

论“愤怒”的道德地位

陶涛

【摘要】 本文试图从道德哲学而非实证心理学的视角讨论“愤怒”的道德地位问题，主要集中在两个方面：个人美德与社会福祉。有些学者，如塞涅卡和纳斯鲍姆等，否定了愤怒的道德合理性，或至多承认它只具有过渡性的价值。通过对他们的理论进行分析，本文认为，亚里士多德在《尼各马可伦理学》而非《修辞学》中的观点似乎更有利于我们理解愤怒。愤怒既是我们日常生活中无法截然避免的性情；同时，合宜的愤怒或温和的品格亦是一个理性卓越之人的表现，是与非正义抗争的必要助手。所以，问题或许并不在于否定愤怒，而在于我们应该如何辨明合宜的愤怒。

【关键词】 愤怒；道德地位；个人美德；社会福祉

【作者简介】 陶涛，南京师范大学哲学系副教授，哲学博士

在日常生活之中，“愤怒”(anger)并不罕见。作为人类行为强有力的始因，愤怒诱发的行为多种多样，可以是道德的或非道德的，压抑的或冲动的，值得鼓励的或需要抑制的。于是，无论对个体而言，或对社会而言，“愤怒”这种心智状态(mind state)都是值得审慎考虑的对象，也是我们理解道德现象、进行道德判断的重要视角。因而，如何理解愤怒的道德地位(moral status)值得我们进一步思考。就此而言，常见的理解大致可以分为三种：其一，愤怒是人类自然进化过程中的产物，它有助于人类的适应与生存，该事实就足以证明愤怒具有一定的道德价值；其二，愤怒是负面的、破坏性的，它是道德上应该避免的状态；其三，愤怒赋予我们勇气，使得我们敢于反抗社会中的不正义现象，并付诸实践，因而在某种程度上是道德上应该鼓励的状态。

然而，以上三个方面的归纳只是策略性或技术性的，因为它们实际上在许多理论中彼此交织，而并非泾渭分明的三个不同领域。换言之，虽然也有宗教或道德理论将愤怒完全理解为一种恶，但更常见的情况是：承认愤怒拥有善恶两面。就本文而言，笔者将试图在此基础之上对愤怒的道德地位进行一定的反思，并试图给出以下结论：首先，以生物进化论的视角理解愤怒是不够的，它既不能为此情感提供一种充分的解释，亦不能说明愤怒究竟该处于何种道德地位；其次，报复性特征并非愤怒的唯一内涵，对应该感到愤怒之事愤怒，恰恰是具有美德之个体的表现；最后，讨论社会正义问题之时，愤怒同样具有一定的道德地位，但它始终要受到理性的规约；而以后果论的方式过于强调社会福祉，并不足以消解愤怒在诉求社会正义中所扮演的角色。

一、实证心理学解释的局限性

上文提到的第一点，即将愤怒视为人类自然进化过程中的产物，是近些年道德心理学研究中常见的一条进路。其信奉者认为，达尔文式的生物进化论已经为道德的源起提供了最佳或者最正确的解释方式。简言之，它试图回答的问题是“愤怒”的起源是什么？它为何会出现？它对人类幸存起到了何种作用？而答案也相对明确：“科学界一致认为，愤怒的性情在一般意义上就是生

物的适应(adaptation)，在祖先物种进化的过程中它增强了适应性(fitness)……愤怒的性情首先并且主要对应于食物、配偶、儿童和近亲所受到的威胁，这是对适应性问题的一种特有的自然解决方案。该性情如今是人性的一部分。”^{[1] (Pviii)}对此，米尔斯和德瓦尔也曾说道「当我们面对一个威胁或挑战，恐惧触发逃跑，而愤怒触发战斗——它们当时是一种适应的行为。」^{[2] (P477)}

