

第一篇⁽¹⁾ 论合宜感

第一章 论同情

无论人们会认为某人怎样自私,这个人的天赋中总是明显地存在着这样一些本性,这些本性使他关心别人的命运,把别人的幸福看成是自己的事情,虽然他除了看到别人幸福而感到高兴以外,

无所得。这种本性就是怜悯或同情,就是当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情。我们常为他人的悲哀而感伤,这是显而易见的事实,不需要用什么实例来证明。这种情感同人性中所有其他的原始感情一样,绝不只是品行高尚的人才具备,虽然他们在这方面的感受可能最敏锐。最大的恶棍,极其严重地违犯社会法律的人,也不会全然丧失同情心。

由于我们对别人的感受没有直接经验,所以除了设身处地的想象外,我们无法知道别人的感受。当我们的兄弟在受拷问时,只要我们自己自由自在,我们的感觉就不会告诉我们他所受到的痛苦。它们绝不、也绝不可能超越我们自身所能感受的范围,只有借助想象,我们才能形成有关我们兄弟感觉的概念。这种想象力也

(1) 译者说明:正文中星号(*)为著者注;阿拉伯数码加六角括号为译者注。



不能以另外的方式帮助我们做到这一点,它只能告诉我们,如果身临其境的话,我们将会有什么感觉。我们的想象所模拟的,只是我们自己的感官的印象,而不是我们兄弟的感官的印象。通过想象,我们设身处地地想到自己忍受着所有同样的痛苦,我们似乎进入了他的躯体,在一定程度上同他像是一个人,因而形成关于他的感觉的某些想法,甚至体会到一些虽然程度较轻,但不是完全不同的感受。这样,当他的痛苦落到我们身上,当我们承受了并使之成为自己的痛苦时,我们终于受到影响,于是在想到他的感受时就会战栗和发抖。由于任何痛苦或烦恼都会使一个人极度悲伤,所以当我们设想或想象自己处在这种情况下之中时,也会在一定程度上产生同我们的想象力的大小成比例的类似情绪。

如果认为这还不够清楚的话;那么大量明显的观察可以证实,正是由于我们对别人的痛苦抱有同情,即设身处地地想象受难者的痛苦,我们才能设想受难者的感受或者受受难者的感受的影响。当我们看到对准另一个人的腿或手臂的一击将要落下来的时候,我们会本能地缩回自己的腿或手臂;当这一击真的落下来时,我们也会在一定程度上感觉到它,并像受难者那样受到伤害。当观众凝视松弛的绳索上的舞蹈者时,随着舞蹈者扭动身体来平衡自己,他们也会不自觉地扭动自己的身体,因为他们感到如果自己处在对方的境况下也必须这样做。性格脆弱和体质孱弱的人抱怨说,当他们看到街上的乞丐暴露在外的疮肿时,自己身上的相应部位也会产生一种瘙痒或不适之感。因为那种厌恶之情来自他们对自己可能受苦的想象,所以如果他们真的成了自己所看到的可怜人,并且在自己身体的特定部位受到同样痛苦的影响的话,那么,

他们对那些可怜人的病痛抱有的厌恶之情会在自身特定的部位产生比其他任何部位更为强烈的影响。这种想象力足以在他们娇弱的躯体中产生其所抱怨的那种搔痒和不适之感。同样,最强健的人看到溃烂的眼睛时,他们自己的眼睛也常常由于相同的原因产生一种非常明显的痛感;眼睛这一器官在最强壮的人身上,要比最虚弱的人身上的其他任何部位更为脆弱。

引起我们同情的也不仅是那些产生痛苦和悲伤的情形。无论当事人对对象产生的激情是什么,每一个留意的旁观者一想到他的处境,就会在心中产生类似的激情。我们为自己关心的悲剧或历史中的英雄们获释而感到的高兴,同对他们的困苦感到的悲伤一样纯真,但是我们对他们的不幸抱有的同情不比对他们的幸福抱有的同情更真挚。我们同情英雄们对在困难之时未遗弃他们的那些忠实朋友所抱有的感激之情;并且极其赞同他们对伤害、遗弃、欺骗了他们的背信弃义的叛徒们所抱有的憎恨之情。在人的内心可能受到影响的各种激情之中,旁观者的情绪总是同他通过设身处地的想象认为应该是受难者的情感的东西相一致的。

“怜悯”和“体恤”是我们用来对别人的悲伤表示同感的词。“同情”,虽然原意也许与前两者相同,然而现在用来表示我们对任何一种激情的同感也未尝不可。

在某些场合,同情似乎只来自对别人一定情绪的观察。激情在某些场合似乎可以在一瞬间从一个人身上感染到另一个人身上,并且在知道什么东西使主要当事人产生这种激情之前就感染他人。例如,在一个人的脸色或姿态中强烈地表现出来的悲伤或快活,马上可以在旁观者心中引起某种程度相似的痛苦或欣喜之



情。一张笑脸令人赏心悦目；悲苦的面容则总是令人伤感。

但并非情况总是这样，或并非每一种激情都是如此。有一些激情的表露，在我们获悉它由以产生的事情之前，引起的不是同情，反而是厌恶和反感。发怒者的狂暴行为，很可能激怒我们去反对他本人而不是他的敌人。因为我们不知道他发怒的原因，所以也就不会体谅他的处境，也不会想象到任何类似它所激发的激情的东西。但是，我们清楚地看到他对其发怒的那些人的情况，以及后者由于对方如此激怒而可能遭受的伤害。因此，我们容易同情后者的恐惧或愤恨，并立即打算同他们一起反对使他们面临危险的那个发怒者。

倘若正是这些悲伤或高兴的表情使我们产生一定程度的相似情绪，这是由于这些表情使我们心中浮起有关落在我们所看到的人头上的好的或坏的命运的一般念头；由于这些激情足以使我们有所感动。悲伤或高兴只影响感觉到那些情绪的人，它们的表露不像愤恨的表情那样能使我们心中浮起有关我们所关心的任何他人以及其利益同他对立的人的念头。因此，有关好的或坏的命运的一般念头会引起我们对遭遇这种命运的人的某种关切；而有关暴怒的一般念头却激不起我们对被触怒的人的任何同情。天性似乎教导我们更为反对去体谅这种激情。在知道发怒的原因之前，我们对此都是打算加以反对的。

甚至在知道别人悲伤或高兴的原因之前，我们对它们的同情也总是很不充分的。很明显，一般的恸哭除了受难者的极度痛苦之外并没有表示什么，它在我们身上引起的与其说是真正的同情，毋宁说是探究对方处境的好奇心以及对他表示同情的某种意向。

我们首先提出的问题是：你怎么啦？在这个问题得到解答之前，虽然我们会因有关他不幸的模糊念头而感到不安，并为弄清楚对方的不幸遭遇而折磨自己，但是我们的同情仍然是无足轻重的。

