当代西方著名哲学家评传

第四卷　道德哲学

山东人民出版社

当代西方著名哲学家评传

第四卷 道德哲学

石毓彬 程立显 余涌 编

山东人民出版社
1996年·济南

当代西方著名哲学家评传

第四卷　道德哲学

石毓彬　程立显　余涌　编

*

山东人民出版社出版

（济南经九路胜利大街）

山东省新华书店发行　山东新华印刷厂德州厂印刷

华光Ⅳ型计算机——激光汉字编辑排版系统排版

*

850×1168毫米32开本　14.75印张　5插页　318千字

1996年1月第1版　1996年1月第1次印刷

印数1－3000

ISBN　7—209—01078—5

B·66　定价：22.70元

编者的话

《当代西方著名哲学家评传》一书，是以哲学中各个分支学科为单位，对当代最有名的西方哲学家进行专题性研究的学术著作。其目的在于向所有对当代西方哲学有兴趣的科研教学工作者、研究生、大学生以及业余爱好者，介绍每一分支学科的概貌及其代表人物的学术观点。

本书共10卷，每卷侧重于介绍哲学中的一个分支学科。其中包括：语言哲学、心智哲学、科学哲学、道德哲学、逻辑哲学、宗教哲学、历史哲学、艺术哲学、人文哲学和社会哲学。因篇幅有限，本书未能把教育哲学、政治哲学、法律哲学等分支学科包括在内。

每卷的卷首都有一个较长的导论，概括介绍该分支学科的研究范围、历史演变、主要流派、基本观点以及在当代西方哲学中的地位和影响等，以便对该分支学科提供一个比较全面、系统的概貌。

每卷从有关分支学科中挑选10名左右最有代表性、最有影响的哲学家，分别对他们的生平和著作、学术观点和学术影响等进行相当详细的论述，并做出适当的评论。为了反映当代西方哲学的最新发展，我们选择的哲学家大部分正活跃于哲学舞台，少数已在二、三十年内去世，只有极少数哲学家死于二次大战之前，由于他们对当代西方哲学的发展有重大影响，不把他们选入

就难以反映该分支学科的历史发展。

本书选入的哲学家包罗了当代西方各主要哲学流派的代表人物,其中一部分属于英美的哲学流派,如实用主义、逻辑原子论、逻辑实证主义、日常语言学派、批判理性主义、历史社会学派、科学实在论等;一部分属于欧洲大陆的哲学学派,如现象学、存在主义、结构主义和后结构主义、释义学和法兰克福学派等;还有一部分哲学家不属于以上列举的任何一个学派。

当代西方哲学家往往不限于研究哲学中某一分支学科,而是同时研究几个分支学科。例如,罗素、卡尔纳普、蒯因等人既是著名的逻辑学家,又是有影响的语言哲学家,有的还是科学哲学家。在这种情况下,我们根据哲学家最有成就,最有影响的方面,同时参考各卷人选统筹安排,把他们列入有关的分支学科。例如,我们把罗素列入语言哲学卷,把卡尔纳普和蒯因列入逻辑哲学卷。在语言哲学中,我们侧重于介绍他们的语言哲学观点;在逻辑哲学中,则侧重于介绍他们的逻辑哲学观点。不过也同时兼顾他们在其他方面的观点。

《评传》的各篇均以客观介绍为主,评论为辅。由于所评介的哲学家大多在世,他们的哲学观点仍在发展和变化,因此,这里所介绍和评论的只限于针对业已发表的著作。我们要求撰稿人根据第一手原始资料,尽量作出准确、如实的介绍。在评论方面,编者充分尊重撰稿人的观点,一般不作改动。

对每卷中人名和地名的译名分别作了统一,卷末附有主要人名译名对照表。对学术名词的译名未作统一,因为这往往涉及撰稿人对学术名词的不同理解。

本书编委会由中国社会科学院哲学研究所现代外国哲学研究室、逻辑研究室、伦理学研究室、西方哲学史研究室和美学研究室,北京大学外国哲学研究所和清华大学思想文化研究所,以及山东人民出版社等单位的有关同志组成,负责本书的选题、组

稿和编辑工作。撰稿人主要是北京、上海、武汉等地的科研人员和大学教师，也有个别在国外的博士研究生。本书之得以顺利完成，主要有赖于以上这些同志的协力合作。此外，汝信同志为本书作序，山东人民出版社在出版方面给予大力支持，其责任编辑祁秀生同志作了大量的编辑加工。对以上所有这些同志的鼎力协助，编者在此深表感谢。

本书“导论”由石毓彬撰写。

卷次及内容

目　录

导　论

篇　　目

导　论

道德哲学是哲学的一个重要分支。因此，在《现代西方著名哲学家评传》中，单辟《道德哲学》一卷是十分必要的。

在西方哲学史中，道德哲学一般就是指伦理学。大布列颠百科全书中明确指出："道德哲学是伦理学的同义语"。然而，从当前西方伦理学的发展来看，研究人类社会生活各个领域的道德问题的应用伦理学大量出现，已成为现代西方伦理学发展的一个趋向。这些形形色色的应用伦理学表现着伦理学与各种自然科学、社会科学的交叉和综合。正像辛格教授所指出："作为哲学一个分支的伦理学与作为一个研究部门的分支的伦理学，是不完全相同的，后者所研究的行为和特征的问题或者与另一研究部门（比如医学、生物学）有关，或者与实际训练（如医术、法的实践）有关。"① 从这样一些应用伦理学的内涵来看，就难以把它们完全归入道德哲学。因为道德哲学只是现代伦理学的理论部分，即"哲学伦理学"，或称"理论伦理学"，而不包括伦理学中的规范部分及实际应用部分。可见，当前说"道德哲学是伦理学"，这是可以的，但是，如果要说"伦理学就是道德哲学"，在逻辑上显然就不周严，因而构成逻辑错误。不过，一般地说，要是真正能称得上是一位伦理学家，那么，他必然

① M·辛格：《伦理学、科学和道德哲学》，见《伦理学的新趋向》，伦敦、纽约 1986 年版，第 283 页。

要是一个道德哲学家，因为任何伦理学理论都是一定哲学体系的重要组成部分，而任何应用伦理学的研究又不能离开一定的哲学世界观和方法论，并且就其内容来说，也体现着一定世界观、人生观的内容。在西方，单纯研究道德问题的道德哲学家是很少的，甚至可以说几乎没有。从西方伦理学的历史和现状来看，凡是著名的道德哲学家，一般必然是一个具有完整哲学体系、丰富的哲学知识和创见的哲学家。同时，还可能是著名的逻辑学家（罗素、卡尔纳普）、心理学家（詹姆斯、弗洛伊德）、教育家（杜威）、经济学家（边沁、密尔）、社会学家（弗洛姆）、人类学家（舍勒），以及神学家（阿奎那、马利坦）等。不过，所以称他们是“道德哲学家”那主要是由于他们在道德哲学方面表现出一定的造诣、做出过一定的贡献，或产生过深刻的影响。

许多道德哲学家具有多方面的贡献和影响，像实用主义伦理学的大师约翰·杜威，存在主义伦理学的主要代表让—保罗·萨特，弗洛伊德主义道德理论的创始人弗洛伊德，新托马斯主义代表马利坦，以及罗素·维特根斯坦等，因《评传》的其他卷已经选入，为避免内容上的重复，故本卷未作评述对象，只在导言中作些概略介绍。

本卷向读者介绍的道德哲学家是从20世纪初英国的乔治·摩尔、德国的马克斯·舍勒开始，直到当今在世界各国引起兴趣的《正义论》的作者罗尔斯，以及对基督教伦理学改革起到一定促进作用的《境遇伦理学》的作者弗莱彻为止，共10位。

这10位道德哲学家是在怎样的社会、文化条件，特别是在怎样的伦理学发展的背景下进行自己的道德思考呢？进入20世纪以来，西方伦理学有哪些重要学派，其特点及发展趋势如何？这就是我们在导言里要想重点阐发的内容。一方面是为了便于读者能在较为广阔的背景材料中了解这些道德哲学家；另一方

面也是为弥补因本书篇幅的限制和避免与别的卷重复而造成的纰漏。

一、西方伦理学的传统与变革

在西方，作为道德哲学的伦理学，源于古代的希腊哲学。最早，在早期希腊奴隶制时代哲学知识开始形成的阶段，伦理学和本体论、认识论是融和在一起的，存在和认识的原则，同时也就是应该的原则。像赫拉克利特的逻各斯就是一个典型的例子。社会道德生活被看作是宇宙总秩序的一个局部及统一世界规律的一个部分或简单的投影。

随着人的存在的特殊性的显现，即由人自己创造的相对于自然存在的社会存在在人身上的显现，伦理学逐渐成为哲学知识中相对独立的一支。道德也就成了人的“第二本性”。一般地说，道德包含两个方面：作为个人某种主观状态的个人——主观方面，主要包括个人德行、品质等；作为现实社会关系的社会——客观方面，主要是指善恶标准、原则、规范等道德的外在的客观化了的形式。古希腊罗马伦理学从德谟克利特开始，以苏格拉底、柏拉图、亚里士多德为代表，主要就是研究个人的主观状态方面，即分析道德个性这一概念，说明人应该具备哪些特性和品质。亚里士多德说，至善就是“心灵合于德行的活动”。[①]所以，一般认为，古代伦理学主要是关于美德的学说，它所讲的是人的品质或德行，其中包括表达人自我控制程度的节制、勇敢；描述自我与他人交往的品质像友谊、正义、诚实等。这时的伦理学主要研究个人主观的道德性，竭力实现人所特有的精神潜力和坚韧的存在，以再造完人的形象。然而，伊壁鸠鲁、斯多噶伦理学体系的出现，则表明了把伦理学只理解为关

① 《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆 1964 年版第 287 页。

于美德学说的狭隘性和把道德只看作个人主观状态的片面性。

古希腊罗马伦理学包含着在以后历史时期的各种伦理学体系中得到发展的重要理论和学说的萌芽和雏形：快乐主义（亚里斯提卜）、幸福论（德谟克利特、伊壁鸠鲁）、功利主义（诡辩学派的安迪芬、弗拉齐马赫）、宇宙本体论（阿那克西曼德、赫拉克利特、毕达哥拉斯）、自我实现论（苏格拉底、柏拉图、亚里士多德）等。在古希腊罗马伦理学中，柏拉图、亚里士多德的伦理思想和赫拉克利特、伊壁鸠鲁的早期伦理自然主义，形成伦理学上的两条路线。其中柏拉图主义和亚里士多德的理论不仅成为西方中世纪神学伦理学直接的思想理论基础，而且到近代与伊壁鸠鲁的哲学一起成为西方大多数哲学家进行哲学和伦理学思考的出发点，甚至，他们依照自己对古代思想的态度、看法的不同，而分成不同的伦理学派。

在伦理学发展进程中，把道德作为客观关系来研究，是在中世纪实现的，然而是以宗教神秘主义的形式实现的。中世纪伦理学主要是关于道德律和规范的学说。伦理学论证区分超越个人善恶的标准的存在；叙述作为人的行为根据的自然道德律；使道德规范体系化，并把遵守这些规范看作是德性的保证。个人道德品质和内在的道德世界主要是以遵守来自上帝训戒的道德律来衡量。

从伦理知识的发展来看，中世纪伦理学在承认存在着个人之外的善恶标准方面，在把道德看作是受客观制约的和具有社会意义的原则体系方面，是前进了一步。然而，这种伦理学却把道德推出了现实的世界之外，把道德的客观根源归结于神。以致使人成为神的附庸，认为人靠自己的力量无法摆脱罪孽状态，从而暴露出人在道德上的缺陷和无能。这与古希腊哲学的乐观主义和对人的理性信任相比，却又是一种明显的倒退。

到近代，随着自由资本主义的产生和发展，人们对古希腊

罗马的哲学及整个思想、文化重新产生极大的兴趣。在近代伦理学中，完善人的个性，同承认个人必须依赖他人和社会的思想结合在一起。也就是说，道德不仅是被作为个人的主观状态来思考，而且也被作为客观的现实关系来思考。近代伦理学的主要特点是：把道德从天上又送回到人间；进而从社会发展和实际利益方面来考查道德；并把科学的要求和方法引入伦理学，使伦理学具有更为严谨的形式；重视伦理学的逻辑——认识论问题，同时明确地规定伦理学的对象；继承亚里士多德的传统，把伦理学看作是实践哲学。在这种实践哲学中，道德不仅从其抽象的本质角度被思考，而且在其经验具体性上被思考。伦理学成为名符其实的规范科学，对道德的分析研究就是为找出指导行动的直接纲领，确定人的行动的价值取向。

18 世纪法国唯物主义者从感觉论出发，认为道德来自人的自私本性和社会教育。他们既承认道德是人性的自然要求，又承认道德的社会制约性，提倡合理利己主义原则。英国的经验主义者把道德置于人的感情基础上。他们从人的自私本性出发，在利己和利他关系上论证着资本主义发展早期的功利主义原则。康德从他的先验的实践理性出发引出普遍道德律，这一具有普遍性、必然性的道德原则是绝对命令，是一切人必须遵守的道德推理原则，也是每个人必须履行的形式化义务。英国功利主义者边沁、密尔强调进行道德评价必须考虑效果，而行为的效果又只能根据快乐的质、量计算来衡量，从而把功利主义原则也形式化为普遍道德原则。至于黑格尔则以极其抽象的形式赋予伦理学以更为现实的内容。他把人的理性视为绝对精神的有限表达，把道德看作绝对理性发展的一定阶段。认为道德是由历史发展决定的。19 世纪新黑格尔主义和新康德主义在英美和欧州大陆对伦理学都有着极大的影响。

西方近代伦理学为西方商品经济的发展和资本主义秩序的

确立建立了思想理论基础，并成为社会中人们行为的主导价值定向。然而，随着资本主义制度的发展，世界性的经济危机和两次世界大战的爆发及其后果，本来是能为人类创造幸福生活的巨大的生产能力却成为奴役人类的异己力量，耸立在人们心中崇高的科学和理性殿堂却常常变成人类死亡的祭坛。社会财富的聚积与挥霍，同人在精神上的贫乏和空虚恰成反比。资本主义的精神危机和西方传统价值观念的崩溃，使西方近代的道德哲学受到了普遍的怀疑和批判。在尼采的“重新估价一切价值”的呼叫声中进入了20世纪，出现了西方伦理学的巨大变革。其实，任何理论的变革和新学说的出现，虽然总是表现为某个学者、思想家的思维成果和创造性劳动，实际上，归根到底它确总是一定历史时代、社会条件的产物。伦理学也是如此。

20世纪西方伦理学是以批判传统伦理学作为自己的起点。当代英国伦理学家玛丽·沃诺克在谈到摩尔对伦理学的贡献时说：“如果人们要恰当地理解他对伦理学的贡献，就切莫忘记，他整个工作的主旨是批判，是真正破除偶像崇拜。”① 其实，批判传统伦理学绝非只是摩尔，无论杜威还是罗素、维特根斯坦，也无论是胡塞尔、舍勒还是萨特，以及弗洛伊德，都是对传统价值观念持否定态度并从各自的角度对传统伦理学进行批判，甚至是全盘否定。

在相对主义和怀疑主义气氛中形成的道德上的不可知论和虚无主义情绪，使西方伦理学趋向于把否定价值与事实的联系作为自己理论的前提或结论。而这种把价值与事实完全割裂的观点所以会成为伦理学的主导倾向，除了社会原因之外，也是与20世纪科学技术的发展有着密切的联系。

① 玛丽·沃诺克：《1900年以来的伦理学》，商务印书馆1987年版第3页。

二、科技革命对西方伦理学的影响

现代西方伦理学的发展变化，不仅反映着20世纪西方社会经济、政治的变化，反映着人们道德意识、价值观念和社会道德状况的变化，也与20世纪科技革命以及它在西方社会生活中和人们心灵中所引起的巨大反响有着密切的联系。

首先，重大的科学发现和新的科学理论的形成，就其内容来说，它不只是通过改变人们的思想方法而改变着人们的道德思考；而且也常常直接为一些伦理学说提供论证道德的理论根据。

20世纪的科技革命是从物理学、化学开始的，然后是生物科学的巨大发展。1890—1920年，由于X射线的发现和量子论、相对论的确立，进一步动摇了经典的关于物质及其实在性理论的基础。原子不再被看成是坚实的、不可穿透的牛顿式或道尔顿式的单位，即机械的物体，而是具有磁性和亚原子粒子的电的中心。原子再不是不可分割的不变实体。电子在空间不能固定于特定位置，因而只能用概率领域的术语来加以描述。20世纪普通化学的发展渊源于周期律的发现。它最先揭露出化学元素之间的亲属关系。而20世纪初形成的原子结构理论则是建立在电子的发现和放射性的各种事实的基础上的。在化学方面也愈来愈清楚地看到，从所有亚原子结构和一种元素的性质，不能预测出它所参与组成的任一化合物的性质。由于这时期物理学、化学的变革性发展，什么是物质，什么是物质本性，再也不能找到简单的答案。人类认识上的深化却引起了认识论上的徘徊。由于有些物质的东西似乎并无实体性，科学渐渐被认为不过是人们施于宇宙之上的一种概念结构。原子是虚构之物，任何部分孤立时的本质属性与其在整体中同其他各部分所起的相互作用不同。这必然在方法论上引起或加强怀疑主义和相对主

义。到20世纪初，这种方法论就逐渐成为道德哲学家思考道德问题的主导的思想方法。

在生物科学中，19世纪的生物进化论曾是杜威论证实用主义道德理论的自然科学基础和方法论根据。本世纪20到30年代出现的以胚胎学为中心的遗传学和胚胎学、生物化学、细胞学的综合，以及以进化论为中心的生物统计学、达尔文进化论、注重野外考察的博物学和经典孟德尔遗传学的综合，使生物学研究得以在个体和群体有机联系的更高水平上发展，特别是以分子遗传学为核心的分子生物学的兴起，都给现代西方的伦理自然主义论证道德直接提供了自然科学的理论根据。一些伦理自然主义者或是从分子遗传学和现代生物进化论出发，认为伦理价值是从人的生物本性及其进化中发展起来的，任何有助于种的生存的结构和能力都具有伦理价值，伦理价值是自然选择的结果；或是从动物行为学和社会生物学出发，把人类与动物相比附，以说明人类道德起源于动物行为的进化；或是用基因、染色体来解释道德问题，寻找道德进化的生物机制等等。总之，20世纪科学技术的发展直接改变着伦理学的实际内容和研究方法。

其次，从科学技术的社会作用来看，飞速发展的现代科学技术给西方社会生活带来深刻的变化，它不仅改变了人与自然的关系和人在生产过程中的作用，也改造着人自身：改变了人的创造能力和需要，从而形成了人类新的生活条件，而这种新的生活条件又促使人与人之间的关系的改变，促使人们的精神、道德、美感等价值观念的改变。

然而，这一系列的改变并不总是给人类带来益处和繁荣，相反常常给人类带来痛苦和灾难。特别是在社会集团的利益尖锐对立的条件下，科学技术和生产力的发展，往往不只是不能给人们带来幸福，反而会不时地给人类的生存、延续带来威胁和

破坏，而且还会成为一种奴役人、压迫人的异己力量。在20世纪进入垄断资本统治下的西方社会里，科学技术发展的消极后果及其发展过程经常失控的情况，改变着人们对科学、理性的信任。他们认为，科技现代化破坏了人际关系，使人陷于孤独，造成人性异化。雅斯贝尔斯说：技术本身就包含着某种不能言传的、无个性的、非人的东西。如果说，近代西方在反对封建蒙昧主义的时期是尊重科学、颂扬理性的话；那么到20世纪则是一方面神化科学技术的威力，另一方面又敌视科学技术的进步。人们对科学技术作用估价上的分歧，正反映了科技在现实社会中所起的作用本身的矛盾。在西方社会中，科学技术发展与人类幸福、人的个性发展的矛盾，物质极大丰富而人的精神极度空虚、科学进步而道德堕落、科技繁荣而人的内在精神贫乏等矛盾，在道德哲学领域中则表现为道德与科学、价值与事实的分裂和对立。人本主义道德哲学家常常是抬高道德、贬低科学，认为科学技术的发展是一切社会罪恶的根源，是人类自由的障碍。主张用“超科学”的方法，依靠直觉、无意识、情绪的体验等非理性的心理形式去探索人生的价值和人的真正存在。道德哲学中的新实证主义者和自然主义者或是抬高科学无视道德，或是夸大科学对改造伦理学和改变人类道德的作用。新实证主义者在力图用现代科学改造伦理学的同时，却把实际的道德内容排斥到伦理学之外，使伦理学形式化，把道德哲学等同于元伦理学(Meta-ethics)。伦理自然主义者夸大科学作用，主张用现代科学技术改造传统伦理学，以建立“科学”的伦理学。甚至有人认为，依靠现代生命科学技术就能改造人类的道德或整个精神面貌，解决社会道德危机。

总而言之，科技革命对西方伦理学的影响主要是经过两个途径：一是把科学技术发展中的新理论、新成果直接变成道德思考的方法论，或是论证道德的根据和构造伦理学新理论的内

容；一是通过科技成为生产力，影响社会生活各方面，包括改变人们对科学的观念和价值观念，进而改变伦理学的性质和内容。然而，无论是那种途径，科学技术发展对各种伦理学说的影响总是离不开具体的历史条件、社会制度、民族文化传统，并与道德哲学家个人的生活环境、经历、学识、爱好都有着密切的联系，而且所有这一切都是通过道德哲学家自己的立场、世界观的“折射”表现在各种伦理学说、道德理论中。

三、现代西方伦理学的主要特点

反映时代精神，适应现代的需要，20世纪西方伦理学继承和发展了伦理学史上的怀疑主义和虚无主义；膨胀了休谟的价值与事实分离的思想；接受了叔本华、尼采、克尔凯郭尔、西季维克、柏格森等人的非理性主义、唯意志论或直觉主义思想的影响和熏陶，形成了自身一些基本特点。这些特点表现为现代西方道德哲学中的非理性主义、相对主义、形式主义、中立主义倾向。

非理性主义是现代西方流行的一种思潮，也是20世纪西方道德哲学的一个普遍特征。所谓非理性主义并不是指一般地承认非理性的心理活动：直觉、灵感、意志、情感在人类意识活动中的意义，而是指把它们的作用加以夸大和绝对化，并将它们与科学、理性对立起来，甚至赋予它们以本体的意义，并使之变成主宰外在世界和内在世界的一种无法抗拒的精神力量。在存在主义、新正统派、新老弗洛伊德主义、直觉主义、感情主义、实用主义及新托马斯主义等道德哲学中都程度不同地从不同角度表现出这一特征。

道德哲学中的非理性主义倾向，首先表现在把个人存在或自我意向看作是决定外部世界和环境的东西，看作是产生世界万物的最终根源，因此也是道德的根源和一切道德选择的根据。

而这种个人存在又常常被看作是个体的“主观性”或人的主观“意向”，是只能被自我感受和体验的一种非理性的精神现象。其次，把道德看作是绝对的情感、情绪、意志、本能的领域，认为这些非理性的精神因素是道德的基础和决定力量。第三，夸大情感、欲望、本能、直觉等非理性心理活动在道德认识中的作用，否定理性认识道德的能力，否认道德的普遍规律和评价行为的客观标准，把个人的非理性心理因素当作判断、理解道德现象的唯一手段或基本手段。第四，具有浓厚的悲观主义色彩。由于人的处境变化莫测，及对传统价值和道德理想的否定，因此，在道德怀疑主义和虚无主义的笼罩下，那种人生被看作是苦难，前途无望，人们永远受到死亡的威胁的情调，以及古老的基督教原罪说在道德神学中的运用，就构成了许多宗教的或非宗教的非理性主义道德哲学的悲观主义基调。最后，道德哲学中的非理性主义特点还表现为由于主张选择的绝对自由（萨特、波夫瓦），或是认为道德只是个人或团体情绪、意愿的表达（艾耶尔、赖欣巴哈、斯蒂文森），因而否认道德规范的客观根据及规范的作用，进而导致伦理学中的非道德主义的出现。

道德哲学中的非理性主义特征和相对主义特征可以说是一个钱币不可分割的两面，由于夸大非理性精神因素在道德中的作用，否认道德的客观根据和规律性，因此必然导致道德观上的相对主义；另一方面，方法论上的相对主义思潮又会促使非理性主义思潮的形成和流行。

在20世纪的西方伦理学中，相对主义思想占着主导地位，成为道德哲学家进行道德思考的基本思想方法，以至西方学者称20世纪是“相对主义的时代”，并把伦理相对主义看作是“一种解放力量”和“新的时代精神”。因为，他们认为，相对主义可以使每个人都认真严肃地去选择对自己、对社会都是最有意义的价值。伦理相对主义是当代西方伦理学又一重要特征。

具有相对主义特征的道德哲学大致可分为两种类型。一是主观相对主义。这种相对主义从道德主体的主观性出发，把道德只看作是主体的意志、情感、需要的表现，道德价值（善恶、正当不正当等）都是以主体的赞成与否，满意与否为转移，否定道德的客观根据，任何是非善恶都被看作是主观的、相对的，甚至是任意的。情感主义就是这种相对主义的一典型代表。情感主义者艾耶尔认为，伦理判断不具有任何客观效准，它只是情感的表达，不说明任何事实，因此，各人都有自己的道德判断和道德情操，要问哪个是正确的，是没有意义的。除感情主义之外，存在主义、实用主义、语言分析伦理学都具有明显的主观相对主义性质。就是在神学伦理学中，像新正统派、基督教境遇伦理学也突出地表现出相对主义性质。新正统派道德神学家断言上帝的意志不服从任何规律。善从来就是做上帝每时每刻要做的事情，从而否定建立道德规范体系的可能性。至于基督教境遇伦理学家弗莱彻更是公开从相对主义立场出发建立自己的理论体系。二是客观相对主义。这种伦理相对主义从社会环境出发，把不同国家、民族、社会文化的道德、风俗、传统加以绝对化，看不到人类道德现象具有某些共同的因素，片面强调道德是由每个主体（个人、集团、阶级、国家）不同的生活环境决定的。根据文化人类学、民族志学的材料，以各民族的文化特点、具体国家的风俗、习惯、历史传统的多样性和不同性为理由，来否定一定社会、一定阶级和国家的道德的相对稳定性，否认道德中包括着某些人类普遍的经验及道德的历史继承性和某些全人类因素的存在。

伦理相对主义反映了现实道德领域的发展变化，反映了不同社会、阶级、集团和个人在道德选择和道德判断上的差异，指出了由于时代不同，民族、文化、生活环境、宗教信仰的不同，道德标准也不相同的事实。道德不是永恒不变的，它具有相对

性。这是人类道德认识上的深化和进步。然而，伦理相对主义无限膨胀并夸大了道德相对性的一面，从而否定了道德的客观依据及真理性，否定了道德评价的客观标准。道德哲学中的相对主义与非理性主义特征一样，也都是西方社会矛盾激化、社会生活瞬息万变、动荡不安的实际情况在道德理论上的表现，是现代西方社会价值观念急骤变化和道德危机的表现。

在人们的价值方向经常处于互相对立和冲突，价值尺度变幻莫测的情况下，道德怀疑主义必然会成为道德哲学中的主导思想。20世纪的道德怀疑主义在实证主义方法的论证下，使道德哲学走上了形式主义，出现了本世纪上半叶在英美学院讲坛上占据主导地位的元伦理学。元伦理学家割裂价值与事实的实际联系、排斥道德规范、原则等道德的实际内容，只以道德语言为研究对象。元伦理学与各种元理论（元数学、元化学……）一样，其分析的出发点是把某种有内容的相应科学理论形式化，即把此科学理论转化为数理逻辑符号的形式演算。因此，元伦理学与传统的规范伦理学不同，它的研究对象不是道德、不是人的道德行为，不是人们的动机、理想和愿望、而是道德语言：人工道德语言或日常道德语言。规范伦理学被看作是不科学的。实际道德问题被置于科学研究的范围之外，使伦理学脱离实际生活，成为对人的行为漠不关心的空洞繁琐的公式推演，成为只对道德概念、判断的形式进行技术分析的手段。这种对待道德问题的形式主义态度和分析道德现象的形式主义方法构成20世纪道德哲学所独具的特征。直觉主义、感情主义、语言分析伦理学都明显地具有形式主义性质。现象学伦理学也具有一定形式化倾向，而且到本世纪后半叶，元伦理学的形式分析方法实际上已渗透到各种伦理学派别的理论中。

中立主义也是现代西方伦理学表现出的一个共同特点。它们力图以伦理学的“科学性”，去摆脱道德理论与社会制度、阶

级和集团利益的联系，割去其与人们的世界观、人生观的联系。认为“科学”伦理学不从属于任何思想体系，中立地对待一切社会集团，并能容忍各种对立的价值体系。强调对各种道德意见不进行裁决，尊重每个人自己的选择和判断。道德哲学中的中立主义倾向，也是西方道德冲突和价值危机的产物，同时常常也是一些学者对现行道德不满和回避态度的表现。

现代西方伦理学的上述特征，是与十七、八世纪的传统伦理学相比较，从总体上或是说从主导方面提出来的。谈到非理主义特征，这既不是说在20世纪以前伦理学史中从没有过非理性主义的伦理学说，也绝不是说20世纪的西方，就没有强调理性、宣扬理性主义的道德哲学，而只是说，非理性主义在当代道德哲学中成为一种主导倾向，并且已成为一种思潮。而谈到形式主义特征，也不是说这时期的西方伦理学都是形式化的，而是说，从进入20世纪以来，具有明显形式主义特征的各派元伦理学理论，对西方学术界确曾产生过深刻的影响，并在学院讲坛上曾占统治地位。

元伦理学的形式主义特征主要表现在它的反自然主义和反对规范伦理学的理论论证上。尽管摩尔以后“自然主义错误”似乎已成为无可怀疑的定论，规范伦理学也被艾耶尔、卡尔纳普等反复论证为不科学；然而，在西方道德哲学中自然主义派别还是与反自然主义的直觉主义、情感主义并存着，元伦理学经常仍是与规范伦理学并存着。只是在本世纪60年代以前，规范伦理学被严重的忽视，并且在理论上不被承认，道德哲学热衷于对道德语言作逻辑或语义的探讨，而排斥道德内容方面的研究。60年代以后，西方伦理学的发展出现了新的趋向，不仅元伦理学理论发生了变化，而且又产生了一些与上半世纪截然不同的理论和学说。

四、当代西方伦理学的发展趋势

随着西方社会道德冲突和精神危机的加深，到60年代，行为问题被提到首位。然而，由于元伦理学只分析道德语言。忽视对道德主体——人的研究。否认从理论上阐明道德价值的可能性，抹杀人为自己的道德选择和行为后果所应承担的责任，回避一切社会道德问题。道德哲学家所关心的是道德判断的性质和道德推理的正确性等这类抽象的元伦理学问题，而不指导人的行动。因此，人们开始把社会出现道德危机的罪责归咎于伦理学本身。许多学者认为，脱离规范伦理学领域，走到语言哲学的单一方法上是最近一代哲学家的基本错误，他们指出，伦理学作为科学，再也不存在了，因为它的对象是分析道德判断中的语词，而不是行动。占统治地位的元伦理学严重脱离生活，在价值领域"造成理性和动机之间的精神分裂"① 加上存在主义、实用主义及泛性欲论等对社会道德规范和原则也持否定态度，同样不能指导人们的行为。因此，他们要求哲学家必须摆脱分析哲学的局限，揭示人的本质，指出行为的正确价值取向，制定出能指导人行动的道德原则和具体规范，认为伦理学不应该仅仅解释道德选择的逻辑，而应帮助人去进行选择。为此，他们开始了伦理学上新的探索。

本世纪60年代，在西方，有关道德问题的争论，出现了两条战线：一是围绕着元伦理学的争论；一是非学术领域中对实际道德问题的争论，像婚前性行为、节制生育、流产等。在学术界争论的主要问题是关于伦理学的对象、元伦理学与规范伦理学的关系、道德规范的性质及其客观根据、价值与事实是否

① M·斯托克：《现代伦理学理论的早发性痴呆症》，载《哲学杂志》第73卷1976第14期第455页。

具有客观联系，根据什么确定行为正当或不正当等。有的道德哲学家又力图从传统的功利主义、康德伦理学中寻找解决这些问题的方法。这论证道德判断的合理根据，确定道德原则的一般标准，黑尔把萨特关于选择道德原则的思想同康德对这种选择决定的普遍化要求结合起来，提出了他的“普遍规定性”原则；图尔明认为，道德判断的“充足理由”可以构成该判断的合理根据；英国道德哲学家福特则进一步提出关于道德是否具有客观根据的论证。元伦理学家们对道德判断的“根据”或“理由”的探索本身，就是对完全依靠直觉、情感来进行道德评价判断的否定；同时也必然导致人们对价值与事实的实证主义区别产生怀疑。

现代功利主义者认为，只有功利主义能为区分正当与不正当提供合理的根据。他们把价值与效用联系起来，像古典功利主义一样也认为效用原则是进行道德评价的最终标准。澳大利亚的哲学家斯马特用感情主义支持其功利主义主张，提出“行动功利主义”。而准则功利主义者则把功利主义与义务论结合，认为道德准则可以由效用原则加以证明。重新复活的功利主义，实际成了西方当代伦理学从元伦理学过渡到规范伦理学的“桥梁”。

当一些道德哲学家为道德是否有客观根据的问题争论不休的时候，在他们还在争论是根据承诺的事实还是契约的事实得出价值的时候，约翰·罗尔斯提出了以社会契约论为基础的正义理论。他把合理的社会契约看作道德原则的客观基础。[1]罗尔斯的“正义论”激起了西方伦理学界对规范伦理学的新兴趣，成为西方伦理学从元伦理学回归到古典的非怀疑主义的传统，转向规范伦理学的一个重要标志。

---

① 参见《伦理学的新趋向》第11页。

回顾进入20世纪以来西方伦理学的发展可以清楚地看到这是一个否定的否定过程。上半世纪是分析道德哲学对自然主义和规范伦理学的否定，而进入60年代以来则是规范伦理学对反规范的元伦理学的否定，伦理自然主义对非自然主义伦理学的否定。一向以反自然主义、反传统规范伦理学而著称的各派元伦理学，逐渐被笼罩着浓厚自然主义气息的规范伦理学所代替。越来越多的道德哲学家又认为，只有依靠以现代科学为基础的自然主义才能找到道德的客观根据。在这里，"自然主义"是作为伦理学中论证道德的一种方法论原则而谈的。

到70年代，特别是近10年，西方伦理学在复归规范伦理学，转向自然主义的基础上又向前推进了一大步，并出现了新的趋向。这就是当前许多西方学者所感受到的所谓"应用伦理学的挑战"。正像美国克利夫兰大学哲学教授福克斯等所说："最近十多年来，哲学伦理学面临着新的挑战：必须提出解决道德实践问题的理论框架。这一挑战来自哲学领域内外的许多方面"。M·G·辛格也认为，当前伦理学发展的新趋势是"道德哲学日益与政治哲学、社会哲学和法哲学密不可分"；"权利概念成了伦理学的中心"；"应用或实践伦理学蓬勃复兴，理论的、纯粹的、或抽象的伦理学越来越被认为只有在它能阐明应用伦理学的问题时才有价值"；"伦理学与经济学实现了某种再联合"等等。S·图尔明则以"医学如何挽救伦理学的生命"为题撰文阐述医学实践和医学伦理学问题对陷入绝境的西方伦理学在理论上的启示。①M·沃诺克也表示"如果让我现在再重新开始写这本书（指《1900年以来的伦理学》），那么几乎不可能划一条界线，把伦理学与政治哲学甚至社会学区分开来。"②

① 《伦理学的新趋向》第1、283—286、265页。

② 玛丽·沃诺克：《1900年以来的伦理学》，商务印书馆1987年版第140页。

总之，最近十几年来，西方的道德哲学家，已不是继续停留在60年代所提出的那些纯理论的抽象伦理学问题和一般原则的争论上。他们面对着今日西方世界的社会、政治、道德的难题，像战争、迫害、贫困、社会不公正和不平等。面对着今日有关人类生存、发展的许多共同问题、全球性问题，像核破坏的可能性、环境污染、人口过剩，以及环境、技术和工业对人类健康和人类生存世界的影响；流产、节育、试管婴儿、遗传工程、脏器移植的正负作用；与日俱增的犯罪、野蛮和暴行；色情文学的泛滥；民族与种族歧视，以及妇女、儿童、老人、残疾人等问题，都是不能回避的。再也不能拒绝对任何道德意见表态或不对道德问题进行裁决。各派伦理学家都一致认识到，理论伦理学不能再无视这些实际的社会道德问题，因为这既关乎于人类社会的前途和命运，也关系着伦理学的发展。而且，由于社会生活的迫切需要，在西方已有许多科学家（特别是生命科学家）、医生、律师、企业家、工程师、大学生等各行各业的人都来涉足于伦理问题的争论、探讨和论述。这就更加推动了哲学家、伦理学家们直接参与当代道德难题的讨论，从而拓展了全新的应用伦理学领域。因此，近期在西方有关应用伦理学的专门会议、刊物、书籍为数激增。与此同时，也促进了目的在于为实际决策和解决争端提供方法的一些新理论的发展，像游戏论、效用论、决策论、社会福利论等，相继流行于各种道德难题的解决过程中，以致形成伦理学发展中注重伦理学理论与实践双向转化（即理论⇆实践）的研究，注重伦理学与具体研究部门或专门学科、技术的交叉研究，以及应用伦理学的空前繁荣的必然趋势。显然，西方伦理学这一变化，是60年代西方伦理学回归自然主义、规范伦理学趋向的深化和发展。虽然前后都是为克服伦理学理论脱离实际生活的问题，但二者仍有极大的区别。当前应用伦理学关心的是澄清道德争端，确定一

般原则如何应用于具体案例；而60年代所复归的规范伦理学主要关心的是提出和论证某种一般的道德原则。前者超出了道德哲学的范围，而进入交叉科学及应用科学领域，并成为道德哲学家与各部门专家、实际工作者共同关心的事情；而后者则仍是在道德哲学范围内的探讨和争论，并且在多数情况下也还是局限在哲学家的圈子里。

直到今天，尽管西方道德哲学中的任何一个学派对解决现实道德问题还没有提出正确、完备的方法论和科学的解决办法，各部门应用伦理学的研究仍停留在经验、习惯的汇集上，缺少正确的理论指导，但是社会实践和应用伦理学的发展对伦理学理论的挑战是不容忽视的。正像一些西方学者已看到的那样，伦理学理论与实践的这一现实矛盾“正揭示了把理论伦理学和应用伦理学结合的契机：把应用作为检验和完善理论的手段，使应用伦理学能从单纯的决疑法或单纯的应用提高到哲学本身的水平。”①

20世纪西方伦理学的每一重大转折和变化，都出现一些有影响的学说、学派和著名的道德哲学家。本书介绍的10位道德哲学家，在现代西方伦理学的发展中，只好像是星空繁星中的几颗明星，不是全部，更不是整个“星空”。为了弥补这一不足，并力图能给人以较完整的观念，故有必要对现代西方伦理学的主要学派和主要道德哲学家做一梗概介绍。

五、主要伦理学流派及重要道德哲学家

西方伦理学派别林立，学说繁杂，为此只能根据其理论表现出的主要倾向加以归类叙述。然而，到目前为止，还没有一个统一的分类方法，任何分类都具有一定的局限性和相对性，并

① 《伦理学的新趋向》第12页。

总是会出现一些内容上的交叉或遗漏。今根据各种伦理学派对道德根源、道德概念的意义与性质、判断的根据，事实与价值的关系等问题的不同回答，将现代西方伦理学分为以下四类：

（一）元伦理学派别

元伦理学派别：包括所有具有形式主义特征的伦理学流派，像直觉主义、情感主义、语言分析伦理学等。它们与规范伦理学相对立。从伦理学史上看，传统的规范伦理学的研究对象是作为个人品质和行为规范的道德。主要研究的问题是关于什么是善或恶，什么是正当与不正当，人们的道德义务、生活价值、人生理想是什么等等。然而，这些问题在许多元伦理学家看来是必须加以“拒斥”的“形而上学”问题。伦理学的研究对象只是道德语言。

元伦理学是运用逻辑和语言学的方法，分析道德概念和判断的意义、性质、功能和日常用法的道德哲学。它不对行为提出任何道德原则和目标，不向人们提供任何行为规范和价值标准，不提倡任何生活方式，而只限于分析道德语言的逻辑，解释道德概念、判断的意义或用法，研究道德词和句子的性质、功能。因此，它标榜对任何道德规范体系和价值学说都持“中立”态度，并企图通过形式分析，使道德语言规范化，以缓和道德冲突，解决人们在思想、观点上的对立。

元伦理学的主要内容包括：1. 阐明伦理概念“善”、“正当”、“义务”等词的涵义，说明这类词是否能下定义，包含着这类词的判断的性质、意义、作用是什么；2. 区分价值词在道德上的应用和非道德上的应用，区别道德判断和其他规范判断，与“非道德的”相对照，“道德的”意指什么；3. 探讨伦理判断的根据及证明方法，研究道德的和价值的推理逻辑等。由上述内容可以看到，元伦理学只对道德从语言和逻辑上作形式的分析，不涉及道德的实际内容。因此它与现实社会的道德问题

相脱离。

由于各派元伦理学家赋予道德概念和判断的性质不同，西方学者常把元伦理学各派划分为认识主义（Cognitivism）和非认识主义（Noncognitivism）两类。凡认为伦理概念所表明的是客观实在的某种特性，伦理判断具有认识性质，是一种知识，并能评论其真、假的各种元伦理学理论都属于认识主义。其中包括直觉主义（属于非自然主义）和自然主义各派伦理学。直觉主义肯定道德概念所表示的对象及道德判断所构成的知识是伦理学所特有的，不能归结为自然科学的对象和知识。而自然主义则不同，认为道德也是一种经验，道德判断就是一种经验性的判断，可以用自然科学的方法和经验的方法来证明。与认识主义相反，非认识主义认为道德术语完全不具有或主要不具有记叙意义，道德命题不陈述事实。道德判断不能进行经验的或逻辑的证明，因此不具有认识性质。感情主义和语言分析都属于非认识主义。

在各派元伦理学理论中，讨论最多的一个基本问题，就是价值与事实的关系问题，即伦理判断是否具有事实的或经验的根据，价值判断是否具有事实基础，简言之，也就是“现有”（is）与“应该”（ought）的关系问题。多数元伦理学家认为，任何伦理判断都不能从事实判断中逻辑地推导出来。从“现有”不能推出“应该”，从事实不能推出价值。首先提出这一基本问题并进行了详细阐述的就是乔治·摩尔。而最先使用“元伦理学”这一概念的则是后来的新实证主义者。

摩尔在自己的著作中，把注意力集中在道德语言的意义和性质的分析上，从而成为20世纪西方伦理学形式化和逻辑化的开端。他本人虽然还不是准确意义的元伦理学家，但摩尔的伦理学理论却是现代元伦理学的起点和渊源。

与摩尔的价值论直觉主义相对的是普里查德、布洛德及大

卫·罗斯等的义务论直觉主义。

20世纪30年代，代替直觉主义而在西方伦理学中居主导地位的道德哲学是情感主义。情感主义者以逻辑实证主义为自己的哲学方法论基础，把实证原则引入伦理学，并根据这一原则证明道德术语和命题在经验上和逻辑上都不能被证实，因此是无意义的，或是只有情感意义。由此更加剧了伦理学的形式化和脱离生活的倾向。主要代表有石里克、罗素、艾耶尔、卡尔纳普、赖欣巴赫、斯蒂文森等。

40～50年代，在元伦理学中，语言分析学派（或称语言伦理学）代替了情感主义而占主导地位。语言伦理学在继续研究道德语言的逻辑结构的同时，更注意描述概念的细微差别，注意对日常道德语言用法的分析。这时，元伦理学总的发展趋势是从非认识主义和反叙述主义逐渐发展到承认伦理判断是能够解释的，并且是有逻辑根据的。语言伦理学家把寻找道德判断的合理根据，克服元伦理学与现实道德意识相脱离的困境当作根本任务。他们想从逻辑上把元伦理学与规范伦理学结合起来，然而，由于他们还是只在“词的行为”领域兜圈子，而不是分析人们的实际行为。因此，仍不能摆脱元伦理学所处的矛盾境地。

著名的语言伦理学家有：英国的诺维尔—斯密斯，美国芝加哥大学哲学教授图尔明及里尔等。

长期以来，大多数元伦理学家追随摩尔，认为价值判断（应该）不能从事实判断中推导出来是已被证实了的，勿须怀疑的。但是，60年代以来，以英国道德哲学家福特、哲学家G·沃诺克和M·沃诺克、美国的弗兰肯纳等为代表，对这一在本世纪初形成的“定论”产生了怀疑和异议。他们力图摆脱价值与事实的二分法，而把注意力转向道德判断的内容，通过对道德判断内容的分析揭示道德的合理根据。所以西方称他们的理

论为“新自然主义”。

元伦理学家在伦理学发展中的贡献首先在于它严格区分了道德现象和一切自然现象的不同，价值与事实的不同。其次，它使道德语言规范化，并加强了伦理学推理的严密性；最后，它从形式上深入探讨了道德的性质，论证了各种非理性因素，像直觉、情感、愿望等在道德中的作用。然而，由于他们夸大了道德的特殊性，而把价值与事实绝对对立起来，膨胀了非理性的情感因素在道德中的作用，忽视和排斥对道德的社会内容的研究，以至使伦理学严重地脱离生活实际。

（二）人本主义伦理学派别

人本主义要求把现代人的复杂问题（人的命运、前途、价值等）作为自己研究的基点。认为哲学必须面向人和人的自由。这种派别把人的问题当作本体论来研究。它从单个人出发，试图通过人去了解、说明周围现实、各种存在的意义，包括社会道德问题，从而使伦理学具有本体论意义。它强调“人是万事万物的尺度”，反对认识论上的经验主义和自然科学方法，否认理性在认识道德上的作用，因此具有明显的非理性主义性质。

一般的说，存在主义、人格主义、现象学伦理学、新弗洛伊德主义等学派的道德哲学都具有人本主义性质。

存在主义是人本主义伦理学派别中的典型代表。存在主义把人的存在当作全部哲学的基础和出发点。它始终贯彻了19世纪生命哲学（叔本华、尼采等）的精神，并直接吸收了胡塞尔现象学方法，继承和完善了丹麦神秘哲学家克尔凯郭尔的思想，形成了20世纪的存在主义哲学体系。存在主义者用现象学的描述方法全神贯注地描述着所实际体验的人生和道德现象，形成了与形式化元伦理学迥然不同的哲学气质。存在主义的主要代表有德国的海德格尔、雅斯贝斯；法国的马塞尔、萨特、波夫瓦等。

存在主义并不是一个统一的学派。可以说有多少存在主义哲学家，几乎就可能有多少种存在主义。有无神论存在主义（萨特）；有神论存在主义（马塞尔、雅斯贝斯）。有现象学存在主义、马克思主义存在主义等。然而，所有的存在主义的一个共同点就是都从“存在”（Existenz）这一概念出发，并把人的存在问题当作自己哲学的中心。存在主义者认为“存在”是人的典型存在形式，是单个人的自我存在。“存在”是纯粹的“主观性”、是“可能性到现实性的过渡”。所谓人的自我存在，实际上就是作为主体的人对自己生活和命运的原始体验，是人对自己境遇的心理感受的表现。

在存在主义者中，海德格尔常被学术界看作是“更加深刻、更有创见的思想家”。① 而萨特和波夫瓦则把存在主义串穿在文学、艺术、戏剧中，使存在主义在二次大战后成为西方的一种社会思潮，一时曾渗透到文化生活的各领域。

海德格尔对人在这个世界上的存在做描述性分析，即对人类意识中的自己的自我认识进行现象学的描述。他并不想由此导出任何道德规范体系和价值取向。然而其中必然也隐含着一定的价值取向。这是任何哲学体系所无法避免的。海德格尔认为，每个人都是被无缘无故地“抛到”这个世界上来的。既没有谁请，也没有谁“准许”，他是猛地发现自己就在这里。每个人都是在一定时间，一定历史时代和社会，带着天赋的一定遗传结构，被自己的父母生出来，而且必须按照这一切去过自己的生活，谁也不能挑选这一切，因此人生的起点就象投骰子一样。它的偶然性深深植根于一些无法逃避的事实中。忧虑正是人存在的这种偶然性在意识里的反映，是人处境里固有的东西，是人的存在状况的一部分。对死亡的意识也会引起忧虑，进而

① 麦基编：《思想家》，三联书店1987年版第81页。

产生恐惧。人是注定要死的。死亡是人的存在所固有的最终可能性。存在就意味着不可避免地不断地迈向死亡。人为逃避忧虑和必死的现实，而产生异化。海德格尔的异化包含着两层含义：一是指人偶然地降临到现实世界，一时找不到自己而产生的“陌生感”；一是指个人“沉沦”在社会生活中，或是说把自我埋葬于他所扮演的角色、他的社会作用中，从而丧失“真正的自我”，成为“非真实的存在”。只有果断地担当起自己的命运，面对死亡，生活在孤寂、忧虑和恐惧中，才能体验到自己的“真实存在”。

萨特接受了海德格尔和胡塞尔的影响，并且也有他自己的特点。他不只是个哲学家，同时也是著名的文学家、政治评论家。他用通俗的文体及戏剧、小说等文艺形式普及了他的存在主义，一时使之成为西方青年的生活指导。

关于人的自由的理论是萨特存在主义伦理学的中心内容。他说“假如存在确实是先于本质，那么就无法用一个定型的现成的人性来说明人的行动。换言之，不容有决定论，人是自由的，人就是自由。”[1]这种自由是与必然不相容的自我内心活动，是绝对的、毫无约束的。他认为，所谓个人自由就是在一定境况下个人的选择自由，而不是“选择的自由状态”。也就是说无论是自由人或囚犯，奴隶或奴隶主，只要在选择自己的行为时不受外在环境和他人的影响，完全取决于自己的意向就是自由的。因此萨特反对一切道德规范和原则，认为自由就是“选择自主”，选择“毫无支撑点”，既没有任何根据和理由，也没有确定的标准。就是在集中营中，人可以选择反抗，也可以选择投降，选择总是绝对自由的。因此，自由是人的沉重负担和劫

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，参见上海译文出版社1988年版第12页。

运。人为逃避自由因而失去个性。只有勇于担负起自己自由的“重担”，敢于对自己的选择承担责任的人，才能成为真正的人。

除存在主义之外，人本主义伦理学派别还有以马克斯·舍勒、尼·哈特曼等为代表的现象学价值伦理学，或称现象学伦理学、道德现象学。舍勒的道德哲学是胡塞尔现象学方法在道德价值领域的运用；尼·哈特曼的伦理学则是舍勒实质价值伦理学的展开。哈特曼详细地分析各种价值以及存在于它们中间的价值论的和本体论的法则性。明确地把价值和柏拉图的理念等同起来。认为人类人格的本质就在于它是两个世界（即遵循不可违反的本体论法则的实在世界和人格能敏锐领会其道德义务要求的价值世界）的公民。因此，实在的存在领域和观念的价值领域的中介是通过人格来实现的。而且价值也只有通过人格的活动才能够实现。

现象学伦理学家把价值概念当作伦理学的原始概念，认为价值既不依赖于被评价的对象，也不依赖于评价的主体。它是某种先验的、自在的本质。不属于一定时空的实在世界，而是属于时空之外的“本质王国”。它作为一种柏拉图式的理念而与实在的世界相对立，并且是绝对的、永恒的东西。道德价值只有在价值成为追求的对象，并成为个人行为的命令和生活目的的时候才能产生。所以，实践上的应该，并不就等于道德上的应该。道德总是和自由联系在一起，同按客观的价值等级系列采取的行动联系在一起。价值等级的隶属关系和在价值等级之间进行选择的必要性是道德产生的根据。

舍勒按价值的等级或高低阶段划分价值，哈特曼则用“强度”来划分价值，以补充舍勒的等级划分。也有的现象学家把价值划分为绝对的和相对的。无论如何划分，他们都一致认为认识价值只有通过先验的直觉才能实现。“关于价值的先验知识

不是理性的、反射的，而是情绪的、直觉的。"①

这种先验主义的道德哲学主要流行在德国和其他日尔曼语系国家。70年代以来，它对当代天主教道德神学发生极大的影响。

（三）自然主义伦理学派别

自然主义的道德哲学一般具有两个基本点：一是从"自然"出发，把道德根源归结为人的自然本性，在人的自然本性中寻找道德的客观基础，寻找决定人的行为的目的、动机和原则。人的本性被解释为先天的或是在生物进化中形成的生物的或心理的属性；二是忽视伦理学方法与一般自然科学方法的区别，强调自然科学材料和方法是使伦理学取得科学地位的重要条件。

在本世纪初伦理自然主义虽然受到摩尔和感情主义元伦理学家们的严励批判，然而它却从未消声匿迹。40年代以前，杜威实用主义伦理学、佩利的"兴趣论"在美国曾占着重要地位，弗洛伊德主义道德理论对西方社会生活及社会伦理学理论也都发生着巨大的影响。40年代以后，以塞拉斯、拉蒙特、埃德尔等人为代表的道德哲学，竟以"人道主义自然主义"而自称。

特别是60年代以来，随着元伦理学派别影响的减弱，和自然科学尤其是生命科学的发展，现代功利主义、现代进化伦理学、行为技术学、正义论等自然主义伦理学派别应运而生，并在西方学术界和思想领域产生极大的影响。

至今实用主义常被看作是"美国精神"，这不仅说明它是美国社会生活的产物，而且可看出它对美国精神价值影响之深。实用主义在道德哲学方面影响最大的是杜威，他与塔夫兹合写的《伦理学》是实用主义道德哲学的一本最系统的论著。

---

① 尼·哈特曼：《伦理学》柏林1949年版第121页。

杜威从他的主观经验论出发，认为道德观念和科学知识一样，都是对付生活环境的手段。他利用“道德经验”这一概念抹杀道德哲学中价值与事实、心与物、主观与客观之间的区别和对立。认为真理、道德都只不过是人们思维、行动方式中“方便”的方法，道德本质是应付环境的工具。道德根源于人的自然本性，而这种自然本性就是人的生理或心理的本能。人只应该根据具体的境遇去解决道德问题，而不应该根据一般道德原则，认为任何一般道德原则都将是个人自由选择的障碍。道德选择的唯一根据是“个人今天的利益”。道德理论是行为及其结果的予测和假设。道德的唯一目的是生长。幸福只在于成功。

杜威实用主义的道德哲学对道德绝对主义和教条主义所宣扬的普遍的、永恒不变的至善的批判，对新实证主义割裂价值与事实、道德与知识、伦理学与科学的观点的批判，以及它对道德境遇的分析都是有一定合理成分和积极意义的，但是其理论自身和狭隘功利主义和极端相对主义，则必然使它否定一切道德原则而陷入机会主义和非道德主义。

实用主义思想已渗透到美国各伦理学学派的理论中。在刘易斯、莫里斯、奎因等人的伦理学中则表现出逻辑实证主义与实用主义的结合；在弗来彻的“境遇伦理学”中，则是实用主义在新教伦理学中的运用。至于说人道主义自然主义学者也都接受过杜威实用主义的影响。总之，时至今日，在许多美国伦理学家的著述中常常可以看到实用主义的印记。

除实用主义之外，在上半世纪对西方影响较大的自然主义伦理学派，就是弗洛伊德主义。弗洛伊德利用他对精神病心理学的研究成果来论断道德哲学问题，把“无意识”理论和人格学说作为其道德理论的基础和出发点。弗洛伊德首先把道德根源归结为以生物本能为基础的个人心理结构，把道德看作是个人的一种心理机能。他认为个人心理结构中的“超我”包括

"良心"和"自我理想"两个方面，自我理想确定道德行为的标准；良心负责对违反道德标准的行为进行惩罚。"超我"是"一切道德限制的代表"。① 反省、良心、坚持理想都是超我的功能。超我来自对性欲的压抑，是性本能的转化物。其次，弗洛伊德认为道德起源于由性欲引起的原始人的心理冲突，伊谛普斯情结是道德的起因。他把人类最早的道德描写成由原始人的伊谛普斯情结所引起的悔罪感和原始禁忌，然后通过种族遗传和家庭教育的压抑，形成文明人心理中的超我，即父母的禁止、社会习俗、道德规范、宗教戒律的保持者。第三，他认为无意识的性本能是道德关系和道德意识的基础。人类一切行为的动机最终都来自性本能冲动。人类社会的禁忌、习俗、道德规范、宗教、法律最初都是针对性欲而产生的，是性目的的"升华"。道德的作用就是压抑性欲，限制人的自由。第四，他从性本能出发，认为人生目的是追求快乐，但社会是人追求快乐、幸福的障碍，是压抑个性的机构，因此人具有先天的反社会性。最后，他把利己主义当作人与人之间的主导原则，认为损人利己是人的生物本性，人生来就具有"破坏本能"。自我牺牲、团结合作只是利己目的的"升华"。

弗洛伊德主义到30年代之后又有了新的发展，为区别于弗洛伊德的学说，一般称之为新弗洛伊德主义，而把弗洛伊德及其门生荣格、阿德勒的理论称为古典弗洛伊德主义或称老弗洛伊德主义。这种新的无意识心理学说否定了弗洛伊德杜撰的一些非科学概念，强调社会变量在人格发展中的作用，把人类心理中的无意识力量全部或部分地看成是由社会文化条件决定的，而不再像弗洛伊德那样完全看成是人的先天生物本能。因此，特别注意个体的早期经验对人格形成的作用，承认人的"社会性

① 弗洛伊德：《精神分析引论新编》，商务印书馆1987年版第52页。

格”，并把意识分裂和精神病直接与道德问题联系起来，认为人的精神病征兆产生于无法解决的道德冲突中，精神分析疗法的实践就是为了消除这种道德冲突。建立在这种新的无意识心理学基础上的伦理学说就是新弗洛伊德主义伦理学，其主要代表是弗洛姆及其人道主义伦理学说。此外新弗洛伊德主义者还有心理学家埃里克森、霍妮、人类学家沙利文等。

无论是新弗洛伊德主义，还是古典弗洛伊德主义，都力图从心理学上去理解人的道德行为和道德现象，把伦理学与心理学结合起来，成为西方伦理自然主义发展的一种趋向。它们强调人的行为动机中的无意识心理活动，这对伦理学分析和评价人的行为有一定的科学意义，同时也为现代西方伦理学的非理性主义倾向提供了心理学根据。弗洛伊德的泛性论虽是对宗教禁欲主义的挑战，但是不科学的，并直接为西方出现的“性解放”、“性自由”提供了理论根据。

自然主义派别中属于心理伦理学派的还有60年代流行于美国及其他西方国家的新行为主义伦理学说——行为技术学。创始人是美国新行为主义心理学家斯金纳。斯金纳根据他对“操作行为”的试验和论证，认为人的品质无论是勇敢，还是怯懦；是罪恶，还是美德，完全是由环境的状况决定的，与本人的道德面貌没有关系。道德只和“被控制的环境”对人行动的肯定和否定相关。因此道德不是人的行为特性，而只是环境的特性。过分强调了环境的决定作用，从而否定了道德主体的能动性。

60、70年代以来，在西方影响范围较大，学科跨度最宽的一种自然主义伦理学派就是现代进化伦理学。属于这一学派的代表人物多数是自然科学家，主要是一些生物科学家。他们用分子生物学、遗传学、行为生态学、动物学、社会生物学、遗传工程等生物科学技术的成果和材料来论证和解释道德的根

源、性质、功能等道德哲学问题，并企图从中找出道德的客观根据，人类活动的目的和动机，以及解决社会道德危机的方法等。

在英、美、西德等国出版了许多有关这方面的著作。较有代表性的有：奥地利的动物行为学家洛伦茨的《论侵犯》、英国行为生态学家道金斯的《自私的基因》、英国著名生物学家朱·赫胥黎的《一个人道主义者的论文集》、美国社会生物学家威尔逊的《社会生物学·新综合》，以及格拉斯的《科学与伦理价值》、弗莱的《进化伦理学》、达林顿的《遗传学和人》等。

现代进化伦理学与斯宾塞、托·赫胥黎、克鲁泡特金等的19世纪的进化伦理学一样，也是用生物进化论观点解释道德现象，把人类社会看作是生物进化过程的高级阶段，道德是生物进化过程的产物。所不同的是：现代进化伦理学是以最新的生物科学成果为根据来论证生物进化现象，进而论证人类社会的道德现象。有的学者认为不仅动物有道德，植物也有道德。威尔逊甚至认为，把伦理学从哲学家手中解放出来并使之生物化的时刻已经到了。格拉斯竭力表明伦理价值是从人的生物本性及其进化中发展起来的。任何有助于“种”的生存的结构或能力，都具有伦理价值。伦理价值在“种”那里也是自然选择的结果。

在道德起源问题上，社会生物学家、动物行为学家依据人来源于动物，和动物有某些共同点，采用比附的方法把动物的行为模式搬到人的身上，认为人的道德行为也是从动物祖先那里遗传下来的，甚至企图从动物机体进化中导出利己主义和利他主义，或用动物行为论证基督教的道德戒律。

现代生物学关于细胞染色体和遗传基因的研究成果也成为现代进化伦理学论证道德的重要科学根据。有的学者认为，只有把人的行为其中包括道德行为归于遗传基因，才能解释人类

的道德行为和其他行为。人类的价值观必须与基因库的影响一致。人的道德品质、不朽的信念、意志的自由等都是在遗传上被决定了的。有的学者用细胞核染色体的变异来解释人的犯罪现象。道金斯等断定基因是自私的，基因的自私性导致个体行为的自私性，并用亲族选择来解释人类的利他主义现象，因为近亲基因大部分相同。

生物科学现代技术的出现，生物工程、遗传工程、试管婴儿……给人类以极大的震撼。现代科学技术不仅直接干予着自然界的发展，而且也开始直接干予着人类自身的生存和发展。改造人的生理和心理，以及创造新人的事情已不再是科学技术所不能及的“上帝事业”。然而，这却使一些人夸大了科学技术的力量，企图用遗传工程改变人的道德面貌，进而改造人并达到改造社会的目的。认为通过把新的基因移植到需要改变的机体里去的办法，就可以改变人性及人的行为。

实际上，实验证明人类的道德和价值观念只能通过社会程序和手段代代传递，并不记载在遗传基因里。人与动物的本质不同在于人的社会性。人类道德是社会现象，而不是生物学现象。用遗传工程改变人的道德面貌的观点，是用纯工程技术眼光看待人的行为，把伦理学变成了工艺技术问题。这在西方严肃的学者看来也是错误的。

20世纪初期，曾被摩尔严励批判犯了“自然主义错误”的功利主义，到60年代又成为西方道德哲学家所热衷讨论的课题。现代功利主义者认为，功利主义是最有效、最有生命力的规范伦理学体系，它能解决道德选择的标准和道德根据等重要问题。普遍功利主义者辛格教授断言，只有功利主义才能为区别正当与不正当提供合理的根据，并为建立伦理学的合理规范体系奠定基础。当代分析伦理学家黑尔、诺维尔一斯密斯等人也认为，功利主义影响的增长是由于它能够回答行动的社会效

用在断定正当与不正当上具有的意义，能把幸福当作选择的标准。

现代功利主义中影响较大的是行动功利主义（act-utilitarianism）和准则功利主义（rule-utilitarianism）。在西方，当前有关功利主义的争论主要是围绕这两个主要学派的观点进行的，争论的中心是：如何确定行动的效用；为了获得最高福利，人应该如何行动。

行动功利主义的主要代表斯马特在区别行动功利主义和准则功利主义时指出，行动功利主义是按行动本身的结果（好或坏）去断定一个行动是正当还是不正当。准则功利主义是按每人在同类环境中的行动必须履行的准则的结果是善还是恶，去断定一个行动是正当还是不正当。由此可见，二者都是强调根据行为的结果来判定行为的善恶，所不同的是对待规范、准则的态度截然相反。行动功利主义把个人在具体境遇下的单个行动当作评价对象，并让人只选择当时情况和境遇所提供的东西。因此，它反对遵守道德规范和履行一定的道德义务，认为如果死板地遵守道德规范，就会损害行动结果的效用，使人养成盲从的品质和习惯。而准则功利主义则强调必须要有准则，才能保证人正确行动。

准则功利主义为缓和功利主义反义务论的性质，力图把功利主义的效用原则与道德准则结合起来，在坚持效用原则的同时，承认道德规范、准则对指导人行为和评价人行动的重要意义。其重要代表是美国密支根大学教授布兰特。

准则功利主义者希望建立一种在衡量行为正当性标准上不具有相对性的规范伦理学体系。强调根据一定道德准则来衡量行为的正当与否，然而这绝不是脱离了功利原则，因为所有道德准则都要根据它们是否能为每个人增进最大的幸福来决定的。在准则功利主义者那里，不在于哪一行为具有最大效用，而

在于哪一条准则具有最大效用。功利原则不是决定具体行动，而是决定建立什么规则，选择什么准则。功利原则仍是最终标准。人们的行为之所以要遵守某些道德准则，只是因为照此去做才能够产生最大利益和幸福。对如何确定准则的正当性，他们认为只能根据遵循准则的行动所产生的结果来评价。他们把理论证明分为两步：第一步，由效用证明道德准则的正当性；第二步，再通过准则证明特定行为的正当性。

现代功利主义与老功利主义一样，都把道德诉诸于“效用”，而又把“效用”首先诉诸于主体、主体的需要和活动结果。现代功利主义者或是把具体境遇中的个人，或是把社会中的个人当做道德价值的主体，以为凡是对这些单个的人有利或有用的，就是正当的、道德的，就能最后实现社会或大多数人的幸福。因此他们仍不能克服传统功利主义的主观主义和个人主义。

与现代功利主义相对立的当代正义理论，近十几年来在西方引起了广泛的注意和兴趣。正义理论最著名的代表是美国哈佛大学教授约翰·罗尔斯。此外有英国的金斯堡、卢卡斯等。尽管罗尔斯在构筑他的体系时是从社会契约论出发的，但是由于他仍是把正义感看作人的真正本性的表现，认为正义是人天生的情感。因此，他的正义论一般也可被归入伦理自然主义。

（四）基督教神学伦理学派别

在现代西方社会生活中，基督教各教派的神学伦理学仍具有广泛的影响，并随着人们把改善社会精神危机的希望寄托于宗教道德，伦理学在各派神学中的地位也就有了不同程度的加强。

不同教派的神学伦理学由于历史原因或因代表着社会不同阶层的利益和观点，所以常常存在着很大的分歧和矛盾。然而，所有神学伦理学所具有的共同点是：都把“神”当作道德哲学的出发点和归宿；从上帝的理性或意志中寻找道德的根源；把

道德的本质、基础和最终目的都直接与神联系起来；公开推崇信仰。

进入20世纪以来，随着现代科学技术对宏观世界与微观世界奥秘的揭示，社会主义国家对无神论的广泛宣传，以及两次世界大战给人们心理上留下的阴影和反思，使欧美各国的宗教、神学及其道德哲学都发生了很大的变化。因为在这样的条件下，宗教如果想要对现代人有什么价值，它就必须适合他们的生活环境和需要。

基督教各教派为在现代生活条件下适应人们思想情感、生活方式的变化，而尽力使自己“现代化”、“世俗化”。天主教（或称公教）教会竟把这当做致力于改革的口号和目标。基督教道德哲学根据宗教本身性质和其神学的变化，随着现代社会条件和科学技术的发展而改变着自己的理论形式，去掉过时的观念，形成各种能吸引、控制教徒和世俗群众意识的新学说。基督教神学伦理学主要有：新托马斯主义、新正统派、人格主义、基督教境遇伦理学等。

新托马斯主义是中世纪经院哲学家托马斯·阿奎那的理论在现代资本主义条件下的复活，是梵蒂冈罗马天主教教会的官方哲学。新托马斯主义道德哲学就是这种新经院哲学的重要组成部分。新托马斯主义的根本宗旨是使基督教神学适应现代科学技术发展及现代资本主义制度的需要。因此，它得到各国天主教会的支持和推崇，而得以广泛传播。在法国、意大利、比利时、西班牙、西德，以及美国和拉美各国都有较大的影响。主要代表人物有：马利坦和吉尔松，以及布尔克、拉涅尔、芬尼斯、瓦依泰勒即约翰保罗二世等。

新托马斯主义者利用现代哲学的各种理论来论证或修正托马斯的伦理学说，以调和信仰与理性、宗教与科学之间的矛盾。他们把“自然法”当作自己道德哲学的基础，认为“自然法”是

神的理性在人（理性生物）身上打下的印记，表现了人性之形而上学的准则，是关于人类行动的理想秩序，行动正当与不正当的分水岭①。“自然法”包括两个方面的涵义：一是指人的本质、真正人的本性要求；一是指神的理性的表现，即上帝智慧在人身上的表达。通过“自然法”这一概念，他们就把人与神、天国与尘世统一起来，并把道德根源归结于上帝。既然自然法也是根据人的本性应该采取的正当行为方式，那么人的自然法就是道德法则，是寓于“人的天性本身的道德律”②，是人的行为尺度。认识自然法必须依靠“公正理性”或“道德良知”，然而道德良知的发展又必须靠神启，凡是遵循道德律的行为，就是对人本性的实现，所以马利坦又把自己的道德哲学体系称为“以神为中心的人道主义”。道德律要求行善避恶，凡是能达到最高目的的一切就是善的，离开最高目的就是恶的。所谓“最高目的”就是“占有最高实在的善”、“瞻仰上帝”、“爱上帝”，就是追求神恩境界的永恒幸福。所以，布尔克说，托马斯主义伦理学是“有神论的幸福论”。③

本世纪60年代以来，特别是在梵蒂冈第二次大公会议之后，一些新托马斯主义者用现代世俗哲学方法改造传统托马斯主义道德哲学的探讨更为多样，以致出现了一些几乎脱离托马斯主义道德哲学传统观点的新学派。如因受语言哲学的影响，而采取了分析和修正阿奎那的立场的“分析托马斯主义”；因受存在主义、现象学的影响，强调意识的内在表现的“先验托马斯主义”；以及“神爱论托马斯主义”等。当今教皇保罗二世的道

① 马利坦：《人和国家》商务印书馆1964年版第83页。

② 波亨斯基：《托马斯主义》，载《西方现代资产阶级哲学论著选辑》商务印书馆1964年版第445页。

③《伦理学的新趋向》第58页。

德哲学就是先验托马斯主义的代表。他曾从马克斯·舍勒的现象学伦理学中获取了思想和“营养”。

分析托马斯主义者不重视传统托马斯主义用客观实在论论证上帝和道德的哲学传统，而使自己的哲学具有了主观经验主义的倾向。在伦理学中，他们首先否定或轻视最终目的，用多个更直观的“基本善”（象生命、活动、美学经验、纯粹理性知识、诚实、实践理性和对神圣观念的信仰等）来取代最终目的或最高善。实质上是用现世中的生活目的取代宗教对天国、来世和上帝的崇拜和追求。其次、分析托马斯主义的代表之一约翰·芬尼斯认为，阿奎那的自然倾向的三个层次的理论是“一个不恰当的方案”，由此而动摇了阿奎那关于自然法的传统理论。

先验托马斯主义除约翰·保罗二世之外，拉涅尔是其重要代表。先验主义思想家把对意识的内心描述当作出发点，他们强调主体的体验，否认阿奎那的实在论。认为先验伦理学建立在对先验主观性的纯结构的研究上，确切地讲，建立在从意识的情绪范围出发的意向活动的纯结构的研究上。他们批判阿奎那的认识论对精神上的体验没有给予应有的注意。认为每个事物都有自己的特殊本质，因此，普遍本质（例如人性）则被看作是反映理智的构造物，是人为的东西。这样，先验托马斯主义也在许多基本观点上修改了阿奎那的理论。

如果说新托马斯主义道德哲学是在天主教中占统治地位，那么在新教中影响最大的道德哲学就是新正统派的神学伦理学说。这一学说主要流行于美国和欧洲的一些新教占主导地位的国家。新正统派的奠基人是瑞士神学家巴特，主要代表有：莱·尼布尔、布龙纳、蒂利希等人。新正统派神学家吸收了存在主义、弗洛伊德主义等世俗哲学中对人的看法。反对新教自由主义神学把人与神“融为一体”的观点。强调人与神对立。他

们谴责社会政治和道德上的恶行，承认西方社会的危机，但从基督教古老的原罪说出发，认为这一切罪恶都是来自人本身。人只有在自我绝望地接受神的审判，只有当人感到自己罪孽深重，毫无保留地向神投降的时候，才有可能被拯救，才能接受神道。人在社会生活中的一切追求、努力和道德行为，都是对神的背叛和僭越。人世间没有是非与善恶的根本区别。真正的道德只存在于为上帝的服役中。上帝的意志是人类行为的唯一正确的根据和绝对命令。然而这种神的意志是绝对自由的，是无法认识的。善就是在每时每刻做上帝所要做的事情。新正统派表现出明显的非理性主义、相对主义，以及非道德主义。

莱·尼布尔是美国新教神学家，早年持基督教社会主义思想，30年代转到新正统派立场上。注意本体论和伦理学问题的研究。他认为，人的世俗存在是人的超验本质（上帝）的异化。人类生来是有罪的，民族、阶级都是自私自大和伪善的。人的志向越高，随之而来的罪恶要求也就越多。世间的道德，无非是在大恶、小恶之间选择小恶而已。真正的道德只属于信仰领域，即基督教的爱、勿抗恶，凭着宗教的“负疚的良心”使自己从世俗的（物质的、利己的）罪恶要求中解放出来。

新正统派的另一位重要代表蒂利希是出生于德国的神学家，1933年因反对纳粹政权而被解除法兰克福大学教授职务，1940年入美国藉。晚年集中注意于人生的伦理方面，主张用哲学（存在主义）、精神分析和艺术的范畴来改造传统基督教神学对人的解释。他从分析现代人的困境出发，认为人被烦恼笼罩着。人有三种存在性烦恼：对命运和死亡的烦恼；对空虚和无意义的烦恼；对内疚和有罪的烦恼。任何人都不能摆脱这些存在性的烦恼，只有接受它才能有生存的勇气。人必须敢于肯定自己，而自我肯定包含着两个极端。在此他提出关于自我与世界、个人与社会集团的关系问题，指出没有世界的自我是空虚

的，没有自我的世界是死寂的，自我离开了参与世界活动就是一个空壳，只不过是一种可能性；而只肯定自我是集团的一部分，就有丧失自我独立性的危险。但是，他认为克服这两个极端的办法就是皈依宗教，信仰绝对存在的上帝。

同属于新正统派的神学家，其道德哲学观点常常不尽相同，而称为“人格主义”的宗教哲学家不仅观点常不完全一样，而且所代表的教派也不相同。美国人格主义者的研究方面多属新教神学；而法国人格主义者则属于左翼天主教，他们广泛注意社会实践，并利用现象学、存在主义研究人的问题。然而他们所以都称为人格主义，就是因为他们都是从“人格”出发，而且都是有神论者。美国人格主义的创始人是鲍恩，主要代表有福留耶林、布莱特曼、伯托西等；法国人格主义的主要代表有慕尼埃等。

人格主义是生命哲学的变种。并与存在主义有一定联系。人格主义者把人格当作世界上最真实的存在和一切事物的基础和本源，是开启实体意义的钥匙，也是解决价值论等一切哲学问题的关键。所谓人格，是具有先天的能动性，并有意志和自我意识的一种精神性的道德主体，是一种至高无上的存在，是一切存在物的本源和中心。最高的人格是神。人格主义者认为，个人的人格是有限的，一切有限的人格是各自经验世界的基础和中心，无限人格（神）是宇宙的基础和中心。它制定宇宙秩序，即伦理秩序。神给宇宙万物都刻上道德命令的印记。鲍恩认为，宗教的核心是伦理，宗教是伦理学的目标。人格主义强调人的价值、尊严和个人自由，认为人的尊严是一种“内在价值”，是人的基本属性。人是目的，而不是手段。上帝赋予人格的伦理秩序具有最高的道德价值，是社会生活的基础。要解决现实社会的危机和冲突，就必须加强“精神的自我修养”和“道德的再生”，以完善人格。慕尼埃主张实行“人格主义革命”，以改

造资本主义社会。不过这种“革命”也仍是“人格教育”或“道德再生”。人格主义者夸大道德和道德教育的社会作用，企图用宗教道德和互爱行动以缓和人世间的利益冲突，调节人们的关系，把道德教育当作解决社会问题的根本途径。然而，这只是一种宗教幻想。

60年代以来，基督教境遇伦理学在新教中影响逐渐扩展，并对天主教的道德哲学也产生一定影响。其主要代表就是弗莱彻。因本书已有专章进行评介，在此不再赘言。

从上述西方道德哲学概况中可以看到，在其浩繁的学说、学派以及许许多多的道德哲学家中，他们所思考的、所极力阐发和主张的，都是其生活的社会历史条件、科学文化条件所能向他们提供的和要求的。当代西方道德哲学家都是在西方社会、文化土壤中培育出来的。他们的理论既反映着时代的精神，适应着20世纪西方社会生活的需要；又强烈地表现着西方的民族文化传统。因此，我们可以说，其中既包含着人类道德文化知识所共有的东西，也存在着其民族、社会所特有的东西。也就是说，既有共同性，也有特殊性。其次，作为西方资本主义社会的道德文化来说，决不只是精华，必然包含着糟粕。因此，我们在研究西方的道德文化、伦理思想时，必须立足于中国的土壤，中国社会进步和中华民族文化发展的需要，吸收一切人类文化知识成果，以丰富、发展我们现代化的社会主义民族文化。那种否定民族文化的一切优秀传统的“全盘西方”的观点，不仅是违背历史主义的，错误的，而且也会使自己失去存在的社会文化土壤。那种不分良莠，而把民族文化的一切传统的东西都看成“国粹”，盲目排外，以为西方资本主义社会的一切东西都坏，这种新老国粹派的观点也是违背历史主义的。坚持这种观点，会使社会停滞、文化窒息。这就是说，我们对待西方的道德文化，必须坚持历史主义的、辩证的分析方法和态度，即

科学的方法和态度。

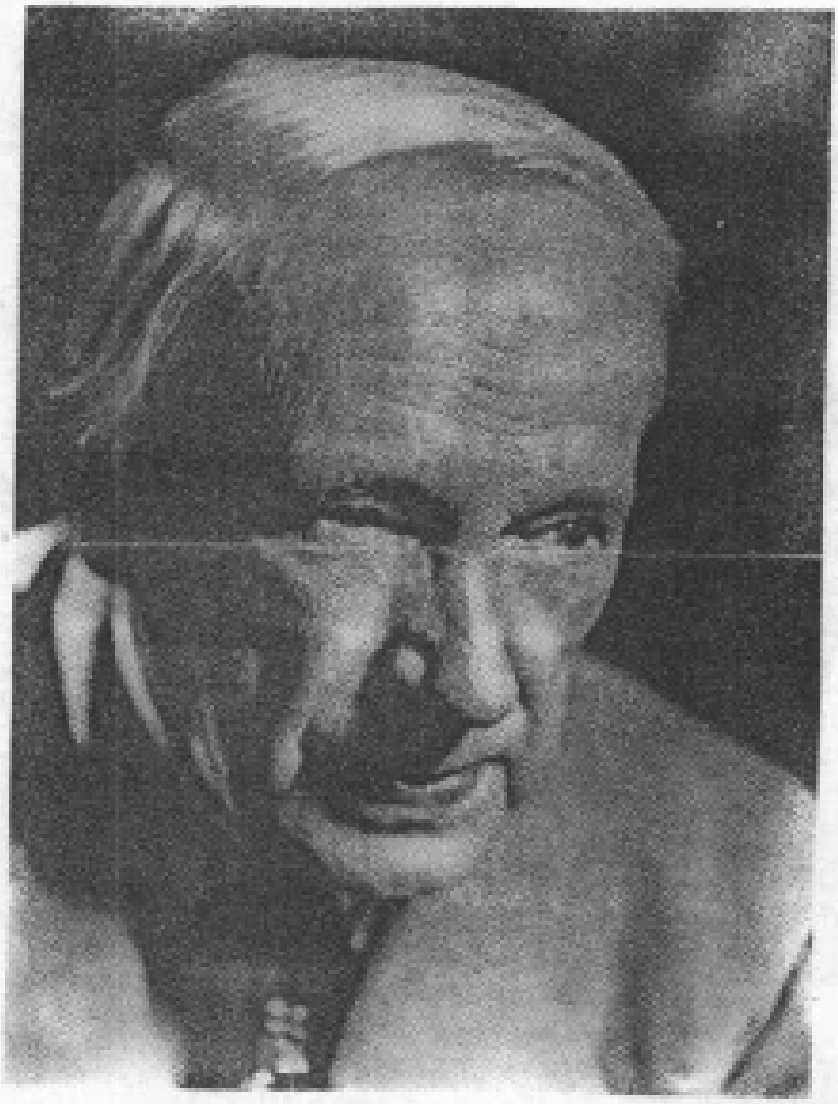
研究西方的道德学说，还要避免简单地摘章断句和武断地下结论，同时也要防止陷入钻进去而跳不出来的境地。一切有创见的研究，必然是能进能出，高屋建瓴的。既能认真了解研究对象的体系、逻辑和基本内容，能钻进去；又能注意科学地分析、比较，批判、扬弃错误的东西，肯定、吸收正确的或合理的东西，能跳得出来。

只要我们能坚持正确的态度和方法，相信我们对西方伦理学的研究，会对社会主义道德文化的改革和发展，给予有益的启迪并做出贡献。

摩　尔

余　涌　撰

篇　　目



摩尔（1873年——1958年）

摩　尔

余　涌

摩尔①是现代西方伦理学的重要代表，可以说，20世纪西方伦理学的发展是从摩尔开始的。

摩尔是活跃于上半世纪初的英国哲学家，是新实在论和英国分析哲学的创始人之一。在伦理学方面，他于1903年出版的《伦理学原理》系统地阐述了自己的伦理思想，该著对20世纪伦理学的发展方向产生了深刻的影响，堪称是一部划时代的伦理学作品，沃诺克称“本世纪还没有一本伦理学专著可与之媲美”。正因为如此，现代西方哲学界一般都把摩尔推为本世纪西方伦理学的第一人，更具体的说，他们都把1903年《伦理学原理》的出版看作是20世纪西方伦理学的发端。摩尔的影响如此巨大，是因为他最早用逻辑分析的方法来对伦理学的基本概念、命题进行清理、分析，这种方法一出现便倍受人们的赞赏，因而在本世纪上半叶形成了一股声势颇大的分析伦理学思潮。

一、生平和著作

摩尔（G. E. Moore，1873—1958）于1873年出生在伦敦

① 又译穆尔

市郊的阿普·诺伍德。他父亲是一位商人，共有四男四女八个孩子，摩尔排行老五，上有两兄、两姐，下有两妹、一弟。摩尔的父亲十分注重对子女的教育，在孩子很小时就亲自教给他们各种知识和技能。摩尔3岁那年，父亲就开始教他弹钢琴了。摩尔的父母是在摩尔出生前两年从哈斯丁迁居到诺伍德的，这次迁居的主要原因就是他父母希望把自己的孩子送到有名的道尔威奇公学读书。同他的两个哥哥一样，摩尔8岁时也被送到道尔威奇公学。

摩尔在道尔威奇公学学习达10年之久，在这期间，他接受了较系统的古典教育，他注重学习的是希腊文和拉丁文，而对其它课程则无特别的兴趣，差不多没学过什么自然科学。据摩尔自己说，在这10年中对他影响最大的是E·D·伦德尔、C·布赖恩斯、W·T·伦德拉姆、A·H·吉尔克斯和他的兄长T·S·摩尔这5个人，他们在音乐、古典研究以及宗教观等方面都给他以很大的影响。

1892年10月，摩尔入剑桥“三一学院”。进入剑桥后，摩尔眼界大开，同学们常常聚在一起谈论政治、文学、哲学等各种问题，这使摩尔羡慕不已。在这些讨论中，他最初只能作为一个听众而默默聆听他人高谈阔论，心里未免有点自惭形秽。但是，与在道尔威奇公学时不同，在剑桥，摩尔开始与聪慧的同学建立了亲密的友谊，过往甚密。摩尔对此感触颇深，因此，他在《自传》中曾兴奋地写道：“只是到了剑桥，我才想到生活是多么的激动人心呵”。

在与摩尔交往的同学中，有后来影响甚大的分析哲学的另一个代表人物罗素。罗素比摩尔高两届，正是在罗素的劝说和鼓励下，摩尔才在进入剑桥后的第三年走上了潜心研究哲学的道路。摩尔曾说，他入剑桥的初衷是想学古典学科，毕业后去当这方面的教师，若不是罗素的鼓励，他真怀疑自己是否会研

究起哲学来。在以后的学术生涯中，这两位哲学大师彼此切磋，相互交流，就各种哲学问题进行了广泛、频繁的讨论，在这些讨论中，他们的思想也都相互产生了影响。

1894年摩尔开始钻研哲学，在头两年，也就是在剑桥上学的后两年中，对摩尔影响最大的有5个人，这其中包括西季维克、沃德、斯托特、麦克塔格特和杰克逊。摩尔认为，他从他们那里学到了很多东西。在谈到西季维克时，摩尔说，西氏的个性并不怎么吸引他，西氏讲课更是枯燥乏味，差不多是在对着他们朗读。但是，在读西氏的著作，特别是在读《伦理学方法》时，他受益匪浅，西氏论述问题的清晰透明，以及西氏对常识的信念正合他的口味。在这两年中，摩尔还听沃德之劝于1895年的暑假去图宾根大学呆了5个星期，但据他自己说，此行除了在德语方面有长足的进步外，在哲学方面几乎是一无所获。

1896年，摩尔完成了关于道德科学的剑桥荣誉学位论文，从剑桥毕业。

摩尔毕业后即着手谋求“三一学院”研究员之职。为此，在与沃德商量后，他决定在康德伦理学方面做文章，他花了差不多两年的时间研读了康德的各种著作，并思索其中的问题，写成了题为“自由”和“判断的性质”两篇论文，这两篇论文先后于1898年1899年在《精神》杂志上发表。1898年摩尔被选为“三一学院”的研究员。

从此，摩尔的学术生涯进入了一个全新的时期。在从1898年到1904年这6年当中，摩尔曾应邀开设了两门关于伦理学的课程，其中一门专讲康德伦理学。摩尔的伦理学代表作《伦理学原理》就是在这一时期完成的，该书于1903年在剑桥出版。至于《伦理学原理》一书的创作过程，摩尔曾经这样写道：我在为伦理学课备课时，就勾划出了《伦理学原理》的大致轮廓，

"但是，《原理》几乎是一本全新的和更长的著作，我把这6年中后几年的全部心血都倾注在这部书的写作中。我发现，这是一件极其麻烦的工作。我写得非常忙，而且还遇到很大的困难。我还经常发现，因为发生一些错误，我还不得不改写已经写出的部分"。① 值得一提的是，摩尔《伦理学原理》一书得以完成，与他经常不断地同他的一些朋友（这当中主要的有罗素）的讨论、交流是分不开的。他自己也承认，从这些讨论中他学到了很多的东西，比如，《伦理学原理》最后一章的方案最初是在与一位朋友的交谈中形成的。摩尔似乎有一种与人讨论、交谈问题的癖好，他以后在剑桥和其它学校授课或举办讲座时，都安排有与学生讨论的时间，在他看来，这种讨论对哲学课来说是重要的和必需的。1898年摩尔被选为伦敦亚里士多德学会的会员，并经常参加该学会的各种活动，在应邀写文章时，他从不拒绝。

1904年，摩尔离开剑桥，先后在爱丁堡和里士满各呆了三年半。在这期间，他仍继续从事讲学和著述活动，他的另一本伦理学著作《伦理学》就是在这一时期完成的。这是一本小册子，其中心思想与《伦理学原理》基本相同，但它以更简洁、更明确、更通俗的方式阐述了作者的伦理思想。摩尔对这本书也很满意，认为它更清晰，而很少有混乱和无效的论证。该书于1912年在伦敦出版。

1911年，摩尔重返剑桥，这一呆就是28年，直到1939年退休再次离开剑桥。在这28年中，摩尔曾在剑桥主持过道德科学讲座，并先后教授过心理学和形而上学等课程。1925年，他接替沃德成了精神哲学和逻辑学的教授。在这期间，他还结识了诸如维特根斯坦等一些哲学家，同他们进行过广泛的学术交

① P·A·石尔普：《摩尔的哲学》，纽约1952年版第24页。

流。他非常赏识维特根斯坦的才华，曾如饥似渴地读过维氏的《逻辑——哲学论》对维氏的这一著作他钦佩之极，并努力想从中学到一点东西。

1916年底，摩尔与D·M·伊利结婚，他们婚后生有两个儿子，其中长子后来还成了有名的诗人。

1921年，摩尔继斯托特之后任《精神》杂志编辑，他担任这一职务一直到1947年。

1939年，摩尔退休，但他仍积极从事学术活动，退休后还曾去牛津上过一些课。1940年，摩尔应邀偕夫人到美国的一些大学做学术访问，曾先后任史密斯学院、普林斯顿大学、哥伦比亚大学等校的客座教授。

摩尔1913年获剑桥大学文学博士学位；1918年被选为英国科学院院士，并获得安德鲁斯大学名誉博士学位；1951年获英王颁发的功勋勋章。

1958年，摩尔以85岁的高龄在剑桥逝世。

摩尔的一生在伦理学方面倾注了大量的心血，除了《伦理学原理》和《伦理学》外，他还发表过若干篇关于伦理学的论文，其中主要的有："内在价值概念"、"道德哲学的性质"、"善是一种性质吗?"等，它们分别被收集在《哲学研究》（1922年）和《哲学论文集》（1959年）中。在1942年为答复对他的哲学提出的批评而作的《对我的批评者的回答》中，摩尔还花了相当的篇幅分八个问题进一步阐述了他的伦理思想。虽然，与那些多产的著作家比起来，摩尔的著作并不算多，但是，他一生几乎是在大学讲坛上度过的，这使他的思想在学生中产生了广泛而深刻的影响，正如布劳德所言，"正是通过他的讲课，他所组织的讨论，他在剑桥道德科学讲座和亚里士多德学会的讨论中的经常和富有启发性的发言，以及他与同事和学生的私人

交谈，摩尔对他这个时代的思想产生了影响”。①

摩尔早年在哲学上受新黑格尔主义的影响甚深，曾一度追随过新黑格尔主义的代表人物布拉德雷，并自称其主张与布拉德雷的观点完全一致。1898年前后，他的思想开始发生转变，在1899年发表的“判断的性质”一文中，摩尔把精神活动和其对象做了区分，逐渐显示出了实在论的倾向，开始与布拉德雷分道扬镳。1903年，在出版《伦理学原理》的同时，他还在《精神》杂志上发表了“驳唯心主义”的论文，鼓吹实在论，公开发动了对新黑格尔主义的攻击。尽管摩尔在哲学上反叛了布拉德雷，但从伦理学方面看，有一点是应当提出的，这就是，布拉德雷曾在理论上对历史上的快乐主义做过系统而周密的批评，而摩尔对快乐主义的批评从某种意义上说或多或少仍带有布拉德雷的痕迹，这或许能说是摩尔与布拉德雷的藕断丝连吧。

二、善是不可定义的

可以毫不夸张地说，如果把伦理学分为规范伦理学和元伦理学（分析伦理学）是成立的话，那么，在摩尔以前的全部伦理学说大致都可归为规范伦理学一类。它们的主旨均在于从各自的理论前提出发，为人们的行为提供一种道德上的规范，指出什么是善行，什么是恶行。也就是说，它们都力求表明一种道德立场，提供一种价值取舍的标准。然而，从历史上看，正是在这些问题上，各种伦理学说的主张却很难一致起来，它们之间有的存在矛盾，有的甚至是完全对立的。因此，摩尔指出：“尽管人们已经对伦理学进行了长期的探讨和大量的研究，但无论过去还是现在，这门学科都存在着众多的分歧意见。……一

① G·E·摩尔：《哲学论文集》，纽约1959年版第12页。

些哲学家认为一般说来是错误的行为，却被另一些哲学家认为一般说来是正确的；一些人认为是恶的事情，却被另一些人当作善的”。①

对于伦理学中存在的这些矛盾和分歧，摩尔认为其原因十分简单，“即由于不首先去精确发现你所希望回答的是什么问题，就试图作答”。② 因而，“对伦理学问题的讨论，存在着的巨大困难之一就是精确地搞清楚什么是我们所要回答的问题”③。由此可见，摩尔实际上对以前伦理学的研究对象发生了怀疑，或者说是以前的伦理学有答非所问之嫌。他认为，一旦确切地弄清楚我们所要回答的问题是什么，其答案也就了如指掌了。看来摩尔要在伦理学方面做一些正本清源的工作，为此，他立志要努力写一篇能成为“任何可能以科学自命的未来伦理学的导论”。