可见，作为一种自然情感，愤怒是人类(但不仅限于人类)在自然进化过程中繁衍至今的一种重要保护机制，因而具有一定的道德地位。这种科学的、实证的道德心理探究进路有许多积极意义，他们讨论的内容也很具体，至少包括^{[3] (p142)}：愤怒的面部表现形式(皱眉、蹙嘴等)；对身体造成的影响(心速加快、体温上升等)；它与杏仁核、下丘脑，以及中脑导水管周围灰质的激活相关等问题。

然而，仅有这种讨论在道德心理学领域仍不够充分。或者说，自然科学与道德哲学关注的问题域截然不同。任何一种单一的视角都不够充分，因而不能彼此替代或还原。以一个简单的面对威胁时的境遇为例：(1)假设A抢劫了B的钱包”感到愤怒，于是反抗；(2)B反抗时打伤了A，A感到愤怒，于是打伤了B。按照直觉看来，同样是出于愤怒，同样是面对威胁，A与B的行为却具有不同的道德价值。在(1)中，假如B没有感到愤怒并且没有反抗，我们或许会说他不勇敢，因而愤怒有助于他做出勇敢的行为；在(2)中，A感到愤怒反而具有负的道德价值，因为他更应该有情感或许应该是羞愧、自责、后悔等等。对此，实证心理学的研究路径几乎没有太多的解释力。

这即是说，同样是面对威胁、感到愤怒，我们却因面对威胁的原因不同而对愤怒有着不同评价。换言之，愤怒的证成理由(justification)并不源自威胁，而是源自威胁背后已然预设的道德判断。类似的线索还出现在斯特劳森那里，他在其著名论文《自由与怨愤》中区分了愤怒的两种类型^[4]：怨愤(resentment)与愤慨(indignation)，前者是他者对我的错误行为，后者是他者对我所属于的族群的错误行为；但无论哪一种愤怒，都源于错误行为(wrongdoings)。这同样意味着：愤怒背后始终预设着一个关于对错或善恶的判断或前提。于是，当面对正当的威胁(正义的惩罚)之时，“感到愤怒而非羞愧”反而成为道德负评价的一个标准。

因此，完全从生物性的意义上分析愤怒的源起等问题，并不能充分地讨论愤怒在当前人类社会之中的道德地位，基于道德哲学的道德心理学与基于实证心理学的道德心理学各有价值，并不能彼此还原。由于本文所关注的是道德哲学，因而并不讨论愤怒的心理与神经机制，也不讨论动物的愤怒等问题；而是将愤怒窄化为一种属人的情感，关注点仅仅在于道德主体是否应该按弃愤怒，抑或承认愤怒也有一定的道德地位。那么，究竟该如何理解愤怒的道德地位呢？对此，我们可以从个人美德与社会福祉两个方面来分析，而这两个方面也是道德哲学讨论愤怒时主要集中的两个领域。

二、愤怒与个人美德

就个人而言，“愤怒”最为人诟病的主要问题在于其报复性的特征，而这种特征，则最早是在亚里士多德的《修辞学》中得到界定的，这个界定亦是愤怒这种情感最经典的定义之一。他曾说道“愤怒(ὀργή, orgê/anger)的定义可以这样下：一种针对某人或他的亲友所施加的为他们所不应遭受的显著的轻慢所激起的显著的报复心理所引起的有苦恼相伴随的欲望。如果这就是愤怒的定义，那么一个发怒的人必然是对某一个人发怒，而不是对一般人发怒，因为那人曾经轻慢或将要轻慢他本人或他的亲友。愤怒中也有快感相伴随，这是由于有希望报复，因为认为自己能达到自己追求的目的，是愉快的事；没有人追求显然是不可能达到的目的；发怒的人追求自己可能达到的目的。”^[5] (P209)

按照纳斯鲍姆的解释，亚氏的这个界定之中具有五个重要的构成要素，分别是^[6]：(1)轻慢或贬低地位(down-ranking)；(2)他本人或他的亲友；(3)不应遭受的；(4)苦恼或痛苦伴随的；(5)有报复的欲望。其中，最关键的是伤害他人的报复性特征，并且通过报复以获得快乐。这种报复性的特征，主要是破坏性的，而非建构性的。并且，这种破坏性不是长期、内敛的，而是爆发、狂躁的。

