

理性與情感之關係—論休謨的道德情感主義

洪櫻芬

國立澎湖科技大學通識教育中心
880 澎湖縣馬公市六合路 300 號

摘 要

對休謨來說，人具有理性能辨別真假之事實，此雖不容否定，但「道德」只源自於「情感」(passion)。善惡是基於與激情有關的道德情感而來，道德判定奠定在快樂與否之情感，人之理性應該聽從於情感。儘管理性推理對於修正情感有其重要性，但理性終究由情感所推動，亦即，理性雖能提示何種行為具有最大效益，卻無法喚起快樂與痛苦的感受，從理性之「真」與「是」，不必然得出道德之「善」與「應該」，從事實領域的實然到價值領域的應然，兩者橫互一條鴻溝，此不會因理性而消弭。因為驅使我們行動的力量是情感，理性不能對情感作任何層面的批判。道德的形成，源自於主體之情感，倘若少了情感之指引，理性活動之目的亦不復存在。因著對情感的關注，休謨對人之探究，細膩的深入情感範疇，由心理活動及機制來觀察，為人性的多元面貌，歸納普遍而基本的傾向與原則，也為道德價值之實現，開闢了廣闊的情感之路。本文擬透過休謨學說，探討在道德判斷的進程上，理性與情感之彼此消長，所呈現的微妙關係，以進一步闡析道德、情感和理性之關聯。

關鍵詞：休謨，情感，理性，道德，正義

The Relationship between Reason and Passion in Hume's Moral Sentimentalism

YING-FEN HUNG

*General Education Center, National Penghu University
No. 300, Liu-Ho Rd., Makung City, Penghu Hsien 880, Taiwan, R.O.C.*

ABSTRACT

The Scottish philosopher and historian David Hume (1711-1776) believed that human beings possess the attribute of reason, which enables them to distinguish between truth and falsehood. More specifically, he asserted that morality originates only from passion, that good and evil emanate from perception, and that decisions concerning the morality or immorality of an action depend on whether the agent senses a positive (or happy) passion. Therefore, Hume insisted that human reason ought to be submitted to passion. Although the existing critical literature contains much discussion of Hume's concept of the complementarity between reason and passion, little attention has been directed toward his theory of moral sentimentalism. Hence, my descriptive-analytical study of selected philosophical writings by Hume focuses on this aspect of his thought.

According to Hume, although judgment or inference by reason plays a significant role in correcting passion, reason is ultimately powered by passion. Hence, reason does not possess the ability to allow feelings of happiness and pain, although it may be capable of reminding a person of the best benefit of an action. If it is the nature of reason to always be required to pursue “truth” and “righteousness,” such pursuit does not always result in “being good” and “ought to be” propositions. Hume perceived a large gap between “it is” and “it should be” which cannot be bridged by merely “being reasonable.” If passion is the power that drives human actions, then reason gains no ground in the criticism of passion in any of its aspects. Furthermore, any activity powered by reason would become purposeless if no passion is involved. By observing human mental and psychological activities, Hume inductively proposed a general principle for realizing the value of morality and broadening a way to enjoy passion.

Key Words: Hume, passion, reason, morality

一、前言

長久以來，不論是東方的先秦儒家傳統，或西方亞里斯多德的哲學系統，在思想史的長流裏，都著力於以理性思維的角度，為人性道德奠定縝密的根基。相較於理性在德行所佔的重要地位，「情感」向來在德行領域較不受重視，甚至被視為具負面影響力。然此情況到了 18 世紀已有明顯的轉變。以東方來說，18 世紀的中國社會，因著封建禮教的約束，思想風氣表面上看來保守古板，但從目不識丁的市井小民到滿腹經綸的官員儒者，無不感受到抒發自然情欲之人性需求，民間文學、戲曲、說書蓬勃興起，思想家也正視情感的正當性。儒者們亦一反宋明儒只著眼於理學的論述，開始大量的把經驗世界納入道德領域，意識到道德與情感之關聯。身處同時代在西方世界的休謨（David Hume, 1711~1779）則以生活經驗的觀察，為人生現象作歸納研究，為人的情感作系統的分析。儘管每一學說思想的形成，必與其當時之社會環境有關，東西方因為不同的生活環境，有不同的社會文化及哲學思維，但 18 世紀的東西方哲學，卻異曲同工的注意到情感欲望在道德領域所佔的地位，嚮往著情感欲望之滿足。而且思想家們也都同樣的關注「人」之課題，為能尋覓人性道德普遍發展的軌跡與方向，著重的焦點皆從理性的思維擴展到感性的情感欲望。此乃由於人性的發展不能背離自然本性之需求，情感之抒發，有益於德行之成全。

因著對情感的關注，休謨對人之探究，細膩的深入情感範疇，由心理活動及機制來觀察，藉由人的精神現象、情感欲望、道德信念等，為人性的多元面貌，歸納普遍而基本的傾向與原則，也為道德價值之實現，開闢了廣闊的情感之路。休謨對情感的肯定，使其倫理思想流露著性善論的特

質，這在主張「原罪」的西方基督社會裏，是較少見的思維向度。休謨的某些情感思想，亦近似於儒家的側隱羞惡理論。休謨主張同情是人性側隱的自然情感，是道德之重要源頭，他也肯定快樂與痛苦之情感，是道德判斷的根源，當快樂感受相隨著羞恥之情感，則不是善，當痛苦夾帶著光榮之情，則不是惡；側隱之心與羞惡之心，皆在道德判斷裏扮演著舉足輕重的角色。在人類生命的展現中，情感之躍動，總以活力四射的方式，跳脫理性的刻板思維，完善生命活力之展現。即使是理性主義者，本身亦充滿著豐沛的情感，在進行理性思辨時，雖不致於感情用事，但自身之情感亦不會消逝。人類的幸福和人生的圓滿，因著情感，方能達致。只是當道德完全奠基於情感的同時，就陷入相對的主觀之中，如何發揮其普遍客觀的規範力呢？在道德判斷的進程上，理性與情感之彼此消長，到底呈現怎樣的微妙關係呢？本文擬由休謨學說裏有關情感之部份，分別從「情感和理性的主從關係」、「道德實踐之基礎—理性？情感？」、「情感與道德規則」以及「情感對義利之權衡」等面向，闡析道德、情感和理性之間的關聯。

