

序

我很高兴，我的《现代西方伦理学批判研究》一书就要出版了。我不是名人，我也不想请名人为我的书作序，因此我颇担心我的书会没有多少读者——在今天，这种担心不是我缺少自信心的表现。但我仍然要向偶尔翻阅一下这本书的读者说几句心里话，以便他们决定是否把这书继续读下去。

我本不是研究伦理学的，先是讲授马克思主义哲学原理，后转向现代西方哲学，1987年才接受为伦理学专业的研究生担任《现代西方伦理思潮评介》课程的教学任务。所以在伦理学的研究方面，我起步很晚。这是我的弱点。但正因为如此，我很努力。为了上好课，我认真地钻研原著，阅读我能找到的一切参考资料，随时记下我的心得。每教一届学生，我都重新备课，对原先的教案作颇多的修改和补充。至今我已上课四轮。也许真的是“苦心人，天不负”，我的讲课竟受到研究生们的欢迎。作为一个教员，这是令人欣慰的，特别是只想当一个好教员的我，更以此为很大的满足。

在学习、钻研和备课的过程中我逐渐形成一个想法，那就是80年代以来，我国学术界和出版界对现代西方哲学和伦理学的介绍不少，可说很有成绩，但用马克思主义的观点并结合我国实际对之进行评析的工作却不甚得力。有一段时间和有些出版物，对所介绍的思想观点显然存在褒扬过重而分析太少的倾向。有的著作则残留以前那种“革命大批判”的气味，不能把说理性和批判性结合起来，仍然是抓住人家一两句话而大加讨伐，使人读后根本不知被批判者思想的真正涵义，对批判的言词也不甚了了。于是我又自然想到：要是有一本书，既把人家的思想观点交代清楚，特别是能够把思想家的思想指点出来，

同时又运用马克思主义观点作出中肯的分析，告诉读者他究竟错在哪里和为什么错了，又确有哪些可取之处，这些可取之处是我们可以直接拿来应用的，还是也必须加以改造；是我们马克思主义体系中根本没有的东西，还是我们早就用我们的语言说过了的意思，等等，那该有多好啊！这种著作不仅对我们教员大有帮助，对于引导广大知识青年正确对待现代西方思潮，更是迫切的需要。由于有这个想法，我开始萌发来写这样一本书的念头。这就是我写作此书的动机。

去年9月，我把我的上述想法向本校出版社负责社科编辑工作的杨振洪同志说了，并向我们伦理学研究室主任唐凯麟教授作了汇报。我得到了学校出版社和他们的大力支持。商定的初步计划是：评析十个流派，共20万字。我于10月开始动笔写作，但写完一个叔本华就已近4万字，而且觉得要想满足我的上述要求，是只能增补而决不可删减的。我只好改变计划：对现代西方人本主义伦理思想进行批判研究，只写五个流派，每个流派也只选评一个作家，并且限于分析他本人的思想，不涉及它们的渊源和影响。本书就是这样完成的。

我自己对此书作何评价？上面说了，我在伦理学方面起步很晚。因此我的知识不够，功底很差。特别是我的资料也很少，我没有把所评五位作家的著作通通读过，甚至有些人的几本直接同伦理学有关的著作我都未能找到。严格说，我是不配来写这样一本书的。但我又想，我又不是要充当权威来对他们的思想作出一种定论，又何必要求得太严格？仅就我所掌握的材料发表一点意见又有什么不可以？正是在这样一种想法的鼓励之下，我大胆地写成了此书。由此可想而知，本书的质量未尽人意。但我也要说明，我的态度是认真的、严肃的。我一定要弄懂我所评析的每个观点在它的创造者那里的原意，并且自认

理清了他的思路，我才敢进行批判。我确实是把自己的任务规定为对他们进行批判，但这是真正的学术批判。真正的学术批判就是扬弃，是当然包括对合理成份的肯定和吸收的。因此，我也无所顾忌地褒扬了一切我认为有价值的思想。所以我也自信，尽管本书总体上说不会很好，但包含了不少我的独立的见解，这些见解也不一定会都错，有些很可能是有参考价值的。

在行文上，我努力写得通俗些，生动些。但受到各种限制，结果本书仍有相当的难读性，只是不那么晦涩，不会使人感到诘屈聱牙罢了。本书主要是写给非伦理学专业工作者读的，所以凡属生僻一点的名词术语，我都以不同的方式作了解释，因此本书并不要求读者有厚实的伦理学基础知识，而只要求有一定的阅读能力和相当的钻研精神。

本书评析的五位思想家都不是纯粹的伦理学家，我根据的著作也不是纯粹的伦理学著作。除弗洛伊德外，他们更是哲学家，我依据的更是哲学著作。因此本书难免带有浓厚的哲学味。这似乎是个缺点，但我认为也许更是个优点。伦理学本属于哲学，现在它从哲学中分化了出来，但我还是觉得，讲伦理学完全离开哲学，那是不会有深度的。所以我没有着意回避哲学问题。当然，纯哲学问题我还是尽可能不涉及的。

最后，并非只是出于遵循惯例，我要说这几句话：感谢湖南师大伦理学研究室主任唐凯麟教授、湖南师大出版社和责任编辑，没有校出版社和上述同志的鼓励和支持，本书是不可能出版的。

我希望听到对本书的批评意见。对任何一种批评，我都将愉快而认真地加以考虑。

如果读者在读完本书之后，觉得有所收获，那对我是莫大的鼓舞和安慰。

张国珍

1992年6月于长沙岳麓山下

目 录

序	1
第一章 叔本华伦理思想批判研究	1
一、抽掉道德的前提：否认人的自由	2
1. 错误的哲学导致错误的伦理结论：自由专属于意志	2
2. 唯意志主义的宿命论：人绝对不能选择行为	6
3. 非道德主义的推论：美德是教不会的	9
二、人性论的道德观：德行的基础是认识到人我同一	13
1. 肯定生命意志的行为方式：专门利己并非不道德	14
2. 否定生命意志的行为方式：道德行为出自对他人的同情	23
3. 伦理学的任务是使伦理词具有明确性；没有至善，善和恶是相对的	31
三、生活的技巧：苦中求乐	38
1. 幸福是消极的：人生痛苦多于幸福	38
2. 幸福是人的感受：获得幸福的途径是认识你自己	44
3. 幸福是短暂的：真正的幸福在于否定生命意志	50
四、我们的简短结论	55
第二章 尼采伦理思想批判研究	59
一、以权力意志为标准的价值观	61

1. “上帝死了”：价值的翻转·····	61
2. “重估一切价值”：倒恶为善·····	66
二、反道德主义的道德理论·····	77
1. 根本不存在道德事实，道德只是一种解释·····	77
2. 人需要评价：道德是人的工具·····	82
3. “最大的恶属于最大的善”：道德是相对的·····	87
三、不切实际的超人道德·····	93
1. “人类只是一座桥”，超人才是目的·····	93
2. “评价就是创造”：主人道德·····	104
四、我们的简短结论·····	114
第三章 弗洛伊德伦理思想批判研究 ·····	118
一、人性论的道德起源说·····	119
1. 最初的道德规范是原始禁令·····	119
2. 道德的直接根据是人类的矛盾情感·····	121
3. 矛盾情感乃是人的本性的表现·····	126
4. 伊底普斯情结是道德的最终根据·····	13 ²
二、非道德主义的道德本质论·····	137
1. 人的行为的真实动机主要是潜意识的·····	138
2. 道德是文明压抑本能的产物和工具·····	142
3. 超我——社会常驻人心的道德代表·····	148
三、悲观主义和利己主义的幸福观·····	154
1. 悲观主义：文明和幸福不可得兼·····	154
2. 利己主义：要自己幸福就要使他人痛苦·····	161
3. 弗洛伊德的建议·····	167
四、我们的简短结论·····	173
第四章 萨特存在主义伦理思想批判研究 ·····	177
一、反决定论的第一原理：“存在先于本质”·····	179

1. 似是而非的证明：人不同于物	180
2. 进一步的证明：人没有本质	186
二、以自由观为基础的道德学说	195
1. “人就是自由”	196
2. 自由在于选择的自主	202
3. 责任是自由的结果	211
4. 以自由的名义作出选择就是道德的	218
三、个人主义的人际关系理论	229
1. “他人就是地狱”	230
2. 要按人类的形象塑造自己	237
四、我们的简短结论	245
第五章 弗罗姆人道主义伦理思想批判研究	249
一、理论基础：人性—性格—善恶	250
1. 人性	253
2. 性格	261
3. 善与恶	271
二、人道主义伦理学的道德规范	280
1. 自爱	280
2. 良心	288
3. 快乐与幸福	294
三、人道主义伦理学的目的和任务	302
1. 社会伦理与普遍伦理	302
2. 对现代社会的人道主义批判	305
3. 自由——幸福和美德的条件	312
4. 精神健康的人和健全的社会	323
四、我们的简短结论	328

第一章

叔本华伦理思想批判研究

阿图尔·叔本华 (Arthur Schopenhauer, 1788—1860) 是德国哲学家，伦理学家。当思辨理性主义哲学思潮于18世纪末19世纪初达到顶峰之后，欧洲又出现了一股以反理性主义为总特征的哲学思潮，叔本华被公认为是这一思潮的开路先锋和主要代表，继后的尼采哲学、弗洛伊德的理论 and 存在主义等派别的许多观点，都可看作是他的思想的改装和发展，他的著作中所包含的伦理学体系，更是反理性主义伦理学的先河，对上述各派的伦理学说有着极大的影响。因此，我们研究现代西方属于所谓人本主义各派的伦理思想，应该从分析叔本华开始。

早在本世纪二三十年代，叔本华的学说就已传入我国，在当时的知识界产生了一定的影响。80代年中现代西方思潮在我国广为流传时，叔本华的名字虽然在一般群众中不常听到，但他的思想却通过尼采、弗洛伊德和萨特等间接地作用于许多人，因为后面这些人的著作和理论在普通群众中，特别是在青年学生中，是颇有市场的。因此，从消除现代西方思潮在我国的消极影响看，也首先应该批判叔本华。

本书主要是分析叔本华的伦理学说，只在如果不交代他的哲学主张，某个伦理观点就讲不清时，才简要介绍一下他的有关哲学观点。

一、抽掉道德的前提：否认人的自由

叔本华是以他的哲学思想为基础，同时又以康德伦理学为对立面来建立他的伦理学体系的，所以康德伦理学发源的问题同样是叔本华伦理学的出发点，只是他按照自己的哲学主张，对之作了同康德相反的回答。这样，我们的批判也就从考察康德的伦理学的前提入手。

1. 错误的哲学导致错误的伦理结论：自由专属于意志

我们知道，对人的行为进行道德评价，是要以行为者至少有某种程度的自由为前提的，否认人的自由，也就否定了道德的必要性与可能性。因此康德才自觉地以肯定人有自由作为他的伦理学的前提和基础。不过他又只把人的自由局限于实践理性——道德生活领域，认为在现象界，在人的认识可及的范围里，亦即人作为感性存在物，是没有自由的。所以更确切地说，康德伦理学的前提是限制知识，认定人同时又是一个不可认识的、不受自然因果律支配的理性存在——本体。康德自己承认，肯定作为本体的人有自由，这是无法证明的，只是我们“不能不设想”如此，否则，就“摧毁了全部道德”。

十分明显，康德是先把人有道德作为一个绝对确凿的事实而加以承认，然后作出本体人有自由的假定来予以支撑。这所以只能是假定，则是因为科学知识的必然性和严格普遍性同样不可否认，而由此得出的结论却是作为感性存在的人不可能有自由。为了照顾这两方面的实际，他只好把人二重化，让人生活在双重的世界中了。^①康德的这个解决办法无疑是错误的，

^①参见《实践理性批判》，关文运译，商务印书馆1960年版，第86、134页。

是他的哲学的不彻底性所使然和又一表现。但他肯定人有某种自由，从而更坚信人类有道德，并且因此为伦理学提供了必要的前提，却是完全正确的。

叔本华当然也相信人有没有自由是伦理学的根本问题，因此他的伦理学也从这个问题开始。但他和康德相反，认为人根本没有自由。他这样主张倒不仅仅是为了和康德作对，而首先是他的哲学结论。大家知道，叔本华的全部思想都是他的两个基本命题的展开。他的第一个基本命题是：“世界是我的表象”。他的道理很简单：太阳只是我的眼睛看到的太阳，地球只是我的手感触到的地球，其他一切东西也莫不如此。这说明世界万物的存在只是就它对于一个“表象者”的关系来说的，只是那个表象者的表象。那表象者就是人，就是“我”。但很明显，人也是一个表象，而且作为表象，它和别的一切东西——动物、植物、无机物，是并无区别的。既然我们已经知道整个表象世界（也就是康德说的现象界，实即我们说的现实世界）都受必然性的支配^①，一切都是被决定的，没有自由的，那么人也就没有自由。叔本华就这样达到了反康德的结论。他说，“康德首先一个缺点就是对这个命题（指“世界是我的表象”这个命题——引者）的忽略”。他大概是以此暗示：要是康德没有忽略这个命题，就不会主张人有自由了。

也许要问：如上所述，康德并不是说作为认识对象的感性的人，也即叔本华说的作为表象的人有自由，而只是假定了理性的、作为道德主体的人是自由的，这同叔本华的主张有什么冲突呢？不是一致的吗？但这是表面的，实际上叔本华正是针

^①叔本华把表象所具有的一切形式及它们之间的必然关系称之为“根据律”，并且区分为存在根据律、变化根据律、行为根据律和认识根据律四类。

对康德的假定而提出和强调他关于人没有自由的观点。他的意思是：作为道德主体的人也只是众多表象之一，因此也就根本不必要也不能够假定他是另一种存在而把另一种存在才有的属性赋予他。他质问康德道：“你有什么理由在一开始就作出这种假定，因而又把这种假定作为唯一可能的、以立法的律令术语表达的伦理学体系来强加给我们呢？”^①应该说，叔本华在这里还是有道理的，确实击中了康德把伦理学建立在假设基础上这一致命缺点。这里似乎还表示了叔本华有一个原则：对于经验中的东西必须从经验上去证明它，不能满足于超经验的形而上学的假定性解释，这个思想当然也是正确的。不过，在叔本华那里，这只是说明他具有一种唯心主义的彻底性罢了。

叔本华进一步说，从世界只是人的表象又可以知道，人是以两种方式存在的：既是无限杂多的表象之一，所以具有一切表象皆有的属性，同时又是一切表象得以存在的支柱，因而又不同于其他任何表象。叔本华称作为某个表象者的表象而存在的东西为客体，作为一切表象的支柱因此也就同时对表象进行认识的表象者则是主体。所以人既是客体，又是主体。主体认识客体是以自己的身体为媒介的，例如，他是用眼睛看太阳，用手摸地球。但眼和手也是表象，因此，必须对这媒介作出另一种解释，即不仅仅是把它当作表象，才能说明主体对于包括这一媒介在内的客体的认识之本质。叔本华认为，这另一种解释——这里的“谜底”就是：人的身体和认识的主体有同一性，即它同时又是“意志这词所指示的东西”。他说，作为主体的人的“意志的每一真正的活动都立即而不可避免的也是他身体的动作；如果他不同时发觉这意志活动是以身体的动作而表出的，

^①叔本华：《道德的基础》，伦敦，爱伦公司1915年英文版，第28页。转引自周辅成主编：《西方著名伦理学家评传》，上海人民出版社1987年版，第578页。

他就不曾是真实地要求这一活动”。^①由此可知，人体器官即人的身体和意志的活动乃是同一存在物的两个方面：后者是本质，是“完全直接给与的”，前者则是意志的表出，即意志的客体化了的的存在形式。因此又很明显，意志的活动也就是人的行为，它属于表象世界，完全受必然性支配。意志本身既然是直接给与的，那就是没有原因、没有根据的，因而不知有必然性、不服从任何规律，就是说，它是自由的。就这样，叔本华把自由专门派给了他所谓的意志。意志乃是人的本质，所以在叔本华那里，人的行为不自由，人的本质却是自由的。

不难看出，叔本华这个说法的要害，在于他把物和物的属性的关系颠倒了过来。按照他的意见，不是肠胃引起食欲，不是石头和地球作为物质存在物具有相互吸引力，正相反，是食欲客体化为，也即产生出肠胃，是相互吸引的欲求“表出”也即形成石头和地球等物质。“客体化”、“表出”、“外现”这些词当然意味着可以提出“意志自身”是什么的问题，同时还暗示了它对自己的“客体性”，亦即表象，也就是可见的存在形式具有先在性、根源性。这样自然也就宣布它是第一因和超时空的存在，完全是自因的，无根据的，从而是不受因果律支配的，绝对自由的了。这个说法的荒谬性和唯心主义性质是不待说的，但由于物质和运动、事物和其属性确实是不可分割的，所以我们要想通过推理纯粹从逻辑上驳倒它，那将同对于其他彻底的唯心主义的原初命题一样，是很困难的。不过，既然它完全违背人类的实践经验，根本不符合科学的精神，我们也就必须把它作为思想糟粕而坚决予以抛弃。

还可以指出：叔本华的作法和康德的处理其实是没有区别

^①叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，商务印书馆1982年版，第151页。

的，他同样把人二重化为现象和本质，同样是宣布现象的人没有自由，只有人的本质才是自由的，并且他也承认，意志和身体的“这种同一性，由于其本性，又决不能加以证明的”，^①因而也同样只是假设，他的反对康德其实不是从康德前进了，而是后退了，他更扩大和加深了康德掘下的自由和必然之间的鸿沟。

2. 唯意志主义的宿命论：人绝对不能选择行为

叔本华对于人没有自由这个主张的证明也不是如上面说的那样简单，他还作了更加详尽的阐释。在一般人看来，由于人有理性，有智力，可以认识到那支配着包括自身在内的现象世界的必然性、规律性，所以人是可以自觉地调控自己的活动，从而获得行动的自由的，而且这一点也并非不可以从经验上予以证明。因此即使不采用康德式的假定，也同样必须肯定人的自由。对此，叔本华也从他的哲学出发作了反驳，说这“不是谬误就是假象”。^②他正是在澄清这个误解的基础上论述他自己对于人的行为之伦理意义的观点的。下面我们来看看他是如何进行这一反驳的。

叔本华首先指出，表象世界中的每一物都是被决定的，因而总有某种特性——物有物性，在人，则叫做性格。因此，人的性格也是被决定的，即不是自己择选的。而所谓动机引发行为，又正是指的它必然地从人的性格中导出行为来。既如此，人的行为不也是被决定的吗？哪里有什么自由呢？

他进一步解释说，虽然人这个表象“被人的认识所照明了”，因而能把意志的单一性发展为行为的多样性，但他行为的多样性仍然要以一种自然力所有的规律性表现出来。因为人的认识、智力“只在事后从经验上才获悉意志所作的决定，因

①《作为意志和表象的世界》第154页。

②参见《作为意志和表象的世界》第395—398页。

此正在选择未定的当时，对于意志将是如何决定，智力并无判断的资料。”^①就是说，在人形成动机之前，意志已经决定人将如何行动了，因为如前所说，人的行为本不过是意志的活动。由此可见，只是在人的认识看来，才似乎在每个给定的场合人都有同样的可能作出两个相反的决定，实际上的决定却是预定的、必然的，没有人选择的余地。叔本华打了个比方，说这“正等于一根竖着的杆子，在失去平衡而开始晃动时，人们说：‘这杆子可以向左，也可以向右倒下’，但是这个可以只有一种主观的意义，实际上只是说‘从我们所知的资料看’杆子可以向左或向右倒下，因为客观上这杆子一开始倾斜的时候，下坠的方向就已必然的被决定了。”^②因此人也只是看来是自由的，其实并没有自由，他所能做的仅仅是“明确地把方向相反的动机展示出来”，至于真正的决断，他“只能以一种紧张的好奇心消极地等待其出现，正如一个人的智力是这样去看别人的意志的决断一样。”^③

但我们认为，叔本华的这个反驳是毫无力量的。首先，即使可以说动机引发行为是指它“必然地从性格导出行为”，也必须从行为和动机实际的多样性得出结论说，人的性格只是大致地规定了可能的行为方式的范围，在这范围之内，人究竟采取了哪个行为，则决不是没有选择的余地。否则，要是性格在每个场合只同唯一的行为方式相对应，又怎么谈得上人“把意志的单一性发展为行为的多样性”了呢？其次，说每个人的性格是被决定的，这也只有在特定的环境和经历造成人的特定的性格，亦即人不能仅仅凭着意愿来选择自己的性格这个意义上，才是正确的，而不可以理解为每个人的性格都是命中注

^{①②}《作为意志和表象的世界》第398、399页。

^③《作为意志和表象的世界》第400页。

定。实际上，人并非不能通过选择环境和生活道路来自觉地锻造自己的性格。小说《牛虻》中的主人公是作家按照这个思想构造的例子，生活中的许多人物则是这一思想的证明。因为环境造成人和人改造环境是完全一致的。第三，怎么能把人的认识看作绝对地只是“事后诸葛亮”呢？理性认识的本质不就在于它能探知事物的规律，从而预见事物的未来发展吗？是的，杆子从倾斜开始时其倒向就已决定了，但科学认识正是通过所得“资料”的分析而准确地判断它的倒向，决不是教人说什么“可以向左也可以向右倒下”。只要资料可靠，“从资料看”就可以和“从客观上看”完全一致，即也具有客观的意义。由此必须说，叔本华的以上反驳，只是证明着他着意要贬损人类理性而突出非理性力量对人的行为的作用罢了。

这里，叔本华的非理性主义表现为这一公式：意志形成性格——性格决定动机——动机导出行为。所以人的行为归根结底发源于受制于意志，理性、认识、智力被他完全排斥于这个决定系列之外了。这是因为在理性和意志的关系上，叔本华坚持不是意志隶属于理性，而是理性服务于意志的观点。他说：“意志是第一性的，最原始的；认识只是后来附加的，是作为意志现象的工具而隶属于意志现象的。”^①“具有认识功能的大脑不是别的什么，正是意志为了它的外在目的而布的岗哨。”^②因此，“那种认为知识似乎实在地并根本上驾驭着意志的想法，就如同设想一个夜行者提着的灯是他走路的第一动力一样。”^③而“意志扮演了用马刺刺马的骑士角色”所凭借的则是性格，

① 《作为意志和表象的世界》第401页。

② 《叔本华全集》俄文版第Ⅱ卷，第245页。转引自（苏）贝霍夫斯基：
《叔本华》，中国社会科学出版社，1987年版第95页。

③ 《叔本华》第95页。

就是说，一个人的性格乃是他骑马时手中的马刺，用以指挥马的行进方向。马刺握在骑士手中，所以当然是意志决定性格，而不是相反。叔本华又规定：一个人的性格不仅“象自然力一样在起作用”，而且是终生不变的，“性格中的差别是天赋的和不可磨灭的”。^①因此也决不是动机决定性格，而是性格决定动机。这是叔本华对于行为根据律——动机律的最主要观点。据此，他完成了关于人没有行为自由的论证的最后一个步骤，如此自信地写道：一个人明白了这个动机律，“那么他就觉得在已有性格和眼前的动机之下来怀疑一个行动一定要发生的必然性，就等于是怀疑三角形的三内角之和等于两直角”，^②只要性格和动机全部都是已知的，“则人在将来的行藏动静也就可以和日蚀月蚀一样的事先计算出来”。^③

从以上的介绍和分析可以看出，在现象界，在人的行为领域，叔本华是一个决定论者和宿命论者，他否定有任何偶然性存在，完全抹杀了人的意识的能动作用。这种思想在理论上的错误和实践上的危害是大家都知道的，我们就不作分析了。

8. 非道德主义的推论：美德是教不会的

把自由专门派给人的本质——意志，宣布人的行为完全受必然性支配以后，叔本华作出了一系列直接涉及人的道德生活和伦理学学科性质的结论。下面我们举出三个来加以评析。

(1) “美德是教不会的”。这是人的每个行为都是绝对地被决定的这个思想的直接推论。确实的，既然一个人做什么事情和怎样去做都不是他按照知识的指点而自觉选择的，他只是由着他那固有的性格——“马刺”的驱使或左或右、或快或慢地前进、行动，那么他作恶还是行善、损人利己还是舍己为

^①《叔本华》第96页。

^{②③}《作为意志和表象的世界》第396、400页。

人，贪赃枉法还是廉洁奉公，就完全是先定的，同你是否和怎样对他进行道德教育和伦理宣传根本不相干了，你简直无法也不必要求他怎样行动了，除非你能改变他的性格。但人的性格“是恒常的，在整个生命过程中永远不变”。^①因为如前所说，性格是由意志决定的，而意志，也即意欲当然更是教不会的。叔本华还用这样一些话表达“美德是教不会的”所包涵的意思：“一切都可归结为他是怎样一个人”，行动在存在之后——他说的“存在”乃是指具有特定性格的人的存在；“概念对于德性是不生发的”；“我们如果期待我们的那些道德制度和伦理学来唤起有美德的人，高尚的人和圣者，……那我们就太傻了”。^②

前面我们分析过，性格绝对不能改变的观点不能成立，也不合事实。“人的本质，在其现实性上，是一切社会关系的总和”，^③马克思的这句名言才揭示了真理，而它显然蕴涵这个意思：每个人都是他的前辈、同胞、亲友、邻人、同学、同事……等等一起把他培养、教育、塑造，或者更准确些，把他“加工”成为他的。（在这个加工过程中，他自己的能动性当然也有作用，给予结果以一定的影响）。每个时代的人都具有某种时代特征，不同集团的人各有特点又都带着本集团的共性，这不有力地证明着这个真理和教育的作用吗？当然，这是最广义的教育，但对于狭义的或纯粹的道德教育，这里体现的原则也肯定是适用的。因此从根本上说，人的美德或者恶德都是教会的，或者说是他学来的，而不是天生的。我们正是按照这个原理，力求通过改良社会环境，加强社会主义精神文明的建

①参见《作为意志和表象的世界》第415页。

②③参见《作为意志和表象的世界》第405、372页。

④《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。

设，来造就也即教出一代具有共产主义美德的新人。如果接受叔本华的观点，我们的努力岂不是既无必要，也命定地没有成效了。所以叔本华的这个观点的消极作用是不可低估的，它是一种反道德的道德观。

是的，叔本华的“性格”概念同我们平常说的性格并不完全相同，他说美德教不会也不表示他主张人性本恶，他认定意志也即人的欲求最终决定着人的行为，在相对的意义，就是说，如果对欲求本身作出正确的解释，也不是毫无合理性。但所有这些都并不影响我们以上对他的批判，我们后面也将予以分析，这里就不作详尽的辨析了。

(2) 没有什么“应当”。人的行为都是意志、性格决定的，这当然还意味着每个人只是做他自己愿意做、想做的事，他做这件事而不做那件事，他这样做而不那样做，都是为了他自己，而不是为了别的什么。即使行为客观上对他人有利，甚或他主观上也希望产生对他人有利的后果，也总是出于他自己的意欲，而不是他人或他自己的强求。这样，人的行为也就没有什么公正不公正的问题了，一条自明的原则是：“意志所准，所作无害”，就是说，人只能是也只是从心所欲，并没有对他人的任何义务，根本无所谓“应当”。就这样，叔本华很轻易地就把责任、义务、应当这些重要的道德范畴从伦理学中驱逐出去了。他说，“我们根本就不会谈什么应当”。他还宣称“应当”是个自相矛盾的概念，因为行为完全根源于意志，既然意志是自由的，又说人有什么应当，那不是给意志和自由立法？他讽刺说：“‘应该欲求呀！’这就等于是木头的铁！”

叔本华否定“应当”，预示和表现着他的伦理学的反理性性质。动物没有理性，它和外界、和同类都没有“关系”，就是说，它虽客观上处在关系之中，但它未意识到这个关系，它

接受关系另一端的作用，也作用于另一端，但这却就是它的生命活动本身，就如非生命物质也总是在相互作用中存在和表现其特性一样。因此，在动物、植物、无机物，总之，在自然界，是只有“实然”而没有“应然”的，高等动物都只须也只是听凭本能欲求的摆布，不必也不会按“应当”的指令行事。但人有理性，他认识到了自己和外界、和他人的关系，并且他必须处理这个关系。他不仅是用他在什么关系中表现自己，更要用他怎样处理这关系来实现自己了。这样，在人类社会就有了“应当”，一个人如果不打算把自己降为动物，就不能只听命于本能欲求，而必须按理性行事——做当应做的事。因此，叔本华取消应当，可说是抹杀了人和动物的区别，把人降为动物了。

叔本华反对应当概念，也是针对康德而发的。但康德坚持应当、义务范畴并不错，他的缺点在于把这些道德规范看作是他假定的实践理性的推论，因而根基不牢，软弱无力，完全是形式主义的了。所以叔本华对康德不满不无道理，但却是从右的方面来修正康德而干脆取消应当，这就使他总的说来还不如康德，是从康德倒退了。

(3) 伦理学只解释人的行为，不提供行为规范。这是以上两点的逻辑推论，是叔本华对伦理学性质和任务的观点。他声明在他的伦理学说中，人们“不得期待什么行为规范，什么义务论”，^①还说“要求哲学成为实践的性质，要求哲学指导行为，改变气质，那都是陈旧的要求”，^②“我们在哲学上的努力所能做到的只是解释和说明人的行为以及一些那么不同而又相反的最高规范”。^③

①②《作为意志和表象的世界》第373、372页。

③《作为意志和表象的世界》第374页。

叔本华如果只是这样规定他自己的伦理学，那是他的权利，我们不必管它。但当然不是如此，他是说，由于美德教不会，因此伦理学家都不能企图教人美德；既然对人来说根本没有应当，那么伦理学也就不应当向人们提出一个规范体系来规范他们的行为；于是伦理学从其性质上说就只可能是对人们实有的行为作出说明，提供一种解释——他自然是要求用他的唯意志论哲学来解释，用他本人的话说，“就是要使行为的真正伦理意义获得抽象的和哲学上的明确性，并把它们作为我们主题思想的环节来论证。”^①他这里的前提我们是不能同意的，不过在伦理学究竟是一门什么科学和它的任务是什么的问题上，我国学术界也有不同意见。由于这个问题已超出本章的范围，这里我们也就不讨论了。

基于对伦理学性质和任务的上述规定，叔本华构造了他自己的后来被人称为“仁爱伦理学”的伦理学体系。下面我们转入评析他的仁爱伦理学的一些基本思想。

二、人性论的道德观：德行的基础 是认识到人我同一

从上一节可以知道，叔本华解释人的行为有两个出发点，一是人和万物一样，也是表象，因而人的行为完全受必然性支配，最终根据全在意志，也即人的意欲冲动；二是人和其他一切表象又不相同，人有认识，有理性思维，人的行为是“被认识照明了的”，因而人尽管不可能改变意志，也不能改变性格，却可选择行为的具体方式。显然，仅从前者看人的

^①《作为意志和表象的世界》第493页。

行为，那是毫无道德不道德可言的，只有从后者着眼，才可以对人和人的行为进行道德评价。因此，在叔本华那里，人的行为的伦理意义、道德价值，是随人的认识（作为行为主体的个人对于自己本质——意志的认识）情况而转移的。^①掌握这一点，是了解和评价叔本华伦理学的关键。

1. 肯定生命意志的行为方式：专门利己并非不道德

道德和不道德都是人的行为的属性，是我们对人的行为的一种评价，因此，讨论道德问题实际上是要对人类行为进行一种分类，拿来作这个分类标准的东西则成了每个伦理学派别的主要特征。据我们的分析，叔本华就是从人类个体行为的分类入手而展开他的伦理观的，其分类标准是行为同意志的现实关系，这关系的不同则用行为主体对自己本质——意志的认识程度的差异来解释。应该说，纯粹从逻辑上看，他这标准并非不能成立，因为人的一切行为都是由动机推动的，也就是人的行为总是由意志推动的。在这个意义上说人的行为不过是其意志的外现，或就是意志的活动，也没有什么不可以。正因为如此，我们才可以根据一个人的行为而论定他的动机和意志。就行为的实际施行和效果而言，它同意志的关系不外一致和不一致两种情况，因此，采用这个标准可以很方便地对人的行为实行一个二分法。叔本华正是这样做的。他把和意志的要求相一致的行为方式叫做意志的肯定，不一致的则叫意志的否定。于是他的伦理学的主要内容可归结为论述和解释这两大类行为的道德价值。

叔本华给肯定意志的行为方式所下的定义是：“意志肯定它自己，这就是说：当它自己的本质已完全明晰地在它的客体

^①参见《作为意志和表象的世界》第394—400页。

性中，亦即在世界和生命中作为表象而为其所知悉的时候，这一认识毫不碍于它的欲求；反而是这样被认识了的生命正是作为这样的生命而为其所欲求。”^①他的意思是：当人不仅认识到自己乃是意志的一种个体化存在，而且还确认意志是自己的本质，因而完全按意志的要求、指令办事时，他的行为就属于肯定生命意志的行为。关于这类行为的伦理意义，他分别三种情况进行讨论。

第一种情况，或者说意志肯定的第一种表现，是人肯定自己的身体，具体的说，就是人的求生存的活动。这是最简单的肯定方式，因为一切行为都是满足需要，“而需要是在健康上和身体的生存分不开的，是已表现在身体的生存中而又都是可以还原为个体保存和种族繁衍的。”^②因此，人企图彻底认识的首先是他欲求的对象，然后是获得这对象的手段。有了这两方面的认识，“他就行动起来，干起来；总是向他欲求的目标干下去的意志使他挺着腰，使他做下去；这时他的思维所涉及的只是方法的选择。”^③叔本华说，几乎所有人的生活都是如此。个人在这求生存活动中总有成就，也总有失败，从而既保证了人继续活着，也使人不陷入空虚和无聊。这对于穷人和富人都是一样的，因为二者都不是享受自己现在之所有，而是享受通过自己的营谋而获得的东西。孩子们干他们的玩意儿就是如此。叔本华据此认定，这类行为根本不具有伦理意义，就是说，是谈不上道德不道德的。因为在这里行为既然不涉及他人，更未损害他人，那就谈不上恶；既然行为者完全是为了肯定自身，并非出自为他人谋福利的考虑，也就说不上善。

意志肯定的第二种情况是满足性欲以实现生命的延续和种

^①《作为意志和表象的世界》第391页

^{②③}《作为意志和表象的世界》第448、449页。

族的繁衍。很明显，这个“肯定”已超出个体生存的范围，是以新生命出现为结果了，亦即把自己的本质肯定到身体死亡之后了，所以相对于前一肯定是进一步的、更加坚决的肯定。在这里，行为已涉及到他人，而且新生命的出现同样意味着它的死亡，意味着伴随着生命活动的痛苦，因而这一肯定也是对死亡和痛苦的肯定。叔本华说，就是因为如此，人类对生殖行为才总是表现出害羞的感情，基督教才认定人类祖先犯下了原罪。但他认为这只是不道德的萌芽，还不能说这种行为就已经有了伦理意义，就是不道德的。因为“性器官比身体上任何其他外露的器官更是只服从意志而全不服从认识的”，^①而且被生者和生之者只是现象上有别，二者的本质是相同的，都是同一个意志；它会罹受痛苦乃是它的本质所决定的，并非根源于让它出生的生殖行为。就这样，叔本华把以上两类行为——求生存的活动和繁殖活动都划在道德评价对象之外了。

用意志的肯定这种神秘的说法来概括人类这样两类活动，并且据此认定这两类行为根本没有道德不道德的问题，这显然是把简单的问题复杂化，又把本来可以直接从经验上证明的问题虚玄化了。不过叔本华的上述观点也说明，他是懂得并且相信人类道德的必要性乃在于协调人和人的关系，也即人的社会性。但这里更反映了他的错误。他不懂得，人的需要、欲望乃是社会地产生的，因而不仅道德行为必定涉及他人而具有社会性，其实人作为人的任何行为，在客观上都不可能完全不涉及他人。因此，他认为以上两类行为不涉及他人而拒绝对之进行道德评价，那是站不住的。事实上，人们并不是也决不能把吃饭穿衣和生儿育女等看作纯粹的个人私事的，在谈论这方面的

^①《作为意志和表象的世界》第462页。

行为时，也同样渗透着道德评价的。

意志肯定的第三种情况，是指个人肯定自己的意志时超出了自身的范围，以致侵害了他人，就是说，是通过对其他个体意志的否定来实现的。叔本华说，这个肯定是意志肯定的必然表现，是它自身矛盾发展的必然结果。他的意思是：个人本来只是意志的客体性存在之一，人和人不同，这是杂多，但意志是不可分割的，因而作为每个人本质的意志是相同的，意志在每个人身上都是完整的，并不是各人分别据有意志的某一部分。这是意志和它的表象之间的关系的本质规定性。但是，当一个人不仅在自身中看到自己的本质，也把其他一切现象看作自己本质的显现，但又没有认识到他人和自己具有同一个本质时，就会把他人仅仅看作自己的客体，而不认为是自己的同类。这样他也就自然地认为自己就是整个宇宙，把自己的死亡当作世界的毁灭，视他人的灭亡同世界的存在完全无关了。因此人都有一种想占有一切，控制一切，“不惜为自己这沧海一粟保持得长久一点而毁灭这世界”^①的心理。叔本华把人的这种心理称为利己主义。所以利己主义乃是人的本性。叔本华说，这个本性在人做的一切大小事情上都可以看到，最明显的则是任何一群人，一旦解除了一切法律和秩序的约束，就会立即出现人自为战的局面，就会“每个人不仅要从别人那里夺取自己所要的，而且为了稍为增加自己一点幸福就要毁灭别人整个的幸福或生命。”^②

叔本华这样证明利己主义是人的本性，当然是不值一驳的，它不过是把霍布斯关于“人对人是狼”的思想说得更加神秘化一点罢了，本质上仍然是把人降为动物，用生物界的生存

①② 《作为意志和表象的世界》第455、456—457页。

竞争规律解释人类社会现象。因此我们不必在此多耽误时间，而只考察他由此作出的道德结论。他倒是承认在意志的这种肯定方式中，人的行为开始有了伦理意义。

按叔本华的意思，个人的这第三种行为方式和前两种的区别是很大的，因为前两种不涉及他人，这一种却以否定他人的意志来肯定自身了，是从利己主义出发的了。于是叔本华认为，由前两种行为方式进到这第三种行为方式，也就是从非道德的领域进入到道德领域，行为开始具有伦理意义了。显然，这个意义只是否定性的，所以他把从利己主义出发的行为叫做“非义”，也就是确定为不道德的行为。他说，杀人、将人束缚为奴隶、侵占别人财产等行为都属于非义。他还说，这些非义行为既可以表现为施行暴力，也可以是玩弄阴谋。就是说，这里主要不在行动本身和它的结果，而在行为者做出行为的“居心”。只要居心是损人利己，那就是非义。这里，叔本华明显表现了他的唯动机论的道德观。

也许有人认为，尽管叔本华把利己主义说成人的本性是完全错误的，给利己主义下的定义也不正确，但他主张基于利己主义的行为是不道德的，这又有可取之处。我们则认为不能这样说。要知道，他既然把利己主义看作人的本性，那么他说从利己主义出发的行为不道德，也就无异于宣布人按本性行事都是不道德的，亦即每个人从本性上说都是不道德的了。这简直是彻头彻尾的非道德主义和反道德主义，那里还有什么可取之处？按照他的意见，还要逻辑地得出结论说，人要想有道德，就必须否定自己的人的本性。所以他的这种道德观还带有反人道的性质。下面我们将看到，叔本华也正是这样主张的，后来，叔本华的继承者和批判者尼采宣称一切旧道德都是对生命本能的扼杀，也是对他的这个思想的本质的发展和揭露。由此

可见，从完全错误的前提出发，是得不出真正正确的推论来的。

通过他自己对于非义的规定，叔本华也作出了他关于正义的论述。他说，正义就是“非义的打消”，就是说，“非义这概念乃是原始本然的，正面的；而与此相反的正·义这一概念却是派生的，反面的”。^①因为，“任何行为，只要不超出上述界限（指非义和正义的界限——引者），亦即不是否定别人的意志以加强本人自己的意志的肯定，便都包括在这一概念（指正义概念——引者）中。”换个说法，“一种行为，只要不是……在否定别人意志时侵入别人意志之肯定的范围，就不是非义”，^②亦即就是正义。就这样，叔本华又把个人一切可能的行为二分为非义和正义两大类了。

读者一定会问，前面我们说叔本华认为意志肯定的第一、二两种方式根本谈不上道德不道德，这里又说他主张不属非义就是正义，这岂不矛盾？因为那两种行为既然不属于非义，按说就也该是正义的，而正义的行为当然是道德的。我们对此的理解是：当叔本华认定前两种行为方式谈不上道德不道德时，他是把道德理解为善和恶两种属性，所以他实际上只是说那两类行为无善恶可言；当他把一切行为从道德上划分为非义和正义时，则赋予了道德这个概念以更广泛的含义。他确实承认这个划分是“就纯粹道德的规定这方面看”人的行为的，因而非义是不道德的，正义是道德的。如果我们这个理解不错，那么叔本华的全部意思是：人的任何行为或属非义，或属正义；非义就是恶，但正义不就是善。应该说，叔本华的这种处理符合人类行为的实际，对我们也有参考价值。人的许多行为，例如我们平

①《作为意志和表象的世界》第464页。

②《作为意志和表象的世界》第464—465页。

常说的个人私事，就决非恶行，也不宜一般地说不道德，而冠以善的美名，又嫌言之过重，只好不从道德上去评价，这也就是认为它谈不上道德不道德。另一方面，考虑到正义这个概念确实是对不正义的否定，所以又必须承认这种行为也是正义的。叔本华照顾到了这种生活实际，倒真是可取的。

叔本华在进一步说明非义和正义的区别以及二者的具体实施时，又再三强调了她的唯动机论。他把一个人仅仅为了利己而不惜做出伤害别人的行为称为“一般的非义”；“完全损人而不利己地企图给别人找痛苦，制造损失而无须有利于自己”，这种非义则是“恶毒”。而这二者的区分不在行为的实际结果，而仅是“居心”。因为“道德只涉及正义或非义的施为”，意志、居心才是道德考察的对象和“道德上唯一的实在”。这样，想做坏事但由于外力而未实际干出坏事来，或虽然干了但并未造成坏的结果的人，同真正干出坏事来了的人，在他看来“完全是意味相同的”。正义行为也有肯定自己而不伤害他人、虽然否定别人但不侵入其肯定范围，以及用暴力等办法抵抗别人对自己施行的非义图谋这样三种表现，这些表现都可承认为正义的，也是因为行为者都并没有损人利己的居心。关于第二种表现，他举例说：“例如，别人有急难而不予以援手，或自奉有余而对别人的饥饿且死袖手旁观，这固然是残酷的，无人性的，但不是非义。”^①至于第三种表现，尽管行为方式事实上与非义相同，即行为本身似乎是非义，但由于这时的动机是否定对方对我的意志的否定，亦即我仅仅是为了肯定我的本质，所以也不是非义，而是正义的。

叔本华的这种唯动机论并非没有合理因素。道德评价是决

^①《作为意志和表象的世界》第465页。

不可不问动机的，叔本华的错误是完全不看效果，并且离开效果来讲动机。而实际上，动机与效果二者总是结合在一起的，虽然也有不一致的情况，但是总的说来是一致的，我们也只能从行为的效果出发去追踪行为者的动机。因为只有效果才有“直接的现实性”。对于行为的接受者即被施与者来说，更只有效果才对他有实际的意义，如果不问效果而只讲动机，道德就很难实际起调节人际关系的作用了。

对于我们的上述诘难，叔本华倒是有个回答。他说，一个人的行为如何，是施为了非义还是正义，完全可以从他的情感变化来测定。他的意思是：当行为涉及他人时，就总有施与者与承受者，而非义行为必有一种内在的痛苦与之相连，就是说：一方面施与者会意识到自己的意志过于强烈，以致否定了他人的意志现象，同时还会意识到承受者同自己乃是同一个东西，从而感到良心的不安；另一方面承受者也能意识到自己的意志被人否定，从而感到痛苦，同时也能认识到自己可以起来抵御这种外来的否定于是起而抗争。因此，非义行为的施与者和承受者都能确知行为的动机、居心，因而能对行为究竟是非义还是正义作出正确的判断。

叔本华承认行为的道德属性可以从经验上去判断，这又是可取的，是他反对康德的形式主义的又一立脚点。他的这个说法似乎也有点事实根据。是的，做坏事的人一般都是知道自己的坏动机的，他不得不隐瞒自己的动机，因此大概不会完全心安理得；已发现受了别人行为伤害的人大抵也能推知那行为者之所以那样做的原因。因此，对行为动机的认识首先是“当事人”双方的感觉，第三者要是不设身处地加以体验，往往很难确定真实的动机。但是，如果据此就认为不必从行为效果去推定动机，它完全可以甚至只能由当事人凭自己的情感变化来认

定，那就太错误了。因为我们前面说过，动机属于意识活动，纯用情感去把握动机，那就完全局限于意识领域，因而象用认识来检验认识的真理一样，决得不出可靠结论。所以叔本华的可以从经验上判断行为是否有道德的主张，虽然和康德对立，却也是唯心主义的和形式主义的。

如果说，在以上关于认识居心的途径的说法中，叔本华的唯心主义还只是潜伏地存在着，因此我们必须通过分析才能揭示出来的话，那么他关于人的居心不可改变的思想，就是赤裸裸地表现着他的唯心主义了。叔本华说的居心究竟是什么？对此他没有作出很明确的交代，但从他的著作中完全可以体会得到，他是用这个词来指称和意志相一致的动机，也即在特定场合下表现出来的性格的。而前面说过，叔本华认定动机只是从性格中导出行为，性格又完全由意志决定，因而是不可改变的。由此他作出“美德是教不会的”结论。因此，他认为一个人的居心也是不可改变的。这样，尽管他主张行为的施与者和承受者都能凭着自己的情感变化认知行为的居心，并据以判定行为属于非义还是正义，但却认为人不能够要求自己或他人不行非义而施行正义。换句话说，一个人有没有道德，或者在特定的情况下能不能作出有道德的行为，完全是预定的，他自己作不了主，别人更无能为力。由此出发，叔本华也给伦理学的作用划定了范围，说任何道德理论、伦理学说顶多只能“为那大致已下定决心不为非义的人精确地指出他行为的界限，”对于本来无道德，早有施行非义的居心的人，是毫无作用的。这后一种人，只有运用法律的强制手段，使他们实际上不做出或做不出损害他人的行为。

由以上全部评析可知，按照叔本华的观点将会得出一个极端结论——人按本性行事就是不道德的，或者说人本质上就是

不道德的，因此人要想有道德，那只有否定自己的本质——和自己的本质即意志“对着干”。叔本华的意见正是如此，“对着干”正就是他所谓的否定生命的意志的行为方式。下一节就来评析他关于这种行为方式的各种说法。

2. 否定生命意志的行为方式：道德行为出自对他人的同情

从上节的叙述可以知道，叔本华所谓的生命意志的否定，也就是意志否定它自己，亦即人有意地违逆自己的欲求行事，例如饿了而偏不吃喝，虽有求乐的渴望而自动不做娱乐的活动。很明显，一个人果然如此，他就克服了利己主义，不会有损人利己的居心了，就决不会施为非义了。问题是“人能否如此？”和“怎样才能如此？”对于前一问题，叔本华的回答是肯定的，说人一旦看穿了“个体化原理”，就会达到这个境界。所以他是围绕着看穿个体化原理，来展开对否定生命意志各行为方式的道德评论的，并且同时也就对后一问题作了他的交代和回答。

我们知道，在叔本华那里，现实世界的每个事物都是意志的表象，表象在时空中存在，是分离的，个别的，多样的；意志没有时空属性，是统一的，不可分割的，但要通过表象而呈现给我们。没有时空属性的意志通过个别事物而在时空中表出、外现出来，获得其客体性存在形式，就是所谓的“个体化原理”。意志的不可分割性使不同事物的差异不在各占意志的不同部分，而在体现、显示意志的程度不一样。人是意志之最高程度的显现，所以人能够通过理性思维和直观表象而认识到意志，看出自己和他人、和万物在本质上是相同的，只是现象不一。叔本华又把人达到这种认识水平叫做“看穿个体化原

理”^①（请注意，这主要不是表述一条新原理，而是说人达到一定认识水平就把个体化原理认清、看透了，把握到世界的普遍本质了）。他说，一个人看穿了个体化原理，也就超出了局限于根据律的认识，就会有否定生命意志的行为方式了。因为这时他既然把行为的施为者和承受者视为同一本质的存在物，那就会领悟到“你就是我”，从而也就会把他人的痛苦当作自己的痛苦，于是愿意为他人造福，变不惜损人利己为主动克己助人，总之，否定自己原先的利己主义本性，按相反的行为方向办事了。

叔本华的这个出发点是错误的，因为它不合事实。迄今为止，人类文明社会都是阶级社会，如果不把各阶级的人仅仅视为动物，他们的本质就决不相同。实际上，对立阶级的人是不可能把对方看作自己的同伙的，他们直觉到的不是“你就是我”，恰恰相反，是“你不是我”。反动派就从来没有把革命人民的痛苦当作自己的痛苦，而是如鲁迅先生所说，“把我们的痍痕当成他们的宝贝”。因此，叔本华的看穿个体化原理只能说是资产阶级人性论的一种形式，和基督教与佛教的教义倒是很一致的。他用这种说法来掩盖、抹杀人的阶级差别，不管其“居心”是什么，客观上只能起着麻痹被损害被压迫者的反抗和斗争意志的作用，所以真正主持公道的人决不能同意他的观点。我们要批判叔本华，从政治上说，必要性亦在于此。

那么究竟有哪些人达到了看穿个体化原理的认识呢？又为什么在一般说来是有道德的人们之间，也存在着道德水平的差

^①参见《作为意志和表象的世界》第二篇第34—36章。叔本华认为人要达到这种认识水平，必须处于一种“自失的观审”状态。在这一状态中，人成为忘记自己的个体与意志的纯粹的认识主体，“明亮的世界眼”，这时他所认识的已不再是个别事物，而是理念，甚至是世界的本质——意志了。

异呢？对这两个问题叔本华也作出了回答和解释。为此他又提出了他的认识阶段论，说人对自己本质的认识即对意志的领悟有一个从一般的“认出”到完全“看穿”，最后到彻底“否定”的发展过程，相应地，人的道德面貌也呈现为一个由低到高的阶梯。下面我们来看看他对各阶段的说法，并逐一加以评析。但要首先说明，尽管叔本华把一个人对意志的认识和他的行为方式对应起来，但他不是从认识推论行为，而是用行为说明认识。就是说，他是先观察人的行为，总结某类行为的共同特点，再据以确认行为者达到了怎样的认识程度。这是他的“行动在先”的原则（后面我将会说到，他这一主张又是根源于他认为对意志的认识不是凭理性思维、语言、概念可以达到的，而只能通过一种“直观的认识”——“自失的观审”）。因此，他划分认识阶段的标准乃是行为的特征。

我们已经知道，属于肯定生命意志行为方式的三种表现，虽然其间不无区别，但那三者倒有一个共同点，那就是人还没有领悟到自己和他人具有本质的同一性。在按利己主义原则行事的情况下，人也只是把他人看作是自己本质的显现，并未认出他人的本质就是自己的本质。因此他把自己看作和他人是对立的——本质和现象的对立，不平等的——本质和现象自然不平等。也正因为如此，否定他人才是也正是对自己的更坚决的肯定。唯其如此，行动上才是只要有必要就不惜施行非义，至于不行非义而行正义，那是外界情况决定的，并非主体——行为者的自觉的行为原则所使然，或者说这时的正义只是客观事实上的正义，不是自愿施行的正义。

自愿施行的正义有些什么特点呢？在分析正义与非义的区别时叔本华写道：“一个人要是自愿承认义与非义之间的纯道德的界线，在没有国家或其他权力加以保障时也承认这界线有

效，按我们的解释也就是说：一个人在肯定自己的意志时决不走向否定在另一个体中显现的意志，——那么，这人就是公道的。”^①他这里说的公道也就是自愿施行的正义。之所以另起一个名字，是因为他把非义看作恶，但自愿施行的正义还不是真正的善，还只是恶与善之间的中间阶段，于是又称之为“公道”以强调这种中间阶段的性质。叔本华说，一个人行为公道，这表明他已经在“对于他只是表象的现象里认出了他自己的本质”，“在别人的现象里发现了自己”。所以他自愿地不行非义，不去损害那个本质。因此这也意味着他在这一程度上看穿了个体化原理，揭开了“摩耶之幕”。^②他和不公道的人在认识上的区别就在这里。“而不公道的人却是整个儿局限在这个原理（指个体化原理——引者）中的。”^③所以施行公道乃是看穿个体化原理的最初阶段的表现，公道是最基本、最起码的道德。叔本华还说，在这一阶段的较高程度上，人会不仅不为非义，还要“从别人享受了多少，就要对别人报效多少”，最后甚至会怀疑自己对于继承的财产的权利，要求只以自己精神的或肉体的力量来维持身体，视奢侈为罪过，以致把不劳而获看作是道德上的非义了。

叔本华描述的公道行为，体现的实际上就是人对人的平等精神和平等态度，大致相当于中国儒家所说的“仁”。仁的核心也是“爱人”，“己所不欲，勿施于人”。一个人自觉地平等待人，当然是以承认他人和自己属于同类为前提的，所以叔本华用看穿个体化原理来作为公道的认识基础，是有观察根据

①③《作为意志与表象的世界》第508、509页。

②“摩耶”是梵文Maya的音译，意为“欺骗”、“骗局”，后转义为外表世界的创造者。“摩耶之幕”已成国际词汇，即遮蔽真实世界的帷幕。

的，只是把明白的问题神秘化了。另外，他这样解释公道，也就抽掉了平等的阶级性，似乎一个人只要看穿了个体化原理，就会对一切人，包括对立阶级的人一律施行公道。这就太不符合阶级社会中的基本事实了。我们认为，这正是叔本华思想的要害。

看穿个体化原理达到的较高级的阶段，叔本华称之为“仁爱”（也叫“博爱”、“仁慈”、无私的爱、纯真的爱，等等）。仁爱的人，或者说仁爱的行为方式，基本的特征是“比常见的情况更加不作人我之分”；单纯只是公道的人不过止于不去为别人制造痛苦，而进入这一阶段的人则在“别人身上看到的痛苦几乎和他自己的痛苦一样使他难受，因此他想在人我之间建立平衡的均势，他割舍自己的享受，担待自己缺这缺那以缓和别人的痛苦。”^①他之所以如此，是由于他已认识到“他自己这现象的自体也就是别人那现象的自体”，而且这自体就是存在于一切事物中的生命意志。——“‘摩耶之幕’对于那博爱行善的人已经是透明的了，个体化原理的骗局也收了场了。”^②

叔本华认为仁爱是比公道更高级的道德境界，这是正确的，因为这已超出平等待人，而是克己为人了。但他又说，仁爱按其性质来说只是同病相怜的同情，因为它不过是减轻别人的痛苦，而对于别人痛苦的认识总是从自己的痛苦中直接体会的。所以叔本华不是把仁爱这种较高尚的道德看作人的社会性的发展，而是归结为人的个体本质：个人作为有生命的存在物，总是要求摆脱痛苦的，他对别人施行仁爱，不过是推及己人罢了。因此，叔本华的仁爱论并未超出个人主义的范围。他这样主张，也是为了把他同康德区别开来。他说，康德是从义

^{①②}《作为意志和表象的世界》第511页。

务和绝对命令的概念中引出人的美德的，“和他正相反，我们说：单是概念对于真正的美德，和对于真正的艺术一样，是不生发的；一切纯真的爱都是同情”。^①从人的同情的感情中引出道德，这是叔本华伦理观的一个基本特点，所以他的伦理学常被称为“同情伦理学”，或“仁爱伦理学”。

按说，一个人达到了仁爱阶段，也就进入道德的最高境界了。因为道德作为人际关系的调节者，无论表现为意识形式还是行为规范，对个人的最高要求只能是克己为人。当然，对于每一个人来说，他实行克己为人会有个是否经常和程度怎样的问题，因而个人的道德修养并无止境。但作为阶段、境界，或者说作为道德原则，应该没有比克己为人更高的了。我们提倡的奉献精神，牺牲精神，毫不利己专门利人的精神就都可概括到克己为人的名下——当然，我们提倡这些精神并视为最高道德，所持的根据同叔本华所赋予仁爱的根据完全不同，这是不待说的。但叔本华却并不把仁爱——克己为人看作否定生命意志的行为方式之最高表现，就是说，他认为还有比这更高一级的，那就是背弃生命意志。

叔本华的意思是，当人在较低程度上看穿个体化原理而产生公道时，只是自愿不行非义，因而也只是对于按利己主义原则行事的那种肯定方式的否定，也即对生命意志的最初步的否定。在较高程度上看透了个体化原理而产生仁爱时，人虽能克己为人，因而是对自己意志的更进一步的否定，但克制、牺牲正表示意志在自身中继续存在，你仍然是它的表出、外现，所以还不是对它的彻底的否定。只有当你完全厌恶它、背弃它，和它决裂，即让自己简直不是它的表象，他人在你身上看不到生命意志的显露时，那才是彻底地否定了生命意志。从看

^①《作为意志和表象的世界》第515页。

穿个体化原理方面说，这时就不仅是认识到他人和自己具有本质的同一性，而是认识到意志在它一切现象中的同一性；不仅看透了摩耶之幕，而是摩耶之幕在他的视线之前揭开得如此之宽，以致一切都变得透明，他不再在人我之间作出区别，而是在一切事物中都看到自己最内在的、真实的自我。一句话，认识到了世界的“整体大全”，“不管他向哪儿看，他都是看到这受苦的人类，受苦的动物界，和一个在消逝中的世界。”^①

那么，这种人的行为表现或说行为方式又是怎样的呢？这一点，叔本华不说，我们也可以设想得到了：意志就是欲求，如此否定、背弃意志，那只能是干脆禁欲、绝欲、以至自杀了。正是如此，用叔本华自己的话说则是：“对于整体大全的认识，对于自在之物的本质的认识，就会成为一切欲求的，和每一欲求的清静剂。”“这个人便达到了自动克制欲求与世无争的状态，达到了真正无所为和完全无意志的状态”，“对于万事万物他都要在自己心里巩固一种最高度的漠不关心的境界”^②——实际也就是佛教徒所说的涅槃境界。

就这样，叔本华通过看穿个体化原理，把人由道德境界推上了禁欲主义。他的以上说法的荒谬性和反人道性是明显的，这些思想不仅是他那个时代资产阶级之消极、颓废甚至绝望的心理的反映，同时也是为了消除被剥削被压迫者的抗争意识，教他们到与世无争、清静无为的涅槃境界中去寻得解脱，所以实际上也和宗教一样，是麻痹人民的精神鸦片。这才是叔本华禁欲主义的要害。事实上，他这主张也带有很大的虚伪性。因为他还提出了三种具体的禁欲措施：一是戒淫，不近女色，二是自愿接受别人施与的非义和自找苦吃，三是自愿绝食而死，

①②《作为意志和表象的世界》第519、520—521页。

而他自己却一项也没有实行，并且根本没有打算加以实行。

实行禁欲以彻底否定生命意志，这种行为的伦理意义是怎样的呢？在我们看来，这是毫无意义的，更谈不上崇高的道德价值。因为“有道德地行动”，从根本上说就是“按人类进步的要求去行动”。因此有道德的行为，从人际关系看，也就是为人民服务，从认识方面说，就是按客观规律办事。既如此，道德决不要求人作无谓的牺牲，正相反，一个树立了崇高理想又具有真正先进的道德的人，他必然要为了理想的实现，为了实际地带给人民以最大的利益，也客观地、科学地对待自己，包括满足自己的生命需要和作为人的一切现实需要。就是说，他也是按为人民服务和照客观规律办事这两大原则来对待他自己的。正是从这个角度出发，马克思主义不主张禁欲主义，批评和反对禁欲主义，自然更不认为禁欲本身就是一种道德行为。但叔本华不是这样，他竟把禁欲所表现的弃绝生命意志的境界叫做“至善”、“圣境”，即看作是个人道德修养的顶峰了。是的，他的基本思想是认为善是相对的，因此并不存在什么至善，至善是个矛盾概念。他只是“听凭人们喜欢——譬喻地、比兴地把意志的完全自我取消和否定，真正的无所欲求称为绝对善、至善，看作唯一根治沉疴的良药，而一切其他的‘善’都只是些治标的轻减剂、止痛剂”。^①但不管怎样，他把禁欲当作人生的最高境界，那是毫无疑问的。这是叔本华整个体系的结论，也是他的思想之本质所在。

到此为止，叔本华对于人类一切可能的行为方式都分别作出了他的道德评价。有人体会他的分类和评价，把他的观点用一个图表显示出来，颇为醒目，我们稍加修改介绍如下：

①《作为意志和表象的世界》第476—497页。

对意志的态度	行为效果	行为动机	行为的伦理意义	
意志的肯定	(1)自己快乐	利己	无道德可言	非道德界
	(2)使他生物痛苦	恶意	恶	道德界
意志的否定	(3)使他生物快乐	同情	善	
	(4)自己受苦	禁欲	涅槃圣境	超道德界

3. 伦理学的任务是使伦理词具有明确性：没有至善，善和恶是相对的

对人类行为的伦理意义作了评价之后，从事理上说，伦理学如果还要讨论什么的话，就只能是对这评价进行再评价了——叔本华正是如此办的。他说：“有了我们前此对于人类行为所作的一切考察，我们就已为最后这一考察作好了准备，并已使我们下述的任务容易多了。”^①他所谓的“最后这一考察”和“下述的任务”，就是研究伦理词本身的意义，使之具有“抽象的和哲学上的明确性”，从而使得行为的伦理意义也具有一种明确性。

叔本华的这个考察集中于对伦理学的两个基本概念——善与恶的讨论。他说，人们在日常生活中总是用这两个词来标志行为的伦理意义，这办法倒是可以使人们互相了解，但哲学界竟把这两个概念当作简单的即不能再加分析的概念来处理，那就非常奇特了。于是他要求首先对这两概念进行分析，也就是还原为它们本来的意义，以便向人们显示：善恶二属性并未把人的行为的伦理意义揭露无余。

叔本华的这个观点很有合理性。确实的，善和恶只是对人或人的行为所作的抽象肯定或否定，因此说某个人是善人或恶棍，称某个行为是善举或恶行，就仅仅反映了那人或那行为对

^①《作为意志和表象的世界》第493页。

评价者的肯定或否定关系，并没有更多的含义。如果考虑到“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更得这样厉害，以致它们常常是互相直接矛盾的”，^①就更是如此。因此，在实际进行道德评价时，我们不能满足于介绍一个同时也是“当事人”的评价者对某人某事作了怎样的善恶界定，而应该把评价对象和评价者，以及他的评价标准等等，都算到具体的条件和关系中去，作更多方面的分析。这样才能真正全面、具体、历史地把握人和事的伦理意义。

叔本华说，善（好）^②这个概念，在日常意义上，亦即它的本义基本上是相对的，乃是指“一客体对意志的某一固定要求的相适性”^③，“善在其概念上就是此对彼的善”^④，“善只在它对一欲求的意志的关系中才有它的本质”^⑤。自然，他对恶的规定也同样如此，只不过内容上正相对立罢了。很明显，叔本华的这些说法颇接近于马克思的下述论断：“价值这个普遍的概念是从人们对待满足他们需要的外界物的关系中产生的。”^⑥他还说善有“好受的”和“有益的”两类，这同马克思关于价值是“表示物对人有用或使人愉快等等的属性”的说法，似乎也很一致。所以应该说，在善恶这两个概念的最一般规定性问题上，叔本华是并无错误的。

但稍为前进一步，把问题提得更具体更深入一点，叔本华的唯一主义偏见就暴露出来了。很明白，善恶只是一般地说才是相对的，在每个具体的场合和关系下，又是确定的、绝对的。劳动者就只可能把不劳而获的人或行为视为恶，而决不会称之

①《马克思恩格斯选集》第3卷，第132页。

②在德文中“善”与“好”是同一个词：gut。

③④⑤《作为意志和表象的世界》第494页。

⑥《马克思恩格斯全集》第19卷第406页。

为善。那么这里的标准是什么呢？用叔本华的话来回答，那就是剥削者和剥削行为对劳动者意志的固定要求不具有“相适性”，或说具有“不相适性”。使用什么语言，这是无关宏旨的，问题在于它的实际涵意是什么。叔本华说的“意志的固定要求”当然不会是社会实践活动的要求，即不是指人的由其社会存在状况所决定的现实利益，而是指生命意志本身，亦即一般的人性要求。所以他在这里的意思是：劳动者视剥削为恶，是因为他们感觉到了剥削乃是对他们意志的否定。（相适性即肯定性，不相适性即否定性。）叔本华确实没有在他的著作中作这样明确的交代，但我们认为，只有这样理解他的善恶概念定义，才符合他的体系的要求，才是他的本义。可见他的善恶论是建立在他那特殊的人性论基础上的，是唯心主义的。

叔本华反对把幸福作为道德的基础，并且一般地否认道德对于幸福的肯定关系。他说：“根据我们的考察则相反，德行的内在本质就会显为一种指向完全相反的方面的努力，而不是指向幸福的努力。”^①这在他倒是符合逻辑的：因为在他那里美德专属于否定生命意志的行为方式，通常意义的幸福，亦即善，又显然意味着生命意志的肯定。这样，美德自然不是指向幸福，而是指向不幸了。他还说，以前的许多伦理学就是基于对善与恶的上述理解，在美德与幸福的联系这个基础上而建立起来的。这样的伦理学有哲学的，也有宗教的，前者把德行与幸福等同起来，或者让幸福是德行的结果；后者则主张有个超经验的世界，人的今生的德行可换得来世的幸福。但前者只不过是诡辩，后者则是宗教狂热。

后面我们将会说到，叔本华完全否认道德与幸福的联系，

^①《作为意志和表象的世界》第496页。

这构成了他的悲观主义人生观的一个重要依据和重要组成部分。但在我们看来，人要有道德，当然是为了帮助自己获得幸福，所以从本质上说，二者应是紧密相联的。事实上，就人类而言，越是道德水平高的社会，人们越是幸福；就个人而言，他的有道德的行为也总是意味着社会福利和他人幸福的增进。德行和行为者本人的幸福不一致，亦即道德的完善须以幸福的某种牺牲作前提，这种情况虽然也是存在的，但只是特殊的情况，而且即使在这情况下，如果他的道德情感真正达到了很纯洁的程度，他仍然是觉得幸福的。因为这时他的幸福已主要不是感官的享乐，而在自己能给社会、他人造福这件事情的本身了——借用叔本华的语言来说，就是这后者才是对他的生命意志的更大的肯定，更大的相适性。而这里所谓的牺牲，无非是指承受某些物质利益的损失或生理上的种种痛苦。因此，尽管我们并不完全同意各种以幸福主义为名称的伦理观，也不一般地说幸福是道德的基础（因为我们有更准确的提法），但决不否认道德与幸福的联系，更反对把二者对立起来。所以我们认为叔本华是错误的。

从善是相对的这一认识出发，叔本华也反对至善的概念。他说这乃是一个矛盾概念，因为它意味着意志的最后的满足，此后再无新的欲求出现，而这是不可能的。意志是妲娜伊德的穿底桶^①，它永不满足，对它来说并没有什么最高善、绝对善，而永远只有“一时的善”。因此，叔本华只在我们上节末所讲的那种譬喻的意义上使用至善概念，把至善看作是“意志的完全取消和否定”，亦即人真正的无所欲求的状态。这状态配有至善的美名，是因为唯有这状态才“使意志冲动永远静默

^①《作为意志和表象的世界》第496页。

安宁下来，唯有这才提供那种不可能再破坏的满足，唯有这才有解脱尘世之效”。^①这样，叔本华又回到他关于只有生命意志的否定才谈得上道德的基本观点上来了。撇开别的方面不说，仅就认为至善是个矛盾概念这一点而言，叔本华是正确的，因为这概念确实违反辩证法。人的需要是社会地产生的，一个需要的满足就酝酿着新的需要的出现，因此人类的发展没有止境，个人的追求也无尽头，任何时候的任何人都希望获得更大的幸福，哪会有什么至善？康德认为道德与幸福不必然统一，不统一就不是完全的善，于是把二者的统一叫做至善。但即使这样规定的至善，他也认定在经验世界不能达到，只有借助信仰才能实现，从而陷入道德神学的唯心主义。叔本华反对至善概念，大概与他决心和康德作对也有关系。但因此而完全割断道德与幸福之间实存的联系，却是不可取的。

叔本华的人性论在他对于恶的看法中更其明显。他给恶下的定义是：“如果一个人在一有机会而没有外力阻拦的时候，总有做出非义之行的倾向，我们就称他是恶。”^②联系到“非义”的定义，则可改为：恶就是不惜以否定他人的意志来肯定自己的意志。接着他分析说：“第一，在这种人（指恶人——引者）心里透露出一种过分强烈的，远远超过肯定他自己身体的生命意志；第二，这种人的认识完全忠实于根据律而局限于个体化原理，呆板地守着由此原理在他自己本人和所有别人之间所确定的全部区别”。^③就是说，恶人之所以要作恶，要损人利己，乃根源于他身上有着过份强烈的生命意志，不损害他人是不足以使其完全得到满足的；从认识上说，则是由于他不能

①《作为意志和表象的世界》第497页。

②《作为意志和表象的世界》第497页。

③《作为意志和表象的世界》第497页。

看穿个体化原理，只局限于表象世界，因而只知人我有别，不懂本质上人我同一。这不是说恶是先天决定的，是（大多数）人的本性吗？在这意义上，可说叔本华是个性恶论者。按照他的这个理论，要改造恶人是不可能的，因为你不能减弱他身上的生命意志，使他在不损害他人的条件下也能得到完全的满足，而达到看穿个体化原理的认识又只能凭借直觉，因而是教不会的。于是对于恶人，你只好等待他自己哪一天突然转变——突然直觉到、省悟到人我同一从而有了恻隐之心。毫无疑问，这说法的客观效果是对现实中的恶人——剥削者和压迫者很有利的，对实际受欺凌者则起着恫吓和欺骗的双重的作用。

除了善恶之外，叔本华还讨论了良心概念，并且提出“心安理得”来作为良心痛苦的对立面。有趣的是，叔本华竟是从恶人那里引出良心痛苦的概念来的。他说，恶人的欲求之高度激烈性本身已是他将感到痛苦的根源，因为第一，欲求本来就是缺陷、匮乏，因而正是从痛苦中产生；第二，事物的因果关系使大部分欲求必然地不能满足，所以激烈的欲求总是带来大量的痛苦。因此，“大恶人的眉宇之间都打上了内在痛苦的烙印”，^①他们甚至会由于这痛苦而作出并不利己只是损人的行为，就是说，纯粹以别人的痛苦为目的，从别人的痛苦中感到快意（叔本华把这快意叫做恶毒，恶毒进而演变为残忍），以此缓和自己的痛苦。另一方面，恶人“在他意识的最深处仍然有一种潜伏的冥悟在蠕动着”，使他也领悟到，尽管在时空上，即作为现象，他和其他个人毫不相干，但在本体上仍然是同一个意志，因而他损害别人是“拿起自己的武器对付自己”，他不仅是加害者，也正是受害人。于是他会感到另一种的、和他的

①《作为意志和表象的世界》第498页。

行为之受害者的痛苦不同的痛苦。这痛苦就是良心痛苦，按持续久暂的不同，又可分别叫做良心不安和良心责备。

叔本华的这一套，和他关于德行、仁爱出自对他人的同情，根源于看穿了个体化原理而认识到人我同一，是同出一辙的，所以在这里我们就不再多加分析了。不过我们认为，他的这个说法也是有某种观察依据的，那就是恶人未必绝对地没有良心，并且良心确实具有否定的性质，就是说，它的作用主要是遏制为恶的动机，或阻止从行善中后退。这一点大概每个有自省能力的人都体验得到的。从根本上说，人的良心来源于人的社会性，所以它的基本内容也可以表述为把别人也看作人，亦即自己的同类。叔本华看到了这一点，但却作了唯心主义的和神秘化的解说。

叔本华关于心安理得的论述并没有什么新东西，也不过是说，它的来因是由于“我们也在别的现象中直接认出自己的本质自身而产生的”，“这样，人们就觉得心胸扩大了，正如人自私自利就觉得心胸狭窄一样。”^①心胸扩大了，就提供了情绪上的稳定性，就不会诚惶诚恐，就有宁静的自得的喜悦心情——这就是心安理得。我国有句俗话：三句话不离本行。这用到叔本华身上倒很合适，在他那里确实每个问题都要扯到他的意志——表象上去。

但还有一点可以指出：叔本华把心安理得看作良心痛苦的对立面，而心安理得显然正是他所理解的善的属性，所以他又把恶看作良心不安的内容。他说，“相反的对立面总是互相阐发的”。这再次表明，叔本华论述他的思想时也有辩证法这个得力的工具。

