

目 录

导言 西方伦理学史之解读方法	1
一、从“西方”的角度看	3
1 文化观念的基点:整体主义与个人主义	3
2 文化观念的目标:禁欲主义与幸福主义	4
3 文化观念的调控(正):德性主义与科学主义	5
4 文化观念的调控(负):人治主义与法治主义	6
二、从“伦理学”的角度看	7
1 伦理学与哲学	8
2 伦理学与心理学	9
3 伦理学与美学	10
4 伦理学与宗教学	11
5 伦理学与法学	11
6 伦理学与科学	12
三、从“史”的角度看	13
1 “一切历史都是当代史”	13
2 “一切历史都是思想史”	15

上篇 西方伦理学的基本问题

第一章 自然与自由:道德的前提	23
-----------------	----

一、自然与道德	24
1 外在自然与自然哲学	24
2 内在自然与自然主义伦理学	30
3 自然的逻各斯规律	34
4 道德的超自然性	38
二、自由与道德	44
1 “认识自我”	45
2 自由思想的历史	48
3 道德的自由基础	58
4 自由与责任	66
三、人性的张力与伦理学的困惑	71
1 人性的张力	71
2 恶与伦理学的诞生	77
3 伦理的困惑	82
第二章 幸福与德性：道德的原则	89
一、道德的幸福原则	90
1 古代的享乐主义	90
2 近代英国的利己主义	94
3 近代英国的功利主义	97
4 近代法国的感性主义	100
5 现代的幸福主义	103
二、道德的德性原则	106
1 古代的德性论	106
2 近现代的德性论	111
三、幸福与德性的二律背反	115
1 幸福与德性之相对统一	116
2 幸福与德性之对立	121
第三章 个人至上与社会正义：道德的目标	127

一、古代:个人意识的觉醒与社会和谐的期盼	127
1 古代的个体原则	127
2 古代的和諧理想	130
二、近代:个人利益的占有与社会利益的维护	137
1 个人利益至上	137
2 社会利益兼顾	141
三、现代:个人权利的实现与社会正义的守护	151
1 社会正义	151
2 个人权利	158
四、简要评论	166
1 人是目的	166
2 寻求公平	170
第四章 动机与效果:道德的评价	174
一、两种对立的评价尺度	174
1 历史上的效果论	175
2 历史上的动机论	180
二、简要评价	186
1 历史上道德评价论的不足	186
2 我们的结论	189

下篇 西方伦理学的拯救之路

第一章 伦理学的科学之路	197
一、道德的科学拯救	198
1 古代伦理学的知识论倾向	198
2 近代伦理学的认识论倾向	205
3 现代伦理学的科学化倾向	215
二、对科学的道德质疑	218

1 近代的质疑	218
2 现代的质疑	222
三、科学与道德的非线性关系	222
1 科学的负面效应及其对策	228
2 道德的前科学性	234
第二章 伦理学的宗教之路	240
一、道德的宗教拯救	240
1 古代宗教道德观念	241
2 中世纪基督教伦理	244
3 近代宗教的道德化	250
4 道德的现代宗教拯救	255
二、伦理对宗教的反抗	259
1 理性的反抗	259
2 非理性的反抗	263
三、信仰:宗教与伦理的契合点	266
1 宗教伦理何以可能	266
2 信仰的特征	272
第三章 伦理学的文艺之路	281
一、道德的文艺拯救	281
1 文艺是善行的准备	282
2 文艺是灵魂的“净化剂”	285
3 美是道德的象征	289
二、对道德的文艺拯救的拒斥	294
1 艺术有害于道德	294
2 艺术与道德无涉	298
三、情感:文艺与伦理的契合点	300
1 从“哲学的诗化”说起	300
2 文艺伦理学何以可能	304

第四章 伦理学的法律之路	315
一、道德的法律拯救	315
1 古代伦理的法律救护	316
2 近代伦理的法律证明	329
二、道德与法律的不同	342
1 两种不同的制约机制	342
2 道德的法律化之误	347
3 走向道德自律	352
后 记	356

WESTERN ETHICS

Contents

Introduction Reading Method of Western Ethics	1
1. From the View of "Western"	3
The Basis of Cultural Idea: Holism and Individualism	3
The goal of Cultural Idea: Asceticism and Eudaemonism	4
The Regulation of Cultural Idea(positive): Moralism and Scientism	5
The Regulation of Cultural Idea(negative): Rule by Authority and Rule by Law	6
2. From the View of "Ethics"	7
Ethics and Philosophy	8
Ethics and Psychology	9
Ethics and Aesthetics	10
Ethics and Religion	11
Ethics and Law	11
Ethics and Science	12
3. From the View of "History"	13
"All History Is Contemporary History"	13
"All History Is Ideological History"	15

Part One Basic Questions of Western Ethics

Chapter One Nature and Freedom: The Premise of Morality

.....	23
1. Nature and Morality	24
Out Nature and Natural Philosophy	24
Inner Nature and Naturalistic Ethics	30
Law of Natural logos	34
Moral Super – nature	38
2. Freedom and Morality	44
“Self-cognizance”	45
Ideological History of Freedom	48
Freedom Premise of Morality	58
Freedom and Responsibility	66
3. Tension of Human Nature and Ethical Predicament	71
Tension of Human Nature	71
Vice and the Birth of Ethics	82
Predicament of Ethics	82

Chapter Two Happiness and Virtue: The Principle of Morality

.....	89
1. The Principle of Happiness in Morality	90
Hedonism in Ancient Times	90
English Egoism in Modern Times	94
English Utilitarianism in Modern Times	97
French Perceptionism in Modern Times	100
Contemporary Eudaemonism	103
2. <i>The Principle of Virtue in Morality</i>	106

Theory of Virtue in Ancient Times	106
Theory of Virtue in Modern Times and Contemporary	111
3. The Contradictory between Happiness and Virtue	115
Relative Unity between Happiness and Virtue	116
Absolute Opposite between Happiness and Virtue	121
Chapter Three Individualism and Social Justice: The Objective	
of Morality	127
1. Ancient Times: Awakening of Self – Consciousness and Hope	
for Social Harmony	127
Individual Principle in Ancient Times	127
Ideal of Harmony in Ancient Times	130
2. Modern Times: Own of Individual Interests and Defense of Social	
Interests	137
Uphold Individual Interests	137
Give Considerate to both Individual Interests and Social Interests	141
3. Contemporary: Achievement of Individual Right and Defense	
of Social Justice	151
Social Justice	151
Individual Right	158
4. Brief Evaluation	166
Human as the Objective	166
Seeking for Justice	170
Chapter Four Motive and Effect; Evaluation of Morality	174
1. Two Opposite Measures of Evaluation	174
Former Theory of Effect	175
Former Theory of Motive	180
2. Brief Evaluation	186
Shortness of Former Theory about Moral Evaluation	186

Our Conclusion	189
----------------------	-----

Part Two The Rescue Way of Western Ethics

Chapter One The Science Way of Ethics	197
1. Scientific Rescue of Ethics	198
Scientific Tendency of Ancient Ethics	198
Epistemological Tendency of Modern Ethics	205
Scientific Tendency of Contemporary Ethics	215
2. Moral Question towards Science	218
Question of Modern Times	218
Question of Contemporary	222
3. Non – Linear Relationship between Science and Morality	222
Negative Effect of Science	228
Pre – Science Character of Morality	234
Chapter Two The Religious Way of Ethics	240
1. Religious Rescue of Morality	240
Moral Concept of Ancient Religion	241
Christian Ethics of Middle age	244
Moralization of Modern Religion	250
Religious Rescue of Morality in Contemporary	255
2. Ethical Revolt toward Religion	257
Rational Revolt	259
Non – Rational Revolt	263
3. Belief: The Correspondent Point between Religion and Ethics	266
Possibility of Religious Ethics	266
Character of Belief	272

Chapter Three	The Literary and Artistic Way of Ethics	281
1.	Literary and Artistic Rescue of Morality	281
	Literature and Art is the Preparation of Goodness	282
	Literature and Art is the "Purifier" of Soul	285
	Beauty is the Symbol of Morality	289
2.	Rejection to Literary Rescue of Morality	294
	Art is Harmful to Morality	294
	Art has nothing to do with Morality	298
3.	Emotion: The Correspondent Point between Literature and Morality	300
	Begin with "Poetic Form of Philosophy"	300
	Possibility of Literary Ethics	304
Chapter Four	The Legal Way of Ethics	315
1.	Legal Rescue of Morality	315
	Legal Relief of Ancient Ethics	316
	Legal guarantee of Modern Ethics	329
2.	Opposite between Morality and Law	342
	Two Different Conditional System	342
	Fault of Moral Legalization	347
	Walk for Moral Autonomy	352
Postscript		356

导 言

西方伦理学史之解读方法

目前西方伦理学的研究在中国还比较滞后,这不仅是说可以参考的书不多,而且是说研究的方法相当陈旧。目前,绝大多数的《西方伦理学史》在日丹诺夫的“哲学史是唯物主义和唯心主义两种哲学的斗争史”的观点的影响下,都习惯于用苏联式的马克思主义模式来理解西方伦理学史。即以唯物主义与唯心主义的矛盾对抗来评价西方伦理学史上的伦理学观点,并把伦理学观点的每一具体内容都直接地、简单地和阶级斗争联系起来,强调两条路线的斗争,以阶级矛盾说明一切大小问题。西方伦理学的历史似乎必须被安排成这样:唯物主义伦理学作为认识世界的一种原则总是正确的,但某一具体的唯物主义哲学体系则由于某种缺陷和不足,往往给唯心主义伦理学造成可乘之机,而后起的唯物主义伦理学必然会高明于自己的先驱,不断地纠正先前的缺陷和不足,驳倒唯心主义伦理学,并因此使得自己向前发展。

在这种思路下,有的研究者每每遇到一个观点,从来就没有耐心去进行深刻的学理探讨,而首先就是划阶级、划路线,似乎只要把阶级和路线划清楚了,所要探讨的问题立刻就可迎刃而解。结果,伦理学史和哲学的所有其他学科的历史一样,变成了一部唯物

主义和唯心主义、辩证法和形而上学相互斗争的历史。在这种理解下,伦理学史成了一方消灭另一方的“古战场”,在那里“尸骸遍野”,残留着一个个躺倒了的唯心主义伦理学体系。

在这种思路下,伦理学的根本问题往往很容易被淡化掉,或者得不到根本的理解,或者被向片面的方向加以发挥。比如,自由意志或客观必然与道德的关系问题是伦理学中的大问题。伦理学首先必须解决自由意志、客观必然以及二者之间关系问题,才能揭示道德的前提究竟是什么,但由于研究者们习惯了阶级分析这一定势和方法,往往简单地把重视客观必然性的伦理学家当成是唯物主义者,把重视主观自由意志的伦理学家当成是唯心主义者,且进而贴上政治上或进步或反动的标签。在这里,伦理学的事业并没有得到推进,而像“道德的前提究竟是什么”这样一类最根本性的伦理问题,却不断地被置之不理或加以摒弃。在这样的方法论指导下,伦理学史的研究——当然也就是伦理学的研究,肯定难以取得实质性的收获。

有鉴于此,我们认为,在研究西方伦理学史之前,有必要先探讨一下西方伦理学史的解读原则。很多学者研究哲学,认为方法是外在的东西,所以并不太在意方法问题。这无疑是一个偏见、一种局限。康德高度重视方法论,并且指出,方法先于所有科学本身。黑格尔更是方法论大师。他曾经指出:“方法并不是外在的形式,而是内容的灵魂。”^①黑格尔的《哲学史讲演录》之所以被经典作家当作划时代的天才著作,并非仅是因为它资料丰富,而更是因为黑格尔的哲学史观既重视了方法论又体现了辩证法。

我们面对的“西方伦理学史”这个课题内涵着“西方”、“伦理学”、“史”三个关键性概念,有鉴于此,西方伦理学史的解读方法可以从三个方面加以考察。

^① 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第427页。

一、从“西方”的角度看

就西方伦理学史是“西方”伦理学史这一点来说,我们认为,研究西方伦理学史,要注意处理好与中国伦理学史的关系。也就是说,要有一种比较研究的视野,要对中西文化观念有一个基本的对比研究,这样才能更好地把握西方伦理学特有的道德理念。

中西文化观念在发轫之初,其历史背景已不相同,其发展遂形成一套完全不同的风格。严复在《论世变之亟》中指出:“中国最重三纲,而西人首明平等;中国亲亲,而西人尚贤;中国以孝治天下,而西人以公治天下;中国尊主,而西人隆民;中国贵一道而同风,而西人喜党居而州处;中国多忌讳,而西人重讥评。其于财用也,中国重节流,而西人重开源;中国尚节文,而西人乐简易。其于为学也,中国夸多识,而西人尊新知。其于灾祸也,中国委天数,而西人恃人力。”在这里,我们侧重于从文化观念的基点、目标、调控几方面对中西文化观念作一比较。

1. 文化观念的基点:整体主义与个人主义

从文化观念的基点看,西方是个人主义的。个人主义作为西方文化的思想基础,贯穿于西方文化体系的各个方面,体现了西方文化的根本性质。西方文化突出个人自由和个人权利,提倡个性解放,宣扬个人独立,推崇个人建树,追求个人享受,完善个人人格,强调主体意识。西方文化普遍坚信人在宇宙中的中心地位,坚信自身对自然的独立性和自主性,坚信人格的绝对性、不可重复性和不可侵犯性。在个人与整体的关系中,西方文化侧重个体的存在与发展,并力图通过追求社会公正达到主体精神的高扬和对个体独立性的充分肯定。西方人即使讲个人服从群体或服从普遍精

神(上帝)时,也首先以承认人的个体性和独立性为第一前提。

中国文化在文化观念的基点上是整体主义的。中国文化强调整体。整体是始点,整体的利益不仅高于一切而且就是一切。中国人从生到死都生活在相对固定的家庭、单位、社团群体之中,受群体氛围的滋养和同化。就整体和个体的关系来看,中国文化强调整体大于个体。个人是一种有待于被整体所融化的力量。个体作为整体的部分依附于整体且无条件地服从整体。中国的整体主义集中体现为国家本位即个人对国家尽忠和家庭本位即个人对父母尽孝这两个方面。如果说,在西方人眼里,价值主体是自我,那么,在中国人眼里,自我是绝对没有资格做价值主体的。在中国人那里,“我们”(“整体主义”)才是积极概念。在西方人那里,“个人主义”(“我”)却是一个美丽的字眼。

2. 文化观念的目标:禁欲主义与幸福主义

西方文化观念的总体目标是幸福。幸福简单地说就是人的欲望得到满足所产生的愉悦感受。在西方人看来,人的本性就是要追求快乐。古代世界中,没有一个民族像希腊民族那样执著、持久地追求个人幸福。罗马时代,伊壁鸠鲁强调,只有快乐和幸福才是最高的善,才是判断道德与否的最高标准。文艺复兴时期的文化以人性反对了神性,以享乐主义反对了禁欲主义。近代西方人把对个人利益的追求看作是人的自然权利和自爱本能,看成是人的活动的根本动力,因此强调追求个人利益的天然合理性和正当性。他们相信“自然状态说”、“自然权利说”,即认为追求个人幸福是人的本性和自然特权。

与西方人把“人性”等同于“人”,把幸福、快乐、欲求作为基本的自然人性肯定下来不同,中国人把“德性”与“人”相同,人被视为一种道德的存在,有无道德被视为人与非人的临界点。而德性

和私欲是对立的(“私欲弘侈,则德义鲜少;德义不行,则迕者骚离而远者距违”)。如果说,西方人的价值目标是功利性的,那么,中国人的价值目标是超功利性的即超越个人的物质利益。与西方人把追求利益当成是自己的自然权利不同,中国人强调义永远重于利,主张寡欲,反对奢侈。中国文化即使强调幸福(利),也忘不了加以道义上的改造或裁剪,把幸福道德化,把道德等同于幸福,判断幸福的标准在于道德,幸福只是道德的伴随物或附属物,并不具有完全的独立意义。这明显地与主张把道德加以幸福主义的改造、把幸福道德化、幸福就是道德的西方文化观念相冲突。

3. 文化观念的调控(正):德性主义与科学主义

中、西文化观念为了确保分别能顺利地 from 整体主义和个人主义的基点走向禁欲主义和幸福主义的目标,它们各自从积极的角度建立起正面的调节与控制机制:中国人主张只要修身养性,培养一种品德情操,就能做到以义制利、先义后利,是德性主义的;西方人主张只要发展科学,培养一种理性精神,就能实现幸福生活,是科学主义的。

中国文化从肯定的角度说主张道德优先。中国文化主要探讨自己行为的规范而不是对于自然的知解,重视的是善的问题而不是真的问题,是人伦的问题而不是自然的问题。中国传统文化中道德哲学格外发达,道德论压倒知识论,以至于有人认为,中国之“学”即德性之学。古代中国,道德学是显学,其他学科往往以其为起点和终结。在古代中国,道德为“大学”,技术为“小道”甚至“贱学”,天文、算学、地理、水利、农学等为君子所不齿,不能立于官学。在“立德、立功、立言”三境界之中,道德上的立德最高,学术上的立言最低。中国人重德轻智。老子反对“以智治国”。

如果说中华文化是道德优先的“德性文化”,那么西方文化是

科学优先的“智性文化”。如果说中国传统价值观念坚持一种道德化的社会生活,那么西方价值观念坚持一种科学化的理性分析。西方幸福主义的价值目标需要科学技术来保证,所以西方人重视知识,推崇理性,弘扬科学,热爱真理。古希腊人很重理性,有“爱智”的训诫。希腊人甚至把以知性活动求得真理认定为最高幸福。中世纪也不能说没有理性的位置。丹皮尔说:“人们有时以为中世纪的哲学和神学是不充分运用理性的,其实不然。它们的结果是运用逻辑方法从它们认为是权威的和肯定的前提中演绎出来的。”^① 在启蒙时代,理性更是具有了至高无上的裁判权,成为宇宙的“普照之光”。

4. 文化观念的调控(负):人治主义与法治主义

为了保证能够从各自的基点走到目标,中、西文化从负面看,分别主张以人治主义和法治主义为调控手段。当道德不足以感化人,使其放弃个人欲念的时候,中国人强调用人治手段作为补充;当科学不足以保证个人幸福生活的实现的时候,当个人享受幸福生活的权利受到威胁的时候,西方人强调用法律手段予以解决。

人治和法治是任何一个社会实现自己的价值理想可能采取的两种主要的负面制约机制,而在这两者之中,西方选择的是法治。法律在西方社会具有绝对的制约力和至高无上的威严。这是因为:法律并且只有法律才能保障西方人从个人主义的基点走向幸福主义的目标。只有法律才能从根本上保证个人追求幸福生活的权利,保证自己的幸福不会因为别人而受到干扰和破坏。幸福主义和个人主义没有法律的监督和制约就极可能走向绝对享乐主义和极端个人主义。而绝对享乐主义和极端个人主义最终必然使个

^① 丹皮尔:《科学史》上册,商务印书馆 1975 年版,第 12 页。

人幸福彻底落空。法治的作用正在于对人们的追求自由和幸福的动机作出规范与限制,从而既保证个人幸福生活的实现,又保证社会的和谐有序。

中华民族跨入文明的门槛后,血缘纽带未曾崩解,宗法社会得以长期延续。在宗法社会,血统联盟构成生活制度的基础,而血统联盟得以运转,不是依靠法治,而是遵循以血亲意识为主体的礼俗习惯。在宗法社会,礼制的力量始终被认为比什么都有效。情况往往是,儒家的经典或礼制与律令具有同样的法律效应。礼成为“准法律”,违背了礼就是触犯了法律。礼治主义强调人有贵贱尊卑长幼亲疏之别,所以直接通向长老统治。宗法伦理突出长者的道德优势,结果使得血缘上的先在性变成了法权上的优先性。而长老统治即人治。宗法社会是人治产生的根源,也是人治生存的土壤。在国家范围内,君主具有绝对的权力,在家族范围内,家族长拥有绝对的权力。君主专制制度完全是父权为中心的大家族制度的移植,家长制充当了专制国家的人治统治模式。人治统治有两端:一端是高度专制的中央集权制(君主),一端是极其残酷的家族制(家长),而贯穿二者之间的是等级繁多、层次分明的官僚体系。

总的看来,西方文化以个人主义为基点,以幸福主义为目标,以科学主义(正)和法治主义(负)为调控手段。而中国古代文化以整体主义为基点,以禁欲主义为目标,以德性主义(正)和人治主义(负)为调控手段。二者具有根本的冲突。掌握了中西传统文化的基本差别,解读西方伦理学史就获得了一种文化前提。

二、从“伦理学”的角度看

就西方伦理学史是西方“伦理学”史这一点来说,我们认为,研究西方伦理学史,要注意处理好伦理学与其他相关学科之间的关

系。

伦理学史既是伦理学的“历史”，又是“伦理学”的历史。黑格尔第一次提出了哲学发展本身有其内在逻辑、内在规律的思想。在黑格尔那里，哲学史就是哲学本身按其内在规律发展的历史。只有根据哲学本身的性质才能了解哲学史。因为哲学史不仅是历史上的哲学的发展过程，而且就是哲学。哲学只有一个，整个哲学史无非就是这唯一哲学的萌芽、成长、成熟的历史，而不同的哲学体系无非就是这唯一哲学在历史上发展的不同阶段和环节。历史上相继呈现出自己特殊“外衣”的各种哲学形态都不过是这永恒不变的哲学的不同表现形式。

伦理学史的情况也是如此。我们只有并且必须根据伦理学本身的性质去了解伦理学史。而且可以进一步说，真正了解了的伦理学史就是伦理学本身。伦理学是唯一的，唯一的伦理学把历史上纷繁复杂的伦理学体系串连起来，历史上各种伦理学体系不外乎是唯一的伦理学在发展过程中表现出来的不同环节。而一个时代的最后的伦理学则是一切先行伦理学的产物和结果，且把此前各环节和各原则包含于自身之内。

因此，整个伦理学史就是这个唯一的的伦理学的萌芽、成长、发展的历史。伦理学史的历程就是伦理学的基本矛盾的呈现、展开以及解决。伦理学史的最高目的就是通过这众多的环节而实现对伦理学的自我认识。伦理学史的研究宗旨最终在于引导我们了解伦理学本身。在伦理学史里面，我们什么都可以找不到，但不能没有伦理学。黑格尔说：“在哲学史里我们所研究的就是哲学本身。”我们同样可以说，在伦理学史里我们所研究的就是伦理学本身。伦理学史本身就应当是伦理学。那么，伦理学与其他相关学科的关系怎样？

1. 伦理学与哲学

伦理学是哲学的分支之一。伦理学从来就从属于哲学。在这个意义上,可以说,研究伦理学,必须加强哲学的训练,具有哲学的头脑。唯有如此,才能从哲学的高度去理解伦理学。由于哲学与伦理学的这种特殊关系,所以,历史上有什么样的哲学就有什么样的伦理学。而正因如此,所以同样可以发现,历史上有什么样的伦理学也就有什么样的哲学,伦理学和哲学往往是一体的、同一的。苏格拉底最早把哲学变成了道德哲学本身。在苏格拉底那里,哲学主要就是伦理学。在伊壁鸠鲁派和斯多葛派那里,伦理学不仅是哲学的组成部分,而且是哲学的核心和目的。斯多葛派有一个比喻:如果说哲学是一个动物,那么逻辑学则是骨骼和髓,自然哲学是肉,伦理学则是灵魂。在当代哲学中,伦理学不仅是重心,而且是主体。如果我们承认哲学就是人学,伦理学就是人生哲学,那么哲学和伦理学的区分本来就没有特别的意义。德国伦理学家包尔生说:“哲学或普遍的理论科学根源于有关人生目的和意义的问题。……所有哲学的根源和目的都可在伦理学中找到。”^①在这个意义上,可以说,研究伦理学,其实就是研究哲学。而研究哲学也就是研究伦理学。

2. 伦理学与心理学

最初,心理学本来与伦理学一样,都是属于哲学大家庭中的一员,但如今心理学已经基本上从哲学当中独立出去了。如果说道德的根本在于自由意志,而自由意志根本上不是一种对必然的认

^① 包尔生:《伦理学体系》,中国社会科学出版社 1988 年版,第 9 页。

识,而只是一种自由感,那么,伦理学就不能脱离与心理学的干系。如果伦理学还讲道德良心、道德同情、道德意识、道德情感的话,那么,伦理学也就完全不能没有心理学的基础。不过,心理学有两种,一是经验心理学,如近代的实验心理学或机械心理学,这是属于自然科学的,一是先验心理学,如胡塞尔的先验现象学,这才是属于哲学的、属于伦理学的。伦理学也许必须且不能不与经验的心理学划清界线,但伦理学的重大问题如道德感之类的问题的解决却必须求助于先验心理学的力量。在这个意义上,我们说伦理学必须有心理学的基础,但这心理学是先验心理学而不是经验心理学。经验心理学立足于个人相对性的经验感觉,不能保证道德原则的普遍性、必然性,只有先验心理学才能使伦理学成为一门真正的具有普遍性的科学。

3. 伦理学与美学

如果说科学求真的话,那么伦理学求善,美学求美,因此,在一般人的思维中,美学和伦理学截然不同,就像善和美迥然有别一样。其实,严格意义的美学和伦理学,真正意义的美和善绝对不是相互否定、相互对立的关系。康德说,“美是道德的象征”。高尔基说,“美学是未来的伦理学”。历史上,美学由于拒绝求善,片面求美,结果要么走向快乐主义,要么走向为艺术而艺术的形式主义;伦理学由于拒绝求美,片面求善,结果要么走向抽象说教,要么走向为义务而义务的形式主义。今天,时代终于提出了建构“文艺伦理学”的任务。文艺伦理学的出现尽管并不表明伦理学之外还有另外一个伦理学,但至少也表明,美学(文艺学)和伦理学是内在关联的,伦理学可以从文艺学角度寻求新的突破口和切入点。实际上,美学和伦理学是可以内在关联的,这种关联点就在于它们都以情感为支撑、为基点。立足于情感这一支点,美学必然成为未来的

伦理学,伦理学必然成为未来的美学。现代西方哲学的诗化倾向直接把美学精神当成了哲学的最高目标和努力方向,这值得伦理学高度重视。

4. 伦理学与宗教学

关于宗教与道德的关系,历史上有两种相互对立的意见。霍尔巴赫认为,宗教不仅不能促进道德,反而动摇和消灭道德,在他这里,宗教成了伦理学的对手;而马里坦则认为,信仰上帝才能占有绝对的幸福,在他这里,宗教成了伦理学的目标。其实,宗教和道德之间有一种非常深刻的联系。尽管上帝不是至善的根据,但至善确实是一个彼岸的崇高理想。只有在超感性的世界才能解决至善的问题,只有依靠信仰的力量才能达到最高的境界。道德的良心与宗教的信仰是非常相通的。宗教的爱有助于消除尘世生活中的利害得失,而培养伦理的友谊与团结精神,有助于消除现实生活中的孤立无援,而推进道德的责任感和同情心。也许,正是在这个意义上,卡西尔断言,宗教是我们最高道德理想的符号表达形式。道德的最高理想必然导致宗教的信仰。

宗教有两类,一是外在的,一是内在的。外在的宗教假设在人之外有一个至善至美的上帝,善恶是非应从上帝那里获得根据;内在的宗教自信我们每个人都是自己的上帝,我们自身就具有伟大的神性,人才是道德的唯一主人。在这个区分下,我们认为,绝对不能笼统地说,宗教与道德是完全不能相通的。与其说宗教是美德的敌人,不如说外在的宗教才是美德的敌人。与其简单地反对宗教,不如谋求宗教的内在化。这种宗教的内在化当然不是世俗化,因为世俗化将直接导致伦理学的平庸,而内在化将保护伦理学的崇高与神圣。

5. 伦理学与法学

道德与法律是规范社会生活的两种不同的手段。道德规范社会生活靠的是内在的良心。道德有行为规范的要求,却没有对违规行为的硬性制裁。道德是规范,是法,但道德是主体自己为自己立下的法,是道德律。其中良心是道德“法”的自律性的最集中表现形式。所以,没有良心就没有道德。由此可见,道德规范是非制度化的、非强制性的、非外在化的一种特殊的规范。道德规范的特殊性就在于它不是由政治的、行政的机构所制定,也不是靠强迫、威胁的手段去维护,也不需要由政治的、行政的机关来强制执行,而是由人们约定俗成的,并且靠个人的内心信念和社会的舆论监督来维护和发挥作用。而法律从制定到实施,靠的是强制性手段来为自己开辟道路的。如果说法律是以“必须怎样”为调解尺度,那么道德是以“应该怎样”为调解尺度。如果说法律的至高无上出于人们的畏惧,那么道德的崇高感出于人们的敬仰。法律与道德的这种不同,导致这样的情况:迫于压力而循规蹈矩的人可以是法律意义上的好公民,但不一定是道德意义上的能自觉自愿做好事的善人。所以,随意以法律原则代替道德原则去规范社会生活,将使法律本身变得富有弹性;随意以道德原则作为法律原则去强制每个人的自由意志,将使道德本身变得虚伪。法律和道德律都是律,因此,彼此可以沟通。而沟通的关键在于把外在的法规内化为内心的信念,从他律走向自律。

6. 伦理学与科学

长期以来,传统西方哲学以“科学之科学”自居,充满着对理性精神的迷恋与崇敬。在传统西方哲学中,科学理性一直扮演着重

要的角色。现代西方哲学断定,这样的哲学必须重建。重建的哲学具有一种全新的维度,它努力消解理性范畴的逻各斯中心结构,极力漠视自然科学对哲学的所谓优越性,纷纷远离传统哲学的精密科学方向,走向了“前科学”立场。现代西方哲学特别是现代人本哲学对科学理性所进行的激烈批判,要求人们不得不重新开始思考伦理学与科学的关系。历史上,对于伦理道德与科学知识的关系形成了相互对立的两种观点:一种是卢梭所代表的,他认为,正是所谓的科学和文明导致了道德的颓废;一种是苏格拉底所代表的,他认为,美德就是知识,道德的获得在于完善知识,拥有真理。知识真的是解决道德问题最可靠的途径吗?其实,道德之理与科学之理属于两个不同的范畴,具有不同的逻辑。如道德移情在科学上是荒谬的,在伦理学上却是真切的。科学的对象性思维方式使人在情感上远离世界,伦理的同情则跨越主客之间的界线,使人和世界变得亲近起来。道德本身不是一个科学的问题。道德是关乎善恶的价值判断,科学是关乎真假的事实判断。科学的逻辑说明不了道德的逻辑,相反,道德恰恰要以打破科学的逻辑必然性为前提才能得到说明。科学对道德的承诺很容易变成对道德的暗中消解。由此看来,在道德与科学之间划出一条明显的界线有绝对重要的意义。

三、从“史”的角度看

就西方伦理学史是西方伦理学“史”这一点来说,我们认为,解读西方伦理学,要注意两条方法论原则:

1. “一切历史都是当代史”

这是克罗齐的名言。一般人总以为,历史就是过去,陈旧、腐

朽的代名词。然而,在克罗齐看来,历史并不等于过去、陈旧、腐朽。历史发生在过去,但却一定是指向现在、指向未来的。没有当代性的历史是死的、没有意义的。因此,真正称得上是历史的东西一定是开放的,可以无限地加以解释。一切历史都是当代史,一方面是说,历史必须具有开放性,另一方面也是说,面对历史,必须从现在出发,历史只是现代人眼中的历史,历史永远活在现代人的心中。因此,历史必然被当代化。历史具有当代性,而历史的当代性需要当代人去揭示。一切历史也都只有联系到当代人当下的体验才能加以理解。当代人必须用自己的精神之眼去看历史。由于精神的加入,历史的研究不再是单纯复述过去,而是复活或再塑历史。在这个意义上,研究历史的过程就是超越历史的过程,因为研究者永远都立足于一个超越了历史的时代中。事实上,所有历史都在今天的人的研究或谈论中被赋予了现在时态。历史明朗地活在现代之中。历史之夜正是由透明的今天照耀出来。一部史书可以有开端和结束,但它所叙述的历史本身却没有开端和结束。我们必须记住克罗齐的学生柯林武德关于“活的过去”的观点。

历史是现在与过去的一个对话场。在对话中,现代人必须走进历史,但走进历史是为了走出历史,走向今天,走向未来。研究历史看起来似乎在研究过去了的古代的东西,实际上是研究活生生的现代的东西。研究历史固然是为了把握过去,更是为了理解今天。研究历史固然是为了理解古人,更是为了理解我们自己。准确地说,这是一个相互理解的过程。通过我们,历史得到理解,通过历史,我们得到理解。显然,伦理学史所涉及的对象虽然是历史上“过去了的”伦理学观点,但研究伦理学史的目的,并不是要引导人们向后看,而是要引导人们向前看,不是为玩赏历史往事而迷古恋旧,而是为今天和明天谱写崭新篇章。按照历史继承法之论,似乎是过去或历史决定现在,决定我的现在或现在的我,而按照历史只是当代史的说法,恰恰是现在决定历史或过去,具体来说,就

是我的现在或现在的我决定历史。我是最关键的,而历史只是见证,且注定是我理解了见证。

对于西方伦理学史的研究,我们认为,研究者一定要把历史纳入到当代背景这个制高点上来理解,一定要以现代视野来观照历史。如果这现代视野没有确立起来,那么,历史本身就必然会变成一个游移不定的东西。只有当我们能够提出一个确定的前提时,历史才能得到明朗的一贯性。对历史的理解的片面性往往是由于从“外边”去考察时才产生。只要我们确立了理解的前提,我们就能深入到历史的内部。所以,研究西方伦理学的历史,我们不仅要指出伦理学家们说了些什么,而且要从我们确立的前提出发,指出我们希望伦理学家们说些什么,指出历史上的伦理学观点是否具有转化为时代精神的精华的可能性,活化为当代伦理学建设的历史资源的可能性。如果,历史上的某些观点可以与今天的现实加以沟通,我们就会给予历史上的这些观点以极高的评价。反之,我们就会予以批判。由此可见,“一切历史都是当代史”这一条原则是我们判定伦理学史上的伦理学家是否具有现实性或现实意义的依据。

2. “一切历史都是思想史”

这是柯林伍德的名言。如果说第一条是对研究者提出的要求,即要求历史问题的研究者必须具有当代视野,那么第二条更多地是对研究对象提出的要求,即要求研究者所研究的历史必须具有丰富的思想内涵。认为人之所以异于禽兽在于人能思想,这是一个古老的看法,也是一个绝对正确的看法。人生活在物质或事实之中,但人又不仅仅如此。因为人有思想,并能站在思想的视点上看待事物,这是“物”所不能做到的。正因如此,历史只是属于人的概念,只有人才有历史。我们谈论“自然史”是因为我们把人看成

了自然的目的。如果撇开人是目的这一点,谁也无法说清自然是否有自己的发展历史,即自然究竟是在进化还是在退化。

自然界没有历史,只有人才有历史,而人是有思想的,所以人的历史只能是人的思想史,记录着人类思想发展的历程。历史世界是一个思想的世界,绝对不是一个物理的宇宙。研究历史撇开思想不谈,那就等于演丹麦王子而没有哈姆雷特,神庙里没有佛爷。没有思想的历史是一部流水账。在哲学里,唯有思想才是第一要义,哲学里最绝对的必定是思想。哲学的确切对象乃是思想,并非是被思想的事物而是思想本身的行为。黑格尔正确地指出:“哲学本身正是人的精神的故乡;我们在哲学里所从事的,乃是思想,乃是我们内在的东西,乃是摆脱一切特殊性的自由精神。”^①雅斯贝斯也曾经指出,哲学史的全体便是“思想家共和国”。把这种观点扩展到西方伦理学史的研究中来,这就要求我们必须把西方伦理学史纳入到人类思想史的大范畴中加以把握和解析。

在思想范畴里把握伦理学的历史与仅仅了解文字的文法含义,仅仅了解它们在表象或感性范围里的含义很不相同。根据后者,我们可以知道许多伦理学家的论断、命题,然而却不能得到主要之点,即不能透彻了解那些命题的深刻意义。在伦理学史里,我们所了解的运动乃是自由思想的活动,它是思想世界如何产生如何发展的历史的一部分。我们对伦理学史的理解绝对不能变成一种对文献资料的汇编和历史追踪。伦理学史决不是一堆形形色色的外在的偶然的没有内在联系的文件资料。我们并不缺少卷帙繁多、资料繁多的伦理学史。我们需要并且缺少的是这样的伦理学史:它昭示给我们的是一系列的高尚的心灵,是许多崇高思想的展览。它凭借理性的力量为我们赢得了最高的思想珍宝。伦理学不研究作为事实的行为,而研究行为背后的思想活动。这思想才是

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,商务印书馆1959年版,第160页。

伦理学史研究中具有本质意义的东西。如果说,西方伦理学史是西方学者对自己的道德思想作出解释的历史,那么研究西方伦理学史就是对西方学者的道德思想进行再思想、再解释。与自然科学不同,伦理学家一点也不关心如此这般的事实本身,而只关心事实背后的思想。伦理学史是一部内藏丰富道德遗产的巨大思想库。伦理学的历史只能是思想的历史、情感的历史和精神的历史。没有思想,伦理学就没有灵魂和颜色。由此可见,“一切历史都是思想史”这一条原则是我们判断伦理学史上的伦理学家是否具有思想性的依据。

第一条原则强调作为当代史的历史不能与当代割裂;第二条原则强调作为思想史的历史必须与没有思想的物件区分开。其实,这两条原则并不孤立。它们只是一条原则:“一切历史都是当代思想史”。因为人是思想的人,思想是人的思想。通过思想,历史与现在贯通,历史与现代人贯通。由于现代人的思想的介入,一部历史就必然变得丰富起来。每个人在面对历史时都必须把自己的思想、时代的精神带人其中,全身心地投入到对象中去,以自己的生命去体验和感受对象。今天的每一个人有什么思想决定了历史会有什么思想。我们拿到的是一块大理石,而雕成石像的总是我们自己。同一个滑铁卢之战,英国人看到的是胜利,法国人看到的是失败。同样的宇宙,乐观主义者看到的是光明,悲观主义者看到的是灰暗。西方人说,有多少个读者就有多少个哈姆雷特,鲁迅说,不同的人从《红楼梦》中看出不同的味道。所以,无论是哪一本研究历史的书,它都只能自觉或不自觉地站在当代立场上来进行。历史也许因此而被“歪曲”、“误读”,但历史也因此而变得多姿多采、生动感人,变得富有魅力,变得可以与展开对话。卡西尔说:“柏拉图在苏格拉底身上看到了伟大的辩证法家和伟大的伦理导师;蒙台涅则看见了承认自己无知的反独断论的哲学家;弗里德里希·施莱格尔与浪漫派思想家们则强调苏格拉底的反讽。而就

柏拉图本人来说我们也可以看到同样的发展。我们有一个神秘主义的柏拉图——新柏拉图主义的柏拉图；一个基督教的柏拉图——奥古斯丁和马尔西利奥·菲奇诺的柏拉图；一个理性主义的柏拉图——门德尔松的柏拉图；而不太久以前我们又得到一个康德式的柏拉图。”^① 卡西尔说到的这种情况恰好表明，历史“并不是一尊不动的石像，而是生命洋溢的，有如一道洪流，离开它的源头愈远，它就膨胀得愈大”^②。

可以设想，伦理学的历史究竟怎样，这就得看我们是否有一双敏感的眼睛。西方伦理学史只能是“我”创造性诠释的产物。并且“我”的这种诠释本身已经变成了历史思想的一部分，成为了“原著”本身。主观倾向性是历史客观性的前提，只有通过主观性才能达到历史客观性。就此而言，没有一个“原版”的西方伦理学史。每个人都有自己的眼中的西方伦理学史，每一个人对伦理学史的思考就必定含有自己的思想成分。或者说他注定要把一部伦理学史浓缩在他自己的思想中，而他的思想注定同时又借助全部历史而展开，他本人就是且不得不是他所理解的全部历史的一个微观世界。在这里，我们可以真正感受到哲学、伦理学不外乎就是思想对思想的一种自我理解、自我观照。事实上，中国人写的西方伦理学史一定不同于外国人写的西方伦理学史。今天的人写的西方伦理学史也一定不同于过去的人写的西方伦理学史。这就有如克罗齐和鲍桑葵写的西方美学一定会不同一样。歌德晚年把他的自传取名为《诗与真》，表明他对自己的历史的理解也只能达到诗意的真。个人的历史尚且如此，人类的历史可想而知。

历史是舞台，每个人都是独立的舞台设计师，伦理学史上的伦理学家就是按照舞台设计的要求来表演历史的演员。这舞台为历

① 卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1985 年版，第 228 页。

② 《哲学史讲演录》第 1 卷，第 8 页。

史上的伦理学家们展示自己的现代风格提供了可能。正是这舞台使西方伦理学史上的伦理学家变成当代性的伦理学家并使其永远活在后人的心中。黑格尔说：“我们之所以是我们，乃是由于我们有历史。”^① 同样，我们可以说，历史之所以是历史，乃是由于历史有我们。正是有了一批又一批的“我们”，历史才拥有了我们现在的那个有共同性和永久性的成分，才结成了一条神圣的链子，把前代的创获和遗产保存下来，传给我们自己以及我们的后代。通过历史的研究，我们把自己变成最初的伦理学家的同时代人，也把最初的伦理学家变成我们的同时代人。这里，有一条无形的纽带，它把时空相距最遥远的人们都紧紧连在一起。在这条纽带中，大家成为了“同代人”，思想成了“同时代的思想”。这就表明，不同时代的人们可以通过这种方法论的调整找到共同的语言，实现交流，展开对话，达到理解。

以上，我们从三个基本方面阐明了解读西方伦理学史的方法论问题。根据第三个方面，我们有了本书的上篇；根据第二个方面，我们有了本书的下篇；根据第一个方面，我们有了贯穿于上、下篇中的比较视野。

^① 《哲学史讲演录》第1卷，第7~8页。



上 篇

西方伦理学的基本问题

1072923

摩尔说：“照我看来，在伦理学上，正像在一一切哲学学科上一样，充满其历史的困难和争论主要是由于一个十分简单的原因，即由于不首先去精确发现你所希望回答的是什么问题，就试图作答。”^① 有鉴于此，对于西方伦理学的讨论，我们的焦点将集中在问题的分析上。而西方伦理学的问题主要表现为道德的前提、道德的原则、道德的目标、道德的评价四个相互关联的方面。

尽管西方伦理学史不能简单地理解为唯物主义与唯心主义相互斗争的历史，但确定无疑的是，西方伦理学史在对每个伦理学的基本问题的回答上都充满了矛盾、对立和冲突。在道德的前提问题上，有自然论和自由论之对立；在道德的原则问题上，有幸福论和德性论之对立；在道德的目的问题上，有权利论和正义论之对立；在道德的评价问题上，有效果论与动机论之对立。透过这些相互对立的伦理观念，我们可以强烈地感受到西方伦理学充满了紧张和张力。

^① 摩尔：《伦理学原理》，商务印书馆 1983 年版，第 1 页。

第一章

自然与自由：道德的前提

道德的前提是伦理学必须首先解决的问题,因为它构成了伦理学家解决其他问题的前提。换言之,道德的前提问题是伦理学家处理其他伦理学问题的出发点。只有从这里开始,道德的原则、道德的目标、道德的评价等伦理学的基本问题才能逐渐得到展开并给予回答。

我们面对着两个世界,一个是自然世界,一个是自由世界。这是两个完全不同的世界。自然世界和自由世界作为哲学范畴,前者是指存在于我们周围的大千世界和存在于我们自身的自然本能;后者是指摆脱了被盲目力量和客观规律所支配与奴役而能自觉地创造自己的历史的精神状态。生活在自然世界的人认为,宇宙现象没有一样是偶然发生的,就连极其微小的事情,若是仔细研究,也有相当的来由。意志也难以摆脱这个不可动摇的自然大规律。我们的意志和一切自然现象一样受着必然的机械的因果规律支配。偶然的意志绝对不会使人感到自由,反而使人感到压迫。生活在自由世界的人认为,选择和决定完全属于我们的自由。尽管自然现象都是按照盲目的必然规律发生的。在自然界,某一现象的发生都是根据一定情况受到严格规定。根据某种情况,只能

产生一定的现象,其他可能性丝毫也不存在。而我们的行为尽管按照必然规律发生,但因为我们知道它,所以并没有被这种行为所束缚。当我们根据自我的内在性质活动时,即当精神根据自己本身的规律活动时才有真正的自由。在西方伦理学史上,恰好有两种伦理学家,他们分别立足于自然世界和自由世界来思考伦理学的问题,并分别把自然和自由作为道德的前提。

一、自然与道德

西方伦理学时间上开端于古希腊,逻辑上发端于“自然”。“自然”是西方伦理学中一个关键性的概念。自然有内在自然与外在自然之分,其中,外在自然指的是存在于我们周围的大千世界即物质世界,内在自然指的是存在于我们自身的自然本能即人的自然本性、生理机能、生物属性。西方伦理学一开始就在两个层面上发展了这种自然性:通过观察外在自然,产生了自然哲学;通过观察内在自然,建立了自然主义伦理学。并且这种外在的观察与内在的观察总是相互补充着。

1. 外在自然与自然哲学

人类最初的兴趣是对环绕着自己的大自然的兴趣。对自然的观察,乃是那些有闲暇去沉思默想的人的最初的研究;人们不能不为有形世界的一些现象感到惊异。对于大自然的惊异感与神秘感驱使着西方人努力寻求自然的奥秘、获取自然的知识。西方人自始至终都对自然万物抱有极大的热诚。霍尔巴赫说:“自然与各种原素,如我们所指出,乃是人类最初的一些神明。人最初总是先崇拜一些物质的东西,正如我们曾经说过的并且也正如我们在野蛮民族中可能见到的那样,每个人都以物质的东西给自己造成一个

特殊的神,设想它就是同他有着利害关系的那些变故的原因。”^①

古代的希腊人爱好并尊重自然,它与自然相处得颇为协调,它认为生存就是无上的幸福,对它来讲宇宙就是真实,宇宙就令他满足。自然简直被希腊人所神化。在这个与自然相一致的生活里面,有一种迷人的生存的魅力和轻松。希腊人的生活如同自然的生活一般无忧无虑的明朗。

近代的卢梭通过对比乡村环境下人们所过的淳朴的、自然的生活与都市里贵族们所过的腐化生活,以文艺复兴以来所不曾有过的笔调,热情歌颂了自然。在卢梭看来,自然的就是美的,美的就是自然的,自然是活生生的,是灵感的源泉,是人的真正知己,充满了他可以用一切感官来享受的富源。

