

XIFENGYICONG

西风译丛  
道德情操论

〔英〕亚当·斯密  
韩巍译

道德情操论

过阅读的生活



同情，  
既能增加快乐也能减轻痛苦

光明日报出版社

ADAM SMITH



道  
德  
情  
操  
论

西凤译丛

光  
明  
日  
报  
出  
版  
社  
·  
「英」亚当·斯密 / 著  
·  
韩 巍 / 译

## 图书在版编目(CIP)数据

道德情操论/(英)斯密著;韩巍译. —北京:光明日报出版社,2007.12

(西风译丛.第4辑)

ISBN 978-7-80206-521-5

I. 道… II. ①斯…②韩… III. 伦理学—思想史—英国  
IV. B82-095.61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 185067 号

---

### 书 名:道德情操论

---

著 者:(英)亚当·斯密

译 者:韩 巍

---

责任编辑:高 迟

装帧设计:合和工作室

责任印制:胡 骑

---

出版发行:光明日报出版社

地 址:北京市崇文区珠市口东大街5号,100062

电 话:010-67078243(咨询),67068945(发行),67078235(邮购)

传 真:010-67078227,67078233,67078255

网 址:<http://book.gmw.cn>

E-mail: [gmcbs@gmw.cn](mailto:gmcbs@gmw.cn)

法律顾问:北京盈科律师事务所郝惠珍律师

---

印 刷:北京新丰印刷厂

本书如有破损、缺页、装订错误,请与本社联系调换

---

开 本:880×1230 1/32

字 数:180千数 印 张:9

版 次:2007年12月第1版 印 次:2007年12月第1次印刷

书 号:ISBN 978-7-80206-521-5

---

定 价:18.00元

版权所有 翻印必究

译 序

亚当·斯密(Adam Smith, 1723~1790),是18世纪英国政治经济学和伦理学的主要代表人物之一。

斯密于1723年生于苏格兰法夫郡卡柯尔迪的一个海关职员家庭,14岁考入格拉斯哥大学,学习数学和哲学,17岁转入牛津大学深造;1748年,到爱丁堡大学讲授经济学、修辞学与文学;1751年,又以教授的身份返回格拉斯哥大学,讲授逻辑学和道德哲学,后当选为格拉斯哥大学校长,1764年辞职,担任布克莱公爵的私人教师,在陪同公爵到欧洲大陆旅行中,认识了法国启蒙思想家伏尔泰、重农学派代表魁奈和杜尔阁等名流,这对他后来经济学说的形成影响甚大。

斯密生前发表了两部代表作:《国民财富的性质和原因的研究》(中文旧译《国富论》)和《道德情操论》,前者影响力在经

经济圈,而后者则广泛涉猎伦理学说。但在学术圈之外,似乎更多的人只注意到他对经济圈做出的贡献,很少有人知道他还是一位杰出的伦理学家——这可能是因为西方工业革命导入商业社会的缘故,致使人们把主要精力集中在了“利己”上——所以当人们把他的《国富论》奉为经济学“泰斗”级教科书时,对他“不务正业”地研究广含“利他”主义的《道德情操论》伦理观点,就有些不太适应了。

《国富论》和《道德情操论》形成认识上的冲撞,起于与亚当·斯密同时代广出哲学家的德国。正是日尔曼人首先掀起了关于“斯密问题”(也叫“斯密悖论”)研究和辩论的热潮,以至后来这种热潮席卷全世界,影响了一代又一代人。然而有趣的是,三百年过去了,有关“斯密问题”仍没有一个能受到公允的解构,以致于“斯密问题”迄今为止仍是学界的一桩“悬案”。

应该说,《道德情操论》作为亚当·斯密伦理学方面的代表作,其地位并不在《国富论》之下。但奇怪的是,《道德情操论》和作者的死亡一样,当时没有引起多大注意,也许人们正在全神贯注地为法国大革命事变和英国农村方面可能引起的反应担忧。他下葬于坎农门教堂墓地,坟上的墓碑很不显眼,上面却刻着:《国富论》作者——亚当·斯密长眠于此。很难想象一个能比此更为持久传世的碑铭了。相比之下,他在任教时期写下的《道德情操论》就显得微不足道了。

斯密的名字在我国早已是家喻户晓。《国富论》作为古典政治经济学的奠基之作,早在一个多世纪以前就由严复先生翻译介绍到中国,并对中国经济学术界产生了深远的影响。但其《道

