

Adam Smith's View of Sympathy

Xin He

School of Political Science and Public Administration, Southwest University, Chongqing
Email: hexin_simon94@163.com

Received: Mar. 30th, 2020; accepted: Apr. 13th, 2020; published: Apr. 20th, 2020

Abstract

Adam Smith's sympathy has the characteristics of narrow sense, general sense, vanity sense, and bystanders, imagination, conformance, justice are the condition of his sympathy. But the selfish bystanders, standard of uncertain conformance, and force of justice make sympathy lose the foundation.

Keywords

Sympathy, Bystander, Imagination, Conformance, Vanity, Justice

亚当·斯密的同情观

何鑫

西南大学政治与公共管理学院, 重庆
Email: hexin_simon94@163.com

收稿日期: 2020年3月30日; 录用日期: 2020年4月13日; 发布日期: 2020年4月20日

摘要

亚当·斯密的同情是具有狭义的、普遍的、虚荣的特点, 旁观者、想象力、合宜性、正义是其同情的条件。但自私的旁观者、不确定的合宜性标准, 以及强迫的正义使得同情丧失根基。

关键词

同情, 旁观者, 想象力, 合宜性, 虚荣, 正义

Copyright © 2020 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

亚当·斯密为世人所知的是他在经济学的贡献，《国民财富的性质和原因的研究》(简称《国富论》)以及那只“看不见得手”使得亚当·斯密在经济学的殿堂中大放异彩。在《国富论》中，斯密强调人的自由特征，认为只有放任自由，人才能实现其利益的追求，个人通过追求私利实现社会的繁荣与进步。本文从亚当·斯密的伦理学著作《道德情操论》出发，研究亚当·斯密的同情思想。通过对同情思想——同情的概念、同情的条件、同情的不足三个层次的解读，来分析亚当·斯密的同情思想。在《道德情操论》中，斯密从人的自私与社会性的特征出发，引出同情观，对同情的发生机制限定旁观者、想象力、合宜性、正义的条件。在此过程中，(狭义的)同情在一定程度上可取，但在严格意义上来讲，(虚荣的)同情将对人的幸福之路以及社会的和谐产生严重的滞后作用，其正义原则强迫人们不去做什么，让社会里的个人只有付出没有收获，导致权利与义务的失衡，建立在这样基础上的同情，必然地会遭到时代的淘汰。

2. 同情概念的分析

2.1. 情的定义

2.1.1. 狭义的同情

在《道德情操论》正文部分第一段，亚当·斯密提及同情，认为同情是人的本性——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([1], p.5)。同时，此同情将带来一定的好处，即：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([1], p.5)。在此基础上，斯密形成其狭义的同情：对弱者或者遭遇不幸与苦难的人的关怀与理解。如：在学校里老师时常教导学生要尊老爱幼，看见老人家过马路时要主动搀扶；A 经历车祸失去双腿，A 的朋友前来安慰他……这些都是狭义同情观的表现。同情，就是把自己和别人等同起来，使自己分有别人的感觉、情绪或感情，或者说，是使人们设身处地并同他人分担由环境所激发出来的感情的人类天性([2], p.233)。因此，亚当·斯密的狭义同情(怜悯或者说是体恤——对别人的悲伤表示同感([1], p.7)。

2.1.2. 普遍的同情

在对同情做了狭义的分析之后，亚当·斯密将同情的概念扩大化：为悲剧或罗曼史中的英雄们获释而感到的高兴，同情英雄对在困难时未遗弃他们的那些忠实朋友所抱有的感激之情，赞同英雄们对伤害、遗弃、欺骗了他们的背信弃义的叛徒们所抱有的憎恨之情，通过诸如此类的例子表达出一种新的同情：对任何一种激情的同感([1], p.7)。不同于狭义定义中的将同情局限于对弱者、不幸者的关怀，斯密将同情扩大到对高兴、感激、憎恨等各种各样的激情的同感与共鸣，让同情的概念更加丰富。朋友的高兴之情让我们跟着高兴、战争题材电影中对法西斯分子的憎恨之情让我们未曾经历法西斯恶行的人也憎恨法西斯、婚礼现场新人的幸福之情也让我们感到幸福似的……这种对当事人的一切激情的共鸣就是扩大化的同情，也可以说是普遍意义上的同情。与此同时，同情，不只是对他人激情的共鸣，它在一定意义上也意味着赞同。我们对大自然中的景色、对同一件艺术品的欣赏之情和与他人的感情是一致时，我们在赞同别人的感情，这也是斯密之同情的扩大与普遍化。