正是因为西方人与外在自然具有这种特殊的情感,所以,与中国哲学的情况完全不同,西方哲学是从自然哲学开始的。中国古代文化相信天道与人道一体,天人合一,结果天(自然)被人伦化。天不具有西方那种纯粹外在客观之天的含义,不是自然之天,而是义理之天,或指人本身的天然性命,或指道德观念的象征。自然这个概念由于缺少一个“客观的”、“外在的”的涵义,所以在中国对天的讨论实际上变成了对人的研究,或者说天道的研究恰好是从人的研究开始的。因此,就有了“中国之学”就是“为己之学”或“心性之学”之说。结果,中国古代不仅产生不了严格意义上的自然科学,也产生不了西方的自然哲学。然而,自然哲学成了西方哲学的最初形态。自然哲学是这样一种哲学,它以一种近乎科学的方式看待宇宙世界,努力探究自然事物的因果联系和客观规律,以求获得关于宇宙世界的知识体系。

最早的自然哲学在公元前七至六世纪,产生于希腊的殖民地——伊奥尼亚地区和“大希腊”地区,包括米利都学派、爱非斯学

^① 霍尔巴赫:《自然的体系》下卷,商务印书馆1977年版,第26页。

派、毕达哥拉斯学派和爱利亚学派。希腊哲学在其最初各阶段上只是关心物理宇宙，自然哲学明显地支配着哲学研究的所有其他分支。这个时期的哲学家很注重观察自然现象，并以自然现象作为哲学的研究对象，故称为自然哲学家。早期希腊的这一批所谓“自然哲学家”探讨的基本问题是万物的始基或本原问题，而他们找到的始基或本原往往就在自然当中。所以，他们都以研究自然为己任，他们的著作据说大多都冠以“论自然”这个名称。黑格尔曾经指出，“论自然”是那时哲学的一般的题材和书名。可以说，在“哲学”这个概念还未出来之前，“自然学”就是“哲学”的别名。

米利都学派的主要代表人有泰勒士、阿那克西曼德和阿那克西米尼。他们是哲学家同时也是自然科学家，他们学说的主要特征是将哲学观点和自然科学观点结合在一起，从物质的某种具体形态中去寻找万物的始基。泰勒士是米利都学派的创始人，也是数学家、天文学家。他提出“水”是万物的始基的思想。阿那克西曼德写的《自然论》是希腊第一部哲学著作。他认为，万物的始基是一种没有固定形态和固定性质的原始物质。阿那克西米尼明确提出“气”是万物的始基。

尽管毕达哥拉斯学派提出“数”是万物的本原，不再以自然事物为始基，但“数”就存在于宇宙万物当中，所以毕达哥拉斯实际上还是以自然事物的属性(数量关系)为本原。毕达哥拉斯的哲学就是数学哲学。

赫拉克利特相传有《论自然》的著作。他以一种具体的物质作为万物的始基。但他认为这种物质性的东西不是泰勒士的水，也不是阿那克西米尼的气，而是火。在他看来，唯有自身运动，而又不失去自身，并且永远运动的东西，才是万物的源泉和始基。火产生一切，一切复归于火，所以火是宇宙万物唯一的始基。黑格尔说：“赫拉克利特在他的阐述中并不停留在概念的说明，即纯粹逻辑的说明；而是在他用以论述他的原理的一般形式之外，赫拉克利

特给了他的理念一个较富实在性的说明。这种实在的形态主要是自然哲学的,或者说,它的形式更加是自然的形式;因而他也被算作伊奥尼亚学派,并因此而使自然哲学活泼了。”^①

爱利亚学派的奠基人色诺芬尼有《论自然》一书,他认为可感觉的物质是万物的源泉,他说:“一切都从土中生,一切最后都归于土。”^② 爱利亚学派的中坚人物巴门尼德遗留下来的著作残篇中最重要的就是《论自然》。

古希腊原子论的先驱恩培多克勒和阿那克萨戈拉都是当时著名的自然科学家。前者继承和发展了米利都学派和赫拉克利特关于世界本原的理论,提出“四根说”,认为世界万物都是由土、水、气、火四种元素结合而成。后者在万物本原问题上提出了“种子说”,认为世界万物都是由“同类的部分”即“种子”构成。而原子论哲学的主要代表是德谟克利特。他在世界本原问题上,提出一切事物的始基是原子。原子就是肉眼看不见的许多小的微粒。

柏拉图的哲学包括思辨哲学、自然哲学和精神哲学。这种自然哲学在“蒂欧篇”中得到了具体的表达。在《蒂欧篇》中,他提出,看得见的世界是无规律、无秩序地运动着,神是物质世界的整理者,把可见者从无秩序带进有秩序。接着,他指出,世界应该是有形体的、看得见的、摸得着的,但是没有火就看不见任何东西,没有坚实的东西、没有土就摸不着任何东西,所以神在太初时立即造成了水和土。这就是他自然哲学的导言。另外,他的自然哲学还探讨了自然的关系、时间和空间的理论。

亚里斯多德的物理学或自然哲学,包含在整整一系列的著作里面,这些著作形成了一个相当完整的系统。他的《物理学》讨论

① 《哲学史讲演录》第1卷,第303页。

② 北京大学哲学系外国哲学史教研室编:《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第47页。

了关于自然的一般概念,关于运动、时间和空间的学说。他的《论天》讨论了一般物体的性质。他的《论生灭》讨论了物理的过程。他的《气象学》讨论了在最真实的形式中表现出来的一般的物理的过程。他还有生理学、博物学、解剖学、植物学等方面的著作。这些著作包含了自然哲学的外在的内容的整个领域。在他的自然哲学中,亚里斯多德认为,地球万物都是由土、气、水、火四种元素按不同比例结合而成,这与恩培多克勒的四根说一致。

伊壁鸠鲁的自然哲学继承了德谟克利特原子论思想,认为宇宙是由原子和虚空构成。宇宙中的一切物质都是由不可分的、看不见的物质粒子——原子组成,而虚空就是原子存在和运动的场所。他的自然哲学还用原子数目的无限和原子形状差别的有限说明了事物的多样性和稳定性,还用原子具有重量的特性解决了原子运动的原因和运动的主要形式。

早期斯多葛派认为,哲学包括物理学、伦理学和逻辑学三个部分。其中物理学考察宇宙,伦理学考察人,逻辑学考察理性。尽管斯多葛派更重视道德问题的研究,但并不忽视自然哲学,而且它们特别学习了赫拉克利特关于自然的著作。它们的物理学即自然哲学探讨了宇宙的有关问题。它们承认自然界的存在,甚至认为一切都是物体,而以火、气混合而成的“普纽玛”就是万物的本原。

古罗马哲学家卢克莱修以毕生精力写成的著名哲学诗篇《物性论》,系统地论证和发挥了德谟克利特——伊壁鸠鲁的原子论思想,认为原子是万物的始基,万物以它作为起点而获得存在。在《物性论》中他论证了原子和虚空的客观存在,论证了原子运动的原因和形式。

中世纪经院哲学不仅使人远离自然,而且完全堵死了认识自然的道路。培根对经院哲学作了尖锐的批判,并重新恢复了西方哲学中源远流长的自然哲学传统。他认为,哲学的对象是自然,哲学的任务就是研究自然。

在拉·梅特里看来,只有物质、自然才是唯一真实的客观存在。一切都统一于自然,统一于物质世界。所以,哲学与自然 是密不可分的。拉·梅特里说:“哲学本身则是听从自然的,……凡是并非从自然本身得来的东西,凡是并非事物的现象、原因、结果、并非研究事物的科学的东西,总之,都与哲学无关,其来源都是与哲学不相干的。”^①

在自然观上,梅叶肯定物质是世界万物的本原,是永恒而独立的存在物。他明确提出:“万物都是物质的和有形体的,所以只有物质才是它们存在和它们的实体的基础。”^②

伏尔泰是自然神论者。他把自然看成是一部庞大而非常协调的机器,把一切事物都看成是依照不变的数学规律安排的。

霍尔巴赫的最主要哲学著作名为《自然的体系》。他的自然体系强调,自然是一个“大全”,一个巨大的整体。自然是万物的本原,一切由自然所组成并且被它所限定的东西,都不能离开自然这个大的整体而独立存在。

从“绝对同一”原则出发,谢林认为哲学必然包含自然哲学和先验唯心主义。其中自然哲学的任务就是,以客体、自然界为第一位的东西,根据绝对同一原则解释历史地产生的现实世界的全部多样性,以建立一个跟 18 世纪法国唯物论者所建立的机械唯物主义的“自然体系”相对抗的“自然体系”。

黑格尔在《哲学全书》的第二部分讨论了他的自然哲学。他的自然哲学由三部分组成:数学、物理学和有机物理(即生理学)。时间和空间是他的自然哲学的数学部分讨论的基本问题。在物理学部分,讨论了光学、天体力学和化学等方面的问题。在生理学部

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编:《十八世纪法国哲学》,商务印书馆 1963 年版,第 186 页。

② 梅叶:《遗书》第 2 卷,商务印书馆 1960 年版,第 168 页。

分,讨论了动物和植物方面的问题。

在黑格尔之后,自然哲学在现代哲学特别是科学主义哲学中继续获得发展。如维也纳学派领袖人物石里克就有著名的《自然哲学》,正是他把自然哲学的传统提升到一种新境界。

2. 内在自然与自然主义伦理学

西方有思想家主张,如果把外在自然当作大宇宙的话,那么内在自然就是小宇宙,作为小宇宙的内在自然不过是作为大宇宙的外在自然的精确副本。在这种观点支配下,人成了自然的一部分,并且仅仅只是作为宇宙万物当中的普通的一员加以理解。人从自然产生并受制于普遍的自然法则。自然的本性就是人的本性,人的本性根本上看就是人的自然性和生物性。这就是西方著名的自然人性论思想。在《利维坦》中,霍布斯说人是自然的产物,而且是自然的精制品。拉·梅特里指出,人是物质性的东西,是一种有机物质,是一株能游行的植物。至于人和动物的区别,只不过是人“比最完善的动物再多几个齿轮,再多几条弹簧,脑子和心脏的距离成比例地更接近一些,因此所接受的血液更充足一些”,人是一架“巨大的、极其精细、极其巧妙的钟表”。他强调,从动物到人并没有一个剧烈的转变。他甚至说:“把人和动物列入一类对人还是一种荣誉。”^①我们只需看一看拉·梅特里的书名《心灵的自然史》、《人是机器》、《人是植物》,我们就可感觉到自然人性论观念是多么深地渗透到他对人的理解中。费尔巴哈的人本主义几乎就是自然主义。他的人本主义认为,人是自然界的一部分,人的一切不能超乎自然之上,自然是存在于人之外并产生人的唯一的真正的实体。不仅要承认人之外的自然,还应承认人自身的自然,人就是

^① 拉·梅特里:《人是机器》,商务印书馆 1959 年版,第 52、65 页、40 页。

人的自然,是自然的最高产物。

与外在自然相对应的是内在自然,与自然哲学平行发展的是自然主义伦理学。着眼于外在自然,西方产生了自然哲学;而凡是立足于自然人性论的西方伦理学家,在伦理学上都是自然主义的。自然主义伦理学追求在现实世界里的自然生活和欲望满足。在他们看来,人的生命只有一次,因此应该充分享有生存的自然乐趣,合乎自然的,本身就是善的。自然人性在文明生活中的完善是自然主义伦理学追求的绝对目标。自然主义伦理学特别强调从人的自然本性中寻找道德的根源,似乎人类的道德是从动物祖先那里继承下来的,似乎道德意识的形成是一个在儿童心理中完成的自然过程,整个自然过程就是道德意识的心理根据。从此出发,它必然主张根据自然科学的事实和人的自然需要来检验道德判断、目的和理想,到人们在自然环境中形成的、在进化过程中继续下来的那些需要和利益中寻找道德行为的机缘和原则。

在亚里斯多德之前,伦理学中就存在自然主义倾向。居勒尼学派的伦理原则,简单地说就是:追求肉体的、感官的快乐是人的自然本性,而善就是肉体的、感官的快乐。赫拉克利特说:“按自然行事,听自然的话”,才能避恶趋善。

在亚里斯多德之后,伊壁鸠鲁认为,趋乐避苦是引起我们行动的唯一原因,能否实现自然的人性是判断道德与否的最高标准,追求自然的本性的实现是最高善。

如果说,古代世界的人生观很大程度上是朴素自然主义的,那么基督教的人生观是超自然主义的,它脱离文明,要求以自然人及其冲动的死亡来达到一个新的、精神的人的诞生。这种超自然主义的倾向在文艺复兴时期被取代,自然主义的倾向在中世纪之后很快就占据了优势,并且比以往的自然主义声势更强大,特征更鲜明。

在霍布斯看来,为对象对感官的作用所引起的内部运动成为

了对外部世界的反作用,而这些反作用全都具有帮助个体保存的那些事物的倾向性,或者离开相反性质事物的倾向性。因此,我们对某些东西有爱好或欲望,就被说成是爱这些东西,我们就把它们叫作善。同样,我们对某些别的东西抱有反感,就被说成是憎恨这些东西,我们就把它们叫作恶。快乐是善的显现或感觉,不快是恶的显现或感觉。

从自然人性论出发,霍尔巴赫强调,千万不要违抗自然的至高无上的法则,要毫不畏惧地去享受,要勇敢地从宗教的束缚中摆脱出来,寻求属于自己的幸福。霍尔巴赫认为:“人必然地把自己作为整个自然的中心;结果他只能根据自己的感触去判断事物。他只能爱那些他觉得对自己生存有利的东西;而必然要憎恨和畏惧使他感受痛苦的一切。”^①

斯宾诺莎视自然为神,认为人只有领悟了自然的重大法则并与其保持一致,才能保持真正的心灵平静,达到幸福。因此,他按考察自然事物的方法考察人性,认为自然事物的本性是自保,相应地人的本性也就是自保。他说:“依照自然的最高权利,每人皆得生存。因此……每人所作所为皆出于他本性的必然性……每人各自按照自己的意思寻求自己的利益。”^② 他还说:“每个个体应竭力以保存其自身,不顾一切,只有自己,这是自然的最高的法律与权利。”^③

费尔巴哈的“人”是一个自然实体。他强调人是自然的一部分,人的自然性就是其全部本质。人作为感性的存在必须依赖自然为其提供的一切才能生存,自然的本质就是人的本质,他所说的人与人的统一就是两性关系,两性的共同生活就是真正的人性。

① 《自然的体系》下卷,第19页。

② 斯宾诺莎:《伦理学》,商务印书馆1983年版,第199页。

③ 斯宾诺莎:《神学政治论》,商务印书馆1963年版,第212页。

现代自然主义伦理学以现今世界人类幸福为目的,坚决反对基督教道德压制人的正常欲望和要求。它认为,在伦理发展的任何一点上,都没有诉诸超自然解释的必要。现代学者斯宾塞断言,人像动物机体一样,适应环境是为了保存自己的种,其行为是为了满足自己的需要。他把道德看成是整个生物进化过程在其人类社会阶段上的发展形式,看成是人这种生物所固有的行为,是进化发展的最高成果。由此,他把善定义为进化程度较高的东西,把恶定义为进化程度较低的东西。从进化论立场出发,他认为,一切有助于人类生存、快乐、幸福的就是道德的,一切使人产生痛苦或走向死亡的行为就是恶。

实用主义者根据进化论证明人是自然界的一部分,是自然界发展进化的产物。同时又从进化论只承认事物的量变而否认质变的连续性原则出发,抹煞人与其他动物之间的本质区别。实用主义者把人看成是单个的、生物的人,他们所说的人性就是指人的自然性,即人在进化过程中从动物身上继承下来的自然本能。杜威就认为,人与其他动物在应付环境、求得生存方面,只有方式上的高低之分,并没有质的飞跃和突变。从这里出发,实用主义伦理学也就抹煞了道德价值与自然财富之间、进而抹煞了道德与自然之间的原则界限。实用主义伦理学改造伦理学的工作,其实就是把人放在自然中,把人的本性理解为人的生物本能,并从人的生物本性中寻找道德的根源。所以,实用主义伦理学成了现代自然主义伦理学的主要代表。

弗洛伊德主义伦理学也是现代西方自然主义伦理学的代表。弗洛伊德不仅在生物学基础上解释人的整个精神活动,而且把精神的力与物理学的力等同起来。无意识理论是弗洛伊德精神分析学说的核心。无意识指的是人的原始性欲、各种本能。无意识支配人的整个命运,决定人的行为的动机。他把道德的根源归结为无意识的生物本能的决定作用,归结为个人的心理机能。以无意

识为基础的个性心理结构学说,是弗洛伊德主义解释道德问题的根据。根据这个学说,弗洛伊德不仅把道德现象看作是个人心理构成的一部分即“超自我”的功能,而且把超自我归结为无意识的生物本能转化物,从而把道德归结为生物因素。在弗洛伊德看来,一切道德行为和道德情感,都只是人的生物本能和欲望的升华或变态而已。这样,弗洛伊德就把道德完全生物学化了。从这种生物学立场出发,他认为,人生的目的由快乐原则所决定,人的生活意义、人的最高目的是追求幸福。凡是能够满足人的生理需要,使人获得快乐,避免痛苦,就是幸福的。当他把快乐原则与性欲满足等同起来的时候,他实际上把人降低到了动物的水平,变成了一般的自然物,把伦理学变成了生理学、动物学。

拉蒙特等人在现代创立人道主义自然主义,把自然看作是存在的全体,认为宇宙的根本和持续的基础不是精神或意识,而是具有多种多样和变化不定的形态的物质。他们把人看作是大自然的一部分,大自然进化的产物,强调人与自然的统一性。他们注重人的生物特性和生物需要,把人理解为生物的人。他们认为,人首先应该满足其自然需要,并由此断言,人生的基本目的是追求幸福生活、保持健康水平、提高生命活力。而有利于这一基本目的实现的需要就是善的,阻碍这一基本目的实现的需要就是恶的。

3. 自然的逻各斯规律

与自然主义的悠久历史相伴随的必然是浓重的决定论传统。决定论在不同的解释框架中有不同的规定性。在传统哲学中,它是一种坚持严格的因果必然性的理论,是一种承认规律的客观决定性的理论。在近代,由于机械力学的介入,决定论完全否定偶然性和非决定性因素,实际上变成了机械决定论、严格决定论。拉·梅特里就直言不讳地说,人体是一架机器,一切决定于这架机器运

行得怎样。

自然,无论是自然哲学所面对的外在自然,还是自然主义伦理学所面对的内在自然,总是和必然性联系在一起的。其实,自然在其本来意义上几乎就是必然规律的代名词。自然隶属于必然规律,自然被一种神秘的规律所支配。什么是必然?洛克有一个说法:“任何事物如果完全缺乏思想、没有能力,按思想底指导,来实现或阻止任何运动,那就叫做必然。”^① 在自然王国,没有自由,到处都充满了命运的力量。而命运就是一种必然的规律、自然的法则。

在这种必然性观念影响下,西方人特别是古希腊人是很相信命运的力量。黑格尔曾经谈到过西方人的这种情况,他说:“将军或人民并不是以己意作出决定,判定什么是国家中最好的东西;个人在家庭事务中也不是这样做的。在作一个决定的时候,希腊人要托庇于神谕,再去请教神谕(这是主观的东西,是决定者),罗马人则从鸟飞的姿态问卜;牺牲献祭的目的,也在于问一卦好作决定。受命去打仗的将军,要从牺牲的腑脏中得出他的决定,这种情形在克塞诺封的‘进军录’中是很常见的;包萨尼亚在发出进攻命令之前,烦恼了整整一天之久。这样一个环节是很重要的:人民并不是决定者,主体并不能自己作出决定,而是让另一个外在的东西给自己决定;只要在一个地方人还不知道自己的内心是如此独立、如此自由的,还不知道只消由自己作出决定,那个地方神谕就是必要。”^②

阿那克西曼德第一次提出了始基与万物之间关系的必然性思想,并称这种必然性为“命运”。他说:“万物由之产生的东西,万物

① 洛克:《人类理解论》上卷,商务印书馆1981年版,第211页。

② 黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆1960年版,第87页。

又消灭而复归于它,这是命运规定的了。”^①

在毕达哥拉斯那里,数服从一定的规律,同样,宇宙也是如此。这样,宇宙的规律性问题被说了出来。黑格尔指出,在毕达哥拉斯那里,“一切均为数的关系所规定,这些数的关系本身具有必然性,也必须了解为必然性。”^②

赫拉克利特将规律理解为“逻各斯”。他认为,逻各斯是火的属性,而火是万物的始基,所以,逻各斯是一切事物共同具有的,也是一切事物必须服从和遵循的。赫拉克利特进一步称逻各斯为命运或神,服从逻各斯就是服从命运或神。他之所以称逻各斯为命运或神,就是想说明逻各斯是统治一切、指导一切的东西,是人人必须遵从而不能违抗的规律。

早期斯多葛派认为,火与气的混合物“普纽玛”是万物的本原,并进而指出“普纽玛”就是神,渗透于世界之中,是世界的灵魂,也就是“逻各斯”。早期斯多葛派相信,逻各斯是主宰和产生一切自然形态的本源,世界上的一切都是神预先安排好了的,应该服从命运、顺从自然。

卢克莱修认为,世界上的一切事物的产生和消灭都是有规律的。他说:“我们看到一切的东西,都由一定的种子和爹娘生育出来,并且在生长时具有如此的机能来保持它们自己祖先的类型:这必然是按一定的规律而发生。”^③

在基督教之前,犹太的斐洛的教义充满了逻各斯观念。教义中有这样的说法:“逻各斯是父神的儿子”、“逻各斯是神的肖像”、“逻各斯比天使还优越”、“逻各斯是生命的源泉”、“逻各斯是一切智慧的源泉”、“逻各斯是神的羊群的牧人”、“逻各斯是造出世界的

① 《古希腊罗马哲学》,第7页。

② 《哲学史讲演录》第1卷,第241页。

③ 卢克莱修:《物性论》,商务印书馆1982年版,第102页。

工具”等等^①。

经验论和唯理论的开创者都是自然决定论者。培根认为,哲学的目的就是支配自然,而“支配自然就须服从自然”^②。笛卡尔认为,活的有机体完全和死物一样受物理定律支配。

在斯宾诺莎看来,自然即神,是万物得以存在的内在原因,一切都受神的本性的绝对必然性所支配。凡发生的事情都是神的不可思议的本性的体现。在精神领域没有什么自由意志,在物质界也就没有什么偶然性。所谓自由不过就是被意识到的必然性。“意志不能说是自由因,只能说是必然的。”^③ 斯宾诺莎还指出:“在自然界中,没有任何东西可以说是起于自然的缺陷,因为自然是永远和到处同一的;自然的力量和作用,亦即万物按照它们而取得存在,并从一些形态变化到另一些形态的自然的规律和法则,也是永远和到处同一的。因此也应该运用同一的方法去理解一切事物的性质,这就是说,应该运用普遍的自然规律和法则去理解一切事物的性质。因此,仇恨、忿愤、嫉妒等情感就其本身看来,正如其他个体事物一样,皆出于自然的同一的必然性和力量。”^④

孟德斯鸠认为,世界上一切事物都有从其本性派生出来的“法”,即客观规律。他明确指出:“从最广泛的意义来说,法是由事物的性质产生出来的必然关系。在这个意义上,一切存在物都有它们的法。上帝有他的法;物质世界有它的法;高于人类的‘智灵们’有他们的法;兽类有它们的法;人类有他们的法。”^⑤

① 幸德秋水:《基督何许人也——基督抹杀论》,商务印书馆1982年版,第56~57页。

② 培根:《新工具》,商务印书馆1984年版,第8页。

③ 《伦理学》,第31页。

④ 同上书,第97页。

⑤ 孟德斯鸠:《论法的精神》上卷,商务印书馆1961年版,第1页。

霍尔巴赫认为,人是自然的一种产物,存在于自然之中,服从于一切自然物所共同遵守的法则,受因果必然性所支配。在自然中形成的一切事物都属必然。一切事物都是按自然的因果必然性和规律性进行,没有偶然性。他说:“偶然是一个毫无任何意义的字眼,是我们常常用来与理智这个字眼对立的,我们并没有给它附以确定的观念。事实上,我们是把我们看不出同原因相联系着的一切结果归之于偶然。所以,我们使用偶然这个字,不过是来掩盖我们对于产生所见的那些结果的自然原因的愚昧无知罢了。”^①他还说:“自然在自己所创造的一切东西中是按照一定的法则而活动的;我们所感受的各种幸福和痛苦,都是在我们所处的活动范围中固有于各种事物的性质之必然结果。”^②

很显然,只要我们相信外在自然的客观存在,我们就得接受自然的客观规律;而只要我们相信人是自然的一部分,那么人就永远只能被理解为一个永远受着自然的客观规律所束缚的被动的物体。这就是斯宾诺莎所说的:“只要我们是自然的一部分,是自然中不能离开的别的事物而可单独设想的一部分,我们便是被动的。”^③

4. 道德的超自然性

道德世界不同于自然世界。最简单的道理在于,道德是人的世界。人必然是并且应该是道德的主体。只有有人的地方,才存在伦理学。不过,人是一个有很多歧义性的概念。所以,我们必须进一步强调,道德作为人的世界一定不能是自然人的世界,恰好相

① 霍尔巴赫:《自然的体系》上卷,商务印书馆1964年版,第63页。

② 《自然的体系》下卷,第22页。

③ 《伦理学》,第172~173页。

反,它是既超越外在自然,又超越内在自然的。道德是人的道德,应当从人自身出发寻求道德的根源。所以立足于外在自然的自然主义伦理学永远也不可能正确。但是人自身又不能做出自然主义的理解,否则只能算是自然主义伦理学的另一种表现形式。所以,立足于自然人性论的自然主义伦理学也面临着不可回避的问题。中国古代伦理学在很大程度上是立足于宗法人伦,建基于自然血缘亲情的。在讨论中国传统伦理学的这一自然主义特征时,我曾经指出过道德的超自然性:“道德世界不同于自然世界,自然生命无法为人的存在提供价值尺度。道德状态本身就意味着人对自身的自然状态的超越。传统伦理以血缘关系为依据或回返自然性,这就等于取消了道德的超越功能。血缘关系的有限性和自然世界的自私性使传统伦理无法扩展为绝对的神圣法则,起码在逻辑上不能避免某些人被排斥在价值关怀之外,不能保证道德的普适性。”^①

可见,在自然那里,无论是在外在自然还是内在自然那里,都不可能建立起真正的伦理学。或者说,只有在内在自然、外在自然之外、之上,才能找到道德的领空。当一个人处于自然的状态中时无所谓品性和美德的问题。在基尔凯郭尔看来,道德的东西只能是存在于人的内心中的东西,道德立足于外在自然和内在自然,结果都只会被必然的规则所左右,无法深入到主体的内心体验,而道德的东西不可能越出人的内心抉择的界限。叔本华认为,自然的人是绝对利己的,因而没有道德价值;只有把他人的祸福作为自己唯一的动机的行为才是道德的。但这样的动机在自然中实际上是不可能的,因为意志怎么能受跟它没关系的东西影响呢?所以,所有的道德事实上都是超自然的。真正的伦理学一定是超越自然主

^① 戴茂堂、江畅:《传统价值观念与当代中国》,湖北人民出版社2001年版,第136页。

义的。“自然主义”“伦理学”的概念搭配本身就是一种荒谬。就道德表现为个人企图超越外在自然和内在自然的内心要求,就道德本来只是意味着自由对自然的胜利而言,“自然主义”伦理学是注定只能是一种“不道德的”伦理学。

只有人并且是真正的人才具有善恶的意识、正义及非正义的意识,自然无所谓善恶。人的天性愚蠢绝对不是一种罪或恶,同样人的天性聪慧也绝对不是一种善。利己主义、德性主义、善恶观念等对自然来讲是不存在的。卢梭曾经意识到这一点。他指出:“最初,好象在自然状态中的人类,彼此间没有任何道德上的关系,也没有人所公认的义务,所以他们既不可能是善的也不可能是恶的,既无所谓邪恶也无所谓美德;除非我们从生理意义上来理解这些词,把那些在个人身上能够妨害自我保存的性质叫作邪恶,把那些能够帮助自我保存的性质叫作美德。在这种情形下,就应该把对于单纯的自然冲动最不加以抵抗的人叫作最有道德的人。”^①但自然主义伦理学家基本上都没有意识到这一点。在他们看来,“一种动物,既然从自然得到了一种如此成熟、如此聪明的本能,在它的活动能力所达到和所允许的范围内能够判断、联系、推动和思考;一种动物,既然具有和我们的机体相似的机体组织,能作同样的活动,有着同样的情感,同样的痛苦,同样的快乐,只是因为想象能力的大小和神经纤维的精粗不同而在敏锐程度上有所不同:这样的一种动物岂不明白地表示它是知道自己的过错和我们的过错,懂得善恶,总之,是能够对它自己的行为有所意识的吗?”^②其实,我们决不可以在动物王国里倡导“不许盗窃”、“不许说谎”等道德观念。动物即使最出色的动物,也是不懂得道德上的是非和善

① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,商务印书馆 1962 年版,第 97 页。

② 《人是机器》,第 42 页。

恶的。它们对人的道德是没有丝毫感觉的。动物对于别人对它的关心照顾是丝毫没有记忆的。在生物学里,在动物界中,在自然人性中探寻人的道德行为模式都是没有根据的。江畅教授曾经指出:“不能对这种自发形成的人性进行道德评价,因为道德评价只适用于那种有意识的意志行为,那种无意识的行为不在道德评价的范围。对人性不能进行道德评价,就如同不能对无知的孩童的行为、自然现象进行道德评价一样。”^①

道德世界与自然世界之不同,在很大程度上表现为自然律与道德律之不同。自然律是表示自然现象的恒久统一性的公式,意味着不承认任何例外的绝对必然性。在这里,只有决定论的地盘。自然主义伦理学建立在人的自然本性基础上,建立在自然的客观规律之上。因此,人在道德领域必须服从必然性,没有选择的自由。霍尔巴赫说:“支配物理世界的种种运动的必然,也同样支配着道德世界的种种运动,因而在道德世界内一切都服从于定命。”^② 服从自然和命运的必然性,最多只能算是奴隶的“美德”。而实际上谁也不会以当奴隶为荣,就如同谁也不愿意骄傲地夸耀自己的卑贱。与此相反,道德律不是必然性和决定论的产物,不是一位高居万民之上的君主或一道不可控制的专横命令,而是人类生活的内在规律的自觉表现。这种区别伦理学家们把它理解为“应该”与“是”的区别。道德律宣称“应该”是什么,自然律宣称“是”什么。这就是德国生态哲学家萨克塞所说的:“从自然科学不可能推导出伦理原则,因为自然只展示有什么,并不展示应该有什么。”^③ 自然律与道德律的这一区别是原则性的、根本性的。施莱尔马赫伦理学就是以伦理学与物理学、道德律与自然律的对比为

① 江畅:《理论伦理学》,湖北人民出版社2000年版,第32页。

② 《自然的体系》上卷,第191~192页。

③ 萨克塞:《生态哲学》,东方出版社1991年版,第34页。

基础的。人性事实上都“是”利己的,但这不能导出人“应该”是利己的。道德不能建立在事实上,相反,它体现为对事实的超越。而自然主义伦理学刚好把“是”与“应该”混淆起来了。问题在于:事实上存在的东西是否就是应当存在的东西?自然主义伦理学显然缺少这种反思和对比。

道德世界与自然世界之不同,表现在道德是绝对的、无限的,而自然无论是外在自然还是内在自然都是处于时空之中,并因而是有限的。相对于人的道德,自然不具有任何优先性或优越性。以对“自然”这种有限的东西的理解去理解那无限的绝对的“道德”,本身就是矛盾的,因而是不可能的。我在其他地方曾经谈道:“自然主义者陶醉于自然的先在性和优先性中,强调自然先于人类而存在,……并且极力维护自然的初始性,蕴含着对自然的崇拜。但自然主义者遗忘了自然本身是通过人的反思和实践活动而加以确证的。也就是说,尽管在时间上,自然先于人而存在,但在逻辑上,人又是自然的先在性的现实基础。”^① 康德曾经讨论过,以对有限的东西的理解去理解那无限的绝对总体,以对现象界的把握去追寻那物自体,必然产生幻相。所以,康德的实践理性固然也是理性,却与自然的规律无关。康德将整个现实的经验世界全部排斥在道德法则之外,他的实践理性便归结为几条纯形式的、逻辑性的抽象原理或规则,却无关乎好恶即人的自然的天然的情感。康德把现象界主要理解为自然科学的对象,将整个现实的经验世界、自然世界、现象世界全部排斥在道德法则之外。这是十分重要的。这实际上暗示出,要建立起真正的伦理学,就必须有一个新的立足点,就必须把“自然态度”彻底、干净地排除出去,悬搁起来,把自然世界无论是内在的还是外在的都统统“加上括号”,“存而不论”。

^① 戴茂堂:《超越自然主义》,武汉大学出版社1998年版,“导论”。

康德认为,道德形而上学高于自然形而上学,道德世界高于自然世界。果真如此的话,那么,道德确实不能从自然那里得到说明。因为较高的东西可以说明较低的东西,但较低的东西总是不能很好地说明较高的东西。所以,马克思特别强调:“人体的解剖是猴体解剖的一把钥匙。”从自然科学角度看,人是自然界长期演化发展的结果,没有自然就没有人。然而从哲学上看,人的感性活动本身把外部对象世界的客观存在作为自身内部的一个不言而喻的环节包含自身,是客观世界在主体之外确实存在的唯一可靠的证明,正因客观世界是人的感性活动所决定,故而带上了人化的性质,成为“人的无机的身体”。这样客观世界不仅为人在自然界的存在定了位,而且本身也成为了人的存在。没有人之前自然界是怎样的,人永远也不能给予自然科学的证实。任何这样的证明就像要一个今天出生的人谈昨天的观感一样违背情理或逻辑不通。在人产生之前,自然界是不完整的、未完成的,不与人的感性发生关系的自然界是抽象的,甚至就是“非存在物”。只有人才使自然界变得完整,人是自然界的一切潜在属性的全部实现。所以,从外延(自然科学)上看,人是自然界的一部分,但由于它是最高级、最本质的部分,所以从内涵(哲学)上看,自然恰恰成为了人的实践的一部分。这就表明,自然不能为人立法(包括道德法),而是人为自然立法,同时也为人的道德立法。

自然主义伦理学最大错误在于道德的前提上的错误。自然主义伦理学主张在人的自然本性中寻找道德的客观根据,寻找人们行为的目的、动机和原则,并且把人的自然本性理解为先天固有的从动物那里继承下来的生物或心理品质。拉·梅特里不仅认为,机体组织是一种美德,并且是首要的美德,是一切其他美德的泉源,而且提出:“所有的道德学家们都不把我们从自然得来的品质视为可贵的品质,而认为只有经过不断的反思和努力得来的才能才是有价值的东西,这种做法是徒劳无益的,因为如果不是由于一种气

质,使我们能够成为有学问、有道德、有能力的人,我请问你,我们的学问、道德、能力又是从哪里来的呢?而这种气质如果不是来自自然本身,又是从哪里来的呢?我们只是凭借自然,才有可贵的品质,我们之所以是我们这样,一切都是自然之赐。”^① 自然主义伦理学力图通过自然现象解释道德现象,把生物价值与道德价值等同起来,忽视了道德恰好是人超越自然现象的突出表现,具有还原主义特征。这还原主义必然掩盖道德的真正前提,进而否定道德问题讨论的前提。道德的前提是超自然的。对于我们来说,自然界是某种外在的东西,而不是内在的东西。而道德恰好是内在于我们的,所以,自然不可能构成道德的前提。一个外在于我们的存在物,我们是绝对找不出理由把它作为我们的道德的前提的。伦理学必须从在自然中寻求道德的来源的误区中走出来。伦理学必须从自然走向自由。

二、自由与道德

人是自然的产物,又是自然的中心。但人不是作为自然物而是作为精神的自由存在,才成为宇宙的中心,人不是靠上帝的安排而是靠自由的心灵才成为宇宙的中心。历史上,只是随着“认识自我”的哲学事业不断得到推进,人才意识到自己与自由的特别关联。

1. “认识自我”

自然世界蕴藏着巨大的谜。人世世代代都在猜这个谜。然而,人的心灵神游四海,到头来却发现,最大的谜正是人自身。宇

^① 《人是机器》,第36页。

宙世界种种奇诡的现象中最神奇的与其说是自然还不如说是人自身。从此,人们的注意力离开了对自然的考察,认识自我成为哲学探究的最高目标。在各种不同哲学流派之间的一切争论中,这个目标始终未被改变和动摇过:它已被证明是哲学的阿基米德点,是一切思潮的牢固而不可动摇的中心。

哲学最重要的是对人的认识。在人之外的自然对于人来说是无。普罗泰戈拉认为,客观事物只有同我们发生关系时才存在。阿那克萨戈拉的哲学原则是把心灵认作世界的单纯本质,认作绝对。谈到阿那克萨戈拉,黑格尔说:“这里有一道光芒开始放射出来(诚然它还是很微弱的):心智被认为是原理。”^①这意味着,随着精神的不断成长,西方人开始发现,自然并不就是一切,自然事物的存在甚至需要人的心灵去说明。自然界是哑巴,只有人才把它敞开。

尽管赫拉克利特作为一个自然哲学家,已经认识到不首先研究人的秘密而想洞察自然的秘密是完全不可能的,但寻求自我的倾向直到苏格拉底时代才臻于明朗。在苏格拉底那里,哲学不再是自然哲学,心灵成了唯一值得研究的对象,以往的一切问题都用一种新的眼光来看待,而自然哲学的各种问题被一个新问题所遮蔽。这就是“人是什么”的问题。他所知道以及他的全部探究所指向的唯一世界就是人的世界。所以,划分苏格拉底与前苏格拉底思想的标志恰恰是在人的问题上。苏格拉底实践了德尔斐神庙“认识自我”的诫命,并且使“认识自我”成为希腊人乃至西方人的格言。苏格拉底是希腊精神的一个主要转折点。希腊哲学发展到苏格拉底,终于彻底明白,对自然的认识必须以对人的认识为开端。从此,曾经被自然哲学遗忘了的主体——人就获得了无限的权利。黑格尔指出,苏格拉底把客观事物的真理归结到意识,归结

^① 《哲学史讲演录》第1卷,第342页。

到主体的思维。苏格拉底的原则就是：人必须从他自己去找到他的天职、世界的最终目的，必须通过他自己而达到真理。人对于他所应当作的特殊事务是独立的决定者，是自己让自己作出决定的主体。黑格尔指出：“苏格拉底的原则造成了整个世界史的改变，这个改变的转折点便是：个人精神的证明代替了神谕，主体自己来从事决定。”^①

继苏格拉底之后，柏拉图学派以探求概念系统的“真知识”来区别智者们的“假知识”，首次把主体的能动性或自我提到了哲学面前。这是西方哲学史上第一次确立起与“客体性”相对立的“主体性”原则。这就是说，理念性的知识即“真知识”不能外求万物，而须内求于己。

即使连最极端的怀疑论思想家也从不否认认识自我的可能性和必要性。怀疑论者蒙田就说过：“世界上最重要的事情就是认识自我。”^② 卡西尔提出：“在哲学史上，怀疑论往往只是一种坚定的人本主义的副本而已。借着否定和摧毁外部世界的客观确实性，怀疑论者希望把人的一切思想都投回到人本身的存在上来。怀疑论者宣称，认识自我乃是实现自我的第一条件。”^③

在斯多葛主义那里，自我质询的要求是人的特权和首要职责。希腊化时期，形而上学隐退到幕后，个人的伦理变成了具有头等意义的东西。伦理学家们就自然而然地脱离了政治，而更加专心于个人德行问题。他们不再问：人怎样才能创造一个好国家？而是问：在一个罪恶的世界里，人怎样才能有德？在一个苦难的世界里，人怎样才能幸福？那个时期，凡是那些认真思想、认真感受的人们的观点都日益变得主观和个人主义，直到最后基督教终于带

① 《哲学史讲演录》第2卷，第89页。

② 转引自《人论》，第3页。

③ 《人论》，第3页。

来了一套个人得救的福音。

近代哲学的出发点不是如实地思维各种对象,而是现实自我意识,即以呈现在自己面前的精神为原则。近代哲学开端于这样一个原则:我们自身存在的自明性是坚不可摧、无懈可击的。这明显地存在于笛卡尔的哲学中。笛卡尔哲学把主体和客观相分离,自我至高无上,是认识的主体。人作为主体把确定性给予存在和知识,是一切意义的规定和价值的源泉,人自立根基,自信其是,不需证明,犹如中世纪的上帝,自然界和其他人的意义都随主体如何把握和理解它而定。笛卡尔通过普遍的怀疑找到“我思”这个不容怀疑的原则作为哲学的起点,无疑是个重大发现。

康德作为近代的苏格拉底在新的形态下发展了主体性思想。康德的实践理性领域就是纯粹的主体性原则。“人为自然立法”是康德《纯粹理性批判》的基本论题,它表明,自然规律并不是自然本身具有的客观必然,而是人将自己的知性范畴加于自然的结果,所以,自然及其规律只在“我心中”,只是人的自我意识、统觉的创造活动建构起来的。没有绝对自在的自然,只有作为感性之表象的现象;没有客观外在的自然规律,只有人的规律。过去,人们一向假定我们的一切知识必须符合于对象。康德把认识围绕对象而旋转,改变为以自我意识为轴心而旋转,这是以自然为本体转向以自我为本体的所谓哥白尼式革命。哥白尼式革命无疑是康德生前自己最感自豪的事业,因为它在反对客观主义的斗争中使哲学回到了作为一切客观意义的授予和对存有的认定的最终所在地的认知的主体。的确,这是人类自我认识史上最重大的事件之一。

费希特哲学发展了康德哲学。费希特认为,哲学应当成为知识学,而只有自我或自我意识才是知识学的真正出发点或绝对第一原理。他把自我当作唯一的实在,绝对的原则,认为宇宙的一切内容都是自我的产物。这明显地表现在他的知识学的三条基本原理中:自我设定自我;自我设定自我与非我的对立;自我在自我之

中对设一个可分割的非我以与可分割的自我相对立。通过这三条原理,他实际上就建立了一个绝对无条件的和不能由任何更高的东西规定的绝对自我。

在整个西方哲学,自我很大程度上被宣布是哲学的根本主体,表现为一个基本信念:人无所不能。这一信念被理性所建立,并且随着科学的发展,这种信念越来越强大,越来越膨胀。近代哲学的创立者培根的“知识就是力量”和笛卡尔的“我思故我在”分别从经验和理性这两个维面反映出人类希望从科学知识这个角度挺立自己的主体性。这种自我“主体主义”观念实际上就是以人作为世界的主宰和仲裁者来规划世界的人类中心主义。

在苏格拉底发动的这场认识自我的哲学运动中,西方人取得的最惊人的成果无疑是,他们发现,与必然的自然世界不同,人具有主体性,因而有属于自己的自由世界。

2. 自由思想的历史

自由对于中国人来说是个陌生的也是可怕的字眼。中国古代文化很少讲自由,更少讲西方式的个人自由。儒、道都是要用群体意识来吞没自由意志,只不过儒家在服从社会法则中取消了自由,道家在服从自然规律中取消了自由。在中国古代文化看来,人性是人先天固有的、普遍的即人人具有的“本质”,这本质很少因个人选择而改变,因为人根本就没有自由。而自由对西方人来说,却是个神圣而又美丽的字眼。自由是人的一切能力中最崇高的能力,任何人不能出卖自己的自由。出卖自己的自由就等于出卖自己的生命,而使自己不再是自己生命的主人。一个人抛弃了自由,便贬低了自己的存在,甚至消灭了自己的生命。在西方文化看来,人性是不确定的,因此只要研究人,自由意志就是不可回避的。这就是邓晓芒先生所指出的:“中国人历来重视的是人的‘心性之学’或

‘性命之学’，认为人性是生来就既定了的，只须对它作一个适当的规定就行了；西方人所讨论的重点却总是人的自由意志问题，至于人性本身如何规定，则由于它要以自由意志的性质为基础，因而始终是个未定的问题，或者说，人的本性正在于这种‘未确定性’。”^①

关于自由，洛克有一个说明。他说：“一个人如果有一种能力，可以按照自己心理底选择和指导，来思想或不思想，来运动或不运动，则他可以说是自由的。”^② 自由是人作为有理性的存在者所具有的自主决定自己的思想和活动的的能力，是个人不受外在自然或内在自然所制约或干预的状态。如果一个人不是被当下的刺激及其引起的暂时的欲望所决定，而是被目的的观念和理想所决定，被义务和良心所决定，那么我们说这个人的行为是自由的。这主要是从心理学意义上说的。从哲学的意义上说，自由不仅意味能够按照一个人自己的意志作决定和采取行动，而且意味意志或特殊的决定本身没有任何原因，意志不是由原因决定的，而是自己的决定的最后的再无其他原因的原因，它绝对独立于受因果律支配的世上事物的发展过程。

自由是我们的本质，因为我们就是我们的自由，我们不是什么可以和自由相离，因而无论获得还是舍弃它都无所谓生物。除了自由外，我们什么都不是，除了自由外，我们别无本质。自由在人之初便附着在我们的本性之中。人生没有现存的模式，每个人的角色都必须自己去创造。每个人都是一种把自己推向未来的存在物，每个人都要选择这样或那样的存在方式来填补他生命中的空白。无论在什么条件下每个人都有选择的自由，人的一生就是一个不断地创造着自己的本质，就是一个不断地在向着未来的道路上自己造就着自己的过程。人的意志是自然律的一个例外。动

① 邓晓芒：《人之镜》，云南人民出版社 1996 年版，第 13 页。

② 《人类理解论》上卷，第 208 页。

物是自然过程变化的一个点,它本身是自然的一部分。而人凭借自己的能动性和自主力量却能使自己从自然过程中解放出来,并与它对立,决定它,而不受它的决定。正因为自由意味着人具有无限的自主性和绝对的选择力,所以人类长期以来总是把自由作为最美好的理想。可以说,人类的历史就是一部由必然王国走向自由王国的历史,就是一部从内在自然、外在自然摆脱出来走向自由的历史。人并不是天生自由的,只是在化自在之物为为我之物的过程,人由自在而自为,越来越获得自由。经典作家说:“文化上的每一个进步,都是迈向自由的一步。”^①

德谟克利特的“原子论”从自然哲学上论证了个体性原则是宇宙万物的普遍原则。他认为,原子没有空隙,是不可分的。在他那里,每个原子的最基本的规定即是“不可规定”,表达的是每个公民私有财产的不可侵犯性,以及由此而来的人格的独立性和自由的绝对性。德谟克利特的原子论尽管认为人和自然万物一样都是由原子构成,但仍然肯定构成人的灵魂的原子不同于其他的原子,是最生动活泼的。

苏格拉底对自由意志已经有了明显的认识。无限的主观性、自我意识的自由等观念在苏格拉底的学说中生长出来了。黑格尔说:“关乎苏格拉底的原则的第一个规定,是意识从自身中创造出真实的东西,并且应当从自身中创造出真实的东西。这个规定是一个伟大的规定,虽然还只是形式的。把意识导向自身,乃是主观自由的原则。”^②