因此，同情与其说是因为看到对方的激情而产生的，不如说是因为看到激发这种激情的境况而产生的。我们有时会同情别人，这种激情对方自己似乎全然不会感到，这是因为，当我们设身处地地设想时，它就会因这种设想而从我们自己的心中产生，然而它并不因现实而从他的心中产生。我们为别人的无耻和粗鲁而感到羞耻，虽然他似乎不了解自己的行为不合宜；这是因为我们不能不因自己做出如此荒唐的行为而感到窘迫。

对人性稍存的那些人来说，在使人面临毁灭状态的所有灾难中，丧失理智看来是最可怕的。他们抱着比别人更强烈的同情心来看待人类的这种最大的不幸。但那个可怜的丧失理智的人却也许会又笑又唱，根本不觉得自己有什么不幸。因此，人们看到此种情景而感到的痛苦并不就是那个患者感情的反映。旁观者的同情心必定完全产生于这样一种想象，即如果自己处于上述悲惨境地而又能用健全理智和判断力去思考（这是不可能的），自己会是什么感觉。

当一个母亲听到她的婴孩在疾病的折磨中呻吟而不能表达他的感受的时候，她的痛苦是什么呢？在她想到孩子在受苦时，她把自已的那种无助的感觉，把对孩子的疾病难以逆料的后果的恐惧同婴孩的实际的无助联系起来。由此，在她自己的忧愁中，产生了有关不幸和痛苦的极为完整的想象。然而，婴孩只是在这时感到不适，病情并不严重，以后是完全可以痊愈的，缺乏思虑和远见



就是婴孩免除恐惧和担心的一副良药。但是成人心中的巨大痛苦，一旦滋长起来却是理性和哲理所无法克制的。

我们甚至同情死者，而忽视他们的境况中真正重要的东西，即等待着他们的可怕的未来，我们主要为刺激我们的感官但对死者的幸福不会有丝毫影响的那些环境所感动。我们认为，死者不能享受阳光，隔绝于人世之外，埋葬在冰凉的坟墓中腐烂变蛆，在这个世界上销声匿迹，很快在最亲密的朋友和亲属的感伤和回忆中消失，这是多么不幸啊！我们想，自己确实不能对那些遭受如此可怕灾难的人过多地表示同情。但当他们处在被人遗忘的危险之中时，我们的同情溢美之词似乎就倍增了；通过我们加在死者记忆中的虚荣感，为了自己的悲切，我们尽力人为地保持自己有关他们不幸的忧郁回忆。我们的同情不会给死者以安慰，似乎更加重了死者的不幸。想到我们所能做的一切都是徒劳的，想到我们无论怎样消除死者亲友的悲哀，无论怎样消除他们对死者的负疚和眷恋之情，也不会给死者以安慰，只会使我们对死者的不幸感到更加悲伤。死者的幸福绝不会因之而受到影响；也不会因之而扰乱自己静谧的安眠。认为死者自然具有阴沉而又无休无止的忧郁心理，这种想法盖起源于我们与因他们而产生的变化的联系之中，即我们对那种变化的自我感觉之中；起源于我们自己设身处地，以及把我们活的灵魂附在死者无生命的躯体上——如果允许我这样说的话；由此才能设想我们在这种情况下所具有的情绪。正是这个虚幻的想象，才使我们对死亡感到如此可怕。这些有关死后情况的设想，在我们死亡时绝不会给我们带来痛苦，只是在我们活着的时候才使我们痛苦。由此形成了人类天赋中最重要的一个原则，对

死亡的恐惧——这是人类幸福的巨大破坏者，但又是对人类不义的巨大抑制；对死亡的恐惧折磨和伤害个人的时候，却捍卫和保护了社会。

第二章 论相互同情的愉快

不管同情的原因是什么，或者它是怎样产生的，再也没有比满怀激情地看到别人的同感更使我们高兴，也没有比别人相反的表情更使我们震惊。喜欢从一定的细腻的自爱之心来推断我们全部情感的那些人，根据他们的原则，自以为全然说明了这种愉快和痛苦的原因。他们说，一个人感到自己的软弱和需要别人帮助时，看到别人也有这种感觉，就会高兴，因为他由此而确信会得到那种帮助；反之，他就不高兴，因为他由此而认定别人会反对自己。但是，愉快和痛苦的感觉总是瞬息即逝的，并且经常发生在那种毫无意义的场合，因而似乎很明显，它们不能从任何利己的考虑中产生。当一个人尽力去逗引同伴之后，环顾四周发现除了自己之外没有一个人对他的俏皮话发笑，他就感到屈辱；相反，同伴们的欢笑则使他至为愉快。他把同伴们的感情同自己的感情一致看成是最大的赞赏。

虽然他的愉快和痛苦的确有一部分是这样产生的，但是愉快似乎并非全部来自同伴们表示同情时所能增添的欢笑之中，痛苦似乎也不是全部来自他得不到这种愉快时的失望。当我们反复阅读一本书或一首诗以致不能再从自己的阅读中发现任何乐趣时，我们依然可以从为同伴朗读中得到乐趣。对同伴来说，它充满着



新奇的魅力。我们体会到在他心中而不再能在我们心中自然地激发起来的那种惊讶和赞赏；我们与其说是用自己的眼光，不如说是从同伴的角度来仔细玩味它们所描述的思想，并由于我们的乐趣跟同伴一致而感到高兴。相反，如果同伴似乎没有从中得到乐趣，我们将感到恼火，并且在向同伴朗读它们时也不再能得到任何愉快。这里的情况与前面的事例相同。毫无疑问，同伴的欢乐使我们高兴，他们的沉默也的确使我们失望。虽然这在一种场合给我们带来了愉快，而在另一种场合给我们带来了痛苦，但是，任何一者都绝不是愉快或痛苦的唯一原因；而且，虽然我们的感情与别人相一致看起来是愉快的一个原因，它们之间的相背似乎是痛苦的一个原因，但是不能由此说明产生愉快和痛苦的原因。朋友们对我的高兴所表示的同情由于它使我更加高兴而确实使我感到愉快，但是他们对我的悲伤所表示的同情，如果只是使我更加悲伤，就不会给我带来什么快乐。不管怎样，同情既增加快乐也减轻痛苦。它通过提供另一种使人满足的源泉来增加快乐，同时通过暗示当时几乎是唯一可接受的合意感情来减轻痛苦。

