

# 英国文学中的幸福伦理与共同体形塑

## Eudaimonistic Ethics and Community Building in English Literature

殷企平 (Yin Qiping)

**内容摘要:** 英国文学中的共同体形塑是一个值得深入研究的课题。然而，此项研究并未摆脱一个困境，即如何应对布朗肖、南希和米勒等人对共同体有机/内在属性的质疑。要走出这一困境，可从历来英国文学家们对幸福伦理的探究入手。从奥斯汀到乔治·艾略特，从狄更斯到乔治·吉辛，再从普里斯特利到拜厄特，英国文学家们都把幸福伦理看作通向共同体的一把钥匙；通过如椽之笔，一股股川流不息的诗性叙事，全都流向“秩序”与“自由”之间平衡的渊藪，而这平衡的关键在于进行幸福伦理的建构，在于以情感文化为基石而树立的社会责任感。

**关键词:** 共同体；幸福伦理；秩序；自由；平衡；情感文化

**作者简介:** 殷企平，博士，杭州师范大学外语学院教授，主要研究英国文学。本文系国家社会科学基金重大项目“文化观念流变中的英国文学典籍研究”【项目批号：12&ZD172】的阶段性成果。

**Title:** Eudaimonistic Ethics and Community Building in English Literature

**Abstract:** Community building in English literature is a project which calls for thorough studies. The project, however, is still confronted with a predicament, namely the difficulty in meeting the challenges from such people as Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy and Joseph Hillis Miller who query the concept of any organic or inherent community. One way out of that predicament lies in a close examination of the way literati in Britain probe into the ethics of eudemonia which is regarded, by many writers including Jane Austen, George Eliot, Charles Dickens, George Gissing, J. B. Priestley and A. S. Byatt, as a key to community. From the powerful pens of the above-mentioned writers flow one poetic narrative after another which invariably points to an equilibrium, between “order” and “freedom,” which presupposes the development of eudaimonistic ethics and a sense of social duty formed on the bedrock of sensibility.

**Key words:** community; eudaimonistic ethics; order; freedom; equilibrium; sensibility

**Author: Yin Qiping**, Ph. D., is Professor of English at the School of Foreign Languages, Hangzhou Normal University (Hangzhou 310036, China). His research areas are English literature and Western literary theories (Email: qipyin@hotmail.com).

近年来,关于英国文学中共同体形塑的研究日渐增多,但是此项研究并未摆脱一个困境,即如何应对解构主义思潮对共同体真实性、内在性、和谐性的质疑——解构主义思潮影响所及,居然使共同体究竟是否存在成了问题。针对这一问题,笔者曾发表《西方文论关键词:共同体》一文,以梳理共同体观念的内涵和外延,并反驳了南希(Jean-Luc Nancy, 1940—)、巴塔耶(George Bataille, 1897-1962)、布朗肖(Maurice Blanchot, 1907-2003)和米勒(Joseph Hillis Miller, 1928—)等人把“共同体”等同于“独体”的观点。不过,这篇文章还有一个不足之处,即未能从幸福伦理(ethics of eudaimonia)的角度探讨共同体话题,而要走出上述困境,我们还可从历来英国文学家们对幸福伦理的探究入手。<sup>1</sup>伦理和幸福宛若一对孪生姐妹,这在聂珍钊教授所梳理的伦理思想史中可见一斑:霍布斯等哲学家在“完成……从中世纪伦理思想到近代伦理思想的真正转变”时所做的一项主要工作就是“规定幸福的内容”(聂珍钊 117-119)。哲学家们是如此,文学家们更是如此。从奥斯汀(Jane Austen, 1775-1817)到乔治·艾略特(George Eliot, 1819-1880),从狄更斯(Charles Dickens, 1812-1870)到乔治·吉辛(George Gissing, 1857-1903),再从普里斯特利(J. B. Priestley, 1894-1984)到拜厄特(A. S. Byatt, 1936—),英国文学家们都把幸福和伦理结合起来考量,并把幸福伦理看作通向共同体的一把钥匙;通过如椽之笔,一股股川流不息的诗性叙事,全都流向“秩序”与“自由”之间平衡的渊薮,而这平衡的关键在于进行幸福伦理的建构,在于以情感文化为基石而树立的社会责任感。