居勒尼学派一般说来不在于企求善,而毋宁说在于避免恶,它向往的是无忧无虑的生活。居勒尼学派以喜剧化方式对主流社会进行抗议,为的是摆脱这世界虚伪的价值外衣,为的是在一个败坏

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1972年版,第154页。

② 《哲学史讲演录》第2卷,第63页。

的世界中保持真正的自我,保持自由和尊严。黑格尔强调,阿里斯底波之寻求快乐乃是作为一个有完全教养的精神,作为一个凭借思想的修养而提高到对一切特殊事物、烦恼、各种约束完全无动于衷的人去进行的。人具有一个有教养的精神,并凭借他的精神的这种教养而获得他的完全的自由。这是一种只有凭借教养才能获得的自由。

犬儒学派把自由与独立作为人的天职,而自由与独立在犬儒学派看来就是心灵的平和和内心的平静。在犬儒学派看来,要想使思想以及实际生活有自由,对一切外在个别性、需要和享受必然漠然置之,无动于衷,即必须达到断然的自制,把需要限制在必需品上。实际上,犬儒学派以一种特殊的方式坚持着自由和独立,那就是对一切以往有效准的东西采取漠不关心的态度。黑格尔指出:“居勒尼派并不停留在一般的善的规定上;他们力图对善作进一步的规定,并且把善放到个人的享受、快乐中。犬儒派则表现得与此完全相反。个人生活、实践哲学乃是主要的目的。居勒尼满足于他们的特殊的主观性;人们可以对快乐作种种了解。犬儒派也满足于主体;所以他们与居勒尼派是同一的。但是犬儒派所满足的特殊内容乃是自然的需要;他们表示出一种消极态度,反对别人求快乐的行为、别人认为有价值的东西。整个说来,这两个学派有着相同的目的:个人的自由和独立。”^① 犬儒学派之所以逃避享乐,逃避愉快的感觉,就是为了达到自由。因为自由在它们看来,就是对所谓多余赘物的实际克制。每个人只要能把自己从世俗的欲望中解脱出来,就有完全的自由。所以,自由在他们那里是消极的,本质上就是否定一切。然而,这种用最外在的方式来减轻欲望的束缚的办法,只是一种抽象的自由。自由在于对欲望采取漠然置之、无动于衷的态度,但这绝对不是要躲避欲望,而是在这种满

^① 《哲学史讲演录》第2卷,第130~131页。

足中享受自由,固守伦理,并且坚持参加公正的人的生活。真正的自由并不在于这种逃避享乐,逃避有关他人和其他实际生活目的的事务;相反,自由乃在于意识在投身于全部现实之中时能超出现实,不为现实所制。

希腊化时期流行的怀疑派,鼓吹不可知主义。创始人皮浪否认认识事物的可能性,认为我们对事物应完全放弃认识、放弃判断。“我既不能从我们的感觉也不能从我们的意见来说事物是真的或假的。所以,我们不应当相信它们,而应当毫不动摇地坚持不发表任何意见,不作任何判断,对任何一件事物都说,它既不不存在,也不存在。”^① 皮浪认为,只有放弃认识,才能避免无谓的争论和烦恼;只有对一切无动于衷,才能达到心灵的平静,心静则自由。他说:“最高的善就是不作任何判断,随着这种态度而来的就是灵魂的安宁,就像影子随着形体一样。”^② 希腊化时期的各种哲学系统虽然他们各不相容,却具有一个共同的出发点,这就是,要使心灵对于实际世界所提供的一切漠不关心。犬儒派对生活采取不动心的态度,我行我素,自得其乐。怀疑派的生活态度就是不作判断和不动心。伊壁鸠鲁也以避免痛苦而非追求幸福为宗旨,向往的是一种无为的宁静,即“身体的无痛苦和灵魂的无纷扰”。

伊壁鸠鲁对德谟克利特原子学说的最大贡献在于提出原子偏斜运动的思想。这一思想克服了德谟克利特把原子的直线式运动绝对化、只承认必然性、否定偶然性的局限,从而从一个侧面论证了人的自由的合理性。伊壁鸠鲁哲学的内核和基本宗旨,是论证不依赖于任何外在东西的个人的自由。伊壁鸠鲁把自由和快乐权利完全交给个人,所以人们才说他是“古代真正的启蒙者”。在

^① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆 1982 年版,第 177 页。

^② 同上。

伊壁鸠鲁看来,对人来说在他身外没有任何善;他对世界所具有的唯一-的善,就是旨在做一个不受世界制约的自由人的消极运动。马克思写道:“除了精神的自由和精神的独立之外,无论是‘快乐’,无论是感观的可靠性,无论什么东西,伊壁鸠鲁一概都不感兴趣。”^① 卢克莱修也特别强调了原子偏斜运动的重要性,并以此为基础提出了人的意志自由的思想。

十五世纪末,西方社会生活进入了一个新时代,这新旧时代的分界线以两个强有力的精神运动(文艺复兴和宗教改革)为标志。文艺复兴的特点是对个人自由的热烈渴望;个人不再情愿受既定的意见和制度束缚,而是欲望他的特殊个性的全面和自由的发展,欲望他所有的冲动和力量的全面和自由的训练。文艺复兴时期的思想家一般都强调自由意志,自由意志是个人主义的必然结果。人之所以高贵,就在于他唯一地可以凭自己的自由意志决定自己是什么和不是什么。世上万物只有人是不由外在现成的规定所决定的,而是自己把自己造成的存在。如果说造化先天赋予了人什么的话,那就是这种由自己来造成自己、设计自己、完善自己的能力。但丁十分强调人的自由,认为当人类最自由的时候,就是它被安排得最好的时候。法国文学家拉伯雷在《巨人传》中将但丁的自由观以文学形式反映出来。中世纪修道院的清规戒律十分繁多,但在小说的主人公高康大那里一扫而光,唯一的会规就是“想做什么就做什么”。文艺复兴时期人文主义者反对专制主义和世袭等级制度,要求自由平等和个性解放。但丁说,“意志自由”是上帝给予人的“最大赠物”,不可剥夺。拉伯雷认为,自由是人类天生的本性,人应该自由自在地生活。

在文艺复兴后期,欧洲发生了反对宗教神学的宗教改革运动。宗教改革的基本精神就在于“因信得救”和“因信称义”这两个信

^① 《马克思恩格斯全集》第40卷,人民出版社1982年版,第80页。

条。宗教改革放松教义控制,准许个人在一定程度上可以自由地根据《圣经》做出自己的判断,实际上是否定统一的罗马教会权威,反对教皇特权,从自命为恒久普遍的组织制度支配下解放个人的良心。宗教改革的最大影响在于启发了以自己为目的的人格观念,发展了“个人良心是神圣的”、“信仰是自由的”这一类信条。宗教改革使个人在他的最高联系——与上帝的联系中独立自主,它废除了作为一个必需的中介的教会,废除了几乎整个教会的机构设置,这些设置是数世纪以来形成的,以通过事功、教义和神圣仪式来保证个人得救。教会从此失去了它的存在理由,并逐渐消失,就像一个变得累赘的器官一样。一旦人类被看作不需要像教会那样的中介就可以直接与上帝发生关系,而犯罪、免罪、济度等被认为是在个人内心决定,而不是由以个人为从属的种族全体决定的时候,主张以个人为从属的一切教条即遭到致命打击。尽管路德厌恶那些世俗生活,但是时代对于自由和个人主义的渴望也在他心中活跃着。在沃尔姆斯帝国议会上的路德肯定是一个值得放在现代开端的形象,一个从诉诸权威转而诉诸他自己的理性和良心的具有自由气质的人。与奥古斯丁相比,他完全没有对现实教会的谦恭和对教会的信仰的谦卑与忠顺的服从。“我的事业就是上帝的事业。”他以这样的话大胆地向所有权威挑战。并且他还以最强调的口气说,那些反对我的人的事业就是魔鬼的事业。

自由问题的系统讨论应该说是从西方近代开始的。自由是近代西方人的最高追求。几乎所有的哲学家都主张自由,并要求确立自由原则。所有的人都是有理性的,由于具有理性,所以人是自由的,自由成了人的本性。这是近代启蒙学者的一般观念。人的活动可以不受任何规定的束缚和限制,他的活动就是他的自由。人应该摆脱既定的一切,依靠与生俱来的自由去创造自身的未来,去创造自己的答案。在资本主义上升时期,自由观念贯穿着社会的各个领域。近代人有“自由、平等、博爱”的响亮口号。自由的理

想总是因极权专制的存在而被延误,所以近代自由主义者都强烈地批判了极权势力和专制政权。

洛克首创了近代自由主义政治理论。他强调,个人自由神圣不可侵犯,提出在社会契约论基础上建立有限政府,推行代议制民主,提倡分权制度。洛克肯定自由是属于主体的一种力量。他认为,人可以凭借心理的选择和指导,来思想或不思想,来运动或不运动,并且人在凭借心理的选择和指导而有所决定时,动作能力或制止能力有多大,则自由就有多大。这就是人的自由的表现。不过洛克把意志和自由区分开来,明确提出“自由不属于意志”、“自由与意志全不相干”。他说:“要问人底意志是否自由,就如要问他底睡眠是否迅速,他底德性是否方形似的,都是一样没意义的;因为自由之不能适用于意志,正同速度之不能适用于睡眠,方形之不能适用于德性一样。”^①

卢梭是近代著名的自由战士,他极大地高扬了人的自由。在卢梭看来,人区别于一切动物的主要特点,与其说是人的悟性,不如说是人的自由主动者的资格。自然支配着一切动物,禽兽总是服从;而人则以自由主动者的资格参与其本身的动作。禽兽根据本能决定取舍,而人则通过自由行为决定取舍。人虽然也受到自然的支配,却认为自己有服从或反抗的自由。而正因人特别能意识到这种自由,因而才显示出他的精神的灵性。卢梭说:“放弃自己的自由,就是放弃自己做人的资格,放弃人的权利,甚至于是放弃自己的义务。一个人放弃了一切,是不可能有任何东西作补偿的。这样一种放弃与人的本性不相容;使自己的意志失去全部自由,就等于使自己的行为失去全部道德价值。”^②

① 《人类理解论》上卷,第211页。

② 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》下卷,商务印书馆1982年版,第71页。

莱布尼茨建立他的形而上学的基本目的是要论证个体的独立自主的主体论地位。通过批判以前的实体论,他论证了个体是独立自主的;通过批判以前的物质论,他论证了独立自主的个体是普遍和谐的。莱布尼茨的单子论就是为个人的独立自主与宇宙普遍和谐给出的哲学证明。单子论认为,像单子是“不可入”的一样,每个人都是独立自主的,不可通约的。他关于宇宙是由许多各自独立互不相干的精神单子所构成、关于单子具有能动性的思想,其实表达的是人具有自由性的观点。

对康德而言,人是生而自由的。作为自由的人,他不能被任何人或基于别的任何理由的东西支配。为了避免受他人支配,他必须是他自己的目的。无论如何人不能作为别人的手段。应该避免对于除自己之外的所有事物的依靠,而只是依赖自己的意志。康德哲学所包含的真理在于把能思维理解为本身具体的,自己规定自己的东西。这实际上是承认了自己。康德说,我们不能认识作为物自体世界的自由,但从经验中因做错事而良心受谴责的事实看,不承认有意志自由是不可想象的。康德主张言论出版自由,认为“笔的自由是人民权利的唯一保护者”。马克思、恩格斯曾经指出:“在康德那里,我们又发现了以现实的阶级利益为基础的法国自由主义在德国所采取的特有形式。”^① 自由在康德那里有两层含义,否定意义上指它独立于经验,肯定意义上指意志自己为自己颁定普遍的道德律。

在黑格尔看来,自由是意志的根本属性,意志是自由的物质载体。“自由是意志的根本规定,正如重量是物体的根本规定一样……同时,自由只有作为意志,作为主体,才是现实的。”^② 法律、道德、伦理是自由的不同表现形式和完善化程度。在抽象法阶

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第213页。

② 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆1961年版,第11~12页。

段,只有抽象的形式的自由,人的自由意志外向于客观对象,表现为人与物的关系;在道德阶段就有了主观的自由,人的自由意志内向于意识自身,表现为善恶、义务、良心等道德意识;在伦理阶段自由意志在社会和国家中就有了充分实现。

自由主义是现代西方占主导地位的文化观念。有人甚至认为,自由主义的特性就是现代世界的特性。现代新康德主义者卡西尔认为,人没有一个什么与生俱来的抽象本质,也没有一个什么一成不变的永恒人性;人的本质永远处于制作之中,存在于人不断创造文化的辛勤劳作之中。人只有在创造文化的活动中才成为真正意义上的人,也只有在文化活动中人才能获得真正的自由。因此,人性并不是一种实体性的东西,而是人的自我塑造的过程。真正的人性无非就是人的无限的自由创造性活动。萨特最大限度地表达了现代人的自由渴望。

萨特的《存在与虚无》的最终目标就是要论证人的绝对自由。存在先于本质是存在主义的第一原理。在存在主义看来,没有先于个人存在的先天固有的不变人性,每个人都是先存在,然后才选择自己,造就自己的本质。人的自由之为自由,仅仅是因为人的选择永远是自由的,人就是命定要选择。人生来就会选择,就要选择,就不得不选择。上帝不存在是萨特的信念。由于上帝不存在,所以每个人自己选择自己的未来。对于人来说,一切都被规定而一切都没有被规定:被规定意味着人一生下来就被判定为是自由的,他无法摆脱自由选择命运;没有被规定意味着人一被抛到世上来就完全可以自己造就自己,没有任何预先决定的东西。人为何会烦恼?萨特分析说,烦恼并不是证明人类自由的根据,但它表现了自由,是对所谓心理决定论的无视。人是在烦恼中意识到他的自由的,或者说,烦恼是作为存在的意识之自由的存在方式,正是在烦恼中,自由才自为地存在。烦恼就是对自由的领悟,烦恼就是领悟到我的选择无据可依、完全依赖于我的自由时的焦虑。

人的存在是绝对自由的。人的存在与自由合二为一。自由是人的本性、本质或存在状态。萨特甚至断言,不应说自由是人的本质,而应说人就是自由。萨特说:“事实上我们就是那选择的自由,而不是我们选择了自由。我们是被判决为自由的,像前面所说,或者如海德格尔所说是‘被抛入的’。”^①

3. 道德的自由基础

假设行善或作恶都是命中注定而不得不如此的话,那么它就没有选择性,同时也就没有道德性。当中国古代伦理学假定人性为善(孟子)或人性为恶(荀子)的时候,实际上就已经把人性设想成了一种不可改变的东西,而不是在自由选择中去确定人性的性质。这很容易导致一个错觉:似乎道德的善或恶是被给予的,而不需要自己去创造或避免。殷海光分析说:“儒家所谓‘性善’之说,根本是戴上道德有色眼镜来看‘人性’所得到的说法。因为他们惟恐人性不善,所以说人性是善的。因为他们认为必须人性是善的道德才在人性上有根源,所以说性善。这完全是从需要出发而作的一种一厢情愿的说法。如果这种说法能够成立,那么性恶说完全全同样能够成立。”^②而在西方人眼里,一个人在采取行动之前,不论他的目的、动机如何,他的善、恶是未定的;人是自己把自己造成了善人或恶人,因此根本就没有人性从来或本来就是善或是恶的问题,人性首先是人自己的作品,即人自由创造的结果。因此,道德的善是一个有待于自己去创造或完成的事情,而道德的恶也是一个有待于自己通过努力去避免或逃匿的事情。正因如此,在西方人眼里,行善不仅是行善,它还是对作恶的否定,作恶也不

① 萨特:《存在与虚无》,三联书店1987年版,第484页。

② 殷海光:《中国文化的展望》,中国和平出版社1988年版,第556页。

只是作恶,它又是对行善的拒斥。这就表明,一切的善行都是在善恶中作出的选择,一切的恶行也是在善恶中作出的选择。所以,一个人无论是行善还是作恶都已经把自由意志的能动选择作为前提条件肯定下来。这就揭示出对善恶的自由选择的意志是一切善恶之所以成为善恶的根源。的确,如果人注定为善,那就不存在真正的善;如果人注定为恶,那就用不着处罚恶人。伦理学在道德上赞美人的善行,是因为他在善恶之间恰好选择了善,而他完全是可以选择恶的;同样,伦理学在道德上贬斥恶行,是因为他在善恶之间恰好选择了恶,而他完全是可以选择善的。可见,自由是判定道德的善恶的前提条件。道德选择既不应以过去的经验为根据,也不应以现存的习俗为指导,只能是人在当时、当地的具体情境下的一种内心的主观抉择。这一自由思想在西方伦理学史上不断地被思想家们从不同的侧面表达出来。

苏格拉底被公认为西方道德哲学的鼻祖。苏格拉底的特殊贡献就在于他把伦理学加进了哲学,使哲学变成了道德学说。而过去的哲学只是考察自然的自然哲学。在苏格拉底之前,哲学关注的是宇宙的本原问题。苏格拉底把哲学从天上拉回到人间,从外部世界拉回到人类生活,对人的美德或德性问题给予了高度重视,事实上也就有了伦理学的研究。苏格拉底的道德哲学的兴趣与他的生活紧密地交织在一起。他的道德哲学是他的生活方式的一部分。他的生活和他的道德哲学是一回事,他的道德哲学决不是脱离现实而退避到自由的纯粹的思想领域中去的道德哲学。苏格拉底生活在对道德问题的无休止的讨论中。在苏格拉底的那些讨论中,我们看到出现了认识的自由,亦即自己独自决定什么是公正的,什么是善的。

希腊人则一般是用善与恶来给自由意志定性。对苏格拉底和普罗泰戈拉来说,问题不在于人有没有自由意志,人人都有自由意志是事实。他们要回答的是自由意志会带来什么样的结果。在苏

格拉底那里,自由意志本质上是向善的,因为只有善事才对他有好处,一个人有时会作恶只是因为他以为那是善的。要达到善,关键不在于限制人的自由意志,而在于教给人什么是善的知识。在普罗泰戈拉那里,人不能凭自己的自由意志成为一个善人。如果人凭自由意志行事,在苏格拉底看来,就只能是自发地行善,在普罗泰戈拉看来,就只能是自发地作恶。前者认为,作恶是由于缺少知识而违背了自己的自由意志,后者认为,行善是由于心怀恐惧而限制了自己的自由意志;而两者都认为只要排除了对外在事物的考虑(认识因素或利害因素),人的自由意志就可以像任何具体事物一样得到善恶规定。

与苏格拉底一样,亚里斯多德以知识、理性作为自由选择根据,力图恢复个体自由意志的不确定性和选择的权利。在亚里斯多德看来,道德行为不仅是自愿的,而且是自愿中的选择。所以,选择“是德性所固有的最大特点”^①。旁人只能有力量左右身外之物,而德行(唯有它才是真正的善)则完全靠个人自己,没有任何外在的力量能够剥夺自己的德行。既然德行在于意志,所以人生中一切真正善或恶的东西都仅仅取决于、依赖于我们的自由选择能力:“我们力所能及的事情,可以做,也可以不做。在我们能够说不的地方,也能够说是。如若高尚的事情是由我们做成的,那么,丑恶的事情就不由我们来做。如若我们不去做高尚的事情,那么,我们就得去做卑鄙的事情。如若我们有能力做美好的事情和丑恶的事情,我们也有能力不去做。既然行为既可以是对善事的行为,也可以是对恶事的行为,那么,做一个善良之人还是丑恶之人,也就是由我们自己。”^②

① 亚里斯多德:《尼各马科伦理学》,中国社会科学出版社 1990 年版,第 45 页。

② 《尼各马科伦理学》,第 50 页。

中世纪基督教在自由意志究竟应规定为善还是恶上无所是从。对基督教来说,有两件事是确定的:上帝按其意志创造了人,因而人在起初一定是善的。而另一方面,人的本性又是恶的。但恶是怎样来到这个世界的呢?通过上帝这个创造者吗?不可能。上帝是全善和全能的,因而他的作品也必定是善的。那么恶一定是在他创造世界之后来到世界的。恶不会是来自外面,因为上帝和世界之外什么也没有,这样恶就是通过被创造者自己来到世界的。但是一个被创造者怎么会变成与他原来不同、与上帝创造他的时候不同的东西呢?上帝给了人一个自由意志,以使他能够自主地做上帝赞成的事,没有自由选择也就不可能有道德。但是自由按其本性来说是一种能够转向任何一边的能力。人利用他的自由做有利于魔鬼的事情:亚当因为不服从犯了罪,这罪随他落到整个人类身上。恶因此来到世界,不是通过上帝,而是通过人,虽然也有上帝的核准。《路加福音·第六章》说:“善人是从他的心内所存之善发出善来,恶人是从他心内所存之恶发出恶来。”人心中所存之善是从耶稣那里接受来的,一个人只有听从耶稣的话,才能在内心树立起善的基础。一个人行善或作恶完全归结为听不听基督的教导;人没有善恶的知识,因而也没有自由选择行善或作恶的能力。人把自己消融于上帝的意志和权威中。服从上帝的意志是善之根源,屈从自己肉体的意志是犯罪的根源。这实际上就取消了人的一切行善、作恶的自由意志。

蒙台涅的道德散文《论文集》认为,道德的善恶评价大部分依赖个人的意见。既然善恶决定于自己的意见,所以人的意志完全有权选择自己的行为。这样他把宗教的权威从伦理道德领域排斥了出去,人应当自己掌握自己的命运。一切禁忌都被破除,确立起来的是个人自己应当确信他所信仰和宣扬的东西的绝对权力和义务。道德评价出自人的意见,而意见又依据良心,人的良心是自由的,人可以自由地做出判断和选择。可见,在蒙台涅的伦理学中自

由意识和怀疑精神起着重要作用。

洛克的《人类理解论》证明了天赋观念是不存在的,批判了唯理论的天赋道德原则。洛克看出,如果肯定道德原则是天赋的,实际上就会把后天的自由从道德中排除出去。为了批判天赋道德论,洛克主张道德应该与自由论相融,而与机械论相背。他说:“道德同机器既然不易调和,不易符合,因此,……采取机械主义:就不得不把一切德性的规则排斥出去了。”^①

到了康德,自由概念直接进入道德范畴之中。自由概念对康德来说是道德的拱心石,是开启崇高的实践原理的一把钥匙。因为人只有有了自由,然后才能涉及到运用自己的自由的问题,即涉及到纯粹实践理性——道德问题。康德认为,自由是道德法则的根据和来源,没有自由就谈不上道德律令,整个道德理论就失去了根据。道德由于自由而可能,所以他把道德律称为自由律,以与自然世界的“必然律”相对。康德说:“自由是道德法则的存在理由,道德法则是自由的认识理由。因为假使道德法则不是预先在自己的理性中明确地思维到的,那我们便不应当认为自己有理由来假设‘自由’这种东西。……但是如果没有自由,那我们就不可能在自身发现道德法则。”^② 康德认为,人只有在道德领域才具有本体的地位,而人在其中之所以具有本体的地位,是因为人在这个领域是实践理性的存在者,具有自由。康德使理性得以在道德领域行使自由支配权。显然,在康德那里,一切道德、义务和善不再是衡量自由意志是善或恶的外在标准。恰好相反,自由意志本身成了衡量一切道德、义务和善是真或假的内在绝对标准,因为所谓道德不过是自由意志自身的规律性(“自律”)。

黑格尔说:“道德学的意义,就是主体由自己自由地建立起善、

① 《人类理解论》上卷,第38页。

② 康德:《实践理性批判》,商务印书馆1960年版,第1~2页。

伦理、公正等规定。”^①自由是道德的必要条件。显然世界没有外来的邪恶。邪恶不能来自外部。黑格尔还指出,在真正的道德中,“任何东西,假如是意识所不知道的,对于意识来说,就该没有任何意义,没有任何力量;一切客观性和全部世界,都已退回到了意识的认知着的意志之中。意识是绝对自由的,因为它知道它的自由,而它对它的自由的这种知识,正是它的实体,它的目的,它的唯一的内容。”^②

基尔凯郭尔认为,必然和道德是不相干的。如果承认必然,就必然否定自由,而否定自由,也就必然否定伦理学。基尔凯郭尔认为,自由作为人的内心活动,首先表现在主体的能动抉择中。人通过自我抉择来确定自己的个性,确定自己的伦理本质,从而建立起道德原则。

自由是萨特伦理学的起点。人在道德选择中绝对自由、绝对自主,是存在主义伦理学的基本思想。萨特的伦理学是一种号召人们冲破一切既定规范,去自由选择、自我造就的伦理学。自由是人和人的道德品质的规定。自由和道德准则(规范)可以说是同义语。只有承认了自由意志,才能在生命与伦理学之间建立起本质的联系。存在主义把自我意识的自由创造看作是价值的唯一源泉和基础。认为道德价值是由个人每时每刻的自由选择所创造。道德价值来源于个人自由意志、自由创造。没有上帝,世间就没有一种先天的善或价值,没有现成的为上帝或类似上帝的权威所支持的戒律,世间便找不出什么先天的正当性或不正当性。在萨特那里,评判一个人的品德是诚实可靠还是自我欺骗,标准是看其是否自由。既然人的真实存在就是绝对自由的,人失去了自由就会成为非真实的存在,产生道德异化,变成无个性的人。那么,探讨人

① 《哲学史讲演录》第2卷,第42页。

② 黑格尔:《精神现象学》下卷,商务印书馆1979年版,第125页。

的尊严、人的价值问题的伦理学就具有了非常重要的意义。实际上,在萨特那里伦理学甚至具有本体论意义。相应地,在萨特看来,伦理学的首要任务就是在道德领域拯救人的自由,防止人趋向于无个性。康德和萨特都谈“意志自律”,不同的是,在康德那里,意志的自由根源于理性,理性给自然立法就是必然,理性给自己立法就是自由;在萨特那里,意志的自由根源于非理性——“反思前的我思”。康德的道德律令是普遍的立法形式;萨特的“道德律令”的立法则是人本身,他根本就不承认有什么道德准则的存在。

总之,对于伦理学来说,选择自由是人特有的权力,因此也是道德思考的前提。人的意志是自由的,而人的自由意志不一定总是导致某种道德的善,否则这个世界就不会有恶了。自由意志之所以是自由的,就在于它既可以为善也可以为恶。而且善也仅仅只是相对于恶而言的,就像没有白天,我们就提不出黑夜也没有必要提出黑夜这个概念一样。世界上存在善和恶的可能性,而人具有在善和恶中进行两者择一的选择能力,这是一切道德活动之所以可能的条件。当一个人不处于自由状态下,也就是说没有自由选择的权利,他如何保证他的行为是属于他自己的,如果连自己的行为都受制于人或事,那他的行为的道德性从何谈起?显然,强调伦理学必须建立在自由基础之上,可以体现伦理学的人学性质。因为人处于自然状态下时总是被动的,他的行为总是处于不得不如此的状态,因而没有选择权;只有当人处于自律状态下,他才是完全主动的,具有完全的自由选择权。所以,强调道德的自由前提本质上就是弘扬人的主体性、自由性。完善的伦理学不能建立在自然的基础上,而只能建立在自由的基础上。因为一个完善的道德行为,首先应该是行为者在自由状态中自愿自觉地选择的结果。

自由是真正的道德的基础。自由是判定道德善恶的前提。如果不以自由为基础来谈论道德活动,不仅导致道德的前提的丧失,而且将导致伦理学的无意义。卢梭正确地指出:“取消了自己意志

的一切自由,也就是取消了自己行为的一切道德性。”^① 伦理的本质不是强制而是自由,个体在自由中实现自己的伦理任务。这就是道德的主体性问题。一个尚没有自主能力的自然人或生物人,是根本谈不上性善性恶的;而不自愿地、不自觉地去做任何一件好事,都将是十分做作的。一个行为如果是无法选择的、不能不如此的行为,它就不再是自由的行为,也不再具有善或恶的含义。如果伦理的思考总是有意无意地绕开人的自由意志,取消人的本原自发性和选择权,而聚集在自然本性这个原点,那么伦理学是很难提出真正的道德原则的。因为这表明人们还只是把所谓道德、德性看作一种天然的“性格”,而不是一种自由意志的结果。而道德恰好与自由意志有着根本的关联。可以肯定的是,自由意志本身还并不是一条道德规范,但它却是一切道德之所以能够成立的前提。伦理世界绝对不是被给予的,而是处于被创造之中。

历史上和生活中都有相当多的人不能接受自由是道德的前提的观点。当有人把自由理解为“任性”或“胡作非为”时,自由就成了社会秩序的腐蚀剂,成了动荡不安的总根源,成了邪恶的根源。在这种情况下,自由与道德之间的确就很难建立起联系。显然,问题的关键在于,自由是不是等同于随心所欲或任性。考察西方哲学史,我们发现,思想家们不仅没有把自由等同于随心所欲,反而强调自由是有规则的,是理性的。如康德强调,自由是有法则的,只不过这种法则是不同于自然法则的理性法则。按照黑格尔的观点,不受理性制约的自由不能算是真正的自由,只能算是主观的任性。按照斯宾诺莎的观点,自由的人就是依照理性的指导而生活的人。一个人越有理性,他就越自由。自由不能摆脱必然性而存在。从认识论上去理解这个论断,指的是自由仅仅是、也只能是对客观必然性的认识和对客观世界的改造。就是说,只有认识了必然并

^① 卢梭:《社会契约论》,商务印书馆 1980 年版,第 25 页。

把这种认识用于指导实践,实现对客观世界的改造,人们才能获得真正自由。所以,自由王国只有建立在对必然性的认识和改造的基础上才能繁荣起来。且不谈自由是否就是对必然规律的认识,至少在西方思想家看来,自由是有规则的,而不是任性。就此而言,以自由就是任性为依据,否定道德的自由前提,是欠妥当的。

4. 自由与责任

关于自由与责任关系的讨论,实际上是西方伦理学对自由是道德的前提的进一步论证。这一讨论表明,假使没有这个前提,道德责任问题也就无从谈起。而道德责任是一个明显存在的事实,所以,道德一定要以自由为前提。

在西方,即使个人有绝对的自由,也不光意味个人可以任意选择,自己设定自己的目标,而且意味人必须自己为自己的选择负责,不能推卸责任给环境和别人。人是有自由的,因而就是有责任的。一旦进行了自由选择的行为,就要承担行为的结果,不应有任何的推辞和后悔,因为自己就是自己的行为的唯一制造者。人是自由的,不要指责外部原因。意识到了自己的自由,才能意识到自己的责任。自由是自己的自由,因而真正的责任心首先体现为对自由的自己负责。任何人的自由意志都不能担保自己的选择是绝对正确的,但只要他们行使了自己的自由意志,他们就必须为其后果承担全部责任。任何寻找外在根据和援引权威力量来为自己的道德行为的后果进行辩解,都意味着企图逃避自己的责任。人应当尽量不为自己的罪行或过失寻找借口,推卸责任;作为道德主体,人应当毫不犹豫地承担自己行为的一切责任。这种责任观总是围绕着自己的自由意志来立论的,强调的也是对自己负责,明显地区别于中国式的责任观。中国式的责任的动力或者是名垂青史、光耀祖宗,或者是尽忠尽孝,绝对不来自自己,并因此责任也不

指向自己,而是天下。

希腊悲剧认为,因为人有自由意志,所以必然具有犯罪或作恶的可能性,就此而言,人必须准备为自己负责。西方忏悔意识萌发于古希腊,其前提就是,凡是自己做出的行为都应视为自己的自由意志的行为。俄底浦斯受命运的捉弄,尽管只是无意之中杀父娶母,但他还是把这一罪行归咎于自己的自由意志,没有急于辩解自己是无意中造的孽,不应承担责任,而是刺瞎自己的双目,自己放逐自己。另外,为了人类,普罗米修斯盗火被罚,但他却独自忍受宙斯的折磨,为整个人类担当起如此深重的苦难。

苏格拉底不仅强调每个人都是自由的,而且他还指出,每个人都得对自己的自由意志负责。苏格拉底自己就是一个勇于对自己负责的人。当他被雅典法庭判处死刑时,别人劝他逃走,他拒绝这样做,理由就是:法与个人之间有一种相互的责任,既然自己从青年起就自由选择了生活在雅典,其实也就选择了雅典的法律。既然个人平时受惠于法,怎能在不称心时就反叛呢?每个人都得对自己的自由意志负起普遍的责任。近代西方人也自觉地把法律的惩罚当成犯罪人自由意志的必然要求,并作出了法理学上的论证。犯人在犯罪前是守法的公民,这法是他和其他公民凭借自己的自由意志共同制定的;作为有理性的存在,犯人在犯罪前后应具有统一的人格,他触犯的是他自己制定的刑律。根据自由意志对犯罪人加以惩罚是以承认犯罪人具有完整的一贯的人格为前提的,是对犯人人格的最基本的尊重,也是对法律的最高尊重。

亚里斯多德主张,研究美德时要区别自愿与非自愿的行为,自愿的行为即行为决定者在主体内部,非自愿的行为即行为决定者在主体之外。在亚里斯多德看来,这种区分对于道德上的赞扬或责备颇有用处。一个行为在道德上究竟应该受到嘉奖还是被处罚,关键要看其行为是否受到强制。他提出:“凡是由我们自己而造成的身体上的恶,都要受到责备,而我们无能为力的就不受。这

样看来,我们力所能及的恶,都要受到责备。”^① 他还指出:“德性既然是关于情感和行为的,那么,对于那些自愿行为就应该称赞或责备,对于那些非自愿的就应该宽恕,有时候甚至应该怜悯。”^② 从这个原则出发,他批评了不少人以“非自愿”为借口推卸责任的作法。他认为,人即使在胁迫之下干坏事,这种行为也不能仅仅归为“非自愿”,因为如果被逼迫干的事伤天害理,那也决不可为;为之,亦不可原谅。他强调,选择与愿望不同,愿望是关于目的的,选择不关乎目的,只关乎手段。在手段上有选择从而有责任;在目的上没有选择是不是就没有责任? 每个人在对具体事件作情感反应时,似乎是自然而然的,不加思索的,怎么能对自己的自然反应负责? 亚里斯多德认为,虽然品格形成之后的行动与情感看上去不是选择的,但品格本身的形成却在我们自己手中。人或许不能直接控制自己的具体情感反应,但是人可以控制容易导向情感模式之形成的自己的行为;因此,我们还是难辞其咎。

我们知道,中世纪伦理学取消了人的自由意志。但中世纪伦理学却承认自由意志与责任的不可分,并且极为费神地讨论了自由意志与责任的关系问题。对于中世纪来说,问题的关键在于生活中的丑陋和罪恶到底是由上帝还是由人来负责? 既然每个人是上帝或造物主塑造的,如果他没有变好,上帝或造物主不是该受责备吗? 既然人不能选择他的根本天赋,选择他的性格、父母、社会,那么他就不能不这样行动,在那些他所处的特殊条件下,他就不能不变成他现在这个样子。我们怎么能为实际上并不是他在做、而只是他承受的事情责备他、惩罚他呢? 如果上帝或造物主不能否认他们的创作者身分,他们的确不能逃避对这一创造要负某种责任。如果上帝否定是自己创造了世界和人类,这样一来,上帝固然

① 《尼各马科伦理学》,第 51 页。

② 《尼各马科伦理学》,第 41 页。

就可以完全逃避任何责任。但又将引发更严重的后果。这后果就是上帝的创造能力将大打折扣。这是中世纪基督教在自由意志与责任之间关系问题上无法解决的两难：要么给人自由的权利，要么自己负起道德的责任。这实在让神学家们大伤脑筋。

近代后，神恩观念被抛弃，个体化和独立性被推到极端。黑格尔认为：“我们对于自己的行为负责，这是近代的事情。”^① 康德认为，如果不承认有意志自由，那人就不必为自己的行为承担责任，也就无所谓道德。自由与责任互为表里。这层关系，康德以抽象而细密的方式表达于自律与责任这两个实践理性概念中。

黑格尔认为，道德意志表现于外时，就是行为，而人们是否对他的这个行为负责，要以他的主观意志是否故意为准。如果他的行为出于他主观意志的故意，那么他就要对这种行为承担责任，“凡是出于我的故意的事情，都可归责于我”^②。

存在主义把道德选择的绝对自由与责任连在一起，提出人要为自己所作的一切承担责任，对自己的存在负完全的责任。责任就是人负起自己自由的重担。萨特认为，人一旦被抛到世界上来，就享有绝对的自由，因此就要承担自由的重负，对自己的行动负责。我是自己造就自己，我是自己行为的无可争辩的作者，所以，我对我行为的责任是不可逃避的。当然我之所以要负起我的责任，根本上说是因为我是自由的，责任是自由的逻辑要求，最极端的自由要求最极端的责任。对人来说，自由无须追求，与生俱来，无可逃避，无可选择，因此自由是人的宿命，责任也是人的宿命。萨特认为，一个人行动时不仅要向自己负责，而且也要向全人类负责。为什么要承担起这巨大的责任？因为人在通过自由选择自己的形象时，也就在选择人类的形象，确定人类的本质，所以要向全

① 《哲学史讲演录》第2卷，第87页。

② 《法哲学原理》，第118页。

人类负责。不过,向全人类负责,在落脚点上就是向自己负责。正是深切地感受到自由的责任,所以,萨特认为,自由是判决给人的,自由不可逃避,自由常使人感到痛苦的重负,像是一种无期徒刑。

总之,如果没有自由,如果一切都是命中注定,个体就不会有道德责任感,就会把许许多多的理由拿来作为行为的后果的托辞。如果一切都被决定,人类固然因此解除了行动选择上的烦恼,从而在心理上逃避了自己的责任,但因此也就没有了道德可言。如果人的行为只是强制手段如奖励或惩罚的结果,那么道德责任就在人之外。人们仅仅由于自愿的行为而受到称赞或指责。强迫或无知造成的行为是不自愿的,因此不应受到称赞或指责。人是自己命运的主宰者。人有在正义和邪恶、善与恶之间作出选择的能力和自由。因此,人总是对自己的行为负有责任。责任的思想总是和自由的思想相联系的。责任是从意识到自己是一个事件的不容争辩的主人的意义上提出的。绝对的责任不是对外界的接受,而对我们自由本性的逻辑规定。因为人是自己选择成为什么样的,所以不可能把责任推给任何人和任何处境。人自身也只有在承担了这个选择的全部责任时,才能赋予他的行动以意义。自我要对自我负责。不管我们自己设计得是否得当,创造得是否成功,都不关别人的事,是我自己的事。自由没有责任的话,任何犯罪的人都可以因为自己的行为有客观原因而为自己开脱罪责。这样一来,一切道德谴责、舆论谴责和法律制裁就失去了根据。自我负责是自由意志的必然要求。有了这种责任意识,人就有了更大的压力,人就没有了为自己的失败辩护的借口与托辞。走上人生道路后就再也没有了退路,只能勇往直前。在这里,由于责任意识的建立,压力变成了不懈奋斗的动力。在这个意义上,我们进一步发现,道德主体不可能是自然,只能是人,并且是有责任感的人。

三、人性的张力与伦理学的困惑

人是哲学的永恒主题,伦理学作为人生哲学注定了与人这一主题具有特殊的关联。事实上,西方伦理学的发展就总是与对人的理解纠缠在一起。西方伦理学不论是立足于自然世界还是立足于自由世界,其实最终都可以归结为立足于人本身。因为自然与自由这两个世界的对立不过是每个人的人性的内部矛盾的外在表现形式。自然世界与自由世界的外在对立实际上可以理解为同一个人的自然本性与自由本性的内在冲突。如果说自然王国与自由王国即物质世界与精神世界、事实世界与价值世界的分裂,表现出来的是整个世界的对立的话,那么人的自然本性与自由本性即肉体与灵魂的对立,就是发生在人自身内部的一种自我分裂,是整个世界的对立在个体身上的浓缩。自由世界与必然世界的对抗其实就是自然人与自由人的张力,这是发生在人内部的问题。与自然王国、物质世界、事实世界对应的是人的自然本性即肉体;与自由王国、精神世界、价值世界对应的就是人的自由本性即灵魂。

1. 人性的张力

斯芬克斯之谜是西方文明刚刚开始的时候出现的一个富有深刻寓意的优美神话。斯芬克斯(Sphinx)是古希腊神话中的狮身人面兽。据说,她在古代埃及的提佛城(Thebes)郊外守着大路口,向所有过路人提出一个相同的谜语。猜不中的人就要被她吃掉。这个谜语就是:什么东西早晨四只脚走路,中午两只脚走路,夜晚三只脚走路?俄狄浦斯(Oedipus)从那里经过,猜出了谜底——人。于是,那狮身人面的妖怪跳下悬崖摔死了,俄狄浦斯也就成了提佛城的国王。在西方文化中,斯芬克斯象征难解的谜团,从来就有“猜不透的斯芬克斯之谜”之说。无论斯芬克斯之谜多么难解,但

这则神话至少说明：必须“认识人”，这是人类的最高目标、绝对命令。否则人类便没有出路。

然而，人恰好是最难认识的。也许在人所认识的一切对象中最难于认识的对象就是人。所以，18世纪的卢梭感慨地说：“我觉得人类的各种知识中最有用而又最不完备的，就是关于‘人’的知识。”^① 尽管希腊圣贤很早就提出了“认识人”的课题，但人究竟该如何去把握，人们一直还是莫衷一是。

在历史上，哲学对人有双重误解：要么把人看成是超自然中的一员，因此认为人与神无异；要么是把人看成是自然中的一物，因此认为人与动物无异。中国哲学更倾向于前者，西方哲学更倾向于后者。

我们认为，人总是从两个方面表现自己。就它从外面被感官感知而言，它使自己表现为一个物质的生活；就它从内部通过自我意识认识自己而言，它使自己表现为精神的生活。人有两个生活空间，物质的和精神的，自然的或自由的。这两个方面是共存的。维持和繁衍生命是人的物性，寻求生命的意义是人的神性。没有神性，人将成为自然力的玩物和牺牲品，人只会孜孜向着自然追求利害得失和彼此推行买卖，变得无比铺张和奢侈；没有物性，人将成为无所不能的、至善至美的神仙或上帝。18世纪法国唯物主义以人的自然本性为立足点，竭力维护人的现实权利，创造出一曲曲世俗生活的颂歌。但却掩盖了人的价值和尊严，泯灭了人兽之别。

的确，人原本是自然中的动物，也是一种自然存在，须依赖自然而生存，受到自然法则的制约。就此而言，的确不能无视人类在某种意义上也是一种极为平淡的物种，并且有种种本能的欲望这个事实。但人如果满足于作为一种自然存在，就不能体现出自己

^① 《论人类不平等的起源和基础》，第62页。

的人性。因为人一旦处于永恒轮回的物质循环中就无法逃脱那无情的自然法则的束缚,只有当人实现了从对自然的肯定性向对自然的否定性的飞跃后,人才成其为人。人必须向前推进,实现对自然性和动物性的颠倒和否定。人完全受自然法则的支配,就毫无自由可言。18世纪的康德不是以人的自然本性而是以人的自由、人的道德理想作为人的本质所在,演唱了一曲理性与自由的赞美诗。但却回避了人的自然天性。

的确,人的世界完全不同于动物的自然世界。人的本质不依赖于外部环境,为了发现人的真正本质,首先必须摆脱人的一切外部的和偶然的特征。自从人从自然中进化过来后,人就不再是纯粹的自然物或动物,而成为世界的目的。人是一种具有超越性的动物。这使得最蹩脚的建筑师比最聪明的蜜蜂也要高明许多。人能够凭借自己的超越性创造出一种新的生存格局。饮食是人的动物性行为,但烹调艺术把它提升为人的行为。两性结合是动物性行为,但爱情把它提升为人的行为。生育是动物性行为,但母爱把它提升为人的行为。

我们承认,人的生存离不开物质世界,离不开自然人性,因为这里有人的感性生活。然而,人的生存更离不开精神世界,离不开自由本性,因为这里有人的道德生活,并且这才是人的理想的生活目标。除了日常生活的兴趣之外,精神生活也要兴盛起来。道德理想必须作为特殊的财富予以保存。只有精神生活才是真正的实在。把人与其他动物区别开的是自由精神。一方面自由精神成就了人,另一方面人创造了自由精神。当人性不是精神而是天性时,人就不能超拔出来。动物没有精神,精神的东西只是属于人。人优越于动物在于人有精神、思想和道德。精神的生存空间和内向发展是人与其他事物包括动物的唯一区别,是人的神性的唯一所

在。“神仅仅在精神之中,并不在彼岸,而是个人内心深处所固有的。”^①实际上,我们都在营建自己的“庙堂”,其中端坐的是自我人格之神。

如果我们不能爱惜自己的精神,我们是很容易退化为动物的,人与动物的根本区别很快就会消失。只有超越自然或物质,才能重建精神的崇拜,换来神性的高扬,并且只有彻底地超越,才能使人上升到无限的生命层次。所以,帕斯卡强调人是一根“有思想的”芦苇,而不是强调人是一根有思想的“芦苇”。作为芦苇,人会被宇宙所吞没;作为思想,人能囊括整个宇宙。

问题的麻烦在于,人的存在是自然的,但人又不是绝对的自然物,因为人时时刻刻都想摆脱这种其实摆脱不掉的固有的自然属性。人内心的崇高感使他寄希望独立于动物界甚至独立于全部感性世界,追求崇高的道德理想,摆脱尘世的限制,向往无限的自由世界。在崇高感的提醒下,人的肉体作为自然物不断令人感到羞愧。对觉醒了的人来讲,肉体是他的卑微和低贱的明证。于是,他就竭力想同它斩断关系。

人自从意识到自己对自然的优越性后,就开始不断贬低自然、轻视自然。人深切地感受到,没有文化,人就是虚无;神性所具有的一切,人都应具有。人总是生活在理想世界之中,总是向着可能性前行,总是努力建设自己的乌托邦和理想国。如果说动物总是被动地接受直接给予的“事实”,而且永远不能超越现实性的规定。那么人特有的乌托邦使命就在于为可能性开拓地盘以反对对当前事态的消极默认。人努力逃匿自己的自然属性的意向使得人不断地拉开与事实世界和世俗生活的距离,并最终与动物区别开来。

问题的麻烦还在于,人的存在是精神的,但人又不具有绝对的精神,因为他不能彻底地拒绝物质世界的诱惑。只有上帝才是彻

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,商务印书馆1978年版,第5页。

底地断绝了尘缘的。人不是上帝,因为人从自然来,因而总是不能完全摆脱与世俗生活的联系。那种抵挡不住物质世界的诱惑的世俗之心使得人与神区别开来。何况全知全能的上帝只能有一个!假使人人都是上帝之后,谁来供奉上帝?谁来学哲学?怎么可能有伦理学?

