

HUMANITIES
AND
SOCIETY



人文与社会译丛

THE ENLIGHTENMENT OF SYMPATHY

同情的启蒙

18世纪与当代的正义和道德情感

Michael L. Frazer

[美国] 迈克尔·L.弗雷泽 著 胡靖 译

刘东·主编 彭刚·副主编

 译林出版社

HUMANITIES AND SOCIETY

同情的启蒙

18世纪与当代的正义和道德情感

Michael L. Fraxer

[美国] 迈克尔·L.弗雷泽 著 胡靖 译



译林出版社



图书在版编目(CIP)数据

同情的启蒙：18世纪与当代的正义和道德情感 / (美) 迈克尔·L.弗雷泽 (Michael L. Frazer) 著；胡靖译.—南京：译林出版社，2016.9

(人文与社会译丛 / 刘东主编)

书名原文：The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today

ISBN 978-7-5447-6515-2

I. ①同… II. ①迈… ②胡… III. ①政治哲学—研究 IV. ①D0

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第170786号

The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments
in the Eighteenth Century and Today, First Edition by Michael L. Frazer
Copyright © 2010 by Oxford University Press, Inc.
Simplified Chinese edition copyright © 2016 by Yilin Press, Ltd.
All rights reserved.

著作权合同登记号 图字：10-2016-234号

书 名 同情的启蒙：18世纪与当代的正义和道德情感

作 者 [美国] 迈克尔·L.弗雷泽

译 者 胡 靖

责任编辑 陶泽慧

特约编辑 张海波

原文出版 Oxford University Press, 2010

出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司

译林出版社

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子邮箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

经 销 凤凰出版传媒股份有限公司

排 版 南京展望文化发展有限公司

印 刷 江苏凤凰通达印刷有限公司

开 本 880毫米×1230毫米 1/32

印 张 9.375

字 数 221千

版 次 2016年9月第1版 2016年9月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-6515-2

定 价 48.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换

(电话：025-83658316)

主 编 的 话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我围闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制

度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把#译工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想象,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

致 谢

这本书的原型是我的博士论文，我在2006年于普林斯顿大学通过答辩。因此，我首先要感谢我博士论文的委员会成员：史蒂芬·马塞多、杰弗里·斯托特、查尔斯·贝茨和艾伦·派腾。除了他们之外，普林斯顿其他的教职员也让我受益匪浅，他们包括乔纳森·艾伦、R.道格拉斯·阿雷诺、派特里克·戴能、吉尔伯特·哈曼、塔利·蒙德伯格、珊卡·穆图、乔赛亚·欧伯、菲利普·派迪特、詹妮弗·匹兹、塔姆辛·绍、卡伦·斯坦纳、保罗·西格蒙德、彼得·辛格、戴维·苏世曼以及毛里齐奥·维罗利。我要特别感谢我已经退休的导师乔治·卡特伯，他是我长久以来的启迪之源，直到现在；我还要衷心感谢我在普林斯顿的朋友们和其他的研究生同学，埃里克·比尔博姆、科瑞·布莱施耐德、帕梅拉·布罗姆利、戴维·鄂多斯、丹尼斯·达顿、凯蒂·加拉格尔、约翰·豪沃思、纳撒尼尔·克伦普、约翰·隆巴尔迪尼、苏珊·麦克威廉斯、丹妮尔·沙尼、普尔纳·辛、伊森·斯库曼、西蒙·斯泰西、杰克·特纳、伊恩·沃德、米卡·沃森、詹姆斯·威尔森、亚历克斯·查卡拉斯以及玛利亚·蔡司博格。还有莫妮卡·塞林格和政治系的所有行政人员，我也要一并感谢。

在普林斯顿的第四年，我得到了夏洛特·伊丽莎白·普罗克特荣

誉奖学金的资助。除此之外，我在博士研究生阶段也得到了人类研究中心和人类价值研究中心的经济支持，后者奖励了我研究生奖学金和政治哲学研究生研究旅行基金（特别感谢艾米·古特曼）。我也受益于人类价值研究中心请来的诸多访问学者，其中一些给予了我的工作和学习很大的帮助，他们包括凯特·艾布拉姆森、J. B.施尼文德、沃尔特·辛诺特—阿姆斯特朗和特雷西·斯特朗。

我还要感谢我本科时期在耶鲁大学的导师，斯蒂芬·B.斯密，与首先将休漠和亚当·斯密引入我学术视野的老师，他们分别是威廉·菲茨帕特里克和诺玛·汤普森。除此以外，我也要感谢2006年到2007年期间支持我在布朗大学进行博士后研究的乔治·托马斯和“政治理论计划”。我在布朗大学的同事也都给予了我很多帮助，他们包括杰森·布里南、戴维·埃斯特朗、查尔斯·拉莫尔、亚当·泰伯，以及最重要的，和我一样的情感主义者莎伦·克劳斯。