二、情感和理性的主從關係

從亞里斯多德（Aristotle）以來理性總被賦予著重大使命，是指引人們走向人生目的，以及成就完美人性所不可或缺者。然而與長期的正統學派相反，休謨視情感（passion）為構成完整人類本性的一部份，且勝於理性。休謨從其之前學者對情感的負面評價中，企圖為情感再作辯護，因為從柏拉圖和斯多亞學派（Stoics）開始，激情（passion）就被視為非理性、獸性的特徵，它會削弱人類真實、理性的本性，

故「德行」不可能存於情感，而是繫於人之「理性」。但對休謨來說，人具有理性能辨別真假之事實，此雖不容否定，但「道德」只源自於「情感」(passion)。善惡判斷基礎的激情屬「次級」(secondary)和「反省的」(reflective)的知覺或印象，善惡仍是基於與激情有關的道德情感而來。道德判定奠定在快樂與否之情感，此種情感既無真假之分，亦與理性無關。¹休謨從經驗出發，以「印象優位」(the precedence of impressions)的原則，駁斥了「實體」概念，否定靈魂之不朽。Hume (1739/1978, p.233) 指出：「由於我們所有的知覺是彼此不同，且不同於宇宙其他事物，是如此明確且可分別的，可被視為分別的存在，且可以自存，而無須任何其他事物來支撐其存在」。理性能力之豐富展現，奠基於知覺所攫取的經驗素材。尤其人具有天馬行空的豐富想像能力，這些想像力就是由情感而來，此與理性之嚴肅思考實有所不同，當情感被壓抑排拒時，想像力亦隨之摧毀。²雖然理智的冷靜思考常澆熄一些澎湃的激情，可是理智應該聽從於激情。古代哲學家們大抵皆肯定，德行是對理性的呼應，但同時也同意，道德的存在是由鑑賞力與情感而來。理性和鑑賞力 (taste) 的區分是顯而易見，「前者 (案：理性) 傳遞真與假的知識，後者 (案：鑑賞力) 給予美與醜、惡與德的情感。」(Hume, 1777/1975, p. 294) 然而鑑賞力亦不同於情感，鑑賞力之敏銳細緻尤不同於激情之敏感，鑑賞力可盡量予以發揮和提昇，激情若太過，則易氾濫無章，須予以修正。³道德和美皆是被鑑賞和感受的對象，而不是置於理性知覺的角度下來研究，⁴亦即美與德行皆不是外在對象的特質，而是我們情感的投射，是在我們心靈中的情感效果。

情感是最基礎的，它不可能被定義，因為若要予以定義，定義之內容仍是奠基於情感。所有的情感都是單純簡單的。人的反省印象即第二印象，包含有平靜的情感，如美醜感覺、道德情感，也包含猛烈情感，如欲望、厭惡、悲、樂、希望、害怕等直接激情，以及驕傲、謙遜、愛、恨、同情、妒嫉等間接激情。換句話說，人的喜愛、厭惡等情感是印象，

這些印象性情感可分成二群：一是直接激情，其中希望和恐懼最受休謨所看重。⁵另一種是藉由其它特質而來的間接激情，有較複雜的產生模式，主要是驕傲、謙卑、愛和恨。有兩種情感極為重要且關聯著自我，此即與愛恨甚密切的驕傲和謙卑，驕傲引出愛，謙卑帶出恨。只是驕傲與謙卑的對象是自我，愛與恨的對象則是我們所無法意識到其思維、感覺的某個他人。這裏所謂的對象，較近似於「評價的對象」，而不是「欲望的對象」，這些情感的對象，是實際存在的。基本的愛與恨是猛烈的情感，贊同與否則是平靜的情感，這兩種情感不同。道德情感是直接朝向個別的人，與愛恨之情不同。道德的評價本身就是「愛」的一個種類。依休謨的觀點，某些基本的情感和感受，在人的本性中是「根源性」(original) 的，如愛、恨、驕傲和謙遜的對象是人，這就是這些情感的根源性特徵。休謨 (1978) 認為，「愛」這種激情的根源性特徵，在於「愛」的對象是朝向他者。在自我和激情的關係上，自我是驕傲和謙遜的對象，而「愛」是以友善的態度對他人，而不是自己，愛恨的對象是他人，「自愛」不是「愛」的真正意義，也與「愛」的感受有所差異。⁶愛恨是朝向外在於我們的可感覺存有 (sensible being)，而道德情感關切著個人的心理特質，亦即個人的德與惡。在此，休謨的看法似乎不完全吻合於事實，因為有時我們愛恨的對象，可能只是歷史的人物形象，甚至是純假設的性格，但我們仍會對其有贊同與否的情感。

對休謨來說，情感對理性具主導性，因為所有的善惡之判斷來自於愛和恨、驕傲和謙卑。不論是直接或間接激情，皆立基於苦樂禍福之感受上，倘若沒有了痛苦和快樂，那麼，愛、恨、惡、欲，以及次生印象亦隨之消散，甚至希望與恐懼之情，都是由禍福之可能性所產生。德行和惡行一般是由心中感覺之愉悅與不悅來判定。以驕傲為例，它通常被人視為惡行而予以譴責，⁷因為人總易有自傲的姿態，而驕傲的態度，會讓別人感受到不愉悅。⁸但驕傲本身不是惡行，

¹ 有關休謨道德情感之特質，可另參洪櫻芬 (2009)。

² 如休謨所云：「這是確定的規則，就是機智和激情是完全不相容，當情感被移除，就沒有想像力的餘地。」(Hume, 1777/1987, p. 195)

³ Hume (1777/1987, p. 5):「無論如何，我相信每個人都會同意我，亦即，儘管有相似性，鑑賞的靈敏 (delicacy) 是被欲求和培養，激情的敏感則是悲哀的，如果可能，應予以治療。」

⁴ Hume (1777/1975, p. 165):「道德理論和批評理論不是理解的對象，而是鑑賞和情感的對象。美，不管是道德的或自然的，與其說是被知覺的，毋寧說是被感受才更為恰當。」