《道德情操论》却只是在上世纪末才有了蒋自强先生的简体中文译本(商务印书馆,1998年)。由此可见,即使一向以中庸思想闻名于世的中国,对一个经济学家“越俎代庖”地涉猎伦理学说的做法也是不置可否的。其实,斯密本人把《道德情操论》看得远比《国富论》重得多,而且他的一生中大部分的心血都倾注在《道德情操论》的修订与完善上。从1759年首版到1790年去世,斯密对《道德情操论》先后进行过6次修改,而《国富论》恰恰是在修改《道德情操论》的过程中完成的。因此,我们没有理由将这两本书单一对立起来去解构。

在《道德情操论》里,斯密提出了这样一个问题:为什么有的民族发达,有的民族落后?他解释说:自私自利是人的普遍本性,但是人还有另一个本性,就是获得社会的认可和尊重。这是独立于个人功利欲望的。意思是说,人在追求物质利益的同时要受道德观念约束,不要去伤害别人,而是要帮助别人。斯密认为,这种道德情操永远种植在人的心灵里的,人既要“利己”也要“利他”,唯有此,人类才能永恒。斯密本人也不是唯利是图的“经济人”,而是为社会做过多次捐献的英国绅士。可以这么认为,道德情操是斯密思想的原貌,而经济学说正是这种原貌基础上的思想发展。这种说法可以在首版《国富论》首页上标明的“《道德情操论》的作者”字样中得到印证。

《道德情操论》全书分为七卷,前六卷分别从不同方面层层深入地论述了人类的情感和伦理道德产生的原因和基础,第七卷“论道德哲学的体系”是在前六卷基础上对此前的各种伦理学体系所作的述评。斯密从人类的情感和同情心出发,讨论了

善恶、美丑、正义、责任等一系列概念，进而揭示出人类社会赖以维系、保持和谐的奥秘。在他看来，人天生是社会的动物，时刻生活在他人的评价之中；为了顾及他人的感受，人不得不对自己原始的激情加以节制和改造，从而产生羞耻心和荣誉感，这就是人类社会存在的基础。作者用生动优美的语言，从日常琐事和人情世故之中引发出深刻的哲理，如同一位深明事理的老人在絮叨家常，不知不觉之间令人深受感染。这种贴近凡人生活的智慧，跨越了时代和国界的局限，打破了学术的高墙，让每一个普通读者都能受益匪浅。

已有的《道德情操论》(商务印书馆,1998年)中文译本,能够完整的把握原著的精神,准确地传达作者的原意,具有较高的学术价值,然而也有美中不足之处。该译本采用直译的原则,大量保留了英文的语法结构,与汉语的语境习惯差距较大,读来不免有晦涩难懂之感;加之原著行文略显拖沓累赘,译者原样照搬,更让人觉得刻板僵硬、枯燥乏味。本着面向大众,普及名著的宗旨,我们这个译本采用了较为灵活的标准,在忠实于原著本意的前提下,尽量做到行文流畅通顺,语言朴实活泼,能够引起普通读者的兴趣。同时,由于篇幅的限制,我们删去了内容过于深奥的第七卷,以及原著中一些冷僻的典故和烦琐的论证,但是这些都不会影响原著的整体面貌。因译者水平有限,疏漏错误之处在所难免,恳请读者原谅。

译者

2004年12月10日

Codex  
目录

■  
■  
【译序】

(001)

■  
【第一卷】  
行为的适当

(001)

适当感

(003)

合适得体的各类激情

(022)

人们在判断行为是否恰当时对顺境和逆境的考虑,以及为什么  
情况不同会造成同情心的差异

(041)

■  
【第二卷】

优点和缺点,或奖赏与惩罚的对象

(061)

对优点和缺点的感觉

(063)

正义与仁慈

(074)

涉及行为的优点或缺点时,命运对人类情感的影响

(089)



【第三卷】

我们评判自己的情感和行为的基础,以及责任感

(109)

■

【第四卷】

有用性对赞许感的意义

(181)

■

【第五卷】

关于习惯和风尚对道德赞许情感的影响

(199)

■

【第六卷】

有关美德的品质

(217)

个人的品质对自身幸福的影响,兼论审慎

(219)

论个人的品质可能对别人的幸福产生的影响

(225)

自我克制

(246)

结论

(276)



