 (civil society)。

六 結論與討論：回到休謨市民社會理論

如前所述，恩格斯在《英國狀況：十八世紀》中指出，只有英國才有社會的歷史。在大陸，社會的因素還完全被掩藏在政治的因素之下，絲毫沒有和後者分離，而在英國，政治的因素已逐漸被社會的因素戰勝，並為後者所驅使。但恩格斯也感慨，在大陸上，整個舊世界被摧毀了，在英國，一切卻依然風平浪靜。英國人不相信普遍利益，只有私人利益。他們的活動缺乏整體意識，是“一群獨立的、彼此無干的個人的活動，是一堆毫無聯繫並很少作為一個整體行動的原子的運動，而且即使作為整體行動的時候也是為個人利益所驅使”⁷⁴。恩格斯將之歸咎於英國的經驗個體主義傳統，其“絕對的主觀性——將普遍分裂為許多的



個別——導源於德意志的因素，但它和它的根已經隔斷，變成僅僅是以經驗主義的方式進行活動”⁷⁵，失去了作為整體的完整性和普遍性。

恩格斯通過對十八世紀英國狀況的考察，敏銳地洞察到相較於大陸國家，英國民情的獨特性。作為現代性的起源地，英國人較早地邁進海洋世界。海外冒險使他們的商業和製造業大規模興起，生產關係很早就擺脫了中世紀的共同體，社會組織直接從生產和交往中發展起來。然而，恩格斯始終未解釋，為什麼十八世紀英國人缺乏整體意識的原子活動會奇跡般地帶來社會的普遍繁榮和穩定；為什麼政治革命摧毀了大陸的舊制度，但在製造業始源地英國，卻風平浪靜。換言之，英國獨特的民情及其內在原理是什麼？商業社會的道德基礎在哪裡？只有回到休謨對十八世紀英國民情的考察，我們才能理解貫穿英國社會生活的情感原理，也才能理解為什麼19世紀工業化過程中會誕生體現父愛秩序的功利主義學派和展現主體精神的浪漫派運動。

休謨的時代，光榮革命後的英國面臨著全方面的現代轉型。貿易產生財富的劇增，階層的流動，個體競爭關係的加劇，在給人們的社會生活帶來勃勃生機的同時，也帶來了潛在的不穩定性。休謨拋棄傳統哲學，不再尋求普遍意志來超越特殊意志，而是回到社會，尋找約束民眾任意動機的社會規則。他發現，現代社會不是理性契約的結合，而是由道德感和共同利益感所維繫。這種道德感和共同利益感不是政治家的人為塑造，而依賴於人們日常的生活。英國人的生活以家庭和私人圈為起點，使得效用不是獨佔性的，而能經同情具有公共性，財富也不是純粹的貨幣，而是獲取自我與他人共同快樂的能力。正是效用和同情的關聯，使人們產生公共效用感，形成道德鑒賞力。休謨不是沒看到，自私和貪欲妨礙普遍的社會利益。因此，庸俗大眾需要在地方紳士



的治理下約束自我，下議院需要在調查民意的基礎上，尋求社會改革。效用和同情的關聯背後，是超越社會的自然。

在英國社會思想傳統中，“自然”位於核心地位，構成超越現實秩序的力量。十七世紀，許多佃農和手藝人離開本鄉本土進入城市，投身製造業和海外冒險。隱逸的上帝通過自然傳達神意。人們既能積極投入世，也能在喧囂中歸隱。十八世紀，“自然”則突出體現為人們對鄉村生活的迷戀，對大自然的熱愛，以及鄉紳在文明的意義上對社會構成的意義。換言之，“自然”帶給人的隱遁之感，一直是平衡英國商業社會的另一股精神力量，使世俗化的英國社會避免了諸多激進潮流的衝擊，與歐洲大陸相比，反而不那麼現代。可是，英國在產業革命後，經濟迅猛發展，財富迅速集中，同情機制被打破，效用無法再借助同情實現普遍化，而變成獨佔的利益，中間階層失去對財富的真正的效用的理解，墮落為追求利潤最大化的資本家。隨著鄉村逐漸資本化，老托利意義上的貴族真正衰落，鄉村萎縮，家庭裂解，英國人的內心的“自然”失去根基。現實自然則變成了上層的虛榮和形式性的禮節，中間工業資本家和金融家的唯利是圖，下層窮人的貧困潦倒，寬和的中道傳統在現實社會中越來越微弱。而這才是馬恩對英國社會最大的批判。