显然,人不可能完全是(动)物,也不可能完全是神。人处在物与神之间。这就是问题的奥妙所在。如果说,人与自然界的特殊关联使人永远也变不成神的话,那么,人与神的特殊关联又使人永远不会成为动物。人不能只有弱点(动物性),因为人还有超越性;人不能没有弱点,因为那是天堂之梦。霍尔巴赫说:“当人有感官的时候,人就是物质的了,而当人是物质的时候,人就决不是一个纯粹精神。”^①他只说出了一半。他忘记了,当人有思想的时候,人就是精神的了,而当人是精神的时候,人就决不是一个纯粹物质。人具有双重角色,但又不是双重角色中的任何一个角色。也就是说,人既不是动物,又不是神。实际上,生活中没有任何一个人要么只是罪恶深重的,要么只是完美无缺的。人不可能完全是动物,也不可能完全是神。绝对的动物性和绝对的神性都是外在于人的。所以,狄德罗说:“人是一种力量与软弱、光明与盲目、渺小与伟大的复合物。”^②哲学史对人的双重误解皆源于将人的位置摆在了动物与神这“两端”而不是“之间”。如果世界可以分为物的世界和神的世界的话,那人便是这两个世界之间的一个连环。汤因比说:“人类是处于这样一种麻烦困惑的境地,他们是动物,同时又是具有自我意识的精神性存在。”^③动物没有精神性,所以不

① 《自然的体系》下卷,第95页。

② 《狄德罗哲学选集》,商务印书馆1959年版,第43页。

③ 汤因比、池田大作:《展望21世纪》,国际文化出版公司1985年版,第3页。

对自身的肉体性感到困惑；神没有肉体，所以没有困惑的对象。这种困惑仅仅属于人。

就物的生活和神的生活之间的距离来说，神的生活无限地高于物的生活。而这种距离究竟有多大，将直接展示出人性的分裂程度有多深。人的位置在两端之间的游移而呈现出人性的强弱变化，表现出人性的张力。在人生的历程中，任何人都难以确立他的位置，他总是在变，并且不得不变，这变化并且是千千万万的、永不定型的。人在哲学上看是未完成的、不确定的，因而总处于发展的可能性和自由状态之中。海德格尔认为，人一出生就被抛入到可能性之中，人就是可能性。既然可能性属于人自身，人就可以随意处置它，人就不得不从他的可能性方面去筹划。这种筹划就是向未来开放，向着种种可能性开放，就是不断地超越自己。通过筹划，人不断地被更新，不断地获得自身的内容。因此，人对于他自己的可能性来说是自由的。“人是所不是，不是其所是”的不确定性带给人诸多麻烦，也带给人开放的未来和前景，带给人无限的创造可能和自由空间。人一方面感觉到自己具有内在的超越能力，能超越已有的一切，超越自己的所是，自己当前的处境和存在的状况，向未来投射，提升自己的生命价值，达到崇高的道德境界；另一方面人也被一些世俗的生活和自然的天性所缠绕，充满阻碍，不得提升，而有可能走向深渊。人的这种特殊位置使人是一切更不是一切。这对人来说，真正是机遇与挑战并在。这机遇表现在人可以自由地提升自己的精神境界和创造自己的道德世界。而这挑战表现在人随时面临着堕落深渊的危险，因为人心中包含有很容易燃成烈火的邪恶的力量。为了从精神和信念上挽救这种危险，伦理学的出场也就成为了必然。如果人就是(动)物，那么伦理学是多余的；如果人就是神，那么伦理学也是多余的。人只有处于物与神这样一个自由空间状态，伦理学才显得必要。

2. 恶与伦理学的诞生

康德哲学将一切哲学问题最终归结为“人是什么”，可以看作是对人区别于一切自然存在物而独享尊严的全面说明。在康德看来，人与自然存在物的区别不可能在事实领域中发现，因为那里森严无情的自然法则必然地支配着一切，人作为有限的自然存在物逃不出这种被必然支配的命运。然而人不仅是自然存在而且是理性存在。作为有理性者，道德法则的自律性给他呈现出一种独立于动物性甚至独立于全部感觉世界的生存方式。它表明，在实践领域，人作为有理性者具有自己为自己立法，完全由自身决定自己存在的真正自由。当他遵守道德法则而行动时，他就摆脱了仅仅作为一个物件的他律地位，具有了超越感性界限、超越一切自然存在的人格、价值与尊严。在自然中只有过去曾是，现在即是，将来必是的事实，没有也不可能有任何“应该”的事物。尽管人是自然存在，但他的本质却不在自然之中，只存在于应该的道德理想之中。人类理性有能力不顾自然法则的束缚去追求和实现“应该”的道德理想。正是这“应该”体现了人不同于一切自然存在物的本质。因为人的道德活动就是一种超越或摆脱自然法则的限制、排除一切感性冲动、自然本能或欲望爱好等经验因素、单纯出于“应该”的自由活动。

从人“应该”善的意义上说，自然人性、感性冲动及其导致的堕落，其实就是一种恶。而哪里有恶，哪里就有并且必须有伦理学。恶虽然是不道德的，但却是产生道德学的理由。道德学就是要抵制恶劣倾向，阻止堕落。人作为一个生命体，不能没有世俗生活的要求，但是，人之为人又不能没有崇高的理想与信念。如果给欲望以无限的权利，就等于压制了崇高的精神自由。为了确保精神的自由，因此必须限制欲望的恶性膨胀。只有限制欲望的恶性膨胀，

才能保护道德的自由前提,从而最终保护道德。如果说,自然的世界开始于黑暗与光明的分离,那么道德的世界则开始于善与恶的区分。

有学者看出,小苏格拉底学派真正值得重视的是那喜剧化的言行。而理解小苏格拉底学派的道德思想正是要从这喜剧化入手。在这喜剧里面充斥的是平庸的、日常的、琐屑的性格与言行。人性的弱点被在滑稽的喜剧化的镜子中放大出来。犬儒主义者市场上故意着破衣、啃菜根、与人拌嘴,第欧根尼把“桶”当“家”而居住街头,为的是要以夸张的方式暴露人生“丑恶的”东西,警醒大众,阻止人类的堕落,宣告伦理学的必要。小苏格拉底学派为什么不用丑化甚至是丑化自己的方式,用它对人生万相的哈哈笑声,来表达伦理学的必要性呢?因为他们确信:“一种高尚的精神和道德的情操无法在一个罪恶和愚蠢的世界里实现它的自觉的理想,于是带着一腔火热的愤怒或是微妙的巧智和冷酷辛辣的语调反对当前的事物。”^①

恶不是善,所以没有单独存在的权利,必须予以暴露并予以阻止。但是恶可以为善而存在。霍尔巴赫说:“恶是人所必需的,因为没有恶他就不知道善是什么。没有恶,他就既不会有比较、选择,不会有意志、有情感,也不会有爱好。他不会有爱和恨的动机。于是他成了自动机,而不再是人。”^② 恶存在仅仅是为了善的缘故,为了使善能够活动并实现自身。善与恶的联系就跟光明与黑暗的联系一样。画家画画不能不利用阴影,然而他的目的不是阴影,而是光亮和色彩。诗人的描绘不能没有阴暗面,他需要丑陋、粗俗和卑下的东西。然而,描绘这些东西并非他的目的,他的目的在于美丽、善良、灿烂辉煌的东西。正是为了使这些东西更清楚地

① 黑格尔:《美学》第2卷,商务印书馆1979年版,第266页。

② 《自然的体系》下卷,第350页。

显现,他在善行旁边放着卑鄙以扬善惩恶。所以善为了自身的缘故而存在于历史和生活中,恶则是为了善的缘故,作为一个刺激、一个障碍、一个陪衬而存在。它是本身没有价值,仅仅通过它的对立面——善而获得某种力量和现实性。

没有潜在的恶也就不会有德性。道德的恶有两种基本表现形式:肉欲和自私。前者包含纵欲、放荡、懒惰、轻浮和怯懦,后者包含贪婪、不公、恶意、傲慢。明智、坚强、勇敢都把感官欲望作为一种抵抗的中介而预先假定了肉欲的存在。没有感性的人对感官的痛苦和恶行的恐惧,就不会有勇气;没有快乐的刺激,就不会有节制。社会的德性预先假定了感性的人的天生自私,没有这种自私也就不会有任何特定的人类形式的公正和仁爱。德性在反对邪恶的战斗中发展壮大。不义在旁观者或受害者心中引起了公正的观念和正义的感情,谎言和欺骗使真理和诚实有价值,残忍和恶意构成了对灵魂的温柔和高贵的陪衬。洪水教会我们勇敢,贫困教会我们仁爱,疾病培养了耐心、顺从、柔情和怜悯。我们通过恶而意识到善的真正价值。包尔生说:“除去所有邪恶,你也就废除了生活本身。邪恶确实是邪恶,灾祸也确实是灾祸,可它们并不是绝对不应存在的东西。然而,它们决不是为它们本身的缘故,而是为了善的缘故而存在的。”^①

所有伟大的人类英雄都是靠与恶的战斗而成为英雄的。耶稣必须以死来显示其荣耀。世界上没有什么东西能比这幅钉在十字架上的人的形象更能感动人,更能在人类中引起尊敬和给人类以安慰的了。但是若无那种历史的环境,若无法利赛人和书记们,若无顽固的祭司长和怯懦的地方总督,若无盲信的群众和残暴的士兵,这一形象也就不可能出现;正是这些阴暗面构成了对基督光辉形象的陪衬。我们若是从历史中排除所有邪恶,我们也就同时排

^① 《伦理学体系》,第 275 页。

除了善与恶的斗争,失去了人类最崇高和最壮丽的东西:道德英雄主义。通过平庸的、日常的、琐屑的性格与言行,超出平凡而追求伟大的精神风貌才能最大限度地突现出来。善的东西只能在与恶的东西的斗争中成长壮大,我们甚至不可能想象一个没有善恶对立的历史。

基于这种考虑,与中国文化强调人性的善相反,西方思想家更乐意去面对人性的恶。《圣经》的《马太福音》第5章中耶稣教诲他的门徒——“要爱你们的敌人!”其实,“敌人”就是一个人的阴影的外部投射,就是邪恶的代名词。黑格尔认为,人性既善又恶。“直接意志的各种规定,从它们是内在的从而是肯定的来说,是善的。所以说人性本善。但是由于这些规定是自然规定,一般地与自由相对立的,所以必须把它们根除,因此又说人性本恶。”^①人的生命、意志是绝对理念发展的必然产物和必要环节,所以人性是善的。但维持生命毕竟是一种自然需要,是精神得到自由的必要条件,但不是自由本身,如果把这自然需要夸大为普遍原则,就会扼杀精神的自由,具有恶的性质。黑格尔还指出:人们以为,当他们说人本性是善的这句话时,他们就说出了—种很伟大的思想;但是他们忘记了,当人们说人性是恶的这句话时,是说出了一种更伟大得多的思想。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中对黑格尔的这一思想给予了更深刻的阐释:“恶是历史发展的动力借以表现出来的形式”,“自从阶级对立产生以来,正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆。”在《家庭、私有制和国家的起源》中,恩格斯又说:“卑劣的贪欲是文明从它存在的第一日起直至今日的动力;财富,财富,第三还是财富,——不是社会的财富,而是这个微不足道的单个人的个人的财富,这就是文

^① 《法哲学原理》,第28页。

明时代唯一的、具有决定意义的目的。”

在西方人看来,恶是历史发展的杠杆,恰如黑是光明的眼睛。自由与文明简直就是野蛮的沃土中生长出来的恶之花。邓晓芒指出,不仅萨特对自由感的体验是负面的,而且在大多数情况下,西方人对自由感的体验总是阴郁的、孤独的、悲怆的,怀有深切的罪感,这种罪感甚至成了他们事实上的自由创造、外向进取和叛逆传统的性格的必要补偿。古希腊人性的自由舒展一开始就表现为杀父、乱伦,表现为对原始氏族血缘关系的肆意破坏,表现为将孤独的个体逐出家园的命运,表现为骨肉之间纠缠不清的血腥谋杀和洗刷不尽的深重罪孽。基督教更是把自由意志和原罪联系在一起,对于自由感的积极意义即作为自我实现的陶醉感,作为创造的欢乐和成功的喜悦,基督徒总是将之寄托于一个遥远的不可仰视的彼岸。在《神曲》中,诗人历尽人间罪恶和追寻上帝的诚惶诚恐后,虽最终见得上帝一面,却如同电光一闪。近代享乐主义从来就没有摆脱过罪感的纠缠。唐璜们和浮士德们正是由于对自己灵魂的得救感到绝望才获得了恶魔式的自由。只有尼采发挥了西方人忽视的自由感的积极面,但未摆脱这种自由感的消极基础,反而把权力意志的快感看作一大恶,只有凭借超越一切善和恶的气魄即反道德,尼采才能公开鼓吹这令人生畏的自由感。在西方,不带有某种罪恶意识和伤感而将自由感的积极方面发挥得淋漓尽致的哲学家,几乎不存在。

现代学者埃利希·诺伊曼(Erich Neumann)的《深度心理学与新道德》被荣格称之为“旷野上的先锋”。这种新道德关注的核心就是阴影问题。阴影是人性中阴暗的一面,包括一切激情和不道德的欲望和行为。人身上的一切邪恶的根源都存在于阴影之中。人若要避免邪恶,就必须压抑和排斥阴影中的兽性的一面。然而,阴影决不会被彻底征服。人格中被压抑的阴影总是暂时退隐到无意识之中,并伺机反扑。阴影一旦进行反扑,就会导致人格的分裂。

而自我如果不是拒绝阴影,而是接受阴影并把它整合到整个精神中去,就会显得富有活力和创造性。所以,诺伊曼指出,人类应该学会接受阴影、接受邪恶、接受自己的罪。只有接受了自己的阴影的人才是道德上可接受的人。道德上可接受的唯一的人是接受了他的阴影问题的人,即意识到自己的消极面的人。承认阴影就是承认自己的不完善。人总是不完善的。诺伊曼认为,善与恶是人格中最突出的一对对立面。只有把阴影整合到人格中,人格才臻于完善。诺伊曼试图深入人格的深处即人格中的阴暗面去探索人的道德问题。

在诺伊曼看来,现代人的基本问题是邪恶问题,现代人最需要的是认清邪恶,首先是认清他自身内部的邪恶,他自己低劣的人格和阴影。这是通往新的道德态度的出发点。我们大家都有罪,人性本身是有罪的。正视这一点,恰好是伦理学的基础。

3. 伦理的困惑

人原本是一种自然存在,须受到自然规律的束缚。这决定了人一定会有享受世俗生活的意愿。然而,世俗生活只能维持和繁衍人的自然生命,展现人的动物性。没有精神,人只能沉溺于世俗之流中,成为行尸走肉。人不同于世间万物,在所有生物中,只有人对本身的生存有一种不满足感,总希望人生无可限量。人虽然处于事实性中,但人的超越性理想使他处于追求自由的可能性中。当生命在时间上的有限性成为无可回避的事实时,人们寄希望借助理想来充实自己的生命,为生命寻找精神上的依托和意义,给生命的继续存在提供信念。没有理想,人就会平庸、懒散地生活。理想如果没有超越性,人就不可能走向崇高。理想的超越性使人总是前瞻性地生存,显示出人与世俗生活之间的某种对立,显示出人

的存在的开放性和自由性。可以说,只要有人类就应有超越性的理想。并且理想只是属于人类的。人类的历史如果缺少了理想,人类的大厦将失去一根重要的精神支柱。我们要有超越性的理想。理想否定世俗,而世俗拖累理想。这二者的冲突就是道德的冲突。

人一方面保持着与自然的紧密联系,另一方面又渴望超越自然,打破同自然界的原始统一。这就是人的生存矛盾。这矛盾使人总是处于痛苦与希望当中。解决这种生存矛盾有两种极端的方式,一是从动物的生存方式中彻底挣脱出来,一是回归自然。道德的冲突根源于人性的分裂。经验使我们认识到,人的灵魂深处有两个明显相反的力量相互抗衡着。当我们穷困潦倒时,灵魂中有一种恶的力量命令我们去偷窃人家的财物,与此同时又有另一种善的力量禁止我们这样去做。生命一旦觉察到自己的两重性,就开始为自己内部的分裂而苦恼。人常处于善恶两种力量的相互抗衡之中。生命就是善与恶的斗争。善和恶也许不能说是人不“应该”缺少的两个方面,但事实上自从有了人,它们就如此不可分割地交织在人身上,苦恼着人,并由此演绎出人生的众多道德悲喜剧。人生的苦恼于是就完全成了伦理的困惑。

在苏格拉底看来,人由灵魂和肉体构成。人的灵魂与肉体不仅不同,而且相反。相比于肉体的低贱,灵魂显得崇高无比;相比于灵魂的高贵,肉体显得卑鄙无耻。显然,在苏格拉底心中,肉体如果不说是灵魂的坟墓,至少也是囚笼。只有肉体的死亡,才能赢得灵魂的彻底解救和净化。有趣的是,公元前 399 年,那年 69 岁的苏格拉底真的饮鸩而死了。他本来是可以不死的,或逃走,或赎走。但苏格拉底还是愿意留下来甘心接受死刑。并且他死得很从容,死得泰然自若。苏格拉底认为,真正宝贵的不是身体而是灵魂。而灵魂从根本上说是不会受到外在力量的伤害而去世的。对得起自己灵魂的人永远是胜利者。有了灵魂不死的信念,肉体的

死也就无所畏惧,甚至死也是“有福的”,“是一件好事”^①。因为那正显示了自己的精神力量。在异常强大的力量面前,个人的尊严和不屈才得以显现。无法逃避者,逃也没用,光荣的死,反而使苦难有了荣耀。陀思妥耶夫斯基在《卡拉玛佐夫兄弟》中说:“人的生存的秘密不在于仅仅为了要活着,而在于为什么而活着。不为自己提供应当为什么而生活的明确认识,人就不值得生活,自我毁灭也比留在世上好,虽然他四周到处都是面包。”

黑格尔认为,苏格拉底的遭遇是高度悲剧性的。说它是高度悲剧性的,是因为苏格拉底的死不是一种偶然的灾祸。一个人的偶然的死是可悲的,但不具有悲剧性。只有当一个可敬的人遭遇无辜的灾祸时,我们才把它称之为悲剧;苏格拉底就是这样,他是被无辜地判处死刑的。这种无辜的灾祸决不是合理的灾祸。合理的灾祸只是由于当事人的意志和自由带来的灾祸,——同时他的行为、他的意志必须无限地正当,合乎伦理,——这样一来,当事人对于自己的灾祸便是有责任的;另一方面,权力也必须是合乎伦理的,合理合法的,而不是一种暴虐的意志的权力,——任何人都要死,自然的死亡是一种绝对的法律,但这是自然对人所执行的法律。在真正悲剧性的事件中,必须有两个合法的、伦理的力量相互冲突;苏格拉底的遭遇就是这样的。在这两种相互对抗的力量中,一种是神圣的法律,朴素的习俗,——与意志相一致的美德、宗教,——要求人们在其规律中自由地、高尚地、合乎伦理地生活;与此相反,另一种也是神圣的法律,知识的法律,也就是理性。在这种冲突下,苏格拉底之死完全不是一个自然事件而是一出道德悲剧。他的遭遇并非只是他个人的遭遇,而是雅典的悲剧,希腊的悲剧,人生的悲剧,它只不过是借苏格拉底之死这样一个事件表现出来了而已。

^① 色诺芬:《回忆苏格拉底》,商务印书馆1984年版,第185~195页。

学术界,把“苏格拉底之死”这个话题作为哲学问题来热烈讨论决不是偶然的。我们从伦理学上考虑,苏格拉底意味深长的死至少已经表明,死与道德的理想具有深刻的关联。我们知道,苏格拉底对死包括对他自己的死是很乐观的,但对死的乐观恰好透露出道德的人生注定是悲壮的。苏格拉底死了,可在思想上他已经是长生了。他的德行早已竖立起了不朽的纪念碑。在哲学(伦理学)刚刚开始的时候(一般公认苏格拉底是第一个西方道德哲学家),发生这样的事情,其实已经是一个信号,并且是一个骇人听闻的信号。这信号预告了人生的悲苦,也预示了伦理学的艰辛,因为伦理学本来就是真正意义上的人生哲学。罗素说:“柏拉图所描写的面临死亡的苏格拉底,无论在古代的还是近代的伦理上都是重要的。”^①

甚至许多基督徒也认为苏格拉底之死仅次于基督之死。基督教也有浓重的死亡意识。它把自然人的死亡和一个新的超自然的人的复生确立为人生的最后目标。基督教导尼哥底母说:“除非一个人再生,他不可能看到天国。”基督所要求的、也是施礼者约翰所要求的悔改实际上是一种再生。旧人和新人的相互对立就跟肉体和对立一样。我们经过洗礼进入基督教,洗礼被保罗称作对耶稣之死的一种模仿;它是一个象征,只要基督教与世俗世界处在敌对状态之中,它就严厉地提醒着人们不要忘记那可能跟在水的洗礼之后的血的洗礼。另一个神圣仪式也同样暗示着死亡:通过圣餐吃喝耶稣的血肉,信徒们纪念着主的神圣的牺牲,自己也形成一个随时准备献身的团体。同样值得注意的是新的教堂通常也被用作墓地,殉教者的尸骨就被埋放在圣坛之下。自然的人害怕死亡,对基督徒来说,死亡却是一种和他亲近的思想,是通往永生的门。自然的人所欲望的东西,被新的人视为无价值的;相反,自

^① 罗素:《西方哲学史》上卷,商务印书馆1986年版,第176页。

然人努力逃避的痛苦和贫困却被新人视为有益的。

中国人不愿意正视死亡,受不了死亡的恐惧。中国文学传统中没有死亡意识,死人不是化蝶就是复生。前者有梁山伯与祝英台的故事,后者有汤显祖笔下那著名的《牡丹亭》。同样是在死亡面前上演的爱情悲剧,在莎士比亚的《罗密欧与朱丽叶》中死亡是整个爱情悲剧的高潮;《牡丹亭》也写出了死亡,但死亡不构成全剧的中心,全剧的高潮不在死亡而在复生,不在于杜丽娘和柳梦梅的爱情应该实现而不能实现的那种永世长存的痛苦,而在于痴情男女如何战胜死亡得以团圆的欣慰和欢乐。《罗密欧与朱丽叶》对死亡的恐惧在《牡丹亭》中经过一番扑朔迷离而轻柔缠绵的梦幻性装饰变成了依依呀呀的爱情咏叹。《人总是要死的》是法国著名的存在主义作家波伏瓦的代表作。在一次保卫城堡的战斗中福斯卡为了城堡的获胜,为了能操纵历史,服下了一瓶长生灵药,从此长生不死的福斯卡由于长生不死而失去了生的乐趣,他没有了明天。时时出现在他眼前的是这样一幅图景:有朝一日,人类灭绝,可是他还活着,只有月亮挂在空中照着这空荡荡的大地。于是,福斯卡悟出了不死的恐惧。小说揭示出:没有明天,一切就将毫无意义,永生是一种不会死亡的死亡,由于死亡的存在,人的生命才获得了存在的意义,死神以自身的黑暗反衬出生命的光亮。对死亡的恐惧与对生命的热爱同在,唯有正视死亡才能意识到生命的存在,唯有恐惧死亡才能感受生命的毁灭之美。而孔子说“未知生焉知死”,死的意义只在于生,只有知道生的价值才知道死的意义。即使是死,忠君报国而死比宗教式的殉难也是更高一层的境界。所以,中国人可以接受文天祥式的忠君殉国,却无法面对王国维式的自我毁灭。庄子并不要去解决个体对死亡的恐惧与哀伤,也并不追求以痛苦地折磨现世身心生存来换取灵魂的解救与精神的超越。庄子把死亡并不看成宗教性的解脱而是当作审美性的超越与解放。庄子追求的是一种自自然然的一死生、混物我、超利害、同

是非的对人生的审美态度,认为这就是“至乐”本身。儒家入世,道家出世,都不肯正视死,都躲开了世界的可怕边缘。

而西方人认为,只有经过死的折磨与苦痛才能接近神的极乐境界。在自然世界里充满了恶、有限或不完善,完善的人生只有借助于神才能象征出来、建立起来。因为神是绝对的完善、绝对的无限和绝对的真实。所以,凡是追求绝对完善的思想家都强调达到神的生活才是最高的幸福,伦理学的使命就是建立起人的神庙,建立起精神的崇高性。正是意识到了这种使命,所以,西方历史上才不断有伦理学家提出,走向神性就是最大的美德。柏拉图把尘世的生命理解为一个精神试图从中逃出的牢笼,常常强烈地表现出一种把人性完全精神化的倾向。而神是免除了欲望的纯粹的思想,所以,柏拉图强调和神相似是人努力的最高目标。亚里斯多德说,思辨的活动是最完美的幸福,因为它自身就是神圣的、合于本己德性的现实活动,而神的行为就是思辨活动,所以神的生活全部是至福。斯宾诺莎提出,我们的幸福和自由全都寄托在一种对神的持久的、永恒的爱上,人应当把一切归结到神,神是一切的一切。心灵可以使自己把身体的一切感受和关于事物的一切表象都归结到神,因为一切存在的东西都存在于神中,没有神就什么都不能存在,也不能被认识。一切观念只要与神相联系,就是真的。精神的至善就是认识神,这就是它的最高美德。所以,黑格尔说,没有比斯宾诺莎的道德学更纯洁、更崇高的道德学了。

西方文化中的死亡意识戳破了一个古老的秘密:灵魂与肉体的永恒矛盾。在灵魂与肉体的永恒矛盾的背后,躲着的其实是一系列的二律背反。追求肉体的享乐,获得的必然是感性的欲望的满足;追求灵魂的完美,获得的必然是理性的道德。所以,究竟是要肉体还是要灵魂?这成为了摆在每个人特别是伦理学家面前的一道难题。你必须在并且只能在这二者中做出非此即彼的选择,除此之外别无出路。为了肉体的享乐而牺牲灵魂吗?那太可怕。

因为灵魂不在的人还奢谈什么道德！为了灵魂的完美而牺牲肉体吗？那太理想。因为肉体不在的人连存活都成了问题。放弃这样的问题是最简单不过的了，然而，这样做的结果刚好就是放弃了伦理学本身。因为这里正好蕴藏着伦理学的生长点。灵魂与肉体的永恒矛盾既是对伦理学提出的挑战，又是向伦理学发出的邀请。我们如果不想回避挑战，不想取消伦理学的话，那么就必须从这里起步。如果我们简单地理解苏格拉底的死，那么这的确算得上是死路一条。然而，偏偏有众多的勇敢的富于冒险精神的伦理学家，立志要在灵魂与肉体的二难对立中找出伦理学的一条生路来。哪里有风险，哪里就有契机。西方伦理学正是从中获得了发展的契机。在这种契机中发展出来的西方伦理学正是由于在灵魂与肉体谁更优先的问题上存在着尖锐的对立，随之便逻辑地出现了道德的前提是自然还是自由、道德的原则是幸福还是德性、道德的目标是个人至上还是社会公正、道德的评价是动机还是效果等基本问题上的尖锐对立。

第二章

幸福与德性：道德的原则

道德的原则问题实际上就是善恶的区别问题。什么是善？什么是恶？这是全部伦理学最根本的问题。除非伦理学的这个问题得到充分理解，否则伦理学的其余问题都将得不到明确的认识。在西方伦理学中，一直存在着两股伦理思潮的对抗。立足于自然这一道德前提，从普罗泰戈拉到杜威的一股伦理思潮认为，人性在于人的感觉性、动物性，道德的基础在于人的自然本性，满足人的自然欲望，追求世俗的幸福生活就是善的，否则就是恶的；立足于自由这一道德前提，从苏格拉底到麦金泰尔的一股伦理思潮认为，人性在于人的理性、精神性、自由性，追求德性才是善的，否则就是恶的。前一种思潮认为，人的本质在于人有理性，正因为人有理性，所以人可以不受自然法则的制约而有道德。于是，道德被看成人生的终极目标，被看成人之为人的根本规定性。从这里出发，西方伦理学发展了德性论。后一种思潮认为，人的本性倾向于快乐与幸福，道德只不过是实现人生幸福的一个必要而有效的手段。从这里出发，西方伦理学发展了幸福论。后者主张按感性原则生活，理性低于情感，前者主张按理性原则生活，情欲低于理性。自然与自由的对立，在西方伦理学中就这样奇妙地演绎出幸福与德

性这两个相互矛盾的道德原则。这两个道德原则被中世纪的宗教伦理学和近代的功利主义伦理学以极端化的形式表现出来。

一、道德的幸福原则

在西方,幸福主义的伦理思想源远流长。在古代,这种思想的典型代表是快乐主义。在近代,这种思想的典型代表是利己主义和功利主义。幸福主义者大多从感觉论出发,认定人生的目的和动机在于追求快乐。幸福主义认为,除了快乐与痛苦这两种内心感情之外,没有什么是真的,这快乐和痛苦的内心感情,就是我们所能认识的一切。快乐即善,是应该追求的,不快乐即恶,是应该避免的。没有快乐和痛苦,就既不善也不恶。最高的善只能在快乐之中,快乐是衡量一切价值的尺度。所以,在幸福主义者那里,快乐就是伦理学的出发点,快乐和痛苦就是善与恶的界线。在有些享乐主义者的理论中,个人生活的感性表现和自我享受具有最高的道德价值。除此之外,便没有其他的道德价值。

1. 古代的享乐主义

古代世界中,没有一个民族像希腊民族那样执著地向往个人幸福,那样持久地追求个人幸福。希腊人对于幸福的追求从不停息,追求幸福既是个人的一切行动的最初动机,也是一切社会活动的终极目标。幸福是理想也是现实,不仅应该追求而且应该获得。然而,对于什么是幸福,希腊人有着不完全相同的理解。其中的享乐主义者把快乐与幸福等同起来,主张快乐就是幸福,而且认为,快乐就是肉体的、感官的快乐。这种享乐主义把人生的目的或幸福最终归结为一点,那就是得到快乐或避免痛苦。

智者派代表普罗泰戈拉把感觉作为知识的唯一来源,同时也

把个人感觉作为衡量善恶的标准。他的“人是万物的尺度”的著名命题表明,个人不再把城邦的利益或法律当作外在必然性来服从,而是希望以自身的欲望和利益来决定人的行为。这个命题在伦理学上实际上是主张以个人的欲望和利益作为道德的原则。实际上,在现实生活中,智者们的积聚了很大的财富,一部分过着十分奢侈的生活。历史上,智者们的受到谴责的一个理由就是他们助长了情欲和私人利益。晚期智者派发展出这样的观点:道德的界限是个人的利益,“公正不外是强者的利益”^①。谁强大谁就有道德立法的权力。

苏格拉底死后,其学说分化为三个学派,其中的居勒尼学派被称之为“快乐学派”。居勒尼学派的原则,简单地说是这样的:把寻求快乐和愉快的感觉看作是人的天职,是人的最高的、本质的东西,并且把善与肉体的、感官的快乐结合起来。该派鼻祖阿里斯提卜是普罗泰戈拉的学生,被称为西方伦理学史上享乐主义的创始人。阿里斯提卜从苏格拉底的“知识、德性、幸福一致”的观念引申出,幸福是最高的善,追求知识尊崇德性最终是为了幸福,而幸福就是快乐,眼前的快乐就是目的,只有现实的、肉体的快乐才是真实的,才是应该寻求的唯一的東西。肉体的快乐比精神的快乐更迫切、更强烈。他不仅理论上宣扬感官快乐主义,而且还身体力行地实行这种快乐。在他看来,谁给他钱和享受,谁就是自己的主人。据说,阿里斯提卜也是苏格拉底学生中第一个像智者派那样为自己的教授活动收费的人。只要能够过上舒适的生活,尊严、人格全都无所谓。在居勒尼学派的晚期代表德奥多罗、赫格西亚和安东尼克那里,我们可以看到阿里斯提卜原则的进一步发展。

德谟克利特为伦理学提出了快乐主义的三个著名结论:“对

^① 周辅成编:《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆 1964 年版,第 27 页。

人,最好的是能够在一种尽可能愉快的状态中过生活,并且尽可能少受痛苦”;“快乐和不适构成了那‘应该做和不应该做的事’的标准”;“快乐和不适决定了有利与有害之间的界限”^①。这种结论其实就是断言,快乐与痛苦之间的差别就是有益和有害的界限,就是善与恶的界限。

居勒尼学派在希腊化时期发展而为伊壁鸠鲁学派。伦理学是伊壁鸠鲁哲学的核心。逻辑学和自然科学(物理学)从属于伦理学。伊壁鸠鲁认为,哲学就是追求幸福的学问。伊壁鸠鲁作为感觉论者,认为既然感知觉是存在的唯一根据,由感觉和知觉而产生的直接情感是我们的行为动机,趋乐避苦是引起我们行动的唯一原因,那么只有快乐和幸福才是最高的善,才是判断道德与否的最高标准。他说:“快乐是幸福生活的开始和目的。因为我们认为幸福生活是我们天生的最高的善,我们的一切取舍都从快乐出发;我们的最终目的乃是得到快乐,而以感触为标准来判断一切的善。”^② 他还进一步指出,虽然每种快乐都是善,但不是每种快乐都值得选取,因为有的快乐会给我们带来更大的痛苦,我们必须放弃;而虽然每种痛苦都是恶,但并非必须逃避每种痛苦,因为忍受有的痛苦,随后会有更大的快乐到来。伊壁鸠鲁的伦理学是为活生生的人的幸福而斗争的,它的出发点是现实的个人,而不是抽象的道德。伊壁鸠鲁伦理学近似于居勒尼学派的伦理学。它们之间的共同之处在于,它们都认为,快乐和令人愉快的情感是道德高尚的生活的标准。直接说来,正是一切有生命的东西所固有的感觉层次所直接判定的快乐和痛苦之间的区别为个人指出:他应该追求什么,应该回避什么。卢克莱修是忠实的伊壁鸠鲁主义者。他与伊壁鸠鲁一样主张快乐是最高的善,身体健康、灵魂安宁是最高

① 《古希腊罗马哲学》,第 114~115 页,第 107、114 页。

② 同上书,第 367 页。

的幸福。

文艺复兴以人性反对神性,以人道主义反对神道主义,以享乐主义反对禁欲主义,提倡人的价值和尊严。作为伦理原则的人道主义就是要求以人的幸福为中心来决定自己的道德行为。人道主义认为,满足人的七情六欲的天性,满足人的感官享受,就是幸福,幸福就在现实生活中,而不在来世和天国,人应该享受人间的欢乐。文艺复兴就是要在人道主义的旗帜下复兴人作为人的权利,而这种人的权利首先就是享受感性生活的权利,为自己谋取幸福的权利。文艺复兴时期,以彼特拉克、薄伽丘、拉伯雷、蒙台涅、爱拉斯谟为代表的人道主义者认为,人是自然的产物,人性在于人的自然属性。有血肉之躯的现实的人,追求世俗的幸福,这是人性的自然要求。禁欲主义是文艺复兴时期极力嘲笑的对象。面对中世纪要求人们放弃尘世生活,绝情除欲,去追求永恒天国的极乐等道德教义,爱拉斯谟在《愚神颂》中指出:“基督教精神的快乐大大优于肉体的快乐,这是愚蠢女神的病狂。”人道主义者们揭露了僧侣要别人禁欲苦行,而自己却是贪得无厌地过着腐朽糜烂生活的虚伪性,提出了自己响亮的口号:“我是人,凡是人的一切特性我都具有。”“我自己是凡人,我只要求凡人的幸福。”蒙台涅认为,自然是一位好心的领路人,人应当按自然生活,一个能够真正享受自己生存之乐的人就是神圣的完美的人。彼特拉克大胆地歌颂了青春和爱情。彼特拉克在他的《秘密》中把追求爱情和荣誉看作人生的目的,提出爱情不仅是精神上的爱,而且是肉体感官上的爱,认为爱情可以激发人的美德,阻止人去作恶。薄伽丘比彼特拉克更坚决地肯定了人的七情六欲就是人的本性,特别肯定爱情是幸福的源泉。总之,一切可以想象得到的世俗享受,在基督教神学那里都是诅咒的对象,在人文主义者那里却几乎成了德性的代名词。总之,从感性主义的人性论出发,人道主义者以享乐主义否定禁欲主义,提出人的道德来源于人的感性即人的自然属性,认为一切符合人

的感官享乐的就是道德的；快乐和幸福就是善，就是美德；幸福快乐就在今生，不在来世；幸福快乐是感性的物质的，而不是虚幻的纯精神的。

2. 近代英国的利己主义

近代伦理学把对个人利益的追求看作是人的自然权利，看成是人的活动的根本动力，因此强调追求个人利益的天然合理性和正当性。近代伦理学的主要理论根据是“自然状态说”、“自然权利说”，即认为追求个人利益是人的本性和自然特权。西方近代的幸福主义伦理学主要体现在英国伦理学和法国伦理学中。其总特征在于从中世纪的根据外在权威制定行为方针转变到根据内在自然制定行为方针，从而恢复已经失去了的古希腊罗马时期的幸福生活理想。

经验主义是近代英国伦理学的哲学背景。哲学上的经验主义必然走向伦理上的利己主义。因为经验告诉人们，在经验感觉所把握的一切东西中没有比快乐更好的了。人的最基本的经验事实是苦乐感觉。近代英国伦理学的特点是为单独的经验个体从道德上恢复名誉：论证经验的个体作为道德主体的自主性，确认经验个体满足自己快乐需要的权利。近代英国伦理学家都相信，经验的个体是利己的，利己是人的自然本性，并因此走向道德上的利己主义。

培根作为经验论者提倡从感性经验出发说明人性，来确立道德的原则。总的说来，在培根的伦理学中占支配地位的是自然要素。在他看来，人是一个有自然需要的机体，体魄健美，适宜于行乐，这是一种身体上的善。

霍布斯肯定追求权力和利益的利己主义。霍布斯的伦理学建立在人性论之上，而他的人性论认为，人是一种自然物体，人的本

性是利己的和自爱的,只追求自己的感官快乐,而逃避自己的感官痛苦。霍布斯把人生比作是一场追逐私利的赛跑,人生的目标就是在追逐私利的战场上获胜。人作为这样的物体构成自然世界的整个机械运动体系中的一个环节。接受外部的刺激产生有意活动。欲望和嫌恶是有意活动的两种形式。客观外界作用于人的感官使人产生欲求或嫌恶的意向,也就是痛苦与快乐的情感。这情感就是我们一切行为的原动力,也是道德观念所由产生的根源。据此,霍布斯说:“凡任何可欲求的对象,便名为善;而他所仇恨及憎避的对象,则名为恶。”^① 人对外物的爱憎情感是道德的出发点,对外物的欲求就是幸福所追求的目标。对人是善的事物,都能帮助人的生命运动,使人保持生存,并引起愉快的感觉;对人是恶的事物,阻碍人的生命运动,不利于人的生存,引起人的不快或厌恶感,使人感到痛苦。这就是说,人在道德上的善恶观念取决于外部事物作用于人的感官时,是引起快乐还是痛苦的感觉。显然,道德来源于人的苦乐感觉,自我保存既是自然的正常秩序,也是道德的正常秩序。当一个人仅仅追求他自己的真正的快乐时,他所做的是正当的,这是道德的全部要求。

近代英国哲学家孟德威尔的《蜜蜂寓言》继承并捍卫了霍布斯的利己主义,认为人的自然状态和社会行为是建立在自私心上的。人的各种意向和欲望都是出于自爱自利的本性,即使人们做了好事,但动机也是出于人的利己本性。如果有人肯为公共利益贡献力量,或为他人做好事,那他一定是想要从对方获得一个等量的享受,任何人都不会为他人或社会牺牲自己一点利益。利他主义只是利己主义的一种伪装,是一种道德上的欺骗。一切美德都出于人的自爱自利的利己本性,道德的德性只能是自私心的变化形式。自私心的概念不是别的,就是自我保全,就是个人为取得生活资料

^① 《西方伦理学名著选辑》上卷,第 656 页。

所进行的斗争,就是反对自然界的障碍和与他相对立的他人利益的斗争。自私心是行为的最强大的动力,是整个社会的真正基础。利己心是一种恶,但又是必要而有益的,它使人快乐和幸福,促进社会的发展,是毫无例外的一切职业和事业的牢固基础、生命力和支柱。因此,他说“私恶即功利”。他的伦理学说的最大特点就是把个人的现实的自私心看成最真实的,而把利他主义道德看成是社会生活的幻想。

洛克的道德学说从对人的理解出发。他把人看成是一个感性的存在物,认为人的本性总是逃避使身心痛苦的事物,追求使身心快乐的事物,而且追求个人最大的快乐。一切人在行为上必定总是完全被追求个人幸福或快乐的欲望所驱使。充分地享受快乐是我们最大的幸福。幸福在于享有那些能产生最大快乐的事物,而避免那些产生纷扰的事物。洛克指出,自由的基础是人追求幸福的必然性,人的一切行为和思想服从追求幸福这一必然性。一般的幸福就是所谓最大的善,也就是我们的一切欲望所永远追求的。如果我们受了必然性的支配,来恒常地追求这种幸福,则这种必然性愈强,那我们便愈幸福。洛克认为,快乐由于欲望,而善由快乐生。“凡能引生快乐或痛苦的各种东西,亦能被人认为是善的或恶的。”^① 一个东西如果能给我们以一种快乐,则令我们喜爱,我们便叫它好事;相反,一个东西如果能给我们以一种痛苦,则令我们憎恶,我们便叫它恶事。显然,道德上的善恶取决于人的趋乐避苦本性。善恶观念由外物引起,但外物之所以是善或恶,不在事物本身,而在于我们主观感觉上的苦或乐。所谓善或恶,只是快乐或痛苦自身。他说:“事物所以有善、恶之分,只是由于我们有苦、乐之感。所谓善就是能引起(或增加)快乐或减少痛苦的东西;要不然它亦得使我们得到其他的善,或消灭其他的恶。在反面说来,

^① 《人类理解论》上卷,第244页。

所谓恶就是能产生(或增加)痛苦或能减少快乐的东西;要不然,就是它剥夺了我们底快乐,或给我们带来痛苦。”^①

在经验主义基础上,休谟把人类本性理解为完全主观的知觉,包括全部的感官感觉和人体的一切苦乐感觉,还包括激情和类似激情的其他情绪。从这里出发,他认为:道德的善恶的区别完全依赖一种特殊的苦乐感觉。在他看来,道德的善恶是被快乐和痛苦所决定的,其中“由德性发生的印象是令人愉快的,而由恶行发生的印象是令人不快的”^②。他说:“一个行为、一种情绪、一个品格是善良的或恶劣的,为什么呢?那是因为人们一看见它,就发生一种特殊的快乐或不快。因此,只要说明快乐或不快的理由,我们就充分地说明了恶与德。”^③只要在考察起来或反省起来的时候给予我们一种快乐的,自然就是善良的,而凡给我们不快的,自然就是恶的。快乐和痛苦不但与善和恶不可分,而且构成了善和恶的本性和本质。因此,休谟断定:“德的本质就在于产生快乐,而恶的本质就在于给人痛苦。”^④德性令人愉快,恶行令人不快,原因何在?休谟认为,一个比较明显的原因是,德性是对人有用的,恶行是无用甚至有害的。

3. 近代英国的功利主义

功利主义伦理学最鲜明的特色在于,肯定功利的绝对意义。功利主义公式是:能够增进利益的就是道德原则,反之则不能成为道德原则。功利主义伦理学以人性论来为利益和财富的至高无上

① 《人类理解论》上卷,第 199 页。

② 休谟:《人性论》下卷,商务印书馆 1980 年版,第 510 页。

③ 同上书,第 511 页。

④ 同上书,第 330~331 页。

寻找根据。在功利主义看来,人的本性是趋乐避苦,快乐和痛苦这两种力量促使人们去选择行为,决定人们应该做什么,快乐就是功利,功利就是道德的基础和善恶的标准,凡是符合功利的行为就是道德的行为,就值得去做,凡是不符合功利的行为就是恶的行为,就不值得去做。在功利主义看来,推动道德世界的“唯一杠杆”就是这种追求个人幸福的欲望。功利主义最基本的原则就是满足个人的追求幸福的欲望。在功利主义看来,追求幸福是行为目标,追求能产生幸福的利益是行为对象。功利主义极力反对禁欲主义道德原则,认为禁欲主义原则从来不曾、也从来不可能为任何活着的人所奉行。

恩格斯曾把葛德文与边沁并称为近代“最大的两个功利主义哲学家”^①。葛德文在《论政治正义及其对道德和幸福的影响》(即《政治正义论》)中论述了他的功利主义思想。他的功利原则是建立在他的人性论之上的。他说:“人,就他个人来说,仅只是一个能感受刺激的生物,知觉的感受者。”^②在他看来,趋乐避苦是人的本性,苦乐感觉是人类行为的准则并且是道德判断的标准。他提出:“善是一个一般的名词,包括快乐和取得快乐的手段。恶也是一个一般的名词,包括痛苦和造成痛苦的手段。”^③“快乐和痛苦,幸福和灾难构成整个道德研究的根本对象。”^④

尽管此前已有一些功利思想被提出,但边沁才是功利主义的真正创始人。他的伦理学以他的人性论为前提。在边沁看来,人性是共同的,人有相同的苦乐感受,人的苦乐感受只有量的区别,没有质的区别,肉体享受与精神享受有同等的价值。从这里出发,

① 《马克思恩格斯全集》第2卷,第528页。

② 葛德文:《政治正义论》第2、3卷,商务印书馆1980年版,第363页。

③ 《政治正义论》第1卷,第293页。

④ 同上书,第135页。

他在《道德与立法原理》中系统地阐述了他的功利原则。功利原则指的就是：当我们对任何一种行为予以赞成或不赞成的时候，我们依据该行为是增多还是减少了当事者的幸福。这就是说，使人产生幸福的东西都是人所追求的，反之则是人所逃避的。这样苦乐就成了判断该做不该做即善恶的标准。他说：“自然把人类置于两个至上的主人——‘苦’与‘乐’——的统治之下。只有它们两个才能够指出我们应该做些什么，以及决定我们将要怎样做。”^① 能满足人们的自然欲望，能带来幸福、快乐的行为就是道德的，所以人人都只应当追求快乐。但人只应当追求最持久、最确实、最纯粹和最合算的快乐。这种快乐就是最大幸福。所以，他指出，功利原则就是最大幸福或最大福利原则。他还指出，功利原则除了求得最大幸福外，还要考虑幸福普及的人数，人数越多越好。因此，功利主义应当追求最大多数人的最大幸福。经典作家说：“我们第一次在边沁的学说里看到：一切现存的关系都完全从属于功利关系，而这种功利关系被无条件地推崇为其他一切关系的唯一内容。”^②