《伦理学原理》就是这样的一篇“导论”。摩尔强调，他要努力去发现什么是伦理学论证的基本原理，他的主旨在于建立这些原理，而不在于运用这些原理所达到的结论。因此，他把建立伦理学的论证方法，把对伦理学中的概念、命题进行分析视为己任。

摩尔首先确认，“善”是伦理学的最基本的概念，对“善是什么”的探讨是伦理学的首要任务。他认为，“怎样给‘善的’下定义这个问题，是全部伦理学中最根本的问题。除‘善的’对立面‘恶的’外，‘善的’所意味的，事实上是伦理学特有的唯一单纯的思想对象”。④ 但是，摩尔反对以往的伦理学家把伦理学局限在人类行为上，在那里，什么是善和恶的问题只包括

①③ 摩尔：《伦理学》，中国人民大学出版社 1985 年版第 1、3 页。

② 摩尔：《伦理学原理》，商务印书馆 1983 年版第 1 页。

④ 《伦理学原理》第 11 页。

"行为"和"实践"，因而，善的意义仅仅是行为的道德性质的描述。摩尔认为，除行为外，其它事物同样可以具有善的性质，如果我们不考察善的一般性质，而只注重行为的善性质，就难免会发生错误。因此，与以往的伦理学相比，摩尔倾向于使伦理学包括更多的东西，即包括对"善是什么"作一般的探究。或许，正是在这种意义上，摩尔重申，"伦理学的直接目的是知识，而不是实践"①，"对个人进忠言或作规劝，并不是伦理学家的事情"。②

那么，摩尔所说的对"善是什么"作一般探究指的是什么呢？摩尔所说的"善是什么"这一问题可分为三个层次，或者说可分为三个方面的问题。其一，"善"一词意味着什么？亦即人们用"善"这一概念所表示的一般性质是什么？其二，哪些事物本身就具有善性质？亦即哪些事物因其自身而言就值得存在的？其三，哪些事物作为原因同就其本身而言是善的东西有关？亦即哪些行为是我们应当做的？

看来摩尔所说的对"善是什么"作一般探究主要是针对这一问题的第一个层次而言的。摩尔断言，对"善"这一概念进行分析，或者说给"善"下定义，这是我们首先必须做的事情。因为这是伦理学的基本问题，它的答案是解决第二和第三两个层次的问题的前提，"一个人如果不知道这个问题的答案，就不可能知道什么是任何一个伦理判断的证据。"③对这一问题的处理是摩尔伦理学的重要内容，也是他伦理学最富有特色的一部分。

摩尔首先反对那种认为只要注意到人们一般怎样用"善"这个词就能得到善的定义的说法。至于如何给"善"下定义，摩

①②《伦理学原理》第26、9页。

③《伦理学原理》第12页。

尔有一个结论性的回答："如果我被问到'什么是善的?'，我的回答是，善的就是善的；并就此了事。或者，如果我被问到'怎样给善的下定义?"，我的回答是，不能给它下定义；并且这就是我必须说的一切"。① 这样的回答未免让人们大失所望，摩尔自己也说，这似乎非常令人失望，但他强调，这种回答却是正确的和极其重要的，于是，摩尔不厌其详地向人们解释了这种极其重要的回答。

摩尔认为，所谓"下定义"就是"分析"，在他看来，只有对象是由某些单纯部分组成的复合物，亦即对象能分解成某些单纯部分时，对它下定义才成为可能。正是在这种意义上，摩尔对"善"与"马"两个概念做了比较。他说，马具有许多不同的性质和特质，当给马下定义时，"我们可以意指某一客体，而我们全都知道，它是按某种方式组成的：它具有四条腿、一个头、一个心、一个肝等等，而这一切是按一定的相互关系排列起来的"。②但是，当我们把马还原为一些最简单的术语时，就不能再给这些术语下定义了。我们能够下定义的客体都是复合物，马之所以能下定义，就在于它是一种复合物。与"马"相比，"善"不是由若干部分构成的，是非复合物，它是单纯的，因而，我们不能对它进行分析或下定义。在摩尔看来，"'定义'的最重要的意义是这样一个意义，在这个意义上，一个定义要陈述那些必定构成某一整体的各个部分。然而，在这个意义上，'善的'是没有定义的，因为它是单纯的，并没有若干部分"。③

在上述意义上，摩尔把"善"与"黄"做了类比。他指出，

① 《伦理学原理》第12页。

② 同上书第14页。

③ 同上书第15—16页。

“‘善的’是一单纯的概念，正象‘黄的’是一单纯的概念一样；正象决不能向一个事先不知道它的人，阐明什么是黄的一样，你不能向他阐明什么是善的”。① 在他看来，“善”和“黄”都具有这样一种性质，它们能构成定义，而对其本身则不能下定义。虽然，我们可以通过描述“黄”的物理伴随现象来尝试给“黄”下定义，可以指出，必须由哪种光振动刺激正常的眼睛，才能引起“黄”的知觉。但是，摩尔强调说，这种光振动本身与“黄”不相等同，并不是我们说“黄”时所指的东西，“黄”是不可定义的。同样，“善”亦如此。虽然我们能发现，一切善的事物除善性质外还具有别的什么性质，如，令人愉快等，但是，摩尔指出，“许许多多的哲学家们认为：当他们说出这些别的性质时，他们实际就是在给‘善的’下定义；并且，认为：这些性质事实上并不真正是‘别的’，而是跟善性绝对完全相同的东西”。② 这就犯了给单纯的和不可定义的东西下定义的错误，摩尔称之为“自然主义谬误”。

“自然主义谬误”是摩尔首先提出的，是他论证“善”是一种单纯的不可定义的非自然性质，批判以往的伦理学理论的一个重要武器。摩尔断言，伦理学所讨论的“善”，既然是一种单纯的、不可定义的非自然性质，那么，任何试图给“善”下定义的做法都是错误的，都会陷入“自然主义谬误”。在摩尔看来，“自然主义谬误”的最突出的表现形式，是把“善”这种非自然的性质同某种自然的性质混同起来，试图用自然的性质来给“善”下定义，这样一来，善性质就与某种自然性质等同起来了，一事物之为善，就是因为具有这种自然性质。摩尔认为，如果人们把一个自然对象同另一个自然对象混同起来，这无关紧要，

① 《伦理学原理》第13页。

② 同上书第16页。

而如果把“善”同任何一个自然对象混同起来，这就犯了“自然主义谬误”。斯宾塞的进化论伦理学就犯有这种形式的“自然主义谬误”，因为它把进化程度更高或有利于进化同善等同起来了。“自然主义谬误”的另一种表现形式是，把善性质同某种具有善性质的东西混同起来，也就是没有分清这样两个问题：什么事物就其自身而言是善的和如何给善下定义，这实际上是用“善事物”来定义“善性质”。摩尔认为，我们不能因为“快乐是善”而把善定义为快乐，这就同说“桔子是黄的”而不能把“黄”与桔子等同起来一样。快乐主义实际上就犯有这种形式的“自然主义谬误”。在摩尔看来，承认“快乐是善”和否认善是不可定义的，这并无矛盾。“自然主义谬误”还有一种表现形式，即把善性质同某种超自然、超感觉的实在性混同起来，如，把善性质等同于自由意志或上帝的意志等，以康德为代表的形而上学伦理学就犯有这种形式的“自然主义谬误”。

由此可见，摩尔对“自然主义谬误”的阐述，一言以蔽之，就在于指出，只要试图给“善”下定义，就会出现错误。因此，关键不在于是用自然对象，还是用超自然对象来定义善，而在于试图定义本身，“确切地说，所谓的‘自然主义谬误’可以称作是‘定义的谬误’，因为摩尔不仅把这种谬误运用于自然主义的定义，而且还用于形而上学的定义”。① 沃诺克指出，摩尔的意思是，“无论怎样试图给‘善’下定义都是错误的，试图用自然对象给善下定义尤其错误。……最主要的是，假定给‘善’下定义是错误的，其次才是，用一个自然对象给一个非自然对象下定义是错误的”。② 摩尔自己也说，他所关心的并不是名称如何的问题，而只关心谬误本身，一旦碰到这种谬误而能识别出

① L·J·宾克莱：《当代伦理学理论》，纽约1961年版第3页。

② M·沃诺克：《1900年以来的伦理学》，商务印书馆1987年版第7页。

它是“自然主义谬误”，那对这谬误如何称呼就无关紧要了。到此为止，摩尔的意思已昭然若揭：“自然主义谬误”在于提醒人们，不能给“善”下定义，对于“善”，我们所能说的只能是“善就是善”，否则，统统会犯他所说的错误。

三、对“自然主义谬误”的批判

摩尔运用所谓的“自然主义谬误”对以往的伦理学进行了分析、批判，这是他伦理学说的一项重要内容，甚至可以说是他确证“善”是单纯的和不可定义的历史和理论的前提。

实际上，在摩尔那种意义上的“自然主义谬误”是以往的伦理学都在所难免的，它几乎把矛头指向了以往的全部伦理学理论，它们都程度不同地以这种或那种方式陷入了“自然主义谬误”。摩尔把犯有“自然主义谬误”的伦理学理论分为两大类，一类是“假定善能参照自然客体来下定义”的“自然主义伦理学”，一类是“假定善可以参照某种超感觉的实在来下定义”的“形而上学伦理学”。在摩尔看来，这是两类犯有同一错误，但表现方式又有不同的伦理学理论，因此，摩尔对它们做了分别的处理。

摩尔认为，自然主义伦理学把善与某种自然性质等同起来，从实然直接引伸出应然，这无疑是在用自然科学来代替伦理学，把伦理学看成是能用经验观察和归纳法建立起来的经验或实证的科学，从而错误地把伦理学与心理学、社会学、甚至是物理学等同起来了。摩尔对这种形式的理论做过一种概括：“不管把‘善的’定义为黄的，或者绿的，或者蓝的，定义为喧噪的，或者柔和的，定义为圆的，或者方的，定义为苦的，或者甜的，定义为能产生生命的，或者能产生快乐的，定义为所矢志的，或者所想望的，或者所感觉的，不管可能认为‘善的’意味着这

一些当中的任何一个，或者世界上的任何其他客体，那个认为它意味着它们的理论将是一种自然主义理论”。①

摩尔首先批评了在他看来比较突出的自然主义理论。在谈到由古希腊斯多葛派提出，并在卢梭那里再现的所谓“依照自然而生活”的准则时，他指出，以一事物为“自然的”而断定它是善的，这不能成立。“自然的”一词通常意指的是“正常的”或者是“必需的”，但无论是指“正常的”还是“必需的”，它都不能与“善”同日而语，比如，并不是所有善的事物都是正常的，而异常的事物常常要比正常的好。在这里，摩尔还着重批评了那种能自成体系并在19世纪颇为流行的进化论伦理学，英国的斯宾塞是这派伦理学的著名代表。摩尔认为，斯宾塞所要证明的，或者说进化论所能告诉我们的一切就是，一些行为比另一些行为要更进化一些。斯宾塞进而提出了，较进化的就是较好的，但摩尔认为，他实际上没有向我们证明，为什么较进化的行为就是较好的，而且，他也没有向我们说清楚，他作为伦理目的而追求的快乐与进化在伦理学上的关系究竟如何。摩尔断言，那种认为，为了发现我们应如何行为只需考虑进化与否的进化论伦理学犯了“自然主义谬误”，无论从那种意义上看，进化论对于伦理学的关系并不象进化论伦理学所强调的那么重要，甚至可以说，进化论与伦理学没有关系。

但是，在摩尔看来，在所有自然主义伦理学中，流行最广、影响最深，因而最具有代表性的是快乐主义。这种理论所犯的“自然主义谬误”是典型的，也是严重的，因此，摩尔把它作为一个主要的靶子，进行反复的分析批判，他想，只要驳倒了快乐主义，自然主义伦理学也就彻底动摇了。

摩尔再三强调，他所抨击的快乐主义是这样一种学说，它

① 《伦理学原理》第47页。

主张“快乐是我们应当企求的唯一事物，即作为目的并因其本身的缘故是善的唯一事物”。快乐主义由来已久，古希腊的亚里斯底卜斯、伊壁鸠鲁就鼓吹过快乐主义，而在十九世纪，以边泌和密尔为代表的功利主义则是这种理论的主要代表。因此，摩尔首先把批判的矛头指向了《功利主义》一书的作者密尔。为了说明摩尔是如何批判密尔的快乐主义的，我们先得引用一段密尔的论证（摩尔在《伦理学原理》中也做过类似的引用）：“幸福作为目的是值得想望的，并且幸福作为目的是值得想望的唯一事物，而其他一切事物只有作为达到这个目的的手段，才是值得想望的。……可能提供的，证明一事物是可见的唯一证据，是人们实际看见了它。证明一种声音是可闻的唯一证据，是人们听见了它；并且，我们经验的其他来源也都是这样。同理，我觉得：可能提供的，证明一事物是值得想望的唯一证据，是人们确实想望它”。[①] 摩尔认为，密尔在这里的论证逻辑实质上是，善意指值得想望的，而要知道什么是值得想望的，就只有去发现什么是人们实际所想望的，人们实际上所想望的是快乐，因此，快乐是值得想望的，快乐是善，并且，快乐是人们唯一所想望的，因此，快乐是唯一的善。针对密尔的这种论证，摩尔首先指出，“事实上，‘值得想望的’并不象‘可见的’意味着‘能见的’一样，意味着‘能想望的’。值得想望的东西仅仅意味着应当想望或者该想望的事物”。[②] 这就像值得厌恶的东西并不是指人们实际所厌恶的东西，而只是意味人们应当厌恶的东西一样。“值得想望”与“实际所想望”是截然不同的。而密尔通过把善与值得想望的事物等同起来，并进而把善与实际所想望的事物等同起来了。摩尔说，密尔是在“值得想望的”一

① 转引自《伦理学原理》第73页。

② 《伦理学原理》第74页。

词的掩盖下，悄悄换上一个性质不同的概念“实际所想望的”，这种从自然概念到非自然概念的过渡显然包含有“自然主义谬误”。因为在这里善仅仅意味着实际所想望的东西，而实际所想望的东西就是某种可以用自然概念来下定义的东西，正是由于这种把事实与价值等同起来的错误，摩尔指责说，密尔想帮助我们发现应该做什么，而实际上他告诉我们的是，我们正在做什么。

接着，摩尔还进一步指出，密尔把快乐看作是人们实际所想望的唯一的东西，因而把快乐看作是唯一的善，这也是不能成立的。摩尔说，密尔自己也承认，快乐是否是人们所想望的唯一的东西，这是个心理学问题。而事实是，现时最杰出的心理学家们对此都抱否定态度。但在摩尔看来，更为重要的是在于以下两点：第一，密尔说快乐是人们所想望的唯一对象，这是靠不住的。他混淆了想望的起因和想望的对象，因为在人们所想望的对象中，除快乐外肯定还包括那种产生快乐的东西，“很清楚，当我们想望一事物的时候，我们未必意识到期待着快乐。我们可能仅仅意识到我们所想望的事物，并且可能被迫立即促成它，而根本没有想到它将带来的是苦是乐”。① 而且，即使快乐总是想望的起因，但是，“断言快乐总是引起我们的要求，跟断言我们所要求的总是快乐，是根本不相同的。”②第二，密尔说人们也可能想望其它事物，诸如“美德”、“金钱”等，但在想望这些事物时，仅仅是把它们当作达到快乐的手段，而一事物只要是达到一个目的的一种手段，那它同这目的的一部分是同样的事物，这也是靠不住的。他混淆了目的与手段之间的区别，倘若把“美德”、“金钱”等本身看作是快乐的一部分，那任何东西都不可能同别的东西区别开来了，而且他也没有把在

①②《伦理学原理》第78、82页。

值得想望的东西的意义上的目的同在所想望的东西的意义上的目的这两种意义不同的目的区分开来。到此为止，摩尔对密尔快乐主义的批评可归结为，一是他把“值得想望的”与“实际所想望的”等同起来了，二是他没有把目的与手段区分开来，从而把快乐看作是人们想望的唯一对象。此外，摩尔还指出，密尔一方面主张快乐是唯一的目的善，一方面又声称快乐本身有质的不同，这二者之间是有矛盾的。在这里应当提出的是，摩尔批评快乐主义，实际上并不是反对它把快乐看作是目的善，而是反对它把快乐看作是唯一的善，而且还把“善”与“快乐”两个词的意义完全等同起来。

摩尔也批评了西季维克未能把“快乐”同“快乐的意识”区分开来，认为，实际上无论是把“快乐”看作唯一的善，还是把“快乐的意识”看作唯一的善，都同样是错误的。

最后，摩尔还对快乐主义的两种具体形式——利己主义和功利主义做了分析和批评。他认为，利己主义主张一己的快乐是唯一的善，而功利主义则断言整体的快乐是唯一的善，这两种学说是彼此不同而且是相互矛盾的。他特别指出了利己主义的矛盾，“利己主义主张每个人的幸福都是唯一善的东西，也就是主张在许多不同事物当中，每一件都是可能的唯一善的事物；这是一绝对的矛盾！”①

在批评了自然主义伦理学之后，摩尔接着把矛头指向了形而上学伦理学。确切地说，所谓形而上学伦理学就是这样一种理论，“它们都以某种形而上学的命题为基础来推导伦理学的基本命题。它们全都暗示，其中许多甚至公然认为：伦理学真理是从形而上学真理按逻辑推导出来的——伦理学应该以形而上学为基础。结果它们全都用形而上学的术语来描写至善。”②摩

①②《伦理学原理》第107、119页。

尔认为，斯多葛派、斯宾诺莎、康德以及新黑格尔主义者的伦理学说就是这种形而上学伦理学的典型代表。它们意识到了并不是所有存在的事物都是“自然客体”，亦即除自然性质外，还存在某种超自然的性质。摩尔对此表示赞赏，并说具有一定的真理性，是对认识的一种贡献。但是，它们把任何不实存于自然界的事物看成必定实存于某种超感觉的实在之中，也就是说，某种事物或性质虽是超自然、超感觉的，但都是实存的。摩尔对此不以为然，他以十分坚决的口吻说，“尽管我认为：虽然形而上学成功地得到了关于一些确非自然客体的真理，但这些客体是根本不实存的。”① 或许，在摩尔看来，形而上学伦理学的错误正在于把这些客体看作是实存的，进而把它们与“善”联系在一起，并用它们来描述“至善”，“‘形而上学伦理学’的特色就是好作这样的断言：某种确实实存，但并非自然事物的东西，即某种具有超感觉实在之某个特征的东西必定是完善的。”② 如，斯多葛派对“自然”，康德对“目的王国”，以及新黑格尔主义者对“真正自我的实现”所作的断言都是如此。摩尔认为，正是由于形而上学伦理学以某种实在来规定善，根据“什么是实在的？”来推论“什么是善的？”，它和犯有“自然主义谬误”的自然主义伦理学就殊途同归了。因为在摩尔看来，“认为我们能够从任何断言‘实在具有这种性质’的命题，推导或证实任何断言‘这个就其本身而言是善的’的命题，就犯了自然主义谬误。”③因此，摩尔的意思很明确，“善是什么性质决不可能用我们看不见的超感觉的‘实在’来解释，正如不可能用我们看得见的东西来解释一样”。④

---

① 《伦理学原理》第121页。

②③ 《伦理学原理》第122页。

④ 《1900年以来的伦理学》第23—24页。

摩尔否认超感觉的实在与伦理学有关系。他首先提出，如果形而上学所强调的超感觉的实在能同“我们应当怎样行为”这样的实践伦理学问题有关系的话，那么，它就应当告诉我们关于行为的未来后果。”但是，各个最典型的形而上学学说自称要告诉我们的，不是关于未来，而是关于永恒实在的本性；因此，它们对这实践问题或者没有联系，或者反而必定有纯属有害的联系。因为很清楚，永恒存在的事物不可能受我们行为的影响；而只有受我们行为影响的事物对作为手段的行为之价值有关系”。① 声称一事物是永恒的，却又说它能在未来实现，这包含有严重的矛盾。其次，摩尔认为，更为重要的是，形而上学与“什么应当存在？”或“什么就其本身而言是善的？”这样的基本伦理学问题无关。形而上学的著作家们没有弄清楚”这是善的”这个命题既可以意指“这实存的事物是善的”，又可以意指“这事物的实存（无论其现在实存与否）必定是善的”。

摩尔认为，形而上学伦理学之所以把伦理学与某种超感觉的实在联系起来，主张善必定表示某种实在的性质，这主要导源于两方面的错误。

第一方面是逻辑上的错误，即把伦理命题同自然法则和命令等同起来，认为一切命题都是断言实存事物之间的关系，因而，“这是善的”这个命题中的主词和谓词都是实存的事物，它表明的是两个实存事物之间的关系。摩尔指出，伦理命题显然不同于自然法则和命令，在这一点上，康德是错误的。康德把“应该存在的“或”应该做的”同自由意志所必须遵循的法则等同起来，换言之，应该做的就是必然做的。摩尔说，依此推论，自由意志所必然矢志的之所以为善，不是因为这种意志为善或其它什么原因，而只是由于这是一个自由意志所必然矢志的，如

① 《伦理学原理》第 126 页。

此说来，康德所谓的道德法则的“自律性”就成了“他律性”了。据此，摩尔讥讽说，“一旦能证明并没有什么有所矢志的自由意志，当然就可以推定：没有什么是应该做的”。[1]摩尔还认为，康德把道德法则看作是命令，因而“应该做的”就意味着“是被命令的”，这实际上把道德义务同法律义务混淆起来了。

第二方面是认识论上的错误，即把“善”与以某种方式“被偏好”或“被感觉”混为一谈。摩尔认为，自康德以来，人们习惯于把心对实在的态度分为不同的三类：认识、意志、感觉，在这三者都表明心与实在的态度这一意义上，他们把善与意志或感觉的关系同真与认识的关系看作是等同的，所不同的只是真断言的是实在对认识的关系，善断言的是实在对意志的关系，因此，认识被看作是理论哲学的源泉，而意志则被看作是实践哲学的源泉，正像求真必须发现认识的内容一样，求善必须发现意志的内容。对此，摩尔不以为然，他认为，虽然说我们若不在意志或感觉上对某种事物采取某种态度（偏好、意欲），就很少会认为该事物是善的，但是，偏好一事物的事实并不能证明该事物是善的。正是在这一点上的混淆不清，使得人们把“什么是善？”的问题同“什么是所偏好？”的问题等同起来了。摩尔还指出，认为“如果你不知道你偏好一事物，你决不会知道它是善的”，是错误的，这就如同关于“真实的东西”一样，虽然我们不是随时都能区分“真实的东西”和“我认为是真实的东西”，但是，我们总还是能分清我在说“一事物是真实的”时所指的意思和我在说“我认为一事物是真实的”时所指的意思。同样，把“一事物是善的”与“一事物被偏好”看成一回事，并把后者看作是前者的标准，这是没有道理的。

---

① 《伦理学原理》第 136 页。

四、目的善与手段善

摩尔在肯定了善性质的不可定义，和批判了各派伦理学在这一问题上所犯的“自然主义谬误”之后，即开始分析“善是什么?”的另两方面的问题：哪些事物本身就具有善性质和哪些事物作为原因同就其本身而言是善的东西有关。摩尔认为，对这两方面问题的回答构成了伦理学研究的另两大部分。摩尔反复重申，善性质的不可定义并不意味着我们不能描述事实上具有善性质的事物，就像“黄”的不可定义并不意味着我们不能指出什么是黄的东西一样。实际上，努力去发现和分析具有善性质的事物正是伦理学的主要任务之一。

本身就具有善性质的事物，摩尔称之为“目的善”或“内在善”，它所具有的是“内在价值”，而作为原因同具有善性质的事物有关的事物，摩尔则称之为“手段善”或“外在善”，它所具有的是“外在价值”。摩尔认为，我们不仅应当把善性质同善事物区分开来，而且还应当把“目的善”同“手段善”区分开来。在这一点上，以前的各种伦理学说也普遍存在严重的混淆不清，它们探讨一事物为善，而没有辨明它是作为目的意义上的善还是作为手段意义上的善，或者说，它们没有分清楚因其自身而值得追求的善和因其作为手段而值得追求的善。在伦理学上，对前者所作出的判断和对后者所作出的判断是有性质上的不同的，不对它们加以辨别，会使伦理学研究面临很大的困难，并会因此而犯下严重的错误，功利主义伦理学就是如此。为了避免由此而引起的混乱和错误，摩尔提出了这样两类问题：“它是目的善吗?”，或者说“它具有内在价值吗?”，“它是达到善之手段吗?”。他认为，他重申这两类问题的区分在伦理学上仍不失为一种崭新的尝试。实际上，“作为目的是善的”和“作

为手段是善的”，或“内在价值”和“外在价值”，从语义上看，其区别就已经很明显。从伦理学上看，二者均属于伦理学的研究对象，但相比较而言，“什么是目的善”的问题是更根本的伦理学问题，探讨目的善是探讨手段善的前提。而且，判断一事物本身为善（目的善），和判断一事物为达到目的善之手段（手段善），这其间的差别是重大的，前者具有普遍和绝对的意义，后者则仅仅具有特殊和相对的意义，因为一事物在此种情况下是达到善之手段，但在彼种情况下则可能不是，甚至会出现完全相反的结果。

接下来我们先看看摩尔对“目的善”的分析。关于目的善或内在善，摩尔在不同时期的不同论著中，曾做过意思颇为相近的阐释。在《伦理学》中他认为，说一事物是内在善时，就是指即使这一事物完全孤立地存在，不具有任何其它伴随物或后果时，它仍然为一善事物。① 在“内在价值概念”一文中，他认为，说某类价值为“内在的”仅仅是指某一事物是否具有这种价值和在什么程度具有这种价值，完全依赖于这一事物的内在本性”。② 在“善是一种性质吗？”一文中，他认为，说一事物是内在善，就是指该事物因其自身的缘故就值得具有。③

那么，如何确定哪些事物是目的善，或者说具有内在价值呢？摩尔认为，要达到这一目的，最主要的是要避免两方面的错误。一方面是要避免将目的和手段混淆起来，这种混淆使得人们把一时一地为善的事物看成是就其本身而言是善的事物，如前所述，摩尔是十分重视这二者的区分的。另一方面是要避免这样一种错误：即认为“如果整体的一部分没有内在价值，那

① 参见：《伦理学》第 31 页。

② 参见摩尔：《哲学研究》，伦敦 1922 年版第 260 页。

③ 参见摩尔：《哲学论文集》，伦敦 1959 年版第 94 页。

末该整体的价值必定完全属于其余部分”。摩尔提出了“绝对孤立法”和“有机统一原理”作为确定目的善的原则。所谓“绝对孤立法”就是，在确定一事物是否是目的善时，必须考虑该事物凭其本身而绝对孤立地存在时，我们是否仍能判断其为善。换言之，如果一事物凭其本身而绝对孤立地存在，可判断其为善，那么，该事物就是目的善，就具有内在价值。同理，如果要确定不同事物价值的相对程度，就得考虑各事物孤立存在时的相对价值。摩尔认为，运用这种方法可以避免把目的善与手段善相混淆，因为如果把只具有手段善的事物完全孤立起来，即假定世界上除该事物外，什么也不存在，那么，就会显示出该事物没有内在价值。把不同事物孤立起来考虑，以确定其是目的善还是手段善，是十分重要的，这也就是“绝对孤立法”所要达到的目的。而所谓“有机统一原理”就是，“一个整体的价值决不能被认为跟它各部分的价值之和相同”。①或者说是，“一整体的内在价值跟其各部价值之和既不同一，也不成比例”。②

摩尔认为，一旦我们运用了“绝对孤立法”和“有机统一原理”，问题的答案就很清楚了，甚至会有老生常谈之嫌。因其自身的缘故而值得拥有的事物（目的善），或者说具有内在价值的事物，是某种意识状态，这就是“人类交往的快乐”和“欣赏美客体的快乐”，更具体地说，“对个人的热爱和美的享受包含我们所能想象的一切最大的、远为最大的善”。③摩尔首先分析了美的享受，他也称之为美的鉴赏。他认为，美的鉴赏首先必须包含某种适当的情感，这种情感是我们所说的具有内在价值的某种意识状态所必不可少的，是内在善的主要因素。其次，美的鉴赏也必须包括对各个真正美质的认识，就像情感一样，对

① 《伦理学原理》第34页。

②③ 《伦理学原理》第191、195页。

一客体的全部真正美质的认识也是具有内在价值的某种意识状态所必不可少的。摩尔举例说，一个人听出了交响曲的全旋律，但如果他没能意识到各旋律及各旋律之间美妙和谐的关系，即使他有相应的情感，仍然是不够的。再次，美的鉴赏还必须包括对美客体的真实信念，在摩尔看来，对美客体真实实存有没有信念，这其间是有差别的。因此，总括起来说，摩尔认为美的鉴赏包含三项因素，即适当的情感、对各真正美质的认识和真实的信念，这三者构成一个具有内在价值的整体。审美情感离开对美客体的认识或信念，或对美客体的认识离开相应的情感及对美客体的信念，以及对美客体的信念离开相应的情感及对美客体的认识，均会使自己只具有很小的价值或者根本没有价值，三者合起来才能构成一个有巨大价值的整体。至于对个人的热爱，其客体本身不仅美而且善，因此，摩尔认为它除了上述美的鉴赏所必须的三项因素外，还必须包括对人的各个精神特质的鉴赏。

上述对美的享受和对个人的热爱，摩尔也称之为实在善，或纯粹善。与此同时，摩尔还考察了与实在善相对的实在恶，同实在善一样，实在恶也是对一定客体的认识，且对这种客体包含某种情感。他认为，实在恶可分为三类："第一类是这样一些恶，它们似乎总是包含一种对本身恶的或丑的事物之享受或者赞美欣赏"。[1] 这种恶是由于把情感施之于不适当的对象而产生的。摩尔举例说，残酷和淫荡就属于这类恶，"残酷无疑是对恶的爱好"，"淫荡必然在本质上包含对丑的事物的赞美欣赏"。第二类实在恶是"混合恶"，摩尔把这种恶看成是"对善事物或美事物的憎恨"，这种恶则是由于把不适当的情感施之于善和美的事物而引起的。第三类实在恶是痛苦。在这里，摩尔特别强调，

① 《伦理学原理》第213页。

痛苦是指“痛苦意识”，他把这与快乐相比拟，认为“不管怎样强烈的快乐，如果没有人感到它，那末它根本就不会是善的；同样很明显的是：不管怎样强烈的痛苦，如果没有对它的意识，那末它根本就不会是恶的”。[1] 正是在这种意义上说，痛苦意识是一大恶。

最后，摩尔还考察了“混合善”。所谓“混合善”就是这样一类善：它包含某种真正恶或真正丑的因素，但就整体来说仍不失为一实在善。具体地说，“混合善”是指，对丑事物和恶事物的憎恨，或对痛苦的同情，“勇敢”和“怜悯”就属于这类善。

现在我们再来看看摩尔对“手段善”的分析。关于手段善，摩尔认为，这实际上可归结为“什么是正当的？”、“什么是我的义务？”或“我应该怎么办？”等诸如此类的问题。对这种问题的回答属于“善是什么”的第三层意思，它构成伦理学研究的第三大部分，这也就是摩尔所说的“实践伦理学”或“行为伦理学”的研究范围。

对于手段善，摩尔有一个中心的论点：我们判断一行为或一事物为手段善，就是断言它是实现就其本身而言是善的事物的一个原因，或者说，它与目的善具有一种因果关系，离开目的善，手段善就无从说起，“目的总是会证明手段是正当的；而且，如果一行为的结果不能证明该行为是正当的，那末该行为就不可能是正当的”。[2] 摩尔认为，我们说一行为是正当的或是应尽的义务，就是说与采取其它的行为相比，这一行为将导致世界上产生较多善的效果，“实际上，对摩尔来说，只有目的才能证明手段正确，任何行为要证明其正确，只有表明它比任何

① 《伦理学原理》第217页。

② 《伦理学原理》第156页。

可能的选择产生更多的善”。[1]因此，行为是否能取得善的效果，以及它实现善的多寡是判断行为正当与否的唯一标准。在这一点上，摩尔的主张与功利主义理论仿佛如出一辙，它们都把行为的结果作为判断行为价值的根据，功利主义认为一行为产生的快乐大于痛苦，该行为就是正当的，摩尔认为一行为能产生尽可能多的善，该行为就是正当的。对此，摩尔自己也承认，功利主义所提出的方针和他提出的行为方针是颇为相似的。

基于上述认识，摩尔提出了几个他认为是很重要的实践伦理学结论。首先他认为，在伦理学中，“善”是不可定义和不可分析的，“善就是善”，这是一种自明的原理，亦即可以通过直觉加以把握的，我们在直觉上就能领悟到善的意义是单纯的、不可定义和不可分析的。同样，关于什么就其本身而言是善的各种判断，也是自明的。这就是说，在摩尔看来，对“善是什么”这一问题的前两层含义的回答，或者说是伦理学研究的前两大部分的原理，均是自明的，是凭直觉就能确定的。但在涉及“善是什么”这一问题的第三层含义，亦即涉及“什么是正当的”的问题时，摩尔认为情况就大不相同了，在这里，我们只能运用一种与解决前两方面问题的方法完全不同的崭新的方法，这就是经验考察的方法。对此摩尔的态度十分明确，认为“探究我们应采取哪种行为，或者哪种行为是正当的，就是探究某行动和某行为将产生哪种效果。如果不利用因果归纳，任何一个伦理学上的问题都不能予以解答”。[2]由此看来，摩尔把全部伦理命题分成了性质不同的两类，一类是不能证明的，一类是能够证明的，对前者只能诉诸直觉，直接加以肯定或否定，对后者则必须依靠经验，运用因果归纳加以确证，这正是实践伦

① 《当代伦理学理论》第13页。

② 《伦理学原理》第155页。

理学应当首先坚持的原则。

其次，摩尔认为，关于行为效果的伦理判断其复杂性要远大于关于各种科学规律的判断。这首先表现在，在某种特定的场合，我们不可能发现在一切可能采取的行为中，哪种行为最好，也就是说，我们不可能穷尽一切可能的因果关系，实践伦理学不可能提供一张包览无遗的义务一览表。但是摩尔认为，我们有可能证明，“在一个人大抵会想到的各种选择中，哪个行为会产生最大的总善”，这是实践伦理学可以做到的，也是它所能做到的一切，“实践伦理学最多只能希望发现：在某些条件下的少数可能的选择中，哪个选择整个说来会产生最好的结果。实践伦理学在这个意义上可以告诉我们：在某些我们大抵会仔细加以考虑的选择中，哪个选择是最好的”。[1] 摩尔指出，如果实践伦理学能做到这一点，那它就足以充当实践的向导了。摩尔认为，关于行为效果的伦理判断的复杂性还表现在，在对某些行为的选择中，我们不可能确定采取一行为和采取另一行为在无限的未来会对人类产生什么样的效果，可以说，我们所具有的因果知识对此是无能为力的，因此，“我们确实只能企求估量在所谓‘最近的’将来的行为效果”，并且假定，如果一行为的最近效果是好的，那么，它整个说来也是比较好的。

再次，摩尔反对把“正当的东西”和“有利的东西”看成是有区别的。他认为，在“正当的东西”可定义为产生“好结果之原因”的意义上说，它们是同一的，“我们的‘义务’仅仅是取得可能最好的东西的手段，而有利的东西一定正好是同样的东西，如果它真正有利的话”。[2] 换言之，摩尔强调的是，“正当的东西”和“有利的东西”均在于它们具有一种手段善的意

① 《伦理学原理》第160页。

② 《伦理学原理》第175页。

义。如果要说二者有什么不同的话，那么只在于前者“通常是相当数量的个人被引诱着加以避免的行为”以及“不履行义务通常会使另一个人蒙受显然不快的后果”，而后者则是“强烈的自然倾向极其普遍地怂恿我们采取的行为，其全部最显著的通常看作善的效果是对行为者而产生的效果”。

最后，关于德性，摩尔认为，德性就像亚里士多德所说的那样，是做某种行为的“习惯性气质”，但是，他反对把德性看作是本身具有内在价值的目的善。在摩尔看来，德性要么是就其本身而言是善的，要么是达到善的手段，很多道德学家把它看作是前者，这是错误的。他认为，“德可以定义一种实行某些行为的习惯性气质，而这种行为通常会产生可能最好的结果”。① 因此，德性同义务一样，它作为达到善的手段才具有价值，是手段善而不是目的善。

关于行为伦理学，摩尔还着重批评了那些不是把行为的结果看作是判断行为正确与否的标准，而是把人的情感、意见、意志等作为标准的观点。在这里，他首先提出了一个判断行为价值的最一般的原则：“不论在同一时刻还是在不同时刻，同一行为都不能既正确又错误”。他认为，有的人把一行为的正确与错误看成同某人对该行为是否具有某种感情是一回事，这就有可能违背上述原则，因为不同的人对同一行为可能具有不同的感情，而同一个人在不同的时候对同一行为也可能具有不同的感情，这势必会造成同一行为常常是既正确又错误的结论。同样，那种认为一行为的正确与错误同某人对该行为具有某种意见，或者说是某人认为该行为是正确或错误是一回事的观点，也具有同样的情形。摩尔还证明了把行为的正确与错误归诸于全体人类的绝大多数人是否对这行为具有某种感情的错误。因此，摩

① 《伦理学原理》第179页。

尔得出一个结论性的论断：就行为的“正确”与“错误”而言，“无论这些词的意义是什么，这种意义也不会与任何关于人的感情或想法的断言相等同——不会与任何特定的个人、任何特定社会的人、随意的某个人或全体人类的感情或想法相等同。断言一个行为正确或错误时所论断的内容与任何一个人或一组人对这个行为具有某种特定感情或意见这种单纯事实是截然不同的”。① 此外，摩尔还特别指出了以行为的动机来判断行为的正确或错误的“动机论”的错误，主张行为是正确或错误完全取决于结果，而与动机无关。如此看来，摩尔是一个地地道道的“结果论者”。无怪乎，罗斯说摩尔使那种把行为的正当性建立在实现某种结果的能力之上的尝试达到了登峰造极的地步。

五、结 束 语

摩尔的伦理思想大致如上所述。总的来说，摩尔的意图是这样的：鉴于伦理学史上的各派伦理学说对道德规范、标准的争论不休，无法形成一种被普遍接受的理论，因此，伦理学的研究对象和方法必须有所改变和突破，我们只有把对伦理概念、判断的逻辑分析作为伦理学的首要任务，才能建立起“能以科学自命的伦理学”，这样的伦理学才具有普遍性和客观性。基于这种考虑，摩尔对伦理学的中心概念“善”做了分析，并分三个层次阐述了“善是什么”的意义，同时，他还以自己的方法为立足点，对以往典型和有影响的伦理学说做了系统的批判，并以此作为自己理论正确的佐证。

摩尔的伦理思想对20世纪伦理学发展的影响是巨大的，这主要的在于他的直觉主义立场和他那一套对伦理术语的分析方

① 《伦理学》第69页。

法。如果我们看一看20世纪伦理学中的直觉主义、感情主义以及语言分析学派的伦理学说，就会发现它们都或多或少留有摩尔的影子，元伦理学中无论是认识主义还是非认识主义，都从摩尔那里继承了某种东西，摩尔堪称是元伦理学的始祖。另外，要特别一提的是，摩尔对“自然主义谬误”的批判曾被很多人所接受，一时间，伦理学家们都小心翼翼起来，以免犯下“自然主义谬误”。虽然，后来没多少人赞同摩尔所说的，我们在直觉上就能把握“善”的不可定义和不可分析，但很多人仍坚持，不能通过把“善”与某种其它的自然的或非自然的性质等同起来来给“善”下定义。

不过，仅就元伦理学内部来说，从不同角度不同方面对摩尔提出的批评也是存在的。如，义务论直觉主义的代表就反对摩尔把“善”作为伦理学的核心概念，普利查德不赞成摩尔从“善”中引伸出“义务”，而是把“义务”或“正当性”看作是不依赖于“善”的伦理学的基本概念；罗斯完全否认正当性与行为结果的善恶有任何联系；凯里特则主张伦理学应避开“善”的概念，因为这个概念具有不确定的性质。再如，针对摩尔的观点，斯蒂文森提出，我们在伦理学上的许多分歧并不是来自信念上的差异，而是出于态度的不同。当然，对他人的批评，摩尔并未置之不理，在《给批评者的答复》中，他曾试图对一些问题做出回答。如，关于斯蒂文森的批评，摩尔认为，斯蒂文森也许是对的，或许善不能描述任何自然的和非自然的特征，而只具有感情的意义，但他指出，当我们在使用诸如“善”这样的道德词时，我们是要指出某事为真或为假，而不仅仅是表现感情。在这里，我们有两点应当注意，一是由于受到其他伦理学家的批评，摩尔虽然对他早期的观点发生过怀疑，做了一些让步，并努力做过某种程度的修正，但总体上说，他的观点并未发生很大的改变，二是在20世纪上半期，摩尔虽然受

到一些人的批评，但他的影响仍是主要的。

英国哲学史家R·麦茨在评价摩尔时说："虽然我们可以称摩尔是最伟大、最敏锐和最富有技巧的现代哲学提问者，但还必须加上一句，他也是一位极其软弱和不能令人满意的解答者"。① 这一评价或许也说出了摩尔对伦理学的关系，摩尔试图从一种前人不曾尝试过的角度来提出伦理学问题，用新的方法来重整伦理学，但他得出的结论却不免使人失望。他的伦理学具有明显的形式主义倾向，他的逻辑分析把伦理术语抽象化、概念化，从而使其实质上成了不依赖于社会、历史，不依赖于时空的最一般的形式规定，他所阐发的伦理价值因而也就具有不受任何条件限制的普遍和绝对的意义。这种伦理学的形式主义在很大程度上割断了伦理学、伦理价值与社会道德现实的联系。由于摩尔的影响，以形式主义为特征的元伦理学曾风靡一时，伦理学确乎成了不具有任何指导意义的"纯科学"、"纯理论"。但是，伦理学如果不来源于现实生活，同时又不对现实生活产生任何影响，那么，这种伦理学就失去了作为道德哲学的意义，难免会成为一种空洞的理论，一种无聊的概念游戏，而一旦伦理学家们乐此不疲时，伦理学也就走上了歧途，甚至会陷于绝境。在这种意义上，有人说摩尔破坏了伦理学或伦理学的崩溃是从摩尔开始的，这并不过份。事实上，20世纪伦理学的发展已经表明，元伦理学对现实社会的道德问题是无能为力的，正因为如此，伦理学家们不得不重新考虑伦理学的发展方向，自60年代以来，那种排斥规范伦理学的元伦理学逐渐被冷落，并不断受到批评，有的人试图找到元伦理学与规范伦理学的结合的途径，有的人则重新开始规范伦理学的研究，这种趋势现在表现得更为明显。

① 转引自：《摩尔的哲学》第521页。

实际上，我们看到，虽然摩尔的伦理学具有明显的形式主义特征，但它并非纯而又纯，在那冗长、繁琐的论证背后，我们仍能窥见其伦理学的实质。这一点在摩尔对功利主义的批判中看得尤为突出，如前所述，摩尔一再重申，他批判功利主义是在于指出它的论证方法上的错误，而对它的大多数结论则是能够赞同的，其中重要的一点就是强调行为效果的价值与善的联系。这正如弗兰肯纳所言"摩尔构筑的是一个非快乐主义的功利主义，或直觉主义的和非自然主义的目的论伦理学"。①

参 考 书 目

1. 摩尔：《伦理学原理》商务印书馆 1983 年版。

2. 摩尔：《伦理学》中国人民大学出版社 1985 年版。

3. G. E. Moore：*Philosophical Studies* London 1922。

4. G. E. Moore：*Philosophical Papers* London 1959。

5. P. A. Schilpp：*The philosophy of G. E. Moore* New York 1952。

6. L. J. Binkley：*Contemporary Ethical Theories* New York 1961。

7. M·沃诺克：《1900 年以来的伦理学》商务印书馆 1987 年版。

① 弗兰克纳："摩尔伦理学中的义务与价值"，见《摩尔的哲学》第 94 页。

罗　斯

戴扬毅 撰

篇　目

罗斯（1877年——1971年）

罗　斯

戴扬毅

一、生　平

威廉·大卫·罗斯(William David Ross，1877—1971)，1877年4月15日生于英国的瑟索。母亲名叫朱莉娅·基丝。父亲名叫约翰·罗斯，曾任中学教师和特伦万科的默哈拉加学院院长。罗斯的父母共生育子女八人，四人先后夭折，他后来却以94岁高龄逝世，这与其哲学生涯或许不无关系。罗斯的童年在特伦万科度过。中学就读于爱丁堡的皇家学校。毕业后，进入爱丁堡皇家学院学习。1895年以极优异的成绩毕业。同年获得靳肯思奖学金并以优异成绩通过了牛津大学古典文学和人文学科的学士学位考试，进入牛津大学保利奥学院学习。1898年，因学习成绩优异获一等荣誉勋章。1900年获人文学科一等荣誉勋章。同年考上研究员职位，并被牛津大学奥利尔学院聘为讲师。1902年又被奥利尔学院聘为哲学研究员和指导教师，1924年被聘为高级导师。1929年以全票通过当选为奥利尔学院院长。在任期间，他对牛津大学的建设，尤其是在出版印刷工作方面，作出了许多贡献。

1915至1919年第一次世界大战期间，罗斯积极参加了英国的卫国战争。1915至1916年，任东北海岸武装力量委员会书

记；1916至1918年在军需审查部任职；1918至1919年任军需部助理部长帮办。1920年后，罗斯曾就职于多种商业部门，并曾在有酬假日委员会、因道德和宗教原因拒服兵役者上诉法庭（1940—1941）以及国家仲裁法庭（1941—1952）等多种部门服务过。此外，他还于1942—1952年间任民事仲裁法庭主席。

罗斯一生中获得多种荣誉称号，其中包括：1918年在军队获帝国勋章；1938年被封为爵士；任正式研究员期满后，先后被默顿、保利奥和奥利尔学院聘为名誉研究员；被都柏林的三一学院、爱丁堡大学、奥斯陆大学等授予名誉学位；1927年，被选为不列颠研究院研究员；1936—1940年任不列颠研究院院长；1932年任经典研究会会长。

作为学者，罗斯以才思敏捷、卓有成效著称。他稳健、明智，与他交谈总使人有所获。他又极其谦逊、平易近人，从不拒绝以批判的眼光重新审查自己原来的观点。他是个一流的亚里士多德专家，在牛津大学负责编辑出版了英文版的亚里士多德全集。其中，他本人翻译的有：《形而上学》（1908），《伦理学》（1925），《残篇选》。他修订了乔伊特译的《政治学》。1923年，他发表了论述亚里士多德的专著《亚里士多德》。这本书受到专家们的高度赞扬，认为它理解准确，阐述深刻，又通俗易懂。这本书曾多次再版发行。在罗斯主持修订再版的《形而上学》（1924），《物理学》（1935）和《分析学》（1949）中，他亲自撰写了长篇的概述并对疑难处进行了详细注释，其中有不少精彩的评论。这些书出版以后，对人们学习和研究素以艰深难懂著称的亚里士多德著作给了很大帮助。第二次世界大战前，罗斯还与F·H·福布斯合作，编辑、翻译和评注了泰奥弗拉斯多的《形而上学》（1929）。

作为思想家，罗斯的特点是坚持独立思索，循自己的路发现真理。他这种探索的成果是1930年发表的《正当与善》和

1939年发表的《伦理学基础》，这两本著作奠定了他在现代西方伦理思想史中的位置。

罗斯退休时，已达70岁高龄，但他仍然辛勤工作，笔耕不止，发表了大量学术著作。其中包括：《柏拉图的理念论》，《康德的伦理学理论》。重新编辑、评注了《分析学》，《残篇选》、《政治学》，以及多种关于亚里士多德著作的教科书。一个人如果能通过终生奋斗达此成就，就足以感到自豪了。

罗斯的学术成就是一般人所望尘莫及的，他的谦逊精神也是罕见的。不论在学术问题还是在实际工作中，他都从不把自己的意见强加于人，遇到不同意见时，总是力图从对方的角度客观、全面地理解其要旨所在，即使发现点滴正确之处，也欣然从之。他最喜欢说的一句话是："假如你能说服我。"罗斯很少谈及自己的生活和工作。

罗斯最突出的特点是其惊人的工作量。仅他对亚里士多德所作的研究和发表的著述，就足以使一个一流的学者辛劳终生；而他不仅发表了大量其他著述，全身心地指导学生，而且还为大众开设了题目广泛的讲座并投入到多种社会工作中。即使在进入晚年之后，他仍然广泛阅读当代哲学文献，追踪其各分支的进展情况。熟悉罗斯的人普遍认为，他能完成如此惊人的工作量来自几方面因素。第一，健壮的体魄。他非常喜爱打网球和高尔夫球，几十年如一日地从事这两项运动。第二，极其珍视时间，从来不作无所事事的闲谈，痛恨说长道短的议论。第三，他的气质性情和亚里士多德相似：平静、审慎、明智。他能令人吃惊地从学术研究轻易地转到其他事务上。在他担任院长期间，可以随时会客见人，处理公事，而后立即继续学术研究，毫无间断之苦。第四，思维敏捷、逻辑性强，不论从事学术研究还是社会工作，都能很快抓住关键，果断而迅速地加以处理。

罗斯于1906年结婚，妻子名叫伊迪丝·海伦，是曼彻斯特律师约翰·奥格登的女儿。罗斯夫妇共有四个女儿。罗斯于1971年5月6日逝世于牛津。

二、罗斯伦理思想的背景及其在现代西方伦理学中的位置

罗斯是现代西方伦理学理论中义务论直觉主义的代表人物。在介绍他的伦理思想之前，需要简要讲讲有关背景情况。

西方伦理思想史中的直觉主义是一种主要探讨和解决道德哲学认识论问题的理论。概括地说，它是对“人们能否认识道德中的善恶是非”和“人们是怎样认识到这种善恶是非的”等问题的一种回答。尽管不同的直觉主义者对这些问题的具体回答有不少差异，但他们共同认为：第一，精神健全、智力正常的人都可以认识到道德中的善恶是非；第二，对这种道德知识的把握最终以当下的直觉为基础。可以说，这是伦理直觉主义的基本含义和根本特点，也是罗斯在伦理学认识论问题上的基本观点。

从历史源流上看，罗斯的直觉主义伦理思想可以追溯到古希腊罗马哲学。柏拉图对知识的本质、划分和认识方式的见解中就含有可以发展为直觉主义的成分。17世纪的剑桥柏拉图主义者在伦理学和神学领域中发展了柏拉图的观点，认为道德法则就是关于正当错误的、永恒不变的绝对的法则，所有有理性的人都可以直觉到这种法则。R. 库德华兹（1617—1688）提出，宇宙中存在着一个客观实在的道德领域，关于正当错误的原则就是这一领域的组成部分，它们象几何定理一样，属于永恒不变的真理。理查德·普赖斯（1723—1791）进一步提出，道德真理是自明的，只能由直觉把握。正当与错误像偶然性、必然

性、因果性一样，不可能来自感性观察，只能是理性直观的对象。20世纪的直觉主义者摩尔较系统地论证了作为道德价值概念的“善”，认为它是单纯的、不可分析和定义的非自然性质。他提出，如果用快乐、幸福、利益或任何其他东西来限定“善”，就必然陷入谬误。另一位直觉主义者普里查德（1871—1942）赞同摩尔对“善”的大部分分析，但提出道德义务、应该、责任等也是不可定义和分析的非自然性质，不能用“善”来限定它们。罗斯的伦理思想正是在这样的条件下产生的。一方面，他继承了从柏拉图到摩尔的直觉主义传统，认为道德基本特性不是感性知觉的对象，只可能由直觉把握；另一方面，他接受了普里查德的义务论观点，认为不能同“善”解释正当和义务。由于摩尔是英国剑桥大学教授，普里查德是牛津大学教授，罗斯的伦理观点是在他们两人思想的基础上提出的，所以有人戏称之为“牛桥”观点。

了解罗斯伦理思想的另一重要条件是搞清楚义务论直觉主义在现代西方伦理学中所占的位置，或者说，搞清它与其他流派的关系。

20世纪以来，西方哲学界（尤其是在各英语国家中），普遍把对伦理道德问题的探讨划分为“规范伦理学”和“元伦理学”。前者是传统意义上的伦理学，进行这种探讨的哲学家主要以现实的道德生活和行为为对象，以确立某种道德评价标准和行为准则为目的，力图建立某种道德规范体系。后者则是对各种伦理学理论的探讨，从事这种探讨的哲学家以基本的道德概念和判断为对象，致力于分析它们的意义、性质以及逻辑关系等等，而不关心具体的道德标准和规范体系。罗斯虽然对这两个领域中的问题都作了不少阐述，但其主要贡献是在元伦理学领域内作出的。

元伦理学的各种理论和流派依其对伦理概念的性质和特点

的看法划分为认识主义和非认识主义。其基本区别在于，认识主义承认道德术语可以表示世界中的实在性质，道德判断可以构成真正的知识，而非认识主义否认之，或者说，认识主义承认而非认识主义否认善恶、正当、错误、责任、义务等概念具有客观内容，有这类概念构成的道德判断可以有真假之分，其真假可以科学地表述或证明。罗斯的义务论直觉主义观点属于认识主义。

认识主义主要由非自然主义、自然主义和超自然主义构成。其基本分歧在于：自然主义认为，道德术语所表示的对象和道德判断所构成的知识不可能自成一类，它们必须依据于其他自然对象或知识才可能存在和被人们认识。许多自然主义者认为道德知识实际上就是一种自然科学或经验科学的知识，认为只有这样理解道德，才能合理地解释和客观地证明道德中的善恶是非；与此相反，非自然主义认为基本的道德概念所表示的对象和道德判断所构成的知识是一种属于并仅仅属于伦理学的对象和知识，它们决不可以被归结为或等同于任何其他的对象和知识（比如各门自然科学的对象和知识）；超自然主义即各种神学及形而上学学说，认为道德术语和判断表示的是神的意志或超自然的绝对精神，构成超验的或先验的知识。罗斯的义务论直觉主义属于非自然主义。

直觉主义主要由两种观点构成，即价值论直觉主义和义务论直觉主义。价值论直觉主义认为，“好”（或“善”）① 是道德的最基本概念，其他概念（如正当、义务、责任等）都可以从“善”中推导出来或用“善”加以限定，例如，“正当”即意味

① 英语中的“good”的一般意义是“好”，包括道德意义上的“好”（即“善”）。本文中的“好”与“善”皆译自英文中的“good”，当罗斯特别强调道德意义上的“好”时，本文译作“善”，否则译作“好”。

着“可以导致最大的善”。摩尔是这种观点的主要代表。由于“善”是一种价值观念，因此这种观点被称作“价值论直觉主义”。义务论直觉主义认为，最基本的道德概念不是“善”，而是“应该”或“正当”，或者认为“善”与“应该”、“正当”都是最基本的道德概念，既不能用“善”来限定“正当”，“应该”，也不能用“正当”、“应该”限定“善””。普里查德和罗斯是这种观点的代表人物。

因此，当我们说罗斯是现代西方伦理学中义务论直觉主义的代表人物时，这就意味着：第一，他持认识主义立场，反对情感主义、存在主义、规约主义等一切伦理学非认识主义理论；第二，在认识主义阵营中，他持直觉主义观点，既反对快乐主义、功利主义、进化论伦理学、实用主义、兴趣论等自然主义学说，又反对新老托马斯主义等超自然主义学说；第三，在直觉主义者中，他持义务论观点，反对价值论。搞清楚这种关系，就可以明白为什么虽然罗斯的伦理学著作用了大量篇幅反驳摩尔的观点，但他们之间的一致还是比分歧要多；就可以知道罗斯伦理思想为什么能在西方伦理学中占有一席之地。

三、罗斯的伦理思想

罗斯共发表过两本伦理学专著：《正当与善》（1930）和《伦理学基础》（1939）。[①] 前书是他作为伦理学家的成名作，表述了他的基本观点。后书是他在 1935 年到 1936 年间应邀讲学

① 《正当与善》（《The Right and the Good》1930 年由“牛津大学出版社”出版；《伦理学基础》（《Foundations of Ethics》）1939 年由“牛津大学出版社”出版。以下所引内容均引自这两本书的英文版本，不再一一注出出版社和出版年代，只注书名和页码。

（吉福德讲座）的讲稿，基本观点和《正当与善》相同，但有所补充和发挥。本文所介绍的内容主要依据这两本书。

（一）道德哲学的基础——“正当”和“善”

罗斯认为，道德哲学家的任务不是回答具体的善恶是非问题，而是解决人们在道德原则问题上遇到的困难。人们如果掌握了正确的道德原则，具体问题都会迎刃而解。在道德原则问题上的主要困难是如何解决不同道德原则之间的矛盾与冲突。比如“讲真话”和“不伤害他人”，“信守诺言”和“救人危难”都是应该遵守的道德规则，但有时不可两全，而且道德原则可能会随时间、地点等条件的不同而不同，使人不易辨明是非，以致无所适从。解决这些困难的第一步是搞清楚基本道德术语在实际道德生活中的含义，弄明白它们所表示的道德特性的实质和相互关系。

哪些道德术语和特性是最基本的呢？这要通过对人们道德生活的考察来决定。人类道德生活可以分为两种基本类型。一种以遵从规则为理想，可称之为“希伯来”型；另一种以满足欲望或达到目的为理想，可称之为“古希腊”型。在“希伯来”型的道德生活中，人们最初所遵循的道德法则是作为上帝的意志显现的，也就是说，人们并不是因为认识到道德法则的性质才遵循它们。随着伦理学和宗教神学的分离，人们开始把道德法则看作宇宙中的实在性质的体现，认为它们可以由人的理性来把握。同时，道德法则的数量逐渐减少，如基督教把上帝的十诫减至两条：人对上帝的义务和对他人的义务。康德进一步把它归纳成一条“绝对命令”：只按照可以将之普遍化的那种法则行事。尽管经历了种种变化，这种意见的实质始终保持如一：好的生活的本质在于遵从法则。其理论表现形式是义务论，其核心概念是意义密切相关的“正当”、“义务”、“责任”等

等。“古希腊”型的道德生活始于一种朴素的观念：世界上存在有好的事物，人的好生活的本质就在于努力促成或实现这种好的事物。它的最早表现形式是个人快乐论，即把满足个人快乐作为人生最高目的。随后，这种意见一分为二，一种意见除了承认个人快乐是人生应该追求的目的外，也承认其他因素为人生目的。如亚里士多德以“幸福”取代“快乐”（他认为，“幸福”中含有“快乐”，但其主要成分是好的行为）；另一意见提出，恰当的生活目的不应该是个人的快乐，而应是众人的普遍快乐，比如功利主义主张“最大多数人的最大幸福”是人生目的。这种“古希腊”型道德生活的理论形式是目的论，其核心概念是“好”（善）或“价值”。

因此，道德哲学的核心概念有两组，可分别由“正当”和“善”来代表。①

（二）“正当”的意义

摩尔宣称，“善”表示一种不可定义和分析的非自然特性。罗斯提出，“正当”表示的也是一种不可分析和定义的非自然性质。正当性所具有的这种特点使人很难从正面阐述它是什么，而只能说它不是什么。因此，罗斯对正当性的意义的阐述主要是以批驳各种试图限定或说明这种意义的理论的形式展开的。

道德哲学家们限定正当性意义的理论可以分为两大类：自然主义的和非自然主义的。自然主义的伦理理论试图以不含有任何其他道德概念的定义来限定正当，比如把正当的意义限定

① 罗斯认为，“正当”、“义务”、“责任”等概念意义大致相同，都表示“应该做的”。它们之间只有少许差别：与“正当”相比，“责任”含有更多的强制性，“义务”有更严格的局限性。“善”与“价值”意义大致相同。为简便起见，他用“正当”代表前一组概念，用“善”代表后一组概念。

为“人们的心理上的快乐感受”。非自然主义的观点试图用含有其他道德概念的定义来限定正当的意义，比如把正当等同于“导致最大的好处”。

所有自然主义理论一致认为，正当表示的是一种可以被感官经验把握的性质，但在进一步说明这是一种什么性质时，有两种观点。一种观点认为，正当表示的主要是人的主观感受、态度、情感等等。另一种观点认为，正当表示的是有关行为所造成的或可能造成的影响，效果等等。罗斯分别批驳了这两种观点。

正当表达的不可能是人的主观感受和反应。全部用人的感受和反应来限定正当的观点都或是用个人的、或是用公众的感受和反应来限定正当。

首先，用个人的感受和反应来限定正当意义的可称为“个人心理自然主义”。其典型形式是把正当定义为个人的赞同，认为凡是个人赞同的行为也就是正当的行为。但是，第一，个人赞同的事物多种多样，要从中区分出属于道德意义上的正当来，必得首先具备一定的道德认识能力。也就是说，个人对道德行为的赞同、反对是以具备识别正当错误的道德认识能力为前提的。因此，正当的意义不可能是个人的赞同。第二，正当总是与人的行为相关，正当性总是出现在特定环境与特定行为者的关系中，表示某人在某种情况中有履行某行为的道德责任。在日常生活中，它从不与人的主观心理、情感相关。第三，从时间上看，正当性总是与其依附的行为同时产生，而不可能随某人的主观感受和反应产生。希特勒的法西斯行为并非由于某人不赞成才是错误的。第四，如果张三说某行为正当的意思就是说他赞成这个行为，李四说同一行为错误的意思就是说他不赞成这个行为，那么，只要张三确实赞成、李四确实不赞成这个行为，他们两人的判断就都是正确的，这两个不同判断之间不

存在任何矛盾，恰如一盘菜有人喜欢有人不喜欢一样。但这种解释与事实不符：在这种情况中，人们实际上都认为两者之间存在着真正的分歧，两个相反的判断不可能同真。因此，用个人的感受和反应来解释正当的意义显然是错误的。

其次，正当的意义也不能等同于公众的心理反应。因为若用公众的心理反应来限定正当，将同样面临前三条批评。不仅如此，它还面临这样一种反驳：历史上和现实中都不乏这样的事例，即一个人清楚地了解公众反对或赞同某一行为时，仍然坚持与公众相反的意见，视之为正当的或错误的。比如，当英国的韦伯弗斯宣称买卖奴隶错误时，曾遭到当时大部分英国人的反对。但他是正确的。

那么，是否可以用行为的客观效果来限定其正当性呢？比如，有人认为，说某个行为是正当的也就是说它可以为行为者个人造成最大的快乐。但实际情况是，每个人都有这样的经验：当认为履行某行为是自己的责任时，丝毫没有想到个人快乐。这一事实足以反驳以个人快乐限定行为正当性的观点。有人提出，行为的正当性可以等同于大多数人的快乐。这仍然有问题：虽然使大多数人得到快乐的行为可能是正当的，但这并不是唯一正当的行为，所以用大多数人的快乐限定行为的正当性至少是不全面的。而且，若要解释人们使用“正当”这一概念时心目中的真实意思，必须对“正当”作出分析性定义，指出它所包含的内容，而用大多数人的快乐限定正当却是个综合性的定义，因此，它不可能正确地表达人们使用“正当”时的真实含义。

实际上，罗斯在正当意义问题上对上述自然主义观点的批评不过是套用或重复了摩尔反对自然主义的论证，并无新意。但是，当他接下来批评以“非自然主义定义”来解释正当的观点时，却矛头直指摩尔。继承了西方目的论传统的摩尔认为，“善”是最基本的伦理学概念，它表示一种不可定义和分析的非

自然特性，其他的伦理术语都可以从“善”中推演出来或用它加以解释。“正当”意味着“有利于最大可能的善”。义务论传统的继承者罗斯坚决反对这种观点。他提出了三点反驳：第一，从词义上看、“正当”与“善”不同。“善”的适用范围比“正当”广泛，它既可以用于描述行为，也可以用于描述人品及其他事物，“正当”却只适用于行为。而且，凡是正当的行为都是在道德上应该做的行为，而应该做的行为却并不都是善的。因为英语中“善”的一个特定含义是：它与动机相关。只有当一个行为是从道德的动机出发而履行的时候，才可以被称为“善”行为。另一方面，“应该”的重要前提之一是“能够”。完全在行为者力所能及范围之外的行为，不可能成为他应该履行的道德责任。而道德的动机或意图是长期培养训练的产物，不是人人可以随时随意选择的。因此，人们的道德责任只是履行某种应该做的行为，而不是从某种动机出发来履行这一行为。事实上，有些正当行为是从不好的动机出发而履行的。第二，摩尔把“正当”的意义等同于行为结果的好坏与事实不符。当人们使用“正当”来描述某一行为时，并不总是想到其结果，也不一定事先仔细计算了其好结果的大小多少。使一个人履行自己诺言的，往往不是这样做可以使他得到多少好处，而是他过去曾许下诺言这一事实。摩尔仅用行为结果的好坏来限定“正当”的意义，实际上是把复杂的人际关系过分简单化的结果。根据摩尔的观点，人们之间只存在一种有利无利、利大利小的关系，任何行为都可以根据其结果在人们利益天平中所占份量加以评价。罗斯承认，利害关系在人们之间确实存在，且具有十分重要的意义，但除此之外，人们之间还存在父母与子女、朋友与朋友、债权人与债务人、受诺人与承诺人等多种多样的关系，每种关系都是一种独特的道德义务的基础。复杂的道德关系构成了多种多样的正当行为，它们决不可能完全以其结果的

好坏、利大利小来解释。第三，退一步说，即使行为结果的好坏是决定行为正当与否的唯一因素，它与“正当”本身的意义也是有区别的。摩尔虽然正确地区分了“善”本身和“善东西”，但却混淆了“正当”本身的意义和使行为成为正当的基础。在日常生活中，人们确实常常作出“履行可以造成最大好结果的行为是正当的”这类判断，但是，这种判断并不是在解释“正当”的意义，而是在表述一个行为具备了什么条件时便会具有“正当性”。或者说，他们是在表明行为的“正当源”。摩尔在《伦理学原理》一书中，没能认识到这种区别，把“正当”的意义限定为“有利于最大的善结果”。“但他后来对这种区别有所认识，在晚些时候发表的《伦理学》一书中，他放弃了限定正当性的企图，不再把造成最好结果视为正当性的基础。

如果说“正当”的意义不在于人的心理感受和反应，不在于行为的客观效果，也不能从其它伦理术语中推导出来，那么它是否不具有任何实质性意义、不表达任何事实呢？逻辑实证主义者对这一问题作了肯定的答复。卡尔纳普曾声称：“我们同意休谟的观点。用我们自己的话说，就是只有数学命题和经验科学命题才有意义，所有其他命题都无意义。[1] 艾耶尔认为，有意义的命题有两种，即分析命题和综合命题。前者是同义反复，后者是经验假设。而以“正当”、“善”等伦理学概念作谓词的伦理命题既非同义反复，又非经验假设，所以实际上不是通常意义上的判断或命题，而是无意义的“伪命题”、“假判断”。它们象“立正”、“稍息”等命令和“乌拉”、“万岁”等欢呼一样，只表达人的情感态度，不构成任何知识，不是认识的对象。

罗斯坚决反对这种非认识主义的观点。他提出：第一，伦理判断不可能等同于命令。从对象上看，命令总是用于第二人

① 卡尔纳普：《哲学和逻辑句法》，英文版第36页。

称，从时间上看，命令一般用于现在，而道德判断可适用于任何人称、任何时间。第二，道德判断确实可以表达人们的情感态度，但应进一步探讨，人们为什么会有这种情感态度；它们是如何产生的？明显的事实是，人们要表达自己对某事物的喜欢或厌恶，不可能不先认识到它是什么性质的事物，不可能不事先知道它值不值得自己喜欢，该不该厌恶。第三，逻辑实证主义者对道德特性的解释实际上否认了人们之间存在任何真正的道德分歧。因为如果你说“偷盗是错误的”时，仅是在表示你不赞成偷盗，我说“偷盗是正当的”时仅是在表示我赞成偷盗，我们两人之间并不存在任何分歧，只是口味、爱好不同。但这种解释与人们的常识不符，与现实生活中的道德现象矛盾。当对同一行为的评价出现截然相反的判断时，绝大多数人都认为双方存在真正的分歧，即对判断对象的客观性质有不同意见。艾耶尔提出，这种分歧实质上是针对有关事实问题的分歧，如偷盗的目的、原因、偷盗者的境况，这一行为所造成的后果和影响等等。争论双方一旦可以就全部有关事实问题达成一致意见，绝大多数争论都会随之结束。如果双方继续争论，那么除了借助于漫骂等非理性手段来发泄情感之外，别无他法。罗斯批评艾耶尔这种观点说，人们之间的大多数伦理分歧确实可以通过在有关事实问题上达成一致而得到解决，但这并不能证明事实和价值、责任的分离，而是恰恰证明了它们之间的密切联系，证明了人们在什么样的动机是好的、什么样的后果是行为者有责任促成的等重要问题上的一致立场。罗斯承认，当人们在事实问题上取得一致之后，道德评价有时仍然存在分歧。但他认为，在这种情况下，人们决不会感到彼此之间没有不同意见而只有不同感受。理性论证的终止并不能消除人们道德分歧的存在。逻辑实证主义混淆了概念、命题的意义和为了使人相信这种意义而作的证明，从而得出错误的结论。

我们看到，罗斯一方面肯定“正当”表示某种道德特性，另一方面又批驳了几乎所有试图解释和说明这种特性的观点。人们不禁要问，“正当”到底是怎样一种特性呢？罗斯回答说，“它是一种复杂的特性，恰如‘红’是一种复杂的特性一样，其中既包含一般性因素，又包含特殊性因素。尽管‘红’是复杂的，却是不可定义的，当我们企图限定它时，可以说它是一种颜色，但我们不可能完成这一定义，因为当我们试着把‘红’与其他颜色区分开的时候，便会发现只能说它是‘红’色。同样，我们可以把道德中的‘正当性’限定为一种‘适合性’，但是却永远不可能完成这一定义，因为当进一步追问这是一种什么样的‘适合性’时，我们只能说它是作为‘正当’的那种适合性。”①

“正当”不仅是不可定义的，还是非自然的。因为如果用某种自然特性或关系来限定“正当”性，就会永远存在“未解决的问题”即总是可以合理地就定义项发问：它是正当的吗？而且，当人们对某一行为的全部自然特性毫无不同意见时，仍会在它是否正当的问题上产生分歧。如果“正当”指的是某种非自然特性，绝不会产生这两种情况。

综上所述，罗斯在“正当”的意义问题上的观点可归纳为：“正当”表示一种非自然的、不可定义和分析的道德特性；可以说它是一种“适合性”，但无法作出任何具体定义；任何企图限定“正当”的意义的观点或理论，都必然陷入谬误。

（三）“正当性”的基础

在《正当与善》及《伦理学基础》中，罗斯都用了不少篇幅来区分正当性的本质和正当性的基础。他认为，探讨正当性

① 《伦理学基础》第54—55页。

的本质要解释和说明的是这种特性本身的意义，而探讨其基础则是要搞清使正当性得以产生和存在、使一个行为具有正当性的东西。这两者虽然是不同的，却很容易混淆，因为在日常生活中，人们把具有正当性和具备可以产生正当性的基础的行为都称为“正当行为”。这两者可以导致相同的道德判断。前述道德哲学理论在试图限定正当性意义时陷入谬误的原因之一，就是错把基础当本质了。

什么是正当性的基础呢？如果说，人的主观态度、心理反应和行为的客观效果决不是行为正当性的本质，是否可以把它们视为正当性的基础呢？罗斯的回答仍然是否定的。他认为，第一，不论以个人的、阶级的、大多数人的还是全人类的主观态度、心理反应作为行为正当性的基础，都将面临这样的批评；行为正当与否的根本基础只能是行为自身的性质，而不可能是人的感受和反应；不同的人对同一行为的反应往往不同甚至相反，而行为的性质不可能随这些反应的不同而变化；在现实生活中，绝大多数人认为正当的行为有时实际上是错误的，个人有时会做出自己认为正当的错误行为或自己认为错误的正当行为。可见，人的反应不是行为正当性的必要条件，更不是充分条件。绝大多数人对正当行为确实抱有赞同的情感、肯定的态度，但这种情感态度不是其正当性的基础，而是人们认识到某行为具有正当性之后的产物。也就是说，人们对正当性的认识在前，各种反应和态度产生在后。第二，行为的客观效果也不能构成行为正当性的基础。在一切把正当性建立在行为效果基础上的伦理学家中，摩尔是集大成者。因为利己主义、快乐主义、功利主义等理论在论证自己的观点时，实际上都以摩尔的观点为大前提。根据这些理论，行为正当性的基础在于其结果的好坏，而个人利益（或快乐，或普遍的幸福）是世界上唯一的好东西，因此，凡有利于个人利益（快乐、普遍幸福）的也就是正当的。这

样，当摩尔提出“有利于最大的好结果”是行为正当性的基础时，他实际上提出了一切效果论的大前提。只有摩尔这一论断正确，其他效果论的主张才可能正确。而只要驳倒摩尔这一论断，所有其他试图把正当性建立在行为效果基础上的观点就会不攻自破。

罗斯指出，把“有利于最大的好结果”作为行为正当性的基础显然要比将之作为正当性的本质合理，因为它在一定条件下确实可以构成行为正当性的基础。但是如果像摩尔那样，把它作为唯一的基础，并从而认为不论在任何条件下，人们的唯一道德责任都是造成最大的好处，就会在理论和实践中遇到许多困难。比如，这一结论是如何得出的？它不可能是推演得知的，因为没有任何合适的中间项可以连接“好处”和“正当”。它也不可能是经验归纳的结论，因为一个行为所产生的结果和造成的影响在时间上可能无限久远，在范围上可能无限广泛，不是有限的人类经验可把握的。唯一可能的答案是说这一结论是自明的，是直觉的对象，摩尔也确实是这样认为的。罗斯宣称“看不到它的自明性”，相反“我可以指出一些事实表明它不真实”。①

第一，在结合行为效果考虑其正当性时，不仅应看到这一行为造成好处的单纯数量，而且还应看到这种好处的分布情况。人们所能得到的好处（如快乐、幸福等）可以从两方面计算：其一是看人口的数量，得到好处的总人口越多，好处的总量越大；其二是看每个人得到好处的大小，每个人得到的好处越多，好处的总量越大。摩尔和其他功利主义者在抽象谈论“最大好处”、““最大快乐”时，似乎有理，但如果进一步问“这种快乐和好处是如何分布的”，便会看到效果论的不合理之处。比如，

① 《伦理学基础》第69页。

用大大增加人口数量的方式，虽然可以增加人们获得快乐或好处的总量，但往往减少每个人可能得到的快乐或好处，所以这样的行为显然错误。而根据摩尔等人的观点，它却完全正当。

第二，对好处的分配是否公平也与行为的正当性有重要关系。如果使有的人得到极大幸福，有的人仅得到微小幸福，或者使好人与坏人得到同样幸福，那么，即使这种行为所造成的好处的总量比公平分配更多或相同，它也不是正当行为。这是因为，公平分配好处与尽可能造成最大好处一样，也是自明的道德原则。

第三，享受行为结果的人的情况也是决定行为正当性的因素之一。按照摩尔等人的观点，一个行为只要能造成最大好处就是正当的，不论这种好处是行为者自身的还是他人的。但这一结论与人们的道德常识相矛盾，人们一般认为，能造成较大好处的行为如果仅有利于行为者自身，那么行为者不一定有责任履行这一行为。

第四，有的行为在造成较大快乐的同时也会造成一定痛苦。根据摩尔等人的观点，这一行为如果能为张三造成三分快乐，同时为李四造成二分痛苦，那么它就是正当的。这一看法是错误的。因为当行为所造成的快乐和痛苦不是在同一对象上发生时，只有行为所造成的快乐大大超出痛苦时，它才是正当的。在日常生活中，“勿作恶”比“行善事”具有更大的紧迫性。摩尔和功利主义者都忽视了善与恶、好处与坏处之间的这种关系，从而得出错误结论。

第五，在道德生活中，人们除了有造成最大好处的责任外，还有其他责任，如履行诺言、感恩报德、认错改错等等。

那么，在罗斯看来，行为正当性的基础是什么呢？他认为，这种基础是一些特殊的行为原则，正是这些原则使行为具有或不具有正当性。这些原则是从人们之间的关系中产生的。多种

多样的关系决定了多种多样的行为原则及由此产生的义务，罗斯把它们分成六类。第一类是在行为者自身已完成行为的基础上产生的义务。它包括两种，其一是忠诚，即每个人都应忠于自己许下的诺言，诚实守信；其二是做了错事之后，应承认错误并努力补救。第二类是在他人已完成行为基础上产生的义务。比如，某人在自己困难时帮助了自己，自己有对他感恩报德的义务。第三类是由现实世界中对苦乐的分配不均和不公平所造成的义务，即每个人都有阻止不按功过分配利益的义务，使这种分配尽量公平。第四类义务的基础是这一事实：我们可以为他人做一些事情，使他们德性更加完善，智力更加发展，快乐大大增多。这可以称作仁慈的义务。第五类是行为者对自身的义务，人人都应努力发展自身的德性和智力。第六类是不伤害他人的义务。

罗斯是如何认识到这些原则和义务的？如何论证它们的合理性？如果这些原则之间产生冲突该怎么解决？罗斯用道德基本原则的自明和人的道德直觉能力对这些问题作了回答。

（四）基本道德特性的自明与人的直觉

罗斯认为，“善”、“正当”等基本道德特性是不可定义和分析的非自然性质，只能靠直觉把握。所谓“直觉”，也就是“自明”。当人们面对信守诺言、公平分配，感恩报德、为人行善等涉及道德基本原则的行为时，当下即可认识到它们的正当性。他说：“这种自明不是说能生而知之，也不是说任何人初次碰到有关命题时就可以知道基本道德性质，而是说，不论任何人，只要智力足够成熟并对这类命题给予充分注意，就都可以当下获得答案，无需任何进一步的证明。这种自明性与数学公理和逻辑推演定律的自明性是相同的。这些命题中所表达的道德秩序恰像几何、数学公理中所表达的空间和数学结构一样，都是这

个宇宙的基本性质的一部分（还可补充说，也是任何可能存在的、有道德行为者生活其中的宇宙的基本性质的一部分）。相信这些命题的真实性与相信我们在数学中的理性能力是一样的。我们没有任何理由只相信后者而不相信前者。在这两种情况中，我们涉及的都是无法证明的命题，都是无需任何证明的命题”。①

为什么基本的几何定理和道德原则是不可证明的呢？因为它们是终极性的或第一原则。任何合理的理性推理和论证都不可能无穷无尽地进行下去，都得有个终点或使论证停止之点。否则，任何原则都不可被证明。这个终点就是最终的或第一的原则。这种原则本身是无法证明的，也是不证自明的，它们构成了人们一切推理的始点和依据。

基本道德原则的自明性的形成有个过程，这和人们对数学公理的认识需要一个过程是一样的。人们在长期的生活实践中产生了数的观念，不断重复的经验使他们体会到两个石子加上两个石子是四个石子，当智力达到一定的成熟程度时，通过思索，便得出了2+2=4的抽象公式。人们道德认识的历史过程与此相似。早先，人们根本没有任何关于义务、责任的观念，只是在智力达到一定程度之后，他们才开始注意到某些行为与其环境之间有着某种特定的适合性。随着时间的推移、经验的积累和人类思维能力的发展，人们逐渐可以用“正当”这种普遍性概念来表示所有这类行为具有的这种适合性，并逐渐概括出“信守诺言是正当的”、“感恩报德是正当的”这类普遍性原则来。基本道德原则产生的过程也从另一侧面说明了“正当性”不可能从任何原则中推演出来，因为关于行为正当性的普遍原则本身也是在人们直觉到各个个别行为的正当性部分之后才归纳出

① 《正当与善》第29--30页。

来的。

所谓“自明”，就是指在相同条件下，任何正常人都可以当下看到或理解，对于“自明”的事物，不存在证明的问题，人们也不会提出这样的要求。但是，基本的道德原则如果是自明的，为什么有的人赞同、有的人反对呢？人们为什么会在同一原则上产生激烈争论呢？如果说人对“自明”原则的认识需要以智力的一定成熟条件为前提，凡是尚未认识到上述“自明”原则的人，道德认识能力都有待发展，这不仅过于武断，而且也解决不了问题，因为罗斯本人所宣布的道德原则之间也有矛盾和冲突。在一定条件下，信守诺言和不伤害他人会发生冲突，不说谎话和救人危难不能两全。如何解释和解决直觉到的道德原则之间的冲突，这一直是直觉主义者的大难题。

摩尔沿袭功利主义的观点提出，凡是能造成最大好结果的原则就是应该遵从的原则。但是，一方面，在现实生活中，具体行为的好坏结果并不是很好计算的，抽象的“最大好结果”原则往往使人不知所措；另一方面，即使能精确地计算出结果，摩尔的观点仍然是错误的。比如在某一特定情况中，信守诺言可以造成1000个单位的好处，不守诺言可以造成1001个单位的好处，按摩尔的方法，应该为了这一个单位的好处而不守诺言。罗斯认为，这是见利忘义。他说：“无论如何，诺言就是诺言，不能像有的理论那样，把它看得无足轻重。到底什么才是诺言并不是很好决定的事，但可以肯定，它对我们的任意行为构成了一种严格的限制。如果仅为1001个单位的好处就不履行可以造成1000个单位好处的诺言，那么这并不表明行为者过于严格地履行了多做好事的义务，而只能表明他把履行诺言的义务视为儿戏。”①

① 《正当与善》第34页。

义务论直觉主义者普里查德对这个问题的解释和摩尔不同。他认为，自明的道德原则之所以会产生冲突，是因为这些原则存在着等级程度的不同。当遇到相互冲突的自明原则时，行为者应找到构成自己最大责任的原则并遵照履行。但普里查德的这种说法与其说是在解决问题，不如说是在重复问题。因为问题恰恰在于如何找到最大的责任，如何比较各个相互冲突的自明原则的重轻先后。

为了解决以往直觉主义者所面临的这一难题，罗斯提出，自明的道德原则可进一步区分为“显见正当”的原则和“实际正当”的原则，相应地，人的道德义务和责任也可以区分为“显见义务”和“实际义务”。“显见（prima facie）”是借自拉丁文的概念，含有“显而易见的”、“据初次印象即为真实的”、“自明的”等意义。所谓具有“显见”的正当性，是指初看上去觉得它是正当的，但实际如何还需作进一步的思索和比较。履行自明的道德原则是人们“显见”的义务，当人们遇到与自明道德原则有关的行为时，当下便可直觉到应该履行这些道德原则，如信守诺言，不说谎等。但这种“显见”的义务并不就是应该实际履行的义务。一种“显见”义务要成为人们实际的义务必须没有任何其它的显见义务与之冲突。如果存在这样的冲突，那么显然对冲突双方或几方要进行实际的比较，找出人们应该实际履行的“显见”义务。例如，信守诺言和救人生命都是人们应该履行的“显见”义务，当这两种义务发生冲突时，就不能为了履行准时赴约的诺言而见死不救。换句话说，虽然一切自明的道德原则都具有“显见”的正当性，具有成为人们义务的倾向，但只有把它们放到具体的环境中，和现实的各种条件结合起来考虑，才能最后确定其是否正当，是否应当履行。道德中的这种现象和自然法则完全一致：每一物体都具有以一定速度朝一定方向运动的倾向，但它实际上是否运动、朝什么方向、

以什么速度运动，要取决于它实际所受到的全部力。只有承认物体、行为所具有的倾向性、可能性与其实际情况之间的差别，才可能保持自然法则和普遍道德原则的绝对性。

把义务和正当划分为“显见”的和“实际”的，是罗斯对直觉主义理论作出的一大贡献，这种观点在一定意义上解释了自明道德原则为什么会发生冲突的问题。但是，罗斯并没有解决这一问题，他既未提出如何找出实际道德义务的办法，也没有提出任何衡量不同自明原则的标准。他本人也坦率地承认确实没有解决这一问题，但又申辩说，所有其它理论也都没能解决这一问题。他认为在鉴别和比较各种“显见”正当的道德原则时，没有什么普遍性的规则可循，没有不变的客观标准可依。道德哲学家只能告诉人们：和一般责任相比，具有“显见’正当性的道德责任具有更大的紧迫性。至于在具体实践中应如何比较和选择行为，只能依各人的认识和直觉而定。尽管人们作出最大努力和尽可能充分的思考，他们选择的行为仍然很可能是错的，但这种意义上的义务感却是唯一现实的义务指导。

（五）“好”的意义与性质

探讨“好”的意义，首先应了解其用法。从语法上看，“好”的用法有两种：作为定语性形容词和作为表语性形容词。作为定语性形容词时（如好诗，好运动员等），它主要表示某类事物中的姣姣者，既可用于人，也可用于物。“好”的这种用法是相对的。它首先相对于被修饰对象所属的类。大跳蚤是个小动物，好骗手是坏人。离开对象所属的类别、范围，就无法谈论好与坏。其次，在同类事物中，“好”与“不好”也是相比较而言的，一般来说，“好”的事物总是高于同类中其它成员的一般水平。“好”用于人时，一般表示“成功”、“有效”等等，如“好医生”、“好歌手”。但“好人”有一特殊的含义：它表示道

德上值得称赞的人或有德性的人。这种意义实际上来自“好”的表语性用法。人类最初在探讨哪些东西本身就是好的时候，把人的某些意向（如良心、仁慈等等）作为确定不疑的本身就是好的东西，得出了“良心是好的”，“德性是好的”等结论。但意向总是通过行为者的行为才能表现出来，久而久之，人们习惯于用“好人”来称呼具有这种意向的人。

“好”用作表语性形容词时（如“快乐是好的”，“德性是好的”），其用法不是相对的，而是绝对的，它既不是表示某类事物中高出一般水平的成员，也不是把对象限定在某一类事物中。用作表语形容词的“好”往往表示一种“内在好”的性质，即该对象本身就是好的。比如，当说“德性是好的”时候，并不是指它有利于达到某种目的，而是指它自身就有存在和被发扬光大的价值。

“好”的意义复杂多样，但其基本意义只有两种。其一为“内在的好”，它表示某对象即使在完全孤立的情况下也有存在价值。因此，“内在好”也就是终极性的“好”。“好”的另一种意义是“工具性的好”，或“手段性的好”，它表示某事物对达到某种目的、实现某项目标来说是好的。道德哲学探讨人们行为的最终目的、道德理想等根本性问题，因此主要以“好”的内在意义和性质为对象。

和对“正当性”的探讨一样，探讨“好”所表示的性质要回答三个问题：第一，有没有“好性”存在？第二，如果存在，它是一种什么性质？第三，哪些东西具有这种性质？

在是否存在“好性”的问题上，摩尔作过不少论证，罗斯完全同意摩尔的观点。但是在摩尔的理论发表之后，又出现了一些新的反对意见，其代表人物是自然主义者佩利。因此罗斯对这一问题的论述主要是以佩利的观点为批评对象展开的。佩利承认有“内在价值”存在，但认为这种价值不是一种性质，而

是一种关系。他提出，“价值”实际上是人与对象之间有无兴趣的表示，当某人对某对象发生兴趣时，该对象便有了价值。罗斯认为，“好”或“价值”如果表示的是某种关系，那么只可能有这样几种关系：1）好事物与其部分或全部组成因素之间的关系；2）好事物的各构成因素之间的关系；比如有人认为“好”实际上是指事物内部各因素之间的和谐一致的关系；3）好事物或其构成因素与其它对象之间的关系。佩利的“兴趣价值论”即属于这种观点。在西方伦理学界，没有人持第一种观点。对第二种观点，只要用摩尔发明的“未决问题”法一检验，即可看到它的错误。如果“好”表示的是“和谐一致”，那么再问“和谐一致是好的吗”就是无意义的同义反复了。但实际上这一问题并不是无意义的，从而可以证明“好”的意义不是“和谐一致”。第三种“关系说”也经不住深一层的考察分析。如果说“好”表示的是“好事物”与其它对象之间的关系，那么可以追问一下，这是一种什么关系？首先，它显然不可能是物理意义上的两实体相互作用的关系，也无人这样认为。其次，它也不可能是心理意义上的关系。因为，坚持“好”表示的某种心理关系的观点或是认为“好”取决于人感兴趣的对象，或是认为某事物的“好”也就是指人对它感到了兴趣（如具有了某种感情，产生了某种看法等等）；但是，如果说“好”取决于兴趣对象，什么是“好”本身呢？这个“好”与这种对象之间又是什么关系？佩利没能回答这一问题，也无人能回答这一问题。如果说“好”就是人对对象发生兴趣，则显然与实际不符。在现实生活中，当人们认为一事物“好”时，总是由于它本身所具有的某种性质，同人的兴趣无必然联系。一方面，不论评价者是否感兴趣，只要对象具备了某种性质，它就是好的；另一方面，评价者感兴趣的事物并不一定都是好的。可见，“好”的东西与“人们感兴趣”的东西不同。不仅如此，这种“价值兴趣

说“还面临另一个无法解决的困难：它无法回答“好”表示的是谁的兴趣、什么兴趣。不仅不同的人有不同的兴趣，同一个人的兴趣在不同时期也会发生变化。如果把“好”或“价值”等同于“任何兴趣的任何对象”，那么，战争狂渴望发动的战争，恶人期望的他人痛苦是否也有价值呢？当同一对象被一个人追求、另一个人反对的时候，它是否同时既好又坏，既有价值，又无价值呢？因此这种观点显然是荒谬的。实际上，不论把价值等同于某个个人的兴趣、一定时期和范围内大多数人的兴趣，还是全人类的兴趣，也不论把价值等同于兴趣、欲望还是看法、意见，都无法成立。因为人们实际具有什么和值得具有什么是两种不同性质的问题，对全人类都具有的兴趣也可以探讨它是否值得；而且，现实生活是复杂多样的，不论用什么兴趣或意见来限定价值，总是可以发现许多人对某对象具有这种兴趣或意见，但同时认为它没有价值。这些论证一致表明，“好”是一种性质而非关系。

“好”是一种什么样的性质呢？在这一问题上，罗斯重复了摩尔的基本观点，认为它是一种不可定义和分析的非自然性质，如果非要用什么来解释或限定它，那么只能说好就是好。但是，在“好”这种道德特性与可被人们感官经验把握的自然特性之间的关系上，摩尔和普里查德共同认为，只能由直觉把握的基本道德特性是构成宇宙的基本特性之一，它（或它们）自满自足，可以独立存在。摩尔虽然提出道德善性必须附属于其它自然特性上才可能被人们察觉，但他讲的“附属”实际上指的是两者共同出现，其间不存在主从、决定与被决定的关系。普里查德认为，人们若要直觉到道德特性，必须首先搞清楚原因、结果、时间、地点等全部有关情况。但他说的这种“搞清”，是为直觉认识作的准备工作，和道德特性本身的存在没有必然关系。罗斯则明确地提出：一个行为的正当性是由该行为的其它特性

所决定的，如讲了真话、遵守了诺言等等；同样，一个事物道德上的好或坏，也取决于该事物其它性质。“正当”与“好”虽然是性质而非关系，但它们与“黄”、“硬”、“大声”等特性有区别，它们是“结果性”特性，而“黄”，“硬”等是“构成性”特性。“构成性”特性可以独立存在，可由主体直接感知，而“结果性”特性却依赖于“构成性”特性而存在或出现，并不能被人直接认识。这就是说，只有在想到或认识到一个行为或事物具有的构成性特性时，才能认识到它的正当与不正当，好与坏。比如，当看到一个人帮助盲人过马路时，单从动作上说，它是一个生物体引导另一个生物体朝一定方向移动，并无正当与否可言，但是如果认识到这是解救他人困难的行为，便会认识到它的正当性。

在“哪些事物是内在好的”这一问题上，罗期提出，只要仔细观察、认真反省自己的心灵状态，便会发现世上有四种有内在价值的事物。第一是快乐。快乐并非总是好的，痛苦也不是必然坏。通过作恶或残忍行为而得到的快乐是坏的。因此快乐具有内在价值与信守诺言具有“显见”的正当性相似；它具有有内在价值的倾向，如果没有其他因素干扰，快乐本身就具有内在价值。第二，知识和正确的意见本身就是好的。知识是对事实的理解，正确意见是对事实的信念，它们都具有内在价值。第三，履行美德的意向及行为都具有内在价值。履行道德义务。为他人造成快乐、减少痛苦的欲望和行为以及德性本身都是内在好的，其价值甚至可以独立于行为和欲望的结果而存在。第四，根据人们的美德与恶德公平地分配快乐和痛苦具有内在价值。在这些事物中，德性和德行具有的内在价值最高，知识次之，快乐最低。