不过，基于灵魂的三分，亚氏仍然赋予了情感一定的道德地位，并认为情感是可以听命于理性的，培育恰当的、符合中道原则的情感才能实现品格卓越。但到了晚期斯多亚主义，尤其是塞涅卡那里，灵魂的三分却被理性/非理性的二分取代了。塞涅卡曾说「我记得他由两部分组成，一个是非理性的——被咬、被烫、疼痛——另一个是理性的——这是不可动摇的信念，是无所惧怕和不可战胜的。」^[7] (P30) 因而，他拒斥了亚氏的看法，并认为情感与理性是截然对立的，恰如肉身与灵魂的对立。换言之，对他而言，情感与其说是非理性的(irrational)，不如说它是反理性的(anti-rational)。并在写给诺瓦图斯(Novatus)的《论愤怒》中，塞涅卡明确说道：“亚里士多德说过，有些激情如果运用得好的话，可以充当武器……但是，亚里士多德要交给美德的这些武器，却是自行其是地投入战斗，而不必劳动战士的手。他们占有我们，而不是我们占有他们。我们不需要别的武器；自然女神已经赋予了我们理性，这就足够了。”^[8] (P66) 所以，塞涅卡认为情感/激情就是恶，“适度的感情就等于适度的恶”^[8] (P58)。

基于此，塞涅卡完全否定了愤怒的道德地位，并认为这种复仇的欲望对人们来说是毁灭性的，他曾说道「愤怒乃是所有激情中最为可怕、最为疯狂的那个东西。别的激情或可包涵些许的平静和隐忍，愤怒则是十足的冲动和发作。这是一股出离人性的狂乱欲望，它要晓以颜色，它要血债血还，它无所顾忌但求加害，愤怒有如利刃，叫那快意复仇的人也毁灭自己」^[8] (P46) “愤怒汲汲于惩罚。”^[8] (P54)

可见，若要理解愤怒在个人美德中的道德地位，我们首先要处理愤怒所体现出来的报复性问题。但这里的问题在于：愤怒是否一定是报复性的？假如是，否定报复性特征，就必须要去否定

愤怒；假如不是，否定报复性特征，也不足以成为否定愤怒的充分理由。显然，答案是否定的，报复性愤怒只是愤怒的众多形式其中的一种。按照欧文·弗拉纳甘的归纳，愤怒大致存在着七种类型，分别^{[1] (Pxvi)}

(1)报复性愤怒：我想要对另一个人造成身体或心智上的疼痛和痛苦，并且/或者伤害其地位，典型的理由是他或她造成了我的痛苦；(2)疼痛传递性愤怒：由于我感到痛苦，就想要对另一个人造成痛苦，但我的痛苦并非他或她所造成；(3)工具性愤怒：我对你生气并表达出来，目的是改变你的行为、让你道歉、纠错，但主要不是为了让你感受到痛苦；(4)承认尊重性愤怒：我并不想要报复。我已经被贬低了，要求获得承认与尊重，以此来修复自我的价值感。并且这是一个信号，说明了你并非看上去的那种麻木不仁的人；(5)虚假的愤怒：在内心的层面，我并非真的感到愤怒，但我却使用了“愤怒的词汇”进行威胁以获得对方的服从；(6)政治或制度性的愤怒：这是指对不公正的、种族歧视的、性别歧视的，或者其他有害的、非人性的社会政策或法律或结构所感到的愤怒；(7)非个人性的愤怒：这表达了对上天、自然、人性之恶、愚昧所感到的厌恶与暴怒。

由上可见，愤怒不仅不一定具有报复性的特征，有时反而反映了对正义的诉求，或对非正义的矫正。所以，我们应该避免的是报复性愤怒、疼痛传递性愤怒等等，但却不是愤怒自身或所有的愤怒。除此之外，在笔者看来，仅仅强调报复性特征而完全否定愤怒的道德地位还容易犯如下两个错误：