⁵ Hume (1739/1978, p. 439):「沒有直接激情值得我們注意，除了希望和恐懼。」

⁶ Hume (1739/1978, p. 329):「當我們談及自愛時，這不是愛的適當意義，其所產生的感覺，也與由朋友或情人所激發的溫柔情緒，沒有共通處。」

⁷ 其實驕傲之好或壞應視實際情境來判定，Hume (1777/1975, p. 314n) 就承認：「驕傲這詞通常以壞的意義來被看待，但這情感似乎是好不壞。」

⁸ Hume (1739/1978, p. 596):「我們全部在某些程度上是驕傲的，驕傲普遍的被一切人所責難和譴責；驕傲有一種自然傾向，會藉著比較，造

它可使我們本身感到快樂，促使我們肯定自己的價值，讓我們能自信、勇敢的打造美好前程，樹立英雄德性和偉大性格。⁹只是，過度的傲慢，勢必對他人與自己皆有所害。至於謙遜，雖能使他人快樂，自己卻不愉悅。為調和驕傲與謙遜，「禮儀」就甚為重要，當內心有十足的把握與自信，外表仍應謙虛有禮。謙遜和禮儀等之所以被推崇為德行，主要是藉由同情的感受，以及這些特質對幸福之貢獻。要獲得幸福，情感應有所節制，¹⁰不過於太猛烈，也致於太平淡，在人際溝通上熱情寬厚，卻不致於放肆逐流。此也呼應與顯示了，東方儒學所倡導的禮之過猶不及、節情等觀念。儒家思想幾千年來總強調著「禮」的重要性，目的不在於以禮教打壓情感，而是以道德自覺貫注於情感體驗，兼顧自然情欲與社群倫理的通達，使情感與理性得以融通，由情感之生命見證價值之精神。

傳統哲學家以理性思辨來對德行與惡行作區分，而休謨是由經驗角度推動理性與情感有機的交融。依 Hume (1777/1975) 的觀點，理性與情感雖是同時發生，但情感與理性是主從關係，情感推動著理性。¹¹一切的推理來自感覺與情感，舉凡音樂、詩作、哲學也都隨著情感波動，理性對這些情感之支配與影響，幾乎是微乎其微。人的某些欲望是平靜和緩的情感，例如本能天賦的血緣親情、對生命的珍惜，以及喜歡良善而嫌惡禍害。這些處於幕後運作的平靜情感欲望，常被誤以為是理性判斷，Hume (1739/1978, p. 417) 指出：「當這些激情是平靜，且在靈魂中不造成紊亂，很容易被探認為是理性的決定，被假定為生發自真假判斷相同的功能」。然而，事實上理性根本不會引發強烈的情感波動，因此在道德心理學上，休謨視理性為激情的奴隸，理智是無力的，理性不能產生任何的激情、決心或行動，理性的功能只限制在提供達成方法的訊息上，激情則供給行動的最終目的，是行為動機的基礎。故情感之印象方能產生行動，驅動行為的完全是情感和欲望，而不是傳統所以為的理性之驅使，因為任何理性推理對行動皆無實際驅策力，理性也無法覺察德行與惡行之區分，只能服務於平靜情感。

成他人的不安適。」

⁹ Hume (1739/1978, p. 599):「任何我們所稱的英雄德性和對偉大性格和高尚心靈的欽佩，只是穩固且已受大家接受的驕傲和自負，或是帶有大部分這種激情。」

¹⁰ Hume (1777/1987, p. 167):「要成為幸福，激情必是親切和友善，不是粗暴或凶猛。」

¹¹ Hume (1777/1975, p. 172):「幾乎在一切的道德決斷和道德結論裏，

三、道德判斷之基礎——理性？情感？

在休謨的道德哲學裏，德行與性格 (character) 息息相關，且奠立於性格概念，而不是單單由個別行為來論斷德行。所謂「性格」是指一個人的長久性特徵，影響著人的情感，其可使人的某些行為比其他行為更易展現和實踐。因此，性格是行為的主要原因，是評價的對象，性格特徵是個別的，但道德目標則是整體性的；完美的性格，是價值和德行的最終標準。¹²對於被我們視為性格完善的人，我們總認定其具有德性而願意和他交往，但我們不是因為他的性格令人愉快，才推論出他是有德的，而是在感受愉快的同時，已體認他是有德的。一般說來，一個人的性格，若是有助於社會之長治久安，就會受到我們稱讚，而擾亂社會秩序的性格，則讓我們厭惡。¹³行為的德與惡，是性格外顯的標誌，道德判斷就奠定於，我們對某人性格所感受到的愉快與否，也就是贊同與不贊同的情感上，亦即道德評價是道德情感，此種贊同與否 (approval, disapproval) 的道德情感，是一種特別的間接激情，也是一種普遍必然性的情感。美和價值的感受亦皆存於使人愉悅和滿意的贊同裏，「在關於一切種類的美、鑑賞和感覺上，我們的判斷情形也是一樣，我們的贊同隱含在它們所傳遞給我們的直接愉快上」(Hume, 1739/1978, p. 471)。道德判斷的複雜程度，就與性格一樣複雜。性格雖具恆久性，卻非一成不變，只是人是否有能力改變性格呢？休謨則感到悲觀，休謨認為我們最好的機會是去改變情境，而不是改變自然本性。然而對於完美性格之嚮往和追求，仍應持續，儘管這是遙遠的目標，但卻是可能的。性格一般是透過行為被知曉，但又與行為有所區分，性格是行為的原因，而不是由行為所構成。人的自然本性是經驗性的，沒有本質，但可藉由仔細觀察來覺知。

對休謨來說，事實信念是依賴於知覺 (印象)，但是道德信念是倚賴於情感。性格特徵所呈現出的德行或惡行，建立在是否被認同之情感上。休謨並非認可一切的情感，因為有些情感可能阻礙美德之實踐，唯有指向美德之道德情感，才具優先地位。因著對性格之重視，休謨具動機論的傾向，即使人身處於貧賤之中，仍可由美好性格展現出良善的德