2.1.3. 虚荣的同情

此外,还有一种同情——一种追求地位、权势、财富的虚荣之情。这是亚当·斯密的另一种同情。富人因为掌握巨大的财富而洋洋自得和穷人因贫穷感到羞耻,这样的场景,在现实社会中数见不鲜。富人因为自己的巨额财富而觉得自己必然会受到他人的更多地关注与羡慕和穷人因己身之贫穷觉得必然受到他人的无视、甚至奚落这样的截然相反的心理感受表达了斯密的另一层面的同情——同情就是虚荣。人生的目的,在亚当·斯密的思维体系中,是为着改善自身的条件而谋求利益。问题在于利益是什么?引人瞩目、被人关心、得到同情、自满自得和博得赞许([1], p.61)——这就是人改善自身条件所可以获得的利益。这些利益,建立在我们拥有的不同于维持基本生存需要的舒适优渥的生活条件——丝绸般的柔软服装、山珍海味般的食物、华丽辉煌的房屋、便捷的交通工具——之上,这样的生活条件,与其说是为了舒适或者和快乐,不如说是为了一种虚荣——引人瞩目、被人关心、博得赞许。毕竟人最基本的生存需要不过是免于饥寒交迫之苦。为着“一箪食一瓢饮”之外的生活目的而生活的状态都是一种虚荣之举。

在很多情况下,人们害怕被人所轻视、奚落而选择去做一些危险的、甚至危及生命的事情。比如,一个200斤的胖子为了证明自己在一月内能够瘦下来50斤而不合理减肥(害怕因为不能实现瘦下来50斤的目标而被朋友们嘲笑,选择不吃饭只喝水,并且疯狂运动),虽然瘦下来了,但是身体机能也被破坏了。同遭到人们的轻视相比,一切的外来伤害都是易于忍受的([1], p.72)。在行刑场上,罪犯宁愿选择死亡也不会选择上颈手枷示众。这样一种在意自己的形象、或者荣誉——选择死亡以得到他人关于自己无惧死亡的同情(赞许),而不是选择上颈手枷示众的屈辱般苟且偷生这样一种将招致他人嫌弃、奚落的做法,都具体说明着人的虚荣性。虽然人们都钦佩并赞扬英雄们在面对巨大灾难时的临危不惧、视死如归的高尚行为,但在亚当·斯密看来,英雄们之所以临危不惧、视死如归,是因为:1) 当事人(他人眼中的英雄们)只是被迫尽可能不去注视在他的处境中必然是既可怕又令人不快的事情——他担心过分地关注自己当下处境会影响自己的心境变得极度悲伤而沦为人们可怜、甚至奚落的对象;2) 当事人把自己的思想集中自己的行为壮烈和高尚而即将得到的赞扬和钦佩上。毕竟,极少有人能够挺过面临死亡的绝境,而在绝境中悲伤不已和拼死一搏所带来的结果全然不同——前者受人怜惜,更有甚者遭人奚落,后者为人所钦佩或是赞扬。这样的人(英雄)从其动机来看,与其说是为了自己能够绝地求生的进行的拼死一搏,不如说是为了一种荣誉而努力。这不得不说是一种畸形的同情——虚荣。

2.2. 同情得以可能的条件

2.2.1. 同情需要旁观者

古话里说到:一个巴掌拍不响。这同样适用于同情。同情,从其普遍概念上讲是旁观者对当事人一切激情的共鸣与同感,因而,涉及到两个对象:当事人和旁观者。当事人与旁观者二者缺一不可,没有旁观者,当事人的激情就得不到同情,如快乐得不到分享或悲伤得不到释放,没有当事人,旁观者将没有他者的激情来感受、体验和共鸣。同情状态下的当事人和旁观者是一对互补(在经济学中,互补商品是指两种商品必须互相配合,才能共同满足消费者的同一种需要,如相机和胶卷。这里用以说明当事人与旁观者的同时在场才能达成同情)的关系,就如同乒乓球和乒乓球拍一样,焦不离孟,孟不离焦。

2.2.2. 同情需要想象力

虽然当事人与旁观者之间存在着一种同情的关系,但这只是一种可能性的关系,旁观者如果缺乏一种能力——想象力——也无法对当事人的激情才生同情。想象力的存在,是同情的必要条件。“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”([1], p.5),“我们自身都有一种积极的想象能力,能够再造他人的感觉、情感以及观点。在这样的想象进程中,我们并不是亦步亦趋地去感受到他人的情感,但我们以通过置身于对方的处境,以对方的角度去理解他感受到

