

## 第四章 Adam Smith 的道德情操論

考察歷來的情緒理論，我們可以發現有些學者是針對某一種情緒進行論述，說明此種情緒的功能及重要性。例如 Smith 和 Rousseau 的情緒觀皆發諸於人性一人的根本傾向，對「同情」這個情緒進行討論，關心情緒在道德上的地位。不過，Smith 將其同情觀點撰寫成《道德情操論》一書，對同情進行過深入地探討，並說明其在道德領域中的影響性，比 Rousseau 的同情論述較為有組織及系統。在第一章中曾述及，考量研究者學力所及，並且為使本研究聚焦，因此本研究欲以單一情緒作為切入角度進行相關研究。是故，研究者認為透過對 Smith 道德情操論的研究，不但可以聚焦於單一情緒的討論，同時也可探討情緒在道德領域中的作用。故在本章中將對 Smith 的道德情操論進行深入探討。

根據研究者的研讀並進行分析釐清後，認為 Smith 在《道德情操論》這本書的思想中主要有四個重點，分別是「同情」、「公正旁觀者」、「良心」及「美德」，其中第一個關於同情的論述則是其整個道德情操論的主要思想基礎所在，有人又稱其為「同情律」(sympathy principle)(Heilbroner, 1986: 58-59)。至於公正旁觀者與良心兩個部份的論述，則是在同情這個基礎之上，延伸說明個人對他人、個人對自己在道德這個範疇中的一些相關內容。而在這些論述之後，Smith 歸結出幾種在道德上應加以培養的美德。這四個部份的內容構成了 Smith 整個《道德情操論》的思想內涵。以下便分別對這四個部份加以說明。

## 第一節 論同情

在 Smith 那個時代，大多認為人的本性是利己的，因此對行為動機的分析基本上也是從這個角度出發的。像 Rousseau(1712-1778)就認為自愛<sup>1</sup>是我們種種欲念的發源、一切欲念的本源、與人一起產生且終生不離的根本欲念(鄭曉滄，1979：126；何懷宏，2002：128)。這種情欲是原始的、本能的，是先於其它情欲而發生的，其他種種情欲就某種意義來說不過是它的變化。但 Rousseau 肯定自愛的價值(唐凱麟，2000：211)，並且說明這個自愛與自私是不同的。前者所涉及的只是我們自己，所以當我們真正的需要感到滿足之後，我們便會感到心滿意足；但後者則使我們不斷地與他人進行比較，所以自私的人從來不會有心滿意足的時候。而且自私也會使我們時常將自己放在他人之前，同時也要求他人把我們放在比他人自己還前面的位置。在只顧自己不顧別人之時，還強迫他人一定要先關心我們然後才關心他們自己。然而，這是不可能的，也因此自私的人永遠不會得到滿足(鄭曉滄，1979：127)。易言之，自愛者是通過自己的努力來使自己過得好，而自私者則是通過不斷地與他人比較並要求別人為自己服務來使自己過得好(何懷宏，2002：128-129)。所以此二者是截然不同的。Rousseau 認為，一個有道德的人並不是要禁絕自愛，而是要避免這種自愛逾越了限度、避免自己對他人的痛苦和不幸無動於衷，甚至更要避免使其成為他人痛苦與不幸的原因。

除了 Rousseau 之外，Pestalozzi(1746-1827)雖然沒有對自愛與自私作出區分，卻也指出了人性的不完美之處在於個人的利己性。他在《天鵝之歌》(The Swan Song)中說道：「在人們三位一體的本性深處，他們被個人的自私自利所鼓動……。」(夏之蓮等譯，1992：428)。

在這樣的思潮下，Smith 用「道德情操」這個詞作為書名，是為了要論述人所擁有的一種令人難以理解的能力，即對自己的私利能夠做出克制的判斷的這種能力。因此我們可以說 Smith 的《道德情操論》就是要闡明具有利己主義本性的個人怎樣控制他的情緒或行為，尤其是自私的情緒或行為，以及怎樣建立一個視行為規則為必要的社會(蔣自強等譯，2002：3-4)。而他認為關鍵就在於一人有「同情」的天性。

Smith 是如何解釋「道德」(morality)的？一個自私自利的人如何暫時擱置(suspend)自己自私<sup>2</sup>的考量，去形成一種與個人利益無涉(disinterested)的道德判斷？他給我們的解答其實就在書中一開始的第一句話：

**「無論人們會認為某人怎樣自私，這個人的天賦中總是明顯地存在著像這**

---

<sup>1</sup> 考察其意，其自愛意指的是愛護和保全自己的意思(鄭曉滄，1979：126)。

<sup>2</sup> 這裡，自私(selfish)一詞並不作如 Rousseau 那樣的區分，他只是單純地代表一種個人利己的傾向。

樣的一種本性，這種本性使他關心別人的命運，把別人的幸福看成是自己的事情，雖然他除了看到別人幸福而感到高興以外，一無所得。這種本性就是憐憫(*pity*)或體恤(*compassion*)，<sup>3</sup>就是當我們看到或逼真地想像到他人的不幸遭遇時所產生的情緒。」(Smith, 1989: 1)

這也就是說，人人都有一種關心別人的命運、把別人的幸福看成是自己的事情的牽掛。人的這種本性就是同情。

同情，意指我們對他人的那種「感同身受」(*feel with*)的能力；就算自己未能與其一同遭受(*suffer with*)，也能夠正視他們的不幸。簡單地說，這種同情就是當我們看到或逼真地想像到他人的不幸遭遇時所產生的感情。但 Smith 也指出，這裡所說的同情絕不單單只是同情他人的痛苦和不幸。

「引起我們同情的也不僅是那些產生痛苦和悲傷的情形。無論當事人對對象產生的情緒是什麼，每一個留意的旁觀者一想到他的處境，就會在心中產生類似的情緒。……憐憫和體恤是我們用來對別人的悲傷表示同感的詞。同情雖然原意也許與前兩者相同，然而現在用來表示我們對任何一種情緒的同感也未嘗不可。」(Smith, 1989: 3)

是故，Smith 所說的同情除了對負面情感的感同身受外，其中也包括了分享別人的快樂和愉悅。也就是說，同情是一種人與人之間全面的同情和共鳴，包括了負面的情緒(如悲哀、憂傷、失望等)與正面的情緒(如歡樂、美好、希望等)(何懷宏，2002：125；唐凱麟，2000：185-186)。<sup>4</sup>

我們如何能夠同情？Smith 認為，我們是透過一種設身處地的「想像力」(*imagination*)來感知別人的境況和情緒的。透過想像，我們設身處地地感覺到自己也和對方一樣忍受著同樣的痛苦、分享著同樣的愉悅。「只有藉由想像，我們才能對他人的感覺有所認識。……這種想像力……告訴我們，如果身臨其境的話，我

---

<sup>3</sup> 雖然此處 Smith 用的字是 *pity* 和 *compassion*，但其下的標題卻是「Of Sympathy」，可見此段內容是在論述同情這個人類天性，只是在首段所描述的內容較偏向對負面情緒的感同身受，故他以 *pity* 和 *compassion* 來表示對他人痛苦和悲哀的憐憫之情。另外，*fellow-feeling* 也是他常用的字詞。不過在 Smith 的這本書中談到同情時，多半還是用 *sympathy* 一字，而其內涵也並非只是對負面情緒的感同身受，而是包含了正面和負面的情緒，是一種人與人之間的全面同情和共鳴(何懷宏，2002：125)。

<sup>4</sup> Smith 所說的同情包括了對負面情緒與正面情緒的感受，但 Rousseau 卻並不如此認為，他認為更應強調的是同情中對負面情緒的感受。這種同情，在中文裡頭或許用「憐憫」一詞代稱會更為貼切。Rousseau 認為，我們之所以愛我們的同類，與其說是由於我們感受到了他們的快樂，不如說是由於我們感受到了他們的痛苦；因為在痛苦中，我們才能更加看出我們天性的一致，看出他們對我們的愛的保證。人之所以合群，是由於他的身體柔弱；我們之所以心愛人類，是由於我們有共同的苦難(何懷宏，2002：127)。在 Rousseau 看來，這個能夠自然地觸動人心的情緒就是如此產生的。

們會有什麼感覺。」(Smith, 1989: 1-2)，這個時候，我們似乎進入了對方的身體裡；在某個程度上，我們似乎就等於他，和他是同一個人，因而能夠逼近他的感覺、他的想法(Smith, 1989: 2)。除了對人之外，我們也能對處境感同身受，所以對那些並不知道自己身在不幸處遇的人我們也會感到同情(Smith, 1989: 4-7; 唐凱麟，2000：186-187)。<sup>5</sup>

由此可知，引起我們同情的方式有兩種。第一種方式是，同情只來自對別人情緒的觀察。Smith 觀察發現，情緒在某些場合似乎可以在轉瞬間從一個人身上感染到另一個人身上，並且在知道什麼東西使主要當事人產生這種情緒之前就感染他人(Smith, 1989: 4)。但是在知道別人為什麼悲傷或高興之前，我們對它們的同情也總是很不充分的。舉例來說，有一個人正在痛哭，這時我們會猜想這個人可能遭遇到了極大的痛苦；但是在這個猜想還沒有得到證實以前，這個痛哭的景況在我們身上所引起的與其說是真正的同情，不如說是想探究對方處境的好奇心以及對他表示同情的某種意向，並不能說是真正充分的同情。所以通常我們首先提出的問題大多都是：「你怎麼啦？」從這裡我們便可歸結出引起我們同情的第二種方式，即來自對處境的觀察。就這兩種方式而言，「同情與其說是因為看到對方的情緒而產生的，不如說是因為看到引發這種情緒的處境而產生的。」(Smith, 1989: 5)就好比前段所說的對那些並不知道自己身在不幸處遇的人我們也會感到同情。又例如我們會為別人的無恥和粗魯而感到羞愧，雖然他似乎不了解自己的行為不合宜；這是因為我們不能不因自己做出如此荒唐的行為而感到羞愧。<sup>6</sup>