理性和情感是同時發生。」

¹² Hume (1739/1978, p. 606):「如果他對他自己如同對他人，幾乎沒有欠缺，他的性格是盡善盡美。這是價值和德行的最終標準。」

¹³ Hume (1739/1975, p. 102):「能吸引我們贊同的性格，主要是有益於人類社會的和平與安全，而引起責難的性格，主要是對公眾有所損害

行。一個行為之所以能獲得我們讚美或受到我們的責難，就在於此行為是由性格所自然流露，若是受到外力脅迫所致，我們就不會對其讚揚或責備。¹⁴同時，休謨也不否認效果之美善，當行為非出自於美善之性格，只源於為了個人利益之考量，才做出有利於社會之行為，此亦是值得讚賞之德行。性格與情感的關聯有三大面向：行為的產生根源於情感；聯結某人和某種行為的感受是觀察者性格觀念；性格觀念是其他情感的原因，包含著道德贊同或不贊同的情感。¹⁵情感是心理特質，它造就行動，且比其它知覺更長久，情感是性格特質的基礎。

既然道德行為源自於性格的情感流露，那麼，道德判斷的產生，是基於理性之思辨，抑或是情感之好惡呢？從亞里斯多德開始的西方哲學思想，大抵強調理性對德行所肩負的主導性。亞里斯多德認為，促使我們行動的不是淺顯的快樂或痛苦，而在理智推理得知快樂之獲得是有益的，才是引發行動的關鍵理由。亞氏指出，德行來自於理性，「更好的說法是像我們自己定義的那樣，把德行說成是由理性伴隨的、朝向高尚的衝動。」（苗力田編，1999，頁 308-309）理性活動本身具內在目的與內在善，且有其獨特的活動形式，指引著情感之適度生發，新士林哲學家祈爾松（Gilson, 1940, p. 306）也說明：「根據亞氏，欲望本身只是本性的內在動力的表達。理性的介入深刻修正內在力活動的條件」。但對 Hume (1739/1978) 來說，決定我們行為的是情感的快樂和痛苦，尤其當理性不具生動鮮明的傾向時，絲毫不能對我們有任何影響。¹⁶因為當人進行道德評價時，最初是始於人之情感，以「亂倫」為例，就是因著我們的情感對其感到厭惡，所以才評判為惡。當亂倫發生於貓狗時，由於我們的情感不會對其有譴責之感，所以就不會認定為惡。人雖是理性的動物，但理性不僅不能使我們滿意，¹⁷還極易出差錯。¹⁸因為理性

是懶惰的，單靠理性無法驅策我們行動，無法產生實踐性的效果。確切的說，根本沒有實踐理性的存在，理性之所以具實踐性，必定伴隨著某些欲望或情感。道德是活動性的原理，藉著道德本身就可影響行為，這也是休謨將道德奠定在情感，而不憑藉理智的主要理由。在邏輯上，任何理性或真理皆不能為道德奠定根基。後世的學者們，對於休謨降低了理性能力的作法，多數不能苟同，因為情感生發的基礎，總是以理性思考作為根據。人之所以不會介意貓狗之亂倫，是因為人的理智瞭解，貓狗亂倫無優生學之考量，且貓狗本身對亂倫之事一無所知，不應對其苛責，所以情感才不會去譴責。休謨獨厚情感的論述，被一些學者所抨擊，¹⁹然而，立足於休謨之角度觀之，理性雖能提示何種行為具有最大效益，卻無法喚起快樂與痛苦的感受，從理性之「真」與「是」，不必然得出道德之「善」與「應該」，從事實領域的實然到價值領域的應然，兩者橫互一條鴻溝，此不會因理性的覺察而消弭。因為驅使我們行動的力量是情感，理性向度不能對情感面向作任何層面的批判。道德的形成，源自於主體之情感，倘若少了情感之指引，理性活動之目的亦不復存在。

質言之，在實際道德判斷的運作中，情感才是最主要的力量。在理性的運作中，人即使能反省、知曉應該修身養性，以及改正猛烈情感，來顯現道德情感對行為的指引。但歸根究底，理性作用的背後，仍是由平靜的道德情感所驅策，具道德情感的人，方能縝密的作理性思維。道德行為既不是源自於理性，則善惡之判定亦非由理性獲得，而應來自人道（humanity）的情感。沒有情感的生發，事物表象所呈現的美醜等，將不能激發我們的鑑賞力。由於道德之基礎不是建立在理性或事實真理，道德本身不具客觀性質，善惡之分不是因著理性的真假之分而來，「因此，道德的區別，不是理性的產物。理性是完全怠惰不活動的，毫不如良心或道德感，是一個如此活躍原理的根源」（Hume, 1739/1978, p. 458）。道德動機的缺乏亦不能歸咎於理性的缺失，善惡如同冷熱、色彩等知覺，善惡之區分僅在於人們對它們有不同的感受或情感，由心中所產生的讚美與譴責，形成善與惡。道德的力量依賴於情感和欲望，內心之苦樂感覺直接關聯著道德之善惡，在喜樂或悲苦的情感中，人就能感受到善或惡，

和擾亂。」

¹⁴ Hume (1777/1975, p. 99)：「行為之所以是我們道德情感之對象，就是因為它們是內在性格、激情和感情的象徵。當行為不是由這些根源所致，而是來自外在的強力，則不能對其有讚美或譴責。」

¹⁵ 如學者 McIntyre 所認為 (Cohon, (Ed.). 2001, p. 456)：「構成性格的長久性心理特質本身，如果只是旁觀者預期的投射，那麼，休謨的道德理論，將失去其基礎的重要部分。假如休謨對性格的說明是可行的，介於神秘特質的性格特徵，和旁觀者預期的性格特徵之間，必定有中介性的根據。」

¹⁶ Hume (1739/1978, p. 270)：「當理性是活潑鮮明，且結合某種傾向，它就應該被同意。當理性並非如此時，它就不能對我們有絲毫影響。」

¹⁷ Hume (1777/1975, p. 8)：「人是理性的存有者，其本身從科學中獲得他適當的食物和養份。但人類理解的範圍太過狹隘。」

¹⁸ Hume (1777/1975, p. 55)：「理性的運作是緩慢的...在人生中的每一年紀和每一時期，都極易有錯誤。」

¹⁹ 如有學者閻吉達 (1994, 頁 417) 說：「這種論述不但無助於論證他的關於進行道德評價的只是情感或情緒的觀點，反倒暴露出他觀察問

此無須理性推論之介入。²⁰休謨的觀點，正相反於道德客觀論者，當道德只是感覺而非判斷，且道德判斷不再構築於理性，而是奠立在情感時，似乎就已否定了道德的客觀性質。因為假如道德判斷是從情感獲得，情感不同，則道德判斷也有所異，特別是由同情而來的道德判斷，隨著對象之親疏，同情有深淺之分，判斷亦不相同。值得一提的是，休謨的論點也不同於主觀主義者，對休謨來說，德與惡的主要負責者，才是道德判斷的特徵，而不是那些道德判斷本身。尤其休謨所言的情感鑑賞原則，是具有普遍性，或幾近於普遍性，²¹源自於人之原初構造的道德情感，自然本具普遍共通性。