因而可以说：我们更渴望向朋友诉说的是自己不愉快的激情而不是愉快的激情；朋友们对前者的同情比对后者的同情更使我们感到满足，他们对前者缺乏同情则更使我们感到震惊。

当不幸者找到一个能够向他倾诉自己悲痛的原因的人时，他们是多么宽慰啊！由于他的同情，他们似乎解除了自己的一部分痛苦，说他同不幸者一起分担了痛苦也并非不合适。他不仅感到与不幸者相同的悲痛，而且，他好像分担了一部分痛苦，感到减轻了不幸者的重压。然而，通过诉说自己的不幸，不幸者在某种程度

上重新想到了自己的痛苦。他们在回忆中又想起了使自己苦恼的那些情况。因而眼泪比从前流得更快，又沉浸在种种痛苦之中。但是，他们也明显地由此得到安慰，因为他们从对方同情中得到的乐趣更能弥补剧烈的悲痛，这种痛苦是不幸者为了激起同情而重新提起和想到的。相反，对不幸者来说，最残酷的打击是对他们的灾难熟视无睹，无动于衷。对同伴的高兴显得无动于衷只是失礼而已，而当他们诉说困苦时我们摆出一副不感兴趣的神态，则是真正的、粗野的残忍行为。

爱是一种令人愉快的感情，恨是一种不愉快的感情；因此我们希望朋友同情自己的怨恨的急切心情，甚至要求他们接受自己友谊的心情。虽然朋友们很少为我们可能得到的好处所感动，我们也能够原谅他们，但是，如果他们对我们可能遭到的伤害似乎漠不关心，我们就完全失去了耐心。我们对朋友不同情自己的怨恨比他们不体会自己的感激之情更为恼火。对我们的朋友来说，他们容易避免成为同情者，但对同我们不和的人来说，他们几乎不可能避免成为敌人。我们很少抱怨他们同前者不和，虽然由于那一原因有时爱同他们进行别扭的争论；但是如果他们同后者友好相处，我们同他们的争论就非常认真了。爱和快乐这两种令人愉快的激情不需要任何附加的乐趣就能满足和激励人心。悲伤和怨恨这两种令人苦恼和痛心的情绪则强烈地需要用同情来平息和安慰。

无论怎样，因为当事人对我们的同情感到高兴，而为得不到这种同情感到痛心，所以我们在能够同情他时似乎也感到高兴，同样，当我们不能这样做时也感到痛心。我们不仅赶去祝贺取得成功的人，而且赶去安慰不幸的人；我们在同能充分同情其心中的一



引 言

当我们考虑任何个人的品质时，我们当然要从两个不同的角度来考察它：第一，它对那个人自己的幸福所能产生的影响；第二，它对其他人的幸福所能产生的影响。

第一篇 论个人的品质，就它对自己幸福的影响而言；或论谨慎

身体的保养和健康状况似乎是造物主首先劝每一个人关心的对象。饥饿和口渴时的欲望，快乐和痛苦、热和冷等等令人愉快或不快的感觉，可能被认为是造物主本身给予他的亲口训诫，它指导他为了上述目的应当选择什么和回避什么。一个人最初得到的训诫，来自在童年时代负责照管他的那些人。这种训诫大部分倾向于与上述相同的目的。它们的主要目的，是教会他如何避免伤害身体。

在他长大成人后，他很快就知道，为了满足那些天生的欲望，为了得到快乐和避免痛苦，为了获得令人愉快的和避免令人不快的冷热温度，某些小心和预见作为达到这些目的的手段有其必要。保持和增进他的物质财富的艺术，就存在于小心和预见的合宜的倾向之中。

虽然对我们来说，物质财富的用处首先是提供肉体所需的各种必需品和便利，但如果我们未觉察到同等地位者对我们的尊重，我们在社会上的名誉和地位在很大程度上取决于我们所拥有的或者人们猜想我们拥有的物质财富，那么我们在这个世界上就活不长久。把自己变成这种尊重的合宜对象的愿望，应当在同自己地位相等的人中间得到和实际获得这种名誉和地位的愿望，或许是



我们所有的愿望中最强烈的；因而我们急于获得财富的心情，在很大程度上是由这种比提供肉体上所需的各种必需品和便利——这些往往是很容易提供的——的愿望更强烈的欲望引起和激发出来的。

我们在同自己的地位相等的人间的地位和名誉，也在很大程度上依赖自己的品质和行为，或许它们是一个善良的人想完全信赖的；或者，依这些品质和行为在同自己相处的人们中自然地激发出来的信任、尊敬和好意而定。

个人的身体状况、财富、地位和名誉，被认为是他此生舒适和幸福所依赖的主要对象，对它们的关心，被看成是通常称为谨慎的那种美德的合宜职责。

我曾经说过，当我们从较好的处境落到一个较差的处境时，我们所感受到的痛苦，甚于从差的处境上升到一个较好的处境时所享受到的快乐。因此，安全是谨慎这个美德的首要 and 主要的对象。把自己的健康、财产、地位或名誉孤注一掷地押出去，是人们不乐意做的事情。人们宁可小心谨慎而不愿进取，更多地挂念的是如何保持自己已经拥有的有利条件，而不是进一步激励自己去获得更多的有利条件。我们所依靠的增进自己财富的主要方法是那些不致遭受损失或危险的方法：在自己的行业或职业中的真才实学，在日常工作中的刻苦和勤勉，以及在所有的花费中的节约，甚至某种程度的吝啬。

谨慎的人总是认真地学习以了解他表示要了解的一切东西，并不仅仅是为了使他人相信自己了解那些东西；虽然他的天资不可能总是很高，但是，他所掌握的总是完美的真才实学。他既不会

竭力用一个狡猾的骗子所用的奸计来欺骗你，不会用一个自大的炫耀学问的人所用的傲慢气派来欺骗你，也不会用一个浅薄而又厚颜无耻的冒牌学者所用的过分自信的断言来欺骗你。他甚至并不夸示自己已真正掌握的才能。他的谈吐纯朴而又谦虚，而且，他讨厌其他人常常用来骗取公众对其注意和信任的一切胡吹乱扯的伎俩。为了在自己的职业中获得信誉，他自然倾向于在很大程度上依赖自己真实的知识和本领；并且，他总是不想谋求那些小团体和派系对他的支持，在较高级的艺术和科学领域，这些人时时把自己标榜为至高无上的良好品质的裁判者；他们以此为业，彼此称颂天才和美德，而指责能够同他们竞争的任何东西。如果这个谨慎的人曾经同任何这样的团体有联系，那也只是出于自卫的需要，不是为了欺骗公众，而是为了利用那个团体或其他一些同类团体的各种不利于他的喧嚣责难，秘密传闻或阴谋诡计，来使公众避免上当。

谨慎的人总是真诚的，并且一想到随虚妄的露馅而至的自己所蒙受的耻辱，就感到恐怖。可是，虽然他总是真诚的，但并不总是直言不讳；虽然他只说实话，从不讲假话，但他并不总是认为自己有义务在不正当的要求下也去吐露全部真情。因为他的行动小心谨慎，所以他讲话有所保留；从不鲁莽地或不必要地强行发表自己对他事或他人的看法。