^①《作为意志和表象的世界》第512页。

三、生活的技巧：苦中求乐

叔本华割断道德与幸福的联系而把二者对立起来，似乎德行就在于自愿受罪吃苦，这种伦理观要想得到普遍的同意，让人拿来作为实际生活的指导，显然是有困难的。叔本华当然很知道这一点。因此，他还必须另有一套教人获得现实幸福——身心快乐的理论，好让人感到他的体系决不是反人道的，并非仅是要人去受苦。自然，这套幸福论不能同他的哲学世界观和道德学说相悖，而必须仍然是以后者为基础，不过是后者的发挥和补充罢了。于是，关于人生幸福的讨论也构成为叔本华著作的一个极重要的部分。他的小册子《人生的智慧》更几乎是专谈幸福问题的。但可想而知，叔本华既然不想违背他的基本观点，他关于人生的主要的、定性的结论就只能是：生命意志决不满足，人生痛苦永无尽头。就是说，他的幸福论必然是“不幸论”。实际上也正是如此，他的人生观理论被公认为悲观主义的，他本人也被公认为现代哲学悲观主义的最大代表。因此，叔本华的幸福论只可能是在不违人生就是痛苦这个根本观点的前提下，教人以避免某些痛苦获得愉悦心情的具体途径和方法。这些途径和方法，孤立地拿来看，可能是智慧的，行之有效的。但既然没有扎实的根据和依托，那也就只能是些“小道理”，属于纯技术性的东西。所以他的《人生的智慧》，改译为《人生的技巧》，恐怕还更贴切些。由于他的人生观理论影响很大，在我国，人们比较熟悉的更主要地是他的这部分思想，所以我们必须专门用一节来加以评述。

1. 幸福是消极的：人生痛苦多于幸福

叔本华悲观主义人生观之最简明的陈述是：人生苦多乐

少，人间完全是一个地狱。而这是同他对痛苦和幸福（快乐）的规定直接相关的——简直说不清，他究竟是先有苦乐的定义而后自然地逻辑地引出这个结论，还是有意为这个结论准备那样的定义的。我们知道，在叔本华看来，生命意志的活动即人的欲求，和人的身体的活动即人的行为，其实不是因果关系，而是二者合而为一的，只能在思维中加以区分。因此，“对于身体的每一作用也立即而直接地就是对于意志的作用”。据此，他下定义道：“这种作用，如果和意志相违，就叫做痛苦，如果相契合，则叫做适意、快感”。^①因此，“苦乐决不是表象，而是意志的感受，在意志的显现中，在身体中”。^②在另一个地方，他还对这定义作了解释：“我们又把意志，由于横亘于意志及其当前目标之间的障碍，所受到的阻抑叫做痛苦。与此相反，意志达到它的目的则称为满足、安乐、幸福。”^③总之，痛苦就是意志受阻，亦即欲求没有得到满足，幸福则与之相反。

这样定义痛苦和幸福，似乎是正确的，顶多只能说它过于抽象，不便于进一步区分不同的痛苦和不同的幸福。事实上，我们感到的痛苦，有哪一种不是以欲望未能满足为内容？我们认定的幸福，不都总是意味着目的的实现吗？但其实不然。问题出在这两个定义中的意志、欲求，以及需要、目的等等，乃是包括人在内的一切动物、有生命物所共同具有的，从而不过是生物的本能要求，纯粹的自然冲动。因此，把它的满足与否跟人的痛苦和幸福等同起来，岂不是抽掉了人的痛苦与幸福的社会内容——属人的内容，把人等同于动物甚至一般生物了？但我们讲人的痛苦时，却不是特指人的生理痛苦，讲人的幸福

①②③《作为意志和表象的世界》第152、424页。

时，更总是指人作为人的幸福。当涉及人类道德问题时，就更是如此。所以叔本华那样定义人的痛苦和幸福，在逻辑上是不能成立的。是的，在刚作出他的定义时，他是承认它们也适用于一切生物甚至一切物体的，因为他接着说道：“我们也可以将这些称谓（即“痛苦”、“幸福”、“安乐”这些概念——引者）移用于无认识的那些在程度上较弱、在本质上相同的现象”。^①但问题在于他不惜违反逻辑规则，又要用这种一般的定义来论证特殊的人类的痛苦和幸福。即使可以勉强地说动物也有痛苦，但幸福专属于人，总该是毫无疑问的。古希腊哲人赫拉克里特也懂得这一点。他说：“如果幸福在于肉体快乐，那就应当说，牛找到草吃时是幸福的了”，^②这可说是对叔本华的幸福定义的讽刺。

叔本华证明人生苦多乐少，当然更主要的是借助于他对人的痛苦的唯意志主义的解释。他的意思是：既然痛苦就是人的意志受阻，那么也就要归因于人本来有所追求，而追求乃是人作为意志的客体性存在的本质特性。因为意志不是别的，其自身在本质上就是一个“无尽的追求”。^③另一方面，追求意味着对自身的不满，亦即自身有缺陷，追求不过是从外界获取东西来填补自己的缺陷。因此，一切作为意志表象的东西，它体现意志之追求本质的实际的具体方式，就是和别的表象争夺时间、空间和物质，争夺一切。“这样，生命意志就始终一贯是自己啃自己，在不同形态中自己为自己的食品”^④。作为表象的人也是如此，“人对人，都成了狼了”。所以每个人的追求必然受到别人、别的表象的意志追求的干扰，一定常常不能满

①③《作为意志和表象的世界》第424、325页。

②洪谦主编《西方哲学原著选读》，商务印书馆1981年版，第28页。

④《作为意志和表象的世界》第213页。

足，并且没有一次满足是持久的，每次满足反而只是一个新的追求的起点，从而又受到新的阻抑，产生新的痛苦——就是这种追求的本质和受阻的必然性，决定了人生一定苦多乐少，人间不过是个地狱。

这与其说是论证，还不如说是文字和概念游戏。直接说人的本质就是痛苦，所以人生必然充满着痛苦，或者人生之所以痛苦，是因为人本来就是痛苦的，不还好些吗？对此，叔本华倒不想否认。因为从根本上问为什么人会痛苦，这实际上已追到了他的哲学的出发点、原初的命题——他的原初命题“世界是意志”，其实也就是“世界是痛苦”。对一个哲学的原初命题，那是无法作演绎的证明的，其创始人不会为此感到理亏。因此，叔本华说人生苦多乐少，乃是他从人生就是痛苦这个成见出发观察人生而得出的概括，或者说归纳结论。在叙述他的观察所及时，虽然渗透着悲观主义，但也确实不无深刻独到之处，再加上他的机智和文彩，就使他著作中有关人生苦乐的段落，读来饶有兴味，甚至引人入胜，有些思想也能给我们以启发。下面这样的段落以及它的不同的语言表达，在叔本华的著作中简直比比皆是。

“欲求和挣扎是人的全部本质，完全可以和不能解除的口渴相比拟。但是一切欲求的基地却是需要、缺陷，也就是痛苦，所以人从来就是痛苦的，由于他的本质就是落在痛苦的手心里的。……人因为缺少了欲求的对象，那么可怕的空虚和无聊就会袭击他，即是说人的存在和生存本身就会成为他不可忍受的重负。所以人生是在痛苦和无聊之间象钟摆一样地来回摆动着；事实上痛苦和无聊两者也就是人生的两种最后成分。”^①

^① 《作为意志和表象的世界》第427页。

“人，完全就是具体的欲求和需要，是千百种需要的凝聚体。人带着这些需要而活在世上，并无依傍，完全要靠自己；一切都在未定之天，唯独自己的需要和困乏是肯定的。据此，整个的人生在这样沉重的，每天开门相见的需求之下，一般都充满着为了维护那生存的忧虑”。^①

“构成人生本质的痛苦总是摆脱不了的；……消除痛苦的不不断努力除了改变痛苦的形态外，再也作不出什么。痛苦的形态原来是缺陷，困乏，保存生命的操心虑危。如果消除这一形态中的痛苦成功了——这已极不容易——，立刻就有千百种其他形态的痛苦接踵而来，按年龄和情况而交替变换，如性欲、狂热的爱情、嫉妒、情敌、仇恨、恐惧、好名、爱财、疾病等等。”^②

叔本华还有个观点：不仅在数量上人生苦多乐少，而且从性质上说，也是痛苦超出幸福。因为从定义可知，幸福本质上就是消极的。“这种幸福并不是本来由于它自身就要降临到我们身上来的福泽，而永远必然是一个愿望的满足。……满足，或获致幸福除了是从痛苦，从窘困获得解放之外，不能更是什么。”^③这就是说，要得到一种幸福，“不仅要先有各种现实的显著的疾苦，而且要先有各种纠缠不休，扰乱我们安宁的愿望，甚至还要先有使我们以生存为重负的、致命的空虚无聊。”^④一个幸福是以许多痛苦为代价换来的，怎么会不是痛苦多于或大于幸福呢？何况追求幸福的“每一种打算都有无穷的困难和辛苦和它作对，每走一步之后，前面又堆积着障碍物。……即令是最后的障碍物都克服了，目的达到了，那么，所赢得的除了是从某种痛苦或某种愿望获得解放之外，从而除了回到这

①②《作为意志和表象的世界》第427—428、431页。

③④《作为意志和表象的世界》第437—438、438页。

痛苦、这愿望未起之前的状态外，决不会还有别的东西。”^①由此还可以知道，人直接感受到的是自己的缺陷即痛苦，而幸福感是间接获得的，是“由于回忆到事前的，随享受的出现而结束的痛苦和窘困然后才间接认识的。”^②

这里，叔本华倒是运用了辩证法，但却是为错误的论证服务的，因此也就不能不同时偷运诡辩。幸福，如果作为痛苦的矛盾对立面来看待，是和痛苦不可分的，这毫无疑问。因此也就可以说幸福是痛苦的否定，是消极的。但既然是矛盾，也就同样可以如此推论痛苦，凭什么说幸福是消极的，痛苦则是积极的呢？可见这仍然只是预先的规定。如果把那规定换过来而对痛苦和幸福的关系作完全相反的推论，同样可以成立，也决不会稍少一点观察的依据。美国伦理学家弗兰克·梯利在批评叔本华时就说：“当然，人生不免有失望，我们确实在不断地欲求，不断地希望，一直到死。但是欲求和希望并不是这样一件痛苦的事情，相反，没有欲求、希望、努力和期待，那人生还有什么价值？没有斗争和偶然的失望，人生又有什么意义？”^③这个说法显然有更多的真理。我们则还要说：人的幸福不仅在满足欲求、达到目的之后的喜悦和欣慰，也在于甚至更在于克服困难、追求理想的斗争本身之中。这才是更为本质的属人的幸福。所以毛泽东说：“与天斗争，其乐无穷；与地斗争，其乐无穷；与人斗争，其乐无穷。”因此，幸福不因其是对痛苦的否定而少于痛苦，正同真理是对错误的否定，因而人类是在同错误的斗争中发展真理和积累真理一样，人类也是在消除痛苦中体验到最大幸福的。梯利又说得好：“阳光和风雨对于成长都是需要的，痛苦是一个惩戒者，对于性格的发展

^{①②}均见《作为意志和表象的世界》第438页。

^③《伦理学概论》，中国人民大学出版社1987年版，第194—195页。

往往比快乐更有用。”^①

叔本华还从他的意志即痛苦的原理出发，引出许多更具体的结论。诸如任何个人的生活整个说来都是悲剧，只是细察个别情况才有喜剧的性质呀；人越是有知识，痛苦也就越多越大呀；人不仅要承受真实世界加于他的痛苦，还用千百种迷信、幻想的世界来苦恼自己呀，等等。所有这些尽管也反映了迄今为止人类生活的某方面的真实，因而也包含着一定的真理，但既然在他那里是拿来为他的悲观主义作印证的，所以这真理又被蒙上了阴影。叔本华总的说来不是辩证法者，而是形而上学家，因为他竟未能看出，几乎他的所有论例，都可以拿来反驳他自己。例如关于认识对人生的作用，梯利就又可以反驳他：

“诚然，当生命展开时，遭受痛苦的可能性增加了，感受痛苦的面也扩大了，但从另一方面看，快乐在范围和强度上也会增长。……新的活动意味着新的需要，新的活动意味着新的快乐。诚然，我们预想将来的痛苦，但也会期待将来的快乐，我们不也是在提前享受它们吗？在此，希望难道不是一件欢乐的事情吗？难道不是一件幸事而非灾祸吗？人会害怕未来，但也会憧憬未来。人难道不是倾向于给未来描上理想的色彩，总是期望着更好的事情吗？”^②我们也还要补上一句：即使叔本华对人生痛苦的夸张的、但不失机智、有趣的描述，给有头脑的读者也并非痛苦，反而是一种享受、快乐呢！

2. 幸福是人的感受：获得幸福的途径是认识你自己

叔本华是个悲观主义者，这是根据他认定人类以及每一个人，客观事实上必然是苦多乐少、总的说来人间是地狱这一点而作出的评断，而不是说他干脆主张人不必多争取生活得开心

^① 《伦理学概论》第195页。

^② 《伦理学概论》第196—197页。

些、快乐些、幸福些。任何人都不会这样主张的。叔本华那样悲观地解释人生的苦乐，其目的仍然是教人苦中求乐，——当然，是他理解的乐，亦即对痛苦的否定。因此他的著作中也有大量的篇幅是专门用于讨论人该如何避免痛苦和获得快乐、幸福的问题的。他这方面的思想，有许多是很切实用的，我们可以批判地加以吸收，就是说，在正确原理的指导下应用它们。

叔本华这里的出发点是：人要获得幸福，首先必须弄清楚究竟是哪些因素影响人的命运亦即决定着个人幸福程度的，为此就要把“人是什么”和“人有些什么”区别开来。他说的人是什么，是指一个人的人格，“人就是人格”，^①而人格，在他那里是“包括着健康与精力、美与才性、道德品性、智慧和教育等等”^②的。人有什么，是指人可能占有的一切，其中主要的是财富，另外还有他人的评价，即地位、荣誉、名声、身份等。他说这一区分的意义在于：前者是自然本身赐给人的，是人心灵满足的直接源泉，因而是影响人的幸福之决定因素；后者是“由人安排的结果”，因而“只不过是对我们产生一种间接的影响而已”。这是因为“一个人能直接体悟的，也就是自己的观念、感受和意欲，外在世界的影响也不过促使我们体悟到自己的观念、感受和意欲。”^③而且“我们所处的世界如何，主要在我们以什么方式来看我们所处的世界。”^④把他这些意思翻译为更明白的语言就是：幸福总是人对自己身心状态的感受、体验，因而只有直接影响这感受的才是幸福的决定性因素，它们正是“人格”一词所概括的内容；人所占有的东西对人来说乃是身外之物，它们要通过人格而对人的自我感

①②《人生的智慧》叔本华著，张尚德译，黑龙江人民出版社1987年版，第1页。

③④均见《人生的智慧》第2页。

受起作用，所以只是影响幸福之间接的、第二位的因素。十分明显，这个说法从根子上说是唯心主义的，而在现象上则颇符合实际。

于是叔本华自然地得出结论说，一个人要自觉地避免痛苦而获取幸福，关键在于正确认识自己——知道自己是怎样一个人，有怎样的个性、人格。对此，他又从两个方面进行论述。

第一是认识自己究竟欲求何物和能做些什么。这二者是个性、人格决定的，所以对它们的认识属于对自己的认识。前面我们说过，叔本华认为一个人的所有行为都是由动机从性格中引导出来的，所以性格是预先的决定者。这是因为一个人的性格乃是他的意志的直接体现，实际上就是意志自身，因而是非时空的存在。叔本华把这意义上的性格称为悟知性格。由于这性格是不变的，所以它在时空中显现出来，就使得人的各种行为、习性、品德等等具有统一性。叔本华又把悟知性格在时空中的表现，亦即个人行为中一以贯之的东西称为验知性格，——意谓凭经验可以认识到的性格。但是，他说，“尽管人可以经常是他自己，但他并不是时刻都了解自己，而是直到一定程度上获得了真正的自我认识为止，每每是把自己错认了的。”^①就是那些对于自己的错误认识常常把人引上错误的行为方式，因而造成本可避免的痛苦，使人更少得到可能得到的幸福。因此，所谓正确认识自己，也就归结为去除对自己的误解。

原来，验知性格所决定的行为多是非理性的盲目的欲求和冲动，因此它的表出会受到人的理性的干扰、修改，而且人越有理性思维，所受的干扰，修改也越大。这样，一个人要想凭借自己的行为来正确认识自己是个什么人，反而更加困难了。

^①参见《作为意志和表象的世界》第416页。

他会误以为自己具有人类所有的一切“企向”^①和能力，会在朝着某个企向努力时，又为其他企向而激动，必须对之施行压抑才能继续努力下去。而当一个人还不知道他所要的和能做的究竟是什么时，他当然不能坚持一个一贯的方向，就会象孩子们在新年赶集似的，一看到新奇有趣的东西就想伸手，——叔本华把一个人没有确定的目标和努力方向，因而不是在一条道上勇往直前，而是无目的、无方向地盲动比喻为“把一条线型的路变成了一个平面。”^②这时，他就会做各种失败的尝试，在个别场合对自己性格^③施加压力，整个地又服从自己的性格，就会在某些细节上扮演喜剧角色，整个一生却必然是个悲剧。因此，人必须真正地认识自己欲求的是什么和能做的是什么，才能朝着一个符合自己验知性格的企向努力下去，使行为成为一条直线而不是曲线，更不是平面，达到了各种境地，他就获得了世人所说的品格——叔本华又称这为获得性格。很明显，只有有了获得性格，人才会自觉地去企求那些按验知性格本来并不需要的东西，不去做那些按其本性来说他根本做不到的事，从而也就免去了由于困乏和失败而造成的痛苦，亦即得到满足和成功的幸福。

如果把叔本华的上述意思仅仅作这样的解释：一个人完全明白自己的志趣和才能之所在，能有所欲而又有所不欲，有所为又有所不为，始终目标一贯地生活，不覬覦他人所有之物，不感到自己缺少了什么，那么他就会生活得无忧无虑，总之感到

①“企向”一词意味着意向、企图、愿望的倾向等意，颇有表现力，似无更好的词语可以取代，故保留之。

②《作为意志和表象的世界》第416页。

③这性格指客观上存在的验知性格，而不是人自觉认识到的有意要培养的性格。

充实而快乐了——如果仅止于此，叔本华是正确的，他的劝诫不失为“人生的智慧”。但是，一，人的欲求虽然有个体差异，即也决定于个人的素质，但更主要地是社会环境形成的。

“欲求是教不会的”，这只在确定了个别场合才是正确的，从根本上说，每个人的欲求正是他的环境教会的。因此，在强调个人要认识自己时，必须把他对自己环境以及自己同环境的关系的认识包括进去。这样才是真正认识了自己所欲的和能欲的各是什么。叔本华不懂得这个道理，纯粹用人的抽象意志来解释个人性格，显然既不正确，更不深刻。二，叔本华在人残酷地剥削人、野蛮地压迫人的资本主义社会里大谈“知足常乐”这类的哲理，无论如何都不会只是局限于个人修养的领域，其社会效果必定是教劳动者安心于自己的地位，用降低自己生活目标的方法求得快乐。这就是他的思想的反动性了。不管思想家之自觉的居心如何，我们都必须把他的思想放到具体的历史条件中去看它的社会意义。这永远是一条正确的原则。

认识了自己所欲和能欲的是什么，这还只能得以去除本可避免的痛苦，因而只是从消极的方面去获得幸福。这是不够的，还应从提高感受幸福的能力的方面去增加幸福。这是更积极的。为此，叔本华又说，“认识自己”还有第二方面的内容，那就是认识人自己才是一切快乐之源。他说：“人类的幸福主要根源于内在”，“人自己是一切快乐的源泉”，“一个性格不好的人把所有的快乐都看成不快乐，好比美酒到充满胆汁的口中也会变苦一样。因此，生命的幸福与困厄，不在于降临的事情本身是苦是乐，而要看我们如何面对这些事情，我们感受性的强度如何。”^①因此，认识并从而自觉提高自己对于

^①《人生的智慧》第9页。

幸福的“感受性”，乃是获得幸福的重要途径。具体地说，这又有哪些因素呢？叔本华给我们举出的有：愉悦健全的精神、身心的健康、优美的情操和天赋的气质与能力，以及良好的名声、荣誉等等。另外，他还根据引起的原因的不同，把人的快乐分为四种：（1）满足“生命力”而得的快乐——这是指我们通常说的由于生理需要的满足而感到的快乐；（2）满足“体力”而得到的快乐——指通过进行各类运动而获得的身体和精神上的舒适；（3）满足“怡情”而得的快乐——这是我们平常说的精神上的快乐，如欣赏艺术、进行沉思、从事研究等等时感到的愉悦；（4）由于他人给予自己所期望的评价而产生的快乐。这最后一种快乐是人的反省能力而产生的结果，它甚至超过了人的一切价值。

叔本华上述意思的要害是：幸与不幸是你自己的感受，因此并不决定于引起你的感受的客观刺激物的性质，而依赖于你怎样去感受它，因而最终的根据在于决定你感受外界刺激物的方式的东西，那就是你自己的性格——又回到性格上来了。在论述这些内容时，特别是在谈名声、荣誉、地位等问题时，叔本华确实充满了机智，给我们提供了许多箴言妙语。但是，由于他的根基不牢，他的那些说法也终于是深刻的。首先，尽管可以说“美酒到充满胆汁的口中也会变苦”，但无论如何，人引发怎样的感受，总不会同降临到他身上的事情的性质毫无关系。林黛玉见花落泪，但决不会见什么都落泪。她落泪确实反映了和决定于她的性格，但也同样反映着和决定于花的性质。这是很明白的，如果一切都绝对地只决定于作为主体的人自身，人又何必去选择、改变客体呢？据说，叔本华曾几度搬家，十分苛求环境的安静，这就证明，他的快乐也系于外界的情况，不是他自己完全可以决定的。

这里还有一个重要之点，尽管“世界相同，各人却大异其趣”，“对于一个乐观的人来说，某种情况只不过是一种可笑的冲突，忧郁的人却把它当作悲剧，但在恬淡的人看来又毫无意义”，^①但还是有个概率问题。同一现象，对于有某种共同性的人的影响，大抵是差不多的，这难道不说明，虽然可以说“各人都活在他自己的心灵世界中”，但人的心灵世界的差异还是要小于共性吗？超凡脱俗的人总是少数，他们的心灵世界也决不会同凡夫俗子的完全不同。这是事实。这事实证明，人的心灵乃是环境造成的，大体相同的环境造成大体相同的心灵。因此，不从改造环境着眼去提高人的幸福，而单纯依靠调整人的主观世界，那就颠倒了因果关系。这等于主张不去改变食物，只求通过改变味觉能力来获得美味。这怎么办得到呢？扩大点说，受剥削受压迫的劳苦大众，难道可以通过提高感受性来获得幸福吗？由此可知，叔本华的以上思想，只有作为个人处理生活小事的技巧才是可取的，拿来作为世界观、幸福观，用以决定带原则性的大事，那就从根本上错了。

3. 幸福是短暂的：真正的幸福在于否定生命意志

叔本华作为一个认定生命和人生的本质就是痛苦的悲观主义者，却又大谈幸福之道，这总不免使人觉得他自相矛盾。对这矛盾可以这样解释：当他教人以幸福之道时，那幸福只是人们通常理解的幸福，亦即世俗的幸福，用他的语言表达，是当人还只求肯定自己的生命意志，按根据律来认识世界和人生，因此还受利己主义原则支配时所理解的幸福；人们追求这种幸福，他予以“哲人的谅解”，但从根本上说，他认为这种幸福是没有价值的，因为它正证明着人在强烈地肯定生命意志，而

^①《人生的智慧》第2页。

且它也不能免除、抵销人生的痛苦，人即使得到了许多这种幸福，也只是“充其量比其他动物可能有较高的神经系统而对各种快乐更具敏感性外，其实比动物好不了什么”。^①他所真正推崇的幸福的人，则是“那已经领悟生命意志之否定的人”，这种人“从外表看尽管他是那么贫苦，那么寡欢而总是缺这缺那，然而他的心理状况却充满内心的愉快和真正天福的宁静。”^②他给这两种幸福的区别打了个比方：获得世俗的幸福，如同乞丐得到了施舍，这“只能维持他今天不死，以使他明天又重新挨饿”；进入否定生命意志的幸福境界，则是继承了田产，这“使田产的主人永远免除了生活上的一切忧虑。”^③这后一种幸福的状态，叔本华用“清心寡欲”加以概括。

叔本华把人的无所欲求的心理状态视为最高的幸福，真正的幸福，这首先是他的体系的逻辑结论：（世俗的）幸福是欲求的满足；欲求就是匮乏，匮乏就是痛苦；所以幸福不过是痛苦的满足，亦即免除痛苦。因此这种幸福是消极的，正以对痛苦的肯定为前提，只是介于两次痛苦之间的暂时的解脱，不会具有持久恒常的性质。既如此，积极的持久的幸福就只能是对这种幸福的扬弃，以完全否定痛苦，也就是对痛苦亦即匮乏、欲求采取漠然置之的态度来肯定自身。而这正是清心寡欲、清静无为的状态。否定痛苦，也就是否定生命意志，所以这幸福是通过否定生命意志来实现的，是否定生命意志的结果。

这种幸福观也是实际生活给予叔本华的启发。经验表明，我们的幸福不外两类，一是欲求的满足，目的的实现，而这总是作为某种困难的克服或灾祸的消除之结果而出现的，因而确实只是痛苦的对立面，它不是证明我们和外界的统一关系，而

①《人生的智慧》第87页。

②③《作为意志和表象的世界》第534页。

是使我们更加感到环境在同我们作对，不过我们这一次是胜利者罢了。所以这种幸福感的本质在于胜利和成功的喜悦。另一种是当我们完全专注于外界而简直忘了自己时的心态，这时我们根本不是在体验自己，所以既无恐惧忧虑之心，也无快乐幸福之感，甚至不是生活在时空之中，只有在这一状态结束之后，我们才突然发觉：啊，一下子就过去这么长时间了。当我们聚精会神地工作、从事体育运动、欣赏艺术、和挚友天南海北聊天的时候，就常常处于这种状态之中。这当然也是一种幸福。这幸福的本质可以说是“忘我”，用叔本华的语言说，就是“无欲”。显然，这种幸福不是痛苦的对立面，因为它不是克服困难、战胜环境的结果，它不是我们对过去了的经历作回顾总结而产生的欢愉和慰藉，而就是我们的一段生活本身，它不是胜利者的喜悦，而是主客观融合为一而引起的主体内心的平衡。以上两种幸福应是每个人都有的经验。比较起来哪种幸福更高级呢？这可以各有各的观点，但主张后一种更加高级决没有什么不可以的。我们认为，叔本华也是基于上述生活经验和持这种主张，而提出他的幸福论的。因此，他的幸福论并非没有生活的基础和合理的因素。至于他要把这合理的思想成份也纳入他的唯意志论哲学体系，用否定生命意志、看穿个体化原理这类语言来解释，那在他是自然的，我们则正是在这主要之点上要对他进行分析和批判。

如何去获得清心寡欲这种真正的幸福呢？从大道理说，当然是彻底看穿个体化原理以致能够自觉地去否定生命意志：有所欲而又不能满足才是痛苦，我干脆无所欲，也就不可能有痛苦了。至于具体作法，叔本华则认为主要有以下三种。

第一是进行艺术创作和欣赏。叔本华说，人在进行艺术创作或欣赏艺术时，那对美的事物所获得的美感、怡悦会使我们

“在这瞬间，一切欲求，也就是一切愿望和忧虑都消除了，就好象是我们已摆脱了自己，已不是那为了自己不断欲求，以客体为动机而在认识着的个体，已不是和个别事物相对应的东西了。在这一瞬间，我们已是不带意志的认识的永恒主体，是理念的对应物了。”^① 这意思是说，人在这时候会忘记个人的一切得失，不为某个具体的事物所动心，他“撤销了自己的人格，……只剩了认识着的纯粹主体，明亮的世界眼”，^② 从而完全陶醉于对某种普遍本质的领悟之中。这时他无所欲求，主客合一，生命意志寂然，进入真正的幸福境界。

第二是从事哲学研究。叔本华说，哲学是一种纯知识领域，对于追求功利虽然一无用处，但它绝不利于意志的冲动。而且，人从事哲学研究还可以防止无聊的侵袭，和避免无聊的种种恶果。基于这种认识，他把进行哲学研究（包括其他不以功利为目的的精神活动）看作摆脱生命意志而进入清心寡欲之怡情状态的途径。因为在从事这些非功利的精神活动时，人的心思完全对外，无暇顾及自身（自身仅是外界事物之一），从而荣辱皆忘，无忧无喜。

第三是禁欲。以上两法只是暂时地摆脱生命意志而断续地进入真正的幸福境界，而这第三种方法可就是通往永恒幸福之路了。因为它不是躲开生命意志，而是完全背弃它、甩掉它。所以叔本华称艺术创作与欣赏、哲学研究为生命意志的“轻减剂”，对尘世的暂时解脱，而禁欲则被他看作生命意志的“清静剂”，是永远的解脱。他讲的禁欲，前面已经介绍过，首先是指戒淫，其次是自愿受苦，最后是自愿绝食饿死。当人能做到前两条了，他的生活就是这样的：别人，即抱世俗幸福观的

^{①②}《作为意志和表象的世界》第535、260页，译文略有改动，着重点是原文有的。

人认为他在受苦，他自己却并不觉得苦。这大概如孔子对颜回的描述：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”^①因为这时他已“觉得一切都无所谓，不相干，我不能·再·对·什么·有所·欲·求，我每每不知道我自己的有无。”^②这时候，他的“意志不只是在一些瞬间，……而是永远平静下来，甚至完全寂灭，只剩下最后一点闪烁的微光维持着这躯壳并且还要和这躯壳同归于尽”，^③死亡对他来说不仅是无所谓的，甚至是受欢迎的了。于是，最后自愿绝食而死。之所以必须是自愿绝食去死，而不能采取别的自杀方法，是因为一切其他自杀都只是为了摆脱痛苦，那正是肯定生命意志的表现。只有绝食而死，才是让生命意志在我身上寂灭，亦即被彻底否定——对于“修养”到了这一地步的人，他难道还有什么世俗的痛苦吗？他难道不是完全超越了一切世俗幸福，而达于无苦无福的最高境界了吗？

叔本华就是教人这样去获得真正的幸福的。这些方法有无道理，是否可行，读者大概自有主见。我们认为，人在欣赏艺术或从事哲学研究时会进入忘我境界，这只是客观事实；但一个人如果是为了获得这境界而去欣赏艺术或搞哲学研究，又往往很难达到这个境界。这也是事实。这两方面的事实证明：忘我只能是结果，为忘我而忘我，就象为了想得到好名誉而沽名钓誉一样，终于适得其反的。至于人可不可能自愿受苦（包括戒除性欲）或以苦为乐，那应是取决于他对心中实有的苦乐这两种感受的权衡。不追求名誉的人没有享受名声的快乐，自然也就不会为自己的默默无闻而悲哀，但这时也就谈不上他是自

①《论语·雍也》第11章。

②《作为意志和表象的世界》第536页。

③《作为意志和表象的世界》第535页。

愿受无名之苦。“自愿受苦”这个思想本身，已证实着他仍然觉得有“苦”，他不过是为了某个目的而接受了它罢了。而这当然是因为他觉得实现了那目的所得的幸福能抵消这个痛苦，并且因此在受这个苦时已同时在享受那个目的给予他的快乐，也正是那个快乐支持着他把这苦继续受下去。那个目的是什么呢？肯定是因人因时而不同的，但决不会就是抽象的幸福本身，而必定是某种具体的功利。这样也就不好说自愿受苦是通向幸福之路，更准确的说法应该是：崇高目的会使人提高痛苦的承受力，使他在痛苦中也感到幸福。这样理解的目的，也就是我们平常说的精神支柱。叔本华看到了精神支柱对人的幸福的巨大作用，但却作了错误的解释。人的痛苦是具体的，幸福也是具体的，目的更是具体的，人决不会就把一般地否定生命意志——自愿受苦本身作为目的。为受苦而受苦，这是叔本华的荒谬。不过这个荒谬是隐蔽的。从这个荒谬而进入主张绝食自杀，就是赤裸裸的荒谬了，并且是完全反人道的了。

四、我们的简短结论

通观叔本华的伦理思想，我们可以说：尽管其中包含不少有生活基础的合理的因素，但基本上是错误的。有人给它戴了三顶帽子：非道德主义的伦理学立场、悲观主义的伦理学色彩、反人道主义的伦理学本质^①。我们不想来作这种定性，只想根据以上的评析，强调指出叔本华伦理学的以下三个方面，算是对它的批判性结论。

第一是它的理论前提不能成立。道德作为人的行为的规范

^①参见《西方著名伦理学家评传》第591—593页。

体系，它根源于人的社会性，即协调人的社会活动的必要性，作为一种意识形态，它是人的社会存在，物质生活的反映，是人对自己的“生命活动”的一种实践性认识，理解和领悟。因此，是人的生活，或者说实践着的人创造了道德，人的意志（即欲求、需要）在这里只是起着中介的作用：规范行为，首先是调整欲求；认识生活，先要了解人们的需要。之所以如此，是因为人的欲求也产生于生活实践，是由生活实践来规定的，所以这里的公式是：社会实践——各种欲求——引导和调节欲求以至行动的必要性：道德。这是唯物主义的公式。公式的三个环节统一于现实的人。叔本华却不是这样，他竟把这个公式的中间环节——欲求（即意志）单独抽出来作为独立的本体，又让它客体化为人，从而又构成人的本质。于是人的实践活动、现实的人的一切行为，也都是欲求的客体化——意志的活动了。他的公式是：欲求（意志）——人（意志的表象）——人的行为（意志的活动）。这当然是唯心主义的公式。他从这唯心主义公式出发作出的结论，同我们根据以上唯物主义公式而得的观点，自然也在根本的方面通统不一样了。最明显的一点是他的公式中没有道德的位置，——人的行为就是意志的活动，即欲求的表出、外现；意志是盲目的，无向的，自由的；人的行为自然也就无所谓应当不应当，也就无道德可言；要讲道德，那它就只能是人为的，是人们为了维持某种关系而把特定的某类行为称为、叫做道德行为。这样，当然就否定了道德对于人类的本质意义，这正是叔本华伦理学之非道德主义的本质和根源所在。他关于美德是教不会的、人生就是痛苦、真正的幸福在于否定生命意志等观点，也都导源于他的这个总公式。因为他已事先赋予人的欲求（意志）以绝对自由的特性（所以“教不会”），并把它和痛苦等同起来了（所以人必定

痛苦，要不痛苦就要无欲，即没有意志)。由此可见，叔本华的伦理学是从根基上错了。

第二是他的研究方法错误。按照我们的唯物主义公式，研究人类道德现象的根本方法显然是用人们的社会存在状况说明人们的道德关系，用社会实践的发展解释道德的变迁。因此，道德评价的标准也归根结蒂是实践标准，道德与人的幸福的联系是必须加以肯定的。叔本华唯心主义公式颠倒了意志和生活的关系，他的方法也就必然是把道德局限于纯主观的领域——意志的领域，完全围绕着行为同意志的关系来展开他的道德理论了，因此，他用行为同意志的关系来划分道德与不道德的界限，完全用居心来作为道德评价的标准。道德同幸福的关系自然也被切断了，因为既然行为道德不道德是取决于它同意志的关系，而这关系又不是按能否给人以幸福来划分的，那么道德行为和幸福的实际关系就是交叉的，偶然的了。还有，按照我们的公式，自然要得出道德有时代性和在阶级社会中有阶级性的结论，因为社会存在、人的实践活动是发展的，阶级社会中的人是划分为阶级的，不同阶级的人的存在、生活、人际关系是不一样的。叔本华从他的公式出发，局限于意志领域观察道德，所有这些自然都在他的视野之外。因为自因的意志当然不会有时代性和阶级性，它只是人性本身，这样，与它相联系、用它来规定的道德也就谈不上这些“性”了。就因为如此，叔本华矢口不谈人类道德的演变、发展，不谈各个社会集团都有自己的道德。在他那里，否定生命意志的至善行为，是古人、今人和未来人，奴隶主、资本家和工人都同样可以做到，并且是一样地做的。所有这些都说明，叔本华只是细节上有些辩证法，从基本思路上说，他的方法是形而上学的。

第三是他的主张脱离实际。人类创造道德，当然是因为需

要道德。人本质上是道德的动物，要用道德来帮助自己更好地进行实践活动，来发展自己、完善自己。因此，从根本上说，只有能够满足人的这种要求的道德才能被人采纳，只有能够促进这种道德建设的伦理学说才会被人接受。但从前面的介绍和评析知道，叔本华伦理学总的说来不是帮助人建立一种完善自己的好道德，甚至相反，他或者鼓吹非道德主义，实际上是教人不要道德，或者教人进行反人道的道德修养，自我戕害，自取灭亡。这种主张是完全脱离人类历史发展的实际的，是绝对不能被热爱生活、追求自身完善的人们所接受的。叔本华自己就决不践履自己的主张，这应是很好的嘲讽式的证明。这脱离实际当然是就客观事实而言，是就叔本华伦理学的必然命运而言。就它可能产生的社会效果来说，他的这种伦理学对统治者、剥削者倒是有用的，因为它对被统治、被剥削者具有极大的虚伪性和欺骗性。假如资本主义社会中的工人都不行叔本华规定的非义——不在肯定自己时伤害他人，亦即不造资本家的反；假如工人们都把资本家看作和自己具有同一本质的人从而对之表示同情；假如工人们都自愿受苦，心甘情愿地接受一切欺凌，那该有多好啊，资本主义制度的永远存在就是绝对有保证的了。是的，叔本华的主张不是专向工人而发的，它同样要求资本家们实行。但问题正在于，全社会的人都实行了，结果更是维持社会的现状。主张和口号对全社会成员一视同仁，其客观效果则维持了剥削和被剥削的关系，这正是资产阶级社会科学不讲阶级性的阶级性，叔本华的伦理学亦是如此。但它的这种可能的客观效果又当然不可能完全变成现实，因为它脱离实际，不符合人的现实的、实践规定的本质，或者说，因为它是反人道的。

第二章

尼采伦理思想批判研究

弗里德里希·威廉·尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche 1844—1900) 是德国唯心主义哲学家和伦理学家，是叔本华的私淑弟子。但是青出于蓝而胜于蓝，他却是叔本华开创的唯意志主义的最大代表。尼采保留了叔本华两个基本命题中的一个——“世界是我的表象”，修订了另一个——“世界是我的意志”，这命题中的意志在他这里已不是求生存意志，而是求权力的意志，就是说，作为世界本原和人的本质的生命意志的根本指向不是求生存，而是求发展，求力量、权力的扩大。^①他的道理很简单：“不存在的东西便不能有意志。但是，已存在的又何能还追求着存在呢？”^②所以尼采的哲学世界观是：“世界就是一个巨大无匹的力量”，“世界就是权力意志”，“你自己也是这个权力意志”。总之，一切都是权力意志的表现、化身，一切都在贪得无厌地追求着自己力量的扩大。人也是这样。^③因此，事物间的摩擦、竞争、吞并，……是必然的，弱肉强食，优胜劣汰乃是世界发展的方式，人也只能顽强战斗，在斗争中求得进步，求得超越。就是在这个哲学世界观

^①“权力意志”英译为the will to power，我国也译作“强力意志”，还有人译为“冲创意志”，结合这些译名，也许对其含义有更好的把握。

^②尼采：《查拉斯图拉如是说》，文化艺术出版社1987年版，第137页。

^③这里说“人也是这样”，意在强调作为意志的表象，人和其他东西并无区别。但实际上，尼采当然是先把人的本质看作权力意志，然后推及世界万物的。

的基础之上，尼采提出了他的伦理学思想，并且他主要地是通过讨论人生伦理道德问题来宣讲他的世界观的。

尼采对后世的影响要超过叔本华，19世纪以后的西方人本主义各派的理论，都可在他的著作中找到思想根源。他的许多观点，至今还在西方世界中发生着实际的作用。但他也是争论最多并且最负恶名的思想家之一。这是因为他并没有构造一个严密的概念体系，他的著作是用散文诗写成的，许多观点仅是一些格言、警句，从而造成人们理解上的困难，给不同注释提供了客观的可能性。他的文风也不十分严谨，以致“究竟什么时候我们要把他的话当作真话，什么时候他是故意说反话呢？尼采的研究者们在这个问题上意见决不是一致的。”^①再加上他晚年患了精神病，实际上是个疯子了，他的一部主要著作又是他死后由别人辑集出版的，据说被作了重要的篡改，这就使人更难准确地把握他的许多重要说法的含义——原义或本义。对此，我们的处理是：把他关于具体问题的意见放到他的根本思想之下去理解，就是说，用他的出发的观点注释他的具体说法。我们认为这是最大的实事求是。

尼采思想也早在2、30年代就传入我国，并且影响着当时追求真理的先进的人们。因为尼采对旧社会的批判十分激动人心，革命热情饱满但革命理论的修养暂还不足的人，一时是难以识破它的虚无主义本质的。80年代以后，我国人民的价值观念有较大的变换，“让人才脱颖而出”也成了社会的热门话题，竞争观念更受到并且十分需要提倡，这情势正是尼采表层思想的直接要求，因而也就成了它传播的良好的社会环境；再加上某些出版物对它和尼采本人作了过高的评价甚至吹捧，而

^①【美】宾克莱，《理想的冲突》，商务印书馆1983年版，第203页。

我们正面的思想政治工作又有所放松，于是在青年人中出现了一阵“尼采热”。那消极影响是不可否认和不可低估的。因此，我们有必要对尼采思想作出实事求是的评析，还尼采以本来面貌，以期消除不良影响，又真正吸取他确实提供的思想精华，或接受他在某些问题上给予的启发。对于这些问题，他并未作出正确回答，甚至作了错误指引，但问题本身却是有意

一、以权力意志为标准的价值观

尼采著作涉及的几乎都是关于人生意义、追求和审美方面的内容，它们直接就是伦理学和美学论著，概言之，论述的是价值问题。他的思想的主要倾向或者说根本特点是反对平等，反对同情，主张超越，主张竞争。他的根据就是只有后者才有价值。特定的价值观念是尼采思想的出发点，要了解尼采和批判尼采，要从了解和批判他的价值观念开始。当然，在实际上，思想家未必是形成一般的价值观，而后用以评定具体事物的价值，恰恰相反，他更可能是为了硬要维护他对于某个事物的评价而去建立一个一般的价值理论的。但这并不影响我们对他的批判。

1. “上帝死了”，价值的翻转

尼采的价值观主要是否定性的，因为它首先表现在尼采对以往一切价值的否定之中，其基本内容是宣称至今人们认为最有价值的东西其实都毫无价值，或只有相反的价值，负价值。尼采为什么或凭什么作出这种极端的评断呢？这是因为他所持的价值标准同迄今为止人们实际奉行的价值标准正好相反，一他的价值标准就是权力意志。他说，“凡是能增强我们人类

力量感的东 西、力量意志、力量本身都是善。……凡是来自柔弱的东 西都是恶。”^①这“力量意志”、“力量本身”，就是权力意志，“柔弱的东 西”则是指权力意志被压抑了的东 西。人们实际奉行的价值标准是什么？尼采说是上帝。他说，在基督教统治时期，“人不知道、不可能知道对他而言孰善孰恶，他信赖上帝，唯有上帝知道。”^②但在尼采心目中，上帝不过是基督教发明出来敌视人类生命、扼杀权力意志的偶像，它把“一切有害的、有毒的、恶意的东 西，所有生命的死敌，一举而容纳在一个可怕的概念里”。^③就因为如此，他要把几千年颠倒了的价值关系再度颠倒过来，恢复人自身的本质——权力意志之作为价值标准的地位，他要用这个标准重新估价一切价值。他的这个要求集中表现在他的一句名言中：“上帝死了！”

尼采要求实行这一价值标准的转换，对他来说具有逻辑的必然性，因为如上所说，他是把权力意志当作人的本质的，他要求以权力意志作为标准也就是要求以人的本质即人自身作标准。因此他的要求具有合理的因素。我们知道，“价值这个普遍的概念是从人们对待满足他们需要的外界物的关系中产生的。”^④因此，人的需要亦即人自身当然也是价值的标准。价值主体和价值标准的一致性，乃是价值关系的本质特点。拿上帝作标准诚然不是人们犯了逻辑错误的问题，因为坚持这标准的人也先把上帝看作是人的本质了。但问题是上帝实际上不属于人的本质。所以尼采的价值翻转仍然具有要求从异己标准返

①尼采：《上帝之死—反基督》，志文出版社1975年版，第44页。

②尼采：《偶像的黄昏》，湖南人民出版社1987年版，第69页。

③尼采：《瞧这个人》，中国和平出版社1986年版，第115—116页。

④《马克思恩格斯全集》第19卷，第406页。

回自身标准的意义。不过，尼采宣称为人的本质的权力意志却并不是指人在社会实践基础上产生的物质的和精神的需求，而仅仅是人的本能欲望。对于这个欲望，除了说它是贪得无厌的、永不满足的、总是追求超越和扩张的力量之外，尼采没有赋予它以其他任何规定性，更没有给它以现实生活的根据。这样，纯用它来评定价值，就将切断价值同人的社会实践活动之间固有的本质的联系。这一点则是尼采的价值翻转和他整个价值观的要害之点。

尼采最先是假借一个狂人之口宣布“上帝死了”这一命题——特大消息的。“那个狂人跳到人群当中，两眼逼视着众人。‘上帝到哪里去了？’他大声发问，‘我来告诉你们：我们杀死了他——你们和我。我们都是他的杀戮者。’”^①对人们自己杀死由自己所创造的上帝，显然可以也只能作这样的解释：人们今天终于发现了这个上帝以及由它导出的基督教伦理，原来是违背人的本性的，于是决心杀死它——抛弃这个概念，否定它所肯定的一切价值。

在他的重要著作《查拉图斯特拉如是说》中，尼采也两次提到上帝之死。该书第105页说：“上帝死了；他的对于人类的怜悯杀死了他”。第312页又说：“他（指上帝—引者）衰弱地坐在墙垣之角落，恼恨于他的孱弱的两腿，恼恨于世界之倦怠，意志之倦怠，最后有一天他为他的太多的慈悲而窒息。”这是说的上帝的发展史：在最初的犹太教中，他教人起来反抗，故而是符合人的本性的，到了后来的基督教中，他却只是教人顺从、怜悯、慈悲……以致窒息了人的生命。没有了人，他上帝也就不存在，所以他也窒息而死了。

^①尼采：《快乐的科学》第125节。引自陈鼓应：《悲剧哲学家尼采》，三联书店1987年版，第305页。

“上帝死了！”这首先是宣告人类处在全面的信仰危机和价值危机之中，地球遇到了“从未有过的黑暗和日蚀”。上帝是人一切行为的标准，同时是人的无处不在的监督者。现在他死了，人不是不知该做什么，因此也就什么都可以做了吗？

“上帝死了！”这更意味着人从此以后要做自己的主人，对自己负责。当人把自己完全委身于上帝的时候，人没有价值，一切价值都属于上帝。但人因此也就没有责任，一切都由上帝兜着。现在上帝死了，人也就失去了信托，没有了借口，要对自己的一切负责了，要自己作自己的上帝了。但尼采说，这正是人的解放，人必须这样才能作为杀死上帝的凶手而又感到自慰，才不辜负自己的这一伟大之举。“任何在我们之后诞生的人——凭着这件事（指杀死了上帝这件事——引者）就可以置身于比以往全部历史更高的历史中。”①

“上帝死了！”这还意味着基督教的整个理论体系，特别是它的道德体系的彻底崩溃。因为基督教的全套思想都是建立在上帝概念的基础之上的。“基督教道德是一个命令，它的根源是超验的，……唯有上帝是真理之时，它才具有真理性，——它与上帝的信仰共存共亡。”②现在上帝死了，基督教的真理和道德也就完了，没人相信了，无人实行了。

总之，“上帝死了”的口号象征着古老价值的衰败和灭亡，意味着对生命的重新肯定，它是对大地与肉体的歌颂，它呼吁人们忠于生命，重视自身的价值，欣赏自己的本能，做自己的主人。

从以上的介绍可以知道，尼采宣称上帝死了并不说明他一般地反对神的概念，更不表示他根本反对宗教。他这上帝乃是

①《悲剧哲学家尼采》第306页，《快乐的科学》第125节。

②《偶像的黄昏》第69页。

基督教统治以来人们心中的上帝观念，亦即人们所实际奉行的价值标准。尼采完全是从价值角度，从价值翻转的要求出发而反对上帝的。因此，根据他是说“上帝死了”，就推论他承认上帝曾经活过，从而认定他其实是有神论者，那是不切实际的。另一方面，根据他反对上帝就断言他是无神论者，也同样没有道理。既然尼采谈论上帝时并不是在阐述他的世界观，而仅是宣讲他的价值论，我们又何必硬扯到世界观上去呢？

从以上的介绍也可以看出，尼采的价值观主要是破坏性的、否定性的。尼采对上帝、对基督教伦理的批判确实严厉而坚决。我们上面只是概括地因而也是平淡地转述了他的意见，他著作中那些极尽对上帝的控诉和鞭挞的痛快淋漓的句子，则常常令人读后激动不已，有时甚至拍案叫绝，从而深深感到作者真是一位深刻的、伟大的、对生命和人类有着最热烈的爱的思想家。但是平静下来之后再过细思考一下，又会感到尼采其实并不深刻。他光是诅咒上帝和基督教伦理，却不能拿出自己正面的东西来。他宣布顺从、谦虚、同情、怜悯、忍让、温柔、宽厚、友爱、和平、克己、节俭、爱邻人……都不是美德，而是扼杀生命，压抑人的本质，但他不提出新的规范，只是要人反其道而行之，这在实践上办得到吗？人倒是因此而自由了，但这是失业者的自由。大家都享有这种自由，谁又能活得下去呢？

很明显，这里的关键是尼采局限于道德领域去批判基督教道德，他不知道这个道德的真正根据是什么。道德是上层建筑，是社会存在的反映，基督教道德的一切规范，也植根于西方人的社会生活，只有当人们的实际存在状况确实发生了变化而使之不再具有调节社会生活的积极作用时，它才会归于消亡。这一天一定会到来的，敏感的思想家也可能比一般人更先

觉察到它根基的变化而提出它消亡的预言。不能说尼采完全不配称为这样的预言家，但这种预言之科学性的保证当然应是对人类道德发展规律的把握，应是对道德与人们实践的客观要求之间固有联系的揭示，而不能是把人的某个共同属性加以强调，宣布它才是人的本质。尼采正是走的后一条路。因此，他作为预言家是消极的，片面的，从更全面更深刻的意义上说，他的预言和他本人的出现都只是一个先兆，象征着基督教道德和它的基础——上帝确实快要寿终正寝了。从历史的眼光看来，这似乎也表明尼采是个坚持资产阶级立场的资产阶级的叛逆者，因为在一个阶级、一种制度失去其存在必然性和合理性时，率先起来批判它的往往正是这个阶级自己的人，他们当然只会是为了挽救旧制度而批判旧制度。在这一点上，尼采同比他早半个世纪的英法的空想社会主义者颇为相似。后面我们将要谈到的他的超人道德也可说是一种道德乌托邦。德国的乌托邦要晚出现几十年，正是由于它的资本主义发展要比英法晚几十年。至于二者的差别，也许可以用尼采时代已是德国资本主义很快向垄断过渡的时期来解释。

2. “重估一切价值”：倒恶为善

我们说尼采的价值观主要是否定的，并不是说他根本就不想肯定任何价值。尼采当然也想有所肯定，这和他实际上没有真正具体地肯定什么，是同样真实的。他还明确地说过这样的话：“任何民族不判断价值就不能生存”。^①不过他的肯定也多是表现在他的否定之中，需要我们从他的否定中去体会、去发现。这情况说明，尼采对于自己究竟想建立怎样的价值理论和规范体系还没有思考清楚，同时也反映他的时代事实上存在

^①《查拉斯图拉如是说》第66页。

某种价值危机，旧价值和旧规范过时了，新价值和新规定又尚未形成。在这种局面之下，对旧价值批判得最激烈的人，一般说也总是最渴望建立新价值的人，因为只有渴望新的行为方式的人才会强烈地感到旧价值的障碍，而新的行为方式也盼望着新的价值观念和新的行为规范来催生和完善自己。从这个角度去考察，可说尼采的价值理论正是他的时代的资产阶级，即形成中的垄断资产阶级心态的反映：他们决心采取新的行动，所以对旧的行为规范产生了强烈的不满，但对于如何进行新的冒险又没有把握，因而更其激烈地谴责旧价值观念，以此为自己的新尝试壮胆助威。因此，尼采“重估一切价值”的实际含义是批判、否定以前的一切价值。他说：“到目前为止，谎言是被称为真理的。”^①“偶像就是向来被称为真理的一切东西。”^②这话在他那里不应理解为严密科学考察的总结，而最好看作他向旧价值观开火之前的宣言书、进军号。真正具有肯定意义的东西，是只能产生在战斗之后的。

尼采价值批判的锋芒主要指向自苏格拉底以来的欧洲文明。他认为，自苏格拉底提出他的道德公式“理性=美德=幸福”以后，人类一直处在与自己本能为敌的迷雾之中，一切道德都是一种疾病，但都作为最高规范支配着人类，把人类引向颓废，使人是非善恶颠倒，优劣良莠不分。“当最堕落的人升到了最高品级，他所能做的唯一的事就是损害相反类型的人——牺牲那些把握生命的强者，……当群羊闪烁着最纯粹的道德光辉，这时杰出的人就不能不降为恶人。当虚伪摧毁了一切，窃据了真理之名，这时真正诚实的人就只能求之于坏人之中。”^③不仅如此，基督教劝善道德的伦理精神还渗透到了其

^{①②}《瞧这个人》第107、96页。

^③《瞧这个人》第112页，译文略有改动。

他一切价值之中，使真和美也要在善中寻找归宿。因此，尼采认为“撕破基督教道德的面具是一件非比寻常的事，……撕破道德面具的人，同时也撕破了人们所相信或曾相信的不值得信的各种价值的面具。”^①尼采就以他自己是干这件大事的发起人而自诩、自豪、自傲。他说：“直到现在，……我还没有看到一个人，敢于对道德价值的估计进行批判”，^②“在我之前，有哪一位哲学家是真正的心理学家而不是他的反面‘高级骗子’和‘理想主义者’呢？”^③

所以尼采价值的重估也就集中表现为他对基督教道德的批判，这种批判散见于他的所有著作，他自己没有提供一个明晰的纲目，但把他的分散的论述集中起来，又大致可以归纳为以下这些方面。

第一，以基督教道德为代表的一切旧道德都违反人的自然本性，否定人的生命。尼采认为，这是旧道德的最要害之处，是它一切错误的根源。他这是针对以前的道德都要求人为一个非尘世的或非现实的目的而活着，从而剥夺了人今生的、当前的幸福而发的。宗教道德教人设想有个天堂和地狱，用来世幸福的许诺和地狱受苦的恐吓引诱人或威胁人，“道德……变成抽象的，变成生命的反对者……，成为对于一切事物之‘凶恶的眼睛’。……幸福成为一种危险，一种诱惑”。^④这种道德把一切为生命本能所引起的需求都变得完全没有价值，其目的其实并不在于使人更加道德化，而是要人尽可能地自觉其有罪愆，从而使人压抑、放弃、灭绝生命激情和肉体欲望。康德

①③《瞧这个人》第115、109页。

②《快乐的科学》第345节。

④《上帝之死(反基督)》第76页。

和叔本华的伦理学实际上也是如此，作他们所规定的那种有道德的人，是要以牺牲健康的生命本能，怀着怨恨之心向生命报复为代价的，同样只能到另一个世界去享受非人的幸福。因此尼采宣布旧道德是“反自然的道德”，把旧道德中那些至尊无上的，诸如不朽、原罪、救赎、天堂、来世、忍耐、克俭、禁欲、自我牺牲等等戒令和规范，一律斥之为扼杀人的生命本能的東西而加以否定。

如果尼采的以上批判仅仅是针对宗教的和类似宗教的伦理观而发，那他是很有道理的。人当然不能为虚假的、根本不能得到的未来幸福而放弃当前真实幸福的追求。一种道德如果客观上是教人这样，那它本质上就是欺骗的道德，不管是通过怎样的途径而让人信奉了它，也暂且不论这种欺骗的道德在现实中并非没有产生的根据，甚至也不是绝对没有一点积极作用——要知道，人在无可奈何的时候，往往只好也确能从那自欺欺人的思想里寻求解脱和安慰以至力量的。

但尼采的上述思想如果是一般地针对人要为理想而奋斗的主张而发，那就很没有道理了。人总是不仅为享受当前的幸福而活着，也为实现未来的理想而活着，这同样是毫无疑问的，更是人作为人之所在。理想追求不光是要求人适度地控制当前享受，亦即作出某种牺牲，同时也给人以快乐和幸福——由这控制、牺牲本身提供的快乐与幸福，因而是属于当前的幸福与快乐。古今中外所有为崇高理想而奋斗的仁人志士都享受到了这种快乐与幸福，他们是可以为此作证的。反过来，一个人如果没有理想追求，只是急功近利鼠目寸光地贪求眼前福利，甚至任性纵欲，恣睢暴戾，他将不但享受不到上述更高级的快乐与幸福，这种“肯定生命”的自然享受也是很难保持长久的。这也是生活本身的教训。道德是帮助人的，但它之帮助人正在于

给人指示生活前景，为人提供道德理想，促使人更快发展，更加完善，去过那真正的人的生活。这才是道德的本质。否定理想的伟大意义和作用，一般地反对忍让、克己、节俭、自我牺牲精神等等，那将是更大的错误，我们指出这一点来是为了更好地理解 and 评价尼采，因为在他的著作中，以上两种针对性常常是未予明确区分的，因此必须加以辨析，而正确的辨析是要以我们自己对于享受当前幸福和进行理想追求之间的关系有一个科学的认识为前提的。这里的关键之点在于道德理想究竟是迷信还是科学，是不能达到的、虚假的、幻想的天堂、来世，还是由社会发展的客观规律所规定的因而是可以实现的人类未来美景。

第二，旧道德提倡无私的利他主义，抹杀个人的独立性。尼采同叔本华一样，认为自爱、自私、利己主义是人的本性，但据此得出的道德结论和叔本华正好相反。他认为，就因为利己主义是人的本性，所以也就只有肯定、保护、发扬这一本性的行为才是道德的，反之，则毫无道德价值。他说：“当一个人不再重视自我保存和体能的增加时，也就是说，当一个人不再重视生命时；当贫血被当作理想而对肉体的轻视则被认作‘灵魂的拯救’时，这不是颓废的秘诀，还能是什么呢？失去内心的平衡力量，抗拒自然的本能，一言以蔽之，‘无我’——这就是一向被视为道德的东西。我以《黎明》这本书，开始我反自我牺牲道德的斗争。”^①他还从生物界找到了根据，说机体的每个器官都是维护自我贯彻“自利主义”的，“生理学家们坚持认为那些失去机能的部分，……他根本不怜惜它们。”尼采据此认为，旧道德无不大力提倡的以利他主义为总特征的

^①《瞧这个人》第73页。

道德律令和规范，如良心、同情、怜悯、爱邻、谦虚、平等、博爱、克己、无我、自我牺牲……等等，都毫无价值，并且是虚伪的，它们只是使人失去个性、美化缺乏个性的人，是为意志薄弱者张目。他反其道而行之，劝说人们：“别姑息你们的邻人！人是要被超越的一种东西……甚至于在你的邻人中超越你自己；有力量夺取的你不当忍受了给予”；^①他要人们“强迫一切走近你们，纳于你们自己”，并认为“这种自利是健全而神圣的”；^②他宣称美德就在于“在自己之前没有恐怖，只要是为自己，就无羞耻可言，逍遥无虑地飞翔，任我们被驱于何往。”^③

个人具有独立人格，这是真正的人类道德的本质要求和必要前提；追求人格的独立完善和发展自己的个性，这才是真正的道德修养；一个有高尚道德的人，必是自立、自爱、自重、自强的人——所有这些，对我们来说简直是不言而喻不证自明的。但所以如此，却决不是因为我们认为人的本性是自私的，利己主义的。我们的这种认识是根据我们对个人和集体、社会的辩证关系的理解。社会的发展，人类的完善，既表现为个人的更加自由和独立，同时也以个人的这种发展为条件；反过来也一样，个人个性的全面发展正是集体、社会之巩固和进步的内在原因和动力。利己主义决不是人的本质，我们在前一章中已经很详细地证明过这一点。因此，尽管旧道德确实有束缚个性发展的缺点，尼采指出这一点来是正确的，但他的利己主义立场和出发点却根本错误。他援引生物学依据，那是歪曲或者误解。在生物有机界，部分和整体的关系也是辩证的，其中体现的一条主要规律是：部分为整体服务，个体的存在服从于族

①②《查拉斯图拉如是说》第238、88页。

③《快乐的知识》参见梵澄译本第212页。

类的发展。现代系统科学也证明着与此类似的原则。所以真要用更低级的规律来解释和论证人类道德的话，它也不是证明尼采的正确，倒是说明我们揭示的人类道德原则正是更一般规律的高级发展形式。因此，决不能把个人的人格独立和个性发展同他人、集体、社会的要求对立起来，只能在二者的统一中作出各自的规定。我们所以并不一般地谴责旧道德也提倡的谦虚、平等、爱邻、自我牺牲等等品德，相反，在作了正确解释之后，把它们作为过去道德的精华而加以继承，其道理即在于此。这里的最重要之点是必须把这些道德规范放到科学的基础之上和我们整个道德体系之中去加以理解和应用。

第三，旧道德崇尚驯服柔顺，反对进取创新，保护弱者，压抑强人。尼采的意思是，权力意志乃是人的本质，因此只有表现着和有利于生命力之扩张的，才是道德的，才是善，否则就是不道德，就是恶；也只有意志坚强勇于创新 and 进取的人才是于人类有大价值的人、善人，相反的人应看作是“可怜虫”、“肉欲者”、“多余的人”、“该死的人”……。但旧道德却正好相反，它把表现颓废、病弱、怯懦、无力或使人变得如此的种种品性作为美德、善行来提倡，而把仇恨、破坏、劫掠、统治欲、权力欲等等充满力量、进取性、自我超越精神的表现视为恶而予以鄙视和禁止。因此，它使优秀分子不能成长，使病弱者得以长存，使人类陷入衰败和瘫痪。

尼采的这个思想不是没有一点根据。人类个体间的差异总是存在的，因此总会有弱者。弱者对人类可能的贡献，自然要比强人少一些。减少社会的弱者，例如尽量减少病残人、弱智人以及文盲、科盲等等，是加速社会发展的措施之一。我们讲提高民族素质，也应包括这一重要内容。而迄今的道德确实都崇尚同情、怜悯、博爱、和平、平等……这些品性，在这种道

德被普遍实践的地方，弱者的日子是会好过些。道德是帮助人完善的，换个说法，就是培养人成为强人。既如此就更加要保护强人支持强人。只有这样，社会才有进步，人类才能发展。但迄今的道德也的确总是对于强人多所指责，对他们比对弱者苛刻严厉得多。弱者仅因其弱而备受同情、宽厚、慈爱、平等、温和等等道德优待，强者不但受不到优待，不被扣上骄傲、刚愎、粗暴、狠毒、奸诈、阴险等等帽子就是幸事了。这是旧道德中甚至人类道德本质中客观存在的矛盾。尼采看到了这个矛盾，把旧道德对善恶的规定颠倒过来，则是他为解决这个矛盾而设计的办法。

但尼采是并不深刻的。他只看到了现象，而不懂得事情的本质，只知其一而不知其二。首先，他完全撇开了道德具有阶级性，和每个社会流行的道德其实都只是统治阶级的道德这个极端重要的事实。不就个人之间的差异，而从阶级的分野来说，统治阶级的人是剥削者、征服者、胜利者、奴役者、既得利益者，从而也是尼采所说的强者；被统治阶级的人作为被剥削者、被征服者、失败者、被奴役者、无权无势的人，也就是他说的弱者。是的，他不是这样定义强者和弱者的。但把他的这两个概念运用于实际，客观上必然是这种划分，至少基本上如此。所以在客观实际上，旧道德乃是强者的道德，尼采要求道德为强者开道，成为强者的道德，也就是要求道德为统治阶级服务，公开明白地表现出统治阶级的阶级性来。这里加上“客观实际上”这样一个限制语，是为了交代：旧道德的种种禁律和规范，确如尼采所揭露的，都对弱者有利，因而在表现形式上，在一般人的心中，它又是保护弱者的，好象是弱者的道德。

本质上的强者道德却要以弱者道德的形式表现出来，这诚

然是矛盾，但这是生活使然，是统治阶级及其道德之虚伪性和欺骗性的表现。它可以这样解释：统治阶级、胜利者、强者毕竟是少数，他们不能不担心广大被统治者、失败者（弱者）起来反抗他们；同时他们是既得利益者，他们此后的最大利益和希望就是维持现存秩序，而不是变革、创新。于是，他们除了用暴力镇压被统治者的反抗以保护现存秩序外，必须同时对之加以安抚以缓和其反抗情绪。这后一要求反映为道德意识，就形成尼采所说的弱者的道德了。试问，弱者道德中有哪一条禁令或规范是不符合统治者上述心态的？又有哪一条如果被实践了就会把统治和被统治的关系颠倒过来，或至少使人行为的倾向如此而不是相反？没有，决没有。拿同情、怜悯来说吧，难道剥削者会真正同情、怜悯被剥削者吗？即使同情、怜悯一下又有什么关系呢？在不把剥削关系颠倒过来的前提下，不是同情、怜悯得更多一点，更深一点，收到的感激也就更大一些，从而受到的反抗更小一点，作为同情、怜悯之施予者的优越地位更可能保持得长久些吗？由此可知，尼采要求倒恶为善以建立强者的道德，客观实质上是要撕去统治阶级道德的虚伪的面纱，变伪善的统治道德为赤裸裸的强权道德。尼采自己未必认识到了这点，正如基督教的忠诚卫道士也大多未必是自觉行骗一样。至于他产生这种反潮流的思想，是应归因于他的个性特点，还是也有其时代根据，例如用形成中的垄断资产阶级的要求来解释，则是更深层的问题。正确的看法当然是兼顾到这两个方面。

其次，尼采也不懂得人类的当前存在与未来发展的辩证关系。人创造出道德来是为了帮助自己，这毫无问题。但道德不是纯个人的，任何道德原则都具有某种普适性。这是道德的一个本质特点。因而所谓帮助人自己就决不是帮助哪一个人，而

是帮助大伙儿。于是就又有个制定道德原则时究竟只考虑当前这一代人的利益，还是也要顾及到族类的长远发展的问题，因为这二者并不是完全一致的。从族类发展看，显然应提倡强者的道德，不能让弱者拖累强者，因而对弱者不但不能讲同情、怜悯、平等之类，无情地让他们自然淘汰甚至干脆把他们杀掉，将更加有利。但每一代人会接受这观点吗？人当然会为子孙后代着想，但决不会因此而愿意完全牺牲自己这一代。否则，为了全人类不灭，那就每一代都只配作牺牲了。再考虑到弱者总是存在的，并且是相对的，可变的，每个人都很难有自己在每个方面和永远都是强者的信心，就更可以肯定，撇开阶级对立不论，一代人在形成道德原则时，必然是首先着眼于当前同时又要为未来着想，而决不会把这二者的次序颠倒过来。因此历史地形成的实际道德总是这样的：象是尼采意义下的弱者的道德，但渗透着强者的精神，就是说，它要求弱者成为强者而又不准强者欺凌弱者。这是一切道德都有的特性。正是这一特性造成了下面的情况：同情、怜悯这些规范总是以“不怨天尤人”、“不要乞讨怜悯”这类戒律作补充，同时还有诸如自豪、自强等等准则相伴随。这又是矛盾，但正是实践的辩证法，人类道德就是在这辩证矛盾运动中发展。尼采不懂得这一点，他要求完全变弱者道德为强者道德，证明他的思想方法是形而上学的。

最后，尼采要求的强者道德显然在实践上是行不通的。果然有哪个民族废止弱者道德，完全不讲同情、怜悯……而只是大力提倡残忍、镇压、破坏……它会生存得下去吗？况且强弱是相对的，那样岂不是只剩下一个人时才会停止人们之间弱肉强食的斗争？尼采当然不会是这个意思，但他的著作会让人这样推论，则是毫不奇怪的。思想家是可能被误解的，但他自

己对此要负一定的责任。尼采之被误解，就是他的理论脱离实际而人们又一定要把它运用于实际的结果。当社会上实际上还存在着大量弱者甚至其人数还大大超过强者的时候，提倡尼采的强者道德，那客观效果决不是促进人类的进步与发展，而只能是为极少数人恃强凌弱作辩护或找借口，美化他们的霸权行为或强盗行径，给他们撑腰打气。尼采的思想后来被德国法西斯利用，决不完全是由于误会和曲解，而是在尼采思想中确有根据的。

除了痛斥旧道德的种种弊端之外，尼采还对它的手段、目的和产生的原因等作了详尽的分析和批判。他说，基督教主要是用罪与罚的概念和虚假的天国幸福的许诺去让人践履它的道德，从而形成一个“道德世界秩序”，在这个秩序中，人成了基督徒、颓废的人，“家禽式动物”，“羊群式动物，”教士们则得以维护他们的权力。“罪恶，这种人类的自戕原则是被发明以使科学、文化、人的一切超升和高贵行为成为不可能的；教士藉发明罪恶来统治人类。”^①“罪与罚的概念，整个‘道德世界秩序’的概念，是发明来对抗科学的，对抗人之从教士手中解脱出来的。”^②至于基督教道德产生的根源，尼采则归结为理性主义哲学对世界与人生认识上的种种谬误。但所有这些我们都不予介绍和评析了。

总之，尼采的结论是，基督教旧道德“否定这世界上代表生命向上趋势的一切东西，否定好的东西，否定冲创力，否定美，否定自我肯定，这里已成为天赋的怨恨本能，……从它的观点看，对生命的肯定是一种罪恶，是无可宽恕的。”^③因此，这种道德所肯定的一切价值都必须重新加以评估，必须彻底否

①《上帝之死(反基督)》第120页。

②③《上帝之死(反基督)》第119—120、74页。

定。

从以上的介绍和我们的批判可以知道，尽管尼采“重估一切价值”的口号也具有一定的积极意义，在某些方面甚至给人以长远的启发，但由于它的出发点和标准是错误的，方法又基本上是形而上学的，所以总的说来只是一个破坏性的带有浓厚虚无主义色彩的口号。这口号在他的时代就已脱离实际，在今天就更少积极意义了。

二、反道德主义的道德理论

对于唯意志主义者来说，意志不但是人的本质，也是人的行为之推动者和最终决定力量。由于意志是超乎善恶之外的，所以人的行为其实不存在道德不道德的问题。在这一点上，尼采和叔本华不会有区别，他的道德论同样是非道德主义的。在道德问题上，他不同于叔本华的地方是：叔本华赋予否定意志的行为方式以道德意义，他则相反，只承认肯定意志的行为方式是道德的，否定意志的行为方式在他这里成了反道德的。可说尼采从非道德主义走到了反道德主义。他对此一点也不愿否认，还自称为历史上“第一个反道德主义者”。^①

尼采的反道德主义倾向，在他关于道德的本质、起源和性质的观点中，特别在他的“两种道德”理论中，都有很明显的表现。下面我们将逐一加以评析。

1. 根本不存在道德事实：道德只是一种解释

尼采否定以前的道德，认为旧道德所肯定的道德行为都是不道德的，这固然是因为他的善恶标准和旧道德所持的标准正

^①《瞧这个人》第109页。

好相反，但也确实同道德本身的一个性质有关。很明显，如果坚持旧道德观的人肯定某个行为是道德的，是由于他发现了，或他认为他发现了那行为事实上具有道德的属性，那么尼采对其作出的道德判断加以否定，就意味着他否认一个事实，就是说，他是指责别人没有如实地反映事实了。于是他的这个否定，就同科学家否定某个被认为表述了科学规律的命题一样了。如果是这样，那么尼采即使是错误的，也只是作为探索中的科学家犯了一个认识上的错误，而且这个错误正表现了他要求实事求是的精神和科学态度。但实际情况当然不是如此。

这里的关键之点，在于科学、科学判断反映的是事实，而事实的存在是同反映者即认识主体无关的，就是说不依主体的意志而转移，因而它的真理性在于它同事实的符合性；而道德，道德判断，即使也看作一种反映形式，它反映的却是价值，而价值则是客体对主体的关系、意义，而且价值主体同时就是反映者——认识主体，所以这个反映不是同被反映者无关，而是关系密切。因此，如果承认“客体的价值是主体赋予的”这个说法，那么道德判断作为价值判断就是或至少包括着对主体自身的反映。既如此，是否还可以谈论它的真理性呢？如果要谈的话，它的真理性也该和科学判断的真理性有所不同吧？尼采就是看到了道德和科学的这个区别，所以他敢于宣布旧道德和它作出的一切道德判断都不是真理而加以否定之，因为凭借这个区别，他可以认为自己这样做并不是要否认什么事实，相反，他正是用事实来反驳旧道德的真理性。由此可知，尼采提出重估一切价值的口号，也是同他对于道德本质的认识有关的，在这方面他的思想可能具有更多的合理因素。但也正因为这里已不完全是事实问题，所以他思想中的不合理之处也就不是根源于认识上的失误，更主要地要归因于他立场的错误