要说清“秩序”与“自由”之间的关系,还得从“霍姆斯之辩”说起。

### 1、霍姆斯之辩

跟南希等人一样,美国学者霍姆斯(Stephen Holmes)否认以黑格尔、马克思、滕尼斯、威廉斯和麦金泰尔(Alasdair MacIntyre, 1929—)为代表的、主张个人与共同体之间辩证关系的思想,即既主张个人对共同体负有责任,又主张共同体是个人全面发展的保障,就如马克思在《德意志意识形态》中所说的那样:“只有在共同体中,个人才有全面发展自己能力的手段;因此,只有在共同体中,人的自由才有可能……在真正的共同体中,个人在联合的状态下通过联合获得自由”(Marx 171)。此处,尤其值得关注的是“自由”一词——个人在共同体中分明是自由的;共同体似和谐之水,而个人则如鱼

1 详见拙文《西方文论关键词:共同体》,载《外国文学》2016年第2期,第70-79页。

处其中。用麦金泰尔的话说，共同体模式的社会秩序不仅向社会成员提供了基本的生活福祉，而且使“厚实的自我”（thick self）牢牢地扎根于自己所在的环境，因此“既过得很好，又干得很好”（MacIntyre, *After Virtue* 139）。然而，霍姆斯不认同这样的共同体理想。他在《反自由思想的永久性结构》（*The Permanent Structure of Abntiliber Thought*, 1989）一文中，把上述共同体图景描绘为“不真实的”，或者说是“有悖于情理的”（implausible），并把上述“个人扎根于自己所在环境”的共同体模式定性为“镶嵌性模式”（embeddedness），而这种“镶嵌”又无异于“限制”（restriction）或“遏制”（restraint）（Holmes 159-182）。用意大利学者瓦莱丽·温赖特（Valerie Wainwright）的话说，霍姆斯这样的“自由主义者把‘镶嵌’阐释为限制和遏制；他们认为，一旦人们追求归属于某个团体，个人自由和个性发展等开明目标就会被抛弃”（Wainwright 110）。也就是说，在霍姆斯的词典里，共同体/秩序诉求必然意味着个人自由的丢失。

霍姆斯的“镶嵌论”可以追溯到海德格尔（Martin Heidegger, 1889-1976）的“湮没论”。后者在《存在与时间》（*Sein und Zeit*, 1927）中提出，“自我”“此在”（Dasein）有湮没于“他们”（das Man）的危险；他把“此在”——即人类特有的存在体验——区分成“真实的此在”和“不真实的此在”，前者是一种独体（始终保留自己的独特性和有限性），而后者则丢失了自我，迷失/湮没于“他们”（das Man），即日常性的存在（Childers and Hentzi 70）。关于这一点，米勒曾经有过简洁的解释：“对海德格尔来说，处于共同体就是迷失于‘他们’，而挣脱共同体就是为了变成真实的此在，而我们本来就具备成为此在的潜在性”（Miller 13）。情形果真如此吗？共同体/秩序诉求必然意味着个人自由的丢失吗？

诚然，没有个人的自由，就无所谓共同体，反之亦然。个人自由和共同体互为依存，相辅相成，彼此之间是一种辩证的关系，这本来是一种常识，可是到了那些自命高深的哲学家/批评家手里，却成了水火不相容的东西。这种非此即彼的思维方式，究其根源，与启蒙现代性不无关系——启蒙思想家们过度依赖工具理性，过度“热衷于个人对福祉的主观感受”（Norton 10），因而使个人自由/幸福与共同体/秩序诉求截然对立，导致现代幸福观念中认知维度和伦理维度的分裂。用麦金泰尔的话说，“责任和幸福的纽带逐渐被撕裂了……原先幸福定义中的满足感，要根据主导社会生活形态的标准来衡量，而如今幸福不再根据那种满足感来界定了，而是仅仅从个人的心理感受层面来界定”（MacIntyre, *A Short History* 167）。换言之，责任本来应该是幸福伦理的核心要素，可是如今它已游离了许多现代西方人的幸福观念；在启蒙现代性语境下，自由主义者往往无视个人对社会的责任。那么，履行个人对社会的责任，追求具有良好秩序的共同体，是否就必然意味着个人自由和幸福的丧失呢？事实上，从19世纪至今，英国文学家们对此一直进