谨慎的人，虽然并不总是以最敏锐的感受能力著称，但总是非常会交朋友。然而，他的友情并不炽热和强烈，而常常是短暂的慈爱，这对于大度的年轻人和无人生阅历的人来说，显得很投合。对少数几个经过多次考验和精选的伙伴来说，它是一种冷静而又牢



固和真诚的友爱；在对他们的选择中，他并不被对他们杰出才能的轻率赞扬所左右，而是为自己对他们的谦虚、谨慎和高尚行为的审慎的尊重所支配。他虽然很会交友，但并不经常喜欢一般的交际。他很少常在，更多是罕见地在那些好宴饮的社交团体中露面，这些社交团体是以欢乐和愉快的言谈出名的。他们的生活方式可能会过多地妨害他那节制的习惯，可能会中断他那坚持不懈的勤劳努力，或者打断他严格实行的节约。

虽然他的谈吐并不总是非常活泼或有趣，但总是丝毫不令人讨厌。他憎恶犯有无礼或粗鲁之罪的想法。他从来不傲慢地采取超出别人的姿态；并且，在所有普通的场合，他宁愿把自己置于同他地位相等的人们之下而不愿置于他们之上。他在行动上和谈话中都是一个恪守礼仪的人，并以近乎笃信的严谨态度去尊重所有那些已经确立的社交礼节和礼仪。并且，在这方面，他同那些具有更突出的才能和美德的人——这些人在各个时代，从苏格拉底^[1]和亚里斯提卜^[2]时代到斯威夫特博士和伏尔泰时代，以及从腓力二世^[3]和亚历山大大帝^[4]时代到莫斯科维的沙皇彼得大帝^[5]时代，用最不合宜的手段甚至是对关于生活和言谈的一切通常礼仪的粗野的轻视，来过于突出地表现自己；并且，他们因此为那些愿意仿效他们的人树立了一个最坏的榜样，后者过分地满足于模仿

[1] 苏格拉底(Socrates, 公元前469—公元前399), 希腊哲学家。

[2] 亚里斯提卜(Aristippus, 公元前435?—公元前356?), 希腊哲学家。

[3] 腓力二世(公元前382—公元前336), 马其顿国王。

[4] 亚历山大大帝(公元前356—公元前323), 马其顿国王。

[5] 莫斯科维的沙皇彼得大帝(1672—1725), 俄国沙皇(1682—1725、1721年起称帝)。

这些人身上的错误行为，甚至不想得到这些人身上的一些优点——相比，他树立了一个更好的榜样。

谨慎的人身上的那种坚持不懈的勤劳和俭朴，那种为了将来更遥远但是更为持久的舒适和享受而坚决牺牲眼前的舒适和享受的精神，总是因为公正的旁观者和这个公正的旁观者的代表、即内心的那个人的充分赞同，而得到支持和报答。这个公正的旁观者，既不会因为看到自己观察其行动的人们的当前的劳累而感到筋疲力尽，也不会因为看到他们对当前一些欲望的缠绕不休的呼喊而受到诱惑。对他来说，他们现在的处境，和他们将来可能有的处境是近乎一样的：他几乎以同样的距离来看待这两种处境，以几乎相同的方式受到它们的影响。然而，他知道，对那些当事人来说，它们绝不是相同的，两者必然以截然不同的方式影响他们。因此，他不能不赞同，甚至称赞这种自我控制的合宜运用，这种自我控制能使他们像他们现今和未来的处境以与影响这个旁观者的方式几乎相同的方式影响他们一样去行动。

按照自己的收入来安排生活的人对自己的处境自然是满意的，这种处境，通过连续不断的、虽然是小额的积蓄，会一天比一天好起来。他可以逐步地放松节约措施和放宽应用之物的简朴程度。他对这种逐步增加的舒适和享受加倍地感到满意，因为过去他感受过伴随着追求舒适和享受时的那种艰难困苦。他并不急于改变如此满意的处境，也不去探求新的事业和冒险计划，它们可能危害而不是进一步改善他如今享受着的有保证的安定生活。如果他从事任何新的项目或事业，它们可能是经过充分的安排和准备的。他从来不会为贫困所逼而急于或被迫去从事这些项目和事



业,而总是有时间和闲暇去清醒和冷静地考虑它们可能带来的后果是什么。

谨慎的人不愿意承担任何不属于自己职责范围的责任。他不在与己无关的事务上奔忙;他不干预他人的事情;他不是一个乱提意见或乱作劝告的人,即在没有人征询意见的情况下硬把自己的想法强加于人的人。他把自己的事务限制在自己的职责所容许的范围,他并不爱好那种显要地位,这种地位许多人想从对他人的事务管理似乎具有的某种影响中取得。他反对加入任何党派之间的争论,憎恨宗派集团,并不总是非常热心地去倾听甚至有关宏图大略的陈说。在特殊的要求下,他也不拒绝为自己的国家做些事情,但他并不会玩弄阴谋以促使自己进入政界。并且,公共事务得到他人出色的管理,在同由他自己管理而遇到麻烦来承担责任相比之下,他会感到更大的高兴。他在心灵深处更喜欢的是有保证的安定生活中的那种没有受到干扰的乐趣,不仅不喜欢所有成功的野心所具有的表面好看的光彩,而且不喜欢完成最伟大和最高尚的行动所带来的真正和可靠的光荣。

总之,谨慎这种美德,在仅仅用来指导关心个人的健康、财富、地位和名声时,虽然被视为最值得尊重,甚至在某种程度上是可爱的和受欢迎的一种品质,但是,它从来不被认为是最令人喜爱或者最高贵的美德。它受到某种轻微的尊敬,而似乎没有资格得到任何非常热烈的爱戴或赞美。

明智和审慎的行为,当它指向比关心个人的健康、财富、地位和名誉更为伟大和高尚的目标时,时常而又非常合宜地被称做谨慎。我们谈论一个伟大将军的谨慎,一个伟大政治家的谨慎,一个

上层议员的谨慎。在所有这些场合,谨慎都同许多更伟大和更显著的美德,同英勇,同广泛而又热心的善行,同对于正义准则的神圣尊重结合在一起,而所有这些都是由恰如其分的自我控制所维持的。这种较高级的谨慎,如果推行到最完美的程度,必然意味着艺术、才干以及在各种可能的环境和情况下最合宜的行为习惯或倾向。它必然意味着所有理智和美德的尽善尽美。这是最聪明的头脑同最美好的心灵合二为一。这是最高的智慧和最好的美德两者之间的结合。它非常接近于学院派^[1]和逍遥学派(Peripatetic)中哲人的品质,正像较低级的谨慎非常接近于伊壁鸠鲁学派(Epicurean)哲人的品质一样。