我曾在诸多的会议和专题讲座中谈到过这本书的一些内容，所以我也要在这里感谢所有讨论的参与者，他们的意见让我受益匪浅。他们包括保罗·盖勒、瑞恩·汉利、鲁塞尔·哈尔丁、麦文·罗杰斯、埃里克·施莱辛格、苏珊·谢尔和安娜·斯蒂茨等。我还在不胜枚举的求职面试中谈到过本书的内容，哪怕面试结果并不总如人意，面试过程中我得到的丰富多样的意见却让我得以改进我的作品。在我到达哈佛之后，这里的老师、研究生和其他员工都为本书的最终成形提供了帮助。我在这里要特别感谢艾伦·格雷特、派蒂·莱纳德、瑞达·马利克斯、哈维·曼斯菲尔德、埃里克·尼尔森、南希·罗森布拉姆、迈克尔·罗森、安德鲁·沙布尔、迈克尔·桑德尔、丹尼斯·汤普森、黛娜·维拉，尤其是理查德·塔克。他们都给我的作品提出了意见，提供了帮助。在最后的成书阶段，戴维·麦克布莱德和牛津大学出版社的两位匿名审稿者，还有志愿帮助我研究的卡梅隆·乔治斯通也都给予了我极大的帮助。丹尼斯·拉斯姆森在这本书交稿的前一周，还慷慨地同意阅

读整部书稿,对此我深怀感激。

本书导言和第七章的部分内容可见于我的文章《罗尔斯:两种启蒙之间》。此文最终的版本发表于《政治理论》(35:6, December 2007, pp.756—780 by SAGE Publications, Inc. All rights reserved. © SAGE Publications, Inc. Available at <http://online.sagepub.com>)。

最后我必须深深感谢我的家人——我的父母艾伦和玛莎,我的兄弟本和我的妻子科拉。我将这本书献给科拉和我们的儿子欧伦,关于人类情感,他们教给我的远胜休谟和斯密。

目 录

导 言	两种启蒙	001
第一章	休谟以前的情感主义	015
第二章	休谟的自立的情感主义	046
第三章	休谟的保守情感主义	077
第四章	亚当·斯密的自由情感主义	107
第五章	康德对情感主义的抛弃	134
第六章	赫尔德的多元情感主义	169
第七章	情感主义在当代	204
注 释		221
参考文献		250
索 引		270

导 言

两种启蒙

1. 反思性革命

人类具有**反思**这一独特能力，这个能力让我们能反思自己的思维和行为。道德反思让我们停下来回顾自己作为个体的习惯和行为，让我们考察并决定是否应该继续这样的习惯和行为。政治反思让我们将这样的视角应用于法规和制度，这些法规制度常常掌管和规范着我们的行为。成熟的反思活动是道德哲学家和政治哲学家们的天职，与此同时，我们每个人也一样时常会进行反思。确实，反思之后，我们常常认识到，真该多多反思。

道德反思能修正和改变我们当前的生活方式；政治反思则带领我们修正和改变我们的社会被统治和规范的方式。这两者都包含着一种比较，即事情现在如何和应该如何之间的比较。在政治领域，相应的规范性标准常常被称为正义的准则。任何法律、制度或政治实践若在政治反思中被认为是不正义的，那么都该被拒斥。道德和正义的准则必须经受反思的考验和修正。这并不是一个一劳永逸的过程，而是要经过多重反思和多重修正的。到最后，我们可能认识到有一些准则大概不会被再次改变了——这些准则就会被我们视为具有权威性。用当今哲学里不怎么优雅的语言来讲，它们变成了我们“反思性平衡中经过考

察的确信”。¹

通过反思,我们决定自己的道德和政治准则。当我们坚持反思的自由时,坚持所有人反思的权利和责任时,我们坚持的是自主性,是自我立法。政治上的“自主性”其实是个比喻的说法,这种说法太过普遍,乃至我们都忘记了它其实是来自18世纪的比喻。那时的政治革命的核心是通过共和管理实现“集体的自我立法”,这种集体的自我立法是字面意义上的。启蒙运动作为同时代思想上的革命,则借用了这个“公民自我制定法律,自我管理”的理念,做了一个个人层面的类比和比喻——就如个体通过反思来决定正义和道德准则这个过程一样。²借用这个类比,任何法规(哪怕是合法指定的)都可以被视作不正义的,只要它 and 任何“反思性平衡中经过考察的确信”产生了矛盾。康德的箴言“敢于认识!(Sapere aude!)要有勇气运用你自己的理智!”(WE, 8:35)正是启蒙运动的革命性口号。