就是從這裡，Smith 以「同情」作為道德判斷的核心而開始了他的道德情操論(蔣自強等譯，2002：16)。在 Smith 的看法裡，同情是人性的普遍特徵，是人的本性中的一個要素。它與人性中所有其他的原始感情一樣，絕不只有品行高尚的人才能夠具備，即便是最罪大惡極的惡棍也不會全然喪失同情心。它能夠反轉及降低 Smith 在其《國富論》(The Wealth of Nations)中所提及的人類自利(self-interest)傾向，同時它也可說是社會及道德的基石。因為不論何種同情，都不能完全地從任何自愛之心、利己考慮中產生。旁觀者的單向性同情是這樣，人與人之間彼此相互的同情也總是如此(唐凱麟編，2000：187)。

---

<sup>5</sup> 研究者認為，這種產生同情的想像能力，或許與個人信念(belief)有些關係。例如，我們會同情死去的人。我們覺得他們不能享受陽光，隔絕於人世之外，埋葬在冰涼的墳墓中漸漸腐爛長蛆，在這個世界上消聲匿跡，轉眼便將在自己親友的感傷和回憶中消失，這是何其的不幸！而正是這些虛幻的想像，我們才會對死亡感到如此可怕(Smith, 1989: 6-7)。但相對於中國古哲人莊子在面對自己妻子死去時的快樂反應，我們或許可以發現，導致我們同情的這種想像的能力，其方向與內容或許與個人的信念(或說個人觀點(the point of view))有相當密切的關係。像莊子本身所抱持的信念就是認為死亡是一種超昇，一種解脫，因此他對於自己妻子離開人世這件事的同情，便是想像她能夠不用再受苦而能夠享福，於是感到開心寬慰。

<sup>6</sup> Heilbroner(1986: 58)說 Smith 所用的詞是比較舊的用法，實際上在現代我們可稱其為移情作用(empathy)，或是一種心理的投射作用(psychic projection)。因此，我們在還未了解那個人行為的脈絡(context)前，無法知道我們的情緒反應(emotional response)會是正面的同情或是負面的反感(revulsion)、會是贊同(approval)或是厭惡(disgust)。



## 第二節 論公正旁觀者(impartial spectator)

對情緒和行為的評判有兩種，一種是對他人的情緒和行為的評判，另一種是對自己的情緒和行為的評判。在這一節裡所要論的公正旁觀者就是有關第一種評判的原則，而在底下第三節裡所要談的良心則是關於第二種評判的原則。Smith認為，這兩種評判的原則完全相同，重點就在於能否同情。論公正旁觀者所要談的就是主體身為一個旁觀者，其情緒與當事人的情緒是否一致，決定了當事人的行為合宜(proper)與否，值不值得贊同(approve)，是否該得到獎賞(reward)或是懲罰(punishment)；論良心所要談的則是主體身為一個當事人，考量旁觀者能否對自己的情緒及行為充分地同情，進一步對自己的情緒及行為加以合理、合宜的規範。在這一節裡首先要談的就是公正旁觀者的部份。

前面說到，論公正旁觀者的重點就是在談主體身為一個公正旁觀者，其情緒與當事人的情緒是否一致。若一致則合宜，反之亦然。

「在當事人的原始情緒(*original passions*)同旁觀者表示同情的情緒完全一致(*perfectly concord with*)時，它在後者看來必然是正確(*just*)而又合宜(*proper*)的，並且符合它們的客觀對象；相反，當後者設身處地發現前者的原始情緒並不符合自己的感受時，那麼這些情緒在他看來必然是不正確而又不合宜的，並且同激起這些情緒的原因不相適應(*unsuitable*)。」(Smith, 1989: 12)

舉例來說，Smith指出，一個對於他人加害於我而表示憤恨(*resentment*)的人，他同時看到我確實和他一樣對此表示憤恨，他必然會贊同我的憤恨；一個對我的悲痛(*grief*)一直保持同情的人，不能不承認我傷心(*sorrow*)是合乎情理的；一個對同一首詩或同一幅畫表示讚美而且和我的看法確實一致的人，必然會認為我的讚美是正確的；一個對同一個笑話發笑(*laugh*)，並且與我一起大笑的人，沒有理由否認我的笑聲是合宜的。相反地，在這些不同的情況下，那個與我的感受不同、也不能體會我的情緒的人，不可避免地會不贊同(*disapprove*)我的情緒，這是因為他的情緒和我的情緒之間並不一致(*dissonance*)。例如，如果我的仇恨(*animosity*)超過了朋友對此所能產生的義憤(*indignation*)、如果我的悲傷超過了朋友們所能表示的最親切的體恤之情、如果我對他的讚美太高或者太低以致同他本人並不吻合、如果當他僅僅微笑時我卻放聲大笑、或者當他放聲大笑時我卻僅僅微笑……等等，在所有這些場合，一旦他在對客觀對象的考量(*consider*)中開始注意到我受其影響的程度與他不同，他就必然會按照我們情緒之間那或多或少的差別，對我產生或多或少的不滿。意即，在類似上述的場合中，「他自己的情緒就是用來判斷我的情緒的標準和尺度。」(Smith, 1989: 12-13)

因此我們可以說，在判斷他人的情緒是否合宜(propriety)時，其評價標準就是別人的情緒同我們的情緒是否一致。贊同別人的意見就是採納它們，採納它們就是贊同它們。如果同樣的論點使你信服也使我信服，我自然贊同你的說理；如果不是這樣，我自然不會對此表示贊同；我也不能想像自己會贊同你的意見而不接受它。這個贊同與否就是指我們彼此之間的情緒是否一致。

但除了以上這種贊成當事人的意見又與其情緒一致的情形之外，還有我們似乎贊成當事人的意見，但卻沒有任何同情或一致情緒這樣的情形。但是即使在這種場合，我們的贊成最終也是建立在同情或情緒一致的基礎上的。不同的是，這種同情是境況的(conditional)同情，它是一種這樣的同情：我們由於特殊的原因沒有設身處地去想像當事人的處境並因此而未能喚起我們的同情，但我們能根據自己從以前的同情經驗中得到的普遍規則(general rules)來判斷當事人的情緒是否合宜於他所遭遇的境況。Smith舉了一個例子：在街上，一個陌生人帶著極為苦惱的表情從我們身邊走過；並且我們馬上知道他剛剛得到父親過世的消息。在這種情況下，我們不可能不贊同他的悲痛。然而也經常發生這樣的情況—我們並不缺乏人性(humanity)，可是我們非但不能體諒他這種強烈的悲痛，而且幾乎不能想像到他的痛苦而對他表示最起碼的一點點關心。我們也許根本不認識他和他的父親，或者正忙於其他事務，沒有時間用我們的想像力描繪那些必然使他感到憂傷的各種情況。可是，根據過往同情的經驗，我們了解這種不幸必然會使他如此悲痛，而且我們知道，如果我們花時間充分地在各個方面考慮他的處境，我們就會毫無疑問地向他表示最深切的同情。我們因為意識到他所遭遇的境況所帶來的衝擊，知道這樣的衝擊會帶來相當的悲痛，於是在這種同情的基礎上，我們才贊同他的悲痛。即使在並未實際發生同情的那些場合也是如此；在這裡，一如在其它許多場合，我們從同情的過往經驗中得到普遍規則，而這些普遍規則會糾正我們當時不合宜的情緒(Smith, 1989: 14)。

就以上所談到的這兩種情形—我們贊成當事人的意見又與其情緒一致的情形，以及我們似乎贊成當事人的意見但卻沒有任何同情或一致情緒的情形—來看，可以促使我們從兩種不同的角度來考量產生各種行動(actions)和決定全部善惡(virtue or vice)的感情：一是從它跟產生它的原因或引起它的動機之間的關係來研究；二是從它跟它意欲產生或實際產生的結果之間的關係來研究。是故，與此相對應來看，情緒和行動是否合宜的評判方式也有兩種：一是情緒相對於引起它的原因或對象來說是否恰當、相稱，決定了相應的行動是否合宜；二是情緒意欲產生或實際產生的結果是有益或有害的性質，決定了它所引起的行動的功過得失，並決定它是值得獎賞的還是應受懲罰的(Smith, 1989: 15; 唐凱麟編，2000：189)。

- 一、就第一種評判方式而言，情緒和行動是否合宜的標準，在於當事人的情緒跟公正旁觀者的感情是否吻合一致。這裡面要區分兩種情況：一是當引起情緒的客觀對象被認為與我們自己或我們判斷其情緒的人沒有任

何特殊關係時，二是當引起情緒的客觀對象被認為對我們當中的某個人有特殊影響時(Smith, 1989: 17-18)。

在第一種情況下，當對方的情緒與我們的情緒完全一致時，我們就會贊同他，並且會因其優越的領悟力而予以高度的稱讚和欽佩。這麼做的原因並不是因為他的判斷有用，而是因為他的判斷正確地符合真理和實情，與我們的判斷一致(Smith, 1989: 18-19)。舉例來說，我看到殺人兇手時，心裡產生一種義憤填膺的情緒，這時我完全不認識的路人甲也在此時和我一樣地對這殺人兇手產生出義憤填膺的情緒，那麼對於路人甲此時所產生的情緒，我是絕對贊同的。