了。

唯心主义思想家们似乎有个共同特点，那就是他们往往能颇为深刻地提出对我们也具有启发性的问题来，而作出的解决却又从根本上错误。尼采也是如此。道德和道德判断的真理性是什么？或者它到底有无真理性可言？当接触到这种更具体切实的问题时，尼采的错误就明显了。在这里，他的出发点是认为“根本不存在道德事实”。他说：“道德判断和宗教判断有一个共同点，即相信不存在的事实。道德仅是对一定现象的阐释，确切地说，是一种误释。和宗教判断一样，道德判断源于无知的一个阶段，此时连实在的概念、实在与幻想的区别尚付之阙如，以致在此阶段上，‘真理仅仅是指我们今日称为想象’的东西。就此而言，道德判断从未被认真对待，作为这样的东西，它始终只包含着悖理。”^①他的另几段话对此作了很好的注释：“善与恶是人自制的。真的，善恶不是取来的，也不是发现的，也不是如天上的声音一样降下来的。”“人类为着自存，给万物以价值。”^②“一切善恶之名称只是一些象征；它们不说明什么而只是暗示，痴人才向这些名称寻求知识！”^③翻译为我们的话，就是：道德判断并没有客观的事实存在与之相对应，所以它不是知识，因而也没有真理性——没什么真理不真理可言。

应该说，这是一个很深奥的问题，如果追溯下去，还将涉及或造成更多的难题。从前几年开始，我国哲学界也就事实和价值的关系问题展开广泛的讨论，有人提出了价值事实和价值真理的概念，希望通过这两个概念来为问题的解决开辟一条道路。但这思路并未被普遍接受。本书不能对这个问题作过细的

^①《偶像的黄昏》第50页。

^{②③}《查拉斯图拉如是说》第67、88页。

研讨，但我们认为至少可以指出两点。第一是道德判断并非没有客观事实与之对应。道理明显而又简单，那就是道德判断确实不是天上掉下来的，而是地上的人作出的，并且决不是由人主观任意地作出的。一个人说某行为是道德的或不道德的，一定是根据那行为客观上具有某种属性。这就是事实。是的，他同时还根据自身的需要或他的道德观念等等。但这时即使这些属于他自己的东西也同样是客观事实，因为它们也不是他自由选择和可以任意决定的。这两方面的事实就是他的道德判断所对应的事实。把这两方面的事实概括为“道德事实”又有什么不可以呢？第二，因此，道德判断并非没有真假可言，就是说，也存在着道德真理，而且它的真理性同样在于主客观的符合。这样岂不是任何一种实际存在的道德，每个人作出的任何一个道德判断，只要是根据事物的客观性质和他自己的利益与道德观念作出的，就统统都是真理了？对这个问题可以这样回答：就这判断是他的判断而言，应该承认为真理，因为它反映了事实；但如果他实际上是宣称这判断是社会甚至人类的判断，就未必是真理了。到底是不是，同样要看它符合不符合事实。问题是人们常常把自己狭隘集团的道德判断硬说成是全社会的、人类的，从而使它失去了真理性，我们却因此就否认它作为那狭隘集团的判断所具有的真理性。

尼采否认有道德事实和否认道德判断的真理性，还有他另外一些理论依据和观察依据。例如他把人和人之间的弱肉强食关系类比为有机体为了保全整体而牺牲某些个体的情况，或一种生物以另一种生物为食的情况，于是就认为可以从生物界没有道德事实而推及人类也没有道德事实。又如他还从人类至今没有统一的道德得出道德并没有人性根据的结论，进而断言道德并不是人类行为的固有属性，亦即“并

无道德现象，仅有对现象的道德解释”。①而且这解释还是一种误释。当然，所有这些的最后根据是他的唯意志论哲学：人的一切活动都根源于（权力）意志，而意志是不讲道德的。他的观察根据则是：一切时代都想“改善”人，即把人塑造成“应当是”的样子，于是就把人的某些行为称为道德的而提倡之，另一些行为则被看作不道德的而被禁止。可见道德是人为的，是人所规定的，是人的工具。但这“改善”如同野兽被驯化一样，对人来说其实根本不是什么改善。“把驯化一头野兽称作对它的‘改善’，在我们听来近乎一个玩笑。凡是了解驯兽场情况的人，都会怀疑动物在那里得到了‘改善’。”②尼采的这些说法当然不值一驳。但这不是说他的讲法中有明显的逻辑错误，而是因为我们会决不会同意他的前提——当且仅当把人看作和动物没有区别的存在也即动物的一个类，他的说法才可以也确可以成立，但我们的出发点是：道德是人的社会性的表现，它的本质和规律不是也不能归结为生物学的规律。先把社会现象混同于或归结为自然现象，然后倒回来用只在自然界才具有普遍性的命题来推论社会现象，这是不懂马克思主义的思想家们常犯的一种错误。

从“不存在道德事实”这个论断出发，尼采直接得出的结论是：要“超越道德判断的幻相”，就是说，不要认为人的一切行为都是出于道德的考虑，也不要从一种道德观点去衡量另一种道德的价值，而必须超出善恶观念，仅从人的本质——权力意志的扩张出发去观察人的行为并以之为标准而评定行为的价值。“当我们谈论价值，我们是在生命的鼓舞之下，在生命的光学之下谈论的：生命本身迫使我们建立价值；当我们建立

①《善恶的彼岸》，见《尼采全集》第7卷，第100页。

②《偶像的黄昏》第51页。

价值，生命本身通过我们评价……”^①。于是，他为树立他自己的道德标准——权力意志标准和建立以这个标准为中心的道德学说作好了理论准备了。

既然根本没有道德事实，为什么又有对于现象亦即事实的道德解释呢？“道德”究竟是什么？对此尼采的回答是：尽管人们称之为道德判断的判断并不反映事实，无真假可言，但它仍有一种用处，那就是它“显示了文化和内心世界的珍贵实在”。^②他的意思是：道德判断虽然不反映人自身之外的任何现象，但一个人做出一个道德判断来，却显示出他受到了怎样的文化的影响，以及他现在是怎样一个人。例如他如果认为同情是美德，残忍是罪恶，这就说明他受了基督教文化的毒害，他是一个病弱的人。因此尼采关于道德本质的说法是：“道德只是记号，只是征候学，一个人必须业已知道自己为何行动，才能从道德中获得益处。”^③

总之，没有道德事实，只有对事实的道德解释；所谓道德解释，就是人从自己接受了的的文化出发去对行为进行评价。所以这评价不是行为之固有属性的反映，而只是显示了评价者处在怎样的文化中和是怎样一个人。因此道德没有真理性可言，只是记号、“征候学”——这就是尼采对于道德本质的全部观点。

2. 人需要评价：道德是人的工具

道德是人对现象——人类行为的一种评价，尼采对于道德本质的这一规定，从其抽象的意义说，也不无道理，就是说，还暴露不出尼采的错误。因为道德判断属于价值判断，这是不成问题的。人为什么要进行评价呢？或者问：人要对自身行为

^{①②}《偶像的黄昏》第36、50页。

^③《偶像的黄昏》第50—51页。

进行道德评价的根据何在？只有联系到这个关于道德起源的问题，尼采道德观的错误才更其明显起来。

简单地说，尼采关于道德（即评价）起源的思想，也无非是把它归结为作为人的本质的权力意志。但这是最后结论，我们的研究则是要理清他的思路。根据散见于尼采著作中的各种涉及道德起源问题的说法，我们认为他主要是从人的心理中，或者说是从心理学方面，去解释人类道德的起源和根据的。

这首先表现在他对旧道德产生原因的分析中。尼采认为，旧道德产生的原因之一是“混淆因果的谬误”，他说：“再没有比倒果为因更危险的谬误了，我称之为理性的真正堕落。尽管如此，这个谬误却属于人类万古常青的习惯，它甚至在我们之中被神圣化，它冒着‘宗教’、‘道德’的美名。宗教和道德所建立的每个命题都包含着它；教士和道德立法者是那理性之堕落的始作俑者。”^①他这里说的倒果为因，是指宗教和道德都把按它们的要求行动说成是人获得幸福的原因，以此号召人们皈依宗教和修养德性。他的“一切价值的重估”就是要把这因果倒过来：“一个发育良好的人，一个‘幸运儿’，他必须采取某种行动，而对别种行动本能地踌躇，他把生理上的配置的叙序带进他同人和动物的关系之中。公式：他的德行是他的幸福的结果……长寿、子孙兴旺并非德行的报酬，毋宁说德行即是新陈代谢的放慢，……长寿、子孙兴旺……是此种放慢的结果。”^②

这清楚地表明，尼采相信道德同幸福有必然的因果联系，不过旧道德把这里的因果弄颠倒了。所以我们可以一般地说他是认为道德植根于人的因果观念的，或者更明确点，是起源于

①②《偶像的黄昏》第39、40—41页。引文中着重号是原有的。

人类追求幸福的本性。因为无论怎样认识幸福与道德之间的因果关系，幸福是道德的目的则是不变的。

尼采的另一说法加强了我们以上分析的可靠度。在《偶像的黄昏》一书中，尼采说人有一种追问原因的天性：“只是简单地确认我们处于某某状态的事实，这从来不能使我们感到满足。只有当我们给这一事实提供一种动机说明之时，我们才容忍它，——即意识到它。”^①由于人有这一天性，旧道德才可能把人的幸福状态说是先前某种善行造成的，灾难则是过去恶行的结果。尼采进一步说，“把某种未知的东西归结为某种已知的东西，这使人轻松、平静、满足，此外还给人一种权力感。未知之物使人感到危险、不安、忧虑，——第一个冲动便是要消除这种令人痛苦的状态。第一原理：随便哪个解释总比没有解释好。”^②“某种已知的、经历过的、铭刻在记忆中的东西被设定为原因，乃是这种需要的第一结果。”^③“结果，一定种类的原因设定愈来愈占据优势，汇成体系，终于取得支配地位，也就是说，排除了其他的原因和解释。”^④这汇成的体系就是道德。

尼采似乎认可了我们的以上理解，因为他还说：“整个道德和宗教领域都属于幻想原因的范畴”^⑤，“道德和宗教完全属于错误的心理学。”^⑥总之，道德起源于人要寻找自己当前状态的原因这一心理天性。是的，他这道德是指的旧道德。但问人类道德的起源当然是问的旧道德的起源。尼采说这是属于“错误的心理学”。但这更加证明我们的理解，因为他说道德根源于某个错误当然也就是他把那错误当作道德的根源了。

①《偶像的黄昏》第44页。引文中着重号是原有的。

②③④《偶像的黄昏》第45、46页。

⑤⑥《偶像的黄昏》第46、47页。

尼采这样认识人类道德的起源，应该说虽无错误但不深刻。说他不错，是因为道德的产生自然也有人类心理上的根据，正象宗教的产生也有心理原因一样。尼采论及道德的根源时，总和宗教连在一起说，是有道理的。因果范畴确是人类最先接触和认识的范畴，把探寻因果联系，特别是求索自身幸与不幸状态的原因，说成人的天性，这也没有什么不可以，就是通过这个思考，人把自己的当前状况和过去的行为联系起来，根据前者的不同而对后者进行分类，并把原因和结果对应起来，称幸福的原因为善，不幸的原因为恶。这设想是合逻辑的，大概也合乎历史实际。一旦这因果联系固定下来，人们就对当前的行为也以善恶相称了，但由于这两个概念本是标示原因的，所以仍然暗示着它们是相对于人今后的状况而言。在人们心中，善恶这两个概念至今还同“报应”观念联系在一起，大概就可以这样解释。尼采观察到了这个人类心理事实，是他的高明之处。至于他说这是属于错误的心理学，是倒因为果，那是他的哲学立场和主张使他必须这样说。

我们说尼采并不深刻，是因为他局限于从心理领域寻找道德的根源，而不进一步追问人类心理活动的物质动因。从更根本的、深层的关系上说，人当前的幸福感或不幸感，作为一种心理状态，乃属于他当前的“实践状态”——可称之为“实践状态的精神方面”。人类实践是连续的，构成一个因果系列。因此，是实践的不断重复，同类因果的反复出现启发了人，使人终于把对应的环节抽象出来，在头脑中固定下来，把引起满意结果的一切称为善，相反的叫作恶。最初，这两个概念还只是用来笼统地标示集体活动的总体，当学会了对整体进行分解之后，才也用以指谓个人的单个行为，于是形成了关于个人的各种道德规范。这规范之明显的直接的作用是协调人际关系，

间接的、根本的功能和目的则是造成好的或者说善的整体效应。所以人类道德乃是集体的社会实践活动所派生的对个人的要求，个人心理活动在这里只是作为为整体服务的部分而起作用。这些道理尼采是不懂得也不可能懂得的。

因此，当进一步论及道德的本体论上的根据时，尼采的上述不足之处就转化为根本性的错误了。善恶这两个最高道德范畴本来是人用以标示幸和不幸的原因的，所以也就可以说，人的道德观念乃起源于人的幸和不幸的感情。那么人的幸与不幸感又决定于或根源于什么呢？尼采认为，决定于生命的维持或丧失，扩张或衰退。所以他给善恶下了我们前面引述了的那个定义。^①显然，他这是把人的幸福归结为生物本能了，从而也就把人类的道德现象归结为生物现象了。他甚至认为现代人的道德行为实际上也是生物本能活动的一种形式，例如谨慎、谦虚、从俗之为道德，就是因为它们有助于自我保存，同许多生物体之具有保护色、肖形作用、会装死等是一样的。本能活动也即权力意志的扩张，它是谈不上道德不道德的，但由于意志有强弱的不同，对于稍弱的意志来说会有个如何避弱趋强的问题，所以人也就有必要选择行为。于是就须要评价，就有了道德。因此，要是如实地亦即超出道德之外来看待这问题，那就只须说人的一切行为都出自他的需要，或者说他的本能，他的权力意志，而不必说是出于道德观念和道德感情。如果硬要使用道德一词来指谓这里的因果关系，那么它不过是个记号、语言符号，用以标示人的需要、本能、意志所指向的事物罢了。这样，尼采又把他的道德起源说和道德本质上是记号的观点统一起来了。

^①见《上帝之死(反基督)》第二节。

由此可见，尼采是把道德看作作为生物体的人用以自我保存的工具，也即扩张权力意志的手段的。这样把人动物化、生物化、权力意志化，当然不能用一般的认识上的失误来解释，而必须归因于他的哲学世界观了。在《查拉图斯特拉如是说》中，尼采借那个预言者之口高呼道：“兄弟们，当心你们的精神用象征说话的时候吧：那是你们的道德的起源。”（88—89页）“用象征说话”就是用道德语言说话，也即作出价值判断。所以这话的意思是：道德起源于人对事物、行为进行评价。这里特别强调不是你们说话而是你们的精神说话，是交代进行评价的其实不是现实的有血有肉的人，而是精神，亦即权力意志。因此这话的更具体的意思是：道德起源于权力意志为了自我扩张而进行评价的需要。所以这句话是尼采的唯心主义的道德起源学说的最好的表述。

3. “最大的恶属于最大的善”：道德是相对的

道德只是对现象的解释，只是评价，它出自人之维持和扩张生命力的需要，尼采对于道德本质和起源的这些观点，很自然地使他达到道德相对性的结论。反过来，他关于道德相对性的思想也映衬着他对道德本质和起源的观点，说明着我们上面的分析颇准确地理解了尼采的思想。

据有些研究者说，尼采关于道德具有相对性的思想，首先是从表达“善”、“恶”这两个概念的语词不是固定的这一语言事实得到的启发。在德语民族中，不同社会阶层的人表达“恶”概念所用的词语是不同的：上流社会用Schlecht，此字的意思是平庸、粗俗、劣等；普通人则说Böse，意指不熟悉的东西，从而暗示着危险和损害。德语表达善概念的语词尽管只有一个Gut，但它出自上流社会人们之口，多意味着强大、权

力、勇敢，在下层人中则是表示和平、安全、好意。于是尼采感到同一现象在人们心中引起的道德感情其实是不一样的，甚至完全相反，一些人认定为善的，另一些人看来是恶。

尼采正式表述和论证他关于善恶亦即道德相对性的思想，则有以下三方面的资料。

第一，他确信不同的人有不同的道德。这不同的人主要是指不同民族的人。“任何民族不判断价值，便不能生存，如果它要自存，它判断的标准，应当与邻族的不同。”^②“许多事物被此民族称为善的，彼民族却认为可耻而加以轻蔑；这是我发现的。我还发现在这里被斥为恶的，在那里却穿着荣誉之紫袍。”^③这是事实，我们也承认这事实。如何说明它呢？尼采是用不同民族的权力意志不相同来说明：“一个价值表高悬在每个民族的上面。看吧！那是它的征克的纪录；看吧，那是它的权力意志的呼声。”^④

尼采还发现，即使在同一民族中，不同个人的道德观念也是不一样的。“一个人决不能了解他的邻人：他的灵魂常常因邻人之疯狂与恶劣而惊讶。”^⑤不过尼采看到了，个人的分化后于民族的分化，所以道德的相对性亦即差异性首先表现为民族性差异，然后才是个体的差异。他明确地说：“最先，民族是创造者，其后才是个人；真的，这个人的自身也还是最近的创造品。”^⑥

不同民族有不同的道德，这是事实，认为这事实说明道德是有相对性的，这无疑是正确的。但这正是证明着道德乃是社

① 参见《西方著名哲学家评传》第七卷，山东人民出版社1985年版，第379页。

②③④⑤均见《查拉斯图拉如是说》第66页。

⑥《查拉斯图拉如是说》第67页。

会存在的反映，根源于人们社会实践的需要，因此也就只能用各民族的社会经济和文化发展的不同来解释，尼采把这相对性归因于不同民族的人的权力意志有区别，那就是神秘的错误的了。至于说邻人之间的道德观念也不相同，以致彼此不能理解，那只能说是过分的夸张，不完全符合事实了。如果真是这样，道德怎能起着调节人际关系的作用，睦邻关系岂不成为根本不可能的事了？道德根源于人的实践要求，普遍性正是实践的优点之一；因此，具有一定的普适性，亦即在一定的范围内得到每个人的认同，也是道德的一个重要特性。所以同代的个人虽可能在对于某些道德原则的理解上发生差异，但说各有各的道德则是不合事实的。

尼采用以证明道德相对性的第二种情况，是不同时代的人也有不同的道德，即人们的善恶观念是历史地变化着的。他说：“不灭的长存的善与恶，——那是不存在的！依照它们的本性，善与恶必得常常超越自己，永远新生。”^①这是为什么呢？他自然还是用权力意志来解释：人的权力意志越来越扩张、强大，终于不满足于早先的价值标准而要求新的标准，于是新道德代替旧道德。尼采用下面的话表达这个意思：“从你们的价值里，长出一个较强的权力，一个新的自我超越：它啄破蛋和蛋壳。”^②“真的，谁不得不创造善恶，便不得不先破坏，先打碎价值。”^③“所以，最大的恶也是最大的善的一部分：但是这是创造性的善。”^④他说最大的恶是最大的善之一部分，意谓以前的道德认为是最大的恶的东西，在新道德看来可能是善，这新道德的善相对于以前的善总是更大的最大的善。

①《查拉斯图拉如是说》第138页。

②③④均见《查拉斯图拉如是说》第138页。

尼采这里接触到了道德的历史性问题。承认道德的历史性，对尼采来说不仅如上所说，是逻辑的必然，还具有实践上的重要性。因为他要重估一切价值，摧毁基督教旧道德，目的仍在于建立一种新道德，而这就要以道德的历史性即本质上的可变性作理论依据和前提。问题在于他不懂得，道德的变化乃是社会存在即人们的物质关系、实践关系发展的结果，而不是哪个人来提倡一种新道德就可以引起一次道德观念的大翻转，尽管这个提倡本身往往正是新旧道德交替的预兆，也是有着现实的根据的。就因为如此，无论尼采怎样自命不凡，他的哲学和伦理观点并未得到他的同时代人甚至他本阶级的人的理解和赏识，而是长时间受到冷遇，后来被重视了、应用了，却未必符合他的原意和目的。

最后，尼采还指出，任何道德都是自相矛盾的，就是说，它所采用的手段总是不道德的手段。这也是道德相对性的一个突出表现。他说：“道德理想的胜利和其他胜利一样，都必须依靠不道德的手段：强暴、说谎、诽谤、不义。”^①“道德本身只是靠非道德才维持了如此长久的信用。”^②他甚至非常具体地说：“无论是摩奴、柏拉图、孔子，还是犹太导师和基督导师，都从不怀疑他们说谎的权利。……用公式来表达，不妨说：迄今用来使人类变得道德的一切手段归根到底都是不道德的。”^③他由此得出的结论是：“我们可以确立一个最高命题：为了创造道德，一个人必须有追求其反面的绝对意志。”^④

①《尼采全集》，俄文版第9卷，第117页。转引自周国平著《尼采，在世纪的转折点上》第177页。

②《尼采全集》，德文版第12卷，第85页。转引自《尼采，在世纪的转折点上》第177页。

③④《偶像的黄昏》，第54—55、54页。

当然，我们不必把这话直接注解成这样：你要大家信奉诚实，你就要大胆地撒谎；你教导他人彼此同情，你自己就得极度地残忍；你提倡谦虚、节俭、利他……，你反而必须傲慢、奢侈、自私……。尼采的意思不过是：道德的目的可能是要用非道德的手段来贯彻和实现的。

在这一点上尼采不仅有事实根据，而且还有辩证法。我们知道，道德作为规范体系，它对人的行为的调节作用并不是全能的，一种道德即使在全社会占了完全的统治地位，也总有些人在有些场合下不愿遵守它，常会受到别的力量驱使而做出破坏它的事情来。这时道德的维持就须要有道德之外的手段了。十分明显，这手段只是指向的目的同道德的目的相一致，在本质上则是不属于道德自身的，就是说，它不是具有道德性的手段，而是非道德性的手段。但是，一方面，已经具备道德观念的人们总习惯于对人的一切行为都给以道德上的评价，对这个手段也不会例外。而对它的评价当然不能是否定的，一定要承认它的合道德性，也即道德性；另一方面，由于这手段起作用的结果是增强道德的权威，所以人们也自然地产生一种印象，以为它本来就是道德的补充手段。于是这手段具有矛盾的性质：既是非道德的，又是道德的；既是道德所不允许的，又是道德所必须采取的。例如法律上规定的正当防卫行动就属于这种手段。这是生活的辩证法，也确是道德的一个本质特点。尼采看到了这一点，是应该予以肯定的。

但尼采却是要利用这个正确的认识，或者说，利用道德的这一相对性表现，来论证他的反道德主义。在他看来，既然道德完全是相对的，善恶的规定是因人因时因事而异的，那就根本不需要有什么道德，或者人可以自由地创造道德了。他说：“在道德的整个发展中毫无真理；全部概念和原理……都是杜

撰，全部心理……都是歪曲，偷运到这个谎言王国的全部逻辑形式都是诡辩。”^①他的这个结论是为他所需要的，因为他的“重估一切价值”的口号，从根本上说是鼓吹对以前的一切道德抱虚无主义的态度，从道德的相对性中得出道德无用和无根据的结论来，当然有助于这个宣传。尼采的整个思想的基点都在于对过去的破坏。在一个以破坏为原则和归宿的理论中，相对性概念也是只会被应用于否定的目的的。因此，这个辩证的概念在尼采那里终于被纳入到形而上学的大框架中了。

从认识上说，尼采的这个错误仍然是因为他不懂得，道德的相对性的主要根源乃在于它的社会经济基础的对立性。在阶级社会中，生产关系是由对立的阶级来承担的，阶级利益的对立导致道德观念的对立，阶级之间的斗争也反映到道德的领域。这从一般的观点看来，就是道德的相对性。但十分清楚，这相对性中包含了绝对性，每个阶级的道德观都不是他们任意创造的，对于该阶级的人更决不是可有可无的。尼采不懂得这一点，所以他讲道德相对性的事例时，竟不谈它的阶级性这个最重要的表现，也看不到相对性中有绝对性，以致做出道德虚无主义和反道德主义的结论。

尼采这种反道德主义显然同他自己的以下说法相矛盾：“在道德之外生活是不可能的”，^②“在世界上，查拉斯图拉没发现比善与恶更伟大些的权力。任何民族不判断价值，便不能生存。”^③怎样才能摆脱这个矛盾呢？从逻辑上说，他唯一的办法是：超出世俗功利（即离开社会）的道德标准，另立权

^①《尼采全集》第15卷，第455页。转引自《尼采：在世纪的转折点上》第177页。

^②《尼采全集》第11卷，第200页。

^③《查拉斯图拉如是说》第66页。

力意志的道德标准。就是说：完全从权力意志的立场看道德，这样，他就有理由既宣布以前的道德都属非道德，反道德，同时又可以肯定，今后建立起的以权力意志为标准的道德是真道德、不具有相对性的道德了。尼采也正是这样想的。为此，他企图建立一种新道德——超人道德。这是我们下一节要讲的内容。

三、不切实际的超人道德

从理论逻辑上说，毫无所立的破坏是没有的，就生活实际而言，人类甚至个人更决不能一时一刻处于所谓价值真空之中。所以尼采也并非完全没有肯定，他也提出了他正面的道德观。他肯定的具有最高价值的人的类型就是所谓超人，他要提倡的道德就是超人道德——主人道德。不过，我们前面已指出过了，他的肯定的东西也多是从否定的方面来加以规定的。这给我们的研究造成很大的困难，以致对他笔下的超人究竟是指什么人，至今没有一个公允的理解；应如何去践履他的主人道德，更几乎没有可能一试。因此，下面论述中对尼采意思的转述只是我们的一种理解。我们认为这种理解比较符合尼采的思想实际。

1. “人类只是一座桥”：超人才是目的

按照我们的理解并且依循“用尼采自己的根本思想注释尼采”的原则，对于尼采的超人概念，应首先把握以下几个方面。

首先是要把它和尼采对于“酒神精神”的推崇联系起来。更进一步溯源，这自然要追到他的哲学世界观——他同叔本华的一致和分歧。我们知道，在叔本华看来，人作为表象也要服

从根据律，是没有自由的，人生就是痛苦，只有看穿了个体化原理而成为纯粹的认识主体，才能得到暂时的解脱也即否定生命意志而进入无我状态，从无穷的痛苦中得到片刻的清静。所以他把艺术欣赏当作进入这个状态的一个途径，称之为生命意志的“轻减剂”。这就是叔本华的悲观主义之所在。尼采接受了叔本华的意志是世界本原和人的本质的观点，但他认为由此不必得出悲观主义的人生结论。他指出，叔本华把意志规定为求生存的意志，这是不恰当的，“因为，不存在的不能有意志，但是已存在的何能还追求着存在呢！”^①为克服叔本华的这个矛盾，他给予盲目的、毫无目的的意志一个方向、目的，那就是追求力量的扩张、强大。他接着上面的话写道：“凡是生命所在的地方，即有意志；但是这意志不是求生之意志——我郑重地告诉你——而是权力意志！”^②据此他进一步认为，既然人的本质就是意志，就是意志之不断扩张与强大，又怎能从意志的否定中去寻求幸福呢？在人自己的本质之外，从上帝、天堂、来世去获取幸福，这正是一切旧道德的虚伪和欺骗。人的幸福应就在于肯定自己的本质、肯定生命。但是，生命意味着痛苦，痛苦乃是生命的一部分，这一点尼采也不否认。因此，说幸福在于肯定生命，将无异于说幸福是痛苦。为了解决这个矛盾，他于是又采取和叔本华相反的方法：不把人的幸福仅仅看作痛苦的对立面，而把痛苦包含于人的幸福之中，即认为人的幸福乃在于克服痛苦。这样，寻求幸福的途径也就不是消极的避免痛苦或自愿忍受痛苦，而是迎战困难，努力排除生命意志扩张中的障碍。从这出发，尼采避免了叔本华的悲观主义，但并未堕入以前的各种乐观主义，他的人生态度

①②《查拉斯图拉如是说》第137—138、138页。

很自然地带有一种悲剧的色彩。他很以此自喜，在其自传《瞧！这个人》中，他自命为“第一位悲剧哲学家”^①就是由于具有这个思想基础，他很欣赏古希腊的悲剧，给促使悲剧诞生的酒神精神以极高的评价，认为它才真正体现了人的幸福和价值——人作为人的幸福和人自身的价值。

酒神即古希腊神话中的农业之神狄奥尼索斯。据尼采的研究，古希腊人在祭酒神的庆典上“所做的主要事情差不多都是性的极度放纵，在这种时候，所有人类最原始的冲动都被解放了”，即人的真实的、破坏的、疯狂的、本能的方面得到最充分的表现，人也就在醉狂状态中得到最大的欢乐。正是这状态和这精神产生了最初的人类艺术——音乐和舞蹈，以后进一步创造了希腊悲剧。所以在尼采心目中，酒神精神不仅象征着生命意志的肯定，意味着生命一词的全部义蕴——包括痛苦和欢乐，破坏和抗争，毁灭和新生，以至生存和死亡，也预示着超越和创造，发展和进步。他的早期著作《悲剧的诞生》就是为了揭示酒神精神在诞生希腊悲剧中的作用而写作的，更是为了弘扬酒神精神而写作的。可以说在那时候，他已把酒神精神看作真正的人类精神，酒神是后来的超人概念的雏形。在他晚期的重要著作《偶像的黄昏》中，他仍然用酒神狄奥尼索斯来象征生命的肯定：“一切生成和生长，一切未来的担保，都以痛苦为条件……以此而有永恒的创造喜悦，生命意志以此而永远肯定自己，也必须永远有‘产妇的阵痛’……这一切都蕴含在狄奥尼索斯这个词里：我不知道有比这希腊的酒神象征更高的象征意义。”^②“肯定生命，哪怕是在它最异样最艰难的问题

^①参见该书第53页。

^②见该书第125页

上；生命意志在其最高类型的牺牲中，为自身的不可穷竭而欢欣鼓舞——我称这为酒神精神”^①。因此，如果承认酒神精神和超人概念在尼采那里不是自相矛盾而确是彼此一致的，那就还要进一步说：权力意志、酒神精神和超人这三者完全是统一的，统一于对人的生命的肯定。

其次是要把超人概念同“重估一切价值”的口号联系起来。尼采要“重估一切价值”，这诚然是他宣布“上帝死了”的直接结果，但他大概不是先发现了上帝概念的虚妄然后进而认定基督教道德是颓废的道德，而应是相反。因为直接作用于人的不是上帝概念，而是它支撑着的道德要求本身。那么又是旧道德的哪个根本之点使尼采不满呢？那就是它关于罪的概念。这概念对于基督教道德来说是第一位的，不但它的其他概念，如救赎——爱他人，天堂——美德的奖赏，地狱——恶行的惩罚，可说都是这个“罪”概念的派生物，基督教得以维持，也全仗这个概念。而这个概念却正是直接敌视生命本能的：它要人把生命本能的要求，也即权力意志的扩张都视为罪恶。所以尼采把以这个概念为基础的旧道德斥之为“反自然的道德”。他说：“反自然的道德，也就是几乎每一种迄今为止被倡导、推崇和鼓吹的道德，都是反对生命本能的，它们是对生命本能的隐蔽的或公开的肆无忌惮的谴责。”^②于是他反其道而行之：“我制定一个原则：道德中的每一种自然主义，也就是每一种健康的道德，都是受生命本能支配的——生命的任何要求都用‘应该’或‘不应该’的一定规范来贯彻，生命道路上的一切障碍和敌对事物都藉此来消除。”^③贯彻这个原则当然也就是“重估一切价值”。所以，只是在逻辑上才可以说

^①见该书第125—126页。

^{②③}《偶像的黄昏》第35页，着重号是原有的。

“重估一切价值”是宣布“上帝死了”的结果，就尼采思想的实际进程而言，他是为了重估一切价值而宣布上帝死了的。他的重估主要是破坏、否定旧价值，这是毫无疑问的，但这也是因为他树立了、肯定了一个新的标准，这新标准自然地是旧道德企图用罪概念来否定的生命本能，也即权力意志。因此，在宣布“重估”之后，进行破坏之后，他不能不考虑符合这新标准的道德是什么和践履这新道德的人是怎样的人的问题。但他还未来得及细想，更没有想清楚。他只能粗略地认定：那应是和旧道德正相反对的道德，应是和旧道德所“改善”了的人正相对立的人。这新道德就是他所谓的“主人道德”，“超人”则是他对这新人的称呼。由此可知，“一切价值的重估”的标准、新道德和超人这三者在尼采心中也是统一的，同样统一于权力意志。

通过以上分析，我们现在大致地把握了尼采超人概念的内涵，可以说，尼采所谓的超人，就是最全面地体现了酒神精神的人，是最彻底地摆脱了旧道德的影响同时也最完备地具备他的新道德要求的人，总之，是既具有最高权力意志又最能充分表现和发挥权力意志的人。思想家有权建构自己的概念，局限于他的体系，我们的批评就只能是在逻辑上的，从尼采超人的概念的形成看，他有一点是可取的，那就是他主张人的幸福是肯定自己的本质，而不应是否定它，即就在生命活动本身之中，而不是在生命活动之外。他这是针对叔本华而发的，也是针对一切旧价值和旧道德观而发的。所以尼采哲学是积极的入世哲学，一反“智慧使人倦怠，无物一刻有价值，你不欲求”、①“一切是空，一切相同，一切完了”②等等“劝善”“劝死”

①《查拉斯图拉如是说》第246页。

②《查拉斯图拉如是说》第160页。

的说教，他的道德教人享受现实的幸福，要人“忠实于大地”^①，“要求地国”^②。这是应该肯定的。问题是他对人的本质的规定也并不正确，客观上仍然不是现实的人的现实的本质。所以实际上他和他所反对的道德一样，也是教人在自己的现实本质之外去寻求幸福了。因为旧道德当然也不是明白地要人在自身之外去找幸福，它同样是先把一个非人的本质的东西，例如上帝、不变的人性之类说成人的本质，然后告诉人说，你的行为越是符合这本质，你就越幸福。即使对于叔本华来说，尽管他说人的真正幸福在于生命意志的否定，但他这个否定是人自觉自愿实行的，因而他可以说，实行这个否定本身就是对真正的人、有道德的人的肯定。由此可知，抽象地谈论肯定本质还是否定本质，是没有多大意思的。所以尼采也并未比他所反对的其他唯心主义高出多少。

从我们的分析可以看出，尼采的超人概念显然具有它字面上所指示的意义：超人就是超脱了旧道德束缚的人，因而也就是超越于、高出于固守旧道德观念的人。在这个抽象意义上超人概念具有积极的意义，也符合人类发展的实际。每一代新人，相对于过去时代的人，都可以说是超人。我们也正是要培养和造就一代超人——共产主义新人。可惜尼采却把这个本来是相对的概念绝对化了。他不懂得，具体的现实的人都是时代的产物，是他的社会关系对原先只是素朴的他进行“加工制作”的结果，因而每个超人都不是天上掉下来的，其超越性、“高迈性”只是相对于“前人”、“旧人”而言；在同时代的新人中，他不过是普通的一员；他不但没有傲视自己时代和自己同辈的任何理由，相反，他视自己为时代的儿子而忠于自己的时代，把自己看作同辈们的朋友，和他们友好相处，共同担

①②《查拉斯图拉如是说》第7、383页。

负起时代的使命，把时代继续推向前进。尼采离开超人产生的现实基础构想超人，他的超人就不但超越了前人、旧人，还超越于整个人类了，因而也就成了从天上降到地上来的神人，他不是人类的分子，而是人类的目的了。无怪乎有人说，尼采宣布基督教的上帝死了，自己却又制造了一个超人上帝。^①这至少不完全是对尼采的曲解或误会，在说到超人究竟是怎样一种人时，尼采确实颇明显地暴露了他的超人的神性。他的说法是很多的，我们只摘引下面这些重要的表述：

(1) “超人还不曾存在过。最伟大的与最卑小的人，我看见过他俩的裸体：——他俩太相似了。真的，我觉得那最伟大的——还太人性了！”^②

(2) “虽然你们是高人，……你们只不过是桥梁；……有一天会从你们子孙中为我生出了真实的儿子和完全的后嗣；但那时候还遥远呢。……我在这里的群山上所期待的不是你们；……我期待更高强的人们，更优胜的人们，更快乐的人们；期待身心严整健全的人们，欢笑的狮子们必会来到！”^③这“更高强的人”、“欢笑的狮子”就是超人。

(3) “人类是应当被超越的。……直到现在，一切生物都创造了高出于自己的种类，……难道你们愿意返于兽类，不肯超越人类吗？猿猴之于人是什么？一种可笑或一种羞耻的东西。人之于超人也是如此：一种可笑，或一种羞耻的东西。”^④

(4) “人是非动物和超动物；上等人是非人和超人：这

^①参见林耀华，《我谈尼采》，《文汇读书周刊》1988年2月20日。

社任之主编：《现代西方著名哲学家述评》第11页，三联书店1982年版。

^{②③④}《查拉斯图拉如是说》第109、338、6页。

是互相联系的。”^①

(5) “人是一条不洁的河。我们要是大海，才能接受一条不洁的河而不致自污。现在，我教你们什么是超人：他便是这大海”。^②

(6) “超人是大地意义。让你们的意志说：超人必是大地之意义罢！……忠实于大地罢！……不要信任那些侈谈超大地希望的人！”^③

(7) “我将以生存的意义教给人们：那便是超人，从人类的暗云里射出来的闪电。”^④

(8) “目标并不是人类，而是超人！”^⑤

尼采著作中用比喻的方式谈到超人的地方更多，他书中的“海绵”、“人类石头中睡着的雕象”、“孩子”、“自转之轮”之类名称，有时只是超人的别名。我们这里只引用直接使用“超人”字样的句子，意在避免误解。上面引文(1)和(2)说明，尼采心目中的超人确实不是历史上的杰出人物，因此他提出超人学说不是宣传英雄崇拜。(3)(4)(5)更明白地说明，他的超人属于未来，是人类发展的前景。他似乎把从类人猿到超人的进化全程划分为三个等级：类人猿——人——超人，所以人对超人的关系相当于猿对人的关系；人是非猿（超越了动物），超人是非人（超越了人）。(5)只不过是形象地表达这意思：人发展为超人，就如河水流入大海，人受旧价值观和旧道德的束缚，“两肩负着许多重累和回忆”，“心中仍有许多歪曲和变形”，所以不洁；超人没有过去的拖累，没有旧价值和道德的影响，因而是明净的；超人并不因为是人的发

①⑤《权力意志》第692、693节。

②③④《查拉斯图拉如是说》第7、7、15页。

展而蒙受玷污，正如大海不因是河水的汇集而混浊一样。(6) (7) (8) 的意思虽不甚明确，但大意也是说超人是人类的前景、光明和目的。“大地”在尼采著作中多次出现，常是指代人类，这大概是因为人类生活在大地上。“超人是大地”的意义”就是说超人是人类的意义与目标。

因此，以上所有说法给我们的总体印象和认识是：因为任何时代的人都是可以被超越的，都有他们的前景、光明、目的，所以超人是个空概念，在现实中是不存在超人的，以前没有，也永远不会有。由此就应该认定，尼采的超人不过是他心目中的完人，他所理想的人，他理解的人性的化身，或者说权力意志的人格化存在。既如此，超人就并不是集中了现实的人的所有优秀品质的典型人物，而是被赋予了权力意志之扩张所必需的一切特性的偶像。这样脱离实际的超人，不是很有点象神吗？神，上帝，不也无非是个被神化了的全能的人吗？

因此我们认为，这样的超人概念，只有明确地被承认为仅仅是对于人类未来的一种设想——尽管是不科学的设想——而决不是作为现实的人的榜样而提供给社会，它才不会有太大的消极的作用，或者也可能有一点积极意义，那就是启发人们不把现存的价值和道德绝对化，从而要求超越自身；如果不是这样，它竟作为向人们发出的一个行动号召，就是说，被当作了现实的人的行为规范，“象超人那样行动”成为一些人的口号甚或命令，那么它将只有消极的甚至反动的作用。因为十分明显，当一个人以尼采的超人自居时，他必将目空一切，完全把自己当作价值的标准，以为他可以独来独往，无法无天，对于他心目中的“下等人”，他必是抱着轻蔑、诅咒、仇视的态度，甚至主张对之施行压迫、奴役、屠杀。人之于超人如同猿之于人，这不就是说超人对待普通人应该象人对待野兽一样

吗？所以，在后一种情况下，超人概念只不过是阶级社会中弱肉强食现象作辩护，为剥削、压迫、奴役、侵略行为和等级制度提供理论依据。

问题是尼采提出超人概念来究竟属于哪种情况。这才是超人概念的要害，也正是这个要害问题引起的争论最多最大。这里不能不提到希特勒纳粹党人曾经把尼采的理论作为他们侵略和屠杀行为的根据这一事实，因此似乎可以说历史、实践已就我们的问题作了结论。但有人说那是纳粹党对尼采的歪曲和利用，并非尼采理论必然的社会效应，更非尼采的本意和期望。但最公允的说法当然是：可以说是“被利用”，但理论自身和作家本人决不能对此毫无责任。在尼采著作中可以找到许多例证，它们证明尼采并不是把超人看作人类自然进化的结果，相反，他认为超人是任何时代都可能出现的特殊的、个别的人物，只是事实上迄今尚未出现罢了。^①因此超人必然存在一个如何对待他的同代普通人的问题。他是如何或应如何对待的呢？尼采下面的话似乎对此作了回答：

(1) “……一个善良健全的贵族的当务之急乃是：它不当看自己是王室或共和国的一个附庸，而应当把自己看成它的天经地义和最高根据所在。——它因此应当毫无愧作地接受千万个个人的牺牲，这些人为了它的缘故，必须被弹压下去，降为残缺不完的人，降为奴隶，降为工具。”^②

(2) “生活本身本质上就是侵占，就是侵犯，就是对外人和弱者的征服，就是弹压，就是严酷，就是强人从我，就是兼并他人，而往最轻处说，……就是剥削”。^③

^①参见《上帝之死（反基督）》第3、4节。

^{②③}尼采《善恶的彼岸》，引自《西方伦理学名著选辑》（下卷），周辅成编，商务印书馆1987年版，第791、792页。

(3) “他们(指最高阶级——引者)统治并不是因为他们想要统治,而是他们就是统治者;他们不能随便成为次等的人。”^①

(4) “查拉斯图拉如是教人:人不当求为不可治愈者的医生,所以你们应当死灭!”^②

(5) “人类是不平等的。同时他们也不应平等;如果我不这样说,我的对于超人的爱何在呢?”^③

(6) “最强、最高的生命意志并不表现在可怜的生存竞争中,而是表现在作战的意志中,表现在权力和优势的意志中。”^④

根据这类说法,难道不可以得出结论说,尼采确实是反对平等,主张等级制,鼓吹人类中的优秀分子有权蔑视、压迫、统治其他人吗?优秀分子中最优秀者就是超人,所以超人概念可以归结为一句话:超人是人类的目的,就是说,人类,也即所有普通人,只是达到超人的桥梁、工具、手段、牺牲品。这样的超人概念,其社会作用怎能不属于我们上面说的第二种情况呢?

上面这种理解还可以从尼采著作中找到更多的佐证。但我们认为,按照用尼采的整个体系来注释尼采的每一个别思想的原则,这种理解只能说是对超人概念可能的正确注释之一,就是说,这理解是可以成立的,因而不能说成是对尼采著作的曲解,但却并不是唯一可能的。因为我们前面说过,尼采自己对这个问题还没有想清楚,更没有讲清楚,要从他的著作中找出

① 《上帝之死(反基督)》第139页。

②③ 《查拉斯图拉如是说》第248、119页。

④ 《尼采文集》第9卷第56页。引自夏基松著《现代西方哲学教程》,上海人民出版社1987年版第94页。

一些字面意思还算明白的句子，但却证明着相反的理解，那也不是难事。鉴于超人概念在今天已经毫无现实意义，我们只是把它作为思想资料来谈论了，所以，我们就没有必要总是去追问尼采的本意了。加之他本来是用散文诗的语言来写作的，对于许多诗句，我们不是就主张不要去问诗人的原意吗？

2. “评价就是创造”：主人道德

尼采说过，“任何民族不判断价值便不能生存”。^①据此可以推论，他要重估一切价值，完全否定道德，为的是建立起一种新的价值观和新道德。另外，他还明确说过，“评价就是创造”^②，“对一切价值重新估价：那就是我对人类最高的自我肯定活动的公式”^③，他甚至用寓言式的语言作过许诺：

“孩子们在海边游戏，——大浪来了，把他们的玩物扫卷到深处去了；于是他们开始哭泣起来。但是同一大浪应当带了新的玩物给他们，在他们脚旁，摆下了许多新奇的彩色的贝壳。”^④这新奇的彩色贝壳就是尼采要带给人类的新道德——他认为道德是人的工具，所以喻为孩子的玩具；大浪自然是指他掀起的“重估”之浪。因此，尼采有建立新道德的愿望，他的重估和破坏只是为建立新道德铺平道路，这一点是不必怀疑的。

但是，即使不破不立是个真理，破本身也决不意味着立。这一点更加不能怀疑。回忆一下我国“文革”的情况就足够了。许多研究尼采的论著都在“两种道德”或“主人道德”的标题下评述他的新道德，似乎尼采真地建立了一个道德体系，我们认为这是不中肯的。尼采思想的基本倾向是否定和破坏，他只是痛感旧道德的种种弊端而要求摧毁之，对于摧毁旧

①②《查拉斯图拉如是说》第66、67页。

③《瞧这个人》第107页。

④《查拉斯图拉如是说》第113页。

道德之后要建立起怎样的新道德，他还未来得及细想，仅是笼统模糊地认定它必须同旧道德完全相反而已。这新道德还是“一张半写就的新榜”。^①这一点可以从他给自己心中的新道德命名的情况得到证明：诸如主人道德、英雄道德、自由道德……等等名目，他都用过，这只能解释为他尚未就新道德的基本原则和特点问题作专门的考虑，还只是在批判旧道德的某个方面时同时想到新道德应具有与之正相对立的特性，于是即兴地冠以能够表征那特性的名字。也就因为如此，所以他的新道德的原则和规范仍然大多是否定性的。这一点也可以从他心中的超人概念还模糊不清得到印证。超人是他新道德的主体，新道德也就是超人道德。主体的人格和他所奉行的道德是一致的、统一的，二者相互规定。既然超人的面貌还很不明确，他所奉行的道德又怎么会清楚明白呢？

更为重要的是，尼采的时代和他的阶级立场还不足以使他创建出新的道德体系来。尼采是站在资产阶级立场上、或者用他自己的语言说，是站在强者的立场来观察和谈论道德问题的。他完全懂得，一种旧道德之所以产生和存在，是因为它有助于选择了它的那个文化的发展，亦即它的创造者们的生活方式的稳定。他仅仅是由于发现了基督教道德所代表的所有旧道德的共同点——它们的功能统统都是压抑人的生命本能，摧残权力意志，他才对它们发起猛烈的攻击。同时他也感到，任何一种旧道德都再不能满足他的时代的需要，现代人所渴望的新的生活方式已不能靠旧道德来辩护和维持了。所以他同时要求建立新的道德，宣称重估一切价值就是他对人类最高的自我肯定活动的公式，粉碎旧价值是为了创造新善恶。^②但是，他

^①参见《查拉斯图拉如是说》的《旧榜和新榜》。

^②参见《瞧这个人》第108页。

所感到的渴望新生活方式的人们乃是形成中的垄断资产阶级而非广大劳苦群众。在尼采时代，这个阶级不满于过去的自由竞争和自由资产阶级所选择的道德工具，要求按新的方式行动和有新的道德观念来为新的行为方式辩护，为他们撑腰鼓气，那是事实。但另一方面，他们对新行为方式的具体细节还很没有把握，还正在探索之中，因而对于究竟应采纳怎样的新道德，也是不明确的。这同样是事实。另一方面的事情。这两方面的事实才造成了所谓的“价值真空”和“道德危机”。处于这一局面下的人们，如果客观情势又不允许他们进行无休止的清谈，而是必须立即采取行动，他们就会急躁不安，对旧行为准则的批判将会更加狂暴激烈，因为这时他们几乎失去了精神支柱，面对新的实践要求和旧良心命令之矛盾冲突，只好用诅咒旧道德来安慰自己，以求行动上稍为坚决些，少受旧良心的阻挠。这就是尼采思想破坏有余而建设不足的社会根源。试问在这种情况下背景下，尼采怎能建立起系统的新道德理论呢？

因此我们认为，只能从尼采对旧道德的批判中去发现，或者说去揣度他对新道德的设想，从他认定的新旧道德的对立之中去确定他究竟赋予了新道德哪些特性。这是研究尼采新道德体系的基本方法。尼采研究者一般倒也是用的这种方法。但必须指出，这种方法尽管是可能的，但所得结论未必尽合尼采原意。因为他常常并未明确说出他的结论，或者常常自相矛盾。例如是否可以根据他坚决反对旧道德所提倡的怜悯，就肯定他主张对人残忍，亦即他是把残忍作为新道德的规范呢？在这里，恐怕不能纯用形式逻辑的排中律来进行推论，因为结论是不堪设想的，霍布斯等说“人对人是狼”，那是说人的本性如此，即在“自然状态”下人是如此，并非认为这应是或曾是一条道德原则。大家都承认尼采对人类有着深刻而热烈的爱，怎

能又认定他主张对人残忍呢？是的，还可以找到他直接而明确地表示要对人残忍的语录。但那或者是讲对某些人要如此，而不是讨论普遍的道德原则；或者他所谓的残忍同一般理解的意义有所区别，特别在结果方面——他这残忍不仅是加重“被残忍者”的痛苦和牺牲，更主要地是使他因之振奋起来，超越自己。因此，贯彻从尼采对旧道德的批判中去把握他的新道德这一方法时，仍然必须坚持用他的整个思想倾向来注解他的个别观点。

现在我们来看看尼采新道德观的几个要点。

首先，尼采认为要建立新道德就必须彻底摧毁旧道德。可以说，他不但承认重估就是肯定和创造，更相信要创造就必须重估。他说：“谁不得不创造善恶，谁就不得不先破坏，先打碎一切价值。”^①“只是坟墓所在的地方，才有复活。”^②他还把建立新道德比喻为医生给病人动手术：“在这里，我们要做个医生，我们要坚强，我们要拿起解剖刀——那是我们的责任，那是我们对人类的爱，那是我们这些极北净土的人（Hyperboreans）作为哲学家所应作的事。”^③在他的重要著作《查拉图斯特拉如是说》中，他专门写了一节《旧榜和新榜》，头一句话就是：“我坐在这里期待，在破碎的旧榜和半写就的新榜之中，我的时刻何时来到呢？”^④这是明确地宣告：写成新榜先要撕碎旧榜，即建立新道德要用批判旧道德开路。

很明显，尼采这里讲的就是我们曾经广为宣传的“不破不

①②《查拉斯图拉如是说》第138、134页。

③《上帝之死（反基督）》第50页。

④参见该书第235页。

立”的思想，如果加以正确的解释，当然是正确的。但我们不免要问：这应是个很普通的容易被人接受的真理，何以要如此大声疾呼地宣传呢？这必要性一定在于对它的解释的特殊性。因此我们认为，尼采强调要创建新道德必须先彻底否定旧道德，既反映他创建新道德的心情很是急切，也说明他自己也深深感到，他对旧道德的批判是不同一般的，具有最大的全面性和彻底性，借用我们当年的话来说，就是他要进行“横扫”和“批倒批臭”。这在实质上就是发起一场道德虚无主义运动。由此可知，尼采的新道德是没有根基的。道德具有继承性，新旧道德的交替虽然也是质变，但决不会采取爆发的形式，人们也很难在短期内完成从旧到新的转变。所以新道德只能是对旧道德的扬弃，创造新道德的过程必是批判地吸收旧道德和根据新情况建立新规范的过程。尼采实际上是要求在“旧道德的废墟上”建立起与旧道德针锋相对的新道德，这似乎很彻底，很过瘾，但结果当然是事与愿违，新道德建不起，旧道德也倒不了。历史上新旧道德的代谢从来都不是如此。这从思想方法上说，则是十足的形而上学。

其次，尼采也交代了实行他的新道德所必需的社会条件，那就是严格的等级制。他说：“阶级的秩序，等级的秩序，只是造成高的生活法则，要维持社会的生存，三个不同等级的分离是必要的，也是使更高类型的人和最高阶级成为可能时所必要的。权利的不平等是任何权利根本存在的条件。”^①他说的三个不同等级，从上到下是：统治者、军人和管理人员（包括法官、国王等）、生产者。统治者是权力意志最杰出、最富创造精神的“最高尚者”，实即他心目中的超人。他们地位最

^①《上帝之死（反基督）》第139页。

高、最受尊敬，对全社会实行治理。生产者即广大工人、农民和商人，他们由于权力意志量少质低而只配接受统治，安分守己、勤勉节俭地从事劳动。中间层执行统治者的决策，组织生产者的活动，其权力意志也介乎上下二等之间。这样，三等级的人数自然从下到上逐渐减少，所以社会的结构呈现为一个金字塔。尼采说：“高的文化有如金字塔，它只能立在一个广阔的基础上，它的第一个条件就是一个强大而健全巩固的平凡大众。”①

由超人统治的严格的等级制社会，这是尼采的政治理想，他把这种社会政治状况作为实行他的新道德的社会基础，那是容易理解的。因为他的新道德的出发点，它的最根本的特征和功能就在于释放生命本能即权力意志，并且激励它、增强它，使之升华，达到最高状态。正是这一点使他从根子上和一切旧道德对立起来。而按照尼采的规定，权力意志在人类个体中本来是不一样的，人和人天生地不平等，有强者弱者之分，有上等人下等人之别，所以即使大家都充分地发挥权力意志也仍然不能达到结果的平等。既如此，完全以权力意志为出发点、标准和归宿的新道德，自然不但要以承认人的不平等为理论前提，还要用人们实际上的不平等来体现他们道德水平高低和权力意志强弱的区别。否则，要是人人平等，就不但表现不出这些差异，更会压抑强者权力意志的发挥，那就有悖新道德的宗旨了。尼采结论道，“错误的来源绝对不是不平等的权利，而是对于平等权利的主张。”②

由此可知，尼采的新道德完全是统治者的道德，说得更清楚点，是为统治者作辩护的道德。和政治公开而紧密的结合，

①②《上帝之死（反基督）》第130、140页。

是他的新道德的一个重要特点。在他理想的社会中，超人既是道德上的完人，又是政治上的统治者。所以他的新道德的原则并不体现为规范超人同超人之间的关系，而主要是关于超人如何对待普通人的规定。这颇清楚地说明，尼采的道德学说只是撕下了旧道德用来为统治阶级辩护的平等、博爱之类的遮羞布，公开地赤裸裸地宣称统治、剥削、压迫、奴役……正是道德的要求，正是最合道德的。由此又可以知道，尼采新道德的主体——超人统治者完全是自律的，他其实不是遵守什么外在于他的道德规范，而干脆是自己的立法者、仲裁者，他可以为所欲为，“我要如此”本身就决定了他行为的道德性。很明显，这样的超人统治者全社会只能有一个，因为哪怕只有两个，他们也有个相互关系问题，但又势必不能达到彼此协调。既如此，尼采的新道德也确实不必对此作出规定。因此，尼采的新道德不仅是统治者的道德，更是孤家寡人的道德，独裁者的道德。无怪乎后来的法西斯头子墨索里尼要以超人自居了。

最后，尼采总是把他们的新道德和旧道德对立起来。凡旧道德认定为善的，他的新道德则判断为恶，旧道德看作是恶的，新道德则承认为善。在《善恶的彼岸》中，有一节专门讲主人道德和奴隶道德的对立，其中说，“根据奴隶道德说来，‘恶’人引起恐怖；根据主人道德，则正是‘善’人才引起人的恐惧，并企图引起恐惧，而劣人则被认为是可鄙视的人。”^①这可以看作是他对于两种道德对立的概括。不过这决不是字面上的对立，不是找反义词的问题。关键是尼采把旧道德的一切原则和所有规范都看作是为了压抑人的生命本能而制订的，其功能仅在于弱化权力意志，而他认为只有释放生命本能，强化权力意

①《西方伦理学名著选辑》（下卷）第796页。

志才堪称为道德的。因此必须从对于权力意志的作用方面去看两种道德的对立。尼采给自己的新道德命名时，相应地也给了旧道德一顶帽子，二者正相对立：主人道德——奴隶道德，英雄道德——群氓道德，创造者的道德——侏儒道德，给予的道德——渺小的道德……。从这些对立的称呼可以看出尼采制订新道德规范的出发点和一般原则。这归结到一点，就是他的善恶定义：“什么是善？凡是增强我们人类力量的东西，力量意志、力量本身，都是善。什么是恶？凡是来自柔弱的东西都是恶。”^①或者“任何意义上的任何一种错误都是本能衰退和意志解体的结果：差不多可以用这来给恶下定义了。一切善都是本能——因而都是容易的，必然的，自由的。”^②

所以我们不必一一罗列尼采的新道德究竟有哪些具体内容，或与旧道德在哪些方面对立。掌握了上述关键，将可以更准确地领会尼采的意思，不至于因他字面表述的含混、矛盾而感到不好理解，甚或发生误会。下面我们举个例子来说明。

在对待人我关系问题上，旧道德普遍提倡利他主义，以同情、爱邻人为美德，尼采对此痛加批判，公然说什么“一种‘利他主义’道德，一种使自利萎缩的道德，在任何情况下都始终是一个坏征兆。”^③“一切创造者都是铁石心肠”，“我忠告你们爱邻吗？我毋宁是忠告你们逃避邻人而爱远人吧！”^④这是不是表示他的新道德是一种自私的道德，教人对他人幸灾乐祸，以仇邻为美德呢？前面说过，不能这样简单推论。有尼采研究者说，在同情问题上尼采的着眼点是自尊，意谓一个人自己要自尊，也

①《上帝之死（反基督）》第44页。

②③《偶像的黄昏》第41、93页。

④《查拉斯图拉如是说》第69页。

就要不伤害别人的自尊心，而同情别人正是视别人为接受者，所以伤害了别人的自尊心。我们认为这也不是对尼采的正确注释。因为这推论显然是以尼采主张平等待人，“将心比心”为前提的，但这前提却不能成立。这里符合尼采思想之基本倾向的解释应该是：尼采的着眼点是这些道德规范的社会功能对于权力意志将产生怎样的影响。在他看来，一个人是利他还是自私，是同情别人还是对人幸灾乐祸，是爱邻还是仇邻，本来无道德善恶之可言，但旧道德却专把前者解释为善，将后者说成是恶。这种解释，亦即这种道德发挥作用的结果，将是迫使人们用牺牲生命本能的代价去争取道德上的美名，从而压抑强者权力意志的大发挥，阻碍人类的进步。所以这道德本身就是不道德的，或者说不是“人”的道德。因此他要反对这些规范，也就是对它们所涉及的行为方式的价值实行“重估”。很明显，重估后建立的新道德只是在总体上把旧道德本身判定为恶，在对人的行为方式进行具体评价时，则不是简单地把旧道德对之作出的善恶判断颠倒过来，而主要是把评价的标准颠倒过来。这才是尼采的“倒恶为善”的要旨。这样，利他、同情、爱邻作为具体的行为方式，究竟是善还是恶，就还须以权力意志作标准，分别情况来评定，而不能一概而论，新道德不能一般地予以反对或提倡。因为这些行为方式同权力意志的关系并非绝对不变，也是因人因事而变化的。我们的这种理解还可从尼采自己下面这段话得到证明：“自私的价值取决于自私者的生理学价值：它可能极有价值，也可能毫无价值、令人鄙视。每一个人均可根据他体现生命的上升路线还是下降路线而得到评价。确定这一点之后，他的自私有何价值的问题也就有了一个标准。”①关

①《偶像的黄昏》第91页。

于“自私”是如此，关于别的原则和规范也理应如此。明白了上面这些，我们对于尼采有时鼓吹残忍、狠毒，有时又似乎也教人帮助他人，对他人宽厚这种“自相矛盾”的表现，也常能得到比较合理的解释。

这里还必须说明，运用权力意志标准来评断行为的道德价值时，尼采不仅是看个人的权力意志在那个行为中体现为“上升路线”还是“下降路线”，更主要的是指那种行为方式对人类权力意志的影响。人类的目的是超人，因而也就是看那行为对于超人的意义。一种行为方式，局限于施与者与受施者之间，有时是难于评定善恶的，因为它体现的权力意志的路线在两者之中可能正好相反。这时就必须以人类、以超人为标准了：符合超人要求的或有利超人诞生的，就是善，否则为恶。许多书上都说尼采有个意思：人类算不得什么，超人才是目的。但未说明，尼采不是把超人和人类对立起来，他正是把超人当作人类进步的代表、象征、归宿。他关于超人是目的的思想应注释为：为了人类的进步，可以用牺牲众多个人的办法催生超人。因此，他的权力意志标准、超人标准是统一的。了解这一点，才能对他的有些言论，特别是涉及剥削、掠夺、战争、屠杀问题的，作出符合他本意的说明。

由此可以看出，尼采对旧道德的批判不无道理，对新道德的设想也就具有一定的合理性。说他猜测到了人类未来道德的某些抽象规定性，那是可以的。但问题却在于，现实的道德决不是人根据某个原则制定的，即使如尼采所说，道德仅是一种解释，这解释也不是人们任意作出的。任何道德产生的根据都在人的实际生活中，物质生产关系中，社会实践需要中，因而新旧道德的交替总是实际生活推移的结果，新的道德只能由作为新实践主体的新人来创造。尼采企图仅仅凭借对旧道德的批

判来创造新道德，那是太不切实际了。人类实践的发展是连续的，具体的，人作为实践主体、生活主人，他的感觉、要求也是连续的，具体的，新人尽管会发现旧道德的弊端，但他们只会根据新生活的需要来制定新道德规范，决不仅仅依照它们是否同旧道德相对立来决定取舍。因为人类只会提出他们能够解决的任务。所以尼采的新道德设想完全是反历史主义的。实际上他从权力意志出发对旧道德的批判和新道德设计，放在几百年之前也照样可以成立。还有，迄今人类实践主体都是以民族、阶级来划分的，因而道德也总带有民族性、阶级性。尼采的权力意志标准无视这个基本事实，他企图站在全人类的立场，甚至生物界的立场来批判具有民族性、阶级性的旧道德，希求建立适合于一切民族和阶级的具有全人类性的新道德，这在他的时代，实在是一种双料的乌托邦。

四、我们的简短结论

通过以上评析，我们认为对于尼采的伦理思想可以也应该得出以下三点结论了。

一，尼采的伦理思想的基本线索是：上帝死了——要重估一切价值——要作超人和为超人的诞生创造条件，引导着这条线索的是他视为人的本质的权力意志。所以不要以为尼采只有激情、格言和比喻，这条线索说明他在总体上是很有逻辑性的。他的根本前提和出发点，也即思想路线的“线头”是：人要表现自己的本性，——充分满足和发挥权力意志，凡表现了或有利于表现人的这个本性的，就是善，就有价值，就是道德的；否则，就是恶，就没有价值，就是不道德的。据此，以上帝的名义扼杀人的这个本性的基督教旧道德当然是不道德的，

应予废止。旧道德的存在和其不道德的作用乃是事实，所以他不谈“上帝不存在”，而说“上帝死了”、“我们杀死了他”。他这是用陈述句来表示更强烈的愿望、命令、诅咒，意谓：让上帝死亡吧！杀死你心中的那个上帝吧！杀死了上帝以后怎么办？如何行动？那自然是重估一切价值，按全新的价值标准——全新的道德规范行动。这新标准、新规范是什么样的？那就是超人或有利于诞生超人。这就是尼采的思路，这不是有着非常严格的逻辑吗？但这也明显地、充分地暴露和证明了他的伦理学同样是以人性论为基础的，是权力意志论的人性论伦理学。因此，尽管有些人把尼采吹得很高，把他说成了独具特色、一反传统、开辟了一个新时代的人物，我们则必须说，尼采并没有脱离资产阶级人性论的窠臼，他的“特色”不过是相对于传统人性论的特色，他的反传统只是用一种新的人性论去对抗、取代旧的人性论。所以从根本上说，尼采是脱离实际的。任何道德都是社会存在的产物，也即人的现实本质的反映，也只会随这二者的变化而变化。尼采出来诅咒上帝和它所象征的旧道德，正是这条规律起作用的表现。在这一点，即在符合规律地对旧道德进行批判这个方面，尼采可说是充当了时代的代言人。但他是不自觉的，并非基于对规律的认识，相反，是基于他的人性论。所以他的批判并不总是中肯的，至于要怎样重估价值和建立怎样的新道德，他就更不能根据规律的启示提供科学的预见，而只能凭着人性论来作不切实际的预想了。大家都说尼采是个悲剧人物，他的悲剧在哪里呢？我们认为就在这里。

二，尼采伦理思想只在其抽象形式上才可能有积极的意义，它的具体内容只有否定的价值。这首先是由尼采的出发点和他批判旧道德时所持的标准决定的。尼采对旧道德的批判诚

然震撼人心，而且常常入木三分，令人拍案叫绝。但因为他不是基于对社会和道德发展的客观规律的认识来实行这个批判的，而是站在人性论的立场上，从权力意志的要求出发进行的抗争，所以他不能对旧道德抱着真正科学分析的态度，而只能简单地加以否定。这样，他的批判所提供的积极的东西就只有批判本身了，就是说，他只是从反面告诉人们“不要怎样办”，至于“要怎样办”，人们从他那里除了得到“要符合人性亦即按权力意志的要求行动”这个指示外，不能知道更多一点东西。由于人性——权力意志是具体的，在不同的人那里并不一样，所以他的这个指示带有十分抽象的性质，人们简直可以任意地加以应用。因此在实践上，尼采的思想可以为一切反道德的、非人道的行为辩护。

尼采伦理思想的上述性质也是由他的道德理论所决定的。我们已经知道，尼采认为并不存在客观的道德事实，道德只是一种解释，只是人的工具，道德价值完全是相对的。既然这样，按照他的逻辑，人们就有理由认为他对旧道德的批判也不过是他的一种解释，同样只具有相对的意义，如果有什么绝对肯定的东西的话，那不过是他证明了旧道德并不具有永恒的价值，完全是可以否定的。因此他的学说和一切相对主义理论一样，只在否定本身并不完全是消极的这个意义上，才具有积极的意义。

尼采的伦理学没有提供具体的有肯定价值的东西，当然更因为它的实际内容本是如此。尼采的全部思想可概括为两大部分，一是对旧道德的批判，二是对他的超人道德的鼓吹。前者没有具体的肯定性的东西自不必说，后者就具体内容而言是错误的，如果硬要挖掘点积极的东西，当然只能是诸如“评价就是创造”、“人类是应当被超越的”，“要忠实于大地”这类抽

象命题了。

三、因此，就社会作用而言，尼采伦理思想并非不可能起好的作用，但实际上起了不好的作用。毫无疑问，思想家是可能被误解的，他的思想客观上起着怎样的作用常常决定于后人对他的解释和宣传，因此坏作用不应完全由他负责，好作用也不必全部归功于他。但这也只是问题的一个方面。一个思想可能被怎样解释和运用，总不会同其“本来面目”完全无关。明显的歪曲终难得到公允，“曲解”的成功总是证明着“原意”的模棱两可性。尼采伦理思想作为一种抽象人性论显然带有模棱两可的性质。“上帝死了”之后人们该怎样行动？诚如陀斯妥也夫斯基所说：“那就什么事都可以做了”，就是说，好事和坏事，善行和恶行都可以随心所欲地做了。尼采既然只说“上帝死了”，“一切价值重估”，而不具体指出新的价值标准，就是说，只侈谈抽象的人性——权力意志标准，他的伦理学怎能保证人们弃恶从善而不是去善为恶呢？相反，人要去善为恶，是完全可以并且很容易从他那里找到根据的——只要宣布“这样做”是我的权力意志的要求就行了。因此，后来法西斯和纳粹党利用尼采思想作为其反人道的罪恶行径的理论依据，不能认为是对尼采的误解或曲解，说是他们利用了尼采思想的一种可能的解释，应该更加公允些。这既符合历史的实际，同时也承认了，现在我们要对尼采作另一种解释和利用也并不是不可以。这样处理同时也解决了一个问题：不必认定尼采是垄断资产阶级的思想家，但垄断资产阶级有理由把尼采看作自己的代言人和理论家。这样处理还解决了一个问题：我们必须批判尼采，又可以吸取他的许多东西，但不是他原有的抽象形式；把他的抽象公式套到我们的现实生活上绝对是错误的，往他的抽象公式中注入正确的内容，这内容则可能更加具有深刻性。

第三章

弗洛伊德伦理思想批判研究

弗洛伊德主义是以它的创始人——奥地利医生西格蒙德·弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856—1939) 的名字命名的一种学说，它最初只涉及神经症^①的病因和治疗方法，也主要只应用于医疗实践，后来，由于把对神经症患者病态心理的研究结论推广到了正常人的常态心理，就逐渐演化为一个心理学派别。二十世纪初，这个心理学派别所主张的原则又被用来解释许多社会文化现象和各种人生问题，于是进一步发展成为关于人生伦理的一种唯心主义哲学。也只是在这时才得到弗洛伊德主义的名称。最近几十年来，弗洛伊德的后继者们把弗洛伊德的基本思想加以发挥和改造，又出现了新弗洛伊德主义。还有人试图用弗洛伊德的观点补充马克思的理论，把二者综合为所谓“弗洛伊德马克思主义”。这当然只能是对马克思主义的阉割和歪曲。80年代以后，弗洛伊德的著作被大量译介到我国来了，并且赢得了许多读者，加上有些电影和文学作品的创作思想带有明显的弗洛伊德主义倾向，所以它在我国人民中，特别是青年学生中产生了不小的影响，87年前后，甚至出现过一股小小的“弗洛伊德热”。今天，那“热”是退了，但弗洛伊德的著作仍被广泛地阅读，其影响还将长期地存在。因此，对弗洛伊德主义作出中肯的评析是非常必要的。本书将侧

^① neurosis, 也有人译为“精神—神经病”。

重于评析它的涉及伦理道德的观点。

一、人性论的道德起源说

尽管弗洛伊德并不是专门研究人类道德现象的伦理学家，但他却广泛地涉及各种道德问题，并且对许多问题都提出了颇具特色的观点，他的著作事实上包含着一个很完全的伦理学体系。我们选择三个问题加以评析，第一是关于人类道德的起源问题。

1. 最初的道德规范是原始禁令

弗洛伊德的每个较具体的观点，都无非是他的基本理论的派生物，但他关于道德起源的思想之直接诱因，却是他对澳洲土著民族生活习性的研究。因此，我们得从那个民族说起。

澳大利亚是太平洋和印度洋之间的一片大陆——在地图上看来，是一个大岛，在它的一千多万居民当中，还有十来万土著人民。那是一群“现代原始人”，生产和生活方式极为落后。例如，他们并不构筑住房，连固定的茅舍都没有，而是到处栖息，随遇而安。他们也不进行耕作，主要以吃追获来的动物和某些树根为生。他们的社会管理更是简单，几乎没有可以被我们称为“组织”的常设机构，有了必须加以处理的公共事务，自然地由年长者出来召开“全民大会”解决。按说，在这样一个人类中，是谈不上有什么道德规范和道德观念的。但是，他们的行为却决不是毫无约束。恰恰相反，他们都极其严格地遵守着许多禁令，谁要是违反了任何一条，都会受到自己良心的谴责，有时候，其痛苦的程度比患了重病还要大得多，竟至可能因此死去。在他们所有的禁令中，弗洛伊德认为有两条是最基本的，所以给予特别的重视和分析。

第一条是不得伤害图腾。土著民族是区分为许多部落的，每个部落都敬奉一种动物（也可能是植物或非生命的东西），把它看作本部落人的共同祖先，同时也是每个人的守护神，因此，大家都对之加以崇拜，祈求它为自己消灾弥祸，降祉造福。这样，自然谁也不得和不敢伤害它，更不能吃食它了，否则就是犯了最大的罪行，就会大祸临头。这种被当作祖先和神明的对象，就叫做图腾。通过对共同图腾的崇拜来维系社会联系和秩序的社会状态，被称为图腾制。“不得损害图腾！”这是图腾制下的原始人的最大禁令，这条禁令在他们那里之深入人心，是我们现代人所不可想象的。和禁令相对应，“必须敬奉图腾”自然成了原始人心中最首要的社会义务，成了每个人的良心。图腾是世代相传的，并不因婚姻而改变，就是说，无论男女，每个人都只崇拜母亲部落的图腾，并不问父亲部落的图腾是什么。这说明图腾崇拜时期是母系社会。

第二条是不准族内通婚。澳洲土著民族在两性关系方面是严格的外婚制，任何人都不得同本族中的上辈人、同辈人或晚辈人结为配偶，也不得发生性关系。为了坚持这条禁令，他们“痛苦地”实行着回避制度。例如，男孩成年以后就不准在家中住宿，一律被赶到营舍去生活；兄妹偶尔相遇，必须立即跑开躲起来，走路时如果发现了异性同辈的脚印，也一定要改道前进，不能再在原来的路上走下去，等等。弗洛伊德采用现代语言，把这个风习概括为“不准乱伦”。他说，这条禁令被原始人如此严格地遵守着，以至他们的整个社会结构和各种制度，几乎就是为了维护这条禁令而设立的。

总结出以上两条基本的禁令之后，弗洛伊德作出了自己的结论：原始人是按禁令行事的，禁令就是他们行为的规范，因此，人类最初的道德就表现为两条基本禁令，或者说，人类道

德发源于原始禁令。

对于弗洛伊德的这个观点，我们当然不必加以非议，因为它说的只是关于人类最初道德的表现形式问题，还不是对于人类道德产生根据的解释。每个民族最初都有过图腾崇拜时期，对于两性关系都有基于自然选择而形成的近乎自然法则的规定，这完全可以设想得到，也可说已经是科学的结论。人类道德是不断发展的，它在未开化的人群中主要表现为风俗习惯，这更不成问题。因此，把原始人的以上两大禁令，以及它们制约着的其他更具体的禁令，看作是人类的最初道德，或道德的雏形、萌芽，这没有什么不可以的。至于是否可以把这个“最初”追溯得更远一些，那是另一回事，有待考古学家和人类学的更新发现了。另外，弗洛伊德的上述观点还隐含着这样一个思想：人类最初的道德规范主要是否定性的，就是说，它主要不是规定人们应当如何行为，而是要求人们不得如何行为。这个思想我们认为也是合理的，因为这符合人的认识规律。“要怎样做”的规定以认识“是什么”为前提，“是什么”是对“不是什么”的进一步规定，当是在认识了“不是什么”之后才达到的。而“不得怎样做”的规定却是只要认识了“不是什么”就可以建立起来的。因此，道德作为规范体系，逻辑地说应是否定性规范在先，弗洛伊德则为这个“逻辑结论”作了“历史的证明”。

