

“经济学之父”亚当·斯密的伦理学巨著
世界思想史上的经典之作

正义、公正、仁慈、审慎 奠定市场经济的道德情操基础

道德情操论

THE THEORY OF
MORAL SENTIMENTS

[英] 亚当·斯密◎著
许丽芹 饶凯宾 杜雪丽◎译



中国纺织出版社有限公司

国家一级出版社
全国百佳图书出版单位

道德情操论

THE THEORY OF
MORAL SENTIMENTS

[英] 亚当·斯密◎著
许丽芹 饶凯宾 杜雪丽◎译



中国纺织出版社有限公司

国家一级出版社
全国百佳图书出版单位

内 容 提 要

《道德情操论》是亚当·斯密的伦理学著作，首次出版于1759年，斯密去世前共出版过六次。主要阐明了道德情感的本质、道德评价的性质以及他的以“公民的幸福生活”为目标的伦理思想。亚当·斯密把人本性中的同情的情感作为阐释道德的基础，他用同情的原理来解释人类正义感和其他一切道德情感的根源，来说明道德评价的性质，并以此为基础阐明各种基本美德的特征。

图书在版编目（CIP）数据

道德情操论 / (英) 亚当·斯密著；许丽芹，饶凯宾，杜雪丽译. —北京：中国纺织出版社有限公司，2020.3

ISBN 978-7-5180-6749-7

I. ①道… II. ①亚… ②许… ③饶… ④杜… III. ①伦理学—思想史—英国 IV. ①B82-095.61

中国版本图书馆CIP数据核字（2019）第217872号

策划编辑：顾文卓 特约编辑：文 浩
责任校对：高 涵 责任印制：储志伟

中国纺织出版社有限公司出版发行
地址：北京市朝阳区百子湾东里A407号楼 邮政编码：100124
销售电话：010-67004422 传真：010-87155801
<http://www.c-textilep.com>
中国纺织出版社天猫旗舰店
官方微博 <http://weibo.com/2119887771>
北京佳诚信缘彩印有限公司印刷 各地新华书店经销
2020年3月第1版第1次印刷
开本：880×1230 1/32 印张：11
字数：267千字 定价：59.8元

凡购本书，如有缺页、倒页、脱页，由本社图书营销中心调换



亚当·斯密小传

亚当·斯密 1723 年 6 月 5 日生于苏格兰的科卡尔迪，是个遗腹子。他年弱多病，而母亲十分疼爱他。在他三岁左右的时候，他被修补匠或吉卜赛人在他舅舅家里拐走了，但很快就被找了回来。他在家乡的学校就读，进步很快，他对读书非常有热情，而且记忆力超强。虽然他身体虚弱，不能参加体育运动，但他慷慨友好的性格也受到同学们的欢迎。那时，大家就注意到，他一个人的时候喜欢自言自语。1737 年，他从当地的文法学校毕业，被送到格拉斯哥大学就读。1740 年，他获得奖学金，去往牛津大学的巴利奥尔学院学习。在格拉斯哥大学的时候，他最喜欢研究数学和自然哲学，但他更爱有关人类的政治历史，这是他才华和激情得以施展的领域。他早年间也研习过希腊文，这使得他在陈述他的哲学推理时语言更为清晰和充实。在牛津，为了提高自己的文笔，他经常从事翻译工作，并把这种工作推荐给那些需要培养写作能力的人。他还非常用心地进行语言学习，他对这些知识的了解使他对不同时代、不同国家的制度、礼仪和思想都有了独特的认识。

他在牛津住了七年，之后回到了科卡尔迪，和他的母亲一起住了两年，继续学习，但是没有对未来的生活做任何规划。这段时间他提升了他的文学造诣。1748 年，他在爱丁堡大学任教，在卡姆斯勋爵的资助下，他学习了修辞学和文学。他在爱丁堡大学时与大卫·休谟交往密切。

1751 年，他被选为格拉斯哥大学的逻辑学教授。第二年，他成为那里的哲学教授。他在这个职位上干了十三年，在他看来，这是他一生中最有

用、最幸福的时光，也奠定了他日后的文学成就。授课时，他几乎完全是临场发挥，他的举止虽然不甚优雅，却朴实无华，总是能引起听众的兴趣。每一个论述通常由几个不同的命题组成，他就依次证明和说明这些命题。他作为哲学家的名声吸引了大批远道而来的学生。他教授的那些学科变得很流行，他的观点成了格拉斯哥大学俱乐部和文学社团讨论的主要话题。1759年《道德情操论》的第一版得以出版，这本书之后又修订过五次，所以有六个版本（本译本是以1872年约瑟夫·布莱克和詹姆斯·赫顿编辑的《亚当·斯密文集》中收录的《道德情操论》为底本翻译的）。