约翰·穆勒在《功用主义》中借助联想主义原理力图使边沁的理论系统化。穆勒认为，人的天性就是追求幸福，幸福就是指快乐或免除痛苦，不幸福就是指痛苦和丧失快乐。他不同意边沁关于快乐只有量的区别的观点，认为快乐也有质的不同。其中感官的快乐是低等的快乐，精神的快乐是高等的快乐。既然幸福和快乐是人的本性，那么也就应该是唯一值得向望的，其他一切事物只有作为达到幸福和快乐的手段才是值得向望的。因此，没有先天的善恶观念，快乐感觉就是道德的原则。不过，他认为，个人行为的幸福应以全体人幸福为标准。最大多数人的最大幸福才应是道德的原则。功利主义是一种最大幸福主义。穆勒和边沁一样，认为

① 《西方伦理学名著选辑》下卷，第210页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第483页。

最大幸福或社会利益就是个人利益的总和,“是个人利益合成的”^①,社会利益如果脱离了个人利益,就是一种虚构。只有个人利益是唯一现实的利益。因此,增进社会利益的唯一方法就是各人追求自己的个人利益。

4. 近代法国的感性主义

近代法国伦理学把主体看成是有情感、感性的生物,并以全部经验主义的直观性肯定自己;个人的感性欲望被看成是生活的准则。它认定人类存在的现实及其直接的感性表现是合法的。它的基本原则是:直接的感性的活生生的个人及其对幸福、对满足自己需要和利益的追求。在它那里,个人的社会关系被描绘为利益关系、互利关系。伦理学的这种感性主义主要是以自然主义的幸福论的形式实现的。由于它要求摆脱宗教的束缚,所以感性生活的幸福在那里成为了道德的原则。

近代法国伦理学是在启蒙运动的背景下出现的。而人是启蒙运动关注的核心。所以,维护人的自然权利就必定成为近代法国伦理学的基本内容和核心思想。与德国理性主义思想家不同,近代法国伦理学家们不能满足于那个力图把人驱赶到自身理性幽室中去的理性主义。理性主义的主体概念过于间接而又不完全地表现了人的现实的感性生活。因此,近代法国思想家便把理性主义颠倒过去,走向经验主义和感性主义伦理学,即让理性的自主性服从于活生生的、感性的、情感的主体的需要。自然概念是感性主义的基本概念,感性主义同把道德主体看作是自身理性的俘虏的观点毫不相干,道德的起源被认为是活生生的人的基本的心理反映——趋乐避苦。感性主义伦理学宣布了人这个有经验的、感情

^① 穆勒:《功用主义》,商务印书馆1957年版,第20页。

的、自然的生物的解放。近代法国伦理学基本上都对抗着基督教伦理学,主要是以人道主义和利己主义来反对神道主义和禁欲主义。主张人不是神造的,人是自然的产物,人的本性在于自爱自利。人的幸福是感性主义伦理学的基本原则。近代法国的感觉主义伦理学对宗教禁欲主义的批判意味着向科学的道德理论迈进了一步。与近代英国伦理学把道德问题当成哲学来研究不同,近代法国伦理学是把道德问题的研究当成意识形态领域的武器来使用的。

梅特里在《人是机器》中用机械力学规律去说明人的生理机能,又以人的生理活动去说明人的道德。人作为一架机器,人体的生理机械运动决定了人的感性欲望,而人的感性欲望又决定了人的道德。人的本性就是维持生命的感性欲望,这种欲望的满足就产生快乐。人的感官的快乐是没有质的区别的,无论肉体快乐还是精神快乐都是一样的,不同的是肉体快乐是强烈的、暂时的,而精神快乐汇集了一切感觉的快乐,是持久的。人们追求肉体快乐,顺应自然本能,追求感官享受,都是符合道德的。判断道德的标准就是快乐,感到快乐就是道德,感到痛苦就是不道德。

狄德罗认为,凡是存在的东西就不能违反自然,也不能超出自然。人的道德问题也是如此。狄德罗从自然科学特别是生理学出发,认为人是自然的产物,人的情感、意志都不能违反自然,自然情感正是人的一切快乐的源泉。遵循人的自然本能去生活就是自由的、道德的和幸福的。道德的标准就是自己的利益和快乐,一切符合自己的利益和快乐的就善,反之就是恶。从这种道德观出发,他批判宗教道德剥夺人的自然情感,使得人成为一个泥造的塑像,并主张把禁欲主义从美德的目录中抹掉,认为再没有什么比禁欲主义“更可笑、更荒谬、更有害、更可鄙的了”。

卢梭认为人的本质在于人所固有的情感而不是理性,理性后于感情。自爱和同情心作为情感的两个基本要素是人性的基本规

定。正是这种人性构成了一切道德原则和观念的起源和基础。他说,人类天生的独一无二的欲念是自爱,而“善是一种无穷无尽的力量和一切有感觉的存在不可或缺的自爱之心的必然结果”^①。卢梭并不否定人的同情心,但他强调利己之心不可改变,人类的行为目的永远是为了自己,只是为了更好地达到这一目的,才可以做出利他利群的行为。

爱尔维修是孟德威尔的自私心理论在法国土地上的继承者。爱尔维修说:“哲学家研究人,对象是人的幸福。”^② 爱尔维修发展了洛克的感觉主义原理,并把它直接应用到社会伦理生活,系统论述了以利己主义为核心的道德学说。在爱尔维修看来,人是自然的产物,是一个活生生的有感觉的依赖外界事物的有机体,人的一切需要、情感以及行为都出自人的肉体感受性。爱尔维修认为,人的肉体感受性正是道德情感和道德原则的根源。美德的力量与快乐的程度成正比。快乐和痛苦就是道德世界底唯一动力。他说:“为了表示我们从外物得来的肉体上的快乐和痛苦的感觉而创造出来善和恶这两个名词。”^③ 基于这种肉体感受性,人都本能地具有趋乐避苦、趋利避害的感情,力图保存自己,谋取个人利益,这是人的“共同本性”和行为的“基本规律”。他把人的这种本性称为“自爱”或“自保”。人的本性是利己的,从来不会为了别人的幸福牺牲自己的幸福。个人利益牵制着我们的一切判断。

霍尔巴赫认为,道德最可靠的基础是人性。人性就是趋乐避苦。因此,伦理学应该鼓励人们去追求现实的幸福。什么是幸福?幸福就是欲望满足后的感性快乐。既然人有欲望且不能消灭,那就应容许这些欲望的满足。但如果你想成为一个幸福的人,你就

① 卢梭:《爱弥尔》下卷,商务印书馆1978年版,第403页。

② 《十八世纪法国哲学》,第478页。

③ 同上书,第471页。

应该使自己的欲望与自己的处境和地位相适应;如果过分追求不切实际的欲望,就不会成为一个幸福的人。由于人的欲望不断变化,所以不可能获得所有欲望的完全满足,生命就是再生的欲望和满足了的欲望之间永不间断的循环。

伏尔泰认为,人的自爱心是人的本性。“正是对我们自己的爱,助长了对他人的爱。”^①他又认为,人对同类的爱和怜悯之心也是人生来具有的情感。这也是人的本性。不过,利己心往往会压倒利他心。他还说:人是善与恶、快乐与痛苦的混合物。人赋有情感来行动,赋有理智来支配自己的动作。“人人都生来具有一种相当强烈的倾向,喜爱统治、财富和欢乐。”^②人的快乐来自身外的物质,享受物质快乐的人才是幸福的人。

5. 现代的幸福主义

由于任何人都极易注意到我们喜欢某些事物这个事实,所以快乐主义成了任何一个开始对伦理学进行思考的人很自然地得到的第一个结论。幸福或至善并不在于生命的客观内容,而在于生命所产生的快乐的感情,快乐具有绝对的价值,别的一切事物有价值只是就它有助于产生快乐而言。除了快乐什么也不是善的。这种观点通常被称之为快乐主义。每个快乐主义都主张所有人甚至所有生物都经常而普遍地追求快乐;快乐或免除痛苦是唯一被绝对欲望的东西;所有其他的东西被欲望并非是因为它们自身的缘故,而是作为实现快乐或免除痛苦之目的的一个手段。快乐主义是一种认为“快乐作为目的是善的”的伦理学学说。

斯宾塞把生物学的“进化”概念引入道德问题的分析,提出一

① 伏尔泰:《哲学通信》,上海人民出版社 1962 年版,第 126 页。

② 《十八世纪法国哲学》,第 91 页。

种“进化论的伦理学”。斯宾塞的进化论伦理学认为，“进化”的过程给我们指出了我们正在发展的方向，因此就给我们指出了我们“应该”发展的方向。这就是说，凡是有助于进化的，朝着进化趋向发展的行为，就是善的。因为进化意味“进步”，进化意味“善”和“好”。在进化之链上顺序在后的一定比顺序在前的进步和善。我们“应该”朝着进化的方向前进，仅仅因为它“是”进化的方向。在进化论伦理学看来，为了发现我们应该走的方向，我们只需要考虑进化的趋势就行了。这实际上就是主张一种增加生命的量的倾向是善的行为的唯一标准，生命的这种增加是自然所指出的我们应该追求的一个目的。从这种进化论观点出发，斯宾塞认为：“没有一个学派能够避免把心情的一种值得想望的状态——不管是把它叫做满足，或者享受，或者幸福——当作究极的道德标的。在某一场合，在某一时候，对某个人或某些人来说，快乐是这概念的一个确定不移的因素。”^① 这就是说，快乐是唯一真正值得想望的事物，快乐是唯一善的东西。而其他各个善的事物只有在它们是使它存在的手段这个意义上才是“善的”。斯宾塞企图证明，能产生快乐的因而对自己或别人的生命有裨益的行为叫做“善”，而产生痛苦的因而直接或间接导致不幸的行为叫做“恶”。

实用主义者詹姆士把实用主义归结为一种方法论。这种方法就是“不讲原则，只讲效果”。他说：“实用主义的方法不是什么特别的结果，而只不过是一种确定方向的态度。这个态度不是去看最先的东西：原则、‘范畴’和必须的假定，而是去看最后的东西：收获、效果和事实。”^② 认为善恶的区别实际上就是真假的区别。在真假的区别问题上，詹姆士否认客观真理，认为“纯粹的客观真理是哪里也找不到的”。他主张真理就是行动的效果，即“有用就是

① 转引自摩尔：《伦理学原理》，第 58 页。

② 詹姆士：《实用主义》，商务印书馆 1979 年版，第 54、55～56 页。

真理”，而相反的情况就是“不真就是有害”。他说：“就真理而言，不真的信念归根结底会起有害的作用，犹如真的信念会起有益的作用。”^① 詹姆士认为，理性主义的真理观把真理理解为我们觉得由于一种无上责任而不得不作出的那些判断的名称。这种理解固然崇高且有真实性，但如果能从实用主义观念上运用它们，就绝对没有意义，就难以免于虚妄。这里的责任是什么意思？理性主义的责任与实际利益是毫无关系的。詹姆士指出：“我们寻求真理的责任，是我们应做合算的事情的总责任的一部分。真实的观念所给我们的好处，就是我们为什么有责任去寻求它们的唯一理由。”^② 把这种真假观念运用到善恶问题上就是：善是经验上的满足，能给我们带来快乐，恶就是不能在经验上满足我们的快乐要求。

杜威从实用主义出发，认为幸福是通过行为达到直接的成功。获得利益，取得价值，达到目的，就是幸福。否则就是痛苦。实用主义伦理学的基本原则是：行为的善恶不是看行为本身所表现的性质，而只看行为所产生的后果，看它是否产生使人满意即幸福的效果。善是日常生活经验的满足和幸福。一个道德法则的正确性取决于它是否实用，正确性程度取决于其适用性大小。一切以效用为转移，以实用为标准。在实用主义哲学中，实用成了唯一的货币，善就是合算的代名词。有用和善是一而二，二而一的；它是有用的，因为它是善的；它是善的，因为它是有用的。与功利主义不同的是，杜威认为，幸福与快乐并不完全等同，幸福只在于行动的不断成功，而不是行动所追求的最终目的，因为道德目的是不确定的，道德处于连续不断的生长、进化之中，是个人无休止的自我完善。

① 《实用主义》，第 118 页。

② 同上。

二、道德的德性原则

与幸福论相对应,西方伦理学也发展了德性论。德性论伦理学家一般都把脱离尘世幸福生活而过所谓精神生活的人视为最善的人。不过,在历史的发展长河中,不同的伦理学家赋予了德性不同的内涵,并且不同的伦理学家往往关注着德性的不同侧面,或勇敢、或理智、或节制、或正义等等。

1. 古代的德性论

德性论是希腊式道德生活与道德思考的基本模式。希腊主流派伦理学家都是道德本位论的捍卫者。虽然苏格拉底、柏拉图和亚里斯多德都从幸福或人生完善上看道德的意义,但终究都没有把道德还原为简单的外在手段,而是全力论证道德属于内在目的:有道德的生活本身即是幸福,是唯一应当追求的目的。

西方德性论最早可追溯荷马时代即英雄时代。这个时代最重要的美德是“勇敢”。勇敢作为一种德性是一种运用理性意志抵抗痛苦的、危险的和恐惧的感觉的能力。当一个人被一种敌意的攻击所威胁时,这种攻击或在人身上引起恐惧,使他逃跑;或引起愤怒,使他直接采取盲目的凶猛的进攻来对付侵犯。这两种行为方式都受到人们指责,前者是怯懦,后者是莽撞。勇敢作为二者的中间状态意味着:当处于危险之时,既不盲目逃跑,也不盲目进攻,而是保持冷静,仔细研究,运用头脑来思考和判断,然后果断决定是进攻还是防御。据说,斯巴达人中间流行着一个重要习惯。在战斗前,国王首先要向缪斯女神献上祭品,以保佑他的军队在战斗中不受盲目激情的驱使。人的最危险的敌人就是人,在和这个对手作战时人们获得了勇敢这种德性,这是抵抗那种最可怕的进攻武

器即理智的有效手段。盲目的逃跑和盲目的进攻都是无法与理智抗衡的。对人这样的敌人只能使用一种同样的武器即理智,也就是勇敢,即在战斗中运用头脑。

勇敢的美德不仅体现在希腊神话传说中(如威严的主神宙斯、剽悍的战神阿瑞斯、还有阿喀琉斯、赫克托耳等英雄),而且被斯巴达人所实践。斯巴达这个城邦给人留下的总的印象是一个极其严酷无情的大军营。它的所有男性公民都只有一种身分即战士;而斯巴达的妇女们,恰如她们自己所言,是世界上“唯一能生养战士的女人”。当她们送孩子上战场时,总是要这样叮嘱:“带着你的盾回来,否则就死于其上。”斯巴达人是世界上最无敌的战士,不管面前有多少敌人,他们都绝对不能逃跑,而是要留在自己的队伍里,或是战胜或是战死。斯巴达人就如同他们所崇拜的英雄赫刺克勒斯一样,是一个手提棍棒、身披狮皮、勇猛无比的形象^①。斯巴达公民的唯一职业就是战争,他刚一出生起就受战争的训练。经过部族首领的检查后,病弱的孩子被抛弃,唯有健康的孩子才能得到抚养。所有的男孩都放在一所学校里面受训,一直到20岁为止。训练的目的在于使其坚强不怕痛苦,造就全心全意为国家的好战士。女孩子也受着男孩子一样的体育锻炼,目的是使她们后来所怀的孩子能从她们强壮的身体里吸取营养,从而可以茁壮成长并发育得更好。妇女们不允许流露出任何对国家不利的情感,她们可以对一个懦夫表示鄙视,而且她们所鄙视的懦夫如果就是自己的儿子的话,那么她们还会受到表扬;但如果她们新生的婴儿因为体弱而被处死,或者她们的儿子战死在疆场的话,她们都不可以表示悲伤。温泉峡之战(公元前480)虽然技术上失败了,但或许是最能表明斯巴达人的勇敢的例子。每个斯巴达人都战死在自己的岗位上。有一个叫亚里士托德姆的人认为自己病重得不能作战,就没

^① 参见希罗多德:《历史》下册,商务印书馆1985年版,第503~505页。

有上阵。当他回到斯巴达的时候,没有人理睬他。人们称他“懦夫亚里士托德姆”。一年后,他洗掉了自己的耻辱,英勇地战死在斯巴达人大获全胜的普拉提亚之战中。

首先从理论上确立德性论的是苏格拉底。道德圣人苏格拉底把美德与幸福等同起来,认为是美德而不是快乐使人幸福。只有符合美德的生活才是幸福的生活,而快乐是可有可无的。美德是什么?苏格拉底说,美德即知识。只有智者才会是有德之人,只有依知识而行为才会有幸福。有智者不会作恶,愚蠢者必然作恶,知识是行善的充分条件。节制、勇敢、智慧、正义是苏格拉底认可的主要德目。智慧不用说,其他三项都与知识有关。所谓勇敢就是关于害怕什么或不怕什么的知识,节制的德性就是能区分可以欲求的东西和不可以欲求的东西的知识,正义就是关于在何种情况下应当遵纪守法的知识。苏格拉底毕生追求的就是关于善的知识、德性的知识。苏格拉底美德即知识的命题,只讲理性在道德中的决定作用,与智者派把人的感性欲望作为道德标准是完全对立的。与智者派相反,苏格拉底从理性出发恰好要求把人的感性欲望和物质利益从道德中排除出去,要求人们自制,要求人们只关心自己的灵魂,不要追求财富和荣誉等身外之物。

苏格拉底的学生柏拉图把理念设定为永恒不变的本体,认为理念世界就是绝对真、善、美的世界,善的理念是道德的原则。他反对智者派把道德看成是满足个人的欲望和利益的思想,认为人的肉体的、感官的快乐只是暂时的,只有善的理念才是永恒的、值得追求的。一个有德的人是理性控制了情感和欲望的人。最大的幸福就是对善的理念的追求。通向理想世界的唯一纽带就是要具有理性的灵魂,灵魂的真正本质是理性。柏拉图把善分为两类:精神的或尘世的。肉体的善服从精神的善。在这个善的金字塔上,理性是统摄一切的塔峰。“善的人”、“善的国家”之所以善就是具备了最为人敬重的四种德性(正义、智慧、勇敢、节制)。柏拉图的

《理想国》把公民分为三等：神用金造成统治者，用银造成武士，用铁和铜造成生产者。统治者的美德是智慧，武士的美德是勇敢，生产者的美德是节制。公正就是三等级各安其位，各尽其职。国家的正义是三个等级的公民的和谐，个人的正义是灵魂三要素的和谐。灵魂由理性即知、激情即情、欲望即意构成。理性在灵魂中充分起作用时就称有智慧的德性；具有充足的激情时就称有勇敢的德性；欲望适当地被抑制时就是有节制的德性。理性是一个御者，意志是一匹驯马，情欲是一匹劣马。理性能很好地驾驭意志和情欲的话，灵魂就能飞升到善的世界。道德的最高境界就是使灵魂摆脱肉体，理性控制情欲。

亚里士多德对德性做了他那个时代最深刻最系统的论述。亚里士多德认为，人类的一切活动都有其目的，由于活动的目的不同，善也具有现实多样性。如果把各种目的按照层次组织起来的话，这等级层次中的最终目的就是至善，所有其他目的都服从这个最终目的。至善就是幸福，就是内在自足的最高德性。亚里士多德认为，幸福就是合于德性的现实生活。道德高尚的行为才是最大的幸福。“最优良的善德就是幸福，幸福是善德的实现，也是善德的极致。”^① 他反对把道德等同于个人的感官欲望，主张只有在理性的支配下，理性与欲望相和谐才是合乎道德的。美德乃和谐而有节制，而不是过分的行为和欲望，过与不及都是恶。“中道”原则就是道德的根本原则。他把美德分为实践的美德和理智的美德，相比于实践的美德，理智的美德是至善，是无限的绝对的幸福即“神性的幸福”。真正的幸福是遵从德性去活动的理性的思辨的生活。所以最近似神性的生活的哲学家的生活最幸福、最高尚。

从自由与独立是人的天职这一观点出发，犬儒学派把不受制于自然的最高度的独立性定为善的内容，也就是说，把最低限度的

^① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1965年版，第364页。

欲求定为善的内容。犬儒学派主张把追求普遍的善作为人生目的,人应克制一切物质享乐和感官快乐,过一种没有欲望的最简单的生活。犬儒学派是享乐的死敌。鼻祖安梯昔尼认为,贤者不靠快乐和物质而靠理性生活。真正的幸福存在于有德性的生活之中。为了成为幸福的人,只要成为一个具有美德的人就够了。而为了达到这一目的,除了苏格拉底的精神外,什么都不需要了。德性是最高的善,快乐是恶。有德性的人要忍受苦难、禁欲。安梯昔尼的弟子第欧根尼实行极端的克己主义或苦行主义。据说,他住在一只陶制的木桶里,除了一个喝水的用具外就没有其他的了。有一次他见到一个牧童用双手捧水而喝,大受启发,就干脆连这个喝水的用具也不要了。在苏格拉底那里,禁欲主义服从道德目的,但在犬儒学派那里,禁欲主义则从手段变成了目的本身。

犬儒学派发展而为斯多葛学派。“依自然(本性)而生活”是斯多葛学派伦理学的出发点。在斯多葛派那里,依照自然生活就是依照理性生活。与伊壁鸠鲁重视快乐情感相反,斯多葛派尊重理性,认为快乐和幸福毫无关系,幸福只在德性之中,德性是理性的体现。塞涅卡说:“最高的善在于理性,而不在于感觉。”完全控制了欲望和快乐情感的无情感的生活才是最理想的境界。斯多葛派坚决否定把感性快乐当成善或道德的标准,坚信理性是德性的充分必要条件。斯多葛派把德性提高到唯一真正的善的高度,把它同幸福、利益对立起来。除了德性、精神的坚定性外,斯多葛派不承认任何其他的幸福。“道德本身足以使人幸福。”^①在大宇宙中物质世界与神相比是微不足道的,在作为小宇宙的人中肉体与灵魂相比也是微不足道的。斯多葛派认为灵魂是人的本质所在,肉体是囚禁灵魂的监狱,是灵魂的沉重负担。爱比克泰德认为肉体是尘土,是服务于灵魂的一头“驴子”。安顿尼诺认为,人没有灵

① 《西方伦理学名著选辑》上卷,第229页。

魂,成了一具行尸走肉。为了保证道德的高尚,人必须超越肉体的欲望。情欲是德性的敌人,对于情欲不仅要节制而且要彻底根除。塞涅卡认为,“最高的幸福在于精神上的不动心”,“最高的幸福在于灵魂的完善”。黑格尔指出:“斯多葛派道德学的原则是精神和自身的一致。”^①

在中世纪,建立在疏远世界与否定自我原则上的修道院生活被无保留地接受为立身处世的理想。贫困、贞洁和服从这三条修道院的戒律恰恰意味着根绝自然人的三个最强烈的冲动,即对占有财产、家庭生活与名望和权力的冲动。基督教从根源上说确实是与世俗世界的一场斗争。基督教把肉体生活看成是一种牢房中的生活,要求我们厌恶世上一切使我们快乐的东西,并等待虚无世界中的虚无福利。对于虔信的基督徒来说,尘世是最可恨的东西。基督徒决不寻求和索取尘世的荣誉。只有弃绝尘世,才能冥思来世生活。地上善人的一生只是奔向天国的旅程;除了最后引人进入坚贞的德行以外,尘世间就不可能有什么有价值的东西。每个基督徒在受洗时即在出生的那天就得弃绝尘世浮华。财富是得救的道路上的不可克服的障碍。富人通常有一个过于肥大的肚子,进不了天堂的窄门。如果他想进入天堂,他就应该吃斋,以便能够挤进得救的小窗户。在基督教中禁欲被当成一种崇高的德性。基督教把贫穷与富裕截然对立起来,贫穷是一种美德,而富裕却是罪恶的象征。人的感性欲望只能算是万恶之源。

2. 近现代的德性论

近代理性主义伦理学崇尚理性力量,高扬人的道德品性,相信人类具有权衡和辨别利害关系的能力。它关注人类内在的精神追

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,商务印书馆1959年版,第35页。

求和完善,鄙视物质享受。近代理性主义伦理学把限制人的情欲的天赋的理智看成是个人道德力量的源泉。认为幸福在于按照理性的命令行事,至于感官快乐只会玷污理性。

斯宾诺莎伦理学出发点是人性自保理论。他把人的自保理论和由此而产生的情感当做道德的基础、善恶的根源。但斯宾诺莎的伦理学更是理性主义的。有人把最高的幸福理解为“资财、荣誉、感官快乐”。他认为,这是“虚幻的、无谓的”,是真正的恶。斯宾诺莎一直努力寻找一种“真正的善”的东西。什么是真正的善?至善就是这样一种东西。这种东西“一经发现和获得之后,我就可以永远享有连续的、无上的快乐”^①。这种东西在斯宾诺莎看来就是人的心灵与整个自然相一致的理性知识。他认为,财富、荣誉和感官享受不属于幸福范畴;幸福属于理性范畴。在斯宾诺莎看来,理性的完善就是幸福:“在生活中对于我们最有利益之事莫过于尽量使我们的知性和理性完善。而且人生的最高快乐或幸福即在于知性或理性之完善中”,“事物之所以善,只在于该事物能促使人们享受一种为理智所决定的心灵生活……阻碍人享受理性的生活的事物方可称为恶。”^② 他的功利主义是理性原则指导下的功利主义,区别于幸福主义范畴下的功利主义。斯宾诺莎把人的最高幸福建立在理性认识和真知识的基础上,明显地表达了他的理性主义幸福论立场。斯宾诺莎认为,最好的生活是在理性的命令下使欲望和情感得到恰到好处的满足。他把人的认识能力分为三种:感性认识、理性认识和理性的直观。理性直观是最高的,它以客观自然的本质即神为认识对象,人一旦把握了自然界或神的本质,这就是最高的自由或幸福,也是最完善的道德境界。所以,“心灵的

① 斯宾诺莎:《知性改进论》,商务印书馆1960年版,第18页。

② 《伦理学》,第228、229页。

最高德性在于知神。”^① 所以,“幸福不是德性的酬报,而是德性自身。”^② 而追求德性就是以德性自身为目的。除德性外,天地间没有更有价值、对我们更有益的东西,足以成为追求德性所欲达到的目的。罗素这样评价过斯宾诺莎:“伟大哲学家当中人格最高尚、性情最温厚可亲的。按才智讲,有些人超越了他,但是在道德方面,他是至高无上的。”^③

康德的伦理学是典型的道义论。康德认为,德性是一切幸福追求的最高条件,而幸福的追求不足以构成人类行为的价值的普遍有效标准。在康德看来,纯粹理性在实践方面的运用就在于为人类的欲求颁布道德律,善恶、义务、职责乃至全部道德观念,都是从道德律派生的。康德提出,真正道德的行为不仅在客观上要符合道德律,而且主观上应是纯粹出于对道德律本身的敬重。如果一个行为仅在客观上符合道德律的要求,但却掺入了某种好恶、欲望的动机,那就只能说这种行为是“合法的”,而不能说是“道德的”。只有纯粹因为敬重道德律而排斥任何欲念的行为才有道德价值。如果不是出于对道德律的敬重,而是出于“爱好”,就会导致道德原则被毁灭。因此,道德是根本不问行为的后果或客观效果的,这就叫“为义务而义务”。康德的超越和脱离一切现实的“为义务而义务”的道德观其矛头主要是针对当时经验派和唯物论者的功利主义和“合理利己主义”道德观的。康德反对现实人类的任何现实利益的考虑能够形成道德规律,也反对任何道德律能够体现为具体的人类现实活动。康德认为纯粹理性实践运用上的目的就是要产生一个与道德律吻合的意志即善良意志。在他看来,任何行为之所以善,只能是由于进行这行动的意志是善的,所以只有善

① 《伦理学》,第 256 页。

② 同上书,第 266 页。

③ 罗素:《西方哲学史》F卷,商务印书馆 1986 年版,第 92 页。

良意志是最高的善。康德吸收卢梭的自由思想,从人的理性得出决定道德行为的善良意志,推演出体现这意志的职责概念和道德规律,高扬了人作为道德行为的主体所固有的尊严和人格。

作为康德伦理学的维护者,费希特认为,一切人都应该是自由的,每个人的职责都在于促进一切人的自由的这种共存,这是道德规律的绝对要求。他的伦理学的出发点是作为主观东西和客观东西的同一体的完全自我或绝对自我,更简单地说就是理性存在物或理智力量。自由、独立是绝对自我的道德义务。“按照你的良心行为!”是费希特提出的绝对自我的道德命令。良心是不会错的,良心应当起最后的决断作用。谁依照权威行为,谁就是做没有良心的行为;谁要成为有德性的人,谁就必须培养独立性。如果康德的绝对命令是:为义务而义务的行动才是自由的行动,那么,费希特的绝对命令是:自由的行动才是尽义务的行动。费希特从这里出发,批判了英国和法国盛行的功利主义和幸福主义,阐明了人们的道德职责在于用精神力量驾驭感性力量,促进理性的事业,促进人类的不断自我完善。他批判爱尔维修关于道德世界由利益原则所支配、快乐和痛苦是决定人的行动的唯一准则的观点,认为全部感性世界都应该处于理性的统治之下,应该成为理性的工具,掌握在理性存在物的手中。他说:“道德规律诉诸理智力量本身。我应该自觉地按照概念去逐渐接近独立性。只有我是理智力量,只有我作为理智力量把道德规律颁布给我自己,使之成为我的行动规律或原理,才有道德规律。所以,理智力量是限定道德规律的全部存在的,而不单纯像躯体的被设定的存在那样,是限定躯体的因果性的。只有我是理智力量,只有在我是理智力量的限度内,才有道德规律。”^①

麦金泰尔是现代德性主义的代表人物。面对现代社会的道德

^① 费希特:《伦理学体系》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 218 页。

危机——没有普遍的道德准则、情感主义盛行、道德退居生活边缘，他批判了把道德诉诸欲望、情感和功利的做法，提出现代伦理学的任务在于告诉人们如何认识自己的生活目的，并为实现一种善的生活的内在目的而培植自我的道德品格和良好德性。什么是德性？他首先认为，在实践和德性之间具有不可分割的内在联系。有着内在利益的任何实践都必须把德性作为必要的成分包括进来。如果没有那些主要德性，实践内在的利益就与我们无缘。麦金泰尔说：“一种德性是一种获得性人类品质，这种德性的拥有和践行，使我们能够获得实践的内在利益，缺乏这种德性，就无从获得这些利益。”^① 其次，针对个人生活碎片化的现状，他认为要把德性与个人生活的统一性联系起来。为此，他进一步提出：“德性必定被理解为这样的品质：将不仅维持实践，使我们获得实践的内在利益，而且也将使我们能够克服我们所遭遇的伤害、危险、诱惑和涣散，从而在对相关类型的善的追求中支撑我们，并且还将把不断增长的自我认识和对善的认识充实我们。”^② 最后，他强调德性不是超历史的，而是存在于持续着的传统中。德性既是建构传统的要素，又为传统所建构。麦金泰尔德性论的实质在于：反对以个人主义为名抛弃德性传统，或把德性仅仅看成与人的内在目的毫无关联的外在规则的做法，要求重建亚里斯多德所代表的内在德性的权威。

三、幸福与德性的二律背反

幸福主义的对立面是德性主义。幸福主义与德性主义的对立贯穿于整个希腊伦理学之中，一方面是居勒尼派和伊壁鸠鲁派，另

① 麦金泰尔：《德性之后》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 241 页。

② 《德性之后》，第 277 页。

一方面柏拉图、亚里斯多德和斯多葛派。在近代也同样出现了这一对立,一方面经验主义的伦理学家,另一方面是十七、十八世纪的旧理性主义思想家和追随康德的德国哲学家。根据前者的意见,主观上的快乐感情不管是怎样产生的,都是绝对的善;根据后者的意见,理性的美德是绝对的善,而不管它是否产生快乐。

1. 幸福与德性之相对统一

幸福论伦理学和德性论伦理学的分歧并不在于要不要幸福上。其实德性论并不否定追求幸福,人人都在追求幸福,人人都有获得幸福生活的愿望。人类必然追求幸福,这是一个不争的事实。黑格尔就说:“道德意识决不能放弃幸福,决不能把幸福这个环节从它的绝对目的中排除掉。”^① 在德性论看来,幸福论的错误根本就不在追求幸福这个问题上,而在于不知道什么是幸福。显然问题的关键在于如何理解幸福。康德说:“幸福是个很不确定的概念,虽然每个人都想要得到幸福,但他从来不能确定,并且前后一致地对自己说,他所想望的到底是什么。”^②

西方伦理学很大程度上为幸福主义所统摄,不过,各种伦理学体系对幸福的理解很不一样。幸福论伦理学把幸福理解为生理快乐、感性幸福、功利欲求,把享乐与获利理解为幸福。在享乐主义者这里,谋求幸福的欲望是德性准则的推动原则。在伦理学上,费尔巴哈是一个典型的幸福论者。他从自然人性论出发,指出人的自然本质就是追求幸福,对于幸福的追求是一切有生命的生物包括人的基本的和原始的追求。“同其他一切有感觉的生物一样,人

① 《精神现象学》下卷,第127页。

② 康德:《道德形而上学原理》,上海人民出版社1985年版,第69页。

的任何一种追求也都是对于幸福的追求。”^① 从这里出发,费尔巴哈把追求幸福的欲望作为一切道德的基础,明确地说:“道德的原则是幸福。”^② 凡是与人们追求幸福相符合的就是善,凡是与人们追求幸福相违背的就是恶。“善就是肯定追求幸福的愿望,恶就是否定这种愿望”、“善就是与人对于幸福的追求相适应的东西,恶就是显然与这种追求相反的东西。”^③ 哪里有幸福,哪里就有道德,哪里没有幸福,哪里就没有道德。他还以讽刺的口吻与坚持“德性就是幸福”的伦理学家辩论道:“没有德性就没有幸福:这个话你说得很对,你是道学家,我衷心地同意你,我已经这样承认你!但是,你须注意:没有幸福就没有德性,因此,道德就归属到私人经济和国民经济的领域中来了。如果没有条件取得幸福,那就缺乏条件维持德行。……生活的基础也就是道德的基础。如果由于饥饿由于贫穷你腹内空空,那么不管在你的头脑中,在你的心中或在你的感觉中就不会有道德的基础和资料。”^④

历史上,有人把道德当成是幸福的原因,如德性论,有人把幸福当成是道德的原因,如幸福论。显然,幸福论伦理学和德性论伦理学的分歧并不在于要不要幸福上。在德性论看来,幸福论的关键在于如何理解幸福。德性论伦理学并不完全否定幸福观念。只不过与幸福论者主张幸福就是德行不同,德性论者主张德行就是幸福。在德性论者看来,幸福仅仅在它作为有德性的行为的结果时才有价值,而当幸福是通过刺激我们本性中低级的、感官的东西和压制我们较高的精神能力而获得的时候,这种幸福只能看作是卑下的。毕达哥拉斯认为,人是灵魂和肉体组成的一个和谐的整体

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,商务印书馆 1984 年版,第 536 页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,第 432 页。

③ 同上书,第 433、577 页。

④ 同上书,第 569 页。

体。人的善恶和幸福都取决于灵魂。他说：“在人身上最有力的部分是灵魂，灵魂可善可恶。人有了好的灵魂便是幸福的。”^① 康德说：“德性和幸福是被人思想为必然地结合在那对我们说来有实践作用的至善里面的。”^② 康德并不要求人们抛弃享受幸福的权利。但在至善概念中，幸福不能居主要地位，因为把幸福作为至善的最高条件是与道义论相矛盾的。只有德性才是最高的，并且在一定条件下德行也必然产生幸福，从而实现至善的完满境界。康德说：“道德乃是至上的善（作为是至善的第一条件），至于幸福则构成至善的第二要素……只有在划分了这样一种先后次序之后，至善才能成为纯粹实践理性的全部对象。”^③ 费希特尽管划分了“低级欲求”和“高级欲求”两种能力的界限，而且论证了高级欲求能力对低级欲求能力的统摄作用。但他不是简单地“只着眼于高级欲求能力”，而“单纯得到道德形而上学”。费希特所要求得到的是“把高级欲求能力和低级欲求能力综合统一起来”、把道德与功利综合统一起来的“实在的伦理学”。

幸福与德性之相对统一不仅体现在德性论者并不拒斥幸福本身，而且体现在幸福论者并不完全否定德性观念。居勒尼学派的代表不仅本身是有高度教养的人，而且把教养估价最高的东西，强调只有凭借精神教养才能获得快乐，有时甚至把精神的教养、思想的教养当成获得快乐的唯一条件。虽然他们把快乐当成道德的原则，但却指出，这只是一个对于有哲学教养的人的原则。实际上，幸福论者所理解的快乐往往既包括肉体的、感官的快乐，又包括精神的、心灵的快乐。赫拉克利特说，幸福在于追求高尚的快乐，即“精神的完善”，其中包括德行、教养特别是审美趣味：“大的

① 《古希腊罗马哲学》，第 36 页。

② 《实践理性批判》，第 116 页。

③ 同上书，122 页。

快乐来自对美的作品的瞻仰。”^① 伊壁鸠鲁学派从乐生术的角度强调不为外物所累的精神快乐。伊壁鸠鲁是从反面来判定快乐本身的,认为快乐就是身体的无痛苦和灵魂的无纷扰,而不是肉体享受的快乐。他说:“快乐的量的极限,就是一切能致使痛苦的事物的排除。”^② 他把快乐分为精神快乐和身体快乐,认为肉体快乐是低级的,精神快乐是最高的快乐和最高的幸福,肉体快乐只是达到精神快乐的手段。穆勒不仅承认快乐有量的大小,也有质的高下,感官的快乐是低级的快乐,精神的快乐是高级的快乐。这样功利就加进了德性的内容。

并且有大量的幸福论者主张,快乐不应该是极端的赤裸裸的享乐,而应是有节制的。他们绝不简单赞赏酒色之徒的庸俗的快乐。相反,他们认为享受和谐的感觉与快乐,才是有教养的表现。赫拉克利特就强调,快乐要适可而止,而且不要满足于这种快乐。他说:“节制使快乐增加并使享受更加强。”^③ 著名的快乐主义者阿里斯提卜一生追求快乐,但是非常理智,小心谨慎。因为他相信,如果不理智和谨慎,就会有更大的灾祸从暂时的快乐中产生出来。居勒尼学派晚期代表德奥多罗就认为,快乐是属于理智的,幸福必须用理智去享受,用心思、思虑去寻求。人们是依靠理智和正义才知道要在哪里寻找快乐。伊壁鸠鲁把欲望分为三种:一是自然的和必要的。这是为维持生命和保持健康所必须的一些物质快乐,如吃。二是自然的而不必要的。如过度的享受。三是非自然又非必要的欲望,如权力欲、荣誉。他主张,对第三种不能屈服,对第二种只能偶尔享受,第一种才是应该追求的。因此,他劝人把欲望保持在“自然的限度里”,约束在“自足”的范围内。伊壁鸠鲁说:

① 《古希腊罗马哲学》,第 115 页。

② 同上书,第 368 页。

③ 同上书,第 116 页。

“当我们说快乐是一个主要的善时,我们并不是指放荡者的快乐或肉体享受的快乐……不断地饮酒取乐,享受童子与妇人的欢乐,或享用有鱼的盛筵,以及其他的珍馐美饌,都不能使生活愉快。”^① 梅特里也认为,极度地享乐是坟墓。他说:“官能的快乐如果不善加节制,便丧失它的全部活力,不再成为快乐”、“饮食有节制是一切美德的根源,就像无节制是一切罪恶的根源。”^② 幸福论者霍尔巴赫也指出:“要谨慎、节制、清廉,因为纵欲、放肆和无度将会摧毁你的生命并使你成为可鄙的人。”^③ 可见,许多幸福主义伦理学家都力图使享乐主义变成合理的享乐主义,即合乎理性的享乐主义。

人人都追求美德,这是一个不能回避的现实。但幸福论者从幸福的角度看德性,并把德性与幸福的关系看作是目的与手段的关系。德性如智慧、公正、节制、勇敢等不是与幸福无关的东西,而是求快乐的工具。幸福是人生的最高目的,德性从属于人生的最高目的,不过是达到幸福的手段。德性之所以有价值,只是因为它给人以幸福。德性之所以为人们所遵从,只是因为它能确保人们获得快乐。霍尔巴赫说:“德行,对所有的人来说,乃是达到幸福的最可靠的道路。”^④ 德性假使不能给人以快乐就没有任何价值。穆勒表示,功利主义并不否定人们追求美德,而且主张美德是应该欲求的。但穆勒强调,幸福是人类行动的唯一的目的,美德之所以为人们所欲求,是因为美德是达到幸福的工具和手段。作为工具和手段,与其他工具和手段一样,美德本无重要之处。但美德一旦与其所追求的目的即幸福相联系,那么美德就成为不可缺少的东西了。所以,“这种作为手段的东西,与它的目的结合起来,其本身

① 《古希腊罗马哲学》,第 369 页。

② 《人是机器》,第 4 页、第 60 页。

③ 《自然的体系》下卷,第 339 页。

④ 同上书,第 288 页。

就成为可欲求的,而且人还是极其热烈地欲求它。”^① 美德由于与幸福相联,人们只要想到美德,就会想到由此而来的幸福,美德的价值也就成了幸福的一部分。他说:“实际上,除了幸福,别无可追求的……所有为美德而求美德的人,他们之所以追求美德……同一个人因得到一定程度的美德而觉得快乐,也因不能多得一些而觉得痛苦。如果这种美德不使他快乐,那种美德不使他痛苦,那么,他就不会爱好或追求美德了。”^② 可见,人们追求美德最终是为了一个最后的目的——追求幸福。因为人类在心理上或天性上都不欲求不属于幸福的东西,也不欲求不能达到幸福的手段。

2. 幸福与德性之对立

现实中德性和幸福有时是背离的,有德之人往往得不到幸福,而缺德者却有不少人有高官厚禄。幸福与德性之间没有绝对的同一性。如果我们要满足衣食等生物逻辑,那么势必牺牲道德或理想,放弃道德的领土;如果我们要维持道德或理想,那么势必因难以满足衣食等生物逻辑的要求而难以生存。幸福与德性的对立根本上源于人性中感性和理性的对立,即自然性与自由性的对立。前者使人保持现状,使人处于形而下的物质界,后者使人处于形而上的精神界,为人创造前所未有的新生活。物质的惰性力抵抗着自由的创造,而自由的创造又注定要打破物质的惰性。没有人能置身于这两种力量的斗争之外。在人性中,感性与理性、自然性与自由性多么对立,那么,在伦理学中,幸福与德性就有多么对立。

人与动物虽然生活在同一个世界,但人的生活世界却是完全不同于动物的自然世界的。人并不生活在一个铁板事实的世界

① 《西方伦理学名著选辑》下卷,第265页。

② 同上书,第267页。

中,而是生活在想象的激情中,生活在希望与梦境中。人与动物的这种区别就是事实与理想、现实性与可能性的区别。人的生活世界之根本特点在于,他总是生活在理想的世界,总是向着可能性行进,而不像动物那样只能被动地接受直接给予的事实,从而不能超越现实性的规定。如果人被限定在他的生物需要和实际利益的范围内,就会找不到通向理想世界的道路。而德性观念的诞生有力地证明人有一个建设理想世界的力量。殷海光说:“人类的社会文化的生活非设准道德不可。如果人类的社会文化的生活没有道德,那么势必归于萎废,甚至归于崩解。人类的社会文化生活,小无道德则小乱,大无道德则大乱,全无道德则全乱。”^① 康德认为,人固然是有感性感欲的动物,但人与动物的区别在于人有理性,正是理性保证人不完全顺从感性欲望的驱使而与动物同流合污。人的幸福与动物的求生愿望没有根本区别,只是一种生物反应。如果人仅仅是一个感性存在物,只追求感性的幸福,那人与动物就没有区别。人作为感性存在者,要追求物质利益,追求幸福;人作为理性存在者,只追求德行。如果从不同领域去看人,德行与幸福没有矛盾,然而人却是双重存在的统一,人既追求幸福又要有德行,这就陷入了实践理性的二律背反。最高的道德境界——至善,必须是德行和幸福的结合,但这种结合在现实中永远无法达到。德行与幸福的结合只有在超感性的道德世界中才可能,在现实感性世界无法解决的矛盾,在本体的道德世界中可以解决。因为实践理性高于理论理性。思想比感官更高贵,而思想的对象比感官知觉的对象更真实。认为对幸福的追求就能产生德性意识,这是绝对虚妄的。这里的谬误在于把本属于超感性的本体范围里的德行看成是感性世界范围里的东西。

幸福论者边沁说,在任何既定条件下,当我们必须在两种行为

^① 殷海光:《中国文化的展望》,中国和平出版社 1988 年版,第 539 页。

或政策之间进行选择时,永远应该选择可以产生最大数量的最大幸福的行为或政策——可以导致最大可能数量的幸福和最小可能数量的痛苦的行为或政策。边沁认为,由我们的趋乐避苦心理所支配的对幸福的追求与对最大多数人的最大幸福的追求是完全一致的。如果某人以边沁的精神提出,我们应在对自身将来快乐或幸福的期望的指导下进行选择,那么恰当的反驳是:“应用哪种快乐、什么幸福来指导?”因为有那么多可令我们享受的行为,那么多通过不同方式都可以达到的幸福。幸福论者从人的苦乐感觉引出道德,因而道德原则没有必然性,它以人的自爱自利和个人欲望为根据,所以是主观的,缺乏公共性,没有普遍有效性。幸福原则是偶然的,不能以此为基础引申出统一的道德命令。这就是霍尔巴赫所说的:“幸福对于任何人不能都是一样;同样的快乐不可能使各式各样被形成了的或改变了的人受到同样的感动。无疑地,这就是为什么大多数道德学家,对于幸福究竟在于何处以及如何去获得它这些问题,很少取得一致的原因所在。”^① 如果硬要根据经验事实来确定道德原则,那就会破坏道德原则的纯粹性。不同的快乐和幸福在很大程度上是不可通约的:不存在任何可用来衡量它的质量和数量的尺度。因此诉诸快乐标准并不能告诉我们究竟是去喝饮料还是去游泳,诉诸幸福标准也不能作出当修女还是当战士的决定。考虑到快乐和幸福的多样性特征,“最大多数人的最大幸福”这一观念不具有任何明确内容。显然幸福论者取消了德性,却又不能给向往崇高生活的人们指明一条超越之路。

幸福论伦理学的问题在于把“可欲的”和“值得欲求的”看成一回事,这就混淆了事实判断和价值判断。幸福论的逻辑是善是值得想望的,而要知道什么是值得想望的,就要知道什么是可以想望的,要知道什么是可以想望的,就只有去发现什么是人们实际所想