革命者们从来没法保持阵营的完全统一,在这里也不例外。在该如何理解反思性自主这一点上,并非所有的启蒙时代思想家都同意康德。对18世纪道德政治思想的研究表明,启蒙时代存在的不同思想对应着对反思性自主的不同理解。我们应该分外小心,不要简单化那个时代思想流派之间的差异和分歧。本书将主要侧重于对18世纪两个主流学派关于道德和政治反思的分析。第一个是理性主义学派。18世纪被称为是“理性的时代”,我们对理性主义应该不会陌生。第二个是情感主义,他们的学说表明18世纪不仅是理性的天下,也是同情的时代。正是通过同情,经修正的反思性情感才得以在个体之间被分享。³这并不意味着启蒙时代的所有道德哲学和政治学者都能被清晰地划归“理性主义者”或是“情感主义者”的阵营。那一时代的许多最伟大的思想家就明确地拒绝这个过于简单的划分,比如说卢梭。但是事实上,在18世纪确实存在着关于反思性自主本质的辩论。在这一场大辩论中,很多人明确地站在理性主义的阵营中,而另一些人则旗帜鲜明地站在情

感主义的阵营内。⁴

启蒙情感主义的哲学家们大多是英国人，诸如沙夫茨伯里、巴特勒、哈奇森、休谟和斯密等；而其对立阵营，也就是那个时代的理性主义者则多是法国人或德国人。但是这并不绝对，我们不应该将学派上的分别对应到国别上。⁵英国也一样有很多理性主义者，比如塞缪尔·克拉克、威廉姆·沃拉斯顿和理查德·普莱斯等。在欧洲大陆也有很多情感主义者，最著名的就是赫尔德，还有他的老师康德在某一个时期也是个情感主义者。情感主义和理性主义不应该被看作基于国别的思想之争，而是作为关于反思性自主的一场跨越国别辩论的中心，贯穿了整个18世纪思想史，并一直延续至今。

无论如何，今日的哲学和政治学领域是被理性主义，而非情感主义的继承者统治的。相较于启蒙理性主义，启蒙情感主义长期以来并未得到足够重视。我们常常将18世纪称为“理性的时代”就是最好的证明。今天的哲学家们仍在用纯粹理性主义的词汇来定义启蒙时代——
4 哪怕他们已经认识到道德情感主义在18世纪思想史中的重要地位。罗尔斯就将“启蒙自由主义”定义为“奠基于理性的，总体上自由又常常是世俗的理论”。这种理论认为可以通过对理性的直接诉求而支撑整个政治和道德体系。⁶因此，当规范理论和社会科学的研究者们重新开始认识到感情在我们道德和政治生活中的重要性时，他们常常以为他们在拒斥整个启蒙时代的哲学，哪怕事实上，他们是在支持18世纪关于反思性自主的学派之一。⁷

本书是对情感主义反思理论的辩护和改造。我将在第一章简短地讨论沙夫茨伯里、巴特勒和哈奇森。此后，我将着重讨论情感主义最重要的三位思想家——休谟、斯密和赫尔德；与此同时，我还将讨论情感主义最大的理性主义批判者：批判时期的康德。虽然本书的很大一部分是对几百年前文本的研究，但它并不是关于人类思想史的研究。我的目的并不在于描述和记录18世纪情感主义的发展过程，而是在于重

述在历史上常被忽略的、理性主义阴影下的情感主义关于反思的理论；我借此希望此理论能丰富今日的政治科学、政治哲学和政治实践。

2. 相互竞争的反思体制

在启蒙运动的传统中，情感主义长期以来都被视为一个破坏性的学派。这种看法认为，一旦我们确定了理性在道德上的无能，我们就只能将正义和道德的基础建立在感情上了。这种负面性的对情感主义的理解是具有误导性的，同时也忽略了启蒙情感主义对当代最大的贡献。这个贡献源于情感主义积极的一面：具体来说，来自它对一种特别的反思性自主的阐明和辩护。虽然理性主义和情感主义都拥护这个自主性，但在道德和政治上“何为自我立法”这个问题存在着巨大的分歧。分歧在于，是哪一部分的自我(self)在承担立法工作，哪一部分的自我在遵守所立之法。用柏拉图主义的话来说，它们的分歧在于心灵的体制。理性主义将立法的部分与其他部分区分出来，并称其为“理性”。与此同时，情感主义将道德反思所产生的准则视为整体心灵的产物，他

