

目 录

前言	1
第一章 二十世纪西方伦理学发展的基本特点	4
第一节 现代西方伦理学产生和发展的社会历史条件	4
一 现代西方伦理学产生的社会经济、政治条件	6
二 二十世纪西方社会的道德状况	9
三 科学技术的发展对西方伦理学的影响	15
第二节 现代西方伦理学的基本特点	18
一 “传统”伦理学与现代伦理学	18
二 现代西方伦理学的基本特点	18
第三节 西方伦理学发展的新趋势	26
一 回到规范伦理学上去	28
二 伦理学的自然主义新趋向	30
三 对待马克思主义态度上的新变化	34
第四节 现代西方伦理学流派及其分类	36
一 现代西方伦理学的流派	36
二 现代西方伦理学的分类问题	37
第二章 直觉主义伦理学	42
第一节 直觉主义——西方资产阶级伦理学 发展新阶段的标志	42
第二节 新实在主义和直觉主义	46
第三节 价值论直觉主义	49
一 伦理学的直接对象是知识，而不是实践	49

二 什么是“善的”	53
三 道德直觉是认识善的方式	59
四 什么是善事物	63
五 什么是“正当”和“义务”	67
第四节 义务论直觉主义	73
一 “义务”是义务论直觉主义的主要概念	75
二 罗斯提出的七项“自明的”义务	79
三 把“义务”、“正当”和“善”分割开意味着什么?	82
第三章 新实证主义伦理学	88
第一节 新实证主义伦理学的哲学基础	89
一 新实证主义哲学的基本观点	91
二 新实证主义的可证实原则	93
第二节 新实证主义对伦理学的批判和“改造”	95
一 对通常的伦理学的分析	95
二 元伦理学及其理论上的危机	99
第三节 感情主义	102
一 道德与认识	103
二 道德是情绪的表现	114
三 否认道德的客观标准	124
四 道德“约定论”和“容忍原则”	128
第四节 语言分析伦理学	133
一 语言分析伦理学研究道德语言的日常用法	134
二 道德概念和判断的评价性及其主要功能	136
三 道德判断的合理根据和标准	141
四 语言分析伦理学能解决实践问题吗?	151
第四章 存在主义伦理学理论	156
第一节 存在主义的兴衰	156
一 存在主义的基本特点	157
二 存在主义的思想渊源	159
三 存在主义产生和流传的社会历史条件	162

四 存在主义的衰落	164
第二节 存在主义对人的看法	165
一 人的问题是存在主义哲学的中心问题	166
二 存在主义对人的看法	172
第三节 个人自由是存在主义伦理学的中心问题	177
一 个人的绝对自由	177
二 非真实存在与人的异化	183
第四节 存在主义关于道德与道德选择	191
一 道德选择的绝对自主	192
二 内在道德与外在道德	194
三 个人的道德责任	197
第五节 “模棱两可”的道德标准	199
一 自由是存在主义的最高道德标准	200
二 “动机纯洁”就是“美德”吗?	202
三 道德的不确定性	204
第六节 存在主义的悲观主义和个人主义	207
一 灰暗的人生观	207
二 存在主义人道主义的实质	214
第五章 实用主义伦理学	217
第一节 实用主义——美国社会历史条件的产物	218
一 实用主义产生的历史条件	218
二 实用主义及其伦理学说的形成和发展	220
第二节 实用主义对伦理学的“改造”	226
第三节 道德根源于人的本性	236
一 从“人的本性”中引伸出道德	236
二 实用主义对“人的本性”的理解	238
三 道德根源于人的生物本能	242
第四节 实用主义的“境遇”伦理学	248
一 道德是人应付环境的工具	249
二 善的本质是满足个人的要求	257

三 道德即生长·····	265
四 幸福只在于成功·····	270
第六章 弗洛伊德主义与伦理学 ·····	274
第一节 精神分析及其在西方的影响 ·····	275
一 精神分析学的产生和演变·····	275
二 精神分析的基本原理·····	278
三 精神分析学在西方的影响·····	284
第二节 精神分析与道德 ·····	288
一 道德的本质与“超自我”的心理机能·····	289
二 道德的起源与伊谛普斯情结·····	293
三 道德内容与性本能·····	296
四 道德的压制作用·····	300
第三节 人生的目的和幸福 ·····	303
一 人生的目的——追求幸福·····	303
二 个人与社会·····	305
三 文明与幸福·····	308
第四节 弗洛伊德的利己主义原则 ·····	311
一 人的本性与社会性·····	311
二 利己主义原则·····	314
第七章 新弗洛伊德主义伦理学 ·····	318
第一节 新弗洛伊德主义的产生和特点 ·····	319
一 新弗洛伊德主义的产生及其主要代表人物·····	319
二 新弗洛伊德主义的特点·····	327
第二节 弗洛姆论人的本性与道德 ·····	330
一 道德与“人的本性”·····	331
二 人性异化与伦理学的任务·····	342
第三节 弗洛姆的自我实现的人道主义伦理学 ·····	349
一 弗洛姆人道主义伦理学的实质·····	349
二 弗洛姆的性格学说与其伦理学·····	352
三 弗洛姆人道主义伦理学的基本范畴·····	361

四 真正的道德与社会道德·····	371
第八章 人道主义自然主义伦理学 ·····	376
第一节 人道主义自然主义哲学和伦理学·····	377
第二节 人道主义自然主义伦理学的基本特点·····	380
一 自然主义伦理学以现今世界人类幸福为目的·····	380
二 科学的理论和方法是伦理学的基础·····	384
第三节 道德价值是表达关系的概念·····	389
第四节 “人的本性”与道德·····	392
一 “人的本性”与道德行为·····	392
二 “人的本性”与全人类道德·····	399
第五节 道德行为的选择与评价·····	401
一 道德行为选择的自由与必然·····	401
二 道德目的与手段·····	405
三 不能分裂动机和行动及其结果·····	409
第六节 自然主义伦理学的幸福观·····	411
一 人在现实世界中的幸福是自然主义伦理学的最高目的·····	411
二 社会的善和人类的幸福是自然主义的最高的道德理想·····	415
三 对幸福概念的理解·····	422
第九章 新托马斯主义伦理学 ·····	426
第一节 宗教影响的增长和基督教神学伦理学·····	426
一 宗教影响增长的原因·····	426
二 基督教神学伦理学·····	431
第二节 现代天主教御用伦理学——新托马斯主义 的特点·····	436
第三节 “自然法”——新托马斯主义的道德根据·····	440
一 “自然法”与道德律·····	440
二 道德律的实质·····	444
三 以神为中心的人道主义·····	447
第四节 新托马斯主义关于人的两重性的理论·····	450

一	关于人的两重性的理论	450
二	个人与社会、个人与集体	453
第五节	新托马斯主义对幸福和自由的理解	456
一	新托马斯主义的幸福观	456
二	关于意志自由的问题	458
第六节	新托马斯主义伦理学与神学	462
一	伦理学高于科学	462
二	伦理学是神学的“仆人”	464
第十章	西方六十年代以来出现的伦理学理论	467
第一节	现代进化伦理学	467
一	现代进化伦理学是对早期进化伦理学的复活和发展	468
二	现代进化伦理学用现代进化理论解释人类道德现象	473
三	现代进化伦理学用动物行为学解释人类道德的起源	477
四	现代进化伦理学从生物基因中寻找道德的根据和改变人的道德的途径	482
第二节	“行为技术学”	490
一	“行为技术学”适应了现代美国社会的需要	490
二	“行为技术学”否认人的心理、道德意识在人的行为中的作用	493
三	道德不是人的特性，而是环境的特性	500
四	“行为技术学”否定人类的自由和尊严	502
第三节	现代功利主义	506
一	功利主义的复活	506
二	现代功利主义的两种主要类型	508
三	现代功利主义是对古典功利主义的根本改造吗？	512
第四节	罗尔斯的“正义论”	516
一	罗尔斯“正义论”产生的社会历史原因	517
二	罗尔斯对“正义”范畴的新解释	519
三	“正义论”的正义两原则	522
四	善是选择正义原则和实现正义的保证	530

第五节 弗来切尔的基督教“境遇伦理学”	533
一 基督教“境遇伦理学”是西方社会道德意识变化的产物	533
二 “境遇伦理学”是方法而不是体系	535
三 “境遇伦理学”的“战略是实用主义的”， “策略是相对主义的”	538
四 基督教的爱是境遇方法的基础	543
五 “遗传控制伦理学”	549

前 言

二十世纪西方伦理学派别繁杂，各种学说互相对立，其表达方式更是五光十色，经常变化。这些理论体系，对什么是人生的意义、目的、价值、幸福，什么是善、恶、义务、爱、正义、正当、良心、尊严、自由等作出了各种不同的解释，并力图向人们推荐各种人生哲学、行为准则和规范。同时它们对伦理学本身一些理论问题，如伦理学应该研究什么，是人们的行为规范，还是道德语言的逻辑；道德的根源在哪里，它是来自人的生物本性、抽象的人性、上帝，还是来自人本身的情感、意志；道德价值、道德概念和判断的性质如何，它们是反映现实社会生活的，还是只表达了人的主观情绪和愿望，它们能不能指导人的行动；评价行为的善恶有没有客观标准，有，又是什么；科学，特别是心理学、生物科学、逻辑学对伦理学有什么意义；道德是否具有真理性等等，也做出了各种各样的解释和论证。尽管西方伦理学派别之间有着许多争论和分歧，但是它们却是代表着资产阶级各个不同阶层的利益和要求，表达着这些阶层的不同理想、情感和愿望。

今天，我们生活在二十世纪后半叶，科学技术的迅猛发展使地球“缩小”了，各国的距离“缩短”了，关系越来越密切，互相影响越来越大。简言之，各国人民的生活都变成世界性的了。我国就处在这个大系统里。随着我国开放政策的实行，西方各种伦理学说，通过各种各样的渠道相继传入我国。近年来，存在主义、新

老弗洛伊德主义、现代功利主义、现代进化伦理学等西方伦理学理论在我国思想、文化领域程度不同地产生了一定的影响，特别是对敏感的青年人影响更大些。我们认为，理论工作者、伦理科学工作者必须面对这一实际，着手去研究它，以便对现代西方的伦理学流派及理论做出实事求是的，即科学的、历史的、具体的和阶级的分析和评价。这是我国社会主义精神文明和为它服务的伦理科学的建设的要求，也是哲学工作者的责任。

我们认为，在评价西方伦理学流派的理论和学说时，既要明确地指出它们中含有的有价值的、合乎科学的、合理的因素，对这些，我们应该吸收和借鉴；同时又要指出它们中含有的不合理、不科学的因素，而且要指出它们具有的社会意义。一方面要力戒简单粗暴的否定，另一方面又要力求做出合情合理的定性分析和评价。总之，我们既反对主观主义的方法，又反对客观主义的方法；既反对全盘否定的态度和做法，又反对兼收并蓄的态度和做法。

二十世纪西方伦理学的研究工作，在我国尚处在起步的阶段。有关各伦理学流派的资料，特别是第一手的资料比较缺乏，尚无人进行系统的收集和整理。而第二手材料的情况也大致如此。这些情况给研究工作无疑带来了许多困难。但是，无论是社会主义精神文明建设的需要，还是伦理科学研究的需要，都要求我们不能等到材料都齐备的时候再着手研究。一个新涉猎的领域，只能边收集材料边研究。材料从不够充分到充分，研究从不够全面深刻到比较全面深刻，大致是个同步过程。基于这种认识和想法，我们也就大着胆子开始了对二十世纪西方伦理学的研究工作。在研究过程中，我们查阅了我们可能找到的国外国内出版的材料，参考和借鉴了国外和国内一些学者分析和评论西方伦理学说和流派的文章和著作，它们对启迪我们的思路，起了良师益友的作用。

本书得到了辛冠洁同志的热情帮助。他在百忙中阅读了这部书稿并提出了宝贵的意见。

中山大学的章海山、林少辛同志帮助我们在国外收集到重要的第一手资料。在此，深表谢意！

我们虽然力图按实事求是的科学方法对西方伦理学做出分析和评价，但我们自觉水平有限、力不从心，错误和不当之处在所难免，恳请专家和读者不吝赐教和指正，尤其希冀能有更多的理论工作者写出更深刻更有水平的著作来。

第一章 二十世纪西方伦理学发展的基本特点

我们在“二十世纪西方伦理学”这一总题目下所谈的是在本世纪西方各国出现并流行的重要的资产阶级伦理学理论、学说和流派。

伦理学作为哲学的一个分支学科，是以道德为研究对象的。道德是依靠人们的信念和社会舆论来调节人们之间的关系、指导人们行动的一种社会现象，属于社会意识形态和社会上层建筑领域。它既包括人们的道德思想、观念及情感；也包括人们的社会实践和行为。所以，任何一种道德理论或伦理学说的产生、形成，不仅有它自己的思想渊源和思想材料；而且，归根到底，是受当时的社会经济、政治关系所决定，受反映这种社会关系的道德意识和道德状况所制约。同时，也必然与当时的科学、技术的发展有着密切的联系。

因此，为了阐述二十世纪西方伦理学的基本特点，首先必须了解它所由以产生的社会历史条件。

第一节 现代西方伦理学产生和发展的社会历史条件

二十世纪，西方伦理学发生了很大的变化。它无论是在伦理学研究的对象、内容和方法上，还是在研究的范围和理论的格调

上，都打上了时代的印记，

历史唯物主义认为，每一个原理、每一种学说，都有其出现的世纪。例如，与权威原理相适应的是十一世纪，与个人主义原理相适应的是十八世纪。但是，为什么这一原理出现在十一世纪或十八世纪，而不是出现在其他世纪？为什么二十世纪西方伦理学走上形式主义，而存在主义则产生、流行在两次世界大战的前后？这就必须研究每个世纪，每个时代的社会历史条件，研究在这世纪里人们是怎样生产、生活和交往的，人们是怎样进行思维和创造的。那么，决定二十世纪西方伦理学产生和发展的社会历史条件是什么呢？也就是说，二十世纪西方社会的物质生产方式，及由其所制约的整个西方社会生活、政治生活和社会道德状况、群众心理……对现代西方伦理学产生什么影响？这些因素是怎样使伦理学发展、变化的呢？

为回答这些问题，在说明二十世纪西方的社会历史状况之前，还必须弄清社会历史条件决定或影响伦理学发展变化的机制。（一）一定社会的经济、政治生活决定伦理学的性质和方向；（二）由社会经济、政治生活所制约的社会道德状况对产生于该社会的伦理学内容、特点及发展趋势有重大的影响；（三）由社会生产所决定的科学发展、人们思维方式、方法的进步，对伦理学的内容、形式及研究范围也有直接的影响。然而，所有这些因素，都必须通过生活在这个时期的某一哲学、伦理学家个人的认识、思考和实践。因此，任何一个哲学、伦理学家的理论和学说，与他的生活环境、社会地位、所受的教育以及经历、爱好、性格特征、特长等等都有密切的联系。但是，所有这些个人的特征，连同他的理论和学说，最终还是由他生活的社会历史条件决定的。

一 现代西方伦理学产生的社会经济、政治条件

在资本主义上升时期，自由竞争贯穿着社会的各个领域。自由经营、自由贸易、自由思想……激发了刚刚摆脱封建羁绊的社会积极性，推动了资本主义社会的科学、技术的飞快进步和生产力的迅速发展。到二十世纪初，西方各发达资本主义国家相继进入了垄断资本主义阶段。1901年，世界出现了第一个拥有十数亿美元的大垄断公司——美国钢铁公司。它控制了美国全国五分之一的钢铁生产，并支配着十七万钢铁工人的命运。随着垄断资本的发展，在西方国家中，金融寡头通过种种手段，不断膨胀其实力，控制了国民经济的命脉，左右着整个国家的经济生活。美国的洛克菲勒、摩根等十大财团控制的资本总额，约占美国全部公司总额的百分之三十，而其中洛克菲勒和摩根两大财团的资产总额，曾约占十大财团的资产总额的一半以上，被称为统治美国经济的“两巨头”。其他发达资本主义国家的资本和财富也在迅速地集中。一小撮垄断资本巨头利用他们的资本和经济实力，不仅控制着本国的经济命脉和整个社会生活，而且，把他们的触角伸向世界各地，特别是经济落后的国家和地区，并垄断着整个资本主义世界的重要经济部门。由于铁路、汽车、飞机的发明，电讯技术的飞速进步和生产力水平的提高，也加快了国际资本垄断的形成。国际托拉斯、跨国公司、“混合联合公司”等垄断企业相继出现，成为垄断资本对第三世界各国人民进行经济的或超经济的剥削、压榨的机构。

在垄断资本主义阶段，资本主义的经济危机也变成了世界范围的灾难。仅以1929年西方发生的大危机为例，从1929年到1932年，世界生产下降了百分之四十，世界贸易下降了百分之六十，三千万人失业。各次世界性的经济危机使资本主义经济一次次遭

到严重的破坏，使无数人的生活被毁灭，而陷入了无出路的悲惨境地，因而加剧了资本的竞争、阶级冲突和民族矛盾，以至使人们对早已习惯的制度，对传统的价值观念产生怀疑和反对，对西方文明的可能毁灭而忧心重重。

特别是从本世纪开始以来，先后爆发了两次世界大战。帝国主义之间的战争，法西斯的侵略和惨无人道的大屠杀，化学武器、细菌武器及原子弹等在战争中的使用，使数以千万计的无辜人民死于战火。饥饿、失业、破产、流离失所、死亡，威胁着各国人民。战争带来的深重灾难，给各国人民留下了极其痛苦的记忆和沉重的生活经验。

垄断、战争，激化着资本主义社会的阶级矛盾。工人运动蓬勃发展，马克思主义广泛传播。随着苏联十月革命胜利之后，中国人民又摆脱了帝国主义的控制，建立了社会主义制度。马克思主义已不只是无产阶级进行革命斗争的武器，而且是指导亿万人民建立起崭新生活方式的指南。所以，社会主义制度、马克思主义理论成了二十世纪西方哲学、伦理学普遍关注的对象。它们或是攻击、诋毁；或是篡改、修正；或是补充、吸收，总之，对待马克思主义、社会主义制度的态度，成为二十世纪西方伦理学说无可回避的现实问题。

在西方，由于大垄断公司控制了社会生活的一切领域，以至使各发达资本主义国家在政治生活上、在人与人之间的关系和人们的生活方式上，都发生了极大的变化。在政治上，垄断资本家利用他们的“钱袋”，收买了总统、国王、首相和国会，以及整个国家政府机构。大垄断公司的意志在政府中起着决定性的作用，直接干预着国家政府的对内、对外政策的制定。专制代替了“民主”，“自由只是一种‘方便的’借口，用来解释种种对自由的践

踏。”^①今天的政府，在西方人的眼里，已经成了一个人造的大怪物，“它越来越庞大，越来越无法控制。这头无法驯服的巨兽，把它的触角慢慢地伸到我们生活的每个领域里，习以为常地践踏人权。”^②

在整个西方社会生活中，金钱的巨大“神力”威摄着每一个人。没有钱，学校、医院，甚至家庭、公墓都没有你的立足之地。金钱统治着一切，它把人间其他一切价值都踏在自己的脚下，让它们服从自己。它可以使丑变美、使假变真，使恶变善，因为“货币是最高的善，所以，它的持有者也是善的”^③。金钱拜物教控制着西方整个社会。美国一作家曾描写道，在西方社会“白天是金钱拜物教统治着，夜晚是猖狂的无节制的混乱的性欲崇拜统治着”。

如果说在资本主义自由竞争时期还能使人有进取心、冒险精神，有独立个性的话，那么，在垄断资本控制下，人们不再是自己行动的主人。个人的活动都是在大垄断公司和国家官僚机构的支配下。他们的个性和首创精神被抹杀。任何私人利益的实现，个人名利的获得，全靠对大公司的服从和效劳。大公司要求人们的只是办事认真，忠于职守，善于逢迎上司。因此，最好是些无个性的“机器人”。它不允许工人、职员在工作中有自己的思想、情感、良心、自己的尊严、目的和理想。一切必须听命于公司的规定和行动准则。他们只是大垄断机器上的一个小部件。所以，他们感觉不到生活的意义和乐趣。一切外在的控制和压力使他们只感到痛苦、精神疲惫、空虚、无聊。机械刻板的工作和行动，麻痹了他们对新事物的敏感和消除了他们对生活的兴趣，以至使一些人“想用忘掉或者毁掉自身存在的办法来逃避痛苦和不

①② Robert J. Ringer, *Restoring The American Dream*, New York, 1979, P.4.

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷第153页。

幸”^①。

西方一些思想家把现代西方社会的这种个人依附于公司和官僚机构的制度，称之为“新封建主义”，把在大公司、军队、政府中供职的人称为“中性人”。

在这样的社会经济、政治生活条件下，广大居民必然会产生孤独、恐惧、荒谬和无意义的感觉。正象《西方社会病》的作者所指出，在西方发达国家里，人们虽有高级的住房和陈设，达到了高级的生活水平，但是，无论是美国，也无论是其他发达国家“通通都不是天堂”^②。

这些西方社会的矛盾和问题，就是西方哲学家、伦理学家所思考、所反映的客观现实。

二 二十世纪西方社会的道德状况

道德意识和道德状况，对伦理学的内容、特点具有更直接、更重大的影响。那么，影响二十世纪西方伦理学发展变化的道德意识和道德状况是怎样的呢？

道德危机是西方社会道德状况的主要特征。

西方社会由于进入垄断资本主义阶段，资本主义所固有的基本矛盾更加激化，社会动荡不安，经济危机、战争、失业、破产频繁发生，严重地威胁着各阶层人民的生存。人们对垄断资本在经济、政治、精神文化生活中的专制统治极为不满。维持资本主义制度和秩序的社会道德与广大群众的利益和要求发生尖锐的矛盾，人们对支配他们的现行社会道德价值发生怀疑和否定。社会通行的道德再不能有效地发挥其调节人与人之间的关系、指导人们行为的作用，道德中的“应该”与“现有”发生矛盾和背离，

①② (美)柏忠言编著：《西方社会病》，三联书店1983年版，第10、9页。

社会陷入西方学者所说的“道德真空”。这就是现代西方社会的“道德危机”。这种危机时重时轻，但是它始终伴随着现代资本主义社会的生活。西方社会的道德危机，就连西方的一些思想家也是承认的。他们指出：可怕的道德堕落席卷了西方社会。它不仅表现在政治生活里，而且也表现在私人生活里。人们对价值和本身的意义丧失了信心。道德危机的实质就在这里。他们认为，道德危机破坏和动摇资本主义世界的社会、政治制度的根基。

西方社会道德危机表现在哪里呢？

首先表现在社会风气腐败，社会道德基础发生动摇上。在西方各级国家机构中，营私舞弊盛行，贪污受贿成风，官商一体，政治道德腐败。政治上的腐败风气严重地毒化和浸染着社会的道德风气。种族、民族歧视和迫害不断发生，危及人们的正常生活，腐蚀人的思想。1963年在美国发生大规模迫害黑人事件时，肯尼迪总统就承认过：美国经历着道德危机。

在西方国家里，盗窃、抢劫、欺诈、谋杀、强奸、特别是集团犯罪，成为社会的一大公害。人身和财产安全没有保障，走出家门就会感到不安全。在一些国家里有盗窃、诈骗公司，美国、意大利的黑手党，就是这样的犯罪集团。贩毒吸毒、赌博盛行。政府允许开设赌场并收税。美国的大赌城拉斯韦加斯，人口只有十二万多人，每年接待赌徒游客一千七百万人。美国1976年登记在案的犯罪记录达到一千一百三十万起。每四十八分钟就能听到一次枪声，每十分钟发生一起撬锁盗窃，每五分钟发生一起强奸案，每六分钟发生一起谋杀^①。

西方社会的道德腐败，突出地表现在男女性关系上。色情、卖淫、性乱，在西方社会生活中泛滥，已被西方一些人看作是“正常的”秩序。野蛮的性乱，甚至把未成年的孩子也卷进了淫荡

^① 参见〔苏〕《国际生活》1977年第4期第155页。

的旋涡里。黑手党、“花花公子企业公司”开设变相的妓院，经营黄色的企业（如“花花公子旅馆”、“花花公子夜总会”、“花花公子俱乐部”等），出版黄色刊物（如《花花公子》，专登裸体女人照片和海淫的文章，每期发行六、七百万份，发行量超过了著名刊物《新时代》^①）。类似的黄色魔窟，在美国还有一些，它们的机构遍布全国。此外黄色影视、戏剧、书籍的影响也很大。这些色情淫乱的东西严重地毒害、腐蚀人的心灵，尤其严重的是，毒害正在成长的青少年。按美国公布的材料看，这个国家未婚的青少年，包括十五岁至十九岁的女学生，没有同异性发生肉体关系的不多。各种性病在美国等西方国家流行。

在西方国家里，离婚、家庭破裂、青少年子女外逃和犯罪也很严重，而美国尤甚。老年人的晚年尤其悲惨。人老退休，子女通常不管，也得不到应有的尊重。基辛格博士就曾坦率地承认：美国“不尊重老年人”。少数富人年老有人服侍，而大多数不富裕的人或者穷人，一般只有两条路：一条是孤苦伶仃，离群索居。时常发生老人病死数日，无人发现无人过问的事情。另一条是进入政府或私人开办的企业性的养老院。人们把它说成是“恐怖世界”，老人在这里遭受种种虐待和折磨。孤独、寂寞、多余感是他们生活的主调。

其次，西方社会的道德、精神危机表现在“消费道德”盛行上。“消费道德”是西方国家普遍流行的一种社会道德现象。

在本世纪，出现了现代科学技术革命，科学技术成为直接的生产力。自五十年代以来，原子能技术、空间技术、电子技术、生物工程等开创了一个新的时代，影响经济和人们生活的各个方面，使人们的生活，其中包括消费生活，发生了重大的变化。生产力得到了飞速的发展，消费品被大量地生产出来。资产阶级为

^① 参见《美国凌驾观花》，上海人民出版社1980年版。

了扩大销售市场，获得更多的利润，大力发展消费品，甚至奢侈品，向群众推销。资产阶级在上升时期把节俭当作美德，而今则把消费当作美德，把消费大量商品、甚至奢侈品当成理想。资产阶级消费意识的这种变化，在道德上的反映，就是“消费道德”。“消费道德”是资本主义发展到垄断资本主义阶段的产物。

所谓“消费道德”，就是指导和调节人们在消费生活方面的行动和关系的思想、愿望、情绪及相应实践的总称。它的主要原则是追求体面的消费，渴求得到无节制的物质享乐和消遣，并把这当作生活的目的和人生的价值。现代享乐主义就是它的理论表现。

当然，消费和“消费道德”不是一回事。消费是维持人类生存和发展所必需的产品消耗过程，并会随着经济、科学技术、文化的发展而发展。然而，“消费道德”却是一种反常的社会现象。它使人片面发展，引导人单纯追求物质享乐，排斥和牺牲人的其他正当的需要和欲望，压抑人的智力和创造力的发展，忽视人的精神需要，因而阻碍形成身心健康的完整人格。“消费道德”把无度的消费、物质享乐和消遣当作人生最大的意义和幸福。它使人改变数千年人类积累下来的高尚道德价值观念，把消费水平当作衡量人的尊卑、贵贱、荣辱的尺度。“消费道德”使人堕落。一些人为了购得不断花样翻新的消费品，维持体面消费，满足其享乐和消遣，常常要借债，甚至走上贪污、投机、诈骗、盗窃、谋杀的犯罪道路，落入出卖肉体 and 灵魂的火坑。受“消费道德”支配的人，往往只考虑如何满足自己的消费欲望，而不考虑消费的性质、后果及其道德意义，不考虑消费和享乐的动机和行动的善和恶。因此，“消费道德”只会加剧利己主义和非道德主义。

由此可见，“消费道德”是西方的一种腐朽的人生价值观。它已引起西方一些思想家的不满和忧虑。他们指出：工业社会的过度消费是“惨无人道的暴力”，使人失去德性、朝气和活力，使人

和人冷淡疏远，甚至使人精神颓废，人格堕落。“以满足物质需要为其主要目的的工业社会，是造成人的生气锐减的祸根”^①。

第三，西方社会的道德危机明显地表现在人们的关系和情绪上。恐惧、孤独、冷漠、欺诈、伪善、残忍主宰着西方人们的生活。恐惧是西方人们生活的主调。西方一些学者指出，它决定着人们的“生活质量”和方式，渗透到人的工作、学习、家庭生活及和他人的交往中。人们恐惧战争、失业、破产、工作、劳动，恐惧他人、甚至自己的亲人和自己。恐惧不仅是单个人所具有的心理状态，也是某个社会集团、阶级、阶层、甚至整个社会意识所具有的情绪。

生活在西方社会里的人们害怕道德。他们感到社会道德是一种脱离人、凌驾于人之上的力量，是压制、控制人、支配人、和人敌对的力量。他们认为，社会通行的道德规范、原则限制人的自由，压抑人的欲望，阻碍人实现自己的理想。他们履行社会道德的要求，遵守道德规范，不是出于自愿，而是出于被迫，出于惧怕制裁。西方国家机构、大公司制定的“部门道德”、“公司道德”，作为一种强制力量，把工人和其他劳动者所应有的道德尊严都扼杀了。西方有的学者称这类行动准则和“公司道德”为“封建中世纪的”道德。人们厌恶和憎恨它。因此，一些人把在工作之外的任意享乐和消遣，利己主义的为所欲为看作是幸福，或者是摆脱不幸，排解痛苦的途径。道德上的恐惧，不只是表现在个人的需要、利益、欲望与以国家、大公司为代表的各种规定的对立上，还表现在人和人的关系上。西方社会主导人们关系的个人主义发展到了极点。“一切都允许”的非道德主义到处盛行。人与人之间充满着伪善、冷酷、甚至残忍。资产阶级道德的两重性，即官方宣扬的仁义道德与实际生活中通行的虚伪、欺骗、极崇利己主

^① 《弗洛姆谈西方社会人的前途问题》，《哲学译丛》1981年第2期第69页。

义，在垄断资本主义时代发展到更加严重的地步。人和人缺乏诚挚的关心和互助，人把人当成欺骗的对象，达到私利的手段。人们害怕坦率、自由地交往。甚至在家庭里，夫妻、父母和子女、兄弟姊妹之间的友爱之情，也常常被淹没在利己主义的冰水之中，“变成了单纯的金钱关系”。西方有的社会学家指出，在今天的西方社会里，谁要是表现出宽宏大量、友爱、正义、忠于友谊、无私助人，就会被讥讽为“行善的人”、“理想主义者”、“蠢货”。有的美国学者指出：在美国，传统的善恶、义务、良心、诚实等概念已成为多余的了。当代美国的大部分阶层没有善恶、是非的正确观念，要想成为有道德的人，就会被看成是保守主义者。

最后，上述种种道德状况，不可避免地会在人们的道德意识中引起道德虚无主义的思想 and 情绪。道德虚无主义也是现代西方道德危机的一种表现。一些人由于对现行资产阶级道德及其规范的不满，厌恶和恐惧而走到了道德虚无主义。他们不但否定资产阶级道德规范，而且否定一切道德规范和道德。这种思想情绪表现出对西方社会道德的反抗，但却没有找到正确的方向。道德虚无主义主要流行在中小资产阶级、具有自由主义或无政府主义思想情绪的知识分子以及一部分劳动者中间。他们反对、贬低和否定任何道德原则，主张“内心伦理”。道德虚无主义有各种表现形式，从消极的无为主义，逃避现实生活，到无政府主义，反对一切，敌视一切。道德虚无主义不同程度地反映在存在主义、新实证主义等伦理学流派中。

我们指出西方社会的道德危机情况，并不是说西方社会就没有“重整道德”的要求和力量。道德败坏和沦丧是西方社会道德发展的必然现象，但同时也有相反的社会力量与之对抗。西方社会道德发展演变的过程是复杂的、曲折的。但是，在资本主义条件下，要根本消除道德危机，是不可能的。

西方的哲学家、社会学家、伦理学家对上述种种道德状况是

很关注的，他们都这样或者那样地、从不同方面、以不同的方式反映着二十世纪以来西方社会道德发展变化的情况，提出各种各样的解决道德问题的伦理思想和理论。

三 科学技术的发展对西方伦理学的影响

二十世纪科学、技术的发展影响着西方社会生活的各个方面，也包括伦理、道德方面。社会生活、道德关系及价值观念的变化，直接、间接地影响着伦理学的内容及性质。同时现代科学也为伦理学的发展提供新的方法和思想材料。

现代科学技术在各领域的飞速发展，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，也改变着人本身：改变了人的创造能力和需要等等，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变化，促使人们的精神、道德、美感等价值观念的改变。

然而，在现代资本主义条件下，这一切变化都是通过使资本主义社会各种矛盾激化的形式而表现出来的。因为科学技术在资本垄断下，只能在有限的范围内改善人类的生存环境，而主要却是被垄断资本利用，去榨取更多的剩余价值，获取最大限度的利润。在这里，科学技术、生产力的发展，虽能给人类带来某些福利，但是，往往又给人类的生存、发展带来威胁和破坏，并成为一种奴役人、压迫人的异己力量。随着原子科学、技术的发明和进步，出现原子武器的使用；分子生物学、遗传工程等科学技术的发展，为改变人的生理结构和先天素质创造了可能，有的化学药物的发明和使用，可以造成千百万人的心理和精神失常；激光技术的新成就也可以变成窃取军事、工业情报或者杀人的武器。

如果说，近代西方社会在反封建、反蒙昧的斗争中，崇拜科学知识颂扬人类理性，相信依靠科学和理性，人类可以获得幸福，

社会可以不断进步的话；那么，在现代西方的垄断资本统治下，科学技术发展的消极后果及其发展过程越来越失去控制的情况，就从根本上动摇了人们对科学、理性和社会进步的信念。

在资产阶级的意识里，形成了两种对立的观念：一种是盲目崇拜科学和理性，极力神化科学技术的作用，把科学技术的进步看成是解决一切社会问题的灵丹妙药，认为随着“信息社会”，“电子技术时代”的到来，西方社会危机、道德危机就可以自然而然的得到解决；另一种是，科学技术的发展是造成一切社会罪恶的根源，是人类自由的障碍。科学、理性虽然能够帮助人认识外部世界，认识事物的外表，但不能理解人的本质及其生活的意义。科学只能及于物质的东西，但不能及于道德和价值等精神的东西。而要理解人的本质及人的精神世界，就必须依靠情绪体验、直觉、无意识等非理性因素，只有依靠这些非理性的心理形式，才能领悟人生的价值和人的真实存在。二十世纪广为流行的这种非理性主义思潮，渗透到了许多伦理学派别的学说中。

在现代西方社会里，往往是社会物质丰富，而人的精神空虚；科学进步而社会道德堕落；科学技术不断发展，而人的内在精神贫乏。这种科学技术发展与人类幸福和人的个性发展的矛盾，反映在一些伦理学理论中，就常常表现为科学与道德、事实与价值的对立。从这一点出发，人本主义伦理学抬高道德，贬低科学。而形式主义伦理学则抬高科学，贬低道德，它批判以往的伦理学“犯了自然主义错误”。在二十世纪开始的几十年间，西方伦理学中，反对自然主义的声浪曾占主导地位。

不过，在西方，伦理自然主义随着科学技术的发展，不但没有消失，而且也在不断的变化、“翻新”。这些伦理学说，企图把现代科学、技术的新成果用于伦理学，建立自己的道德理论体系。因此，现代心理学、人类学、生物学、遗传学等最新的科学成果和方法，被直接搬到伦理学中。

一些西方学者、哲学家、伦理学家，把各种具体科学的方法用来分析道德现象和道德问题。例如，实用主义利用“实验的方法”，弗洛伊德主义利用心理分析方法，元伦理学利用现代逻辑分析方法。这些科学方法的运用直接影响了西方伦理学的内容及其表现形式，从而，促使了西方伦理学各种不同“模式”的形成。

科学技术的发展虽然为人类控制改造自然，造福人类创造了条件；但是，同时也增加了人利用自然力为害人类生存的可能性。随着人对自然界控制能力的增长，也加剧了社会对自然界的消极影响，而自然界被破坏又会威胁人类现在的生存，特别是威胁人类将来的生存。因此，科学技术的发展及应用，以及人对待自然界的**关系和态度，也就产生了伦理价值问题。为保持人类生存环境的洁净和生物圈的生态平衡，为了调节、指导科学技术的发展和**应用方向，西方一些科学家、伦理学家寄希望于伦理学和“新道德”的出现。因此，在西方，也就出现了伦理学研究的一些新的领域，如“生态伦理学”、“宇宙伦理学”、“遗传控制伦理学”、“生命伦理学”，以及各种应用伦理学、职业伦理学，其中包括医学伦理学、科学伦理学、工程建筑伦理学等等。这些理论或学说，虽然常常具有掩盖或抹杀现代资本主义社会的阶级矛盾的性质，但是，这些伦理学研究所提出的问题，确是当代科学技术发展中所必须注意的新的伦理学课题，即人与自然界的伦理关系，人对自然界的义务和职责，人类的**眼前利益和子孙万代的长远利益的问题等。

由此可见，科学技术的发展促使西方伦理学扩大了研究范围，开辟了新的研究领域，并与人类的现实生活发生了更为密切的联系。

总之，现代科学、技术的发展，对西方伦理学的影响，一方面是通过把科学技术变成生产力而影响社会生活，进而影响伦理学的内容和性质；另一方面，是直接利用现代科学、技术成果、

方法改造旧的道德理论，建立新的道德学说。无论是何途径，科学技术对伦理学的影响，都是通过哲学家、科学家个人的立场和世界观的“折射”，以不同的内容和形式，反映在他们的道德理论中。

第二节 现代西方伦理学的基本特点

一 “传统”伦理学与现代伦理学

西方社会的经济、政治生活的变化，科学技术的发展，带来了社会的精神、道德生活的变化。新的社会环境和生活条件不仅动摇了传统的价值观念，而且，自由资本主义时期产生的伦理思想和理论也已经过时了。

在自由资本主义时期，形成的传统思想的基础是“自由的人”的主张。“自由的人”具有种种天赋的权利。他运用天赋的技能、个人的智慧、独创性和坚定意志为自己开辟生活的道路。在此基础上形成自由的概念，即个人积极性不受限制。这种活动动机就是自由经营、自由积累和自由贸易的理想。这种纯粹个人主义的生活理想贯穿于垄断前资产阶级意识中。当时，这种生活理想曾激发了人们征服自然、发展科学、技术的社会积极性。简言之，资本主义社会和资产阶级道德价值开始就是在商品“自由”生产，产品“平等”交换的基础上形成的。早期的资产阶级伦理学，一般地说，渗透着乐观主义精神。它崇拜理性，反对封建蒙昧，肯定人的认识能力，强调价值与事实、道德与科学的统一，相信个人利益和社会利益能够结合起来，认为自己的任务就是向人们指明生活的意义和目的及达到幸福、快乐的途径，论证指导人们实际行动的规则和评价行为的标准。

但是，随着社会生活进入垄断资本主义阶段，人们的生活方式，人与人之间的关系都发生了根本的变化。传统的资产阶级精

神价值发生了动摇和危机，关于资产阶级社会的许多美妙的幻想，如今已烟消云散了，代之而起的是精神价值和道德价值上的怀疑主义、虚无主义、悲观主义和颓废的情绪。一句话，资产阶级传统的社会理想和道德理想被动摇了，破灭了。这样，西方资产阶级学者、思想家面临一个重大的任务，就是重新评价、改造、论证资产阶级的价值观念，包括道德价值观念，建立起新的伦理学理论，以巩固和维持资产阶级的根本的道德价值。

现代资产阶级伦理学与十九世纪以前的资产阶级伦理学不同。它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、道德与科学分离的思想；接受了叔本华、尼采、基尔凯郭尔、西季威克、柏格森等人的非理性主义、直觉主义、唯意志论的思想影响和熏陶。反映二十世纪新历史时期的现代西方伦理学，虽然派别繁多，我们仍然可以指出它们的一些基本特点。

二 现代西方伦理学的基本特点

1903年英国哲学家、伦理学家 G·穆尔，在他的《伦理学原理》中，批判以往伦理学“犯了自然主义错误”，并创立了直觉主义伦理学体系。他指出，不能用客观事物的特性给善下定义，但是，他以此为根据，而把价值与事实分割开来，从而开始出现了现代西方伦理学的形式主义倾向。

资产阶级伦理学转向形式主义，是二十世纪西方伦理学的重要特点。这一特点集中表现在直觉主义、新实证主义等伦理学流派中。他们在把价值与事实、道德与科学知识绝对对立的前提下，把伦理学的研究对象局限于道德语言，而排斥实际的道德内容，从而使伦理学陷入形式主义。具有形式主义倾向的伦理学流派，也统称为“元伦理学”（Meta-ethics）派别，它在五十年代以前，

在西方伦理学界一直占据统治地位。直觉主义、新实证主义都想把科学的(即分析的)方法移植到道德领域,采用这种“新的”方法,重新解释基本的伦理概念(如善、义务、正当、正义等),建立起“科学的伦理学”,以便恢复资产阶级道德价值在人们中的威信。

在元伦理学家看来,道德哲学的主要任务是使道德语言(道德概念和判断)规范化,即研究道德概念和判断的逻辑、道德语言的结构和职能,阐明道德概念彼此联结的规则,在道德判断中被使用的涵义,查明那把道德判断和科学判断的逻辑区别开的因素是什么。

现代科学的发展要求概念更加精确,判断更加严密,为此采用逻辑的、语言的分析方法是完全必要的。元伦理学提出这个问题,对伦理学的发展是有积极意义的。但是,它把道德的认识论和逻辑问题提到首位,使伦理学的主要职能(规范调节职能、教育职能等)都必须服从它,把伦理学归结为只分析道德概念、判断的性质和意义的道德哲学理论,从而使伦理学走上了形式主义道路,脱离实际社会生活和人的道德行为,变成语言、逻辑符号的推演。在他们看来,对“道德语言”的纯形式的分析,对阐明道德的本质就足够了,至于它们所表达的内容却不置一词。

元伦理学家,特别是新实证主义各学派,把伦理学归结为只研究道德语言的逻辑、语言涵义,因此,对道德概念和判断分析的结果就不能用来说明人的道德立场,评价人们的行为,揭示道德原则和规范。伦理概念只是和人的行为、社会生活相脱离的抽象,因而也就失去了任何实际意义。这样就暴露出元伦理学家的研究目的或出发点和得出的实际结论间的矛盾。他们开始研究道德概念、判断的性质和意义是为了提高道德的威信,以此为出发点,企图把道德判断表述在科学规律的形式中,但是,当他们采取“科学方法”,用“证实原则”分析伦理判断时,却得出了否定的结论。认为:伦理学中的规范判断没有科学意义。伦理判断仅仅

表达着个人的情绪、爱好和主观经验的其他方面。道德原则和规范被归结为人的主观经验，这样就使他们失去了确定性、稳定性和普遍性。换言之，道德判断、规范不能指导人的行动。至于道德判断的真理性与谬误性问题，则被元伦理学家们说成是没有任何意义的。因为，他们认为道德判断是没有客观根据的。元伦理学把道德规范从伦理科学中排除出去了。元伦理学家把元伦理学和规范伦理学对立起来，否定规范伦理学是科学。他们想建立伦理学的“严格科学”体系，但实际上，他们许多人却得出道德概念不能定义，道德判断不能证实的结论。道德问题被置于科学范围之外，伦理学变成一个脱离实际生活，不能指导人们道德生活，只能对道德概念、判断进行纯粹形式上的分析的技术手段。

非理性主义倾向是二十世纪西方资产阶级伦理学的一个较普遍的特征。这种倾向，不仅为存在主义、新正统派、新老弗洛伊德主义所具有，也为直觉主义、新实证主义、新托马斯主义、实用主义等伦理学流派在不同程度上所具有。非理性主义在伦理学上的表现，首先是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，推崇直觉、无意识活动、个人心理体验等非理性的心理活动。把它们看成是判断和理解道德现象的方式和方法。存在主义认为，人的存在不能被认识、感知，只能被自我感受和体验。在存在中只有个性，没有共性。直觉主义和现象学价值伦理学理论都断言，只有通过先验的直觉，才能认识道德价值。新正统派把理性的作用从道德信仰领域完全排除出去，声称，“真实的”道德即基督教道德不可能表达在世俗的概念里和在社会现实中应用的理性范畴里。弗洛伊德则把无意识的“性本能”说成是在道德中起决定作用的力量。新实证主义，如上所说，否认科学、理性能应用于道德伦理领域，认为道德判断只表达人的情感和欲望。实用主义伦理学的奠基人詹姆士公然对理性主义抱敌视态度。由此可见，非理性主义广泛地渗透到了西方现代资

产阶级伦理学的各种流派的理论或学说中。

其次，非理性主义在伦理学中还表现在把道德看成是绝对的情感、情绪、本能、意志的领域，认为这些非理性的心理活动是道德的基础、决定力量。弗洛伊德主义把无意识、性本能看作是道德关系和道德情感的基础和决定力量。就是新弗洛伊德主义，虽然强调社会条件对人的心理形成和发展的影响，但仍然认为无意识是其伦理学的基础，只不过是把无意识力量完全看成先天固有的本能，而是部分地由社会条件决定的。存在主义把自我意识的自由创造看作是价值的唯一源泉，道德价值是由个人每时每刻的自由选择所创造的。道德价值来源于个人自由意志，自由创造。存在主义把社会道德规范看作是外在的敌对力量，压制人的自由的力量，是“非真实的”道德领域，真正的道德是只以自己“良心”为指导的内心的道德。西方一些伦理学家也承认：在西方文化里广泛地流行着对理性的不信任。

非理性主义作为伦理学的一个主导特征是有其认识论根源和社会根源的。在认识上，是由于价值和事实、科学和道德被割裂开来，道德内容和社会条件被割裂开来的结果。在社会根源上，非理性主义是现代资本主义的腐朽的社会制度在思维方式上的反映。资产阶级及其思想家对资本主义的种种矛盾、危机、冲突无法摆脱的恐惧和忧虑，以及对理性和科学的失望和怀疑，是二十世纪西方伦理学的非理性主义的社会心理基础。

非理性主义的伦理学，把个人和社会、个人和道德对立起来，否认道德的社会意义，不可能给人指出正确的行动方向。某些非理性主义流派虽然对资本主义制度的一些方面不满，但它们的伦理学理论并不能给解决社会道德问题指出正确的道路，为个人找到正确的生活目标。

西方资产阶级伦理学的第三个特征是道德上的相对主义。在二十世纪西方伦理学中，相对主义思想占有主导地位，并形成一

种思潮。

西方学者把二十世纪称为“相对主义的时代”^①，道德领域的相对主义被视为“新的时代精神”以及“一种解放力量”。他们认为，相对主义“要求每个人作严肃认真的努力去选择他认为对于他个人、对于全社会都是最有意义的那些价值”^②，因此，公开主张相对主义，则是现代西方伦理学的又一个重要特征。

伦理学中的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、集团和个人在道德判断上的差异，反映了由于时代不同，民族、文化、社会环境、宗教、信仰等等的不同，而道德标准也不同。然而，伦理相对主义由此却得出结论，认为所有的道德价值和道德规范都是绝对相对的，都是因时、因地、因人而异，不与任何事实相联系，而且没有任何客观根据。善、恶的价值判断只是表达个人赞成或不赞成的情感。感情主义就是相对主义的一个典型表现。感情主义者认为，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，没有一个标准可以去决定伦理判断的效准，各人有个人的道德判断和道德情操，要问哪个是正确的，都是没有意义的^③。

除了感情主义之外，语言分析学派、存在主义、实用主义等都是相对主义的。甚至二十世纪的某些神学伦理学也具有相对主义的倾向，如新正统派就断言上帝的意志不服从任何规律，可以任意妄为，善从来就是上帝在每一时刻做他所要做的事情，否定建立道德规范体系的可能性。基督教“境遇伦理学”从相对主义立场出发建立了自己的理论体系。还有一些伦理相对主义者以民族志学的材料，即以各民族的文化特点、具体国家的风俗、历史传

①② Luther J. Binkley, *Conflict of Ideals*, N. Y. 1969, PP. 2, 11.

③ 参见艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，上海译文出版社1981年版，第120—124页。

统的多样性和不同性为理由，来否定一定社会、一定阶级或社会集团的道德的相对稳定性，否定道德的客观标准及评价道德行为、各民族的风俗、习惯的客观标准，否认道德中包含着某些普遍的合理因素。总之，伦理相对主义断定一切都是非决定的，一切都是没有客观根据的，都不是合乎真理的、确定的东西。道德只随着个人的意志、情感、欲望和利益、兴趣的变化而变化，或是由在某种情境下各种对立的利益和冲突的情况所决定的。其中，一些相对主义者也反对把道德价值看作是“随意而定的”，而主张另一种相对主义。在他们看来，似乎只要提出充足的理由支持自己所作出的道德判断；只要找到可以用“理性辩护”的各种价值，就不算是任意的了。实际上，无论是哪一种相对主义都是把道德和道德价值看作是纯粹主观的东西，不反映任何客观的规律和不以人的意志为转移的社会存在。

伦理相对主义者不承认道德的客观性，不懂得相对与绝对的辩证法，过分夸大了道德中的意志、情感、欲望等主观的因素，把这些因素绝对化，忽略或者否认道德价值所反映的客观内容及其同人们的社会、阶级的物质生活条件的必然联系，因而也就看不到在人们、社会集团、阶级的意志、愿望、情感后面那种起决定作用的因素。另一些人把民族文化、风俗的差别性加以绝对化，看不到人类社会具有共同规律性，因而陷入了“文化相对主义”的泥坑。他们想要克服伦理思想中的僵化和教条的愿望虽好，但是却走到了另一个极端，自然也无法正确地解决这个问题。

伦理相对主义的流行，也是有其社会历史根源的，这就是资本主义社会的经济危机加剧，科学技术日新月异，社会中各阶级、集团利益的公开对立，道德危机的加深。总之，社会处在瞬息万变、动荡不安的境地，相对主义就是这种历史条件的产物。同时，相对主义也常常是对资本主义现实的道德压迫和弊病的反抗，对统治阶级强加给劳动者的伪善的、两重道德的反抗的表现。

然而，相对主义不可能是消灭压制劳动者的统治阶级道德的途径，而且恰恰相反，由于它否定道德的客观性，必然成为道德虚无主义、怀疑主义、非道德主义的根据。伦理相对主义不仅不能给人指出正确的道德观点和立场，而且甚至为宗教信仰和神秘主义的加强开辟了天地。因为，如果在道德领域没有客观真理，如果没有评价行为的客观标准，不能证明某种道德选择正确与否，那么，人们就只能求助于“上帝”。伦理相对主义不但不能解救资本主义社会的道德危机，实际上，它本身就是这一危机的表现。

“中立主义”是现代西方伦理学的又一个特征。二十世纪资产阶级伦理学几乎都标榜其无阶级性、无党性，强调“科学伦理学”与阶级、党派斗争没有任何联系，不依赖于人们的世界观。因此，“中立”原则成了现代资产阶级伦理学的共同具有的特点。甚至连人道主义自然主义伦理学（自然主义伦理学的左派）都声称，阶级道德是狭隘的宗派主义，它自己的道德理论和原则是全人类的。在西方伦理学各派看来，“科学”伦理学完全不从属于任何思想体系，中立地对待任何阶级、社会集团，并能容忍各种不同的道德评价、判断和结论。这就是为什么直觉主义及其他无伦理学流派等被资产阶级学者评论为伦理学中的“革命”的缘故之一。这些学者企图仅仅从科学发展的内在逻辑出发，而不是从社会历史条件、社会发展过程出发来解释伦理学发展所经过的道路。实际上，正如前面已经指出的那样，正是资本主义社会的阶级矛盾加剧，资本主义社会危机和道德危机迫使资产阶级哲学家和伦理学家去寻求医治资本主义社会的种种弊病，浪灭矛盾和冲突的新途径。资产阶级伦理学提出中立和忍让原则，企图使道德和伦理学失去世界观的基础，其目的是想以此调和人们之间的道德冲突。其实，中立原则并不意味着伦理学和道德可以凌驾于阶级利益之上，处于阶级斗争之外。“中立”的形式不过是便于资产阶级伦理学履行自己的社会职能。中立原则是资产阶级伦理学维护资产阶级道德

价值的新的灵活的方式。

至于说，一些西方哲学家、伦理学家援引二十世纪科学发展的共同要求，要求伦理学也要象其他科学那样建立在严密的科学论证上，也不能改变直觉主义、新实证主义提出“中立”原则的实际意义和作用。我们虽然并不怀疑穆尔等人建立“科学伦理学”的真诚愿望，这是他所处的那个时代科学发展总进程的需要，但是，同样也不能否认，穆尔等人改变伦理学发展方向，是为了提高资本主义社会道德价值的威信，是为了寻找对道德价值的合理证明，以便巩固资本主义制度。二十世纪资产阶级伦理学的“改革家”的主要社会使命就在这里，尽管他们千方百计地掩饰这一点。即或他们自己对现行的资产阶级政策和道德的不满，也不能改变他们学说的客观意义。

从前面的分析，我们可以得出这样一个结论：二十世纪的资产阶级伦理学家们企图寻找新的途径，巩固资产阶级道德价值，解救道德危机，但是由于他们所处的阶级地位，生活环境使他们不可能完成这个任务，他们提出的伦理学理论本身也成了资本主义社会危机和道德危机的反映和产物。

第三节 西方伦理学发展的新趋势

六十年代以后，元伦理学的影响急剧下降，人们不再指望靠它来解决重要的道德问题。因为，元伦理学只研究道德语言的逻辑，不涉及它们的现实生活基础，已成为一个不能指导人们行动的空洞的理论。元伦理学在西方遭到普遍的批评。有的西方哲学家认为：脱离规范伦理学，走到元伦理学的方法上去，是最近一代道德哲学家的基本错误。有的人断言道德哲学重又“建立在错误上”。美国哲学家威特里(J. Wheatly)指出：七十年代显示出，作为科学的伦理学再也不存在了，因为人们认为它的对象是分析

道德判断中的语词，而不是行动，因此，它不涉及任何内容问题。近来也有些西方学者用“精神分裂症”一术语来评论元伦理学说，用以指出元伦理学理论把道德概念的逻辑分析和人们行动的动机分裂开，把人以及人与人之间的关系放在一边。元伦理学不能解决资本主义社会发生的重大道德问题，一些元伦理学家也感觉到了。这说明，元伦理学无法克服道德危机，甚至相反，它还促进了道德危机的发展。

直觉主义、新实证主义等元伦理学的形式主义和抽象性引起人们的不满。那么，其他资产阶级伦理学派的情况又如何呢？存在主义、新托马斯主义等派别的伦理学说是把人和人的行为当作中心问题。但是，它们也没有能够帮助人们解决实际生活中的道德选择问题。存在主义具有明显的非理性主义倾向，它否定道德选择的客观根据，认为道德价值就是个人绝对自由，把个人和社会绝对对立起来，充满悲观主义色调。这种极端个人主义的道德观，也只能加深西方社会的道德危机。因此，它在西方群众中也逐渐失去了影响。新托马斯主义虽然在西方一部分信天主教的群众中仍有不小的影响，但它也不能解决西方社会迫切需要解决的道德问题。因为，从它那里找不到人们道德行动的现实根据，仍把人的行动根据归结为上帝的理性或意志，并把人的一切希望和理想都寄托在上帝那里。因此，六十年代以后，新托马斯主义与存在主义等流派一样，在群众中的影响也日趋下降。

正是由于在西方伦理学领域曾占统治地位的元伦理学严重脱离生活，以及存在主义具有非理性主义和虚无主义倾向，因而更加深了社会的道德危机。六十年代西方社会，特别是美国又出现了“性革命”、“性解放”的浪潮，使社会生活的基层结构——家庭，大批的处于破裂状态。男女之间为追求性欲的满足，任意结合和离弃。正象《西方社会病》的作者所说：“在整个西方世界，人们搞

性行为的随便自如真正是和猫狗一般”^①。性放荡发展到危害社会正常生存的程度。人和人之间充满了欺诈、冷漠、狠毒。

物极必反。社会生活要求建立一定的秩序，广大群众也向往建立起良好的人与人之间的关系，要求过较安定的生活。因此，在西方，重建道德，恢复传统的价值观念和道德准则的呼声，在许多哲学家和伦理学家的著作中也开始有所反映。事物发展往往是否定的否定。历史常常就是在“之”字路上前进的。西方现代伦理学在否定传统的道德之后，又重新强调传统道德，在否定了规范伦理学之后，又重新要求建立规范伦理学体系。

——回到规范伦理学上去

许多西方思想家认识到，人的行为必须有一定的规范作指导，伦理学必须脱离元伦理学的轨道，改变其脱离实际生活的倾向。但是，他们不懂得资本主义社会道德危机的真正原因在于资本主义的经济、政治制度，却把人们的道德意识看作是决定一切社会生活方面的基础。因而，把克服社会和道德危机的重心放在改变人的行为、净化社会道德气氛上，把希望寄托在更新伦理学理论上，寄托在恢复和发展规范伦理学上。目前在许多西方国家中，规范伦理学又被提到重要地位。

一些西方思想家呼吁回到规范伦理学体系上去，也是符合统治阶级利益的。因为资产阶级不仅需要操纵和控制广大群众道德意识和行为的专门手段，而且需要有能够从理论上论证道德必要性的伦理学体系。这些伦理学能够制定出道德的基本原则和规范，并且能够造成一种舆论，似乎这些道德规范和原则是适合时代精神的，适合每个人的利益的，规定了每个人达到幸福的途径。

① (美)柏恩言编著：《西方社会病》第567页。

当然，这不是产生伦理学方向的改变，即向规范伦理学转变的唯一原因。西方伦理学转向规范伦理学方面，反映着现代资本主义社会道德状况的矛盾性。同汹涌的非道德主义浪潮相伴而生的是广大群众“重建道德和精神价值的迫切愿望”，克服现存“道德真空”的迫切愿望。美国当代著名的伦理学家弗兰肯纳指出：“现在伦理学越来越转向规范伦理学和原来的道德判断，^①就是这种迫切愿望的反映。”^②而上述种种原因要求改变西方伦理学的研究方向，寻找论证社会道德理想、原则的新途径、新方向，重新探讨道德规范、判断的性质、客观基础；重新解释善、恶、义务、责任、正义、正当与不正当等道德范畴；重新讨论伦理学的对象、元伦理学和规范伦理学的关系等问题。在近年的西方伦理学界还广泛地讨论和研究平等和正义、个人道德责任、社会政治、外交政策、战争、经济与生态等方面的道德理论问题，也有大量文章、书籍讨论医疗、流产、性道德以及其它应用伦理学方面的问题。1971年的一些西方道德哲学家指出，人们所关心的具体道德问题，在日常意识的水平上不可能得到解决。任何一个被讨论的道德规则都应该有理论上的论证和说明，都要和社会道德的一般原则联系起来。要是不从哲学上把正义当作道德和法的范畴来理解，就不能判断某干现象的正义性。^③西方伦理学家批判了元伦理学各学派的同时，又把道德问题的哲学论证同功利主义、正义论以及其他新版本的规范伦理学体系联系起来。目前，现代功利主义、正义论等新出现的伦理学理论所以有影响，在我们看来，其原因在于，它们从人的抽象本性出发制造一种假象，似乎它们是为每个人的福利服务的，是巩固社会的正义和自由。但是，实际上只要仔细分析一下，就可以看出，它们仍是资产阶级道德意识在新形势下的表现，而且都是以巩固资本主义的基本制度为己任的。在最后一章，我们将作进一步的

评述。

二 伦理学的自然主义新趋向

西方伦理学界大多数人认为，要建立新的伦理学体系和道德价值理论，就要找到道德价值在现实世界里的根源，表明道德价值可以凭借事实给予论证，而不是只凭借主体的感情和欲望。这样才有可能证明哪些行为应该或不应该，正当或不正当，才能证明道德规范、要求和评价的真理性。美国伦理学家培培尔(St·Peper)写道：当我们在日常生活的事实里寻找道德规范、判断、行动的基础时，存在和应该间的对立就消失了。只有被经验证实的价值规范才能控制行为。按照这些西方伦理学家的意见，伦理学要想成为道德的科学，就应该建立在人本性的新观念上。而这一点只有依靠自然科学。当然也要考虑到社会的文化条件。英国哲学家P·奥斯本认为，道德的客观根据存在于人的本性中，断言建立伦理学的科学体系，只有自然主义可以做到。伦理自然主义首先是否定道德的超自然的根源。他们在人的自然本性中寻找道德的客观根据，即在“人本性”中寻找决定人们行为的目的、动机和原则，并且，多半是把“人本性”理解为先天所固有的生物—心理品质的总和，即人在进化过程中，从动物那里继承下来的生物的或心理的品质。在他们看来，“人本性”也是克服自律道德的根据。“自律道德”和当代科学成果背道而驰，同现实生活中客观地起作用的因果规律相背离。伦理自然主义者指出，如果不搞清楚制约道德的原因，就不可能理解道德的实质，揭示道德在社会和个人生活中的作用，就不可能克服伦理学中的主观主义和相对主义。其次，伦理自然主义无批判地使用各种自然科学材料和自然科学方法。他们根据自然科学的事实和人的自然需要来检验道德判断、目的和理想。现代自然主义的特点就在于利用最新的

自然科学材料和方法，如分子生物学、遗传学、遗传工程、人类学、心理学、动物行为学等的成果来解释人类社会的道德现象，来解释“人的本性”，寻找人的道德动机、原则的根据，寻找伦理学的方法。一些现代伦理自然主义的代表人物把全部希望寄托在现代科学特别是自然科学的成就上。他们把建立“新道德”，改变人的行为的希望寄托在用自然科学(如遗传工程)干预“人的本性”的办法上。另一些人企图借助行为心理学的“行为技术学”解决道德问题。在上述这些自然主义者看来，自然科学是达到善、根除恶的主要手段，是伦理学取得科学地位的主要条件。虽然，某些伦理自然主义者承认行为不仅受生物因素决定，而且也为社会环境所决定，但是，这改变不了伦理自然主义的实质，因为在他们看来，历史条件与人本性起同等的作用。这种形态的自然主义成为六十年代以来西方伦理学中有影响的派别之一。它们奢望科学地解决道德问题，给人们指出达到道德完善的途径。

由于伦理自然主义者对“人本性”理解不同，侧重使用的自然科学材料和方法的不同，则其表现形式也不同，因而出现了各种不同的自然主义流派。它们都坚持道德决定论的立场，将事实和价值结合起来，把道德与科学结合起来，而且不否认资本主义世界的道德危机和人的非道德化的过程，并试图找到摆脱这种状态的出路，因而使它们的伦理学理论在西方伦理学界获得了比较大的声望。

伦理自然主义竭力证明，依靠研究“人本性”的生物学、遗传学、心理学、人类学、动物行为学等科学，伦理学就能够在揭示道德决定论原则上达到至今任何一个伦理学体系所达不到的深度。这就是到人们在自然环境中形成的、在进化中继承下来的那些需要和利益中去寻找道德行为的动机和原则。伦理自然主义具有还原主义的特征，因为它通过自然现象解释道德现象，把生物价值与道德价值等同起来，忽视、否定了人的需要和利益不能从

自然界直接产生出来，而只能在人类社会的发展中形成的事实。他们不懂得人所特有的需要和利益是社会历史的产物，不是人天生共有的生物本性，因此，自然主义的决定论具有生物学的和机械论的性质，它自然不能揭示社会和个人行为的真正决定因素。由于自然主义者过分夸大自然科学在决定和完善道德上的作用，他们否定在阶级社会里道德具有的阶级性，把道德说成是全人类的道德，并把自己的伦理学说成是人道主义。1973年9月在保加利亚的海滨城市瓦尔纳举行的第十五届国际哲学代表大会上就有人提出建立世界统一的道德体系的思想，并认为这是解决当今世界一切复杂问题的手段。不管这些议论是多么真挚，也只不过是些不切实际的幻想。因为它违反了现实生活的客观规律。同时我们应当看到，种族的不平等，以至民族的、阶级的不平等，自然主义者也是用“人本性”中的生理差异来解释的。所以，自然主义伦理学的人道主义是一种虚假的、抽象的人道主义，完全脱离人民群众改革社会制度的斗争。伦理自然主义解决不了当代资本主义社会的道德问题。

二、适应六十年代以来西方社会内部的变化和国际上资本主义与社会主义两种制度斗争形势的变化，一些西方伦理学家特别热衷于创造各种规范体系。他们竭力使资产阶级伦理学理论接近生活，力图解决由于资产阶级道德危机所产生的种种复杂的道德问题和社会问题。一言以蔽之，他们对社会道德问题的兴趣增加了，甚至神学伦理学家也被卷了进去。他们积极研究道德的规范问题、社会道德问题、道德心理问题，探讨、解决政治、工业、商业、医疗、法律、生态、家庭婚姻、两性关系等方面的道德伦理问题，并制定各种规范体系。就是基督教伦理学的某些代表人物也开始研究现实社会的伦理问题，提出“境遇伦理学”，把“境遇方法”当作解决道德问题的手段。美国某些理论家企图借助“社会工程”等办法改变“社会理智”和社会环境，使“工业化社会”演变为“后工业

化社会”，在这个“后工业社会”、“电子技术社会”里，似乎将由人道主义关系系统沦着，并将会改变人们的道德方向和理想。

在整个西方伦理学领域中，在改变伦理学的方向，面向人的生活的声浪冲击下，原来的**一些伦理学流派也在发生变化**。元伦理学的许多代表人物承认道德的重大意义，**竭力改变元伦理学脱离实际生活的状况，并寻求道德的新定义，以便提高其在社会中的威信**。存在主义虽然已经分崩离析了，**但仍有人企图给存在主义伦理学理论涂上一层乐观主义色彩，“相信存在”，相信“世界上的交往”**，改变过去悲观、厌世、恐惧、孤独的格调，**以便保持它在人们中的影响**。新托马斯主义等神学伦理学也在力图使自己更接近人们的实际生活，更“世俗化”，**以摆脱自己在群众中所处的不利处境**。这些伦理学派别虽然竭力适应变化的形势，力求改变自己的某些观点和形象，**然而，他们不可能从根本上改变自己的理论体系，因此，对解决现实生活中的道德问题也不可能有任何成效**。总之，自六十年代以来，元伦理学失去了它在西方伦理学中的主导地位，规范伦理学体系以现代功利主义、正义论、现代进化伦理学、行为技术学等各种形式获得了广泛的传播。**各个派别对社会道德、伦理问题的兴趣空前增加**。许多学派对道德教育理论也很注意研究。**新出现的伦理学理论多数是以自然主义的立场、观点和方法分析、解决道德问题的**。这就是六十年代以来，西方资产阶级伦理学发展的新趋势、新特点。

现在，在西方世界流行着各色各样的伦理学理论和派别，**它们之间互相对立，而又互相补充，互相吸收**。不管已有的，还是恢复和改装过去的，**还是完全新创立的，所有现代西方的资产阶级伦理学流派，无论其自觉或不自觉，意识到还是没有意识到，它们的**目的都是为了巩固西方社会已经动摇了的社会价值和道德价值，**找到能使人们的行为更好地适应现存社会制度、把个人利益和统治阶级的利益协调起来的机制**。

三 对待马克思主义态度上的新变化

尽管资产阶级伦理学各流派之间常常争论不休，甚至互相攻击，但是，他们在敌视马克思主义和共产主义道德这一基本观点上，却是“几乎完全相同”的^①，罗素在批判杜威实用主义理论时，曾不只一次直言不讳地承认这一点。在伦理学领域里，形形色色的资产阶级道德理论与马克思主义伦理学的斗争，象在整个哲学领域中一样，从来不是个别理论观点上的分歧，而是两种社会历史观的根本分歧。这一分歧代表着资产阶级与无产阶级两个根本对立的阶级的利益，反映了当代的主要矛盾：社会主义与资本主义，工人阶级的科学思想体系与资产阶级思想体系的斗争。

二十世纪以来，随着无产阶级社会主义革命的胜利，马克思的学说，已成为现代世界精神文明中有影响的力量和重要组成部分而被广泛承认。资产阶级思想家再也不能对它置之不理，无视它的存在。因此，二十世纪上半叶，“驳倒”、攻击、诋毁马克思主义，特别是攻击共产主义道德理论，几乎成了所有资产阶级理论的首要任务。

无论是新托马斯主义的代表人物马利坦、波亨斯基，还是实用主义的代表人物杜威、胡克，都抱着对共产主义的极大仇恨，企图骂倒马克思主义。然而，历史总有它自己的规律。马克思主义不仅没有被骂倒，相反，马克思的学说和共产主义道德在更多的国家为广大人民群众所承认。这些事实不能不在西方资本主义国家中产生影响，也不能不引起一些思想家的注意和思考。就是罗素也不否认马克思是上一世纪对社会发展影响最大的哲学家之一。而弗洛姆所说的世界四大伟人，马克思就是其中的一位。

^① 罗素：《西方哲学史》（下卷），商务印书馆1981年版，第379页。

因此，近几十年来，虽然资产阶级宣传工具从来没有停止过对马克思主义的攻击，然而，在一些资产阶级哲学和伦理学学说中，对待马克思主义的态度似乎发生了明显的变化，由攻击、谩骂而变成“研究”、“吸收”。这一方面说明马克思主义的理论威力，同时，也说明资产阶级在理论斗争中变换了手法。

一些资产阶级思想家企图把马克思主义，特别是马克思早期著作中的异化理论“综合”成一个体系，透过资产阶级的棱镜，除去马克思主义的精髓，把马克思主义和马克思的伦理思想歪曲成资产阶级也能接受的东西。有的哲学家在国际会议上公开提出“使马克思的学说变成一切人都能接受的”意见，认为马克思对分析现代社会非人格化的过程有贡献，他们热衷于“异化”这个概念，然而，在这些资产阶级学者那里，“异化”被看作是现代世界中，个性所具有的一种特殊的病态，一种与社会条件无关的精神、心理状态，完全无视马克思所说的“异化”的真实涵义。实际上，马克思所说的异化，是资本主义生产方式、雇佣劳动者在资本主义社会中的特殊地位所造成的必然结果，承认这种“异化”，就意味着必须改变资本主义制度。

有的资产阶级学者建议用唯心主义和宗教神学来补充马克思主义关于人的理论，或是用马克思主义来补充形形色色的资产阶级理论。例如，萨特尔、弗洛姆等企图用马克思主义补充存在主义、弗洛伊德主义；加罗蒂等人则企图用存在主义、弗洛伊德主义、基督教神学来补充马克思主义。然而，所有这些尝试，都是以歪曲和“修正”马克思主义为前提的，并包藏着社会政治立场上的尖锐斗争。列宁早在二十世纪初就揭露了这一“国际资产阶级理论家”的“手法”。他说：“他们妄想‘用温柔手段’消灭马克思主义，用拥抱手段，用仿佛承认马克思主义中除了‘煽动性的’，‘蛊惑性的’，‘布朗基式空想的’方面以外的‘一切’‘真正科学’的方面和成分，来扼杀马克思主义。换句话说，采取马克思主

义中为自由资产阶级所能接受的一切东西，直到争取改良的斗争，直到阶级斗争（不要无产阶级专政），直到‘一般地’承认‘社会主义的理想’，承认资本主义要被‘新制度’所代替，而‘唯独’抛弃马克思主义的活灵魂，‘唯独’抛弃它的革命性。”^①列宁这一论断，在今天看来，是多么深刻和准确！这正是当今西方资产阶级各种伦理学流派在马克思主义影响不断扩大的新形势下，在对待马克思主义态度方面，不可忽视的新的动向。

第四节 现代西方伦理学流派及其分类

一 现代西方伦理学的流派

二十世纪以来，道德问题是现代西方许多哲学流派注意的中心。许多哲学家、伦理学家围绕着伦理学的发展方向、道德的根源、道德判断的性质和职能等问题，对“传统”伦理学进行批判，从而提出或创立了五花八门的伦理学说，并形成了许多伦理学流派以及许多不同的学派。

从二十世纪初穆尔的直觉主义伦理学体系形成以来，五十年代前形成、出现并影响较大的伦理学流派及学派有：

- 直觉主义 { 价值论直觉主义
 { 义务论直觉主义
- 新实证主义 { 感情主义
 { 语言分析伦理学
- 存在主义 { 人道主义存在主义
 { 宗教存在主义
- 实用主义
- 新、老弗洛伊德主义

^① 《列宁全集》第21卷第198页。

新托马斯主义 新自然主义 新亚里士多德主义
 新正统派伦理学 人格主义 兴趣论 人道主义自然主义伦理学
 现象学价值伦理学 宇宙神学伦理学
 六十年代以后出现的伦理学流派或学派主要有：
 现代功利主义 行动功利主义 规则功利主义
 现代进化伦理学 正义论 行为技术学
 基督教境遇伦理学

现代西方伦理学派别繁多，一个接着一个地出现，除了少数派别的影响持续时间长些之外，多数派别生命力都不长。现代西方伦理学没有相对统一的体系和方法论基础，这是现代资产阶级的阶级结构的多层次，社会阶级矛盾复杂、尖锐的反映。

为更好地把握西方这五花八门的伦理学说的基本特征，必须要对它们进行归类。如何对它们进行分类呢？这是一个复杂的问题，也是研究现代西方伦理学所必须探索的问题。

二、现代西方伦理学的分类问题

西方学者对现代伦理学流派的划分，象对伦理学史上的各种伦理学体系的分类一样，往往是根据某一伦理原则，即作为其道德体系的根基的道德要求作为划分的标准，把各种伦理学流派划分为：目的论与义务论；动机论与效果论；绝对主义与相对主义；

决定论与非决定论等^①。

在现代西方伦理学著作中，也有按各种伦理学流派如何确定“善”、“义务”等重要伦理学范畴的意义，把“善”、“义务”等与什么现象相联系而把各种伦理学流派划分为“自然主义”、“非自然主义”的伦理学^②。他们将那些把“善”、“义务”等伦理学的基本范畴和人的“不变本性”所具有的追求幸福、快乐、利益、发挥个人的才能等特性联系起来，即同人的生物—心理过程、社会生活联系起来的伦理学流派都称做“自然主义”伦理学。从这种观点看，能导致愉快、幸福，能实现欲望，能获得利益，能得到社会赞扬，有助于适应环境，能执行上帝赐予的道德律，甚至能适应社会进步等的行动都是“善”的。总之，只要在道德本身之外的自然现象和社会现象中寻求道德的根源的伦理学，就都归入自然主义。因此，功利主义、进化伦理学、快乐主义、实用主义、兴趣论、各种宗教伦理学以及马克思主义伦理学统统被他们纳入自然主义伦理学的范畴。他们把否定道德范畴与经验事实之间的联系流派，如直觉主义、感情主义、语言分析等都归入“非自然主义”伦理学。这种划分抹杀了唯心主义和唯物主义的界限，把马克思主义伦理学与形形色色的资产阶级唯心主义伦理学混为一谈。

在现代西方伦理学中，还有另一种划分的方法，即把伦理学划分为“元伦理学和规范伦理学，而把元伦理学又分为“认识主义”(Cognitivism)和非认识主义(Non Cognitivism)^③。所谓认识主义、非认识主义，就是看各流派赋予伦理判断以什么样的性质。凡承认伦理判断具有认识的性质，可以评价为真或假的伦理学理论，谓“认识主义”，反之则称为“非认识主义”。前者有直觉主义、实用主义等，后者有感情主义等。

① 参见Jacques p. Thiroux, *Ethics: Theory and practice*, 1980.

② 参见穆尔：《伦理学原理》。

③ 参见 *The New Encyclopedia Britannica*, Vol. 6, 《Ethics》。

此外，在西方学者的著作中还流行着其他各种划分法，如把伦理学划分为“科学的”与“非科学的”；客观的、教条主义的与主观的相对主义的；世俗的和宗教神学的；理性主义的和非理性主义的；理智的和感情的；个人主义的和整体主义的；乐观主义的和悲观主义的等等。

在马克思主义伦理学著作中，也存在着各种不同的分类方法。多数马克思主义伦理学家都看到伦理学的分类不能简单地采用马克思主义关于哲学基本问题的原理和划分哲学阵线的基本原则，把伦理学分为唯心主义的或唯物主义的。因为，到目前为止，所有的西方资产阶级伦理学，都是历史唯心主义的，只有马克思主义伦理学是以唯物史观为基础的。因此，光讲资产阶级伦理学是唯心主义的，或者说它们分为主观唯心主义和客观唯心主义，都不能表现出现代西方伦理学的特点，何况现代西方伦理学唯心主义的表现形式是多种多样的，而且有的存在着重大的区别，因此，马克思主义的科学分析，不能仅限于指出它的唯心主义这一点，而且还应该弄清每一个体系在唯心主义伦理学的总体系中的具体地位。

苏联伦理学界有的学者，坚持把伦理学看成一门哲学科学。对现代西方伦理学各流派，主张按哲学史科学中公认的划分标准来划分，即划分为：实用主义、直觉主义、新实证主义、存在主义、弗洛伊德主义、新托马斯主义等。有的人更具体地从思维方法出发，把西方现代的资产阶级伦理学分成形式主义和非理性主义两大派。前者包括直觉主义、新实证主义等；后者包括存在主义、新正统派等，同时强调这两大派是互相补充的，在总的世界观上是一致的。除这两大派之外，还有企图克服事实和价值、科学和道德对立的自然主义派别，有实用主义等。此外，还有人把道德理想当作划分现代西方伦理学的标准，并据此把现代西方伦理学划分成三类：宗教伦理学；人道主义伦理学；忠顺伦理学。他们把无神论的存在主义、新弗洛伊德主义等归入人道主义伦理学中，而把直

觉主义、实用主义、新实证主义等归入忠顺伦理学一类之中^①。

我们认为，研究伦理学的分类问题是为了掌握整个西方现代伦理学的概况和各流派的基本特点。由于伦理学是一门哲学学科，所以，对西方现代伦理学的各流派进行分类，就需要既要考虑到制约着各种伦理学学说体系的基本问题，也要考虑这些问题表露的时代特点。具体地说，可以根据各伦理学流派对道德根源问题、道德概念和判断的根据问题、道德价值与事实和经验的因果关系问题等的不同回答，而分成四大类。

第一类：形式伦理学派别。包括所有具有形式主义特征的伦理学流派和学派。即直觉主义、感情主义、语言分析伦理学、现象学价值伦理学等。

第二类：人本主义伦理学派别。这种派别把人的问题当作本体论来研究，并使伦理学具有本体论意义。属于这种派别的伦理学流派，具有明显的非理性主义特征，其典型代表是存在主义、新弗洛伊德主义等。

第三类：自然主义伦理学派别。凡是从人的自然本性中寻求道德根源的都可归为这一类。其中包括实用主义、弗洛伊德主义、人道主义自然主义伦理学、现代进化伦理学、正义论、行为技术学等。

第四类：基督教神学伦理学。凡是从上帝理性或上帝意志中寻找道德根源的都属于这一类。它包括新托马斯主义、人格主义、新正统派、基督教境遇伦理学等。

这种划分是相对的，不是绝对的，它们之间是互相渗透、互相包容的。特别是现在，各种伦理学流派都互相吸收对方的成果，改变原有的形态，以至形成新的流派或学派。如在新实证主义中出现了被称之为“新自然主义”的一派伦理学家。刘易士则把

^① 参见吉塔连柯：《马克思主义伦理学》，上海译文出版社1982年版，第297页。

实用主义与逻辑实证主义结合起来研究伦理学问题。再者某个流派从一方面看可归入第二类，而从另一角度看又可归为第三类。例如新弗洛伊德主义伦理学可以归入自然主义，也可以归入人本主义这个派别中。总之，分类的目的是为了深入地去研究它们，然而要研究它们绝不能只靠分类，还必须对每一个流派或学派进行更具体、深入的分析。

下面我们将分章对现代西方资产阶级伦理学的各主要流派进行分析和评价。

第二章 直觉主义伦理学

第一节 直觉主义——西方资产阶级伦理学发展新阶段的标志

英国著名新实在主义哲学家乔·穆尔建立的直觉主义开创了西方资产阶级伦理学发展的新阶段——现代资产阶级伦理学发展的阶段。穆尔的直觉主义，直到今天对西方伦理学仍然发生着重大的影响。在某种意义上讲，不了解直觉主义，就不能深刻地理解二十世纪、特别是前半世纪西方资产阶级伦理学发展的特点。

直觉主义在西方伦理学史上有着重大的意义，它扭转了西方伦理学的发展方向。在十九世纪以前，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等。从直觉主义起，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。穆尔企图建立“科学的”伦理学，就是要建立一个“普遍、客观和自律”的伦理学。它只解决理论问题，不解决人们的具体行为问题。因此，直觉主义成为元伦理学的开端，或者说为元伦理学奠定了基础。直觉主义影响了七十年来西方伦理学整个发展的进程。1964年版《美国大百科全书》指出：穆尔直觉主义“深刻地影响了后来的伦理学理论所采取的方向”。穆尔的方法为后来许多哲学家提供了方法论的模式。

但是，同时也必须指出，直觉主义开创了伦理形式主义的先

河，把西方伦理学的发展引上了脱离生活实践的轨道。直觉主义虽然还不象后来的感情主义等新实证主义伦理学那样极端，但是它却不去研究和解决人们行为中发生的具体问题，只把兴趣和注意力集中在善、恶等道德概念以及包含这些概念的道德判断的性质、定义等本体论、认识论和逻辑的问题上。这样，伦理学就变成不能指导人们行为的空洞理论，就把道德和生活、事实与价值割裂开来。因此，直觉主义对西方伦理学的发展也发生了不良的影响，使它走入了歧途。西方有些哲学家说它破坏了伦理学，是有一定的道理的。

直觉主义产生于二十世纪的英国是有社会历史原因的。在第一章里，我们已经指出了二十世纪资产阶级伦理学转向形式主义和非理性主义的客观原因。这些原因体现在直觉主义中是有其特点的。直觉主义与公开的、极端露骨的反科学、反理性的派别不同，它打着“严格科学”的旗帜，企图既保持“科学的”形式，就是说，运用科学中的分析方法和证明方法及理论结构，又认为科学（经验科学）不能证明“道德真理”，人们的道德概念不依赖于科学。简言之，直觉主义从伦理学中清除了科学性，用科学形式的形式主义代替了科学性。

在十九世纪末和二十世纪初的历史条件下，西方许多哲学家及其他学者不愿公开为资产阶级精神价值，其中包括道德价值危机作辩护，但为免遭政治迫害也不愿公开批判已开始腐朽了的制度和衰败了的道德。他们企图在尖锐的意识形态斗争中保持其理论的科学性，同时为了抵制马克思主义学说的影响，于是就常常以“中立主义”的面貌出现。当然，这并不是说，西方哲学家、伦理学家对传统的资产阶级道德的破产、人们对传统道德价值的怀疑和否定，对道德上的颓废、虚无主义，对维护资产阶级道德的根本价值会漠然视之，袖手旁观。他们意识到改造道德价值观念的必要性。

但是，问题在于如何改造，朝哪个方向改造，是提出新的价值、新的道德理想、原则、规范、评价标准、生活意义和目的呢，还是另辟蹊径呢？这是摆在穆尔等哲学家面前的任务，必须解决。穆尔等人采取了对几世纪被奉为神圣的道德观念进行认真思索、分析批判的态度，认为这样可以防止以后不再发生类似的危机。

在穆尔等人看来，过去关于社会的观念，关于人及其价值的观念，关于道德的观念，大都具有自然主义性质。国家是“自然法权”的产物；私有制、个人利益、资本主义的生活实践等都是“人本性”的产物。而人的行为模式、资产阶级的道德规范则被描绘成是人的天赋自然本性的产物，能给人带来幸福和快乐。总之，过去对社会、法、道德、审美原则都是从自然主义角度进行论证的。现在，用自然主义论证的传统观念受到怀疑，再用自然主义方法论证价值就无益处了。资产阶级社会再不是一种天然的制度了。正因为如此，穆尔等直觉主义者为了建立他们的“科学伦理学”，维护资产阶级的根本道德价值，就从批判过去伦理学的自然主义入手。他们首先把当时在英国占主导地位的功利主义和进化伦理学当作批判的主要靶子。

于是产生一个问题：道德价值（善、义务等）不是自然客体的特性或者对象的特性，那它们的性质又是什么呢？道德价值不同于客体的重量、颜色、形状等自然特性或心理特性的性质是什么呢？穆尔等直觉主义者对这个问题进行了分析和论证，但他们用的是逻辑分析和语言分析的方法。在他们看来，这种方法更便于恢复和从根本上维护在居民眼中破了产的资产阶级道德价值。

直觉主义者提出的理论，虽然为西方资产阶级伦理学的发展开辟了一个新的时代，但是却是在英国土壤里生长出来的，采取直觉主义形式是有其英国的思想渊源的。它继承了十七和十八世纪英国剑桥新柏拉图学派的基本思想：善、恶是行为的内在价

值；善、恶的思想是单纯的，不可分的；善、恶是通过直觉认识的，是自明的，不能证明的。穆尔等人的直觉主义也吸收了十八和十九世纪苏格兰常识哲学的思想：判断善、恶、正当与不正当的常识是人天生具有的。直觉主义者，特别是穆尔从十九世纪英国直觉功利主义伦理学家西季威克(H. Sidgwick, 1838—1900)那里借鉴了认识善的直觉方式和善不可分的思想。应该指出的是，穆尔及其信徒虽然把批判的矛头指向了边沁、穆勒的功利主义，但是他们并没有脱离功利主义的影响。穆尔就把正当、义务定为导致最大数量的善，用行为的结果给正当、义务下定义。实际上，穆尔不反对功利主义的结论，只反对功利主义论证的方法。

直觉主义分成两大派：以穆尔为首的价值论直觉主义和以普里查德为首的义务论直觉主义。这两派进行过长期的争论。

穆尔(G. E. Moore, 1873—1958)是价值论直觉主义的创始人，也是整个直觉主义的奠基人。他的伦理学主要著作有：《伦理学原理》(1903)、《伦理学》(1911)、《哲学研究》(1922)等。此外还有直接追随穆尔的一些人也写了些著作和文章。

义务论直觉主义的创始人是英国牛津的道德哲学家普里查德(H. A. Prichard, 1871—1947)。他的伦理学主要著作有：《道德哲学能建立在错误上吗?》(1912)、《道德义务论》(文集)。普里查德的学生罗斯(W. D. Ross)和凯里特(E. F. Carrit)更详细、更系统地阐述了他的学说。剑桥的哲学家布洛德(C. D. Broad)开始追随普里查德和罗斯的观点，但在三十年代提出一种和他们稍有不同义务论直觉主义。罗斯的伦理学主要著作有：《正当和善》(1930)、《伦理学基础》(1939)、《康德的伦理学理论》(1954)等。凯里特的主要著作有：《道德理论》(1928)、《善概念的不确定性》(1937)等。布洛德的主要著作有：《五种类型的伦理学理论》(1930, 中译名《近代五大家伦理学》)。

直觉主义主要流行在英、美等英语系国家。在本世纪初到三

十年代在英国一直占据主导地位。三十年代以后，它被新实证主义伦理学所取代，但影响至今仍然存在。在美国五十年代以来，直觉主义活跃起来了。此外在拉丁美洲一些国家和日本、巴基斯坦等国也有一定的影响。

第二节 新实在主义和直觉主义

直觉主义的代表人物穆尔、普里查德等人在哲学上都是新实在主义者。

穆尔是英国新实在主义的创始人之一，他在1903年发表的《驳唯心主义》一文是英国新实在主义产生的标志。同年，穆尔出版的《伦理学原理》，从伦理学角度阐述了新实在主义的思想。同时，穆尔也是英国分析哲学的开创者之一。新实在主义哲学在当时也具有“逻辑分析”哲学的特点。

穆尔批判了主观唯心主义和英国新黑格尔主义，指出它们都把“实在”和“经验”等同起来了。穆尔从对感觉的分析中得出结论说，在感觉中存在着共同点——“意识”和不同点——“对象”。对象不依赖于意识而存在。穆尔说，假定我们有两种感觉——蓝色感觉和绿色感觉。它们具有共同点，这就是“意识”。但是，这些感觉同时又是不同的，这种不同点，可以称之为“对象”。“意识”和“对象”处于一定的认识关系中，“对象”不依赖于“意识”，不依赖于关于“对象”的知识。同时，穆尔又把“对象”对“意识”的独立性变成为在感觉本身范围内的独立性。

穆尔把“感觉材料”看作是认识的直接对象，而“感觉材料”，他又理解成类似马赫主义的“中性要素”的东西。就是说，同一个东西，它在一种关系下成为物质的东西，而在另一种关系下又可以成为精神的东西。这样，新实在主义者就把物质和精神混淆在一起了，抹煞了它们之间的界限。当然，穆尔的新实在主义和马

赫主义又有所不同，他没有否认物质体的独立存在。在这点上又类似康德关于“自在之物”的观点。

虽然穆尔承认物质体的存在，但是他却不能解决这些物质体和“感觉材料”之间的关系的问题。穆尔说，对于什么是“感觉材料”和物质体的关系的问题，“正确的答案，我完全搞不清楚”。他断言，归根到底，我们仅仅和“感觉材料”直接发生关系。例如，当我们说看到桌子的时候，实际上我们所看到的仅仅是它的大小、形状、颜色等，而这些是不等于客体的。至于说到实在的物、物质体，那么，我们只是依据“常识”假定它们存在，然而我们却不可能证明它们存在。他说：“例如，谁也不能证明，摆在我旁边的是一把椅子”，“我们都同意，这是一把椅子，而这已足够使我们心安理得了”。也许有个疯子说，“这不是一把椅子，而是一头象”，可我们“无法证明他错了”。总之，不可能证明椅子、象的真实性，只要大家取得一致看法就行了^①。换句话说，在穆尔看来，物是感觉材料或者感觉的复合。“我建议称这些物，即颜色、大小和形状为 Sense-data，即我们的感觉器官（在该种情况下为我们的视觉）给予我们或者提供给我们的物。许多哲学家把我称之为 Sense-data 的这些物称之为感觉”^②。这就表明，穆尔的新实在主义不过是英国主观唯心主义传统哲学的一种变态，不过其中杂有客观唯心主义倾向。穆尔认为独立存在的东西有两种，除了作为感觉对象的个别事物之外，还存在着感觉之外的、脱离个别事物的一般的东西。例如“善”就是这类客观实在。由此可见，穆尔并不是想驳斥唯心主义本身，他只是不满意主观唯心主义者的论证。

穆尔是“逻辑分析”哲学的创始人之一，是日常语言哲学的主

① 穆尔：《伦理学原理》，商务印书馆1983年版，第83页。

② G.E.Moore, Some Main Problems of Philosophy, London, 1953, P.30.

要代表人物之一。在他看来，哲学处于混乱状态，要想克服这种状态，需要创造出研究哲学问题的新方法。穆尔称这种方法为分析法。他认为，哲学的主要任务不是研究客观世界²⁰，而是分析由各个哲学学派提出来的关于世界的概念和判断。穆尔专爱写一些分析别的哲学家的著作的文章。在他看来，分析这些命题或者判断，对哲学具有象经验、实验对科学那样的意义，因为通过验证哲学家关于世界的判断的真理性，就可以深入到世界的奥秘中去。但是，在穆尔那里分析关于世界的判断，指的不是通过实践把它们和客观现实相对照。实际上，穆尔在分析判断时不去考察该判断的正确或错误的实在根据。一切问题都被他归结为对这些判断的逻辑结构和语言结构的分析。穆尔和新实证主义者不同，认为应该对日常的活的语言及其使用进行分析。

穆尔称自己的理论为“常识”哲学。依据他的观点，一个判断，从“常识”的角度看，仿佛是这样的，它就是真的。“常识”认为是真的就是真的，“常识”认为是假的就是假的；“常识”认为是善的就是善的，“常识”认为是恶的就是恶的。例如，穆尔说，常识不容许我们怀疑自己身体的存在，也不容许怀疑它处于和别的身体的接触中，由此可以得出结论：实际存在的不仅是我的身体，而且有他人的身体。穆尔宣扬“常识”是企图和主观唯心主义划清界限，但事实上，他的“常识”原则是主观唯心主义世界观的表现。穆尔虽然承认物质客体的客观存在，但他认为这是“常识的假定”，而不是客观真理。什么是“常识”的标准呢？“常识的”东西就是为我“确切知道”和“普遍公认”的东西。总之，一切东西，不论出于什么考虑，只要主体以为是不可争辩的，就具有真理性。

上述这些新实在主义的哲学观点，就是直觉主义解决伦理学问题的基本方法论或哲学基础。

第三节 价值论直觉主义

一 伦理学的直接对象是知识，而不是实践

穆尔首先用新实在主义和分析方法解决伦理学的研究对象问题。他认为伦理学问题解决得如何，要看对伦理学对象理解得是否清楚明确。

在穆尔看来，在当代伦理学界没有一个派别对伦理学对象有正确的理解，它们都以人类行为的善恶问题作为伦理学研究的范围，认为伦理学的范围必须以“人类行为”或“行为实践”为限。穆尔批评伦理学家们首先关心纯实践的问题，即关于什么样的行动是正当的，什么样的行动是善的，什么样的行动应当被履行等问题。他认为伦理学是理论科学，实践的问题不应该成为伦理学注意的中心。“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。

穆尔认为，伦理学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，而要做到这一点，必须使用逻辑分析的方法，即概念分析的方法，对伦理概念进行分析。穆尔所谓给伦理概念下定义，指的是对伦理概念进行分析，定义即分析。这种分析的目的是为了确定伦理概念的性质，首先是最基本的伦理概念善和恶的性质，其次再分析“正当”，“义务”等概念。在他看来，这是建立科学伦理学体系的主要条件。穆尔强调严谨的伦理学不应该从事对人的实际行为的分析，不必要关心道德判断的内容，而只应关心它们的逻辑结构，不然伦理学就会失掉其科学地位。

^① 穆尔：《伦理学原理》第26页。

穆尔指出，直觉主义首先研究“什么是善的？什么是恶的？”即怎样给“善的”、“恶的”下定义，这是“全部伦理学中最根本的问题”^①。“‘善的’所意味着的，事实上是伦理学特有的唯一单纯的思想对象。因此，它的定义是伦理学定义中的最主要之点”^②。他甚至认为，要将伦理学视为一门严谨科学，如果对给“善的”^③如何下定义这个问题没有充分的了解，伦理学的整个内容将形同虚设。解决了这个问题，伦理学才能进一步解决“善行为是什么”的问题，“哪种行为我们应该履行”的行为伦理学的问题。这就是穆尔所说的伦理学家必须辨别的三个问题：“善的”这个词意味着什么，即“善的”是什么？哪些事物是善事物，即善事物是什么？哪些行为是应该履行的行为？

由此可见，穆尔的伦理学理论不是传统意义上的伦理学。他不是把伦理学理解为“规范科学”，即指导和调节人们行为的科学，而是把它理解为对伦理概念和伦理判断进行逻辑分析的科学。

但是，穆尔不同意新实证主义对伦理概念和判断的分析。新实证主义的分析只解释“道德语言”在道德判断里表达什么，而不涉及概念本身的意义。穆尔认为分析应该解释伦理概念本身的意义是什么，意指什么，以及伦理概念与之有关的“现象的真正性质”是什么。为此，他提出了分析伦理概念的新原则，并把它看作是未来伦理学迈向严谨科学时应遵循的准则。

应当指出，穆尔提出伦理学应当对伦理概念和判断进行逻辑分析，是有一定的积极意义的。对“道德语言”作逻辑和语言分析，毫无疑问是必要的。伦理学，象任何科学一样，应该给伦理概念下定义，通过逻辑分析方法，使伦理概念更准确，伦理判断

①② 穆尔：《伦理学原理》第11页。

③ 在《伦理学原理》中，善、恶在文法前意义上是形容词“善的”、“恶的”，在伦理判断中作谓词；在存在的意义上，表示善事物中的“善性质”。

更严密，从而使伦理学理论体系更严整，以便运用它们去分析人的道德行为并影响这些行为。就这一点而言，可以说是直觉主义对伦理学的一个贡献。但是，我们也必须明确地指出，穆尔把对伦理概念的逻辑分析看作伦理学的主要任务是不正确的。伦理学的主要任务是研究道德现象的社会本质及其功能，研究人的行为规范。简言之，规范问题才是伦理学的基本问题，而对伦理概念、术语的逻辑分析，只应帮助解决伦理学的规范问题，帮助确定善、义务、正当等的本质，帮助在复杂的形势下采取正确的道德决定，对己对人的行动作出正确的选择和评价。舍弃这个主要任务而走上逻辑分析的形式主义道路，归根到底所能得到的不是对道德本质的认识，而是落入纯逻辑分析的圈子里去，因而不可能达到正确地提出问题 and 解决问题的目的。其次，伦理概念和判断都是人的道德经验、实际道德关系的总结和概括，脱离它们，怎么能给伦理概念下定义呢？又怎么能分析伦理概念和判断的性质呢？然而穆尔等人走的恰恰是这样一条道路。穆尔的直觉主义是一种脱离人们生活需要的、抽象的、形式主义的、枯燥的、没有生命力的，一句话，对人没有实践意义的理论。它不能向人们提出行为的准则和规范。真正科学的伦理学不能被归结为对伦理概念的逻辑分析。排除行为规范问题的伦理学，才真正形同虚设。

穆尔把批判过去伦理学的“自然主义错误”作为确立伦理学的“科学”地位的先决条件。他在《伦理学原理》中分析批判了“自然主义伦理学”（边沁、穆勒的功利主义、斯宾塞的进化伦理学）和“形而上学伦理学”（斯多亚、斯宾诺莎和康德的伦理学）的“自然主义错误”。穆尔写道：所谓自然主义错误是“把我们用‘善的’所表示的单纯概念看作跟某一别的概念同一”。“形而上学伦理学”主张“‘善的’可以参照某种超感觉的实在来下定义，并断言唯一善的东西就是这种实在”；而“自然主义伦理学”“把同样的地位给予某

种自然客体”(快乐是善等)^①。总之，穆尔把凡是用“某种存在的事物”(不论是存在于时空之外的超感觉的实体，还是存在于时空之内的自然实体、过程及其属性)来定义“善的”的伦理学理论，都称之为犯了“自然主义错误”。

穆尔与伦理学史上康德对自然主义的批判不同，他关心的不是道德的功能，而是给伦理概念下定义的方式方法。换言之，穆尔是把自然主义当作给伦理概念下定义的一种方法来批判的。他认为用非伦理的自然现象及其属性来给伦理概念下定义，以及把这些概念归结为个人的心理状态，是过去伦理学的“自然主义错误”的实质，是“科学的”、“严谨的”伦理学不可能建立起来的根由。用某种或者一组自然客体的特性来代替善的概念，伦理学就被某一种自然科学(例如心理学)所代替。穆尔指出，自然主义取消了善的定义的问题，因为把它归结为自然的或者超自然的特性，已经以在其中存在着道德价值为条件了。他还指出，“自然主义错误”导致伦理学失去哲学性质，从而成为纯粹经验的科学。

在穆尔对过去伦理学的“自然主义错误”的批判中，含有某种真理的因素。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(善是导致快乐的东西；善是有助于机体进化，最便于适应生活的东西等)，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之间的差别。因此，当穆尔说，伦理概念善、恶不能等同于评价对象的内容，他是正确的。功利主义、进化伦理学等不懂得，伦理概念是由社会关系决定的。伦理概念说明的不是事物特性本身的性质，而是事物特性对人对社会的意义。

但是，穆尔却把善、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，是宇宙本

^① 穆尔：《伦理学原理》第65页。

质。这是柏拉图客观唯心主义的反刍。他责难自然主义伦理学不能给善下定义，同时自己却得出结论说，善由于其独特性、单纯性，是不能被定义的，只能找到“善的”的许多同义词：“目的善”、“内在价值”、“应该成为‘内在价值’的东西”，“应该为自身的目的而存在的东西”等。总之，“善的”在穆尔那里成了抽象的、捉摸不到的东西。

穆尔把一切在社会和自然现象中寻求道德善、恶的客观基础的伦理学观点都看成是“自然主义错误”。诚然，认为“应该”是自然事物的某种成分或特性，是不正确的。但是，应该看到，关于“应该”或道德的判断不可能是任意的，它们必须依据对自然和社会事物的特性和属性、对人的社会实践的研究。只有在这个基础上才能够正确地理解“应该”和“存在”的联系。由于穆尔对过去伦理学的“自然主义错误”的批判过于简单、片面，这种批判实际上阉割了伦理概念和判断的实际内容，在伦理学和生活之间筑起一道鸿沟，使整个伦理学都转到分析“道德语言”上去了。

二 什么是“善的”

“善的”^①是穆尔直觉主义的基本伦理概念。那么，穆尔是如何分析“善的”的呢？如何给“善的”下定义的呢？

穆尔在分析“善”这一概念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。“我坚决认为，它们（即道德概念）不是纯心理的，道德哲学和伦理学不是心理学的一个单纯的部门”^②。穆尔的论断，自然是正确的。因为把道德判

① 在穆尔那里“恶的”和“善的”具有同样的性质，但他在书中一般只提“善的”，为了方便起见，下面“善的”写成“善”。

② G. E. Moore, *Philosophical studies*, N. Y. 1922, P. 331.

断归结为个人的心理状态，会导致主观主义和伦理相对主义，不可能解决道德判断真理性的问题。他认为伦理相对主义是造成道德情感堕落的主要原因之一。穆尔把揭示善性质的客观性、“善自身”的性质当作自己的任务。“我的工作只牵涉到我所掌握的客体或观念”，“我希望发现的是这客体或观念的本性。”①

穆尔企图克服关于善的主观主义观念，揭示善的客观性质，对创立科学的伦理学无疑具有最重要的意义。可是穆尔并没有解决他自己提出的任务。因为他把揭示善及其他伦理概念的性质归结为应该如何给它们下定义，即揭示它们意味着什么，却全然不去研究它们的内容，是不可能弄清善等伦理概念的客观性质的。穆尔从客观唯心主义立场出发“解析”伦理概念，把它们看作是特种概念，具有特殊的性质，就是说，把它们看作是既不依赖于主体人，也不依赖于整个社会生活的独立自主的本质。他甚至把“善自身”说成是存在于宇宙之中的不依赖于具体客观事物，不依赖于社会历史和人的意识的特殊本质。善与自然实体或者超自然的实体都没有关系，它作为非自然的性质，存在于时间和空间之外。善、恶在穆尔那里具有本体论的意义，完全本体论化了。但是，这样理解伦理概念就把它变成了抽象的、捉摸不到的东西了，对指导人的行为是不会有any好处的。恩格斯在批评使道德和法的观点脱离社会关系的现实土壤的理论家们时指出：“当他以为自己制定了适用于一切世界和一切时代的道德学说和法律学说的时候，他实际上是为他那个时代的保守潮流或革命潮流制作了一幅歪曲的（因为和它的现实的基础脱离）、头足倒置的映象，正如在凹面镜上的映象一样。”②恩格斯的话完全适用于穆尔的观点。

从前，穆尔认为可以给善等伦理概念下定义，问题只是这些定义应该是什么。可是在他使用分析方法对“善自身”做过分析之

① 穆尔：《伦理学原理》第12页。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷第106页。

后，他却得出相反的结论：“不能给善下定义”。在穆尔看来，对伦理学来说，最重要的事实就在这里。他写道：“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。同时穆尔又把给善下定义看成是过去伦理学家的“自然主义错误”。

那么，穆尔是如何论证不能给善下定义的呢？在他看来，“所谓‘下定义’就是‘分析’”。下定义就是把复合的客体或事物划分成为单纯的部分（复合的客体是由单纯部分组成的），并描述这些部分。因此，“唯有在讨论的客体或概念是某种复合的东西的情况下”才能对它进行分析，才能给它下定义。单纯的客体或概念是不能被定义的。“你能给一匹马下一个定义，因为一匹马具有许多不同的性质和特质，而这一切你能列举出来”。可是“当你已经使一匹马简化为它的一些最简单的术语的时候，那么你就不能再给这些术语下定义了”^②。而“善的”，只要稍一观察，就可以判明不能给它下定义，因为“‘善的’是一单纯的概念”，“没有部分”，“不是复合的”^③。我们感觉到什么是善，为此可以找到许多同义词（“善自身”、“目的善”、“内在价值”等），可是却不能分析它。因此，和善相关的一切伦理判断是综合判断而不是分析判断。穆尔在论证不能给善下定义时，举出“黄色”为例子，把“善的”和“黄的”概念相类比。他说，我们可以陈述，必须哪种光振动刺激正常的眼，才能使我们知觉它（“黄的”），然而“光振动本身并不是我们说‘黄的’所意味着的”^④。“黄的”是单纯的客体或概念，我们不可能给“黄的”下定义。“善的”同“黄的”一样，我们也不可能给它下定义。

诚然，“黄的”概念，如果把它看成独立自在的东西，不和具

①②③④ 穆尔：《伦理学原理》第12、13、13—14、16页。

体事物联系起来，自然是无法给它下定义的。要想解释什么是“黄的”，需要指出具有该属性即“黄的”的客体或事物。须知，“黄的”概念是用来描述物体及其一定的属性的。“善的”的概念也是这样。它是用来描述人的实在关系的，描述人的行为、社会政治机构的活动和社会政治制度的。我们无论如何也不可能在穆尔所指的意义上发现“善的”，即在实际的历史之外，创造这一历史的人们的行动之外，在被评价为善的行为之外发现善。所以，穆尔不能给善下定义，是因为他使这个概念失去了社会意义，使它脱离了具体的社会关系。然而只有从具体社会关系的角度才可以谈善、恶，谈道德价值。由于穆尔把善看作是“客观的”，“非自然的”，即非社会的概念，他就把善变成了神秘的东西。实际上穆尔不但没有为解决善的问题创造新的可能，反而制造了新的障碍，并且在其论断中暴露出他在理论上的无能。穆尔指责新实证主义只解释“善”这一词本身，却不涉及它的内容。然而，他本人却犯了同样的错误：把善定为“非自然的”、“客观的”，但却是非实在的，不能定义的东西。因此，穆尔贡献的只不过是伦理性质的新术语，丝毫也没有揭示出伦理概念的新内容。

善，是最基本的伦理概念，我们用它来评价人们的行为、社会风尚。它是一个极宽泛的概念，给它下定义，既不能把它放在更宽泛的概念之下，也不能把它分解成构成要素。但是，只有在我们把善看作“善自身”，看作人们的实在关系之外的东西时，它才是不能下定义的、空洞的概念。正因为如此，马克思主义直接把善概念和社会进步规律联系起来，把推动和促进社会发展的行动评价为善，把阻挠社会进步发展的活动和行为评价为恶。由此可以得出结论，虽然善不是“经验的”事物，或者不是“自然属性”，但是要把它放在人类社会历史实践中去考察它，是可以给它下定义的，是可以表达它的内容的。

穆尔把善看作是适用于任何历史时代、任何阶级、任何民

族、任何情况的抽象概念。不管情况如何变化，它仍然不变。在穆尔看来，善在因果关系上与行动的内容没有联系，它是不表达对某种事物的关系的性质的。某事物若具有善这个性质，那么在一切场合该事物都保持善这个性质。就是说，某事物若具有善性质，则该事物具有的善性质不会因环境的改变而改变。穆尔写道：“我们没有理由说，同一事物在某些情况下本质上是善的，而在另一些情况却不是这样”^①。某一事物本质上是善的，它“无论什么时候发生，都是善的”^②。穆尔曾举出一个例子来说明善的普遍性和绝对性。一个统帅在战场上临死时吩咐把带给他的最后一杯水送给受伤的士兵喝。他把这一行动评价为好之后指出，这个评价和借以完成行动的情况没有关系。他说，无论情况如何，评价都是不变的。穆尔由此作出结论说：行动的内在价值是个“有机的整体”，这一“有机的整体”在其结构上是不变的，即不依赖于构成因素。“X是善的”这一判断永远和处处都是一样的。如果这一判断不遵从不不变的原则，那么，它就会失掉自己的意义。

穆尔用“孤立方法”论证事物内在价值善的不变性，即它不依赖于环境、情况的性质。穆尔说，如果我们想要知道“哪些事物具有内在价值”，“就必须探索，哪些事物如果凭其本身而绝对孤立地实存着，我们仍断定其实存是善的”^③。要发现事物具有的内在价值的程度有多高，就把它孤立起来，然后考虑它本身具有的价值程度如何^④。穆尔的这种观点不但是形而上学的，而且是历史唯心主义的。善、恶不存在于社会生活和社会关系之外，不存在于历史之外。不联系社会关系，不联系社会发展规律，怎么能知道事物、行为的善恶或价值性质呢？不联系事物或行为发生的环境、情况，又怎么能弄清它们的价值程度呢？社会关系、事物、

^{①②③} 穆尔：《伦理学原理》第36、28、193页。

^④ 参见同上，第99、193页。

行为本身都不具有“绝对的善”、“绝对的内在价值”。比如，我们把资本主义制度和关系评价为好或善，那是因为我们把它和封建主义制度和关系相比较而言的。但是要是我们把它和社会主义制度和关系相比较，我们就把资本主义制度和关系评价为恶。我们这样评价社会制度和关系的善恶，完全是从社会进步规律这个唯一正确的客观标准出发的。第一个评价符合于资本主义制度代替封建制度时期；第二个评价符合于社会主义制度代替资本主义制度时期。此外，在阶级社会里，善恶观念具有阶级性。每一个阶级都依据其阶级利益、目的和理想来理解善、恶的。对剥削工人创造的剩余价值，资本家认为是善，而工人则认为是恶。

当然，我们也应该说明，善也是一个逐渐发展的历史过程。在阶级社会历史发展的每一个新阶段上，在为群众创造出新的剥削压迫形式的同时，也为他们争取从剥削下解放出来的斗争创造了新的前提，为被压迫群众的发展创造了新的机会，因而也就为人的道德性的发展创造了新的条件。道德善是随着社会关系的发展而发展的。农奴是比奴隶更加发展的人，而获得个人自由（当然是出卖劳动力的自由）的工人比农奴具有更高的发展水平。而在真正消灭了剥削和压迫的社会主义制度下，个人自由和全面发展个性的条件会逐步地创造出来。

善的历史性、阶级性也绝不排斥在道德中存在着全人类的因素。不过这些全人类的内容在每个历史时代，每个阶级那里都打上时代和阶级的烙印，都以具体的历史的、阶级的形式表现出来。穆尔等人把“全人类”的价值看作独立自在的东西，不与任何历史条件、任何阶级发生联系，因而实际上使善失去了它的价值。人们评价某一行为是善还是恶，不可能脱离行为得以发生的条件、行为的内容和社会结果以及行为的动机等。例如，如果一个人说假话，是为了拯救自己的朋友免遭暴徒的追击，那么这一谎言就不应该受到责备；但是，如果为了私利、损害他人而说假

话，我们就应该谴责这一谎言。因此脱离具体情况，是无法谈善或恶的。

穆尔还企图为一切人创造统一的理想，共同的善、恶观念，认为只要达到这一步，阶级矛盾就会消失，资本主义世界长治久安就能实现。穆尔不想懂得，统一的理想、共同的善恶观念，需要人们利益的一致，需要一切人有统一的社会生活条件。要是没有这一点，就不可能有是非、善恶观念的一致和统一。是社会存在决定人们的意识，而不是人们的意识决定人们的社会存在。

三 道德直觉是认识善的方式

在穆尔看来，善是独特的、独立自主的、单纯的概念，对它不能分析，不能下定义。善和含有善性质的事物或者判断是“自明的”。那么，如何认识、判断善、恶呢？穆尔认为，认识善的方式，既不可能是理性的，也不可能是经验的。他把直觉看作是认识善的方式。伦理直觉主义，就是因此而得名的。穆尔认为，道德知识是建立在道德直觉的基础上的。我们凭借道德直觉就能够直接地判明和确定善、恶以及我们的道德判断的真理性或者谬误性，而不需要经验和逻辑的证明。他写道：我把命题（关于善的命题）“称为‘直觉’，我的意思仅仅是断言它们是不能证明的”^①。有关善的判断不可能根据逻辑从任何其他判断演绎出来，必须直截了当地接受或否定它。因为善和善事物以及道德判断都是自明的。因此，在穆尔看来，认识善、恶和确定伦理判断的真理性或者谬误性，不过是个简单的观察的问题。人凭借“直觉”、“常识”就可以断定一事物或者行为是否真的、善的、值得欲求的。

穆尔承认人们在认识善、恶和确定道德判断的真假上会犯错

^① 穆尔：《伦理学原理》第3页。

误。但他认为这只与道德直觉的水平有关，就是说只与道德直觉水平的高低有关。他说：直觉是判断伦理命题不真实的“唯一正当的理由”，也是判断伦理命题真实的“根据”^①。逻辑证据不能证明伦理判断的真假。在这里，我们要指出，穆尔关于认识善等道德现象不同于认识事物、客体的自然特性（形状、大小、颜色、重量、声音、温度等）的论断，是正确的。他看到了道德的特殊性，善恶等道德价值是社会关系的特性，人的行为的特性，具有“超感觉性”。但是，穆尔夸大道德的特点，认为理性和经验不能认识善、恶，不能判明伦理命题的真假，则是完全错误的。

我们不否认，在认识过程中，人们会遇到许多不需要证明的因素。谁也不会为今天过去就是明天或者一加一等于二去寻找证据。在任何复杂的认识问题里都存在着一定的出发点、前提和公理，它们也是不需要证明的。在道德认识和决定中也存在着一些不需要证明，也不要求证明的出发点、公理和前提。道德认识和决定时常表现出瞬间发生，仿佛没有经过深思熟虑，没有权衡善恶、是非，没有长时间的内心斗争、动摇和怀疑，没有对后果的估价，没有对所选择的行动方案的正确性的推断等特征。这一切似乎都是自明的。但是，这些不需要证明的因素、公理、前提、瞬间的直接决定，难道是所谓天生的、神秘的道德直觉的产物吗？否。如果只局限于道德现象的表面而不深入到道德认识和决定的本质中去，那么，道德认识和决定中的这些特点就可能成为人们产生关于善恶和伦理判断的“不需要证明性”、“直接性”、不依赖于获得知识的理性的思想的根据。实际上，道德知识和决定依据直觉而不需要证明和检验，仅仅是表面现象。事实上，道德“公理”、道德知识和决定的“自明性”、“不需证明性”都在人类实践中经历过长期的历史检验，得到过数代人的验证，并在人们的日常生活

^① 穆尔：《伦理学原理》第153页。

经验中被肯定下来。简而言之，道德知识和决定的“自明性”是建立在人类所积累的道德知识的全部总和上的。因此，在经验和理性之外的道德认识和知识是不可思议的。只凭一个天生的道德直觉，就可以认识道德现象，评价是非、善恶，是不符合历史实际情况的。由于穆尔把直觉当作道德认识的唯一方式，实质上就把道德价值与科学认识对立起来了。在认识论上，他把道德知识表面上的“自明性”和认识道德现象的表面上的“直觉性”加以膨胀、夸大，以至变成绝对的东西，从而否定了理性、经验在认识善、恶中的作用。这就使穆尔走到非理性主义和不可知论那里去了。

道德知识的“自明性”和“直接性”是由什么决定的呢？它们是由道德的社会制约性所决定的。道德知识的上述特性是道德的社会性及其受社会存在制约的间接表现。社会没有道德是不能存在的。人都处在一定的历史环境中，处在一定的社会关系中，人与社会、人与人的客观历史联系都反映在人的意识中，表现在道德知识(道德概念和判断)中。虽然这种联系的内容，个人和社会相互关系的性质，以及由此而来的人对道德的态度，都会发生变化，从一个时代到另一个时代不断地变更着，但是只要社会存在着，这种联系也就同样地存在着。这就是为什么有些文化水平不高，甚至文盲的人，常常也有较高的道德素养，能正确地做出道德抉择来，正确地评断是非、善恶的缘故。其次，一个人不能自己为自己发明个人道德，也不可能用个人的经验去验证象“杀人是恶”、“盗窃是恶”这样一些总结现实道德经验的公理。他把它们当作前人已经检验过，也不需要他以个人经验来检验的“现成的”真理来掌握。如果象直觉主义者那样，认为道德知识、善恶事物都是“自明的”，借助道德直觉就能获得，那不仅违反科学规律和生活经验，而且道德教育也就没有意义了。

只有道德知识被一个人意识到、掌握到，只有一个人经历了社会教育的一定时间，参加了社会生活实践，亲身验证了道德知

识，这时道德知识对他才是直接的，无需证明的。因此“道德直觉”在青少年身上表现得较差，而在成年人身上却很发达。

直觉主义者在道德标准上企图用客观唯心主义克服伦理学中的主观主义和相对主义，认为这是使伦理学成为“科学伦理学”的必要条件。然而，实际上他们并没有真正超出主观主义的藩篱。因为他使道德价值脱离社会生活条件，在道德认识过程中排斥社会实践经验和理性的作用，把直觉当作判断善恶、是非、真假的唯一标准。须知，直觉，不过是人的主观知觉。如果在判断事物、行为的善恶以及伦理命题的真假上，我们仅仅依靠自己的道德直觉，那么任何时候我们也不可能证明，一个人的直觉何以是合乎真理的，另一个人的直觉又为什么是错误的。如果说，一些人的直觉发达，而另一些人的直觉不发达，那么每个人都可以认为自己的直觉是发达的，自己的判断是正确的。结果是“公说公有理，婆说婆有理”。况且，我们也无法确定，充当直觉的东西是否是个人的成见、愿望、偏见、幻想。在这种情况下，个人仍旧是评价自己的行为 and 判断的唯一裁判者。

穆尔为了表明自己和伦理学中的主观主义划清界线，还断言，一切人的直觉都是一致的，因而它能保证一切人有共同的善恶观念。然而，事实却与穆尔的断言相反。众所周知，在每一个社会里人们不是以什么统一的直觉为指导的，而是根据自己阶级、集团的利益来制定自己的善恶观念的。在判断是非、善恶上，每一个时代都存在着不同的标准，都存在着争论，每个阶级，甚至每个职业集团都有自己的标准。自有阶级社会以来，就不曾有过统一的道德直觉，统一的道德标准。穆尔的统一道德直觉是没有科学和事实根据的。

由于穆尔坚持认为只有直觉才能识别善恶，实际上就为坚持任何道德体系提供了理论根据，为维护任何过时的道德，为维护现存的资产阶级道德提供了理论根据。同时，道德直觉也成了非

道德主义的掩蔽物。这就是直觉主义的社会意义之所在。

马克思主义哲学不否认直觉在人类活动各个领域，其中包括在道德领域起着一定的作用。^①我们也不否认在某些情况下人依靠所谓“直接的鉴别力”能够采取正确的决定，正确地评价行动。但是道德直觉，象任何其他形式的直觉一样，不是人天生所固有的。这种能力是由生活经验、文化、知识和信念熔铸而成的，是通过生活实践和教育培养出来的。这种能力在实践经验的基础上发展着、完善着。正因为如此，我们认为，要把直觉放在整个认识过程中去考察，而不是象穆尔那样，使它与理性、实践经验分离。实践不仅是检验理性认识的真理性的标准，而且也是检验直觉的真理性的标准。直觉之所以在道德认识中有意义，就是因为它既与人们丰富的生活经验有联系，也与人类千百年所积累的道德原则有联系。把直觉当作判断善恶的唯一的、绝对的证据，就会使道德评价失去客观依据，只能重蹈主观主义的覆辙。

四 什么是善事物

在穆尔看来，善，不能下定义，而“善事物”或“善的东西”，却可以下定义。穆尔写道：“‘善的’是不能下定义的。我的意思并不是说，善的东西，即善者是不能这样下定义的”，“我写作的主要目的是促使发现那种定义”^①。他说，他坚持“善的”不能被定义，正是为了给“善的东西”下定义不犯错误。

那么，“善的”和“善的东西”或“善事物”区别在哪里呢？按照穆尔的意见，“‘善的’是一个形容词”，而“‘善的东西’，即‘善者’就必须是‘善的’这个形容词所适合的一个名词”。换句话说，“如果当我们说，这个东西是善的，我们用‘善的’表示我们断言属于这个

^① 穆尔：《伦理学原理》第15页。

东西的那种特质”^①。善事物就是具有善性质的事物。“善的”是单纯的概念，而善的东西则是个“复合体”。因此，按照定义即分析的原则，要对“善事物”下定义，只要对它除善性质这一单纯概念之外的各部分给以分析就可以了。

穆尔认为，“善自身”或者“善性质”不存在于时间之中，而“善事物”则可以存在于时间之中，它有生有灭，可以被认识。“能在时间上实存——能有持续时间，能开始和停止实存——，能做为知觉对象的，不是善性，而仅仅是善的事物或善的质”^②。

穆尔还断定，作为目的善的事物，“必定是公认是善而无须证明的”^③。就是说，善事物是“自明的”。何谓自明呢？“‘自明的’一词的本来意义是：这样来称呼的命题，仅仅凭它本身是昭然若揭的或者真实的；它不是除它本身以外的任何其他命题之推论”^④。换言之，善事物或一个具有善性质的判断所以是“自明的”，是因为它本身是明白清楚的，不是从它本身以外的某个判断推论出来的。

穆尔在谈“善事物”的时候，特别强调“理想事物”。何谓“理想事物”呢？“理想事物”就是“所谈事物状态不仅就其本身而言是善的，而且就其本身而言远比其他许多事物善”。就是说“该事物就其本身而言是非常善的”^⑤。

穆尔把“理想事物”或者“大的善事物”、“实在的大善”划分为两种：“纯粹善”或叫非混合大善；“混合善”。“纯粹善”是“对美事物的，或者对好人的热爱”^⑥。它不包括恶的成分。他说，人类交往的快乐和欣赏美客体的快乐本身就是善的。“对个人的热爱和对艺术品或自然美物的鉴赏就其本身而言是善的”。“美事物的单纯存在确实似乎具有某种内在价值”^⑦。在穆尔看来，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，而

①②③④⑤⑥⑦ 穆尔：《伦理学原理》第 15、119、72、152、190、228、195页。

且包括在上述两类之中的一切事物，都是极复杂的有机统一。他把美感、智慧、爱、友谊、美德、幸福等评价为善。

穆尔指出，“美的欣赏”要和适当的感情、真正美的特质的认知以及“真的信念”结合起来才能构成一个“相当有价值的整体”。至于说“人类交往感情”，要使它具有最大的价值，除上述三个必要的因素之外，尚须包括对人的“精神特质的鉴赏”。这个成分的出现，会“使得这整体的价值远远超过没有这部分的情形”^①。穆尔断言，“纯粹善”之数量是“跟美客体之数量一样大的”；而且，由于对不同的客体相应地有不同的情感，这类善是互异的。他还说，即使所热爱的事物或人是想象的，这些善的东西仍然是善的。

穆尔仍然用“孤立方法”来判断“纯粹善”。就是说，要判断某一善事物是否是“纯粹善”，要看它在单独存在时是否仍然可以判断它是善的，其次还要遵守整体的内在价值，即不等于也不按比例于该整体中各部分价值的算术总和。

第二种“实在大善”是“混合善”。它是包含坏因素或者丑因素的善。“混合善”表现在：对丑事物之憎恨；对“对恶事物或者丑事物之爱好”的憎恨；对“对好事或者对美事之憎恨”的憎恨；对痛苦的同情。“混合善”虽然包含坏因素或丑因素，“但整个说来却仍然是巨大的实在善”^②。穆尔说，那些包含某种真正善的东西的美德之实例，大半属于这一类。有时在美德中多少包括纯粹善。然而“典型的、完全的美德”是“混合善的标本”。例如勇敢和怜悯这两种美德都包括对坏事或者丑事的憎恨。

关于事物的内在价值，除上述“实在大善”之外，还存在着“实在大恶”。穆尔把“实在大恶”划分为“纯粹恶”、“混合恶”和痛苦意识三种形式。判断这些实在大恶所要采取的方法仍然是“孤

①② 穆尔：《伦理学原理》第208、221页。

立方法”，即如果这些东西绝对单独地存在着，我们就可以判断这些东西是实在大恶，我们就能发现这些大恶(痛苦除外)是有机的统一体。实在大恶的基本性质和实在大善的基本性质是一样的。就是说，这类恶事物和实在大善一样，是对一定客体的认识，而这种认识伴随着一定的感情。穆尔说，正如认知和感情本身，显然不可能是大善一样；同样的，认知和感情本身，显然也不可能是大恶。正如一个由认知和情感所组成的整体似乎可以是一个大善一样，同样，一个由认知和情感所组成的整体本身似乎也可以是一个大恶。至于说到第三个要素“真的信念”，它对不同种类的恶具有不同的关系。在某些情况下，一些实在的大恶加上真实的信念似乎构成一种坏得多的恶；可是在另外些情况下，造成的差异却并不明显^①。

第一类实在大恶是对“本身恶的或丑的事物之享受或赞美欣赏”^②。就是说，“纯粹恶”是对恶事或者丑事的爱好。“残酷”、“纵欲”是这类大恶的表现。

第二类实在大恶是“混合恶”。这类大恶是对善事或美事的憎恨，或者对恶事或丑事的热爱。关于这类大恶，穆尔说有两点应当注意：第一，怨恨、忌妒和侮辱本身就是恶。在好人的痛苦中感到快乐就是这样。第二，对善对象和美对象憎恨、忌妒等有真的信念，会增加包含这种信念之整体的恶性。

第三类大恶是“痛苦”。在这里，痛苦指的不是痛苦本身，而是“痛苦意识”。穆尔说，正如快乐无论如何强烈，如果没有人感觉到的话，这种快乐绝不可能是善的；同样的，痛苦无论如何强烈，如果没有人意识到的话，这种痛苦绝不可能是恶的。所以，只有意识到的强烈的痛苦，才能被称之为大恶。但是，“痛苦”不同于其他实在大恶：其他大恶全是对对象的认识和对于该对象情感的统一

^{①②} 参见穆尔：《伦理学原理》第213页。

整体，而对痛苦，“单单认识其本身就可能是一大恶”。

④ 穆尔上述关于实在大善和实在大恶的论断表明，他背离了自己的基本观点：“善自身”对任何东西都没有关系。我们看到，他把善和由于友好交往而获得的快乐、由于感知美而获得的快乐联系起来。其次，我们应该指出，就是穆尔的这些论断也不能使我们有可能确定道德上的善事和恶事，穆尔对被他们视为善或恶的那些现象做了完全抽象的、形式主义的考察和研究。穆尔不把对美丑的感知、善恶的感知同人的生活经验、社会实践联系起来。在穆尔那里，友爱、憎恨、美德、美等都是存在于时间、空间之外的，存在于当时社会之外的，并且不依赖于当时社会关系的，不依赖于具体历史条件的品质，都是不依赖于感受和评价这些品质的人。可见，在这里，直觉主义者仍然是脱离伦理概念和判断的具体社会内容而对它们进行逻辑分析。

五 什么是“正当”和“义务”

穆尔在对“善的”和“善的东西”或“善事物”的性质作了分析和规定之后，就从他所谓的“理论伦理学”进入了他所谓的“行为伦理学”。“行为伦理学”研究“什么是正当的？什么是我的义务？我应该怎么办？”①在穆尔看来，解决这个问题，就是要指出：哪些行为与善的效果本身有因果关系。在行为伦理学中，“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。因此，在行为伦理学中探究的是“工具善”，而不是“目的善”。