行着不懈的探讨。他们在想象共同体时，已经对如何保持“秩序”与“自由”之间的平衡这一问题有深入的思考。无论是19世纪的奥斯汀、狄更斯、乔治·艾略特和乔治·吉辛，还是当代的麦克尤恩（Ian McEwan, 1948—）、斯威夫特（Graham Swift, 1949—）、阿克罗伊德（Peter Ackroyd, 1949—）和拜厄特，英国文学家们描绘了一幅幅呈现上述平衡的共同体图景，而维系这种平衡的关键在于他们所主张的幸福伦理。

为探究上述小说英国文学家们所构建的幸福伦理，我们不妨从“另一个穆勒”说起。

## 二、“另一个穆勒”

就“幸福”和“自由”这两个文化命题而言，英国文学史上有一个绕不过去的人物，即穆勒（John Stuart Mill, 1806-1873）。这位横跨文学和哲学两大领域的思想家通常被视为西方自由主义的鼻祖，他的《论自由》（*On Liberty*, 1859）总会被列入西方大学课程的必读书目，就像芝加哥大学的卡汉（Alan S. Kahan）博士所说的那样：“假如您只能通过阅读一本书来了解现代西方文化，那么《论自由》会是一个很好的选择”（Kahan 2）。然而，正如美国学者希梅尔法勃（Gertrude Himmelfarb）所说，穆勒的思想还有另一面，或者说存在着“另一个穆勒”，“而对这个穆勒来说，思想自由和言论自由本身并非目的，甚至不是通向真理这一更高目标的手段；个性自由本身既不构成善，也不足以成为手段来使人类臻于完善；社会并非个人的天敌”（Himmelfarb 102）。此处的“社会”跟我们在上文中所说的“秩序”同义，因此也就是肯定了“自由”与“秩序”共存的可能性，或者说暗示了两者相辅相成的辩证关系。在这一思想的基础上，穆勒还表达了下面这一观点：

人们来到世上，并非为了实现某个单一目的；任何单一目的，即便完满地实现了，也不能使人幸福。（Himmelfarb 102）

这段话的关键词是“幸福”。结合前面的那段引文，我们可以这样来理解穆勒的意思：若把自由本身当作目的，人类就无幸福可言。

穆勒的上述观点在他的《自传》（*Autobiography*, 1873）——该书是英国文学史上公认的佳作——里得到了更加生动的表述。《自传》中最富有戏剧性的事件是穆勒20岁那年经历的一场精神危机：他深受父亲詹姆斯·穆勒和偶像人物边沁的影响，全身心地投入了以“人类自由”为目标的社会改革，然而他突然迟疑了，甚至患上了忧郁症，其起因源于他对幸福命题的思考。他在书中这样回忆道：

我对自己直接发问：“假设你生活中的所有目标都实现了，你所期

待的所有机构改革和思想变更都能在这一刻得以完成，你会因此而欢欣鼓舞并感到幸福吗？”一个不可压抑的自我意识清楚地答道：“不！”我的心随之下沉了：支撑我生命的全部基础轰然倒塌。我全部的幸福原本都寄托于对上述目标的不懈追求。既然目标已经失去了魅力，那么对手段的兴趣又何以继呢？我生活的意义似乎荡然无存了。（Mill 112）

此处，穆勒以“幸福”为标准，对边沁和老穆勒所发动的“机构改革和思想变更”——这些变革总是打着“自由”的大旗——进行了深刻反思。谓其深刻，是因为穆勒把矛头对准了边沁的“幸福原则”，即所谓“最大多数人的最大幸福”——边沁把它简单地归结为“放任”（laissez faire）的工商业政策、“公平竞争”和市场供求关系等（Bentham 17-20）。事实上，上述改革并未给最大多数人带来最大幸福，而是如阿诺德当年所批评的那样，造成了如下自由而无序的状况：