■

■

■

**【第一卷】**


行为的适当

■

■

■





---

## 适当感



---

## 同情

在人的天性中总是有一些根深蒂固的东西。无论一个人在我们眼中是如何自私，他总是会对别人的命运感兴趣，会去关心别人的幸福；虽然他什么也得不到，只是为别人感到高兴。当我们亲眼目睹或是设身处地地想象到他人的不幸时，我们的心中就会产生同情或怜悯。我们常常为别人的痛苦而痛苦，这是无须证明的事实。像人性中所有与生俱来的感情一样，这种情感决不是专属于良善君子，尽管他们可能对此最为敏感。即使一个无赖罪大恶极，无视一切社会规范，他也不会完全丧失同情心。

要想对他人身处的境遇有所体验，我们只有设身处地地想象，因为我们无法直接了解别人的感受。只要我们自己还能置身事外，即便我们的兄弟在忍受酷刑折磨，我们也感觉不到他们的痛苦。感官从来不会也不可能超越我们自身，只

有依靠想象，我们才能对他人的感受略有所知。而想象除了告诉我们如果身临其境会怎么样以外，并没有别的长处。这时我们感官的印象并不是他人真实的感受，而只是对他人感受所做的模拟。我们依靠想象将自己置于他人的境遇之中，以为自己正经受着所有同样的痛苦，又仿佛进入他体内，与他合而为一，从而在某种程度上体会到他的感受。于是，当我们全然接收了他人的痛苦并将其变为自己的痛苦时，我们终于为之所动，一想到他的感受就不由得浑身颤抖。任何痛苦或忧伤都会激起过度的悲哀，因此当我们在头脑中为自己构拟出这样一种情境时，就会或多或少的带来一些与之相应的情绪。

正因为我们能够设身处地地想象别人的痛苦，我们才能产生与他们相似的感情。如果觉得以上这些不足以说明问题的话，还有许多显而易见的观察可以证实。当我们看到另一个人的手脚将要挨打的时候，我们会情不自禁地缩回自己的手脚；如果这一下真的打在他身上，我们会觉得好像打在自己身上一样。当一个舞蹈者在松弛的绳索上翻腾、摇摆，努力保持身体平衡的时候，紧盯着他的观众们也会不自觉地做出类似的举动，因为他们觉得自己仿佛也正在绳上，身不由己。那些弱不禁风、神经过敏的人常常告诉我们，当他们在街上看到乞丐暴露在外的脓疮溃疡时，自己身体的相应部位也会感到非常不舒服。之所以造成这种恐慌是由于他们联想到自己也有可能经受这种痛苦——如果他们真的成为眼前不幸的人，如果他们身体的某个部位真的受到同样痛苦的折

磨——那么他们对这种痛苦的恐惧就会在身体的这个部位造成比其他部位更为强烈的反应。这种意念的力量足以让他们虚弱的身体感到搔痒和不适。无独有偶，再刚强的人看到疼痛的眼睛时，自己的眼睛也常常会莫名其妙地疼起来，因为眼睛是人身上最脆弱的器官，无论强者弱者都一样。

我们不仅能对痛苦和悲哀的情景产生同情。一个有心的旁观者会对当局者的任何一种激情发生反应，只要想到自己身临其境，他心中就会涌起一种类似的情绪。每当我们在舞台上看到自己所热爱的传奇人物脱离困境时，心中总是那么高兴，就像为他们的遭遇感到忧伤一样。我们为他们的幸福感到欣慰，正如对他们的不幸抱有真切的同情。我们对那些在危难之时未曾背叛他们的忠诚的朋友怀有同样的感激之情，并且对那些伤害、抛弃或者欺骗他们的背信弃义之徒也同样感到由衷的愤恨。旁观者通过设身处地地想象能够产生与受难者一致的情感，包括震撼人类心灵的每一种激情。

当我们对别人的忧伤表示同感的时候，常常使用“慈悲”或“怜恤”这样的词。“同情”跟它们几乎是同义词，不过现在也可以表示对各种情绪的同感。

有时候我们似乎一注意到别人的情绪就会产生“同情”。即使还不知道当事人为什么如此激动，激情就好像以迅雷不及掩耳之势从一个人身上传染到另一个人身上。如果一个人在举手投足之间流露出明显的悲喜之情，就会立即在观者心中激起共鸣。笑脸随处受人欢迎，忧戚的面容却只会令人沮丧。

然而事情并非一概如此。有一些情绪，如果我们不知道它们从何而来，非但不会报以同情，反而会觉得非常讨厌。面对愤怒者的胡作非为，因为我们不知道他为什么发怒，也就不会设身处地地替他考虑，体会到他的怒气。可是那些受气包的处境是有目共睹的，我们都知道在对方盛怒之下他们容易受到伤害。因为同情他们的恐惧和不满，我们通常会站到他们一边，反对那气势逼人的发怒者。