休謨打破了神學道德的傳統，拋棄了理性的自然法，而將自然放在社會，通過實驗觀察大眾在社會中的情感和道德狀況，在某種意義上，孕育了市民社會的理論。返回歷史語境去理解休謨的市民社會理論，不僅有助於我們理解生發其市民社會理論的土壤，把握理解早期現代英國社會理論傳統的獨特性，更為我們思考現代道德危機提供有別於純粹批判的線索，並認識到，現代轉型的關鍵，不只是機制的轉向，更重要的是對人心的重新理解和調試。



注釋

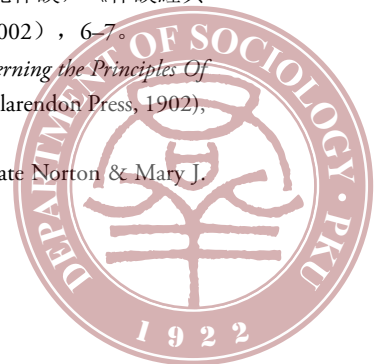
- 1 本研究是教育部人文社會科學研究一般項目“英國早期現代的道德情感思想及其對中國社會治理的意義”（項目批准號：17YJC840051）的階段性成果。
- 2 卡爾·馬克思，〈論猶太人問題〉，中央編譯局編《馬克思恩格斯全集》第1版第1卷（北京：人民出版社，1956），428。
- 3 卡爾·馬克思，〈論猶太人問題〉，中央編譯局編《馬克思恩格斯全集》第1版第1卷（北京：人民出版社，1956），438–439。
- 4 馬克思在對市民社會的描述中，引用了霍布斯的“一切人反對一切人的戰爭”。在他看來，英國商人，是自私自利的個體，追求的僅僅是自己的特殊的利益，而不顧及社會的公共利益。
- 5 卡爾·馬克思，〈論猶太人問題〉，中央編譯局編《馬克思恩格斯全集》第1版第1卷（北京：人民出版社，1956），65。
- 6 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 6.
- 7 英國經驗主義傳統與個體自由主義傳統是一體兩面，這也是德國思想家對英國經驗論的批判所在。恩格斯認為，英國傳統其實根源於德國唯心論傳統，英國人也關心彼岸世界，但他們最終未能調和內在和外存在的矛盾，而使唯心論轉化成自己的對立物，即抽象的外在形式，英國人變得只關心外在經驗實在，拋棄內在信仰，仿佛除了世俗世界以外什麼也沒有。恩格斯做了個形象的英法經驗主義的對比：法國的活動從來都是民族的活動，這種活動一開始就意識到自己的完整性和普遍性，而英國的活動從來都是一群獨立的、彼此無關的個人活動，是一堆毫無聯繫並很少作為一個整體行動的原子的運動，並即使作為整體行動時也是為個人利益所驅使。參見弗裡德里希·恩格斯，〈英國狀況：十八世紀〉，中央編譯局編《馬克思恩格斯全集》第1版第1卷（北京：人民出版社，1956），661。
- 8 布蘭克將休謨的政治論著譯為法文，並受託在離開英國之際，帶了《英國史》的複本給伏爾泰。
- 9 Mossner, C. Ernest. *The Life of David Hume* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 229.
- 10 當時孟德斯鳩對英國社會也有過深入考察。他看到，英國人始終為利益奔忙，可每逢公共利益受到威脅時，為了保衛公共利益，他們寧願犧牲自己的財富、安樂和利益。而為英國人最為珍視的公共利益就是