的东西” ([3], p.34-35)。旁观者只有运用其想象力去想象当事人所处的处境,去尽可能设身处地地模拟当事人处境下所呈现出来的激情,才能对当事人的激情有可能产生同情。同情,是两个主体间的激情影响与交流,当事人是真真实实地处于一定情境中的具有并且能够表达知情意的主体(人),他可以选择是否表达他在其处境下的激情,但旁观者同样是知情意的统一体,也可以选择是否运用想象力去置身于当事人的处境并体验激情。只有当其基于意志自由情况下运用想象力去感受当事人的激情时才产生同情,在此,亚当·斯密表明一种态度:旁观者无想象力则盲。

2.2.3. 同情在于合宜性

同情是相互的。当事人应当考虑旁观者愿意并且可以接受多少自己所传达的激情,旁观者则去尽力体验当事人的激情,这样,同情才能达到其完美状态——合宜的同情。“通过立场的置换,我们常把自身置于当事人的角色、身处其境,通过这样的过程,才能产生与当事人一致的情感,接着才能更好的去判断旁观者与当事人情感是否具有—致性” ([1], p.17),旁观者虽然通过想象力可以对当事人的激情产生同情,但我们需要记住:旁观者尽可能努力通过想象力所产生的同情并不一定,至少在大多数情况下不能达到当事人的激情程度,从而会对当事人的激情感到不能理解——陌生人再怎么富有同情心对经历交通事故失去双腿的当事人所怀有的悲伤之情也不可能达到当事人悲伤的程度;非古董爱好者和股东爱好者对同一件古董被毁的悲伤之情绝不可能达到相同的程度,甚至对爱好者的那种极度悲伤嗤之以鼻。正所谓“己所不欲,勿施于人;己有所欲,慎施于人”,因此,当事人应该首先考虑自己的激情是否应当或值得向旁观者表达出来;其次,当事人应考虑把自己的激情达到何种程度才能获得旁观者的同情。当事人只有把自己的激情降低到旁观者能够接受的程度才能得到相应的同情——只有把自己的激情降低到旁观者能够接受的程度才有希望得到这种安慰([1], p.21),旁观者通过想象力尽力去设想当事人的处境,尽力趋近于当事人的激情状态。当事人与旁观者的双向合力才能使得同情为双方所接受——当事人的激情得到理解、同情、赞同等,旁观者觉得当事人的激情是合宜的,是可以同情的。所以,同情是当事人和旁观者之间的换位思考,而不仅仅旁观者对当事人的激情之同情,更加是当事人对旁观者的同情的理解。

2.2.4. 正义的社会是同情的基础

最后,斯密的同情是建立在正义的基础之上的。在斯密的体系中,人是必须存在于社会之中的,但在社会里的人与人却都是处在一种需要互相帮助的状态之中,同时也面临相互之间的伤害([1], p.106)。社会中的各个成员在相互同情过程中,确立了和蔼可亲、令人尊敬的美德。这样的美德让每一个社会成员都具有爱和感情(斯密将爱和感情视为一种积极的、愉快的激情,能让人与人之间更富有同情,基于这样的仁慈,人们更乐于更多地关注、帮助他人)的仁慈之情,让每个成员去关注他人,帮助他人。每一个社会个体通过互相帮助来获取己身所需利益并得到幸福,这是社会所到来的好处。但社会也带来了弊端——人与人之间的互相伤害(伤害之原因,将在同情的不足部分解释)。这种人与人之间的伤害不利于社会的和谐,不利于社会之存在目的——给社会里的个人带来幸福。比如,社会里的强盗和小偷通过非法的、不道德、不正当的手段获取他人之正当财产,让他人失去幸福。这样的不正当行为只会使得社会秩序被破坏,人的幸福之路被阻隔。因此,如亚当·斯密所强调的:正义是社会的基础([1], p.107)。正义是造物主赋予人的一种美德,一种社会中各个成员都拒绝去做不义行为的美德,它让每个人都自觉(有异于出于爱和感情的仁慈动机,这是一种被动的自觉)地遵守诸如“诚信、不杀人、不偷盗”等一系列基本的社会规则。