就在我们的自由、体格锻炼和工业才能开始得到世界的瞩目时，世界却没有因为看到我们的这些长处而表现出热爱、钦羡……原因难道不正是我们那种机械的行为方式吗？我们将自由、强健的体魄和工业技术本身当作了目的来追求，而没有将这些事情同人类臻于完美的总目标联系起来……英式的自由，英式的工业，英式的强健，我们一概都在盲目地推进，我们把握这些事物时根本没有适度感、分寸感，因为我们的头脑里缺乏人类和谐发展、达到完善的理想，我们并不是在这理想的促动下开始行动，不是用理想来指导我们所做的工作。（阿诺德 145）

穆勒正是因为看到这种“自由”无法给世人带来幸福，所以才重新思考“幸福”的要义。经过反思，他总结出了幸福生活的要素，其中包括“阳光、空气和书籍”，以及“与人交谈”和“公共事务”所带来的欢乐（Mill 117）；他还特别强调“美感激荡下的情感状态，以及带有感情色彩的思想”，并把后者称为“情感文化”，进而从中发现了“幸福的永久源泉”（Mill 121）。

须特别指出的是，穆勒认定的幸福观有着坚实的伦理维度，这体现于他对“与人交谈”和“公共事务”的强调。如本文第一小节中所述，幸福伦理的核心要素是责任，而穆勒强调“与人交谈”和“公共事务”，这显然表达了两层意思：1）对他人和公共事务的高度责任感（任何社会/共同体秩序都需要这种责任感）；2）这种责任不但没有让人感到不自由，而且还给人带来欢乐。换言之，穆勒在摆脱了（前文所说的）精神危机之后，找到了通向自由与秩序之间平衡的一把钥匙，即以上述责任感为前提的幸福伦理。

还须进一步指出的是，上述责任感并非纯粹地为责任而责任。前文提

到，穆勒在陷入精神危机之前就是富有责任心的人，他对于社会 / 政治改革的抱负就说明了这一点，但是那时他却缺乏幸福感，因此导致他的抱负难以以为继；后来之所以能重获幸福感，是因为他学会了把责任建筑在“情感文化”的基础之上，也就是使自己的责任感处于“美感激荡下的情感状态”，并“带有感情色彩的思想”。此处所说的“情感文化”原文为“the culture of feelings”，其含义跟伯克（Edmund Burke, 1729-1797）所说的“sensibility”十分吻合（Burke 281），两者其实就是同义词。美国弗吉尼亚大学教授麦克甘恩（Jerome John McGann, 1937—）曾在追溯以 sensibility 为关键词的诗学传统时提出，“情感诗学”（the poetics of sensibility）标志着“文学风格的一场革命”，<sup>1</sup>但是他只在一处提到了伯克，并把后者的思想概括为“多愁善感的伯克式意识形态”（sentimental Burkean ideology），甚至把它跟“浅薄的阅读”联系在一起（MaGann 186）。事实上，伯克所提倡的 sensibility 跟浅薄的多愁善感大相径庭，他在《法国革命回想录》（*Reflections on the Revolution in France*, 1790）中有一段相关论述：“真正的立法者应该心中充满情感。他应该热爱同胞，尊重同胞，并对自我保持警觉”（Burke 281）。此处，“心中充满情感”一语的原文为“to have an heart full of sensibility”——笔者出于不得已，把 sensibility 译成了“情感”，其实它有着很丰富的含义，既指感受 / 甄别他人情感的能力和敏感性（尤指不伤害别人的感情），又指上引文字中“热爱同胞”、“尊重同胞”以及“对自我保持警觉”等品质。一言以蔽之，sensibility 意味着既有感情，又懂感情。在这一意义上，它跟穆勒所说的“情感文化”别无二致。正是这种情感文化，构成了幸福伦理所需责任感的前提。

参与上述情感文化建设的不光有穆勒，不光有伯克，还有许多其他英国文学家。这将是本文下一小节的话题。

### 三、情感文化：幸福伦理的关捩

幸福伦理的关捩在于情感文化。在英国历史上，无论是 19 世纪的奥斯汀、狄更斯、乔治·爱略特和乔治·吉辛，还是 20 世纪的普里斯特利，或是仍然活跃在 21 世纪的拜厄特、麦克尤恩、斯威夫特和阿克罗伊德，都用生动的文学语言参与了情感文化的建设，而这又是一种共同体形塑。