穆尔是如何给“正当”和“义务”下定义的呢？他说，这些概念与善不同，不是“自明的”，不能通过直觉来认识，而是必须从善那里推导出来。

①② 穆尔：《伦理学原理》第155页。

從康熙金雞納來源說到常山治瘧

唐湘清

在長庚醫院劉某毀謗中醫一文發生以前，我早於七十三年八月九日及八月十六日在中華日報中華醫藥副刊發表「從有效的治療方說到中醫衰落原因」一文，拙作中曾說：「康熙三十二年，康熙皇帝患瘧疾，吃了法國帶來的奎寧，使他很快恢復」。可以證明我論康熙皇帝吃了奎寧（即金雞納）治愈瘧疾，是在長庚醫院劉某之前。

上述拙作，全文約二千餘言，中華日報分二次才刊完。主旨是說明中藥的常山治瘧，效力遠勝金雞納。至於康熙皇帝吃金雞納，以及清代以後的中醫，多數忽視常山而不用，一方面由於不知常山的正確用法，一方面惑於清初噱頭醫言以來「遠不可敵」的謬論，以致害苦了很多癩疾病人，且使中醫從清代至民國初年以來，喪失了朝野的信仰，詳細可閱中華日報拙作原文，恕不贅述。

長庚醫院劉某的原文，我沒有看到。可是從42期自然療法雜誌及台北市醫師公會通報等駁斥劉某的文字看來，我發覺長庚劉某最大的謬誤，是抹殺了中藥常山的治瘧效力，這勝金雞納。因此我們再發揚常山的價值，才是駁斥長庚劉某謬論的正途。

名醫論家丁中江先生創辦的春秋雜誌，一二年以前，曾有數篇文章，敘述康熙皇帝的生平其詳。如如民國七十三年四月一日出版該雜誌復刊第二卷第四期發表周任真先生所作「康熙皇帝醫術中外醫學」一文，該文引證「康寧開放略」一書的記載說：「一次在康熙三十二年，皇上偶染瘧疾，洪若、劉通送金雞納，張英、白晉又送他味西藥。皇上以未嘗藥性，恐有大礙，先令患瘧者服之，皆愈。遂大服自服少許，亦覺無害，遂奏請皇上服用，不日瘧疾，盡若日愈。」當上書呈後，欲酬西士忠愛，賜贈金銀一萬兩，又自九月二十二日著在七月廿四日，召

吾等親見，特於皇城西安門內賜廣廈一所」。這部文字說到康熙皇帝酬謝西士的忠愛，可以證明當時皇獻金雞納給康熙的人，是西方到中國來的傳教士。康熙皇帝還賜給傳教士們一處廣廈，後來天主教在北平市的西安門教堂，原址就是當年康熙皇帝贈送的。

聞性真先生上述一文，還敘述康熙皇帝因自己服金雞納而瘳愈，並把金雞納推廣給患瘧的臣下，該文引證「閩粵五幸江南全錄」一書的記載說：「上問臣提張：『你臉上比從前復瘦了。』回奏說：『因病了幾次，所以瘦了。』皇上說：『我有很好藥，你怎麼不討呢？』回奏：『皇上沒有賜，不敢擅討。』上說：『你不比別人，不同着，要什麼，只管討。』隨領皇太子：『你記着，回去就賜提督張。』聖駕回行宮，令近侍梁傳旨說：『這金雞納是皇上御製的，服了很好。』從上述文獻的記載，證明康熙皇帝還把金雞納賜給臣下服用。

民國七十三年一月一日出版的春秋雜誌復刊第四卷第一期，又有發表了一塘先生所作「上知天文下曉地理的康熙皇帝」一文，也曾這樣說：「康熙三十二年（一六九三年），康熙皇帝患病後，張試、白晉等獻上從法國帶來的奎寧，使他很快得以康復」。也是根據前述聞性真先生同一文獻，證明清朝康熙時代，法國傳教士已把金雞納帶到中國來，決非無稽。春秋雜誌不是西醫辦的，該雜誌有關康熙皇帝的作者，都與西醫無關。何況中藥的常山，效力遠勝金雞納，因此康熙皇帝曾服金雞納，雖有可靠的歷史文獻證明，但對中國醫學的價值，毫無損害。

醫學家那那那那，數十年來，一直是中醫界之友，鄙人素所欽佩。他的金雞納考一文，雖然忽略了康熙皇帝時代，西方傳教士已把金雞納帶到中國

的史實，但是他的動機，完全出於善意，站在中醫界的立場，應該向他感謝。可是我們駁斥西醫劉某的謬論，應該針對其謬誤的重點，倘若捨棄對萬謬誤的重點不談，反而指其無關緊要而有根據的一面，這樣會把中醫一面的辯論，處於無理由的劣勢。

長庚劉某的謬論，最大的錯誤，在於不知中藥常山的價值，遠勝金雞納。關於常山治療瘧疾的偉效，我在中華日報發表「從治療有效驗方說到中醫衰落原因」一文，論述甚詳。現在我再略加補充，據現代出版古今中藥集成三〇九頁記載：「經周廷沖、張昌福、程學銘、張伯康、陳乃之、熊俊效、朱祖政等現代科學醫學實驗報告，證明常山浸膏，對患瘧病人，不論良性或惡性，都有治療功效。」又云：「常山甲種生物鹼之藥效，超過奎寧（即金雞納）一百倍。」常山治瘧的功効，既經證明超過金雞納一百倍，試問長庚劉某沾沾自喜的金雞納，還有什麼意思呢？

（原載：自然療法，一九八五年八月）



從康熙金雞納來源說到常山治瘧

唐湘清

在長庚醫院劉某毀謗中醫一文發生以前，我早於七十三年八月九日及八月十六日在中華日報中華醫藥副刊發表「從有效的治療方說到中醫衰落原因」一文，拙作中曾說：「康熙三十二年，康熙皇帝患瘧疾，吃了法國帶來的奎寧，使他很快康復」。可以證明我說康熙皇帝吃了奎寧（即金雞納）治愈瘧疾，是在長庚醫院劉某之前。

上述拙作，全文約二千餘言，中華日報分二次刊完。主旨是說明中醫的常山治瘧，效力遠勝金雞納。至於康熙皇帝吃金雞納，以及清代以後的中醫，多數忽視常山而不用，一方面由於不知常山的正確用法，一方面感於清初噶爾丹以來「瘧不可救」的謬論，以致害苦了很多瘧疾病人，且使中醫從清代至民國初年以來，喪失了朝野的信仰，詳細可閱中華日報拙作原文，恕不贅述。

長庚醫院劉某的原文，我沒有看到。可是從42期自然療法雜誌及台北市中醫師公會通報等較序劉某的文字看來，我發覺長庚劉某最大的謬誤，是抹煞了中藥常山的治療效力，遠勝金雞納。因此我們要發揚常山的價值，才是駁斥長庚劉某謬論的正途。

名政論家丁中江先生創辦的春秋雜誌，一二年以前，曾有數篇文章，敘述康熙皇帝的生平甚詳。例如民國七十三年四月一日出版該雜誌復刊第二卷第四期發表開性真先生所作「康熙皇帝精研中外醫學」一文，該文引證「燕京開辦略」一書的記載說：「次年康熙三十二年，皇上偶染瘧疾，洪若、劉應進金雞納。張誠、白晉又進他味西藥。皇上以未嘗藥性，派四大臣試驗，先令思德者服之，皆愈。四大臣自服少許，亦覺無害，遂奏請皇上進用，不日瘧癒。洪若日記曰：皇上瘧癒後，欲酬西士忠愛，於降生後一千六百九十三年洋曆七月初四日，召

香等親見，特於皇城西安門內賜廣廈一所」。這節文字說到康熙皇帝酬謝西士的忠愛，可以證明當時呈獻金雞納給康熙的人，是西方到中國來的傳教士。康熙皇帝還賜給傳教士們一座廣廈，後來天主教在北平市的西安門教堂，原址就是當年康熙皇帝贈送的。

開性真先生上述一文，還敘述康熙皇帝因自己服金雞納而癒愈，並把金雞納推廣給患瘧的臣下，該文引證「聞駕五幸江南全錄」一書的記載說：「上問江提督：『你臉上比從前瘦了。』回奏說：『因病了幾次，所以瘦了。』皇上說：『我有很好的藥，你怎麼不討呢？』回奏：『皇上沒有賜，不敢擅討。』上說：『你不比別人，不同者，要什麼，只管討。』隨願皇太子：『你記着，回去就賜提督。』聖駕回行宮，令近侍梁傳旨說：『這金雞納是皇上御製的，服了很好。』從上述文獻的記載，證明康熙皇帝選把金雞納賜給臣下服用。

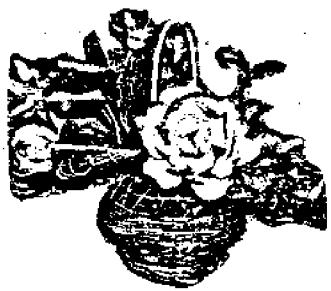
民國七十三年一月一日出版的春秋雜誌復刊第四卷第一期，又曾發表了一塘先生所作「上知天文下曉地理的康熙皇帝」一文，也曾這樣說：「康熙三十二年（一六九三年），康熙帝患瘧疾，張誠、白晉等獻上從法國帶來的奎寧，使他很快得以康復」。也是根據前述開性真先生同一文獻，證明清朝康熙時代，法國傳教士已把金雞納帶到中國來，決非無稽。春秋雜誌不是西醫辦的，該雜誌有關康熙皇帝的作者，都與西醫無關。何況中藥的常山，效力遠勝金雞納，因此康熙皇帝會服金雞納，雖有可靠的歷史文獻證明，但對中國醫學的價值，毫無損害。

藥學家那琦博士，數十年來，一直是中醫界之友，鄙人素所欽佩。他的金雞納考一文，雖然忽略了康熙皇帝時代，西方傳教士已把金雞納帶來中國

的史實，但是他的動機，完全出於善意，站在中醫界的立場，應該向他感謝。可是我們駁斥西醫劉某的謬論，應該針對其謬誤的重點，倘若捨棄對方謬誤的重點不談，反而指其無關緊要而有根據的一面，這樣會把中醫一面的辯論，處於無理由的劣勢。

長庚劉某的謬論，最大的錯誤，在於不知中藥常山的價值，遠勝金雞納。關於常山治療瘧疾的偉效，我在中華日報發表「從治療有效驗方說到中醫衰落原因」一文，論述甚詳。現在我再略加補充，據現代出版古今中藥集成三〇九頁記載：「經周廷沖、張昌紹、程學銘、張伯康、陳方之、熊俊效、朱祖政等現代科學醫學家臨床實驗專著報告，證明常山浸膏，對患瘧病人，不論良性或惡性，都有治療功效。」又云：「常山甲種生物鹼之藥效，超過奎寧（即金雞納）一百倍。」常山治瘧的功效，既經證明超過金雞納一百倍，試問長庚劉某沾沾自喜的金雞納，還有什麼意思呢？

（原載：自然療法（台）一九八五年八月四期 二五頁）



能被表达出来的东西，只有所谓直觉才能认识的东西，显然，要想对行动做出正确的评价，是绝对不可能的。事实上，脱离具体历史条件下的人的行为、活动，善或恶是讲不清的，是不能讲的。讲不清的东西，怎么能成为人的行为的评价标准呢？

对“义务”概念，穆尔也是用善来推断的。他说，被评价为善的行动具有“应该”的性质，即是必须履行的行动，或者是希望被履行的行动。象给“正当”的概念下定义一样，穆尔把善也定义为能“产生可能最大总量的人类善”^①。“只能把我们的‘义务’规定为：比任何其他可能的选择都会在人类中产生更多的善之行为。而‘正当的’行为，或者‘道德上许可的’行为与此不同之处，仅仅在于：它是比任何其他可能的选择都不会引起较少的善之行为。因此，当伦理学大胆断言某些行为方式是‘义务’时，它无非是大断言：按照那些方式来行动，总是会产生可能最大的总善。如果告诉我们‘勿杀人’是义务，那末这就是告诉我们，无论怎样的叫作杀人的行为，在任何情况下，在人类中所引起的善，都决不跟避免这种行为所引起的善一般多”^②。

在穆尔看来，由于“正当”和“义务”都是从善推导出来的，因此它们是不可分割地联系着的。履行义务的行为，也就是正当的行为。

用善来规定“义务”，就象用善来规定“正当”一样，我们仍然不清楚什么是我们应当履行的“义务”，因为正如前面指出的那样，在穆尔那里善、恶都是不能下定义的。连什么是善都不知道，那么由它来推导出“义务”，我们又能知道什么呢？这样的“义务”概念又怎么能指导人们的行动呢？因此，要想弄清应该履行的义务，首先得弄清善的内容。而善、义务等概念又都是有阶级性的。所

①② 穆尔：《伦理学原理》第156、157页。

以，脱离社会生活、社会关系，脱离人行动的社会意义，首先弄不清什么是善和恶，其次自然也弄不清什么是应该被履行的义务。

在我们看来，善是和社会、人类以及个人的进步发展联系着的，而个人的义务就是要促进社会 and 人类及个人的进步发展。例如，在社会主义国家里，善和义务是和巩固、坚持和发展社会主义经济、政治和文化联系着的，是和为人民服务联系着的。我们国家公民的义务是：爱社会主义、爱祖国、爱人民、爱劳动、爱护公共财产、爱科学等。可是关于义务的具体内容，穆尔什么也说不出来，他只能对着宇宙讲义务。穆尔的行为伦理学虽然讲要研究哪些行为应该被履行，然而实际上却不能帮助人在现实生活中确定自己的义务。

看来，穆尔自己也明白，以这样的抽象形式是不能解决行为伦理学的问题的，所以，他在对义务的解释上不得不做某种修改。他说，如果我们没有以自己的行动产生善的可能，那我们至少应该“做减少恶的数量的事情”。但是这种论断也不能使义务的内容更清楚些，因为恶在穆尔那里同样是不能下定义的。因此，要求减少世界上恶的数量，就象要求增加宇宙中的善一样，空洞、抽象，对谁都没有用处，也没有什么约束力。

那么，在具体情况下，哪种行为是正当的，是必须履行的义务，即哪种行为可以达到最善的结果，在穆尔看来，这个行为伦理学的问题涉及到复杂的因果关系，以及容易改变的条件和情况。所以，我们要想认识和判明哪种行为应该被履行，“只能使用经验上的方法”。经验方法只提供或然性，而不是确实性。但是，穆尔认为，证明或者否证某一行为是否应该被履行的证据，是可以指出来的，这种证据必须包括两种知识：行为效果的知识，即行为的因果知识；“自明的”一类伦理学知识，即关于善和善事物的自明的知识。这

两类知识或真理是“证明应该采取某种行为所必需的”^①。

但是，穆尔又认为：“单靠我们的因果知识，远不足以保证我们得到这一结果。由此可见，我们绝对没有任何理由，认为某一行为是我们的义务；我们根本不能确定某行为会产生可能最大的价值”^②。伦理学远不能为我们提供一张一览表，它只可以指出：“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”^③。这个任务就是行为伦理学所能完成的一切。因此，“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。穆尔还认为，任何时候都没有足够的证据使我们认为一个行动会比另一个行动更正当。除非在一个相当短的时间内，否则我们的因果知识完全不足以告诉我们，两个不同的行为将会产生什么不同的效果。我们确实只能企求估量在所谓的“最近的”将来的行为效果。他还声称，认为伦理学能够判明某些道德准则的效用，确定某些指导人们行动的某些共同准则，是令人怀疑的。

这样一来，穆尔就从根本上否定了伦理学在实践上指导、影响人的行动的能力和作用。他的伦理学拒绝研究人的行为和行为规律性。在日常生活中，在日常的行为选择中，穆尔等人只让“直觉”、“常识”来解决问题。在这点上，直觉主义实际上陷入了主观主义和相对主义。

穆尔采取逻辑分析的方法，企图对伦理概念善、义务、正当等作出抽象的、普遍的、形式主义的规定，以巩固西方、首先是英国社会的“道德价值”，确立人们对善、恶、正当、义务的意义信仰。但是，穆尔想以此建立起“科学的”伦理学，从理论上解决问题，却是不成功的。他在“理论伦理学”那一部分里，分析了“善的”这一基本伦理概念，得出的结论却是不能给“善的”下定义，

①②③ 穆尔：《伦理学原理》第2、158页。

“善的就是善的”^①。这样的答案自然“令人失望”。其次，他对“实在大善”和“实在大恶”等做了纯粹形式主义、抽象的分类，把它们都看作是不依赖于社会历史、社会关系、阶级状况的超时空的抽象不变的性质，并把这些与历史发展的具体条件、社会生活没有联系的“全人类”价值绝对化，变成了“柏拉图式的理念”。穆尔把善、恶、爱、恨、美、丑等都描写成存在于时空之外，社会之外，不依赖于当时社会条件的品性，不依赖于感受和评价这些品性的人。就是在“行为伦理学”那一部分里，穆尔仍然对义务、正当等道德概念提出些抽象的、适用于任何人、任何时候的定义，拒绝分析和研究人们的具体道德行为及其规律性，否定伦理学影响人们行为的能力。他不仅不提出指导和评价人们行为的道德准则，而且怀疑、否定道德规则的效用。这就是穆尔直觉主义的基本特征。穆尔晚年也开始怀疑他提出的伦理学观点的正确性，但他没有做出具体的论述。

穆尔伦理学体系对人的实际活动虽然是没有益处的空洞的抽象，但并不是说它就没有什么社会意义了。穆尔关于善和善事物的“自明性”、“直觉性”的理论的全部意义就在于教人相信道德中的那些久已成为根深蒂固的习惯观念、道德成见都是正当的、合理的。因此，我们可以说，价值论直觉主义，从根本上讲，有利于巩固资本主义社会的道德价值。

第四节 义务论直觉主义

穆尔的价值论直觉主义产生后，首先起来批判穆尔的是牛津的道德哲学家普里查德。他1912年在《道德哲学能建立在错误上吗？》一文里提出了义务论直觉主义的基本原则，把“义务”，而不

^① 穆尔：《伦理学原理》第12页。

是把“善”当作伦理学的基本概念。到三十年代剑桥哲学家布洛德等人提出了介于穆尔直觉主义和普里查德、罗斯直觉主义之间的理论，但总的倾向是义务论直觉主义的。布洛德承认“义务”概念是伦理学中的第一位的、主要的概念。他写道：“我可以确信‘正当’和‘本当’是不能够由‘善’而说明的”^①。同时，他又承认“善”和“义务”概念之间的依存性，认为正当的活动应当导致尽可能大的善。

在谈义务论直觉主义的基本观点之前，我们要指出，它和价值论直觉主义一样，也把对伦理概念和判断的逻辑分析，当作伦理学的基本任务。布洛德说，哲学家不可能告诉人们，他们应该做什么，因为他没有这种根据。道德哲学家的唯一任务是思考道德概念，分析它们，解释它们之间的联系，探索它们的根据。普里查德声称，道德哲学家不应该提出和解决“我们所承担的义务”的根据问题。迄今所谓的道德哲学是一种并不存在的科学。普里查德想以此表明，只有他能建立起精确的伦理学。罗斯认为，道德哲学家的任务就是要解决人们在思考过程中可能会遇到的困难，这种困难不是各种各样的具体的道德问题，而是人们用以解决任何道德问题的道德原则的问题；还要解决道德特性的问题，致力于对“正当”、“义务”、“善”等道德特性的研究。其次，在有关伦理概念的性质，以及认识它们的方式问题上，义务论直觉主义者和价值论直觉主义者也是一致的。他们认为伦理概念“义务”、“正当”等是独特的，不能分析、不能定义的。只有借助直觉才能认识它们。而布洛德则把伦理概念看作是先验的，自然也就取消了认识它们的方式问题。第三，价值论直觉主义和义务论直觉主义都把资产阶级日常的道德成见理论化，用理论语言表达出来。他们都把资产阶级道德神秘化，把它说成是超自然的、宇宙的

^① 布洛德：《近代五大家伦理学》，商务印书馆1932年版，第237页。

永恒的现象。我们指出义务论直觉主义和价值论直觉主义的共同点，就是要表明，我们在这些问题上对价值论直觉主义的分析 and 评价也适用于义务论直觉主义。

一 “义务”是义务论直觉主义的主要概念

义务论直觉主义者与价值论直觉主义者不同，认为“义务”是伦理学的主要概念。

普里查德、罗斯等人把道德“义务”本体论化，认为“义务”是客观的、独立自在的、宇宙的现象。统一的道德规则支配着整个宇宙，也支配着人。他们在把道德神秘化、绝对化的道路上比价值论直觉主义走得更远。义务主义者把“义务”看作是象“自然规律”、“逻辑和数学真理”一样客观的。他们认为，道德律不是上帝赐予的，也不是人自己创造的；它是“实在的特殊方面”，不同于“运动中的物质”的方面。罗斯说：人们的基本道德义务存在于宇宙的本质中。这些义务是基本的、第一性的、不能推导的、不能解释的。它们象几何和算术的公理一样是自明的^①。

普里查德在《道德哲学能建立在错误上吗？》一文中认为“义务”是一种不能被分析的最终特性，是比善更加神秘的特性。在他看来，不能把“义务”和其他客体及其属性相混同。普里查德断定，“义务”是不能下定义的单纯特性，是一种类似“黄色”的性质的特性。

普里查德批评穆尔从“善”引出“义务”或用“善”给“义务”下定义的观点。他说，对于“我们应该偿还债务”或“说真话”的认识，并不是出自于应该创造善的东西的认识。我们说做某件事是我们的

^① 参见W. D. ROSS, *The Right and the Good*, Oxford, 1955, P. 29.

义务，那只是因为应该如此，或者说那只是因为我们承担了义务。“应该的行为”，履行义务的行为不依赖于善。布洛德也说，“应该的行为”本身不依赖于其结果是善还是恶。罗斯也认为义务不依赖于善。理由是“普通人”履行诺言，并不考虑行为可能有的后果，行为的后果是不是善的。他们这样做，不过是为了履行诺言。由此，义务主义者得出结论说，“义务”是不能从其他伦理概念或根据那里推导出来的；它是无需证明的，象善一样是自明的，直接的。

从义务主义者关于“普通人”的推论中可以看出整个直觉主义者立论的特点：把资产阶级普通道德意识理论化，或者说把它当作其理论根据。“普通人”如果养成了诚实、正直地履行义务或信守诺言的习惯，那么在他行动时，一般地说，可能不去考虑他为什么应该履行诺言。但是，普通人的感觉和推论不能成为伦理学理论的根据。道德义务是作为社会的需要和人们正常交往的需要而产生的，是社会现象，而不是个人心理现象。普通人怎么感觉和议论不能代替社会需要和人们交往需要这个义务的客观根据。因此，布洛德把“自我观察”当作其理论结论的根据，罗斯把“我们日常的道德意识”当作其理论结论的根据都是错误的。此外，他们在分析义务时人为地把个人行动和社会实践分开，因而使道德义务失去了社会意义。这就暴露出义务论直觉主义的方法论，虽然总的讲是客观唯心主义的，但同时也杂有主观唯心主义。在社会意义上，是替资产阶级的日常道德意识作辩护的。“义务”的“自明性”、“无需证明性”，实际上意味着履行资产阶级道德指给你的义务，但不要去思考这样做的结果，不要去思考你为什么应该这样做，而不那样做。义务主义者宣扬的是盲从的道德，无意识地履行义务，不加思索地服从现行的习惯、成见和规范。在资产阶级道德价值遭到怀疑的时代，义务主义者企图以义务自明性来挽救资产阶级道德免于崩溃。

既然只有道德直觉能够指明人的义务是什么，那么，为什么

在道德问题上人们会发生分歧呢？义务主义者说，这是由于人们的道德直觉发达的程度不同。据此，某些义务主义者公开否定伦理学理论和原则的实践意义。例如，布洛德写道：“我们不能从正当行为的理论学到正当的行为，恰如我们不能从球体运动之数学的理论学到巧妙的击球技术一样”^①。是的，既然道德真理的知识是由先天直觉所决定的，哪里还谈得上伦理学理论的实践意义呢！义务及其他伦理概念的内容被认为是永恒不变的。与此同时，他们设想：一方面存在着道德上发达的人，因为他们具有先天的道德直觉；另一方面存在着道德上的盲人，这种人永远停留在这种状态上，因为无论生活条件、生活经验，还是教育，都不可能改变他们的道德直觉。

诚然，在道德水平上，人们是有差别的。但是，这种差别并不象义务主义者所说的那样，是与什么先天的道德直觉有关联，而是和人们的社会生活条件、人们反映社会存在的觉悟水平、受到的教育有关联。在分析评价穆尔的理论时我们已经指出，不能不考虑道德直觉在人们行为中的作用，因为它有助于人们在生活中定向，有助于选择这种或那种行动。但是，道德内容，道德直觉，不是什么一成不变、永远如此的。它随着人们的社会生活条件的变化而变化。因此，必须按照社会和阶级的道德要求培养人。如果义务主义者依据实际的道德经验和道德发展的历史，认真地想一想，他们就会看到，人们的道德面貌是如何随着人们的生活方式的改变而改变的。

我们来看看义务主义者是如何分析“正当”的。罗斯在《伦理学基础》一书中采用穆尔分析“善的”的方法对“正当”做了分析，最后得出结论说：“正当”象“红的”一样是单纯概念。“正当”是不能下定义的，是自明的。义务主义者认为穆尔关于“正当”可以下定义的论点是错误的。因为在他们看来，“正当”，作为伦理学独特的

^① 布洛德：《近代五大家伦理学》第232页。

直觉的概念，是不可能借助其他伦理概念来下定义的。普里查德写道：“我们行动的正当感不是我们对这一行动或另外什么行动的善的感知的结果”^①。凯利特也声称：“行动的正当性不可能从善是行动的结果这一点引伸出来”^②。其次，如果认为善是评价“正当”的唯一标准，那么，这就把人们之间的关系简单化了，只简化为利益关系了。义务主义者说，我们在生活中时常遇到许多被认为是正当的行动，它们并不追求最大数量的善。因此，“正当”不可能只由哪一个特点或因素来决定。判断行动的正当性要看许多因素，而主要是依赖人在每一个具体的道德形势下所处的那些关系。普里查德把“善”从这些因素中完全排除出去，而凯利特则建议在伦理学中完全回避善，因为这个概念是“不确定的”。与普里查德和凯利特相反，罗斯和布洛德则认为善是决定行动正当性的一个因素，但不是唯一的因素。

那么决定行动正当性的因素是些什么呢？在义务主义者看来，在每一情况下人都和他人处于各种各样的关系中，从这些关系中产生出性质不同的义务。例如，要是一个人处于债务人对债主的关系中，那么他就承担着支付的义务。一个人要是对于贫困的朋友承担了诺言，那么他就有信守诺言，帮助贫困朋友的义务。因此，义务主义者把“正当”确定为使行动成为有益的或者使行动成为适合当时情况的因素。布洛德写道：“在我说某一事物是正当的时候，我总是把这个事物看为一个更广大的整个的情况里面的一分子，认为它是与这个情况的其余各部分具有一种适合的和谐的关系。而在我说某一事物为不正当的时候，我的意思便是认为它和这个情况的其余部分的关系，是不适合的，不和谐的”^③。义务主

① H. A. Prichard, Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? *Mind*, vol. xxi, N81, 1912, P. 26.

② E. F. Carrit, the theory of Morals, london, 1928, P. 71,

③ 布洛德：《近代五大家伦理学》第131页。

义者既把客观因素包括在情况里，也把主观因素（当事人或行动者关于当时情况的思想）包括在情况里。但是同时他们却强调：行动的正当性首先在于它符合主观因素，即行动者的意见和思想。行动者的意见和思想比事实更重要。罗斯说：要使正当的行为成为正当的，必须对环境有总的考虑，然后凭直觉去把握，去领会，因为人的义务和行为的正当都是自明的。

在义务主义者看来，履行义务的行动是正当和道德行动的榜样。在这里“正当”和“义务”是一致的。罗斯说，“正当”一词，当它在道德上被使用时，几乎是和“义务”一样的东西，或者意味着是我的义务的那种东西。

二 罗斯提出的七项“自明的”义务

价值论直觉主义者具有某种程度的自由思想，主张人应该按照善的“自明性”原则自己决定自己应该如何行动。义务主义者与穆尔等人不同，把资产阶级道德成见、规范说成是“自明的”，并把它们描绘成早已存在的现成的行为公式，提示人们按照它们决定自己的行动。义务主义者罗斯为帮助人们确定自己的义务，把各种“自明的”义务划分成为七项。

(1) 忠实的义务。它要求人履行自己承担的义务、诺言，必须说实话；

(2) 赔偿的义务。它要求赔偿给他人造成的损失，偿还债务；

(3) 知恩的义务。它要求人永远感激帮助过他的人；

(4) 正义或公正的义务。它要求在个人之间同等地处理世界上的善和恶；

(5) 行善的义务。它要求改善其他一切人的状况；

(6) 不作恶的义务。它要求不使他人遭到不幸和灾祸；

(7) 自我完善的义务。它要求人提高自己的美德，发展自己的智力①。

从这七项义务的内容可以看出，罗斯提出的“自明的”义务或道德要求都是指的个人对个人的关系，完全忽视了个人对社会的义务。这些道德义务或要求只能把人培养成只顾个人利益、把个人的安宁、幸福和利益看得高于一切的人。因此，罗斯提出的义务具有明显的个人主义性质。其他义务主义者虽然没有提出类似的道德要求，但他们都特别强调说实话、履行诺言、知恩、还债、赔偿损失等义务。他们也都不考虑个人对社会的义务，人履行义务的社会意义。美国直觉主义者约翰逊(O. A. Johnson)说：我得出结论，我对别人负有自己的义务，因为我对他提出了诺言。我做出这一结论是否是出自某些考虑，认为履行诺言一般讲对社会有益处呢？想必不会。我认为，我应该履行诺言，不过是因为我提出了诺言②。

罗斯讲忠实的义务，只讲在私人或个人交往中要履行诺言，说真话，却只字不提人应该忠实于社会进步、人类自由和解放、改善人的生活条件的事业。他们将忠实原则只局限在履行私人、个人间的义务上。这就说明义务主义者是资产阶级个人主义的维护者。

罗斯把“赔偿损失”、“知恩”义务也只当作私人间，或者孤立的两个人之间的义务。好象这两个人生活在一座孤岛上或者空寂的宇宙中，与社会没有任何联系。在罗斯看来，一个人对他人负有一定的义务，不是因为他俩生活在人类社会，并因此产生了他们之间的关系，倒是因为他们是“同类”。其实，罗斯等人所说

① 参见《Philosophic Problems. An Introductory Book of Readings》，Ed. by M. Mandelbaum etc. New York, 1958, P.430.

② 参见O. A. Johnson, Rightness and Goodness, California University, 1959, P.32.

的这两个人的关系，彼此同类的关系，不过是资本主义社会商品、货币、劳务、恩惠等价交换关系的反映，不过是“明理的”资产者在公共生活中所遵守的：“欲取之必予之”、“以德报德”、“赔偿给他人造成的损失”等戒律的表现。当然，我们不否认在社会主义社会里，对别人的帮助应该知恩志谢，给他人造成损失也应该赔偿，借债应还债。但是我们和罗斯不同，不认为这些道德要求可以脱离人的具体社会关系。我们认为义务或道德要求是具有具体的社会内容的。

罗斯要求行善，改善一切人的状况；要求对人公正，并把这当作“自明的”义务加给人。罗斯提出这些道德要求是想给人造成一种义务主义者关心人的福利、平等和正义的印象。实际上这是自欺欺人的幻想，因为在资本主义私有制的条件下，过去不曾实现过，在今天垄断资本主义的条件下那就更不可能实现。在今天西方世界是谈不上真正的正义和平等的。这里的平等是纯粹形式上的平等，实际上的不平等。至于改善他人的状况，顶多不过是资产阶级的慈善行动和有损个人尊严的施舍。脱离一定的社会制度、全体人民的利益和福利来谈个别人的利益、平等、正义，是资产阶级意识的典型特征。

罗斯把不作恶也当作“自明的”义务提了出来，却闭口不提同恶、不正义现象做斗争，这样，就用放弃作恶代替了同恶和不正义的斗争。不仅如此，由于他抽象地谈不能对他人作恶，实际上取消了与恶的斗争，因为谁要和恶、不正义作斗争，就会落个对他人作恶的罪名。义务主义者要求人不应干预、制止作恶的人，只应自己不做恶。而这实质上就是鼓吹不抗恶，对资本主义社会里的种种邪恶、不正义姑息迁就，甚至纵容。

总之，罗斯的七项或七条“自明的”义务都没有超出个人之间的关系，而个人对社会、祖国、人类的义务却被抹煞了。

说到这里，必须指出，罗斯等人提出的“自明的”义务包含有

全人类道德的成分。在人类社会发展的长时间里，逐步形成一些具有全人类性的道德和正义规范，也就是马克思所说的“私人关系间应该遵循的那些简单的道德和正义的准则”^①。罗斯等人提出的“自明的”义务就包含有马克思所讲的内容。毫无疑问，这些简单的道德要求构成人类社会公共生活的重要条件。它们是在实际生活中必须遵守的正派准则。但是，首先这些道德要求并没有穷尽个人的道德义务。在现时代每一个有觉悟的人在其行为中不可能只囿于对罗斯所提出的那些简单的道德要求和规则的认识和理解上。他们在社会生活中必然会遇到许多更为复杂、重大的情况，面临重大而复杂的道德冲突和选择，需要他们去处理，他们必须确定自己对社会、祖国、人民、阶级和集体的利益的态度。其次，必须考虑到，简单的道德要求并不是不依赖时间和情况的抽象要求。每一个阶级都力图使这些或那些全人类的道德原则适应自己的阶级利益，做出适合自己阶级利益的解释。资产阶级在讲诚实、正直的起码道德准则时并不把它用在对待工人的关系上，不把欺骗工人看成是什么可耻的行为，不诚实的行为。因此，资产阶级总是依据本阶级的利益对这些人类起码的道德和正义原则做出适合自己阶级需要的解释。罗斯对七项“自明的”义务内容的规定就是一个用资产阶级观点、利益，或者说从资本主义的社会关系出发解释人类起码的道德要求的标本。

三 把“义务”、“正当”和“善” 分割开意味着什么？

义务主义者否定善是“义务”、“正当”的根据，把“义务”、“正当”和“善”分割开，因而也就取消了善的问题，取消了行动的社会

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷第135页。

结果的问题。义务主义者认为，人履行义务，用不着顾及行动的结果，按义务行动总是正当的。布洛德说：直觉主义承认“某种行为，在某种环境之下，不拘其结果好坏如何，总是对的（或不对的）”^①。例如，常识认为凡是有意仇害一个素来于我有恩之人，总是不对的。这种判断便是由“直接的观照而得”，并不计及这个行为之结果如何。显然，义务主义者是在重复康德的“为义务而义务”的公式。他们断定，人行得正当，就是因为他依据义务感而行动的，履行了义务的要求。义务首先和人的过去的行动——承诺等联系着的。至于说行动的性质，即人的行动给社会、他人带来的是善还是恶，幸福还是不幸，那是不重要的。因此，行动的性质、行动的结果不影响对个人行为的评价。换言之，义务主义者千方百计地想掩盖义务的社会意义。而义务的社会意义和义务所导致的结果是不可能分开的。就是说，把义务和善分割开来，就意味着失去评价人的行为的正确标准，失去评价义务的社会意义的标准。

一个人没有评价自己行动的标准，那他就不可能知道，他在生活中应当如何行动，即他的义务是什么。因此，只有正确的善恶观念才能使人懂得自己的社会义务和自己对他人的义务，说清义务的真正涵义。因此，善和义务，这是不能彼此孤立看待的基本伦理概念。此外还应指出，不仅脱离善不能讲义务，而且脱离历史条件也是不能讲义务的。义务主义者把说实话的义务定为“自明的”义务。但是在资本主义私有制统治的社会里，“诚实”、“说实话”的原则是不可能得到广泛实行的。只有在消灭了私有制并逐步形成了人与人互助合作、真诚相待和友好的关系的社会里，“诚实”、“说实话”，才能够成为人们普遍遵行的道德义务。

义务主义者把“义务”和“善”分割开，也取消了行动者的动机

^① 布洛德，《近代五大家伦理学》第118页。

的问题。在义务主义者看来，动机不是义务内容的组成部分。罗斯说：“动机，任何时候都不构成我们义务内容的一部分”^①。义务感本身就是最高的动机。他认为动机的善良不是行为正当性的必要条件。很明显，按照义务主义者的理论，即使明知受义务支配的行动会给社会、他人造成有害的结果，它也是正当的，道德的。由此可见，把义务和动机的善、恶分开，是不可能对人的行为做出正确的道德评价的。不仅如此，还会成为不道德行为的根据。

在凯利特那里，道德评价标准的主观主义性质更加明显。在他看来，正当的行动或者合乎道德的行动，是符合行动者的意见和愿望的行动。就是说，我认为我在履行自己的义务，我的行动就是道德的。当然，人应该知道自己的义务是什么，懂得履行义务的必要性。但是，这些信念应当依据事实，依据社会进步的客观需要，依据正确的善恶观念，正确的道德价值体系。而义务主义者却不管这些，不管人的内心信念产生自哪里，它的根据是什么。他们断言，义务无论是在逻辑上还是在时间上都先于行动的内在价值。就是说，人应该完成某一行动，不是因为当时的条件下，该行动在客观上是正确的，即可以给社会和他人带来真正的善和幸福，而是出自义务感。出自义务感的行动才有价值。罗斯说，人在法庭上可以提供伪证。只要他相信，他是出自义务做的，那就是道德的、正当的。可见，义务主义者从主观愿望、义务感出发，而不考虑实际情况，不考虑动机的善恶，必然导致主观主义和非道德主义。

所以，行动结果的好坏、善恶和动机的好坏、善恶，在义务主义者看来，都不包含在义务的内容里，都不能做为评价人们行动正当或不正当的根据。这样，义务，按义务主义者的解释，涉及的不是行动的内容，而只是形式。义务应当被履行，是为了义

^① W. D. Ross, *The Right and the Good*, P. 43.

务本身，而不依赖义务的内容。它不由社会进步发展的实际需要所决定，而由个人对某种行动的内在倾向、先天的义务感所决定。例如，按照义务主义者的意见，讲实话的要求来自先天的内在诚实感，因此具有不依赖于情况的绝对意义。由于人的本性具有诚实性，所以，如果说谎话，将会体验到道德上的痛苦。但是，义务主义者没有思索一下，在反法西斯战争中，为着抽象的“诚实”出卖自己的战友，背叛共同为之战斗的人类进步事业的人，在道德上应该有何种感受呢？他能由于这样的“诚实”而体验到快乐吗？！德国纳粹主义者、日本军国主义者在为他们在第二次世界大战中犯下的滔天罪行进行辩解时也说，他们对祖国“诚实”地履行了自己的义务。但是，义务和诚实不是没有客观内容的形式概念。它们不可能和人类进步的利益、社会发展需要分开。因此，德国纳粹分子和日本军国主义分子妄图用“诚实履行义务”的言词来为自己开脱罪责是徒劳的。

在每一个形势下，人同他人处于多种关系之中，因此他会碰到产生自这些关系的许多义务，并且还会遇到一些彼此互相对立的义务。例如，一个人去见朋友，可是在路上遇上了儿童落水的危急情况。他要履行搭救儿童的义务，就不能履行对自己朋友的义务。在这种情况下怎么办呢？应该履行哪一个“自明的”义务呢？价值论直觉主义者认为，不同义务之间的冲突的解决，要根据它们中的哪一个会产生世界上最大数量的善。而义务主义者在解决这个问题上显得一筹莫展、无能为力。普里查德说，当人在某种形势下遇到许多义务时，他应该确定义务中的哪一个具有最大程度的道德性。可是，如何确定义务的道德性的大小呢？普里查德决定这一点，不是凭借客观标准，而是根据自己的直觉，实际上没有任何标准。

罗斯在解决这个问题上稍有不同。他说，我们在道德形势中所面临的自明义务中的任何一个都不可能是绝对正确的行动或者

不正确的行动。在他看来，每一个义务都包含着正反两种趋势。例如，说实话的义务能指导人正确地行动，同时也能使人遭受不必要的痛苦。为了解决实际应该履行的义务问题，罗斯提出了“义务比较法”；即人应当单独地考察他所遇到的每一个义务（假定它只是单个地存在着），并选择它们中在他看来是最有效力、最“必需”的那个义务。但是，“义务性”的程度，仍然要根据个人的情感和意见来决定，而不涉及义务的实际内容，就是说是盲目地解决的。罗斯和其他义务主义者一样，归根到底承认自明的义务的知识是纯粹直觉的。因此，罗斯也不能解决义务实际内容的问题。

由此可见，脱离实际情况，脱离善、恶来解决“自明”义务选择的问题，也是不可能的，更不要说判明“义务性”程度的大小了。要想真正解决道德冲突、道德义务选择的问题，一定不能脱离一定的善恶观念、道德体系以及行为发生的具体环境。

最后，尚有一个问题需要指出，就是义务主义者在谈“义务”时，不把行动而把人的意图放在第一位。他们说，完成行动，就意味着在世界上完成某种改变。但是由于人不总能造成某种改变，所以他的义务主要不是行动，而是具有行动的愿望，改变形势的意图。罗斯在《伦理学基础》一书里断言，为了判断人的行为的正确性，只要人有履行自己义务的愿望就足够了。人可以不考虑社会向他提出的那些实在的要求，可以无所作为。为着确认他履行了自己的义务，行动得正确，他只要引证自己的愿望和努力就够了。拟议的义务或者想象的义务代替了实在的义务。因此，义务主义者容许思想和行动分离，实际上是掩饰人的无所作为，或者半途而废。但是没有行动，就没有德道，因为德道首先表现在人们的行动中。我们不可能根据人的愿望来评价他的行为。义务主义者容许人的思想和行动的分，也就是容许人在行动上不尽道德义务。

从义务主义者的基本理论可以看出，他们把义务变成了没有具体历史内容的形式要求。当然，这不是说义务论直觉主义没有它的客观社会意义。它象价值论直觉主义一样维护了资产阶级社会向人们提出的那些道德要求。义务主义者用“为义务而义务”的公式维护了现存的资产阶级道德价值和社会制度。

第三章 新实证主义伦理学

新实证主义把实证主义原则引入伦理学范围，运用这一原则研究道德意识现象，得出结论认为，伦理学作为“严格科学”的“道德哲学”，不应该去涉及道德的内容问题，而只能研究道德语言，即对道德语言的意义及日常用法进行逻辑分析。新实证主义者把伦理学的根本问题归结为道德语言问题。在他们看来，伦理学的任务就是对现有的道德命题和日常道德辞的用法进行逻辑分析或语言分析，使之得到澄清和规范化。

新实证主义伦理学表现了二十世纪西方伦理学的形式主义倾向。

1923年，英国语义学家奥格登（C. K. Ogden）和理查兹（I. A. Richards）在他们的《意义的意义》一书中，第一次明确地用实证主义原则分析道德概念和判断，提出了新实证主义伦理学说的基本观点，当时曾被一些学者看成是伦理学上的“革命”。他们认为，道德宾语^①如“善”、“恶”、“义务”以及包含这些术语的道德判断是不能证实的，既不是真的，也不是假的，不能记述客体任何特征，没有任何意义。他们写道：我们认为，对“善的这种特殊的伦理学上的使用，是一种纯粹地感情意义上的使用。在这一意义

① 所谓“道德宾语”是指作为道德判断的句子中的宾语。例如在道德判断：“诚实是善”、“撒谎是恶”这两个句子中，“善”、“恶”就是这两个句子的宾语，即道德宾语。

上使用这个词，完全不表示什么。这样，当我们在“这是善”句子中使用它时，我们只不过是注意“这”，而加上“是善”，并没补充什么东西。它仅仅是感情的符号，表达我们对“这”的态度，并且可能引起他人同样的态度，或推动他人去做类似的行动^①。这些观点是感情主义伦理学的基础。

到本世纪三十年代，这一学说发展成完整的理论体系，形成了新实证主义一个基本的伦理学派——感情主义。感情主义的主要代表人物有罗素(B. Russell 1872—1970)、卡尔纳普(R. Carnap 1891—1970)、艾耶尔(A. J. Ayer 1910—)、赖辛巴赫(H. Reichenbach 1891—1953)、斯蒂文森(Ch. L. Stevenson 1908—)等。在三、四十年代，感情主义是英、美等国最流行的一种伦理学说。到第二次世界大战之后，这种理论日趋衰落。随着新实证主义哲学的演变，新实证主义伦理学也发生了变化。到四十年代末和五十年代初，语言分析伦理学取代了感情主义，在英格鲁撒克逊语言区的各国中，广泛流行。

这样，就形成了新实证主义伦理学的两个基本学派，即感情主义和语言分析伦理学。

无论是感情主义，还是语言分析学派，他们对道德问题的看法，虽然有着种种差别，但是并没有本质上的不同。因为，它们的伦理学说都是以新实证主义哲学为其方法论基础的。

第一节 新实证主义伦理学的哲学基础

新实证主义，在西方常被称为“分析哲学”。所谓“新实证主义”，是相对孔德、斯宾塞的老实证主义而言的。它产生于二十世纪二十年代前后的英国和中欧各国。三十年代以后，在英、美等

^① 参见C. K. Ogden, I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, London, 1923. P. 125.

国长期占主导地位。

新实证主义最早，也是最基本的形式，是逻辑实证主义，也称逻辑经验主义，即指以石里克(M. Schlick 1882—1936)、卡尔纳普为代表的维也纳学派。但是，有时，也有用“逻辑实证主义”一词泛指现代分析哲学的所有分支。对此，艾耶尔就曾指出：“逻辑实证主义”一词，在开始是专门用来说明那些自称为维也纳学派的哲学家、科学家和数学家的观点。后来，它也被用来包括其他形式的分析哲学^①。

新实证主义者是主观经验论者。他们认为一切科学都根源于经验，必须由经验来证实。不过，这些经验并不是感官对外界事物的反映，而只是人的感觉，是完全脱离外在的客观世界而主观自生的东西。在这方面，新实证主义与老实证主义，特别是与马赫主义，有着明显的思想继承关系。新实证主义中的维也纳学派就是直接从马赫主义演变出来的。维也纳学派的创始人石里克，1922年被邀请到维也纳大学，担任了在1895—1901年由马赫主持过的归纳科学哲学讲座的教授，成为马赫的继任者。马赫主义是实证主义的第二代，新实证主义是实证主义的第三代。

在二十世纪以前，实证主义发展的第一、二阶段，实证主义原则并没有被用到道德和伦理学领域。只是到本世纪二十年代以后，发展到新实证主义阶段时，才把实证主义原则贯彻到伦理学中，出现了新实证主义伦理学说。

新实证主义者在哲学方面的共同特点都是打着反对“形而上学”的旗号，标榜自己超越唯心与唯物之上，认为传统哲学和伦理学的基本概念和命题都是没有意义的或是荒谬的。而真正的哲学问题，都被归结为逻辑问题和语言分析。

^① A. J. Ayer, Logical Positivism, 1959, P. 3.

一 新实证主义哲学的基本观点

新实证主义把过去的全部哲学(包括伦理学)都说成是不科学的、没有成果的。他们认为以往的哲学、伦理学问题都是“假问题”，都是没有意义的、不值得、也不需要去研究的问题。所以，他们把一切传统哲学及伦理学问题，如唯心与唯物、物质与精神、自由与必然等都称为“形而上学”而加以“拒斥”。新实证主义自称为哲学上的一个新的转折，主张干脆抛弃一切哲学问题。卡尔纳普就曾明确地表示：“对于哲学问题我们不予以回答，我们抛弃一切哲学问题，不论是形而上学还是伦理学或者认识论”^①。

新实证主义者认为，对哲学应采取“严格科学的”态度，也就是把整个认识过程归之于逻辑，把现代数理逻辑作为工具，来进行哲学论证。新实证主义者宣称：数学和逻辑同现实完全无关；数学和逻辑在内容方面基本上是空洞的，它们仅仅是变换命题的方法，因而是“先验”的。“只有数学和经验科学的命题才有意义，而一切其他命题都是没有意义的。”^②

在新实证主义者看来，一个命题是否有意义，不在于它是否反映了客观实际，是否具有客观内容，而在于它是否属于数学和逻辑的命题，或是否是经验科学的命题。因为，他们认为，数学和逻辑命题，可以由数学和逻辑公理、演算规则来检验。经验科学的命题可以用经验、事实来检验。只有那些在逻辑上和经验上得到证实的命题，才是有意义的。因此，一个命题是否有意义，完全取决于它的可证实性的条件。卡尔纳普说：“在形而上学领域

^① R. Carnap, *The Unitg of S cience*, London, 1934, P. 21—22.

^② 卡尔纳普：《哲学和逻辑句法》，上海人民出版社1962年版，第18页。

内（包括一切价值哲学和规范理论），逻辑分析产生了否定的结果，那就是：在这一领域内的所谓命题，都是没有意义的。”^①

这样，新实证主义把哲学的一系列基本问题都当做“假问题”予以抛弃之后，哲学就只剩下了对语言的逻辑分析。所以，艾耶尔说：“哲学研究是一种分析活动”^②，“哲学是逻辑的一个部门”^③，哲学命题从性质上说，不是事实的命题，而是语言的命题，它们不描述物理对象的行为，甚至也不描写心理对象的行为。“哲学家作为一个分析学家，不直接关心事物的物理属性，而只关心我们谈及事物的那种方式”^④。哲学的任务不再是揭示现实的一般客观规律，以及物质和意识的真实关系，而只是从逻辑上分析专门科学的概念形成，或日常语言的用法，以澄清哲学中的混乱。卡尔纳普认为，哲学“就是句法方法的应用”^⑤，哲学活动是在于解释科学的概念和判断，“关于一种科学的哲学就是对这种科学的语言进行句法分析”^⑥。换句话说，也就是对科学的概念和判断进行逻辑分析，研究科学判断的逻辑结构，分析使用这些判断的规则和表达这些判断的符号的规则，通过这种分析，以阐明专门科学论断和概念的意义。在卡尔纳普等人看来，人们日常所使用的语言，包括科学中使用的语言，都是含混不清，很不精确的。这种语言上的混乱是一切哲学争端和思想错误的根源。因此，有必要建立精确的人工语言系统，强调对科学语言进行逻辑分析。而在语言分析学派看来，违背日常语言的正确用法是哲学、伦理学混乱的原因，因此，他们主张研究语言的日常用法，强调对日常语言进行语义分析。尽管在新实证主义者中间有着这样那样的

① 引自A. Ayer, *Logical Positivism*, 1959, P. 60—61.

② 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，上海译文出版社1981年版，第2、60页。

③④ 同上书，第60页。

⑤⑥ 卡尔纳普：《哲学和逻辑句法》第38、51页。

分歧，但是，在他们看来，无论是真理问题，还是道德问题，所有这些问题的解决，都要通过对语言的逻辑分析。

新实证主义认为，哲学的任务除了从逻辑上研究科学语言和日常语言的用法之外，还必须对以往的各种哲学体系加以分析和研究，证明传统的哲学问题都是形而上学的“假问题”，而且整个过去的哲学都是伪科学。从而，使世界就其本质来说是物质还是精神的问题就可以从新实证主义者的视野里“完全被排除掉了”^①。

这样一来，哲学本身的世界观内容随之被排除掉了，哲学完全失去了自己的世界观作用；专门科学也失去了自己的世界观基础。哲学被逻辑和语言学所代替，因而也就从根本上被否定了。

二 新实证主义的可证实原则

新实证主义者强调一切科学知识根源于经验；一切科学命题的真假只能由经验来证实。因此经验证实原则是新实证主义的一条根本原则。根据这条原则，一个命题是否有意义，是否是科学命题，完全取决于它是否可以用经验来证实，它是否与事实相符合。但是，必须指出，新实证主义者的“事实”，并不是不依赖于人的意识而存在的客观世界，相反，他们认为有关外在世界的断言是全然没有意义的，因为没有任何方法可以证明外在世界究竟是否独立于我们的经验。因此，他们所谓的“事实”，或者是指关于事物的性质和关系（例如红黄、冷热、大小、高低等）的单纯感性经验材料；或者是指语言的句法和逻辑结构中的符号。换句话说，新实证主义者是把主体对具体对象的感知当作“事实”，或是把表达主体对这些对象的感知的句子当作“事实”。例如“我看见高

^① R. Carnap, *The Unity of Science*, London, 1934, P. 29.

山”，“我闻到花香”等。至于说到“经验”，新实证主义则是完全割断了感觉经验同外部世界的联系，认为经验不是来源于客观世界，不是感觉对客观外在世界的反映；而是“给予的”、“观察到的”，是与外在世界毫无联系的东西。所以，这种证实原则是与唯物主义反映论根本对立的。

新实证主义认为，对一个命题的证实，有逻辑证实和经验证实两种方法。用这两种方法中的任何一种都不能证实的命题，就被认为是“无意义的”。具体来说，要证明一个命题是否“有意义”，第一是将命题与经验作比较。当句子的真理性在主体经验中直接得到证实时，这个句子就是在科学上有意义的；第二，一个判断如果可以引出许多记录句（即表达基本经验材料的简单句），这个判断也是在科学上有意义的；第三，凡是与数学和逻辑规则相一致的命题，也是有意义的。从新实证主义的观点出发，凡是经验科学的判断都需要由经验来证实。不是直接用经验来证实，就是间接用经验来证实，即运用逻辑方法把任何论断归结为直接证实的命题，去间接证实。而逻辑和数学判断的正确性，则不是用经验，而是用分析这些判断所包含的概念的办法，用这些判断和我们语言的公用规则相一致的程度、用公设来证明。艾耶尔说：“逻辑和数学原则之所以是普遍真实，仅仅因为我们从不承认这些原则除了真实之外还有任何东西。理由是我们不可能取消这些原则而不发生自相矛盾，而不违反约束我们语言用法的规则，并因而使我们说的话荒谬可笑。换言之，逻辑和数学真理是分析命题或重言式命题”^①。艾耶尔举例说，如“ $7 + 5 = 12$ ”，这个判断是任何观察都不能驳倒的。我们的这种知识不过是依赖于“ $7 + 5$ ”这个符号式子是“12”的同义语。同样，“每一个Oculist（眼科医生）是一个eye-doctor（治疗眼病的大夫），是依据于符号‘eye-doct-

^① 艾耶尔：《语言、逻辑与真理》第83页。

or'是与'Oculist'同义的一样。并且,同样的解释也适用于任何其他先天真理。”^①

新实证主义者从证实原则出发,把广泛的哲学、科学命题都说成是没有意义的,其中包括哲学理论和规范伦理学的所有判断。卡尔纳普说:“属于形而上学、调节伦理学、认识论的一切原理,实际上都是无法证明的,所以是不科学的。在维也纳小组里,已经习惯于把这些原理看作是没有意义的”^②。

新实证主义者所说的从经验上检验判断,绝不包含从社会实践的角度去检验判断。在最好的情况下,也不过是注意到了对判断进行单个的检验,而且主要是将判断与主体的感知相对比。至于记录句的选择,则完全是任意“协议”的,是“约定的”。这样,判断的真假,不是根据这些判断是否符合客观现实来决定,而是根据人的主观感知,或一个句子与另一个句子是否能“互译”,是否相一致来决定。

这种唯心主义的证实原则是新实证主义解决伦理学问题的出发点和理论根据。

第二节 新实证主义对伦理学的批判和“改造”

一 对通常的伦理学的分析

新实证主义者运用证实原则,对以往的伦理学进行分析、论证,认为,伦理学如果不属于经验科学,就属于“形而上学”若属于经验科学,就不再是“伦理学”,若属于“形而上学”,那么它就不是科学。

① 艾耶尔:《语言、逻辑与真理》第93页。

② Carnap: *The Unity of Science*, P. 26.

卡尔纳普认为：“伦理学”一词有两个不同的意义。第一种涵义是把某种经验的研究叫做“伦理学”，即从心理和社会的角度对人类行为的研究，特别是对从情感和意志而来的行为的起源，^①以及这些行为对于别人的影响的研究叫做“伦理学”。这种伦理学属于经验科学，而不属于哲学。伦理学的第二种涵义是人们称之为规范伦理学的关于道德价值或道德规范的哲学。它不是一种关于事实的研究，而是关于什么是善和什么是恶，什么是正确行为和什么是错误行为的一种“自以为是的”研究。其目的就是要陈述人类行为的规范或关于道德价值的判断。这些规范伦理学的命题，不论它是规范形式，还是价值判断的形式，都是没有理论意义的，而且，都不是科学的命题。因此，只能划归“形而上学”的领域^②。

从新实证主义观点出发，艾耶尔也对各种伦理学体系进行考查。他认为，通常的伦理学体系，都是不严格的，远非“一个统一的整体”，就其内容来说，可以分为四类。“第一，有一些是表达伦理学的词的定义的命题，或者关于某些定义的正当性或可能性的判断；第二，有一些是描写道德经验现象和这些现象的原因的命题；第三，有一些是要求人们在道德上行善的劝告；最后，有一些实际的伦理判断”^③。在艾耶尔看来，只有第一类包括一些关于伦理学的词的定义的命题，才能算作是伦理哲学的内容。其他三类都不应该属于伦理哲学的范围。

苏联伦理学家斯瓦尔茨曼，就新实证主义者对伦理学的分析，而把通常的伦理学分为以下四种^④：

第一种，经验伦理学或描述伦理学。它描述各个时代（包括

① 卡尔纳普：《哲学和逻辑句法》第9—11页。

② 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》第117页。

③ 参见K.A.斯瓦尔茨曼：《伦理学……没有道德》，莫斯科，1964年，第116—117页。

现代) 的人的行为及其道德观。在新实证主义者看来, 这些描述具有科学意义, 因为它们可以由经验来证实; 从阐明人们的行为动机的角度看, 这些描述也是有益的。但是, 描述经验现象不应该是哲学家的事, 而是心理学家和社会学家的事。所以, 他们把描述伦理学包括在经验的社会学和心理学中, 而反对把它看成哲学的组成部分。新实证主义者把这种描述伦理学有时称为“道德心理学”、“道德社会学”。

第二种, 纯实践意义的规范学科。这种伦理学属于政治、社会和其他活动领域, 而且, 其内容要经过这些活动的检验, 如政府法律、行政规章、劳动纪律等。新实证主义者认为, 伦理学的这一分支有其存在的必要, 是因为它可以告诉人们在政治领域如何达到自己的目的, 在道德上如何影响人的思想, 使人认为自己是幸福的, 或使人能服从现存的法律和政府的政策、规定等。卡尔纳普说: “我们并不否认对价值判断以及价值行为作科学研究的可能性和重要性。但这二者都是个人的行为, 正象所有其他行为一样, 是经验研究的可能对象。”^①

第三种, 规范伦理学。新实证主义者一致认为, 任何规范伦理学都不是科学。它的命题可能对人们的行为有所影响, 而且这些影响也可能符合或不符合人们的愿望, 但是, 这些命题既不是真的, 也不是假的, 它们并没有断定什么, 而是既不能被证明的, 也不能被反证的。赖辛巴赫说: “对知识的现代分析使一种认识性的伦理学成为不可能; 因为, 知识并不包含任何规范成分, 因此不能充当伦理学的解释。……如果德行是知识, 那末伦理规范就失去了它的命令性质。二千年来要想把伦理学建立在一个认识基础上的企图乃是对知识的一种误解的结果, 是认为知识包含

① 卡尔纳普:《哲学和逻辑句法》第11页。

一种规范成分的错误见解的结果。”^①因此，他们完全排除了伦理学的规范内容，而把表述这些规范的空洞的语言逻辑形式，列入“元伦理学”的研究对象。

第四种，理论伦理学。这种伦理学力求建立伦理学的概念和范畴体系，企图解释这些范畴的意义及说明哪些范畴是基本范畴的问题。新实证主义者认为，理论伦理学的内容也是不科学的，因为什么是善，什么是恶，什么是正当，什么是不正当等所有这些传统伦理学的概念、范畴，在他们看来，都是没有意义的，是不能定义的，因此，这些伦理学问题也是无法解决的。

新实证主义者对各种伦理学的分析和研究对象的区别，在伦理学的发展上，不是毫无意义的。然而，他们割断伦理学理论与实际生活之间的联系，反对研究根源于一定社会物质生活条件的道德规范和道德观念，完全抽掉了道德的所有实际内容，把道德规范、道德评价等都从伦理学研究领域中排除出去，从而根本否定了伦理学的一切具体内容。这样，新实证主义伦理学的研究对象也就只剩下空洞的、抽象的、完全脱离实际生活的道德语言和逻辑问题了。因此，在他们看来，“严格的”道德哲学的任务首先是对现存的各种伦理学体系的命题进行逻辑分析，证明这些传统伦理学的概念和判断都是假概念、假判断。艾耶尔说：“我们发现，伦理哲学只在于说明伦理概念是妄概念，因而是不能分析的。”^②同时，伦理哲学也必须对道德语言和运用道德语言的不同情况进行逻辑分析。感情主义者艾耶尔认为，论述伦理学的严格哲学著作“应当对伦理学的词作出分析，借以表明这一切伦理判断所从属的范畴是什么。”^③黑尔也说：“伦理学，象我对它想象的那样，是对道德语言的逻辑研究。”^④必须指出，新实证主义者不

① H·赖辛巴赫：《科学哲学的兴起》，商务印书馆1983年版，第213—214页。

②③ 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》第128、117页。

④ R.M.Hare, *The Language of morals*, oxford, 1952, p.v.

是把道德语言理解为能指导人如何生活，如何行动的道德规范、道德要求等，而是把它只理解成失去具体内容的道德判断形式，以及能赋予判断以伦理性质的重要伦理概念和范畴。总之，他们认为，伦理学的主要任务和内容，^⑨就是给伦理概念下定义和研究与这些定义相联系的问题；或者伦理词的使用问题。社会的实际道德问题，一般都不在他们的研究范围之内，他们中间多数人是把什么是善，什么是恶，以及正义、非正义等问题，看成是以往伦理学的“形而上学”残余，并主张把它们完全抛弃。

新实证主义创造了一种“新”的伦理学理论，即“元伦理学”（Meta-ethics）。他们认为，元伦理学是唯一“严格的”道德哲学，这种伦理学广泛地流传在英、美、瑞典等西方国家中。从第一次到第二次世界大战期间，它曾是这些国家中占统治地位的伦理学理论。

二 元伦理学及其理论上的危机

“元伦理学”这一概念是逻辑实证主义者首先提出来的。二十世纪初，在英国的伦理学中最先出现“元伦理学”这一术语，随后被许多不同的哲学、伦理学派别所公认。从此，元伦理学成了二十世纪西方伦理学中一种占主导地位的理论。元伦理学主要研究道德语言，即道德概念和判断的逻辑分析问题。新实证主义者把元伦理学与规范伦理学完全对立起来，认为一切规范伦理学命题都是不科学的，只有元伦理学才是采用了“严格科学”的方法的伦理学，才是真正科学的道德哲学。

元伦理学是运用逻辑和语言学的方法分析道德概念、判断的性质、功能和意义的一种道德哲学，也称为“分析的道德哲学”。它对“善”、“恶”是什么和人的行为是否依赖于社会条件等涉及道德内容的问题，不做任何结论。

关于元伦理学的对象和任务，在元伦理学的各派代表人物之间，虽然没有完全统一的意见，然而，他们在这一问题上，仍存在着根本相同之点。也就是说，他们都认为，元伦理学的研究对象，不是道德，不是人的行为，也不是人们的动机、理想和愿望，而是道德语言，即道德概念和判断。他们认为，“元伦理学不在于表述道德判断，而在于判断关于道德的判断，不在于理解道德，而在于理解对道德的理解”^①。二十世纪初，元伦理学家关心的是基本伦理概念，如“good”（“善”、“好”）、“right”（“正当”）、“ought”（“应该”）等词的意义。他们力图找到这些价值词的精确定义。然而，在这一探求中，感情主义者与直觉主义者却得出同样的一个结论，即认为“善”等伦理概念是根本不能定义的，只是它们的理由不同。直觉主义把“善”等看成是不能分析的、最单纯的、最基本的概念，而感情主义则认为价值辞只表达个人的情绪、愿望等。至于当代的语言分析学家，却把注意力集中在探求价值辞的用法，即在什么场合，什么时机，使用“善”、“正当”、“应该”等词。总之，大多数元伦理学家，特别是新实证主义的各种伦理学派，都强调元伦理学必须从根本上放弃对“善”、“幸福”、“义务”等伦理概念的一般定义的研究，而是要阐明这些词在具体命题中涵义有哪些差别。所以，元伦理学的任务就是确定运用伦理范畴、术语的准确界限，弄清语言的细微差别。新实证主义伦理学家为了追求“概念的科学严格性”，竟然把自然科学中的公式或符号机械地搬运到伦理学中来，使伦理学只在一堆空洞、枯燥的名词、术语、公式里兜圈子，把伦理学变成形式主义的、僵死的、烦琐的学科。

正因为元伦理学的任务只不过是澄清道德语言，而与任何世界观问题、道德观点和信念“无关”，因此，新实证主义伦理学提

① P.W.Taylor, *Moral Judgments*, N.Y., 1963, P.11—12.

出，元伦理学对各种不同的伦理学体系来说，是“中立”的。在新实证主义者看来，两个人可能具有两种完全不同的道德观点和信念，但是他们在元伦理学的见解上却可以是完全一致的。或者反过来，两个人在元伦理学上的见解不同，然而这并不就证明他们在道德观点和道德信念上是对立的。这样，新实证主义者把道德语言和道德语言所表述的内容截然分开。从而，他们在否定了伦理学对象的实际社会内容的基础上，也就根本否定了道德和伦理学的阶级性。

新实证主义者把元伦理学的创立看作是伦理学上的“革命”。资产阶级企图利用这种理论调和人们之间的道德冲突，以缓和资本主义社会的矛盾。然而，由于元伦理学的形式化倾向，严重地脱离了现实生活，就是连一些资产阶级学者也开始批评元伦理学是枯燥的、没有生命力的科学，要求改造元伦理学，使它能帮助人们解决实际的道德问题。

但是，元伦理学从它产生的那天起，就是处在自我矛盾的二难抉择的境地。也就是说，从元伦理学角度看，规范伦理学不是科学，所以需要科学的伦理学——元伦理学。可是，元伦理学不关心人的实际生活，不能满足人们对伦理学的需要，因为它只是一种形式逻辑，而并不是伦理学。许多伦理学家幻想在元伦理学自身的范围内来克服这种矛盾。但是，他们之中最有洞察力的人早已明白，这种矛盾是无法解决的。维特根斯坦就曾指出：“我思索，假若伦理学可以成为科学，那么它究竟是什么呢？我觉得结果是明显的……若某个人能写出一部伦理学书，它实际上确是一部伦理学书，这部书一爆炸，就会把世上所有其他的书破坏掉。如果伦理学一般能是什么东西的话，那它就是超然的东西，我们的言论仅仅表达的是事实。”^①这也就是说，元伦理学如果也去研究

① 维特根斯坦：《伦理学讲义》。

道德规范和道德价值的话，那么它就是“不科学的”伦理学，然而，确是伦理学；如果把它变成“严格科学”，成为“科学的伦理学”，即元伦理学，那么，它却已不是伦理学，而只不过是逻辑和语言学。这种无法克服的内在矛盾，预示着元伦理学的危机。第二次世界大战后，在西方世界，新实证主义伦理学的地位开始被存在主义，以及象弗洛伊德主义等自然主义伦理学说所代替，元伦理学也日渐衰落。因为它不能解决西方社会提出的实际生活问题。

真正的科学道德理论绝不能用形式逻辑和语言分析来代替。当然，马克思主义伦理学也并不否认从逻辑方面、认识论方面，以及语言方面来分析道德问题的必要，因为它有助于更准确地制定和形成道德及伦理学的范畴和规范。但是，这些不是伦理学研究的主要方面，尤其不能只局限于这些方面。伦理学主要是研究人的行为规范。

伦理学首先是哲学、世界观的科学。因此，只有依据马克思主义世界观，运用历史唯物主义方法来解决道德问题，才能建立起真正科学的伦理学。诚然，我们不否认，科学的伦理学在解决道德问题时，也必须把哲学、社会学、心理学、逻辑学、语言学等方面的知识加以综合运用，才能使极复杂的道德问题得到正确的解决。然而，不能喧宾夺主，这些学科的理论和方法，不能取代科学的世界观和方法论——辩证唯物主义和历史唯物主义在伦理学研究中的主导地位。

第三节 感情主义

新实证主义者依据实证主义原则，提出价值的情感学说，从而形成了新实证主义伦理学中最早的，也是最基本的的一个学派——感情主义。

二十世纪西方伦理学在把价值与事实割裂上，感情主义是其

中的重要典型。这首先表现在他们对道德与认识的关系的看法上。

一 道德与认识

感情主义者把道德的认识论问题和逻辑问题当作伦理学研究的主要问题，而且认为这是对传统伦理学的根本“变革”，是建立科学伦理学的开端。实际上，道德与认识、知识与美德、科学与道德、道德的真理性等问题，在伦理学史上，老早以前就为许多著名哲学家和思想家所重视。无论是从苏格拉底、柏拉图、亚里士多德到康德、黑格尔，还是从孔子、孟子、朱熹到孙中山，都谈过这类问题，只不过是他们都没有把这类问题当作伦理学的研究对象，而只是作为论证道德规范的根据。

感情主义和直觉主义一样，都是把道德的认识论问题和逻辑问题，与伦理学的规范部分绝对地对立起来，认为只有道德的认识论问题和逻辑问题才是“科学”伦理学应该研究的问题，而道德规范问题根本不能成为道德科学研究的对象。所以，道德和认识的关系、规范与真理的关系、价值的认识论性质、道德判断的真理标准等问题成了他们注意的中心问题。然而，感情主义与直觉主义的不同之点在于：它不是象直觉主义那样，把道德归结为认识，而是把道德与认识分开；它不是把道德和科学、真理联系起来，而是认为道德价值与事实、科学、真理无关，它只不过是表达个人的主观愿望和情感。对此，我们准备就以下几点做出适当的评价。

(一) 关于道德与认识的关系问题

从休谟到感情主义的代表人物，都否认道德与认识有任何联系。对于道德能不能被认识，能不能对善、恶、义务等基本伦理学范畴下定义？道德有没有认识职能，道德能不能反映事实、能

不能反映现实？价值与事实有无联系？对所有这些问题，感情主义都给予否定的回答。他们认为，真理、事实、真理与谬误的标准等认识论的基本概念不能应用在道德领域；道德与认识之间、价值与事实之间、伦理学与自然科学之间没有共同之处。

感情主义象一切唯心主义一样，夸大了在人类认识过程中，概念与客观现实可能脱节的现象；夸大了道德反映现实的特殊性。因而，他们得出错误的结论，认为道德观念的体系是不能认识的，它不反映现实世界的事实，不是来源于经验，而只是个人主观的情绪表现。卡尔纳普说：“形而上学的虚构句子、价值哲学和伦理学的虚构句子，都是一些假的句子；它们并没有逻辑的内容，仅仅能够引起听到这些句子的人们在感情方面和意志方面的激动。”^①

感情主义者反对用自然属性给伦理学范畴(善、恶、义务等)下定义。他们与穆尔一样，认为在经验、事实的世界里没有什么东西能与伦理学范畴相适应。所以，象善、恶、义务、幸福等范畴都不能用经验和事实来定义。但是，与此同时，感情主义者又反对直觉主义者主张依靠“直觉”来认识“善”、“义务”等伦理范畴，以及企图阐明是否需要通过“善”给“义务”下定义，或是通过“义务”给“善”下定义的问题。艾耶尔说，这些问题，对实践着的人们来说，是“学院式的问题”。在感情主义者看来，“什么是善”，“什么是义务”这些伦理学命题，不仅在经验上不能证实，在逻辑上也是无法证实的，因为伦理概念只表达个人的情绪和愿望。所以这些问题没有任何意义。“善”什么都不是，“善”是无法定义的，也就是说，在他们看来，“善”是不能认识的。

感情主义者借助他们的逻辑分析，把“善”、“恶”等伦理概

^① 洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年版，第286页。

念，变成了虚无的东西，完全否定了道德评价的意义。在他们看来，“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为了证明这一点，艾耶尔举例说，在“你偷钱是做错了”这一句子中，“你偷钱”是事实部分，或叫陈述部分。“做错了”是评价部分。艾耶尔认为，在句子的评价部分和事实部分之间没有逻辑联系，因为说人的行为是错误的，并不是说他做了什么。由此艾耶尔就做出了结论，认为判断的评价部分没有意义。因为评价部分对事实部分根本没有补充任何东西。说“你偷钱是做错了”，比只说“你偷钱”并没有多陈述任何东西。说“这样做是错误的”，并不对“你偷钱”作出任何进一步的陈述，只表明说话人对这种行为在道德上不赞成。艾耶尔又说，如果我们需要说明所犯罪行的性质，那么只要查明所犯罪行的事实和情况，搞清犯罪的动机就够了。然而，这是法学家和心理学家的事情。至于谈到对所犯罪行的道德评价，那么“说人做的正确或不正确这方面，一点也不能说明人实际做了什么……道德评价对这个问题，没能补充什么细节。正因为如此，伦理学范畴没有实际内容。伦理学范畴没有陈述出它们所涉及到的那种情况的任何一个特征。”^②然而，艾耶尔只是形式主义地阐述评价与陈述，价值与事实之间的关系，可是他没有看到评价与事实之间的社会联系，没看到道德评价指出的是行为的社会意义。所以，对道德判断纯逻辑分析，必然导致否定道德的社会内容，以至使人的言行摆脱社会的制约。

把价值与事实对立起来，否认事实与价值的联系，是新实证主义伦理学各学派的一个共同的、基本的观点。只是有的学派、有的学者更绝对化一些，而有的人更缓和一些。曾对感情主义，

① 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》第121页。

② A. J. Ayer, *On The Analysis of Moral Judgements*, *Philosophical Essays*, London, 1954, P. 235.

特别是对语言分析学派影响很大的分析哲学家维特根斯坦，就认为在世界上一切事物里面，根本“没有价值那样的东西可言”，“如果有价值这样的东西的话，那么这个价值必须处于一切所发生的事情之外，必须处于一切事物之所以为事物之外”。也就是说，价值不可能在世界上存在，而必须处于世界之外。由此，他得出结论说，“不可能有伦理学的命题”^①。在感情主义者中，卡尔纳普根本否认价值判断包含任何事实的陈述，否认价值与事实的任何联系。而艾耶尔的晚年和斯蒂文森就比较缓和，承认价值判断中可能包含某些事实的陈述，然而，归根到底，在他们看来，价值判断还是没有意义的，价值与事实还是分离的。

感情主义者在把价值与事实分离的同时，也就把道德与知识完全割裂开了。赖辛巴赫把知识分为两种，即“综合陈述”和“分析陈述”。他说，综合陈述告诉我们事实，分析陈述是空洞的。如果伦理学是综合的，它就会告诉我们各种人和各个社会阶级的伦理习惯等事实，而不具有规范性。然而，如果伦理学是分析的知识，也不能告诉我们应做什么，因为它是空洞的。接着他说“对知识的现代分析使一种认识性的伦理学成为不可能；因为，知识并不包含任何规范成分”^②，“如果德行是知识，那么伦理规条就失去了它们的命令性质”。因此，也就不能提供任何道德指导^③。感情主义者甚至利用道德判断和科学判断在语法形式上表现出的差别，来说明科学知识与伦理的对立。在他们看来，科学判断是陈述事实，而道德规范、准则以道德“指令”的形式表达在命令句里，这种命令句不指明有什么，没有什么，不是事实的陈述。

① 洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第261页。

②③ 昆·赖辛巴赫：《科学哲学的兴起》第213、214页。

述,而是说明应当做什么,不应当做什么。卡尔纳普用“不要杀人”这一道德规范的语法形式作根据,认为“不要杀人”所表达的只是某个人的意志和愿望,与表达事实的科学判断没有丝毫共同之处。而道德判断“杀人是罪恶的”虽然具有一个所断定的命题的文法形式,但是却同“不要杀人”这一文法上的命令句形式没有本质区别,因为它同样不描述任何事实。所以,他说:“一个价值判断实在说来不过是在迷误人的文法形式中的一项命令而已。它可能对人们的行为有影响,而且这些影响也可能符合或不符合我们的愿望;但它却既不是真的也不是假的。它并没有断定什么,而是既不能被证明的,也不能被反证的。”^①

感情主义者把价值与事实、道德与知识截然分开,从而把价值变成虚元的东西,把道德变成主观、任意的东西,因此暴露出他们在道德领域的主观唯心主义立场。

在客观世界里,所存在的不是价值本身,而是具有价值的事实和客体。实际上,根本不存在任何脱离事实和客体的价值。一切道德价值都不可能离开一定的客体或事实而独立存在。就从“杀人是罪恶的”这一价值判断来看,有关善、恶的价值评价则是以“杀人”这一行为的事实为依据的。可见,任何道德原则、要求、理想,象科学原则一样,都是不能与事实,与现实脱离的,而是从事实出发,并且是以一定事实或现实为根据的。恩格斯指出:“原则不是研究的出发点,而是它的最终结果;这些原则不是被应用于自然界和人类历史,而是从它们中抽象出来的;不是自然界和人类去适应原则,而是原则只有在适合于自然界和历史的情况下才是正确的。”^②这一原理完全适用于道德原则和道德规范。所以,伦理学如果不是从生活中、从历史中引出道德价值,

① 卡尔纳普:《哲学和逻辑句法》第10页。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷第38页。

那么它就不可能给人们的行为以指导。

从另一方面看，科学也不只是描述事实，提出一些命题和规律；也要提出实际的建议，指出应当做什么和必须怎样做，以便达到某种目的和结果。例如，微生物学研究细菌，在描述细菌的各种生物特性及对人体的影响时，就必然要提出有关卫生方面的要求。物理学家描述力、光、声、电等物质运动的特性，说明其规律及应用，因此，有时也要用命令、指令的形式来表达。在选择科学方法时，为说明每种方法的优缺点，也必然要用评价判断：“X是好的”或“X是不好的”。如果科学只是描述事实，而没有评价，就无法说明理论对生活的意义。如果从科学中排除掉评价判断，就无法表达科学与实践的联系。

固然，科学规律本身无所谓好、坏与善、恶，道德和不道德。我们不能判定说牛顿定律是善的，还是恶的；是好的，还是坏的。但是，科学应用于社会，就其对人类的意义来看，就必然与道德问题相联系。例如，科学家发现细菌和它的生活规律本身并无道德问题；然而，把微生物学的发现是应用于造福人类呢，还是用于细菌战争去屠杀人类，则是有着极为严肃的道德责任问题。可见，科学知识与道德是密切联系着的。感情主义者把价值与事实，科学、知识与道德对立起来是根本错误的。

道德与知识的联系，还表现在道德能不能反映真理，伦理学是否能成为科学的问题上。

(二) 关于道德的真理性问题

在道德领域中，有没有真与假、真理与谬误的区别，道德有没有真理性？与此相联系的是伦理学与自然科学有什么异同，伦理学是否是科学，这些问题是现代西方伦理学争论不休的问题，也是新实证主义伦理学家们反复论证的一个问题。

感情主义者在把价值与事实、道德与认识分割开来之后，就企图用各种办法证明道德的非真理性、相对性、任意性以及伦理学

的非科学性。

艾耶尔断定，在道德问题上的争论，没有真、假之分。所以，要问争论双方，那个判断正确，显然是没有意义的。罗素也说：“如果我说：‘我想要的东西是善的’，那我的邻居就会说：‘不对，我想要的东西才是善的’。”^①不过在罗素看来，善可能有各种定义，伦理学所描述的东西表现出某种不确定性。而艾耶尔则认为罗素的观点仍具有不彻底性。他说：“我认为罗素之所以陷于这种困难，原因之一是由于他坚持伦理学是描述的。因为他希望能够‘象判断科学命题那样’去说明伦理学命题是真的还是假的。这是与他二十世纪三十年代所主张的‘内在价值的判断不是被解释为一个断定，而是解释为涉及人类欲望的愿望的表达’这种观点背道而驰的。”^②艾耶尔则明确认为，在道德问题上，不可能有真假、是非之争。感情主义者把道德概念只看作是个人意愿和感情的表达，与事实无关，所以，在他们看来，道德概念也是不确定的和绝对任意的。斯蒂文森为说明伦理概念的不确定性，首先分析了“红的”这个词，他说，在“红的”光谱范围和更大的光谱范围之间，存在着既不能说是“红的”，又不能说是“非红”的色度。可以假想出红色光谱的许多界线。但是，究竟在什么地方划出“红的”光谱的最终界线，就具有很大的任意性。“伦理学术语的不确定性则是更加厉害”^③。他在否定了道德的客观性的情况下，把道德概念说成是完全无法确定的东西。他说“‘善’这一术语是难以确切表达的”^④。“善没有准确的涵义，对它的使用是含糊的”^⑤。

① 罗素：《宗教与科学》，商务印书馆1982年版，第123页。

② A.J.艾耶尔：《贝特兰·罗素》，上海译文出版社1982年版，第118页。

③ Ch. Stivenon, *Ethics and Language*, New Haven Yale University press, 1944, P.35.

④⑤ Ch. Stivenon, *Ethics and Language*, P. 82, 86.

感情主义者企图通过语言的逻辑分析来证明道德领域没有真、假区别，真理与谬误的概念不能适用于道德。赖辛巴赫说：“伦理学的语言表达式都不是陈述。它们都是指令。一个指令不能按真或假来归类；真假这两个宾语之所以不能适用，因为指令句子与直陈句子或陈述是具有不同逻辑性质的。”^①他用“关上门”这个命令句来说明凡是命令句就不能用真假分类。他认为，如果提出“关上门”这个命令句是真的还是假的，这个问题本身就是无意义的，因为“关上门”这句话并不告诉我们什么事实，它只表达说话人的意愿，要别人做什么和不做什么。不能适用真假的分类。道德指令更是如此，因为它只表达个人的意愿。

新实证主义伦理学在指出道德与科学认识不同时，特别强调了道德中的个人主观因素。这无疑反映了道德的部分实际情况。然而，他们夸大了道德的主观性和相对性，而完全否认了道德的客观性和真理性，这样，就为道德相对主义和非道德主义开辟了道路。

二十世纪自然科学中的相对主义，特别是物理学中的相对主义，对新实证主义伦理学有着极大的影响。许多新实证主义哲学家，就是在自然科学上有较深造诣的学者。他们从精密科学角度来看伦理学，夸大了道德现象的相对性，从而否认道德中有客观的、合乎真理的东西，否认伦理学可以成为科学。在他们看来，要使伦理学“科学”化，就必须完全抽去道德的内容，只把道德语言的语法结构和逻辑联系当作研究对象，把生动的实践科学变成空洞僵死的道德语言的逻辑分析。这样，在伦理学上，也就使他们完全陷入了形式主义和相对主义。于是，对他们来说，道德中一切都是非决定的，一切都是不能确定的。道德没有真理与谬误之分，它只依赖于个人的情趣、愿望，并由各种不同阶级、集团

^① 赖辛巴赫：《科学哲学的兴起》第216页。

之间的对立利益和冲突形势来决定的。

有的感情主义者，有时似乎也看到了道德的社会性和阶级性，甚至作些分析论证。但是他们却仍然没有在道德理论上前进半步，没有超出唯心主义的理论范围。相反，只是在相对主义泥坑中兜圈子。赖辛巴赫在谈到道德的根源时，他认为，人的道德行动是“对于某种高级权威所发出的命令的反应”^①。然而，这个高级权威是什么，他从不可知论出发，反对把这个最高权威看作是“上帝”，或是“良心”、或是“心中的恶魔”、或是心中的道德律等。他说，“这些都是图象语言的解释。从心理上说，道德命令可以被描述成为由一种义务感伴随的一种意愿动作”。他认为，道德命令不同于其他命令，就在于“普遍义务感”^②，而这种义务感就是由人所处的社会集团加在人身上的。它是人的道德意愿，支配着人们的行动。由此，赖辛巴赫也谈论什么工人阶级有它自己的伦理，大资产阶级和封建贵族阶级也有它自己的伦理等等。并且还指出不同阶级、集团的道德都是对立的。然而，他的这些议论绝不是承认道德是社会存在的反映。实际上，在他看来，道德只不过来自“超个人的权威”，来自不同社会集团的“意愿”。所以，他由此得出的结论是伦理学不能成为知识体系，不能得到客观证明，更不能正确指导人们的行动。伦理学不具有科学性。

马克思列宁主义反对把真理概念只局限于科学，而把道德、伦理学排除到真理范围之外的资产阶级观点。因为，道德、伦理学既然都可以说是客观的社会存在的反映，那么，这种反映，就必然存在着反映社会的进步还是反映社会的腐朽之别，也必然会出现这种反映是否能与客观存在相符合的问题。列宁指出，从现代唯物主义即马克思主义的观点来看，我们的知识向客观的、绝对的真理接近的界限是受历史条件制约的，但是这个真理的存

①② 赖辛巴赫：《科学哲学的兴起》第219、220页。

在是无条件的，我们向它接近也是无条件的。“一句话，任何思想体系都是受历史条件制约的，可是，任何科学的思想体系（例如不同于宗教的思想体系）和客观真理、绝对自然相符合，这是无条件的。”^①列宁针对否定道德具有真理性的观点，写道：“用心地把纯粹的理论同实践割裂开来，这难道不是蒙昧主义吗？把决定论局限于‘研究’的领域，而在道德、社会活动的领域中……则‘主观地’来评定一切，这难道不是蒙昧主义吗？”^②新实证主义伦理学家们否认道德的客观性和真理性，难道这不正是在制造道德上的蒙昧主义吗！

赖辛巴赫反对斯宾诺莎和康德等把道德与认识、伦理学与自然科学联系起来的主张。他认为，“伦理—认识平行论”是各种错误的认识根源。伦理学既不同于物理学的经验陈述，也不象数学定理那样空洞的逻辑推演。伦理学中的道德公理只是一种公理的“假设”。它既不能用经验证明，也不能通过逻辑证明。逻辑必然“不能证明道德公理的正确性”，因此，道德公理“不是任何种类的真理”^③。

十八、十九世纪的欧洲哲学特别强调社会科学的科学性。康德在把纯粹理性划分为理论理性和实践理性的时候，就证明“实践理性”高于“理论理性”，也就是说，伦理认识高于对自然现象的认识。在康德的学说中，伦理学不仅高于哲学和逻辑学，而且是作为真正的认识论、最高的认识论起作用的。新实证主义者与康德相反，认为自然科学高于伦理学，而且根本不承认伦理学的科学地位。他们把自然科学与伦理学区分开的理由，归纳起来主要有以下四个方面。

(1) 物理对象没有自由，也不能采取决定，而道德主体——人，则是可以的。自然科学是建立在因果关系的原则上的，而在

^{①②} 列宁：《唯物主义和经验批判主义》第127、185—186页。

^③ 赖辛巴赫：《科学哲学的兴起》第216页。

社会科学里，决定原则却是和自由的概念不可分割地联系在一起。主体越自由，就越难以采用科学分析的方法。这一点特别表现在伦理学中，因为，在伦理学中，研究的对象是具有自由选择能力的人。

(2) 生物学所研究的问题比物理学问题复杂，而伦理学所遇到的社会现象就更为复杂。因为由于阶级的、集团的、职业的、个人的利益和愿望，使伦理学问题的解决必须考虑更加错综复杂的情况。

(3) 自然科学现象可以依靠数量来说明；可是，人的行动，行动的动机和道德评价是不能用数量来表达的。现代科学力图用数学的方式来表现现象的质。这是当代知识形式化过程的特点。伦理学的形式化还只是迈出了胆怯的一步，这就是元伦理学的出现。

(4) 自然界对于人们对它的了解是漠不关心的。不管人们是否知道星体运动的规律，星体都是照样在空中运行着；而人如果成为研究和观察对象，那么他的行动就可能出现异常的情况。因为人如果知道别人在注意自己，研究自己，他就会自觉不自觉地掩盖自己活动和动机的真相，力图影响研究的结果。

一些新实证主义者就是依靠这些类似的论据得出结论，认为伦理学与科学根本不同。当然，谁也不能否认，自然科学与社会科学之间是存在着差别，各有自己的特点。特别是伦理学与自然科学更有着明显的不同。但是，无论是科学还是伦理学，都是人类知识整体的部分，无疑在认识论上存在着相同之处。所以，把它们混同或是把它们形而上学地区分开，并把它们完全对立起来都是不正确的。

诚然，新实证主义把伦理学、社会科学同自然科学加以区分，不是没有任何合理的因素的。它的某些论据与二十世纪科学的发展和人类思维的进步有一定联系。然而，它把道德完全看成

个人主观的东西，把伦理学与经验科学绝对对立起来，则是与它作为资产阶级没落时期的意识形态，不敢正视社会现实，而对道德作主观唯心主义解释是分不开的。

新实证主义者对伦理学与自然科学所作的这种区分，把道德与科学割裂开来，使科学完全“中立”化，这一方面反映出部分自由主义的知识分子、科学家对资产阶级道德的不满和企图摆脱它的愿望，然而，另一方面，也是为麻痹科学工作者的良心，给那些替帝国主义战争和屠杀服务的科学家推卸道德责任。五十年代，美国研制氢弹的著名科学家泰勒（E·Teller，1908—）在美国审判美国物理学家奥本海默（J·R·Oppenheimer）的法庭上谴责奥本海默的发言，就充分证明了这一点。他说：“尽人皆知，良心这是道德范畴，在任何情况下都不是科学范畴。我认为对每次科学研究来说，致命的是当学者带着先验的道德、政治或者哲学成见参加这项工作。科学和这些概念没有任何共同之处，就象科学对宗教一样没有兴趣。这是另一个世界的问题，科学对这个世界是无所谓的。如果学者透过道德的眼镜来观察科学思想的话，那么，他不仅作为一个道德主义者，而且首先是作为一个学者，就会犯错误。奥本海默教授的事件，就是这种情况雄辩的证明。”泰勒的这些言论正是新实证主义这一理论在现实中的实际运用。所谓奥本海默事件，就是在1954年，美国政府指控奥本海默进行反美活动，根据是他反对战争，拒绝参加研制氢弹的工作。显然，泰勒的发言则是要科学家只管科学，而不要讲道德，不管科学对人类的价值，从而公开对科学为帝国主义战争、为屠杀人类的罪行服务进行辩解。

二 道德是情绪的表现

新实证主义伦理学把个人的情感、情绪、意愿、爱好、习惯

等心理因素看作道德的基础。然而，把道德只看作是个人情绪、意愿等的表现，则是感情主义的一个基本观点。罗素在他的著作《伦理学与政治学中的人类社会》中说，在伦理学范围内，他同意休谟的名言：“理性是激情的奴隶，而且应当是激情的奴隶”。他认为“伦理学与科学的区别就在于伦理学的基本材料是感情与情绪，而不是知觉。”^① 维也纳小组的奠基人石里克写道：“对人们行为及其性格的不同类型的道德评价，不过是社会对愉快的或者悲伤的情况的情绪反应，这些情况……来源于不同类型的行为和性格”^②。艾耶尔也说“伦理陈述是感情的表达和刺激，这种表达和刺激并不必然涉及任何断定。”^③

按照感情主义理论，表述评价的道德判断（“诚实是好的”；“杀人是恶行”）或表述指令的道德规范判断（“应该勤俭”、“不要说谎”），都毫不反映现实中的任何东西，它们所表达的只是说话者的道德激情和他想使听者领会他的感情或使听者完成某种行动的愿望。

无论是激进的感情主义者（艾耶尔、卡尔纳普、赖辛巴赫等），还是温和的感情主义者（斯蒂文森等），都特别强调道德的感情因素。

激进的感情主义者把道德看成是纯粹感情的表现。他们认为，道德判断不仅不反映现实，而且也不是对各种不同感情的描述，它只是感情的流露。艾耶尔说：“伦理的词不仅用作表达情感。这些词也可以用来唤起情感，并由于唤起情感而刺激行动。”^④ 因此，他把道德判断中伦理的词与惊叹词（啊，呀，唉等）或惊叹号（！、！！）都看成是完全相同的东西。他认为，道德判断

① 转引自艾耶尔：《贝特兰·罗素》第114页。

② M. Schlick, Problems of Ethics, New York, 1939, P. 78.

③④ 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》第125、123页。

纯粹是情感的表达，它并不作出任何断定，它也是不可证实的，就象一声痛苦的叫喊或是一个命令之不可证实一样。赖辛巴赫则认为，伦理学的语言表达式是指令，一个命令句只表达说话人的意愿，不包含任何事实的描述。

斯蒂文森与只强调道德判断情感意义的激进的感情主义者不同，他看到了道德判断有两方面的意义，也就是感情方面的意义和描述方面的意义。他说，在“偷窃是恶”这样的道德判断里，不仅表达了说话人在对待偷窃上希望引起别人相应的情感和说服他们放弃这种行动，而且也表达了偷窃的一定的结果。他认为，道德判断在感情方面的意义是不能用理性论证的，然而，这种结果是可以从个人的感性经验中得到检验的，也就是说，是可以由理性来论证的。斯蒂文森用“态度”、“立场”这些词来代替“情绪”这个词，去表达道德判断或道德评价的内容。他说，“态度”和“立场”是主体激情状态的表现，它针对客体，并表达主体对一定客体的赞赏、愿望等。他认为，人们对道德的事实方面难以提出异议，可是谈到不同的人对同一事实的态度和立场，就往往出现分歧和争论。正是这一方面才属于道德领域。如果说，艾耶尔讲的道德判断是表达说话者的情绪的话，那么，斯蒂文森强调的是道德判断的积极活动的职能，也就是，强调道德判断影响人的立场和改变人的兴趣的能力。他说：“毫无疑问，在伦理判断中，始终存在着某种描述的因素，但是这一点无论在什么情况下都不是主要的。伦理判断的基本职能不是指明事实，而是施加影响，不是简单地描述人们的兴趣，伦理判断改变着、或者试图改变着人们的兴趣”^①。

斯蒂文森虽然承认道德判断具有描述的职能，但是却承认道德判断所描述的是事实，不承认道德的根据是客观的现实世界。

① Ch. L. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*,
《Mind》, Vol. XLVI, N 181, January, 1937, P. 18.

因此，他的观点仍然是主观主义的和相对主义的。他说：“证实或推翻伦理判断的理由，与其说在逻辑上，不如说心理上同这些判断相联系”^①，也就是说，在他看来，道德判断和它的前提之间的联系是纯粹心理的联系。一切都要看他的交谈者是相信还是不相信他的判断。道德判断表达的不是现实的事实，只是说话者的立场和他影响听者立场的愿望。例如，两个人就偷窃是不是恶行问题进行辩论。斯蒂文森认为，这里讲的不是事实，而是每一个人的立场。一个工人偷了东西，另一个工人就会为他辩护，说他是由于穷困，才去偷的。而资本家就会谴责这个工人的偷窃行为，因为这直接威胁着他自己的利益。每个人的判断都是由他们的立场不同决定的。但是，人们用以证明自己立场的根据，在他看来，绝不是客观事实，却仍是人们主观的情感和愿望。斯蒂文森尽管看到，在现实社会中，由于人们的立场不同、利益不同，以致使人们对同一事实，会做出完全不同的道德评价。但是，他无法解释这一道德现象，因此，他陷入了伦理相对主义。

斯蒂文森特别强调道德判断对别人施加影响的能力。他认为在这种意义上，来自听者的反应和来自说话者的刺激一样，都是某种情绪状态。可见，他虽然把“情绪”换成“立场”、“态度”，然而，归根到底，还是把道德归结为感情。

实际上，斯蒂文森和艾耶尔、卡尔纳普等人一样，都是把道德的情感因素绝对化了。总之，在感情主义者看来，一是，道德判断、概念只表达情感，不表达事实；二是，道德判断表达赞成或不赞成任何一种情感时，它都是合理的，逻辑上是不矛盾的，因为道德判断不曾作出任何断定。这就是说，任何道德概念、判断，都没有真正的现实意义，只包含着感情上的意义，表现说话者的情绪定向、心情、愿望，其作用是影响听者的情感，促使听

^① Ch.L.Stevenson, *Ethics and Language*, P.115.

者也产生相应的情感，并作出相应的行动。他们认为，道德选择、道德决定只要是表现一定激情，就是正当的、合理的。道德变成个人的评价、心情、感觉的范畴。任何道德信念都是同样合理的。政治信仰被看成个人的私事，不应该强加给别人。这不仅反映了感情主义伦理学的个人主义立场，也隐藏着现代资本主义社会中，一部分知识分子、学者企图脱离居统治地位的意识形态的自由主义倾向。

当然，我们不能否认在道德选择、道德评价中，在良心、义务、荣誉、耻辱中都包含着情感因素，具有明显的情绪色彩。道德评价是通过赞许和谴责来确定行动是否符合社会道德的准则和要求的。所以，道德评价的进行，不只是对行动、条件的评论，而且也包含着评价人和被评价的人之间相互感情上的反应。当一个人做了不道德的事而感到羞耻时，他不仅有内心情绪的体验，甚至会出现脸红、心慌等生理上的表现。当人因自己的行为而受到良心的谴责时，他必然感到内疚，而坐卧不安，或是恐惧，或是痛苦，或是焦虑等。可见道德具有情感和情绪的性质，是毋庸置疑的。但是，不能混淆对情感、情绪的心理分析和伦理分析的不同。情感、情绪作为人的心理的表达形式是心理学研究的对象。伦理学关心的是情感和情绪的内容和源泉。感情主义者把这两方面完全混为一谈。

虽然，道德包含着情绪因素，道德判断具有表达情感的职能，然而，感情主义者从情感中引伸出道德，又把道德归结为情感，显然是不正确的。首先，人的情感是和人在历史发展进程中产生的需要相联系着的，情感的产生是受社会存在所制约的，因此，情感不是天生的，不是自生的。情感是人对现实的对象和现象是否适合人的需要和社会要求而产生的体验。所以，情感是主观的。个人的喜、怒、哀、乐是不可能产生出社会的道德要求来的。相反，现实社会的道德要求，倒是有可能使不同阶级、不同集团的

人产生出不同情感。道德情感是道德要求的表现。要形成一定的道德情感，就需要进行一定的道德教育。要培养爱劳动的情感，首先就必须进行爱劳动的道德教育。所以绝不是从情感中引伸出道德，而是不同的道德包含不同的道德情感。其次，情感并不总是有积极作用的，因为它们的定向不是单一意义的。爱祖国、爱人民的崇高情感可以激励人们去积极地完成许多英雄行为，而仇视人类的情感则会促使一些法西斯分子去实行暴行。可见，所有可能表达出来的情感，并不一定都是道德的。因此，道德绝不能归结为情感。

感情主义者夸大了道德中的情感因素，把道德中的情绪表现看作道德的本质特征，因此，也就把道德看成是主观自生的、任意的、没有任何客观根据的东西。

感情主义在道德问题上表现出极端的主观主义和非理性主义。由于感情主义者把价值与事实分开，把道德看成主观任意的东西，所以他们否认道德评价有客观根据，认为道德评价不能依靠理性来论证。道德评价不依靠人对某种社会生活的理想和信念，只依靠空洞的词和词的声音发挥自己的影响。感情主义者断言，道德价值判断对我们的理智和精神不肯定什么，它只是一种非理性的感情冲动。他们把道德评价与人的整个意识领域割裂开，把道德情感与道德信念割裂开。艾耶尔更把道德价值判断这种“非理性冲动”比作由于“无聊”或“痛苦”等等而引起的“一种叫喊”，而不是当作能表达思想的语言。并且，他还认为，当我们的语言表达着某些情感时，并不是说，我们就肯定了在自己的主观上就存在着这些情感，也不是说，我们描述了人的某种心理状态。换句话说，在艾耶尔看来，道德价值判断不表达现实中的任何情感内容，而只是表达一切感情的抽象的一种语言形式。因此，无论是说，“容忍是一种美德”，还是某人说“我不赞成容忍是一种美德”，都是不矛盾的。因为道德判断只表达情感而不对情感作

出陈述，这样，艾耶尔也就根本否定了道德的评价问题。

卡尔纳普与艾耶尔一样，也认为评价判断只是一种冲动，不是思想。他把评价判断比作婴儿的嘟囔声，没有任何意义，不表达任何思想。

感情主义者认为，道德判断可以用词来表达，也可以不用词而用其他方式来表达。赖辛巴赫说：“一个命令句是一个语言表达式，我们想用它来影响别人，使别人做我们要他们做的或不做我们不要他们做的事。这一目的能用言词来达到，乃是一个事实，虽然那不是达到目的的唯一办法。”^①例如，也可通过一定的动作或手势来达到目的。艾耶尔认为，可以用手势、面部表情、声调、惊叹号等来表达道德判断。在“你偷钱是不道德的”这句话中，包含着“这是不道德的”评价部分。对这部分，既可以用严厉的声调说“你偷钱”，也可用锐厉的目光，生气的表情来代替；甚至可以用加“！”的句子“你偷钱！”来代替。然而，艾耶尔说，无论是评价判断本身，还是严厉的声调、惊叹号等，都没对“你偷钱”这一情况补充什么东西。同样，道德评价对包含它的事实也不能补充什么东西。

那种认为道德判断只表达情感，不表达思想，把人的道德情感和人的理性分开的观点，是不符合实际的，是不正确的。凡是正常的人，他的情感都是和他的观点、信念密切相关的。道德情感与一定的道德观点、信念也是紧密地联系在一起。因为，人的情感总是在他对周围世界观察、理解的基础上形成的。我们对某人、某事产生感情，都是与我们对其了解和认识一致的。高尚的道德情感是在高尚的思想、信念的基础上形成的。推动着人们去完成英雄行为的强烈的道德情感，都是在明确的目的，坚定的信念和清楚地了解自己行动意义的情况下产生的。只有在自觉的

^① 赖辛巴赫：《科学哲学的兴起》第216页。

信念支配下的情感，才具有稳定性。一个有道德的人，是从知识和情绪体验不可分割的联系中培养起来的。譬如，一个人只知道自己的义务是不够的，还必须要义务感。只有当他既认识到自己的义务，又具有强烈的义务感时，才能够产生出道德的力量。

无论是人们的道德情感，还是道德信念，都是根源于社会生活的客观条件和一定阶级的实际利益，都是社会存在的反映。因此，任何一种道德判断不仅表达一定的道德情感，更主要的是还表达一定的道德观点和信念。在社会中，道德判断、道德规范的形成也要通过人的意识和理性，所以，无论是道德规范还是道德评价都不能离开人的意识和理性。例如，中国封建社会的“孝”这一道德规范以及有关的道德判断：

“不孝有三，无后为大”。（《孟子》：离娄上）

“父母在，不远游”。（《论语》第一）

“父歿观其行，三年无改于父之道，可谓孝矣”。（《论语》第四）

“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”。（《孝经》）

“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣”。（《论语》第一）等等。

这些有关“孝”的道德判断，绝对不是只表达了子女爱父母的感情。十分明显，这些道德判断反映了封建宗法制度下父母与子女的关系，是以封建的自然经济和政治上的等级制度为其客观基础的。因此，这些道德判断主要表达的是中国封建道德的思想和观点。当然，也不能否认，其中也表达了子女对父母的情感，然而，这种感情也具有极为浓厚的封建主义色彩。

分析道德判断的任务，首先是要阐明它表达了怎样的道德情感和信念，它的客观根据是什么，它在社会中起什么作用，或是可以起什么作用。只有经过这一番分析之后，才可以说明，这些价值判断对事实做了什么补充，它是否具有科学意义等。

感情主义者简单地断言，道德评价对所评价的事实没有任何

补充。实际上，道德和伦理学所反映的事实与自然科学所反映的事实之不同在于，¹道德所表达的是人与人之间的一定关系，是人的行为的社会意义。我们从不同阶级集团的人们对同一现象做出不同道德评价的事实中就可以看出，道德评价所揭示的是这一现象的社会意义。例如，对法西斯暴行，在法西斯分子看来是“英雄业绩”，而人民则认为是罪恶的行径。阐明行为的社会意义，不只是为了说明行为的表现，而且必须要进行评价。如果，我们说，一个医生没有给病人治好病，这还没有说明他行动的性质是什么，但是我们要评价他的行动是“不负责任的”，这就揭示了他行动的性质，说明他的行动与社会要求相矛盾。一般来说，当只是确定行动的时候，并没有指明人的行为的性质，没有指出人应该怎么做，应当追求什么。然而，当评价一个行动是好的，比如说是“学习刻苦”，“工作负责”、“劳动勤恳”等，这就肯定了这一行为的道德价值。道德评价是要影响人的行为的，但是，要完成这一任务，道德评价不能只是指令，也不只是表达情绪，而且要根据那些符合社会发展需要的原则，只有以符合社会发展的实际需要的原则为根据所做的道德评价，才能指导人的行动。

感情主义者否定道德情感的社会基础，否定道德情感与信念的联系，因此也就不能说明只表达情感的道德判断，怎么能成为对别人的“指令”，怎么能够迫使别人接受某种道德评价的问题。如果道德判断没有任何根据，没有任何意义，那么，就只能把道德判断说成是偶然的。有的感情主义者认为，人们所以能接受某个人所做的道德判断，是因为它正确。然而，从他们的伦理学观点来看，这种正确的唯一意义是说，“这是符合他的个人情感的”。这样，凡是符合个人情感的就是“正确的”，由此，这样的道德判断就可以为任何非道德的行为作辩护。

感情主义理论上的困境，主要是由于感情主义者只承认道德判断的情感性质造成的。他们把道德看成只是情绪的表现，因此，

在他们的伦理学理论中不仅出现了许多自相矛盾的内容，而且与社会的道德实践发生了越来越多的无法克服的矛盾。

艾耶尔在谈到道德价值的社会意义时，就陷入了不可解脱的矛盾之中。他一方面象其他感情主义者那样，认为道德评价不表达任何实际的内容；可是另一方面，他又说，为了使人们接受某种价值，同意我们关于某一行为或一种类型的行为的道德价值的看法，就必须依靠事实，从事实出发，而不是从情感出发去进行论证，即对行为者的动机和行为的结果进行考察，特别是注意某一行动或某一类行动所产生的结果。换言之，艾耶尔自觉、不自觉地说出了行动及其性质首先要按其结果来评价的结论。这样，后一论点就与前一论点发生了冲突。

艾耶尔还指出，如果人们在社会中，生活在同样的社会秩序中，受到同样的道德教育的话，那么，他们就可以采取同样的道德态度，对同一事实就会有相同的价值观点^①。但是，他又不抛弃他自己关于道德评价没有任何社会根据的基本观点，这就使他的理论再次陷入了矛盾之中。

艾耶尔在《论道德判断的分析》一文中，对自己以前的观点企图作某些修改。他认为，说道德判断只是一种情感的表现，“是过分简单化了”^②。他声言，道德判断表现人的道德立场。他把道德立场理解为人的行为的一定方式，但否认道德立场与人的社会地位和实际生活条件有联系，仍然认定道德判断对事实没有补充任何东西，道德评价没有任何客观根据等等。

温和派的斯蒂文森企图克服感情主义理论中的弱点，比较“合理地”解决道德问题。他在《伦理学与语言》一书中直截了当地承认，他的著作的目的，只是要缓和艾耶尔、卡尔纳普等人的观

① 参见艾耶尔：《语言、真理与逻辑》第126—127页。

② A. J. Ayer, *On The Analysis of Moral Judgements*. *Philosophical Essays*, P. 238.

点，“并使他们摆脱任何外观上的犬儒主义”^①。然而，实际上就连斯蒂文森自己也并没有能够摆脱掉卡尔纳普等人的那种藐视道德和文化的犬儒主义。

斯蒂文森说：“关于事实的任何根据的任何陈述，只要任何一个说话者认为改变看法是可信的(恰当的)话，就可以成为赞成或反对一个伦理判断的理由”^②。他又说，“这是好的”这一伦理判断，意思是“我赞成这；并是适当的”。“这是错的”，意思是“我不赞成这；同样是适当的”^③。可见，在斯蒂文森看来，道德评价的性质也还不是依赖事实本身的客观内容，并且更不管这内容是否与社会发展相符合；而是依赖于人对这些事实的主观态度，依赖于主观的心理状态，即赞成或不赞成那些事实。因此道德评价仍具有极大的任意性。只要是它符合人的主观心理愿望，符合个人的利益，就可以认为是正当的。这样，斯蒂文森的理论也还是可以为任何道德评价进行辩护。因此，他并没能缓和艾耶尔、卡尔纳普等人的犬儒主义立场。

斯蒂文森与艾耶尔不同，他承认对道德价值问题有可能展开争论，但是，他却认为这种争论是不能解决的，因为人们立场上的分歧不可能用事实论证的方法来解决。他与其他感情主义者一样，找不到决定现实社会中不同人、不同民族、不同阶级的道德立场的客观根据。看不到人们所以会有不同的道德立场，归根到底是由社会的不同经济制度、政治制度等条件决定的。因此，他不可能解决任何现实的道德问题。

三 否认道德的客观标准

由于感情主义者认为道德只是情感的表达，道德判断只表达说话者的情绪、意愿、爱好和兴趣等，所以，他们认为道德规

^{①②③} Ch. Stevenson, *Ethics and Language*, P. 267, 114, 21--26.

范、道德评价的真理性和错误性，行为的正确与不正确的问题，不仅是不能解决的问题，甚至是根本就不应该提出来的问题。用他们的术语来说，就是这些问题本身没有任何意义，是不能证实的。这样，感情主义者就又提出一个问题，即如何判定行为的对错，正当或不正当？进行道德评价有没有什么根据，道德有没有客观标准？

感情主义者对这一问题，虽然存在着某些差异，但是，归根到底，他们都是否认道德评价有任何确定的根据，否认道德有客观标准。

早期罗素在判定正确行为问题上表现出他的道德理论形式主义的不彻底性。他没有完全摆脱英国功利主义传统的影响，曾把客观上正确的行为规定为：在行为者所采取的一切行为中有最好效果的行为。他接受了穆尔的定义，把所谓最好的效果的行为说成是取得最大优势的善，或是取得最小的恶。但是，罗素认为，要求人们做客观上正确的事情是不明智的。因为按照他的定义，人们不能预见到他们行为的整个后果，更不要说去计算他们可能完成的那些行为所假定产生的一切后果了。能够提出的要求，最多是要他们按照他们所了解的情况，去完成那些可能产生最好后果的行为。罗素把这种行为说成是最明智的行为，并以此来衡量行为的正确性。可是，当谈到“道德行为”时，罗素则把它定义为行为者“在经过了适当的公正地思考以后”判定为正确的行为^①。可见，罗素虽然承认行为的后果可以作为正确或不正确的行为的标准，但是，在实际评价和选择行为的过程中，却又否认了它，而要根据“公正思考”来判定，对道德标准又给予完全主观的解释。

艾耶尔看到罗素在理论上的这一矛盾，然而，他是从新实证主义的彻底形式化的观点出发，指出罗素所以会出现这个矛盾的

^① 罗素：《哲学论文集》，第36页。转引自艾耶尔：《贝特兰·罗素》第107页。

解释，是在于他对“正确的”所下的定义还带有事实描述的性质，而不是“劝导性定义”。艾耶尔强调道德上使用的词，如“good”（善、好）、“right”（正当的、正确的）等，“首先是规范的概念，而不是描写的概念”^①。它们只是不同情感的表达，因此“不可能发现一个标准去决定伦理判断的效准”，因为“它们不具有任何客观的效准”^②。所以，艾耶尔明确地表明“我们的学说的含义是认为伦理判断没有效准”^③。在道德标准问题上，艾耶尔的观点在感情主义中具有典型性。

感情主义者不但否认道德评价有任何客观标准；也反对按确定的主观标准去进行道德评价，在他们看来，道德根本就没有什么确定的标准。

感情主义者说，人们对同一事件做出不同的价值判断时，可以进行争论，但是这一争论决不是关于价值的争论，而是关于事实的争论。也就是说，人们对价值判断所涉及的事实是可以争论的，而关于价值本身是不可争论的。因为它没有任何意义。既不可能确定谁的道德立场和态度正确，也不可能确定表达这种道德立场和态度的道德评价的正确性，因为没有解决这个问题的任何根据。艾耶尔认为，对道德评价来说，没有任何自然的或者超自然的真理的源泉，可以从中引出道德评价来^④。那些试图解决这个问题的人必然会陷入逻辑上的错误，因为他混淆了评价判断和科学判断。

艾耶尔看到如果把纯粹的主观因素当作标准，是不可能解决道德评价的正确性问题的。他把以个人的情感或用人们普遍的情感等主观因素作为价值判断标准的伦理学家称为“主观主义者”，

① 艾耶尔：《贝特兰·罗素》第108页。

②③ 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》第123、125页。

④ A. J. Ayer, *The Claims of Philosophy*. «Reflections on Our Age», London, 1949, P. 63.

他说，对主观主义者来说，“正确的东西”或者“善的”，就是主体赞成的。因此，主观主义者不可能承认这样的观点，即认定行动尽管是被人们赞成的，但却是不正确的。在主观主义者看来，这种观点是自相矛盾的，所以是不可能的。但是，艾耶尔指出，当我们断定一个行动虽然被某人赞成，但却是不正确的时候，是没有什么矛盾的。从主观主义伦理学的观点来看，按照同一个理由，一个人可以说节俭是美德，因为他赞成这一点；另一个人可以说“节俭不是美德”，因为他不赞成这一点，这都是“真的”，都是正确的。然而，艾耶尔认为，这些评价中，那个正确、那个不正确的问题，是不可能解决的。因为任何一个道德评价判断都没有证据，按照这样一个简单的原因，我们根本没有解决这个问题的标准。

艾耶尔用同样的理由否定了功利主义伦理学提出的标准。功利主义者主张，凡是对人有益的东西，就是“善的”，就是“正确的”。艾耶尔反驳说，我们遇到的不正确的现象或不正义的现象，同样也可以给人带来好处。所以这个标准也不可能解决善与恶，正确与不正确，正义与不正义的问题。

艾耶尔虽然在某些方面正确地批驳了“主观主义”和“功利主义”伦理学关于道德标准问题的理论，但是，他不只是反对主观主义和功利主义的道德评价标准，而且是不承认道德评价有任何客观标准。他说，在最好的情况下，就是只有在道德判断正确地表达出说话者的感情的意义上，可以说这一道德判断是正确的，但是，对这一点，又是无法进行证实的。所以，艾耶尔认为，关于道德评价客观性的全部争论，是无的放矢的，而且是毫无益处的。这样，艾耶尔不仅否认了道德的任何客观标准，也否认任何道德标准的存在，否认了一切道德评价的意义。善与恶，是与非，正义与非正义都没有什么区别，因此，也就根本否认了道德，并从相对主义而陷入了非道德主义。

本来，道德评价既是主观的，也是客观的；就其表现形式来看，是主观的，然而就其标准的来源来看，则是客观的。道德评价与整个道德现象一样，是主观与客观的统一。

道德作为一种社会意识，所以能够调节人们的社会活动和行为，在道德中表现为一些人的主观观点和评价；所以能够被另一些人接受，并且具有正确的意义，所有这些都说明道德具有客观内容，具有客观性。不同时代、不同阶级和集团的道德观点、情感、行为规范、习俗等等，都是处在一定社会历史条件下的一定社会关系的反映。这些社会关系是客观的，是不以人的意志为转移的。道德观点、情感、道德规范等，虽然在不同时代，在不同阶级和集团以及不同个人之间往往是不同的，甚至是完全对立的，但是，它们还是可以区别为正确的与不正确的，正义的与不正义的，符合真理的还是错误的。这主要是要看道德观点、情感和道德规范等是从哪个方面，从哪个阶级立场出发去反映一定社会历史条件下的社会关系的；在多大程度上正确地反映了社会发展规律的要求。道德观点、道德规范符合社会进步的发展方向，代表了进步阶级的利益和需要，它就具有更多的真理性；与此相反，它就是错误的。道德科学的任务就是要揭示道德规范、道德评价的客观基础，从社会发展的要求的角度去说明哪个阶级体现了时代的道德真理。

四 道德“约定论”和“容忍原则”

感情主义者否定道德评价的客观根据，否定道德的标准，与此同时，他们提出了道德“约定论”和“容忍原则”。

感情主义者把数学方法移植到伦理学中，他们认为，每门科学体系都具有公理性质的基本前提，从它们推演出来的结果构成整个这门科学体系的内容。他们假定，在道德中也存在着具有公

理性质的道德规范和前提的体系。他们认为，在数学中欧几里德几何学与里曼几何学虽然各不相同，但它们都是现实的、真实的数学图象。这两门科学在一定意义上都具有条件性，并不互相矛盾，并且能够同时存在。由此，他们把伦理学与数学作类比，于是，得出结论说道德体系中的主要前提也具有条件性，可以依靠协商，而具有约定性。

道德约定性就是说，每一个道德体系都有自己的“道德语言”，都是孤立自在的，与别的体系和语言没有相互关系，也不可能从其他“语言”角度来理解。如果“道德语言”内部没有矛盾，它就有权存在。道德体系不同，就是“道德语言”不同，然而，每种“道德语言”都是同样合理的，因为，它们都是有条件的，相对的。例如，说“偷钱是不道德的行为”和说“偷钱不是不道德的行为”，同样都是合理的。又如说“勤俭是美德”和说“大量消费是美德”或是说“勤俭不是美德”等等，也同样都是合理的。这样，容忍原则就成了约定论的逻辑结果和必要补充。也就是说，在道德争论中，对他人的道德立场和评价必须表现出容忍的态度。因为人们的立场和评价都同样是有条件的和相对的。在他们看来，“善”、“恶”，“义务”、“价值”等等所有这些伦理的词以及关于这些词的命题都是毫无内容的和完全没有意义的。它们是非理性情感的合理表现”^①。所以，他们主张在道德领域中，对任何道德判断都要抱容忍态度，无需看它的社会意义，也无需管它正确不正确，因为这也是不可能的。赖辛巴赫说，科学哲学的代表把容忍和允许每一个人想他自己愿意想的，作为自己的基础。他说“一个人如果知道道德规条是带有意愿性质的，那末当他看到不改变就不能和别人相处下去时，他就会很快地在某种程度上改变他的目标。把自己的目标改变得适应于旁人的目标，这是社会教育的重点。”他认为

^① A·罗斯：《所谓实践认识批判》，哥本哈根—莱比锡，1933年，第430页。

这就是经验论在伦理学方面的处理方法。而受过这种经验论处理方法教育的人“就较易于成为一个协调的社会成员”^①。美国的新实证主义者艾舍·穆尔写道：“相对主义促使我们成为容忍的和温和的人，但不是无所为的人。当我们说一切理想都是任意的時候，这不是说，我们是中立的或者是反复无常的，我们不过是容忍的”^②。

从感情主义否定道德标准，到提出“容忍原则”，可以清楚地看到其伦理学说的非道德主义实质。

首先，因为感情主义者认为，任何道德判断都不可能是合乎真理的或是谬误的，是正确的或是不正确的。因此，不可能有任何方法去决定任何伦理体系是“真实的”。而且探究这个问题也都是“没有意义的”^③。赖辛巴赫说“就本性而论，道德指令不能够是真的”^④。所以，新实证主义伦理学必然导致道德上的无原则性和自由主义。正象艾舍·穆尔所说的那样，“任何愿望都不可能是非正义的，它只可能是与我的愿望不相容的。作为一个彻底的感情主义者，我没有理由认为自己的爱好比别人的爱好更好，所以也没有理由认为别人的判断是不正确的。一切理想，如果它们只是实际地反映着导出这些理想的情欲，那么它们就都是合理的，并且都是随意的。”^⑤由此必然得出一个结论，任何行为都是许可的，都可以被看作是善的，道德的。每个人都可以随意遵循任何道德规范，都随意选择任何行动方式，因为“任何一个行动方式都不比另外

① 赖辛巴赫：《科学哲学的兴起》第232页。

② A. Moore, Emotivism: Theory and practice, 《The Journal of Philosophy》, Vol. 55, N9, 1958, P. 380.

③ 参见艾耶尔：《语言、真理与逻辑》第128页。

④ 赖辛巴赫：《科学哲学的兴起》第228页。

⑤ A. Moore, Emotivism: Theory and practice, 《The Journal of Philosophy》, P. 376.

一个更好或更坏。”^①并且“不能认为两个对立的行为方式中的哪一个更好”^②。在感情主义者看来，如果象其他伦理学派那样，把道德判断区分为真的或假的，必然就会使人们之间产生不可调和的矛盾。所以，许多感情主义者甚至把这种道德上的相对主义的无原则性看成是自己伦理学理论的优越性，是对各种道德体系的“不偏不倚”。他们主张，作为道德哲学的元伦理学，对不同的道德体系是中立的。因为它的任务只不过是澄清道德语言。新实证主义伦理学反映了资产阶级自由知识分子的利益和思想情绪。他们虽然不满意垄断资产阶级的政策，但是他们力图保持现存的社会秩序，反对社会改革，回避现实生活中的矛盾，崇拜资产阶级的民主、自由。所以，在现代资本主义社会矛盾日益激化的情况下，他们只能使自己的理论局限在形式主义的语言、逻辑分析上，而回避开现实社会的道德问题。

其次，感情主义者否认伦理学可以指导生活，指导行动，因为在他们看来，任何道德体系都不具有真理性，提倡什么美德都是愚蠢的。企图依靠道德哲学来解决人应该怎么生活，人的生活目的应该是什么等问题，就更是错误的。他们认为，任何哲学理论都解决不了这类问题。而任何哲学家也没有权利认为自己的劝告就是正确的。所以赖辛巴赫说“如果有一个哲学家跑来对你说，他已找到了最终真理，那你千万别相信他，如果他告诉你，他知道终极的善，或已得到证明，善必将成为现实，那也别相信他。”“千万别问哲学家，你应该怎么办。用你的耳朵倾听你自己的意志说什么，并努力设法把你的意志和别人的意志结合起来。世界只有你自己加在里面的目的和意义，此外是再没有旁的目的或意义

① A. Ayer, *The Claims of philosophy*. 《*Reflections on Our Age*》, P.62.

② A. Ayer, *On The Analysis of Moral Judgements*. 《*Philosophical Essays*》, P.247.

了。”^①艾耶尔也说：“我怀疑，一般地说，研究道德哲学对人的道德行为能有什么影响”^②。因此，新实证主义伦理学也就从道德上的相对主义和无原则性而陷入了道德怀疑主义。实际上，由怀疑一切道德理论对人行动的指导意义到否认一切道德原则的指导作用，由道德怀疑主义到非道德主义是没有多大距离的。如果象感情主义者所说的那样，任何行为都无所谓善恶、好坏，任何道德体系都无所谓是非、对错的话，那么，就可以不必谴责法西斯主义、殖民主义和一切非道德的行为。按照他们的理论只能面对着法西斯暴行叹息，说“我不赞成这个”；而法西斯分子却可以理直气壮地说，“我愿意这样做”。一切都是合理的，一切都是许可的，善良的人们必须容忍这一切！

虽然感情主义者极力否认从他们的理论的逻辑上得出的必然结论，他们说，尽管我们认为道德判断既不可能是真的，也不可能是假的，道德体系都不可能是真实的，“但是，我不是说，任何什么东西都不是善和恶，都不是正确的或不正确的，或者说我们做的事情都不重要。”^③他们再三狡辩，说道德判断是情感的表现，说道德指令是意愿性质的，它们所表达的是说话者方面的意愿决定，并不是就承认每个人可以为所欲为，而赞成无政府主义。然而，他们用的是纯逻辑上的诡辩手法。赖辛巴赫说，“道德指令是一种意愿决定”是一个认识陈述，而从这个认识陈述中是不能推导出任何命令句来，即推导不出“没有一个人的活动是应受限制的”命令。因此，这推论是无效的。由此，他说：“关于道德指令的意愿解释并不导致说话者应允许每一个人有权利照他自己决定行事的结论；即是，

① 赖辛巴赫：《科学哲学的兴起》第234页。

② A. Ayer, *On the Analysis of Moral Judgements*. *Philosophical Essays*, P. 249.

③ A. Ayer, *On the Analysis of Moral Judgements*. *Philosophical Essays*, P. 246.

它并不导致无政府主义。”^①而且，他们中的许多人也确曾反对过法西斯主义，反对过侵略战争。然而，他们的个人表现，主观意图，并不完全等同于他们的理论在客观上所得出的结论。同时，实际生活的逻辑、实践的逻辑是不能用形式逻辑来推导的，它是形式逻辑所推导不了的。

在当代资本主义世界里，不管感情主义者的主观愿望如何，他们的伦理学说仍是以它的形式主义、相对主义和实质上的非道德主义去为资本主义制度服务。

第四节 语言分析伦理学

由于感情主义具有强烈的非理性主义和主观主义倾向，严重地脱离人们的实际生活，不能帮助人们在面临复杂的情况时做出合理的选择，因此，从四十年代末起就开始受到怀疑和批判。这种情况促使西方分析哲学家去寻找解决伦理学问题的新的途径。黑尔（R·M·Hare）、诺维尔-史密斯（P·Nowell-Smith）、图尔闵（S·Toulmin）等人为提高新实证主义伦理学的威望，仍以实证主义原则为依据创立了语言分析学派的伦理学说。语言分析伦理学在西方通常也被称为“规定主义”（Prescriptivism）。自五十年代以来出版了黑尔的《道德语言》（1952）、《自由与理性》（1963）、《道德思想》（1981）；诺维尔-史密斯的《伦理学》（1954）；图尔闵的《理性在伦理学中的地位》（1950）等语言伦理学的重要著作。在语言分析学派的伦理学家中间，黑尔的著述最多，出版了许多专著，发表了众多的文章，现在成了语言分析伦理学的最重要的代表。一些西方学者把解决元伦理学的问题，克服元伦理学危机的希望寄托在黑尔的身上。

^① 赖辛巴赫：《科学哲学的兴起》第227页。

黑尔、诺维尔-史密斯等人企图克服道德哲学和现实道德意识的分离，把寻找道德的合理根据当作根本任务。那么，黑尔等人提出了些什么新的伦理思想呢？

一 语言分析伦理学研究道德语言的日常用法

黑尔等人象感情主义者一样，把道德语言的逻辑分析看作是道德哲学的基本任务。黑尔写道：“伦理学，正象我对它理解的那样，是对道德语言的逻辑研究”^①。但是，他们不同于感情主义的是：不是研究人工语言，而是分析日常的道德语言；不注重给道德词下定义的问题，而是集中注意分析道德词的实际用法。也就是说，他们着重研究人们在什么语言场合，在什么时机，使用“好”、“善”、“正当”、“应该”等道德语言。语言分析伦理学家从分析日常道德语言入手，力图揭示道德语言本身的特点。黑尔等人认为，“善”、“好”、“正当”、“义务”等道德概念不是没有意义的。只要研究人们在什么意义上，在怎样的结合中使用这些道德概念，就可以揭示出这些道德概念的意义。诺维尔-史密斯写道：“如果揭示出我们准备在怎样的前后关系上，带着什么目的，有什么限制使用‘善’这个词，我们就能知道什么是‘善’。”^②

语言伦理学家批评感情主义者不是按照道德语言的实际用法去考察道德用语，而是制定些规则，规定道德用语应该怎么使用。黑尔指出，道德哲学（指元伦理学）自产生以来，把词和道德判断的意义的分析当成道德哲学的主要研究对象。但是，从事这种分析虽然是必要的，然而，道德词和判断意义的分析不是目的，而是手段。元伦理学关于道德语言的意义的理论，应该而且能够成

① R.Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1952, P.V.