西方思想在理性主義的潮流帶領下，基本上肯定道德的必要條件就是理性，而且道德判斷是由理性的認知架構所產生，我們的道德判斷就是由理性能力而來。而休謨卻把理性置於情感之下，呈現出反理性主義的色彩。²²但儘管休謨說理智是激情的奴隸，這卻不意謂激情要使自己成為專制暴君，或使理智不再有獨立自主性；情感確實具有基礎性的地位，但理性也非無足輕重。因為，當人類情感發生矛盾時，該以什麼來修正情感呢？休謨指出是「理性」²³，理性的重要功能，在於修正我們的道德情感。甚至在道德判斷的普遍性方面，休謨雖企圖帶進平靜情感來取代理性的地位，但我們不難看出其中隱含理性自省與深思熟慮的影子，亦即休謨之情感學說已不是純粹非理性主義的觀點。事實上，休謨的道德鑑賞力從未完全排除理性所具的不可或缺性，²⁴更從未摒棄理性在人類社會的重要性，Hume (1777/1975) 明確的說：「人類社會不可能沒有理性和深謀遠慮。次等動物的團結，由本能所指引，由本能補足理性的空缺」。在情感的運作中，為能清晰的辨識對象，理性具有重要地位。為使道德判斷有其共通的一致性，休謨認為人應忘掉自己的利益，採

取客觀的立場去對他人的情境有所感通，藉由同情使道德判斷有一致性。但無可否認，倚賴於情感的道德善惡之評定，容易與個人利益互相摻雜，例如，當有人可能減損到我個人之利益時，即使這人是正義之士，我也很難肯定他的作為，或認定他是有德的善良人。對此，休謨樂觀的相信，冷靜的人可跳脫個人利益羈絆，客觀的作出德與惡之判別。這樣的觀點，卻不禁使人質疑：無私的同情，與其說是情感，毋寧歸類為理性，正是理性思維的明辨與反省，使人得以拋棄私人情感而作公正判斷；私利與德行之區分，須有理性慎思之介入，況且休謨也不否認理性確實能指導情感。儘管休謨承認理性推理的必需性以及對修正情感有重要性，²⁵肯定理性與情感同在道德判斷各自發揮其作用。但是對休謨來說，理性反省之所以能影響控制人的情感、情緒，最終仍是由情感所推動，單靠理性反省，不能推動道德實踐。這就使我們質疑休謨沒有認知到實踐理性概念，也忽略了理性與道德之聯繫關係。²⁶因為作為平靜情感的道德情感，能啟動理性反省，然而理性亦能為情感鋪設坦途。當人在評價某行為之善惡時，定會衡量此行為對社會整體利益之影響，此種道德善惡已不是個人主觀情感之好惡，而是加入各種因素等道德關係之理性考量。但是休謨卻拒絕接受善惡與此客觀道德關係之體現。這就使人難以苟同，通盤的道德判斷，在考量到效益時，難道如同休謨所以為的單靠情感就能達成完成嗎？顯而易見的，必須納入理性之考量方能完備。

四、情感與道德規則

在生活中我們遵守著許許多多的道德規則，這些道德規範與原則是理性之思辨所產生的嗎？我們有關德與惡、贊同與否定的區別是由理性觀念而來，還是從經驗印象所獲得呢？對休謨而言，道德原則並非理性之先驗觀念，而是建立在經驗基礎的習慣與情感。人藉由習慣能改造心靈，能培養良好的氣質傾向。²⁷一般性的規則 (general rules) 不是武斷的選擇，而是人們習慣性、經驗性的產物。經驗與習慣指引

題的方法的荒唐可笑性。」

²⁰ Hume (1777/1975, p. 293)：「明顯的，人類行為的最終目的，無論如何，不能由理性來說明，只能完全的交託給人的情感和愛好 (affention)，無需倚靠於理智的功能。」

²¹ Hume (1777/1987, p. 241)：「鑑賞的原則是普遍的，而且對於一切人如果不是完全相同，也是接近相同。」

²² 如學者 Copleston (1959, pp. 327-328) 就曾云：「在宣稱理性隸屬於激情的觀點時，休謨顯然採取了反理性主義的立場。」

²³ 這是在後來出版的《道德原理之研究》(Enquiry Concerning the Principles of Morals)一書點出，但在之前所寫的《人性論》(A Treatise of Human Nature)一書卻忽略的一點。

²⁴ Hume (1777/1987, p. 240)：「理性儘管不是鑑賞力的本質部份，但至少是鑑賞功能運作所不可或缺者。」

²⁵ Hume (1777/1975, p. 173)：「但在許多美的次序上，特別是那些造型藝術，為能感受合宜的情感，專心致力於理性推理是必需的；藉著論證和反省，錯誤的愛好，能很快的被修正。」

²⁶ 如 Copleston (1959, p. 340) 所指出：「休謨的哲學缺乏了實踐理性和其運作模式的概念。我認為，休謨受到他的關係理論之阻礙，他拒絕接受理性可以在人類行為和由理性所宣布的道德規則之間，辨識出一種關係。」

²⁷ Hume (1777/1987, pp. 170-171)：「習慣是改造心靈另一有力的方法，而且在心靈植入良好的氣質和傾向。」

著人類的生活處世。道德規則既對人的行為有所影響，就不可能來自理性，因為理性沒有能力推動人的行為或產生任何的情感。真實性與正確性不是在思想中，而是在本能感受與欲望情感裏。理性只扮演著輔助道德情感之角色，理性判斷有時因著指導情感，成為推動行為的間接原因，但善惡之道德判定卻不是伴隨著理性判斷而來，因道德不是理性之對象。當我們以道德的觀點去譴責他人時，常常不是因為他不明白何者是道德的，譴責的主因，反而在於這人雖明白何者才是道德，但情感上卻仍故意忽略它。道德倚賴著人的情感，當某行為使我們感到愉悅，我們即認定為善行，當某行為若不被完成就會使我們感到不悅時，我們就認為這行為是義務。善行、義務就是以情感的感受作為判定的前提，Hume (1739/1978, p. 517) 指出：「義務的改變，須以情感的改變為其條件；而新義務的創發，必須從某些新情感引發。但的確我們不能自然的改變天體的運行，同樣也不能自然而然的改變自己的情感」。道德規則不是先驗絕對的遼遠之理，而是通乎人際、通乎時局的人情事理，能統合理想之善與現實之真，才是仁義之道的合宜運用。而且道德原是源自人類生命最深層的需求，自然不能悖逆生命的種種經驗感受，而必須以情感欲望為基礎，考量現實情境與各種際遇。