但问题在于，关于道德的起源问题主要不是问人类的原初道德规范究竟是怎样的，而是问道德产生的根据是什么，亦即人类为什么会有道德、需要道德。在这个更深刻的问题上，弗洛伊德却犯了方向性的错误。下面我们转到这一问题上来。

2. 道德的直接根据是人类的矛盾情感

道德的根据是什么？或者问：人类为什么会有道德、需要

道德？关于这个问题，弗洛伊德的思路是：对于一个有历史的东西，只要追溯到了它的原初形态，又从理论上解释了那原初形态之所以然的原因，那也就是对它的起源作了很好的说明，就是说，那原初形态的必然性和必要性也就是它的一般根据。因此，既然人类最初的道德表现为原始禁令，人类道德的根据就应该从形成原始禁令的原因中去寻找。弗洛伊德的这个想法，作为一般研究方法，应该说是并无错误的，这也可说是一种历史方法和逻辑方法的统一。弗洛伊德不是没有一点辩证法的。

那么他是怎样解释他总结出来的那两个基本原始禁令的呢？或者说，他提出的理论是什么呢？从他的《图腾与禁忌》一书我们发现，他思考的出发点是这样一个十分简单的逻辑：禁令就是不准人做某种行为，就是要求人“去恶”，但“人没有必要去禁止一件没有任何人想要去做的事情。一件被严格禁止的事，必然也是一件人人想做的事。”^①所以禁令本身就证明着人心中本有作恶的欲念和意向，禁令正是针对它们而发的。因此，禁令的必要性，亦即根据，乃在人心即人性之中，质言之，道德的直接根据在于人心中有作为人之本性的作恶意向。——弗洛伊德一下子就达到了一个人性论的唯心主义结论。但我们且莫急于批判，先仔细看看他的具体论证吧。

有一个可以设想的事实对弗洛伊德颇为有利，那就是原始禁令不是针对“少数败类”而制定的，就是说，它们不但在执行上具有普适性，每个人都无例外地必须遵守，而且它们正是应社会全体成员的需要、要求而产生的。因为在原始人群中，个人之间的社会差异一定不会如此之大，以至于一部分人可能提

^①弗洛伊德：《图腾与禁忌》，中国民间文艺出版社，1986年版，第90页。

出一项制度去专门对待另一部分人。尽管普遍的原则不必用人的本性来解释，但当然只有符合每个人要求的东西才可能根源于人的本性，所以，肯定了原始禁令的普遍性，至少给弗洛伊德的以上观点排除了一个逻辑上的障碍。我们没有在弗洛伊德的著作中看到 he 明确地指出和利用这个不难想到的事实，但可以肯定，他是想到了这一点并且正是根据这一点来构想他的理论的。

在自己的著作中，弗洛伊德引证了许许多多的例子——我们不妨假定那都是科学的发现，因而是应该相信，可以拿来作为推论依据的——说明原始人对于每一个被禁止的行为，都总是一方面感到恐惧，生怕自己因为犯禁而罹受灾祸，同时却又以多种形式表现出想做犯禁行为的强烈欲望。这突出地表现在他们对第二条基本禁令——不能乱伦的态度上。但即使那些很难解释，看起来似乎决没有人会故意去违犯的禁令，也是如此。例如在有些部落，竟把被他们杀死的敌人定为禁忌，人们不得触摸他们被割下的头颅，甚至对杀死敌人的战士、远征军的首领，也都要加上严厉的禁制。这似乎不好说也是由于人心中本来就有做这些行为的欲望和意向吧？但弗洛伊德认为其实不然。因为每个禁忌或禁令都不是孤立的，总还有其他一些禁令和它相伴随，它们互相补充，互相说明，因而必须从它们的相相联系中去解释其中任何一条。实际上将死去的敌人定为禁忌的部落，就还规定在杀死敌人带着敌人的头颅凯旋归来之后，必须很隆重地举行请求死者息怒的仪式，并且向他表示哀悼，乞求他的宽恕，甚至把他的灵魂规定为自己部落的朋友、恩人或守护神。这就说明，被杀死的敌人在原始人心中不仅仅只是耻辱和灾难的象征，还同时意味着光荣和福荫。既如此，人们自然怀念他，很愿意提到他，如果尸体或割下的首级尚在，就

会忍不住想去抚摸它了。因此，他之成为禁忌，同样是因为人心中先有做违禁行为的欲望——弗洛伊德的体系和方法就是教我们如此分析的。

总之，弗洛伊德坚信，列为禁忌的东西正是人想获得的东西，严加禁止的行为正是人极愿去做的行为。这是一个矛盾，不过它在原始人那里以其一个方面，即以禁忌、禁令的形式表现出来。那么，这矛盾的本质是什么呢？它是人的物质实践活动中即实际社会生活中某个矛盾的反映呢，抑或只是人的思想感情纠纷的外部表现？须要禁止的行为总是有人想做的行为，这是不言而喻的，所以我们不必否认或者讳言弗洛伊德发现的这个矛盾。问题在于怎样说明它。如果他沿着上述第一条思路深入地追问这个矛盾，他就和我们走在一条道上了。遗憾的是，从这里开始，弗洛伊德踏上了歧路：他选择的是第二条思路——在道德起源问题上，他的唯心主义从这里开始了。

对于同一个东西，人既想得到它，但又视为禁忌；对于同一种行为，人在一心向往之的同时，又自觉必须予以禁止，总之，对同一对象既爱又恨，弗洛伊德把人的这种心理状态叫做“矛盾情感”。他说，原始人对于禁忌和禁令的矛盾态度，乃是矛盾情感的表现，禁忌和禁令的产生，其必要性和必然性，就是以矛盾情感为基础的。由于矛盾情感并不依赖于原始人的特殊生存环境和生活方式，而是古今人类的普遍心理，是人的一般本性，所以它不仅是人类最初道德——原始禁令的原因，也应是人类道德的一般根据。弗洛伊德对人类道德起源的进一步回答就是如此。

我们说这个回答是唯心主义的，是因为它把问题局限于人心——意识、精神的领域，只用人心的心理、意识活动来说明道德现象，完全把人的物质实践活动置于视野之外，从而掩盖

了、抹杀了、否认了后者对于道德之实际的根源性和决定作用。是的，孤立地看，就是说，从人的思想感情和实践行动之因果链条上截取一个环节来考察，人的每个道德行为确实总是和一个先行的心理矛盾相联系的。因为我们承认某人的某个行为属于德行，实际上也就是认定了他如果只顾自己的利益，他本会做相反的行为的，只是考虑到了他人的需要，才放弃了或压住了那个利己主义的想法，才转而采取这种德行。不然的话，他的这个行为就称不上德行了。这一般也是合乎实际的。据此，似乎必须说，人完成一个道德行为，不过是对于自己的一个思想矛盾或者说矛盾情感，在实践上作出了道德的解决。但问题却在于我们不能孤立地看问题，不能把因果之链随意切断。我们必须追溯得更远些。因为矛盾情感当然不是人的头脑中固有的，它应该也有它的原因和根据，因为“世界上决没有无缘无故的爱，也没有无缘无故的恨”。^① 尽管精神的心理的东西也是相互作用的，可以互为因果，但归根结蒂，它的原因和根据只能是作为道德主体的人的社会存在状况，亦即它的物质实践活动，他的实际的社会生活。精神领域中的东西，作为一个整体，都是社会存在的反映，又怎能将各部分相互作用的因果之链追溯到某一环节就打住呢？由此可见，弗洛伊德把道德的根据归结为思想、情感的东西，虽然使用了矛盾的概念，从方法论上说，也是并不深刻的，非常片面的。

如果仅仅说到矛盾情感是道德之直接根据这里为止，弗洛伊德的错误就不过如上所述。但他不满足于此，他还要把矛盾情感说成人的一般本性，人的本质。这就错得更深，并且有些离奇了。当然，也更带弗洛伊德主义的色彩了。

^① 《毛泽东选集》直排本，第3卷，第872页。

3. 矛盾情感乃是人的本性的表现

认为矛盾情感是人的本性的表现，这是弗洛伊德把它同儿童和神经症患者的某些心理活动加以比较以后得出的结论。

我们知道，在弗洛伊德那里，“性”是一个很广泛的概念，他所谓的性行为，不仅包括我们平常用这个词所指示的行为，其他诸如儿童吮吸手指、让大人抚摸自己、被母亲亲吻、逗耍等等，总之，人的一切直接运用了生理器官的求乐活动，都被概括在“性”的名下了。弗洛伊德说，只要仔细观察和分析就会发现，男孩最早的性爱对象就具有乱伦的性质，因为那正是他的母亲和姐妹。后来，他长大了，懂事了，成熟了，乱伦的行为才逐渐难得出现。但这不是由于他心中的乱伦欲念亦即性欲本能已经消失。不，这种欲念、意向是他固有的，决不会消失，它只不过受到了意识（也叫显意识）——社会向他灌输的种种观念、思想、理论的压抑，不能直接作为支配人的行为的力量，不再被意识主体自己体验到罢了。这个连个人自己也觉察不到但仍存在于个人心中的本能欲望，弗洛伊德称之为潜意识。由于实现了意识对本能的压抑，他得以成长为正常的社会的人。但是，个人心中的意识和潜意识，就它们份量之比来说，犹如大海中漂浮的冰山，意识不过是那露出水面的部分，远比看不见的水下部分——潜意识小得多。在意识活动期间，被压抑的潜意识也在不断翻腾取闹，企图回到意识中来，以便通过支配实际行为来得到发泄和满足。它也可能获得成功，这也正象近海的岛屿的水下部分会因退潮而露出一部分来一样。显然，其可能的程度是同压抑它的力量大小成反比例的，一个人越懂事、越成熟、越有修养，对自己本能欲望施加的压抑也越猛烈、越强大、越有效果，从这方面看，个人成长的过程实质上是增大和积蓄压抑力量的过程。因此，成年人

之做了不道德的行为，例如偶犯乱伦的错误，不过是他的意识偶然放松了压抑，让潜意识中固有的乱伦欲念乘机进入意识一次。可见在现今人类个体这里，一个道德行为的完成，也是以心中一个矛盾的解决为基础的。

物种个体发育的过程，总是大致地重复，再现类的系统发育的历史，这是生物学的一个伟大发现。据此，弗洛伊德把他对于儿童成长的以上观察结论也应用到了人类。他说，原始人群作为“人类幼儿”，其压抑本能冲动的力量当然犹如幼儿一样弱小，所以他们乱伦的本能很容易进入到意识中来，表现为难以克制的明显自觉的欲念。但也正因为如此，就更须要用严厉的手段来对付、抵制这个欲望。现代个人的意识是逐渐产生和强大的，所以没有潜意识和意识相持进行残酷斗争的局面。在原始人——人类幼儿那里，已经有了意识，但既然不是强大得足以象现代成人这样对潜意识施行有效的压抑，那就只好靠增大斗争的激烈程度和借助于外力来取胜了。这就是原始禁忌和禁令所以产生和那样近乎残忍地被执行着的原因。原始禁令作为对本能欲望的压抑力量，是属于意识的，所以也是代表着社会对个人的要求，不过由于世代相袭而成了传统、习性，甚至被“组织化”而成为具有社会遗传性的个人心理特质，以致最后在形式上表现为和潜意识本能对立而又共存的人心中矛盾的一个方面。如果把本能叫做“恶”，它则是人的“良心”，人性即是二者的矛盾统一。既然如此，承认道德的基础是矛盾情感，也就要视道德的根据在人心、人性之中，因为矛盾情感显然正是作为人性本质的这个矛盾之外部表现。

对于弗洛伊德的这套妙论，我们该说些什么呢？看来，这里的关键是他把性概念作了如前所说的扩充，因此他可以硬说儿童天生就有乱伦的倾向。——儿童的那种“性欲”，除了指

向自身器官和自家亲人之外，确实不可能有别的对象。但这样扩大性概念，当然只是为了弗洛伊德自己理论体系的需要，此外毫无科学价值。要从吮吸手指这类“性行为”过渡到严格意义上的“性活动”，从而把意识对于前者的批评（压抑）和对于后者的控制（压抑）混为一谈，最后得出结论说，对同一对象既爱又恨的所谓矛盾情感，实是潜意识的性欲本能冲动和显意识的社会要求之间的矛盾，这在逻辑上是明显地错误的。弗洛伊德给我们提供了一个例子，说明硬要去证明一个错误的观点，不要点花招是难以办到的。

当然，弗洛伊德的上述理论也包含着一个合理的思想，那就是他认定人的意识（显意识）是个人从社会教育中获得的。是的，人之为人，就在于它有意识。初生婴儿只有动物性的本能，还没有意识，其实只是自然的人、可能的人，并非社会的现实的人。是父母、亲戚、学校师长，……总之，是社会对它进行“加工”，他才有了意识，成为本义上的人。一经成为人，他的意识和本能之间当然会有矛盾，他作为人的成长过程确是这一矛盾的发展过程，亦即意识不断更好地控制、调理、引导、改造本能的过程。因此，道德作为意识的一项内容，只是属于这个矛盾的一方，它体现的或说代表的是社会对个体的要求。但很明显，这里如果要讲人的本性，这本性就应专指人的意识，即社会性，因而即使要说道德的根据在人的本性，这个命题的实际含义也该是：道德产生于人的社会性，亦即社会实践的需要。可惜弗洛伊德却从正确的前提引出了错误的结论。这原因仍在于他硬不肯跨出心理、精神领域一步，承认人的意识来自社会之后，又把关系颠倒过来，转而完全用心理的、纯意识领域的矛盾来解释属于实践领域的道德行为了。

弗洛伊德又是怎样把矛盾情感和神经症患者的心理进行比

较的呢？这就更有意思了。他说，有一种神经病人，即强迫性神经症患者，他心中总是感受到一种同他明显的自觉意愿相反的冲动，因而老是被自己压迫着去做一些并不愉快的事情，例如要不断地洗手，每隔几分钟就要起床查看一下房门是否锁好，总是盘问自己，某人是不是对我怀有敌意，等等。弗洛伊德指出，他们如此为自己设立禁制，而且严格地遵守着，这同原始人跟他们的禁令和禁忌的关系，不是很相似吗？于是他更深入地进行比较研究，总结出二者至少有这些共同点：（1）严格遵守禁令并无明确自觉的动机，只是被不可言说不可抗拒的恐惧感强迫着和支撑着；（2）禁令的权威完全由主体自己的心理需要维持，不须借助外界某种力量的威胁和惩罚；（3）确定的禁忌物可以被它物替换^①；（4）执行禁令常要用仪式或类似仪式的行为来表现。相似的东西大概有相近的原因，弗洛伊德就又进而追寻二者的共同基础。当然，他只会到心理领域中去寻找，并且目的是要同他的潜意识理论挂起钩来。

弗洛伊德终于发现了原始人和强迫性神经症患者为自己设禁的共同心理机制。他举例说，“接触恐惧症”患者从小就有不断触摸自己生殖器的欲念和习惯，但后来这个欲念的实现受到外在的禁制（指大人不准他玩弄生殖器）的阻挠，加之他自己心中也升腾起一种应该接受这个禁制的意向，于是这个禁制终于成为他心中的自觉意识的一项内容。然而那触摸的本能欲念并未被这禁制消除，只是被压抑到潜意识中去了，而且只要禁制的力量稍一停止作用，它又进入意识来指挥实际的触摸行为。所以他的心中总是有着禁制与本能，也即意识和潜意识的矛盾冲突，这矛盾冲突也就是矛盾情感——对触摸生殖器这个

^①用“门锁”、“手”代替生殖器。

行为既一心向往之，又坚决禁止之。对此情感，弗洛伊德有一段很形象的描述，现抄录如下：

“主体对于客体或与此客体有关的行为保持着一种矛盾情感的态度。他不断的希望去从事这个行为（触摸，他视它为无上的享受，可是却绝不能做它），可是他也同样的憎恨它。这两股喜爱和憎恨的潮流之冲突无法很快地解决，谁也不能胜过谁，就这样僵持着存在于自我的内心里：禁制在意识层次里喧嚣，触摸欲望在潜意识层次里深藏而不为自我所知。”^①

这是不是科学？提出一个这样规定的潜意识概念来有没有必要？对此读者定有自己的想法，我们不想多说了。看来，弗洛伊德讲的潜意识，他虽然没有也无法真正证明其客观存在，可你也无法完全加以否定；遇到人做出了不自觉的行为，他就说这是潜意识本能的作用，你尽管不同意此说，可又不能不承认有此类现象，且至少现在还不能给予更有说服力的解释——弗洛伊德就是钻了这个空子。因此，对于弗洛伊德提出潜意识理论，究竟是应该象某些人所评价的，认为他发现了人类意识的一个广阔的新领域，还是必须说，它还有待接受实践和科学的证实和检验呢？我们认为后一态度才是比较严肃认真的科学态度。

但弗洛伊德已经把他关于意识和潜意识的矛盾冲突理论，应用于解释原始禁忌和禁令的产生了。他说，原始人自己当然不知他们为什么要有禁忌和要遵守禁令，但我们可以也必须假设，禁忌本是在远古某个时期，由某些权威从外部给予原始民族的禁制，就如儿童心中的禁制是大人教给他的“规矩”一样。起初，禁制可能并未受到严格执行，但后来终于成为传

^①《图腾与禁忌》第46页。

统，并且如前所说，被“组织化”为原始人的心理特质。但也和儿时的本能要求并不在成年人心中消失一样，禁令所指向的各种欲念也仍然在后世的原始人心中存在，不过被他们忘记了，就是说，只在潜意识中存在着。就因为如此，他们对禁忌才表现出矛盾情感：潜意识地想犯禁，同时又严格遵守禁令。禁令是人类道德的雏形，犯禁产生的“罪过感”则是原始的良心。因此，道德的根源在于矛盾情感，即在于人所固有的意识和潜意识的冲突，在于人的本性。

读者应看得出来，弗洛伊德以上论述中所说的“人的本性”，主要是在“人作为人所必需的、固有的基本特性”这个意义上使用的，他没有赋予它以“人的与生俱来的天赋秉性”这样的涵义，就是说，矛盾情感作为人的本性是后天形成的。他说，“矛盾情感……并不是构成人类情感生活的原始部分，它们是……后天所得到的。”^①认定人性，或说人的本性是后天形成的，这暗示了它不是人的自然性，而是人的社会性。就此而言，弗洛伊德是正确的，虽然他又作了我们前面批评过的那种具体解释。但弗洛伊德因此又认为，只能说矛盾情感是道德的直接根据，而不能把它当作人类道德的终极原因，因为它既然是人后天获得的，那就还有一个先天的、与生俱来的东西作它的原因，那才是道德的终极的、原初的、不必再予追溯的根据。于是弗洛伊德又着手寻找这终极原因，并最终认定它是伊底普斯情结。在论证他的这个关于道德起源问题的最后结论的过程中，弗洛伊德发挥了他惊人的想象力和猜测本领。如果说在这之前，他尽管有错，但还不失为进行科学探索，其错误也应归入“科学家的失误”的话，那么，他关于伊底普斯情

① 《图腾与禁忌》第193页。

结等的论述，就完全失去了科学研究的严肃性，可说是胡编乱造了。他的道德起源说中的这一部分内容几乎没有什么有价值的东西，本可以不介绍的，但为了不失完整性，也为了给读者提供一些虽然无用但却有趣的资料，下面仍然扼要叙述一下。

4. 伊底普斯情结是道德的最终根据

伊底普斯情结，其可以顾名思义的名称是“恋母情结”（也译为“母亲情结”或“父母情结”）。所谓“情结”，可大致释义为“情感纽结”，意即几种感情纠结在一起了。恋母情结可称得上弗洛伊德的一大发明，他说：男孩在很小的年龄，其通过肉体器官进行的求乐活动已带有性的意义，最初的性觉区以咀部为主，满足他性快乐的客体就是母亲的乳房，所以母亲是他头一个性爱的对象。到了四、五岁，他便有了对母亲的颇为强烈的性恋和占有欲，并且自然地把父亲看作自己的情敌，对之怀着敌意并想取而代之，但也因此害怕父亲阉割他。男孩具有的这种天生地恋母仇父的情感，就是“恋母情结”（弗洛伊德还把这情感推及女孩，说女孩天生恋父仇母，即具有“恋父情结”）。很明显，这种说法是荒谬可笑的，但竟出自一个大思想家之口！当然，小孩天生恋母是一个简单的事实，这既有生物学的基础，更是人类至今主要由生母本人抚养幼儿这个社会关系的结果，因而是完全可以给予科学的、唯物主义的解释的，何必谈什么“情结”？至于说男孩天生仇父，那就既没事实的根据，更说不出半点道理，纯属弗洛伊德的捏造了——一个科学家，为了自己体系的需要，有时也不惜杜撰、捏造的！

恋母情结为什么又叫伊底普斯情结？那是弗洛伊德对一个希腊神话故事的附会。古希腊悲剧《伊底普斯王》叙述说，一个祭司告诉底比斯国王和他的妻子约卡丝达：如果他们生下一

个儿子，那么那孩子长大后将会杀死父亲而娶母亲为妻。后来他们真生了个儿子，那就是伊底普斯。为了避免祭司预言的灾难，约卡丝达决定弄死这个婴儿，就让一个牧羊人捆上孩子的双脚，再将它丢入树林之中。但那牧羊人动了恻隐之心，竟违命地把伊底普斯送给了科林斯国王的一个仆人，那仆人又将孩子带给主人，结果他被国王收为养子。国王告诫所有的人，不让伊底普斯知道这个秘密。所以这王子长大后一直不知道自己的身世，但特尔斐的神谕中也告诉他，杀父娶母将是他的命运。为了逃避这个厄运，他于是离开科林斯国，并决定永不回到父母身边。但他在途中卷入了一场纠纷，把一位乘马车的老人杀死了，而那正是他的生父底比斯国王。（伊底普斯当然不知道这一点。）后来他流浪到了底比斯国，当时人面狮身神妖斯芬克斯正在威胁着当地年轻人的生命，因为凡回答不出她的谜语者，都要被她吃掉，只在有人答对了她的谜语之后，她才肯停止吃人。因此底比斯人商定：谁能猜出神妖的谜底而使他们得救，他们就拥戴谁为国王，并且还将国王的遗孀——约卡丝达王后作他的妻子。伊底普斯听说了这个情况，一向仗义的他就去冒了个险——回答斯芬克斯之谜。而他竟答对了。于是斯芬克斯自动跳入大海，底比斯人得救，伊底普斯被拥为国王，并娶了以前的王后——那正是他的生母。但伊底普斯幸福地做了几年国王之后，他的国家却受到瘟疫的袭击，人民死亡甚多。预言者泰勒西斯就出来说：这是上苍对伊底普斯所犯的双重罪过——杀父与娶母，即杀人罪与乱伦罪——的惩罚。伊底普斯开头不肯承认自己犯了这两个罪行，后来却不能不正视它。于是他弄瞎自己的双眼，离家四处流浪，母亲约卡丝达也自杀了。——神话故事以这个悲剧结果告终，弗洛伊德则以杀父娶母者的名字，给他发现的以仇父恋母为内容的情结命名。

这个故事尽管只是不乏想象力的神话，却更加坚定了弗洛伊德关于儿童天生恋母仇父的设想，认为这个神话讲的即使不是事实，也至少证明古代人早就发现和确认了恋母情结。另外，他还说，对神经症病人的分析研究也同样发现，在他们身上存在的情结，“与由神话中所发现的真相一致，这些神经病人没有一个不是伊底普斯”，而且这个情结在他们那里的表现“比起婴儿所有的更为扩大而显著，他们不是稍为有一点怨恨父亲，而是想他死去，对于母亲的情感则显然是以娶母为妻为目的”。弗洛伊德是怎样论证这一点的，我们就不介绍了。总之，他的结论是：恋母情结，也即杀父娶母这两种罪恶，乃是人的不可驾驭的与生俱来的两个本能，图腾制下的那两个基本禁令正是对这两个罪行的惩戒。因此，认定那两个禁令是人类道德的萌芽，恋母情结就是道德的终结原因，最深层的人性根据。十分明显，这个结论是连作为科学假说的资格都不够的，它不过证明，只有把道德的根据归结为人的与生俱来的某个品性了，也即归结为某个自然性或说动物性了，弗洛伊德才会甘心和死心。

如果说提出恋母情结来，弗洛伊德还至少有些观察事实和人家编造的故事作依据的话，那么他把两个基本原始禁令同恋母情结扯到一起，就连一点蛛丝蚂迹、捕风捉影的事实根据都没有了。于是他只好发挥想象力亲自来编造了。下面就是他为了自己“体系”的需要而编出来的“科学神话”。我们相信，读者看完之后将会瞠目结舌，然后又转为捧腹大笑。

原始人群构成的部落并不是一开始就存在着图腾制。在图腾制出现之前，是由一个凶暴、强悍而嫉妒的男子统治着，他独占了部落内所有的妇女，其他男性则都是他的儿子——因此他是原始父亲。由于他是儿子们情欲的绝对障碍，所以儿子们

都恨他，结果他就又把忤逆不顺的成年儿子赶出部落，使他们更无法乱伦。但被逐出家园的兄弟们后来竟联合起来，回家把父亲杀掉，并吞食了他的遗体。可是，他们的情欲却并未因此得到满足，因为他们又彼此嫉妒起来，谁也代替不了父亲的位置。他们于是后悔了。为了赎杀父之罪，更为了解决内部争端，大家相约将某一种动物作为父亲的替身而加以崇拜，谁不得伤害它（这就是图腾）；同时还规定大家都不娶本部落的女子为妻。从此，部落社会进入图腾制时期，人们恪守着最初的两个约定。——弗洛伊德就如此地说明了那两条基本原始禁令的由来，让它们的发生史正好和伊底普斯情结相吻合，彼此互相印证。

这里必须说明，弗洛伊德的以上故事倒不是毫无生物学根据的。达尔文曾在他的名著《物种起源》中描述过，群居中的猿类是由于雄性的嫉妒心而防止了近亲杂交，从而得以优化遗传基因，种族更其发达。因此，一个猿群常常只有一个“丈夫——父亲”，由它承担着预防杂交的责任。达尔文由此联想到人类，说“要是我们一直往上追溯，……寻找人类的社会习性……那么，我们所最可能得到的结果是，初民们居住在小小的社会里，每一位男性都拥有他能力所能供养和负担的妻子们，同时，他必须时时嫉妒地提防其他男人的染指。或者，他将象大猩猩一样，一个人伴随着几个妻子一起生活；因为，所有的土著都‘同意在一个小群体中只能有一成年的男性，当年轻的男性长大以后，争执于是产生，最后，由最强壮的男性在杀死或驱逐出其他竞争者后而为新小群体的领袖。’……如是，较年轻或瘦弱的男性被排出而开始流浪，当他成功的找到了异性同伴后，自然地，他避免与自己原来血缘相同的家族结婚。”^①

^①达尔文，转引自《图腾与禁忌》，第157~158页。

弗洛伊德自己也承认，他设想出“原始父亲”的故事，乃是受达尔文的启发。他还说，威廉·罗勃逊·史密斯的《闪米特人的宗教》也使他对自己的设想更有信心。因为那本书介绍了闪米特人吃“图腾餐”的情况：每年都有一次，平时被奉为神圣的充当图腾的动物，要在部落全体成员面前被杀掉、被分食，然后又被全体人员沉痛地哀悼。弗洛伊德对此的解释，读者应可想而知了，那就是这表现了闪米特人——原始人对父亲（图腾是父亲的替身）的矛盾情感：因恨而杀之，又因爱而哀之，分食他则更是羡慕他当年的地位，希望从他的血肉中获取他那样的灵魂、精神、力量。弗洛伊德还以基督教的圣餐礼作为人有这种感情的印证。^①

但问题不仅在于所有这些是否可以确认为事实，并且没有其他更可靠的事实来提供更合理的解释，这里的关键点仍然是这样一个问题：究竟是人的与生俱来的动物性本能决定着人后天作为社会人的存在，亦即他的社会关系、实践活动，还是社会关系、实践活动，以及因它而形成的人的种种社会特质不断改造着人的动物本能？我们和弗洛伊德的分歧主要是在这里。他坚持前一个决定作用，我们则认为后一个改造作用才是根本的。因此，他的道德起源说是人性论的唯心主义，我们是历史唯物主义，他讲的人性本质上是动物性，我们则认为人性应是人的实践性、社会性，或者说，人在社会实践中形成的那些属性。

对于弗洛伊德的道德起源学说，我们就评述到这里，最后还指出一点，那就是用弗洛伊德的道德起源说，是无论如何也解释不了人类道德的演化和道德的多样性的。不同时代和不同

^① 《图腾与禁忌》，第190页。

阶级各有各的道德，这是基本的事实，这事实难道能用矛盾情感、恋母情结、与生俱来的性本能来说明吗？这些东西在不同时代和不同阶级的人们那里不是没有什么不同吗？为什么同一原因产生了不同的结果？如果说是由于它们也是变化的，或者在不同条件下引起的道德也不一样，那就又必须认为促使它们变化的因素，或它所处的具体条件才是或也是道德的原因和根据。但这也等于否定了弗洛伊德的道德起源说。可见弗洛伊德的理论还有过于抽象，不能用来解释具体道德现象的缺点。

二、非道德主义的道德本质论

什么是道德？或者说，道德的本质是什么？这是道德学说——伦理学中比道德起源问题更重要的问题。按说，对于一个有历史的东西，真正客观地考察了它的起源，说明了它是怎样发生的之后，也就基本上把握了它的本质。因为这时至少可以给它下一个所谓“发生定义”了。马克思主义就教导我们这样地进行研究，马克思自己对货币本质的规定更是这种研究方法的最好榜样。但也不乏这样的科学家，他们不是毫无成见地探寻对象的发生史，以求认识它的本质，相反，他们是先行规定它的本质，然后从那规定出发，推测、演绎它的历史发展，然后又反过来“证明”它的本质正是他规定的那样。我们不能说这个方法绝对错误，因为历史和逻辑是统一的，一致的。关键是对本质的规定是否有误，会不会只是研究者的成见或偏见。弗洛伊德属于后一类科学家。从上节的介绍，读者大概已经领会，弗洛伊德那样讲述道德的起源，他的逻辑结论一定是：道德本质上是同人的本能欲望相对立的，是代表社会、群体、他人，并通过个人自己来压抑自己天生自然倾向的力量。实际

上，在弗洛伊德的伦理体系中，这个对于道德本质的规定是现成地包含在他的基本理论之中的，就是说，乃是他的几个“原始观点”之直接推论，他正是从它出发去设想和叙述道德起源的——遇到说不通时，就用想象的“事实”来填补“逻辑空白”。这一节就是介绍和评析弗洛伊德如何用他的基本思想来规定道德的本质——上面说到的那个规定。

1. 人的行为的真实动机主要是潜意识的

读者可能会感到奇怪：弗洛伊德是个精神分析医生，顶多还是个心理学家，在他的著作中为什么会有一个伦理学体系？就是说，他的学说怎么和道德问题挂上钩了？但这其实并不奇怪，因为弗洛伊德的工作和伦理学问题确实有一个“结合部”，他是以此结合部为桥梁而跨入伦理学领域的。

我们知道，凡是能够对之进行道德评价的行为，必须是行为主体，即行为者自觉地完成的，而且它的结果应是他原先决定做那行为的目的。一件完全无心做出的事情，不管它的影响如何，都是谈不上善恶的，就是说，不好对它作道德上的评价。即使是属于有心，但事与愿违，行为后果完全违反行为者的初衷，一般也不仅仅根据后果和行为本身来鉴定其道德性质，总要考察到行为者当初的用心。由此可知，道德行为是一定要涉及到行为者的目的、动机的，道德评价与其说是指向行为本身或行为后果，还不如说是针对行为者做这行为的目的和动机。就因为如此，对于思想、心理尚未成熟的儿童，以及对思想、心理活动出了障碍的神经症患者，我们才不从道德上提出要求，至少要比对成年人和正常人的要求宽大得多。因此，研究道德的伦理学，与研究人的思想动机的心理学，理应有所联系，甚至有着不解之缘。既然如此，作为心理学家的弗洛伊德会广泛地论及道德问题，就是很自然的了。

更为关键的一点是：道德评价主要是指向人的行为动机，这当然要以人的行为动机可以被认识为前提，但准确地把握人的真实的动机是否可能呢？这不仅是问，对于一个行为者，其他人能不能如实地分析出他的行为动机，更是问他自己是否就一定知道他的真实动机。对我们来说，前一问的回答是肯定的，因为我们主张可知论；后一问更不成为问题，因为人有自我意识，一个人为什么做某件事，不会连自己也不知道。但就是在这个问题上，弗洛伊德抽掉了传统道德学说所必须的上述前提，提出了他最大胆最有创造性的设想。他说，人们自觉承认、宣布的行为动机，常常只是一种文饰，其实是不真实的。请注意，弗洛伊德不是说人们往往有意隐瞒自己的真实动机，而是说，人的行为的真实动机乃在人的自觉意识之外，或者说之下，是行为者自己也觉察不到的，因此，他自觉意识到的动机只不过是真实动机的某种“投射”、“伪装”。那不被作为意识主体的人所知，却实际地指挥、支配人的行为的东西，当然也属于人心，即属于广义的意识，但它们是不同于自觉意识的人的另一个心理领域。弗洛伊德把这一心理领域称为“潜意识”。显然，只有弄清了这个领域的情况，有关道德的问题，特别是道德评价的问题，才能得到彻底的解决。由于传统的道德学说都是以相信人们能够把握自己的行为动机为前提的，所以弗洛伊德的潜意识理论可说是动摇了传统道德学说的基础。他从潜意识理论出发而发表的道德观，当然也就具有全新的内容——至于是否正确和能不能得到公认，那是另一个问题了。因此，要完全懂得和中肯评析弗洛伊德的道德学说，一定要首先全面了解他的潜意识理论并作出公道的评价。

弗洛伊德认为人心中有一个潜意识领域，最初是基于对精神——神经症病人的观察和分析。有一部分神经症患者并没有

机体的、生理上的缺陷，但他们的言行却是反常的，在正常人看来是荒谬的，他们自己提不出合理的解释，报告的动机总让人难以置信，疑团丛生。那么是什么力量、怎样一种欲求在支配他们的行为呢？人们常说那是由于“精神错乱”，这其实只是一种评论，而不是说明原因，因为这里问的正是为什么会“错乱”，或追问是怎样一种“错乱”。当时西方的治疗方法多是企图去除患者神经系统的某种故障，那自然收效甚微，因为可能根本没有机体上的病变。于是弗洛伊德独辟蹊径，大胆设想，也许，人心中还有一些不自觉的、非意识的、不可言说的欲念冲动，它们实际上在影响着人的行为，但在正常人那里，它们被自觉意识掩盖了，或控制了，所以行为具有明确自觉的动机，神经症病人的“精神错乱”就在于自觉意识对它们的控制失灵，从而行为显得莫名其妙了。那些不可言说的欲念冲动，就是潜意识。

用人具有潜意识这个假定去分析正常人也常有的作梦的现象和梦境的内容，弗洛伊德认为自己获得了很大的成功，从而更加强了对于潜意识理论的信心。他的名著《释梦》（也译为《梦的解析》或《梦的释义》）既是用潜意识理论解释作梦的心理机制和许多梦例，也是论证潜意识存在的报告。

另外弗洛伊德还说，儿童的心理和行为更明显地向人昭示潜意识的存在和作用。我们上一节中讲的儿童表露出的恋母情结，就是潜意识。即使在正常的成人身上，也可发现潜意识存在的证据。例如，人们难免犯些小错误，说错话，读错字，忘记熟人的名字，等等，是经常发生的。这些其实并非偶然，乃是潜意识干扰意识活动的结果。一个记性很好的人忘了赴约，正证明着他潜意识中有一个不去赴约的理由和欲念。——注意，弗洛伊德并不否认可能有生理的原因，他只是不承认完全

是生理的原因。

总之，潜意识是存在的。弗洛伊德对自己的这个发现颇为得意，他说：“对于潜意识的心理过程的承认，乃是对人类和科学别开生面的新观点的一个决定性的步骤。”^①他的发现完全可以和哥白尼、达尔文的发现媲美。^②那么，潜意识究竟有些什么内容呢？它的性质如何？数量有多少？对于这些，弗洛伊德就说得不很清楚了，只能作些他不能证明因此你也无法反驳的笼统的规定了。其要点是以下这些：

（1）潜意识多是人与生俱来的本能冲动，其中主要又是性本能和性冲动，以及童年时代遗留下来的、无意中接受的而后来被遗忘了或者说被自觉意识压抑到潜意识中的种种欲念。例如男性的恋母仇父、女性的恋父仇母之类。

（2）从性质上说，潜意识的根本特点是具有主动性和连续性，即总是不断地为自己寻找发泄的出路，力图渗入意识之中通过支配人的具体行动来得到实现和满足，所以它是人的行为的内在动力，人的一切有意识的行为之终极原因和真正的心理动机。

（3）在数量上，或者说在力量上，它是人的精神活动、心理能量的主体，大大超过自觉的意识——思维活动，如上节作出的比喻，它是海中冰山的水下部分，意识只是露出水面的尖顶。

对于弗洛伊德的这个理论该如何评价？我们认为，说人心中有潜意识存在，这并非毫无根据，只是弗洛伊德太夸张了，竟把它置于人的意识——心理活动的主体地位，从而将导致非理性主义。辩证唯物主义哲学和现代自然科学都已证明，意识

①②弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1986年版，第9、225页。

活动是人脑的功能，其内容则是客观存在的反映。人的意识既有理性的，也有感性的，既有自觉的、系统的、定型的，表现为思维过程的形式，也有自发的、零散的、不定型的一般心理活动的形式。因此，把前者叫狭义的意识，称自发的、不系统不定型的，因而常被主体忽略，即不被主体明确认识的部分为潜意识，并没有什么不可以，指出有这一部分存在和它们实际上也在影响人的行为，更是有好处的。但无论如何，人的意识之本质和核心的部分只能是前者，而决不会是潜意识。因为人之为人，正在于有自我认识，亦即有对于自己意识的意识。否认自觉意识在人身上的主导地位，把自发盲目的潜意识看作人的意识的主体，实在是把人降低了。

认为潜意识的内容多是人的本能，这有一定道理，因为所谓本能，按现代科学解释，就是一定物种的个体在不自觉的情况下，按照自然选择所获得的、由其生存条件和机体组织决定的现成方式进行活动，以及进行这类活动的的能力。显然，在动物那里，本能是纯粹的自然属性，在人身上，则是自然属性向人性的过渡，就是说，人性正是在于控制本能，把它的作用纳入到自觉意识支配的活动系统。正因为如此，人才从一般动物提升了出来，才成为人。所以弗洛伊德把本能欲望夸大为人的行为的决定性因素和力量，是本末倒置的，极其错误的。

读者应设想得到，建立在这样一个潜意识理论基础上的道德学说，其基本观点怎么能不是基本错误的呢。

2. 道德是文明压抑本能的产物和工具

人的行为的真实动机是潜意识的，潜意识的主要内容是本能欲望，它具有主动性、连续性，不断追求满足和发泄——弗洛伊德把这称为“快乐原则”，意谓只求发泄、满足的快乐，并不顾及其他。从这点出发，弗洛伊德立即作出一个结论：人

是趋乐避苦的，或者说，追求幸福和保持幸福是人的一切行为的总原则，是人的本质、本性。接着，他就从这个人性前提出发，演绎关于道德的本质规定。读者将会看到，他的具体推导过程似乎是很合逻辑的。

弗洛伊德首先指出，笼统讲的快乐或幸福包括两方面的内容，一是积极的，即直接得到愉悦的感受、体验；另一个是消极的，只是去除或避免痛苦和不快。人们通常都只在前一个意义上理解幸福，但这种狭义的幸福却很难达到，直到今天，人类尝到的痛苦还远远多于快乐，因为在人类幸福之路上还存在许多障碍。弗洛伊德把这种障碍概括为三个方面：第一是自然环境过于恶劣，使人很难从它直接得到现成的所必需的资料以达到幸福；第二是人类肉体组织软弱无力，因而个人简直无法单独生存，更不用说和环境作斗争了；第三是人们建立的调节社会结构和人际关系的各种规则、制度等有严重缺陷，以致它们竟和人自己作对。更为重要的是，人们往往只看到前两个障碍，几乎完全忽视了后者，而人可以努力改善的却正是这一方面，并且前两方面还有赖于这一方面的改善来得到弥补。因此，弗洛伊德特别重视和强调作为社会结构、制度、规则等等之总和的社会文明对于人的幸福的作用，希望用自己的潜意识理论对它作出说明，并在这一基础上提出一个改良社会文明以增进人类幸福的建议方案。

弗洛伊德企图通过揭示以上说的三个障碍之间的联系，来确定作为社会文明之一项内容的道德之产生根据和本质，从而也就同时说明了它对人类幸福的作用。他说，人要实现幸福，一定要有食品、衣物、住房等等物质条件。他把这些都称为财富。但自然对人是很不恩惠的，它为所有动物提供现成的生存条件和“快乐资料”，人竟是唯一的例外。因此，人要获得财

富，必须改造自然物，即进行生产活动。但是，“人在地球上只是软弱的动物有机体，人类物种的每一个人都是无能为力的乳儿”，“人们不能独立生存”。所以为了生产财富，达到生存和幸福的目的，人们只有联合起来，结成集体，凭集体的力量来解决大家共同的矛盾。但既然追求幸福是每一个人的原初目的，那么当集体的力量不足以满足每个人的需求时，亦即创造的财富不够分配时，集体中人与人之间的关系就必定是你争我夺的生存竞争关系。于是，要使集体维持下来，不因相互斗争而瓦解，就不能不对个人的某些本能欲望加以限制，并且用规则、制度以至带强制性的力量来实施执行。这就是社会文明。由此可知，文明乃产生于遏制本能冲动的必要性，是以本能的某种牺牲为代价的，其本质功能就在于对本能施行压抑——这里已经埋伏下了道德是本能的对立面的思想，因为道德是文明的一部分。

不过弗洛伊德的论述更曲折一些。他说，由于文明总是要求人控制本能，所以它终于成为人的一种沉重负担，使人的心理失去了平衡。这样，人们自然又把它看作自己幸福的障碍，对它怀有敌意了。但这样一来，社会文明在帮助人巩固集体以对付自然界的同时间，也要对人自身严加防范了。它只好制订更严格的规章、制度、礼仪、法律等等来禁止人们对它的破坏。社会文明和人的本能之间的这种相互作用，使二者的矛盾愈演愈烈，势必威胁社会集体的安全，也使人们陷入更大的痛苦。但社会为什么终于维持下来并且发展了呢？为回答这个问题，弗洛伊德对他的本能学说另有一个补充，那就是里比多和本能升华的理论。

所谓里比多（Libido的音译），也就是人的性本能，不过称它为里比多时，是强调它是人的行为的原始动因、动力，即

把它看作一种力、一种能量了。^①要起个新名称当然是为了宣布它的新特性，所以弗洛伊德说，人身上的里比多完全服从能量守恒和转化定律，不但是个定量，而且还能够转换。从里比多的分配看，文明和本能的矛盾就在于文明要求人把尽可能多的里比多投入有利于巩固集体的社会活动，本能则坚持主要用于寻欢作乐。但里比多的表现形式是可以转化的，就是说，当投向某个活动受到太大阻力时，它会转向另一活动。从本能方面说，这表示人的本能发泄受到太大压抑时，它会放弃直接发泄的方式，转从别的活动中找到间接的、替代性的满足。这个替代性的满足如果是对社会有利的，其实现的转换就叫做“升华”。由于本能可以升华，所以文明对本能的压抑没有导致社会瓦解，而是“升华”出很多新的人类活动形式。科学、文化、艺术等活动领域，就是本能升华的结果。

但是无论如何，本能欲望是不会停息的，也不甘心于只得到替代性的满足。所以升华只能减弱本能对文明的反抗，并不能消除它对文明的敌意。因此，社会文明还一定要找到一种手段，它既教人放弃本能，以免危害自身，同时又使人的那颗由于本能未能得到满足而蒙受伤害的心得到一定的安抚，仍然保持着心理的平衡，从而去除或至少大大减少对社会文明的敌意。果能如此，社会文明就可以不受抵制地对本能施行压抑了。很明显，这种手段必须只是代表文明的要求，但却要存在于人的心中，即它应是社会派驻到人心中工作队，是社会灌输给人的、或者说在人心中培养起来的反抗人自己的力量。社会文明终于组建了这个工作队，找到了这个力量，它就是道德。

^①正因为此，我国常有人把里比多译成“原欲”或“性欲力”。

就这样，弗洛伊德自以为最好地回答了社会文明和它的一项特殊内容，或者说一种特殊形式——道德的本质问题。道德是什么？就是社会对个人本能施行压抑的产物和手段——这就是结论。

对弗洛伊德的上述论证，读者感觉如何？简直无懈可击吧？人都追求幸福，这个出发的原理不证自明，可以作为公理看待。弗洛伊德还对它作了个证明，更是加深了人的认识。所说前两个障碍，完全符合实际。由之推论人必须结成集体，更是顺理成章，和马克思关于“为了进行生产，人们便发生一定的联系和关系；只有在这些社会联系和社会关系的范围内，才会有他们对自然的关系，才会有生产。”^①的结论，几乎完全一样。集体成员间难免有矛盾，于是要有规则、制度，社会文明就此产生了。这当然合乎逻辑。凡属制度之类，都是对人的约束，即不准人任意行动，因而它和人的自然倾向或者说本能要求形成矛盾对立面。有矛盾就有斗争，这斗争既是互相限制，又导致了互相加强，既然统一体没有瓦解，那就必然是采取一种使双方都感到满意，至少都可以接受的新的同一形式。这更是真正的、深刻的辩证法。既如此，最后的结论难道还有错误吗？何况这个结论还明显符合实际，能经得起实践检验的。我们做的哪一件称得上善举或德行的事，不是伴以某种利益的牺牲？且不说为了救人而牺牲生命的英雄行为，你给灾区人民捐赠五块钱，不是就要少买两斤肉或别的可供自己享受的东西吗？要是道德行为不必以利益的牺牲作基础，甚至有助于获得利益、享受，那么世界上所有的人都将是有高尚道德的人了！

①《马克思恩格斯全集》第6卷，第486页

但是我们要提醒读者，千万不要被弗洛伊德的抽象议论引入歧途，也不要被他似乎严密而辩证的推理所迷惑。真理是具体的，辩证法作为叙述和论证方法不是不能为诡辩和谬误服务。这里的要害之点是：弗洛伊德似乎是把全部推论都建立在“人有追求幸福的本性”这个公理性论断的基础之上，但实际上他讲的幸福却只是指人的动物本能的满足。因此，如果把他的基础如实地恢复为“人的本性就是追求本能发泄的快乐”，我们就会立刻感到他的理论的荒谬性了。

还要请读者注意弗洛伊德在这里的感情倾向。当他说追求幸福是人的本性时，明显暗示这样的意思：凡是有碍于人的幸福的都是不合人性的，错误的，应予革除的。因此，他的结论——道德是文明压抑本能的产物和手段，就是对人类道德的谴责，宣布它是反人性的，即使不废除也至少必须改革。所以我们必须说，在关于道德的本质和作用问题上，弗洛伊德的理论是非道德主义的，甚至是反道德主义的。这一点，有的西方学者也早就指出了出来。

弗洛伊德对道德本质的规定真地符合实际，经得起人们道德实践的检验吗？否！古今中外无数志士仁人，革命先烈，以及我们身边的众多英雄模范，他们见义勇为，临危不惧，以至舍己救人；他们公而忘私，忍辱负重，可以大义灭亲；他们克勤克俭，艰苦朴素，毫不利己，专门利人，所有这些表现，难道也是趋乐避苦？难道他们崇高的道德不是证明着他们更具有最完满的人性？是的，你可以说，他们之所以那样行动，是因为他们能够从中享受到快乐，如果不那样就会感到痛苦，所以他们也是趋乐避苦的。但既然这样，就决不能把人的快乐归结为动物本能欲望的发泄，就必须说，一个人的真正的幸福，或者说一个真正的人的幸福，是由他的社会存在状况所决定的，

是他因自身某种社会需求的实现而达到的一种心理——精神状态，这状态不仅不能归结为动物本能的满足，相反，有效地、合理地引导、改造本能要求正是他进入这种境界的一个条件和一方面的原因。由此可知，从社会效果方面看，弗洛伊德关于道德本质的学说只会是在尊重人性的旗号下，呼吁社会废除或大大放宽道德限制，从而为道德败坏者提供了一种辩护，使他们可以恬不知耻地宣称他们的荒唐生活是“表现人性，享受人生”。尽管这决不是作为科学家的弗洛伊德之自觉目的，但我们却必须指出这个客观的社会效应。

当然，收敛起义愤，再平心而论，我们又得承认，弗洛伊德的思想中也包含有不少闪光的东西，他在好几处接近了真理，只是又终于却步了。例如他关于人必须结成集体和有集体就一定要制度的论述，虽然仍带有传说的契约论思想的痕迹，但确实更接近历史唯物主义。他分析社会文明和本能的矛盾，不仅方法上有辩证法，并且这个矛盾事实上也是存在的。从一定意义上说，这一矛盾乃是社会与个人或说族类与个体的矛盾的一个方面的表现，而迄今为止，人类正是在这个矛盾的艰难曲折的斗争中发展的。他把道德看作是社会通过个人自己来规范个人的行为，亦即社会要求内化为个人心中的律令，这也具有合理性和深刻性。可惜所有这些闪光的思想被放在了错误的基础上，因此又是为错误的体系服务了。这告诉我们：对于一个理论体系来说，最基本的、作为出发点的原理才最关紧要，才是具有决定意义的。

3. 超我——社会常驻人心的道德代表

道德是在文明与本能的矛盾斗争中产生的，是站在文明一边来缓解这个矛盾的，是人心中打着为人自己的旗号替文明说话的力量。因此，道德虽存在于人心中，却归属于文明，是社

会文明的一项内容，一种形式，一支劲旅。个人一经有了道德观念，这个“吃里媚外”的东西就构成他的人格的一个重要方面。弗洛伊德从道德的必要性和它的基本功能方面规定了道德的这个本质之后，就又从它的既定形态，从它作为个人人格的一部分和其他部分的关系，对它作进一步的描述，更加具体地揭示它的“吃里媚外”性。弗洛伊德关于这一问题的论述是饶有趣味的，但限于篇幅，我们不能大段抄录他的那些生动形象的说法，而只能转述其大意，这是很可惜的。

弗洛伊德说，当人类有了道德之后，成年人的心理就由三部分构成，他分别称之为本我、自我和超我。本我（原文为id故又音译为“伊德”或“伊底”）就是本能，与生俱来，完全是非理性的，以潜意识形态存在于人心中。我们已经知道，它既有主动性，又只遵循快乐原则，总是盲目追求发泄。但也就因为如此，它很易把人推向同他人、同外界环境的矛盾。因此，它必须加以约束，人必须学会控制它。这个必然性终于成为现实。因为经过同环境的多次矛盾、斗争、失败之后，本我会自然地发生修改，即它的某些成分、方面、趋向会变得同环境一致起来。修改的部分逐渐增多，最后竟从本我中分出而成独立的部分了。这就是自我（原文为ego）。所以自我是人后天获得的，是“学来的”。它不再具有盲目性，而是自觉的意识，即人心中的理性部分。但它来自本我，就内容而言，它是本我活动之成功经验和失败教训在人身上的心理积淀，所以它并非和本我作对的力量，相反，是为本我服务的，它的职责是对本我实行引导，建议采取能够得到外界许可的活动方式，以便既能得到满足，又不使人遭受伤害。可见自我充当着本我和外界环境的中介，它在处理二者的矛盾时，虽然向着本我，又总是希望双方都作些让步。因此，它只能按常识、理性、逻辑所教

导的方式行事。弗洛伊德说它遵循的是“现实原则”。弗洛伊德把自我和本我的关系比喻为骑马人和他的马的关系：“马提供运动的能力，骑者则操有规定目的地及指导运动以达到目的地的权力。”但也有关系不理想的时候，那时也如“骑者策励其马，反而必须依据马要去的方向”，就是说，自我反被本我操纵了。

那么超我是什么呢？弗洛伊德说，超我是自我进一步发展的结果，但就人类而言，它要比自我晚出现千百万年。现今人类个体从出生到具有超我虽为时很短，但也重演了它的漫长的历史。婴儿只有本能，毫无自觉意识，还只有本我，没有自我。所以他一味盲目求乐，并不顾任何危险。渐渐长大了，开始懂得有些事做不得，有些事必须按某个方式做，他的行为才有了导向。而这也就说明他的心中已经有了一个自我。但起初也只是根据行为对自己的影响将是怎样的，来决定取舍，还不会考虑同他人、环境的关系，还没有涉及道德、宗教、政治、法律……等等的观念。只在更加长大了，父母、长辈、亲戚、邻居、师友对他进行了这方面的教育，生活的实例也给了他这方面的熏陶之后，他才又逐渐学会从他人的角度来观察自己的行为，萌生出关于自己行为好不好、别人准不准、合不合某个要求的观念，同时也就拿这种评价作标准，给自己建立起种种禁令和“应当的”行为模式。这就是超我。由此可知，超我是社会通过多种教育渠道在个人心中培养起来的心理结构，是社会规范在个人心中的内化形式。它的形成意味着社会对个人的要求变成了个人的自我要求。用弗洛伊德自己的话说就是：超我“是一切道德限制的代表”，“如果说本我是人内心的外界自然，超我就是人内心的外部社会，是人的内心中代表社会反对自己的力量。”

弗洛伊德对个人心理结构的这种划分，我们认为是有道理的，符合人类发展和个人成长的实际。不过我们也认为，不把本我归入“人格结构”，也许更恰当些，因为它只是动物本能，一个人仅仅只有本我时，他不只是人格不完全，干脆根本就不是人，或说还只是形成中的人，可能的人。另外，虽然从心理发展进程看，确有自我和超我这两个阶段，但在成熟的人身上，似乎难以对二者作明确的区分。因此，既然是讲人格结构，不是讲心理发展史，这个划分就没有太大的意义。

但在弗洛伊德看来，自我和超我完全不是一回事，因为如前所说，自我是为本我服务的，它只是引导本我按社会认可的方式表现自己；超我却是压抑、反对本我的，它几乎是禁止人把里比多浪费在本我的活动上。因此，超我的职责是监督自我，不准自我在处理本我同环境（即社会）的矛盾时和稀泥，强迫它完全倒向社会一边，坚决把本我推上绝对服从社会要求的轨道。超我包括“良心”和“自我理想”两部分，良心就是专门反对自我的，就是说，自我一旦不顾超我的监督而让本我做了越轨的事，就会受到良心的谴责。自我理想则要求自我把人引向完成高于社会期望的事情，如果工作不得力，人竟半途而废，自我也要受到懊恼、羞愧、失望之类情绪的折磨。由此可见，超我对本能的压抑，比之外部环境对本能盲目发泄的反抗，力量更大，范围也更广。它就在人心中，不仅可以惩罚于出事之后，还可以警告于发动之前，对它来说，人做坏事和想做坏事的区别都不存在了。弗洛伊德又打了个比方：超我的形成，“好象把一支卫兵驻扎在即将叛乱的省份之内”。

由此我们可以知道，弗洛伊德提出人格结构学说，又是为他的基本观点服务的，他无非是要进一步证明：文明压抑本能，社会控制个人，不但越来越严厉，也越来越巧妙了。他把

本能当作人的最深刻的本性，哪能不把它归入人格结构？他又将超我视为人的异己力量，又怎能将它和自我混为一谈？这说明，一个人如果立场错了，又要死死地为错误立场作论证，那就会一错再错，一些单独拿来本可认为正确的东西，在他那里也是为错误服务的。其实，人的本质“在其现实性上，它是一切社会关系的总和”^①，人本来就是由社会“加工”成为人的，因此，超我，作为社会的代表，正体现着人的社会性，正是人之为本性的所在，怎能说是压抑人性的力量呢？是的，它要控制本能的盲目发泄。但这不是压抑人性，而是改造人身上残存的动物性。另外，在成熟的人那里，他的道德意识不仅表现为自发的倾向，不只是情感体验，而主要是自觉地、理智地调控着自己的行为，因此也正是他的自我的主体部分，对他来说，有什么超我监督和反对自我的问题呢？当然，用道德观念批评自己的另一个思想，用“良心”驱逐自身的某些邪念，这在人倒是常有的，这两种思想也确实具有不同的社会意义。但二者都属于理性认识，就说它们的道德价值不同就行了，又何必要用超我和自我的名目来区分呢？

尽管视超我为压抑本能的力量，但弗洛伊德还是给它以很高的社会评价，认为在道德的继承方面起着很大的作用。他说，父母师长在教育孩子们，对他们进行赏罚时，是以自己心中的超我为准绳的，所以每一代人的超我都不是拿长辈们的实际形象作榜样，而是以他们的超我为模型，它接受的是历代相传的风俗习惯，是社会的普遍的良心。因此，道德能够成为一种传统，可能滞后于其他社会意识的发展，并且对社会经济状况具有相对独立性。弗洛伊德的这个思想当然是合理的，正确

^①《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。

的。另外他还认为超我也是衡量一个社会道德水平的尺度，因为道德作为社会规范、戒律、禁令等的总和，其被真正执行的可能性取决于它们内在化为人的自我要求的程度，而体现这个内化的正是超我。他的这个说法也是可以接受的。当然，在马克思主义伦理学中，我们也用我们的语言对这个观点作了更好的表述，这里并不存在要用他的思想充来补我们理论的问题。弗洛德伊还具体地叙说了不同规范和它们在不同的社会发展阶段内化程度也不相同的问题，这些我们就不予介绍和评析了。

但不用说，总的说来，弗洛伊德是对超我持批判和否定态度的，认定强大的超我不是给人带来幸福，而是人的沉重的心理负担。这里还必须说明，弗洛伊德并没有肯定超我都是人的自觉理性。他甚至说，外部要求在人心中的内化可能如此之深，以至形成的超我竟是潜意识的、非理性的，表现为盲目的是非感、不可理喻的罪恶感。人们用这种情感强迫自己禁欲，甚至不仅禁止寻欢作乐的行为，还禁止萌发想做这类行为的欲念。这真使人太苦了。所以弗洛伊德认定，超我的产生和存在，是把人的来自外部权威惩罚的不幸，换成了自己的永久的内心的不幸，它甚至成了神经症的原因。他还在自己著作中举例说，本来完全相同的两个人，后来一个由于外部环境的关系没有形成强大的超我，生活无拘无束，为所欲为，所以也就无忧无虑，身心健康，尽享人生快乐；另一个因为家庭和环境要求很严，所以超我力量十分强大，但结果却不断受到责任心、罪恶感的折磨，最后整日生活在恐怖之中，终于患了神经症。这里，弗洛伊德又回到了他的主题：道德是对本能也即对人性的压抑。

弗洛伊德的这个命题是完全错误的，是对人类道德的诬蔑，是对有道德的人的侮辱！人类之为人类，就在于有道德。

个人要成为真正的人，就要有高尚的道德。道德是帮助人类发展的，是促使个人完善的。因此，一个人越有高尚的道德，才越能享受作为人的幸福。是的，没有道德的人少有许多限制，可以放浪形骸，因为“人不要脸，百事可为”。但他们有的只是感官的快感，而那是动物也有的。所以人们叫他们为“行尸走肉”。所有这些，弗洛伊德应能想得到吧？自己的著作在客观上不是教导人去做真正的人，竟是号召人把自己降为动物，这对于一个科学家来说，不能不说是很大的悲剧！

三、悲观主义和利己主义的幸福观

什么是人的幸福？人要怎样才能生活得幸福？回答这两个问题不仅是伦理学的重要内容，可说还是它的落脚点。弗洛伊德对这两个问题的回答，我们实际上已经知道了，那就是：充分满足本能的要求就是幸福，去除或大大放松社会对本能的压抑是实现人的幸福之第一条件。但是，社会文明不是人为了克服自己幸福之路上的两大障碍——自然条件恶劣和人身体软弱，由人自己创造的吗？因此，它决不是外在于人的东西，理应正是人的幸福的条件。这不但是弗洛伊德自己说的，而且还是他的理论的一个出发点。既如此，文明怎能去除或大大减弱呢？这对于弗洛伊德真是个难题。但他也很懂得这个矛盾。因此，他论及人的幸福问题时，只好作这样一种折中的处理：先向人们证明，社会文明对本能的压抑确实给人造成了极大的痛苦，今天的文明事实上已成了人类不幸的主要根源，然后用自己的理论开出一个处方，向社会提出一个缓和这个矛盾以增进人类幸福的建议。下面我们就来看看他的证明和建议。

1. 悲观主义：文明和幸福不可得兼

在直观的意义上，人的任何一种幸福都是以自己需要的满足为内容的，就是说，幸福无非是人的一种自我感受，是因需求获得满足而达到的心理平衡状态，而进入的一种精神境界。弗洛伊德就是从幸福的这个直观内容入手来建立他的幸福观的。为此，他提出了人有两类需求的观点。

无须我们介绍读者就会知道，弗洛伊德是把满足人的与生俱来的本能欲望列为人的第一需求的。对他来说，这个需求是自因的，不能问它从何产生，只能问是否和如何满足。它的充分满足就是人的幸福。但前面说过，弗洛伊德完全懂得这个需求的满足要有物质条件——生活资料（财富），它们又不是能从自然界现成地取得的，人必须结成集体去生产出来。因此，弗洛伊德认为，同他人合作，亦即为他人服务以求得帮助，是人的第二需求。他称前者为“利己的需求”，后者为“利他的需求”。前者是原生的，第一位的，后者是派生的，第二位的，二者是目的和手段的关系，实现了利他的需求，不直接就是幸福，只有因之也满足了利己的需求，才算达到了目的，人才感到幸福。弗洛伊德说：“通过满足没有受到自我控制的不驯服的本能冲动所产生的幸福感，相对来说比通过满足受到自我控制的本能所带来的幸福感更强烈。”^①

但是，集体不仅创造了物质财富，也创造了社会文明。文明既然是属于社会的，它就只要求个人服从集体，为了集体趋向强大，工作更有效率，创造的财富不断增多，它只鼓励个人满足利他的需求，并不顾及他的利己的需求。用弗洛伊德自己的话来说就是：“社会的基本动机是属于经济的；因为社会的各分子没有工作，社会便无法维持他们的生活，所以社会总希

^①弗洛伊德：《文明及其缺憾》，安徽文艺出版社1987年版，第19页。

望不工作的分子越少越好，而且把精力都离开性的活动而从事于工作。”^①可见社会把人的两个需求的主从关系完全弄颠倒了。就这样，人克服了幸福的两个障碍，却同时建立了第三个障碍，尽管人类创造了高度的文明，个人却没有享受应有的幸福，而只是得到了文明的痛苦。“我们所谓的文明本身应该对我们的大部分痛苦负责，因此我们如果抛弃它而返回到原始条件中去，我们将会幸福得多。”^②就是说，在文明的社会里，人或者是不文明而享有较完美的幸福，或者是抛弃幸福而做一个文明的人，每个人都必须在这二者中作出选择。——这就是弗洛伊德幸福观的基本内容和他的理论证明。显然，这个幸福观完全是悲观主义的。

弗洛伊德的上述证明当然不能成立，我们在前面实际上已经驳斥过了。先把人的幸福归结为满足动物本能，然后说人的社会性对残存的动物性的改造是妨碍人实现幸福，这有什么意思呢？这同赌棍嫖客把他们的腐化生活叫做幸福，于是认为我们批评和禁止赌博嫖娼是不让他们过幸福生活，正是一个逻辑。弗洛伊德在这里的根本错误，是把人的幸福作了“非人的规定”。要知道，动物也有本能欲望，它的本能倒是常得到满足的，但能因此就说动物是经常幸福的吗？那未免太玷污幸福这个圣洁的字眼了。幸福应该是专属于人的，它虽然是人的心理状态，但首先要是人的社会状态，就是说，它乃是人的社会状态所引起的心理状态。说是由于需要的满足而达到的，那也未尝不可，但这时就必须明确，人的需求主要是社会性的，而不纯粹是作为动物的本能欲望；它产生于人的实际活动，也是在社会实践活动中得到满足。古希腊哲人赫拉克里特也深深懂得这

^①《精神分析引论》第246页。

^②《文明及其缺陷》第28页，译文略有改动。

个道理，他说：“如果幸福在于肉体的快感，那么就应当说，牛找到草料吃的时候是幸福的。”^①

但理论的失误不等于毫无事实根据，结论的荒谬也不意味着推导中的每一句话都是虚假的。弗洛伊德说文明、道德给人造成了不幸，其实也道出了现代资本主义社会的某些实际。他指出有这种情况存在，对我们也不是没有一点警惕作用。在我们的生活中，被提倡的道德规范未必每一条都是有利于人的幸福的。这里的关键在于，人虽然不是动物，但却是由动物进化而来，因此就不能完全没有动物本能。而且，高级运动形式总是包含低级运动形式，以低级运动形式为基础的。在正常情况下，人的幸福总是内涵着生理需求的满足。我们大家都说健康是幸福的重要条件，这不仅指只有身体健康才能更好地投入伟大的事业，当然也包含有如果不健康就会“食不甘味”、“寝不能寐”、亦即不利于生活享受这一层生理意义。尽管我们必须说，为了人类解放而流血牺牲，而罹受苦难，而顾不上恋爱结婚，而长期夫妻分居的革命者和建设者们是伟大的，也是幸福的，但我们毕竟不是希望这样的人越多越好，相反，我们要尽可能地帮助他们解决这方面的“困难”，他们自觉自愿地那样受苦，正是为了更多的人不受他们那样的苦。就是说，他们那样因为痛苦而幸福，并不是人类幸福的常规，也不是我们理想的幸福状态，而只是特殊情况下的特殊表现形式。因此，在理论上，我们确实不能把人的幸福和本能欲望的满足对立起来，似乎获得幸福非牺牲本能不可，而应该明确认定，在这二者真成了对立面，人的幸福是不完全的。弗洛伊德不过以极端片面的形式向人们指出了这一点。所以我们不能在批

^①《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1981年版，第28页。

评他的片面性时，把他思想中包含的正确之点也给否定了。下面我们举出弗洛伊德拿来证明道德造成个人不幸的三个情况。

第一是涉及婚姻的道德观念常常成了家庭不幸的根源。弗洛伊德说，现代人的道德普遍要求人们婚前禁欲，又只承认一夫一妻制是道德的，并且夫妻间的性行为也加以种种限制，因此无论婚前婚后，人的性本能都得不到满足，都受到道德的压抑，人都是不幸福的。性生活的不和谐、不美满，为节育而苦恼，为后果而忧虑，使已婚者感到自己陷入了比婚前更惨的境地，因为那时还可以有美好的幻觉。是的，性本能受阻时可能发生升华，得到替代性的满足。但是，“一个人到底有多少性欲升华而作他用，恐怕早已由其体质和遗传因素决定了”，而且“正如发动机器时，热能不可能百分之百地转化为动力一样，本能中能升华的成分也不能无限制地增加，不管作出多大努力也是如此。”^① 社会道德又不准人婚外偷情，离婚也常常受到道德谴责。因此，人只好自己折磨自己，终生都在不幸的婚姻中度过。越是有教养、有道德的人，所受的痛苦也越深刻、越长久。

第二是道德压抑性本能反会损坏个人的人格。弗洛伊德的意思是，道德迫使人禁欲，但性本能是“一个巨大的深渊”，“一口充满着沸腾的刺激的大锅”，实际上是禁不住的。“许多人自吹能轻易地禁欲，揭穿其事实真相，我们便发现他们的禁欲原来是靠于淫或其他类似儿童早期自淫的方式来维持的”；^② 而手淫与文明对性道德的要求简直水火不相容，它从多方面损坏了人格，只是说明并且更加使人做什么事都想走捷径，幻想不经过斗争和痛苦便能取得重大成就；它还将使人选择性对

①弗洛伊德：《性爱与文明》，安徽文艺出版社1987年版，第266页。

②《性爱与文明》第277页。

象的标准反而大大提高，以致于更难找到配偶，更难有满足性本能的正确方式，甚至影响婚后生活而更其不幸。弗洛伊德还说，“禁欲……通常情况下只能造就一些善良的弱者”，“在年轻时实行彻底禁欲的男子，将来必定不会是个好丈夫”。

第三是道德对性本能的压抑会使人犯罪或患神经症。“那些因为本能冲动十分强烈，最终压抑不住的人，便不能适应社会的要求，变成一个罪犯。”^①“性满足的机会愈少，它在人心目中的价值就愈增加，受挫折的里比多随时都在寻找发泄的出路，由替代的对象求得病态的满足，由此而形成神经症状。”^②

应该承认，以上这些情况都是实际存在的，即都是曾经有过也还会发生的事实。弗洛伊德从现代西方社会中举出这些事实，我们也可以在古代东方社会中找到类似的事实。不是公认封建礼教吃人吗？那也就是封建道德吃人。但是，弗洛伊德由此得出前述那个普遍的悲观主义的结论，却又是错误的。因为很明显，所有以上情况其实仅仅说明：那样的道德和人自己奉行了那样的道德，事实上使人陷入了不幸。就是说，以上情况的出现只是特例，是特定社会状况和人接受了特定的道德的结果，并不证明人类道德和个人幸福的冲突具有普遍必然性。弗洛伊德可说是攻其一点，不及其余了。如果把他的必然判断改为可能判断，即把他的结论改为这样子的：社会文明、道德本来是人创造出来帮助人增进人的幸福的，但在特定条件下，它也可能反而成为许多人不幸的原因，那就正确了。这个可能判断的意义在于，它会启示我们去对我们的道德宣传和道德教育进行一番审查，看是否有些内容实际上也在起着不利于人的幸福的

①②《性爱与文明》第265、272页。

作用，同时告诉作为道德主体的个人，不仅要有道德地行动，而且要对奉行的道德原则作理性的批判，如果认定某个规范并不合乎合理的道德理想，那就应该予以抛弃，按这条格言办事：由他人说去，走自己的路！

因此我们认为，如果把问题上升到更高理论层次，可以说弗洛伊德在道德与幸福的关系问题上，已涉及到道德的时代性与阶级性问题了，但资产阶级学者的立场和狭隘的眼光又不允许他得出具有普遍意义的结论。迄今为止，具体的道德都是有阶级性的。历史上一切剥削阶级的道德客观上都与人的幸福有对立的一面，那是很自然的。这不仅对接受了剥削阶级道德的劳动者来说是如此，对剥削者自己来说也是如此。弗洛伊德就是把这局部的和暂时的情况普遍化、永久化了。其实，即使在旧社会，劳动者自己的道德就并不如弗洛伊德所描述的那样，竟是劳动者不幸的主要根源，相反，它对劳动者的生活和斗争起了很大的推进作用。在真正合理的社会，社会道德和个人幸福是可以达到完全的统一，二者将正比例地发展着，有道德的人也一定是幸福的人。我们的社会主义社会就是朝这个方向发展的开始。

最后我们还想交代两点。第一是弗洛伊德并不完全否认满足利他的需求也能给人带来幸福感，他甚至说，作为一切社会道德之代表的超我反映了人类高尚的方面。不过他又断言，这种幸福只有少数人可能得到，更只有少数人去追求这种幸福，大多数人，特别是未受教育，知识不多的人，总是只追求本能满足的幸福，很明显，这既反映了弗洛伊德对劳动群众的轻蔑，也暴露了他理论上的不彻底。但这是不奇怪的，他怎么好说人越是缺德就越是幸福呢？但不管怎样，弗洛伊德并不是主张完全废除道德。实际上，他也只是提议改善道德。这一点，

我们后面将要叙述的。

第二是弗洛伊德也并非是个“纵欲主义者”，相反，他也主张适当控制本能，并且十分重视对儿童进行这方面的教育。问题是他已经把幸福归结为性本能的满足了，所以又来谈控制本能就显得自相矛盾，缺少号召力了。但既然人家自己本来是矛盾的，我们也就不必只讲那矛盾的一个方面。因此，说弗洛伊德的理论在客观上对西方社会的“性解放运动”起了号召的作用，那是可以的，而说弗洛伊德就是一个性解放的鼓吹者，则是不够实事求是的。

2. 利己主义：要自己幸福就要使他人痛苦

弗洛伊德的幸福观不仅是悲观主义的，认为根本不可能得到完全的幸福，而且是极端个人主义的，主张从本性上说，人总是只求自己幸福而决不顾及他人利益。这后一点，读者从他关于幸福即本能的满足这个规定中，大概已经有所感觉了。性满足的快乐，无论从哪方面看都是纯个人的，幸福追求仅以获得这种快乐为目的和归宿，怎能不是利己主义的呢？但弗洛伊德并不如此简单，他还从另一方面对他的利己主义进行了论证，那就是他的关于人有两种本能的说法。