② P.H.Nowell-Smith, *Ethics*, N.Y., 1957, P.7.

为解释道德判断规范性质的理论的根据，应该帮助哲学家解决那些激动我们的实际道德问题。^①语言分析伦理学派对感情主义的批评，以及它提出要研究道德语言的实际用法，都是企图克服元伦理学发展中的弱点和错误，拯救元伦理学。

黑尔等人也批判了直觉主义的错误，特别是穆尔的观点。黑尔首先指出直觉主义者对直觉的理解是不正确的。直觉主义者把道德直觉理解成为人先天固有的神秘能力，能判明是非、善恶，能解决一切道德问题。黑尔认为直觉主义把道德现象的本质和人对它们的心理感受混淆在一起了。他说，显而易见，要是从童年时起我们就受到听从一定原则的教育，那么，违抗这些原则的思想，对我们来说，就是不能忍受的。“实用的原则，如果它们相当早以前就被接受了并且没有受到怀疑，那么，它们就获得了直觉的效力”^①。黑尔正确地指出，道德直觉不是一种特殊的超个人的认识能力，而是教育和经验的结果。他认为，穆尔的直觉理论最重要的缺点是它取消了行为的选择问题，而这点对道德来说，却是主要的。其次，黑尔批判了穆尔关于“善”是简单的、不可分的、只能由直觉认识的观点。他认为穆尔的逻辑错误在于他从“善”概念不表示特性的复合得出“善”是简单特性的称呼的不正确结论。穆尔关于“善”是简单特性的论断是错误的，因为，善是许多不同事物、现象和行动的共同特性，它的一般意义在于被称为善(好)的东西会成为建议的对象。再次，黑尔还指出，穆尔关于“善”是“自明的”论点也是错误的。他认为，如果说一般道德原则的主要职能是调节我们行为的话，那么，一般的道德原则就不可能是自明的。

黑尔在批判穆尔的过程中，更主要的是从穆尔那里吸取了分析伦理概念的基本方法论原则：先分析“一般的善”（“一般的好”）、

① R.Hare, *The Language of Morals*, P.165.

“一般的义务”、“一般的正当”、“一般的命令”，然后再分析道德关系或道德语言上的“善”、“义务”、“正当”、“命令”等。黑尔在《道德语言》一书里，运用这一基本方法，在书的每一章里都是先推断上述价值概念的一般性质、广泛的应用范围，然后再论述上述概念的道德性质，在道德领域内使用的方式。这种把道德概念归到一般的价值概念里去分析，势必抹杀了道德的特殊性质。正确的做法应该是把道德概念的性质从一般价值概念的性质中划分出来，这样才能认识道德的特点。

黑尔等人运用元伦理学的方法研究道德语言的用法，得出些什么重要的结论呢？

二 道德概念和判断的评价性及其主要功能

黑尔等人认为，道德概念和道德判断具有评价性，其主要功能是“褒奖”、“建议”，指导行动选择。

语言分析学家研究和阐述道德语言、道德价值词在什么场合使用，用于什么目的，也就是研究、阐述道德概念和道德判断的性质和意义。

黑尔等人主要对最重要的日常道德概念进行逻辑分析，即在元伦理学的范围内，分析“善”、“义务”、“正当”、“应该”等道德词的用法。黑尔提出一个问题，如何向没有掌握英语的人解释“good”（“好”或“善”）一词的意义？他认为，最好的办法是把“good”一词的意义和“红的”一词的意义作比较。我们向受教育者表明一些不同事物，它们有一共同点，即颜色是“红的”，被教育者很快就能掌握“红的”一词的意义，并且能不费力地确定它。如果采用同样的方式向被教育者表明“good”一词的意义，那他就不可能理解这个词的意义。这是因为“good”一词适用于各类对象：好汽车、好手表、好房子、好人等。我们可以学会认识什么样的汽

车是好的，或者什么样的绘画是好的，然而，却不可能理解什么样的人好的，因为这些事物之间的共同点少。为说明“good”的这两类不同的意义，黑尔用“工具善”来说明“好汽车”、“好手表”等，用“内在善”、“善本身”来说明“好人”等道德现象。黑尔认为，不对“good”的两种意义做出区分，在使用“good”一词上，就势必会发生混乱。

黑尔以同样的方法进一步区分“善”概念的意义。上面提到，他为了说明“good”的意义，把“good”的意义和“红的”一词的意义作比较。黑尔说，把它们的意义作了比较之后，可以看到“红的”一词具有纯粹描述和叙述的性质，而“good”一词，不光具有描述意义，而且具有评价意义。黑尔不同于卡尔纳普、艾耶尔等反叙述主义者的是，他不否认“善”、“正当”、“义务”等道德概念具有叙述或描述的意义。但是，他认为道德概念和判断的主要意义不是其叙述意义，而是其评价意义。黑尔在《道德语言》里有专节加以论述。黑尔写道：在这里所讨论的全部问题的关键是存在着两种形式的命题。第一种是叙述的命题；第二种是评价的命题。前一种命题的例子，如“这草莓是甜的”和“这草莓是大的、红的、多汁的”；后一种命题的例子，如“这是个好草莓”以及“这草莓正是草莓应该是的那样”。第一种命题时常表现为第二种命题的原因，然而，第一种命题本身不包含第二种命题，第二种命题本身也不包含第一种命题。黑尔提出了它们的逻辑联系，它们的异同。它们的共同点是两种命题都传达一定的信息，都依据对事物和现象的属性的描述。不同点是前一种命题只具有描述的意义，后者主要具有评价的意义^①。

黑尔作为反叙述主义者，承认“善”（“好”）一词含有描述、信息的性质，但是同时他不认为“善”的这种性质具有多大的意义。

① R.Hare, *The Language of Morals*, P.111—112.

在他看来，“善”的叙述意义是次要的，而“善”的评价意义才是主要的，为什么“善”的评价意义是主要的呢？黑尔提出两点理由。“第一，评价意义对每一类对象所用的词都是不变的。”^①也就是说，“善”的评价意义适用于各种不同的对象。对象在描述意义上可能是不同的，但是它们都被评价为“好的”。“第二，我们可以用这个词的评价力量依次去改变对任何一类对象的描述意义”^②。描述意义可以随着时间的改变而改变，例如，四十年代的汽车不同于八十年代样式的汽车，四十年代样式的飞机不同八十年代式样的飞机。评价的对象变了，然而，评价没有变，仍然是“好”或者“善”。因此，黑尔得出结论说，“善”是评价意义和描述意义的复杂结合。黑尔认为，价值词的评价意义就是称赞或者谴责。

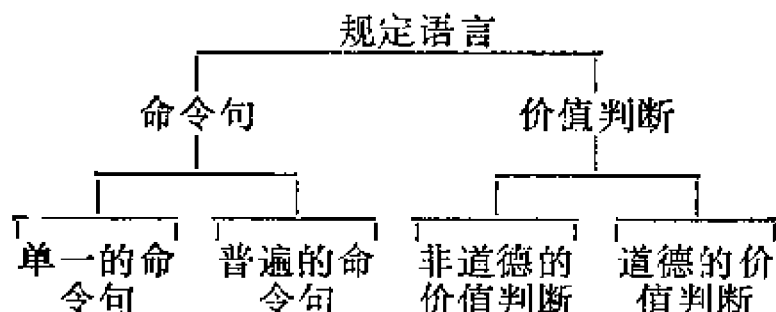
在黑尔等人看来，既然道德概念和判断，或道德语言具有评价意义，根据逻辑推断，道德语言，即道德概念和判断的主要功能就是“建议”、劝告、指导行动，影响人的选择和决定。“‘善’一词的主要功能是建议。”^③“价值词在语言里具有专门的功能，这就是建议。”^④就是说，道德语言能指导人们选择。黑尔认为，总的讲，价值词的产生和使用是由于存在着选择的情境，在这种情境中，人需要倾向和选择某种东西。建议就意味着指导选择，帮助人，教会人选择的原则。黑尔强调选择的道德原则和人的行为是紧密地联系着的。道德原则的使命就是指导人的行为^⑤。这就是为什么伦理学值得去研究“我应该做什么”的问题。

这样说来，黑尔是想直接分析人的行动了。不然，对元伦理学家来说，只有一个研究道德问题的方法，即对道德语言进行逻辑分析，因此，黑尔等人就是在这一范围内解决道德问题的。道德语言的功能就是影响人的选择，提供或给予人以建议、劝告。“道

①② R. Hare, *The Language of Morals*, P. 118, 119.

③④⑤ R. Hare, *The Language of Morals*, P. 127, 91, 1.

德语言是一种规定语言(Prescriptive language)”^①。这就是黑尔提出的基本论点。黑尔把“规定语言”作如下分类^②：



他先详细研究广泛的规定性语言，尔后再转入分析道德语言的规定性。黑尔认为，尽管规定性语言存在于各种形式中，涵义也不尽相同，但是，不论在哪种形式中，它们的共同点都是建议或者规定某种东西。黑尔在这里做的完全是逻辑分析，不考虑“善”、“好”、“义务”、“正当”、“命令”等概念在各种规定性语言中表达的具体内容，只研究它的逻辑特性。黑尔举例说，传教士到野蛮人中去解释“善”、“恶”、“正当”、“义务”的意义。他在野蛮人的语言中找到了跟英语相应的词，用这些词去向野蛮人传播的是基督教道德。而野蛮人却对“善”、“恶”等词赋予另外的意义。传教士和“野蛮人”虽然对善、恶、义务等词的具体内容各有自己的理解，但是，这些价值词在逻辑功能上是一样的，都表示某种褒奖、劝告、建议，都表示鼓励或者谴责某种行为。

语言分析学者不同意感情主义把表达情绪看作是道德语言的主要功能的观点，也不同意斯蒂文森把影响人们的生活立场看作是道德语言的主要功能的论点。他们认为，道德语言不是心理的，而是规定性和指令性的，是帮助人选择的。诺维尔-史密斯指出：道德哲学是实践的科学。它的目的是回答“我应该做什么？”类型的问题^③。黑尔在《自由与理性》一书里也指出：道德哲学的

①② R. Hare, *The Language of Morals*, P. 1, 3.

③ 参见 P. Nowell-Smith, *Ethics*, N. Y., 1957, P. 319.

职能是帮助我们更好的思考道德问题，揭示表达我们思想的语言的逻辑结构^①。道德判断并不指明哪些事实，也不要求某人做出什么具体的行动，而只是提示他做道德判断内在指明的事情。因此，黑尔认为，道德虽然包含有感情因素，但是，表达情感并不是道德语言的主要功能。道德不仅是情感、欲望、立场的领域，而且是行动的领域，因为道德的规定性、指令性包含着概括性。

黑尔等人强调指出，人们遵循道德判断的规定和指令必须自愿，否则行为就失掉道德意义。人可以提出道德指令要人遵守，但是，别人只能自愿接受，不能强迫别人接受。在黑尔看来，别人能否接受，要看是否善于选择保证道德指令影响人们行为的有效的手段。

语言分析学派在理解道德概念和判断的性质和功能上，比感情主义进了一步。它指出了道德的评价性质和指令性质，力图把道德和人的行为联系起来，并且批判了感情主义把情绪性看作道德判断的主要功能的论点。但是，黑尔等人只是从形式逻辑上证明了“善”、“正当”、“义务”及其他道德概念的规定、指令性质，却不顾及道德概念和判断的内容。各种人把不同的内容和叙述意义包括到道德概念里，而它们的共同性只有一点，那就是它们都具有规定性或指令性。这样一来，就产生了一些问题：道德概念的哪一种内容是正确的呢？怎么才能证明其正确呢？怎么检验这每一种涵义？这些问题的解决，对语言分析学者来说，都是十分困难的。这些困难是由语言分析学派的主观主义和形式主义方法所必然产生出来的。

黑尔也看到了这些困难，并且企图克服它们。首先，他矢口否认他犯有“主观主义”错误。他的理由是：主观主义和客观主义的区分不适用于不肯定事实的判断。黑尔说，如果某人承认道德

^① 参见 R. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963, Preface.

判断不具有任何事实的内容，而只是禁止什么或者称赞什么，那么它就既不是客观主义者，也不是主观主义者。但是，如果承认道德判断具有一定的实际内容，那就必定要说明这些事实是主观的或者是客观的。而我则认为，它们是客观的和经验的。但是，要是不论描述因素，而只局限在规范性、指令性因素方面，那么，很显然，道德判断既不是主观的，也不是客观的①。

但是，必须指出，就假定道德判断既不是主观的，也不是客观的，那如何把一个判断和另一个判断区别开来，如何区分正确的判断和不正确的判断，如何论证和检验它们的正当和不正当等问题毕竟没有解决，道德判断的合理根据、普遍意义、正当性等问题也不能取消。要想排除这一困难，必须解决道德判断、道德原则的一般标准问题，也就是要解决道德判断的理由问题。

三 道德判断的合理根据和标准

语言分析伦理学家是怎样解决道德、道德判断的合理根据或充足理由的呢？也就是说，人们如何断定道德行为的正当与不正当呢？在他们中间存在着不同的解决方案。图尔闵提出一种原则，而黑尔则提出与图尔闵不同的另一种原则。后者提出的道德判断合理性的标准更具有代表性，影响更大些。

图尔闵在《理性在伦理学中的地位》中提出“什么是某个具体伦理结论的充足理由？”的问题。他认为，不关心道德语言的用法是过去伦理学的一个错误。这个错误所以会发生，是因为先前哲学家把逻辑原则局限在数学、逻辑和各种科学方面，不敢用于道德伦理上。图尔闵想从逻辑方面寻找道德判断的充足理由。

那么，在图尔闵看来，什么是道德判断的充足理由或合理根

① 参见 R. Hare, *Sad moralny - Etyka*, 1973, №II, s. 32—38.

据呢？他首先提出一个论点：任何社会都必须有一些行为规则，不然社会就无法存在下去。我们的道德判断在一定的社会环境里起作用，那么，确定某一具体道德判断是否具有充足理由，就看它是否合乎社会承认的习惯、规范。合者就是合理的道德判断，因为社会承认它。因此，图尔闵认为，要能证明某件事是按社会习惯做的，那就算找到了这样做的充足理由。

但是，要是人在行动中面临两种公认的互相冲突的社会习惯时该怎么办呢？图尔闵认为，在这种情况下，就得估量这样行动和那样行动可能有的后果了。哪个行动能带来最良好的后果，就按哪种公认的习惯办。

可是，如果有人认为，不论用社会习惯，还是用估量后果来为一个行为做辩护，都不能算是充足理由，那又该怎么回答呢？图尔闵承认，在他所处的社会公认的道德准则、习惯的范围内，他是再没有什么可做的了。凡是他能提出的充足理由都提过了。

要是人们对社会公认的道德准则、习惯有怀疑，怀疑它们从道德上讲是否正当，这该怎么解决呢？图尔闵不否认会有这样的情况，但却认为，在被怀疑的道德准则范围内无法回答，无法解决。那么，图尔闵又怎样论证某种社会的习俗或道德准则是否正当的呢？他提出的理由是：不造成可以避免的痛苦；产生最少的利害冲突；使人和谐如意等。就是说，可能做的至多是详细说明包括这种习俗或道德准则的一套生活方式。至于人们是否承认这种生活方式比别的生活方式更好，是否接受，那就由每个人自己去决定了。图尔闵为道德判断提出的理由或合理根据，就是这些。

图尔闵是个元伦理学家。他研究、探索的是道德判断的充足理由的逻辑原则，就是说，图尔闵考察的是道德判断的形式或逻辑标准，而不是判断内容正确与否的客观标准，不是提倡某种道德规范体系。不过，在他寻找道德结论的充足理由时，就是以一种功利主义的规范伦理学说为依据的，即认为，引起的利害冲突

最小，使人和谐如意是一种习俗、社会习惯或道德准则正当的充足理由。黑尔据此批评图尔闵对元伦理学的分析，实际上不是中性的分析。人们可以用否定功利主义的方法来否定图尔闵为道德判断所提出的充足理由。从这里也可以看出，脱离道德或道德判断的实际内容，单纯运用形式逻辑的方法和原则去探求一个道德判断的正当性、合理性的标准，是不会取得成功的。而采纳功利主义原则恰恰说明语言分析伦理学在解决道德判断的标准问题上的破产。

为了解决道德的合理根据问题，黑尔提出了另一套理论。我们现在分析一下黑尔从实证主义原则出发，是否能够解决这个问题。

在黑尔看来，当代世界存在着许多道德体系，每个体系都用自己的道德语言维护它所宣扬的原则。他认为，伦理学的任务就是要制定、创立一种特殊的语言，来帮助持有各种不同道德立场的人不仅能互相批评，而且能彼此理解，讨论和辩论道德问题。对此，黑尔对形式逻辑寄予了特别大的希望，认为，遵守它对一切人都有效的规则，在道德问题上可以达成一致。为了解决道德判断的标准或道德判断的合理根据问题，黑尔提出了“普遍规定性”（Universality）的概念。黑尔为什么要提出这样的标准呢？按照黑尔的推论，真理和谬误的概念只适用于叙述性的道德判断，以及在规范或指令中所包含有的描述因素，但是，却不适用于规定性、指令性或评价性的因素，就是说，不适用于规定性和评价性的道德判断。因此，需要有新的适用于规定性或指令性判断的标准。他认为，正是这点，构成了道德的特点。在黑尔看来，要解决道德判断的合理根据问题，恰恰需要“普遍规定性”这一标准。

黑尔提出的“普遍规定性”原则的内容有三：首先，道德判断能使人们在相同的情境下做出同样的行动，也就是说，道德判断具有普遍性，因为它们考虑到各种情境的本质特征，抽去了这些

情境的特点和身临其境的人们的特点。一个真正的道德判断，不但为提出的人所能接受，也能为和提出者处境相同的人所接受，并按提出者的行动那样去行动。黑尔把普遍性原则看作是道德影响人的行为的力量，认为它能命令或规定人去做出一定的行动。也就是说，道德判断包含着指明人必须如何做的规定。第二，道德判断依据的道德原则也必须具有普遍性。如果一个人接受“必须还债”的判断，他就必须在一切场合遵守这一规定，因为这一判断依据的是“绝对命令”和“黄金律”之类的道德原则，而不是自由意志。第三，“普遍规定性”原则意味着道德判断应该考虑到有关人的利益，所有人的利益，甚至整个人类的利益。黑尔认为，道德判断正当性、合理性、客观性的标准就在于此。正是这种“普遍规定性”原则是检验和衡量道德判断的标准或者说是合理根据。

黑尔提出的道德判断标准——“普遍规定性”原则，只是评价道德判断的形式上的标准，仍不能解决实际的具体道德问题。运用这个标准只能从形式上断定一个人采取的行动或判断在道德上是否有理。不过从这里我们也可以看出，黑尔（及其他语言分析学者）是想从逻辑上把元伦理学和规范道德结合起来，把对道德语言的逻辑分析与人们的行动结合起来，以克服感情主义完全脱离人们实际生活的弱点。这也是西方社会生活的需要，迫使元伦理学派不能不向实际生活靠拢。语言分析伦理学与感情主义相比，毕竟是前进了一步，因为它力图找到道德的合理根据或者道德判断的充足理由，想把道德哲学和人们的行为联系起来。其次，黑尔等人提出了道德判断、原则具有普遍性的论断，这对认识道德对人的行为的影响和指导是有积极意义的。再者，他们认为，个人在道德上的决定，应该依据一般的道德准则、社会习俗，这无疑对人的行动选择也有积极意义。但是，黑尔提出的“普遍规定性”原则是否真的赋予了道德、道德判断以合理性、客观性了呢？这是需要弄清楚的。

首先，“普遍规定性”原则具有形式主义的性质。它不涉及道德判断、原则的内容，只是提出道德判断的逻辑准则或根据。黑尔不承认道德判断反映一定的社会现实和一定的不依人的意志为转移的道德关系，认为，“普遍规定性”原则的实质不在这里。在他看来，某个判断不仅为它的提出者所相信，而且为它的接受者也相信，才是“普遍规定性”原则的实质。换言之，判断的公认性才是道德判断的正当性、客观性的根据。很显然，这样理解道德判断的正当性、客观性是不正确的。有时人们遵守某一规定或道德准则，完全出于不同的原因。例如“要帮助别人”这一原则，一些人接受和执行这一原则是出于真心要帮助别人、同情别人；另一些人帮助别人，是出于宗教的动机；第三类人帮助别人，是想从被帮助者那里获取好处；第四类人去帮助别人，甚至出于杀人越货的罪恶动机。这些不同的人虽然从形式上都接受“要帮助别人”的要求，但是，如果不考察这一要求的内容，单凭这些不同的人都接受或遵守这一要求，又不考虑他们各自的动机，怎么能证明这一要求的客观性和合理性呢？可见，黑尔提出的“普遍规定性”原则不可能成为道德判断的客观标准，也没有摆脱主观主义。

不仅如此，按照黑尔的逻辑，每个人都可以自由地选择自己的原则，只要能把它“普遍化”，就是说，其他的人在你的情境下也能接受它，并做出和你同样的行动，那么，这一原则就是道德的或者说是正当的。但是，按照这样的标准是不可能建立起人的道德信念和要求的真正普遍性来的。因为，别的人也可以自由提出、选择其不同于前个人的原则和判断，同样可以将它“普遍化”，即想象为别人可以接受的。从这种主观唯心主义方法论出发，能构造出许多“普遍性的”原则来，而它们都是主观主义的。因此，只从道德意识本身出发，而不考虑社会现实生活，那是不可能解决道德判断、原则的普遍性问题的。

黑尔认为，道德判断的普遍性，意味着接受一个道德判断就

必须执行它，也就是说，它们之间有着逻辑联系。从逻辑上讲，提出或者接受某一道德判断和要求，就要去做。但是，要知道，最重要的是，道德判断的要求在什么条件下才能实现呢，是什么决定必须依据它们去行动呢？黑尔认为，是接受者的良心的声音、信念、道德考虑决定他按照道德判断的要求去行动。换言之，道德是个自由、自愿决定的领域。因此，黑尔等人实际上没有克服感情主义的主观主义。

再看看黑尔的“普遍规定性”原则的第二项内容。

在黑尔看来，个人的道德判断只要符合所采纳的社会习俗、“黄金律”之类的道德准则，就是合理的、有根据的。也就是说，人所自愿选择的社会习俗、道德规范是评价道德判断的合理根据。后来，黑尔在《自由与理性》中稍有改变，认为道德判断的根据可以归结为人能忠于其选择的原则。不管前者还是后者，如果黑尔承认社会道德规范、习惯有其客观基础，是社会生活条件的反映的话，那么，他的论断是有重要意义的。但是，黑尔断言，道德规范、原则、习惯不能加以论证，不能说明它们的原因。因此，对社会习惯、道德规范本身，不能给予评价。人依据什么来选择原则和忠于所选择的原则呢？根据自己的愿望、爱好、利益。人选择某项原则完全依据自己的愿望。人忠于自己选择的原则是因为它们给自己带来利益。在这里，黑尔滑到功利主义立场上去了，而功利主义伦理学又是各新实证主义伦理学派别所反对的。黑尔自然不是为了发展功利主义，他是为了贯彻他的语言分析的方法和原则，而不惜采纳了功利主义原则的。黑尔仍然讲的是道德判断合理性的问题。总之，在黑尔那里，社会习俗、人自愿采纳的标准可以是评价道德判断的合理性根据，然而，个人对社会习俗、道德原则采纳或者不采纳，采纳哪种性质的，采纳哪些原则，则完全由他任意决定。由此可见，黑尔提出的“普遍规定性”原则的第二项内容，也没有为评价道德判断提供真正的客观标准和合理的根据。

关于黑尔的“普遍规定性”原则的最后一项内容又是怎样呢？这项内容要求道德判断和要求的选择不应当主观，不仅要考虑到自己的利益，而且还要考虑到别人的利益，所有人的利益。他认为，这样就克服了感情主义的主观主义，使道德判断具有了合理性和客观性。

实际情况怎样，我们考察黑尔是如何理解“利益”的，就清楚了。黑尔把利益只理解为“愿望”。他写道：“有利益，大概讲，就是有愿望”^①。因此，要使行动符合道德，就应该满足别人的愿望，给予别人所欲求的利益，这是德性的基础。但是，我们要问，只把考虑别人的利益、愿望当作道德的合理根据，而不顾及他们的利益、欲望的内容和性质，这样的道德判断和要求的标准能具有合理性和客观性吗？显然不能。再者，假如，别人的愿望和我的愿望不一致或发生抵触，那又怎么解决呢？黑尔说，理智地应用功利主义原则和基督教的“黄金律”就能解决。这样，黑尔就把功利主义原则、基督教道德假设为道德语言分析的实际前提了。虽然，他声明说，这决不表示该原则采取某种具体道德观点，但是，他的分析同图尔闵一样，也不是中性的，就是说不具有客观性。

不仅如此，现代世界存在着多种道德体系、道德理想。黑尔承认“普遍性”原则不能解决道德理想之间的冲突。他宣称，我们必须承认人们的道德理想不一，这种情况不可避免，也不会消除。因此，道德哲学家不必为寻求可以解决各种不同道德理想拥护者之间的争论的方法去费事了。黑尔主张，可以承认多种生活方式，并可以承认它们都是好的。存在主义者、弗洛伊德主义者都有自己的道德理想。政治家、体育家、学者、僧侣都倾注于不同的理想。他认为，不管有多少种道德理想，只要不强迫别人接受自己的道德理想，不和别人利益相抵触，就可以容忍。作为自由主义者和基督教徒的黑尔，坚持宽容的理想。黑尔承认，他的“普遍规

^① R. Hare, *Freedom and Reason*, P.122.

定性”原则是形式上的标准，不适用于基本生活方式的选择，因为每个人归根结底总得自己选择个人的道德理想。他认为，逻辑上的道德辩论只能给道德理想的选择加上一些限制，使选择者想到在确定自己的道德理想时，不可妨害别人的愿望和利益。假若发生这样的情况怎么办呢？我们就要和他“讲理”、辩论，说服他不可践踏别人的愿望。要是遇上黑尔说的自由民主主义理想和纳粹主义理想之间的冲突又怎么办呢？黑尔认为，就是发生这种敌对理想的冲突时，也能同纳粹分子进行道德辩论。因为，在他看来，对付纳粹之类的狂热分子最有力的武器就是清楚的思考，也就是帮助他们弄清楚道德语言的涵义和使用法，他们也许就不会坚持无视别人利益、践踏别国人民利益的理想了。帮助人清楚地思考，避免思考上的混乱，是道德哲学的任务。假若经过上述辩论、说服，纳粹分子仍然顽固地坚持他们的立场，不改变态度，又该怎么办呢？黑尔说，那时便到了道德辩论的尽头，也许得采取立法手段，以保护他人利益不受危害了。归根结底，我们不能叫一个狂热分子放弃狂热理想，但我们能向他指明，他必须为他的狂热理想而付出必要的代价——牺牲自己的基本愿望和利益。从上述黑尔的论断可以看出，他的“普遍规定性”原则，不可能解决当代社会中各种不同道德和道德理想的冲突，最多只能给选择道德理想的人加上一点限制。很明显，这样的原则不可能成为选择和评价道德判断、道德原则的合理根据，也不具有什么实在的普遍适用性。实际上，不承认道德概念（善、义务、正当等）和道德判断的客观历史制约性；不承认它们和一定的社会集团、阶级的利益和需要之间的联系；不承认历史条件、阶级利益等决定道德概念和判断，而道德概念和判断又反映社会历史条件和阶级利益；不研究道德判断及其标准的具体历史内容，要想制定或者找到道德的合理根据、客观标准，那是绝对不可能的。只有把逻辑分析和社会历史分析结合起来，才能找到道德和道德判断的客观标准，

真正合理的根据。黑尔只限于对道德概念和判断作逻辑分析，自然解决不了道德的合理根据的问题，也克服不了元伦理学的主观主义。

如果我们考察一下黑尔把意志自由当作道德的基础，那就更可以看到他没有能够正确地解决道德和道德判断的客观根据问题。他虽然正确地指出，在道德领域有选择的自由，然而，他却把这一思想夸大到荒谬的程度，以至于认为，人有选择道德判断、指令，社会规范的绝对自由。他甚至说，人只有在他自己采取相应决定并为其负责时，才是道德的，如果他的行动是被迫按社会规定、指令做出的，就不再是道德的。在他看来，道德判断和要求，虽然包含一定的指令、建议；可以帮助人选择决定和行动，但是，在道德上，每个人必须自己做出决定，有权接受，也有权不接受某一或某些建议、指令。因为，他的行动只依赖于其意志和愿望，任何人也不能充当他的法官。黑尔说，道德判断具有普遍性，能使人们在相同的情境下做出同样的行动来，但是，他却并没有说明，为什么一个人可以对另外一些人提出道德原则和要求，又怎样能保证这些原则和要求得到执行。这是黑尔及其他语言分析学家所不可能解决的。因此，黑尔等人不得不承认，一个人可以向另一些人发出“必须如此行动”的指令和建议，但却不应指望、期待这些指令和建议会得到实行，因为，他不可能提出叫人相信必须遵守它们的理由。这样一来，道德判断、原则实际上也就失去了普遍性的意义了。

语言分析学者甚至重复感情主义的主观唯心主义论点，认为道德判断、原则的正当性，是由人的立场、愿望决定的。某人认为某一道德判断、要求是正确的，那就是他赞成它。反之，如果某人认为某一判断是不正确的，那就是说，它不适合他的立场，或是他不赞成的。诺维尔-史密斯也认为，善和善行的标准是主体的道德立场。在他看来，道德的主要原则就在这里，“如果这个原

则遭到破坏，那人就会感受到良心的谴责”^①。因此，在语言分析学派那里，道德判断也是相对的。今天是正确的，明天就不一定是正确的了。这不是因为客观条件的变化，而是因为人改变了自己的判断，同时却无需举出任何理由来。这样，道德判断正确与错误的客观标准也就消失了。

语言分析学家说，伦理学是实践的科学，但是，同时他们却断言，任何一个伦理学体系也不能说服人遵守这些或那些道德规则，因为，它不可能一般地回答人应该如何行动，人必须遵守哪些道德规范的问题。诺维尔-史密斯说，在道德领域，哲学家想在选择生活方式上对人们提出建议，那是接受一项危险的任务，因为，人想实行的生活方式，只依赖于他的本性^②。由于没有评定行动和道德判断的客观标准，自然也就抹去了区别道德与不道德行为的界线。可见，语言分析和感情主义一样，也维护伦理学的“中立”原则。黑尔写道：“伦理学在研究道德词和概念的逻辑联系时仍然是中立的。它的结论不具有内容判断的性质。”^③

综合上述的分析可以看出，黑尔创立的“普遍规定性”原则的实质在于：一方面规定道德判断具有普遍性，能使人们在相同的场合做出同样的行动；另一方面又说人们是否接受和执行道德规定、要求，则由人们自己任意决定，因为没有事实根据决定他人必须接受这一道德判断的要求。一方面规定道德判断的合理根据在于它符合具有普遍性的社会习惯和道德规范；另一方面又说，每个人选择哪种社会习惯或道德规范，则完全由他自由决定。一方面规定道德判断的合理性在于选择道德判断时要考虑到他人的利益；另一方面又说，普遍性原则无法解决不同伦理道德理想之间的冲突，顶多只能给道德理想的选择加上点限制。最后，黑尔

^{①②} Nowell-Smith, *Ethics*, P. 310, 319.

^③ R. Hare, *Freedom and Reason*, P. 97.

讲，作为道德判断的合理根据的普遍规定性原则，只是判断和评价的形式上的标准，不能解决道德的实际问题，即不能从内容上评价人的行动和道德判断。黑尔等人认为，在实际道德问题上，一个道德判断的正确与否，要由人的信念、立场、愿望来决定。由此可见，黑尔的论断是自相矛盾的，他以及其他的语言分析伦理学家，并没有达到为道德找到合理根据的目的，元伦理学的主观主义也没能克服。是的，只囿于“词的行为”领域，而不涉及“人的行动”方面，尤其不顾及道德和社会生活条件的客观制约性，想找到道德的合理根据，是徒劳的。

四 语言分析伦理学能解决实践问题吗？

元伦理学，从直觉主义到感情主义，都把对道德概念和判断的逻辑研究看作自己的主要任务，严重地脱离现实社会的道德问题，因此在西方越来越受到怀疑和批判。语言分析学家迫于批评和责难，迫于社会生活的要求，为了巩固元伦理学的地位和原则，克服它和现实生活的脱离，一再强调必须使伦理学接近实践，必须回答生活中产生的道德问题，甚至讲伦理学是“实践的科学”。特别是从七十年代起，黑尔等人注意把语言分析伦理学的理论原则用于解释和解决战争与和平、民族解放运动、种族歧视、医学、建筑、教育等方面的道德问题，以及科学技术革命引起的道德问题。为此，黑尔发表了《道德哲学的应用》等一些著作和文章。

黑尔等人注意应用其理论去解决实际道德问题，与直觉主义和感情主义相比，无疑是个进步。那么，语言分析学家是如何解释和解决实际道德问题的呢？他们是否能够克服理论脱离实际的形式主义错误呢？让我们看看实际情况吧。

首先，我们看看黑尔是如何分析西方资本主义世界发生的法西斯运动、种族歧视和军事冲突的？在他看来，过去和现在发生

这类现象的原因都在于政治活动家的民族主义和狂热主义。如果政治人物是民族狂热主义者，军事冲突就无法避免。黑尔在《道德哲学的应用》中说：政治活动家在政治和其他方面的思想和行动，基本上依赖于他认为什么是正确的。假如可以理解这样的思想过程，即能够说服象希特勒这样的人相信他所做的一切都是不正确的，那么，我们就接近于把别的人变成不受这种思想影响的人的地步。若是过去一些世纪的哲学家能为自己搞清楚概念，并为别人理解这些概念创造条件的话，那就不会有纳粹运动^①。换句话说，在黑尔看来，希特勒之类的纳粹分子所以会成为民族狂热分子，是因为他们对道德语言的意义缺乏正确的理解。由此，可以看出，黑尔根本不理解法西斯主义产生的社会经济和政治的原因，企图把在西方帝国主义国家中发生的法西斯运动的原因归之于人的心理倾向和缺乏“道德语言”的知识。自然，他也就不能对法西斯主义之类的历史事件做出正确的评价。黑尔由此还做出结论说，通过道德教育，说明“道德语言”的涵义和使用法就能改变事物的状况，法西斯主义之类的现象就不会发生了。请看，黑尔等人的伦理思想是多么脱离实际生活。多么“天真”！

黑尔等人按同样的方式去解释和解决种族歧视，人体器官的移植、教育、科学技术革命中发生的问题。在他们看来，为了帮助工作在这些领域的工作者做出正确的选择和决定，应该向他们解释清楚“善”、“好”、“正当”、“人道”等术语的涵义。似乎只要人们正确地理解和掌握了“道德语言”的涵义，那么，生活的各个领域，大概就不会发生不道德的事情了。总而言之，黑尔等人把“道德语言”的分析当成为防止一切不幸事件发生的法宝。然而，由于语言分析学派的学者过分夸大逻辑和语言分析对伦理学的意

^① 参见 R. Hare, *Applications of Moriac Philosophy*, London, 1973, P. 71—72.

义和作用，忽视或者抹杀社会道德关系和道德规律对伦理学的决定性作用和意义，实际上，它并没有使伦理学更接近现实生活和实践。

现在再看看黑尔应用其“普遍规定性”原则解决实际道德问题的情况。

黑尔把“普遍规定性”原则本身和这一原则的实际应用作了区分。他认为，在应用它去解决现实道德问题时，还必须依据心理学和规范伦理学上的假定，给它加上一定的内容（在黑尔看来，这不意味着这个原则本身采取某种具体的道德观点）。

黑尔认为，他的“普遍规定性”原则可以帮助人解决实际道德问题。它可以使人得到一个有用的标准，用它来衡量、确定道德判断的合理性。它甚至能够帮助人们选择生活方式。但是，在他看来，运用这条原则，要想真能有效，还需假设一切人的愿望和意向基本上相同。没有这个条件，“普遍规定性”原则就不会奏效，就难以帮助人选择决定和行动。黑尔是个“自由主义开放社会”理想的信徒，把平等、自由、宽容、维持生命等当作人的基本愿望、共同人性。据此，他认为，在“自由主义社会”内部合理地使用功利主义原则和基督教的“黄金律”便能解决道德上的冲突。这样一来，黑尔在解决道德问题时，就不是运用自己的元伦理学的理论，而是利用功利主义和基督教道德、新康德主义之类的伦理学原则了。这本身就说明或者暴露了语言分析学派的元伦理学也具有脱离实践的特点。

现在我们举个例子，来看黑尔是怎样利用“普遍规定性”原则，同一个完全忽视他人利益的人进行道德辩论的。黑尔认为，纳粹分子就是践踏别人愿望和利益的人。但是，他却认为可以同纳粹分子进行道德辩论，因为他也是人。所以，可以告诉他犹太人也是人，他们有受到平等对待、不被杀害的权利，杀害犹太人，不尊重他们的利益和愿望是没有任何理由的。纳粹分子听了这些话，

也许会改变他的“理想”和态度，承认迫害犹太人是正当的。但是，同之辩论的纳粹分子要是在这种情况下也不改变态度，不放弃迫害犹太人的“理想”该怎么办呢？黑尔说，那就骗他说他就是犹太人，他要是认为犹太人必须灭绝，那他也应该被灭绝。这时纳粹分子也许就会改变态度，改变自己的狂热性，因为同样损害了他本人的利益。可是，提出这样的理由就真能奏效吗？黑尔承认，有的纳粹之类的人物，也许经过这样的辩论，仍然不放弃灭绝犹太人的“理想”。在这种情况下又该怎么办呢？他说，那就只好诉诸法律手段了。黑尔这段话不但证明他的“普遍规定性”原则在解决实际道德问题上的无效，而且证明黑尔的抽象人性论的破产和软弱无力。

在黑尔提出关于道德、道德判断的合理根据之后，一部分学院派伦理学家，如美国的弗兰肯纳(W. Frankena)、英国的沃尔诺克(G. Warnock)、福特(Ph. Foot)等人提出了不同的意见。他们把注意力转向道德判断的内容，企图从对道德判断内容的分析中，揭示出道德判断的合理根据。沃尔诺克在《道德对象》一书中指出，道德判断的标准和根据，应该到人们的实际需要和利益中去寻找。弗兰肯纳也认为，道德绝对需要改变，然而，这些改变不涉及道德语言，而涉及道德的内容。改善道德内容，只有借助经验知识和深刻的思索才能够达到^①。福特在《道德信念》中认为，要想克服价值和事实的分离，必须对道德判断的内容进行分析，判断的评价部分必须和评价对象内在地，而不是逻辑地联系起来，因为评价对象是评价的客观根据。她指出，黑尔认为在道德判断和人的生活立场之间只存在逻辑联系，他的这种论断克服不了主观主义。

^① 参见：弗兰肯纳，The Philosopher's Attack on Morality Philosophy, 1974, V. 49, N 190.

福特等人虽然批判黑尔的主观主义和形式主义，但是，他们的伦理学观点仍是从实证主义原则出发的。他们在西方被称为“新自然主义”，并不是说他们就是一种自然主义观点，或是已摆脱了新实证主义伦理学的主观主义和形式主义。他们不是把人们的客观生活规律、人们的实际关系，而是把个人的需要、愿望、利益看作是道德及其规范的根据。福特竟把人们的道德观念看成是“虚构”的，认为道德规范和要求没有必然性和普遍性，就象竞技游戏规则一样，是由人的意愿决定的。因此，她断言，关于道德的客观的或者合理的根据问题的争论是没有意义的。福特等人的这些观点表明，不在社会的客观需要中，不在社会或阶级、集团的利益和需要中，而只在人的意识中寻找道德的合理根据或寻找其客观根据，不管怎样花样翻新，都不会得出正确的结论。

新实证主义伦理学由于不能满足资本主义社会的需要，有效地解决西方社会的道德危机和各种实际道德问题，因此，这一学说的各学派受到来自外部和内部的批判，其影响日趋下降。

第四章 存在主义伦理学理论

存在主义伦理学是现代西方资产阶级伦理学的重要流派之一。存在主义者认为，伦理学具有本体论意义，是属于本体论的学科。存在主义伦理学与存在主义哲学是不可分割地联系在一起。因此，存在主义哲学的兴衰，也就是存在主义伦理学的发展与衰落。

第一节 存在主义的兴衰

存在主义(Existentialism)一词，来源于晚期拉丁语·exsistentia，意思是存在、生存、实存。德国存在主义者海德格尔等常用“存在哲学”来称呼自己的学说，而法国的萨特、西蒙娜·德·波伏瓦、梅洛-庞蒂等，则自称为“存在主义”。

“存在哲学”形成于二十世纪二十年代的德国，尔后传到法国。第二次世界大战之后，存在主义在西欧各国风行一时，到五十一—六十年代，在美国、日本、印度等国也出现了不少存在主义信徒，甚至在东欧，存在主义思想也曾发生过某些影响。存在主义不仅是一种哲学、伦理学流派，而且被许多存在主义者贯彻到文学、艺术、宗教等各种意识形态领域。因此，存在主义曾形成一种思潮，对西方资本主义社会及人们的精神生活，产生过“轰动”一时

的影响。

存在主义的主要代表人物有：德国哲学家海德格尔（Martin Heidegger 1889—1976）、雅斯贝尔斯（Karl Jaspers 1883—1969）；法国哲学家萨特（Jean-Paul Sartre 1905—1980）、马赛尔（Gabriel Marcel 1889—1973）、卡缪（Albert Camus 1913—1960）等。

一 存在主义的基本特点

存在主义把人的存在当作全部哲学的基础和出发点，它始终贯彻了十九世纪生命哲学的精神，充分反映了现代资产阶级哲学的非理性主义倾向，是当代西方世界影响最大、流传最广的一种现代资产阶级哲学、伦理学派别。

在任何一种现代资产阶级哲学里，也不会象在存在主义中所遇到那么多的不同色调和分歧。存在主义各种代表人物的理论五花八门，他们之间互相对立，互相攻击。例如，萨特、海德格尔都标榜自己是无神论者，而雅斯贝尔斯、马赛尔则坚持宗教观点。又如雅斯贝尔斯断然反对把他看成是海德格尔的同道者，而海德格尔曾声称他的《存在与时间》中的命题与“存在主义”的主要命题“毫无共同之处”^①。1950年，在罗马教皇庇护七世指责基督教存在主义的通告发表之后，马赛尔也拒绝称自己的理论体系是“存在主义”。至于萨特，他更与其他代表人物不同，曾提出用存在主义来“补充”马克思主义，“发展”马克思的理论。

存在主义的不同代表人物的政治立场也不一样。存在主义的先驱基尔凯郭尔一贯赞成君主制度对1848年资产阶级革命的镇压，是一个始终不渝的保守分子。海德格尔在一段时间内成为希特勒的信徒，曾被任命为弗莱堡大学校长，吹捧希特勒上台是“新

^① 海德格尔：《论人道主义》，见《存在主义哲学》，商务印书馆1963年版，第102页。

时代的曙光”，公开为法西斯主义效劳。萨特和卡缪都曾参加过反法西斯的抵抗运动。六十年代末起，萨特尔的立场又以极左的激进主义和极端主义著称。雅斯贝尔斯和马塞尔的政治态度则带有自由主义色彩。

尽管存在主义的各种代表人物涂着不同色彩，表现的立场不同，使用的术语也有差别，采用的表述方式又常相异等等，但是，一切形式的存在主义都有共同之处，以区别于其他现代西方哲学派别，而表现出它的一些基本特征，从而构成存在主义这一哲学、伦理学流派。

首先，各种存在主义的代表人物，都是从“存在”的概念出发。一般的说，都把“存在”理解为“个人的存在”，并给予完全主观主义的解释。存在主义与只从事于分析“科学语言”和“道德语言”的新实证主义和直觉主义不同，它把人的问题、人在当代社会中的生存条件问题、自由和道德责任问题当作自己哲学的中心。不过，存在主义对这些问题的解决完全是从主观唯心主义立场出发的。

存在主义不同于一般的主观唯心主义之处，是它具有极端的非理性主义倾向和悲观主义情绪。存在主义否认物质与意识、客观与主观在认识论上的区别，把哲学基本问题看成是哲学发展上的一种偏见。他们不仅反对把存在看成物质的东西，同时也反对唯心主义的经验论和唯理论把存在看成是感觉或思维的实体。在存在主义者看来，“存在”只是某种超感觉和超思维的心理本能活动，是人处于孤寂、痛苦、烦恼、恐惧，甚至面临绝境和死亡状态下的心理体验。因此，他们认为，“存在”是科学方法和哲学方法都无法认识的东西。只有在“边缘境界”中，在个人处于畏惧、焦虑、死亡的状态，在最深刻的震惊时刻，人才会真正领悟到“存在”，即自身本质的根源。存在主义认为，要想掌握世界，分辨什么是真的、正确的，什么是假的，人的理性是无能为力的。人至多只能“体验”世界，而不能认识世界。他们否认世界的客观性和

可知性，否认合理地认识过去、现在和预见未来的可能性，否认客观真理，贬低一切科学的价值。

存在主义的人生哲学所表现的极端悲观主义和虚无主义是现代资产阶级哲学流派中最为突出的。存在主义者把恐惧、烦恼、忧患等消极情绪都看成是人的存在方式。他们认为，人生是死亡的开始，死亡也是一种存在方式。人的生活就是在逐渐走向死亡，人只有面对死亡，才能体验到自己的“真实的存在”。人是孤独的。客观世界是荒谬的、丑恶的。希望总是伴随着失望，个人的行动和斗争都是徒劳的，必然以失败而告终。存在主义的这种悲伤和惶恐不安的情调，突出反映了现代资本主义社会的沮丧和惊恐不安的精神状态，暴露了垄断资本主义最深刻的矛盾和危机。因此，存在主义哲学也可以叫做危机的哲学。

二 存在主义的思想渊源

存在主义宣扬自己同哲学传统彻底决裂，自称在哲学史上开辟了一个新的方向。它指责过去的哲学不是只研究外部世界，就是只研究与外部世界相对应的感觉、思维，而没有深入到人的内在的、个人的特性中去，即没有把人的主观心理体验当作出发点，因而不能了解人的真实的存在。然而，有的存在主义者也夸耀自己与历史上的许多主观主义哲学派别在思想上的联系，并从中寻找自己的理论根据。

存在主义者从苏格拉底、柏拉图、斯多葛派，以及奥古斯丁等人的思想中，都找到了自己思想的成分。近代笛卡尔的“我思故我在”的主观唯心主义原则，康德的不可知论和先验论，以及信仰伦理学，谢林后期哲学的反理性主义和神秘主义等等都引起了存在主义者的兴趣和注意。至于十九世纪以来，西方的反理性主义思潮，更被存在主义引为思想的来源和理论根据。

十九世纪后期，欧洲出现的生命哲学是存在主义的主要思想渊源。生命哲学(叔本华、狄尔泰、尼采等)认为，生命是世界的绝对的、无限的本源。它与物质和意识不同，是积极地、多样化地、永恒地运动着的。生命不能借助感觉和逻辑思维来认识，它只能直觉地了解，通过体验才能够领会。美国存在主义者认为“生命哲学包括着构成存在哲学的大部分特征的主旨”^①。

德国哲学家胡塞尔的现象学对存在主义也有着直接的影响。海德格尔就是胡塞尔的直接受业门生，深受胡塞尔的影响。萨特、梅洛-庞蒂等也都为描述“存在”的结构，而求助于胡塞尔的现象学方法。梅洛-庞蒂更是著名的存在主义现象学者。

丹麦神秘哲学家基尔凯郭尔(Søren Kierkegaard 1813—1855)被公认为是存在主义的先驱。雅斯贝尔斯说，“基尔凯郭尔和尼采使我睁开了眼睛。”法国存在主义者华尔也说：“我们所以能够认识和了解存在哲学的这些早期的预示，正是因为有过一位基尔凯郭尔的缘故。”^②在基尔凯郭尔看来，真实存在的东西只能是存在于人的内心中的东西，即个人主观心理的体验。基尔凯郭尔说：“我的思想始终环绕着存在的观念”，而他所谓的“存在”“就是怀着忧虑向先验前进”^③。基尔凯郭尔对“存在”给予了极其神秘和主观主义的解释。

在基尔凯郭尔的哲学中，伦理学具有重要的地位。他把关于生活的“阶段”和“选择”，看作伦理学的重要内容。他认为，人生道路有三个不同的阶段，每一个人都面临着对这三种可能性的选择。他所描述的三个阶段是：(1) 审美阶段：即指一个人的生活为追求感官的享乐。基尔凯郭尔认为，处于这种阶段的人一味轻

① Paul Tillich, *Theology of Culture*, N.Y., 1959, P.79.

② 让·华尔：《存在主义简史》，商务印书馆1962年版，第6页。

③ 法国《世界百科全书》，1970年版，《存在哲学》。见《近现代西方主要哲学流派资料》，商务印书馆1981年版，第193页。

浮地追求快乐，一切围着自己的享乐转，他便不会了解生活的真谛，也决不会深入到生活的道德和宗教的方面去。他鼠目寸光，常被命运所左右，而成为外界环境的牺牲品。他无法深入到内在的主观经验之中，最后必然以受挫折而告终。(2)道德阶段：当一个人认识到通过追求快乐，通过外部事物去追求幸福，是注定要失败的时候，他就会成为一个有道德的人。他比审美阶段的人更注重内心的、心灵上的追求，而完全献身于自信为正确的事业。基尔凯郭尔认为，要成为有道德的人，就是要去选择一条新的做人的道路，要对别人承担义务。他说，这种选择不是在善与恶之间作选择，而是在选择善与恶，或摒弃善与恶之间的选择。这里问题在于根据什么决定性因素，“一个人会沉思整个的存在，会自主地生活。选择了善与恶的人又选择了善，这无疑是绝对正确的，但这只是后来才明白的；因为审美生活不等于恶，而是无所谓善与恶的，这正是我坚持要人们选择道德生活的理由”^①。他所谓的“善与恶”都是指个人内在的主观经验，所以，在他看来，一个有道德的人是指他主观上能按照善与恶作出个人的决定，成为自己的主人，从而获得在审美阶段所不可能有的一种人格的人。(3)宗教阶段：即同上帝交往的阶段。人只有在宗教阶段才能达到自己真实的存在，即抛弃理性，与神合一。他认为，人的生活的三个阶段并不是一个合乎逻辑的发展过程，其间并无必然联系。由一个阶段过渡到另一个阶段是由个人按照其非理性的主观意志“选择”、“决定”的，这种选择就是人的绝对自由。在人生各阶段中，都充满了对死亡的忧虑，而人只有通过忧虑求得高升，也就是说，只有在恐惧、孤寂无依的状态下，才能感受到上帝存在，并由此而达到自己的真正存在。基尔凯郭尔的思想已是存在主义的雏形。

① 参见 Luther J. Binkley, *Conflict of Ideals*, N. Y., 1969, P. 133.

不过，他的思想在十九世纪并没引起资本主义世界的重视，^⑨直到第一次世界大战后，存在主义哲学在德国才形成完整的体系。

三 存在主义产生和流传的社会历史条件

二十世纪，存在主义首先产生在战败的德国，这绝不是偶然的。海德格尔和雅斯贝尔斯的存在主义理论都是在第一次世界大战后的德国，特别是在希特勒上台前这段时期形成的。这与当时德国的社会历史条件及各阶层的精神状态有着密切的联系。德国的垄断资产阶级由于战争失败而受到严重的挫折。德国失去了全部殖民地，并要向战胜国支付巨额赔款，许多垄断组织被拆散，经济崩溃，军事工业、武装力量都受到极大的限制。随着十月革命的胜利，德国工人阶级的斗争空前高涨，反对资产阶级的武装斗争此起彼伏，虽然不断遭到镇压，但是已严重地威胁了资本主义制度和资产阶级的统治地位。在这种社会历史条件下，德国资产阶级充满恐惧、烦恼及悲观失望的阴暗情绪。同时，德国广大的中小资产阶级和知识分子由于战争也遭到各种不幸，并造成许多悲剧，而陷入极端痛苦和悲观失望之中。这就是存在主义产生的社会土壤。德国反动资产阶级为着发泄他们的阴暗情绪，并把它引向“自我奋斗”的道路；为把广大小资产阶级和知识分子的悲观情绪，纳入大资产阶级复仇主义的轨道；为镇压广大工人阶级的革命运动，对抗马克思主义的传播，他们特别需要具有极端非理性主义和唯意志论色彩的唯心主义哲学。海德格尔和雅斯贝尔斯的存在主义正是适应了这一需要而出现的。存在主义比较集中地反映了资产阶级及其知识分子面对资本主义的矛盾和危机而表现出的惊恐不安、忧虑、沮丧的没落情绪，表现了他们为摆脱这些矛盾和危机而孤注一掷、进行冒险的心理。

正象存在主义者鲍尔诺夫所说：存在主义是产生“在第一次世

界大战之后的绝望时期，当时，人们感到十分不安”，而存在主义“明显具有震撼一切的迹象”^①。然而，在希特勒上台之后，德国法西斯横行欧洲的时候，带有明显的悲观消沉情绪的存在哲学，影响就逐渐削弱。存在主义的“东山再起”，则又是德国在第二次世界大战失败之后。但是，存在主义的中心已从德国转移到法国。

法国在第二次世界大战开始不久就被德国法西斯全部占领。法国原占统治地位的资产阶级因家破国亡而陷入消沉颓丧、悲观失望的气氛之中。法国的知识分子多数更是苦闷、孤独，而感到找不到出路。他们不相信科学，反对理性，认为科学、理性都不能解决现实的人生问题。他们不满现实资本主义制度，怀疑传统的价值观念和人生意义，形成了一种玩世不恭、放荡不羁的风气。因此，标榜维护人及其自由，号召反抗社会对人的奴役的萨特尔的存在主义，在许多人中，尤其是在知识分子中引起共鸣，并把它当作自己的人生哲学，从而在法国就逐渐成为时髦的东西。在法国，存在主义当时不仅是文学艺术创作的主题，甚至成为年轻信奉者的生活方式。巴雷特说：“法国存在主义者中有大量的东西是一种历史心境的表现——‘靠不住的战争’失败后的一片混乱以及德国占领下的全然迷惘的经验。”^②

总之，存在主义的产生和流传，都是与资本主义社会不可克服的矛盾和危机有着密切的联系。资产阶级学者把存在主义在西方的广泛流传的原因，归于两次世界大战和人们的精神世界的“历史性崩溃”。实际上，西方国家的精神世界的崩溃正是资本主义社会制度陷于崩溃的反映。而两次世界大战也都是资本主义危机和矛盾激化所引起的。所以，正象巴雷特所承认：“存在主义哲学”“是处于解体状态中的资产阶级社会的产物”^③。

① O.F. 鲍尔诺夫：《存在哲学》，第126页。见《近现代西方主要哲学流派资料》，商务印书馆1981年版，第185页。

②③ W. Barrett, *Irrational Man*, N.Y., 1958, P. 9, 30.

四 存在主义的衰落

在第二次世界大战后的一段时期，存在主义风靡于西欧、美国及日本等地。在资本主义世界，存在主义一度到达了兴盛的顶峰。然而六十年代以后的近二十年，已逐渐走向衰落。这种否认物质世界，反对科学和理性，鼓吹绝对主观性和绝对自由的资产阶级哲学、伦理学理论，不再那么受人们欢迎了。

“在当前的法国和西方世界，有哪一个作家还能算不折不扣的存在主义作家呢？卡缪已于1960年不幸死于车祸。即使在他去世前若干年，他也已经不是和最初几年一样，以存在主义作家的面目出现。西蒙娜·德·波伏瓦，萨特的亲密友人，今天还健在，但是多年以来，这位异常多产的作家早已不是严格地、固定不变地按照存在主义的哲学观点写她的作品。在六十、七十年代的法国，存在主义已经无人问津了。”^①如果存在主义文学确实如此的话，那么，存在主义哲学、伦理学更是已步入绝境。

存在主义在鼎盛时期，就是一个分支极多的哲学流派。从形式上看，几乎可以说，有多少存在主义者，就有多少存在主义的学派。到如今，它不只是在形式上，而且从内容上更是不断分化。有的存在主义者为冲淡自己的非理性主义倾向而向别的学派靠拢，出现了存在主义众多的分支。如存在主义与新黑格尔主义结合，与新托马斯主义，甚至与马克思主义“结合”，以及存在主义现象学、宗教存在主义的出现等等。学派如此之多，以至学派之间的界限也就模糊了。

存在主义在西方的逐渐衰落，首先与战后资本主义世界经济上得以恢复、发展，资本主义社会的暂时稳定和相对的和平环境，

^① 罗大冈：《悼萨特》，《世界文学》1980年第4期第286页。

以及由此而出现的科学技术飞速发展等社会条件有一定的关系。当今西方社会已经从战后复苏，进入相对繁荣的境地，与战争刚结束时的社会凋弊，人们还沉浸在战争的痛苦回忆中的情况已经截然不同。所以，象存在主义这种极端反理性、反科学，并充满悲观主义和虚无主义情调的哲学，不仅不再会使当权的资产阶级发生共鸣，就是在社会的其他阶层中，也难以找到象战后初期那样广泛的市场。同时，随着资本主义垄断经济的发展，大垄断公司对西方社会的垄断加强。它要求的不再是自由贸易和自由的雇佣劳动，而是要求对大公司意志的绝对服从。因此，垄断资产阶级对宣传个人绝对自由，反对人性异化的存在主义哲学，自然更是不再感兴趣了。

资本主义社会经济的发展并不会使资本主义社会的矛盾和危机得到根本的缓和，相反是更为深化。社会的动荡，人们精神上的堕落，早已引起许多西方思想家的苦恼、忧虑和不安。存在主义反映了资本主义社会的精神状况，暴露了这个社会的矛盾和弊病。存在主义者企图寻找人的真实存在。但是，它既没有为社会找到真正的出路，也没有为人指出正确的行动方向。它在西方社会里已不能帮助人解决任何问题，所以，它的衰落也就不是偶然的了。

不过，存在主义思想及其影响并不是已经消失。我们至今仍然能够从西方的社会生活中找到存在主义所鼓吹的恐惧、忧虑、冒险，孤注一掷，以我为中心，反理性，反科学等思想与情调。并且，常常也可以在当前西方流行的哲学、伦理学理论中看到存在主义的影子。

第二节 存在主义对人的看法

存在主义十分重视人的问题，认为当今探讨人的问题，具有

头等重要的意义。海德格尔说：“任何一个时代也没有象当前时代这样多地懂得人，但任何一个时代也没有象今天这样少地懂得什么是人的问题。任何一个时代，^①人也没有象当代这样成为大问题。”^①法国宗教存在主义者马塞尔更指出：“现在哲学家第一个义务，甚至可以说是唯一的义务，就是防止人性遭到非同寻常的诱惑而趋向无人性，因为许多人在很大程度上意识不到这一点，所以会遭到诱惑。”^②

存在主义把研究人的问题作为自己的首要任务。人的问题是存在主义哲学的中心问题；存在主义关于人的理论，也是存在主义伦理学的理论基础和重要组成部分。

一 人的问题是存在主义哲学的中心问题

存在主义者认为，以往的哲学只研究心与物的问题，主体与客体的问题，然而都没有真正地去研究人。只有他们自己，才真正地把人的问题当作哲学研究的中心。不过，他们反对把人作为客体、作为认识的对象来考察。海德格尔认为，由于社会学、生物学、心理学都是把人当作认识对象，当作社会的、生物的和心理的客体来加以考察，因而它们把注意力就分散到部分细节上，分散到事实和资料上去，而不能集中在本质问题上，因此不能全面地研究人。而要全面地、本质地揭示人，就只有注意人自身及其整个存在的当前地位。所以，海德格尔关于人的论题则是：每个人自己，一次的、不可重复的自己，具体的、单独存在的自己。雅斯贝尔斯与海德格尔在这里并没有什么差别。他说，“人以两种方式存在：作为研究的对象而存在和作为每一种研究所达不到的自

① M.海德格尔：《康德和形而上学问题》，法兰克福-迈因，1934年，第235页。

② G.马塞尔：《人们反对人的东西》，巴黎，1951年，第195页。

由而存在。”^①作为对象而存在的人，不仅包括人的肉体，也包括人的灵魂。而在另一种情况下，人则是无对象的。这种“无对象”的存在，才是人的真实的存在。雅斯贝尔斯说：“如果存在主义的哲学再一次相信它知道人是什么，如果它再次勾画了研究人和动物生活类型的轮廓，它本身就会消失。”^②可见，存在主义所研究的人，不是现实的人、社会的人，而是单个的、抽象的、虚无飘渺的一种神秘的东西。在存在主义的语言里，“Dasein”（亲在）、“Existenz”（存在）、“自我”、“自为的存在”等等都是“人”的不同代称。这些东西不能认识，只能感受和体验。用雅斯贝尔斯的话来说，就是：“存在于自身真实意识中的东西，就能为人和自己所意识到。”^③“人之所以为人，不能从我们所认知到的东西上去寻找，而应该穿过他身上一切可认知的东西，单单从他的起源上予以非对象性地体验。”^④

“存在”是存在哲学的基本概念。存在主义的“存在”，既不是指山川树木，鸟兽虫鱼等现实的具体存在物，更不是指物质世界的存在，即不以人的意志为转移的客观物质的存在。同时，也不是指传统的唯心主义所主张的灵魂、主观感觉经验和绝对理念等。贝克莱说，“存在就是被感知”，而存在主义者认为，感觉到的就不是“存在”。总之，在存在主义者看来，“存在”是不能被感知的，不能被思考的，不能成为认识的对象。“存在”是不可知的，可知的东西就不是“存在”。

那么，“存在”究竟是什么呢？存在主义者一再声称：存在是“不确定的，因为它根本不是认识对象，所以它不能用定义加以规

① 雅斯贝尔斯：《哲学入门》，苏黎世，1961年，第61页。

② 雅斯贝尔斯：《时代的精神状态》，柏林，1961年，第146页。

③ 雅斯贝尔斯：《哲学入门》第61页。

④ 雅斯贝尔斯：《估计与展望》，《存在主义哲学》，商务印书馆1963年版，第230页。

定。同时各派存在主义者又故弄玄虚，常附于“存在”这一概念以各种不同的涵义，就是同一个人的著作，也往往有前后矛盾的解释。虽然如此，究其实质，其基本内容还是一致的。

存在主义者虽然不否认，也无法否认世界万物的存在，但是，他们认为，这种特定意义的“存在”，只有人才具有，物不具有，“存在”是人的典型存在形式，只有人才能有真正的存在，才是真正存在的。然而，这不是指一般人的存在，而是指单个人的自我存在。存在主义说，“存在”是纯粹的“主观性”，是“可能性”，是人的设计蓝图等等。可见，这种人的存在，不是指现实的人、具体社会的人；不包括个人的肉体，也不是指个人的意识、经验和情感的表现。所谓个人的自我存在，也就是人内心的自我主观体验和感受，是他的追求、愿望和意向等心理活动。在西德的《哲学辞典》中是这样解释“存在”的：“存在表示一种内在的核心，甚至当人失去了在这个世界上他所能掌握的一切，或是当这一切都成为幻影的时候，这种核心也始终是完整无恙的。一般也只有在这时它才能被正确认识。”存在主义者把“存在”完全主观化和神秘化，以此直接为信仰主义，为宗教留下了地盘。

在存在主义者看来，正是这种纯粹的主观性，即单个人的“存在”才是世界的本原和根据。他们认为，世界万物统一于“自我”，只有从单个人的自我存在出发，才能把握万物。他们把客观世界融合到主观的“自我”之中。雅斯贝尔斯说：“没有脱离我的世界，然而也没有脱离世界的我。”^①不过，起主导作用的还是“我”。因为，在他看来，“一切现实的东西，其对我们所以为现实，纯然因为我是我自身。”^②反过来说，排除了人的存在，就意味着陷入“虚无”。萨特也说过，由于人的出现，世界才存在。海德格尔把个人的“存在”比作一扇窗子，人们必须透过窗户才能看到其他一切存

① 雅斯贝尔斯：《哲学》第1卷，柏林，1956年，第62页。

② 雅斯贝尔斯：《存在哲学》导言，《存在主义哲学》第153页。

②

在者的存在。华尔在谈到海德格尔时，曾指出说：“根据海德格尔的说法，我们所真正接触的唯一的本体的形式是人的存在。当然，在海德格尔看来，本体还有其他的形式：有他所谓‘所见事物的存在’或外界；有工具和器械的存在；有各种数理形式的存在；有动物的存在；但只有人是真正存在的。动物活着，数理的事物持存着，工具在那里听我们使唤，外界呈现出来，但这些东西没有一项是存在的。”①总之，在存在主义者看来，个人存在，人的主观性是第一性的，而一切物的存在都是派生的，第二性的。物之所以存在，只是因为它对有益处，能为我所用。一切离开这种“主观性”的物，脱离个人存在的客观世界都是完全没有意义的。可见，存在主义的主观唯心主义面目就昭然若揭了。我们也不否认物可以为人所用，人们利用和改造自然界的物，使它为人服务；但是，物的存在、物质世界的存在，却不是决定于人是否使用它。自然万物的存在是客观的，是不以人的意志为转移的。存在主义否认这一客观意义，不仅与科学相矛盾，而且与常识，与人类的全部实践相矛盾。

萨特极为赞赏笛卡尔的“我思故我在”的主观唯心主义原则，但是，他排除了笛卡尔的理性主义，赋予它一种特殊的情绪色彩。他宣称：“世间决没有一种真理能离开‘我思维故我存在’。我们凭此，可得到一个绝对真实的自觉意识。”②他认为，人们无法用理性的方法去说明客观世界，但是，人完全可以意识到，即自我感受、体验到自己的存在。当人还没有认识到其他事物的存在时，他就能清楚地意识到自己的存在，而承认了我自己的存在，就通向存在本身，通向其他事物的存在。萨特虽然也承认个人以外的外部世界的存在，但是，他把外部世界称为“自

① 华尔：《存在主义简史》，商务印书馆1962年版，第7—8页。

② 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第350页。

在“的存在，而把自我意识称作“自为”的存在，认为只有自我意识才是真正的存在，而客观世界则是一片混沌，没有目的、没有理由、完全是偶然的，荒谬的。外在世界与人完全对立，使人感到厌恶和作呕。萨特用“作呕”（法文 *La Nausée*，有人译为“呕吐”或“厌恶”）一词表达人在世界中存在的基本状态。他认为，“无确定性的存在存在于无确定性的世界中，就象一个心神不定的人走在飘摇不定的船上一样，其结果是导致人的呕吐。萨特在他的著名中篇小说《作呕》一书中，对人的这种体验作了细致的描写。他借用小说主人公洛根丁的自白写出了他自己的观点。他认为，周围世界是瞬息万变的，飘荡不定的，没有根据的。面对着它，每一个人都想把它当作工具或材料来为自己的存在服务。但是，世界本身又是那么难驾驭，人为此而苦恼，感觉这周围世界如此讨厌，荒谬可笑，令人窒息，以致使自己也感到飘荡、沉沦，而产生作呕感。在萨特那里，“作呕”感是来源于人生的辛酸、苦难，和不可琢磨；但是，人的呕吐的产生是以人的肉体存在为条件的，如果人只有自我意识，只有灵魂，而无肉体，他就可以自由自在，就无所谓作呕的感觉。然而，这在平常的情况下，是根本不可能的。作呕是人对世界最基本的感受和体验，是人生必有的真实感受，是人生无法克服的内心体验。十分明显，萨特的这些看法，说明他感受到现实资本主义社会的荒谬、令人厌恶和作呕。但是，他不是认为这是资本主义制度的罪恶，却把这种情绪看作是人生活在世界上永远不能摆脱的感受。这样，他就把生活在资本主义社会中部分人的心理体验，普遍化为人的普遍的心理体验，更把这种情绪哲学化为人的一种基本存在方式。因此，他指给人的真正出路，不是去改造这荒谬的世界，而只能抽象、空洞地提出“复归人性”，并把“人性复归于自己”当作自己哲学、伦理学的基本任务。

萨特用“作呕”，而海德格尔则是用“忧虑”、“恐惧”来表达

2)

内“在世界之中”所体验的最基本的情绪。海德格尔认为，现实中的个人非动是“在世界中的在”因他把这种“在”（*Sein*）的状况，即“日常生活的在的”用一种基本样式叫做“亲在之沉沦”^①。任何人都不能不沉沦“在世界中”。因为，人尽管是自己的主体，但人永远不可能单独存在；他既要孤靠自己又不能脱离周围世界，每个具体的存在现实生福康都面临着这个不可克服的矛盾。这就是“忧虑”（*die Sorge*）产生的根源。海德格尔用“忧虑”这个词来表达“亲在”同周围世界的密切关系。他说：“亲在的在是忧虑”^②。他用歌德在《浮士德》中引用过的古罗马神话^③，说明人只要还活在这个世界上，就应该有“忧虑”。人只要活着，就必然“忧虑”。

存在主义者就是用这些消极、阴暗的情绪来表达人与周围世界的关系，并代替人对世界的认识。在他们的哲学中所使用的这些情绪概念，也正是现实生活中受挫的资产阶级极其灰暗心理的写照。

存在主义者的观点尽管有许多不同，然而他们都把人的问题，人在当今社会的生存条件问题，以及人的自由选择和责任问题作为自己哲学的中心。法国存在主义者华尔就对人的不同论述，对海德格尔和萨特尔的理论作了对比描述，并将存在主义者与非存在主义者作了区别。他写道：“如果我们说‘人处在这个尘世上，这是一个爱死亡限制的、有着苦闷经验的世界；他了解自己是基本上愁虑不安的；他是在他的短暂的人生中负担着沉重的孤独的’；那么我们就识别出这是海德格尔哲学的调子。如果我们说人是和‘自在’对立着的‘自为’，他永远不得安息，他徒然地努力向着‘自在’与‘自为’的统一挣扎，那么我们的口气就是萨特尔的存在主义的口气。如果我们说，‘我是一个思想着的东西’，象笛

① 海德格尔：《存在与时间》，《存在主义哲学》第42页。
 ②③ M. Heidegger, *Being and Time*, N. Y., 1962, P: 235, 242.

卡尔所说的那样；或者，“实在的东西是观念”，象柏拉图所说的那样；或者“自我伴随着我们的一切表象”，象康德所说的那样；那么我们就是在一个不再属于存在主义哲学范围的领域内了。”^①在这里，华尔不仅指出了存在主义与唯理论唯心主义哲学的区别，同时，也勾画出海德格尔和萨特哲学的不同与相同之处。他们都是把人的存在当作哲学的本体，只是海德格尔的存在哲学比萨特尔的存在主义更晦涩、更阴暗和消极罢了。

二 存在主义对人的看法

人是什么？人的本质是什么？虽然，存在主义者往往拒绝正面回答这个问题；然而，由于他们都赋予人的存在以本体论的意义，因此，不可避免地必然要对这个问题作出自己的答案。“存在先于本质”，存在主义者杜撰的这个公式，正是他们对这一问题的基本看法。

存在主义者既反对客观唯心主义的人性论，也反对十八世纪以来传统的自然主义人性论，认为这些人性论都没有摆脱“本质先于存在”这一概念。同时，存在主义者更反对马克思主义关于人的本质是社会关系总和的科学论断，攻击马克思主义把人看作是“条件反射的消极产物和总和”^②“把人看作是经济制度的产物”^③。那么，存在主义者说的“存在先于本质”究竟是什么意思呢？他们又是怎样理解人和人的本质呢？

萨特在他的《存在主义是一种人道主义》一书中做了较为通俗的论述。

所谓“存在先于本质”，首先，他们是对人而言的，只是说人

① 华尔：《存在主义简史》第20—21页。

② 萨特：《辩证理性批判》，巴黎，1960年，第60页。

③ 萨特1975年11月10日答美国《新闻周刊》记者。

的存在先于人的本质。而不是指世界上其他存在物。萨特说：“假如上帝不存在，那么，世间至少有一种存在物可以证明是‘存在先于本质’；这一种存在物，在可受任何概念予以规定之前，就已存在；而这一种存在物，就是人；或者照海德格尔的话，就是人的实在。”^①他把一个人与一把裁纸刀作对比，认为：“技师要制造一把裁纸刀之前，都是先有裁纸刀的概念，还要知道制造裁纸刀的程序和方法。”因此，就裁纸刀而言，可说：“是本质（即指裁纸刀得以生产和规定的生产程序和本性二者的总合体）先于存在”^②。然而，人则不同，一个人并不是先天就规定他是厨师、医生或教师，而在出生后就履行他做饭、看病、教书的职责，而是由他自己自由选择。每个人总是要选择这种或那种存在方式来填补他生命中的空白。也就是说，在存在主义者看来，人是不可能给予定义的，因为人之初，是虚无，空无所有，这时的人，只有“存在”，而无“本质”。只是在后来，人想变成某种具体的人，例如，要想成为厨师、医生或教师，于是他就按照自己的意志和蓝图而造成他自身。所以，萨特说：“所谓的‘存在先于本质’是什么意思？这话的意思就是说，首先是人存在、露面、出场，后来才说明自身。”^③

在此，存在主义者所说的人，不是一般的人，而是个人，是“我自己”，即“自我”。他们特别强调的是单个的、孤独的个人存在。存在主义标榜与十八世纪以来的西方的传统人性论根本不同。所谓传统的人性论就是认为，每一个人都有一种基本的人性。不论哲学家们赋予这种人性以什么内容，他们都是把人性看成是人先天固有的、普遍的，即人人都具有的“本质”，而且它贯穿人的

①② 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第337、336页。

③ 同上书，第337页。

一生，并且很少因环境和个人选择而改变。存在主义针对这种传统的自然主义人性论，提出了他们自己对人的看法。存在主义否定先于个人存在的先天固有的不变人性，同时也否定了一般人性和人类特性。他们认为“世界并无人类本性”，没有“一般的人”，只有许多单个的人，即存在于历史上一个特定的时间和地点的许多单个的、非具体的人。而且，这些单个的人诞生在这个世界上时，并不带有任何实在的或潜在的“本质”。每个人都是个别地、单独地选择、造就自己的“本质”，而且这种选择要贯彻自己一生的每时每刻。只有到人临终的时刻，即不能再进行选择，而计划已经完成的时候，才获得一个“本质”。因此，一个人整个一生的存在先于一个“本质”的获得。然而，就是在每个人临死时所获得的“本质”，也仍旧绝对是个人的“本质”，是完全独特的，而绝对不是“一个普遍的概念+一人性的特殊例子”^①。这样，存在主义者否定先天不变的一般人性或人的本质时，虽然是包含着正确的因素，但是，他们在此不仅把个别与一般、单个的人与社会的人或与整个人类绝对对立起来，而且把人的存在与人的本质也片面地割裂开来从而把人看成是脱离自然、脱离社会，完全孤立的个体，则是根本错误的。实际上，个别与一般是对立统一的，存在与本质也是辩证的，不可分割地联系着。一般寓于个别之中，“个别就是一般”^②。个别是一定与一般相联系而存在。一般只能在个别中存在，只能通过个别而存在。任何个别都是一般。任何一般都是个别的一部分，或方面，或本质。因此，任何个人不能离开人的一般特性，正如马克思所指出的：“特殊的个体性是人的个体性”^③。同样，没有离开本质的存在，也没有离开存在的本质，存

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第337页。

② 《列宁全集》第38卷第409页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷第270页。

在是本质的存在，本质是存在的本质。换言之，没有无本质的存在，也没有无存在的本质。无本质的存在，或者无存在的本质，都是纯粹的主观主义幻想。任何个人都是个别与一般的统一，是本质的存在与存在的统一。马克思、恩格斯虽然早就对十八世纪法国唯物主义者^①和费尔巴哈所提出的抽象的普遍人性，作过尖锐的批判，反对把人看成是“单个人所固有的抽象物”。然而，象存在主义那样，把人看作是脱离周围世界的、孤立的个人，看作是与世界对立，并顽固地企图无限膨胀自己的“自我”，则更是马克思主义所反对的。马克思主义认为，人的本质在其现实性上，是一切社会关系的总和。任何个人总是不能离开社会而生活的，他总是社会的人。对于个人来说，每个人所生活的社会条件是早就确定了的。因此，个人的本质不是人的生物性，而是人的社会性，不是人的胡子、血液、抽象的肉体的本性，而是人的社会特质^②。任何个人都不是孤立的个人，而是具体历史—社会内容的承担者。在阶级社会里，人“是一定阶级关系和利益的承担者”^③。不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。”^④

存在主义强调，“存在先于本质”的中心思想是：强调人的主观性，个人自己创造自己，否定人的客观本质，排斥人的个性概念中的决定论。在萨特看来，每个人都是自我意识的无限扩张，是自由选择的结果；每个人都按自己的意志造就自己的本质。萨特说：所谓主观性，就是“人，不外是由自己造成的东西”，存在先于本质“是存在主义的第一原理”^⑤。可见，说萨特的“存在先于本质”“含有一定的唯物主义的成分”，完全是对存在主义这一公式的误解。

① 《马克思恩格斯全集》第1卷第270页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷第12页。

③ 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第337页。

在萨特看来，人在开端就是一种有自觉性的设计图。人是循着自己的计划而造成的东西，是一种把自己推向未来的存在物。人不仅是他自己所设想的人，而且还是他投入存在之后，自己所志愿变成的人。萨特就是从这种对人的看法的主观唯心主义观点出发，歪曲马克思主义关于人的理论，认为马克思主义把人看作环境的消极产物、简单复制品，完全受现成环境决定的存在物。其实，马克思主义并不否认人对环境，人对自己的个性形成都能发挥一定的主观能动性。不过，这种主观能动性是不能脱离一定的客观历史条件。人绝不是诞生在“虚无”中，人是生活在现实的社会历史过程中，生活在一定的社会关系中。因此，他的目的、计划和行动都是受现实的社会条件所决定的。存在主义脱离人所处的社会环境、脱离一定的社会条件和人的社会实践来谈人按照自己的意愿自己设计自己，自己创造自己，决定自己成为什么样的人，这就充分暴露其“唯意志论”和极端个人主义的本质。这种主观唯心主义的观点是存在主义伦理学的出发点和理论基础。

总之，存在主义把人的问题作为中心。他们认为当前探讨人的问题，特别是人的尊严、人的价值问题，具有头等重要的意义。因此，伦理学也具有本体论意义。存在主义认为，作为本体论的伦理学是不能表述任何道德规条，也不能提出任何道德律令，它所研究的只是单个的、孤立的人的存在，它只是“一种可以对处在境遇中的人的实在负起责任的伦理学”^①。这种伦理学的首要任务，就是在道德领域拯救人的自由和人的个性。防止人“趋向无个性”。

^① 萨特：《存在与无》，见洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年版，第396页。

第三节 个人自由是存在主义

伦理学的中心问题

存在主义根据“存在先于本质”的原则得出结论：人的真实存在是绝对自由的。如果人失去自由，就会成为非真实的存在，产生道德异化，变成失去个性的人。存在主义伦理学就是要把人已失去的自由复归于人。

这样，个人自由就成了存在主义伦理学的出发点和归宿。

存在主义伦理学的基本问题就是：

一 个人的绝对自由

存在主义者从“存在先于本质”的原则出发，认为个人存在（即海德格尔所说的dasein，中译文为“亲在”、“此在”或“我在”等）“意味着：嵌入‘无’中的境界”^①也就是说，人之初，空无所有。“存在”只是一种“潜在”的存在，它可能使自己对象化，有可能使自己成为这样或那样的存在物。人的这种潜在的能力，可以自由地规划自己，自由地创造自己。因此，在存在主义者看来，“存在”是一种“可能性”，是人想超越自己的现在，设计自己未来的意向、意图、计划等等。正是因为人先有这种可能性，而后才能设计自己的未来，创造自己的本质。海德格尔说：“没有‘无’所启示出来的原始境界，就没有自我存在，就没有自由。”^②在他看来，自由与“自我存在”是密不可分的。既然自由和“自我存在”都处在“无”的境界中，那么，“自我存在”就没有任何约束，自由也就是

① 海德格尔：《形而上学是什么？》，见洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第352页。

② 同上书，第353页。

绝对的。人可以自由地设计自己，创造自己，而不顾自己周围的环境。因此，人在社会生活中的状况：他的阶级地位、物质生活水平、精神面貌完全依赖他自己，由他的自由意志决定，而不受任何外部关系制约。萨特说：“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

存在主义的个人自由理论，渊源于尼采的权力意志论和克尔凯郭尔的自由学说。克尔凯郭尔激烈地反对黑格尔的“自由是认识了必然”这一公式。在他看来，“理性扼杀了自由，扼杀了个性”。如果承认理性，承认必然，就是否定自由，因而也就是对伦理学的否定。如果让必然性占统治地位，“个性便成为必然性的牺牲者”②。自由与必然是不相容的。克尔凯郭尔认为，自由是人内心的活动，首先表现在主体的抉择中。当一个人采取某种决定，尽管这一决定可能并不表现在行动中，然而，这也就是这个人的活动。人通过这种抉择确定自己的个性，确定自己的伦理本质。在克尔凯郭尔看来，伦理的东西和必然性没有联系，它不可能超出人的内心抉择的界限。

存在主义者追随其前辈，也把自由首先看作是自我的内心活动，是与必然不相容的。他们都不承认自由意识的客观制约性，否认人的思想行为必然受外部条件的限制，必须服从必然性，即服从客观世界的规律性；认为承认了必然性，人就会变成必然性的奴隶，从而失去了自由，结果使自己变成物一样的东西，成为“非真实的存在”，人就不再是人了。因为，人的“真实的存在”是绝对自由的。

雅斯贝尔斯根本否定科学知识、必然性与自由的联系。他认

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第342页。

② 克尔凯郭尔：《在信仰中的存在》，柏林，1956年，第179页。

为，自由不是科学的事，而是“哲学的事情”。自由不是认知的对象，而具有“自发性”，即不受因果性、必然性约束。他说：“只要是活着的，人的前途就永远还取决于人自己。没有哪一种知识能束缚住他的自由。自由是否将实现和如何实现，是否发挥作用和如何发挥作用，是不能作必然预断的。”^①他把自由说成是孤立的单个人的内心行为。“自由的要求则依靠每个个别的人，每一个人在他的内在行为中都应该他自己”^②。自由“切盼自我与自我互相交往”^③。在他看来，自由与“存在”一样，也具有超验的性质。所谓个人自由就是不受客观现实和规律约束的“独立思考，根据自己的见解行动，从而在保持自己的本质之连续性中生活。自由的人就是在他那以自己的抉择及其后果为内容的命运所给他注定了的处境中历史地明了其自己的那种人。”^④也就是说，只有那个脱离社会、历史条件，以自我意志为中心的单个的孤独的人，才有个人自由，才是自由的人。在雅斯贝尔斯那里，人只有是“自由的”，才是“真实存在”的，而且，人的自由只有通过自我的内心行为去把握上帝，而与上帝合而为一，才能实现。

无神论的存在主义者萨特，虽然否定上帝的存在，然而，他也把自由与人的真实存在等同起来，把人的存在就看作是自由。萨特认为，人自己设计自己，自己创造自己，人在选择自己的行动时是绝对自由的，自由是人的“规定性”，“人是注定自由的”。在他看来，个人自由就是人在一定“境遇”下，选择自己的行为不受社会环境和他人的影响，完全出于自己的主观意向，决定于自己的自由意志。他说：“除了自己以外，无所谓其他立法者。由于他处在孤寂之中，他必须凭自己决定。”^⑤所以，自由就意味着“选

①②③④ 雅斯贝尔斯：《论自由的危险与机会》，《存在主义哲学》，第217、218、269页。

⑤ 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第359页。

择自主”。

总之，在存在主义看来，自由就是不顾及外在条件的自己选择，自己决定。自由是完全孤独的个人，在摆脱了现实世界纠缠的情况下的“内心行为”，是纯粹的主观任意性。这种自由完全是一种虚构。实际上，人绝不能在真空中生活和进行活动，人不能离开社会而生活。生活在现实社会里的人，无论是他的思想还是行动，都必须受外界生活条件的制约，为一定社会关系所决定。因此，人的思想不是自生的，而是一定社会存在的反映，人的行动也不是绝对任意的，人不能绝对任意地设计自己，创造自己。在现今社会中，一个人是成为资本家，还是成为工人，并不完全是由他自己自由选择决定的，而是由他在一定阶级关系中的社会地位决定的。只要社会中存在私有制和建立在私有制上的劳动分工，其结果就会是只有少数人的才能得到发展，而大多数人的才能受到压制，被湮没。说个性不受外在社会生活条件、社会规律性制约，而能自由地发展，不是幻想，也是欺骗。就是在消灭了私有制的社会里，个人自由也绝不是主观任意的。人要使自己成为什么样的人，也不是完全由自己的主观意志决定的，仍要受外在条件制约，要根据社会的需要和条件。自然，人是有主观能动性的。但是，人的主观能动性总是要以客观条件为根据的，绝不能主观任意地选择和创造。存在主义者要求人摆脱现实社会的一切外在条件的束缚，要求自我意志的绝对自由，这只是一种企图逃避现实的主观唯心主义的幻想。

当然，存在主义者也不能完全否认外在条件的存在，并承认人不能与世隔绝，人必须生活在一定的社会环境中，必须与他人交往。现实活着的人不能离开社会 and 他人。也就是说，每个人的每一行动都要“牵涉”到外部环境和他人。这就是海德格尔的“共在”。他认为，人的生活，“人的现实”就是“共在”。换句话说，个人与别人，与物总是要发生关系的。不过，在存在主义者看来，

每个人生活的现实环境，人所处的“境遇”，不是指客观世界，而是人的主观心境，因此，是多变的。它既没有根据，没有原因，也没有必然性，是无规律可寻的。人可以对它进行选择，但它不能决定人做什么。萨特认为，外部条件压抑人的个性，是人活动的障碍。但是，作为活动障碍的外部条件，也是人的主观意志所造成的。他反复举例论证这种外部条件的主观性的观点，例如，一座高山是个攀登的障碍，然而，如果一个人选择了另外的道路，或是根本不去攀登它，那么，这座高山就不再是他所处的外部环境，也就不会成为他的障碍。所以，在他看来，自由只有在介入某一“境遇”中，才能表现出来，而人在任何“境遇”中，选择总是绝对自由的。就是在集中营里，在监狱中，在法西斯的刑讯逼供之下，人也是自由的。因为，他可以选择反抗，也可以选择屈服，选择逃跑，或不逃跑；是招供，或是闭口不言等等。总之，这些内心的选择都是绝对自由的。这种纯粹主观主义的绝对自由，实际上是抹去了自由和奴役、压迫，即不自由之间的界线。

所有的存在主义者都把“真实的存在”和个人自由联系在一起，都把自由解释成人自己选择自己，即选择自己的蓝图、自己的计划、自己的行动等等。正是通过这一选择，人的“真实存在”才能表现出来。雅斯贝尔斯说“我选择，故我存在；如果我不存在，我就不选择”^①。

存在主义者虽然不否定人要实现自己的选择，都是处在某种“境遇”下的选择。然而，他们却强调选择本身并不依靠“境遇”，而只是依靠个人的自由意志。总之，存在主义根本否认自由与必然的联系，而且割裂自由与人在认识必然基础上的实践活动的联系。

恩格斯指出：“意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定

^① 雅斯贝尔斯：《哲学》，第2卷，柏林，第182页。

的那种能力。因此，人对一定问题的判断愈是自由，这个判断的内容所具有的必然性就愈大；而犹豫不决是以不知为基础的，它看来好象是在许多不同的和相互矛盾的可能的决定中任意进行选择，但恰好由此证明它的不自由，证明它被正好应该由它支配的对象所支配。”^①人要真正取得自由，不仅要认识必然，而且，更重要的是要在认识必然的基础上进行实践活动。人类社会历史发展过程中的必然性与自然界的必然性不同，它是通过人们有目的的自觉活动表现出来的。因此造成一种假象，似乎在历史上，一切事件都是按照人们的意志发生的。然而，实际上在人们的各种各样的愿望和意向的背后，隐藏着历史的必然性，人们无力废除这些客观必然性，即客观规律，只能在一定程度上利用它为自己的目的服务。但是，利用社会规律的可能性在不同的历史条件下，表现也是不同的。在资本主义社会里，要想把从生产资料私有制产生出来的自发市场规律置于人们的控制之下，是根本不可能的。只有在工人阶级和广大劳动人民真正成为生产资料的主人的公有制社会里，人们才能实现由必然王国向自由王国的飞跃。存在主义者所鼓吹的个人绝对自由，完全是虚幻的，实际上也都是假的。正象列宁所说“在以金钱的权力为基础的社会中，在劳动群众做乞丐而一小撮富人做寄生虫的社会中，不可能有真正的和实在的‘自由’。”^②

存在主义的个人绝对自由，纯粹是资产阶级、小资产阶级的自由意志的恶性膨胀。就是在西方世界，一些严肃的思想家、文学家也对此持批评的态度。华裔英籍作家韩素音女士曾表示：她虽对萨特“颇有好感”，但也认为“他们那种个人主义的自由意志同科学严肃精神截然分开，做得有点过头了。”^③

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第125页。

② 见《列宁全集》第10卷第28页。

③ 法国《读书》，1976年第5期，该刊记者克劳德·格雷曼同韩素音的谈话。

二 非真实存在与人的异化

存在主义虽然强调个人的绝对自由，要求排除他人，社会对个人行动的约束。但是，他们也看到，实际上个人不能离开社会而生活，所以也不能无视他人和社会对个人的影响。只是存在主义者们都把他人和社会看作是与个人敌对的异己力量，特别是现实社会的一切道德规范，更是与个人自由不相容的东西。存在主义者反对传统的伦理学和一切社会道德。他们认为，如果承认有外存的、客观的善恶标准，按照别人的要求行动，就会使自己失去自由，而成为“非真实的存在”。这是存在主义伦理学所不允许的。存在主义伦理学的任务就是要使人获得“自由”，复归于人的“真实存在”。

存在主义是怎样理解人的真实存在与非真实存在呢？所谓“真实存在”与“非真实存在”，是指人存在的两种方式。存在主义认为，一个人只有在孤独的、自由的时候，超越现实世界，面对死亡，“视死如归”，他才是“真实的存在”。如果个人陷入社会生活之中，接受了社会的道德、法律、文化传统，这时人就会失去自由，而成为“非真实的存在”。

在存在主义者看来，人存在的“非真实性”是由人所处的环境（自然和社会环境）造成的。人没有成为自己本身，没有进入自己的内心世界，反而对物，对社会机构产生兴趣，于是他就被“抛入”物的世界，对海德格尔来说，就是成为“非真实的存在”，而对萨特来说，就是人性“异化”。在萨特那里，所谓人性异化，主要指人在道德上发生异化，即失去自由。

海德格尔认为，人的非真实存在就是指人的日常的、普通的存在。他说，人的日常共在把真实存在完全溶化在他人的存在方式中，即溶化在“Man”中。海德格尔用“Man”这一词来说明“非

真实存在”。“Man”是德语中的不定人称代名词，意思泛指一般人，普通人。他认为，个人在Man中，即在社会生活中，他必然受社会的道德规范、法律规定、国家法令所支配，过的是没有自己个性的生活。他只能按照社会、他人早就规定好的原则、规范去行动，想别人所想，说别人所说，做别人所做，完全丧失了自己的个性。“普通人怎样享乐，我们就怎样享乐；普通人对文艺怎样阅读怎样判断，我们就怎样阅读怎样判断；……普通人对什么东西愤怒，我们就对什么东西‘愤怒’。这个普通人(Man)不是任何确定的人，而一切人(却不是作为总和)都是这个普通人，就是这个普通人规定着日常生活之在的方式”^①。也就是“非真实的存在”。可见，存在主义者所说的“非真实存在”就是指个人的社会生活。海德格尔的“Man”也就是使个人失去个性的社会。

存在主义既然认为人生来就是自由的，任何外在条件都不能限制个人的自由，那么，人又为什么会在社会中失去自由，丧失自己的个性，而发生异化，成为“非真实的存在”呢？

海德格尔认为，人走向世界，就是自欺自弃的，人是被“抛入”物的世界的。也就是说，个人不能摆脱周围世界，不能脱离社会和他人而生活，同时，个人在现实生活中必然要受到社会和他人干扰和限制，因此而产生忧虑、烦恼、恐惧。现实的人就企图把自己的真实存在溶化到他人的存在方式中，溶化到“Man”中，从而想别人所想，做别人所做，去过无个性的生活。因为，在某种意义上，呆在非真实的存在中是舒服的，可以不用选择和作出自己的决定。然而，这个“中性的东西”可以是任何人或者物，就不是“自我”或我的“真实存在”。

萨特也认为“自由”是不能与人的存在分开的。人是不得不自由的，他虽然可以力图掩饰或放弃他的自由，但是，他不能逃

^① 海德格尔：《存在与时间》，《存在主义哲学》第37页。

避自由。自由就象被判处的“徒刑”。可见，在萨特看来，自由并不是轻松愉快的事。人所以是自由的，就是因为他一被“抛入”这个世界，就被“自在的在”包围着，因此，不得不自己选择自己的本性，并且还要对自己所选择的一切负责任。所以自由也是个人必须承受的沉重负担，是一种“劫运”。他把自由说成是“被判处的”，原是企图说明自由不是出自个人的愿望和爱好，不是个人任性的要求，以此掩饰其自由观的主观唯心主义实质。然而，自由是谁判处的呢？萨特既否认上帝的存在，也否认一切必然性，他只能说，这是一种“劫运”。在存在主义者看来，人只有摆脱现实社会的一切诱惑和干扰才能自由，自由就是无依无助，自己选择。这样，人必然变成“孤寂”，而“孤寂”必然伴随着“烦恼”、“忧虑”和“恐惧”等。存在主义者就把这些心理状态看作是人的“真实存在”的方式。可见，人的自由和“真实存在”，不仅是痛苦的，而且要经过自己冒险行动。人为逃避痛苦和自己的责任，所以总想避开自由，趋向社会，服从物和道德规范的要求，去做社会、别人要求他做的事。从而成为社会大机器中的一个小部件，一切受必然性支配。于是他就可以免受烦恼、忧虑的折磨处于舒适安逸的状态之中。然而，他从此就失去了自由，失去了自己的“真实存在”，而变成无个性的人。可见，在存在主义者那里，人的“非真实存在”，人的“异化”就是指人的社会生活和人以现实社会道德规范为指导的行动等。

存在主义者把个人与社会，自己与他人看作是互相敌对的。在海德格尔看来，人愈具有社会性，也就愈缺乏个性。人的社会存在造成了“存在”的“自我消灭”。所以他说：“社会是沉沦了的人的祖国”。意思是说，人生活在社会中，就会失去个性，丧失自己的“真实的存在”。萨特也认为，如果一个人成为某社会集团的一员，那么，他就象是扮演某个角色那样逢场作戏。他的观点、兴趣都要受这种身份制约。就象一个咖啡馆的招待员，一个

杂货铺的店员、一个站岗的士兵等等，他们的一言一行都要服从他们的身份，即服从公众的看法、社会的要求和军队的纪律，而不是他自己自由决定的。他失去了自由，因而成为“自在的在”，变成象“物”一样的东西，即被异化了。

当然，如上所述，任何存在主义也无法否认个人是不能与社会，与他人完全隔绝的。萨特还把个人的社会“处境”，把“他人”看作个人自由和个人存在的条件。他认为，个人如果不是生活在一定的境遇中，就无从选择，也就无所谓自由。萨特运用他的存在主义现象学方法，联系个人在“他人”注视下觉得自己被看成“对象”、“物”的体验，认为自己如果不是在他人的注视下，就不会产生不安、羞耻、内疚、骄傲。他说：让我认识到“别人”是使我获得对象性的主体的，是羞涩；让我了解我自己是使“别人”获得“别人”的自由主体的，是傲气，即对那种面对“作为对象的别人”的我的自由的确认^①。从这个意义上看，个人的存在，“自为的在”与“他人”的存在是相互联系的。没有他人的存在，就无法给“自我”定义等等。然而，无论是萨特，还是其他存在主义者，却都把社会看作是个人自由的桎梏，把“他人”、“集体”看作是自己的障碍。在他们看来，由于人们对世界各持己见，因此，我与他人必然发生不断的冲突和矛盾，人与人之间永远处于敌对的状态。他人必定是我的自由的反对者，可我也是他人自由的反对者。一方面我试图从“别人”那里解放我自己，另一方面，“别人”也设法从我这里解放他自己；一方面我打算奴役他，另一方面，他也打算奴役我^②。甚至萨特认为，就是一对恋人之间，双方也是在捕捉对方的自由，剥夺对方的自由，而进行着无休止的斗争，使恋爱变成一场无止境的搏斗，每个人都在力图消灭对方的主体性。所以，他认为，在人与人之间，要不是自己“超越”别人，就

^{①②} J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, London, 1957, P.290, 364.

是让别人“超越”自己，“意识与意识之间各种关系的本质并不是共在，而是冲突”^①。海德格尔也说：“共在于普通人中，决不是彼此挨着孤僻、冷漠地存在着，而是紧张地，不敬地互相监视着、跟踪、秘密地互相窃听着。在‘互助’的幌子下隐藏着‘互相敌对’”^②。所谓“异化”，在海德格尔那里，是个人在社会中“沉沦”的表现，在萨特看来，就是个人或人们之间，互相被对方化为对象，而感到失去自由的主观经验的体验。当我感到“被看”，而在他人眼里化为“对象”、变成“物”时，我就产生了异化的经验。当“一个人经验到自己与其他的人构成了‘对象我们’，就感到他自己陷在无数的陌生存在当中；他彻底地，不可救药地异化了。”^③可见，存在主义的“异化”，与“存在”一样，也是一种心理体验。人只要生活在“他人”中、社会中，就会出现异化。这种异化是人在社会生活中根本无法避免的现象。

马克思主义早就指出，任何晦涩的理论都是一定社会存在的反映。存在主义者所描述的个人与社会、个人与他人之间的敌对关系，正是现实资本主义社会人与人之间关系的写照。但是，存在主义者并没有完全作出正确的反映，而是把资本主义社会的关系绝对化、普遍化，看作是存在于任何社会的现象，从而抹杀、掩盖了资本主义社会特有的矛盾。

在存在主义者看来，异化的真正根源不是资本主义制度，不是大垄断组织对劳动者的剥削和压迫。他们把个人置于与外在世界完全对立的情况下，而认为，人所以会在社会中失去自由，陷入“非真实存在”，或发生“异化”，就是由于人易受安宁、舒服诱惑；害怕承担自己选择的责任，而逃避自由；趋向物质利益，具有“物”的欲望，而失去精神上对上帝的信仰等等。他们之中，有

①③ J.P.Sartre, *Being and Nothingness*, P.429, 419.

② M.Heidegger, *Being and Time*, P.219.

的人，如雅斯贝尔斯把技术全看成恶的。他认为，在今日技术大发展的西方世界，大多数人都只为眼前生活奔波，失去远大前景。人的生活就仅仅是坐公事房、强制劳动和有组织的休闲。这就使自由完全消失了”，“使今天的真正人性被埋没了”^①。马塞尔也认为，科技发展增大了人的“占有”欲，异化就是人追求物质利益，而失去精神上的上帝的结果。总之，存在主义归根结底把“异化”的根源归罪于被异化的人本身，把“非真实存在”的责任推到“非真实的”人本身上去了。在他们看来，似乎是人生来就害怕自由，而对存在的“非真实性”感兴趣。这样，存在主义者象许多资产阶级思想家一样，不仅不可能对资本主义条件下的异化现象给予正确的解释，也更找不到异化的真正根源。

存在主义者因此把人们逃避的、然而又是不可缺少的自由复归于人，看作是存在主义哲学和伦理学的根本目的。

由于他们认为造成人异化和使人陷入“非真实存在”，并不是资本主义制度的罪过，而是人本身的罪过，因此，要使人性“复归”，复归于“真实存在”，就要改变个人的意识，必须战胜“苦闷或恶心的经验”，“凭借海德格尔所说的‘果断’，担当起他自己的命运”^②，也就是说，使人摆脱现实社会生活中的一切关系，而成为一个孤独的，一切以“自我”为中心的人。自己把自己当作目的，而不是当作手段。这样，存在主义的“真实存在”、“自由”就必然与极端个人主义联系在一起。

许多存在主义者在鼓吹个人主义的同时，往往还流露出他们那种尼采主义的敌视群众的情绪。他们认为，群众是受“纯机械的规律所推动的”，“群众是低一级的人的东西，他们是人的东西的退化”。群众不可教育，只可驯服^③。他们把群众比作“泥沼”，

① 见《存在主义哲学》第207页。

② 华尔：《存在主义简史》第14页。

③ 参见马塞尔：《人们反对人的东西》，巴黎，第12页。

认为“真正的人性”在“群众泥沼之中”就会消沉下去等等^①。

十分明显，存在主义者所说的个人的“绝对自由”，绝不是人在现实生活中的真正自由。存在主义虽然反映了资本主义社会人与人之间关系的冷酷和个性受压抑的状况，但是它找不到摆脱这种状况的实际出路。存在主义者想复归于人的“自由”，只能使人脱离社会集体，脱离群众和“他人”，变成孤家寡人，过孤寂、冷漠的生活，从而遭受更痛苦的命运。人们为了这种“自由”，必须放弃为改善实际的物质和精神生活条件而进行的斗争，屈服于自己的命运。

在存在主义者中，萨特是一个“自由”的积极鼓吹者。而且，他的存在主义自由观在第二次世界大战后对法国社会曾发生过影响，一些人把他看成是“自由战士”的化身。然而萨特实际争取的是什么自由和怎样争取自由呢？也就是说，他是怎样使自由复归于人呢？

一个思想家在政治上的某些进步表现，并不等于他在理论上的正确。萨特虽然在第二次世界大战期间参加了反对德国法西斯主义的斗争，战后他反对法国的独裁政治，支持阿尔及利亚的民族解放斗争和被压迫人民的斗争，痛斥殖民主义和新法西斯主义的行径等等。他的这些实践活动，说明他在政治上是进步的。而且，在第二次世界大战后，他对他在《存在与虚无》中关于自由的解释，也做了某些修改。他在讲个人自己的自由时，也强调尊重他人自由的必要性，认为要把自己的自由当做目的提出来，也只有把别人的自由当作目的提出来的条件下才有可能。但是，萨特的自由观，本质上没有变化。他的自由仍是不顾历史客观规律的纯粹主观的、个人内心的自由选择，是脱离群众斗争的自我奋斗。因此，他违背群众运动的实践经验，去赞美“自由的消极

^① 参见雅斯贝尔斯：《论自由的危险与机会》，《存在主义哲学》第207页。

方面”，即沉默的抗议，赞美消极的、同所有人分离的人和没有说话的人。萨特认为，这样的“沉默的人”，是内心最自由的人。他在《沉默的共和国》中写道，在希特勒占领时期的法国，那些被投入监狱的法国人是最自由的人。他们受到死亡的威胁，但是他们不屈服于德国法西斯，宁肯坐牢和受折磨。可见，在萨特看来，内心的自由，即意识自由，比千百万群众斗争中所获得的实际自由更重要得多。当然，在法西斯的威逼下，不叛卖祖国是应当受到尊敬，然而，“自由地”去受敌人折磨，这种人不是自由的人。在有可能去斗争时，不去积极斗争，反抗敌人，而用沉默抗议，屈从于法西斯的暴力。把这种人称为“最自由的人”，这不正是鲁迅笔下的阿Q“精神胜利法”吗？！这是小资产阶级知识分子反抗的软弱表现。

马克思主义认为，人要获得自由，首先要消灭人剥削人、人压迫人的制度，为此决不能靠消极反抗，而必须积极斗争；决不能靠个人奋斗，必须靠工人阶级和广大被压迫人民的群众运动。如果不相信群众的力量，不进行积极的斗争，自由则是枉然的。萨特吹捧消极自由，沉默抗议，虽然他主观上是对反动统治的不满和反抗，但是，这种理论观点在客观上必然使人屈从于，并有利于反动势力的统治，至少不会动摇其统治基础。萨特作为存在主义的“自由斗士”不是引导人们为推翻资本主义制度，为消灭阶级剥削和压迫争取真正的人类自由和解放而斗争；而只是使一些年轻的存在主义信徒放荡不羁，玩世不恭，敌视一切社会和集体的约束和要求，蔑视一切道德规范和国家法令，而成为无政府主义者、嬉皮士等。虽然萨特本人极力反对把这一后果与他的存在主义自由理论联系起来，然而，这却是他给后人留下的精神遗产。美国存在主义者巴雷特在讲到法国存在主义的特征时，就曾指出这一点。他说：“它作为哲学的一种装饰，成为它的年轻爱好者们通过夜总会闲荡、美国爵士舞、特殊发型和衣服式样来

造成狂热风气。”^①这样的“自由”，对被压迫、被剥削的劳动人民的解放会有多大价值呢？！

第四节 存在主义关于道德与道德选择

在道德与道德选择问题上，存在主义的观点是完全从他们对“存在”与“自由”的解释出发的。存在主义者赋予“自由”的涵义，特别清楚、明确地表现在他们解决道德选择与责任问题上。尽管存在主义的各学派对“选择”的具体解释各有不同，然而，他们关于选择的基本观点是相通的。“选择”问题是各种存在主义哲学学派的一个基本伦理学问题。

存在主义者认为，“自由”是人的“规定性”，是最高的价值，而所谓自由，就意味着“选择自主”^②。人生只不过是人自己不断作出种种选择的过程。每一个人可以通过连续不断的决定，来选择自己的行动，选择自己的生活，从而设计自己、创造自己。在存在主义者看来，“选择”只是“自我”的选择。存在主义者对“选择”的不同描述，大都包括以下三个基本内容：人的一切行动都意味着选择，选择无处不在；选择“永远是无条件的”，“毫无支撑点”的。也就是说，选择既无根据、无确定的标准，也没有任何理由，从这个意义上讲，任何选择都是“荒谬的”，不能用因果性来解释人的行动，一切选择都是偶然的。

总之，存在主义的选择，是不受任何外在条件制约的，是绝对自由的。这种选择不单是指人对自己一般行为的选择，也包括个人对道德价值、道德行为的选择。在萨特著作里，更多的是在谈道德选择问题。

^① W.Barrett, *Irrational Man*, P.7.

^② 参见萨特尔的《存在与虚无》及《存在主义是一种人道主义》。

一 道德选择的绝对自主

人在道德选择中绝对自由(或绝对自主),是存在主义伦理学的基本思想。这就是说,道德选择既不应该以过去的经验为根据,也不应该以现存的道德规范、风俗、习惯为指导。这种选择与任何过去的职责和义务都没有联系。无神论存在主义者还否认上帝是道德的创造者,否认上帝是道德选择的根据。

在存在主义者看来,人创造自己的未来,他在一定的处境下,完全从自己的意愿和希望出发,自由地选择自己的行动,并为自己的选择负责任,而绝不应该考虑任何外在条件。道德选择只能是人在当时、当地的具体情境下的一种内心的主观抉择,既不受社会历史条件制约,也不依靠自己的情感和信仰,而且与过去自己的一切选择无关。因此,人在任何时候都可以否定以前的选择而作出新的选择。存在主义认为,任何寻找外在根据和援引权威的道德选择,就意味着企图逃避自己的责任,逃避自由,也就是离开自己的“真实存在”,背离了存在主义的“道德”。用萨特尔的话来说,人对任何原则的信仰,都是不道德的信仰。

对道德选择的绝对自由,萨特尔在《存在主义是一种人道主义》一书中引用了一个故事来说明他的观点。大意是说:他有一个学生,在反对德国法西斯的战争中,哥哥牺牲了。所以他想去参加反法西斯战争,给哥哥报仇。可是,家里有一孤单痛苦的老母需要他照顾。于是他面临着二难择一的抉择:是去英国参加自由法国军队呢,还是留下陪伴着母亲。如果去参军,就要抛弃母亲,而留下就不能给哥哥报仇。留下是安全的,出路也是具体的、直接的,但是如果去英国参军,就可能遇到许多艰险,出路未卜,很可能牺牲,达不到目的半途而废。“这时,这位青年动摇于两类伦理思想之间,一是同情、献身于个人的伦理思想”,一

是关系到一个国家、一个民族的大集体，“但其结果却较不可靠的伦理思想”。他对二者不得不进行选择。但是，萨特认为，怎样选择，没有一种伦理学和道德原则能告诉他应该怎么办。选择也不能以他自己的爱好为根据，因为感情的价值是表现在表达这种感情的行动之后，“感情是由人所履行的行动所构成的”。选择也不能依靠教师、神父和任何导师、权威，因为，存在主义者认为，任何别人都是从自己的观点出发提出各种劝告的，所以，都是不可信赖，无法适从的。因此，当这个青年问到萨特时，作为存在主义者的萨特告诉他的就是“你自由挑选、自由创造罢”^①。其实，这也就是说，你愿意怎么办，就怎么办。你无论决定怎么做，只要是你自己自由挑选的，就都是允许的、道德的。按照这种看法，那还会有什么道德和不道德的区别呢！

事实上，因为人总是社会的人，任何个人不能离开他所赖以生存的世界，不能离开自己生活的社会。所以，完全脱离现实社会中的不同阶级、集团的要求，排除一切伦理学体系的概念和原则为指导的“自由选择”，不仅是不存在的，也是根本不可能的。萨特要他的学生“自由挑选”，那么，这位青年应该以什么为行动的动力呢？他能根据什么决定自己的行动呢？按照萨特的意见，大概除了要他根据自己的本能，盲目行动，或是听凭命运摆布，而随波逐流之外，还能有什么呢？萨特主张自己选择，自己对自己的一切行动负责任。这样，他就可以对他的学生所选择的任何行为及其后果都不负任何责任了。英国伦理学家沃尔诺克(Mary Warnock)就曾指出：萨特关于每个人的选择都是绝对自由的说法是“绝对虚伪的”，“是夸张的”^②。

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《存在主义哲学》第343—345页。

② M. Warnock, *Ethics Since 1900*, Oxford, 1978. 见《现代世界伦理学》，贵州人民出版社1982年版，第202、203页。

马克思主义伦理学并不否认道德选择的自由和人在进行道德选择时的主动性。然而，人的主观能动性决不是任意的，而是必须以一定客观条件为依据，以一定道德原则为指导。因此，第一，选择不能是“绝对自由”的。任何一种道德行为的选择，都要受到人所不能随意选择的社会和历史条件的限制。他只能在这些条件允许的范围内选择自己的行动方式。第二，道德选择的真正自由，不只表现在人有进行选择的可能性，更重要的是要使行为的选择符合社会发展的需要，正确地理解所选择的行為的社会价值。也就是说，选择必须建立在正确地认识客观必然性的基础上。任何选择，如果违背了符合社会发展规律和进步趋势的道德原则和规范，那么，这种选择，就必然会被人类社会进步的巨轮压得粉碎，就会被人民所唾弃，更没有什么自由可言！

二 内在道德与外在道德

存在主义从其选择的绝对自由的观点出发，反对承认社会阶级、社会集团向每个人提出的道德要求，认为这些道德规范和原则都是社会、他人从外部强加于“自我”的束缚。

存在主义者在强调个人道德内容的重大意义时，把“内在道德”与“外在道德”（即社会的道德原则和规范）对立起来；把良心、责任感、羞耻心等（存在主义把它们看作是“内在道德”）与社会道德规范对立起来。在存在主义者看来，只有“内在道德”即人内心的道德，才是真正的道德；而任何“外在道德”，即一切根源于社会的道德要求，都是欺骗和伪善，都是非真正的道德。因为它们都是社会、他人从外部强加于个人的东西，目的在于限制个人的自由。所以，人的命运本身要求摆脱、抛弃这种道德。由此，存在主义者认为，人的真正德性，在于他善于摒弃道德规范的要求，并且仅仅以自己的“良心”为指导，而且，这种良心是绝对不受任何外在要求影响的。只有全神贯注于自己的存在，才能不去

理会别人的各种“闲谈”或诱惑，而听到发自内心的良心的呼声。只有在发现良心的基础上，人们才能自己作出抉择。

正是由于存在主义者认为，维持价值存在的是“我”，真正的道德只能是来自我的内心，甚至世界的意义也只能是来自我自己，因此他们主张人人都有绝对的自由把自己的价值赋予世界，赋予人的行为。这样，存在主义必然陷入极端的道德相对主义，进而否定道德的社会性和道德规范在一定范围内的普遍意义。萨特说：“没有一种普遍的伦理学能指示你如何做”^①。个人的选择总是在具体境遇下实现的，而一般的道德规范太宽泛了，它不能给人的选择提供正确的指导。

那么，在存在主义者那里，“道德”究竟意味着什么呢？萨特把道德只看成是一种个人的“自我意识”，表现为个人企图“超越自己”，“超越现实”的内心要求，既与社会和他人无关，也不受社会道德规范的约束。在存在主义者看来，个人在变化不定的境遇中，能够完全根据自己的这种内心的要求不断地选择，不断地创造自己的未来，不管这种选择对个人和社会会产生什么后果，都必然是道德的。简言之，也就是把道德理解为个人在具体境遇下的自由选择。萨特晚年对道德的解释表面上似乎有了些变化。他承认道德是人的一种“相互关系”，并具有一定的外在约束力。但是，他对道德本质的理解并没有根本改变，仍把道德看作是个人内心的自由选择。正如萨特对他的学生莱维解释说：道德所具有的特征就是“行动起来好象带有强制性，但也可以不采取。因此，当人们在采取行动的时候，他是在进行选择，而且是自由的选择。这种强制带有超现实性，因为它并不决定，它表现为强制，而选择却是自由的。”^②他虽然从现象上描述出道德既有意志自由，

^① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第345页。

^② 萨特：《希望、现在……》，1980年3月，法国《新观察家》，《现代外国哲学论集》，三联书店1981年版，第264页。

又常有强制性的特点，但是，由于他不承认道德选择中的意志自由必须受客观必然性的制约，受一定道德规范的约束，坚持选择的绝对自由。所以，在他那里，道德仍然只是个人主观内心的东西。

存在主义者把道德问题首先是和否定道德规范联系在一起。道德决定，除了根据个人的意志、情绪、本能之外，没有任何理由。西蒙娜·波伏瓦说：“道德，这是自由对外在的胜利”。雅斯贝尔斯也认为，如果希望按照社会道德规范行动，就会使人想起原始人服从禁忌规定的行为。人作为价值的创造者，只能表现在对道德规范的破坏中。萨特从其存在主义观点出发来解释“规范”这一概念，把“规范”看作是“无条件的可能性”。他说“作为无条件可能性的一个规范，就把行动者确定为一个主体”。“规范对我作为我的可能性出现”，但是，这种“我的可能性”还是由我自己产生的，“我作为主体产生自己的可能性”^①。可见，他所说的“规范”不是社会存在的反映，也不是调节人们行为的社会道德规范，而仍是个人主观内心的东西，是不依赖任何过去经验的自己对自己的创造。所以，他说：“规范就其能不断地使我成为一个自觉的主体而言，使自己呈现为一个纯粹的将来，一个决不被过去决定的将来。”^②这样，他就否认了一切现实的道德规范。

存在主义者的主观唯心主义的道德观和他们对社会道德规范的蔑视，在现代西方社会所以会引起一些青年和知识分子的共鸣和同情，就是因为它表面上造出了一种假象，似乎他们是在反对现实资本主义社会的资产阶级道德规范对人们的束缚，主张提高人的价值。萨特、波伏瓦等存在主义者在他们的文学作品中也确实揭露过资产阶级道德的虚伪和欺骗。但是，实际上，他们不只是反对资产阶级道德，而是向一切社会道德挑战。在他们的文学

^{①②} 萨特：《决定论与自由》，原载《道德与社会》，罗马葛兰西学院编，1966年，《现代外国哲学》(4)，第314—315、315页。

作品中，孤独者、精神病患者、杀人犯、悲观厌世者、色鬼都是作为正面人物刻画的。荒唐、自私、颓废、孤独、无知，成为他们所塑造的人物的主要性格特征。甚至在萨特笔下，共产主义理想和道德原则也都被描写成欺骗和谎言^①。

马克思主义伦理学决不否认道德的主观因素，而是承认个人的道德信仰、情感、良心对人的选择和行动具有重要的指导作用。但是，这绝不是说，人的道德信念、良心等就都是人内心自生的东西；而是认为，个人的“良心”、“自我意识”都要受反映一定社会、阶级、集团利益要求的道德规范的制约，都是一定社会历史条件的产物。归根结底，它们都是一定社会经济关系的产物。把道德说成是排除一切外在约束的个人主观的“自由选择”，这必然会反对一切现实的社会道德，从而导致反社会的非道德主义。萨特曾把人的道德选择比作艺术创造。实际上，就是艺术创作，也不是艺术家凭空乱想、乱作，也必须根据现实的实际生活进行创造，更何况是调节人们社会行为的道德呢！

三 个人的道德责任

道德选择的自由与责任问题，是伦理学的一个重要理论和实践问题。是否承认决定论，是主张宿命论，还是唯意志论，这对个人的道德责任问题，必然会做出完全不同的结论。然而，无论是宿命论，还是唯意志论都不能正确地解决道德责任问题。

存在主义者把道德选择的绝对自由与“责任”连在一起，提出“人要为自己所作的一切承担责任”^②。他们从唯意志论出发，反

^① 参见萨特儿的剧本：《肮脏的手》，此剧1948年初首次在巴黎上演。

^② 萨特儿：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第342页。

对一切决定论原则，认为每个人自己创造自己的本性和决定自己的将来，因此，不管在任何情况下，都要自己对自己的一切行为承担全部责任，“对自己的存在负完全的责任”^①。萨特认为，责任就是人“负起”自己自由的“重担”。也就是不去“愚蠢地”相信某种特定的客观价值的存在，以及社会和别人能给自己指出存在的使命。这种“责任”就是意识到自己的行为是“不能得到辩护的”，一切都要由自己负责。因此，世界上没有外来的邪恶。任何一个突然发生的并把我卷入的社会事件，都不是来自外部：如果我被动员去作战，那么这就是我选择了战争。我在战争中犯了罪，这是我罪有应得。因为我本来是可以当逃兵和自杀来摆脱战争，既然我不去那样做，那么我也就是战争的同谋犯。

萨特强调人要对自己的行为负责任，有其正确的一面，因为人确实与一切其他存在物不同，人具有主观能动性。但是，存在主义者否认决定论，而夸大了人的主观性和个人的责任，其结果则是为罪恶行为的真正社会根源和主要肇事者开脱罪责。在人剥削人的社会制度下，一个饥饿的孩子偷了一小块面包，这样的“罪责”难道能全部由这孩子自己来负吗？

要判断一个人的行为是道德的，还是不道德的；判断他对自己行为应负的道德责任，必须把他的行为与社会道德规范相对照，必须知道他是否破坏了社会、阶级或集团向他提出的道德要求。离开道德规范和社会道德义务，就不可能有道德责任问题。列宁说：“决定论思想确定人类行为的必然性，推翻所谓意志自由的荒唐神话，但丝毫不消灭人的理性、人的良心以及对人行为的评价。恰恰相反，只有根据决定论的观点，才能做出严格正确的评价，而不致把一切都任意推到自由意志身上。”^②

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第338页。

② 《列宁全集》第1卷第140页。

存在主义者说，“责任感”只有在“孤寂”中才能保证，因为只有排除一切社会道德规范的约束，完全处于“孤寂”的状态，才能自由选择，才能自己负完全责任。可见，存在主义的责任，只是对自己负责，对自己的“存在”负责，而不是对社会、对人民负责任。所谓“自己负责任”，就是自己创造自己，拒绝对自己的一切作为承担社会责任。萨特晚年曾辩解说，对自己负责，不只是对自己个人负责任，也要对他人、对人，即对全人类负责任。然而实际上，他的逻辑是“我自己”就是一切人的代表，对我自己负责任，也就是对人类负责任。“我在挑选自己的形象时，也选定了人类的形象。”^①用“个别”代替“一般”，把“特殊”当成“普遍”不仅是事实的错误，也犯了逻辑上的错误。

把个人责任绝对化并加以夸大，实际上就等于解除了个人应负的道德责任。正因如此，存在主义者在自己的文学创作中，只要求他们所塑造人物：杀人犯、色情狂、战争罪犯、无政府主义者，都只对自己负责任，而不必对社会负任何责任。这样，就解除了他们对社会、对别人应负的一切责任，也包括道德责任，为他们的作为对社会、对他人所造成的一切恶果开脱罪责。其客观上是为资本主义社会中资产阶级的罪行和一切不道德的行为进行辩护和开脱。

第五节 “模棱两可”的道德标准

存在主义者反对作为社会现象、作为一种社会意识形式的道德，他们企图摒弃一切反映一定社会关系和一定阶级要求的道德规范，反对道德规范对人的行为的束缚。然而，许多存在主义者

^① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第339页。

却又常常谈论什么“道德”、“善良意志”、“良心”、“责任感”等等。那么，在存在主义者那里，道德选择和评价的标准是什么呢？正如前面所指出的那样，他们是把人类社会的道德仅仅看作是单个人自己内心的活动和体验。存在主义者在道德选择和评价的标准问题上，也还是在那种“绝对自由”的循环论证中打圈子。因此，对什么是善，什么是恶，什么是道德的，什么是不道德的，根据什么来评价行为的善与恶等问题，他们只能给予纯粹主观主义的、“模棱两可”的回答。西蒙娜·波伏瓦把存在主义伦理学就称为“模棱两可的伦理学”。

所谓“模棱两可”就其词义来说，就是既不否定，也不肯定，没有确定的意义。波伏瓦说，宣布“存在”是模棱两可，就是说“它的意义永远不固定，必须不断赢得它。”①

萨特和波伏瓦断言，在具体的境况下，进行道德选择一定是模棱两可的。也就是说，只要是出自自己内心的道德选择，只要选择是绝对自由的，选择什么都可以。

那么，什么是选择的标准呢？存在主义认为，个人自由是最高的价值标准。评价人的行为只以他是否是自己自由选择的为根据，也就是说：既不问其行为的社会效果如何，也不管他的动机实际内容是什么，只以他确定自己的动机的方式是否“自由”为根据，存在主义的道德标准不仅也是“模棱两可的”，而且是极端主观主义的和个人主义的。

一 自由是存在主义的最高道德标准

存在主义者认为，人的本性既然是自由，只有“真实的”存在才敢承担“自由”的重负。那么，只要是人敢于自由选择自己的行

① 波伏瓦：《模棱两可的道德》，巴黎，1947年，第180页。

动，他的这种行动就是正当的、善的。也就是说，人在具体境遇中，不顾外在条件和要求，自己所选择的一切都是值得赞扬的。

萨特反对把道德价值看成是“先验的、既定的，独立于人类主观性的东西”。他作为一个无神论者，否认道德价值来源于上帝，否认上帝创造道德，是最高善。这无疑是对的。然而，他与其他存在主义者一样，把价值，主要是道德价值都看成是纯粹个人的和主观的东西，认为价值来自单个人永远无休止的自由选择，完全来自于人的内心世界，而与社会、与他人无关，与外在世界的一切无关。“善”只是个人靠他自己的本能、兴趣、热诚发觉为有用的，或使之变成为有用的东西。凡是个人自己认为是好的、善的，那么，就被认为是好的和善的。在存在主义者看来，“所谓价值，也只是你所挑选的意义”^①。因此，我意识到的任何有价值的东西，都只不过是瞬息即逝的。价值并不是事物和行动本身所具有的，而是我所赋予事物和行动的。所以，萨特说：“世间也没有一个地方写道：‘善存在着’，‘必须诚实’、‘勿说谎’。”^②换言之，在他看来，世界上没有任何客观存在的价值，没有客观的善。如果我们要说某些价值是先于我而存在，如果承认任何外在的道德规范和要求，那么，这就是萨特所说的那种“不老实”或“不良信仰”。

存在主义者认为，道德价值是由个人每时每刻的自由选择所创造的，价值表现在人的自由选择过程中。选择这个东西或另外的东西，就是同时肯定我们所选定的东西的价值。“因为我们决不会选中邪恶，我们总是宁肯选善良；同时决没有一种东西，对我来说是善，而对一切人说来却不是善的。”^③因此，萨特把自由看作是价值的唯一源泉。他说“当我宣称：在每一具体环境下自由

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第358页。

②③ 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第341、338页。

不外是以自己的要求为目的。这时候，如果有人一旦明白了他是在孤寂中估价事物，那末他除了要求把自由这件事情作为一切价值的基础之外，不复再有其他要求。”^①把自由作为价值的唯一基础，就意味着把自由当作价值的根据和尺度。

如果把个人的自由当作价值的根据和尺度，那么，这个人对于道德价值的选择就必然是模棱两可的，换句话说，他选择任何目的，任何行动都是可允许的。因此，把自由当作道德标准就会否认一切确定的道德原则和标准，而认为，凡是自由选择的行为就是善的、正当的；否则就是恶的，不正当的。这样，势必会得出如下的结论：一个反法西斯战士的正义行动，因是他自己自由选择的，是自己愿意这样做的，因此是善的；而另一个法西斯分子的暴行也是他自己自由选择的，因此也是善的。不管萨特尔本人的主观愿望和政治立场如何，这一标准必然抹杀了现实的善恶界限，而为现实社会的一切恶势力提供了在道德上辩护的依据，而使自己陷入极端相对主义的泥坑。

二 “动机纯洁”就是“美德”吗？

存在主义由于把“自由”、即我出自内心的自由选择当作道德价值的根据，作为道德评价的标准，因此断言，道德价值的源泉存在于主体之中。与此同时认为，意志动机的“纯洁”、“诚实”、“真挚”是正确地进行道德选择的基础。西蒙娜·波伏瓦认为，“内心的真诚、动机的纯洁就会使行动成为美德，而不必问行动的结果。她写道：“行动的价值不在于它适合于外在样式，而在于它的内在真理。我们谴责宗教裁判者，他们想把信仰和美德从外面强加给人”^②。萨特尔认为，只要选择是真诚的，是用清醒理智作出来的，

^① 萨特尔：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第355页。

^② 波伏瓦：《模棱两可的道德》，巴黎，第193页。

那么这一选择就具有正确性。他甚至用小说中两个主人公的两种截然不同的行为，来阐述他的这一伦理观点。在小说《弗罗斯河上的磨坊》中，年轻的姑娘马奇·塔利维尔爱上了一位已和另一位女子订婚的青年，当马奇·塔利维尔了解了这一情况之后，不愿粗率地追求自己的幸福，为了不破坏别人的幸福，她牺牲了自己的爱情。另一个例子是小说《巴尔玛城的修道院》中的善西维利娜。她与马奇·塔利维尔完全相反，为追求自己的爱情，她不惜损害和破坏了另一个姑娘的幸福。萨特说：“在这里，我们看出两个截然相反的道德；但我主张：二者都差不多；二者所悬设的目标，都是自由。”^①这就是说，只要是在“自由”的名义下作到的，只要是承担自己命运的“果断的决定”，是出于自己信念的选择；就是它们在内容上代表着完全相反的道德，它们的价值也是同等的。处在美国内战时期，赞成奴隶制和反对奴隶制一样；在反法西斯战争中，参加马揆士反抗党与参加法国共产党是一样的，坚贞不屈和投敌变节也是一样的。这样一来，道德评价也就失去了任何实际意义，是非、善恶的界限全部消灭了。

海德格尔也就是从他的“果断的决定”出发，完全摒弃了道德评价。就连存在主义者华尔也看到：海德格尔的“果断的决定”“是极端形式的”。在海德格尔从理论走向实践时，在不同历史时期，他就有不同的应用方式。甚至当纳粹主义在德国形成并初步获得胜利的时期，他的“果断”就是决定去追随纳粹党的魁首希特勒。由此华尔指出：“海德格尔的伦理学只是停留于纯形式的，它容许各种不同的解释，从而也就根本不是一种伦理学。”^②

萨特和波伏瓦虽然与海德格尔有所不同，他们认为可以对人的行动进行道德评价，而且把个人是否敢于承担可怕的“自由”作为评价的标准，并把自由看作“不外是以自己的要求为目的”，

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第357页。

② 华尔：《存在主义简史》，第17—18页。

“清醒地诚恳地专心致志于自己”。实际上，他们把“忠于自己的信念”、“纯洁的动机”，当成了道德评价的根据。这些品质，从抽象意义来看，似乎象是“美德”，然而，人们的信念，其内容各有不同，支配人行动的动机的性质也有根本差别。所以，对人的行动作道德评价，重要的是既要知道这些动机的性质、正确程度，“动机的真诚和纯洁”是为什么？是对谁有利？是维护人民的利益，还是反对人民的利益。同时，也要考虑行动所产生的实际社会效果。存在主义者只讲主观上要忠于自己的信念，却不管信念的客观内容；只讲动机，不问效果。波伏瓦说，我们可以仇恨我们的敌人，但是，如果我们知道，他们以内心的信仰、诚实为指导的话，他们的行动也可以引起我们的好感。按照存在主义的这一逻辑，只能得出这样的结论：一个凶残的战犯，只要他的罪行是出于“内心信仰和诚实”，换句话说，是自觉干的，那么，就可以宣告他无罪，罪恶也就不再是罪恶。这样的伦理学不仅是主观主义的，也必然是非道德主义的。

三 道德的不确定性

由于存在主义把个人的绝对自由当作最高的道德标准，看作道德价值的唯一源泉，因此，除了个人主观任意选择之外，他们不承认任何道德原则。一个人“自由”选择的一切目的和行动，都是合理的、道德的。这就使存在主义所说的“道德”，明显地表现出不确定性。

存在主义认为，“深刻的选择”和“关于自己的意识”是“同一的”。“一个人必须有意识，以便进行选择；一个人必须选择，以便表示有意识。选择和意识是一回事。”^①道德意识就是表现在“选

^① J-P Sartre, *Being and Nothingness*, P. 462.