道德規則是藉由長期的生活經驗中所獲致的習慣，能為人們的行為提供正確的引導。²⁸許多的道德義務，如正義、守信等，都是由人類習俗而來，習俗規定我們各項行為，舉凡食衣住行之規範，皆在約定俗成的習慣裏成為道德規則。由慣例而來之規範，強化著社會秩序，有學者 (DeMarco, 1996, p. 144) 說：「簡言之，約定俗成之規範，它雖不屬於道德規則，但卻是道德經驗的一部分，因此，具某種道德標準。」依休謨之見，我們不允許因著人類需要而作的承諾被破壞，此種約定俗成之諾言是重要的道德義務，是不同於生活中的隨意承諾。一般日常情感的輕易承諾，只是個人意志所簡單決定，做不到可隨意放棄。然此種約定俗成之承諾關涉著社會秩序之維持，不同的社會情境，各自有其特殊的滿足願望之方式與互惠之交易，社會秩序即在維護社會組織的各項運作。考量人類社會之整體效益，而產生的行為規範，如正義、守信等人為德行，目的皆指向人類社會發展所不能欠缺的和諧秩序。人為德行常有所演變，因為人之喜愛和偏好是常常有所更迭，人們所認可的德行亦與時推移，例如古

時的女子無才便是德，到今日男女平等的社會，女子的才學不再減損其品德。又例如傳統儒者對於婦女守節甚為看重，²⁹所以特別讚揚未婚夫死而不嫁的作法，³⁰但於今看來卻顯鄙陋，畢竟，時代不同，人們的人情感對道德規則之感受亦異，合情合理的道德標準，要能合於具體的人情需求，考量到現實層面的各種變易，因時因地以制宜，這樣知所變通的道德標準才可長可久，歷久彌新。³¹

在此我們可以發現，以經驗觀察作為起點的休謨，沒有輕易陷入肉體享樂主義裏，道德善惡之辨別不完全倚賴於肉體之苦樂感受，而端視於贊同與否的道德情感。心靈之愉快與痛苦是兩股強大力量，因著苦與樂，才有各種情感以及善惡之區別。今日許多的經驗性例子可以證實休謨臆測的真實性，道德規則確由情感所獲得。休謨的道德情感理論，德與惡就如同聲、色、冷熱等，是心之知覺，而非對象之性質，故可將道德善惡解釋為，藉由觀察特定心理特質或性格，所引發的愉快和憎惡的感受。一般說來，人們對於能產生利益的，通常會予以贊同而視為善，因此，效益性掌握著人之情感；效益本身能使情感自然傾向它，並感受到美與快樂。而且順著情感的自然反應，對於愈親近的人，我們通常愈加關心，例如：孝順父母，我們會認為這是美德，然若不孝敬雙親，反而只關心陌生人，我們自然的覺得這是惡行。³²人的情感總是因著對象與我們距離的親近程度，而有不同的變化，這是人之常情。環境雖然也能影響道德之判別，但最終之決定仍在於情感。

五、情感對義利之權衡

情感之好惡，影響著道德規則之內涵。而人之常情，對於利益，尤其是己身利益，一定較為關注與喜愛，因為道德之判定，常是因苦樂感受，若帶給我們快樂的，我們自然視其為善的，如 Hume (1777/1975, p. 261n) 所云：「德行的定義是，這心靈的特質，對每一個思及它或凝視它的人，都感到愉悅和認同」。人之所以會對某些特質採取贊同的態度，

²⁹ 如焦循 (1977, 頁 325) 云：「節婦，為天下之為婦者法。」《離菰集·卷二十·蕭山雙節記》。

³⁰ 焦循 (1977, 頁 112)：「世之未昏夫死不嫁者，乃不容附諸衛宣夫人之列，說者罪矣。」《離菰集·卷八·貞女辨上》。

³¹ 焦循 (1977, 頁 145)：「經者何，常也。常者何，久也。易，窮則變，變則通，通則久，未有不變通而能久者也……故變而後不失常，權而後經正。」《離菰集·卷十·說權四》。

³² Hume (1739/1978, p. 483)：「當我們決斷惡行和德行時，我們總是考量著激情的自然且通常的力量。」

²⁸ Hume (1777/1975, p. 44)：「風俗習慣是人生的偉大指引。」

歸因於這些特質是對我們有益，只是道德與利益有密切關聯。那麼，正義如何建立呢？義利之辨如何可能呢？在休謨的學說裏，正義是否還有可行性與必要性呢？就人類歷史觀之，正義是人類之生活所備，正義的具體原則與內容，雖會因時代變遷而有所沿革，但正義本身與遵守正義卻是不可改變。休謨察覺到，正義有時就像仁慈（benevoence），正義的道德動機是超越自然動機。仁慈與正義同歸類於人為德行。因著社會德行，人才能無視於個人利益，而以大局為重。仁慈與正義稍有不同，仁慈之類的社會德行，藉著本能傾向，直接產生其影響，其情感主要放在單純的對象上，例如一個慷慨的人，在他的某位朋友需要幫助時，就發揮樂善好施的精神幫助他。這種社會激情著眼於單一的個別對象，並追求這敬愛的對象之福祉。正義與忠誠（fidelity）等社會德行則又不同，其著眼於廣大社會或人類全體，而非個別的單一行為。休謨用實例作說明，由仁慈這社會德行而來的幸福，就像是一面牆，由雙手慢慢砌成，每位工人小心翼翼的將一塊塊石頭堆砌而成。由正義這社會德行而來的幸福，則像是造一地窖，每塊石頭溶為地面，協力結合所有相對應的部份（Hume, 1777/1975, p. 305）。而一切德行之生發，無不奠於普遍性的人道原則，使小我的自愛，不致肆無忌憚的蔓延。³³「正義」雖為人為德行，卻如同人性般，具有穩定不變性及普遍性，還能對人類社會的效益有極大貢獻。³⁴儘管正義之所以是德行，它唯一的基礎就在於，正義對社會之維繫有其必需性，正義的取消勢必引發社會之瓦解，因著公共利益與同情的施行，「正義」成為人的道德義務。當世界充滿著關懷與慈愛，正義就無用武之地，若當社會充斥著巧取豪奪，正義亦不被接受。休謨觀察發現，唯有物質環境不極度匱乏，卻也不至豐裕到取用不竭，而且人之愛未淋漓顯現，卻也未完全泯滅下，這時著眼於社會整體發展之「正義」需求，才會應之而起。質言之，正義的起源表面上是始於共同利益感，但此非建立在我們對他人的同情共感，而是更深層的源於人的自私，為了對自己有利，為了滿足人的需求，於是人們建立起共同遵守的體系規則。³⁵在有限的物質環境裏，無窮盡的自私需求和佔有慾，促使人與人的關係更形緊