对于这本书，苏格兰哲学家杜戈尔德·斯图尔特评论道：“它是一本具有创造性和独创性的巨著。它包含了许多重要的真理，其优点是引导哲学家们注意到以前在很大程度上没有被他们注意到的对人性的看法。毫无疑问，古代的和近代的著作，都没能在我们的道德观念方面给予如此完整的指引，而这门科学的伟大目标，就是要指出这些事实的一般规律。这些事实，以最愉悦、最美丽的光彩呈现出来，当主题引导他触及想象力和心灵时，例证的多样性、雄辩的丰富性和流畅性，赢得了读者的注意，激发了读者的热情，这使得亚当·斯密在英国的哲学家中独树一帜。”

1763年年底，亚当·斯密受布克鲁夫公爵的邀请一起访问欧洲大陆，并于1766年返回伦敦。在接下来的十年里，他和母亲在科卡尔迪过着平静的生活。1776年，他出版了《国富论》。1778年，他被任命为苏格兰海关长，薪水相当可观。1784年，他失去了母亲。1788年，他深爱一生的表妹道格拉斯小姐去世。亚当·斯密于1790年7月离世。在此之前，他和朋友的谈话中还遗憾地提到“他（为社会）所做的还不够多”。



第一卷 论行为的合宜性

第一篇 论合宜感 / 002

第一章 论同情 / 002

第二章 论相互同情的快乐 / 007

第三章 从看他人的情感和我们的情感是否一致，来判断这些情感是否得当 / 011

第四章 续前章 / 014

第五章 论可亲又可敬的美德 / 019

第二篇 论不同情感的合宜程度 / 023

第一章 论源于肉体需求的各种情感 / 024

第二章 论源于某种特殊倾向或思维习惯的情感 / 028

第三章 论不友好的情感 / 032

第四章 论友好的情感 / 037

第五章 论自私的情感 / 040

第三篇 论幸运和不幸对判断人们行为合宜性的影响；以及何以有时容易被认同，有时则不易 / 044

第一章 我们对悲伤的同情比对快乐的同情更为强烈，但仍然无法与当事人自己的感受相提并论 / 044

第二章 论野心的起源，兼论贫富差距 / 050

第三章 论由钦佩富人和大人物，蔑视或怠慢穷人和小人物之倾向而导致的道德情操之败坏 / 061

第二卷 论功与过，或论报答和惩罚的对象

第一篇 论功过意识 / 068

第一章 凡是值得感激的，就值得报答；凡是招人怨恨的，就该受责罚 / 068

第二章 论适宜的感激对象和适宜的怨恨对象 / 070

第三章 对施恩者的行为不予认可，则不会理解受惠者的感激之情；相反，对作恶者的动机不予谴责，则体会不到受害者的怨恨之情 / 073

第四章 对前几章节的简要重述 / 075

第五章 对功过意识的分析 / 076

第二篇 论正义和仁慈 / 081

第一章 正义和仁慈的比较 / 081

第二章 论正义感、悔恨感，以及功德意识 / 086

第三章 论品性如此构成的效用 / 089

第三篇 就行为的功过，论命运对人类情感的影响 / 097

第一章 论命运对人类情感产生这种影响的原因 / 099

第二章 论命运产生影响的程度 / 103

第三章 论人类情感变化无常的最终原因 / 112

第三卷 论评判我们自己的情感和行为的基础，兼论责任感

第一章 论自我认同与不认同的原则 / 118

第二章 论对赞美的喜爱以及何为值得赞美；论对责备的畏惧
以及何为应受责备 / 121

第三章 论良心的影响力和权威性 / 138

第四章 论自欺欺人的天性，以及一般的道德规范的起源和
运用 / 159

第五章 道德的行为准则等同于上帝的法则 / 164

第六章 何种情况下责任感应是我们唯一的行为原则，何种