^① 《自然的体系》上卷,第122页。

望的,人们实际上所想望的是幸福,因此,幸福是值得想望的,是善,幸福是唯一值得想望的,所以是唯一的善。然而,实际想望的既可能是好的,也可能是坏的;可以想望的既可能是实际可以想望的,也可能是应该可以想望的。而实际想望的不一定是可以想望的。正如摩尔所说:“事实上,‘值得想望的’并不像‘可见的’意味着‘能见的’一样,意味着‘能想望的’。值得想望的东西仅仅意味着应当想望或者该想望的事物。”^① 值得想望的就是应该可以想望的,而实际想望的不一定是可以想望的,因此实际想望的不一定是值得想望的。如果把值得想望的和实际想望的视为同一,也就谈不上更好的和更高贵的想望对象。认识到这种区别,那么,无论我们怎样证明幸福实际上为人们所想望,最多不过是描述了一种心理学事实,而不能说明它是应该想望的,进而不能说明它是善的。幸福论告诉我们的是:我们正在做什么,但我们想知道的是我们应该做什么。如果有理由把“事实上”的东西当作“应当的”东西即“善的”东西加以追求和赞美。那么,区分善恶的任务就没有了,伦理学也就无事可做了。

历史上德性论与幸福论的对立是根本的。德性论坚持的是重义轻利原则,即重道德价值轻物质价值。准确地说,是以义为利,认为义及其实现本身就包含利,只要循义而行即可得利。其特点在于:把道德看作是与人们物质利益无关的东西,物质利益实际上从未获得其应有的独立地位。幸福论则奉行重利轻义原则,不是把道德看成人类自身完善的一种方式,而是仅仅当作实现个人利益的工具。认为道德价值不存在于主观领域,只存在于客观事实之中,存在于行为的效果之中。无论动机道德与否,只要达到功利的目的就是道德的。幸福论直接把现代社会引向了物质主义。所谓物质主义就是以物质财富的增长为惟一的出发点和归宿,它规

^① 《伦理学原理》,第74页。

定着社会的各个领域。物质主义把物质作为估价一切问题的“度量衡”，物质俨然成了新的救世主。物质的极大丰富和精神的高度空虚是功利主义带给人类的尴尬结局。在“最大多数人的最大幸福”口号的感召下，物质财富获得空前增长，但同时人类从此也就打破了自在生命的完整，成为物质的寄生虫，跌落到物质主义的深渊。人若时时念着物，追求物，就会不知不觉地陷入物的陷阱，成为物质世界的奴役，精神生活就会从内部腐乱，人生之理想境界也就不再存在了。在幸福主义那里，及时行乐就是最聪明不过的了，德性只是一个空洞的梦。然而，人不能仅仅停留于功利追求和感性幸福。单纯追求财富不应该是人类最终的命运。如果快乐就是一切，那么美德就会在这种对此世事物的疯狂追逐中被窒息。马克思说过：“对于不希望把自己当愚民看待的无产阶级来说，勇敢、自尊、自豪感和独立性比面包还重要。”^① 幸福如果说也可以算是一种道德原则的话，那至多只能算是世俗的，问题在于道德恰好是超世俗的。就此而言，幸福论也许是讲道德的伦理学中最不讲道德的。

因为世俗生活的游戏的背后是生命意义的萎缩和终极关怀的丧失。世俗生活的浅薄从根本上制约了精神超越的深度，泯灭了人生价值的主题，使人类精神难以找到安身立命之所。人有两个生活空间，物质的和精神的。而人优越于动物，在于人有精神、德性和文化，在于人不甘于做物质的奴隶。没有道德的维系，我们的世界难免成为“率兽食人”的世界。因为正是道德使人成为一个有责任感和良心的存在物。谈人如果不谈道德，就等于把人降低到了“零点”，人将不成其为人。有了德性，人便超越自己的物质有限性而进达精神的无限，实现有限与无限的历史跨越。精神的生存空间和内向的发展维度是人与其他动物区别的唯一所在，是人的

^① 《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第218页。

神性的唯一所在；物欲外求的无节制发展必将导致精神生存空间和内向发展维度的消失，人的神性的消失，人作为物种的最终消失。精神是生命的花朵。德性是神圣的、崇高的，对于崇高而神圣的德性来说，世俗生活是无足轻重的。在一个完美的时代，不应该是人的外在的物质财富，而应该是人的内在的精神财富才有资格充当最高的标准和原则。只有卸下世俗的重负，崇高的神性才能重返，精神的崇拜才能重建，人才能上升到无限的生命层次。这样，我们才能走上道德之路。就此而言，伦理学必须从道德出发，这是伦理学的前提。精神不仅不能忽视而且必须置于比物质更高的地位。幸福主义伦理学以个人感觉作为道德的标准，而各个人的感觉又是不同的，所以结果必然是没有什么客观标准。既然我的感觉是道德的标准，只要我感觉这个行为是合乎道德的，那么即使是罪恶也可以变成德行了。这样的伦理学很可能以道德上的相对主义为罪恶开路和作辩护。

第三章

个人至上与社会正义：道德的目标

向往自由的西方人很容易走向个人主义,问题在于当人们一味强调个人独立、个人自由、个人幸福的时候,必然牺牲他人的权利,并使社会陷入无序。在道德目标上,究竟是牺牲个人以达到社会的平等还是容忍不正义的存在而维护个人的自由权利?这是西方伦理学面临的一个巨大难题。总体上看,西方伦理学在道德目标上既强调保护个人权利,又重视寻求社会正义。认为个体与整体并不绝对对立,发展个体权益并不意味牺牲整体利益,而维护整体利益也不以牺牲个人权益为前提。

一、古代：个人意识的觉醒与社会和谐的期盼

1. 古代的个体原则

在荷马时代,“自我”、“自主”、“个体”等观念就已经很流行。不过,在那时,个体意识主要体现在神话传说中,还是自发的、朦胧的。希腊神话中的诸神各自具有鲜明的个性,他们过着自由自在、

逍遥超脱、充满人性的生活。神话赋予每个神灵以独特的人性,同时还竭力地渲染和赞美了所赋予的个性,从而激发人们追求和向往个性的生活。黑格尔曾经断言,希腊的性格是美的个性。

从实践的角度看,人类从能够在一定程度上摆脱对自然的依赖性,建立对自然的独立性之日起,便逐渐确立起个体意识和自我意识。个体原则在普罗泰戈拉中第一次获得了理论的表达。普罗泰戈拉把感性的个性的人即人的感官作为判断一切事物的出发点,在古希腊第一个提出关于人的哲学命题:“人是万物的尺度,是存在的事物存在的尺度,也是不存在的事物不存在的尺度。”^① 普罗泰戈拉的这一在哲学史上为人首次争得一席之地的“伟大的命题”(黑格尔语)可能的伦理含义是:道德的善恶不在于神或君,而在于个人的评判。因此,道德的目标指向个人。

德谟克利特的原子论从自然哲学上论证了个体性原则是宇宙万物的普遍原则:既然世间万物都是由不可入的单个原子所构成,那么人类社会也是由不可重复的独立个人(公民)而组合起来,在这种组合中每个公民都拥有个体独立性。在他那里,每个原子的最基本的规定即是“不可规定”表达的是每个公民私有财产的不可侵犯性,以及由此而来的人格绝对性。因此,道德的理想应该是追求个人的独立。

在苏格拉底、柏拉图和亚里斯多德那里,“人是尺度”是就“人是理性的动物”,能给人自己提供一种普遍的内容而言的。他们将人理解为理性的动物实际上是将人从作为自然哲学的物质结构提升到了精神性的高度。苏格拉底从伦理学的立场深入到个体意识的理性和价值内核,向一切人提出了“认识你自己”的哲学课题,首次建立起哲学上的自我意识观念。柏拉图主张只有理念世界才是唯一真实的世界,而在理念世界的等级中,善又是至高无上的理

① 《古希腊罗马哲学》,第138页。

念,是其他理念追求的目标,是宇宙的最高目的。这就突出了人特别是人的道德的意义。亚里斯多德认为,宇宙中存在着一个最高的形式,即原始动因,这原始动因就是神,即善。而“善”或“神”就是自我思维的理性,是“纯粹的思想”。这样理性、思想的自我就成了整个世界的最后动因。所以罗斯说:“亚里斯多德的道德体系主要是以自我为中心。”^①

希腊化时期,西方伦理学把目光普遍地投向自身,把对宗教和国家的热情转向个人生活,把关注的焦点从外在的现实转向内在的善(自身幸福)。

伊壁鸠鲁从哲学上通过假设原子不由自主地偏离直线而论证了人的活动的自主性。对于伊壁鸠鲁来说,快乐首先是人的自主性的直接证明。在很大程度上,可以说伊壁鸠鲁的伦理学就是要论证人类个体本身就是目的,论证个人是不依赖于任何外在的东西的,论证个人的真正幸福和最高意义就在于这个同内心的宁静同一的独立性、平静、不动心。

在中世纪,经院哲学歪曲地利用天文学上托勒密的地心说,“论证”了人在宇宙的特殊地位。托勒密地心说认为,地球是宇宙的中心。而中世纪神学认为,是上帝造了人,并且上帝还特意安排人居住在宇宙的中心。地球上的万事万物都是上帝为了人而设计的。这无疑是说,人是宇宙的中心。既然上帝万能,那么上帝把人置于地球并作为宇宙的中心当然就是不能怀疑的。就这样,一个神本主义的宗教学说不自觉地认可了一种人本主义。这也许不是中世纪神学家们的本意,这甚至出乎他们的意料,但不管怎样,他们却从一个侧面确实实地帮助人们提高了对人自己的信心。并且中世纪虽然将一切个体的灵魂统一为没有部分的精神实体——圣灵,表面上打破了单个人外在的独立不倚性,但每个

^① 罗斯:《亚里斯多德》,商务印书馆1997年版,第253页。

人的灵魂在尘世生活中相对于别的灵魂仍是独立不倚的,它独自面对上帝。

但毕竟这是一种神秘主义的论证方式。所以,在中世纪,人类的自我意识一直是在一层厚厚的纱幕之下,处于睡眠或者半醒状态。只是到了文艺复兴时期,这层纱幕才真正烟消云散,人才真正成了有自由精神的个体。人完全可以凭自由意志行事,想做什么就做什么。自由享乐自由发展的生活就是最道德的生活。文艺复兴时期对个体意识的确证采取的是文艺的方式。但丁的作品强调了人对自然万物的优越性,洋溢着个人的力量。拉伯雷的《巨人传》指出,世界上最愚蠢的莫过于按照修道院的钟声来规定人的作息时间,规定人该做什么不该做什么。他主张,人应当过自由幸福的尘世生活,应该有自己的生活方式。皮科著名的《论人的尊严》,认为人是世界的中心,人是万物中最有价值和尊严的,人的真正本性在于人自身的自由意志。《论人的尊严》以上帝造人的寓言表明,人与自然物之不同在于上帝给了人自由,使他既可以行善,也可以作恶。

伦理学如果只认可个人的自由和独立,那么一个人的自由很容易构成对另一个人的自由的侵害,并最终使个人的自由变得不可靠,导致社会的不谐和。为此,西方伦理学从古希腊起便发展出来一种和谐的理想,作为对当时发展出来的个体意识的补充和调整。

2. 古代和谐理想

和谐有序、比例匀称是一种最深刻的希腊信仰。理性的希腊人特别知道几何学式的和谐的意义。所以,在艺术上他们主张美是和谐,黄金分割法就是希腊艺术自觉遵守的法则。希腊的建筑和雕塑充分展示了人体和物体结构的静态的数学比例与和谐的数量关系,以至数学成为了希腊艺术的语法,希腊艺术成为了几何学的无声的讲述。希腊的庙堂圣殿作为希腊文化生活的中心,追求

匀称、整齐、凝重、静穆,象征了古代西方这种形式严整的和谐观。埃斯库罗斯的基本道德观念是“不要专横,不要放肆,而取中庸”。西方历史上,毕达哥拉斯从数学的角度最早提出这种和谐理想,以后这种和谐理想被苏格拉底、柏拉图、亚里斯多德、西塞罗等人从美学的角度加以发挥。

与此相应,古代伦理学家在伦理学上也主张美德是和谐。这种和谐理想从肯定意义上看体现为追求情感的适度和行为的适度;从否定的意义上看体现为反对情感的过度和行为的过度。从政治伦理的角度看这种和谐理想表现为在个人与城邦之间,强调个人不是城邦的对立面,而是城邦的一部分,个人应当服从城邦的利益。人似乎天生就是一个政治动物,这就是说人不能单独地存在,总是生活在一定的城邦中。从时间上说,城邦后于或起源于个人;但从本性上说,城邦却先于或优于个人。因为个人只是城邦的组成部分,个人的需要只有在城邦这个整体中才能得到满足,离开了城邦这个整体,他就不成其为人。在希腊,个人自由是靠着对城邦的忠诚而得到保证的。城邦和公民这两个概念,不仅在词源上有着密切的联系,而且在希腊的现实社会生活中也是不可分割的。公民作为城邦的组建者,既享有治理城邦的权利,如直接参与城邦事务,也承担着保卫城邦和服从城邦法律的义务。

希腊历史的关键是城邦。城邦是一种规模有限、独立自主并得到其公民的最高忠诚的共同体。城邦这个概念以及从它之中衍生出来的另一些概念如公民、政治生活等,构成了希腊城邦政治生活中最重要的东西。城邦时代的希腊人对公共生活的关注程度、对政治生活的参与意识是任何一个其他民族都无法比拟的。公民不视城邦为外在的约束,而是视之为自己价值实现的场所。公民为城邦工作就是为自己工作。公民的主要生活形式是政治的,是环绕着自己的国家的种种决策而进行的。他们的私人生活是第二位的、不重要的、非本质的。公民对城邦的认同的最高体现是他们

为了国家的利益与荣耀会英勇奋战,不惜献出生命。国家对于英勇战死的公民也报以很高荣誉,奉为民族英雄,并抚养其子女。在苏格拉底一生中,他尽了一个雅典公民所有的保卫祖国的责任。他参加了他的时代所遭逢到的伯罗奔尼撒战争的三次战役。在这几次战役中,他不仅获得了勇敢战士的荣誉,而且最漂亮不过的是他还获得了拯救其他公民生命的功绩。希腊人和罗马人把参与国家事务看作是人的最高和最重要的义务。谈及雅典人的城邦生活,丹纳指出:“公共事务与战争便是公民的职责。他必须懂得政治,会打仗;其余的事在他眼里都无足轻重;他认为一个自由人应当把全部心思放在那两件事上。”^①

在荷马史诗中团体与个人是一体的。荷马十分推崇家庭、部族和友谊的价值。家庭是整个伦理生活的关键所在。荷马时期的个人必然生活于一定的社会团体之中,与一定的社会角色合一。近代人所害怕的那种与社会角色合一,所追求的个体存在,在英雄时代毫无社会基础因而是毫无意义的观念。在那个年代,人的价值在于实现自己的社会角色,发挥自己特有的社会功能。一个人的价值和意义存在于这种社会功能和社会肯定之中。如果一个人被剥夺了社会功能或社会荣誉,他就什么也不是。

古代雅典最伟大的政治家伯里克利认为,民主制的城邦国家是每个公民的自由和幸福的保证,是个人勇敢、高尚和光荣的源泉。在伯里克利看来,雅典民主制是希腊最好的政治制度,它能使个人的才能和自由得到最好的发展。因此公民关心城邦的政治,为国家尽义务,这是一种美德。伯里克利曾经指出:“在我们这里,每一个人所关心的,不仅是他自己的事务,而且也关心国家的事务:就是那些最忙于他们自己事务的人,对于一般政治也是很熟悉的——这是我们的特点:一个不关心政治的人,我们不说他是一个

^① 丹纳:《艺术哲学》,人民文学出版社1963年版,第41页。

注意自己事务的人,而说他根本没有事务。”^①

阿那克西曼德认为,宇宙的每种元素都永远在企图扩大自己的“领土”,打破原有的和谐状态。然而宇宙中也有一种必然性或自然律永远校正着这种被破坏了平衡,以恢复原有的和谐状态;例如只要有了火,就会有灰烬,而灰烬就是土。所以,世界上的事物(火、土和水)不能逾越永恒固定的界限,都保持着一定的比例。

毕达哥拉斯认为,天体的运动是为一定数量的比例关系所构成的“和谐”支配的。整个宇宙就像一个和谐的大合唱,彼此都按照一定数的比例协调一致地动作着。毕达哥拉斯视宇宙的基本结构是在数量的比例中表示出来的音乐式的和谐,宇宙本体是一种合乎数学形体的理想图形。既然宇宙的真实图景就是和谐,因此,毕达哥拉斯说:“美德乃是一种和谐,正如健康、全善和神一样。所以一切都是和谐的。友谊就是一种和谐的平等。”^②

在个人的发展和国家的利益之间,德谟克利特认为:“国家的利益应该放在超乎一切之上的地位上,以使国家能治理得很好。不应该让争吵过度以至失去公道,也不应该让暴力损害公共的善。”^③ 国家是最可靠的庇护所。只要国家治理好,个人就有了一切。国家安全,个人就安全;如果国家被破坏,一切都将毁灭,个人也就无从谈起。

柏拉图在《理想国》中一方面把国家理解为一个较大范围的人的存在,而一个完善的人的生活是一个自在的目的,但同时也把个人理解为一个部分,因而是一个国家的生命的手段。个人和国家的关系是一种手段与目的的关系。国家居于首位,国家不是个人存在的简单的外在条件,而是尘世存在的唯一的道德组织形式。

① 修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,商务印书馆 1978 年版,第 132 页。

② 《古希腊罗马哲学》,第 36 页。

③ 同上书,第 120 页。

而个人只是作为抽象的个人而成为好公民,个人应该遵循的不是个人自身的利益,而是国家的利益,个人不可避免地表现出牺牲精神。在柏拉图看来,个人善的追求和实现最终必须诉诸于城邦的共同善,社会正义是首要的善。柏拉图认为个体的自由只有通过国家这一有机体才能获得存在。个人必须以国家为他活动的范围和领域,并消融其自身在国家之中。国家的基本精神在于从各个方面使固定了的个性消溶于共性之中,把所有的人仅仅当作一般人。所以,柏拉图的《理想国》只考虑到什么样的国家组织是最好的,而不考虑什么样的个体性是最好的;不求说明什么是良好的人,而求清楚地描述一个良好的社会。柏拉图的理想国的国家模型的最主要特征就是完全排除自由和个性,像个兵营。在理想国,没有家庭,没有任何个人的东西,没有自己的孩子,大家住在一起,具有共同的苦与乐。在理想国,统治者决定一切,他们是国家的大脑,哲学家所以能够而且应该成为统治者,是因为他们能够看到理想的境界,能够洞察个人与国家的统一,能够把无际的和谐带入国家之中。黑格尔分析道:“柏拉图所关心的是他的共和国,所关心的是一个理想的国家,至于那个个人只不过是手段而已;他和这样一个人建立关系,只想通过他来实现自己的理想国,那个个人乃是无足重轻的。”^①

在伦理学中,亚里士多德把和谐理想改造成为中道原则。在亚里士多德看来,中道是善的极峰。从中道观出发,一方面,亚里士多德似乎认为国家仅仅附属于个人的道德生活,国家的善的生活仅仅存在于其公民的善的生活中。正是在这个意义上,黑格尔指出,在亚里士多德那里“只有一个人,他的目标就是把这个人的人格培养和发展起来”^②。但另一方面,亚里士多德认为,个人

① 《哲学史讲演录》第2卷,第273页。

② 同上。

的完善是伦理学的对象,城邦的善是作为“最高主宰的科学、最有权威的科学”政治学的对象。正像伦理学从属于政治学一样,在个人的善与城邦的善之间“获得和保持城邦的善显然更为重要,更为完满。一个人获得善不过是受到夸奖,一个城邦获得善却要名扬四海,更为神圣”^①。亚里士多德认为,人类按照其自然本性是趋向于城邦生活的动物,人天生是“一个政治动物”^②。这就是说,个人不能单独存在,个人只是城邦国家的组成部分,个人的需要只有在城邦国家中才能得到满足。因此个体对城邦有不可推卸的义务,这种义务在两种德性上得到实现。这就是公正和友谊。尽管从时间上说,城邦国家后于或起源于个人和家庭;但从本性上说,城邦国家先于或优于个人或家庭。

中世纪,道德的和谐理想采取了仁爱方式来说明。仁爱是基督教伦理思想的主要原则。基督教把仁爱原则延伸到全人类包括仇人,成为一种泛爱主义。在基督教伦理学看来,只有不仅爱那些爱自己的人而且还能爱仇恨自己的人,才能称得上道德高尚。最高尚的是甚至对你的敌人也行善。福音书任何地方都不讲我们应当维护我们自己的权利,而是常常警告我们不要去审判,不要诉诸法律,不要去复仇,而要宽恕别人对我们的侵害并爱我们的敌人,爱对你犯下罪孽的人,像爱你的兄弟那样去爱他,而且要诚心诚意地宽恕他并且以德报怨。去爱你的邻人,怜悯他们的不幸,去解除饥饿和穷困,去看望被遗弃者,甚至对那些憎恨你的人报以善意,这就是耶稣为他的门徒所确立的并且自己终生实行的理想。对这些德性的遵循是一种对那些造成这种不幸的人的强烈的愤怒,或者至少是对它的坚决的反对,反对那些敲诈勒索孤儿寡妇的不义和自私的主子。充满同情心的博爱是耶稣宣传的主要德性,而自

① 《尼各马科伦理学》,第2页。

② 亚里斯多德:《政治学》,商务印书馆1965年版,第1页。

视善良实则冷酷是他猛烈攻击的主要邪恶。基督教的博爱是我自我否定而不是自我享受,基督教的博爱并非来自那种通过帮助别人而快乐地感到自我优越的自然冲动,基督教的怜悯考虑的是他人的需要,是通过牺牲自己来帮助他人,施与的对象是同自己毫无血缘关系的陌生人,而不一定是亲戚、子民和同胞。显然,宣扬爱的原则就意味着承认人们在追求应有的和幸福的生活方面是平等的,在道德上是平等的。基督教道德则获得了全人类的形式:人是世界公民的思想。

阿奎那从亚里士多德“人天生是社会的和政治的动物”的命题出发,讨论了个人与社会的关系。他认为人是社会的动物,个人必须依靠社会而生活,因为个人生存所必须的物质条件是社会提供的;人的精神幸福也需要得到社会和别人的关怀,他的工作也需要得到别人的肯定和赞扬。既然人是社会的动物,他就必须以整个社会的福利为行为准则,而不能只考虑个人利益。个人利益各不相同,把社会团结在一起的是公共幸福,如果没有公共幸福,这种社会就非解体不可。因此,要治理好一个国家,就必须首先关心公共幸福,个人幸福必须从属于公共福利,不能作为最后目的。“如果一个自由人的社会是在为公众谋幸福的统治者的治理之下,这种政治就是正义的,是适合于自由人的。相反地,如果那个社会的一切设施是服从于统治者的私人利益而不是服从于公共利益,这就是政治上的倒行逆施,也就不再是正义的了。”^① 社会的公共的幸福才是德性和善的标准:既然所有的人都是城市的一部分,他们不适应公共福利就不能具有真正良好的品德。正如尘世幸福是通向天堂的手段一样,个人幸福也是通向社会幸福的手段。阿奎那认为:“社会的利益大于个人的利益,并且更为神圣。”^②

① 《阿奎那政治著作选》,商务印书馆 1963 年版,第 46 页。

② 《阿奎那政治著作选》,第 70 页。

尽管柏拉图认为个人和集体的关系是一种手段与目的的关系,然而他又强调个人作为手段,同时又是目的的一部分,因为整体仅仅在个人的总和中存在。在强调公共幸福高于个人幸福时,阿奎那并不否认个人利益。而是认为虽然个人幸福与公共幸福在数量上和本质上都不同,但在坚持公共幸福的前提下还应满足个人幸福,处理好个人幸福与公共幸福之间的关系。智者甚至认为,个人高于城邦,没有个人的善就没有社会的善,脱离个人就没有社会。不过,总体上,古代伦理学在处理个人与社会关系时,更注重社会而不是个人。古希腊的四种基本德性(智慧、勇敢、正义和节制)都与国家相联,本质上都是公民德性。希腊神话所称赞的英雄大都具有以天下为己任、为人类谋幸福的远大抱负。至少希腊伦理思想直到亚里士多德的时代为止,一直为希腊人对城邦的宗教热诚与爱国热诚所支配;它的伦理体系有着很大的政治成分在内。以后才慢慢产生出一种更为个人化的、更缺少社会性的伦理。如到了斯多葛派那里,有德的生活乃是一种灵魂对上帝的关系,而不是公民对国家的关系,是非政治性的。伊壁鸠鲁认为,社会只是为了获得自己的利益才必要,国家只是为了谋求个人的安全而存在。他进而认为,如能够避免社会的烦累,又能获得足够的安全,才是最理想的事。

二、近代:个人利益的占有与社会利益的维护

1. 个人利益至上

近代科学的发展极大地增强了人类征服和改造自然的能力,也使得人的本体地位日益突出。就是在这种状况下,近代哲学走向了以弘扬人的价值为中心的主体主义。这种主体主义体现为唯

理论的理性万能论,经验论的“存在就是被感知”。笛卡尔把自我意识规定为一切意义和价值的源泉。这个自我相当于中世纪的上帝,它像上帝一般自立根基,不需证明,具有绝对自由。莱布尼茨认为,世界上的一切事物都是由客观的精神实体“单子”构成的。每个单子都自成一个小宇宙,各个单子彼此孤立存在。莱布尼茨的无窗单子说使主体的自由达到暂时的顶点。费希特把主体主义带到了一个新极端。在费希特看来,自我是最高的绝对的东西,能创造一切、产生一切。康德的“人是世界的终极目的”,黑格尔的“绝对精神”都是主体主义的典型表现。近代伦理学在这种哲学背景下基本上都从自然人性论出发,认为人总是做使自己快乐的事,或做于自己有利的事,走向了个人利益至上的道德立场。他们强调,利己是人的本性,把对个人利益的追求看作是人的自然权利,充分肯定追求个人利益的天然合理性和正当性。因此,是否对自己有利是判断一切的根本标准。不仅如此,由于追求个人利益并因而获得个人利益是有助于产生快乐的,而且是产生快乐的主要途径,因此,追求个人利益也就应该成为人们行为遵循的根本原则。

近代英国伦理学的特点是从道德上确认经验个体满足自己利益需求的权利,并因此走向道德上的利己主义。霍布斯的伦理学相信人是自私的和自爱的,只追求自己的感官快乐,而逃避自己的感官痛苦。自我保存既是自然的正常秩序,也是道德的正常秩序。当一个人仅仅追求他自己的利益时,他所做的是正当的,这是道德的全部要求。孟德威尔《蜜蜂寓言》继承并捍卫了霍布斯的利己主义,认为人的各种意向和欲望都是出于自爱自利的本性,即使人们做了好事,但动机也是出于人的利己本性。一切美德都出于人的自爱自利的利己本性,道德的德性只能是自私心的变化形式。自私心的概念不是别的,就是自我保全,就是个人为取得私利所进行的斗争,就是反对与他相对立的他人利益的斗争。他的伦理学说

的最大特点就是把个人的现实的自私心看成最真实的,而把利他主义道德看成是社会生活的幻想。孟德维尔在《蜜蜂寓言》中指出:人类社会好比一个蜜蜂的蜂巢,被利己心所驱赶的每个人,就好比是为了自己追求私利而活动的蜜蜂。但尽管每个蜜蜂都在追逐自己的私利,而结果却产生了一个“繁荣昌盛”的蜂巢。同样,在人类社会,只有在每个人都不择手段地追求自己利益时,社会才能繁荣昌盛。洛克的道德学说从对人的理解出发,把人看成是一个感性的存在物,认为人的本性总是逃避使人身心痛苦的事物,追求使人身心快乐的事物,而且追求个人最大的快乐。任何人在行为上必定总是完全被追求个人幸福或快乐的欲望所驱使。近代英国功利主义伦理学最鲜明的特色在于,肯定功利或利益的绝对意义。功利主义公式是:能够增进利益的就是道德原则,反之则不能成为道德原则。功利主义伦理学以人性论来为利益和财富的至高无上寻找根据。在功利主义看来,人的本性是趋乐避苦,快乐和痛苦这两种力量促使人们去选择行为,决定人们应该做什么,快乐就是功利的获得或利益的满足,凡是符合功利和满足私利的行为就是道德的行为,就值得去做,凡是不符合功利的行为就是恶的行为,就不值得去做。在功利主义那里,推动道德世界的“唯一杠杆”就是这种追求个人幸福的欲望,个人的利益是唯一真实的利益。

近代法国伦理学把主体看成是有情感、感性的生物,个人的感性欲望被看成是生活的准则。它认定人类存在的现实及其直接的感性表现是合法的。它的基本原则是:直接的感性的活生生的个人及其对幸福、对满足自己需要和利益的追求。在它那里,个人的社会关系被描绘为利益关系、互利关系。伦理学的这种感性主义主要是以自然主义的幸福论的形式实现的。由于它要求摆脱宗教的束缚,所以感性生活的幸福在那里成为了道德的原则。近代法国伦理学基本上都对抗着基督教伦理学,主张人的本性在于自爱自利。个人的幸福是近代法国伦理学的基本原则。卢梭强调利己

之心不可改变,人类的行为永远关切自己的利益,关切自己的幸福。“人类天生的唯一无二的欲念是自爱,也就是从广义上说的自私。”^① 爱尔维修是孟德威尔的自私心理论在法国土地上的继承者。爱尔维修以利己主义为核心的道德学说认为,力图保存自己,谋取个人利益,是人的“共同本性”和行为的“基本规律”。他把人的这种本性称为“自爱”和“自保”。人的本性是利己的,从来不会为了别人的幸福牺牲自己的幸福。个人利益主宰着我们的一切判断。追求个人利益在道德上无可非议,相反牺牲个人利益以满足社会利益却是违反人的本性的。他指出:“那些为了公众利益牺牲自己的癖好和自己强烈情欲的人,并不是具有美德的人,这样的人是不可能有的。”^②

近代德国伦理学家费尔巴哈认为,对于幸福的追求是包括人在内的一切有生命和爱的生物的基本追求,人的任何一种追求都是对于幸福的追求,对幸福的追求可能把人支配到这种程度,以致满足这种追求对于人是唯一最大的幸福。他的幸福论贯穿着利己主义原则。既然人是一个感性存在者,为了维持自己的生命和存在,为了满足感官的欲望,人就必须追求自我保存,必然汲取一切有利于生命和享受的东西,逃避危害生命和引起痛苦的东西。因此,人的本性必然是利己的。利己主义植根于人的生理的新陈代谢之中。没有这种利己主义,人就无法存在。他说,人的第一责任便是使自己幸福,人类一切意向、努力和行为的根本意义,正是人类利己主义的满足。利己主义是如此紧密地附着于人,以至谁也不能使利己主义和人完全分开。因此,人们必须“公开地老实地承认利己主义,并把利己主义作为道德的必要成分,作为道德的基本

① 《爱弥尔》上卷,第95页。

② 转引自蒙让:《爱尔维修的哲学》,商务印书馆1962年版,第377页。

构成部分把它在道德中坦率地郑重地提高到极尊贵的地位!”^①在费尔巴哈看来,个人利益是我们一切思想和行为的准绳,一切人都必然地去追求个人的利益。

2. 社会利益兼顾

近代伦理学试图把个人的追求、爱好、对幸福的渴望和社会的义务、责任结合在一起。既然道德的目标是个人的幸福,那个人的幸福怎么能同时是一种人人应当遵守的目标?近代伦理学确立了社会风尚的个人主义倾向以及利己主义本质,同时它认为现实中的对抗性可以通过人的理性的积极作用而消除。近代伦理学力图回答如何把个人团结成为意见一致的联合体,使个人利益和社会利益并不处于尖锐对抗之中。近代的利己主义并没有走向否定他人利益、社会利益的极端,而是一种合理的利己主义。

近代英国剑桥柏拉图学派中的昆布兰公开主张,人的本性是利他的,利他之心就是促进人类共同利益的仁爱之心。他说:“每个有理性的行为者对于人类全体所怀有的极大仁爱就构成一般方面的全体人和特殊方面的各个人在其能力所及范围以内所能求得的最幸福的状态;而且也是达到他们所能企求的最幸福状态的必要条件;因而全体人的共同利益就是最高利益。”^②他认为,个人利益和社会利益是完全一致的,共同幸福包含着个人幸福,而个人的最大幸福包含在共同幸福之中,因此,个人若想获得幸福,就不能损害别人的幸福,就必须促进共同幸福。

如何处理个人利益与社会利益的关系,培根提出全体福利说。根据全体大于、高于部分的原则,他认为个人的善是社会的善的组

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,第560页。

② 《西方伦理学名著选辑》上卷,第694~695页。

成部分,社会的善高于个人的善,全体福利高于个人福利。个人道德生活不能离开社会生活,只能在社会生活中完善。他指出,人是自爱的,人的自爱心产生三种欲望:“一种是保存和维持其本质的欲望;另一种是促进和完善其本质的欲望;第三种是繁殖自己本质并把它扩展于他物之上的欲望。”^① 后二者培根称为个人积极的善,它使个人在人生的工作和事业上扩展和发展自己的才能和事业,谋求个人的权利和光荣;前者是个人消极的善,它使人追求饮食快乐以维持生命,这是低级的。他认为个人不应该满足于吃喝玩乐,而应在社会上发展自己,这是一种更高的快乐和道德。他认为,人性中有一种隐秘的爱他人倾向和趋势,一个人的心灵如果真正被仁爱所燃烧起来,那么那种仁爱确乎比一切道德学说可以使人突然达到更大的完善地步。培根要求把利己和利他理智地分清,利己时不要害人,反对自私自利,主张有利于人类的幸福是道德的最高理想。

洛克认为人的利己本性使人只关心于己有利的事情,而不关心于己无关的事情。但人毕竟是理性的动物,理性使人懂得人生不能因一时的快乐而遭遇更大的痛苦;也不能因一时的痛苦而失去更大的幸福。所以,人在选择自己力所能及的各种行动时,一定不是根据它们是否引起暂时的快乐或痛苦而定,而是根据它们是否能引起来生的完全永久的幸福而定。洛克不仅主张以长远的利益作为最大的利益,而且还指出,追求个人幸福时还必须考虑他人幸福和社会幸福,把个人利益和社会利益统一起来。洛克说:“智慧本质底最高的美点,既然在谨慎地、恒常地来追求真正坚牢的幸福,所以我们自己如果心存顾虑,谨防自己将想象的幸福认作真实的幸福,那正是我们自由底必需的基础。普遍的幸福就是所谓最

^① 《西方伦理学名著选辑》上卷,第 556 页。

大的善,亦就是我们的一切欲望所趋向的。”^①就此而言,洛克的伦理学乃是关于只考虑自身利益,但同时又不走极端,不愿冒险的绅士的德性的学说。

休谟发现,人们的自然需要的无限性和满足这种需要的不完全可能之间的矛盾必然导致人们自然性情的自私性,并使这种自私性远远超出人们的慷慨之情。然而由于人人都同社会有着牢固的联系,自己不可能独自生存,因此,人们必然赞成所有那些促进社会秩序的原则,并且人们在何种程度上重视自身的幸福和福利,人们就必定在何种程度上要求建立一种“一般的共同利益的感觉”和“社会的联盟”。所以,休谟提出,尽管自爱是人类本性中的一条具有广泛效能的原则,但“我们必须放弃这种用自爱原则来说明一切道德情感的理论。我们必须采纳一种更公共的感情,并承认社会的利益甚至就它们自身而论也不是与我们完全漠不相关的。”^②在休谟看来,没有什么品质比慈善和人道,友谊和感激,公共精神和温柔同情,更有资格获得人类的一般的善意和赞许;没有什么能比仁爱的情感更能促进人类利益和造福人类社会。仁爱和人道之情使我们对人类和社会的利益加以尊重和维护,尽管这种感情“一般地不可以被认为像虚荣心或野心一样强烈,然而它是人人共通的,因而惟有它才能构成道德之基础”^③。

斯密认为,人类的动机不外两条,即“追求眼下享受的感情”和“改善我们条件的欲望”,前者“促进消费”,后者“促进节省”。这两条动机都是自私的。但斯密接着断言,每个人正是在追求自己的利益时,不知不觉地推进了公共利益,使社会得到财富和繁荣。如果每个人都关心自己的利益,社会就能得到最好的服务。所以,斯

① 《人类理解论》上卷,第 236 页。

② 《道德原则研究》,第 70 页。

③ 同上书,第 125 页。

密认为,存在着社会利益和私人利益的自然同一。这种利益的同一性是由指引着人类命运的“看不见的手”的指导造成的。

葛德文认为,人是能够接受刺激的生物和感受者,人都趋乐避苦。作为有感觉的存在者,他追求肉体的快乐。凡是带给他快乐的就是善,凡是带给他痛苦的就是恶。在利他与利己的统一问题上,葛德文指出,人总是利己的,总是首先要追求个人的快乐,回避个人的痛苦。但人也会关心社会 and 他人,如为了自己的福利而关心别人的福利,为了解除自己的不舒服而去解除别人的痛苦。人可以通过利己走向利他。人从利己心出发,由于关心自己的幸福就会去关心别人的幸福,由于解除自己的痛苦就会去解除别人的痛苦。长期如此,这种联动效应便会养成一种惯常行为。觉得关心别人的幸福或痛苦都能实质上构成对自己的关心,于是,渐渐地人们学会了通过利他来利己,并且相信利他一定能给自己带来便宜。这便宜包括:利他可以使自己产生精神上的满足,可以使自己得到幸福和快乐,可以使自己赢得别人的敬仰,可以更有效地促进自己走向成功和顺境。有了这些便宜,因此人就更加主动地去关心社会的福利,增进他人的幸福。不过,在这里,利他还是为了更好的利己。

边沁伦理学从快乐论出发,从个人利益出发,提出最大幸福为最高原则,认为最好的政治制度就是能够获得最大福利和保证利益的和谐。他认为,虽然人人都追求自己的快乐和幸福,而且人人有权利这样做,但在人性中仍然存在着顾及他人和社会福利的因素,这是人类所具有的同情意识。由于存在同情意识,就会产生一种与个人幸福并不矛盾的仁慈快乐,即当他人和社会幸福时,个人并不认为这是对自己幸福的威胁,个人在考虑自己的幸福时也能适当地考虑他人和社会的幸福,并同情他人的生活处境。边沁用最大多数人的最大幸福代替“社会利益”这个概念,认为追求最大多数人的最大幸福,不仅是最道德的行为,而且也是符合个人利益

的行为。追逐个人利益如果不去损害他人或社会利益,那么它本身就是道德行为。穆勒认为,人追求幸福的本性使人必然利己,但人性中有一个强大的欲望即社会情感。社会情感使个人不再作损害他人和社会的事情,并与他人合作以公利作为行动的目的。他还用联想主义进行了解释:人之所以会认同他人的幸福是观念联想的结果,利他的快乐是自己快乐的观念联想的结果。同情、仁爱作为心理联想的结果,使利他的快乐和利己的快乐达于一致,自己的目的似乎就是他人的目的,别人的利益似乎就是自己的利益:“一切对社会的联系的加强,社会的一切健康的发展,使人人觉得在实际上顾到他人福利于自己更加有益;这种加强与发展也使人人越把自己的感情与别人的福利化为一体,或者至少自己感情越变越对别人利益加以实际上的重视。”^① 功利主义伦理学认为,人做一件利他的事,只不过是為了从中得到某种好处,而且实际上也确实会得到某种好处。同样的情形发生多次后,依照因果律,利他行为和快乐就在我们的观念中形成相继联想。这种联想导致我们把行为本身当作目的,模糊了你、我、他的界线,由此产生了利他行为。功利主义就这样把利己和利他统一了起来:追求公共利益,同样能得到快乐和个人利益,想得到个人利益,完全可以到公共利益中去寻找。在这个意义上,功利主义主张,要尽可能地保证个人利益与社会利益的和谐一致。

卢梭指出,同情心和自爱作为情感的两个基本要素都是人性的基本规定,都是道德原则的基础。卢梭说:“为了保持我们的生存,我们必须爱自己,我们爱自己要胜过爱其他一切的东西;从这种情感中将直接产生这样一个结果:我们也同时爱保持我们生存的人。”^② 由自爱而产生的对他人的爱,是人类的正义的本原。

① 《功用主义》,第34页。

② 《爱弥尔》上卷,第289页。

善是自爱之心的必然结果,而正义、仁慈、友谊是同情心的必然结果。正是同情心使人抑制自己不去做损害别人的事情,反而使人同情他人、帮助他人。人性中的同情心限制人为自己谋利和对同类作恶。当一个人把别人看成“另外的自我”或“自己的部分”时,就可使得他人利益变成像自己利益那样的可以直接关注的对象。这就如同一个母亲由于她孩子的痛苦而自己感到切身的痛苦一样。同情心使人从自爱走向爱他人、爱人类。所以,卢梭强调可由利己之心达到利他之心:“只要把自爱之心扩大到爱别人,我们就可以把自爱变为美德,这种美德在任何一个人的心中都是可以找得到它的根柢的。我们所关心的对象同我们愈是没有直接的关系,则我们愈不害怕受个人利益的迷惑;我们愈是使这种利益普及于别人,它就愈是公正的。”^①他甚至说过:“我情愿生在这样一个国家:在那里主权者和人民只能有唯一的共同利益,因之政治机构的一切活动,永远都只是为了共同的幸福。”^②

爱尔维修认为,现实生活中每个人都根据对自己有利与否判断别人的行为是善还是恶。“每一个人都是只把对自己有利的行为称为正直。”^③如果人人都根据个人利益进行道德评价,道德就会成为相对的。究竟有没有客观的道德准则?爱尔维修的回答是肯定的。这就是公众的利益。公众的福利就是最高的法律。符合公共福利的行为就是善,反之为恶。他反对那种违反公共利益的个人利益,认为个人与社会不可分,单独的个人不可能获得幸福,所有的人都获得幸福,个人才能幸福。他说:“美德这个名词,我们只能理解为追求共同幸福的欲望;因此,公益乃是美德的目的。”^④

① 《爱弥尔》上卷,第 356 页。

② 《论人类不平等的起源和基础》,第 51 页。

③ 《十八世纪法国哲学》,第 459 ~ 460 页。

④ 同上书,第 465 页。

要根据对公众的利害来评价一种行为的善恶。因此一个正直的人必须是以公共利益作为行为的指南；如果个人利益与公共利益相分离，人们的行为就不会是正直的，也不会有公共幸福，国家也就不会安宁。“把个人利益与公共利益很紧密地联系起来”是获得幸福的关键，也是行为的最高美德。

霍尔巴赫不把幸福仅仅看成是个人的事情。他认为，光是自己一个人是不可能幸福的，个人幸福和社会幸福是相互联系的；虽个人有权享受幸福，但个人必须把自己的幸福和社会的幸福结合起来，后者是前者的条件。“道德学将向他指出，为了使自已幸福，就必须为自己的幸福所需要的别人的幸福而工作。……人凭着本性，就不仅应当爱自己，而且还应当爱一切协助他取得幸福的东西；由此可见，人为了自己的利益，应当爱其他的人，因为他们是他的存在、他的保存、他的快乐所必需的。”^① 霍尔巴赫不仅认为社会和他人的幸福是自己幸福的条件，任何人的幸福都离不开他人的幸福，而且分析指出：“德行就是真实地并且经常地对结成社会的人类有益的一切；不德，就是有害于他们的一切。最伟大的德行就是给人们提供最大的与最持久的利益的这类行为；而最大的不德就是最扰乱他们对于幸福的倾向、最扰乱社会所必需的秩序的行为。”^② 如果一个人的行为经常使他的同类感到幸福，他就是有德之人，否则就是无德之人。

斯宾诺莎主张利己主义，认为每个人都爱他自己，都寻求自己的利益，都尽最大的努力保持自己的存在。“依照自然的最高权利，每人各自辨别什么对自己是善的或者是恶的，每人各自按照自己的意思寻求自己的利益，为自己的仇恨进行报复，并且各自努力

① 《十八世纪法国哲学》，第 649～650 页。

② 《自然的体系》上卷，第 120 页。

以保持自己之所爱而消灭自己之所恨。”^① 他以为,判断善恶的标准,是看对自己有利还是有害、能带来快乐还是痛苦。人人都有一种追求对自己有利的东西的欲望。“保存自我的努力乃是德性的首先的唯一的**基础**。因为先于这个原则,我们不能设想别的基础,而没有这个基础,我们又不能设想任何德性。”^② 不过,斯宾诺莎的伦理学十分强调把利己原则与理性原则相结合,认为只有在理性原则指导下的功利主义,才能给人以真正的幸福。从理性主义出发,他认为,为了实现自我利益,最好的途径是把个人利益与他人利益结合起来,通过利他来利己:“人要保持他的存在,最有价值之事,莫过于力求所有的人都和谐一致,使所有人的心灵与身体都好像是一个人的心灵与身体一样,人人都团结一致,尽可能努力去保持他们的存在,人人都追求全体的公共福利。由此可见,凡受理性指导的人,亦即以理性作指针而寻求自己的利益的人,他们所追求的东西,也即是他们为别人而追求的东西。”^③ 在理性的指导下,每一个人寻求他自己的利益,不仅不会导致对别人的损害,而且对别人也最为有益。

如何保证追求个人利益而不伤害他人和社会利益,是费尔巴哈伦理学着力说明的问题。费尔巴哈认为,利己主义与利他、利社会并不矛盾,利己心中必然地内在地包含着利他的要求和趋向,因为人们的利己之心,如果没有他人的参与,是绝对不可能得到满足的。费尔巴哈称他的利己主义为“合乎人情的利己主义”,与极端的坏的利己主义相区别。他的利己主义既考虑自己的幸福又照顾别人的幸福。费尔巴哈说,人追求幸福的利己主义欲望受两个方面的制约:一方面受到我们行为的自然后果的限制,如放荡成习必

① 《伦理学》,第 199 页。

② 同上书,第 186 ~ 187 页。

③ 同上书,第 184 页。

生疾病等；另一方面受到我们行为的社会后果的限制。如果我们不尊重他人追求幸福的平等权，那么别人就要反抗，这就会妨碍我们追求幸福的欲望。考虑这两种情况，他指出：既然自我的行为要受自然后果的制约，因此在追求幸福欲望时，要对自己有合理的节制，要约束自己的行为，否则对自己不利；既然自我的行为要受到社会后果的制约，因此在追求幸福欲望时，应该自觉地把己追求幸福的欲望和别人追求幸福的欲望协调起来。对于极端的坏的利己主义，他批判说：“如果剥夺别人或不让他们享受如你所享受的那样好，那么，这就是不道德的；理论上和实践上不承认他人对于幸福的追求是一种权利能力，也是不道德的；看见他人的不幸而无动于衷……也是不道德的。”^① 在费尔巴哈看来，社会关系是道德的前提，道德关系只有在人的交往中才能体现，独立存在的个人的道德是毫无内容的虚构，只有把人对人的关系，即一个人对另一个人的关系，我对你的关系加以考察时，才谈得上道德。伦理学决不责难对个人幸福的追求，但是伦理学自然也不知道没有他人幸福的个人幸福。“只有唯一无二地、绝对地和无条件地以他人的幸福作为自己行动的原则和准则的人，才是善的和‘道德的’。”^②