罗斯认为，这就是世上全部具有内在价值的事物。如果有人能合理地举出其它这类事物，必然是这几种事物相互结合的

产物。如摩尔讲的“对美的享受”，实际上是快乐和知识混合构成的。摩尔发明的“绝对孤立法”完全可以论证这些事物的内在价值：闭上眼睛，先想象宇宙中存在着一个绝对孤立的世界，它不具有上述内在好的事物，然后再想象一个其它方面与这个世界完全相同，但具有上述内在好的事物的世界。面对这样两个世界，问问自己哪一个更值得存在，答案显然是后者。

（六）道德意义上的“好”（善）

道德意义上的“好”（善）是一种特殊的“好”，它与其它意义上的“好”之间的区别在于具有某种特殊的性质或与这种性质有关。这种致善特性是什么呢？罗斯认为，它是人们履行道德义务或责任的欲望。善性、善人或善的感情之所以具有善性，都是因为具有这种欲望或与其存在某种关系所致。知识、快乐和从良心出发而履行的行为都是好的，但只有良心行为是善的，因为它是从履行道德义务的欲望出发的。

如前所述，一切道德行为的善性都来自行为者的动机。人们由于认识能力的局限，从好动机出发也可能做出错误行为；因为行为的正当错误是由行为自身的性质决定的，善的行为不一定同时也是正当的，错误的行为也可能具有善性。一个人因借过钱而还债，这一行为不具有善性，但它是正当的。善的感情也来自某种特定的欲望。当一个人对他人的不幸感到伤心时，可以说他具有善的感情，因为他衷心希望他人幸福。同样，只有当一个人具有凭良心做事、做好事和为他人带来快乐的欲望时，才可能成为善人。

西方伦理学中有一种根深蒂固的观点，认为道德善性不可能出自人的欲望，因为人受其本性决定，只可能产生趋乐避苦的欲望。道德责任和义务的履行往往不能为行为者带来快乐，不可能成为人们欲望的对象。持这种观点的人提出，道德善性来

自义务感对追求快乐的克制，来自理性认识对感性欲望的征服。康德甚至把道德特性的本质推向神秘的“本体”界，认为它超越时间，不可认知。罗斯提出，在现实生活中，人有义务感与有饥饿感是同样确实、普遍的现象，义务感使人履行道德行为与饥饿感使人觅食进餐是一样的道理，毫无神秘不可理解之处。人们想到某行为可导致快乐时，便会产生做这一行为的冲动，同样，当人们感到某行为是义务时，也会产生实行它的冲动。许多道德哲学家之所以把道德善性与人们的欲望对立起来，是因为他们把快乐视为人们唯一的欲望对象。事实上，人们不仅有享受快乐的欲望，还有履行道德义务的欲望。如果人们唯一欲望的东西就是快乐，履行道德义务必然与欲望发生冲突并导致痛苦，那么当人们养成良好道德习惯、具备崇高美德、能自觉自愿地履行道德义务时，他们是否因需要克服的欲望越来越少而越来越坏呢？这样的推理和结论显然是荒谬的。道德中的“善”并不是由义务感与欲望之间的冲突和斗争造成的，而完全是由履行义务的欲望造成的。这种欲望所具有的独特性决定了“善”的性质。

导致善性的欲望有三类：其一是凭良心办事的欲望；其二是想做某种好事的欲望（其中包括发展自身和促进他人的品性和行为的欲望）；其三是为他人造成快乐的欲望。相应地，恶的欲望也有三类，即想做错误行为的欲望；想做某种坏事的欲望；以及想给他人造成痛苦的欲望。

四、评　论

综上所述，罗斯的伦理思想可以概括为五点：第一，道德概念和判断可以构成真正的知识，有真假之分；第二，人们只能通过直觉来把握道德知识；第三，“正当”和“善”是最基本

的道德概念，各表示一种不可定义和分析的非自然性质；第四，任何智力足够成熟并对有关现象给予充分注意和思索的人，都可以凭直觉发现基本的道德原则，这些原则与几何、数学公理一样，是构成宇宙秩序的必要组成部分；第五，不可能抽象地决定不同道德原则的大小先后，当它们发生冲突时，只能根据当时当地的具体情况决定哪种原则更为紧迫或重要。下面对罗斯的伦理思想作一些分析和评论。

首先谈谈他的伦理学理论为什么能在现代西方伦理思想史中占有一席之地。当直觉主义者声称所有正常、成熟的人都可以直观地“看”到道德意义上的正当与不正当、善与恶时，似乎有些荒谬可笑。但是，伦理直觉主义为什么在西方伦理思想中不只一次地出现并能在一定时期内产生较大影响，甚至今日仍然有人坚持这种观点？这是值得探讨的。常识告诉我们，要认识或把握某一现象，须抓住它独具的特点，同样，要认识或把握某类现象，须抓住所有这类现象共同具有而其它现象所不具有的特点，并对之作出合理的解释。我们看到，直觉主义的最大特点就是坚持道德的独特性和“自律性”。道德就是道德，伦理学就是伦理学，既不能把它等同于神学、形而上学、心理学或其它学问，也不能用这些学问来解释和限定基本的道德概念和判断、不论摩尔宣称的“善就是善”，普里查德坚持的“如果应该可以推知，那么它只能从另一个应该中推知，”还是罗斯对正当与好的反复论证和对自然主义的批评，都鲜明地显示出他们寻找道德现象的独特性的企图、他们把道德特性视为构成宇宙的基本因素，以强调其可以独立存在、自己解释自己的自律性。他们用特殊的认识手段“直觉”来解释人们把握道德知识的途径，以使其区别于理性推理和经验感知。不论直觉主义理论的方法是否正确，结论是否真实，这种努力是有一定意义。它是在其它理论不能令人满意地解释道德特殊性的时候进行的

尝试。罗斯的功绩在于丰富、发展和完善了这一理论。他不但继摩尔之后，从经验常识和逻辑推理两方面进一步提出了各种非直觉主义伦理学的不足，而且系统地阐述和论证了“‘正当’、‘义务’、‘责任’也是基本道德特性”这一命题。尤其是他关于“显见义务”和“实际义务”的论述，对如何解释不同道德原则之间的冲突、“自明”道德原则为什么有时会被人们否认等问题，提出了独到的见解。

但是，罗斯的基本伦理观点是错误的，他的道德哲学探讨是失败的。这种错误和失败来自整个伦理直觉主义基本观点和思想方法的失败。

首先，直觉主义从强调道德概念的独特性出发，却否认和排除了伦理探讨的可能性。道德现象和探讨这种现象的伦理学无疑有其特殊性，道德哲学的主要任务之一就是探讨和解释这种特殊性。但是，按照直觉主义者的见解，人们既不能问基本的道德特性是怎么来的、如何构成的，也不可能认识它们和非道德现象之间的关系。当人们想要探讨什么是道德意义上的善与正当时，他们告诉人们，“善就是善”，“正当”是无法分析与限定的，不论说它们是什么，都要陷入谬误。当人们想要知道如何决定自己应该做什么、如何选择道德行为时，他们回答说：“凭你自己的直觉。”在这一意义上说，直觉主义排除和拒绝了伦理学探讨的可能性，它不但没能为人们增加知识，反而增加了道德认识中的混乱。

其次，罗斯等人的伦理直觉主义观点否定了道德真理的客观性。直觉主义者一致认为，道德概念和命题可以构成真正的知识，有真假之分，这一结论是正确的。但是，罗斯等直觉主义者把这一结论完全建立在个人直觉的基础上：不但道德知识的存在是直觉的结果，而且辨别和证实道德知识真假的证据和标准也是个人的直觉。无可否认的事实是，人的知识能力有限，

当一个人根据自己的认识而得出某道德判断正确与否的结论时，决不仅仅意味着他本人认为这一判断真或假，而总是意味着该判断具有某种独立于判断者个人认识的确实性。也就是说，人们作出的真假判断必须有待于某种不同于认识者个人主观认识的东西来支持和验证。在科学研究中，证实和检验某个结论的真假，可借助于实验的方法，通过观察，保证结论的可靠性。当然，这种观察结果决非仅对实验者本人有意义，而是任何感觉能力正常的人在相同条件都会同样感知到的现象。在数学和形式逻辑中，要证实结论的真实，须诉诸一定的公式或定理，而这种公式、定理的真实性是由其独立于任何个人的主观认识的客观性来保证的。有时，大多数人的感觉也可以作为检验某一结论真假的手段。比如在发现各种颜色电磁波之间的区别之前，被绝大多数感觉为红色的就是红色，与大多数人感觉不同的被称为“色盲”。但是，直觉主义否认和排除了所有这些可能性，道德知识的真假既不能以经验知觉为基础，也不是逻辑分析或理性推理的结果，更不能诉诸于大多数人的一致意见，其唯一依据就是个人直觉，而个人直觉并不具有客观的真假意义。

仔细分析罗斯提出的“直觉”，便可发现它与个人的主观感觉和猜测没有实质区别。以直觉为基础的伦理学说之所以能在一段时期内造成一定影响，除了由于宗教神学、快乐主义、功利主义等理论具有不同程度的弱点之外，重要原因之一是“直觉”在论战中占有的优势。我们看到，罗斯等直觉主义者的论述主要是由对其他伦理观点的反驳构成的，他们试图批判原有的道德哲学传统。他们采用的基本批判方式有二，其一是指责对方的论证不合逻辑，其二是指责对方的结论不符合经验常识。反过来看，直觉主义本身的理论既不受逻辑的约束，也不受经验的限制，因为“直觉”既不等同于逻辑推理，也不是经验感知。那么，它到底是什么呢？罗斯把它解释为“自明”，并用数

学中的自明来论证这一观点。但是，且不谈数学公理的真实性的基础实际上在于它同客观实际相一致，罗斯本人的观点即可否定这一论证。他提出，一个行为或事物的道德特性并不能从它具有的其他特性中“分析”出来，道德判断和命题都是“综合”性的。如果有人否认“遵守诺言是正当的“或”为他人造福是善的”，也毫无自相矛盾之处。但是，数学公理和公式并不具有这一特点，一个人只要理解“2”、“+”、“=”、“4”等符号的意义，就不可能在不自相矛盾的情况下否认2+2=4。既然数学公式都是“分析”性的，它们的“自明”怎么可能论证“综合”的道德判断呢？退一步说？即使承认在“自明”的意义上，道德知识是“直觉”到的，人们还是可以问：这种“直觉”是否可能永远正确？答案显然是否定的。因为撇开人的认识能力有限不谈，仅仅注意到日常生活中存在大量相互矛盾甚至相互反对的“直觉”这一事实，即可否定“直觉永远正确”的看法：“A”与“非A”不可能同时正确。如果人的道德“直觉”可能错误，那么不同人的或同一个人的不同“直觉”发生冲突时，应根据什么来衡量和鉴别呢？怎样保证“直觉”的真实性呢？伦理直觉主义者无法回答这些问题。当他们把“直觉”与逻辑推理和经验感知区别开来，把道德特性视为本体论意义上的“性质”时，实质上就完全抽掉了道德认识的客观基础，将它变为个人的主观臆测了。

第三，伦理直觉主义否定了道德知识所具有的高度实践性特征。道德知识之所以有别于其他知识，很重要一点原因在于这种知识和认识与人们行为的关系。一般来说，知道“玫瑰花是红的”，并不对人的行为构成某种限制，但认识到“说谎是错误的”、“履行诺言是人的道德责任”却会对人的行为造成一定约束，指出一定方向。也就是说，道德知识中总是具有强烈的目的性或实践性特点，它要告诉人们“应该”怎样，而不是单

纯表达“是什么”。古希腊罗马时期的伊壁鸠鲁学派把逻辑学、物理学和伦理学的关系比作医药、卫生和健康的关系，斯多葛学派把它们比作蛋壳、蛋清和蛋黄或围墙，果树和果实的关系，都是在强调伦理知识所特有的同人生目的的关系。只要谈及道德知识，就不可能不涉及它与人们行为实践的密切关系。康德就明确地把道德哲学称为“实践哲学”，有的西方哲学家称之为“行为哲学”。实际上，直觉主义理论自身也十分重视道德知识的这一特点。从某种意义上说，伦理直觉主义的出发点就是“是”与“应该”、“事实”与“价值”的区别，罗斯等人的全部努力都可以视为以“直觉”作为连接这二者的企图，而他们对所有其他伦理学说的批判也无不以这二者的区别为基础。但是，在解释道德知识的性质时，他们却恰恰没能说明这一重要特点。按照罗斯等人的见解，基本道德概念的意义在于表示某种不可定义和分析的非自然特性，道德判断在本质上是人们“直觉”到某种事物具有这种特性的表现。因此，认识到“说谎是错误的”、“履行诺言是道德责任”与认识到“地球是圆的”、“那朵玫瑰花是红的”一样，都是得到一种客观的、有真假之分的知识。但是，为什么道德知识往往或使人痛心疾首或使人勇往直前，而其它知识不具有这个特点呢？为什么自然科学、经验科学知识一经发现和验证，便可被全体或绝大多数人一致接受，而在道德知识领域中，人们至今仍在探讨几千年前就在争论的“什么是善”、“什么是应该”呢？直觉主义理论抛开人类社会的物质生活条件和人们之间的复杂社会关系，抛开人们的利益和实践，纯思辨地探索“道德特性”怎么可能回答这些问题呢？

罗斯的《正当与善》刚刚发表时，曾在英国伦理学界造成较大影响。人们争相阅读，有人甚至认为这本书是本世纪最好的作品。但伦理直觉主义的明显不足和错误，很快使人们对它失去了兴趣。目前，罗斯的伦理学著作在西方虽然还有人读，但

主要是作为伦理思想史资料来读的。

参考书目

1. W. D. Ross: *The Right and the Good*, Oxford University Press, Oxford, 1930.

2. W. D. Ross: *Foundations of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1939.

3. W. D. Hudson: *Modern Moral Philosophy*, 2nd ed., St. Martin's Press, New York 1983.

4. Roger N. Wancock: *Twentieth Century Ethics*, Columbia University Press, 1974.

5. George B. Wall: *Introduction to Ethics*, Charles E, Merrill Publishing Company, 1974.

6. P. F. Strawson: Ethical Intuitionism, *Readings in Ethical Theory*, ed. by Wifrid Sellars and John Hospers.

7. Oliver A. Johnson: *Rightness and Goodness: A Study in Contemporary Ethical Theory*, The Hague, The Netherlands, Martinus Nijhoff, 1959.

8. Bernard Rosen: In Defense of W. D. Ross, *Ethics* V. 78, No. 3, April, 1968, pp. 237-250.

斯蒂文森

姚新中 撰

篇　　目

斯蒂文森（1908年——1979年）

斯蒂文森

姚新中

一、斯蒂文森的生平

查尔斯·L·斯蒂文森（Charles Lesie Stevenson，1908—1979）1908年7月27日出生于美国俄亥俄州的辛辛那提，在那里度过了童年和少年时代。1926年，斯蒂文森进入美国著名的耶鲁大学，主攻英国文学。这一期间形成了他对文学、音乐、美学的强烈兴趣，这些兴趣一直伴随他的一生，成为他生活中的重要组成部分。甚至在他成了著名的伦理学家、哲学教授之后，他及他的一家仍热衷于参加音乐团体的活动，并常常在非正式的音乐会上作精彩表演。70年代斯蒂文森对于美学评价、虚拟语气的逻辑及诗与音乐的关系等等问题又进行了相当深入的研究。斯蒂文森的这种兴趣对于他的哲学、伦理学的影响是不言而喻的，凡是了解他的情感主义理论的人都会承认这一点。

1930年，斯蒂文森获得文学士学位，同年赴剑桥大学继续深造。正是在这时，他开始转向哲学，成为摩尔和维特根斯坦的学生。斯蒂文森的这种转变不难理解。一方面，他所感兴趣的语言文学研究必须在一定的哲学方法指导下才能进行，而摩尔和维特根斯坦，尤其是后者恰恰提供了这样一种方法，并允诺如果使用这种方法将会使各门科学面目一新。这种新的远景，

不可避免地要对斯蒂文森投身于哲学研究生产巨大的感染力和吸引力；另一方面，1923年，莫里茨·石里克领导建立了“维也纳小组”，并逐渐发展成为逻辑实证主义的世界性团体。而此后不久，对该小组成员有重大影响的维特根斯坦即移居英国，在摩尔的影响下为英国的日常语言哲学奠定了理论基础。斯蒂文森在英国学习期间正是这种哲学声势日盛的年代。他在这种哲学氛围的熏陶下，表现出对语言分析哲学的强烈兴趣，自然是可以理解的。

在剑桥，斯蒂文森选修了维特根斯坦主讲的大部分课程，并参加由他主持的课堂讨论，从而在他们之间建立了非同寻常的师生关系。虽然斯蒂文森曾明确地讲过，维特根斯坦对自己的影响是哲学方法上而非具体结论上的，他的伦理学实际上只是以极一般的方式受到这种影响；维特根斯坦除了对价值、意义做过相应的哲学论述外并没有出版过专门的伦理学论著，而他选择伦理学方面的课题来撰写自己的博士论文，恰恰是出于这种考虑。但是，维特根斯坦的影响显然比斯蒂文森所承认的要大。众所周知，维特根斯坦的哲学经历过从《逻辑哲学论》到《哲学研究》的转变，由此曾引起整个英美的哲学研究从人工语言转向日常语言。尽管《哲学研究》于1935年才开始撰写，但其中所包含的思想早已形成，并很有可能在讲课之中流露出不少。在《逻辑哲学论》阶段，维特根斯坦认为语言的意义在于它的所指和逻辑结构，前者是它与外界的关系，后者是它自身内部的逻辑关系，凡不具有这两种关系的如词语反复、自相矛盾和传统的哲学命题，既无意义也无所谓真假：“关于哲学问题的大多数命题和问题不是虚伪的，而是无意思的，因此我们根本不能回答这类问题，我们只能确定它们荒谬无稽。”① 《哲学

① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，商务1985年第38页4.003。

研究》同样以语言为主题，但否定了意义仅在语言指谓的结论。文明不仅有科学，而且有道德、艺术等，日常语言除了陈述句外，还有命令句、感叹句。因此，有两种不同功能的语言，一种是对对象的描述，为了唤起某种意象，另一种是以描述对象为手段，目的是唤起一种行为，其本质是“非描述性的”。在评价斯蒂文森的感情主义理论时，我们将清楚地看到，这正是其赖以建立理论大厦的基石。

1933年，斯蒂文森获得剑桥大学的哲学学士学位，1935年获得哈佛大学的哲学博士学位，随即留校任教。在此期间，斯蒂文森陆续在《心》杂志上发表了三篇引起强烈反响的论文：《伦理术语的情感意义》(1937年)，《伦理判断和可避免性》(1938年)和《劝导性意义》(1938年)。这三篇文章奠定了他在学术界的地位，形成了他后来扩展而成的感情主义伦理学庞大体系的结构。1939年，斯蒂文森离开哈佛，受聘于他的母校——耶鲁大学，作为助教(后为副教授)从事教学与研究工作，同时开始整理自剑桥以来所形成的伦理学观点，并于1944年以《伦理学与语言》为题出版于耶鲁大学。该书是一本专门的情感主义伦理学著作，对于情感主义伦理学的形成与发展具有重要的意义。西方一些人甚至认为，它是继“摩尔的《伦理学原理》之后，元伦理学中最富于创造性的著作”，“是对伦理学的感情理论的最彻底的最精确的系统阐述和研究”。也有人认为该书虽然“在一些年里成为情感理论的圣经”，但不过是其文章的扩充，“与这些文章相比，它失于自负，结果未能产生多少影响”。但不论怎样，《伦理学与语言》的出版，是情感主义理论发展史上的里程碑，也是情感理论向其它领域(如文学)渗透的开始。

但是，该书的出版对斯蒂文森来说，却产生了两种相反的结果：一方面使他成为与英国的艾耶尔在大西洋两岸遥相呼应(暂不提他对后者的批评和修正)的著名伦理学家；另一方面，

由于该书接受并使用了实证主义的方法，具有强烈的反传统意义，从而受到了当时伦理学界尤其是耶鲁大学内部一些理论家的误解和指责。有些人认为，该理论使伦理学丧失了客观基础，将道德建立在主观态度之上，可能会导致道德败坏。客观地讲，这样的指责是欠公正的。因为斯蒂文森的理论在性质上是一种元伦理学，是对道德研究的研究，即使具有相对主义的倾向和特征，也仅仅是方法论上的，而非实际道德生活方式上的。在该书的最后一页，他曾明白无误地划定了自己研究的范围，“最重要的道德问题在哪里开始，我们的研究就必须在那里结束”。但是这样一种看法，要到几年后才为人们所接受。1946 年，斯蒂文森由于坚持其理论观点而被耶鲁大学解职。

同年，密执安大学哲学系聘请斯蒂文森任副教授、后任教授。他的著作被多次印刷，被译为意大利文、西班牙文、日文等出版。他由于教学与研究的成果而成为古根海姆基金会会员，并曾被选为美国哲学协会西部分会会长。1963 年，他将自己以前发表过的几乎所有重要的伦理学论文汇集成册，取名为《事实与价值》，由耶鲁大学出版社出版。

1977 年，斯蒂文森教授在为密执安大学哲学系服务 31 年后退休。为纪念他及与他几乎同时退休的著名伦理学家弗兰克纳和布兰特，密执安大学编辑出版了一本论文集《价值与道德》。英美著名的哲学家、伦理学家如奎因、罗尔斯、黑尔、厄姆森、贝尔都为此书撰文。同年，斯蒂文森受聘于佛蒙特州本宁顿学院并定居于此。1979 年 3 月于学院办公室去世，享年 71 岁。

二、斯蒂文森的情感理论在当代西方伦理学中的地位

斯蒂文森的情感主义是 20 世纪西方典型的元伦理学理论。

因此，在评价其内涵之前，客观地考察其在当代西方伦理学发展中的地位，对我们是有益的。

从情感出发来理解、解释道德现象（包括道德语言现象），这在西方具有悠久的传统。古希腊人就已经认识到道德与情感的密切关系，认为道德判断所表达的赞扬或贬抑的情感，会影响人的行动。18 世纪，英国思想家弗兰西斯·哈奇逊和大卫·休谟继承并发展了这一观点，系统阐述了情感在伦理学中的地位和功能。休谟认为，一切科学都同人性有关，逻辑学研究人类理解能力，道德学和批评学研究人的趣味和情绪，政治学则研究社会中人的相互依存。道德学中使用的语言既不表达必然或先验的东西，也不是对世界上现存事物的描述，它们仅仅涉及我们自身对这些事物的态度或情感。道德判断只有通过刺激情感，才能产生或抑制行为。因此，理性不是道德善恶的源泉，从“是”与“不是”中推不出“应该”与“不应该”的关系，从事实的真假推不出道德的善恶。唯有情感，才是道德唯一的源泉。

本世纪的情感主义者不时提及这种源远流长的传统，并以此印证自己的学说。斯蒂文森曾明确宣称，除了他对语言的强调外，他的研究与休谟没有什么不同，“休谟最清楚地提出过使我们关心的问题，得出了最接近于我们可接受程度的结论。”① 但是，他们的理论与传统的道德情感论有着明显的区别。后者基本上属于规范伦理学，专注于现世的德行和人们的道德实践，热衷于提出或阐释道德箴言。它与其它伦理学的不同之处在于突出强调了情感在道德意识和行为中的作用。而前者则是元伦理学，它不做也反对做具体的道德判断，着重于对道德语言的逻辑和心理分析。它研究情感不是为了制订和劝导人们遵循道德规范，

① 斯蒂文森：《伦理学与语言》，纽黑文耶鲁大学出版社第 273 页。

而仅仅是分析道德概念和命题的结果。

元伦理学主要是围绕三个问题展开的，第一是道德术语、命题的意义，也就是道德概念能否为人们提供知识，以及能为人们提供什么样的知识，道德概念是否具有真假形态，以及人们如何才能把握等；第二是道德术语的功能，即出现道德术语的命题的功能是帮助人们认识对象呢，还是纯粹的命令、劝导或其它？第三则是关于规范判断的证明问题。其中第一个问题是元伦理学的首要问题。根据不同的元伦理学家对道德术语的意义、性质的不同看法，西方伦理学界一般把他们分为认识主义和非认识主义两大派。情感主义属于元伦理学中的非认识主义派别，其主要代表人物是罗素、艾耶尔、卡尔纳普和斯蒂文森。他们求助于道德语言和逻辑分析，得出了两个基本前提：(1) 伦理陈述等同于或相似于“命令”（卡尔纳普：“伪装的命令”）、感叹（艾耶尔：“特殊的语调或惊叹号”）或其它不同于事实陈述的语言形式；(2) 伦理术语不是指称性质的，或者虽然在某种意义上可以说指称性质，但这种指称对伦理学探讨的影响是第二位的。正是在这一基础上，情感主义者建立了自己的学说：道德概念和判断不同于科学概念和判断，不是或主要不是陈述事实，而是表达说话者的感情、内心倾向、心境或感觉，影响听者的感情并促使他也产生相应的感情和行为；科学方法不适用于或最终不适用于道德争论。

伦理学情感主义的最初形态是直接从逻辑实证主义哲学中引申出来的。逻辑实证主义认为，哲学的根本任务在于进行语言分析；一切有意义的陈述或者是经验的，或者是分析的。形而上学命题和规范伦理学命题，既不是分析的也不是经验描述的，因此应从真正的哲学中清除出去。在批判传统道德哲学的过程中，有的人（如石里克）提出，伦理学的中心问题是对道德行为的因果解释，是个纯粹心理学的问题，从而得出根本没有伦理学，

所谓伦理学不过是心理学一部分的结论。[1] 有的人（如卡尔纳普）则认为规范伦理学没有理论意义，不是科学的命题，而只是命令。这种命令可能对人们的行为有影响，这些影响可能符合也可能不符合我们的愿望，但它既不真、也不假，既不能被证实，也不能被证伪。[2] 英国著名的情感主义者艾耶尔在1936年出版的《语言、真理与逻辑》一书中提出，以往的伦理学体系包含的内容可分为四类：一是表达伦理学词语的定义的命题，或是关于某些定义正当性或可能性的判断；二是描写道德经验现象和及其原因的命题；三是要求人们在道德上行善的劝告；四是实际的道德判断。他认为唯有第一类才构成伦理哲学。伦理概念是"假概念"，在字面上是没有意义的。一个伦理符号出现在一个命题中，对于这个命题的事实内容并不增加什么，它的意义仅仅在于表明说话者的一定情感，并可唤起听者的相应情感从而激发行动。艾耶尔对传统伦理学的简单否定不但不能代替新理论的确立，而且遭到纷至沓来的批评。对情感主义的论证和系统化、理论化的任务是由斯蒂文森完成的。他为此作了两项工作。第一，澄清了情感主义者本身的一些模糊说法，以消除人们对该理论的误解。他认为许多人指责情感理论消灭伦理学和道德是没有道理的。情感主义者否定了一切超科学的伦理题材，"但是把伦理判断比作祈使句并没有否定祈使句的主要作用；说伦理判断表达情感也不意味着一切情感都要受到禁止；说伦理判断既不真也不假，并不是坚持认为它们是不顾人的自我、被判断对象的性质和后果的主观任意。"[3] 同时，斯蒂文森承认，早期的情感主义者由于急于表明规范问题与科学问题完全不同，从

① 参见石里克：《伦理学问题》（1930）。

② 参见卡尔纳普：《哲学和逻辑句法》（1935）。

③ 《伦理学与语言》第266页。

而给人们留下这样的印象：他们正在摈弃伦理学。比如虽然卡尔纳普说过："形而上学的非理论特征本身并不是缺点，一切艺术都有这种非理论特征而没有丧失其对个人和社会的价值。问题在于形而上学的这种特征具有危险性，它使人误以为能提供知识，但实际上却不能提供任何知识。这就是我们之所以要拒斥它的原因。"① 但由于他没有再给予说明和限定，人们就无法把握，究竟是把形而上学（包括伦理学）仅从纯科学中排斥出去呢，还是完全从人类生活中排斥出去？斯蒂文森认为后一种说法是完全错误的。日常生活中成千上万的伦理问题，确实带来了与纯科学中的分歧不同的态度分歧，但并不能因此就把它归为"假问题"，相反，倒是应该引起我们对这种问题的重视，努力研究这种问题的性质、特征，并为人们提供消除这种分歧所必须的工具即方法论原则。他认为，如果明确肯定这一点，就可以避免许多敌对的批评。第二，他对艾耶尔，卡尔纳普的某些基本观点作了修正，从而成为人们所说的"温和的情感主义者"。斯蒂文森不同意毫无道理地拒斥伦理学，武断地认定伦理概念和命题没有意义，是假概念、假命题。他在维特根斯坦思想转变的启发下，发展了一种被称为心理意义的理论，认为语言的意义不在于它所指称的对象，也不在于它的证实方式，而在于语言使用者的心理倾向，"一个符号的意义必须用使用该符号的人们的心理反应来定义"。道德语言由于长期在情感环境中应用，因而逐渐获得了表达说话者情感和引起听者相应情感的能力和倾向，这种能力倾向就构成道德语言区别于科学术语的独特意义。

斯蒂文森形成这种理论特点的原因很多，其中最不应忽视的原因之一是他对杜威的推崇和杜威伦理学对他的影响。他在不同的地方多次表示他的理论得益于杜威甚多，这决不仅是对

① 卡尔纳普：《伦理学的基础》，牛津大学出版社 1939 年英文版第 38 页。

前辈理论家的恭敬和客气。斯蒂文森是情感主义主要代表人物中唯一土生土长的美国伦理学家，不了解他的理论同当时在美国处于颠峰的实用主义伦理学理论的关系，就不能恰当地把握其在现代西方伦理学中的地位。在西方，有人根本否认两者之间的任何联系，其根据就是杜威对斯蒂文森情感主义观点的几篇反驳文章。而另一些人则认为，两者有着密不可分的联系，斯蒂文森开创了美国实用主义伦理学发展的新阶段。著名的伦理史学家麦金太尔甚至认为，"杜威对后来的道德哲学家的影响主要就是通过斯蒂文森实现的。"事实上，这两种观点都有片面性。从斯蒂文森的理论原则看来，他具有元伦理学家的优缺点。他批评杜威忽视道德判断的情感意义，虽然强调分歧，但至多是关于态度的信念分歧，而没有看到，态度分歧才是道德争论的本质特征。他还批评杜威企图用科学知识取代伦理学，天真地以为仅靠经验方法就能解决伦理争执。这使他不但与实用主义伦理学相对立，而且也向美国道德研究的传统提出了挑战，为此而被耶鲁大学解职。但从内容上看，他又接受了实用主义特别是杜威的一些基本看法，在道德的性质、解决道德争论的方法等等问题上，与西欧尤其是英国的分析传统有着明显区别。比如杜威虽然认为道德是一门科学，这门科学并没有自己的特殊领域，而仅仅是与人有关的物理的、生物的、历史的知识——即典型的自然主义，但又认为这种知识与其它知识的不同之处就在于它的主要功能和目的是启发和指导人的活动，道德判断是专门为了改变人的态度的。这一理论完全为斯蒂文森所接受，并成为贯串于他的整个理论的主线。

总之，斯蒂文森由于受到维特根斯坦哲学思想转变和杜威实用主义伦理学的双重影响，由于较少受到严格意义上的实证主义哲学教育，而是从文学转向哲学和伦理学研究的，因而，他的伦理学理论就具有了同其它情感主义者不同的一些特点：注

重日常语言的分析、注重道德语言的功能、强调道德判断具有描述和情感的双重意义、强调伦理学是关于规范理论的理论、是一种方法论等等。这些特点决定了斯蒂文森在当代西方伦理学发展中的地位：他一方面是情感主义的集大成者，另一方面又对早期情感主义理论作了较大的修正和发展，因此成为从情感主义向语言分析伦理学的过渡环节。甚至在其理论的鼎盛时期，就已经孕育了后来取情感主义而代之的规定主义。

三、斯蒂文森的情感主义伦理学

规范伦理学与元伦理学的关系是情感主义者首先要解决的问题。斯蒂文森为了避免早期情感主义所受的攻击，也为了使自己的理论更接近于常识，不同意“拒斥规范伦理学”的提法，认为“规范问题构成了伦理学的最重要的分支，渗透于一切生活常识之中”，元伦理学与规范伦理学的关系不是对立的，而是相辅相成的，就象概念分析与科学方法同各门具体科学的关系一样。人们不会指望一本研究科学方法的著作去完成科学本身的任务，也不能指望从任何分析伦理学的著作中找到评价行为是否正当的标准。元伦理学是对道德的第二级的、间接的研究，即不是直接给出什么行为正当、什么行为不正当的结论，而是通过对规范伦理学的概念、判断、命题的意义和功能的分析，来澄清思想上的混乱。因此，他首先探讨了道德分歧的性质，为自己的理论寻找一种新的“牢固”的基础，并在这种基础上系统地回答了元伦理学的三个基本问题，构成了他的情感主义理论体系。

（一）道德分歧的性质

斯蒂文森自称他的研究结果是建立在“对日常生活中的伦

理争论观察"[1]的基础上的。在现实生活中，人们的争论往往起因于分歧，因此，"分歧"就成了他研究的出发点。他说，"我们的第一个问题，虽然看起来是表面性的，但实际上却具有至关重要的意义：道德分歧的性质是什么？它们与自然科学中出现的一致和分歧的性质相同吗？如果两者之间存在差异，那么这种差异仅仅是题材上的区别呢，还是具有更普遍意义的区别？"[2] 他自信只要能够回答这个问题就可以把握全部规范问题，也就能通过对方法和术语的研究，说明规范问题怎样才能清楚明白，怎样才能易于论证。斯蒂文森认为，存在着两种广义的"分歧"。第一种可以称为"信念分歧"（disagreement in belief），如两个朋友在回首往事时关于他们第一次相识地点看法上的分歧，其特征是一方相信P，另一方相信非P或某种与P不相容的东西，双方各持己见，互不让步，并尽力提出证据证明自己的观点，或者由于较新的发现而修正自己的观点；第二种是"态度分歧"（disagreement in attitude），包括"意图、愿望、需要、欲望等等的对立"，如两个人在处理一笔捐款时，一个希望把钱用来建医院，另一个希望用来办学校，他们之间所产生的分歧即为态度分歧。其特征是对某事、某物、某行为一方赞成另一方不赞成，并且两人互不相让、争论不休。在斯蒂文森看来，这是两种性质完全不同的分歧：前者是信念上的对立，涉及怎样描述和解释事物的问题，对立双方不能同真；后者是态度的对立，涉及赞成不赞成以及怎样通过人的努力形成或阻止某事的问题，对立双方不可能都满意。[3] 信念是思考、假定、预测的结果，既包括对事件、行为的信念，也包括对态度的信念（如"我

① 《伦理学与语言》第13页。

② 《伦理学与语言》第2页。

③ 参见斯蒂文森：《事实与价值》，耶鲁大学出版社1963年版第2页。

认为你有某种态度”等），是科学争论的中心，从信念分歧到信念一致也是科学争论的主要目的。而态度则是指“任何心理上赞成或反对的倾向”，在含义上与佩利的“兴趣”(interest)是等同的，包括意图、愿望、渴求、爱好等多种复杂的感情。态度分歧虽然与信念分歧迥然不同，但在人们的日常生活中也占有重要的地位。

两种分歧有没有联系？斯蒂文森说：“态度和信念均有自己的功能和作用，我们必须在它们的密切关系中加以研究。”① 在现实中两者紧密相联，共存于一个情境之中。伦理学的中心问题就是详细地研究信念和态度是如何发生关系的。信念和态度不仅相互联系，而且相互影响。比如，当我们改变了对事物性质的信念之后，我们就可能改变我们对它的态度或赞成形式。这一点对于斯蒂文森极为重要，是他的情感主义理论中基本原理之一——劝导性定义得以成立的基础。但是，当斯蒂文森从具体问题上升到一般形式上时，又说，就逻辑可能性而言，可以出现没有态度分歧的信念分歧，也完全可以出现没有信念分歧的态度分歧，两者并没有必然的联系。

斯蒂文森探讨“分歧”是为了确定伦理分歧的性质。因此，他随后提出了这样一个问题：当人们争论什么是善的时候，是态度分歧呢，还是信念分歧？在他看来，态度虽然是引起伦理争论的因素之一，但在伦理分析中却受到了最严重的忽视。以往的伦理学理论无例外地认为伦理分歧总是信念分歧，如自然主义者就把伦理判断等同于某种类型的科学陈述，从而使规范伦理学成了科学——心理学、生物学、社会学等等——的一个分支。即使象休谟、佩利这样强调情感、兴趣的理论家，实质上强调的也仅仅是关于态度的信念（belief about attitude），因而无法揭示道德分歧的真正性质。“当伦理问题引起争论时，它们

① 《伦理学与语言》第19页。

涉及的是具有二元性的分歧"①，既有信念因素，又有态度因素。伦理分析要把握伦理学的全部内容，就必须同时承认这两种因素的地位和作用，既不能强调前者而排斥后者，也不能强调后者而排斥前者。传统理论的错误不在于强调信念分歧，而在于忽视了态度分歧。因为正是态度分歧才是伦理争论的显著特征，是伦理问题区别于科学问题的根本标志。"把道德问题同纯科学问题区分开来的，主要是态度分歧。"②斯蒂文森为了更明确地说明这一观点，举了一个例子：某公司的工会代表提出，为了公正起见，应该提高工人的工资；而资方则认为工人要求提高工资是不应该的。这一具有伦理色彩的分歧显然包含态度分歧。尽管争论中双方对近期生活费用的上涨程度、公司的利润收益等问题具有不同认识，但态度分歧在争论中无疑居于支配地位。首先，态度分歧决定着哪些信念与该争论有关。由于信念和态度处于因果关系之中，信念的改变常常引起态度的改变，所以只有那些有可能导致某一方态度转变，从而可以调和态度对立的信念才能被恰当地引入争论之中。拿50年前的工资水准和现在相比，对双方的态度都没有影响，因而与争论无关。而对生活费用上涨、公司财政状况等事实的看法则有可能使工人和资方达到对提高工资的一致态度，所以能成为争论的一个组成部分。其次，态度一致是伦理分歧解决的标志。假如公司欣然同意工人的要求，那么尽管在一些问题上，如对生活费用上涨幅度等仍有信念上的分歧，工会仍会赞成结束这场争论。反过来，即使对道德争论中所涉及的事实问题双方都有一致的看法，但双方的态度依然可以互相对立。这时要使问题得到解决，双方必须或援引其它事实，或求助于热情的言词打动对方的感情寻求态度一致，或服从于某一权威（如法院）的裁决，否则必将

①②《伦理学与语言》第11、13页。

陷入无休无止的争论的僵局。因此，斯蒂文森认为“态度的一致和分歧是伦理学的本质特征”。①

道德问题不属于知识领域而属于态度领域，这是非认识主义的基本观点。比如，罗素就认为，科学只讲真伪，不管善恶，人们对价值问题的不同看法，就象人们对食物有不同的口味一样。斯蒂文森接受了这一观点，并进行了较系统的理论论证，从而为他的情感主义伦理学奠定了基础，完成了伦理学从以理性为依据、以信念为中心的传统观念向以情感为依据、以态度为中心的所谓新观念的转变。在他看来，道德分歧的性质不仅是研究的结果，而且具有广泛的方法论意义，只要把握态度这个中心环节，以往一切争论不休的问题，都可以迎刃而解。但是，也正是在这个基本问题上，斯蒂文森失去了早期情感主义者的那种明确性、一贯性，在信念与知识的关系上，尤其是在信念、态度对道德的意义上，出现了摇摆。他从常识出发，不否认信念、知识、科学方法在道德领域的地位和作用；但出于其情感主义理论体系的需要，又不能不突出强调态度、情感，从而造成了其理论的内在矛盾。这一矛盾贯穿在他的全部学说之中，表现在他对道德术语的意义、功能和解决道德分歧的方法论等问题的基本观点上。他在道德分歧的性质探讨中所得出的两个结论也都深深打着这种摇摆的烙印。一个结论认为，规范伦理学不是任何科学的分支，具有自己独特的态度、情感领域；第二认为，伦理学所论述的性质正是任何科学所竭力加以避免的，前者研究主观态度，后者探讨客观联系，道德家的目标是更改人们的态度，是一种行动而不是一种知识，科学家要阐明事物的因果联系，是知识而不是行动。这两个结论一方面力图正确把握道德区别于科学的特点，另一方面却把这种特点归结为态度，因而剥夺

① 《伦理学与语言》第17页。

了规范伦理学的科学性，不但不能调和信念与态度的人为分离和对立，反而走向了伦理学的非认识主义。

（二）道德语言的意义和功能

早在1923年，英国的两位语义学家奥格登和理查兹在《意义的意义》一书中就表述了作为后来情感主义基本原则的观点。他们认为，用以表达我们思想的符号既能用来达到符号的目的，也能用来达到情感目的。大部分科学和日常生活的陈述把语言用作符号，以传达关于世界上事物的信息。但我们在情感上使用语词时，情况就不同了。这时我们不是在试图表示我们正在报告一个消息，而仅仅是在尽力表达或引起情感和态度。他们认为，一些人由于没有注意到语言常常在情感上使用，而不是在符号上使用，因而误入歧途，如非自然主义者企图寻找伦理学基本概念所指称的那个东西，但结果一无所获而不得不假设它们是不可定义的概念。在他们看来，“‘善’这个词的那种特殊伦理学意义就是纯情感的意义……‘是善的’，并没有什么符号作用，这句话只是用来作为表现态度的情感记号……而且可能使别人产生同样的态度，或引起他们这种或那种行动”。① 斯蒂文森受这种思想的启发，进而使之系统化，构成了其情感主义理论体系。他在自己功成名就的时候，也没忘记曾得益于这两位英国的语义学家。他把上述观点较完整地刊印在自己《伦理学与语言》一书的扉页，以示对他们的感谢。

斯蒂文森的论证，是从语言的用法入手的。他认为语言在日常使用中有两种不同用法。一是描述的用法，使用词句是为了记录、澄清或交流信息，这是科学上使用语言的典型用法。如一个人说“氢是已知的最轻的气体”，目的是为了让听者相信这

① 《意义的意义》英文版第125页。

一陈述，或相信说话人相信这一陈述。另一种用法，可以称为“能动的”用法，目的在于发泄感情（如在感叹句中），产生情绪（如在诗中），或促使人们行动或具有某种态度（如在煽动性演讲中），伦理语言的使用就属于这种用法。因此，伦理命题与祈使句大致相似，“主要是用来鼓励、改变或纠正，而不是简单地描述人们的目标和行为，在这些方面它们都不同于科学命题。”① 当然，这种区分是一种理论的抽象，因为实际生活中，两种用法常常交织在一起，甚至在同一命题中也常常同时包含情感表达和信念表达这样双重目的。

斯蒂文森认为，如果把言语的意义仅仅规定为它所指称的对象，就不得不承认唯有在描述上使用词时，词才有意义。但这个结论是不符合常识的，因为人们在能动地使用词时，也能够达到预期的目的，起到沟通情感的作用。言语的意义不能在词的外在关系上去找，而应该到词对人心理的刺激或人对词的反应中去找。这样，我们就能看到，一个符号既有与描述用法相应的描述意义，也有与能动用法相一致的情感意义。前者在于该符号影响认识的倾向，“这种倾向是它的用法由条件作用过程而形成并被语言规则固定下来的”②，后者则是符号由于在情感情境中的使用历史而获得的唤起或直接表达（而不是描述或指称）态度的能力。伦理术语的典型用法是能动的，因此，情感意义就是其标志特征的意义。

“语言的描述倾向和情感倾向的增长（或减少）并不表现为两个孤立的过程，而是连续的相互影响的同一个过程”。③但这决不意味着语言的两种意义总是一起出现，同步变化。相反，两者常常出现背离，这种背离可以是描述意义不变，情感意义发

① 《伦理学与语言》第21页。

②③ 《伦理学与语言》第11、71页。

生变化，但更经常的是沿着相反方向进行，因为“情感意义比起描述意义来，常常具有一种惰性”①。依据两种意义的关系，可以区分出三种情感意义：(1)“独立的”情感意义。这种情感意义不是描述意义的功能，也就是说，不管符号有没有或说话者、听话者双方是否注意到描述意义，它都会出现。(2)“依赖的”情感意义。它是描述意义的功能，常常随着描述意义的变化而变化。(3)“半依赖”的情感意义。这种意义是伦理术语的基本特征。它不依该词的精确含义而以该词在认识上的联想性而定，如“蠢猪！”的情感意义就取决于把它用来比喻一个人时使人联想到的东西。大部分在道德场合使用的概念、命题都具有这种情感意义。正是因为道德概念的描述意义和情感意义既有联系，又能彼此分离，才使得它们特别适合于表达人们的感情和影响听者的态度。

道德语言的功能与道德语言的意义是紧密相联的。既然道德概念的主要意义是情感上的，那么当我们用这些术语、概念构成某种道德判断时，就绝不是仅仅描述、记录或揭示事物的现象与内部联系，而是表达我们的态度和感情。因此，斯蒂文森说：“道德判断的主要用途不是推出事实，而是创造影响。”②他又说：“道德判断就是向人们推荐某种东西，要人们对该东西持赞成或不赞成的态度。它不仅是客观地描述事实，也不仅是毫无感情地讨论事实是否已经得到赞许或按其性质何时将得到赞许。因此，道德家常常是改革者，这决不是偶然的。”③

道德判断为什么会有这种情感功能呢？这可以从两方面来看。一是道德语言的使用习惯。组成道德判断的宾语（如“善”、

① 《伦理学与语言》第72页。

② 《事实与价值》，英文版第16页。

③ 《伦理学与语言》第13页。

“应该”）在情感场合中长期、多次地使用，使它们日益具有或褒或贬，或扬或抑的感情色彩。这种用法一开始可能是偶然的，后来则为大多数人所实际承认，再后来又得到语言规则的巩固。比如，当我们对某些东西感到喜悦时，总会自觉不自觉地用“好”（good，善）来形容它，而不会用“坏”（bad，恶）来形容。在道德上也是这样，当我们看到自己认为应该履行的行为被某人履行时，我们就名之曰“善”，而不是“恶”。二是使用语言的人因所受的语言训练而形成的心理习惯，也使善恶、正当、错误这一类基本伦理概念特别适合于表达和激发情感。斯蒂文森用行为主义心理学理论解释说：一个生活在某种社会环境中的人，总会受到该社会的舆论、别人评价的影响，从而在“善”这类道德术语与其个人的心理赞成之间，或在“恶”与其心理厌恶之间产生较稳定的联系。就好象“立正！”常常使一个训练有素的士兵一跃而起，铃响可以使巴甫洛夫的狗分泌出唾液一样，一个正常的人听到“这是善的”，也常常产生赞成的态度而不管对象是什么。这就是条件作用的结果。一个人从孩提时代起就注意到，“好孩子”、“好事”常常伴随微笑、赞赏、奖励而出现，舆论总是把“善”（好）、“有责任感”等词语加在那些为人称道的人、行为或品质上，久而久之，就在心理上使这些词与赞成的情感联系起来了。因此斯蒂文森说，在情感意义上，“（从听者的观点看）反应或（从说话人的观点看）刺激是一个情感系统。”①

道德判断不仅具有表达判断者情感的功能，而且具有引起，改变接受判断者的情感、态度的功能。注重这方面的研究，是斯蒂文森与其它情感主义者的又一个不同之处。罗素最早注意

① 《伦理学与语言》第59页。

到道德陈述的情感因素①，后来又说“某某是善的”这一判断，意思就是：“要是大家都想要它，该多好啊！”它不是在作陈述，而是在表达一种原望。但他并没有注意到道德判断这一能动功能。艾耶尔在说到道德术语可以表达情感时，曾提到过其影响听者情感的作用，但未作深入探究。斯蒂文森由于深受杜威伦理思想的影响，更侧重于道德判断的后一“实践”功能，即能动地引导某人具有某种态度。比如：

A：他不同我们商量就无权这样行动。

B：可他毕竟是主席啊！

A：他是主席，但不是独裁者。他这样做违背了民主原则。

在这一情境中，A 运用了“独裁者”、“违背民主原则”这些具有强烈贬义的术语来加强自己的态度，刺激 B 对“主席”的反感，从而对“主席”的行为加以反对。可以说，斯蒂文森正是通过这一能动性功能把判断者和听者双方的感情、行动结合起来，比较完整地展现了道德语言在道德活动中的工具性质。

斯蒂文森认为，道德判断的表达功能不仅和道德判断的“激发”功能互相联系，而且这两种功能本身就是不可分的。它们都通过道德语言的描述意义和情感意义的结合与分离而得以发挥。在他看来，在历史上和现实中，规范伦理学所做的道德判断大体可以分为两类，因而可以从他的两个分析模式中得到解释。第一个分析模式是他为了研究方便而提出的“工作模型(Working model)”的展开，如：

“这是错的。”意思是：“我不赞成它，你也别赞成吧！”

“他应该这样做。”意思是：“我不赞成他不这样做，你也别赞成吧！”

① 参见罗素：《我相信什么》(1925 年)。

"这是善的。"意思是："我赞成它，你也赞成吧！"①

其中每一个解释都由两部分所组成，第一部分是陈述："我赞成……，""我不赞成……"，描述说话人的态度。第二部分是命令："你也…吧！"用来改变或加强听者的态度。这个模式描述了几个常见的道德命题的意义，但不是在给道德术语下定义。因为道德术语正象摩尔所说是不可下定义的，但这种不可定义的原因并不在于它们代表着单纯的、不可分析的非自然主义性质，而是因为不可能找到与它们的情感意义完全相同的定义词。无论我们用什么取代"你也赞成吧！"都必然会"歪曲"善的情感意义，就象把"乌拉"解释为"多么令人激动"必然会减弱前者的情感意义一样。同时，这个模式虽然作为近似的描述使用起来非常方便，也能够解释相当一部分道德命题的含义和行使作用的方式，但必须注意到它是简单的、近似的，它把"伦理术语的描述意义仅限制在说话人自己的态度上"②，把情感意义直接等同于命令句。实际上，"某某是善的"在描述上是非常复杂的，既可指做它的动机、它产生的原因，也可指它所遵照的标准等等；在情感上常常是"引导"而不是命令人们改变态度或产生相应情感。因此，第一分析模式无法解释道德领域的各种判断，更说明不了道德判断的丰富内涵。

第二个分析模式克服了上述简单性的毛病。"这是善的"，除了具有某种赞扬的情感意义外（这使它得以表达说话人的赞同感并倾向于唤起听众的赞同感），还具有这样的意义："这具有x、y、z等等的性质或关系。"③用这个模式来分析以往伦理学中的定义，就会发现它们都是借助于情感意义和描述意义的不断

① 《伦理学与语言》第21页。

② 《伦理学与语言》第89页。

③ 《伦理学与语言》第207页。

重新组合而达到目的的。它们把“善”的情感意义加在不同的定义项上，使人们对它也象对善一样持赞成的态度，即它们都具有劝导的性质。斯蒂文森说，在研究第二个分析模式时，务必注意以下两点：一是“第二个模式既没有使伦理学变得更加丰富，也没有使之更贫乏，既不更客观也不更不客观。”① 它不过是一种分析模式，用来解决规范伦理学中种种定义的一般特点；二是第二个模式本身不下任何定义。劝导性定义在伦理上不是中立的，但伦理学分析必须保持中立，第二模式可以把许多定义作为例子来研究其性质和功能，但它本身并不等于任何这样的定义。

斯蒂文森认为，道德术语的情感意义“是每一个人都想赋予他自己选择的性质的赠品”②，用各种方式定义伦理学术语时，就会得到一个“劝导性定义”。劝导性定义在伦理学中的使用，是伦理学区别于科学的重要标志，也是规范伦理学没有客观、统一标准的根本原因。每一个人、每一个学派都在利用道德术语的描述意义和情感意义的二元性质，或者改变描述意义，如把“善是整体利益”变为“善是个人利益”，从而把“善”的情感意义加在个人利益上，使其他人对“个人利益”持赞成态度；或者改变情感意义（如“不要受‘义务’的束缚，因为‘义务’是弱者的‘保护伞’”），把改变了的情感意义（由褒而贬）加在原来的描述意义上。无论以哪种方式，定义都是结合情感意义和描述意义而完成的。在情感上，它对被定义词给予赞扬、推荐或贬抑；而在描述上，它指出了赞扬或谴责的对象。前者给予劝导的力量，后者指出了劝导的方向。劝导性定义不是我们通常理解的定义。对道德术语下定义，不过是以其情感

① 《伦理学与语言》第 209 页。

② 《伦理学与语言》第 213 页。

意义为手段，达到“欺骗”目的的过程。

斯蒂文森对道德语言的分析曾经在西方伦理学界产生过重大影响。宾克莱甚至说，自从《伦理学与语言》一书发表以来，没有任何一本道德哲学的著作不受它的影响。也许他的最大贡献是表明了规范伦理判断既有描述的因素，又有情感的因素，尽管正是后者才是它的最根本点。许多当代哲学家都同意斯蒂文森的这一观点；道德术语确有一个描述的对象，不过他们不同意把情感作为道德语言的最显著特征。由于斯蒂文森的挑战，导致他们观察人们实际使用道德语言的方式，然后尽力用比“情感的”更精确的术语来陈述各种用法。[①] 宾克莱的这一看法虽然不尽全面，但确实指出了斯蒂文森在非认识主义伦理学的发展过程中的承先启后的重要地位及其理论上的贡献和失误，代表了一大批英美伦理学家的基本观点。

（三）规范判断的论证方式

任何伦理学体系要想具有独到之处，不仅需要对基本的理论问题提出自己的观点，而且更需要在方法论上进行“独到”的研究，形成“与众不同”的伦理学方法，以解决这些问题。斯蒂文森从不否认现实中的道德分歧，相反，倒是致力于分歧性质的研究，研究在分歧中人们使用的道德语言的意义和功能，其目的正是为了揭示解决道德分歧的方法。他研究了这些问题：“用什么样的论证方式或探讨方式才能消除这种分歧？它能否通过科学的方法来加以解决？或者需要某种其它的方法才能解决？或者根本不能得到任何合理的解决？”[②] 对这些问题的回答构成

① 参见宾克莱：《当代伦理学理论》英文版第99页。

② 《事实与价值》第1页。

了其情感理论的目的。在《伦理学与语言》中，他开宗明义地指出："本书的第一个目的是澄清伦理学术语如'善'、'正当'、'公正'、'应该'等等的意义，第二个目的是展现能证明或论证伦理判断的一般方法。"从这个目的出发而形成的理论，有三个主要的必不可少的特征：（1）伦理分歧的性质是态度分歧；（2）信念和态度的关系是因果关系；（3）合理的方法只能通过改变信念来影响态度。① 因此，理性方法、科学方法对伦理学是不够的。

从静态上看，道德争论包含着信念分歧，又包含着态度分歧，而且态度分歧还居于支配地位，并由此而把道德和科学区分开来。因此，在伦理学中可以使用科学的方法（主要是经验法和逻辑法），但其有效性则取决于这样一个心理事实，即信念的改变可以引起态度的改变。科学方法只有通过经验观察、理论分析等手段有效地改变人们对某问题的信念，而且当这种改变进而影响到态度由分歧达到一致时，才能说它对伦理学是有效的。这是科学的限度。因为事实上或至少在逻辑上存在着这样一种可能性：当两个人在信念上取得完全一致后，在态度上依然保持分歧。气质、性情上的不同，幼年教育上的差别，社会地位的高低，都有可能使他们在承认所有科学事实的情况下继续保持不同的道德态度。这就是说，并非一切道德分歧都以信念分歧为基础，态度分歧也不完全取决于对事实的认识，科学方法只有在根源于信念分歧的态度分歧的范围内才能成为解决道德问题的工具。既然没有理由认为一切分歧都属于这种分歧，那么科学的方法对伦理学就是不够的。

从动态上看，有些人总是希望理性方法对伦理学也象对科

① 参见《事实与价值》第170页。

学那样无所不能，希望将来某一天，当一切人都知道自己行为的结果时，就会有共同的渴望、态度，并在道德上完全和谐地生活。这实在是对科学方法的过分要求。因为科学方法在伦理学中只能帮助解决问题的某个环节，只能清除达到道德一致的个别具体障碍，而无法达到道德的终极和谐（顺便说一下，这种终极和谐是根本达不到的）。以往的伦理学理论总是一次又一次地宣称它们找到了道德的最终基础，发现了适用于解决一切伦理问题的理性方法，但不过是它们的错觉而已。因为伦理学中没有任何东西是永恒的，所谓“至善”不过是一定时期人们情感态度的理想化。既然人们的态度、情感变动不居，一个人可以和其他人的态度、情感产生矛盾，一个人自己前后的态度也会发生矛盾，科学方法又怎么能成为解决一切问题、消除一切分歧的不变模式？

还可以从科学方法本身的局限性来看。科学方法只能是或依据事实、或依据逻辑的推理，而不能直接决定态度。因此，即使两个人都没有犯任何逻辑错误，也没有忽略任何事实上的证据，其态度依然可以相异相悖。再者，A 提出一个判断“x 是善的”，用科学方法可以加以论证；而 B 说“x 不是善的”，也能够从经验中得到证实。如果我们把伦理学的方法归结为科学方法，我们就不得不承认，双方都是正确的，他们之间没有真正的分歧，尽管事实上他们确实存在着对立。

从以上的考察可以发现，科学与伦理学在方法论上的区别在于这样一个事实：道德判断既有描述意义也有情感意义，而科学判断只有描述意义。因此，伦理学的方法不仅要求证实或证伪其判断的描述成份，而且要“论证”其情感成份。斯蒂文森用他的工作模型进行方法论的分析。“这是善的”，其意义由两部分组成：（1）“我赞成这个（东西）”和（2）“你也赞成吧！”因此，只要能分别证明这两部分，也就能证明它们的组合“这

是善的”这一判断。(1) 是一个对说话人心境的断言，像任何心理学陈述一样，可以由或内省或行为的经验证实或证伪。但(2) 就不同了，(2) 是一个命令，根本无法论证。如此看来，伦理判断似乎只能得到一个不完全的证明，就“这是善的”所包含的第一层意思来说，是可以用科学方法论证的，而就它所包含的第二层意思来说，要求给予科学论证又是荒谬的。但斯蒂文森认为，人们之所以得出这个结论，是因为他们总是根据科学方法要求伦理学方法，似乎伦理学证明一定要与科学论证完全相同。一旦我们考虑到伦理判断可能有一种完全不同的证明方法，我们就会推翻这个结论。

斯蒂文森坚持认为，说科学方法不足以消除伦理分歧，并不是说伦理学不能使用科学方法。相反，对于科学方法在伦理学中的地位和作用必须给予应有的肯定。在第一分析模式的方法论探讨中，他把日常的道德分歧分为四组，[1]分别涉及形式逻辑、心理观察的经验事实，使用这些方法都会程度不同地有助于消除伦理分歧、结束伦理争论。比如：

A：救济失业者是好的。

B：可你刚才还说，救济会削弱人的独立观念，因此任何有这种结果的事都不好。

B 在争论中就运用了形式逻辑的规则，指出 A 是在为两个互相矛盾的结论辩护。如果 A 要想保持逻辑一致，他就必须放弃其中之一。但科学方法对于伦理学争论的作用也就这么大，它只能指出对方违反了不矛盾律，却不能自动地决定 A 究竟应该坚持哪一个结论而放弃哪一个。斯蒂文森说，当争论的一方做出形式上矛盾的伦理判断时，是能够给予严厉的驳斥的。但是，(1) 对方放弃的是他的一个判断，而形式逻辑无法决定它是哪

① 参看《伦理学与语言》第 115—129 页。

一个；（2）即使前后一致的判断也同样可以受到驳斥，这可能是因为对方不能接受该判断的情感影响，也可能是因为对方对它缺乏兴趣；（3）尽管一方可以用伦理学前提构造一个有效的三段论从而得出相应的伦理学结论，但对方是否接受这一结论将取决于他是否接受其前提，也就是说，对于合理地接受令人感兴趣的伦理判断，形式逻辑只能提供必要条件而不能提供充要条件。

斯蒂文森说，他的第二分析模式虽然较第一模式更注意伦理概念的描述意义，但就其方法的基本特征来说，与第一模式并没有什么区别。按照第二分析模式，也可把伦理争论分为四种，前三种的争论是由于基于信念分歧而产生的，因此可以通过科学方法达到信念一致进而消除争论。而第四种分歧，是由于信念完全一致但双方的兴趣、爱好不同而争论不休，因此"代表着一种理性方法完全无力解决的分歧"。[①]在这里，他又得到了和前面相同的结论，只有当伦理分歧根源于信念分歧的条件下，科学方法才能解决道德争论。[②]进而言之，即使在第二分析模式中，描述意义仍然常常是第二位被考虑的因素，且伦理术语在描述上具有多重含义，我们推荐或接受它的这个而不是那个描述意义，认为它代表这个而不是那个性质，都是心理上的爱好所致，而没有任何逻辑必然性。我们今天喜欢这个，可以说"这是善的"，而明天喜欢那个，同样可以说"那是善的"，二者之间并没有任何逻辑矛盾。

既然科学方法对伦理学是不够的，那么，伦理学有没有解决分歧的独特方法呢？斯蒂文森认为，如果指的是理性方法，那是没有的，但可以有其它方法。为了探讨这种方法的性质，斯

① 《伦理学与语言》第233页。

② 同上书第237页。

蒂文森进行了多方面的考察。

其一，伦理判断可以有自己的“支持理由”。对任何祈使句，都可以提出“为什么”的问题，这个“为什么”就是要求有一个理由。如某人要另一个人把门关上，他就可以问“为什么”，回答则可能是“风太大”或“太吵”等等。这些理由与祈使句之间虽然没有归纳、演绎或其它逻辑联系，却“有效地”证明或类似证明了祈使句。道德争论与此大致相同，同样需要提出能导致对方态度改变的理由。比如：

A：“你应该诚实！”

B：“为什么？”

A：“因为你不诚实，别人就不相信你了”。

这个理由如果符合B原来的价值观念，就会在B的心中引发赞同“诚实”的感情，接受A的判断。

其二，这种理由与判断之间的关系是心理上的，而不是逻辑上的。斯蒂文森说，“关于任何说话人认为可能改变态度的任何事实的任何陈述，都可以作为赞成或反对某一伦理判断的理由提出来。该理由事实上是支持还是反对该判断将依赖于听者是否相信它，如果相信，那就依赖于它实际上是否对他的态度发生影响。”① 理由可以任意提出来，但要使对方接受，还必须“投其所好”，符合对方的心理倾向，否则理由一大堆，也难以达到影响对方态度的目的。比如当我们心理上倾向于社会整体利益时，我们就会用它定义“善”，同时使其他人接受这个定义。假如某人心理上倾向于赞成个人利益，这时我们提出的理由就应该是社会整体利益最终有利于个人利益之类，否则无法让他放弃自己的定义（“善是有利于个人利益”）。

① 《伦理学与语言》第114—115页。

其三，正是这种心理关系决定了伦理学没有绝对的、终极的方法。人们由于长期接受形而上学的思维方式，往往希望在伦理学中找到一劳永逸的方法，就象受致命疾病折磨的人相信医学研究将在他死亡之前找到治愈方法一样。我们尊重这一信念，但在教科书中论述医学发展可能性时，这种尊重是没有地位的。因此元伦理学家尽管明知违背众人的心愿，还是不得不认为伦理学方法都没有绝对性。规范伦理学未能认识到这一点，把“寻求某种绝对方法”论证某一最高原则或推翻另一原则作为对理论的最高要求，殊不知这是在“要求荒唐的东西”。斯蒂文森的情感理论没有对伦理争论提供最后证明，没有最终断言伦理学中有某种先天必然性，这正是它的高明之处。传统理论有过这类鼓舞人心的诺言，却从未实现过，倒是陷入形而上学的问题中不能自拔，造成了种种方法论上的混乱。斯蒂文森问道，如果清除了所有这些伦理学方法论上的混乱——理论上的混乱常常比实践中更严重——因而纠正了这些混乱所养成的心理机制，人们还会要求在理论上和方法上的“更客观的东西”吗？对于这个问题，他的情感理论的回答是绝对否定的。

其四，解决伦理分歧可以而且必须使用非理性的方法。规范伦理学使用的理性方法，在理论上缺乏最后有效性，在实践中无论如何也不是绝对的。因此，我们要么满足于连绵不绝的分歧，要么寻找一种能支持伦理观点的其它方法，也即探讨是否存在解决伦理分歧的“非理性”的方法。这种方法显然是存在的：既然解决伦理分歧需要达到态度一致，那么凡能解决态度分歧的任何方法就都适用于伦理学。除了通过改变信念而改变态度的方法外，还可以有许多其它方法来达到目的，比如物质奖励和惩罚，公开示威、抗议或要挟，以动人方式倾吐热情，以及劝说鼓励等等方法。这些方法在道德争论中都发挥了巨大

作用，但最重要的是劝导方法。[1]这种方法直接依赖于言辞的情感影响，如情感意义，修辞语调，恰当的比喻，高声的、刺激性的、恳求的音调，戏剧性的姿势，谨慎地建立与听众或观众的和睦关系等等。当然，在争论中纯粹使用劝导方法的例子是很难找到的，劝导方法总是和理性方法混合使用，原因在于道德术语的双层意义：在劝导的同时也提供知识的信息，改变对方的信念（理性方法）从而改变态度。

综上所述，斯蒂文森为解决道德分歧而研究伦理学方法论的结果，使他得出了两种主要的方法，即逻辑的和心理的方法。逻辑方法是人们在伦理道德争论中常用的方法。假设我先说，"X 是善的。"别人问我，"X 为什么是善的？"我回答，"因为 X 是 P。"随后，虽然有种种证据表明 Y 也同样是 P，但我依然不承认 Y 是善的，这时他就可以指责我犯了前后不一致的逻辑错误。斯蒂文森说，大量的（虽然不是全部的）道德论证就是要以指出这种不一致为主要内容。但这种逻辑方法并不能从根本上解决问题，尽管我承认犯了前后不一致的错误，仍可以坚持自己的主张。因此，还必须运用心理的方法。他所说的心理方法包括两种。理性的心理方法虽然探索伦理判断的全面性、真实性，但最后仍要诉诸态度。假如我说，"X 是善的，因为它是 P。"别人就会问我，"X 仅仅是 P 吗？X 真的是 P 吗？"一旦回答是否定的，我还会认为 X 是善的吗？斯蒂文森认为，这要取决于我对 P 是赞成还是不赞成。只有在这种态度存在时，X 是不是 P 才和 X 是不是善的问题相联系。非理性的心理方法，主

---

① 斯蒂文森区分了"劝导"、"劝导性定义"和"劝导方法"这三个概念。劝导是人们以各种手段以自己的情感影响对方态度的过程；劝导性定义则是利用道德术语的描述意义和情感意义的分离与重新组合而把道德术语的强烈感情色彩加到定义者所选择的定义项上的定义，因此，"任何伦理判断其本身都是劝导性定义（工具）"；而劝导方法则是提出最初判断后，用进一步的劝导加强其效果的方法。

要是借助于道德语言的情感力量来感染、影响对方的态度。斯蒂文森在伦理学方法论研究中的结论是：既然情感意义是伦理术语的主要特征，那么伦理学方法的目标就应是达到情感的、态度的一致；既然人们一般都希望在伦理问题上达成一致而不是陷入僵局，那么只要有助于解决态度分歧，任何方法就都是正当的；既然伦理学方法要解决道德分歧，而人们的态度（而不是信念）是问题的关键，那么非理性就是伦理学方法的根本特色。

方法论的研究在斯蒂文森感情主义理论中占据重要地位。甚至可以说，他的整个理论就是对伦理学方法的研究。因为在他看来，感情主义作为一种元伦理学，本质上属于伦理学方法论的范畴，是对道德的第二级研究，是为第一级研究（即规范伦理学）提供“工具”。

伦理学方法论一般可以分为两个层次。第一个层次是伦理学的一般方法，就是说当人们进行伦理学研究时，首先应该从什么地方开始，应该遵循什么样的基本原则等等。过去的不少理论都把经验方法、归纳、演绎等逻辑方法作为伦理学研究的基本方法，虽然取得了一些进展，加深了人们对道德现象的理解，但并没有消除道德纷争的根源。因为经验只能提供个别的例证，无法验证一般性的前提。传统的伦理学也正是在这里陷入停顿、徘徊不前的状态。斯蒂文森放弃了这种传统的方法。他受到分析哲学的启迪，从道德语言分析的角度重新探讨伦理学一般方法。斯蒂文森指出，伦理学中各种不同的理论彼此争执，是人类社会所有学科中最易出现混乱的学科之一，这些混乱“虽然并非完全产生于我们的语言中，但注意我们的语言将有助于消除混乱”[1]。他把语义分析方法引入伦理学，把分析研究道

① 《事实与价值》第220页。

德概念、命题的性质、意义和功能作为伦理学方法论的基本原则，具有合理因素。语义分析能使人们的道德语言规范化、概念准确化，有助于消除由于对概念理解不同而产生的理论分歧，符合人们对伦理学的认识从质到量的发展过程，在一定阶段、一定范围内是完全必要的。但是，斯蒂文森在贯彻这种方法时，有着明显的失足之处：(1) 道德语言是道德表现的一种形式，只有联系实际生活中的道德内容，才能正确地把握它。而斯蒂文森仅仅注重于形式的研究，企图超越具体的道德，必然使他的研究走向形式主义；(2) 道德来源于现实社会的物质利益关系，正是道德与利益的这种密切关系，使道德具有能动性、实践性，这是道德语言与其他科学语言的区别之一。因此，从古至今，作为研究道德现象的理论，伦理学具有特定的社会意义和实践功能。斯蒂文森囿于形式主义的研究，不可能面对现实。他虽然看到了科学语言与道德语言的区别——前者主要是记述现象、反映事物之间的客观必然性联系，而后者不仅要表达信念、传递信息，还要提出要求，以规范、评价、命令的形式促成人们的行动——但把这种能动性仅仅与人们的情感相联系，认为道德语言的实践性“依赖于它们的心理背景，当它们指导态度时，它们就是‘实践的’”，因此，他“劝”人们对分析伦理学不能要求太高。当他的分析结束时，如果还有人做出不符合常识的判断，如“任何人都不应该遵守道德义务”，“一切道德义务都应受到蔑视”等等，也不应大惊小怪。因为“语言分析有希望消除我们的某些混乱，却不可能消除我们中间那些被认为是不负社会责任的人”，伦理学的分析与保证社会责任的履行，是完全不同的两码事。这就显示出他的理论从内容到方法都仅仅是概念的推演，缺乏现实应用的机制；(3) 对道德语言的语义分析是伦理学理论的重要方法，但不是唯一方法，它不能代替科学的归纳、演绎方法，更不能排斥历史方法、阶级分析方法等。

斯蒂文森则把“语义分析”看作是伦理学的唯一的基本方法，而把科学方法从属于语义分析，从而使他的方法论丧失了科学基础，不得不转向个人主观的情感、态度，走向方法论上的心理主义。

伦理学方法论的第二个层次属于道德判断的证明问题，也就是看人们在实际道德生活中，尤其是在道德争论的场合是如何（即应用什么方法）证明自己的判断正确，让对方放弃他的观点而同意自己的看法，从而达到自己的目的的。对于这一层次的方法论探讨，具有更为悠久的历史。从古希腊苏格拉底提出的“问答法”，到现代元伦理学开创者摩尔的“直觉方法”，无不是在为道德分歧寻找解决办法。需要说明的是，斯蒂文森对此虽然做了大量研究，但一直声称这是在“解释”人们在日常生活中使用的方法，而不是为人们提供新方法。在他看来，人们在日常道德生活中大量使用的、具有道德领域独特性的是“劝说”、“感染”等诉诸心理的非理性方法。

如果说道德语言分析是所有元伦理学理论的根本原则和方法，那么伦理学方法论的第二个层次对于大多数元伦理学家来说就不太重要。比如，在自然主义者看来，既然道德判断和事实判断没有区别，完全是同一种性质的判断，那么，道德判断的证明就同事实判断的证明一样，并没有太多的困难。而对于直觉主义者来说，道德概念和判断代表着特殊的不言自明的知识，对此人们能够在直觉上加以把握。在他们看来，人人都具有先天的、大致相同的直觉能力，人人趋善避恶，在道德问题上自然会持相同的观点，无须进一步的证明。但是，对于持非认识主义观点的斯蒂文森来说，第二层次的方法却是至关重要的。在他看来，道德判断与事实判断是完全不同的判断，证明事实判断的方法无法解决道德中的分歧。因此，他必须为道德判断提供新的证明途径，才能避免被指斥为主观武断。

斯蒂文森认为，伦理学虽然不是一门严格意义上的科学，但科学的方法却能在消除道德分歧中起积极作用。形式逻辑、经验证实、归纳推理等等方法都能在一定范围内作为伦理学的具体方法，解决实际的道德问题。但这些方法不是伦理学的特有方法，它们在科学和其他领域也在到处使用；同时，由于其主要功能是改变或加强人们的信念，而道德分歧的本质特征不是信念而是态度，它们不能像在科学中消除信念分歧那样最终有效地解决道德问题。伦理学必须有自己的独特方法。既然这种方法以解决态度分歧为主要目的，它就必须是心理的而不是逻辑的。可以说，斯蒂文森对道德范围内特殊方法的研究，对劝说、感染在解决问题中的作用的强调，在元伦理学中是独树一帜的，开始了从“直觉方法”、“自然方法”、“先验方法”向“心理方法”的回复和转变，标志着元伦理学理论同传统理论在方法论上融合的开端。他的这个研究方向，得到了后来一些元伦理学家的继承和发展，如黑尔就同样从人们的心理中寻找解决道德分歧的根据。黑尔的方法论有两条基本准则：一是可普遍化准则，一是推己及人准则。前者是说：“我们考虑采取某个行动时，如果发现它经过普遍化便产生我们无法接受的规定，我们就否定这个行动是我们的道德问题的解决办法——如果不能把这个规定普遍化，它就不能成为‘应该’。”[1] 后者则来源于古老的道德黄金律：“愿人如何待己，己应如何待人。”这两条准则都清楚地表明道德判断的证明是运用心理方法而不是逻辑方法。心理方法在道德领域具有重要作用，但斯蒂文森和黑尔等人把心理方法看作是伦理学的最后方法，则是从其非认识主义的基本立场出发得出的必然结论。从这一结论来看，说他们使伦理学丧失了客观基础，决非毫无根据。

---

① 转引自宾克莱：《理想的冲突》，商务印书馆 1982 年版第 389 页。

参考书目

1. Charles Stevenson: *Ethics and Language*, Yale University Press, 1944.

2. Charles Stevenson: *Facts and Values*, Yale University Press, 1963.

3. Luther J. Binkley: *Contemporary Ethical Theories*, 1961.

4. Luther J. Binkley: *Conflict of Ideals*, Van Nostrand Peinhold Company, 1969.

5. Mary Warnock: *Ethics since 1900*, Oxford University Press, 1978.

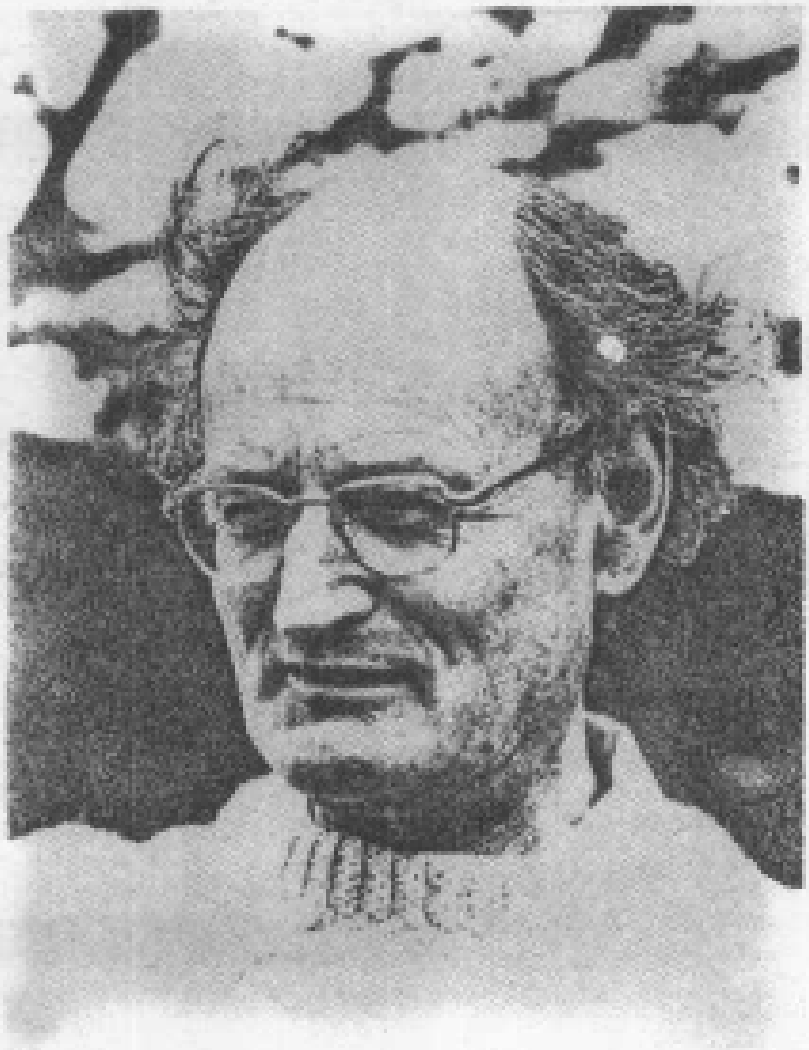
6. Gerald Runkle: *Ethics: An Examination of Contemporary Moral Puoblems*, CBS College Publishing, 1982.

7. W. D. Hudson: *Modern Moral Philosophy*, Macmilan Press Ltd, 1983.

黑　尔

牟　斌撰

篇　　目



馬尔（1919年——　）

黑　尔

牟　斌

一、黑尔的生平与学术活动

黑尔是英国著名道德哲学家，牛津语言分析学派的主要代表之一，“在本世纪后二十五年里，英语世界中最有影响力的道德哲学家之一。”① 1919年3月21日，他出生于英格兰的布里斯托尔，父亲是一位漆布和油漆制造商。他从小就勤奋好学，长于思考，曾在英国著名的私立中学罗格利中学接受传统教育。16岁时就对哲学产生浓厚的兴趣。当他进入牛津大学的巴利奥尔学院，主攻的课程就是古典语言和哲学，并获得这两门课的最高优等成绩奖金。由于第二次世界大战爆发，1939年他不得不辍学，到军队服役，成为皇家陆军炮兵部队的一名军官，以后又被调到全是印度人的印度山地炮兵部队任职。曾参加过马来亚战役。在作战期间，他写了一篇“我的哲学”的手稿，可惜现已丢失。1942年，由于新加坡被日本人占领，他便成为日本战俘，被关押了3年零6个月，其中有8个月被作为苦力修筑缅——泰铁路。在被关押期间，他从监狱军官那里偷来分类帐本，把以前写的“我的哲学”扩充为一本书，他至今仍保留着

① 基科克·李：《道德哲学的新基础》，牛津1985年版第11页。

这一手稿。

战后，黑尔回到牛津大学继续攻读学位。他花费了大量时间认真研读各种哲学著作，发现自己在战时构思的哲学思想毫无价值。因为这一时期正是牛津日常语言学派形成和发展的时期。日常语言学派的思想直接来源于维特根斯坦的后期思想。维特根斯坦认为，语言像人的游戏一样，是人的一种现实活动，人们进行的命名、提问、描述、评定、请求、允许、命令等活动，都是在玩不同的游戏，而语词的意义决定于它的实际用法。结合语境，从语言的实际运用和不同功能中去研究语言，医治语言的疾病，澄清哲学的混乱，建设性地重建哲学就成为牛津日常语言学派的主要任务。牛津学派的主要代表人物赖尔、奥斯汀等先后在牛津大学执教，特别是奥斯汀对言语行动有独特见解，这一学术氛围无疑给黑尔的思想以深刻的影响，以至于他以后也成为牛津日常语言学派的代表之一，形成了自己非认识主义的伦理学理论。

1947 年是黑尔最感愉快的一年。在生活上，他结了婚，以后有 4 个孩子；在学业上，他先后获得文学学士和文学硕士学位，并立刻得到巴利奥尔学院大学评议员和导师（相当于美国大学的助教）的职位。他的第一篇论文《祈使句》于 1949 年发表。1952 年他的第一本专著《道德语言》由牛津大学出版社出版，1961 年修订再版。他在本书的序言中声明，本书旨在为初学者写一本伦理学导论，使他们尽可能直接抓住这门学科的基本问题，即阐明道德语言的问题。由于该书主要讨论规定（Prescriptive）语言（规定语言包括命令句和价值判断，价值判断又包括非道德价值判断和道德价值判断），所以该书的大量篇幅是讨论价值词的一般性质和非道德用法，然后再论述价值词的道德性质和道德用法，根据道德语言的逻辑属性，建立一种非描述的道德推理理论。在黑尔看来，道德语言是规定语言的一个子类，

尽管具有一定的描述意义，但根本的却是它的评价意义；道德语言与命令具有逻辑联系，能产生一个命令，告诉人们做某事，帮助人选择，指导人的行动。该书的出版引起西方伦理学界的轰动，受到西方学术界的广泛重视和讨论，如L·J·宾克莱指出，"黑尔的研究对当前道德语言的讨论具有最重大的影响。"①K·李也指出"黑尔的第一本著作《道德语言》也许被认为是在已被称为非认识主义的道德哲学中，经常受人引用的书……作出了具有历史意义的杰出贡献。"② 因此，该书出版后于1968年、1972年和1975年先后被翻译为意大利文、德文和西班牙文。

1963年牛津大学出版社出版了黑尔的第二本代表作《自由与理性》。该书的方法不象《道德语言》那样，而是直接讨论道德语言和道德判断，给予其逻辑属性更多的论述，不仅认为道德判断是一种规定判断，而且道德判断必须具有普遍性(universalizability)。人们必须为自己的道德判断给出理由，在相关相似的境遇里也必须作出这样的道德判断。在黑尔看来，道德的规定性和普遍性相结合，再诉诸于事实、人的意向和利益以及想象，就是一种完善的道德推理理论。本书的后两部分就是运用这一推理理论来解决诸如纳粹和种族关系等实际问题的。有的西方学者对《自由与理性》更为赞赏，如玛丽·沃诺克认为，《道德语言》同伦理学没有任何非常直接的联系，而《自由与理性》"认真地试图论述道德语言，而不仅仅是'非描述'语言，在许多方面，它更是象对传统的，真正亚里士多德式的道德哲学的贡献。③" 因此，本书出版后也受到西方学术界的重视，于

① L·宾克莱：《当代伦理学理论》，纽约1961年版第152页。

② 《道德哲学的新基础》第46页。

③ 玛丽·沃诺克《一九〇〇年以来的伦理学》，商务印书馆1987年版第84页。

1971年和1973年先后被翻译为意大利文、德文和日文。

1966年黑尔成为牛津大学道德哲学教授，并被任命为牛津基督圣体学院学术委员。1981年，他的第三本代表作《道德思维》问世。该书所运用的方法和论证的基本主题与《自由与理性》相同，主要目的是以一种理性方式（依据道德思维的规则）来回答道德问题。为了这一目的，他提出直观思维和批判思维这两种层次的思维。直观思维是一种一般的和单一的思维，也是一种缺乏理性的思维，因而不能解决道德冲突。批判思维是一种普遍和特殊的思维，也是一种理性的思维，因而能够解决道德冲突。批判思维依据的理性方式就是《自由与理性》中阐述的道德语言的逻辑属性和事实（包括意向、利益和爱好）。他认为，道德判断的逻辑迫使我们作出普遍化的道德判断，个人的爱好因而被转化为无偏无倚的爱好，个人功利因而被转化为公共功利，我们也因而成为一个功利主义者。在黑尔看来，在批判思维层次上，康德主义和功利主义是一致的，他也公开承认自己在《道德思维》中得出的结论是功利主义结论。

1983年，黑尔为了获得美国佛罗里达大学教授的职务，提前退休（英国牛津大学教授退休的年龄为67岁）来到美国，执教至今。

黑尔的学术活动包括理论和实践两个领域。由于他富有独创精神，勤奋耕耘，因而著述颇丰，影响很大。他在理论上主要从事伦理学或道德哲学的逻辑研究，研究价值词和道德判断的意义、作用和标准，以及道德抉择等问题。主要专著除了上面提到的几本外，还有《实践推论》（1971）、《哲学方法论文集》（1971）、《道德概念论文集》（1972）、《柏拉图》（1982）等等；主要论文有《意志自由》（1951）、《普遍性》（1955）、《哲学的发现》（1960）、《描述主义》（1963）、《价值的客观性》（1964）、《意义和言语行动》（1970）、《伦理学理论与功利主

义》(1976)、《主观性的某些混乱观点》(1976)、《道德冲突》(1980)、《一种康德式的功利主义研究》(1986) 等等。除此之外，他涉及的领域遍及语言哲学、宗教哲学、政治哲学、教育哲学、环境伦理学、医学伦理学、乃至城市规划与交通问题，致力于把伦理学与现实的具体生活相结合，试图用道德判断的逻辑去处理和解释现实问题。主要专著有《道德哲学的应用》(1972)、以及即将出版的《政治道德论文集》、《宗教和教育论文集》、《生命伦理学论文集》；主要论文有《宗教和道德》(1957)、《环境规划的比较方法》(1975)、《堕胎和黄金律》(1975)、《医学伦理学》(1977)、《正义和平等》(1977) 等等。

黑尔在学术上的巨大成就，使他享有很高的国际声誉，许多西方国家不断邀请他前往讲学，从事研究工作。1957 年成为美国普林斯顿大学的访问教授。1966 年成为澳大利亚国家大学的访问教授。1968 年成为美国密执安大学的访问教授。1974 年成为美国特拉华州大学的访问教授。1980 年在美国斯坦福高级行为科学研究中心工作。1987 年在莫纳什大学人类生命伦理学中心工作。1964 年当选为英国学术委员会委员。1975 年当选为美国艺术和科学学会国外名誉会员。同时，黑尔还热心于社会公益事业，至今仍在为由英国教会建立的几个工作委员会服务，以解决英国的市政规划、交通堵塞和一般的环境等问题。他精力充沛、热爱生活，除了大量的写作外，还不时到世界各地旅游。1985 年曾到过南非、荷兰；1986 年曾到过意大利和墨西哥；1987 年曾到过澳大利亚、香港、中国；1988 年到过日本、德国、波兰、西班牙。他还希望再次到中国来。

二、黑尔与伦理感情主义

黑尔是一位元伦理学家。元伦理学是一种“运用逻辑和语

言学的方法分析道德概念、判断的性质和意义的一种道德哲学理论。"它不像传统的规范伦理学那样，研究道德的实质性内容，为人们提供道德原则或行为目的，并倡议某种生活方式。而其目的旨在说明与理解，分析价值词的意义和用法，研究一个判断构成道德判断必须具有的性质、道德术语和概念的功能或作用，探讨道德判断的正当理由，即如何证实伦理判断的有效性和道德推理的逻辑规则等。根据对以上问题的不同说明和理解，西方学术界通常把元伦理学划分为认识主义的和非认识主义的。感情主义和语言分析学派属于非认识主义，黑尔便是语言分析学派中的规定主义（Prescriptivism）的主要代表人物之一。

伦理感情主义与摩尔一样，反对用自然属性给伦理学范畴下定义，但又反对伦理直觉主义通过"直觉"来认识价值词的主张。在他们看来，价值判断完全是一种非认识的或非描述的判断，他们认为，"一个伦理符号出现在一个命题中，对这个命题的事实内容并不增加什么。① 如在"你偷钱是错的"这一句子中，"你偷钱"是事实部分，"是错的"是评价部分，两者没有逻辑的联系，评价部分对事实部分没有补充任何新东西，因而评价部分没有意义，只说明说话人对这一行为在道德上不赞成。伦理感情主义进而把这一观点发展为极端的主张，认为伦理判断既不能在经验上予以证明，又不能在逻辑上予以证明，只是一种情感的表露，或者唤起听者的情感，并由于唤起情感而刺激行动。因此，伦理判断是非逻辑和非理性的，其作用或功能只是在情感上影响或劝说听者做某事。

与伦理感情主义者一样，黑尔也力主道德判断的基本性质是非描述的，但反对他们那种极端的观点，不同意把伦理判断看作仅仅是情感或态度的表达与唤起，主张用一种理性的方式

① 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，上海译文出版社 1981 年版第 121 页。

或不同于认识的逻辑来理解道德判断。在黑尔看来，伦理感情主义的理论至少有以下两点错误。

第一，黑尔认为，伦理感情主义的错误在于以一种非理性的方式来理解伦理学。早期感情主义认为，伦理判断不具有理性或客观的有效性，只酷似于呼叫的情感表达。如说“杀人是不正当的”，就等于说“杀人啦，呸”，因此不能用任何理性的方式使伦理判断得到证明。后期伦理感情主义者斯蒂文森运用的方法也是一种“非理性的心理学”方法。他的“第一种分析模式”对“善”的分析，只表明“善”是“我喜欢这，你们也喜欢这”这种情感形式；他的“第二种分析模式”（劝诫性定义）旨在指出道德判断的作用是在情感上影响他人和改变他人的兴趣，因此不能够通过应用任何科学方法来证实伦理判断。另一方面，斯蒂文森也运用了“理性主义的心理学”方法。他认为我们的态度在很大程度上建立在信念的基础上，因而能用理性来推导，即可以对一个伦理判断给出某种理由。例如，我们赞同一个行为，相信它具有某种结果，于是就会提出这一点作为赞同这一行为的理由。如果有人能证明这一行为不能产生该结果，我便会改变这一态度。但他最终又认为，这样的推理过程实际上预先假定了一种先前早已存在的态度，即我赞同这一结果而不是另外的结果。决定道德判断的归根到底仍是某些基本态度，而态度又是主体激情的表现，表达主体对一定客体的赞赏愿望等感情要求，因而人的基本态度并非以任何信念为基础，不能用任何理性或逻辑的方式加以论证。

黑尔认为，伦理感情主义不能为道德判断给出理性的理由。把伦理判断理解为影响听者的心理，以改变听者的态度或兴趣，或说服某人做某事，这一过程在逻辑上不同于对一个伦理判断给出有效理由的过程。在黑尔看来，伦理判断不是情感或态度的表达和唤起，也不是意在影响听者，而是一种规定，寻求指

导或告诉某人做某事。例如，一个人看广告并不是为了寻求影响，而是为了寻求指导，被告知什么是好的，什么值得买。“告诉某人做某事的过程在逻辑上完全不同于说服某人做某事的过程。”① 说服某人做某事不遵循某种逻辑规则，为了达到说服的目的，我们可以使用一切手段，包括花言巧语、宣传，引导和各种心理学诡计，以期在听者身上引起各种诸如崇拜、畏惧、尊重、沮丧、惊奇等情感反应，只要达到说服的目的，任何手段都是可行的。而规定的道德语言则不同，告诉某人做某事就是对“我将做什么”这一问题的回答。这种回答涉及一个标准或准则，必然要受到某种逻辑限制。也就是说，说一个事物好或一个行动善，必须给出某种理由，这种理由可在逻辑或理性上得到类似于科学证明那样的推理或论证。黑尔认为，给出的理由的可普遍化便构成道德判断的逻辑或理性的特征。

第二，由于伦理感情主义的非理性主义，因而它不能正确理解伦理词的意义。伦理感情主义认为，伦理词只有一种情绪意义，目的是在人身上引起或诱发某些反应倾向。实际上，这是一种心理学的意义理论，具有某种因果性质。也就是说，情绪意义是一种与它表达的倾向相联的心理原因和结果，旨在听者和说话者之间引起某种心理过程，是一种取得效果的言语行动（Perlocutionary act）。如果一个伦理词能唤起听者的某种感情，并使他做出某种行动，该词就具有一定的意义；如果唤不起听者的某种感情，该词便无任何意义。因此，伦理词的意义要由某种原因和结果来决定，即由说话者的意图和听者的心理状态或行动来决定。