在第二種情況下，要保持人與人之間情緒的和諧一致就較為困難。Smith 指出以下兩個在此狀況下可能會發生的情形。

第一個是：我寬容自己的同伴對那些跟我和他都無關緊要的客觀對象具有和我自己不一樣的情緒，但我卻不太會寬容自己的同伴對那些與我關係密切的客觀對象—如落在我身上的不幸或傷害—具有和我自己不一樣的情緒(Smith, 1989: 19-20)。好比說我看到路邊有一個正在哭泣的流浪漢，心裡為他悲慘的遭遇而感到難過，但我身邊的好友卻對此無動於衷，此時我雖然會覺得好友如此的情緒表現似乎有點麻木不仁，但心裡可能會告訴自己：「他可能在想什麼事情，所以沒看到吧！」、「他畢竟和我不同，所以他不必要也因為這樣的事情而感到難過。」……等，而寬容他那樣與自己不同的情緒表現。但是，如果今天正在哭泣的流浪漢是我的話，那麼我將無法諒解為何好友對我的不幸無動於衷，因而對好友心生憤懣。

第二個是：旁觀者可能具有某些與當事人(特別是受難者)<sup>7</sup>一樣的情緒，但是雖然旁觀者盡可能努力地設想自己身處於當事人的處境中，其情緒卻仍然不易達到當事人所感受到的強烈程度。雖然如此，這並不意味著人與人之間情緒的一致是不可能的。為了產生一致的情緒，同情的天性引導旁觀者和當事人互相地設身處地為對方著想，將自己置於對方的處境中，冷靜地想像自己的處境，並且也想像對方可能會怎麼看待它。由此，雙方便可產生出和諧一致的情緒—它是以公正、無偏見的眼光來看待彼此而產生的。是故，與我們有特殊關係的客觀對象所引發的情緒，其合宜性—即公正旁觀者能夠贊同的強度—必定存在於某個適中

---

<sup>7</sup> 根據 Smith 的說法是，人有趨樂避苦的天性，因此我們對快樂之事物較能在感情及其強烈程度上同情當事人；至於對痛苦之事物的同情，旁觀者雖能夠有與當事人一樣的感情，但此感情的強烈程度卻易較當事人所感受到的為低(Smith, 1989: 57-65)。這一點在本文的下一段中也會提到。

的程度範圍之間。情緒的強度若在此範圍之內便可說是合宜的，反之則不合宜(Smith, 1989: 21-23)。舉例來說，我和小貝是男女朋友的關係。不久前，我收到兵役部門所發的入營通知單，得知在今年十月便要入伍。小貝聽到這個消息後，傷心難過，不斷抽噎哭泣。看到小貝如此難過，我雖然盡可能感同身受小貝的處境，和小貝一樣有傷心難過的情緒，可是自己的情緒卻無法像小貝那樣達到不斷抽噎哭泣的程度。雖然如此，但我知道小貝是因為愛我、心裡牽掛著我的關係，以致於當她知道日後將有一段日子要分隔兩地，才會如此難過哭泣。因此，小貝所產生的情緒表現是被我所接受的，在我看來是合宜的。如果小貝在聽到我即將要當兵的消息之後，所表現出來的情緒反應是冷淡、漠不關心、無動於衷，那麼我會覺得奇怪、覺得納悶、覺得她的這種情緒反應似乎有點太過於冷靜、有點不太合宜。相反地，如果小貝在聽到我即將要當兵的消息之後，所表現出來的情緒反應是嚎啕大哭、歇斯底里、亂吼亂叫，那麼我也會覺得驚訝、覺得害怕、覺得她的這種情緒反應似乎有點太過份、有點不太合宜。在這個例子裡，我之所以覺得漠不關心和歇斯底里的情緒反應不太合宜，是因為這兩者都無法被我們理解成是愛我的表現，因為它們似乎都超出了在我們心中某個適中的程度範圍。

另外，行為是否合宜，也是由情緒是否一致決定的。關於這一點，我們可以用 Smith 所分析的人們對悲傷和快樂的同情作為例子。Smith 發現，雖然我們對悲傷的同情比對快樂的同情更加普遍且具刺激性，但我們卻常常努力地控制它，也因此它在強度上遠遠不如當事人所真正自然感受到的；而我們對快樂的同情則更接近於我們天生的快樂之情，故在強度上也較接近於當事人所自然感受到的。兩相比較來看，由於悲傷的當事人需要付出相當辛苦的努力才能把自己產生的悲傷降低到公正旁觀者所能夠完全同情的程度，因此如果他的行為顯示出他沒有成功地做到這一點，我們仍然會原諒他；但如果他真能夠將自己的悲傷控制到那種合宜的程度，那麼我們就會欽佩他。反過來看，由於快樂的當事人比較不需要付出太多努力就能把自己產生的快樂降低到公正旁觀者所能夠完全同情的程度，因此我們比較不會寬容當事人過度快樂的行為，也不會因為他能夠將自己的快樂控制到合宜的程度而稱讚他。由此可見，當事人所真正感受到的與公正旁觀者所能夠完全贊同的之間是有差距的，而這個差距在前一種情況中比在後一種情況中來得更大。並且，當事人行為的合宜與否是由當事人的情緒與公正旁觀者的情緒之間是否和諧一致所決定的。

二、就第二種評判方式而言，情緒和行動是否合宜的標準，也只能是當事人

的情緒跟公正旁觀者的同情是否吻合一致。Smith 認為，與情緒所欲產生的或實際產生的有益或有害的結果相應，任何情緒所表現出的合宜而又被公認為是值得感激(gratitude)的行為(conduct)，顯然應該得到獎賞；而任何情緒所表現出的合宜而又被公認為是應該加以憤恨的行為，則顯然應該受到懲罰。然而，若我們不贊同施恩者的行為—即施恩者的行為看來並不合宜，就幾乎不會同情受益者的感激；相反，對損人者的動機表示贊同，對受難者的憤恨就不會有所同情。

舉例來說，小華見到小張因為沒錢買午餐而餓肚子，心生憐憫之情，立時將自己的午餐麵包分一半給小張，讓小張免受飢餓之苦。以公正旁觀者的角度來看，小華助人免於飢餓的善行確實是值得小張的感激，而且也應該值得學校表揚。但是，若小華見到小張因為沒錢買午餐而餓肚子，所採取的行動並不是將自己的麵包分一點給小張吃，而是跑去商店裡偷麵包；那麼如此一來，雖然小張可能會感激小華這樣為他付出，但在公正旁觀者的眼中，因為我們不贊同小華這種為了達成目的而不惜損害他人的行為，所以我們很難同情小張對小華的感激之情，而且我們也不認為這樣的行為應該受到讚揚。

相反地，如果今天阿明不分青紅皂白、任憑興之所至地拿刀向阿強身上砍殺，一副草菅人命的樣子；那麼以公正旁觀者的角度來看，阿強的確應該對阿明這種凶殘的行為感到憤恨不已，而且阿明也應該要受到法律的制裁。但是，如果阿明之所以砍殺阿強的原因是因為阿強正要傷害阿明的家人，那麼我們對阿強受傷、阿強懷有的憤恨之情等都不會有所同情。

所以我們可以說，Smith 在這裡點出了考量動機的重要性。對一個人僅僅因為別人給他帶來好運而表示的感激，我們並不充份地和真誠地表示同情，除非這種感激出於一種我們完全贊同的動機；單單只因為一個人給某人帶來了不幸的結果，我們對後者所產生的那種對於前者的憤恨也實在無法完全表示同情，除非前者所造成的不幸是出於一種我們不能諒解的動機(Smith, 1989: 90-101)。小華偷麵包給小張吃，這樣的行為是我們所不贊同的，所以我們並不完全地、真誠地同情小張對小華的感激之情；但如果小張之所以感激小華是因為小張在需要人幫助的時候，沒有任何人願意幫忙，只有小華願意伸出援手，所以小華的幫助對小張來說是令他感動的、是值得感激的、是希望能夠加以回報的，那麼我們才會贊同小張對小華的感激之情。另一方面，如果我們單單只是知道阿明傷害了阿強，讓阿強因此需要住院治療，那麼我們還是無法完全同情阿強對阿明所抱持的那種忿忿不平之情—除非我們後來知道阿明是因為看阿強好欺負、看他不順眼，所以才故意傷害他。

由此可知，雖然一個行為是由其動機、其外部動作及其後果三個方

面構成的，但是只有第一個方面—動機—才能作為任何讚揚或責備的根據，而後兩個方面卻不能。因為受讚揚或責備的行為在外部表現上往往相同，而行為後果只取決於機遇而不取決於行為者(唐凱麟編，2000：193-194)。

- 三、比較性地來看前面所述的這兩種評判方式，第一種評判方式中的情緒一致只是公正旁觀者與當事人的情緒一致，而第二種評判方式中的情緒一致則是一種混合的情緒一致。具體地說，第二種方式指的就是當事人—即行為者—行為的合宜性，是由我們對當事人情緒的直接同情和對從他的行為中受益的那些人所表示的感激或憤恨的間接同情的一致所決定的(唐凱麟編，2000：192-193)。

### 第三節 論良心(conscience)

本節擬分為「良心的來源與作用」及「道德的普遍規則與義務感」兩個部份來說明 Smith 對良心的闡述。

#### 壹、良心的來源及其作用

前一節有提到，良心就是對自己情緒和行為的評判，而這個部份構成了 Smith 道德情操論中的另一個重點。當然，這個良心的來源也是在於同情。

「我們據以自然地贊同或不贊同自己行為的原則，似乎同據以判斷他人行為的原則完全相同。當我們設身處地為他人著想時，根據能否充分同情導致他人行為的情緒和動機來決定是否贊同這種行為。同樣，當我們以他人的立場來看待自己的行為時，也是根據能否充分理解和同情影響自己行為的情緒和動機來決定是否贊同這種行為。」(Smith, 1989: 157)