择”过程中，表现在人的不断“行动”中。“选择”是这样包罗万象；而“行动”又是如此千变万化。无怪乎存在主义者把自己的道德称为“模棱两可的道德”了。

由于存在主义否定道德规范，否定评价人们行为的一切客观标准，所以，存在主义的道德不可能给人的行动指出任何明确的方向。按照存在主义者的意见，一个人经常在不确定的未来中设计自己，这种自我设计永远是不可认识的，不可预见的。因此，他总是要“冒险行动”、“孤注一掷”，而不能屈从于确定的决定。雅斯贝尔斯说：“甚至在确定的决定中，随着这种决定表现于世界，不确定性仍然存在。”^①这就是说，人必须服从“存在主义自由”的任意性的要求，自发地从一个决定过渡到另一个决定，并且在任何时候都不能确信自己所采取的决定是正确的。

如果把自由或自由选择看作道德的标准，那么，一个人也就不能只靠别人。因为我对别人的每一种态度，都必然是对别人自由的限制，而别人对我的每一种态度，也必然是对我自由选择的限制。存在主义者以此进一步说明道德的不确定性。

存在主义所宣扬的这种不确定的道德，使人们失去了团结、合作和友谊，解除了人们忠于共同事业的信念和为崇高理想奋斗的决心，因为一个人不能为自己的决定找到任何“支撑点”或客观根据。他既不能指望别的任何人的帮助，也不能依靠自己过去的经验……。只能任凭自己的自由意志，盲目地为将来做无休止的，而且是徒劳的奋斗。

萨特不断重复说，人对谁都不能指望，而要在孤寂中决定自己的命运。他说：“我只限于我之所见”。由于人是自由的，所以，“我就不能用信赖人类善良或人类关心社会福利的方法来期待我所不认识的人”。由于人是自由的，所以“我却不能确信，在我死

① 雅斯贝尔斯：《哲学的信仰》，慕尼黑，1948年，第58页。

后，战友们会把我的工作进行到最高限度的完善。明天，在我死后，有人也许决定建立法西斯主义，其他人则也许胆怯地、糊涂地让他们这样干”^①，等等。由此，萨特否定了一切社会理想的现实意义，认为“除行动之外，无所谓现实”^②，换句话说，行动就是一切，目的是没有的。鼓吹个人盲目的冒险行动。萨特的理论与他的社会实践有密切联系，但是也是有矛盾的。从他的理论来看，他不相信群众的力量，不相信集体的力量，不要理想，没有目的，主张徒劳的个人奋斗。可是，他在实践上却曾参加过法国人民的反法西斯斗争，支持过一些被压迫人民和民族的斗争。难道他自己的实践不正是对他自己理论的否定吗！因此，如果我们不对萨特在社会实践上的某些进步表现做出肯定的评价，那是不实事求是的。但是，我们又绝不能由于他的这些进步表现，就抹杀了他在理论上的极端个人主义和相对主义错误及其所造成的不良社会后果。

存在主义者通常是把其道德的不确定性或模棱两可，当作他们反对永恒不变的道德教条的根据。但是，他们在反对宗教道德教条、绝对律令和现实资本主义社会的道德规范的同时，却否定一切道德规范和原则，否认道德的客观依据。因此，他们不可能得出科学的结论，而只能从一个极端走入另一个极端，反对绝对主义，却陷入相对主义和不可知论。

存在主义者看到，在现实生活中，道德的相对性，指出不可能有统一的道德和道德标准，任何绝对命令都是软弱的。就是“暴力”也不都是不合理的，只要能为我们争得自由，使用“暴力”，“也未必无理”^③。显然，这些观点是正确的。但是，存在主义者夸大了道德的相对性，认为道德就是不确定的、模棱两可的，即没有

①② 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》，第346—347、347页。

③ 参见波伏瓦：《模棱两可的道德》，法文版。

固定意义和内容的东西。这样，不仅否定了道德对人的行动的指导作用，也根本否定了道德本身。所以苏联伦理学家斯瓦尔茨曼把存在主义伦理学称为“无道德的伦理学”^①。

存在主义者的这种极端相对主义和虚无主义的道德观正是那些社会地位动摇不安的社会阶层的人们的心理写照。他们把自己在政治上、道德上的动摇和不稳定用哲学抽象概括为原则。这种理论，在西方社会，对相当多的知识分子，特别是青年知识分子，曾产生过较大的影响。这种伦理学使他们不相信人类过去的一切知识和经验，不相信理性，也不信任别人，而只指靠自己的主观意志；使他们放荡不羁，玩世不恭，成为极端个人主义者和无政府主义者。

第六节 存在主义的悲观主义和个人主义

一 灰暗的人生观

存在主义者认为，人生来就带着烦恼。外在世界，包括“他人”，都是我个人的障碍，是我的积极性的对抗力量。雅斯贝尔斯说：“我赢得的每一地位，都排斥他人”。周围世界与主体格格不入，是完全敌对的。人感到自己被“抛入”这个与自己对立的“荒谬”的世界。主体对客体的态度表现在恐惧感里。人被恐惧感控制着。卡缪说：“二十世纪是恐惧的世纪”。在萨特看来，我与他人处在无休止的冲突之中，“他人就是地狱”^①。人就象陷落在蜘蛛网上的苍蝇，孤立无援，坐而待毙，恐惧、烦恼的情绪充满了整个存在主义的人生观。

^① 萨特：《禁闭》，《当代外国文学》，创刊号（1980）第38页。

存在主义者说，孤寂、忧虑(烦恼)、畏惧、绝望等，都是人的存在方式。人一旦被抛入尘世，这些情绪的感受就构成了他生存的基本经验。孤独感、恐惧感，烦恼，一次又一次地驱使他从无个性的日常生活转向他自己的“真实存在”，或转向自由。基尔凯郭尔认为，人只是在度过了忧虑并遭受了绝望的袭击之后，才能达到那种神秘的、不可认识的“真实境界”。海德格尔追随基尔凯郭尔，把畏惧与人的“真实存在”，与“无”联系起来。海德格尔把“畏”看作是一种无所指向的“茫然失措”的心境，他写道：“我说不出我对什么感到茫然失措。我就是感到整个是这样。万物与我们本身都沉入一种麻木不仁的境界。”在畏中，“当在者隐去之时”，我们为“无”所笼罩，“畏启示着无”，而“‘无’在畏中显露自身”^①。因为“无”是“原始的属于本质本身”，“无”所启示的“原始境界”使人处在与社会、集体分离的状态，所以，“无”揭示着人的“真实存在”^②。实际上，在存在主义者看来，人被抛到尘世上，就与整个外在世界、与他人是对立的。因而，由于孤独而感到苦闷和烦恼，并使自己本能和产生呕吐感和恐惧感。人只有在恐惧中，才能感觉到自己的存在。所以华尔说：“剧烈苦闷的经验把我们暴露给我们自己，使我们看到自己暴露在这个世界上，孤独无依，没有救助，没有躲避。”^③

存在主义者把烦恼、恐惧等情绪也看作是自由进行道德选择的条件。因为人总是要选择、决定，并要对自己的一切行动负责任。所以，人在任何时候都无法避免忧虑不安和恐惧的心情。萨特尔说：“任何人如果专心致志于自己，并明白他不仅是他自己所挑选的人，而且也是同时挑选全人类和自身的立法人，那末，他就无法避免掉他的全面的和深切的责任感”，因此，“人生来就带着

①② 海德格尔：《形而上学是什么》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第350—351、353页。

③ 华尔：《存在主义简史》第9页。

烦恼”^①。萨特把“烦恼”解释为人在进行选择或作出决定时进退维谷的不安心理，是一种“责任感”。由于存在主义否认客观必然性，否认人的理性对世界、对自己、对一切规律的认识，所以，在他们看来，每个人当他做出决定时，不能不具有烦恼。这种烦恼正是人们“行动的条件”，“因为这说明他们见到了无数可能性”^②，他们必须对这些“可能性”进行盲目的、无根据的选择。因此，任何选择和行动必然伴随着“烦恼”或“恐惧”。海德格尔说：“畏在亲在中显示出成为最本己的能在的在，也就是说，显示出为自己本身选择与掌握的自由所需的自由的在。”^③换句话说，人透过恐惧，才能发现自己的个性，感到自己的存在；才能发现自己是能够自由选择的人，即发现自己的自由。这样，海德格尔就把“恐惧”看成是人认识自己的能力和积极活动的重要条件。恐惧使人觉醒，摆脱普通人的缠扰，明白自己的使命，使自己生活充实。所以，海德格尔写道：“在畏中却有一种特别不同的展开的可能性，因为畏搞个别化。此个别化把亲在在其沉沦中取回来并且使亲在把本真状态与非本真状态都作为他的在的可能性看清楚了。”^④存在主义者就这样用这些消极的情绪概念构成了他们人生哲学的基本内容。这不仅充分表现了他们理论的非理性主义倾向，也反映了他们的悲观主义的人生态度。

无疑，存在主义者所谈到的“烦恼”、“恐惧”、“孤寂”、“绝望”等等，都是生活在现代西方资本主义社会里的人们的情绪流露。两次世界大战前后的西方社会，劳动人民面临战争、失业、破产、死亡，而对明天、对自己的命运的莫测产生恐惧感；知识分子对前途“茫然失措”；资产阶级在经济、政治危机面前失魂落魄。用

① ② 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第339、341页。

③ 海德格尔：《存在与时间》，《存在主义哲学》第52页。

④ 同上书，第55—56页。

雅斯贝尔斯的话来说：“我们感到似乎基础离开了脚下”^①。可是，存在主义者并没有把这种情绪看作是资本主义制度的产物，相反，却把这种情绪同“人的本性”、“本质”、“自由”联系起来。他们认为，恐惧、烦恼贯穿在一个人的整个生活之中，无处不在，无时不有。人生在世永远无法避开它。正象海德格尔所说：“畏作为现身状态是在世的在的一种方式”^②。“畏之所畏就是世界本身”^③。

在存在主义者看来，人生所以充满恐惧和烦恼，就是因为人是被抛进这个世界里的。他既不知道为什么会这样，也不知道怎么会这样。自己存在着，但找不出任何存在的理由。一切都是偶然的。世界是偶然的，自己的存在也是偶然的。正象萨特所说：存在是没有理由，没有原因，没有必然性的。存在的规定性本身就向我们表明了它固有的偶然性。总之，人就生活在偶然之中，一个人的整个生活经历，就是一连串的偶然事件。人生莫测！人决定做什么，做什么样的人，只是自己自由选择的结果，是不受外在条件或自己过去的经验决定的。一切选择和行动都是偶然的，无目的的。“存在的人是把自己的存在孤注一掷，碰碰运气的人”^④。

在他们心目中，生活不仅是无目的的，也无任何意义。正象萨特笔下的主人公洛根丁所说：在我看来，“在生活中，什么事都不会发生。只不过是背景经常变换，有人上场，有人下场，如此而已。在生活中无所谓开始。日子毫无意义地积累起来，这是一种永无休止的、单调的增加。”^⑤人生是一场无始无终，永远演

① 雅斯贝尔斯：《时代的精神状态》，柏林，1960年，第5页。

② 海德格尔：《存在与时间》，《存在主义哲学》，第56页。

③ 同上书，第51页。

④ (法)《世界百科全书》，《存在的哲学》，见《近现代西方主要哲学流派资料》，商务印书馆1981年版，第198页。

⑤ 萨特：《作呕》。

不完的戏。人的出生是没有道理的，人的死亡也是没有道理的。

既然世界是无任何客观必然性的，明天是未卜的，他人也都是不可相信的，人生在世一切无法预测，那么，每个人的生活就是朝不保夕的，随时有丧失其存在的危险。人的生活没有任何理由和根据，没有任何“支撑点”。所以，存在主义认为“世界是荒谬的”，人生也是“荒谬”的。每个人被“荒谬感”所控制。萨特尔在他的小说《作呕》中抒发了这种对人生的烦躁情绪。他写道：“荒谬，这不是我脑子里的一个观念，也不是一个声音，而是我脚下的这种没有生命的长蛇，这条木蛇。不管这是蛇，或者是爪子，或者树根，或者秃鹰，都没有关键。虽然没有清楚地阐明什么，我却是懂得我找到了‘存在’的关系，我厌恶的关键，我生命的关键。事实上，我紧接着能够理解的一切，都可以归纳到这种根本的荒谬里去。”^①

在存在主义看来，人生是死亡的开始。死亡也是个人的一种存在方式。人的存在是有限的，也就是说，人的存在受死亡的限制，是一种注定要死的存在。人是世界上唯一知道这个限度的生物；总有一天我会死去，而这就是限制我的前途的唯一确实的可能性，我是必死的，这便是我在世界上的处境。我的存在是短促的，而随时都可能丧失它。由此，对死亡的忧虑和恐惧不可避免地控制着我的整个一生。可见，存在主义者所说的“死亡”，并不是简单地指生命的终结，人的肉体的死亡；而是指人对死的自我意识。

存在主义者认为，面对死亡的生活，是展示人生意义的最“真实的”存在。人只有面临死亡的时候，才能够真正地、深刻地领悟到自己的存在意义。海德格尔说：“死是亲在最本己的可能性”^②，“死总是自己的死”^③，谁也不能代替。人只有在这种极端的

^① 萨特尔，《作呕》。

^{②③} 海德格尔：《存在与时间》，《存在主义哲学》第67、69页。

境遇中，在这种“亲在最本真的可能性”中，才能脱离“普通人”，而变为“自由”。也就是说，人只有面对死亡，才能摆脱“他人”，真正把自己与他人、社会、集体完全分开，而孤立起来，这样才能面对自己，突然领悟自己生活的意义。存在主义者说，如果在生活中，人只把自己的某种属性看作是自己：“我是工程师”、“医生”或“神父”等等，那么，他在死面前，才能真正意识到自己是“人”，即感觉到自己属性的全部总和，自己的整体性及自己独有的个人特征。而在这之前，这些特征是隐匿在日常生活中的。

既然，死是个人存在“最本真的可能性”，那么，为了领悟自己的存在，最好的办法是“果断地”、甘心情愿地选择死亡。所以，海德格尔说：“亲在越是本真地下决心，也就是说，不暧昧两可地从它的最本己的突出的可能性方面在先行到死中去领会自身，那么它的存在之可能性的选择出来的发现就越是鲜明而非偶然。只有先行到死中去才排出任何偶然的与‘暂时的’可能性。只有自由地为死而在才给亲在以绝对目标并将存在推入其有限性中。”^①雅斯贝尔斯也说：死亡“只要是自由地实现的，也就是存在”^②。

总之，“死亡”在大多数存在主义学说里占着重要的位置。不少存在主义代表人物，对“死亡”表现出极大的赞赏。他们认为，死亡是最真实的存在，是“边缘状态”中最重要的一种“边缘状态”，甚至是最高的意识和最高的道德。生活是“走向死亡的生活”。死亡成为存在主义者最关注的一个中心。所以，雅斯贝尔斯说：“研究哲学就是学习死亡”，“学习生活 and 学会死亡是一回事”。

自然，从生理学上来看，人有生，必有死。人的生命是有限的。正象恩格斯所说：“生命总是和它的必然结果，即始终作为种子存在于生命中的死亡联系起来考虑的。辩证的生命观无非就是

① 海德格尔：《存在与时间》，《存在主义哲学》第82—83页。

② 雅斯贝尔斯：《哲学》第3卷，柏林，1956年，第222页。

这样。”“生就意味着死”^①。如果存在主义的“死亡”、“存在的有限性”，就是指人的自然实体的死亡和有限性，那是无可非议的。但是，存在主义者正是歪曲地反映和利用了这一自然界的客观辩证法，而把它完全主观化、绝对化，从而变成“自我”对死亡的意识，并以此构成他们的社会历史观和人生观的基本内容。因此，存在主义者所谈的“死亡”，指的是以自我为中心的死亡感，不是一般人的死亡，而是“我”的死亡；不是指死亡的客观事实，不是人肉体的死亡，而是对死亡的期待；“死亡”不是指生命的停止，而是一种笼罩着生活、充满着“存在”的不祥的阴影。这种“死亡”正是一种没有前途，没有生活目的和意义的人绝望的自我感受。它充分表现了存在主义者的悲观主义和虚无主义的情绪。

人总是生活在布满死亡阴云的恐怖气氛中。人或是象海德格尔说的那样“走向死亡”；或是象雅斯贝尔斯通过“边缘状态”的死亡，而转向内心的上帝；或是象萨特那样，让完全孤苦零仃的人进行无休止的奋斗，挣扎。总之，人的出路只能是“没有出路”的出路。

萨特把人生比作必然要输的赌博。他在《作呕》中用洛根丁的话说：“我的整整一生都留在我的后边。我完完整整地看到它，我看到它的形状和一直把我带到这儿的缓慢动作。对它没有什么好说的，只不过是赌输了，如此而已。三年前……我输了第一回。我想赌赢第二回，我又输了，我全盘输了。这一下我就懂得了人总是输的。只有混蛋才相信自己会赢。”在存在主义者看来，希望必然伴随着失望，斗争必然以失败而告终。人的一生就是冒险，失败，再冒险，再失败，直到死亡。换言之，出路就是死亡。

存在主义的人生观，表现在海德格尔身上可以说是战败的德

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷第639页。

国资产阶级在危机时期的极端阴暗的个人心理的描述。在萨特尔身上,则反映了第二次世界大战前后,西方社会中一部分知识分子找不到出路的苦闷、烦躁的心情。他们都标榜要解决人性复归、人生价值问题,都要寻找人的解放道路,但是,无论是哪个存在主义者,谁也没有真正为人类的解放找到真正的出路。他们不是使人们寄托于上帝的洪恩,就是要人孤身冒险、盲目行动,最后以死来了结自己的余生。

本来,一个人的一生,无论是生,是死,都是既可重于泰山,也可以轻于鸿毛。然而,这大生意义的轻、重并不是决定于他是否知道自己必死,而是决定于他的生与死是否对绝大多数人民有利,是否有助于社会的发展。但是存在主义者既否认社会的发展规律,又藐视人民群众。他们的人生只是孤独的个人无目的的挣扎,面对自己的死亡恐怖的人生。因此,这种毫无意义的、荒谬的人生,只能为社会必然前进的洪流所吞没。存在主义伦理学贯串着对人生的极端阴暗的悲观主义情绪。

存在主义者一方面把人的存在看作是面对死亡,充满烦恼、恐惧、绝望的存在;另一方面,又说存在主义也是一种人道主义,是“真正的人道主义”,那么,这种“人道主义”的实质是什么呢?

二 存在主义人道主义的实质

有的存在主义者把自己的哲学和伦理学看成是对“真正人道主义”的复兴。但是,在各派存在主义代表人物中,对人道主义的看法,则有着很大的差别。

海德格尔在他的《论人道主义》一文中表示反对一切人道主义。他说:“对人的本质的一切最高度的人道主义的规定都还不知人的本真的尊严”,从这种意义上看,他的《存在与时间》中的思想

“就是反对人道主义的”^①。他辩解式地说，他“反对迄今为止的一切人道主义”^②，并不是赞成非人道的东西，也不是贬低人的尊严，相反，是因为“那人道主义把人的人道放得不够高”。在海德格尔看来，“人不是在者的主人。人是在的看护者”^③。只有以人的存在为出发点，而不是以“人”为出发点的存在主义，才是“最充分意义下的‘人道主义’”^④。

雅斯贝尔斯也否定过去时代的人道主义。他断定，人道主义过时了，它不再是对社会有益的了。

萨特与海德格尔和雅斯贝尔斯都不同，他是一个存在主义人道主义的鼓吹者。不过，在萨特的一生中，对人道主义的态度也是有变化的。在第二次世界大战前，萨特与海德格尔一样，也反对“人道主义”这一概念。他在小说《作呕》中就攻击过人道主义。然而，第二次世界大战后，他在1946年竟以《存在主义是一种人道主义》为题，作报告，写文章，公开宣传存在主义就是人道主义。萨特虽然打起“人道主义”旗帜，但是，他却反对一切以人为中心的人道主义。他把人道主义分为两种，一是把人视为目的或高级价值的学说，他认为，这种人道主义是荒谬的；另一种就是免除对人的任何评价，不是把人看作“一种最后的目的”，而是认为人总是在造就中。这种人道主义就是存在主义的人道主义。

实际上，萨特的人道主义就是存在主义的基本思想，与早期资产阶级的人道主义无任何相同之处。萨特说，存在主义人道主义的基本思想，第一是人的“超越性”；第二是人的“主观性”。所谓超越性，就是说，人经常超越自己；所谓“主观性”，就是说，人不是封闭的，而是自己设计，自己创造的。所以，萨特说“所以我们自称为人道主义，这是因为我们提醒人注意：除了自己以

①②③④ 海德格尔：《论人道主义》，《存在主义哲学》第102—103、117、113—114、114页。

外，无所谓其他立法者。由于他处在孤寂之中，他必须凭自己决定。其次，人要自己完成为人，不在于求之于自己，而在于跳出自身之外找出一个正以此为解放、为具体体现自己的目的。”^①

由此可见，如果说十八世纪的资产阶级人道主义宣布人类的价值，并把人的理性作为价值的尺度的话，那么存在主义人道主义则只相信个人的自由是价值的唯一源泉，完全以个人的意志为轴心。上升时期的资产阶级理论家还极力为协调资产阶级的个人与社会的矛盾，而提倡“合理利己主义”。但是，存在主义的人道主义则认为，把“自我”与其周围世界（即社会、他人等）完全隔绝开来，才是实现个人的价值的前提。从伏尔泰到狄德罗，都把揭露封建主义、宗教蒙昧主义，与邪恶斗争的胜利看作是人道主义的胜利。然而，萨特则认为，只要人是自由地造就自己，无论是杀人犯、还是色情狂，不分善恶都是人道主义的真实体现。这样，存在主义人道主义就完全走到了早期资产阶级人道主义的反面。

萨特到晚年，虽然曾表示，他的人道主义“将是人的生存方式，人及其同类的关系和人成为自身的方式”。从根本上说，就是“一种与他人之间关系的道德观”可能导致的“一种人道主义”^②。但是，他们这种“人道主义”仍然只是以自我意识为中心，否认道德评价的一切客观标准。这种“人道主义”虽然表现出对现代资本主义社会对个人压抑的反抗，然而，它不会给人类社会进步留下任何有价值的东西，所留下的则是极端的个人主义和非道德主义。

^① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《存在主义哲学》第359页。

^② 萨特：《希望、现在……》，《现代外国哲学论集》第261页。

第五章 实用主义伦理学

实用主义是二十世纪美国哲学中“最时髦的东西”，是帝国主义时代影响较大的一个主观唯心主义哲学派别。

实用主义 (Pragmatism) 一词，是从希腊的一个词 *πραγμα* 派生的，意思是行动。实用主义认为，信念就是行动的准则，要弄清一个思想的意义，只须断定这思想会引起什么行动，而那行动就是这思想的唯一意义^①。实用主义从“功利”出发，把认识与行动、真与善完全等同起来，所以，实用主义的伦理学说，在其整个哲学体系中占着极为重要的地位。价值问题是实用主义哲学研究的重点。

实用主义伦理学说深深地影响着西方社会，特别是美国的社会生活。它是现代西方较为“古老”的一个伦理学流派。当今，虽然公然打着“实用主义”旗号的伦理学学派已不再存在了，然而，它的基本观点和方法却渗透到现存的许多伦理学理论中。所以，苏联哲学家，IO·梅里维尔说它是“一个稳固的流派”，“远远没有成为古董”^②是很有道理的。

在中国，实用主义不只是从其真理观、方法论方面影响过近代中国的学术界，而且，在伦理学和道德观方面对旧中国的思想

① 詹姆士：《实用主义》，商务印书馆1983年版，第26页。

② И·Н·米特洛欣等编：《二十世纪资产阶级哲学》，商务印书馆1983年版，第65页。

界也曾有过较大的影响。因此，分析批判实用主义伦理学说，不仅有理论意义，也有一定的现实意义。

第一节 实用主义——美国社会历史条件的产物

实用主义是典型的美国资产阶级哲学。它在十九世纪末、二十世纪初产生于美国，是美国社会历史条件的产物。美国社会的经济、政治条件是实用主义产生、传播的社会根源；以其社会经济、政治为基础的美国社会思想状况和科学发展是实用主义产生、发展的思想原因。

一 实用主义产生的历史条件

美国在十八世纪七十年代之前，原是欧洲资本主义向外扩张所开拓的一块殖民地。十七世纪初，欧洲殖民者把大批欧洲贫民和破产农民移殖到北美。欧洲各资本主义国家的资本家、冒险家也纷纷拥到美洲，挖金、探宝、开发种植园，成为这块殖民地中的暴发户。资本主义在北美印第安人的栖息地得到迅速的发展。还处于原始公社制末期的印第安人是根本无力抵抗殖民者武装进犯和资本主义的疯狂掠夺的。因此，与西欧各国相比，美国资本主义的发展相对比较顺利。它虽然也经过独立战争、南北战争，但从整个社会来看，没有象欧洲中世纪遗留下来的强大的、盘根错节的封建势力的阻挠。而且，美国的历史一开始就是资本主义的兴起。正象恩格斯所说：“美国没有中世纪的废墟挡路，而且在一开始有历史的时候已经有了十七世纪形成的现代资产阶级社会

的因素”^①。在这一适宜的土壤中，美国资本主义发展非常快。1860年美国工业占世界第四位，而到十九世纪末就居世界第一位。美国资产阶级似乎是在毫无顾忌、毫无约束地进行产业竞争和商业投机，扩张自己的地盘和实力。到二十世纪初，美国已变成垄断资本集团统治的国家。并且“美国也成了贫富间鸿沟最深的国家之一，在那里一方面是一小撮卑鄙龌龊的沉溺于奢侈生活的亿万富翁，另一方面是千百万永远在饥饿线上挣扎的劳苦大众。”^②美国的统治阶级带有资产阶级暴发户的心理和特征。

在美国，建立在“纯粹”的资本主义经济基础上的资产阶级政治统治和一切社会关系，具有极为赤裸裸的资本主义性质。一方面资产阶级的民主、自由、平等、博爱等口号喊得最响，而在这口号的后面，资产阶级的自私、贪婪、追求实利、疯狂掠夺也表现得最为直接、最为突出和露骨。他们不必顾及国家、封建贵族、教皇以及一切超越个人之上的力量的限制和束缚，可以比较自由放肆地去追逐个人的发展、成功、利益、效用。他们把人与人之间的一切交往都看作是谋取私利的手段，从而使人与人之间的一切社会关系都成为现金交易和买卖、契约的关系。美国统治阶级的意识形态充满了狭隘的功利主义和个人主义精神，崇尚实效和实力。实用主义哲学和伦理学正是这种美国资产阶级精神的理论表现形式。

二十世纪初，美国工人罢工运动高涨，马克思主义广泛传播。美国社会生活中，阶级矛盾日益加深，社会冲突和政治冲突日趋激化。对于被压迫、被剥削人民的斗争，美国资产阶级虽然也不失时机地利用各种暴力手段进行镇压，然而，更在“改良”的旗号下诱以实利，宣扬阶级调和，反对马克思主义阶级斗争学说，麻痹

^① 《马克思恩格斯全集》第21卷第385页。

^② 《列宁全集》第28卷第44页。

人民的革命意志。自称为“调和哲学”的实用主义思想适应了美国统治阶级的这一政治需要，并且得以广泛传播，影响着美国各阶层人们的思想。

美国自然科学突飞猛进的发展和哲学领域唯心主义反对唯物主义的斗争，也是实用主义产生的不可忽视的原因。十九世纪后半期，美国科学技术蓬勃发展，特别是电学、化学的新成就，生物进化论的传入，自然科学中唯物主义影响扩大，这一切都与当时在美国居统治地位的哲学——绝对唯心主义发生了矛盾，并动摇了资产阶级哲学的唯心主义基础。美国资产阶级思想家极力寻找新的理论武器，来调和科学与宗教的矛盾，并反对自然科学新发现所得出的唯物主义和无神论的结论。因此，实用主义就担负了对科学研究的基本原则和方法进行唯心主义歪曲的任务。正象怀特在谈到詹姆士在美国哲学中所起的作用时承认的：“当哲学遭到一种强硬的、好战的科学主义的威吓的时候，他出现于舞台上”^①。

打着科学、中立旗号的实用主义，以其狭隘的功利主义，粗俗的经验主义、反理性的实践主义的美国资产阶级的精神，论证和表述了美国资产阶级的世界观和道德观。它充分反映了美国市民的利益和情绪。

二 实用主义及其伦理学说的形成和发展

美国物理学、数学、逻辑学家皮尔斯（Charles Sanders Peirce 1839—1914）最早把“实用主义”原则运用到哲学上，提出了

① M·怀特：《分析的时代——二十世纪哲学家》，商务印书馆1964年版，第138页。

“实用主义”这一概念，成为实用主义的创始人之一^①。他提出一个观念的意义在于其效果，一个会产生有用效果观念即是真理，而效果就是实在这样一个唯心主义论点。他说：“我们关于任何事物的观念，乃是我们对于其可感觉的效果的观念”，“考虑一下我们认为我们的概念的客体具有着一些什么样的效果——这些效果是可以设想为具有实际意义的。这样，我们关于这些效果的概念，就是我们关于这种客体的概念的全部。”^②换句话说，在他看来，一个观念的意义完全在于那观念在人生行为上所发生的效果。因此，如果能够完全找到：承认某种观念时有什么效果，不承认它时又有什么效果，这样，就算有了这个观念的全部意义。除了这些效果之外，没有别的意义。这就是他的实用主义原则。按照这一观点，人对一切事物的观念，人的思想都不是对客观现实的反映，也不必与所反映的客观事物相符合，只需对人的生活产生“效果”，就算是“真理”，因为，他认为，这种主观感知的“效果即是实在”。皮尔斯的这一主观唯心主义观点，后来被美国的詹姆士（William James 1842—1910）、杜威（John Dewey 1859—1952）和英国的席勒（Ferdinand Canning Scott Shiller 1864—1937）等人加以发挥，成为实用主义的基本原理。

在十九世纪末期，皮尔斯只提出了实用主义基本原则，没有真正形成体系，当时也没曾引起世人注意。直到二十年后，1898年詹姆士到加利福尼亚大学讲学，介绍并阐发了皮尔斯的实用主义，才引起美国广泛的注视，此后逐渐传到世界各地。詹姆士是继皮尔斯之后，美国实用主义的主要创始人。他不仅是一个心理

① 皮尔斯的实用主义观点是在1878年1月号《通俗科学月刊》上发表的。

② 见怀特编：《分析的时代——二十世纪哲学家》，第147页。

学家、哲学家，也曾教授过伦理学^①。他的《道德哲学家与道德生活》一文，就是詹姆士在耶鲁哲学俱乐部的演讲，曾发表在《国际伦理学杂志》1891年4月号上。

詹姆士把实用主义原则运用于道德领域，他提出：善的本质就是满足需要；每一种道德境遇都是独特的，都是不会重复的，因此要求每一次道德决定都必须是全新的^②。詹姆士关于道德问题的这两个基本观点，奠定了实用主义伦理学的基础。

实用主义伦理学发展成完整的体系，是由杜威、塔夫兹(J. H. Tufts)等人完成的。他们在1908年出版了两人合写的《伦理学》一书。这本书是运用实用主义方法，纵横道德起源、发展与现状，评判了历史上各种伦理学说的伦理学教科书，成为实用主义伦理学的一个重要的代表作。

此外，实用主义代表人物还有刘易士(Clarence Irving Lewis 1883—1964)、胡克(Sidney Hook 1902—)等。

实用主义哲学是其伦理学的方法论基础。实用主义哲学首先宣扬“经验”，把客观事物和主观意识都看成“经验”。在他们看来，人所见到的“纸”和客观存在的“纸”，“只是对一个不可分割的事实两个不同的名称；这不可分割的事实，正确地叫它，就是材料、现象或经验。这纸就在思想之内，这思想就包涵着这纸；因为纸和思想只是我们后来对同一个经验……所给予的两个不同名

① 詹姆士在完成《心理学原理》之后，开始“研究上帝的性质和存在、灵魂不朽、自由意志与宿命论、人生价值等问题”。八十年代末，他“开始教授伦理学和宗教学”。见《英国大百科全书》1958年版或商务印书馆编《近代现代外国哲学社会科学人名资料汇编》，1978年，第1173页。

② 参见 James, *The Moral Philosopher and The Moral Life*, Ⅱ. 《Essays in Pragmatism》, N. Y., 1974, P.75—82.

称而已。”^①这样，实用主义就抹杀了物质与意识、事物与思想、客观与主观的根本区别。实用主义把“经验”当作世界的基础。它打着反对唯心主义与唯物主义、理性主义与经验主义对立的“调和的、中间路线”的旗号，在“经验”这个字眼的掩盖下，攻击唯物主义，贩卖主观唯心主义和不可知论。列宁在批判马赫主义时，曾同时指出了实用主义的主观唯心主义立场。列宁说：“实用主义既嘲笑唯物主义的形而上学，也嘲笑唯心主义的形而上学；它宣扬经验而且仅仅宣扬经验；认为实践是唯一的标准；依据一般实证论思潮，专门依靠奥斯特瓦尔德、马赫、毕尔生、昂·彭加勒、杜恒，依靠科学不是‘实在的绝对复写’的说法；并且……极其顺利地从这一切中推演出上帝，这是为了实践的目的，而且仅仅为了实践，这里没有任何形而上学，也没有超越经验的任何界限……从唯物主义的观点看来，马赫主义和实用主义之间的差别，就象经验批判主义和经验一元论之间的差别一样，是微不足道的和极不重要的。”^②他们企图凌驾于唯物主义与唯心主义之上，“事实上这帮人每时每刻地都在陷入唯心主义，同唯物主义进行始终不渝的斗争。”^③

实用主义者强调立足于现实生活，认为经验就是生活，生活就是适应环境，鼓吹真正的哲学就是对付“人的问题”的方法，因此，实用主义者又把自己的哲学称为“行动哲学”、“实践哲学”、“生活哲学”等，从而把哲学（包括伦理学）变成资产阶级应付环境最有“效用”的工具。实用主义把资产阶级个人当前的“利益”、“成功”、“效用”当作它的哲学的出发点和判断真理、行动正确与否的标准，其露骨程度已达到无以复加的地步。实用主义对哲学的这一“改造”，实际上，完全是对“实践”、“真理”作唯心主义和

① 詹姆士：《实用主义》第187页。

② 列宁：《唯物主义和经验批判主义》第343页。

③ 同上书，第342页。

唯意志论的解释。

实用主义在政治思想上，以及其整个理论体系，都是反马克思主义，反对共产主义的。对这一点，实用主义者自己也从不加以掩饰。M·怀特就不隐讳地承认，实用主义者是反对共产主义的急先锋。他说：“当美国知识界还没盛行象今日这样积极反对共产主义的时候，杜威就积极参加反对共产主义思想和政治的斗争^①”。他并夸耀说这是代表了“美国哲学的良心”^②。

二十世纪二、三十年代，实用主义在美国哲学（包括伦理学）中占了统治地位，曾被宣布为美国的国家哲学。第二次世界大战之后，特别是在杜威死后，“纯粹”的实用主义哲学、伦理学，似乎在美国已不复存在，然而，实用主义并没有消失。长期以来，实用主义经历了非常重大的变化，但是它的基本原则并没有改变。在各种思想、理论的斗争中，它在很大程度上具有适应不断变化的社会环境和科学发展情况的能力。在美国，各种思想、理论程度不同地打上实用主义的印记。美国前国务卿基辛格博士，就把实用主义仍看作是“美国精神”。他认为，美国人的求实精神和进取心是实用主义培养起来的，而美国的领导集团是“官僚——实用主义型的领导集团”，他的这一看法恰当地反映了实用主义在美国的影响和所起的作用。

在杜威之后，美国的实用主义在道德理论上，一方面表现为胡克赤裸裸地反对共产主义。他根据实用主义的道德观，从“道德”上攻击马克思主义的阶级斗争学说和社会主义革命实践，而且歪曲列宁的共产主义道德理论；另一方面，则表现为实用主义与其他传入美国的欧洲哲学、伦理学流派合流，或对其他哲学、伦理学流派的思想渗透和影响。刘易士就是力图把实用主义的自然主义方法与逻辑实证主义对道德语言的分析结合起来。他在建立自

①② M·怀特：《分析的时代——二十世纪哲学家》第181页。

己的伦理学体系时，注意把价值和事实、“存在”和“应该”结合起来，表明伦理怀疑主义立场的不合理性，确定认识道德价值的途径和特点，企图使元伦理学适应当代资本主义现实。他懂得从元伦理学研究过渡到建立规范伦理学体系，必须要寻找道德要求和评价的合理根据。为此，他建立了自己道德价值理论。刘易士把价值分为“内部价值”和“外部价值”两部分。他认为，内部价值是为“自身”而存在的价值，因此，它具有基础的性质。它直接为客体、事件所具有，并引起人的愉快感。外部价值，是为达到一定目的的手段的价值。然而，不管刘易士怎样对价值进行解释，他的价值观仍是实用主义的，即从主体愿望、需要出发解释价值，认为价值决定于人的主观经验，并把价值与客体以及客体的自然属性等同起来。因此，他既不能正确地解决价值与事实的关系，也不可能找到道德要求和评价的真正客观根据。刘易士的伦理思想也是元伦理学中的自然主义代表。

弗来切尔的《境遇伦理学》，就是实用主义的境遇伦理学对基督教伦理思想影响的产儿。

实用主义不仅以理论形式影响今日的美国哲学和伦理学，而且也直接熏染了美国社会中人们的思想意识和道德观念。在美国曾发生过这样一个真实的故事。那是在1963年，美国前总统约翰·肯尼迪在得克萨斯州的达拉斯遇刺身亡时，美联社和合众社的记者乘在同一辆随行记者车上，车内只有一部电话机。这时，合众国际社记者先抢到电话机，向总部通报这一最新消息。可是，他讲完话之后故意占住电话机，拖延时间，不让美联社的记者发消息。无论美联社的这个记者怎样催促，最后气得动手打他，合众社的记者都不理睬。结果，这个合众社记者的这一表现被评价为“最良好的行为”，并因此获得了美国最著名的帕利策新闻奖。而美联社的那个记者，据说因此而被解雇^①。这正是实用主义道德

^① 参见《美国走马观花记》，上海人民出版社1980年版，第161页。

理论在美国现实社会生活中的“实践”。因为，实用主义伦理学的基本方法论原则就是：行为的善、恶，不是看行为本身所表现的性质，不看原则；而是只看行为所产生的后果，看它是否产生使人满意的效果。无怪乎美国唯心主义哲学家乔西亚·罗伊斯在谈到詹姆士的人生哲学时，赞扬说：“毫无疑问，人生必须经常咨询经验、后果、实际成绩，即我们美国人现在所谓的效率”。“从它的伦理方面来看，实在是我国人民较好精神的表现。他了解、分享、并且也超越了美国精神。”^①实用主义是美国社会历史土壤中的产物，同时，它又对美国社会的意识形态领域产生了很大的影响。由于实用主义是适合美国社会需要的，所以，它近年在美国又有复活的趋势。

第二节 实用主义对伦理学的“改造”

实用主义者对道德问题的研究，象对其他人生事务、个人行为等有关问题的研究一样，给予了极大的重视。他们断定，在哲学中，道德问题占着头等重要的地位。甚至认为，整个宇宙归根结底都是为了“实用的”目的、为了道德的目的而存在的。例如，詹姆士就断言在各种哲学学科中，伦理学占首要地位。许多西方学者也曾把他的实用主义看作是“一种把主要力量放在伦理问题上的理论”^②。至于谈到杜威，美国哲学家M·怀特就认为，他“首先是一位道德哲学家”，“是以实用主义阐明伦理学的哲学家”^③。

①② J·Royce: *W·James and Philosophy of Life*, William James and other Essays on the Philosophy of Life, N.Y., 1911, P.3—45.

③ M·怀特:《分析的时代——二十世纪哲学家》第179、156页。

杜威把指导人的行为的道德理论看作是实用主义哲学中最重要的组成部分。他说：“既然哲学在它本身以内不可避免地包括有价值的考虑（它不同于科学），它就具有一种‘实践的’，即一种道德的功能，而且我曾主张说：既然这个因素是哲学所固有的，如果哲学不承认它，不把它突出出来，那就会把一些不希望有的特性引进哲学中来，使得哲学一方面宣称是属于纯认识方面的，变成了科学的竞争者，另一方面又忽视了哲学真正具有重要性的领域，即在价值领域内对人类活动所可能进行的指导。”^①杜威强调，今日哲学的基本任务就是要阐明人们关于自己时代的社会的和道德的争论。他把主要注意力放在“实际的、活的道德和社会问题”上^②。因为，在他看来，道德是至关重要的人生事务，是“社会事务的最高调节者”^③，是解决一切社会问题的基础。所以，要解决社会问题，就必须解决道德问题，注意的中心应该是：必须面对“在政治制度的道德基础和共同行动的人们所赖以获取个人自由，乃至在彼此间达到兄弟般团结的道德原则”之间的矛盾^④。

为解决道德问题，实用主义者提出用所谓“科学”的方法，也就是用实用主义的方法来改造道德观念，改造伦理学的主张，把建立所谓“科学”的伦理学当作自己的重要任务。

实用主义者自称超越了过去伦理学中的一切争论，克服了一切“超经验”的伦理学（即所谓“先验的永恒的”道德学说^⑤和“主观主义”道德理论）所造成的“理智”与“实践”的分裂、普遍原则与个别行动的分裂，以及“主观与客观”、“主内与主外”的分裂等等。杜威从生物进化论和实用主义的“彻底经验论”出发，认为任何道

① J. Dewey, *Problems of Man*, N. Y., 1946, P. 201.

② 梯利：《西方哲学史》（下册），商务印书馆1979年版，第344页。

③ 杜威：《自由与文化》，商务印书馆1964年版，第12页。

④ 同上书，第124页。

⑤ 杜威把马克思主义关于经济关系决定道德性质和内容的观点也归入“先验论”。

德判断与科学判断一样，都是来自经验，都是以经验为基础的。因此，道德科学与自然科学不应该有一条不可逾越的鸿沟。实用主义者就根据这一论点，把他们用唯心主义立场予以歪曲的所谓物理科学的“实验方法”运用到伦理学中，去研究道德行为，或称“道德生活”，以建立实用主义的伦理学体系。

首先，实用主义者在伦理学领域里改造道德观念的一个基本出发点，是要彻底消除伦理学与自然科学之间的“鸿沟”。他们根据进化论证明人是自然界的一部分，是自然界发展进化的产物。但是，同时他们又从进化论只承认事物的量变，否认质变的连续性原则出发，抹杀人的活动与其他动物活动的本质区别。杜威虽然也说人是社会的生物，然而，在他看来，人与其他动物在应付环境；求得生存方面，只有方式上的高低之分，并无本质区别。因为，只要是生物，就要维持生命，要维持生命，就必须应付环境。所以，为要生活，就要不断地活动，就有行为，就有应付环境的“经验”。不仅人是这样，就是“蛤蜊”、“蛆虫”、“蜜蜂”也是这样。尽管动物是无意识的本能，人是自觉的选择和实验，但是，在它们之间也只不过是“一点一滴的进化”的结果，并无质的飞跃和突变。他完全否定了从动物的本能活动过渡到人的自觉行动和道德行为的社会制约性；否定了由自然界动物的活动到社会中人的行为之间的质的区别。实用主义者就以这种庸俗进化论的连续性原则为根据，根本排除了社会现象与自然现象的本质区别，以及道德价值与自然财富之间的本质区别。这样，似乎也就“填平”了自然科学和伦理学之间的“鸿沟”。

人是从动物进化来的，是自然界的一部分。人在进入人类社会后，自然规律、生物规律确实对人的行为仍然起着一定的作用，这都是无可否认的。但是，人的社会行为，特别是道德行为，是社会生活的产物，它和动物适应环境的行为是有本质的区别的。动物式的维持生命的行为只能构成人类道德行为产生的自然前

提，但自然前提并不能等同于人类道德行为，也不构成人类道德的内容。他们之间的联系不能成为抹杀它们本质区别并将其混同的根据。

在实用主义者看来，无论是科学还是道德，无论是自然科学还是伦理学，都只不过是应付环境，维持生命的工具。“任何行动实况 (Scene)，如果它是社会的，也是宇宙的或物理的。它也是生物学的”。“道德科学的准则是科学判断的连续”^①。所以，杜威认为一切自然科学都可以成为道德研究和伦理科学的工具，或是“重要的辅助品”；而道德科学因此也就成了物理学、生物学等自然科学和社会科学的大杂烩。他说：“当物理学、化学、生物学、医学有助于具体的人类苦难的考查和救治计划的发展的时候，它们就是道德的，它们就是道德研究和道德科学的一套用具。”^②而“道德科学”就再“不是某种单独的领域。它是存在于人的意识中，能够说明和指导人的活动的物理、生物和历史知识的综合”^③。这样，认识与道德、知识与价值、自然科学与社会科学也就完全混同了。

无疑，自然科学在实际应用过程中，是有价值问题和道德问题的。而且，也不能否认，许多与人类的产生、生存和发展有关的自然科学和边缘科学，例如进化论、遗传学、人类学、心理学、行为学等等，对我们认识、解决社会道德问题也有着不同程度的帮助，所以，科学对伦理学是有着重要的作用和影响的。但是，必须指出，道德价值是反映一定的社会关系的，它既不是某一物质或精神的实体本身，也不是其特性，而是一种社会关系的特性，是人的行为的特性。道德是一种社会现象。任何自然科学本身并不能构成道德价值，也不包括道德内容。因此，自然科学不能成

① J. Dewey, *Problems of Man*, N. Y., 1946, P. 244.

② 杜威：《哲学的改造》，许崇清译，商务印书馆1985年版，第93页。

③ J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, N. Y. 1922, P. 296.

为伦理学的内容，其具体的研究方法也不能简单地成为伦理学的工具。尽管杜威在批判直觉主义、感情主义等伦理学说时，反对它们把事实与价值、经验科学与伦理学分裂开来的观点是正确的，同时，他也承认伦理经验具有自己的特点。然而，他却从生物进化论的“连续性”原则出发，不仅抹杀了人的行为和动物行为的本质区别，而且，认为，价值的性质就其发生和功能上来说，是与维持生命的生理活动连续的，与物理、化学的交互作用的过程是连续的。所以，道德科学与各种自然科学的研究对象和研究方法之间也是连续的。它不仅与生物学是连续的，与物理学、化学也是连续的。因此，也就抹杀了伦理科学与自然科学在研究对象和研究方法上的本质区别。于是，实用主义者就可能把所谓的物理学的实验室方法顺利地搬到伦理学和道德领域，从而去实现其伦理学的“改造”。

其次，实用主义者，无论是詹姆士、杜威，还是席勒，都指责过去的哲学脱离生活，不重视人的实际需要，以至造成观念与物质、理论与实践、原则与行动的对立。杜威认为，只有实用主义才能消除这种“二元论”，理论和认识活动只有在与实践相联系并为实践服务时才有意义。詹姆士抨击传统的认识概念，他断言：在现实生活中进行认识活动的不是抽象的主体，而是具有各种欲望、需要和利益的活生生的人。他所认识的世界是什么样子，对他来说决不是无关紧要的，而是利害相关的。他不承认世界是一成不变的并能独立于人，他积极地干预世界，用可塑的经验材料造成他所需要而又能够做到的现实。人们把世界造成什么样子，愿意它成为什么样子，它就是什么样子。

理论应当和实践相联系，并为实践服务，人在认识事物时带着“需要和利益”，也是无可非议的。但是，实用主义在认识上用利害关系代替了反映关系，用纯粹主观主义的利害权衡代替了认识上的反映论，就必然会走到主观唯心主义和唯意志论上去。从

这种观点出发，必然会认为，认识、真理只是实现心理上、道德上、社会上的某种目的的手段。衡量思维的结果，不是考虑其真或假，是否与事实相符合，而是只看其有利或有害、“满意”或“不满意”，从而评价其好与坏或善与恶，而这一切都取决于它能在多大程度上接近目的。这样，实用主义就把认识活动与评价活动混同起来，把人的道德活动与思维过程、善与真完全等同起来。詹姆士说“凡在信仰上证明本身是善的东西，并且因为某些明确的和可指定的理由也是善的东西，我们就管它叫做真的。”^①其结果不仅否认了道德的客观根据，也抹杀了道德的认识职能：道德作为社会意识形态是社会存在的反映，只有反映了社会存在的道德规范、范畴才能对人的行为起指导作用。一个认识的结果、一个道德判断、一个道德准则，是否正确、正当，不是看它们是否有用、有益，而是首先要看它们是否符合实际、符合社会发展的需要。只有符合社会发展需要的道德准则才是正确的、正当的，才能给人指出正确的行动方向，才对人真正有用。实用主义者把真理和道德都变成在独特的境遇中个人对利害关系的权衡。由此，实用主义既可通过“填平”科学、真理与道德之间的“鸿沟”而取消哲学上唯心与唯物的根本对立，而且，还可以熄灭社会的、阶级的矛盾和斗争。正象杜威所说：“科学意识与人的价值意识完全结合起来时，现在压迫着人类的最大的二元论，即所谓物质的、机械的、科学的和道德的与理想的东西当中所存的裂缝，就化为乌有。因为这个分别，飘摇不定的人力就会团结起来，壮大起来。”他接着说：“道德既集中于理智，同时属于理智的事体也道德化了。自然主义和人道主义间恼人的废时失事的斗争也从此熄灭”^②。

再次，由于在实用主义者看来，理论只是人赖以应付环境的工具，因此，无论是在实用主义哲学，还是伦理学中，“方法”都

① 詹姆士：《实用主义》第42页。

② 杜威：《哲学的改造》第93—94页。

占有头等重要的地位。詹姆士甚至说，实用主义“它除了方法之外，^①没有什么武断的主张和理论”^①。所谓实用主义方法，既可以说是实用主义“认识”世界的方法，也可以说是其应付环境的方法。詹姆士说：“实用主义的方法，不是什么特别的结果，只不过是一种确定方向的态度。这个态度不是去看最先的事物、原则、‘范畴’和假定是必需的东西，而是去看最后的事物、收获、效果和事实。”^②用皮尔斯和杜威的话来说，实用主义方法，就是“根据观念的结果决定观念的意义”的所谓“实验的方法”^③。

由于实用主义者消除了认识与道德、知识与价值的本质区别，“填平”了自然科学与伦理学的“鸿沟”，因此，实用主义的“实验的方法”就有可能由科学认识领域贯彻到社会道德领域，把“理智的改造”推广“应用到道德的和社会的训练中”^④。实用主义者认为，“我们时代许多可以纠正的弊病所以存在，都是由于对那种能创造一切、有理由称之为‘科学’的研究和试验的方法不均衡地、片面地运用”^⑤。因此，他们迫不及待地要用其所谓“科学”的方法，改造道德观念和伦理学。

伦理学既是一门科学，它的研究自然需要运用科学的方法，这是不言而喻的。但是，问题在于这种方法到底是个什么样的方法，是否真正是科学的。马克思主义伦理学从来都是把揭示自然和社会发展规律及其之间联系的辩证唯物主义和历史唯物主义当作方法论基础，以便科学地解释道德的起源、本质，揭示道德变化、发展的客观规律和道德评价的客观标准等。然而，实用主义的所谓“科学方法”则是用主观经验、个人心理、欲望、利益来证实真理的方法，即用“成功”、“效果”来检验判断、信念的方法。经过这种方法“改造”过的伦理学，与实用主义的其他理论和“真理”一样，只

①② 詹姆士：《实用主义》第30、31页。

③④ 杜威：《哲学的改造》第88、87页。

⑤ J. Dewey, Problems of Man, P. 11.

具有“实践”的意义，只是一种应急的权宜之计，而不具有揭示现实、反映生活的意义。实用主义者声言，真理是“机遇的”，也就是说，在某种情境下，一种理论、一种观念，如果对我们“有用”，能给我们带来“方便”和“利益”，那么，它就能够成为“真理”，它也就是“善的”。但是，如果情况变了、场合变了，它“不合算了”，不能为我所用了，那么，这一理论、观念就再不是“善的”了，不再是“真理”了。由此可见，实用主义的真理与道德，只是此时、此地、此人应付环境，解决疑难最方便，最“经济”的计划、办法和假设而已。实用主义者只承认对单一情境有益的“真理”或“道德”，从而用真理与道德的相对性、具体性，否定了真理与道德的客观性。马克思主义从来就认为真理是具体的，也就是说，真理是以一定的时间、地点、条件为转移的。但是，马克思主义者也从来不因此就怀疑真理的客观性，即指真理的内容是不依赖于人、不依赖于人类的意识的。我们判断一种理论、观点的真理性，就要首先看它在多大程度上反映了外部世界的客观内容。“当一个唯物主义者，就要承认感官给我们揭示的客观真理。”^①同时，马克思主义者不承认“抽象道德”的存在，不仅认为不同社会、不同阶级和民族具有不同的道德，而且认为道德总是体现在处于具体情境的具体人的行动中。然而，由于道德与认识一样，都是人们把握世界的方式，因此，任何道德都必然是一定历史必然性的反映，作为社会意识的道德，是社会存在的反映，即一定社会物质生活条件的反映。因此，也一定具有客观性和普遍性。道德具有具体性、相对性并不否定、排斥道德的客观性和普遍性。由此可以得出结论，在任何具体场合和条件下，不管其情境多么独特，衡量真理与道德的标准都是客观的，是不以个人的意志、利益、情趣为转移的。

^① 列宁：《唯物主义与经验批判主义》第124页。

毫无疑问，理论、思想是应该为实践目的服务，这是正确的。但是，为此，理论、思想首先应该正确地反映现实，符合实际对象。列宁指出：“认识只有在它反映不以人为转移的客观真理时，才能成为对人类有机体有用的认识，成为对人的实践、生命的保存、种的保存有用的认识。在唯物主义者看来，人类实践的‘成功’证明着我们的表象和我们所感知的事物的客观本性的符合。”^①实践是人们改造客观世界的物质活动，即人们的物质生产活动、阶级的革命斗争，以及其他改造世界的社会活动。实践首先是社会历史实践。而实用主义者却把“实践”与单个的、具体的行动等同起来。从而把实践归结为在某种单一的情境范围内活动着的孤独的个人的行为，并把实践完全看作是达到目的的主观意志过程。因此，实用主义的“实践”也就成了这种单个人的主观信仰、意志、利益的自我表现。实质上，他们把“实践”与美国的资本家、商人追求个人利益和成功的投机活动联系起来。

在实用主义者看来，由于“科学伦理学”研究人们的行为，因此，它是直接从经验中，从特殊的经验事实中生长出来的。实用主义者说，科学伦理学是“确定不移的经验性的”。然而，实用主义正是依靠“经验”这个字眼把道德理论融合到人的具体行动之中，从而否认道德规范和道德理论的意义，把伦理学变成使个人获得成功的“一种方便方法”^②。

实用主义者把伦理科学归结为“经验”，是想表明他们维护原则和行动的统—、理论与实践的统—；表明他们反对“先验的永恒价值论”和一切“超经验”的伦理学说。但是，他们把道德经验理解为人的内在世界，即人主观所感觉和体验到的东西，并把它与抽象的单个人的意志和利益联系起来。按照詹姆士的看法，虽

① 列宁：《唯物主义与经验批判主义》第131页。

② 詹姆士：《实用主义》第156页。

然事实应该是伦理学理论的出发点，可是事实本身不需要外部证实，因为事物完全是由人主观臆断的，完全是由人的需要来决定的。“我们可以把可感觉的实在之流随意分割成各种‘物’”^①。所谓“证实”只是经验之间和谐、满意的“过渡”和“愉快的引导作用”^②，因而是完全主观的，与外在世界无关的。所以，实用主义把一切追求外部证实的伦理学理论，特别是以历史唯物主义为理论基础的马克思主义伦理学，都斥之为“先验主义”。他们认为，世界是“服服帖帖地听凭人类褻读的。真理全是由人产生到世界上来的”^③。由此可见，标榜“中立”和“调和哲学”的实用主义完全是主观唯心主义的，一点也不“中立”，一丝也不“调和”。他们否认道德价值必须依靠人的经验之外的客观世界来证实的论点，正是主观唯心主义道德价值观的表现，是对道德价值客观意义的根本否定。由于实用主义的“经验”是无所不包的，它既包括思想、原则、理论，也包括事实、行动、实践。因此，在实用主义者看来，事实、行动、实践都是一种主观的过程。所以，他们的所谓理论与实践、原则与行动、事实与价值的统一，实质上是在主观唯心主义基础上的混一，消除了理论和实践、原则和行动、事实和价值的区别和界限，并把道德理论消融到个人的道德经验中，消融到人的具体行动中。伦理学只产生于个人的行动和个人的需要之中。杜威说：“道德理论……是对某一行动的条件有分析地感知，这是观念中的行动。这是在与外部行动相对立的思想中构造行动。因此，这是活动，是在其理论表现中的行动本身。我们从没有把道德理论与实践分开，理论是思想上的行动，而行动是完成了的观点。这就是我们的论点。”^④杜威在另外的地方也重复这一思想。他说：“原则不证明行动的正确，因为原则只是正在

①②③ 詹姆士：《实用主义》第130、103、131页。

④ J. Dewey, *Moral Theory and Practice*. *International Journal of Ethics*, I(1891), P. 188.

继续的活动的别名”^①。从这种观点出发，除了完全否定道德理论，把道德理论归结为主体决心达到的自己目的的“假设”之外，还能得出什么结论来呢？总之，实用主义所谓的“科学”的伦理学，就是为资产阶级获得个人利益、成功的最合算、最方便的一种工具。实用主义对伦理学的“改造”，其实质和目的就在于此。

第三节 道德根源于人的本性

实用主义宣称，要用“科学”建立人与自然的联系，以解决人的实际生活问题。它“改造”伦理学的中心论题就是把人放在自然中，并从人的“本性”中寻找道德观念和道德行为的根源。西方许多伦理学家把实用主义伦理学看作是现代自然主义伦理学的主要代表，其主要理由也就是根据这一点。

实用主义把道德的根源归于人的本性，并把人的本性理解为人的生物本能，从而把道德看作是来源于人的生物本能的東西，完全歪曲了道德现象的本质。

一 从“人的本性”中引伸出道德

道德是怎样产生的，它是由什么决定的？这一有关道德根源的问题，是伦理学的一个基本问题，并且也是伦理学史上一向激烈争论的中心问题。詹姆士为克服神学与突飞猛进的科学进步的矛盾，深感为以往的“神学博士”所满足的那种把道德本源归结为上帝“良知”的观点已不能自圆其说，不能解决资本主义社会现实的道德问题；然而，他更反对唯物主义者关于客观的社会环境

^① J. Dewey, *Democracy and Education*, N. Y., 1923, P. 410.

决定道德的主张。杜威则打着反对一切“先验的”或“超验的”道德理论，即反对在个人及其经验之外寻找道德根源的旗帜，以改革伦理学，建立“科学伦理学”相标榜。他在反对一切客观唯心主义伦理学说（如神学伦理学的上帝意旨、康德的绝对命令、黑格尔的绝对精神）的同时，把矛头主要指向马克思主义，反对马克思主义关于道德是受一定社会物质生活条件决定的历史唯物主义观点，而认为，归根到底，道德根源于人的“本性”。

实用主义者把生物进化论引进社会历史领域，用生物学的结论和方法解释人的行为和道德问题。在他们看来，人首先不是社会的人，而只是生物进化过程中具有许多特殊的心理因素或生物本能的个体。因此，人的本质就被解释成不依赖于社会的“人的本性”，而社会则被解释为只是人的固有“本性”的表露，以及人性在其进化过程中的各种表现形式。同时，社会又被看作是“自然人”生存、生长的一种“环境”、“境遇”。所以，人的一切行动，包括道德行动都是为使个人能适应自然和社会的具体环境，以求得生命的保存、生长和延续所必需的。因而，人的道德观念和道德行为归根到底，也就都源于人类为求得生存而在进化过程中所形成的“人的本性”（Human nature）。实用主义者认为，道德就是这种“人的本性的产物”。正象杜威所说：“道德所坚持的目的，道德强加给的规则，毕竟都是人本性的产物”。“只有引起人性中的某些东西的共鸣，并在人性中唤起积极的反应，规则才能被遵守，理想才能得以实现。实际上，道德原则要是以贬低人的本性来抬高自己，就是自杀。”^①

实用主义者把道德看作是从“人的本性”中引伸出来的。他们认为，一切道德规范和道德理想都要与人的本性相符合，所持的一个理由，就是说道德是“人生事务”，不能离开人和人的行动，

① J. Dewey, Human nature and Conduct, P. 2.

离开人的行动就没有道德，离开人就没有善恶的概念。当然，道德若离开人、人的意识、人的行动是不可思议的，是不可能的。这是无须争辩的。但是，问题的关键在于如何理解人和人的本质。

马克思主义一向反对把人看成是抽象的、生物个体，认为人总是具体的、社会历史的人。人的本质绝不是单个人的抽象物，而是一切社会关系的总和。所以，只有人的社会性才构成人的本质、人的本性。那种认为自然状态就是人类本性的真正状态的资产阶级“臆想”，实际上，是把人与动物相等同。我们不否认人身上的自然属性，但就是人的自然属性若离开了人的社会活动和社会关系，那么，也就只剩下了动物性，而这绝非人的本性。因此，道德虽然表现在人的行动上及人的心理活动中，但是，它绝不是人主观自生的东西，也绝不取决于个人的意志、愿望和爱好。道德作为在社会中调整人与人之间关系的行为规范，作为人的理想和信念，只能是一定社会关系的反映，是一定社会历史条件的产物。然而，实用主义者是怎样理解人的本质呢？

二 实用主义对“人的本性”的理解

实用主义者把人看作是单个的、生物的人，因此，他们所说的人性，首先是人的自然性，即人在进化中，从动物身上继承下来的自然本能。所谓“人的本性”在实用主义者那里，或是被解释为“纯粹先天的”心理构成，包括人的欲望、情感、意志等；或是被看作是人的生活的需要、愿望和适应环境的本能。关于人的“本性”，杜威说：“我所谓‘需要’，是指人们由于其身体构造而表现的固有的要求。例如对饮食的需要和对行动的需要，等于是我们存在的一部分，因此不可设想在任何情况下，这些需要会停止存在。还有其他不是这样直接属于身体方面的，而在我看来也仿佛

是同样植根于人的本性之中的需要。我可以举出以下例子：对某种合群的需要，显示自己精力并把自己的力量作用于周围环境的需要，为了互助和斗争与自己的同伴合作或与之竞争的需要，某种美感的表现和满足的需要，领导和服从的需要等。”他接着说：“我所举的例子是否选择得适当是无关宏旨的，更重要的是要承认这个事实：有些倾向是人的本性的不可分割的部分；如果这些倾向改变了，本性便不再成其为本性了。这些倾向通常叫做本能 (instincts)。”^① 不难看出，杜威把人的本性归结为由于人身体构造而直接或间接表现出的先天固有的要求，它不仅包括人的生理需要，还包括了人的社会需要，而且更把人的这些倾向归结为“本能”。这样，他不仅把人的生理需要看作是人的先天的本性，还把人的许多社会需要以及道德关系也归结为不依赖于社会的生物本能。杜威所说的人的“本性”就是这样一个不依赖于任何社会条件的“生物——心理的因素”^②。所以，这种“人的本性”，无疑也就只有是动物性。正如马克思所指出：“吃、喝、性行为等等，固然也是真正的人的机能。但是，如果使这些机能脱离了人的其他活动，并使它们成为最后的和唯一的终极目的，那么，在这种抽象中，它们就是动物的机能。”^③ 杜威攻击马克思主义的唯物史观“把人的因素可能地几乎减低到了零点”^④。其实，象实用主义者所谓的这种脱离人类的社会生活条件、离开生产劳动的自然的“人的因素”，在实际上，确实是把人的因素降低到了“零点”。因为，脱离社会生产劳动，人就不成其为人，离开一定的社会物质生活条件的人的自然本性，实际上就是动物性。因为，从来不能离开社会而存在的人类，就是其食、色、性等自然需要也必然被

① J. Dewey, *Problems of Men*, P. 184—185.

② 杜威：《自由与文化》第74页。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷第94页。

④ 杜威：《自由与文化》第57页。

社会化了，而深深打上社会历史的印记。决定人本性的不是其生物需要，而是满足这种需要的生活方式。

正是由于实用主义者把人的本性看作是人类所固有的生物性，因此，他们认为，人的基本需要和情感都是“永恒不变的”。只不过是“它们可以采取和其目前的表达方式根本不同的表达方式”^①。因此，实用主义者虽然认为，在实践上人性是可以改变的，人的信仰和行动也必然在不断地改变，但是，那只是人的本性的表现方式和途径的变化，而人的本性是根本不会改变的。人的本性就是人所固有的需要；是先天的、自有人类以来不曾改变过的“确定因素”。

杜威也说，人是社会的动物，似乎也在强调社会、文化对人性及人的行为的作用。例如，他说，美国文化“大部分是一种金钱的文化，这并不是因为人性的原始的或天然的结构使它自己倾向于获取金钱的利润。毋宁说，这是由于一定的复杂的文化刺激着、助长着、强化着这种天然的倾向，以致产生一定式样的欲望和目的”。接着他又说，从对一切社会、人民、阶级、种族、国家的考察来看，“既然人性的天然构成是相对稳定的，那么要说明为不同的结合形式所表现出的各种不同的多样性，就不能孤立地诉之于人性的天然构成状态。”^②然而，杜威说的明白，他虽然承认考查现实的社会，不能“孤立地诉诸于人性的天然构成状态”，但是，他并不是认为人的本质或本性就是由社会条件决定的。相反，他仍是把“人性的天然结构”看作是“稳定的”。那些被社会、文化所决定或改变的东西，并不是这种“人性的天然结构”，而仍然只是它的表现方式而已。

实用主义者所说的人的社会性是什么涵义呢？实用主义的“社会”、“文化”等概念，都有它自己的特定内容。在杜威看来，

① J. Dewey, *Problems of Men*, P. 189.

② 杜威：《自由与文化》第15页。

“社会”是为满足人的需要而组成的人群。他说：“有一种需要和兴趣，自然会有一种人群发生。譬如男女之欲，是一种天性的情欲，有了这种需要，然后有男女居室，成一家族。又如饮食和自卫保身之欲，也是一种天性的欲望，有了这种天性欲望，然后有商工业、交通业。人类又有权力的天性，所以有纷争，有纷争然后有政府、有法律，所以有国家。人类又有信仰的天性，所以有宗教。这都是人群所以发生的原因。总而言之，人类有天性、情欲、兴趣、需要，每一种天性、情欲、兴趣、需要，便可发生一个人群。”^①所谓“文化”，则是人在一定社会集团中为改变自己人性的天然构成而形成的“各种风俗习惯的复杂体”，而且“它只有通过使它的成员的原始的或天然的构成状态发生一定特有的变化，才能使它自己获得重生”^②。因此，不难看出，对实用主义者来说，无论是社会，还是文化，归根到底也都是人的“本性”的产物。所谓社会、文化对人性和人的行动的影响或决定作用，实际上，也只是改变人的本性的表现形式，或者是决定“人性的天然构成”的天然倾向的秩序和安排。正象杜威自己所说：“人性为了使它本身得到满足而产生着特殊的社会现象的倾向或体系，如果这是真实的，那么，至少，文化的情况决定着天然倾向的秩序和安排，这一点也是真实的。”^③可见，他的“社会性”仍是根源于人的自然本性，他关于人的本性的概念，实际上乃是“天然的”，即生物的、超社会的抽象概念。至于谈到“文化”对人的行为和人性的决定，实际上也就是“人性以内和人性以外许多因素的互相作用”^④。所谓人性以外的因素，杜威所指的就是社会文化。杜威认为，文化包括经济、政治、道德、艺术、科学等等互相作用的因素。这些因素中，没有任何一种因素占主导地位并能成为人的行为动机的源

① 杜威：《杜威五大演讲》、北京晨报社丛书，第三种，1920年，第16页。

②③ 杜威：《自由与文化》第15—16，14页。

④ 同上书，第18页。

泉。人类一切活动的动机都是来源于这些文化诸因素与人的生物遗传诸因素的“相互作用”。这样，实用主义就用多元论否定了社会经济条件决定社会生活，社会存在决定社会意识，人的物质生活条件决定人的本性的历史唯物主义的一元论；从而在人的本质和人的行为问题上，也就用多元的唯心主义诡辩论代替了唯物辩证的决定论。

三 道德根源于人的生物本能

由于实用主义归根到底是把人的“本性”看作自然的需要、欲望；看作是由生物遗传而获得的“有灵的心灵结构”，因此，在实用主义者看来，道德意识和道德行为不是来源于人的社会生活，不是根源于社会生产和交换的关系，而是来自人的生物机体，是人的自然本性的产物。

用詹姆士的话来说，探索道德观念和判断的历史本源，这完全是个“心理学问题”^①。换句话说，在他看来，道德主要是“一种纯粹先天的”心理活动。他企图从人的心理发生上来寻找道德的根源。那么，他是怎样看待人的心理的呢？他又是怎样从人的先天“心灵结构”上来论证道德的本源呢？

首先，詹姆士把心理学完全看作是一门生物学。他脱离社会生活，把意识过程只看作是有机体的活动，把心理状态与脑，以及整个神经系统的活动过程相等同。在他看来，心理过程就是对生物维持生存和适应自然有用的机能活动。意识则是与不间断地进入大脑的“神经刺激流”相应的感觉流、“思想流、或是意识流，或是主观生活之流”^②。这样，人的心理、或“意识”就完全

^① W. James, *Essays in Pragmatism*, P. 66.

^② 詹姆士：《心理学原理》，唐钺选译本，商务印书馆1963年版，第87页。

是一种抽去了一切社会内容的生物学现象。它不再是社会存在的反映，而只是人脑自生的、变化无常、永流不息的“意识流”，是永远属于“个人的”、“我的”自我意识。人可以自由地根据自己的目的和“方便”的方式来处理它。于是，詹姆士的心理学也就成了实用主义的一切真、善、美的“科学”根据。詹姆士说，心理的另一特性是选择性：“凡是对生物体有用的意识，就会被“注意”或引起“兴趣”。意识流可以被“注意力”和“兴趣”分析为若干部分。他说：“有无数事项呈现于我的感官之前，而它们却丝毫没有真正进入我的经验中。为什么呢？就是因为我对它们没有兴趣。我的经验乃是我所愿意注意的东西。只有我所注视的那些事项才形成我的心灵——没有选择的兴趣，经验就是一种十足的浑沌。”^①只有通过以我的兴趣为基础的注意和选择，才能建立起我所生活于其中的世界，才能使我相信我所选择的东西就是真实的。在詹姆士看来，“任何引起和激起我们兴趣的东西就是真实的。……因此，一切实在的基础和起源，无论从绝对的或实践的观点来看，都是主观的，亦即我们自己。”^②他甚至认为，只要我们满不在乎地装做好象我们所讨论的事物是真实的，并坚持它是真实的，那么“它最后就必然会变得和我们的生活发生这样一种关系，以致它真正成为真实的。”^③总之，照他的观点：变化无常的意识流是由“我”根据自己的需要和兴趣组织起来的。“选择”是在对我有用或方便的东西的基础上进行的。凡是我在感觉流中注意和信仰的东西，对“我”来说，就是实在。“思想自身就是思想者，并且心理学无须再外求”^④。詹姆士关于人的心理的这种赤裸裸的主观唯心

① W. James, *The Principles of Psychology*, N. Y., 1890, I, P402.

② 同上，I，第295—297。

③ 同上，I，第321。

④ 詹姆士：《心理学原理》，唐钺选译本，第258页。

主义和唯意志论的观点达到无所掩饰的地步。

不是心理反映客观实在，相反，却是心理构造实在。一切真实的东西都只是主观心理的产物，是以兴趣为基础的注意和信仰的结果。然而，兴趣和注意力又是从哪里来的呢？詹姆士认为，那是来自意识的一种遗传的“有机的心灵结构”。这种由本能、情感和各种原始观念构成的“心灵结构”，就是人生来具有的、不变的人性。正是它决定着兴趣和注意力，而兴趣和注意又对感觉流作选择。这些“有机的心灵结构”不是来自任何感官经验，而是“内部结构的一种天然财富”。它的起源“隐藏在神秘之中”^①。

所以，在詹姆士看来，归根到底，我所选择的一切都是我的天生的本能和情感的产物。不仅道德意识和道德行为是根源于这种先天的心理结构，就连社会中的私有制、嗜杀、好斗、掠夺等，也被说成是先天本能的表現。他说，当人看见一件心爱的东西而无贪图之心，那是极为困难的事。当别人占有这个东西时，我们想窃取它的那种冲动，往往就会变成伤害此人的冲动。因此，“所有权本能”的必然结果，就是“征集的本能”，“征集同类东西的冲动，乃是占有本能的变种”^②。他又说，人是最凶残的动物。“因此，我们的种族就是在一个血淋淋的摇篮（即彼此间的战争）中抚养起来的”。因此，人与人的关系是变化无常的，昨天的敌人很容易成为今天的朋友，今天的朋友也容易成为明天的敌人。“嗜杀的本能”也是人的一种生来俱有的心理冲动^③。总而言之，詹姆士把人生活在资本主义社会中所获得的心理特性，都说成是天赋的、永恒的本能。他把资产阶级的情感、冲动，以及所有的心理特征，都说成是全人类的心理特征。所以，资产阶级的自私、贪婪、残暴和占有欲就都被看作是人的本性中的先天的本能。

① W. James, *The Principles of Psychology*, I, P. 632.

② 参见同上书，第422页。

③ 参见同上书，第409—410、414页。

詹姆士要求从个人的心理发生上去探索道德产生的根源，实际上，他是企图把作为社会现象的道德生物化，把资产阶级道德说成是以人的生物学结构为基础的天赋心理结构的产物，即“本能”，“情感”的产物，以此掩盖道德的社会性和阶级性。詹姆士认为，边沁、穆勒的功利主义的贡献，是把道德与寻求肉体的趋乐避苦的行为联系起来。也就是说，联想到某一事物可能带来快乐，就判断为“善”、为“好”，反之，则为“恶”等。然而，实用主义与功利主义不同的是实用主义从生物进化论出发，把对生命的保存和发展有用的东西都看作是“善”的，合乎道德的。所以，詹姆士认为，道德不仅是与肉体的趋乐避苦行为有联系，许多“道德感觉”并不是来自行为后果的“经验”，而是来自人的先天的本能和情感，来自“一种纯粹先天的偏爱”。他说：“对于某些精神气质，如和平、宁静、单纯、真实等感到其内在的尊贵；对另外一些，如爱发牢骚、胆小怕事、斤斤计较等感到本质上的粗俗，只能用一种纯粹先天的偏爱前者厌恶后者的更高理想的态度来解释。”^①因为，行为结果所给予人的“经验”，虽然能使人分别善、恶，但是，无法说明“鄙视”、“粗俗”、“尊重”、“厌恶”等道德感受的来源。他举出了一些资本主义社会生活中司空见惯的事例来说明人的许多道德观念和判断，都是一种先天的情绪表现。他说，如果一个人开枪打死了自己妻子的情夫，当我们听到这个妻子同她的丈夫已言归于好，两个人又一块舒舒服服地过活时，是什么使我们产生如此讨厌的情绪呢？再有，如果有一个幸福的世界，可以使千百万人过幸福的生活，但有一个条件，就是必须让某一个陷于绝望的人到偏僻的地区去过孤独痛苦的生活。这时，我们内心虽然产生了要抓住这种赐予的幸福的冲动，但又立即感到，

① W. James, *The Moral Philosopher and The Moral Life*,
《Essays in Pragmatism》, P.67.

为了换取享乐而接受这样的条件是非常令人憎恶的事情^①。他认为，所有这些道德“感觉”、“情绪”或“先天的偏爱”都是“脑子产生的东西”，其“根源在于我们大脑结构容易受到干扰”^②，是“由于细致的、脑子产生的不调和的感觉引起的”^③等等。“抽象的公平的感觉，从自然发展史观点来看，乃是发自神经中枢的一种变化”^④。这样，詹姆士就把道德的社会内容一古脑儿地抹杀掉，把道德意识和道德情感单纯归结为脑的生理结构的产物。从而，他又把道德的根源从心理上转而归结到人的生理上及其生物本能上等等。因此，实用主义者也就赋予了整个资产阶级道德以“全人类的、永恒的意义”。

当然，我们从来也不否认大脑是人类意识的生物学基础。马克思主义心理学在坚持认为脑是心理的器官，心理是脑的属性的同时，更强调心理是人脑对现实的反映。作为心理的高级的、完整的形式——意识，是人在劳动中，在与他人交往中，在一定社会历史条件之下形成的。在这个意义上，意识是“社会的产物”^⑤。道德意识总是一定社会关系的反映。因此，把人的心理活动与大脑的生理活动完全等同则是错误的。然而，由于詹姆士极端敌视唯物主义反映论，把人的心理完全看作是由神秘的脑子里自生出来的东西，所以，他认为，在道德中也是“纯粹的内在的力量肯定在起作用”^⑥。善、恶、义务，只有在某个地方被认知了才能真正地存在。道德关系与道德律唯一聚集之处“只能是感觉到它们的心”^⑦。由此可见，詹姆士关于道德根源问题的主观唯心主义观点就昭然若揭了。

①③ 参见：W·James, *The Moral Philosopher and The Moral Life*, 《Essays in Pragmatism》, P. 68.

②④ 同上书, P. 67.

⑤ 《马克思恩格斯全集》第3卷第34页。

⑥⑦ W. James, *Essays in Pragmatism*, P. 68、69.

杜威虽然与詹姆士只从个人心理出发看待道德根源问题不同，似乎更热心于对个人与自然和社会环境之间的相互作用过程的研究，但是，归根到底，他对人性的看法，以及他关于道德根源问题的回答，与詹姆士在实质上并没有根本的区别。杜威不仅把生物的“本能”、“冲动”、“需要”等所谓“人的本性”看作道德的根源，更把这种人性看作是社会的基础。他认为，在本能和情绪冲动等人生来具有的心理结构中，具有两种倾向：一种趋向于个人主义或分化；另一种趋向于结合或联合。他把这两种倾向也称为“人性中利他的和利己的倾向”^①。他说：“人性，和其他的生活方式一样，是倾向于分化的，而且这种分化是明显地朝着个体这个方向的，它也是倾向于联合、结合的。”^②这两种倾向是人生来就具有的心理构成因素。在杜威看来，弄清人性中这两种自然倾向原来哪一种占主导地位，是“烦琐无聊的问题”，根本问题是在于要弄清人性中的这些组成因素是怎样“被激起和被抑制的、被加强和被削弱的；它们的式样是怎样为各个文化条件的互相作用所决定的。”^③他说：“有些文化条件发展那些导致分化的心理成分，另一些却激起那些导致蜂窝式或蚁冢式的结合的心理成分。”^④由此可见，社会文化虽然是人性两种倾向发展的条件，但是，各种文化因素，其中包括道德，归根到底又是由原始人性中这两种倾向所得到的不同发展而决定的。

实际上，是利己，还是利他；是个人主义，还是集体主义，道德观念和判断的最终根源，绝不在于人的心理，更不是来源于人的生物本能、需要等所谓自然本性，而是在于道德意识、情感、意志和愿望所反映的人们生活的现实的客观条件。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

①②③④ 杜威：《自由与文化》第22、17、22、17页。

的过程。”^①马克思主义伦理学认为，道德既不是人头脑中自生的，也不是在生物进化中形成的本能。人们的道德观念归根结底总是在他们阶级地位所依据的实际关系中，在他们进行生产和交换的经济关系中形成的，是他们的头脑对这些实际关系的反映。^②人类既没有先天的“利己”的心理结构，也没有什么“利他”的先天的心理结构。把社会各种道德现象的根源归结为人的先天心理倾向，必然会掩盖道德的社会和阶级的本质。

第四节 实用主义的“境遇”伦理学

实用主义者把生物本能和非理性的情绪冲动支配下的人，作为自己伦理学以及哲学的出发点。他们以实用主义原则为根据，认为，“原则只是正在继续的活动的另一种称呼”，企图用“行为”代替“意识”，用活动取代“原则”。因此，他们把道德只归结为“道德行为”，或称为“道德生活”。实用主义者说：“伦理学是在正确与错误、善与恶的范围内考查行为的科学。这种考查行为的一个专门术语，就是‘道德行为’或‘道德生活’。”^③实用主义的所谓“道德生活”，既具有生物适应环境而生存、自保的生物学意义，同时也常常被他们解释成人在应付环境时，纯粹主观体验和主观选择的心理过程。实用主义伦理学就把这种“道德生活”作为自己的研究对象。

杜威说：经验就是生活，生活就是应付环境。每个人生活在世界中，每时每刻都要应付各种不同的环境，解决各种疑难问题。也就是说，他们必须生活在一系列的“境遇”(Situation)^④之中。

① 《马克思恩格斯全集》第13卷第8页。

② J·Dewey and J·H·Tufts, *Ethics*, N·Y., 1908, p. 3.

③ Situation 在杜威的《哲学的改造》《伦理学》等中译本中，多译为“情境”，也可译为“境遇”，“形势”等。本书采用前两种译法。

每个人必须在变幻不定的“境遇”中独立地寻找出正确的决定，找出解决疑难的办法。实用主义伦理学就是要把指导人们行为的道德规范和原则，改造成为人们应付具体环境，解决日常生活中一个个疑难问题的方法。用杜威自己的话来说，就是“这个理智的改造要应用到道德的社会的范围去，是否就要我们更进一步去信受那些变化、运动、个别化了的善和目的多样性，去信受那些原理、标准、法则就是分析个别的或单独的情境的知的工具。”^①这就是实用主义的“境遇”伦理学。实用主义境遇伦理学的根本特征，首先是把道德的本质看作是个体适应环境的工具；进而否认道德规范、道德原则的意义，否认确定的道德目的和客观的道德标准，因而陷入相对主义；最后，它把道德完全看作是获得个人眼前利益的权宜之计。实用主义“境遇伦理学”，实际上是没有道德的伦理学。简言之，宣扬非道德主义。

下面我们从四个方面对实用主义境遇伦理学的基本观点加以分析。

一 道德是人应付环境的工具

实用主义者把达尔文的生物进化论作为实用主义方法论的一个根据，并拿来讨论真理，研究道德问题，从而把真理和善，同生活经验连在一起，认为道德只能在经验之内，是人类经验之事。他们说，凡是有生命的地方就有行为、有活动。为要维持生命，就要连续的活动，以便与环境相适应。为对付环境，就产生经验。实用主义把人的实践活动降低到一般生物适应生活环境的本能反射活动的水平上，甚至把人类与软体动物相等同，认为，无论是人还是蛤蜊，都不单受环境塑造，也对环境有所反应，即产生应

^① 杜威：《哲学的改造》第87页。

付环境的经验，依靠自己的经验，而对环境加以若干改变。所谓“经验”，首先就是“做事”，就是“生活”或生物的一种“应付行为”。杜威说：生物“按照自己的机体构造的繁简向着环境动作。结果，环境所产生的变化又反应到这个有机体和它的活动上去。这个生物经历和感受它自己的行动的结果。这个动作和感受(或经历)的密切关系就形成我们所谓经验。”^①可见，实用主义的经验，不是对客观世界的反映，而是生物对外在环境刺激的“反应”。实用主义者就是把这种来自生物生存和自卫本能的对付环境的行动及感受称之为“经验”，并把它看作是道德生活的指导。因此，在实用主义伦理学中，道德经验就成了生物应付环境的一种“工具”，从而把本来属于社会现象的道德，完全生物化了。

一般地说，道德这种社会现象，既表现在人们的思想意识中，也表现在人们的行动上，因此与个人的经验是分不开的。这似乎是无可非议的。但是，问题在于：第一，如何理解“经验”，这些经验来自哪里？它们是人的感觉、知觉，思维对外在的客观世界的反映呢？还是人内在的、“心”的产物？第二，人们的善、恶、义务等道德观念、情感，归根到底是由个人的道德感觉、个人的道德经验所决定的呢？还是决定于不以人们意志为转移的社会物质生活条件，特别是决定于一定社会人们的生产和交换关系呢？这就是实用主义与马克思主义在道德本质问题上的根本分歧。

实用主义反对一切唯物论的感觉论、反映论。因此，他们说，感觉不是“知识的门户”，而只是“行为的刺激”，他们的“经验”不反映客观世界的实际内容，而只是主体(或是人，或是蛤蜊、蛆虫等)应付环境的行动及对自己行动后果的主观体验。实用主义者也就是从这种主观唯心主义经验论出发，来论证道德的本质的。

^① 杜威：《哲学的改造》第46页。

詹姆士在谈到善、恶、义务这些基本的道德概念的意义时，就继承了英国大主教贝克莱的主观唯心主义衣钵。他说：在一个纯粹没有感觉能力的世界中，是没有善与恶状态的。善、恶、义务，只有在某个地方被认知了，才能真正地存在。“道德关系与道德律唯一的聚集之处只能是感觉到它的心(mind)”^①“哪里存在这样的心，能判断好坏、互相要求，从其主要特征来说，那里就算是一个道德的世界了。”^②

当然，谁都知道，木头、石块这些“纯粹物理事实所构造的世界”是不会有道德观念的。道德作为一种社会意识，是属于人类的一种精神现象，因此，它不能离开人们的意识活动和主体的感受。但是，在社会生活中，善、恶、义务等道德观念的形成和社会道德关系、道德规范的产生和存在，却不是以某个人、甚至某些人感觉到它们与否为转移的。在封建道德禁锢下，一个坚持实行婚姻自主的青年，不管他个人对善、恶的“感觉”如何，都必然要受到封建道德的压抑。同样，一个卖国求荣的汉奸，无论他如何为自己出卖行为辩解，都要首先受到人民在道德上对他的斥责。个人的善、恶观念虽然反映了他自己的观点，表现着他个人的欲望和要求，但是，任何个人的观点或“感觉”、欲望和要求，都不是他内心自生的，而是他所生活的社会历史条件，他所处的社会地位，前一代人对他的教育和影响等等在他的意识中的综合反映。因此，把道德归结为个人的主观意识，把它看作是纯粹个人的感觉、经验的产物是不符合实际的，是主观唯心主义的。然而，詹姆士就是从这种错误观点出发，认为，一切善、恶，好、坏，是、非，都是由个人的感觉、经验决定的。除了个人的意识感觉到某一事物是好的或是正当之外，“一切事物根本不能是好的或是对

①② W·TameS, *Essays in Pragmatism*, P. 69, 74.

的”^①。既然，道德上的善恶是由个人感觉决定的，那么，在众多个人的世界中，就不能是一个“道德的整体”，而会出现“道德的二元论”或“道德的多元论”。所以，他说：在道德领域里，“个人的心是一切事物的尺度；在那里，找不到‘客观’真理，只能找到许多‘主观’意见”^②。他还说：“义务”概念的出现，就是因为一些思想家把自己的理想看作真理和权威，而认为其他理想应该服从这些理想，使人们有所遵循。这样，从“应该”一词中就出现了“义务”的概念。在詹姆士看来，义务与善、恶一样，仍是来自个人的主观要求和欲望。他否认“义务”是社会的要求，说：“没有由某一具体人实际提出的要求，就不能有义务”。义务来自个人的要求，个人的要求来自各个人的欲望。任何欲望，虽有大小、多少不同，但都是迫切的、命令性的，都是有效的和正当的。所以，无论是多么微弱的义务感，还是多么富有强制性的义务，都是“来自私人的要求”^③。这样，詹姆士在反对绝对的道德观念的同时，而把一切道德观念都变成个人主观的东西。在他看来，道德与真理一样，也只不过是每个个人自己造出来，供自己使用、满足自己欲望，谋取自己生存的“权宜之计”而已。这样，他就陷入伦理相对主义。

但是，实用主义者也不得不承认，道德问题是处理人与人之间的关系，如果世界上只有一个人，那就不会有“道德行为”，也不能过“道德生活”。可是，他们却不承认不依赖于人的意志为转移的、客观的社会历史必然性和在此基础上形成的道德必然性，于是，提出了“境遇”这个含糊的概念。他们说，道德行为必然产生在一定的“境遇”中。道德理论必须到道德境遇中去寻找。这样，道德境遇就成了实用主义伦理学的中心概念和重要环节。

①② W·James, *Essays in Pragmatism*, P.71.

③ 参见 W. James, *Essays in Pragmatism*, P. 73.

实用主义者是怎样解释“道德境遇”呢？所谓“境遇”，就是指个人所处的一种状态，在这一状态中，每个人都会遇到许多对立的、不相容的决定，以及许多追求着不同目的而行动着的其他人。由于“境遇”的这些特点，道德问题也就产生在其中了。因为，在实用主义者看来，“平常的行为，本没有道德不道德的区别。遇着疑难的境地，可以这样做，也可以那样做；但是这样做便有这结果，那样做又有那种结果；究竟还是这样做呢？还是那样做呢？到了这个选择去取的时候，方才有一个道德的境地，方才有道德和不道德的问题。”^①

这样看，实用主义所说的“境遇”是否是指不依赖个体的人们生活的客观物质条件呢？显然不是。尽管杜威总是想使他的哲学概念摆脱主观主义的色彩，而披上“客观”的伪装，以致使他的“境遇”概念象他的其他哲学概念一样，也是含糊不清、暧昧不明的。然而，我们还是可以从他的言语之间了解他对这一概念的解释。杜威说：“当人们说他们生活在境遇之中时，这个‘在’字和人们说钱币‘在’布袋里或颜料‘在’铁盒里具有另一种意义”。而这“另一种意义”是什么呢？他说：“它还意味着一个个体和客体和其他人物之间发生着相互作用”。并且，他还强调“境遇和相互作用的概念是彼此不可分的”^②，也就是说，“境遇”并不是指客体，不是外在的客观条件，而是主体与客体的“相互作用”，即个体与客观条件的“相互作用”。因此，他也就否认了“境遇”具有不依赖于主体的客观性质。在杜威看来，当说一个人生活在某种境遇中，就是说他遇到了某种疑难的问题，必须解决。如果一个人在行动以前，遇到一种拟定目的的价值与另一个目的所具有的价值互相冲

① 胡适：《实验主义》，见《胡适文存》卷二。

② 杜威：《经验与教育》，转引自巴斯金等主编《现代主观唯心主义》，三联书店1958年版，第90—91页。

突，面对两个对立的目的，必取其一而去其一，从而使人陷入困惑之中，这时这个人遇到的境遇就是道德境遇。例如，一个人如果既想去海滨观海景，又想到山中去观瀑布，这种情境，没有价值冲突，不产生道德问题，而只是个美的欣赏问题。如果一个人既想去海边自由散步，又要去赴朋友的约会。这时，是去自由散步，而失约呢？还是不去散步而赴约？在这两者之间必择其一的困惑情况下，产生的就是道德问题了^①。然而，无论是道德境遇，还是“技术的、艺术的、社会的”境遇，从上述实例可以看出，杜威所指的都主要是个人的一种矛盾的、困惑的心理状态。实用主义者就是企图用这种主观的“境遇”概念，取代外在的客观环境的。所以，实用主义与十八世纪资产阶级唯物论不同之点就在于：它不承认外部世界的客观存在，不承认客观世界的存在决定着人们的思想和行动，而是认为只有在“岔路的境遇中”、在或去或从必择其一的困惑的境遇中，人才去思考、去选择行动。也就是说，是个人面临的疑难问题，逼迫人去思考、去选择的。因此，实用主义的所谓“思考”，绝不是分析客观环境的情况，反映客观规律的认识活动；它所谓的“行动”，也不是根据客观规律去改造外在环境的社会实践，而只是有机体内部的一种适应“反应”。实用主义者说，思考只是在危机时刻，为寻找摆脱困境的出路才产生出来的。如果不是遇到必须解除的忧虑或必须克服的困难，人是不进行思考的，他只遵循本能和习惯就够了。无论是“思考”还是“行动”，也只是实现目的的一种工具或手段。

杜威说：“道德的情境是在公然行动以前须要判断和选择的一个情境。这个情境的实际意义——就是说要来满足它的那个行动——不是自然明白的，是要寻找的。有互相反对的欲望，也有不能两全的善行。所需要的是去找出行动的正路和正善。所以考究

^① 参见J. Dewey and J. H. Tufts, *Ethics*, 1908, P. 205—209.

是必须的……这个考究就是智慧。”^①杜威认为，“智慧机能”不是认识客观现实的规律，不反映客观实在，用他的话说：“智慧机能不在于复制周围环境的客体，而只在于估计一种方式，以便借助于它可以在将来和这些客体建立更为有效更为有利的关系”^②。一语道破，在实用主义者那里，所谓智慧，也就是主体挖空心思、千方百计地寻找有利的、有效的方式，以适应其生存环境的机能。

实用主义把道德置于具体的“境遇”中，也就是说，只有在具体的境遇中，才能有道德或不道德、善与恶的问题。而道德或不道德的选择，全凭人的“智慧”的选择。杜威说：“具体情境的唯一的和道德的终极性质的首要意义，是将道德的重量和负荷转移于智慧上去”^③。这就是说，道德的本质也就只是个人解决他在具体境遇中的忧虑、困难问题的手段和工具。道德不再是指导人们行动的某些确定的标准、原则、规范的总和。一切标准、原则、规范以及关于善的一切信条、信念等等，都只是一些“假设”，有待后果验证的“计划”；只是行动的一种“工具”。胡适在复述他的老师杜威的思想时说的干脆，他说：“一切的思想、知识、经验，都是生活的工具，生活的基础。每一个人所有过去的经验，和现在的经验，都是为帮助将来生活的工具。天地间一切真理、一切学术、一切教育、以及什么圣人贤人的话、天经地义的金科玉律，都不过是工具。”^④道德既然是“工具”，因此，有用就可拿来，无用就可收起，或是抛掉。一切都可以根据是否对自己有用、有利为前提！

实用主义境遇伦理学从主观唯心主义经验论出发，认为道

① 杜威：《哲学的改造》第88页。

② 转引自《现代主观唯心主义》第85页。

③ 杜威：《哲学的改造》第88页。

④ 胡适：《杜威哲学》，《胡适哲学思想资料选》（上），华东师范大学出版社1981年版，第485页。

只具有个人主观经验的意义，道德真理只能由个人经验来验证，只能“通过对已经达到的结果和预想的结果进行观察或加以对比的方式来检验”^①。

当然，我们并不否认，任何道德原则、规范表现在具体行动中时，要由这些行动的结果来检验。但是，每个道德原则和规范都不是只反映着个人单一的行动及其结果，而是在一定社会历史条件下，一定阶级、集团的人们的利益、需要、经验的概括。因此，单个人或某些人的经验并不能确定道德规范、准则的正确或不正确，只有社会发展的历史经验，社会的客观实践的经验，才能证实某种道德标准正确或不正确，某种道德规范过时或没过时。实用主义者根本否认一般道德原则、规范正反映着一定的客观社会历史事实，只强调道德的个人主观经验的意义，认为一切道德原则、规范都是人造的，为人造的，造出来给人用的。这样，他们就完全否认了道德原则、规范的客观内容和标准，因此也就否认了它们的指导意义。

实用主义者利用“境遇”的独特性作为他们否认一般道德原则、规范的根据。既然道德境遇都是具体的，单一的，既然人的行动总是个别的、单独的，因而对于所应做的行为的判断也必然是特殊的，所以，任何一般原则、规范都没有存在的必要了。这就是他们对此问题的“逻辑”。因此，杜威说：“每一个动作，每一个行动都是单个的。被固定好的一般原则、规范、规则若是不能给予单个的行动以某些绝对无误的确定指示……，它们有什么意义呢？”^②在杜威看来，“一般”不包含着“个别”，“个别”也不是“一般”的表现，“个别”与“一般”是不相容的，是没有任何联系的，所以，一般原则不能指导具体的行动；而任何有一定确定内容的道

① J. Dewey, *Theory of Valuation*, Chicago, 1946, P. 24.

② J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, P. 240.

德规范、原则的存在，都是对道德的创造性的否定。道德判断和评价的任何相对稳定的标准，都被看作是虚构的抽象，对生活都是无用的。实用主义者认为，人们不必遵守任何原则、规范、标准和理想，甚至认为，如果要求人们忠诚于信仰或遵守一般原则，就是“不容异端和狂热盲信”，而且也就是“独断主义的极终根源”。杜威说：一个道德法则“并不是无论如何都必须贸然加以信誓和固执的；它是在特殊条件呈现出来时应该采取何种反应的一个公式。”^①这样，它的正确性不是看它是否反映客观真理，它的权威性，不是在于它本身是否正确，而是看它是否适用，也就是说，它象任何工具一样，“为人们重视的程度是以它所提供的需要的程度为转移的”^②，一切以“效用”为转移。任何道德原则、规范和道德信仰，都成了自由选择的障碍。实用主义的境遇伦理学正是企图建立一种没有道德原则和规范的道德体系，使个人在进行道德选择或道德评价时失去任何客观标准和根据。实用主义者，象其他主观唯心主义伦理学的代表人物一样，把原则、规范都看作是个人自由的障碍。其实，在实际行动中，他们是一个即兴的“作者”，他们所遵循的是自己想怎样，就怎样，怎样做对自己有利，就怎样去做的原则。

这样一来，如何判断什么是善，什么是恶？什么是正确，什么是错误呢？实用主义者判断善恶的标准是什么呢？下面可以看到他们是怎样回答这个问题的。

二 善的本质是满足个人的要求

詹姆士从不讳言，并一再强调：真理和道德的任何“公正”的检验标准，“无论如何，必须体现于某一实际存在的个人要求之

①② J·Dewey, *The Quest for Certainty*, New, York, 1929, P.278.

中。”①在实用主义者看来，既然道德不能离开个人的具体境遇，行动又都是单一的；个人的心是一切事物的尺度，一切道德价值都是在具体境遇的展开过程中，由个人根据自己的需要和愿望创造出来的，因此，道德真理“只能存在于行动中，或是存在于被某一思想家所发现的意见之中”②。人在具体境遇中进行道德选择的唯一“合理的”根据就是个人利益和个人要求。

在实用主义伦理学中，个人的当前利益是一切道德行为的根本出发点和归宿。善、恶、义务、良心等道德范畴不反映人们之间相对稳定的道德关系，不体现受社会必然性制约的行为原则，而仅仅说明主体对客体的态度。并且，这种态度的肯定或否定性质，完全以是否能满足主体的要求，是否对主体有利，有用为转移。在詹姆士把善作为价值的普遍尺度和标准，去寻找“善”的共同本质时，说：“归根到底，我们为了寻找一个普遍的原则，就不可避免地要走向最普遍的原则，即善的本质就是真正满足要求。”③

如果真的按实用主义这个“最普遍的原则”来判断、选择和评价行为的话，那么，一切伪善、欺诈、自私、残暴都可以说成是善的，因为它们确实是某个人或某些人的要求。而同时，任何反对强暴、反对剥削和掠夺的正义行为，也都可以被斥为恶行，因为它们不符合法西斯分子、资本家等个人的要求。诚然，詹姆士也承认，由于个人追求的不同，由于不能分享的物质欲望和不同的信仰而产生的对立的理想，必然会造成道德领域中“无法摆脱的混乱现象”。但是，由于他不承认道德的社会制约性，不承认反映一定的社会利益和要求的道德原则和道德规范的存在，因此，他们无法找到道德价值的客观标准，仍旧认为“在我们的结论里，

①② W·James, *The Moral Philosopher and The Moral Life*.

③ 《Essays in Pragmatism》P.76.

④ 同上书，第77页。

我们注意哪个，着重哪个，毕竟得凭我们各人的利益来决定”^①。就是说，把个人要求的满足当作道德价值的唯一尺度。

在詹姆士看来，同一客体之为善或为恶，全凭个人的感觉和观点而定。以啄木鸟与树上的蛴螬为例，若从啄木鸟吃掉树上的害虫而论，这是善行；但是，如果从蛴螬的立场来看，啄木鸟的行为则是穷凶极恶的。“一切都看观点而定”^②。对滑铁卢战役，英国人看作是“胜利”，法国人则认为是“失败”。事实是一个，看法各异，这都是由各个人的利益所决定的。善的本质既然就是满足个人的要求，凡是能够满足自己要求，符合自己的个人利益的东西就是善的。那么，如果它不能满足自己的要求时，它也就再不是善的了。是非、善恶都是完全相对的，全凭个人一时的利害、好恶、取舍。这样，实用主义伦理学则必然从主观唯心主义而陷入伦理相对主义的公说公有理、婆说婆有理的不分是非的境地。

实用主义者以反对“抽象原则”和“普遍的标准”为名，推行其否认道德原则和规范，否定道德的客观标准之实。他们把善、恶、义务等道德范畴看作是在任何情况下，都是不确定的，没有任何确定内容的东西。善的本质是满足要求，然而，“这一要求可以是世界上的任何东西”^③，而且，每一个人的要求又是多种多样的。个人的要求在具体的境遇中又常常是相互矛盾的。如果满足了抽烟、喝酒的欲望，就会损坏健康，是满足抽烟、喝酒的欲望呢？还是满足健康的要求？是应该爱“甲”呢？还是应该爱“乙”？“甲”善良、美丽，“乙”有钱有势。满足个人的哪一个要求才算是“善”的、对的呢？这在实用主义者看来，从来“没有严格的标准”，一切就看它的实际“效用”。詹姆士说的明白，“‘对的’不过是有关我们的行为的一种方便方法”^④ 只要对我们行动“方便”就是“对

①② 詹姆士：《实用主义》，第125、60页。

③ W·James, *Essays in Pragmatism*, P. 77.

④ 詹姆士：《实用主义》第114页。

的”；只要是“有用”的就是“善的”。就看它的实际后果是否是“有益的”、“有用的”。因此，在实用主义者那里，没有真与假、善与恶的根本区别和对立，没有任何必须遵守的原则和规范，没有任何理想和信念，“关于什么可算作证据也没有严格的标准”。实用主义是“调和者或和事老”^①。实用主义者可以根据“有用”、“方便”为任何罪行辩护。从实质上讲，实用主义伦理学是一种没有道德伦理标准的伦理学。

杜威曾对詹姆士赤裸裸的极端的主观唯心主义和相对主义表示不满。他企图赋予实用主义伦理学以某种“客观”的面目，因而强调“境遇中的善”，似乎是他也在注意善的构成中主体与客体、人与自然环境和社会环境之间的关系。然而，由于他在“境遇”、“经验”等概念解释上的主观主义观点，使他对“善”的阐释仍不可能改变实用主义伦理学的主观唯心主义和相对主义性质。

杜威也把善看作是人在具体境遇中的要求的满足。他说：“任何时候，一个人坐在一张椅子上面而不坐在火炉上面，天下雨的时候，就拿雨伞，病的时候，就请医生，——简括起来，无论做其他构成日常生活的无数行为，都证明某种知识都直接表现于行为。我们很有理由假定：与此同类关于善的知识也有相似的表现。其实所谓‘善’，除非包括我们在上面所说的一类境地里面所经验的满足，乃是一个空的名词。”^②因此，他不仅坚持道德选择要根据个人的利益和需要，而且强调只能根据眼前的利益，“今天的利益”。他在《伦理学》一书中说：我们为什么选择过去经验的这个成果，而不选择那个成果呢？这是由于今天的利益决定的。因为利益是任何具体意愿的中心因素。我们并不否认道德同人们的利益要求有着密切的联系，并认为无论是个人利益，还是阶级利益、

① 詹姆士：《实用主义》第44页。

② 杜威：《民本主义和教育》，商务印书馆1933年版，《万有文库》第5册，第643—644页。

社会利益，归根结底都是由经济关系所决定的。但是，实用主义者对利益的理解则完全不同。他们纯粹是从心理学角度来解释利益的。他们把利益理解为人的一种主观态度，即个人对某一对象所产生的愿望、爱好、兴趣等，实质上，否定了人们的活动方式、社会存在、社会发展的客观规律对人们利益的社会制约性，把道德看作是最大限度满足和协调私人利益、需要的手段。所以，马克思主义伦理学一方面承认道德与利益的联系；同时，并不简单地从任何利益（即杜威所谓的个人的“眼前利益”、“今天的利益”）中引伸出道德。它强调必须从一定社会的经济关系，从整个人类发展的历史规律出发，来论证个人利益与社会、集体利益的关系，去寻找一定历史时代的道德的现实基础。

按照杜威的看法，善不仅是满足我们愿望的东西，而且是为我们所赞成的东西。而恶不过是被拒绝的善。个人在具体的境遇中，按照自己的愿望构造道德价值，决定自己的行动。善，就是一种“有助于和推动着活动，并使活动向前发展”的东西^①。所以，他说：“道德的善和目的只在有什么事要做的时候才存在。有什么事要做这个事实证明在目前的情况下有缺陷或不幸。这个不幸即目前所遇特殊的不幸，它和别的任何东西都决不相等。所以这个场合的善必须根据所欲处置的那个缺陷和困难去发现、规划和取得的。”^②杜威借没有、也不可能有适合一切时代的永恒不变的善恶观念来进行投机，从而否定在一定社会历史条件下，作为人们生活目的的道德理想——最高的善的存在，使人们除了活着、干事，干事、活着之外，不知道自己生活还有什么社会意义。杜威认为，相信“至善”是狂想妄信。由于善只在独特的境遇中才显现出来，因此，善也是独特的，是对这个场合、这个人有用的。只

① J·Dewey, Theory of Valuation, P. 57.

② 杜威：《哲学的改造》第91页。

有具体时间、条件和具体人的善。他说：“善按其性质，任何时候都不会有两次是一样的。它任何时候都不重复自己。每天早上是新的，每天晚上也是崭新的。它在其每一个表现中都是独特的。”^①因此，杜威对善也做出了多元的结论。各人有各自的善的观念，一个人在不同的情况下也有不同的善的观念。每个人都借助关于境遇的判断，创造这种善的观念。由此得出结论，每个人对同一客体的评价都可以是随意的；一切都依赖于解决困难的“方便”和满足一时需要的程度。

与詹姆士一样，杜威也否认善与恶的对立，认为道德冲突不是善与恶之间的冲突，而只是“诸善之间的冲突”，是“在现在使人满意或已经使人满意的事物之间的冲突”。他甚至认为，要分清好坏、善恶，就会成为“独断主义”^②。杜威就这样否认了善、恶观念的本质区别，否认存在着衡量对象是善、是恶的客观标准。

实用主义者把道德价值看作是不依赖社会条件而行动的单个的人的主观需要、利益及经验的产物。个人有绝对的自由去创造和选择对他自己有用的价值。既然“有用”，就是善，那么，他为什么要去创造和选择恶，而使善、恶并存呢？既然善、恶的创造和选择是绝对自由的，人为什么要去受外在的道德原则、规范的支配呢！因此，实用主义的伦理相对主义，从根本上来说，首先在于它否定道德的社会决定论。不承认社会的、阶级的利益与要求对道德价值的决定作用。实际上，道德价值的标准产生于社会利益，要求同个人利益、要求的结合，而决不能简单地归结为“有利”、“有用”。因为有用性并不能决定对象或行为的道德性，何况“有用”、“有利”在不同的人那里，可以有完全不同的解释。其次，实用主义的相对主义在认识上，在于它膨胀了人的主观能动性和夸

① J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, P. 211.

② J. Dewey, *The Quest for Certainty*, P. 266.

大了善的变动性。马克思主义指出，道德价值与一般价值一样，既不是主体的体验与狂想，也不是客体本身或客体的属性。价值是主体与客体的客观作用的结果，是主体对于满足自身需要的客体之间关系的认识的结果。本来，人在道德选择过程中，是有意志自由的，但是这种自由决不是绝对的，任意的，而是受着一定社会条件制约的，并且是只有在人正确地认识和自觉地掌握了社会利益的要求的情况下，才能获得的。然而，实用主义者认为：意志自由就是根据主观要求，自由创造。一切道德规则都是人造出来的，道德价值也是由人根据自己的愿望创造的。因此，每个人有不同的善的观念，个人一时又有一时的善的尺度。

在现实社会生活中，善、恶观念确实是经常变动的，不同时代、不同阶级、阶层有不同的善恶观念，而且也往往存在着因人而异的现象。因此，马克思主义伦理学从来就反对永恒道德的说教和僵死的形而上学观点，承认善、恶观念是变动的，是相对的。然而，马克思主义与实用主义相反，认为任何人的善恶观念也绝不是他主观自生的，而是象所有道德观念一样，都必然是—定社会关系、—定阶级关系的反映，必然是以反映—定社会利益和要求的道德原则、规范为标准的。因此，善恶等道德观念、概念的变动性并不排斥或否定它们的相对稳定性、常住性。它们既是相对的、变化的，然而，它们又是完全确定的，而且是有着自己的客观标准的。

实用主义者把善恶等道德观念的变动性绝对化，否认了一切现实的道德原则、规范存在的必要性，使“善”失去了确定的内容，从而从相对主义而陷入了道德虚无主义和非道德主义。然而，他们却把这一切看作是避免道德生活陷入“形式主义”，使道德生活“灵活”、“生动”的前提。原来，在实用主义者看来，道德生活只有摆脱道德，摆脱稳定的道德原则和规范时才能巩固！这样，一个人越会见机行事、逢场作戏、随机应变，越不讲原则，不讲

道德，那么，他在道德上就越“高尚”么？难怪杜威说：富有美德的人，不是借助标准死板地衡量自己的行为，而是经常从事改变自己标准的事情。詹姆士也夸耀实用主义的“举止”是“变化多端，伸缩自如”^①，这真是一个“变形虫”的生动的自我写照！

对实用主义境遇伦理学的相对主义，可借西方一作家的文学语言来加以描述：

全看你在什么地点，
全看你在什么时间，
全看你感觉到什么，
全看你感觉如何，
全看你得到什么培养，
全看是什么东西受到赞赏，
今日为是，明日为非，
法国之乐，英国之悲。
一切看观点如何，
不管来自澳大利亚还是廷巴克图^②，
在罗马你就得遵从罗马人的习俗。
假如正巧情调相合，
那么你就算有了道德。
哪里有许多思潮互相对抗，
一切就得看情况，一切就得看情况^③……

马克思主义伦理学承认道德的相对性，但同时，坚决反对实用主义伦理学中的相对主义。

① 詹姆士：《实用主义》第45页。

② 廷巴克图(timbuctoo)，非洲马里的地名。

③ Luther J. Binkley, *Conflict of Ideals*, N.Y., 1969, P. 5.

三 道德即生长

实用主义伦理学的相对主义，从方法论来看，不仅是把个别与一般、特殊与普遍绝对地对立起来，强调道德行为的个别性和特殊性，否认道德原则、规范的一般性和普遍性；而且是强调道德内容的变动性，否认道德内容的相对稳定性；强调渐进的量变，否认渐进的中断和质变。

实用主义者抹杀自然现象与社会现象的本质区别，把生物进化论作为他们论证社会道德现象的“科学”根据，用生物的进化和生长的观点来解释、说明道德的性质，以及道德的形成和发展。在谈到道德的性质问题时，杜威说：“道德就是学，就是生长”^①。“道德即生长”这个命题在实用主义那里包含着什么内容呢？

杜威所说的“道德即生长”包含着三个方面的意义。第一，道德与教育一样，是人的自然生长和发育的过程。为什么有道德这个东西呢？他说：“我们初生下来，不会走，不会说话，何等的孤立无助，所以不能不学，不能不长，不能不有道德，这就是为什么有道德这样东西的缘故。”^②所谓“生长”，既包括肉体的生长，也包括智慧的生长；而且，其中“最要紧的是精神的观念的知识能力的生长”^③即“智慧”的增长。杜威认为，“道德所以适时宜，便应该求新经验新观念的生长，来应付时势”^④。第二，道德既然就是“生长”，是“学”，那么，道德就是“自然的不得不然的”。这就是说，道德首先被看作是人类自发的、无预先的目的的活动；而且是人内心自生的，不受外在社会关系制约的东西。第三，是指道德的发展、变化。然而，这种发展、变化只是“生长”、“常常

① 《杜威五大讲演》，晨报社，1923年，第400页。

②③④ 同上书，第400、401页。

“生长”，即“发展”是连续不断的，没有渐进过程的中断，没有质的飞跃；“变化”是没有客观必然性的，而完全是主观盲目的，偶然的。在杜威看来，个人道德的生长，就是善的观念和行为的无止境增加；社会道德的生长，就是“进化”，也就是依靠人对道德的主观“鉴别能力”，去伪存真，去掉“强制的伪道德”，换上“自然的真道德”。他认为，这种“生长或发展的责任”是道德上万古不变的因素^①。

实用主义者把道德归结为“生长”，使道德生物学化，从而否定了道德的社会的或阶级的本质。他们用“生长”代替“发展”，否定道德发展、变化的社会制约性，否认道德发展的客观规律，从而抹杀了不同历史时期、不同阶级的道德的本质区别，而且，把道德看成是主体自发的生长和偶然的变化，只承认道德的量变，不承认道德发展中的质变。

既然，在实用主义者看来，道德只是连续不断的“生长”、“进化”，只是个人无休止的自我完善，所以，就根本不存在“至善”和道德的最终目的。杜威攻击传统的伦理学“竟以为它的任务是去发见一个究竟目的，或至善，或一个至高无上的法则”^②，并认为，这就是造成混乱、冲突和长期争论不休的根源。他表面上好象是在批判超自然的、先验主义的伦理学说，而实际上也是对从客观的社会及其发展规律中寻找道德根源的马克思主义伦理思想的攻击。他不承认道德规律有其不以人的意志为转移的客观源泉，而认为每一个道德境遇都是独特的，都有其不可代替的善，所以，只有多种多样的“善”和不断运动变化的个别的目的。

什么是实用主义者所理解的目的呢？由于实用主义者是从行动、思想的实际效果来确定思想与行动的意义（这是实用主义的基本原则），因此，他们把目的归结为被预期的实际结果。杜威

^① 《杜威五大讲演》，第403—404页。

^② 杜威：《哲学的改造》第87页。

说：目的是“被预见的结果，这种结果影响行动的选择，并且归根到底会导致完成这一行动及指导这一活动的下一步进程”^①。这些目的是在实际活动的进程中，在具体的境遇中产生出来的，并随着情况的变化而变化。每一个情境在某时刻都可能不再满足个人的利益，因此，个人就会产生改变这个情境的愿望。在实用主义者看来，个人的意志、愿望和利益、兴趣是目的的出发点和动力。“每个具体目的（即结果观念）之后，皆存有某种情欲、本能、冲动、习惯、兴趣，足以使目的对于个人具有拘束的力量，而且给予目的以驱策发动的力量”，并使目的成为动机^②。“在任何具体意图的发展中，兴趣皆是中心的因素”^③。实用主义者以此为根据，一方面把目的看作是不依赖于客观世界而主观自生的东西（实际上，人的目的是为客观世界所引起，并以它为前提的）；另一方面，否认任何旨在于改变社会关系，具有社会意义的目的，而只承认在个人行动进程中所产生的日常的目的。

那么，实用主义者是怎样解释目的与手段的关系呢？实用主义者把目的归结为预期的结果，换句话说，就是归结为成功，而且只归结为在个人经验范围内的成功，在否定远大目标，否定任何道德原则和理想的情况下的成功。只就把个人的“成功”看作目的来说，那么所有人的目的都是一样的，而达到目的的手段却各不相同，因此，选择实现目的的手段就比选择目的本身重要得多。实用主义者把目的融合在手段中。杜威说：关于目的的许多问题，实际上是关于手段的问题。实用主义者认为，生活过程本身是个自发实现的、无目的的运动和生长的过程。任何手段，只要它能维持生存，使个人获得成功和发展，就是好的，只要能获得成功，任何手段都是正当的。就是说，个人只要能获得成功，

① J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, P. 223.

②③ 参见 J. Dewey and J. H. Tufts, *Ethics*, P. 252.

杀人越货、设赌场、开妓院，损害社会、他人利益，都是善的。总之，实用主义者把满足个人的自然本能和需要看作是道德目的的范围。他们把美国社会人与人之间的商品和金钱关系哲学化、伦理化了。

实用主义说，无论是目的，还是手段，都不可能预先确定。也就是说，在取得实际结果之前，人是不能证明自己的目的是正确的，也不会知道他下一步将如何行动。这样，目的只能是信仰的对象。因此，詹姆士也就把达到信仰的意志放在第一位。他认为，信仰意志是为目的而行动的准备，但目的将来能否成功地实现，人们是没有任何保证的。詹姆士把这种盲目的行动的能力看作是“勇敢”。实际上，这种“勇敢”的行动，只不过是孤注一掷的赌博，是一种碰碰运气以图侥幸的心理。

实用主义伦理学只承认个人在单独境遇中具体的、单个的目的，完全否定一般的目的和共同的目的，从而，把人的一切社会活动都变成单个人的盲目的不断的运动，否定一切客观规律，包括人的社会活动的规律。这样，人们为共同事业而团结起来进行斗争的可能性也就不存在了。

杜威在否定了道德的客观规律和道德理想之后，又提出，只有“生长”才是道德的唯一目的。他说：“生长、改善和进步的历程较之静的收成和结果更为重要”。“诚实、勤勉、节制、公道和健康、富有、学问一样，如果作为固定的目的看，虽似是可以占有的，实则并非可以占有的东西。它们是经验的性质所起变化的方向。只有生长自身才是道德的‘目的’。”^①他在这里把“目的”看作“过程”，看作是永无终点和界限的“过程”，把人的生活目的看作是自己得到不断的发展和完善。除了发展和完善之外，不能有任何别的目的，因为任何具体的目的都会使发展停止。

^① 杜威：《哲学的改造》第95页。

由于杜威把个人的完善与具体目的割裂开来，因此，他把个人的完善变成实际上无法实现的东西。此外，如果不管活动的目的如何，而认为道德完善可以通过任何活动来实现，那么，就会把美德和罪行放在同等地位或混为一谈。本来，活动由于目的不同而有不同的性质。然而，在杜威的逻辑中，人改造世界的创造性劳动与在交易所的投机活动；为人民服务与虐待无辜等等在道德上有着根本不同性质的活动，只要是个人敢取得“成功”，获得“满足”，就都表现着个人在道德意义上的“生长”和“完善”。在他看来，任何活动，如果能够不断地取得成功，不断地获得效果，就是道德的，就是个人幸福快乐的源泉，而不必管活动的目的、性质和方向。因此，可以说“活动就是一切，目的是没有的”。这就为一切机会主义提供了理论根据。

所谓“生长、改善是道德的唯一目的”，就是否认人的活动的长远目的和道德理想，而只承认个人眼前的日常生活目的。实用主义者竭力想使劳动者相信，要求得个人利益的满足和幸福，只须不断地在日常生活中去寻找，不必有远大的奋斗目标。只须要研究当前的问题，注意生活中琐碎的变化，力图缓和当前境遇的紧张性，以求给自己的生活带来可能的改善。他们把这称之为“改善主义”。杜威说：“改善论相信一时存在的特殊情势，无论其为好坏，是总可以改善的。它鼓励智慧去研究善的积极的手段和那些手段的实践的障碍，而致力于情势的改进。它引起乐观主义所不能引起的坚定信念和合理的希望。”^①按照他的观点，所谓好人，无论他原来道德上怎样好，就是趋向改善的一个人。所谓坏人，无论他原来怎样好，就是开始堕落而渐渐变成不好的一个人。这种无原则的改善主义，抹杀善、恶的本质界限，把目的变成过程。“所谓‘善’并不在于已被定为不易的目的的‘健康’，而在于健

^① 杜威：《哲学的改造》第96页。

康所须的进步——连续的进程。目的已不复为将要达到的终点或界限。它是改变现存情势的活动历程。生活的目标并不在于已被定为最后决胜点的‘完全’，而在于成全、培养、进修的永远的历程。”^①实用主义者企图使劳动者相信，每个人所应该考虑的，只是自己此时此地所可能得到的利益和一点一滴的生活上的改善，不要去关心未来如何，更不必去为理想而奋斗，只须“多研究些问题，少谈些‘主义’”^②，就可逐渐滴滴点点地改善社会面貌。实用主义者所宣扬的“改善主义”，企图把劳动者引入眼前的个人私利的追逐之中，从而使他们脱离根本改变自己社会地位、反对资本的实际斗争，脱离无产阶级为实现共产主义理想而进行的斗争。

四 幸福只在于成功

杜威从“改善主义”出发，提出他的实用主义的幸福观。他继承了资产阶级功利主义的传统，把幸福与个人的需要和愿望的满足、与道德上的善联系在一起，认为“无幸福的良善，无满足的勇气和德行，无意享用的目的——这些东西在概念上是自相矛盾的，而在实际上也一样是不能容纳的。”^③但是，实用主义者又反对边沁等传统功利主义者把幸福与快乐完全加以等同，认为快乐就是幸福，就是善，并把快乐、幸福看作道德的最终目的的观点。杜威认为，幸福只在于行为的不断地“成功”，而不是道德行为所追求的最终目的，因为，在他看来，道德目的是不确定的，道德目的只是“生长”、“完善”，并没有最终的目的。所以，他说：幸福不只是可占有的，它不是一个固定的所得^④，而是每个人在具

① 杜威：《哲学的改造》第95页。

② 胡适：《问题与主义》，原载《每周评论》1919年7月第31号，是胡适反对宣传马克思主义和共产主义的实用主义口号。

③④ 杜威：《哲学的改造》第96页。

·体境遇中的自我实现，即不间断地按照自己的愿望、志趣，发展自身的才能，并由此而得到的满足。或是说：幸福的真正涵义就是：行为者的志趣和能力得以实现、满足和完成。真正的幸福，即真实的善则是“自我的一种根本能力”在各种联系中得以精确地完成时的表现^①。

实用主义者把幸福与个人才能的发挥联系起来，一般来说是应该肯定的，是无可非议的。但是，众所周知，个人才能的发展必须要有一定的社会条件，决不能离开具体的社会生活条件谈人的个性发展。在存在着阶级对抗的资本主义社会中，少数人的愿望、才能的实现，必然是以大多数人的愿望、才能的被压抑、被牺牲作代价的。杜威离开这具体的社会历史条件，抽象地谈论幸福就是自我愿望、兴趣的满足，自我能力的实现，这只是对资产阶级幸福观的阶级实质的掩盖。因为在资本主义社会，虽然承认每个人都有获得幸福的权利和机会，但是，个人才能的实现、幸福欲望的满足是需要充分的物质条件来实现的。可是，资本主义生产所关心的只是利润和资本的增殖；而劳动者则经常是为维持生活、为生存而疲于奔波，他们不仅缺乏实现幸福的起码的物质手段，也缺乏为自己创造幸福的精神手段和教育手段。因此，这种“幸福”对劳动者只是一句空话。

实用主义者认为，幸福就是个人自我才能的发展，愿望的满足，权力的实现。凡是能够发挥自己的才能，满足自己的愿望的就是道德的、就是善的，也就是幸福的。这充分暴露出实用主义幸福观的利己主义。恩格斯指出：“当一个人专为自己打算的时候，他追求幸福的欲望只有在非常罕见的情况下才能得到满足，而且决不是对己对人都有利。”^②实用主义的一切以自我为中心的

① 参见 J. Dewey and J. H. Tufts, *Ethics*, P. 269.