在黑尔看来，赋于伦理词以心理学的意义等于取消了伦理词本身的意义。一个词的意义不属于心理学范畴，而属于语言

① 黑尔：《道德语言》，牛津 1952 年版第 13 页。

学范畴，语言的意义完全不取决于它的因果关系。因为首先，引起说话者说某事的原因完全不同于说话者所说的意义。例如，A的两位同事B和C是某研究院的学术委员，在讨论A提职称的会上，B和C都说“A是一个蹩脚的学者，因此不提升他”，他们两人说这句话的意义完全相同，但两人说这句话的原因各自不同。B可能出于对A的嫉恨，而C则可能真诚地相信A没有能力和资格。因此，引发B和C说这句话的心理过程是不同的，但他们所说的意义则完全相同，即不给A提职称。其次，一句话的意义也不可能在逻辑上等同于这句话取得的效果。因为一句话所取得的效果要依赖于环境和听者，其可能在听者那里引起各种反应，如“A是一个蹩脚的学者，不应当给他提职称”这句话可能会引起听者不同的心理过程，如惊奇、沮丧、蔑视、奇怪等等，但无论这句话产生何种效果，其意义都绝对相同。黑尔认为，价值词的意义取决于正确使用它们的规则，在价值词的日常用法中，它们本身具有固定的意义，意指什么，其作用类似于命令。这种意义就是规定的意义，其区别于某人作出伦理判断的原因，区别于伦理判断意在取得的某种效果，区别于伦理判断的实际效果，而是帮助和指导人的选择，告诉某人做某事。例如，“不应当提升A”这句话的意义只是告诉听者做这样的事。这样的价值判断不是表明事物具有某种特性，也不仅是情感的表达，除了表明说话者的态度以外，还有更多的意义，即规定、指示、命令等等。

从以上可以看出，黑尔的伦理规定主义同伦理感情主义既具有某种联系又有本质的区别。黑尔站在非描述主义的立场上，试图克服非描述主义带来的非理性主义，通过揭示道德语言的逻辑属性，建立一种理性的推理理论，所以黑尔又自称自己的理论是理性主义的非描述主义。黑尔深受康德的影响，认为道德判断必须要有先验性的前提，否则人们就不能推理和思维，因

此研究伦理学，首先必须研究它的逻辑，以确立道德判断的形式特征。“为了帮助我们更好地（即更有理性地）思考道德问题，道德哲学家必须采取的第一个步骤是，使我们理解所问的道德问题中所使用的语词的意义。直接从中推出的第二个步骤是，对这些词的逻辑属性给出某种说明，然后对理性思考道德问题的规则给出某种说明。因此，就道德哲学的形式方面而言，它现在常常被称为哲学逻辑的一个分支。”① 黑尔认为，道德判断的形式特征就是它的规定性和普遍性，规定性和普遍性为道德哲学提供了一种逻辑，而“道德哲学的主要任务就是指明规定性和普遍性是如何相一致的。”② 或者如何用一种理性的方式回答“我将做什么”这一问题。

三、黑尔的主要伦理思想

（一）价值词和道德判断的规定性

黑尔说，“伦理学，作为逻辑的特殊分支，其存在在于道德判断的作用是一种指导，回答‘我将做什么’这种形式的问题。”③ 这一问题也可表述为“我将选择什么”的问题，如选择A、B或C。在黑尔看来，道德选择不是任意的，人们必须为自己的每一种选择给出合乎理性的理由，“作出价值判断时，始终在逻辑上等于问一种理由。”④ 也就是说，说一个事物好或一个行为善，必须要有理由，为什么是好或善的。而这种理由便构成价值判断（包括道德判断）的“附加”特征。

---

① 黑尔：《道德思维》，牛津1981年版第4页。

② 黑尔：《自由与理性》，牛津1963年版第18页。

③ 《道德语言》第172页。

④ 同上书36—37页。

黑尔对道德判断“附加”特征的解释，实际上就是对事实和价值关系的回答。在这个问题上，他较之伦理感情主义更为温和，是一个在承认价值词具有描述意义基础上的非描述主义者。首先，在黑尔看来，价值词中的描述意义与评价意义具有某种联系，甚至是一种逻辑的联系。说一个事物好或一个行为善，必须给出好和善的理由。称某物好，必须始终问它什么是好。“如果我说‘这是一辆好摩托车’，某人问‘为什么?’‘它什么是好?’我便回答‘它速度很快、行驶平稳舒适’。”① 也就是说，我根据摩托车具有这些特性而称它为好。如果其它摩托车也具有这些特性，我也前后一致地称它为好摩托车。因此，价值词或道德判断的理由分别在于被判断行为或事物的非价值特征，即它们的描述意义。黑尔认为，任何价值词或伦理词都具有一定的描述意义，这是价值判断或道德判断的前提或根据。任何价值和道德判断都隐含着解释。传达‘good（好、善）’的标准，如好草莓和善人。具体的对象要符合这一标准，我们才有理由称它“good（好、善）”，“只有标准确定后，‘good（好、善）’才能传达出一定的信息。”② 才能知道好草莓在哪种意义上是好的（如大、甜、多汁），善人在哪种意义上才是善的（如不杀人，不说谎等）。否则，我们就会无所适从，不知道人们到底在谈论什么。

尽管黑尔认为价值词或道德词具有一定的描述意义，但他坚决反对对这个问题的自然主义解释。在自然主义者看来，判断某物好或正当，是由于某物具有自然属性P，由X具有P就可推出X是好的或正当的，如善意指能产生幸福……等等。黑尔认为，价值判断要以其描述意义为基础，甚至还有某种逻辑

① 《道德语言》第131页。
② 《道德语言》第116页。

关系，但它们之间无推衍的逻辑关系，两者在意义上不相等，即不能从描述命题中推出评价命题。这是由描述词和价值词的逻辑特性决定的。

例如，就描述词“红”和价值词“好”而言，它们两者的意义完全不同。如果有人说，“这本书除了是红色的封皮以外与那本书完全相同”，听者完全能理解这句话。但如有两幅画P和Q，如果说“Q在一切方面与P相同，但P是一幅好画，Q则不是一幅好画”，那么听者便会感到迷惑不解，因为这不同于说“P有一个印章，而Q则没有一个印章”。人们会继续问，P与Q完全相同，为什么P是好画而Q则不是好画呢？因此，P与Q必然有某种共同的特征，“好”则在逻辑上依附于这种特征，这种逻辑不允许说两幅画完全相同，但一幅为好另一幅则不好。黑尔认为，这种特征就是该词的描述意义，但“好”又“附加”在这种描述意义之上，表明这种描述意义能引起人的称赞和评价。价值词的道德用法也是如此。当我们说“X是一位善人”时，这句话就具有了新的逻辑特性，尽管我们把善运用于某类人，但我们不只解释“善”的意义，而是称赞某类人（如不打妻子、赡养父母等）为善，听者便能从中学到某种综合的道德原则，描述意义的规则因而便变成综合的道德原则。价值词的意义不同于描述词的意义，如果把价值词看成是完全描述性的，在逻辑上便不能使用它们，如果说“P是一幅好画”只意味着“P是一幅画”，P等同于它的描述意义，那么就不可能称赞它。因此，“自然主义者的错误是他们没有考虑价值词中的规定或称赞的因素。”① 这说明价值词和它的应用标准之间仍有区别，在其描述意义上，又“附加”了某种规定或称赞的因素。

不仅如此，黑尔还从另一角度加强了对自然主义的批判。他

① 《道德语言》第82页。

认为，价值判断也有一种三段论式的逻辑推衍关系，例如，

人不应当做任何违法之事（价值判断）

A 是一件违法之事（事实判断）

所以，你不应当做 A（价值判断）

在这种逻辑推论形式中，大前提是一个价值判断，小前提是一个事实判断，结论是一个价值判断。在黑尔看来，价值判断的推理形式中，尽管有事实判断，但大前提必须是一个价值判断，这样才能推出价值判断的结论。因为现代逻辑把演绎推理看作是分析的，结论蕴涵在前提之中，前提中没有出现的东西不可能出现在结论上，如果前提里没有价值判断，推出的价值判断的结论就不是有效的。因此，价值判断不是一个描述判断，它不能够逻辑地从事实判断中推出来，"应当"不能从"是"中推衍出来。①

那么，价值词和道德词最基本的意思是什么呢？黑尔主要用一种规定的言语行动来解释价值词和道德词的意义。黑尔说，规定"是道德词的特征之……包含这些词的判断旨在指导我们的行动。"② 例如价值词"good（好、善）"，它的最基本用法就是它的日常用法，如《牛津英语大词典》所说，good（好、善）是"表示称赞的最一般的形容词，意指存在高度的、至少也是令人满意程度的一些特有性质。那些性质或者本身令人羡慕，或者对某个目的有用。"③ "good（好、善）"最基本的意思就是称赞，"称赞不是作为一种定义的语言学活动，"④而是一种规定活动，"当我们称赞或谴责任何事物时，它始终是（至少间

① 黑尔关于价值判断的推理规则是他道德哲学的重要基础。他既看到价值判断与事实判断的本质区别，又强调事实判断在道德推论中的重要作用，并运用这一原则来解释一切道德问题。我们将在下面清楚地看到这一点。

②《自由与理性》第 67 页。

③④《道德语言》第 79、9 页。

接地）指导我们自己或其他人在现在或将来的选择。”① 当我们说“这是一辆好车”，就意味着任何一辆在一切方面与其相同的车也是好车，我们便准备买这类车，把这句话改写为“选择具有这些特性的车吧！”而不是仅把这句话当作语言学的单称命令，即只要这辆车。

黑尔认为，价值词的规定或评价意义是根本的和主要的，规定意义在逻辑上先于描述意义，描述意义从属于规定意义。因为规定意义对具体的对象而言是永恒不变的，我们从小就学会了它的意义，例如“good（好、善）”永远表示称赞。但我们对具体对象的描述意义是以后不断学习的，有时我们是接受别人的标准才学会它的描述意义，有时我们又创造了自己的描述标准。我们称赞具体的对象，是由于不同的理由而称赞它们，其各自的描述意义完全不同，如好草莓，好板球板、好汽车、好摩托车等，但我们都可以称赞它们。如果说价值词最基本的意思是描述意义，那么“good（好、善）”就具有许多不同的基本意思，我们就不能前后一致地使用“good（好、善）”，这在逻辑上是矛盾的。其次，“我们可以运用词的评价力量去改变任何一类对象的描述意义。”② 即价值词的描述意义受到它的规定意义的影响或决定。例如对汽车来说，我们可以改变现在汽车的设计，发明一种新型的汽车，这样我们就不会称现在的汽车好。五十年代的汽车与八十年代的汽车不同，我们都称赞八十年代的汽车，从而价值词的规定意义改变了它的描述意义，建立了一种新的描述标准。在黑尔看来，无论给出何种“good（好、善）”的理由，永远都是在建议一种新的标准，新的描述意义，因此，“‘good（好、善）’不同于红色，因为它的意义独立于它的应用

① 《道德语言》第127页。

② 《道德语言》第119页。

标准。"①

黑尔认为，价值词的道德用法与非道德用法极其相似。依据普遍的道德判断（大前提），加上对人的特征的陈述（事实判断），也能有效地推出一个特殊的道德判断。道德判断也具有描述意义和规定意义，但其描述意义从属于它的规定意义。我们可以引用黑尔举的一个事例来说明这一点。

假如一位传教士到一个土著人居住的岛上，他所使用的"good（好、善）"一词与土著人的某个语词意义相同，即表示称赞的形容词。只要他们在评价的意义上而不是在描述的意义上使用这两个语词，就能彼此交流自己的道德观点。当传教士使用"good（好、善）"时，土著人便知道他是在称赞某种行为。唯一使土著人感到奇怪的是，他称赞那些文明的不杀人的人，而他们称赞那些野蛮的杀人的人。但传教士和土著人都理解"good（好、善）"是称赞的意思，因而彼此可以交流各自的道德观点。如果"good（好、善）"没有基本不变的意思，他们就会不知所云，不可能进行对话。因此，价值词不同于描述词，即使他们称赞的对象的性质不同，但他们都知道"good（好、善）"意指什么，当传教士说"good（好、善）"是不杀人，土著人说"good（好、善）"是杀人，他们都表示了称赞。这样，传教士就可以用基督教的道德教育土著人，使他们接受这一道德原则，从而用"good（好、善）"的规定力量去改变土著人"good（好、善）"的描述意义，建立一种新的描述标准，即不应当杀人，最终在道德上达到改造土著人的目的。在黑尔看来，价值词"good（好、善）"反映出道德的进步与发展，它的描述意义要随着环境的改变而改变，但它的规定意义始终不变，这样便能建立新的描述标准和新的道德原则。因此，拯救道德堕落的人就是教

① 《道德语言》第106页。

他们如何使用价值语言，这不仅包含说话，而且包含做我们所称赞的行为。"正是通过称赞某种行为而逻辑一致地使用'good（好、善）'，'good（好、善）'才具有描述的力量。"①

虽然如此，黑尔并没有否定价值词和道德词中的描述意义，尽管规定意义是基本的，但其描述意义不可缺少（如上所述），"good（好、善）"建立的新标准仍然具有描述意义，只不过是新的描述意义。在这点上，黑尔的非描述主义与感情主义的非描述主义不同。在感情主义看来，基本的价值词没有描述意义，只有感情的意义，表达说话者的感情，或者在听者身上唤起类似的感情。因此，有的西方学者称黑尔的理论是"弱（weak）"描述主义。

价值判断除了具有"附加"的特性，即是一种规定判断之外，它还与命令具有密切的逻辑关系。黑尔说，"道德判断的规定性在形式上可解释为至少具有能推出命令的属性。"② 价值判断能推出命令，因而就以命令的方式指导人的行动。

在黑尔看来，命令句是这样的句子，它与直陈句具有一定的联系又具有本质的区别。例如"你去关门"和"关门"，前者是直陈句，后者则是命令句。我们也可以把这两个句子分别改写为：

你关门，是的。

你关门，请。

这两个句子的前半部分相同，黑尔称其为 phrastic（即主要短语。该词源于希腊词，意指"陈述"）。后半部分不同，黑尔称其为 neustic（即说明语。该词源于希腊词，意指"点头同意"）。直陈句是断定你将做什么，告诉某人某事的状态，命令句则主要表

① 《道德语言》第 146 页。

② 《道德思维》第 21 页。

达一个指令，告诉某人做某事。因为直陈句和命令句都有一个neustic，直陈句中的“是的”表示我相信它是真实的，命令句中的“请”表示我决定做说话者告诉我的事情。如果价值判断和道德判断能推出一个命令，那么它们就能帮助人选择，指导人的行动或告诉某人做某事。

黑尔认为，价值判断和道德判断本身蕴涵着命令，如果我说某物是好的，我便同意具有同类性质的其他物件也是好的，如果我称赞某物，便寓着称赞同类性质的其他物件，因而就可把“这是一个好苹果”改写为“选择具有这些特性的苹果吧”。黑尔通过比较以下两个句子进一步说明了这一点：

保持你对他的这个承诺

一个人应当永远保持对别人的承诺

你应当保持对他的承诺

第一个句子是单称命令，第二个句子是普遍命令，第三个句子是特殊的道德判断。第三个句子同时兼有第一个和第二个句子的特征，既以普遍的命令句为基础，又指一个具体的道德境遇，因此道德判断包含一个命令。

更为重要的是，我们能从道德判断中推出一个命令。黑尔认为，当且仅当“应当”句被用于评价时，它便能推出命令。例如，一个人把“我应当做X”用作一种价值判断，他在逻辑上必然同意“让我做X”这样的命令，把“圣弗朗西斯是一个善人”当作价值判断，就必然承认“让我成为圣弗朗西斯那样的人”这样的命令。我决定应当做的行动，实际上等于我已委身于这一行动，如果一个人没有看不看一幅画的选择，他决不会称赞这些画。我们提到好的晚霞，就是决定去看晚霞。我们提到一个善人，就是试图选择努力成为那样的人。因此，“为了指导选择或行动，一个道德判断必须是这样的；如果一个人同意它，就

必然同意从中推衍出的命令句。"[1] 这就是道德判断是一种规定判断的意思。如果一个人同意一个道德判断，但又不同意蕴涵于其中的命令，那么他就在逻辑上错误地理解了道德判断。在道德推论中，如果他同意普遍的规定和事实陈述，但又拒绝单称的规定，他就犯了逻辑不一致的错误，或者就说他没有在评价的意义上使用道德判断，而只用习惯的方式使用"应当"一词。

黑尔的这一主张受到广泛的讨论和批评。有人认为他的错误在于把价值判断简单地归结为命令。如布雷斯韦特认为，命令不是道德原则的哲学基础，"伦理语言的日常用法远比只用命令辞来加以适当描述的用法更为丰富，"[2] 伦理语言最广泛的用法是方针（policy）而不是命令。因为对过去和现在而言，命令某人做某事在逻辑上是不可能的，例如，"不准说谎，请。"只适用于未来的行动，不适用于过去和现在，因为在过去和现在，说谎可能已经实施了。但黑尔认为，他并没有把道德判断归结为命令句，并指出普遍命令句也不是真正普遍的，它只适用于将来和第二人称。他只是指出，道德判断和命令句的作用极其相似，都具有共同的因素——规定性，它们之间也有逻辑推衍关系。在《道德语言》第三部分里，他用大量篇幅来解决这一困难，通过对"应当"句的分析，建立一种分析模式，以加强和丰富命令句的作用，使其能适合任何时态和人称。黑尔认为，一个直陈句的 phrastic 适合于任何时态和人称，所以依据直陈句的 phrastic 再加上命令句的 neustic，就能变成一个普遍的命令句，如"一切事情都被如实告知，是的"可改写为"一切事情都被如实告知，请"，后一句话就等值于"一个人应当始终说实话"。

---

① 《道德语言》第 171 页。

② 《当代伦理学理论》第 155 页。

另一类批评黑尔的人认为，说在评价的意义上使用“应当”一词，便可推出我按照它而行动，这是一种武断的观点。如麦金太尔说，“一个人可能委身于某种道德评价，但不把它当作行动的指导。”① 一个人可能持有某种道德原则，即使在身体和心理条件下也能实施它的条件下，他也可能不付诸实践。尤英也认为，日常生活中常出现这样的事例，一个人能够认识到自己应当做什么，但实际上他不这么做，也就是说，称赞某个行动推不出他在行动上必然接受这种指导，因此，价值判断推出命令句不是必然的。

不过，黑尔仍然坚持价值判断与人的行动具有密切的关系，能指导人的行动。如果有人同意“我应当做X”，但又不同意“让我做X”这一命令，那么除了他没有在评价的意义上使用“应当”一词外，他便是不诚实。黑尔认为，正确使用一个道德判断必须具备两个条件，一个是在评价的意义上使用“应当”一词，另一个是诚实。诚实就是委身于人应当实现的道德原则。如果一个人诚实地赞同一个价值判断，他就不可能在逻辑上同意与之相反的道德判断，诚实地赞同一个道德原则，就包含至少在我力所能及的范围内，我立意如此行动，这是一种逻辑推衍关系。如果赞同一个价值判断又不遵守它，他便不诚实，因而不真正赞同这一判断，没有把它作为规定语言。

总而言之，道德语言是一类规定语言，如果人们在规定的意义上使用道德词，并且诚实地赞同它，那么它就能以命令的方式帮助人选择，指导人的行动。黑尔认为，道德语言的规定性实际上表现了人的自由，“只有那些自由地思考和行动的人才需要规定语言。”② “我将做什么？”的问题实际上是一个行动的

① 麦金太尔：《道德不是什么》，纽约第330页。

② 《自由与理性》第5页。

问题，因而是一个自由的问题。由于我们可以按照这种或那种方式行动，我们便可以进一步问，“我们到底按照何种方式行动呢？”，“我应当这样做或那样做呢？”人们可以在各种道德原则中自由选择，道德始终在发展，道德原则也在不断更新，我们也在不断作出选择。但当我们在评价或规定的意义上使用道德语言，诚实地赞同它时，我们实际上便委身于它，把自己看作它的主体，在行动上承认它，并对它负有责任。我们以这种方式使用道德语言便类似于康德的“理性意志”和亚里士多德的“选择”。因此，人有选择基本的道德原则的自由。在《道德思维》中，黑尔进一步指出，“我们作为理性思考者的自由是一种推理即作出理性的道德评价的自由，”① 他把道德思维分成直观的和批判的两个层次。直观思维是过去的经验和长期教育的结果，是一种社会事实和心理事实的陈述（如日常生活中所说的不说谎，不杀人等），但我们永远可以对其询问，“这些原则是否是最好的，是否可应用于新境遇，过去的决定是否是正确的？”尽管它在日常生活中具有一定的作用，但在道德危机关头，它便不能解决道德冲突（如自卫时杀人，对敌人说谎等），因此需要“超越（override）”这些原则。而批判思维依据的是哲学逻辑建立的规则，即以语言学的直觉为基础，如对道德语言“应当”的直觉表明，“应当”具有规定性和普遍性的属性，它蕴涵着“能够”，“能够”便意味着行动和自由。因此，批判思维除在日常生活中保持与直观思维一致外，还能解决道德冲突。道德语言的逻辑特性和下面将提到的非道德事实（如意向，利益和想象）迫使人们作出选择，在特殊的境遇中拒斥一些道德原则（如不准杀人），选择新的道德原则（如自卫时杀人），从而“超越”直觉主义所说的那些显见的和表面的道德原则。那么，

① 《道德思维》第6—7页。

人的自由在何种意义上才是理性或不是任性的呢？黑尔提出道德判断的普遍性便是为了解决这一问题。

（二）道德判断的普遍性

道德语言是规定的语言，但它还有另一种逻辑属性，即它可普遍化。对一个道德判断的赞同隐含着对这一类道德判断的赞同。黑尔认为，道德判断的普遍性的基础是它具有一定的描述意义，也就是说，道德判断与描述判断具有某种相似性，都包含可普遍化的逻辑属性。

在黑尔看来，描述判断本身具有可普遍化的逻辑，这在于使用描述词必须遵守描述意义的规则。"描述意义的特征之一是它依赖于相似性的概念……描述意义的规则决定我们可以把一种表达应用于在某些方面彼此相似的对象……。我们不能永远对一个事物使用某个描述词，而又拒绝把它应用于另一相似的事物……总之，一个人承认两个事物是完全相同的，但如在对一个事物使用某个描述词的同时又拒绝对另一事物使用相同的词……那么，他既不理解这种表达是一个描述词，又不理解描述词是什么"。① 如果一个人说某物是"红"的，他便承认在相关方面与它完全相同的任何事物也是"红"的。"这是红的"描述判断便可推出"在相关方面与它完全相同的一切事物也是红的"。如果说某物是"红"的，但又说在相关方面与它完全相同的其他事物不是"红"的，那么他便错误地使用了"红"一词。因为"红"是一个描述词，使用它必须在逻辑上遵守描述意义的规则。同样，由于道德判断具有一定的描述意义，使用道德判断也首先必须遵循描述意义的规则，如果我称X是"善"的，那么我便承认在相关方面与X完全相同的人也"善"，如果我只

① 《自由与理性》第13页。

称X“善”，拒绝称在相关方面与X完全相同的人“善”，那么，我便在逻辑上自相矛盾了。在这个意义上，普遍性是描述判断和道德判断的共同特征。

尽管道德判断和描述判断都可普遍化，但它们普遍化的逻辑属性又有本质的区别，因此不能把道德判断的普遍性归结为描述判断的普遍性。描述判断的理由要符合描述意义的规则，而对道德判断来说，就不能只参照所使用词的描述意义规则，其理由“更为复杂。”① 因为道德判断具有“附加”的特征，问一行动为什么“善”，不能只回答因为它“善”，就象回答为什么“红”一样，还必须对它给出另外的理由。例如：

（一）美国人说“这些是suspenders（背带）”，英国人则说“不是，这些是braces（背带）”。

（二）A说“我们应当鼓励那些自愿堕胎的人堕胎”，B则说。“不，我们不应当鼓励他们”。

在（一）中，描述判断的普遍性依据是描述的意义规则，美国人和英国人的分歧只是言语上的，但两人所说的意义完全相同。两人都是正确的。指出这一点，他们的分歧便会消失。在（二）中，道德判断的普遍性根据（或对其给出的理由）不只是描述意义的规则，而是一个行动的原则。这种分歧不是言语上的，而是道德原则的分歧，即涉及诸如人的权利的问题。A和B可能同意他们之间的分歧，可能保留自己的观点，进一步谈论它，直到该问题得到解决；他们也可能不纠缠这一问题，而去讨论其他问题。但是，这个问题的解决，在任何意义上都不取决于描述意义的规则。黑尔说，他与自然主义相同的地方是，道德判断具有描述的意义，所以可普遍化，可以为这个判断给出可普遍化的理由。他与自然主义不同的是，自然主义认为为一

① 《自由与理性》第16页。

个判断给出理由的规则是描述意义的规则，因而能从对某物的非道德描述中推出道德的结论，这种推论的有效性依赖于词的意义；但黑尔认为，“在道德判断中，决定该描述意义的普遍规则不只是意义规则，而且还有道德内容的原则。”① 这样，道德判断的描述规则变成了一个综合的道德原则，因而道德判断的普遍性与描述判断的普遍性是有区别的，“应当”不能从“是”中推出来。

在黑尔看来，一切道德判断都是可普遍化的。所谓可普遍化，用黑尔的话来说就是，“作出一个道德判断就是说，如果另一个人处于相同的境遇，就必须对他的状况作出相同的判断。”②或者“如果我们承认各种其描述特征是相同的境遇，但又对它们作出不同的道德判断，那么我们就会自相矛盾。”③ 例如，有A、B、C三个人，A欠B的钱，B又欠C的钱。如果B说，“A欠我的钱不还就应当把他关进监狱”，那么依照黑尔的道德判断的普遍性，B应当把他的这一道德判断普遍化，即“任何象我这样的人都应当把借钱不还的人关进监狱”。这个普遍化的道德判断意味着，C也应当把B关进监狱。B不能说他应当把A关进监狱，同时又拒绝C应当把他关进监狱。否则就要犯不一致和矛盾的逻辑错误。

黑尔认为，一个判断仅有规定性，还不是一个完全意义上的道德判断。任何道德判断都是可普遍化的判断，即U类型判断。这是道德判断区别于其他价值判断和普遍命令句最明显的特征，也就是说，道德判断比其他价值判断和普遍命令句更具有普遍性。如：

他的行动是正当的，因为他改善了英国的财政收入。

①②《自由与理性》第30、48—49页。
③《道德思维》第21页。

你应当给他写信，因为你答应这么做。

黑尔称前一个判断为E类型判断。由于正当是规定词，因而也是一个价值判断。但是，这个判断不是道德判断，它只满足了规定性的条件，而没有满足普遍性的条件。因为它给出的理由不能普遍化，只指的是英国，没有考虑如果他改善了另一个国家的财政收入是否是正当的问题，没有说明当另外的国家所处的条件与英国相同时，他以同样的方式改善那个国家的财政收入也是正当的。第二个判断给出的理由不是特殊的个别事物，而是你承诺始终给他写信，它的理由可以永远问下去，既满足了规定性的条件，又满足了普遍性的条件，因而是U类型判断。

黑尔在《普遍性》一文中，借用康德主义者和存在主义者的一段对话，进一步证明道德判断与普遍命令句的区别。

E：你不应当做那件事。

K：你认为一个人不应当做那类事吗？

E：我没有想到那类事，我只说“你不应当做那件事”。

K：你不是说“在这种情况下象我一样的任何人都不应当做那类事”吗？

E：不是，我只说“你不应当做那件事”。

K：你正在作一个道德判断吗？

E：是的。

K：在这种情况下，我不能理解你对道德词的用法。①

在黑尔看来，道德判断本身就是一个普遍判断，当说“你不应当做那件事”时，其便在逻辑上隐含着某种普遍原则，即你在任何相同和相似的条件下也不应当做那类事，那件事里蕴涵着那类事，这便是道德判断与命令句的区别。如果象存在主义者那样理解，“我们绝大多数人会象‘康德主义者’那样感到困惑。

① E是Existentialist（存在主义者）的缩写。k是kantian（康德主义者）的缩写。

……倘若存在主义者说‘不准做那件事’，而不是说‘你不应当做那件事’，那么康德主义者便不会反对。这证明了‘应当’与普通命令的区别。存在主义者的错误也许在于，由于道德判断在许多方面相似于普通命令，因而他们便得出它们在一切方面都相同的结论。”①

黑尔的这一思想自然也受到许多人的批评，如麦金太尔认为，道德判断既可以是U类型判断，也可以不是U类型判断。他引用萨特关于道德冲突的典型事例来说明自己的观点。萨特的学生在第二次世界大战时遇到道德冲突，他应当上前线参加法国抵抗组织呢？还是应当留在家里侍候年迈的母亲。这种道德冲突通过基督教的道德和康德“人是目的”的原则是无法解决的，摆在他面前的只有两种选择。麦金太尔认为，某些面临这种冲突的人，不情愿为处于相似境遇中的其他人制定行动的原则，他可以决定做什么，例如决定留下来侍候母亲，但又不愿责难那些作出另外选择的人，如上前线参加抵抗组织，在道德上允许其他人作出不同的道德判断。如果一个人这样行动，他所使用的“应当”就不包含任何普遍性，即他作出的道德选择不是一种U类型判断，但又是一个道德评价。但黑尔认为，萨特的原意并非这样。萨特强调的是一个人自己作出选择的重要性，他在道德冲突的境遇中不能求助于任何先前的原则，而必须考虑特殊的情况，以及与道德相关的特征，从而自由地作出道德选择。但当他一作出决定，他的决定就不只涉及个人，而涉及到某个道德原则，他必须为自己的决定给出某种理由，这种理由是可普遍化的。因此，人不仅要为自己选择，还必须为“全人类”选择。在这个意义上，人的自由选择是痛苦的，并要对自己的选择负责。在黑尔看来，萨特本人也是一个普遍主义

① 黑尔：“普遍性”，载《亚里士多德学会》第55期第330页。

者。

如上所述，决定道德判断普遍性的不仅是描述意义的规则，而且还有道德原则，那么，道德判断的普遍性是否是一个实质性的道德内容呢？对此，黑尔的回答是否定的。

在黑尔看来，对普遍性的理解，重要的是不要把它与道德实质性的内容，诸如每个人应当永远坚持一种普遍的原则，并依据这种原则指导自己的行动，或者一个人不应当为了自己的利益违反行动的准则相混淆。他一再指出，“普遍性命题自身是一个逻辑的命题。”① 逻辑命题是一个关于词的意义的命题，如“应当”的逻辑意义是，如果一个人使用“应当”词，他便承认一个普遍的规则，即当你一作出某个道德判断，你便不应当对相同的境遇作出不同的道德判断，否则就要犯逻辑错误。这便是普遍性的说明，它不同于道德观。从这种逻辑命题里也推不出实质性的道德结论。

例如，“每个人应当永远坚持某种道德原则，并依据它来指导自己的行动”，如果说这是一个道德内容的原则，有人违反这一原则（如有时说谎），那么从普遍性逻辑命题中推不出他的行动是错误的。因为普遍性命题没有说，一个人的行为与他过去的行为不同是一种逻辑错误。尽管他的行为前后不一致，但可能他现在作出的行动是正确的（如在一种特殊的情况下说谎）。如果说，我在一定的情况下可以违反某种道德原则，但又拒绝另外的人在相同的情况下不应当违反这一原则，那么他就犯了逻辑错误，即错误地使用了“应当”一词。逻辑错误在于两个道德判断的连词，而不是道德原则本身。普遍性的逻辑容许道德原则之间的矛盾，但又迫使人们在其中选择，当一作出选择后，普遍性就不允许在逻辑上的自相矛盾，即对相同的境遇作

① 《自由与理性》第30页。

出不同的道德判断。黑尔说，“两个人使用‘应当’表达同一事物并非意味着他们具有相同的道德观点。……伦理学、即对道德词的逻辑特性的研究在道德上仍然是中性的（即使它要与事实前提相结合，但它的结论既不是道德内容的判断也不能从中推出道德内容的判断）。”[1]黑尔认为，道德判断的普遍性得出的结论只能是，“我应当对某人做某事，我便承认这样的观点：假如我完全处于与他相同的境遇，包括相同的个人特征，尤其是相同的动机状态，那么同样的行动也应当对我作出。”[2]因此，伦理学的真正作用是道德论证，通过逻辑的力量迫使人们改变不同的道德观点。

（三）四重式道德论证法

黑尔认为，道德论证要依据上面所说的规定性和普遍性这两个逻辑原则。在我决定做什么的具体境遇里，我便致力于寻求我可以接受的规定，同时又要询问，这一规定能否作为一切处于相同境遇下的人的规定，即它能否普遍化。那么这种纯形式的逻辑命题又有什么实际的作用呢？如何能帮助人选择，指导人的行动呢？在黑尔看来，这种纯形式的命题是道德论证最重要的原则，也是道德论证法的逻辑基础，缺乏这种逻辑基础，任何道德论证和推理都不是有效的。

在上面所举的借债人和债权人的事例中，所运用的道德论证法就是正确使用或在评价的意义上使用道德词的规定性和普遍性的典型范例。如B说“A欠我的钱不还就应当把他关进监狱”，这是一个规定判断，B必须用其来指导自己的行动；但这个判断必须普遍化，从中推出“任何人都应当把借钱不还的人

---

① 《自由与理性》第97页。

② 《道德思维》第108页。

关进监狱”，这一判断不仅是一个普遍性的判断，同时也是一个规定性的判断，即B承认另外的人也要用这一判断来指导自己的行动，如果B欠C的钱不还，那么B也赞同“C应当把自己关进监狱”这一规定判断。保证这一推理有效性的是规定性和普遍性的逻辑限制，也就是说，如果缺乏规定性和普遍性，这个道德推论便不能成立。因为如果没有规定性，“C应当把我关进监狱”就推不出一个命令，或者说“C应当把我关进监狱”到“让C把我关进监狱”之间的逻辑步骤就不是有效的，因而不可能用这一判断来指导自己的行动。如果缺乏普遍性，那么B就会只同意他应当把A关进监狱，同时不赞同C应当把他关进监狱，并且能给出许多充分的理由。由于道德判断是普遍的，B便不能说“他应当把A关进监狱，同时又不赞同C应当把他关进监狱”。这便是道德词“应当”为道德论证提供的逻辑框架。黑尔认为，这种逻辑与波普的科学方法论极其相似，具有科学论证一样的说服力。

但道德词的规定性和普遍性还不能完全解决道德争论。因为在这种纯形式的逻辑框架里，B可以说，“如果A欠我的钱不还，我应当把A关进监狱；如果我欠C的钱不还，我也同意让C把我关进监狱”。在这种情况下，B仍然认为他现在应当把A关进监狱，纳粹分子同样也可以这样为自己把犹太人关进集中营寻找理由，尽管黑尔把这样的人称为狂热分子。但他们没有犯逻辑错误，没有在逻辑上自相矛盾。为了解决这个困难，黑尔提出了道德论证的另外三个要素，即事实，意向利益和想象。

黑尔认为，道德论证必须诉诸于事实，这在于我们始终能询问道德判断的理由，这个理由便是道德判断的描述意义，例如：

色情文艺应当被禁止。

为什么？

因为出售这些文艺会导致性犯罪增加。

对“色情文艺应当被禁止”的道德判断给出的理由是真或假的事实陈述，其道德上的逻辑推论形式是：

无论什么会导致性犯罪的文艺都不应当出售，

色情文艺导致性犯罪，

因而色情文艺不应当出售。

这便是上面提到的道德推论规则，其中大前提和结论是价值判断，而小前提是一事实陈述，因此事实在道德推论中是不可缺少的。在黑尔看来，道德判断与事实有关，因为道德判断是关于某事或某个行为的判断，事实则决定我们判断的对象，通过事实我们才知道人们将做什么。“当我们判断一个价值问题或试图决定应当怎么做的时候，我们就是在两个或者更多的具体选择中作出决定，而这些选择的吸引力如何则依赖于事实。”[①]在一个具体的境遇里，例如面对一个杀人凶犯时，人们可在“你不应当说谎”这一道德原则与对杀人凶犯说谎之间选择，但只要你尊重事实，详细描述这种具体的境遇，如果能对说谎给出充分的理由，那么说谎就是正当的。黑尔在《道德思维》中进一步指出，道德词的普遍性要求我们为着理性，对事实包括其他人的爱好的事实作出评价，没有事实，我们的道德判断便是非理性的。因此，理性地思考道德问题，回答“我将做什么”的问题，除了逻辑之外，事实也是一个必要条件。

黑尔认为，他所说的事实不同于我们的感情或意向的事实，后者是直觉主义和主观主义的，因为它只把道德判断看作是同意或不同意的感情陈述。而前者是道德判断的理由，它是一个描述判断，描述判断没有道德的属性，因此以它为根据的道德判断才合乎理性。但这仅仅是说描述（或事实）判断是道德判

① 麦基编：《思想家》，三联出版社 1987 年版第 220 页。

断的理由，并非意味着道德判断能从事实判断中推出来。事实判断的作用只是：根据一个道德原则，再加上事实判断，才能推出一个道德判断。在道德推论中，事实判断不可缺少，但缺乏一个道德原则，如“无论什么会导致性犯罪的文学都不应当出售”，就不能推出具体的道德判断，如色情文学不应当出售。

除了逻辑与事实之外，道德推论还必须诉诸于人的意向和利益，因为我们首先可以用意向来检验普遍化的规定。例如上面所说的债权人和借债人的事例里，当B把自己的道德判断普遍化后，必然会得出这样的结论，即如果自己欠了C的钱不还，那么C就应当把他关进监狱，推论到这一步，B就不赞同“他应当把A关进监狱”的道德判断。那么B不赞同这一道德判断的原因何在呢?黑尔认为，这是因为道德判断普遍化的结论与B的愿望或意向相反，任何人（包括B）都不情愿被关进监狱，痛苦地熬度铁窗生活。因此，在普遍性的逻辑结构里，由于B诉诸于自己的意向，他便不赞同“他应当把A关进监狱”这一道德判断。

虽然黑尔探讨道德语言的逻辑，但他的道德推论的有效性又要以人的意向来保障，那么黑尔的道德理论是否等于“道德黄金律”（己所不欲、勿施于人）呢？黑尔的回答是否定的。在他看来，“道德黄金律”只是普遍规定主义的逻辑结果，或者说普遍规定主义是“道德黄金律”的逻辑基础。尽管道德论证要诉诸于意向，但并不是根据对一个人的意向的事实陈述推出一个道德判断，并非是一种“己所不欲、勿施于人”的推论形式，例如从B反对别人把自己关进监狱这一事实推出B不应当把别人关进监狱的结论。因为这“不是一个关于人的意向与道德判断不一致的事实陈述问题。”[1] 而是“由于他反对在假设的情形

① 《自由与理性》第109页。

下对他采取的行动，他便不能接受在假设的情况下将对他采取的行动这种单称规定，而且由于应当的逻辑，便阻止他接受他应当在实际情况下对其他人采取相同行动的道德判断。"① 在黑尔看来，普遍规定判断、事实判断和单称规定判断之间有一种逻辑推衍关系，如果一个人同意普遍规定判断和事实判断，但又拒绝承认单称规定判断，他就会犯逻辑不一致的错误。

在对上例的分析中，B 和 A 的意向是相同的，两个人都不愿意被关进监狱。但在现实生活中，许多人的意向不同，从而导致人的利益之间的相互冲突。黑尔认为，对于利益相互冲突的人来说，道德论证仅诉诸于人的意向便不能解决道德冲突，例如，法官和罪犯的关系，就不应该运用上面债权人和借债人的例子所使用的推论，否则，罪犯可以对法官说，"确实，你应当把我关进监狱，但如果你是像我一样的罪犯的话，你会认为自己不应当被关进监狱，因此你不应当把我关进监狱"。诚然，法官和罪犯都有不想进监狱的愿望，但只诉诸于人的意向来推论，便会得出荒谬的结论。黑尔为解决这种困难提出两种理由。第一，法官的职责是维护社会正义，因此对他来说，看到正义实现的愿望比不想进监狱的愿望更为强烈，因此他愿意普遍规定"罪犯应当被关进监狱"这一判断，即使他成为罪犯，他也应当这样行动。更为重要的是第二个原因，罪犯的行为可能导致不尊重他人利益的结果，所以法官的决定涉及许多人的利益，也要影响公众的利益。法官既然由公众任命，其职责是加强法律，保护公众利益，所以他惩罚罪犯是正当的。在这点上，黑尔的普遍规定主义实际产生出功利主义的结论。

黑尔从未隐瞒自己的功利主义观点，公开称自己在《自由与理性》中的整个道德推理理论的结果是一种功利主义的形式，

① 《自由与理性》第 109 页。

而这种功利主义的形式在《道德思维》中更为完善。他在与麦基的对话中说，他从康德那里学到先验性的方法，因此研究道德语言的逻辑结构，但从功利主义那里学到必须在现实生活中进行道德思维，因此要依据行为的后果来选择我们的行动。“在我们的行为中——在我们按照原则去实际生活的过程中——我们不断产生出好或坏的后果，而这些后果正是我们据以行事的原则的后果。”① 他认为，作出一个道德判断时，要给于全体人的利益以相同的价值，道德判断的普遍性要求我们考虑相关和相同的境遇，道德判断的规定性要求我们考虑全部相关人的需要。如果法官惩罚罪犯，更多人的利益便会得到满足，如果法官不惩罚罪犯，只会满足少数人的利益。因此，功利主义的平等原则要求在对行为后果的理性计算中评价行为，最大限度地满足相关境遇中全体人的利益。

然而，黑尔仍然认为他的理论不同于传统的功利主义，因为他不是根据功利主义的原则得出这样的结论。他的目的主要是为了在普遍规定主义与功利主义之间寻找联结点，寻求康德主义和功利主义这两个截然对立理论之间的联系。在他看来，依据道德词的逻辑属性推出的是纯形式的原则，不是实质性的道德结论，而功利主义的道德判断的内容直接来源于人们实际具有的利益。例如，在法官与罪犯的事例中，法官惩罚罪犯有两种意义不同的理由。第一是法律的目的是实现社会利益，法官为了社会利益必须惩罚罪犯，这依据的是功利主义原则，因而是道德判断的实质性内容。第二种理由是纯形式或逻辑的，或者说依据的是纯形式规则，法官如果运用道德判断的普遍性原则，他便不应当以不同的方式处理相同的案件。如果他说“尽管X和Y案件的事实相同，我也应当以不同的方式办理这两个

① 《思想家》第234页。

案件”，那么他在逻辑上便自相矛盾。在黑尔看来，作出一个正确的道德判断，必须把这两方面结合起来，既要服从法律又要平等地对待相同的案件，而道德判断的普遍性和规定性的形式要求（价值判断），加上功利主义的道德判断内容（事实判断），便能有效地推出一个具体的道德判断（价值判断）。他坚信“道德语言的逻辑属性是任何这种理论的形式基础。”① 而“道德语言的形式和逻辑属性能产生一个道德推理体系，其结论具有与某种功利主义相同的内容。”② 也就是说，道德语言的逻辑属性能产生一种康德主义和功利主义都能接受的道德体系，康德主义构成它的形式，功利主义则构成它的内容。因此，黑尔在许多场合自称为一个“康德式的准则功利主义者”。③

四重式道德论证法的最后一个要素是诉诸于人的想象。黑尔认为，普遍规定主义的道德推理理论与波普的科学方法论极其相似，都是一种以“猜测和反驳为手段来解决问题的模式”。首先为解决问题提出假说或试验性理论，通过观察或实践中的运用加以检验即消除错误。如果观察和实验的结果与理论一致，理论便得到确认。如果观察和实验的结果与理论不一致，理论便被否证。而只有通过检验和否证，才能选择出比较可取的理论来。在黑尔看来，道德推理的逻辑结构是猜测和反驳的，首先必须提出一种假说，再加上一些原初条件，就能推出经验上可检验的断定，通过对这种断定的确认和证伪，便能确认和证伪最初提出的假说，例如：

一切借债人都应当被关进监狱

① 《自由与理性》第 123 页。

② 《道德思维》第 4 页。

③ 黑尔：“应用伦理学研究什么？”载 R·M·福克斯和 J·P·狄马科编《伦理学新趋向》纽约 1986 年版第 225 页。

我是借债人

我应当被关进监狱

在这一推论中，B 由于诉诸于自己的意向，不赞同具体的结论，因而就拒绝承认这一假说，假设的道德原则由于得出的特殊的道德结论不被接受而被否定或证伪。

但是，道德推论的方法与科学推论的方法也有不同之处。科学推论依据的是通过观察得到的陈述句，并用单称的事实陈述来证伪理论的假说。道德推论依据的是规定句，并用诸如“让 C 把我关进监狱”这样的单称道德判断来证伪道德原则的假说。由于对 B 来说，要他完全处于与 A 相同的境遇，或者完全变成 A，这在经验中是不太可能的事情，而只有一种逻辑上的可能性。因此 B 必须发挥自己的想象力，想象地考虑自己若是 A 情况会是怎样，种族主义者想象自己若是有色人种情况会是怎样，纳粹分子想象自己若是犹太人情况会是怎样……等等，这样，他们便会预见接受和拒绝他使用的道德原则的后果，从而作出自己的道德选择。倘若一个人缺乏想象力，便不能想象逻辑上的可能性，纳粹分子便不能想象自己处于与犹太人相同的境遇。这样，他就不可能普遍规定自己作出的道德判断。

以上便是黑尔所说的四重道德论证法的诸要素。黑尔认为，道德语言的逻辑属性诉诸于事实、意向、利益和想象，就能解决大部分道德争论和分歧。但是，黑尔又承认，并非一切道德问题都可以用四重式道德论证法去解决，特别涉及人类理想的冲突时，四重式道德论证法没有多大的作用，因为“道德语言在理想之间是‘中性的’。”① 黑尔是一个自由主义者，称自己的理想是自由主义的理想。在道德论证不能解决实际的道德争论时，他就越出元伦理学的界限，提出一种“宽容”的原则。所

① 《自由与理性》第 154 页。

谓“宽容”原则，用黑尔的话来说便是“他尊重别人的理想一如尊重自己的理想……他认为，仅因为其他人的理想与自己的理想不同，便阻止别人对理想的追求是错误的。”①在黑尔看来，理想和生活方式是多样化的，全凭自己自由选择。只要理想不涉及人的利益的冲突，只要理想符合道德语言的逻辑规则，即符合规定性和普遍性，在逻辑上前后一致，无自相矛盾，那么这种理想便具有“好”或“应当”的性质。例如禁欲主义者和享乐主义者，只要他们的利益不相互冲突，他们各自选择的生活理想便是合理正当的。道德语言的逻辑在这方面的唯一作用是，一个人选择自己的生活理想时，必须加上一定程度的逻辑限制，使人在确认自己生活理想时不可蛮横地对待旁人的利益和愿望。

但在现实生活中，所出现的大量事实并非是理想之间的冲突，而是理想和利益的冲突，或者是理想冲突涉及利益的冲突。在这种情况下，我们如何运用黑尔的宽容原则呢？黑尔认为，宽容原则有一个界限，自由主义者应当尊重别人的理想，但“不意味着他赞同这些理想……这也不是说他对自己的理想缺乏信心。……他将支持任何人追求他自己的理想和利益，除了他们的追求妨碍其他人对自己的理想和利益的追求这种情况之外。”②也就是说，宽容原则容许每人追求自己的理想，但其限度不容许这种追求伤害其他人的利益。一旦发生理想和利益之间的冲突，我们仍然可以运用道德语言的逻辑规则加以论证。

例如，在黑尔看来，第二次世界大战的主要原因是自由民主主义与纳粹主义的理想冲突，这种冲突涉及利益冲突。由于纳粹分子无视大多数人的理想和利益，我们便可以运用道德语言的逻辑规则与他辩论。如果纳粹分子说“应当把犹太人关进

①②《自由与理性》第178页。

集中营”，我们便能尽力使他们承认，他所表达的是一个普遍规定判断；凡具有犹太人特征的人，都应当被关进集中营。这个普遍规定判断蕴涵“如果纳粹分子本人是犹太人，也应当被关进集中营”。我们可以利用许多事实，欺骗纳粹分子相信他父母是纯种犹太人，那么，如果纳粹分子是一个普遍规定主义者，若他既赞同“应当把全部犹太人关进集中营”，又拒绝赞同“应当把我关进集中营”，他就会犯逻辑错误；如果纳粹分子既赞同这一普遍规定判断，又赞同这一单称规定判断，这也是不可能的。因为纳粹分子是一个人，人的最大愿望是保存自己的生存，反对自己生存的愿望在经验中是不可能的。但是，在逻辑上有这么一种可能性，纳粹分子要反对自己生存的意向，顽固坚持自己的理想，赞同“如果我是犹太人，我也应当被关进集中营”，那么，在黑尔看来，在这个意义上，纳粹分子仍然是一个普遍规定主义者，他在逻辑上没有自相矛盾和前后不一致，但这样的人是没有理性的“狂热者”。对于“狂热者”来说，道德论证的逻辑规则无甚作用，因而不能对他们使用“道德”一词。这便是黑尔为伦理学的应用范围规定的界限。不过，黑尔坚持认为，“狂热者”在世界上是很少的，即使是纳粹分子，如果他真正把自己想象为犹太人，仍赞同“应当把犹太人关进集中营”，这种纳粹分子也是极少的。因为“关于生活中大部分重要事情，人们的意向往往是一样的（例如，极少有人喜欢饿死，或被汽车轧死）……，”① 人不可能在自己的理想违反自己的愿望和利益时，仍然坚持那样的理想，纳粹分子不可能在自己的理想违反自己的生存愿望时，仍然能坚持纳粹主义理想。因此，“道德概念的逻辑能使我们大多数人接受我们与另外的人共同生活的道德原

① 《自由与理性》第97页。

则。[1]”从这点可以看出，黑尔的伦理学理论是乐观主义的。

如上所说，道德语言的规定性是为了揭示人的自由，道德判断的普遍性则是为了解决如何用理性方式来使用人的道德自由。黑尔认为，规定性要求我们最终选择自己的道德判断和道德原则，但人的选择自由必须是理性的行动，而理性的行动又要诉诸于普遍性的逻辑和事实。普遍性的逻辑要求我们把自己选择的道德原则运用于一切假想的境遇，要求把这些假想的境遇等同于实际的境遇，同时考虑事实（包括人的意向、利益和爱好）。这样，在假想的境遇里，一切人的利益和爱好都获得相同的价值，也就是说，道德思考者必须平等地对待一切人的爱好和利益。这便是黑尔所说的理性的行动。理性的发挥必然要减弱我们的自由，从而限制我们的自由，要求我们调整自己的利益和爱好，以符合由理性的限制所产生的无偏无倚的爱好和利益，个人利益因而也转化为公共利益。因此，理性的选择是“运用道德判断的普遍性表明，如果我们道德地思考，我们必须像尊重自己的爱好那样尊重其他人的爱好。”[2] 理性给予我们自由，但要求我们尊重其他人的自由。这便是黑尔伦理学理论的结论。

四、简短的评价

黑尔的伦理学理论较之伦理感情主义无疑更温和，更接近道德的实质。他的规定性理论，在道德语词的用法中发现它们的性质和功能，力图把道德与人的行动联系起来，努力解决人们直接面临的道德问题，使元伦理学更靠近现实生活；他的普

① 《自由与理性》第 198 页。

② 《道德思维》第 100 页。

遍性理论，以及对事实和人的利益的重视，进一步揭示出道德判断的逻辑特性和道德论证的方法，不仅使元伦理学具有理性主义的特点，而且使元伦理学逐渐向规范伦理学靠近（因为他得出的结论类似于某种功利主义的结论）。因此，黑尔的伦理学理论在帮助我们更深入地认识道德判断的性质，以及事实（包括利益和爱好）和逻辑论证在道德判断中所起的作用方面，不仅有一种启发意义而且还具有某种合理性。我认为，黑尔努力在逻辑上把元伦理学和规范伦理学结合起来的意图，总的说来是正确而富有建设性的，并为伦理学的研究提供了一种可借鉴的方法。然而，黑尔伦理学理论仍有许多地方，亟待进一步的讨论。

黑尔认为，道德语词最基本的用法是它的规定性，但他没有说明这是否是道德语词的唯一用法，若不是，他也没有对道德语词的其他用法作出解释。许多伦理学家，如诺维尔——史密斯和沃诺克等认为，道德语词除规定的用法外，还表示趣味和爱好、建议、劝说和劝阻、颁布规则、表现需要或目标、对价值和理想的看法、利益的信念……等等。黑尔显然回避了这些问题。

黑尔认为，价值判断的描述因素和评价因素既具有密切的联系，又具有本质的区别。这一思想对我们正确认识道德判断的性质无疑具有帮助。但是，黑尔更多关心的是价值判断和事实判断的本质区别，并给予了详细充分的讨论，而没有令人信服地讨论价值判断与事实判断之间的联系，只笼统指出它们具有某种逻辑关系（但不是推衍的逻辑关系）。因此，他最终没有解决事实和价值这一伦理学的重大理论问题。

黑尔的一个重要思想是，诚实地赞同一个道德判断等于赞同蕴涵于其中的命令，即赞同这一道德判断的人必然会按照这一道德判断去行动。但是，他没有具体说明在何种意义上这个

推论是有效的。如果说人们只在理性上赞同一个道德判断便会按照它而行动，这在实际生活中是不可能的。因为行动问题涉及到意志的概念，正确的理性认识只是行动的一个必要条件。人们在理性上接受一个道德原则，并不意味着他必然这么去做。行动不仅需要理性认识，而且也需要意志和感情。正确的理性认识必须转化为感情，转化为按照它而行动的意志，在感情和意志中凝固和强化，才能付诸于行动。哈姆雷特便是一个范例。因此，研究伦理学必然要研究感情和意志，黑尔的元伦理学方法显然不可能做到这一点。

黑尔的道德推理理论除了依赖于道德词的逻辑属性之外，在很大程度上还依赖于他的一个信念：人的基本意向是相同的。他认为，极少的人盼望饿死，被汽车轧死、被剥夺自由或被杀，即使在利益相互冲突的情况下，人要求生存的愿望也是相同的。债权人由于不愿被关进监狱，所以赞同不把借债人关进监狱，纳粹分子的基本愿望是生存，所以不赞同把犹太人送进集中营。实际上，黑尔的这一假定已经超越了元伦理学的范围，必然涉及"人性是什么"这一古老的规范伦理学问题，但黑尔却没有（也不可能）对这个问题作出研究。因此他的这一假定没有坚实的理论基础。如果这一假定站不住脚（例如在阶级社会中），那么单凭道德语词的逻辑还有多大的有效性呢？

黑尔的普遍性原则确实能给人的自由和道德推论加上某种限制，但他始终坚持普遍性原则是一种纯形式和逻辑的方法，而且很大程度上依赖于角色转换，即任何人都要培养同情的想象力，设身处地把自己看作其他人，可又认为这种角色转换只是一种逻辑的可能性，在经验中却不可能，因为全部纳粹分子实际上不可能都成为犹太人。纳粹分子仍然可以在现实中逻辑一致地信守自己的道德观。因此，他的道德推论在现实中不会发挥很大的作用。另一方面，他的道德推论暗含着一种合理利己

主义的内容，普遍性原则不允许做损害自我利益的事，因为纳粹分子若用对待犹太人的方式来对待自己，那么就违背了自己要求生存的利益。

总而言之，黑尔伦理学理论的错误在于，他过分夸大了语言分析对伦理学的意义和作用，忽视了社会关系对伦理学的制约意义。

参 考 书 目

1. R. M. Hare: *The Language of Morals* Oxford 1952.

2. R. M. Hare: *Freedom and Reason* Oxford 1963.

3. R. M. Hare: *Moral Thinking* Oxford 1981.

4. L. Binkley. *Contemporary Ethical Theories* New York 1961.

5. 石毓彬、杨远：《二十世纪西方伦理学》，湖北人民出版社 1986 年版。

6. L·J·宾克莱：《理想的冲突》，商务印书馆 1984 年版。

7. M·沃诺克：《一九〇〇年以来的伦理学》，商务印书馆 1987 年版。

舍　勒

陈泽环 撰

篇　　目

舍勒（1874年——1928年）

舍　勒

陈泽环

马克斯·舍勒（Max Scheler，1874—1928）是20世纪初期德国最著名的哲学家之一，是现象学的价值伦理学的创立者，现代哲学人类学的奠基人。然而，由于动荡的岁月，不仅舍勒的家庭生活比较纷乱，而且他的观念有过重大转变。因此，人们对舍勒经常毁誉不一。舍勒得到许多称赞，如“伟大的、富有才干的英才”、“思想巨人”、“最富生机的创造力的天才”、“杰出的生命哲学家”和“哲学思想的伟大即兴作家”等等，同时又被指责为“哲学的变色龙”、“文化的浪荡子”、“不是哲学家，而是来自半上流文化社会的很老练的冒牌哲学家”。① 那么，舍勒的生平如何？他的伦理学说的主要内容和历史地位如何？这些问题就更使人们感兴趣了。

一、舍勒的生活经历和学术活动

（一）青少年和耶拿时期（1874—1906）

1874年8月22日舍勒生于德意志帝国巴伐利亚的慕尼黑。舍勒的父亲戈特利布·舍勒是一个大地主，曾为巴伐利亚

① 上述引文均出自威廉·马德：《马克斯·舍勒》，汉堡1980年版第9页。

国王管理在匈牙利的财产；他本来是路德教徒，后来改信犹太教。舍勒的母亲索菲·菲尔特出身于有名望的正统犹太教家庭，在家里是一个讲究的主妇。舍勒从小就被指定为他的富有的未婚舅舅赫尔曼·菲尔特的继承人。这样，他的母亲一开始就强制舍勒去适应舅舅的观念、期望和宗教习惯，让他参加所有犹太教仪式、上犹太教课。在日常生活中，舍勒和他父亲很爱他的妹妹，但他的母亲则对自己的女儿非常冷淡，由此形成了舍勒家庭中的分裂气氛。

这种缺乏和睦、温暖的家庭生活对舍勒的性格和以后的哲学倾向都产生了深刻的影响。15 岁时，舍勒就试图接近与犹太教的情感气氛不同的天主教，他立志从事爱的次序的研究，以给自己的内心带来光明。18 岁时，舍勒已是高级文科中学六年级的学生。当时，他对学校课程的兴趣不大，学习成绩不好。但是，舍勒的文学知识很丰富，并已在哲学上表现出早熟。为此，舍勒暂时中断了在文科中学的学习。从 1892 年 3 月至 1893 年 10 月，在家庭资助下，舍勒到一个私人研究所学习了一段时间。在这一时期内，舍勒大量地阅读了尼采的著作并深受其影响，以致在他以后的论著中经常出现尼采的观点及与他的论争。

舍勒于 1894 年在慕尼黑的路德维希高级文科中学毕业，同年秋季开始大学生活。舍勒首先在慕尼黑学习哲学和心理学，1895 年为学医而去柏林，但在大学里只听狄尔泰的哲学课程和齐美尔的社会学课程。像早先的尼采一样，狄尔泰的生命哲学和齐美尔对死亡的研究，深深地影响了舍勒。1896 年秋，舍勒又转学耶拿，并在 23 岁那年，即 1897 年以《关于逻辑和伦理原理之间关系的确证》的博士论文结束大学学业。在开始从事研究工作的第一年，舍勒对社会问题和社会学产生了兴趣，为此他于 1898 年前往韦伯执教的海德堡求教。在舍勒的学术生涯中，1899 年是重要的一年。那时他以《先验方法和心理学方法

——哲学方法论的根本探讨》一文及其试讲获得在大学的授课资格并在耶拿任不领学校薪金的私人讲师。

对于舍勒在求学地点和专业领域上的变动，人们可以从两个方面加以解释。第一是他的哲学兴趣需要一个逐步确立的过程；第二则是与他结识的第一个妻子有关。在高级文科中学毕业后，舍勒去意大利旅游了一次。在旅途中，舍勒结识了一个比他大7岁的妇女阿梅丽，两人一见钟情。阿梅丽境遇良好，有个7岁的女儿，已与嗜好吗啡的丈夫长期分居。从此，舍勒就与这个“不平常的和很漂亮的女人”有了婚约。舍勒在大学医学系注册也许就是受了她的影响，因为哲学是“无以果腹的”。1899年9月20日，舍勒在慕尼黑圣安东教堂接受天主教洗礼，并随后于10月2日与阿梅丽结婚。

舍勒转学耶拿是出于对倭铿的仰慕。倭铿的哲学家的强烈责任感影响了舍勒，他的人格主义也使舍勒感到满足。舍勒选择倭铿作为他的博士导师。此外，耶拿给舍勒的学术生涯带来的另一重大影响是康德的影响以及与新康德主义的论战。在现象学家中，舍勒是最明显地注意自己的著作与康德著作关系的人。舍勒以后曾任科隆的康德协会主席，在逝世前几周还建立了法兰克福的康德协会，这一切都不是偶然的。

在耶拿期间，倭铿经常提出的人在自然中的地位问题已成为舍勒哲学思考的主导动机：“自从我的哲学意识首次觉醒以来，‘人是什么？人在存在中的地位是什么？’就是我所探索的最根本的哲学问题。”① 舍勒以后的一系列重要论著的书名也体现了这一主导动机：《人类中的永恒性》、《和解时代中的人》、《人在宇宙中的地位》、《人和历史》等等。正是从这一信念出发，

① 《马克斯·舍勒全集》第9卷，伯尔尼和慕尼黑法兰克出版社1976年版第9页。

舍勒确定了自己的学术使命：意识的价值批判。当时，舍勒就已开始努力探索价值问题，研究价值领域的规律性。此外，“形而上学”从那时起也成为他在“哲学人类学”之外的最重要研究领域。

1899年，舍勒发表了一部研究社会和政治问题的著作《劳动和伦理》，人们称它为劳动的哲学。在这部著作中，舍勒设定了一种不依赖劳动的价值和客观目的系统，认为只有在适应一种社会系统时，劳动才能获得它的意义；并由此批判了自由资本主义的世界观和社会主义理论的两面神的劳动观念。1901年，舍勒结识了胡塞尔并从此疏远了新康德主义和倭铿。作为这一学术生涯重大转折的标志是，舍勒于1906年停印了一部内容丰富的著作《逻辑学》。在以后20年左右的日子里，舍勒与胡塞尔进行了一定程度的合作，发展了自己的现象学。这里值得注意的是，舍勒从不认为自己是胡塞尔的学生。如果人们不这么看，舍勒就感到受了伤害。

（二）慕尼黑和格庭根时期（1906—1918）

从1906年12月起，由于妻子怀疑他有外遇，舍勒离开了耶拿并任慕尼黑大学的私人哲学讲师。当时，慕尼黑有一个青年哲学家的圈子，其成员有普费德、盖格和康拉德等等。在胡塞尔《逻辑研究》一书的推动下，这些人从事现象学研究。1904年，胡塞尔访问了他们，建立了慕尼黑和格庭根的现象学派之间的联系，并导致以后《哲学和现象学研究年鉴》（1913—1930）的出版。舍勒于1907年参加了现象学派的活动，并受到他们的推崇。在这些年内，尽管舍勒的家庭生活很不顺利，但这并没有影响他的创造力。首先，通过三个全新的讲演，即伦理学、生命哲学和历史哲学的讲演，舍勒在慕尼黑的大学生中获得了很大的成功。其次，舍勒现象学的基本特征也同时形成

了。因此，从1913年起，在很短的时间内，舍勒能同时出版他的一系列重要著作。

然而，舍勒这种安定的研究和教学活动没能持续多久。由于家庭不和，在家里无法从事哲学研究；到慕尼黑不久，舍勒就和妻子分居了，随后，由于妻子听信舍勒在意大利度假时与安娜·伯尔同居的误传，并把这一消息传了出去，遂使《慕尼黑邮报》刊登了两篇文章，揭露大讲伦理和宗教的舍勒本人过着一种完全相反的生活，闹得满城风雨。在事实得到澄清之后，舍勒在同事的鼓动下向法院控告《邮报》的编辑米勒。由于米勒是州议员，享有法律上的豁免权，而且关于舍勒的传闻也事出有因，舍勒未能赢得诉讼。这样，舍勒就不可能在慕尼黑继续执教了。另外，由于舅舅赫尔曼于1909年去世，舅舅家的亲属与舍勒的母亲又发生了财产诉讼，舍勒也成了当事人之一。这一切不能不给舍勒带来很大烦恼。

在这种情况下，舍勒甚至打算离开德国。对此，胡塞尔也为他写了推荐信。然而，由于在与第一个妻子离婚之后，舍勒与梅丽特于1912年结婚，这使他又获得了短暂的宁静。梅丽特是一个著名的考古学家的女儿，比舍勒年轻17岁，听过舍勒在大学的讲演并与他结识。从此，舍勒在柏林和格庭根作私人讲演，并参与编辑《哲学和现象学研究年鉴》。1913年，舍勒担任了一家社会科学中心报的执行编辑。该报破产后，舍勒夫妇长期靠他的稿酬生活。

当时，舍勒把现象学和伦理学人格主义结合起来，开始了天主教化时期。这一时期的最高成果是他的主要著作《伦理学的形式主义和实质的价值伦理学》。自1901年起，舍勒就先后在耶拿大学、慕尼黑和格庭根作过关于伦理学问题的各种讲演：《伦理学原理问题》、《现代伦理学导论及其历史基础》、《伦理学基本问题——现代伦理学的生物学方向》、《伦理学问题》等等。

这些讲演为《伦理学的形式主义和实质的价值伦理学》奠定了基础。在这一基本著作中，舍勒一方面反对尼采的价值相对主义和康德道德律的形式主义，另一方面发挥了他的实质的、先验的价值伦理学的学说。这部著作是人们了解舍勒伦理学思想的主要依据。

总之，在纷乱的家庭和职业生活中，舍勒还是取得了令人瞩目的成就。1913年，舍勒出版了《关于现象学与同情感和爱与恨的理论》，1923年经增订又改题为《同情的形式和本质》。这部重要著作与《情感生活的意义规律》、《羞耻感》、《荣誉感》、《畏惧感》等论文，在情感生活的伦理意义的评价方面，补充了《伦理学的形式主义和实质的价值伦理学》。1915年，舍勒发表了《道德结构的偏见》，它与《德行的恢复》等论文结成《价值的毁灭》论集。舍勒认为，论文集《价值的毁灭》是对《伦理学的形式主义和实质的价值伦理学》的基本命题的具体运用。这一时期，舍勒撰写的伦理学论文还有：《自由的现象学和形而上学》（1912—1914）、《典范和领导者》（1912—1914）、《死和永生》（1914—1916）、《爱的次序》（1916）等等。这些论文作为遗著被编入《舍勒全集》第10卷。这样，舍勒以其卓越的才能同时从事对善、价值、伦理学原理、人的本质等多方面问题的研究，从而使自己成为知名人物。

由于被禁止在慕尼黑的大学讲演，舍勒以自由作家和哲学家的身份在格庭根和柏林生活至1918年。第一次世界大战期间，舍勒致力于研究战争和对公众发表有关战争的演说。1915年，从“德意志使命”的民族主义思想出发，舍勒发表了《战争的守护神和德国战争》一书。这本书使舍勒的知名度越出了哲学界，而成为当时公众热烈赞同或尖锐批判的对象。开始，舍勒试图在战争中寻找批判资本主义的文化力量，但这种观念在他那里未能持续多久。这就是说，在《战争的守护神和德国战

争》中，舍勒赞美战争，认为它是揭露由于资本主义而产生的欧洲道德衰退的力量；而在1916年的《战争和建设》中，舍勒已认识到世界大战是一场大屠杀，对欧洲的未来没有积极的政治和经济意义。由此，舍勒强调，战争向欧洲人提出了净化、忏悔、自新和精神革新的任务，而这一任务则落在德国天主教徒身上。舍勒认为，克服资本主义及其生活方式的力量存在于天主教及其文化影响之中。

当然，舍勒对资本主义的这种文化批判还包括政治因素。根据他的价值领域的次序等级表，舍勒认为：德国和奥地利的联盟体现了文化和精神的革新，而英国、美国则是低级的感性——利益价值文化的体现。因此，舍勒积极参加了德意志帝国在心理上争取中立国的宣传战略，被外交部派往瑞士、荷兰等国讲演，写了一系列关于政治和教育学的论著：《论德国憎恨的原因》、《忏悔和复兴》、《基督教爱的观念和现代世界》、《论欧洲文化的复兴》等等，成为德国内外天主教文化精神的代言人。值得注意的是，舍勒把这些论著也看作是《伦理学的形式主义和实质的价值伦理学》的具体应用。但是，由于其中的德国天主教民族主义观念和对英美文化的攻击，即使在半个世纪之后，舍勒夫人在出版这些包括在《舍勒全集》第4卷中的著作时，还有所顾忌。

这一时期，在大量从事关于现实问题的著述的同时，舍勒还进行着紧张的理论思考，它的结论概括在《反资本主义的基督教社会主义》的手稿中。从1914年起，舍勒就着手研究资本主义精神的问题，《资产阶级》、《资产阶级和宗教势力》、《资本主义的未来》是他这方面研究的最初成果。舍勒认为，资本主义精神是资本主义制度的原因；由于资本主义精神把经济价值置于人的其他价值之上，它是人类的错误发展，是客观的价值等级次序的颠倒，是一种瘟疫。然而，虽然客观的价值次序在

资本主义精神中毁灭了，但它的逐步复兴也是必然的。这样，在舍勒的资本主义批判中，他从天主教阵营出发，不仅与韦伯论战，而且与马克思论战。为了在科学上研究资本主义，在政治上抵御布尔什维克主义，舍勒提出了基督教社会主义的概念，自命为无产阶级的世界帝国主义和自由主义资本主义之间的第三条道路。

（三）科隆时期（1918—1928）

科隆市长阿登纳，也就是后来著名的德意志联邦共和国的首任总理，为科隆大学和社会科学研究所招聘舍勒到科隆任职。这是因为，新建的研究所应由社会学家、社会政治学家和社会法学家各一人主持，依照按党派分配名额的原则，他们分别由天主教徒、社会民主党人和自由主义者担任，舍勒作为天主教研究者的卓越代表而被聘任。然而，舍勒仍然按着自己个人的、哲学的方式工作。

1921年，舍勒发表了论文集《人类中的永恒性》，在天主教内引起广泛共鸣。舍勒认为，这部著作的第1卷发展了《伦理学的形式主义和实质的价值伦理学》的宗教和道德理论，第2卷发展了它的价值人格类型理论。这一时期，舍勒还从事社会学方面的研究。《全集》第6卷《社会学和世界观理论方面的著作》、第8卷《知识形式和社会》集中了这方面的论文。当时，对他的学术生涯意义重大的发展是：舍勒虽然仍然承认人格化的上帝为存在的最高根据；但是，他已经开始导致晚期“人类学”和“形而上学”手稿的多方面的社会科学和自然科学的研究。

在学术领域中，舍勒是个活跃人物，同当时文化界的杰出人物有广泛联系。他不仅同布罗德、韦弗尔、布伯、茨威格、特勒尔奇、韦伯、佐姆巴特、爱因斯坦、胡塞尔、克尔、拉特瑙

等人在柏林和格庭根有所交往，而且在到了科隆之后，仍不断在通信中提到他们，并往往注明：我学到了不少东西。舍勒与年轻的布洛赫的关系也较密切。对于年轻的海德格尔，舍勒更是十分热忱。他与海德格尔进行过深入讨论，他的遗著《情感实在性问题》(1927) 也许是探讨《存在与时间》的第一部著作。这一切表明，舍勒的谈话伙伴不仅有哲学家，而且还包括神学家、心理学家、自然科学家、音乐家、诗人和文学家。

舍勒的学术风格、工作方式不是学院式的，因而不断受到“不精确”等批评。确实，与许多哲学家不同，舍勒喜欢生动活泼的生活，能在旅途中写作，常常在饭店、咖啡厅、有轨电车上、火车站等地获得灵感。舍勒大量阅读各种书籍，并随时在手里的名片、菜单或抄本上摘记什么。为了演讲，舍勒经常撕下书中感兴趣的部分，例如被他撕成断片的《纯粹理性批判》竟达 20 本之多。这样，他的写作虽有时不够严谨，但不失流畅并富有文采，仍然受到人们的喜爱。

这一时期，舍勒生活中的大事是他与妻子的“悲剧性关系”，即与梅丽特的离异以及与玛丽亚的结合。1919 年，舍勒在科佩尔的美学沙龙里结识了年轻的女大学生玛丽亚，并爱上了她。玛丽亚曾在科隆听过舍勒的研究班课程，1920 年 10 月根据舍勒的建议任科隆社会科学研究所的助理人员。梅丽特由于不能忍受这种三角关系，并想使舍勒能第三次结婚，于 1923 年 3 月离开了舍勒，7 月 15 日办理了与舍勒的离婚手续。但是，直至舍勒去世，他们仍保持着多方面的联系。1924 年 4 月 16 日，舍勒与玛丽亚结婚。为了把新的婚姻与对梅丽特没有停止下来的爱结合起来，舍勒起草了一份他和梅丽特之间的道德义务的证书。这说明，教会、国家、社会等外部权威在舍勒心中的下降，以及内在思想自由信念的增强。

这样，由于与梅丽特离婚以及与天主教会的疏远，舍勒在

科隆的处境也不断困难起来。为此，舍勒打算离开科隆，并作了不少计划，包括去日本讲学和顺道访问中国；只是由于健康和经济方面的原因，这些计划未能实现。然而，同这些外在的麻烦相比，对舍勒来说，同时爱上两位女士的内心痛苦也许是更为深刻的。为了摆脱这种痛苦，舍勒阅读了许多著名的文学作品，企图在诗人、作家那里寻找解脱的途径。1920年，这种痛苦导致舍勒第一次心肌梗塞。从此，死的念头一直缠绕着舍勒。随后，舍勒对死亡进行了专门研究，并在1923年作了著名的关于死亡的讲演。可以说，这种研究与他本人的精神生活有着密切关系。总之，舍勒在科隆一方面发挥了多方面的精神创造力，另一方则处于以死为目标的抑郁的心理状态之中。

从1920年起，舍勒广泛研究各种理论和科学领域，以构造他的“人类学”和“形而上学”体系。这些研究成果大部分在舍勒去世多年后才公开发表。由舍勒本人于1927年发表的《人在宇宙中的地位》，阐述了他的哲学人类学思想的精华，成为20世纪哲学人类学的开创性著作。舍勒在这部著作中，从全部生物心理世界的结构出发寻找人的特殊地位，提出了“在抵抗中向人开放现实的冲动，在观念化中使人的认识可能的精神”这样一种人的双重结构，并发挥了人和上帝相互生成的观念，实现了从天主教有神论向泛神论的转变。舍勒生前最后发表的《哲学世界观》（1928）可以看作是构造他的“形而上学”的纲领，表现出他的“形而上学”和“人类学”的密切联系，即从哲学人类学所研究的人的本质形象出发，得出关于一切事物的最高根据的真实规定。舍勒认为，重建形而上学，不仅在学术上是可能的，而且对理解世界史和科学也是紧迫的。遗憾的是，由于舍勒应聘到法兰克福（美因河畔）不久，因严重的心脏病发作而于1928年5月19日去世，他未能完成关于“人类学”和“形而上学”的宏伟构想。

二、舍勒的实质价值伦理学

舍勒的伦理学是实质价值伦理学。舍勒以天主教世界观为价值观背景，以现象学方法为认识论基础，以批判康德伦理学为出发点，系统地论证了价值、情感、人格及其关系在人类道德生活中的地位，力图形成一种符合客观主义、绝对主义精神要求的现代伦理学，为消除欧洲和德国文明的危机，重建合理和稳定的社会秩序提供一种正确的人生观。

（一）实质价值伦理学的基本特征

舍勒的伦理学研究具有独特的风格：彻底的哲学思考和对时代问题的批判分析的密切结合。舍勒不是躲在书斋里为建立新科学而默默努力的学者，而是关心社会生活、富有哲学使命感的思想家。自世纪之交开始学术生涯起，舍勒就注意到了欧洲社会的严重危机。舍勒认为，把经济价值看作最高价值的资本主义精神是产生这一危机的根源，而“世俗社会主义”只能加剧对客观价值次序的颠倒；因此，为了消除危机，必须走“基督教社会主义”的道路，使人们按照客观的价值次序生活。舍勒的实质价值伦理学的创立，就是为了揭示这一价值次序并为它提供可靠的理论基础。

因此，人的问题，特别是人的伦理价值问题成为舍勒哲学研究的中心课题。耶拿时期的博士论文《关于逻辑和伦理原理之间关系的确证》和《劳动和伦理》是舍勒伦理学的第一阶段的代表作。博士论文表达了舍勒伦理学的基本观念：在思维和意志、知识和行为、真和善之间有一条不可逾越的鸿沟；但人们可以应用科学成果和哲学方法，首先是生物学、心理学和物理学的成果，去寻找价值领域的规律性。慕尼黑和格庭根时期

的基本著作，《伦理学的形式主义和实质的价值伦理学》的发表是实质价值伦理学创立的标志。这部巨著分成两部，发表在《哲学和现象学研究年鉴》第1卷（1913）和第2卷（1916）上。舍勒认为，《伦理学的形式主义和实质的价值伦理学》不仅为他的伦理学奠定了基础，而且还表达了他的哲学思想的基本出发点，因此它在自己的著作中占有中心地位。

舍勒的其他著作，无论是慕尼黑和格庭根时期的，还是科隆时期的，一般说来，都是《伦理学的形式主义和实质的价值伦理学》的应用、补充和发展。例如，科隆时期的社会学著作，就是把实质价值伦理学应用于教育学和文化社会学领域。当然，舍勒那时已开始哲学人类学和形而上学的研究，并逐步从有神论转变为泛神论。然而，舍勒认为，虽然自1921年以来，他在宗教哲学和形而上学的最高问题上明显地发展了自己的思想，以致不再能自命为有神论者了，但这并不意味着他的伦理学的基本观点也改变了。这是因为，舍勒形而上学观点的改变不是基于他的伦理学观点的改变，而是基于他的自然哲学和人类学观点的改变和发展；在这一意义上，《伦理学的形式主义和实质的价值伦理学》甚至包含了导致这一改变的一些精神主题和根据。

舍勒在晚期的《形而上学》手稿中，系统地阐述了伦理学在他整个哲学体系中的地位。舍勒把人格看作形而上学的中心和进入绝对存在的首要通道，并以三种知识的关系勾勒了他的《形而上学》纲要。统治的知识即具体的实证科学，它承担了并引导着西方文明。本质的知识即亚里士多德所说的第一哲学，它是统治的知识的前提。如果人们把实证科学知识和第一哲学、价值论（如伦理学）结合起来，就能达到有关实证科学的“极限问题”的形而上学，即第一等级的形而上学。在这种第一等级形而上学的基础上，通过关于“人是什么”的哲学人类学，才

能达到关于绝对者的形而上学，即第二等级的形而上学。由于从天主教有神论转变为泛神论，舍勒在这里以关于绝对者的形而上学取代了原来的第三种知识：拯救的知识。

在《伦理学的形式主义和实质价值伦理学》中，舍勒阐明了他的理论和胡塞尔的现象学方法的关系。舍勒认为，就现象学作为统一的方法而言，它首先归功于胡塞尔；但就现象学方法的进一步发挥和具体应用而言，则是他本人的独创。显然，这一说明不仅对人们理解舍勒伦理学的理论基础，而且对理解它在现象学伦理学中的地位，都具有重要意义。在现象学伦理学的发展中，布伦坦诺首先在人的情感活动中寻找道德认识的基础，胡塞尔创立了回到事物本身的现象学方法，而在舍勒那里才首次形成了系统的实质先验主义的价值论，随后出现了哈特曼的批判实在体的价值论等的进一步发展。当然，说舍勒的伦理学属于现象学伦理学，只是在他用现象学方法研究伦理学这一意义上说的。此外，舍勒还认为，现象学本身并不能发展出一种世界观背景；因此，引进天主教的一些价值观念对形成实质价值伦理学是必要的。可见，现象学方法和天主教世界观的结合，是理解舍勒伦理学的精神实质的关键。

舍勒这样概括其伦理学的理论特点："规定在这里提出的伦理学的精神，是严格的伦理学绝对主义和客观主义精神。从另一角度看，我的立场可称为'情感直觉主义'和'实质先验主义'。此外，这里所提出的基本命题——一切价值，包括一切可能的事物价值，以及一切非人类的共同体价值和团体价值，都从属于人格价值——对我是如此重要，使我把这部著作也称为'人格主义的新尝试'。"①

① 马克斯·舍勒：《伦理学的形式主义和实质价值伦理学——建立伦理学人格主义的新尝试》，哈雷 1927 年版第 X 页。以下凡引此书均称《实质价值伦理学》。

舍勒对客观主义和绝对主义精神的强调，集中体现了实质价值伦理学强烈的时代使命感。为了重建客观的价值秩序，舍勒坚决反对当时广为流传的种种伦理学相对主义、主观主义和形式主义，为伦理绝对主义和客观主义在德国和欧洲的进展而感到高兴。而实质先验主义、情感直觉主义和人格主义这三个依次被详细论证的基本规定，从成立前提、活动领域到实现主体三个方面表达了舍勒对人类道德活动的系统理解，形成了实质价值伦理学的理论构架。舍勒认为，实质先验主义为他的伦理学提供了一般认识论和价值论的基础，并且由此否定了伦理学的非理性主义。情感直觉主义则批判了自康德以来在德国广为流传的义务英雄主义和劳动英雄主义。这种观点错误地以为，对友谊和爱的背叛是一切道德活动的最终基础。而人格主义以及与它密切相关的“个别和客观有效的善”的理论，表达了舍勒的这一愿望：既要克服当代“社会主义”潮流和基督教会对“团体”和“共同体”的过分强调，又要克服各种错误的“个人主义”的有害后果。

在与康德伦理学的论战中形成自己的理论体系，是舍勒的实质价值伦理学的又一显著特点。虽然舍勒高度尊重康德，充分肯定康德对善伦理学和目的伦理学的批判，但舍勒认为，康德伦理学的一系列结论也是错误的。而且，作为一种哲学伦理学，康德伦理学虽然不在世界观和信仰意识的形式中，但在严格的科学认识的形式中，至今还是最完整、最具代表性的。这样，为了给自己的建设性工作开辟道路，舍勒认为对康德伦理学的批判是不可避免的。舍勒对康德的批判主要从三个方面进行：实质先验主义对形式先验主义的批判，情感直觉主义对理智直觉主义的批判，现象学的人格主义对批判唯心主义的人格主义的批判。舍勒强调，这一批判不是“反康德”或“倒退到康德之前”，而是“超越康德”，它对于确立实质价值伦理学的

"现代哲学"地位，具有决定性的意义。

（二）实质价值伦理学的理论基础

在对康德的批判中，舍勒阐明了实质价值伦理学的理论基础。首先，舍勒把康德的前提——人具有感性和理性的双重特质，它们分别相应于亚里士多德的范畴质料和形式，以及由此必然得出的伦理学结论，概括为下列八个命题：

1. 所有实质伦理学必然是善伦理学和目的伦理学。

2. 所有实质伦理学必然只具有经验归纳和后天的有效性；只有形式伦理学才是先天的并且不依赖于归纳的经验。

3. 所有实质伦理学必然是效果伦理学，只有形式伦理学才能把信念和充满它的意志看作善恶价值的原始承担者。

4. 所有实质伦理学必然是享乐主义的，它的根据是对象的感性快乐状态的特定存在。在阐明道德价值和建立以它为基础的道德规范时，只有形式伦理学能不考虑感性的快乐状态。

5. 所有实质伦理学必然是他律的，只有形式伦理学才能建立和确定人格的自律。

6. 所有实质伦理学只导致行为的单纯合法性，只有形式伦理学才能确立意志的道德性。

7. 所有实质伦理学使人格为它的状态或外在于它的善的事物服务，只有形式伦理学才能指出和确立人格的尊严。

8. 所有实质伦理学最终必然把一切道德评价的基础置于人类自然机体的本能的利己主义之中，只有形式伦理学才能确立一种不依赖利己主义和特殊人类自然机体的、对一切理性存在者普遍有效的道德律。①

在这八点中，舍勒提出了批判康德的纲领，它的前提是实

① 《实质价值伦理学》第3页。

质先验主义对形式先验主义的批判，而这一批判则是通过分析康德对实质伦理学的批判进行的。

舍勒充分肯定康德对这种类型的实质伦理学的批判：从什么是最高的善出发的善伦理学和从什么是所有意志追求的最终目的出发的目的伦理学。舍勒认为，由于善的事物具有自然和历史性，它既可能好，也可能坏，这样，如果人们使意志善恶依赖善的事物世界的特殊、偶然的存在，那么，随着它的变化，善恶意义也将随之变化。显然，正如康德所说，这种善伦理学的相对主义是错误的。同样，这一批判也适用于目的伦理学，因为它把善恶价值贬低为实现特定目的的单纯技术价值；这一批判还适用于快乐论和功利主义等伦理学，因为它们建立在历史、心理、生物性的经验感受的基础上。但是，舍勒认为，康德在批判善伦理学和目的伦理学时，没有理由把善的事物、目的等与价值等同起来。康德这样做不仅会否认一种特殊的实质伦理学存在的可能，而且使他自己的伦理学也只具有空洞的崇高形式，而不能有效地指导人们的道德生活。简单地说，康德断言伦理学命题必须是先验的，这是正确的，但康德对先验的理解则是错误的。问题的实质就在这里。舍勒由此开始论证一种实质的，又是先验的、明晰的伦理直觉的存在。

舍勒从规定“先验”展开自己的论证：“我们把所有这类观念意义单位和命题视为‘先验的’，即它们不确定任何对它进行思考的主体及其自然素质，也不确定它能应用其上的任何对象，只是通过一种直观内容而实现自身存在。”① 舍勒称这种“直观”的内容为“现象”，并强调这种直观是“本质直观”或“现象学的直观”、“现象学的经验”，它同所有其他种类的经验，例如自然的世界直观和实证科学严格有别。这种直观所给予的东

① 《实质价值伦理学》第 43 页。

西，或者被直观从而“本身”直接地给予，或者不被直观从而不给予。这就是说，本质及其关系先于一切归纳的经验而先验地给予，它的命题则先验地是真的。所以，先验并不和命题、活动的形式联系在一起。相反，先验完全属于“被给予者”，即属于事实领域。

因而，先验（先天）和后天的对立并不涉及非经验或经验前提和经验之间的对立，而是纯粹、直接的经验和感性的经验之间的对立。先验——明晰领域和形式领域之间没有任何关系，先天和后天的对立同形式和实质的对立之间没有任何关系。先天和后天的区别是绝对的，形式和实质的区别是相对的。先天实质表示这类命题，例如相对纯粹逻辑命题，它只对一个比较特殊的对象领域有效。通过这些论证，舍勒就以实质先验主义取代了康德的形式先验主义：“‘先验的’和‘形式的’同一化是康德理论的基本错误。‘形式的先验主义’（康德本人这样命名自己的理论）就以这种等同为基础，伦理学的‘形式主义’也以此为基础。”①

舍勒还认为，同把形式和先验等同密切相关的错误是，康德不仅在认识论中，而且在伦理学中，把实质（质料）和感性、先验和思维等同起来。舍勒指出，由于存在现象学的经验，已证明了先验和形式等同的错误。这里需要证明的是：由于存在现象学意义的感受内容和广泛意义的感觉的区别，把后天和感性、先验和思维等同起来，康德的这一错误并不小于先验和形式的等同。简言之，把先验主义和理智主义等同起来同样是没有根据的。

在舍勒看来，所有意志在先验实质中都有其基础，只要意志指向价值质，那么意志就并不必然由“感性的感情状态”所

① 《实质价值伦理学》第18页。

决定。由于存在一种先验的“心的次序”或“心的逻辑”，价值公理完全不依赖逻辑公理。从而，不同于理智伦理学的情感伦理学绝不必然是观察和归纳意义上的经验主义。“精神的感受、偏好、爱和恨有特殊的先验内容，它们同纯粹思想规律一样，不依赖归纳的经验。而且，这里象在那里一样，有着活动及其实质、基础、关系的本质直观，有着现象学发现的‘明晰’和最严格的精确性。”① 所以，康德关于感觉的受动性和思维的自发性的理论是完全错误的。既不存在为自然立法的理论理性，也不存在应把它的形式加在欲望上的实践理性。道德的基础不在于善良意志，而在于先天的感受、偏好以及在爱和恨之中建立的价值直观。把先天和形式等同起来，必然导致康德伦理学空洞的形式主义；而把先天和理智等同起来，必然导致康德伦理学的义务英雄主义。这一切不仅无助于人们的道德生活，而且在理论上也是没有根据的。

总之，通过现象学的实质先验主义对康德的形式先验主义的批判，舍勒认为他的价值伦理学已经建立在可靠的基础之上。为了更好地掌握舍勒伦理学的主要论点，我们也应从理解它的理论基础出发。

（三）实质价值伦理学的主要论点

在实质先验主义的基础上，舍勒首先通过区别善的事物和价值、目的和价值，论证善恶价值的特殊性质，确定了价值领域是个先验实质的领域，并逐步系统地发挥了实质价值伦理学的主要论点。

1. 价值是一个先验实质的领域

舍勒认为，善的事物，如共同体的福利、国家、教会、文

① 《实质价值伦理学》第61页。

化、文明、财富等，目的，如世界目的、人类目的、最终目的等，它们都是受经验条件制约的；而价值的领域则不同，它是一个先验的领域。就象作为纯粹质的红色存在于光谱中一样，例如令人愉快的、媚人的、可爱的，以及友好的、高尚的、高贵的价值，也不必把它们想象为事物或人的特性。这就是说，无论在感性愉快领域中，还是在其他较高的价值领域中，价值词只是把一系列在质上按等级区分的价值现象概括成价值概念单位，而不涉及那些对价值无关紧要的事物或人的特性。那些特性只是通过日常的持续形成一种假象，好象它们已成为独立的价值对象。价值和目的的关系也是如此，价值不仅不依赖目的或从目的中抽象出来，相反，它还给目的提供基础。

总之，存在着真实的价值质，它完全不依赖寓于其中的善事物的世界及其在历史中的运动变化，对于它的“经验”（直觉性的认识）是“先验”的。在一切实质的价值质之间有一个由“高”到“低”的特定次序，这种价值次序引导着善事物的世界的形成，它们之间的关系也是先验的。伦理的价值也这样存在，人们不应在价值的范围之外去列举善恶的普遍标志。善和恶同样是实质的价值。价值善出现在实现最高价值的活动中，价值恶则出现在实现最低价值的活动中。也可以说，价值善在较高（或最高的）价值等级中实现肯定的价值，价值恶则实现否定的价值。

在论证了先天实质的价值领域的存在之后，舍勒提出了伦理价值的先验本质关系的分类理论。舍勒认为，就价值的形式本质关系而言，一切价值区分为肯定的价值和否定的价值；就价值和价值承担者的关系而言，“善”和“恶”是人格价值。舍勒指出，就“较高的”和“较低的”价值的关系而言，一切价值在本质上存在于一个等级次序中，人们通过特殊的价值感受活动（偏好）能够把握较高的价值。为此，舍勒还从五个方面

提出了区分价值高低的标准：持久性，不可分性，对其他价值的独立性，可满足性的深度，对感受和偏好的承担者机能的独立性。舍勒认为，持久的价值高于短暂的价值，可分性小的价值高于可分性大的价值，"奠定基础"的价值高于被奠定基础的价值，能得到深刻体验的价值高于难以得到这种体验的价值，较少依赖偏好主体的价值高于较多依赖它的价值。

在价值的"较高"和"较低"的等级次序的基础上，舍勒详细地规定了价值先验次序的种类。首先，舍勒论证了价值高度和纯粹的价值承担者之间的先验关系。从这一角度出发，可以把价值区分为人格价值和事物价值，自有价值和外在价值，行为价值、功能价值和反应价值，思想价值、行动价值和结果价值，意向价值和状态价值，基础价值、形式价值和关系价值，个人价值和团体价值，自身价值和由它引起的价值。他还说明了这些价值之间的高低关系，例如，人格价值高于事物价值等等。