其一，即便愤怒时想要使对方受到伤害，但这种动机与“对方受到伤害”的后果之间仍然存在着鸿沟：一种情况是，有动机而没有实施伤害的行为；另一种更合理或更合乎道德的情况则是，通过间接的手段(如法律)而非直接的手段使对方受到伤害，或者使其得到应有的惩罚。

其二，一个重要却经常被忽视的一点是：即便在塞涅卡看来，“为某件事愤怒”与“容易愤怒”之间仍然存在着巨大差别。他说“‘愤怒’和‘一个人容易愤怒’的区别也就很明显了。这区别正如醉酒和酒鬼的区别，正如吓一跳和胆小鬼区别。一个叫愤怒附体的人，不一定是容易愤怒的人；容易愤怒的人有时候并不发作愤怒。^{[8] (P51-52)} 换言之，作为性情或倾向性的“愤怒”与作为品格或美德的“愤怒”其实是不同的。前者是随意的、破坏性的，易怒的性情恰恰说明行为主体的激情像是一匹脱缰的野马，时刻摆脱理性的束缚；而后者是稳定的，它是人们对某些行为的合宜的反映。

因而，塞涅卡基于“对他人故意造成伤害”的特点而否定愤怒虽然有一定道理；但相较于此，亚氏在伦理学中的讨论似乎更加全面与合宜。除了《修辞学》中的定义之外，亚氏在《尼各马可伦理学》中还曾明确指出：我们要按照“中道”的原则，学会发怒，即学会“在适当的事情上、对适当的人、以适当的方式、在适当的时候、持续适当长的时间发怒”^{[9] (P114)}。这样的人是值得称赞的。亚氏把这样的人称为“温和”，但“温和”却不是毫无怒气的、不动心的平静状态，“因

为，那些在应当发怒的场合不发怒的人被看作是愚蠢的，那些对该发怒的人、在该发怒的时候也不以适当方式发怒的人也是愚蠢的。人们认为，这样的人对事情好像没有感觉，也感受不到痛苦。一个人如果从来不会发怒，他也就不会自卫。而忍受侮辱或忍受对朋友的侮辱是奴性的表现”^[9] (P115)。可见，亚氏在这里并没有完全否定愤怒，而是强调了“适中”的温和状态。

亚氏的这种理解似乎比塞涅卡更加合理，难道当我们看到一个成年人无理地虐待儿童之时，我们不应该感到愤怒吗？按照直觉，愤怒不仅是人正常生活中必不可少的一环；进而，在笔者看来，根据一个人什么时候对什么事情愤怒，我们甚至可以判断他是否是一个道德的人。缺乏愤怒和过度愤怒都是美德缺失的表现。

于是，愤怒（作为一种情感）与理性、道德是一致的，而非对立的。其实塞涅卡也曾敏锐地看到了这一点，他说「野蛮动物的所作所为不算愤怒，只有人才能够愤怒。愤怒也许算作理性的敌人。这样说来，没有理性，也就没有愤怒。」^[8] (P50) 但可惜的是，塞涅卡却并没有因此推出愤怒背后预设了道德规范与理性反思。而在亚氏看来，那些易怒的、暴躁的、阴郁的和怪癖的人恰恰是对不恰当的人、不恰当的事感到怒气的人^[9] (P115)。这也就说明了，在缺乏愤怒、过度愤怒之人那里，情感同样战胜了理性。与此相反，适当的愤怒，并且只有适当的愤怒，才是理性卓越的表现。“这些事情取决于具体情状，而我们对它们的判断取决于对它们的感觉。然而十分明白，适度的品质，即对适当的人、就适当的事、以适当的方式等等发怒的品质，受称赞”^[9] (P116)。因此，笔者认为，就个体而言，愤怒既是我们日常生活中无法截然避免的性情；同时，合宜的愤怒或温和的品格正是一个理性卓越之人的表现。