如前節所述，我們根據從自己的立場能否對導致他人行為的動機和情緒充分同情來決定是否贊同他人的這種行為；而在這裡的情況則剛好顛倒了過來，當我們以他人的立場來看待自己的行為時，也是根據他人能否對影響自己行為的動機和情緒充分同情來決定是否贊同這種行為。

於是，Smith 作了一個鏡子的妙喻。Smith 指出，我們平時透過照鏡子這樣的動作，盡可能地努力與自己保持一段距離，試著以他人的眼光來看待自己，藉以審視自己的外貌、肢體動作。為何要照鏡子呢？這是因為鏡中的自己正是那個將會被別人看到的自己，故照鏡子這個動作可以讓我們知曉自己的外表在他人的眼光中會是什麼樣子。同樣地，我們會運用想像力假定自己是自己行為的旁觀者，並且用這種眼光來盡力想像我們的行為在別人眼中到底是什麼樣子、合不合宜。在某種程度上，這是我們能用別人的眼光來檢查自己行為合宜性的唯一一面鏡子(Smith, 1989: 159-160)。因此我們可以說，實際的真實之鏡讓我們得以審查自己的外表，而想像的同情之鏡則讓我們得以審視自己內在的情緒與行為，藉以考慮自己的這些情緒和行為在公正旁觀者面前會是什麼樣子，是合宜或是不合宜。

「如果我們不從自己這個位子上離開(remove ourselves)，並以一定的距離來看待自己的情緒和動機，就絕不可能對它們作出全面的評述，也絕不可能對它們作出任何判斷。而我們只有通過努力以他人的眼光(the eyes of other people)來看待自己的情緒和動機，或像他人可能持有的看法那樣來看

待它們，才能做到這一點。因此無論我們對自己的情緒和動機會作出什麼判斷，都必然會、或在一定的條件下會、或我們設想應該會，和他人的判斷之間有著某種內在的聯繫。我們努力用我們推測其他任何公正而無偏見的旁觀者所可能做的那樣來考察自己的行為。如果我們以公正旁觀者的角度設身處地地考慮真實的、我們所面臨的問題，因而完全理解影響自己行為的所有情緒和動機，我們就會因為對想像中那個公正法官的贊同抱有同感而對自己的行為表示贊同。如果不是這樣，我們就會體諒他的不滿，並且責備真實自己的這種行為。」(Smith, 1989: 157-158)

個人是否能夠捨棄這面鏡子呢？答案是否定的，因為人不可能與世隔絕。一旦個人進入社會與他人互動後，基於同情的天性，他必會得到這面能使這些對象展現在自己眼前的鏡子。這面鏡子存在於同他相處的那些人的表情和行為之中，當他們理解或不贊同他的情緒時，總會有所表示。因此他可以從這裡看到自己情緒的合宜與不合宜，看到自己心靈(mind)的美麗與醜惡(Smith, 1989: 158)。

這面鏡子正是我們的良心。而這個良心如何對我們發生作用呢？這就與我們的天性有關。人不僅生來就希望被人所愛(be loved)，而且希望成為可愛(lovely)的人；或者說，希望成為自然而又合宜的被愛對象。他不僅生來就害怕被人憎恨(be hated)，而且害怕成為可恨的(hateful)人，或者說，害怕成為自然而又合宜的憎恨對象。他不僅希望被人讚揚(praise)，而且希望成為值得讚揚的(praise-worthiness)人，或者說，希望成為那種雖然沒有受到人們的實際讚揚但確實是他人自然而又合宜的讚揚對象。他不僅害怕被人責備(blame)，而且害怕成為該受責備的(blame-worthiness)人，或者說，害怕成為那種雖然沒有受到人們的實際責備但確實是他人自然而又合宜的責備對象(Smith, 1989: 162)。這裡要注意的是值得讚揚與實際讚揚、該受責備與實際責備雙雙之間是不同的。不明究理而無緣無故得到的實際讚揚不可能激起真實的快樂，也不可能產生任何經得起真正考驗的滿足之情；反而，常常使我們得到真正安慰的想法是：雖然我們的行為在實際上沒有得到讚揚，但是它們確確實實是應該得到讚揚的；因為它們在各方面都符合那些量度(measure)和規則(rule)，故以此衡量的話，它們通常、也必然會獲得讚揚—雖然因為某些原因而不見得能實際地獲得。是故，得到實際讚揚雖會感到高興，但確實做了值得讚揚的事情才能使我們的內心真正感到快樂。雖然我們實際上沒有得到任何贊同，但是想到自己已成為他人自然的贊同對象，仍舊是會感到愉快的。反之，當我們確實做了某件錯事時，雖然與我們共處的人們並沒有責備我們，但是當我們反思到自己應該受到他們公正的責備時，內心還是會感到羞愧(Smith, 1989: 164-165)。從此可看出，實際的讚揚與責備只能夠使他希望從表面上去適合社會，但真正應得的讚揚和責備才能使他渴望真正地適合社會(Smith, 1989: 166)。

所以，成為確實值得他人贊同的對象及避免成為確實該受他人責備的對象始終是我們最大的目的，也可說是我們的一種天性。正因為我們的這種天性，使得

良心得以在道德上對我們的情緒產生影響。當我們做了一件在道德上是值得非議的行為時，

「即使得到極為可靠的保證說那些憎恨和輕視的情緒實際上不會對我們發洩，但我們對自己所作所為可能把自己變成同胞們憎恨和輕視的正確和合宜對象的想法也感到害怕。雖然那個違反了所有行為量度的人—但實際上這些行為量度反而只是被他利用來把他自己變成一個受人歡迎的人—得到了極為可靠的保證說他的所作所為永遠不會被人察覺，那也是全然無效的。當這個違反了所有行為量度的人回顧自己的行為時、當他用公正旁觀者的眼光來審察自己的行為時，他發現自己不會諒解任何導致這種邪惡行為的動機。想到自己的行為，他就感到慚愧和惶恐。假使他的行為普遍為人所知曉，他必然會感到自己行將蒙受極度的羞恥。在這種情況下，除非周圍的人對此真的全然無知，否則他在想像中將會預料到自己無法避免那些蔑視和嘲弄。如果周圍的人確實曾經對他發洩過這種情緒，那麼他便會感到自己即將再度成為這些情緒作用的自然對象，並在一想到自己可能為此而受折磨時就會不寒而慄。但是，如果犯下的罪行不僅是某種只招致非議的不合宜行為，而且是某種會激起憎惡和憤恨的巨大罪行的話，那麼他一想到自己的行為就必定會感到那種由恐怖和悔恨所帶來的極度痛苦。雖然人們可能對他保證說沒有人會知道他的罪行，甚至連他自己也深信造物主不會對此給予報復，但是他依舊可能會讓自己把自己看成是所有同胞憎恨和憤怒的自然對象—因為他仍然真切地感覺到那些使自己抱恨終生的恐怖和悔恨之情。如果他的心尚未因慣常犯罪而變得冷漠無情的話，那麼在令人驚駭的真相被人知曉之後，更不能毫無畏懼和驚恐地想到人們看待他時所持的態度以及他們的臉色、目光所傳達出的那種情緒。一個良心深為不安的人將因此而無法擁有平靜和安寧，而他也將經常陷入絕望頹廢和心煩意亂中，就算有著百分之百隱匿罪行的自信心也不可能使他擺脫掉它們的糾纏。」(Smith, 1989: 167-169)

於是，個人在良心這面鏡子之前將自己分成了兩個我：一個「我」是審查者和評判者，是公正的旁觀者；另一個「我」則是被審查、被評判的行為者。前一個「我」盡力通過設身處地地設想並考慮如何表現來理解有關後一個「我」的行為和情緒，並以公正旁觀者的身份對其作出評價；同時這個評價的內容正是以鏡子裡的我作為評價標準的。<sup>8</sup>那麼，這個審查者要以如何的眼光來看待我的情緒和

---

<sup>8</sup> 這個鏡中的我是我想像出來的，我想像自己應該如何如何，所以它顯像出來的是應然的我，並非映照出實然的我。應然的我希望實然的我在這面鏡子前面時所映照出來的是與己(應然的我)一模一樣的，故此想像的應然的我—良心，或說道德我—在先前便會將自己(應然的我)作為對實然的我的評價標準。

行為呢？他當然不是以我的角度、我的眼光來看待它們，而且他也不是從你的角度、你的眼光出發，而是從與你我都沒有特殊關係的第三者的角度和眼光來看待它們，然後迅速而又無意識地作出合宜而公正的判斷。這個第三者我們可以稱作是理性、道義(principle)、良心、寓居於心中的居民(the inhabitant of the breast)、判斷我們行為的偉大法官和仲裁人(arbiter)(Smith, 1989: 188-189)。

在此將前面的論述稍加整理一下。前面提到，人總是尊重同胞們的情緒和判斷，因他們的贊同而高興，因他們的不贊同而不快。透過同情的想像，人得以知道自己的情緒與行為是否能夠得到人們的充分同情，也就知道他們對自己贊同與否。人正是以這種方式成為人類自己行為的直接審判者。但以上所談的只是在初審時才如此，最終的判決則是要求助於良心的法庭，即那個公正的和無所不知的旁觀者的法庭，也就是寓於人們心中的那個人、人類行為的偉大審判者和仲裁人的法庭。<sup>9</sup>這兩種法庭的裁判權建立在不同原則之上，外部那個人的裁判權完全以對實際讚揚的渴望及對實際責備的嫌惡為依據，內心那個人的裁判權完全以對值得讚揚的渴望及對該受責備的嫌惡為依據(唐凱麟編，2000：195-196)。<sup>10</sup>