单纯的不谨慎,或只是缺少关心自己的能力,是宽宏大量和仁慈的人们怜悯的对象;对那些感情不那么细腻的人来说,是轻视的对象,或者,在最坏的情形下,是蔑视的对象,却绝不会成为憎恶或愤恨的对象。但是,当它同其他一些坏品质结合在一起时,则会极大地加重伴随着这些坏品质的臭名声和不光彩。一个狡猾的无赖,他的机敏和灵巧虽然不可能使他避免强烈的猜疑,但却使他免遭惩罚和特别侦查,在世上常常受到他绝不应得到的纵容。一个笨拙和愚蠢的人,由于缺少这种机敏和灵巧,就被宣判有罪并遭到惩罚,这个人万人憎恨、轻视和嘲笑的对象。在重大的罪行时常免遭惩罚的国家里,最凶暴的行为几乎已为人们所司空见惯,并且不再在他们心中引起恐怖。而在切实施行正义的国家里,这种恐怖人人都会感到。在上述两种国家里,对不义的看法是相同的,但

[1] 学院派是柏拉图学派的另一种称呼。



对不谨慎却常常有非常不同的看法。在后一种国家里,最大的罪行显然是最愚蠢的行为。在前一种国家里,它们并不总是被看作愚蠢行为。在意大利,在16世纪的大部分期间,暗杀、谋杀甚至受托谋杀,在上层人士中似乎是司空见惯的。恺撒·博尔吉亚^[1]邀请邻国四个君主——他们都掌握着各小国的统治权,统率着自己国内小小的军队——来塞内加各利亚(Senigaglia)开一个友好的会议,当他们一到那里,他就把他们统统杀死。这种不光彩的行动,虽然即使在那个罪恶的年代也一定不会得到赞成,但似乎只是使他的名誉受到轻微的影响,而并没有促使这个杀人犯下台。他的下台发生在数年之后,出于与这个罪行全然无关的一些原因。马基雅维利^[2]——甚至在他那个时代也的确不是一个最有道德的人——在这个罪行发生时,作为佛罗伦萨共和国的公使,正好常驻在恺撒·博尔吉亚的宫廷。他对此事作了非常奇特的说明,并在说明中采用了不同于他的一切作品的洗练、优雅和质朴的语言。他非常冷漠地谈论这件事;为恺撒·博尔吉亚处理此事的本领感到高兴;对受害者的被骗与软弱不屑一顾;对他们不幸和过早的死亡不抱同情态度,并且对他们的谋害者的残酷和虚伪不表示愤慨。对于伟大的征服者的残暴和不义之举,人们常常荒唐可笑地惊叹与赞美;而小偷、强盗和杀人犯的残暴和不义之举,在一切场合,都为人们所轻视、憎恨甚至恐惧。虽然前者的危害和破坏性比后者大一百倍,但是,当他们得逞时,常常被认为是一种英勇、高尚的行

[1] 恺撒·博尔吉亚(1476—1507),意大利枢机主教、军人、政治家。

[2] 马基雅维利(1469—1527),意大利政治家及作家,主张权谋霸术者。

为。后者,作为愚蠢之举,也作为最低层和最无地位的人犯下的罪行,总是遭到憎恨和嫌恶。至少,前者的不义肯定同后者一样大;而愚蠢和不谨慎相差并不很远。一个邪恶和卑劣的智者从世人那里得到的信任常常比他应该得到的多。一个邪恶和卑劣的愚者总是在所有的人中显得最可恨,也最可鄙。因为谨慎同其他美德结合在一起构成了所有品质中最高尚的品质,不谨慎同其他坏品质结合在一起也构成了所有品质中最卑劣的品质。



第二篇 论个人的品质,就它可能对别人的幸福发生影响而言

引 言

每个人的品质,就它可能对别人的幸福发生影响而言,必定是根据其对别人有害或有益的倾向来发生这种影响的。

在公正的旁观者看来,人们对不义的企图或实际罪行所产生的正当的愤恨,是能够在各方面证明我们危害或破坏邻人幸福的唯一动机。使他愤恨的另一动机,是行为本身违犯了有关正义的各种法律,这些法律的威力应当被用来约束或惩罚违法行为。每个政府或国家殚精竭虑,也能做到,运用社会力量来约束这样一些人,这些人慑于社会力量的威力而不敢相互危害或破坏对方的幸福。为了这个目的而制定的这些准则,构成了每个特定的政府或国家的民法和刑法。这些准则用作根据的或应该用作根据的那些原则,是一门特定的学科的研究对象,一门在所有的学科中最重要的学科的研究对象。但是,或许迄今为止,这门学科最少得到研究和发展。它就是自然法学。对这门学科作任何细致的探讨,不是我们当前的目的。无论在什么方面,甚至在法律能合宜地

提供保护的情况下,不危害或不破坏我们邻人幸福的某种神圣的和虔诚的尊重,构成了最清白和最正直的人的品质;这种品质若在某种程度上还表现出对他人的关心,则其本身总是得到高度尊重甚至崇敬,并且几乎不会不伴有许多其他的美德,例如对他人的深切同情、伟大的人道和高尚的仁爱。这是一种人们充分了解的品质,不需要对它作进一步的说明。在这一篇中,我只是尽力解释:天性似乎已经描绘的那种次序——区分我们的仁慈行为的次序,或对我们非常有限的行善能力所指向和作用的对象的次序,即首先指向和作用于个人,其次指向和作用于社会的次序——的根据。

可以看到,调节天性在其他各方面所作所为的那同一种至高无上的智慧,在这一方面也指导着它所给予的那种次序;这一智慧的强弱,常常同我们的善行的必要性的大小或有用性的大小成比例。

第一章 论天性致使个人成为我们关心和注意的对象所依据的次序

像斯多葛学派的学者常说的那样,每个人首先和主要关心的是他自己。无论在哪一方面,每个人当然比他人更适宜和更能关心自己。每个人对自己快乐和痛苦的感受比对他快乐和痛苦的感受更为灵敏。前者是原始的感觉;后者是对那些感觉的反射或同情的想象。前者可以说是实体;后者可以说是影子。

他自己的家庭的成员,那些通常和他住在同一所房子里的人,他的父母、他的孩子、他的兄弟姐妹,自然是他那最热烈的感情所



关心的仅次于他自己的对象。他们当然常常是这样一些人——他们的幸福或痛苦必然最深刻地受到他的行为的影响。他更习惯于同情他们。他更清楚地知道每件事情可能如何影响他们，并且对他们的同情比能对其他大部分人表示的同情更为贴切和明确。总之，它更接近于他关心自己时的那些感受。