舍勒认为，价值型式之间的先验本质关系指的是价值质系统之间的等级次序，是价值领域中最重要、最基本的先验关系，它依次包括四种型式。最低的价值型式是快乐和痛苦的价值，它与感性的感受相关，它的人格类型是享受的艺术家或生活艺术家，它的相应共同体形式是群众。舍勒把利益的价值也归纳在这一最低的价值型式中，认为其代表是文明的领导英才：科学家、工程师、企业家。第二种价值型式由高贵和卑贱的价值构成，它涉及生命的感受，其人格类型为英雄，其相应的共同体形式是生命共同体。第三种价值型式是美和丑、正义和邪恶、真理和谬误的价值，它与精神的活动相关，其人格类型是艺术家、立法者和哲学家，它的相应共同体形式是民族。第四种即最高的价值型式是神圣和不神圣的价值，它涉及人格，其人格类型是圣徒，相应的共同体形式是信仰共同体（如教会）。总之，"高贵和卑贱的价值比快乐和痛苦的价值高；精神的价值比生命

的价值高；神圣的价值比精神的价值高。"①

关于伦理价值的先验本质关系的分类理论是舍勒伦理学的重要组成部分。虽然舍勒非常重视他在这里的学院式的论证方式；但这不妨碍人们撇开这一外表，以直接把握舍勒价值观念的实质和核心：在这些论述中，特别是在关于四种价值型式的理论中，舍勒的反物质主义、反资本主义和反世俗社会主义的基督教社会主义得到了最集中、最鲜明的表现。

2. 价值和效果、命令、情感、人格

舍勒认为，确定价值领域是个先验实质的领域，各种价值型式之间存在着先验的高低等级次序，伦理价值出现在实现最高价值或较高价值中的肯定价值的活动中，他的伦理学的主要论点就得到了初步阐明。但是，只有在论证了实质价值伦理学和效果伦理学、命令伦理学、幸福论的关系，说明了形式主义和人格的关系之后，他的伦理学的主要论点才得到系统阐明。

就实质价值伦理学和效果伦理学的关系而言，舍勒肯定康德把信念看作不同于效果的道德原初承担者的观点，认为他有充分理由把信念同个人偶然的经验效果、计划、企图、决心等区别开来，但是他没有理由把信念看作只是确定企图的"纯形式"。实际上，由于"信念即意志对当下较高价值及其实质的指向性，其本身就包含着不依赖效果，甚至不依赖意志活动的所有其余等级的价值实质"。②它为可能的企图和决心、行为直至直接支配行为的运动计划提供了先验实质的可能领域。从而，存在着并不是效果伦理学的实质伦理学，而康德为义务而义务的观点则是空洞的、错误的信念伦理学。

就价值伦理学和命令伦理学的关系而言，舍勒从论证"道德事实"的性质着手，否认了关于道德事实的"内在官能"论、

①②《实质价值伦理学》第109、113页。

柏拉图的理念论、功利主义的经验论、布伦坦诺等人的唯名论，强调道德事实是实质的直观事实，并且是非感性直观的事实。由此，相对于“应该”，确立了价值的优先地位：“一切规范、命令、要求等等，如果它们不愿意成为任意的命令句的话，就只能在一个独立的存在即价值的存在中获得基础。”① “应该”区分为“理想的应该”和“义务的应该”。义务的应该以理想的应该为基础，而理想的应该的基础就是价值。在价值基础上建立起来的伦理学，没有命令伦理学的那种否定、压抑的特征。

就实质价值伦理学和幸福论的关系而言，舍勒认为：“康德把一切在伦理学上重要的感情都视作感性的感情（唯一的例外是，康德把敬重规定为‘通过道德律而起作用’的精神），从而在康德那里，全部同情的感情都消失了。康德把爱和恨也归属到这种同情的感情之中。其实，爱和恨既是意志和行为在道德上的重要依据，也是道德价值的承担者。”②这样，康德就必然认为：一切实质的伦理学都是幸福论。但是，这只是康德对情感生活和价值本质及其关系错误理解的结果。舍勒通过区别价值和快乐，通过对情感生活层次的仔细分析，特别是对同情、爱和恨的深入研究，在伦理生活中确立了与以感性经验为基础的幸福论不同的先验实质的以爱为中心的情感直觉的地位。由此出发，舍勒还论证了价值对于人类的相对性、对于生活的相对性、道德价值评价的历史相对性及其程度，道德价值的所谓良心主观性等问题，力图在伦理学领域内把绝对主义和相对主义结合起来。

在形式主义和人格的关系上，舍勒认为，康德的形式伦理

①②《实质价值伦理学》第189、246页。

学并不能充分保证“人格价值本身是价值中的最高价值”。① 因为康德的作为对象的经验统一的原始条件的“我思’的人格是不存在的；而且，把道德人格看作是依据道德律的意志活动的X，在人格观念具体化为个别人格时，就会和非人格化同时发生。因此，不是康德形式先验主义的人格，更不是中世纪经院哲学的人格实体，而是舍勒实质先验主义的人格，才能充分保证人格的自律，确立行为的道德性，建立人格的尊严，并形成一种普遍又具体的道德规范。“人格是不同本质行为的具体的本身是本质的存在统一”。② 人格作为被体验的统一或体验的直接、被共同体现的统一，和全部可能的对象领域相对立，无论是心理对象还是肉体对象。人格的相关事实是世界。“人格仅仅存在于行为的实行之中”。③ “有充分道德价值的人格，不是‘孤立的’人格，而是原初知道自己与神密切相关的人格，在爱中指向世界、与精神世界和人类整体有一致感受的人格。”④

三、舍勒伦理学的历史地位

在欧洲伦理学史上，舍勒的实质价值伦理学是一种重要的典型形式。“哲学伦理学的三种形式。亚里士多德：善伦理学。康德：规范伦理学。舍勒：价值伦理学。”⑤ 这是从伦理学史的角度出发所作的概括。亚里士多德的伦理学在欧洲伦理学史上的奠基性意义、康德伦理学在近代的承先启后作用是不容置疑的。那么，舍勒的实质价值伦理学在现代欧洲伦理学中占据着

① 《实质价值伦理学》第384页。

②③ 《实质价值伦理学》第389、24页。

④ 《实质价值伦理学》第XⅡ页。

⑤ 沃尔夫冈·库尔曼：《实践哲学·伦理学》，魏尔海姆和巴塞尔贝尔茨出版社1984年版第509页。

什么地位呢？

东西方哲学文献的编撰者都肯定了舍勒伦理学在现代伦理学中的重要地位。联邦德国的席施科夫编的哲学大事年表指出："1919年——价值伦理学的创立：马克斯·舍勒（1874—1928）《伦理学的形式主义和实质价值伦理学》。"① 苏联伦理学家古谢诺夫则指出："现代资产阶级伦理学可以归结为下列基本学派：非理性主义伦理学、形式主义伦理学、价值哲学的伦理学、神学伦理学、自然主义伦理学。"② 并充分肯定了舍勒在发挥现象学的价值伦理学中的作用。存在主义哲学家波亨斯基甚至认为："在伦理学领域内，舍勒的成就在二十世纪前半叶是最杰出和最独特的。"③ 以上这些论述表明，在现代西方伦理学中，舍勒的实质价值伦理学确实占有不容忽视的重要地位。

对于舍勒伦理学的历史地位，人们可以从两个方面加以理解，即它在当代欧洲社会中的影响和在伦理学发展中的理论意义。就这两方面的关系而言，可以说，虽然舍勒强烈地关注当时德国和欧洲的社会问题，并因此被人称为"时代哲学家"；但是，决定舍勒伦理学历史地位的依据与其说在于舍勒的历史使命感，毋宁说在于舍勒独特、系统的论证方法。因此，我们主要从伦理学理论论证的角度分析舍勒伦理学的成败得失，但先要简略地分析一下舍勒伦理学的社会历史内容。

（一）重建欧洲社会秩序的努力

卢卡奇认为，1923年以后，随着革命浪潮的退落，在欧洲出现了"相对稳定"的时期。当时，德国的广大社会阶层特别

① 乔治·席施科夫：《哲学词典》，斯图加特1982年版第785页。

② 季塔连科主编：《马克思主义伦理学》1980年修订版，黄其才等译第318页。

③ 波亨斯基：《当代欧洲哲学》，加里福尼亚大学出版社1956年版第140页。

是小资产阶级，希望回到第一次世界大战以前的状况。但是，知识舆论界的意见不断表明，这是不可能的，并出现了把占主导地位的哲学传统和新的时代状况相结合的思想倾向。舍勒正是这一过渡时期的最重要的理论代表之一。[1] 虽然这一论述首先是对舍勒在第一次世界大战之后的哲学——伦理学研究活动的评价，但就其基本精神而言，也适用于舍勒战前的伦理学研究。由于舍勒的伦理学体系在战前已经建立，因此有必要指出这一点。这就是说，从社会历史内容的角度来看，可以把舍勒的伦理学看作一种在欧洲、首先在德国“要求稳定和重建秩序的努力”。

舍勒伦理学的这种“要求稳定和重建秩序的努力”的目标是德国基督教社会主义。19 世纪末 20 世纪初，欧洲社会进入了剧烈动荡、危机四伏的时期。帝国主义列强采用各种手段争夺霸权，资本主义国家内的社会主义运动迅猛发展，世界大战的危险日益迫近。在这样的历史条件下，舍勒既反对英美自由资本主义和加尔文教派对基督教价值的颠倒，又反对以布尔什维克主义为代表的世俗社会主义，企图清除在道德生活领域内的各种相对主义和悲观主义，以基督教社会主义来重建德国和欧洲的社会秩序，发展欧洲的自由和文化。

在第一次世界大战初期，舍勒站在德国民族主义的立场上，鼓吹德国和奥地利联合，鼓吹欧洲大陆在德国的军事领导下一致对付东方，从而招致先进人士的批评。虽然舍勒在不久之后即转向和平主义，思想中的民主主义和个人主义的因素不断增长，和魏玛共和国的社会民主党人的关系也不错，但在和天主教会的关系破裂之前，他的伦理学主要在天主教徒中发生影响。

---

① 乔治·卢卡奇：《理性的毁灭——从谢林到希特勒的非理性主义》，柏林 1984 年第 3 版第 378—389 页。

而在德国民族社会主义兴起之后，由于舍勒是犹太人，他的著作被禁印，他的遗属遭到法西斯的迫害，舍勒“要求稳定和重建秩序”的努力显然失败了。第二次世界大战之后的一段时间内，在人们道德生活中发挥着主导影响的是存在主义的哲学——伦理学思潮。只是在德国战后经济振兴之后，舍勒所代表的哲学——伦理学倾向才受到人们的关注。总之，舍勒的伦理学是有一定社会影响的，但在二十世纪的欧洲和德国人的道德生活中，它从未成为起主要影响作用的哲学——伦理学思潮。

（二）规范伦理学传统的新尝试

从伦理学史发展的角度来看，施太格缪勒的一段论述值得重视：“在伦理学领域内，康德的影响同样是不可否认的。康德以前的伦理学不是具有幸福论的特征，就是善伦理学或目的伦理学。舍勒认为，康德的贡献在于；指出由于它们必然导致相对主义的结论，从而所有这些建立伦理学的尝试都是荒谬的。但另一方面，由于形式结构的特点，康德自己的伦理学也受到了重大怀疑。因此产生了这样的要求，即建立既避免这一缺陷，又不重犯已被康德纠正了的错误的伦理学。”①

这里，从欧洲近代伦理学向现代伦理学发展的角度，提供了理解舍勒的实质价值伦理学产生的理论背景。众所周知，在德国伦理学的编年史上，康德和舍勒之间的一个多世纪，是哲学——伦理学高度繁荣，各种体系竞相出现的时期。正是通过对这一时期各种伦理学体系的批判、继承和发挥，舍勒才形成了自己的实质价值伦理学。从舍勒的研究领域来看，他发挥了从洛采到文德尔班和李凯尔特的价值论（李凯尔特是舍勒博士

① 沃尔夫冈·施太格缪勒：《当代哲学主流》，商务印书馆1986年版上卷第39页。

论文的两位导师之一)；从舍勒的研究方法来看，他采用的是布伦坦诺到胡塞尔的现象学方法。此外，生命哲学对舍勒的人性观念也有深刻影响。但是，在理论论证的方式上，在立论的视角上，被舍勒视为楷模的，既不是从费希特到黑格尔的古典唯心主义伦理学，也不是从叔本华到尼采的意志主义伦理学，更不是费尔巴哈的人本主义伦理学，而恰恰是康德的实践理性批判——从自明的哲学公理出发，推论出客观、普遍、必然的伦理规范。而这一点，集中表现为舍勒把自己的伦理学称作实质价值伦理学，以与康德的形式义务伦理学相对立。

所谓实质伦理学，是相对于形式伦理学而言的。就这对范畴的应用来看，它们是受了亚里士多德的“形式和质料”的影响，从理论基础形成的角度对各种伦理学体系所作的一种划分。福施纳指出：“形式伦理学和实质伦理学的区别，首先由康德，然后通过马克斯·舍勒与他的论战而引入哲学讨论。对哪种人类欲求和行为动机是道德的不同理解，成为这一区别的根据。实质伦理学认为，从根本上说，道德概念依据对自在之善的目的、价值的认识（或感受）、意愿和追求（舍勒）；而形式伦理学则认为，道德性的根据只存在于自由主体的一定素质之中，在其欲求的理性形式之中(康德)。”[①]舍勒把自己的伦理学称为实质价值伦理学，是为了在肯定康德对各种后天实质伦理学批判的基础上，通过批判康德的形式义务伦理学，建立起自己的现代的客观的价值次序理论。因此，为了把握舍勒伦理学的理论，必须从分析他对康德的批判着手。

必须肯定，从康德伦理学本身的特殊性质来看，舍勒有充分的理由和必要批判康德。至少就康德的本意来讲，康德的伦

① 马克西米利安·福施纳：《伦理学辞典》，慕尼黑贝克出版社1980年版第80页。

理学不同于现代分析伦理学的形式主义，他把论证普遍、必然的伦理学规范作为自己的首要任务。尽管如此，康德绝对命令“为义务而义务”的特征，割裂了应该与现实、感性与理性的联系，在人们的现实道德生活中处于软弱无力的地位。所以，对康德伦理学的各种批判是不可避免的。

从建立自己的伦理学体系的需要来看，舍勒选择从批判康德着手也不失为机智、有效的方法。舍勒对康德伦理学成见的八条概括是中肯的，至少有助于人们把握其理论特征。作为和形式伦理学对立的实质伦理学，为人们从方法论上考察伦理学的理论形态提供了新的角度。而不同于义务伦理学的价值伦理学的创立，确实是欧洲伦理学类型的一种发展。因此，舍勒伦理学是20世纪初期西方伦理学的重要成就之一。在尼采的“上帝死了”的价值相对主义冲击下，在英美伦理学转向实证主义和形式主义的思潮中，舍勒坚持伦理学的规范功能，努力重建客观的价值次序，并为此形成了力图克服种种伦理疑难的理论系统，这在伦理学的发展上是有贡献的。

但是，舍勒的实质价值伦理学的困难也由此而生，这种困难包括两方面。第一，舍勒伦理学采用了康德伦理学的方法，从哲学公理推导出伦理规范。如果舍勒要真正克服康德的缺陷，就必须找到一个比康德先验唯心主义更深刻、更全面的公理。那么，舍勒有这么一个公理吗？第二，从哲学公理出发推论伦理规范的方法本身是否合理？或者只是众多伦理学方法中的一种？它的功能究竟是什么？这两方面的问题对舍勒伦理学的成败具有决定性意义。

由于舍勒伦理学的公理基础是他的实质先验主义，即他的现象学方法，考察舍勒伦理学的第一个困难，就意味着考察他的现象学方法。舍勒认为现象学这种精神直观的特殊方式，能揭示不同于自然事实和科学事实的纯粹、绝对的事实。这种纯

粹事实不仅指认识（理智）的本质关系，而且指“心的次序”或“心的逻辑”（情感），是人的认识活动和道德活动的真正基础。舍勒相信，发现了这种事实及其本质关系，就奠定了客观的价值等级次序。

然而，哲学——伦理学史的发展说明，建立客观的价值等级次序的问题绝非如此简单。以“回到事物本身”为口号的现象学方法，虽然在研究人的意识活动中有其多方面的贡献，但它在主体间的可检验性并没有得到保证。因此，与其说舍勒找到了客观价值的可靠基础，毋宁说只是开拓了伦理学研究的一个新领域，提出了一种对人类精神生活的新解释。这种新解释的成就在于，它深化了人们对于克服伦理主观主义、形式主义等缺陷的认识。但它同时也是对人类历史性、客观性的道德生活的抽象解释，是对这一生活意识认识的绝对直觉化。因此，舍勒伦理学的理论基础并不能充分完成它给自己提出的任务。

从哲学公理推论出伦理规范的方法本身的意义问题，是舍勒伦理学的更大困难。20世纪以来，西方哲学——伦理学界的主导思潮认为，道德的应当不可能从科学的事实中推论出来。任何道德规范最终只是人们的选择，没有任何哲学论证方法能保证它所提出的道德公理的客观、普遍性，尽管它在道德公理确定之后还有许多事情可做。正是基于这一认识，20世纪的西方伦理学大多离开了规范伦理学的传统，它们或者研究道德语言的意义和形式结构（元伦理学），或者从人的存在意义出发探讨人的道德选择（存在主义），或者从对人的精神分析出发研究人们的伦理生活（精神分析伦理学），而直接依靠分析或思辨的哲学方法、进而推论出伦理规范的做法并不多见。在这一意义上，可以说舍勒的实质伦理学是欧洲规范伦理学传统在20世纪的一种新尝试。尽管舍勒认为他的伦理直觉与摩尔

的直觉主义有类似之处，但这两种伦理类型毕竟有很大差别。

显然，人类道德生活需要客观普遍的伦理规范。但是，客观的伦理价值、人类道德公理的获得，首先依据于千百万人的现实道德生活和最终选择。个别道德主体能够通过个体直觉获得道德公理，但普遍的道德主体则必然通过各种方法及其选择获得各种伦理准则。因此，舍勒的实质价值伦理学只是确定伦理准则的一种方法，是一种富有启发性又不完善的方法。如果考虑到客观性是人的客观性，它的意义并非一成不变，那么可以说，舍勒的客观性要求也是一种选择。对于这种方法，人们既不必要否认它的存在权利，也不应过高估计它的意义。在20世纪伦理学的众多方法中，从哲学公理推导出伦理规范的方法毕竟已失去在古代和近代伦理学中的权威和典范地位，而成为与其他方法和视角互较长短的人类意识功能之一。

参 考 书 目

1. Max Scheler: *Die Gesammelten Werke*, Band 1—11, Francke Verlag Bern und München 1954—1982.

2. Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Max Niemeyer Verlag Halle, 1927.

3. Wilhelm Mader: *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt Taschenbuch Verlag Gmbh Hamburg, 1980.

4. Georg Lukacs: *Die Zerstörung der Vernunft*, der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler, Berlin Aufbau, 1984.

5. Maximilian Forschner: *Lexikon der Ethik*, Verlag C. H. Beck München, 1980.

6. Theodor Litt: *Ethik der Neuzeit*, R. Oldenburg Verlag

München. Wien.

7. 沃尔夫冈·施太格缪勒：《当代哲学主流》上卷，王炳文等译，北京商务印书馆 1986 年版。

弗洛姆

万俊人 撰

篇　目

弗洛姆（1900年——1980年）

弗洛姆

万俊人

埃里希·弗洛姆（Erich. Fromm，1900—1980年）是20世纪西方杰出的社会心理学家和人道主义伦理学家。然而，他丰富的著作和研究给人类文化所展示的东西却远远超出了心理学和伦理学的理论领域，几乎涵盖了从宏观的社会经济、政治、文化到微观的个人心理、行为、情感、品格、气质、特性等绝大部分社会人文科学主题。他是弗洛伊德精神分析学理论的卓越阐释者，也是这一具有世纪性意义的心理学成果的当代发展者，因此，他获得了作为"美国新精神分析学派领袖"的学术地位。他热衷于马克思主义的"重新发现"，自认为除了他和少数几个人外，"没有人真正认识马克思"。① 由此，他毫不留情地抨击了现代教条主义的马克思主义者，认为马克思主义的理论精髓是他关于"人在人道主义意义上的解放"这一伟大思想、以及对人的"宏观世界"的世俗分析和解释，但他忽略了对人的"微观世界"的研究，而这恰恰是弗洛伊德心理学的"伟大发现"。因此他指出："正统弗洛伊德主义理论和正统马克思主义理论之间有一种非常奇怪的联系"，即"弗洛伊德主义者只见个体的无意识，但对社会的无意识十分盲目；相反，正统的马克思主义

① E·弗洛姆著：《为了生命的爱》，第七部分，美国纽约自由出版社1986年版。

者敏锐地意识到社会行为中的无意识因素，但他们却出乎意外的不知道评价个体动机”。两者的偏颇使它们都存在着蜕变的危险，所以，他力图把两者统一起来，创立新的社会人学和人的深层心理学。[1] 这一作法，又使弗洛姆取得了“精神分析学的马克思主义”的称号。

弗洛姆的理论风格是鲜明的。他“最富有魅力之处，在于贯穿着他全部思想、言论和行动之中的非正统的、不落俗套的观点，这种气质在学者中尚不多见”。[2] 但他更像是一位具有崇高学术使命感和社会责任心的社会医学家，精心地诊断和解剖着人类自身的心理、行为、情态的内在精神秘密。为此，人们又赞诩他是一位当代西方社会的精神分析学家，一位不乏公允正直、又具有深刻洞察力的现实解剖者。

但是，透过弗洛姆全部思想和生活的发展历程，人们清晰地发现贯穿于他终生学术生涯的主旋律是：以人为中心，以精神分析学为基本方法论，建立一种彻底的人道主义人学体系和伦理学体系，追求人道主义的社会新秩序和新人的解放。正是从这个意义上，我们选择了伦理学这一视角，来考察弗洛姆的学术思想，并尽力本色地探巡他作为当代著名人道主义伦理学家的形象和思想轨迹。

一、弗洛姆其人其书

可以毫不夸张的说，弗洛姆是20世纪西方的历史见证人，他的生平和著作堪称本世纪前80年历史风云的典型写照。

---

① E·弗洛姆著：《弗洛伊德的使命》，三联书店“新知文库”之三，1986年版，第129—130页。

② 《为了生命的爱》，第七部分。

弗洛姆于1900年3月29日出生在德国法兰克福的一个严格而正统的犹太教家庭，是他双亲唯一的孩子。双亲的祖辈好几代都曾是犹太法学博士，曾祖父还是一位开店经商却不知道怎样赚钱，只知道穷经皓首的犹太法典编纂者。这一家庭文化传统，使《旧约》成了弗洛姆平生最早拜读到的文字作品，各种有关犹太人祖先的神话传奇故事和《旧约》中充满神秘色彩的远古传说，最早进入了他充满天真幻想的心灵世界。

然而，在弗洛姆成长的时代里，犹太人这种家庭身份并没有给他带来多少幸福和欢乐，反倒是给他的生活罩上了凝重的悲剧性色彩。一方面，因其父亲性情暴戾，常常给家庭造成不安，而父亲过分的犹太商人气质（这与其曾祖父多么不同！），又加深了他对父亲的陌生感。母亲成天郁郁寡欢，情绪萎靡，无法给予弗洛姆的生活以快乐和爱，使他深感孤寂和胆怯。这种对父母的陌生感和隔离感，铸就了少年弗洛姆孤愍忧虑的心理性格，犹如荒野上的牧童，在人生道路的启程时刻便踽踽独步。1980年3月18日，弗洛姆在瑞士的洛迦所作的人生最后一次谈话中，曾无限感慨地回忆起自己的少年时代说："那时候，我就变成了一个孤独的孩子，我一直期待着有什么东西能把我从这种孤独中拯救出来"。"而我之所以着手从事心理学研究，恐怕是当时我变得越来越神经质的缘故。在那样谨小慎微的父母身边我没有发疯，就得感谢上帝，得归功其他方面对我的影响了"。①

另一方面，犹太家庭这一身份在魏玛时代之后纳粹法西斯主义开始当道的德国，注定要给弗洛姆带来灾难性的后果。在容克地主和工业大资本家拥戴下步入政治舞台的希特勒集团，推行了一套强权专制主义和日尔曼民族主义的政治独裁，犹太

① 转引自E·弗洛姆：《逃避自由》"译序"，工人出版社1986年版第7—8页。

民族在当时成了政治迫害的主要对象，处于社会知识阶层的人最为敏感地感受到了这种压迫气氛，他们纷纷出走德国，浪迹世界各地。弗洛姆也是一样，不得不出走美国。

除此之外，青年时代的弗洛姆还遇到了一件使他震惊的事件。他美丽的女友，一位聪颖可爱的女艺术家，竟在她父亲去世后自杀，并愿与她的父亲葬在一起。是什么原因使她如此挚爱其父，以致于不惜放弃自己的感情和生命呢？这使从来就缺少父母之爱的弗洛姆匪夷所思，给他以极大的精神震动和疑虑，促成他立志去探询人类内在心理世界的奥秘，同时也给他青春年华的感情谱画上了一个巨大的低音符号。

带着少年时代对父母的陌生感、孤寂感和失去心爱女友的悲凉、以及对法西斯民族迫害的愤懑之情，年青的弗洛姆身负一身才气和满腹忧愁离开了自己的祖国，于1934年移居美国，开始了他尔后近半个世纪的异乡学术研究和教学生涯。1940年，弗洛姆正式加入美国国籍。从此，这位本应该属于德国的思想家成了当代美国新弗洛伊德主义（或曰“新精神分析学派”）的创始人之一。

我们无意为德国失去弗洛姆这位卓杰的智者而感到惋惜，智者如同智慧本身一样，原本就属于整个人类。但我们不能不承认，这种压抑的家庭气氛和祖国大家庭的鄙弃，无疑给弗洛姆的人生世界造成了一片孤寂的精神荒漠。没有温暖和关怀，没有归宿和依托，这种特定的早期生活经历给弗洛姆的精神心理以巨大的影响。

然而，悲剧自有其独特的壮烈感和崇高感。生活的不幸却也孕育了弗洛姆作为当代杰出思想家的智慧和奋斗原动力。事实表明，少年时代的弗洛姆就不同凡响，学业一直很好。大学期间，他开始有意识地攻读斯宾诺莎、巴霍芬、马克思、弗洛伊德等思想家的著作，深受他们的影响。1922年，年仅22岁的

弗洛姆就获得了德国海德堡大学的博士学位。随后两年，他登上了德国著名的慕尼黑大学的讲坛，并同时在该大学和法兰克福继续学习和研究。1928 年至 1931 年，他曾在德国精神分析学会柏林研究院从事专业研究，并从 1930 年起成为一名独立开业的心理分析医生。1929 年至 1932 年，他担任过法兰克福精神分析研究所和社会学所的讲师。1933 年至 1934 年间，也就是弗洛姆离开德国的前两年，他还在日内瓦国际社会学所工作过。可以说，30 年代初期，弗洛姆在德国已经是一位初露锋芒，小有名气的心理学学者了。

1934 年，弗洛姆移居美国纽约后，先在那里工作了 4 年。这期间，他一面致力于弗洛伊德精神分析学的普及推广，一面创立精神分析研究机构。他曾为芝加哥大学的心理分析学院的建设作出过重大贡献。1940 年到 1941 年，他担任了美国哥伦比亚大学的讲师，随后两年又转到美国精神分析研究院工作。1941 年至 1950 年间，他是弗蒙特本灵顿学院的研究员；其间在 1945 年出任华盛顿特区威廉·阿兰逊·怀特精神病学研究院的研究员，并从 1947 年起任该院的主席。1949 年至 1950 年，他还曾先后担任过美国耶鲁大学、纽海文大学和康涅狄格大学的讲师等职，并于 1949 年受聘于墨西哥国立大学精神分析学教授职位，1955 年任系主任，翌年退休后获荣誉教授职位。1957 年到 1961 年，弗洛姆转到密西根东兰辛任密西根州立大学教授。1962 年后任纽约大学心理学副教授和“墨西哥精神分析研究院”理事。弗洛姆还是美国国家科学院的研究员。晚年，弗洛姆仍往返于美国各地讲学，同时潜心于著书立说，他的大部分著作都是 40 至 70 年代写就的。

弗洛姆的个人生活和他的学术生涯相似，多有波折和变动。最初是失去女友，后来在 1926 年与 F·丽切曼结婚，不久告吹。直至移居美国后才在 1944 年再与 H·嘉尔兰德结婚，但嘉尔兰

德又不幸早逝。1952年再与A·弗丽曼结婚，总算找到了晚年的人生伴侣。总之，在美国生活的近半个世纪里，弗洛姆一路坎坷，但他以自己坚忍的毅力和卓越的思想成就，赢得了巨大的学术声誉，成为美国当代心理学界的中坚。1980年3月18日弗洛姆在瑞士的莫拉尔图不幸辞世，享年80岁。

弗洛姆还是一位罗素式的学者，从学之外，他将主要精力投入了国际政治问题的思考和活动。他发表过好几篇关于裁军与和平的文章；[1]他一直积极投身于国际和平事业，曾经是美国反核武器和反越战争的重要和平组织（SANE）的主要发起者和参与者。他青年时代曾信奉过社会主义，50年代曾一度加入美国社会党。对社会政治问题之所以如此关注，是因为弗洛姆青少年时代就为这些问题所缠绕。据他回忆，第一次世界大战爆发时，虽然他才14岁，但对他一生却起了"决定性的作用"，使他第一次意识到这样一个问题：为什么一场战争竟然驱使上百万人去屠杀另外上百万人？而且这种人人之间的杀戮竟毫无理由地延续了4年之久？这些问题当然是14岁的弗洛姆当时所难以解释的，但却使他后来逐渐认识到了探索战争和政治问题背后的心理学和伦理学的人道主义意味。

因此，在弗洛姆的生活中，欣赏"老派的"古典音乐、尤其是巴罗克时代的音乐作品便成了他一生中最大的乐趣，因为它们给人类昭示着光明、美好和希望。莫扎特、贝多芬、巴赫这些艺术大师们创造的人类之音，在弗洛姆的精神殿堂里持续的回响着。晚年，他曾回忆起自己对由帕布洛·卡萨尔斯演奏的巴赫大提琴组曲时，曾借这位杰出的巴赫作品演奏家的话来寄托自己的心愿，卡萨尔斯曾经说："我将告诉人们，在你们的

---

[1] 见E·弗洛姆：《论不从及其它论文》，安丽丝·弗洛姆编，英国伦敦罗特利几与基冈·保尔出版公司1984年版。

内心深处，大多数人向往和平而不是战争，向往生命而不是死亡，向往光明而不是黑暗”。“为了向他们说明我的本意，说明我所指的并不是感情和谐，而是强力生命，我将为他们演奏巴赫”。① 是的，为了人，为了探索人的本性和生命之源，为了引导人类奔向光明的“存在之城”，弗洛姆用自己的心灵和智慧，面对着颠簸沉浮的人类文明世界，发出了“荒原上的呼唤”——

为了抵抑人类逃避自由的败水，他撰写了《逃避自由》一书。这是他最早的、也是最著名的学术奠基之作，该书1941年首次在美国纽约出版后，次年以《自由的恐惧》为题在伦敦出版，仅到1961年就已再版22次。在这部著作中，弗洛姆从社会心理学的新角度，考察了人的自由观念发展史和现代人对自由的两种基本态度和心理机制，批判了弗洛伊德完全用性本能的冲动和满足来解释人的个体行为、心理、情感和社会历史文化的错误作法，并首次提出了他关于人的品格与社会品格的理论原则。这些思想基本奠定了他整个思想体系的基础，并在以后的著作中得到不断的扩充延伸和具体展开。

为了建立“真正人道主义伦理学体系”，弗洛姆在1947年出版了《自为的人》一书，次年在英国伦敦出版，仅至1964年已再版17次，等于每年再版一次。该书是弗洛姆伦理学的代表，也是现代西方人本主义伦理学的扛鼎之作，它明确地阐述了“人学”(science of Man)的基本理论，并把它作为伦理学的理论基础。在此基础上，他系统考察并阐明了两种伦理学——即权力主义伦理学与人道主义伦理学的不同特点和历史发展，提出了“品格学”(characterology)理论。

1955年，弗洛姆发表了他关于人道主义的社会理想的代表

① 《为了生命的爱》第七部分。

作品《健全社会》，精心剖析了现代西方社会的发展与其社会异化的各种矛盾现象，提出了建立健全的人道主义"新型社会"和"新人"的道德理想与政治理想，呼唤已经超越于"上帝之城"境界的人类，再超越于"世俗之城"而达到"存在之城"的生命境界。

但是，弗洛姆决不只是一位理想主义的"呼唤者"，他毋宁更像一位冷峻的人类观察者和分析者。《人的毁灭性剖析》就是弗洛姆经过长期的研究在晚年（1973年纽约出版）发表的一部社会心理分析力作，为了完成这本书，弗洛姆曾召集了包括人类学、病理学、医学、生物学、遗传学在内的各方面学术专家一起磋商、探讨人类各种心理学问题，向他们请教，足见其学术态度的严肃性。在这部著作中，弗洛姆以人的"攻击性"（Agressiveness）与"毁灭性"（Destructiveness）两种心理品格特性为轴心，详尽地区分辨析了两者间的不同特点、心理基础、现实表现和实际后果等问题。

1978年，弗洛姆出版了他在世时期的最后一部总结性著作《拥有还是存在》他以"存在样式"（The Mode of Existence）与"拥有样式"（The Mode of Having）两大哲学范畴为基本线索，总结了自己一生的基本学术观点。这本书堪称弗洛姆学术思想的搜集之作。

除上述主要著作之外，还有许多作品都包含着弗洛姆人学、伦理学的重要见解，兹列如下：

《爱的艺术》（1956）

《精神分析与宗教》（1947）

《人之心——其为善为恶的天赋》（1965）

《你将象神一样存在：〈旧约〉及其各种传统的一种彻底解释》（1967）

《希望的革命：趋向一种人性化的技术》（1968）

《论不从及其它论文》(1982，由其夫人安丽丝·弗洛姆整理出版)

总而言之，人是弗洛姆毕生研究的中心，也是他人学、品格学、伦理学的主题，而他的伦理学则是在更具体的领域内以人的本性、自由、品格为基础而展开的人道主义体系。这就是弗洛姆的人生经历和作品给我们留下的突出印象。于是，在我们获得有关弗洛姆个人文化背景和学术经历的大致了解后，便可以进一步深入其伦理思想的内在堂奥了。

二、人·人性·自由

自古以来，中外伦理学家们在建立自己的道德理论体系时，几乎都把人论或人性论作为其理论起点，弗洛姆也不例外。不同的是，作为一位以心理学为毕生研究主题的思想家，弗洛姆关于人、人性的理论以其对人的个人心理与社会文化的双重分析思维方式而显示出特色。

(一)“个体化”

人是什么？这是一个长期困绕着人类自我认识史的重大主题，也是弗洛姆首先思考的问题之一。与历代思想家不同，弗洛姆没有把对人的认识简单地直接诉诸于一般哲学人性论，而是从人自身发展的历史意义上寻求解释。

弗洛姆认为，人是一种自由的存在物，或者说，“自由是人的存在的特征”。① 但是，人的自由并不是哲学本体论意义上的先验规定，而是其自身独立发展的根本标志。人的“自由的意义取决于人们把自身作为一个独立和分离的存在物加以认识和

① 《逃避自由》第39页。

理解的程度。”① 在史前状态下，人与自然浑然一体，无所谓人的存在，也无所谓人的历史。人及其历史与他从自然界的母体中“突现出来”（emerge from）是一致的，这种“人日渐从其原始状态中脱颖而出的过程”，即是人获得其独立存在和自由意义的“个体化”（individuation）过程。②

“个体化”有两种不同的历史意义：就人类整体而言，它表现为人与自然界的分离过程。人类为这一过程的进化付出了漫长的努力，尽管人们长期以来已逐渐意识到自身与自身历史的独立意义，但他们总是不由自主地把自己当作周围广大世界之一部分，试图保持自己与整个自然之间的“原始关联”（primary ties），使自己免于孤独。直至文艺复兴，人类个体化的意识才空前强化起来。另一方面，就人类个体而言，个体化过程还表现在个人生命史的形成过程之中，即生物学意义上人与母体的分离。弗洛姆说：“在个人的生命史中，我们可以发现同样的过程。当一个婴儿呱呱坠地，脱离母体成为一个完整的生物体时，他就诞生了。但是，尽管这种生物体的分离是个人存在的开始，可在相当长的一段时间内，婴儿在其动能上依然离不开他的母亲”。③

个人的“个体化”过程，揭示了人的历史和个体生命史的意义根源，同时也产生了双重的历史后果：一方面是人的独立存在的确立和自我力量的增长；另一方面是人的孤独感的产生。这便是人的“个体化”所带来的“存在的两分性”：在获得自身独立存在的同时，却又不得不失去自身存在的依附，陷入存在的孤独。这是人作为生物存在的“孤弱性”和必然性，它仅仅

① 《逃避自由》第39页。

② 同上书，第39—40页。

③ 《逃避自由》第40页。

是人存在的开始。但是，“正是这种人的孤弱性成了人类赖以发展的基础”。失去了生命的原始依附和关联，促使人不得不去寻求自身的独立发展，因此，弗洛姆紧接着深刻地指出：“人类在生物学上的弱点，是人类文化产生的条件”。① 于是，我们才可能从自然生命的独立中，进一步揭示人存在的社会文化意义，在这种前提下，认识人的本性和本质才成为现实。

（二）人性论

认识人的本性是建立人道主义伦理学体系的基本前提。弗洛姆说，历史上“伟大的人道主义伦理思想传统”都建立在这样一种前提之下：“即为了认识什么对人是善的或恶的，人们不得不认识人自身的本性”。② 所以，他在其伦理学代表作《自为的人》一书明确指出：他重新确立人道主义伦理学的有效性的目的是使人们认识到，“我们可以在人性本身发现伦理行为规范的渊源，而道德规范是建立在人的固有特性之上的”。③

那么，人性究竟是什么？弗洛姆认为，人，作为一种从自然世界“突现”出来的存在物，已经用他特有的“自我意识、理性和想象力破坏了具有动物存在特征的那种‘和谐’”。④ 他来自自然，又超拔于自然。人的这种“突现”，带有“一种崭新的特质”，使他获得了与动物区别开来的人的本性。弗洛姆如此写道：“人是所有动物中最为绝望的动物，但这种生物缺陷本身却是给予他力量的基础，是引起他特殊的人的特性发展的首要原因”。⑤ 因之，人不得不开始自身和自身存在的世界的重新创造，

① 《逃避自由》，第51页。

② 《自为的人》，国际文化出版公司“人学丛书”之四，1988年版第4页。

③ 《自为的人》第5页。

④ 《健全社会》，伦敦罗特利几-基冈·保尔出版公司1963年版第23—24页。

⑤ 《自为的人》第34页。

从而创造自己独立于其它存在的特殊本性。也就是，通过自身的创造，“通过创造一个人类的世界和成为真正的人类自己”，[1]人创造出他的本质。这样一来，我们不仅可以发现人作为自然之一部分存在的特性，而且更多地会发现人自身所创造生成的独特人性。

由此，弗洛姆反对弗洛伊德把人性视为某种固定的生物天性的作法，提出了“人的本性、情欲和忧虑都是一种文化的产物”这一重要论断。[2]在他看来，人性固然不可能完全摆脱人的“生物因素”，但“人主要是一种社会存在物”。因此，对人性的解释主要应当诉诸于社会历史和文化因素的影响。在这一点上，弗洛姆提出了他自己与弗洛伊德的第一点重大区别：“这就是：我们认为人性本质上是受历史熏陶的，尽管我们没有低估生物因素的作用，并且相信离开了生物因素，仅仅从文化上是不能正确提出问题的”。[3]依弗洛姆所见，弗洛伊德把人看作只是一个封闭性的自然系统，人所寄居和创造的历史文化没有受到足够的重视，他所持的是一种“生物学定向”，而我们需要的是“社会定向”。这就是说，我们所谈的人，是一种在创造着自己、创造着历史文化，同时又受着历史文化塑造的社会存在。但是，当我们承认人与社会历史的关系时，绝对不能把这种关系视为一种“静止的关系”，否则，又会落入那种“假马克思主义”的庸俗见解。弗洛姆自称他的心理学分析是一种既别于弗洛伊德，又别于“假马克思主义”的社会心理的深层动态分析，这种分析“不仅仅是揭示情欲、愿望、忧虑怎样随着社会过程而变化发展，而且是揭示人的能量（在其变化中它们已演化为各种具

① 《健全社会》第25页。

② 《逃避自由》第25页。

③ 《逃避自由》第372页。

体形式）怎样变化为生产的力量，形成社会过程”。①

因此，在弗洛姆看来，对人性的理解有两个方面：其一是对人性的双重理解，即人与自然的基本联系性和他对自然的超越性（或曰“社会文化的本质方面”）。另一方面是对人性的动态理解：即是说，人性既受其社会文化的影响，同时又影响着他所寄居的文化环境。人性与文化环境的作用是相互的、动态的，这决定了人性的历史变化性特质。弗洛姆说：“人性不是固定的，而文化也因此不能解释为固定的人的本能的结果；文化也不是一种固定的因素，人性并非完全被动地适应着文化本身”。换言之，“人并不是一张可任文化书写其本文的白纸，他是一个充满能量并以特殊方式构成的实体”。① 正是在这种人与历史的相互创造过程中，人才在真实的意义上展开着自己的本性和力量，从而实现着自己的自由。

（三）自由与逃避

弗洛姆认为，人的自由是其类存在的特征。当人类第一次挣脱自然的纽带从中脱颖出来时，自由就成了人类存在的第一特征。《圣经》中关于亚当和夏娃被逐出伊甸园的神话之基本象征意味，在于它揭示了人第一次以反抗权威的行动开始了人的自由历史，违反上帝的禁令（“不准偷吃智慧之果”）意味着人类首次发现了自我，并决心挣脱身上的枷锁而独立于与自然和神的原始和谐关系之外。弗洛姆说，这就是“人类自由的开始”，是“第一次自由的行动，换言之，是第一次人的行动”。②

人获得作为其类特性的自由之后，便面临着确立一种新的

① 《自为的人》第19页。

② 《逃避自由》第52—53页。

自由关系的困难，这就是如何求得人在历史文化关系中的个人自由问题。迄今为止的人类历史表明，人对自由的认识和追求历经了一个漫长曲折的过程。尽管传统理性主义对中世纪的态度有过激和片面的局限，但中世纪在本质上说是不存在真正意义上的“个人”的。随着中世纪社会结构的逐渐解体，“个人”才慢慢从中世纪团体化的经济文化整体结构中挣脱出来，这就是文艺复兴时期具有历史意义的变革。弗洛姆说，这一时期的意大利人是“从封建社会的襁褓中诞生出来的现代欧洲人中的老大哥，是第一个‘个人’”。①

资本主义的来临解放了个人，它使个人获得自由商品经济社会条件下的个人自由和独立。但是，在这种情形下，个人自由依旧存在着“模棱两可”的意义。一方面，“个人解脱了经济和政治纽带的束缚，他通过在新的制度中积极和独立地发挥作用，获得了积极的自由”；另一方面，“他所摆脱的这些纽带正是过去常常给予他安全感和相与感的那些纽带，人不再生活在一个以人为中心的封闭的世界里。世界已变得无边无际，而同时又有威胁性。……他受到了强大的超人力量、资本和市场的威胁。……他自由了，但这也意味着：他是孤立的，他被隔离了，……天堂永远地失去了，个人孤苦伶仃地活着，孤零零地面对这个世界，就象一个陌生人被抛入一个漫无边际和危险的世界一样。新的自由不可避免地带来了深深的不安全、无力量、怀疑、孤独和忧虑感”。② 个人既获得了空前的自由存在，同时又被抛入一种新的孤独与焦虑的绝对自由境况，这与萨特等存在主义者的自由观何其相似乃尔！然而，弗洛姆对个人自由的这种分析又别拘一格：个人的自由并不是一种带有哲学本体论

① 《逃避自由》第65页。

② 《逃避自由》第86—87页。

意味的存在宿命，而是人类社会经济和文化发展的一种历史后果。因而，对个人自由的这种“模棱两可”理解，也就有了一种社会历史感和动态感。而且，由于弗洛姆所持的分析方式是一种心理文化的双重思考方式，因之，这种理解还带有明显的社会心理透视力。

随着资本主义从近代向现代的演进，资本主义给个人自由又带来了新的后果，导致了现代人对自由的两种不同态度。在弗洛姆看来，对于现代人来说，个人的表面自由无庸置疑，每个人都在自由地工作、活动和行动；但实质上，在日趋强大的资本主义经济运动中，个人也日渐变得非个人化、非自由化了。这种社会经济运动犹似一架威力无比的机器，而个人则成了它“实现经济目的的工具”。[1]问题的关键在于，资本主义的递变给现代人的个人自由所造成的后果，不单是个人自由内涵的两极分裂和尖锐矛盾，而且，也铸成现代人对待自由的特殊心理结构，这就是现代人对自由的逃避。

弗洛姆深刻地分析了现代人对自由的两种不同态度和逃避自由的心理机制。他这样概括道：“一旦确保个人安全的那种原始纽带被切断了，一旦个人已变为完全孤苦伶仃地面对着外在世界；他就不得不想方设法去摆脱这种不堪忍受的软弱无力和孤独状态。摆脱这种状态的道路有两条：一、向‘积极的自由’方面发展，通过爱和工作使自己自发地与世界联系起来，借此表现自己的感情和理性等方面的能力，在不放弃自我尊严和独立性的前提下实现自己、自然、他人三者之间的融合；二、向后倒退，放弃自由，通过填平自我与世界之间已形成的鸿沟来克服孤独感，在他独立出来以前，他是与世界融为一体的，这第二条道路就是企图通过向后倒退来恢复与世界的统一性。但

① 《逃避自由》第150页。

这是注定要失败的，因为他既然已脱离出来了，就不可能再退回去了。这是一种企图逃避不堪忍受的处境的行为。……但如此摆脱只能称作‘逃避’。所以，这第二条道路即逃避道路的特点：一是具有强制性，象任何逃避恐怖一样，它是万不得已的；二是个人完全放弃了自己的个性与完整性。这并不是一种能把人引向幸福与积极自由的理想解决办法，充其量是精神病者所走的末路。它的目的是想减轻生活上的焦虑不安，使自己不致于惶惶不可终日，但实际并不能解决问题，只能给人带来这样一种生活：他的一切活动都是机械的和强制性的”。① 或积极的追求，以创造和爱去实现个人自我的自由和价值，承诺自由的命运，达到与自然、他人（社会）和世界的统一，从而获得自己的独立性和完整性，或是消极的放弃个人自由，以逃避来掩饰孤独和不安，但这必须以强迫性和自我毁灭为代价；这就是对自由的两种对立的态度，而后者就是弗洛姆称之为逃避自由的心理机制所在。但是，弗洛姆告诫人们，对自由采取积极的态度，并不意味着个人可以凭主观愿望盲目行动，积极的自由态度根植于人的健全人格和生产型品格定向之中，它是一种理性的行为，而理性使个人认识到自由之于生命存在和价值的肯定意义，认识到自我与他人、自然的统一性和关系性。因此，对于理性者来说，“自由并不意味摆脱一切指导性原则。它意味着按照人的存在结构之规律而生长的自由（自律的限制）。它意味着服从支配最理想的人的发展的规律”。②

① 《逃避自由》第186—187页。

② 《拥有还是存在》美国纽约，哈普尔出版公司1976年版第85页。

三、品 格 学*

如果说，关于人、人性和自由的历史文化分析，为弗洛姆人道主义伦理学体系建立了一种人学本体论基础的话；那么，对人的气质、品格、品格学的独特研究，则是弗洛姆凭借其社会心理学视境和方法为这种伦理学体系建构的新的方法论原则。

（一）伦理学与心理学

为了理解弗洛姆对人的气质、品格的心理分析及其伦理学意义，我们必须首先考察一下他关于伦理学与心理学的关系之基本观点。

在弗洛姆看来，伦理学是一门生活艺术的“应用科学”，它的建立和发展“依赖于作为理论科学的心理学”。因为，伦理学是人类自我知识的一种实践应用，而心理学是人学中最基本的组成部分，它是人对自我本性、心理、情感、观念和行为认识的科学，因之，伦理学与心理学之间的亲缘关系也就是自然而必然的了。弗洛姆认为，在人类思想发展史上，伦理学与心理学历来就统一不可分割地联系在一起，它们的分离“还只是最近的事”。历史上一些伟大的人道主义思想家既是哲学家，也是心理学家。亚里士多德关于人的“习惯”，斯宾诺莎关于人的欲望，杜威关于人性与行为的经验探询，都是从心理学层次去发

---

* 注：“character”是弗洛姆理论中一个特别重要的概念，与“characterology”直接承连。现国内译法不一，多译为“性格”。我以为，这种译法不甚贴切，易于造成混乱。如将其译为“性格”，则“charaterology”当译为“性格学”，但在英文中，“性格学”有一专门化术语“ethology”，这样就会有概念混合之虑。

——作者注

见人的道德行为本性的。不幸的是，直到现在“人们都很少尝试从哲学或心理学方面把精神分析的种种发现应用于发展伦理学理论”。①

依弗洛姆所见，弗洛伊德第一个用崭新的心理学方法揭示了理解人的“总体人格”及其行为的迷津，他通过对人的自由联系、梦、失误、移情等心理现象的分析，洞察到了人的多重人格和依据这些不同层次的人格结构所表现出来的道德行为，即无意识、潜意识、意识——“本我”（Id）、“自我”（Ego）、“超我”（Super-ego）——自我原则、现实原则和理想原则之间的心理—人格—伦理构成。这一发现，为建立科学的价值伦理学体系开辟了道路。但是，弗洛伊德的理论发现仅仅是“私人性的”，他忽略了人格和心理形成的社会文化条件及人格对社会文化的积极作用。

弗洛姆指出，伦理学与心理学之间的天然关联不单表现在人类思想史发展的客观事实上，而且从科学的意义上看，心理学理论也是伦理学得以建立的根本方法论基础。因为依他所见，伦理学的对象不是别的，而是人的人格和品格结构。首先，心理学为建立伦理学规范提供了基础。他说：“心理学不仅必定揭穿伪伦理学判断，而且可以超越这一点而成为建立客观有效的行为规范的基础”。② 换句话说，在弗洛姆看来，建立客观有效的伦理规范不是一种社会经济、政治的外在规定，而是以人的心理品格和人格为根据的内在规定，只有这样，伦理规范才能获得真实的人性和客观有效性。其次，任何道德问题都可诉诸于人的心理问题，所以，只有了解人的整体人格和心理品格，才能理解人的德性。弗洛姆说：“伦理学的对象是品格，而且，只

① 《自为的人》第27页。

② 《自为的人》第1页。

有诉诸于作为整体的品格结构，才能对单个人的品质和行为作出价值陈述。伦理学所探询的真正对象是美的品格或恶的品格，而不是单一的美德或罪恶”。① 最后，现代心理学（以弗洛伊德为代表）对人的无意识的揭示，“为伦理学探询开辟了一片新天地”。②具体地说，心理学对无意识的研究，是伦理学解释人的行为动机的新视角，它必然帮助我们建立伦理价值判断的“有效性”。

（二）气质与品格

理解了伦理学与心理学之间的必然性联系，我们便有可能进一步对人的人格、气质、品格作出具体有效的道德心理分析了。

人格是个人独立存在的表征，“人格的无限多样性本身就是人的存在特征”。③人格的基本构成包括人天赋的气质和后天形成的品格，但气质本身并没有独立的人格意义，因而不能作为道德解释的根据，惟人的品格才构成了人的道德问题之根本。他说：“气质上的不同没有伦理学意义，而品格上的不同却构成了真正的伦理学问题，它们表现出一个个体在生活艺术中获得成功的程度”。④

气质是人性中固有的自然特性。按古希腊著名医学家希波克拉底的见解，人类的气质可分为暴躁、乐观、忧郁和冷淡四大类型。不管这种区分是否得当，但有一点是可以肯定的，这就是，人的气质是“构成性的和不可改变的”，相反，人的品格“在本质上说是由个人的经验，特别是早期生活经验形成的”，它可以随着人的知识和生活经验的改变而发生变化。⑤ 这种先定

①②③④《自为的人》第28、29、44、44页。

⑤《自为的人》第45、47、51页。

与后天生成、不变与可变的区别，决定了气质和品格之于伦理学的不同意义。作为先定和不变的气质，不可能解释人的实际道德生活经验，而品格则直接与伦理学问题相关，在人学的意义上，对人的品格的判断和塑造，也就是一种价值判断和价值完善，在这种意义上，品格“既是伦理学的对象，也是人的伦理发展目标”。①

那么，人的品格的基本内涵是什么？弗洛姆说：“品格可以定义为这样一种（相对持久的）形式，通过这种形式，人的能量得以在同化和社会化的过程中流通”。②这即是说，品格是人们通过与物的同化和与他人及自身的社会化关系而创造自身、实现自身、并在这种活动过程中逐步确立起来的稳定形式。在不同的文化模式和社会模式中，人们所形成的品格是不相同的，而且即令是在同一社会文化模式中，各个个人所形成的品格也各不相同。这表明，品格并非纯个人性概念，它既具有个体的个别性独特性，也具有某种普遍的社会性共同性。因此，品格包括“个体品格”与“社会品格”两大类。③ 依据这种划分，弗洛姆进一步分析了品格的形成、功能等问题。

在他看来，个体的品格形成是个体独特的气质构成与其早期生活经验和文化环境共同作用的结果，具体表现为四大形成因素：（1）气质构成的自然前提；（2）早期（即儿童时代）所处的社会文化环境的影响；（3）家庭文化的影响；也就是父母人格形象及儿时教育的内容和方式的影响；（4）人的信念即宗教态度的因素。至于社会品格的形成则要更复杂一些。一方面是社会经济文化结构造就着特殊的社会品格，另一方面是社会品格的形成又改变着特定社会的经济文化结构；同时，社会的

①②《自为的人》第45、47、51页。

③《自为的人》第52页。另参见《健全社会》，英文版第78—79页。

经济文化结构又“铸造着人的品格”。

正是从品格与社会经济文化结构的相互作用中，我们才可以认识到品格的具体功能和社会意义。在弗洛姆看来，个人的品格是“人的第二本性”。① 它是独特的、不可替代的。个体品格对社会文化环境和社会品格有着积极的影响，但这种影响必须以它和社会品格的相容性为前提。一个人的品格如果与他所处的特殊社会的社会品格相排斥，那么它就必定会受到压抑；反过来，如果某一社会里各个个体的品格之间毫无共通性，社会品格也就无法形成。因为，所谓社会品格，乃是“一个社会阶层或文化的大多数成员共有的品格因素”，“它是为一种既定文化的大多数人所共有的品格结构的核心，这种既定文化表明着通过社会模式和文化模式所形成的品格程度”。② 就社会品格而言，它与特定的社会结构往往有着共相互动的关系，要改变或保存一种社会结构，必须先改变或保存社会品格的结构，反之亦然。所以，社会品格的功能既能是“炸药”，也能成为“社会粘合剂”。如果某社会结构和文化条件发生变化，既定的社会品格就不再适应，因之产生一种“延滞（lag）”，“而这种延滞常常把品格的功能变成为一种分解的因素，而不是一种稳定化，也就是说，把它变成炸药，而不是一种社会粘合剂”。③ 反之，两者相适应，社会品格就是一种粘合剂，一种社会凝聚力。这种“粘合”的作用主要表现为在“既定社会内铸造并疏导人的能量”。④

① E·弗洛姆著：《人的毁灭性剖析》，美国纽约，福塞特·克莱斯特出版公司1975年版第26页。

② 《自为的人》第52页。

③④ 《健全社会》第81页等处。

（三）品格的类型及其道德意味

从形式上，我们可以将品格区分为个体品格和社会品格，而就其内容和实质而言，则可以作进一步的划分，这即是弗洛姆的品格类型图式。

弗洛姆指出，品格可分为“生产型定向”（the productive orientation）和“非生产型定向”（the non-productive orientation）两大类；后者又包括“接受型定向”（the receptive orientation）、“剥削型定向”（the exploitative orientation）、“贮藏型定向”（the hoarding orientation）和“市场型定向”（the marketing orientation）四种。四种品格定向虽然同属非生产性的，但各有其特征和道德意味。

对于接受型品格定向者，一切善都是外在的。爱不过是一种消极的“被爱”，而不是主动地“去爱”；思维是一种接受，而不是创造；这种人崇尚身外的“救世主”和“施舍者”，因而惯于顺从，害怕孤独，不敢承担任何责任；他特有的情态是“双唇常开，仿佛处于持续地等待进食的状态”。① 总之，他缺乏进取精神，偏执于依赖心理，向往仁慈主义道德的惠施。

具有剥削型品格定向的人则不同，他们也认为一切善的来源都是外在的，但他们不想接受馈赠，而是用力量和诡计去巧取豪夺。在爱情上，他们惯于强夺；在理智上善于剽窃。他们的座右铭是“偷来的果子最甜；”这种人的情态特征是“紧咬双唇”，其道德信念是与人为恶，怀疑、犬儒主义、忌妒和占有，即损人利己。

贮藏型品格定向的人则与前两者不同，他们不求身外善物，只重安全和已有东西的保护。因此，他们好关闭自守、厌恶新鲜事物，多愁善感、沉湎往昔；这种人没有创造性和进取性，其

① 《自为的人》第55页。

情态特征是“紧闭双唇”，摆出一副收回的手势（角形状），仿佛抓住什么不放。他们的座右铭是“太阳底下无新事”；他们的道德信念是一种所谓“特殊的正义感”：即“我的即是我的，而你的即是你的”，人人之间毫不相干。

市场型品格定向是现代人的基本特征，现代西方商品经济结构和机制导致了人们人格、价值观念和心理结构的商品化、市场化定向。弗洛姆这样定义道：“市场的价值强调的是交换价值而非使用价值，它导致了类似的关于人、尤其是关于人自己的价值概念。我把以作为商品的人自身和作为交换价值的人的价值经验为基础的品格定向，称为市场型定向”。① 这种定向的表现形式是“人格市场”或“人格商品”的交换。在人格市场上，人们的“估价原则”与商品市场上的货物交易价值原则并无二致，因此，人格买卖的情形如何，主要是看“人格因素”对市场的需要之适应程度，而不在于人格主体本身的能力和造就。所以，为了使自己的人格具有“吸引力”，每个人都千方百计地乔装打扮，追逐时髦。电影明星、广告宣传都成了人们追求时髦的模式，甚至成了人们“生活规范的化身”。于是，人失去了自我评价的真实能力，丧失了尊严感和独立感。他的自我感不再是“我即是我所行”，而是“我即是你所欲求的我”，也即是说，人仅仅是他在人格市场上“所扮演的全部角色”。② 在弗洛姆看来，具有市场型品格定向的人不独如此，而且他们的各种道德观、价值观也都非人性化了；人人之间的关系已成了一种价格交换关系；表面上交换的平等实质上不过是“可相互交换性”的同义语，是一种非自我性、非差别性的人格出卖。而他们的思想也蜕化成了一种讲究如何出卖人格的技能或“人格术”，知识

① 《自为的人》第59页。

② 《自为的人》第63页。

本身也成了一种商品。因此，这种品格定向是异化了的、反人道主义伦理学本性的。

与非生产型品格定向相反的，是生产型品格定向，它具有完全不同的特征：（1）生产型品格定向的本质是生产性。在生产型品格定向中，“人格的充分发展既是人发展的目的，同时也是人道主义伦理学的理想”。① 所谓生产性，也就是人的创造性。② 具有这种特性的品格与人自身的创造和发展是相一致的。（2）生产性是人人具备的生活态度，也是一种积极的人生活动，它意味着生命的力量，是人的生命力丰富的表现。（3）生产性与自发性和理性相联系，具有这种品格的人决不屈从权力和非理性的力量，而是自觉自发地凭借自身的理性、爱和想象力来实现自己，展开自身的生命潜能。（4）生产型品格定向与爱相统一，这种品格定向的人不仅拥有爱的力量，而且富于爱的情感，因而他能够积极地用爱的力量“冲破将他与另一个人分离开来的墙垣”，达到与他人和世界的融合。总之，生产型品格定向与非生产型品格定向是根本对立的两极，它们的根本区别在于它们各自对人的创造（生产）、理性（思想）和爱（人的关系）的理解不同，要具体认识这一点，还必须在具体的社会生活过程中考察其本质。

弗洛姆认为，人的品格不单是个体人格的表现，而且也在社会实践中反映人们之间的关系，其主要形式有三种：即爱、共生的关系和退缩的关系。③ 生产型品格定向表现着人人间的爱的关系，反映出人们在创造性活动中建构自我与外部世界的“亲密性”特征。非生产型品格定向则表现出人们之间的共生关

① 《自为的人》第72页。

② 参见《自为的人》第73页。

③ 详见《自为的人》第93—95页。

系和退缩的毁灭性关系。共生性关系主要体现在接受型和剥削型两种定向中，它有两种表现形式：其一是被动形式的共生性关系，受虐狂即是这种形式的典型表征。其二是主动形式的共生性关系，它主要表现为虐待狂。共生性关系的本质是“完全支配一个没有力量的人”。① 非生产型品格定向表现出的第二种关系是“一种距离性的、退缩的和毁灭的关系”。②贮藏型与市场型的定向是这种关系的基本表现。距离性或退缩性是这种关系的被动表现形式，它的实质是通过对他人的冷漠感来补偿自我膨胀的感情需要。退缩性关系的主动形式是毁灭性，它“是产生于畏惧被他人消灭的一种消灭他人的冲动”。③为了更清楚地了解这些关系形式，弗洛姆给“各种定向及其它们之间的亲缘关系”陈列了下列图式：④

Ⅰ. 非生产型定向

a) 接受型……受虐狂的
（接受）　　（忠诚）
b) 剥削型……虐待狂的
（拿取）　　（权力）
} 共生

c) 贮藏型……毁灭性的
（保存）　　（自恃）
d) 市场型……冷漠的
（交换）　　（公平）
} 退缩

Ⅱ. 生产型定向

工作……爱，理性

除了这一图式外，弗洛姆还进一步考察了各种定向的混合

①②③④《自为的人》第94、95、95、96页。

情形。因为在他看来，对于任何一个实际生活的人来说，他身上总是表现出多种定向的混合情景，不同的是各自占主导性的品格定向的特殊表现不同罢了。弗洛姆为此又陈列出一组更为详细的图式。[1]在这组图式中，弗洛姆力图说明：(1) 在各种非生产型定向内部，不仅存在着诸种定向的混合，而且也存在着生产型与非生产型品格定向之间的混合。(2)“每一个人的品格结构中的生产型定向或非生产型定各自的份量；改变和决定着各种非生产型定向的性质”。[2] (3) 个人品格结构的基本性质取决于他占支配地位的品格类型，任何人的品格定向都不可能是纯生产型或纯非生产型的。(4) 各种非生产型品格定都具有其肯定的和否定的两个方面。

总而言之，关于人的品格与人格、气质的关系；关于品格的形成、功能、类型及其道德意味；以及关于品格定向在社会实践过程化中的表现与图式；等等，构成了弗洛姆品格学的基本理论内容。品格既是伦理学的对象，也是人类道德发展的理想。因此，理解了弗洛姆的品格学意味着我们跨过了其人道主义伦理学体系殿堂的又一道门槛。

四、人道主义伦理学体系

（一）两种伦理学

弗洛姆是从所谓人道主义伦理学与所谓权力主义伦理学（Authoritarian ethics）两种伦理学的对比和批判中，来建构其人道主义伦理学体系的。他首先指出了两者之间的一般原则性对

① 请详见《自为的人》第99—101页。因其图式太繁，局于篇幅，我们只能概而述之，请读者自阅原书。——作者注

② 《自为的人》第98页。

立。

所谓权力主义伦理学是这样一种理论：即以为“一种权力便规定了什么对人是善的，并制定了行为的规则和规范；”而“在人道主义伦理学中，人本身既是规范的制订者，也是规范的主体；既是规范形成的渊源或调节力量，也是它们的对象。”①这即是说，权力主义伦理学是以权力为本位的，而人道主义伦理学则是以人为本位的。因此，要了解前者，先得弄清“权力”这一概念的涵义。

在弗洛姆看来，“权力”有两种：一种是非理性的权力，它的本质是对人的绝对支配，它建立在不平等的人格基础上，意味着权力者与被支配者在价值上的差别，依靠力量压迫他人是其目的。另一种是合乎理性的权力，它的本质是依赖合理的“权能”来履行其职责，它建立在人格和价值的平等原则之上。人道主义伦理学并不一味地排斥权力，它与合理的权力是相容的。因此，两种伦理学的对立是有限定的。具体地说来，两种伦理学的对立可从形式和内容两个方面看出。

首先，就权力主义伦理学而言，它在形式上否认人认识善恶的能力，“规范的制订者总是一种超越个体的权力。这样一种体系不是建立在理性和认识的基础上，而是建立在对权力的畏惧和主体的软弱与依赖性感情的基础之上。”② 也就是说，它的基础是超人的权力，其心理前提是被支配者对其力量的敬畏。从内容上看，这种伦理学不是以人的利益为目的的，它不是根据道德主义的利益来规定道德价值的善与恶，而是以对人的剥削和压迫为宗旨的，一切都以权力者自身的利益为圭臬。当然，权力主义伦理学的形式和内容是不可分割的。为了权力（者），就

① 《自为的人》第7页。
② 《自为的人》第8页。

需要支配、屈从，反之，只有支配他人并使之畏惧和屈从，权力主义才能实现。由此，“顺从便是主要的美德，而不从则是主要的罪恶。”①

相反，人道主义伦理学在形式上基于下列原则：“即唯有人本身才能决定美德与罪恶的标准，而且不存在超越于人之上的权力”；而从内容上看，“它建立在这样一种原则之上：即对于人来说是善的即为‘善’，而有害于人的即为‘恶’；伦理价值的唯一标准是人的福利。”②质言之，人道主义伦理学以人为中心，爱、理性，人人间的平等和团结是其本旨；相反，恨、非理性、不平等的对立和压迫是权力主义伦理学的根本特征。这一原则对立，不仅表现在它们的理论形式和内容上，而且在人类伦理思想史的传统中早就有过鲜明的表现。③

（二）自私、自爱、自利

“自私”（selfishness）“自爱”（self-love）和“自利”（self-interest）是伦理学中聚讼最多的基本范畴，对这些范畴的解释直接关系到伦理学基本原则的确立。弗洛姆认为，人们长期来把克服自私利己当作伦理学的基本目标，又对自私这一概念模糊不清。所谓自私，实际上被当成了自爱或自顾（self-considerateness）的同义语，这是十分危险的。如加尔文、康德等人。这种把自私混同于自爱、从而在自爱与他爱之间寻求一种非此即彼的抉择的错误作法，一直影响到现代西方道德文化观念的发展。人们在观念上总把自爱视为自私行为，当作是万恶之源；而另一方面在行动上又不折不扣地践行着利己主义。于是，我们不得不问：现代人“自私”观念的实质究竟是什么？自私与自爱

①②《自为的人》第9、10页。

③ 详阅同上书“人道主义伦理学传统”一节。——作者注

是同一的吗？进而，自爱与他爱是否相互排斥呢？

回答是复杂的。首先，现代人的自私并不是一种真正意义上的自爱，而是一种狭隘的非生产性品格行为。因此，“自私与自爱远不是同一的，实际上是相反的。自私的人不仅不很爱他自己，而且很少爱自己，实际上他憎恨自己。”① 在弗洛姆看来，自私是一种缺乏力量的表现，在根本上他是不能去爱的（包括他自己），在心理学意义上，自私不过是想通过对他人的否定来“掩盖和补偿他对其真实自我关心的失败而已”，就像弗洛伊德所说的那样只是一种自恋的表现。

由此，我们可以进一步肯定自爱与他爱之间并不是对立的两极。自爱不同于自私，它也是一种对人的爱。爱他人的本质也在于把人作为目的看待。因之，两者在本质上是同一的。弗洛姆说“如果把我的邻人作为一个人来爱是一种美德的话；那么，爱我自己也一定是一种美德——而不是一种恶——因为我也是一个人。决不存在任何不包括我自己的人的概念。”② 顺理可推：“他爱与己爱不是二者必居其一的选择。相反，一种对自己的爱的态度也将在所有能够爱他人的人身上出现。从原则上说，爱在‘客体’与人所关注的自己的自我之间的联系这一范围内乃是无法分割的。”③ 因为在弗洛姆看来，真正的爱是一种生产性的表现，是对人的生命、幸福、成长和自由的关心、尊重、责任和认识，它的对象是所有的人，而非一己的或异己的人。

与自私、自爱概念相比，“自利”这一概念更为模糊，因而更难于解释。历史上对自利概念的解释有两种方式：一是所谓

① 《自为的人》第114页。

② 《自为的人》第112页。着重点系引者所加。

③ 《自为的人》第113页。

客观主义的方式。如斯宾塞就认为，自利与美德的追求是同一的。另一种方式是主观主义的，它把自利与自私、权力、成功等同起来，因而自利不再是美德的同义语，而是美德所排斥的对象。依弗洛姆所见，从这一概念的客观解释到主观解释的变化，代表着自利概念在现代的堕落，它与自我概念的蜕化是密切相关的。如果说，18、19 世纪的自我观念多少表征着人的独立、自由、理性和个体人格的话；那么，在现代西方文化中，“这种自我概念的公式不再是‘我即我思想’而是‘我即我拥有’、‘我占有’”。进而，在最近几十年里又变成了“我即你所欲求的我”。① 这种自我概念蜕化导致了自利概念的堕落。自利不再是道德主体的自为，而是为了自己的苟且偷生寻找各种方便。它逐渐渗透到现代文化的观念之中，导致了现代西方道德文化的异化和衰退。所以，弗洛姆如此写道：“现代文化的失败，不在于其个人主义的原则，也不在于那种认为道德美德与自利追求归宗如一的观念，而在于自利意义的堕落；它不在于人们太过于关注他们的自我利益，不在于他们过于自私，而在于他们不爱他们自己。”②显然，弗洛姆的这一结论在很大程度上洞穿了现代西方道德文化观念的社会实质，但同时，这一结论的科学性又因其过于理想化而流于空洞。以爱来解释自利概念的道德本质，不过是他把爱这一情感力量过分理想化、夸大化所带来的不现实的理解。

（三）良心

良心，是弗洛姆人道主义伦理学体系中的又一个核心范畴。在他看来，尽管历史上人们对良心的看法杂陈纷纭，但只有尼采确乎真正洞见到了良心的本质：即良心“根植于‘对人的自

①②《自为的人》第 119、122 页。

我说是'的能力之中。"[1] 依此，弗洛姆也形象的把良心比作"我们自身的呼唤"。然而，同其它道德观念一样，随着社会文化发展的迁演，它的内涵也发生了两极分化，形成了权力主义的良心与人道主义的良心。

所谓权力主义的良心，弗洛姆定义为："一种内在化的外在权力、父母、国家、或在一种文化中所发生的不论什么权力的声音。"[2] "它是我们热切地感觉到兴奋而又恐惧和感到沮丧的一种权力的内在化的声音"，也就是弗洛伊德所描述的"超我"。[3] 在权力主义伦理学中，各种外在的权力——法律、政权、父母的要求和禁忌等等——都内在化为人身上的一部分，这种内化使它成为比外在权力更具权威性的"行为调节器"，人们可以逃避外在的权力，却无法逃避他自身，永远难以摆脱这种权力主义良心的监控。[4] 由此可见，这种良心表明了人与权力的关系已经内在化。其次，它使人们产生了一种"罪感良心"，当这种内在化的权力对行为者发出禁令或指控时，行为者就会恐慌不已，甚至宁愿承受它的惩罚，也不愿或不敢与它相违。再则，在弗洛姆看来，产生这种良心的人必定具有一种非生产型品格定向。

弗洛姆进而指出，这种良心有两种形式：一是"权力主义的罪恶良心"，它表明人在违反权力后产生的"恐惧和颤栗"；另一种是"权力主义的善的良心"，它源于"顺从、依赖性，无能性和罪恶感"，以对权力的顺从为前提，因而享有权力主义伦理学意义的"美德"。但无论哪种形式，都是一种权力的内在化而

① 《自为的人》第125页。
② 《自为的人》第126页。
③ 《健全社会》，英文版，第4页。
④ 参阅《自为的人》第126页等处。

已，这种内在化或表现人被权力占据了自己的品格结构；或是因自我屈从而以严酷的形式处置自己；后者更具悲剧性，反映出人“死亡本能”的否定心理。

那么，权力的内在化是如何实现的？弗洛姆认为主要有两个方面的途径。首先是人们早期（儿童）生活经验的结果；然后是社会文化结构影响的产物。

与此相反，人道主义良心不是一种外部东西的内在化声音，“而是我们自己的声音，它出现在每一个人的身上，并独立于外在的制裁和赞赏之外。”①它以道德的自我人格为基础：“即作为人类，我们具有一种对什么是人的与什么是非人的、什么有助于生命，什么有害于生命的一种直觉知识。这种良心给我们提供了作为人类的功能。它是呼唤我们返回我们自身、返回我们的人性的声音”。②

因弗洛姆看来，只有人道主义良心才体现良心概念的本真意义。从词源学上看，“良心”一词原本是致良知的意识，拉丁文“良心”（conscientia）由“con”和“scientia”两词组成，前者为研究、学习之意；后者指知识、道理；两者合一的本意为研究知识、学习道理，即“致知”。又，在古希腊时代，知识（智慧）与美德（善）是统一的，故“良心”也就是“致良知”之意，也就是追求真和善的统一。这正是人道主义良心所指称的意义。对于人道主义伦理学来说，良心是人所具有的自我判断和认识功能，是一种“人自身之内的知识”。同时，它又具有感情的力量，使人们产生一种自觉的行动。

但是，弗洛姆告诉我们，人类良心的声音常常是极难聆听到的。要听到它的呼唤，首先必须认识到我们自己的存在和本

① 《自为的人》第138页。

② 《健全社会》第4页。

性，才能从外部世界的嘈杂之声中辨别出来自我们身内的良心之声。其次，人的良心之声之所以如此脆弱，是因为它并不直接对我们说话，而是一种间接迂回的心声传递。如若缺乏对自我生命的真诚与信念，良心之声就会被其它声响所淹没。现代人恰恰是如此逃脱真正人类良心的呼喊的。总之，任何在现实中生活的个人，都会存在两种不同的良心，不同仅在于这两种良心对某个人发生作用的形式、环境和各自力量的差异。一个具有权力主义良心的人，并不说明人道主义良心已经一定在他身上完全泯灭，反之亦然。

（四）人的道德理想与信念

同历史上大多数人道主义者一样，弗洛姆在他的人道主义伦理学体系中，为我们建构了一幅道德的理想图景。

他认为，人道主义伦理学的目标是为人类提供一种“生活应用科学”的有效性艺术，引导他们追求生活的快乐和幸福。但是，生活的快乐既不是亚里士提卜式的主观享乐主义，也不是一种“只存在于头脑中的”幻想式快乐主义，而是一种真实的幸福。因此，幸福是人的最高理想，也是最高的生活快乐；用弗洛姆的话说：“幸福是生活艺术中完美的标准，在美德于人道主义伦理学中所拥有的意义上，它也是美德的标准”①。

然而，在弗洛姆看来，要达到这种完美的人生境界和美德标准，人类必须拥有坚定的信念。但不幸的是，缺乏信念已成为现代人异化生活的一大特征。人们对信念的理解愈来愈暧昧不清了：他们或是把信念等同于宗教信仰；或者干脆就没有人生信念。如果说 15、16 世纪人们把抛弃宗教（神）信仰作为一种精神解放的标志尚具有其历史进步意义的话，那么，现代人

① 《自为的人》第 166 页。

的这种信念缺乏“却是一种深刻的混乱与绝望的表现。”①。但是，“没有信念，人会软弱无能、毫无希望，而且会对其存在的实质本身惶恐不安”。②

弗洛姆论证，“信念”表征着人对生命价值和理想的“坚定性”。在《旧约》中，“信念”一词表示“坚定性”的意思，它的本意并不是对某事物或某人的信仰、依赖，而是表示“人的经验的确定性质”，表示“一种品格特性”。因此，信念也像品格一样具有两重性；即理性与非理性。非理性的信念仅仅与人的情绪相联系，它只是“对某人或某物的狂热执信”，根植于对非理性权威的屈从；而理性的信念则是建立在“生产性的理智活动与情感活动基础之上的坚定的执信”。③

首先，理性的信念本身是理性（或创造性）思维中的一个重要组成部分，人类对科学真理的远见和执着就是范例。其次，理性的信念不仅表现在人类的知识领域，而且也表现在人的关系领域。弗洛姆说：“在人的关系领域，信念也是任何有意义的友谊或爱的一种不可缺少的性质。对另一个人‘有信念’，意味着对他的基本态度和他的人格核心的可依赖性与不可改变性的确定无疑。”④也即是说，信念是人们相互信赖、尊重和保存人格完整的观念基础。其三，理性的信念还表现在个人的自我认识之中。没有自我信念的人，就不可能对真理和他人树立起信念，因而也无法确保自我的同一感。所以，“只有对自己有信念的人才能对他人有信念”，换言之，“对自己的信念是我们承诺某事之能力的一个条件，因为，正如尼采所指出的那样，人可以由他承诺的能力来规定，而这就是人的存在的条件之一。”⑤

①②《自为的人》第174页。

③④⑤《自为的人》第180、181页。

总之，“人不能无信念而生活。”[1] 自我信念是最基本的，对人类的信念是最崇高最坚定的；它使我们坚信人的完善这一理想，并执着地追求建立“一种为平等、公正和爱的原则所支配的社会秩序”，[2]这便是人道主义的“新人”和“新型社会”的理想。在《健全社会》里，弗洛姆把这种“新人”称之为“精神健康的人”，而把这种“新型社会”称之为“健全的社会”，并指出这种社会结构的基本特征在于：(1) 以人为中心和目的；(2) 人人根据良心而行动；(3) 健全积极的人人关系——团结与互爱；(4) 生产性和创造性的生活艺术成为现实和必需。[3] 在弗洛姆晚年的总结性作品《拥有还是存在》一书里，这种“新人”和“新型社会”的理想模式便有具体的规定了。他在分析人的存在条件后，提出了改善人的品格，创造“新人”“新型社会”的基本条件和基本特征，[4]，并提出了一种“存在的艺术”，希望人类摈弃“拥有”的存在样式，达到真正的“存在之城”(the city of Being) 境界。他无限深情地呼吁：“如果说上帝之城和世俗之城是正题和反题的话，一种新的综合便是对混沌无序的唯一抉择：即中世纪晚期的精神核心与文艺复兴以来的理性思想和科学的发展之间的综合。这种综合就是存在之城。”[5]

五、关 于 爱

在弗洛姆的伦理学乃至于整个学说中，爱是一个统辖他的全部理论思维的一个系统性范畴。

---

①② 《自为的人》第 185、182 页。

③ 详见《健全社会》第 276 页。

④ 参见《拥有还是存在》第 165—171 页。

⑤ 《拥有还是存在》第 197 页。

（一）爱及其要素

在弗洛姆这里，爱不是一种单纯发生在异性间的愉悦情感，而是一门融知识、力量、责任、关系于一体的人生艺术。但长期以来，人们对爱的理解往往限于一种狭隘的情感经验，误以为爱只是一种情感的获取，一种“被爱”的快乐体验，而不把它“看成是主动去爱和爱的能力问题。”① 也就是说，他们把爱看成是“一个关于对象的问题，而不是关于心身能力的问题。”② 在现代西方以商品市场交往与基础的文化条件下，恋爱如同商品交往一样，只是一种找对象的交往活动。对象的魅力不在于人格本身，而在于他（她）是否具有“惹人喜爱”的品格特性，也即爱的各方是否有“卖相”。这样一来，所谓爱也就成了一种情感游戏。

在弗洛姆看来，爱是一门艺术，如同人生本身是一门艺术一样。要掌握这门艺术，就必须做到：（1）精通爱的理论；（2）善于实践；（3）把爱这门艺术作为人生“最为重要的”艺术，视为生活的“最高的旨趣”。③

首先是爱的理论。弗洛姆指出：“任何爱的理论都必须以一种关于人和人类存在的理论为研究起点。”④ 换言之，爱的理论必须以人学为其理论基础。如前所述，人的独立存在首先意味着与其原有的自然母体的分离，而且永远不可能重返原有的自然和谐天国，一如亚当和夏娃不可能再返伊甸园一样。但人不同于物，他“天生赋有理性”，“他有自我意识，有对其同伴的

① E·弗洛姆：《爱的艺术》，工人出版社 1986 年版第 3 页。
② 同上书第 4 页。
③ 同上书第 6—7 页。
④ 同上书第 11 页。

意识，有对其过去的意识，也有对未来可能性的意识。"① 人的这种分离和意识，构成了人对自我存在的焦虑和渴望克服分离的冲动，而唯一的出路是寻求新的结合或融合，以克服这种分离和对分离的存在焦虑，爱即是人类新融合的根本之所在。

弗洛姆指出，早在原始社会，人类就已通过狂欢型的群交性仪式，体验到了人人间相互融合，这种狂欢型融合有三个特征："它们是强烈的、甚至是狂暴的；它们发生在整个人格、精神和肉体中；它们是短暂的和周期性的。"② 这种狂欢型群交融合的基础是原始社会狭小群体内部所享有的共同血缘和土地关系。到奴隶社会后，城邦国家的出现便使得"遵从群体的融合"成为人人关系的主导方式。但这时候，人类找到了上帝（而不再是图腾崇拜），上帝成了大家共仰的天父，人人间享有上帝儿女的平等地位。现代社会里，平等却改变了意义："今天的平等与其说意味着'同一'，不如说意味着'一样'。"③每个人都丧失了"我性"（I-ness）而成了标准化了的"原子人"或"机器人"。弗洛姆说："正象现代化的大批量生产要求商品的标准化那样，社会进程也要人标准化，而这种标准化则被称为'平等'。"④ 因此，融合不过是同化而已。

弗洛姆认为，除了原始人的狂欢型融合和奴隶社会"遵从群体的融合"之外，人类达到人人融合的第三种、也是唯一科学的方式是通过"创造性活动"而达到爱的境界。爱是人身心中最强烈的冲动，"它是最基本的情感，是维系人类、民族、家庭和社会生存的力量。"⑤ 真正的爱是"生产型的爱"，⑥ 它既不

① 《爱的艺术》第11—12页。
②③《爱的艺术》第15、17页。
④⑤《爱的艺术》第18、20页。
⑥《自为的人》第85页。

同于消极的“共生性融合”（以屈从求得与他人的相关性，如受虐狂）；也不同于积极的“共生性融合”（以支配达到对他人的统合，如虐待狂）；而是“在保存人的完整性、人的个性条件下的融合”。[1]因为爱是一种人的能力，它是“一种主动的能力，一种突破把人和其同伴分离开来的围墙的能力，一种使人和他人相联合的能力；爱使他克服了孤独和分离的感觉，但也允许他成为他自己，允许他保持他的完整。在爱中，矛盾出现了：两个人变成一个，而又仍然是两个。”[2]弗洛姆指出，要实现这种真实意义上的成熟的爱，必须具备这样四个基本条件：即关心、责任、尊重和知识。这也就是他提出的关于爱的四大要素。

关心是爱的第一要素。爱本身是对人的关心，是对所爱的生命、人或物的主动关注。母亲对孩子的关心最为典型。爱的第二要素是责任。弗洛姆认为，责任不同于义务，后者是“从外部强加在人身上的东西”，前者“则是一种完全自愿的行动；是我对另一个人的需要——表达的或未表达的——的反应。有责任感意味着有能力并准备‘反应’。”[3]爱的第三要素是尊重。尊重不是恐惧或敬畏。它的本意是“注视”（respicere），即把一个人看作是“他所是”的注视。因此，尊重必须以认识为前提，如果对某人一无所知，也就谈不上对他的尊重。[4]最后是爱的知识（Knowledge）。爱的知识也就是对人的认识，它是爱产生的基本前提，因为“没有认识就不可能尊重；没有认识的引导，关心和责任将是盲目的。”[5]反过来，对人的认识也需要有关心来促进，一个不关心他人的人，也不会有认识他人的愿望和冲动。

①②《爱的艺术》第22页。
③《爱的艺术》第28页。
④ 详阅《自为的人》第88页。
⑤《爱的艺术》第28页。

在爱的活动中，“思维认识”是“全面认识”的知识论前提，而“全面认识”则是一种“超越思想、超越语言”的爱的行动。通过这种认识，人们才真正找到他们自己，认识了他们自己，发现了他们俩人，亦即发现了“人。”①

（二）爱的类型

在弗洛姆这里，爱有着广泛的含义。他认为，人类存在着各种不同类型的爱，父母之爱是最基本的。人的生命是由诞生走向成熟的，在成熟前，人的爱主要表现为母爱。母爱是一种给予型的爱。对于婴儿来说，“母爱就是温暖，母爱就是食物，母爱就是满足和安全的欣快状态。”② 在这种爱中，缺乏相互性，是一种单方面的给予和接受，就婴儿来说，他的原则是：“我爱因为我被爱”；而对于不成熟的爱来说，“我爱你因为我需要你”；而成熟的爱则是，“我需要你因为我爱你。”③ 这里所说的，仅仅是人在不成熟阶段所发生的爱，在成熟的人生阶段里，人的爱主要有五种。

第一是胞爱（brotherly love）。胞爱是其它各种爱的基础，它是一种人类之爱。弗洛姆说：“我说胞爱，是指对其他任何人的责任感、关心、尊重和知识，以及深化自己生活的期望。……胞爱是对全人类的爱，它以不排他为特征。”④ 换句话说，胞爱就是“四海之内皆兄弟也”，它使每一个人的自我中心相关联，即所谓“中心相关性”，因此，它的原则是人人平等的互爱。

第二是母爱。这不是指不成熟时期父母对婴儿的爱，而是一般意义上的母爱。所谓母爱，“是对孩子生命和需要的无条件

---

① 《爱的艺术》第30—31页。

②③《爱的艺术》第36、38页。

④《爱的艺术》第43页。

肯定。"① 它包括两个方面："一方面为保护孩子的生命和成长，关心和责任是绝对必要的。另一方面则比这种保护更深一些：对孩子逐渐灌输热爱生活的态度，从而使孩子产生这种感觉：活着是美好的，做个小男孩或小女孩是美好的，活在这个世界上是美好的！"②这就是说，母爱不单要关心保护孩子的生命与成长，而且更重要的是使他们热爱生活，创造生活、热爱人类。母爱与父爱不同，前者是无条件的、无私的、情感型的；后者是有条件的、意志型和理智型的。母爱是温暖、土壤、阳光；父爱是纪律、调节、控制。③ 同时，母爱也有不同的层次：一般性母爱体现在"奶"的象征意义上，而更深层次者则体现在"蜜"的象征意义上。具体地说，前者象征的意味是关心和肯定，表现了母爱的第一个方面，大多数母亲都能如此；后者则象征着生命的甜蜜、幸福和对生活的热爱，表现了母爱的第二个方面，弗洛姆认为，只有少数母亲才能做到这一点。与胞爱相反，母爱的基础是不平等的人人关系，一方是绝对的接受被爱，另一方是无条件的给予爱。同时，母爱也不同于性爱，性爱是人人间的合二为一，而母爱则是一体中的一分为二。

第三是性爱。性爱是"对完全结合的渴望，对只和一个人融合的渴望。它的本质是排他性的，而不是普遍的；这种爱或许也是最有欺骗性的爱的形式。"④ 首先，性爱以性欲为自然基础。性结合往往是两者建立亲密性关系的基础，肉体的结合意味着两者分离的克服。"性欲的目的是结合"，但真正性爱的肉体结合绝不是某种生理或心理紧张的缓和或解除，也不应掺杂贪欲、放纵、单纯刺激性迷恋甚至是征服欲的因素；性爱的排

①②《爱的艺术》第45页。

③《健全社会》，英文版第47页。

④《爱的艺术》第48页。

他性也不应曲解为“占有性”或“依赖性”，而是表明爱者双方的相互承诺，所以，弗洛姆又把性爱称作是“一种意志和承诺的行为”。

第四是自爱。前已备述，弗洛姆已经意识到自爱是一个最易与自私、自利相混淆的概念。弗洛伊德把自爱等同于自恋，认为它是利比多转向自身的表现。因为他假定，人的爱只是利比多的表现，利比多的发泄有两种渠道：一是转向他人，表现为他爱；一是转向自身，表现为自爱。弗洛姆认为这是错误的。事实上，自爱与他爱是统一的，它与自私相反对，也是一种对生命价值的肯定形式（详见本文第四部分第二节——作者）。

最后是对上帝的爱。在诸种爱中，对上帝的爱具有最复杂最深远的历史文化意味。与对人的爱不同，它有一种先验的价值前提：上帝永远是最高价值（至善）的代表。因此，对上帝的爱必然涉及两方面的理解：一方面是伦理价值意义上的理解，在这种意义上，爱上帝与追求美德完善是同一的；另一方面是对上帝形象的历史文化理解，在这种意义上，我们必须对上帝的本身的品格结构作动态的历史分析。弗洛姆认为，与人类的历史发展经历了从原始自然→母系中心→父系中心→人类中心社会这一历程相对应，宗教也大致经历了一个由图腾崇拜→母性神→父性神→上帝的演变过程。这表明人对上帝的爱与对自身的爱之间确有某种联系。这一特点决定了这种爱的性质与特定社会文化结构的直接关联，当某社会文化结构是生产型、开放性的时候，人对上帝的爱与对人自身的爱就相一致；否则就相矛盾。

（三）爱的现实与实践

从爱的要素和类型分析中，人们可以认识到，爱在根本上是人的能力与品格的表现，任何爱都与人自身的文化经验和社

会文化结构有着密切的关系。弗洛姆认为，在现代西方社会的现实中，由于资本主义社会政治经济的异化，使其道德文化结构呈现出一种畸形的状态："现代人与他的同伴、与自己异化了"。人人关系成了一种异化的商品关系，世界成了一个满足大家的"大乳房"，人人都成了"吸吮者"。与此同时，人人间的爱也成了一种"交易"、"买卖"关系。人之间不再有真诚的爱，虽然他们的交往空前频繁，但没有真正的"亲密性"，他们彼此间交换的不是关心、责任、尊重和认识，而是"人格部件"，即"人性商品"的交易。婚姻成了买卖事件，性结合成了满足贪婪的形式。一切都在倒退，资本、商品和金钱崇拜比之于原始人对图腾偶像的崇拜有过之而无不及。因此，在今天的社会里探索和提倡真实的爱的艺术已是当务之急了。

依弗洛姆所见，任何一门艺术实践都要有一定的基本要求，首先是规矩（discipline）；其次是集中注意力；第三是耐心；第四是重视和为艺术的献身精神。对于爱的艺术来说，除了达到这些一般的要求外，还必须具备以下特殊条件：一是克服个人的"自恋"，这是一个能够"去爱"的主要条件。弗洛姆说："就爱的艺术之实践的讨论而言，这意味着：爱依赖于相对的无自恋，它需要发展谦卑、客观性和理性。"① 第二是爱的信念。有爱的信念，才有爱的力量和勇气。爱的信念主要是对他人的信任，而对人类的信念则是这种信任的最高境界。同时，树立爱的信念也需要勇气，因为它意味着对人类的一种责任、承诺，或者反过来说，爱本身也是一种信念行为。第三是对爱的积极态度，亦即爱的"能动性。"爱是一种主动的行动和创造，是人的主体力量的展示。没有"去爱"的态度，就不能成为爱的主体。一言以蔽之，理性、信念、勇气和充分主体性，是爱的艺术实

① 《爱的艺术》第106—107页。

践之根本特征所在。爱，是人道主义伦理学的核心！

六、简短评论

弗洛姆的伦理学理论是十分丰富和系统的。通过对人性和自由的探讨，他为人道主义伦理学体系重新建立了完整的人学理论基础，在现代西方伦理学史上，这一重建是有其特殊理论意义的。众所周知，自尼采以来的现代西方人本主义伦理学，在反传统理性主义伦理学的同时，大都否定或摈弃了传统伦理学以某种形式的人性论为伦理学所制定的道德形而上学基础，尼采、萨特等都是如此。这种道德形而上学基础的撤除，同时也就使伦理学失去了一般哲学前提，由道德绝对主义走向了道德相对主义。弗洛姆的重建，旨在恢复伦理学的绝对有效性地位，因而，他承发了近代人道主义伦理学的传统，重新确定了人性论之于道德理论的基础地位，并把理性和社会文化因素作为理解人性和道德的基本前提。这不仅使其人道主义伦理学获得了不同于现代西方其它人本主义伦理学的一般特征，而且也使其人性论本身以特有的社会历史文化视角而区别于弗洛伊德等人的自然本能主义人性论。

其次，弗洛姆品格学的提出，不单是现代心理学史上的一项崭新成果，更重要的是为其伦理学建立了一种新的社会心理学方法论。这无疑是弗洛姆对现代伦理学理论发展的开创性贡献。随着现代科学的多元化发展，心理学的方法和成果对伦理学研究的积极意义日见明显。事实上，正如弗洛姆所正确指出的那样，作为人的知识的重要一脉，伦理学与心理学原本就有着天然的亲缘关系。从古希腊哲人关于心灵的哲学探索到现代最新的身心哲学，无不反映出对人类道德问题的心理一伦理综合研究趋向。本世纪初，弗洛伊德最先开辟了以心理分析为入

口的有关人格和伦理行为的研究新途径，但他过多偏执于以人的自然性本能来解释一切，带有明显的泛性欲主义倾向。正是基于对这一理论局限的洞察，弗洛姆发展了一种新的社会心理学方法，并通过人的品格结构分析将这种方法贯彻到伦理学理论研究之中。这不仅极大地拓宽了伦理学研究的视野，而且为伦理学关于人类行为（动机与评价）、道德关系、道德心理情感及社会道德文化观念的研究开辟了新的道路。

事实上，也正是凭借这种社会心理学方法，弗洛姆建构了独特的人道主义伦理学体系。他对各种品格结构的分析，为他确证人道主义与权力主义两种伦理学的区分提供了深厚的基础；他关于品格形成和人格本性的分析，使他找到了分析和辩证人类不同道德感情、行为及其评价的新角度，从而通过自私、自爱、自利、良心、信念和爱等主要道德概念的辨析，确立了人道主义伦理学的一般原则、规范和理论特征。因此，我们可以说，道德心理分析方法是弗洛姆伦理学区别于现代其它人本主义学派的又一大理论特征。

从弗洛姆人道主义伦理学本身的内容来看，它以其个人本位主义、高度主体性、以及现实批判主义与不成熟的理想主义的混合这三个方面而显出独特本色。

在弗洛姆的伦理学中，个人本位主义是十分突出的。这种个人本位主义既不同于近代以霍布斯、爱尔维修等人为代表的利己主义（粗陋的或合理的）；又不同于现代西方伦理学中的极端个人主义（萨特等）。它以人道为本体，一方面以“个体化”的自由、潜能（力量）、发展（生长）和完善为根本；另一方面又强调个体与人类整体、自爱与他爱之间的同一性，主张用爱这一纽带来维系人人之间的道德关系，达到人的团结和共同善。因此，弗洛姆的伦理学既隐含着个体自我中心论的自我学（ego-logical）意味，又洋溢着一种以仁爱为至善的人道主义道德气息。

在此意义上，弗洛姆的伦理学与西方传统的人道主义、特别是18、19世纪的情感主义（沙甫慈伯利、亚当·斯密、乃至斯宾塞）有着相通的地方。

但是，弗洛姆的人道主义伦理学又远远超过了传统人道主义伦理学的层次，这突出地表现在他伦理学所包含的高度主体性这一特色上。诚然，在一般意义上，主体性原则可以视为西方传统人道主义伦理学的普遍特征，然则，传统人道主义伦理学的主体性精神是有限的，它以人取代了上帝的地位，但对于人作为道德主体的特性、力量和关系却缺乏现实的证明，即便是康德关于“人为自己立法”的律令，也没有能解释道德主体性的现实意义和社会文化根据。弗洛姆的高明在于，他一方面看到了人既作为道德主体（规范的制订者）又作为道德客体（规范的“对象”）这种道德主客体的一般关系；另一方面，他又通过“社会品格”这一中介，洞见到人的“微观世界”（心理—品格结构）与人的“宏观世界”（社会经济—文化结构）之间相互能动的现实关系，从而对人的道德主体性与人的社会文化客体性之间的关系和作用形态给予了动态的说明。

对社会文化因素的关注，使弗洛姆的伦理学充满了批判现实主义精神，同时，又用人道主义伦理学观念寄托自己对未来“人道主义的新人和社型社会的道德理想和社会理想。他对现代西方社会的道德现实和人的道德观念与心理结构予以了深刻的批判和剖析。如果说，尼采是现代西方伦理学史上的道德批判主义者或反传统者；那么，弗洛姆则谌称是现代西方社会现实的道德批判者和社会反潮流者。从他对权力主义的品格和伦理学的批判剖析中，我们不难感到这种强烈的现实批判精神。另一方面，对道德现实的不满愈深，对道德理想的寄托愈高，因之，伦理学家自身理论所遇到的矛盾以及由这种矛盾所铸成的智慧痛苦便愈烈。弗洛姆伦理学恰恰反映出这种批判现实主义

和道德理想主义的奇妙混合：他一方面严厉地批判现代西方社会的异化现象、尤其是人格道德异化现象，另一方面又呼吁人们树立坚定的道德信念和理想，去追求爱的道德境界。在这一方面，弗洛姆人道主义伦理学具有现代西方许多人本主义学所没有的积极的道德乐观主义气魄。

然而，尽管弗洛姆的人道主义伦理学在现代西方伦理学发展史上作出了独特的理论贡献，在许多理论方法上给我们留下了不少富有启发价值的成果，但它在根本上并没有超越西方人本主义伦理学的局限性。这突出地表现在：首先，弗洛姆人道主义伦理学本质上还只是传统人道主义伦理学的继续。他的人学理论虽然引进了现代心理学的大量科学成果，但依旧停留在传统人性论的层次。而且，他的人性论并没有从根本上揭示人的社会本质形成的原因，而只是在一般意义上承认人的社会性。其次，弗洛姆对道德主体和主体性的规定，带有明显的传统印迹。他从人类生命和心理发展史角度重复了人的自由、平等、博爱等观念，又借用了现代伦理学家居友、斯宾塞、萨特等人的观点，对人的存在、生命能量、情感进化等问题作出了心理学解释。更重要的是，弗洛姆的道德主体仍旧是个体化的人，而他所谓道德主体性，也只是个体的自我性。因此，当他从这一视角去观察人的道德心理、情感和行为时，仍然无法摆脱个体本位主义的结局。就此而论，我们可以说，弗洛姆人道主义伦理学原则不外是一种更新了的新个人主义。最后，弗洛姆对人的品格与道德关系的道德心理学分析，以及他对良心、爱等伦理范畴的论述，都或多或少地带有主观猜测的成份。他力图为人们提供一套模式化的道德理论图式，却缺少深厚可信的经验证明和哲学证明，这使得他的伦理学多少带有心理主义的色彩。在这一点上，他虽然超越了弗洛伊德，却仍然没有超越马克思。因而，当他面临人道主义伦理学理论与现代西方社会道德现实

之间的矛盾时，除了激烈的情绪式指责和想象式的预测外，并没有指出实践人道主义道德理想的科学社会途径。于是，在弗洛姆伦理学的殿堂里，我们领受到的仍然是一张悬而未决的答卷。

参 考 书 目

I. The Works of Erich Fromm

1. 《逃避自由》，工人出版社 1986 年版。

2. 《自为的人》，国际文化出版公司“人学丛书”之四，1988 年版。

3. 《爱的艺术》，工人出版社 1986 年版。

4. 《弗洛伊德的使命》，三联书店 1986 年版。

5. *The Sane Society*, New York, Holt Rinehart, 1956.