## 貳、道德的普遍規則及義務感

良心的影響和權威雖然非常大，但是我們的自私卻可能使我們在計劃行動之時和行動之後這兩種場合都難以用公正旁觀者的眼光來公正地判斷。

「要損害我們對自己行為合宜性判斷的正確性，並不總是需要那個真實而又公正的旁觀者遠離我們的身邊。當他在你身旁或眼前之時，我們自己強烈和偏激的自私之情，有時也足以使得寓居於自己內心的那個人提出遠遠不同於真實情況所能允許的看法。

我們在兩種不同的場合考察自己的行為，並且盡力用公正的旁觀者會用的眼光來看待它。一是我們打算行動的時候(*we are about to act*)，二是我們行動之後(*after we have acted*)。在這兩種場合，我們的看法往往是很不公正的；而且，當我們的看法最應該公正的時候，它們往往最不正。」(Smith, 1989: 215)

<sup>9</sup> 初審階段可看成是他律，而在訴諸最終審判時則要進行的是自律。

<sup>10</sup> 這裡指出了個人對自己道德評判的兩個法庭：一個是在外部的，即他人的褒貶；一個是在內部的，即良心。其實 Smith 在書中還有提到第三個更高的法庭，即宗教的天堂觀和來世的報應觀；且他認為這第三個法庭有其存在的必要性。但是，他也強調不能完全就以此一法庭來作裁決；前兩個法庭亦是重要的，且宗教信仰也不可過度而要適中。由於第三個法庭所談的內容與宗教、當時的形上學思想—當時認為自然有一定的律則，故要找出自然律—牽涉較深，故不列入本文討論的範圍(Smith, 1989: 182-185)。

這個人類天性中的致命弱點就是自欺(self-deceit)，它是人類生活部份混亂的根源(Smith, 1989: 217)。但我們不會完全任憑自己受自欺的擺佈。因為我們會透過對他人行為的不斷觀察來為自己樹立某些關於什麼事情適宜或什麼事情不適宜、什麼事情應做或什麼事情是不應做的道德的普遍規則(general rules of morality)；而這個道德的普遍規則會糾正我們天性中這個自欺的弱點(Smith, 1989: 217-218)。

道德的普遍規則並不是先驗的、不是先於我們而存在的，而是立基於我們過往對他人觀察、同情的經驗，然後從中抽繹、歸納而得的。我們從每個人對他人某些行為的相同憎惡和共同指責中規定了這樣一條普遍規則：避免所有這樣的行為。因為這些行為往往會使自己變得可憎、可鄙或該受懲罰，即成為所有那些我們最害怕和最討厭的情緒的對象。另外，我們也從每個人對別人某些行為的贊同、欽佩及獎賞中，自然而然地為自己規定了另一條普遍規則：用心地尋求一切以那種方式行為的機會。因為以那種方式行為會使我們變成可愛、值得讚揚的對象。因此我們可以說，普遍規則是根據我們從經驗中發現某種行為或在某種情況下做出的行為是為人們所贊同還是反對而形成的(Smith, 1989: 218)，並沒有什麼是先於對行為的贊同或責備的普遍規則。

對於這種普遍規則的尊重，就是所謂的義務感(the sense of duty)。這是人類生活中最重要的一個原則，並且是唯一一個能讓大部份人用來指導他們行動的原則。許多人的行為是非常得體的；他們在自己的整個一生中避免受到重大的責備，然而他們卻未必曾經感受過他人對他們行為合宜性的讚揚之情，這也就是說，他們並不是因為可以得到私人的好處或讚譽才如此做。他們之所以願意這樣做，除了避免責備之外，也因為他們尊重自己認為已經確立的一些行為規則，並僅據此行事。若某人不尊重這種普遍規則—即沒有義務感，那麼此人之行為將不值得信賴。正是這種尊重構成了有節操的正直者與無節操的卑劣者之間最本質的區別。前者在各種情況下堅定果斷地執行他所信奉的箴規，並且在其一生中保持穩定的行為意旨(tenor)；後者的行為則隨同心情(humour)、喜好(inclination)或興趣(interest)偶爾佔主導地位而變幻無常(variously)和捉摸不定(accidentally)。不僅如此，既然每個人的心情容易發生如以上所說的這樣的變化，那麼如果沒有義務感這個原則的話，那麼在頭腦冷靜時對行為的合宜性極為敏感的人，也往往會在最不經意的(frivolous)場合中作出不合理的(absurdly)行為，而且幾乎不能把他當時為什麼要這樣做的原因歸結於任何重要的動機(Smith, 1989: 223-226)。

這種對普遍規則的尊重—義務感—主要出自於兩個方面。第一個方面是由於人類社會的存在端賴於人們踐履這些普遍規則。如果人們沒有這種義務感去尊重、進而遵循那些重要的行為規則的話，那麼人類社會就崩潰(crumble into nothing)(Smith, 1989: 225-226)。第二個方面，Smith認為這些重要的道德規則是造物主(Deity)的命令(commands)和法則(laws)，造物主最終會獎賞那些順從的人，而懲罰那些違反自己義務的人(Smith, 1989: 226)。這裡我們可以將其理解為：這種

義務感作為我們全部行為的最高仲裁者，監督著我們的意識、情緒、欲望和判斷，用內心的羞愧和自責折磨那些違背了普遍規則的人，而用心安理得和自我贊同來獎賞那些遵循普遍規則的人；因此，它能夠促成人世間的安定和幸福、人性的完美和愉快這一偉大的目標(Smith, 1989: 245)。無怪乎 Smith 最後會把這普遍規則看作是某個無所不能的造物主的律則，認為行為的最高原則就是尊重造物主的意志(唐凱麟編，2000：198)。

最後，Smith 詳細說明了在什麼情況下，義務感應該成為我們行為的唯一原則，而在什麼情況下，它應該和其它動機(如情緒、合宜感等)一起發生作用。這個部份大致可作以下三個方面的說明(Smith, 1989: 237-247)：

(一) 在說明義務感與友好的(social)、不友好的(unsocial)、介於二者之中的這三種情緒之間的關係時，Smith 認為是否要將義務感當成是我們行為的唯一原則，要依情緒本身而定。

1. 對於那些親切的、友好的情緒(如對雙親的感激)，我們並不需要用義務感來強制要求我們去做出相對應的行為；義務感在此所發揮的作用只是避免我們因為做得太過份而超出了合宜的範圍。舉例來說，對父母的感激之情，並不需要用義務感來要求我們去做出孝順的行為，因為我們想要孝親的心是發自我們的自然之情，自然而然的會去做出孝順的行為。義務感在此所需發揮的作用是要避免我們太過度的孝親行為，如只顧著順從父母的心意，但卻忽略了自己的工作或自己的家庭，或甚至是做出違法之事。
2. 對於那些較有惡意(malevolent)、不友好的情緒(如憤怒、仇恨)則不同。在獎賞方面，義務感讓我們抱持著發自內心的感激和慷慨的態度，自然地、不帶任何勉強地獎賞那些值得受到獎賞者，同時不會過份地考慮獎賞是否合宜。然而在懲罰方面，義務感則驅使我們勉強地對引發我們不友好的情緒之對象施加懲罰。這並非是出自於對其報復的意向，而是出於對其施加懲罰的合宜感。例如，我們對於偷看別人的考卷而得到高分的行為感到相當氣憤。我們衷心地認為那些沒有作弊的人應該得到獎勵—不管是什麼獎勵都好。但對於那些靠作弊得到高分的人，我們則認為他們應該遭受到應得的懲罰—好比說考試分數算零分。這並不是因為那些作弊的人得到比我高的分數，所以我希望透過懲罰來報復他們；我們之所以認為他們應該被懲罰，是因為作弊這個行為是不應該被姑息的、是應該被懲罰的。不懲罰這種行為似乎是不太合宜的；對其施加懲罰才算合宜。
3. 最後是對於自私等其他介於友好與不友好之間的情緒。在普通情

況下，以私人利益為目標的追求，應當來自對指導這種行為的普遍規則的尊重，而非來自這些私人目標本身所引起的情緒。如以對錢的節儉為例，吝嗇的人之所以對錢節儉，是因為他對錢財本身掛心；而節省勤勉的人之所以對錢節儉，是因為他給自己訂下了生活的計劃。但在比較重要、特殊的情況下，如果我們並沒有以很值得重視的情緒來激勵自己去追求某目標時，我們就有點麻木不仁、缺乏感情了。好比說在某些情況下若對抱負(ambition)缺乏激情，<sup>11</sup>似乎會顯得有點量小(mean-spirited)；當抱負的激情是保持在審慎(prudence)和正義的範圍之內時，它是可以且總是受到世人欽佩的。