5 他们并不区分心灵的统治者和被统治者。

将情感主义作为心灵的民主平等制度的理解，与情感主义道德心理学的标准解读形成鲜明对比。尤其是休谟，我们常常认为他推崇的是和理性主义一样的心灵等级制。在这种解读之下，他和理性主义的分歧只在于心灵的哪种能力应为统治者，哪种能力应为被统治者。理性主义从柏拉图起就声称理性是主，感情是仆，且本应如此；休谟著名的反驳说道“理性是，且应当是感情的奴仆”(T, 2.3.3.4)。不过我将在第二章论证，这个引言其实扭曲了休谟的真正意图。虽然在理论上哲学家可以将理性和情感的运作区分开来，但休谟坚持认为事实上两者“密不可分”(T, 3.2.2.14)。休谟确实认为，仅靠理性是无法带动任何行为的；也就是在这个层面上，理性只能且应该是感情的奴仆。然而休谟笔下所能带动道德行动的情感(sentiments)并不只有感情(passion)，而

是包括了理性和想象的整个心灵的产物。感情为这些情感提供行动所需的冲动,但道德情感可不仅仅是冲动。因此,理性主义和情感主义之间的对比是道德心灵是分等级的还是平等的这两种观念之间的对比。平等观念意味着规范性权威的准则是整个和谐心灵的产物。

虽然启蒙时代的理性主义者将心灵的体制视为分等级的,但他们自认为他们的理论是一种具有反思性自主的理论。这之所以可能,是因为他们将自己等同于统治者、立法者,而不是被统治和管理的部分。虽然心灵的其他能力和个人的个性都深深被偶然性影响,理性却只和真相打交道。哪怕我的感情、想象和记忆都是自然和社会因果链条中的一环,但我的理性是自由的。启蒙理想主义者认为,如果要将“自我”设想为可以独立于自然和社会偶然性的,我们就必须将“真正的自我”看作是纯粹理性的。如果我的行动和准则是真正自我的,那它们必须是受这个“真正的自我”立法、管理和命令的。而鉴于这个“真正的自我”是等同于我们所有人都有的某种能力的,那所有个体的“真正的自我”在本质上就是一样的。情感主义对偶然性的看法则大相径庭,他们将“真正的自我”看作“整体的自我”,包括社会和心理上的偶然性元素。

康德和启蒙时期的理性主义者在这一点上和古代极端理性主义者不同,他们承认,社会和心理上的偶然性促成了我们的许多行为。他们并未试图根除这些偶然性及其影响,相反地,他们试图将这些偶然性力量纳入理性的控制下。这样一来,这些力量就会朝着必然且权威的理性所要求的方向引导我们。哪怕我的行为是非理性的社会和心理的产物,但若这些偶然性力量是服从我非偶然的“更高的自我”的,那么这些行为就具有了理性上的正当性。启蒙时代的理性主义的立场在主体上是柏拉图主义的,而不是斯多葛主义的;在对道德和政治进行纯粹的理性反思的过程中,感情不需要被完全排除出心灵体制,而只要处于适当的位置,并服从比它们高的理性。它们的义务就是在适当的道德和

政治反思的纯粹理性过程中保持安静,然后服从由此产生的理性权威原则。

3. 规范性和描述性

理性主义和情感主义对心灵体制的理解均包含两种不同的元素。借用休谟的著名区分,它们都提供了一个关于“实然”和“应然”的理论——一个描述性的道德心理学用来解释我们的道德和政治反思;一个规范性的理论用来解释经过这样反思的准则的权威性从何而来。情感主义将反思看作包含了感情、想象和认知的过程,理性主义将反思看作理性认知专有的任务。情感主义认为规范性来自对自身全面考察的心灵所达到的平衡和满足。理性主义将规范性看作理性的权威立法,因而,理性和我们具有自主性的“真正的自我”是对等的。

理性主义和情感主义在描述性心理学上的分歧,以及它们在规范理论上的分歧,进一步指向了它们对这两个领域之间关系的认识分歧。与传统占统治地位的启蒙理性主义所提供的跨学科性模式截然不同,情感主义提供的是规范性理论和经验性心理学富于成效的合作。虽然休谟常常被误认为是坚持经验性描述和规范性判断之间的分隔的,事实上,对道德和政治现象的经验性研究在他的规范哲学体系内占有核心地位——在这一点上,所有启蒙情感主义学派都是一致的。⁸当然,在20世纪出现学科分科之前,所有的道德和政治学家同时也都是社会科学家,无论他们是理性主义者还是情感主义者。在启蒙时代,哲学和科学之间的明确划分还未出现,这些名词在18世纪或多或少都代表着相似的意思,甚至是可以互换的。然而,经验性和规范性理论之间的关系在启蒙情感主义中所呈现的形式,不同于同时代的理性主义学派。