6. *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*, New York, Simon and Schuster, 1962.

7. *Marx's Conception of Man*, New York, Ungar, 1963.

8. *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*, New York, Haper, 1964.

9. *You Shall Be as Gods: A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Traditions*, New York, Holt Rinehart, 1966.

10. *The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology*, New York, Harper, 1968.

11. *Anatomy of Human Destructiveness*, New York, Holt Rinehart, 1973.

12. *To Have or To Be?* New York, Harper, 1976.

13. *On Disobedience and Other Essays*, New York, Seabury Press, 1982.

Ⅰ. The Works on Erich Fromm

1. John H. Schaar, *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm*, New York, Harper, 1961.

2. Bernad Landis and Others edited, *In the Name of Life: Essays in Honor of Erich Fromm*, New York, Holt Rinehart, 1971.

3. Don Housdorff, *Erich Fromm*, New York, Twayne, 1972.

斯马特

牟 斌 撰

篇　　目

斯马特（1920 年——　）

斯马特

牟　斌

一、生平与学术活动

斯马特（J. J. C. Smart）1920年9月16日生于英国剑桥。早年在剑桥的莱斯中学受过正统教育。他的父亲W·M·斯马特是苏格兰格拉斯哥大学的天文学教授，两个兄弟，阿拉斯泰尔和尼尼安分别是《艾伦·拉姆齐的生活与艺术》（1952年）和《理性与信仰》（1958年）的作者。由于他父亲的缘故，斯马特兄弟三人从小就受到良好的科学训练，对学术抱有浓厚的兴趣。这是他们日后致力于哲学、科学、宗教和艺术等方面研究的重要原因。1938年，斯马特进入苏格兰的格拉斯哥大学，潜心学习古典语言、哲学和自然科学。由于第二次世界大战爆发，1940年，他不得不辍学，服役于英国皇家通讯兵团，转战各地，主要在亚洲的印度和缅甸作战。由于他作战骁勇，1941年被提升为陆军少尉，1942年又被提升为陆军中尉。

第二次世界大战结束后，1945年斯马特回到格拉斯哥大学继续学习。由于他天资聪颖，勤奋好学，于1946年获得文学硕士学位，同时又获得哲学最优等成绩奖金，数学和自然哲学优等成绩奖金。这标志着他已正式开始走向研究哲学和科学方法论的道路。1946年，他到牛津大学女王学院读书。1947年获苏

格兰大学委员会的费格斯奖学金。1948 年获牛津大学哲学学士学位。1948 年到 1950 年，他以特别研究生的身份在牛津大学圣体基督学院深造。在这期间，他把主要精力放在科学哲学的研究上，并发表了第一篇论文《时间流》（1949 年）。

毕业后，斯马特于 1950 年被聘为澳大利亚阿德莱德大学的哲学教授、执教到 1972 年。1956 年他幸福地同珍妮特·佩因结婚，生有一个儿子和一个女儿。因佩因在 1967 年不幸逝世，次年，他再次与伊丽莎白·玛格丽特·沃纳结婚。在这一时期里，他一方面致力于科学哲学的研究，另一方面又在伦理学的研究上颇有收获。1961 年，他的第一本著作《功利主义伦理学体系概述》由墨尔本大学出版社出版，尔后又同 B·威廉斯的一本著作一起，汇编成《功利主义：赞成和反对》一书，1973 年由牛津大学出版社出版，1981 年和 1985 年先后被翻译成西班牙文和意大利文。在本书中，斯马特比较系统地陈述了他的行动功利主义的主要观点，巧妙地把元伦理学的非认识主义与规范的功利主义体系结合在一块。该书篇幅较短，语言精炼，着眼点不是在理论上论证功利主义体系，而是针对各种反功利主义的非难，进行驳斥和争辩。1963 年，他的《哲学与科学实在论》由伦敦劳特利奇和基根·保罗出版社出版，1968 年，他的《在科学与哲学之间：科学哲学导论》由纽约兰德姆出版社出版。这两本书主要表述了他的科学哲学理论。

斯马特在学术上所取得的巨大成就，使他在学术界成为国际性人物。1958 年，他被选为澳大利亚哲学学会主席。1962 年到 1969 年，他出任澳大利亚人文科学理事会理事。1964 年到 1966 年，他担任符号逻辑学会理事。1969 年到 1971 年，他成为科学哲学学会理事。1970 年至今，他一直担任澳大利亚人文科学院理事会理事。与此同时，他被聘为《美国哲学季刊》、《科学哲学》和《澳大利亚哲学杂志》的特约编辑，除了审察一

些文章外，还为这些刊物撰写了《赖尔论机械论和心理学》、《物理主义的内容》、《理性和行动》、《哲学与宗教》、《时空统一体》和《奎因的科学哲学》等几十篇论文。美国各名牌大学也纷纷邀请他前往讲学和从事研究工作。1957 年暑期、1963 年暑期、1964 年寒期，他先后成为美国普林斯顿大学、哈佛大学和耶鲁大学的访问教授。

1972 年，阿德莱德大学授予他“名誉教授”的称号，尔后他又到拉·杜博大学讲授哲学。1976 年，澳大利亚国立大学社会科学研究院聘他为哲学教授，1986 年，该大学授予他“名誉教授”的称号。在这期间，他更深入地研究了科学哲学和伦理学的一些重要问题。1984 年，伦敦劳特利奇和基根·保罗出版社出版了他的《伦理学，劝说和真理》。该书系统陈述了他的元伦理学思想、非认识主义观点，以及科学与哲学、科学发展同道德进步的关系等问题。1987 年，他的《形而上学和道德论文集》一书由牛津巴兹尔·布莱克威尔出版社出版。该书汇集了斯马特一生中有影响的关于哲学、科学哲学和伦理学方面的论文。1979 年，他成为美国斯坦福行为科学高级研究中心的特别研究员。1982 年，他应邀到美国斯坦福大学哲学系讲学。从 1979 年到 1983 年，他一直在国际科学史和科学哲学联合会里担任科学逻辑、科学方法论和科学哲学部的评议员。斯马特教授现仍然精力旺盛、活跃于国际学术界，除了坚持大量的写作外，还应邀到许多地方讲学。

斯马特的学术活动主要在科学哲学和伦理学领域。他的哲学立场是科学实在论。承认宇宙是自然界的一部分，世界具有独立于任何关于它的知识或经验的特性，认为反实在论的观点是新黑格尔唯心主义的复活。在哲学与科学的关系上，他反对一切把哲学和科学截然分开的理论，反对新维特根斯坦正统派的观点：哲学仅仅是纯概念的分析。在他看来，哲学推理是机

智的，哲学的目的不仅是消除哲学的混乱，同时也要对某种世界观作出说明，因而在科学中应当运用哲学思维。他认为，哲学对科学具有一种启发式的作用，尽管哲学相对来说不能得到科学的检验，但许多科学理论也只能得到间接的检验，在可检验与不可检验之间没有明确的界限。在心身问题上，他与阿姆斯特朗一道，是当代赞同心身同一的唯物主义观点的著名代表人物。心身关系的功能主义认为，心灵状态不是具体的脑状态，而是一种抽象的逻辑状态。他坚决反对这一观点。认为牙痛的体验决不是一种抽象的逻辑状态，人的信念和欲望也不是一种抽象的状态，因为它们能导致行动。他指出，心灵状态和脑状态是同一的，也就是说，任何心灵过程都伴随着相应的脑过程，“黄色”的观念必然同某种脑状态相对应。在时空问题上，他坚决反对时间流和绝对变异的观点，捍卫时空统一性、世界的四维性，以及未来实在性的理论。

斯马特在伦理学领域所保卫的是功利主义理论。在西方伦理史上，义务论和目的论（包括各种形式的功利主义）一直是对立的两大流派。义务论认为，正当独立于善或功利，优先于善或功利；判断行为正确或错误的标准不是行为产生的善最大限度地超过恶，而是行为本身所固有的属性，正确的行为是为义务而义务的行为（如康德）。目的论认为，善或功利独立于正当或义务，优先于正当或义务，判断行为正确或错误的标准不是行为本身所固有的属性，而是行为所产生的善最大限度地超过恶，例如功利主义所说的“最大多数人的最大幸福”的功利。但在20世纪，由于分析哲学和各种实证哲学的影响，英美伦理学界一直是分析和实证传统占据着主导地位。元伦理学家大都专注于从形式方面探讨道德语言的语义和逻辑关系，分析价值词和道德语言的各种用法，研究一个判断构成价值判断必须具有的性质，寻求道德论证怎样才有正当的理由。自然，他们就

不关心构筑传统的规范伦理学体系，不企图为人们提供道德原则或行为的目的，解决迫切的现实的道德问题。因而，传统的规范伦理学一度受到冷遇。

50年代到60年代，由于西方社会经历着前所未有的变化，道德危机不断加剧，加之元伦理学严重脱离生活，不可能解决现实的道德冲突，因此，重建道德，恢复规范伦理学的呼声日益高涨。在这种形势下，许多西方伦理学家从元伦理学的象牙塔中走出来，着手寻求论证道德理论、道德原则的新途径和新方向，重新解释传统伦理学的各个基本概念，建构新的规范伦理学体系，解释社会所面临的各种道德冲突。自然，义务论和目的论又重新受到伦理学家的关注和讨论。

现代功利主义便是在这种时代背景之下产生的。一般说来，现代功利主义是一个比较笼统的概念，它包括各种明确提出和主张功利主义的理论，同时也包括各种具有功利主义结论的理论，例如提倡规定主义的元伦理学家黑尔。黑尔所关心的是价值词和道德词的意义和用法，并依据其来构造道德判断和道德推理的逻辑结构，但他的道德推理理论所推出的结论是功利主义结论。不仅黑尔本人是这样认为，许多西方伦理学家（如斯马特）在某种意义上也把他看作为满足论的功利主义者。在分类上，现代功利主义可分为满足论的功利主义，否定的功利主义、互助的功利主义、一般功利主义、准则功利主义、行动功利主义……等。但在现代功利主义中，影响最大的、更有理论体系的是“准则功利主义（rule—utilitarianism）”和“行动功利主义（act—utilitarianism）”，而且在现代功利主义内部，所发生的讨论和争辩几乎都是围绕这两种形式来开展的。

准则功利主义又可分为两种形式：一种是以麦克贝思、斯特劳森（包括图尔闵和厄姆森）等为代表的现实的（actual）准则功利主义，认为单凭现实的道德原则和流行的社会

实践就能决定在特殊境遇中的道德责任和道德义务；一种是以布兰特等为代表的理想的（ideal）准则功利主义，认为决定行为正当的不是现实流行的道德准则，而是由大部分人或全部人所奉行的道德准则，这些准则较之其他准则，具有最好的功利。尽管准则功利主义内部存在分歧，但他们的基本观点却是一致的，即都“依据在相同的具体境遇里，每个人的行动所应遵守规则的好或坏的效果，来判定行动的正确或错误。”① 准则功利主义者声称他们已经调和了义务论与功利主义的冲突。一方面，他们主张行为的正确与错误要由道德准则来决定，而不由行动相关的功利来决定；另一方面，他们又承认道德准则的正确或错误要由它们的功利来决定，因此他们坚持的是功利主义原则。这种折衷的企图正是功利主义现代化的表现。

准则功利主义的这种企图受到以斯马特为代表的行动功利主义的猛烈抨击。斯马特认为，建立一种既想兼顾准则（或义务）又想兼顾功利的学说是不可能的，因为道德准则和行动的功利不会始终一致。由于准则功利主义把道德准则看作是判断行动的标准，坚持人的行动必须遵守某种道德准则，即使在某种特殊的境遇里，遵守这些准则会导致坏效果，准则功利主义因而背叛了功利主义学说，违反了功利主义“最大限度的最大幸福”的原则。在斯马特看来，准则功利主义的结论与义务论的结论完全一样，是一种新的“准则崇拜”。斯马特说，只有行动功利主义才是正统的功利主义，“我把功利主义的范例看作是快乐主义的行动功利主义，这是经杰里米·边沁和亨利·西季威克之手流传下来的理论。”② 行动功利主义认为，判定行为正

① 斯马特、威廉斯：《功利主义：赞成和反对》，伦敦 1973 年版第 9 页。

② 斯马特：《功利主义和它的应用》。载 R·M·福克斯和 J·P·狄马科编：《伦理学新趋向》，伦敦 1986 年版第 24 页。

确或错误的标准不是道德准则，而是行动相关的功利，行动本身最大限度地增进总体幸福的效果，因而与各种义务论是相对立的。不过，斯马特也一再声言，他的行动功利主义与古典功利主义又有区别。他只把行动功利主义看作是分析个人行为的理论基础，反对将行动功利主义的原则应用于评价社会政治制度和设施的活动。我们从本文的叙述分析中可以看出，行动功利主义在理论基础和其他重要的方面，确实与古典功利主义截然不同，是一种现代类型的功利主义理论。

需提及的是，斯马特在其伦理学著述中的着眼点和行文风格与其他伦理学家（如康德和罗尔斯）有所不同。由于他接受古典功利主义者（如边沁和西季威克）和元伦理学中的非认识主义者（如黑尔和史蒂文森）的基本观点，因而不企图在逻辑和概念上编织行动功利主义体系，"我所关心的只是用一种对某些人也许是有说服力的方法，来陈述这种行动功利主义；同时，还将表明，用行动功利主义如何驳斥那些经常被用来非难功利主义的各种反对意义。"① 也就是说，斯马特的论证方法主要是论战性的。斯马特有关伦理学的著述，除了以上提到的几本专著和论文集外，还有《惩罚的人道主义理论》(1954 年)、《自由意志：称赞和责备》(1961 年)、《因果性和人类行为》(1964 年)、《快乐主义的功利主义与理想的功利主义》(1978 年)、《功利主义与正义》(1978 年)、《伦理学与科学》(1981 年)、《先验性和伦理学基础》(1982 年)。

二、理论基础——普遍化仁爱

斯马特认为自己的功利主义伦理学体系是一种规范的体

① 《功利主义：赞成和反对》第 5 页。

系，但这种规范理论又是以非认识主义为基础的。非认识主义认为，伦理判断没有认识的意义，不是描述行为、个人或事物的性质的断言或陈述，因而不具有“真”或“假”的涵义。如斯蒂文森认为，道德判断不表明我们对事实的陈述，发现世界是什么，而是表达我们赞成或不赞成的态度，或者激发别人抱与我们相同的态度，而态度是表达主体对客体的赞赏或愿望等感情要求，因而道德判断不具有“真”或“假”的意义。黑尔认为，道德判断尽管具有一定的描述意义，但不能从描述判断中推出规定或价值判断。道德判断的根本性质是它的评价意义、即规定的意义，旨在帮助人选择，指导人的行动。因此，道德判断涉及人的行动领域，而不是一种纯粹的认识活动。

在这个意义上，斯马特完全接受非认识主义的观点。他说，“功利主义的公理不再是理智直觉的陈述，而是我们基本态度和感情的表达。”① 也就是说，基本的伦理原则不取决于认识，而取决于人的态度或感情。他指出，伦理学与科学具有本质的区别。科学的目的是发现世界像什么，我们如何才能获得关于实在的一些近似真的信念，而伦理学不探索一种假定的伦理事实，只关心我们在世界中做什么。例如，当解决一个伦理冲突（如堕胎）时，尽管要考虑某些生物学方面的事实，但伦理学的目的不是去认识这些无从捉摸的事实，而是为了树立某种基本态度，决定对事实做什么，或鼓励其他人对事实做什么，支持或是反对堕胎实践。他赞同元伦理的观点，认为伦理学是一种人们“应当”做什么的理论，“使用‘应当’和‘善’等的伦理陈述不是一种事实陈述，而涉及劝说，类似于命令。”② 伦理判断的实际作用在于，“伦理词的使用者既通过提出诸如‘每个人应

① 《功利主义：赞成和反对》第 8 页。

② 斯马特：《伦理学，劝说和真理》，伦敦 1984 年版第 94 页。

当尊敬他的父母'这样的普遍判断，又通过诸如'尊敬你的父母'这种相应的命令，来试图影响他的听者的行动。"[1]因此，基本的伦理原则存在于人的决定、说服、劝告或宣传的领域里。

斯马特以非认识主义为伦理学基础，实际上是把伦理学看作为"劝说（persuasion）"的理论，用"应当"判断来劝说人们做某事。在这个意义上，他与元伦理学的非认识主义是完全一致的。然而，斯马特的行动功利主义又是一种规范的理论，试图为人们提供某种行动价值标准，在这个意义上，他与元伦理学的非认识主义又具有本质的区别。

元伦理学所关注的只局限于伦理词的语义学问题，而不注重和研究伦理词的实用性问题。伦理感情主义只研究伦理判断的情感意义，认为伦理判断只表达自己的感情或引起激发别人的感情，而在不同的感情表达之间没有判定的标准。例如，A 说"X 是善的"，表明 A 赞同 X，B 说"X 是恶的"，表明 B 不赞同 X，但伦理感情主义不能判定 A 和 B 到底谁是正确的。黑尔只注重道德语言的逻辑特性，他的'可普遍化原则"表明，如果某人作出一个道德判断，那么他就同意，在与其相同或相关方面完全相同的境遇里，任何人都应当作出相同的道德判断。如果一个人在相同或相关方面完全相同的境遇里，作出两个完全不同的道德判断，就要犯逻辑上的自相矛盾和不一致的错误。黑尔所致力于的只是一种纯形式的逻辑研究，没有提出某种伦理标准，如果道德推论符合规定性和普遍性的规则，那么任何实质性的伦理原则在逻辑上都是可成立的。这就是元伦理学不从属于任何思想体系的"中性"立场，公正对待和容忍各种不同的道德评价、判断和结论。

斯马特承认元伦理学非认识主义的观点：基本伦理原则的

---

① 斯马特：《伦理学，劝说和真理》，伦敦 1984 年版第 94 页。

分歧取决于基本爱好的不同，但反对它们的“中性”立场，并认为阻止哲学伦理中立主义的倾向走向极端是自己的任务。他说，“劝说是道德语言的实用性问题，而不是道德语言的语义学问题。”① 所谓实用性问题，就是人们在现实中依据何种基本的伦理标准，如何作出决定，怎样行动，或者指导自己行动的问题。在他看来，道德语言的实用性问题实际上与人的愿望相关，“为了劝说某人做X，我们必须诉诸于他的愿望。”②也就是说，伦理学的实际作用是劝说某人选择某一行动，为了达到劝说的目的，就必须诉诸行动者的愿望，要求行动者爱好这一行动过程。例如，一位男人杀死了自己的妻子和孩子，“法官应当判他死刑”便是一个道德判断。黑尔认为，“应当”道德判断的普遍化要求迫使法官必须作出这样的道德判断。但斯马特认为，我们不考虑这样的“应当”判断，也能证明法官判杀人犯死刑是正确的。法官判杀人犯死刑的愿望也许是为了防止其他人犯罪，也许是为了长期保持自己法官的地位(因为如果他姑息罪犯，就可能被撤职)。如果是这样，法官作出判决的理由便不是一个“应当”判断，而是一个事实判断。事实判断可以影响当事人的信念，使他们想做某种行动，或者劝说他们改变想做另外行动的愿望。如果一个人本没有想做X的愿望，道德判断就没有达到劝说的目的，“应当”判断本身也无甚作用。实际生活中经常发生这样的实例，一个人可能在理智上同意他“应当”做X，但他没有做X的愿望，X永远也不会实现。换句话说，要劝说某人选择我们赞同的行动过程，就必须诉诸他的愿望，作出与他的愿望相关的道德判断，影响他的行动。因此，斯马特指出，如果“你应当做X”这一道德判断要影响听者的行动，必须满足两个条件，第一是听话者认为所说是真实的，第二是听话者具有

①②《伦理学，劝说和真理》第45、47页。

做X的普遍愿望。在法官的事例中，最有效的道德劝说方法是，“如果你不判杀人犯死刑就不能防止其他人的杀人行动”，而不是“你应当判杀人犯死刑”。因为“法官判杀人犯死刑”有助于“防止其他人的杀人行动”这种愿望的满足。

斯马特在非认识主义的基础上，引入一个古老的概念——愿望，其目的是为了确立一个基本的伦理原则，并由此建构一种规范的伦理学体系。也就是说，以愿望为基础的“行动功利主义是一种规范的理论。①”

斯马特把愿望作为伦理学的基础，但他认为并非一切愿望都能成为伦理学的基础（例如自爱的愿望是利己主义伦理学的基础，而斯马特反对伦理利己主义）。在他看来，行动功利主义所提倡的愿望是一种“普遍化仁爱（Generalized Benevolence）”的愿望，它也是一种态度或感情。斯马特反复强调，“普遍化仁爱”与我们通常所理解的“仁爱”一词不同。在词典中，“仁爱”一词主要有三层涵义。第一是行善的意向，主要指增进其他人幸福的愿望、友善、宽宏等，这是一种对全人类的基本心态或意向；第二是善意的感情或意向，主要表现在特殊场合对特殊人物（如父母、亲戚朋友等）的感情；第三是善良意志的表达，如捐款、救济或帮助穷人。但在斯马特看来，这三种涵义都把“仁爱”看作是对其他人行善的愿望，没有包括自己。更重要的是，它们都指的是善，而没有讲到幸福。善和幸福是两个不同的概念，善一般只涉及行动者的动机，而幸福一般涉及行动的效果。斯马特认为，他所说的“普遍化仁爱”是一种增进普遍幸福的愿望，一种“最大限度地增进一切有感觉能力的生物，无论是人类和其他动物抑或是地球以外的生物的总体幸

① 《伦理学新趋向》第25页。

福”[1] 的意向。

传统的功利主义（如边沁）的理论基础是心理快乐主义，认为每个人的行动都是趋乐避苦的经验事实，人们所做的都是那些为了求得自己快乐的行动，所避免的都是那些给自己带来痛苦的行动。显然这种观点是利己主义的。然而，功利主义所要论证的又是“最大多数人的最大幸福”，这又有利他主义的内容。因而，如何从利己主义转化为利他主义，从人人追求自己的快乐过渡到人人都应当追求“最大多数人的最大幸福”，便成为古典功利主义无法解决的矛盾。他们为了解决这一困难，除了确信人有趋乐避苦的天性外，又不得不假设人性中有某种另外的因素，如良心（赫起逊）、同情感（休谟）、理性（葛德文）、同情倾向或仁爱的快乐（边沁）、社会感情（穆勒），以此来保证人有追求“最大多数人的最大幸福”的倾向。但他们最终也没有解决这一矛盾，反而陷入他们所抨击的天赋道德论。

斯马特敏锐地看到这一点，并企图克服古典功利主义体系内部的矛盾。他指出，除了词典意义上的“仁爱”之外，我们首先必须区分两种不同的“仁爱”，即“有限的仁爱”和“普遍化仁爱”。前者是生物在自然进化中，通过自然选择获得的，并通过遗传承继下来的感情（如血缘关系的爱），是一种自然的感情。后者“不是一种‘自然的’美德。”[2] 不是一种通过遗传承继的感情，而是人类通过学习获得的。斯马特通过伦理学和科学的比较来说明这一点。在科学中，我们首先发现一些特殊的规律，并由此类推到一般规律，进而通过普遍化一般规律来形成或修正科学理论。在伦理学中也是如此，我们从小就受到教育，学到一些有限的仁爱，例如只爱父母、兄弟姐妹，最后把

---

① 《伦理学新趋向》第 24 页。

② 斯马特：《形而上学和道德论文集》，牛津 1987 年版第 287 页。

有限的仁爱类推到低级动物和高级动物，从氏族类推到国家，再类推到人类，便形成“普遍化仁爱”的态度和伦理学理论。“普遍化仁爱”尽管由“有限仁爱”类推而来，但它们之间具有本质的区别。因为“普遍化仁爱”是普遍概括的结果，是“一种哲学或科学心灵的‘自然’倾向。”① 它一经形成，便具有某种独立性和主动性，不仅不依赖于“有限仁爱”，而且还能修正一个人的感情结构倾向，例如可以把一个人的利己的感情结构倾向修正为包容利己和利他的感情结构倾向，诚如科学理论的普遍化倾向可以修正一个人对宇宙的信念的倾向一样。总而言之，在斯马特看来，人的伦理普遍化倾向是由文化环境所决定的，“普遍化仁爱”是文化的产物，他说，“我也许具有相同的基因，但在一个未开化的部落里接受教育，在这种情况下，我不可能倾向于普遍化我的感情。”②显然，斯马特的这种解释与古典功利主义有所不同。

其次，古典功利主义把利己和利他并列为人性中的因素，但他们没有看到利己和利他相互冲突的可能性，更没有提出解决这种冲突的方法。斯马特提出“普遍化仁爱”在一定程度上回避，似乎又超越了这一困难。有人指责斯马特说，诉诸于愿望的道德劝说理论包含着心理利己主义和心理快乐主义，但斯马特坚持“普遍化仁爱”既不是一种利己的情感又不是一种利他的情感，因为在不同的场合与不同的条件下，愿望本身既可以是利己的，又可以是利他的，也既可以不是利己的又可以不是利他的。它与利己主义的区别在于，行动功利主义是一种伦理快乐主义，而不是心理快乐主义，“伦理快乐主义是一种我们应当如何行动的理论，……心理快乐主义是一种我们实际上如何

①② 《形而上学和道德论文集》第 287 页。

行动的理论。"① 在心理快乐主义者看来，任何行动的目的都是为了满足行动者的心理快乐或幸福，任何行动都是在趋乐避苦的心理动机驱动之下完成的。在伦理快乐主义者看来，幸福和快乐之间具有很大的区别，何况许多幸福不在于快乐愿望的满足，而在于追求事物愿望的满足，阅读诗歌的快乐比沉溺于琐屑俗事（如吃巧克力）的快乐更为丰富，而且在某些特殊的情况下，最大限度地增进总体幸福必须以减少自己的快乐为条件。边沁的错误就在于混淆了这两种理论的区别，简单地将"人们实际欲求的"和"值得欲求的"，即经验事实和伦理价值等同起来。因此，"普遍化仁爱"首先必须包含增进其他人幸福的广泛愿望。

另一方面，斯马特指出，"普遍化仁爱"也不同于纯粹的利他主义。"功利主义的最高道德原则所表达的不是利他主义而是仁爱的情感。"② 如上所述，"普遍化仁爱"是为了最大限度地增进总体幸福，这不仅是增进其他人幸福的广泛愿望，而且还是增进自己幸福的愿望，不仅是对别人的爱，而且还是自爱，把自己看作与别人一样重要，把自己的幸福看作与别人的幸福相同。就利他主义的内容而言，如巴特勒所说，它不外乎包括友谊的意向、同情的爱、人情的亲昵等，但这些仅仅是人的各种善的德性，人的善只表示人行为的动机，而不表明人行为的效果，一个善的动机可能会导致恶的结果，因而不能最大限度地增进总体幸福，成为最高的行为调节原则。

那么，"普遍化仁爱"是否也并列着利己和利他的因素呢？实际上，斯马特企图回避或超越这种说法。在他看来，利己只表明人的实际欲求，利他只是"有限仁爱"，"普遍化仁爱"既从其中概括出来，又高于它们，与它们具有本质的区别。更为重

① 《伦理学新趋向》第 26 页。

② 《功利主义：赞成和反对》第 32 页。

要的是，利己和利他只表明人的行为的动机，而没有说明行为的效果，“普遍化仁爱”是一种最大限度地增进总体幸福的愿望，这一愿望既可能是利己或利他的，又可能既不是利己的又不是利他的。也就是说，“普遍化仁爱”不能用它包含利己和利他因素来说明，它的唯一涵义只是最大限度地增进总体幸福。实际上，斯马特在这里所使用的方法是，取消利己和利他的问题来解决古典功利主义的矛盾，因而他的行动功利主义是一种更彻底的效果论。

如上所述，斯马特把愿望或态度作为伦理学的基础，愿望又包括自爱、利他和“普遍化仁爱”等等，而只有“普遍化仁爱”才是真正的伦理学基础，那么“普遍化仁爱”与其他愿望是什么关系呢？斯马特认为，人们日常的行为并非由“普遍化仁爱”所支配，例如到医院看望生病的好友或关心照顾妻子，这些都是人的自然感情的流露，如果要求他们注重行为的效果，计算行动的功利，他们一定会感到不快。但是，斯马特坚持，在人的众多的愿望里应当存在一种等级秩序，应当有一种愿望处于支配地位。他借用门罗的观点来说明这一问题。门罗认为，人的愿望基本上可以分成两大类，一类是“压倒一切(overriding)”的愿望，另一类是“非压倒一切(non-overriding)”的愿望。“压倒一切”的愿望在愿望等级中处于支配地位，是一种最高的愿望。例如，A 想到商店买一双尺码合适的鞋，但他需要的鞋很难买。逛了不少商店后，他感到自己确实太累，而卖鞋的售货员又十分殷勤，他知道自己应当到其他商店再去看看，可又不得不向疲劳和售货员屈服，买了一双尺码不太合适的鞋。然而，他最终又为自己的这一决定感到遗憾。门罗认为，在这一事例中，A 想买一双尺码合适的鞋是他的最大愿望，也是一种“压倒一切”的愿望，这种愿望使他最终无法忍受他未经思考所作出的决定。

斯马特认为，“普遍化仁爱”的愿望便是一种“压倒一切”的愿望，如果做X是一种“压倒一切”的愿望，那么做X就是正确的。“压倒一切”的愿望是行动最高的调节者，它可以减弱较低级的愿望，加强另外的愿望，例如在某些境遇里，加强人的利他主义愿望，减弱人的利己主义愿望，解决各种较低级愿望的相互冲突。然而，正如我们在上面所看到的那样，“压倒一切”的愿望可能不是各种愿望中最强的愿望，但斯马特争辩说，“功利主义是一种一个人在思考时应当怎样作出决定的伦理学理论。”① 行动功利主义要求人们在行动时思考和计算，在思考和计算时，“普遍化仁爱”就是一种最强的愿望，也就是说，行动功利主义与直觉的，习俗的道德是对立的，如果通过冷静思考和计算，其结果表明友谊或爱情在特殊情况下不会最大限度地增进总体幸福，我们的行动就应当服从冷静的思考或计算，因此，行动功利主义是反直觉的。

通过以上分析和说明，是否可以说“普遍化仁爱”是人行动的动机呢？这是否与功利主义的理论相矛盾呢？我们认为，在某种意义上可以说“普遍化仁爱”是人行动的动机。但这种动机不是一种理性的原则，如康德的人是目的，道德自律等普遍化的形式原则。因为斯马特的行动功利主义是以非认识主义为基础的，它所诉诸的是人的愿望、态度或感情，而不是任何实质性的道德理性原则。实际上，“普遍化仁爱”本身是一种效果论原则，它所关注的是行为的效果，最大限度地增进总体幸福，并根据是否满足这一效果来判定行为的正确或错误。因此，斯马特说，行动功利主义的优越性在于，它“不同于种种根据行为的动机（如行为是否由对人的尊重而引起的）来评价行动正确的理论；不同于行为符合特殊性，然而却是最终的伦理原则

① 《形而上学和道德论文集》第273页。

（‘遵守诺言’，‘说实话’等等）来评价行动正确的理论；不同于根据行为是否符合人的本性（无论是什么本性）来评价行动正确的理论……不同于种种认为存在人的基本权利的理论，……不同于种种强调公平或平均分配幸福的理论。”①

三、行动与准则

斯马特指出，行动功利主义是一种有关个人行为的理论，一个旨在帮助个人在一定的境遇下具体作出选择和决定的理论，“它仅根据行动所产生的好与坏的整个效果，即根据该行动对全人类（或一切有知觉存在者）的福利所产生的效果，来判断一个人行动的正确或错误。”② 也就是说，行动功利主义所关心的是如何选择行动以最大限度地增进总体幸福，这种选择是依据行动本身的效果，还是依据准则（包括习俗的道德或义务）。

确实，人们在实践中大都会自然遵循习俗道德而行动，在行动前不考虑自己的行动是否会最大限度地增进总体幸福，特别是救溺水者时，一个人不可能计算，考虑各种可能性：溺水者是一个罪犯或是慈善家，是希特勒或是丘吉尔，或是一个患不治之症而想解脱的人。斯马特认为，行动功利主义与习俗道德不是完全不一致的，假如习俗道德总的说来趋于最大限度地增进总体幸福，行动功利主义就会鼓励这种自发的趋向。可是，斯马特要说明的是，习俗道德能否保证遵循它们的每一个行动能产生最好的效果。在斯马特看来，这是不可能的。因为人们遵循习俗道德只是一种习惯，一种自发的倾向。习惯的行动不是一种选择的行动，它不可能在各种可能性之间比较和思考，不

① 《伦理学新趋向》第 24—25 页。

② 《功利主义：赞成和反对》第 4 页。

能揭示一种我们在决定做什么的情况下决定采取何种行动的方法，特别在特殊的境遇里，遵循习俗的道德只会带来灾难，损害最大限度的最大幸福。斯马特指出，行动功利主义是一种思考和选择的理论，它只允许在没有时间计算行动效果（如救溺水者）的情况下，遵循习俗道德而行动，但就性质而言，行动功利主义与习俗道德是对立的。因为，行动功利主义“不是对常识伦理信念的说明，因为它可能完全与它们相冲突，也不要认为它是对它们的解释。确实，如果理论在某种意义上不与流行的常识伦理信念相矛盾，那么提出这种理论就几乎没有任何实践价值。”① 行动功利主义要求我们在行动前思考和计算，选择具有最好效果的行动过程，如果习俗道德与我们思考的结论相矛盾，我们就应当为了最大限度地增进总体幸福，服从思考的结论，不理睬习俗道德规范。一个足球队的目的自然是为了赢球，但通过思考计算后发现，对方球员输球后一定会发疯或引起其他坏效果，那么作为行动功利主义者的球员不应当赢这场球。尽管他们失去了诚实，但他们最大限度地增进了总体幸福。

义务论者认为，决定行动是否是正确的不是该行动的效果，而是某些基本的伦理原则或义务。在人与人，人与社会的关系中，一些基本的关系总要产生许多“当然义务，这些义务的客观性要求人们尊重或遵守它们。罗斯根据义务论提出忠实、赔偿、知恩、正义或公正、行善、不作恶、自我完善等七项“自明义务”，要求人们把这些义务作为行动的准则。例如，假定在某种情况下有 A 与 B 两个行动过程，A 较之 B 能产生更大的总体幸福，但 A 是违反义务（如不守诺）的行动，那么罗斯就要求人们选择 B 而不是 A，尽管 A 能产生更好的效果。斯马特认

① 《伦理学新趋向》第 25 页。

为，义务论所说的准则是一种“粗浅常识的准则（thumb rule）”，也是一种抽象的准则，它只要求人的行动与义务原则抽象地保持一致，而不顾及人类的痛苦，甚至还会导致许多人间的苦难。在斯马特看来，任何义务论的原则不能证明行动是否正确，这些以直觉为基础的义务实际上所依据的是日常的道德经验，但日常的道德经验不可能作为最终的道德检验标准，因为它们掺杂着许多迷信的因素和逻辑的混乱。

为了缓和行动功利主义和义务论的冲突，在功利主义内部发展出另一种类型的功利主义——准则功利主义。准则功利主义者主张行动的正确和错误要由遵守准则的好和坏的结果来检验，而准则的好与坏又要由它所产生的功利来决定。准则功利主义者声称，他们调和了行动功利主义和义务论，克服了两种理论的不足，在坚持功利原则的同时，又承认道德准则指导行为的重要性。首先，准则功利主义与义务论不同，它不把道德准则看作为以直觉为基础的“自明义务”，而是把准则与功利相联系，看其是否能促进人类的幸福。在这个意义上，准则功利主义只有一个道德原则，即每个人遵守能促进人类幸福的准则的行动是正确的，并根据这一原则来评价行动，修改准则。而义务论是一种多原则的理论（如罗斯的七项“自明义务”），当这些义务相互冲突时，义务论者便无法解决道德矛盾。其次，准则功利主义与行动功利主义具有区别，它不要求做一切能最大限度地产生最好效果的行动，只要求每个人在相同的境况下做能产生最好效果的行动，主张在特殊情况下也要遵守准则，即使该行动在这种情况下不会产生好效果。准则功利主义者认为，他们的理论克服了行动功利主义的主观主义（因为行动功利主义可能证明杀人，说谎等不道德的行为是正当的），使分析行为的方法具有客观性。

实际上，行动功利主义与准则功利主义的根本分歧在于对

行动的理解。准则功利主义一般把行动理解为类行动，如R·B·布兰特所说“如果你所在的群体中的每个人发现他处于与你相同的境地，他做A较之在同样的境地中做另外的行动具有更大的可欲功利，那么做A便是你的责任。①”也就是说，准则功利主义所考虑的不是单个行动是否能增进幸福，而是类行动是否能增进幸福。类行动必然意味着人人必须这样做，自然就涉及这类行动的准则，单个行动就受到该准则的决定，因此准则高于单个的行动。

但斯马特认为，在古典功利主义者如边沁和西季威克那里，行动意指个人的行动，即单个的行动，准则仅是“粗浅的常识准则”，自然一个行动的正确与否要由行动本身的功利来评定，因而行动高于准则。在斯马特看来，准则功利主义把准则与功利相联系，尽管给予人类的幸福一定的关注，但他们所关注的只是一般幸福，而不是最大限度的总体幸福，因为准则功利主义者只要求每个人在相同境遇里都遵守一个准则，而不顾在一特殊境遇里，遵守这一准则会导致痛苦。因而，准则功利主义违反了功利主义的最高原则。斯马特指出，一个完善的功利主义理论，必须能够解决全部具体境遇中所发生的道德冲突，最大限度地增进总体幸福，准则功利主义所说的好效果是以一些人的痛苦为代价的，因而不能最大限度地增进总体幸福。而行动功利主义主张，“如果存在着一个准则R，在每个境况中遵守R一般来说是最理想的。但在特殊的情况下，最理想的行为是不遵守R，那么，在这些情况下，我们就不应当遵守R。②”行动功利主义所关注的是在每一个具体的境遇里选择最理想的行动，考虑该行动的效果，因此，行动功利主义既能说明一般情

① 布兰特：《伦理学理论》，新泽西1959年版第397页。

②《形而上学和道德论文集》第269页。

况下遵守准则的行动，又能解释在特殊情况下不遵守准则的行动。如果一个行动在一般情况下和特殊情况下都能产生好效果，那么该行动就能最大限度地增进总体幸福。因而，行动功利主义比准则功利主义更优越。需指出的是，斯马特并没有承认准则的必要性，在一般情况下遵守准则的行动并非意味着准则是神圣不可侵犯的。在这种情况下，行动者或者无需以行动功利主义的方式行动，或者根本就没有想到道德准则，只是他行动的客观效果与遵守准则的行动的客观效果是一致的。

可是，准则功利主义者争辩说，他们的理论符合最大多数人的最大幸福的原则，尽管他们不允许在特殊情况下做违反准则的行动，但大多数人遵守准则的行为，或者该准则在大多数情况下能增进幸福，产生好效果。斯马特指出，准则功利主义的这一论证方法是错误的，因为这等于说“每人遵守准则总比无人遵守准则好”，实际上，这句话只包含了两种选择：“一切人按照 R 行动”和“无人按照 R 行动”。在斯马特看来，在实际生活中，“一切人按照 R 行动”和“无人按照 R 行动”这两种类行动并非能最大限度增进总体幸福。除了这两种选择外，还存在着另外的两种选择：“有的人按照 R 行动”和“有的人不按照 R 行动”。在特殊情况下，选择这两种行动过程将会最大限度地增进总体幸福。例如，在炎热的夏天，用水量增加，于是市政府颁发一个公告，禁止用水浇花园。准则功利主义当然认为，“无人用水浇花园”是一正确的行动。可是，一个行动功利主义者可以作如下推论：由于大部分人肯定会遵守布告的命令，在水源允许的情况下，我用水浇花园对水的减少是无足轻重的；而另一方面，许多人在生活中需要鲜花，特别是那些住院的病人、老人需要鲜花的慰籍，新婚夫妇需要鲜花的祝贺，我用水浇花园所生产的鲜花就能为其他人带来幸福，因此，我违反公告的行动就是最佳的行动，它能最大限度地增进总体幸福。

斯马特进一步指出，“混合策略”的游戏理论也能证明行动功利主义是正确的。在上述事例中，如果能给出浇花园的个人利益的各种值，给出1，2，3等人使用水导致的公众伤害的各种值，那么就能计算每个行动功利主义者给予自己用水浇花园的可能性。命a表示每个行动功利主义者用水浇花园所获得的利益，命f（1），f（2），f（3）…f（n）表示每个行动功利主义者用水浇花园导致的公众伤害，命p表示每人给予自己用水浇花园的可能性，我们就可以计算每人用水浇花园的可能性。假如这些可能性是p_1，p_2，p_3…p_n，那么，最后总的可能利益就是

$$V=p_1[a-f(1)]+p_2[2a-f(2)]+\cdots p_n[na-f(n)]$$

如果我们知道函数f（x），在函数的（dv/dp）＝0时，便能计算p值。也就是说，在某个p值的时候（即某几个人用水浇花园时），例如p_m，v值便会趋向于最大，产生最大的可能利益。因此，“混合策略”游戏理论表明，并不是“每个人做x”和“无人做x”，而是“有的人做x”和“有的人不做x”能最大限度地增进总体幸福，任何实例都存在第三种选择，行动功利主义者必须打破准则，才能获得行动的最大的好效果。

然而，行动功利主义自然又要面临另外的麻烦。如果上述境遇中的每个人都是行动功利主义，都以这种方式推论，那么每个人都可能会用水浇花园，这样的效果不是会严重损害总体幸福吗？但斯马特认为，所庆幸的是，现实社会不是一个完全由行动功利主义者所组成的社会，在非功利主义社会里发生的行动和行动功利主义社会里发生的行动是不同的。在斯马特看来，即使处于上述境遇中的每一个人都是行动功利主义者，也可以以某种另外的方法最大限度地增进总体幸福。行动功利主义者可能相互约定，规定某几个人不遵守准则，用水浇自己的花园。阿瑟·库弗里克认为，斯马特在此所说的是互助理论，实际上反而承认了某种准则，即每个行动功利主义者必须服从一

种准则，规定某几个人用水浇花园，因而准则功利主义优越于行动功利主义。但斯马特争辩说，这种互助并不是那种准则功利主义意义上的遵守准则的行动。更重要的是，不互助的行为也是一个普遍的经验事实，许多道德决定也不需要互助，例如，单独救溺水者的行动不必与别人互助，法官判决犯人，也不可能与其他法官互助，乘客也不可能与飞行员在驾驶飞机上互助，在这些情况下，只有依据行动功利主义行动才是正确的。

行动功利主义的这些观点自然也受到准则功利主义的批评。准则功利主义认为，任何行动都有某种示范作用，影响别人的行动，根据因果普遍性原则，尽管A在特殊情况下做X是一最佳行动，但他做X可能引起其他人做X，在这种意义上，X便不是真正的最佳行动。也就是说，在许多情况下，以行动功利主义方式行动必然影响其他人仿效这种行动，从而导致为所欲为的无政府主义。例如，在浇花园的事例中，行动功利主义的行动必然会削弱对法律和社会秩序的尊重，使政府公告成为一纸空文。如在一定的情况下不遵守诺言，就会使有的人在应当遵守诺言的情况下不遵守诺言，导致坏的效果。但斯马特反驳道，这种论据对行动功利主义并不构成真正的挑战。一方面，行动功利主义主张，在计算行为效果时，必须考虑该行为对其它人所产生的影响，尽管它们只是我们行为的“间接”效果。也就是说，如果一个行为产生的“间接”的坏效果大于该行为“直接”的好效果，那么行动功利主义者也不选择这样的行动。另一方面，行动功利主义者的行动并非都具有消极的“间接”结果。斯马特引用“荒岛上的诺言”来证明这一点。如果一个荒岛上只有A和B两个人，A是一个快要死的百万富翁，在A死之前，他要求B把自己的钱交给一个赛车俱乐部，B答应了A这一要求。然而，B是一位行动功利主义者，他把钱交给了一所医

院，这样便违反了他对A的承诺。行动功利主义认为，B的行动是正确的，他最大限度地增进了总体幸福，因为这所医院急需资金购买医疗设备和药物，挽救许多人的生命。与把钱交给赛车俱乐部相比，把钱交给医院会产生更好的效果。与此同时，B的违反诺言的行动也不会产生消极的示范作用，因为在荒岛上只有A和B两人，无人知晓B对A的承诺，不可能削弱一般人遵守诺言的倾向。在浇花园的事例中也是如此，如果A秘密用水浇自己的花园，无人知晓，那么A既增进了总体幸福，又不会造成消极的示范影响。实际上，斯马特对行动功利主义的应用又加上了一个限制条件。

从以上说明可以看出，准则功利主义把准则的功利看作为判断行为的标准，容许不旨在产生功利的个别行动，因而是一种“有限制”的功利主义；行动功利主义把与行动相关的功利看作为判断行为的标准，要求每一行动都要最大限度地产生功利，因而是一种“极端”的功利主义，一种更为彻底的效果论。由于行动功利主义和准则功利主义各自分别把行动与准则作为自己理论的中心概念，便产生了它们在理论上的冲突和根本分歧。准则功利主义的意图我们在前面已经提到，但在斯马特看来，一个理论只有功利主义和义务论两种选择，准则功利主义企图得兼功利主义和义务论是不可能的，因为一个人在具体境遇里既以功利主义的方式又以义务论的方式行动是不可能的。实际上，准则功利主义本质上是一种类似于罗斯理论的义务论，一种“准则崇拜”。例如图尔敏和诺维尔——史密斯把现实社会流行的习俗道德看作是人人必须遵守的准则，这从本质上说是一种直觉主义。这样，便排除了人们对各种行动选择的可能性，留下的只是一种空洞抽象的道德准则。至于道德准则在人们行为中的作用，斯马特则认为，它与个人行动无甚关联，只具有一种社会学因素，“道德准则是一种‘粗浅的常识准则’，同时

也是社会学的事实，当我们决定做什么的时候，必须加以考虑。[1]”但道德准则自身不能证明任何行动是“合理的”，它本身不能指导人们的行动。

四、行动的选择标准

行动功利主义以“最大限度地增进总体幸福”作为判断行动正确的标准，但在功利主义内部，界定幸福的方法又各自不同，甚至相互对立。快乐主义的功利主义者边沁从心理快乐主义推出伦理快乐主义，用快乐量来计算幸福。他认为，功利的特性是乐与苦的感觉，由于乐与苦是同质的和可感的，所以比较乐苦的价值量就能计算快乐。他把快乐规定为强弱、久暂、虚实、近远、因缘、纯杂和广狭七个量度，根据这些量度来计算一个行为的功利。准理想的功利主义者穆勒则认为，快乐只是善的必要条件，而不是充分必要条件，其他心灵性质（如人的特性）也具有善的作用。他指出，快乐不仅有数量上的区别，而且还有质量上的区别，快乐的质量较之快乐的数量更为重要，精神快乐较之肉体快乐更持久，能带来更大的好处，因此，“宁做一个不满足的人，不做一个满足的猪，宁做一个不满足的苏格拉底，不做一个满足的傻子”。但穆勒没有具体提出在质上测量功利的方法。理想的功利主义者（西方学者一般把摩尔称为这样的功利主义者）甚至认为，快乐不是善的必要条件，有的东西本身具有内在善，根本不以它们给予人的快乐为转移，自身就能产生功利。

斯马特认为，边沁与穆勒的分歧主要在于对“幸福”一词的理解。边沁主要把幸福理解为描述词，强调幸福同快乐和满

---

① 《形而上学和道德论文集》第 264 页。

足的依赖关系。穆勒主要把幸福理解为评价词，因而推崇高级快乐（精神快乐）。事实上，“幸福”一词既具有描述意义又具有评价意义。幸福首先必须同快乐和满足发生关系，假如幸福没有描述意义，我们就可以称一个过得根本不快乐，一直不满足、甚至痛苦的人幸福。如果称一个人幸福，其条件是“他必须在相当长的时间里感到适度的满足和快乐，只有满足这些最低限度的条件，才能对各种满足和快乐进行评价，按照幸福的标准为其分等。①”另一方面，幸福也是一个评价词，具有一定的价值特性，所以功利主义对幸福的理解就构成一种双重评价，一种是量上的，另一种是质上的。不过，斯马特仍然倾向于边沁的观点。他认为，幸福由一系列快乐所组成，但快乐本身不是一种感觉，例如听音乐的快乐不完全是由一组听觉构成。这与古典功利主义不同。与快乐相比，幸福是一个时间长久的总体性概念，它包含各个时间的快乐，正如潮湿的气候包括各个时刻下的雨一样。在他看来，边沁和穆勒在理论上的分歧，不会导致各自理论在实践上的分歧，因为边沁也强调快乐的“丰富性”，认为阅读诗歌和科学研究的快乐比沉溺于琐屑俗事的快乐更为丰富。然而，边沁较之穆勒来说，是一个更为彻底的功利主义者，边沁推崇高级快乐，但不是象穆勒所说的那样是出自人的本性，而是高级快乐比低级快乐能产生更好的效果。阅读诗歌能使人心灵升华，使人追求精神和谐，醉心数学能推进科学技术的发展，而喜欢玩耍和日光浴的快乐则不然。尽管诗人和数学家没有猪满足，但正因为有了他们，整个社会才更令人满足。不过，这种快乐是一种丰富的外在快乐，具有非本身所固有的价值，是一种附带的价值。在这个意义上，斯马特继承了边沁的观点。

---

① 《功利主义：赞成和反对》第22—23页。

尽管斯马特自称是一个快乐主义的行动功利主义者，但他认为，高级快乐与低级快乐同测量行动效果的问题无关。边沁和穆勒所讲的幸福实际上是一种心理感受，满足的体验，而没有考虑伴随这种感觉的客观效果。他指出，幸福感与人的性格、气质、特别是爱好相联，一些人很难回答他们是否幸福，另一些人可能在任何条件下都认为自己幸福。因此，确定行动的正确性，所考虑的是行动产生的总体幸福。谈论幸福必然要谈论功利，功利必然涉及愿望和爱好，行动者想得到什么，而不是愉快和幸福的感觉。也就是说，确定行动的正确性，要考虑该行动产生的全部实际效果，即能实际观察到的、可以进行经验检验的具体情况和效果。斯马特声称，他的这种方法修正了传统功利主义，使功利主义建立在客观性的基础上。

斯马特指出，要确定一个行动的最后效果，必须比较不同的境遇，为了帮助人做 A 或 B，就要认真研究和思考它们，但这不是计算快乐，而是比较 A 和 B 的境遇，看看它们对人的利益产生何种效果。对它们进行分析比较，就可以从中找出一个应当选择的行动，如果 A 的整个效果比 B 的整个效果好，我们自然就做 A。这种比较是客观的，因为人们都会选择这种境遇：100 万人都饱食暖衣，无苦无忧、享受着学习、艺术、幽默的乐趣，而不情愿选择这种境遇：尽管大多数人都过得幸福美满，但有一个人缺衣少食，病魔缠身。可是，行动效果的测量也有一个量度的标准，什么才是最大限度的幸福呢？假如一个行动过程可能使某些人很幸福，有的人则稍有点不幸，另一个行动过程使全体人比以前更幸福，但他们幸福的程度都相同，即不是非常幸福。那么，我们应当选择何种行动过程呢？

显然，我们已经涉及幸福的公平分配和正义问题。当代著名伦理学家罗尔斯认为，道德的目的是为了正义，正义的内容实际上是人的幸福、利益或福利的公平分配，他依据“原初状

态”的假定，运用游戏理论中的“最大的最小值”规则，企图公平分配一切，最大限度地实现平等。但斯马特认为，道德的目的是最大限度地增进总体幸福，行动功利主义者“关注幸福的最大满足，而不关心幸福的公平分配。①”他指出，在大多数情况下，平等分配正义是正确的功利主义行动，但行动功利主义不把正义的概念作为伦理学的基础，只把它作为功利主义目的的一个手段，在不影响总体幸福的情况下，行动功利主义容许在不同人之间公平分配幸福，但这样做所依据的是实际境况的比较，而不是出自平等的道德义务。行动功利主义者永远不承担这样的义务。另外，当正义原则与功利主义相冲突时，行动功利主义者就会放弃正义原则，最大限度地增进总体幸福。如果一个法官面临一种境遇：城市可能发生暴乱，从而导致几百人的死亡，但法官判一位无辜者服刑，便可防止这样的暴乱，那么法官应当选择何种行动呢？在斯马特看来，这是正义原则和最大限度的总体幸福不可兼得的事例，不是几百人的死亡就是正义原则的破坏，人们只能从中择一。对于行动功利主义来说，自然就是选择防止暴乱的办法，尽管法官失去了正义，但他最大限度地增进了总体幸福。也就是说，如果一个行动能完全平等地分配幸福，另一个行动在很大程度上不平等地分配幸福，如果后者的效果较之前者更好，那么行动功利主义就主张选择后者。因此，许多人指责行动功利主义在满足最大利益的前提下容许对一部分人的平等自由权利的侵犯。

根据行动功利主义的具体境况的比较方法，斯马特进而认为，最大限度地增进总体幸福并非要求人们主观上设定最好的行动效果。“在行动功利主义者看来，决定做什么的理性方法，是决定完成一种我们易于接受的可选择的那些行动中的一种行

① 《形而上学和道德论文集》第293页。

动，这种行动可能最大限度地增进具有很大可能性的幸福，或者作为整体的人类福利。[1]”也就是说，最大限度地增进总体幸福是一种在现实中可以实现的功利，斯马特把这种功利具体化为“可预料的功利（expected utility）”。表达“可预料的功利”的公式是，假若我做行动 a，未来的宇宙过程 A_1，A_2，A_3，…A_n 出现的可能性是 P_1，P_2，P_3，…P_n；如果 V（A_i）是在 A_i 中的全部最后效果，那么 a 的“可预料的功利”便是 $\sum_{1}^{n} PiV(A_i)$。在斯马特看来，在现实性的基础上，任何事件的发生都有几种可选择的行动过程，“可预料的功利”便是在可选择的行动中效果最好的行动，也是如果人们尽了最大努力，便能完成的行动。例如，使一个人重获生命总比救济一个无依无靠的穷人的效果更好，但使人重获生命在技术上不可能，因而不是一种“可预料的功利”，救济无依无靠的穷人则是可能的，因而是一种“可预料的功利”。行动功利主义认为，正确的行动就是在几种可选择的行动中，事实上能产生最好效果的行动。显而易见，行动功利主义是一种现实的功利主义理论，它要求人们的选择服从当时当地的具体境况，并只依据现实的功利而行动。

尽管如此，行动功利主义仍然面临一个困难。我们知道，任何行动不仅有现实的直接效果，而且还有某些间接的长远的可能效果。有的行动的现实效果也许比未来效果更好，但其未来效果可能比现实效果更重要，有的行动的现实效果也许不太好，但其未来效果可能好。或者说，一个行动可能在明年产生很好的效果，但在后年可能几乎没有什么好效果，一个行动可能在明年不会产生好效果，但在后年可能产生很好的效果。那么，行动功利主义者选择何种行动呢？

---

① 《功利主义：赞成和反对》第 42 页。

面对这些问题，斯马特仍然坚持“可预料的功利”原则。他认为，我们能计算的只能是可以计算的现实功利，而不必考虑那些如此遥远的行动效果。在他看来，未来是朦胧模糊的，我们也无法捉摸科学技术的潜力。更重要的是，我们的行动通常不会影响未来的可能性，因为我们的行动会象池塘里的涟漪那样，转瞬即逝，A 是娶 B 或是娶 C，这绝对不会影响一千年后的总体幸福。即使有的行动要影响未来的可能性，但某个行动的可能性会抵消另一个行动的可能性，好效果的可能性会抵消坏效果的可能性。例如，一个男人勾引一位有夫之妇，通过计算，在短期内的不幸效果是显而易见的（例如使家庭分裂，给小孩带来痛苦），因此行动功利主义者认为这种行动是错误的。他（她）们所生的小孩可能是一个伟人，极大地造福于人类，这种遥远的效果也许有一定的可能性，但他没有理由用这种遥远的可能性来为自己的行动辩护，因为他（她）们所生的孩子也可能是一个暴君，有害于人类。也就是说，遥远的可能性对现实的行动来说是无足轻重的，可以省略不计。假如人们在行动前，费心地考虑众多的遥远的可能性，他们一定会变得犹豫不决，永远不能作出一个选择。正因为我们不过多地考虑遥远的可能性，我们才知道如何去做，如何作出选择。

再次，斯马特认为，为了确定什么是最大限度地增进总体幸福的行动，除开比较具体的境遇外，还必须区别两种功利，即行动本身的功利和称赞或责备该行动的功利。他指出，许多反功利主义观点的错误，就在于他们混淆了这两种功利之间的区别。

在斯马特看来，“理性的”、“正确的”、“错误的”、“善”、“恶”等一定程度上都是价值词，用来称赞或责备某种东西，但它们起着不同的称赞和责备的作用。“理性的”是称赞可能产生最好效果的可选择行动，“正确的“是称赞实际上能产生最好效

果的可选择行动。"我们将根据选择在增进普遍幸福上的实际好效果，使用'正确的'和'错误的'来称赞它们。我们将根据选择的可能的好效果，使用'理性的'和'非理性的'来称赞它们。①""可能的好效果"意指最大限度地增进可能的利益，而不是可能最大限度地增进利益，因为可能最大限度地增进利益意味着，也存在不最大限度地增进利益的可能性。简而言之，"理性的"行动就是努力完成正确的行动，即努力完成事实上能出现的、又会产生最好可能效果的行动。如果最好效果只有微小的可能性，理性的人就应当选择另一个极有可能出现，但效果较之不太好的行动，但这一行动必须在可选择行动中是最好的一个行动。在这点上，斯马特仍然是一个直接现实的效果论者。

他认为，"善"和"恶"一般被用来称赞人的动机，而不称赞行动。一般情况下，善人的行动是最佳的，恶人的行动则与此相反，也就是说，善动机一般能产生正确的行动，恶动机一般会导致错误的行动。在这些情况下，行动功利主义尽管不把人的动机作为判断行为的标准，但它对行动的评价便肯定了对动机的评价。然而，在特殊情况下，善人可能做恶事，恶人可能做善事，正确的行动可能出自恶的动机，错误的行动出自善的动机。因此，动机的善恶与行动的正确和错误不完全吻合，也就是说行动本身的正确和错误与行动者的善恶是有区别的，无法将它们统一起来，因而也不能以动机为标准，来判断行动的正确和错误。在这点上，斯马特与古典功利主义保持一致，否定动机在行为判断中的作用。

可是，古典功利主义否定人行动的动机的极端观点一直受到许多学者的攻击和诘难，斯马特在这点上作出了某种修正，似乎对人行动的动机给予一定的重视。他说"要区分两种行动：一

① 《功利主义：赞成和反对》第47页。

个行动是错误的，但行动者不能为此受到责备或惩罚；另一个行动也是错误的，但行动者要为此受到责备或惩罚。[1]”在第一种情况里，不能责备行动者是由于他的动机是善的，例如一位母亲出自对孩子的爱做了错事，或者希特勒溺水后有人把他救起来，“救希特勒是错误的，但这个行动是普遍正确的行动中的一个行动，而且做这类行动的动机一般是一个最佳的动机。[2]”但斯马特在这里要论证的并非是行动动机也是检验行动的标准，而旨在说明行动的功利与称赞和责备行动的功利的区别。在他看来，称赞或责备本身就是一个有价值的行动，这两种功利在许多情况下是不一致的，也就是说，正确的行动可能受到责备，错误的行动可能受到称赞，而责备和称赞本身又具有某种功利。行动功利主义依据称赞和责备行动的功利，而不是依据行动的功利来判断行动的正确或错误。母亲出自对孩子的爱做了错事，但责备她可能导致母亲和其他人的抚爱感情，从而导致更大的坏效果。由于希特勒给世界带来大灾难，救希特勒的行动是错误的，但称赞救溺水者会加强他心灵中的德性倾向，因为在通常的情况下，救溺水者一般是正确的行动，同时称赞救溺水者会给人树立榜样，鼓励其他人这样去做，因而产生更大的好效果。如果责备救希特勒的人，就可能削弱他和其他人的德性倾向，导致他们对溺水者漠然视之，在另外场合所救的人也可能是丘吉尔。由此可见，斯马特的解释尽管在一定程度上可以把动机和效果统一起来，但这种统一只是形式上的。他仍然以效果作为依据，间接达到对动机的肯定，所使用的方法只是把行动的效果转换为称赞或责备行动的效果。

斯马特把功利主义效果论的标准转换成称赞和责备的效果

---

① 《伦理学新趋向》第28页。

② 《形而上学和道德论文集》第262—263页。

的标准，较之古典功利主义来说，他的理论在应用上更为灵活，更适应现代西方社会的要求。因此，他一再声言，任何理论也不能与行动功利主义相媲美，这在于行动功利主义既能解决通常情况下出现的道德冲突，又能解决特殊情况下出现的道德冲突。

在通常情况下，行动功利主义依据称赞和责备的效果标准，称赞正确的行动（如不说谎），责备错误的行动（如杀人），其实际效果似乎与习俗道德、义务论和准则功利主义毫无差异。在特殊情况下，行动功利主义依据称赞和责备的效果标准，就非常谨慎地控制自己的称赞和责备的行动。当通过计算，发现自己对一个正确的行动的称赞具有坏效果时，就应当隐藏自己对行动的称赞；当发现自己对一个错误行动的称赞具有好效果时，就应当称赞这一错误的行动。由于许多人太自爱没有利他主义的精神，称赞利他主义便具有好效果；如果一个社会过分强调整体利益，忽视抹杀个人利益，就应当称赞个人主义。这样，行动本身的正确或错误就显得并不重要，而要依现实具体境况而定。尽管行动功利主义要求选择最佳的行动过程，但在现实的具体境况里，如果实现最佳的行动几乎没有可能性，那么就选择现实状况下最好的行动，虽然它在理想上不是最佳的，甚至可能是有害的或错误的。例如，假使一个社会奉行巫术禁忌伦理，在行动功利主义看来，保持禁忌是有害的。但由于组成该社会的成员的文化素质不适合功利主义理论，另一方面，禁忌伦理较之道德的无政府状态更好，即使这样的伦理低于功利主义的伦理，行动功利主义也称赞这样的禁忌伦理。因为称赞它可以加强而不是削弱这种伦理规范，从而保证社会的稳定。也就是说，行动功利主义完全持一种现实的态度，在必须在两恶之中选择时，就采取择其小恶的原则。在这个意义上，许多人指责行动功利主义是一种缺乏理想的理论。

五、简短的评价

斯马特的行动功利主义理论反映了西方世界所奉行的个人主义的生活态度。在理论上，它割裂动机与效果的辩证关系，脱离社会制约性来谈行动选择的标准，仍具有西方传统功利主义的一切局限性。

但是，斯马特的行动功利主义是一种现代类型的功利主义，他不仅承继了古典功利主义的基本观点，而且还吸收了元伦理学的某些研究成果，并在此基础上修正和丰富了功利主义理论。他以“劝说”来重建规范伦理体系，把伦理学与其他学科区分开来，毋宁说是一种新的企图、新的方法。他对“普遍化仁爱”的阐释，尽管有许多不尽如人意之处，或者说有主观主义和道德相对主义之嫌（因为斯马特以愿望和感情为伦理学的基础），但在某种程度上消解或模糊了古典功利主义体系的内在矛盾，回避了如何从利己主义过渡到利他主义的困难，并试图用一种社会发展的文化结构来解释“普遍化仁爱”的愿望。较之“最大多数人的最大幸福”的功利原则而言，斯马特的“最大限度地增进总体幸福”的功利原则是更彻底的功利主义。在某种程度上，他避免了古典功利主义对功利计算的主观主义方法，拒绝用快乐感和幸福感来测量行动的功利，提出一种他称之为的现实具体境遇比较的“客观”方法。他提出的“可预料的功利”和“称赞和责备行动的功利”，使功利主义理论更加具体化更加精致。这一切都表明，他的确超越了前人。

尤为重要的是，斯马特的行动功利主义向人们提出一个道德问题：“我们在特殊境遇里如何行动？”这一问题的提出具有某种理论意义，涉及到我们对习俗道德规范和现实道德规范持何种态度。一方面，死板地遵守现实道德准则和规范，是否会

使人养成盲从的品质和习惯。另一方面，现实道德准则和规范是否完全合理，我们是否有理由完全依据它们行动。如果现实道德准则和规范不能解决在特殊境遇里所发生的道德冲突，我们有何种理由选择另外的行动，如何解释这一行动。如果说一位将军为了战争的胜利对士兵说谎是正确的，那么他奉行的肯定不是义务论准则，但如果说也不是功利主义原则，我们又如何解释呢？诚然，有人会说，根据普遍化原则，如在特殊境遇中作出某一道德判断，也应当在相同或相关方面完全一样的境遇里作出相同的道德判断，任何将军遇到类似的情况也应当对士兵说谎。因此，在这种意义上，行动功利主义也同意某种道德准则，并用它来指导自己的行动。遗憾的是，斯马特本人没有对此作出说明。但这一问题又将我们导向一个更深刻的哲学问题，一如柏格森的生命哲学和存在主义所认为的那样，任何宇宙过程和人的活动是否是一个独一无二的、不可重复的过程，人在每一具体境况中是否都必须重新思考和选择。当然，斯马特对这个问题的回答不令人满意，尚有许多地方不能解释，但斯马特强调人的道德行动是一种思考和选择的行动，道德不应在准则规范中窒息，道德必须发展，这些观点是富有建设性的。

斯马特以最大限度地增进总体幸福为道德标准，但什么是最大限度的总体幸福，在很大程度上依赖于人的理性计算能力，行动的好效果要由理性计算来保证。遗憾的是，斯马特没有对人的理性计算能力本身进行考察和研究。人们能完全准确计算行动效果吗？暂且不考虑非理性主义者对这一问题的见解，仅就有的理性主义者而言，恐怕也不都这样认为。黑尔说，人既不是无知者又不是天使。无知者对一切本就无知，因而无法计算，天使本就无所不知，因而无必要计算，人介乎于无知者和天使之间。人能计算行动效果，但不会无所不晓，他的计算可能十有八九是正确的，但有的时候是错误的，特别涉及许多复

杂因素（如现实和未来的各种效果）时，更是如此。假定一个行动的好效果的成功率只有50%或60%（如外科医生动手术），我们如何确定效果，万一偏偏失败，产生坏效果。在这些情况下，行动功利主义的理论无法保证行动的正确性。

其次，斯马特认为，只有与单个行动相关的功利才能最大限度地增进总体幸福，这样便把行动的判断标准交给了行动者本人。但他没有考虑不同的行动者具有不同的文化背景、教育环境、社会地位或阶级地位等，他们所形成的立场、观点和态度彼此不同，因而对行动的好效果的理解相距甚远。在实际生活中，有人认为他的行动最大限度地增进了总体幸福，另外的人可能并非如此认为。这样便会造成每个人认为自己的行动是正确的，都能为自己的行动找到辩护的理由。即使行动功利主义在理论上讲得通，但在实际应用中，就很可能被人歪曲和利用，导致严重侵犯别人的权利和非正义行动，人类社会生活便得不到保证。另一方面，如果社会里的每个人都是行动功利主义者，他们之间又彼此不知道，暗中以行动功利主义的方式行动，因而不能互助，其坏效果就不堪想象。诚如R·B·布兰特所说“每个人服从行动功利主义原则，将会导致伤害和不公正。”①

最后，斯马特对道德一词的理解具有某种泛道德化倾向，他没有明确区分道德、不道德和非道德之间的各自涵义，把一些中性的行为也纳入道德范畴。他的“可预料的功利”和“称赞和责备行动的效果”，要求人们服从现实的具体境遇，自己决定什么样的行动在此时此刻是最好的最有效的行动，而不管这个行动具有何种性质，认为在目前有最好效果的行动都是道德的行动。但我们认为，人们在现实中所选择的具有最好效果的行

① 《伦理学理论》第391页。

动并不都是道德的行动，两恶之中择其小恶的行动不能说是一种道德的行动。道德本身的特性之一是它的理想性。道德是对人不断提出的“应当”要求，指出什么值得人们追求，在某种意义上也是一种“知其不可为之而为之”的悲剧性精神，尽管有的行动没有直接的现实效果，如不会游泳的人救溺水者导致两人死亡，但其行动表现了道德，这种道德是崇高的。

斯马特本人也意识到他理论的某些缺陷，同时表现出某种谦虚的宽宏大度。他认为，我们的道德感情在某种程度上是混乱的，由于每人所受的教育和道德背景不同，因而我们中间就会出现许多相互冲突的态度。任何伦理学理论想满足一切态度，解决一切道德冲突是不可能的。如果依据义务论，就会发生本可避免的苦难；如果依据准则功利主义，就无法解决非正义和几百人死亡之间的冲突；行动功利主义也是如此，它在有的情况下容许非正义存在的可能性。但是，人们必须在各种不完善的理论中选择一个最完善的理论。斯马特认为，行动功利主义便是一种最完善的理论，因为行动功利主义主张道德劝说，用一种劝说的灵活性态度对待变化的世界。而对于我们来说，如何更好地使用灵活性，恐怕便是更深入探讨的问题了。

参 考 书 目

1. J. J. C. Smart and Bernard Williams: *Utilitarianism: For and Against*, London, Cambridge University Press, 1973.

2. J. J. C. Smart: *Ethics, Persuasion and Truth*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984.

3. J. J. C. Smart: *Utilitarianism and its Applications*, in Richard M. Fox and Joseph P. De Marco (eds), *New Direction in Ethics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986.

4. J. J. C. Smart: *Essays Metaphysical and Moral*, Oxford Basil Blackwell, 1987.

5. Richard B. Brandt: *Ethical Theory*, Prentice—Hall, Inc, Englewood Cliffs, New, Jersey, 1959.

6. Kenneth Pahel and Marvin Schiller (eds): *Readings in Contemporary Ethical Theory*, Prentice—Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 1970.

7. 石毓彬、杨远：《二十世纪西方伦理学》，湖北人民出版社 1986 年版。

罗尔斯

廖申白 撰

篇　目

罗尔斯（1921年——　）

罗 尔 斯

廖 申 白

第二次世界大战之后，在英美哲学界，元伦理学家们热衷于研究道德判断的分类和伦理术语的意义，想从语言分析中找到新的方向。道德哲学仍是哲学家书斋里的话题。给这种沉闷的道德哲学注入了一股新鲜空气的是美国当代道德哲学家罗尔斯（John Rawls，1921—），他对社会正义问题的关注与思考使许多西方道德哲学家改变了他们专注于形式研究的思考方式，也使一些习惯于用功利主义观念思考道德问题的人们开始审视他们的理论根据，决定是放弃这一传统还是以新的论点为之辩护。

一、生平与著述概略

罗尔斯是美国当代著名学者和哲学家。1921 年 2 月罗尔斯出生于美国东部的巴尔的摩。这是一个座落于大西洋切萨皮尔湾岸边的濒海城市，陆路、水路交通都十分便利，西南距美国首都华盛顿仅咫尺之遥，政治、文化联系十分密切，当地的《巴尔的摩太阳报》是在美国负有盛名的一家报纸。

罗尔斯的少年时代在家乡度过。1939 年他毕业于巴尔的摩的肯特中学。尔后他来到普林斯顿大学学习并于 1943 年获硕士

学位。时值第二次世界大战的最后阶段，按照美国兵役法，罗尔斯在军队中服了三年军役。服役期满后，罗尔斯仍然选择了做学者的道路。1947年他考入康奈尔大学攻读研究生，1950年回到其母校普林斯顿大学获得博士学位，时年29岁。这以后，罗尔斯先在母校任教，尔后也曾在康奈尔大学和麻省理工学院任教，自1962年任哈佛大学哲学教授，以后再没离开这一教职，其间于1979年被授为布赖恩特·科南特大学教授。

罗尔斯的学术联系颇为广泛。他是《哲学评论》、《哲学杂志》、《剑桥评论》等几家有世界声誉的哲学期刊的撰稿人，并一度担任过《哲学评论》的编辑（1956—1959）。他也间或为一些著名的经济学、政治学刊物撰稿。他还是美国哲学联合会会员（1959—1962年任该会东部分会执行委员，1973年任该分会副主席，1974年任主席）、美国哲学学会会员、美国政治哲学及法哲学联合会会员（1970—1972年任该会主席），以及美国艺术科学院院士。

罗尔斯于1949年6月与马格丽特·沃菲尔德·福克斯结婚，有四个孩子：长女安娜、次子罗伯特、三子亚历山大、小女伊莉莎白，现居家麻省莱克星屯。

和当代美国公共生活中的许多卓越人物不同，罗尔斯并不同时在几个公共生活领域显露头角。他是一个著述等身的学者、教授，从不涉足公众政治讲坛，他活动的领域始终是思想理论的领域。他在美国当今生活中留下的印记即是他的思想的轨迹——他的一系列著作。他只以他的思想影响他人。当他因他的《正义论》[1] 而成名之后，他仍然用他的文章和他的各方面的研究者、批评者们进行讨论，研究他自己已经表述的思想和其他

---

① A Theory of Justice，哈佛大学出版社1971年出版。中译本见何怀宏等译《正义论》，中国社会科学出版社1988年出版。

人在研究、批评他的思想时所表达的思想。思考是他的生活方式。

思想家的思想的价值也许并不在于他在思考，而在于他所思考的问题。可以说，罗尔斯正是由于他思考了一个具有时代意义的重要问题——当代社会的正义问题，才产生了极大影响的。

罗尔斯的著述活动以他的《正义论》为标志分为三个时期。

前《正义论》时期。此时罗尔斯还处于实证主义和功利主义的影响之下。这一时期的作品主要有两篇：《伦理决定程序概说》（1951）和《两种规则概念》（1955）。第一篇论文不太为人们注意。后一篇论文发表引起了较大的反应。罗尔斯在文中区分了概括性规则和实践规则这两种规则概念，他认为在惩罚和允诺这两种实践上，如果功利主义理论采取后一种规则概念，就能避免许多非难。这篇论文的观点说明罗尔斯已受到维特根斯坦后期哲学的影响，其中有两点特别值得注意。一是罗尔斯认为一种实践由一些基本规则规定，属于这一实践的特定行为活动只有在存在这些规则的条件下才属于它，在此意义上基本规则逻辑上优先于具体行为。二是罗尔斯指出对一种背景实践的证明和对在此背景下的具体行为的证明之间存在重要的差别。这两点对他的整个理论的形成无疑起了重要作用。

《正义论》时期。这一时期罗尔斯摆脱了实证主义及功利主义传统，开始用公平概念研究背景实践及其规则对人们具体活动的意义问题，并用契约论方法极大地扩展了维特根斯坦的实践概念。罗尔斯 1957 年至 1958 年先后有两篇《作为公平的正义》发表①，其中后一篇是前一篇的扩展。这两篇文章明确地把

① 两篇《作为公平的正义》分别载于《哲学杂志》第 54 卷（1957 年）和《哲学评论》第 67 卷（1967 年）。

公平作为社会正义的基本概念，奠定了他的社会正义理论的基础。这以后的几年，是罗尔斯到哈佛大学任教的最初时期，也是美国社会政治、经济生活激烈动荡的年代。在这一时期，罗尔斯用《作为公平的正义》中确立的公平概念考察了社会政治、法律、经济生活中的一些重大问题，撰写了《宪法自由与正义概念》(1963)、《正义感》(1963)、《分配的正义（两篇）》(1967—1968)、《非暴力反抗的证明》(1969)、《互惠的正义》(1971) 等论文。这些论文在当时就引起了人们的注意。在这些论文的基础上，罗尔斯吸取了一些批评者的合理意见，重新系统地思考了他的理论，去除其中的矛盾，把它综合成一个“一致的观点”，写成了洋洋 50 万言的巨著《正义论》。

值得花些笔墨来描述一下《正义论》在学术界引起的反响。《正义论》于 1971 年出版后，立即引起了广泛的注意。短短几年中，不仅出现了大量研究论文，而且有一些专门研究《正义论》的论著问世①。诺齐克的《无政府、国家和乌托邦》(1974) 是与罗尔斯的《正义论》针锋相对的一部著作，他以一种毫不掩饰的自由主义权利理论批判罗尔斯的平等主义倾向。这两本书成了 70 年代美国思想界的两部代表作。在《正义论》的影响下，理论家们重新把目光转向社会正义问题。80 年代产生了一系列道德哲学与政治哲学结合的著作②。在这些著作中罗尔斯的理论都得到了详尽的研究。1976 年，在美国建国 200

---

① 其中重要的，如：巴里（B. Barry）编辑的《自由主义的正义论》(1973)；丹尼尔斯（N. Daniels）编辑的《罗尔斯导读》(1975)；沃尔夫（R. P. Wolff）的《理解罗尔斯》(1977)；布劳克（H. G. Blocker）编辑的《罗尔斯的社会正义理论》(1980)，等等。

② 例如，高尔斯顿（W. A. Galston）的《正义与人类的善》(1980)；卢卡什（F. S. Lucash）的《正义与平等》(1986)；布朗（A. Brown）的《现代政治哲学》(1986)；鲍伊（N. E. Bowse）的《个人与政治秩序》(1986) 等等。

周年之际，在俄亥俄州召开了题为“正义：两百年后的思考”的专门研究罗尔斯《正义论》的学术会议。罗尔斯的《正义论》还成了有不同文化及意识形态背景的学者们对话中经常涉及的题目。一些西方哲学家惊呼《正义论》对英美哲学产生了广泛影响。达沃尔把《正义论》看作休谟主义（实证主义与感情主义的）哲学在本世纪流行所引起的“康德主义反应”。考斯认为《正义论》是一部“哲学家们等待了许久的著作”，一部“必须仔细地读的著作”。哈特承认，在他读过的所有政治哲学经典著作中，没有一本像罗尔斯的《正义论》这样深地激荡着他的思想。内格尔也认为，对一个肯于思考的人来说，读《正义论》是一种“极为重要的经历”。罗尔斯的最强有力的对手诺齐克也写道，“它（《正义论》）是睿智的思想之泉，由点点滴滴汇聚而成。……人们在阅读这本书时，不可能不凝聚起——也许还会去改变——自己的思想”①。总之，罗尔斯的《正义论》所受得的待遇可以说是分析哲学著作中罕见的。

后《正义论》时期。这一时期罗尔斯的工作主要是补充、修正及辩护《正义论》中的论点。在《基本结构是正义的主题》(1977)一文中，罗尔斯着重阐述了他的社会正义理论的一个重要假设，即社会正义的主要问题是决定社会权利与义务分配的社会基本结构的正义问题。《康德主义的平等观》（1975）和《道德理论中的康德式建构》（1980）两篇论文旨在说明他的理论与康德伦理学的关系。这一时期的其他重要论文还有《最大最小值标准的某些理由》(1974)、《从公平到善》(1975)，等等。

---

① 参见：《20世纪思想家》（英文版）第467页；《罗尔斯的社会正义理论》（英文版）第313页；《新共和》（英文）1972年5月号第26页；《罗尔斯导读》（英文版）第230、15页；《社会哲学与政治哲学选读》（英文版）第226页。

二、道德哲学方法

在语言分析学派的道德哲学家中间，罗尔斯和图尔明大致是从同样的起点出发的。他们认为人们在使用道德语言时主要为了寻求某一道德判断的正当理由①。他们使用的“证明”是一个道德哲学的概念，属于实践理性证明的范畴，其意义是证明某一行为或判断的道德上的正当性。例如罗尔斯认为，道德证明不是像科学证明那样要证明某种客观真理，也不像常识证明那样要证明某种陈述的真实性。道德证明是一种观念的证明，是通过我们的反思检验我们的理论判断与直觉道德判断是否契合一致，简言之，这种证明要求的是多种思考相互支持，构成一个一致的观点。②

罗尔斯和图尔明都意识到维特根斯坦的“语言游戏”理论对于分析道德语境的重要意义。维特根斯坦认为，人们对语词的使用既出于在具体语境中使用它的目的，又受语言实践及其规则的制约。譬如在对弈中，每一着棋都既出于在特定“棋势”下形成的意图，又受到下棋的基本规则的制约。这些规则规定着下棋与其它游戏的相异之处，也规定着下象棋与下跳棋等等的相异之处。罗尔斯和图尔明认为，在道德语境中，对具体行为的正当性证明与对现实社会实践的正当性证明是极不相同的。③ 但罗尔斯不像图尔明那样把它们看作两种不同类型的

---

① 例如图尔明写道，道德哲学家们不应总是讨论“什么是善”，而应讨论“为什么一个理由对某个道德判断说来是正当理由”（参见李莉：《当代西方伦理学流派》）。图尔明的《推理在伦理学中的地位》与《正当理由研究》两部著作阐明了语言分析的伦理学派中这一分支的基本论点。

② 《正义论》，中文版，第565—566页。

③ 罗尔斯：《两种规则概念》；图尔明：《推理在伦理学中的地位》。

证明，而认为一个具体行为的正当性与这个行为的背景实践及规定着这一实践的那些规则是否正当有密切联系。一个行为在一种背景实践中可能被证明为正当的，在另一背景制度下则未必然或必不然。因此，一种背景实践，我们大家都在从事的实践本身是否正当、正义，就是一个更为深刻的问题。社会不外是我们大家都已参与其中的一种“合作冒险”，这一实践包含着一系列规则，这些规则逻辑上优先于人们在这一背景实践下的具体活动，规定着背景实践的性质。社会的基本结构体现着这些规则，这种基本结构是否正义，是正义理论的主题。社会制度可以有多种美德，譬如效率高、稳定等等，正义是社会制度的首要美德。①

既然社会制度构成我们活动的背景，并且它的规则告诉我们应当怎样做，不应当怎样做，那么它的正当性首先就在于它这样要求我们是公平的。一个正义的社会首先须是公平的。公平是正义的基本概念。就社会制度与个人的关系而言，只有当社会制度体现的规则是人们先前可能同意的，社会制度要求人们遵守这些规则才是公平的。这就是罗尔斯把他的理论称为“公平的正义”的原因。可以说，正是公平的概念使罗尔斯最终完全放弃了功利主义方法而采取了契约论的道德哲学方法。

（一）公平与正义

罗尔斯指出，功利主义伦理学不可能恰当地说明公平这个最根本的正义概念。因为功利主义只强调一个标准：较大的总功利。它不强调某种规则须是人们先前可能同意的。恰恰是社

① 见《两种规则概念》；《基本结构是正义的主题》；《正义论》第1，2节。

会契约论表达了这一要求。①

在人们先前可能同意的规则之中看来有两点最为重要：一是在相互合作或竞争的人们中间要一碗水端平，二是要互惠，即要人人都能受益。假如人们是平等自由的，谁也无权支配他人，那么在这些人共同参与一项合作并建立一些规则来规定这项合作如何进行，大家如何分享活动带来的利益、如何分担它带来的负担时，就会出现公平问题。假如在这项合作中，谁都不感到自己会被别人当作工具，或者会不得不向别人的无理要求让步，这项实践就是公平的。功利主义（特别是古典的或严格的功利主义，例如边沁和西季维克的功利主义）不可能表达这两点要求，因为功利主义对正义的基础的解释是错误的。例如，一个人在用功利主义解释为什么奴隶制是错误的时，可能会说这是因为奴隶主得到的好处不及奴隶遭受的不幸大，这种理由显然是荒谬的。②

在罗尔斯看来，公平概念的这两个要求最充分地表达在下述两个相当确定的正义原则之中：

Ⅰ．平等的自由原则

每个人对与所有人所拥有的最广泛平等的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。

Ⅱ．民主的平等原则

社会的和经济的不平等应这样安排，使它们

（1）在与正义的储存原则一致的情况下，适合于最少受惠者的最大利益（差别原则）；并且

（2）依系于在机会公平平等的条件下职务和地位

① 《作为公平的正义》（1957）。

② 《作为公平的正义》（1957）。

向所有人开放（公平机会原则）。①

因为，第一个原则表明在设计社会的基本制度安排时，每个人的要求都要受到尊重，每个人对于一种尽可能广泛的自由体系都有平等的权利，无人可以受到忽视，无人可以只被当作手段对待。第二个原则表达了这样一种观念：当需要一种不平等的社会经济安排时，这种不平等须是在满足平等的自由原则和形式的公平（机会平等）的条件下使每个人都受益。罗尔斯阐述这两个原则意在提出一种与功利主义截然相反的正义观。

（二）原初地位②

罗尔斯进一步认为，以公平概念为基础的两个正义原则，实际上是处于某种平等的最初状态的自由选择者们普遍会同意的原则，即人们先前可能同意的原则。③这种平等的最初状态罗尔斯名之为“原初地位”。

罗尔斯认为，假如我们是一些自由、平等的有理性的（相互冷淡的）人，都有着近似的能力、需要和生活计划，那么，当我们置身于一个中等匮乏的社会，并且站在无知之幕（veil of ignorance）的背后，就是说，每个人都不了解自己将有何种自然禀赋和心理气质、何种出身背景、何种社会机遇，而仅仅知道社会、经济的一般事实，从各种可能的原则中进行选择，我们就会选择公平的正义的两个原则作为设计我们的社会合作实践