(二) 在談論到與那些關於美德的普遍規則方面時，Smith 認為是否要將義務感當成是我們行為的唯一原則，端視那些關於美德的普遍規則本身是精確無誤(precision and exactness)還是寬鬆含糊(looseness and inaccuracy)而定。大多數美德的普遍規則都是模糊的，如審慎、慈悲(charity)、慷慨、感激、友誼(friendship)等。其中感激這一美德所樹立的普遍規則或許是含意最精確、最少例外的普遍規則。其規則為：只要是能力所及，我們就應該對自己所得到的幫助做出相等、甚至是更大的報答。這似乎是一個非常清楚明瞭的規則，並且幾乎不會有任何例外。然而，它仍然是有例外的。舉例來說，如果小佑的恩人小元在小佑過去生病時曾照顧了小佑，那麼小佑是不是就應該在小元生病的時候待在小元身邊對小元進行照顧呢？或者，小佑能夠用某種不同的報答方式來償還自己所欠下的人情呢？又，如果小佑應該去照料小元，那麼小佑應該照料小元多長的時間呢？和小元過去照料小佑的時間相同嗎？還是要更長一些？那麼應該長多少呢？顯然，我們不可能規定出一條在一切情況下都能對這些問題給予準確答案的普遍規則。相似地，我們也可以發現關於人道(humanity)、好客(hospitality)、慷慨、友誼……等等美德的普遍規則有多麼地模糊(vague)和不確定。但在眾多美德中仍有例外，此美德即為正義。關於正義的普遍規則總是規定得十分精確，並且非常確切而嚴格地規定、約束我們的外在行為。<sup>12</sup>由於正義是所有美德中唯一的例外，是故當除了正義之外的其它美德所規定的普遍規則含混不清之時，指導我們行為的與其說是對普遍規則尊重的那個義務感，不如說是某種有關合宜性的想法(a certain idea of propriety)，是對某一特定行為意旨的某種愛好(a certain taste for a particular tenor of conduct)；是為這些規則所要達到的目的(end)及其

---

<sup>11</sup> 這裡是說，一個人不去認真地追求某些對個人來說很特別、很重要的目標。

<sup>12</sup> 關於正義，將在下一節中做描述，故此處暫不多加說明。

基礎(foundation)的考量，而非規則本身。

(三) 關於人類天性對於錯誤義務感的糾正方面：Smith 指出個人可能有時會根據某種錯誤的義務感而做出錯誤的行動，<sup>13</sup>所以人類天性在這種時候也可能會凌駕於義務感之上，從而引導個人做出正確的行動。揣摩 Smith 此處所指的人類天性之意，應是指出人類天生有一種道德感(moral sense)。Smith 認為當個人根據某種錯誤的義務感而做出錯誤的行動時，我們會相當高興地看到人類天生的那種道德感凌駕於義務感之上而成為我們行動的動機—雖然那個人因為自己很軟弱而不那樣想。關於這個部分，研究者舉個例子來加以說明 Smith 的論點：一個二次大戰時的納粹士兵原本認為屠殺猶太人是件正確且應當的事情，認為自己有義務這麼做。但在某一次的大屠殺中，他突然清晰地聽見了猶太人的嘶喊，看見了猶太人痛苦悲慘的神情，於是他受到了自己憐憫之心的驅使，從集中營裡救出了幾名猶太人。就這個例子來說，我們或許會因納粹士兵此時的憐憫之心凌駕於其屠殺猶太人的義務感而感到高興，但他自己本身在從事救援行動時，或許同時正責備自己的軟弱無能。因此，雖然他做出了一件寬大的行為，但卻不值得得到我們對他的高度讚揚；因為我們也許會對他那時的仁慈感到欣慰，可是我們卻仍會帶著一種遺憾的心情來看待他。這個納粹士兵所做出的仁慈行為是有缺陷的，所以我們對這種行為的感受跟我們對完善美德所表示出的欽佩之情完全不同—因為他的仁慈行為是出於軟弱(weakness)而不是原則(principle)，所以我們無法完全地對他加以讚賞。就 Smith 的看法來說，真正值得讚賞的應該是在同樣情況下根據什麼是應該做的這種正義感來採取合宜行動的人。

---

<sup>13</sup> 個人的確有可能誤解恰當的行為規則，並因義務感而作出錯誤行為。但 Smith 認為因此而錯的人仍有其可敬之處。無論那個人因此而如何不幸地被引入歧途，由於他擁有著高尚而且富有人性的東西，故仍然是人們同情而不是憎惡或憤恨的對象(Smith, 1989: 244-247)。從這裡可以看出 Smith 對義務感的強調及重視。

## 第四節 論美德

### 壹、美德的品質(characters)

就 Smith 在書中的論述來看，美德主要可以分為兩個種類：一種屬於感性(sensibility)理解的部份，另一種則屬於自我節制的部份。它們各係屬兩種不同努力的基礎。前者指的是旁觀者努力體諒當事人的情緒；在這一種努力的基礎上，確立了溫柔(soft)、有禮(gentle)、和藹可親(amiable)的美德，以及公正(candid)、謙讓(condescension)和寬容(indulgent)的美德。後者指的則是當事人努力把自己的情緒降低到旁觀者所能贊同的程度；而在此一努力的基礎上，確立了偉大(great)、使人敬畏(awful)、令人尊敬(respectable)的美德—即自我克制(self-denial)、自律(self-government)和對各種情緒的控制(command)，使我們出於本性的一切活動得以從屬於我們自己的尊嚴(dignity)、榮譽(honour)、和行為的合宜性等(Smith, 1989: 24-28; 何懷宏, 2002: 126)。前述這些美德，都具有和藹可親和值得讚揚(meritorious)、令人敬佩的，值得熱愛(love)和值得獎賞的這些高貴(noble)品質。<sup>14</sup>相反地，惡德(vice)所具有的則是令人討厭的和應該懲罰的這些品質。

無論是美德或惡德的品質，所有這些品質都會直接地涉及別人的情緒。Smith 認為，美德之所以具有和藹可親、值得讚揚、令人敬佩的品質，並不是因為它是自我熱愛和感激的對象，而是因為它在別人心中激起(excite)了那些情緒。所以，我們可以說美德中隱含了一種由同情而來的覺知(consciousness)，讓擁有美德者會自我覺知到自己是合宜的、令人愉快的尊敬對象，而這種覺知會提供我們內在精神上的安寧(inward tranquility)和自我滿足(self-satisfaction)，因此它可以給我們帶來幸福。想想看，對我們自身來說，實際地被愛(beloved)和知道自己值得被愛是多麼巨大的幸福啊！實際地被人憎恨(hated)和知道自己應該被人憎恨則是多麼巨大的不幸啊(Smith, 1989: 161)！

### 貳、幾個 Smith 認為重要的美德

Smith 所認為重要的美德，主要是從兩個不同角度的考量而來：一是它對我們自己幸福的影響，二是它對其他人幸福的影響。前者要求我們具有審慎的美德

---

<sup>14</sup> 正如當鑒賞力和良好的判斷力被認為是那種應該加以讚揚和欽佩的品質時，所指的應是一種不常遇到的細膩感性和銳利的洞察力那樣，所以感性的理解和自我控制的美德也不應被理解為只具有一般的品質，而應具有那些絕非尋常的品質(Smith, 1989: 26)。故在此稱為「高貴品質」。

—這種美德約束我們以免自己受到傷害；後者則要求我們具有正義和仁慈 (benevolence) 的美德—這種美德促使我們增進他人的幸福。而以上這些美德的踐履都離不開自制這個美德 (Smith, 1989: 301, 342, 376-379; 唐凱麟編, 2000: 198)。

### 一、 審慎 (Smith, 1989: 180, 302-310)

個人的身體狀況、財富、地位和名譽被認為是他此生舒適和幸福所依賴的主要對象，因此個人出自自愛之心，必會對其加以關心。這種對它們的關心被看成是審慎美德的合宜職責。

Smith 認為，當我們從一個比較好的處境掉落到一個比較差的處境時，我們所感受到的痛苦大於從一個比較差的處境提升到一個比較好的處境時所感受到的快樂，因此「安全」(security) 是審慎這個美德最主要考慮的對象。要人們把自己的健康、財產、地位或名譽孤注一擲地押出去，並不是人們所樂意做的事情。人們之所以寧可小心謹慎而不願進取，其實是因為掛念著如何保持自己已經擁有的有利條件，而非進一步激勵自己去獲得更多的有利條件。好比說人們用以增進自己財富的方法，主要是那些不致遭受損失或危險的方法。雖然在此意義上，審慎是種值得尊重、甚至在某種程度上是可愛的和受歡迎的一種品質，但審慎若僅僅就是用來關心個人健康、財富、地位和名聲的話，便無法被認為是最令人喜愛的或最高貴的美德。它僅受到比較輕微的尊敬，而無法得到任何非常熱烈的讚美。

相對於前述較低級的審慎，明智 (wise and judicious) 的行為則是較高級的審慎，它指向比關心個人的健康、財富、地位和名譽更為偉大高尚的目標，和許多更偉大顯著的美德—如英勇、廣泛而又熱心的善行、對於正義規則的神聖尊重等—結合在一起，並藉由恰如其分的自制所維持。當它達到最完美的程度時，Smith 認為這就是最高智慧與最好美德的結合。

單純的不審慎、缺少關心自己的這種能力，是寬宏大量和仁慈的人們所憐憫的對象；對那些感情不那麼細膩的人來說，則是輕視或蔑視的對象。但是他們卻絕不會成為憎惡或憤恨的對象。然而，當不審慎和其它一些惡德結合在一起時，則會更加地加重這些惡德的臭名聲和不光彩。就好比說一個窮兇極惡的暴徒，他殺人時的不審慎(如不加隱藏地、殘忍地殺害所有違抗他意思的人)更會加重他殘酷的這種罪惡。