弗洛伊德并不把人的本能完全归结为性本能（就因为如此，我们前文提到本能时，有时才可以并且须要在后面追加“主要是性本能”之类的说明），而是认为人有两种本能，除性本能外，还有一种“进攻本能”（或译“破坏本能”），即人还本能地、天生地有一种从事攻击和破坏活动的冲动。他说，“人类不是温和的动物，不是那种需要得到爱，当受到攻击时至多只能够自卫的动物，相反，人类这一动物……在其本能的天赋中具有很强大的进攻性。”^①“人类是一种野兽，对于

^①《文明及其缺憾》第56页。

这种野兽来说，对它的同类的关心是一种异己的东西。”^①这种进攻本能原是指向外界的，但会因为受到阻碍而转向自身。因为向外或向内的破坏，最终都会导致生命有机体的死亡，所以，这种破坏本能就是“死本能”——相应地，性本能也就叫“生本能。”弗洛伊德认定，人类社会的侵略、战争、屠杀等等现象，个人表现出来的残暴、贪婪、狂妄等等品质，都是进攻本能的表现和证明。毫无疑问，这个本能更会受到社会文明的压抑，人的这种先天的反社会性和社会文明对它的压抑，以及它因受到压抑就更加和社会作对，构成了个人和社会的矛盾之另一个侧面，因此也就成了人的幸福的又一障碍，人的不幸的另一根源。

从人有进攻本能的理论出发，弗洛伊德达到了最初由霍布斯表述过的著名结论：“人对人是狼”，就是说，在处理人际关系问题时，人们必然奉行利己主义原则，为了自己幸福，不惜牺牲他人利益。在弗洛伊德看来，即使在性本能引发的活动中也同样如此，因为人对待自己的恋人、父母、子女、朋友，也无非是把他们当作满足自己性欲或发泄某种激情的对象，对他们好，爱他们，乃是因为他们能够满足我的需要，是因为我爱我自己。是的，人也有社会性，人可以为了他人、集体、社会而忘我地工作，这和进攻本能似乎是明显冲突的。但弗洛伊德解释说，这并不证明进攻本能不存在，只是表示它和性本能一样，也可能在受到挫折时发生升华。为他人工作，不是性本能的升华，就是进攻本能的升华。例如女教师忘我工作，热爱学生，是她的性本能的升华；外科医生认真治病，进行手术，是他的进攻本能的升华。他们不过是在这些替代性的社会活动

^①《文明及其缺憾》第57页。

中发泄本能，求得替代性的满足罢了。所以人的社会性、利他表现只是现象，它产生于根源于人的本能，因而它不是否定进攻本能，而是曲折地表现和证明着这种本能。

这又真是妙极了，你简直无法反驳。就行为与对象的关系，或人与自己行为的关系而言，人的活动不属于“爱而求之”，就可归入“恨而除之”，这个二分法是绝对不错的。既然人的一切行为都是由本能推动，说人有生和死两类本能，有什么问题呢？——生本能即性欲本能，也就是爱的本能。如果引入目的概念，那么，表现生的本能，保护、建立、生产一样东西固然是为了利己，发挥死的本能，进攻、破坏、除掉一个东西，同样是为了利己。所以，两种本能看似对立，本质上则是统一的，统一于利己主义原则。这也显然合乎实际，简直不必分别各种情况逐个分析，只须问一句有哪个人做哪件事情是为了害自己就行了。回答一定是否定的，这就证明利己主义确实具有普遍性。何况马克思主义也公然申明，“人们奋斗所争取的一切，都同他们的利益有关”^①呢？你要是拿不怕苦和累，甚至不惜牺牲生命的英雄行为来反驳他，他就搬出升华来解辩。你反驳得倒他吗？

但对于弗洛伊德这种玩弄抽象概念的把戏，读者该是很熟悉了。所以我们不想对他的上述谬论详加评论，只须提醒读者思考下面这一串问题就行了：人的社会性究竟是动物性派生出来的，还是来自人的社会实践活动？如果说本能的“升华”，在动物那里为什么不能发生升华？人之为人，到底是在实现升华之后，还是在这之前已经是人了？又，害人、杀人、吃人这些直接表现进攻本能的利己主义行为，和助人、救人、爱人这些

^①《马克思恩格斯全集》第1卷，第82页。

升华后的利己主义表现，除了直接利己和间接利己的区别外，还可不可以指出二者的其他区别？哪种区别是更本质的、更有意义的？把它们同样概括于利己主义的名下会有什么利弊？最后，不同时代和不同阶级的人，利己主义的表现是一样的吗？如果不一样，该用他们的本能不一样来解释呢，还是要用他们的社会状况——经济地位、实践活动、生活方式等的不同来解释呢？回答了这些问题，读者将会自己作出判断：弗洛伊德说的进攻本能纯属臆造，他由之推出“人是天生的利己主义者”的结论，则更是荒谬的；他是把剥削者的阶级本性硬说成人类的普遍本性了。

但这种荒谬的理论却被弗洛伊德拿来作为他的幸福观——说是“不幸观”还更准确些——的又一基础。他说，人的进攻性当然很不利于集体的团结合作，所以这个本能同样受到社会文明的压抑。人类最初的道德，即原始社会的那两个禁令——不准杀害图腾和不准族内通婚，头一个就是针对人的进攻本能而建立的。此后的人类道德，相当一部分内容都是要求人极力控制仇恨、好斗、报复、高傲、轻蔑……等品性，用负疚、悔罪、羞耻、失职、忘恩之类的自责情感来折磨自己。因此，社会文明对进攻本能的压抑，同样给人造成沉重的心理负担，使人陷入深深的不幸，也甚至把人逼成神经症。弗洛伊德的结论是：“良心使我们每个人都成了懦夫”，在现代文明社会，人只有在毁灭自己和毁灭他人之间进行选择，就是说，你要幸福，就不要怕给他人带去痛苦，你要同情别人，就要牺牲自己的幸福。

弗洛伊德认为社会文明对进攻本能的压抑最集中地体现在“爱你的邻人”这条圣训上，因此他对这条律令作了专门的批判。他说，第一，邻人是陌生人，并不值得爱，因为“如果他在

许多方面很象我，以致我在爱他时能够爱我自己，那么他是值得我爱的；如果他是一个比我完美得多的人，从而我在爱他的同时可以爱我自己的理想，那么他也是值得我爱的。……但是，如果他对我来说是一个陌生人，并且他并没有什么有价值的东西，或任何对我的感情具有重要意义的东西可以吸引我，那么我要去爱他是很难的。”^①第二，邻人还可能引起我的敌意，我不能爱敌人；邻人越是感到安全，我就越感到无依无靠。他的结论是：“于是我明白了，这条圣训不过是一个荒谬的信条而已。”这里，弗洛伊德当然主要不是批判基督教，而是一般指控社会文明：人在本性上是利己主义者，文明却要人实行利他主义。他把现时代并不存在于特定个人心中，而是体现着社会对个人之普遍要求的道德戒律、风俗习惯、公众舆论等等的总和，称之为“文化超我”，并且认定，现代西方流行的文化超我“设想一个人的自我从心理的角度来看是能够办得到要求它做的任何事情，即他的自我能无限地控制他的本我”，但这个设想是完全错误的，任何人的本我都只能在一定范围内受到控制。^②因此，文化超我对人的要求不能真正实行，“实际上，文明社会默默地放过了不少根据其法令来说本该受罚的犯禁者”。^③但是，在文化超我的压抑下，人总是不幸的，痛苦的，甚至引起神经症。他还说，社会对个人的压抑也将使人给予社会的贡献反而减少，因为“比如说，如果一个人对自己粗暴的天性极力压制，他就会变得过分的‘慈悲’，但要达到这样一个结果，他就得付出相当大的精力，这种付出可能大大超出了他所能得到的，具体地说，他因此而做的善事还

①《文明及其缺憾》第54页。

②③《文明及其缺憾》第95、49页。

不如他没有压制自己天性之前做的多。”^①

就这样，弗洛伊德不仅得出人为了自己的幸福必须坚持利己主义的结论，还同时进一步论证了他的悲观主义。但是十分明显，如果说他关于社会要求个人控制性本能就是妨碍个人幸福的观点，还只是为堕落者的放荡生活作辩护的话，那么他的这个社会限制人的进攻性也是破坏人的幸福的说法，就是在为压迫者、剥削者和侵略者的强盗行径提供口实和理论依据了。我们仍然可以相信这不是弗洛伊德的自觉意图，但不能不说他的理论在这方面的失误实在是太大了，在实际生活中，自私自利，只顾自己享乐，不问他人如何因而蒙受痛苦，这种利己主义思想和行为在剥削阶级那里确实是普遍存在的，但在劳动者身上，我们看到的却主要是互助友爱，以至舍己为人。这是基本的事实。这说明利己主义决非人的普遍本性、本能，而是私有制的产物，是剥削阶级的意识形态。硬把它说成所有人的本性，不但是对劳动群众的诬蔑，而且是把剥削制度所造成的罪恶归因于人性，宣布不必进行推翻剥削制度的斗争了。这不仅是弗洛伊德理论的逻辑推论，他自己也很明确地说过这意思的。例如他在《文明及其缺憾》一书中就写道：“我不介入对共产主义体系的任何经济批评，因为我不能探究私有财产的废除是权宜之计还是进步。但是我能够清楚地认识到作为共产主义体系基础的心理学前提是站不住脚的幻想。在废除私有财产中，我们剥夺了人类喜爱进攻的手段之一，……但是我们绝没有改变在能力和影响方面为进攻性所滥用的差异性，我们也没有改变人类天性中的任何东西。进攻性不是由财产造成的。”^②

①《性爱与文明》第281—282页。

②《文明及其缺憾》第58—59页。

这里倒是颇清楚地暴露了弗洛伊德作为资产阶级思想家的“本性”：学术理论上，他们固执地用人性论说明社会现象，而决不肯从人的现实的社会生活出发去解释人的意识和感情活动；政治上，他们在宣称自己不偏不倚，严格地把学术和政治斗争分开，只以真理为目标的同时，总是“顺带地”、“举例式地”批评、攻击一下无产阶级的革命斗争和无产阶级的思想体系。我们的这种分析没有什么不公平吧！

在弗洛伊德的进攻本能理论和由之导出的人是天生的利己主义者的说法中，我们认为是挖不出什么积极的东西来的。挖不出就不要去挖，这也是实事求是的态度。

3. 弗洛伊德的建议

既然社会文明、道德对本能的压抑是人类不幸的主要原因，那么，为了人的幸福，就只好也应该废除文明，取消道德了。按理说，结论应是如此。前面提到，弗洛伊德自己实际上就曾赞成过“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”的观点。他也确实希望去除对本能的一切压抑：“如果一个人可以随心所欲地把任何女人作为他的性对象，如果一个人可以毫不犹豫地杀掉他的情敌或者任何挡道碍事的人，如果一个人也能够不问一声就随便拿走属于别人的东西——那该多好啊，人的生活该是多么永远令人惬意啊！”但弗洛伊德当然也知道这是不可能的。他的理由简单而明白：如果大家都为所欲为，“人们不久就遇到了第一个难题：每一个人都有和我完全一样的愿望，也都和我对待他们那样毫无顾忌地对待我。因此，通过文明禁律的这种解除，实际上只有一个人能获得肆无忌惮的幸福，他会是一个攫取了一切权力的暴君，一个独裁者。”然而即便对于他也会有一条禁律：“你不应该杀人”。所以弗洛伊德的最后意见是：人类真地废除了文明，“得

以保存下来的就只是一种自然状态，而这是更加令人难以忍受的”。就是说，为了人的幸福，不能走废除文明这条路。^①

弗洛伊德这里讲的道理是可以成立的，不但表现出一种现实主义的态度，而且说明他看到了，人的行为原则总需具有某种范围的普遍性，就是说，我可以这样做，就至少要我所属的这个圈子之内的人也都可以这样做。但他却并不深刻。就人类道德的实际产生而言，并不是在人们认识到有建立行为规范的必要性之后，由大家协商地把它制订出来，相反，人们自发地、不知不觉地依循某些“规矩”生活了不知多少世代之后，才发现自己原来并不是随心所欲地行动的，才知道“不依规矩，无以成方圆”，才开始自觉地总结那规矩和要求按既定规矩办事，即要有道德地行动。因此，在实际生活中，也就根本不会发生要不要废除道德的问题，弗洛伊德完全没有触及这个更深层的问题，他讲出的上述道理就可能给人一种印象，似乎道德一开始就是人们自觉设计出来的，人们至今不因其实际给自己造成了不幸而废除之，也是出于理智的决定。这就脱离实际了，甚至是唯心主义的了。

那么怎么办呢？弗洛伊德认定，由于文明虽然成了幸福的障碍，但又绝对不能废除，那就只好从这个实际出发，对它和本能的矛盾作妥协的处理，在压抑的范围和程度上寻找出路。只要双方都作些让步，人也就能够求得可能达到的最大幸福。因此，他把自我所实行的那个现实原则提供给社会和个人，认为双方都按现实原则办事，也许既能满足每个人的本我的要求，达到幸福的目的，同时又不违逆文明的禁令，使社会也具备团结合作的条件，同样在现实允许的范围内取得最高成就。

^①参见弗洛伊德《幻觉的未来》第三章，弗洛伊德全集（伦敦标准版）第21卷第15页。

这里我们有必要重温一下弗洛伊德关于个人心理人格结构的理论。按照他的说法，人的心理状态是本我、自我和超我三者相互作用所造成的一种局面。本我驱使人按快乐原则行事，只求本能欲望充分及时的满足；超我则决不容许违背自己的良心和理想，不断逼迫自我去有效地压抑本能，努力干伟大崇高的事业；自我夹在二者中间，既要为本我服务，又要抚慰超我，同时还得控制本我的要求不超出外界现实所许可的范围，因此处在三种势力的攻击之中。弗洛伊德说：“有一格言，说一个不能同时侍候两主。可怜的自我，其所处的情境更苦；它须侍候三个残酷的主人，且须尽力调和此三人的主张和要求。这些要求常互相分歧，有时更互相冲突。无怪自我在工作中常常不能支持了。此三个暴君为谁呢？一即外界，一即超我，一即伊底。……自我觉得自己处在三面包围之中，受到三种危险的威吓，当被逼得过紧时，则发展为焦虑来对待。”^①自我穷于应付的这种焦虑状态，也就是人的不幸福感的心理内容。就这样，弗洛伊德不仅从心理结构方面解释了个人不幸的原因，还提供了“不幸福”的定义，幸福则可以归结为摆脱不幸。因此，自然也就启示了一条获得现实幸福的可行之路。

问题确实很明显了，人要避免不幸，或者说达到现实的幸福，关键在于设法让自我得到某种解放，不再为三面受击而焦虑。这自然可以从两方面着手，一是提高自我本身的能力，使之能够比较自如地应付“主人”，从而相对地减少所受的压迫；另一方面则是让本我和超我相互让步，都放松对自我的威吓。至于第三个主人——外界环境，那主要是指由超我所代表的社会环境，因而只要超我方面的问题解决了，它的威吓也就

^①弗洛伊德：《精神分析引论新编》，商务印书馆1987年版，第60—61页。译文略有改动。

不复存在了。弗洛伊德的建议就从这里开始。

我们知道，自我是人心理中的理性、思维部分，主要存在于显意识中；本我完全是潜意识的；超我虽是社会派驻在人心中代表，但是通过潜移默化而进入人心的，是被个人内化了的，所以也有相当部分在潜意识之中。而人的行为的真实动因又正好主要是潜意识的活动。因此十分清楚，要提高自我为这两位主人服务的能力，它就必须真正了解它们。识其脾性，才能投其所好，进而有效地控制之。所以弗洛伊德建议的第一项内容，也即采取的的第一个步骤是：深入潜意识领域，把潜意识“翻译”成意识，亦即把隐藏在潜意识中的行为之真实目的、动机意识化、明朗化。为了作到这一点，他认为我们的科学研究就应该扩大到人的最底层的心理活动，深入到潜意识中去。为此，他的精神分析学是大有作为的。他说，迄今为止，我们的心理学都是打留于显意识，甚至只承认显意识，因而人们一直被自己的虚假的文饰所欺骗，一直生活在意识给自己编织的幻想之中，这样自然不能很好地为本我服务，也总是不合超我的要求，所以自我感到很大的压力，人承受沉重的心理负担，坠入深深的不幸之中。一旦超越了这幻想的锁链，达到了潜意识的彼岸，了解了、承认了自己行为的真正指向和居心所在，又对环境条件和超我的要求有准确的了解，那就可以对本我作切合实际的引导，对超我作合理的调整，从而自我承受的压力大为减轻，人的心理趋向平衡。弗洛伊德说，那时候，“本我所到之处，自我也将可到了”^①，就是说，本能发泄总是适应外界的条件，不违超我的禁令，因而也总能得到满足，人亦不再蒙受内疚、悔罪、羞愧等等自责之苦，于是进入幸福境界。

^①《精神分析引论新编》第62页。

如果用我们的话来表述，弗洛伊德的上述意见也许就是：人只有严于解剖自己，不自欺欺人，勇敢地挖出并承认自己那些用冠冕堂皇的宣言、表白掩盖的见不得人的思想，作出实事求是的分析和批判，从此诚诚实实地作人，用正确的观点指导自己的言行，才能既获得自己的正当利益，又处理好人际关系，从而感到活得真实而幸福。这个意见无疑是正确的。至于说什么潜意识、本我等等，我们则认为，人对自己的有些思想并不自觉，这是事实，因此，进行反省、反思、解剖就更有必要。把它们称为潜意识也并无不可。人更不会没有本能欲望。所有这些，我们前面都指出过了。这里要说的是：把人领上邪道而终于使人不幸的东西，主要不是潜意识，而是显意识中的错误的思想观点。因此，如果说正确认识自己是获得幸福的前提，那么这“正确认识”决不仅仅指全面了解本能欲望，更根本的是要求对自己的立场、观点、方法和品德等各方面作出实事求是的评估，以期去伪存真，扬长避短。把导致错误和不幸的行为动机都说成是潜意识的本能冲动，这不但不合事实，也是推卸责任，似乎错误都是无意中犯下的，因此也就应该原谅自己和一切犯错误的人了。这又怎么能真正把自己和人类引上幸福之路呢？

弗洛伊德建议的第二项内容、第二个步骤是：在人“认清他以往是在什么错觉之下生活”的基础上，树立一种以科学和理性为指导的世界观，并据以改造旧道德，建立起能够“把个人的要求与群体的文化要求适当调和的”新道德。这种新道德中已经注入了、体现了现实的原则和人的理性，就不再纯粹是压抑本能和威逼自我的力量，而是和自我很好地合作共事的盟友了。于是，自我完全去除了穷于应付三个主人的焦虑，人获得最大的现实的幸福。为了达到这个胜境，弗洛伊德还更具体地

提出两个措施：大力进行理论宣传以消除宗教幻觉和“文化超我”的影响；把他的精神分析学运用于教育，以培养出健康干练的不易患神经症的一代新人。

这里，弗洛伊德表现出他对人类理性力量的高度期望与信任，这是很值得赞许的。确实的，我们不必因为弗洛伊德特别强调非理性的潜意识的作用，就认定他是一个非理性主义者。如果说，他之所以如此重视非理性的东西，正是为了唤起人们对它进行研究，以期使它暴露于理性的光照之下，并且对它实行理性的引导和控制，那么甚至可以说他是一个理性主义者。这其实是“理性主义”这个概念的本义。问题是弗洛伊德先已把人的非理性因素强调到了那种程度，以致于不但人的一切行为的真实动机都属于非理性，而且作为理性的自我只是为非理性——本我服务的，现在又来充当理性主义者，就有点不伦不类了。无怪学术界多数人还是把他看作非理性主义者。对于人类理性能否完全控制非理性，弗洛伊德自己也表示过怀疑。例如他在论述人类文化发展是否能控制本能对公共生活的扰害之后，竟发出这样的疑问：“但是谁能预见何者成功，并且结果怎样呢？”

但这里更为重要的不是相不相信理性的力量，而是正确的理性从何而来，以及人类道德能不能凭着理性的力量去建立起来。道德作为意识形态，它是社会经济基础的反映，因而决定于经济基础的状况；作为规范体系，它是人们之间的关系的调节者，因而关涉到人的利益，在阶级社会中它具有阶级性，其原则大多既被一个阶级所拥护又遭另一个阶级的反对，而且双方都是有自己的理性的。既如此，不从改造社会、消灭不合理的经济制度入手，仅仅着眼于人的心理世界而奢谈理性，那有什么意义呢？这才是弗洛伊德的根本弱点。依靠科学理性建立

起最适宜于人的道德，那只有到了消灭了阶级对立，从而也解决了个人与社会、个体与族类的矛盾的共产主义社会才有可能。但即使到那时候，也要说那个道德归根结底是人的社会存在状况所决定的。

因此我们认为，弗洛伊德关于改善人类道德的建议，其理论出发点是不能成立的，但要求通过教育让人们全面了解自己，以期更好地协调处理本能欲望和社会要求之间的关系，则有合理的一面。至于他建议凭着理性的力量去设计出一种最适宜于人的道德，那么在现代阶级社会中，这完全是不切实际的空想。

四、我们的简短结论

有了以上的介绍和分析，应该可以对弗洛伊德的伦理学说作一个总的评估了。我们认为，弗洛伊德的根本错误在于他颠倒了三个关系。

第一是人的潜意识和（显）意识的关系。我们说过，在人的明显的自觉意识之外，是可能还有一个主体并不自觉但也影响着他的行为的意识领域的。弗洛伊德率先指出这领域的重大意义并对它作了细致的研究，这是他的伟大贡献。我们可以把他的潜意识概念加以改造后移植到我们的哲学、心理学、伦理学中来。但他不仅对潜意识的具体内容作了并不完全正确的规定，更为错误的是完全颠倒了意识和潜意识的关系。说人的行为的真实动机在潜意识之中，认为潜意识的份量和作用大大超过意识，把意识的任务看作是为潜意识的本能冲动服务，所有这些既不符合事实，更违反了人之为人应在于人有自觉的理性意识这个本质规定。因此，弗洛伊德的伦理学在根基上就错了。

第二是人的自然属性即生物本能和社会属性之间的关系。人是由动物进化而来的，人类社会属于广义的自然界，人仍然是广义的动物，因此人不会没有自然属性，就是说，永远都还有动物的本能，都需要满足种种动物性的本能欲望。这是不成问题的，但既然人之为人就在于它从一般动物中提升了出来，那么就只能把人的社会属性看作人的本质，就必须认为人的发展和完善是体现为社会性的不断提高和对动物性的不断改造，人的幸福也主要在于社会需求的实现和本能欲望的“社会性的满足方式”。弗洛伊德也完全颠倒了这个关系。他认为人仍然是在本能驱使下从事活动，把人的幸福追求理解为满足本能欲望，把社会性对本能的改造看作是贬义的压抑，实际上就是强调人还是动物。因为这时如果还讲人和动物的区别，那区别就只是动物内部的区别，即人这个动物类和狗类、猫类等其它动物类的区别了，这个区别就同狗类跟猫类之间的区别属于同一性质的区别了。这哪里还谈得上人从整个动物界提升出来呢？在这个基本点上讲人的道德，当然是从根本上错了。

第三是人类未开化时期和私有制社会的道德同一般意义上的人类道德的关系。道德是发展的，没有永恒不变的道德，每种具体道德的内容和形式决定于特定时期的社会存在状况。因此，一般地规定道德的本质和作用时，只能说它是一种社会意识形态，是社会存在的反映，作为规范体系，是为协调人际关系服务的。这才是合理的科学的抽象。弗洛伊德却只从道德与本能的关系着眼去规定道德的本质，并且主要是以剥削阶级的道德作为他的概括的依据，于是走入了斜道，把私有者的道德的某种特殊性当做人类道德的一般本质了。从根本上说，道德既然是人建立的，就一定是帮助人的，是人的工具，因而也就是人的幸福的条件。但人的幸福也是具体的，人们只能享有

自己时代和自己的社会实践地位所规定的幸福。在人类进入作为“自由人联合体”的共产主义社会之前，人和人的关系在性质上类似于动物之间的生存竞争关系，个人和社会、个体和族类的矛盾还没有得到彻底解决，在这个历史阶段，说个人具有某种反社会性，社会文明要对个人实行压抑，只要交代了是在怎样的严格意义上讲的，那也是可以的。但这正是社会生产力不够发达的表现，是私有制的恶果。弗洛伊德硬说这乃根自人的本性，与私有制无关，这就不但犯了“以偏概全”、“轻率概括”的逻辑错误，更是为私有制辩护了。

我们的以上三个概括，前文都分别作了更具体的论述的，这里不过是集中起来加以总结。我们相信能够得到读者的同意。作为本章的结束，我们还想向读者指出两点。

第一是弗洛伊德的伦理学说并非出自弗洛伊德的个人想象，也不是一点不带功利的性质，更不是某些人所说，是反潮流的。弗洛伊德所处的西方社会，是一个“道德危机”的时代。传统的资产阶级道德走向衰落，新的道德又未形成。人们感到无所适从，只好各行其是。资产阶级为了发财，这时道德上也更其堕落。广大群众在高消费的刺激下，也是竞相追求物质享受和各种娱乐消遣，精神上陷入贫乏空虚。这又正是资产阶级所希望、所鼓励的。弗洛伊德提出他的伦理观点显然是受了这种社会状况的影响。而他的伦理思想，反过来又为这个道德上的不景气作辩护，找根据，呼吁社会对人们的不道德行为持宽容态度。因此，弗洛伊德自己思想的产生并不是他的理论的印证，相反，倒是证明着我们的观点。他的伦理学不是超功利的，反潮流的，而正体现着资产阶级的功利，正迎合了资产阶级所造成的和所需要的西方社会潮流。

第二是我们显然不能把弗洛伊德的伦理观搬到我国来作为

我们社会主义道德建设的指导，顶多只能参考他的某些意见。这一点，读者应已有了清醒的认识，我们前文的不少地方也作了提示。所以我们这里只再强调交代一下，不作更具体的阐述了。

我们的结论是：弗洛伊德不失为伟大的思想家，但是属于资产阶级的；弗洛伊德的伦理学不能说没有独创性，也提供了不少有价值的东西，但从根本上说，它是不科学的；我们可以参考弗洛伊德的某些观点，但总的说来，我们必须对它持批判的态度，不能让它不受限制地、不加说明地在我国蔓延。

第四章

萨特存在主义伦理思想批判研究

存在主义是现代西方世界中带有国际性的哲学派别，是所谓人本主义思潮的典型代表。它诞生于德国，在法国得到大的发展，在美、日诸国也广为传播；其创始人为德国的海德格尔和雅斯贝尔斯，理论先驱则公认为克尔凯郭尔、尼采和胡塞尔，法国人让-保尔·萨特（1905—1980）是集大成者。不过各存在主义者之间也常有观点分歧，“存在主义”的共同名称只是标示他们的思想倾向、研究方法和根本出发点的基本一致。他们更不是每一个人都可以同时担当伦理学家的称号。我们从中选出萨特来专门批判研究其伦理思想，除了因为他是存在主义之集大成者，可以作存在主义的代表外，就是考虑到萨特的哲学更具伦理学的性质。当然，更重要的是由于萨特在我国的影响最大，从消除不良影响方面看，我们首先要批判研究的只能是萨特。

萨特不仅是哲学家，更是文学家和社会活动家，其文学成就以至使他获得1964年诺贝尔文学奖。他的文学作品也是用来表达和宣传他的哲学思想的。萨特配不配同时称为伦理学家，或者说，他的著作中包不包含一个伦理学？对此并非没有争论。我们的意见是：萨特的著作中并不存在一个严格意义上的完整的伦理学体系，因为有些十分重要的伦理学问题他都未予直接涉及，这是事实。但是，既然几乎萨特的全部著作都是讨论关于人的存在状态和人的自由问题的，他的哲学被很恰当

地称为“人学”，他的观点和结论确实构成了一个伦理学体系的基础，就是说，可以从中直接引出伦理学思想，可据以对重要的道德问题作出一种回答，那么在这个意义上，仍然可以说萨特也有他的伦理学，或者干脆说他的哲学就是一种伦理哲学或哲学伦理学。因此，谈论现代西方伦理学而不讲萨特，那是不恰当的。我们就是基于这种认识而决定写作这一章的。说出这个认识也是向读者交代：我们研究萨特的伦理学，不是要评价他对于所有道德问题实际作出的回答，而主要是分析他的思想观点的道德意义，就是说，从伦理学角度对他的有关思想进行批判性研究。

萨特的基本思想成熟于本世纪40年代，他成名更在40年代以后，所以解放前我国几乎没有人知道他的名字。他1955年曾经来我国访问过，但在70年代以前，仍然谈不上对我们有任何影响。从1980年，也即萨特逝世那年开始，萨特思想却一下子涌入了我国，很快在人们，当然主要仍然是那时的青年人中造成一个存在主义“浪潮”，主要是从萨特思想引申出来的“自我选择”、“自我设计”之类的口号，成了许多人的口头禅，虽然他们其实是似懂非懂，半通不通，而且极少得自萨特原著，大多是从“二道贩子”那里学来的。我国理论界对这一现象的解释是：萨特思想的主旨是鼓吹人的自由，要人不屈从于任何外在权威，这同久受“四人帮”肆虐的当时中国人的心态很是合拍的，就是说，符合他们批判“四人帮”的需要，表达了他们正在重新思考人生态度的心情和要求自行决定自己未来的愿望。这解释是可以成立的。所以限制在这个意义上，可以承认当时的存在主义浪潮有点积极作用。但我们认为，从萨特思想中引出的行动结论，也只有在特定条件下才可能有积极作用；由于其根本前提并不正确，在一般情况下它是只会把人引上

错误的道路的，它对我国当代青年更只可能造成消极的影响。因此，对萨特思想作出准确、中肯、实事求是的分析和批判，仍然非常必要。因为尽管存在主义的浪潮早就退了，他的思想仍将在我国继续传播，对人们发生长期的影响。

在具体评析萨特思想之前，我们要向读者交代一个问题，那就是萨特的思想是有发展的，对有些重要问题，他前后期的观点并不一致，甚至互相矛盾，我们进行评析时，以他的哪个说法为根据呢？是不是要把所有矛盾和他思想的发展过程通通提出来讨论，以表示我们的评析具有全面性？我们不是这样处理的，因为我们并不想全面地评价萨特，我们的目的和任务只是分析萨特思想的伦理意义，提醒人们正确对待它。因此，我们分析萨特某个思想时，只求我们的解释符合萨特“当时的原意”，至于他后来改变了想法，如果没有必要，就不予涉及。当然，所谓“合乎当时的原意”。是指符合他的根本的、作为其体系之基础的观点。由于就根本思想而言，萨特其实并没有什么大的变化，所以我们的处理也不失全面性。

一、反决定论的第一原理：“存在先于本质”

存在主义被称为“人学”的原因不仅在于这个学派的体系实际上是围绕着人的问题来展开的，全部内容都是直接关于人的，也由于存在主义者们研究的出发点是人，归宿也是人，目的是帮助人们了解人，从而也就向人们提供了一个人生指南，让人知道怎样更象人样地生活，或者说活得更象人一些。萨特就说：“我的热情就是要去理解人们”，“我们关心着人”。那么他们是从哪里开始，就是说，是从何处着眼来思考人的问题的呢？这起始点、着眼点就是人同物，也即人和一切非人的

存在物之间的区别。这区别又是什么呢？他们回答说：区别在于物是本质先于存在，而人相反，是存在先于本质。萨特把“存在先于本质”这命题称为“存在主义的第一原理”。^①因此，我们对存在主义的批判也应该从分析他们的这个“第一原理”开始。但我们认为，与其把“第一原理”的说法理解为它是存在主义理论的出发点，即是他们的公理，还不如说萨特的意思是，这原理乃是他们全部论证的根本结论。因为实际上，这个原理只构成人的行为的依据，就是说，从它出发只能得出关于行动的结论，它自身则有待逻辑的证明，并且萨特学说的纯哲学部分也正是对它的论证。质言之，这原理在存在主义那里其实只是从纯粹理论到行动原则的中介。这是很符合思考的实际进程的：人总是首先寻找行动的直接依据，然后进一步对找到的依据作理论的也即世界观上的证明。因此，如果说伦理学是关于人的行为的学说，关于世界观的学问是哲学，那么“存在先于本质”就是从存在主义哲学到存在主义伦理学的过渡性命题：是它的哲学结论和它的伦理学的基础。我们这一部分主要分析存在主义是如何达到这个结论的，后两部分再讨论他们从它出发得出的伦理——道德结论。所以这部分将带有浓厚的哲学气味。

1. 似是而非的证明：人不同于物

上已交代，“存在先于本质”，说得更明确点应是“人的存在先于人的本质”，或“对于人来说，是存在先于本质”，这是针对人同物的区别而发的。凭什么这样说？萨特下面的解释被认为具有权威性，而且通俗好懂：“我们说存在先于本质，是什么意思呢？意思就是说：人首先存在着，首先碰到各

^①萨特，《存在主义是一种人道主义》，载《存在主义哲学》，商务印书馆1963年版，第337页。

种际遇，首先活动于这世界，然后才能规定自己。如果说存在主义者心目中的人是无法定义的，那是因为人在开始的时候还没有成为什么，只是到后来，他才成为某种东西，他才把自己造成他所要成为的那种人。因此，就无所谓人的本性。……人赤裸裸地存在着，他之赤裸裸并不是他自己所想象的，而是他自己所意欲的，他跃进存在之后，他才意欲自己成为什么人。人除了自己塑造之外，什么都不是。这是存在主义的第一原理，也就是人们所说的它的主体性。”^①下面我们对萨特的这个同时又是证明的解释作些说明和评析。

萨特首先是要声明，存在先于本质这一原理不仅把人和物区别开来了，还昭示了他们存在主义在研究方法上的特点——优于一切其他哲学研究的地方：历来的哲学都在探求万物的本质，却不懂得本质与现象的关系在人和物是不一样的，从而造成了最大的混淆，把人归结为物，他们则揭示人和物的这一区别，从而为理解人和进行科学的哲学研究树立了正确的前提。

萨特承认：“从哲学术语上说，每一个对象都有其本质和存在。本质是一种可理解的不变的性质的总体；存在是某种在世界中实际的呈现。”^②因此许多人认为先有本质出现，然后才有存在。这说法对于物是适用的，“试拿一件工艺品——例如一本书或者一把裁纸刀——来说，它是一个对此已有一个概念的匠人制造的，他对裁纸刀的概念，以及制造裁纸刀的前此已有的工艺（这也是概念的一部分，说到底，即一个公式）同样已心中有数。因此裁纸刀既是一件可以按照固定方式制造出来

^①萨特：《存在主义是一种人道主义》，载考夫曼编著《存在主义》，商务印书馆1987年版，第305页。译文略有改动。

^②萨特：《更切近的存在主义形象》，载《萨特著作选》第2卷，1974年英文版，第157页。

的物件，又是一个达到某一固定目的的东西，因为人们无法想象一个人会制造一把裁纸刀而不知道它派什么用场。所以我们说，裁纸刀的本质，也就是使它的制作和定义成为可能的许多公式和质地的总和，先于它的存在。”^①

在具体说明为什么“本质先于存在”的说法不适于人之前，萨特先指出人们误以为这说法也适用于人的原因，那就是上帝的观念——把上帝“想象为一个超凡的工匠”，以及人们考虑哲学问题时总认为意志跟在理性的后面，至多是随理性一起出现，从而也认定上帝进行创造时完全明白自己在创造什么。“由于这个缘故，人的概念在上帝的脑子里就和裁纸刀的概念在工匠的脑子里相仿佛……所以每一个人都是藏在神圣理性中某种概念的体现。”^②即以为人也是本质先于存在了。

看来，存在主义主张对人来说是存在先于本质，那是以他们否认有上帝存在作基础的。确实如此。事实上，存在主义有无神论的存在主义和基督教有神论存在主义两种，萨特属于前者，从逻辑上说，他正是从否定上帝而达到人的存在先于本质的观点和直接从这方面进行论证的。他说：“如果上帝并不存在，那么至少总有一个东西先于本质就已经存在了，先要有这个东西的存在，然后才能用什么概念来说明它。这个东西就是人，或者按照海德格尔的说法，人的实在(human reality)。”^③本节最先援引的那段对第一原理的权威解释，就是他接着这一段话而说的。所以，“存在先于本质”的具体涵义是：没有一个东西预先规定人的本质，人的本质是人降生、存在了之后由他自己来规定的。

①萨特：《存在主义一种人道主义》，周煦良译，上海译文出版社1988年版，第6—7页。

②③《存在主义是一种人道主义》第7、7—8页。

因此，对于存在主义的第一原理，我们首先要说的是：存在主义提出这个原理来反对上帝规定人的本质的传统观点，用以驳斥人的本质问题上的一种“预定论”，这有积极意义。我们也认为人的本质决不是预定的。另外，萨特说人是先存在着，然后在活动中，也即在对于各种人生问题的实际处理中形成和表明自己的本质，如果加上一些限制，也可以是正确的。这一说法还包含一个人的具体本质可以改变，人作为主体具有能动性的思想，这些更是正确的。必须说明，萨特说的人的本质，不是指某个人是人而不是物，是男人而不是女人，是高个子、中国人、农民……，而不是矮个子、美国人、大学教授……这类规定性，而是对他是英雄还是懦夫，是爱国者还是叛徒，是圣徒还是骗子等等问题的回答。就是说，萨特主要是讲的人的道德品质。毫无疑问，一个人没有做出英雄的行为时，我们不能凭空认定他已有英雄的品质（本质），只有他完成了英雄的业绩，才承认其英雄的本质，给他以英雄的称号。所以尽管一个人做出英雄行为总有其思想和品德方面的修养基础而决非偶然，但却不应说英雄的本质推动英雄的行为，还是只能说英雄行为（存在）体现英雄本质。把这表述为“存在先于本质”也无不可，因为这“先于”可理解为“逻辑上在先”或“认识顺序上在先”。在这意义上肯定人的存在先于人的本质，可以起到警惕人们不把对自己或他人的期望甚至幻想当现实，而着眼于实际行动，凭实际表现来证明、鉴定自己或他人的作用，因而是有积极意义的。如果萨特也是这样地规定他的第一原理，那他就不错了。

但萨特的意思至少不完全如此。这里还必须分析一下他的第一原理中“存在”一词的含义。是的，它是专指人的存在。但萨特所谓的“人的存在”究竟指什么呢？显然不是人的身

体，因为身体也是物，明显地先有其本质，即先定地是什么东西了，例如是“有生命的东西”，甚或是“一堆肉”。其实，在萨特关于第一原理的权威解释中，对“人的存在”也作了交代的：“人在开始的时候还没有成为什么，只是到后来，他才成为某种东西”，这就是说，人有一个没有成为什么，即不是任何东西的时候。这时候他不是任何东西，也就没有本质；但他当然也存在着——仅仅作为人而不作为某一种人存在着，亦即后面说的“赤裸裸地存在着”。这就是萨特所谓的“人的存在”。不善于玄思的读者对此会感到茫然：这个“人”到底存在在哪里？要知道，萨特这里不是指的刚降生的婴儿，因为婴儿也是一种东西——婴儿这种东西。所以萨特说的人的存在简直是不存在的，是非存在，是“虚无”。下面我们将更具体地解释，萨特正是这个意思，这里只指出，这意义下的人的存在也就是人的意识，说得更准确点，是人的欲念、意向。因此，存在主义第一原理的实际含义是：人首先是欲念着，然后才成为他的欲念所指向的东西，亦即他希望成为的那种人。既有欲念、意向，就表明人存在着；仅有欲念、意向而没有相应的行动，就不能说有某种本质，是某种人；因此，人是存在先于本质的。

萨特在这里耍了一个花招。前面说了，英雄行为总有思想基础，但仅有成为英雄的愿望而无英雄行为是不能称为英雄的，这并不成为问题。要指出这一点，就说人的思想、愿望不等于人的实际行为好了，说“欲念在先，行动在后”或“动机决定行为”也可以，为什么要用“存在先于本质”这样一个表述呢？是的，这不是实质性的问题。思想家更有权决定怎样表达自己的观点。但问题在于，人们一般都是这样思考的：虽然是思想、欲念引起行动，使人成为某种人（即具有某种本质），但他的那个思想、欲念并非凭空产生，总是他的某种身份、处

境等等引起的；因此，说到底，是人的先前的情况决定他后来的行为，就是说，是他原先的本质造成他后来的本质。由于存在是同本质相对待的概念，所以“存在先于本质”的命题应是针对上述思路而发，因而其实际含义只能是：不是原先的本质决定后来的本质，人后来的本质根本不是被决定的，而是从存在中产生，亦即由人的意识、欲念选择的。由此可见，存在主义第一原理的要害在于反对人的本质问题上的决定论，它是一个非决定论口号。这一点萨特是完全承认的。前面说过，他推证这一原理，一是着眼于人和物的区别；物的本质是被决定的，人则相反；二是基于对上帝决定人的本质这一传统观念的否定，可见这原理正是针对决定论而发的。在另一个地方，萨特更明确地强调这一原理同决定论不相容：“假如存在确实先于本质，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。”^① 请注意：这里萨特虽然是强调他们的第一原理同决定论不相容，但却说是前者蕴涵着后者的反题——非决定论，而不是相反。这似乎说明，他们着眼点是反决定论，但感到要直接驳倒决定论或证明非决定论是困难的，于是不愿犯循环论证的逻辑错误，先对第一原理作出似是而非的证明，继而通过上述蕴涵式确立非决定论原则。这就是萨特的花招——当然，对此他未必自觉。

在人的问题上我们也要主张决定论反对非决定论，所以存在主义的第一原理既建立在非决定论基础上，又用以对抗决定论，那是从根本上错了。不过这一点我们要留到下面再作更详尽的讨论，这里还要指出的是，萨特关于人同物的区别的论述其实也是不能成立的，也是要花招。他拿裁纸刀和人相对比的

^①《存在主义哲学》商务印书馆版，第342页。

要害是：裁纸刀的功用即本质是由人预定的，故是本质先于存在；人成为怎样一个人不是预定的，故是存在先于本质。且不说裁纸刀尚未制作出来时也并不现实地存在裁纸刀的本质，人脑中关于裁纸刀的功用（本质）的思想，其实也是对于现实中先就有了的某种东西的功用（本质）的反映；因而在这些意义上，对于裁纸刀来说，也至少不全是本质先于存在，同样可以说“存在先于本质”。我们想指出的是，裁纸刀是人造物，人和它正好是创造者和被创造者之间的主客体关系，因此二者才具有鲜明的对立性。如果拿并非人造物的非人存在物，例如一匹马来和人对比，就很难得出萨特的一般结论了。英国学者玛丽·沃诺克就说：“一匹马可能从没有被指定做某种工作，但我们还是会说，既然是一匹马，它注定将以某些大致可以预言的方式行动。我们可以举出一大批东西，说它们是马的本质，限制马的可能的行动方式；设计或目的的问题根本不一定发生。”^①可见人和马的区别就不同于人和裁纸刀的区别：就自己的存在与本质之间的关系而言，人和马是相近的，你硬要说马（它是物）的本质先于存在，那么人也可如此。所以玛丽·沃诺克指责萨特说：“裁纸刀的例子事实上是不恰当的”，因为，“人，以及人的各种类型，都具有一些共同的特征，根据这些特征，至少可以在一定程度上预言他们的行为，而与裁纸刀所作的那种简单对比是得不出这些共同特征的。”^②萨特用人造物代替一般的物并且“用适合于人工制品的那种术语来描述人类”，这不是要花招吗？

2. 进一步的证明：人没有本质

象上面这样解释萨特认定的存在主义第一原理，只能说是

^①《一九〇〇年以来的伦理学》商务印书馆1987年版，第111页。

^②《一九〇〇年以来的伦理学》第111页。

不错，但还不深刻，就是说，虽然符合他们的原意，但没有把他们赋予这原理的更高深的涵义和所作的更高级的论证交代出来。所以下面我们要对萨特之所以坚持人的存在先于本质作进一步的介绍和解析。

有一个明显的事实是：我们只能称做出了英雄行为的人为英雄，也一定可以叫确有懦夫表现的人为懦夫，讲某个人是好人或坏人等等，也莫不如此；可见英雄、懦夫、好人、坏人这类给人定性，亦即道出了一个人的本质的名词，完全是针对人的过去而言的，就是说，只是对他过去存在状况的总结和概括，并不涉及他的现在，更不是预言他的将来。这用萨特的话来说，就是“本质是过去的存在”^①。就因为如此，我们才总是只在一个人去世之后才给他“盖棺定论”——认定他的本质。这当然是由于过去的事实是不会再变化的了。这个“定论”既然是现在才做出来的，那也就可以说是现在赋予他过去一个本质——一种意义，他过去在世的时候并没有这个本质。事实上，不但是“现在”（的人）赋予“过去”的事实以意义，而且“过去”的意义也只有在“现在”才显示出来，即是相对于现在而言的。对不同的“现在”，同一“过去”的意义也不一样。因此就有所谓“翻案文章”。另一方面，有过去乃是因为有现在，“过去”不过是“现在”运动的轨迹。在这个意义上，也要说过去隶属于现在。于是萨特又得出一个令人惊讶的结论：“现在的存在在其存在中应是其过去的基础”，^②说通俗点就是：现在先于过去。把这个结论和“本质是过去的存在”综合起来，不就是“存在先于本质”吗？——这原理中的“存在”本是指的人的当前的、现在的存在，其具体含义是：

^①萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，三联书店1987年版，第172页。

^②《存在与虚无》第164页。

我现在存在着，我还没有什么本质，我的本质将由我来选择、规定、创造。

对于萨特的这一论证，我们首先想到的是他割断了过去和现在的因果联系，片面强调过去事件的意义要在现在显示，和人总是从现在的观点看过去的一面，而忽视了或否认了过去（也即现在的事实）对现在状况的决定作用，以及人现在的观点并非从纯粹的“现在”中凭空产生，而是既定的也即过去的存在状况给予人的启发这一面。我们说某甲是好人，当然是由于他过去做了好事，而不是评价他的现在；因为即使他“现在正在”做好事，当我们说他是好人时，这个“现在正在”也已成了过去。在这个意义上，“好人”的本质确实属于他的过去，是他“过去了的^{us}存在”。我们认定他过去做的那些事是好事，当然也是因为那些事对我们的现在起到了好作用，否则我们不会评定为好事的。在这个意义上，也确实应该说对现在的作用才是给过去定性的根据和基础。根据和基础总是逻辑上在先的，因而用哲学语言表述为“现在先于过去”并无不可，至少要承认思想家有这种自由。但是，同样明白的是，正是由于某甲过去做了好事，我们现在才认定他是好人，而且这“好人”既然是我们现在给予他的评价，那当然也就是他现在的本质，因为我们并不是说他“曾经是好人”。现在来说他曾经是好人，那就不是对他的评价，而是叙述一个关于他的过去的事实了。由此可见，过去是原因，现在是结果，过去决定现在。还有，我们现在之所以说某甲是好人，似乎是着眼于他过去的行为对我们现在的作用，但当我们这样说时，这个作用难道不也成了过去了吗？因此，和萨特得出“现在是过去的基础”这个结论一样，按照同样的逻辑，也应该说“过去是现在的根据和基础”。于是，无论就原因在结果之先而言，或就根据和基础亦即决定

者在被决定者之先而言，都必须说人的过去了的的存在决定现在的存在状况，质言之，本质先于存在。萨特完全不顾问题的这一更加明显、更能被人感知到的方面，是没有道理的，十分片面的。请注意，我们这里不是主张用“本质先于存在”的提法取代萨特的“存在先于本质”的原理，而是强调：这两个方面本来是辩证统一的，因而萨特只讲一面而否认另一面就是错误的。很明显，萨特的目的和他错误的根源仍在于他坚持反对决定论，硬要在非决定论的基础上建立起他的哲学——伦理学说。他的用心也许是好的，是想教人不囿于过去，更着眼于现在和未来，充分发挥能动性，自由地决定自己的行为，成为自己想成为的人。但能动性的发挥离开了现实的基础（也就是过去造成的当前情况），没有真正科学的认识作指导，岂不会走偏了方向？关于人们自己创造自己的历史同时又为自己过去的创造所限制，马克思说得非常清楚：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”^①这才是对现在和过去或者说存在与本质关系问题的科学解决。

但问题到此还未结束，萨特割断过去同现在的因果联系也有他深奥的理由，那就是他认为过去和现在是完全异质的存在。而这又是以他关于两种存在的理论为基础的。因此，只有弄清了萨特人学的哲学根据——他的哲学本体论，才能彻底掌握“存在先于本质”这个存在主义的命题（所以它其实只配叫做作为人学的存在主义的第一原理）；也只有揭露了萨特在哲学世界观上的错误，才算是真正批判了这一他拿来作为存在主

^①《马克思恩格斯选集》第1卷，第603页。

义伦理学基础的原理。我们想顺便说一句：这似乎说明，尽管可以认为伦理学已经从哲学中分化出来而成为独立的学科，但伦理学研究仍然要和哲学研究结合起来才可能有深度，有扎实的基础。

萨特的全部理论是建立在他对存在的分析的基础之上的。他的分析有两个着眼点，一是人和物的区分并强调人是高于物的存在，二是企图超越唯物主义和唯心主义，不陷入本质与现象或物质和意识之类的“二元论”。^①为此，萨特主张有两种存在：自在的存在和自为的存在。^②弄清萨特的这两个概念是很难的，要说得通俗而又准确就更难了。大致说来，他讲的自在相当于但又不等同于我们讲的客观世界，他所谓的自为既是指人的意识又不完全是指人的意识。前者虽独立于后者而存在，但对后者并无第一性对第二性的关系，而且要从后者获得自身的意义；后者虽不是独立的实体的东西，即它要依赖于前者，但却只是由于有了它，前者才发生分化，有了联系、意义、价值，才被组织为世界——有意义的世界，“人的观点之下的”世界。要理解这些说法，仔细体会下面这个比喻也许有所帮助。设想你来到一个完全陌生的地方，对周围一切都不认识，就是说，对于自己面对的东西除了说“这个是这个”之外，另外什么也说不出。它们当然独立于你而存在，你不能否认它们是客观地存在着的。但它们是什么，有何意义，彼此（甚至分不出个彼此来）关系怎样，……这一切都有待于你来规定，即由你来赋予它们。显然，你有这个本事，是由于你是

^①存在主义所谓的“二元论”是指一切把物质与意识对立起来并探讨二者谁决定谁的哲学理论，包括各种唯物主义和唯心主义哲学在内。

^②也可简称为“自在”和“自为”，或“自在存在”和“自为存在”。为了行文方便，以后我们对这些说法不加区别。

人，或者更准确地说，是因为你有意识。现在可以命名了：你面对的一切就是自在的存在，你自己（意识）则是自为的存在。

从以上描述可以知道，在萨特那里，自在乃是不自觉的无意识的存在物。它不知道自己，根本没有自己，也就不知什么“他物”，所以，它没有空间关系；对它来说当然更没有什么过去和将来，所以它没有时间关系。它就是它，除了“存在着”和“不是非存在”外，对它不能再说别的什么了。如果再说一句，所说的内容就是我们——自为的存在赋予它的，它就隶属于自为的存在了，就是我们的“观点之下的世界”的一部分了。因此，人们通常都用萨特的这个说法来描述自在的特点：“它就是它所是的东西”，或“它不是它所不是的东西”。由于没有任何变化，所以也用这些话来说它：它是浑然的、未分化的、无定形的、充满的、……。这里还要解释一下，萨特当然不反对我们平常说的一切东西都存在于时空中的说法。例如你可以说“那纸先压在桌子上，后来烧成灰了”，萨特一点不反对你。但他解释说：但这只是“你的观点之下的”纸、桌子和灰，就是说，你这个说法是你赋予了作为自在存在的三个东西以意义之后对它们的描述；从纸自身看来，即对作为自在存在的纸来说，它既没有它的他物，也没有“原来的样子”和“后来的样子”的问题，当然也就无所谓“压桌子”和“变成灰”——它根本没有“压”之类的关系，也没有“变成”，是你把它和桌子与灰这样联系了起来，“压”和“变成”是你赋予纸的意义。到此为止，读者对萨特的自在的存在有点体会了吧？——确实只能体会而不可言传清楚。顺便还说一句，萨特把自在存在在我们意识中的显现称为它的现象，他说我们根本不能通过现象去认识自在的存在，而只能凭借内心体验去直接

把握它的存在。

从前面的描述和说明也可以知道，作为自为存在的人不是指人的身体，而主要是指人的意识。萨特认为，“意识的特点就在它是一种不受限制的存在，事实上不能把它定义为与自我的一致。”^①就是说，它和自在的存在（即物）相反，总在“生成”、变化之中，在不断超越自己。之所以如此，是因为它和自在的存在相反；自在充实，它却缺乏。它是缺乏，所以追求完满。因此它总在要求获得它所缺乏的，总是指向着自在的存在。——这就是自为赋予自在的存在以意义、价值，以这种方式占有自在的存在。自为向完满的存在接近的过程，也就是它对自己的不断超越。绝对完满的存在是没有的，自为永远达不到完满，所以其自我超越的要求和活动也永不停止。

萨特凭什么说自为的存在即意识是缺乏呢？他没有说明，似乎是不言而喻的。其实，这是因为他的这个意识是指的“意识本身”。我们知道，意识总是关于某个东西的意识，即总是有个对象的。如果把对象排除在外，剩下的“意识本身”自然就只是虚无，即缺乏了。可是萨特说自为是缺乏，不是说除了已有的东西之外还缺少些什么，而是说它就是缺乏，就是虚无。只是由于不能说这种“意识本身”根本没有（否则，关于某个东西的意识也没有了），所以才必须承认它也是一种存在。它既然不同于自在的存在，于是另起一个名字——叫自为的存在。萨特的这种概念游戏显然没有多大意思。就说意识是存在的反映，因此也就肯定了意识总是有内容的意识，不是好得多吗？萨特不接受这说法，是因为这是唯物主义的观点。他以为按他的说法虽然没有肯定物质（即自在的存在）对意识

^①《存在与虚无》第115页。译文略有改动。

的第一性，但也没有作相反的断定，因而超越了唯物唯心的争论。但我们认为，这是由于他回避了意识（即使承认有意识自身）的起源问题。只要一提出这个问题，萨特的唯心主义就暴露了。既否认意识是第二性的，又说自在的存在要由意识而组织为世界，这不是唯心主义又是什么呢？当然，是一种很别致的唯心主义。

不过萨特从意识即虚无、缺乏的观点而达到它具有超越性的结论，却有积极的意义，是用他的方式反映了一个真实情况，那就是人总是不满足于当前的现状，总是要求达到更高的存在境界。我们平常说的“人心不足”、“欲壑难填”，如果去掉贬意，就是说，不当作对贪婪者的批评，而是指谓作为有意识的存在物的人具有不断进取、永远追求的品性，那么这个品性确是人和其他万物的区别之一。一个人如果总是某种被规定的样子，象机器人一样活动，不追问自己是什么，不想改变自己的形象，那就把自己混同于自在的存在，把自己降为物了。萨特用玄奥的语言提醒人们认识到这一点，他的目的是要强调人的尊严，鼓励人不断奋进，创造自己理想的人生。我们不必怀疑萨特的用心，问题是包含在他的“玄学”中的这点积极意义被他的更多的错误的东西淹没了，以致在通常的情况下很难真正对人们起积极的作用。

从自为的存在具有超越性出发，萨特引出了时间性的问题。因为超越性意味着变化，变化是和时间联在一起的。时间有“三维”：过去、现在和将来。现在是无法把握的：刚一把握，它就成了过去，而未把握时又还是将来。可见现在是非存在，即也是虚无。所以萨特认为现在就是自为存在本身，是自为存在的存在方式。超越性和时间性，说明自为的存在乃是一种“是它所不是又不是它所是的东西”。时间是一去不复返

的，所以过去（的存在）不再变化，亦即它总是“是它所是的东西”，并且它总是现在的过去，只有同现在相联系才有意义。据此，萨特认为过去“是一种受自在捕捉又被自在淹没的自为”^①，甚至可说，过去“是同世界上的那些事物一样的一种自在”^②。可现在就是自为本身，也即“是它所不是和不是它所是”的东西本身。所以过去和现在乃分属于两种不同的存在，具有“绝对的异质性”。^③作为自为存在的人、现在的人赋予自己的过去这一自在的存在以某种意义，也就是使过去有了一种本质。因此对于人来说，是“存在先于本质”——这就是“存在先于本质”这个原理的最深层的哲学涵义和证明。

现在我们知道了，萨特说人的存在先于本质，其实是说人作为自为的存在是根本没有本质的，就是说，当人们把本质这个本来只适用于物的概念运用于人时，它只是指人过去的存在，不是讲人的现在和将来，但人作为自为存在的人，却正是生活在现在，甚至从根本上说，是生活在将来；因为现在的意义又是将来赋予的。这样，存在主义第一原理的伦理意义就不仅在于它否认人的行为受着他的本质的约束，否认人必须按照自己本质的要求做应当做的事情，更在于它根本否定了人有什么应当，主张人的行为其实无任何依据，超越自己，奔向未来，这就是一切。^④萨特把这叫做人的自由，人就是自由。十分显然，在实践上，这样理解人的自由将只是意味着非道德主义。但萨特的自由观也不是一下子说得清楚的，我们还是留到下面作专门的讨论吧。

①②《存在与虚无》第171，166页。②的译文略有改动。

③《存在与虚无》第170页。

④参见《存在主义是一种人道主义》第8页。

二、以自由观为基础的道德学说

从自己关于存在的理论（这部分通常称为萨特哲学的本体论部分）出发，萨特引申出了他整个体系的核心内容——关于自由的学说。这个学说构成他的伦理思想的直接理论基础和逻辑前提。上一节我们说过，存在先于本质的原理是存在主义从纯粹理论到行动原则的中介，这里似乎又是说，关于自由的理论也是这种中介。但这两个说法完全是统一的。因为萨特是把人的存在和人的自由当作一回事的，就是说，在他看来，人不是具有自由这样一个重要属性，而完全是以自由的方式存在着，可以说人就是自由。因此所谓人的存在先于人的本质，也即人的自由先于人的本质。后一表述甚至更好一些，因为它还直接交代了人的本质是人自由选择创造的这样一层意思。我国有的出版物说萨特是由存在先于本质的原理推出他关于自由的思想，那是不准确的，是对“第一原理”作望文生义的理解的结果。

萨特认为在每个实际的具体的情况下，人的自由都归结为在多种可能行动方案中进行选择的自由。在这一意义下，自由就是自由选择，或自由就是选择的自主。既然人是自由的，每个行动都是自己的选择，那么人就要对自己负责，对自己行为的后果负责。萨特于是引申出了他关于人的道德责任的观点。他这方面的观点当然直接就是伦理思想，所以我们将作比较详细的评述。

萨特还把自由与活动联在一起。行为、活动是人自由选择的，但这不是说人在活动之前先有一番选择，作出了决定之后再行动起来。谋划、选择不是纯意识中的暗中盘算，而就是活

动的开始并贯彻于活动的全程。在这一意义上，人的自由也就是人的行动。所以萨特说：“我们所考虑的是一种行动的和自我承担责任的伦理学。”^①

下面我们来更详细地考察萨特的上述观点。

1. “人就是自由”

在自由问题上，萨特观点的独特之处是他不把自由看作人获得的一种属性，而干脆认为它是人存在的方式。说通俗点，就是人天生就是或本来就是自由的。他说：“自由……不是突出地属于人的存在本质的一种属性。……人并不是首先存在以便后来成为自由的，人的存在和他‘是自由的’这两者之间没有区别。”^②因此，正如我们前面指出的，他讲的人的存在先于本质就是人的自由先于人的本质，“人是自由的”和“存在先于本质”具有同义性、等值性。但我们不能因为萨特把后者称为“第一原理”，就以为他是从这个原理引申出、推论出人是自由的结论。我国有些评述萨特思想的著作这样向读者介绍，那是不中肯的。其实正好相反，在萨特思想的体系中，关于自由的概念逻辑上在存在先于本质的原理之先。

要弄清萨特凭什么说人是自由的，或者更干脆点，人就是自由，必须掌握他所说的自由的涵义，而为了达到完全符合萨特原意的理解，最好是理清一下他的思路，看他是怎样引出自由概念，要拿它来说明什么问题的。

上一节说了，萨特把存在分为两种：自在和自为，前者是无意识的存在，它不知有“我”，因而对它而言也无他物，它总是它所是的那个东西；后者正好相反，所以也就是人的意识本身。萨特企图超越唯物主义和唯心主义，须要回避这二者谁

^①《存在主义是一种人道主义》第21页。

^②《存在与虚无》第56页。

产生谁，哪个第一性哪个第二性的问题，因而他不能通过这条道路去建立二者的统一。但他也不愿做我们理解的那种二元论者，相反，他的哲学的全部目的正是要确立自在和自为之间的联系，并向人们揭示这二者是如何统一的。因此他只好把自在和自为的统一作为一个事实性的前提肯定下来，从那已经体现着自在和自为的统一的存在出发，通过对这个存在的分析，去描述自在和自为实有的统一关系。这个体现了自在和自为统一的存在，就是人，就是人的行动。这时他讲的人当然不专指人的意识，也包括人的身体和人拥有的一切了，即是行动中的具体的人了。萨特称之为“人的实在”。这一意义下的人有意识，所以仍然是自为，但也有身体，所以也有自在，故是自为和自在的统一。人的行动是意识推动的，可说是意识的外化，而“一个活动原则上是意向性的”，^①就是说，行动总要指向外界对象，即指向自在的存在。因此，人的行动更直接体现着自为和自在的关系，体现着二者如何统一的。就是在对人的实在和人的行动进行分析的时候，在描述自为和自在的关系的时候，萨特引入了自由的概念并得出人就是自由的论断。

但请注意，由分析人的实在和人的行动而得的“人就是自由”的结论，其中的“人”却又不是指人的实在，不是指作为行动主体的人了。因为如上所说，进行这个分析是要考察自为和自在关系，但自由不是用来描述这个关系双方所构成的关系整体的性质的，只是拿它说明其中自为一方对自在一方的关系。因此，它理应专属于自为。不过考察又表明，自为不是在它同自在发生关系之后获得了自由，而是一开始就自由，或者毋宁说，是以自由这样一种形式、“身份”同自在发生关系。

^① 《存在与虚无》第557页。

于是必须说自为就是自由，或者人就是自由。很明显，自由不过是作为自为存在的人的别名，当须要显示人同自在存在的关系时，就使用这个别名。所以萨特说：“因此我们称为自由的东西是不可能区别于‘人的实在’之存在（*être*）的。”^①“人的实在”之存在，就是作为人的实在的一种结构的自为存在，也就是人的意识。我们认为，讲清上面这一点极关重要，可以澄清人们对萨特的许多误解。

萨特又是怎样得出自为（人、意识）在对自在的关系中是以自由的身份出现的呢？在这里，萨特用了许多难懂的术语和说法，我们不能详细介绍；它们同伦理学也没有直接关系。我们只用读者可能懂得的语言叙述他的大意。萨特的意思是，我们每个行动都是意识的外化，说得更通俗点，体现着我们的一个期望。显然，我们的期望是对外界情况（某个自在的存在）的否定。但另一方面，外界情况也否定我们的期望，因为我们不会期望已经有了的东西。由此可知，自为和自在是互相否定的关系。这个关系表明自为和自在不是同一种存在，二者之间有“距离”。但一个东西的存在确也就在于它与他物有区别，就是说，要用它没有湮没在普遍存在之中来显示和确证自己。所以正是这个“距离”表明着、确证着作为自为存在的人（意识）的存在（用萨特的话说：使人从存在中“涌现”出来），并且使他知道他不是受自在束缚的，他不是被别的东西决定的。就是在这个意义上，萨特说意识是自由的，意识就是自由。当然也可以说成人是自由的，人就是自由。

从以上的介绍可以知道，萨特讲的自由首先是个哲学本体论的概念，是用以回答“就人和物的关系而言人是什么？”这

^①《存在与虚无》第58页。

个问题的。由于人对物的关系（即自为对自在的关系）是否定关系，所以这里的自由和否定具有同义性。因此，“人就是自由”作为对这个问题的答案，其第一涵义只能是：人不同于物，人是对物施行否定的存在物。人否定物，当然是改变物的存在状况，也就是把它从自在的存在提升出来，纳入到人——自为存在的结构中。萨特把这叫做自为“把自在化归己有”。用我们的话说，就是人改造世界，使世界人化。很明显，萨特的这个意义下的自由学说，是并无错误的，不过他使用了和我们不同的，因而我们总觉得有些玄奥的语言罢了。

自为和自在是相互否定的关系，为什么只有自为一方是自由的呢？这是因为自为就是意识，而且意识的特点在于它不仅指向对象，“总是对于某物的意识”；而且指向自身，总是自我意识。

自为仅仅作为人的意识，它否定自在又是什么意思？那就是它把自己和自在区分开来，也把自在的东西彼此区分开来（这自然要事先假定自在并非铁板一块，本来就有可分裂性）。这在实际上就是人给物命名，规定各事物的本质，说明它们对人的意义。就是在这个意义上，萨特说如果没有人，没有人的自由（即否定），世界上根本就不会出现本质。人自己的本质当然也一样。所以他又说：“人的自由先于人的本质并且使人的本质成为可能，人的存在的本质悬置在人的自由之中。”^①人的自由就是人的存在，所以这也是说人的存在先于人的本质。这就证明了我们前面的说法：萨特是从他的自由论引出第一原理，而不是相反。所以“人是自由的”还有第二个涵义，是对“人的本质是什么”的回答。答以“人是自由的”，

^①《存在与虚无》第58页。

这不是所答非所问，而正是说：人根本没有本质，就是说，人的本质是由人自己自由地创造的。

我们认为，萨特赋予自由的以上两个涵义也有它的合理性，能给人以启发。关于它有激励人奋发向上的积极意义，我们在上节分析第一原理时已经说过，不必再来重复，这里只想指出，在一定意义上，也即从人与非人的区别着眼，确实可以说也必须说人的存在先于本质。一切物，包括动物，它们的本质都是预定的，这不成问题。当然“预定者”并不必定是人，也可以是自然规律。例如一匹马，它作为马的本质就是遗传获得的、天生的，它自己无从改变。人的本质（当然是说的人的社会本质，也即人作为社会存在的本质）却不一样，它不是遗传的、天生的、与生俱来的。人的本质，“在其现实性上，它是一切社会关系的总和”，^① 这意思是：人的本质是人加入各种社会关系以后才形成的，是由他的社会关系来规定的。这不就是说人的存在先于人的本质吗？是的，你可以说在人尚未获得其社会本质时就还不是人，还只是动物，所以这命题不成立。但问题是：（1）我这里是针对人和非人的区别而言。这命题既然如实反映了人和非人的区别，那就可以在这个范围内承认它。（2）尚未获得社会本质时的“人”总该也有意识吧？如果我把人归结为人的意识，这命题岂不也可成立？而萨特正是这样做的。（3）一个人加入到怎样的社会关系中去和形成怎样的本质，在我们看来自然不依赖于他个人的意愿，这里必须讲决定论。但我们也承认个人的能动性，即他的意识的某种决定作用。不然的话，曾经流行的“脱胎换骨的改造”和“出身不由己，道路可选择”之类的说法就完全落空了，而我

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。

们当然不必否定这些说法。既如此，就必须有限地承认一个人的本质是他自己决定的，也即他的存在先于他的本质（——这个“先于”既有“是逻辑上在先”的意思，也指时间的顺序，因为在获得本质之前他也是作为人存在；决不会是一个非人的东西选择了走人的路）。因此可以说，萨特是用他的方式和语言，论证和表述了我们早发现了的真理。自然，表述也有科学的和不科学的之分，萨特的表述则是不科学的。

从前面的介绍还可以知道，萨特是在日常的意义上使用自由概念的，自由，就是不受束缚，就是不被他物决定。因此，他的自由观是反决定论的。但我们认为，与其说萨特是从对决定论的批判中引出他的自由观，毋宁说他是用他的自由学说去批判决定论。他的自由学说也正是在对某些决定论的批判中显示出积极意义的。

萨特批判的第一种形式的决定论就是关于上帝存在和上帝决定人的本质的假设。这在上节已经谈到，这里只补充两点。一是萨特认为人设想一个上帝并把它作为自己依赖的至高存在，是由于感到孤独并且害怕孤独，是为了获得自我安慰。这虽然不错，但极不深刻。二是他认为上帝观念是矛盾的，因为人们设想的上帝就是自为和自在的最终统一，但他证明这种统一是不可能的。

萨特批判的第二种形式的决定论是近代欧洲广为传播的人性论。他说，这种人性论是假定了“人人都具有一种人性，这种人性，就是对人类的概念，在任何人身上都可以找到。它的意义表明：每人都是一个普遍的概念——人——的特殊例子。”^①所以这种人性论也是主张“人的本质先于我们在自然界中所

^①均参见《存在主义哲学》商务印书馆1963年版，第337页。

发现的人的历史存在”，^①也是错误的，错在它用抽象的人性束缚人，否认人的自由。萨特的这种批评倒并无错误，但显得苍白无力，丝毫没有击中人性论的要害。马克思在我们上面引用的他那句名言之前还说：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物”，人性论的错误就是把这种抽象物当作人的本质了，从而抹杀了人的社会性和不同人作为人的差异，而不在于它承认人有本质或颠倒了存在与本质的顺序。

萨特要批评的第三种形式的决定论，是指人们固执于一种既定的价值观念、伦理原则，以致使人不能自由地创造自己的价值，自己选择自己成为怎样的人。他批判这种决定论，就更显得有错误了。由于这直接牵涉到伦理学，而且是关于所谓“境况中的自由”的问题了，所以我们留到下一节去评析。

总之，萨特关于“人就是自由”的命题，是个本体论命题，是说自由是作为自为的人的存在方式，不是说每个具体的人可以不受限制地得到他想要得到的一切。就这一命题本身的涵义而言，它有合理性，并非不符合实际，就它可以用来批判某些错误的决定论观点而言，它也是有积极意义的；只有从它是由错误的世界观中引申出来这方面看，它才是错误的。但既然它没有坚实的基础，它具有的那点合理性和积极意义又是我们已经得到了的真正科学的命题所同样具有的，我们也就不能现成地接受它，而必须扬弃它；肯定它包含的合理的和积极的因素，批判它错误的哲学前提，改变它晦涩而又容易引起误解的语言表达形式。

2. 自由在于选择的自主

按照“人就是自由”的说法，一个人坐着不动，什么都不

^①参见《存在主义哲学》商务印书馆1963年版，第337页

做也不说，甚至不是他不想做什么和说什么，而是外界的因素根本不允许他做和说，只准他闭咀坐着不动，他也是自由的。总之，只要他没有停止思想，还在意识着，还是个人，他就处于自由状态。但这种自由有什么意思呢？谁会满足于这种自由呢？人们追求自由难道不是要求自由地发表意见和自由地行动，并且达到预期的目的吗？因此可想而知，萨特的自由观必然会遭到普遍的批评和反对。但我们更不能设想，一个大思想家怎么会向人们提供这样一种自由观，这里是不是有某种误会？也许，针对人们对于自由的日常理解，萨特还同时提供了另一种自由学说，以帮助人们解决实际生活中关于自由的种种问题吧？正是如此。上节末尾我们曾提到所谓“境况中的自由”，他那另一种自由学说就是关于人们的境况中的自由的理论。

其实，萨特不仅知道我们作为有血有肉的具体的人，言论和行动总是受到这样那样的限制，目的常常不能实现，根本没有“从心所欲”这个意义上的自由，他对这个事实情况的观察和表述还远比我们深入、细致。在《存在与虚无》中，他讲完本体论的自由学说之后，头一句话就是说：“常识用来反对自由的决定性论据在于使我们想起我们的无能。我们远远不能按照我们的意愿来改变我们的处境，似乎我们自己也不能改变我们自己。我不能自由地逃避我的阶级、民族和我的家庭的命运，甚至也不能确立我的权力或我的命运，也不能自由地克服我的最无意义的欲念或习惯。……尽管人看起来是‘自己造就’的，然而他似乎仍然是通过气候和土地、种族和阶级、语言、他所属的集团的历史、遗传、孩提时代的个人境况、后天养成的习惯、生活中的大小事件而‘被造成的’。”^①但是他认为这

^①《存在与虚无》第618页。

种论据其实不足以反驳他关于人有绝对自由的结论。^①为什么呢？因为客观事物的作为我们自由之障碍这一性质（萨特称之为事物的“敌对系数”），完全是我们自己赋予它的，它并不在我们提出某个目的之前本来就具有这个性质。他举了个例子来说明这个意思：“这有如一块岩石，如果我想搬动它，它便表现为一种深深的抵抗，然而当我想爬到它上面去观赏风景时，它就反过来成为一种宝贵的援助。从它本身来看——如果甚至有可能观察它本身能是什么的话——它是中性的，也就是说它等待一个目的来照亮，以便表露自己是一个对手还是一个助手。”^②可见一个东西是不是对我们自由的限制，是相对于我们的目的而言的，是“由于我们，也就是说是由于目的的先决地位，这种敌对系数才涌现出来。”^③不仅如此，即使我的目的确定了，例如我是想越过岩石，它是否成为我的障碍也还取决于我拥有怎样的工具，而我们拥有工具的情况当然表现着我们有着怎样的自由。由此又可以知道，正是我们的自由决定着外界事物是否我们的障碍，而不是相反。最后，即使相对于我们已定的目的和既有的工具而言，这岩石确实显示为我实现那个目的的障碍，使得我只好放弃那个目的，这也是由于我事先认定它不是我实现这目的的障碍。如果我早知凭着现有工具要越过岩石确有困难，于是做好了克服困难的准备，是在这个基础上提出越过岩石这一目的，它也就不会现在又显示为我们的障碍了。就是说，它之所以“是障碍”是由于我先设想它“不是障碍”。但先前我怎样设想完全是我的自由。“因此正