---

① 罗尔斯在《正义论》及他的一些论文中，对这两个正义原则作了多次的不尽相同的表述。本文以罗尔斯在《正义论》中的最后表述为依据。参见《正义论》中译本第292页。

② “Original position”，一译“原初状态”、“原始状况”、“始初状态”，等等。罗尔斯在使用 position 时指的是人们在社会中的“起点”（starting point）和“终点”（stopping point），即人们在社会中所居的地位，本文据此取“原初地位”的译法。

③《正义论》中文版，第10页。

的基本规则。因为第一，在这种境况下我们无法预知我们将来可能遇到的特殊社会地位，因而无需去考虑我们将来成为一个天赋高的、出身高贵的和幸运的人的可能性大，还是成为一个才智平庸出身卑微的、不幸的人的可能性大。其次，在这种境况下，一般地说，只要我们保证能得到某种体面的最低份额，高于这一份额的那个部分对我们就不会有多大吸引力，至少我们不会愿意去为争得那个部分而冒可能丧失有保障的最低份额之险。第三，某些其他的选择对象可能有令人难以接受的后果。如果我们作了不当的选择，就可能不得不接受这些严重的后果。由于所设想的选择境况具有上述三个特点，当我们在此境况中选择时，我们一般不会采取冒险的态度，而会用一种类似最大最小值规则（maximin rule）的方式来推理①。

按照这种方式推理，我们首先会考虑“承诺的强度”问题。作为处于原初地位的有理性的选择者，我们不可能制订那些可能有不可接受的后果的契约，也不可能制订那些难于坚持的契约。在这方面，我们会觉得，公平的正义的两个原则有明显的优点。因为一旦接受这两个原则，我们就不仅可以保护自己的基本权利，而且可以避免最坏的结果。这样，我们就不致陷入这样的危险，即在自己的生命旅程中不得不“为了别人能享受较大利益而默认对自己自由的损害”。其次，我们会考虑“稳定性”问题，即采取哪种原则会使社会合作更稳定的问题。在这方面，公平的正义的两个原则也具有优势。它们保障着我们的自由，因为它们能得到社会的公开承认，并唤起人们按照它们去行动的正义感，从而产生足够的自我支持力量。最后，我们显然还会考虑“自尊”问题，就是说，要考虑所选择的原则在得到公开承认时是否支持人们的自尊，这对于维系社会合作的

① 《正义论》第26节。

稳定性也是极为重要的，因为我们都直觉地感到，“一个正义观的恰当特征就是它应当公开地表达人们的相互尊重”。在这方面，公平的正义的两个原则也显然能给人们的自尊以更多的支持，“因为当社会遵循这些原则时，每个人的利益都被包括在一种互利的结构中，这等于通过制度公开肯定了每个人的努力，对人们的努力的公开肯定支持着人们的自尊”。由此可以说，当我们处在这种原初地位自由地进行选择时，我们最可能选择公平的正义的这两个原则。①

但是，人们自然会提出这样的问题：既然罗尔斯把这些原初地位中的自由选择者们想像为彼此漠不关心、只在合理地追求自己的利益的个人主义者，那么怎么能保证他们能就该选择哪些原则的问题达成一致意见呢？他们的利益必然相互冲突而且没有一个仲裁者，尽管他们由于站在无知之幕背后而无法预知自己属何种人以及将有何种命运，但这毕竟不等于他们就能够达到一致意见。这显然是罗尔斯难于回答的一个问题。

罗尔斯解释说，首先，我们不能认为这样一个选择者会成为利己主义者。②。因为一个人要做一个利己主义者的最明显的意义就是或者让所有的人都来为他的利益服务（“第一人称”式的个人主义），或者是在别人都尽其职份时自己悄悄地不出力而沾光（“逃票坐车”式的个人主义）。而对他来说，选择做一个利己主义者并不是一种好的选择。“显然，任何人都不可能得到他想要的一切，仅仅别人的存在就阻止了这一点。……其他人决不会同意这种联合的条件。所以利己主义是行不通的。（相反，公平的）正义的两个原则……却是合理的。实际上，……这些原则可以说是每个人对别人的相应要求的最好回答”。

① 《正义论》第29节。

② 《正义论》，中文版第114、130、141页。

其次，当人们的要求相互冲突时，自然的结果就是这种冲突会达到一种平衡，用巴莱多[1]的话来说，是兴趣与障碍的相互作用的结果。比如在竞争市场上的自愿交易就是这样一种平衡。在那里，人们都想尽可能地得到好处，但是他们必须相互让步，"以便能最好地以其让步得到他们最想要的回报"。公平的正义实际上是原初地位中的人们在他们的要求相互冲突的情况下达到的一种平衡。诚然，我们不能说因为它是这样一种平衡它就是正义的，但是如果这种平衡的背景，即原初地位体现着"人们公认的选择原则的合理条件"，它就是正义的。[2]

最后，罗尔斯指出，原初地位中的自由选择者的观点实际上是一种普遍的观点。从原初地位的观点来看我们在社会中的地位，也就是"从永恒的观点来看待殊相，即不仅从全社会而且也从全时态的观点来审视人的境况"[3]。不言而喻，这种普遍的原初地位的观点排除了利己主义的观点。

罗尔斯因此推断，原初地位"是一个其间所达到的任何契约都是公平的状态"。因为，在这种状态中，假如我们能够选择某种原则来设计我们的制度安排的话，我们就可能选择公平的正义的原则。原初地位不是一种现实的状态，而是一种方法，一种最合理地解释某种最初状态的方法。因此，它是我们可以随时从理论上进入的一种合理的最初状态。同时，它又表达着我们的一种直觉信念，即我们要遵循的正义原则应当是我们若处于某种合理的最初状态就会选择的原则。直觉告诉我们，这种平等的最初地位是最恰当的选择地位，它表达了我们信念中的

---

① Vilfred Pareto，又译帕累托或帕雷托，法国著名经济学家，著有《政治经济学教程》（1909）。

② 《正义论》，中文版第114—115页。

③ 同上书第574页。

一个确定之点，即我们应当作为自由平等的有理性的人来进行这项选择。[1]

（三）反思的平衡

原初地位的概念表明，罗尔斯的理论中还包含着一种平衡理论结构与直觉道德判断的方法。这种方法罗尔斯称之为“反思的平衡”（reflective equilibrium）。反思的平衡的方法可以说是他的公平的正义体系的基本方法，它贯穿这一体系的始终。[2]原初地位实际上是应用反思的平衡方法的一个例证。罗尔斯一方面力图通过原初地位的概念来体现人们公认的选择制度的原则的那些合理条件，另一方面尽可能地使它与人们的直觉的道德判断相契合。他要我们尽可能地在两者之间寻求一种平衡。罗尔斯说，如果我们问在什么环境下选择的正义原则最适于用来设计我们的社会制度，我们就需要一种对原初地位，即最合理的最初状态的恰当的概念描述。我们需要从两端进行：一方面使这一描述表现出理论上的合理选择条件，一方面尽可能使它符合我们的正义信念。但是总会有不尽相符的地方。这时我们或者要修正对这一概念的理论解释，或者要修正我们的直觉信念，以便使两者更接近。这种修正也许要反复进行，时而修正理论解释，时而修正直觉判断。这样，我们最后会达到一种对原初地位概念的恰当描述，“它既表达了合理的条件，又适合我们所考虑的并已及时修正和调整了的判断”[3]。

罗尔斯之所以需要这样一种方法，是因为他认为直觉道德

---

① 《正义论》，第20节。

② 参见内格尔：《罗尔斯论正义》，载于丹尼尔斯编《罗尔斯导读》；达沃尔：《对罗尔斯的正义理论能够作康德式解释吗？》，载于布劳克编《罗尔斯的社会正义理论》。

③ 《正义论》，中文版第17—18页。

判断和理论分析本身都不能单独地支持一种恰当的道德哲学，一种能正确地描述道德情操，尤其是正义感的道德哲学。

关于道德情操，罗尔斯不大同意大多数分析伦理学家，尤其是情感主义者，例如艾耶尔和斯蒂文森提出的见解。艾耶尔认为，道德情感没有任何事实意义。伦理评价不增加任何事实陈述，只表达某种情感、态度，因此，对伦理判断无法作任何分析。纵使我们有充分理由怀有一种道德情感，这种理由也至多是一种本身没有任何事实意义的信念。[1]在罗尔斯看来，人们的道德情操（道德情感的更稳定的形式）与人们对某种事物的态度（例如偏爱和反感）是极不相同的。对某些事物、事实的偏爱或反感仅仅表达人的主观的情绪体验，有很大的偶然性、随意性。道德情操则是人们的一种相对稳定的情感。人们怀有某些共同的道德情感是一个有意义的事实。对这一事实的解释告诉我们：道德情感是和对特定德性的公认联系在一起的，只有用“规定着这些德性的原则”才能作出说明。[2]

在罗尔斯看来，正义理论的目的就在于正确地描述我们的道德情操，并阐明支配我们的道德能力（尤其是我们的正义感）的原则。直觉的道德判断不能充分胜任这一任务。诚如黑尔等人指出的，直觉不是十分可靠的报导。尽管道德直觉及表达这种直觉的常识判断常常可以作为理解人的正义感的依据，它们有时却不能很好地表现正义感。因为，虽然这些判断是在“有利于实现正义感的条件下做出的”，但“无疑还是受到了某些偶然因素的影响和曲解”。它们不够一致，不能在一种深广的哲学意义上表现正义感。因此，要正确解释正义感，肯定还需

① 《语言、真理与逻辑》。

② 《正义论》第73节。

要运用原则和理论结构①。

但是“仅仅在逻辑真理和定义上建立一种实质性的正义论（也）显然是不可能的”。罗尔斯在这里表明了他与其他分析伦理学家的一个主要的不同点。大多数分析伦理学家把自己的工作止于用逻辑分析或语言分析来表明道德判断只表达我们的某种情感态度。黑尔也认为，道德哲学的起点应当是对基本的道德概念的分析。②但是在罗尔斯看来，这种概念分析本身远不足以支持一种恰当的道德哲学：“任何定义的价值都依赖于它产生的理论是否健全，仅凭自身，一个定义是不可能解决任何基本问题的”。因此，必须允许道德哲学“如其所愿地应用可能的假设和普遍的事实”去解释“我们在反思的平衡中所考虑的判断”。而且，这种反思的平衡本身就表明，在正义论的基础中，有一种对直觉的依赖。③

对罗尔斯说来，理论不仅仅是（甚至主要地不是）分析直觉道德判断的工具，而是某种能够与我们的深思熟虑的道德判断契合一致，并能够通过我们的反思与后者相互印证、相互修正的逻辑结构。直觉道德判断也不仅仅是理论分析的对象，而主要是某种常常表现着我们的真实的正义感，并指示理论应如何修正自身的判断。唯有通过我们反思的平衡中的直觉道德判断，我们的正义感才能得到恰当的解释。因为只有这样的道德判断才既克服了自身的局限性，又获得了逻辑的一致性和哲学的普遍性。因此，“从道德哲学的立场上看，对一个人的正义感的最好解释并不是那种跟他在考察各种正义观之前就具有的判断相适应的解释，而是那种跟他在反思的平衡中形成的判断相

① 《正义论》第9节。

② 《道德的语言》第111页。

③ 《正义论》，中文版，第125、47、119页。

适应的解释”。①

罗尔斯的反思的平衡概念中含有两个紧密关联的理论假设。一个假设是，一个社会的成员能够有一种共同的正义感②。这显然是一个极有争议的假设。许多作者认为，这个假设表现了对社会冲突的性质的一种保守的看法。③ 另一个与此有关的假设，是理论与表达着我们的正义感的普遍的直觉道德判断之间有一种潜在的“一致性”。一致性假设强调理论可以与我们的直觉道德判断契合一致，实际上，作为公平的正义就是这样一种假设，即：那些处在原初地位中会被选择的原则也就是“与我们所考虑的判断相符的原则”。④ 诉诸共同的正义感和理论与直觉道德判断的一致性，是罗尔斯的理论方法的两个显著特点。

三、社会正义理论

罗尔斯的正义理论的最重要之处不是它的方法，而是它的实质内容，即它的两个正义原则的全部含义。罗尔斯认为，仅当把他的两个正义原则应用于社会制度时，我们才可以更清楚地看出它们是否比其它原则更符合我们反思平衡中的直觉判断。的确，在他的实质性理论中，罗尔斯对社会政治、经济制度中的许多重要问题，作了更具体的思考。正如内格尔写道的，尽管罗尔斯的方法没有给他的实质性观点多少支持，他的实质性理论和善观念倒是很吸引人。⑤

---

① 《正义论》，中文版，第45页。

② 见《正义论》，中文版第324、354页。

③ 参见弗兰西斯：《左翼对罗尔斯的反应》，载布劳克编《罗尔斯的社会正义理论》。

④ 《正义论》，中文版第44页。

⑤ 《罗尔斯导读》第15页。

不过，在介绍罗尔斯的实质性理论时，必须首先说明他的基本善理论的含义，因为按照他自己的说法，这一理论以及他的正义原则中所包含的人格理想为他的整个实质性理论提供了一个阿基米德支点。①

（一）“基本善”

当罗尔斯使用社会的“基本善”（primary goods）这一概念时，他指的是人们在社会中为实现个人生活计划所必需的基本手段，即自尊、权利与自由、机会与权力、收入与财富。他认为，在任何一个社会，无论人们还可能要求别的什么东西，他们都会要求尽可能多的基本善，首先是要求自尊；而且，迄今为止，我们还不曾发现有哪个社会的成员认为自己所得到的基本善太多了。②

罗尔斯对基本善作了一些极为重要的界定。首先，基本善和一般的善一样有两个基本特点。其一，像一切善一样，基本善在道德上是中立的，它们本身既不正当也不邪恶，关于基本善的知识也同样如此。人们一般都具有关于基本善的知识，即知道他们应当追求尽可能多的基本善，但他们并不因此成为利己主义者。正当的概念不产生于善的概念。相反，在一个由公平的正义的两个原则调节的社会中，人的善观念会受到公开的正义观念的约束，就是说，追求某些善将被看作有背于这种正义观念的。其二，也像其它的善一样，基本善是多元的，不是由单一的因素组成的。③

但是第二，人们对基本善的期望与欲望、偏爱乃至激情是

① 《正义论》，中文版第 251、571 页。

② 《正义论》，中文版第 88、382 页。

③ 《正义论》，中文版第 389—390、411 页。

极不相同的。首先，欲望、偏爱、激情的对象对人表现为目的，而基本善则是人们无论追求何种目标都需要利用的基本手段。其次，欲望的目的不向人们提出道德上的要求，但是当一个人运用基本善来追求其目标时，他就隐含地接受了一种责任：他表明他具有关于基本善的知识，他能对自己的行动负责，他能够并且也打算根据环境控制并调整他的欲望及目标（例如性要求）。第三，人们的欲望、偏爱、激情是主观的、不确定的、不可公度的，而人们对基本善的期望却是客观的、确定的、可比的。诚然，人们对基本善的追求也表现一种根本的偏爱，但这种偏爱显然是人皆有之，因而是可以比较的。①

最后，人们对基本善的期望也不同于人们的现有需要。现有需要受具体社会条件的制约，表现了自然的、历史的、社会的偶然性，而基本善则是人们经常需要的东西，是需要的扩展。②如果我们仅仅根据现存的需要来确定制度安排，这种安排就会缺乏长久的稳固性，因为这种现存的需要将发生变化。但是如果根据人们无论有何种“现存需要”都会需要的基本善来确定制度安排，这种安排就将是稳固的。

因此，罗尔斯论证说，基本善的指标（Index of primary goods）提供了衡量人们的社会地位的一个“公认的客观标准”。因为，人们一般都认为，应当“仅仅参照那些被认为是所有人都更喜欢的东西来比较他们的境况”。功利主义者一般不赞成这样比较，他们认为不应当用人们所期望的基本善指标来比较，比较的基础应当是期望的满足。但是这种方法显然涉及了对不同欲望及其满足的价值衡量这一复杂问题。比如说，如果甲欲望

① 《康德主义的平等观》，载《社会哲学与政治哲学选读》第4部分；《正义论》，中文版，第59页。

② 《康德主义的平等观》。

得到一辆小汽车，乙欲望得到一束玫瑰花，那么，按照功利主义者的要求，要比较他们的相对地位，就需要衡量这两种欲望中哪一种欲望的实现给欲望者带来的满足更大因而更有价值。显然，这样的人际比较不仅复杂，也不能避免主观性。①

但是功利主义者也许至少会说，把如此多的基本善的指标当作标准不也很复杂吗？罗尔斯回答说，在一个由公平的正义调节的社会里，正义的两个原则维护着人的自尊，权利和自由得到第一原则的保护因而是不能讨价还价的，第二原则中的公平机会原则也保障着机会的公平平等，这样，剩下的就只有权力、收入与财富了。而且，由于在这样一个社会，地位最低的阶层的指标的提高会依次推动所有地位优越的阶层提高它们的基本善指标，唯一要做的就只是确定最少受惠阶层的指标了。②就是说，我们只需要考察最少受惠者阶层对权力、收入和财富的期望是否尽可能地提高了。在这样做时，我们只要找到这一阶层的有代表性的个人，看看他们的基本善指标是不是由于那些较有利的阶层的帮助而被尽可能地提高了。显然，这种比较比功利主义所要求的人际功利比较要简单多了。

罗尔斯的基本善理论确定了一个判断社会基本结构对一些社会基本善的分配是否合乎正义的基本观察点，这就是：要从最不利的阶层中的有代表性的个人的角度来判断这种安排的正义性③。通过说明罗尔斯的两个正义原则将如何应用于各种社会基本善的分配，我们可以进一步看出这一理论的含义。

① 《正义论》，中文版第90、313页。
② 《正义论》，中文版第171、89页。
③ 《正义论》，中文版第89页。

（二）权利的原则：平等的自由

政治伦理学体系，如德沃金所说，有基于目的的、基于权利的和基于义务的三种类型①。罗尔斯的理论本质上是一种基于权利的理论。这一理论的深层基础是两种平等的自然权利：受尊重的平等权利和需要的平等权利。前者基于人们对权利、自由，尤其是对自尊的需要，其意义是，在设计人们相互合作的背景制度安排时，每个人的要求都要同等地受到尊重，而不可以受到忽视。后者基于人们对地位、收入和财富的需要，其意义是，不可以有不平等的安排，除非这种不平等的安排能帮助地位最不利者尽可能地改善其地位。罗尔斯认为，这两种权利所依据的标准假设不仅表达了人们的直觉道德判断中的确定之点，而且得到一些卓越的道德哲学（尤其是康德的哲学）的支持。他还认为，通过社会的实质性结构——例如体现着公平的正义的两个原则的制度结构——来实现这两种权利远比贯彻一些管理性规则（第二位的规则）困难得多。② 难就难在，这些制度结构在分配社会基本善（权利、自由、机会、权力、收入和财富等）时不容易使自由与平等这两种基本的政治伦理价值和谐共荣。罗尔斯的理论就是试图按照这一目标来设计社会的基本结构③。

罗尔斯认为社会基本结构有两个基本的部分在分配着某些社会基本善：宪法制度分配权利与自由，规定基本自由的样式；经济制度分配收入与财富。在一个公平的正义调节的社会中，正

---

① 德沃金：《论原初地位》，载于丹尼尔斯编《罗尔斯导读》。

② 《正义论》，中文版第200，491—499页。

③ 根据第一部分中对罗尔斯方法的分析，为简明起见，在以下介绍中，将直接用罗尔斯的“反思的平衡”的方法说明他的论据，而不再使用他的“原初地位的选择者”的推理。

义的第一个原则（平等的自由原则）将指导对权利与自由的分配，确定在宪法政治之下，每一公民能够享受哪些基本自由以及这种基本自由体系所达到的水平。

罗尔斯列举的基本自由主要有：(1) 政治自由（含言论自由和集会自由）；(2) 信仰自由（Liberty of conscience）与思想自由；(3) 个人自由（含财产自由）；(4) 人身自由（依法不受任意拘捕和褫夺的自由）。这些基本自由也就是公民在宪法制度下的基本权利。它们构成一个整体，每种自由都受到其它自由的制约，因为，"当各种自由不受限制时，它们就会相互抵触。"宪法制度要调节各种基本自由的范围，使它们不致相互冲突，使整个自由体系达到一个较高的水平。①

罗尔斯认为，当我们确定分配社会基本善的制度时，先要确定宪法制度。在此阶段上，我们应当从立宪会议代表的观点来考虑问题。按照这一观点，宪法制度所规定的"平等的公民权的所有自由对社会的每一个成员来说都必须是一样的"，这些自由可以是不广泛的，但不可以是不平等的。②这个原则就是权利的原则。

权利的原则，即平等的自由的原则，在罗尔斯看来，主要是根源于人们对权利和自由的需要，而不是直接根源于更为基本的对自尊的需要，而且，它离开表达这种需要的受尊重的平等权利的观念还相当远。③ 立宪会议的代表应当要求的不是使自己得到更多的自尊，而是保障那些可能陷入不利地位的人们有一份不受侵害的平等的权利与自由。就我们今天的现实情况

① 《正义论》，中文版第 57、193 页。

② 同上书第 193 页。

③ 关于受尊重的平等，参见《正义论》中文版 195 页注①，第 497—498 页，以及《康德主义的平等观》。

来说，这意味着，政治家们在讨论制度的基本政治安排的原则时必须首先考虑如何使可能陷入不利地位的人的基本自由不受侵犯，而不是先考虑他们自己的自尊。毋宁说，这一原则的直接的直觉依据是宗教宽容的观念。在宗教信仰方面，我们需要的主要不是加强自尊，而是不仅我要有信仰自由，而且要使别人也有信仰自由。这一观念是我们直觉正义判断中的一个确定之点。它所诉诸的是常识、常识的推理方式和公认的事实，能为一般人接受。从理论上说，如果我不想让我的信仰自由冒遭压制之险，如果我想选择一个我始终能接受、特别是我所关心的后代也能接受的有关信仰的原则，那么我就只能选择信仰的平等自由的原则。①

罗尔斯强调，尽管功利主义（尤其是密尔的功利主义）与至善主义理论也能为许多平等的基本自由提供论据，但它们依据的目的论方法是错误的。"当平等的公民权的自由建立在目的论原则的基础上时，这些自由就是靠不住的。"公平的正义的"两个原则的富有吸引力的性质之一，是它们可靠地保护了各种平等的自由。"这是因为，公平的正义强调自由的优先性（priority of liberty）。自由的优先性意味着自由只有为了自由本身才能被限制。这有两种情况。一是基本自由的范围可能受限制。一个明显的例子是对言论自由的限制。"就明智的、有益的讨论来说，某些秩序的规则是必需的。如果大家都不接受探究和争论的合理程序，言论自由就失去了它的价值"。另一个例子是在政治程序中有时对多数裁决规则的范围作某些限制，例如通过某种权利法案、法院复审权等等来限制多数裁决权的范围和效果。②第二种情况是在某些情形下要允许不平等的自由，这在政

① 《正义论》，中文版第 204、196—198 页。

② 《正义论》，中文版第 201，193—195，218 页。

治自由中尤其明显。最典型的例子是对一人一票规则的侵犯。穆勒就曾论证说受过良好教育、智力超群的人应当有额外的选票，以扩大他们的观点的影响力。再一个例子是所谓家长式决定。家长式决定是替他人作决定的行为，是当事人出于某些正当的理由、通过自己的理性思考为那个人作可能适合于他的利益的决定的行为。这种行为当然剥夺了被决定者的作决定的自由。罗尔斯的公平的正义理论强调所有这些限制都必须是为了平等的自由本身。他认为，由于公平的正义理论具有这个优点，按照公平的正义安排的宪法制度显然最能维护公民的平等自由。①

罗尔斯的平等的自由学说中受到更多注意的是他对于形式的自由和实质的自由（“自由的价值”）的解释。社会主义者一直在批评说，迄今为止的资本主义宪法民主制只维护形式的平等自由而没有维护事实上的平等自由。罗尔斯承认，人们要有效地运用宪法制度规定的各种平等的自由，不仅需要机会公平，而且需要一定的财产和知识。一个众所周知的例子是，一个处于贫困线的靠政府救济过活的人不可能去竞选总统，尽管宪法规定了他也有这种平等的政治自由。不过罗尔斯对这一事实的解释与社会主义者很不相同。他认为这个事实所表明的是，财产与知识的贫乏只影响平等的自由（尤其是政治自由）对个人的价值，而不影响平等的自由本身。②这种区别在他看来是极其重要的。一个可以随意地限制公民的平等自由权利的社会制度是不正义的，但是一个社会制度如果规定了公民履行其平等自由的程序，并且有法律制度监督这些程序的实施，那么即便有些人没有能力去有效地运用这些程序，这个社会制度也仍然是正义的。这是因为，影响了自由的实现不等于造成了不平等的

① 《正义论》，中文版第 221，237—239 页。

② 《正义论》，中文版第 194 页。

自由。一个社会可能消除不平等的自由（例如消除对一人一票规则的侵犯），却不可能消除人们的自由价值的差异。对后者唯一可做的就是尽可能地做些补偿，尤其是必须采取“补偿性措施”来保护“平等的政治自由”的“公平价值”，例如制止私人财富方面的过度悬殊、鼓励公开的政治讨论、给所有政党以足够的津贴，等等。罗尔斯指出，以往的宪法政府的主要缺点之一就是一直不能保证政治自由的公平价值，使本来“可能存在的政治平等”的基础被摧毁了，因此我们只能寄希望于一个按公平的正义安排的社会所采取的“补偿措施”。①

也许可以说，罗尔斯关于自由的价值的理论给当代政治哲学、政治伦理学提出了两个深刻的难题，即：我们能不能要求所有人具有同等的自由价值？仅仅维护形式的平等自由是否合乎正义的要求？对这两个问题的回答极易陷入悖论。诚然，我们不可能期待当代的人们就这些问题达成一致意见。批评罗尔斯保守态度的人们倾向于肯定前者，批评罗尔斯平等倾向的人们倾向于肯定后者。对这两个问题的讨论也许会成为本世纪剩余时间乃至下个世纪的政治哲学、政治伦理学的重要内容。

（三）分配的原则：讨价还价的平等

罗尔斯认为社会基本结构的另一部分——社会经济制度的主要任务是分配收入与财富。在罗尔斯设想的社会中，指导这种分配的是公平的正义的第二个原则——民主的② 平等原则。这个原则包括两个部分：差别原则和公平机会原则。公平机会

---

① 《正义论》，中文版第215—216页。

② 在罗尔斯对第二个正义原则的讨论中，“民主的”一词有同“交易的”、“讨价还价的”近似的意义，指这一原则中所含的平等水平是在平等的自由和公平机会的前提下，经讨价还价，尤其是地位最佳（或较佳）者与地位最差（或较差）者这两个社会群体就应当如何安排社会的经济的不平等的问题进行讨价还价而达成的。

原则是差别原则的前提和条件，是程序的正义的要求，它确定职位和权力的分配方式。差别原则是民主的平等原则的最根本的内容，所以罗尔斯有时把第二个正义原则直接称为差别原则。所谓差别，就是人们在收入、财富分配上的差别，即不平等；所谓差别原则，就是公平的正义处理社会经济生活中的不平等的原则。罗尔斯认为，一个社会可以保障公民的平等自由，却无法避免其成员在经济地位上的不平等，而只能用合理的、人人都能接受的社会安排来处理这些不平等，使这种不平等不致超过一定限度而威胁公民的平等自由和机会的公平平等。①

罗尔斯认为差别原则就是指导社会经济制度公平地处理这些不平等的可行原则。因为差别原则符合人们的直觉的正义判断。在决定分配所有的社会基本善的最初社会安排时，人们首先会要求对所有基本善进行平等分配，即"把一种平等分配的原则接受为正义的第一个原则。"但是当人们认识到他们能够用某种平等地分配的基本善进行投资，也就是说，暂时接受某种不平等地分配的基本善以换取更大的回报时，假如他们在这样做时不妒忌别人的较优份额，他们就不会拒绝这样做。最后，假如人们能有效地运用他们的基本自由，他们就会达到这样一种认识，即他们的基本自由是不可让渡的，这样，他们就会拒绝以牺牲自己的平等的基本自由为换取这种回报的代价，而只让别人拿去他们的平等的收入与财富份额的一部分，条件是他们必须得到比原先的平等份额更大的回报。②

罗尔斯承认这样一种观念是极其平等主义的，因为它强调，除非使获利较少的人的地位同时改善，否则就宁取一种平等的分配。而且实际上，差别原则的着眼点仅仅是最少获利者的地

① 《正义论》，中文版第 269 页。

② 《正义论》，中文版第 144—145 页。

位，它的实质含义是："社会的和经济的不平等应当……适合于最少受惠者的最大利益。"① 罗尔斯认为这种差别原则表达了一种合理的社会合作条件，地位优越阶层要指望别人的合作，就应当接受这一条件："每个人的福利都依赖于一种合作体系，没有它任何人都不可能有满意的生活，因此利益的分配就应当能够吸引每个人，包括那些地位较低的人们，自愿地加入到合作体系中来。不过，这只有提出的条件合理才有可能。（公平的正义的）两个原则看来是一种公平的契约，唯有以它为基础，那些天赋较高、地位较好的人们才能期望其他人会自愿合作"。② 因为人们直觉地感到，那些天赋较高、地位较好的人们已经从以往的社会合作中得到了较多的好处。所以，如果社会只能最大限度地提高这两个社会群体中的一个群体的期望，"社会就不应当去为那些本已受益较多的人们竭尽全力。"③

罗尔斯承认，要说服那些天赋较高、地位较优越的人们接受这一原则并不容易。因为差别原则不把他们的较优越的天赋和较优越的社会出发点看作他们本身应得的东西，这正是他们最难于接受的。差别原则强调，"没有一个人应得他在自然天赋的分配中所占的优势，……是我们所考虑的判断中的一个确定之点"，同样，也没有一个人有权得到那些优越的个性、气质等等，"因为他的个性很大程度上依赖于幸运的家庭和环境，而对这些条件他是没有任何权利的。"诚然，人们在天赋上的差别和人们在出生时恰好遇到的那种特殊地位只是些自然的事实，谈不上正义不正义。但制度处理这些事实的方式却有正义不正义之分。例如，贵族制等级社会把某种社会出身作为封闭的和有

① 《正义论》，中文版第71、87、79页。

② 《正义论》，英文版第15页。

③ 《康德主义的平等观》。

特权的社会阶层的标准，这是不正义的。当然，公平的正义在处理天赋差别这类自然事实时，并不是要求减少那些天赋较高的人们发展其才能的可能，而是强调这类自然资质与其它自然资源（例如阳光、水源，等等）一样应当成为一种可用来促进所有人的利益的“社会资产”，强调人们可以“相互分享各自的命运”而不必“听命于偶然因素的任意支配”。差别原则考虑的基点是：这些偶然因素可以安排得于最不利者有利。例如，如果一些人由于其天赋高能使社会减少教育费用，从而能用更多的资金来改善最不利者的地位并提高其长远期望，那么，用有限的教育资源帮助那些天赋较高者发展其才能当然也是合理的。不过在这样做时，所考虑的主要不是教育的效率，而是提高最不利者的期望。因为教育的一个重要功能是使人能评价个人与社会生活的价值并介入社会文化。差别原则将从“改善最不利者的长远期望”着眼分配教育资源。而且，从长远看，这样做最终能使社会成员们享受“最大平等才能。”①

总之，按照罗尔斯的看法，差别原则是一种公平地对待自然的和社会的偶然因素的方式，其目的在于减轻这些偶然因素的任意影响。②他认为，市场制度作为一种分配制度没有以恰当的方式对待这些偶然因素。尽管市场是分配消费品的必要制度，但在收入与财富的分配上，市场制度存在一些重要的缺陷。首先是，市场制度只强调能力的权利而排斥需要的权利。因此，它容忍了过多的自然的与社会的偶然因素的影响。而且，“即使它完善地排除了社会偶然因素的影响，它还是允许财富和收入的分配受能力和天赋的自然分配的决定，……由自然抓阄的结果决定，而这一结果从道德的观点看是任意的。”而按照罗尔斯的

① 《正义论》第17节。

② 《正义论》中文版第92页。

观点，需要的权利显然比能力的权利更为根本。这是因为，不仅能力的形成依赖于优越的自然资质和幸运的家庭与环境，而且能力的价值也受市场价格、并最终受人们的消费倾向影响。而需要的权利则根源于更深的基础，即人们对基本善的期望。所以，罗尔斯强调不能由能力的竞争来“决定总收入的分配，因为这样做忽视了需要的权利和一种适当的生活标准”。① 第二，如果没有一种正义的背景制度，市场制度也不能充分地体现公平机会原则，至少在还存在家庭制度的情况下是这样。因为，尽管市场的具体分配、交换活动是基于自愿的，但由于它容忍了过多的自然偶因，社会环境（例如阶级态度等等）尤其是家庭制度又巩固和扩大着这些偶因，市场活动的累积结果会不合理地给一些人的机会造成严重的限制。即使不考虑这种结果对活动当事人本身是否正义，我们似乎也要考虑它对当事人的子女是否正义的问题。因为，当我们考虑社会立法时，确保我们自己和我们的下一代人不受市场偶然性的损害是合乎理性的。②

因此，罗尔斯认为，必须把自由的市场制度纳入一种政治和法律制度的结构之中，这种结构要能调整经济活动的总趋势并保障机会的公平平等，简言之，这种结构必须是正义的。按照罗尔斯的设想，这种保障着总收入的分配的正义性的背景制度主要有四个部门组成，即：资源配置部门、市场稳定部门、利益转让部门和税款分配部门。前两个部门的作用是维持市场体系的有效竞争和效率。它们倾向于强调能力的权利及其它一些分配准则。利益转让部门的作用是考虑人的需要，它强调需要的权利比其它权利更重要，强调要确保某种最低受惠值，即一定的福利水平。正义的两个原则调节这些准则的关系，根据基

① 《正义论》，中文版第 267、69、298 页。

② 《正义论》，中文版第 69、267 页。

本的政治观念来确定强调的重点。正义原则的一般要求是，“最少受惠者的总收入（工资加转让）”要能“最大限度地满足他们的长期期望”。最后，税款分配部门的作用是通过税收和对财产权的必要调整来维护分配的正义。罗尔斯认为，只有在这样的背景制度下，市场才能起到维持社会合作体系的效率、鼓励公民在公平的机会下进行职务与地位的竞争，以及分散经济权力的有益作用。①

所以，罗尔斯的理论的根本点在于强调社会收入与财富的分配不简单地是一个资源配置问题，而首先是一个分配的正义问题。罗尔斯指出，功利主义者把这个极其复杂的问题简单化了。在功利主义者眼中，一个正义的社会就是一个能有效地配置资源使之得到有效利用的社会，因而效率是第一位的。而公平的正义的差别原则强调资源配置只是总收入的分配的一个方面，收入与财富的分配首先要努力避免使一些人的机会因自然的和社会的偶然因素而受到限制，并在此前提下尽可能地提高最不利者的长远期望，因而正义是第一位的。但这不等于说公平的正义观把正义与效率视为不可兼得的。因为，当差别原则得到满足时，整个合作体系在巴莱多效率概念的意义上也是有效率的，就是说，在正义的两个原则充分满足的情况下，正义与效率是一致的。②

罗尔斯关于差别原则的讨论内容广泛而复杂，其中不乏一些精辟、独到的见解，也有一些明显的弱点。比如，人的才能和卓越个性显然不仅依赖于优越的天赋和幸运的条件，而且有赖于人自身的努力与锻炼，所以，罗尔斯需要考虑，他的公平的正义理论能否令人信服地证明，一个人的才能与个性完全

① 《正义论》，中文版第69、261—270页。

② 《正义论》，中文版第84、75页。

不是他应得的。又如，假如按照公平的正义的理论，每个人都是“相互冷淡”的个人主义者，假如差别原则仅仅把天赋较高的人们的天赋当作可用来帮助不利者改善其境况的社会资产，罗尔斯就必须说明，一个满足差别原则的社会如何能够有足够的力量推动那些天赋较高的人们去从事高效率的创造（生产）活动。对这些问题的解释显然是关于人的基本需要的理论无法完成的。罗尔斯似乎想通过说明共同体的善来回答这些问题，从他关于共同体的善的理论中可以看出他对这些问题的一些思考线索。

（四）共同体的善

罗尔斯指出，人不仅有基本的需要和产生于这一基本需要的两种基本的平等权利，而且有一种更高的利益，即对社会制度影响和塑造他的需要的方式有深刻的关切。社会制度不仅是一种满足目前需要和欲求的手段，而且是一种塑造新的需要的方式。随着文明条件的改善、普遍福利水平的提高和运用平等自由的障碍的减少，我们对自由的相关物的关切会降低，而“日益增长的追求我们精神和文化关切的权利将表现出来。”①

罗尔斯进一步认为，这种较高的利益与关切，是导致人类交往的更深刻的原因。人类的社会性不是只根源于人们的基本生活需要和参与社会生活的需要。这些经济的、社会的事实固然重要，但仅仅从这些事实来描述人类的交往很容易做出一种肤浅的解释。人类交往的更根本的动因在于人们还关心他们的精神、文化利益，关心社会塑造他们的未来人格的方式。对这一原因的直觉思考在一种亚里士多德主义概念中得到了说明。这种概念表明，人类的一个特征就是没有一个人能够做到他可

① 《康德主义的平等观》；《正义论》，中文版第252、529页。

能做的一切，事实上他只实现了他的全部潜能的一部分。因此，我们每个人只有通过社会联合才能实现我们可能实现的能力，只有通过这种共同体才能欣赏我们没有能去发展的那部分潜能的“完美表现”。所以，人们只有“通过以社会成员的内在需要和能力为基础的一种社会联合，每一个人才能分享所有其他的人们的丰富的共同资源。”①

在罗尔斯看来，人类的这种自由的社会联合体具有两个主要特征。首先，它具有为所有人所共有的终极性目的。例如，所有参加一个游戏的人都会有一个“共有的目的”，即大家都希望能进行一场精彩的游戏。只有当游戏按照规则公平地进行，并且游戏各方的水平相近、在比赛中互不相让，所有的参赛者也都感到他们在努力地竞赛时，这个共有的目的才能实现。“可以说，一场精彩的游戏，是需要所有参加者合作的集体成就”。广而论之，一个社会就像所有成员都参加的一场合作游戏，公平的正义犹如这场游戏的公认的公平规则。这个规则之中体现着为所有的人所共有的目的理想。只有当社会合作实践按照公平的正义这一规则进行，并且每个人在合作中都尽其职份时，我们才共同创造了一项合作的成就，一项每个人仅凭自身无法创造的成就。当然，社会合作的共有目的比一场游戏的共有目的更深刻、更复杂，因此常常要通过多年的训练与学习才能理解。但“重要的是，存在着共有的终极目的和为人们接受的实现这种目的的方法；这些方法使每一个人的成就都得到社会的公认。一旦这一目的实现，所有的人都会对此感到满意。”②

其次，自由的社会联合是“自身就有价值的共同活动”并且被人们视为有价值的。公平的正义作为社会合作实践的公认

① 《正义论》，中文版第509—511页。

② 《正义论》，中文版第249、512—513页。

的公平规则具有一个极大的优点，即：一旦人们能把社会的基本结构看作一个巨大的社会联合，人们就会把社会的基本制度看作自身就是善的。①罗尔斯让我们想像，一旦社会的基本结构成为各个个人的一种社会联合会发生什么。他认为有两件事最重要。首先，这样一个社会将给予人的自尊以最有力的支持。因为，在这样一种社会联合中，每个人能够有一个一致的合理生活计划，当一个人的生活计划以一种引人入胜的方式展示其天赋能力的发展时，他的自信就得到加强。而且，社团环境一方面令我们感到我们的活动得到了他人的肯定因而是值得去做的，另一方面又把我们置身于适合我们的能力与需要的活动之中，从而"倾向于减少失败的可能性并且当不幸发生时提供着抵制自我怀疑的力量。"② 第二，由于在这样一个有着公开的正义原则的社会中，一个人如果靠欺骗而生活就会不得不付出心理上的代价；由于在这个通过社会联合发展着人的潜能的社会中，我们要欣赏人的能力的完美表现就要把正义原则当作生活的调节性原则，就要肯定我们的正义感；由于在这样一个社会里，公开的正义原则表达着我们作为自由平等的有理性的人的本性，因而我们必定愿意行为公正；在这样一个社会里，做一个公正的人，即肯定并发展自己的正义感，对于我们就的确是一种善。③

罗尔斯由此认为，在一个满足公平的正义的两个原则的组织良好的社会中，个人价值与共同体的价值的传统对立得到了克服。因为在这样一个社会中，作一个好人对一个人的确是一种善，而且，这个社会对个人来说也是一个好社会，就是说，

① 《正义论》，中文版第249、512—513页。

② 《正义论》，中文版第531—532，427—429页。

③ 《正义论》第86节。

"具有人们可以合理地要求于一个社会的那些性质"。这样，尽管公平的正义"具有个人主义的特点"，并试图用一种以个人主义为理论基础的正义观来解释社会价值，这个理论仍然提供着"理解共同体的价值和选择实现这些价值的社会安排的……理论结构。"①

（五）"康德式解释"

罗尔斯认为他的公平的正义理论可以用康德伦理学的概念作出解释，他把这种解释称为公平的正义的"康德式解释"。在罗尔斯构思他的理论时，康德的博大精深的道德哲学无疑给了他许多重要的启示。在他看来，康德的那些著名命题最深刻地表达了人们的普遍的直觉道德信念，因而是任何道德哲学所无法驳倒的。实际上，在康德之后，几乎所有深刻的道德理论都在从不同方面吸取康德伦理学的概念。罗尔斯有自己的理解康德的方式。他认为强调一般性和普遍性在康德伦理学中的地位是一个错误。他领悟到康德伦理学最核心的东西是强调道德的基础是自由平等的有理性的人的自律，自律是公平的正义的康德式解释的基本概念。②

康德的自律概念是与他对道德主体和道德原则的本质的理解联系在一起的。

康德的一个基本概念是道德主体是自由、平等的有理性的人。罗尔斯对这一概念作了进一步的阐发，并赋予这一概念一种个人主义的意义。人是自由的意味着人有自由权利（Liberty）和责任（Responsibility）。人由于有近似的对基本善的期望而具有一种满足其需要的权利和在设计制度安排时平等地得到考虑和

① 《正义论》，中文版第564、255、507页。

② 《正义论》，中文版第241页。

尊重的权利。人由于有一种更高的利益要求而能够在确定其终极目的系统时不囿于其基本需要，换言之，能够对他的终极目标负责任。另一方面，人是平等的，因为人有能力获得一种善观念和正义感因而具有道德人格。道德人格是一种“在一定阶段上通常能实现的潜在性”。罗尔斯指出，一旦抛开康德伦理学的先验主义形式，这种自由、平等的有理性的人的概念就恰当地表达了我们的直觉判断中的一个根本点。①

康德伦理学的另一基本概念是道德原则表现着作为目的王国成员的自由平等的有理性的人的本性。这个概念在公平的正义中也以一种尘世经验的意义得到了表达。作为目的王国的成员的自由平等的有理性的人是一个组织良好的社会的成员。公平的正义的两个原则表现着他们的本性。首先，这两个原则表明他们有自由权利和有能力负责任。其次，平等的自由原则和公平机会原则表明他们在政治权利及机会方面是平等的，差别原则则按照最符合平等概念的方式调节经济的与社会的不平等。②

康德强调，道德原则不依赖于经验因素而具有普遍性。与此相似，罗尔斯强调，公平的正义的两个原则当不依赖于社会的、自然的偶然因素，也不反映他们的具体倾向与欲望。他发现，最恰当的解释是，它们应当是在那些最合理的条件下被选择的。这些合理的条件被集中地表达在“原初地位”的概念之中。在这里，自由平等的有理性的人在最合理的条件下进行合理的推理，选择他们可以接受的原则。目的王国在这里以一种原初的形式出现，那里的普遍法则在这里是候选的对象之一，后者具有前者的一切基本性质。人是目的这一准则在这里是自由、

① 《康德主义的平等观》；《正义论》第77节。

② 《康德主义的平等观》。

平等的选择者的最基本的考虑。中等匮乏的环境和无知之幕排除了人们选择其他原则的可能性，因为公平的正义的两个原则最适合他们的本性。可以说，“原初地位”的概念是对康德的绝对命令表现自由平等的有理性的人的本性的观念的形象注释，如罗尔斯自己所说，是“对康德的自律和绝对命令观念的一个程序性解释。”① 的确，只有当我们步出罗尔斯精心设计的这一结构并以“康德式解释”加以反观时，才能看清这一结构本身并领悟其含义。

罗尔斯相信，康德伦理学的基本观念是，“当一个人按他自己选择的、最充分地表现着他作为一个自由、平等的理性存在物的本性的原则行动时，他是在自律地行动的。”② 由此推之，当一个人按公平的正义的两个原则行动时，他是在自律地行动的。因为，他是在自由地（不受外在偶然性制约地）和负责地（不受他自己的具体倾向、欲望制约地）行动的。当受外在偶然性制约时，他是不自由地行动的，因而是他律的；当受内在偶然性制约时，他是不能负责任的，因而也是他律的。因为，对一个能够并愿意自律地行动的人来说，他之所以要这样行动的一个理由，就是这样做将能表现他的本性，即表现他的自我的统一。

康德式解释和关于共同体的价值的学说使罗尔斯的公平的正义理论罩上了一层理想主义的色彩。罗尔斯认为这正是他的理论的一个特有的优点。他相信一种正义理论只有从理想的合理的条件入手研究，才能达到一种较深刻的理解。因此可以说，罗尔斯的理论是以一种理想的完全正义的社会模型为基础，而不是以现实的不完全正义的社会为基础的。罗尔斯指出，这样

① 《正义论》，中文版第 242、247 页。

② 《正义论》，英文版第 252 页。

一种理论不仅符合我们日常的正义信念，而且为我们评价社会基本结构的性质及确定社会制度变革的方向提供着理论的指导。

四、几点评论

在结束这篇介绍时，应当对罗尔斯的理论作些评论。

和一切有建树的思想家一样，罗尔斯的理论给我们提供了一个有价值的理论思考范型。姑且不论他的观点的实质，他的理论在某种程度上既有康德伦理学的严谨细密之美，又在把握社会生活的广度与深度上有过人之处。罗尔斯的理论使我们回忆起西方社会、尤其是美国社会五、六十年代激烈动荡的社会生活：贫困阶层的平等主义呼声，蓝领雇员的罢工，黑人抗暴运动，女权运动，和平主义者的反战运动，马丁·路德·金和他倡导的非暴力反抗运动，以及此起彼伏的抗议、示威、静坐和左翼学园风潮。所有这一切都跃然于罗尔斯的笔下，成为他的哲学思考的对象。

从对这些社会生活矛盾的思考中，罗尔斯领悟的一个主题就是社会正义。他的着眼点是制度，他认为社会制度的正义远比个人行为的正义更为根本，这是合理的。诚如法国唯物论者所言：人是环境的产物，人心、人的欲望、激情乃至道德品格是环境与风气造成的。在此环境之中，罗尔斯强调的是制度。制度有稳定性，以一贯的方式影响人的人格。当制度本身失之不公时，人们的个人行为之公正与否就难于衡量。制度是一种巨大的稳定社会生活的机制，这一机制若失衡，社会生活便动荡不宁。美国社会生活的动荡显示着制度的某种失衡，这失衡的原因何在？罗尔斯指出在于这一制度的基本规则有偏颇。这不能不说是颇有深度的见解。罗尔斯的药方是采取人们都能接受

的原则来改造制度。这又回到了法国唯物论者的循环上：环境创造人，“意见支配世界”。在这个问题上马克思的著名见解是我们所熟悉的。马克思指出，环境既创造人，也为人所创造，“环境的改变和人的活动的一致，只能被……合理地理解为革命的实践。”① 公平而论，在建立社会制度方面，人们尽管没有罗尔斯所设想的那样大的自由度，因为这取决于社会历史因素（经济的、政治的与文化的）与种种偶然机巧的某种结合，也不是听天由命无所选择的。毋宁说始终会有一个或大或少的选择范围，在此范围内人们（常常是少数政治精英）要根据种种理论的思考作出选择。罗尔斯提醒我们思考的是：这种选择是否表达了公共意志？公共意志一般地表达着一种什么样的价值要求？

罗尔斯的理论标志着现代英美伦理学正在摆脱纯形式的元伦理学研究，摆脱自休谟始的怀疑主义传统，并转向实质性理论的规范伦理学的研究。这一转向是值得注意的。罗尔斯认为可以从实践规则的研究方面重建与常识道德信念相一致的道德哲学体系，这一见解应当说是切中本世纪英美伦理学的两大时弊，即元伦理学的怀疑主义和功利主义与常识道德准则的背反的。罗尔斯的重建工作的中心是对“公平”这一常识道德信念的阐发。对公平的讨论可以追溯到较早的契约论者（如洛克）、近代功利主义者（如葛德文）和小资产阶级社会主义者（如蒲鲁东）的著作，但对这一观念的精致的哲学阐发当推罗尔斯。罗尔斯的阐发对当今英美哲学和社会理论产生了不可低估的影响。他的同事兼理论对手，另一位哈佛大学教授诺齐克承认，“我们今天所提出的思想和概念，是由罗尔斯对一个观念的卓越

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第17页。

阐述所启发的，是旨在弘扬这一观念的。”① 这的确不是过誉之词。值得注意的是罗尔斯以公平的正义观对功利主义所作的系统批判。自边沁以来，功利主义在西方国家中一直被视为远远优于常识正义观念的精致理论，尤被视为社会立法者思考社会问题的依据。美国政治思想究其源头主要有二：一是自洛克至法国思想家卢梭等人的人权理论，1789 年法国《人权宣言》被视为美国立国之本。另一个是英国功利主义，此为立法之本。罗尔斯批评功利主义主张可以扩大社会总功利之名侵夺一部分社会成员的权利是以立法之本侵害立国之本，是原则上的僭越，这也应当说是颇有见地的。有些评论家认为，罗尔斯对功利主义的批评表明美国有了一个自己土生土长的替代功利主义的理论，而且，在社会正义问题上，功利主义者看来很难驳回罗尔斯所批出的反对意见，② 这种评价也并未言过。

不过，马克思主义者可以追问：这种公平的常识正义信念究竟根源于什么？它是不是产生于一定历史阶段的观念？如果是，它对我们的启示在何种范围内有意义？马克思指出，物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。③ 按此观点，公平的观念只是产生于一个特定的社会历史阶段，例如存在着交换关系的中等匮乏的阶段的。罗尔斯意识到马克思指出的中等匮乏的物质生活条件的重要性，但他同时又认为自由、平等的有理性的人在此种条件下形成的公平的正义观仍是一种“永恒的观点”。既使抛开他设论的前提，这两种论点也相互抵牾。罗尔斯的“原初契约”的证明除了使我们知

① 诺齐克：《分配的正义》。

② P·考斯：《改变我们的习惯》，《新共和》1972 年 3 月号第 26 页；D·W·布洛克：《功利主义的近作》，《美国哲学季刊》第 10 卷（1973），第 4 期，第 264 页。

③《马克思恩格斯选集》第 2 卷第 82 页。

道公平的正义是我们经反思确认的正义观之外，几乎没有增添实质性的东西。诚如R. 德沃金不无公允地指出的，“先前可能同意”不等于事实的同意，它不是一种历史的行为，不能成为一个自足的论据。[1]“原初契约”的概念是非历史的，它具有高度的虚拟性，由一层层精巧的道德哲学假设构筑而成，它是人们在任何时候都可以从理论上进入的状态，但不是历史的状态。人们的确可以反问，为什么我从那样一种设想的状态来思考问题才是对的？在罗尔斯这里，我们感受不到马克思的那种深邃的历史感，这种历史感正是上一世纪最重要的思想成果之一。P. 德马科说，与马克思的观点相比，罗尔斯只是在讨论静态社会中的正义。[2] 这一批评是中肯的。

尽管罗尔斯的理论缺乏一种历史理论的基础，他主张减轻社会生活中的各种偶然因素、尤其是自然天赋差别的任意性却是正确的。在这一点他与马克思的见解有近似处。马克思认为有个性的个人与偶然的个人之间存在深刻的差别，共产主义所建立的制度要“排除一切不依赖于个人而存在的东西”。当然，马克思的理解是一种深厚的历史的了悟，他所说的偶然的东西不仅指个人在出生时所面临的家庭环境，他的自然天赋，而且指他所面临的生产与交往条件。[3] 罗尔斯的根据是道德的而不是历史的。他的优点是他深入地展开了这个论据，使我们深入到一系列深刻的社会正义问题之中。首先，如前面已经提到过的，如果社会应当通过收入的再分配（征税、福利措施等等）减少天赋对人们的社会起点和机会的任意影响，它还能提供足够的动机使那些天赋高的人去进行创造性的劳动吗？这个问题至

① 德沃金：《原初地位》，载丹尼尔斯编《罗尔斯导读》。

② 德马科：《罗尔斯与马克思》，载布劳克编《罗尔斯的社会正义理论》。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷第80页。

少在理论上是一般社会组织都会碰到的问题，尽管问题的提法将不同。另一个与此相联系的问题是，自由与平等会不会相互冲突？自欧美资产阶级革命以来，现代西方民主制已有两百年的历史。不少敏锐的思想家越发感到，自由、平等、博爱的目标，尤其是前两者常难于和谐共荣。若要维护不受侵犯的自由，政府似乎就无权干预实际的财富分配结果，这样最终会导致极不平等的自由，如此看来自由似乎以牺牲平等为代价。另一方面，平等若要彻底，似乎也只得抛弃自由不可侵犯的信条，把人们拉上普罗克拉斯提斯床。我们从现代西方社会听到了这极不合谐的自由平等二重奏：自由主义者声称他们的基本自由受到侵犯，平等主义者则声称他们没有得到应得的平等的自由；自由主义者认为他们的平等权利受到干预，平等主义者则认为他们的平等权利得到保障。罗尔斯的理论原则在多大程度上是救治这种政治伦理价值二律背反的办法还难于断论，不过他主张着眼于提高最不利者的长远期望来解决这二者的冲突却是值得注意的。这应当说是美国中产阶级和知识分子中的有识之士对社会正义问题的一种明智见解。

自然，这种见解主要表达了对美国乃至当代西方民主制社会的矛盾冲突的一种相对保守的看法。70年代以后，西方社会中激进主义运动退潮，保守主义抬头，这是有深刻的经济、政治及意识形态的原因的。保守主义者中间，极端保守主义者认为西方民主社会的基本原则是好的，问题只在于真正奉行。温和的保守主义者则认为这一社会的基本原则出了毛病，尽管它的管理规则还完好。罗尔斯的理论表达后一种见解。一方面他相信西方民主制本身可以得到改善。① 一方面他又认为这种制度的基本原则应当调整。这一理论具有相对保守（对激进主义

① 《正义论》，中文版第83页。

而言）和相对激进（对极端保守主义而言）双重色彩。因此，对这一理论的理论价值与实际蕴涵，也需要从历史的与现实的，理论的与实践的多种角度来领悟和评价。

参 考 书 目

1. John Rawls: *A Theory of Justice*, Harvard University Pr., 1971.

2. 石毓彬、杨远：《20世纪西方伦理学》湖北人民出版社1986年。

3. 杜任之主编：《现代西方著名哲学家述评》（续集），三联书店1983年。

4. N. Daniels (Ed.): *Reading Rawls*, Basil Blackwell, 1975.

5. H. G. Blocker (Ed.): *John Rawls' Theory of social Justice*, Ohio University Pr., 1980.

6. R. P. Wolff: *Understanding Rawls*, Princeton, 1977.

7. B. Barry: *The Liberal Theory of Justice*, Clarendon Pr., 1973.

8. R. Nozick: *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Inc., 1974.

9. P. Foot (Ed.): *Theories of Ethics*, Oxford University Pr., 1967.

10. W. A. Galston: *Justice and the Human Good*, Chicago, 1980.

11. F. S. Lucash: Justice and Equality, Conell University Pr., 1986.

弗兰肯纳

黄伟合　周中之　撰

篇　目

弗兰肯纳（1908年——　）

弗兰肯纳

黄伟合　周中之

弗兰肯纳是当代美国著名的伦理学史家和伦理学家，“新自然主义”伦理学的重要代表。在西方伦理学批判“自然主义谬误”、排斥规范伦理学的浪潮中，弗兰肯纳较早地揭示了元伦理学本身的使命及局限，提出了“重建规范伦理学”的要求。并在其规范伦理学的体系中，提出了“混合的义务论”。弗兰肯纳的伦理学，既是对西方传统道德哲学的总结，也是对20世纪以来伦理学发展态势的新的综合。弗兰肯纳伦理学说本身所存留的问题，成了伦理学家及关注道德问题的人们进一步思考的基础与出发点。

一、简略生平与主要著作

威廉·K·弗兰肯纳(William. K. Frankena，1908—　)1908年出生在美国北部蒙大拿州，父母原是荷兰移民。1930年，弗兰肯纳毕业于卡尔文学院，同年进入密执安大学研究生院学习。1933年，他又进入哈佛大学攻读博士学位，在此师从C. I·刘易斯、R. B·培里、A. N·怀特海等名家，无论是哲学功底还是思维素养，均有极大提高。1935—1936年，弗兰肯纳赴英国剑桥大学，在著名的直觉主义者G·E·摩尔和C·D·布劳德

指导下学习研究，使他直接受到元伦理学理论的熏陶，特别是对伦理学中的直觉主义流派，有了较为深入的理解。1937 年，他又回到密执安大学执教，讲授哲学、伦理学和伦理学史。1947 年到 1961 年任该校哲学系主任，并兼任哥伦比亚大学、哈佛大学、普林斯顿大学及东京大学的客座教授。1978 年，弗兰肯纳退休。退休后，直至如今，弗兰肯纳以 80 岁高龄，仍致力于伦理学与伦理学史的研究和著述。

弗兰肯纳是位多产的思想家。他的学术著作，据其内容不同可以分为两个大类。第一类是有关元伦理学（指伦理学中关于逻辑的、语义的问题的研究）的论著，第二类是有关规范伦理学（指伦理学中关于义务的、价值的问题的研究）的论著。

第二次世界大战以前，弗兰肯纳研究著述的主要兴趣，集中于元伦理学领域。然而，他所得出的结论，与摩尔等的直觉主义元伦理学派，大相径庭。1939 年他在《思想》杂志上所发表的著名文章《自然主义谬误》中，批评了摩尔认为每一个关于善的自然主义定义都是谬误的观点，表现出他反对把事实与价值完全割裂的理论倾向。二战以后，弗兰肯纳关于元伦理学问题的研究论著，仍有问世。其中比较具有代表性的是：《伦理学中的新自然主义》（1957 年）；《论伦理现象之称谓》（1966 年）；《再论“应该”与“是”》（1969 年）等。

弗兰肯纳后期（主要指第二次世界大战以后）的研究兴趣，日益转向规范伦理学领域。先后发表了《论基督教伦理学中的爱及其原则》（1964 年）；《关于公正的信念》（1966 年）；《论道德教育》（1971 年）；《论道德原则》（1973 年）等重要论著。其中最为典型而系统者，则当推初版于 1963 年、再版于 1973 年的专著《伦理学》（中译本取名为《善的求索》，辽宁人民出版社 1987 年版。）在这部著作中，弗兰肯纳明确指出，伦理学体系不仅应包括元伦理学，更须包括规范伦理学；从书中所阐述

的内容来看，他也是侧重于对规范伦理学的理论研究。道德义务论、道德价值论和人生观理论等内容，占了全书绝大多数的篇幅。

以上所例举的，仅仅是弗兰肯纳50年中有关伦理学的大量著述中的极少一部分具有代表性的研究成果。然而，弗兰肯纳之所以给人们留下如此深刻的印象，不仅在于他那令人惊异的丰硕成果，更重要的还在于他的别具一格的学风与文风。在具体评述他的思想以前，就此方面作些介绍，对于我们认识把握弗兰肯纳其人其学，不无必要和裨益。

首先，在弗兰肯纳50年的学术生涯中，体现出的是一种对理性的执着追求与崇尚膺服的精神。弗兰肯纳对自己所要求的是：只服从真理。因而，尽管他曾师从过直觉主义伦理学大师摩尔，也尽管他一度对元伦理学理论乐此不疲，但一旦他觉察到这种理论的形式主义弊端及对实际道德生活的软弱无力时，便毅然与之决裂，提出了“重建规范伦理学”的口号。并将自己下半生的时间和精力，着重投入到对规范伦理学的研究中去。对读者，包括反对者，弗兰肯纳所持的态度亦颇为开放：在真理面前人人平等。例如，他在《善的求索·序言》中指出：“我并不认为，人们若要更好地或更清楚地思考，唯一的途径就是要和我的意见一致。倘使他们和我的意见发生明显的分歧，但他们是有仔细的推理根据的话，那也同样符合这本书的目的。……我认识到，我的反对者必然还会坚持他的主张而不同意我的论述。我的论述……不是作为不可抗拒的权威或者不可更动的东西提出的。毋宁说，这些论证乃是我所采取或是摈弃某种观点时的理由与说明，并且是一种请求，即让读者去考虑这些论述是否足以说服自己，从而照此行事。”尽管弗兰肯纳难免有他的时代与理论的局限性，从而，很难说他的伦理学体系已经达到了具体真理的境地，但是，弗兰肯纳对科学与理性的这种

执着追求的崇高精神，仍不能不使人们为之叹服。

其次，弗兰肯纳的研究著述呈现出的是伦理学的史论高度统一性。在他看来，要回答现实社会伦理道德的理论问题，最好的方法是首先审视一下历史上伦理学家的有关理论学说；反过来说，由于弗兰肯纳对从古希腊到中世纪基督教社会直至近现代历史上所曾诞生并发生过影响的伦理学体系的谙习熟识，诱发出他自己伦理思想中的许多洞见卓识。正因如此，在弗兰肯纳的每一部论著中，无论是关于元伦理学问题的，还是涉及规范伦理学问题的，读者都可以了解到以往的从苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、阿奎那，到赫齐逊、巴特勒、康德、密尔乃至摩尔、普里查德等等道德哲学家所采取的各种不同主张，同时又可以看到弗兰肯纳对这些思想材料的评价以及他自己对有关问题的解决方案。伦理学领域的许多问题具有永恒性，所以，弗兰肯纳的力图用当代哲学方法对以往思想资料加以总结，并从历史上思想家的伦理思考中寻找现实道德问题解决契机的史论统一的方法，应该说是无可非议、卓有成效的。当然，应该指出，弗兰肯纳视野中的历史，仅仅是西方伦理思想史。如果他对东方特别是中国伦理思想有所造诣，或许于其理论体系的建构，不无裨益。

再次，阅读弗兰肯纳的伦理学论著，人们很容易感受到其中所渗透的分析的明晰性的文风特点。弗兰肯纳早年师从英美分析哲学大师的经历，使他具备了良好的哲学素养；再加上他对自己治学从严的要求，对浮夸拉杂、华而不实文风的厌恶，使得他对大到道德的本质、伦理规范判断种类；小到基督教爱的伦理学究竟属于道义论、功利论，抑或是第三种规范理论即博爱主义，究竟是行为博爱主义还是规则博爱主义，都有着他自己的精辟透彻、入木三分的分析（参见《善的求索》，第 18 至第 22 页；第 119 至第 124 页等）。当然，这种分析方法有时会

使人感到繁琐迂细，对于具有“重整合、轻分析”的中国哲学读者来说，尤其是如此。但是，不可否认，其结果，正如一位西方评论家所指出的：“弗兰肯纳风格”就是意味着细致的分析、明确的辩别以及诚实的结论。从而，伦理学的学生与读者在阅读弗兰肯纳的学述著作后，无需任何解释说明即可把握问题的实质。顺便指出，弗兰肯纳的分析，其本身只是手段而不是目的，为的是通过这种方法更加明了地揭示问题，更加有效地解决问题，而不是为分析而分析。这也正是弗兰肯纳与元伦理学家特别是直觉主义思想家的区别之所在。

二、对元伦理学的反思与扬弃

弗兰肯纳在伦理学的研究中，通过对元伦理学的反思进而达到对其的扬弃，强调和突出了规范伦理学，这在20世纪西方伦理学发展史上有着重要的意义。20世纪上半叶元伦理学曾在伦理学领域中占统治地位，而在60年代以后，伦理学开始了对元伦理学的重新检验并转向规范伦理学。弗兰肯纳正是西方伦理学发展变化的这一新趋向的主要代表。正如弗兰肯纳的研究者K·E·古德帕斯特所指出的：“摩尔、艾耶尔和斯蒂文森的影响，有意无意地导致了这样一种结果：使得伦理学家们对传统的规范问题都缄口不语。弗兰肯纳的著作，特别是五六十年代的那些著作，颇为戏剧性地提出了元伦理学反思应与规范伦理学相关联的要求。……他关于利己主义、功利主义与社会主义的讨论清楚地表明，对他说来，归根到底，规范问题是伦理学的中心问题。”①

1903年，英国哲学家、伦理学家摩尔出版了他的重要著作

① 《道德概观》1976年印第安娜英文版《导言》。

《伦理学原理》。这部著作对本世纪以来的伦理学发展产生了极为重要的影响。在19世纪以前，西方伦理学主要是研究人们的行为规则，告诉人们什么是善和恶、好和坏，什么是正当和义务，以及生活的意义和理想。从摩尔的《伦理学原理》起，西方伦理学一反过去伦理学的传统，开始把伦理学限定在对道德概念、判断的逻辑分析上。摩尔企图建立"科学的"伦理学，这一伦理学目的就是为了分析道德概念，而不是指导人们选择具体行动。正如摩尔所说："伦理学的直接目的是知识，而不是实践。"① 对个人进忠言或作规劝，并不是伦理学家的事情。伦理学家首要的任务是分析和确定"善的"、"正当"、"义务"等伦理谓词的意义，从此开始出现了现代西方伦理学的形式主义倾向。从这个意义上说，摩尔的《伦理学原理》是本世纪元伦理学的理论发端。

20世纪初，以摩尔《伦理学原理》为先导的元伦理学以反对传统的规范伦理学而著称，30年代几乎独占了大学的伦理学讲坛。这是本世纪伦理学方向的第一次转折。60年代以后，伦理学发展的方向出现了第二次转折。许多西方伦理学家开始指责元伦理学，认为元伦理学在价值领域"造成理性和动机之间的精神分裂"，"伦理学已僵死了"，同时，他们又号召回到规范伦理学体系上去，认为伦理学应该在自身中有机地把记叙方面和分析方面结合起来，应该指导人们正确选择行为。例如，库茨要求把规范伦理学当作哲学研究的中心问题。他认为，"伦理学不应该仅仅解释道德选择的逻辑，而应当帮助这种选择。规范伦理学的任务应当是劝告、建议、评价和指示人们的政治和实践。"② 即使是元伦理学家也力图在元伦理学的基础上协调理

① 摩尔：《伦理学原理》，商务印书馆1983年版第26页。

② 《科学的使用和滥用》，载《人道主义者》1972年9月——10月号第7页。

论与实践的关系问题，寻找道德原则的合理标准。总之，大多数伦理学家要求恢复同生活密切联系的道德理论。规范伦理学在许多西方国家中又被提到了首位。

在对元伦理学进行反思扬弃并由此重新转向规范伦理学的潮流中，弗兰肯纳是一位代表性的人物。他一再而明确地提出，伦理学主要是提供规范的理论，以帮助我们解答什么是正当的或应该做的问题。在他的代表作《善的求索》中，对道德哲学的领域作了分类。弗兰肯纳认为，应该区分和道德有某种关系的三类思想：

第一，描述的经验研究。这类研究主要是由人类学家、历史学家、心理学家和社会学家所进行的。这里，目的在于描述或解释道德现象或提出和伦理问题有关系的人的本性的理论。

第二，规范的思考。任何一个人在提出什么是正当的、善的或义务的问题时，所进行的那类思考就是规范的思考。

第三，“分析的”、“批评的”或“元伦理学的”思考。这种思考不属于经验的或历史的研究和理论，也不是提出和维护任何一种规范判断或价值判断。它并不是要回答什么是善的、正当的、义务的问题，而是要提出并试图解答逻辑的、认识论的或语义的问题。

弗兰肯纳反对把道德哲学局限在第三类思想，即分析的、批判的或元伦理学的思考，他不同意把所有关于什么是善的或正当的规范问题都排除在伦理学之外。他认为，伦理学之所以也和元伦理学的问题有关，主要是因为事实明了、概念清晰，才能更好地研究规范的理论。而对于第一类思想，弗兰肯纳之所以也并不把它排斥在外，在于他认为，由于某种心理学和人类学学说与解答规范伦理学和元伦理学的问题有关系，因而也应把属于第一类的、某种描述或经验的思考包括进来。总之，一方面，弗兰肯纳认为，伦理学或道德哲学应包括这三类思考，但

这三类思考不是并列的，有主次之分。应把伦理学看成主要是有关规范的理论，以帮助我们解答什么是正当的或应该做的问题。另一方面，弗兰肯纳称伦理学是规范伦理学，这是从主要方面来说的，但是他并不排斥元伦理学。弗兰肯纳明确告诉别人，伦理学既包括规范伦理学，也包括元伦理学。只是元伦理学是为规范伦理学服务的。只有掌握清晰的概念，才能按照道德规范行事。可见，弗兰肯纳向规范伦理学的回归，也并非简单意义上的倒退，而是汲收了元伦理学合理意义的基础上达到的层次更高的“复归”。

弗兰肯纳对元伦理学的反思与扬弃，特别体现在他与以摩尔为代表的直觉主义伦理学派，在所谓“自然主义谬误”问题上的分歧与争论。在《伦理学原理》一书中，摩尔在分析“善”这一概念性质时，坚决反对把善归结为个人的心理状态（如善是快乐等），反对把善看作是人们的道德情感或者立场的表现，反对把伦理学视为心理学的一个部门。他断言，“善的”表示一个单独的、不能下定义的客观概念。他进而认为，任何自然的性质都不等于伦理学上的“善的”这个性质。边沁、密尔的功利主义用快乐、利益、效用等一些非伦理的、自然的性质来给“善的”这个伦理概念下定义，从而犯了错误。摩尔把这种错误叫做“自然主义谬误”。

摩尔对过去伦理学的“自然主义谬误”的批判中，有其正确的一面。实际上，把伦理概念归结为自然属性和过程，或者归结为个人的心理状态，不可能分清伦理概念和判断的特有的性质，不可能分清价值和事实的区别，并得出正确的结论：不能从事实中直接推出道德价值，无疑是值得肯定的。但他认为，伦理概念不仅不能通过与它们相联系的事实的描述来表示，而且它压根儿与实在的事实没有任何联系。他把善、恶等伦理概念理解为“价值自身”，认为它超越自然现象和社会关系，存在

于时间和空间之外的独立存在的本体；而把一切在社会现象和自然现象中寻找道德之善恶根基的伦理学说都看成是犯了“自然主义谬误”。实质上，摩尔在这里自己是陷入到了道德本体论的错误之中去了。由于摩尔的影响，长期以来，在西方伦理学界，认为价值判断不可能从事实中推导出来似乎成为定论。随着元伦理学的衰弱，伦理学家们重新探讨这一论题，他们力图摆脱价值与事实的两分法，而把注意力转向道德判断的内容，以便找到道德规范理论的合理根据。

在这场讨论中，弗兰肯纳反对将事实与价值截然分开的观点。在《善的求索》一书中，他着重批判了元伦理学中的重要流派摩尔的直觉主义伦理学，认为直觉主义引出了本体论和认识论的难题。一个直觉主义者必须相信那些单纯的，不能下定义的性质的存在，即特有的、非自然的或规范性一类的性质和先验的非经验的概念、直觉的存在。但是，实际上很多哲学家并不能在他们的经验中找到这样的性质，况且我们的伦理术语不是指那些独特的和不可下定义的性质。这一点，直觉主义者本身也是不满意的。既然当今数学家大多已放弃了那种认为在他们的领域里有先验的概念，那么我们难道还要为伦理学上这样的概念辩护吗？此外，直觉主义也不容易和心理学以及人类学上的流行学说一致。弗兰肯纳总结说，“直觉主义给我的印象是，即使它没有被证明为不成立，也似乎令人难以置信。”①

摩尔为了建立起自己的直觉主义的伦理学体系，对自古至今的“自然主义伦理学”进行了批判。其中，对从伊壁鸠鲁到密尔的快乐主义、功利主义体系，责难尤甚。弗兰肯纳对摩尔关于“自然主义谬误”的批判责难，进行了新的分析评价，以力图达到对传统自然主义与直觉主义伦理学的扬弃总结。

---

① 弗兰肯纳：《善的求索》，辽宁人民出版社 1987 年版第 221 页。

由伊壁鸠鲁提出，并由密尔加以论证的左翼自然主义伦理学的一个重要论题是这样的：只有快乐才是为人们所想望的，所以，快乐，并且唯有快乐才是好的。这就是被摩尔当作自然主义伦理学典型而反复批判责难的“谬误”，对此，早在1939年，在《自然主义谬误》一文中，弗兰肯纳就进行了分析。弗兰肯纳指出，伊壁鸠鲁与密尔的论题，主要有两个缺点：第一，以“只有快乐才是为人们所想望的”前提中，直接推出“唯有快乐才是好的”结论，犯了逻辑上的跳跃错误，这正如说“A是B，所以A是C”或“格老秀斯很富有，所以他是健康的”一样，事实上从前提中并不能推出其结论，其中遗漏的前提之一，也必须补上，才可能使推论成立：“只有快乐才是为人们所想望的，而为人们所想望的就是好的，所以，快乐就是好的”。第二，伊壁鸠鲁、密尔思想中的第一个命题“只有快乐才是为人们所想望的”、在心理学上也是不能成立的，弗兰肯纳说：这是类似于色盲的一种“盲视”或无知。很多年以后，他还指出：“心理学上的快乐主义没有得到证明，因而也许是不真实的，不能用来作为建立快乐主义价值论的论据的一部分。”① 例如“我们并不是因为知识和其他优点能产生快乐而想望它们；我们从它们得到快乐，乃是我们想望它们。”②这就证明，快乐至少不是人们所想望的“唯一”对象。弗兰肯纳指出了传统自然主义的两方面缺点，也就或多或少地肯定了摩尔的直觉主义对自然主义的批判，有其一定的理由。

但这绝不等于说，弗兰肯纳同意了摩尔对“自然主义谬误”所作的批判。从本质上说，弗兰肯纳是站在维护自然主义的立场上，来回击摩尔对所谓“自然主义谬误”的批评责难的。在上述传统自然主义的三段推论中，大前提“只有快乐才是为

①②《善的求索》第182页。

人们所想望的”，纯属心理事实的描述，并不反映与代表自然主义伦理学派的本质特性。只有小前提“为人们所想望的就是好的”（它虽被伊壁鸠鲁省略，但确属一切自然主义者的基本信念而蕴含在其体系之中），才具有将事实判断“为人们所想望”与价值判断“好”联系在一起的特征。因而才是自然主义伦理学的本质规定。那么，对这一命题，弗兰肯纳持何态度？他这样写道：“每一种快乐或享乐，就其本身单独来讲本质上是好的。”“一种经验或活动，除非他是愉快的或使人满意的。否则本身不是好的。换句话说，某类满意是某一事物之成为本质好的一个必要条件。我还认为，使人愉快的，就是某种事物之成为好的充分条件。”① 弗兰肯纳上述论述表现出一种重要的理论立场：事实判断（人的需要及其满足）与价值判断（好的本质）有着内在的联系，后者以前者为根据。（当然，为了满足人的需要，达到满意愉快等等内容或目的，还应该具有一定的道德形式。）针对摩尔用以批判“自然主义”的基本理论根据——事实判断与价值判断没有任何联系，后者有着自身非自然的、独特的规定，弗兰肯纳公正地指出：“除非并且直到直觉主义者能够表明，我们大家，包括定义主义者（即自然主义者）都能觉悟到那颇有争议的独特规定是什么，否则的话，他们就不配指责定义主义者犯有任何谬误。”② 真是破的之语！直觉主义者既然对价值判断的所谓独特性从没（也不可能）说清楚过，又有什么权利反对他人根据事实判断来抽引、演化出价值判断呢？

总而言之，弗兰肯纳对摩尔以及其他元伦理学派的扬弃归结到一点，就是他吸取了摩尔等元伦理学家重视语言逻辑分析中的合理因素，肯定了摩尔反对将事实与价值简单混为一谈的

① 《善的求索》第189、193—194页。

② 《道德概观》第10页。

观点，同时反对他们形式化的倾向，否定他们把道德规范与客观事实截然相分的错误。正是在此基础上，弗兰肯纳建立了他的以规范伦理学为主体的伦理学体系。

三、关于规范伦理学的理论

弗兰肯纳对伦理学的理论研究侧重于规范伦理学。在他的代表作《善的求索》中，虽然阐述的方法还保留着元伦理学的“气质”，但从内容来看，主体是规范伦理学。可以说，弗兰肯纳的伦理学主要就是规范伦理学。

就规范伦理学领域内部的分类看，弗兰肯纳认为，在我们的一些道德判断中，说的是某一行为或某类行为是道德上正当的，错误的，有义务的，是一种职责或者是应该做的，或者是不应该做的问题。这类判断可以算作为义务判断。例如，“我们不应该越狱逃跑”。在其他一些判断中，我们所谈的不是关于行为或者某类行为，而是关于人、动机、意向、品格特点等等，并称其为是道德上善的、恶的、有道德的、不道德的，有责任的，应受谴责的，圣洁的，卑鄙的等等。后一类判断可称为道德价值判断或道德品质判断，例如“我的祖父是一个好人”。除了上述两种判断，还存在着一些非道德价值判断，在这些判断中，我们评价的主要不是行为，人、动机等等，而是其他各种各样的东西：汽车、绘画、经验、政体形式以及其他难以归类的东西。我们也会称它们是好的，坏的，值得向往的，不值得向往的，等等。一般说来，它们并不是那种能够具有道德上善或恶的东西，并不包括在伦理学的研究对象中，但由于在确定道德上正当与否的时候，不能不涉及到这种非道德意义上的善恶，所以，我们的讨论总得包括这种类型的价值判断，例如，“快乐本身是好的”，就是这类判断。

这样，在弗兰肯纳的规范伦理学中，涉及三方面的道德判断：关于道德义务的判断；关于道德价值的判断；关于非道德价值的判断。与此相适应的是，他的规范伦理学的理论线索是义务论——道德价值论——非道德价值论（人生观）。

（一）义务论

弗兰肯纳把他自己的道德观点称之为“混合义务论”，它有两条基本原则，即功利原则（后他修正为“善行原则”）和公正原则，其他规范都是从这两条原则中直接或间接引申出来的。

弗兰肯纳对功利主义的评价颇高。他说：“我不大相信，如果任何行为或规则没有善恶或利害与之发生直接或间接的联系，它会是在道德意义上正当的，错误的或应遵循的。”① 认为“功利主义者掌握了真理的重要部分。我们也必须承认类似功利原则的东西作为我们的基本前提之一。”②但是，弗兰肯纳又认为，功利原则还应该以做有益的事，防止和避免做有害的事为前提。这也就是说，我们只是先具有行善防恶的义务，然后才具有功利主义所要求的最大限度地实现善超过恶的余额的义务。为此他把功利原则修正为“善行原则”。

“善行原则”指的是什么？弗兰肯纳认为它包括四个方面：（1）一个人不应该造成罪恶或伤害（做坏事）。（2）一个人应该防止罪恶或伤害。（3）一个人应该消除罪恶。（4）一个人应该行善或促进善。这四个方面并不是并列的。（1）比（2）优先，（2）比（3）优先，（3）比（4）优先。从这意义上说，它克服了功利原则的缺陷。功利原则强调做一件事所寻求的是善超过恶的可能最大余额。这就必须对善与恶进行计算。

功利主义的创始人边沁试图用七种尺度：强度、持久性、确

①②《善的求索》第94页。

定性、近似性、丰富性、纯度和范围来加以计算，但实际上，善恶的计算是难以真正做到的，这就给功利主义的理论造成了重大的缺陷。弗兰肯纳在谈善行原则时强调行为的指向，从而超越了功利原则，但从根本上说，弗兰肯纳的混合义务理论，显然并没有游离于传统的目的论——功利论的范畴。善行原则与功利原则，在思想实质上是一致的。

我们知道，在伦理学领域，历来存在着两种倾向：或者从道德领域以外的经验世界（如人的需要，历史的发展等）去寻找道德价值的根据；或者在道德领域本身之中寻找这种根据。根据马克思主义的观点，既然包括道德在内的社会意识形态总是反映并且服务于相应的经济基础，则人们就不能不在经验事实和客观功效中寻找确定道德价值的根据，而不可能在道德领域本身之中找到这种根据。据此，功利主义及其当代辩护者弗兰肯纳强调事实判断与价值判断的不可分割，一般地说来具有合理性的意义。

弗兰肯纳看到了善行原则仅仅强调效用，至多只能指示我们去增进善超过恶的最大余额，这是不够的。他认为决定道德准则的不单是效用，而且还有公正。密尔在《功用主义》一书中说，社会和分配的公正“已包含在功用原理，即最大幸福原理的本义内。”① 这就是说，公正是包含在功利原则中的，凡符合功利原则的也符合公正原则。弗兰肯纳认为，功利原则不能给我们指出应选择哪一种分配方法，只有单独的公正原则才能给我们指出这一点。因此，有必要对“公正”问题作专门研究。社会的公正问题是多方面的，复杂的，而弗兰肯纳强调分配方面的公正。分配方面的公正是关于社会给各人的待遇问题。按照西季维克提出的公式，公正就是对同样情况的同样对待，不

① 密尔：《功用主义》，商务印书馆，1957年版第57页。

公正就是对相同情况的不同对待。弗兰肯纳认为这个公式确实提供了公正的必要条件，但它实际所说的不过是，如果我们要做到公正的话，我们必须按照规则行事。但规则本身就可能不公正。因此，必须确定我们应该遵循什么样的分配规则。他曾指出："典型的分配方面的公正，包括着四个方面的问题：(1) 至少有两个人，用 A 与 B 表示；(2) 分配的对象，用 P 表示；(3) 分配的某种根据，可用 Q 来表示；(4) 几何学的比例，如：

$$\frac{\text{A 所分得 P 之份额}}{\text{B 所分得 P 之份额}}=\frac{\text{A 所具备 Q 之份额}}{\text{B 所具备 Q 之份额}}$$

其中的关键问题也是争论最激烈的问题，就是第 (3) 个问题即公正的分配应以何为根据或曰何为 Q 之内涵的问题，[1] 弗兰肯纳又把以往思想家提出的分配公正的根据或标准分为三种类型：

第一种公正就是按其价值给予人们以应得的奖赏；

第二种公正就是平等待人，即把善恶平等地分配给人们，也许惩罚的情况除外；

第三种公正就是按照人们的需要，能力或两者的综合来对待人们。

弗兰肯纳明确表示不赞成第一种观点。因为这种观点把美德作为分配的基础，这本身就需要机会平等。只有当每一个人都有平等的机会获得他能够获得的所有那种美德时，承认任何一种美德作为分配的基础才是合理的。公正的分配的首要标准，并不是象美德那种形式的价值标准，而是平等，在法律面前平等，受教育的机会平等，归根结底还是机会平等。

对于第三种观点，弗兰肯纳也持异议。他认为，考虑能力和需要是善行原则的要求，但不等于公正原则的要求。就公正

① 《道德概观》第 95 页。

而言，是否应该按照人们的需要和能力来对待人们，这要看这样做对人们能够享有的最好的生活起什么作用，是促进作用，还是妨碍作用？

总之，弗兰肯纳持的是上述第二种公正观。他认为公正最终还是要落实到平等待人的标准上。"公正原则加在我们身上的是平等待人的自明义务"。① 平等待人是否是对任何人都"一刀切"？不是的。弗兰肯纳补充说，平等待人并非是指对待人们完全一样，公正也并非那样千篇一律。对那些有某种缺陷的人应该给予特殊照顾，因为只有在这种照顾下，他们才能够获得与其他人一样的生活的平等机会，这与公正原则是不矛盾的。平等待人也不意味着使人们的生活保持同一水平，由于能力不同，各人的生活不可能保持在同一水平上，人们只是在理应得到平等待遇这个意义上是平等的，而人们应该得到平等的待遇，其含义仅指当我们已达到最低限度的生活要求时，我们对促进人们生活的善性起同样相称的作用。就其实质而言，弗兰肯纳所提倡的公正原则，其实是西方近代以来的思想家们倡导的"机会均等"。

弗兰肯纳不仅明确地提出了自己的关于规范义务的理论，而且还缜密地考察、评价了思想史上在此问题上所提出的有关思想或曰"所提供的种种可供选择的标准"，弗兰肯纳把它们分为两类：目的论和道义论。

目的论认为，判断道德意义上的正当、不正当或尽义务等等的基本或最终标准，是非道德价值，这种非道德价值是作为行为的结果而存在的。如果这种结果是善超过恶，那么这种行为是正当的、反之是不正当的。弗兰肯纳指出伦理利己主义、快乐主义、功利主义等，一般属于目的论。

---

① 《善的求索》第 109 页。

弗兰肯纳从伦理学上的利己主义开始讨论各种规范的理论。他把利己主义的信条归纳为两条：(1) 一个人唯一的基本义务就是为了他自己，尽可能地使善（或曰利）最大限度地超过恶（或曰害）；(2) 在为第二者、第三者作道德判断时，个人应该根据怎样符合他自己的利益的原则来行事。弗兰肯纳指出：伦理学上的利己主义能否作为道德的指导和评判的任务的合适基础，看来是很值得怀疑的。① 伦理学上的利己主义者都希望他人采纳他的原则并照此行动。假如每一个行为符合一个人的利益，也符合其他所有人的利益，那么就没有什么问题了。但这是“一种很值得怀疑的假设”，因为它假设世界上有一种预先确定的个人利益与他人利益的协调，而在现实生活中事情并非如此。所以，伦理利己主义者的观点使人陷入意志的矛盾中，难以作为一种道德理论存在。弗兰肯纳还认为，道德的一个重要任务就是指导和评判的任务。假定乙来找甲要求给予道德上的指导，根据伦理的利己主义者的信条，甲应该根据对自己有利的原则来劝告乙去做什么。又假定丙和乙彼此发生争执去找戊做道德裁判，戊又应该根据怎样符合他自己的利益做出评判。弗兰肯纳明确指出，“我们当然要把这种以利己主义为依据的劝告和评判看作是不能令人满意的，并且是错误的。”②总之，因为这个人的利益不等于那个人的利益，私人利益不等于普遍利益，所以，将伦理利己主义的信条作为道德的基础，必然自相矛盾，难以普遍实行。

伦理利己主义者在一定程度上否认了人的利他性的存在，功利主义弥补了这个缺陷，因为功利主义求的是最大多数人的最大幸福。弗兰肯纳对功利主义的评价要超过伦理利己主义。他把功利主义分为三类：行动功利主义，普遍功利主义和准则功

①② 《善的求索》第 41 页。

利主义。他认为，围绕如何确定行动的效用和为获得最高福利人应该如何行动的问题，三类功利主义分别强调了不同的方面，行动功利主义强调个别的行动，普遍功利主义强调普遍的实践，准则功利主义强调准则。弗兰肯纳从义务论的角度对三者进行了评析。

弗兰肯纳把边沁、摩尔、斯马特和约瑟夫·弗莱彻等人归之于行动功利主义者，弗兰肯纳反对行动功利主义者强调个别行动的特殊性而否定普遍的规则，他写道："纯粹的行为功利主义不允许我们应用任何从过去经验得来的规则或概括，但坚持我们每一次都必须重新计算我们可能采取的一切行为对普遍福利的影响。对这种功利主义，似乎作如下答复就可以了：这是根本行不通的，我们必须有某种规则。"①普遍功利主义认为，人们并非在每一个情况下都要问一问哪一种行为具有最好的结果。如果对某一个人来说在某一种情况下做某一件事是正当的，那么，对于任何其他处于相似情况下的人来说，做这件事也是正当的。弗兰肯纳认为，因为普遍功利主义也是不谈规则的，所以也未能臻于圆满境界。而准则功利主义顾名思义，它是强调准则的：问题并不在于哪一个"行为"具有最大的效用，而在于哪一条"规则"具有最大的效用。弗兰肯纳对准则功利主义是有所偏爱的（参考《善的求索》，第82—92页），这显然是因为他的规范伦理学既突出功利原则又强调正义原则的缘故，但是，因为一切功利主义都把善超过恶的余额当作道德的"唯一终极标准"，因此，即使是对准则功利主义，弗兰肯纳的态度也是有保留的。

道义论与目的论是截然对立的。道义论否定了目的论所肯定的东西。它否认正当的，必须履行的义务和道德上的善，直

① 《善的求索》第76页。

接间接地是非道德善（即利益）的涵数，后者并非前者的决定因素。道义论主张，除了行为或规则的后果的善恶之外，还有其他可以使一个行为或规则成为正当的或应该遵循的理由——这就是行为或规则本身的某种特征，例如：信守诺言这一行为本身是正义的。

弗兰肯纳把道义论分为两类：行为道义论和规则道义论，他认为行为道义论的主要特点是，否定存在着特殊情况下确定是非问题的任何普遍标准，认定任何普遍规则都是从特殊判断中得出的。行为道义论确定什么是正当的方法是，先弄清某一情况的事实，然后根据某种“直觉”或“自我决定”作出关于应该怎么办的判断。弗兰肯纳指出，人类学和心理学的证据否认了人先天具有认识善恶，辨别是非的直觉能力。日常经验在具体情况下关于正当标准的不一致现象也否认了它的存在。因此，弗兰肯纳得出结论，行为道义论的原则是站不住脚的。“如果一个人没有某种目的、理想或准则可以遵循，仅仅了解一下事实，这并没有告诉他应该怎么办。”① 无指导方向的决定不能叫做道理。弗兰肯纳对直觉主义，存在主义强调“直觉”或自我“决定”的批评是中肯的，他对道德准则的肯定是非常明确的，他说，人们在进行道德选择，判断和推理中，至少是默认规则或原则的。与对行为道义论持否定态度相反，弗兰肯纳对规则道义论是持较为宽容的态度，他甚至对于 W·D·罗斯规则道义论的一些观点颇为欣赏，要“接受并应用它”。但这并非是无保留的“接受”与“应用”，因为在罗斯所谓的自明义务规则以前，还必须肯定“善行或功利原则”，否则的话，“没有一个道义论者能提供关于我们应该实际怎么办，而又没有矛盾和例外的一

① 《善的求索》第50页。

套具体规则。”① 这样，他就把自己与道义论者区别了开来。

（二）道德价值论

弗兰肯纳认为义务论是规范伦理学的主要问题。但仅此还不够，还需要有关道德价值的规范理论去补充义务论。因为正如前面所述，现实道德生活中，除了表明某些行为是正当的、错误的或属于义务的那些义务判断之外，还有其他道德判断，如我们用来表示人、性格特点、动机、意向等方面的判断，以及在道德上是善的或恶的、负有责任的、值得称赞的或该受谴责的等道德品质的判断。实质上，这是由宏观社会道德向微观个体道德的过渡，是关于理想人格的理论。

弗兰肯纳的道德价值论强调培养道德品质的重要性，认为“道德应该被理解为首先和气质或品格特点的培养有关系”②，他甚至把自己的道德价值论称之为“德行伦理学”。他提出仁慈和公正是最基本的德行，因为它们不能彼此互相引申，而所有其他德行可以由它们引申出或是它们的表现形式。这与他义务论的观点是一致的。

弗兰肯纳认定，道德义务、道德原则同道德行为或道德品格决不是性质对立的，我们只能从其中选择某一个方面；而是完整的道德的互为补充的两个方面。对于每一条原则来说，都会有与之适应的一种道德品质，它包含有按照该原则行动的一种气质或倾向；而对于每一种道德品质来讲，也都会有一条原则，规定着体现该原则自身的那类行为。模仿康德的一句名言，就可以概括为：原则无品质则空，品质无原则则盲。

弗兰肯纳把道德原则与道德品质看作是统一体的两个方

① 《善的求索》第55—59页。

② 《善的求索》第132页。

面，这就使他的道德原则成为能指导人们自觉进行自我道德修养的指南，使道德原则与培养、提高人的道德素质联系起来了。这与元伦理学纠缠于语义分析、脱离道德生活的实际形成鲜明的对照。