理性主义由规范性理论开始,纯粹基于理性来探索道德原则。此后,他们才转向由经验性证据来决定,比如我们这般不完美的真实生物将如何符合理性权威性的要求。情感主义传统则恰恰相反,由经验性

研究开始,研究是什么让我们这般真实的生物追随我们所追随的东西。情感主义将道德规范视为我们道德情感的产物,也就是整体心灵的产物。同情在解答这些道德情感的来源时是至关重要的。同情是和社会和心理之间的桥梁,通过同情,我们能分享他人的内在心理状态。因此,情感主义所提供的经验性的社会心理反思可以被这样理解,它是关于我们对他人同情的反思性的扩展和修正。与理性主义给出的理性立法相比,情感主义则给了我们更加丰富的、寻找反思性平衡的理论。具体而言,情感主义提供了对道德政治反思的社会学和心理学解读,这种解读是基于经验性的,是侧重于同情这个社会心理能力的。

不过,情感主义关于反思的理论也不局限于描述性层面。我们承认,关于我们道德心理发展的理论永远也不可能单凭一己之力证明我们道德确信的合理性。否则我们就搞混了对某种价值观念起源的经验性解释和对其规范权威性的证明;搞混了实然判断和应然判断——这一点休谟曾警示我们。不过一旦我们接受对道德心理的情感主义描述,一旦我们将道德确信看作人类基本感情的反思性发展,一个独特的、在规范层面证明这些确信正当性的情感主义方式就会出现。

罗尔斯就曾谈到,也许当代读者会误读休谟,认为休谟的伦理学只不过是道德心理的描述。罗尔斯声明,这样的解读是对休谟极大的误解。基于《人性论》的结论部分,罗尔斯指出:“休谟关于人类本性的科学……表明我们的道德感是具有反思稳定性的:当我们理解我们道德感的根基,以及它如何与同情和人类本性相联系的时候,我们就证明了这一点。”⁹

情感主义者们知道,我们不仅要个人的行动和政治实践做出 8
“认可”(approval)或“不认可”(disapproval)的评判,我们也要对道德情感做出这样的评判。有时候我们的道德情感建立在不正确的前提上,它们就被拒斥为非理性的。然而有时候哪怕我们的道德判断不存在理性错误,我们仍然不认可——因为它们不道德,而不是不理性。

我们拥有更高层次的道德情感,也就意味着我们可以认可或不认可我们自己的认可或不认可。这也就意味着我们的整体心灵拥有一个反复针对自我的反思过程,这个过程可以筛选出那些不能经受考验的情感。

在心灵对自身进行反思的这个过程中,道德情感必须接受严格的审查、修正和甄选,根基不稳的情感将被抛弃。这个审查过程的反思性有时可能是直接的。整套道德情感之间有时候会存在内在矛盾,会让我们不认可其中的一些,甚至所有的道德情感。这种反思性也可能是广泛的。如果某些道德情感是建立在被理性证明为伪命题的前提上的,或者当这些情感让获得幸福变得不可能,那么它们就该被抛弃。¹⁰ 心灵作为整体常常针对自身进行反思,这样一来,反思就带领我们走上一条道德情感不断发展的道路。在这条道路上,偶然性的道德确信就会被修正,无论是通过直接的还是广泛性的反思过程。当我们最终达到了反思性平衡的时候,那些历经考验而留存下来的道德情感才能被视为具有权威性。也只有它们能让我们获得真正快乐幸福的人生。

在这一点上来看,休谟、斯密和其他的情感主义者与霍布斯、曼德维尔、马克思、尼采、弗洛伊德以及其他的道德还原论者是截然对立的,虽然后面这个阵营常常占据了关于道德心理的描述性研究的统治地位。这些还原论者让包括罗尔斯在内的很多当代思想家有了这样的担忧:“一旦开始反思道德态度的心理来源,我们就会开始怀疑其正确性了。”¹¹ 然而,如果休谟关于道德心理的描述才是正确的,那么对道德确信起源的全面理解只会加固这些确信。虽然这样的辩护无法说服一个决心要将道德和某种完全理性的生物联系起来的理性主义者,但情感主义者可以简单地用罗尔斯的话作为回应:“拥有不同心理构造的生物要么从未存在过,要么在进化过程中即将消失。”¹²

因此,对于一种情感主义规范理论来说,人类是否真的拥有他们所