張。為了彼此的共同利益，人們願意建立一套行為處世的原則，作為正義的標準，藉此構築和諧的社會，一同邁向全體之利益。由此可知，公眾性的仁慈是正義的結果，而不是其原因。正義的原始動機是無關乎道德之動機，根源於人的苦樂感受，奠立於人之自利和私有的仁慈，而目標在促成財貨利益之增進，就如同其它的人為德行，之所以產生是出自於每個人內心對於公平、秩序之知覺與需求。當正義之需求確立後，即使施行正義將與個人利益有所衝突時，由於正義是關涉到公共利益，有助於社會效益，故人們可以體會不能隨順個人喜好或人類本性來自然發展。尤其在自然界中，人有無數的欲望，但個人的能力實是單薄軟弱，遠不及獅虎猛獸，唯有以社會模式的團結眾人之力，方可打敗猛獸，獲致人的欲望與需求。因此，儘管正義是人為的德行，但我們卻感覺很自然，且自然而然的嘉許正義為社會群體所帶來的利益，故 Hume (1777/1975, p. 203) 言：「我們可結論，一般而言，有效用的情況具強健的精力，完全指揮著我們的情感」。在亞里斯多德學說裏，個體是作為城邦公民之一員，到休謨之學說，個體則置放於社會財產、階層等的社會成員，因此，對社會之評價，亦從達成社會之活動目的，到消費者之滿足。

從《人性論》一書到《人類悟性與道德原理之研究》的內容，我們可看到休謨褊狹的私心到廣闊的仁心之轉變。在休謨的《人性論》裏，仁慈是原始的本能，會希望我們家人、朋友能幸福快樂，因此，「自我」的概念，不是自我主義（egoistic），這自我是具仁心的，雖然這仁心只限於親朋好友。至於對於普羅大眾的普遍幸福，則因著同情的機能作用，會機械式的給予關心。但是在《人類悟性與道德原理之研究》一書裏，休謨掀開自私之表象，穿透人性之根源，開顯人性最簡單純真之原始本能—人道（humanity），指出人性所蘊藏的普遍性仁慈情操。仁慈能區分為一般性和特殊性兩種，³⁶一般的仁慈是與對方雖無私交，但卻能對他有同情的感受，會悲憫其苦厄，欣慰其歡樂。特殊的仁慈則是對方與我們有特別的關聯或對我們有所貢獻，此種不尋常的情感，更易激起我們的仁慈心。情感的溫柔和善，能使人有愛和友誼的溫暖依戀，「這些感受本身是令人喜悅的，且必然傳遞給旁觀者，使他們融入在相同的慈愛和溫柔中」（Hume, 1777/1975, p. 257）。在仁慈心的感化下，人能不偏執一己之

³³ Hume (1777/1975, p. 274)：「藉由普遍性原則，個別性的自愛情感，經常被控制和限定。」

³⁴ Hume (1739/1978, p. 620)：「正義所立基的利益是最大的，且擴及於一切的時間和空間。」

³⁵ Hume (1739/1978, p. 495)：「僅由人的自私和有限制的慷慨，連同自然界對人的需要，只有貧乏的供應；這就是正義所由以產生之根源。」

³⁶ Hume (1777/1975, p. 298n)：「仁慈自然的區分為兩種，一般的和特別的...這兩種情感在人類本性中，必定被認許為真實的。」

私利，而站在社會德行這一方，為大眾之善盡心力。³⁷「仁慈的價值起於其有用性，和提升人類之善的傾向」(Hume, 1777/1975, p. 257)，仁慈的情感，使人在樂善好施中，對他人有所助益，也檢視自身是否有對社會有害的特質，並予以調節修正，當遇見良善仁愛的人，我們也同樣報以仁慈。對休謨來說，社會德行定有其慈善效益，³⁸具道德情操的人，定能著眼於社會大眾之效益，若只顧及於自我利益，是無法建立情感與道德原則的緊密關聯，有道德感方能啟動倫理行為。休謨的思想雖注重著效益之結果，但其不像純粹的效益論，而近似於規則效益、倫理效益論，著重社會道德之發展，肯定在感情發展的歷程中，善與效益緊緊串聯，仁慈、同情等善德情感，推動著人朝向大眾效益來行動，在道德行為中也使個人感受到快樂。因此，在道德範疇內，順著情感對「利」之喜好，並不影響「義」之發展。即使甚為重視「義利之辨」中國儒家，亦從未摒棄對「利」的追求。清儒焦循（字里堂，乾隆 28 年～嘉慶 25 年）（楊家駱編，1980）就點出，「利」在人性需求中的正當性，飛黃騰達與富貴榮華本身就是人性的正向追求，即使聖人亦不避談富貴。³⁹利就是義，⁴⁰利與義不再是二擇一的選項。因為「利」在不同的角度下，可稱為「義」，同樣，「義」由不同的角度觀之，即為「利」。⁴¹只要能知變通，行義可取利，逐利能合義。⁴²焦循也肯定「利」是道德之善，承認人性會自然的趨利，以義利同趨，確立道德與日常生活的緊密關聯。此正呼應了休謨對正義與情感所作的密切聯結。