是故，Smith 認為審慎和其他美德結合在一起，構成了所有品質中最高尚的品質；相反地，不審慎和其它惡德結合在一起，則構成了所有品質中最卑劣的品質。

### 二、 仁慈和正義 (Smith, 1989: 115-119, 243-244, 311-340)

仁慈和正義同樣都是個人在對待他人時所應具有的美德，但它們在兩個方面上有所不同。一個是在於依其所訂立的行為規則方面，另一個則是對於社會的作用方面。

在依其所訂立的行為規則方面：仁慈和前面提到的審慎一樣都是不嚴格的、含糊的、不明確的，<sup>15</sup>而且它總是自由的、彈性較大的，並不受外力所強迫。一個缺乏仁慈的人可能被人厭惡和反對，但由於他沒有對任何人造成實際的傷害，因此他並不會引起人們一致的憤恨之情，也不會受到任何懲罰。而諸如友誼、慷慨和寬容等同樣出於仁慈的美德，所促使我們去做的那些得到普遍贊同的事情則更加地自由、更加地非外力所強迫，而是基於感激的義務所致。至於正義，如前節所述，依其所訂立的行為規則是明白和精確的，不允許有任何的例外和修改，與審慎和仁慈所訂立的行為規則無法指導人們在具體場合做出十分審慎和仁慈的行動不同。正義訂立的行為規則所要達到的目的是消極地阻止我們對週遭的人造成傷害，並非積極地使我們成為值得讚揚的對象，所以違反它常常是一種罪行，而執行它則並不必然值得稱頌。它不取決於我們自己的意願，而是靠外力來貫徹、強迫我們去遵守其所立下的行為規則，只要違反它的人便會成為憤恨和懲罰的合宜對象。從這裡我們可以看到仁慈與正義的明顯區別：前者聽任我們自己作選擇，後者則受到外力的嚴格約束；前者的行為應該獲得讚揚和獎賞，後者的行為則不值得感激也不會得到任何獎賞；前者的缺乏不會使個人成為應該懲罰的對象，但後者的違反則應遭到懲罰。

在其對社會的作用方面：人們存在於社會之中，彼此之間可能互相幫助，也可能互相傷害。雖然社會成員可以透過仁慈這個令人愉快的紐帶聯結在一起，但仁慈卻不是必然的；沒有它，社會也可以處於一種不是很愉快的氣氛中。但是沒有正義卻萬萬不行，因為社會是無法建立在人們總是彼此傷害的這個基礎之上的，盛行不正義的行為一定會徹底地毀掉整個社會。<sup>16</sup>所以與其說仁慈、不如說正義才是社會存在的基礎；我們唯有遵守正義，社會才能存在。

另外值得一提的是，Smith 認為仁慈是有次序的，而這種次序是由於人的天性使然。其次序又因對象是個人或是社會團體而有所不同。說明如下：

(一)就天性使個人成為我們關心和注意的對象所依據的次序而言，其原則是由近及遠；首先是自己的孩子，然後是自己的父母，再來是自己的兄弟姊妹，之後感情及注意力便隨著親疏關係漸遠而逐漸疏遠淡薄。裡面又

---

<sup>15</sup> 這點在第三節中已提過。

<sup>16</sup> 這一點似乎可讓我們聯想到 T. Hobbes 在《里拜亞桑》(Leviathan)一書中所舉的原始社會情況之例。

分為幾種同情：關係疏遠的親屬們之間是習慣性的同情；因地緣、工作關係而交往的人們之間則是勉強的同情。至於友誼則是最令人尊重的情緒，因為它是以我們對這個人高尚的行為和舉動所懷有的尊敬和贊同為基礎，並為許多的經驗和長期的交往所証實。友誼是自然的同情，是我們自己對這些人的依戀，而且也是尊敬和贊同的自然而又合宜的對象。像這種高尚的情緒只能存在於具有美德的人之中。只有有美德的人才能對彼此之間的行為舉止充滿信心，深信彼此絕對不會互相侵害。邪惡之人的行為舉止是反復無常的，只有具美德之人的行為舉止才能夠首尾一貫(Vice is always capricious—virtue only is regular and orderly.)；所以，建立在對美德的熱愛這個基礎上的情緒，由於這種情緒是所有情緒中最有品德的，所以這種情緒也無疑是最令人愉快的、最持久的和最牢靠的。

當那些不同的仁慈情緒趨於不同意向時，或許很難有精確的標準來判定我們應該依據何種仁慈情緒行事。例如，在什麼情況下，感激應高於友誼或低於友誼呢？這個問題恐怕很難有個精確的標準。雖然如此，但 Smith 認為當我們在考慮究竟應該按照這些不同仁慈情緒中的哪一種來行事時，只要仔細傾聽寓於我們內心的那個人—這個設想出來的公正旁觀者、我們行為的偉大法官及仲裁者—給我們的建議，將我們自己放到他的位置上，用他的眼光來看待自己，那麼我們就自然會作出決定，而不需要任何可能會陷於獨斷的標準來指導我們。

- (二)就天性使社會團體成為我們關心和注意的對象所依據的次序而言，其原則是由大到小；首先是民族、國家、政府，再來是國家內不同的階層和社會團體，然後是黨派。<sup>17</sup>對它們的仁慈行為並不是來自人類之愛，而是來自熱心公益的精神。
- (三)還有一種是普遍的(universal)仁慈。這種仁慈的行為是只有具備高卓智慧和美德的人才能做出的事。他的智慧及美德使他樂意為了普世萬物這個比個人利益、社區利益、國家利益更大的利益而作出犧牲。但是 Smith 似乎認為此種仁慈行為極難做到，所以他才會說，對普世萬物的關懷是神的職責而非人的。人們對他自己的幸福、他的家庭、他的朋友和他的國家的幸福的關心，被限定在一個很小的範圍內。但其實這樣的小範圍反而恰恰適合他貢獻自己微薄的力量。若對週遭的事物都無法充分地關懷，又如何能夠關懷那些與己關係薄弱的事物呢？因此，忙於某件似乎是為了普世萬物而進行的事，是絕不能夠作為忽略其所應做之較小事情的理由的。

---

<sup>17</sup> 此點應為 Smith 觀察其時代情況所得。現代是否如此，或許可再進一步考察驗證；本研究目的並不在此，故不多加著墨。

### 三、 自制(self-control)(Smith, 1989: 199, 341-375)

按照完美的審慎、嚴格的正義和合宜的仁慈所訂立的行為規則去行事的人，可說是有完善美德的人。但是，一個人光只有了解以上這些規則的話，是不能夠真正地以這些規則行事的；因為人的情緒非常容易把自己引入歧途—有時促使他、引誘他去違反自己在清醒和冷靜時所贊成的一切規則。所以，如果沒有最完善的自制加以支持的話，他就無法盡到自己的職責。

就 Smith 的說法來看，有兩種情緒會永無休止地誘惑個人：一種是必須有相當大的自制力才得以控制的恐懼和憤怒，另一種則是比較容易在短期內加以抑制的那種對舒適、享樂、讚揚及其他使個人得到滿足之事的喜愛。前者常常促使我們背離自己的職責，而後者則往往引誘我們背離自己的職責。自制就是指個人不聽任自己受那些激情所擺布，而是按照寓於他內心的那個偉大居民所指定和讚許的那些已受約束、已矯正過的情緒來支配自己的全部舉止和行為；這樣的一個人，才能算是真正具有美德的人，也才是熱愛、尊敬和欽佩的唯一合宜對象。所以若一個人不能夠自制，那麼他就沒有美德。正是在對這兩種激情的誘惑採取自制的情況下，按照審慎、正義和仁慈的要求行事，才真正地顯現了我們的高貴品質。是故，自制不僅本身是一種重要的美德，而且所有其它的美德也是因為它才得以展現光輝。<sup>18</sup>

和自愛心向我們提出審慎的要求、仁愛向我們提出正義和仁慈的要求並不相同，自制是由合宜感—是由於尊重想象中的這個公正旁觀者的情緒，因此而產生的一向我們提出來的要求。它是種高尚的堅定，絕非麻木不仁。自制應達何種程度才算合宜，Smith 認為我們心中這個公正旁觀者所做的決定將會告訴我們答案。也就是說，考量公正無私的那個第三者的角度，便能生出合宜的節制之心。

---

<sup>18</sup> Smith 所說的自制有點像是 Locke 所談的一種「禮儀」，即有所節制。Locke 曾說道：「品德是精神上的一種寶藏，但是使他們生出光彩的則是良好的禮儀。」(傅任敢，1990：72)此點與 Smith 的看法正好相互呼應。