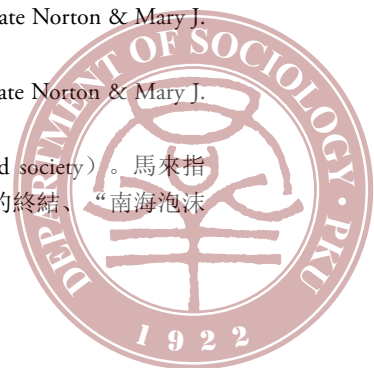
- 自由。對此，參見Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ed. A. M. Cohler, B. C. Miller & H. S. Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 325–333。因此，對他而言，英國是個奇怪的國家。它既不是純粹的共和國，也不是純粹的君主國。他無法用美德或榮譽來描述那裡的民情。在他看來，英國更多表現出某種自成一類的性格，這種性格是沒有歷史先例的。在解釋那裡的民情上，他更多訴諸於氣候、土壤、面積，以及受這些自然因素 (physical causes) 影響的自由的政制。然而，當孟德斯鳩閱讀了休謨1748年的《道德和政治論文集》時，他不由得被那篇“論民族的性格”所吸引。在次年寫給休謨的信中，他表示：“在這篇很好的論文裡，你賦予精神因素 (moral causes) 相較于自然因素更重要的影響力，在我看來，確實觸及到問題的根本”。參見 Mossner, C. Ernest. *The Life of David Hume* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 229。
- 11 夏克爾頓·羅伯特，《孟德斯鳩評傳》，（北京：中國社會科學出版社，1991），305。
 - 12 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 266.
 - 13 帕斯卡對人性持悲觀的看法，認為上帝處於完全的隱蔽之中，人遠離上帝，陷入黑暗。所以人難以忍受自我獨處。因為當他注意自己時，他知道的只是自己終將死亡，而無法知道更多。靈魂發現在它那裡沒有什麼東西能使自己感到滿足，也沒有什麼東西能不使自己感到痛苦。這就迫使靈魂向外擴張，在對外物的追逐中消滅對自己真實狀態的記憶。帕斯卡是在奧古斯丁的架構裡去批判，自然的種種必需本就消磨了靈魂的大部分時間，剩下的這一小點時間又被人們的消遣活動所消磨殆盡。這些活動極大地妨礙了人們對自我的嚴肅思考。休謨恰恰是要拆解掉這整個神學架構，而在自然概念之上，重新確立神學、自然哲學和道德哲學。帕斯卡的相關講法，參見帕斯卡，《思想錄》，何兆武譯（北京：商務印書館，1986），82，91–92。
 - 14 帕斯卡，《思想錄》，何兆武譯（北京：商務印書館，1986），91–92。
 - 15 休謨，2011，《人類理智研究》，周曉亮譯（北京：中國法制出版社，2011），190。
 - 16 吳飛對奧古斯丁和斯多葛主義的複雜關聯進行了細緻的梳理，尤其對奧古斯丁如何處理斯多葛主義的“前性情 (propathia)”問題進行了精彩的論述。參而“性情 (pathia)”問題恰恰是理解休謨思想的核心。休謨將“同情 (sympathetic)”抬到極高的位置，是對斯多葛主義和自由意志論的根本反叛，也顯示出其與康德思想的不同。休謨講述了一個故事：古代一位哲學家的兄弟很渴望得到他的友情。但這位哲學家