天性把这种同情以及在这种同情的基础上产生的感情倾注在他的孩子身上，其强度超过倾注在他的父母身上的感情，并且，他对前者的温柔感情比起他对后者的尊敬和感激来，通常似乎是一种更为主动的本性。我们曾经说过，在事物的自然状态中，在孩子来到世上以后的一段时间里，他的生存完全依赖于父母的抚育；而父母的生存并不必然要靠子女的照拂。人的天性似乎认为，孩子是比较重要的对象；并且，小孩激起人们更强烈和更普遍的同情。这是理所当然的。从孩子身上可以期待、至少可以希望得到一切东西。在普通的场合，从老人身上所能期待或希望得到的东西都非常少。幼年的软弱引起最凶残和最冷酷的人的关心。只有对具有美德和入道的人来说，老年的虚弱才不是轻视和厌恶的对象。在普通的场合，老年人的死并不使任何人感到十分惋惜。孩子的死却几乎不会不使一些人感到心痛欲裂。

最初的友谊，即幼小的心灵最容易有所感受时自然而然地建立的那种友谊，是兄弟姐妹之间的友谊。当他们共处在一个家庭之中时，相互之间的情投意合，对这个家庭的安定和幸福来说是必要的。他们彼此能够给对方带来的快乐或痛苦，比他们能够给其他大部分人带来的快乐或痛苦要多。他们的这种处境使得他们之间的相互同情，成为对他们的共同幸福来说是极端重要的事情，并

且，由于天性的智慧，同样的环境通过迫使他们相互照应，使这种同情更为惯常，因此它更为强烈、明确和确定。


兄弟姐妹们的孩子由这样一种友谊天然地联结在一起，这种友谊在各立门户之后，继续存在于他们的父母之间。孩子们的情投意合增进了这种友谊所能带来的愉快；他们的不和会扰乱这种愉快。然而，由于他们很少在同一个家庭中相处，虽然他们之间的相互同情比其他大部分人的同情重要，但同兄弟姐妹之间的同情相比，又显得很不重要。由于他们之间的相互同情不那么必要，所以不很惯常，从而相应地较为淡薄。

表[堂]兄弟姐妹们的孩子，因为更少联系，彼此的同情更不重要；随着亲属关系的逐渐疏远，感情也就逐渐淡薄。

被称作感情的东西，实际上只是一种习惯性的同情。我们对看做自己感情作用对象的那些人的幸福或痛苦的关心，我们增进他们的幸福和防止他们的痛苦的愿望，既是出自这种习惯性同情的具体感受，也是这种感受的必然结果。亲属们通常处于会自然产生这种习惯性同情的环境之中，因而可以期望他们之间会产生相当程度的感情。我们普遍地看到这种感情确实产生；因而，我们必然期待它产生。因此，在任何场合，我们发现这种感情没有产生，就十分激动。由此确立了这样一条一般准则：有着某种关系的人之间，总是应当有一定的感情；如果他们之间的感情不是这样，就一定存在最大的不合宜，有时甚至是某种邪行。身为父母而没有父母的温柔体贴，作为子女却缺乏子女应有的全部孝敬，似乎是一种怪物，不仅是憎恨的对象，而且是极端厌恶的对象。

虽然在特殊的场合，像人们所说的那样，由于某种偶然的原





286

因,通常会产生那些天然感情的环境可能不会出现,但是,对于一般准则的尊重,常常会在某种程度上提供那些环境,并且,常常会产生某些感情——虽然它与处于上述环境的感情不完全相同,但同那些天然感情非常相似。一个父亲,对于自己的一个在幼年代就因某种偶然的原因而不同他生活在一起,直到长大成人才回到身边来的孩子的喜爱程度容易减弱。这个父亲内心存在的对这个孩子的父爱会少一些,这个孩子对他父亲的孝敬也容易减轻。兄弟姐妹们如果在相隔遥远的国家里受教育,彼此的感情同样会减弱。然而,恭顺和有道德地考虑到上述一般准则,常常会产生和那些天然感情绝不相同但又非常相似的感情。即使是天各一方,父亲和孩子,兄弟们或姐妹们,彼此之间也绝不是漠不关心的。他们彼此把对方看成是应该给予某种感情和应该从那儿得到某种感情的人,并且,他们都生活在这样一种希望之中,那就是在这个或那个时候能在某种环境下享受那种自然产生于朝夕相处的人们中间的天伦之乐。在他们相聚之前,这个不在身边的儿子,这个不在身边的兄弟,常常是心中最喜爱的儿子和兄弟。他们之间从来不会有什么不和。如果有,这也在很久之前,像孩子的某种玩具那样不值得记忆而被遗忘。他们所听到的彼此之间的每一件事情,如果是由某些品质比较好的人转达的,都会使他们感到莫大的满足和高兴。这个不在身边的儿子,这个不在身边的兄弟,同其他一般的儿子们和兄弟们不一样,是一个十全十美的儿子,是一个十全十美的兄弟;同他们保持友谊或谈话时所能享受的愉快,成为其所怀抱的富有浪漫精神的希望。当他们相见时,他们常常会带着一种如此强烈的倾向去设想那种构成家人之间感情的习惯性的同情,

以致他们非常容易认为自己确实抱有这种同情,并且彼此的行为像真有这种同情时一样。然而,我担心时间和经验常常会打破他们的幻想。在更加熟识之后,他们常常彼此发现,因为缺乏习惯性的同情,因为缺乏被合宜地称为家人感情的这种实际的动因和基础,对方的习性、脾气和爱好,同自己所期待的不一样。他们现在再也不能和睦相处了。他们从未生活在几乎必然促使他们和睦相处的环境之中,虽然他们现在还可能真诚地希望和和睦相处,但是他们确实已经不可能这样做了。他们日常的谈话和交往,对他们来说,很快就变得乏味,因而不常进行了。他们可能继续生活在一起,彼此互相关照,表面上客客气气。但是,他们很少充分享受到在彼此长期和亲密地生活在一起的人们谈话中自然产生的那种由衷的愉快,那种可贵的同情,那种推心置腹的坦率和无所拘束。

然而,只是对守本分和有道德的人,上述一般准则才具有这种微弱的力量。对那些胡闹、放荡和自负的人,它完全不起作用。他们对它极不尊重,除了用最粗鄙的嘲弄口气谈论它之外,很少提及;而且,这种人少小时候的分离和长期的分居,肯定会使他们相互之间十分疏远。这种人对上述一般准则的尊重,充其量只能产生某种冷淡和矫揉造作的客套(它同真正的尊重相似之处极少);即使这样,最轻微的不和,利益上微不足道的对立,也常使这种客套完全结束。

男孩子在相隔很远的著名学校里所受的教育、年轻人在远方的大学里所受的教育、女青年在遥远的修道院和寄宿学校里所受的教育,似乎从根本上损害了法国和英国上层家庭中的伦理道德,从而损害了家庭幸福。你愿意把你的孩子们教育成对他们的父母