三、愤怒与社会福祉

除了个人美德之外，社会福祉通常是学者们支持愤怒的另一个道德理由，因为“愤怒”使得我们勇敢，从而面对并反抗社会之中的不正义现象。“事实上，愤怒是使这些条件得以改善的性格特征之一。因为这些努力依赖于大胆而充满激情的个体，他们愿意面对、抵抗或反击不公正的伤害，以揭露潜在的不公正。从这个意义上说，愤怒会强化和鼓励那些遭受不公正待遇的人。它促使他们阻止道德上令人憎恶的社会行为，并努力阻止仍困扰着我们的社会和结构性不公正。为此，愤怒值得认可。”^[10] (P10) 纳斯鲍姆最初也同意这一点，在《遮蔽人性：厌恶、羞耻和法律》以及更早的作品中，她也支持愤怒的积极或建设性意义，因为它内涵了一种对正义的诉求。

但在最近的《过渡性愤怒》一文与《愤怒与宽恕》一书中，纳斯鲍姆又转向了一种更加谨慎的观点，而反对了愤怒的道德地位。她说「我在此放弃我在早期作品中对愤怒的建设性角色所说的一系列事情，我现在要说一些非常极端的话：在一个理智、不过度焦虑、注重身份地位的人那里，报复性的愤怒短暂如梦、如云，它很快就会被更加理性的、关于个人和社会福祉的想法所驱散。」^[6] (P51) 这即是说，纳斯鲍姆在处理愤怒与社会之间的关系时，不再强调愤怒与社会正义之

间的联系，而是强调愤怒与社会福祉之间的积极意义。因而，她否定了报复性的愤怒与关注身份地位的愤怒，而仅仅赞同提升未来社会福祉的“过渡性愤怒”（transitional anger，或译“转变性愤怒”），假如这种“愤怒”依然能够被称为愤怒的话^①。

于是，我们若要分析愤怒在公共领域是否具有一定的道德地位，就要理解纳斯鲍姆为何会发生这种转变。具体来说，纳斯鲍姆在后期主要区分了三种愤怒，或者摆在一个愤怒之人面前的三条可以选择前行的道路，分别是^{[11] (P5)}：（1）报复性的道路（road of payback）、（2）关注身份地位的道路（road of status）、（3）关注未来福祉的道路。

就报复性的道路而言，愤怒使得人们想要加害施害者，走上这条道路的人关注的是对方的痛苦。然而，无论施害者多么痛苦，报复性的行为都不会使得生活变得更加美好。“对侵害者做一些事并不能让逝者复生，不能治愈断指，或让性侵不曾发生。所以为什么人们相信它们有用？或者，他们认为，这对他们的理性谋划到底能起到什么作用，哪怕一丁点儿？”^{[6] (P45)} 心山就关注身份地位的道路而言，虽然生活中难免会涉及到身份地位的问题，但“把发生的所有事情都看作是关于自己的或关于自己的地位，这似乎太自恋了；并且这不符合社会，社会中人类福祉的许多层面都有其内在价值。这种看待事物的方式忘却了行动有着内在的道德价值。”^{[6] (P50)} 换言之，这种人以自我为中心，而不会关注他人。但有一个看似例外，那就是歧视，包括种族歧视、性别歧视等。但歧视的错误并非贬低地位，而是否认平等。

因此，前两条道路都是非理性的，在政治上是不必要的。它们并没有关注未来的美好生活，而是关注对过去行为的报复；它们没有提供理性的、建设性的社会动力，而是不可避免地带有伤害性与破坏性。所以，纳斯鲍姆将这两条道路的愤怒刻画为古老时代的原始遗迹，并视其为追求社会福祉的障碍。于是，只有第三条道路才是可取的。在这条道路上，存在着一种过渡或转变，从“愤怒”过渡或转变到“关于未来好生活的建设性思考”^{[6] (P42)}。纳斯鲍姆采用了一种功利主义的立场，以能否促进未来的美好生活为评判标准，或以后果为标准，否定了个人对不正义的愤怒与报复。愤怒只具有过渡性的意义，或者说它的意义只在于能够瞬间过渡到另一个心智状态，一个对未来富有同情心的、充满希望的状态。言而总之，“当愤怒有道理时，它在规范的意义上是存在问题的（专注于地位）；但它在规范上合乎理性时（专注于伤害），它没有很好的道理，并且在规范的意义存在另一种问题。而就理性的人而言，意识到这一点，愤怒很快就会嘲笑自身并消失。从现在起，我将把这种健康的思想称为前瞻性的福祉思想；相应的，把从愤怒到富有同情心的希望的转变，称为过渡。”^{[6] (P52)}