关于道德价值，弗兰肯纳着重讨论了两个重要的理论问题。第一个问题是道德选择中自由意志与决定论的问题。在道德价值论中，自由意志与决定论的问题是至关重要的。决定论者和非决定论者持有不同的观点。按照弗兰肯纳，决定论者认为，每一事件包括人们的选择和立志，都是由其他事件引起的，它的发生是这些事件的后果。非决定论则否定这一点并且说，一些事件包括人们的选择和立志是没有任何原因或是无法解释的。弗兰肯纳认为争论两者孰是孰非的问题是次要的，而应研究一下决定论以及非决定论与道德责任是否相容的问题。他明确表示，决定论与道德责任是一致的，而非决定论才是与道德责任不相容的。

弗兰肯纳认为确定道德责任必须有两个前提：第一，必须假定人们通常有依据自己的决定而采取行为的自由；第二，人们的选择和行为一般是有理由的，并且是可以合理地预测的，而不是象伊壁鸠鲁学派所认为的那样，人的活动是由于原子的偶然偏离、或者象某些求助于近代物理学来支持他们的观点的一些非决定论者所认为的那样，是由于亚原子粒子的这种特征所造成的。

不言而喻，第二个前提是与决定论一致的，而第一个前提似乎与决定论不相吻合。但是，弗兰肯纳对决定论有其独特的解释。他说，决定论者可以始终一致地主张，我们有或至少可以有按照我们自己的愿望、信念和性格行动和选择的自由。决定论者所需要坚持的仅仅是，我们的信念、愿望和性格特点是有其原因的。可见，弗兰肯纳所理解与倡导的决定论是非严格

意义上的决定论，是承认自由意志的决定论；他的决定论与道德责任是一致的，也就是理所当然了。

弗兰肯纳进一步指出，决定论并不等于宿命论。虽然一个决定论者可以是一个宿命论者，但却不必定是一个宿命论者。弗兰肯纳引用了一首打油诗：

有个年轻小伙子说道：
“唉，想起一件事好悲伤——
我命中注定要运行在
那限死了的轨槽中，
我其实不是一辆公共汽车，而是一辆有轨电车。”

弗兰肯纳认为一个人并不是“被限死”在“轨槽中”的“有轨电车”，人是有意志自由的，可以选择自己的方向。人与其说是“有轨电车”不如说是“公共汽车”，与其说是“公共汽车”不如说是“驾驶员”。宿命论和道德责任是不相吻合的。但这并不表明决定论和道德责任也不一致。

道德价值论中还有一个重要问题，即道德评价的根据是什么？是因为它所产生的结果，它所体现的原则，还是因为它所包含的动机、意向、性格特点在道德上是善的或是恶的问题？弗兰肯纳在义务论中所蕴含的答案是依据一条或一套原则来判断的，是以行动的结果作为根据的。但在道德价值论中，他又强调动机。他指出，一个人的行为“在道德上是否是善的，不是取决于他所做的事情的正当性或它的后果，而是取决于他的品格或动机。”[①]弗兰肯纳很欣赏休谟的一段话：“当我们赞美任何行为时，我们只考虑行为的那些动机……外在的行为并没有功……一切德行只是由于善良的动机才是有功的。”[②]那么一个人

① 《善的求索》第149页。

② 休谟：《人性论》，商务印书馆1980年版第477页。

的动机和气质什么时候在道德上是善的呢？各种观点几乎都承认应是被一种义务感或做正当事情的愿望所推动，但强调的程度和范围却有所不同。斯多阿学派和康德强调要“完全是”被一种义务感或正当愿望所推动，而有些人强调“主要是”，再有一部分人强调“至少有一部分是”这样。弗兰肯纳认为较为合理的是，不论一个人在行动时的实际动机是什么，假如他的义务感或做正当事情的愿望在他身上表现如此强烈，因而促使他不管怎样都要极力去履行自己的义务，那么，这个人及其行为在道德上就是善的。总起来说，他注意到了效果，但又强调了动机在评价中的作用。可以说，这是他的“混合的义务论”在道德价值论领域的逻辑贯彻。

（三）人生观

弗兰肯纳认为上述的义务论、道德价值论的规范问题，都是严格的伦理的或道德的问题，但除此之外还有另一类规范问题，它本身不是伦理问题或道德问题，但跟伦理和道德有关。例如，什么是值得想望的、好的或者在生活中有价值的？什么是与道德意义的好的生活有所区别的美好生活？我们应当为我们自己或他们追求什么价值？这实际是人生观问题。

我们知道，由于人本身是主体与客体、个体与群体的统一，因此，对于人的价值，也可以从主观与客观、个人尺度与类的尺度两个方面去加以判断。一方面，伦理学家应可以从客观方面、社会的角度对个人作出价值的判断，在弗兰肯纳的规范伦理学体系中，这个方面是由“道德价值论”来予以回答的。另一方面，伦理学家也可以从主观的、个体的角度对人作出价值判断，即以作为个体的人的需要为根据，回答幸福的内容、人生的意义等问题。在弗兰肯纳的体系中，这些问题被称为“非道德价值论”，实即人生哲学理论。

在人生哲学中，弗兰肯纳讨论了三个层次的问题。

第一个层次的问题是属于心理学范畴的，即幸福的内容是什么，幸福到底可否归结、等同于快乐。

幸福是人生的最重要目标之一，也是西方伦理思想史上的一个重要范畴。什么是好的生活？什么是人生的幸福？各派思想家都提出了自己的见解，快乐主义认为好的生活就是快乐的生活，主张幸福＝快乐，或者幸福＝愉快。弗兰肯纳认为这是错误的，我们必须区分快乐和幸福。“快乐”是指比较具体的感受，而“幸福”则不是这样。我们能表示“快乐”，但不能表示“幸福”。“快乐”比“幸福”更多地指肉体上的或者“较低级”的感受。其次，“快乐”无疑是指短期的、表面的享受，而“幸福”涉及时间较长、程度更深的体验。再次，在生活的一系列满足中，愉快只是其中的一种。几千年前，亚里士多德曾对幸福和快乐作了区分，并认为，快乐属于幸福，但幸福并不能归结为快乐。弗兰肯纳把亚里士多德的这一观点具体化了，从层次（高级与低级）、时间（短暂的与较长的）、水平（表面的与深层的）作了区分，其实质，就是从心理学或人性论的角度，否认了快乐就是人生唯一目的的观点，扬弃了快乐主义的人性理论。

在道德心理学问题上，弗兰肯纳不仅反对快乐主义，也不同意利己主义。他认为，人们不仅不都是以快乐为唯一追求目的的，也不是以个人利益为唯一关注对象的。弗兰肯纳借巴特勒的观点剖析了心理学上的利己主义。巴特勒认为，(1) 一个人对自己利益的欲望的前提或基础，是一些更基本的对食物、名誉、情欲等等的欲望，我们的利益就是由这些欲望的满足所构成的。(2) 一个人基本欲望的对象并不是一个人自身的利益，而是视情况而定，如食物、名誉、情欲等。(3) 在某些情况中，基本欲望的对象也可以是别人所要的某种东西。巴特勒还认为人

的本性或欲望中还有利他的成分，比如对他人的幸福或不幸的关心、为了他人而自我牺牲。但有些利己主义者认为，“即使我为别人做某事，我总还是做我所希望的事，由此产生的满足就是我的满足，所以，我是这一切的中心”，因而人性还是倾向于利己主义的；但他们承认了人的本性中有利他性，弗兰肯纳认为，这就使利己主义者的对立面——利他主义者得到了他们所要求的全部东西了。弗兰肯纳引用休谟的话说：“……仁慈确实是存在的，不论它是多么的少，……在人性中，除了狼的凶残、蛇的恶毒，总还有些鸽子的善良。”① 由此可见，在人性或人的需要及相应幸福感等问题上，弗兰肯纳持比较乐观、并非狭隘的观点。

第二个层次的问题，就不完全是非道德意义的了。如果说，前一个问题的提法是：人们“事实上”想望与追求什么的话，那么，第二个层次的问题就是：人们“应该”想望与追求什么样的生活，或者说，是就“只有作为目的为人所想望的东西才是作为目的好的东西，提出我们的见解。”② 具体地说，如果“作为目的为人所想望的东西”事实上是幸福（当然不能归结为快乐），那么幸福是不是就是“作为目的好的东西”，值得人们去追求。在这个问题上，弗兰肯纳持幸福主义的态度，如说：“除非包含某种满意，没有一种东西本质上是好的……知识、优点、权力、等等，本身只是冷冰冰的、空洞的、无价值的，除非人们从体验它们中得到某种享受或满足。”③ 只有幸福的生活，才是值得追求的生活。这种将事实判断与价值判断紧密相联的思路，与弗兰肯纳的“新自然主义”伦理学体系，显然是颇为吻

① 休谟：《道德原则研究》，芝加哥 1930 年版第 109 页。

② 《善的求索》第 184 页。

③ 《善的求索》第 190—191 页。

合的。在这里，就无须对此作更多的评述了。

前两个层次所讨论的是关于人生的内容问题；第三个层次所讨论的，则是关于人生的形式的问题。确实，伦理学从客观的社会的角度提出的关于人的道德价值的问题，与从主观的，个体的角度提出的人生幸福与目的的问题，虽然各有侧重，但两者又是不可分割的。从而，在分别考察后，还有一个综合统摄的问题。弗兰肯纳断言，一个人能够实现的最好生活，必须具有形式。这不仅是在类型意义的形式上说的，而且是在由某种态度、姿态或“生活风格”所引起的意义上说的。哲学家怀特海强调尊严是我们生活中的主要风格，而弗兰肯纳则突出自律、理性、责任感和爱，他指出，一个人的生活要成为不仅在道德意义上，而且在非道德意义上是好的，一个人就不应过于关心自己生活上的好，而是要关心他人，关心社会。

弗兰肯纳在总结他的人生观理论和他的义务论、道德价值论的联系时指出两点。一点是，道德有助于或应当有助好的生活。这实际上体现了弗兰肯纳规范伦理学的特点，即道德不能脱离社会生活，要指导社会生活。另一点是，道德不仅有助于一个人自己的好的生活，而且有助于他人的好的生活。这表明，弗兰肯纳的道德理论是个人幸福与利他合群的统一。

四、结 束 语

至此为止，或许可以给弗兰肯纳在当代西方伦理学领域的地位，来一个总结了。

从本质上说，弗兰肯纳在思想史上的地位，并不在于他的独创性，而在于他的综合性。

一般说来，当代西方伦理学，可以分为两大类型，第一大类型是元伦理学，以对规范道德各种因素的意义和性质进行分

析为己任。第二大类型是规范伦理学，它具有较为强烈的传统道德哲学的特点，提出并论证一些道德行为的规则，人格善恶的标准。其本身又可分为目的论（主要表现为功利论）和道义论两个流派。

在弗兰肯纳的伦理体系中，虽然并不简单拒斥以上各种流派的讨论问题和研究结论，但是，他本人不仅不以其中任何一派的创始者或代言人自居（事实上也并非如此）；并且，对于这些流派的方法、思想，多有不满和公开批评。在这个意义上，很难说弗兰肯纳创立了当代伦理学的一个什么新学派。

弗兰肯纳所做的工作，主要是综合性的。综合不等于揉合，而是扬弃，即力图吸收前人体系中的合理成份，剔除其谬误之处，从而形成自己的更为全面、更具概括性的伦理学体系。弗兰肯纳伦理学的这一特点，主要体现在以下两个方面：第一，就研究领域而言，弗兰肯纳既非常注重元伦理学所提出的各种问题及其回答结论，又特别强调规范伦理学的重要地位和现实意义。长期以来，西方伦理学界对元伦理学与规范伦理学的关系，争论不休。似乎多数人主张两者各自独立性与不可通性。弗兰肯纳则不然，明确指出了两者的内在联系及各自地位："我们将把伦理学变成主要是提供概要的规范理论以帮助我们解答什么是正当的或应该做的问题。伦理学之所以也和元伦理学的问题有关，主要因为人们似乎首先必须回答这类问题，然后才会对他的规范理论感到完全满意。"[1] 这种把解决现实生活中的道德问题视为伦理学的研究目的，而将元伦理学即关于道德语义逻辑之分析的学问视为其必要手段的见地，既有深刻性，又有全面性。弗兰肯纳的伦理学之所以被称为"新自然主义"，根本说来也就因为它的这种将规范伦理学与元伦理学综合统一的特

① 《善的求索》第10页。

点。第二，就规范伦理学而言，弗兰肯纳也力图超越目的论（功利论）与道义论历史性的对立，而达到对立双方的新的综合。一方面，他强调“道德的建立是为了人，而不是人为了道德而生存。”相应的，在义利问题上，他主张“我们至少必须把类似功利原则的东西看作我们的基本前提之一”①。另一方面，他又提出公正原则与功利原则相并行，前者不受后者制约而具有“自明”的性质。在此意义上，他有时又把自己的规范伦理学称为“是一种道义论”。弗兰肯纳实质上是综合历史上的目的论和道义论的长短，引出他自己的规范伦理学观点；用他自己的话说，是“混合的义务论”。

弗兰肯纳的“混合义务论”对功利原则或正义原则的综合，对于当代中国道德价值体系的重新建构，具有现实的启迪意义。而从思想史的角度说，独创与综合有其各自的价值与地位。在当代西方伦理学普遍存在着一种“重分不重合”的倾向之中，弗兰肯纳体系的合理意义，就更为确切。但是，仅有此认识，而看不到这一体系本身存在着的局限，也不能说是客观公允的。

弗兰肯纳伦理思想的一个根本缺陷是：没能正确地说明道德原则与价值的客观根据，因而也就不能正确地估计道德的社会作用。尽管弗兰肯纳在谈到道德的性质时承认，道德从起源、作用来看“主要是社会性的”，也尽管他对伦理学中的直觉主义流派从本体论、认识论、心理学和人类学等各个方面，作了公正的批评；但是，当他正面说明自己所提出的善行原则（功利原则）与公正原则的基础与根据时，却反复强调：“这两条原则必须被看成是自明原则。……如果每一个采取道德观点、头脑清醒、有逻辑头脑并了解一切有关他自己、人类以及整个宇宙的人，都同意或将要同意一种基本的道德判断、原则或准则的

① 《善的求索》第94页。

话，那么，它就具有根据的或‘正确的’”。[1] 弗兰肯纳认为他自己的善行或公正原则在这个意义上是有根据的或者是“正确的”。并且是一切社会制度都应尽可能地对之体现与适应的根据。弗兰肯纳把道德看成是独立自在、抽象不变的现象，人们对之只能以直观（尽管是头脑清醒的直观）加以认识并适应服从，这不仅是重蹈直觉主义的覆辙，而且与他关于道德社会性的观点是自相矛盾的。

正因为弗兰肯纳在道德原则和价值问题上，找不到一个客观的根据，所以，在规范伦理学中，他就不能解决关于功利原则与公正原则的冲突问题。在弗兰肯纳看来，这两条原则是绝对平行并重的，因此，对于“两条原则的可能冲突的问题，我看不出有什么方法可以摆脱这个困难。”[2] 似乎既可以说功利原则优越于公正原则，但也可以说公正原则优越于功利原则。最后，弗兰肯纳只能再一次求助于他所谓的“直觉”或“知觉”。功利原则与公平原则的孰为优越性问题，当然非常棘手。但是从根本上来说，既然道德是适应着人类主体的需要、利益及相应的社会历史条件、任务而产生的，道德本身只具有工具的地位和相对的性质；那么，功利原则无论在历史上与逻辑上都应优于公正原则，只是这一命题不能在简单狭隘的意义上而须在深沉广远的意义上去加以理解运用罢了。

参考书目

1. 弗兰肯纳：《善的求索》（即《伦理学》）辽宁人民出版社 1987 年版。

---

① 《善的求索》第 237—239 页。

② 《善的求索》第 111—112 页。

2. *Perspectives on Morality—Essays of William K. Frankena* edited by Kenneth E Goodpaster University of Notre Dame Press Indiana 1976.

弗莱彻

程立显 撰

篇　　目

弗莱彻（1905年——　）

弗莱彻

程立显

第二次世界大战以来，西方资本主义世界经历了从动乱、经济萧条到超速发展的历史变迁，由此带来社会生活的深刻变革。经济、科技的蓬勃发展，为资本主义世界带来了新的繁荣；而隐藏在经济繁荣背后的，则是深刻的道德危机。资产阶级传统道德、特别是传统的基督教道德，由于"完全不适合目前的社会，也不适用于大多数人所不得不做出的真正决定"① 而是崩溃之势。这种状况引起了宗教神学家的极大不安，由此导致60年代以来在美国等西方国家的基督教神学家中间兴起的"革新正统道德"的新道德运动，并涌现出若干基督教伦理学的新派别。其中对传统的基督教律法主义道德冲击最烈、社会反响最大的当推基督教境遇伦理学，弗莱彻则是这一学派的重要代表人物。

一、弗莱彻其人其事

约瑟夫·弗莱彻（Joseph Fletcher 1905—　）1905年生于美国纽约州，是当今健在的美国著名神学家、伦理学家，生命伦理学的奠基人和先驱者。弗莱彻以其渊博的学识、丰富的著述，

① L·J·宾克莱：《理想的冲突》，1969年英文版第259页。

卓有成效的社会活动和追随时代进步、勤奋、谦逊等学者品格而在宗教界、医学界、教育界和哲学界享有盛名。弗莱彻1983年以78岁的高龄从弗吉尼亚大学医学伦理学教授职位上退休之后，又接受了该校为他特设的“客座学者”(Visiting Scholar)终身职务。现寓居于夏洛茨维尔的弗吉尼亚大学，虽耄耋之年，仍笔耕不辍。

（一）富于叛逆精神的青少年时代

弗莱彻9岁时，他的父母因宗教原因被迫分居。其母带上他和他的妹妹离开纽约州，回到娘家所在地——西弗吉尼亚州的一个小镇上居住。弗莱彻在这里度过了青少年时代。

弗莱彻随母来到外祖父家两三年光景，便传来父亲逝世的消息。在此期间，他的母亲绝口不提父亲的情况，少年弗莱彻由于母亲的影响也从未看望过父亲。所以，他对父亲的情况所知甚少，甚至不知道父母是否履行了法定的离婚手续。

尽管幼年丧父，但由于母爱至深，加上外祖父一家人的疼爱，弗莱彻的少年生活还算幸福。他爱打棒球，是个优秀的内野手；夏天还常到河里游泳。他中学时代喜欢演剧，曾扮演过契诃夫剧作《樱桃园》中的主角，这给他留下了终身难忘的记忆。每逢马戏团到镇上演出，弗莱彻就摆起啤酒摊，做起小买卖。这无疑自幼培养了弗莱彻独立、自强的精神。

随着年龄的增长，阅历的丰富，他逐渐对外祖父家沉闷、单调的环境感到不满。他对母亲说：“仅仅由于家庭出身的关系，我的亲戚都是些无知无识的人。我一定要跳出这个圈子。”① 我们由此似可感受到弗莱彻一生刻苦治学的最初动因。

---

① 引自弗莱彻的一份未发表的回忆录。凡本文关于弗莱彻生平部分的未注出处的引文，出处皆同此。

弗莱彻的一位舅父待他如生身父亲一般，但并未赢得弗莱彻的盲从。这位舅父常唠叨工会矿工的不是，骂他们是“杂种”。弗莱彻对此很反感，并下决心深入矿工生活，寻求驳倒舅父一类人对矿工的诬蔑之词的证据。他曾利用中学暑假，到当地联合煤矿公司任审计助理；还当过私人小煤矿的看门工。这些活动，自然遭到舅父的强烈反对，从而表明了少年弗莱彻对于社会问题敢于独立思考的叛逆精神。高中时的一位老师曾介绍他读英国剧作家肖伯纳的剧本，这对弗莱彻叛逆精神的形成有很大影响。他晚年回忆说：“肖伯纳的作品促使我思考，批判地思考。我的家人、熟人中谁也没有给我追求知识的兴趣，是肖伯纳鼓励了我。”

由于勤奋、好强，弗莱彻三年完成了四年的高中学业，年仅16岁就进入离家不远的西弗吉尼亚大学(摩根敦)，又以3年完成了4年大学学业。

弗莱彻的大学生活正值第一次世界大战之后。他同许多同时代的知识青年一样，在批判现实主义作家和早期工人运动的实际教育下，对资本主义制度持批判态度，更加同情矿工联合会的事业。

大学期间、他热衷于学生秘密社团生活，热衷于同各种思想倾向的学生进行自由讨论。刚入学不久，他就因公然对抗当局关于不得为工会公开演讲的禁令而被监禁一宵，后来又受到“保留学籍，不授予学位”的处分。这一处分反而给了弗莱彻更多的读书自由，——毋需考虑主修什么、选修什么了。于是，他广泛阅读历史、文学，特别是哲学著作。美国小说家杰克伦敦、进步作家安娜·路易斯·斯特朗等人的作品，都给了他很大影响。美国律师、著述家C. 达罗对《圣经》谬误的批判，特别是《共产党宣言》对现存社会秩序的蔑视与批判，推动弗莱彻早年接受了社会主义思想。大学时代的弗莱彻，曾骄傲地自称为

“社会主义者”、“左翼分子”，同学们和学校当局也这么看待他。

（二）一切为了社会公正——从宗教神学家到世俗人道主义者

学生的任务是读死书、通过课程考试，而弗莱彻先是在高中、后是在大学却更多地执著于自由思考。他读书越多，越酷爱思考，特别是对社会的哲学思考。常有人问他：“你不喜欢我们已有的东西（指资本主义制度），想以什么取而代之？”十五、六岁的弗莱彻，从社会主义思想中找到了答案。他深信，社会公正或不公正的基础，存在于支持一切社会关系和文化的社会结构之中；健全的社会不仅要解决价值、态度问题，更重要的是要确立新的制度。弗莱彻早年确立的社会公正理想，成为他毕生研究的重大课题，也是他社会活动的奋斗目标。

大学第二年，弗莱彻经历了一生中的两件大事：一是同后来结为伉俪、白头偕老的福里斯特首次相识，一是接受圣职。

福里斯特同弗莱彻在社会追求上可谓志同道合。他们一见钟情，几年后弗莱彻在伯克利读书期间正式结婚。结婚时福里斯特在纽约的一家诊所做研究工作（当时尚属非法的社会服务性工作），后来成为女诗人。弗莱彻晚年回忆说，福里斯特为他的生活带来了根本性变化，“如果没有她，我就什么也不是。60多年的历史证明了我的选择是正确的。”弗莱彻的事业之所以同福里斯特不可分离、除了志同道合的社会追求，很大程度上在于他们组成了稳定、幸福、和谐的知识分子家庭，弥补了弗莱彻自幼家庭生活的缺憾。弗莱彻这样满意地谈到自己的生活和家庭：“我的生活很好。我有很好的家庭，总是住在令人愉快的家中。我们的孩子们学习成绩都极好，很有出息。”

正是在摩根敦西弗吉尼亚大学，弗莱彻认识一位圣公会教

区长，从此卷入教会活动，长达四十余年，直到1968年主动脱离基督教而成为世俗人道主义者。

弗莱彻之加入基督教，一方面是考虑到进入神学院的需要；另一方面，更主要的深层动机是：他参加了教区的一些讨论会之后，萌发了借助教会力量实现社会理想的念头。他认为入教之后有可能成功地以社会主义影响教徒，进而帮助工人争取经济民主、乃至整个社会结构中其他层次的民主的斗争。他当时认为，基督教具有社会公正的强烈要求，而教会埋没和忽视了社会公正的命令。入教伊始，他就为自己确定了任务：让社会公正规则重放光芒。所以，弗莱彻晚年回忆说："我的社会理想并不是从基督教中来的，相反，是我的社会理想使我加入了基督教。"他明确指出："我入教的主要兴趣，热烈地集中于基督教的社会思想和行为，而不是基督教本身。"

1925年，弗莱彻离开西弗吉尼亚大学，进入康涅狄格州的伯克利神学院，从此开始了对基督教神学思想的创造性的潜心研究。

神学院学生一般都关心宗教虔诚和教会生活，而弗莱彻则不改初衷，在研究教义的同时，依然热烈地关心社会公正问题，热切地致力于社会改革运动和经济民主，因而数次获罪下狱。

在神学院读书的第三年，他被选拔参加纽约圣公会全国总部组织的一次社会调查。对于神学院学生来说，这种机会是极难得的，当然同他关注社会现实的一贯努力分不开。弗莱彻根据这次调查结果，于1931年26岁时出版了他的第一本著作《教会与工业》。该书激发了他著书立说的兴趣，标志着他学术生涯的开始。

尔后，弗莱彻先后获得伯克利神学院神学学士、硕士学位，接着又进入耶鲁研究院攻读经济史。1930年赴伦敦在英国经济学家、历史学家R. H. 托尼指导下继续研究经济史。为此需持

有文科学士学位，他便向西弗吉尼亚大学提出申请。在很大程度上得力于他的神学研究的成就，西弗吉尼亚大学给他补授了学士学位。在伦敦期间，弗莱彻改变了研究方向，继续攻读宗教神学，后来于1932、1939年两次被授予伦敦大学宗教神学博士学位。

弗莱彻起初一心想担任圣职，到工业教区工作，以支持工人争取社会进步的斗争，做个实践牧师。但当调查了全国劳工界、宗教界的情况之后，他认识到，当务之急是要从神学上设计一套社会公正的理论框架。这也许是弗莱彻到伦敦后决定集中力量研究理论、一头扎进教室与图书馆的原因。他要通过独立研究“拯救社会神学”。

弗莱彻后来回忆说，促使他按照基督教方式思考社会公正的是大主教W·坦普尔。《威廉·坦普尔》一书反映了坦普尔大主教对他的深刻影响。这是一部弗莱彻从中体会到最大写作乐趣的早年著作，但直到他脱离基督教的前六年才公开出版。

弗莱彻把这一时期对社会公正——社会伦理学的研究结果概括为：既然人实质上被创造成社会存在物，所以个人主义歪曲了现实；上帝之创造人类，令人们相互依赖，由此赋予社会契约以神的委任；民族主义、种族主义、性别歧视等等是错误的；上帝的意志就是要通过教会，把“堕落者”带回到根本的团结一致中；“拯救”就是要重新安排社会，也要改变个人，最有权威的基督教秩序就是可以用政治语言称之为民主社会主义的东西。

从这一立场出发，他反对教会中的保守派坚持只拯救个人，而认为拯救社会、实现民主社会主义才是基督教的要务。由此足证其力图改造基督教、使之成为实现社会公正之工具的良苦用心。为此，他不能不对原有的宗教理论进行精心修正，对宗

教教义进行新的阐释。1966年最后成书的《境遇伦理学》，完成了这一任务。1967年出版的《道德责任》一书又做了进一步的发挥。

实际斗争的需要，加上宗教教义同现实生活的冲突，使弗莱彻逐渐滋长了非教义的癖好。作为神学家，他尊重信奉主义者的某些观点和行为；但他从心底里越来越厌恶教条主义的解决办法。这种非教义的癖好，“蚕食”了他的基督教思想。他最终认识到，基督教不再能为他的社会公正理想提供重大帮助。

弗莱彻这一思想转变的根本原因，从哲学上说，是因为他对詹姆士、杜威的实用主义的信仰，同基督教的教条主义不相容。他的境遇伦理学虽然是在基督教的名义下进行论证的，但他自己明确宣称：“作为道德行为的理论，它完全独立于基督教的前提与信仰。”弗莱彻于《境遇伦理学》出版两年后退教，这应当说是他思想发展的必然结果。退教之后，他不再参加教堂礼拜仪式，但在拥有神学知识这个意义上，他仍然是位受人尊敬的神学家。

弗莱彻解释他的退教之举时说：“当我信奉基督教时，我完全相信它会起作用；当我的希望破灭时，我则必须抛弃它。当历史和我的个人经历最终证明它是宝贵理想、但缺乏证明时，我便不得不丢开它。”

弗莱彻向来主张，在伦理学领域，对人的关心应当优先于对道德原则的关心，具体境遇比“普遍规范”对人的行为选择更加具有决定性意义，——因而他自称为“人本主义的境遇论者”。晚年，他致力于生命伦理学的研究，正是出于对人的问题的深切关注。他说：“当我研究医学和生物学创新所提出的价值问题时，我的伦理学实际上是人本主义的——非有神论意义上的人道主义。我把人视为万物的尺度、价值和真理的决定者”。

他还明确指出："不管上帝在其他领域是否灭亡，但在伦理学领域，上帝确实灭亡了。"① 取而代之的自然是人道主义。而在弗莱彻看来，"人道主义就是实用主义的，实用主义就是人道主义的"。②

70年代初，在世界基督教协进会于日内瓦举行的社会公正讨论会上，弗莱彻坚持他的上述人道主义境遇论立场，对其他与会者根据既定的基督教神学教义观察社会问题的过时方法进行了批评。在美国，他为争取人道主义的社会公正，更做出了长期的不懈努力。美国在废除以受雇工人不加入工会为条件的雇用契约，取消立法机关剥夺个人自由的立法权、歧视黑人的工会和雇佣活动，结束学校和公共场所的种族隔离、争取选举权、妇女平等权和其他公民权的法律保障，争取对所谓"国会调查"记录的了解权等等方面所取得的社会进步，同以弗莱彻为代表的人道主义伦理学家的斗争是分不开的。

由于其卓有成效的人道主义理论研究与社会活动，弗莱彻曾同 A. J. 艾耶尔、W. V. 奎因等当代著名哲学家一道，荣膺全国人道主义奖。

（三）"赞赏马克思的认识论原则"

弗莱彻一生治学的最大特点是力求理论联系实际。他说："我一生赞赏马克思的认识论原则——理论与实践相结合。"他坚信，不同时致力于理论和实践，那就既搞不好理论，也搞不好实践。他说，"这不仅意味着你应当实践自己所宣讲的东西，而且意味着如果没有实践，你就不应当讲。"他还说，"脱离实践的理论是象牙塔般的理论，缺乏理论指导的实践则必定摔

①②《生物医学伦理学中的人道主义与有神论》，载于《生物学与医学的展望》1987年第1卷第31期。

跤。”

在这一正确的认识论原则指导下，弗莱彻在从事社会伦理学研究时，密切联系社会现实问题；在从事生命伦理学研究时，十分强调临床背景与实例方法。广而言之，弗莱彻在各个转折时期对生活道路的选择、毕生对社会政治斗争的积极参预，都同他的“理论联系实际”的信念密切相关。

30年代经济大萧条时期，弗莱彻在伦敦大学学成之后，本来有机会在巴黎宗教界任职，或者到印度阿格拉圣约翰大学任教，但他觉得滞留国外会远离时代的中心“行动”，应当回国同自己的人民一起分担失业、饥饿和恐惧，遂同妻子福里斯特一起，从国外回到美国。

回国之后，弗莱彻先在北卡罗来纳州圣玛丽初级大学任教。由于校方要求他“收敛”支持纺织工人罢工的“好斗性活动”，弗莱彻不从，不久即离开圣玛丽初级学院。后应南俄亥俄州主教之邀，弗莱彻于1936年在辛辛那提找到了工作，尽管有人从中作梗，对那位主教说，“不要让弗莱彻到你的教区，他是捣乱分子。”

弗莱彻选中辛辛那提的真正意图，确实旨在建设对神学院学生进行社会训练的学校，该校由眼科医生W·S·斯凯勒创办。弗莱彻应邀来此担任宗教研究院院长，任职九年，共培养500多名社会工作者。在此期间，他还在著名的市立大学——辛辛那提大学教授劳工史课和新约全书，在一所工会学院讲授社会伦理学课，在地方工会支持的劳工教育夜校讲授多门课程。

弗莱彻还到过密西西比州为农民夜校讲授劳工史，为此曾数次遭到当地南部农民殴打。这些农民痛恨弗莱彻赞成白人、黑人参加同一工会活动，甚至一同吃饭。要知道，弗莱彻的这些同情黑人的举动早于“民权运动”十多年。尤其值得一提的是，著名的黑人民权运动领袖马丁·路德·金40年代攻读波士顿

大学神学院的社会伦理学博士课程期间，曾听过弗莱彻讲授的多门课程，并且极表赞赏。

说来令人吃惊，在美国政府认识到反对法西斯主义的意义并于1942年珍珠港事件后宣布进行反法西斯战争之前，弗莱彻却因反法西斯主义的社会活动而获罪，被美国司法部长列入“颠覆分子”黑名单。

战后，弗莱彻到哈佛大学主教神学院，长期担任社会伦理学教授，致力于社会公正理论的教学与研究，同时积极参与上文谈到的争取社会公正的人道主义活动。

这里提到的，仅仅是弗莱彻广泛的社会政治活动的一部分。同他的实际斗争相映成趣的是：截至1967年，弗莱彻共出版六本专著、为各种专题论文集撰文16篇、散见于报刊的论文54篇，以及21本专题小册子；到1984年，弗莱彻的著述总量又翻了一番多。

循着“理论联系实际”的道路，弗莱彻取得了丰硕的学术成果。他的一生较为完美地集学者与社会活动家于一身。

这里还要强调指出，弗莱彻崇尚马克思的认识论原则，并不表明他信奉马克思主义，虽然他早年确曾热烈地研读马克思著作、热烈地宣扬社会主义学说，虽然他激烈地批判资本主义制度，甚至说：“决不要相信资本主义社会所讲的一切，要永远视之为敌人。”当他因信仰实用主义而对教条主义嫉恶如仇、抛弃基督教信仰之际，他也抛弃了对社会主义的信仰。弗莱彻晚年回忆说：“对实用主义的信仰首先使我怀疑劳动价值论和马克思的经济学，而后开始限定唯物史观，最后发现这整个教条主义的东西同实用主义是矛盾的。”虽然国际共产主义运动中的教条主义和若干挫折，同弗莱彻的离开马克思主义不无关系；但从根本上说，他对马克思主义学说的错误判断，是他的实用主义信仰的直接后果。这从反面告诉我们，要真正坚持和发展马

克思主义，就既要反对教条主义，又要反对实用主义。

（四）“新中国的积极朋友”

弗莱彻的思想和实践中的积极方面，还表现在他对战后一些重大国际事件所持的立场和对待新中国的友好态度上。

弗莱彻坚决反对美国发动的侵朝战争和侵越战争。他说，“我从来不是和平主义者，但也决不是战争爱好者。”他予以积极评价的战争是反对法西斯主义和种族大屠杀的第二次世界大战。

他积极参预世界性和地区性和平会议。1950年在布拉格和平大会上，他说：“世界和平大会值得积极参预，因为它力图在民间、非官方、非政府层次上，让共产主义者和非共产主义者坐在一起讨论世界和平问题。”他认为这是社会伦理学的头等问题。在1950年到澳大利亚参加被诬称为“赤色分子”会议的东南亚和平会议期间，有人问他：“你怎能同共产主义者谈得那么认真？”他说：“我们必须坐到一起，这是和平问题的核心。”

弗莱彻对待国际事务的核心思想就是和平共处。他认为世界和平问题就是共产主义者同非共产主义者如何和平共处的问题。要知道，在弗莱彻力倡和平共处的年代里，甚至使用这一词语都会被资本帝国主义视为“秘密共党”或“共党同路人”，大概因为这一词语是新中国政府首倡的外交方针吧。

的确，弗莱彻对新中国始终怀有友好感情。他在近年致中国友人的信中说：“不知为什么，我总是这么深深地迷恋着中国和中国人民，我一直同情中国人民反对国民党反动派的长期斗争。”他还说，“我自1950年以来就一直是新中国的积极朋友，……我们全家始终热心于中国和中国的历史。

弗莱彻的长子小弗莱彻是哈佛大学教授、著名的汉学家。他精通汉语、蒙古语、满文等十多种语言文字，在中亚史、中国

清史等研究领域颇多建树，1980年曾到新疆地区用汉语讲学，不幸于1984年50岁生日前死于癌症。由于早逝，小弗莱彻研究中国文化与历史的宏伟计划未能实现，这是令人遗憾的。

弗莱彻的唯一的爱子是怎样走上研究中国文化之路的呢？弗莱彻说："我怀疑，他之成为汉学家，部分地由于他孩提时代起就一直受到我的影响。"而小弗莱彻关于中国文化的渊博知识，必然又加强了弗莱彻及其一家对中国的兴趣与友好感情。

在当代东、西方文化交融的大背景下，弗莱彻以其哲学家的目光，怀着对中国古老文明和中国人民的深情，大胆地预言："世界文化的中心将要从欧洲、大西洋地区转向亚洲、太平洋地区。"这种对人类文化前景的现实可能性的把握，同当代西方不少著名文化学家的预见是一致的。

二、弗莱彻的新道德论——境遇伦理学

1966年由威斯敏斯特出版社出版的《境遇伦理学：新道德论》篇幅不大，却是弗莱彻最有影响的一部力作。该书继续了A·T·鲁滨逊主教的研究工作，修改、完善了鲁滨逊提出的境遇学说，第一次系统地论证了在上帝之爱指导下，一切从境遇出发的新道德论——基督教境遇伦理学。

（一）基督教伦理学的新方法

弗莱彻的著作问世以后，爱尔兰有位道德神学家讥讽他提出的"新道德论"是"非伦理的、非基督教的非体系"，意思是说弗莱彻背离了道德和基督教，其理论也不成体系。说他背离道德和基督教，弗莱彻断然予以否认，因为他的一切论证都是从基督教道德的根本律法——上帝之爱出发的；说他的理论

"不成体系"，弗莱彻欣然接受。他在"序言"中开宗明义地说，读者从书中看到的是方法——根据境遇作出道德决断的方法，而不是任何体系——他决不企图构建体系。他认为，"构成体系"的道德学说必然僵化，必然同生命、自由和多样性不相容。他借用鲁滨逊主教的话回敬其批评者："没有任何伦理学体系可以自称为基督教体系。"① 弗莱彻进一步断言，任何伦理学体系不论如何自称为"神学正统"，都是非基督教的，至多是亚基督教的。言外之意，只有他的"不成体系"的境遇方法，才称得上是基督教伦理学。这一番辩驳反映了弗莱彻向一切传统的基督教道德体系宣战的理论勇气，同时也表明了他的境遇方法的基督教立场。

那么，什么是境遇方法呢？弗莱彻说，境遇方法有多种名称，例如环境论、偶因论、语境论，也可称为现实论。所有这些名称都表达了同样的意思：任何时候都要根据行为者面临的具体境遇——当时当地的情境、背景，影响道德抉择的诸多偶然因素，由行为者本人现实地做出道德决定。按照这一方法，在面临道德选择时，行为者决不可盲目地遵循既定道德规则，而应把境遇方面的"变量"同道德规范的"常量"放在同等重要的位置上予以考虑。弗莱彻认为，考虑境遇因素十分重要，因境遇需要而改变道德规则的事是常有的。由此可见，弗莱彻的境遇方法充分尊重行为者从实际出发的自决权。

那么，在境遇方法中有没有不可改变的道德规则呢？有的，这就是上帝之爱——关于爱上帝，爱世人的诫律。弗莱彻认为，在任何境遇中，遵从上帝之爱的诫律，总是善的和正当的。这就要象上帝爱他的一切创造物那样，爱上帝、爱世人。

---

① 转引自《境遇伦理学》，费城威斯敏斯特出版社 1966 年英文版（以下凡引该书，版本同此）第 12 页。

弗莱彻的上帝之爱，承袭了中世纪神学家托马斯·阿奎那系统论证的基督教三主德——信仰上帝、寄希望于上帝、热爱上帝。以上帝之爱作为“至善”、作为“绝对因素”，是弗莱彻的基督教境遇伦理学区别于同样强调境遇因素的世俗非规则道德论的主要标志。

除了上帝之爱，其余一切神启规范或律法，哪怕是“十诫”，哪怕是耶稣基督的说教，都是相对的、有条件的、可以违反的。弗莱彻说：“境遇伦理学直截了当地主张，只有一条原则——爱。至于爱在实践中的涵义，没有任何预先规定。其余一切所谓的原则和准则都是相对于特殊的、具体境遇的。”① 他十分赞赏 P. 蒂利希的观点：“爱的律法是根本律法，因为它能否定其他律法；爱是绝对律法，因为它涉及一切具体事物；……爱的绝对主义，使爱有权渗透一切具体境遇。”②

同样值得注意的是弗莱彻的另一段话：“境遇伦理学是乐于充分利用并尊重原则的，它把原则视为箴言而不是律法或诫律。我们可以称之为‘原则相对论’。原则、箴言或一般规则是探照灯，而不是导向器。”③

由此可见，弗莱彻决不是要摒弃除上帝之爱的一切律法和道德规则，只是要摒弃对待道德规则的僵化态度。境遇方法要求行为者尊重道德规则的“探照灯”作用，只有当这些规则同上帝之爱发生冲突之时，方可弃之不顾。换句话说，人们遵守一般道德规则的义务相对于千变万化的境遇，但在任何境遇中服从上帝之爱的义务是绝对的。行为者的责任，就是要弄清在具体境遇中怎样做才“合适”。弗莱彻引用 A. 赫歇尔的话说：

① 《境遇伦理学》第 36 页。

② 蒂利希：《系统神学》第 I 卷第 152 页。

③ 《境遇伦理学》第 31 页。

"先知的话决不能脱离具体的、历史的境遇，决不是永久有效的抽象训诫，总是要联系实际情况的。"①

那么，摆脱了诫律的僵死束缚，是不是减轻了人们的道德责任呢？弗莱彻的回答是否定的。他认为，境遇伦理学赋予人们根据境遇自主决定的自由，实际上加重了行为者的责任，因为"没有现成的诫律可供依从，每个人都要依照自己对条件和后果的判断为自己做出道德决断，谁也不能越俎代庖"。② 他强调指出，不能把境遇伦理学理解为逃避道德的沉重义务，尽管它否认道德规范的绝对价值，但人们在上帝之爱的激励下，将较好地捍卫上帝的"杰出统治权"。

总之，弗莱彻的《境遇伦理学》提出了一种爱的战略："它不是关于依照某种规则生活的体系或纲领，而是要通过服从爱的决疑法，努力把爱同相对性的世界联系起来"，"这种战略否认一切永久不变的上帝律法"。③

由于这种爱的战略随时准备遵行律法或摒弃律法，因而遭到来自律法主义和反律法主义的两面夹击。反律法主义者指斥境遇论为"温和的律法主义"，说它容易受到诫律的迷惑与约束；律法主义者则指斥境遇论为"隐蔽的反律法主义"，说它对诫律不够敬畏和顺从。弗莱彻则反唇相讥道："律法主义者制造诫律的偶象，反律法主义者彻底否认之，境遇论者则有条件地利用之。境遇论者给予任何律法的不少于爱，也不多于暂时性考虑。"④ 他嘲讽律法主义者在大多数生活境遇中表现为"道德的不道德"，而主张一切放任自由的反律法主义者则"把婴儿同洗

① A·赫歇尔：《寻找人类的上帝：犹太教哲学》（1956）第204页。

② 参见《境遇伦理学》第37页。

③《境遇伦理学》第30、31页。

④ 同上书第33页。

澡水一起泼掉了”。

从境遇论立场出发，弗莱彻还批评了对基督教道德的另外两种曲解：虔诚主义（pietism）和道德主义（moralism）。

虔诚主义把宗教虔诚个体化、主观化，反对宗教“卷入”政治、经济和种族的活动，仿佛宗教与世俗事务是相互排斥的领域。弗莱彻认为，正如律法主义是对合法性的歪曲一样，虔诚主义则是对宗教虔诚的歪曲；宗教不“介入”世俗活动，就等于放弃世俗阵地，从而帮助了文化和社会的世俗化。

道德主义专注于道德生活的细枝末节，却不关心爱、公正、信仰、仁慈之类大事，教导人们只要遵守极端细微、拘谨的禁令便能得到“拯救”。弗莱彻认为，正如律法主义把律法绝对化、虔诚主义把虔诚个体化一样，道德主义则把道德烦琐化。弗莱彻讥讽这种烦琐道德观是“小事拘谨、大事糊涂”，认为重要的是教导人们认识基督、《圣经》同种族平等，仁慈之爱之间的密切联系。

弗莱彻反复强调，任何抽象的、“原则性”说教，都代替不了对真实情况的把握，律法主义，虔诚主义与道德主义的共同错误就在于不顾境遇，其后果是败坏了基督教道德。而弗莱彻的境遇方法的精髓，就是要把上帝之爱同具体境遇相结合，从而切实地捍卫上帝的最高权威。

不难看出，弗莱彻对律法主义、虔诚主义、道德主义的批评是有道理的，他也力图避免反律法主义的错误，从而解救基督教的道德危机。但是，由于他的新方法仍然固守“上帝之爱”的神学世界观，而且建立在下面将要谈到的非科学的理论基础之上，他不能够如愿以偿地指明“通往道德社会的充满希望之路。”

（二）基督教境遇伦理学的理论前提

用弗莱彻自己的话来说，他所提出的境遇方法是以实用主义，相对主义，实证论和人格主义的“综合”为理论前提的。

实用主义作为美国当代的主要思潮，大多数美国人的精神气质和生活方式，对弗莱彻思想的形成有很大影响，是他的境遇伦理学赖以产生的第一个理论前提。弗莱彻早在20年代攻读神学时，就是皮尔斯、詹姆斯、杜威的实用主义的信奉者。正是在实用主义的启发下，他认识到“语境的或境遇的、即从实际出发的方法对追求正当和善具有重大意义”，脱离实际的“抽象的概念化道德是一种海市蜃楼般的欺人之谈。”

弗莱彻认为“实用主义方法是伦理学的合理工具”。他推崇詹姆斯的这一论断：“真理就是我们思想方法中的便利，正如正当就是我们行为方法中的便利。”① 他说：“善就是有用的、便利的、给人以满足的东西。……善同真理一样，就是有用的东西。”② 这一认识就是他把实用主义的境遇伦理学改造成为他的基督教境遇伦理学的思想基础。

另一方面，在弗莱彻看来，实用主义把善、美同认识的真结合于价值之中，把伦理学问题提到了突出位置，但它还不能构成伦理学的全部基础，因为“实用主义本身不是独立的、完整的世界观，它是一种方法”，“不能自行产生衡量或检验它所企求的成功所必需的任何原则”。一切伦理学的首要问题是“价值”问题，即对“至善”的选择，它取决于信仰判断或义务的其他来源。只有解决这个“信仰”问题，即明确追求的目的，实用主义才能发挥作用。

---

① 詹姆斯：《实用主义》（1907），英文版第222页。

② 《境遇伦理学》第42页。

于是，弗莱彻提出上帝之爱作为根本的价值尺度。他以为这样就解决了实用主义未曾解决的“信仰”问题，从而使实用主义战略得以有效地发挥作用。

如果说弗莱彻境遇方法的战略是实用主义的，那么，其战术则是相对主义的。他说：“科学时代和当代人类的最反常的文化特征或许就是相对主义，相对主义被用来观察和理解一切事物。”① 因而成为他的境遇伦理学的第二个理论前提。弗莱彻用相对主义观点思考善本身（道德价值），处理爱同律法的关系，从而在道德判断中坚决摒弃“决不”、“完美”、“永远”、“完全”一类词语。他认为，人类道德价值正在由等级制（以某种假定的永久秩序排列善恶）向变动不居的价值系列转变，是一切境遇伦理学的基本特征之一。

值得注意的是，弗莱彻的相对主义不同于所谓“绝对相对主义”，后者主张一切事物都是偶然发生的、不可预言的、不可评价的。他认为真正的相对性必然伴随某种绝对或标准。在他的基督教境遇伦理学中，这个绝对因素就是上帝之爱。他认为有了这个绝对因素做最高标准，就可以在反对僵死的，不容变通的律法主义规则伦理学的同时，避免无政府主义的反律法主义。

弗莱彻说：“神总是命令我们要有爱心地行动，但怎样去做，则取决于我们对境遇的负责的评估。唯有爱是恒定不变的，其余一切都是可变的。”② 这就是弗莱彻的境遇方法对绝对、相对的理解。

实证论，更确切地说，神学实证论，是弗莱彻境遇方法的第三个理论前提。他把实证论的一般原则应用于神学领域，认

① 《境遇伦理学》第 43 页。

② 同上书，第 45 页。

为信仰判断是唯意志论地而不是唯理论地"论断"或"证实"的。尽管它并不排斥理性，但理性是由于信仰并在对上帝的尊崇中发挥作用的。于是，基督教境遇伦理学就"假定"了对上帝的信仰，并推论出在任何境遇下都应服从上帝之爱的诫律。弗莱彻承认，基督教徒不能"证明"其爱是至善，正如非基督教的快乐主义者不能"证明"快乐就是至善一样。但他用直觉主义的语言辩解说，"爱同善一样，本身是自明公理、无条件的东西；正如蓝色或酸味等仅仅是自身一样，爱是'最基本'的东西，不能再用别的东西来下定义。"①

神学实证论加直觉主义，必然使境遇方法走向非理性主义。他认为价值选择方式的任意性和荒谬性同信仰的飞跃完全相同，"我们不能证实道德选择。道德选择可以得到辩护，但不能得到证实。"② 弗莱彻就这样为行为者在任何境遇中的"任意选择"做了理论铺垫。

弗莱彻的神学实证论认为，基督教徒不是依据爱来理解上帝，而是根据在基督那里看到的上帝来理解爱。这就是说，爱是以信仰为基础的，"基督教伦理学的精髓和核心就在于'信仰通过爱而起作用'。"③

弗莱彻的境遇伦理学除了上述神学信仰的消极面之外，我们不应忘记它的关注人的积极方面。在弗莱彻看来，上帝是"属人"的，他按照自己的形象创造了人。因此，在道德选择中，首先要关心的是人格。人格主义是弗莱彻境遇方法的第四个理论前提。

弗莱彻再三声称，他的境遇伦理学以人为中心，而不以原则，规则为中心。他认为，道德义务是对人（主体）的义务，而

① 《境遇伦理学》第 47 页。

②③ 同上书第 49 页。

不是对物（客体）的义务。律法主义者关注的是“什么”（律法说了什么?），而境遇论者关注的是“谁”（谁应得到帮助?）。基督教徒被命令去爱人，而不是爱原则、爱律法或其他任何非人客体。他直率地提出：“任何事物，不论是物质的还是非物质的，只因其对某人有好处才是善的”。① 因此，他特别赞赏康德的“把人作为目的，决不能作为手段”的论断。但是，这并不导致个人主义。弗莱彻说：“境遇伦理学中不存在任何个人主义的东西。单个人不成其为人。价值相对于人，而人则相对于社会，相对于世人。”②

弗莱彻用人格主义解释上帝之爱说，爱是民有、民治、民享；物是被使用的，人是被爱的；倘若人成了被使用的，物成了被爱的，那就是不道德；爱的行为是唯一可允许的行为。

概括地说，弗莱彻从基督教立场出发，把实用主义、相对主义、实证论和人格主义糅为一体，较为严谨地阐述了基督教境遇伦理学方法。同以往的基督教伦理学不同，他的境遇伦理学是一种“做决定”的道德，而不是在“规范手册”中“查询决定”的道德；它从个人主观经验出发，而不是从既定观点出发；它注重实例和实际行动，而不是教义和原则。一句话，它无需追究“什么是善”、“什么是爱”，而是追究独特的个人在独特的境遇下“如何行善、为谁行善”、“如何做最能表达爱心的事”。在境遇伦理学中，不可动摇的普遍判断只有一条，即通过爱世人而爱上帝的诫律；其余一切宗教诫律和道德规章，至多可以起一种“不具有否决权的顾问作用”。在上帝之爱的原则指导下，完全根据道德境遇的具体特性，灵活自主地做出合乎爱的道德抉择，这就是弗莱彻的境遇伦理学要求于世

①②《境遇伦理学》第50页。

人的。

作为上述精神的具体展开，弗莱彻提出了六个基本命题，作为其境遇方法的骨架。

（三）基督教境遇伦理学的基本命题

弗莱彻提出的六个基本命题，从价值论、公正论、手段与目的的关系、决断与境遇的关系等不同侧面，进一步阐明了上帝之爱的特性。在他看来，只要融会贯通地把握这六个命题，就能够对境遇方法运用自如，从而实现至善——上帝之爱。我们现在来分别剖视一下这六个命题。

命题之一曰："惟有爱是内在的善，此外无他。"①

这个命题从价值论的角度阐述上帝之爱，其含意是：上帝之爱永远是善，其内在特性就是善；其他一切事物都不具有内在善的价值。这同前面谈到的境遇方法对绝对、相对的理解是完全一致的。

弗莱彻继承了从中世纪的奥卡姆到现代的笛卡儿的唯名论观点，认为任何善都是名义上的，善之为善，仅仅因为上帝视之为善。他明确指出："在人的价值判断方面，境遇伦理学是唯名论的。"② 他从相对主义、人格主义立场出发，赞成布龙纳等人的主观价值论，认为不存在任何内在价值，一切价值都只是个人经验的形式。

正是基于这种主观价值论，基督教境遇伦理学认为："任何事物自身都不会自动地有什么价值。事物之获得价值的唯一原因，是它恰巧帮助了人（因而是善）或伤害了人（因而是恶）。"③

---

① 《境遇伦理学》第 57 页。

② 同上书第 58 页。

③ 同上书第 59 页。

善和恶不是事物的特性，而是具体境遇中的人做出的论断。这种观点同律法主义的价值内在论完全相反。后者认为，价值是事物的内在属性，犹如康德的“自在之物”，不依存于评价者及其境遇。弗莱彻嘲笑律法主义者说：“道德神学中的这股形而上学势力荒谬地认为，被俘士兵在严刑拷打之下，即使为了避免出卖同伴，也不得自杀，因为自杀是内在的恶。”① 而弗莱彻认为，这种自杀应毫不犹豫地评价为善，“具体境遇中表达最大爱心的事情就是正当和善。它不是可以原谅的恶，肯定是善。这就是外在论价值观的基本点。”②

正是依据这一命题，境遇伦理学认为一切自然法的或《圣经》中的各种律法、准则都不是普遍原则，唯一不可移易的普遍原则是上帝之爱。

命题之二曰：“基督教徒道德决断的主导规范是爱，此外无他。”③

这一命题把一切道德价值浓缩为上帝之爱，进一步明确强调上帝之爱是唯一的、最高的、普遍的道德指导原则，否认其他一切律法的独立的规范功能，——它们只有服从上帝之爱，才具有规范性。

前已提到，弗莱彻所说的爱，就是上帝之爱，即象上帝那样地爱一切人，包括仇人，因而它不同于选择性的、排他性的、情感性的“友谊之爱”和情爱、性爱。上帝之爱的有力原则是意志、意向，它在理性的指导下仔细地观察一切境遇因素，寻求世人的最大利益。

律法主义者主张服从《圣经》中的一切律法，视之为上帝

① 《境遇伦理学》第 66 页。

② 同上书第 65 页。

③ 同上书第 69 页。

之爱的命令。而弗莱彻认为，爱同律法常常发生冲突，不能把它们看作伙伴关系，只有当律法看起来值得考虑时，爱才运用律法。他强调指出，爱遵从律法的精神实质，决不奴隶般地拘泥于字面意义。因此，“境遇伦理学有足够理由把十诫视为义务，但在特定境遇中可以违反其中任何一条甚至全部。”① 弗莱彻甚至说，“为了爱，如果有必要，一个人肯定可以假装不信仰上帝。”②

很明显，弗莱彻的这一观点，很容易被用来为亵渎上帝之举辩护，这是他的境遇方法激起基督教内部强烈反对的重要原因。然而，弗莱彻针锋相对地指出：“如果设想道德决定的境遇方法容易被用来为自私的和难以捉摸的动机提供合理化论证，那么，我们也要记住，自欺欺人和寻找借口也会利用律法为其目的服务。……如果没有任何律法做保护色，要隐藏两面派面目是很难的。”③

弗莱彻认为，律法准确清楚地告诉人们履行多少义务，这就把义务减少到了最低限度；而上帝之爱要在每个境遇中寻求最大可能的善，这就把人们的义务增加到了最大限度，使之尽可能完善。他说：“律法限制了你的义务，你只对所做之事负责，而不必考虑应该做或可能做什么。这实际上是自我中心和相互冷淡的慎重，同上帝之爱的进取性、探索追求性适成对照。”④ 弗莱彻境遇方法的目的，就是要冲破律法的束缚与限制，扩大行为者的选择自由。在一定意义上讲，根据境遇自由决定不象顺从律法那样“保险”，并且常常需要“冒险”。但在弗莱彻看来，按照圣恩自由地生活，对生活做出负责的反应，是境遇论者的

①② 《境遇伦理学》第74页。

③ 同上书第85页。

④ 同上书第82页。

天职。他告诫人们："我们多么自由，因而负有多大责任啊！"①

命题之三曰："爱与公正是一回事，因为公正就是被分配了的爱，仅此而已。"②

"公正是关于一个社会的全体成员相互之间恰当关系的最高概念，也是关于国家法律对于组成全体国民的所有个人的恰当关系的最高概念"③，因而成为古往今来伦理学的一个中心概念。弗莱彻的第三个命题，巧妙地解决了这个"最高概念"或"中心概念"同他的上帝之爱的关系问题。他把爱同公正相等同，从而把公正放到了境遇伦理学优先考虑的突出位置上。

上帝之爱就是要为世人追求幸福，但爱的恩惠如何在众多的受益者中分配？这就需要引进公正范畴。公正的一般定义是"给予别人一切应得的东西"。弗莱彻据此按照基督教教义解释公正说："世人所应得的就是上帝之爱。因此，爱即公正，公正即爱。在基督教道德中，二者合而为一了。"④ 公正也就是开动脑筋，计算责任、义务、机会和财源的基督教的爱。"慎重和仔细的计算，赋予爱以其需要的小心；有了适度的小心，爱的内容就比单纯考虑公正更为丰富了，爱也就成为公正了"。⑤

R·尼布尔、W·坦普尔等人都力图把爱同公正分开。他们或者认为公正讲究自身利益，而爱是无私的；或者认为公正是现实的、相对的、可能做到的，而爱是理想的、超验的、办不到的；或者认为公正适用于群际关系，而爱适用于人际关系。弗莱彻认为这些观点曲解了上帝之爱，从而带来了严重的社会后

① 《境遇伦理学》第80页。

② 同上书第87页。

③ 《美国百科全书》（1980年国际版）。

④⑤ 《境遇伦理学》第88页。

果。他指出，在社会生活中，一旦把两者分开，人们就会“爱”黑人而不给他们最起码的公正待遇，而“公正乃人们所需之大者”。弗莱彻同情黑人的抗议呼声：“让你们的‘爱’见鬼去吧，我们要公正！”由此可见弗莱彻把爱同公正相结合的社会实践意义。他摒弃一切“爱而非公正”、“公正而非爱”的说法，认为爱是最大的公正，公正是最适度的爱。

命题之四曰：“爱就是要努力实现别人的利益，不管我们喜不喜欢他。”① 质而言之，爱同喜欢不是一回事。

这一命题的意义在于阐明上帝之爱具有理智的、意志的洞察力和批判性，决不是感情用事。这就把上帝之爱同带有浓厚感情色彩的友爱、性爱之类严格区别开来了。

一般地说，友爱、性爱总是始于相互喜欢的感情，是偏爱、有所选择的爱，而上帝之爱“主要地是意志的、能动的决心”，它“对值得爱和不值得爱的人都予以一视同仁的爱”。②

弗莱彻认为性爱是利己主义道德表现，友爱是一种互助论道德，而上帝之爱则属于利他主义道德——“我要奉献，不要任何回报”。但由此不能推断上帝之爱排斥自爱，自爱不等于自私。他说：“我们倘若不能爱自己、诚实地对待自己，也就不能爱他人、诚实地对待他人。这正如我们倘若不能接受爱，也就不能给予爱。”③ 境遇伦理学鼓励人们按照基督教教义，通过追求世人利益而达到自我实现。

总之，弗莱彻的境遇伦理学主张，爱的职责不是同特别喜欢的人打交道，而是普遍关心世人和社会；它还认为：“爱上帝、爱世人和爱自我是统一的；爱上帝和世人就是恰当地爱自我，爱

① 《境遇伦理学》第 103 页。

② 同上书第 105 页。

③ 同上书第 111 页。

世人就是恰当地回报上帝之爱，恰当地爱自我就是爱上帝和世人。”①

命题之五曰：“惟有目的才可证明手段之正当，此外无他。”②

这一命题从解决目的、手段的关系入手，提出了境遇伦理学的道德评价标准：上帝之爱是评价道德行为的唯一标准。换句话说，为了上帝之爱的目的而采取的任何手段都是正当的。

若干世纪以来，基督教伦理学顽固坚持“目的不能证明手段的正当”这一教条。律法主义者认为，不论行为者抱有多么善良的目的，只要违反律法，其行为便是不正当的。与此相反，弗莱彻认为，除非行为者抱有可证明行为之正当性的目的，其任何行为都是无意义的。也就是说，行为只有作为手段——借助于行为之外的目的才有意义。他说：“没有目的的手段是无用的，没有手段的目的是盲目的。……行为之手段和目的的共存才使之进入道德领域。”③

弗莱彻还认为，正如我们使用的面粉、牛奶和葡萄干成为面包的一部分一样，手段不仅是实现目的的中性工具，也是目的的组成部分。因此，他的境遇方法要求行为者根据境遇极其仔细地挑选最适当的手段，而不能“不择手段”。所谓适当，即适合上帝之爱的目的。“如果手段是适当的，它们就被证明为正当的。因为在最后分析中，正是所追求的目的赋予所使用的手段以实际意义。目的确实证明手段之正当性”。④

由此可见，在境遇伦理学中，道德选择不仅是目的的选择

① 《境遇伦理学》第114页。
② 同上书第120页。
③ 同上书第121页。
④ 同上书第122页。

（合乎上帝之爱），而且是手段的选择（要适合目的，要恰当）。选择的根据，不是律法，而是境遇的要求。

律法主义者根据其内在价值论，把律法作为评价善恶的标准。而弗莱彻根据其命题一，认为只有上帝之爱具有永远为善的内在价值，因而可以作为评价善恶的标准。他说："除了上帝之爱的便利，什么东西都不能使事物成为善的；除了表达爱心的目的，什么东西都不能证明行为之正当性。"①

律法主义者认为，在目的、手段、动机和结果这四个因素中，任何一个出了差错（即违反律法），行为就是不正当。弗莱彻也要求行为者在爱的天平上权衡这四个因素，但不能仅仅由于必不可少的手段恰好违反律法就不去做占压倒优势的善事；境遇论者要在境遇中计算得和失，为爱的成功而行动，哪怕违反律法！这种观点，当然为基督教传统观念所不容。

命题之六曰："爱的决定是根据境遇、而不是根据命令做出的。"②

这个命题仍然是针对律法主义传统观念的。律法主义要求无条件地服从律法的命令，而境遇论要求一切从境遇出发，根据当时当地的情况做出爱的决定。弗莱彻认为，尽管遵循律法有时可能是爱的内容，但律法有时又否认爱、破坏爱，阻碍道德境界的提高。

弗莱彻赋予行为者在上帝之爱指导下根据境遇做出现场决定的充分自由。由于一切由自己决定，这不仅要有冲决律法的勇气，而且要有承担个人责任的勇气，甚至要像路德所说的那样"勇敢地犯罪"（违犯教规）。弗莱彻认为自由、勇敢、负责是境遇论者的必备素质。他强调道德选择的自由与责任，认为

① 《境遇伦理学》第125页。

② 同上书第134页。

贪图依赖律法的轻松自在、逃避自主抉择的自由，就是逃避责任。这些思想同存在主义有相通之处。他声称："境遇论者在某种程度上同存在主义者一样，反对'可敬'的传统道德文化的墨守陈规。"①

弗莱彻的批判锋芒，直指传统的律法主义道德。他指责律法主义死抓住几个"恒量"而无视生活中的一切"变量"，宁愿使现实去适应规则，也不愿使规则适应现实。他说："律法主义总是尽力迎合秩序的需要，鼓励服从律法甚至法律。倘若可能，律法主义就要使马丁·路德·金、占座示威者或公民权抗议者保持安静。境遇伦理学则赋予自由及自由决定的责任以极高价值，而自由决定的责任正是自由这枚硬币的正面。"②由此可见，在批判现代资本主义社会现实、要求人们保持内心自由、肩负起自己的道德责任这方面，境遇伦理学同存在主义是一致的。

这里介绍的六个基本命题，系统地回答了伦理学的一系列根本问题，构筑起基督教境遇伦理学的理论大厦。弗莱彻的境遇论方法之所以在基督教内外引起轩然大波，特别是激起正统神学家的猛烈批判，就是因为它在这一系列根本问题上同传统的基督教伦理学大唱对台戏。弗莱彻甚至激愤地说，哪里摆脱了律法主义，"哪里提出了境遇中的问题，那里才有真正的伦理学"。③ 包括教皇庇护十二世在内的一些欧洲神学家，严厉斥责弗莱彻"背叛"了基督教，这不是偶然的。

① 《境遇伦理学》第137页。

② 同上书第138页。

③ 同上书第142页。

三、弗莱彻与生命伦理学

1970年，弗莱彻年过花甲从哈佛大学主教神学院退休之后，很快又被弗吉尼亚大学医学院聘任为第一位医学伦理学教授，开始了新的学术生涯。此后十多年间，弗莱彻致力于把境遇伦理学方法应用于生命伦理学的研究，最终实现了他的伦理观的重大转变——从基督教的神学伦理观转变为以科学为基础的道德哲学观。这里，我们简要地谈谈他对当代生命伦理学的贡献。

生命伦理学是最近十多年间发展起来的新兴交叉学科，而弗莱彻早在1954年就出版了《医学与道德》一书。该书刚出版时不为人所注意，到了六、七十年代却赢得了重要地位。作者因此而被公认为生命伦理学的奠基人与先驱者，成为第一位专职医学伦理学教授。

本世纪下半叶以来，西方伦理学研究从元伦理学向规范伦理学转变的一个积极成果，是医学伦理学的勃兴。当初人们所讲的医学伦理学，不外乎关于医疗态度和医生社团应有规则的道德劝诫，亦即古老而肤浅的医德说教。现在情况完全不同了，医学伦理学研究已经从仅仅关心医生的行为规范转变为对医学研究和临床两方面的重大实践活动和技术创新的价值分析。生物学和遗传工程学的飞速发展，为医学伦理学提供了科学基础，也提出了严峻挑战。医学伦理学早已扩展为生物医学伦理学或生命伦理学，即以医学为中心，研究涉及整个生命科学（不仅是医学及其基础生物学、遗传工程学，还包括生态学、人口学等等）的伦理学问题。生命伦理学所探讨的道德争端与价值选择，不但关系到医患双方，而且关系到政府官员的立法活动、科技人员的科研活动等等。生命伦理学讨论的问题包括：医疗资

源的分配，选择性死亡，代理同意的权限，生命质量的判断，生理组织与器官的移植，动物与人体的实验，医疗复苏，人工繁殖，人口过剩，有毒废物的排放，对胎儿的干预，遗传性疾病，基因控制，患者权利，等等。弗莱彻的《医学与道德》一书，可以说是最早的生命伦理学研究专著。（1959年，I·雅克布维兹出版了《犹太人的医学道德》一书，比弗莱彻的书晚出五年。）

弗莱彻在《医学与道德》中，以明智的方式，大胆、直率地论述了此前一直为医学界所回避的棘手问题，例如人对于自己的生命、健康乃至死亡的权利，患者的知情权，避孕、绝育权，人工授精权以及安乐死问题等等。弗莱彻一贯主张："任何健全的社会，用E·弗罗姆的话来说，都要对人命的开始与结束实行合理控制。"①《医学与道德》一书，是弗莱彻这一主张的最早见证，也是对"只有上帝是人的创造者"、"只有上帝对人的生死拥有控制权"之类传统观念的猛烈冲击。他的许多观点越来越被人们所理解和接受。难怪当时的富有远见的评论家指出，"他的关于医学道德问题的优秀论述，对于有关的天主教著述起着新教平衡力的可贵作用"，"对哲学、宗教、道德和医学的发展有很大贡献"。②

70年代以来，弗莱彻成为生命伦理学领域十分活跃的演讲家、社会活动家和著述家。在十年左右的时间内，他到过美国的415所大学、学院、医学院和神学院，以及欧洲、亚洲、大洋洲的45所大学讲学，世界各著名学府几乎都留下了他的足迹。他积极创建或参加了生命伦理学的许多社团，例如死亡权利协会，自愿安乐死协会，人的改善协会（即现在的自愿绝育

① 弗莱彻：《法庭与安乐死》，载于《法律、医学与卫生保健》，第15卷1977—78第4期。

② 参见《医学与道德》，1954年英文版封底及前言第11页。

协会）等等，他还曾担任后两个协会的主席。从事这类协会的活动，在今天看来，也许是名正言顺、光明正大的事。但在弗莱彻的拓荒年代，不仅会受到学者同仁的蔑视，而且要受到社会舆论的谴责，甚至触犯法律。

然而，正是由于以弗莱彻为代表的伦理学家的不懈努力，美国生命伦理学的研究与应用，都走在世界前列。在推动人工授精、试管婴儿、遗传工程、胚胎冷冻、脑死亡标准、DNA 的分裂与重组等方面的科研，特别是在促进自愿流产、绝育的合法化，保障患者知情权，制定死亡权利法案等方面，弗莱彻都做出了突出贡献。由于他在生命伦理学领域的开创性研究和卓有成效的社会活动，弗莱彻于 1981、1982 年两度获奖，并被选为全国医学荣誉协会荣誉研究员（他是担任这一职务的唯一的非医生）。

弗莱彻这一时期的理论著述，值得一提的是《遗传控制伦理学》（1974 年）和《人性：生物医学伦理学论集》（1979 年）二书，它们同为颇有影响的生命伦理学著作，被译为多种文字发行到不少国家和地区。

生命伦理学研究首先碰到的难题是："什么是人？"作为生命伦理学问题，它要求回答：人的生命何时开始？什么时候才算是人？怎样才算是人？人的特性、特质是什么？弗莱彻在《人性》一书中，概括了生命科学的最新成果，尝试着提出了 15 条判断"什么是人"的标准。它们是：

1. 最低限度智力（智商不低于 20）。仅仅具有生物学上的生命，即取得最低限度智商之前或不可逆转地失去最低智商之后，不具有人的资格；

2. 自我意识。这是婴儿正常发育的标志。在医学中，无可挽回的无意识便提出了判断生命存在与否的问题——例如在脑皮质不可逆转性损伤的神经外科病例中；

3. 自我控制。倘若失去自我控制力又不能进行医学矫正，那就不算是人（在道德上和法律上都不算），正如胎儿在法律上不算人一样；

4. 时间意识。对时间推移的自觉意识也是人的不可排除的特性之一；

5. 未来意识。即对未来的时间概念、人的目的性；

6. 过去意识。即记忆能力。人通过有意识的回忆把自己同过去联系起来。这一特性使人成为文化动物，而不是本能动物。存在主义者强调“现在”，因而取消了人的这一特性；

7. 交往能力。性爱、友爱等人际关系对真正的人的完善意义重大。正如亚里士多德所说，人是社会动物。人的社会以文化为基础；

8. 关心别人。不论关心他人是无私的还是出于开明的自身利益考虑，自觉地超越自我的倾向性似乎是人类特性之一；

9. 交流。该标准适用于不能听、讲、感觉或看到他人的病人。不能交流可能是由于精神或肉体损伤、传染病、遗传或先天性疾病，或心理原因。完全、最终地处于孤立状态的个体不算人。涉及晚期病人的临床决定常碰到这个问题；

10. 对生存的控制。倘若不被动地隶属于肉体性或生理性的盲目作用，则表明具有人性。缺乏控制的人是不应负责的，而不能负责便不是人。该标准直接用于精神病医学，特别是中毒性严重精神病例；

11. 好奇心。即勇于探索。要求停止一些生物医学探索是可疑的，暂停任何科学研究都是非人道的。医学教育和实践中常碰到这个问题；

12. 变化和可变性。不仅指生物学、生理学意义上的变化，而且指改变一个人的精神和行为的能力与倾向。人的存在是变化着的连续统一体，但潜在的并不等于现实的。这个问题在堕

胎中很突出；

13. 理性与情感的平衡。真正的人既不是冷酷的理性的东西，也不是纯情感的动物，而是两者不同形式的结合。偏废一方便是歪曲人性；

14. 个人特质性。每个人有每个人的特性，每个人都是独特的个人。所以人们耽心无性复制人会取消个性；

15. 新皮质功能。即能思考，这是主要的指示器。判定死亡的决定性标准是缺乏大脑皮质的综合功能，丧失思考力。人的现实性取决于思考。不管肉体能活多久，无大脑思考力，即无生命。①

以上15条标准都是肯定性命题，从正面阐明什么"是"人。此外，弗莱彻还提出了5条否定性命题，作为从反面阐明什么"不是"人的标准。它们是：

1. 人不是非人工的或反人工的东西。因而，"试管婴儿"之类同样具有人的价值；

2. 人实质上不一定要生儿育女。因而，不生育后代也可能是完全的人；

3. 人实质上不一定要有性关系。性关系甚至不一定是人类延续的方式。这就是说，无性生殖、单性生殖都是可行的；

4. 人不是一堆权利的集合体。任何权利都不是一成不变的。什么生存、死亡、健康、生育等等权利，都可以因人的需要而被废除。当涉及医疗决定以及卫生保健等社会问题时，必须认真审查权利与需要的关系。例如，如何看待强制性节制生育就属于这类问题；

5. 人不是崇拜者。正如性活动一样，对超自然存在物的信

① 参见《人性：生物医学伦理学论集》，1979年英文版第12—16页。

仰和崇拜也不是人的本质。①

这里介绍弗莱彻提出的20条命题的序号，不表示重要性的先后次序；在需要判断“是人”、“不是人”的具体实例中，可选用适当的相关标准。要解决医生、法官、科学家至为关切的问题——生命是否（或何时）开始或结束——帮助他们做出涉及生死存亡问题的实际决定，无疑需要有这一类标准作为基本依据或思考方向。

弗莱彻认为，他提出的这些命题，既具体又抽象地刻划了生物学的、医学的、社会的人的形象。无论如何，它们确实体现了他的生命伦理学的基本立场，也为深入研究提供了理论基础。弗莱彻以此为根据，详细探讨了诸如流产、溺婴、安乐死、自杀、人体实验、DNA重组、遗传工程、医疗资源的公正分配等一系列生命伦理学的重大问题。

在《遗传控制伦理学》一书中，弗莱彻根据生殖医学、遗传学方面的惊人发展，论述了新的生育方法对传统生育道德的冲击，力图从道德上对科学事实作出评价，其基本立场同上面谈到的是完全一致的。

综观弗莱彻对一系列生命伦理学问题的论述，可以看出他特别关心生命的质量，认为“至善”符合最大多数人的最大利益。为了维护生命质量，他坚持其境遇论观点，诸如：“善恶不是内在特性”，“目的可以证明手段之正当性”，“谎言比说实话也许更为道德”。甚至可以说，他对待道德规则的境遇方法贯穿于他的全部生命伦理学论述。就连那20条标准，他也不认为是不可移易的“真理”，而要在实践中、在学术界的讨论、批评中，不断增删、修改，以臻完善。如何在实践中检验那些标准？人的那些特性的优先次序如何？其中哪些是最理想的标准？哪些

① 参见《人性：生物医学伦理学论集》，1979年英文版第16—18页。

是基本特性？哪些适用于生物学家和医生的实际决策？弗莱彻认为，所有这些问题只能在实践中解决，“根据医学科学和临床实践的经验，运用归纳方法（而不是演绎方法），我们就易于找到人性的正确答案。……离开实验室和医院来谈论人性，极易导致无人性。”① 由此可见，弗莱彻关于一切从境遇（或实际）出发的伦理学指导思想没有变。

那么，能不能说弗莱彻的生命伦理学就是其境遇伦理学的具体应用呢？不能！这是因为他的境遇伦理学是“基督教的”，而他的生命伦理学是基于“科学的”、“人道主义的”。后者抛弃了“上帝之爱”的信仰，大胆宣告“人不是崇拜者”！弗莱彻说：“这是我们的基本方针、基本前提所必须的。不管我们把人的福利置于关切中心的理由是什么，实用的生物医学伦理学都是人本主义的。”② 他还说过：“美国对整个伦理学、因而对诸如生命伦理学或法理学等特殊领域的突出贡献，就在于实用主义与人道主义的密切结合。”③ 可以认为，弗莱彻的生命伦理学就是基于生命科学新成果的人道主义思想与实用主义境遇观点密切结合的产物。

这里还要指出，虽然弗莱彻总的倾向是尊重科学、技术的新成就，主张道德和价值观念应当随着条件和情况的变化而变化，以致产生某种程度的“唯科学主义”。但是，他又特别强调不能混淆事实与价值，不能认为科学技术所能办到的一切都是善的。他明确指出：“决不能简单地、盲目地认为，任何事情只要在科学（生物学）上可行，就是善的和值得想望的。……事实是一回事，价值又是一回事。一件事情是事实或会成为事实，

①② 《人性：生物医学伦理学论集》，1979 年英文版第 18 页。

③ 《生物医学伦理学中的人道主义与有神论》，载于《生物学与医学的展望》第 1 卷 1987 第 31 期。

这决不必然地意味着它是善的或正当的。”[1] 对于生命伦理学研究者来说，这无疑是一个值得重视的观点。

尽管弗莱彻的一些具体观点尚有争议，但人们普遍认为，他率先全面开拓了生命伦理学的诸多研究领域，为该学科的深入研究提供了极有价值的思想资料和分析的基础，做出了堪称卓越的贡献。

四、弗莱彻的世界性影响

要准确地判断弗莱彻的伦理思想在当代伦理学发展中的地位，现在为时尚早。但可以肯定的是，他的伦理学著述确已产生了广泛的世界性影响。我们在前一部分简要地谈到了他在生命伦理学领域的开拓作用和学术界对他所做贡献的褒奖，这里我们将要着重谈谈他的基督教境遇伦理学所激起的强烈反响，以及一些有代表性的评论。

弗莱彻的境遇理论远在成书之前，就引起了基督教传统神学家们的反对。他们轻蔑地斥之为“新道德”，——这一概念在报刊上的流行用法指的是不严肃的，随意的伦理观，尤其表现在两性问题上，因而是个贬义词。后来弗莱彻正式出书时干脆“反其意而用之”，用“新道德论”作为《境遇伦理学》的副标题，但在序言中又特别指出，他的新道德论其实并不新，其基本精神源于西方基督教道德的经典传统中。

他的《境遇伦理学》一问世，立即激起了热烈争论，在基督教内部也褒贬不一。一切自由主义者、基督教改革派热烈欢迎这一“新道德论”，而为数众多的正统神学家则纷纷指责弗莱彻“背弃了基督教”，“毁灭了伦理学”一切正如该书出版者当

---

① 《遗传控制伦理学》，1974 年英文版，前言第 16 页。

初所预言的：

“本书冒犯了一些人，激励了许多人，向所有的人提出了挑战。本书轰动当代，亦将轰动未来！”①

为什么呢？出版者说：

“本书提出的爱的道德，把现代人从僵化、陈旧的规则中解救出来；作者概述了以个人责任为前提的道德决断法，提出了耸人听闻的论点：任何行为，即便是说谎、婚前性行为、堕胎、通奸和杀人，都可能是正当的，一切取决于境遇。本书会被认为是鼓动无政府状态，也会被认为是进行使人摆脱宗教遵奉、恐惧和伤害罪的当代战争的有力武器。”②

最能说明该书的轰动性影响的是下述事实：它在短时间内便在不少国家和地区被译为日、德、西班牙、朝鲜、斯瓦希里、乌尔都、加泰隆、波斯等多种文字版本，印行总数超过百万册；世界各地的著名学府如英国苏格兰的圣安德鲁大学、剑桥大学、日本的国际基督教大学、澳大利亚墨尔本的莫纳什大学等争相邀请弗莱彻前往讲授境遇论；该书使得作者跻身于当代著名哲学家之列，60代末以来评述当代西方哲学、伦理学的有影响著作，如L·J·宾克莱的《理想的冲突》等，都得对弗莱彻的境遇论作出分析、评论。

弗莱彻的境遇论甚至已深入民间、少数民族部落。1983年，易洛魁人由于得益于他的理论而解决了永久性决策问题，遂尊称弗莱彻为“有说服力的教师”，专门邀请他访问他们的莫霍克族部落。

弗莱彻的境遇学说之所以受到广泛欢迎，主要在于它适应西方60年代以来“革新正统道德”的实际需要，冲破了基督教传统伦理学的樊篱，为解决日趋严重的社会道德危机开出了新

①②《境遇伦理学》封底。

处方。20世纪的相对主义时代特色，美国的实用主义哲学风潮，也都为弗莱彻境遇论的产生和传播提供了适宜的历史条件和思想基础。

弗莱彻积极推动本世纪中叶以来元伦理学向规范伦理学的转轨，力图使伦理学贴近实际生活，做出了可贵的努力。他主张，“伦理学的过程是从实践到理论，而后再回到实践中去”，“道德规则应是经验的普遍化，随着经验的改变而改变，不是僵化的法则。”① 这些观点，作为他创造境遇论的指导思想，无疑是正确的。他的境遇论坚决摈弃传统基督教道德的教条主义，主张一切从实际出发，充分考虑道德的境遇要求；尊重人的权利和尊严，强调道德选择的自主性与创造性，同时又注意到作为个人的社会性、不可推卸的社会责任。所有这些，对当代伦理学的发展都会产生积极影响。

但是，弗莱彻的理论探索是在基督教范围内进行的。他把抽象的“上帝之爱”设定为最高道德原则，这就不能建立起科学的道德理论。由于他过分强调道德境遇的特殊性，否认其相似性，割裂了一般和个别、绝对与相对的辩证关系，在一定程度上忽视了作为前人道德经验总结的道德规则的指导作用。这是他招致激烈批评的主要失误。

批评首先来自基督教神学家中间。比如普林斯顿大学的宗教学教授R·拉姆齐，虽然同意弗莱彻关于上帝之爱的论述，但不同意他关于不可能从爱的要求得出关于人类行为一般规则的主张。他指出，即使弗莱彻自己说过的话也难免滑进某种一般规则之中。例如弗莱彻主张“凡不想要的和不打算要的婴儿就不该生下来”，这就是为堕胎制定了一般规则。因此，拉姆齐认

① 《生物医学伦理学中的人道主义与有神论》，载于《生物学与医学的展望》第1卷1987第31期。

为，“在实践上伦理学家几乎不可能不制定一些至少会隐蔽地把某些规则带进道德体系的对于人类行为的一般要求”。[1] 拉姆齐的批评尚属委婉，因为他不属于弗莱彻严厉批评的顽固律法主义者。

世俗伦理学家则认为，弗莱彻的境遇论本质上属于行为功利主义的非规则论。行为功利主义常常受到的批评是：

1. 认为“每个行为和每个人都完全不同，因而不能制定规则”，这是大可怀疑的；

2. 要弄清什么结果对别人有好处，这是十分困难的；

3. 每个境遇下都要重新考虑，确定怎样做合乎道德，这是不切实际的；

4. 没有可供遵循的一般规则，则难以进行道德教育。[2]

世俗伦理学家对弗莱彻境遇论的批评，大体集中在这几个问题上，弗莱彻对这些质疑未能做出令人满意的回答。L·J·宾克莱指出：“对于道德规则的确切含义做出精确的说明，指出其固有的例外及限制条件，可能是比境遇伦理学更为可取的办法。”[3] 他还认为，“如果把拉姆齐的强调道德规则同弗莱彻适用于极端事例的神爱抉择结合起来，那么，基督教伦理学就既不是反律法主义的、也不是律法主义的了。”[4] 显然，尽管弗莱彻肯定一般道德规则或律法的“探照灯”作用，主张“尊重”而不是“取消”道德规则，只有当规则与上帝之爱发生冲突时才弃之不顾；然而，由于“一个人可能自称按上帝之爱行事，而实际动因则是偏见或自私”[5]，从而无视一切道德规则，所以人

① 参见 L·J·宾克莱：《理想的冲突》，1969 年英文版第 266 页。

② 参见 J·P·蒂洛：《伦理学理论与实践》，1985 年中译本第 59、60 页。

③ 《理想的冲突》，1969 年英文版第 270 页。

④ 同上书第 276 页。

⑤ 同上书第 276 页。

们常常把境遇论看成是反律法主义的、非道德主义的。这是弗莱彻本人始料未及的。尽管如此，我们仍然不能认为境遇论本身就是为非道德辩护，甚至是“毁灭伦理学”。

值得一提的是，弗莱彻的境遇论同样引起了马克思主义评论家的兴趣与关注。前苏联《哲学问题》杂志1981年在一篇评论文章中恰当地指出，弗莱彻的主要失误，在于他不懂得绝对、相对的辩证法。文章认为：“历史地对待道德及其规范和标准，不仅不排斥，而且认定在道德中存在着绝对因素。属于这些绝对因素的，首先是在各种不同时代调节人们的行为所必需的、简单的道德规范。……这些要求的内容及其社会意义，依赖于具体的历史条件，依赖于人们的社会阶级地位。……我们认为弗莱彻不懂得这一点。”

谈到弗莱彻学说中的人道主义，苏联学者正确地指出，不能视之为旧的抽象人道主义的简单重复。施瓦尔茨曼认为，“如果说从前的抽象人道主义伦理学曾是资产阶级立场的反映，那么，今天它就成为对国家垄断资本主义制度的批判，对它没有人性、无力控制破坏和普遍毁灭的力量的批判（尽管是不彻底的批判）。”[①] 弗莱彻境遇伦理学的社会批判意义就在这里。作为人道主义者的弗莱彻，除了理论著述之外，一生为改善穷人、黑人和被剥夺基本权利的人们的命运做了大量实际工作，为争取世界和平、社会公正和人类进步做出了积极贡献，因而博得许多善良人们（包括他的学术论敌）的普遍尊敬。我们在研究和评价弗莱彻的伦理思想时，必须注意到这一基本事实。

---

① 《评弗莱彻的境遇伦理学》，载于《哲学译丛》1981年第4期。

参 考 书 目

1. J. Fletcher: *Situation Ethics: The New Morality*, The Westminster Press, Philadelphia, 1966.

2. J. Fletcher: *Morals and Medicine*, Princeton University Press, Princeton, 1954.

3. J. Fletcher: *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, Prometheus Books, Buffalo, 1979.

4. J. Fletcher: *The Ethics of Genetic Control*, Anchor Press, Garden City, 1974.

5. Luther J. Binkley: *Conflict of I deals*, Van Nostrand Peinhold Company, New York, 1969.

主要人名译名对照表

A

Adler, A.	A·阿德勒
Aquinas, T.	T·阿奎那
Aristippos	亚里士提卜
Aristotle	亚里士多德
Austin, J. L.	J·L·奥斯汀
Ayer, A. J.	A·J·艾耶尔

B

Barry, B.	B·巴里
Bearvir, S. de	S·de 波夫瓦
Bentham, J.	J·边沁
Bergson, H.	H·柏格森
Bertocci, P. A.	P·A·伯托西
Binkley, L. J.	L·J·宾克莱
Bloch, E.	E·布洛赫
Blocker, H. G.	H·G·布劳克
Bochenski	波亨斯基
Bourke, V.	V·布尔克
Bowie, N. E.	N·E·鲍伊
Bowne, B. P.	B·P·鲍恩

Bradley, F. H.	F·H·布拉德雷
Brandt, R. B.	R·B·布兰特
Brentano, F.	F·布伦坦诺
Brightman, E. S.	E·S·布莱特曼
Broad, C. D.	C·D·布劳德
Brown, A.	A·布朗
Brunner, E.	E·布龙纳
Buchanan, A.	A·布坎南
Butler, J.	J·巴特勒

C

Carnap, R.	R·卡尔纳普
Carrit, E. F.	E·F·凯里特
Caws, P.	P·考斯
Cudworth, R.	R·库德华兹

D

Daniels, N.	N·丹尼尔斯
Darlington, C.	C·达林顿
Demokritos	德谟克利特
Darwall, S. L.	S·L·达沃尔
Dawkins, R.	R·道金斯
Demarco, P.	P·德马科
Descartes	笛卡尔
Dilthey, W.	W·狄尔泰
Dworkin, R.	R·德沃金

E

Edel, A.	A·埃德尔
Epikouros	伊壁鸠鲁
Euken, R.	R·倭铿
Ewing, A. C.	A·C·尤英

F

Finnis, J.	J. 芬尼斯
Fletcher, J.	J·弗莱彻
Flew, A.	A·弗莱
Flewelling, R. T.	R·T·福留耶林
Fobes, F. H.	F·H·福布斯
Foot, P.	P·福特
Forschner, M.	M·福施纳
Fox, M.	M·福克斯
Francis, L. P.	L·P·弗兰西斯
Frankena, F.	F·弗兰肯纳
Freud, S.	S·弗洛伊德
Fromm, E.	E·弗洛姆

G

Galston, W. A.	W·A·高尔斯顿
Gilson, E.	E·吉尔松
Ginsberg, M.	M·金斯堡
Glass, B.	B·格拉斯

H

Hare, R. M.	R·M·黑尔
Hart, H. L. A.	H·L·A·哈特
Hartmann, N.	N·哈特曼
Hegel, G. W. E.	G·W·E·黑格尔
Heidegger, M.	M·海德格尔
Helen, E.	E·海伦
Horney, K.	K·霍妮
Hume, D.	D·休谟
Husserl, E.	E·胡塞尔
Hutchson, F.	F·哈奇逊
Huxlley, J.	J·赫胥黎
Huxlley, T.	T·赫胥黎

J

Jaspers, K.	K·雅斯贝尔斯
Jowett	乔伊特
Jung, C.	C·荣格

K

Kant, I.	I·康德
Kierkegaard, S.	S·基尔凯郭尔
King, M. L.	马丁·路德·金
Kuflik, A.	A·库弗里克

L

Lamont, C.	C·拉蒙特
Lewis, C. I.	C·I·刘易斯
Lorenz, K.	K·洛伦茨

Lukacs, G.	G·卢卡奇
Luther, M.	M·路德

M

MacBeath, A.	A·麦克贝恩
MacIntyre, A.	A·麦金太尔
Marcel, G.	G·马塞尔
Maritain, J.	J·马利坦
Marx, K.	K·马克思
Mill, J. S	J·S·密尔
Miller, R. M.	R·M·米勒
Monro, D. H.	D·H·门罗
Moore, G. E.	G·E·摩尔
Morris, C. W.	C·W·莫里斯
Mounier, E.	E·慕尼埃

N

Nagel, T.	T·内格尔
Niebuhr, R.	R·尼布尔
Nietzsche, F.	F·尼采
Nowell-Smith, H.	N·诺维克—史密斯
Nozick, R.	R·诺齐克

O

Ockham, W.	W·奥卡姆
Ogden, C.	C·奥格登

P

Pareto, V.	V·巴莱多
Perry, R. B.	R·B·佩利
Plato	柏拉图
Price, R.	R·普赖斯
Prichard, H. A.	H·A·普里查德

Q

Quinn, W. V.	W·V·奎因

R

Rahner, K.	K·拉涅尔
Ramsey, P.	P·拉姆齐
Rawls, J.	J·罗尔斯
Reichenbach, H.	H·赖兴巴赫
Richards, I. A.	I·A·理查兹
Robinson, A. T.	A·T·鲁滨逊
Ross, W. D.	W·D·罗斯
Russell, B.	B·罗素
Ryle, G.	G·赖尔

S

Sartre, J. P.	J·P·萨特
Scanlon, T. M.	T·M·斯坎伦
Scheler, M.	M·舍勒
Schlik, M.	M·石里克
Schopenhauer, A.	A·叔本华
Sellars, R.	R·塞拉斯
Sidgwick, H.	H·西季维克

Simmel, G.	G·齐美尔
Singer, M. G.	M·G·辛格
Skinner, B. F.	B·F·斯金纳
Smart, J. J. C.	J·J·C·斯马特
Socrates	苏格拉底
Spencer, H.	H·斯宾塞
Spinoza	斯宾诺莎
Stegmuller, W.	W·施太格缪勒
Stevenson, C. L.	C·L·斯蒂文森
Strawson, P. F.	P·F·斯特劳森
Sullivan, H. S.	H·S·沙利文

T

Temple, W.	W·坦普尔
Theophrastus	泰奥弗拉斯多
Tillich, P. J.	P·J·蒂利希
Toulmin, S. E.	S·E·图尔明
Tufts, J. H.	J·H·塔夫兹

U

Urmson, J. O.	J·O·厄姆森

W

Ward, J.	W·沃德
Warnock, G. J.	G·J·沃诺克
Warnock, M.	M·沃诺克
Weber, M.	M·韦伯
Whitehead, A. N.	A·N·怀特海

Williams, B.	B·威廉斯
Wilson, E. O.	E·O·威尔逊
Wittgenstein, L.	L·维特根斯坦
Wojtyla, K.	K·瓦依泰勒
Wolff, R. P.	R·P·沃尔夫