## 第五節 小結

在本章中，研究者將道德情操論分成論同情、論公正旁觀者、論良心、論美德等四大主要部分進行探究。

理論首揭同情的定義及內涵，接著再以同情的對象區分成對他人的同情以及對自己的同情，由此發展出論公正旁觀者及論良心這兩套論述。

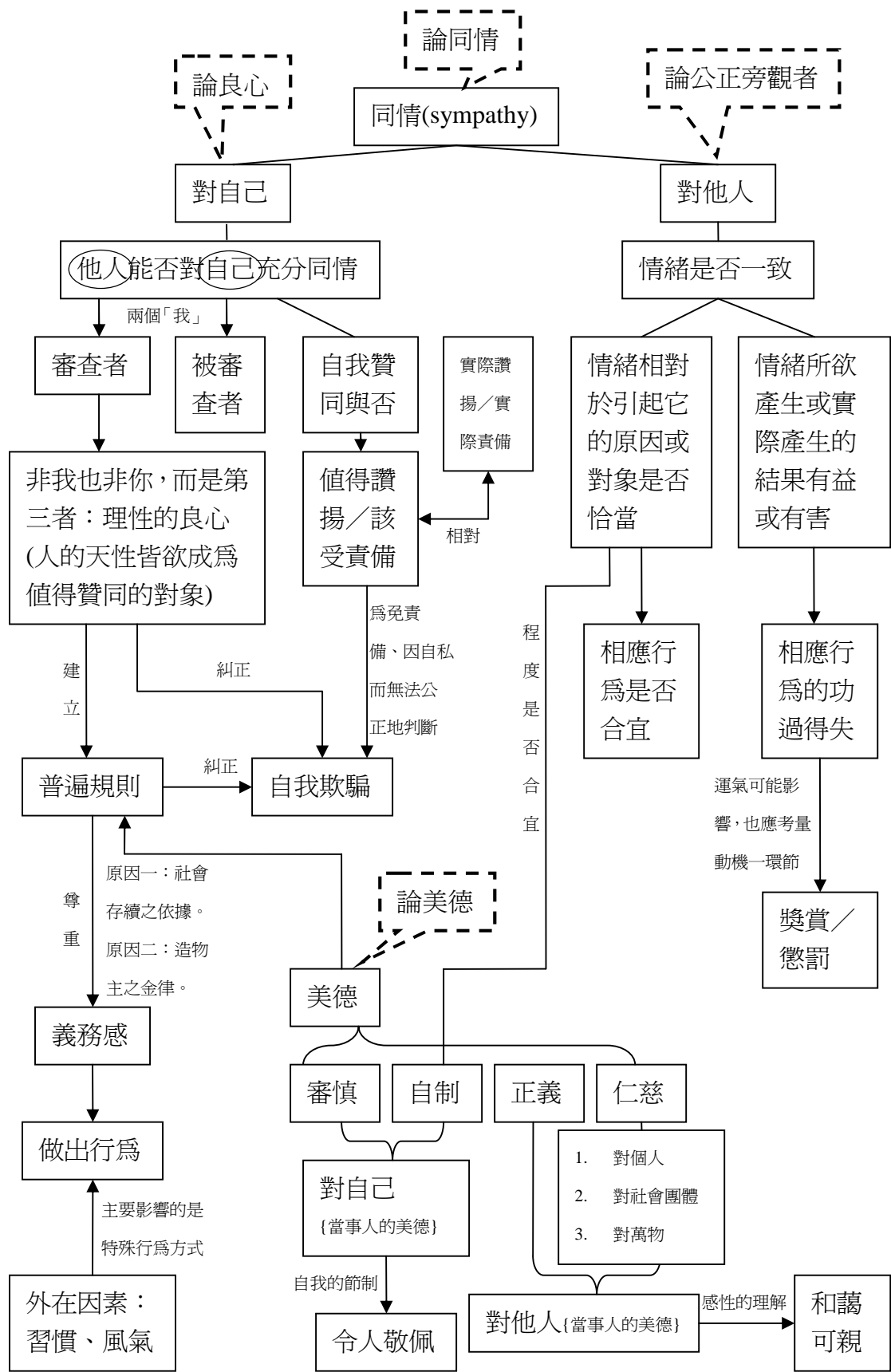
在論公正旁觀者的論述中，討論到自己能否同情他人，關鍵在於自己的情緒是否與他人的情緒一致；而情緒又與引起它的原因或對象、它所欲產生或實際產生的結果有關。情緒相對於引起它的原因或對象是否恰當，決定了相應行為是否合宜；情緒相對於引起它的原因或對象，其所發生的程度是否合宜，則與當事人自制的美德有關。情緒所欲產生或實際產生的結果有益或有害，決定了行為的功過得失；有功則得獎賞，有過則受懲罰。而是功或是過，其中也牽涉到了運氣及當事人的動機。

在論良心的論述中，他人能否對自己充分同情成為重點。這個他人非我也非你，而是第三者—理性的良心，也就是應然的我。這個應然我將實然我作為審查的對象，糾正實然我因為想避免受到責備或因為自私心影響而產生的自我欺騙，讓實然我認清自己究竟是不是值得讚揚的對象。由於人的天性均欲成為值得讚揚的對象，故人們會從自己的生活經驗中，建立出一套普遍規則。遵守普遍規則即成為值得讚揚的對象；而自己是否為值得讚揚的對象，也可透過普遍規則來證實。人們基於社會存續之依據、造物主之金律的緣故而會去尊重普遍規則，這種尊重就是義務感。根據義務感所做出的行為，能夠讓他人對自己充分同情，讓實然我受到應然我的肯定，成為一個值得讚揚的對象。若無義務感，人們不尊重普遍規則，社會也將分崩離析。

在論美德的論述中，Smith 認為有一些很重要的美德—審慎、自制、正義、仁慈。在對自己方面，審慎和自制讓自我有所節制，使自己的情緒控制到能夠讓他人同情的程度，因此使人感到敬佩。在對他人方面，自己對他人感性的理解，樹立了正義和仁慈這兩個對待他人時所應具有的美德；前者使人覺得公正，後者則使人覺得和藹可親，兩者均促使我們增進他人幸福。擁有這些美德，自然而然地會自覺自己是令人愉快的尊敬對象，帶來內在精神上的安寧和自我滿足。

Smith 的理論通篇從同情出發，以同情作結，中間論述同情的兩大面向—他者與自己，可說是以同情思想將其道德情操論一以貫之，因此可以說他的道德情操論其實就是一部「同情」的道德哲學。

針對以上的內容，研究者將其繪製成一架構圖，期有助於讀者理解並掌握 Smith 道德情操論之論述脈絡與重點內容。茲將架構圖繪製於下頁。



圖四之一 道德情操論內容架構圖

需注意的是，在圖中左下角有繪製到「外在因素：習慣、風氣」，並以箭頭表示其對於行為有所影響。但這個部分在本章中並未特別說明，原因在於此部份並非道德情操論的重點，只是具有一點兼論的性質，旨在說明習慣、風氣會造成特殊的行為方式。<sup>19</sup>雖然本章未加以說明，但因書中有所提及，故仍繪於上面這個道德情操論的內容架構圖之內。

在此先來初步探討 Smith 的《道德情操論》在知行問題上提示了我們什麼重點。茲分成兩個階段來說明如下。

#### 壹、當事人遭遇道德情境→當事人覺知其為道德情境：

當事人遭遇到道德情境時，不一定能夠覺知到其為道德情境。若讓當事人在面臨情境時，能夠自然而然地去想像到情境中人、事、物的處地或境況，對其加以感同身受，那麼應有助當事人對眼下道德情境的覺知，進而能夠開展後續之道德行動。

#### 貳、當事人根據道德知識對道德情境加以思考→下「做出道德行動」的判斷→執行判斷，實際地做出道德行動：

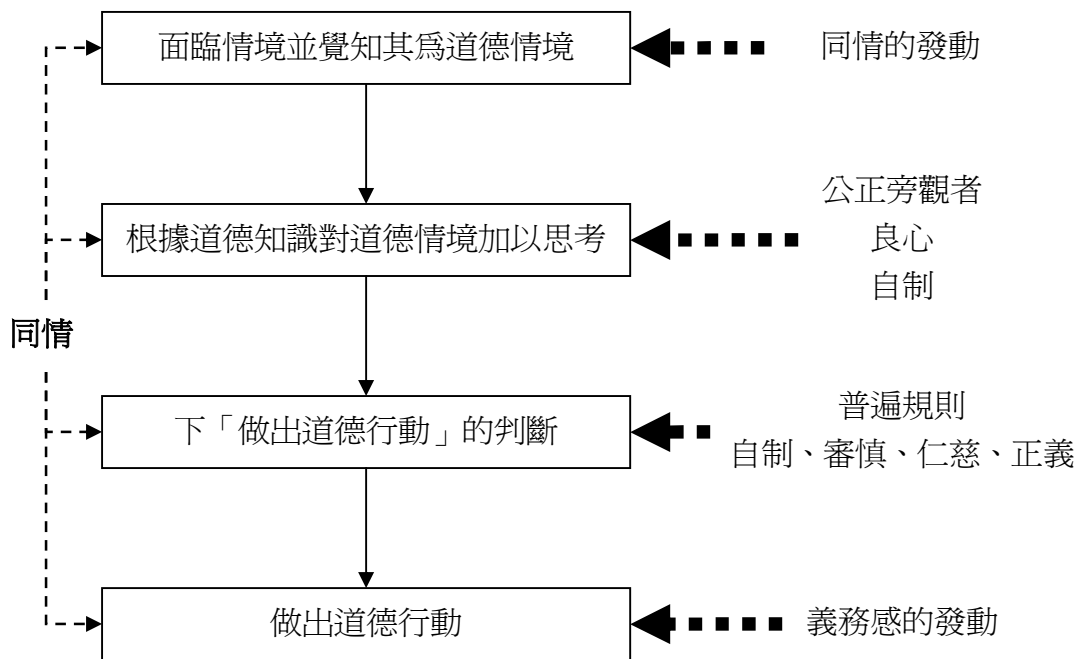
當事人雖然有道德知識，但卻不一定會依照道德知識下判斷。如果當事人在思考時，如一個公正旁觀者般地去評價他者，探詢自己的內心，跟隨自己內在的道德法庭，順從那追求自我贊同—認同自己是值得被讚揚的—的天性，那麼當事人將能夠自我克制，讓外在環境所造成的實然我與應然我之間的鴻溝得以消弭，讓實然我就如同應然我一樣，能夠在這樣的道德情境裡下「做出道德行動」的判斷，並且願意去付諸實行。

要做出什麼道德行動呢？要做出的這個道德行動應該是依循著由同情所建立的普遍規則。這個普遍規則是經過審慎地思考道德知識、過往經驗、自我的能力以及現實的環境，並且感性地理解他者之後產生的。基於義務感，當事人會有遵循普遍規則進行行動的動機；而當事人依憑自制的美德會讓普遍規則所帶來的行動控制在合宜的範圍內。如此一來，當事人便可做出道德行動。

根據上述，研究者將道德情操論中相關的內容與道德行動發生之歷程圖歸結如下：

---

<sup>19</sup> 此部分內容與文化環境有關，可見第二章或第五章第二節等相關內容。



圖四之二 道德情操論與道德行動發生之歷程關係圖

在討論過 Smith 於《道德情操論》中的思想內涵後，研究者將於下一章處理如何以 Smith 的思想作為理論觀點，來處理本研究中所分析出的幾個造成知行問題的原因。