①为了区别两种自由，我们把萨特关于人在境遇中也是自由的思想，概括为“人有绝对自由”，而不再说“人就是自由”。

②③《存在与虚无》第619、618页。

是我们的自由构成了它后来将碰到的限制”，^①“人只是在其自由的领域里才碰到障碍。”^②既如此，怎能说外界的东西会限制我们的自由呢？总之，“事物的敌对系数不可能是反对我们的自由的论据”，^③即在境况中，人也是绝对自由的。

很明显，萨特的上述证明可归结为一点：你说客观情况限制了人的自由，但客观情况的意义正是由人自由地赋予的；所以归根结蒂不是境况规定人如何行动，而是人自己决定自己如何行动，所以人不是被决定的，而是自由的。这样，他的证明可不可以成立，包含多少真理，也就取决于我们怎样看待人和环境、主观和客观之间的关系，相不相信决定论。在涉及人和人的自由时，决定论无非是说人的目的、行为动机等主观的东西乃是客观存在的反映，亦即归根结蒂是被决定的。于是人如果还有自由的话，那仅仅意味着自觉地只提出客观情况能允许其实现的目的。因此自由也就是目的的实现，就是成功，就是如愿以偿。这种自由以目的的不自由为代价，以认识客观必然性为条件，从而客观必然性被包含在这自由之中。从量的方面说，这种自由的程度也就同它包含的必然性成正比。由于相信这种自由是可能的也就是承认人类有认识客观规律的可能性，所以这里一点没有否认意识的能动作用，相反，正是建立在意识能动性的基础之上。这就是我们对于自由的观点。萨特相反，他反对决定论。他的上述驳论正是以人完全是自由地提出自己的目的这样一个非决定论观点为前提和基础的。因此尽管我们承认他在这个前提下进行的推论并非不正确，就是说，是合逻辑的，但不能接受他的结论，而仍然坚持事物的敌对系数确是反对他的自由观的可靠论据。我们同他的分歧已转化为究竟是

①②③《存在与虚无》第619、620、618页

决定论正确还是非决定论正确的问题了。批驳他的那个非决定论前提不是本书的任务，但我们认为只要指出这样一点就足够了：处境大致相同的人总有大致相同的目的，处境完全相反的人们，他们在涉及同一问题时的目的也多半根本对立，这大概是萨特也否认不了的事实。这事实难道不是对决定论的证明和对非决定论的驳斥吗？

不过这里还要说明一点，那就是萨特并非一般地反对决定论和必然性概念。不仅各门科学所揭示的必然性他一点都不反对，就是一个确定的事物对于某个确定的目的将必然地是一种障碍这样的必然性，他也不反对。他否定的只是目的本身的必然性。他认为，任何目的的产生都是绝对的偶然事件，亦即“自为的涌现是一下子形成的。”但一个目的既经产生之后，它所“照亮”的事物之间则有确定的秩序，即必然的联系。在他那里，必然性出现在目的之后，只存在于目的所照亮的世界。就因为如此，他只要肯定人有提出目的的自由就足够了，不必也不能否定目的产生之后存在于它照亮了的世界中的必然性，因为这必然性已经不是对自由的否定，相反，倒是对自由存在的证明，否定它也是否定目的本身了。因此，我们如果不改变萨特给自由下的定义，而又用目的所照亮的世界中的必然性去批驳他的自由观，那就该说是我们不合逻辑了，因为这是循环论证。至于他，由于打断了必然性的链条，认定目的本身乃是不受必然性支配的、不合决定论原则的绝对的偶然性，所以决不会陷入循环。萨特颇得意地说：“我们看到，没有循环，因为自为的涌现是一下子形成的。”^①于是他马上又说：“自由在存在物中发现的抵抗对自由来说远非一种危险，而只

^①《存在与虚无》第620页。

是使自由作为自由涌现。只能有介入到抵抗的世界之中去的自由的自为。在这种介入之外，自由、决定论、必然性这些概念都会失去它们的一切意义。”^①由此可见，萨特也按他的方式把必然性包含在他的自由之中：人的自由不但不会被客观必然性所否定，相反，人还要介入到必然性领域才能表现自己的自由。萨特的这些说法表明了两点，一是在他那里，自由、自为、意识这些概念指的是一回事，目的（意识）本身是自由的，也就是意识（自为）的产生是偶然的，根本没有道理可讲。所以他的自由观的唯心主义性质是明显的。二是因此我们对他的批判决不能仅仅局限于自由观或伦理学领域，而必须提升到哲学的高度。否则我们将陷入这样一个境地：既坚决不同意他，却又必须承认驳不倒他；既为他那样地证明即使坐牢的人也有绝对自由感到十分的愤慨，可又不知道他到底错在哪里。

人的自由被归结为提出目的的自由，那么目的没有达到，行动归于失败，人也是自由的吗？为了逻辑上不陷入矛盾，萨特必须说这时人也是自由的。为此，他根本不把“实现目的”、“成功”等等意思放到自由的概念之中。他说，把自由等同于获得成功那是常识的理解，但“应该和常识相反，明确地说明‘是自由的’这种表述不意味着‘获得人们所要求的东西’，而是‘由自己决定（按选择的广义）去要求’。换言之，对自由来讲，成功与否是无关紧要的。”^②自由同目的是否实现完全无关，人为什么还要追求自由呢？自由对于人到底意味着什么？仅仅表示人总可以胡思乱想吗？很明显，既然涉及到了实现目的的问题，萨特就不能不对这些问题作出回答。所以上面这个

^{①②}《存在与虚无》第620页。

解释把他更进一步推向讨论具体处境中的人究竟有哪种自由的问题。

萨特首先说明，根本不可以提人为什么会有自由和要求自由的问题。因为这样提问就是设定了对人来说本来存在着自由和不自由两种可能，只是因为人自由地选择了前者，所以人才有了自由。但这样就又可以问人为什么要选择自由，以及他为什么有这选择的自由，从而将推到无限。因此，必须打断这个无限，亦即根本不提出上面的问题，认定自由是没有原因的。所以，他武断地说，“实际上，我们是进行选择的自由，但是我们并不选择是自由的：我们命定是自由，正如我们在前面说过的，我们是被抛进自由的。”^①就是说，人有自由乃是一个偶然的既定的事实。萨特把这叫做自由的事实性。^②自由的事实性这个概念对于了解萨特的自由观很是重要，他用以指明两点。一，人有自由乃是偶然的，因此不必追问它本身，因而自由的事实性也就是它的绝对性。二，人是被抛入自由的，人的自由从一开始就要面对被抛入的环境中的种种事物（萨特称之为给定物），从而就只能表现在同这些给定物的关系之中。根据第一点，不能说是因为人在活动、在创造，达到了目的，终于获得了自由，而必须说人本来是自由的，他的自由同活动情况与结果无关。根据第二点，人的自由在于自由地选择一个目的去“照亮”面对的给定物，以便具体地体现出“不受束缚”、

“不是被决定的”这些自由的特征。把这二者结合起来，人的自由也就是选择的绝对自主，亦即自由地选择或“选择的自

①《存在与虚无》第622页。

②“事实性”德文原文为facticité，原义为“人造”，非自然的，指失去了原本的面目。《存在与虚无》中译本译为“散朴性”。

主”。

那么人和给定物亦即环境是什么关系？萨特认为，“给定物从来不对自为显现为天然的和自在的存在，它总是作为动机被发现，因为它只是在一个照亮它的目的的光亮下被揭示出来。处境和动机是一回事。自为被发现是介入存在的，是被存在包围、受到存在威胁的；……。但是他之所以能有这种发现只是因为他自由地提出目的，相对这种目的来说，事物的状态才是具有威胁性的或者有利的。”^①这就又回到了前面讨论岩石是对手还是助手时说过的意思：“作为抵抗或作为帮手的自在给定物只有在谋划中的自由的光照之下才表现出来”，^②

“人只是在其自由的领域里才碰到障碍”。^③萨特把以上意思概括为一个悖论：“于是，我们开始瞥见关于自由的悖论：只有在处境中的自由，也只有通过自由的处境。”^④但他的意思当然不是说处境能限制人的自由，而正是说明人在任何处境中都有绝对的自由。讲到这里为止，萨特分析了五种不同性质的给定物：我的位置、我的过去、我的周围、我的邻人和我的死亡。^⑤最后的结论是：面对任何一种给定物人都是自由的。

我们不必逐一介绍萨特是如何证明那五种性质不同的给定物都不构成自由的障碍的了，因为从前面的介绍我们已经知道他将怎样分析，无非是说给定物对我的意义总是由我自己选择的目的地决定的。我们只想回过头来，说明按照萨特的自由学说，确实必须承认我们本节开头讲的那个坐着不说不动的人也是自由的。萨特是要我们这样看待他：首先，如果他是自愿地接受这种状态，亦即处于这种状态本是他选择的目的，那他当然是自由的，这时萨特讲的自由和常识意义下的自由完全一致。其

①②③④均参见《存在与虚无》第625—627页。

⑤参见《存在与虚无》第628—701页。

次，如果这不是他的目的，亦即不是他选择的，那么只要他没有被堵住嘴，捆住脚，就完全可以选择偏要说，偏要站起来走，所以他也并非没有说和走的自由。如果这样他就会受到更大惩罚，因此他不能这样办也就没有这样办吗？那只是说明他已经在“受更大惩罚”和“只受这种罪”二者之间选择了后者。由于究竟选择前者还是后者，他是有自由的，可见他现在也是处在自己选择的状态中，也还是自由的。他如果不作这种选择，他的家人或其他人就会罹受灾难，他是为了他们不因他受难，才只好做这种选择吗？这也一点没有改变问题的性质，因为到底是“不惜他人受难，只要我能站起来走能说话就行”，还是“为了他人我情愿受这点罪”，这仍然由他自由选择。可见无论如何，不管你把这驳论推到多远，他都是自由的。好吧，就算他没有被堵住嘴捆住脚的情况确实总有自由，但是，假如他是嘴也堵住了脚也捆住了，根本不可能站起来不能够说话呢？他总该是不自由的了吧？也不。当然，这时他没有实际上站起来走和说话的自由。但我所说的自由本来就不意味着“取得人们想取得的东西”，即同成功毫无关系，而只是指选择（提出目的）亦即谋划的自由。显然，这时他并非不可以自由地谋划如何去掉嘴里的堵塞物和割断捆绑他双脚的绳索。谋划就是行动的开始，所以他也还是自由的。至于结果如何，前面已经说了，那同自由无关。要是他不进行这种谋划呢？这同样不说明他不自由，因为作不作这种谋划完全由他决定，他不谋划不过是他选择了不谋划。——萨特就是这样“教导”我们的。他有一段常被引用的名言最好不过地概括了他的上述思想：“自由是选择的自由，而不是不选择的自由。不选择，实际上就是选择了不选择。”

①《存在与虚无》第617页。

对于萨特的这种高论，我们能说些什么呢？看来再也不必从形式逻辑上去反驳他，只有走另一条路了，那就是去问一下关在牢里的囚徒们和被剥削被压迫的群众，他们是否因为驳不倒萨特的这个高论就承认并且真地感到自己确实是自由的，并且他们的自由丝毫不比牢外的人、比剥削者压迫者所享有的自由稍少一点。他们的回答读者一定是可以预料的。

但萨特的这个高论并非绝对不会有积极的意义。就主观愿望说，萨特提出这种自由学说还正是想从它引出一条十分重要而且很有积极意义的道德原则的，那就是：人必须行动，并且要对自己的行为负责。所以下一节我们将评述他关于责任的学说。

3. 责任是自由的结果

十分明显，肯定人是绝对自由的，人的一切行为都是他自己的选择，而不是外界任何东西的强迫，那么人也就没有了推卸责任的任何借口。所以萨特从他的自由理论出发达到了一个伦理结论：人必须对自己的行为负责。他说：“如果存在真的先于本质的话，人就要对自己是怎样一个人负责。所以存在主义的第一个后果是使人人明白自己的本来面目，并且把自己存在的责任完全由自己担负起来。”^①把自由与责任联系起来，这是萨特的正确之处；从人的绝对自由推出人要对自己的行为绝对负责，则是他的学说的独特之点，也是他的自由观的积极意义。当然，由于加上了“绝对”二字，其积极意义就只是可能的，实际上很有限了。

但从萨特的自由学说过渡到他的责任观，最好还是补上一个中间环节，那就是他关于人是价值的创造者的思想——请注意，在萨特那里，“人”始终是指每个人，而不是指人类。

^①《存在主义是一种人道主义》第8页。

人总是处在一定的境况中，总是要面对各种给定物。这是人的存在的事实性，无可否认，也不必否认。但给定物对人的意义，是人的对手还是助手或保持其中性，却显现于它们被人的目的照亮之后，即有待人自己来决定，来选择。利用价值概念来表达这个意思，就是：给定物的价值完全是人自由地赋予的。所以萨特说：“人的实在是价值赖以到达世界之中的存在。”^①这里，价值既泛指给定物对人的意义，当然也更是指对人的积极意义，亦即它作为“助手”的意义。本来，人的自由在萨特那里意味着人无依无靠，“前无托辞，后无辩护”，完全处于孤立无援的绝境。现在，它又让人获得了价值，而且是一切价值的“作者”。这不能不说是萨特的辩证法。他竟以这种方式来确证人的绝对主体地位，使人具有作人的无比尊严，在绝望中得到安慰，其用心也可谓良苦。

价值是人创造的，是给定物对人的价值，只存在于“人的观点之下的世界”之中。而人在境况中的自由归结为选择的自由或自由地选择，因此这也就是说价值是人的选择。所以萨特说：“所谓价值，也只是你所挑选的意义。”^②但这不是说给定物事先本有多种意义存在。你把其中一个意义选择出来作为自己的价值，而是说你选定了一个目的，决定了一种态度，给定物对你就有了确定的意义，即价值。

价值是人自由选择的，是给定物向人显现的意义，这是萨特价值观的本质内容。他这是针对他所要反对的第三种决定论形式而发。我们前面提到，那种决定论表现为人们固执于某些价值观念、伦理准则，认为人是生活在价值世界里，不能不按

①《存在与虚无》第138页。

②《存在主义是一种人道主义》，见《存在主义哲学》第358页。

传统的价值观念办事，不能不顾流行的道德规范一意孤行，总之，人的所作所为是被决定的，人并没有自主和自由。萨特用他的这个价值论反驳说：情况完全不是如此！价值乃是行为者自己所创造的，他固守某种价值观念，不过说明他选择了它，所以按那个价值观念评定的一切价值仍是他自己的选择、创造。他要选择某种价值观念，以它作标准去评定价值，那是他的自由，但他不能说他非如此选择不可。因为选择是绝对自由的。萨特的意思是，例如一个当兵的临阵脱逃了，他不能说他这是因为家有妻儿子女，年老双亲，他要是死了，他们也都活不成，所以他是为了他们而当逃兵，并非贪生怕死。我们更不能这样看待他，而必须认定这完全是他自己的决定、自己的选择，逃兵的身份是他自己创造的——至于是否因为改变了看法就要改变这个逃兵的实际处理，即减轻对他的处分，萨特不予讨论。

这里我们碰到一个问题：萨特反对这种形式的决定论，仅是他的反决定论的自由观的逻辑推论和要求，还是相反，他乃是基于反对这种决定论的愿望和要求才建立他的反决定论的自由学说？我们认为，后一种可能性更大。因为思想家提出自己更高层次的理论总会有现实生活的根据，必是为了辩护或驳斥某种直接具有行动指令意义的流行观点。我们这个想法在萨特这里的证明，就是他立即从他的价值论转到责任问题——他似乎正是为了宣传他的责任观而构造他关于价值、自由以至存在的学说的。

萨特认为，所有决定论，特别是上述形式的决定论，在涉及人的行为时有一个明显的弊端，那就是叫人推卸责任，使人在必须负责的时候可以说“是上帝要我这么做的”，“我不能不那样行动”，“大家都那样办，我也只好那样办”，等等。

既然你否定了人的主体性，否定了人独立选择的自由，你当然要容忍、同意他这样找借口，从而使责任这个重要的伦理学范畴完全失去了根据。萨特认为，他们存在主义的自由——价值理论由于反对了决定论，就为责任范畴提供了一个坚实的基础，它是叫人自觉地承担自己作为主体的一切责任，并从而获得和确证人自身的价值和尊严。他说，他的存在主义就是一种“自我承担责任的伦理学”。^①就这样，萨特从自由——价值论过渡到了责任学说。

显然，萨特思想中潜在着这样一个观点：人只能也必须对自己创造的东西负责。价值是人自己创造的，人是他自己、他的对手和助手、他的世界的“原造者”，所以人要对所有这些承担责任。他说：“我们是在‘（对）是一个事件或者一个对象的无可争辩的作者（的）意识’这个平常的意义上使用‘责任’这个词的。从这种意义上说，……不管是处在什么样的处境中，自为都应当完全地担当这种处境连同其固有的敌对系数”。^②

“这种绝对的责任不是从别处接受的；它仅仅是我们的自由的结果的逻辑要求。”^③

萨特如此证明人要对自己的一切承担责任，确实使人没有了推卸责任的任何借口，使人只好独自挑起生活重担，还要堂堂正正地做人。这个积极意义是不容否认的，在特定情况下的特定的人们，接触到了这种责任学说后是可能为之一震，幡然猛醒而一改自己的不敢负责的懦弱表现的。但萨特也太绝对化了，以致他的责任学说不便应用，实际上起不到他想起的作用。且不说人是他的世界的作者这个说法明显带有唯心主义性质，因而根本不能成立，仅从光拿“是作者”这一点作为“要

^①《存在主义是一种人道主义》第21页。

^{②③}均参见《存在与虚无》第708页。

负责”的充分理由这个主张而言，它也是不恰当的。因为讲责任就不能回避责任大小的问题，量的差异造成质的区别，在责任领域比其他地方显得更为突出，而对“是作者”当然是无法进行定量分析的。按照萨特的意见，人必须对自己的每个行为负同等程度的责任，似乎区分一下是经常一贯还是偶然失误，是处心积虑还是一时糊涂都是不必要和不允许的。这怎么办得到呢？特别是，对于共同行为似乎也不必并且无法区分各参与者责任的大小了，例如对一场战争，总司令和普通士兵，发动者和被迫入伍者，应该被认为负有同等的责任。这就更加荒谬。请读者注意，这不是我们强加给萨特的夸张，而正是萨特自己的意思。他谈到战争的责任时就说过：“应该承认若尔·罗曼的话：‘在战争中，没有无辜的牺牲者’。因此，如果我宁要战争而不要死和耻辱，一切就都说明我对这场战争是负有完全责任的。”^①“我与我选择成为其意义的时代不可分辨，我同样对战争负有深重的责任，就如同是我本人宣告了这场战争……。”^②另外，按萨特的责任说，似乎一个人对于他无心亦即并非有意办的坏事，不管其后果多么严重，都可以不负责任，因为那坏事及其结果都不是他的目的所照亮的，不属于他的世界，总之，他不是它们的“作者”。这在实践上同样是荒谬的。这里也暴露了萨特责任学说的唯心主义性质。后面我们还将揭露，由于以上理论上的缺点，这个责任学说在实践上甚至会走向萨特意图的反面，即反而成为教人不负责亦即更“高明地”推卸责任的理论的。

萨特责任学说的独特之处，不仅在于他提出的根据“非同凡响”并据以把责任推向绝对化，还在于他对人的责任感给人

^{①②}《存在与虚无》第709，710页。

带来的后果，也作了与众不同的分析，得出一个令人吃惊的结论——责任感是人的痛苦之源^①。他是这样达到这个结论的：人是自由的，所以在面临一个行为抉择时，他感到无所依托，毫无援助。他会觉得：上帝不能帮助我，因为上帝不存在；我不能说非怎样办不可，因为没有什么决定论；我也不能按我的本质行事，因为本质是我的过去，而过去不能决定现在。我只能全凭自己选择。但无论我怎样选择，我都不能最后证明我的选择是合理的，不能肯定它所决定的价值。而且，每一种选择的后果我也不能通通预见，给他人造成的是祸还是福，是善还是恶，给我自己带来的是凶还是吉，是荣誉还是耻辱，我都没有把握。但我却必须对之承担全部责任。当人意识到这一切时，他怎能不陷于深深的烦恼、焦虑、痛苦之中呢？由此可知，痛苦来自人的责任意识，根源于人的自由，因此人决逃避不了它，它也是人的存在方式：“我们就是痛苦”。^②萨特举了个例子。一个军官奉命担任进攻，要派一些人去作敢死队。上级的命令是笼统的，有待他具体领会。当他作决定时，当意识到许多人的死活取决于他怎样解释和执行命令时，他不能不是痛苦的。“一切领导人，都知道这种烦恼。”^③

毫无疑问，萨特的这个说法并非完全脱离实际，把痛苦作为责任感的一个内在因素，理论上也有合理性。如果责任同人的不愉快的情绪体验毫无关系，或甚至总是给人带来快乐，还有推卸责任的人就是不可理解的了，责任心也很难成其为一种高尚的道德观念或道德感情了。面临重要道德决策时的那种不安、忧虑、烦躁……的情绪体验，深感自己责任重大时的那种

①这里“痛苦”的原文是sorge，也有译作“烦恼”、“焦虑”的。

②《存在与虚无》第78页。其中“焦虑”我们改为“痛苦”，以便同上文一致。

③《存在主义哲学》第340页。

严肃、紧张、沉重……的心情，就是并非许多人生死所系的普通人，只要是配称为有责任心的人，也一定经验过的。不仅如此，即使对待谈不上责任重大、不配使用“决策”这种字眼的日常生活小事，只要与责任联系了起来，人们也有一种不轻松感，其实质是一种真想不做了又总要命令自己继续做下去的矛盾情感。在我国近年影视中常可听到一句剧中人的感叹：“做军人（知识分子……）的妻子真难呀！”或“谁要我是你的妻子（妈妈、女儿……）呢？”那感叹表达的就是这种不轻松感。十分明显，这种情绪状态是同责任意识联系在一起的，可说是责任心的感情表现。由于这种情绪无论如何不能称为快乐，所以仅在与快乐相对待的意义上名之曰痛苦，或烦恼、焦虑、焦心，那是可以的。我们甚至还要说一句：承认这种“责任痛苦”，剧中出现上引的这种道白，在我国也是对“左”的思想的一种突破。十几年前我国艺术中的“英雄人物”决不会有这种感叹的，他们肩负重责时即使不是只有伟大的自豪感和深沉的喜悦，也顶多会同时感到一种崇高的激动。但正因为如此，人们感到他们不是“人”，而是神，他们崇高伟大得以致我们普通人是连向他们学习都不配的，这便在客观上大大削弱了艺术作品的效果。

但萨特只把痛苦和责任联系起来，认为责任意识丝毫不给人带来别的属于快乐方面的情绪体验，以致做出“人就是痛苦”的结论，也实在太夸张、太片面、太不切实际了。他的责任学说的目的本在于要人绝对地对自己的行为负责，决不推卸责任，但又如此强调责任是痛苦的根源，岂不吓得人不敢负责了？这不矛盾吗？是的，可以说这是人自身固有的矛盾，萨特不过是揭示了这个矛盾。他更只是要把人的存在的真实状态告诉人们，并非要用一种不真实的理论去激励人们负责任。但问题

正在于他反映的并非人的全部真实状况。实际上，责任意识给人带来的除痛苦之外，也还有相反的情绪。这可从两方面分析。一是责任感中确实渗透着喜悦。行动之前，既然责任意识会使人因想到“不堪设想”的后果而深深痛苦，当然也就可以使人由于期望美满的后果而兴高采烈。这二者一定是对等的，决分不清主次高下。糊涂人少有失职的痛苦，也就同样难得尽责的快乐；高尚人决策前感到的痛苦最深，他决策后享受的无以形容的喜悦也最大。引起责任痛苦的其他因素，也同样会引起相应的快乐。例如，选择的自由固然可能使人觉得孤立无援的寂寞和空虚，但当然也就可以使人感到独立自主的豪迈和充实。二是责任意识既然是使人更慎重、更认真地去行动，那么也就是行为取得较好效果的条件，就是说，它将使人避免坏效果所引起的痛苦，和获得好效果所产生的喜悦。这也是不成问题的。我国的一条格言是：人无远虑，必有近忧。这“远虑”就是行动之前的责任意识中的痛苦成份，“近忧”就是责任意识缺乏或不够而造成的不良后果所引起的更大痛苦。是的，责任感不足以保证行为的成功，但即使行动终于失败，它也会给人带来良心的安慰，相反，正是责任感的缺乏或不足造成人的良心痛苦。因此我们认为，比较地说，责任感给人带来的积极的情绪体验，比之它引起的痛苦情感，要更大一些，更多一些。唯其如此，责任才成了道德原则。因为道德不仅意味着某种牺牲和痛苦，从根本的方面说，它总还伴随着人类高级的享受和快乐。我们坚信我们前面说过的一句话：越有道德的人理当是越加幸福的人。萨特只把责任同痛苦相联系，难免使他的学说带上悲观主义的色彩。存在主义的这个缺点是不可否认的。

4. 以自由的名义作出选择就是道德的

人是自由的，人就是自由。具体的个人总在具体的境况中，面对各种给定物。所以人的绝对自由表现为选择的绝对自主。人一经选择了一个目的，他就赋予了给定物以价值——使它们显现为有意义的东西，给自己创造了一个“我的世界”。人是这个世界的作者，就要对这个世界负责，这当然也就是对自己的选择负责。选择表现为行动，行动体现着选择，二者是一回事，因此所谓负责也就是人对自己的行为负责。这就是本节所介绍的萨特思想的基本内容。现在我们可以考察萨特从这些思想出发，达到了一个怎样的他关于道德的根本观点了。

道德作为规范体系，实际上也就是给人的行为选择提供标准。一个规范也就是一个方面的行为的标准。按照我们的观点，任何一个道德规范都是社会的，不可能由行为者个人独自决定，这就是道德的规范性。这当然要以承认某种决定论作为理论前提。但规范并不总跟个人的意愿相对立，它可能就是或者说符合个人的意愿，亦即内化成了行为者的动机、目的，从而行为者在按规范行事时，丝毫不觉得被强迫，而是感到他正是要这么办。这就是道德的主体性。所以在我们看来，同时承认道德的规范性和主体性是并不矛盾的。当然，这是从理论上说的，实践上则只有当一个人达到了“从心所欲不逾矩”的境界时，才不存在这个矛盾——感觉不到这个矛盾。对于未达到这个境界的人来说，则常发生这个矛盾。那就是所谓的“道德冲突”。人的道德修养过程，也就是从有这个矛盾向这个矛盾的解决亦即无矛盾状态的发展过程。就社会而言，它要想使自己的成员可能进入无矛盾境界，就要提供统一的道德规范。这是主体达到道德的规范性和主体性之统一的社会条件。

萨特是反对决定论而坚持人有绝对自由的，因此他一定不同意道德的规范性，更不会主张建立道德规范。在他那里，主

体性和规范性是对立的，不相容的，他只顾前者而舍弃后者。这对他是理论的必然。因此，我们在承认他高扬了人的主体性、为维护人的尊严作出了贡献的同时，必须指出他是以否认、牺牲规范性为代价的，所以他的“高扬”、“维护”是抽象的，因而他的伦理学并不可取，就是说，不切实用——不光是对我们来说不切实用，即使对他的社会也不切实用。

可是另一方面，萨特又决不能绝对回避规范问题，因为他把主体的自由归结为自由选择。从逻辑上说，选择总得有个标准，否则就谈不上选择，而是任意了。萨特也宣称他讲的选择不是任意。他在《存在主义是一种人道主义》的著名讲演中，就埋怨别人对他的误解，说：“因此人们说我们主张选择是任意的，这批评乃是荒谬的。”^①于是萨特陷入了一个矛盾：非任意的选择就是选择时坚持了一个标准，这标准是什么呢？如果是外在的规定，那就否定了他关于人是绝对自主、自由的说法；如果选择的标准也是个人——主体自由地决定的、选择的，那就意味着其实没有标准，也即承认选择是任意的了。可见在萨特那里，自由和选择是有矛盾的，他的“自由选择”是个悖论。萨特无法排除这个矛盾，因此人们认为他发出上述埋怨，只能说明他后来企图改变自己的观点，修改了自己的自由选择学说。在我们看来，萨特那样埋怨不过是为了应付一些人对他的指责，其实他并未改变他的观点。所以我们仍然以他的基本思想为根据来理解和推证他的道德观。

上述这种分析所发现的自由和选择的矛盾是实质性的，它只能通过或者放弃选择的自由或者主张选择的任意性这种二者择一的方式来解决。但也有个形式上的解决办法，那就是拿人

^①《存在主义哲学》商务印书馆1963年版，第354页。

的自由本身作为选择的标准。当然，这个标准不是教你在几个可能的行动方案中选择哪一个，而是告诉你选择本身也有多种，你应该从中选择那不使你失去自由的那一种。这样就既可坚持选择的绝对自由，又没有否认选择要有标准。萨特就是采用这个办法来形式地克服他的自由选择论中的矛盾的。由于萨特讲的人的行为选择总带有道德选择的性质，所以他的形式主义的解决办法也就主要表现为他关于道德本性的一个观点：以自由的名义所作的选择才是道德的。他说：“人们可以作任何一种选择，但是必须是自由地作出的。”^①意即不失自由地作出的选择才是道德的。就这样，萨特直接进入了伦理学领域，宣告了他的道德观的根本主张。

为了更切近地了解萨特的这个道德主张，我们来看看他自己对一个事例的分析。这个事例和萨特的分析被广为引用，因为它具有典型性，充分地表现了萨特的伦理思想。

萨特说这是在二次大战期间，当时法国已被德军占领，他有个学生，其父正和其母吵架，还打算去当“法奸”，他哥哥在抗击德国法西斯的战斗中阵亡了。这个年轻人怀着爱国之情，也想参军抗敌，同时为兄长报仇。但他又不忍离开母亲，因为母亲正为丈夫的叛卖行径和长子的牺牲而深深痛苦，把他当作唯一的安慰了。所以这青年面临着一个抉择：或者参军卫国，或者留下侍奉母亲。这同时是两种道德原则（用我们中国人的说法，就是尽孝还是尽忠）的抉择。萨特接下来分析道：

“有什么能帮助他选择呢？没有。基督教的教义说：对人要慈善，要爱你的邻人，要为别人克制你自己，选择最艰苦的道路，等等。但是什么是最艰苦的道路？谁应当承受这种兄弟般

^①参见《存在主义》（考夫曼编著中译本）第323页，《存在主义是一种人道主义》第29页，《存在主义哲学》第357页。译文略有改动。

的爱呢？是爱国者，还是那个母亲？哪一个目的比较有用呢？是参加整个社会斗争这个一般性的目的，还是帮助某一特定的人生活下去的目的呢？谁能够先天地回答这个问题？没有人。而且任何伦理学文献里也没有规定过。”^①他还说，那青年也不能从别的地方得到一个具体回答，甚至想以对母亲和人民的感情哪个更深来取舍都办不到，因为他对二者的感情之深浅程度正是要用他这次的实际决定来判断。那么他是否可以通过请教别人来作出决定呢？萨特说，“如果你向人请教——例如向牧师请教——你就已经选上了那个牧师了”。他这是说，你向谁请教，也得由你选择，而这选择和选择如何行动是一回事，不过转了个弯罢了。他这是正确的。那么，那个青年到底该如何行动？萨特说，“你认为他能够靠什么权威，凭借什么金玉良言或道德准则，使他心安理得地决定抛弃母亲或者同她一起呢？这是无法决定的。”^②他承认，当那个青年前来向他请教时，他只是回答说：“你是自由的，所以你选择吧——这就是说，去发明吧。没有任何普遍的道德准则能指点你应当怎样做。”^③萨特由此得出的最后结论是：“太过抽象的原理，不足以决定行动。……决定的内容总是具体的，因此无法预料；它总得由人去发明。要紧的一点是弄清楚发明是否以自由的名义作出的。”^④这就是我们前面已经讲到的那个关于道德本性的观点：选择的道德性质取决于它是否是自由地作出的。

我们认为，通过对这事实的分析，萨特是要强调这样一个思想：不能用任何先定的道德原则来评定一个人的具体行动

① 《存在主义是一种人道主义》第14页。

②③ 《存在主义是一种人道主义》第28、16页。

④ 参见《存在主义哲学》第356页，《存在主义是一种人道主义》第28页，译文略有改动。

（选择）的道德价值，因为即使制订了这样的原则，它也不便应用，仍须行为者自由选择（发明、创造），人的每个实际行为（选择）事实上也总是他自由选择的结果，并非某个先定原则的直接贯彻。既如此，就根本不必有道德原则，行为是不是道德的，只须看行为者是否以自由的名义进行选择，亦即他的选择是否真是自由地做出的就行了。显然，他的责任学说同他的这个根本观点紧密相联：责任的根据在于人是自己世界的作者，而人正是自由地选择时创造了他自己的世界，因此道德和责任，“有道德的”和“要承担责任的”实是一回事，二者是等值的概念。

如果想要从萨特的这个思想中寻找一点合理的东西，那就是：他接触到了道德原则的抽象性和实际行为选择的具体性之间的矛盾。这矛盾其实也就是一般和个别、理论与实践的矛盾。这矛盾是存在的。我们既然强调理论指导实践必须贯彻具体问题具体分析的原则，承认运用现成的理论于实践也是一个创造过程，那么就必须说，萨特认为人的每个行为选择都是一次发明，这里最重要之点是人的自由，也不失为一种伦理洞见。因为从人格、道德的角度来看，这一思想其实就是说，一个人的每一行为都应该是经过思考的，必须表现着他的人格和个性。不过，萨特由此认定道德原则根本不成其为选择的依据，人只须自由选择就够了，则是十分错误的。他割裂了一般与个别、理论与实践的联系，未看到前者就体现在后者之中，因而道德原则尽管是抽象的，甚至正因为它是抽象的，却可以也才可以指导具体的道德选择，亦即充当选择的一般标准。没有这个标准是不行的，那将谈不上选择，或是任意的选择。所以萨特以上思想的错误在于他宣称选择不要标准也不能有标准，只要是自由选择就行了。由于这个错误掩盖了他思想中包

含的合理性，所以许多人都指出了他的这个错误，而对我们说的合理性则多未予注意。

从实践上说，萨特上述思想的弊端就更大了。“以自由的名义选择”，这不也是一条原则吗？这个原则比其他原则不是更抽象吗？而且，选择是否以自由的名义进行，这又由谁来评定？不就是行为者自己吗？这样一来，岂不是道德选择确实是任意的，“以自由的名义”不过是个标榜了？一个选择是道德的还是不道德的，岂不完全由行为者自己来评定，与选择的内容无关，与行为给他人、社会造成的实际影响、后果无关了？这哪还有什么道德？无怪乎有个时期，许多法国青年都以存在主义者自命，用萨特的道德理论来为他们的放荡行为辩护。这自然会激起人们的义愤，起而指责萨特的选择是任意的选择。这指责当然是有道理的，萨特的辩解则毫无力量。是的，他还说过选择要以人类为标准的意思。但我们前头说了，这同他的基本思想不相一致。思想家当然可以改变自己以前的观点，但决不可以硬说自己改变后的观点就是以前的思想。这样做是不道德的。我们真不知道萨特为什么不公开承认自己思想的发展。

不难看出，萨特上述思想陷入了循环：选择要求发明，重要的是要以自由的名义。试问，这“发明”是什么意思？不通过自由能说清楚吗？所以这等于说：每个自由选择是以自由的名义作出的选择，或者：有道德的选择才是道德的。由此可见，从逻辑上说，萨特的自由选择论是悖论，以自由为标准的道德论则是同语反复。后者正是对前者实行他的形式化的解决的结论。据此我们必须说，萨特的伦理学是形式主义的，因此没有实践价值，实际上是毫无意义的。

以自由的名义作出的行为选择才是也就是道德的，那么有

没有不道德的行为呢？这里似乎又遇到一个困难：按理说，应该回答说不是以自由的名义作出的选择就是不道德的，但萨特却又说人被判定是自由的，即不可能不自由。这岂不根本否定了不道德的行为，也即认定人的一切行为都是道德的了？前面的讨论表明，萨特道德理论的实质就是如此。但公开这样说未免太过份了，所以萨特又拐了个弯，用另一种方式肯定人也有不道德的行为。不过他未直接说是不道德的，而说是不老实的。“不老实”的概念在萨特伦理学中颇为重要，我们必须加以评析。

人是自由的，在任何环境中，面对任何给定物，人都可以自主自由地创造价值，自由地选择行为方式，让自己成为想要成为的那种人。但这只是事情的实质，是对人的存在状况的客观描述，实际生活中的人都未必自觉到了这一点。另一方面的现实是人们常常受某种决定论的影响，以为自己不能自由地选择自己的行为，而是非按某种方式行为不可，以此为借口而推卸责任，逃避责任意识所引起的痛苦。这是以丢失人的存在的本性，牺牲人格和自由为代价而求得的无痛苦境界，实质上是把人降为物，即降为自在的存在了。萨特就把这称为“不老实”。^①不老实的表现是很多的，任何一种为了逃避责任而寻找借口、遁词的表现，对于自己可以不是现在这个样子的任何一种不予承认的态度，都属于不老实。但也可大致区分为这些类型：（1）该作抉择时不作抉择，把自己混同于无意识的东西；（2）把自己看作就是所扮演的角色，似乎只能按角色所要求的那样行动；（3）信奉一种决定论，完全委身于那一决定论所树立的目标。

^①法文原文为“mauvaise foi”，也译作“自欺”、“不诚”等。

对于不老实，萨特主要是分析具体事例，作出很细致的描述，所以我们也只能通过他的描述和分析来把握他的思想。上述第一种形式的不老实是最低层次的，它是指行为者仅仅看到面临的事情的表面，不去思考它预示的长远意义，而那意义又是他本来可以想得到的。因此他竟以为事情就是如此和不过如此，从而掉以轻心，不作慎重的选择，不采取果断的行动，听之任之，麻木行事，也即总是用不加选择的方式进行实际的选择。这种处事态度在我们生活中也是常能发现的，当然是不负责任的表现。萨特责以不老实，认为这样做人是把自己混同于无意识的自在的存在物了，并看作是不道德的表现。我们觉得他的意见不算过份。萨特为这种不老实的表现举了个例子，对我们颇有启发，大意是：一女子初次同一男人外出，明知人家的意图却不用那个意图解释他的种种表现，而以为他对她的每个行为动作都只有它直接显示的意思，拒绝思考它们的真正意味，也不去想那些如果自己不作反应就必然会接着而来的事情。结果，她当然是以既不接受也不拒绝的方式实际地接受了那男人的调情，把自己委身于对方了。^①萨特说这就“完成了她的灵魂与肉体的分离”，就是说，她让自己成了只有肉体而无灵魂的存在物了。对这种人，我们生活中常不作道德评价，而只责以无知、幼稚、不懂事等等，萨特却从人生态度和道德的角度来分析。我们以为萨特是高明的。

关于第二种类型的不老实，萨特举的是咖啡馆侍者的例子：一个侍者尽职尽责地做着“侍者”这个身份要求他做的一切，就象个机器人侍者一样，他竟以为自己非象侍者那样表现不可，忘记了或不懂得做侍者乃是他自己的选择，而且他仍然

^①参见《存在与虚无》第92~93页。

可以选择不继续做侍者。于是，他以为他可以摆脱一切责任，只要他没有不象个侍者，亦即作为侍者一点没有失职就行。萨特认为，这是消极地、被动地放弃自由选择，同样失去了人的主体性，所以也是不老实的表现。这分析对我们的启发是：我们确实不能把自己当作就是自己扮演的角色，就是说，不能以演好了角色为满足；我们还要思考这个角色的意义，一经发现这个角色不符合我理想的人格或不利于实现我的理想，我就要选择按另一种方式行动，做另一种人。我们生活中确有一些人，以为尽了职，一切都按制度办事了，不折不扣地执行了上级的指示命令，他就没有任何责任了，就是一个可以问心无愧的真正的人了。萨特关于不老实的分析对这些人应有点帮助吧？其实，我们也是要求所有工作人员都创造性地而不是机械地对待自己的工作。所谓创造性地，当然意味着即使在执行命令或按制度办事时，也要结合具体情况作出选择，在选择中表现和确证自己的主动性、积极性，并因此而感到自己仍有责任和要对选择后果负责。我们生活中大概就是因为缺少这种分析，所以总不认为尽职而效果不好是不道德的，更不会对这种行为者施行处分，相反，由于只是以尽职本身作为道德标准，所以更加强化了，亦即等于是在提倡这种不老实的人生态度。这不很值得我们深思吗？

如果说萨特对前两种不老实表现的批评包含了较多的合理性和积极意义的话，那么他对第三种表现的批评就主要地是不合理的和没有积极意义的，因为他这里所谓的不老实乃是指人自觉地为自己的理想而努力奋斗，严格按理想所要求的人格规定自己的行动，以理想目标为选择标准。萨特把这也说成不老实，无非是为了反对决定论，因为理想追求总是以决定论为前提的。理想对人具有伟大的意义，为理想而奋斗不但没有失去

人的自由和主体性，相反，正是人的自由和主体性的最突出的表现和证明。是的，理想也有多种多样，所依据的决定论更不一定是正确的，所以也确有形式上是追求理想，其实是不老实的可能。象迷信者、宗教徒、狂热分子的理想追求就是如此。但这应该归咎于理想本身的错误，如果说这里也实际存在着不老实，那么它也应属于另一种类型，——至于算什么类型，起什么名字，那是萨特的事。总之，为正确的、科学的、崇高的理想而奋斗，这乃是人的道德的最高表现，而决不是什么不老实。

综上所述可见萨特的观点是：人是自由的，人的存在先于人的本质，所以只有当人用自己的行为选择来表现着确证着他的自由的时候，他才是一个人，才是有道德的；相反，如果他的行为体现不出他的自由，或他用任何一种预定的本质来限制自己的自由、规定自己只能是那个本质，那么他就失去了作为人的存在，就是不道德的——不老实的。所以，萨特的不实在更高的层次上说，就是现实中的人对自己自由的一种否定。对萨特的这个思想，我们不必作更详细的评析了，但还要指出一点：萨特认为痛苦是人的存在方式，人就是痛苦，又认为只有不老实的人才得以逃避了痛苦，^①这也就是说，人要想不痛苦只有做不老实的人，也即不道德的人；人要想有道德，做真正的人，那就不要怕痛苦。这里面当然也是有合理之处的。

有不老实的态度，就也有老实的态度吧？是的，萨特也把人以自由的名义进行选择时的表现称为老实的态度。不过关于这个态度我们下面就要谈到，这里就不说了。

^①参见《存在与虚无》第78~79页。

三、个人主义的人际关系理论

按照普通人的想法，如果真地每个人都是绝对自由的，都拿自己的自由本身做行为选择的标准，那是决不会有协调的人际关系的，甚至会造成天下大乱，人自为战。因为无论如何，他人的存在必是对我的自由的一种限制，只有大家都接受这个限制，人际关系才能和谐并从而也使每个人都享有有限制的自由。甚至必须承认，人首先感到的是限制，然后才发生了和提出了自由的问题。因此自由不过是一个不断打破限制、减少限制的过程；人的自由虽然在不断增加着，扩大着，但永无拥有绝对自由的时候。所以不管怎样，萨特的绝对自由论都将导致人际关系上的绝对个人主义，用他的理论决建立不起良好的人我关系和适合于人们共同生活的社会秩序。我们认为萨特理论的实质确实如此。不过在人际关系问题上，萨特采取了两种理论态度：当从哲理上去说明人际关系的本质时，他只在他的基本原理——关于两种存在的学说的基础上，对人际关系作抽象的哲学推论和描述，不涉及实际生活中的个人应如何对待他人的问题；当要回答诸如一个人应如何对待他人这种具体的实践问题时，他则提出一些抽象的原则，诸如“按人类的形象塑造自己”、“博爱”、“人道主义”等等，这时他虽然也总要贯彻他的哲学主张，但也不惜对基本观点作圆通的、甚至与原义不无抵触的解释。这就给研究者造成一个困难：是从他的基本观点出发推证他必然要主张的实践态度呢，还是就把他讲的那些抽象原则看作是他出自本意的回答？有人说，在直接涉及人际关系的问题上，萨特思想的发展甚为清楚，可划分为几个阶段。但问题是萨特本人并没有说他的思想有什么发展（这“发

展”是指观点的改变)。所以“发展论”不能帮助处理好这个问题。我们下面采取的对待方式仍然是：先讲清萨特的基本思路和必然达到的结论，然后也谈谈他对具体问题的回答，如果二者有矛盾，就把矛盾挑明一下。我们认为这是实事求是的。

1. “他人就是地狱”

萨特是把人际关系也当作人的存在状态来考察和描述的，就是说，他把人际关系也纳入到人的存在结构之中，所以我们现在来评析他的人际关系理论，不能不回到他关于人的存在的学说。

我们知道，萨特讲人的存在时，所谓的人是指一个一个的个人，而且主要是指个人的意识，当用第一人称时，“我”更是意识对它自己的称谓。正是这个意识的我感到它是绝对自由的，即不是被决定的，它赋予一切非我的东西——自在的存在以意义和价值，从而形成一个它的观点下的世界。当我们读到这里时，难免不产生一个疑问：如此说来，岂不是在这个“我”看来，也即对于每个人来说，他人都不过是自在的存在、是物了，亦即根本没有作为人的他人了？因为要承认他人是人，就要把他人当作和自己一样的意识来对待，但意识是根本无法直接感知另一个意识的。但要否认他人的存在，这怎么可能呢？萨特的存在主义岂不是彻底的唯我主义了？从这种哲学上的唯我主义出发，不是要导致实际生活中的极端个人主义吗？而萨特却说他的存在主义是一种人道主义。这究竟是怎么回事？

释去这疑问的关键是指出这样一点：尽管上述推论符合逻辑，可萨特本人通过别的途径回避了它的结论；他不但不否认他人的存在，相反，还说“他人，对于我们自己的存在是必要的，对于我们的自知之明也是必要的。”^①他更反对唯我论，

^①《存在主义哲学》第351页。

反对仅在“给出了他人”的意义上承认他人的存在，他说，“在实在的东西之中，还有什么比他人更实在的吗？这是一个和我具有同样本质的思想实体”。^①因此，我们考察萨特的人际关系说，应该首先弄清楚，他究竟是怎样从我的存在而达到他人的存在，就是说，一个人是如何发现他人也是和自己一样的人的。

可想而知，萨特既然不承认决定论和反映论，把意识当作没有原因的东西，他就只有以意识（我）自身为中介而引出别的意识（他人）。萨特正是这样办的。他的论述很晦涩，我们可以大致这样转述他的意思：他人存在不是一个理论问题，就是说，不能从理论上推证我（的意识）之外还有他人（别的意识）存在；正如我是在“我思”中亦即我正欲望着、意识着的时候体验到我自己的存在一样，我也是直接体验到他人的存在的。所谓体验到他人存在也就是感到了我正被他人“注视”。

“注视”这个词在萨特那里有特定含义，我们只能通过他的举例来加以领会。例如我坐在公园的长凳上，周围是我创造的世界。但当我发现一个陌生人从我旁边走过并且看了我一眼时，我会立即感到“我被人看见了”。“我被看到了”，这意味着我乃是另一个“我”——意识的对象，对它来说，我只是和这长凳子一样的自在的存在，一个物。于是我感到一种羞耻。我的羞耻感是我当下的直接体验，我是不能怀疑它的。因此我也就无法否认别人——那把我降为物的另一个意识的存在。萨特就是这样从肯定我的存在达到了肯定他人的存在的。他还说，即使没有实际看见一个他人的眼睛注视着自己，人也会有被注视的体验，也会产生羞耻感。例如，你由于某种心理（如好

^①《存在与虚无》第299页。

奇心)而从锁眼里窥视室内动静时,你是全神贯注于自己的行动和所见所闻的对象的,可说完全感知不到自己的存在了,亦即这时候你简直没有了“我”。但这时如果你突然听到脚步声,你的这种存在状态就会立刻发生变化——即使并非真有人来了,脚步声只是你的错觉或疑心,“我被人看见(注视)”的体验也会油然而生,你便返回到你自已,并且不能不感到一种羞耻。由此萨特进一步得出结论说,人不仅是通过羞耻而体验他人的存在,同时也是以他人为中介而意识到自己的存在。

萨特的上述说法是很神秘的,总不免给我们以唯心主义的玄奥之感,因为他把以物质实践活动为基础的人和人的关系硬归结为意识之间的关系。他这说法在逻辑上也不严密。凭什么说人一发现自己被人注视了一下,就立刻感到那注视者是自己当作和长凳子一样的存在物呢?又凭什么肯定,人一听到脚步声就会产生“我被看见了”的意识?这难道不需要预先假定在人的意识中本来就有个“他人”吗?不然,人怎么会有“被看见”的意识?可见萨特早把“有他人存在”的结论放在他的前提之中了。萨特的这个错误表明:人总是社会的人,意识也总是社会的意识,因此人乃是以他人为中介而确认自己的存在的,在人的意识中,“他人”必然是和“自己”、“我”同时出现、联在一起的。萨特的结论和前提其实都不错,他只错在不应该把本来联在一起的东西先行分离开来然后再去建立它们的统一,于是似乎是人先意识到自己的存在,后来才通过自己又发现了还有他人存在。这里我们还想指出:一般都只讲人以他人为中介而认识自己,很少讲以自己为中介而认识他人,似乎他人意识、对象意识不必以自我意识为前提,这也是片面的、错误的。萨特的上述说法说明他颇清楚地看到了他人意识之依赖于自我意识的一面,所以他的观点也不无深刻之处,对我们也有所启

发。

用上述方法说明每个人都能感知到，都承认还有他人存在之后，萨特进一步说：我发现别人盯了我一眼，据此我认定他是一个独立于我的另一主体，他把我当作客体了，我于是觉得羞耻，因此，我为了恢复我自己的主体地位，就也盯了他一眼，又把他降为我的客体。可见注视乃是一场争夺主体地位的斗争。萨特由此得出结论说：人和人之间不会是平等的大家都是主体的“你我关系”，而必然是“主体我——客体你”或“客体我——主体你”这样一种主客体之间的从属关系——主奴关系。他人的存在对于每个人来说都意味着他的主体地位的失落；在他人面前人只是客体、物、某一种本质。这种情况用萨特自己的话说就是：“我的原始的堕落就是别人的存在”，^①借用他剧本中人物的话来说就是：“他人就是地狱”^②——这就是萨特关于人际关系的基本论断，基本观点。

萨特就这样从他的哲学本体论的高度，从人的存在方式这个根本之点上，证明了人和人之间不可能建立真正平等的、协调一致的关系。很清楚，从理论逻辑上说，他这极端错误的结论乃是根源于他事先设定了“我”与“他人”的对立，硬要从似乎已完全独立于他人的“我”出发去发现他人。如果一开头就承认我与他人是联在一起的，根本分不开，那就不会发生他人存在与否的问题，更谈不上我与他人之间的主客体地位的争夺战了。那样，人与人的关系就将被看作个人自身内在关系的放大和外化，从而我与他人就是一个集体的主体，就是“我们——主体”的关系，或“你我关系”了。那样就将视“我的原

^①《存在与虚无》第348页。

^②参见《萨特研究》，柳鸣九编选，中国社会学出版社1983年版，第303页。文字略有改动。

始的升华就是别人的存在”，或“他人就是我”了。我们认为，人类最初的存在状态，或者说，人作为人的存在本性就是如此。对原始人来说（对一个儿童也如此），发现他人的存在，也即他心中明确产生他人观念，正标志着他的主体地位的确立，确证他真正作为人而存在了。但是，随着人类的发展，人却又分化为对立的集团，相互构成存在的威胁，因此也就互相视对方为异于自己的存在，都要用自己的主体性来抵制、消灭对方把自己客体化的图谋了。这就是私有制和阶级社会中的情况。这局面在资本主义社会表现得最为明显。因此从生活实际而言，萨特的人际关系理论不过是把阶级社会中被异化了的人际关系的特殊情况加以绝对化、普遍化，把它说成是根源于人的本性的必然的、常规的情况了。

但也不要吧萨特的“他人就是地狱”作庸俗的理解，以为他就是宣称人都在害人，每个人都总想把他人推向地狱。应该把这个命题同他关于“存在先于本质”的根本原理联系起来。他其实是针对这一情况而发：人是自由的，他永不停留于“是某一种人”，他要不断超越自己而成为另一种人，但他人却把我仅仅看作某一种人，即把我看作某个固定本质的体现，从而否定了我的超越性，把我凝固化了。在这个意义上说“他人就是地狱”，应该说很有事实依据，这一表达更蕴涵着“不要把人看死了”的要求，所以也有积极的意义。拿萨特的例子来说，当一个人向锁眼偷看而被人发现时，他当然会担心别人据此就认定他是个小偷或某种心术不正的人，担心别人从此就这样看待他。但他自己当然不这样认识自己，他可能要对偷看作另外的解释，即使心里承认这一次确实是心术不正，别人并未有什么误解，也决不会承认他就是这种人，他有信心，以后的行为将证明他决不是这种人。但是，他怎能使别人象他自己这

样看待他呢？一想到他无法改变别人对他的看法，他 不免伤感，不禁发出“他人就是地狱”的呼喊了。所以萨特不是要用这命题说明他人必是对我的自由的限制，而是用它强调这样一点：我不能限制他人的自由。因此反过来，他人当然也不能限制我的自由。这样，人际关系的全局是：每个人都是自由的，但只在自己的世界里，你无法给他人创造一个他的观点下的世界；每个人都可以自我超越，否认自己有固定的本质，但无法制止他人用固定的本质看待你。这里显然有部分真理。我们也总是说，每个人都可以有自己的观点，但不能把自己的观点强加于人。这不仅是说对人应抱的态度，也是反映人际关系的事实。萨特的意思和这是差不多的。不过，他又太夸大了，似乎人和人根本就不能相互了解，我尽管可以站在他人的立场上观察我自己，从而得知在他人心中我是什么，但我无论如何不能穷尽他人世界中的一切。这就至少不完全符合事实，也有不可知论的味道了。在我们看来，既然人的意识是存在的反映，又没有什么东西从原则上说是不能认识的，那么，只要弄清了一个人的存在情况，也就可能准确地了解他的思想观点的内容。人们存在状况的相似性更为相互了解奠定了客观基础。所以萨特一般地说“他人就是地狱”，那是不恰当的。我们说它只包含着部分真理指的也就是这一点。

“他人就是地狱”还有第三个涵义。向锁眼里偷看的例子说明，人是在他人出场的时候才反省自己的。很明显，这时的反省就是站在他人立场观察自己，用他人的观点评价自己，而且人无法完全摆脱得出的结论，尽管可能不服气。人这样发现自己，就是我们平常说的“自知之明”。所以萨特说：“我需要他人，以便完全把握我的存在的一切结构。”^①“他人，

^①《存在与虚无》第299页。

……，对于我们的自知之明，也是必要的。”^①人通过他人而达到自知之明之后又会怎样呢？萨特说会感到羞耻。尽管他的“羞耻”一词比通常的含义要宽泛得多，但总保留这样一层意思：人发现自己不是一个完全的人时所产生的情感。因此羞耻感本身就意味着人要避免羞耻感只有使自己的实际表现更完全地体现着人的一切特性，更象一个人。另一方面，既然羞耻感是在别人的注视下产生的，是自己用他人观点评价自己的结果，那么，要避免这种情感，当然也就只有不让自己受到注视，即不处在他人的视野之内，说通俗一点，就是随大流，一切从众，而不与众不同。可这样一来，人就失去了个性，其实更是把自己降为物，更失去了人之为人的存在特性了。这当然只能归因于他人的存在。所以从这方面看，也要说“他人就是地狱”。由此可见，萨特这个命题反映了人的一个矛盾：人既要自由、个性来确证自己作为人存在，又必须用他人的标准来塑造自己，让自己成为同其他人毫无区别的人。萨特发现了这个矛盾，但他的表述说明他不能把这个矛盾统一起来，似乎他人竟是人表现自己的个性、自由和作为人的存在的障碍了。他不懂得，人的个性和共性是统一的，个人的自由创造并不能排斥统一的社会标准；在合理的社会中，每个人正是处在“从心所欲不逾矩”的状态，因而既没有羞耻之感，更不会把他人当地狱。

综上所述，我们可以把萨特发现的人我关系归纳为相互联系的三个方面：（1）都企图把他人当作自己的客体（主奴关系），（2）都要求否定他人给自己规定的本质，（3）都不能不接纳他人对自己的评价。第（1）方面是根本的，第（2）、（3）方面是派生的，后两方面显然有矛盾，但正是主奴关系

^①《存在主义哲学》第351页。

这个矛盾的展开和表现。如果喜欢起名字的话，我们替萨特把第二重关系命名为“超越关系”，称第三重关系为“认同关系”。三方面的关系都说明他人使我失去主体性、失去自由、失去个性，总之，成为自在的存在，成为物。因此，一言以蔽之：他人就是地狱。

在萨特那里，人和人就根本建立不起大家平等的“我们关系”了？那也不。萨特说，当两个人同是某个第三者的对象时，他俩就构成“对象——我们”的关系。萨特的例子是：两个一起散步的人被第三者看到了，他们就是面对那个第三者的“对象——我们”；工人阶级在同资本家的斗争中，把资本家看作共同敌人，也就确定了自己的“主体——我们”。这思想显然符合人们的这一经验：当面临共同的、有着共同的敌人时，人们常不强调表现自己的个性，容易忽视彼此的差异，而更注重集团中各人的共性、同一性。但萨特认为，也只有当人类存在着集团之间的排斥关系时才可能构成“对象——我们”或“主体——我们”，否则是不可能的，就是说，不可能有以全社会全人类为“主体——我们”、甚至是“对象——我们”的大同社会。他说：“人类的‘我们’……在每个个体的意识中都自己规定为一个不可能达到的理想，尽管每个人都保持一个幻想，即能够逐渐扩大他所属的那些团体的圈子来达到这理想，这个人类的‘我们’仍然是个空洞的概念”。^①这就又是萨特的偏见了。这也违反他后来提出的“人类形象”的概念。关于这概念，我们下面就会谈到。

2、要按人类的形象塑造自己

如果仅仅凭着萨特坚持“他人就是地狱”的观点，就以为

^①《存在与虚无》第544页。

他是在煽动人们敌视一切人，在道德上采取毫不利人专门利己的极端自私的态度，那就错了。“他人就是地狱”，这只是思想家对人际关系本质的一种理解和描述。虽然这个理解是错误的，你接受下来总可能影响你的行动，使你在处理人际关系时产生某种失误，所以我们必须批判它，但这个说法没有直接的行动指令意义，萨特并不是用这个表述告诉你要怎样做人的和怎样行事的。人和人的关系，毕竟是实践关系，能对一个人发生实际影响的，不是你对他的看法，而是你对他采取的实际行动。重视看法只有在它可能影响行动的意义之上才是合理的。因此我们考察和评价萨特的人际关系理论，与其偏重于他的抽象的理论分析，不如更着眼于他究竟向人们提供了怎样的更具行动指令意义的做人原则。对于并非专门从事理论研究的一般读者来说，这样处理当然更加切实。这对萨特也是比较恰当的。第一，他的存在主义本来就强调行动，甚至夸张地说“一个人只是一连串的行动而已，他是构成这些行动的总和、组织和一套关系。”^①他还申明说，“我们所考虑的是一种行动的和自我承担责任的伦理学。”^②既如此，评价他的人际关系学说而不主要依据他提供的行动原则，将是更加片面的。第二，在涉及人的生活实践时，萨特有时修改了或者说发展了他的基本理论。这是个事实。我们可以指责萨特不彻底，但不能否认这事实，硬只从他的基本观点推论他对实际问题的态度而不顾他自己的表白。思想家高深的理论观点同他提出的具体行为原则不一致，这是常见的。也许他们自己并未感到不一致。一般说来，他们并不担心别人不同意自己的理论观点，因为这时可以进行平等的辩论，他们更害怕自己的理论被指责造成了实践上的危

^{①②}参见《存在主义是一种人道主义》第19、21页。^①的译文略有改动。

害，因为这时他们将处在需要为自己辩解的可怜地位。所以在直接涉及行为的问题上，思想家大概是更加慎重的。因此我们如果发现他有理论观点同实践原则不一致的地方，一般说就也应主要以后者为评价的依据。本着以上认识，我们下面再看一看萨特究竟是要人怎样行动、怎样对待他人的。

首先我们要再度研究他的责任学说。前面说了，萨特责任观的两个前提是：“作者”必须对自己的作品负责，人是他的一切行为、价值的作者。于是自然得出人要对自己的一切负责的结论。但是很明显，这结论是抽象的，没有行为的指令意义。特别是这说法没有交代负责的标准是什么，似乎是以行为者自己为标准，于是根本不负责也可以说成负责了。所以我们说这是模棱两可的学说。但萨特不是只讲到这里为止。他也讲到了责任的具体内容，并且区分为三个方面：对处境、对自己、对他人。在具体论述这三方面的责任时，他并没有教人必须把他人当奴隶；相反，他要求人们的责任感中体现出对他人的负责精神。例如他讲的对处境负责就是以参战者要对战争负责作例子。^①对战争负责当然就是对他人负责。要你对他人负责，不管怎样解释负责概念，都不会是教你不惜损害他人的利益，这是可以肯定的。

我们前面批评萨特没有提供选择标准，说他的自由选择是任意选择，因而负责和不负责在他那里失去了界线。但现在要进一步指出，萨特的意思是，选择当然总有标准，但这标准也只能由行为者自己选择，这样他才可能对行为结果负责任，否则，这标准是外界强加给他的，他就可以推卸责任了。这显然不无道理，从人际关系方面看，他这说法中则包含一个

^①参见《存在与虚无》第709—711页。

意思：尊重他人的自由也就有并且才有理由要求他人负责。因此，当一个人实际选择了公认为不负责任的行为方式，他的行为后果造成了对他人的危害时，即使他自己可以“自由的选择”相标榜而肯定其道德价值，他人则仍可以因为没有强迫他而要求他负责。这样，在要负责这一点上，双方还是能够达到共识。这不是调协人际关系的一条可行之路吗？拿前面提到的那位面临忠与孝的矛盾的青年来说，人们确实不便具体地告诉他应该选择尽忠还是尽孝，因为不仅这两种选择最终的有实际作用的结果都是难以估计的，而且这里也不好一般地说哪种选择更有道德。按我国流行的观点，无疑是认定尽忠更有或者才有道德。但即使在抗战时期，我们也不认为未上前线打日本的人都是不道德的，或至少比参军的人道德水平较低一些。我国曾经有句极“左”的话：公家的事再小也是大事，个人的事再大也是小事。但即使在那时也没把个人请事假说成不道德。由此可见，采用萨特的责任学说将可避免人我之间的责任争论。这不能不说是他对处理人际关系问题的一个贡献。必须指出，他不提供选择标准丝毫不是要否定社会规范的意义，他不过是说规范不是对人的强制，而是供人们选择的。

总也有比较明确的情况，以致两种对立选择的道德性质也截然对立吧？例如在敌人的威胁利诱下，是投降变节还是坚贞不屈？这时还能说自由选择并且也要承认两种选择都可能是道德的吗？确实，这时如果还拿自由本身作标准，那就要承认贩卖行为也是道德的或至少并非不道德的了。所谓负责则不过意味着不能要求不捱骂，自由选择当然要归结为任意选择了。大概就是考虑到这些生活实际，萨特后来终于给出了一个具体的行为选择标准，那就是“人类形象”。他说：“人在为自己选择时，也为所有的人作出选择，因为实际上，人为了把自己造

成他愿意成为的那种人而可能采取的一切行动中，没有一个行动不是同时在创造一个他认为自己应当如此的人的形象。”^①而且，选择的形象总是对自己、对大家更好的，“对所有的人以及我们所处的整个时代都是适用的”。^②这就是说，人总是（也应该）拿他理想的人的标准作自己的标准，或者说，人总是这样地作出选择，使得它所体现的标准是别人也应当采用的。很明显，萨特在这里和康德完全一致了，他实际上也假定了、默认了有一个独立于个人的客观的绝对命令——“人类形象”。他还有更明确的说法：“当一个人对一件事承担责任时，他完全意识到他不但为自己的将来作了抉择，而且通过这一行动同时成了为全人类作出抉择的立法者”。^③——“不管什么人，也不管碰上什么事情，总好象全人类的眼睛都落在他的行动上，并要他用他的行为来引导自己”。^④萨特的“人类”是很象基督教徒心中的上帝的。

所以我们认为，萨特反对提供选择标准，只讲绝对自由地选择，那是指的具体情境的具体标准，至于最高标准，他也肯定要有的，那就是人类形象，当然也可说是人类利益。因此他否认他说的自由选择是任意选择。自然，这一来，选择的绝对自由只能这样理解了：具体情况下怎样行动才符合人类形象，那是任何伦理学都无从决定的，绝对地只能由行为者自己自由地选择。就这样，既坚持了选择的自由，又承认有最高标准，二者完全是统一的了。因此萨特并不感到自己有失理论的一贯性。这里我们不想再来分析这种抽象的统一性其实并未解决问题，如果不承认决定论，不对“人类形象”作出客观的具体的规定，这个有标准了的自由选择仍然只是主观任意的选择。因

^{①②③}均参见《存在主义是一种人道主义》第9、10页。

^④参见《存在主义是一种人道主义》第11页。

为根据我们前面的评析，读者一定知道我们将怎样分析了。我们只想指出：无论如何，萨特决不是主张自由地选择作叛徒也可以，只要你对选择负责就行。不是这样的！他的意思是：因为你是自由的，所以你必须负责；因为你要负责，所以你必须慎重选择，务求符合人类形象。这才是萨特的本意，让人们接受这个思想则是他的整个理论的最终目的。所以他说存在主义是一种人道主义。他的基本理论能否使他达到这一目的，那是另一回事。因此，我国有些青年从萨特那里学来了自由选择但又不愿负责任，更没有自觉地拿人类形象作标准，那确实是对萨特的一知半解，完全违背萨特思想的要求。

下面我们再来看看萨特关于以自由的名义进行的选择就是道德的思想，是否意味着他主张进行道德选择时可以根本不考虑他人的利益。这同上述关于责任的问题是一回事，我们分开来说只是想集中注意力，再专从道德方面着眼讨论一下这个问题。人们可能这样推论：以自由的名义作出的选择就是道德的；而是否以自由的名义，又只能由行为者自己来认定；所以不管怎样选择，即使选择了杀人，也是道德的。但萨特当然不是这个意思。不仅上面讲的“人类形象”标准不允许有这种自由选择，或者说保证了人不会作出这种选择，萨特讲的“以自由的名义”本身的内容也正是要排除这种选择，宣判这种选择为不道德的。这里的关键是要了解，当涉及同他人的关系时，萨特对他的自由概念作了一些新的规定——由本体论的自由进入到了伦理学的自由，其中主要的一点是我的自由同他人的自由联系在一起。他说：“我们在要求自由的时候，发现自由完全倚赖于他人的自由。而他人的自由，又倚赖于我的自由。显然，自由作为一个人的规定，是不倚赖于他人的。但是，只要我承担责任，我就不得不在我要求我自己的自由的时候，同时

也要求他人有自由。我能把自由作为我的目标，这也只有在把他人的自由也作为一个目标的条件下才可能。”^①萨特的这些说法同他的基本观点不一致，这是不待说的；他如何推证这些思想以求自圆其说，我们也不予讨论了。我们只想说明：萨特毕竟不是只讲人和人之间的冲突，更没有主张人有损人利己的自由。因此，以自由的名义作出选择决不包括损人利己的选择。

这样说来，岂非选择范围大为缩小，还谈什么自由选择？这里又要说明，萨特讲的选择自由不是指毫无限制地、在无限多种可能中进行选择，而仅仅是说“永远可以选择”，亦即“任何情况下都并非没有择选的余地”。下面的例子也是常被人们引用的，萨特说：“我们不说一个俘虏有随时出狱的自由，这将是荒谬的，我们同样不说他有随时希望被释放的自由，尽人皆知这是没有意义的，但我们可以说他随时都有企图越狱（或企图使自己得到自由）的自由——也就是说，不管他的处境如何，他都能谋划他的越狱和通过一个活动的开始使他本人知道他的谋划的价值。”^②因此，他仍然是自由的。显然，在我们看来，这是不自由的自由，是囚徒的自由，奴隶的自由，因而是没有意思的。但这里我们不是要对萨特的自由观进行再批判，而是想指出：正因为他是这样理解自由的，所以他的自由论不是教人和别人作对、以达到损人利己的目的；他宣称最要紧的是选择要以自由的名义，那不过是说，一个人以自由的名义进行选择才是老实的态度，才确证了自己是个自为的存在，亦即真正是个人，因此，萨特到底主张建立怎样的人际关系，只要弄清他讲的老实的态度的涵义就足够了。在萨特那

①《存在主义哲学》第355—356页。

②《存在与虚无》第620—621页。

里，以自由的名义进行选择、老实的态度和有道德的行为，这些表述完全是统一的，是一回事。

《弗洛斯河上的磨坊》一书中的年轻女子玛吉·塔利佛，爱上了叫斯蒂芬的男子，但这人与另一平常的女孩订了婚。塔利佛是一个满腔热情的人，但她并不因此不顾一切追求自己的幸福，反而为了人类的团结而牺牲自己，放弃了心爱的人。在司汤达的《巴马修道院》中也有个女孩桑赛费林娜，她相信情感是人的真正价值，一种伟大的爱情是应该有牺牲的，为了爱情应该选择阻止斯蒂芬与那个女子的平凡的婚姻之爱。如果生活有这种要求，她为了实现自己的幸福，将不惜牺牲一切。这两个女子的选择是截然相反的，那么哪一个的更有道德呢？萨特认为两个都一样，因为她们都不是追求贪欲，都是以自由的名义作出决定，都愿承担责任，都是老实的。由此可见，萨特不但不宣传损人利己，甚至也赞美克己为人。他的意思是：那二女子的两种行为方式只是形式上的区别，人们贬抑一种而赞扬另一种，那是由于奉行了不同的道德原则；你可以在不同的原则中自由选择，只要是自由地选择的，你随便选哪一种都可以是道德的^①——萨特的自由标准是选择原则的标准，不是制定原则的标准。

我们不能甚至也不必再述评了，总之，萨特的人际关系学说是以他的自由观、责任观、道德观作基础的，我们既然已经较充分地评析了他的基础理论，他的这个学说错在哪里和包含了多少真理，也就心中有数了。

^①参见《存在主义是一种人道主义》第28页。

四、我们的简短结论

根据前面的评析，我们可以对萨特伦理思想作如下的概括。

第一，它是非理性主义的和极端个人主义的。这主要是因为，在萨特这里，伦理学同哲学尚未分化，是一种“本体论的伦理学”。它作为存在主义哲学的重要部分，或者干脆说，作为存在主义哲学之伦理学功能的表现，其奠基的概念也是“存在”，出发的原理是“存在先于本质”，而萨特所谓的存在既不是理性的对象，也不是理性思维本身，而主要是指人的非理性的心理体验；这“人”不是人类，而是一个一个的个人。萨特实际上是把笛卡儿关于“我思故我在”的唯理论的命题改造成为“我欲故我在”这样一个非理性主义的命题。他所谓的本质不是客观事物的自身规定，而是理性思维对于对象的把握方式，即是人赋予对象的规定性。因此“存在先于本质”内涵着“欲念决定思想”的意义。这样，他整个思想体系怎能不是非理性主义的呢？欲念是纯个人的，这个体系自然也就是以个人为本位，完全是个人主义的了。我们前面的全部评析应该说是对于这个定性的系统的证明。

就因为是从非理性主义和极端个人主义的立场出发，所以萨特才一味反对决定论，极端地夸大个人的自由，并且因此无法使个人和集体、社会达到协调。萨特说的“人是绝对自由的”，和叔本华说的意志是绝对自由的，在内容上和本质上是一回事。因此，同叔本华从其哲学前提得出利己主义是人的本性的观点一样，萨特则达到每个人都视他人为地狱的个人主义结论，虽然两人的“中间理论”和推导过程是大有差别的。这

一点说明，尽管可以也应该把萨特伦理学归入人本主义这个大框架里，但他的人本主义同近代以集体主义或总体主义为特征的人本主义有较大的区别。正是这一点决定了，萨特想掩盖、淡化他的体系的个人主义性质，力求使之接近集体主义，但他决不能取得成功，只是使他陷入更多矛盾。

第二，它高扬了人的主体性，但却是抽象的。萨特伦理学的全部内容都集中于个人主体的自由问题，作为道德主体的人是绝对自由的，这不仅是他的伦理学的直接前提，也是他的所有伦理观点的归宿。萨特全部思想可说是这样一个公式：因为人是自由的，所以人要……，因此人是自由的。这真把个人的主体性高扬到了无以复加的地步。萨特是自觉地这样做的。他说，“真的，我们的出发点是个人的主体性”。^①因此，关于存在先于本质的“第一原理”，他补充说，“这也就是人们所说的它（指存在主义哲学——引者）的主体性”。^②他认为只有他的学说才和人的尊严相容，“它是唯一的一个不使人成为物的学说”。^③萨特伦理学通过对个人自由的绝对肯定而全面地高扬了人的主体地位，从而也特别强调了道德的主体性，这虽是对西方传统文化的继承，但在论证方式和强调的程度上，那是很突出的。