六、結論

德行的定義，是由精神特質所引發的特別情感。對休謨而言，德行不是單一的特質，它不能如柏拉圖、康德等所以為的，可被單一的標準所衡量。對象所呈現的惡行與德行之特質，只是我們的感覺投射於我們所觀察的對象所產生。之

所以有德行，是由於激情引發我們的興趣，也推動我們，促使我們散發德行的光采。因為有關世界的一切信念，都倚賴於情感。當然，休謨並非認可一切的情感，因為有些情感可能阻礙美德之實踐，唯有指向美德之道德情感，才具優先地位。只是道德的進程摻雜著各種因素，有個體性的情感心理，也有人際性的社會往來，休謨偏向性的囿限於個人情感，不禁讓人質疑他忽略了道德是複雜的社會現象。⁴³但以另一角度觀之，休謨的說明拋開了目的的動機功能或認知功能，幫助我們認識到正常的人類心理是如何達到道德。休謨已清楚看到將情感、激情視為道德行為與公共正義之組成份子，這樣的觀點是優於理性主義之理論。我們也見到，休謨在哲學上的偉大成就之一，即摧毀了理性和激情之間的錯誤對立，突顯了激情滲透到理性行為之核心，強調情感不是打擊心靈的非理性力量，而是人的本質部份，是積極且有助益的正面力量。

立基於情感的判斷，原易落入主觀性與褊狹性的問題，但休謨巧妙的將道德判斷呈現普遍化的形式，藉由肯定在情感之溝通交流中，能形成共同、不變的標準，來確立人們能公正的對性格作贊同與否的判斷。⁴⁴再加上在群體生活中，為了不受輿論之責難而獲得榮譽名聲之讚揚，人們自然而然的將自我之判斷與人類普遍認同之道德標準結合一起，宛如源自人性本能之情感般。這普遍共通的道德標準，即是在對性格的判定上，以被觀察的對象的利益和愉悅作為判斷的依歸⁴⁵，如此我們的情感將與他人的情感，達致共同之觀點。每個時代有適合其時代環境、人情感受的道德真理，隨著情感轉變而予以適時變通，才可以體現道德真理之常與變，而不致使道德規範與典章制度成為迂腐之禁錮。儘管對休謨來說，道德規則是順著情感之權變而產生，然而這不意謂德行是見仁見智的個人主觀喜好，由於人類之身心結構具相似性，因此德行是奠立於古今中外所共通的人性基礎上。就像同為 18、19 世紀的東方儒者，雖主張「以權運世」、「以權

³⁷ Hume (1777/1975, p. 231): 「朝往公眾善的傾向，以及對社會和平、和諧與秩序之提倡，總是受我們仁慈原則的感染，使我們立於社會德行這一面。」

³⁸ Hume (1777/1975, p. 181): 「社會德行未曾不顧慮到其慈善傾向，也不能被視為無益和無結果的。」

³⁹ 焦循（楊家駱編，1980，頁 13）：「易傳稱崇高莫大乎富貴，富貴非聖人所諱言。」。《論語補疏》（學海堂，《皇清經解·卷 1164》）。

⁴⁰ 焦循（1979，頁 1）：「仁即元，義即利。」《孟子正義·孟子篇敘》。

⁴¹ 焦循（1977，頁 137）：「是故利在己雖義亦利也，利在天下即利即義也。」《雕菴集·卷九·君子喻於義小人喻於利解》。

⁴² 焦循（1992，頁 156）：「義猶利也，謂變而通之也。」《易章句·象下

傳》。

⁴³ 有學者張欽（2006，頁 36）認為：「休謨誇大了情感在道德中的作用，脫離了社會存在和社會聯繫，從人自身的心理感受中尋找道德的根源，必然陷入一條走不通的死胡同。」

⁴⁴ Hume (1777/1975, p. 229): 「因此，在社交談話中，情感的交流使我們形成一些普遍不變的標準，藉此我們能對性格和舉止有贊同或不贊同。」

⁴⁵ Hume (1739/1978, p. 591): 「在判斷性格上，對每一個觀察者皆相同的唯一利益或愉悅，就是被審查性格那人，他本身的利益或愉悅。」

治身」⁴⁶，但亦肯定有四海皆準、萬世皆同且眾人皆應遵守的道德精神，「人倫也，孝弟也，仁義也，忠恕也，聖人定之，不容更有言也」。(焦循，1977，頁 150)

參考文獻

- 洪櫻芬 (2009)。由道德範疇論休謨學說的情感特質。**長庚人文社會學報**，2(1)，147-164。
- 苗力田編 (1999)。亞里斯多德選集。北京：中國人民。
- 張欽 (2006)。試論休謨倫理學的理论特徵。**湖南師範大學社會科學學報**，35(6)，35-38。
- 焦循 (1977)。雕菰集。台北：鼎文。
- 焦循 (1979)。孟子正義。台北：世界。
- 焦循 (1992)。易學三書。台北：廣文。
- 楊家駱主編 (1980)。論語注疏及補正。台北：世界。
- 閻吉達 (1994)。休謨思想研究。上海：上海遠東出版社。
- Cohon, R. (Ed.) (2001). *Hume: Moral and political philosophy*, Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Copleston, F. (1959). *A History of philosophy*, 5. Westminster, UK: The Newman Press.
- DeMarco, J. P. (1996). *Moral theory*. Boston, MA: Jones and Bartlette Publishers.
- Gilson, E. (1940) *Spirit of medieval philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Hume, D. (1975). *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. In L. A. Selby-Bigge, & P. H. Nidditch (Eds.). London, UK: Oxford University Press. (Original work published 1777)
- Hume, D. (1978). *A treatise of human nature*. In L. A. Selby-Bigge, & P. H. Nidditch (Eds.). Oxford, UK: Oxford University Press. (Original work published 1739)
- Hume, D. (1987). *Essays, moral, political, and literary*. In E. F. Miller (Eds.). Indianapolis, Ind.: LibertyClassics. (Original work published 1777)

收件：98.06.25 修正：99.01.18 接受：99.04.09

⁴⁶ 焦循 (1977，頁 146)：「聖人以權運世，君子以權治身，權然後知輕重，非權則不知所立之是非，鮮不誤於其所行，而害於其所執」《雕菰集·卷十·說權六》。