先说奥斯汀。她的名著《理智与情感》（*Sense and Sensibility*, 1811）标题中就有 sensibility 一词，目前国内一般都把它译为“情感”，但是如前文所述，它的实际涵义是情感文化。也就是说，当年奥斯汀就已经十分重视情感文化的建设。仅就《理智与情感》而言，女主人公玛丽安的情感就经历了一个成长过程，而这正折射了奥斯汀在情感文化建设方面的思考。在学界，我们常常听到有人简单地把玛丽安说成小说题目中 sensibility 的化身，进而认

1 麦克甘恩所著《情感诗学》一书的副标题就是“文学风格的一场革命”（A Revolution in Literary Style）。

为她之所以遭受情感挫折，是因为情感过多。例如，孙致礼先生就说“玛丽安是吃了‘感情有余、理智不足’的亏”（孙致礼 2）。依笔者之见，故事的寓意远非那样简单。玛丽安之受挫于初，并非因为她情感太丰富，而是因为她不太懂感情，不善于感受或甄别他人的情感。更具体地说，她起先根本就不具备察觉 / 甄别布兰登上校和威洛比各自真实情感的悟性——布兰登真心爱她，她却感受不到这份感情的力量，而威洛比只是逢场作戏，她却真心相许。有一次，玛丽安在巴顿庄园为众人演唱，其他人都假装“听得欣喜若狂”，而“上校只是怀有敬意地听着”，此时玛丽安虽然看穿了其他人的虚情假意，但是并未察觉布兰登上校的“敬意”背后有着真情；她“非常通情达理地认为，一个三十五岁的男人可能早已失去了敏锐的情感和高度的鉴赏力。她完全可以理解上校的老成持重”（奥斯汀 31）。玛丽安未能感受布兰登蕴蓄着深情的“敬意”，皆因她本人的情感未经淬砺，以致流于浅薄。正因为如此，她跟威洛比反而几乎一见如故：

她问起他的读书情况，搬出了她最喜爱的几位作家，而且谈得眉飞色舞……他们有着惊人相似的兴趣。两人崇拜相同的书籍、相同的段落，一旦出现差别和异议，只要经她一争辩，眼睛一闪亮，就都烟消云散。凡是她所决定的，他都默认；凡是她所热衷的，他都喜爱。早在访问结束之前，他们就像故友重逢似地亲切交谈着。<sup>1</sup>（奥斯汀 40-41）

熟悉奥斯汀文风<sup>2</sup>的读者都能看出上引文字的反讽意味：威洛比明明是在投其所好，玛丽安却一厢情愿地以为情投意合。在这一阶段，玛丽安和威洛比都完全地按自由意志行事：玛丽安一味地想入非非，以为自己找到了知音，而不顾姐姐埃丽诺的警告，更不考虑自己可能给布兰登带来的痛苦，而威洛比则根本就是逢场作戏，寻欢取乐；他俩的行为在不同程度上都意味着对家庭 / 社会秩序的破坏。不过，玛丽安最终学会了反思，并选择了布兰登，这表明她的情感发生了升华，终于具备了鉴赏力；随着这一故事结局的出现，一种家庭和睦、社会祥和的秩序感也从而凸显。换言之，玛丽安的故事含有如下寓意：不经过情感的淬砺，没有人能具备上述鉴赏力，即情理交融的文化素质，而这种文化素质正是一个共同体所深为倚赖的。

在狄更斯的《艰难时世》（*Hard Times*, 1854）中，也有一个威洛比式的人物，即哈特豪斯。后者跟前者一样，是个只顾个人自由、不顾他人感受的人，或者说是个置权利 / 欲望于责任之上的人。对这样的人来说，自由的确与秩序格格不入，因而也就毫无幸福伦理可言。那么，问题也就来了：人总是有欲