但是，由于萨特把人的自由归结为在每个特定环境中都可以自由地选择自己的目的，而不过问目的能否实现，这就使人的自由仅仅局限于意识的领域，完全脱离实践了，因而只是把事实上的不自由硬解释为自由，于是以自由为标志的人的主体地位，实际上完全可能是一种被动的客体地位。另一方面，任何个人都处在社会关系中，他的自由不仅是历史地决定的，更

①②③考夫曼编著《存在主义》第316、305、316页。

同他人的自由有着不可分割的联系，受着他人自由的制约。萨特撇开人的社会性谈个人的绝对自由和主体性，理论上当然是非历史主义的，实践上则很可能是反社会的。因此，个人的这种自由和主体性一定不能实现。虽然后来他也强调了个人自由与他人自由的联系，但这同他的基本理论并不一致。可见，萨特只是抽象地高扬了个人的主体性，他给人争得的是一张空头的自由主体支票，任何人都别想利用这张支票去“买”到他真正需要的自由和主体地位。

第三，萨特伦理学的实践意义，或者说萨特创立他的伦理学的实际目的，是要人对自己、对人类负责，不得找任何借口推卸任何责任，但客观的社会效果可能正好相反。这一矛盾是前两点的必然结果。我们已经指出过，不必怀疑萨特建立自己思想体系的善良用心，他的学说在其问世时的特定历史条件下，也确能起到积极的社会作用。但是，非理性主义与极端个人主义和对他人与社会的责任意识，这二者即使不是绝对不相容，也决不是自然地和谐一致的，它们的统一需要别的条件。个人主体本已具有责任感是最重要的条件。就是说，只有对于已经树立责任观念的个人来说，他才会因为萨特给了他绝对自由而更加要求自己负责；对于尚未树立责任观念的人来说，则从萨特那里得到的可能正好是不负责的“理论根据”和借口。因为萨特给了他抽象的、绝对的自由。既然不作选择也是选择，也是自由，他选择不负责任就更是选择，更是他的自由了。这一点我们在前面已经充分地分析过了，并且指出萨特想回避这个实践结论，但是办不到。但这正是萨特伦理学的要害之点。在战后，萨特伦理学的这个弊端就完全暴露了，因为那已不是大敌当前、人们容易树立责任意识的时候。由此我们可以认定，在我国今天这样的社会条件下，萨特伦理思想只可能

起消极的作用，亦即教人只讲自我设计而不讲对他人、对社会、对人类负责，这种可能性将是更现实的可能性。就因为如此，我们必须对它进行批判。

第五章

弗罗姆人道主义伦理思想批判研究

埃里希·弗罗姆 (Erich Fromm 1900—1980) 是当代著名的精神分析学家、社会学家和哲学家，法兰克福学派的主要代表人物之一。他出生于德国，1922年获海德堡大学哲学博士学位，曾在慕尼黑和柏林受过精神分析训练，1929—1934年在法兰克福精神分析研究所和社会研究所工作。纳粹夺取政权后，1934年移居美国，先后在许多大学任教，也作为精神分析医生开业三十余年。1980年他病逝于瑞士。

人的问题是弗罗姆一生最为关注的问题，他说他从青年时代起就对“人们之所以这样行动”的问题感到浓厚的兴趣，很想了解人为什么会互相仇视，战争是怎么发生的，有些人何以爱死不爱生，以及如何实现世界和平，使人类长期友好相处。实际情况也确是如此，弗罗姆的全部著作都是对人、人性、人心和当代资本主义社会人的状况的分析。他自认为他找到了支配人的行为的规律，为医治现代社会病提供了一个有效的药方。

弗罗姆可以称得上一位哲学家，但他没有构建自己的哲学体系，就是说，和本书前几章研究的四位思想家不同，他不是从一个独特的视角和根本观点出发，演绎出自己的全部思想。他主要是接受了马克思和弗洛伊德的理论，把二者综合起来，构成一个所谓“弗洛伊德—马克思主义”，用以探讨和解释关于人的种种问题。他的基本想法是：在说明人的问题时，马

克思在宏观上是正确的，但未注意人的活动中非理性心理因素的作用；弗洛伊德在微观上有更多的真理，但对潜意识性欲动机的强调又过于片面和夸张；把二者综合起来，互相补充和互相修正，才是研究人的问题的最科学的指南。^①他的理论就是用这一综合的结果去分析人和社会问题所得的结论。当然，实际上他的综合不过是先对弗洛伊德实行某些修改和对马克思主义加以歪曲，然后把二者凑合在一起。因此可想而知，似是而非，在生动逼真的描述之下掩藏着深层的理论错误，既对当代资本主义社会表面现象作别开生面的揭露和批判，同时又为资本主义社会制度进行理论的辩解和维护，这是他的学说的根本特点和要害所在。

弗罗姆的著作虽然涉及人的问题的各个方面，但主要是对于人类伦理道德的探讨，他自己更把他的这个学说称为“人道主义伦理学”。他不但探讨伦理学的根本理论问题，还提出了一系列道德实践规范，并且称自己的学说为“规范人本主义”。因此，和本书前面各章不同，对于弗罗姆，我们可以只评析他的伦理思想而不必太涉及一般哲学世界观问题。但也因为如此，我们很难用一个哲学观点把他的全部思想贯穿起来，只能对他的重要伦理观点分别进行研讨。当然，我们也要尽可能地挖掘它们之间的内在联系。

一、理论基础：人性—性格—善恶

弗罗姆称他自己的伦理学为人道主义伦理学，是因为他的

^①参见弗罗姆《在幻想锁链的彼岸》，张燕译，湖南人民出版社1986年版，第一二章。

着眼点，他立论的最高依据是人自身，亦即把人作为伦理学的主体。他说：“人道主义伦理学是以人类为中心的，……人道主义的立场是，没有任何事情比人的存在更高，没有任何事情比人的存在更具尊严。”^①他这首先是针对他所谓的权威主义伦理学而发的。弗罗姆认为，在对善和恶等伦理范畴的理解上，历来存在着分歧，一种意见是“用权威说明什么对人是善的，并由权威规定行为的法则和规范”；它否定人自己有认识善恶的能力，认为价值的制定者是一个凌驾于人之上的权威，对善恶的回答也主要是根据权威的利益来决定。^②弗罗姆称在这一思想指导下建立起来的伦理学为“权威主义伦理学”。这里的权威是特指非理性的权威，例如上帝。他尖锐地指出，“在权威主义伦理学中，不可宽恕的罪行是反抗，服从是最大的善，不服从是最大的恶。”^③这样，人根本不是目的，而仅仅是手段，完全失去了应有的尊严。他的伦理学就是要批判这种权威主义，恢复人道主义的传统，以人为万物的尺度。“人道主义伦理学是由人自己制定规范，并受制于这些规范，人自身既是这些规范的真正来源或管理者，又是这些规范的执行者。”^④“伦理价值的唯一标准是人的幸福。”^⑤弗罗姆毕生的精力和愿望，就是为建立这样一门伦理学而努力不息。

必须指出，“人是万物的尺度”虽是普罗塔哥拉^⑥最初提出的命题，是以主观主义和相对主义为其根本内容的，但弗罗姆借用这个表述来概括他的伦理学的特点，却决不表示他同意相对主义和主观主义。不，他的人道主义同时也是针对伦理学

①②参见弗罗姆《为自己的人》，孙依依译，三联书店1988年版，第33、30—31页。

③④⑤《为自己的人》第32、30、33页。

⑥普罗塔哥拉(约481—411B、C)，古希腊哲学家，智者派的奠基人。

的相对主义和主观主义的。他在批评现代社会道德混乱时说：“人既失去了权威的领导，又失去了理性的指引，结果是接受了相对主义立场。这种相对主义提出，价值判断和伦理规范完全是体验问题或注意选择的问题，在这个领域里，不存在客观的、正确的陈述。”^①可见他是反对相对主义和主观主义的。他还在他的《为自己的人》一书中声明：“我撰写本书的目的在于重申人道主义伦理学的正确性，以说明我们对人性的认识不会导致伦理相对主义。”^②又在回答人们对他的的一种诘难时表示：我们选择人道主义，并不是放弃客观性。^③他说，“在一切艺术中，一套客观正当的规范体系构成了以理论科学为基础的实践理论（应用科学）”，而“生活本身也是一门艺术。它的对象不是这种或那种专门行为，而是生活的行为，……在生活的艺术中，人既是艺术家，又是艺术品；既是雕刻家，又是大理石；既是医生，又是病人。”^④因此就也可以有一门以人的科学为基础的关于生活艺术的应用科学。这就是人道主义伦理学。所以人道主义伦理学一点不失客观性，它完全是科学，是以客观的理论原则为基础的。弗罗姆也反对非理性主义的伦理观，坚持把伦理学建立在理性的基础上。他说：“正确的伦理规范是由理性、并且只能由理性所构成。人能够依靠理性正确地辨别和评价价值判断，就象人能够用理性评判所有其他事物一样。”^⑤

由弗罗姆的以上表白可知，他是以权威主义、相对主义、主观主义、非理性主义的伦理观为对立面而建立他的伦理学说的，他自以为他的伦理学是人道主义的、普遍的、客观的、理性主义的。他的伦理学为什么会具有这么多的优越性？对此弗

^{①②③}参见《为自己的人》第26、27—28、36页。

^{④⑤}《为自己的人》，第37、26页。

罗姆回答说，这是由于他用科学的理论和方法分析了人的客观存在状况，发现了真正的普遍的人性，他的伦理学乃是以这个真正的普遍人性为基础的。他说，“为了识别何为善，何为恶，就必须懂得人性。”^①但他批评以弗洛伊德为代表的精神分析学者们把伦理学和心理学相分离的主张，说他们仅从心理学上去观察人，因而不能理解人格。他们的“心理的人”，跟古典经济学的“经济的人”一样，是不切实际的建构。^②他认为，只有从整体上观察人才能真正了解人，揭示真正的普遍的人性之所在，而这本是人道主义伦理学的伟大传统。“这种传统是从人的物质—精神之整体上把握人的，它相信人的目的就是造就人自己，而且达到这一目的的条件就是：人一定是为自己的人。”^③“人是为自己的人”，“人的目的是造就人自己”，这可以看作弗罗姆对于普遍人性的一种表述。据此，我们要给弗罗姆的伦理学戴一顶他自己没有戴的帽子：弗氏人性论的伦理学。

下面我们就从考察弗罗姆的人性概念开始，对他重要的伦理观点进行具体的评析。

1. 人性

在人性问题上，弗罗姆首先是肯定普遍人性的存在。他说，“一门人的科学之概念依赖于这样一个前提：它的对象即人是存在着的，因而具有一种人种所特有的人的本性。”^④那么人性是什么？要怎样去规定它？弗罗姆回答说：“人的科学的主题是人性。但它并不以对人性的什么进行完全充分的描述为起点，对这个主题有一个令人满意的定义，是它的目的，而不是它的前提。它的方法是，观察人对各种个人、社会的环境之

^{①②}均参见《为自己的人》第27页。

^{③④}《为自己的人》第27、39页。

反应，并从对这些反应的观察中推论出人性。……人性只有在特殊环境下的特定表现中才能加以观察。人的科学在构造‘人性之模式’方面与其它那些基于或受制于从考察资料 and 不能直接观察的情况中推断出实体概念的科学并没有什么区别。”^①就是说，人性表现在人对环境的反应中，或者毋宁说，人性就是人对环境的反应方式。所以弗罗姆又说：“人自身甚至能适应不令人满意的环境，但在这种适应的过程中，人形成了一定的精神和情感反应，这种反应是人本性特质的结果。……当他自身在适应时，他是以特殊的、确定的方式反应外在环境的。”^②

仅就这个思路而言，弗罗姆尚未走入歧途。当然应该承认人有本性，或者说本质；^③说人的本性是人对环境的反应方式，也是可以的，因为这反应方式可以理解为生命活动的性质，而“生命活动的性质包含着一个物种的全部特性，它的类的特性”。^④问题在于如何进一步对人的反应方式作出规定。从历史上看，人性论者的共同错误在于把人性归结为“单个人所固有的抽象物”，因而顶多只是在外延上把人和其他动物区别开来，而未能把人从整个动物界中“提升”出来；就是说，把人和其他动物的区别混同于不同类的动物之间的区别，从而仍然把人归结为动物了。下面我们将看到，弗罗姆也没有避免这个错误。

弗罗姆还有一个正确之点，那就是他看到了人性是可变的而非不变的实体。他颇深刻地指出：“倘若一个人把某种实体假

①《为自己的人》第42页。

②《为自己的人》第41页。

③本性和本质是有区别的，“人的本性”和“人的本质”也有用法的不同，但弗罗姆未予区别，我们也就当作同义语来用了。

④马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，刘丕坤译，人民出版社1979年版，第50页。

定为人的本质，那么，他就被迫处于一种非进化、非历史的境地，它意味着自人类诞生伊始，人没有发生根本性的变化。”^①他还认为诸如“人是……的动物”这类说法并未帮助我们解决问题，“因为这些定义只表达了人的主要属性，但是它没有涉及人的本质。”^②他把人的本性和主要属性区别开来也很有见地，因为后者只不过是前者在某方面的表现，不足以全面地说明人的问题。

那么弗罗姆讲的人的本性究竟是什么？奇怪得很，在他专谈人的本性的著作《人心》中，他竟未对这个问题作直接明确的回答，只说应当“把人的本质定义为人固有的矛盾。”^③在《在幻想锁链的彼岸》中他回答说：人的本质包括“内在于人的生活中的矛盾，这一矛盾迫使人作出反应，以便找到解决矛盾的一种方法和途径。……生活以及人之所以作为一个人的事实向人提出了这样一个问题，即为了达到与自己的同类和自然界融为一体的经验，如何克服人本身与外在世界之间的分裂？人必须在他生活的每时每刻对这个问题作出回答。”^④用人和外界的矛盾来规定人的本质，比“反应方式”的说法前进了，因为这个表述概括了各种反应方式的共性。特别是，明确这个矛盾是人和外界的矛盾，并且说人要去解决它，显然蕴涵了这样的意思：人已经“把自己的生命活动本身变成自己意志和意识的对象”（马克思语），人的本质就在于他对自身这个对象以及自身同外界关系的处理方式。很明显，这里已接触到了人和动物的本质区别，因为对于动物来说，是没有自己和自己生命活动的区别的，因而也没有“关系”需要它去处理。如果循着

①②弗罗姆《人心》，范瑞平等译，福建人民出版社1988年版，第105、106页。

③《人心》第106页。

④见该书第184页。

这个思路前进，追问一下人为什么会设定自己同外界的关系，亦即这个关系产生的根据是什么，就能达到对于人的本质的科学认识了。但弗罗姆却在这里停步、转向，走上歧路了。

弗罗姆的方向错误首先表现在他不着眼于人的类活动，而把人与外界的矛盾理解为单个人同外界的关系。他不懂得，人之所以发生了或者说建立了、设定了他同外界的关系，乃是由于他和同类的他人建立了社会关系，他是通过、凭着这个社会关系才有他同外界的关系的。所以“人同外界的矛盾”这个表述中的“人”本质上不是指人类个体，而是指类，个人只是作为类中的一员而处于这个矛盾结构中的。因此人的本质即使理解为上述“反应方式”，那反应方式也不是纯个体的，而是属于类的。所以讨论人的本质应首先规定人的类本质，在确定了人的类本质之后才可以谈不同人的不同本质；类本质虽然总是在个人的活动中表现出来，但它同单个人的本质又并不是通常所说的共性和个性关系。就是有鉴于此，马克思才说“人的本质不是单个人所固有的抽象物”。这样，从逻辑上看（即不是从时间先后上看），必须说个人要先是社会的人，而后才有他与外界的矛盾，而决不是相反。弗罗姆正好颠倒了这个逻辑顺序，他把双眼盯在个人身上，以为他是那样活动的（那样“反应着”），所以他是个人，所以具有一切人皆有的人性。他说：“每一个人都代表着全人类。他是人种的一个特例。他是‘他’，且他是‘全体’；他是具有他的独特性的个体，在这一点上，他是唯一的，而与此同时，他又是人类全部特征的代表。他个人的人格是由所有人都共同存在的人的独特性所决定的。”^①这段话可看作是人性论的典型表述。但把这段话中的“人”

①《为自己的人》第54页。

改为任何一种动物甚至或任何一种东西，不是也完全可以吗？可见弗罗姆根本没有找到人和非人的区别，他把人完全归结为一类特殊的动物了。

弗罗姆的第二个错误是他没有真正找到形成人与外界矛盾的原因就立即转入这个矛盾的解决形式。必须明确，人建立了自己与外界的矛盾关系并自觉地去处理它、解决它，严格说这只是表现着、确证着人有意识，而不宜说这是因为人有意识，如果说“因为”，那也主要是从逻辑上说的。因为在事实上，意识并不先于这个矛盾而存在，它的产生和这个矛盾的形成是同步的，都是作为人类劳动^①的结果。因此，如果说人与外界的矛盾表现着人的本质，那么，作为这个矛盾之产生根据、原因的劳动则是人的真正的本质所在。也正是劳动的社会性决定了人的本质是类本质，即不是单个人所固有的抽象物。如果把意识看作人的本质，那就本末倒置了，不仅从逻辑上而且在时间上也颠倒了因果关系：似乎不是“因为人劳动所以人自觉地处理他和外界的关系”，而是“因为人有意识所以人以劳动的方式解决他同外界的矛盾。”弗罗姆正是这样本末倒置的，他只看到人同外界矛盾中意识、理性的作用，而不问这矛盾和意识本身的原因，于是把人的本质归结为意识了。他说：“人的自我意识、理性和想象力打破了动物生存的‘和谐’。它们的出现使人变成一种畸形物，使人成为宇宙中的怪物。……人既是自然的一部分，又是与自然脱离的；他无家可归，但又被拴在他与所有生物共有的自然界里。在偶然的地点和时间，他被抛入这个世界，而又被迫偶然地离开这个世界。”^②

^①对这个“劳动”要作辩证的理解，其实质是动物本能活动和人类生产活动的中介。

^②弗罗姆《健全的社会》，欧阳谦译，中国文联出版公司1988年版，第21—22页。

这段话从内容到语言都很有点存在主义的味道。弗罗姆也把人的存在归结为意识的存在了。因此，如果说前一错误主要反映他思想方法的形而上学性的话，这一错误就说明他陷入唯心主义了。因为在他那里，意识是没有起源问题的，并且不是人的物质实践对环境的反应活动决定人的意识的实际内容，而仅仅是人的意识决定人这个怪物的反应方式。

这样，由于第一个错误，弗罗姆只着眼于人类个体的行为方式，仅从人的生物学特点去规定人和动物的区别和寻求人的本性。他说：“人和动物在存在上的首要区别是一个消极因素：人在适应周围环境的过程中相对来说，缺乏调节的本能。……人是所有动物中最无能的，但这种生物学意义上的软弱性正是人之力量的基础，也是人所独有的特性之发展的基本原因。”^①这就是说，人性之根本在生物适应性，不过不是其强大，而是其弱小。这里必须注意，弗罗姆完全是从生物个体的生理构造和属性方面讲适应性的，因此所谓人的无能，也是指人类个体的生物属性很不利于生存竞争。但人类又终于生存下来了，为什么？那就是因为人类（个体）产生了一种新的特性——意识。这就是人的本质。由此可见，他的两个错误是相通的——从第一个错误过渡到了第二个错误。因此，尽管在弗罗姆的著作中找不到“意识是人的本质”这样明确的断语，但我们说他实际上是抱着这种观点决没有冤枉他。

因此，当更具体地论及人的存在特性时，弗罗姆总是从意识、理性出发立论。他说：“理性是人的福份，也是人的祸根；理性迫使人永无止境地设法克服那不可解决的二律背反。”^②“人类历史的推动力内在于理性的存在中，理性的存在

^①《为自己的人》第55页。

^②《为自己的人》第56页。

使人得到发展，通过理性，人创造了自己的世界”，^①“由于具备了自觉的意识，他看到了他的无能和生存的有限，他看到死亡是自己的归宿。”^②弗罗姆说的二律背反，是指人所“无法废除的”、而只能“以不同的方式抵制的”矛盾。他将这些矛盾归纳为三类：生与死的矛盾；人类潜能的无限制和实际实现总是受限的矛盾；人是孤独的而又必须与他人结伴的矛盾。这些矛盾“植根于人的真实存在中”，也即根源于人有意识亦即人的本性，所以他概括为人的“存在的二律背反”。很明显，存在的二律背反是弗罗姆对人的本性的具体规定。

从对人的本性的这种解释出发，亦即从人的存在的二律背反出发，弗罗姆提出了他对于人的行为方式的具有伦理意义的分类。他的想法是，“人在这种生存的矛盾中不可能是中立的，被动的，”他必须，并且总是在力求克服这些矛盾，不但要用思想和语言文字对如何克服作出回答，更在通过自己的生存方式和行为方式提供实际的答案。他认为，这答案是有限的，而且能够表达清楚，因为基本上只有两种：“一是通过倒退到人类以前的生存形式，取消人所固有的理性和爱这些特性，来寻求人与自然的再次和谐；二是充分发挥人的力量，从而达到与自己的同类以及同自然的最终的新的和谐”。^③他把这两种生存——行为方式，或者说人对待自己本性的态度，概括为“是退还是进”——前者为“退”，后者是“进”。另外，弗罗姆还进一步把人对生存的二律背反的两种对立态度具体化为人的五种需要：爱与自恋、创造与毁灭、友爱与乱伦、个体与群体、非理性与理性（即献身与目标）。^④这些需要是

①《为自己的人》第56页。

②《健全的社会》第22页。

③《在幻想锁链的彼岸》第184—185页。

④参见《健全的社会》第28—64页。

人的心理或社会的需要，它们是人的行为的基本驱力，每一类需要之对立的两极，都和对待人的本性的两种基本态度——“退”和“进”——相对应，从而，由它们产生的行为方式也就具有了相反的伦理意义。弗罗姆声明说：“我相信，第一种回答是注定要失败的。它只能导致死亡、毁灭、痛苦，永远也不能获得和谐与力量，不可能使人得到全面的发展。第二种回答则需要消灭贪婪和自私自利者，它要求守纪律、有意志、尊重那些引路人。”^①他还说第二种回答方式虽有困难，但它总是增强着人的生命力，故而是唯一不会失败的态度。因此很明显，他实际上是把第一种行为方式（退的方式）视为恶，把第二种行为方式（进的方式）看作善。他就这样从人的本性进入了伦理领域——他的人性观是直接为道德学说服务的。

对于弗罗姆的退与进还要作点解释。他的意思是：人是由动物进化而来的，人本来同自然界处于统一、和谐的无矛盾状态中，只因进化成了人，有了意识，才打破了这个统一与和谐，造成了人和环境的分裂，发生了前述三个二律背反。发展成人是进步，但因此人自己却不得安宁，他感到孤独，总是觉得不安全，时刻处在焦虑之中。所以人又力求摆脱这个存在状况。从逻辑上说，这只有两种可能的方式：一是又回归自然界，回到动物的存在，重过原先那种和谐统一的日子；二是继续前进，走向人的存在，具有更多的人性，争取以新的方式实现与环境的和谐统一。简言之，退或者进。很明显，弗罗姆在这里又散发出存在主义的气味了。

那么人到底是退还是进呢？弗罗姆不直接明确地给出回答，而只是笼统地说，“是退还是进？是回到动物的存在还是

^①此段引文及下面的话参见《在幻想锁链的彼岸》第185页。

走向人的存在？这一无法回避的抉择支配了人的生命。”^①这说明在他看来，不能一般地肯定人性善或性恶，而只能说人有性善和性恶两种可能性，哪种可能成为现实，则取决于条件。他说：“我相信，每一个人都体现着人性。虽然我们在智力、健康、才能各方面有所不同，但我们都是人。我们都是圣人、罪犯、成年人和儿童，谁也不是谁的上级或法官。”^②“人天生是一个圣人或一个罪犯，这仅仅是一个偶然现象。许多人都有善和恶的倾向，尽管对这些倾向的侧重点因人而异。因此我们的命运大都是由那些影响所决定的，这些影响改变和形成那些被给予的倾向。”^③仅就这一观点本身而言，弗罗姆是对的，因为他把人的善恶品性之决定者归结为人的境遇了。如果他的“境遇”可解释为人的社会存在，那他就有更多的真理。

那决定着一个人的人性终于表现为善或恶的影响因素又是些什么呢？或者问：弗罗姆所谓的人的境遇是什么意思？对这一问题的回答正属于他的性格理论，该留到下一节去讨论了。

2. 性格

弗罗姆的性格学说是很使人感到兴趣的，和弗洛伊德的潜意识理论一样，其中充满了毫无根据的臆测，但也道出了不少真理，给人以深深的启发。弗罗姆自己非常重视性格研究，他说：“伦理学的主题是性格，而且只有参照作为一个整体的性格结构，才能对单个的品质或行动给以价值上的说明。美德或罪恶的性格，而不是单个的美德或罪恶，是伦理学研究的主题。”^④可见他是把他的性格学说作为伦理学的基础理论部分

①《健全的社会》第26页。

②《在幻想锁链的彼岸》第188页。

③《在幻想锁链的彼岸》第187页。

④《为自己的人》第50页，着重号是原有的。

来对待的。

在性格问题上，弗罗姆首先是把它同气质区别开来，他认为，气质是指人的行为反应方式，是体质上的、先天的，因而是不可改变的；性格则由人的体验特别是早期体验所构成，因而是后天的，会由于增添新的体验而发生变化。^①例如一个人具有胆汁质的气质，他的反应方式的特点就是快而强；但是怎样的一种快而强，例如是快而强地表现出义愤和热爱，还是快而强地显露其野蛮和残忍，那就取决于他的性格了。因此弗罗姆认为，“气质的不同并不具有伦理意义，而性格的差异却构成了真正的伦理问题；性格差异体现了个体在生活艺术方面的成功程度。”^②我们认为弗罗姆的这一区分是正确的，也很有意义。在我国青年中，“气质”一词现在颇为流行，尽管他们讲的气质概念非常含混，简直只能意会而不可言传，但有一点是肯定的，那就是确实不包含道德评价的意味。弗罗姆把性格同气质严格区别开来可能给他们一个启发：对人不能只着眼于气质，更要注重他的性格——道德品质。^③

其次，弗罗姆还把作为动力学概念的性格同作为行为概念的性格加以区别。他说，许多心理学把性格特性当作行为特性的同义语，将性格定义为“个体所特有的行为模式”，那是不对的。另一些心理学家，特别是弗洛伊德，强调性格特性作为意动的和动力的因素的方面，即认为性格是人的内驱力系统，构成个体行为的基础，则比较高明，但也有其弊端。他的意见

①参见《为自己的人》第65页。

②《为自己的人》第64页。

③请注意：在我们日常用语中，“性格”不是伦理词，“品格”或“品质”才是伦理词，但弗罗姆是把性格作为伦理词使用的。因此也有的书把它译为品格或品质，这确有优越性。但考虑到译为“性格”在我国更常见、更普遍，故我们仍用性格。

是：性格概念本来有这两个方面，他不过是强调要对它们加以区别以促进伦理学的发展。为此，他先行区分“行为特性”和“性格特性”这两个概念：行为特性专指可以为第三者所观察到的行为的特性，比如“勇敢的”就是行为特性，它可定义为不惧怕对安逸、自由、生命的威胁；性格特性则是反映（具有某种行为特性的）行为动机的概念。当我们研究某一行为特性的动机（尤其是无意识动机）时，就会发现那行为特性掩盖着许多不同的性格特性。行为特性和性格特性并不是一一对应的，第一，不同动机可以引起相同的行为，例如同是勇敢行为，动机则可以是野心、自杀冲动、缺乏想象力、伟大的目标，等等。第二，动机不同也可使同类行为有所区别，例如献身的动机所引起的勇敢行为必有一个明确的目标，虚荣心的动机则使勇敢行为带有盲目性，其“勇敢”的意义很不明确。第三，行为者动机不同，引发同类行为之现实可能性也不一样，因而对他们的行为进行预测的可能性也有差别。例如，一名“勇敢的”士兵，如是被野心所激发，那就只有当他的勇敢可以得到奖赏时他才真会勇敢地行动起来，但如果他具有献身精神，那么即使他的勇敢行为不能被人发现他也会勇敢地行动。作了这个区分之后，弗罗姆说明他的性格概念是作为“性格特性”的同义语使用的，是表征行为动机而非行为本身特性的概念，即是一个“动力学的性格概念”。因此他才说，“性格的研究涉及到激发人的动机的力量”，^①“人的命运就是他的性格”。^②毫无疑问，弗罗姆把行为本身的特性和作为行为原因的动机区分开来，不但澄清了对于两个不同事实的混淆，更为对行为进行道德评价的方法提供了正确的理论依据，因为道德

①②均参见《为自己的人》第69页。

评价当然是不能只看行为表现而不问行为动机的。

作了以上两个区分之后，弗罗姆就从正面说明他对性格的理解，即着手建立他的性格理论了。其要点是：人的性格之形成基础在于人同世界的特殊的关系；人同世界的关系有两个方面，一是他要从外界获得各种事物并同化它们，二是他必须并且需要同他人建立联系。他称前者为“同化过程”，叫后者为“社会化过程”。每个人在他赖以与世界发生关联的这两个过程中会表现出一种取向，这就构成了他的性格的核心，因此性格可以这样定义：“把人之能量引向同化和社会化过程的相对固定的形式。”^①其中“能量”是指人的心理能量、精神能量，理解这一概念是把握性格定义的关键。所以弗罗姆解释说，人的行动不是由本能的模式所决定，但人又并非每个行动都要经过深思熟虑才能发生，而且行动常是与合理的功能相一致的，这是为什么呢？就是由于心理能量的流通在起着调控作用，使人的行为和意见形成习惯，具有了半自动化性质。可见心理能量（的流通）具有极重要的生物学功能。因此，作为心理能量之向导的性格系统可看作是人身上的一种替代了动物本能器官的东西，只要心理能量按一种确定的方式流通，人的行为就“符合性格”，就具有一贯性，人因此不必每次行动都先进行审慎思考然后作出决定了。^②同时，性格还起着选择观念和价值的作用。对一般人来说，他们的思想观念是独立于他们的情感和愿望的，似乎只是逻辑推论的结果；他们对世界的态度也总是取决于他们的思想和判断，但实际上，他们的思想、判断和他们的行动一样，也是由性格决定的。这自然反过来又使性格结构趋于稳定化，因为它的正确合理性正是在这个决定

①②《为自己的人》第71页。

中得到证明的。①

从以上介绍可知，弗罗姆的性格概念是个功能性概念，他的性格定义是个功能定义，也可以作这样的表述：一个人的性格就是使他始终如一地“合理地”行动并使他适应社会生活的心理定向。应该说，他这样解释性格至少没有什么大错误。这里还必须指出，弗罗姆是把人同世界、同他人的关系作为性格的基础的，这一点使他同弗洛伊德有了很大的区别。弗罗姆承认他在性格问题上有追随弗洛伊德的地方，主要是这样几点：认定性格是行为的根据，人未必总是意识到自己的性格特性，性格是有结构的即不是单一的性格特性。但他不同意弗洛伊德把里比多作为性格基础的观点，他明确地说：“性格的根本基础并不在各种类型的里比多中，而在特殊的人与世界的关系中。”②所以在弗罗姆那里，性格并不是人的生物本能的派生物，而是人的社会性的表现。这说明弗罗姆确实接受了一点马克思主义，愿意用人的社会存在解释人的意识现象。当然，对于他的性格概念也可指出这样一个错误或不足之处，那就是他完全忽视了或不承认人的理性、世界观在性格形成中的作用。性格诚然是心理特性，它不从属于理性认识，但人之为人却在于有理性，因此人的性格的形成也总是受理性制约的，所以我们才可以说要自觉地培养自己的性格。如果片面强调性格形成过程中的被动性，那既不合事实，在实践上更是有害的。弗罗姆的性格理论不能说没有这个缺点。

正因为认定了性格的基础在人同世界的关系，所以弗罗姆在讲了个人性格的形成过程之后，又提出了“社会性格”的概念，这可是他的一个重要发现。他说：一种性格的核心因素总

① 参见《为自己的人》第72页。

② 此段内容及这句引文皆引自《为自己的人》第70页。

是一个社会阶层或既定文化中的大多数人所共同具有的，这说明社会和文化形态对个人性格的形成有着很大的影响。为一个社会阶层或一种既定文化中的大多数人所共同具有的性格因素，他就称之为“社会性格”。很明显，个人性格乃是具有同一社会性格的人之间的相互区别性。弗罗姆的社会性格理论是很有意思的，应该引起我们的足够重视。不过他的这个理论我们已作专文论述，^①这里就不必详说了。

除了对性格作一般论述外，弗罗姆还提出了他的个人性格分类系统，这可说是他的性格理论之主体部分，其中包含着他的不少独特的观点；他关于人性、性格和善恶关系问题的见解，也是在这部分发表的。由于篇幅的限制，我们不能一一论及，下面只评析几个主要之点。

弗罗姆首先把个人性格分为生产型的和非生产型的（即创造型的和非创造型的）。他没有明确说明这个划分的根据是什么，但按我们的体会，根据就是对于他所说的“是退还是进”问题的回答，亦即对于人的存在的基本问题之解决方式。因此他对生产性取向的性格的总体描述是：“人的‘生产性取向’是一种基本态度，是人类在一切领域中的体验之关系的模式。”^②

“这种性格是人类发展的目标，同时也是人道主义伦理学的理想。”^③他这里所谓的生产性，也就是创造性，亦即人的力量、能力之运用与展现。“生产性是人运用他之力量的能力，是实现内在于他之潜力的能力。”^④因此，弗罗姆是把生产性取向的性格和善、和人的道德联系在一起。他说，“只有生产性才能对这一矛盾及人的道德问题作出回答。”^⑤其中“这

^①张国珍《论弗罗姆的社会性格概念》，湖南师大社会科学学报1988年第3期第1—6页。

^{②③④}均参见《为自己的人》第91页。

^⑤《为自己的人》第103页。

一矛盾”就是指人的存在的矛盾（二律背反）。

这样，所谓非生产型的性格，应是不利于人类发展，因而同恶相联系的了。按说应是如此，但弗罗姆并未这样明确地说过，他也没有对这种性格下一个定义或作一般的描述，而是一提出这个名称后就立即逐一论述它的几个下属性格类型：接受型、剥削型、囤积型和市场型。因此我们还是不作揣测和推论，先看看他的具体论述为好。

接受型性格的特点是：这种性格的人感到“一切有价值的东西都来源于外界”，以为要获得自己所需要的东西——物质、慈爱、爱情、知识、快乐，唯一的途径是从外界去接受，而不是自己来创造。因此对他来说，爱也只是“被爱”，而不是“去爱”，甚至对自己爱的对象也不必加以区分，只要谁给他以爱，甚至只是似乎象爱他，他就迷上谁，对于对方收回爱他是很敏感的。弗罗姆说，这种人总在寻求“有魅力的帮助人”，同时他们也不得不忠诚于那些帮助他的人，以克服孤独获取安全感。这种人极爱吃喝，通过吃喝来战胜焦虑和意志消沉，他“嘴唇张开着，似乎表现出一种不断需要喂养的样子”。^①

剥削型呢？这种性格的人和接受型的人一样，也认为一切好的东西都在外界，自己不能创造任何东西；他们不同于接受型的是：他们不期望别人给予，而是要通过强力或狡诈从别人手里拿走东西，在感情和智慧领域，这种人也是强占或窃取。他们的座右铭是：“偷来的果子最甜”，因此他们只爱那些有可能剥削的对象。这种人常有一张辛辣的嘴，极擅花言巧语。他们的态度是敌意和操纵的混合。

^①参见《为自己的人》第74页。

与前二类型的人相反，囤积型的人总不相信自己能从外界获得新东西，他们的安全感建立在囤积和节约的基础上，消费对他们是一种威胁。他们不仅吝啬钱物，也吝啬情感和思想，所以他们的爱实是一种占有。他们沉溺于对过去情感、体验的回忆中，他们对一切都有所了解，但没有创造思想的能力。这种人对世界的态度是隔离和控制。紧闭嘴唇，以手势表情；生活枯燥、刻板、有条理；强制性清洁癖；刻守时间……等等，就是隔离和控制的方式。他们的最高价值是秩序和安全。他们的座右铭是：“世上没有新东西”，①“我的是我的，你的则是你的。”②

弗罗姆说，市场型性格是现代社会的产物，因为其基础是现代社会的经济功能。对这种性格他倒是下了个定义：“我把那种植根于人把自己当作一种商品、并把个人的价值当作交换价值的取向性格，称之为市场取向。”③弗罗姆的意思是，随着资本主义交换关系的发展，个人的人格也成了商品，出现了人格市场，人的价值决定于他是否被人雇用和被雇主欢迎的程度，于是个人只注意于能否出卖自己而不去发挥自己的潜能，只依赖于市场交换的成功而求提高自己的品德。因此这种人并无安全感，常担心无人需要于他，他关心的已不是自己的生命和幸福，而是自己作为商品的销路；他的自尊只能由他无法控制的条件来决定——他的价值在于成功。因此这种人的自我同一感也动摇了，他已没有了个性，由“我就是我之所是”变成了“我就是你之所需”；他象一个洋葱头，是没有核心的，只能在他人意见中寻找自我了，他就是他所扮演的角色了。

由以上介绍可知，非生产性取向的性格之共同特点确实在

①②③参见《为自己的人》第78、79页。

于“非生产性”，亦即人对待自己同外界的矛盾不是采取积极的态度，不是发挥自己的人的力量和潜能，通过改造世界而达到同外界的统一，而是否定自己作为人的存在以求得同外界的一致、适应、同一，因而是在这个意义上的向自然界——非人的存在状态的一种倒退、回归。按照以进的方式解决人类存在矛盾就是善，以退的方式解决就是恶这样一个善恶标准，这种性格当然是恶的表现，或者说就是恶了。可见我们前面的理解是符合弗罗姆的意思的。

对于弗罗姆这样划分个人性格类型，我们该怎样评论呢？我们认为首先要指出他的两个重要之点。第一，他关于人类存在矛盾的说法本来就是似是而非的，因而是退还是进的问题带有很大的主观性，并非每个人真正面临的现实问题。因此，以对于这个问题的回答作标准来划分性格类型也就不具有真正的科学性，只在非常抽象的、比喻性的意义上才反映了一点人们性格差异中某些真实的方面。第二，他这样划分性格类型，从方法上说显然不是归纳而是演绎。进和退都是为了达到和外界的和谐统一，以“进”求统一就得发挥潜能改造世界，所以是生产型（创造性）；以退求统一，总的说来不是改造世界而是顺应世界，因而阻碍了人的潜能的发挥，所以是非生产型（非创造性）；顺应方式可以有多种，或等待恩赐，或掠取现成物，或保住已有的，或把自己当作物来交换，于是有了下属四种类型的性格。这样从预先假定的心理状态出发纯逻辑地推论的性格特征，怎能符合人们性格的实际呢？弗罗姆自己意识到了这一点，所以他强调地交代说：“必须注意，这些概念（指各种性格类型——引者）是‘理想类型’，而不是对某一特定个体之性格的描述。”^①划分人的性格类型虽然不能不进行一

^①《为自己的人》第73页。

些推论，但由于人们的性格实在太复杂太多了，基本的方法只能是归纳总结。这样得出的类型尽管也必是抽象的典型，每个人都不会完全地表现为某种典型性格，但毕竟要切合实际得多。

但是，弗罗姆以是否表现了人的创造性，即是否有利于发挥人的潜能作为划分性格的标准，应该说是有意义的，甚至是很高明的。这在他看来，当然是因为早把性格看作伦理范畴了，又企图把它同人性联系起来，于是自然地要采用这个标准。他认定一种好的性格必定有利于人的发展，不好的性格总对人的发展有所障碍，是对人的一种歪曲，这应该是正确的。采取这样一个好坏的二分法，而且好坏是指对人的发展的好坏，表现人性的好坏，因而这一划分就带有伦理意义了。作出这样一个划分将使人把培养性格和进行道德修养完全统一起来，因而是很有必要的。

由此我们可以回答弗罗姆到底是认为人性本善还是人性本恶的问题了。既然事实上有生产型和非生产型两种性格，那么就该说有的人性本善，有的人性本恶了吧？按说弗罗姆应如此回答。但实际上不然。他的意思是：实际上有两种性格，这只代表人实际上有性善者和性恶者，不说明本有这两种人性。按人之为人的本性而言，人总是在进与退两种方式中选择进的方式，因而生产型性格才是人的本性之表现，即人性本善。但在特定的条件下，由于外界环境的影响，人又会选择退的方式，于是表现为非生产型性格，即性恶者。总之，进退之选择，性格的形成是受环境影响的，故人实际有善恶之分，但人的本性是教人进不选退，故人性本善。所以弗罗姆说：“人道主义伦理学的许多代表面对这种挑战（人性本恶——引者）而坚持人性本善，破坏性并不是人之本性的一部分。”^①他还批评弗

洛伊德说：“弗洛伊德的理论是二元论。他没有把人看成在本质上就是善的或在本质上就是恶的，而是把人看作受两种同等且对立的力量所驱使。”^②

弗罗姆的这些说法对不对？他说在一定条件下人会选择退而成为性恶者，那一定条件是什么？对此我们将在下一节中作出回答。

3. 善与恶

按照通常的理解，人性本善还是本恶的问题乃是对于人的行为动机的最高概括，性善论无非是指这样一种主张：人行善的动力、根据在人的本性之中，作恶只是环境使然，并非出自人之本意。弗罗姆也是这样看的，他正是要证明这样理解的人性本善论。他把性格规定为动力学的亦即反映人的动机的概念，就是为了进行这个论证。下面我们把他的人性和性格理论作为一种行为动机学说来进行考察。

弗罗姆非常清楚，人性善和人性恶“这两种冲突观点间的论战是西方思想中的基本主题之一。”^③他说：“人是狼还是羊这个问题……一直是西方神学思想和哲学思想最基本问题之一的特殊的表达，这基本问题是：人基本上是恶的或堕落的，还是善的或可完善的？”^④因此他的动机学说——善恶论乃是他对这两种观点之批判考察的结果。

弗罗姆首先从圣经中找到根据，说明人性本恶这个观点不是人类最初对自己本性的认识。他说，“《旧约》并没有采取人基本上是堕落的这种主张。亚当和夏娃对上帝不服从（指二人偷吃禁果一事——译者）并没有被称作罪恶，而且没有任何

①②《为自己的人》第194、196页。

③《为自己的人》第194页。

④《人心》第3页。

地方提示这种不服从已经使人堕落。……根据先知的看法，恰恰因为人被逐出伊甸乐园，他才能够创造自己的历史，发挥他自己的才能，……《旧约》中的看法是人有两种能力——行善的能力和作恶的能力，人必须在善与恶、福与祸、生与死之间作出抉择。”^① 弗罗姆的这个观点可说是正确的，我们也相信初民不会把自己看作本性上就是恶人。可以设想，在原始社会里，尽管也有人杀人甚至人吃人的现象，但人们总认为自己凭良心做的一切都是善行，亦即自己本性上是善的。他们当然把企图加害自己的敌人视为恶，但他们干脆不把对方当作人，即不看作是自己的同类，而是视为象洪水猛兽等那些对自己有危害的东西一样的存在物。所以他们心中的善其实仅仅体现着他们要把人自己当作目的的要求，是同“有碍于人实现目的的东西”这样一个概念相对待的，质言之，善恶在他们那里还不是对人分类的概念，而是指谓人和同人作对的东西的概念。这样，当时的人自然没有人性本恶的思想。严格意义上的人性善恶的概念和围绕这个问题的争论，只在私有制社会以后才出现。弗罗姆似乎接触到了这个认识，只是尚未有明确的了解和表述。

弗罗姆说，在后来的基督教中，亚当的不服从倒是被设想为罪恶了，而且这罪恶还被说成他的本性并成为“原罪”累及他的后代。但即使教会之中也不是没人反对这种原罪说，宗教改革时期的路德对人有内在恶性和堕落更持有激进的看法。到了文艺复兴时期，启蒙思想家们就把人的邪恶看作环境的结果了，就是说，善被看作人的本性，恶只是人性的异化的表现。他说马克思也是持这样的观点。弗罗姆声明自己是这一观点的

^①《人心》第3—4页。

拥护者，并以这个观点作为自己理论的基础：“如果人性本恶的主张是正确的，那么人道主义伦理学的立场——人能够根据自己天生潜力和理性来识善行善——就靠不住了。”^①当然，这还只是宣言，不是对人性本善的论证。

弗罗姆说他并非不承认现实的人常有恶行，他在答复别人批评他低估人类恶的潜能时说，“那种情感上的乐观主义并不是我的思想基调”^②，“对于任何具有长期精神分析临床经验的人来说，实在难以轻视人内部的破坏力。……同样，对于已经亲眼目睹了从第一次世界大战开始以来邪恶和破坏的爆炸般迸发的任何人来说，不会看不到人的破坏力量及其强度。”^③但他解释说，破坏性的潜能对人来说是第二位的、继发性的，就是说，只在当人不能实现自己成长和发展之第一的、基本的潜能，即善的、创造性的潜能时，它才会出现。为了使自己的这个观点具有说服力，使人们建立起人性本善的观念和树立起核战争可能避免的信心，弗罗姆于是具体地证明，在一般的、正常的情况下，人的行为动机确实是善良的，即人按本性行事必定是善行。这样，他的人性理论开始越出人的存在状态的描述，而进入到更具体的领域，直接成为关于人的行为动机的学说了。

在这里，弗罗姆的头一个思路是：只要切实地认清了作恶不是人的天性，就是说，证明了即使不施行任何制裁，也不用权威的命令加以控制，人仍然可能不表现出破坏力来，那么人性本善的观点也就可以成立了。为此他首先对“潜能”一词进行辨析，说它不仅意味着未来的存在，也意味着那未来存在已在现在有所准备；但另一方面，它又不是在未来必然出现的。

^①《为自己的人》第193—194页。

^{②③}《人心》第5—6页。

例如种子中已潜伏着树木的存在，但并非每颗种子都会成为树木，据此他得出结论说：“潜能的实现有赖于一定的条件”^①。接下来他就根据所需条件的不同，把潜能区分为基本的和次要的^②两种：基本潜能的发展是在正常的条件下发生的，而次要潜能却只能在不正常的病态条件下才能成为现实的存在。接着他指出，作恶正是人身上的次要潜能，所以确有人作恶，但它既然是次要潜能，所以只要去除不正常的、病态的社会条件也就可能予以防止。于是最后的结论是：“人不是必然为恶的”，“恶是善的缺乏，是实现生命之失败的结果。”^③质言之，人性不是本恶而是本善。

弗罗姆这样通过给两种潜能定义的办法来证明人性本善，当然毫无说服力。凭什么说行善的条件是正常的，作恶的条件是不正常的病态的呢？如果是用善和恶来规定正常和不正常，那就是循环定义了。人们通常倒真是这样办的。但如果承认这个通常做法，就不允许再倒过来又用正常和不正常来定义善和恶。可要想通过其他独立于善恶的概念来规定正常和不正常，恐怕很难办到。因此弗罗姆以上证明可说在逻辑上是无效的。反驳他的人完全可以把作恶的条件说成正常条件然后宣称恶才是人的本性。这和弗罗姆的证明在逻辑上应具有同等的效力。但另一方面，如果撇开正常不正常的问题，仅从潜能的实现有赖于条件这一点来看，弗罗姆则是深刻的，他至少认识到了现实的善恶是条件的产物。他不过是因为硬要证明善是人的本性，才不惜作以上的循环证明。如果他不怀成见，仅说到人行

①《为自己的人》第199页。

②也有人将基本潜能和次要潜能译为“第一潜能”和“第二潜能”或“原生性潜能”和“继发性潜能”。

③参见《为自己的人》第199—200页。另见《为自己的人》万俊人译，国际文化出版公司1988年版，第191—192页。

善作恶都有赖于条件为止，只作出不能离开条件而抽象地谈论人性之善恶这样一个结论，那他就对了。如果还进而论及不同阶级的人由于处在不同条件中，所以总是表现出不同的善恶，那他就更具深刻性了。但弗罗姆作为资产阶级学者当然是达不到这一步的。

弗罗姆要人相信人性本善，其另一思路是企图证明行善乃是每个人自己的内在要求，而非由于外界奖惩的作用。他说：“精神健康和身体健康一样，并非个人必须由外力强迫才会争取的目标，而是个人自己内在的要求，压制这种要求，则需要强大的反对它的环境力量。”^①“人有内在成长和尊严之驱力。……它来自于人的本性，来自于这样一个原则，即行动的力量创造了运用这种力量的需要，而不能运用这种力量则会造成机能失调和不幸福。”^②“活着的人必然希望活下去，而他的唯一生存之路就是运用他的能力，发挥他之所有。”^③但什么是精神健康？什么是人的尊严？离开善恶也是说不清楚的。运用能力则并非一定是行善，也可能是作恶。所以弗罗姆的这个证明也缺少逻辑性。说人行善并非由于外界奖惩的作用，而是内在的要求，这个结论也只在非常有限的意义上才是对的，作为一般原理则是完全错误的，因为这或者是假定了人不是从外面获得善恶观念，而是内心中本有个善的观念；或者是认为人不过是本能地行动着，并无善恶观念的指导，善恶乃是后来人们赋予行动的意义。前一情况显然是唯心主义，后一情况则取消了作为行为者的个人之道德主体的资格，把人的行为归结为动物的本能活动了。按照我们唯物主义的观点，归根结蒂是社会存在决定社会意识，因此必须肯定人的行为动机是来自外

①②③见《为自己的人》第200、201页。

界而非出自本性。弗罗姆这种“内在要求论”同他关于善是人的基本潜能的观点也有矛盾，因为他承认基本潜能的实现也需要有外界条件。如果用“内在要求并不意味着它的实现不需要有什么外界条件”这样的说法来辩解，那么人家也可用“恶行既然是人自己做的那就决不会毫无内在根据”这样的说法来反驳。所以弗罗姆的“内在要求论”也难成立。

弗罗姆确认人性本善的第三个根据是他认定人并非天生自私的，人也有利他的本性。不过他没有对此作多少论证，而几乎是作为一条公理来宣布的。他说，人对他人的损害实际上也就损害了他自己的生活原则。这在宗教上被表述为损人和损己都是犯罪——违抗上帝，在世俗里，我们则可以说人施于他人的每一件事，无论善恶，也都是施于自己的。“‘己所不欲，勿施于人’是一项基本的道德原则，但同样合理的说法是：己所欲，施于人。”^①“尊重生命、尊重他人，也尊重自己的生命，是生命过程的伴随物，也是心理健康的一个条件。”^②很明显，这不能说是对人性本善的证明，而是从人性本善出发对人的行为的一种解释。人性本恶论者完全可以同样的方式对人的行为作相反的解释的。

以上介绍和我们简短的评析表明，弗罗姆并未证明人性本善，倒是他的证明之不能成立这个事实似乎昭示了一个真理：根本没有先天的人性，因此企图从逻辑上证明人性本善或人性本恶，都将导致逻辑的错误。

但弗罗姆不以为然，他自以为他的证明是严格的，应该有说服力。所以他接下来是用人性本善的观点说明道德问题，首先是批判这样一个关于道德本质的观点：道德的功能在于压抑

①《为自己的人》第205页。

②《为自己的人》第205页。

人的作恶本性。他说：“认为人本质上具有破坏性和自私的见解导致了这样一种观念，即主张伦理行为在于压抑邪恶的冲动”。^①他批评道：“人道主义伦理学认为，伦理选择并非是抑制还是放纵邪恶。压抑和放纵都不过是奴役的两方面，因而真正的伦理选择并非在这两者之间，而是以压抑——放纵为一方与生产性为另一方之间的选择。”^②这里，弗罗姆可说是从并不正确的前提出发揭露了一个确实存在的错误，并在对它的批评中接触到了某些真理。下面我们来作点分析。

我们知道，几乎每一种伦理学都把“善的”和“有道德的”视为同义的表述，而将“恶的”等同于“不道德的”。这样，按照人性本善说，道德的功能就在于教人充分表现自己的本性，同时帮助人去除行善的障碍。这就是弗罗姆的主张。他是把生产型性格或者说生产性的行为方式看作德行的，所以在他看来，有道德地行动也就是让行为表现出生产性来，或者说体现出生产型性格。按照性恶论，自然要说道德不过是压抑人的作恶本性的工具，所谓有道德地行动，就是在“放纵邪恶”和“压抑邪恶”这二者之间选择后者。弗罗姆自然对此说持批判态度。他说，按照这个说法，人要有道德就要自己反对自己了。但人自己反对自己也就是人对自己实行奴役，对自己作恶，因此也是不道德的。可见道德选择的本质不可能是在抑制邪恶和放纵邪恶之间的选择——这一选择不过是在两种奴役、两种作恶之间进行选择，而应是在这样两个方面之间作出选择：一方是生产性行为方式，另一方是抑制邪恶或放纵邪恶。当然，道德的选择只是选择了前者。于是弗罗姆结论道：道德的功能、本质是教人生产性地运用自己的潜能，而决不是要人

^{①②}《为自己的人》第206、208页。

压抑邪恶、战胜自己。“美德与人所实现的生产性程度成正比”，^①“生产性取向是自由、美德与幸福的基础。”^②“人生主要的使命是使自我成长，是成为与他的潜能相符的人。”^③

弗罗姆的上述批评大概是针对弗洛伊德而发的，其中包含着多少真理呢？在我们看来，当然可以说道德是教人去恶，但却不能说是压抑人的本性，因为恶不是人的本性。但同样地，也只可以说道德是教人行善，不可以说是表现人的本性，因为善也不是人的本性。所以很明显，弗罗姆的说法中只有部分的真理，而且这点真理是否定性的，又是他从错误的前提出发“碰到”的。但如果观察得更细致点，则还可以有新的发现。按弗罗姆的分析，性恶论者所谓的行善，实际上是人对自己作恶——压抑自己的本性，这说明在他那里，善是对他人的善，一个人行善要以对自己的作恶为条件和代价。因此反过来，对自己行善——表现自己的本性，则意味着对他人作恶。但大家已从总体上把这也看作恶了。可见性恶论实质上是一种人我对立论。在弗罗姆那里情况则相反：行善就是选择生产性行为方式，就是既否定放纵邪恶——对他人作恶（奴役），也否定压抑邪恶——对自己作恶（奴役），从而行善不但不要以奴役自己亦即作出自我牺牲为条件，反而是自己幸福的条件和基础。所以弗罗姆的人性本善论是一种人我统一论。我们认为，这里面包含了更深刻的真理，而这一真理甚至我们有时也忽视了。在我们的伦理学中，似乎有一个被公允了的认识，那就是道德的完善是要以利益的牺牲为前提和代价的，认为“专门利人”总是意味着“毫不利己”。这是否有失片面？这是不是也把人我对立起来了？我们如果采用弗罗姆关于人我关系也即自利与

①②③见《为自己的人》第208、214页。

利他关系的看法，干脆把利人当作人作为人的一种内在要求，从而去掉道德、善行中的牺牲、代价观念，岂不更好？这样就确如弗罗姆所说，美德成了幸福的基础，或象我们多次说到的，最有道德的人也是最幸福的人，不是更有利于教人成为有道德的人吗？这样说当然要以承认人的本性作基础，但这本性不是先天的，也不必说是善或恶，而仅仅指人之为人的特性，亦即我们常说的“人是要有一点精神的”这句话中的“精神”，这有什么不可以？人性，精神，无非是对动物性的扬弃，否定。一个人离动物越远，人性就越丰富，精神就越高尚，他就越有道德，越要在利他中实现自己，越能在为利他而作出的动物式的牺牲中感受到人的快乐和幸福，这理应是人类发展的必然性。我们长期忽视这一点，硬把其实是动物本能式的牺牲也说成人的利益的损失，实在是一个不小的缺陷。弗罗姆对性恶论的批评给予我们这方面的启发，我们是应该加以接受的。弗罗姆还指出：“权威主义伦理学因为主张人本性邪恶，人的美德是人对自己的战胜，所以培养美德在它看来是一件艰巨的工作。但是，如果美德和生产性一样，那么它的实现虽不简单，可也不是如此费力和困难的事。……欢乐和幸福的经验不仅是生产性生活的结果，而且也是生产性生活的激励因素。对邪恶的压抑也许来自于一种自我罚惩和懊悔的精神，然而在人道主义的意义上，没有什么比生产性活动所带来的欢乐和幸福的体验更有益于善了。对伦理教育来说，一种文化所能提供的欢乐的每一增长，都比罚惩的警告或美德的说教所能达到的更加有效。”^①就是说，越是让有道德的人感受到人的幸福，社会上的人就越是去恶从善，越想成为有道德的人。这当然是生活的真理。自

①《为自己的人》第209页。

然，这只是人类发展的理想状态，在尚未达到这一状态时，在还不能不承认满足“食性欲”这些动物本能需求也是人的利益的条件下，是不能不把道德行为和牺牲观念联在一起的，有时甚至要把道德归结为牺牲精神。因此，过份强调人性，把它和动物本能绝对对立起来，用未来人可能有的幸福感来要求现代人，那是不切实际的，那将只是在人实际地感受着自己的牺牲时却偏要他认为他是在享受作为人的幸福，这就反而是对人的一种实际的压抑了。人不是动物，又永远是动物；人不是神，又总是在向着神无限地逼近。这才是人的实际——人的本质、本性。所以只有弄清楚了人处在由动物向神发展的哪个阶段上，才能有对待人的真正切实合理的态度，任何过左过右的作法都是错误的。

二、人道主义伦理学的道德规范

在自己的人性论的基础上，弗罗姆也提出了他的人道主义伦理学的规范体系，下面我们主要根据他在《为自己的人》一书中给出的安排，择要加以评析。

1. 自爱

《为自己的人》——此书被认为是弗罗姆的伦理学专著，有点象教科书——第四章是专谈道德规范的，头一句话是：“反对人道主义伦理学原则——即美德与人对自身义务的追求同一，恶则与自我残缺同一——的最明显的论据是……”^①照

^①见《自为的人》万俊人译本第103页，与孙依依译本的译法稍有不同。

我们的理解，弗罗姆在这里是顺带地交代了他的人道主义伦理学的总原则，也即第一个规范。由于“人对自己义务的追求”也就是弗罗姆理解的“自爱”，所以自爱乃是人道主义伦理学向人们提供的第一道德规范。对于这个规范，弗罗姆还有其他的解说，下面再摘抄几个。通过比较，对它们的把握会更全面更准确些。

(1) “人道主义伦理学的最高价值不是舍己，不是自私，而是自爱；不是否定个体，而是肯定真正的人自身。”^①

(2) “对人道主义伦理学来说，善就是肯定生命，展现人的力量；美德就是人对自身的存在负责任。”^②

(3) 人道主义伦理学形式上“以这条原则为基础，即只有人自己……才能规定善恶的标准。内容上它则基于这条原则，即对人有好处的谓之‘善’，对人有害处的谓之‘恶’，伦理价值的唯一标准是人的幸福。”^③

(4) “人道主义伦理学是以人类为中心的。”^④它是“从通常的生活本质，尤其是从人类存在的本质得出它最普遍的原则的。”^⑤

这些意思确实是互相补充和互相说明的。一言以蔽之：自爱就是作为道德主体的个人肯定自身作为人的存在。为什么自爱应是道德的第一原则呢？弗罗姆说这有两方面的依据，一是人作为生物体的一般本质：“所有生命的本质都是维护和肯定它自身的存在，所有生物都有一种维护它之存在的本能趋势。正是从这一事实中，心理学家假定了自我保存的本能。生物体的首要‘责任’就是活着。”^⑥二是作为道德主体的个人的特殊本质：“然而人并不‘一般地’存在着。人在与他的同胞共享

^{①②}《为自己的人》第28、39页。

^{③④⑤⑥}参见《为自己的》第33、33、38、39页。

人的特性之精髓的同时，他总是一个个体，一个唯一的实体，他与其他人是不同的。……他能够肯定他之人之潜能，只是因为他实现了他自己。人活着的责任就是成为人自己，就是发展他的潜能，使自己成为独立的人。”^①就是说，自爱既体现了人作为生物体的共性，又是每个具有特定个性、人格的人的本质需要。我们认为，只要加以正确的解释，这两个根据都是符合人的实际的。由于弗罗姆对二者的解释没有很不合理的地方，我们也就不作评论了。但我们想指出这样一点：在弗罗姆看来，自爱体现着动物性和人性的统一，人的共性和个性的统一，利己和利他的统一，因此它包涵着其他规范，亦即其他规范是它的具体展开。唯其如此，它才构成了他的人道主义伦理学的总原则，才配称为第一规范。弗罗姆并未明确说出这个意思，这只是我们的带有猜测性的体会。我们把这个尚没有把握的看法说出来，主要不是为了评析弗罗姆，而是想表示：是否每个道德规范体系都可能有个逻辑起点，这个起点和每门科学的逻辑起点一样，也蕴涵着该体系中所有其他的规范？如果回答是肯定的，那么一个伦理学就只有找到了自己规范体系的逻辑起点并从这一起点逻辑地引出其他所有规范来，它才可能是科学的伦理学。从这方面看。我们伦理学的状况如何呢？

弗罗姆非常了解，对于他把自爱确定为道德的第一规范，是会有许多人反对的。因此他要进行答辩，以求澄清误解，让人更清楚地了解自爱的内涵。他把人们的反对意见亦即反对者的论据归纳为三个方面，逐一加以回答和辩驳。下面我们也逐一加以述评。

弗罗姆说，对他的第一种反对意见，是说他以自爱为伦理

^①《为自己的人》第39页。

学第一原则也就把“以人为本”归结为“以个人为本”了，这实际上也就是崇尚自私，宣传利己主义，因而是同道德的目标——教人战胜利己主义和自私心理相悖的。他从三个方面反驳这种指责。首先是澄清对自爱的误解。弗罗姆说，现代文化确实充满着对自私的忌讳，“我们所接受的教育是：自私是不道德的，爱人才是道德的。”^①但是这种教义与社会的实践公然矛盾，就是说，现代社会实际上承认“对人来说最有力最合法的内驱力是自私”，^②并且正是运用这一不可缺少的内驱力，人们对共同的善作出了最大的贡献。为什么会造成这一理论和实践的矛盾？这是因为混淆了自私和自爱，把自爱说成自私了。弗罗姆认为，“‘不要自私’是一句世代相传的教育千百万儿童的用语，但它的意义仍然含混不清。许多人会说，它的含义是不以自我为中心，要考虑他人，要关心别人，事实上，……不要自私意味着不按自己的意志办事，意味着为了权威而放弃自己的愿望。……还意味着‘不要爱你自己’、‘不要成为你自己’，而使你自已服从于某些比你本身更重要的东西，服从于一种外在的权力或由它所内在化的‘责任’。‘不要自私’成了意识形态抑制自发性和人格自由发展的最有力的工具之一。”^③所以社会之反对自私，实是反对自爱，是为了维护某种权威的利益而教人不爱自己只爱权威。为什么不直接就说反对自爱而要说反对自私呢？对此弗罗姆未作说明，我们体会他的意思是：人们实际上是承认自爱乃人的本性之表现的，所以不敢公开反对它，于是就把它等同于自私，这就好讨伐了。也正因为如此，才造成了上述理论和实践的矛盾——在实践上，又是不能不运用自爱来调动人的热情的。因此，人道主义

①②③《为自己的人》第121、121、127页。

伦理学把自爱确立为道德的第一规范，不过是对人的本性之公开承认。既如此，怎么可以还拿自私的恶名责难它呢？

弗罗姆的上述说法，如果用以考察历来统治者对自私的贬斥，确实是正确的，深刻的。统治者本是最大的自私者，但他们离开被统治者又活不下去。他们的利益是一种自私者的利益，全在于被统治者服从他们的统治。为了维护这种利益，他们自然地把对他们的不服从宣布为自私，从道德上加以谴责。这扣在反抗者头上的“自私”，对反抗者自己来说当然是一种自爱，因为它实际的内涵是求生存、求独立、求发展。因此有趣的是，最先发明“不要自私”这条道德原则的，正是自私者。弗罗姆发现了旧道德的这个本质之点，确是他的高明之处。但是，如果把自爱同服从权威一般地对立起来，认为任何一种反权威的表现都是自爱而非自私，那就不对了。权威既然是人自己树立的，那就不会绝对不能和自爱相统一，恰恰相反，自觉地服从自己认定了的确实合理的权威，应也是自爱的要求和表现。至于人们可能认错权威，那是另一回事。这可能也是弗罗姆的意思，因为他曾经把权威划分为“理性的权威”和“非理性的权威”并对前者表示了肯定的。

弗罗姆还指出，把自爱当作自私来反对，也是由于理论认识上有一个失误，那就是把爱己与爱人看作是对立的，因而以为主张爱己就是教人去反对别人。但这完全是错误的。第一，逻辑上说不过去，简直把人不当作人了。“如果把我的邻居当作人来爱是一种美德，那么爱己就也是一种美德，而决不是一种罪恶，因为我也是一个人。没有一种人的概念是不包括我自己的。”^①第二，这违反心理事实。心理学揭示，

^①《为自己的人》第128页。

“不仅他人，而且我们自己也是我们情感和态度的‘对象’，对他人的态度和对自我的态度不但不相矛盾，而且基本上是互相连接的，……爱人与爱己并非只能二者择一，相反，在所有有能力爱人者身上，我们都可看到他们也爱自己。”^①“从原则上说，我自己必然是我之爱的一个对象，就象其他人是我之爱的对象一样。”^②第三，忽视了自爱与自私的对立性。其实，“自私者并不十分爱己，或很少爱己；事实上他憎恨自己。他缺少对自己的喜爱和关心，这种缺乏只是他缺乏生产性的一种表现，……自私者没有能力爱他人，但也没有能力爱自己。”^③很明显，弗罗姆讲的这三点，抽象地看是可以成立的。一个毫无自私自利之心的人，一个真正达到了最高道德境界的人，他确实是对待他人如同对待自己一样，欣赏自己如同欣赏他人一样。他不必处处、事事都作人我之分，他可说达到了人我同一的境界。一个人如果把他人和自己的利益分得清清楚楚，哪怕每次结果都是先人后己，作出利人损己的抉择，那也只是堪称道德高尚，终究是道德修养还不到家的表现。因为这正说明他尚未“忘我”，还总有道德矛盾，还没有彻底解决这个矛盾。因此，弗罗姆认为自爱这一最初的道德规范中应体现着爱己与爱人的统一，是有道理的，它预示着人类道德的远景，超前反映了未来人的人我统一的圣境。这样理解的“自爱”当然也就是“爱人”。不过是因为作为道德主体的人总是以个体的方式存在，所以才表述为“自爱”，这似乎更顺理成章些。但另一方面，人我同一的圣境远不是现在每个人都可达到的，在道德矛盾还实际存在、多数人连“大公小私”都做不到的情况下，如果不是提倡毫不利己专门利人，而是大讲自爱，那么，尽管你

①②③见《为自己的人》第129、130页。

对自爱作出以上的解释，客观上恐怕难免被自私者利用，使他们的自私竟借自爱的名义而免受谴责，甚至也获得道德的美名。这在人类社会的现阶段，甚至是必然的。因此，从人类道德水平的现状和道德教育的效果出发，我们也倾向于现在不能把自爱提到第一道德规范的高度，还是宣传大公无私和毫不利己专门利人为好。当然，不作为道德规范加以提倡，决不意味着必须对自爱进行批判，因为有许多表现是处在提倡和批判之间的。

把自爱作为道德的第一规范，还体现了弗罗姆的这样一个思想：“人只有一种真正的利益，那就是充分发展他的潜能，充分发展作为人类一员的他自己。正如一个人为了爱他人而必须了解那个人和他的真正需要一样，人必须了解他自己，以便理解自己的利益是什么，并认识怎样才能符合自己的利益。”^①弗罗姆的这个思想是正确的，深刻的。我们也认为人“贵有自知之明”。人们往往把这句名言当作对盲目骄傲自大者的警告，那是理解得太狭隘太肤浅了。必须把认识自己的作为人的本质，认识自己同他人关系的本质，认识自己和他人构成的社会的本质等项内容，也都注入到这句话的内涵之中去。这种自知之明才真是可贵的，难得的。具有这种自知之明，是达到人我统一之道德圣境的认识前提。我们不同意“知识即美德”的说法，但必须肯定，崇高的道德要以对人的深刻认识作基础。所以在我们的道德宣传和道德教育中，不应满足于报导“老黄牛”等等表现本身，还应着重指出这种表现的认识基础。在道德教育中，帮助人们提高上述涵义上的自知之明，我们认为是最为根本的。所以弗罗姆的思想对我们有所启发。

^①《为自己的人》第132页。

关于自爱的问题，弗罗姆还指出这样一点：随着资本主义的发展，自身利益的概念被理解得越来越狭窄了，“它已等同于自私，等同于获得物质利益，获得权力和成功”。^①他把这称为“自身利益概念的退化”。他说，造成这个退化的一个重要原因是“自我”概念发生了转变——在人们心中，不再是“我是我所思”，而是“我是我所有”了，在市场的影晌下，又进一步成为“我是你所需”了。“生活在市场经济中的人，感到自己是一种商品。他与自己相分离，就象商品的卖主与他想要出售的商品相分离一样。”^②总之，人异化成了物，完全失去作为人的“我”。弗罗姆由此得出一个认识：“现代文化的失败，并不在于它的个人主义原则，也不在于它的道德观念与追求自身利益一致，而是在于自身利益之含义的退化；它的失败不在于这样一个事实，即人们过份地关心他们的自身利益，而是在于他们并没有充分地关心他们真正的自身利益；并不在于他们太自私，而在于他们太不爱自己。”^③弗罗姆这段话是对资本主义甚或一切私有制的谴责，有其深刻尖锐之处。但他忽视了一个关键之点：人的观念是社会存在的反映，道德规范之实际内容是由社会实践的需要决定的，说通俗点，人们总是按照社会生活所需求、所教导的方式去爱自己，人既没有抽象的不变的“自己”，因而也不会有固定的爱自己的方式。因此，你想制止自我观念的退化，让每个人有一个真正的人的自我，那只有改变资本主义的私有制的社会制度。否则将无济于事。作为资产阶级学者，弗罗姆是达不到这种认识的。

弗罗姆归纳的、别人对他自爱理论的第二、三种反对意见

①②《为自己的人》第133、134页。

③《为自己的人》第136页，着重号是原有的。

是：低估了制裁和权威在道德中的作用，贬低了良心、信仰的意义。他对这两点也作了辩驳，但我们要放到以下章节中去评述。

2. 良心

一般伦理学都有一个观点，认为人类并非没有弊病和弱点，任何人如果完全按他的本性行事，那决不会都是善的。因此，道德的任务必须是抑恶扬善，既要在人们心中培养起行善的内驱力——良心，又要树立令人敬畏的外在权威——对人实行道德制裁：奖善罚恶。弗罗姆以自爱为总的伦理原则和第一道德规范，同这种观点显然是相抵触的。所以人们对他的指责的其他方面的内容，就归结为批评他忽视了良心和制裁以及权威的道德意义。为了回答这种指责，弗罗姆系统地阐述了他对所谓良心和道德权威的观点。他这些观点中许多都是饶有趣味的，但我们只能择要加以评析。

弗罗姆首先指出，有史以来人们就说凭良心办事，其实人们的良心并不一样。良心是一个含混的概念。两颗良心办出的事可能正好相反。据此，弗罗姆认为有理由对良心存在的假定提出怀疑。但为了讨论的方便，他先根据权威主义和人道主义两种伦理学的界定，也把良心区分为权威主义的和人道主义的两类。“权威主义良心是外在权威——如父母、国家或任何文化中偶然出现的权威——内在化了的的声音。”^①当人与权威仅有外在的关系，就是说，只根据权威给予的奖惩来调整行为时，是还谈不上良心的，只有当权威——道德律令和奖惩内化成了人的自我之一部分，良心才在人心中形成。所以权威主义良心就是弗洛伊德所说的“超我”。这是良心发展的初级阶段。

^①《为自己的人》第140页。

但这种良心一经形成，人就会感到自己行事不再是对身外之物负责，而是对良心即对自己负责了。“良心比对外在权威的惧怕更有效地调节着行动，因为人能够躲避外在权威，但不能逃避自我”。^①但尽管如此，良心同对于奖励的渴望和对惩罚的惧怕仍然没有本质的区别，因为它的规定也并不是由人自己的价值判断所决定的，它的存在不是体现了人的自由，仍然证明着人的受制，因此也只有当被内化了的规范碰巧是善的时候，他按良心办事才会实际上是行善。但外在规范会内化为良心却不是因为它·是善的，而仅仅由于它是由权威给出的，故而如果它是恶的同样会内化为良心，那时良心办出的事恰恰是恶。由此可知，权威主义的良心是不足以保证人抑恶行善的。

弗罗姆对权威主义良心的这种批评，应该说是中肯的，他看到了良心的社会内容，懂得良心是客观的社会命令之主观表现。他用“权威”、“内化”这些字眼来表达，那是语言形式问题。社会关系的复杂性和人们利益的对立造成“权威”的多样性，由此又导致人们良心的不一致，这就要求我们不能一般地推崇良心，而要具体审察一下是颗什么样的良心。“共产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。……特权者的‘良心’也就是特权化了的良心。”^②这是我们遇到人们拍胸口说“我凭良心办事”时必须加以注意的。