- 並不接受。他的理由是，自己是哲學家，不該讓親兄弟的關係影響他的清醒的頭腦，也不該以如此不宜重複的方式表達情感。休謨諷刺埃皮克提圖所說的，“當朋友痛苦時，倘若同情可以減輕他的痛苦，人們盡可以假裝同情他，只是要當心，不可讓任何憐憫落入自己心中，或讓憐憫攪亂自己心中的安寧 (tranquillity)，因為安寧才是智慧的最高的境界。”見休謨，《休謨經典文存》，李瑜青主編（上海：上海大學出版社，2002），116–117。有關“前性情”問題，可參見吳飛，《心靈秩序與世界歷史：奧古斯丁對西方古典文明的終結》（北京：三聯書店，2013），152–175。
- 17 奧古斯丁，2010，《論自由意志》，成官泯譯（上海：上海人民出版社，2010），135–136。
- 18 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 262.
- 19 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 206.
- 20 休謨用琴弦的震動擴展表達同情的迅速傳遞，用彼此相鄰的弦線來表達互相交感的人們，而駁斥霍布斯和曼德維爾將之歸因於人的自愛性的考量。
- 21 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 234–235.
- 22 Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ed. A. M. Cohler, B. C. Miller & H. S. Stone. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 331–332.
- 23 Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 262.
- 24 休謨回憶道，他最初謝絕陪同一位伯爵出使巴黎並擔任使館秘書原因之一，就是擔心巴黎的禮節和俗麗的交際會使他這種性情的人感到不悅。他指出，巴黎有過分文雅的禮節。不過，他對巴黎的評價並沒有盧梭那樣糟糕，因為他發現巴黎有大量有頭腦、精明而文雅的人，而且在那座城市，這樣的人比世界任何地方都多，這使得他在巴黎獲得了真正的滿足，以致他一度想終身定居巴黎。參見休謨，《休謨經典文存》，李瑜青主編（上海：上海大學出版社，2002），6–7。
- 25 Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 262.
- 26 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 386.



- 27 Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 262–263.
- 28 Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 226.
- 29 Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 266.
- 30 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 382.
- 31 Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 250.
- 32 Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 267.
- 33 馬來指出，全國五分之一的下議員由鄉紳 (gentry) 構成，他們大多數來自顯赫富足的鄉村家族，其餘六或八名成員來自次一級的士紳和鄉村紳士。為了下議院席位的榮譽和封爵的可能性，他們的家族展開競爭，家族的財富和熟人關係也足以鼓勵這些強烈的願望。見 E. G. Mingay, *English Landed Society in the eighteenth century*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), 115–116.
- 34 E. G. Mingay, *English Landed Society in the eighteenth century*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), 205–206.
- 35 Utilitarianism 由邊沁由 utility 創造而來，涵義為最大多數人的最大幸福應是所有行動的目的 (end)。雖然中國受日本影響，將之最後譯為“功利主義”，但其詞源的基本涵義仍然是“效用”。有關 Utilitarianism 譯詞的變遷，可參見李青，〈論“功利主義”概念內涵在中國語境中的變遷——兼論 utilitarianism 漢語譯詞的變化及厘定〉，載于《同濟大學學報》第29卷第1期（2018），92–107。
- 36 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 202.
- 37 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 235.
- 38 十八世紀的英國是土地財產為基礎的社會 (landed society)。馬來指出，這個時代的根本財產是地產。斯圖亞特王朝的終結、“南海泡沫