尽管近代伦理学没有走向绝对的利己主义，而是较多地强调了社会利益。但总体上看，近代伦理学认为，在个人利益与社会利益之间，个人利益大于社会利益，所以它是一种文雅的利己主义。如培根虽高谈仁爱心和社会公益，但全体福利说还是以个人利益为基础的利己主义。他说，社会公益只是一个人类的抽象利益，个人的特殊利益才是具体的、根本的。他把自爱与利他的关系比作原型与画像的关系，表明在他那里自爱是第一位的，利他是第二位的。又如，功利主义主张，个人利益与社会利益应该统一，但统一

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，第 577 页。

② 同上书，第 594 页。

的基础在个人利益而不是社会利益。功利主义强调最大多数人的最大幸福,但认为只有个人利益的满足才能促进最大多数人的最大幸福。功利原则承认人的自然本性,顺应人的自然倾向,并在此基础上引导人们把个人的利己倾向同社会的利他要求有机地结合起来,以有效实现自己的功利和幸福。葛德文认为,为别人谋福利和消除别人的痛苦都只是利己的手段。在边沁看来,个人利益才是真正现实的,社会利益的意义常常是把握不定的,因为社会不过是一种虚构的团体。边沁认为,个人利益才是真正现实的利益,而社会利益只是一种抽象,个人利益的总和就是社会利益,个人利益组成了社会利益。社会利益的增加有赖于个人利益的增加,个人利益的增加就是社会利益的增加。如果追求社会利益,不能给个人利益带来什么好处,那肯定是有问题的。爱尔维修把社会看成个人的集合,虽然也承认社会利益,但认为只要各个个人增进自己的福利,那么社会福利也就自然增长了。这些观点显然把基点放在个人主义上,区别于古代伦理学把城邦的利益看得高于个人的利益。柏拉图以普遍性的东西作为基础,甚至认为个人必须以普遍性的东西为他的目的、为他的伦理、为他的精神,并且认为个人的意志、行为、生活、享受都是为了国家,而国家便是他的第二天性、他的习惯、他的伦理。这个伦理的实体构成个体的精神、生命和本质,是个体的基础。因此政治乃是首要的。亚里斯多德不认为个人及其权利是第一性的,而是认为国家是实质,是根本的东西,最优越的东西是政治权力。按其本质而言国家比个人和家庭还高,并且构成了这两者的实质。国家是本质的存在,是个人的本质,而个人如果离开全体,就正像一个有机体的部分脱离了有机体一样,不能是什么自在自为的东西。所以,亚里斯多德不会有所谓自然权利那种思想,这与近代的原理相反。近代的原理是以个人为出发点,每一个人都有一个投票权,从而才产生了国家。个人的特殊意志才是第一性的绝对的东西。

三、现代：个人权利的实现与社会正义的守护

每个人都有理由创造和享受自己的幸福,但与个人对幸福的欲求相比,社会的生存资源却显得相对匮乏,利益冲突在所难免。为了缓解冲突,以确保个人权利,这就需要通过某种社会合作来协调彼此之间的利益。正义理论就是作为这样的协调方式而出现的。正义本来就是关于一个社会的全体成员相互之间恰当关系的最高范畴,旨在建立个人权利与他人、社会、政府权利间的和谐关系。正义以一切人固有的内在权利为基础,正义的宗旨在于保障每个人生命权、自由权和财产权不受侵犯。

1. 社会正义

没有自由就没有道德,可是同样明显的是,没有正义也没有道德。正义作为一种道德,阻止自己对他人的生命与利益的干扰,而且只要可能,也阻止他人对自己进行这种干扰。正义原则在于,只要力所能及,自己就不要做、也不让其他人去做不公正的事。限制自己的行为以便使这些行为不致妨碍他人利益的人是正直的人;不这样作或者有意识地作得与此相反的人是不正直的人。显然,正义是一种涉及人与人之间关系的社会美德。普遍的正义是社会秩序的基础和道德善恶的根据。历史上对公正的把握尽管不尽相同,但都立足于理性的考虑,相信所谓公正就是确切而适当的法度、均衡和正直,是与粗鄙的情欲、欺骗及统治的野心相对立的。

古代希腊有谚语说:“正义是一切德性的总汇。”在希腊神话中就已经有专司正义的女神,有对社会秩序重要性的认识。梭伦认为,公正就是对立双方都要抑制自己的欲望,保持平衡。从梭伦开始,公正作为一个道德范畴提了出来,起着调节社会集团之间、人

与人之间利益的作用。“正义”的希腊文原意指放在直线上的东西。起初,指公开合理地丈量 and 分配土地,后来演变为保护个人的私有财产是最大的公正,侵犯私有财产为最大的不公正。因此,尺度成为分配公正的象征。古希腊人强调一切都遵循逻各斯,逻各斯支配一切,而尺度正是逻各斯的基本含义之一。

赫西阿德大量地谈论了正义。在分配中公平地得到自己的一份,并从而形成各方的一个界域。超出自己一方的领域而去侵犯别人的领域,这是不公正。认清自己而不超出自己的限度是公正的标志。赫西阿德的《工作与时令》把正义称为宙斯的法律,将正义提高到了最高的地位。在赫西阿德的描述中,宙斯显然是公正的神圣维护者的形象,宙斯起的作用正是镇压任何侵犯公正的狂傲之人。敬畏宙斯,这几乎是整个古希腊伦理的基本原则。而敬畏宙斯实际上就是敬畏正义。苏格拉底把正义视为最高的善。他讨论正义时常与自制一起讲,因为对正义的破坏来自人的无止境的贪欲。自制意味着健康的灵魂、有秩序的内心,对人对神都会做正当的事。柏拉图把正义视为与智慧、勇敢和节制并列的四大美德之首,认为正义意味着那些合乎正义的人只是作为国家一个伦理的成员而生存着,正义存在于社会有机体各个部分间的和谐关系之中,不同等级的每个公民在其所属的地位中各守本位,各司其职,尽自己的职责与义务,做与自己本性最适合的事情就是正义。亚里斯多德认为,正义寓于“某种平等之中”。据此,他把正义划分为分配正义和平均正义两种。前者要求按照均衡平等的原则将这个世界的万事万物如权利、责任等公平地分配给社会全体成员。当分配正义的规范被某些社会成员违反时,平均正义就开始起作用。即如果社会的某个成员侵犯了他人的权利或财产,平均正义就要求偿还属于受害者的东西或对受害者予以补偿。显然这两种正义都基于平等原则。在他那里,平等是正义的标尺。

近代由于自由主义的盛行,公正成了伦理学的基本问题。近

代伦理学意识到,如果每个人都只顾自己,必然导致社会混乱和彼此伤害。为了避免彼此伤害,更好地实现个人权利,大家产生正义的意愿,适当转让或限制每个人的自然权利。所以,近代伦理学在极力强调个体独立、自由、自主的同时,要求建立一定的社会制约机制,以保障社会每个成员都能实现其独立自由和个人权利而不互相伤害。这种社会制约机制作为建构社会秩序的正义主要是诉诸人的理性。近代伦理学相信,遵循理性,按理性办事,不仅可以更好地实现个人权利,而且可以建立起社会的普遍和谐。休谟认为,正义就根源于维护社会的和平与秩序、促进人类的生存与发展的需要之中,而正义的任务就是通过财产划分和规范来维护社会的秩序、实现公共福利。休谟说:“正义这一德性的用途和趋向是通过维护社会的秩序而达致幸福和安全。”^① 卢梭说:“爱人类,在我们看来就是爱正义。”^② 霍尔巴赫说:“公正是以使每个人得其所当得这一不变的条件为前提的。”^③ 爱尔维修指出:“一个人一切行动都以公益为目标的时候,就是正义的。”^④ 黑格尔认为,公正就是“成为一个人,并尊重他人为人”^⑤。费尔巴哈说:“正义是绝对相互的、或两方面共同的幸福;它反对旧世界的单方面的、利己主义的、或不公平的幸福。”^⑥

由于现代个人主义的泛滥,正义问题更是成为伦理学关注的焦点。伦理学家罗尔斯在现代对公正给予了最经典的论述。罗尔斯高度重视正义问题,认为正义是社会制度的基本美德,是社会结

① 《道德原则研究》,第 38 页。

② 《爱弥尔》上卷,第 356 页。

③ 《自然的体系》下卷,第 58 页。

④ 《十八世纪法国哲学》,第 463 页。

⑤ 《法哲学原理》,第 46 页。

⑥ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,第 593 页。

构的基础。他说：“正义是社会制度的首要价值。”^① 在罗尔斯看来，正义理论的主要任务就是提供一种在社会的基本制度中分配基本权利与义务的办法，以确定由社会合作产生的利益和负担的适当分配。

关于正义原则，罗尔斯的经典表述是：“第一个原则：每个人对与所有人所拥有的最广泛平等的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。第二原则：社会和经济的不平等应这样安排，使它们：1. 在与正义的储存原则一致的情况下，适合于最少受惠者的最大利益，并且，2. 依系于在机会公平平等的条件下职务和地位向所有人开放。”^② 第一原则要求在各种基本权利和义务的分配上实行平等。第一原则是平等原则，它要求每个公民在同等程度上享有言论、出版、信仰、私有财产等权利。任何一个人都不应该损害他人的权利和自由，每个人都具有和他人同等的权利。第二原则包括差别原则和机会平等原则，用来为社会中处于最不利地位的人们提供最大可能的利益，确保机会平等。这就是认为某些社会的和经济的不平等，只有当它们使最少得益的社会成员的利益得到补偿时，才是正义的。罗尔斯认为，由于存在着自然的不平等，所以存在物质福利的不平等分配。但他认为这种不平等分配在道德上是不正义的。为了克服这种自然的不平等带来的分配的不平等的非正义性，罗尔斯提出两点要求：首先，在物质和精神财富的分配上使处境最不利者都能得到好处；其次，各种职务和职位在合理和机会均等的条件下向所有人开放。如果做到了这两点要求，社会经济的不平等就不是不正义的了。这就是罗尔斯的正义原理。总体上，罗尔斯的正义原则就是要求平等地分配各种基本权利和义务，同时尽量平等地分配社会合作所产生的

① 《正义论》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 1 页。

② 同上书，第 292 页。

利益和负担,坚持各种职务和地位平等地向所有人开放,只允许那种能给最少受惠者带来补偿利益的不平等分配存在。这正义原则更简单的表述是:“所有社会价值——自由和机会、收入和财富、自尊的基础——都要平等地分配,除非对其中的一种价值或所有价值的一种不平等分配合乎每一个人的利益。”^①

显然,罗尔斯的正义原则的核心就是平等。在罗尔斯看来,“正义总是表示着某种平等。”^②他强调,公民的平等自由原则是第一位的,人的自由权利必须是平等的。只有这样才能保证社会制度的正义性质,也才能使正义原则成为人的自由约束的标准,使自由的限制本身以维持和发展人的自由权利为目的。平等观念不是现代所特有的。平等原则在近代是自由原则的组成部分。自由原则认可所有人一律平等,即所有人在道德面前享有同等的权利,享有同等的公民自由。近代的自由原则并不意味个人主义,相反它坚决反对一部分人比另一部分人享有更多的权利、更高的尊严。霍布斯、洛克都强调人生而平等。在自然状态下,人与人是平等的,这与生俱来的平等权利并不因进入社会状态而消失。正是基于自然平等观念,近代思想家对封建理论和实践给予了无情的鞭挞。功利主义也高扬平等原则。边沁说,功利计算的方式是把每个人当作一个人计算,任何人都不能在计算中占据超过一个人的分量。一个最高贵的人与一个最普通的人的痛苦和快乐在道德与立法的考量中都是等价的,具有相同的重量。康德认为,人作为有理性的存在者,具有同等的道德价值,任何人都不能将其他人当作实现自己目的的手段。在这些先前思想的影响下,罗尔斯提出的正义原则具有平等主义倾向。在他看来,正义就是承认和维护人们占有社会福利的平等权利,反对歧视社会某一部分人的利益。

① 《正义论》,第58页。

② 同上书,第54页。

不正义就是不平等。正义论的前提是不平等,由于存在不平等,因此必然产生了正义问题。这也就决定了正义与平等的内在关联。罗尔斯的正义原则就是要从根本上解决现实中的不平等。他说:“每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性,这种不可侵犯性即使以社会整体利益之名也不能逾越,因此,正义否认为了一些人分享更大利益而剥夺另一些人的自由是正当的,不承认许多人享有的较大利益能绰绰有余地补偿强加于少数人的牺牲。所以,在一个正义的社会里,平等的公民自由是确定不移的,由正义所保障的权利决不受制于政治的交易或社会利益的权衡。”^① 罗尔斯认为,解决不平等的唯一途径就是通过税收进行收入再分配,再分配的实质就是从处境较好的人那里提取一部分收入帮助那些最少受惠者。再分配有两个理由:第一,个人的自然天赋是一种集体财富,每个人都不应用它为己谋利,自然天赋对个人来说是偶然的,从道德上看是不应得的。第二,“每个人的幸福都依赖于一种社会合作体系,没有这种合作,所有人都不会有一种满意的生活,因此利益的划分就应当能够导致每个人自愿地加入到合作体系中来,包括那些处境较差的人。”^②

罗尔斯正义原则怎样才能为社会成员一致接受和采纳?他从洛克、卢梭、康德的社会契约论出发,假设一个相当于古典契约论的自然状态的原始状况。在原始状况中,自由的和有理性的人为增进他们自己的利益,站在原始的平等地位上去规定他们可以接受的原则。在原始状况下缔结正义原则必须符合权利平等、自由和一致采纳两个条件。这种缔约不是一种实际的历史行为,而是在假定的原初状态中选择的结果。每个人在追求个人利益的情况下,如何能保证达到关于正义的一致协议?他提出“无知之幕”概

① 《正义论》,第1~2页。

② 同上书,第13页。

念。无知之幕是指原初状态中相互冷淡的双方除了有关社会理论的一般知识,不知道任何有关个人和所处社会的特殊信息。缔约的人们都不知道他在社会中的地位,他的阶级立场或社会身分,也没有人知道他在天赋和才能的分配中的命运;同时,当时人并不知道他们的善的概念或他们的特殊心理倾向。正义原则由于是在这种无知之幕后选择出来的,这样正义原则就可以避免利己主义,而为社会成员普遍认可。

罗尔斯比较了自己的正义原则与功利主义的正义观。功利主义的基本观点是谋求最大多数人的最大利益。这种观点认为,如果社会主要体制的安排获得了社会全体成员总满足的最大净差额,那么这个社会就是和谐有序的正义的社会。功利主义反映了在新的条件下构建社会秩序的努力,但它在理论和实践上存在着重大缺陷,就是只注重利益总量的增进,而忽视了利益总量如何在个人之间进行合理调配。这实际上就是社会分配公正问题。罗尔斯认为,他的正义原则与功利主义正义观在三个方面表现出差异:首先,功利主义强调社会总福利,把社会制度的正义与否归结为它是否能最大限度地扩大利益的总量,而不考虑利益总量的分配方式。在罗尔斯看来,每个人从社会合作中所产生的利益中得到较大的分配份额所导致的相互冲突是非常关键的。所以他的正义原则强调自由与权利:“社会的每一成员都被认为是具有一种基于正义、或者说基于自然权利的不可侵犯性,这种不可侵犯性甚至是任何别人的福利都不可逾越的。正义否认为使一些人享受较大利益而剥夺另一些人的自由是正当的。把不同的人当作一个人来计算他们的得失的方式是被排除的。因此,在一个正义的社会里,基本的自由被看作是理所当然的。由正义保障的权利不受制于政治的交易或社会利益的权衡。”^① 其次,功利主义把个人的选择原则扩

① 《正义论》,第25页。

展到社会,把社会选择原则降低为个人选择原则。按功利主义的逻辑,既然个人可以为了长远利益而牺牲眼前利益,那么社会当然也可以为了某种较大的功利而牺牲一部分人的自由权利。罗尔斯认为,这显然忽视了社会制度的选择不同于个人的选择。作为公平的正义原则坚持一种契约观,认为社会选择的正义原则本身就是某种原始契约的目标,把个人选择原则扩大到社会是没有道理的。再次,功利主义是一种目的论,而公平的正义观是一种道义论。也就是说,功利主义把效率看作是社会制度的唯一德性,而罗尔斯认为,社会的多样德性中最重要的是正义。在罗尔斯看来,功利主义不能确立共同的善,不能满足最后的平衡,消除不公正。也就是说它不能认真地对待人与人之间的区别,不能正确考虑作为善的福利的各种要素的分配,不能为平等的自由找到一个基础。

总体上看,在西方伦理学看来,正义就是让每个人各归其位、各尽其责、各得其所。给予每个人以其应得的东西的意愿乃是西方正义概念的一个重要的和普遍有效的组成部分。没有这个要素,正义就不可能在社会中盛兴。

2. 个人权利

西方个人主义在发展过程中逐步意识到不能把自己的要求局限于论证对尘世幸福追求的合理性,而应涉及到人的政治地位和权利。西方民主政体的产生,就是这种政治和权利观念生成的结果。既然价值主体只能是一个个独立的原子式的个人,因此建立一种社会政治组织也只是为了实现个体的价值和权利。个体的价值和权利必然在社会政治组织中居于本体的地位,国家只能是作为一种实现个体价值、满足个体权利的手段而存在,没有凌驾于个人与社会之上的绝对权利。国家的使命就是保护个人。西方伦理学侧重个体的存在与发展,并力图通过社会实现个人的存在与发

展,通过追求社会公正达到主体精神的高扬和对个体独立性的充分肯定。西方人反对为了社会 and 他人,强加于个人任何命令。个人本身就是目的,具有最高价值,而社会只是个人的集合,社会只是为个人而存在,只是达到个人目的的手段。个人的价值是社会价值的基础和本质,个人才是真正的实体。既然个人是独立存在的实体,那么人类社会就不能破坏每个公民的个体独立性。西方人即使在讲个人服从群体或服从普遍精神(上帝)时,也首先以承认人的个体性为第一前提。在西方人看来,为了邻人而牺牲自我,实际上就是肯定某些对群体有益同时又伤害个人的事,实际上就是提倡为另一个自我而抛弃我们本身的自我。这是不公平的。

从价值观念的基点看,西方伦理学是个人主义的。个人主义作为西方价值观念的思想基础,体现了西方伦理学的根本性质。西方伦理学强调人是价值的主体,离开了人就谈不上什么价值。西方伦理学突出个人自由和个人权利,提倡个性解放,宣扬个人独立,推崇个人建树,追求个人享受,完善个人人格。1776年美国《独立宣言》作为个人主义宣言书,开宗明义地写道:“我们认为这些真理是不言而喻的:一切人都生而平等,他们都被造物主赋予某些不可剥夺的权利,其中包括生命的权利、自由的权利和追求幸福的权利。”西方人相信个人的尊严,乃至个人的神圣。他们为自己而思考,为自己而判断,为自己而作决定,按自己认为适当的方式而生活。违背这些权利的任何事情都是道德上错误的,都是亵渎神明的。对于他们自己,对于他们关心的一切人,对于他们的社会和整个世界,他们最崇高的愿望都是同个人主义密切相联的。他们从不争论是否应该放弃他们的个人权利,因为他们懂得放弃个人权利就等于是放弃他们的最深刻的本质。

西方早在古希腊罗马时期就产生了民主政体,公民有选举国家官吏、决定国家大事的权利,有制定法律、监督司法的权利。政治上的公民权利所实现的是文化上的权利观念,文化上的权利观

念必然要通过政治上的公民权利体现出来。雅典人在本体上是平等的、无差别的、享有同样的参政权利。雅典的立法权属于“公民大会”，公民大会由全体雅典公民组成，定期在露天广场集会，其职能是制定法律、批准或否决“五百人会议”的提案。雅典的行政权属于“五百人会议”，它是由克利斯提尼在梭伦时代的“四百人会议”的基础上扩展而成，成员由各个地区的公民以抽签的方式选出，并且分为十个五十人的委员会在一年中轮流执政。“五百人会议”的成员任期两年，这几乎保证了每个雅典公民都有机会在一段时间里成为城邦的行政首脑。

在古代没有一个明确界定的私人领域，没有严格意义的个人权利。近代天赋人权思想、人人平等观念把西方伦理学对个人权利的肯定提高到了新的高度。自然权利是近代伦理学中一个重要概念。自然权利，在近代伦理学中，指的是追求个人的利益，维护个人的生命安全、财产和自由，即个人利己的权利。霍布斯说，在自然状态下，尽管人人强力极不平等，但都有一种自然的平等，尽管这平等不是出于最大的强力，不是奠基于精神的自由、人格的独立，而是奠基于人人的同等软弱，即每个人对另外一个人来说都是弱者。这就是说，每个人都能够杀死他人，都有制服他人的最后权力。这就从一个非常特殊的层面论证了每个人都是至高无上者。

卢梭作为“天赋人权”的倡导者认为，人生而自由，人在自然状态下是平等的，自由是自然赋予人的权利。卢梭提出主权在民的思想，认为主权属于人民，并认为这是绝对的、不可转让的。但权力可以转让，人民可以把权利委托给政府，政府是主权的执行者，是人民的公仆，政府的权力来自人民，应受人民的监督。敏感的卢梭完全不能忍受任何束缚。对他来说，爱自由比爱什么都深切。他一生竭力追求的就是生活、情感和思想的自由。他的《新爱洛伊丝》就是一曲感情自由奔放的赞歌。孟德斯鸠系统地讨论了以三权分立保障公民自由的主张。斯密倡导自由放任的经济学，主张

最小的政府就是最好的政府。费希特主张劳动者在这个现象世界应该把自由的劳动产品作为自己合法占有的财产,自然状态实际上是人人拥有天赋权利的领域,在这领域没有任何人是离群索居的,而是过着共同的生活,有相互的权利。黑格尔在《法哲学原理》中指出,自由意志必须通过占有外部世界的物才能体现出来,人只有占有物之后才是现实的存在者。因为自由意志表现为单个人的意志,所以人对物的所有权是一种私有权,表现为可以占有、使用和转让自己的占有物。费尔巴哈指出:“我不是因为我有权利生活才活着,而是因为我活着我才有不可争辩的生活权利。”^①

现代学者更多地从政治和国家的角度来理解个人权利,主张维护和发展个人自由,限制政府干预权力,认为自由先于平等,国家的价值就是保护公民的基本权利,特别是公民的自由权、生命权和私有财产权。波普尔虽然不认为个人可以拥有绝对的自由,但反对不必要地扩大国家的权力。他提出一种“自由主义剃刀”原则:若无必要,就不应增加国家权力。在他看来,国家的职能在于保护个人的自由,个人为了能享受国家的保护,又必须限制自己的自由。在自由和平等的关系上,波普尔认为,自由比平等更重要,有了自由才可能有平等,没有自由根本就没有平等。试图实现过分的平等就会使自由受到威胁。如果说波普尔代表了哲学上的新自由主义,那么哈耶克则代表了经济学上的新自由主义。哈耶克认为,私人企业和自由市场是维护个人自由和提高经济效率的最好保证,反对西方国家采取的福利主义政策。认为,那样不仅不会助长平等,反而会导致政治集权化。他希望,私有财产神圣不可侵犯,市场机制充分发挥作用,人们有自由选择的机会,法治取代政府权力的滥用。诺齐克则是政治学上的新自由主义的代表。在现代伦理学中,诺齐克是作为罗尔斯的对立面出现的。罗尔斯视公

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,第 595 页。

平为正义,诺齐克视权利为正义。诺齐克强调包括平等在内的任何价值都不得侵犯权利,并批判指出,罗尔斯的差别原则实际上是把评价社会制度问题还原为最不幸的受压迫者如何发展的问题,最大极小值准则的采用实际上是赞成最大限度地提高状况最差的个人的地位。诺齐克坚决捍卫的个人权利包括生命权、自由权和财产权。这些权利仅仅具有否定的意义,也就是说这些权利是不可侵犯的。甲某拥有较多的食物,乙某面临饥饿,但乙某并不能拥有要求甲某为自己提供食物的权利。为什么?诺齐克解释说这是因为存在着一种对人的行为的道德约束。他把这种约束称为“边际约束”。即他人的权利构成了对你的行为的约束,你在任何行动中都不要违反这种约束。从这个意义上说,人们拥有的是不受伤害的和不被干涉的权利。就此而言,个人对于自己生命、自由和财产的权利是绝对的、无条件的和神圣不可侵犯的。显然“边际约束”以一种否定的方式表达了义务论的命令:不得以任何方式来利用他人。不同的个人分享着不同的生命,没有任何人可以为了别人而被牺牲。为什么个人权利是不可侵犯的?诺齐克作出了康德主义的理解:“个人是目的,而不仅仅是手段;他们若非自愿,就不能被牺牲或者被用来达到其他的目的。”^①

基于个人权利之优先性的先定道德假定,诺齐克的国家学说主要讨论两个问题:一是阐明正义的国家乃是最少干预个人事务、最能保障个人权利之充分实现的最弱意义上的国家。二是论证最弱意义的国家是能够证明的功能最多的国家,任何比这功能更多的国家都要侵犯人们的权利,因而没有道德上的正当性。诺齐克肯定的最弱意义的国家是除了保护所有公民免遭暴力、偷窃和欺骗之害的保护性功能外再无其他功能的管事最少的国家,即古典

^① 诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,中国社会科学出版社1991年版,第39页。

自由主义所谓的守夜式国家。在这样的国家,个人行为所应当且唯一能够遵循的道德准则只能是基于个人权利至上的道德原则之上的权利原则。罗尔斯强调要保证每个人的权利不受侵犯,就必须建立一个平等的社会基础和相应的公平条件,特别是一种公平正义的社会分配秩序和制度。而诺齐克批判罗尔斯的正义理论具有太多的人为的平等倾向,过于强调社会制度和社会结构的公平以及利益分配的差异兼顾,势必侵害个人的权利。因此,国家不能是罗尔斯设想的那种过于严格程序化和规范化的国家,而只能是那种最为宽松或干预最少的国家。因此,国家的正当性基于对个人权利的保护,任何以平等为名而干预个人权利的做法,都违反了国家的正当性原则。诺齐克认为,财产权利是不可转让、不可剥夺的基本权利,国家的职能只应局限于“最弱意义上”,即保护公民的财产权利,保证契约的履行,国家无权以强制方式实行财产再分配,以达到公平。一个政府无权以累进税的方式强制剥夺一个人的财产去救济另一个人。诺齐克认为,不平等是一种不幸,但第一,不平等无法解决,任何一种平等的分配最终都将变成不平等;第二,不平等并不等于不公正,而平等也并不是在任何情况下都是正义的;第三,不平等的纠正不能得到合理的证明。罗尔斯和诺齐克都主张义务论,反对功利主义,主张“正当优先于效用”。但诺齐克认为,个人权利应成为国家行为的根本的道德标准和道德约束。如果在国家产生和活动过程中没有侵犯到个人的权利,那么它的产生和活动就是正当的和可允许的;若是侵犯了个人的权利,那么它的产生和活动就是不正当的和不允许的。可否为了较大的社会利益而牺牲个人?诺齐克认为,根本就不存在一种所谓的社会实体,存在的仅仅是拥有自己个人生命的个别的人。个人是唯一的实体,个人的生命和存在具有不可超越的价值。因此,任何以社会利益为名而侵犯个人权利的行为都是不道德的。

显然,诺齐克代表的新自由主义主张一个权力有限并受到制

约的国家,反对权利无限的国家。个人必须保留某些基本权利,任何情况下国家都不得侵害这些权利。但新自由主义者并不主张无政府主义,无政府主义对国家的指责主要有两条:一是在没有国家的自然状态中人们会生活得更好,二是任何国家都必然侵犯个人权利,因此国家在本质上就是不道德的。而新自由主义者强调国家的存在、秩序的存在、法律的存在是个人自由得到保证的前提,是社会健康发展的基本条件。并且认为,如果国家不侵犯个人权利,在道德上就是正当的。不过,新自由主义者承认国家存在的必要性,但他们充其量只是把国家看作人类为了过一种共同的、有秩序的生活而不得不付出的代价。为了将这种必要的代价限制在最小程度,新自由主义者要求划定政府干预个人自由的界限,限制国家的权力与职能。限制的主要途径包括两条,第一,限制国家权力的活动空间,强调个人与市民社会的权利;第二,以分权的方式造成国家权力之间的内部制衡,防止出现专断。

当代西方伦理学之争主要体现为自由主义与社群主义之争。前者的代表是罗尔斯、诺齐克等,再往前是苏格拉底或柏拉图。后者则是麦金泰尔、威廉斯、桑德尔等为代表的复兴品德论模式的新亚里斯多德主义。在当代西方,罗尔斯和诺齐克分别代表了自由主义的两端,其中罗尔斯是福利自由主义,诺齐克是权利自由主义。罗尔斯围绕正义这个核心范畴,指出个人在政治思想和信念等方面的基本自由和权利是不能以任何名义牺牲的。诺齐克的权利优先论认为,当自我优先于目的时,权利便优先于普遍的善,不能因为普遍的利益而牺牲个人的权利。显而易见,无论是罗尔斯还是诺齐克,他们的道德哲学都是一种以个人自由为核心概念、以制定社会公共道德规范为理论宗旨的伦理学论式。在这种论式中,个人的自由及其社会保障是首要的。据此,可以说罗尔斯和诺齐克之争是自由主义内部的冲突。而社群主义认为,目的优先于自我并规定自我,不是权利和正义优先于善,而是善优先于权利和

正义。因此,人们应该放弃“权利的政治”,而建立“公益的政治”。可见,自由主义与社群主义之间的是善优先于权利还是权利优先于善的争论,其实就是个人权利优先于公共利益还是公共利益优先于个人权利的争论。社群主义者认为,道德共同体的价值高于道德个体的价值,并且强调社群这种非个人性因素在人类道德生活中的基础性和必然性意义,强调人们的共同性、关系性和交互性优先于个人的自我性和唯一性,强调公共利益优先于私人利益。按照社群主义者的见解,一个政治社群如果以推行公共利益为己任,提供的公共利益的范围越大,获益的人数或者一个人获益的数量越多,就越符合善良生活的要求。而一个政治社群所提供的公共利益很少,或者公共利益的享受者寥寥无几,这样的社会不能算是良好的社会。社群主义者主张扩大政治生活的范围,主张包括政府在内的各种政治社群应当在保护和促进公民的公共利益方面有所作为。社群主义者倡导个人积极参与社会的公共生活,认为只有积极参与政治生活,个人权利才能得到最充分的实现。自由主义者认为,个人权利是绝对的,一个公正的社会绝对不能为了公共利益而牺牲个人权利。因此应尽可能限制政治生活的范围,扩大私人生活的范围。个人应当享有最大限度的自由,国家甚至无权强迫个人参与政治。个人行为所应当且唯一能够遵循的道德准则,只能是立足于个人权利至上的权利原则。

四、简要评论

1. 人是目的

康德在历史上响亮地提出:“无论是对你自己或对别的人,在

任何情况下把人当作目的,决不只是当作工具。”^①人本身是目的,这是伦理学的一条最高原则和绝对命令。康德认为,人具有绝对价值,人的价值不是任何利害功用所能估量的。任何把人当作自己利益、欲望的工具的行为都是不道德的。道德法则之所以能普遍立法,就在于它把“人是目的”这一原则作为核心,否则就不会有立法的普遍有效性。人永远是目的,这个命题应该成为伦理学对人的最确当的定位。如果没有这个定位,一切道德原则对我们人来说就将变得没有意义。

世间一切事物中,人是最可宝贵的。人之所以宝贵在于只有他可以凭借自己的自由意志决定自己是什么和不是什么。人是这样一种存在,他一方面是社会性的,只有在社会中他才能生存下去,因此他从情感上不能接受孤独。另一方面,他即使在社会中,也总有自己需要封闭起来的内心世界,不能与他人的世界重合,永远有一种偏离他人、与他人保持距离的倾向。当一个社会以国家和集体的名义来限制个人生活的发展时,对个体的这种偏离倾向就不可能充分关注,每个人的实际权利就会剥夺得一干二净。生活中的个人最宝贵以至不能被丝毫损伤的恰好就是这种权利。任何人都追求自由、个性的天然权利,就好比每一个出生的婴儿都有生的权利一样。人生如果一味地按照他人和社会的要求和愿望来塑造,是违背人性的本来要求的。自我不应是为别人活着,是实现别人目的的工具。一个人如果依附于整体和别人,就不可能自主。只有当人具有自我独立的意识,并在这种意识支配下从事活动,才算真正独立。我们需要尊重个体的价值,忠实个体的人格,保护个体的自由。个人自由不容被限制。一个人的个人自由如被限制,就等于他的生命被限制。在太阳底下,没有任何人有资格限制别人的个人自由。为此,我们必须坚决反对以在己之外的他人和社

^① 康德:《道德形而上学探本》,商务印书馆1959年版,第43页。

会需要为借口去牺牲个人的东西。社会的发展本质上是人自身的发展和人的本质的生成过程,即人对人的本质的不断追求、不断创新、不断实现和不断发展的过程。因此,不断实现人的本质是社会历史的深层本质。

个人是社会的基础。真正的哲学从来不相信在个人之上有一个作为实体的社会。个人自由是理想社会最真实的起点。理想社会必须建立在尊重个人自由的基础上,使个人尽可能在社会中发挥自己的才能和独特性。贝塔朗菲的“最高格言”就是“人是个体”。他指出:“人不仅仅是政治动物;他首先是个体,这是高于一切的。人性的真正价值不等于生物实体的价值、有机体功能的价值或者动物群落的价值,而是由个人思想发生的价值。人类社会不是蚂蚁或白蚁群落,被遗传本能所支配,受超级整体规律的控制。人类社会是以个体的成就为基础的;如果个体成为社会机器上的齿轮,社会就要毁灭。”^①正是在这个意义上,存在主义把外部世界、他人世界,都看成是个人的障碍,看成是我的积极性的对抗力量。在海德格尔看来,人愈具有社会性,也就愈缺乏个性。正是人的社会存在造成了存在的自我消灭。萨特也认为,如果人受制于社会,那么他就只能像扮演某个角色那样逢场作戏,服从他的身分角色,而不能自由决定。所以,社会对个人来说是桎梏。萨特的名言“他人就是地狱”如果不庸俗化地理解,那么它说的是只有人才是目的。

与人为目的相反的是把国家当作目的。近代,霍布斯、黑格尔代表了国家崇拜的理论。现代,新黑格尔主义者格林的社会政治观是“国家至上”。他认为社会和国家,是个人存在的前提。个人离开了社会和国家,就不是一个真实的人。一个人要实现“善”,就

^① 贝塔朗菲:《一般系统论:基础、发展和应用》,清华大学出版社 1987 年版,第 48~49 页。

不能孤立于国家、社会之外。个人与国家的关系不是对立的关系，而是依附的关系，正如肢体与整个躯体的关系不是对立关系，而是依附关系一样。他断言个人应当绝对服从国家，应当为国家无条件地牺牲，因为没有国家就没有个人。新黑格尔主义者布拉德雷充分发挥了黑格尔国家学说中的保守成分。他把国家说成是一种有人格的精神实体，是个人的“本质”、“灵魂”或“真我”。为此，他猛烈攻击早期资产阶级的个人主义、民主主义和自由主义等思想。把国家当作目的，把人作为手段的理论在实践中的第一个直接后果就是，就人作为手段对国家有用或不利而被划分为好人或坏人，它暗含的结论是为了国家的利益应该无情地消灭后者，这样，本来是为了人的自由和解放的革命，最后变成了维护国家，维护某种普遍道德的革命，变成了消灭人的革命！这是国家至上论的逻辑结局。在国家至上的原则下，个人没有独立的主体地位，因而也没有独立自足的价值。只有国家才是绝对正确的、可以信赖的、不容怀疑的。而个人总是微不足道的，个人只是他所从属的国家可有可无的配角，个人只能在国家中寻求自身的最终价值根据，寻找自身的安身立命之所。这样，个体无从展露生命的冲动，个人只能熔化、汇合于普遍之海，成为没有性格的假人。显然，一个人心灵深处牢不可破的国家意识正是主体意识公开或潜在的自我颠覆力量。其实，只有人才是目的。仅仅只是因为这一目的受到极大的威胁而经常变得不可靠，人才通过契约关系组成社会，建立国家。社会的形成和国家的建立，本来就是为了人这个目的的，本来就是为个人服务的。一个不以人为目的的国家，人是不会需要的。

从当代视野看，人是目的的是一个不可回避的问题。每个人都是价值主体，绝对不可化约为别人的工具。每个人都是有血有肉能发光发热的生命，没有谁能代替别人去生活，正如没有谁能代替别人去死一样。每个人就是自己的主人。每个人都是一个特殊的世界，任何人都不可拿任何借口来限制别人的个性发展。人类社

会要充分发展,必须首先发展每个个体的独特性,给个体在社会中保持经济上、政治上、言论上的自主权。诚然,个体脱离了社会就不能生存,然而,个体正是首先为了自己生存和发展才结成社会。而且一个社会只有以个人为本位,尊重每个人的个性,为每个个体的充分而自由的发展尽可能地提供最佳条件,这个社会才能大踏步地前进。如果社会不再忠实于个体最本真的生命冲动而凌驾于个人之上,个人和社会都不可能获得发展。在一个以个体为本位的社会,要求所有的人以同一种生活态度来对待生活是没有根据、不可思议的,而所有的人为同一生活目标而生活本身也是不可能发生的。有意识地限制个体生活价值的多元发展有悖于生活的真实意义,必然会把人变成由一些命运之线牵动着每个动作的木偶。在现代社会,重要的不是每个人都以某个别人为范本或向别人“看齐”,而是如何给自己的生活赋予特殊的意义,扮演好自己自由设计的自由角色。

“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件。”^① 自由的伸展程度丈量出社会历史的前进步伐。任何一种进步都是把人的自由还给人自己。只有到了人获得全面自由的时候,人类解放才算完成。人类获得解放要经过两个历程。人类摆脱对自然的依赖,是人类获得解放的第一步;人类摆脱对社会(家庭、组织)的依赖是人类获得解放的第二步。目前为止,不仅这两步都没有完全走完,而且第二步比第一步更艰难,因为它是在更高层次上使人走向解放。只有落后封闭的社会才会以国家、民族或集体的名义来限制个体生活的发展,不给个体的自由留下生存的地盘。在落后封闭的社会,人是社会的人,社会在逻辑上比人更重要,因此个人的价值和目的总是受到排挤;在先进文明的社会,社会是人的社会,人在逻辑上比社会更重要,因此个人的价值和目的才受到保护。从

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第273页。

发生学的角度看,越是人类的早期,越是落后的民族,越不能从自然和社会中分离出来;越是往后,越是先进的民族,越能从自然和社会中分离出来,以独立性为基础的自由解放是现代化的文化前提,同时也是人的现代化的标志。

2. 寻求公平

一方面社会应尽可能创造条件去满足个人发展自己的需要;另一方面个人又要努力对社会尽责。没有人之外的社会,只有人的社会性;没有社会之外的人,只有社会性的人。个体如果不能在社会生活中实现自己,个人的存在就变得毫无意义;而社会性倾向如果处理不当,也很容易对人的独立自主性和不可替代性构成威胁,使人的存在变得毫无意义。作为自由的主体,人总是要追求价值的,实际上人也是在追求价值。不同的人有各不相同的价值需求和价值目标。这样一来一个人的价值追求很可能与别人的价值追求发生冲突。为了化解这种冲突,自由的主体发展出对公共秩序的需求。人是自由的。自由虽然意味着摆脱约束与限制,但并不等于不要任何限制的任性妄为。真正的自由是对不合理的约束与限制的理性否定。没有合理的限制,自由就会成为任性妄为。自由冲破的是不合理的限制,而不是取消一切限制,以至消解社会的正常秩序。马克思深刻指出:“自由就是从事一切对别人没有害处的活动的权利。”^①历史上几乎所有思想家都把自由看作是有规则的,看作是理性的自由。按照黑格尔的理解,不受理性制约的自由不是真自由,而是主观任性,是抽象的形式的自由。真正的自由意味着,个人要求自由时,也尊重他人的自由,否则个人的自由就无法实现。我们不得不在要求我们自己自由时,同时也允许他

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷,第438页。

人有自由。我们把自由作为我们的目标,然而这只有在把他人的自由也作为一个目标的条件下才是可能的。唯其如此,才是公平的。公民不自由,就谈不上社会公平,公民不自由本身就是最大的社会不公平。但社会公平的目的就是要对人们的自由做出适当的限制,使社会所有的成员都同样地享有自由,防止人们为了自己的自由而妨碍和伤害他人的自由,维护社会的普遍自由。社会公平不是对自由的否定,而是对把自由作为某些人的特权的做法的否定,它要求自由对所有人开放。如果没有这种公平,人的自由也就不可能存在,人是目的也容易变成一句空话。实际上自从人类产生以来,公平这个概念甚至还没来得及产生,公平的理念就在人们的实际生活中发挥着作用,并成为人们认可的道德理想目标。

但寻求社会公平不是搞平均主义。任何人都承认,每个人的天资是生来不平等的,每个人的能力事实上也是不平等的。既然如此,在这两方面不能要求平等,也不可能实现平等。在这些方面要求绝对的均等,实际上就是鼓励并支持弱者。从这个意义上,我们可以理解为什么尼采如此赞美社会不平等原则。只有机会平等才是人类真正能要求的平等。因为尽管人们在天资、作为、条件方面事实上不可能平等,但能够在机会上实现平等。从政治学的角度看,机会就是获得权利的机会,因此机会平等实质上就是权利的平等。从哲学的角度看,这种平等就是人格平等。在人格上没有一个人比另一个人多或少的问题。人作为人所具有的尊严在程度上是没有差异的,全人类都平等地具有做人的尊严。绝对平均主义恰恰是以抹煞人的人格绝对平等为前提的。绝对的平均主义理想如果真正实现,从结果上看倒是很均衡,可是并不公平。因为它压抑了许多人的创造个性、自由意志,它以结果上的平均代替了起点上的平等。其实是以形式上的平等掩盖着实质上的不平等。现代社会要求的不是结果上的平均而是起点上的平等,现代平等观念强调,社会应在尊重主体人格和创造个性的前提下为人们参与

竞争提供均等的机会,并鼓励他们在自由竞争中发挥自由意志和创造才能。公平意味国家、社会对于每个公民人格独立与人格尊严的承认与尊重。任何一个人都是一个不依赖于他人而存在的独立个体。任何社会都得承认每个人的人格独立,尊重并鼓励其人格价值的实现,真正地把对每个人全面自由发展的追求视为最崇高的终极理想。

公平只是从人格平等的意义上说的,而人格是私人性的、独立性的。因此公平观念必须以承认人的个性差异为前提。在这个意义上,公平是相对的而不是绝对的。不承认这种相对性,不承认这种个性差异存在的绝对性,就会把人的个性差异变成社会的统一要求,使个人成为群体组织的一个平均值并同化于群体组织之中。就必然抹平人的个性差异,压抑人的创造力。就必然剥夺个体自身的独特性,将千差万别丰富多彩的人的世界抽象为一个苍白的平均值。在这里,任何个人的特殊旨趣和特殊能力都得不到承认,人变成了无特征的等价物。这样,个人被平均化,成为一个毫无特征的等值,个人与个人之间绝对均等以至可以互换、可以替代。然而,决不能指望在只有普遍性而没有特殊性的社会,公平就能实现。只有当个体不是作为平均数,而是作为一个独立的存在而得到充分自由全面的发展时,人的平等才能得到真正实现。我们主张每个人天生具有自我保存、自我发展、自我实现的平等权力的同时,绝不能走向绝对平均主义。相反,应该公开承认人的先天权力的绝对平等(质的平等)和人的先天能力的绝对差异(量的不平等)。这二者的结合必然是强调通过自由竞争给每个人以平等地进入社会的机会,来决定和确立每个人的社会地位。这里,公平不是人的一切的平等,不是人的先天能力的平等,而仅仅是先天权力的平等。它尊重每个人的独特选择,但同时也承认并不是人人都能实现自己的选择。就像每个运动员都平等地具有夺冠的权力却不是人人都能夺冠一样。权利平等必然导致自由竞争,竞争的结

果只能是不平等,如同冠军只属于跑得最快的人一样。这公平观既保护每个个体自由的自我选择的先天平等权力,又尊重每个人之间平等的自由的竞争关系以及结果的不平等,并且通过各种法律和政治制度、经济手段来保障个人的先天权力的实施和先天能力的发挥。

公平观念表明,每个人都不可能是完全的个人主义者,更不应该是完全的整体主义者。极端的个人主义和极端的整体主义都是错误的。社会和个人处于有机联系之中。社会是个人所组成,除了强有力的个人,构成社会的绳索纽结就没有东西可以牵缠得住。而离开了相互间的有机关联,个人就会彼此隔离而雕残零落,或相互敌对而损害发展。道德的理想目标也许应该是:个人是独立自主的,社会是和谐统一的,两者不能相互妨碍。个人的独立自主不能妨碍社会的和谐统一,社会的秩序又不能妨碍个人目的的实现,相反只能是维护和发展个人的权利。

第 四 章

动机与效果：道德的评价

尽管现代情感主义伦理学家借助他们的逻辑分析,完全把“善”、“恶”等伦理概念变成了虚无的东西,完全否定了道德评价的意义。但历史上绝大多数伦理学家都愿意把道德的评价问题看成是伦理学的重要内容。在西方伦理学中,几乎所有的人都同意伦理学是研究善恶区别的,但说到如何评价善恶,观点便发生了分歧。一般来说,把道德的来源理解为自然,强调幸福主义的伦理学,在道德评价上更多地倾向于从效果上进行评价。相反,把道德的来源理解为自由,强调德性主义的伦理学,在道德评价上更多地倾向于从动机上进行评价。

一、两种对立的评价尺度

动机和效果之间关系特别复杂。如果一定的动机一定产生一定的结果,那么关于动机论和效果论谁更正确的讨论就是完全多余的。问题恰恰在于动机和效果并不总是一致的、协调的。这里,有协调的可能:好的动机产生好的结果,坏的动机产生坏的结果;也有不协调的可能:好的动机产生不好的结果,坏的动机产生不坏

的结果。生活中的情况往往是,某一行为在事实上虽然善,其动机却不善。如孟德维尔认为,利己心从动机上说出于一种卑鄙的冲动,在道德上是一种恶,但在客观后果上,可以对人有利,可以促进人的快乐和幸福,并推动整个社会发展。另一种情况是,动机虽然善,事实却不善。如葛德文认为,好的动机未必产生好的效果,恶劣的行为有时是在善良的动机下产生的。动机与效果的这种明显对立导致伦理学家们往往各持一端来进行道德评价。动机论者认为,道德行为评价的依据是行为的动机,动机论者只看行为是不是从善良意志出发的,而不计行为的效果如何。效果论者认为,评价人的道德行为只看效果,凡是使人愉悦的行为就善,凡是使人痛苦的行为就恶。在效果论者看来,动机无所谓善恶,一个人的动机如何,同行为的道德与否没有关系,只要行为的结果是好的,他的行为就是道德的。