由上可见，纳斯鲍姆最初强调的是“对正义的诉求”（主观动机），随后强调的是“社会福祉”（客观后果）。之前，出于动机的考量，她认为愤怒具有一定的道德地位；但随后，出于后果的考量，她认为愤怒具有太大的风险，因而给予了完全的否定，唯一能够得到支持的只是过渡性的、着眼未来的、或许不能被称为愤怒的愤怒。对于前者，她指出：“我处理了三个关于愤

怒的常见问题，这些问题在哲学文献和日常生活中都很大：（1）愤怒是必要的（当一个人被冤枉时）以保护尊严和自尊；（2）对错误行为感到愤怒，是严肃处理错误行为者的关键；（3）愤怒是打击不公正的重要组成部分。我承认愤怒有时在我提到的三种方式中 useful。但这种有限的用处并没有消除其规范的不恰当性。它没有用，甚至是就以上角色而言，虽然曾被认为是“有用的”^{[11] (P6)}。因而，她的结论可以概括为：一方面，作用有限；另一方面，规范的不恰当性。

但这两方面理由似乎仍有进一步讨论的空间。就第一方面而言，仅仅考虑作用或后果，而忽视愤怒先天的、内在的（intrinsic）道德价值是否合理，本身就值得商榷。因为“愤怒”自身就反映了正义之人对不正义之事的一种合宜的情感，而这似乎与该情感是否起到作用、起到多大程度的作用并无关系。换言之，愤怒似乎是内在的情感，而不能完全以后果来评价。更重要的是，该情感反映了道德主体的内在一致性，而拒斥它就难免会陷入“精神分裂”的指责。就第二方面而言，“感到愤怒”和“出自愤怒行事”之间依然存在着许多未知环节。虽然“愤怒”在规范意义上表现出某种不恰当性，但实际上，这种不恰当性往往出自过度的怒气，而不是出自合宜的怒气。因为按照亚氏的说法，合宜的怒气在规范性的意义上反而能够成为有利于我们的助手，帮助我们更好地完成我们应该做的行为。因而，对愤怒的关注不能仅仅停留在一件事，而应转向于主体自身。

四、小结

通过以上分析，本文想要给出的结论是：从生物性的、报复性的、后果性的立场去完全否定愤怒的道德地位，都体现出了一种局限性。合宜的愤怒既是卓越之人的美德，亦是寻求社会正义的动力。此外，仅仅从逻辑上讲，假如前提（1）愤怒的人是不道德的，前提（2）所有的人都会感到愤怒，我们就难免得到一个违反常识的结论（3）：所有的人都是不道德的。假如我们不能接受结论（3），假如前提（2）能够得到经验证实，那么我们就不得不承认前提（1）是错误的。

无论塞涅卡或纳斯鲍姆都对“出于愤怒的报复行为”怀有极大的担忧，这有一定合理性，但这仍不是否定愤怒之道德地位的充分理由。如上所述，暂且不论愤怒对个人或社会是有用或是有害，仅仅以有用或有害的后果论立场去进行判断，不但会面临功利主义所面临的指责，而且是对自然人性的一种误读。

更何况，（合宜的）愤怒对个人与社会而言都是一种积极的力量。比如，当一个人感到愤怒之后，可以先反思自己是否看清了真相、反思自己愤怒的理由：当确定对方的行为是错误行为时，愤怒就将成为个人寻求社会正义的有力助手；当发现自己的愤怒基于错误理由时，这个反思的过程也将成为修正、培育个人性情与品格的重要手段。自我在对自己何时愤怒、对什么事情感到愤怒的反思过程之中，恰恰完成了自我选择，并完善了道德品格。因此，问题的关键或许并不在于是否要拒斥“愤怒”，而在于应该如何辨明合宜的怒气。