1 笔者根据原文，对译文的个别文字作了更动。

2 奥斯汀惯用“戏剧反讽”（*dramatic irony*），即现实是一回事，而故事人物对现实的理解又是一回事，两者往往大相径庭，甚至截然相反。

望/意愿的, 而意愿/自由难免跟责任/秩序发生矛盾, 这难道就意味着两者必然形同水火, 不能相容吗? 狄更斯自有其思考, 或者说找到了答案——他刻画了两位与哈特豪斯形成鲜明对照的人物, 即具有高度社会责任心的西丝和蕾切尔。用意大利学者温赖特 (Valerie Wainwright) 博士的话说, “哈特豪斯的恶意皆由冲动所致, 纯属心血来潮, 因而于秩序有百害而无一利, 而由西丝和蕾切尔作为化身的善意则既有自由, 又有约束” (Wainwright 119)。温赖特此处把人性的意愿分成了两类, 一类是“恶意” (wanton will), 另一类是“善意” (good will)。言下之意, 只要有善意, 自由与秩序即便发生矛盾, 也是可以化解的, 或者说人的自由是能够与秩序保持平衡的。温赖特的这一见解受益于美国普林斯顿大学哲学教授法兰克福 (Harry Frankfurt) 的启发。后者把有理性的人分成了两类, 一类是“有理性的恣意妄为者” (the rational wanton), 另一类是普通“理性施动者” (rational agents): “有理性的恣意妄为者不同于其他理性施动者, 前者只顾自己的意愿, 而不关心其是否可取。他根本就无视这样一个问题: 他的意愿会变成什么?” (Frankfurt 16-17) 在《艰难时世》中, 哈特豪斯从不问问自己的意愿是否可取, 但是西丝和蕾切尔则相反——她们虽然也有强烈的个人意愿, 但是在与他人利益或社会秩序发生矛盾时, 她们总能妥善地予以化解。限于篇幅, 我们仅以西丝为例: 西丝被父亲送到葛擂硬的学校去念书, 但是她发现那座学校简直就像监狱, 因而产生了“想要逃离的强烈冲动” (Dickens 95); 然而, 这种追求自由的愿望却受制于一种更强烈的愿望, 即想要让父亲安心——父亲含辛茹苦地把她养大, 一心指望她能上学成才, 而中途辍学必然会使父亲伤心。换言之, 西丝对父亲的爱 (包括她对父亲的责任感) 是一种更强烈的意愿, 促使她战胜了一己私欲。必须指出, 不无悖论的是, 西丝限制自己自由的意愿其实是自由的, 或者说是一种更大的自由。用小说叙述者的原话说, “这种限制是自我强加的” (Dickens 95), 因而是一种自由选择, 反倒使她获得了幸福, 而且是伦理意义上的幸福。

简而言之, 西丝的故事生动地演绎了一种幸福伦理观, 即一个人能够通过限制自身的自由, 付出爱心, 来履行责任, 从中获得幸福感, 进而在更高的境界上实现自由与秩序的平衡。这种幸福伦理观也体现于乔治·爱略特的作品, 尤其体现于她所著《米德尔马契》 (*Middlemarch*, 1871-1872) 中多萝西娅和利德盖特在履行责任方面所表现出来的不同特点。从表面上看, 多萝西娅和利德盖特都不会逃避责任, 但是他俩在履行责任时的心态却有不同。就利德盖特而言, 一个典型的事例发生在他救助银行家布尔斯特罗德之时: 在一次市政会议上, 布尔斯特罗德贪赃枉法的丑行败露, 身心崩溃的他站立不稳, 此时作为医生的利德盖特立即起身去搀扶他, “但是他的这一举动此刻竟夹杂着难言的苦涩……可怜的利德盖特只是出于道德心, 无奈地护送布尔斯特罗德先生回到了银行……” (Eliot 783-784) 此处值得注意的是“无奈地”一词,