人作为社会中的一员,为了获得别人的同情(关注),实现自己的虚荣目的——受到、获得和享受人们的关注、尊敬和钦佩,是社会里的各个成员证明自己的必不可少环节,在斯密看来,达成这目的的两个途径:学习知识和培养美德;取得财富和地位([1], p.73)。然而,众所周知,学习知识和培养美德是一个

长时间的、缓慢的、需要很多努力的过程，这需要真正的、扎实的能力加上谨慎的、正直的、坚定而有节制的行为才会成功。多少人皓首穷经般学习、一日三省式的反思都不能在知识和美德上有所建树，而不能获得别人的同情——关注、尊敬、钦佩。因此，许许多多的人选择追寻财富和地位来实现被人关注、尊敬、钦佩的目的。在追求财富和地位的过程中，追求者不行有美德的行为：不讲诚信、损人利己、杀人掠货等一切卑劣手段来实现自己的私利，无所不用其极。他根本不考虑同情所交给他的关于对他人的爱与感情的仁慈之情。所以，虽然爱与感情的仁慈可以给行为者本身与他人带来好处、促进个人幸福与社会和谐，但“行善犹如美化建筑物的装饰品，而不是支撑建筑物的地基，因此做出劝诫已经足够，没有必要强加于人，正义犹如支撑整个大厦的主要支柱”([1], p.107)。仁慈之情只能是在社会正义的前提下才能最完美地实现带给社会成员幸福的目的，作为社会性的人在社会里仅仅依靠同情来获取安定、幸福的生活是不可能的，必须要有正义作为基础来维护人与人之间的同情状态。

3. 亚当·斯密同情观的不足

3.1. 公正的旁观者不可实现

在同情环节中，旁观者作为参与主体是必不可少的，斯密紧随其师哈奇森关于旁观者的态度：“旁观者应该与行为者不存在利益关系、是公正的角色，这样的旁观者能够依据自己的倾向给予行为者反馈，哈奇森把这样的倾向看作是美好的、有益的，行为者会从旁观者的同情中获得理解与一种愉悦的情绪”([4], p.75)。因此，旁观者应该是与当事人没有特殊关系的，是客观的、公正的、中立的。但旁观者这一个活生生的人，生来就是自私的——虽然人天生是富有同情心的，但是同他自己相比，他们对同自己没有特殊关系的人几乎不抱有同情……他们很想恃强伤害一个人([1], p.108)，自私的人性使得社会里的成员只顾着追求自我的利益，无暇他估计他人的感受，他(旁观者)总是带着自我追求自身利益的动机去观察当事人的处境，根本做不到客观性。

同时，我们不得不承认，在一些情况下，是没有旁观者存在的。比如当我们捡到某一昂贵的物品时(钻石)，考虑是否应当交给警察来处理时，不一定有现实存在的旁观者(目击当事人捡到东西的旁观者)来观察我们的行为，使得我们的行为正当。在没有外在的旁观者的情况下，斯密转而寻求内心的旁观者——良心——来观察、评价当事人的行为。在进行道德评价时，我们自己同一时期扮演着两个不一样的角色，一个是作为行为者，另一个作为评价者，每个个体不只是是行为的主体，而且也作为被评价的客体([1], p.25)。在缺乏旁观者时，我们能否同情(赞成)某一行为，对某一行为进行道德评价或者道德选择时，只能依靠我们自己，我们假想出一个旁观者来对我们的行为进行评价，站在那个假想的旁观者角度来观察我们的行为是否合宜、是否正当、是否值得同情，这样的第三者立场进行道德评价与道德选择，确实有助于当事人选择最为正确、最能取得旁观者同情的行为。

但是，如前所说，人是自私的，只为自己的利益而行为。设想一下，A在公共场合捡到一万元钱，此刻，他需要做一个选择：把钱交给失主或者装进自己兜里然后当作什么都没有发生过。在此境遇中，当事人仅仅按照其单纯的当事人角度出发，就会选择把钱据为己有；当事人从旁观者客观的角度出发就应该把钱交还给失主。如此一来，人究竟该按照当事人还是旁观者角度去作为陷入了两难境遇。

虽然斯密的“公正的旁观者”本质上是一种社会生活的均衡力量，是平衡自我与他人利益冲突的关键力量。一个人并不是在简单地表达自己地同情心，而是有能力经常地置身于某种超然和公正的立场来运用同情心，表达自己的意见([5], p.350)，但不管是现实生活里客观存在的旁观者还是内心世界里假想的公正的旁观者，都不可能实实在在地达到严格意义上的客观、公正、中立，他们两者都是带着自己的主观动机——私利，去采取行为的。