当然，做到这一点并不容易，亚氏也指出：“但这当然是一件困难的事情，尤其是在具体的场合中。譬如，我们很难确定一个人发怒应当以什么方式、对什么人、基于什么理由，以及该持续多长时间。”^{[9] (P56)}但困难并不意味着错误或放弃，因而我们要做的或许不是否定亚氏的观点，而是像玛利亚·卢戈内斯那样，“仔细考虑过亚里士多德之后，我花费了大量时间尝试根据中道去感受怒气，尽管我并不是总是知道中道在哪。我通常认为，现实必须得到相当明确的界定，至少要是连贯的，才有可能找到中道，所以当现实充斥着彼此交叉的矛盾时，我怀疑找到中道的可能性。但我一直认为寻找它是好的，保持对愤怒的控制是好的”^{[12] (P107)}。

此外，还有一个最常见的情况是：由于我们误解了事实，因而对不该感到愤怒之事愤怒。近些年，许多令人痛心的社会事件，尤其是家长与孩子、老师与学生、医生与病人之间的冲突等，大多都基于一方的非理性，而将他人的善意视为对自己的侵犯。但其实，合宜的愤怒，必须要尽可能地建立在理性认识外在世界的基础之上。在这个意义上，理性与情感亦是同一的，而非对立的。或者说，在笔者看来，若要合理地理解“愤怒”的道德地位，首先就要避免陷入理性与情感二分的二元论框架，而要以一种综合性的视角去理解人的道德心理。

总之，一个对生活中所发生的事件从不感到愤怒的人，很难成为一个具有美德的人，也很难成为一个具有正义感、关心社会福祉的人。因而，断然按弃愤怒，不若承认愤怒具有一定的道德地位，只是与此同时，一定要警惕愤怒所带来的风险。

〔注释〕

①在《过渡性的愤怒》中，纳斯鲍姆明确说，她毫不关心“过渡性的愤怒”是否仍是一种愤怒；而在《愤怒与宽恕》中，她则只列举了前两种道路，并且顺序相反。

参考文献：

[1] Myisha Cherry and Owen Flanagan (ed.), *The Moral Psychology of Anger*, Rowman & Littlefield International Ltd, 2018.

[2] David D. Myers & Nathan Dwall, *Psychology in Modules*(11ed.), Worth Publishers, 2016, p. 477.

[3] Jesse J. Prinz & Shaun Nichols, “Moral Emotions” // John M. Doris and the Moral Psychology Research Group, *The Moral Psychology Handbook*, Oxford University Press, 2010, p. 124.

[4] Peter F. Strawson, “Freedom and Resentment”, *Proceedings of the British Academy*, 1962 (48).

[5] 亚里士多德. 修辞学[A]. 罗念生, 译. 罗念生全集: 第 1 卷[C]. 上海: 上海人民出版社, 2004.

[6] Martha Nussbaum, “Transitional Anger”, Journal of the American Philosophical Association, 2015(1) .

[7] Seneca, Seneca: Selected Philosophical Letters. Translated with an Introduction and Commentary by Brad Inwood, Oxford University Press, 2007.

[8] 塞涅卡. 道德和政治论文集[M]. 约翰· M· 库珀, J· F· 普罗科佩, 编译; 袁瑜琤, 译. 北京: 北京大学出版社, 2010.

[9] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白, 译. 北 京: 商务印书馆, 2003.

[10] Lee A. McBride III, 2018, “Anger and Approbation” // Myisha Cherry and Owen Flanagan (ed.), The Moral Psychology of Anger, Rowman& Littlefield International Ltd.

[11] Martha Nussbaum, Anger and Forgiveness, Oxford University Press, 2016.

[12] Mar í a Lugones, Pilgrimages/ Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions , Rowman& Littlefield Publisher, 2003.

(责任编辑: 文贤庆)