情况下它应与其他动机共同发挥作用 / 173

第四卷 论效用对认同情感的影响

第一章 论效用对美的影响 / 182

第二章 论效用对人的品质和行为的影响 / 190

第五卷 论习惯和风气对道德规范认可与否的影响

第一章 论习惯和风气对审美观的影响 / 199

第二章 论习惯和风气对道德情操的影响 / 205

第六卷 论有关美德的品质

第一篇 论个人品质对自身幸福的影响；或论谨慎 / 217

第二篇 论可能对他人的幸福产生影响的个人品质 / 223

第一章 论天性使个人成为我们关注对象所依据的次序 / 224

第二章 论天性使社会团体成为我们关注对象的顺序 / 232

第三章 论普济万物的仁爱之心 / 238

第三篇 论自我克制 / 241

结 论 / 264

第七卷 论道德哲学体系

第一篇 论道德情操理论中应当研究的问题 / 269

第二篇 论对美德本质的不同阐述 / 271

第一章 论将美德置于合宜性中的哲学体系 / 272

第二章 论认为美德存在于谨慎中的哲学体系 / 296

第三章 论认为美德存于仁爱中 / 302

第四章 论放荡不羁 / 307

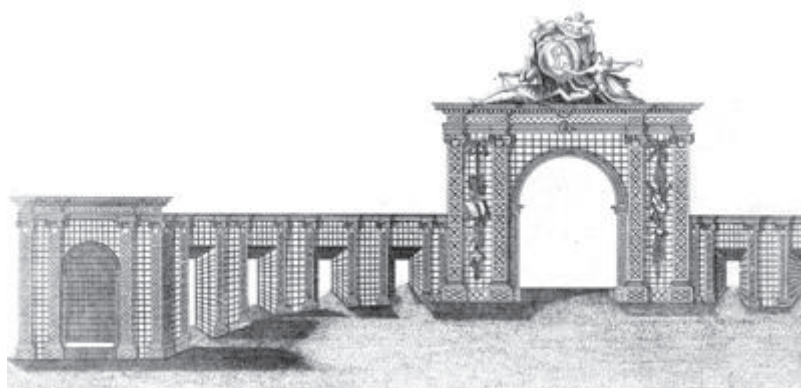
第三篇 论已经形成的有关赞同原则的各种体系 / 316


第一章 论从自爱中推断出赞同原则的学说体系 / 317

第二章 论认为理性是赞同原则的根源之学说体系 / 319


第三章 论认为道德情操是赞同原则的根源之学说体系 / 322

第四篇 论不同作者诠释实用道德准则的方式 / 328





第一卷
论行为的合宜性





第一篇 论合宜感

第一章 论同情

一个人无论在别人看来有多么自私，其天性中显然还存在某些本能，会激励他去关注他人的命运，并对他人的幸福感同身受，他会因目睹别人的快乐而快乐，尽管除此之外他一无所得。这种情感就是怜悯或同情心。当我们目睹或者设身处地想象他人的不幸遭遇之时，就会产生这种情感。我们经常会因他人的悲痛而伤感，这种情况显而易见，无须例证。这种情感，与人性中其他与生俱来的原始情感完全相同，绝非善良仁慈之人所独有，只不过他们对这种情感的感受可能比常人更为敏感罢了。即便是罪大恶极的流氓恶棍，甚至是视法律为无物的冥顽不化者，也并非毫无同情之心的冷血动物。

由于对于他人的感受缺乏亲身体验，我们无法感同身受，所以我们只能站在别人的立场上进行想象，从而体会他们的感受。即便是我们的亲兄弟遭到酷刑折磨，只要我们自己处于安逸状态，我们就永远无法真正感受他遭受了怎样的痛苦。感官绝不会也绝不可能超越我们自身的感受和体会，只有凭借想象，我们才能感受兄弟的遭遇。我们的感官能力也仅限于通过想象来告诉我们一旦我们身临其境可能会产生什么感受。而这也只是我们自己的感官

告知我们的印象，并非是我们的想象力能复制我们兄弟的感受。通过设想，我们设身处地地体会兄弟所遭受的类似折磨，就仿佛我们进入他的身体，并在某种程度上与他合二为一，从而对他的感受形成一些体会，虽然我们体会到的程度有所不及，但从本质上来说还是差不多的。因此，一旦我们通过如此这般的想象将他的痛苦加在我们自己身上，一旦我们将他的痛苦转化为自身的痛苦，他的痛苦就终于开始影响我们了。于是乎，一旦想到他的感受，我们就会战栗发抖。因为无论我们身处何种痛苦和忧伤之中，都会激发极度的悲伤，所以只要我们设想一下自己身处相同的境地，就会产生相同的情感，其程度的轻重完全取决于我们的想象力是敏感的还是呆滞的。