- 案”，以及美洲戰爭，之所以僅僅波及少數人，占大部分的鄉村沒受到影響，就在於地產社會主導著憲政和經濟，它的永久和穩定是整體社會穩定的關鍵因素。相關參見 E. G. Mingay, *English Landed Society in the eighteenth century*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), 259–288.
- 39 韋伯在論述資本主義“精神”時，特意引用了佛蘭克林的話：“記住，金錢天生具有孳生繁衍性。錢能生錢，錢子還能生錢孫，如此生而又生，五先令一翻轉就是六先令，再一翻轉就成七先令三便士，然後一直翻轉到一百鎊。手頭的錢越多，翻轉孳生出來的錢就越多，所以獲利也就節節高升，越來越快”。佛蘭克林的形象被韋伯刻意理想化地重塑了，“營利”成為這批英國清教徒的人生目的。見馬克斯·韋伯，《新教倫理與資本主義精神》，康樂，簡惠美譯（桂林：廣西師範大學出版社，2007），25。
- 40 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 236.
- 41 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 239.
- 42 Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 221–222.
- 43 弗裡德里希·恩格斯，〈英國狀況：十八世紀〉，中央編譯局編《馬克思恩格斯全集》第1版第1卷（北京：人民出版社，1956），661。
- 44 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 378.
- 45 傳統的道德強調理性推導出道德立場，不同立場的人難以妥協，爭辯激烈。但休謨恰恰強調，道德是由情感而來的態度，其最終標準不在神學教義，而在社會他人的苦樂。人們為了避免衝突，可以挪動位置，尋找互相妥協的中間道路。
- 46 David Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 227.
- 47 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 259.
- 48 David Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 180.
- 49 斯密強調正義是自然的，善舉就是善舉。人可以不考慮現實後果，哪怕全社會都誤解自己，在天國也能得到應得的獎賞。斯密不是由自然

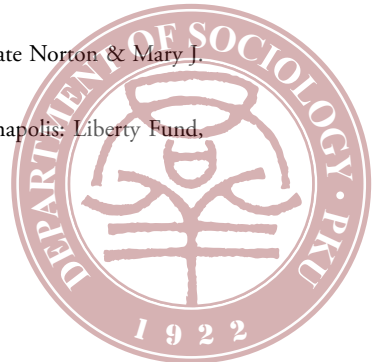


因果推出道德律，而是由應然因果推出。但休謨並不訴諸于斯多葛式的天意，而是將正義與對社會經驗論調和在一起。這是休謨的倫理學具有社會理論涵義的原因所在。

- 50 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 304.
- 51 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 315.
- 52 David Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 305.
- 53 正義由人們應對人類環境和需要而採用的技藝 (artifice)，它的唯一起源就是公共效用。Artifice 的詞根為 ars (art)+ facere (to make, do)，表示工匠的技藝、手藝。正如霍布斯的利維坦，或洛克的契約政府，英格蘭人的“技藝”基本上不是以抽象的正義理念為目的而進行的人為設計，而是人們在需要和環境的迫使下自然而然發生出的感覺和想出來的辦法。正義僅僅是技藝式的規則，因而不是絕對的，沒有固定的內容，而是變動的，是以嚴格規範的遵守給公共所帶來的那種效用為目的。工匠為了更好的效用，並總是不會拘泥於刻板的教條，而是反復的嘗試和修正，以更好地服務於人們的需要和環境。“公道或正義的規則完全依賴於人們所處的特定的狀態和狀況，它們的起源和實存歸因於對它們的嚴格規範的遵守給公共所帶來的那種效用。見 David Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 188。正因如此，規定財產權的特定英國法，作為正義的具體指引，仍然以人們的效用為它們唯一目的。為了社會的和平和利益，所必需的不僅是人們的財產應當被劃分，還是人們進行這種劃分所遵守的應當是“最能被發明來為社會的和平和利益進一步服務的規則”。參見 David Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals by David Hume*, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 188。
- 54 工匠不會沿用嚴格精確的幾何學定理，這種定理製造出的產品不符合人性的需要，而會反復的嘗試和修正，以更好地服務于社會的和平和利益。
- 55 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 345.
- 56 E. G. Mingay, *English Landed Society in the eighteenth century*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), 259–288.