所以，斯密所要求的客观的、公正的、中立的旁观者在现实社会里并不存在。

3.2. 合宜性的模糊性标准

在这个存在相互抑制机能的市民社会，只要当事人与旁观者之间的感情能够引起共鸣，情感能一致发生时，就可以产生行为和情感间的合宜，就能够被认可为道德([5], p.6)。当事人激情与旁观者的情感达到共鸣、一致、合宜，我们才能说此两者的激情达到了合宜性。然而，旁观者对当事人激情的同情，无论如何也达不到当事人激情的程度，这是毋庸置疑的。所以同情的合宜性只能从旁观者的同情与当事人的激情的接近程度来考虑。旁观者的同情与当事人的激情的接近程度越近，其同情的合宜性就越完美。但这里存在一个问题：我们如何去判断同情的接近程度，即如何确定合宜性的标准。借用《庄子·秋水》中惠子的话——子非鱼，安知鱼之乐？同情关系中的当事人与旁观者都是客观的，具有自己独特思维的个体，个人的激情如何能够被他人所感知，其所感知的内容在多大程度上是与被感知者的内容相一致，这都是一个极其主观的问题，即使旁观者说他完全同情当事人的激情，我们从何种程度或者以何种方法可以确切地知晓其同情的程度。同情是相互的，是用一种换位思考的方式来体谅当事人与旁观者的激情，这样的换位思考在思维程序是完全可行的，但在具体的社会生活里如何去把握，即如何实现激情的同情之主观性与客观性接轨，斯密并没有给出一套切实可行的标准。

3.3. 虚荣的道德社会

钦佩或近于崇拜富人和大人物，轻视或至少是怠慢穷人和小人物的这种倾向，虽然未建立和维持等级差别和社会秩序所必需，但同时也是我们道德情操败坏的一个重要而又最普遍的原因([1], p.72)。人因其自私，不喜欢同情他人的悲伤，而喜欢同情别人的快乐，每一个人都对弱者的不幸与悲伤视而不见，竞相羡慕、崇拜、甚至嫉妒富人和大人物。这样的一种倾向使得社会里的成员对财富和地位趋之若鹜，通过一切正当与不正当的手段去谋夺财富与地位，这在短时期内极大地提高了个人的幸福、促进了社会总体物质财富的增加。每个人因其自身能力的差别，有一部人财富比他人多、地位比他人高，如此在社会里形成了等级差别。在现代社会中，人人呼吁平等与自由，斯密的同情所来的等级差别必然是不能为人所接受的。与此同时，人因为爱慕虚荣的性质，羡慕比自己地位高、财富多的人，渴望自己变得和别人一样受人关注、尊敬、钦佩，为了快速地实现这一目的，会选择忽视道德修养，采取不正当的、非法的、不义的手段去掠夺他人之合法财富——杀人掠货、不讲诚信、违反法律等。总之，若每一个人都这样不讲底线的追求财富与地位，社会建立的初衷——社会和谐，给个人实现幸福提供良好秩序的目的就根本无从说起。社会就是一个霍布斯口中的“狼与狼”的战争状态。

3.4. 强迫的正义

人因为其社会性而结合成社会，共同生活，在社会里，各个社会人通过同情带来的爱和感情的仁慈之情来实现自己的幸福以及促进社会的和谐。但这样的同情并不能为各社会成员的幸福和整个社会的和谐做出有力的保证，需要正义来为这样的同情或仁慈保驾护航。

斯密从人的自私角度出发推出正义的必要性。人是软弱和不完美的生灵，虽然人类天然地被赋予一种追求社会幸福和保护社会的愿望，但是造物主并没有委托人类的理性去发现运用一定的惩罚是达到上述目的合适的手段，而是赋予了人类一种直觉和本能，赞同运用一定的惩罚是达到上述目的的最合适方法([1], p.95)。人的软弱与不完美决定人必须在社会里生活，只有在社会里互相帮助才能弥补其软弱与不足，但人的自私性质之不完美使得人与人之间相互伤害，使社会失去其建立的初衷——和谐状态，不得不需要正义来维持社会秩序。如休谟所说：“自私是建立正义的原始动机”([6], p.500)，为了强迫人们尊奉正义，造物主在人们心中培植起那种恶有恶报的意识以及害怕违反正义就会受到惩罚的心理，它们就像人类联合的伟大卫士一样，保护弱者，抑制强暴和惩罚罪犯([1], p.107)。在斯密的体系中，正义是强