孝顺尊敬,对他们的兄弟姐妹们亲切厚道和富有感情的人吗?要使他们能够成为孝敬父亲的孩子,成为对兄弟姐妹们亲切厚道和富有感情的人,就必须在你自己的家庭中教育他们。他们每天会有礼貌懂规矩地离开自己父母的房子去公共学校接受教育,但要让他们经常住在家里。对你的敬重,必然经常会使他们的行为受到一种非常有用的限制;对他们的尊重,也常常会使你自己的行为受到有益的限制。确实,也许能够从所谓公共教育中得到的收获,不能对由这种教育引起的几乎是肯定和必然的损失有任何补偿。家庭教育是一种天然的教育制度;公共教育是一种人为的教育方法。断定哪一种可能是最好的教育方法当然没有必要。

在一些悲剧和恋爱故事中,我们见到过许多美丽和动人的场景,它们以所谓血缘关系的力量为根据,或者以这样一种奇妙的感情——人们认为亲人们因具有这种感情而彼此想念,即使在他们知道彼此有这种关系之前也是这样——为根据。然而,我担心这种血缘关系的力量除了在悲剧和恋爱故事中存在以外,并不存在于其他任何地方。即使在悲剧和恋爱故事中,这种感情也只存在于在同一个家庭中生活的那些人之间,即只存在于父母和子女之间、兄弟姐妹们之间。认为任何这种神秘的感情存在于堂表兄弟姐妹之间,甚或存在于婶婶叔伯和侄子侄女等等之间,都是大谬不然的想法。

在从事畜牧业的国家里,以及在法律的力量不足以使每一个国民得到完全的安全保障的所有国家里,同一家族不同分支的成员通常喜欢住在彼此邻近的地方。他们的联合对他们的共同防御来说通常是必要的。所有的人,从地位最高的到地位最低的,彼此

都或多或少地有用。他们的和谐一致加强了他们之间的必要联系;而他们的不一致则总是削弱甚至可能破坏这种联系。他们彼此之间的交往比与任何其他家族成员的交往更为频繁。同一家族中即使关系最远的成员也有某些联系;因而,在其他一切条件相同的情况下其所期望得到的关注比没有这种关系的那些人要多。没有多少年之前,在苏格兰高地,酋长习惯于把自己部族中最穷的人看成是自己的堂表兄弟和亲戚。据说,在鞑靼人、阿拉伯人和土库曼人中,也存在着对同族人的广泛关注,并且,我认为,和本世纪初的苏格兰高地部族的社会状况几乎相同的所有其他民族中,也有这种情况。

在从事商业的国家中,法律的力量总是足以保护地位最低下的国民,同一家庭的后代,没有这种聚居的动机,必然会为利益或爱好所驱使而散居各地。他们彼此对对方来说很快就不再有什么价值;并且,只过几代,他们就不仅失去了相互之间的一切关怀,而且忘记了他们之间具有同一血缘,也忘记了他们祖先之间曾经具有的联系。在每一个国家里,随着这种文明状态建立的时间越来越长久和越来越完善,对远地亲戚的关心也越来越少。在英格兰,同苏格兰相比,这种文明状态确立的时间更为长久,也更为完善;相应地,远地的亲戚在后一国家受到的重视甚于前一国家,虽然在这一方面这两个国家的差别日益缩小。在每一个国家里,显赫的贵族们确实以记得和承认彼此之间的关系为荣,不管这种关系是多么疏远。对这些显赫亲戚的记忆,在相当大的程度上炫示了他们整个家族的荣耀。而且,这种记忆被如此小心地保存下来,既不是出于家族感情,也不是出于任何与这种感情相似的心理,而是出



于那种最无聊最幼稚的虚荣。假如某一地位很低但关系或许近得多的男亲戚,敢于提醒这些大人物注意他同他们家庭的关系,那么这些大人物多半会告诉他,他们是糟糕的家系学者,不知道自己家庭的历史。恐怕我们不应指望所谓天赋感情会向那一方向有特别大的扩展。

我认为,所谓天赋感情更多地是父母和子女之间道德联系的结果,而不是想象的自然联系的结果。确实,一个猜疑心重的丈夫,常常怀着憎恨和厌恶情绪来看待那个不幸的孩子,这个孩子被他认为是自己妻子不贞的产物,尽管他和这个孩子在伦理上还是父子关系,尽管这个孩子一直在他的家庭中受教育。对他来说,这是一个最不愉快的冒险的永久标记,是他蒙受耻辱的永久标记,也是他的家耻的永久标记。

在好心的人们中间,相互顺应的必要和便利,常常产生一种友谊,这种友谊和生来就住在同一家庭之中的那些人中间产生的感情并无不同。办公室中的同事,贸易中的伙伴,彼此称兄道弟,并且常常感到彼此像真的兄弟一样。他们之间的情投意合对大家都有好处;而且,如果他们是一些有理智的人,他们自然倾向于和谐一致。我们以为他们应当这样做,并把他们之间的不和看成是一种小小的丑事。罗马人用“必要”(necessitudo)这个词来表示这种依附关系,从词源学的角度来看,它似乎表示这种依附是环境对人们的必要要求。

即使是住在同一区域中的人们的生活细节,也会对道德产生某种影响。我们不损害一个天天见面的人的面子,假若他从未冒犯我们。邻居们彼此可以给对方带来很大的便利,也可以给对方

带来很大的麻烦。如果他们是品质良好的人,他们自然倾向于和谐一致。我们料想他们和谐一致;并认为一个不好的邻居是一个品质很坏的人。因而,邻居之间存在着某种微小的互相帮助,一般地说,这种帮助总是在任何没有邻居关系的人之先给予一个邻人。

我们尽可能多地迁就他人和求得一致的这种自然意向,我们认为在我们必须与其共处和经常交往的人们中间已经确定和根深蒂固的我们自己的情感、道义和感受,是对好朋友和坏朋友产生有感染力的影响的原因。一个主要与有智慧和有美德的人交往的人,虽然他自己既不会成为有智慧的人,也不会成为有美德的人,但不能不对智慧或美德至少怀有一定的敬意。而主要同荒淫和放荡之徒打交道的人,虽然他自己不会成荒淫和放荡的人,但至少必然很快会失去他原有的对荒淫和放荡行为的一切憎恶。或许,我们如此经常地看到的通过接连几代人的遗传产生的家庭成员品质上的相似,或许可以部分地归因于这种意向,同我们必须与其共处和经常交往的那些人求得一致的意向。然而,家庭成员的品质,像家庭成员的相貌一样,似乎不应全部归因于道德方面的联系,而应当部分地归因于血统关系。家庭相貌当然完全是由于后一种联系。