- 57 Hume, *Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles Of Morals* by David Hume, ed. L. A. Selby-bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), 248–249.
- 58 在這種條件下，貿易與勤勞相當於一個國家的“勞動庫存 (a stock of labour)”，在和平時期，用於個體的安逸與滿足，但在國家的緊急時期，又能迅速轉化為公共好處 (public advantage) 而不使人在主觀上無法承受。休謨看到了私人利益與公共利益之間的張力，但又努力在二者之間建立一種現代的關聯。不同于盧梭，他沒有過分詬病商業社會中人的虛榮與貪婪，而是看到這些激情其實都帶有指向他人的社會性。將這些激情與效用原理結合，不僅有助於培養商業社會中人的德性，還能夠為國家力量的壯大儲備勞動。
- 59 商業和禮儀風尚的興起有助於完善人們的心靈。在休謨看來，財產、商業和仁慈、人道都存在於人性的一般原理中。財產不是純粹物件化的客觀物，而恰恰正是現代人自己的人格 (person)。商業不是純粹的利益計算，而是普通人之間最為日常的交往 (commerce)。休謨認為，如何在這個現實性的基礎之上，實現一種普遍性的社會善好，才是休謨認為有價值探討的問題。
- 60 斯密指出，十八世紀末，暴富起來的商人和製造業者成為利用資本的兩大階層，為社會所尊敬，卻只考慮自己的特殊利益，不是利用鄉紳的寬宏進行欺騙，就是通過締結價格協議等不正當的手段來侵害公共利益。這種經濟領域的狀況，必然影響到社交及社會普遍的道德狀況。見 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), 264–267。
- 61 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 192.
- 62 休謨,《休謨經典文存》,李瑜青主編(上海:上海大學出版社,2006),274。
- 63 David Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), 566–567.
- 64 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), 212.
- 65 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 383.
- 66 David Hume, *The History of England Volume V*. (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1983), 326–327.



- 67 休謨並不是以人性常態作為衡量好壞的尺度。他看到，有超越一般庸俗大眾的更大的自然。當面對這種更大的自然，庸俗大眾自然會感到一種與自身內在本原相反的抵抗而上升，“正如天堂被假設為高高在上，地獄被假設為處於深淵。一個高貴的天才被稱為高超的、崇高的天才，和一個粗俗（vulgar）而膚淺的（trivial）想法就被入不加分別地稱為低下或低劣。君主們被認為處於世間的頂點，而農夫和雇工被稱為處於最低的地位。美德、天才、權力和財富，就和高超與崇高結合起來，正如貧窮、奴役和愚蠢是和低下與卑微結合著一樣”。參見 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 278。休謨用“高貴 (noble)”、“崇高 (sublime)”、“繁榮 (prosperity)”等詞語，來表像向上的傾向 (disposition) 和物件，用“粗俗 (vulgar)”、“貧窮”、“膚淺 (trivial)”來表像向下的傾向和物件，這本身就表明，自然的不同層次。
- 68 休謨，《休謨經典文存》，李瑜青主編（上海：上海大學出版社，2006），14-15。
- 69 休謨，《休謨經典文存》，李瑜青主編（上海：上海大學出版社，2006），9。
- 70 休謨，《休謨經典文存》，李瑜青主編（上海：上海大學出版社，2006），172。
- 71 休謨只是強調，多樣性會敞開生活道路的多樣化，適當的交替混合令人愉悅，增進人的幸福。這是文明社會所給予人類的豐富性和自由。“每個人選擇自己的生活道路，每個人的經驗也都使他確信生活道路各有可取之處，它們的多樣性或適當交替的混合使它們令人愉悅”。這體現出休謨強調中間道路的寬和精神。參見休謨，《休謨經典文存》，李瑜青主編（上海：上海大學出版社，2006），169。
- 72 休謨，《休謨經典文存》，李瑜青主編（上海：上海大學出版社，2006），9-10。
- 73 休謨，《休謨經典文存》，李瑜青主編（上海：上海大學出版社，2006），199。
- 74 弗裡德里希·恩格斯，〈英國狀況：十八世紀〉，中央編譯局編《馬克思恩格斯全集》第1版第1卷（北京：人民出版社，1956），661。
- 75 弗裡德里希·恩格斯，〈英國狀況：十八世紀〉，中央編譯局編《馬克思恩格斯全集》第1版第1卷（北京：人民出版社，1956），661。