正是因为那些快乐或悲伤的表情让我们觉得别人正在承受着好运或厄运，我们才会产生同感，为之动容，但是只有感觉到它们的人才会受影响。怨愤则不同，它会使我们联想起所有我们关心的人以及同他作对的人。正是由于对好运或厄运的日常印象，我们才会去关心遭遇这种命运的人。而出于平素对愤怒的印象，我们不会去同情那些发怒的人。我们似乎天生就对这种激情抱有反感，如果不知道发怒的原因，大概都会持反对态度。

如果我们不了解别人悲伤或快乐的缘由，即使我们抱有同情，那也是非常有限的。对于我们来说，痛哭流涕不过是受难者内心痛苦的表现，它让我们产生追根问底的好奇心，或至多是某种同情的愿望，这不能算是真正意义上的同情。我们首先会问：发生了什么事？在得到答案之前，虽然我们会有点于心不安——因为隐约感觉到他的不幸，更多的则是由于费尽心机去揣测他的遭遇究竟是什么——但是我们的同情仍然是微不足道的。

因此，同情与其说是受到对方激情的感染，不如说是来

自引起这种激情的环境。我们有时会从别人那里感到一种激情，而当事人却似乎浑然不觉。因为当我们设身处地地考虑他的处境时，就会不由自主地产生一种感情，然而实际上他并没有感觉到。看到别人厚颜无耻的行为，我们会感到羞愧，虽然他好像并不觉得自己有什么不对的地方。因为我们自己如果有这种可耻的举动，就会情不自禁地感到无地自容。

善良的人觉得丧失理智比其他威胁人类生存的灾难要可怕的多。他们比别人更为同情这一人类最深重的悲剧。然而那身处其中的可怜人也许还又笑又唱，对自己的悲剧浑然不觉。因此，人们目睹此情此景而痛心疾首，与受难者自己的感情是两回事。旁观者想象着自己落入同样的不幸境遇，同时又能用正常的理智和判断力去思考，他觉得自己一定会痛苦万分，因此对丧失理智的人产生同情，但是他所设想的情况是不可能存在的。

患病的婴儿只能呻吟而无法说出他的感受，母亲也经受着痛苦的折磨。她想到孩子有口难言的无助，害怕孩子的病会恶化不治，所有这些联系起来，让她忧心忡忡，愁肠百结。可实际上婴儿只是暂时感到不舒服，病情并不严重，不久就会康复。因为婴儿不会想得那么多，那么远，反而得以免除恐惧和忧虑。而理性和哲理却无法抗御笼罩着成人心灵的巨大痛苦。

甚至连死者都会引起我们的同情，不过触动我们的主要是那些冲击我们感官的环境，其实那根本无妨死者的安眠。我们没有看到那对于他们来说至关重要的东西——前方可怕



的来世。我们想象着：不见天日，与世隔绝，躺在冰冷的墓穴里腐朽生虫，从这个世界上永远消失，甚至亲朋好友也不再记得。多么悲惨啊！我们理所当然地认为对这些遭遇如此可怕不幸的人应该报以最大的同情。一想到他们可能被人遗忘，我们的恻隐之心就加倍地沉重。由于我们自己的虚荣心和烦恼，我们努力保持着对他们的回忆。可是我们的同情非但不能安慰死者，反而使他们更加不幸。到头来，一切都无济于事。尽管我们竭力宽慰死者的亲友，减轻他们内心的眷恋、愧疚和伤痛，这些都与死者无关，只能平添我们自己的忧伤。死者已然长眠于地下，决不再理会世事的纷扰。我们觉得死者永远处于阴森恐怖之中，这是因为我们把自己的感觉和他们的环境联系在一起。恕我直言，我们设身处地地想象让我们将自己鲜活的生命注入死者僵硬的尸体，恐惧之心于是油然而生。这种幻象让我们如此畏惧死亡，尽管我们死后不会有任何痛苦，但是生前却因此备受折磨。对死亡的恐惧，人性中最根本的一项原则由此产生。它破坏了人的幸福，却还人类以公平；它让个人痛苦不堪，却保卫了社会。



---

### 相濡以沫的快乐

别人发自内心的同情总让我们无比欣慰，无论这同情从何而生；相反，无动于衷的表情则让我们失望莫名。有些自