它表明利德盖特虽然在表面上履行了职责，却没有幸福感。这就又把我们带回到了前文所提的问题：履行个人对社会 / 他人的责任，是否就必然意味着个人自由和幸福的丧失呢？利德盖特和布尔斯特罗德的故事似乎给出了肯定的回答。然而，《米德尔马契》中还有一起与此相对照的事例，即多萝西娅帮助罗莎蒙德（利德盖特之妻）的事例。当罗莎蒙德与利德盖特的婚姻出现了裂缝之际，多萝西娅决定帮助他们和解，但是就在这过程中却发现罗莎蒙德跟威尔（多萝西娅的恋人）有一些暧昧的举动，这使她陷入了痛苦，不过她最终仍然鼓起勇气，满怀热情地去找罗莎蒙德谈心，澄清了后者与利德盖特之间的误会，而自己也从中获取了幸福感。书中关于她鼓足勇气之前的描写一连用了两个“迫使自己”（*forcing herself*）这一词语来形容：“她现在又把昨天上午的事情从头至尾地回顾了一遍，迫使自己审视当时的每一个细节，思考这些细节可能意味着什么。难道那一幕只涉及她一个人？只是她一个人的际遇吗？她迫使自己把整个事件跟另一个女人的生活结合起来考虑……”<sup>1</sup>（Eliot 845）这两个“迫使自己”表明，多萝西娅是主动而积极的（英语原文用的是主动语态），而上文中的利德盖特则是消极被动的（英语原文“*was forced to*”用的是被动语态）。从这一对比中，爱略特的幸福伦理观再也清晰不过：一个人在履行责任时是否有幸福感，关键在于他 / 她是否出于积极主动。

以上分析表明，幸福伦理的前提是情感文化，即以懂感情、有善意、尊重人、有爱心为内涵的 *sensibility*。这既是一种深切的感受力，又是一种无私的想象力，或者说是一种设身处地为他人着想的情愫，而这正是任何共同体的立足之本。从这一意义上说，弘扬情感文化，就是从事共同体想象。在爱略特和狄更斯之后，书写情感文化——亦即共同体形塑——的传统从未消失，一直延续至今。例如，在乔治·吉辛的《文苑外史》（*New Grub Street*, 1891）中，情趣高雅的毕芬因生活所迫而选择自杀，但是他即便在万念俱灰之际，仍然想到了别人——为了不连累房东，他选择了人烟稀少的森林作为自杀场所（Gissing 436-437）。又如，在普里斯特利的《好伙伴》（*The Good Companions*, 1929）中，特兰忒小姐依靠爱心、友情和事业心来管理歌舞剧团，她赔上了所有的积蓄，换来了剧团成员们同甘苦、共患难的生机，因此获得了莫大的幸福感。再如，阿克罗伊德在《英国音乐》（*English Music*, 1992）中描写了哈库姆先生、玛格丽特和伯登等小人物，他们常常互相帮助，并且只要“发现大家都在一起”，就能“突然找到通向幸福的秘诀”（Ackroyd 56）。无论是哈库姆等人的“幸福秘诀”，还是特兰忒小姐寻找幸福感的方式，或是毕芬选择自杀场所的举止，都显示着伦理维度，而其中又都融入了前文所说的想象力，即设身处地为他人着想的悟性。可以说，如今英国文学家们比以往更强调想象力的重要性。布克奖得主斯威夫特就认为小说创作“全是关于想象，即设身处地想象他人……我们至少要努力想象其他

1 此处的黑体为笔者所加。译文参考了项星耀的译本（人民文学出版社 1987 年版）。

人的生活是怎样的；假如不这么做，我们会失败，不光做人失败，而且导致社会的失败”（Swift 155）。另一位布克奖得主麦克尤恩也说，他写小说的目的就是“展示设身处地想象他人的可能性……人之所以会残酷，就是因为缺乏想象力”（Atonement 3）。这种想象力显然是 sensibility/情感文化的前提。

还须强调的是，情感文化层面的想象力往往表现为得体的言行举止。当代英国小说家拜厄特就曾把“得体”（decorum）提到构筑“人类共同体”（the human community）的高度，这在她关于自己父亲临终前情形的一段描述中说得很明白（她父亲死于一家荷兰临终医院，那里的医生和护士都言行得体，举止文雅）：“我想我看到的是一个很复杂的人类共同体意象。这个共同体的维系体现于得体的言行、良好的举止；当人们相互传递精心烹调的食物时，或是周到而体贴地相互交谈时，或是恪守某些规矩时，共同体就得以维系了。……我指的是修养，是良好的举止，这些非常、非常重要”（Byatt 5-6）。拜厄特关于“得体”的见解，不仅溶入她自己的作品中，而且代表着英国文学/文化中一个较为悠久的历史传统——鉴于笔者已在《英国文学中的会话与共同体形塑》<sup>1</sup>一文中曾经对此有所论述，此处不再赘述。本文所要强调的是，我们在讨论作为幸福伦理前提的情感文化时，“得体”不失为一条贯穿其中的重要线索。