② 《马克思恩格斯全集》第21卷第331页。

幸福观，必然会导致为了自己的幸福和自我完善，而不惜牺牲别人的幸福，甚至把自己的幸福建立在别人的不幸之上。这也就是资产阶级幸福观的实质。在垄断资产阶级极少数人统治、压迫、剥削大多数人的社会里，实用主义者所说的“幸福”只能是少数垄断资本家、冒险家、暴发户才能获得的“幸福”。

杜威说“幸福只存于成功，而成功就是作事顺利，步步前进的意思。它是主动的进程，不是被动的成果。因此它包括障碍的克服，缺陷和毛病的除治。”^①他反对把幸福与享乐等同，单纯把享乐当成人生追求的目的，强调个人幸福的获得，要通过个人奋斗，即主观上要不断地努力，不断地去克服苦难等等。他的这一主张，包含着一定的合理因素，因为，无论是个人的幸福，还是阶级的幸福，都不是垂手可得的，都必须经过奋斗、斗争才能获得。所以，马克思在表明自己对“幸福”的理解时曾说过：幸福就是斗争。也就是说，为人类的彻底解放、为共产主义理想而奋斗是人生最大的幸福。但是，实用主义者所说的幸福只在于“成功”，是在否认一切道德理想，反对劳动者为自身的解放和幸福而斗争的基础上提出来的；是在强调个人奋斗、个人成功，而且不顾他人利益、甚至牺牲他人利益的基础上提出来的。只要能够获得个人“成功”，就是善，就是幸福。因此，任何损人利己的行为，只要能获得“成功”，就是幸福，就可被看作是道德的。这就是美国垄断资产阶级、投机商人追逐实利的幸福观。照实用主义的幸福观推导下去，刽子手屠杀无辜后的狞笑，抢劫者掠夺后的得意，剥削者占有后的满足等等，都可说是“幸福”的流露，而被供上道德的圣坛？！那么，还有什么道德和不道德可言呢？道德根本不存在了！

从实用主义的全盛时期至今，已有半个世纪。在这一段时间里，社会生活各方面都发生许多变化。美国统治阶级已不能满足

^① 杜威：《哲学的改造》第97页。

于实用主义伦理学所提供的“行为模式”。随着跨国垄断公司的发展，越来越要求它的雇员对大公司的指令绝对地服从。为此，一些社会学家、伦理学家提出“规范人的行为”的要求，使个人利益绝对服从大公司的利益，要求个人的行为必须以大公司的、资本主义国家的、社会的要求为指导。

但是，这绝不是说实用主义在美国已失去影响了。因为实用主义反映了资本主义社会人与人之间的关系，特别是美国社会人与人之间的关系。对资产者来说，人及其价值要由他的财产来衡量，而真理和道德要由“事业”的成功来衡量。在自己的行为中，要以当时“合算”为指导的实用主义原则还吸引着资产者，因此，实用主义的基本精神绝不会因为它本身的兴衰而失去作用。实际上，当前美国出现的各种各样的哲学、伦理学理论，无不留有或深或浅、或大或少的实用主义印迹。近几年来，实用主义在美国似乎又有复活的趋势。所以，分析批判实用主义的伦理思想，不单是对历史思潮的评论，而且，有更重要的现实意义。

第六章 弗洛伊德主义与伦理学

弗洛伊德主义(Freudism)，因其创始人西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud)而得名。它又称精神分析或心理分析(Psychanalysis)，产生于十九世纪末。精神分析开始只是一种探讨精神病因和用“精神宣泄法”或自泄法治疗神经官能症的理论和方法。到二十世纪三十年代之后，弗洛伊德主义不仅成为现代心理学中的一个重要派别，而且它的理论原则和观点也被广泛运用到文学、艺术和社会科学各领域，并逐渐由一种无意识心理学体系发展成为一种“人生哲学”，成为现代西方伦理自然主义派别中的一种心理伦理学派别，即弗洛伊德主义伦理学。

目前，在西方，一些哲学家、心理学家认为，单纯运用心理学方法，就可以解决一切道德问题。他们企图从人的心理特点中寻找道德(如道德情感、判断和行为原则)的根源；而且，认为这些心理特点似乎是人生来就具有的，是早就存在于儿童心理中的现成的东西。英国哲学家奥斯本(R·Osborn)就曾认为，道德意识的形成是一个在儿童心理中完成的自然过程。在儿童时代，一个人就会把自己同别人区分开，同环境区分开，就已形成“人们之间互助、合作的关系”等重要的道德意识特征^①。在奥斯本看来，这个自然过程就是道德意识的心理根据。所以在这些从心理

^① R·Osborn, Humanism and moral Theory, London, 1959, P.30.

学出发研究道德问题的学者们看来，只有把心理学及其研究方法运用于伦理学领域，才能建立起科学的伦理学体系。他们虽然并不完全排斥社会条件在道德形成中的作用，但是，在道德意识和环境的相互作用中，他们把个人的心理特点看作是起决定作用的。他们认为，这些心理特点在很大程度上是人在自然进化过程中继承下来的，并且决定社会条件影响道德的整个机制。弗洛伊德主义伦理学正是持这种基本观点的一个心理伦理学派别。

第一节 精神分析及其在西方的影响

一 精神分析学的产生和演变

精神分析的创始人弗洛伊德(1856—1939)，出生于犹太人的家庭。青年时在维也纳大学学医，后来成为奥地利著名的精神病学家，长期在维也纳开业行医。精神分析学就是当时他在研究和治疗各种神经官能症患者的过程中创立的。

任何一种学说的产生，都不是偶然的。无论是荒诞的理论还是科学的结论，都不可能是学者的凭空杜撰，而必然是一定社会存在的反映，是一定社会历史条件的产物。因此任何一种学说的出现都可以从实际生活中找到它产生的根源。弗洛伊德的精神分析亦是如此。弗洛伊德是生活在奥匈帝国统治下的犹太人。在腐朽的老大帝国里，集中了资本主义进入帝国主义阶段的一切矛盾。阶级压迫、民族歧视，以及其他社会矛盾日益尖锐。特别是在犹太人的社会生活中，家长制统治和浓厚的宗教气氛，社会禁忌的繁缛和残酷，性道德的伪善和压抑，使许多青年在两性关系上蒙受苦难。精神病发病率越来越高。精神分析正是反映这一社会情况，并适应社会需要，在治疗精神病的过程中产生的。而

且，这一社会环境对弗洛伊德的泛性欲主义的形成也具有直接的影响。

弗洛伊德的精神分析理论的产生也具有其历史上的思想基础。无意识学说并不是弗洛伊德最早发现的。德国唯心主义哲学家莱布尼茨的单子论首先预示了这一学说。后来赫尔巴特则把莱布尼茨的无意识观念发展成为意识阈限的概念。阈限下的那些观念是无意识的。赫尔巴特认为，一个观念要上升为意识，就必须要与现存于意识中的其他观念相适合和一致，否则就会被排斥在意识之外，而变成被抑制的观念。被抑制的观念就存在于意识的阈限之下。许多观念之间充满了斗争。这样就可以说，赫尔巴特创造了最早的无意识学说。费希纳对无意识的思想的发展也有影响，他把人的心理比作海洋中的冰山，它的相当大的部分藏在水面下，有一些观察不到的力量对它发生作用。费希纳的这些思想对弗洛伊德有很大的影响。西方有些学者曾指出，无意识理论在十九世纪八十年代，几乎成为一种重要的时代精神，不仅专家们对它有兴趣，而且普通人也把它当作流行的话题。一本名为《无意识哲学》的著作成为畅销书，仅十几年间竟印刷了九版。这也是弗洛伊德精神分析产生的一个重要的思想渊源。

弗洛伊德在维也纳大学读书期间，直接在布伦坦诺门下学习过哲学，深受他的影响。除布伦坦诺之外，莱布尼茨、尼采等都直接或间接地为弗洛伊德学说提供了世界观、方法论基础。十九世纪自然科学的发展，特别是物理学、化学、生物学的发展特点，在精神分析理论中都留下了明显的印迹。弗洛伊德不仅是在生物学基础上解释人的整个精神活动；而且，把精神的力与物理学的力等同，企图用“力”、“能”等动力学概念来理解和说明人的行为。著名生物学家布吕克的生物学理论，法国、奥国的医学和治疗技术都是精神分析学的直接思想基础。

二十世纪初，弗洛伊德在维也纳大学讲授神经官能症心理

学。聚集得意门生在1902年组织了“心理学星期三学会”。他们每逢星期三下午在一起讨论精神分析问题。1908年改名为“维也纳精神分析学会”。这时期的精神分析学者，都属于古典(正统)弗洛伊德主义，其代表人物除弗洛伊德本人，还有他的学生与合作者：阿德勒(Alfred Adler 1870—1937)、荣格(Carl Jung 1875—1961)、琼斯(Ernest Jones)等。

弗洛伊德说，精神分析有两个为世人所不容的基本观点：第一“是肯定精神过程本身都是无意识的，而那些有意识的精神过程只不过是一些孤立的动作和整个精神生活的局部。”并“断言存在着类似无意识的思维和无意识的意志这样一种东西。”第二，是认为性的本能冲动不仅在神经的和心理的疾病成因中“都是起着一种不平凡的巨大作用”，而且“对人类精神的最高文化、艺术和社会成就做出了其价值不可能估计过高的贡献”^①。对弗洛伊德精神分析的这两个基本理论，在精神分析学派内部也有分歧和争论。阿德勒、荣格等企图摆脱弗洛伊德明显荒谬的东西，因而，在1911—1913年间，他们先后与弗洛伊德发生分裂而独立出来，分别组成了精神分析的阿德勒派和荣格派。阿德勒的心理学称为“个性心理学”，荣格则称为“分析心理学”。尽管如此，他们并没有真正摆脱弗洛伊德精神分析的基本内容。正象弗洛伊德所说：他们虽说要抛弃精神分析中的一些可厌的成分，然而，他们所抛弃的却又被他们改头换面塞进自己的体系中。

精神分析学传到美国之后，在本世纪三十年代，在美国逐渐又形成了新的精神分析学派，一般被称为新弗洛伊德主义。他们抛弃了弗洛伊德精神分析的泛性欲主义，仍然坚持弗洛伊德的无意识理论和人格学说，但也做了重要的“修正”和补充。新弗洛伊

① The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, Vol. xv London, 1955, P.21—22.

德主义最著名的代表人物是一些精神病学家、心理学家、社会学家、人类学家等。他们更重视人与人之间的关系和导致精神病发生的社会因素。他们把自己的理论说成是“关于人的行为的基本原则的科学”。其主要代表有：沙利文(Harry Stack Sullivan 1892—1949)霍妮(Karen Horney 1885—1952)弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)、艾里克森(Erik Homburger Erikson 1902—)等。

二 精神分析的基本原理

弗洛伊德的精神分析，是整个弗洛伊德主义的基础。弗洛伊德提出了研究个人心理活动，确定个人行为动机的任务。但是他主要是以分析精神病人和非正常状态下人的心理活动为基础来解决这一问题的。所以，他特别强调无意识心理活动的作用，认为在人的整个心理过程中，无意识起决定作用。弗洛伊德的“无意识”(又译“潜意识”或“下意识”)理论，是弗洛伊德精神分析的核心。以无意识为基础的人格学说，即关于个性心理结构的学说，是弗洛伊德主义解释道德问题的根据。

弗洛伊德在早期著作中，把人的精神生活划分为意识部分和无意识部分。在他看来，意识部分小而不重要，只代表整个人格的外表方面；而无意识部分则是极为广阔，并蕴含着人类行为背后极为强大的“内驱力”。所谓“无意识”是指人的原始性欲、各种本能和出生后被压抑的欲望。这些野蛮的、无视宗教、道德和法纪的动物本能的冲动，具有强烈的心理能量的负荷，总要按照“快乐原则”去追求本能需要的直接满足。无意识部分决定着人的全部精神生活，甚至个人和民族的命运。这是精神分析学派非理性主义和历史唯心主义的理论基础。弗洛伊德认为在意识与无意识之间，还有一个“前意识系统”。所谓“前意识”就是指无意识中可以恢复为意识部分，人们能够回忆起来的经验。

弗洛伊德在二十世纪二十年代以后的著作中，对上述学说作了改变，又提出了所谓的“三部人格结构”。他把“个体心灵”划分为：“超自我”(super ego 又译为“超我”)、“自我”(ego)、“本我”(id, 又译为“伊底”)三个领域，并认为，三者个人的心理结构中，具有完全不同的心理机能。“id”一词，是他从尼采著作中借来的概念，是一个中性代名词，译为汉语就是“它”。弗洛伊德起用这个概念，是为了说明个体精神的这个领域是不能被他自己感知、觉察和认识的，是无意识的部分。

“本我”与他早期的“无意识”概念相似。他把它看成是心理结构中最原始的先天的本能、欲望、意向的储藏处，是人心灵中最难揭晓的深层心理构成。“本我”包含着人类性本能的内驱力和被压抑的习惯倾向，具有极为强大的心理能量。弗洛伊德把它比作“一个巨大的深渊”，或“一口充满着沸腾的刺激的大锅”^①。看作是“力图发泄的本能冲动”^②。弗洛伊德说，“伊底”没有组织、没有统一意志，更不受逻辑规律的约束，只求本能需要的满足。因此，它“不知道价值评价，不懂得善恶或道德”^③，不考虑现实环境，只根据“快乐原则”追求直接的满足。

但是，为满足本能的需要，就必须与外在世界互相协调。由于接受外在环境的影响，“自我”就从“本我”中分化出来。弗洛伊德把“自我”称为全心灵的“感觉器官”^④，它既能接受外在的刺激，也能感受内心的活动。“自我”主要是由认识和理智过程组成，是个人心理中的有意识部分。弗洛伊德说：“自我代表理智和良知，至于伊底则代表不驯良的热情”^⑤。“自我”的主要职能是协调“本

① The standard edition of the complete Psychological works of S. Freud, Vol. XXII, London, 1964, P. 73. 或参见高觉敷译《精神分析新论》，1933年，第53页。

②③ 同上书，第74页。

④⑤ 同上书，第75、76页。

“自我”与外在客观世界的关系，控制“本我”活动的方向，并赋予人的欲望和行动以思想的因素，以便使人的本能欲望在现实的实际水平上得以满足，因此，“自我”推翻了“快乐原则”，代之以“现实原则”。然而弗洛伊德认为“自我”是软弱的，它必须按“本我”的意志行事，它只能从“本我”中吸取力量，并根据现实情况，帮助“本我”，以求得本能需要的满足。他曾把“自我”和“本我”的关系比作骑马人和马的关系。然而，他认为实际上并不是骑者决定马的运动方向和目的，相反，“自我”驾驭“本我”，却往往是根据“本我”所欲去的方向。这就是说，在弗洛伊德看来，不是人的意识活动决定人的行为动机，而是人的无意识本能冲动支配着人的整个命运，决定人的行为的动机。人永远也不可能知道自己内心深处发生什么，他不知不觉地服从无意识的活动，而人的意识活动只是一种在和外界相互作用中满足本能欲望的工具而已。

“超自我”一部分发源于无意识，一部分是从“自我”分化出来的，它是能进行“自我批判”和“道德控制”的部分，是道德化了的“自我”。“超自我”是儿童在早期生活中，父母通过奖励和惩罚而建立起来的心理机能。它反映着儿童所生长的那个社会的道德要求和行为标准。“超自我”包括“良心”和“自我理想”两部分，是人类心理结构最后形成的文明部分。弗洛伊德说：超自我“是一切道德限制的代表”^①，它“代表限制和否定性质的要求”^②。“超自我”和“本我”处于直接的冲突中，其职能就是“压抑”“本我”的本能冲动，使其欲望不能得到满足。

弗洛伊德把“自我”比作外在世界、“超自我”和“本我”三者的仆人。就是说，“自我”是外在世界与内心欲望、本我和超自我之间的缓冲器。他说：“自我”一方面要受“本我”的鞭策，一方面受

① The complete Psychological works of S. Freud, Vol. XXII, P. 66—67. 参见《精神分析新论》第47页。

② 同上书，第69页。

“超自我”包围，一方面又要受外界的挫折，它只能“力图减少敌方势力而求一调和”^①。超自我则是根据它的“至善原则”指导“自我”，限制“本我”，以达到“理想自我”的实现。而“本我”则是个人心理结构中受压抑的，却又是最原始、最强有力的、不可克服的各种本能冲动。在弗洛伊德看来，上述三者若能保持平衡，则人的心理和性格能正常发展；如果三者失调乃至破坏了平衡，即会出现各种神经官能症和精神病。

弗洛伊德认为，人的个性发展依赖于人类永恒不变的本能力量。本能是人的生命和生活的基本要求、原始冲动和内驱力。他把人类本能分为“生本能”（也称“性本能”）和“死本能”（也称“破坏本能”）。他说“本能分为两类：性本能常欲将生命的物质集合而成较大的整体，而死之本能则反对这个趋势，欲将生命的物质复返于无机的状态。这两种本能势力的合作和反抗即产生了生命的现象，到死而止。”^②在他看来，人的行为的一切动机都是来源于这两种本能，而其中最主要的心理“动力”，乃是性本能的冲动，即所谓性欲。弗洛伊德称之为“Libido”（译为“基力”、“性动力”或“里比多”等），并把它看作是人的一切心理活动和行为的动力源泉。弗洛伊德认为，人格的动力学就在于“本我”、“自我”和“超自我”的固定交互作用，即自我在超自我的监视下，只允许来自“本我”的性的（里比多的）和挑衅的冲动得到有限的表现。

弗洛伊德几乎把人的一切行为动机最后都归结为性的本能冲动，都是以追求性欲的满足为目的的。在他看来，一个人从生到老，一切行为无不带有性欲色彩，或是无不受性欲支配。例如婴儿的吸吮动作，他也认为是一种性欲的表现。他说：吮吸活动显示了与其他为生活所必需的机能相联结的最初性欲冲动。弗洛伊

① 弗洛伊德：《精神分析新论》，第56页；参见 The Complete Psychological works of S. Freud, Vol. XXII, P. 78.

② 同上书，第80页；参见同上，P. 107.

德极其荒谬地扩大了性欲的涵义。他说“我对性观念的发展是两方面的。第一，性一直被认为与生殖器有很密切关系，我则把它们区分开来，并视‘性’为一种包罗更广内容的生理机能；它以获得快感为其终极目标，而生殖不过是它的次要目的；第二，我认为性冲动包括所有可以用‘爱’这个笼统字眼来形容的念头，那怕只是亲昵的或友善的冲动”^①。这样，弗洛伊德就把人生一切生理需要的满足和人与人之间的一切社会情感，都极其庸俗地与性欲等同起来。而且在劳动中，在艺术创作中，以及其他社会活动中，弗洛伊德都寻找到性欲力量的表现，并把它们生拉硬扯地联系在一起。甚至，把性欲看作是某些社会意识，如宗教、道德、法律、风俗习惯等产生的根源。这就构成了他的泛性欲主义理论。

弗洛伊德的泛性欲主义是对十九世纪中欧社会生活中两性关系遭受压抑的歪曲反映，是他在对精神病患者观察过程中，带着许多主观臆测因素而得出的结论。弗洛伊德自己也承认，在他的精神分析理论中有两点激起过众怒：一是反理性的无意识理论；一是反道德的泛性欲主义，特别是所谓“伊蒂普斯情结”^② (Oedipus Complex)，尤为世人所反对。

精神分析作为研究个人精神世界的一种理论，不是一无是处，并非都是谬论而无丝毫合理的东西。弗洛伊德的功绩在于他竭力揭示心理结构的矛盾性，把无意识当作科学研究的对象提了出来，并把它当作影响个人心理积极性的重要因素给予注意。实际上，在人的心理生活中确实存在着不能直接内省的因素。无意识的东西就是不自觉的行动动机。这些不自觉的行动动机带有自动性和直觉的性质。

① 弗洛伊德《自传》，转引自《弗洛伊德传》，香港，南粤出版社1980年版，第197页。

② Oedipus Complex 现有的几译法是：“伊底波斯情结”，“伊蒂普斯情意综”，“俄狄甫斯情意综合感”等。

然而，弗洛伊德赋予无意识以完全不同的性质和涵义。他把人的心理发展一切阶段上的无意识活动都与本能、情欲完全等同起来，把无意识说成是人的永恒不变的心理内容，是从动物心理那里继承下来的。它不能培养，不能进步，只是一股劲地拖人向自然界倒退。在他看来，正是这种最原始的、先天的无意识本能是人类意识活动的基础。他说：“我们的意识行动是从无意识的基质产生出来的，而无意识基质是由遗传的特别影响创造的。”^①无意识的内容根本不是脑对现实的反映，而是由生物遗传和一些奇异的种族心理遗传所决定的本能冲动和精神力量。他把意识看作不过是与无意识一样，都是人的同一个遗传性的表现。人类意识的出现在人的心理发展中，并不标志着质的飞跃。因而弗洛伊德把人的心理与动物心理等同起来，使人的心理活动生物化。

人类意识的出现及其实质，只有从人的社会劳动，从他同社会环境的相互作用出发，才可以理解。在弗洛伊德那里，人只是感觉着的生物，而不是实践着的人。然而，不应忘记，不仅意识，而且人的情感和情绪也是在其具体历史的实践活动的过程中形成的。所以人的意识、情感的形成和内容依赖于社会关系的性质。因此，不能把它们归结为对外界环境作用的本能反应。它们与动物为生存而适应外界环境的要求，以满足自己本能的需要，有着本质的不同。

当然，我们并不否认，要在世界上生存下来，也应满足自己的生物需要。然而，人是不能离开社会而生活。如果人的心理和行为只由满足自己的生物需要来决定，那么，就不可能产生爱国主义思想、感情和行动，更不会表现出为祖国、为了崇高的信仰而不惜牺牲自己的献身精神。实际上，人的心理活动的内容，无论是有意识的，还是无意识的，归根到底都是由人生活的一定社

^① 弗洛伊德：《群众心理与自我分析》，莫斯科，1925年，第8页。

会条件所决定的，都是对社会生活的反映。就是人的生物需要，也必然打上社会的印迹，而具有了社会性质，因此，与动物的需要有着根本的区别。

在弗洛伊德看来，意识的出现，不是使人对外在世界获得更大的自由，而是压制自己无意识本能、欲望。这种压制的结果就是神经官能症。弗洛伊德把意识与无意识对立了起来，认为无意识和意识处于永远不可调和的矛盾之中。实际上，科学心理学早就证明意识与无意识都是人脑反映现实的心理形式。它们之间并不存在不可逾越的鸿沟。而且，意识的东西与无意识的东西是可以互相转化的，意识的东西可以转化为无意识的东西，无意识的东西也可以转化为意识的东西。就是人的有意识的行为和无意识行为也是常常互相转化的，有时在同一行为中就包含着意识因素和无意识因素。

弗洛伊德把人的无意识心理领域绝对化，他甚至完全从无意识生物本能出发来解释人类的社会实践活动及许多重大的社会问题。他把道德、宗教的起源、文学艺术的源泉、战争的根源，社会发展的动力等等几乎都归结为无意识的生物本能的决定作用。这一点，正是他的学说当今在西方社会对一些人产生吸引力的原因之一。

三 精神分析学在西方的影响

弗洛伊德的精神分析理论，与十七、十八世纪以来资产阶级哲学和伦理学把理性当作人类本性的传统观点完全对立，强调人的无意识本能欲望是人类行为的真正动因，从而也汇入了二十世纪哲学上的非理性主义思潮，并为非理性主义哲学提供了心理学和生物学的根据。一些西方学者认为，以精神分析学说为基础的弗洛伊德主义能深入到人的内心世界，表达了人存在的性质，确

定了文明的使命等等，因此，在现代西方，弗洛伊德主义成为一种“最有声望的”思想体系。甚至弗洛伊德的名字时常与哥白尼、达尔文、爱因斯坦等伟大科学家联在一起。

精神分析理论在第一次世界大战之后，就逐渐渗透到文学、哲学、艺术、教育、宗教各领域。特别是近几十年来，在西方各国，它得到了更广泛地传播，而影响到社会科学各领域和社会生活的各方面。可以说，凡是与人类精神生活有关的文化科学活动，以及探讨人类命运和本质的各种学说，几乎都或多或少地打上了精神分析的烙印。资产阶级社会学家认为，在弗洛伊德的作品里，可以找到二十世纪最重要、最有威力的思想，以致使西方文明的思想史全然改观。有的美国哲学家甚至认为“弗洛伊德和精神分析运动对社会科学的根本观点和方法论的影响，已达到了如此深刻的程度，以致可以把社会科学的发展划分为“前弗洛伊德或后弗洛伊德两个时期”^①。

弗洛伊德精神分析理论对西方的影响，仅从文学、艺术和道德意识领域，就可看到一般。在文学、艺术方面，从无意识理论出发，直接导出了现代许多文学艺术流派。象瑞士的达达主义(Dadaism)，对文化传统、现实生活均持极端否定态度。反对一切艺术规律，否定语言、形象的任何思想意义；以梦呓、混乱的语言，怪诞荒谬的形象表现不可思议的事物。超现实主义曾宣称无意识领域、梦境、幻觉、本能是创作的源泉。超现实主义文学家布洛东(Andre Breton)说“这个世界必须由幻想的世界来取代。”艺术就是以一种“非逻辑性”来调剂现实。这种“无意识”、“非理性”、“非逻辑性”是从一种扑朔迷离的境界或梦中“提升”或“升华”而来的。艺术的目的是创造一个“超越的现实”，用一个奇幻的

① 见 Benjamin Nelson, Freud and The 20th Century.

宇宙来取代现实。他们把这称之为“革命”和“艺术与生活的解放”。他们认为诗的语言是无意识的揭露。诗人以非理性控制的“自动性”进行创作，抒发自己本能情欲。超现实主义的“造型艺术家”杜尚(Marcel Duchamp)更为荒唐。他竟把小便壶当艺术品，送到巴黎独立沙龙展出，并题名为《泉》，因而引起很大震动。他认为，一件实物分离了它的实用价值，便是艺术。小便壶这个实物，放在美丽的展览大厅里，就成为一件“作品”。这充分表现出他对主题的轻视，对美学的歪曲，对伦理的藐视，而这一切都是从弗洛伊德无意识理论出发，为“取得无意识之和谐”而进行的。

现在在美国和西欧流行的抽象主义绘画艺术，无不与精神分析理论有密切关系。这些艺术派别否定具体形象和生活内容，主张绘画应以抽象的色彩、点线和面来表现画家的情感，画面大多以色彩和线条来构成，如法国抽象派画家 Simone Bellet 的《裂缝》，整个画面就是混乱不堪的线条。当有人问她，这画究竟表现什么的时候，她说：“在我看来，这象是在问一座建筑物，一首钢琴奏鸣曲或路面上的一道裂缝所表现的什么。在我看来《裂缝》不是对某种其他东西的模仿；它是一个独立的客体”^①。实际上，这些创作不仅是作者心境的写照，而归根结底仍是资本主义现实社会状况在文学艺术上的反映。通过这些文学艺术又必然影响着西方社会精神生活和人们的道德风尚。

有的西方伦理学家认为，依靠精神分析理论，就可以科学地解决道德问题，甚至能创造一个万能的伦理学体系。在西方许多伦理学和心理学著作中流传着一种观点，认为精神分析，特别是其创始人弗洛伊德，对研究道德意识的形成和内容，以及人的行

^① 《科学对社会的影响》第31卷1981年第4期，中文版，1982年5月出版。

为做出了最大贡献。奥斯本说，精神分析“为了解决道德意识发展的问题，比任何心理学学派做的都多”^①，并指出道德意识是和儿童心理的分化相联系的。他认为弗洛伊德发现的人的行为的深刻无意识动因是精神分析把决定论原则运用于道德上的新阶段。弗洛伊德提出的人的心理结构，提供出“研究复杂心理活动的方法”。只有依据弗洛伊德的人的心理结构，才能对人的心理和外界环境互相作用的复杂图象、人的适应过程给予理解。西方学者还认为，精神分析是“人道主义伦理学”的根据，它有助于“弄清他们的真正价值，获得自己幸福的条件，使之有可能解决，在我们的选择中什么是合理的，什么是不合理的”^②。

甚至，有些现代资产阶级学者还提出用弗洛伊德主义来补充马克思主义，把弗洛伊德的主观主义的心理分析与马克思的辩证唯物主义结合起来等等^③。

弗洛伊德主义在当代西方社会所以得到广泛的传播，首先是因为这种无意识理论适应了现代西方资本主义社会的需要。从人的生物本能和心理特点来解释人与人之间的关系，寻找人的社会活动的动机，这必然能掩盖资本主义的一切罪恶，进而以此为资本主义制度和资产阶级的贫婪作辩护。

弗洛伊德的影响，常常与他在性的问题上，对禁欲主义和道德伪善的挑战联在一起。他们把弗洛伊德看作是“在个人关系中自由”的提倡者，“新的“爱情宗教”的创造者。”实际上，弗洛伊德把小市民的庸俗情感宣布为人的内心本质，把人类崇高的爱情降低到单纯满足性欲的程度。从而为一些人追求性波荡的非道德行为进行辩护，并认为这种行为是根据人的本性的。

① R. Osborn, *Humanism and Moral Theory*, P. 35.

② L. Fluor, *Psycho-analysis and Ethics*, Illinois 1955, P. 5.

③ 奥斯本：《精神分析与辩证唯物论》，读书出版社1947年版，第14页。

由于西方大部分知识分子，特别是艺术界知识分子对官方伪善不满的增长，也促进了弗洛伊德主义影响的扩大。他们反对资产阶级道德的腐朽和伪善，然而，他们又找不到使人类精神健康的根本途径。✱

弗洛伊德及其信徒是怎样运用其精神分析理论解决道德问题的呢？下面我们依据马克思主义世界观和方法论，对弗洛伊德伦理思想做一必要的分析和评价。

第二节 精神分析与道德

弗洛伊德根据他的精神分析理论，特别是他的人格学说，对病态的人和常态的人的心理进行种种分析。同时，他还企图用此学说来解释人类的一切文明和精神现象，甚至用它来说明极其复杂的社会道德问题。他在《自传》中供认，早在1912年，他在《图腾与禁忌》一书中就已经开始“应用最新发现的精神分析所见，去探讨宗教和道德的起源。其后，在我的两篇论文《幻想与未来》和《文明及其不满》中，我把这个工作更向前推进了一步。我更清楚的发现，人类历史上的各个事件，人类本性的各种表现活动，文明的发展，以及人类原始经验的沉积……，都不过是自我、本我、超自我这三者之间冲突斗争的反映而已。换句话说，只不过是精神分析对于个人的研究搬上一个更大的舞台去演出而已。”^①

这样，弗洛伊德就把一定社会的道德意识和人们的道德行为，都看成是纯粹个人的心理活动，而把这种个人的心理活动的根源归之于生物的遗传因素或生物的本能需要。他不仅把作为社会现象的道德，心理化和生物化了，而且把道德看作是约束人的动物

^① 弗洛伊德：《自传》，转引自《弗洛伊德传》第260—261页。

本能的机制，看作是压抑人的本性的一种心理机能。因此，弗洛伊德主义也就构成了现代西方伦理学流派中，从心理学角度论证道德问题的一种伦理学说。弗洛伊德从其精神分析理论出发，对道德的本质、起源、基础、作用等一系列根本问题的解释和论述，就构成了弗洛伊德伦理思想的基本内容。

一 道德的本质与“超自我”的心理机能

在弗洛伊德看来，道德作为一种精神现象，其根源不是在于客观的物质世界，不是决定于一定社会的经济关系，而是来源于个人内在的心理结构；道德不是一定社会关系的反映，而是个人的一种心理过程和心理机能。所以，弗洛伊德认为，人的品德，首先不是一定社会物质生活条件的产物，而是来自个人的心理结构“超自我”以及儿童对父母的摹仿和被压抑的无意识习惯。他说：“所谓品格究由何物产生，超我必为其最重要的原素；其次要的原素当为后来对于父母及其他亲长的摹拟。此外尚有自我先前压抑，及其后拒绝不良冲动时所习得的反应习惯。”^①他把包括个人的道德品质在内的“品格”，完全看成了个人的心理领域。弗洛伊德对人类的一切社会现象都赋予了心理学的内容，同时对道德也给予了心理学的解释。他认为，社会的存在是建筑于大家对某些共同罪恶的认同，宗教则是由罪恶感及附于其上的懊悔心理所产生；至于道德，则一部分是基于社会的需要，一部分则是由罪恶感而促成的赎罪心理所造成。道德被他看作是人的一种悔罪感。他把这种悔罪感称为“良心”。人的本能就是为求欲望的满足，追求快乐，而良心对个人的欲望起“压制作用”。“我欲为某事以求快

^① 弗洛伊德：《精神分析新论》，第67页，或参见 The Complete Psychological Works of Freud, Vol XXII, P. 91.

乐，但复因良心不许而不为。或者我所受的诱惑势力太大乃违反良心而为之，可是事过境迁之后，我乃大受良心的谴责而悔恨。”^①弗洛伊德把“良心”看作是“超自我”的一种“功能”。他说：超自我“有反省、良心和坚持理想的功能。”^②换言之，“超自我”包括两个方面：一是“良心”，一是“自我理想”(ego ideal)。“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。弗洛伊德说，“超自我在我们看来，就是一切道德限制的代表，是力求完美的倡导者，简言之，它等于是……人类生活较高尚的侧面。”^③

在弗洛伊德的理论里，作为个人心理结构的“超自我”就是个人道德以及一切社会文明的代表。但是，“超自我”无论是作为个人道德，还是社会道德的心理机制，却都不是社会的产物，而只是人类或儿童心理发展的结果。如果说“本我”的无意识本能是从动物心理继承下来的话，那么，现代人类的“超自我”则是包含着对远古祖先禁忌的回忆，因此，家庭的、种族的、民族的传统、“历代相传的风习”就都是“超自我”的内容。对“超自我”的形成，弗洛伊德说，它“基于一个重要的生物学的事实和一个重要的心理学事实上；这两个事实一即人类儿童和其父母之长时期的关系，一即伊谛普斯情结；它们两又彼此相关甚切。”^④在他看来，个体“超自我”的建立，主要是儿童对父母的“摹拟”。幼童开始不懂得道德，他们完全在父母的权威支配下，他们自己没有反抗求快乐的冲动的内心节制。父母在儿童早期生活中执行着赏罚、限制儿童的本能冲动。通过“摹拟作用”，首先使父母的形象和要求内化

① 弗洛伊德：《精神分析新论》第42页。

② The Complete Psychological Works of S. Freud, Vol XXII, P. 66. 参见《精神分析新论》，第47页。

③ The complete Psychological Works of S. Freud, Vol XXII, P. 66—67.

④ 同上，P. 66. 参见《精神分析新论》，第47页。

成儿童的“超自我”，以取代父母的权威，执行父母早年所行使的职权，压制来自无意识领域的欲望。尔后，随着儿童的成长和所受教育及所接触环境的扩展，再加入“超自我”的有：宗教戒律、社会习俗与禁忌、道德规范等。弗洛伊德说：父母的批评影响是为了自我理想的建立，随后，教育者、教师和构成社会环境（包括周围的人和社会舆论）的所有看不见的和不确定的其他众多的人，逐渐同父母衔接起来①。

必须指出，弗洛伊德决不是把父母与儿童的关系，父母、教师以及周围人对儿童的教育和影响，看作人们的社会联系；而是把它们看作是一种延续种族、保存种族风习的“生物学事实”，而且还与人的性欲有密切的联系。所以，在弗洛伊德那里，“超自我”的出现，虽然标志着人类脱离了动物状态，走向文明，然而，这绝不说明人的社会性。在他看来，良心与自我理想的出现，同具体的社会物质条件无关。“超自我”完全是来自人的生物性，来自对性欲的压制。他假设“超自我”是由人先天具有的伊谛普斯情结转变而来的，因此它同“伊谛普斯情结的命运有极密切的关系”②。这样，弗洛伊德不仅把道德现象看作是个人心理构成的一部分即“超自我”的功能，而且把“超自我”归结为无意识的生物本能转化物，从而把道德归根于生物因素，因此也就否定了道德的社会本质，否定了道德是社会存在的反映。

弗洛伊德从社会达尔文主义出发，反对马克思主义的社会存在决定社会意识、经济基础决定上层建筑的唯物史观。他企图用生物遗传来说明人类社会的风习、道德现象的产生。他说：“人类不完全生活于现在；超我的理想保存过去，保存种族的风习，而

① 参见弗洛伊德：《性欲心理学概论》，莫斯科—彼得格勒，1922年，第138页。

② The Complete Psychological Works of S. Freud, Vol. XX-II, P. 64.

这种风习则仅逐渐受现在的影响而有新的发展，且倘能由超我表现其势力，即可在人类的生活中占一重要地位，不必有赖于经济的情境。”^①这就是说，是人的心理的东西决定人类的社会生活，而不是社会生活，特别是社会的经济关系决定风习、道德和人的心理。由此可见，他对道德的历史唯心主义的看法，也就十分清楚了。^②

精神分析似乎也不否认人与动物有所不同。人们在个人生活和社会生活中，并不是一味只去追求自己的生物需要的满足，追求性欲的满足，人类行为的动机还包括“社会性的目的”。不过，在弗洛伊德理论中，“社会性”的基础仍是生物性的。所谓行为的社会性目的，只是通过“升华作用”使性冲动放弃部分满足生殖的目的，而采取一种新的目的，即把性目的提高到社会性的目的而已。社会性目的不仅是来源于性冲动，而且，人的一切社会行动都还是“受生殖欲控制”的^③，只是由于“升华作用”，才使性本能或破坏本能的冲动“发泄”到对社会有利的方面。因而，一个未婚的女教师可以借爱自己的学生的方式来满足自己作母亲的欲望（这种欲望被弗洛伊德归入性欲之中）。外科医生可通过给病人施行手术来发泄自己的破坏本能的冲动等。如此，在弗洛伊德看来，一切道德行为和道德情感，都只是人的生物本能和欲望的“升华”或变态而已。

这样，弗洛伊德就完全脱离了人类社会和具体社会的物质条件，单纯从个人的心理机能和人格结构上去寻找道德的根源，把个人的心理机能与生物本能，特别是与性欲直接联系起来，把道德完全生物学化了，从而掩盖了资本主义社会道德的社会阶级实质。

① 弗洛伊德：《精神分析新论》第48页。

② 弗洛伊德：《精神分析引论》，高觉敷译，商务印书馆1930年版，第五册，第32页。

二 道德的起源与伊蒂普斯情结

由于弗洛伊德把道德的根源归结为个人的心理结构，并最终归结为人的生物本能，特别是性本能；所以，他对道德的起源问题，即人类道德是怎样产生的？最原始的道德是什么？等问题，都不可能给予正确的解释。

弗洛伊德直接从原始人的心理、从永恒存在于人的心理中的本能斗争，引出了现代文明人的良心和道德。他说：“任何事物只须一旦有了心理的表示，便可永久存在”^①。他认为，原始时代的人并没有发生变化，继续生活在我们的无意识中。人的无意识本能可以代代相传，永远不改变。每个幼儿的心理与人类原始状态一样，所以，每个儿童的心理发展，都是人类文化史的重演。神经官能症患者就是由于他幼年的先天固有的无意识“情结”受阻碍而发生了暴乱。而研究幼儿和病人的心理就能洞悉人类幼年时代的精神生活，可以推测道德和宗教的起源。

弗洛伊德把人类最早的道德，描写为原始人的悔罪感和原始禁忌。同时，把这种原始人的悔罪心理和禁忌的出现与原始性欲又直接联系起来，并用古希腊关于伊蒂普斯王子杀父娶母的神话加以附会。他认为，在远古时代，人类最早的宗教是图腾崇拜，而由图腾崇拜而产生的种种禁忌，就是最早的道德戒律。原始部落的图腾崇拜是把某种动物尊奉为本部落的祖先。这种动物平时受到禁忌的严格保护，只有在最神圣的节日才能宰杀，但要举行隆重的仪式；然后由全部落分食。按照精神分析的看法，原始人所崇拜的图腾动物实际是他们的父亲们替身。因为，图腾活动表现了原始人的矛盾情绪：他们通常禁止宰杀图腾动物，每逢节日

^① 弗洛伊德：《精神分析新论》第128页。

才准宰杀，而宰杀后的图腾动物又受哀悼。弗洛伊德认为，这种矛盾的情绪不仅在儿童心理有所表现，而且经常延续到成人的生活中，也推广到父亲的替身——图腾动物身上。从这种原始风习中，弗洛伊德进而编造出一系列的宗教、道德起源的神话。他假设在图腾制出现很久以前，在原始部落中，人类必曾有一位强悍而残暴的父亲，他专制独裁，统治着整个部落。他的儿子们惧怕他、憎恨他，然而又爱他、仰慕他。后来，他为占有部落的全部妇女而赶走了自己所有的成年儿子。这时，他的儿子们憎恨他的心情占了主导地位。一天，他们联合起来，把父亲杀死并吃掉。弗洛伊德说：这些食人的野人当然要吃掉他们的战败者。这个强暴的原始的父亲是他的儿子们畏嫉的典型，现在他们用吞噬他的办法完成了与他的同化，于是每个人得到了他的一部分力量。这大概就是人类最早的庆祝仪式——图腾宴。他认为，这种图腾宴就是这种可纪念的犯罪行为的重演和褒扬，社会组织、道德禁忌、宗教等许多社会现象都是随着这种犯罪行为开始的^①。

弗洛伊德用精神分析方法去附会原始人的心理。他认为当儿子们杀死父亲之后，虽然除去了他们性欲满足上的障碍，但是，却出现了^①对父亲的爱、仰慕和因杀死父亲而产生的恐惧和悔罪感。这种矛盾的心情是以悔恨的形态出现。由于产生了悔罪的心情，就出现了部落内部“不许杀人”的禁忌。悔罪感的出现，导致原始人心理上的分裂，在他们的心理结构上出现了“超自我”，也就是“良心”。这种包含在“超自我”中的“良心”便成为禁忌的保持者，成为排斥不道德行为和不良欲望的力量。兄弟们为战胜父亲虽然联合了起来，然而，由于每个人都象父亲那样，想要占有所有的妇女，因此，必然要互相敌对，互相争斗。经过许多痛苦的经历之后，这些兄弟为共同生活下去，就必须禁止杂婚，乱伦，规定

^① 参见S. Freud, Totem and Taboo, (1913).

不许近亲结婚，因而形成了家庭的基础。总之，无论是人类进化，社会的发展，还是道德的起源，弗洛伊德都是从原始人的心理及性欲中去寻找根据。也就是说，在他看来，原始人的心理和儿童心理一样，其根本动力也是性欲。道德也就起源于原始人由性欲所引起的矛盾心理中。

弗洛伊德把他想象的所谓原始人的这种矛盾心理用古希腊的神话故事相比附，而称之为“伊谛普斯情结”。这样，他就把原始人的心理，用“伊谛普斯情结”这一概念，移植到文明人的心中。所谓“伊谛普斯情结”是弗洛伊德依据古希腊的剧作家索福克勒斯（Sophocles）的《伊谛普斯王》中的希腊神话故事杜撰出来的。传说伊谛普斯王子命当杀死自己的父亲，娶自己的母亲为妻。他虽极力避免，但是，却在不知不觉中犯下了这两桩大罪。弗洛伊德认为，伊谛普斯杀父娶母就是一种欲望的实现，这种欲望是不可避免的，无法抗拒的，是永远存留在人类的无意识领域，以致使人总是不免产生悔罪之感。所以，他说，伊谛普斯情结是“宗教及道德的起因”^①。这样，道德的起源也就被归结为人类先天的无意识的生物本能，归结为性欲。弗洛伊德把婴儿的幼稚与整个人类的童年相比拟，认为每一个婴儿都与伊谛普斯王子相似，好象是他们都从原始人的心理中继承下了对母亲的性爱和对父亲的憎恨；同时，也把原始人的恐惧感、悔罪感等矛盾情感所表现的分裂心理继承了下来。他说，现代的儿童为什么极力压抑自己内心深处杀父娶母的欲望，就是因为记起远古祖先曾实际干过的事，以往的现实仍继续保留在男孩的幻想生活中。所以，文明人在童年时代，他的“超自我”首先就是这一禁忌的保持者，它带有生物遗传的性质。

弗洛伊德所杜撰的这种道德起源论，是根本不符合人类社会

^① 弗洛伊德：《精神分析引论》，高觉敷译，第五分册，第16页。

发展史和人类意识发展史的。实际上，道德作为社会意识的一种特殊形式，它的起源是与人类社会的产生不可分地联系在一起。原始人开始进行生产劳动，表明人类及人类社会的诞生，标志着人类开始脱离动物界，经过长时间的演变，逐渐形成了原始人的氏族社会。劳动创造了社会，创造了人，创造了人的思维和语言。在人类原始氏族社会的集体劳动中，也产生了最早的道德。人们在生产劳动中，有了一定的分工，结成了一定的社会关系，为调整氏族社会人们之间的关系，就需要一定的道德意识来指导和约束人们的行为，调节不断产生的社会矛盾，从道德上巩固一定的社会关系。因此，道德也就随着人类的社会劳动分工的发展而产生了。由此可见，弗洛伊德从生物延续种族的生殖欲望出发，根据精神分析的心理发生学所杜撰的道德起源论，不仅抹煞了人的社会性，而且更抹煞了人的心理和动物心理的根本区别。

至于伊谛普斯情结，虽然弗洛伊德把它作为精神分析的支柱，认为它是人类童年心理的基本内容及人类一切复杂的精神现象所由以发展的真正“胚芽”，是个人和种族的“心理生活之树”的“种子”等等。然而，就连弗洛伊德的追随者也不否认，这是他的虚构，因而力图摆脱和抛弃这种荒谬的观点。不论弗洛伊德的主观动机如何，他的这一学说，客观的社会效果是在为资产阶级的猥亵行为辩护，为一切性生活的混乱和家庭、恋爱、婚姻上的道德败坏制造理论根据。因此，就是在西方资本主义社会，他也一直为此而遭到许多人的反对和谴责。

三 道德内容与性本能

道德的内容是由什么决定的？是由客观的社会物质生活条件决定的呢，还是由人的意志、情欲或者无意识本能欲望决定的呢？在决定人的道德行为的动机上，是意识、理性起主导作用，还是

无意识的本能、情欲起主导作用？弗洛伊德接受了叔本华、尼采的主观唯意志论的观点，他不仅否认道德的社会制约性，而且也否认意识、理性在人的行为中的主导作用。在精神分析中，弗洛伊德特别强调道德意识的基本范畴的无意识和非理性性质。他把这些范畴如良心、义务等等与快乐原则、与性本能或伊谛普斯情结联系起来。他写道“大部分悔罪感通常是无意识的，因为良心的产生在内部是和属于无意识范围的伊谛普斯情结联系在一起的”^①。在他看来，正是这些非理性的情欲决定着永恒不变的道德内容。性本能不仅是良心出现的唯一根据，而且，也是所有道德关系和道德情感的基础。弗洛伊德认为，在生活中，被评价为好感、友谊、信任等的一切情感和关系，从生成上来说，是和性欲相联系的。尽管由于削弱了性目的，使这些情感和关系，对我们内部有意识的感觉来说，好象是绝对纯洁的、没有肉欲的，然而也是从纯粹的性欲发展起来的。弗洛伊德不是把道德关系和道德情感象团结、公正等与人们生活的一定社会条件联系起来，而是认为，团结感是从孩子克服嫉妒心的过程中产生的。而嫉妒心又是因父母对子女的偏爱而引起的。他说：“社会情感就是在现在，在个别人那里仍然作为对兄弟姊妹关系上的嫉妒和竞争的上层建筑而产生出来，因为敌意不可能熄灭，因此，就会发生对从前的竞争者的同等对待”^②。

总之，弗洛伊德把所有可以用“爱”这个字眼来形容的念头，那怕只是亲昵或友善的感情，都包括在性冲动或性欲中，而把人的一切行为的动机（包括道德行为的动机），最后都归结为性本能的冲动。在他看来，一个人从出生到老死，一切行为无不带有性欲的色彩，或受性本能的支配。就是人类社会的禁忌习俗、道德规范、宗教戒律、法律条款等等，最初也都是针对着人的性欲而

^{①②} 弗洛伊德：《自我和本我》，列宁格勒，1924年，第53、36页。

产生的，是性目的的“升华”。他说：“如果对乱伦的诱惑能有任何自然的防御，那就没有必要再用法律和道德规定出那样冷酷无情的禁令。实际的情况正与此相反。人类对性对象的选择，第一个常为亲属，如母亲和姊妹，要阻止这种幼稚的倾向之见之于事实，便不得不有严厉的惩罚。就现仍生存的野蛮民族而言，其亲属相奸的禁令比我们更加严格的多”^①。

弗洛伊德认为，人的性本能是从动物继承下来的。在原始人和婴儿中，性本能的冲动都发生着巨大的作用，成为人一生中心理因素的基本动力的源泉。他把性本性的冲动称为里比多或是称为性动力，并与“生命力”等同起来，强调它在人的生活中起决定性的作用，是人类得以生存和繁衍后代的动力，由此出发才导演出一切心理的和精神的的活动。他一反十八世纪资产阶级传统哲学和伦理学的理性主义，反对把人类看作是理性动物。反对理性是道德的主宰的观点。他认为，人类的一切行为，包括人的道德行为，都潜在地受着无意识欲望或本能的控制，决定于性本能的作用。

弗洛伊德的道德观和他的心理学一样，常常是自相矛盾的。他一方面认为良心、个人的道德感是来自伊蒂普斯情结、来自性欲，性欲是道德产生的心理基础；另一方面，他又认为，在正常人那里，追求性目的，达到性欲的满足是受“超自我”和道德限制的，他把道德规范、“超自我”看作是压抑性欲的力量。弗洛伊德认为，是“超自我”赋予人的活动以社会和伦理的价值。然而，他又坚持认为，人类的一切历史、文化是在我们的意识范围之外，在无意识领域中创造出来的。它不是在劳动中创造出来的，而是由于压制性欲的冲动，使性目的被社会目的所代替而造成的。

^① The Complete Psychological Works of S. Freud Vol XVI,
P. 335.

无论弗洛伊德怎样解释性欲与道德的关系，他都是从泛性欲主义观点出发，把性爱看作是道德的基础，把生理的或心理的因素看作是决定道德内容的东西。因此，他把道德首先与性关系直接联系在一起，甚至认为，性关系制约着整个文化。其实，自从人类脱离动物界而组成人类社会以来，性关系始终是随着社会的发展而发展变化着。恩格斯在《家庭、私有制和国家起源》一书中，曾用大量人种志材料证明了包含着性关系的婚姻、家庭关系的发展，依赖于社会的经济生活条件。在任何形态的社会里，人的性关系都与动物根本不同。它不是决定于单纯的性欲，也不是由纯粹的心理因素所决定的。婚姻家庭关系的性质和形式是由一定的社会关系，归根到底是由社会的经济关系决定的。它总是一定社会经济制度的产物，并反映着该社会经济制度发展的状况。自然，性关系必然包含着男女生理上的差别，但是，这只是性关系的自然前提和生理基础。至于心理的内容也绝不单纯是生理需要的表现，而首先是社会生活、社会存在的反映。

随着家庭、婚姻性质和形式的变化，调节家庭生活，包括性生活的道德规范就会变化。因此，家庭道德始终带有一定社会，一定阶级典型特征的道德关系的印记。在血缘家庭中，兄弟姊妹之间的性交关系，被看作是“自然而然的事”。正象马克思曾指出：“在原始时代，姊妹曾经是妻子，而这是合乎道德的。”^①在资产阶级的婚姻关系中，一夫一妻制是以公开的卖淫为补充的。而“在婚姻道德上，两个卖淫则构成一种美德”^②，正象在文法上两个否定构成一个肯定一样。恩格斯对当时欧洲资产阶级婚姻曾做如下描述，他说：“在今日的资产阶级中间，缔结婚姻有两种方式。在天主教国家中，父母照旧为年轻的资产阶级儿子选择适当的妻子，

① 《马克思恩格斯全集》第21卷第48页。

② 同上书，第84页。

其结果自然是一夫一妻制所固有的矛盾得到了最充分的发展：丈夫方面是大肆实行杂婚，妻子方面是大肆通奸。天主教会禁止离婚，恐怕也只是因为它确信对付通奸就象对付死亡一样，是没有任何药物可治的。相反地，在各个新教国家中，通例是允许资产阶级儿子有或多或少的自由去从本阶级选择妻子；因此，恋爱在某种程度上可能成为结婚的基础，而且根据新教伪善的精神，为了体面，也经常以此为前提。在这里，丈夫实行杂婚并不那么厉害，而妻子的通奸也比较少些。不过，在任何婚姻形式下，人们结婚后和结婚前仍然是同样的人，而各个新教国家的资产者又大多数都是些庸人，所以，这种新教的一夫一妻制，即使拿一般最好的场合来看，也只不过是导致被叫做家庭幸福的极端枯燥无聊的夫妇同居罢了。”^①

弗洛伊德从自己的生活和医学实践中，看到欧洲资本主义社会的家庭、婚姻在道德上的伪善和对人的压抑，以至使许多青年男女成为精神病患者。他创造的精神分析理论正是这一社会现实的反映，不过，却是一种歪曲的反映。弗洛伊德不是从社会关系上去寻找由于婚姻恋爱而造成的精神病的病因；相反却是只从个人的生理和心理上去寻找病因，并由此而对作为社会现象的道德，也作生理和心理上的解释，从而荒谬地把性欲看作是道德和一切社会文化产生的基础，以至使他的理论完全脱离了科学的轨道。

四 道德的压制作用

精神分析中的“超自我”完全被当作人的本能、需要、欲望、情绪的压制机制。弗洛伊德说：“压制是超自我的工作”^②。在他看

① 《马克思恩格斯全集》第21卷第83—84页。

② The Complete Psychological works of S. Freud, Vol XXII, P. 69.

来，人的一切行为的动机，归根到底是人的无意识的本能冲动，人只能按照本能命令他的方式行动。任何道德感都是对隐藏在个人内心深处的无意识本能、欲望的侵犯和压制。“良心”仅仅是一种悔罪感，它只面向过去的行为，更多地是与恐惧心理相联系，而并不理解行为的意义。因此，它不能指导人选择自己的行为。至于说道德义务，在精神分析者看来，也不过是儿童最初准备绝对服从父母的要求，尔后绝对服从教师和社会规范的要求。因此，道德只能引起个人内心痛苦、焦虑和恐惧，而不能给人以道德上的任何满足。整个道德只是一种强制的领域，没有丝毫自觉的基础。

在弗洛伊德看来，因为人的行为方式，不可能违背本能的命令，所以，道德要压制人的活动，限制人对行为的自由选择。道德与自由相对立。既然人失去了选择行动的自由，那么人的道德行为也就失去了重要和必要的前提，实际上，人对自己行为的道德责任也就被取消了。

弗洛伊德强调无意识动机对行为的支配作用，把自觉地选择行动说成是幻想，是精神病的征兆。在他看来，人的道德意识与人的无意识本能相比，要软弱无力得多。自觉的道德意识最终是不能束缚住人的无意识本能的冲动的。“在禁忌压制下而憔悴的欲望和愿望，在每个婴孩身上会重新产生出来”^①。

总之，他认为道德阻碍个人需要和欲望的满足，束缚人的个性，是人的沉重负担，是人取得幸福的障碍。其实，道德虽然对人是具有强制性的方面，即要求人们按照一定道德规范行动，履行一定的义务等；然而，它绝不只是具有强制性。道德的自觉性可以给人以极大的精神上的满足。由于弗洛伊德只强调无意识的作

^① 弗洛伊德：《一个幻想的未来》，莫斯科—列宁格勒，1930年，第13页。

用，而轻视意识的作用，把人的欲望、需要完全生物化，从而也就否认了道德在个性形成和发展中的积极作用，而只是把它看作人的精神枷锁。这一点，也正反映了生活在腐朽的资本主义社会的条件下的一些人们的情绪。

弗洛伊德虽然看到，人必须过社会文化生活，然而，他认为这必须是“以性的冲动的牺牲为代价”^①。人在社会生活中，不可避免要接受一定的社会文化，包括道德规范。“超自我”的职能就体现了这一事实。“超自我”改变着本能的目的和对象，使本能的能量用于社会文化生活的各领域。这样，人类的历史和文化都成了压制性欲，使性目的被另外的活动意向所代替的产物。其中社会道德就是由于压制和排挤本能，使本能“升华”而出现的。因此，弗洛伊德把“压制”范畴看作是人的心理活动的实质，并把它扩展到社会环境，然而社会环境并不能形成人的个性，而是只能压抑人的欲望，与此相联系，弗洛伊德断定个人和社会处于永恒的对抗之中。社会阻碍人追求幸福的愿望，社会道德和文化存在的象征，就是神经官能症。

弗洛伊德一方面承认道德是必要的，利用道德来抑制人的兽性也是必要的，否则人类就会毁灭，然而，另一方面，他却深信人永远不能成为他应该成为的人，因为人的整个命运是由无法制服的无意识力量决定的。他认为，每个人在灵魂深处都是文化的敌人。如果他们能够不受到惩罚的话，许多人永远不会抛弃自己的贪婪、侵略性的欲望和自己的性欲；不会放过用谎言、欺骗、诽谤的办法去伤害别人的机会。人的本性是反道德的，反社会的。

弗洛伊德虽然以此揭露了资本主义社会里一些人的自私、贪婪、狡诈和富有侵略性；但是他把这看作是人的本性。他看到，道德是改变不了资本主义社会里的人的整个精神面貌和心理状态。

^① 弗洛伊德：《精神分析新论》第83页。

然而，他不是把人的这些精神和心理看作是资本主义社会制度和生活条件的产物，而是从生物学观点出发，把人的心理主要看成是种族遗传习得的东西，是生物本能的表现。他常常抨击资产阶级道德的伪善和对人的个性的束缚和压抑，并认为这就是人患精神病的重要病因；可是，他却把资产阶级道德看作是人类一切社会所固有的，永恒不变的东西。因此，他把所有的社会文化和道德都看成是个性发展的障碍和禁锢力量，从而否认了先进阶级道德对人的鼓舞作用；否定了道德在个性发展中的积极作用，抹杀了不同社会，不同阶级之间道德的本质区别，掩盖了资产阶级道德的阶级实质。

第三节 人生的目的和幸福

弗洛伊德从精神分析理论出发，论述了人生的目的和意义，以及关于幸福等问题。

一 人生的目的——追求幸福

弗洛伊德认为，人生的目的主要是由快乐原则决定的。人的生活意义、人的最高目的是追求幸福。凡是能够满足人的生理需要，使人获得快乐，避免痛苦，就是幸福。幸福与快乐不可分。弗洛伊德说，人们“追求幸福，他们想成为幸福的人，而且想要保持幸福。这一目的具有积极和消极两个方面。一方面它（幸福）是想避免痛苦和不愉快；另一方面，则是想体验着强烈的愉快感”^①。

① The Complete Psychological works of S. Freud, Vol XXI, London, 1961, P. 76.

但是，人又不可能脱离外在的世界而生活，人必须与周围世界相适应；这就产生了“现实原则”。虽然人无时无刻不在追求本能需要的满足，但是，在和外界接触中，又不能不考虑“现实原则”而放弃眼前的快乐。在这种情况下，人只好权衡利害，为了将来更可靠的快乐，而放弃眼前的快乐。不过，在弗洛伊德看来，“快乐原则”始终是人的生活中占统治地位的原则。甚至在危害整个机体的情况下，它仍高于“现实原则”。

弗洛伊德把“快乐原则”首先与性欲满足连在一起。因此，他把人的幸福理解成为人完全满足自己的本能需要，特别是满足性本能的机会。弗洛伊德说：“由于满足了我们的自我不可扼制的、野蛮的本能冲动而出现的幸福感，比满足那被扼制的本能而产生的情感，更加强烈得多”^①。照弗洛伊德的看法，似乎所有的人，无论是原始人，还是现代的人；无论是婴孩还是成年人，都认为要是消灭了性关系方面的一切道德禁忌，要是能自由地杀死阻挡他去“自由恋爱”的人，那么“生活就会获得无限快乐！”。

但是，生活在现实社会中的弗洛伊德发现，“幸福乃是‘暂时的’和‘过渡的’”，所谓“幸福”至多是指“比以前好一些”这样一种状态，真正的幸福是不可能现实生活中找到的。因此，人们往往想在宗教里寻找幸福。然而，依靠宗教来给人以幸福的做法注定也是要失败的。只有恋爱才是人类追求幸福的一种较合理的方法，因为，恋爱除了能给人心理上的积极作用之外，还可因男女双方之间情感上的交流及相互关怀而打破人与人之间的隔离，并消除人们的孤独感。但是，就是恋爱也只是暂时的幸福。在人的实际生活中，不幸的力量要比幸福大得多，因此，人类的快乐和幸福常常只能用心理上的幻想来补偿。弗洛伊德的这些议

① The Complete Psychological Works of S. Freud, Vol XXI, London, 1961, P.74.

论虽然表现出他对资本主义社会的现实不满，但是，他把幸福看作是满足性欲，满足本能需要的观点，在理论上则是一个极大的倒退。他把人完全降低到禽兽的水平。这种幸福所遵循的原则，不仅是个人主义的，而且是从动物那里继承下来的，永恒不变的东西。

众所周知，幸福是一个道德意识概念。马克思主义认为，它是社会存在的反映。幸福是一个历史的、阶级的基本道德范畴。不同社会、不同阶级对幸福有不同的理解，它绝不是弗洛伊德所说的那样饥食渴饮，追求异性等千古不变的生理需要的满足。幸福表现为人在其对社会和他人的关系中所获得的物质与精神的最高满足，以及对整个活动的自我评价。因此，真正的幸福是与人为改造自然、改造社会而奋斗，为社会和整个人类的利益而献身分不开的，也是与充分发挥自己的聪明才智分不开的。所以，马克思在回答什么是幸福时说，幸福就是斗争。

弗洛伊德也不否认事业，为他人去奋斗、工作也会体验到幸福，但是，他认为这只是少数人的幸福观，而对于大多数人来说，是根本做不到的。他说，“群众是懒惰的、也是迟钝的，不愿放弃欲望，也不相信必然要放弃欲望，因为他们每个人都在想，放荡无羁是完全可以允许的事”^①。在他看来，人生的目的和行动的动机，最终还是无意识本能起决定作用。满足社会和他人的需要，与满足自我本能的需要是根本对立的。社会为本身的幸福而压抑个人的幸福。因此，在弗洛伊德看来，个人的幸福是超社会的。社会永远是幸福的障碍。

① 弗洛伊德：《一个幻想的未来》第10页。

弗洛伊德的幸福观是他理解个人与社会关系的关键和鼓吹极

① 弗洛伊德：《一个幻想的未来》第10页。

端个人主义的根据。——弗洛伊德《社会心理学》第10章第1节第10页。

② 社会永远要压抑个人的幸福，个人与社会之间存在着无法避免的冲突。在他的许多著作中，象红线一样贯穿着这种思想。他把资本主义制度下所产生的人与人之间的关系，看作是一切社会所具有的典型特征。他认为社会的基本职能是控制和压抑人的本能和欲望。社会的进步和文明的发展，就是压制机制的完善。他说：“社会的基本动机是属于经济的；因为社会的各分子若没有工作，社会便无法维持他们的生活，所以社会总希望不工作的分子极端减少，而且他们的精力都离开性的活动而从事于工作。——这个永久的生存的竞争当然仍见于今日。”①反之，个人则是具有无法扼制的生物本能冲动的动物。他无时不要求自己欲望的满足。人的本能冲动，特别是性本能冲动若失去控制，社会“则必将溃决而不可收拾；而苦心建设而成的文化组织将被扫荡而去”②。所以，社会必须对个人的本能加以严酷的压制。社会加剧对个人的压制，就会促进人的文化和社会活动的发展；而另一方面，他又认为，任何文明的构成都是以性冲动的牺牲为代价，而且因此而使人“增加了心理重负”③。

既然每个人都力求充分满足自己的本能，而所有的社会又都在压制人的本能；因此，自我总是感到经常处在“危险情境”之中，并体验着焦急和恐惧的心情。然而，弗洛伊德也看到，人是不能完全脱离社会而生活的，人总是要生活在社会关系之中，所以，他认为，人在社会中的痛苦是不可避免的。因此，恐惧感也就经常在人的心理中不断地发生作用，从而产生出自动的心理机制，去压抑那种引起“危险”的本能冲动。这种压抑本能的心理机制，就是“超自我”。然而，“超自我”所引起的恐惧“更常难消灭，因为这

①② 弗洛伊德：《精神分析引论》，第四册，第76、77页。

③ 弗洛伊德：《精神分析新论》第83页。

是社会关系所不能缺少的，其形式为道德焦急；只有极少数的人能向社会宣告独立”^①，而且，这些人往往就是些神经官能症患者。

弗洛伊德认为，阻碍个人幸福，造成不幸的根源有三：第一，肉体的痛苦；第二，自然环境带来的危险；第三，社会生活的痛苦。在这三个不幸的来源中，社会生活是人不幸的主要根源，例如贫困、家庭不睦、婚姻失败、社会处境不好、过度的道德压迫等。这些社会生活的痛苦，都会剥夺人们的现实幸福，使人失去爱，以致造成人的心理疾病。他指责传统的资产阶级道德束缚了人的自由，牺牲了人的幸福。为取得性欲满足，为了健康和幸福，他号召人们“打破这些障碍”，获得“自由的生活”。

然而，说弗洛伊德就是个“绝对自由主义者”和“纵欲主义者”也是不准确的，他并不反对监督和限制人的一切本能。相反，他十分重视儿童教育的作用，主张要从儿童时期控制其本能。他认为，如果每个儿童都完全自由，随心所欲是不行的，那样，不仅儿童的父母无法过活，就是儿童自己，也必深受其害，因此，必须使用教育的“禁止和压制”功能，使本能得以限制和“升华”。不然人就会成为野兽一样的东西。可是，他又说，人的幸福是本能欲望的满足，人们为了自己的快乐和幸福，就必须获得绝对的自由，为所欲为。因而无视一切社会规范，拒绝一切社会纪律。

弗洛伊德认为，人的生物本能决定人的反社会性。因为人生来就存在着一种“以破坏为目的的攻击本能”而与社会习俗相抵触。他断定，个人对社会，个人对集体的对立是无法避免的。在所有人身上都存在着破坏社会和文化的趋向，这种意向在大多数人心中都十分强烈，它甚至决定着人们在公共生活中的行为。因此，社会为维护自身的安宁和利益，必须对这种先天的本能冲动进行压制，使之“升华”并转向社会目的。

^① 弗洛伊德：《精神分析新论》第 65 页。

在资本主义社会里，个人与社会的矛盾冲突确实十分尖锐，然而，这是资本主义制度对广大劳动人民进行残酷剥削和压迫的结果，并非生理或心理上的原因。弗洛伊德把个人对社会的敌视和反抗看成是由生物本能而产生的心理现象，是在任何社会里永恒不变的东西，这就掩盖了资本主义制度的根本矛盾，把资本主义社会的一切罪恶都归咎于人的本能，归咎于完全脱离社会生活的人的心理活动。弗洛伊德把社会看作是个人幸福的桎梏，其实这并不是一切社会的特征，而正是现代资本主义社会与个人关系的写照。

说人具有先天的反社会性，这是根本错误的，是违反人类历史发展事实的。历史和科学都表明：人是社会的动物，人离开社会就无法生存。原始社会的人是与他们的氏族、部落不可分的联系在一起。原始人要是离开氏族和部落就会被凶猛的野兽吞食，就会在恶劣的自然条件下死亡。总之，离开社会就会灭亡。他们没有私有财产，也没有私有观念。他们甚至没有与社会、集体分离的个人自由、幸福的要求和观念，因此更没有什么“反社会性”。所谓“反社会性”是人在出现了私有制和阶级压迫的社会里，对个人与社会或他人的对立关系的歪曲反映。可是，在实际上，任何时代的人也不可能离开他所生存的社会。人不仅要靠社会生产提供生活资料，人也只有在社会中、在集体中，才能自由，才能获得幸福和满足自己的各种精神需要。弗洛伊德宣扬人具有“天生的反社会性”，实际上是为其极端利己主义的道德理论提供根据。

弗洛伊德把幸福与满足本能欲望联系在一起，而把个人幸福与社会文明对立起来，把一切文化都看作是“压制人的欲望、性欲而“升华”的结果，因此，在社会生活中，势必在每个人面前都会出现两种选择，二者必居其一：一是为追求幸福而无拘无束

三 文明与幸福

由于弗洛伊德把幸福与满足本能欲望联系在一起，而把个人幸福与社会文明对立起来，把一切文化都看作是“压制人的欲望、性欲而“升华”的结果，因此，在社会生活中，势必在每个人面前都会出现两种选择，二者必居其一：一是为追求幸福而无拘无束

地去满足那强烈的动物本能的需要，一是抛弃幸福，去服从文明社会的约束，去过文明生活。弗洛伊德找不到摆脱这种困境的出路。他在怎样才能使人获得幸福的问题上，往往陷入复古主义和退化主义，主张人应该退回到原始状态，摒弃一切文明，象动物那样生活。他说：“我们称之为我们的文明的那种东西，在很大程度上应对我们的不幸负责，如果抛弃文明，返回到原始生活条件上去，那我们可能要幸福得多。”^①

弗洛伊德在他的《精神分析引论》一书中，曾编造了这样一个故事。他说：假设在一幢两层楼房里，楼上楼下住着主仆两家，各家有一个女孩。他们幼年生活在一起，玩耍在一起。后来，主人的女孩受到良好的教育，而仆人的孩子则是任其本性自然发展。然而，长大之后，这受过教育的女子就常常出现罪恶感、恐惧感，而闷闷不乐，以至成年时突然暴发了精神病。相反，仆人的女儿，一生都在不断的追求欲望的满足，而她得到了幸福。由此，他得出结论说：“这两个女子虽有相同的经验，但有不同的结局，其所以然者，盖因甲女的自我有一种为乙女所没有的发展。就佣工的女儿而言，性的活动无论其在幼年时或年长时，都似若自然而无害。主人的女儿既受良好的教育，乃采取其教育所应有的标准。她的自我受如此刺激之后，乃造成一种女人的纯洁寡欲的理想，而和性的动作不能并存，而她的理智训练又使她轻视其所应尽的女性的义务。她的自我所有这种较高尚的道德和理智的发展，遂使她和性的要求互相冲突。”^②这也就是说，在弗洛伊德看来，“良好的教育”、“高尚的道德”、清醒的“理智”，总之，一切人类文化和文明都会与人的性欲相互冲突，都会破坏人的幸福，给人招来不幸。只有顺应人的自然本性，脱离社会文明的影响，在粗俗的生

① The Complete Psychological Works of S. Freud, Vol. XXI, P. 86.

② 弗洛伊德：《精神分析引论》，第五册，第42页。

活中，才能使人的性欲获得满足，才能得到幸福。

弗洛伊德不自觉地看到了在资本主义社会中，所谓“高尚的道德”，“良好教育”与人的个性发展的矛盾和对个性的压抑。然而，他不懂得这是资本主义制度的罪恶，是资产阶级的道德和教育的本质特征的表现，而绝不是社会文化发展的必然结果。

弗洛伊德认为，社会文明都是以强制为基础的。任何文化都必须建立在强制的基础上，建立在抑制性欲的基础上。因为，如果没有强制，绝大多数人都不会放弃本能欲望去工作，因此也就不能创造出更多的生活资料和社会物质和精神财富。

自然，我们并不否认，社会对其成员的行为，都要进行一定的约束和监督。但是，社会绝不只是约束、限制人的行为；重要的是社会还创造着人，它决定人的需要，决定人的活动的内容和性质。资本主义社会，生产服从资本的增殖，工人只是达到这一目的的手段。因此，那种强制工人为增殖资本去劳动，而牺牲劳动者的自由和幸福的“文明”，正是资产阶级文明的特征。恰恰就是在这种资产阶级文明的统治下，劳动者以及社会中的大多数人才常常会对生活和前途充满忧虑和恐惧，失去欢乐和幸福，而把生活变成沉重的负担。弗洛伊德只根据资产阶级文明思考问题。他没有看到劳动人民所创造的物质文明和精神文明的伟大意义；他更不想看到社会主义文明的巨大作用。他只能戴着资产阶级的有色眼镜，用资产阶级的头脑去思索一切社会问题和各种社会中的人，因此，他只能得出：要获得幸福，就必须摆脱社会生活，抛弃文明，回到人类的原始状态的错误结论。

事实上，人若脱离社会，抛弃一切社会文明和道德，就不可能满足自己的物质需要和精神需要，更不可能得到什么真正的自由和幸福。这本是常识。在封建社会、资本主义社会中占统治地位的道德虽然都具有限制人的自由，压抑人的个性，破坏人的幸福的特征，然而，同时，也是人类道德进步必经的历史阶段，是人获得更

大自由和幸福所必经的阶段。总之，它们都是人类社会发展、进步不可逾越的历史阶段的产物。因此，要使人类真正获得自由和幸福，就必须遵循历史的发展规律，推动社会发展，最终消灭一切人剥削人，人压迫人的制度，改造一切由剥削制度所产生的文化和道德，而绝不能脱离社会，抛弃历史文明，倒退到原始状态。

第四节 弗洛伊德的利己主义原则

一 人的本性与社会性

弗洛伊德认为，人类的本性是稳定不变的，因为它有着自己坚实的生物学基础。“人的深深隐藏起来的本质”就是人类从动物祖先那里继承下来的无意识生物本能。这种无意识本能是永恒不变的。然而它的冲动发泄的方向和范围则因种种条件（环境、教育等）的不同，而发生一定的变异。不过，这种变异是有限度的，超出限度就会发生神经官能症。

弗洛伊德把人的一切行动的根本动机都置于人的先天无意识本能的范围之内，断言人的全部行动在于追求快乐和满足机体需要（“生本能”或“性本能”），以及进行攻击和破坏（“攻击本能”或“破坏本能”），人的“攻击本能”最初是以外在世界为目标，但由于社会的禁止，而转向人本身，这就是“死的本能”。他认为所有这些本能不仅支配人的心理生活，而且也支配着人的无意识反射活动，即“植物性生活”^①。弗洛伊德用“生的本能”或情欲、性冲动等来说明人的整个创造性活动，而用攻击本能或死本能来说明人的全部破坏和侵略活动。他甚至把现实社会中出现的战争、侵

^① 参见弗洛伊德：《精神分析新论》第79页。

略、屠杀、强奸等社会现象都与人的上述的生物本能联在一起。在他给爱因斯坦的一封信中说，战争就是破坏冲动向外界转移。他把一些人所表现出的利己、残暴、狂妄等思想品质都看成是人类普遍的天性。弗洛伊德把社会看作是一个禁止和限制的系统，社会从外面强加于人的本能的生活，对人的本能施加压制。人的心理自幼就受着社会的摧残，因此，人具有先天的反社会性，个人与社会必然发生冲突，以致使一些人失去健康而成为精神病患者。

虽然，弗洛伊德也承认人有“社会性”，但是，他所说的“社会性”完全具有另外的涵义。他是一个生物本能决定论者。因此，他所谓的“社会性”，只不过是儿童在后天的生活过程中，由于社会压制儿童的本能而使其“升华”的结果。照弗洛伊德的说法：由于儿童身上占优势的性欲和攻击欲被社会环境的禁令排挤、压制到无意识领域中，这些本能在那里以“压抑”的形式继续存在，企望找到迂回的办法表现自己，并化为社会所能接受和赞许的行动，从而使人的行动具有社会性。简言之，也就是具有社会性的目的。例如，在他看来，女教师爱她的学生是性目的转向社会性目的，即性欲向社会需要的方向发泄。外科医生为病人动开刀手术是攻击本能向有利于别人的方向发泄等等。这种观点实际上割裂了人类发生和社会发生的统一性。他不懂或不愿意懂得人和社会的形成过程是完全统一的、同步发生的科学事实。社会形成首先在于人们的共同劳动。劳动是人生存所必需的条件，正是劳动使人脱离动物界而变成人，也就是说，随着劳动的出现和发展，同时才产生了人类和人类的社会。所以人一开始就是个社会的动物，即人无论在理智方面，还是在情感、需要方面，都是社会的。人的本质“在其现实性上，它是一切社会关系的总和”^①。人性究其根本，

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第18页。

是人的社会性，是一切社会关系的总和。弗洛伊德把人的生物本能看作人的本性，把人的社会性看作是生物本能的变态，这样，他不仅把人与动物等同起来，而且也把人类社会生物学化。

弗洛伊德从他的无意识理论和本能学说出发，把“本我”看成是个体被压抑的反社会冲动的总和。他认为，说人的本性善是一种错觉。他说，“历史的事实及我们自己的经验和我们期望的相反，都证明人性本善的信仰只是一些错觉，人类原欲以这些错觉自相慰藉，但究竟只是失望。”^①

因为人具有破坏本能，这种本能向外，则以他人为攻击目标，遇到客观障碍，使其不能得到满足时，就转向内，“而增加自我的破坏程度”。但是，为避免引起重大损害，“欲求打消自我破坏的趋势，便只得破坏他人或他物了”^②。所以，他说，我们必须毁掉别的东西和别的人们，以免得毁掉我们自己，使我们可以避免那种自我破坏的倾向。由此可见，在弗洛伊德看来，损人利己似乎是人的生物本性，是人追求自我生存的自然表现。

就弗洛伊德关于人的“破坏本能”、“先天反社会性”和利己的动机等观点来看，是否是说他就是个性恶论的主张者呢？一般认为他是主张人性恶的。因为，他承认“人对人是豺狼”的断语，认为人都是先天地损人利己的等等。然而，对此也有不同看法，有的西方学者认为，弗洛伊德在对人性之始是恶是善的问题的回答上是个二元论者，即有善有恶^③。也有人认为，弗洛伊德的人本性“在总体上是中性的”，其理由是说，弗洛伊德虽然“相信人的天

① 弗洛伊德：《精神分析新论》，第77页；或 The Complete Psychological Works of S. Freud, Vol. XXII, P. 104.

② 同上，第78—79页，或 P. 105.

③ E. 海因茨：《心理分析与伦理学》，奥地利《科学与世界图景》杂志，1979年第4号。

生善性是灾难性的。但他又不承认人有天生的失败堕落行为。他揭露了在人类本性中罪恶的冲动是真实的，然而他也揭露了一个为达到潜意识压抑力，抑制和升华的个性所具有的强大力量。总之，人类本性在总体上是中性的。在潜在性中它可以随时有利于善或恶。哪一种能以实现及实现到什么程度并不是事先注定的，而是依赖于社会培育人类资源所使用的智慧。”^①关于弗洛伊德到底是性恶论者，还是其他别的，我们认为，由于他是一个主要研究精神病病因的心理学家，他对人的本能的许多论述多是从心理学和生物学角度来谈的，而不完全是从社会道德价值角度来评论的。从他的人格学说来看，在他的所谓人格结构里，不仅包括“本我”的无意识本能力量，还包括“超自我”的压抑力量，不仅有“原始性欲”，还包括潜在于无意识领域的原始悔罪感等等。总之，他的人本性总是包含着两种冲突力量，是矛盾的统一体。所以，把他的整个人的本性简单概括为性恶论是不太妥当的。当然，这并不是否认“先天反社会性”、“攻击性”、“损人利己”的动机等等是弗洛伊德给人的本性注入的基本内容。

对弗洛伊德关于人的本性具有先天反社会性和攻击性、破坏性的观点，就是在他的许多门徒中，也有不少人提出异议。阿德勒为克服弗洛伊德的个人与社会自古以来就是敌对的论点，而提出“共同感”、“社会感”是人本性自古就有的学说，并证明弗洛伊德认为婴儿似乎是怀着破坏的动机降临人间，他生来就是一个利己主义者的绪论，是完全错误的。

二 利己主义原则

弗洛伊德以单个人的生物个体为中心，把利己主义看作是人

^① 参见 A. Copeland, *Freud and Modern Philosophy*. 转引自《哲学译丛》1981年第1期第57页。

的本性和人与人之间关系的主导原则。他认为，个人利益就是追求快乐。“自我”根据“现实原则”往往要求人暂时放弃追求快乐的欲望，考虑他人的利益，服从社会的要求，从事社会活动。然而，这样的“现实原则”也不可能克服利己主义。因为这些社会动机是由人追求自我保存的愿望决定的。他说：社会欲望本身是由利己的因素和性欲相融合而发展成的一些特殊的综合感^①。可见，在他看来，社会动机也是由利己的目的决定的。对每一个人来说，他人都不过是满足自己欲望的手段，而这种欲望又是人本性所固有的。因此，不管人具有什么社会动机，从事什么社会活动，人始终是一个利己主义者。即使在某些人表现出自我牺牲、团结合作的情况下，这也不过是利己目的的升华，首先是享乐本能的升华。“妄自尊大”、“自我陶醉”是利己主义的极端表现形式。

弗洛伊德从人的本性中引出利己主义，并认为利己主义表现在人生活的各个方面，其中主要表现在人们追求衣、食、住和性爱等需要的满足上。其实，对于人的生存和种族延续来说，这些需要是必要的，要求满足这些需要，并不就都是利己主义。利己主义绝不是因为人有这些需要并努力去满足它们，而是表现在为满足自己的这些需要而牺牲别人的利益，不顾社会、集体、国家的利益。弗洛伊德混淆了满足人的生存需要和利己主义的界限，从而把阶级社会里出现的人与人之间的关系，如互相敌视、互相倾轧，不公正等，都看作是什么社会、任何条件下社会关系的实质。正象他在《图腾与禁忌》一书中所说：残酷、权势欲、不公正等等，构成了人们之间最温存、高雅的关系的另一面。我们不能放弃无意识的敌视，就象不能放弃经常起作用的动机一样。他把人与人之间的互相敌视，看成是心理深处的无意识的本能。因此，他认为，相信人天性是善的，相信可以消除人与人之间关系的对

^① 参见 S. Freud, Totem and Taboo.

抗，那都是幻想，是只能给人带来危害的幻想。那种把人间关系看成是充满纯洁爱情、友谊和善良的说教，都是虚伪的。他说，单就人与人之间的关系而论，“有时狡猾凶恶之人反能求得世上一切可欲之物，而圣洁贤士却两袖清风，一无所得。黑暗冷酷的势力决定了人之命运”^①。实际上，人们的相互关系常常是与普遍仁爱或普遍公道相抵触。就是弗洛伊德所描述的爱情，也常常只是对自己爱恋情感的体验。至于他人，只不过是满足自己性欲，发泄自己的这种激情的对象。连父母子女之间的爱，也是从自己的利己目的出发的。他说父母爱自己的孩子，只是因为爱自己，而在自己的孩子身上可以看到自己的形象。总之，在他看来，人与人之间的一切关系都是以利己主义为基础的。弗洛伊德看不见利己主义的社会基础。他不懂得利己主义是私有制社会的产物，随着私有制的消灭，利己主义必将失去其存在的社会基础。

弗洛伊德一方面表现出对现实西方社会的人与人之间的关系不满；但是，另一方面，他又认为社会的一切罪恶现象和弊端，都可以从人本身，从人的不变本性中找到根据，因此，都是不可避免的。由于他把现实社会的一切罪恶归结为人的本性，而不是资本主义制度；所以，他反对进行社会革命和推翻资本主义制度。他只想在人的本性上下工夫。他说，精神分析的教育目的，只在于“能使人心身强健，工作十分有效”^②只此而已。

弗洛伊德力图从心理上去理解人的道德行为和道德活动，把心理学与伦理学结合起来，这是现代西方自然主义伦理学发展的一种倾向。当然，研究个人道德和道德的社会心理，对伦理学的发展是必要的。因为现实的道德首先是表现在人的社会活动中，表现在人的行为中，自然与人的心理活动是密切联系着的。然而

① 弗洛伊德：《精神分析新论》第130页。

② 同上书，第116页。

把道德完全归结为心理问题，则是无法科学地认识道德的本质以及道德发生和发展的规律的。因为道德主要是一种社会现象，它反映着人与人之间的一定社会关系。诚然，道德包含着心理因素，但就是人的心理因素，也是不能离开一定的社会条件，人的心理内容也总是一定社会生活的反映。弗洛伊德把道德心理学化，实质上是把作为社会科学的伦理学生物学化。

弗洛伊德看到人的行为的动机中的无意识心理活动，这对分析、评价人的行为是有一定意义的。近年心理学实验研究已证明：根据脑对阈下的各种不同的无意识信息的电反应（诱发电位）的测定，表明人脑的无意识活动是存在的。但是，弗洛伊德在人的行为动机中，只强调无意识本能的力量，而轻视意识的作用；只强调情绪冲动、欲望的决定作用，而忽视理智的作用，因而，这种无意识理论也就使弗洛伊德的伦理思想陷入非理性主义和非道德主义。

第七章 新弗洛伊德主义伦理学

新弗洛伊德主义伦理学，继承了弗洛伊德的精神分析方法，与弗洛伊德本人一样，也是从心理学角度研究社会道德现象，用心理分析方法解决道德问题的。不过，新弗洛伊德主义者对弗洛伊德的理论做了许多修改。他们抛弃了弗洛伊德的一些极端荒诞的概念，反对把生物本能看作是人格的决定因素，强调文化、社会条件和个人之间的关系等因素对人的心理形成和发展的影响。这些精神分析学家否定个人固有的反社会性，认为应该把人看作是社会的动物，而不是当作纯粹生物学意义上的动物来加以研究。他们不同程度地看到了道德的社会根源，承认道德行为是受社会生活条件制约的，而不简单是由本能引起的。

然而，新弗洛伊德主义仍以弗洛伊德的理论体系为基础，并没有什么根本的改变。它在知识上不仅仍表现了对弗洛伊德理论上的依附，而且，正象美国心理史学家舒尔茨(D. Schurtz)所指出：“弗洛伊德的著作不断地被用来作为支持新立场的最重要的权威著作。”^①因此，这些新弗洛伊德主义者，尽管发表了许多“新”的观点，但仍然是弗洛伊德主义在新的历史条件下的变种。

正是由于新弗洛伊德主义能够从人所处的社会环境上来分析人的心理和解决道德问题，并且从精神病的成因及人的异化上，

^① 舒尔茨：《现代心理学史》，人民教育出版社1981年版，第382页。

对西方资本主义制度进行了一些揭露和批判。所以，新弗洛伊德主义在西方的许多知识分子中间，比老弗洛伊德主义享有更高的声望。

第一节 新弗洛伊德主义的产生和特点

一 新弗洛伊德主义的产生及其主要代表人物

如果说弗洛伊德的精神分析理论是十九世纪末二十世纪初欧洲大陆的产物，那么，新弗洛伊德主义就可以说是二十世纪三十年代美国的产物。

精神分析学说在二十世纪初就传到美国，特别是在1910年弗洛伊德访问美国克拉克大学之后，在美国引起了极大的反响。据记载，1910年之后，美国报纸充满了论述弗洛伊德的文章，仅十年间，有关精神分析的著作，就出版了二百本以上^①。在美国，精神分析理论迅速扩展到文学、艺术、哲学、伦理学、教育学，以及宗教等社会科学各部门和社会生活的各个领域。精神分析学说被美国文化所吸收，同时，美国的文化传统和社会现实也就逐渐改造了精神分析理论。因而出现了新弗洛伊德主义。

新弗洛伊德主义出现的社会历史原因及思想原因有四：首先，三十年代帝国主义国家世界性的经济危机和由此激化了的社会矛盾，直接影响了社会生活的各个方面，因此，对人的社会行为的解释，再沿用弗洛伊德的生物本能的机械决定论，已无法自圆其说，更不能令人信服。第二，世界性战争的残酷，西方社会制度的弊端，造成一种恐惧不安和悲观绝望的社会心理。这种社

^① 舒尔茨：《现代心理学史》第354页。

会情绪日益明显地成为精神病患者的重要致病原因。这对于主要从事精神分析工作和精神病治疗的学者来说，很自然地会把这种社会因素当作自己立论的根据和材料。第三，许多学者，包括一些西方心理学家也都指出，弗洛伊德是受十九世纪的生物学和物理学中的机械论和实证主义观点的强烈影响而提出了精神分析理论，而新弗洛伊德主义则是从二十世纪发展起来的人类学、社会学、社会心理学出发的。许多新弗洛伊德主义的代表人物，就是人类学家或是社会学家。他们否定了弗洛伊德的生物决定论，而把注意力集中到决定人的行为动机的社会、文化因素上。第四，新弗洛伊德主义出现的最后一个重要原因，也是与马克思主义在世界范围的胜利和深入人心分不开的。马克思的唯物主义历史观在整个社会科学领域和关于人的问题的研究中，发生了深刻的影响，以致使当今西方任何一种思想体系和学说，都不能无视它的理论威力和影响。有的新弗洛伊德代表人物就曾进行过马克思主义的理论研究，并致力于把弗洛伊德主义与马克思主义结合的工作。弗洛姆就是其中的一个。

新弗洛伊德主义的主要代表：霍妮、弗洛姆、艾里克森以及沙利文、卡丁纳、人类学家汤普森等，许多人原籍并不是美国人，但后来多集聚在美国。

霍妮原是德国人，生在汉堡，曾在柏林大学医学院学习。1913年获医学博士学位。后来从事精神分析研究。她1932年到美国，曾创立了美国精神分析研究所，并一直任该所的领导，到1952年逝世为止。

霍妮承认自己接受了弗洛伊德的基本原则，但是在研究上，却与他走向不同的方向。在霍妮的思想体系中，吸收了弗洛伊德的绝对的决定论的观点，无意识动机的作用，情绪的和非理性的动机的存在等观念。然而，她不同意弗洛伊德把人格的发展看作是由永恒不变的本能力量所决定的观点。霍妮否认性欲在人的行

动中的决定作用，否定伊萨普斯情结的存在，力主抛弃“里比多”的概念和弗洛伊德式的人格结构。她认为，这些概念不应当是精神分析的基石，而是它的沉重负担。

霍妮反对弗洛伊德对人性看法上的悲观主义观点，她认为，弗洛伊德所以对人持悲观主义态度，是由于他“极端地不相信人类的善良和发展”，并把人看作是“注定要受苦或是毁灭”的。而她自己坚信“人类有才能并且也愿意发展他的潜力和成为一个高尚的人”，相信“人是能改变的，而且只要他活着就一定继续不断地在变”^①。

霍妮从广泛的社会联系中探讨人格的形成问题。她指出，“弗洛伊德不承认神经官能症中的冲突倾向首先是我们所生活在其中的各种条件引起的，却把这种冲突视为只能为个人环境所改变的本能倾向”^②。她认为，神经官能症的基本冲突不是内在的，也不是不可避免的，而是由人们生活的社会历史条件造成的，特别是由他在儿童时期恶劣的社会境遇造成的。生活在资本主义社会条件下，患神经官能症的病人的人格特征是：隐蔽而强烈的敌意、憎恨倾向、孤独、自我中心的倾向、私有习气、权力欲等。她正确地指出，造成这种人格特征的根源“在于西方文明”，是资本主义竞争的结果。她证明：对他人的仇恨，并不是来自人的本能，而是由社会中的财产不平等，以及教育、娱乐、保健等条件方面的不平等造成的。

霍妮认为，在这个存在着残酷竞争的世界里，人都会产生孤立无援的情感。因而，寻找安全的愿望，就成了个人的主要动

① K. Horney, *Our inner Conflicts*, 1945, P. 19. 转引自舒尔茨，《现代心理学史》第373页。

② 转引自〔苏〕：《国外心理学的发展与现状》，人民教育出版社1981年版，第497页。

机。她坚决主张，对人来说，具有决定性的内驱力是寻找安全、安定、避免恐惧和威胁的需要。

霍妮在个体的发展过程中研究人格的发展时，与弗洛伊德一样，特别重视人格在童年的早期发展，所不同的，是弗洛伊德只注意性的发展，而霍妮却把注意力集中于父母对儿童的态度和教育上。她认为，如果父母对孩子表示尊重和信任，给予真诚的关怀和体贴的温暖，对他的不良行为能说明有害的后果，而不是简单的进行惩罚，那么，在孩子身上就能形成友好的态度和互助的特点。相反地，如果父母对孩子凶恶、粗暴，就会引起儿童的保护性反应，即造成他的侵略性。这种侵略性会因对父母的恐惧而受到遏制，又会从欺侮、虐待弱小者方面表现出来。至于成年人的侵略性，她认为，是人在感到自己的财产和尊严受到威胁时，自己受到欺侮时的一种保护性反应。霍妮在批评弗洛伊德的学说时，正确地证明：在人身上根本不存在什么先天的破坏本能，人的这一切表现，都是后天形成的。但是，由于她对某些人所表现出的侵略性，只是从人的心理上，而不是从人的社会关系上去解释，因此，她不但得不出有关人的侵略性的正确结论，揭示不出侵略这一社会现象的本质，反而掩盖了人的侵略性由以产生的社会根源。

霍妮虽然看到社会环境对人的个性形成的作用，但是，她却过分地强调了无意识力量在行为中的作用（尽管她认为这些无意识力量主要是来源于人的社会生活条件），而贬低意识的作用，以致于使她把人的道德意识和道德品质多看成是无意识的心理活动。这就造成了她自己在理论上的自相矛盾。自然，我们不能否认，在道德行为中，是存在着无意识动机的，然而，人的道德活动，在任何时候，任何情况下，自觉的、有意识的活动则是大量的、占主导地位。实际上，人在道德活动中的无意识动机也多是在意识活动的基础上形成的。

霍妮没有注意到社会经济条件在人的行为中的决定作用，而是把主要注意力集中在个人的心理状态上。她没有看到心理因素与社会经济条件之间的正确关系。她从婴儿的“原始恐惧”中引出个人的行为。而这种“原始恐惧”就是儿童在互相敌视的世界里所产生的那种孤立无援的感情。这种感情是受外界环境的伤害性影响而引起的。它按照自己的规律发展形成人的性格和行为的一切特征。在她看来，成年人的人格特征是在童年就存在的。因此，霍妮断定，人的自我中最宝贵的东西，不是环境的产物，不是在人身上培养起来的，而是与它的生物本质相联系的^①。这样，她又回到弗洛伊德的理论体系的出发点上。

艾里克森也是早年生活在德国，后来到美国的。他曾在德国求学，在意大利研究艺术，到维也纳研究精神分析学。到美国后，曾在哈佛大学任教。他对弗洛伊德的人格发展阶段学说做了重要修正，认为在人格的发展中，不仅有生物学因素的影响，而且也有社会、文化因素的影响。所以，西方心理学史学家们把他的人格发展学说称为“发展的社会—生物学学说”（Socio-biological theory of development）。

艾里克森在谈到道德问题时，认为人类在个体生活的各个不同阶段中，必然会出现某些最基本的品性，或称之为“美德”（Virtues）。他把“希望”、“意志”、“目的”、“技能”当作孩童时期发展起来的基本美德；把“忠诚”看成是青年时期的美德；把“爱”、“关怀”、和“智慧”看作是成年时期的主要美德。这些美德在人生的发展过程中构成一个阶梯，前者与后者相联系，后一美德又要以前一美德的发展为条件。也就是说，“在希望没有把握之前无法锻炼意志，在忠实尚未证明为可靠之前，就谈不到互相的

① 参见 K. Horney, *Neurosis and Human Growth*, N. Y., 1950, P. 17.

爱”^①。

究竟什么是美德？它的根源在哪里？艾里克森首先把“美德”看作是一种个人的心理品质，是自我的一种“固有的力量”。每一种美德都是以某种形式“从人生的开始就存在的”，社会环境和周围人与他的关系，对他的教育，只能是他的美德得以发展的条件，而绝不是美德产生的根源。譬如，艾里克森把“希望”看作是人生的第一美德。他认为，凡是健康的儿童，都具有希望的开端。希望是“活着的状态所固有的最早的和最必要的美德”^②。它是以个人的“史前”时期的种种经验为基础的，实际上，也就是说，人的希望是从动物经验进化、遗传而来的东西。个人的美德并不是在社会中形成的，而只是在社会中得以“证实”而已。在艾里克森看来，社会不能决定道德的内容，只能对先验地存在于人本性中的美德给予必要的验证。他说，一切美德，要得到“证实”，就必须在顺利的社会环境中，所有的合作者亲密地聚会，才能有所保证。所以，儿童最初的希望，取决于他初次同可以信赖的、充满母爱的人相遇。这些亲人能够以预期的方式，满足他在物质和情感方面的需要，以验证他的“希望”的经验。可见，艾里克森虽然承认社会环境和人们之间相互作用的关系，并对人的品性有较大的影响，甚至从某种意义上说，是决定性的影响。但是，他绝不是把道德看作是一定社会关系的产物，而是把所谓美德，只看作是在人类的生理和心理的进化过程中，个人的先天经验通过后天社会环境的验证而表现出来的自我心理品质。所以，艾里克森说：“我要把那些暗中包含在人的精神交往的进化中，特别合乎人性的坚强的品质，称做美德”，并且，“把它们同自我力量赖以一代代地发展和传授下去的过程联系起来。”^③

①② E.H.Erikson, The Roots of Virtue. The Humanist Frame, N. Y., 1961. P. 153.

③ E.H.Erikson, The Roots of Virtue. The Humanist Frame, P. 150.

他认为，达尔文生物学和弗洛伊德心理学都没能彻底解释清人的道德力量问题，原因就在于它们都把注意力只集中在人的“低级本能”上，即动物本能的遗传与进化上；人类的蒙昧状态上；人的幼儿阶段上。艾里克森则把人从出生的婴儿到老年，看作是人生不断进化，不断自我完善的周期，在人生每一时期出现的美德，都是人进化的标志。社会环境对这些美德的出现则起着促进、加速作用或阻碍作用。他把环境比作“第二子宫”，而人在其中使美德逐渐变成人生周期的内在力量。人生周期又是精神社会进化绵延不断的保障。尽管艾里克森极力想摆脱弗洛伊德精神分析由于把道德完全生物学化而在理论上所陷入的困境；企图克服贪婪的动物本能与人类冷酷的良心（超自我）之间无休止的斗争，克服个人与社会的根本对立的悲观主义，因此，特别强调了社会条件在人的美德形成过程中的作用。然而，他在谈到美德的起源时，仍然认为它们是人生来俱有的，永恒不变的东西，是人的心灵中有待萌发的种子、生物进化过程中遗传下来的先天经验等等。因此，他在说明美德的发生根源和发展原因的问题上，仍然是从达尔文进化论和弗洛伊德的精神分析理论的基本观点出发的。只作了些非本质的修改，只是把社会环境当作道德品质形成发展的一个条件。道德的真正根源，在他看来，是在人的心理上和生理上，而不是在一定的社会关系中。

实际上，人的道德观念，个人的道德品质，总之人类社会的一切道德现象，绝不是人生来就有的东西，更不是人类经验的遗传和进化，而是人们的社会生活条件、人们的社会关系的反映。道德一开始就是社会的产物。对于社会的人来说，就是人的生理素质或心理气质，虽然是受自然选择和遗传的影响，但由于人不能离开社会而生活，所以，这种选择和遗传也在一定程度上要受人类社会生活条件的制约，也不能与动物一样，完全受自然选择和遗传所决定。至于人的经验，所有的心理内容、道德观念，只

能是社会存在的反映。正如恩格斯所指出，人们自觉地或不自觉地，归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系中——从他们进行生产和交换的经济关系中，吸取自己的道德观念。

同时，必须指出，在艾里克森看来，影响人类美德形成的“社会”，并不是现实的社会，不是包含着一切实际的社会关系，其中首先是社会经济关系的社会，而只是指一个人在自己生活周期的各阶段与周围各种不同身份的人们之间的相互关系，主要是精神上的关系，即思想、情感上的交往。所以，他说，“我近几年来企图把整个生活周期描述为一个完整的精神社会现象”^①。

因此，以这种“精神社会的进化”为基础所形成的美德，自然能给艾里克森的“普遍价值”提供判断的标准。同时，他也就可能提出一种适合“任何生活方式”，“以每个人对所有后代子孙所负责任为基础的道德观”^②。这种超历史、超阶级的道德观，只能是对现代西方资本主义社会日常通行道德的美化，并掩盖其现实的道德危机。

弗洛姆是新弗洛伊德伦理学的重要代表人物，他对道德问题给予了极大的重视。弗洛姆也是一个社会学家。与艾里克森等人不同，他不是把伦理学当作人格发展的图式，而是当作改造社会的药方。

弗洛姆诞生在德国的法兰克福，他在海德堡、法兰克福、慕尼黑学习心理学和社会学，1922年在海德堡获哲学博士学位。他在慕尼黑和柏林受过精神分析训练。三十年代到美国，曾与霍妮一起创立了美国的新弗洛伊德学会。

弗洛姆是法兰克福学派的代表人物之一。他一生的大部分研究活动，是力图把马克思主义和弗洛伊德的精神分析理论糅合在一起。他认为弗洛伊德站在“人道主义”的立场上，捍卫了人的自

^{①②} E.H.Erikson, *The Roots of Virtue, The Humanist Frame*, P.151, 164.

然权利和需要。他对人格中无意识过程的发现是“对人的科学的卓越贡献”^①。只是他过分强调了无意识本能在人的生活中的作用，而没有考虑到社会因素对人的个性的影响。因此，弗洛姆对弗洛伊德的学说进行了修正和补充，以克服它在分析人的本性方面的片面的生物学观点。同时，他又曾致力于马克思的理论的研究。弗洛姆承认，与弗洛伊德相比，马克思是“一位更加渊博、更加深刻的思想家”^②。但是，他认为，马克思的“错误”是把人看作理性的动物，没有看到在人的活动中，还有一种非理性的力量在起作用。他说，马克思过分强调了经济因素和政治因素的作用，而忽视心理因素的作用。因此，他主张用弗洛伊德的心理学理论来“补充”马克思主义，并企图创造出一种“综合物”。这种“综合物”也就是所谓“受辩证法和人道主义指导的心理分析”。他的自我实现的人道主义伦理学，也就是以这种心理分析理论为基础的。

二 新弗洛伊德主义的特点

新弗洛伊德主义在对弗洛伊德的精神分析理论进行“修正”和“补充”时，出现了许多派别和各种版本的“精神分析”理论。象艾里克森的“发展社会—生物学学说”、象以霍妮、弗洛姆为代表的“文化心理分析”等。

尽管新弗洛伊德主义学派很多，但是，它们在不同于弗洛伊德的理论方面，具有许多共同的特点。

新弗洛伊德主义学者多利用了近年来有关社会学、人类学等方面的科学文献，对弗洛伊德的理论进行改造。弗洛姆甚至采用某些被他曲解的马克思主义原理，来补充弗洛伊德的学说。因

^{①②} E. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, London, 1980, P. 12, 11.

此，他们都强调社会变量在本人人格发展中的作用。虽然，他们都在不同程度上承认自己的思想受过弗洛伊德理论的影响，但是，他们都不同意弗洛伊德把无意识的生物本能看作人格发展中的决定因素的主张。他们认为，人的行为不仅决定于生物本能，更决定于人与人之间的关系，因为个体总是要受到这些关系的影响，特别是在童年时期更是这样。这些理论家，反对弗洛伊德的泛性欲主义，驳斥了弗洛伊德关于性本能和死亡本能在个性发展中起决定作用的观点，驳斥了把伊谛普斯情结作为道德、宗教等社会现象的主要根源的理论。新弗洛伊德主义注意了社会、文化因素对人格形成及其行为的作用，注意了这些因素与心理因素的某种联系。正象弗洛姆所说：“人的最美好的意向，就象那些最丑恶的意向一样，都不是人永恒不变的生物本性，而是创造人的社会过程的产物。”①

新弗洛伊德主义的许多学者，在批判了弗洛伊德对人性的纯粹生物学观点的同时，也批判了他把人的本性和其全部行为规范的性质都看成是生来具有，永恒不变的观点。他们认为，人的行为是很能适应环境的，而且个人能够有意识地 and 不断地改变自己的行为。人的社会组织也具有可塑性，并能为人所改变。虽然社会习俗只能逐渐改变，而且是非常不容易的，但是，在他们看来，人是能够创造一种最适于自己需要和社会体制的。

对无意识力量的崇拜，是新老弗洛伊德主义者所共有的，其不同点在于对无意识力量的起源的解释上。弗洛伊德认为，无意识是先天固有的。新弗洛伊德主义者则认为人的无意识力量是在人们的生活环境和社会文化中形成的，是由人们生活的一定历史时代决定的。然而，就是新弗洛伊德主义也没有看到人的心理与社会经济条件之间的实际关系。他们夸大了心理因素在个人行为中

① E. Fromm, *Escape from Freedom*, N. Y., 1941, P. 12.

的作用及道德中非理性力量的作用。他们往往把心理因素与社会物质生活条件看作是影响人格的两个同等的和平行的变量，因而常用个人的生活史而不是用先天的本能来解释人格的发展。然而，他们却不懂得个人的心理活动和心理发展也都是直接、间接地受社会条件所制约的。

在个人心理方面，新弗洛伊德主义把“自我”看作是人格的更为独立的部分。在弗洛伊德的理论体系中，“自我”虽然具有重要的机能，但是，“自我”总是辅助“本我”的，“本我”在他的体系中是注意的中心。而新弗洛伊德主义则赋予“自我”以更重要的地位和更大的自主性。他们认为“自我”在起源、发展和功能方面都不依附于“本我”。“自我”和“本我”都是人在早年的生活中形成的。“自我”被看作是负责智力发展和社会发展的一种理性的指导系统，它不依存于“本我”，而具有自己的能量来源以及自己的动机和目的。

由于新弗洛伊德主义者主要是通过从人的早期经验所产生的心理结构来说明人格的形成，所以，他们特别重视个体的早期经验，并加强了对幼儿、婴儿的心理发展的分析和研究。

精神分析常被看作是变态心理学。精神分析学家们都把患神经官能症的病人所出现的心理特征，看作是现代人类潜在的心理特征的表露。新弗洛伊德主义者还常常把形成人的这些心理特征的原因，自觉或不自觉地与西方资本主义社会联系起来，表示出他们对现实社会的不满。

精神分析作为一种心理学理论，长期不为学院式的实验心理学所承认或重视。不过，特别是近年来，在西方精神文化领域，新弗洛伊德主义则具有较大的影响。正象舒尔茨所说：“无可否认的事实是，精神分析强有力地影响了全部西方文化”^①。此话也许

^① 舒尔茨：《现代心理学史》第383页。

有些夸大，然而，的确说明了一些情况。

以精神分析为方法论基础研究道德问题，在新弗洛伊德主义者中，弗洛姆是最有代表性的一个。他对道德问题曾有较系统论述，被认为是自我实现的人道主义伦理学的创始人。因此，我们考察新弗洛伊德主义，就以弗洛姆的伦理学说为代表，作为我们剖析的典型。

第二节 弗洛姆论人的本性与道德

弗洛姆关于人的本性的理论是他的人道主义伦理学的前提和根据。

弗洛姆虽然继承了弗洛伊德的精神分析方法，但是他的精神分析的基础不是孤立的个人，而是以个人与自然、个人与社会、个人与他人的关系为基础的。因此，他看到人是一个“社会的动物”，而不同于其他动物。他承认“人是一种社会存在”，认为人“有着一种要分享、要帮助，要感到是群体的一员这样深刻的需要”^①。

他对人生活在现代资本主义社会的状况表示十分忧虑。他指出，在现代社会中，人的精神受到压抑和摧残。人所创造的技术机器和人所建立的庞大的社会机器，都站在人之上。人“不觉得自己是创造者和中心，而只觉得是一个他双手创造的机器人的奴隶。他发挥出来的力量越是有力和巨大，他越觉得自己无力成为人。”^②他曾写道：“人作为工作机上的一个齿轮，已变成了物，而不再是人”^③。

①② 弗洛姆：《资本主义下的异化问题》。原载《孤独的人：现代社会中的异化》，《哲学译丛》，1981年第4期，第73、69页。

③ E. Fromm, *The Revolution of Hope*, N. Y., 1968, P. 38.

弗洛姆在揭露了资本主义社会人的异化现象之后，提出现代世界的基本道德问题是确定真正的人应该是什么样的，人对周围世界的关系应该是怎样的。也就是说，他企图确定一种客观的、有效的道德价值和规范体系。在他看来，迄今为止，还没有一种伦理学理论解决了这一问题。

弗洛姆在考查各种不同的伦理学观点时，他既不赞同把人看成是先天的恶，即人天生具有侵略本能的观点，也不相信人生来有“善的因素”。他批判了存在主义对道德价值解释上的主观主义和相对主义。同时，照他的说法，他也反对“社会—内在”价值观念和“生物—内在”价值理论。他认为“社会—内在”价值观念把伦理规范和社会规范等同起来，其目的在于维护资本主义社会，为这种病态的、反人道的社会服务。“生物—内在”价值理论把人自身的某一特点同一化，从而使利己主义和竞争被当作最高的生活价值接受下来。他提出，只有认清人的本性，才能知道对人来说，什么是善的或恶的，伦理生活的规范是根据人本身的特性提出来的，人的本性是道德的根源和基础，因此人道主义伦理学是以认识人的本性为基础的。

一 道德与“人的本性”

弗洛姆力图寻找道德的客观根据，使道德服从决定论原则。他一方面由于受了马克思理论的某些思想的影响，强调社会因素对道德的作用，认为人诞生在其中的社会结构和价值是人形成发展的重要因素，断定人本身的形成只有在历史发展的进程中才能实现。然而，他在论证人的社会制约性的同时，另一方面却又承认存在着不依赖于社会条件的“人的本性”。正是这种抽象的“人的本性”决定着人的行为动机、决定着人的道德。在他看来，整个的人道主义观念就是“以所有人都共有的人的本性的思想为根据

的”^①。这种共同的“人的本性”是由相同的“人类境遇”而形成的人的共同心理倾向。他认为，没有这种统一的“人的本性”，就不能研究“一般人”的行为。因此，在所有人的行动中可以找到同一个动机，而不同时代的伟大的道德学家往往提出同样的道德规范。这样，弗洛姆把道德规范和道德行为的客观根据都归结为共同的“人的本性”。他说，真正道德的根源“应该在人的本性自身去寻找”^②。他的所谓“人道主义伦理学”的基本出发点，就是从“人的本性”中寻找道德的根源。因此，要分析弗洛姆的道德观和伦理学，必须首先弄清他关于“人的本性”的概念。

弗洛姆怎样理解人和“人的本性”呢？弗洛姆从人本主义出发，运用精神分析方法，歪曲利用了马克思的异化概念，创立了他关于人和“人的本性”的理论。

弗洛姆认为，当动物进化到一定阶段，成为“最不能自助的动物”的时候，一种超自然的新的种属“人便诞生了”。人开始有理性和自我意识。理性、自我意识使动物生存所特有的和谐破坏了，从而使人进入一种变动不定的、陌生的环境中，这就是“人的处境”。

弗洛姆力图克服弗洛伊德把人完全生物化的观点，他承认人与动物存在着本质的区别。在他看来，动物根据生物的自然法则生活着；它是自然的一部分，而且从来没有超越过自然。它没有自我意识，没有道德性质的意识，也没有理性，而人则不同。动物进化成为人，使人与动物区别开来的根本特征，首先就是由于人有自我意识、理性，使人超越自然，而进入人的生活。这样，在弗洛姆那里，人与动物的本质区别首先就在心理上。动物进化

① E. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, P. 26.

② E. Fromm *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York, 1970, P. 17.

为人，就是由于心理结构上发生突变，“生命开始意识到自己”^①，即产生了自我意识、理性等。从而，使人的行动在本质上不再是由本能决定的，不再是由遗传决定的。人也就脱离了动物界。

实际上，康德、黑格尔和费尔巴哈等都曾用“自我意识”、“理性”等心理因素来论证人类与动物的区别。在费尔巴哈看来，区别人与动物，“形成本来的人性的东西”“就是理性、意志心”。马克思针对费尔巴哈的这一论点，在《德意志意识形态》中指出：“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候（这一步是由他们的肉体组织所决定的），他们就开始把自己和动物区别开来。”^②人类与动物的最后的本质区别，绝不是任何心理的或精神的因素，而是人类社会的生产劳动。生产劳动是整个人类生活的第一个基本条件，是人类的本质特征。劳动使人脱离动物界，所以，在一定意义上，可以说是劳动创造了人和人类社会。正象马克思所说：“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人说来的生成过程”^③。弗洛姆虽然也曾引证过马克思的这段文字，然而他完全歪曲了马克思的原意。他不是来论证人的本质是在人的劳动过程中历史地形成的，而是把它解释成人的内在不变的潜在能力，即“人的本性”在劳动过程中的展开。

弗洛姆从心理分析出发，找不到人类进化的这一根本原因，所以他把人类的出现完全看成是自然进化的偶然现象。他与存在主义者一样，认为人是在偶然的时间，偶然的地方被“抛入”世界的，是偶然地从一种确定的状态中被“抛进一种不确定的、不定和无限的状态中”^④。他说，在这种状态下，人是自然的一部分，

-
- ① 弗洛姆：《健全的社会》，转引自《当代美国资产阶级哲学资料》第4集，商务印书馆1980版，第320页。
② 《马克思恩格斯全集》第3卷第24页。
③ 《马克思恩格斯全集》第42卷第131页。
④ 弗洛姆：《健全的社会》，《当代美国资产阶级哲学资料》第4集第322页。

渴望与自然保持联系，但人又超越了自然，同它分离开来；人虽受生物共有规律的束缚，仍是自然整体的一部分，但他又“无家可归”，处境孤立；他成为人，但他比任何动物都“虚弱”，失去了适应环境的手段；人意识到自身，他同时也就认识到自己生存的界限，想到自己的终结——死亡。一句话，人失去了从前固有的平衡、理性、自我意识、是人的“幸运”，也是人的“灾祸”。这种人所固有的存在矛盾，使人总是处于恐惧、孤独、痛苦和追求之中。人为了能在生活中达到与他的同胞和自然统一一致的境地，克服他自己与外在世界的分离，只有两种解决方式。一是人从动物的生存方式中挣脱出来，进到人的生存方式中，充分发展他具有的人性力量，达到与他的同胞以及自然的和谐；二是回到自然界，“退回到人类以前的存在方式中，消灭人所具有的理性和爱的特性。”^①人的生活就是在前进与倒退，生与死之间作出抉择这一点所决定的。但是，任何一种倒退的尝试都必然导致痛苦、破灭和死亡，永远不能使人充分发展。

总之，人的存在矛盾迫使人无休止地去寻找解决它的“新答案”，寻找新的平衡与和谐，寻找与自然界，与他人以及自己相统一的更高的形式。“这种必要性是使人受到激发的那一切精神力量的源泉，是他的全部激情、情感和忧虑的源泉”^②，是所有“人的潜能”的源泉。简言之，人的本质(或本性)在于人的存在所固有的矛盾之中，由这种矛盾所产生的各种心理品质和需要的总和就是弗洛姆所理解的“人的本性”。这种“人的本性”不是由动物祖先那里遗传来的，但也不是社会生活条件的产物，是人一降生就具有的品质和属性。

弗洛姆虽然认为人的个性特点是随着社会历史条件变化而变

① E. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, P. 165.

② 弗洛姆：《健全的社会》，转引自《当代美国资产阶级哲学资料》第4集第322页。

化的，但是，“人的本性”确是不能改变的。在他看来，人尽管能够适应几乎一切类型的文化，然而当文化与人的本性相矛盾的场所，内心精神和情绪的冲突就开始了。这些冲突强迫人改变自己的生活条件，因为改变人自己的本性是不可能的。例如，人能够适应奴隶制度，但是，这种适应是通过降低人的智力和精力来作出反应的。人对压抑其本性的文化类型的适应，必然导致精神病的发展，导致人性异化。如果文化类型与人的本性相矛盾，最终只是改变人的存在方式，但不是改变人的本性。总之，照他的看法，人的本性是不变的，社会条件只影响或改变其表现的方式和形态。弗洛姆把“人的本性”看作是人的潜在的能力（潜能）。他说，人的本性（本质）是“作为一种潜在的能力存在于人的身上，并在历史过程中展开和改变”^①。人在任何文化条件下，自身都包含着所有的能力，他既可以是象野兽一样残忍的人或偶像崇拜者，但是，他也可以成为有理性、爱和正义的人。每个人都是一切人的能力的体现者，由于他生活的社会境况不同，其潜能得以表现的形态也就各异。

弗洛姆用精神分析方法寻找人的个性特点形成的原因。他认为，人在整个生活过程中，都是处于分裂状态，其中包括“存在分裂”和“历史分裂”。“存在的分裂”是人的本性中的分裂。它首先是生与死的分裂。弗洛姆认为“生与死，在这里不是讲的生物学的状态，而是存在的状况，与世界关系的状况。生意味着不断的变化，永远的生长。死意味着生长停止、僵化和重复”^②。其次，“存在的分裂”是人的潜在能力与其实现之间的分裂。每个人都是他本身全部潜在能力的体现者，但是，由于人的生命短暂，使这些潜能不能完全变成现实。弗洛姆说：“我把人的本性中的这种分裂称为存

① E. Fromm, *Marx's concept of man* N.Y., 1961, P. 79.

② E. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, P. 166.

在的分裂，它植根于人的存在本身之中，它是人不可能排除的矛盾，可是人能够而且应当以各种与自己的性格和文化相适应的方式对它作出反应”^①。“历史的分裂”则具有完全不同的性质。它不是人存在所必不可少的部分，而是人在自己生活过程中，可以由人创造，也可以由人来解决的。例如，在资本主义条件下，科学技术的进步损害人的本性，破坏人与自然的天然联系等，造成一种“历史的分裂”。然而，只要人们批判了科学技术的功利主义基础，合理地利用科学技术成果，并在自己心理上完成某种转变，使自己内心深处超越功利主义的利害关系，摆脱人所创造出来的各种机构的影响，就能克服“历史的分裂”。总之，在弗洛姆看来，人的个性和道德的形成，虽然受一定社会和历史条件的制约，但是，其根源仍在“人的本性”中，是人的本性中各种对立的潜能在不同社会环境中的展开。

弗洛姆认为，人的活动的根本动机产生于“人的本性”之中。他反对把先天的性本能看作人类一切活动的基本动力，认为人心中最强大的力量，人的活动的根本动机和造成精神错乱的原因是从人的存在条件中产生的人的种种需要，即“和他人联系的需要、超验的需要（创造积极性的需要）、依恋他人的需要……”^②这些真正人的需要不同于动物的需要，它首先是追求在世界上实现自己，而不是把世界作为满足自己生理需要的手段。所以，他说：人的“最强烈的激情和需要，不是植基于他的躯体之中，而是植基于他的生存的真正特性之中。”^③弗洛姆提出这些所谓“人的需要”说明人不能离开他人，在社会交往之外生活。然而，在回答

① E. Fromm, *Man for Himself*, P. 50.

② E. Fromm, *The Sane Society*, P. 67.

③ 弗洛姆：《健全的社会》，转引自《当代美国资产阶级哲学资料》第4集第325页。

这些需要是怎样产生的，是由什么决定的问题时，弗洛姆则陷入理论上无法解脱的矛盾中。一方面，他承认人是历史创造的，人及其心理是由社会环境决定的，讲“人的创造发展着的本质”，但另一方面，他又认为，真正人的需要似乎是自动地从人的存在矛盾中产生出来的。人的生命具有自己内在的活动力量，因而把“人的本性”看作是不受社会制约的独立因素。

弗洛姆继承了弗洛伊德的无意识概念，把“人的本性”中的这些“潜能”、欲望等心理品质和需要看作是无意识的领域，只是改变了无意识的内容。如果说，弗洛伊德把无意识看作是在道德和其他社会机构的压抑下，排挤本能的结果；那么弗洛姆则把无意识看作是人的一切真正才能和需要的源泉。按照弗洛姆的理解，人借助无意识力量能最合目的地把自己和周围世界结合起来，从而把它变成真正自己的。他说：无意识“代表人的过去，人类存在的曙光；它也代表人的未来，使人上升到成为完人的那一天”^①。

弗洛姆说，就如同人生下来就带着走路的能力一样，人一生下来也就带着“爱”的能力、与他人联系的需要，追求幸福、自由、真理、友谊的需要等等。因此，人的心理品质的存在是不依赖于社会存在的。不仅如此，这些心理品质既决定个人的私生活，同样还决定人的历史活动的目的和方向。这样，弗洛姆不仅赋予人的本性以先天的、先于社会的性质，而且，把这种抽象的“人的本性”当成决定社会历史发展的力量。

弗洛姆关于人和“人的本性”的理论，虽然是以现代资本主义社会中现实的人为其研究对象，然而由于他仍是以弗洛伊德的精神分析理论为其方法论基础，所以他不能科学地说明人的本质问题。他关于“人的本性”的理论是错误的。

第一，弗洛姆虽然承认现实社会中的人的个性特征是由他所

^① E. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, P. 121.

生活在其中的社会经济、文化条件决定的，但是，他认为，“人的本性”却是人类在进入社会生活之前就有的，是人生下来所固有的东西。社会生活只是人本性中潜在才能和需要实现的条件。社会条件不能改变“人的本性”，只能使“人的本性”中的潜能在不同方面和不同程度上得以实现或展开。相反，“人的本性”的不同实现和展开却可以改变社会，理想的“健全的社会”就是人的本性的完全实现。显然，在弗洛姆看来，人的本性(本质)不是社会关系的产物。那么，“人的本性”离开社会和社会关系是怎样产生的呢？是由什么决定的？弗洛姆无法给予科学的回答。他既然不打算求助于上帝，就只得求助于生物进化，求助于“偶然性”的降临，求助于他所杜撰的“人的存在矛盾”。

根据科学的发展，许多人类学、考古学、社会学的资料都可以证明，人与人类社会是同时产生的，其发展是同步的。没有人，就没有人类社会；然而人也不能离开社会，正是社会生产劳动才使人类的动物祖先类人猿变成了人。人的本质就是在生产劳动这样一种人类基本的社会实践的基础上形成和发展起来的。劳动，首先是人和自然之间的过程，是人通过自己的活动，使用工具，改造自然，以满足自己的需要的过程。但是，现实的生产劳动总是在一定社会形式下的劳动。也就是说，人同自然界作斗争，利用自然界来生产物质生活资料时，不可能只是单个人的活动，他们必须以某种方式结合起来，协调活动，结成一定的生产关系，以一定的方式进行生产。作为社会基础的物质关系(即社会生产关系)，又规定着作为社会上层建筑的社会思想关系。而社会关系(包括物质关系和思想关系)是怎样，人的本质就是怎样。是社会关系决定人的本质(或本性)，而不是“人的本性”决定社会历史的发展。

人既然不能离开社会而存在，因此，就不可能有在人进入社会之前的人的存在和人的存在矛盾。其实，弗洛姆的人的前进冲动与倒退冲动之间的矛盾，在他看来，正是弗洛伊德的生本能和

死本能这一假设的“真正核心”，所不同的只是“在正常的情况下，前进的生命本能更强有力一些”^①罢了。同时，既然人的本质(本性)是由社会关系决定的，因此也就不可能在人进入社会生活之前就有一个适用于一切时代，一切人的“人的本性”，即一种潜在的才能和需要。因为人的才能和需要只有在社会生活中才能产生。离开社会生活的人，如由母狼哺育的婴儿，在其成长的过程中，不仅失去人的语言的能力，而且也失去了人的一切社会需要、情感和才能，他所剩下的能力与狼没有多少差别。至于弗洛姆对“人的存在矛盾”的描述，并不完全是他无中生有，而是一定社会关系的产物，是对生活在现代西方资本主义社会里的人们的恐惧、挣扎、希望等心理状况的写照。

既然人的本质(本性)是由社会关系决定的，因此，人的本质必然是具体的、历史的，随社会关系变化而变化的。生来固有的、永恒不变的“人的本性”是根本不存在的，如果一定要说它存在的话，那只能是指人的生物性，即动物性。其实，就是人的生理机能也常常由于社会物质生活条件的变化而有所改变。正象马克思曾指出，虽然“饥饿总是饥饿，但是用刀叉吃熟肉来解除的饥饿不同于用手、指甲和牙齿啃生肉来解除的饥饿”^②。可见，人的自然属性也带有社会历史性质。

第二，弗洛姆在谈论“人的本性”时，把人从事社会生活的生物前提(人的自然素质、本能等)与人在一定社会生活条件下所形成的心理品质和需要混为一谈，也就是把人的生物因素与由社会生活所决定的人的心理因素混为一谈。所以，他把爱的能力、追求自由、真理的愿望，与他人联系的需要等看作是与人生来具有走路的能力一样都是人生来就有的。他否定了社会存在对人的意

① 弗洛姆：《健全的社会》，转引自《当代美国资产阶级哲学资料》第4集第324页。

② 《马克思恩格斯全集》第12卷第742页。

识和心理的决定作用，把人的心理生物学化。先天的本能和反射系统、一定的自动的神经结构使人有适应环境的可能性，但这是人进行社会活动的生物前提。人与动物不同，人一开始就是生活在社会中。人不是象动物那样只是消极地适应环境，而是积极地改造环境。人不仅是环境的产物，而且人通过自己的社会实践（主要是生产劳动）不断地改造环境，并在改造环境的过程中改造自己的本性。因此，人的心理品质和心理结构，人的理想、意向、需要等等，归根到底是决定于人的一定的社会生活条件和人的社会实践。马克思指出：“观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物”。“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程。”^①所以，个体精神的丰富，完全取决于它的实际关系的丰富。事实和人们关系的逻辑，同时也是人头脑的逻辑，也就是人们主观世界的逻辑。离开人的社会生活和社会实践来谈人的需要、才能，来谈人的心理、以及“人的本性”是荒谬的。把人进行社会活动的生物前提与由社会生活所决定的人的心理内容等同起来，正是弗洛姆的自然主义和人本主义观点的表现。

第三，弗洛姆的人性论在方法论上的错误是他割裂了特殊和一般、具体和抽象，不懂得他们之间的辩证关系。当他企图找出适用于任何时代、任何人的人性“一般”，并打算把这种抽象的“一般人的本性”置于活生生的、具体的、历史的人之上时，他的这个“抽象”就是完全离开“具体”的抽象；这个“一般”也就是离开“特殊”的一般。马克思指出，“哪怕是最抽象的范畴，虽然正是由于它们的抽象而适用于一切时代，但是就这个抽象的规定性本身来说，同样是历史关系的产物，而且只有对于这些关系并在这些关系之内才具有充分的意义。”^②就象仅仅依靠抽象概念“生产一

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷第29页。

^② 《马克思恩格斯全集》第46卷(上)第43页。

般”，不可能了解生产发展中的具体形式一样，借助抽象的“人性一般”，也不可能理解某一历史时代的具体的人，同样更不能懂得这些个人在其中活动的历史。因为“不管是人们的‘内在本性’，或者是人们的对这种本性的‘意识’，‘即’他们的‘理性’，向来都是历史的产物；甚至当人们的社会在他看来是以‘外界的强制’为基础的时候，他们的‘内在本性’也是与这种‘外界的强制’相适应的”^①。离开了具体的历史条件，即具体的生活方式或生产方式，就根本不能了解现实的人和人的本质。

弗洛姆大量引证马克思的著作来论证他的抽象的“人的本性”观点。他断定，马克思似乎一方面注意的是构成人的本质的“一般人的本性”；另一方面注意的是每个历史时期“变化了的人的本性”。他写道：在马克思看来，人的本性“就是人的本质——同人的历史存在的各种形式截然不同”^②。弗洛姆把离开特殊的“一般”，即把承认超社会、超历史的“一般人的本性”强加于马克思，他说：“在马克思看来，人的潜在的能力是一种给定的能力。人好象是人类的原材料，因此是不能变的，正如脑的结构自有史以来就不曾有过变化一样。”^③虽然他也承认人在历史的进程中确实有所变化，但是，他认为，人的这种变化只是人的本性（潜在的能力）在各种文化中的特殊表现而已。他顽固地把“一般人的本性”看成僵死不变的东西，从而把一般与特殊、抽象与具体完全割裂开来，并把具体的、现实的人只看作是不变人性的异化。

弗洛姆歪曲马克思关于人的本质的观点，进而把他自己的不变的“人的本性”看作人的真正道德的根源。在他那里，真正的道德也就成了人内在自生的、不受任何社会制约和永恒不变的东西，从而为他寻找超社会、超阶级的普遍人类道德制造了理论根据。

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷第567—568页。

^{②③} E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, P. 25, 26.