我们之所以能够对他人的痛苦产生类似的感受，是因为我们能够将自己与当事人换位思考。我们通过设想，要么感同身受，要么受到他的体会的影响。如果以上说法本身还不足以说明这一点的话，则可以通过大量显而易见的观察来加以证明。在目睹某人的大腿或手臂即将受到打击的时候，我们的大腿或者手臂也会自然而然地抽搐或往回缩；一旦这一击真的落下来，我们也会或多或少感觉到疼痛，就像被打之人那样感到疼痛。再如，看着摇摇晃晃的绳索上的舞者不停地扭动着身体以求平衡时，观众也会身不由己随着舞者摆动，感觉自己似乎正身处与舞者相同的境况，不得不做出同样的动作。神经敏感和体质羸弱者会抱怨说，一旦看到街头乞丐暴露的脓疮和溃疡，自己身体的相应部位往往会感到瘙痒或不适。他们对那些可怜之人的痛苦加以想象，从而产生了恐惧之情，其自身的特定部位就会产生比其他任何部位更为强烈的反应。那是因为这种恐惧源于他们这样的设想：万一自己就是眼前所见的可怜之人，万一自己身上这一特定部位实际上也以同样的方式遭受痛苦呢。这种想象的力量足以令其羸弱的身体产生他们所抱怨的那种瘙痒感或不适感。同样的道理，即便身体极为强健之人，也常常注意到这种现象：看到别人眼睛红肿酸涩，自己的眼睛也常常会有酸涩感。即使是体质最强健之

人的眼睛，与体质最弱者身上其他器官相比，也脆弱得多。

唤起我们同情的，并非仅仅是那些会引起痛苦或悲伤的境遇。无论当事人对任何对象产生何种情感，每个有心的旁观者只要一想到当事人的处境，胸中都会涌现类似的情感。悲剧故事或浪漫传奇中我们喜爱的英雄人物一旦脱离困境，我们就会感到欣喜若狂；同样，在他们感受悲伤之时，我们也会感到伤感。我们既会对他们的幸福感同身受，也会真挚地对他们的不幸深感同情。对于那些在英雄们深陷困境之时没有抛弃他们的忠实朋友，我们会和英雄们一样抱有感激之情；对于那些伤害、遗弃或欺骗他们的背信弃义的叛徒，我们也会像英雄们那样由衷地表示憎恨。旁观者无论心中受到何种情感的影响，他总是可以通过设身处地的想象，从而在内心产生他想象中与受难者的情绪一致的感觉。

“怜悯”和“体恤”这两个词语，常常用来形容我们对他人的悲伤表示出的同情。“同情”，虽然其原意可能与前两个词相同，但现在也可以用来表达我们对任何一种情感所产生的相同感情，这也没什么不当之处。

在某些场合，只要察觉到别人的某种情绪，我们可能就会产生同情的感觉。情感，有些时候似乎可以在瞬间从一个人传递给另一个人，甚至在还没有搞清楚当事人为什么那么激动的情况下，其他人都会受到感染。比如说，一个人的表情或者举止中一旦表现出强烈的悲伤或喜悦，立马会影响旁观者的心情，令其心中产生一定程度的类似的悲伤或喜悦。一张笑脸会令所有见到它的人赏心悦目，而愁苦的面容带给他人的只有压抑的心情。

然而，情况并非总是如此，或者说，并非每一种情感都产生这种现象。有些情绪的表露，丝毫不会引起同情。而且在我们了解产生这种情绪的原因之前，我们反而会对其产生强烈的厌恶和反感。一个人暴跳如雷，行为过激，更有可能导致我们对其本人产生反感，而不是对那些使他愤怒的敌人产生反感。由于我们不了解此人大发雷霆的原因，我们也就无法设身处地进行

换位思考，更无法想象此人為何大发雷霆。但是我们明明看到他发飙的对象
的境况，也看到这位被惹怒的人可能带给他们的暴力伤害。那么，我们会
自然而然同情他们由此产生的恐惧或愤恨，更有甚者，还会立马与其一道，
去反对那个即将对其形成严重威胁的咆哮者。