## 结 语

要探究英国文学中的共同体书写，可以从幸福伦理这一角度入手。两百多年以来，英国文学史上不乏有关幸福伦理的诗性叙事，后者有一个共同的旨归，即共同体形塑。进一步说，能否理解英国文学中幸福伦理与共同体之间的关系，关键在于能否捕捉以情感文化为基石的责任感。哲学家们或许有更宏大的“幸福话语”和“共同体话语”，但是文学中的相关叙事和画面不容忽视，甚至会更生动，更富有诗意，更具有感染力。

## Works Cited

Ackroyd, Peter. *English Music*. London: Penguin Books, 1993.

阿诺德：《文化与无政府状态：政治与社会批评》，韩敏中译。北京：三联书店 2002 年。

[Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism*. Beijing: People's Press, 2014.]

奥斯汀：《理智与情感》，孙致礼译。北京：人民出版社 2017 年。

[Austen, Jane. *Sense and Sensibility*. Beijing: People's Press, 2014.]

Bentham, Jeremy. "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation." *Utilitarianism and On Liberty Including Mill's "Essays on Bentham" and Selections from the Writings of Jeremy Bentham and John Austin*. Ed. Mary Warnock, Oxford: Blackwell Publishing, 2003. 17-20.

1 参见《英美文学论丛》第 24 辑（2016 年春）第 40-55 页。

- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. London: Penguin Books, 2004.
- Byatt, A.S. "Editor's notes Interviewed by Jean-Louis Chevalier", *Journal of the Short Story in English* 41 (Autumn 2003): 1-10.
- Childers, J. and Hentzi, G. *Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*. New York: Columbia UP, 1995.
- Dickens, Charles. *Hard Times*. Harmondsworth: Penguin, 1969.
- Eliot, George. *Middlemarch*, Harmondsworth: Penguin, 1981.
- Frankfurt, Harry. *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge UP, 1988.
- Gissing, George. *New Grub Street*. Oxford: Oxford UP, 2016.
- Himmelfarb, Gertrude. *The Moral Imagination*. Chicago: Ivan R. Dee, 2006.
- Kahan, Alan S. "Introduction." *On Liberty by John Stuart Mill with Related Documents*. Ed. Alan S. Kahan, Boston: Bedford/St. Martin's, 2008. 1-15.
- MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* (2nd edition). Notre Dame: Notre Dame UP, 1966.
- . *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981.
- Marx, Karl. *The German Ideology, in Early Political Writings*. Ed. Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge UP, 1996.
- McEwan, Ian. "Review: Interview: At Home with His Worries — Interview with Kate Kellaway." *Observer* 16 (September 2001): 3.
- McGann, Jerome. *The Poetics of Sensibility: A Revolution in Literary Style*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Mill, John Stuart. *Autobiography*. London: Penguin Books, 1989.
- Miller, J. Hillis. *Communities in Fiction*. New York: Fordham UP, 2015.
- Morgan, O. *Kenneth*. *The Oxford History of Britain*. Oxford: Oxford UP, 2001.
- 聂珍钊: 《文学伦理学批评导论》。北京: 北京大学出版社 2014 年。
- [Nie Zhenzhao. *Introduction to Ethical Literary Criticism*. Beijing: Beijing UP, 2014.]
- Norton, Brian Michael. *Fiction and the Philosophy of Happiness: Ethical Inquiries in the Age of Enlightenment*. Lewisburg: Bucknell UP, 2012.
- Swift, Graham. "Graham Swift in Interview on Last Orders — Interview with Bettina Grossmann, Roman Haak, Melanie Romberg and Saskia Spindler." *Anglistik* 8, no.2 (1997): 155-60.
- 孙致礼: 《译序》, 载《理智与情感》。北京: 人民文学出版社 2017 年。
- [Sun Zhili. "Introduction," in Jane Austen, *Sense and Sensibility*. Trans. Sun Zhili. Beijing: The Publishing House of People's Literature, 2017.]
- Wainwright, Valerie. *Ethics and the English Novel from Austen to Forster*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2007.
- Williams, Raymond. *Key Words*. London: Fontana Press, 1976.