二 人性异化与伦理学的任务

弗洛姆从抽象的“人本性”出发，把异化看成是“人的本性”在各种文化中、在社会环境中被扭曲的结果。在弗洛姆看来，异化从人产生时起就是个人和整个人类的一种普遍状态。异化是人的本质所固有的现象，是人从自然状态过渡到社会生活的结果。所以，异化的产生与具体社会条件没有联系；具体社会条件的变化，只会使异化的范围和程度，即异化所表现的形式有所不同而已。

弗洛姆说，当人类与自然界分离时，他就感到自己被从一种象本能那样的确定状态中，抛到一种不确定的、陌生的、无限的世界里。人的诞生主要是一种否定性的活动，人失去了同自然界的原始统一。因此，人从自然状态进入人类新生活的每一步都是可怕的。他说：“如果婴儿在割断脐带时能够思考，他无疑会体验到死亡的恐怖。一种爱的命运使我们免受这次最初的惊恐。但是，在我们诞生的任何一个新步骤，任何一个新阶段中，我们都会再次感到恐惧。我们决不能摆脱两种矛盾的趋向：一种是从子宫中、从动物的生存方式中挣脱出来而进到一种比较合乎人性的生活方式之中，即从奴役中挣脱出来而达到自由；另一种是回到子宫中，回到自然界，回到确定和安全的状态中去。”^①人与自然界分离是人的第一个自由行动，然而“新的自由给人带来了两种情况：一是感到力量不断增长，同时也感到孤独、疑惧、怀疑，从所有这些所产生的结果就是恐惧。”^②这就是人类异化的历史开端。

可见，在弗洛姆那里，异化是伴随着人类和个体的诞生而产生的一种现象，并不是一定社会历史阶段的产物。异化是人类有

^① 弗洛姆：《健全的社会》，转引自《当代美国资产阶级哲学资料》第4集第324页。

^② E. Fromm, *Escape from Freedom*, P. 48.

史以来存在于一切时代的共同问题。异化的根源不是私有制和资本主义制度，而是人的存在方式和人的本性所固有的矛盾。

弗洛姆认为，在西方思想中，异化概念最早表现在《旧约》的“偶像崇拜”的概念中。偶像崇拜的实质在于偶像本是人所创造的东西，然而，人却向它跪拜，崇拜自己创造的物。这个偶像可能是国家、政党、思想、教会或上帝，也可能是“对某个人偶像崇拜式的爱”，以及“对非理性热情客观化的崇拜”。所有这些偶像崇拜都是异化过程，也是异化的结果。这就是“人不是以自己是自己力量和自身丰富性的积极承担者来体验自己，而觉得自己是依赖于自己之外的力量的这样一种无力的‘物’，他把生活的实质投射到这个‘物’上。”^①这样，在弗洛姆看来，异化显然不是表现为实际的社会关系，而只是一种人的主观心理状态，是所谓“人性的异化”。

由于弗洛姆把“人的本性”看作是心理的东西，因此，他的人性的异化，也主要是指精神、心理的异化。在他看来，“异化是一种体验方式”^②，是人的一种主观感受。他抽去了马克思异化概念中的社会经济内容，而把异化主要归结为一种精神心理现象。弗洛姆说：“异化主要是人作为同客体相分离的主体，被动地、易感地体验世界和他自己。”^③在异化状态下，个人感到自己在各个方面都是格格不入的，甚至他变得与自己疏远起来。他体验不到自己是自我世界的中心、自己行动的主宰^④。人在这种状态下，感觉不到自己的力量和才能，而只觉得自己是一个依赖于外力的东西。人的生活中没有真正的幸福，即使有吃有穿，但也没有感情、

①② 弗洛姆：《孤独的人：现代社会中的异化》，《哲学译丛》1981年第4期第69、68页。

③ E. Fromm, Marx's Concept of Man, P. 44.

④ 参见弗洛姆：《孤独的人：现代社会中的异化》，《哲学译丛》1981年第4期第68页。

没有理想和爱情。人成为没有思想，没有感情的机器。从弗洛姆对异化概念的阐述可以看出，他不是在揭示异化的社会历史的、经济的、哲学的本质，而是对异化现象作心理描述和精神分析。例如，在弗洛姆那里，人对权利的追求、对金钱的贪婪都被说成是人非理性热情的屈从。他认为，在这种意义上，这些人与精神病患者一样，都是异化的人。弗洛姆不愿正视人对权力的追逐，对金钱的贪婪，实际上都是一定社会历史阶段的产物，是私有制社会的经济关系的反映；绝不单纯是一种心理现象，更不是什么“非理性热情”和“无意识力量”的驱使。就是人的心理也必然是人的现实的社会物质生活条件的反映。

虽然异化概念首先是包含着异化的客观方面，但是也不能否认异化的主观心理体验和感受的存在。在资本主义社会里，无产者同他的劳动产品、劳动过程和其他人的关系，这是异化的客观方面；无产者对自己劳动的态度，无产者在精神上、心理上历史形成的一定的自我感觉，人们在意识中对于他们的现实生活关系的扭曲的反映，这是异化的主观精神方面。实际上，异化的精神心理内容正是资本主义制度和资本主义生产在客观上所引起的主观的映象。而弗洛姆把异化主要归结为精神心理现象，则是对异化的一种历史唯心主义解释。

弗洛姆在揭露资本主义异化现象时，描述了资本主义社会人的心理和行为的特征，指出人的精神倍受摧残，才能、积极性都遭到压抑。他说，在资本主义条件下，“人同他的工作，同他的伙伴，以及同他自己，都发生了异化；人把自己变成物，专事生产和消费的物。人不知不觉地感到烦恼、孤独和迷惑，因为他丧失了人生的意义，不知道自己是什么人，不明白自己为什么活着。”^①人们在巨大的垄断机构面前，感到自己渺小可怜，比以前

^① 见弗洛姆为沙夫的《马克思与人类个体》一书写的序言，纽约，1970年版。

更加孤立无援和孤独。现代资本主义通过电影、广播、电视，人为地增强着这种孤独感和恐惧感。大批的失业、原子战争的威胁，使恐惧、忧虑、孤独成了当今时代人的主导情绪。不过，在弗洛姆看来，造成这种变态心理的原因，并不是资本主义生产方式，而是现代世界的“工业文明”，因此，这种变态心理成为当今社会里人们普遍存在着心理特征。

从抽象的“人的本性”出发，弗洛姆看不到在资本主义社会里，不同阶级的人在心理上的差别。在他看来，不同阶级的人，在同一时代里，他们就会有同样的思想和情绪似的。有时，弗洛姆也承认工人与资本家的心理有某些区别，但是，这种区别只是由于文化、生活环境的不同造成的，而他们的人的本性及其人性异化的心理特征则是基本相同的。如工会可以使工人有团结感，这种团结感在一定程度上可以削弱他们的孤寂，但是，在资本主义条件下，对工人来说，联合不能占优势，占主导的仍是孤独和忧虑。弗洛姆把资产阶级的思想情绪，看成了人的普遍情绪。

弗洛姆指出，在资本主义社会里，人与人之间的关系是功利的、实用的和极端虚伪的。他说：现代人和他的同胞的关系“是两个抽象之间的、两个互相利用的活机器之间的关系。雇主利用他的雇工，货商利用他的顾客。一个人对另一个人来说，是一件商品，他总是被友好地相待，这是因为他即使现在无用，可能以后会有用。在我们今天人和人的关系中找不到多少爱和恨。确切地说，这是一种表面上的友好，一种更厉害的表面上的花言巧语。但在这层表面下边是疏远和冷淡，以及大量的难以捉摸的不信任。”^①然而，对人与人之间关系的这种伪善，对资本主义社会的种种异化现象，弗洛姆认为，这是自有人类社会以来就存在的现

① 弗洛姆：《孤独的人：现代社会中的异化》，《哲学译丛》1981年第4期第73页。

象，在现代资本主义社会中，只是这种异化现象表现得更为突出，更为无孔不入罢了。

在异化的根源问题上，弗洛姆用人本主义歪曲了马克思的异化理论。他说，异化概念“植基于这样的事实上：人的存在与他的本质疏远，人在事实上不是他潜在的那个样子，或者，换句话说，人不是他应当成为的那个样子，而他应该成为他可能的那个样子。”^①并且，把这一论断强加给马克思。似乎马克思的异化理论也是把先天的、永恒不变的“人的本性”——人的潜在可能性当作出发点。弗洛姆顽固地不想看到马克思曾一再指出的：人自从脱离了动物界之后，经常是既表现为历史的主体，又表现为历史的客体，所以，人的本质任何时候也不是单个人不变特性的抽象物，而是“一切社会关系的总和”。弗洛姆虽然非常清楚地知道马克思的这一立场，但是，他仍拚命地加以歪曲，并把马克思与基尔凯郭尔硬拉在一起，说“正如基尔凯郭尔关怀个人得到拯救一样，马克思也是如此”。从而他得出结论说，在资本主义社会里，“人之所以沦为奴隶，不是被资本家所奴役，而是人（包括工人和资本家）被他们自己创造的物和环境所奴役。”^②这样，造成异化的根源，就在于人本身，而不是资本主义。他不仅抹杀了资产阶级对工人阶级的剥削和压迫，也掩盖了资本主义制度的罪恶。归根到底，把资本主义对人的奴役及资本主义社会人的异化通通归结为人的本性。

众所周知，马克思所说的劳动异化，其根源是在于私有制和资本主义的商品生产，至于资本主义社会的精神的、心理的异化形态，那都是由资本主义劳动异化派生出来的，是劳动异化的方面和后果。弗洛姆虽然也不否认存在劳动异化，但他仍是用抽象

① E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, P. 47.

② 同上书，P. 49.

人性来加以解释，并把它也看成是人本学的问题，企图用超阶级的异化理论来“修正”马克思主义。弗洛姆说，马克思相信工人阶级是最异化的阶级，实际上，异化已成为大多数人的命运。这些人就是职员、商人和官吏。他们主要不是与机器打交道，而是与符号与人打交道。在弗洛姆看来，这些人的异化程度，甚至超过熟练的手工劳动者，因为“手工劳动者的发生作用仍然依赖于技巧、忠实可靠等个人品质的表现，他在交易中并没有被强迫出卖他的‘人格’、他的微笑、他的见解。而那些与符号打交道的人之所以被雇佣，不仅仅是由于他们的技能，还由于某些品质，这些品质使他们成为易于被处理和操纵的‘有吸引力的人格包裹’。”^①十分明显，弗洛姆在这里是用人性异化，或是说人的道德异化来代替马克思的劳动异化，而且，他不是把这些异化现象与资本主义生产和资本主义的剥削和压迫联系起来，而是与人的品质，与人的生活处境、心理状态联系起来。

因此，对消除异化，弗洛姆特别强调精神分析的作用。他认为，精神分析方法将激发人的自我意识，使人了解自己在资本主义社会生活是荒谬的，而力求使社会人道化。同时，只有通过精神分析，才能使人达到“顿悟”的境界，使存在于人自身的健康的人道意向表现出来。人只有经过心理的净化，才能摆脱非理性活动，获得内心深处的解放，而成为道德完善的人。并且，只有形成这种道德完善的人，才有可能建立“人道主义的社会主义”。他指责马克思“不了解更加完善的社会是不可能由那些没有经历内心道德蜕变的人来创立的”^②。所以，他认为，实现“工业社会”人道化，唯一的办法是对社会进行道德革新，因为道德革新可以造就赋有新道德意识的个体。这样，弗洛姆的社会历史观的唯心主

① E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, P. 57.

② E. Fromm, *The Sane Society*, P. 264.

义就是昭然若揭了。

弗洛姆虽然也承认社会条件对人的道德、心理的影响和改变社会条件的必要性，但是，他却又用心理来解释社会，解释剥削，而且认为只有改变人的心理和道德面貌，才能改变社会。这就使他的理论陷入循环论证的矛盾中。弗洛姆批判资本主义社会，并不是要推翻资本主义制度，而是企图在资本主义社会内部从事个人的道德改造和进行心理治疗，激发人对生活的爱，克制人的破坏性欲望和本能。他承认现代资本主义社会的文明已处于穷途末路，因此，只有一种选择，也就是不管人的外部生存条件如何，只有从内部来改变人的个性，从而克服人的异化，恢复人的“精神健康”^①。

所以，在弗洛姆看来，“社会主义”首先是一种道德运动。道德革新既是新制度的目的，也是实现人道主义社会主义的唯一途径。因此，弗洛姆认为，提出一套新的道德主张，制定出一套新的道德准则是十分重要的。

在探索新的道德价值和规范时，弗洛姆要求必须克服现今社会中人们崇拜“权威”、崇拜物质的“非理性”倾向，摒弃那些以国家要求、领导人的魅力、物质成就等为行为规范源泉的非理性价值体系，提供了以人的自主性和理性为根据，并促使人的本质和才能得以实现的“人道主义”价值体系。这就是弗洛姆的“自我实现的人道主义伦理学”。弗洛姆认为，人道主义伦理学的目的在于揭示“导致人及其潜力的自我实现”的规范和价值，以便消除异化，复归人性，使人的道德完善。因此，在弗洛姆的整个理论体系中，他的人道主义伦理学占有重要的地位。

① 弗洛姆所说的“精神健康”是以他关于人的哲学观点为基础的。在他看来，“精神健康的本质特征是能爱，能成为具有创造性的个性……”。这一观念，对一切时代、一切文化的人们都是适用的。

第三节 弗洛姆的自我实现的人道主义伦理学

弗洛姆为解决当代资本主义社会的道德问题，为寻找道德价值的客观标准，他以心理学为“科学”根据，从抽象人性出发，以爱为核心，提出了他的自我实现的人道主义伦理学。

一 弗洛姆人道主义伦理学的实质

弗洛姆认为，当今的伦理学，都没能解决人的本质和人的存在问题。二十世纪在西方资本主义世界占统治地位的元伦理学，只形式地分析道德语言，不注意实际生活，不解决现代社会的道德问题，因而缺乏“合理性”。在他看来，它是反人道主义的，非理性主义的。

弗洛姆对存在主义关于道德的主观主义和相对主义观点，也表示了不同意见。他特别注意伦理相对主义对道德带来的危害。他指出，相对主义把个人的兴趣和随意的爱好当作行为规范和价值标准，使人不能作出客观有效的道德判断。因此，相对主义一方面会使人失去行为的合理原则，屈从于某些无意识力量，从而导致非道德主义；另一方面，又不能给人们提出客观有效的生活准则，因而，又会导致“权威伦理学”的加强。各种宗教伦理学，弗洛姆都称之为“权威伦理学”。他正确的看到，宗教道德的影响的增长，与伦理相对主义加强有关，因为人们在失去合理的、坚定的行为规范的指导之后，也就甘愿接受宗教道德所提供的原则和规范，以填补人们在精神上的空虚和寻找精神上的寄托。

弗洛姆企图根据精神分析心理学的理论，制定出一套客观、

有效的道德价值和规范。也就是说,根据“人道定向心理分析”制定出完全符合人的本质的价值标准和行为规范。因此弗洛姆在阐述他的自我实现的人道主义伦理学时,强调要与权威伦理学划清界限。因为,盲目服从权威的伦理学要求人在自己的道德决定中,不是依据自己、自己的良心,而是依赖外在的权威(包括社会、文化传统、上帝等)。弗洛姆说,人们服从这种道德要求,不是以理性的知识为依据,不是因为相信它们正确;而是由于对权威的畏惧。权威伦理学的唯一道德标准就是盲目服从。个人不允许怀疑权威的任何决定。弗洛姆认为,这是现今社会中造成人们心理疾病,使人异化的一种伦理学。

与权威伦理学截然不同,弗洛姆认为,自我实现的人道主义伦理学的出发点和根据是人本身。道德规范是根据人的本性提出来的。人的本性是德性的根源和基础。只有人才能根据他的理性规定出善恶的标准。而且,也只有对人是善的东西,才是善,否则就是恶。因此,人的幸福也就是道德价值的唯一标准。E·海因茨指出:“从根本上说,人道主义伦理学的所有价值判断都是依据于人类生存的特点,并根源于人事实上是何物。按照这种观点,弗洛姆的伦理学就是:人是万物的尺度”^①。

弗洛姆企图根据他的有关人本性的“知识”,创造出超时代、超社会历史的普遍有效的道德规范和伦理学说。他说:“解决什么是善,什么是恶,应当根据我们的人类本性的知识和支配人类本性发展的规律的规律的知识去做。”^②

弗洛姆的人道主义伦理学的实质可以概括为以下三个方面:
首先,人道主义伦理学把真正的道德根源归结为“人的本性”,

① E·海因茨《心理分析与伦理学》,原载〔奥〕《科学与世界图象》杂志1979年第4号。

② E. Fromm, *The Sane Society*, P. 30.

从而，企图根据一般“人的本性”，去寻找真正的道德规范。在当今世界中，为拯救人的精神，复归人性找出一种超阶级的（即适用于一切人的）、超历史的（适用于一切时代的）万能的“药方”。

第二，弗洛姆虽然承认现代资本主义社会使人道德堕落，但是，由于他把人的道德完善不是同社会发展联系起来，而是同个人自身摆脱社会发展联系起来，因此，他的人道主义伦理学只要求改变个人的价值方向，个人的道德品质，不要求改变社会基础。而且，认为凭借完善个人道德的办法，就能健全和改善社会。所以，人道主义伦理学也是弗洛姆改造资本主义社会的乌托邦蓝图。

第三，弗洛姆的人道主义伦理学，不仅包含了基督教道德的某些内容（如“爱”），也接受了佛教禅宗^①的思想影响。他企图借助“人道主义精神分析”以达到个人“顿悟”的境界。因此，弗洛姆的自我实现的人道主义伦理学，只不过是“没有宗教制度的人道主义的宗教式的信仰”^②。

总之，弗洛姆自我实现的人道主义伦理学的基本路线是：借助人道主义的精神分析方法，实现自我的“人的本性”——完善个人的道德——改造现实社会。在这里，我们又会遇到弗洛姆的理论的矛盾。他一方面把人的“自我实现”看作是社会发展的主要目的；另一方面，他又认为自我实现是人道主义社会胜利的根本条件。弗洛姆把在旧的社会制度中的个人自我修养提到首位，因此，就把实行“自我实现”的责任，也就是把人的道德完善的责任，在很大程度上推到个人的身上，而不在于社会。他说，基本道德任务的解决，仅仅依赖于人。“人对他赢得自己的生活，或是失掉自己的生活，是要负责任的。只有当他倾听自己良心的声音时，他

① 禅宗是中国佛教的一个派别，它认为只要安静而止息杂虑，就能见性成佛。

② 《伦理学辞典》，莫斯科，1981年，第366页。

才能够向自己本身复归。如果他做不到这一点，他就会灭亡；除了他本身，任何人也不能帮助他。”^①也就是说，在他看来，人不能发展自己的天性，不能获得真正的自由，只能怪自己，似乎这一切都是由人是否理解成为人的必要和是否想成为人所决定的。至于社会条件，则是第二位的因素。这样，客观上就维护了资本主义制度。

二 弗洛姆的性格学说与其伦理学

弗洛姆的性格学说是他探讨伦理学问题的前提。

弗洛姆认为，“人的本性”是不变的，然而在不同历史时代、不同文化条件下，每个人的性格是不同的。人在性格上的差别是伦理学的根本问题。因为任何一种行为方式，都是以性格特征为基础的，每个人的行为动机决定于人的无意识心理“定向”(orientation)^②而在这些不同的“定向”里，表现出人的性格。所以，研究人的性格及其各种心理“定向”。是深入研究伦理学问题

① E. Fromm, *Man qor Himself*, P. 174.

② 定向(orientation)，汉语可译为“定势”，“动向”，是心理学中的专门术语。一般是被看作是个性心理学中一种未被意识的动机。所谓“定向”，“就是以一定方式满足需要的准备”，“是未被意识的对一定活动的准备状态，借助于这种活动可以满足某种需要”(见(苏)彼得罗夫斯基主编《普通心理学》，人民教育出版社，1981年版，第125页)。这种未被意识到的动机，是可以不同程度地被意识到的。在有的时候，当人需要分析自己的观点并表达自己的观点时，原来未被意识到的定向就已作为信念，作为完全意识到的活动动机表现出来。在人的行动中，未被意识到的动机，总不是作为主导的动机出现的。人的动机是以意识到的动机为主导的。然而，弗洛姆却把无意识的“定向”，看作个人活动的基本动机和选择行为的决定力量，看作个人道德的基础。

的基本前提。可见，弗洛姆的伦理学仍是以个人道德为基础的，并以个人的无意识心理为其出发点的。

弗洛姆继承、改造了弗洛伊德的性格理论。他的性格学说与弗洛伊德的性格理论的相同之处是他们都以精神分析理论为基础，都强调儿童经验在形成性格上的重要性；其不同点则是，弗洛姆认为，性格的真正基础不是“性欲”的不同的表现形式，而是人同世界发生关系所可能表现出来的各种不同方式，也就是人的存在方式，或者说是人在世界上的生存方式。因此，人的社会经验在人的性格形成上起着决定的作用。

弗洛姆认为，人在世界上孤独的存在条件产生了人的特殊需要。作为人的特殊需要有：个体完全相同感的需要；个体隶属于社会感的需要；把低级的动物提高为具有创造性的人类的需要；与其同胞造成融洽关系的需要等等^①。但是，人生活的社会并不提供满足这些需要的完备方法，而且社会制度还会由于满足某种需要，而牺牲人的其他需要，以致使人发生精神上的冲突，造成精神上的疾病。

弗洛姆把人逃避孤独和恐惧、满足需要的方法看作是性格的定向。个人的性格定向，在他看来，也就是解决人类存在的基本问题的某种方式。总括起来，他把人的性格定向分为两大类：创造定向（或称“生产定向”）；破坏定向（或称“非生产定向”）。“非生产”定向又具体分为：敏于感受的定向；开拓的定向；储藏的定向；市场的定向等。他认为，任何一个人都不只表现出一种定向，但是，在每一个人身上总有一种定向占优势。由于人身上占优势的定向不同，使人表现出不同的性格。

所谓“敏于感受的定向”，就是说，一个人感觉到一切有价值

^① 参见舒尔茨：《现代心理学史》第378页。

的东西，或是说“一切善的根源”都是来自他自身的外部，于是他相信，获得他所需要的东西（这些东西无论是物质的，还是友爱、爱情、知识、快乐）的唯一方法，就是从外部的源泉中去获得它。在这种定向中，爱情的问题几乎唯一的是“被爱”，而不是向别人去表示爱情。这种人只会顺从别人，依赖别人。他需要某个人或某种制度来照管他。这样的个体对外在世界具有极大的依赖性。弗洛姆认为，现代美国有许多具有这类定向的人。他们无止境地消费，吸取和吞没了一切物质和精神的食粮。他把世界当成供养他的“大奶瓶”、“大苹果”或“大乳房”。

开拓的定向，表现为富有侵略性的行为。有这种倾向的人，不是期待从别人那里被动地承受什么，而是巧取豪夺，用强力或狡诈的方法从别人那里去掠取或剥削。他的座右铭是：“强权即真理”。

储藏的定向，是指把外部世界看作是对自己安全的一种威胁，从而导致对别人的不信任和苛求。具有储藏定向的人，倾向于储存、占有、俭约、吝啬和一毛不拔或冷酷无情；他根据确实贮藏的财富来评价自己的安全。

市场定向，反映着现实资本主义的交换关系。弗洛姆认为，就这种定向来说，个人的价值是由他是否被雇佣他的人所欢迎而决定的。所以，这种人总想在市场上被赞赏，把注意力集中于是否能出卖自己，而不注意充分发挥自己的潜在能力。因为他自己的价值更多的是依赖于他在市场上的成功，而很少依靠他的个人品质。所以，处于这种境遇下，并不能产生安全感。具有这种定向的人，必须屈从于市场交换的需要，只能是一个“你要我怎样，我就怎样”的盲目服从的人。

本来，所有这些“非生产定向”都是现代资本主义社会关系，主要是经济关系、阶级关系的反映，是这种社会关系的产物。它们表现着资产阶级不同阶层的人的道德观念、行为方式和思想品

质。然而，弗洛姆从他所宣扬的人生来固有的、永恒不变的“人的本性”出发，认为，这四种定向都是因为社会环境使人的本性没有得到发展，而造成的病态心理，其后果是使人性异化，生活无意义，内心空虚，以至产生的精神病征兆。尽管他由此对资本主义制度采取批判态度，但是他还是把这些资产阶级的心理和思想特征，普遍化为现代世界中一切“工业社会”的人都可能具有的无意识心理定向和性格特征，根本抹杀了资本主义社会的人的个性以及其道德品质的阶级性。

同样，在弗洛姆看来，健康的人，真正有道德的人所表现出来的是创造的定向。有这种定向的人，能够实现自己全部潜在的能力，不需要虐待或凌辱别人。

弗洛姆指出，在现代社会里，每个人必须在“生产定向”（创造的定向）和“非生产定向”，特别是“市场定向”之间进行选择。他把“生产定向”理解为人对待周围世界的特殊形式，是把人与世界结合起来，适合人生存的真正目的的活动方式。“生产定向”包括人的思维与活动两个方面。所谓思维领域的“生产性”是人以自己的知识去把握自然界，并按自然界的本来面貌去看待它的一种意向。“生产思维”从别的对象那里吸取自己的利益，因此，当谈到人时，它不是把人看作手段，而是看作目的。“生产定向”还表现为“生产的爱”。弗洛姆把“生产的爱”看作是“生产”活动的核心。由此可见，他所谓的“生产定向”，不管他自己如何强调其本质的“客观性”，其实仍只不过是一种来自人的本性的不变的心理特征，也就是象某些西方学者所强调的“主动性”、“自发性”。弗洛姆说：“生产能力就是人使用自己的力量，并实现他所特有的潜在力”^①。所以，弗洛姆认为，“生产定向”就包含着我们时代的道德问题的答案，其根本在于个人的自我实现。在道德意义上，生产定向与市场定

^① E. Fromm, *Man for Himself*, P. 94.

向之间的选择，就是善与恶之间的选择。充分发展人的本性，使人的潜在能力得以全面实现，就是弗洛姆人道主义伦理学的首要目的。

弗洛姆把“生产定向”与“善”联系在一起。他认为，“生产能力”表现着人身上的生气勃勃的因素及人对生活的热爱。他反对弗洛伊德把“破坏本能”看作人活动的最早的重要动机之一的思想，认为“凡是人都有保全生命、使生命欣欣向荣的本能”。在现代资本主义社会，虽然“市场定向”占统治地位，但是，“人身上占主导的东西，仍然是那种追求生命、憧憬未来的意志。”^①在弗洛姆看来，爱生命、竭力保存它，就是“善”。他在阐述人道主义伦理学原理时，赞同A·施韦泽^②的观点，即认为，道德价值就是那引起崇爱生命的一切。由此，弗洛姆把善定义为“能促进更大地展开特殊的、人的才能，并巩固生命的一切”^③。

与此同时，弗洛姆把“生产定向”与“市场定向”对立起来。他说，具有“市场定向”的人，在使用自己力量的过程中，不是人的自我实现，而是将自己的力量顺利地卖掉^④。“市场定向”破坏人们之间的联系，因为每一个人不是把别人当作目的，而是看作手段。害怕表现自我，是非生产定向的典型特征。“市场定向”会造成人的忧郁、造成人内心空虚和孤独感。所有这些，就是弗洛姆在道德意义上，把“市场定向”与“恶”联在一起的根据。他写道：恶，是“人在逃避自己人道的重负的悲剧性的尝试中失掉自身”^⑤，是“排除作为人所特有的东西：理性、爱情、自由等的企图”^⑥。

① 弗洛姆与《星星》杂志编辑部的最后一次谈话。原载西德《星星》杂志1980年第14期，见《哲学译丛》1981年第2期第70页。

② A·施韦泽(Schweitzer, Albert 1875—1965)德国哲学家、神学家、音乐家、传教医师。1952年获诺贝尔和平奖金。曾写有《文明与伦理》(Kulture und Ethik)等著作。

③ E. Fromm, The Revolution of Hope, P. 92.

④ E. Fromm, Man for Himself, P. 80.

⑤⑥ E. Fromm, The Heart of Man, 1964, P. 148.

与创造定向和破坏定向、生产定向和市场定向相对应，弗洛姆后来又提出“生的定向”(biophilious orientation)，这种定向占主导的人，迷恋生存；“死的定向”(necrophilious orientation)，有这种定向的人，迷恋死亡。他认为，由于人的存在矛盾决定，人必须在生与死之间进行选择，而且，人的每一行动都意味着这一选择。^①弗洛姆说，在这里讲的生与死“不是讲的生物学的状态，而是存在的状况，与世界关系的状况。生意味着不断变化，永远生长。死意味着生长停止、僵化和重复。”^①人生来具有两种潜能，第一，称为“biophilia”，意思是“爱生”；第二，称为“necrophilia”，意思是“爱死”^②。在弗洛姆看来，“爱生”与“爱死”之间的抉择是伦理学的基本抉择。在资本主义条件下，“死的定向”，以及其具有的极端快乐主义和无节制的利己主义、暴力等占优势，其结果是生活再没有诱惑力，没有希望，人失掉了自己存在的意义。为获得人生的意义，获得真实的存在，因此，人需要“人道主义伦理学”。

弗洛姆在他的人道主义伦理学中，把两种对立的心理定向：生产定向、市场定向；生的定向、死的定向，同善与恶两个道德范畴联系起来，认为在对立定向之间的选择决定人的行为的善恶。而且，在他看来，善恶是永远不变的，凡是能充分实现“人的本性”的性格定向，就能实现善。这样，他完全抽去了善、恶的社会内容，而把它们看作纯粹是由个人的心理决定的东西。同时，由于弗洛姆又把个人的性格定向归结为无意识领域，所以，他也赋予个人的道德行为以非理性主义性质。在现实社会中，不存在永恒不变的人性，也不存在永远不变的善恶标准。人们的善恶观念，归根到底决定于他所处的经济地位和他所代表的阶级利

① E. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, P. 166.

② E. Fromm, *The Heart of Man*, 1964, P. 39.

益，而不是决定于个人的无意识心理定向。

弗洛姆把“爱生”与“爱死”，同他晚年又提出的“占有” (Haben) 与“存在” (Sein)，都看作是人的两种对立的基本存在方式，也是人自我定向和在世界上定向的两种根本形式，以及两种完全不同的性格结构。他认为，无论是“爱生”与“爱死”，还是“占有”和“存在”都是人本性的基本原则，它们反映了人本性的本质的东西。它们的力量对比，决定人们的个人性格和集体性格的差异，决定人们的思想和道德品质以及对人生态度的差异。

弗洛姆在他晚年出版的《占有与存在》(《To have or to be?》，N. Y., 1976.) 一书，集中对“占有”与“存在”这一对基本的性格定向进行了阐述。他说，二者都有自己深刻的生物学基础。“占有”的定向根源于保存自己的本能及渴望个人不朽；“存在”的定向根源于联合的本能及对孤独的恐惧感。对健全的理智来说，“占有”是生活的正常功能，为了生活，就应当占有一定的物；也只有占有了这些物，才有享受它们的可能。弗洛姆给人们造成的印象是“存在”的本质正包含着“占有”，因为谁要是一无所有，谁就微不足道，因此，也就失去存在的意义。这是弗洛姆把资产阶级的人性，资本家的个性普遍化、心理化、生物化，从而成为人类共同思想、品格的又一表现。

人类发展史和大量的人类学资料都可以证明，人的占有欲并不是与生俱有的，不是人类的普遍本性，而是一切私有制社会的产物。把占有与享乐联系起来，是一切剥削阶级的特征。把“占有”与生存联系起来，则是资产阶级思想意识的集中表现。

人的不同性格定向是由什么决定的呢？社会条件对它究竟有多大的作用？

正象上节已经谈到的，在弗洛姆看来，人的一切欲望与需要，都是由人类存在的特殊条件决定的。人的这些需要，象对自由的需要、对爱的需要，以及破坏性需要，都与动物的需要不

同。正是这些人的需要，构成人的本性，产生出个人的不同定向，从而代表着人对解决自己生存的基本问题所作的不同回答。正因为如此，这些不同的定向是每个人的本性所固有的潜能。人们彼此在性格上的区别，只是由于哪一种潜能在他们身上占优势而已。弗洛姆说，“爱或者破坏的热情，都可以是人行动的动机。但是，在任何情况下，人都是只满足自己存在需要中的一种”^①。他又说，破坏性是实际存在于人的本性中的第二位的可能性，它具有任何欲望可能具有的那种强度和力量。同样，弗洛姆在他的其他著作中也多次重复着这一个思想，即认为善和恶的趋向是以可能的形式存在于人的身上。也就是说，人可能为善，也可能为恶。人的本性中具有这两种潜在的趋向。而人本性中的这些潜在的趋向哪一种得到发展和实现，则要依靠人生活的社会条件。在弗洛姆看来，“社会结构不形成人的基本需要、人的动机，而只是决定那些潜在的欲望在那种数量上应该表现出来，并得以扩展”^②。在个别场合，弗洛姆也认为，恶（或市场定向）不是来自人的本性，而是社会条件造成的，是存在于他的“本性”中的人的本质的东西与他的生存条件之间冲突的结果。他说，“人不必然是恶的，他成为恶的，只是在他的成长和发展没有真正条件的时候”^③。但是，弗洛姆又常常是把恶的存在归罪于人，而不是从社会条件中去寻找根源。在他看来，人有罪过是因为他选择了不正确的定向，不知道隐蔽在其中的力量，屈从于虚假的价值、偶像。所以，恶具有追求盲目服从、权势、破坏性等这样一些非理性情欲的性质。恶是以精神上的疾病，即以神经官能症的形式表现出来的。而人之所以会选择那些不正确的定向，只不过是因为人总是缺乏勇气去表达那种追求生命、憧憬未来的意志。弗洛姆写道：人的性格的最

①② E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, Farrar, Straus and Giroux, 1975, P. 26, 14.

③ E. Fromm, *Man for Himself*, P. 220.

重要的特征就是具有“说出‘不’的勇气，不屈从于权势和舆论的命令，不再沉睡而变为人，觉醒起来，抛弃孤立无援和无用之感。”^①

弗洛姆为了确定社会条件对人作用的机制，提出了“社会性格”(Social character)的概念。社会性格与个人性格不同，是社会、阶级、民族所具有的性格。弗洛姆说：“我称社会所有的性格为社会性格”^②。它包括该社会结构中大多数人们所赞成的行动动机，而不同于其他社会或阶级、集团的动机。他认为，社会性格与个人的性格并不都是一致的。在同一个社会和同一种社会性格的范围内，人们有着彼此不同的个人特征，这些特征可能与他所属的那个社会或集团的性格不适应。所以，社会性格不是该社会、该社会集团的人们的个人性格特征的总和。弗洛姆说，社会性格的功能就是“在既定的社会范围内，为这一社会持续地起作用，去创造和形成人的能力。”^③从社会性格的功能可以看出，社会性格的实质在于迫使人们接受该社会结构的利益和要求去行动，并使人们的行为不自觉地纳入社会要求的轨道。也就是说，社会性格要求人们的行为不是他自觉选择的结果，而是应该按照社会要求去行动。但是，由于人们又没有意识到这一点，因此，他还应该体验到因自己行为而得到的满足。

至于谈到社会性格是怎样形成的，形成社会性格的“材料”是什么时，弗洛姆就又回到了“人的本性”上去。他说，如果在“人的本性”中不曾存在那些人的基本需要的话，人就不能适应社会生活的各种条件，不能适应社会的要求，也就不能形成社会性格。社会性格的内容存在于“人的本性”之中。然而，社会性格与“人的本性”又常常是不一致的。弗洛姆认为，如果社会形成一种

①② E. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, P. 170—171, 74.

③ E. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, P. 75.

使人本性中的需要受到过分压制的社会性格，那么，这个社会的成员，就会试图改变这个社会制度。否则，社会的发展就会停滞和遭受阻碍。

在这里，^①不仅再次暴露出弗洛姆关于社会条件与人性关系上的人本主义观点，而且，又提出了个人与社会；个人道德品质与社会要求之间的关系问题。弗洛姆在解决社会性格和个人性格的关系时，把两者形而上学地割裂开来。他虽然看到了现实社会中某些复杂情况，以及它们之间的对立，但是，由于他在方法论上片面地强调了个别与一般、个性与共性的对立，而看不到个别与一般、个性与共性之间还有统一的一面，因此，他无法正确地解决他的所谓社会性格与个人性格之间的关系。实际上，个人性格也是社会性格，因为没有脱离社会关系的个人，一切个人的动机都具有社会性。个人性格只不过是社会性格的具体表现形式，而社会性格包含在一切个人性格之中。同时，更由于弗洛姆继承了弗洛伊德的社会压制、排挤个人，社会利益与个人利益根本对立的传统观念，认为“社会是一直与人类相冲突，与对每个人普遍有效的规范相冲突”^①。因此，他一方面承认社会条件对个人性格的影响和对道德的作用；但另一方面，他又把社会性格与个人性格完全对立起来，把社会道德规范与“人的本性”、与人的真正道德及对每个人都普遍有效的道德规范，看成是不相容的东西。

三 弗洛姆人道主义伦理学的基本范畴

弗洛姆认为，人的本质能否获得真实的表现，决定于“定向”的选择。在现代资本主义条件下，“市场定向”占统治地位，因而造成道德败坏，人性异化，使人失掉了生活的真正意义。只有

^① E. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, P. 168.

“生产定向”才能够通过发挥人所固有的力量，把人特有的潜能变成现实，从而使人获得自己的真正存在。因此，弗洛姆根据他对人的性格定向的分析，提出并阐述了他的一系列道德范畴，构成了他的人道主义伦理学的基本范畴。

(一) “爱”是人道主义伦理学的核心

弗洛姆认为，爱是生产定向的一个方面。在他的人道主义伦理学中，爱是一个最基本的、最重要的范畴。

在他看来，“爱”是人的基本需要，爱对人类的生存问题能给予合理的回答，它决定人的存在。爱在人的情绪生活范围内表现其合理性。因为爱促使人的心理结构的形成，和谐地发展人的才能。爱能使人正确地了解周围的人，认识他们的潜在的才能，洞察人的本性。爱把个人与他人联系起来，肯定友谊和团结，消除人的隔离状态，排除人的孤独感，同时，也保持着每个人的整体性和自由。因此，弗洛姆把爱不仅看作是人道主义伦理学的核心，也看作是“人道主义社会主义社会”的基础。

弗洛姆不是把“爱”理解为内心的冲动或者是相互依存的一种方式，而是把它理解为一种追求。爱的主要内容是：关心人，对人的命运和前途负责任。弗洛姆说：“爱是人对其他人和自己的生产形式。它包括责任感、关心和知识，以及为了使别人得到发展和完善的愿望。”^①“生产的爱”不是消极的爱，不是对所热爱的人的生活抱简单静观的态度，“爱包括劳动、关心和为人的发展负责任”^②。

弗洛姆的“爱”，不仅要爱别的人，而且要爱整个人类，然而，在他看来，作为爱别人、爱人类的前提，则是要爱自己，爱自己和爱别人是同一的。弗洛姆对“自爱”给予特别的注意。他把“爱自己”当作人道主义伦理学中最重要格言。没有这一箴言，个人

^{①②} E. Fromm, *Man for Himself*, P. 116, 107.

的生产定向就没有了意义。放弃这一要求，就等于否定人是社会发展的首要目的，放弃人的幸福。他还认为，放弃“自爱”，就是贬低个人，因为爱自己不外是爱人本身。只有通过爱自己，才能学会如何爱人类。所以，弗洛姆把“自爱”看作是爱别人的条件，并与自私自利区别开。

他反对把“自爱”与“自私”等同起来。为此，他严厉地批评了弗洛伊德伦理学的利己主义性质，并说明“自爱”与“自私”两个概念根本不同。他把这一立论作为他的伦理学说的一个重要特点。弗洛姆认为，自爱与自私是对立的。缺少自爱，正是自私的原因。说自爱和爱别人不相容是逻辑上的错误结论。他说，其意就是人只为满足自己的生物需要和物质利益。具有这种愿望的人，把别的人都看作是达到自己目的的手段。自私包括吝啬、贪婪。从表面上看，自私与自爱相似，然而，实际并不是那样。自爱是决心去爱以自我为代表的一般人。因此，自爱就是爱别人。一般地讲，不能自爱，也不能爱别人，不会爱别人。按照弗洛姆的看法，自爱或“生产的爱”的价值就在这里。他说：“如果爱别人象爱人的存在一样是善行的话，那么，爱自己就应该是美德，而不是恶行，因为，自我也是人的存在。”^①所以，圣经里所说的“使邻人要象爱自己一样”的话，人是可以做到的，因为就人的本性来说，人如不与别人联系就不能生活。弗洛姆相信，如果普遍实现自爱，那么，这种人道的真正人的关系就能在社会里实现。

弗洛姆在人道主义伦理学中所宣传的这个“爱”的宗教，在现实社会生活中，则是一个不触自破的泡影，是一个“虚无缥缈的幻想”。因为，在弗洛姆那里，无论是爱自己，还是爱别人都是抽象的、空洞的，都是脱离具体社会关系的。他看不见爱自己和爱别人之间所存在的现实矛盾。在阶级对立和阶级统治的社会里，

^① E. Fromm, *Man for Himself*, P. 133.

人类普遍的爱、对自己和对别人都是一样的爱，是不存在的。而且，爱自己和爱别人往往是处在不可调和的对立之中。在现代资本主义社会中，资本家的自我实现就是资本的增殖，就是对工人剩余价值的压榨；相反，工人阶级要求得自己的解放，就必须进行反对剥削压迫的斗争。正象恩格斯在批判费尔巴哈时所指出的，在现实的世界面前，“那要把一切人都联合起来的爱，则表现在战争、争吵、诉讼、家庭纠纷、离婚以及一些人对另一些人的最高限度的剥削中。”^①

至于弗洛姆所谓的“自爱”，无非是希望在西方大垄断公司的权力不断增长的条件下，维护个人及其个性的一点独立性而已。但是，他的自爱仍是维护资产阶级个人主义的道德原则。除了肯定个人利益之外，他找不到其他别的出路。弗洛姆说“当代文化的不合理性不在于个人主义原则，不在于道德力量是追求个人利益的观念，而在于个人利益的意义朝坏的方向变化。问题不在于人们过分为自己个人的福利操劳，而在于他们关心自己真实的自我不够；不在于他们过分的利己，而在于他们不热爱自己本身。”^②因此，弗洛姆以“爱”为核心的道德说教，只不过是现代资产阶级伦理学对个人主义原则的装饰，是披在资产阶级道德上的华丽袈裟。

（二）人道主义良心

弗洛姆指出，良心是表现人的道德面貌最重要的因素，人借助良心评价自己的行动。“良心判断我们作为人类如何发挥作用；它是在生活的艺术上，通晓内心，知道我们的成功或失败”^③。良心表现人的意识发展及其道德成熟的水平。

弗洛姆运用精神分析方法，把良心区分为“人道主义良心”和

① 《马克思恩格斯全集》第21卷第333页。

②③ E. Fromm, *Man for Himself*, P. 143, 162.

“盲目服从的良心”。他强调，在道德意义上，“生产定向”主要是在人身上形成人道主义良心；而“市场定向”则造成盲目服从的良心。

在弗洛姆看来，人道主义良心是自主的良心。它说明“人准备去倾听人性的声音，并且不依赖于来自某个他人的要求”^①。人道主义良心象其他道德特征一样，是由存在于无意识领域中的“人的本性”所决定的，因此，它是超历史的现象。弗洛姆脱离社会的道德规范对良心的制约，把“人道主义良心”同实现个性完美发展的行动在人内心所引起的满足感，以及由于脱离这一目的或遭到失败而引起的内疚和自我谴责联系在一起。他说，人道主义良心是“我们的真正的自我的声音，它号召我们回到自己本身，号召生活得有成效、发展得完善与和谐，即成为我们可能成为的那种人。”^②他把人道主义良心看作是人所固有的对自己的责任感，是一种来自“人的本性”的内在力量。因此，它比由于外在权力而引起的恐惧更能有效地调节人的行为。弗洛姆以人本主义为基础的这种脱离具体社会道德要求的制约和社会舆论影响的良心，表现了他的伦理学说的主观主义和唯心主义的性质。

当弗洛姆把人放到现实的社会生活中的时候，良心就失去道德意义，而成为盲目服从的良心。他说，“使人盲目服从的良心是和人的服从、自我牺牲、义务或者他对‘社会的适应’联在一起的。”^③弗洛姆认为，盲目服从的良心虽然也是一种自我的声音，但是，它不是根据自己对自己行动的理解去进行评价，而是根据外在权威的要求去进行评价的。人接受这些要求而产生的行动，只是取决于对利益的考虑：或者是害怕受到惩罚，或者是希望得到报酬。从根本上说，在这种情况下出现的责任感无非是出于恐

① E. Fromm, *The Revolution of Hope*, P. 85.

②③ E. Fromm, *Man for Himself*, P. 163.

惧。因此，弗洛姆把盲目服从的良心与弗洛伊德的“超自我”等同起来，并认为它只对外部强加于人的外在力量负责任，不能培养人对自己的责任感，由此不能产生真正的道德行为。

总之，在弗洛姆看来，每个人都有两种良心，一是来自人的本能的“内心的声音”、即人道主义良心；一是由社会从外部强加于人心理上的东西，即盲目服从的良心，它是通过文化传统形成的。

他要求以人道主义良心代替盲目服从的良心，以内在的道德代替外在的道德。他反对人们遵循不是他们的信仰的那些道德要求和规范。他的这些议论，表现了他对资产阶级道德的虚伪和形式主义的不满。不过，由于他不是从社会的物质生活条件，从社会的经济、政治关系中去寻找道德的根源，而是把个人的无意识心理，“人的本性”看作是道德的源泉，因此，他不仅不能揭露资产阶级道德的本质，而且，使他把个人道德与社会道德绝对对立起来，把内在道德(如良心)与外在道德(道德规范等)完全割裂开来。在他看来，一切社会和社会机构都不应该向个人提出任何要求，而使个性完善的真正道德要求，只能来自人的内心，好象是由人的心理自然而然生出来的东西。固然，道德行为与人的信仰和良心是分不开的。而且，信仰和良心也确实都表现为人的心理活动。然而，人的任何信仰都不是主观自生的，而是社会存在的反映。任何个人的良心也都有其客观的一面，必然都是一定社会道德要求的表现。历史唯物主义认为：社会存在决定社会意识，这一真理在这里是完全适用的。弗洛姆否认良心是社会历史条件的产物，是人在履行一定社会道德规范过程中的内心体验。他认为，那种与社会道德要求相一致的良心，都不是人的真正良心。因为，在这种情况下，人似乎是追求着异己的力量，盲目遵循着异己的要求。事实上，人的良心，不可能不依赖于一定的社会、一定的阶级和一定阶级的道德要求和规范。马克思说：“良心是由人的知识和全部生活方式来决定的。共和党人的良心不同于保皇

党人的良心，有产者的良心不同于无产者的良心，有思想的人的良心不同于没有思想的人的良心。一个除了资格以外没有别的本事的陪审员，他的良心也是受资格限制的。特权者的“良心”也就没有资格了。①如果离开人的知识和全部生活方式，离开社会道德要求，就不可能有什么关于“良心”的讨论，也就不会有各种人的良心，人们也就更不可能对自己的行为作出内心的自我评价和判断。那些嗜血成性的法西斯刽子手不会因屠杀无辜而出现良心内疚。良心证明人意识到自己是社会的一员，理解到自己的行为与社会利益协调一致的必要性。从一般来讲，人们的良心本来是应该与社会的道德规范和要求一致的，但是，确实常常出现个人的良心与社会的道德要求对立的情况。在现实社会中，所以会出现这种不一致的现象，主要是由于社会矛盾，特别是社会阶级利益的对立造成的。在阶级社会里，超社会、超阶级的所谓“真正的”良心是没有的。如果说，存在着真正的良心的话，那也只能看这种良心是否是真正符合社会进步和广大劳动群众的利益和要求。

（三）快乐与幸福

在弗洛姆的人道主义伦理学的体系中，十分重视“快乐”对人生的意义。他认为，人缺少乐趣、缺少爱是无法生活下去的。然而，他的快乐只是个人在自我实现中的心理体验。而与外在的社会物质生活条件对人的需要的满足无关。因此，他在强调要形成人道主义良心的同时，对快乐主义伦理学说的快乐原则和功利主义伦理学说的利益原则都进行了批判。他认为，这些原则的缺点是把快乐看成是满足自己的物质或精神的需要，而“人道主义伦理学”所讲的快乐却是由于有效地实现人生存的共同目的而体验到的愉快。

① 《马克思恩格斯全集》第6卷第152页。

他以此为根据，把快乐分成两种形式，即所谓主观快乐和真正的快乐。主观的快乐是以满足物质与精神需要为前提，而真正的快乐是以创造的积极性为基础。他认为，只有真正的快乐才是具有客观性的价值标准。确实，人间的真正快乐绝不仅仅是无限地满足自己的物质和精神上的需要。相反，古今中外，许多享尽人间荣华富贵的寄生虫，在精神上往往却是最空虚、最痛苦的。但是，在当今资本主义社会里，面对垄断资本对大多数群众的控制和生存权利的不断被剥夺，面对劳动者日以继夜地为温饱、衣食而挣扎的现实，如果把人的物质和精神需要的满足与真正的快乐完全对立起来，那必然是错误的，并且只能是对剥削者有利。弗洛姆忘记了，人无论从事任何创造活动，同时也必须吃饭、穿衣，必须学习、娱乐和受教育等等。这都是使人获得快乐和幸福的必要条件。而他却把人的物质生活条件与人的道德完善割裂开来。由此使我们想到宗教道德哲学中所宣扬的世俗快乐和天国快乐的说教。难怪弗洛姆把自己的伦理学也看作是一种没有宗教仪式的人道主义宗教信仰！

弗洛姆认为，幸福是从人的内在“生产能力”中产生的一种结果。他说：幸福和快乐不是满足基本的生理需要和精神需要，不是消除恐惧情绪，而是思想、感情和行动方面的所有创造积极性都一起表现出来。幸福“是指一种高度的活力”^①。弗洛姆在这里强调幸福是人的创造积极性的发挥，这一点是正确的，可取的。他认为，快乐和幸福没有质的区别，只是快乐是同某一个别行为有关，而幸福可以被称为是长久的或不可缺少的快乐经历。幸福意味着人找到了解决人类生存问题的办法：创造性地实现人的能力，同时也要与世界结合起来，并保持自我的完整性。由于人创造性地使用了自己的精力，因此，他就提高了自己的能力。幸福

^① E. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, P. 167.

是生活的“艺术”(即处世)标准,因此,也是人道主义伦理学中的德性。在弗洛姆看来,幸福的对立面是不幸,然而不幸不是忧伤和痛苦,而是由于自己缺乏创造性和自己无成果而产生的沮丧。他认为,幸福与不幸表现出具有完整个性的整个有机体的状况。幸福同生命力的加强、同情感和思想的强度的增长联系着,首先与人的“生产能力”联系着。不幸则表现为上述能力和作用的降低。

弗洛姆象历史上许多伦理学家一样,企图从幸福和快乐中寻找道德价值的标准。他在人道主义伦理学中,把个人自我实现所体验到的快乐和幸福当作道德价值的客观标准。幸福虽然包含着道德自我评价,但是,对人的行动作道德评价,显然不能只根据自我评价,不能只根据人所体验到自我实现的快乐和幸福的感觉;而是要根据能够证明相应规范的客观价值的实在事实,要有社会评价。然而,由于弗洛姆否认社会道德规范和社会舆论的道德意义,因而否认了社会评价的重要性和必要性。同时,由于他所讲的幸福、快乐,只是个人自身因自己行动而体验到的感觉,完全“来自个人的内心世界”,却不涉及他人或某一社会集体对这些行动的评价,并与外在条件无关。因此,不仅这种快乐、幸福本身是空洞的、虚幻的;而且,弗洛姆所寻找的“客观的”价值标准,也带有浓厚的主观主义色彩,而失去了真正的客观性。

弗洛姆指出,在现代资本主义条件下,一些人把占有更多的物品,消费更多、更好的物品,看作是快乐和幸福。然而,结果则使他们为满足这些不断增加的追求而依赖于别人和各种机构,从而使他们失去自由和真正的幸福。他说:“我们的消费和市场经济是建筑在这样一种思想基础上的:人们可以买到幸福,可以买到一切。如果人付不起钱去买下某种东西,那末他就会感到不幸福。然而幸福却完全是另一回事;幸福决不是金钱所能买到的,幸福是世上‘最廉价的’东西……最有钱的人不见得就是最幸福的

人。”^①

在这里，弗洛姆正确地表示了对资产阶级的崇拜金钱的幸福观的强烈反对，指出，幸福是用金钱所买不到的，单纯的物质上和精神上的享乐并不会给人带来真正的幸福。幸福是道德上的最大的满足。幸福的获得要靠人自己去努力创造。这无疑是正确的，是积极的。

然而，在创造什么幸福和怎样创造幸福的问题上，弗洛姆则主张摒弃个人一切物质和精神上的需要，为实现自我潜在的才能，去冥想苦想，去努力奋斗。以为这样，就能达到个人道德的自我完善，从而获得真正的幸福。

对于这种幸福观，我们首先必须指出，幸福是不能与人的物质幸福划等号，为人类进步事业而奋斗的人们，往往经历物质上和精神上的种种磨难，甚至牺牲自己的生命，但是，他们常常却认为自己是幸福的。然而，这并不等于说，人的幸福可以离开一定的物质生活条件。一般地说，劳动人民在衣不遮体，食不果腹的情况下，绝不能说是“幸福的”。弗洛姆在资本主义条件下，把幸福与人的起码的物质需要和精神需要割裂开来，这在理论上，则表现为十八世纪资产阶级伦理思想的倒退；在实践上，不仅掩盖了在资本主义社会里，无产阶级缺乏幸福的实际情况，而且也是企图使劳动人民放弃一切为改善自己物质和精神生活条件的斗争。

第二，既然幸福来自人的内心世界，是人的本性的自我实现的一种心理体验，个人自我道德的实现就是幸福，那么，就是在现在垄断资本的剥削和统治下，人人也能同样都具有幸福的条件，都有可能获得幸福。其所以有的人会遭到不幸，没有获得幸

^① 弗洛姆对《星星》杂志编辑部的谈话，原载《星星》杂志1980年第14期，见《哲学译丛》1981年第2期第70页。

福，甚至造成异化，那就只能怪他自己“不努力”，不觉悟了，只有自己才能对自己的不幸负责任。这样一来，剥削制度给人带来的苦难，都变成了一般人的罪过。

因此，第三，在怎样创造幸福的问题上，他不是主张从根本上改造资本主义社会的社会关系，改变人们的社会生活条件，而是要求借助“人道主义精神分析”的自我省悟，要求自我奋斗，去实现个人的幸福。然而，这种“幸福的人”只能是愚蠢的受骗者。

总之，弗洛姆的幸福观完全是以个人的内心体验为根据的，其关于幸福的内容及实现的途经，都是脱离现实社会生活条件的，因而是虚幻的空想。诚然，幸福感是人的一种心理感受，但是，这种心理感受也必然是人的社会生活、社会实践的反映。弗洛姆把幸福只归结为个人道德和心理的完善，正是他唯心史观的一种具体表现。

四 真正的道德与社会道德

弗洛姆把实现隐藏在无意识内部的真正道德看作是人道主义伦理学的基本任务。同时，他认为，人类有史以来未曾有过任何一个社会制度能解决这一任务。由于社会的利益与个人利益经常处于不可调和的矛盾之中，以往的任何社会都压制人们身上一切真正人的东西，从而使这种所谓“真正人的东西”深深陷于无意识心理领域。因此，弗洛姆用“社会无意识”(Social unconscious)的概念，来补充“无意识”概念。“社会无意识”是社会排挤、压制与社会利益相矛盾的个人利益和需要的产物。弗洛姆说：“社会无意识”是指“对社会大多数成员来说是共同的那些受压制的领域，这些共同的压制因素是某社会不可能允许它的成员察觉到的那些内容，如果那个具有特殊矛盾的社会想顺利地发挥作用的话。”^①他

^① E. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, P. 84.

认为，人们通常用来指导自己活动的动机不是人的真实动机，不是出自人的本性的动机。虽然社会竭力赋予这些动机以合理的形式，并同时迫使人们相信就是这些动机反映着他的实在利益和愿望。人的真实的动机常常被社会排挤到无意识领域，成为“社会无意识”。然而在某一社会中支配着大多数人的思想和行动的动机则是“社会性格”。“社会无意识”和“社会性格”是社会结构的观念的两个不同的“连接物”。

真正的“人的本性”怎样被排挤到无意识范围里去的呢？社会怎样改变人对世界的认识呢？弗洛姆认为，为此目的，每个社会都利用社会过滤器(Social filter)，过滤人的全部经验，从而把社会需要人领悟现实的形式确定下来，保留起来，而把社会不需要的经验排挤，压制到无意识领域。构成社会过滤器的有专门使用的语言及其逻辑，而主要的是社会禁忌(Social taboos)，“这些禁忌把某些思想和情感宣布为是不正确的、被禁止的、危险的，并应阻止它渗透到意识中去”^①。社会过滤器除了压制自觉地领悟人的存在问题，把人的真实动机和欲望排挤到无意识领域去之外，还包括着一些虚构，其目的在于代替真正的意识和人的行动的真实动机，并造成一些假意识。社会赋予这种假意识以合理的形式，并且，人们照例会相信，这种假意识反映着他们的实际利益和愿望。

弗洛姆所说的这些虚构，实际上是现代资产阶级意识形态的基础。借助这些虚构，资产阶级意识形态竭力歪曲现实、阻碍资本主义社会的人们自觉地认识生活中的矛盾和苦难，竭力在人们中间制造一种关于他们在生活中所处地位的虚妄观念，制造自由的幻想。因此，弗洛姆的这些看法如果就是指资本主义社会中的资产阶级意识形态，那么，可以说它是正确的，符合实际的。但

^① E. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, P. 114.

是，弗洛姆并没有区别各种意识形态是科学的还是不科学的，是进步的还是反动的，而是他一律宣称，任何道德体系，如果它是在历史中产生的，并表现着一定阶级的利益，那么就都不是真实的。在弗洛姆看来，真正人的本性是同没有历史界限的无意识联系着，所以，它不可能只表现在某一时代的范围内，而是表现在一切历史时期的人的身上和行动中。

弗洛姆说：“意识代表社会的人、代表把个体抛入历史的境况所建立的偶然的限制。无意识代表一般的人(universal man)、来源于宇宙的完人”^①。无意识的东西是完人减去他与社会相一致的那个部分。根据这一观点，弗洛姆把超社会、超历史的人的道德，称为“真正的道德”。他写道：我所指的“普遍的道德”(“universal” ethics)是目的在于个人的成长和发展的行为规范。我所指的“社会内在的道德”(“Socially immanent” ethics)是对特殊形式的社会和生活在其中的人们发挥作用所必要的规范^②。这样，弗洛姆把“真正的道德”与“社会道德”也就完全割裂开来了。他认为，要充分实现人的个性，使他成为具有真正道德的人，归根结底，取决于他能够在多大程度上超越社会，而取得“一个完全的、一般的人的体验”，并成为“一般的人”，成为“世界公民”，忠诚于人类，忠诚于生活的人。因此，他对伦理学提出的要求是：支持和加强人的良心的声音，显示对人来说什么是善的和什么是恶的，而不是考虑这对于处在一定发展时期的社会来说，是好的，还是坏的。其实，离开了“一定发展时期的社会，离开了生活在一定社会中的具体的人，是否有什么善恶、好坏可言呢？！如果说，人真可以使自己超越现实的一切社会，而成为“世界公民”、“一般的人”的话，那么，这种人也就只剩下他的生物躯壳，或所谓“自然本性”。

① E. Fromm, *Beyond The Chains Illusion*, P. 121.

② E. Fromm, *Man for Himself*, P. 241.

然而，对这种象“躯壳”一样的“一般的人”来说，是根本没有什么道德好谈的，因为道德领域本来就是与人类的社会历史密切相关的领域。从人类有史以来，道德，人们的善恶观念，从一个民族到另一个民族，从一个时代到另一个时代变化得如此厉害，以致使得彼此或前后出现的道德常常直接对立。在阶级社会里，每个阶级，甚至不同行业，都各有各的道德。适用于一切人的永恒道德是根本不存在的。所以，马克思主义伦理学反对一切把抽象的人性作为永恒不变的道德教条的根据。恩格斯在《反杜林论》一书中指出：“我们驳斥一切想把任何道德教条当作永恒的、终极的、从此不变的道德规律强加给我们的企图，这种企图的借口是，道德的世界也有凌驾于历史和民族差别之上的不变的原则。相反地，我们断定，一切已往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。而社会直到现在还是在阶级对立中运动的，所以道德始终是阶级的道德”，“只有在不仅消灭了阶级对立，而且在实际生活中也忘却了这种对立的、超越阶级对立和超越对这种对立的回忆的、真正人的道德才成为可能。”^①然而，就是这种“真正人的道德”也绝不是象弗洛姆所主张的那样，是由人的自然本性自生的，而仍是社会存在的反映，是社会经济状况的产物。

弗洛姆对真正道德和社会道德的议论，反映了生活在现代资本主义社会中的一些知识分子对现行资产阶级道德的不满情绪。把个人道德与社会道德对立起来，是现代西方哲学家、伦理学家的典型特征。这种把二者对立起来的观点，是西方一部分知识分子对占统治地位的资产阶级道德压抑人的个性的现实的歪曲反映和其理论表现。他们不敢正视现实道德进步的方向，用资产阶级的头脑进行思考，用资产阶级眼光进行观察，想从人的自然本性

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷第103页。

中找到一种超历史、超社会的永恒的善，并企图依靠这种道德改造现实的每一个人，从而建立起他的乌托邦式的人道社会。其实，这不过是一个早已破灭的“美妙”的幻想。

历史唯物主义认为，不能离开具体的社会关系去谈人和人的本性，不能离开社会生产力的发展和对社会关系的改造去寻求人的问题的解决。人类解放的具体道路绝不是精神分析和道德教育，不是人的本性的“复归”与“实现”，而是无产阶级劳动人民按社会发展规律对社会进行革命的变革。

弗洛姆是社会革命的反对者。他的自我实现的人道主义伦理学正是他的社会改良主义的政治纲领。他的这种伦理学理论正象他的“人道主义社会”一样，是不折不扣、一厢情愿的、永远不可能实现的小资产阶级知识分子的空想，而在客观上只能起松懈和麻痹工人阶级和广大劳动人民革命斗志的作用。

第八章 人道主义自然主义伦理学

伦理自然主义在二十世纪初受到直觉主义和后来的新实证主义伦理学的批判。但是，不管它们的批判的影响有多么大，自然主义伦理学并没有销声匿迹，同元伦理学派别的争论一直没有停止过，而且自六十年代以来，伦理学中的自然主义的影响越来越大。人道主义自然主义伦理学是西方现代自然主义伦理思想的左翼，其理论虽然影响不大，但却特别值得我们注意，因为它的许多伦理观点和唯物主义比较接近，且有许多合理的东西值得我们借鉴。人道主义自然主义伦理学(下面简称自然主义伦理学)主要流行在美国和英国。

自然主义伦理学的主要代表人物有美国的塞拉斯(R. Sellars, 1880—1973)，著作有《原则。哲学的前途与问题》等；拉蒙特(C. Lamont)，主要著作有《作为哲学的人道主义》等；埃德尔(A. Edel)，主要著作有《伦理理论中的理论和实践》、《人本学和伦理学》、《伦理判断》等；法别尔(M. Farber)，著有《哲学基本问题》等。在英国有克来门斯(T. Clements)，主要著作有《科学和人》、《自然主义和伦理学理论》等。这些人都是赞成唯物主义原则的进步哲学家。他们认为其唯物主义是和自然主义一致的，同时他们也常常称自己的哲学为“人道主义自然主义”。

第一节 人道主义自然主义哲学和伦理学

人道主义自然主义伦理学是人道主义自然主义哲学的重要组成部分，而人道主义自然主义哲学则是其伦理学的理论基础，因此，在分析自然主义伦理学的基本内容之前，我们应当简要地谈谈自然主义哲学的某些基本原则，以利于考察它的伦理学理论。

拉蒙特等人常把自己的唯物主义理论称为“人道主义自然主义”（以下简称自然主义），因为他们认为在人道主义上加上“自然主义的这个形容词”，就可以在主要方面同其他类型的人道主义区别开来，而在自然主义之上加上“人道主义”这个形容词就可以同唯物主义及其他自然主义区别开来。拉蒙特说：“人道主义本身兼有自然主义与唯物主义传统中的精华”，是“一个温暖的、积极的、容易理解的术语”，“表示对人有最高的关怀”^①。他把人道主义定义为“一种在这个自然的世界上按照理性和民主的方法为谋求全人类的更大幸福而进行令人欢快的服务的哲学”^②。

自然主义者把其哲学视为“符合现时代的精神”、吸取了过去和现代哲学中的“真理的主要成分”、并构成前后一致的一个整体的“多方面的哲学”。

人道主义自然主义把自然看作是存在的全体，认为“宇宙的根本的和持续的基础不是精神或意识，而是具有多种多样和变化不定的形态的物质”^③，它从宇宙中排除一切超自然的东西，不论是神，还是绝对精神和理念；认为“精神只不过是按照某种复杂方式组织起来的生物的一种功能”，人类思维是人脑的功能。自然主义者坚持唯物主义观点，既反对宗教和各种唯心主义理论，也反对

① C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, N. Y., 1950, P. 38.

②③ 同上书, P. 18, 184.

各种形式的二元论。同时他们也反对把物质和意识等同起来的庸俗唯物主义观点。

自然主义者把人看作是“大自然的一部分”，是大自然进化的产物，是肉体与“不会在死后单独存在的人格”的不可分离的统一体。拉蒙特认为物质的身体和包括精神在内的人格之间的关系问题，是与认识、伦理、教育和个人自由等问题相关的问题。他说，科学事实无可辩驳地证明，身体和人格不可分，形灭神亦灭，形存神亦存。

自然主义者坚持唯物主义的认识论。塞拉斯赞同辩证唯物主义认识论。他在《唯物主义的三个阶段》一文里把认识解释为对客观实在的反映。塞拉斯写道：“黑格尔斯和列宁认为感觉在某种意义上是对外界事物的反映，这是正确的”^①。塞拉斯承认实在本身，即“具有定量的物质”是人的知识的内容。拉蒙特也认定一切知识，哪怕是最简单的数学定理，都是从人类在这个自然界中的经验而来的。人认识世界不需要超自然的神和直观，而是要依靠科学的方法。自然主义者相信人通过理性和想象，不仅能认识自然界、社会环境，而且能认识自己和道德。他们认为，自然主义哲学的重要任务就是要确定人在世界中的地位，阐明其对自然界和社会的关系，并确定其未来。换言之，它应该阐明什么是人，自然界是如何创造他的，人在自然界和社会中能改变什么，又能改变自己什么。而这是可能的，因为自然界和社会的规律是可以认识的。现代自然主义者承认“基于必然性的认识”会增加人类的力量和对世界的控制，坚决反对宿命论和“绝对决断论”。他们认为世界的“多元性”和偶然性的存在是人能自由选择的基础。实践是检验真理的唯一标准，自然主义哲学将作为现实的经验和关系中的批判

① 塞拉斯，《唯物主义的三个阶段》，苏联《哲学问题》1962年第8期第134页。

人的价值的基础的伦理或道德，相信最忠实于不论民族、种族或宗教的全人类现世的幸福、自由和进步(经济的、文化的和伦理的)的伦理或道德”^①。

自然主义伦理学就是依据上述这些哲学观点来分析人类社会的道德现象的。

自然主义哲学在某些方面接近辩证唯物主义观点，但整个说来它绝不是辩证唯物主义的。它称自己的哲学为自然主义。实际上“自然主义”这个概念即可作唯物主义理解，又可作唯心主义理解。事实上在美国以自己为自然主义的既有唯物主义派别，也有象实用主义、新实在主义等主观唯心主义派别，以及象新托马斯主义等客观唯心主义派别。塞拉斯、拉蒙特等人划不清唯物主义和自然主义的界限，竟然把实用主义这种主观唯心主义哲学体系也称之为唯物主义，因为，在他们看来，实用主义也从“自然”出发。他们不懂得，实用主义的“自然”常常是和“经验”这一概念混同的，而在“经验”中客体是不能离开主体而独立存在的。某些人道主义自然主义者反对超自然的宿命论和机械决定论，但是却弄不清楚因果关系和偶然性必然性的关系、必然和自由的辩证关系，划不清决定论与宿命论和机械决定论的界限，常常把必然性、规律性说成是“宿命论”或机械决定论。在认识论上，某些自然主义者分不清马克思主义真理观和实用主义真理观。他们一方面承认真理、知识是人对客观实在的反映，“坚持理论、假设、观念、概念和计划必须通过实践来证实”，通过实践来检验；同时另一方面又推崇杜威的实用主义真理观，说“一种观念或假设，如果有效，就是真的；反之，如果无效，它就不是真的”^②。拉蒙特认为，杜威的实用主义真理观，是与“权威的马克思主义的思想很接近的”。

① C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, N. Y., 1950, P. 20.

② 同上书, P. 266.

他责备马克思主义者不能理解杜威。现代自然主义者把实践理解为个别人的活动，而不能理解为人类的社会生产实践和阶级斗争实践。至于说在社会领域，他们仍然停留在历史唯心主义的立场上。自然主义者虽然看到经济在社会生活各方面的作用，但从根本上讲，他们把人本性所固有的基本需要看作是人类社会发展的基础，认为这些需要是推动人和社会前进的动力。他们常常把人首先理解成为生物的人，抽象的人。自然主义者不承认社会发展的必然性和规律性，只承认社会历史发展的“趋势”。如拉蒙特批评马克思在《共产党宣言》中提出的资产阶级的灭亡和无产阶级、社会主义的胜利都是不可避免的论断是“宿命论”，“是不可接受的”。

总之，我们对人道主义自然主义这样具有唯物主义倾向的流派做出全面的具体的分析，对其错误观点进行有理有据的批评，对其合乎真理的论断给予肯定的评价，在和各种各样的唯心主义作斗争中利用其积极的成果，是完全必要的。

第二节 人道主义自然主义伦理学的基本特点

一 自然主义伦理学以现今世界人类幸福为目的

人道主义自然主义伦理学把其注意力放在人类当今世界生活上，致力于研究和提倡指导人们实际生活的道德原则。自然主义者宣称，他们的学说与一切超自然主义的宗教伦理学相反，主张积极的、肯定的伦理学，即“一种仅仅限于这个世界的行动和意图的伦理学”，“一种坦率地献身于现世人类幸福的伦理价值”^①。

^① C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, N. Y., 1950, P. 43, 135.

这种伦理学既反对基督教的禁欲主义，也反对无节制的享乐主义。它主张伦理上的“理性自制”，反对“人类的无限制的欲望”，提倡用“理性”引导人类欲望面向社会有利的目标。

自然主义者认为不应把道德及其应用的范围局限于男女两性 and 家庭范围之内。在两性关系中有“确立崇高标准的必要”，但是“当代最迫切的伦理需要也许是在政治经济范围里建立更高的行动标准”。因为道德伦理是“极富社会性的”，它包括具有各种社会意义的一切人类行为。“伦理的价值和标准是从个人与个人、个人与集团、集团与集团之间进行交往时形成的。人性中的同情心的冲动，如父母的、两性的、朋友的，在人类社会中起着社会性的变化并且扩大了”^①。拉蒙特说，“人类的良心”、“是非观念”等都是“社会的产物”。最初以家庭为其活动范围的是非感，逐渐发展成为一个部落或城市的标准，然后扩展到民族，最终则从民族推广到全人类。

自然主义者虽然谈到道德的社会性，却不懂得或不承认社会的经济关系是道德的基础、“第一因”，自然更不懂得道德的阶级性，一味强调道德的全人类性，这样就不可能真正解释和解决社会生活中的实际道德问题。这一点，在他们谈论道德及其规范的发展变化时，尤为明显。自然主义者承认所有的伦理规律和制度都是和某一特殊的历史时代或该时代的某一特殊文化有关。拉蒙特说，公元前四百年前对希腊人是好的东西，或一百年前对欧洲人是好的东西，对二十世纪五十年代的美国人未必是好的。今天在世界上许多民族在历史发展阶段上是很不相同的，它们的伦理标准也不完全一样。但是，由于拉蒙特等人不懂或不承认唯物主义历史观，所以指不出道德发展变化的真正社会的经济、政治上的原因。拉蒙特把道德行为准则的变化和科学技术的进步联系起来。

^① C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, N.Y., 1950, P. 277.

例如，他说现代医学证明，过去归之于原罪或不良品格的许多的人性，实际上可以用腺缺乏症或感情上的挫折来解释；汽车的新发明，要给驾驶员制定新的特殊的伦理法规等。我们不否认，科学技术的进步和革命，也会给人们的道德行为带来一定的影响，引起道德准则的一些变化或某些新准则的产生。但是，我们知道，科学技术革命或变革在道德中的影响，是要通过社会关系，首先是经济关系来决定其发生影响的性质和方向的。这些，拉蒙特则只字不提。他本人也不认为经济关系对道德有决定性的影响。因此，他所讲的“伦理体系是和特殊的社会和经济条件相关联”的话，实际上是一句空话。

应当指出，自然主义伦理学家承认伦理原则和要求是随着历史、科学文化的变化而变化的，但并不否定道德发展的继承性。他们说，自然主义伦理学能够从过去的伦理学体系中接受一些在今天仍与人类生活有关的东西，并使之与当前的局势相适应。例如，斯多亚伦理学提倡的勇敢，“任何完美的伦理学都应该鼓励这一主要美德”，因为任何社会和个人都必须准备应付意外事故。

自然主义伦理学把它的斗争矛头首先指向禁欲主义的宗教道德，特别是基督教道德。自然主义者坚决否定禁欲的彼岸世界，坚决反对基督教道德压制人的正常欲望和要求。拉蒙特等人激烈地抨击基督教神学道德观，反对上帝恩赐道德的说教。他们认为，在伦理发展的任何一点上，都没有诉诸于超自然解释的必要。在伦理学领域，一个超自然的“第一因”或支持原则，就象在物理学领域里一样，是不必要的。自然主义者对宗教道德和神学伦理学的批判，在今天的资本主义国家里仍然有一定的积极意义，因为它有助于无产阶级和劳动者摆脱基督教道德的影响。

除此之外，自然主义者还驳斥了直觉主义、新实证主义对自然主义的批评。他们指出，把“自然主义错误”的帽子加到他们的伦理学说的头上是不合理的。塞拉斯说，十九世纪的自然主义在

分析人时特别注意应用生物学、化学和物理学的知识，却忽视个体心理学方面的知识。进化伦理学的信徒们强调人和自然的统一，却没有看到个人行为的社会方面。旧自然主义把道德概念善、恶等和客观事物或人的心理的某种或某些属性联系起来，等同起来，势必会导致道德价值的简单化。但是这些都是旧自然主义的错误，和人道主义自然主义伦理学毫无关系。

其次，自然主义者指出，反自然主义派别，无论对伦理学理论，还是对人们的道德实践都带来了极大的危害。直觉主义、新实证主义把伦理学的任务限定在对“道德语言”即道德概念和判断进行逻辑分析上，而不去考察它们的内容。新实证主义伦理学根据证实原则，断定伦理判断没有科学意义，因为它们只表达道德主体即人的情感、愿望和利益，不能加以验证。因此，元伦理学派别使伦理概念和判断失去了指导人们行为的实际意义和作用。人道主义自然主义者库茨(P. Kurtz)指出，“脱离规范伦理学，走到语言哲学的孤立方法上去，是最近一代哲学家的基本错误”^①。他认为，对“道德语言”进行逻辑分析和语言分析，无疑是必要的，但它们只能帮助解释和解决人们间的关系的性质、人和环境的关系的性质等生活中的问题。“道德语言”的逻辑分析应当是手段而不是目的。因此，规范伦理学应该是伦理学研究的中心问题。“伦理学不应该仅仅解释道德选择的逻辑，而应该直接帮助这种选择。规范伦理学的任务应当是劝告、建议、评价和指导人们的政治和实践”^②。在库茨看来，伦理学应该履行“苏格拉底的使命”，即向

① P. Kurtz, Has Ethical Naturalism been Refuted? —《the Journal of Value Inquiry》, 1970, V. IV. №3, P. 171. 转引自 K. A. 斯瓦尔茨曼：《现代资产阶级伦理学发展的新趋势》，莫斯科，1977年，第5页。

② P. Kurtz, the Use and Abuse of Science. —《the Humanist》, 1972, September-Oktobor, P. 7. 转引自 K. A. 斯瓦尔茨曼：《现代资产阶级伦理学发展的新趋势》第12—13页。

来揭示其本质，使其相信自己并向其指明行动的途径和一定的道德原则。如此，才能解决社会发展提出的任务。库茨对元伦理学的批判，应当说是正确的。

二 科学的理论和方法是伦理学的基础

在人道主义自然主义者看来，伦理学要想成为“科学的”伦理学，要能解决现实生活中出现的许许多多的道德问题，必须依靠全部的科研成果和科学方法，不仅要依靠自然科学，也要依靠社会科学，不能只依靠那一方面或那几门科学，而是要依靠全部科学。这是人道主义自然主义伦理学的重要特点。

自然主义者批判了直觉主义的唯心主义道德价值理论，并否定了它提出的认识道德价值的方式。他们正确地指出，穆尔等人把道德和自然事物分开，从而在道德和科学之间筑起一道鸿沟。穆尔把直觉视为认识善恶等道德概念的唯一形式，并且认为它是直接观察道德判断的本质的天赋能力，这样就否定了在评价道德行为时为道德判断寻找事实的或者逻辑的证明的必要性。自然主义者表明，伦理学依靠直觉的方法，必然为盲目服从效劳，因为直觉主义教导人凭藉直觉去采纳或接受道德原则，不需要任何证明，这样势必使人产生一种错觉，似乎存在着绝对的道德原则。然而，在实际解决具体道德问题时很容易暴露出这种立场的无用和有害来。他们把道德直觉主义作为一种道德不可知论加以揭露，这无疑是自然主义者的一个功绩。自然主义伦理学家强调指出，为了深入地揭示道德的本质，可以而且必须把伦理学和科学结合起来。他们说，只有科学能够提供道德的知识。拉蒙特写道，在伦理学中，象在任何知识领域一样，不能只靠直觉，伦理学的一切原则应当来源于经验，科学能够而且应当证明这个最重要的论点。“人道主义相信，我们这个时代所急需的是尽可能在一切人

类问题上运用科学方法和科学精神”^①。“理性是关于人生中什么是真和善这一问题的最高判断者，最后仲裁者”^②。自然主义者所以这样看，是因为在他们看来，某种东西，若是得不到科学的解释，就不是实际的存在物；规范和原则，必须依据科学来证明和检验；伦理学要在科学的原理和方法中吸取自己的科学方法论。

人道主义自然主义者也批评了新实证主义伦理学。他们明确地指出，对伦理学来说，重要的不是形式的科学结构，不是知识的逻辑结构，不是知识的语言分析，而是能够确定善和善的标准、把善和经验联系起来的具体知识和研究方法。当然，自然主义者也没有把善或者道德理想与科学真理等同起来。但是，在他们看来，善或者理想要能成为人们行动中的指针，就应当由科学来证明。他们认为，运用科学方法（即运用理性）来确定人类理想的性质，是实现人的理想的一个重要条件。

自然主义者不仅指出了伦理学要依据科学的理论和方法来认识道德价值，而且也指出了伦理学对科学发展的影响。“科学的”伦理学能够判明科学发现和发明的意义和目的，表明科学家、学者在应用科学发现和发明的目的的问题上不可以采取中立立场。克来门斯写道：“科学人道主义承认必须广泛地把科学标准和科学的研究手段运用于人类生存和人类价值的每一个方面。同样地，这也保证人的理想影响科学活动的可能性，因为只有从人的利益出发，才有可能理解科学的方法论和标准”^③。真正的科学应当反映社会的需要和愿望，为人的福利服务。

现代自然主义者的上述论断表明，科学和伦理学的结合是完全必要的，伦理学的作用扩大了，扩大到了科学技术应用范围里

① C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, N. Y., 1950, P. 253.

② 同上，第 Xi。

③ T. Clements, *Science and Man*, P. 1X. 转引自斯瓦尔茨曼：
《现代资产阶级伦理学发展的新趋势》第47页。

去了。

自然主义者用自然科学和社会科学的理论和方法论派和解释道德的性质、职能、结构、道德准则、目的和手段、道德判断等。他们认为伦理学的每一个理论原则依靠科学知识才能够发展。

埃德尔等人用人类学知识分析道德的性质，指出，人类学一方面描述与这种或者那种文化形式相联系的民族习俗、道德规范等，另一方面揭示道德历史观的形成；另一方面揭示道德形成的一般规律。他们据此得出结论说，人类学有助于解决道德的相对性和绝对性的问题，有助于反对伦理相对主义和绝对主义。他们还用人类学解释不同民族、不同阶级道德中的全人类内容，如母爱子、禁止血亲相奸等全人类的道德要求等。埃德尔等人认为，虽然这类要求与生物和心理方面有联系，但是，为要懂得它们的起源和涵义，光有这一点是不够的。他们认为，人类学表明，在分析这些或者那些道德原则，分析社会或者经济原则的道德方面时，切不可局限在引证“人本性”上，而是要寻求它们的社会根据。埃德尔举分配上的正义来说明这一点。由于分配上的各种不同的正义观念及其各种不同的原则表达着人的关系的一定性质、各种不同的理想和动机，因此，归根结底它们不依赖“人本性”，不依赖先天的宽宏大度或者利己主义情感，而是依赖一定社会的经济和社会制度。埃德尔的观点，无疑是正确的。拉蒙特也明确地说，“所有的伦理规律和制度都是和某一特殊的历史时代或它们作为其一部分的某一特殊文化有关”^①。

自然主义者还阐述了生物学、心理学、社会学、法学等具体科学对论证和揭示道德职能、道德准则，道德判断等道德和伦理学问题的重要意义^②。

^① C. Lament, *Humanism as a philosophy*, P. 279.

^② 关于科学对伦理学的意义，A. 埃德尔在《伦理判断》的第5—8章中，斯瓦尔茨曼在《现代资产阶级伦理学发展的新趋势》中的第45—56页上都做了较详细的论述。

自然主义者还论述了科学对元伦理学问题的研究，对分析道德概念和判断的意义和作用。在他们看来，科学能够而且应该为道德概念和判断提供检验的程序和方法。他们指出，对道德概念和判断只做逻辑分析或者只做社会学分析都是不对的。为了清楚而明确地认识道德概念和判断的性质，需要多方面的知识，不分析它们的文化、心理、智力、社会和经济根据，就不可能理解它们的“元伦理学的联系”。

自然主义者正确地指出，分析、研究道德语言即道德概念和判断，不仅要从逻辑上去分析，尤其要从内容上去分析，这样才能正确地给道德概念下定义，才能弄清楚道德概念和判断的性质。但是，他们夸大经验科学材料对分析道德概念、判断的作用；过分强调“科学伦理学”不可以偏重某一方面的知识，而要依靠各种知识，不然就会带有片面性。这种观点明显地忽略了伦理学的特殊性质，有把伦理学融合到所有科学理论和研究方法中去的危险。

人道主义自然主义伦理学家虽然认为规范伦理学应当是研究的中心，然而也没有忽视对元伦理学问题的研究，并且积极寻找分析道德概念和判断的新途径。在他们看来，伦理学依靠自然科学和社会科学的理论和方法，应该在道德概念和判断里揭示出科学和评价的因素。自然主义者认为，给道德“善”、“义务”等下准确的定义，在一定程度上有赖于“人本性”、人的认识能力和社会关系等方面的充分知识。他们特别注意说明善的自然的或者经验的根据。自然主义者说，我们把善定义为快乐，绝不是把善归结为快乐。这只不过是借助心理学、社会学、生物学的概念，可以描述人们的具体选择。在他们看来，选择的行动及其阶段是道德概念的经验根据，有了这种根据，道德概念才有可能得到更好地说明。他们还认为，通过选择可以表明道德判断既具有记述性，又具有评价性。在一个道德判断里，它们是不可分割地联系着的。道德判断，在描述个人或集团的选择上是记述性的，而在它们作

为个人或集团选择准则的意义上，则是规范性的，评价性的。因此，选择就成为道德判断的经验根据。

应当指出，人道主义自然主义者尽管提出了分析和论证道德概念和判断的新方法，批评了元伦理学派别的形式主义倾向，但是他们仍然不能展示伦理学研究方法的本质特点，因为伦理学的研究方法无论如何也不能等同于自然科学里采用的经验检验的方法。苏联伦理学家施瓦尔茨曼正确地指出：伦理学和自然科学不同，对“事实”有另外的理解。在伦理学里所讲的“事实”指的是社会经验，一定社会的阶级的利益，而阶级利益是检验道德规范、原则以及伦理判断的根据。其次，自然主义者在分析人们所做的具体选择时，没有着重分析选择的社会意义，因而在分析道德判断时，也没有充分地注意分析它们的社会意义，自然也就不可能充分地显示它们的社会职能。他们的注意力主要集中在伦理学和自然科学的相似点上，却很少注意作为社会科学的伦理学的特点上。

诚然，我们应该考虑到自然主义者迷恋于检验伦理判断的经验方法，是意在反对反自然主义派别把“道德语言”的逻辑分析和语言分析绝对化，坚持对道德进行科学的、有内容的分析。这是自然主义者的功绩。但是，在伦理学研究中执意在同等程度上利用所有的科学知识，是不可能达到这一目的的，因为伦理学是一门哲学科学，是研究道德这种社会意识形式的，所以，要建立科学的伦理学，首先和主要应该用历史唯物主义观点理解历史，理解社会道德现象。自然主义者向这个方向迈出了几步，但整个讲，距离唯物主义历史观相差甚远。这一点，在他们对待道德价值的性质和人本性的看法上，表现得尤为明显。

第三节 道德价值是表达关系的概念

人道主义自然主义者首先围绕道德价值的性质问题与直觉主义以及新实证主义展开了争论。

自然主义者认为，直觉主义对道德价值善、恶、义务等所作的逻辑分析具有一定的积极意义，因为它把体现善的事物、现象与善概念本身和善的定义区别开来了。自然主义者看出，不能在“快乐，这就是善”这类定义与“快乐对人的生活具有某种程度的价值”这一判断之间划等号。在前种场合，善被归结为个人的心理状态，而在后种场合，快乐被评价为善，是与它对人的生活有意义、有益处相联系的。在他们看来，穆尔强调善等概念的非自然的性质是对的。

但是同时自然主义者也批判了直觉主义和新实证主义分析道德价值性质的立场和方法。他们指出，把伦理学只归结为对道德语言进行逻辑分析，必然会使逻辑分析从手段变成为目的。自然主义者说，把道德概念的逻辑分析和语义分析作为解决伦理学基本问题的必要条件，自然是必要的；然而不能忘记伦理学首先应该研究那些指导人生活、行为的准则。因此，他们要求经常注意与伦理学相关的经验材料，并要求借助这些材料检验道德概念和判断的价值。在现代自然主义者看来，在分析道德原则时依靠经验材料，因而克服了价值和事实之间的分离，是伦理自然主义方法的优越之处。

现代自然主义者对道德价值的性质持什么样的观点呢？

自然主义者否定直觉主义关于存在一个脱离自然界和人的先验的价值王国的观点；并且说明，承认“自在的善”，意味着使它脱离任何实在的关系。同时，他们也批评了新实证主义把道德价

值仅仅和人的情感、情绪、愿望联系在一起，认为在这种情况下，道德价值会变成个人的心理状态。现代自然主义者正确地指出，人始终存在着希望的对象和情感体验的对象，人并非简单地体验恐惧的情感，而是害怕某种东西、某个事件、某种现象。我们的情感，是评价事件、对象的心理基础；情感表明主体对客体的某种态度、某种决定。因此，在分析道德价值时应当从主体的情感、愿望到客观对象，应该阐明人的情感和愿望与客观对象的哪些特点和特征相联系。自然主义者还批判了功利主义，因为它把快乐看作是行动的直接动机。他们指出，在评价判断里，心理价值不是主要的。主体感受到的快乐，是人如何对待客体、客体在什么程度上以其哪些特性满足人的标志。所以，快乐表述着客体影响人的程度，或者主体对客体的态度。正是在这个意义上，情感、情绪指导着人们的行为。

在自然主义者看来，穆尔所谓的“自然主义错误”之所以产生，是由于不善于划清科学认识和价值评价之间的区别。人类反映世界的这两种形式具有各自的特点、各自的概念和语言，并且只有考虑到这些，才能理解价值的实质。价值不是借助科学可以描述的自然对象的属性和特性。价值是一种对对象的解释，是对对象对人的意义的评价，因而要考虑人的利益。元伦理学各流派的局限性在于它们对思维的评价形式估计不足，在于把评价归结为情绪、愿望，因此它们不可能揭示道德的职能。

人道主义自然主义者注意到作为人反映世界的形式的价值方式的特点，提出了自己的道德价值性质的理论。他们认为，价值以个人利益和愿望所指向的对象、事物及其属性作为客观基础。但是，价值方式所注意的不是对不依赖于人的对象及其属性的认识，而是对这些对象及其属性的评价，即它们对人们的生活各方面的影响、作用。价值给我们提供对对象、行动、事件的理解，连同对这些对象、行动和事件给人们所带来的后果的估计。人认识

和评价某种东西的能力；对某种东西表现兴趣的能力，使人们能对生活有意义的东西作出价值判断。塞拉斯认为：“价值是在客观上被制约的，价值与现实的或者可能的对象有关系，是从对象对个体或者集团的关系而来的价值；这是表达关系的概念，因为这一概念总是归结对人在情况中的意向的思虑^①。价值是一种从人的利益的角度看待对象，客体的途径。缘于此，仅仅从形成人的种种条件，是不能理解人的。须知，人对世界的态度表达人的一定立场，表达人对一定情境中的对象、事件的理解；不然，我们就不会遇到选择及对其评价的问题了。”^②

从上述人道主义自然主义者的观点里，我们可以看到，他们把价值概念看作是表达主体和客体之间的关系的概念。在自然主义者看来，主体和客体之间的关系是随着情况的变化而变化的，随着人们的利益的变化而变化的。价值具有历史性。道德价值在不同的时代，有着不同的内容。

自然主义者中间有的人，如埃德尔蒙认为，要正确地理解价值，就应当把人看作社会的代表，有活动能力的主体。人的目的、利益就表现在其活动中。人采取道德决定，就负有道德责任。他说，善的本质，既不能到上帝那里去寻找，也不能在理性或它的要求中寻找，而应当在人的目的中寻找。由于价值触动人的利益，所以价值就是人行动的重要动机，是选择行动的定向器，解释世界的工具。在埃德尔蒙看来，价值——道德价值是指导人的行为的真正因素，从而使人形成关于社会意义、理想、应该等概念。他认为这样理解价值有助于人形成对他人、对社会的义务及对履行这些义务的责任感。^③

人道主义自然主义者把价值(其中包括道德价值)理解为主客

① R. Sellars, Principles of Emergent realism, Philosophical Essays, St. Louis, 1970, P. 245.

观两方面的统一，在一定程度上接近了唯物主义。他们对价值、道德价值的理解比老伦理自然主义、直觉主义、新实证主义，甚至现代伦理自然主义的其他流派的理解都要正确些，这是应当肯定的。但是自然主义哲学的道德价值理论并没有达到真正的唯物主义。在道德价值问题上，自然主义者常常不能和实用主义的唯心主义价值观划清界限。他们把杜威看作是自然主义的主要倡导者，把他的自然主义和唯物主义划等号，认为实用主义的道德价值理论是唯物主义的，把“境遇伦理学”说成是杜威主张完善人的个性。这些自然主义者对“实在”概念的内容和道德中的经验的内容也没有确切的观念，因此也就不可能有判断伦理学体系性质的正确标准。

应当看到，只依据人道主义自然主义者关于道德价值性质的观点，尚不足以对他们的伦理学理论，其中包括道德价值性质的理论，作出完全的评价。为此，还必须考察自然主义者如何理解决定人对待世界的价值态度的需要和利益；如何论述人类需要的隶属关系，并确定其中哪些需要首先与道德价值有关系；如何确定人们的各种不同的道德价值定向及其标准。换言之，必须看看他们怎样解决一般的道德问题，即道德的性质、道德决定论的内容、道德在什么程度上受人的自然因素制约和在什么程度上受社会因素制约等问题。所有这些问题都和人道主义自然主义者关于人本性的观点有关系。

第四节 “人的本性”与道德

一 “人的本性”与道德行为

人道主义自然主义者认为，决定论原则，象在其他领域一样

是正确的。他们力图揭示道德的决定论原则和行为的根据。在自然主义者看来，为了揭示人们行为的原因，必须研究“人的本性”及其需要。不论人们彼此间在其生活的各个方面有什么不同，统一的“本性”把他们结合在一起。“人的本性”及其固有的基本需要是决定人的道德行为的原因；伦理学应当依据有关“人的本性”及其需要的知识来建立科学的伦理学。

自然主义者强调“人的本性”和人的需要对人的行为，其中包括道德行为的意义，那么，他们是怎样理解“人的本性”及其需要以及它们与人的行为的关系的呢？

自然主义者在分析“人本性”时首先和主要注意的是人的生物特性和生物需要，强调人和自然界的统一性。他们强调这种统一性，其目的是想找出人的智力和道德品质的自然根源，是想表明这些品质的萌芽应当到动物界里去寻找。自然主义者重视生物学、进化论对分析道德行为的意义，但却反对把他们的观点和社会达尔文主义等同起来。塞拉斯指出，我把社会达尔文主义看作是混淆生物学和道德的不成功的尝试。道德规范只有被人接受的时候，才能起命令和调节的作用。埃德尔也指出，生物学对揭示人的需要、冲动的道德意义虽然是必要的，但不能夸大它对分析人的行为的作用。他反对依靠不变的“人的本性”的生物学材料来构造“科学伦理学”的企图。他表明，在生物学中，在动物界里探寻人的道德行为模式是没有根据的。生物学不可能提供某些现成的道德模式，它只能为分析道德行为提供基础^①。埃德尔说，生物学，特别是进化论，所以可贵，有价值，主要是因为它们可以揭示准备把人从动物王国里分离出来的条件。他写道：“更完备的进化观点要求把人的精神生活自然化，但只是在下述意义上，即为了表明，

^① 参见 A. Edel, *Ethical Judgement*, Illinois 1955, P.158.

在哪一点上和在什么条件下出现了人特有的现象的更加深刻的质的发展”①。

自然主义者意识到“人的本性”的复杂性，认为人是生物——社会的人。“人的本性”的内容部分是遗传下来的，部分是由代代相传的经验培育出来的。因此，他们认为，为了理解人所特有的思想、愿望、价值，不能只局限在人所固有的生物需要的知识上，还需要研究它们得以出现和发展变化的文化环境。研究生物需要，同时必要考虑人的社会需要，才能理解人、人的行为。自然主义者提出一些有关理解人的社会性的有意义的论断：人类的起源、关系、意向、目的都是社会的。“我们所知道的思想，本源上就是社会的产物”，“道德标准象思想范畴一样，是在人的交往中产生发展的。所以道德也是社会的产物”②。道德价值具有社会——历史内容和社会——历史职能。因此分析道德及其性质要用历史的方法。

从上述自然主义者的论断中可以看出，他们走向唯物主义道德观的趋向。但是趋向还不表明他们克服了自然主义观点。因为只承认在人身上既存在着生物需要又存在社会需要，不能说明对人的本质、行为的本质的理解达到了科学的地步。为要正确地理解人的本质、本性、行为，必须对人所具有的生物因素和社会因素的相互关系有正确的、科学的理解。但是自然主义者却不能或者不愿意理解它们复杂而正确的关系。马克思主义认为，人的生物功能、天然素质根源于动物界。然而，人的产生、社会生活的出现使这些功能和素质发生了根本的变化，人活动的性质也发生了根本的变化。人的社会活动、在历史发展过程中产生的社会需

① 参见 A. Edel, *Ethical Judgment*, P.122.

② C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, N.Y., 1950, PP. 111, 112.

要影响和改造着人的生物需要，使它们获得了“人化了的”性质，就是说，人性的社会因素使生物因素服从自己，在人的遗传因素上打上了自己的烙印。当然，我们说人的生物因素受社会因素的影响和支配，并不意味着生物需要、因素就消失了，它们仍然支配人的活动；也不意味着社会需要凌驾于生物因素之上。在实际生活中人的社会因素和生物因素是结合在一起起作用的，不是彼此分离的，同时生物因素并不融合到社会因素中去，并不失去其特有的要求，而是感受到社会因素对自己的影响，从而获得新的表现。人的生物性不同于动物性，它是崭新的东西。只有社会因素，社会需要才能把人和动物区别开来，才能使人越出动物界成为具有新品质、新行为的具体的人。人越出动物界而获得的特有的东西就是行动自由，就是表现意志的能力。它们是在劳动中获得的，是在历史和文化发展中获得的，表现在人对各种社会活动形式的选择上，对自然、社会和他人的行动的选择上。在社会化过程中产生的道德价值定向，不仅能使人认识和理解周围的事物，而且能使人认识和理解人本身的行动和道德面貌。

可是自然主义者则更多地注意人的生物需要及其在各种不同社会条件下的表现。不仅如此，他们常常赋予人的社会需要以生物的性质，并且不从中划分出决定人行为的本质的主要因素。这些从人道主义自然主义者对表现人本性、决定人活动形式的基本需要的分析上可以看出来。

自然主义者认为，人首先应该满足其自然需要，并由此断言：人活动的基本目的是追求幸福和美好的生活、保持和提高生命力和健康水平、更好地适应环境。有利于这一基本目的实现的需要就是善的，阻碍它实现的需要就是恶的。克来门斯在《科学和人》一书中写道：“人道主义者主张，需要和愿望，一句话，人们的目的，如果它们促进人的整个生命的发展，如果它们导致幸福，有助于健康，有助人在长时期内在经济制度范围内更好地适应，那就是

善的”^①。自然主义者关于人应当满足而不应当压制其自然需要的要求具有反对禁欲主义的性质，因而具有一定的进步意义。但是，对人的需要产生的根源、需要的特殊性质以及需要在人们行为中的作用，他们却没有给以科学的分析。

马克思在分析人时注意到人的生物基础。他指出：“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织”^②。他所讲肉体组织就是生物人的肉体组织，他所讲的“必要的需要就是本身归结为自然主体的那种个人的需要”^③。但是，同时马克思又总是强调指出，他所讲的人“不仅仅是自然存在物，而且是人的自然存在物”^④，并且指出，是什么决定人的需要的特殊性，人的需要的发生和发展。马克思、恩格斯说：“人的本质力量”、人的品质在人的活动中被揭露出来，在生产生活资料的过程中被揭示出来，同时在人活动中形成新的品质和新的需要，而人的行为的特点，人和动物的区别就表现在这些新的品质和新的需要上。因此，人在社会活动中既改变环境，也改变自己的本性。马克思说：“……整个历史也无非是人类本性的不断改变而已”^⑤。马克思主义认为，人的需要是受物质生产及其历史发展所决定的。在物质生产过程中创造出需要的对象、需要的方式、消费者类型，生产决定需要的性质，在物质生产过程中不断产生出新的需要。因此，人的需要产生于一定的社会生产和交换形式中，具有社会历史性，并随着生产和交换条件的变化而变化。

① 参见T. Clements, *Science and Man, the philosophy of Scientific Humanism*. 转引自《现代资产阶级伦理学发展的新趋势》第63页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷第23页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷(下)第20页。

④ 《马克思恩格斯全集》第42卷第169页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第4卷第174页。

现代自然主义者与此相反，把人的需要看作是“人本性”的表现，把需要和生产分开，认为它在一切时代都是一样的，只不过其表现形式和方向随着社会关系的改变而改变。换言之，在他们看来，“人的本性”是不变的，从实质上讲是遗传下来的；但在不同的历史条件下改变其表现形态。塞拉斯说，“人的本性”在其基本特征上没有可塑性，基本上具有同样特征，只是它们在不同时代以不同的形式表现出来。塞拉斯把追求幸福、仇恨、忠顺和赞美的能力等列入人的基本需要。克来门斯则把劳动的需要、爱的需要、友谊的需要、自尊感的需要、安全感的需要等列入人的基本需要。人的这些基本需要作为人本性的表现，是不变的，但可以表现在一定的社会环境中。可是当他们分析这些基本需要在人的生活 and 行为中的作用时却没有指出它们深刻的社会意义和道德意义。例如劳动需要的价值，在克来门斯看来，首先是为了保护人的健康。劳动也给人带来满足，即由于克服劳动中的困难而感到的快乐。他根本没有把劳动看作是一种改造自然、社会和人本身的实践活动，是形成人的其他活动形式、人们的交往关系、道德原则的基础。实际上他赋予劳动需要以生物性质。再如爱的需要，克来门斯首先把它和性欲联系起来，和由人们彼此间依恋而引起快乐的需要联系起来。被他称之为最重要的需要的爱的需要的社会意义和道德意义全消失了。性欲是爱情的自然基础，但它不能或很少能显示这种感情的社会和道德的意义。爱的需要是人们在生产劳动中和其他社会实践中形成和发展的，是人们交往的必要形式和原则，对道德行为具有重大的意义。克来门斯的论断具有明显的自然主义性质。

埃德尔在论述与“人的本性”相关的人的需要上与克来门斯稍有不同。在他看来，人和世界的价值关系，是由人的生物、心理需要和社会需要的总和决定的。埃德尔认为，需要“给许多价值提供有待加工的材料，常常象价值的构成因素那样有用，并且构

成许多的价值形态(Value-Configurations)*^①。他与克来门斯不同，强调的不是需要本身，而是满足需要的方式。因为在他看来，道德的性质及其在每个时代的表现都依赖于满足需要的方式，不然，我们就不可能在同一时代里看到不同阶级具有不同的理想和价值方向。在这里，我们看到埃德尔在走向唯物主义伦理观上比克列门斯等人前进一步，但是他仍然没有彻底克服自然主义倾向，没有一贯的观点。他不可能准确地分清生物需要和社会需要各自在道德形成和发展中的作用。埃德尔把技术知识和社会经济结构对道德发展的意义等量齐观。他赞赏马克思发现了价值的经济基础，但是同时又称赞弗洛伊德关于人的行为在极大的程度上是由童年时代获得的经验、思想所决定的观点。

自然主义者虽然提到社会条件在人的形成中的作用，但是他们认为只有从人的基本需要出发，即从和历史、时代没有联系的“人本身”的活动形式中显露出来的那些东西出发，才可以理解人的本质和人的行为的实质。可见，自然主义者对人及其本质的理解是脱离社会历史条件的，是抽象的，自然主义的。马克思主义认为，现实的人、具体的人的本质不能在自身中探寻，不能在以生物需要的形式表现出来的遗传根基中去寻找，而是要在社会物质生活条件中，要在迫使每个人、每代人作为现成的东西接受下来的交往形式中去寻找。“每个个人和每一代当作现成的东西承受下来的生产力、资金和社会交往形式的总和，是哲学家们想象为‘实体’和‘人的本质’的东西的现实基础”^②。社会关系是人们的个人活动借以实现的必要形式。因此，为了理解人的本质，人的需要和人的行为(包括道德行为)的本质，必须研究社会关系，必须把

① A. Edel, *Ethical Judgment*, P. 170.

② 《马克思恩格斯全集》第3卷第43页。

人“当作在历史中行动的人去研究。”^①我们不否认生物学、进化论、心理学、人类学等对认识、理解人及其行为的某些方面的意义，但是只有历史唯物主义才能使我们理解人的本质及人的道德行为的本质。

二 “人的本性”与全人类道德

人道主义自然主义者把不变的“人的本性”和人的基本需要当作道德的根源，据此，他们认为只有全人类道德才是真正有意义的道德。

自然主义者把全人类道德提到首位是有原因的。首先他们想克服道德价值观上的相对主义。在他们看来，伦理相对主义必然否定一般的道德原则、规范在道德选择中的作用。埃德尔说，在用相对主义对待道德价值的条件下，任何道德冲突“都不可能解决，没有道德的桥梁去沟通个人的分离，简言之，没有共同的道德问题，尤其是没有对共同的道德问题的回答”^②。自然主义者认为，只把个人的“独特性”、个人的情感、愿望、利益与道德联系起来，或者过分夸大人类学和民族志学的材料，是产生伦理相对主义的原因。他们的观点自然是正确的。但是自然主义者仍然把人类的共性主要和生物需要联系在一起。他们首先强调保持人的健康、保证长寿、作贤妻良母等规范的全人类性质^③。然而人是社会的人，道德是一种社会现象。要想揭示在不同历史时代都起作用的那些道德规范的具体内容和作用，必须分析每一个历史时代的客观内容。

人道主义自然主义者强调全人类道德的意义，其目的是想

① 《马克思恩格斯全集》第21卷第334页。

② A. Edel, Ethical Judgement, P. 30.

③ 参见A. Edel, Ethical Judgment, PP. 158, 159—160.

把它当作实现普遍民主理想的基础。他们企图借助全人类道德达到各民族的一致和人们的普遍平等。自然主义者的这种人道主义思想是实现不了的，因为它是以错误的理论为依据的，是以人是自然存在物及由此产生的一切推断为依据的。他们把其哲学和伦理学看作是“寻求过幸福而有益的生活的普通男女的思想和行为的方法”^①，但不是一定阶级的思想和行为的方法。这就清楚地暴露出自然主义者的抽象人道主义的实质。

自然主义者把道德中的全人类因素绝对化，把任何阶级的道德都和利己主义等同起来，认为“任何集团的主要利益，只有以全球为基础，才能实现”^②。他们甚至把无产阶级的道德也说成是利己主义道德。英国道德哲学家奥斯本(Osborn R.)虽然表示赞同马克思主义关于社会条件在道德发展中的作用的原理，但却批评马克思主义关于道德具有阶级性的原理，认为它表现了马克思主义的“极端性”。在他看来，马克思主义似乎犯有社会相对主义的错误，因为它断定“任何时代的文化和精神产物都将依据一系列特定的社会条件而为人所理解”^③。奥斯本认为，道德的进步不可能和争取先进阶级道德的胜利的斗争联系在一起，而只能和确立全人类道德规范、原则联系在一起。

在现代自然主义者中间，除个别人，如埃德尔正确地认为阶级道德有客观根据，因为对阶级目的的评价，在当时的社会和时代，要看它们如何促进生产力的发展^④。其他的人，总的讲，都不能把道德的阶级性和道德的客观性联系起来去思考某个阶级在历史上所占的地位和所起的作用的性质。他们不懂得在阶级社会里具有全人类性质的道德因素，必然要通过阶级道德表现出来，

① C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, N. Y., 1950, P. 18—19.

② A. Edel, *Ethical Judgement*, P. 316.

③ R. Osborn, *Humanism and Moral theory*, PP. 94—95.

④ 参见A. Edel, *Ethical Judgement*, P. 265.

它们寓于阶级道德之中，是和阶级道德结合在一起的。他们看不到历史上革命的进步的阶级的道德能够吸收、保存和继承各个历史时代人类在生活实践中所积累下来的道德成果。由于自然主义者不能或者不愿意把道德中的全人类因素和阶级因素正确地联系起来，所以，他们才把伦理学体系保持中立性、道德摆脱世界观看作是克服伦理相对主义的主要条件。我们还必须指出，自然主义者不懂得，在阶级社会里道德的全人类因素只能附着于阶级道德之上，通过阶级道德起作用。只有先进的革命的阶级的道德才能在改造腐朽的社会中起到它应起的作用。因此，人道主义自然主义者想把其所谓的全人类道德充作实现普遍民主理想的基础，不管其主观愿望如何，都不过是一厢情愿的空想。

第五节 道德行为的选择与评价

一 道德行为选择的自由与必然

人道主义自然主义者承认道德领域的决定论原则，但是他们不否定人选择自己行动的自由。在他们看来，人愿意选择这样或那样的行动，在不同的行动方向上进行抉择，是道德伦理上的主要事情。拉蒙特说，在伦理决定中，选择自由是人的特有的权利。

现代自然主义者坚决而严厉地批判和揭露了道德选择中的宿命论和绝对决定论。他们把矛头主要指向宗教所宣扬的宿命论，也批判了客观唯心主义和机械唯物主义的绝对决定论。自然主义者指出，宗教宿命论宣扬宇宙间有一个无所不知，无所不能的上帝，他对宇宙间任何地方、任何时刻发生的任何事情细微末节都知道，并能预言全部未来。基督教、伊斯兰教等主张超自然的

上帝能决定一切。客观唯心主义主张宇宙间由一种绝对精神决定一切。机械唯物主义也宣扬绝对决定论或机械决定论。在这种理论看来，一切事物或行动的发生都是绝对决定好了的，都是必然的，排斥一切偶然性。拉蒙特正确地指出：“如果有一个无所不知、无所不能的上帝存在着，或者物质的宇宙本身总起来说是一个完全的决定论，那么，人类就没有真正的自由了。因为无论从这两种情况的哪一种来说，人类所有的行动、决定和思维都是象其他一切事件一样是预定了的”^①。这样一来，“人就成了一个机器人了”^②。拉蒙特还指出，由于各种宿命论或绝对决定论自动地或者通过其他方式达到并制定人类行为的细枝末节，人类就解除了行动选择上的烦恼，就可以从心理上逃避自己的责任。在他看来，宿命论、绝对决定论的错误根源在于它们的形而上学的因果观，在于它们用这种因果观否定了人的选择自由。

人道主义自然主义者不仅正确地批判了宿命论和绝对决定论，而且试图论证人们选择行动的自由的主观根据。拉蒙特在论述道德选择的自由时，把宇宙的多元性和多种可能性，以及偶然性的存在当作根据。他指出，唯心主义哲学家把宇宙的统一性归结为宇宙精神。在这些哲学家看来，宇宙精神把宇宙“连结为一个统一的整体”。拉蒙特说，“人道主义是否否认这个概念的”。在他看来，错综复杂的自然界，与其说是“一字”的，不如说是“多字”的。他支持多元论。他还认为在世界上存在着互相联系、彼此反对的潮流和互相冲突的力量。部分统一是有的，但没有“一个巨大的、包括一切的统一”。那么，拉蒙特是否根本否定世界统一性呢？不。他说，世界上存在着有秩序的关系，不然，对世界就不能进行客观描述，就没有一条科学规律是真的，就不能进行可靠的推理了。但是，拉蒙特却认为自然界的统一是个“假定”，而且

①② C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, PP. 200, 205.

是“预言的统一”。他本来是想反对唯心主义和超自然主义的统一观点，可是他却不懂得世界统一性和多样性的辩证关系，竟然把世界的统一性说成是“预言的统一”，是“假设”，尤其没有指出世界的统一性在于它的物质性。

拉蒙特等人承认偶然性象必然性一样是客观存在的。他说，在人道主义者的宇宙观看来，必然与偶然都是“宇宙的基本的和恒常的特征”。这种观点排除了超自然主义的宿命论和绝对决定论。

总而言之，在拉蒙特等人看来，“多元现象和偶然性两者都是自然的特性”，它们“给人类自由选择敞开了大门”。“由于自然的多元可能性才给予人类机会，使他们能够根据那些真实的可能性而进行抉择”^①。

拉蒙特等人是如何理解选择自由的呢？选择自由和必然性的关系是怎样的呢？

在拉蒙特看来，“个人的自由选择意味着有意识的人在存在着重要的二者必需择一的情境中作出真正的抉择的能力”^②。人们在面临复杂的形势时有选择行动的自由，他们可以选择自己愿意采取的行动；有选择道德价值的自由，即确定道德方向的自由。他认为，人的选择自由在两种道德决定类型中起作用：第一种情况，人们面对着复杂的情况，对于什么是正当的应该做的事，真诚地感到困惑，在经过相当的考虑之后，才选择了一条行动路线。第二种情况，人们在面临道德选择时，根据过去的经验很快地体会到应该做什么，但是由于个人的愿望是在别的方向上，因而不打算去做。在这种情况下中的“我应该”表示着个人有能做的自由，但又不必那样做。

^{①②} C. lamont, Humanism as a philosophy, PP. 200, 203, 200.

人道主义自然主义者认为，人的行动的选择是受一定的客观条件和环境制约的，不是主观任意的。一个人的行动选择是受身体的、经济的、社会的和其他的因素制约的。拉蒙特指出，一个人所受的教育的程度和性质、工作性质、收入的状况和性质、身体的遗传等全都对行为的选择有影响。“个人、整个民族和全人类，他们在人间环境和科学定律所制定的某些范围以内，可以自由选择自己真诚愿意要走的道路”^①。现代自然主义者没有把人的行动自由与必然性对立起来。他们认为，认识和遵循必然，注重外在客观条件，能使自由取得很大的确定性，因为当我们知道是什么制约人的各种行动时，就可以判断，在什么程度上选择是自由的，这一选择的性质又是怎样的。“对于必然性的认识会导向增加人类的自由和控制”^②，“人类自由……总是在一定的关系范围内，在一定的界限内起着作用”^③。在一定的关系内，按照对必然性或规律性的认识，人总是能够做出一种极其重要的道德选择的。拉蒙特还指出了人的思维能力在人的选择自由中的作用。他说，在大多数情况下，当我们面临一个问题的时候，我们不需要立刻行动。我们应当运用理性思维设想出各种不同的解决办法，并推论出每一办法的后果来，最后再选择我们所希望实现的那一种解决办法。自然主义者可贵之处在于他们不仅指出了道德选择自由的客观条件，而且也指出了主观条件，即思维能力在选择中的作用。

拉蒙特等人虽然正确地指出了选择自由的客观可能性及其和必然性的关系，但是他们却不能正确地阐明人类选择自由能力的根源。他们把人的选择自由的能力说成是生物进化的结果。拉蒙特说：在整个自然界和生命领域里出现着具有新的属性和可能性

① C. lamont, *Humanism as a philosophy*, PP. 136.

②③ C. 同上, P.203、202.

的不同等级的有机体。在我们所知道代表最高等级的有机体的人里面，既出现了新的自由的特性，也出现了新的思想的特性。人类自由必然是以有生命的和无生命的万物所具有的象爱好能力和适应能力这一类的自然作用为根据的，“自由就是由于复杂的生物把这些爱好和适应特性向着更高水平推广的结果”^①。他还把人类自由说成是“不可能证明的实在的范畴”。拉蒙特不能正确地说明人类选择自由的能力的根源，是因为他不懂得唯物主义历史观，不能运用历史唯物主义观察人类选择自由能力的产生和发展。实际上，人脱离动物界之后所获得的新的行动方式，即人所特有的行动自由，是在社会实践中，在生产劳动中获得的。这种意志自由或行动自由表现在人对各种社会活动形式的选择中，表现在人对客观世界的行动的选择中，表现在人对道德价值的选择中。因此，人的选择自由的能力是社会历史的产物，而不是生物进化的结果。这里又一次暴露出自然主义的弱点。

拉蒙特自己对人类选择自由的分析并不完全满意，然而他却认为，到目前为止任何哲学，其中包括马克思主义哲学都没有能够对这一基本问题作出“适当的处理”。其实，这是拉蒙特的偏见。要说到目前为止除马克思主义哲学之外，任何一个哲学体系都没有能够正确地解决这一基本问题，自然是正确的。但是认为马克思主义哲学也没有正确地解决这个问题，那就错了。在当今世界只有马克思主义哲学和伦理学才能正确地、彻底地解释人类选择自由的问题。

二 道德目的与手段

在道德选择中，目的和手段的相互关系是一个重要的问题。

^① C. lamont, Humanism as a Philosophy, P. 209.

自然主义者认为，在行动中人们选择了某种目的，还要选择达到该目的的手段。有了某种伦理理想，不能选择相应的手段、有效的方法去实现选定的目的，那么这种道德目的不过是一种多愁善感的空话。

目的要由与其相适应的手段来达到。拉蒙特否定“只要目的正确，无论什么方法皆可以”^①的观点。目的不能为手段辩护，手段必须和目的相适应。他说，手段和目的之间存在着一种经常而密切的联系，手段和目的是同样重要的。当我们想了解一种目的——手段的伦理意义的时候，我们必须明确对象，尔后考察“这一特殊目的或这一系列目的是不是证明这一特殊方法或这一类方法是正当的”^②。在通常的情况下，按照目的和手段统一的原则进行选择，自然是不难做到的。拉蒙特还提到在社会交往和私人关系方面的一些特殊的或者说比较复杂的情况。比如，他提出，为了达到“正当的目的”，可以使用“无恶意的谎话”。人们为了避免电话的干扰，说自己不在家。医生怕病情严重的人加重病情，不利于治疗，而不向病人说出实情，反而说了假话。拉蒙特做出结论说：“某种谎话是可以和我们的诚实的理想相协调的”^③。为了达到正当的目的，可以使用通常不能为人接受的手段。

在拉蒙特看来，应当如何评价这类手段的道德意义呢？他认为，要想判断为了完成某种目的而使用的某一特殊手段从道德上看是否正当，首先必须尽力公正无私地估计使用这一手段的总后果，包括对这一目的可能有的有害影响。某一手段可能改变其要完成的目的的的性质，要估计改变的程度，是根本的改变，还是部分的改变。如果一种手段虽然可能产生不幸的副产物，但完成或者实现了主要目的，那么这一手段应该被认为是正当的。在某种

①② C. lamont, *Humanism as a philosophy*, p. 282, 283.

③ 同上书, P. 283.

情况下，即使一种手段所造成的结果和原来的目的完全相反，例如一次大手术造成了病人的死亡，也不一定就能得出结论说这一手段是不正当的。拉蒙特认为，只有考虑了各种可能的选择及其后果，只有经过全面权衡之后断定，不采用某一特殊手段就不可能达到正当的目的，我们才能公正地评价这一特殊手段的道德意义。比如，在很多情况下，为了使一个病人免于死亡，最可靠的办法就是冒险给他动大手术。在涉及到广泛而又复杂的社会问题时，要想达到目的和手段的统一，就更加不容易了。拉蒙特指出，在这里要想定出“一种理想行为的标准”，既不考虑各种后果和可取之道，也不考虑可能有的特殊的客观条件，“对于任何不合于这种标准的事物都加以谴责”，是喜欢在真空中思考的道德主义者的作法。

拉蒙特主张目的和手段的统一，手段应该适应目的，手段应该实现目的，而不能歪曲或改变目的的性质思想，是正确的。在评价手段的性质和意义时要和目的联系起来，在目的和手段的统一中去分析和确定手段的道德意义。但是，应当指出，拉蒙特并没有彻底贯彻他所提出的原则。在分析某些特殊情况的事物时，还是把手段和目的分割开来看待。例如，他认为，为了不使病重的人加重病情，从而不利于治疗，可以使用“无恶意的谎话”。谎话虽无恶意，但毕竟是谎话。他把在某种情况下向重病人隐瞒真情看作是“谎话”，是因为他把目的和手段分割开来了。在某种特殊的情况下，医生或家属向重病人隐瞒真情，不如此会造成不堪设想的后果，那么从目的和手段的统一、手段应该适应目的的原则来看，就不能简单地把这种隐瞒真情视为谎话，从而给以道德上的否定评价。如果认为“坏的”或者“通常不能为人接受的手段”，只要和“正当的目的”结合起来，从道德上看就是“正当的”，这仍然是把目的和手段割裂开来的结果和表现。还有，由于拉蒙特不懂或不能接受唯物史观，把暴力一概看作是坏手段，只有当它

和正当的目的结合起来时，如警察射杀逃跑的强盗或凶手，从道德上看才是正当的。他不是区分正义的暴力和非正义的暴力，而是靠目的来辩护手段。这种对暴力的看法暴露了拉蒙特观点的抽象人道主义的实质。

拉蒙特认为目的和手段不仅是密切相关的，而且是互相转化的。他写道：“实际上，目的和手段是不断互相嬗替的；某一手段常常非常重要，因而它本身就变成了目的，而一种已经达到的目的又常常变成另外一个目的的手段”^①。拉蒙特举例说，一个儿童上小学，学好功课，获取优良成绩，是他追求的目的；但是上小学，获得好成绩，又是儿童准备考取中学的手段。青年人在大学读书，同样既是手段也是目的；这是使他在成年时能够做一番事业的手段，也是训练他的智力和扩展他的教育的一种十分重要的目的。“因此，手段和目的合在一起，在简直没有止境的川流不息的活动连续中，构成了一些基本阶段”^②。

拉蒙特批判了把目的和手段形而上学地分割开来的思想，认为“人为地把它们分割开来，乃是造成很多坏事的原因”^③。他把手段和目的的分裂的原因，首先归之于基督教的传统影响。基督教传统把尘世生活仅仅看作是一种手段，是走向极乐世界这一崇高目的的一段苦难的历程。人道主义自然主义者始终把其矛头指向宗教，首先是基督教观念，表现出他们战斗的无神论思想。拉蒙特还批判了另外一种割裂目的和手段的思想。主张这种思想的人往往提出极为遥远的尘世间的目的，把它当作最重要的东西，并且极力说服人们，使他们所做的每一件事情都要以手段的形式从属于这一目的。把眼前和长远对立起来，忽视人们目前享受幸福的权利和取得幸福的机会。这种未来的狂热者，为了一种遥远

① C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, P. 285.

②③ 同上书, P. 285, 286.

的乌托邦，而让人们牺牲自己今天的幸福。拉蒙特断言：“从人类幸福和总体利益的观点来看，今天和明天是同样重要的”^①。他基本上正确地阐述了目的和手段的关系，批判了把目的和手段割裂开来的错误观点。他指出不能为了未来的目的而牺牲人们的眼前利益和幸福，也是对的。但是，只分析到这一步是不够的。未来的幸福和眼前的幸福是统一的。虽然不能为了未来的幸福而牺牲当前的幸福，但是，要是在某种情况下当前的幸福与未来的幸福以及社会发展的利益相抵触，那么眼前的利益和幸福还是应当服从未来的幸福和社会发展的利益的，因为不如此，当前的幸福和利益，也就无从得到保证。拉蒙特等人的唯物主义没有达到历史的领域，自然他们指不出这一点。

三 不能分裂动机和行动及其结果

拉蒙特指出，在传统的伦理学中，除了存在着道德目的和手段之间的分裂之外，还存在着动机和行动及其结果之间的分裂。在评价人的行动时，有的哲学家、伦理学家过分强调动机而忽视、贬低甚至抹杀行动及其结果的意义；有的哲学家、伦理学家则过分强调行动的效果，而忽视、贬低甚而否定动机的意义。

拉蒙特认为，在过分强调动机的哲学家中，康德是一个典型人物。康德把是否具有善意当作善恶的标准，而不管这种善意所造成的行动结果如何。康德并把具有纯活动机的绝对纯洁的灵魂，作为个人的道德理想。在拉蒙特看来，康德观点的哲学基础是“心身二元论”。他还指出了康德的这种伦理学观点必然会产生一种错误的理论，即认为社会的改造完全决定于个人道德的革新，“而这

^① C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, P. 286.

种革新是与带有制度性质的有系统的改变和改革完全不同的”^①。拉蒙特正确地指出，康德把人的动机绝对化，和人的行动及其结果完全割裂开来是完全错误的。这样不可能正确地评价人的行动的道德意义。

在批判康德等人的伦理观点的同时，拉蒙特也反对另外一种把行动结果绝对化的倾向。他在这里批判的是功利主义、快乐主义等的伦理学说。这种效果论伦理学说在评价人的行动时过分强调人的行动的效果，而否定、抹杀人的动机的意义。拉蒙特认为，仅仅根据一个人的行动及其结果来评价他的道德品质，同样也是片面的，因为在评论人的行为的道德意义上“意愿确实是一个重要因素”。

在拉蒙特看来，动机和行动之间存在着密切的联系，在总的行动中“既有动机也有具体的行动”。因此，在评价一个人的行动的道德性质时，既要考虑行动的动机，也要考虑行动的效果，只有从动机和效果的统一上去考察人的行动，才能判明某一行动的性质。他说，这种看法已经写进法律之中。如，在判处死刑的问题上，法律上区别技术过失杀人罪（如汽车司机偶然撞死人）和预谋杀人罪，就是考虑到动机的因素。另一方面法律也认为，没有坏动机不总是卸脱责任的充分理由，责任事故也要负法律责任，这就是考虑到了行动的结果的因素。在拉蒙特看来，分析、评价人的行动的道德意义时，要考虑到动机和行动这两个因素，是因为动机和行动的后果都是一个完整行动的构成因素。一种动机，只要付诸行动，总要产生具有一定性质的结果。

拉蒙特认为，动机和效果，总的说来是一致的、统一的，但这并不是说在它们之间不会有矛盾。一个具有善良动机的人，可能会偶然做出有害于别人的事情，善良的动机产生了不好的结果。

① C. lamont, Humanism as a philosophy, P. 287.

然而，我们却不能完全根据这一行动来判断这个人，因为他的动机是善良的、好的，没有产生应有的好效果，这可能是由于一些外在情况和内在原因造成的。而这种性质的动机还会产生可以“增进社会福利”的许多其他的行动和结果。因此，在一个人的行动中，动机和行动及其结果之间可能产生的不协调，不能否定动机和效果的统一是评价人的行动的基本原则。

拉蒙特认为，判断一个人的动机的善恶、好坏，不能只凭个人的好恶、主观成见，或者个人对某人的恩怨，把你所不喜欢的人的行动和思想，都视为动机不良。在他看来，要正确地判断一个在进行某种活动时的主观动机和决定这些动机的非常复杂的主观情况，是十分困难的。所以，拉蒙特等自然主义者主张不要轻易对别人做出道德问题上的判断。他们的这些观点是合理的、正确的。我们对一个人的动机和行动做出道德上的判断和评价，要注意分析该动机和行动产生的主客观条件，要看社会实践及其效果，要把动机和效果统一起来，要依据符合社会发展需要和历史必然性的道德原则和要求。而在对行动做出道德评价时，自然应该慎重。当然，拉蒙特本人是做不出马克思主义伦理学这样的分析的。

第六节 自然主义伦理学的幸福观

一 人在现实世界中的幸福是自然主义伦理学的最高目的

自然主义伦理学主张把追求人类在现实世界里的幸福和自由作为自己的基本目的。“对人道主义来说，开宗明义第一件大事永

远是人在现实世界中的幸福”^①。自然主义者认为，人类生活的主要目的是在现实世界上，是在大自然的范围内，谋求人的幸福。人们唯一的家就在这个现实世界上，到别的地方去寻求幸福和满足是没有用处的，因为没有别的地方可去。他们宣称：自然主义哲学“公开宣传一种坦率的以现世人类幸福为目的的伦理学说”，一种“明智的、人道的伦理学说”^②。自然主义者认为，人的生命只有一次，因而应该充分利用它，要使生活充满创造性的工作和幸福。人类只要用他们自己的智慧并且互相自由合作，就能够在这个世界上建成一个和平和美丽的“城堡”。自然主义伦理学提示人们接受地球上生存的欢乐，从青年人的欢腾的享乐到成年人的清静的享受，从简单的吃和喝、阳光和运动的喜悦到比较复杂的艺术和文学、友谊和社交的欣赏。自然主义者要求在理性的指导下，“把所有对人生有益的多方面的可能性都编入一个持续的幸福模型中”^③。

自然主义者坚持人类现实世界的幸福、自由和进步的伦理道德，同时坚决反对超自然主义、基督教禁欲主义。他们指出，超自然主义伦理学，特别是基督教伦理学要人们丢弃许多最健康的欲望和要求，去追求死后的灵魂纯洁不朽和获取来世的奖赏、天国的幸福，是消极的、错误的，并且表明，自然主义伦理学与基督教的禁欲主义相反，坚持积极的伦理学，劝告所有的人在各处要永远充分地享受现实世界的利益。

自然主义者还批判了把人的自然生活及其欲望和乐趣看作是一种应该避免的邪恶的和卑鄙的东西，只有摈弃它们，才能去追求更高尚的东西的观点。他们认为这是一种割裂人的身心的“腐败二元论”。

①②③ C. Jamont, *Humanism as a philosophy*, pp. 40, 135, 273—274.