但是,对一个人的全部感情,如果完全是以对这个人高尚的行为和举动所怀有的尊敬和赞同为基础,并为许多经验和长期的交往所证实,则是最可尊重的感情。这种友情并不是来自一种勉强的同情,也不是来自这样一种为了方便和便利而假装和表现为习惯的同情,而是来自一种自然的同情,来自这样一种自然而然的感情——我们自己对这些人的依恋,是尊敬和赞同的自然而又合宜



的对象,这种感情只能存在于具有美德的人之中。具有美德的人们只会认为彼此的行为和举止——无论何时,可以确信他们绝不会相互冒犯——完全可以信任。邪恶总是反复无常的;只有美德才是首尾一贯的和正常的。建立在对美德的热爱这个基础上的依恋之情,由于它无疑是所有情感中最有品德的,所以它也是最令人愉快的,又是最持久和最牢靠的。这种友情不必局限于一个人,而可以肯定它是一切有智慧和有美德的人都具有的,这些人是我们长期和密切交往的人,因此,我们可以完全信赖他们的智慧和美德。把这种友情局限在两个人身上的那些人,似乎把友情的明白确实同爱情的妒忌和放荡混淆起来了。年青人轻率的、多情的和愚昧的亲昵行为,通常建立在同高尚行为完全没有联系的某些性格的细小相似之处上,或者建立在对于同样的研究对象、同样的娱乐活动和同样的消遣方式的某种情趣上,或者建立在他们对未被普遍采纳的某一奇特原则或观点的一致上。这种反常的朝三暮四的亲昵行为,无论在其存在时显得如何令人愉快,绝不应该冠以神圣的和令人肃然起敬的友情之称。

然而,在天性所指出的适于得到我们的特殊恩惠的所有人中间,似乎没有什么人比我们已经领受过其恩惠的人更适合得到我们的恩惠。把人们塑造成为了自己的幸福非常有必要彼此以仁相待的造物主,把每一个曾经对人们做过好事的人,变成人们特定的友好对象。虽然人们的感激并不总是同他的善行相称,但是,公正的旁观者对他那优良品德的看法,以及那种表示同感的感激,总是同他的善行相称。其他人对某些卑劣的忘恩负义者的普遍愤慨,有时甚至会加深对他的优良品德的全面认识。一个乐善好施的人

从来没有全然得不到他那善行的结果。如果他并不总是从他应当得到它们的人们那里取得它们,他就很少忘记以十倍的增量从他人那里得到它们。好有好报;如果被同道热爱是我们热望达到的最大目的,那么,达到这个目的之最可靠的方法,是用自己的行为表明自己是真正热爱他们的。

无论是因为他们同我们的关系,还是因为他们的个人品质,或者是因为他们过去对我们的帮助,在他们成为我们善行的对象之后,他们并不确实应该得到我们那被称为友情的感情,而是应该得到我们仁慈的关怀和热情的帮助;这些人由于自己所处的特殊处境——有的非常幸福,而有的则十分不幸;有的富裕而有权力,而有的则贫穷而又可怜——而显得与众不同。地位等级的区别,社会的安定和秩序,在很大程度上建立在我们对前一种人自然怀有的敬意的基础上。人类不幸的减轻和慰藉,完全建立在我们怜悯后一种人的基础上。社会的安定和秩序,甚至比不幸者痛苦的减轻更为重要。我们对大人物的尊敬,极容易因其过分而使人感到不舒服;我们对不幸者的同情,极容易因其不足而使人感到不舒服。伦理学家们劝告我们要宽以待人和同情他人。他们警告我们不要为显贵所迷惑。这种迷惑力是如此强烈,以致人们总是愿成为富人和大人物,而不愿当智者和有美德者。天性作出明智的决断:地位等级的区别,社会的安定和秩序应当更可靠地以门第和财产的清清楚楚和明显的差别为基础,而不是以智慧和美德的不明显并且常常是不确定的差别为基础。大部分人平凡的眼光完全能够察觉前一种差别,而有智慧和有美德的人良好的辨别力有时要辨认出后一种差别却有困难。在上述所有作为我们关心对象的事物的



序列中,天性善良的智慧同样是明显的。

或许没有必要再陈述,那种由两个或更多的激起善行的原因的
结合,会增进这种善行。在没有妒忌的场合,我们对显贵所必然
产生的好感和偏爱,因其与智慧和美德的结合而得到加深。尽管
大人物具有智慧和美德,他仍然会陷于那些不幸,那些危险和痛
苦。地位最高的人所受的影响往往最深,而我们对命运的深切
关心,其程度会超过我们对具有同样美德而地位较低的人的命运
所应有的关心程度。悲剧和恋爱故事中最有吸引力的主题是具有
美德和高尚品质的国王和王子们所遇到的不幸。如果他们运用智
慧和毅力,使自己从这种不幸之中解脱出来,并完全恢复他们先前
的那种优越和安全的地位,我们就会不由自主地怀着最大的热情
甚至是过度的赞赏之情来看待他们。我们为他们的痛苦所感到的
悲伤,为他们的顺遂所感到的高兴,似乎结合在一起,增强了那种
偏向一方面的钦佩——我们对他们的地位和品质自然怀有的钦佩
情绪。

当那些不同的仁慈感情偶然趋于不同的意向时,用任何一种
精确的准则来判定在什么情况下我们应当按某种感情行事,在什
么情况下我们应当按另外一种感情行事,或许是完全不可能做到
的。在什么情况下,友情应当让位于感激,或者感激应当让位于友
情;在什么情况下,所有天生感情中最强烈的一种,应当让位于对
那些优越者的安全——全社会的安定仰赖于他们的安全——的重
视;在什么情况下,天生感情可以正当地胜过这种重视,都必须留
待内心的这个人——这个设想出来的公正的旁观者,这个我们行
为的伟大的法官和裁决者来决定。如果我们把自己完全放在他的

位置上,如果我们真正用他的眼光并且像他看待我们那样来看待
我们自己,如果我们专心致志,洗耳恭听他对我们的建议,他的意
见就绝不会使我们受骗。我们不需要各种独断的准则来指导我们
的行为。这些准则,常常不能使我们适应环境、品质和处境中的种
种色调和层次,以及虽然不是觉察不到的,但是,由于它们本身的
精细和微妙,常常是完全无法确定的各种差别和区分。在伏尔泰
的那一动人的悲剧《中国孤儿》中,我们在赞美赞姆蒂——他愿意
牺牲自己的孩子的生命,以保存已往的君主和主人门的唯一幸存
的弱小后代——的高尚行为的同时,不仅原谅而且称赞艾达姆
(Idame)的母爱,她冒着暴露自己丈夫重要秘密的危险,从鞑靼人
的魔掌中取回自己的幼儿,送到曾解救过他的人手中。