迫的，是不得不去履行的，在社会里的人履行正义时，会感到尊奉某种正义会以某种特殊的方式受到束缚、限制和约束([1], p.99)。这样的正义，带有强制性的色彩，社会成员虽然自觉地遵守正义诸如讲诚信、不杀人等，但却是被强制的自觉。

“正义”与法则相联系而具有社会的强制性，是一种“必须”如此的底线伦理([7], p.49)。底线伦理告诉我们做什么与不做什么，却不需要我们知道为什么做与不做。这样一种否定人的意志自由(Free Will, 人作为行为主体，可以自由地决定做什么与不做什么，做与不做出于自我意志的选择)的做法，与现代人的积极自由观(以赛亚·柏林认为积极自由即“Free To”，是主体有能力有机会去做自己想做的事情，强调人的自我主动性)相悖。

斯密的强迫式正义，在某一程度上使得权利与义务失衡。强迫的正义过多的强调人的必须履行的义务，关于人应该拥有的权利，并没有太多考虑。只讲义务不讲权利，忽视了人的主体性特质——人作为存在的理性的主体，必然是权利和义务的统一体。权利与义务的失衡，将导致社会秩序紊乱，人作为一种意志自由的主体，在寻找自由和幸福的过程中，必然是要求得与失的和谐，斯密同情论的强迫义务仅仅只是要求人们去付出，却得不到收获。长此以往，人只会逃避义务，即不讲诚信、不遵守法律等，社会也因此变得满是硝烟与不幸。

同时，强迫的正义所带来的后果是社会上的的一种消极道德(消极道德旨在告诉你什么行为是错的，让你自觉地去不去采取这样的行为)，假如社会里的每一个成员都仅仅追求一种最基本的消极道德，只按照消极道德的规则来采取行为——不偷盗、不撒谎……，社会就会缺乏一种向上的力量，社会成员失去了一种精神，因而，人最终将退回到动物时代(动物仅仅按照大自然告诉它的去做什么与不做什么，无自由可言)，人类社会也将慢慢退化。

4. 结语

通观《道德情操论》一书，亚当·斯密的同情观在本质上依然是从人的利己本性展开的，这和《国富论》的起点是一致的。在亚当·斯密生活的时代，这样的同情迎合了当时资本主义经济发展的要求，实现了对资本主义理论的进一步发展，推动了英国资本主义的发展。但是，本质上带有利己性质的同情，忽略了人身上的道德性，人虽然本性逐利，但也具有牺牲精神，能在关键时刻牺牲自己的部分利益去为他人、为社会做出自己的贡献。

同情，其本意是对他者不利状态的怜悯或体恤，是对他人的悲伤表示同感，从而伸出援助之手来帮助他人摆脱其不利的、或悲伤的状态。在当代这样一个“工具理性”、“拜金主义”、“利益至上”的社会里，同情能够启示每一个社会成员在追求自己的利益与幸福的同时，尽可能做到设身处地为他人着想，在不牺牲他人、不损害他人的前提下，去自由追求自己的目标。

在当前的贫富差距明显、两级分化严重的社会现实面前，同情(怜悯)能够唤起一部分富者的仁慈之情，去行慈善之行为，是社会中的弱者得到一定的援助，从而一定程度上缓解社会矛盾，促进社会的和谐。

参考文献

- [1] [英]亚当·斯密. 道德情操论[M]. 蒋自强, 钦北愚, 译. 北京: 商务印书馆出版社, 2011.
- [2] 罗国杰, 宋希仁. 西方伦理学史[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1988.
- [3] [美]帕特里夏·沃哈恩. 亚当·斯密及其留给现代资本主义的遗产[M]. 夏镇平, 译. 上海: 上海译文出版社, 2006.
- [4] Haakonssen, K. (2006) *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge University Press, Cambridge, 175.
- [5] 罗卫东. 情感、秩序、美德——亚当·斯密的伦理学世界[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2006: 350.
- [6] [英]休谟. 人性论[M]. 关文运, 译. 北京: 商务印书馆出版社, 2016.
- [7] 高力克. 正义伦理学的兴起与古今伦理转型——以休谟、斯密的正义论为视角[J]. 学术月刊, 2012(7): 47-53.