自然主义伦理学坚决反对压制人的正当的享乐和欲望，认为满足这些欲望和要求乃是全面发展人性和过美好生活的一项重要因素，轻视或压制这些正常的欲望和要求将会使它们偷偷地以粗野的和不正常的方式来发泄。在自然主义者看来，当然不能让人欲望无限制地发泄出来，应该“用理性引导人类欲望面向有利于社会的目标”。这样，经过引导的欲望，就能成为个人或团体在美好的社会里获得成就的动力。这就是现代自然主义者所提倡的“理性自制”。

拉蒙特说，“人道主义所主张的理性自制，与传统的基督教伦理学所鼓励的经常的犯罪感，毫无共同之处”^①。基督教伦理学认为，人生来就有罪，人类始祖亚当和夏娃都犯了罪，这种原始的罪孽传给了他们的后代，使人生下来就有罪。基督教伦理学宣传人过尘世生活的各种自然欲望、激情都是罪孽的。然而，人道主义自然主义者主张理性自制，是因为“个人的和谐以及社会合作本身，都要求放弃某些欲望并严格地控制另一些欲望”^②。拉蒙特指出，伦理道德是“极富社会性的”，是调节人们行为的工具。伦理的价值和标准是从个人与个人、个人与集团、集团与集团之间进行交往中形成的。人类的良心、是非观念、对人们的道德要求，都是社会的产物。人本身及其社会生活要求人们用理性指导其欲望、动机和激情。在道德发展的任何一点上都没有必要诉诸超自然的解释和制裁，一切理想和价值都建立在人类经验和自然形式的世界中。人们在做出道德决定时都要凭借理性的科学方法，用不着凭借宗教启示或者任何形式的权威或直觉。

自然主义者反对宗教禁欲主义、主张过现实世界的幸福生活的伦理思想，在今天的资本主义世界，无疑具有一定的进步意义。在现代资本主义国家里，天主教、基督教的道德及其理论新

^{①②} C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, pp. 276, 309.

托马斯主义伦理学、新正统派的影响还是很大的。它们宣扬的各种形式的禁欲主义，仍然程度不同的束缚着无产阶级和劳动人民的思想，阻碍他们去为消灭剥削和压迫、争取本阶级和全体劳动者的幸福而斗争。自然主义伦理学对禁欲主义的批判，对工人阶级和其他受剥削受压迫的劳动者，无疑具有思想启蒙和思想解放的作用。对此，马克思主义伦理学应当给以肯定的评价。在意识形态领域的斗争中，自然主义伦理学对宗教道德原则和各种资产阶级道德理论的批判，马克思主义伦理学也应该给予恰当的评价和支持。

但是，应该看到，自然主义伦理学的幸福观虽然有一定的积极意义，然而在理论上却是错误的。首先，现代自然主义者从抽象的人出发，把追求幸福的欲望看成是人生来就有的自然欲望，到社会生活之外去寻找幸福的根源，而社会环境只影响满足自然欲望的可能性和形式。恩格斯在批判费尔巴哈的幸福观时指出：“他紧紧地抓住自然界和人；但是，在他那里，自然界和人都只是空话。无论关于现实的自然界或关于现实的人，他都不能对我们说出任何确定的东西。但是，要从费尔巴哈的抽象的人转到现实的、活生生的人，就必需把这些人当作在历史中行动的人去研究。”^①恩格斯对费尔巴哈伦理思想的评价，对今天的人道主义自然主义伦理思想也是适用的。只有把人当作社会的人，把人的本质当作社会关系的总和，才能正确地理解人的幸福。幸福是人类历史发展的产物。幸福的具体内容、范围、表现形式、满足或达到幸福的手段都是由社会物质生活的发展状况以及文化的发展状况和水平决定的。脱离人的社会物质生活实践和精神生活实践，就不可能理解人们为什么会幸福有不同的看法。此外，正是因为人是社会关系的总和，人的幸福必然反映人在一定的社会关系中的实际利益，首先是经济利益。所以，在阶级社会里，不同的

^① 《马克思恩格斯全集》第21卷第334页。

阶级对幸福有不同的理解，每个阶级，甚至每个阶级里不同阶层都有自己的幸福观。正如恩格斯所指出的，对资产者来说，除了快快发财，他就不知道还有别的幸福。而对无产者来说，为本阶级和劳动者的彻底解放，为共产主义事业的胜利，为绝大多数人的最大利益而奋斗，就是自己的最大幸福。当然马克思主义伦理学也不否认在幸福观上为人们所共有的某些因素。例如，不论何人，连由一定社会发展历史阶段所决定的最低限度的基本物质需要也无法得到满足，他不能，也不会认为是幸福的。不论何人失去自由、遭受民族压迫、种族歧视，他也不可能有幸福可言。这些是由社会原因造成的不幸。除此之外，还有发生在私人关系和个人心理上的不幸，如爱情上的失意，亲人的死亡，得不到别人的尊敬等。但是在阶级社会里，这些共同因素，也还是要通过阶级因素表现出来的，都带有阶级的色彩。

二 社会的善和人类的幸福是自然主义的最高的道德理想

自然主义者把社会的善(包括全人类在内)、为同时代的人谋利益定为最高的道德理想。在他们看来，个人在为包括他自己及其家庭在内的全体人类谋福利中能找到他自己的最高利益。为社会的善而工作应当是人生的最大目的，是“一个广泛的、伦理假设”^①。这个伦理假设，不象数学定理那样能够给以证明。但是，在道德伦理范围内，这一伦理假设，和自然界的统一性这一科学假设是同样重要的。自然主义者提出这一伦理假设，并力图说服和教育别人也做出这一假设。他们断言，这一伦理假设有助于发展友好合作的基本冲动，而这种冲动会迫使一个人经常考虑集体

^① C. Jamont, Humanism as a philosophy, p. 297.

利益，并从为大家的幸福而进行的工作中找到自己的幸福。

自然主义者指出，一个尽忠于社会善的人，在某些情况下会遭受到相当大的痛苦，甚至会牺牲自己的生命，因此，道德的行为不一定是幸福的行为。但是，如果在一个社会里大多数人都不顾可能有的个人牺牲而献身于集体的利益，而在另一个社会里私人利己心和进取心是主要的动力，那么，生活在前一个社会里的人一定会比生活在后一个社会里的人能获得更大的幸福和更大的进步。因为，第一，真正合作的社会和有社会觉悟的人，能达到和维持较高的物质和文化水平，而这种水平可以为人类幸福和进步提供坚实的基础；第二，合作的社会适合并能满足“人性中的某些基本方面”。人是“社会动物”，不能作与世隔绝的隐士，而是要和他的“同胞、朋友和家人在一起，才能感受最深切、最持久的愉快的”^①；第三，忠于某一高尚的社会目的，可以给一生带来稳定和协调的生活。有了这样一种忠心，人们就可以围绕一个高尚的社会目的创造性地组织他们的工作和生活。对社会善的忠心，可以成为一座灯塔，照亮人生的道路；可以增加一个人的兴趣，使他不只是考虑自己，使他把自己的愿望及为之奋斗的事业中的困难放在次要地位，甚至忘掉它们；可以解放出尚未开发的精力，不嫉妒而是由衷地赞赏别人的成功。拉蒙特说：“一个人，无论处在什么地位，无论做的是什么事情，无论成就怎样，只要他献身于较大的社会的善并有所贡献，他就使他的生活具有意义”^②。

自然主义者同时指出，不是任何可以唤起个人忠心的社会目的都是高尚的。法西斯分子对其罪恶事业的忠心，就不能被认为是好事。那么，怎样区分社会善和社会恶呢？拉蒙特认为，要避免混淆，就必须永远给我们的各种社会目的以具体的内容。虽然必须

① C. lamont, Humanism as a philosophy, p. 298.

② 同上书, P. 299.

使用象社会的善或共同的福利这类简短的词汇来总括人道主义的最后的道德目的，可是同样必须把这个目的分成各种特殊的善。他把社会善分成十二种特殊的或具体的善：健康、经济安定、友谊、性爱、教育机会、得到发展的才智、勇气、慷慨、言论自由、文化享受、美感、娱乐的机会。拉蒙特认为，“这是任何合理的社会都要加以提倡和确立的十二种主要的善”，并把了解这些善或价值的关系，看作是伦理学分析的一个任务。他还说，这些“世所公认的善”之间常常发生抵触。比如，对人类进步的关心，有时会和对人类目前幸福的关心相抵触，这时“必须暂时牺牲这一种善以求另一种善”。那么，怎么样分析判断和选择呢？“我们必须尽可能按照智力并参酌可能有的、最广泛、最持久的综合价值，来加以解决”^①。

在人道主义自然主义那里，为全体人类争取幸福生活，是社会善的主要内容。拉蒙特说：“把全人类——不问是什么国籍、民族或宗教——的现世幸福、自由和进步（经济的、文化的、和伦理的），当作是它（人道主义自然主义哲学——作者）为之尽忠的最高目的”^②。自然主义者虽然竭尽全力促进他的家乡、国家、民族的福利，可是他也考虑地球上所有人类的幸福。简言之，“最大多数的人的最大幸福”，就是自然主义者的最高道德理想。拉蒙特等人主张消灭种族和民族歧视，消灭殖民主义，消灭社会不平等和发达国家与不发达国家之间的不平等。他们对把科学技术的成就用来为人民服务，建立好的自然环境，赋予很大的意义。

在自然主义者看来，在今天西方资本主义社会里，要实现他们这种伦理目的和理想，就要求改造人们的动机，使之社会化，克服利己主义，发扬利他主义。这是自然主义伦理学提出的重大目标。改造人的动机是否可能呢？拉蒙特等人认为是可能的，因为

①② C. lamont, Humanism as a philosophy, pp. 301, 306.

“人性在本质上既不是恶的也不是善的，既不是自私的也不是不自私的，既不是好战的也不是好和平的。既没有天生的罪恶，也没有天生的美德”，“无论是利己主义或是利他主义，都不是人性的固有的特征；然而，两者都是个性的潜在倾向”^①。因此，人性在本质上是可以改变和可以教育的。甚至在那些能左右思想和性格的基本经济制度和文化力量的影响下，也能够发生。

拉蒙特等人批判了利己主义理论。拉蒙特说，人道主义断然摒弃说人只受私利推动的流行观念，驳斥那种为了那些醉心于自我扩张的个人或集团的利益而不断地把兽性的利己主义合法化的作法，拒绝接受那种把人的动机归结为经济的原因、性的原因、享乐的原因或者任何一种有限的人的欲望的倾向的做法。自然主义人道主义主张在人的事务中真正的利他主义是重要的而且是可能的。拉蒙特认为，利己主义理论“在心理上是朴素的，而在科学上则是缺乏根据的”^②。他说，一个人的确常常只是为自己而行动；但是他也能够为别人和一些较大的社会目的而行动。在人类历史上，特别是在现时代，有千千万万的人为某一社会理想而自觉地牺牲自己的生命，为国家或人类的福利而死。他们确实把国家或人类的利益看得比其他任何事情，甚至比自己的生命更为重要。拉蒙特指出：“把真正的自我牺牲或爱国主义或社会服务叫作利己心的表现形式，那就是要扩充利己的含义，使它包括它的对立面，从而使它失掉它的特殊意义”^③。他从心理学上驳斥利己主义理论，认为这种理论谬误之处在于把人作为自我而行动，改变成为总是为自我而行动。这是不符合事实的虚构。他断言，利己主义理论是与伦理学史上的快乐主义理论密切相联的。在拉蒙特看来，快乐伦理学的基础是一种对人性的错误分析。因为心理学

①② C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, pp. 288—289, 292, 22.

③ 同上书, p. 291.

表明：我们想得到某种东西，不是由于它能给予我们快乐，而是由于我们想要得到它，它才给予我们快乐。我们津津有味地吃牛排，是由于身体的需要；如果我们吃饱了，就不会对牛排有食欲了，也不想得到它了。快乐只是我们想要得到的东西所带来的副产物，表明这种东西正是我们所要得到的，合于我们的胃口的。拉蒙特把这种心理分析应用到伦理学上，“对普遍的善作伦理的思考”，得出结论说，一个人肯定拥有心理上的力量，把一些社会目的作为他所想要取得的主要东西；由于实现这些目的而产生出来的快乐是次要的，派生的。所以“人道主义承认，明智的利他主义在心理学上是可能的，在伦理学上是值得想望的。”^①他认为，宣传自私是人类天生的品质的观点，是基督教伦理学关于人生有罪和堕落的理论的反当。

拉蒙特认为，个人总是自私的这一概念是一种“文化上的产品”，是资本主义社会环境的产物。他说，今天的社会制度把以赚钱赚利润为形式的经济利己心，作为能够刺激人去做生产努力的主要动机。这种伦理上的利己主义理论在十九世纪功利主义者边沁和穆勒的著作中，有最精确和成熟的表述。他们的著作是亚当·斯密、李嘉图等经济学代表人物的利润动机理论的哲学、伦理学副本。现今的美国资本主义社会总是强调利润动机和竞争的个人主义。在这样的社会里，常常把打算实行利他主义的人，看成是天真汉或者患有殉道狂的人。精神分析学家喜欢把社会理想主义说成是由神经官能症造成的。拉蒙特批驳这类观点说，如果认为社会理想主义起因于人类个性中一些反常情况，追求社会正义和真理的强烈愿望必然起因于个人神经官能症和精神失调症，那倒是异想天开的。

拉蒙特等人认为，在西方的经济和文化环境里利己主义的理

^① C. Lamont, *Humanism as a philosophy*, p. 292.

论和实践是根深蒂固的，因此，要想驳倒利己主义，归根到底必须根除利己主义，即改变利己主义者的真正感情、愿望和态度。可是要做到这一点，只靠说教、谈话来劝导人们舍弃那些与社会利益、人类幸福不相容的习惯和行动，显然是达不到的。因此，他们认为，最主要的办法是教育，彻底实行一种有系统的巧妙的训练动机和感情的计划，以使人类的社会倾向和同情倾向得到鼓励和发展。社会可以通过学校教学、交通、广告等方法，来制约和影响可以塑造的人性。

在拉蒙特看来，道德教育和训练的主要目的在于教育人能恰当地处理个人与社会的关系，负起为社会公共利益服务的义务。要人懂得：在做好事时感到快乐和幸福，在做坏事时感到痛苦和不幸；人总是根据利己心去行动，不会达到促进社会福利的结果；在需要他为社会利益做出牺牲时，任何形式的个人利己心都是不适宜的。总之，在自然主义哲学、伦理学的道德教育总计划里，最重要的事情是教导未成年人和成年人懂得如何正确地推理、运用思维来处理千千万万的生活问题。

拉蒙特等人强调说，在道德教育和训练中，理性的任务不是要做压制或排除感情的事情，如果那样，就会犯旧的超自然主义伦理学的错误。教育和训练的作用在于改变生活的方向，用和公共利益密切相联的激情、动机和习惯，来代替反社会的激情、动机和习惯。在拉蒙特看来，即使精神分析学家所谓每个人心理都有憎恨人和攻击人的倾向，也可以加以控制，并使之用于建设性的目的。此外，拉蒙特等人还说明，自然主义者的意图并不是要一个人贬损自己的价值，而去肯定别人的价值。在保持健康、受教育、谋生和寻找意气相投的终身伴侣方面，自我关心是应当鼓励的事情。一般的自我修养，特别是青年时代的自我修养，决不违反社会利益，而是有助于培养能为社会做出更大服务的人格。

自然主义者把人类的幸福、社会的善视为自己的目的和道德

理想，同时提出用有计划的教育和训练的办法去改变人的利己心，发扬利他主义，使人的动机社会化。他们对西方社会流行的种种社会弊病、利己主义和不道德的现象进行了揭露和批判。他们的批判及他们提出的改造人的理论，反映了西方的资产阶级和小资产阶级激进民主主义知识分子的情绪和愿望，反映了他们对现代西方社会的腐朽生活和道德状况的不满。

但是，必须明确地指出，人道主义自然主义伦理理想和目的，是没有科学根据的，是实现不了的伦理乌托邦。

拉蒙特等人提倡利他主义，要人们把为社会的善和人类幸福而工作作为人生的最大目的，但是他们却不能对此进行科学的论证和说明，只把这个道德原则看作是“一个广泛的伦理假设”，而且是不能证明的假设。人们能够接受这个必需的假设吗？拉蒙特认为能接受。他提出的理由是：人性无所谓天生的善恶，利己利他，两者都不过是人性的潜在倾向。人在心理上肯定拥有把社会目的作为他所想要取得的主要东西的力量，所以，利他主义在心理上是可能的，在伦理上是值得向往的。这就暴露出自然主义者的历史唯心主义的本质。恩格斯指出：人们“归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系中——从他们进行生产和交换的经济关系中，吸取自己的道德观念”^①。拉蒙特等人脱离人的社会实践活动，不在人们所处的经济关系和阶级关系中去寻找道德原则、理想、目的产生和变化的原因，却到抽象的自然的人本性中，到人们的心理中，到人们对永恒真理和正义的日益增进的认识中去寻找。实际上，拉蒙特等人抽象的万能的人道主义道德理想，不过是西方世界的经济制度不再适合生产力发展的歪曲反映。我们不否认心理因素在道德中的作用，但心理因素只能是影响道德变化的第二性的原因，因为人的心理也是现实社会经济关

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷第102页。

系、政治关系的反映。

其次，既然道德是一定社会经济状况的产物，在阶级对立的社会里，道德始终是阶级的道德，那么，就不会有超阶级的社会善和人类幸福观，不同的阶级，甚至阶层都会把不同的内容加到社会善和幸福这些道德概念里去的。因此，在存在剥削和压迫的资本主义社会里，脱离阶级利益来谈社会善和共同福利、幸福等，客观上不是乞求大资产阶级发善心和恩赐，就是要求被剥削被压迫的劳动者放弃自己的根本利益。

正是由于拉蒙特等人从抽象的人道主义观点出发，他们也就提不出区分社会善恶的客观标准。拉蒙特用社会善和共同福利这些词来概括道德目的。但是如上所云，在阶级社会里，不同的阶级、集团、个人对社会善和共同福利的理解是各不相同的。资产阶级、法西斯主义者、种族主义者和工人阶级、劳动者对社会善人类幸福是不可能共同的认识和理解的。至于说为了把握善恶，把善分成具体的善，仍然是解决不了问题的空话。拉蒙特把他列举的十二种善说成是适用于任何时代的道德标准。正如马克思恩格斯所说，这种伦理道德理论一旦妄图具有普遍意义并宣布自己是整个社会的人生观，它就变成为空话，降为道德说教。

由于拉蒙特等自然主义者坚持抽象的人道主义和唯心史观，不能正确地理解人们的道德观念、善恶、利己利他观念的实质和产生、消灭的根源，因此，他们也就找不到和提不出改变社会道德面貌的正确途径，为了建立自然主义者所谓的利他主义，根除利己主义，只有乞灵于人的道德动机社会化，人性再造了。

三 对幸福概念的理解

自然主义者对幸福概念本身怎样理解呢？拉蒙特认为，不能把幸福的意义解释成对天国乐园的消极冥想，也不能把它说成为

退出现实的生活，遁入象牙之塔之中，这都是逃避现实的人的梦想。他说：“人天生是积极的动物，因此，只有在某种形式的活动中才能找到幸福”^①。然而，幸福并不在于活动本身^②，也不仅是在于一个接着一个地达到所希求的目的。仅仅达到所希求的目的，对人的幸福来说是不够的。幸福在于“活动中的统一、满足和均衡”^③。走向幸福的道路要通过活动的和谐，要通过人格在道德方面和才智方面的不断发展，要通过人格在动态的而不是静态的和谐方面所取得的成就。

拉蒙特宣称，自然主义的幸福概念莫基于一种心理学，这种心理学承认个人之间的天然差别和每个人的潜在能力都有很多发挥的机会。任何人都不能完全发挥其潜在的能力，因此，一个人必须选择一种能协调各种活动的活动，作为自己生活的中心。在这一过程中，智力起裁判、指挥的作用。

拉蒙特反对把肉体和心理、精神分开，强调有健全的身体才有健全的精神，认为身心健康才能有幸福的生活。他说，虽然个人幸福归根到底是主观的东西，但是它是为整个有机体的活泼而健康的作用所促进的。在拉蒙特看来，人在肉体上，物质生活上获得幸福，必须有一定的物质条件，如良好的食物、空气、住所、充足的衣服、适当的医疗、足够的运动和娱乐等。他认为良好的经济条件和道德伦理是密切相联的，而今天科学技术和机器文明，能使每一个人都有一个高的生活水平。自然主义人道主义者从这里看到了实现人类幸福的曙光。拉蒙特指出，除了达到身体健康、物质生活幸福的条件外，还必须要有达到精神健康、精神生活幸福的手段，如工作上的满足、心理上的安全、没有恐惧和忧虑、正常性欲的满足、文化修养的机会、人道主义的生活哲学等。拉蒙特意识到，现在的资本主义制度不能保证社会上每

①② C. Jamont, *Humanism as a philosophy*, p. 301, 302.

个成员，工人和农民都能得到享受物质生活和精神生活幸福的手段和条件，因此，他认为“必须广泛地改变我们的经济制度”、“现有的社会基础”，建立一个“民主社会主义”的社会。这个社会不靠冲突而靠科学进步、靠生产，就可以消除经济衰退和大量失业现象，提高一般生活水平，缩短工时，延长假期，有计划地重建大部分城市和农村地区，就可以消除世界经济大危机，第三次世界战争的威胁等。

拉蒙特以及其他自然主义者认为幸福要到人的活动中去寻找，把幸福和人的各种形式的活动、人的创造能力的发挥发展联系起来，和人的智力和体力的均衡发展、人的各方面的统一与和谐地发展联系起来，而不是简单地把幸福看成为在生活中获得的日常的物质的满足。幸福作为一个重要的道德概念，首先和主要表达着因接近或达到所树立的社会目标而产生的满足。拉蒙特还明确地指出，幸福不仅包括物质生活方面的满足，也包括精神生活方面的满足。人要达到物质生活和精神生活中的幸福，必须具备必要的社会条件，而现在西方资本主义社会不能提供这种必要的社会条件。拉蒙特的这些论断，无疑是人道主义自然主义幸福观里的合理因素。

但是，拉蒙特虽然在其幸福理论里提出某些合理的东西，然而他及其他自然主义者没有也不可能找到使个人和整个人类获得幸福的实际有效途径。马克思主义伦理学最重视、最注重人们获得幸福的社会条件。任何一种幸福理论，不管多么美好，如果没有使它得以实现的物质手段和精神手段，那就会要么成为软弱无力的温情主义的幻想，要么成为反动的乌托邦，要么成为蛊惑性的空谈。而要有使它得以实现的物质资料和精神资料，就要改变资本主义的社会制度，创造一个使人人能得到幸福的必要的社会条件。不管社会的物质技术基础多么强大和雄厚，它本身不可能成为个人幸福的保证。拉蒙特等人虽然指明资本主义的现存制度

实现不了人类幸福的目标，提出创立一个“民主社会主义”的制度，但是，他们实际措的不是工人阶级和其他社会进步力量用革命的手段来改造资本主义制度，而是资本主义的真正民主化。他们企图叫人相信，使用科学、教育和培养训练群众的手段，使用教人相信广泛的民主、人道主义自然主义哲学、伦理学的基本原则能够胜利的手段，就可以使“民主社会主义”得以实现。因此，他们把“民主社会主义”胜利的希望，寄托在广大群众中传播他们的人道主义自然主义哲学和伦理学思想上，让每个人理解他在世界上的地位和人类理想的意义。拉蒙特就赋予人的动机改造、性格、选择自由、义务感等对新社会的胜利以特殊的意义。可是，人的这些重要的道德品质和心理品质，在他看来，不是在相应的社会关系中创造出来的，而是自然主义哲学创造出来的。拉蒙特等人天真地相信，社会主义的建立，首先依赖于培养人具有接受新目的、新理想的心理能力，而不是依赖于劳动群众争取新制度胜利的革命斗争。在自然主义者看来，爱、人类的幸福和自由实际上和社会革命的思想、先进的革命的阶级的专政是不相容的。他们认为，任何暴力都是和真正的“人的本性”、真正的人道相矛盾的。由此可见，“民主社会主义”实质上不过是用民主方法改良资本主义社会的各种制度，使之适合自然主义的理想、哲学和伦理学原则。所以，不管拉蒙特等自然主义者的幸福理论多么动听和真诚，实际上是实现不了的温情主义幻想。每个人的幸福、整个人类的幸福，只有在消灭了剥削、消灭了阶级之后才能够真正实现。

第九章 新托马斯主义伦理学

在现代西方基督教神学伦理学中，新托马斯主义伦理学，是影响最大、流行最广的一个派别。

第一节 宗教影响的增长和 基督教神学伦理学

一 宗教影响增长的原因

资产阶级革命时期，新兴的资产阶级在反封建时，也曾与中世纪统治阶级的精神和政治支柱——天主教会，进行过长期激烈的斗争。许多先进的资产阶级思想家举起了无神论的大旗，对宗教教义进行了猛烈的批判，指出宗教是理性和美德的敌人、愚昧和恶习的渊藪，斥责宗教是“以神的名义毁灭人类”^①。这些批判与斗争，在当时，打击了宗教势力，削弱了天主教在西方各国的影响。但是，随着资产阶级成了统治阶级，特别是资本主义国家发展到帝国主义时代，宗教又成了帝国主义思想、政治武库中的重要武器。垄断资产阶级把宗教看成是团结资本主义世界最重要的精神力量和控制、麻痹被压迫人民和民族所不可缺少的工具。他们十分重视教会的作用，竭力扶持宗教势力的发展。目前，教

^① 爱尔维修：《幸福》，1936年俄文版，第99页。

会在西方世界拥有强大的舆论宣传工具。同时，由于教会过去对西方社会长期的控制，因此宗教感情和宗教传统在各阶层群众中仍保留着强烈的影响。可见，第二次世界大战后，宗教在西方各国对社会生活各领域作用的加强，以及在群众中影响的增长是有深刻的社会历史原因的。

当今资本主义世界的“西方文明”、“福利社会”已再不足以安慰人们空虚、痛苦的灵魂。在西方社会中，战争恐怖、失业威胁、法西斯暴行、淫乱肉欲、腐败堕落，种种社会危机的现象，使广大群众，特别是青年，看不到前途，找不到出路。忧虑、恐惧、失望、空虚、令人窒息的气氛笼罩着整个社会。所以，许多找不到出路，怀着恐惧、失望心情的人们去向宗教寻找精神上的慰藉和寄托，而皈依宗教。曾任纽约伦理文化协会理事长、国际伦理学会领导成员的约翰·纳坦逊，在《美国人为什么相信？》中写道：“在这些令人不安、恐惧的可怕的日子里，由于面临原子战争的威胁，千百万人不知道转向何处，相信谁，因此就转向宗教，因为宗教答应给人内心世界、拯救和永恒的生活。所以，我们时代是颇大的宗教复兴的时代，就很少使人惊奇了。”①《人道主义者》杂志也指出：“事件脱离了人的控制、盲目力量支配我们并把我们将推向深渊的感觉，产生了失望感。这种失望感反映在文学著作中，并复活了宗教兴趣。”②因此，宗教也就可能在群众中重新找到市场。有的资产阶级学者称现今的时代是宗教复活的时代。

恩格斯曾写道：“宗教就是人的自我空虚的行为”③。列宁也曾指出：“劳动群众受到社会的压抑，在时时刻刻给普通劳动人民带来最可怕的灾难、最残酷的折磨（比战争、地震等任何非常事件厉害一千倍）的资本主义盲目势力面前，他们觉得似乎毫无办法，

① 《The Religious of America》，Melbourne 1957，P. 167.

② 《The Humanist》，N 1，1957，P. 3.

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷第648页。

——这就是目前宗教最深刻的根源。”^①

此外，在西方资本主义国家里，科学技术革命虽然提高了人们的物质生活水平和文化水平，但是也产生了不良后果。唯科学主义、技术主义思想忽视人，特别是忽视人的精神世界，不能解决人的精神生活问题。近几十年在西方世界盛行着片面追求物质享乐的消费主义、“消费道德”，许多人对这种畸形的社会现象不满，想探索人生另外的意义和道德理想，但又苦于找不到。还有些人感受到没有信仰和精神疲惫的痛苦。这些也是使西方人们转向宗教，向宗教寻找精神支柱的原因。许多人认为，科学不能给人的东西，宗教能给予，于是人们就去敲宗教这个旧大门去了。在西方发达资本主义世界，盛行着“回到宗教那里去！”的潮流。这种潮流影响了许多群众的意识。近几年，有些西方测验材料表明，有百分之九十以上的居民信教。尽管那些测验材料不那么准确，但也足以说明宗教影响在西方影响的增长情况。一些资产阶级学者和宗教家认为，宗教可以净化社会道德，能成为人精神发展的基础。

宗教影响的增长，除上述原因外，还由于宗教有应变的能力。适应社会的变化，在现今资本主义社会里，宗教的“世俗化”和精神生活的神秘化是相偕而行的。两者的结合，影响着，支配着西方人们的思想感情。

宗教适应西方社会生活和人们思想感情的变化，尽力使自己“现代化”、“世俗化”而不断做出一些“改革”的努力。本世纪六十年代，罗马天主教就提出了使宗教“现代化”、“世俗化”的口号。它宣称宗教要与科学搞好关系。神学家在讲坛上赞美科学与理性。罗马教皇约翰·保罗二世号召神职人员“钻研”科学，组织不同宗教信仰的世界著名科学家“研究科学同宗教信仰的关系”及伽里略

^① 《论工人政党对宗教的态度》，《列宁选集》第2卷第378—379页。

的贡献，1980年亲自出马给在三百多年前受教会迫害的伟大科学家伽里略平反昭雪^①。天主教神学家公开承认“对伽里略的惩罚是教会很大的错误”，并摆出“神与教会自我批判”的姿态。现代的天主教教会和它们的哲学家们宣称，宗教可以支持各种社会制度。并对非基督教和无神论都作出容忍的姿态。甚至说，新中国“变成政治上的无神论”国家，也是与“传教士犯错误有关”。他们表示天主教要向一切人开放，对一切人都一视同仁，愿同一切人“对话”，共同研究各种学说。甚至一反过去疯狂反对马克思主义的立场，如今对马克思主义也开始作出种种容忍的样子。

现代基督教的一些教派往往是在批判现存制度的幌子下维护资本主义的基础，宣传用基督民主改造社会，企图走所谓第三条道路。宗教试图对社会生活的一切领域进行干预，影响一切阶级和一切人的活动。在西方，基督教影响渗透到政治、经济、科学、教育、艺术等各个领域。宗教刊物参与世俗各种问题的争论，甚至也参加讨论尖锐的政治问题。基督教神学和伦理学要求所有基督徒都要参加建立不愧为人的新世界。它们说，基督徒是“世界上的人”，因此，他们应该和所有善良的人们一起建设美好的世界。在六十年代，甚至曾出现过“革命神学”、“希望神学”、“政治神学”，它们把积极参加改造现实的活动看作是人的道德职责。

教会特别注意用基督教道德影响群众。宗教思想家也不能隐讳当代资本主义社会的道德危机。但是，他们却认为，这种危机的出现，不是社会的经济、政治原因所引起的，而是自人的罪孽本性决定的，是由于人的真正本性“异化”、“外化”的结果，是由于人们不信仰上帝或人们的宗教感情淡薄的结果。新教和天主教的代表都持这种观点。美国新托马斯主义者乔治·柯洛宁认为，社会问题主要是道德和宗教问题。因此，他们鼓吹，要改善社会生

^① 见《光明日报》1980年11月14日。

活，就必须巩固基督教道德原则。

教会积极参与生活中提出的现实道德问题的研究和解决，如战争与和平、家庭道德、民族之间的道德问题等。他们企图掩盖这些问题的社会本质，而用永恒不变的善恶、仁爱、正义等观念来解决这些问题。他们还把精神病、自杀现象的大量出现都说成是道德问题，并认为靠宗教道德就可以解决。教会为解决家庭、婚姻问题，常常与医生和精神分析学家合作。也有些医生在教会的影响下，宣传宗教治疗法的价值。许多资产阶级学者认为，宗教、医生、教育工作者的联合是二十世纪道德运动的重要成就。伦理学研究受到神职人员的极大重视。美国七十年代初建立的生命伦理学研究中心，就是一个天主教神学家领导的，包括医生、生物学家、律师、科学家、社会学家等的联合，它受肯尼迪财团资助，研究与人的生命、生活有关的各种伦理道德问题，并直接影响美国政治生活。

为适应现代生活条件的变化和科学技术的迅速发展，基督教神学和基督教伦理学也在改变自己的理论形式，去掉陈旧的已经不能适合现实需要的东西，创立各种能吸引、控制和支配教徒和世俗群众意识的新学说。正如美国伦理学家宾克莱所指出的那样，神学家们认识到，传统的宗教再不能按古老的方式宣传下去了，“如果宗教想要对现代人有任何价值，它就必须适合他们生活环境的需要”^①。

西方一些神学家和宗教道德哲学家认为，不能再以传统的《圣经》方式来谈论上帝。而激进的神学家甚至宣称“上帝灭亡了”，把耶稣当作人的效法的榜样。有些基督教神学家和伦理学家运用“新的”名词术语竭力使上帝“世俗化”，人间化。他们中一些人不再去宣传能创造一切、主宰一切、超然世外的万能的上帝，不再宣

^① L. J. Binkley, *Conflict of Ideals*, N. Y., 1969, P. 225.

传彼岸世界、天国幸福，而是宣传现世的、人间的幸福，现世的生活意义。神学家们把宣传的重点也从宗教教义转到伦理道德上。各派基督教神学家、宗教哲学家吸收了自然科学(生物学、进化论、人类学等)、社会科学和西方资产阶级哲学流派，如实用主义、存在主义、精神现象学、精神分析等的理论和术语，去解释基督教教义和基督教道德，创立新的学说，使之适合西方世界人们精神生活的需要。

总之，基督教教会及其理论家们为了维持天主教或新教在群众中的影响而做的“改革”，对基督教教义和道德理论的修改、新的解释不同程度地反映了信徒中各阶层的要求、需要、思想情绪的变化，他们对现行的资本主义制度、社会弊病不满，但是，总的讲，并没改变基督教的本质和社会职能，仍然是为了巩固和维护资本主义的基础。

二 基督教神学伦理学

在西方各国，基督教神学伦理学是一种流行非常广泛的资产阶级伦理学。随着宗教观念在西方影响的增长，神学伦理学流行更为广泛。各种神学伦理学流派也不断出现。

然而，所有神学伦理学都具有一个特点，就是把道德的起源、本质和最终目的直接跟上帝联系在一起，都推崇信仰主义。而其各流派之间的分歧，则往往是与基督教的教派分歧相适应。

在西方，特别是在天主教国家，流行最广的是新托马斯主义。除此之外，影响较大的还有人格主义、新正统派的伦理学说以及六、七十年代在美国新出现并流行的基督教“境遇伦理学”等。

人格主义在西方主要资本主义国家都有些影响。但是，它流传最广、影响最大的地方是美国。美国的人格主义主要代表人物有：鲍恩(B. P. Bowne, 1847—1910)、霍金(W. E. Hocking

1873—1966)、福留耶林(R. T. Flewelling 1871—1960)、布莱特曼(E. S. Brightman 1884—1959)等。当代美国人格主义最活跃的人物有：伯托西(P. A. P. Bertocci 1910—)、沃克迈斯特(W. H. Werkmeister 1901—)。沃克迈斯特是《人格主义者》杂志1958—1966年间的主编。六十年代以来，人格主义在美国的影响逐渐削弱。法国人格主义的主要代表是慕尼埃(E. Mounier 1905—1950)等。

人格主义把人格，即自我的心或灵魂，当作世界最真实的存在，当作一切事物的基础和本源。它“以人格为开启实体意义的钥匙”^①，“把人格当作解决一切哲学问题的钥匙”^②。人格是能动的，有意志、有自由、有价值的。人格是活动、感情愿望、感觉、回忆、思想、责任感、伦理感和宗教信仰统一的总和^③。这样，人格主义就使自己陷入主观唯心主义和唯我主义。

为避免极端唯我主义在哲学上不可避免的困境，又为了不违背自己对上帝的信仰，人格主义者同时又把个人的人格，看作有限的人格，而相对有限人格的无限人格则是上帝。一切有限人格是各自经验世界的统一者，是他所处的那个经验世界的基础和中心，而无限人格(上帝)则是世界一切人格的统一者，是宇宙的基础和中心。他们更认为，最高人格——上帝所制定的宇宙秩序，就是伦理秩序，上帝给宇宙万物都刻上道德命令的印记。在鲍恩看来，“宗教之核心是伦理，宗教是伦理学的目标”^④。可见，人格主义的伦理学说在整个人格主义理论中占有极为重要的位置。

在人格主义者看来，人是从两个方面来表现自己的。他作为个

① 福留耶林：《人格主义》，《现代美国哲学》，商务印书馆1963年版，第4页。

② 布莱特曼：《人格主义》，《现代美国哲学》第8页。

③ 参见米特洛欣编：《二十世纪资产阶级哲学》，商务印书馆1983年版，第241页。

④ 《现代美国哲学》第26页。

体,是受生物学条件和经济条件制约的;但是,作为人格,就是“最高的价值”^①,是社会最珍贵的财产、社会的进步和幸福最重要的源泉。他们认为,人的尊严是人的基本属性。“每个人都有他的尊严,此个人的尊严是一种内在的价值,没有别的价值可以与此相比”^②。应该把人看作目的,而不应该看作是手段,强调尊重人的个性、人格和自由。因此,人格主义往往标榜为“自由哲学”。人格主义以宗教神秘的形式来表示人在现代资本主义关系中所受到的压制,失去个性和人格的抗议;但同时又承认最高人格上帝,并把个体人格看作是最高人格的组成部分,以此来表明在现代资本主义条件下,人和社会、国家的利益能保持和谐一致。

人格主义把所谓人格创造的道德价值,看作是社会的基础。在他们看来,社会生活的基础不是物质生产,而是伦理道德。鲍恩说,有组织的社会形态是一种有道德目的的机构。不管个人如何自私,如果没有一种以道德观念为基础的社会秩序,他们就不能共同生活。因此,人格主义者把道德教育或修养当作解决社会问题的根本途径。即把“精神的自我修养”和“道德的再生”当作解决一切社会矛盾和冲突的万应灵丹。人格主义所谓的“精神的自我修养”和“道德的再生”也就是使被剥削、被压迫阶级达到与最高人格上帝融合的精神境界,从而放弃争取自己真正自由和解放的现实斗争。

新正统派伦理学是现代基督教伦理学的一个流派,就其方法论倾向来说,属于伦理非理性主义。这个流派还被称为新新教伦理学。它产生于第一次世界大战之后,流行于欧洲和美国。其奠基人是瑞士神学家卡尔·巴尔特(Karl Barth 1886—1968)。他的新正统派思想继续着路德和加尔文的传统,并吸收了基尔凯郭尔

① 福留耶林:《人格主义》,《现代美国哲学》第4页。

② 布莱特曼:《人格主义》,《现代美国哲学》第18页。

的某些存在主义观点。这一流派的其他代表人物还有瑞士神学家埃米尔·布龙纳(Emil Brunner 1889—),美国的莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr 1892—1971)、理查德·尼布尔(Richard Niebuhr 1894—)等人。

新正统派伦理学是资本主义总危机的产物。它企图从基督教的观点解释资本主义总危机阶段上发生的事件,如危机的性质和起源、战争、失业、道德败坏等。它企图把资本主义危机说成是“人的精神危机”、道德和宗教危机的结果。

新正统派伦理学家们谴责当代资产阶级社会里的道德和政治上的恶行,但是,他们却把这种道德危机归罪于人的“自然”本性。他们认为,上帝与现实社会中的人是完全对立的。上帝是绝对完美的,而人按其本性是有罪的、不完善的。人的世俗存在、社会生活与自己的真实本质(即基督教的神的本质的体现)是格格不入的。人类一面具有动物的自然性;一面又具有自由精神。人既自私邪恶;又绝对自由。两者合在一起,人不可能不犯罪。人的一切活动,一切社会组织都有罪。帝国主义和法西斯主义就是人性自私邪恶的自然表现。由于人的世俗存在和其“真实”本质的对立,由于“人对神的反叛”,人就不可能理解“神的意志”,也就不可能在其行动中实现它。

由此,新正统派把人的存在分成两个似乎没有关系的方面。第一个领域是世俗生活、社会实践。第二个领域是信仰的领域。在世俗生活中,人们追求尘世利益,按实际的适宜性原则进行活动,改善技术和发展科学,使自然界服从自己,并试图合理地组织社会生活。然而,这一切似乎是“非真实的”存在,是“在罪恶中的生活”,是物质依赖和实际盘算的王国。新正统派分子断言,“尘世的”道德是讲究利益的道德,它以人们物质的、利己的利益为出发点,并且只是为了满足其社会的(仿佛是外在的,而不是真实的)需要。作为“合乎尘世理智”的道德,它适应人的“罪恶的”

本性，否定绝对的道德原则，并允许暴力。人们在社会生活中，由于其无法根除的罪恶本性，根本无法履行真实的道德要求，即耶稣基督的道德戒律。人的一切行为都负有罪恶。尼采的非道德主义是天经地义的，谈不到任何是非、善恶的道德标准。所谓道德，无非是在大恶小恶之间去选择小恶罢了。莱·尼布尔说：宗教“不能使任何一个行为，即使是最好的行为摆脱罪恶感”^①。随之，他鼓吹要放弃取得任何道德成果的“罪恶”要求，并认为任何道德努力都会落个声誉扫地的结果。尼布尔还说，“人的志向越高，随之而来的罪恶要求也就越多”，“人们可以通过承认自己无法达到罪恶要求的办法，而使自己从这种罪恶要求中解放出来”^②。由此可见，新正统派的罪恶学说是把人的任何行动都判定为有罪的，并号召放弃一切道德，特别是共产主义道德意愿。在他们看来，共产主义道德理论“把恶的起源归咎于私有制度”，不容忍社会里的不正义和各种恶行，并要用革命的手段改造腐朽的资本主义制度，消除资产阶级道德的影响，因此，具有更大的危险性。

新正统派神学家把“真实的”道德转入信仰领域，转入“人对上帝的关系”方面。他们认为，人的“真实的”存在是面向上帝，乞求他的宽恕，放弃对自己力量的相信，寻求社会实践彼岸的生活意义。复归于上帝是人们摆脱自己造成的状况的唯一出路。而“真实的”道德是爱、宽恕一切、不抗恶的道德，是绝对正义的道德。而这种真实的道德只存在于为上帝服务中。这种“绝对的”道德，就是基督教道德。它是和人的现实的世俗社会的道德完全不相容的。新正统派把“世俗道德”与基督教道德完全对立起来。他们认

① R. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, N. Y., 1956, P. 79.

② 同上书，PP. 82, 85.

为，“真实的”基督教道德同社会的需要以及在社会中生活的人的需要都没有丝毫联系。它仅仅涉及人与上帝的关系，它的要求来自上帝的意志，而上帝的本性和尘世上的人所生存的世界是对立的。来自上帝意志的基督教道德在现实生活中是不可能实现的。巴特尔认为，基督教的道德戒律不是对实际行为的规定、指令，而是人在社会生活中不可能达到的绝对美德的模式，它们只是展示出人的不完善，并迫使人无条件批判地对待自己 and 他人。

新正统派伦理学把世俗道德和“真实的”道德(即基督教道德)对立起来的社会作用是什么呢？这就是说，道德及其准则不依赖于社会生活实践，客观上必然承认社会生活是无道德的。也就是说，在社会生活中容许人是利己主义者、容许人做恶、实施暴力、剥削他人。“真实的”道德要求人们不要与恶行、社会弊病作斗争，而是要求他们承认自己完全无力克服社会不公正，完全无力建立美好的社会和实现其道德理想。其次，应当指出，新正统派伦理学虽然也有对资产阶级道德实践的不满和批判，然而，却认为由于人的本性是恶的，具有无法根除的罪恶，要改造社会和人的生活是根本不可能的。新正统派尽管从道德角度谴责资本主义社会，可是，同时他们又把资本主义制度的一切恶行、弊端、危机，其中包括道德危机一股脑儿地推到人的“罪恶”本性上，从而为资本主义制度开脱了罪责，把它看成是一种自然历史的必然。新正统派伦理学的实质和社会作用就在这里。

下面我们打算重点分析一下新托马斯主义伦理思想。至于基督教境遇伦理学放在最后一章去谈。

第二节 现代天主教御用伦理学 ——新托马斯主义的特点

所谓“新”托马斯主义，是中世纪神学家、经院哲学家托马

斯·阿奎那(Thomas Aquinas 1226—1274)的理论在新的历史条件下的复活。新托马斯主义与托马斯主义一样，都是梵蒂冈罗马天主教会的御用哲学。新托马斯主义伦理学就是这种天主教哲学的重要组成部分，是天主教的道德哲学。

新托马斯主义的根本宗旨是使基督教神学和经院哲学适应当代资产阶级的要求；因此，又叫新经院哲学或现代托马斯主义。新托马斯主义者用自己的全部理论来论证宗教信仰，证明上帝的存在，宣扬天主教教义。所以，得到西方国家各级天主教教会的全力支持，因此，它的传播范围和书刊出版数量都超过其他资产阶级流派。

为适应社会历史条件的变化，适应科学技术的发展和现代资本主义的需要，新托马斯主义对中世纪僵死的经院哲学进行了精细加工，巧装打扮。它给自己戴上了“科学”、“理性”的桂冠，越出了中世纪的修道院和教会学校的讲坛，传播在“世俗”社会上，千方百计地企图把“神”与人统一起来。以此实现其“现代化”、“世俗化”。新托马斯主义的主要代表人物有法国哲学家马利坦(Jacques Maritain 1882—1973)和吉尔松(Etienne Gilson 1884—1978)，以及波亨斯基、柯洛丁、鲍埃尔、泰拉依·德·夏尔丹、布尔克等。

承认上帝的存在，肯定世界是神创造的，神是世界的基础，这是新、老托马斯主义整个理论体系的根本前提和根据。美国新托马斯主义者布尔克公开宣称：这种哲学若不以上帝作为一切实在和活动的基础，就会垮台。事实也正是这样。天主教神学关于上帝的学说，就是其伦理学的理论基础。

新托马斯主义与老托马斯主义不同之点，首先在于，许多新托马斯主义者利用现代科学的成就，利用现代资本主义社会的危机和矛盾、人的异化等现象，来证明上帝的存在，论证宗教世界观。马利坦对于上帝的“再发现”，就是利用个人在资本主义社会的

孤独、悲惨、冷酷的境遇来论证上帝的存在。法国神父泰依拉·德·夏尔丹则是企图把进化论与上帝主宰世界的基督教义统一起来。他认为，当代人类所寻找的上帝是“一个与新发现的无边无际的宇宙相对称的上帝”，也就是一个与现代科学发现“相吻合”的上帝。其次，新托马斯主义者²为调和理性与信仰、科学与宗教的对立，甚至打起维护科学和理性的旗号，批判信仰主义和非理性主义。他们承认人的理性可以认识世界，肯定自然科学能够揭示自然规律，然而，却又认为这一切都是上帝的恩赐。人的认识能力是上帝赋予人的灵魂的属性。认识过程是逐步发现上帝的启示和意志的过程。他们表面上强调理性的作用，甚至说“理性是我们达到真理的唯一的自然的手段”，然而，前提还是对上帝的信仰。因为这种“理性”不仅是上帝的恩赐，而且，也是上帝理性的启示和体现。第三，许多新托马斯主义者打起社会改革，争取社会进步的旗号，作出了自我批评的姿态。他们一方面强调神对人的统治，另一方面又宣扬人与神平等，要求维护人的自由和尊严。他们检讨中世纪教会的“错误”，改变了中世纪神学家对异端和异教的敌视，而越来越主张宗教宽容，甚至赞成信仰自由。

新托马斯主义者把世界分为感性世界和精神世界。所谓感性世界即自然的世界，精神世界就是超自然的世界。自然的世界要服从于超自然的世界。他们认为，感性世界又包含着两个因素，即精神的因素和物质的因素，强调物质因素服从精神因素，精神因素是第一性的。新托马斯主义与各种主观唯心主义流派不同，它认为周围世界是不依赖于人的意志而实在存在着的。人依靠自己的感觉和理性是能够认识它的。根据这一点，新托马斯主义者认为自己的哲学是实在论，或称为“创造性的、批判性的实在论”，以此克服唯物主义和唯心主义的“极端性”，创立哲学中的第三条路线。但是，新托马斯主义者认为，神是世界的基础，客观世界不能存在于神之外，神是世界唯一的创造者。这样，他们实

实际上是宣扬客观唯心主义。他们把物质世界的一切变化，都看作是神的理性起作用的结果，从而用神创造行动代替了“发展”的观念。

新托马斯主义企图用科学的“有限性”来证明理性与信仰联盟的可能和必要。它把认识分为三个阶段。这种“有限的”科学认识，就是新托马斯主义认识的最低阶段。他们认为，第一阶段，认识的真理是科学。科学积累的仅仅是事实。它关心的是“是什么”，但它不能回答“为什么”。也就是说，它不可能揭示深入事实和事物本质的原因，也不能做出必要的理性结论。这样，新托马斯主义者把科学理论的相对性，科学知识的不断发展、深化、精确的过程解释成科学不能深入事物的本质，科学不能认识事物的本质。这就是新托马斯主义所讲的科学需要同宗教联盟的理由。

第二阶段认识的真理是哲学(包括伦理学)与形而上学。哲学与科学不同，它提出世界第一个原因的问题，并得出结论说，神(上帝)就是这个原因。这样，哲学就成了科学与神学的桥梁。认识的最高阶段是神学。他们说，只有神学、宗教信仰才能够提供最高的绝对真理。无论是科学，还是哲学，都需要同宗教信仰结成联盟。他们在不否认哲学和科学发展的“独立性”，不反对区分科学、哲学、神学的影响范围的同时，要求科学、哲学的结论首先要与宗教信仰协调一致。实质上，这种所谓联盟的真实涵义仍是要求科学、哲学必须服从神学。

新托马斯主义伦理学就是力图证明宗教道德原则的永恒性、普遍性。用“上帝的存在”，“神的理性”来论证资本主义社会和资产阶级道德观点，以便把宗教道德强加给社会，强加给社会上的每一个人。

新托马斯主义者认为，道德律是上帝创造的，是永恒不变的。道德律是上帝创造的，是永恒不变的。道德律是上帝创造的，是永恒不变的。

第三节 “自然法”——新托马斯

主义的道德根据

新托马斯主义者为了适应现代西方社会的变化和科学、技术发展的情况，对人的问题似乎也表示十分关注，并在尊重知识、尊重理性的旗号下，寻找道德的客观根据。马利坦说：“从知识的观点看来，重要的是要为道德价值和道德价值标准提供一个真正的根据。”^①这个根据就是“自然法”。

一、“自然法”与道德律

什么是“自然法”？新托马斯主义者说，“自然法”就象事物的真正本质一样存在于事物内部，它先于一切陈述而存在，并且不必根据概念或理性的知识而为人类的理性所认识。自然法是“神的思想中管理事物的理想方案或推理，任何事物，除了上帝都得服从这一方案。但是，理性生物（人）服从这一方案的方式，较之其他生物高得不可比拟。因为在理性生物中，自然法是神的理性在人身止打上印记，因此，人天然就具有区分正义和非正义的标准。就此而言，自然法表现了人性之形而上学的准则，是“有关人的行动的理想程序，是合适和不合适行动，正当和不正当行动的分水岭，它依靠着人的本性或本质以及根源于这种本性或本质的不变的可能性。”^②马利坦以亚当的长子该隐杀死其弟亚伯为例，认为这种杀害是为人的本质所否定的。因此，禁止杀人是以人

① 马利坦：《人和国家》，商务印书馆1964年版，第76页。

② 同上书，第83页。

的本质为依据并为人的本质所要求的。“你勿杀人”这一箴规就是“自然法”上的箴规。因为人性的首先的和最普遍的目的就是“保持存在”，因为人作为人而言，具有生存的权利。所以，他说“自然法是作为一个理想秩序而处在一切现有的人的生存中的”^①。

总而言之，在新托马斯主义者那里，“自然法”作为道德价值和道德标准的客观根据，一方面被解释为神的理性的表现，上帝“智慧”的传达；另一方面又被解释为人的真正本性的要求，人本身所固有的本质。而人的这种“真正”本性或本质，则是完全按上帝的理性创造出来的，是上帝恩赐给人的。神的理性与人的理性是相通的。新托马斯主义正是利用“自然法”这一概念，企图把现实的人与神统一起来，进而把“天国”与“尘世”统一起来。他们一方面吸取了十八世纪以来资产阶级传统伦理学的某些观点，把道德的根据归结为人的自然本性、人的真正本质，然而，另一方面，又把这种人的自然本性解释为神的理性、神的恩赐。^②因此，在他们那里，什么是善、什么是恶，什么是正当，什么是不正当等道德价值、道德标准问题，归根到底，还是从上帝身上去寻找根据。新托马斯主义企图赋予道德以客观性，说：人的行为虽然“直接取决于良心。但这种良心仅仅是自然法的表现”^③，可是，他们最终又把“自然法”溯源于上帝，因此，人的良心还是来源于上帝，是上帝理性在人身上的表现。可见，新托马斯主义伦理学仍是一种唯心主义的道德理论，所不同的，只不过是一种带上了浓厚的神秘主义色彩的客观唯心主义。它把起源于人类社会物质生活条件，反映一定社会关系的道德律，神秘化为上帝的理性的产物。

新托马斯主义者认为，“自然法”是根据人的本性“应该”采取的正当行为的方式。既然上帝赋予人自由意志，“应该”就具有道

① 马利坦：《人和国家》，商务印书馆1964年版，第84页。

② 波亨斯基：《托马斯主义》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》商务印书馆1964年版，第444页。

德意义，并包含着道德责任。所以，人的“自然法”就是“道德的法则”^①，是“高于人的天性本身的道德律”^②。马利坦说：“自然法和自然道德条例的全部领域、即自然道德的全部领域是同样广阔的。不仅是自然伦理的主要的和基本的条例，而且是它的最不重要的条例，都意味着同自然法相符合”^③。例如，通奸要受到道德律的谴责，那是因为“人的（心理生理的）本性要求婚姻的纯一”^④。而人的这种本性，自然都是来自于上帝。

在新托马斯主义者看来，人的自然法是道德律，也就是人的行为的尺度。但是，自然法则要能够指导人的行动，还必须要被人们所认知，也就是说，人们必须具有“自然法”的知识。人怎样才能发现、揭示自然法则，而具有自然法的知识呢？

他们认为，人发现、揭示自然法则主要是靠理性。根源于神的一切道德规范和原则都是由“理性”发现并揭示出来的。理性具有什么是善，什么是正义的知识。它把这些知识当作基本的道德规范和指导人们行动的准则，并利用这种知识来评价人们的行为。这种能够发现道德规范的“理性”，新托马斯主义者称之为“公正的理性”，或称为“道德良知”。美国哲学家雷纳德教授说：“公正的理性……这就是基本的万能的道德原则的知识，我们借助于这种原则来判断人们行为的客观价值。”^⑤在新托马斯主义者看来，最基本的自然道德律就是依靠这种“公正的理性”或“道德良知”发现的。不过，人类的道德良知又不是一下子就十分完备的。所以，人对自然法的知识只能是随着人的道德良知的发展一点一

① 马利坦：《人和国家》，第83页。

② 波亨斯基：《托马斯主义》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第445页。

③ 马利坦：《人和国家》第84页。

④ 波亨斯基：《托马斯主义》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第445页。

⑤ H. Renard, *The Philosophy of Morality*, Milwaukee, 1953, P. 117.

滴的增加，并逐渐变得更为精确。然而，人类的道德良知又是怎样才能得到高度的发展呢？人对“自然法”的知识怎样才能达到完善呢？马利坦说：它要达到完善的境地，那只有等“福音渗入到了人的本体的最深之处”^①。也就是说，要使对上帝的信仰控制了人的整个心灵。

新托马斯主义好象非常重视人的“理性”的作用，在其伦理学领域中，常常打起理性主义的旗帜，批判存在主义伦理学中的非理性主义。甚至，往往还把“理性”看作是人的行动标准。其理由是：由于“理性”知道道德规范和人活动的目的，因此，它能够判断人的行动在多大程度上符合这个目的，以及是否符合道德要求。所以，新托马斯主义所说的“道德”，就被解释为理性在人的行动中确定起来的秩序。不过，这种“理性”绝不是科学认识的理性。他们一再强调，发现道德律的“理性”与发现几何定理不同。他们说，人类理性发现自然法则，不是用抽象的、理论的方式，象发现几何定理那样；也不是通过概念上运用“理智”或经由“理性知识”去发现自然法则。“人类理性认识自然法的真正方式或形式并不是理性知识，而是通过倾向得来的知识”^②。这类知识不是通过概念判断得来的“明确的知识”；而是通过天赋和倾向而得来的模糊不明的、无系统的，然而却是必需的知识。理智要在其中进行判断，就必须求教于上帝的声音。实际上，在新托马斯主义者看来，人类的理性不仅是存在于人的本性中，是人本性所固有的东西，而且，它置根于上帝，是上帝对人的恩赐，是上帝理性对人的“同化”。因此，人的理性必须为信仰服务。马利坦说：“理性的明智不是掩盖、而是揭示上帝的仁慈的明智”^③。

①② 马利坦：《人和国家》，第86页。

③ 马利坦：《信仰的自白书》，转引自《现代西方哲学》，人民出版社1981年版，第367页。

新托马斯主义指出了道德认识与科学认识的区别，道德认识首先决定于人的实际利益和需要。然而，他们的目的并不是要真正去揭示道德认识的客观规律和特点，而是企图由人性导出神性，并由此走向信仰、走向上帝。

新托马斯主义者强调，人的活动的最高目的和人生活的意义是趋向“最高的善”（信仰上帝），获得“永恒的幸福”（天堂的幸福）。自然法则不仅能给人指明达到“自然”目的所应当遵循的原则，而且，也给人指出趋向超自然的最高目的所必须遵循的原则。然而，自然法则并不是他们的最高道德法则。他们认为，最高的道德法则是“神”的“永恒法则”。“永恒”法则是上帝的智慧、上帝的理性。“自然法”只是“永恒”法则在人性中的反映。上帝的理性永久规定了道德律的内容，因此，要认识这些道德律，只靠知识论证，缺乏宗教信仰是不充分的。人们只有依靠信仰才能遵循神的戒律达到“最高的善”，并在道德生活中实现“最高级的或神学的美德”。由此可见，在新托马斯主义者那里，道德的根源是“上帝”，道德价值和道德标准的最终根据也是来源于上帝。其所不同于新正统派的是，他们认为，道德的根据不是变化无常的“上帝的意志”，而是永恒不变的“上帝的理性”。道德律的基础不是在上帝的意志之中，而是在上帝的“存在”之中。

“自然法”这一概念成为新托马斯主义伦理学的关键性概念。它把道德不仅从地上推到“天上”，给现实社会中的资产阶级道德戴上神的光圈，而且，还为这种道德找到“人性”的根据，因此，使其学说具有更大的蛊惑性。马利坦在此基础上，更把自己的理论体系称为“真正的人道主义”，“完满的人道主义”，甚至宣称“以神为中心的人道主义”必将代替“以人为中心的人道主义”。

二 道德律的实质

在新托马斯主义伦理学中，道德律的实质其一，是它的神性，

即认为道德律来源于上帝的理性，是上帝计划的一种表现。人类行为的规则都是“由上帝根据天上确定的道德法则亲自指派下来的”^①。

其二，是它的永恒不变性。既然自然道德律是来自人的不变本性和永恒的上帝理性，因此，这种道德律自然就具有绝对性和永恒性。尽管新托马斯主义者也不能无视现实社会中道德的千差万别，然而，他们认为，那只不过是在上帝理性支配下出现的许多“自然法的基本的动态方案”；或是由于偏离上帝的意旨、人性堕落使“动态方案”在内容上产生的缺陷或偏差^②。

新托马斯主义伦理学反对历史唯物主义关于道德是由一定的经济关系、一定阶级、一定社会历史条件决定的思想。他们把所有道德规范和准则都看成是固定不变的。他们说，不管什么道德法典都承认撒谎、盗窃、杀人、诽谤永远是恶的。他们认为，如果道德律不是绝对的、不变的，它就会失掉约束人的行为的效力。至于谈到在现实社会中以及在历史上，为什么会存在着不同的道德论，他们则认为，这是由于错误的道德判断的结果。基于这种认识，有的新托马斯主义者企图建立一种对所有民族，在一切时代都有同样意义的“世界伦理学”。

所有的新托马斯主义者都在不断地论证伦理学原则和规范的“客观性”和“万能性”。然而，他们所论证的，实际上是道德规范的不变性、永恒性和教条性。马利坦说：“存在着客观的道德规范、义务和准则，因为理性的判断是道德的形式的、本质的因素，并且这种理性判断对所有的人都是一样的”^③。

布尔克说：“要是人们不是同类的代表者，那么对所有的人来

① 马利坦：《道德哲学》，《现代世界伦理学》，贵州人民出版社1981年版，第95页。

② 参见马利坦：《人和国家》第88页。

③ J. Maritain, *Existence and Existent*, N. Y., 1949, P. 52.

说，就不可能有统一的目的，也就不会有伦理学”^①。这样，关于人的不变本质的观点，就成了不变的永恒道德法则的根据。新托马斯主义者宣扬个人的道德内容都是统一的，宣扬社会经济条件不能改变人的本性等，往往是直接针对马克思主义伦理学和共产主义关于培养新人的理论的。鲍埃尔说：“依附、懒隋、虚荣、追求权势，这些就是人的弱点，它们是任何一个经济空想都不能治好的。”^②

在新托马斯主义伦理学中，自然道德律的主要要求是永远行善避恶。新托马斯主义者以最抽象的形式来确定善与恶。他们认为，凡是能达到最高目的的一切都称之为善；凡是使人离开最高目的的一切就是恶。布尔克说：“当人的自由行动，就其性质来说，是把人引向最终目的的，它们就是好的，如果使人脱离这个目的，它们就是不道德的。”^③他们所谓的“最终”或“最高”目的，用马利坦的话来说，就是实现人类的“永恒幸福”，就是“占有上帝”。“上帝不仅被人们看作为自在和自为的最高的善的真谛，而且被看作为占有它才是人类幸福的最高目标。”^④

马利坦把道德这一概念分为狭义和广义两种。所谓狭义是指“道德美德”，广义是指“道德生活”和“道德科学”。道德生活是道德科学的研究对象。在道德生活中，存在着两种美德和准则，即“适用于神圣生活的最高级的或神的美德和准则”以及“适用于人类的生活的道德的美德和准则”。神学美德的对象是超验的上帝、是最高的善。神学美德把人的心灵与上帝和最高的善统一起来。它是神的恩赐，其主要的三种美德是：信仰上帝、寄希望于上帝、

① V. Bourke, *Ethics. A Textbook in Moral Philosophy*, N. Y., 1951, P. 124.

② 《The Philosophy of Communism》, N. Y., 1952. P. K.

③ V. Bourke, *Ethics. A Textbook in Moral Philosophy*, P. 43.

④ 马利坦：《道德哲学》，《现代世界伦理学》第81页。

爱上帝。道德的美德主要是指：明理、正义、节制、勇敢等。马利坦说：“道德的美德只是教人们注意人类的习惯或注意与人的利益相关联的生活规则”。神学美德高于道德的美德。神学美德是完善的，而道德的美德则始终需要“修订”或“补充”^①。只有神学美德才是“认识人类道德生活的指导”。在人的心灵中为什么会有这种神的美德呢？马利坦说：这是“由于上帝的意志把它们从天上灌注到人类本性的道德美德中”的缘故^②。这样，新托马斯主义者不仅把人类的道德生活最终完全置于神的统治之下，而且，把抽象的人性和对上帝的信仰完全统一在现实的人的道德生活中。

三 以神为中心的人道主义

新托马斯主义者把人的本性与上帝的理性统一在人的“自然法”中，即道德律中。他们企图证明，凡是符合人的真正本性要求的行为，在道德上就是善的，而凡是遵循“道德律”要求的行为，就是实现人的真正本性，在此基础上，他们把自己的道德哲学体系称为“真正的人道主义”。

“人道主义”这个口号，是欧洲文艺复兴时期资产阶级先进的思想家，为摆脱经院哲学和教会思想的束缚，反对封建统治而提出来的。人道主义者用自然人性论批判基督教的上帝造人说，宣传人的个性自由，反对宗教禁欲主义，主张人有享乐和满足尘世需要的权利。十八世纪的资产阶级启蒙思想家使人道主义成为一种完整的思想体系。他们在反对封建统治者和教会的斗争中，宣布了自由、平等、博爱的口号，要求尊重人的权利和充分发展人的“天性”。可见，人道主义，原来就是与宗教作斗争的过程中形成和发展起来的，人道与神道本来是不相容的。然而，新托马斯

^{①②} 马利坦：《道德哲学》，《现代世界伦理学》第88、89页。

主义神学家，在资本主义没落时期，在这已变化了的社会历史条件下，为适应垄断资产阶级的需要，竟也拣起了“人道主义”旗帜，而提出“以神为中心的人道主义”。他们为给资本主义制度辩护，把资本主义社会的罪恶和人民的苦难都说成是由于四个世纪以来，强调了以人为中心，因此使人脱离了上帝，脱离了宗教而造成的。为此，他们提出，以人为中心的人道主义已经幻灭，世界需要一种新的人道主义，这就是“以神为中心”的人道主义，或叫做“完满的人道主义”^①。

所谓“以神为中心的人道主义”，在新托马斯主义者看来，首先也是一种“对人的信仰”。新托马斯主义不仅反对无神论的存在主义，说存在主义所反映和叫喊的是人对虚无的渴望，这种表现为“人渴望虚无，否定存在，也就放弃了自己”的悲观主义，就是对“人”失去信仰最明显的例证；同时，它更把主要矛头对着马克思的共产主义。他们说，共产主义所信仰的人，是“集体的人”，攻击说“这种集体的人剥夺了个人心灵的自由”^②。

新托马斯主义者的“真正人道主义”所谓“对人的信仰”，必须求助于对神的信仰。马利坦说，人作为自然界的一部分，具有一种本身就是善的本质，因为自然的深处存在着超个体的、笼罩着一切的宁静，这就是根本的善和存在的普遍力量，这就是上帝的存在。上帝是人本质中潜在的善的源泉。人不仅是自然的产物，也是理性和自由的产物，因此人有不可毁损的勇气和永恒不灭的尊严。理性要求必须信仰人。然而，我们做不到，因为经验遏制着理智。现实世界的罪恶和人性的极端堕落破灭了对人的信仰，以人为中心的人道主义随之崩溃。所以，新的人道主义也就必须求助于上帝。“对人的信仰如果建立在超人的信仰上，就会得到再

①② 马利坦：《理性的范围》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第416、421页。

生。对人的信仰是要由对上帝的信仰加以挽救的。”^①

所以，他们提出，这种“以神为中心”的人道主义要求“人在上帝身上复权”^②。他们认为，“人在上帝身上复权”，不仅是基督教新时代的特征，更是这种“新人道主义”的特征。所谓“复权”，就是说，因为人的一切都是来自上帝，人是上帝创造的，人的本性也是上帝赋予的，因此，人与上帝有联系的一切就应该受到尊重，人是目的，而不是手段。不过，自中世纪结束以来，由于人的觉醒而脱离了宗教，脱离了上帝，人便失去了与上帝联系的地位和权利，因而处境孤独，并感到压抑，为此渴望恢复这种地位和权利。可见，所谓“人在上帝身上复权”也就是把人与神结合起来，“人道”与“神道”合流，使资产阶级的“人权”披上神权的外衣。至于“以神为中心的人道主义”，用马利坦的话来说：“它的主要任务将是使福音的酵素和灵感透入世俗生活的结构——这是一个使世间秩序神圣化的任务”^③。他说，这种“神降生为人的人道主义”将关怀大家，使人们有权享受人所应得的世间生活和精神生活。马利坦把这看作是用“基督教人格主义的”民主主义来代替“唯物主义的、个人主义的文化”，从而避免“集体主义的经济制度”的途径。他认为，现代世界最严重的毛病是“二元论”，即“神圣的东西与世俗的东西分离”，结果使基督教的伦理不能真正渗入人民的社会生活。这种“人道主义”思想，是新托马斯主义的社会伦理学说的重要内容。新托马斯主义者企图借助这种以上帝为中心的社会伦理学说来解决现代西方资本主义社会弊病和日益尖锐的矛盾和冲突，抵制共产主义思想的传播和社会主义制度的影

① 马利坦：《理性的范围》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第123页。

② 马利坦：《完整的人道主义》，《现代美国哲学》，第157页。

③ 马利坦：《理性的范围》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第416页。

响。然而，对现实社会中的矛盾，上帝是无能为力的。企图以此扼制社会的发展，也只能是一种妄想。

第四节 新托马斯主义关于人的两重性的理论

新托马斯主义在使宗教观念“现代化”的过程中，赋予人在尘世中一定的独立性和自主性，表现出兼顾人的世俗生活需要与彼岸天堂幸福、物质享受与精神快乐的姿态，力图使神的意旨与人的自由协调起来。为此，新托马斯主义者特别注意论证“个体”(individu)与“个人”(personne)或者是“个体性”(individualite)与“人格”(personnalite)的区别。这种关于人的两重性的理论，是新托马斯主义道德哲学的一个重要理论问题。弄清这一理论，对于了解其伦理学说以及他们所宣传的“幸福”、“自由”等伦理学范畴，具有重要的意义。

一 关于人的两重性的理论

新托马斯主义者把世界划分为感觉世界(自然界)和超感觉世界(彼岸世界)两部分。与此相关，他们把人也区分为“个体”与“个性”两部分，并把个体与个性看成为构成人的有机体的两个独立的实体。马利坦认为，有关人的天性为善或为恶的两种绝对对立的看法，就是由于“人被放在两个极端之中：一个是物质的极端，它实际上并不关涉到真正的个人，倒不如说关涉到个性的影子或在严格的意义上我们称作‘个体性’这个东西；而另一个则是

灵性的极端，它关涉到‘真正的个性’”^①。他强调，对人作这种区分是托马斯主义的“一种基础的东西”。

物质实体构成个体的基础。所谓“个体”指的就是人的肉体。新托马斯主义者认为，物质的个体性根源于“物质”，因为物质要求在空间占有自己的位置。人的个体性也是以物质作为“最初实体的根源”。正因为每个人身上的个体性根源于“物质”，所以，作为个体的人，是利己的、排他的。也就是说，具有排除别人一切的“自我狭隘性”，并“时时在贪图为了自己而有所获取”^②。

由于个体固有的一切都是人从自然界获得的，个体是自然界的一部分，完全依赖于自然界，因此，每一个作为个体的人，生活在世界上，就象“无限的网上的一个孤零零的点子”，他只能屈服于自然界的一切力量 and 影响，没有自由和独立性。

然而，作为个性的人就是另外一回事。他是“独立和自由的本原”，是“创造性的统一”。因为，不朽的灵魂是他的基础。不朽的灵魂在人身上创造了一个特殊的境界：理智、意志、爱的能力，所有这一切品质也就构成人的特点。简言之，在新托马斯主义者那里，“个性”就是人的灵魂。他们说，个性不“牵连到物质”，个性是以“精神为根源的”^③。精神是存在的最高阶段。精神具有独立性。它的职能是认识和意志。而认识又包括直观的认识（理智），推论的认识（理性）。人借助理智和理性，就可以直观上帝的存在。正象新托马斯主义者托卡弗狄（E·Toccafondi）所说：灵魂“是精神的，因此在理智上是自由的，不朽的，能够统治物质的”。它可以促使人“达到最高尚的目的，找到通向真善美的道路。”^④

新托马斯主义者认为，个体与个性的关系就象物质（质料）与

①② 马利坦：《个人与公益》，《现代美国哲学》第190—191、193页。

③ 同上书，第195页。

④ 《The Philosophy of Communism》，P.188.

形式的关系一样。物质只能靠形式而存在。而物质并不是真实的存在，只是一种存在的可能性，“是一种想成为存在的渴望”；只有形式才是真实的存在，才是现实的。物质的各种限定来自形式，而作为身体的形式（灵魂）是上帝创造的。正是由于上帝把灵魂置于人的肉体中，才使人成为人，使人获得个性，使人“拥有尘世间最充实的存在”。因此，灵魂则必然凌驾于肉体之上，个性高于个体，天国的精神快乐高于尘世的物质生活。

按照马利坦的看法，人可以向两个方向发展：一是个体的发展方向。这是沿着满足人的物质需要的方向发展。这样，人就会成为“可憎的”，就会不择手段地去“夺取”，从而失去个性，脱离人的最高目的——上帝；第二个方向就是理性的发展。理性的发展能导致真正个性的形成。增多人的知识，使人借助这些知识去认识宇宙和上帝，从而成为英雄、圣人，成为道德高尚的人。不过，坚持这个方向，就需要牺牲世俗的需要。

这样，新托马斯主义仍是从传统的基督教唯心主义立场出发，强调个性、灵魂、精神生活的主导作用，从而把人的个体与个性，肉体与灵魂、物质生活与精神生活形而上学地分割开来，对立起来。但是，不管这些神学家如何推崇精神、灵魂，也不管他们如何虔诚地信仰上帝，然而，他们都不能离开肉体而存在，或是离开物质世界而生存。于是，新托马斯主义在它“世俗化”、“现代化”的过程中，也就不不得不作出了承认物质世界，承认世俗社会生活的样子，认为人是物质与形式的“统一体”。马利坦说：“人的灵魂伙同被灵魂赋与形式的物质，构成了是肉体的同时也是灵性的一个唯一的实体”^①。也就是说，人的本质既是肉体的，又是精神的。反对把灵魂与肉体、个性与个体分开，强调它们是一个整体的东西。在一个人身上，并不是有一个叫“个体”的东西，另一

^① 马利坦：《个人与公益》，《现代美国哲学》第192页。

一个叫“个性”的东西，只不过是作为一种意义上来说，他是个体，而在另一种意义上来说，他是个性或个人。基于物质的东西，他是整个的个体，而基于精神的东西，他就是整个的个人或个性。马利坦在反对把两者割裂时，甚至说：“不幸的是，人在绞杀了个体的时候，也绞杀了个人”^①。新托马斯主义者以此来说明自己不仅不否认物质的东西，不鄙视现世的物质生活，也并不排斥物质生活上的幸福。不过，这种脱离社会条件的灵魂与肉体相统一的人，绝不是现实生活中活生生的人，而只能是来自基督教的天国的抽象的人。

由于新托马斯主义者归根到底是把精神看作高于物质，是第一性的，因此，在他们那里，人的灵魂与肉体的统一，是以灵魂的存在为前提的。精神生活与物质生活的统一，是以精神生活为基础的。他们认为，人离开了精神的东西，背离了个性和对神的归顺，个体以及个体的物质幸福就只能是坏东西。所以马利坦说：“正是要向着个性归顺，个体性才是好的”^②，只有皈依上帝，人才能成为真正的人，也才能获得永恒的幸福。

可见，新托马斯主义关于人的两重性理论，实际上仍是在为宗教作论证。

二 个人与社会、个人与集体

新托马斯主义者把人分成个体与个性两个方面，把人的肉体和精神形而上学的分割开来，并把人看成是抽象的、脱离其生存的现实社会条件的人。他们正是从这一观点出发来论证个人与社会的关系的。

他们认为，人类社会是由许多个人组成的。社会的单位就是

^{①②} 马利坦：《个人与公益》，《现代美国哲学》第198、197页。

“个人”。然而，社会并不是个人的简单相加，“社会大于人的总和”，因为除了人之外，“社会还包括一种实在的关系”^①，这就是来自上帝的“社会正义”、“公正”等关系。

他们虽然也不得不承认社会给个人的生存和发展提供了必要的条件，人离开社会不可能得到完善的发展，“社会对人类尊严的完成是必要的”^②。但是，他们却首先从人的本性中引伸出社会，从个人的肉体、精神需要上来论证社会存在的必要。马利坦说：倾向于社会乃是个性的本质。首先是人的不朽灵魂要求与他在精神上、道德上进行交流，要求过社会生活；其次，是由于从物质的个体性所产生的种种缺乏，人要求过社会生活。“和灵魂的不朽生命相对看来，社会乃是为每个人而存在的，并且从属于人”^③。在他看来，社会的基础不是社会的物质生产，而是单个人的精神，是来自人的天性的“友谊”和来自上帝理性的“正义”。

由此可见，在新托马斯主义那里，不是现实的社会条件决定人的本质，而是人的本质决定社会的存在和发展；不是社会存在决定社会意识，而是社会意识决定社会存在。一切都被倒置了！历史、社会成了用“头”走路，而不是用“脚”走路。还必须指出，在他们那里，构成人类社会的所谓“个人”，绝不仅是一个抽象的、孤独的生物学意义上的人，即作为“个体”的人；更重要的还是一个具有不朽灵魂、与上帝相通的人，也就是作为“个性”、“人格”或“个人”之类的“精神实体”。因此，人的本质不是社会关系的总和，而是“神恩”，是上帝的理性、上帝的恩赐等等。这样，神也就通过人的不朽灵魂而进入了人类社会。不仅如此，上帝还用“正义”构造成社会的“实在关系”，因此，上帝也就控制了人类社会。既然人是上帝创造的，社会也是上帝创造的，于是，个人与

① 波亨斯基：《托马斯主义》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第445页。

②③ 马利坦：《个人与公益》，《现代美国哲学》第200、208页。

社会的关系如果抽去了上帝，既没有人，也没有社会，那么就根本没有什么个人与社会的关系了。所以，无论是个人还是社会，都必须听命于上帝。

新托马斯主义者认为，“个人是世界上的最高存在物，其他一切存在物均须为他服务”^①。“一个单独的人类的灵魂比整个宇宙的尘世间的善都要有价值，没有什么东西在不朽的灵魂之上——除非神。”^②因此，个人就超越了一切尘世间的社会，个人高于社会、高于集体。个人既不依靠社会，也不依靠集体，个人只依靠上帝。他们利用这种办法来论证“人人为自己，上帝为大家”的宗教个人主义。

马利坦从维护资本主义社会秩序出发，又说：“同一的人，作为个体或作为部分，则又低于整体，从属于整体，并且应该作为整体的器官而服务于共同的事业。”^③因而，他又反对资产阶级的极端个人主义，即所谓个体主义。马利坦认为，只追求个人的物质享受，追求个人的绝对自由，不顾资本主义社会的整体利益，只要求国家满足自己的种种欲望，而无理拒绝社会生活的种种约束，结果就会使社会陷于崩溃，“走向了每个人的可悲的孤立、走向了公益与共同事业这类观念的消灭的道路。”^④然而，马利坦却更疯狂地攻击共产主义，反对无产阶级的集体主义。他攻击共产主义只讲集体，不管个人，扼杀个性，使人完全服从于社会和集体的历史命运，剥夺了个人心灵的自由，“使个人的整个生命受到奴役”^⑤等。马利坦对共产主义道德的攻击，不过是一切资产阶级哲学家、伦理学家攻击马克思主义道德观的陈词滥调。实际上，

① 波亨斯基：《托马斯主义》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第445页。

② 马利坦：《个人与公益》，《现代美国哲学》第208页。

③④ 同上书，第213、227页。

⑤ 马利坦：《信仰自白书》，《这是我的哲学》第256页，转引自《现代西方哲学》第384页。

在存在着人剥削人，人压迫人的社会条件下，人的自由必然受到压制，每个人的个性也根本不可能得到充分发展，这是许多西方正直的学者都已看到的。只有在消灭了剥削，消灭了私有制的共产主义集体中，个人的聪明、才智才能得到自由而充分的发挥。这绝不是马利坦之流几句诬蔑之词所能抹杀得了的。

新托马斯主义者把现实资本主义社会中个人与社会、个人与集体之间的对立，都说成是唯物主义无神论的过错，是共产主义的“罪过”，是人们不信上帝的结果。他们要求个人、社会、集体最终都必须服从于神，实际上，这个“神”就是被他们神化了的占统治地位的资产阶级意志。

第五节 新托马斯主义对幸福和自由的理解

一 新托马斯主义的幸福观

新托马斯主义者认为，伦理学本质上是关于人的活动的学说，作为这样的学说，就必须研究人的活动的目的。因此，波亨斯基说：“托马斯派的伦理学是一种目的伦理学”。这种目的就是“人的幸福”，而且“这种幸福被理解为一个完善的主体的持续的、完善的活动”^①。这不仅说明，在托马斯派体系中，“德性具有巨大的意义”；而且可以看到“幸福”这一概念，在其伦理学中的重要地位。

新托马斯主义者把幸福分为两种。一种是人在感性经验世界里所能体验到的幸福，是人在所谓“本性范围内”追求的目的，也

^① 波亨斯基：《托马斯主义》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第444页。

就是人类追求的幸福。这种幸福是哲学、理性所能理解的，但是伦理学所研究和说明的幸福。另一种，则是超验世界中的幸福，即所谓“神恩境界”的幸福。这种幸福是“超本性范围的绝对最终目的”，也就是“永恒幸福”。实现这种“永恒幸福”不能靠哲学和理性，而只能靠基督教信仰。

获得幸福或占有无限的善，在新托马斯主义者看来，是人类活动的最终目的。而至于谈到幸福或无限的善本身，又被他们说成是人的本性的完善或充分发展。他们从其关于人的两重性理论出发，又把人间的幸福分成两类，即物质方面的幸福(物质享受)和精神方面的幸福(精神快乐)。他们虽然也承认人追求世俗的物质生活幸福被人当作“一种基本权利”^①；然而，他们却又认为，精神方面的权利高于和肉体需要相联系的权利，甚至认为，追求生活福利，关心身体健康，注意吃喝穿戴，向往爱情、渴求知识都是错误的。鲍埃尔说：“用世俗生活、尘世上的福利限制人的意向是极大的歪曲普遍的错误”。因为“人的本性是这样的，就是尘世上的财富的丰裕，既不能满足他的愿望，也不能抑制他的情欲”^②。马利坦也认为，追求物质生活福利就会败坏人的“个性”。人如果脱离精神，而沿着满足物质需要的方向发展，社会成为“可憎的”自私自利的人，就不算是一“个人”，因此，也就更无幸福可言，只有不断追求精神完善，才能获得真正的幸福。

究竟什么是新托马斯主义者所鼓吹的真正幸福呢？在他们看来，幸福不是人创造的，幸福是永恒的，因此，幸福不可能存在于我们生活的世界。能够给人带来幸福和无限的善的唯一客体，就是上帝。所以，爱上帝、力求接近上帝，就是人活动的最终目的，也就是人应该追求的幸福。

① 马利坦：《道德哲学》，《现代世界伦理学》第82页。

② 《The Philosophy of Communism》，P. VIII, IX.

新托马斯主义者认为，理性可以帮助人确定最高目的。不过，这种理性，绝非认识自然界的理性，也不是向偏见挑战的理性，而是认识上帝的真理的理性。正象布尔克所说：“幸福的本质存在于理性关于圣物的思辨中”^①。因此，只有发展人的理性，发展精神，才能完善人的个性和实现人的最终目的。然而，要发展人的精神，就必须抑制人的肉体需要，不仅不能以满足人的物质需要为基础，相反，还必须限制这种需要才能实现精神的发展、理性的发展，以达到最终目的。

他们因此把物质享受和追求物质生活幸福看成是人本性上罪孽的基本根源。他们要人避开这个罪孽，使人对必要的生活福利漠不关心，进而诱使劳动人民放弃为争取生存权利，改善起码的生活条件的斗争，去追求虚无飘渺的“永恒幸福”。

所谓“永恒幸福”，用马利坦的话来说，“就是占有最高实在的善，就是瞻仰上帝”^②。这种永恒幸福，与人类的幸福不同，它不是来自人的本性，而是来自上帝的恩赐，是我们眼睛未曾见过，耳朵未曾听过，人心也未曾想到的东西^③。人类为了这种幸福就必须摆脱自己的一切物质欲望，爱上帝超过爱人类自己，超过爱人类的幸福。只有这样，在他面临死亡时，才能在天堂里获得永恒幸福。由此可见，新托马斯主义的幸福，最终仍然是在“天国”，而不是在人间。它是空洞的、抽象的，完全脱离社会物质条件的。这种幸福实际上是根本不存在的。这种幸福论，只不过是宗教对人民的一种欺骗，是一个早已破产的欺骗。

二 关于意志自由的问题

伦理学中的意志自由问题，主要是关于人的道德行为选择的

① V. Bourke, *Ethics. A Textbook in Moral Philosophy*, P. 37.

②③ 马利坦：《道德哲学》，《现代世界伦理学》第82、81—82页。

自由问题。如何估计人在道德行为中选择的自由，不仅是伦理学史上早就提出的问题，更是现代资产阶级唯心主义伦理学特别热衷的问题。

历史上的宗教宿命论把人的意志与神的意志绝对对立起来，认为人的任何自由行动都会造成罪孽，人的意志自由是罪孽的根源。

新托马斯主义者摆出似乎与传统的宗教宿命论不同的样子，企图用人的两重性(个体与个性)理论，把神的天命说和人的独立性这两个对立的東西结合起来，使神的意志与人的意志融合起来。他们认为，人是灵魂与肉体实体的统一。也就是说，人既是有精神的肉体，又是有形体的精神。因此，人在感性世界中有独立性和自主性。人能按照自己的理智的指示，根据自己特有的意志去行动。人是有意志自由的。而且，这种自由是不受任何客观必然性制约的，也就是说，是不受任何自然界规律和社会发展规律制约的。

新托马斯主义与现代资产阶级唯心主义哲学的其他派别一样，也在鼓吹个人意志的绝对自由，即脱离客观必然性的“意志自由”或“精神自由”。马利坦说：“我们的意志在自己的内心力量上，不仅摆脱了任何外在的强制，也摆脱了任何形式的……必然性。”^①波亨斯基强调“意志不受任何有限对象的束缚”，“意志对于这种对象是自由的”^②。所谓“有限对象”，也就是指人所生活的现实世界，即自然界及人类社会的一切。在他们看来，人是可以脱离自然界和社会而存在的。人的自由与客观必然性是不相容的。他们把自由与客观的必然绝对对立起来，反对自由是对必然的认识这

① J. Maritain, *Freedom in the Modern World*, London, 1935, P. 5.

② 波亨斯基：《托马斯主义》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第440页。

一论断。他们说，自由如果是认识的必然，那么自由就会融化在必然之中，自由也就消失了。他们反对马克思主义关于人的信仰依赖于社会历史条件和一定社会历史规律及社会环境决定人的道德意识和行为方式的历史唯物主义观点，认为这就是否认人的信仰自由，否认道德选择自由和行动自由。事实上，“自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立，而在于认识这些规律，从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务。……因此，意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的那种能力”^①，而绝不是不受任何限制的精神的自我决定。

新托马斯主义者把人的道德意识，如良心、义务、责任以及爱、憎等道德的精神因素都说成是“一个自由的、自觉的和自我克制的存在物的自我建立。它们不象本能活动和感觉活动那样，是在有规律的现象中发生、发展和消逝的某种东西。作为精神的人格生存于活动中，活动是人格的自由创造，而不是它的必然发展”^②。根据这种说法，每个人的道德观念的形成和行为的选择，与人生存的自然环境和社会环境没有任何联系，而只是每个人自己内在的精神活动。这种精神活动不仅在“自动决断”上是绝对自由的，而且在“行动的一切条件均已满足时，它可以行动，也可以不行动”^③。其实，这种精神自由并不是人对神的独立、自主的表现，相反，正是人对神的依附。

自由意志也被新托马斯主义者涂上了一层浓厚的神学色彩。在他们看来，第一，自由来自上帝，是上帝的恩赐。人是否是自由的，不是人自己所能决定的。马利坦说：“向神献上自己，就获得

① 《马克思恩格斯全集》第20卷第125页。

② 施泰因布希勒：《天主教伦理学的哲学基础》上半卷，杜塞尔多夫1947年版，第340页。

③ 波亨斯基：《托马斯主义》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第440页。

无上的自由”^①。可见，人的自由按其起源来说，就是神的自由，是上帝赐给人的东西，因此，这种“自由”与人类日常生活的自然、社会内容无关。第二，凡是为满足人的物质欲望和需要的自由，都是罪孽的根源，是产生一切恶的原因。所以，自由意志的使命就是为了克制“罪恶地”、“自私地”追求物质生活方面的幸福，指导人去接近上帝。上帝不仅赐给人自由意志，而且规定着自由意志的对象和目的。第三，要使个人达到必要的道德“高度”，具有“超道德范围”的神学美德，在行动上单靠各种“法则”的命令或禁止作用是不够的，还需要靠上帝的恩赐，即上帝直接帮助，否则就不能达到至善，获得永生。上帝是人的道德生活的直接鼓舞者、管理者和保证人。

新托马斯主义者认为，上帝创造的一切都是善的，恶就是对善的偏离，是由人的自由引起的。然而，自由并不必然导致恶。意志自由与恶，只是一种可能性的联系，没有必然的关系。

马利坦极力颂扬“自律自由”。所谓“自律自由”就是抑制自己的自然欲望，控制和克服自己的冲动，以免使人成为物的奴隶。这种自由就是严格的纪律，绝对服从自然道德法则的要求，使人放弃物质福利。而拒绝、放弃物质生活需要就是善，若为满足这种需要而斗争就是恶。

然而，如何协调自由与服从呢？马利坦认为，服从道德法则与自由并不矛盾。因为自然道德法则是真理和正义，因此，人们服从它是自愿的。而它所以是真理的、正义的，又是因为它是神的永恒法则的反映，服从它人们就会获得自由。人要获得“自律自由”就必须是一个禁欲主义者。马利坦说：“自律自由要求一定的禁欲主义……这表示在人的日常生活之外达到的完善状态”^②。

① 马利坦：《理性的范围》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第422页。

② J. Maritain, *Freedom in the Modern World*, P. 31.

他认为，低估禁欲主义的重要性，就是低估人性。这样，人的最高义务就在于成为一个禁欲主义者。伦理学必须帮助人履行这个义务。

托马斯主义者鼓吹禁欲主义，其全部秘密就在于要使工人和其他劳动者成为驯服的、满足于最低生活条件的人。由此可以更明显地看到新托马斯主义伦理学为资本效劳的面目。

第六节 新托马斯主义伦理学与神学

与所谓人类认识的三个阶段相适应，新托马斯主义者把人类知识也分为三个等级，即专门科学、哲学、神学。他们虽然承认三者都是自明的、有自己独立的研究范围，说“每一门科学都是自己房间的主人，因为每一门科学都掌握了在其本身范围内获得真理的不可缺少的充分的手段。谁也没有权力来否定这种业经证明的真理。”^①但是，在他们看来，科学低于哲学、哲学低于神学。换句话说，是科学必须服从哲学、哲学必须服从神学。科学与哲学只有相对的“自由”，因为，它们虽然不是象中世纪那样，是神学的“奴隶”，但也可以说是神学的“仆人”。也就是说，仍必须为神学服务。罗马教皇约翰——保罗二世在号召神职人员掌握“科学”、“专门知识”的同时，仍然强调“知识应该以信仰为基础”。

在新托马斯主义体系中，伦理学具有重要的地位和作用。

一 伦理学高于科学

新托马斯主义者说，伦理学是实践的科学。他们认为，在感

^① J. Maritain, *An Introduction to Philosophy*, London, 1932, P. 111.

性世界里，人有选择的自由，即意志自由，可以在善、恶之间进行选择。人给自己规定目的、选择实现目的的手段。人自己能够评价自己的行动，也能对自己的行动负责。伦理学的目的就是要教会人们作正确的选择。道德是属于人的实践价值领域，伦理学是关于实践价值的科学。布尔克说，伦理学作为实践的³科学，其目的就是向人提供必要的知识，以便选择有助于人达到幸福的行动^①。马利坦也把伦理学称作是关于自由的实践科学，认为，它应该教会人们利用意志的自由，区分善恶，区分正确行动与错误行动，使人做事公正。

他们把伦理学和政治学都看作是道德哲学的组成部分。伦理学与政治学的区别是：伦理学与个人行动有关，指导个人达到最高目的；政治学则是与国家成员的行动有关，指导他们的行动达到最高目的^②。因此，伦理学或道德哲学，在新托马斯主义者看来，本质上都是关于人的活动的学说。这种学说必须建立在一种关于目的的学说上，而他们所谓的“目的”，归根到底，就是上帝。

既然，“托马斯派的伦理学是目的的伦理学”，那么，伦理学必然高于科学，特别是高于自然科学。因为，在他们看来，科学所研究的对象只是手段，不是目的。科学必须严格服从正确的道德意志和真正的人生目的，否则科学的发展、技术的进步就会给人类带来灾难，给世界带来毁灭。马利坦把原子战争的威胁，说成是由于科学、技术的发展脱离了目的，脱离了“伦理学、形而上学和宗教”的缘故。所以，他提出，为了使科学的应用给世界带来幸福，而不是毁灭，人类迫切需要大力恢复智慧的训练，使

① 参见 V. Bourke, *Ethics. A Textbook in Moral Philosophy*, P. 7.

② 参见 J. Oesterle, *Ethics. The Introduction to Moral Science*, N. Y., 1957, P. VII.

伦理学、哲学和宗教的真理与科学文化重新结合起来，使科学与智慧取得协调。

然而，作为“自然智慧”的道德哲学，依靠人的理性，只能给人指出“自然”目的，不能指出人的起源、指出人的原罪和存在于超感性世界的最高目的，以及达到这一目的的途径。所以，他们认为，这种伦理学知识，对人的道德生活没有多大实践价值。布尔克认为，伦理学只作为关于人的纯粹自然本性的抽象思辨的科学虽然是可能的，但是，这种排除了人生活的真正超自然条件的科学，在人的生活中必将具有很少的实践价值^①。换言之，在他们看来，脱离上帝的世俗伦理学，因为不承认上帝的存在，不知道人生活的最终目的，因此，不能成为指导人行动的真正的实践科学，甚至会歪曲人的生活方向，使人离开最终目的，离开上帝，趋向物质福利。所以，新托马斯主义者认为伦理学必须服从神学的目的。

新托马斯主义者打着尊重“理性”的旗帜，批判了现代西方伦理学中的非理性主义和相对主义体系。然而，他们指出这是因为这些伦理学体系不信赖上帝，不依赖信仰。他们反对直觉主义、感情主义、无神论存在主义降低了理性的作用。可是，究其实质，他们是把人的理性与神的理性联系起来，是反对降低神的理性的作用，为神被降低或被否定而气忿。可见，他们强调理性是一个幌子，只不过为了在这科学发达的现代世界，吸引更多的科学界知识分子。

二 伦理学是神学的“仆人”

新托马斯主义者认为，伦理学不仅要服从神学，而且，它也

^① 参见：V. Bourke, *Ethics. A Textbook in Moral Philosophy*, P. VI.

是神学的一部分。

马利坦说，人对道德规则有一种自然的认识，这种认识，可以分成两种“形态”，一种是“自发的认识”，一种是“反省的认识”。前者是由于神的启示，主要是宗教信念在起作用，使人获得“启示性知识”，而后者则是哲学家的事，靠哲学理性起作用。对道德规则的启示性知识，就是“启示伦理学”，即道德神学。启示性知识与哲学理性并不矛盾，而且，能使传统伦理学得到“简化”和“提高”。所谓“启示性的知识”就是对上帝的绝对信仰，所谓“启示伦理学”就是基督教的宗教戒律，象摩西十戒、登山宝训等。所以，马利坦也承认，启示伦理学“本质上也就是宗教伦理学”^①。在新托马斯主义者看来，不承认信仰真理，就不可能有道德哲学。没有上帝的存在，没有上帝的戒律公布于人世，没有“启示性知识”也就没有严格的伦理学。

他们尽管口头上并不否认道德哲学的意义，然而，他们却又认为，以哲学家的理性为基础的伦理学，还不能指导人达到最终目的。这种伦理学的作用只是给神学家提供必要的思辨材料，认识上帝启示出来的道德真理和理解人所处的道德境遇。只有“启示的伦理学”或道德神学，才能使人了解超感性世界的最终目的，即了解上帝，而获得最高的善。因此，在新托马斯主义那里，伦理学只有完全依据神学的结论，依靠对上帝的信仰，用神的超自然真理来评价、说明人的行动，才能指导人达到最终目的，才是真正名符其实的伦理学或道德哲学。

这样，就完全取消了伦理学的独立地位。他们把现代西方资产阶级伦理学危机的原因，说成是因为现在许多伦理学家不依赖神学，使伦理学脱离神学的结果。克服危机的出路就是使伦理学服从神学。他们认为，只有道德神学，才是关于人的行动的真正

^① 参见马利坦：《道德哲学》，《现代世界伦理学》第93—95页。

科学，因为道德神学是以超自然的最高真理(即上帝的真理)为基础的实践科学。因此，在他们那里，伦理学不仅是神学的一个部分，而且，完全把它融合到神学中去了，从而否定了理性对人行动的指导作用。

上面我们对新托马斯主义伦理学作了大略地分析。从它的发展演变来看，它是一个充满矛盾的学说，它既是来源于中世纪圣托马斯的神秘的经院哲学，又力图为现代资本主义服务；它既虔诚地信仰上帝和宗教教义，同时又力图解决现代社会问题。它企图把神与人、天上与人间、科学与宗教、理性与信仰等等根本无法调和的东西调和起来。新托马斯主义的这种矛盾发展状态，是为西方社会经济、政治、科学文化发展以及人民群众思想情绪的变化所决定的，是它为了适应上述变化，以保持自己对群众影响的结果。

天主教以及新托马斯主义伦理学的不断演变，总的讲，是为了更好地用道德影响群众和社会，更好地发挥它维护现代资本主义制度的作用。

第十章 西方六十年代以来出现的伦理学理论

在第一章里，我们已经指出，西方哲学家、伦理学家认为，要克服社会的道德危机，必须从元伦理学研究转向规范问题的研究，恢复规范伦理学在道德哲学中的地位，恢复伦理学同人们的实际道德生活的联系。这样才有可能重新论证“西方世界的”道德价值、原则和规范，才有可能解决社会生活中的重大的道德问题。适应道德和伦理学发展的上述要求，六十年代以来，在西方伦理学界的讨论和争论中出现了现代进化伦理学、现代功利主义、正义论、“行为技术学”、基督教“境遇伦理学”等新的规范伦理学体系。这些伦理学理论的出现表明在西方资产阶级伦理学发展中出现了新的趋向。在这一章里，我们打算只对几个重要的、有一定影响的伦理学理论做简要的分析和评价。

第一节 现代进化伦理学

近年来，在西方有些学者认为，只有凭借分子生物学、遗传学和遗传工程、动物行为学等生物科学技术的成果才有可能理解道德，解决社会生活中的道德问题。现代生物科学积累的丰富材料，似乎为学者们维护进化伦理学提供了新的证据。国外学者对在生物学、遗传学、动物行为学中寻找道德的客观根据，人活

动的目的、动机和原则的理论称呼不一。西方有些学者统称为“生物伦理学”，也有些学者称为“科学人道主义”、“进化伦理学”等。苏联伦理学界有人称之为“伦理唯科学主义”，也有人称之为“进化伦理学”。在我们看来，目前用“现代进化伦理学”的称呼似乎好一些。因为，一则它是用生物进化论的理论和方法解释社会道德现象的；二则它也是对早期进化伦理学理论的复活。

一 现代进化伦理学是对早期 进化伦理学的复活和发展

进化伦理学是西方伦理学中用生物进化论的观点解释道德的根源、性质和功能的一个重要的自然主义流派。它产生在十九世纪末期。英国的实证主义哲学家斯宾塞是它的奠基人。进行伦理学的重要代表人物还有英国生物学家托·赫胥黎、俄国无政府主义者克鲁泡特金。此外，德国社会民主党的理论家卡·考茨基也是它的一个代表人物。

斯宾塞等人建立的进化伦理学是以达尔文创立的进化论为出发点。达尔文指出：自然选择是生物机体进化的基础。在机体适应环境的过程中，具有有益性状的个体会生存下来并繁殖起来，而没有这种性状的，就会在生存斗争中被淘汰。

应该肯定，达尔文所阐明的生物进化过程对认识道德的起源具有一定的意义，因为它打击了宗教和唯心主义的道德观，指明了道德产生的自然前提，即指明了人类社会的道德从发生学上说，是和导致人类出现的机体进化的整个进程联系在一起的。达尔文以丰富的材料表明了道德自然前提的存在。例如合作本能的存在。恩格斯曾经指出：社会本能曾经是人从猿发展成为人的最重要的杠杆之一。人的心理和意识是自然进化和把人从动物分离出来的劳动的产物。

但是，必须指出，达尔文首先强调了人和动物行为的共同点，却抹煞了它们之间的本质区别，只指出了人和动物行为特征的发展水平和表现程度上的差别。在高级动物身上，我们可以看到劳动、使用工具、思维活动的萌芽或因素，以及合作和自我牺牲的能力等。动物的这些行为和能力只起着调节机体和外界环境的关系的作用，是动物适应自然环境的生物行为。达尔文认为，人所特有的、使他同动物区别开来的道德品行的自然根据存在于某些动物所具有的社会本能里（例如，在和同伙的交往中寻求快乐、彼此提示危险、用各种方式维护和帮助同伙等）。人类的祖先类人猿也在自然进化中获得了这类“社会”属性，而原始人继承了人类祖先的“社会”属性。此外，他还断定，人所具有的同情本能、光荣感等，象动物一样，也是通过自然选择获得的属性。达尔文还把生存斗争看作是道德进步的动力。总之，达尔文没有看到高等动物的社会本能和劳动、思维萌芽与人类的劳动、思维及道德行为的本质区别。因为达尔文不懂得劳动在类人猿转变为人的过程中的作用。实际上高等动物的社会本能只能构成人类道德产生的自然前提。

诚然，我们也看到，达尔文并没有把人类道德和动物所固有的社会本能行为完全等同起来。他看到了它们之间的一定差别，也看到了教育和训练在形成人的道德品质上所起的重大作用。他写道：“我们的道德观念或良心终于成为一种高度复杂的思想感情——它起源于社会本能，大大被我们同胞们的称赞所指导，还受到理性和自我利益而且晚近又受到深厚的宗教情感的支配，更被教育和习性所巩固”^①。又说：“关于文明民族，就道德的先进标准以及优秀人士的数量增加而言，自然选择所起的作用显然是不大的；虽然说基本的社会本能最初是通过自然选择而获得的”^②。

①② 达尔文：《人类的由来及性选择》，科学出版社1974年版，第161、167页。

达尔文的进化论在上世纪末被斯宾塞、赫胥黎、克鲁泡特金等人应用于道德上，建立了进化伦理学。他们片面地解释达尔文的某些原理，把人的行为和动物的行为混为一谈，从生物进化观点出发解释道德的起源、性质和功能。斯宾塞提出了“最适者生存”的思想，断言，人象动物机体一样，适应环境是为了保存自己的种，其行为是为了满足自己的需要。他看不到人类道德的社会性质，把道德看作是整个生物进化过程在其人类社会阶段上的发展形式，看作是人这种生物所固有的行为，是进化发展的最高结果。由此，他把善定义为进化较高的东西，恶定义为进化较低的东西。

斯宾塞把道德进步看作是人的生物本性适应其自然环境和社会环境的漫长的、渐进的过程。在这个过程中，作为道德情感源泉的心理结构逐步地进化和完善着，人的道德概念和情感也随之完善着。实现从恶到善，从恶行到美德的平稳发展。在他看来，道德随着生存条件变化而变化。人的才能、个性、道德随着对环境适应的进展而发展，因而不需要人为的干涉，不需要国家和其他组织的干涉，否则会使弱类型长期存在下去。道德是不受教育影响而独立发展的。道德规则是由生存斗争所决定的。他认为，人的机体对环境的适应将会达到尽美尽善的平衡状态，那时社会和人们的关系将会处于和谐状态，社会利益和个人利益会越来越一致，满足自己需要的个人行为，同时将有助于满足社会的需要。甚至连利己主义和利他主义之间的矛盾都会得到克服。而道德是缓和社会和自然界所具有的利己主义和利他主义斗争的工具。人的行为的自然进化及其结果的遗传继承，会使利他主义的动机逐渐胜过利己主义的动机，从而使社会上各种利益对立的阶级、人们能够和谐相处，削弱以至消除它们之间的阶级斗争。

斯宾塞用进化论的观点解释功利主义，认为一切有助于人生存、使人快乐、幸福的就是道德的。能使人快乐、幸福的行为就

是善行为，一切使人产生痛苦或走向死亡的行为都是恶行为。进化程度更高的行为所以是更善的，是因为进化程度更高的行为给人带来更大的快乐、幸福。追求快乐、幸福是道德的基础，是普遍进化的因素。他并且认为，在社会条件所规定的范围内追求个人幸福是生活的基本准则。斯宾塞把个人欲望的满足、喜悦、快乐、幸福视为最终的道德目的。因此，他称自己为“个人主义思想的主要捍卫者”。

斯宾塞还用他的进化伦理学为英国殖民扩张主义作辩护。

斯宾塞的唯心史观和庸俗的生物主义观点使他不能把道德看作社会现象，不能正确地理解道德的根源、本质、社会功能和发展规律。他的进化伦理学借用进化论的形式，露骨地维护了当时英国的社会制度及其对外政策，用“人的本性”、道德情感从恶向善进化的理论来为对立阶级的团结，资产阶级个人主义作辩护。

托·赫胥黎在《进化论与伦理学》中认为，人在机体进化过程中继承下来的主要是“自行其是”、“自私”、“利己”，是恶，而道德就是要遏制和消灭自私、利己、恶。克鲁泡特金则与赫胥黎相反，认为互助的原则是机体进化的基本规律和主要因素。

总之，不管上述哪一种进化伦理学的理论都把人的道德行为看作是自然进化的产物，把生物进化的规律，动物适应环境的机制形而上学地搬到人身上，从而抹煞了道德的社会性质。

马克思主义伦理学说的胜利发展，生活实践对生物进化伦理学理论的检验，加上直觉主义和新实证主义对它的批判，就使它失掉了自己的声誉和影响。但是，六十年代以来，对进化伦理学的兴趣，在西方资产阶级学者中间又复活了。这主要是由解救西方社会的道德危机、伦理学危机的实际需要所决定的。西方学者、思想家为了解决道德危机和摆脱伦理学面临的困境，首先需要找到道德的客观根据。由于世界观的局限性，他们不可能接受唯物主义历史观，因此，只能转向自然主义，向人的自然本性找出

路。而现代生物学有了重大的发展，也为他们提供了似乎可以依据的材料。现代进化伦理学恰好适应了克服伦理学中的形式主义、非理性主义、相对主义等倾向的需要。进化伦理学表面上似乎以对人性的科学研究为依据，超越非理性主义对人的日常生活的主观任意的解释，又不走形式主义使道德理论和实际生活相脱离的道路。其次是进化伦理学较能从世界观上思考生物学、动物行为学、遗传学的新成果。在它受到那么多年的批判之后，重又复现，自然吸引了许多人。第三，进化伦理学的传播与西方人的宗教意识的变化有关。进化伦理学一方面在理论上企图克服基督教在人的行为和动物行为之间筑起的鸿沟，从而在无神论者或不信教的人们中间争取信徒；另一方面可以用证明上帝戒律永恒地植根于人的生物本性中来巩固神的戒律的牢不可破，以便在信徒中找到信奉者。此外，反马克思主义分子也企图在进化伦理学里找寻攻击马克思主义伦理学的根据。他们引用道德的生物进化和遗传学的根据来攻击马克思主义关于道德具有阶级性的论断。

目前在西方世界进化伦理学的影响越来越大。在美国、英国、德国等西方国家里，出版了许多这方面的著作和文章，如奥地利的动物行为学家洛伦茨 (k. Lorenz) 的《论侵犯》、威尔逊 (E. O. Wilson) 的《社会生物学。新的综合》、道金斯 (R. Dawkins) 的《自私的基因》、阿德里 (R. Ardrey) 的《领土命令》、朱·赫胥黎 (T. Huxley) 《一个人道主义者的论文集》、格拉斯 (B. Glass) 的《科学与伦理价值》、弗莱 (A. Flew) 的《进化伦理学》、巴尔柴尔 (E. Parcell) 的《对民主理论的批判》、达林顿 (C. Darlington) 的《遗传学和人》、莫里斯 (D. Morris) 的《裸猿》等。1969年在伦敦举行过题为《伦理学与生物学》的座谈会，有六十多位自然科学家参加了会议。这次座谈会的议题是依据现代自然科学的成果，寻找由科技革命所提出的那些最重要的道德问题的解决办法。会后出

版了《生物学与伦理学》一书。近年来，进化伦理学已成为国际哲学会议、生物学和遗传学会议讨论的课题。

现代进化伦理学和早期进化伦理学在理论基础和基本观点上是一致的，但它们也有不同的地方。现代进化伦理学不是简单地复活过去的进化伦理学，而是在新的社会历史和新的科学技术发展的条件下，发展了过去的进化伦理学。达尔文、斯宾塞等人还没有运用过遗传学知识来解释生物进化现象及道德现象。那时遗传学尚未形成一门系统的科学，分子生物学和遗传工程等科学和技术也没有产生。现代进化伦理学则应用分子生物学、遗传学、动物行为学等生物科学来解释生物进化现象，并且运用它们的理论和方法来解释人类道德的起源和性质。他们企图从生物科学中寻找解决西方道德危机的药方，甚至企图用遗传工程的方法改变人的道德品质，达到形成“新道德”的目的。其次，许多学者在论证道德根源时力图把生物因素和社会因素结合起来，不否定社会因素在形成道德上的作用。

二 现代进化伦理学用现代进化理论解释人类道德现象

在现代进化伦理学中，一些学者利用生物进化理论为自私、利己、侵犯、侵略、杀人、种族歧视等不道德现象做辩护，另一些学者从各种生物科学理论中为互助合作、利他等道德行为寻找根据。不管他们的道德理论之间有多少区别，在不同程度上把道德看作是生物进化过程的产物，把社会看作是生物进化过程的最高阶段，把人看作是高度发展的、社会化了的动物，则是他们的共同点。他们都把道德看作是生物进化在社会阶段上所形成的、人用来适应环境的条件反射体系。他们不把或不全把道德看作是社会特有的现象。朱·赫胥黎认为，作为社会现象的道德，只有依据

进化论的观点，才能够得到理解和解释。他写道：“现实的一切方面，从原子和星球到鱼类和花卉，从鱼类和花卉到人类社会和人的价值观念，都受进化的支配”^①。“进化范畴对理解我们和社会、和他人、周围环境等的关系都是必需的”^②。赫胥黎一方面认为人及其价值观念是从生物进化过程中产生的，人突破动物旧型而成为种的新型是“自然选择的自动机械作用的结果而不是他本身的任何有意识的努力造成的”^③。就是说，不是由生产劳动所造成的；另一方面又承认在进入社会后，人及其价值观念的进化“不是生物性的”，而是“心理社会性的”、“文化的”。由于人是进化的顶点，往后的发展，就看人在多大合理的程度上支配现在条件下的生物和社会过程。在这里他仍然看不到生产劳动在人类进步发展中的决定性作用。赫胥黎认为，进化伦理学的中心问题，是寻找生物因素、道德指令和个人价值之间的联系。美国的冯平观也认为，用进化的观点研究爱情、怜悯、光荣和罪恶这些概念，或许能科学地分析许多伦理与社会问题^④。

有些生物学家、进化伦理学家断言，人类道德现象、人的行为有生物根源，它们是在自然进化过程中通过自然选择造成的。美国波士顿大学教授姆舍(R. Meshea)认为，动物的每个种都有其遗传上给定的价值体系，并表现在其行为中。虽然他认为这种价值体系不能等同于道德的或伦理的体系，因为后者包括情感或者义务概念，但是道德价值体系除了动物的价值体系之外，没有别的根源^⑤。美国遗传学家格拉斯在《科学与伦理价值》

① J.Huxley, *The Humanist Frame*, New York, 1961, P.15.

② J.Huxley, *Essays of a humanist*, Harmonds North, 1966, P.130.

③ J.Huxley, *The Humanist Frame*, P.18.

④ 参见《科学与哲学》(研究资料), 1982年第5辑第119页。

⑤ 参见 R.Meshea, *Human nature Ethical Theory, Philosophy and phenomenological research*, 1980, V.29, N3.

一书中竭力表明：“伦理价值是从人的生物本性及其进化中发展起来的”^①。他论述了基因或者细胞生物组织水平上的价值，认为这种价值可能和个体水平上的价值处于冲突状态，就象个体水平上的价值时常和在人类种群水平上继承下来的价值发生冲突一样。在他看来，任何有助于种生存的结构或者能力等都具有伦理价值。伦理价值在种那里和进化价值是不可分的，因为前者是自然选择的。

用进化论解释人类和人类道德的产生的观点，早就遭到马克思、恩格斯的驳斥。在马克思主义看来，人类不是生物自然进化的结果和产物。诚然，人类是自然界的一部分，是从动物、类人猿进化而来的，人类是在动物进化到一定的阶段上出现的。但是，人类的出现却不是自然进化、自然选择的结果，而是生产劳动的产物。自然进化只能是人类出现的自然前提。类人猿能变成人，其根本原因是劳动，是人类获得生活资料的生产劳动。正如恩格斯所指出的：“劳动创造了人本身”^②。恩格斯用这一理论解释了达尔文主义解释不了的问题。人类通过劳动不仅改造了自然界，而且也改造了人本身。人正是在物质资料生产的劳动过程中解放了手，创造了手。随着手的发展和劳动对自然的统治，人们结合得更紧密了，人的脑、发音器官都发展起来。在劳动中产生了人类思维和语言。这样，人类终于脱离了动物界。“动物仅仅利用外部自然界，单纯地以自己的存在来使自然界改变；而人则通过他所作出的改变来使自然界为自己的目的服务，来支配自然界。这便是人同其他动物的最后的本质的区别。而造成这一区别的还是劳动。”^③自从进入人类社会，人就不象动物那样只能受自然环境支配，只能去适应自然界，而是能动地去改造它，让它服从自己的

^① B. Glass, *Science and Ethical Values*, N. Y., 1965, P. VII.

^{②③} 《马克思恩格斯全集》第20卷第509、518页。

需要。从此人类就处在一种崭新的环境中，即社会环境中，并由此产生了许多生物界、动物界所没有的现象和事物。这就是说，在宇宙间出现了新的、最高级的物质运动形式，它有自己的发展规律。比较低级的运动形式，如生物、化学、物理、机械等运动形式，在人类社会的运动发展中仍然起作用，但却不能把社会运动形式归结为低级运动形式。能够表明人类和人类社会本质的是它们所独具的运动规律。

人类道德是人类社会所特有的现象，它是在人们的劳动过程中产生的，是用以调节人们在生产劳动过程中和生活中的关系的。人对自身和他人的关系、对自己本身、对生活的目的、意义和理想的认识、对自己的行为和他人行为的道德评价意识，都只有在劳动中，在有了抽象思维和语言的反射系统之后才能产生。进化伦理学家不懂得，人虽然是从动物进化来的，但他在本质上却是社会的。人的状况是由社会物质生活条件、文化生活条件所决定的。人的自然特性只有通过社会关系才能间接地对道德意识和道德行为发生影响。道德只有人类社会才有，在动物界是没有的，更不用说在植物界了，因为动物和植物没有意识和自我意识，在它们那里，是没有什么自由选择和责任可言的，更不存在它们对外界和自己行为的道德评价，以及是非、善恶、良心之类的观念。实际上现代进化伦理学家使用拟生物、动物的手法，把人及社会、道德生物化了，同时又用拟人手法，把动物界和植物界人化了，道德化了，从而混淆了道德价值和生物价值的界限。这对理解道德的本质、产生不但无益，而且有害。现代进化伦理学家企图借助分子生物学、遗传学、进化论来克服西方道德和伦理学的危机，是徒劳的。正如列宁所指出的：“生物学的一般概念，如果被搬用于社会科学的领域，就变成空话”^①。

① 《列宁全集》第14卷第347页。

有些进化伦理学家在解释道德产生时不仅强调了生物因素的决定作用,而且也指出了社会、文化因素在道德形成中的作用。但是,我们认为,这种观点并没有改变问题的实质,因为归根结底他们还是把道德的根源归到人的生物本性和生物进化上去了,仍然把社会道德现象和生物现象混淆了,忽视了社会发展规律的特殊性。

我们反对把作为社会现象的道德生物化,正是因为只有社会生活条件才能决定阶级、民族、社会集团,乃至个人的行为。把道德生物化,是为了抹煞社会意识、社会心理和道德的阶级性,宣扬全人类道德。

三 现代进化伦理学用动物行为学解释人类道德的起源

西方一些动物行为学家利用动物行为学的成果来解释人类道德的起源或根源。对动物行为学,我们应该看到,它的研究成果对认识动物的生物学规律和心理规律是有重要贡献的。但是,动物行为学家对动物行为学的研究成果做了不正确的哲学概括。他们依据人来源于动物,和动物行为有某些共同点,就把动物身上的规律错误地搬运到了人的身上。在这方面,奥地利的动物行为学家洛伦茨是个突出的代表人物。他在第二次世界大战期间曾经支持过法西斯主义,提出过种族主义理论。战后他又写了一些著作和文章,影响最大的是《论侵犯》(1967)。洛伦茨在一定程度上看到了人和动物之间的差别。他说,我们在动物中可以看到某些道德行为的特征,如在狗身上可以看到良心、责任、侠义态度等;但同时他又表明不能不看到人和动物之间的区别:良心或忠实在狗那里,同在人那里的道德义务的考虑和选择没有共同点。狗只知道欲求和义务间的最简单的冲突。从人的责任的角度看,最忠

实的狗也是极大的不道德的。“在今天，在人身上还有来自动物的某种东西，但是在动物身上却没有来自人的东西。按需要从低级的东西，从动物开始进行的物种起源的研究，使我们特别清楚地看到人的本质，看到动物界一般所没有的人类理性和伦理的伟大成就”^①。

但是，洛伦茨在其著作中更主要地是把人的行为和动物的行为相提并论，混为一谈。他在《论侵犯》及其他著作中断言，侵略这样的社会现象是人从动物那里继承来的。作为本能的种内侵犯，是人和其他高等脊椎动物所共有的。侵犯，在有可能制止的情况下，无论是动物还是人都会过分地表现出来。洛伦茨甚至认为，在许多动物身上存在着特殊的禁止侵犯的机制，并起着作用；而在人身上，随着武器的发展，侵略本能在兄弟残杀的先天禁忌里越来越少地遇到抵抗。因此，洛伦茨对人类充满了悲观的情调。在他看来，社会因素的作用就在于把人的侵略动机引到另外的渠道上去，即对社会有益的渠道上去，从而“缓和”侵略动机。人要是找不到“缓和”自己侵略动机的方式，等待他的必然是精神病。洛伦茨认为，社会的发展、礼节、道德、教育、诗歌、音乐、绘画、科学等都是转移、消除、缓和侵略动机的方式和渠道。但是，这些方式只能缓和而不能根本消除人的侵略性。

洛伦茨把动物世界的侵犯行为和人类社会里的政治侵略等量齐观，混淆在一起，显然是错误的。这既无助于弄清楚生物现象，也无助于理解社会现象。马克思主义经典作家早就指出，把动物和人做比较要特别慎重。动物行为对理解人的行为有价值，但只有反面价值。许多生物学家、动物行为学家常常把拟人观、拟社会观用到动物界去，使人产生错误观念。“侵略”是个社会政治概念，把它用到动物界去也是错误的。

^① K.洛伦茨：《人寻找朋友》，莫斯科，1971年，第69—70页。

洛伦茨还试图从机体进化中导出利他主义和利己主义、爱和嫉妒等人类行为，并用这些术语同样地描述和评价动物的行为和人的行为。他在《论侵犯》中写道：“如果说在灰雁和在人类那里，诸如钟情、为严格的秩序而斗争、嫉妒、伤心等很复杂的行为规范，不仅是相同的，而且在最难以置信的细节上都是一样的，那么，我们可以相信，这些本能的每一个，对生存来说，无论是对雁，还是对人，如果不是完全具有，也是几乎具有一样的价值”^①。他在同一著作里还说，我们的祖先知道忠于友谊、对年青的集体成员温情和关心，不惜牺牲去维护它们。在数世纪时间里，我们的祖先在发展概念思维并开始懂得自己行为后果之前，就知道这些。个人的最深层，即爱和友谊、亲切感、美的评价、对艺术创作、科学和教育的冲动等的根据，在其动力学上，和动物的本能没有重大差别。只有在这些因素的基础上，人类文化才创造了社会规范和礼仪的全部庞大的上层建筑，这些规范和礼仪类似种系发育的仪式^②。这样，动物的本能是全部文化的基础。洛伦茨通过拟人法，错误地把人和动物的行为完全等同起来了。我们常常看到某些自然主义者用“价值”概念既表示“进化价值”，也表示“伦理价值”。在我们看来，这种用法，除了给动物行为和人的行为的研究带来混乱之外，不会有别的结果。就拿利他主义概念来说吧，我们可以看到，在某些动物那里，在进化过程中形成了同类的生存而自我牺牲的能力，但这种能力并没有什么伦理价值，因为它不包含自由选择，也不包含什么道德目的，不过是表明了生物对环境的适应。在自然主义者中间也有些人对把“利他主义”同样地用于动物和人，抱着怀疑的态度。他们认为，动物行为和人的行为不同，前者“不要求什么道德评价”。

① K. Lorenz, *On Aggression*, N. Y., 1967, P. 210.

② 参见上书, PP. 238, 240.

西方有的动物行为学家用表面比附的方法断定，在动物王国里就可以观察到“不许盗窃”、“不许说谎”等旧约基督教的道德要求。美国自然主义者阿德里(R. Ardrey)也断言，人不可能不服从动物世界的规律，这些规律今天还支配着我们。他甚至声称我们是“凶手的孩子”。就是说，在我们身上有从动物那里继承来的杀人欲望。英国的莫里斯在《裸猿》、《人类动物园》中说的更加露骨。他说，所谓有理性的人不过是无毛的猿猴，“人是会说话的猴子”。莫里斯简直是在用动物眼光观察人及其行为。

更有甚者，在西方学者中间竟然有人，如英国哲学家布莱克斯顿(W. Blackstone)主张必须把道德扩展到动物行为中去。他说，认为道德只适用于人的行为是“人类中心主义”。在他看来，动物也具有利益、意志和善的萌芽状态的观念。

总之，上述各种理论、观点都把人类道德行为和动物行为等量齐观，认为人类道德行为是从动物祖先那里继承下来的，人类道德起源于动物界。

我们不否认，由于人类是从动物那里演变而来的，自然在人的行为和其动物祖先行为之间会有某些共同点。但是，我们在前面已经指出，将人和动物作比较是可以的，但应注意界限。这个界限就是，当我们把人只看作是活机体的体力和智力的总和，而不顾及一定的社会结构、历史条件，才可以把人和动物做比较。然而现实的人及其本质都是由一定的社会历史条件决定的，都具有由一定的历史条件所决定的特点。只有抽去人的社会历史规定性，才可以把人的行为去和其动物祖先的行为作比较。在这种条件下，可以将人的劳动及其他行为与动物式的“劳动”及其他行为作比较，以便查明人类劳动在体力和智力上不同于动物“劳动”的特点。这种比较，有时不但是容许的，而且是必要的。在这一意义上，不管人类劳动和动物“劳动”之间的差别有多么大，这种差别都不是绝对的，不然，人就属于一个超自然的世界了。

但是，人和动物的这种自然历史联系，人类劳动和动物的操作的联系，绝不能成为我们抹煞人类劳动及其他行为和动物操作及其他行为的本质区别的理由。在动物世界里，绝对不可能找到马克思在《资本论》里所讲的那种简单劳动和复杂劳动、抽象劳动和具体劳动、必需劳动和剩余劳动的萌芽。法国动物行为学家沙文在《动物行为》一书里指出：人的积极性和最发展的人类动物祖先的积极性都有深刻的差别。人和动物的差别是这样的大，以致于在智力上把人和动物作某种比较是毫无意义的。

马克思主义认为，对动物进行观察、研究是不能帮助我们理解人类道德的。在道德和动物行为之间不能划等号。我们强调人类道德和动物行为的根本区别，并不是要否认人类道德产生的自然前提或人类和动物界的自然历史联系。但是，我们认为，不能以人和动物的自然历史联系为理由来抹煞它们之间的本质区别，更不能从低级物质运动形式的角度看高级运动形式，而是应该反过来，从高级物质运动形式看低级运动形式。这样做不但能更好地、更透彻地理解低级物质运动形式，而且也能在比较分析中，更透彻地看清高级运动形式所特有的本质特点。正如马克思所指出的那样，“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。反过来说，低等动物身上表露的高等动物的征兆，只有在高等动物本身已被认识之后才能理解，……但是不应当把它们等同起来。”^①在这里，我们不能把马克思关于一种动物过渡到另外一种动物的前提的话，理解成似乎在发展的低级阶段上，已经包含着我们在发展的高级阶段上所看到的東西的萌芽。马克思并不支持类似“预成论”或“前定论”的理论。马克思所讲的“在低等动物身上表露的高等动物的征兆”并不是指高等动物必定具有低等动物身上所有表露的征兆。他指的是，只有知道了高级阶段，才能发现和理解这种“征兆”。

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷(上)第43页。

人类的自然特性，自从四万年前转变成为现代人以后，变化很小，或者说基本上没有变。现代人和最古老的人类在形态学上没有明显的区别。但人的社会性变化特别大和快。人类社会的历史不是人类种群的历史和种群在遗传变化上的历史。原始人类社会极大地不同于动物群落，因为在人类社会里，人的行为是由社会物质生活条件所决定的，是由以语言、知识、社会集团的准则的形式代代相传的文化所支配的。人们的思想观念、道德意识，随着社会物质生活条件的变化而变化着，从一个时代到另一个时代，从一个民族到另一个民族，人们的善恶、美丑观念变化得非常厉害。不能设想一个相对不变的人的生物性质，怎么可能决定变化迅速的道德意识。它无论如何也不能解释不断变化着的道德原则、规范、理想，以及关于它们的各种理论。人类社会的利他主义和利己主义都是相应的社会关系的反映和表现，都是历史地形成的。奴隶主、地主、资本家的利己主义各有不同的表现形式，未必能说它们起源于一个自然本源，起源于人从动物祖先那里继承下来的自然本性。就是人身上的自然因素、自然规律在社会生活中也受到历史发展的改造，以被改造过的形式表现出来。因此，正如恩格斯指出的那样：“……动物社会对于推断人类社会确具有某种价值，——但只是反面的价值而已”^①。

四 现代进化伦理学从生物基因中寻找道德的根据和改变人的道德的途径

现代进化伦理学更深一步，从遗传学观点考察人性及其道德的问题。许多自然科学家、哲学家纷纷探讨人的行为的遗传学基础，认为人的行为，包括道德行为的基础是人的遗传基因。社会

^① 《马克思恩格斯全集》第21卷第45页。

生物学家威尔逊 (E. O. Wilson) 认为, 要想真正理解人类本性、人类生活及人所依赖的种种环境条件、法律、公道、德性等, 必须对基因这个遗传的物质基础有充分的知识, 否则在这类问题上的一切精心研究都会成为无源之水, 无本之木。英国生物学家达林顿在《遗传学和人》的著作中竭力证明: 社会的阶级划分、种族主义、对非白种人的歧视是由基因注定了的。生物学因素不仅是个体的行为的主导者, 而且是社会集团和整个种族的行为的主导者。他写道: 我们可以用“个体的基因和基因群的特性”来解释人的行为。同样地, “关于种族和阶级的行为, 我们也可以这样说”^①。社会进步归根结底依赖于“基因改善的可能性”。在达林顿看来, 人的道德品质、不朽的信念、认识的内在动机、意志的自由及其他人的心理特点都是“在遗传上被决定了的”。因此, 他认为, 主张不同道德价值观、不朽观的人们在其行为和推论中都是以基因的呼声为指导的, 并以此而“有益于社会”。他千方百计想叫人相信: 人种内的阶级和种族差别具有动物种之间差别所具有的那种遗传性质。从这里可以看出, 一个有贡献的大科学家在世界观上一旦超出自己专业的范围, 就有可能自觉或不自觉地替不人道的社会学说效劳。科勃伦 (R. Coburn) 说: “道德概念构造于每一个正常的成年人的神经系统里”, “以现在的形式存在于我们中间的道德在颇大的方面应归功于某些基因或者基因群的选择的优越性”。他还认为, 道德观点的相对主义是由负荷道德密码的基因的选择的偶然性所决定的^②。汉密尔顿 (W. D. Hamilton)、威尔逊都用亲族选择补充达尔文的天然选择。他们认为利他主义是由于亲族具有共同的基因, 从共同祖先那里得到的相同基因越

① 参见 C. Darlington, *Genetics and Man*, N. Y., 1964, P. 256.