对于权威主义良心，弗罗姆还有许多独到的思想，例如这些说法：“这种良心常常带有需要赞美、需要某种理想、需要追求某种完善性的色彩，而这种完善性的偶象被投射到了外在

①《为自己的人》第140页。

②马克思：《对哥特沙克及其同志们的审判》，见《马克思恩格斯全集》第6卷，第152页。

权威的身上。”^①在这种良心那里，“善良之心是取悦（外在的或内化的）权威的意识，罪恶之心是令这些权威不高兴的意识”，^②“不服从成了主要的罪行，而服从则是基本的美德”；^③这是因为“权威与他人根本点上的不平等是权威主义良心的基本原则”，^④“权威决不会使人具有怀疑和批评的权力”。^⑤因此弗罗姆认定权威主义良心的本质是束缚人的生产性，使人自己反对自己。有权威主义良心的人处于一种矛盾之中：他“具有罪恶之心恰恰是他具有美德的标志”。^⑥这结果是“如果一个人要具有善良之心，他则应该创造一种有罪感”。^⑦于是人的“自我体验被他人的期望之总和所替代，自治被他治所替代”。^⑧这样，人还有什么生产性——创造性呢？

毫无问题，弗罗姆的上述说法只有加以正确的解释、并针对特定的良心才可能是正确的，我们不能为其形式上的精辟、尖锐性而倾倒，竟忘了仔细推敲其内容。这里的关键是要弄清楚良心所内化的——反映的社会规范本身是否为善，或者更深刻些说，给出这规范的权威是偶像、迷信、强权，还是社会发展的客观必然性。人类对价值的认识也来自社会实践，社会实践同样是检验所谓价值真理的唯一标准。尽管每个阶级都有自己的良心，同一社会中有多重不同的良心，但社会发展的客观要求也即实践的必然性终于也会成为一种良心的命令，并且只有这种良心才可能经得起实践的检验并取代其他一切良心。在我们今天，为人民服务，为国家的繁荣昌盛尽力，为我国社会生产力的大发展多作贡献，就是全国人民的良心。对于这颗良心，弗罗姆的一切指摘都是毫无道理的。

弗罗姆说的人道主义的良心是怎样的呢？他作了这样的描

①②均见《为自己的人》第142页。

③④⑤⑥⑦⑧《为自己的人》第143、144、143、145、146、151页。

述：“人道主义的良心并不是……权威之声的内在化，它是我们自己的声音，它存在于每个人的心中，它不受外界制裁和奖赏的影响。”^①“那些有助于我们整个人格充分发挥和展现其作用的行为、思想及情感，都产生一种内心赞成、‘正直’的情感，这就是人道主义‘善良’之心的特征；另一方面，有害于我们整个人格的行为、思想及情感，产生一种忧虑和不安，这就是人道主义‘罪恶’之心的特征。”^②看得出来，弗罗姆是把人道主义良心跟生产型性格联在一起的，所以他又说：人道主义良心的声音“召唤我们返回自身，返回生产性的生活，返回充分和谐地发展——即成为彻底发展潜能的人。”^③“人道主义良心是我们对（我们的）整个人格是否完全发挥其功能的反应，它不是对这种或那种能力的作用的反应，而是对构成我们人类和个体之存在的整体能力的反应。”^④总之，“人道主义良心能合理地称为自爱、自我关心的声音”。^⑤

乍听起来，这种“良心”的声音我们是很陌生的，因此我们会认为它或是弗罗姆无中生有的杜撰，或是他的全新发现。因为不把良心同某种外界权威相联系，我们简直不好理解。但仔细一想，弗罗姆又有点道理。——这里首先要说明，弗罗姆这样把良心分为权威主义良心和人道主义良心，并不是说每个人只有其中一种。不，他倒是认定“在现实中，它们（指两种良心——引者）并不是互相分离的，在任何个人身上，这两种良心也不是绝对排斥的，相反，每个人实际上都有两种‘良心’，问题是要区分它们各自的力量和相互关系。”^⑥这不就使我们觉得有点符合实际了吗？特别是当两种良心的命令发生

^{①②③}见《为自己的人》第151、152、152页。

^{④⑤}均见《为自己的人》第152页。

^⑥《为自己的人》第157页。

冲突时，我们更能感受到它们的存在。是的，这样两个良心可能都是权威主义的良心。例如当人感到忠孝不能两全时，那两个良心就是如此。但似乎存在另一种情况。例如我们接到一个明显地是权威主义的良心命令并准备执行时，心中却有另一个良心要求拒绝执行它。于是我们想进行比较，看哪个背后的权威更大些，但却讲不出作为后一良心之依靠的权威究竟是什么，找来找去，最后结论竟是：如果说它背后也有个权威，那只能说是我自己，亦即我作为人的存在和我作为我的存在。因为这个良心只是使我感到，我如果不这样做或竟那样做，我就简直不是个人，我就失去了我的个性和人格。我就会后悔一辈子，我就会……这时我自身就是标准，就是目的。这类经验大概是大家都有的。把这种良心称为人道主义的良心，也未尝不可吧？事实上，良心作为客观规范的主观存在形式，其适应性是有个范围的。所以我们常在良心前加个限制语，例如人们常说“凭着中国人（教师、战士……）的良心”。这限定语就是范围。如果把把这个范围扩大到人，那么就是一般的良心，人道主义的良心了。

两种良心的关系是怎样的呢？弗罗姆认为，人道主义良心表现了人的自身利益和人的完整性，而权威主义良心则与人的顺从、自我牺牲、责任或社会适应性相联系；但两种良心在个人身上更不可分：后者是前者的合理化，二者更可能遵循内容相同的规范，只是接受规范的动机并不相同。^①弗罗姆的这些说法并无多少新意，我们不想在此多费笔墨了。但有一个思想必须提一下，那就是他认为现代资本主义社会里，人道主义良心的作用是很微弱的，这是因为这种良心和人的生产性是相互

^①参见《为自己的人》第158页。

作用的，二者可说是正比例关系。“人的生活越具生产性，良心的作用就越大；……人的生活越缺乏生产性，良心的作用就越微弱。”^①而在资本主义社会中人的生活正好缺少生产性。另一方面，这也是由于人们常常拒绝倾听自己心中这个良心的呼唤，并且忽略了怎样去认知它的问题。弗罗姆的意思是：在资本主义社会，人们由于受到外界的干扰，受电影、电视、报纸、广播等传播媒介的意见和观念的冲击，由于很少自身独处的能力，宁可同“最浅薄最令人讨厌的伙伴”在一起，而不愿陷入孤独、面对自己；加之良心的呼声常是间接的，只能引起人的含糊不清的有罪感和忧虑感，而人们又正好害怕忧虑，所以人们很难听到并且还有意无意地回避良心的呼唤了。对此，我们必须说：弗罗姆既看到了资本主义社会的不人道性迫使人们不要良心，又企图回避造成这种情况的根本原因——社会制度的不合理，于是就寻找一些枝节性的理由来搪塞。所以这些理由也就不成其为理由，只能说是借口了。对他说的情况之科学解释应该是：在资本主义社会，人道主义的良心和资本主义的权威主义的良心是对立的，只因后者占了主导地位，所以人们很难表现出人道主义的良心来。这也启示我们，只有在人道主义良心和权威主义良心具有客观统一性的社会条件下，人们才能真正地完全地按人道主义良心行事。那就是未来的共产主义社会。我们今天则是也正是朝这个大方向和目的前进的开始。

总结以上的全部论述，弗罗姆是要达到这样一个目的：权威主义的良心不一定是教人行善，人道主义良心虽是教人行善，但在今天尚很微弱，因此总而言之，不能一般地肯定良心和与它相联的道德奖惩是人行善的动力。既如此，他的以自爱

^①参见《为自己的人》第153页。

为总原则的人道主义伦理学，即使轻视良心的道德意义也不是什么过错，所以对他的这种责难是没有意思的。

这里我们还要交代这样一个要点：当弗罗姆把权威主义良心和人道主义良心对立起来时，他所谓的“权威主义”这一术语所指的是非理性主义的权威。^①因此他没有把人的自由和服从权威绝对对立起来，认为只要是服从权威，不管是怎样的权威都是非生产性的表现，都是自由的丧失，都是违反自爱的原则。弗罗姆完全懂得，人的生活是离不开权威的，道德规范必须内化为良心的命令才能起作用，才堪称为道德规范。否定权威，否定良心，就是否定道德本身。因此正如我们前文所说，问题是信仰怎样的权威，有颗怎样的良心。认清真正的权威——社会发展的客观必然要求和把这一权威真正体现为自己的良心，这不但不是人的自由的丧失，正说明人达到了主客观的统一，获得了真正的自由；这不但排斥人的生产性，正是为人的动机的善和效果的善的统一提供了保证；这不但违反自尊、自重、自爱的原则，按照这种良心行事才真是人的自尊、自重、自爱的表现。

3. 快乐与幸福

快乐和幸福这些概念，在伦理学中是很重要的，它们涉及到善恶的标准和人的行为动机等重要问题，在弗罗姆那里则更是如此，因为他是以人为万物的尺度，而人是同人的快乐与幸福不可分的。以人为尺度，在道德领域，不就是以能否给人带来快乐和幸福作为善举恶行的标准吗？按说当然如此。但弗罗姆的回答并不如此简单，因为他看到了，快乐也有多种多样，哪一种都难以成为指导行为的原则，以它们的抽象共性作标准

^①参见《为自己的人》第31页。

则更说不过去：“一种为人与动物、好人与坏人、正常人与病态人所共同具有的动机怎么能指导我们的生活呢？”^①有鉴于此，弗罗姆感到权威主义伦理学倒是有个优点，即它的善恶标准很单纯：“它的善恶标准是权威的裁决，遵从权威的裁决是人的美德”，^②他的人道主义伦理学则遇到了难题，因为他既要反对权威标准，又不能采用快乐标准。显然，要摆脱这个困境，弗罗姆必然宣布：“要么服从权威，要么把快乐当作指导原则，这种选择是荒谬的。”^③

于是弗罗姆转入对快乐和幸福的伦理意义之具体分析。在考察了历史上的多种快乐理论，得出它们“都是不完善的”，“缺乏以观察为基础的材料和精确的技术研究”这样的结论之后，他认定只有运用精神分析方法，把人的快乐和幸福区分为意识到了的和无意识的两种情况，才能真正弄清其伦理意义。他的意思是，一个人实际上的幸与不幸，同他自己在这方面的感觉、想法是可能不一致的，而且他所了解的原因也未必是真正的原因。例如奴隶们实际上是不幸的，但他们并不见得都意识到了自己的不幸，他们可能也有他们的幸福感。因此，就不宜以人自己的感受作为善恶的标准。“如果奴隶对他们的悲痛命运毫无意识，那么，怎能以人的幸福之名义来反对奴隶制呢？”^④应该说，弗罗姆的这个观点很有合理性。确实的，人们对自己的感觉、想法远远不能反映自己的真实地位和处境，身在福中不知福和实在可悲不觉悲的情况，都是存在的。因此才有个要提高觉悟的问题。所谓提高觉悟，就是对自己的地位、处境、生活获得一个科学的评价标准，达到了较高的客观

①《为自己的人》第163页。

②③《为自己的人》第163、164页。

④见《为自己的人》第170页。

的认识，从而脱离了糊涂麻木的状态而进入自觉清醒的境界。人先是浑浑噩噩，自以为生活得充实幸福，后来恍然大悟，发现自己原来是十分可悲可怜的，于是对很多价值的认识也都完全不同了，这种情况是常有的。因此，如果拿幸福作善恶的标准，这幸福应是指人哪个时候的感觉和评价呢？这不是必须首先加以明确的吗？

我们已经指出，弗罗姆对幸福作上述区分不仅是凭借精神分析而得到的发现，也是以他的人性 and 性格理论作依据的。他说，对于实行这个区分是有人表示反对的，那些人坚持认为人的幸与不幸和人对自己幸与不幸的想法是同一的，认为人只要觉得自己很幸福也就足够了，“幸福的幻想”乃是一个矛盾概念，人们反对奴隶制应该是因为看出了奴隶们自己深感自己的不幸。就是针对这种反对意见，弗罗姆更明确地论述了他关于要把人的幸福作以上区分的观点。他指出，上述反对意见忽略了一个重要事实，那就是幸福与不幸其实并不单纯是人的一种心灵状态，而是人作为有机体的整体状态和作为人的整个人格状态的表现，所以幸福是同人的生命力、情感强度、理性思维和生产性的提高相关联的，不幸则是这些能力和功能的衰退。因此，对于实际的幸与不幸的反应，人的身体要较人的自觉意识更明显准确，就是说，人关于自己幸福状况的意识可能不合实际，只是一种幻想。基于这一认识，弗罗姆用定义式的语言说：“快乐或幸福只存在于人的头脑中，而不是他的人格的一种状况，我们把此称为虚假的快乐或虚假的幸福”，^① 当人只有这种虚假的快乐时，“他那幸福的主观感受只是一种有关情感的思想幻觉，而与真正的幸福全然无关”^②，“它们是关于情感的思想

^①见《为自己的人》第171页。

^②见《为自己的人》第171页。

想，而不是真正的情感体验。”^① 据此我们可以说，在弗罗姆看来，人的真正的实际的幸福就在于他的生活具有生产性，具有生产型性格的人就是并且才是真正幸福的人。

弗罗姆把幸福同人格联系起来，我们认为也是十分深刻的思想。一个人处于十分可悲可怜的境地而不自觉，还以为自己是幸福的，那一定是因为他把幸福归结为没有生理上的痛苦，同时，他那低水平的世俗需求又得到了相当的满足，至于人格，他或者根本就没有这个观念，或者完全置之度外。因此所谓觉悟，也就是达到或者恢复对于人格的自觉追求。照我们理解，弗罗姆说的虚假的快乐和幸福，也就是无人格意识的参与而感到的快乐与幸福。他的这个概念显然具有一种启迪作用，它告诉人们不可用牺牲人格作代价去换取自欺的幸福之感，那样得到的其实不是对幸福的体验，而只是关于幸福的一种思想，一种幻觉，就是说，那样做人将不是用身心享受幸福，而是对自己客观上的不幸硬作幸福的理解或解释，虽然这解释未必是自觉的。很明显，这是自欺，这样做人是不真实的。但在实际生活中，这样的人不是确实存在并且还很多吗？

这里将自然地提出一个问题：真正的幸福是整个人格的表现，是生产性的提高，而人格的表现和生产性的发挥至少不是和痛苦不相容的，那么，岂不是人的幸福中可以包含着痛苦，也即幸福不是和痛苦相对待的概念了？进而言之，人追求幸福无须回避痛苦了？是的，弗罗姆正是这样认识幸福和痛苦关系的。他的这一见解中同样包含了精彩的思想，我们不能不加以介绍。

原来，除了从是幸福的情感体验还是关于幸福情感的一种思想这个高度，区分了真正的幸福和虚假的幸福之外，对人的

①《为自己的人》第171页。

各种一般视为痛苦之对立面之情绪和情感体验，弗罗姆也作了多种分类，以便分别考察它们的伦理意义。他说，有人把快乐理解为某种需要的满足，因为需要即缺乏，缺乏引起紧张，紧张的解除所引起的情感体验就是快乐。这一般说是不错的。但需要也有多种，有的是生物体内正常的化学过程所引起的生理需要，有的是心理机能障碍所造成的结果，是神经病态的欲望。它们的满足所产生的快乐当然也有性质的不同。显然，前者引起的快乐才是幸福的一个条件，后者引起的虽也是快乐，但反而是不幸福的表现。他于是专把前一种快乐称为“满足”，叫后一种快乐为“不合理的快乐”。由于这两种快乐都是基于缺乏所引起的紧张的消除，所以又通称“缺乏的快乐”。但人在缺乏的领域之外还有个充足的领域。因为人有过剩的精力，不仅仅只为生存而工作，还要发挥自己的潜能。“充足的领域本质上是人所具有的现象，它是生产性的领域，是内在能动性的领域。”^①“人类的进化，是以充足领域的扩张，有效的发挥剩余精力以获得超越生存的成就为特征的。人所创造的人类的全部特殊成就，都来源于这一充足领域。”^②毫无疑问，充足的领域更能给人带来专属于人的积极的情感体验。这种情感体验若是只涉及单个的行为，还不是人的整个存在状态的表现，弗罗姆称之为“欢乐”，许多欢乐的连续而构成的完整体验，表现着人的整个存在状态，那就是幸福了。所以“幸福象征着人找到了人类存在问题的答案：生产性地实现他的潜能，因此他既与世界同为一体，同时又保持着自身人格的完整性。在他生产性地运用他的精力时，他提高了自己的能力，他‘燃烧自己，却不化为灰烬。’”^③——可以不排除痛苦的幸福，乃是

①②③《为自己的人》第174、174—175、176页。②的着重号是原来有的。

这种幸福。

由于不是消极地把幸福看作缺乏的填补，紧张的解除，而是视为充足领域里的现象，是人的生产性的结果，所以人的幸福感决不是获得了一个缺少的东西的喜悦——这正证明着自己有所缺乏，而是对于自己作为人的存在之真实的、完整的体验；人感到幸福的时候，也就是他不是凭借理性认识而是直接通过身心真切地感受到、体验到、领悟到自己作为人的本质、价值和尊严的时候。当然，达到这种幸福状态是不容易的，它是人的最困难的任务，要以人的生产性的充分发展为条件。因此，它不能把痛苦完全排除在外，不能把痛苦作为自己的否定。在这个意义上，弗罗姆说：“肉体和精神的痛苦乃是人类存在的一部分，人对痛苦的体验是不可避免的。人如果不惜一切代价逃避痛苦，就只能靠完全超脱而加以实现，包括不体验幸福在内。因此，幸福的对立面不是痛苦和悲伤，而是意志消沉，这种意志消沉正是内在贫乏和非生产性的结果。”^①他这个说法显然是有道理的。实际生活也向我们证明了，真正享受了最大人生幸福的人，无不经历过深沉的人生痛苦，毫无痛苦的人生幸福是根本不存在的。

那么快乐和幸福的伦理意义是什么呢？弗罗姆在作了以上各种区分之后作了很明确的回答。他不同意快乐主义伦理学关于“生活的目的是快乐，因为快乐本身是善的”^②这一主张，而是分别作出评价：“为解除生理张紧而获得的满足既不是善，也不是恶，在伦理评价的范围内，它是中性的”；^③“不合理的快乐和幸福（欢乐）是伦理学意义上的体验。不合理

①参见《为自己的人》第177页。

②③见《为自己的人》第177、177—178页。

的快乐象征着贪婪，象征着人未解决人类存在的问题，相反，幸福（欢乐）证明‘生活艺术’中的部分成功或完全成功。幸福是人最伟大的成就，它是人以整个人格对自己和外在世界作出生产性取向的反应。”^①因此，“就生活艺术而言，幸福是完美的标准；就人道主义伦理学而言，幸福是美德的标准。”^②

对于弗罗姆这一关于快乐和幸福的理论，除了以上分别给出的评析外，我们认为还有必要给出一个总体上的评价。第一，他不一般地谈论快乐是否可以作为善的标准，而是进行具体的分析，这无疑是正确的。第二，他显然也是局限于满足、快乐、欢乐、幸福等情感作为心理体验本身的范围以内来谈论它们的道德价值，这显然是错误的，因为道德不是情感和行为自身的性质，也不仅是反映它们对于个人主体本身的关系，更主要地是从人的社会关系着眼而对个人情感和行为的评价，不涉及对他人的作用，是无法说清情感或行为的道德意义的。第三，尽管他很正确地把幸福同人的生产性联系起来，但未能说明人应如何去获得幸福。他似乎完全接受了斯宾诺莎的观点：

“幸福不是德性的报酬而是德性自身，并不是因为我们克制情欲，我们才享有幸福，反之，乃是因为我们享有幸福，所以我们能够克制情欲。”^③这至少是片面的。确实既不能说人的幸福是德性的结果，也不便说它是德性的原因，因为这两种说法都把幸福和道德在时间上分离开来了，而它们事实上常是同时的，但说幸福就是德性自身也是不恰当的，因为这样就把德性（善）归结为主体自身的感受了，这既不符合道德之作为人际关系调节者的本质规定，还会抹杀它的客观性。科学的说法应

^{①②}见《为自己的人》第178、177页。

^③斯宾诺莎：《伦理学》，中译本248页。

该是：人只能在社会实践中，在和谐的人际关系中获得幸福，而为了更好地进行社会实践和达到人际关系的和谐，人必须有道德；因此一个人越是有道德，他就生活得越幸福；他生活得越幸福，就越能修养完美崇高的道德。

最后，我们还简略地介绍一下弗罗姆关于目的快乐和手段快乐的问题。弗罗姆不同意斯宾塞的这个观点：与目的相联系的快乐必然使达到这一目的的手段也成为快乐的。他首先举例说明事实并非如此，例如病人为了健康必须忍受痛苦的治疗，女人分娩也不是快乐，等等。接着他指出，目的有自觉的有意识的目的和无意识的即未自觉到的目的之分，二者常是不同的。手段的快乐决不会与两个目的都相一致。更为重要的是，手段的快乐与目的的快乐并无必然联系，认为二者有联系只是一种假定，实际手段的快乐可以是其他原因引起的，而不只是源于目的，例如商人记帐（手段）时感到快乐未必是因为想到了有钱赚（目的），很可能是他对记帐本身感到了兴趣，帐目分毫不差使他感到快乐。弗罗姆据此最后提出一个重要观点：

“现代（社会）生活最重要的两个心理特征是，许多为实现目的而采取的手段及活动，已越来越篡夺了目的的地位，而目的本身却成了模糊的、非真实的存在。”^①例如人本是为挣钱而工作，为享乐而挣钱，工作是手段，享乐是目的。但现代社会中人们却把挣来的钱用来挣更多的钱，竟忘了它的目的——享受生活。结果，“我们拥有人类历史上最好的工具和手段，但我们却不会停下来问一下：它们的用途是什么？”^②弗罗姆这里是揭露资本主义社会的不合理，是向人们说明：目的和手段并不总是统一的，目的的善并不必然地决定手段也是善的。他的这个思想当然是可取的。

①②《为自己的人》第180、181页。

三、人道主义伦理学的目的和任务

弗罗姆曾经申明，他之要讨论伦理问题，是为了引导人实现其自我和潜能，获得真正的人的幸福。这也就是伦理学和伦理学家的任务。他指出，在现代西方社会，人普遍被异化了，高度的物质文明不是使人过着更符合自己本性的生活，而是使人变成了工具。因此，伦理学必须帮助人认识自己，真正了解善恶的本质，知道怎样去行动。所以他的伦理学也被称做规范人本主义伦理学。弗罗姆实践了自己给伦理学规定的任务，他真为医治现代西方社会病提供了一个道德药方。本节我们就来看看他的伦理学的这个方面的内容。

1. 社会伦理与普遍伦理

弗罗姆认为，要对伦理学的任务作出正确规定，先要了解伦理学主张不是绝对的而是相对的，还要对它的人类性、阶级性和社会性有清醒的认识。他所说的绝对性是指伦理命题之不可怀疑，永远不容修正的性质。他当然反对这种绝对性。他说，“科学知识不是绝对的，而是‘最适宜的’，它包含着—一个特定历史时期所能获得的最适度的真理。”^①因此他说的相对性就是指伦理规范“是可以修正的，而且在某些情境下，它天生无法解答，并且不承认那些被视为‘完全正确’的选择。”^②他举了个例子：一个有自由主义信仰的佃农参加普选投票，他究竟投不投他的保守主义的东家的票呢？他显然不好选择，投与不投都各有利弊。这就是无法解答的伦理冲突，这一冲突只有待到社会改变了才能消失。弗罗姆就这样很不费事地

^{①②}均见《为自己的人》第216页。

为他的道德规范可变论打下了基础。

他说的伦理规范的人类性，乃是指它的普遍性，亦即“以人的成长和发展为目标”的性质，社会性则与普遍性相对：我“用‘社会的’伦理来意指特定社会及生活在该社会之人为发挥作用和得以生存所必需的规范。”^①他说，在诸如“爱邻如爱己”、“勿杀人”这样的规范中，可以看到普遍伦理的存在，它们反映不同文化的伦理体系对人的成长条件具有一致的观点。但每个社会也有这样的禁律和准则，它们仅是该社会特定生产方式和生活方式所不可少的，只是为了塑造其成员的特殊性格结构，“使他自愿去做那些在现存环境下他们应当做的事”。^②弗罗姆称这种规范为“社会内在的伦理学”。在同一个社会中，不仅存在着有利于整个社会的规范，各阶级也有自己的不同规范。这就是伦理学的阶级性了。不过，下层阶级的规范总是向上层阶级的规范靠拢。由此可知，弗罗姆实际上是把道德规范区分为三个层次：人类的、社会的、阶级的。这当然符合实际，但他把三者并列而不突出道德的阶级性，不指出具有“人类性”的普遍规范在各阶级的道德中常有特殊的，“个性化了的”表现，则是很片面的，反映了他总体上的非阶级观点的倾向。不过他也有一个深刻之处，那就是他同时指出统治集团总是赋予社会内在伦理以普遍规范的尊严，使其具有普遍的适用性，但它们实际上主要是符合统治者的利益而同广大群众的利益相冲突的。例如“禁止偷盗”就常被说成同“禁止谋杀”一样，都根源于人类的本性和需要。^③这又说明弗罗姆并非自觉地、有意地要为统治者辩护，帮助统治者来行骗欺人。

弗罗姆就从这里引出了伦理学和伦理学家的使命。他认

①②见《为自己的人》第217、218页。

③参见《为自己的人》第218—219页。

为，上面讲的这种社会（内在）伦理和（人类）普遍伦理的冲突，尽管从社会发展的事实看已有所减少和缓和，但“只要人类还没有成功地建立起这样一个社会——在这个社会中，‘社会’的利益就等同于全体成员的利益，——那么这两类伦理的冲突就永远存在”。^①因此，“人之科学的研究的责任就不是寻求‘和谐’的解答，以掩饰这个矛盾，而是尖锐地认识这一矛盾。伦理思想家的使命就是维护和增强人的良心之声，去认识对人来说，何为善，何为恶，而不管它对特定进化阶段的‘社会’是善还是恶。”^②很明显，这里清楚地显示了弗罗姆的伦理立场和他的伦理学的人道主义性质，亦即他以人为中心、为尺度的伦理要求。弗罗姆对伦理学家能够不负这个使命充满了信心，他说：“他可能是一个‘只身在荒野中呼唤的人’，但是，只要这种呼唤始终存在、毫不中断，荒野就会变成良田。社会内在的伦理和普遍的伦理之间的冲突将会减少，并趋于消失，……社会将变成真正的人的社会，亦即使社会全体成员得到最大限度的人的发展。”^③

弗罗姆也太天真了，他竟相信仅仅通过伦理宣传和道德教育就能改造社会。道德是社会意识，是人们利益关系的反映。且不说利益关系未变时普遍伦理的宣传即使在思想领域里也成不了大气候，更为重要的是，在阶级社会中，亦即普遍伦理同社会伦理存在严重冲突的社会里，人们的利益关系是受着统治阶级国家政权的强力保护的，伦理宣传能起多大作用呢？“批判的武器不能代替武器的批判”啊！

弗罗姆也太不深刻了，并且是自相矛盾的。怎能期望社会存在状况，也即人们的实际利益关系尚未发生变化时，大家的

^①参见《为自己的人》第219—220页。译文略有改动。

^{②③}均见《为自己的人》第220页。

道德观念会有根本性的变化呢？难道人们可能脱离具体的利益关系而仅仅根据自己作为人的一般本性、需求去制订行为准则吗？难道真有这种道德规范吗？何况他自己也说过，“只要某一类社会组织是历史上所必不可少的，个人除了接受束缚他的伦理规范外，就没有选择的自由。”^①既如此，普遍伦理的呼唤怎能使荒野变成良田？

因此我们必须说，虽然可以承认有些普遍的伦理准则，但在没有消灭阶级对立和阶级差别的条件下，决不可能有普遍的伦理学，所以真正关心人类发展的伦理学不是去建立这种伦理学。否则，他就实际上是用这种伦理学去掩盖社会伦理同广大群众利益之间的冲突，从而只是起着维护统治者利益的作用。弗罗姆的人道主义伦理学宣传之客观效果恐怕正是如此。

2. 对现代社会的人道主义批判

按照自己对于伦理学和伦理学家的任务——揭示普遍伦理与社会内在伦理的矛盾——之上述规定，同时也是基于他对一个人认识自己的人性所需条件的下述理解：“除非一个人能超越他的社会，以观察这个社会是促进还是阻碍了人的潜能的发挥，否则他就不可能充分认识自己的人性。只要他不承认自己生活于其中的那个社会歪曲了人性，那么社会所规定的那些禁忌和约束对他来说就必然是显得‘很自然的’，这样人性就一定会表现为一种歪曲的形式”，^②弗罗姆自然要对他自己的社会——现代西方社会进行道德批判。不言而喻，这批判是从人性的高度，也即站在普遍伦理的一边，揭露资本主义社会不合人性和用自己的社会伦理对抗普遍伦理的情况；目的则是唤起人们的人道主义良心，将资本主义社会改造成为符合人性的、和普

^①《为自己的人》第219页。

^②《在幻想锁链的彼岸》第138页，译文略有改动。

遍伦理相一致的社会。这就是弗罗姆所谓的“人道主义的社会批判”。也是他一生的事业。他的这个批判，虽然从根本上来讲只是对资本主义的一种间接辩护，但对于我们认识现代资本主义社会也是很有启发和帮助的，并且向我们提出了许多确实有待研究和回答的问题，所以我们不能不加以注意。

按我们的理解，弗罗姆的社会批判理论可说由两部分构成，一是一般批判，讨论的是社会（内在）伦理同普遍伦理之间的矛盾在各社会中的一般形式，二是专门批判，也就是专门揭示上述矛盾在现代资本主义社会中的具体表现。前一部分是在《自为的人》的结论中给出的，《健全的社会》一书则是他进行后一批判的专著。下面我们分别加以评析。

弗罗姆说，尽管每一文化都有其特殊的道德问题——那是该文化之特殊结构的产物，但这些特殊问题都只是人的道德问题的不同方面，因而只有同人的根本的、普遍的问题联系起来考察才能加以理解。对于普遍的道德问题，他特别强调它的一个特殊的方面，那就是人对强力和压力的态度问题。因为他认为，从心理学立场看，这个问题具有决定性意义，但人们却总是力图逃避它，并且幻想地认为它已经解决了。^①在我们看来，这一问题也就是弗罗姆心中的普遍伦理和社会伦理之间的矛盾之一般形式。这个问题是怎样提出来的呢？据我们分析，弗罗姆的思路是：人是物质和意识的统一；作为物质的存在，他要受制于强力——自然的强力和他人的强力。物质的强力是可以剥夺人的自由的，即构成对人的真正的压力。作为有意识的即精神的存在，人能认识真理，还有信仰，并且真理和信仰不会因压力而失效，所以人又是有自由的。但物质和精神不是

^①参见《为自己的人》第221页。

两个毫不相干的系统,人的肉体、生活活动、社会存在状况影响到人的意识、精神、心理活动,因此当一个人受到物质的压力时,他的认识真理的能力和爱的能力可能被歪曲甚至瘫痪。由于作为意识的(精神的)存在才是人之为人的本质,所以是否屈从于强力,在压力之下仍然发挥自己的人的潜能之程度,乃是人解决他的存在矛盾的标志,也是他的道德水平的尺度。很明显,在特定的文化条件也即特定的社会中,这个对待强力和压力的态度问题,也就是人类普遍伦理和社会内在伦理之间的矛盾冲突。

我们认为,弗罗姆的上述想法是有根据的,因为这三个矛盾——一个人自身中的矛盾,人和外界的矛盾,以及特定社会集团和全社会的矛盾或者说特定社会形态和社会发展的矛盾,在事实上是具有统一性的,把后两个看作是第一个的展开,也至少符合现代人类个体发展的实际。

毫无问题,按照弗罗姆的思想,人如果屈从于强力的压力,那将意味着人失去了自由,失去了实现自己本质的能力,意味着他是按“退”的方式解决人的生存矛盾,因此也就是人的不幸,是人的不道德的表现——用弗罗姆自己的话说,是“人的真正的‘堕落’”。^①所以人必须反抗这个压力,在反抗中发挥自己的潜能,确证自己作为人的存在,朝更加人性的方向前进。人类也正是这样发展的。但是,弗罗姆说,人却常常感觉不到这种强力和压力的存在,或者以为它和自己的矛盾已经解决了。这是因为强力^②对人的精神的影响有两种形式,一是硬的,那就是施行威胁,使人惧怕它,觉得不安全;二是软的,即对人作出允诺,给予保护和照顾,使人获得安全感并摆脱责任的负担,等等。^③由于强力对人是如此软硬兼施的,

^{①③}参见《为自己的人》第222页。

^②照我们的理解,这个强力应主要是指人的强力,即社会对个人的压力了。

所以当它主要是采取软的形式而使硬的形式具有隐蔽性时，人就会感觉不到它的压力，以为自己同它的矛盾已经不存在了。弗罗姆指出，这种情况在现代资本主义社会同样存在，而且情况更加严重，不过强力不是表现为独裁者，而表现为其他形式罢了。他说：在资本主义民主中确实包含着对人的自由的一种许诺（注意：自由是道德的基本条件），但这仅仅是一个许诺，并未实际履行，因此，“如果我们只注意把我们的文化与那些否定人类最好成就的生活方式加以比较，我们就会掩盖我们自己的道德问题，并因此而忽视这样一个事实：即我们也屈就于强力，不是屈就于独裁者和与他相联系的政治官僚的强力，而是屈就于具有同样意义的市场的强力和成功、舆论、常识的强力，或者毋宁说是屈就于胡说八道的强力，——以及我们已经受其奴役的机器的强力。”^①——从这里开始，弗罗姆转入对现代资本主义社会的专门批判了。《自为的人》的最后两段可说是这个专门批判的前言和总纲，《健全的社会》则是它的正文和全面展开。

在具体介绍弗罗姆对资本主义社会的批判之前，我们先对他上述关于人类普遍伦理和社会内在伦理的矛盾之一般形式的理论作点评论。不难发现，无论就这个矛盾的提出或是从对它的论证来看，弗罗姆都是着眼于个人而不是立足于社会，就是说，尽管他是笼统地讲人对强力和压力的态度，而且明确地说强力包括自然的强力，但这个“人”是指个人，而“强力”实际上仅是指社会对个人的作用力。因此，他所谓的普遍伦理同社会伦理的矛盾，实际上乃是个人同社会的矛盾，或者说个体与类的矛盾。这个矛盾当然是存在的，人类社会迄今正是在这个

^①见《自为的人》万俊人译本，第218页。

矛盾的曲折、艰难、痛苦的斗争中前进，并且总以多数个体的牺牲作代价而求得类的发展；我们的社会主义社会还只是这个矛盾之最后解决的初级阶段。这一矛盾反映在个人的道德意识和道德行为中是怎样的呢？毫无问题，矛盾的反映形式也是矛盾，那就是：一方面，道德作为个人完善自己、表现自己“人性”的内在要求，它促使人反抗社会强力；另一方面，它作为调节人际关系以求得类的和谐发展的手段，又命令人服从这个强力。这也就是通常说的道德的主体性和规范性的矛盾之深层含义。在阶级社会中，这个矛盾之实际解决方式只能是后一方面支配前一方面，具体表现就是弗罗姆也看到了的被统治阶级也会自然地接受统治阶级的道德，也即道德的规范性掩盖了、淹没了道德的主体性。这是因为个体的完善要服从类的发展乃是更普遍的规律，而在并非“自由人联合体”的阶级社会中，统治阶级总是具有类的代表的身份。这就是我们对弗罗姆提出来的问题的看法。因此很明显，弗罗姆在这里的高明之处是他接触到了个体与类的矛盾问题并且颇明确地揭示了它的一个方面。他的缺点和错误是不把问题放在具体的历史条件下，只作抽象的议论，从而把个人完善自己以实现人的本性的努力，同服从社会强力完全对立起来了，把普遍伦理的要求同社会伦理的实际完全对立起来了。因此按照他的观点，这个矛盾将是永远不能解决的，因为无论在哪个社会中，抽象地说总是存在这个对立的。对于弗罗姆来说，这个错误带有必然性，因为这正是他的人性论道德观的逻辑推论。他的这个错误证明了我们前面说过的一个观点：资产阶级的思想家确实常能发现矛盾和提出问题，但不能正确认识 and 解决它们。

现在我们来介绍弗罗姆对现代资本主义社会的道德批判。他的基本观点可归结为一句话：资本主义社会的道德矛盾是

“人对自己的漠不关心”。^①这是对以下事实的概括：

(1) 资本主义社会的人成了经济人，成了物。随着机械劳动取代手工劳动，机器的智慧也取代了人的智慧。随着市场的膨胀和高消费奇迹的出现，人们追求自己并不真正需要的东西，他们“满足于占有要保存的物品，而不是满足于占有要使用的物品”^②。随着生产的机械化，人们的生活也机械化了：

“阅读同样的报纸，听同样的广播，欣赏同样的电影，……不管是聪明人还是傻瓜，不管受过教育的还是没有受过教育的，全都一样。”^③“随着非理性权威的消失，理性权威也被抛弃。一旦市场和契约调节着劳资双方的关系，那就不需要知道何为正确和错误，何为善良和邪恶。我们只需要知道事情是公平的——劳资双方的交易是公平合理的，他们只是各行其事。”^④总之，“所有这些人不过是一架庞大机器中的许多小零件，”^⑤“这里，我们不应该说‘某人’，而应该说‘某物’。”^⑥

(2) 在资本主义社会里，人被全面异化了。不仅人的劳动是异化劳动，连消费也异化了，因为它不是达到幸福的手段而成了人的目的。在这里，“消费本质上是人为刺激起来的幻想的满足，是一种与我们真实自我相异化的虚幻活动。”^⑦人同社会力量也异化了，因为每个人只是在市场上奋斗，却不知道市场的规律，完全被匿名的社会力量所支配。人际关系的异化更导致社会联系的消失，这里的信条是“人人为自己，上帝为大家”。人们甚至觉得自己只“是一种具有市场交换价值的物品”，而不是人类力量的承担者，“目标只是在市场上成功地出卖自己”。总之，在资本主义社会中，人“用双手创造的

①见《为自己的人》第223页。

②③《健全的社会》第133、108页。

④⑤⑥⑦《健全的社会》第107、111、111、134页。

成果反过来成了他的上帝”。

(3) 在现代资本主义社会，人失去了自己的个性。在这里，权威是匿名的，这使人失去自我意识而成为“东西”。因为人在抗争中得到发展，既然不知权威是谁，也就无从进行抗争。匿名的权威使人们具有一致性，“每个人必须同他人一致，而不是去显得‘与众不同’。”于是“适应并且追随他人就是美德，反之就是罪恶”。^①在这里，人们信奉的原则是，“必须立刻满足每一种欲望，不要阻挠愿望的满足”，^②“你应该做的事情就是追求最大的快乐，充分满足自然的冲动”，^③结果导致精神的麻木和自我的毁灭。在这里，人们根本不需要良心，因为“良心天生就是不随大流的”，而且“一个人到了只是顺从的程度，他就不可能听到自己良心的呼声，更不必说按照自己的良心行事了。”^④

弗罗姆对现代资本主义社会的揭露和批判，可说别出心裁，独具视角，显然有他的深刻性。他不把社会弊端归因于资本主义的经济制度，只从人们的生活方式和心理活动中去寻找原因，那是他的资产阶级思想家的立场决定的，我们自然不必奇怪。以上描述说明，弗罗姆所谓的“我们的道德问题是人对自己的漠不关心”^⑤，是指社会只把个人当工具，个人也只把自己当商品。这当然是人的堕落，道德的沦丧。但这正是资本主义社会的社会内在伦理。因此，在资本主义社会，人要表现自己的人性和发挥人的潜能，实现人类普遍伦理，就必须反抗这个社会内在伦理——多关心一下自己，作为人的自己。“善与恶的结果，都不是自动产生的，也不是命定的。它完全是由

①②见《健全的社会》第159、165页。

③④《健全的社会》第166、174—175页。

⑤《为自己的人》第223页。

人决定的。它依赖于人认真地关心自己，关心自己的生活和幸福；依赖于人愿意面对自己和社会的道德问题；它依赖于人有成为自己，并为他自己而存在的勇气。”^①现代资本主义社会使人失去了自己，没有了自己，说得明白通俗点，就是使人不象人了。这就是弗罗姆对现代资本主义社会的揭露、批判和控诉。这不能不说是很尖锐的。但由于只停留于道德、心理领域，资产阶级完全可以用多种原因来解释，使之不触及资本主义根本的经济制度和政治制度，因此这控诉又是没有力量的。至于从原理上说，由于这个批判是以人性概念为基础的，所以也不是真正的科学批判。

但弗罗姆并未失去对资本主义社会的信心，他说：“我们的时代是一个终结，也是一个开端，它孕育着各种可能性。”^②他以为，只要接受了他的人道主义的社会批判理论，就可用以把现代社会改造成为一个符合人的发展的社会，实现了社会伦理同普遍伦理之统一的社会。但这一点我们要留到本章最后去评介了。

3. 自由——幸福和美德的条件

在具体评析弗罗姆改造现代社会的设想之前，我们有必要了解一下他关于人的自由的思想。因为他是把自由看作“既是幸福的必要条件，又是美德的必要条件”的，而医治现代社会的社会病正在于教人们认清幸福和美德的条件和懂得怎样去获得它、运用它。另一方面，改变人的道德面貌当然要以承认他的道德观念的可变性为前提，但只有证明了人是自由的，才能谈论道德观念的可变性。

在自由的问题上，弗罗姆基本上同意马克思和弗洛伊德的

^{①②}参见《为自己的人》第225页。

观点。据他的理解，这两位思想家既是决定论者，但又不主张单线的因果决定论；他们都相信人能够认识到在背后驱使自己行动的力量，从而拥有对自己行动的支配权，获得并不违反客观必然性的自由。这背后的驱动力，在弗洛伊德是人的潜意识，^①在马克思则是社会的经济规律。此外，这两个思想家还主张行动的意志和自觉的奋斗是人实现自由的绝对条件。^②弗罗姆对马克思和弗洛伊德的这种理解大体上是对的，这决定了他的自由观在方向上也不失正确性。

因此弗罗姆不同意各种意志自由论，认为持这种主张的人们至少犯了三个错误。第一，他们“习惯于谈人的选择自由，而没有讲到一个特定个体的选择自由”。^③这里，弗罗姆是说，实际上是有的人有选择的自由，有的人则没有，因此不能一般地讨论自由是否属于一切人，那样就使自由问题难得解决了。第二，他们也用一般的方式讨论善恶问题，所以可以假定人有在善与恶之间进行选择自由，而且是选择善的自由，但其实人不是在明朗的善与恶之间作选择，而是在许多具体行动方案中作选择，这些方案可能是引向善，也可能导致恶。这时人们不免有道德冲突，亦即不会总是感到自己是自由的。第三，他们对选择自由和责任这两个概念的理解和使用也存在着混乱。据此，弗罗姆的结论是：“意志自由至多也只是一个杰出的假说”。^④我们认为，他以上批评是有道理的，特别是第二点。确实的，如果是抽象地摆出从善和为恶两条路，要人在二中择一，那是谁都会不假思索地、十分自由地选择从善的；但一旦涉及具体行动，往往又会犹豫不决起来。这恐怕是每个

^①潜意识又译“无意识”，我们在使用时根据行文的需要，一般不加区分。

^②参见《人心》第117—118页。

^{③④}见《人心》第118、116页。

人都有经验的。那么，意志自由是指哪种情况呢？弗罗姆要求这样具体地提出问题，这就使他可能获得更多的真理。

由于不是抽象地而是具体地讨论自由问题，弗罗姆首先达到了研究方法上的正确性，那就是他把人的自由看作一个过程。他说：“人类历史的特点正在于它是一个日益个体化和自由的过程。”^①他首先从生物进化中找到证据，说明人的存在一开始就与“解脱”意义下的自由不可分，就是说，人从一诞生就决定了他不能受本能的支配，他必须学会生存的本领。弗罗姆在这里接触到了这个真理：在不受本能支配这个意义上，也即相对于动物而言，每个人都绝对地是自由的。运用马克思的话来说就是：“自由自觉的活动恰恰就是人的类的特性”^②。

论及人类自由的发展时，弗罗姆对基督教的原罪说提出了一个很有趣味的观点：站在人类的立场看，伊甸园的亚当偷吃智慧之果乃是人类自由的开始，因为“这一拒绝服从的行为”是理性的开端，同时还意味着人想超越自然，从此开始，人完全是孤独的，从而是自由的了。弗罗姆把人的自由同人有理性联系起来，这又是正确的。但和存在主义一样，他也把自由和孤独扯在一起，这就又表明他不懂得人的自由乃是人的社会属性，人理应在和他人的联系中、在认识到自己有坚强的后盾时最感到自由。

但人的孤独感这个概念对于弗罗姆的自由观至关重要。他在考察人类社会的分化和现代人的成长时，都使用了个体化概念，这既指原始人逐渐切断同部落、氏族联系的脐带而形成“你”、“我”、“我们”观念的过程，也指婴孩、幼儿脱离母胎、慢慢长大增强独立性的过程，总之，个体从人我不分的

^①弗罗姆：《逃避自由》，陈学明译，工人出版社1987年版，第49页。

^②《1844年经济学—哲学手稿》第50页。

完整的依附状态中分化出来而成为具有独立人格的个人的过程。弗罗姆说，在人我不分的依附状态中，人虽无自由，但感到安全，无有恐惧之心，随着个体化的实现，他丧失了与他人的原始统一关系，而且这一过程不是一帆风顺，总要受到多种阻碍，因此人的安全感逐渐丧失，恐惧心与日俱增。结果是：人自由了，但因此感到孤独了，自由成了人的不堪忍受的负担。弗罗姆由此得出一个结论：为了去除孤独感重新获得安全感，人情愿不要自由，想方设法地逃避自由，于是在人的心理结构中形成了一个“逃避机制”。——这就是他的《逃避自由》一书的主题，也是他的自由观的特色之一。十分明显，要求自由和逃避自由，正是对待人的存在矛盾的两种态度的具体表现：要求自由是“进”，逃避自由是“退”。可见弗罗姆的自由观同他的人性理论是完全一致的。

用以上理论观察现代化社会，弗罗姆发现现代人尽管从一方面看获得了比以前多得多的自由，但他们主要是在逃避自由，因为自由给现代人带来的孤独感、无权感、个人的无意义感比以前更多。“在欧洲，‘解脱’束缚和缺少积极地实现自由与个性的可能性这两者之间的不平衡，导致了一场可怕的对自由的逃避。”^① 这里面的“解脱”束缚，是指资本主义的发展使欧洲人从封建势力（外在权威）的束缚下解放了出来。所以弗罗姆这话的意思是：尽管欧洲人得到了资本主义的自由，但这自由并不符合人发展个性的要求，因此人们在逃避这个自由。至于人们逃避自由的表现，实际上也就是我们前一段中所列举的那些“人对自己漠不关心”的表现，不过是从逃避自由的角度去观察罢了，所以我们不必加以重复。但要指出一点，

^①《逃避自由》第56页。

那就是弗罗姆认为“自由的问题不仅仅是一个如何增加‘量’的问题，而且还是一个如何改变‘质’的问题：我们不仅要维护和增加传统意义上的自由，而且还要设法去获得这样一种新的自由，这种自由能使人们实现自己的自我，能使我们对自我对人生满怀信心。”^①资本主义社会缺少的或者说人们逃避的当然是这种新的自由，因为人们虽然“似乎还被自我利益所支配着，可实际上他的整个自我连同其具体的潜力，已成了服务于他双手所创造的那台机器所要达到的目的的工具。”^②

使人实现了自我的新的自由究竟是怎样的呢？弗罗姆作了这样的描绘：在那自由状态中，人“自由又不孤独，既具有批判的眼光又不怀疑一切，既独立又不与世界相脱离。”^③弗罗姆把这种自由称作积极的自由。他还说：“积极的自由在于全面的、总体的人格自发性活动”^④，“自发性活动并不是一种强迫性的活动，……也不是一种自动化的活动。自发性活动是自我的一种自由活动，从心理学这个角度来讲，是人的自由意志的自由活动。”^⑤“所谓活动，我们也并不是具体地指‘做某事’，而是泛指创造性活动，这种创造性活动可以表现于一个人的情感、理性和感性的经历之中，也可以表现为一个人的意志活动。”^⑥“爱是这种自发性活动的最重要的成分，这里所说的爱，……是指自发地肯定他人，在维护个人的自我的基础上，使自己与他人融为一体。”^⑦“工作是自然性的另一成分。这里所说的工作，……是指一种创造，人通过这种创造性活动，与自然相互沟通。”^⑧因此，人实现了这种自由，也就把自己与世界连接了起来而不再是“一粒孤单的尘埃”，

^{①②③}《逃避自由》第143—144、159、333页。

^{④⑤⑥⑦}《逃避自由》第333、334、334、337页。

^⑧《逃避自由》第337—338页。

也就能克服对自身和生命的怀疑而获得力量和安全，也就既尊重自我的个性而又与他人平等，总之，人的存在的矛盾得到了解决，人与外界达到了对立的统一。

对于弗罗姆讲的这种自由我们没有必要反对，因为它确实令人神往。并且弗罗姆还颇认真地解释说，他追求的这种自由既没有否定理想的尊严，又没有叫人不要去作牺牲，更不是提倡无政府主义，相反，正是教人要有理想，勇于牺牲和尊重合理的权威。问题是他没有找到通向这个自由的真正的途径，因此不过是20世纪提出的乌托邦罢了。

但弗罗姆的自由观还有另一部分内容，那就是他关于自由选择的理论。这部分与道德的关系更为密切，所以必须加以评析。弗罗姆也是从动物谈起。他说：“在动物那里，从受某种刺激开始，到用一种多少是有点严格固定的行为模式来解除由此刺激所产生的紧张为止，是一连串不间断的反应链条。在人那里，这种链条就被切断了。刺激还是有的，但是，满足的方式却是多样的(open)，这就是说，他必须在各种不同的行为方式中加以抉择。这样，他的行为就不是由本能所先天决定的，他必须在他的脑海里斟酌各种可能的行为模式。他开始思考。”^①这斟酌就是选择。弗罗姆这样看待选择，同他关于人摆脱本能支配而获得自由的论述，简直如出一辙。所以在他那里，自由也归结为选择，而且就人与动物的区别而言，自由不在于选择了什么，而在于选择本身，即作了选择就是有了自由。唯其如此，自由才是绝对的。

但就人的发展为言，则不是任何选择都可以称作自由的。弗罗姆以一个人戒烟为例来说明：一个烟鬼因听了吸烟有害的

^①《逃避自由》第51页。

报告而决定戒烟，然而第二天他感到情绪极佳，第三天又感到情绪极坏，第四天他不想自己表现得不合群，第五天他怀疑那报告是否讲得正确……他终于又吸烟了。这说明他的戒烟“决定”根本不是决定而仅仅是一种希望罢了，“在作出真正抉择之前，这些决定几乎没有或根本就没有现实性。只有当他面前有一支烟并且不得不决定是否吸这支烟的时候，这个选择才是真实的选择。”^①

这里还须注意，即使他为后来又吸烟找出了种种“理由”，证明继续吸烟是更好的选择，那其实只是弗洛伊德所说的“合理化”，并不说明他真是用理性克服了非理性，相反，正表示他的非理性最后占了上风。因此，真地戒烟和继续吸烟都是选择，并不是后一情况下就不存在选择问题。对这个例子的分析表明，弗罗姆是这样规定选择概念的：选择就是在“受理性支配的行为”和“受非理性支配的行为”之间二者择一。^②毫无疑问，只有选择了受理性支配的行为才说明人是自由的，质言之，人的自由就在于用理性控制非理性。“当人的行为受被动情感支配的时候，人就处于被奴役状态；当人的行为受理性统制的时候，他就是自由的。”^③

弗罗姆把理性、选择和自由三者统一起来，毫无疑问是正确的。在这一点上他显然比萨特高明。在他这里，虽然也可以说“不选择也是选择，即选择了不选择”，但这个选择如果竟是而非理性的胜利，那就不是证明人的绝对自由，而正是说明人不自由。显然，这样理解的自由才真把人和动物区别开了。否则，要是按本能行事的那种不选择也是选择，也是自由，岂不动物也是自由的了？弗罗姆这样规定选择和自由，当然也是以

①《人心》，第121页。

②③均见《人心》第122页。

他关于人的本性——人的存在矛盾的思想为基础的：选择，也就是并且只能是在进与退、发展与回归之间作出抉择。了解这一点很重要，否则，就不能把握弗罗姆思想的实质。实际生活告诉我们，人的选择并不都是在理性和非理性之间进行选择，似乎更多地是在两个不同理性行为间作选择。例如忠孝之间的选择就是如此。按弗罗姆的观点，这时怎样选择才堪称有自由？对此弗罗姆的回答是：“选择自由的问题不是在两种具有同等善的可能性之间的选择问题”，①“涉及决定论和非决定论的选择自由始终是对照较坏的东西选择较好的东西”，②“自由仅仅是遵循理性的、健康的、幸福的、良心的呼声，以反对非理性的激情的呼声的能力。”③由此可知，弗罗姆的理性和非理性具有相对的意义，面对两个可能的行为方式，只要你是选择了“较坏的”，那么即使你是经过了深思熟虑亦即是非常理性地作出的决定，那也必须说你选择了“受非理性支配的行为”。可见，弗罗姆这里强调的是行为本身的理性和非理性性质，而不是“选择”这个活动是否通过了理性思维。这样，他也就把人的自由归结为正确地行动，而不是只看作意志的自由了。应该说这具有相当的合理性，也只有这样才能把自由、理性、选择和人的发展、良心、道德统一起来。不过这样一来，如果再加上“有利于人的发展的就是善”这样一个定义，在道德评价问题上就会走向唯效果论了。但我们下面将会看到，对此弗罗姆并不需要避讳。

接着，弗罗姆又把选择自由同他的性格理论统一起来。他说，“选择自由不是人的一种具有或不具有的抽象能力，而是人的性格结构的一种功能。”④因此，他得出一个独特的见解：

①②③均参见《人心》第122页。

④《人心》第123页。

有些人根本没有选择善的自由，也有些人完全失去了选择恶的能力。这不好懂，但一解释就明白了。他是说，面对善恶分明的两种可能性，善人（已经具有善性格的人）只会选择善。恶人（已经养成恶性格的人）必然选择恶；由于对他们来说选择是唯一的，所以他们根本不是在作选择。“在这两极的事例中，我们可以说，人们只能象他们的行动那样行动，因此他们受到决定，因为他们性格中的力量对比没有给他们留下选择的余地。”^①我们认为，这是符合事实的。文学上的典型性格就是反映这情况，所以作家不能让他的主人公作出不符合其性格的事情（选择）来。这当然是“两极”，弗罗姆承认，对于大多数人来说是存在“相互矛盾的倾向”的，所以他有选择的问题。“因此，行动是一个人性内部不同强度的倾向相冲突的结果”。^②我们认为，说道德选择或道德冲突只出现在并非恶人但道德修养尚未到家普通人的身上，这也是合事实的。

这里必须说明，弗罗姆不是说人天生有善人和恶人，他是从人的成长、修养过程着眼而发现事实上存在着这两个极端情况的。原来，弗罗姆不是把自由看作人的一种固有属性，而是视之为入的一种变化着的能力。他说：“自由不是一个我们‘有’还是‘没有’的不变属性。事实上，除了作为一个词或一个抽象的概念以外，不存在诸如自由这种东西，而只存在一种现实性，即在作出选择的过程中人的自主行动。在这个过程中，我们作出选择的能力的大小随着每一个行动，随着我们生活实践的变化而变化。”^③这变化会有两个方向：“或者是愈益增强信心和勇气，以致最终几乎再也做不出错误的行为；或者是每一步都在减弱信心和勇气，使得后来竟完全失去做出正确行

①②《人心》第123—124、124页。

③《人心》第128页。

为的可能。这两个方向变化的端点也就是上述两个极端——无须选择地行善和只选择（实是不加选择地）作恶的情况。由此可知，弗罗姆不但没有把善人和恶人看作是天生的，相反，他正是肯定二者都是人自己不断选择的结果，分别是道德修养所达到的圣境和堕落积累所造成的惨局。“我们不断作出错误决定的时间愈长，我们的心就愈冷酷无情；我们愈能经常作出正确决定，我们的心就愈益温和。”^①他的这个观点我们认为不但符合实际，还具有理论的深刻性，对于道德教育是很有意义的。它启示人们，每次善恶选择不仅意指行为的客观社会效益有正负的区别，还意味着为主体以后的选择作了性质相反的准备，即此次行善是下次行善的基础，此次作恶是下次作恶的先导。因此，确实要“不以善小而不为，不以恶小而为之”。

就这样，弗罗姆很自然地达到这样的认识：人的所谓选择的自由，其实只是就最初的几个行动步骤而言的。他举下面的例子来说明：一个男人被一个女人吸引而想同她发生不正当的关系，他虽然意识到了这样做的全部后果，但仍然邀请那女子外出喝一杯酒，后来他进入她的房间，又饮酒，……直到最后作出不道德的行为。弗罗姆分析说，在这里，他是一步一步地走向不道德的，他能自由选择的时候是邀请她喝酒的时候，越到后来，他选择的范围越小，最后终于没有选择的余地。^②由此可见，只着眼于一系列行为的最后一个而不看开头几个，就作出人无选择自由的结论，那是不对的。“在作出较早决定的时候，当人还没有完全被他的激情俘获的时候，选择自由仍然存在。……大多数人在他们生活中失败的原因之一，……仅仅是因为他们太晚的时刻作出决定时，他们才意识到选

^①《人心》第127页。

^②参人《见心》第125—127页。

择。”^①应该说，弗罗姆在这里的观察是细致的。人们常有“悔不当初”之叹，就是对弗罗姆的证明。人如果任何时候都有选择的自由，或者任何时候都没有选择的自由，那就不必后悔，也无可后悔了。贪赃枉法之徒在接不接受贿赂的问题上本来是有自由的，在枉不枉法的问题上就没有自由了，这一点，他们一定可以作证的。

弗罗姆的自由观的内容大致如此。下面三段话可看作是他自己作的总结：

“人的自由是指他具有在现实的真实可能性(二中择一性)之间选择的可能性。因此，在这种意义上的自由不应被定义为‘根据对必然性的认识而行动’，而应被定义为根据对二者择一性和它们的后果的意识而行动。”^②

“人的行为总是由种种倾向引起的，这些倾向植根于(通常是无意识地)在他的人格中起作用的各种力量。如果这些力量达到一定的程度，它们强烈到不仅驱使人行动，而且决定人的行动，那么人就没有选择自由。而在相反的倾向有效地在人格内发生作用的情况下，人就有选择自由。”^③

“非决定论根本就不存在，存在的只是以独特的人类现象，即以意识为基础的决定论或选择论。也就是说，每个事件都是有原因的。但是在事件发生之前的状态中，有几种动力能够成为这一事件的原因，这些可能的原因中的哪一个原因能够成为有效的原因，取决于人在作决定时刻的意识。”^④

我们不想再作评论了，但还要提醒两点：一，他讲的自由选择主要是道德上的，不是认识上的或政治上的，虽然三者不无联系；二，他是局限于个人而不问人们之间的阶级差别来过

①《人心》第127页。

②③④均见《人心》第136页。

论问题的。这是他的不足或错误，但因此我们也就不必指责他在分析具体问题时没有阶级观点，而只须追问他的分析是否符合实际。

4. 精神健康的人和健全的社会

现在我们来看看弗罗姆改造现代社会，使之成为他心目中的“健全的社会”的设想。

不待我们作具体的介绍，读者大概已心中有数，弗罗姆的着眼点或者说出发点无非是这样一些思想：要用“进”的方式解决人的存在矛盾；要创造这样的社会条件，使得人们更易培养起生产型性格；要使现社会朝这个方向发展，最后达到它的社会内在伦理同人类普遍伦理的一致性；要教育人们认识自由的本质和条件，充分运用理性，自觉选择行善，造成一颗人道主义的良心，最大限度地发挥自己的潜能，求得真正的人的幸福——总之，让人过符合人性的生活，实现人和外界的统一。这些理想当然是很好的，问题是怎样去实现。按照我们唯物主义的主张，既然这些理想主要是对人的精神生活、内心世界、道德状态的追求，那么，根据社会存在决定社会意识和经济基础决定上层建筑的规律，要去实现它就不能停留于意识、心理、道德领域的说教和宣传，而必须对资本主义社会实行革命改造。否则就只是纸上谈兵，无济于事；若进而用这“纸上谈兵”去阻挠别人的“战场上用兵”，那就更属反动了。我们可以肯定地说，弗罗姆的设想只是纸上谈兵，至于反动与否，那就要作更具体的分析了。

按照我们的理解，弗罗姆改造现代社会的设想，集中到一点就是让人成为精神健康的人。具体途径则有两个方面，一是消极的，即不要使人成为精神不健康的人，二是积极的，那就是创造良好的社会条件，使人更易成为精神健康的人。下面我

们从这两个方面作简要的评介。

精神健康的人和生产型性格的人、发挥了人的潜能的人、有道德的人、幸福的人……当然是统一的，一致的，其区别在于：后面这些“人”是作为结果而存在的，是对理想人格的某种状态或属性的描述；精神健康的人这个概念是为了说明怎样培养理想人格而提出来的，这个“人”是普通人通向理想人的条件。弗罗姆说：“所有文化的伟大思想都立足于对人性的理性认识、对人全面发展的条件的认识”。^①对精神健康的人的认识就是对人类发展条件的认识。

精神健康的人也有两个方面，一是消极的，即不是精神病患者，也未得神经病。二是积极的，即具有发展理想人格的种种可能性。弗罗姆认为，人满足他心理需要的途径是多种多样的，满足方式的差异就是精神健康程度不同的差异，如果基本心理需要未能满足，人就会精神失常——得精神病；如果满足的方式不适当，就会得神经症。现代资本主义社会的弊端就表现为它或未满足人的基本心理需要，或满足的方式不适当，因而使许多人都有程度不同的精神病和神经症。因此，创造现代社会之第一步骤应就是解决这个问题。弗罗姆在这方面的具体论述和所举的例证是极多的，我们就不予论列了。

从积极的方面看，精神健康的人具有这些特征：他“能够去爱和创造，摆脱了对民族和土地的乱伦固恋，通过把自我看作自身力量的主体和代理者而建立一种自我意识，认清内在和外在的现实，即促进客观性和理性。”^②但是，在现代资本主义社会，人们却把精神健康仅仅理解为人能够履行他的社会职责，能够进行生产和自身的再生产，“强调的是现代异化社会

^①《健全的社会》第67页。

^②《健全的社会》第67页。

性格的那些品质：适应，合作，竞争，忍耐，野心等。”^①就因为如此，它造就的正好是精神不健康的人，异化的人。因此，就必须对现社会实行这方面的改造。在这里，弗罗姆是承认社会对个人的决定作用的，他明确地说：社会决定精神健康与否，“一个人是否在精神上健康，这并不是个人问题，而是取决于个人所处的社会结构。”^②但他讲的这个决定作用，主要是指社会的普遍观念而非社会的经济制度、生产关系。现社会是强调适应、合作、竞争、忍耐、野心，所以使人的精神不健康，要使人精神健康，就应该反过来强调独立、自主、创造、爱。这就是弗罗姆的思路。这当然不错，但问题是，社会普遍强调什么，不是人们提倡的结果，而是经济关系的要求和反映，你反其道而提倡内容相反的东西，即使有点作用，也是决不能从根本上解决问题的。

弗罗姆承认他的精神健康概念是精神分析学的概念，但他申明他在这问题上有着不同于弗洛伊德的前提。弗洛伊德是从人类感情的生理基础——里比多的状况看人的精神是否健康，也就是只从不要太压抑潜意识本能这个角度去探讨精神健康的人的成长途径；他则“把人的行为以及人与他人、自然的相互作用作为研究人的基本论据”，^③因而主张“决定人成长的唯一因素乃是文化的因素”。^④这确是弗罗姆高明于弗洛伊德的地方。但他的这个“文化因素”主要指知识：“人的发展完全取决于他向后代传授知识、从而把知识积累起来的能力”。^⑤这就欠深刻了。人的发展不依赖于生物遗传，而是取决于社会遗传，这不错；可社会遗传给下代的主要不是知识，而是生产方式。把原始社会出生的婴儿放到现代社会来抚养，他不会是

①②《健全的社会》第194、70页。

③④⑤《健全的社会》第67、69、69页。

原始人而是现代人，这是可以预期的。但既然如此，就不能企望纯用知识在他身上教育、训练出脱离现代社会的理想人格。这也是不可怀疑的。总之，弗罗姆离开对现代资本主义社会的革命改造来谈精神健康是不切实际的，每个时代都有自己的精神健康标准，每个时代都只能造就自己时代的那种精神健康的人。

要怎样使人成为精神健康的人呢？从社会的角度说，那就是要建成一个健全的社会。于是在精神健康的人这个概念和现代资本主义社会中人都不是精神健康的人这个认识的基础上，弗罗姆又提出了健全的社会这个概念。因此他改造现代社会的设想，也就归结为建设健全的社会。所谓健全的社会，当然是能促使个人精神健康并因而其中的个人也都精神健康的社会，弗罗姆为这种社会提出了四条标准，可大致表述成这样：（1）

“人不是别人达到目的的手段，而永远是他自己的目的”；
（2）诸如贪婪、剥削、占有和自恋等品质已不被使用来获取财富和个人威望；按照良心行事已被看作基本而必需的品质；
（3）人都可以在能驾驭的和能认识的范围内活动，成为自己生活的主人；（4）它促进人们团结、友爱、推动人们向理性、创造性发展。^①这社会确实是不错的。如何去实现它呢？弗罗姆认为仅是某一领域中的变革不能奏效，必须进行综合治理、“总体性革命”：“只有当工业和政治的体制、精神和哲学的倾向、性格结构以及文化活动同时变化，社会才能够达到精神健全和精神健康。只注重一个领域的变化而排除或忽视其他领域的变化，就不会产生整个的变化。事实上，这似乎正是人类进步的最大障碍之一。”^②这是他的纲领，接着他分别详

^①参见《健全的社会》第279页。

^②《健全的社会》第274—275页。

细地论述了经济变革、政治变革和文化变革的问题，一一提出了他的设想，还对他反对的理论和实际制度作了批判和攻击。我们自然不可能也不必要把他的那些说法通通摆出来，只须提出一点，就足以表明弗罗姆改革方案的实质所在了。在《健全的社会》的第八章，亦即专论改革方案的一章中，他指出：

“我们已经论述了三种解决现代西方精神病症问题的答案，这就是极权主义、超资本主义和社会主义。极权主义的解决办法，不管它是法西斯主义的还是斯大林主义的，显然只能导致更严重的精神不健全和非人化；超资本主义的办法只会加深资本主义固有的病症，它只会加剧人的异化和自动化，最终使人成为生产偶像的奴仆。唯有社会主义是具有建设性的解决办法，……然而，迄今社会主义实践的结果无疑是使人失望的。”^① 接下来是对社会主义的一大堆攻击性论述。可见，对于社会主义，弗罗姆采取了抽象肯定而具体反对的态度，因此实际上他是把法西斯主义、资本主义和社会主义一起加以反对的。是的，他也反对资本主义，但问题是：法西斯主义已经消灭了，社会主义才是资本主义的现实的对面，他又正是生活在资本主义世界而不是处在地球之外，那么，这样三面出击式地反对、攻击、谩骂，客观事实上究竟是在反对谁、保护谁，难道还不清楚吗？所以我们必须如实地说：弗罗姆是用骂资本主义的方法保护资本主义，用抽象肯定实际攻击的方式反对社会主义。这就是他的改革现代资本主义社会、建设健全社会的思想的实质。

弗罗姆在他的晚期名著——有人认为是他的代表作《在幻想锁链的彼岸》的最后一章中（此章标题为“信条”），一连

^①《健全的社会》第280页。

说了二十六个“我相信”，表示他对人类未来充满了信心，当然更是对他的理论充满信心。我们在这里则只说一个我们相信：人类未来必然实现并且超过弗罗姆的理想，但一定不是走他指引的那条道路实现的。

四、我们的简短结论

我们对弗罗姆人道主义伦理学的评析够长的了，作为结尾，我们写出三点总结。

第一，弗罗姆尽管有不少可取的思想，但在根基上错了。关于他的可取的思想，我们已在前面的评述中分别指出，此不赘述。他的全部思想的基础，亦即贯穿于他对所有问题的看法中的主导观点是什么？那就是他的特殊的人性论——把弗洛伊德的精神分析学和马克思的革命理论结合起来而得到的一种人性论。弗罗姆在其代表作《在幻想锁链的彼岸》中说，马克思和弗洛伊德的思想产生于共同的土壤，这共同土壤用一句话表达就是：“人所具有的我都具有”，^①意思是：每个人都具有全部的人性，所以任何人都可能成为全面的完整的人；不过现社会的人被异化了，就是说，失去了自己的人性，所以人的解放不过是人性的复归，即重新真正全面占有自己的本质。弗罗姆这样解释马克思，完全是对马克思的歪曲。这乃是他自己的思想。他正是用这种思想来观察人，来说明人性，以及人的性格和人的善恶，来构建他的人道主义伦理学的道德规范，来解释当代社会的道德矛盾和设计他理想的健全社会的。我们前面

^①该书中译本第12页。

的全部评析确证了这一点，但未明确地指点出来。

正是在这个根基上，弗罗姆完全错了。我们已经讲过多次，人的本质不是单个人固有的抽象物，而是社会关系的总和。就因为如此，在阶级社会中决不存在每个人都全面占有人的本质或全面表现自己人性的问题。资本主义社会中的人确实是被异化了，但异化不是什么人性的丧失，而是人性的分化、阶级化。每个阶级的阶级性并不是非人性，而正是具体历史时代的具体的具体的人性。人们对这种具体的人性表示不满而企望一种“真正的人性”，不过说明造成这具体人性的社会条件正在变化，并向人们昭示着新的社会关系将会造成怎样的新人罢了。弗罗姆把弗洛伊德提出的人的无意识本能社会化，规定为人的不变的共同本性，并作为理解人的一切问题的基础、出发点，不是从根本上错了吗？

第二，弗罗姆的道德理论确实包涵许多富有启发性的思想，但总体上说是不切实际的。这不仅因为他的出发点是抽象的人性论，完全抹杀了道德的阶级性、集团性，因而他提出的普遍的道德规范实际上不可能成为人们的行为准则，还因为他的理论和规范主要是从他认定的人性中演绎出来的，而不是对于社会实践向人们发出的要求的反映和提炼，因而是非历史主义的，完全脱离了人的实际生活。我们前面的评析已经表明，弗罗姆所宣扬的、他的人道主义伦理学之核心范畴——自爱，实质上是一个宗教信条，完全无视现实的人之爱自己和爱他人的现实矛盾。他要人们树立的人道主义良心，他教给人的获取幸福的途径，也都是不切实际，谁也不能真正去加以践履的。他关于人类普遍伦理和社会内在伦理的分析，虽然反映了资本主义社会中人们对现行资产阶级道德的不满情绪，但他把二者对立起来的分析方法，正说明他是想从人的不变本性中找到一

种超历史的永恒的道德。他要用这种道德改造现实的道德以建立健全的社会，当然只是美妙的幻想。

弗罗姆的性格理论是较有价值的，但即使他的学说的这一部分也有不切实际的缺点。他对人的性格的分类主要是逻辑演绎的结果，而不是实际调查、试验的总结，这就难免主观性。他虽然对弗洛伊德的性格学说作了一些修改，但也只把性格看作人的非理性的心理特性，强调的仍然是性格形成和发展中的自发性和被动性，忽视世界观和理性之积极的导向作用，从而不利于人自觉培养自己的性格。他把生产型性格和善等同起来，是通过定义来实现的，因此他要事先假定人性本善的前提。这种理论上的唯心主义，在实践上当然将会起着为作恶行为和恶人辩解的作用，从而也并不真正有利于引导人们去恶从善。

第三，弗罗姆对资本主义社会的批判确实是一种小骂大帮忙式的间接辩护。弗罗姆对现代资本主义社会的批判可谓痛快淋漓，有些地方还不失深刻性。这是因为他毕竟懂得一些马克思主义，又具有科学家的敏锐眼光。但他对资本主义社会的批判，同尼采对基督教旧道德的批判一样，也是从人性论出发和以人性作标准的。这就从根本上决定了他的批判的苍白无力和实际上的无济于事。他的社会批判理论集中表现为他对资本主义社会人的异化的描述和分析。这里使用的异化概念，从原则上说并没有错误，问题是弗罗姆讲得更多的是人性的异化，而不是象马克思那样突出劳动的异化，特别是他满足于对异化现象的着力描述，而不深入寻找它的根源，即使追问一下原因，也多半用现代社会的生活方式给予人们的精神影响来解释，总是回避以私有制为基础的生产关系这个真正的、根本的原因。这样，他为消除异化而提出的改造现社会的方案就只能是改良主义的，而不是彻底推翻私有制的人民革命。因此，弗罗姆是

社会革命的反对者，他的理论不管怎样传播，都不会从根基上损害资本主义社会，相反，倒是能够帮助消除某些资产阶级也很讨厌的社会弊端，特别是给资本主义社会涂上更深更浓的民主色彩。这一点正是弗罗姆思想的要害。当向我国人民介绍弗罗姆思想时，千万别忘记指出这个要害之点。