如果说悲伤和喜悦的情感流露，能在某种程度上激发我们产生类似情
感，那是因为这些情感流露促使我们大致产生这样一些想法：我们所观察的
人遭遇了好运或厄运。而且这些情绪足以对我们产生一些影响。悲伤和喜悦
只会影响那些感受到这些情绪的人；怨恨情绪的表达则与此不同，怨恨会令
我们想起所有我们关心的人，以及与他们利益有冲突的人。因此，一想到某
人遭遇了好运或厄运，就会令我们对此人产生某种关切之情；而震怒之情则
另当别论，一旦想到某人受到了某种挑衅，我们并不会对此人表示同情。看
来，我们的天性似乎在教导我们，对于动辄咆哮这类情感，千万不要轻易
介入，不仅如此，在得知发怒的原因之前，我们还应该与他人一道，合力
反对并制止这种情绪的宣泄。

在弄清楚他人悲伤或喜悦的原因之前，即使我们心怀同情，也是有限的
同情。一般的痛哭流涕，只不过表明受难者极度痛苦，并没有其他意义。与
其说会令人对其产生真正的同情之心，不如说只是激发了人们的好奇之心，
从而想探究对方的处境，最多不过是向他表示同情的意向。我们首先提出的
问题就是“你怎么啦”，在这个问题得到解答之前，我们会感到不安，那是
因为隐隐约约地感到他遭受了不幸，更是因为想弄清楚他到底遭受了什么不
幸，但是我们的同情仍然是无足轻重的。

由此可见，我们之所以会产生同情之心，与其说是因为目睹某种强烈
的情绪，不如说是源于目睹引发这种情感的处境。我们有时候会对别人产生同
情之心，而对方本人却根本没有感觉到这种情绪，那是因为一旦我们设身
地想象对方的处境，我们就会油然而生同情之心，而对方的心中却不会因为

现实情境而产生类似情绪。我们因别人的无耻和粗鲁感到脸红，可是对方似乎并没觉得自己的行为有何不妥；这是因为如果我们自己的行事方式也是如此荒唐，我们自己会情不自禁地感到羞愧难当。

人，但凡尚存一丝人性，都会认为即使面临灭顶之灾，丧失理智似乎才是最可怕的灾难。这种人会怀着比他人更为强烈的同情之心来看待这一人类终极灾难。但是那已然丧失理智的可怜虫，也许还在说说笑笑，对自己的可怜处境麻木不仁，全然无知。因此，人们目睹此等情景而产生痛苦，并不能反映这位受难者的真实情感。旁观者产生同情之心，必须完全基于这样的思考：如果自己迫不得已陷入同样不幸的境地（这种情况也许是不可能出现的），而又能以正常的理智和判断力加以思考，那他自己该有何感觉？

一位母亲在听到自己被病痛折磨的婴儿有苦难言而只能痛苦呻吟时，她该有多么的痛苦不堪！孩子是真真实实地痛苦无助，而她还要加上对宝宝孤独无助的猜想，同时又担心宝宝的病情会产生不可预料的后果，这一切都令她忧心忡忡，恐慌不已。她就这样设想着宝宝所承受的痛苦，为自己的情感勾勒出一幅最为痛苦和悲切的完整画面。然而，宝宝感受到的不过是眼前一时的不适，根本没什么大不了，很快就会完全康复。婴儿并不会想那么多，也不会考虑长远的事情，这反而是抵御恐惧和焦虑的灵丹妙药。但是长大成人之后，由于会理性和富有哲理地思考，总是试图去抵抗内心巨大的恐惧和忧伤，结果却徒劳无功。

我们甚至会对死者产生同情，但却忽视他们所处境况中真正重要的东西——那等待着他们的可怕的未来。触动我们的主要是那些刺激我们感官的环境，而这些对死者的幸福感没有丝毫影响。我们想象着死者不能享受阳光，被隔绝于人世且无法与他人交流，被埋葬于冷冰冰的坟墓之中，继而腐烂变质，被泥土中的爬虫吞噬，不再为世人所思念，旋即被至爱的亲朋遗忘殆尽，这是多么的不幸啊！诚然，我们会认为，对那些遭受如此可怕