② 参见 R. Coburn, *Relativism and the Basis of Morality*. — “The Philosophical Review”, Vol. LXXXV, N. 1, Jan. 1976, P. 90.

多，动物和人的行为也愈具有利他性^①。在西方学者中间流行一种观点，认为人具有侵犯性是因为人有一条多余的 Y 染色体。在正常男性个体的标准基因里包含一个 X 染色体和一个 Y 染色体。在1965年曾发现有两个 Y 染色体存在，即 X Y Y 基因型。这种情况是少见的。但是，有些人却对它赋予了很大的意义，企图从这上面找到侵犯行为的生物学原因。当然也发现有男性 X X Y、X X Y Y 基因型。一些西方学者把这种畸型染色体和一些精神病、犯罪现象联系起来，甚至想和自由意志、决定论、公道等联系起来，这样就把社会现象的根源和基因联系起来^②。但是，英国皇家学会成员比尔(J. Beall)却明确指出，实验观察证明，这样的联系是没有的。在大多数具有 X Y Y 基因型的人那里，没有发现破坏行为。

在用遗传理论解释道德根源方面，英国动物行为学家道金斯的《自私的基因》一书做出有意思的、值得注意的论证。他认为基因都是“自私的”，“这种基因的自私性通常会导致个体行为的自私性”。他还说“基因为了更有效地达到其自私的目的，在某些特殊情况下，也会滋长一种有限的利他主义”^③。但是，他又说，他不提倡以进化论为基础的道德观，因为他自己也觉得一个单纯以基因那种普遍的，无情的自私性法则为基础的人类社会，生活在其中是令人厌恶之极的。然而我们无论怎样感到惋惜，“事实毕竟就是事实”^④。道金斯也用亲族基因相同性来解释动物和人类的利他主义现象。他写道：“从遗传学的观点看，父母之爱和兄弟/姐妹的利他行为的形成都可以用完全相同的原因来解释：在受益者体内存在这个利他性基因的可能性很大”^⑤。就是说，“因为近亲体内

① 参见丹尼尔·贝尔：《第二次世界大战以来的社会科学》，中国社会科学院情报所，第77—89页。

② 参见《人类行为遗传的哲学与伦理学问题》，《自然科学哲学问题丛刊》1983年第2期。

③④⑤ R. 道金斯：《自私的基因》，科学出版社1983年版，第2、3、131页。

有很大一部分基因是共同的。因此，每一个自私的基因却同时须忠于不同的个体”^①。

道金斯承认用生物遗传基因或复制基因不能解释社会的文化现象。要解释文化进化以及世界各地、各民族文化间的巨大差异，不能用基因解释。在他看来，文化传播有点和遗传相类似，能导致某种形式的进化。为了解释社会文化的进化，道金斯提出“觅母”以代替基因的理论。社会文化遗传是通过复制觅母进行的。什么是“觅母”(meme)呢?“调子、概念、妙句、时装、制锅或建造拱廊的方式等都是觅母”。正如基因通过精子或卵子从一个个体转到另一个个体，从而在基因库中进行繁殖一样，“觅母通过从广义上说可以称之为模仿的过程从一个脑子转到另一个脑子，从而在觅母库中进行繁殖”^②。道金斯把“觅母”也说成是“自私”的，“无情”的，因为觅母之间可能进行某种类型的竞争^③。觅母和基因一样“没有预见能力”，“它们都是无意识地、盲目地”复制自身^④。

那么，这样一个以自私法则为基础的人类社会是否就无法摆脱了呢？不。道金斯说，必须抛弃一种谬见，认为从遗传学角度来看“继承下来的特性是明确固定、不容改变的”。他说，“我们的基因可以驱使我们的行为自私，但我们也不必终生屈从”^⑤。让我们设法通过教育把慷慨大度和利他主义灌输到人们头脑中去吧，“因为我们生来是自私的”。这样就能“建立一个人与人之间慷慨大度，相互无私合作的社会”。最后他说：“我们是作为基因机器而被建造的，是作为觅母机器而被培养的，但我们具备足够的力量去反对我们的缔造者。在这个世界上，只有我们，我们人类，能够反抗自私的复制基因的暴政”^⑥。道金斯把人说成生来就是自私的，甚至传播文化的觅母也是自私的，但人类社会独具一个长

①② 道金斯：《自私的基因》第120、268页。

③④ 参见上书，第274—275、280页。

⑤⑥ 同上书，第3、281页。

处，有自觉的预见能力，能防止和抗拒我们与生俱来的自私基因和灌输到我们脑子里的自私觅母。人类的这种能力从哪里来的呢？道金斯却没有给予回答。

我们认为“道德基因决定论”者企图利用现代遗传学的成果来为进化伦理学做辩护是徒劳无效的。在西方，某些学者指出，认为人的精神、思想、道德品质根源于生物基因的观点是错误的。本尼迪克特(R. Benedict)在其《文化的类型》一书中表明：“人的民族社会组织、人的语言、人的地方性宗教，没有一项是存在于人的生殖细胞中的”^①。资产阶级学者关于精神、道德现象受基因决定的论断纯系假设和猜测，无根据地附会遗传学的科研成果。卡普伦在《人类行为遗传的哲学与伦理学问题》一文里指出，关于人类行为遗传的假说是“暂时性的和思辨性的”。“如果设想因为一个已知特征或行为在一组特定的遗传因子中，具有它最初的根源或原因，所以，行为只不过是这些因素的相互作用，或非常有效地理解人类行为的方法是通过遗传的分析，这将是逻辑上的谬误”^②。苏联著名遗传学家杜比宁院士用遗传学的科学理论批驳了“道德基因决定论”。他写道：正如遗传学规律表明的那样，“社会进化的内容”、社会进化的结果“不可能相应地记载在基因里”。“在社会劳动活动过程中积累起来的東西，在当代人那里是以社会程序的形式代代传递的，社会程序集合着历史的进步思想、物质文化的成就和人们当代活动的结果。同时，在人类的发展史中，社会因素为人的遗传进化定向。所以，社会继承的理论可以被看作是理解人不同于动物的质的区别的基石之一”^③。

杜比宁认为，人们的社会劳动活动只有在作为种的人所具有

① 转引自贝尔：《第二次世界大战以来的社会科学》第77页。

② 《自然科学哲学问题丛刊》1983年第2期第52—53页。

③ H. II. 杜比宁：《人发展中的生物因素和社会因素》，苏联《哲学问题》1977年第2期第46页。

的生物学基础上才有可能。不应忘记，第一个人是在其动物祖先的自然生物进化过程中出现的。人就其生物特点来说是自然界的一部分。这些特点是通过遗传巩固下来的。它们被记载在脱氧核糖核酸分子结构里。这既涉及到决定每个人属于理智的人种那些特性，也涉及到每个人的个体生物特点。但是，杜比宁指出，人的本质是由社会生活条件所决定的，是社会性的，超越于生物范围之外的。人类社会创造了只有它才具有的传递经验的方式。人诞生后就生长和发展在社会环境中。在当时社会精神和物质文化的影响下形成人的社会本质。社会“遗传”的实质就在这里。人的社会本质超出生物范围之外，它通过不同于记载在脱氧核糖核酸分子中的遗传信息的另外渠道代代相传。自从人出现后，在生命史上第一次出现了决定人类历史进步发展最重要的东西，不经过生物遗传的程序传递。他还指出：“在创造伦理价值中社会发展起着决定性的作用。伦理属于人的超生物领域，它具有具体-历史的、阶级的性质”^①。因此，人的遗传只能遗传生物特性，即天然素质。在进化中形成的生物特性才记载在基因里，通过生物遗传，传递给后代。至于由社会历史发展所决定的精神内容，如思想信念、知识、理想、道德观、审美观等，根本不记载在基因里，而是通过教育训练、各种书刊、戏剧等文化手段进行传递。这叫“社会遗传”或“社会继承”。

最后，我们要指出，我们反对在人的生物本性中寻找道德的根源，并不是要否认人类学、生物学、生理学、遗传学、动物行为学、动物心理学、进化论等对认识人及其结构和行为所具有的重要意义。这些学科对进一步认识自然条件在生产工具、早期社会联系形式中的作用，以及对更好地组织劳动、保健、不同年

① H. II. 杜比宁：《人发展中的生物因素和社会因素》，《哲学问题》1977年第2期第54—55页。

龄阶段的教育，都有重要的意义。自然生理因素如气质等对人的情绪、性格、思维、行为方式也都有一定的影响。通过人的心理活动和心理品质会影响个人的道德面貌。再者，正如恩格斯所指出的那样，人是从最具有社会性的动物祖先那里进化而来的，这类动物祖先是产生人的一个环节。可以把我们动物祖先身上的一些行为特性，看作是人类道德产生的自然前提。但是自然前提并不就等于人类道德本身。这些自然特性在人类生产劳动过程中被根本改造了。人类道德从根本上来讲是人类社会的产物。所以，我们反对把动物祖先的行为和人类的道德行为混为一谈。我们所说的人类道德自然前提还指：没有肉体的人便也不会有人类社会生活，肉体的人是社会关系的承担者，在这个意义上，我们也可以说肉体的人是道德行为的承担者。没有人的机体也不会有道德行为，正象没有大脑就不可能有思维活动一样。但是，人的机体的特性不是道德本身，也不能决定道德的内容。

现代进化伦理学的信徒不满足于断定人的动物渊源决定人的精神和道德特性。他们还以分子生物学、遗传学的新成果为依据，提出要用遗传工程的方法改变个人的道德面貌，从而达到改变社会道德的目的。洛伦茨认为，真正人道的人尚未形成，因为人至今没有消除从动物祖先那里获得的行为基因。在他看来，社会关系的改变不会改变人的特性。出路何在呢？他主张用改造人的遗传基因构成的办法，来消除人从动物那里继承来的行为基因，造就出真正新的人类，建立起真正人道的社会。

在1969年伦敦的“伦理学与生物学”的座谈会上，一些报告也断言，研究人的行为及其结构，首先是分子生物学的事情。他们把希望寄托在遗传工程上，认为借助它，即通过把新的基因（能改变人的行为的基因）移植到需要改变的机体里去，从而改变人及其行为。

我们在前面已经指出，人类道德进化是由人们的社会经济和

文化条件所决定的，并不记载在遗传基因里，也不引起生物进化。人类生活在其所创造的新的社会环境中，由社会环境产生和决定的人的精神和道德特性，与人的生物特性、素质没有直接的渊源关系。社会道德不是生物科学研究的对象，而是伦理科学研究的对象。因此，西方某些学者硬把没有根本联系的两类现象扯在一起，不但无助于社会道德问题的解决，而且只能造成混乱，给伦理学问题的解决造成新的困难。不仅如此，进化伦理学家及其拥护者宣扬“行为基因改造论”，不管其主观愿望如何，有意还是无意，都是在为当代腐朽的资本主义制度开脱罪责，因为社会道德危机、道德“退化”恰恰是资本主义制度造成的，要改造人的自私、利己行为，只能首先改造造成这种现象的制度。然而，他们却把这个罪责加到无辜的遗传基因和人从动物祖先那里继承来的行为基因上去了。这样一来，资本主义制度无责，而基因却有罪。

西方一些哲学家、学者指出，进化伦理学的理论观点，从人类行为的分析中排除了道德立场，就是说使人的行为失掉目的、道德责任心和道德义务，把人类道德融合到决定人行为的生物特性里去了。特别是企图用遗传工程改造人及其道德的思想，更表现出某些学者用纯工程技术的眼光看待人的行为，把伦理道德问题变成了工艺技术问题。精神病学教授沙茨(Th. SZasZ)在其《意识形态和精神失常》一书中指出：一些人把流行在西方国家的精神不稳定和犯罪现象不看作是道德和法的问题，却看作是精神病学和医学的问题。这种观点把犯罪现象和精神不稳定排除在生活伦理之外，从而使它们变成了药品和技术问题。他正确地指出，精神病学家无权脱离一定社会条件去考察个人心理状态。个人心理状态反映着个人和社会之间的冲突。个人心理状态同时说明人对一定行为规则的理解和对现存道德价值的态度。

西方许多哲学家、学者特别批判了企图利用现代自然科学成

果操纵人的社会思想意识，道德意识的各种理论。他们指出，今天生物科学和心理学的的发展引起一些人企图操纵基因移植，以改变人的道德行为；而另外一些人则企图利用条件反射原理改变人的道德行为。

我们反对用遗传工程的办法去解决人类道德的思想，并不是否定遗传学和遗传工程对人类的意义。遗传工程在和人的许多重大疾病做斗争中具有重大的意义，特别是在和遗传疾病做斗争上意义更大。因此，它能造福于人类和社会。但是，我们反对把遗传工程等科技成果用到不人道的目的上去，反对把人的社会特性生物化，采取基因移植的办法改造人的道德面貌。这不但有违于科学技术造福于人类的崇高目的，而且是根本办不到的，是反科学的。不管主张者的主观愿望如何，客观上只有利于种族主义和殖民主义。

第二节 “行为技术学”

目前在西方资本主义世界流行的各种伦理自然主义流派，除现代进化伦理学外，还有心理伦理学流派。前面已经讲过弗洛伊德主义和弗罗姆的新弗洛伊德主义伦理学。“行为技术学”也是心理伦理学中的一个流派。它用新行为主义观点解释道德现象。

一 “行为技术学”适应了现代美国社会的需要

斯金纳(B. F. Skinner)是美国哈佛大学的教授，新行为主义的首领。斯金纳用白鼠和鸽子做实验，研究动物的行为和人的行为，并把他的研究成果发表在《机体的行为》(1938)、《科学与人类行为》(1953)等著作里。斯金纳研究行为的特点是注重实证，反

对假设，只描述而不解释行为^①。斯金纳的研究只看行为的外部表现，而不考虑机体的内部过程，如生理过程、神经活动过程、尤其是心理过程。因此，美国心理学家舒尔茨指出：这种纯粹描述性的行为主义，有充分理由可以称之为“没有有机体的探究”^②。

斯金纳把他的新行为主义理论应用到人的行为上，把他在动物实验室中的发现搬到社会生活中，制定出一个规划、控制人的行为的理论——“行为技术学”。1948年，斯金纳发表了用新行为主义精神创作的小说《沃尔登第二》。这部小说刚出版时不受欢迎，可是到六十年代突然受到欢迎，销售量大增，成为许多学院中必修的读物。在美国甚至有些人按照它的蓝图成立了沃尔登第二公社，并在1966年召开了一次全国性沃尔登第二公社会议。在公社里，人的生活从出生起就由积极强化作用所“控制”。1953年他出版了《社会与人的行为》。1971年出版了斯金纳的“行为技术学”的代表作《超越自由与尊严》。这部书一时间成为美国畅销书。他在该书中提出：人类的行为可以借助积极的强化来加以控制、指导、改变和形成。他的观点引起了一些西方学者们的热烈讨论。赞成者有之，反对者也不乏其人。赞成者断言：似乎只有斯金纳的“行为技术学”确立了为建立稳定的社会制度所必需的行为规范。“行为技术学”能保证人的福利和幸福、个人利益和社会利益的结合，能使人更好地适应生活环境。反对者则批评说：斯金纳提出的基本问题是控制人的行为的问题，那么谁来控制那些控制者呢？斯金纳的“行为技术学”必然导致奥威尔式1984年^③的实

① 斯金纳：《机体的行为》，参见《新行为主义学习论》，山东教育出版社1983年版，第295页。

② 参见舒尔茨：《现代心理学史》，人民教育出版社1982年版，第270页。

③ 英国小说家奥威尔在其著作《一九八四年》中以当时苏联社会情况为依据，预言苏联将来会变成“极端极权主义社会”，使人完全丧失“个性和自由”。

现，“民主传统”珍爱的个人自由将遭到极权主义的践踏。有的学者指出，斯金纳用动物实验得出的结论来推测人的行为是违反他的方法论的。美国凡尔卜郎克指出：一位不肯预言一只老鼠或鸽子会作出什么行为的理论家（因为这种预言不合乎关于行为科学研究的精神），却大谈政治、经济、宗教等方面最复杂的人类行为，这就未免显得出乎常情了①。

1972年在美国加利福尼亚召开了讨论《超越自由和尊严》一书的会议。许多与会者吹捧斯金纳的“行为技术学”建立了研究行为的唯一科学方法，指明了形成必要的行为规范的实际途径。此后，一些美国学者研究斯金纳的思想对伦理学的影响，并在1977年出版了专著《行为主义与伦理学》。

斯金纳的“行为技术学”在美国影响很大，受到许多资产阶级学者的赞扬，不是偶然的，因为它适应了现代美国社会的需要。在美国等西方国家里管理人们的行为，无论在经济、政治，还是在科学技术、教育、道德等方面都是越来越重要的、急待解决的问题。在垄断资本主义统治下的社会里，在“自由”、“民主”的背后是人的自由和个性遭到破坏和践踏，人的价值被贬低。个人的积极性、责任心、自由和尊严、由于遭到垄断公司和官僚国家机构各种制度、规章的压制和损害而丧失殆尽。资本主义国家的统治阶级及其思想家，为了克服人们行为上发生的危机，需要找到能够规划、控制人们行为的理论和方法。这种理论和方法既要能把人的行为约束、控制在理想的范围内，又要能提高人们的工作、劳动的积极性。而斯金纳提出的“行为技术学”恰好适应这种需要，而“行为技术学”也恰好是这种社会历史条件的产物。

当然，“行为技术学”能够得到传播、受到一些美国人，特别是上层人物的欢迎，也是与它本身具有的特点有关系的。在前节

① 参见《新行为主义学习论》第96页。

里，我们看到进化伦理学家主张用遗传工程的方法改变人的“质量”，改变人的行为，其中包括道德行为。这种理论引起许多人的反对和抗议。而斯金纳的“行为技术学”则与它相反，提出用操作技术形成或改变人的行为，对人的机体和心理结构都不会有什么危险。斯金纳提出了人的行为的决定论原则，但又不象老行为主义者华生那样，否定人本身的作用。他承认人对环境的作用，但他的学说又能保证社会、国家、企业家对人行为的监督和控制。这就使斯金纳的理论欺骗性很大。实际上，斯金纳的理论虽然有一定的合理成分，或者说真理的颗粒，如认为人的行为只有和环境联系起来才能理解的决定论原则，但是整个说来对人类的危害性是很大的，因为他把人的行为的决定论原则变成了生物机械决定论原则。这在下面分析他的学说时会看得更清楚的。

二 “行为技术学”否认人的心理、道德意识在人的行为中的作用

斯金纳看到了科学技术革命在资本主义条件下产生的各种不良结果。但是，他认为，消除科学技术革命带来的不良结果以及社会的其他弊病的办法，不应到生产领域中、社会和政治制度中去找，而应到人的行为方面去找。他在《关于行为主义》中断言：今天世界所遇到的基本问题，只有我们能更好地理解人的行为，才可以解决。斯金纳认为“新时代的哲学”的主要缺点就是主张人能建立更好的世界，改造物质和文化环境，把世界上各种事情的责任都加到人的身上，就是说，认为行为的原因归根结底在人身上，而不在客观因素中。在他看来，现时社会秩序问题在很大程度上都是上述一套错误价值观念引起的。要想解决人类“在今日世界上面临的可怕问题”，就必须重定价值观念，必须建立“科学行为学”。这样的科学可使我们对人行为的理解达到物理学或生物学那

样准确程度。不建立这样的行为科学，就不可能防止人类走向灾难。有了这样的科学就能规划人的行为，管理社会生活，就能建立起一个“有效的文明”社会。在这样的社会里，人们将能获得幸福，而一切不良社会现象——侵犯、猖獗的个人主义和科学技术革命带来的其他弊端，都可以消除。

斯金纳认为，要想建立“行为科学”，就必须批判现代心理学和伦理学关于“人的本性”和人的内心世界决定行为和道德的“前科学观点”，因为“前科学观点”只用“人的本性”和人的内心世界来解释社会生活、人的行为。在他看来，这种理论观点妨碍深刻理解人的行为。斯金纳对“前科学观点”的批评是有合理的地方的，因为人的行为是受他生活于其中的社会环境、自然环境所制约的。但是，他却否定在分析人的行为时应该分析人的内心世界。

那么，“斯金纳所说的分析人类行为的“科学方法”是什么呢？他在《超越自由与尊严》里说，科学地分析人类的行为，就是要研究“作为肉体组织的人的行为，是如何同人类种的进化和个人的生活条件联系着的”^①。斯金纳认为人的行为服从决定论原则，人的行为只有从人和外界环境的相互作用中才能够理解。关于人的行为的这种理论，他主要不是通过对人的观察和实验，而是通过对白鼠，鸽子等动物的实验和观察而得来的。正如美国心理学家奚嘉德(E. R. Hilgard)所指出的那样，斯金纳是用“类推法”将他用动物做实验而得来的结论推广到人身上的^②。

斯金纳通过动物实验，把机体行为划分成两类：应答行为和操作行为。应答行为是由已知的刺激物引起的反应。操作行为是在没有任何能够观察到的外部刺激的情况下发生的反应。斯金纳写道：“那种和特定的引起反应的刺激相关联的行为可称作回答性行

^① B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, N. Y., 1980, P. 14.

^② 参见《新行为主义学习论》第82页。

为，某一一定的关联称作回答性活动。”“凡不受这种控制的行为我将称之为操作性行为，任何具体的例子称作操作性活动。”①操作反应似乎是自发地发生的，与已知的，可以观察到的刺激没有关系。在操作行为中机体能自行强化，而在应答行为中机体却不能自行强化。操作行为能应付、影响环境，而后者则不能。斯金纳认为，人类的大多数行为是操作行为。他把语言，人的心理活动的各种形式：感觉、知觉、注意、思维等，人的社会活动、相互交往都算作操作活动②。因此，在斯金纳看来，研究操作行为的条件作用与消退是研究行为科学最好的途径。这样一来，他完全忽视了社会规律和人类生活的特殊性，将人的行为生物化了，而对生物现象又是用机械论的观点来解释的。老鼠和鸽子的行为所服从的原则成为人的行为服从的原则。

“操作行为”由三个要素构成：刺激、反应、强化。斯金纳说，条件性操作活动的特征包含三个事项：作为反应起因的辨别性刺激、反应和强化作用。他主要注意强化这个要素。强化有肯定强化(或叫阳性强化)、否定强化(或叫阴性强化)两种形式。强化包括对人的活动的惩罚和奖励体系在内。惩罚和奖励体系决定人行为的方向。在斯金纳看来，人的行为至今还停留在科学之外，其原因就在于没有注意强化因素。

应当说，与老行为主义相比，斯金纳在深入地描写行为以及揭示行为个别要素间的联系上是前进了一步。他正确地指出了机体本身得到强化和自己行为的自我强化是机体和环境关系的主要形式，突破了华生的“刺激——反应”公式，提出了间接决定论。斯金纳认为环境和遗传因素都影响人的行为，但不同意人的行为完全由环境和遗传因素决定的观点。他指出，华生的公式否定了

① 斯金纳：《机体的行为》，《新行为主义学习论》第284—285页。

② 参见斯金纳：《年适五十的行为主义》，《西方心理学家文选》，人民教育出版社1984年版。

人的作用和人影响自己行为和环境的可能性。正是人的作用这个中间环节决定人的积极性和人积极适应环境的可能性。他写道：“我们不单是关心反应，而且关心行为，因为它影响环境，特别是社会环境”^①。斯金纳认为，环境为人提供满足需要的必要资料，但人的目的不限于追求满足其必要的需要。人本性具有更重要的需要——活动的需要、创造的需要。由于人不仅消费外界环境的对象，而且能够影响环境，那他在一定程度上就要为其生活环境负责。他还认为，依据生物学、遗传学、生理学的当代成果，人同样可以影响人的遗传因素。因此，斯金纳说，认为只要一改变环境，就能改变人的行为，是把事情看得过份简单了。人必须控制自己的行为。

人怎样控制自己的行为呢？斯金纳认为要通过“操作行为”或者强化体系来进行控制。操作行为或强化体系的实质在于：由刺激所引起的行动，然后被控制的环境所强化，而这个行动就成为影响下一个行为的重要因素，成为控制来自外界环境的刺激的因素。行为是由其结果所形成和强化的。只有注意到这一原理，才有可能更清楚地懂得人和环境相互作用的性质。在强化因素的作用下，无论改变环境还是改变人的行为都是可能的。人所做的一切，都是计划好的环境因素的结果。人积极性的根源就在于此。斯金纳强调“操作行为”制约人的积极性及其对环境的控制，因为人在依从各种不同的强化因素的情况下，行动的选择决定着社会环境以后所采取的行动和社会环境刺激的改变。他不同意弗洛伊德关于社会环境压制人及其欲望的观点，认为一切事情都在于选择强化手段。借助奖励和惩罚体系，可以按照需要的方向规划人的行为，

^① B.F. SKinner, *Contingencies of Reinforcement*, N. Y., 1969, P. 105.

可以加强和巩固我们想确立的行为，也可以消除我们想否定的行为。强化体系、“操作行为”不只是确立或排除某种行为，而且尤其要巩固相应的行为，教会重复这些行为，从而形成一定的行为路线或行为类型。通过强化体系，可以使人的行为适应社会利益、社会进步，同时感到自己在社会生活里是“幸福”的。所以，人们在行动时不仅注意到社会利益而且考虑到自己的利益。人们拒绝完成一定的行动，就会迫使环境改变强化系统。因此，在斯金纳看来，“操作行为”既是完善个人并改变其行为的保证，也是完善和改变社会环境的保证。斯金纳认为“操作行为”是理解行为的决定论原则的新发展，它既克服了只用环境解释行为的观点，也克服了把人的行为只看作是个人绝对自由的产物。

斯金纳的“操作行为”理论，即“行为技术学”真的象他自己讲的那么美妙吗？其实不然。他把行动的选择只理解为人可以在外界刺激因素中进行选择，在肯定强化和否定强化中进行选择。这样，人对自己行为的控制只是实现外在“控制环境”的功能。而这种选择却与人的信念、目的、动机、立场、道德意识很少有联系。斯金纳说：人的这些内心世界是创立科学行为理论的障碍。由此可见，斯金纳所说的人的行为选择和动物在本能支配下的行为选择是没有本质区别的。他低估、甚至否定人的思想、信念、目的、动机、意图先于行动，否认道德意识在人行为中的作用，其理由是说：意识中的变化仅仅构成人行动的可能性，然而行动本身才起主要作用，因为只有它可以造成人的信念、思想、动机的改变。在斯金纳看来，一切行动只是强化体系的结果，只有通过奖励体系扩大了行动的可能性，才能建立起信念。在这种情况下，可以改变人感知的方式和其对事物的态度。人所表现出来的品质，无论是勇敢还是怯懦、罪恶还是美德，完全是由环境的状况决定的，而与人本身的道德面貌及其天赋无关。因此，斯金纳把个性规定为只和强化因素有关的“行为综”。据此，斯金纳强调

应该把研究人行为的兴趣从人的内心世界转到环境和控制行为的体系上去，这样才能说明人本身、人性中发生的复杂过程。

社会环境、社会生活条件在人的行为中实际上起着重大的、决定性的作用。人是由社会环境形成的，是社会关系的总和。人的社会生活把人和动物分开。人在社会中获得一定的思想、观点、理想、原则、信念，然后由它们指导其行动，并体现在其行动中，成为其对待环境、改变环境的活动的指导因素。人的行为并不象动物一样，是环境作用的直接结果，是对环境的无意识的、简单的适应。人的行为是有意识有目的的活动。正如马克思所指出的那样：“最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在蜂箱里建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在劳动者的想象中已经观念地存在着。他不仅使自然物质发生形式变化，同时他还在自然物质中实现自己的目的，这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动的方式的，他必须使他的意志服从这个目的”^①。恩格斯也明确地指出：“就个别人说，他的行动的一切动力，都一定要通过他的头脑，一定要转变为他的愿望的动机，才能使他行动起来”^②。由此可见，斯金纳把人的行为说成是环境作用或者强化体系的直接结果，抹煞人的思想、目的、动机等心理因素和道德意识在人行行为中的作用，是典型的生物机械论观点，是违反人的生活常识和科学的生理学、高级神经活动学说、心理学的规律的。外界环境，无论是社会的还是自然的，对人的影响，只有通过人的头脑的反映，在人的头脑里形成一定的观念、思想、目的、动机之后，才能决定人的行动。在斯金纳的理论中，人的行为实际上成了无头脑无思想的机体行为。

① 马克思：《资本论》，中国社会科学出版社1993年版，第166页。

② 《马克思恩格斯全集》第21卷第345页。

当然，我们不否认在培养教育人的过程中存在着“强化作用”，即社会、集体鼓励或惩罚、责备、批评人的一定行动。但是，这是在由社会环境所形成的一定价值体系，其中包括道德价值体系的基础上进行的，并且还要考虑到个人的特点，绝不能象斯金纳那样把人的行为和教育体系归结为对操作强化体系的自动反应；把目的、动机、理想等精神因素列入强化的偶然因素，并拒不承认它们在人的行为中、在改变环境中所应起的重大作用。斯金纳常说：“不是人作用于世界，而是世界作用于人”^①。他看不到人的行为不是用一个“强化体系”或“操作行为”所能解释得了的，不懂得人不同于动物，更不同于机器，人是社会历史的产物，能有意识地选择符合自己利益、社会要求的行动。人不是机械地、自动地接受某种或某些要求，而是要通过自己对它们的评价再接受它们。因此，按照斯金纳的理论，只能把人变成一群和动物、甚至和机器没有多大区别的东西，他只会对肯定或否定强化的作用发射出一定的行动。一切思想、信念、理想、动机、目的等全被斯金纳勾销了。例如，他认为，人工作得不好，不是因为他懒惰，或者他的活动对社会无益，或者他的活动没有使他得到道德上的满足，而是因为他的工作没有得到好的报酬。青年人不愿意学习，不是因为他不爱知识，而是因为知识没有帮助他获得名和利。请看，道德因素在人的行为中的作用被斯金纳一笔抹煞了。他说：要是把我们的注意力从解决伦理问题移到外界因素上去，我们就能够比较顺利地形成一个理想的社会^②。

① B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, P. 202.

② 参见 B. F. Skinner, *Reflections on Behaviorism and Society*, N. Y., 1978, P. 52.

三 道德不是人的特性，而是环境的特性

前面已经指出，斯金纳的“行为技术学”否定人的心理和道德意识在人行行为中的作用。但是，他却坚持认为，他的行为主义理论能使“人们了解自己，更有效地管理自己的行为”，坚持运用行为技术理论来解释人和世界的价值(其中包括道德价值)关系。他认为：“事物本身是由物理学、生物学来研究的，通常不考虑它们的价值。但是说事物的强化效果是行为科学的范围，而在与有效的强化相关的范围内，行为科学就是价值科学”^①。

那么，斯金纳是怎样把他的“行为技术”理论应用到道德上来的呢？是怎样从善、恶出发来谈行为的选择和行为的评价的呢？

在斯金纳看来，“德性的根源仅仅包含在外界强化因素里”^②。道德的价值仅仅和强化体系相关，仅仅和控制的环境对人行行动赞扬或不赞扬相关。斯金纳说：行为所以是道德的，是因为它们受到他人的赞扬。“如果外界条件被改变，行为就可以改变，因为行为是外界条件的功能”^③。因此，斯金纳把人的行为的责任，人的道德的责任都加给外界环境了，却看不到或者抹煞了道德主体即人身上那部分责任。实际上，道德主体人应该以社会历史必然性的要求为依据形成自己的道德体系。如果人的行为道德或者不道德，不由道德主体人来支配，如果人不为他所具有的道德观念的性质负责，如果人的行为(包括道德行为)都是有效的强化手段，即奖励或者惩罚作用的结果，那么，道德责任就在人之外了。这样一来，表现在行动中的道德性就不是人本身的特性，而是外在环境即肯定强化体系的特性了。

① B.F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, P. 99.

② B. Skinner, *Reflections on Behaviorism and Society*, P. 52.

③ B. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, P. 143.

按照斯金纳对道德行为的理解，一个行为只要得到控制的环境，如国家机构、各种集体或团体、企业主等的赞扬，就可以评价为善。这样一来，评价人的行为的客观标准也就被否定了，因为行为的好坏、善恶不是看它们是否符合社会发展的需要、社会的根本利益、大多数人的利益，而是看它们是否受外界环境、他人的赞扬和奖励。其次斯金纳所理解的道德行为，是没有动机和目的作指导的行为。在这种情况下也就不能对人的行为做出道德或不道德的评定。人作为道德行为的主体，在斯金纳的“行为科学”理论中消失了，被环境取代了。道德本来是人行行为的特性，脱离人而谈道德，是与理悖谬的虚构。这是斯金纳否定道德意识在行为中的作用的必然结果。此外，斯金纳对道德行为的理解，实际上排除了道德选择的可能性，因为他的理论否定道德意识在选择上的作用，而人的行为选择是必须通过人对外界对象的主观评价，形成一定的目的、动机之后，才能做出的。

按照斯金纳理论的逻辑，道德既然不是人行为本身的特性，而是环境、强化手段的特性，那就谈不上人的道德修养和完善的问题了。可是正象前面讲的，斯金纳却把他的“行为技术学”和个人道德修养和完善联系起来。斯金纳是怎样解释人的道德完善的呢，又怎样解释善、恶这对道德基本概念的呢？

原来，斯金纳是从进化论出发来谈这个问题的。他把进化论思想应用到人身上，认为人的发展应当服从主要的价值，即维持生存的原则，也就是更好地适应环境的原则。斯金纳说：“从科学理论观点上看，人的行为是由起源于种的进化历史的原始天资所决定的，是由人生活于其中的环境决定的”^①。他认为，“操作行为”和自然选择有惊人的相似之处。“操作行为”能促进人对环境的适应，而最好的适应仍然依赖于强化体系，因为强化体系有助于在

^① B. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, P. 96.

人身上形成能使人更有效地适应环境的新刺激。斯金纳用进化论的术语来规定主要的道德概念善和恶。他说：人们把由刺激所强化和产生的条件感觉为善，唯一的原因是这些条件的结果适合于进化发展。在斯金纳看来，由于人的发展及其对环境的适应，有赖于环境强化的功效，那么道德主要概念善和恶，就是由强化作用所制约和决定的。善是能以利益强化我们的行为或者是能加强肯定强化因素的一切东西，而恶则是能加强否定强化因素的一切东西。他反对快乐主义和幸福主义伦理学把人的活动归结为体验快乐，认为应该把人的活动归结为行善，而善则被他归结为肯定的（正面的）强化因素。因此，斯金纳坚持认为，德性是影响人行动的强化手段的特性，人对外界环境的适应是人道德完善的主要标准。这样一来，斯金纳就在生物机体对环境的适应和人的道德完善之间划了等号。在他看来，无论是前者还是后者，都不过是“生物机体对外界环境要求的必要反应”。人类道德被生物化了，人的社会特性被抹煞了，人被降到普通生物的水平。

总之，斯金纳的伦理理论把道德责任从人身上移到外界环境上去了，道德主体人在“行为技术学”中消失了。

四 “行为技术学”否定人类的自由和尊严

斯金纳用“行为技术学”理论解释自由和尊严，结果导致对人的自由和尊严的否定。

他首先批判自律伦理学的观点，认为自律伦理学从“自律人”的活动出发，否定人行动的客观原因。斯金纳认为：“在自律人的性格里，而不是在进化过程中出现的、在现代成果的条件下可以准确形成的社会环境里寻找问题的解决的观点，是个旧错误”^①。斯金纳指出，自律伦理学家把自由定为没有外界环境对人行为的

^① B. F. Skinner, Reflections on Behaviorism and Society, P. 55.

控制，他们不注意环境对人的影响，只注意人的内心状态，人在感到自由时的心理状态。因此，他们认为要想使自由得以实现，必须改变人的意识和情感。斯金纳则认为，“行为科学”必须“摒弃自律的人”，必须放弃个人自由与尊严至高无上的错误价值观念。他说，“一定不要让个人自由的问题去妨碍对人类行为的科学分析”。如果“我们拒绝承认我们研究的对象是可以控制的话，那么我们就不能指望从把科学方法应用于人类的行为中得到好处”^①。“如果我们要把科学的方法用于人类事务的领域，那么我们必须假定，行为是有规律的，并且是被决定的”。“一个人的所作所为，是由一些可以详细列举出来的条件发生作用的结果”^②。

这样看来，斯金纳在驳斥主观唯心主义的行为自由观时，似乎企图从社会条件出发，给自由作出科学的规定了。实际上并非如此。现在我们看看斯金纳对自由是如何理解的。斯金纳否定人有自由的需要，即有改变其生活环境、把握环境并使环境服务其利益和目的的自由的需要。他认为个人被设想为有自我决定的自由，在很大程度上是“错觉”。在斯金纳看来，自由是力求从社会环境中排除“令人厌恶的”因素，以便人能够继续生存，更好地适应生活环境。人有天生的趋乐避苦的内在倾向，只有这个内在要求能影响人的行为。因此，人进行争取自由的活动，不是为了成为自由的，而是为了逃避不利和有害的生存环境。换言之，在他看来，自由只限于改变强化因素。“自由是强化的偶发事件问题，而不是对这些偶发事件的感觉问题”^③。由于肯定强化，人才感到自己是自由的。他强调说，人的自由实际上是由环境的控制或外在强化体系所决定的。“操作行为”是真正自由的行为，因为人本身控制它。这样，在斯金纳的行为理论里，自由就是善于排除社会

①② 斯金纳：《科学与人类的行为》，转引自舒尔茨：《现代心理学史》第278页。

③ B. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, P. 35.

环境的否定作用和善于获得回答环境肯定因素的能力。他特别把自由和强化的否定因素联系在一起，认为人以其行为达到改变强化因素的能力，是作为行动指导的自由的最高表现。他举例说，可以采用惩罚手段来提高工作效率。但是，如果人逃避惩罚，就会迫使环境改变行动，由惩罚改为奖励，从而使人能有成效地进行工作。斯金纳说，由于肯定强化因素在“工作”，而否定强化因素没有“工作”，我们就能更好地控制社会，并因此取得自由。他写道：“人做他们愿意做的，而不做强迫他们做的。肯定强化的巨大力量的根源就在这里，因为肯定强化是自由的，不会给暴动提供根据。在仔细制定的计划的条件下，社会环境控制的不是行为最终结果，而是行为的倾向——动机、愿望、意志。最奇怪的是，在这种情况下，任何时候也不会产生自由的问题”^①。

斯金纳关于自由的理论，实际上否定了人的自由。他所讲自由是幻想的自由，因为在他的理论里，人的行动不是他自觉地有目的地选择的结果，而是实现环境给他提出的目的，并且没有考虑这个目的对他是否有利。如果人得到奖励的话，他就会甘愿履行环境的一切要求。这就是事情的全部。人的自由完全成为环境或强化因素的特性，成为外界环境赐予的东西，而不是人在长期实践中获得的改造客观世界和主观世界的的能力。因此，他才强调，为了人的幸福顺遂，必须加强环境对人行为的控制。为此，必须善于使用技术方法。很明显，斯金纳的行为主义理论就是要用有效的手段迫使人们做有利于操纵、控制他们的人的行动，同时还能给人以人的行为似乎是自由的假象！

可见，按照斯金纳的自由理论，人们为着获得自由，只要凭借一套操作技术，在人身上制造出、培养出一系列的习惯行为、自动行动就够了。这些习惯使人能相应地回答环境的要求，同时

^① B.F. Skinner, *Walden Two*, N.Y., 1962, P. 262.

又不显露出自己的意志。人只应该做环境规定做的事。斯金纳把训练动物的原则上升为方法论原则，用来看待人及其行为，从而抹杀了人的道德行为和动物行为的界限。然而，人不同于动物，他不是简单地适应环境，而是改造环境，以满足自己生存需要。人的活动是有意识有目的的活动。在马克思主义哲学看来，自由是对必然的认识和改造。自由要求人依据历史实践和客观世界的规律的要求去改造其生活环境，发展生产力、改善和改变生产关系及其他社会关系。斯金纳夸大行为主义心理学在管理人们行为和社会中的作用，竟然把它看成为改变人和社会的基础。他甚至断言，按照他的行为理论行事，将来评价人行为的必要性，奖励和惩罚人的必要性都会消失，因为人们将服从制定好的行为法典。那时幸福就会降临人间。

斯金纳把取消人行动选择自由的“行为技术学”看作是培养人积极性的基础。然而按照这种理论培养出来的积极性与一架工作得很好的机器又有什么区别呢？

斯金纳的“行为技术学”不仅否定了人的自由，而且也抹杀了人的尊严。他把尊严和肯定强化联系在一起。“我们是在评价强化的适当的意义上尊重行为”^①。人体验到尊严感，仅仅是因为他的行动获得了控制的环境的奖励。人的行动与环境的愿望、利益的偶合构成尊严的基础。尊严象自由一样，存在于强化体系里。同时，斯金纳认为，把人的尊严理解为人本身的价值观点，是错误的。这再一次表明，在斯金纳那里，道德价值不是行动主体人所具有的特性，而是影响行为的强化手段所具有的特性。在这种情况下，培养表现人的尊严的道德品质，自然也就没有必要了。从上述我们对“行为技术学”理论的简要分析可以看出，斯金纳认为只有它的行为技术理论才建立了“科学行为学”，才能理解人的行为的实质和规律，只不过是夸口而已。实际上，他的“行

^① B.F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, P. 49.

为技术学”理论恰恰阻塞了科学地认识和理解人及其行为的本质的道路。因为斯金纳把道德从人身上、行动的主体身上转移到影响人行为的环境上；同时贬低、甚至抹杀人的心理、道德意识在人为行为中的重大的支配和指导作用，从而把人的行为降为自动机或者经过训练的动物行为的水平。斯金纳用这种方法看待人的行为，就抹杀了人类区别于动物的根本特点——人的社会性。因此，他的理论不可能帮助我们认识人的行为的本质。须知，理解、认识、管理人的行为，是个相当复杂的问题，只靠生理学、心理学知识是不行的，首先和主要的是要靠马克思主义哲学、科学的伦理学、教育学等知识，以及劳动和其他社会实践活动，才能奏效。

斯金纳的“行为技术学”虽然不能科学地解释人的道德行为，不能保证人的自由和尊严，但是它无疑能规划和管理人的行为。行为操作技术为资本主义国家的各种政府机构、各类企业主操纵、控制群众意识，规划和控制人的行为，从而为形成、培养俯首听命于操纵和管理者意志的人提供了新手段。斯金纳的“行为技术学”的客观社会意义就在这里。

第三节 现代功利主义

一、功利主义的复活

本世纪六十年代以来，西方哲学家和伦理学家对功利主义的兴趣越来越大，早已沉寂的功利主义又成为西方哲学界和伦理学界热烈讨论的题目。他们把它说成是最有内容和生命力的规范体系，把解决伦理学发展方向问题的希望寄托在功利主义伦理学上，认为它能令人信服地解决道德选择的标准和道德根据等重要问题。美国伦理学家辛格尔(M. G. Singer)断言，只有功利主义

能为区别正当与不正当提供合理的根据，并为建立伦理学合理的规范体系奠定基础。他还说，功利主义的价值在于能够帮助理解产生道德问题的情境和弄清楚为解决这些问题的必要因素和所必需的条件。英国学院派伦理学家福特、诺埃尔——史密斯等人从语言分析伦理学角度也为功利主义提供论据。他们认为，功利主义影响的增大是由于：它能够回答行动的社会效用在判断正当或不正当上具有的意义；它把幸福观念当作选择的标准，从而造出一种存在着选择的客观标准的幻想；把效用原则看作每个人活动的基础，似乎表现了为人们所关心的正义感。

如果把功利主义伦理学复活的原因说成是，由于它提出了道德的客观标准、确定了个人达到真正幸福的途径等，这是不正确的。某些西方哲学家向已经陈腐的功利主义寻求解决社会道德危机的药方，首先是因为边沁、穆勒等功利主义者所创立的效用原则，至今仍然是资本主义社会推动人们行动的基本原则，表现着人和人之间的基本关系，表达着人们生活的意义和目的。其次，他们认为功利主义是能够为他们提供论证个人主义、私人利益新方式的方便学说，并且能够造成一种印象，垄断资本、大公司的利益不但与劳动者的利益不相矛盾，而且能为其造福。换言之，他们企图依靠功利主义协调当今西方社会里大公司利益与劳动者利益和整个社会利益的对抗，使个人利益与社会利益和谐一致，以调和西方世界日益尖锐的阶级矛盾和冲突。再次，功利主义也是论证“消费道德”的方便理论。“消费道德”如今已成为资本主义社会居民的生活方向、目的和幸福的内容。

由于上述种种原因，一些西方伦理学家重新论证功利主义原则，改造老功利主义的理论，创造了现代功利主义体系。他们把现代功利主义描绘成最有效和最富有生命力的理论，并预言，它将会在伦理学中占主导地位。

虽然功利主义伦理学的声誉正在恢复，但是，今天在西方，

仍有不少哲学家、伦理学家对它持否定或者怀疑态度，认为，指望它纯洁、净化西方社会的道德环境，是没有根据的，也是根本不可能的。

现代功利主义的基本观点是什么呢？它们与边沁、穆勒功利主义有什么不同？下面我们首先简要介绍现代功利主义的两个主要学派及其主要观点。

二 现代功利主义的两主要类型

现代功利主义（或叫新功利主义）分为许多学派，其中影响比较大的是“行动功利主义”和“准则功利主义”两个学派。在西方，当前对功利主义的争论，主要是围绕着上述两种形式进行的。

现代功利主义提出的主要问题是两个：如何确定行动的效用；为获得最高福利，人应该如何行动。这两个问题是“行动功利主义”和“准则功利主义”的基本问题。

“准则功利主义”企图缓和功利主义学说的反义务主义的性质，把功利主义的效用原则和人们行为的道德准则结合起来，在坚持效用原则的同时承认道德准则对指导人们行为的重要性。它希望建立一种规范伦理学体系，在其中，衡量行为正当的标准不带相对性。依据这一观点，行为的正当性和行为的结果没有直接联系。评价行为的正当性要看行为是否符合其据以实现的准则。这样一来，“准则功利主义”是否脱离了功利主义而转到义务主义那里去了呢？没有。在准则功利主义者看来，人们的行动选择之所以应该遵守一定的道德规则，是因为按照这些规则去做，总会产生最大的利益和幸福。准则功利主义者把对大多数人能产生最大的利益和幸福作为他们所提倡的一般道德规则的根据。对准则功利主义者来说，即使在一定的情况下，说谎会产生更大的好处，但人的本分仍然应当说实话，因为，维护道德规则最终会给大家

带来更大的益处。虽然，有时说谎会给当事人带来更多的益处，可是，它也会鼓励人在任何场合下都说谎，因而就会有破坏社会道德结构的危险。所以，从长远观点看，遵守道德规则会使大多数人获得最大的益处。

那么，什么是准则功利主义者认为应该遵守的道德准则呢？实际上，他们各人的理解是不一样的。有的人把行动必须遵守的准则理解成为当时社会里通用的道德规范，有的则理解为社会上通行的格言。

在社会生活中，怎样确定某一准则比另一准则更正确呢？准则功利主义者则认为，这就必须按照遵循某一准则的行动所产生的结果来进行评价。在这里应当指出，准则功利主义所理解的“行动”，不是单个的具体的行动，而是适合某种准则的“种”行动，或“类”行动。

准则功利主义者认为，他们所提出的评价行动的原则能够克服主观主义，因为这个原则不仅考虑到了行动的结果，即行动的效用，而且也考虑到了决定行动的道德准则。在他们看来，用道德准则去衡量行动，就证明了他们分析行为的方法具有客观性，因为这种分析方法注意了完成某些行动的责任，而不是依赖于具体情境。

目前，在西方各国，“行动功利主义”比“准则功利主义”影响更大、声望更高，因为那些把复兴资产阶级伦理学的希望寄托于功利主义的人认为，行动功利主义更有能力分析人们的具体行为。

澳大利亚阿得雷德大学哲学教授乔治·斯马特(J. J. Smart)是行动功利主义的主要代表人物。他以功利主义伦理学的“革命的改造者”自诩。在六十年代，斯马特写了些论述现代功利主义伦理学的文章和《功利主义伦理学体系概论》等著作。这些文章和著作引起了人们对功利主义伦理学的兴趣，推动了有关这方面问题

的讨论,斯马特断言,他和神学伦理学、传统的功利主义都没有关系。他把“行动功利主义”只当作分析个人行为的理论基础,绝对反对将现代功利主义原则应用于评价社会政治制度和设施的活动。

行动功利主义者企图把其伦理学说说成是能够帮助个人在一定境遇中选择自己行动的具体体系。因此,他们特别强调,如果一个行动比任何另外的行动在此时、此地、此种情况下能更好、更有益处,那么,这一行动就其内容来说,就是善的、道德的。所以,“行动功利主义”使人的选择只根据个人在某一具体情境下的利弊,从而使道德选择失去客观标准。当然,在任何情况下,都可以把小恶看作比大恶好,然而,这样的选择决不应被看作是道德行为,即善的行为的选择。斯马特等人象实用主义一样,教育人在进行选择自己的行动时,只根据此时、此地的具体情境,而不应该给自己提出选择真正道德行动的任务,不应该批判地对待自己所生活在其中的现实,不应该有崇高的理想。因此,按“行动功利主义”者的观点,每个人只要是自己决定什么样的行动结果在这时对他是最好的、最有效的,那么,他就可以认为这就是符合道德的。这样的理论必然会为现实社会中的不道德行为辩护,并暴露出“行动功利主义”对资产阶级社会及价值体系的盲从性质。

斯马特等人为了证明“行动功利主义”的效用,把自己的功利主义说成是完全符合决定论原则的。斯马特及其信徒是如何理解决定论呢?他们把决定论概念的内容只限制在人在各种实在事实因素中间和行动中间有选择的可能性上。斯马特写道:“因此,功利主义观点和决定论原则是完全相吻合的。功利主义要求人‘可以做某种其他的事情’的唯一涵义是,‘他可以做那种其他的事情,如果他选择这个事情的话’”^①。可见,斯马特把决定论的内容只理

^① J. J. Smart, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*.
In: J. J. Smart and B. Williams, *utilitarianism for and against*, N. Y., 1983, P. 46.

解为人有选择的能力或可能上。可是，众所周知，决定论原则应用到道德上，意味着人的选择是由人的意志之外的情况和条件决定的。人在进行选择时，不单是要根据自己的意志和愿望，也必然要遵循一定的客观标准，即根据一定的客观价值体系。只有从人根据怎样的价值体系上着眼，才可能确定他的选择正确的程度。然而任何一个价值体系，归根结底，是由社会发展规律、社会制度的性质决定的。

“行动功利主义”反对“准则功利主义”，认为准则功利主义评价人的行动的方法是抽象的。斯马特指出，要是在具体条件下，全部行动中，没有任何一个行动符合通用的准则或规范，那么，准则功利主义实际上就排除了人们对各种行动进行选择的可能性。在斯马特看来，“行动功利主义”优越于“准则功利主义”的地方就在于它不是把“种”或“类”行动及其遵循一定准则的趋向看作是评价的对象，而是把具体情境下每个单个的行动看作是评价的对象。对行动功利主义者来说，问题只在于在某一定境遇中应当考虑什么特殊的行动，至于说在将来类似的情况下是不是也应该那样做，那是不相干的事。只要是在某一具体情况下，一个行动能比另外可选择的其他行动能产生更好的结果，那它就是正当的行动。

行动功利主义责难准则功利主义评价行动仅仅依据它是否符合社会上通行的道德准则，而不考虑个人的主要利益和福利。它认为形式的准则能够主使人做出与个人的利益完全对立的行为，能够迫使人做出导致贫困和失败的行动来。斯马特写道：“不许破坏那种只在一般形式上是正确的而在某一具体场合却与人们的福利相对立的准则，是非理性的，表现出对准则的崇拜”^①。总之，在斯马特看来，“准则功利主义”和“行动功利主义”不同，它既不关

① J. J. Smart, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, In: *Utilitarianism for and against*, P. 10.

心每个人的利益，也不关心共同的福利。

从斯马特对“准则功利主义”的批评可能使人产生一个印象：似乎是准则功利主义者不重视效用原则，因此，他们的观点能否算做功利主义，是值得怀疑的。实际上，无论是“行动功利主义”，还是“准则功利主义”，它们都是以效用原则为基础的。诚然，准则功利主义企图掩饰这一点，要求人们的行动服从社会上通行的道德规范。但是，在现实社会的道德冲突中，当人们遇到应该以哪些具体准则为指导去实际选择行动时，“准则功利主义”的理论家们就只得承认，每个人的最大福利是选择的“最高准则”^①。现代功利主义的研究家、牛津大学教授莱昂斯（D. Lyons）公正地指出：我们无论倾向于哪一种功利主义，都很少得到什么东西，因为伦理学的任何一种纯功利主义理论都不可能形成牢固的道德信念。

三 现代功利主义是对古典功利主义的根本改造吗？

现代功利主义，特别是行动功利主义宣称自己的学说是“对古典功利主义伦理学的根本改造”。

那么，行动功利主义的代表人物对古典功利主义作了哪些“修改”呢？其实，行动功利主义和古典功利主义伦理学的基本原则是一样的，都是行动的功利原则。所不同的是斯马特等人使功利主义伦理学脱离快乐主义，强调对个人行动的具体境遇及其结果的选择和评价。他们否定幸福或快乐感是评价行为结果的标准，认为这样解释道德会导致主观主义。斯马特正确地指出，如果没有普遍化的幸福或快乐概念，追求个人幸福或者快乐的意愿就不可能成为人们行动选择的指针。他提出，在确定行动的正确性时，要

^① A. Quinton, *Utilitarian Ethics*, London, 1973.

考虑的不是行动可能产生的一般幸福和快乐，而是该行动可能带来的个人利益的全部实际结果。在他看来，这种确定行动正确性的方法是客观的。因为，在这种情况下，我们依据的不是个人的观念，个人的幸福感或快乐感，而是实际观察到的、¹⁹可以进行经验检验的具体情境及其结果。斯马特写道：在这种情况下，我们可以对各种具体因素或境遇进行比较，并从其对个人利益具有的重要意义方面来评价它们。例如，我们揭示一种境遇在其内容上比另一种更能引起人的工作兴趣；另一种境遇有可能满足人的衣、食需要；而第三种境遇相反，会引起大量的神经官能症。从上述各种境遇对个人利益产生的结果的角度，对它们进行分析和比较，就可以从中找出一个做为人们行动选择的方向。“因此，功利主义的标准旨在帮助其有选择行动可能性的人决定应该实现哪一种可能性”^①。斯马特认为，行动功利主义比古典功利主义更有效用，就表现在这里。至于道德准则在人的行为中起什么作用的问题，他则认为，应该把道德准则看作社会学的因素，它们和境遇因素合在一起才能影响行动的总结果，但是，它们本身不可能指导人们的行动。

斯马特还指出，边沁建立的行动结果计算法——“道德算术”是不合理的，站不住脚的。他正确地看到，要计算快乐和痛苦的数量，实际上是不可能的，因为一般地讲，不可能用数量来表达幸福或快乐，每个人的幸福感是和其性格、气质、爱好、智力水平等特点联系着的。一些人可能难以回答他们是否幸福；而另一些人可能在任何条件下都感到自己是幸福的。因此，怎能规定哪些行动会增加幸福或快乐的总数呢？边沁本人就遇到了应用其“道德算术”的困难，不得不最终得出结论说，为了计算幸福和快

① J. J. Smart, *An Outline of a system of Utilitarian Ethics*, In, *Utilitarianism for and against*, P. 33.

乐的总数，必须把快乐的总数通分，公分母就是货币、金钱。行动功利主义者公正地指出，无论是边沁，还是穆勒都回答不了这样一个问题，即：是所有的行动都可能产生幸福呢，还是只有特殊的行动能产生幸福？如是后者，那么，这些特殊的行动应该是什么样的呢？

斯马特等人提出了自己计算行动结果的方法，并认为他们的方法是以经验为基础的、是合理的、近似科学的。但是，同时他们却把“合理”的概念和“效用”的概念等同起来，认为，合理地实现行动就是追求“好的结果”。至于斯马特计算方法的经验基础，他指的就是对揭示境遇的各个实际因素及它们给个人可能带来的各种结果加以比较的可能性。

当斯马特试图把行动的结果具体化，把行动和人的需要联系起来，揭示某一行动或者情境最可能对哪样的需要有益时，他的纯粹功利主义观点就表现出来了。这种功利主义观点根本阉割了人们相互关系的道德意义。首先，斯马特在把行动的结果和人的需要联系起来时，对需要本身没有做出分析，没有提出哪些需要表现出个人的道德价值。其次，在评价行动时，斯马特象边沁、穆勒一样，主要强调行动结果的作用，几乎不注意动机。实际上，在评价行动的道德性上，动机有着重要的作用，不考虑人的行动的动机，就不能对行动做出正确的道德评价。现代功利主义由于只按行动的结果来确定行动的正当性，因而也就不能恰当地反映人们之间的道德关系的实质。行动的道德评价实际上被个人利益的权衡所代替，这就必然会拒绝道德义务、拒绝遵守人类起码的共同生活规则。

某些西方学者在批评功利主义伦理学时也指出，在否定动机，只看结果的问题上，现代功利主义与古典功利主义的观点是一致的。他们都把个人的私利看得高于一切。斯马特也企图掩饰自己学说的纯粹功利主义性质。他把真正的道德行动定为出自“普遍

友善”感的行动。在他看来，这种情感存在于人本性中，固定在社会普遍公认的规范，首先在道德规范中。这类社会和道德规范调节人们的道德活动。但是所有规范必须是灵活的、随机应变的，不能损害行动结果的实际效用。斯马特把使规范适应变化着的存在条件，以便人在任何情况下都注意到自己行动的效果，看作是道德的基本目的。

我们说，功利主义者对人的行动的评价所以缺乏道德意义，绝不就是因为他们重视了行动的“效用”。而问题在于对“效用”怎样理解。事实上，人对周围环境的各种事物和现象，都是按照它们对人具有的意义、广义上的效用来评价的。一般来说，只有有效用的、对人有益的东西，才是有价值的。但是，并不是一切有价值的东西，就都是道德的。因为，必须区别两种价值：一种是作为物质现象的价值，即满足人的自然需要所必须的，或者说是我们达到某种实践目的的手段；一种是作为精神现象的价值，即道德价值和美的价值等。说明人们之间关系的性质的那种行动之价值，决不能简单地从是否对个人有益处这一点出发。如果一个人把别人只看作是满足自己狭隘私利的手段，那么，在此也就无道德价值可言了。实际上，并不是对社会的人有益的一切东西，都可以说是道德的。只有对人类的生存和发展有益的、对社会的发展有益的东西，才可能具有道德意义。所以，马克思主义伦理学不是一般的反对功利主义，而是反对资产阶级狭隘自私的功利主义。

“行动功利主义”者有时为掩盖其狭隘的利己主义本质，说“最大多数人的最大福利”原则，就是人对待别人的利益，就象希望别人对待自己的利益那样。可是，行动功利主义的这个论点和它的基本原则是对立的。行动功利主义不止一次地强调说，在每个境遇中，人只选择对他个人有效用的东西，而不选择为一切人所共有的目的，不选择一切人所赞同的理想。因此，即使我们愿意相信现

代功利主义者要教育人想到别人的利益的意图是真摯的，那么，根据上述功利主义原则，又怎么可能达到这一点呢？！

从以上的分析中，我们可以看到，现代功利主义适应现代西方社会生活变化的需要，对古典功利主义虽然作了某些修改，但是，根本原则并没有改变。他们都是把个人利益看作行动的永恒根据。行动是否正当要看行动的结果；行动效果的好、坏，善或恶，就看对当事者个人有益还是有害，是增进他的福利，还是损害他的福利。在这些基本观点上，他们都是一致的。因此，现代功利主义者并不是功利主义的“革命的改造者”。他们只不过是现代人再次穿戴上历史人物的衣冠而已。所不同的是时代不同，所服务的对象和作用也有些不同罢了。产生在资本主义确立阶段的老功利主义及其伦理学体系为资产阶级的个人利益、自由竞争进行辩护，使其神圣化。而现代功利主义则是企图缓和西方世界人们之间的矛盾，巩固已经衰落的个人主义原则，为恢复资产阶级道德的威信，解救资本主义社会的道德危机服务。然而，这是不会取得任何效果的，是注定要失败的幻想。

第四节 罗尔斯的“正义论”

现代西方资产阶级伦理学向规范伦理学转变的一个重要表现，就是从六十年代开始在美英等西方国家的社会学和伦理学界出现了正义理论。当代正义理论的突出特点是论证社会正义问题，企图解决西方资本主义社会里存在的经济、政治和文化上的不平等问题。在英国有金斯堡(M. Ginsberg)、卢卡斯(J. R. Lucas)等人；在美国最著名的代表人物是罗尔斯。他是当代著名的哲学家和伦理学家，在学术界享有较高的声誉。

罗尔斯(J. Rawls)，1921年出生于美国马里兰州的巴尔的

摩城。他先后在普林斯顿大学、康奈尔大学、麻省理工学院和哈佛大学任教，目前是哈佛大学哲学系的教授。他从五十年代起就开始发表有关正义方面的著作。开始，他的观点是属于分析伦理学派的。从1958年发表《作为公正的正义》一文开始转到规范伦理学立场上来。此后在六十年代又发表了许多关于正义问题的著述。1971年罗尔斯出版了代表作《正义论》。这部著作综合了他多年的研究成果。罗尔斯的正义论在美国、英国、法国等国家里影响比较大，影响到各种派别的资产阶级伦理学家，甚至影响到社会学家、法学家和经济学家。各种分析和评论性的文章充斥在各种报刊和出版物上，其数量近二百篇之多。有人专门为它出版专题论文集和辅导性读物。在1978年杜塞尔多夫国际哲学代表大会上得到广泛的讨论。许多学者把罗尔斯和康德、亚当·斯密、密尔等西方著名的哲学家、社会思想家相比。美国社会学家贝尔(D. B. Bell)甚至把罗尔斯比作二十世纪的洛克，认为二十世纪余下的时间将由罗尔斯的思想来决定，就象亚当·斯密和洛克的思想决定了十九世纪一样。有些人认为罗尔斯的“正义论”标志着伦理学研究中的重大转折，标志着伦理学从脱离社会生活的元伦理学转回到“古典的非怀疑的传统”。

一 罗尔斯“正义论”产生的社会历史原因

罗尔斯的“正义论”在美国等国家能够发生比较大的影响，不是偶然的。这是由美国等国社会生活和精神生活的状况、道德发展状况以及资产阶级伦理学本身的状况等因素所决定的。

西方资本主义世界的社会危机和精神危机在不断地发展和深化。资产阶级道德价值在人们的心目中不断动摇和瓦解。一些资产阶级思想家指出，道德价值危机表现在各种各样的信仰危机上，尤其表现在人们对现存的资本主义社会制度、政治制度和道德价值

的正义性的怀疑上。西方社会里的劳动者和知识分子对政治不平等、物质和文化财富分配的不平等和不公正极为不满，他们不愿意忍受这种不合理、不正义的状况。六十年代在美国发生的波澜壮阔的工人、黑人、大学生和一部分知识分子的反抗运动，就是明显的证明。这个反抗运动动摇了人们对资本主义制度的正义性和稳固性的信仰。人们对美国社会生活进行道义上的批判和评价，道德因素在社会生活中的作用增大了。资本主义社会的经济和政治矛盾的尖锐化使资产阶级自由主义思想家深深地感到不安和忧虑。罗尔斯就是其中的一个。他是信仰自由主义的思想家，对美国社会里存在的严重矛盾和危机、经济和社会不平等表现出不安和不满。他写道：“在高等和低等阶级之间，无论在生活资料上还是在有组织的政权的权利和特权上，都存在着明显的不平等。当统治的和技术的上层社会把政权和财富方面的民族利益服从自己的情况下，社会较少有保证的部分的文化就会贫乏”^①。

不仅资本主义社会内部发展的状况提出了社会平等和正义的问题，而且当代世界上社会主义和资本主义两种社会制度的存在，这两种社会制度中的哪一种符合正义的要求的争论，也促使西方的思想家去思考和论证正义范畴本身。社会主义制度的正义性和共产主义道德体系影响的增长，迫使资产阶级哲学家和伦理学家在批判当代资本主义制度造成的某些弊病的同时，竭力去寻找替资本主义根本制度进行辩护的新理论。

因此，现代资产阶级需要正义的理论，一方面是为了同社会主义制度和马克思主义道德理论做斗争，另一方面是为了替资本主义的根本制度做辩护，并把工人阶级和其他劳动者的思想意识的变化引到资产阶级所需要的轨道上去。但是，不久前在美国道德

^① J. Rawls, *A theory of justice*, Cambridge (Mass), 1973, P.106.

哲学中占统治地位的新实证主义伦理学即分析伦理学却根本不可能解决实践的问题和一般的理论问题。分析伦理学认为“正义”问题是不能论证的。所以，它不能说明资产阶级社会制度的正义性。许多资产阶级哲学家、社会学家、伦理学家在考察分析伦理学的破产时指出，必须“恢复伦理学”，但不是恢复抽象的、脱离生活的伦理学，而是恢复和实际生活紧密相联的实践伦理学。就是说，必须返回到传统的规范伦理学上来，把道德和政治、道德和经济结合起来，填平伦理学和道德实践之间的鸿沟。

罗尔斯的“正义论”正是在这种社会背景下产生的，并且被资产阶级意识当作适合需要的理论接受下来。许多资产阶级社会学家、伦理学家把它看作是将道德哲学和政治、道德理论和实践结合起来的尝试，看作是“在正义和西方文明的当代现实之间的一座桥梁”。

二 罗尔斯对“正义”范畴的新解释

罗尔斯对资本主义社会里存在的社会和政治不平等不满，并企图改变它们。但是，他是个信仰自由主义的资产阶级思想家，不可能提出改变造成社会不平等的资本主义制度，而是企图通过返回到自由主义的途径上来消除社会不平等、不公正的弊病，达到人们关系的和谐状态，从而巩固资本主义的根本制度及其道德价值。为此，罗尔斯认为需要重新解释正义原则。

罗尔斯在建立其正义理论的过程中，反对和批判直觉主义、新实证主义、特别是功利主义和至善论的伦理学说。他反对直觉主义，不是因为它承认直觉，而是因为它认为不能科学地认识正义。在认识正义上，罗尔斯本人就是个直觉主义者。罗尔斯反对新实证主义元伦理学的道德虚无主义，反对它关于正义不能得到合理地论证的观点。他尤其对新实证主义伦理学所造成的道德理

论和正义之间的分裂感到不安。罗尔斯希望他的正义理论有助于消除这一分裂，并指出它们互相接近的途径。

罗尔斯把其批判锋芒主要对着功利主义和至善论，把它们看作是自己建立新道德理论——正义论的主要对立面。他按照西方伦理学界通行的标准，把伦理学划分成为“目的论”和“义务论”两类。后者又被他分成直觉主义义务论（一般讲，不给善下定义）和规范义务论（依据“应该”即“义务”或“正义”来规定善）。罗尔斯的正义论属于后者即规范义务论。他使用演绎法先给正义下定义，然后用“正义”来规定“善”或“福利”，符合正义的东西才是善的。罗尔斯把功利主义和至善论都划入目的论。前者把“利益原则”看作是正义的基本标准；后者则把“至善原则”当成正义的基本标准。他把“利益”和“至善”原则都看成是目的论原则，因为它们是社会活动的基本目的，个人得为这些目的的实现做出牺牲。在罗尔斯看来，利益和至善原则侵犯了自由、平等的原则。他认为功利主义的目的论具有享乐主义倾向，不能确定共同的善，不能满足最后的平衡。就是说，不能认真地对待人与人之间的区别，不能正确地考虑作为善的福利的各种要素的分配，不能为平等的自由找到一个基础。

至于至善论，它的社会目的是促进科学、艺术、文化的完善，并从这一点出发组织社会制度。这样至善论可以用古希腊罗马在哲学和艺术上的成就，为奴隶制做辩护。

罗尔斯认为，各种功利主义学说一直在道德哲学中占优势，是因为“没有能够建立一种切实可行的和系统的道德概念以与功利主义观点相抗衡”^①。他的正义理论的主要目的是依据洛克、卢梭和康德为代表的社会契约论的传统概念，并把它“加以概括和推到更高的抽象水平”，制定出一种“比传统的、占统治地位的功

① J. Rawls, *A Theory of Justice*, P. VII.

利主义更为优越”的道德理论，以取代它。

罗尔斯把“正义”范畴当作社会—伦理范畴来研究，他的正义理论是社会正义理论。他把伦理学理论和社会政治问题联系起来，认为道德是解决社会—政治问题的基础。罗尔斯研究的是“社会基础结构”的正义，基本社会制度的正义。在他看来，正义是社会制度的基本美德，是社会结构的基础。“社会基础结构”就是“各种主要的社会制度用以分配基本的权利和义务，以及在社会合作中规定各种利益的分配的那种方式”。主要的社会制度是指“政治制度和主要的经济协定和社会协定。因此，在法律上对思想自由和信仰自由的保护，自由竞争的市場，生产资料的私有制，以及一夫一妻制的家庭，都是主要的社会制度”^①。主要社会制度规定人们各种权利和义务、各种利益，影响人们在社会制度中的地位及其对生活的展望。

●“正义论”的前提是有不平等存在。罗尔斯认为，在基本社会制度和社会生活中存在的不平等，不能用个人的功绩和优点来证明其正当。“这些不平等在任何社会的基本结构中大体是不可避免的”^②，因此，才产生了正义的问题。社会正义原则首先应该考虑到这些不平等。此外，在社会中既存在着利益上的一致，也存在着利益上的冲突。为了取得基本权利和义务、各种利益分配的一致意见，也需要社会正义原则来调节。所以，社会正义原则不仅是个人行为选择的标准，尤其是社会制度分配人们的基本权利和义务以及各种利益的标准，它们“调节对政治制度的选择，调节对经济制度和社会制度的主要因素的选择”^③。罗尔斯认为，他的正义论的任务就是要指明社会正义的原则和标准。他写道：“社会正义的概念被看作是首先提供一个标准，人们根据这个标准对基础结构的各个分配方案作出评价”^④。

①②③④ J. Rawls, A theory of Justice. P. 7, 9.

我们从罗尔斯的观点中可以看出，人们的正义信念和观点决定社会的经济制度的性质和政治制度的形式。因此，社会制度和政治制度、人们在社会中的状况不依赖于经济基础，倒是依赖于人们的正义观点和信念。消除社会中的种种不平等、不正义的弊病，只要凭借人所固有的正义情感，按照罗尔斯提出的正义原则解决好基本权利和义务以及各种利益的分配就可以实现了。这种历史唯心主义观点贯穿在罗尔斯关于正义及其在社会中的作用的一切论断之中。

三 “正义论”的正义两原则

罗尔斯的正义论提出了些什么社会正义原则，作为人们和社会选择基本权利和义务的标准呢？

在谈这个问题之前，我们先应该指出，罗尔斯是站在伦理自然主义立场上的。他认为，正义是人天生具有的情感。他说，正义表现为某种情感，而这种情感是人的能力，并为世界上大多数人所具有。正义感在观念上以对人们的评价的形式、对社会—政治制度、经济原则评价的形式表现出来。因此，伦理学的任务是研究这些天赋的情感，论证正义的理论，揭示在哪些条件下这些情感为个人利益服务，是什么刺激、激励按照个人利益行动的人们做出道德的行动、正义的行动。这里暴露出罗尔斯批判分析伦理学的不彻底性。他断言，正义是一种情感，实际上也就把价值和事实分开了。他还承认道德中的直觉认识，并把正义感看成是这种认识的核心。

“正义”范畴是罗尔斯道德理论中的中心概念，其意义等同于“道德”概念。罗尔斯把“正义”理解为承认和维护人们占有社会福利的平等权利。他提出了两条正义的原则：“第一个原则要求在各种基本权利和义务的分配上实行平等，第二个原则认为某些社会

的和经济的不平等，例如财富的和权力的不平等，只有当它们使最少得益的社会成员的利益得到补偿时，才是正义的”^①。这两个原则表达着一个总的正义观念：所有的社会价值或福利——自由和机会、收入和财富、以及个人尊严感所依赖的基本福利——都应该平等分配，除非任何或者所有这些价值的~~不~~不平等分配，是为了每个人的利益。据此，罗尔斯认为，不正义就是不平~~等~~，这对所有人都是不利的。

第一个原则是公民平等自由的原则。它保证每个公民在同等程度上享有言论、出版、信仰、私有财产等权利。罗尔斯说，任何一个人都不应该损害他人的权利和自由，每个人都具有和他人同等的权利。社会应该依据这一正义原则建立专门的社会政治和法律制度和设施，以保卫公民的权利和自由。罗尔斯的观点并不是什么新东西，不过是十八世纪资产阶级思想家理论的反当，是资本主义商品生产关系在伦理观上的反映。实际上在资本主义私有制的条件下，这些平等权利都是形式上的平等，掩盖着实际的不平等。不但穷人同百万富翁和亿万富翁不可能享有同样的平等权利，就是中等阶层的人也无法与他们享有同等的权利。这都是西方国家里司空见惯的事实。和上个世纪自由主义思想家不同的是，罗尔斯在资本主义处于没落阶段上还做着恢复到自由资本主义时代的美梦，那就更加是一个不切实际的幻想了。

第二个原则是差别原则。它是涉及到物质和精神福利分配的原则。在这个问题上，罗尔斯的出发点是：没有物质福利的不平等分配，社会就不可能存在。原因在人的天性（生物本性）里，在人的个人品质即个人的性格和才能里，以及某些社会偶然性里。罗尔斯的这个“自然不平等”理论恰恰成为现存资本主义制度的辩护词，为它开脱了罪责。马克思和恩格斯指出，社会不平等

① J. Rawls, *A Theory of Justice*, P. 14—15.

是由资本主义私有制的制度所造成的。研究社会压迫和不平等的各种形式，应该从人们在社会生产中和其他社会生活中所处的关系出发，而不应该从单个人的状况，尤其是“自然状况”出发。就是说，不能抽象地去对待这个问题，而应该具体地历史地对待这个问题，把这个问题放在一定的社会经济关系范围内去分析研究。罗尔斯虽然认为社会不平等是由于“自然不平等”所造成的，但是他却认为社会不平等在道德上是不正义的、不公正的。因此，他拒绝把个人的功绩和优点长处作为证明基本物质和精神财富不平等分配的依据。他写道：“自然分配既不是公正的又不是不公正的，就象不能把人们在不同的条件下出生称为不正义一样。这不过是自然的事实。什么是公正的和不公正的，是制度处理这些事实的方式”^①。所以，罗尔斯强调，从道德角度看，“正义的”社会应该使这些偶然的和“自然的”事实不发生影响。

那么，如何避免由于“自然的”不平等和社会偶然性所可能造成的社会和经济的不平等的非正义性呢？罗尔斯提出两点原则：第一，在物质和精神财富的分配上使处境最不利的人都能得到好处。正义并不限定哪种形式的不平等是容许的，它仅仅要求改善每个人的地位，即要求“每个人都从经济的和社会的不平等中得到好处”。第二，各种职务和职位在合理和机会均等的条件下为所有人开放。有好处的职位和职务，应该在正直的竞争中获得。罗尔斯写道：“虽然财富和收入的分配不要求是均等的，但它必须是对每个人都有利，而且同时领导岗位和指挥的职务必须是所有人都可以得到的”^②。如果能做到这两条，那么社会和经济的不平等就不是不正义的了，或者说就是正义的了。换言之，用社会补偿的办法来避免社会和经济不平等所可能造成的非正义。

我们要问，在现代资本主义制度下社会、经济不平等怎么能

①② J. Rawls, A Theory of Justice, PP. 102, 614.

有利于每一个人，物质和精神财富、文化福利分配的具体原则和办法是什么，罗尔斯都不置一词。这种善良的、软弱无力的、极端抽象的、因而是没有科学根据的空想，早被马克思列宁主义经典著作家批驳过了。在资本主义私有制的统治下，互利的原则，实际上过去是，现在仍然是你死我活的竞争原则。在追逐私利为动力的世界里，人们怎么可能去为他人的利益去着想。马克思曾经指出：资本按其本性，对他人的利益，首先是对工人的利益是残酷无情的。这一点不依赖于个别资本家的善意还是恶意。在自由竞争的条件下，资本主义生产的内在规律对个别资本家来说，是作为外在的强制规律而起作用的。资本家的行为，只是资本的功能。至于在帝国主义时代，垄断资本家之间的竞争不但没有消除，而且更加残酷无情，它们对工人阶级和其他劳动者的压迫和剥削有增无减，社会不平等、不正义更加严重，甚至连罗尔斯这样的资产阶级自由主义思想家也发出了不满的呼声。但是，罗尔斯说：当少数人赢得较大的好处，但那些不如此幸运的人们的处境却也由此得到改进时，这种情况就不是不正义的。这样，每个人都会自愿参加合作。这就暴露了罗尔斯为资本主义剥削制度作辩护的面目：肯定了剥削者在进行剥削时只要给工人或被剥削者一点好处，就是正义的。

从西方社会的实际生活情况看，罗尔斯关于有益的职务和职位对所有人开放的论断也是站不住脚的。就连一些资产阶级社会学家都认为，资本主义国家的政权为资产阶级的政党和一小撮政客所把持和控制，具有明显的上流社会的性质。大垄断公司的领导者、军队上层、资产阶级政党的代表人物实际掌握着国家和政府的各种职务，占据着要冲。垄断资产阶级和国家政权机构结合得越来越密切。普通人那里能有享受到获得职务和职位的平等机会的权利呢？！至于说在获取职务和职位上要进行正直的竞争的说教，更是由欺欺人之谈。

从罗尔斯对正义原则的论述可以看出，他不是把消除社会不正义与消除产生它的社会经济原因联系起来，而是只与人的道德意识状态联系起来，只与人们关于自由和福利平等分配的信念联系起来。似乎只要人们相信和采纳了罗尔斯制定的正义概念，社会不正义，不平等就会消除了。这是自由主义者的典型论断，把改变社会生活归结为改变人的意识。

罗尔斯把他的社会正义两原则看作是人们和社会实践活动的基础。他把一切都归结为一个人必须合理地限制对他人的权利。他说，利害相关和有理智的人们，当在典型的正义条件下互相对立的时候，将依靠这两个原则来确定权利和义务，因此，将采用这两个原则作为一个人对他人的权利的限制。罗尔斯强调指出，这些规则调节人们之间的关系，从而保证人们的行为在实践中的合理性。他相信，人们在其行动中仅仅受神秘的正义感推动，就会达到好社会和好世界。这种观念的幻想性，是十分明显的。我们还应该指出，罗尔斯的正义两原则的内容以及由此产生的行为规则具有明显的功利主义性质，因为他把人们间的关系归结为照顾彼此利益的关系，认为人们在选择自己的行动时应该以产生好的行动结果作为指导原则。最后，我们还要指出，罗尔斯的正义两原则所提到的内容都是抽象的、形式的，他没有提出任何具体的实施规定和办法。

总而言之，罗尔斯的正义原则要求关心人剥削人的社会里的每一个成员，但是有一个条件，就是不能损害其他社会成员，其中包括占有大量财富的亿万富翁的利益。他实际上是想用微小的让步来保存整个资本主义制度；想叫人们相信，在分配物质和精神财富上，任何微不足道的改良对每个人都是有益处的，因而就是正义的。罗尔斯的正义论论证了当代自由主义和民主主义派别的思想和全民福利国家的思想。他的社会正义原则的社会意义就在这里。

罗尔斯的正义原则是怎么建立起来的呢，它是怎样被社会全体成员制定出来的呢，怎样才能被社会成员一致接受和采纳呢？罗尔斯采纳十八世纪西方思想家洛克、卢梭、康德的社会契约论的逻辑，来建立他的正义原则。为此，他假设一个相当于古典契约论的“自然状态”的“原始状况”。在“原始状况”中，自由的和有理性的人为增进他们自己的利益，站在原始的平等地位上去规定他们可以接受的原则。“这些原则将调节所有其他的协定，它们详细规定那种可以参加的社会合作类型，以及那种可以建立的统治形式”。罗尔斯“把这种考察正义原则的途径称之为作为公正的正义”^①。罗尔斯说他提出这种“纯粹假定的状况”，“是为了得出某种正义概念”。他认为在“原始状况”下缔结正义原则必须符合权利平等、自由和一致采纳两个条件。但是，这种原始状况，始初立场是一种假设，不是确定的历史态势。在每个人首先追求个人利益的情况下，如何能保证达成关于正义的一致协议呢？在罗尔斯看来，必须使“原始状况”具有一定的本质特征，即以他所谓的无知之幕（《The Veil of ignorance》）的社会心理方法来消除这种状况。这种“无知之幕”就是：第一，缔约的人们都不知道“他在社会中的地位，他的阶级立场或社会身份，也没有任何一个人知道他在天赋和才能——他的智慧、力量等——的分配中的命运”^②。从道德观点看，这些因素不应该影响决定的采纳。第二，“当事人并不知道他们的善的概念或他们的特殊心理倾向”^③。正义原则，就是在这种无知之幕后选择出来的。这就能保证一个人在对各种原则的选择中，不会“由于自然的机会的后果或各种社会环境的偶然性而得益或吃亏”，保证避免利己主义和成见。社会按照这样选择出来的正义原则规定准则体系，那么这种社会制度就是正

① J.Rawls, A Theor of Justice, P.11.

②③ J.Rawls, A Theor of Justice, P.12.

义的。有理性的和利害相关的人们，由于有正义感能遵守和执入在原始状况中达成的原则，因而避免在行动中出现不正义。罗尔斯批评功利主义的功利原则与在互利上处于平等地位的人进行社会合作的概念不相容，与社会概念中所固有的互惠思想不协调。

罗尔斯认为，社会契约论不仅是形成正义原则的途径或方法，而且也是形成其他道德概念的途径和方法。

这里发生一个问题。按照罗尔斯的意见，正义原则是在原始状况中借助无知之幕后选择出来的。人们既然在选择时对己、对他人、阶级、民族、社会状况，甚至对自己的善的观念和心理倾向都一无所知，那么，这样的人能有选择动机吗？没有选择的动机，又怎么能进行选择呢？罗尔斯是怎么解决这个问题的呢？为了避开这个困难，他不得不摒弃他所强调的正义比福利（善）占首位的思想。他容许个人在“原始状况”中具有原始的（最初的）社会福利的某种不完全的概念。原始福利概念包括：权利和自由、权力和机会、收入和财富、自尊等。按照罗尔斯的意见，对“原始福利”的愿望包括在理性的人的定义里，成为一个有理智的人，就意味着力求获得原始的社会福利。原始福利是选择的动机，而自尊则是选择的中心动机。由于对原始福利的愿望构成“人存在本身”的不可分割的特点，那么由这一愿望所决定的选择保持着普遍的意义，而选择的结果则表现着“理性的人在这个世界上所可能采取的思维和感觉的一定形式”。

罗尔斯对如何建立正义原则的论证，充分地表现出主观唯心主义者所固有的特点。他用演绎的方法引出超历史的正义原则或道德原则，然后再根据这些原则改造世界。这使我们想起恩格斯对十九世纪空想社会主义思想家的描述：“真正的理性和正义至今还没有统治世界，这只是因为它们没有被人们正确地认识”^①。

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷第21页。

如今罗尔斯认识到并提出了能匡正时弊的正义论，正义社会似乎就能建立起来了。同时，也使我们想起了恩格斯对杜林哲学的形而上学方法论的批判，特别是对其先验主义的批判。杜林说什么“适用于一切存在的那些形式的原则走在前面，而应当运用这些原则的对象的领域则按其从属次序跟在后面”。恩格斯针对这点指出：“原则不是研究的出发点，而是它的最终结果，这些原则不是被应用于自然界和人类历史，而是从它们中抽象出来的；不是自然界和人类去适应原则，而是原则只有在适合于自然界和历史的情况下才是正确的。”^①从思想中形成的原则出发，从先于社会的图式或范畴模式出发来构造现实世界和社会，是明显的形而上学唯心主义错误。依据这样的方法论，必然构造出适合于一切时代，一切民族，一切情况的道德理论；正因为如此，它在任何地方和任何时候都是不适用的。这种道德理论“在现实世界面前，是和康德的绝对命令一样软弱无力的。”^②正因为罗尔斯的方法论是唯心主义和形而上学的；所以在他的正义论里充塞着许多脱离社会实际生活的假设和虚构，甚至不惜自相矛盾。例如，他把在原始状况中进行选择的人们设想为一无所知的人，但同时又设想为具有正义感、理性、自由、平等权利的人，具有获得原始社会福利的愿望，即具有选择动机的人，知道什么是正义和不正义的人。

罗尔斯断言，人活动的目的的的实现，有赖于正义原则。按照他的看法，人当然可以选择任何正义概念。但是他深信，人们一定会选择他的正义论，因为他的正义原则表现着人的真正本性，它们的实现为一切人保证平等的机会。由于天生的正义感，人们应该反对歧视社会某一部分人的利益的原则。因此，罗尔斯虽然竭力宣扬选择正义原则的自由，但是从他的理论中可以看出，在

① 《马克思恩格斯全集》第20卷第38页。

② 《马克思恩格斯全集》第21卷第333页。

他的观念中,对正义不可能有别的理解,一个思想健全的人除了选择他的正义原则之外,不可能选择别的原则。因为在他看来,除了他的正义原则,不可能有别的正义原则来满足人们的愿望。由此可见,罗尔斯明显地背离他一再宣扬的自由主义观点,实际上竭力想把他制定的社会正义原则强加于人。这也就是他建议用他制定的正义原则培养人的缘故。此外,他认为,人们要想建立和谐的生活,就应该牺牲自己的原始福利,其中包括自由。他强调说,人们为了公共的正义应该合理地限制自己,并想以此表明自己理论的人道性。罗尔斯的普遍正义,实际上是要在经济竞争中保护竞争的双方避免造成“一切人反对一切人的战争”,从而巩固资本主义制度。至于在资本主义社会里劳动人民的利益,被剥削的大多数人的利益,在罗尔斯的正义论里并没有得到真正的反映,只不过在某种程度上反映了劳动人民、被剥削者对资本家及其国家的剥削、压迫,对资本主义社会的社会和经济不正义、不平等的_不满。这迫使他提出一些改良的、让步的办法,以平息和安抚人民的不满。

四 善是选择正义原则和实现正义的保证

罗尔斯根据正义原则的需要,引出了善的概念。他反对功利主义和至善论用利益和至善来规定正义,即用善来给正义下定义。在罗尔斯的道德理论中,正义是基本范畴,善要符合正义原则。

上面已经指出,罗尔斯为了说明在“原始状况”中人们选择他所提出的那些正义原则的合理性、道德上的正当性,不得不引出善的概念。他把善区分为自然的善(健康、精力、智慧和想象力等)和社会的善(权利和自由、收入和财富、机会和权力、自尊等)。权利和自由、权力和机会、收入和财富、自尊等是原始的社会福利,构成善的内容。这些基本价值决定人们在正义原则的

选择中的意向,是选择的最重要的动机。对原始社会福利的欲望,是自由和有理性的人必须具有的品质。正因为原始状态中的个人具有原始社会福利的不完全观念,才能做出正义原则的正确选择。

在罗尔斯那里,善还应该是正义在社会生活中,特别是在政治生活中得以实现的保证或重要条件。为此,他提出了完全的善或者福利的概念,他认为,正义,只有在它指导下制定并实现合理的生活计划,才能在社会生活中实现。在有了合理的生活计划的情况下,每个人都将有做出正义行动和支持正义制度的根据。光有正义原则不行,有了合理生活计划并顺利地实现它,正义才能在社会生活中实现。

那么,在罗尔斯看来,什么是善呢,罗尔斯在这里把善理解成什么呢?“成功地实现生活的合理计划”^①就是善。什么是生活的合理计划,它有什么特征呢?首先这个计划要符合合理选择的原则。合理选择的原则就是从所有可能性中选择最能符合目的、最能满足人基本需要的那种可能性。其次这个生活计划应是依据事业的充分知识而选定的,并且充分考虑到生活计划的一切可能有的后果。最后,生活的合理计划还应该符合人的根本意愿和才能,保证人有可能完善自己。他特别强调发挥人的才能的重要,因为人在发挥才能过程中能体验到最大的快乐。所以,合理性是善的根据。罗尔斯说:“当我判明,对象具有人所追求的特性,并且,如果这个人同时具有生活的合理计划,那么这个对象对他就是善。如果某些对象符合这些条件,那么这些东西对人类就是善。归根结底,我们相信,自由、才能和我们自己的价值感就会进入这一范畴”^②。

① J. Rawls, A Theory of justice, P. 433.

② J. Rawls, A Theory of justice, P. 399--400.

显然，罗尔斯列举的选择合理生活计划的条件具有形式主义的性质，因为他没有具体指明生活的合理计划所依据的目的、愿望是什么，因而也就没有提供合理选择的标准。某项生活计划选择得是否合理，要看选择所追求的目的及其实际内容而定。不是有助于个人获得成就的目的都是正义的、道德的，因为有的目的虽然有利于个人获得成就，但对他人，甚至对社会、人类都是有害的。因此，对目的本身必须进行分析和评价。而且尤其应该指出的是，罗尔斯在说明生活的合理计划时完全脱离了获得它所必需的社会条件和经济条件。

在罗尔斯的正义论里，善概念在用来评价个人行为时获得了更加具体的规定。他把善的内容具体化为个人自尊和尊严以及对他人价值的相信等美德。他写道：“自尊和理性上坚信他人的价值多半是最重要的根本的善”^①。

罗尔斯关于善概念的这些抽象的议论，是资产阶级自由主义思想家的典型特征。不要说在资本主义自由竞争时代，这些美妙的东西不可能至少不能完全实现；而在帝国主义时代，在美国和其他西方国家中社会危机、精神危机和道德危机空前加深的情况下，哪里能谈得上个人的自尊和尊严以及对他人价值的相信呢！

在罗尔斯看来，把其正义原则和善结合起来，人们就能建立一个秩序井然的、和谐的、稳定的社会，简言之，正义的社会，顺利地实现一种合理的生活计划，过正义的，即道德的生活。

罗尔斯明确地说明他创立正义理论，是为了保证资本主义制度的稳定性。他笃信生产资料私有制、自由竞争的市场、思想和信仰自由以及其他商品生产关系所具有的东西。他提出正义理论，是企图通过改良、让步的办法来保持和巩固西方的资本主义制度。

^① J. Rawls, A Theory of justice, P396.

但是，他的观点，不管一时间得到多少人的欣赏，必然是实现不了的，因为它是不符合社会发展规律的空想。真正平等正义的社会，只有消灭了资本主义生产资料私有制以后，才能实现。

第五节 弗来切尔的基督教“境遇伦理学”

一 基督教“境遇伦理学”是西方 社会道德意识变化的产物

西方世界的社会和道德危机、人们道德意识的变化，同样在宗教神学家、伦理学家中间引起了强烈的反响，使他们感到不安。同时他们也深知现代生活越来越复杂，变化越来越迅速，传统的合法的资产阶级道德^①，包括宗教道德，已经“完全不适合我们目前的社会，它也不适用于大多数人所不得不做出的真正决定”^②。这些情况在宗教伦理学家面前提出一个任务，就是把信徒和世俗群众的道德意识的变化同西方人们的道德实践协调起来。

但是，合法的基督教伦理学无力解决现代西方社会的道德问题。于是，自六十年代以来，在美国等国的基督教神学伦理学家中间出现了“革新正统道德”，建立“新道德”的思想运动。在宗教神学和伦理学界发生了热烈的争论。在这场争论中，出现了关于道德根据和道德规则的各种不同的观点。但总的讲，有两派观点。

一派认为，解决道德问题，应从一般的伦理规则和原则出发，

① 弗来切尔所讲的合法道德或守法道德是指传统的道德规则，而伦理学中的合法主义或守法主义是指坚决主张必须遵守道德规则，认为它们就是行动法规的伦理学理论。

② L.J.Binkley, Conflict of Ideals, N.Y., 1969. P.259.

伦理原则能够指导人们的行动。这一派以兰姆塞 (P. Ramsey) 为代表。他是美国普林斯敦大学的宗教学教授, 在《基督教伦理学的行为与规则》一书中提出有规则的基督教仁爱伦理学。兰姆塞主张一般规则的基督教伦理学, 关心发展符合连贯性和有效的准则的基督教伦理学。他虽然同意境遇伦理学关于基督徒应该设法使自己的行为符合爱的要求的观点, 但不同意他们关于不可能从爱的要求上得出人类行为一般规则的论断。他指出典型事例的发生比极端事例远为频繁, 而道德规则就是为了指导典型事例的。所以, 兰姆塞最关心维护道德的一般性规则。同时, 兰姆塞认为一般道德规则如果不符合爱的要求, 就应该对它们加以修改, 把它们表述得更明确些。他还指出道德规则本身所具有的例外和限制条件。因此, 兰姆塞虽然批判了境遇伦理学观点, 但并不是为合法主义伦理学做辩护。

另一派是“境遇伦理学”观点, 以弗来切尔和罗宾逊 (A. T. Robinson) 为代表。他们从境遇观点对道德和伦理学进行分析研究和改革。他们认为, 要想解决生活中提出的道德问题, 必须超出合法伦理学体系的方法论范围, 因为道德神学远远脱离现代人所具有的世界观和道德观。不过, 在“境遇伦理学”一派中观点也不尽相同。罗宾逊主教反对合法主义伦理学, 承认基督教的爱是伦理的唯一绝对原则, 是在特定环境中寻求正确答案的可靠依据。他为爱制定了许多指导原则, 认为没有这些原则, 爱会失去方向。他写道: “有整个一系列的行为, 如偷窃、说谎、通奸等, 对人类关系具有非常大的毁灭性, 以致不管什么时代或社会都不能改变它们的性质”^①。如果没有它们, 我们就不可能不错误百出。这些规则所以具有这种性质, 是因为违反它们, 不可能有爱的表现。同时, 罗宾逊指出, 这类戒律或规则, 如果不适应情况的要求,

^① 引自 L. Binkley, *Conflict of Ideals*, P. 261.

就应该加以修改和更换；如果爱的需要能得到更好的满足，它们就可以违反。规则虽然对人做出道德选择能有很大的帮助，但它们对人没有绝对的约束力。

在这场争论中最有影响的人物是美国的基督教伦理学家J. 弗来切尔 (J. Fletcher)。他先后在马萨诸塞州剑桥神学院，弗吉尼亚大学任教。弗来切尔著有《境遇伦理学。新道德》(1966)、《道德责任：起作用的境遇伦理学》(1967)、《道德与医学》(1972)、《遗传控制伦理学》(1974) 等书。在西方，对弗来切尔“境遇伦理学”评价不一。有些学者热烈欢迎他的“新道德”，另一些学者则斥之为消灭伦理学，认为它反映了所谓“技术统治的”社会利益。

本节准备专门谈谈弗来切尔的“境遇伦理学”的主要内容。

弗来切尔是“境遇伦理学”的最激进的代表。他是个基督教伦理学家，在基督教范围内寻找解决问题的办法。可是，弗来切尔不但对神的理论问题很少有兴趣，而且也不满意基督教道德的教会说法，即不满意基督教道德的合法体系。他企图依据新的科学成果、社会生活的变化来改造基督教道德思想。

弗来切尔的“境遇伦理学”实质上是基督教道德的爱和杜威实用主义“境遇伦理学”的调和物。

二 “境遇伦理学”是方法而不是体系

弗来切尔把西方的道德危机归咎于神学合法伦理学无力解决当代社会的道德问题。他说，合法伦理学对激动人的任何一个问题，诸如性道德、家庭婚姻关系以及其他问题，都不能给人做出满意的回答。在他看来，传统的神学伦理学所以不能解决生活中的具体道德问题，是因为它具有守法性质或者教条主义性质。它教人盲从不变的道德规则，而不让道德准则去适应生活。基督教伦理学失去了和生活的联系，使人在极端复杂的情境下孤立无助。他认为

伦理学中的合法主义显示“道德的不道德性”。弗来切尔指出，伦理学理论要是建立在牢固不变的道德准则和规范上，就不可能履行其基本功能。伦理学“不可能作为法定行为的系统化图式存在着，它应该使基督徒的道德行为摆脱硬性的信条和硬性的法典”^①。为了取代基督教合法伦理学，弗来切尔提出了基督教“境遇伦理学”。他认为，伦理学应该在现实的发展变化过程中形成，并解决每一个具体的境遇对它提出的问题。只有通过这样的途径，伦理学才能把人们的道德能量施放出来，教育人“成为成熟的人，高尚地、自由地生活着，回答生活的要求，并成为对生活负责的人”^②。弗来切尔指出，由于自然科学中的新发现，使伦理学和道德遇到了需要解决的新问题。例如，利用分子生物学和遗传工程干预人的机体，改变人的行为的问题，就需要伦理学来解决。在解决这些问题时不能依靠现存的道德规范，不能从现存的合法体系的善、恶观念出发。

弗来切尔反对道德教条主义，坚持要求在解决道德问题上必须考虑具体境遇的要求，认为这样能提高个人的积极性，有助于个人的道德修养。否则，就会在人们的行动中出现机械行为。对这个论断，我们应该给予肯定的评价。但是，他把考虑境遇因素和道德规范、伦理学理论对立起来却是错误的。须知，要想使伦理学能指导人们的道德选择，只叫人们依据境遇的要求，那是很不够的。为此，需要正确地解决境遇因素和伦理学理论之间的关系。伦理学应该依据发展着的现实生活来丰富、修改和发展道德规则和规范，反映社会发展的成熟要求并给它们以科学的论证。只有这样，它才能解决人们在境遇中所遇到的问题。如果象弗来切尔认为的那样，伦理学只能追随境遇的要求，跟着具体情况走，

^① J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphia, 1966, P.77.

^② 同上书, P.82.

临时应付眼前的事变，其结果只能使人在行动中失去方向，做出不道德的行为来。无怪乎有的西方哲学家责难弗来切尔境遇伦理学消灭了伦理学，是没有伦理的伦理学。

弗来切尔明确地断言，“境遇伦理学”是“对‘情况’或‘联系’进行判断的方法，在其中没有体系的地位”^①。他认为，人要遵照道德行事，就应该有某种选择的方式和方法，某种可以不受准则和规范束缚的方法。伦理学家“应该使原则服从于情况，整体服从于部分，理论服从于现实”^②。毫无疑问，理论应当从实际出发，但是，这并不是说，理论只能追随于事实，服从于事实，而不需要概括事实，把握它们的规律性。恰恰相反，为了指导人们的行动，伦理学应该从事实中抽象出规律来。可是，弗来切尔却根本反对从事实中引出规律，从道德生活中概括出道德理论和道德规则来。他竭力想使伦理学摆脱世界观。他声称，任何世界观、意识形态都使生活简单化，不给人的决心以出路；意识形态把在具体境遇下解决个人问题的意愿，变成毫无意义的东西。在弗来切尔看来，把哲学、世界观从伦理学中排除出去，就能使伦理学具有观察道德的广阔视线，并使“境遇伦理学”具有中立性质，就内容说，它既不是天主教的，也不是新教的；既不是正统的，也不是人道主义的。它对任何世界观，不管是基督教的，还是马克思主义的，都适用，对所有的人都适用，因为，“境遇伦理学”维护的不是观点体系，不是行为的某种基本原则，而是选择本身。因此，有些神学家指出，“境遇伦理学”是既没有基督教，没有体系，也没有伦理学的理论。弗来切尔妄图创立一个没有世界观的，或者说不是意识形态的伦理学，不但不会成功，而且也是一种自欺欺人之谈。古往今来，人们尚未见到有哪一位哲学家创造

① J. Fletcher, *Situation Ethics*, P. 11.

② J. Fletcher, *Moral Responsibility*, Philadelphia, 1967, P. 34.

出一个适用于任何世界观、任何人的伦理学来。原因很简单，伦理学是自有阶级社会以来，才出现的一门道德科学，直到今天都是一定社会经济基础的上层建筑，都是某一阶级的意识形态，都是有阶级性的，都是为某一阶级服务的。弗来切爾所谓的、适用于任何人的伦理学，只有到了阶级彻底消灭了的共产主义社会才能实现。就拿弗来切爾的基督教境遇伦理学来说吧，其实它就是一种神学加实用主义的美国资产阶级伦理学，是为巩固资本主义根本制度服务的。他所鼓吹的境遇方法必然导致道德虚无主义、非道德主义。他所鼓吹的基督教的“仁爱”必然会麻痹被压迫阶级的斗志，而有利于统治阶级。可见，“境遇伦理学”本身就是具有神学色彩的资产阶级世界观，不可能适用于任何人。

三 “境遇伦理学”的“战略是实用主义的”，“策略是相对主义的”

弗来切爾“境遇伦理学”的境遇观点的实质是什么呢？用弗来切爾的话说就是：境遇伦理学的“战略是实用主义的，而策略是相对主义的”^①。

弗来切爾认为，制定伦理学的战略，确定价值立场，即方法应该达到的主要目的，是在伦理学中建立方法的先决条件。在这里暴露出弗来切爾的不彻底性。前面已经指出，他坚决否定对道德生活的理论概括，可是这并没有妨碍他提出确定主要目的的问题，并且懂得这一点决定他的方法的价值。众所周知，道德目的的提出和选择依赖于伦理体系的哲学基础。弗来切爾企图回避这个问题，声言，“境遇伦理学”所说的主要目的，指的是人及其选择。“境遇伦理学面向人，而不是面向物。它注意对人而不是对物的责任；注意对主体而不是对客体的责任。合法主义者关心的是

① J. Fletcher, *Situation Ethics*, P. 43.

规则讲的是什么。境遇主义者关心的是，说的是谁（应该帮助谁）”^①。从这点出发，弗来切尔否认善是内在道德价值，断言一切价值只有外在的性质，因为价值的涵义只在它们为人服务的限度内展示出来。行动是否能够成为有价值的东西，要看它们给人带来的是善还是恶。因此，人们同时既是价值的主体又是客体，他们决定什么与价值有关系。他写道：我们“反对一切‘被给予的’‘自然的’或者‘客观上有价值的’规则和格言”^②。我们否定“善客观地‘存在’于事物的本性中”，境遇主义者的价值判断“都是假言的，而不是定言的”^③。从弗来切尔的论断中可以看出，他是想克服考察道德价值的客观唯心主义观点。事实上，如果善是独立地、不依赖于人们的需要而存在，它事先就存在于事物的本性里，那么善就既不可能成为人的行动的目的，也不可能成为评价行为的标准。要想懂得善的意义，只有考察人们的关系及其性质，否则，是不可能的。但是，弗来切尔在正确地表达了善与人们的需要和利益的联系；否认善独立自主的同时，却走入另一个极端。他一般地否定善的客观内容，否定善与现实的一定方面的联系，与具体行动的联系。在他看来，善、恶是无法规定下来的，因为它们是和变化着的情境的无限过程联系着的。”对我们来说，什么是善或恶、正当或不正当，不与行动联系着，而只与行动的环境联系着”^④。不仅如此，境遇伦理学竟不关心什么是善，“而只问对谁如何行善”，“它把注意力集中在行为上，而不是教条上，这会使得境遇伦理学成为‘行动伦理学’”^⑤。弗来切尔给人以关心选择要有利于个人利益的印象，但同时他却反对依据任何道德原则，这样，境遇伦理学所说的选择、决定就具有唯意志论的性质。

弗来切尔是如何看待道德原则和规范的呢？他说，人在每一个生存的时刻都面临选择的问题，而选择都要凭借从过去时代继承

^{①②③} J. Fletcher, *Situation Ethics*, P.50, 64, 26.

^{④⑤} 同上书, P.133, 52.

下来的道德规范。他叫人们不要把这些道德规范绝对化，而是要经常地采取适合境遇情况的决定。他说：“我们既不应该成为合法主义者，把伦理原则绝对化，也不应该成为临时应付者，总是毫无原则地做出决定。作为境遇主义者要考虑到我们继承下来的关于正当和不正当的观念，然而同时在一切情况下都要保留决定什么样的原则我们应该遵守，或者什么样的‘被启示的’原则我们应该反对的自由”^①。从这种论断看，似乎可以推测弗来切爾在某种程度上承认传统的道德原则对采取决定的价值。但是，他终究把必须依据直接经验和境遇因素来采取道德决定看作是选择的实质，并把这种立场看作是人道主义、尊重人及其愿望、情感的表现。弗来切爾断言，规则不顾及人的愿望和利益，“境遇伦理学”则首先注意、关心人的利益。他以流产为例，指出，神学家采取禁止流产的规定，不许有任何例外，就是不关心个人的愿望和利益。“境遇伦理学”则允许流产，是出自爱人、尊重人、关心人的名誉。当然，弗来切爾维护个人的尊严，尊重人的愿望可能是真诚的。象基督教道德绝对禁止流产，而不考虑具体情况，也是错误的。但是，应该指出，并不是人所欲求的一切都能在道德上抬高自己。一个人只以自己的欲望作为指导，很容易滑到任性、错误、甚至不道德的路上去。因此，每个人在行动中都需要有一定的道德原则来定向，它能给人指出行动方向、方式，使人得以评价自己的意愿，懂得他的某种选择是否真正表现了人维护尊严和自由的意愿。境遇伦理学否定在选择时依据一定的道德原则和规定的必要性，只会把人的行动引到错误的路上去。

按照弗来切爾的意见，“境遇伦理学”解决行动问题，一是从个人的愿望和利益出发，二是从境遇的因素出发。而这两点，在他的境遇伦理学里是结合在一起的。弗来切爾把这评价为道德中

^① J. Fletcher, *Moral Responsibility*, P. 33.

的革命。他写道：“新道德理论即境遇伦理学断言：一切事物的正当与否，完全由境遇来决定。这种坦率的态度，的确是对道德上的一次革命”^①。弗来切尔过分夸大境遇因素的作用，他不只一次强调说，估计不断变化着的情况是选择的主要因素。“境遇伦理学”是诉诸于事实和时间的经验科学，它经常地提出问题。它是反对道德说教的，就如同它是反对合法主义说教一样，因为它感受着生活的多样性和复杂性。因此，遵循境遇的要求，是一种绝对的责任。很显然，弗来切尔的这些论断，是叫人在实践上完全服从于情况和境遇因素。他说，境遇伦理学断然反对命令和建议，反对从某些道德原则和规范出发，甚至摩西十戒和登山宝训对基督徒也没有绝对的约束力，在某些境遇中，违犯这些戒律中的任何一条或者全部，倒可能是一个人的义务，因为在境遇伦理学看来，只有一个高于一切的规范——估计情况。

弗来切尔过于强调境遇因素在行为选择中的作用，否认、排斥一般的道德原则和规范的作用，虽然有反对现存资产阶级道德特别是基督教道德对人压制、不能帮助人们解决在生活中遇到复杂问题的一面，但是，由于他站在资产阶级立场上观察这个问题，却得出了否定一般道德规范的极端结论。对道德原则和规范抱虚无主义和怀疑主义的态度，非但不能解决基督教道德合法体系的问题，而且必然会滚到非道德主义的泥坑里去，结果只能加剧资本主义社会的道德危机，事实也的确如此。弗来切尔常常替不道德现象，如通奸、卖淫，同性恋、流产、婚前性行为、甚至杀害无辜生命等做辩护，认为这些不道德现象，在某种情况下可能成为道德的，至少不是不道德的行为。这样一来，评价和指导人们行为的是非、善恶的真正标准也就不存在了。特别值得指出的是，弗来切尔的伦理学理论对西方世界的广大劳动者只有害处而无益

^① J. Fletcher, *Situation Ethics*, P.124.

处，只能把人们引到错误道路上去。

弗来切尔把相对主义确定为“境遇伦理学”的方法。他认为，这是符合时代精神的唯一方法，因为科学技术、文化的经常变化证实这一点。在“境遇伦理学”里相对主义方法是核心和实质。弗来切尔说，人们任何时候也没有象现在这样充满着相对主义情绪，从来也没有这样相信经常发展的思想。追求相对主义的愿望使现代基督徒离开合法的伦理学及其僵死的、硬性的要求，离开戒律规定的行为和守法道德。依据相对主义原则，“境遇伦理学”摒弃“任何时候”、“永远”、“终结的”、“非常好的”等词。境遇伦理学的方法教导人到境遇中去寻找价值的基础，把生活看作是不不断变化的。弗来切尔正确地看到生活是不断发展变化的，具有相对的性质。但是，他不懂得，人们要正确地行动，做出正确的选择，却不能只追随生活的潮流，随境遇变化走，还需要概括生活，找出生活的规律性来。弗来切尔说他想以此方法发展人的积极性，但是人的积极性不只意味着估计和评价情况，而且要干预情况，依据生活的规律、社会进步和道德进步的需要改变它们。要是人的行为选择只靠变动不拘的情况、现象，那就很容易成为情况的奴隶、盲从者。因此，尽管弗来切尔反对盲从，他的相对主义方法必然导致这种盲从情况的出现。实际上，弗来切尔正是依据境遇起决定作用的观点，断言，人的选择所注意的“不是‘善’或者‘正当’，而是适应”^①。适应情况、环境可以有不同的意义。适应环境，分析它，进而改造环境，这样的选择，可以提高人的自觉的行动。然而适应情况、环境也可以意味着让人们去适应现存的情况、环境、制度，并同它调和。而他的许多言论说明他是叫人适应现存的环境、情况和制度的。

弗来切尔也看到，相对主义的方法可能会给道德教育带来损

^① J. Fletcher, *Situation Ethics*, P.28.

害。为了防止从他的相对主义方法得出极端的结论，他极力与他所谓的反唯名论形式的相对主义划清界限。在弗来切尔看来，这种相对主义坚持选择的绝对自由，否认人由于每一境遇的独特性而有可能用任何的规范或者原则来指导自己的行动。弗来切尔把存在主义伦理学看成是这样的相对主义。他说，从反唯名论形式的相对主义看，采取道德决定是偶然的、没有深思熟虑的事情。它的确是没有原则的，瞬间的，偶然的。这种形式的相对主义不要求从一个境遇到另一个境遇的行动之间有任何联系。它是无政府主义的，因而使人不可能做出正确的选择。弗来切尔说，真正的方法不可能是绝对相对主义的。“所谓相对的，就是说，对某种东西来说是相对的。所谓‘绝对相对的’，就是说，是未完成的，偶然的，不可预言的不能评价的，没有意义的，反道德的，说得更恰当点就是反道德律的方法”^①。他认为，正确理解的相对主义包括绝对因素或者某种形式的规范。这一点是“境遇伦理学”的中心因素。弗来切尔竭力把绝对因素和相对因素结合在道德中。那么，他是否正确地理解了道德中的绝对因素和相对因素的关系了呢？没有。

四 基督教的爱是境遇方法的基础

在弗来切尔那里，使相对主义具有新性质的绝对规范就是爱，基督教的爱。基督教的“神爱”把绝对的东西相对化。但同时又不把相对的东西绝对化”^②。据此，他将他所坚持的相对主义称之为原则的或者规范的相对主义。换言之，弗来切尔的相对主义包含某种规范或者原则。同时，他又竭力在境遇伦理学和合法伦理学之间，就它们对道德规范和原则的态度方面划清明确的界线。他说，合法伦理学以不依赖于境遇的具体要求的绝对规则为出发

^{①②} J. Fletcher, *Situation Ethics*, P.44,45.

点。它迫使人、命令人不顾情况去行动。而境遇伦理学指给的不是规则，而是在具体境遇范围内起作用的格言。这些格言不事先做出决定，而只指给人在各种不同境遇因素中间进行选择的方法。弗来切尔说，境遇伦理学的实质就在于它把绝对规范爱同计算境遇因素结合起来，以便阐明境遇中的哪些因素有利于实现爱。我们永远应该按照爱行动，但是如何做到这一点，要看对境遇因素的相应评价。“只有爱是长久的，其余的一切都是变化的”。在他看来，爱作为绝对规范，并不影响把生活看作是经常变更的过程，因为它和境遇因素的选择结合在一起。不过，他把爱放在首位。为了保持它，必须放弃境遇的任何要求。就是说，爱不仅不依赖境遇因素，而且支配它，决定它们。“基督教境遇伦理学断然认定，只有一个原则——爱，对爱的意义是什么，没有提出任何处方。一切其余的所谓原则或者格言，在个别的具体的情况下都是相对的”^①。遵守这唯一的原則是人们的职责。弗来切尔还断言，人们接受爱作为主导原则是任意的，依据信仰和直觉，因为这一原则不需要任何证明。这里明显地暴露出弗来切尔伦理思想的非理性主义性质。他认为理性只可以发现事实和判明其相互关系，但是却不可能发现价值善，因此不可能证明选择的道德性。选择的道德性可以感受和保持，但不能论证。

在弗来切尔看来，爱是长久的、绝对的，而其余一切道德原则和规范都是相对的。这显然是形而上学的观点。毫无疑问，道德及其规则是发展变化的，但这丝毫也不排斥而且肯定在道德中存在着绝对因素。为各个不同时代调节人们行为所必需的起码的道德和正义的准则，就是这类绝对因素。这些道德准则和要求的积累，是人类道德进步的表现。当然，这些绝对因素寓于相对因素之中，其内容和社会意义依赖于具体的历史条件。这在前面的

① J. Fletcher, *Situation Ethics*, P 36

一些章节里已经说明过了。这就是道德中绝对因素和相对因素的辩证法。而爱，弗来切尔把它看作是绝对规范，认为它是不变的，不依赖于任何条件和境遇因素，然而却是指导和评价行动的最高标准。可见，弗来切尔并不懂得道德中的绝对和相对的辩证关系。

在弗来切尔那里，爱是“境遇伦理学”里的基本价值范畴，决定其余范畴——善、正当、义务等的价值。如果一切准则、道德要求、规则在任何境遇下都服务于爱，那它们就是有根据的。爱是道德判断、行动、评价的最高标准。弗来切尔说，一切道德判断都带有假言判断的性质，只有爱的判断具有定言的性质。因此，任何行动，如果是依据爱的原则完成的，就是好的，道德的。

弗来切尔认为，境遇伦理学的基本任务就是为基督制定爱的战略和策略。这就是说，不管他愿意与否，他实际上倒退到他坚决反对的教条主义立场上去了。

前面曾经指出，弗来切尔把价值概念善当作外在价值而不当作内在价值看待，现在他却把爱看作内在价值概念，放弃了原先的立场。他认为，爱，作为道德绝对规范，是内在价值，不依赖于任何条件而存在。他写道：“价值、尊严、道德品质、善或者恶、正当或者不正当，所有这些仅仅是谓词，而不是属性。它们不‘给予’，它们不是客观‘真实的’，或‘独立自主’的。只有一个东西永远是正确的、善的，不依赖于情况的真正的善。爱就是这个东西”^①。弗来切尔虽然强调他所讲的爱，是对人的爱，而不是对物、对原则的爱，但他把爱当作独立存在的内在价值，同时他所讲的人又是抽象的人，对这种人的爱，既不和社会立场，也不和个人品质联系，因此，在现实生活中，弗来切尔所讲的爱是不可能发生的。

弗来切尔是如何解释爱这个范畴的呢？他说，爱不是感情的

^① J. Fletcher, Situation Ethics, P.60.

爱，而是一种对一切人的善意或仁慈的态度，因此它不要求报酬，也不要求评价。爱永远是给予的爱，是非互惠的、尊重邻人的。而邻人就是每一个人，甚至仇敌。爱要求对邻人有好处，不管我们喜欢不喜欢他。爱不反对正确地爱自己，即不反对为了别人而爱自己。总之，爱在任何境遇中总是谋求做对别人最有益处的事情。弗来切尔谈的这种基督教的爱都是抽象的爱。脱离人所处的具体社会生活条件，人的具体的社会地位和阶级地位，来谈抽象的仁义道德，在阶级社会里不啻为实现不了的空话。事实上，一切资产阶级思想家虽然无休止地谈它，但是，这种抽象的爱从来也不曾存在过。因此，这样的爱是不可能成为人们的行为准则的。不仅如此，弗来切尔的这种“爱的战略”在客观上可以为恶行做辩护，因为正如前面已经指出的那样，他就用他提出的这个爱的原则，为婚外性关系、通奸、出卖贞操、说谎等不道德行为做过辩护，美其名曰维护了个人的利益。

在弗来切尔那里，爱的内容是什么，没有明确、清楚的规定，而且他反对为爱规定些什么具体规范和原则。他说爱是没有规则的爱。基督教的爱不是性爱和友爱，而是性格特性、倾向，是一个人对待他人的方式。简言之，基督教的爱是待人方式而不是感情。它是“境遇伦理学”的唯一调节行为的原则。弗来切尔多次强调，爱作为待人立场和方式，是每一个人，包括朋友和敌人都具有的。重要的不是一个人是什么，也不是人们为什么爱他，而是爱他和如何爱他。

然而，在弗来切尔看来，人们爱人、爱自己的终极目的是为了爱上帝，上帝才是爱的主要对象。我们是为了爱上帝才爱邻人和自己的，而不是为了爱邻人和自己本身。“只有在上帝那里，爱才是实在的，对人来说，它只是形式的原则，是谓语，只是上帝的属性。上帝就是爱，而人是有限的，只是实现爱，并且只有遵循

爱，人才可能象上帝一样”^①。弗来切尔承认基督徒可以把谋求幸福作为自己的目的，而幸福在于实践耶稣所表达的上帝的旨意——爱上帝和爱邻人如同爱自己。弗来切尔把爱上帝看作是爱的最高状态；这样，爱就脱离了生活，因而它就不可能成为评价人们行为的实在标准。他实际上退到绝对道德那里去了。他说他的伦理学是方法而不是体系，现在却断言，上帝是爱 and 一切价值的根源，从而也就转到“形而上学”——基督教上去了。弗来切尔被迫承认上帝的启示是道德规范的根源。他与基督教道德正统派不同的是，除了爱上帝之外，摒弃了其余一切神启规范。

在弗来切尔那里，爱真神奇妙用，它不同于其他的道德规范，竟然和个人自由联在一起。爱能使人做他想做的，法律禁止他做的事情。任何行动，只要是出自于爱而去做的，就是道德的，善的。“爱能使任何事成为正当”^②。有时不好的手段，也能达到好的目的，在这种情况下，不好的手段也就成为正当的了。例如，卖淫，如果能成就好的结果，即达到爱的目的，也可以成为正当的。请看，弗来切尔把基督教的抽象的爱和杜威实用主义伦理学结合得真够好的了！他给实用主义伦理学涂上一层爱的光彩，所以有了销路。实用主义借助基督教境遇伦理学还了魂。而基督教的爱被涂上一层实用主义境遇伦理学的油彩，就能化丑为美，化恶为善，化非为是了，卑鄙龌龊的行为就可以放出正当、道德的光辉了。这不是鼓吹非道德主义又是什么呢！

弗来切尔为了把基督教的爱和他的境遇方法结合起来，提出“绝对的”爱具有选择性质，对待他人特别审慎，因此和理智是一致的。基督教的爱是通过审慎和细心考虑而起作用的，因此，正义已包含在爱之内，它不是爱之外的另一个不同的原则。在他看

① J. Fletcher, *Situation Ethics*, P.62—63.

② J. Fletcher, *Situation Ethics*, P.126.

来，爱与正义是一回事，因为正义就是分配了的爱。包含着正义的爱，必然会把各人所应得的给予各个人。由于在大多数情况下，我们都面临着要求和义务的各种错综复杂的情况，所以爱就不得不深思熟虑、细心、审慎，并区别对待。这样，爱就成为正义的了。爱就是正义，正义就是爱。基督教爱的伦理“要求找出绝对爱的相对途径来”。弗来切爾认为，如果把爱和正义分开，就会使爱变成感情用事，使正义失去人情并变成守法主义，结果爱和正义都会得不到满足。正义所关心的是使每一个人都获得自己的权利，爱却是使人的任何权利都有效的唯一标准。他写道：“你们对任何爱的事情有权利；但是你们对任何不爱的事情则没有权利。一切拟议的权利和义务，象一切价值一样，都是偶然的相对的。信仰自由、言论自由、选举自由、集会自由、私有财产自由、性自由、生活本身自由等权利，所有这一切都必须有爱，才是有效的”^①。爱，只有爱决定所有人的全部生活福利、福利的公平分配、平等。而对此，不需要任何客观的论证。

按照弗来切爾的意见，人的任何选择和决定必须依据爱这一唯一的规则做出，而仁爱的决定又必须在具体境遇中做出。境遇方法不仅要求决定必须在境遇中做出，而且应该由处于境遇内的当事者做出。做道德决定时的最重要因素是：知道有关情况的事实，估计可供选择的行為的可能后果，并选择最能符合爱的需要的行动。在境遇伦理学里，除了应该从爱出发尽力做大量的好事外，没有什么原则。境遇主义者认为，在一定的境遇中的最仁爱的事情就是正当的、好的事情。弗来切爾说，如果不是出于爱而说谎，那不好；如果出于爱而说谎，那就是好事或正当的事。总之，只有一个万能的绝对的抽象的空洞的爱能在具体境遇中调节、指导、评价人们的行為，其余一切道德原则，只有在具体境遇中对

① J. Fletcher, *Situation Ethics*, P.95.

人有益，符合爱，才是好的，否则就可以不去遵守它们，应当废除它们。弗来切尔承认，只根据实际境遇和爱的态度去做决定是冒险，会犯错误。但他说，那就“勇敢地去犯错误好了”。

很明显，弗来切尔将基督教的爱和实用主义的境遇方法结合起来，制定出来的“爱的战略”和“爱的策略”不能解决当代美国等国实际存在的道德问题。他想用抽象的爱、抽象的人道主义来平息资本主义社会里的矛盾、冲突，调和穷人和富人、压迫者和被压迫者之间的矛盾，是一种自欺欺人的幻想。上一个世纪恩格斯就对费尔巴哈爱的道德做过科学的批判。他对费尔巴哈的批判同样适用于弗来切尔爱的道德。弗来切尔把基督教的爱和实用主义调和起来，也改变不了基督教爱的实质。他的爱的战略改变不了资本主义世界里人的客观地位。现代资本主义制度敌视和损害人的个性；践踏个人的起码的自由和基本权利。在这样的制度下，号召人时时处处从爱出发，向人灌输爱是避免一切不幸的万应灵丹，不管弗来切尔的主观愿望如何，客观上只能起麻痹广大劳动者，巩固资本主义经济制度和政治制度的作用。虽然，弗来切尔对现代资本主义制度所造成的许多弊病感到不满，并做了一定的批判，但是他的基督教“境遇伦理学”和资产阶级社会的根本道德价值、传统的价值是一脉相承的。以为靠爱的道德原则能改变或消除资本主义社会里各种道德危机现象，那是不切实际的空想。

五 “遗传控制伦理学”

最后，简要谈谈弗来切尔把其“境遇伦理学”理论应用到生物科学技术的研究和运用上的情况。他觉察到由于分子生物学、遗传学及遗传工程等现代生物科学和技术的新成果而产生的道德伦理问题。道德和伦理学都必须解决这些新的问题，它们不能停滞不变，因此，“批判地重新审查我们的道德立场”是必要的。

在他看来，自然科学新发现的规模和意义大到非建立“遗传控制伦理学”不可的地步。我们认为，弗来切尔这一思想是有积极意义的，因为在科学技术革命的新时代，科学研究和应用已经不是“纯科学的”问题，它们要求科学家要有道德价值立场。所以，有必要建立科学家和科学研究的伦理学。这样可以加强科学家对其科研和科研成果实际应用的道德责任心。

弗来切尔在这方面提出一些重要的观点：不是科学技术所做的一切或能够做的一切都是好的、善的、应该欲求的。其次，不能混淆事实和价值。在他看来，科学和技术虽然可以扩大我们的自由，但同时它们也有一个对人有益无益、正当不正当的新问题。不过，应当指出，弗来切尔在提出这些重要的观点时，仍然是从抽象的福利、人道主义、爱的论断出发。他说，正当的东西是那种比较人道、比较符合人们的福利和幸福的东西。他闭口不谈，在运用科学技术解决个人和社会所需要解决的问题上所依据的具体的社会条件。

弗来切尔提出的“遗传控制伦理学”所以具有抽象性质，特别明显地表现在他对基因遗传工程的态度上。他站在“极端唯科学主义”的立场上谈论应用遗传工程改变人的性质，“人的质量”。他主张无限制的遗传控制，认为，只要能达到改善“人的质量”的目的，就可以在采用控制人再生产的各种手段上去冒险。这就完全脱离了他自己提出的伦理原则。西方某些学者担心操纵个人基因工程会使人失去个性和自由。弗来切尔反对这种意见，说，相信科学新发现能创造新质的人这一点，应改变我们的立场、判断和感情。他还反对兰姆塞提出的把“人的生命的神圣性”、“对传统家庭形式的尊重”当作实现基因移植工程计划的标准。弗来切尔不止一次地强调说，新知识迫使我们重新审查对待家庭和生死问题的态度。

弗来切尔这种“极端唯科学主义”观点，近年来受到许多西方哲学家、学者的批判。他们指出，这种理论的目的，是要从科学

家的行为中排除价值立场，使科学家的行为失掉目的、道德义务和道德责任心。唯科学主义把这些道德价值立场融合到所谓的生物学事实里去了。它从纯技术的眼光看待人，企图利用科学技术控制、压制人的个性，是对人类价值的实际威胁。这些学者对“极端唯科学主义”观点的批判是有道理的。弗来切尔的唯科学主义观点表明，他脱离具体社会条件去建立“遗传控制伦理学”，是建立不起来的。科学技术，特别是分子生物学、遗传工程的成就，要能真正为人类服务，为广大劳动者服务，需要有科学家和科学研究及应用的道德伦理原则来指导科学技术工作者的活动。但是，这要有相应的社会条件，不然，有了好的伦理规范，也不可能成为科学技术工作者行为的真正调节者。这是历史唯心主义者、基督教伦理学家弗来切尔所不懂得。