1. 历史上的效果论

伦理学中有形式论和目的论两大派别。目的论认为,人的一切行动都是有目的的,都是要达到某种结果的,所以特别强调行为的效果和目的。目的论的伦理学根据行为类型和意志行为对行为者及周围人的生活产生的效果来说明善恶的区别,把倾向于保存和推进人的幸福的行为称作善的,倾向于毁灭和破坏人的幸福的行为称为恶的。目的论认为,善优先于正当,善是正当的本质。因为善,行为才是正当的,才是正义的。善在一般的意义上就是“好”,即价值、利益、目的。凡有用的都是善的。我们可以确定某种“好”为最根本的,以作为最高的价值。从而就可以根据这一根本的“好”来规范人的行为,确定什么行为是正当的,什么行为是不正当的。目的论把道德的正义归源于经验性的事实、利益、幸福,走向效果论。在效果论看来,一个道德行为是好的,当且仅当它对

人具有效益,而一个道德行为是坏的,当且仅当它对人不具有效益。

在经验论伦理学看来,经验是道德生活的指导,经验也是道德善恶的最后证据。公道或正义的规则完全依赖于人们所处的特定的状态和状况,它们的起源和实存归因于对它们的严格规范的遵守给公共所带来的那种效用。霍布斯从经验主义立场出发,强调了效果论。在霍布斯看来,既然人性是普遍地永恒地利己的,则不可能期望人们出于自觉的动机而做出什么道德行为。我们只能要求行为在外在方面符合社会规范,产生积极效果,这也就具有了道德价值。洛克提出:“人们所以普遍地来赞同德性,不是因为它是天赋的,乃是因为它是有利的。”^① 为什么人们会赞美和讴歌那些道德规则?洛克解释说:“因为他确信,他人如果能遵守德性,他是会得到利益的。因此,人们所以赞扬这些规则是神圣的,不但可由于信心,而且可由于利益;因为这些规则如果一被人蹂躏,一被人亵渎,他们自己就会不安全的。”^②

休谟认为,有用性是德性令人愉快的较直接的根源,是道德的原则。由于有用性或效用只是对于某个一定目的的趋向,又因为对人而言只有关于自己的目的的手段才会产生快乐,因而有用性或效用的这种趋向作为手段所促进的目的必定是与我们自己相关的,即要么是与我们个人直接相联系,要么是通过社会 and 他人而与我们自己间接相联系。与个人自己相联系,促进的就是个人的生存和发展(私人性的效用);与社会相联系,促进的就是整个社会或人类的利益或幸福(公共性的效用),个人在其中也因而得到生存和发展的条件。根据有用性或效用的这两种趋向,休谟区分出两种德性:一种是社会性的德性,如正义、忠实、贞洁;另一种是私人

① 《人类理解论》上卷,第29页。

② 同上书,第30页。

性的德性,如审慎、坚毅、判断力、权力、财富。休谟指出:“在对于道德性的所有规定中,公共的效用这个因素始终是最受重视的;关于义务的界线的争论,不论发生在哲学中或日常生活中,决没有什么手段能比全面弄清人类的真正利益更可靠地解决这个问题。”^①他还说:“效用这个因素在所有主题中都是称赞和赞许的源泉,它是关于行动的价值或过失的所有道德决定经常诉诸的,它是正义、忠实、正直、忠诚和贞洁所受到的尊重的惟一源泉,它是与其他社会性德性如人道、慷慨、博爱、和蔼、宽大、怜悯和自我克制不可分离的,一言以蔽之,它是道德中关乎人类和我们同胞被造物的那个主要部分的基础。”^②

功利主义伦理学认为,对行为的道德判断和价值判断不在于行为的美好愿望或善良动机,而在于行为的效果能否带来功利,是否具有功利性。整个美德的基础在于功利。在功利主义者那里,道德价值被还原为功利价值,道德价值和功利价值表现出惊人的一致性。功利是道德行为的最重要目的,也是一切美德的验证和尺度。因为所谓功利就是功效与利益。所以功利主义一般在道德评价问题上都主张效果论,认为行为的价值就存在于行为的结果中。产生好的效果的行为,不管动机如何,都是好的;反之则是坏的。那种实际上促进全体幸福的欲望和行为是善的,而促进全体幸福不一定要是某种行为的动机,却只需要是它的效果。在动机与效果问题上,葛德文主张动机与效果的统一,但更重视效果。一个行为能有增进他人和社会的幸福的功效,才称得上是道德的行为。他说:“道德这一名词是被用来形容人们在动机的影响之下为了增进普遍福利而产生的效果。”^③边沁认为,人生的目的是快

① 《道德原则研究》,第 32 页。

② 同上书,第 82 页。

③ 《政治正义论》第 1 卷,第 258 页。

乐。除快乐外再没有善,产生快乐的行为就是善行。至于什么行为是最大的善行,他认为大多数人的最大幸福才是最大的快乐,所以最大的幸福就是最高的善。他认为,快乐的价值大致都是可以用数量来衡量,比如可以根据强度、长短、确实与否等标准来计算快乐的程度。穆勒也是一个唯效果论者,在他看来,人的品格和行为彼此并不完全是正相关的。也就是说,好的品质可以产生有德性的行为,也可以产生不道德的行为,不好的品质可以产生不道德的行为,也可以产生有德性的行为。因此,不能以一个人的行为有无德性来判断这个人是否有好的品质,不能以人的动机来对人进行道德评价。“功用主义的伦理学家主张动机,虽则与行为者的品格关系很大,但与这个行为的道德性无关。”^①

法国唯物主义从感觉论出发,认为所谓善恶好坏,归根结底不过是以感觉为物质基础的快乐或痛苦。人的趋乐避苦的本性乃是利益使然。人所以行善、作恶都是因为利益原则的作用。所以伦理学应该归结到个人利害上来。爱尔维修说:“利益支配着我们对于各种行为所下的判断,……把它们看成道德的或罪恶的……。”^②又说:“如果爱美德没有利益可得,那就决没有美德。”^③在霍尔巴赫看来,任何人都会毫无困难地同意,推动人去从事各种各样的探求的,是利益的力量。没有利益,就不会有人渴望去追求。所以他认为:“效用应该是人们对于有智慧的生物的各种意见、制度、学说和行动所作的判断之仅有的准则和唯一的尺度。正是根据这些东西给我们提供的幸福,我们才对它们予以尊重;如果这些东西对我们无益,我们就要轻视它们;如果对我们有害,我们就要弃决它们;理性是以它们给我们招致的不幸的大小而

① 《功用主义》,第19页。

② 《十八世纪法国哲学》,第457页。

③ 同上书,第512页。

规定我们对它们的爱恶的。”^①

道德义务和善良意志在动机论那里是第一性的,而在费尔巴哈那里,道德义务和善良意志处于第二性的位置,是为人们的感、幸福服务的手段。快乐是义务的基础,只有幸福才是最终的目的、最高的标准。他说:“义务的囚衣是根据我自己追求幸福的命令,穿在我身上的。”又说,意志“只是道德的产科医生,而不是德性的父亲。……简言之,意志不是首要的、根本的,它不创造道德的本质”^②。

在行为评价上,摩尔强调只应当考虑实在的结果,而不应当考虑依据当事人的目的和意图可以期待的那种东西。他认为,有时候不得不认为一个行为是正当的,虽然当事人怀有恶劣的意图。当然,摩尔没有完全拒绝考虑当事人的动机,他只是说,这些动机不可能改变对行为本身的评价。他认为,从道德上判断重大的事情,考虑动机也是适当的。

实用主义者大多强调经验是世界的基础,主张把人的认识局限于经验的范围,把经验和实在归结为“行动的效果”,把知识归结为“行动的工具”,把真理归结为“行动的成功”或“效用”。实用主义伦理学的基本原则就是:行为的善恶,不看行为本身所表现的性质,只看行为所产生的后果,即看它是否产生令人满意的效果。实用主义把道德变成了在独特的境遇中个人对利害关系的权衡。个人的当前利益是一切道德行为的根本出发点和归宿。詹姆士认为,善的本质就是真正满足要求。这样,个人要求的满足就是道德价值的唯一尺度。凡是满足个人要求,符合自己利益的东西,就是善的;凡是不能满足自己要求,不符合个人利益的东西,就不是善的。

① 《自然的体系》下卷,第198页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,第561、590页。

2. 历史上的动机论

目的论根据行为和意志对行为者及周围人的生活产生的效果来说明善恶的区别,有助于保存和推进人类福利的即为善,反之为恶。目的论认为效果才是确定德性是否有价值的依据。形式论则认为,形式论的伦理学坚持善恶的概念标志着一种意志的绝对性质而无需涉及行动或行为类型的效果,这种绝对性质不可能得到进一步解释,而必须把它作为一个事实来接受。德性就是幸福,德性自身就是价值。由此出发,形式论主张,道德的评价不讲效果,只看动机。动机论认为,善恶的价值判断最终要归结为行为的正当与否,而行为的正当与否,要看行为本身所具有的特性或行为准则的性质是什么。正当、合理的本质在于某种神圣的道德原则。人的行为只有与这种原则相符合,才是正当的、合理的。正当先于效果,正当是效果的本质,合理的才是有效的。如果不正当、不合理,无论有多大的利益、快乐或幸福都不能叫做善。如果一个人的行为与原则相背谬,无论它带来多大的效果,都是恶的。动机论预设原则的合理性,凡是合乎原则的,都是正当的,不论它是否带来利益。因而,道德神圣不可侵犯,是人必须遵循的绝对命令。动机论基于正当优先于“好”的考虑,寻找正义普遍的、永恒的、绝对的标准。动机论者认为,道德行为评价的依据是行为的动机,看行为是不是从善良意志出发的。因为善良意志完全出于“义务”或“良知”,而不是为了追求物欲和虚荣。如果内在的动机是私利私欲的话,即使外面的事实符合善的目的,也绝不能说它是善行。而且从道德观点来看,这种行为比那种尽管是愚蠢的但却是至诚的行为更为低劣。

德谟克利特认为,心灵的良好状态是人在道德上努力追求的最高目标。他说,区分和识别一个人是否值得信任,不仅要看他在

做什么,还要看他在想什么。敌人不是正在欺负你的人,而是蓄意对你如此的人。他认为,善并非不做不义之事,而是对这种事连想都不想。有德性的人为义务感和羞耻心所激动,而不是为利害得失所激动。一个最重要的事是应当知耻,即使无人知晓,也不能做任何不好的事,这是德谟克利特伦理学的基本箴言之一。他强调,正义就是尽义务,而不义则是不做应做之事,背弃自己应尽的义务。宁愿受不义之害,亦不做不义之举。义务责成人不要有不义之举。应该保护遭受不义之害和被不义之举凌辱的人。一个人做不到这一点,那他至少应该不去助长不义行为。不站在获胜的不义一方,这是德谟克利特义务伦理学提出的起码道德标准,而义务论和动机论是表现同一论题的不同方式。

基督教坚持动机论道德观。基督教的道德更多地基于人的内心自觉,它通过一种肯定的方式(良心发现而不是惩罚)来协调人的行为,更侧重于人的内在的善良动机。在它看来,真正的善在于内心的虔信,在于动机的纯正。这就是《新约·马太福音》第5章所说的:“凡看见妇女就动邪念的,这人心里已经与她犯奸淫了。”这种动机论的道德观当然是一种圣徒式的境界。它把善从外在行为归诸到内心动机,使道德变成了一种信仰,具有浓重的宗教色彩,使人的内心道德生活获得了一种超越外在现实规范的倾向。基督教在四大福音书中都强调了信的力量。在基督教看来,信仰是一切德目的前提,是每一行为得以具有道德价值的前提或必要条件。任何一种行为,只有出自信仰才是善的,凡不能出自信仰的就是恶。在基督教那里,信仰最终说的是信仰神。信仰神既是最高尚的美德,也是达到最高道德境界的唯一途径。基督教伦理的出发点和归宿都是信仰神,其余的道德规范如爱、禁欲都服从信仰这一最根本的道德原则。没有对上帝的爱和信仰就没有道德,最大的德性就是热爱上帝。热爱上帝是道德评价的最高标准。《马可福音》第12章说:“要尽心、尽性、尽意、尽力,爱主你的上帝”、“要爱人如

己”。爱是基督教伦理思想的主要原则。爱首先是爱神,爱神就是遵守神的诫命。显然,基督教伦理学注重的是行为的内在动机,而不是行为的外在善功。基督教的信仰属于内心的,外在的形式并不能取代它。

早期唯名论的著名代表阿伯拉尔认为,人并没有天生就有的而又永远不能摆脱的罪性,德性和罪恶的原因主要在于个人的心灵、动机和意向。个人的动机和意向是伦理中最重要的东西。一个人犯了罪,不只是因为做了恶事,而且在于心中有罪恶的意念和动机。如果一个人没有罪恶的意向,即使犯了罪,也可以不算犯罪。因此罪都是个人自觉或不自觉做出的,不是天生的,而是可以避免和自救的,只要靠个人灵修,在内心不断同罪恶的意向或动机作斗争,完全可以做一个无罪而有德的人。

近代的唯理论否认伦理学的经验特征,它坚持道德命题不可能也不需要经验的证据,它把道德命题视作一种天赋能力(良心或实践理性)的表现,这种能力是先验地判断和立法的。它断言每个人无须任何经验就可知道何为正当与不正当。经验仅根据其效果决定什么是有利的或不利的,而每个人在所有经验之前就知道什么是善或恶了,有关人类实际上在做什么或他们的行动可能引起什么实际效果的知识,决不可能动摇或改正他们应当做什么的直觉知识。

夏夫兹博里持动机论立场:“任何人,只有在具有关心公众利益的意向的时候……我们才能说他是有价值或道德的。因为,虽然我们可以粗俗地称一匹劣马为可恶,但从未说过一匹好马或任何畜牲、白痴或贱种(即使它性格十分好)是有价值的或道德的。”^① 为此,他批评霍布斯所谓的道德人并非真正有道德,因为他们缺乏道德的意向和动机,是一种在政治的高压下外在行为不

^① 《西方伦理学名著选辑》上卷,第760页。

得不就范于社会和国家的人,一旦政治高压所不及,他们就会出于私心而为所欲为。一匹马没有感情或道德动机,所以尽管一匹好马的行动可以产生好的效果,但不具有道德价值;同样,一个行为如果缺乏道德动机,尽管外部表象或客观效果是好的,也没有道德价值。反过来,只要动机好,不管效果如何,道德价值就可成立。

康德坚持认为,道德行为的至善主要依赖于它的动机而无需涉及它的效果,人生的意义和价值更不在于求得什么快乐,而是道德上的自我完善和道德价值的实现。康德批判法国伦理学从自然人出发,主张以物质需要的满足作为道德实践的最高准则,一切能满足人的感情欲望,使人快乐的就叫善,使人痛苦的就叫恶,以行为的实际效果作为评价道德行为的标准,这种道德原则没有普遍性和客观性。康德认为,人的意志如果服从利益、欲望、幸福等外在因素,就必然地受因果规律支配,人就根本没有自由,道德就容易成为没有任何意义的东西。因为,按此理论,不道德的人和犯罪的人可以用他的行为是受因果必然规律支配的,来为自己的行为辩解,自己可以不负任何责任,从而使任何法律都没有存在的必要。反之摆脱感性世界而依理性世界法则决定自己意志,并使它变成自觉的行为,这就是意志自律或意志自由。康德的伦理学是对效果论的反动。康德坚决反对在伦理学中运用任何目的论式思维,反对利害考虑,为此,他甚至不惜将生活与道德完全割裂。在康德看来,效果论的错误在于把道德的根基放在感性的享受上,道德的特性在于理性的善恶评价,而且这是判断幸福与否的前提条件。就是说,判断幸福与否只能在道德法则之后,并借助道德法则来确定。康德认为,行为的道德价值绝对独立于它们的效果,而仅仅被意向决定。除了善良意志,没有什么可被无条件地称作善。善良意志之所以是善的,不是因为它完成了什么东西或具有什么效果,不是因为它有利于达到所提出的某个目标,而只是由于它的意志,也就是说,它是自身善的。行为的德性在于意志有意识地使

意志自身与原则相符合,即在于动机。康德在《单纯理性界限内的宗教》中说,良知是“自己对自己做出裁决的道德判断力”。但是什么意志是善的呢?康德认为,一个意志只有当它不是被一个实际的目的决定,而只是被对义务的尊重决定时,才是善的。

什么是义务呢?道德规律的命令是什么呢?“普遍的立法形式”、“人是目的”、“意志自律”这是康德的三条“道德律令”。理性给自然立法,这些法则具有绝对的普遍性而不管感官知觉的情况如何;实践理性也为意志立法,这些法则也具有绝对的普遍性而不管感官欲望如何。按照康德的意见,规定应当做什么不是伦理学的任务,因为每个人在每种情况下都无需借助任何科学就知道义务是什么,它也无需给义务阐明理由,因为我们为什么应当这样行动绝对没有理由;命令是绝对的,而不是假言的,如果要给它们一个理由,它们就将只是有条件地正确。伦理学所需要做的全部只是集合义务的命令,整理它们,把它们归纳在一个普遍公式之下。康德认为道德告诉人们“应该做什么”。这是一种“绝对命令”,这种命令本身来自理性,它要求人们执行时不得有任何条件。否则就谈不上道德。比如看到儿童落水,无论是为了出名去救,还是担心受处分去救都是不道德的,只是无任何其他原因而发自内心的良知的行动才是道德的,即使是没有救出来也是道德的。无条件地执行道德命令是一种“意志自律”,是一种“义务”。伟大的道德法则是内心即理性先天具有的。康德认为,真正地尊重、敬畏、遵守道德法则就是尽义务。根据义务意识行为才是“善行”。他认为,实践理性所规定的先验的道德法则是人类总体的意志,它为经验的善恶概念和道德行为立法。道德法则是规范道德行为的普遍原理,强调意志的动机本身应当不计较实际利益和效果,才能使道德原则具有普遍性和客观性。先验的道德法则何以能为善恶概念和一切行为立法?因为它是普遍的、无条件的、不受任何经验、任何利益、任何欲望制约的绝对命令。

义务直觉主义者认为,人履行义务,用不着顾及行动的结果,因为按义务行动才是正当的。在义务直觉主义看来,动机不是义务内容的组成部分。义务感本身就是最高的动机。按义务直觉主义理论,即使明知受义务支配的行动会给社会、他人造成有害的结果,它也是正当的、道德的。在凯利特看来,正当的行为或者合乎道德的行为,是符合行为者的意见和意愿的行动。就是说,我认为我在履行自己的义务,我的行为就是道德的。在义务直觉主义者看来,义务无论在逻辑上还是在时间上都先于行动的内在价值。就是说,人应该完成某一行动,不是因为当时的条件下,该行动在客观上是正确的,即可给社会 and 他人带来真正的善和幸福,而是出自义务感。出自义务感的行动才有价值。罗斯说,人在法庭上可以作伪证,只要他是出自义务做的,那就是道德的。所以在义务直觉主义看来,行为结果的好坏、善恶和动机的善恶、好坏,都不能作为评价人们行为正当或不正当的根据。这样,义务涉及的不是行为的内容,而只是形式。义务应当被履行,是为了义务本身,而不依赖义务的内容。人有时会遇到一些彼此互相对立的义务,怎么办?义务论直觉主义者普里查德认为,应根据直觉确定义务中的哪一个具有最大程度的道德性。义务论直觉主义者罗斯认为,人应该单独考察他所遇到的每一个义务并选择最有效力、最必需的那个义务。义务论直觉主义者谈义务时,不把行动而把人的意图放在第一位。罗斯在《伦理学基础》中斷言,为了判断人的行为的正确性,只要人有履行自己义务的愿望就足够了。为了确认某人是否履行了自己的义务,行动得是否正确,他只要引证自己的愿望就够了。

在道德评价上,存在主义认为,只要是人敢于自由选择自己的行为,他的这种行为就是正当的、善的。道德价值是由个人每时每刻的自由选择所创造,并表现在人的自由选择的过程中。因此,自由就是道德价值的唯一源泉。与此相关,存在主义认为,意志动机

的“纯洁”是正确进行道德选择的基础,动机的诚实就会使行为具有美德,而不必问行动的结果。萨特认为,只要选择是真诚的,是用清醒理智作出来的,那么这一选择就具有正确性。总之,萨特把个人是否敢于承担可怕的自由作为道德评价的标准。

二、简要评价

1. 历史上道德评价论的不足

效果论主张善恶的评价标准在于利益,问题在于,当它以个人的利益为评价标准时,必然陷入主观随意性而失去普遍性,当它以最大多数人的最大利益为评价标准时,必然剥夺少数人的基本权利,走向专制暴政。我们可以质疑:以快乐作为确定行为的价值的唯一原则可靠吗?因为快乐有各种性质上的差别从而其价值也有所不同。按边沁的见解,快乐是纯粹相同的,只有数量上的差异,那么如何确定快乐的数量关系,并且根据它来确定行为的价值?快乐的感情这种东西在同一个人身上,也随时间和场合发生变化。一个快乐是否在强度上胜过另一个快乐是很不明确的。而且要确定什么样的强度相当于什么样的持续程度也是极其困难的。既然确定同一个人的快乐的尺度尚且如此困难,要连别人的快乐也加以计算并确定其大小,那就更加困难了。通常认为,精神上的快乐高于肉体上的快乐,多数人比一个人的快乐高尚,这种观点是从各方面的观察形成的,决不能设想它是根据单纯的快乐的大小而确定的。要想根据效果论来获得确定我们行为价值的正确规范也是很困难的。假如善恶都以每个人的好恶感觉为转移,伦理学怎么可能存在下去?因为我有我的感觉,他有他的感觉,因此难以寻找到一个普遍公认的原则。效果论的评价标准不具有终极意义,是

不彻底的。对于感觉主义来说,善恶的标准岂不是鼻子、耳朵、眼睛和嘴了吗?如果伦理学不可能给我们任何普遍的判断,而只是特殊的决定,这等于是承认伦理学作为一门科学的可能性。道德命题是否对全人类或所有理性生物都是正确的?如果我们承认白人和黑人有着不同的道德准则,那么我们不是必将推论对于男人和女人,艺术家和商人,对于每个特殊的人都有着不同的道德准则吗?在效果论那里,既不可能确定谁的道德立场和态度正确,也不可能确定表达这种道德立场和态度的道德评价的正确性,因为没有解决这个问题的任何根据。任何行为都是许可的,都可以被看作是善的、道德的。每个人都可以随意地遵循任何道德规范,都可以随意选择任何行为方式,因为任何一个行为方式都不比另一个更好或更坏。一个人可以说节俭是美德,因为他赞成这一点;另一个人可以说节俭不是美德,因为他不赞成这一点。究竟哪个正确、哪个不正确,是不可能解决的。

功利主义的根本假定是:一切人都希望快乐。但快乐之外还有高尚的理想,有时理想显示出强大的力量,使人不顾一切去做出壮烈的牺牲行为。这显然不是功利主义的效果论所能解释的。在这里,德性之所以有那么大的价值,只是因为它招来那么大的牺牲,不是因为它带来任何利益。只有当我们把人们视作幸福成分的一切东西都排除于行为的动机以外的時候,道德的纯粹性才能被确凿无疑地呈现出来。由此可见,道德愈超越利害考虑,它在人生上就愈有鼓舞力量。

另外,当效果成为道德评价的价值标准时,所有的人在货币关系上都是等价的。但这并不是因为每个人都具有价值,而是因为每个人都不具有价值,只有货币才有价值。显然,效果论容易导致人性的泯灭。或者说,效果论容易导致人们追求外在的效果,而牺牲内在的精神。美德是自足的,人的天职在于道德的生活。只有尽可能地减少欲望才能最大限度地接近神圣而崇高的道德境界。

就这种崇高境界而言,伦理学必须把道德的原则指向理智的、超感性的世界,尽可能地消除一切实际的利益考虑。

动机论认为,行动在道德上是善的或恶的,不是根据它们的效果,而是自身就是善的或恶的,是意向不是效果决定着行为的道德价值。道德判断并不涉及行为和行为类型,而只涉及行为者的意向,一个行动当它的动机是善的时候它就是善的,即当它发自义务感时它就是善的,而不管它可能产生什么效果。动机论的不足在于没有充分说明道德原则的来源。动机论把道德原则看成是理性的产物,看成是理性选择的结果。动机论从理性的普遍形式出发,认为正当原则是永恒不变的,因而何者为善,何者为正义,都是绝对的。在变化了的情况下,正当原则往往会同大多数人甚至社会整体的利益发生冲突。正当原则与利益的冲突使动机论陷入难以自拔的理论困境。黑格尔说:康德的德性是一种“空虚的形式主义”^①。这可算是对动机论的一般批判。

动机论一般都强调道德的普遍性。苏格拉底在他那别有趣味的问答法中有一个明显的意图就是引导人们去追寻关于美德的普遍概念。“苏格拉底方法”的特点就是引导人们离开特殊的事物去思索普遍的原则。在他看来,善一定是普遍的共相。康德也强调:“纯粹实践理性的基本法则:不论做什么,总应该作到使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原理。”^② 康德主张道德原则应该来源于理性,并因此具有普遍性。因为既然道德原则来源于理性自身,而理性为一切有理性的存在者所共有,那么它们一定具有普遍性。康德说:“个个有理性的意志都是颁定普遍律的意志。”^③ 康德之所以要超越经验的伦理学,就是为了保证

① 黑格尔:《康德哲学论述》,商务印书馆 1962 年版,第 51 页。

② 《实践理性批判》,第 30 页。

③ 《道德形而上学探本》,商务印书馆 1959 年版,第 45 页。

伦理学的必然性和普遍性。近代的经验主义从人的苦乐感觉引出道德原则,完全是建立在对经验的依赖的基础之上的,因而,其道德原则没有必然性。动机论者一般都是理性主义的,只承认理性的实在性,不承认感性经验的实在性。人性在于人的理性,只有人的理性才能成为道德准则的源泉和基础。作为一种内省力的道德理性的使命是促使主体克服自己的内心精神生活同外部现实生活的对立。但问题在于崇尚理性、寻求普遍绝对不能以牺牲特殊的道德情感为代价。

历史上的动机论和效果论都把行为和动机的关系看成是彼此外在的。在伦理学史上普遍存在着把动机和效果分裂开来的情况。在评价人的行为时,有的伦理学过分强调动机而忽视、贬低甚至抹煞行动及其结果的意义;有的伦理学过分强调行动的效果,而忽视、贬低甚至抹煞动机的意义。这些都不能正确地评价人的行动的道德意义。

2. 我们的结论

效果论的问题是在还原的过程中会将道德还原干净。动机论的问题是让道德伤害了生活。有鉴于动机论和效果论的历史局限,在西方伦理学史上,黑格尔的道德学说讨论了“意图和福利”即道德行为中的动机和效果问题,并提出了关于效果与动机相统一的道德评价观点。黑格尔认为,康德提出的人们应该不计私利地自觉履行道德义务是道德的确实要求,康德看到了道德义务的价值和尊严,这是他的贡献。但黑格尔强调,义务本身并不是终极标准,义务必须具有一定目的。为此,黑格尔批判了康德把幸福和义务割裂开来的形而上学观点,指出康德停留于抽象的义务上——“我应该为尽义务本身而尽义务”。这样,他就把义务和福利、幸福完全割裂开来,把善的实现推到彼岸世界。黑格尔指出:“善不是

某种抽象法的东西,而是某种其实质由法和福利所构成的、内容充实的东西”、“善就是被实现了的自由,世界的绝对最终目的。”^①黑格尔认为,道德的善是抽象的义务和特殊的福利的合题。从这种观点出发,黑格尔批判了把动机和效果割裂开来的形而上学观点,指出那种认为主观目的和客观后果是相互排斥的见解“是抽象理智所作的空洞主张”。他一方面批判了“心理史观”,这种观点把伟大人物的行为活动说成是出于他的不良或自私的动机,以此“来鄙视和贬低一切伟大事业和伟大人物”^②。另一方面也批判了所谓“好心肠”干坏事的“陈腐学说”,这种论调是为一切不法行为和犯罪辩解和开脱,因为按照这种看法,一切可耻的行为都是合法和合理的。黑格尔自身强调动机和效果的统一,认为更高的道德观点在于行为中得到满足,而不停留在人的主观的自我意识和行为的客观性之间的对立上。在道德评价问题上,黑格尔首先肯定动机是道德评价的根据之一。对于一种行为,不可单就其外表的直接性去加以评论,而须从行为者内心去观察。但他强调除了考察动机,还需强调外在行为与效果的重要性。一个人的动机,只有通过他的外在行为与客观效果才能看得出来。在个别事例中,效果与动机不尽相同,但在历史的过程中去考察,效果与动机可以统一起来。

如果仅仅从动机上进行道德评价,不易理解和把握行为的道德与否。因为动机是主观的东西,存在于人的内心世界。如果仅仅从效果上进行道德评价,那么很容易使道德评价混同于经济的、实用的、法律的评价。而很经济、很实用、很合法的行为不一定是道德的,有时甚至是反道德的。道德建立在意志自由的前提下,因此必须主观动机上就是善良的;而善良的动机只有通过效果来表

① 《法哲学原理》,第 132 页。

② 同上书,第 126 ~ 127 页。

现,才能证实它的道德性。所以,“善行乃是其动机和趋向都一致引起我们赞许的行动。”^①完善的道德行为应该是动机和效果的统一。但必须强调的是这种统一的基础在于动机而不在于效果。因为动机论优先于效果论。动机论认为,善的行为应该归结于行为者的动机。如果一个行为的行为者真诚地期望善,并全心全意地注重要做公正的事情,那么他的行为就是善的行为。这种观点相比于效果论,在现实生活中具有明显的优势。例如,几乎没有人能够认为,为了达到减少税收的目的而拿出一些钱对人们加以施舍是一种善的行为,尽管这种行为可能会产生善的结果。一个人救落水者,动机应当是非反思的。如果是自反的(反思的),为了自己的什么,就非道德化了。更典型的例子是,一个实际准备伤害别人的人,却在无意中帮助了他要伤害的人,这当然不能算他干了一件善事。

仔细考察,可以发现,谋求个人幸福的动机完全是不道德的,因此谋求幸福的欲望不能成为行为的道德准则;所以问题显然不在于,是否提倡了效果。我们认为,判断行为的性质,关键要看动机。因为动机不仅说明个人的道德品质,而且必然会在行动上打上印迹。例如,一个教师出于不善良的动机采取了不正确的教育方法,因而使学生的身心受到损害,我们就不能不责备教师的行为。显然,教师的行为动机对我们的评价并不是无所谓的,要是他从善良的动机出发,那无疑会减轻他不正确教育的责任。可见,我们不可能脱离当事者或行为者的动机和意图来评价行为。一个行为要有道德价值,从主观上说,行为者的动机必须善良。一个行为之所以具有道德价值完全在于行为者动机好即有善良意志,而与行为的效果无关。一个人动机不善,即使他的行为产生了一些客观效果,也绝不能说这行为是好的。他会因为动机不纯而失去道

^① 《政治正义论》第1卷,第101页。

德价值。行为要有道德价值,一定要是为义务而实行的。为义务而实行的行为,即使毫无成就,“也还是像宝珠似的,会自己发光,还是具有全部价值的东西”^①。正当的东西并不依赖于而是独立于善的东西。比如我们应信守诺言,这不是由我们因为信守诺言带来了好的结果决定的,而信守诺言是善的,只是因为这一律令本身是正当的。这就是罗尔斯所说的:“某物仅当它符合于同已有的正当原则相一致的生活方式时才是善的。”^②在这个意义上,行动的动机就是我们叫做道德的东西。

为此,需要区别行为的合法性和道德性。效果论更多的是在合法性的立场上谈道德问题,而问题在于合法性和道德性是两个有本质区别的概念。如果人们的行为仅仅是出于个人利益甚至天然情感,而外在方面及其结果符合于道德法则要求,那么这一行为只有合法性,但不一定具有道德性。如果不是为义务而义务,即使行为在客观上符合道德法则,那也只有合法性而无道德性。这就是康德所说的:“对于任何一种合于法则而并不是为了法则的行为,我们能够说,它只在条文上合乎道德的善,而在精神上则不合。”^③如商人做生意,买卖公平,童叟无欺,其行为只是合法的,不一定有道德性。只有当他动机上是考虑到为义务而义务,而没有其他私心杂念时仍能买卖公平、童叟无欺,他的行为才具有道德性。又如一个爱妻子而忠于妻子的丈夫的行为具有合法性却没有道德性。而另一个丈夫虽不爱妻子但意识到忠于妻子的责任和义务而保持纯洁,反而具有道德性。道德的义务总是作为对冲动的一种限制出现的,它以冲动的存在为前提,没有冲动也就没有义务。就其起源看,道德义务本质上是否定性的。这种否定性对于

① 《道德形而上学探本》,第9页。

② 《正义论》,第382页。

③ 《实践理性批判》,第73页。

道德来说具有根本的意义。只有当意志由义务感决定,没有或不管任何爱好的时候,一个行为才具有道德价值。一个人行为的价值完全依赖于他是否能从其意志中排除爱好和冲动,而仅仅靠义务的感情来决定意志。当一个穷人捡到一个钱包,他因义务感的驱使而将其交还失主,压制了他占有这个钱包的欲望时,他是道德的。

只有基于责任感、良心、羞耻心的道德,才是真正的道德。真正的道德只能是来自我的内心,道德不能是外在的。人的真正德性,在于他善于摒弃道德规范的要求,并且仅仅以自己的良心为指导,听从良心的呼唤。善行为就是以内在的人格为目的的行为。善就是人格的实现。人格是一切价值的根本。宇宙间只有人格具有绝对的价值。富贵、权力、健康、技能本身并不是善,离开了人格的要求,这些东西就没有任何价值,违反了人格要求,这些东西反而会成为恶。物的价值由外部来确定,只有相对性,意志是自己确定价值的,人格因此有绝对价值,人是目的本身。善行为必须是从自我的内在必然性产生出来的行为,是整个心灵的一种内在要求。以人格本身为目的的善行为必须是服从这种要求的行为,违背了它就等于否定自我的人格。欺人者恶,与其说是因为由此产生的结果,毋宁说是因为欺人者欺骗自己、否定自己的人格的缘故。一切意识活动都是个性的表现,应把个性的实现当作目的,当作最直接的善。道德不能求诸自己之外,只可在自己内部去找。必须从人性的内部来说明什么是善以及为什么行善。在这个意义上,也可以明显地见出,动机论是优先于效果论的。

下 篇

西方伦理学的拯救之路

上篇的分析表明,西方伦理学的发展过程充满了激烈的矛盾、对立和冲突。道德的前提究竟在哪里?道德的原则究竟是什么?道德的目标究竟在哪里?道德的标准究竟是什么?这一系列的问题都让西方伦理学家大伤脑筋。所有这些问题最后其实可以统统地归结为一个问题:道德如何可能?这是伦理学的一个最大的谜,它仿佛就像那斯芬克斯之谜一样,向每个伦理学家发出这样的吁求:请你解开我这个谜,否则我便吃掉你的整个体系。纵观历史,西方伦理学家从来就没有也没敢放弃解决矛盾、缓和对立、消除冲突的努力。带着解谜的渴望,西方伦理学走上了一条艰辛而漫长的拯救之路。这拯救之路多种多样,至少有科学的、宗教的、文艺的和法律的。

第一章

伦理学的科学之路

科学是西方人的骄傲。自然科学的精神和方法支配着西方哲学及其所有分支。在科学精神培育下的西方伦理学很大程度上把道德问题的解决寄托给了科学,从而走上道德的科学拯救之路。西方伦理学的科学拯救之路表现在两个方面:一是把理性或知识作为通向道德的最高境界的方法与手段,认为科学的理性知识具有工具价值。这明显地体现在幸福论道德学家那里。这区别于中国儒家伦理学把修身作为达到道德境界的做法(所谓“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”)。二是把理性或知识变成了德性本身,认为善的真理性知识就是一种美德,认为科学的理性知识不仅具有工具价值,而且具有目的价值。一般来说,德性论伦理学就是这样。这区别于中国道家伦理学把“为学”(知)与“为道”(善)对立起来的做法(所谓“为学日益,为道日损”)。从这里,可以发现,幸福论和德性论伦理学不论多么对立,但在主张对伦理学施行科学拯救这一点上没有原则区别,这两种伦理学可以由自然科学原则贯串起来。

一、道德的科学拯救

在如何获得善和德性这个问题上,西方伦理学基本上都把道德律直接作为确实的命题来认识,并普遍地同意,道德的获得主要在于完善知识,拥有真理。在西方伦理学看来,求真和求善本没有根本不同,通过科学的逻辑手段,依据同一律、矛盾律等逻辑方法,采取归纳与演绎、分析与综合等方式就可以认识真理,从而达到道德的完善。所以,西方伦理学断言:任何人都不会受到真理的损害,却会受到他的错误和无知的损害。这是一种道德问题上的科学决定论。

1. 古代伦理学的知识论倾向

希腊人把科学的思考视为人生的基本权利与最高幸福,为此他们可以放弃王位继承权(如赫拉克利特),甚至在生死关头仍将危险置之度外而继续自己的研究(如阿基米德)。希腊人尊重知识,视知识为智慧的体现,人生的幸福,人格的完满。他们相信,求知是人的本性。希腊人的爱智品性既可从希腊当时推崇博学多才、德性过人的“七贤”看出,也可从喜爱那些有智慧的、有很强的理解力和技能的“智者”看出。希腊人对科学有一种特别的热诚和特有的执著,他们为思想而思想,为思想而创造科学。在这种情况下,希腊人的哲学与科学便紧紧交织在一起。恩格斯说:“最早的希腊哲学家同时也是自然科学家。”^① 丹皮尔也说:“在希腊人看来,哲学和科学是一个东西。”^② 哲学与科学的这种一体化导致最

① 恩格斯:《自然辩证法》,人民出版社1971年版,第164页。

② 《科学史》上卷,“原序”。

早的哲学就是最早的科学,最早的知识体系既是哲学命题系统也是科学命题系统。当泰勒士宣布水是万物的始基时,西方哲学就以科学的形态对世界采取了理智的态度。这种理智的态度表现为以一种主客二分的对象性思维模式,把世界作为客观对象加以观察,以求得关于世界的必然的因果联系和知识。这就是胡塞尔所说的:“哲学在古希腊罗马起源时就想成为‘科学’,即想成为关于存有世界的普遍知识;它不想成为含糊的、相对的日常见识——意见,而想成为理性的知识。”^①

希腊人热爱智慧又富于智慧。在希腊神话之中就有希腊人最为尊敬的智慧女神雅典娜。在古希腊有四种主要德性,即智慧、公正、勇敢和节制,智慧就在其中。智慧是什么?亚里斯多德说:“智慧就是有关某些原理与原因的知识。”^②由于把具有智慧和具有知识等同,把具有最一般的普遍的知识看作是最具有智慧,结果,哲学成了“智慧之学”,哲学家成了“智慧的恋人”。为什么希腊民族不像东方民族那样推崇勤劳而特别推崇智慧?这是因为生存的需要所致。古希腊人的生活需要科学、需要智力的支持。古希腊经常处于战争之中,战争不仅需要勇敢也需要智谋。我们从希腊联军经过近十年的战争,最终靠俄底修斯的木马计攻克特洛伊城就可看到智慧对希腊人的意义。另外,贸易特别是海外贸易,十分需要天文地理知识。谈及古希腊人的生活时,丹纳指出:“他们在周围的海岸上经商,抢掠。商人、旅客、海盗、掮客、冒险家:他们生来就是这些角色,在整个历史上也是这样。他们用软硬兼施的手段,搜刮东方几个富庶的王国和西方的野蛮民族,带回金银,象牙,奴隶,盖房子的木材,一切用低价买来的贵重商品,同时也带回别

^① 胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,上海译文出版社1988年版,第77页。

^② 《政治学》,第3页。

人的观念和发明,包括埃及的,腓尼基的,加尔底亚的,波斯的,伊特罗利亚的。这种生活方式特别能刺激聪明,锻炼智力。”^①

智慧的希腊人总是把伦理学作为他们引以自豪的知识的一部分来言说。结果,古希腊伦理学提供的是指导人类行为的道德观念的知识。在古希腊人看来,善之所以善,一个根本的原因在于它本身就是真或者说真的知识。在当时的伦理学家看来,善必须以真为基础,甚至善本身就被理解为智慧或知识。道德依赖知识,没有知识就没有德性,人只有具备了有关道德的知识才能做善事,而且人具备了有关道德的知识就必然做善事,有知的人必然择善去恶,知其恶而为之或知其善而不为是最大的无知。明智的人总做光荣的和好的事。一个人有善的知识就有德,无善的知识就无德;善出于知,恶出于无知。他认为,美德是灵魂的一种性质,灵魂如果在智慧的指导之下,结局就是幸福的,如果在愚蠢的指导之下,结局就相反。知道义务是什么就会有相应的道德行为,知道公正是什么就会做合乎公正的事。道德(善)在希腊人看来并非人的自然本性,而是知识的后果,是人必须通过推理而加以追求的东西。所以,赖欣巴哈说:“把美德视为知识的见解是一种本质上的希腊的思维方式。”^②

希腊民族是一个讲究逻各斯的民族,希腊民族的理想是用逻各斯规范生活。希腊人尤其注意逻各斯的“言说”和“理性”含义。这一点体现在古希腊理论著作的道德对话中和公共市场的反复辩论中。在希腊人看来,事物是利还是有害,以及事物是合乎正义还是不合乎正义,这就得凭借言语来为之说明。希腊人力求通过言说,将伦理问题谈透彻、说清楚。这明显地反映在智者派的伦理思考中。当年,智者派的所有活动都与智慧的追求紧密地结合在

① 丹纳:《艺术哲学》,人民文学出版社 1963 年版,第 249 页。

② 赖欣巴哈:《科学哲学的兴起》,商务印书馆 1991 年版,第 45 页。

一起。他们到处演讲和“诡辩”，为的是给人以精神教养。黑格尔说：“智者就是希腊的教师，通过他们，文化才开始在希腊出现。”^① 第一个自称为智者的普罗泰戈拉在希腊本土第一个作为公众教师出现。在普罗泰戈拉看来，恶的东西可以通过勤勉地学习去掉，善的东西可以通过优良地教育获得。音乐和体育的全部教育，有助于克制任性和放肆，有助于养成一种遵守规则的习惯。尽管在道德方面十分杰出的人只是少数，可是这方面不十分出色的人，完全有可能通过教育而分享优良的品德，并且受过教育的人一定比那些没有受教育的人品德会高得多。每个公民都应终生实践和学习各种品德。德性是可教的，这是智者首先以系统的方式提出来的新观念。

苏格拉底是智慧之人。苏格拉底首先强调只有有道德的人才是幸福的人，而要获得幸福又必须具有关于道德的知识。人人都希望获得幸福，但许多人得不到，原因在于他们不了解幸福的真正含义，即不具有道德的知识。于是，在苏格拉底那里，知识或理性成为道德的前提，成为人们获得幸福的关键。苏格拉底著名的辩证法是一种以问答求知识、下定义的方法。在形式上互相问答、诘难，迫使对方互相矛盾，承认自己无知，然后引出自己的定义。这种下定义的做法，本来就是科学的，合乎逻辑的。正是在这种科学的、逻辑的思维方式之下，苏格拉底强调，伦理学必须寻找关于善的永恒的、普遍的概念和定义。“美德就是知识”的著名命题就是他关于美德（善）的一般知识。它表明，知识是美德的“充分”“必要”条件。“必要”是指任何行为只有受美德知识指导才可能善。一些人做错事，并非自愿，而是无知，良知受到蒙蔽，以至把恶事当做了善事。因此使一切人德行完美所必需的就只是知识。显然，重要的在于培养人的理性能力，只有发现了善、了解了善，才能过

^① 《哲学史讲演录》第2卷，第8页。

有德性的生活：“一切别的事物都系于灵魂，而灵魂本身的东西，如果它们要成为善，就都系于智慧。”^① 如“勇敢”、“公正”等美德都与知识相关，受理性指导。他认为，勇敢是一种认识和知识——正确地估计到可畏的事，公正是明智的一部分。“充分”是指只有具备有关道德的知识就会做善事，无知的人即使想行善，也没有能力，反而会把事情作错。苏格拉底还认为，美德不是先天形成的，而是靠后天教育的结果。他说：“假定了美德就是知识，则无可怀疑地美德是由教育来的。”^②

从苏格拉底不满于各种具体的善的观念出发，柏拉图提出“善的理念”。他把世界分为两个：一个是感官所接触到的变动不居的幻影世界，一个是永恒的理念世界。具体到伦理学上，就是认为有许多善的事物，不过只有善的理念才是最高的理念，才是绝对的善和终极的真理。在他的理念世界中，善的理念居于最高层次。善的理念是独立存在的实体，不依赖具体的善的事物并且决定具体的善的事物，构成了每一个善的事物的本性。任何事物要善就必须合乎“善的理念”的标准。不仅如此，善的理念还使得人们具有识别是非善恶的能力。因此，柏拉图说：“善的理念”是“给予认识的对象以真理并给予认识的主体以认识能力的东西。”^③ 而善的理念就是至善，诸如勇敢、智慧、节制和正义都在至善的统辖之下。人生的目的在于达到至善。如何达到至善呢？依靠人的理性能力。只有依靠人的理性才能走向至善。柏拉图认为，智慧在于对“善”的知识，不仅如此，智慧还是理性的美德。没有人会有意地要犯罪，凡是知道什么是善的人就会做出正当的事情来。基于这种认识，柏拉图的理想国十分重视教育。在柏拉图那里，教化大众之

① 《古希腊罗马哲学》，第 166 页。

② 同上。

③ 同上书，第 181 页。

灵魂为实现改造政治社会使命的唯一途径。因此,教育是其伦理思想体系的重要一环。

柏拉图的这种把美德与理性等同的倾向在亚里斯多德那里更明朗化。无论是柏拉图还是亚里斯多德,都同意幸福生活的关键在于运用理性来确立真正的客观价值,并按其指导而行动。和柏拉图一样,亚里斯多德把理智的德行看得高于一切。亚里斯多德认为,理性的生活是至幸至福的生活,探究真理的生活是理性者最高贵的活动。理性的沉思活动不以本身以外的任何目的为目的,是最自足的,是“人的最完满的幸福”。哲学智慧的活动恰是被公认为所有有美德的活动中最愉快的。亚里斯多德认为,幸福在于有德的活动,完美的幸福在于最好的活动,而最好的活动则是静观的。静观使人可以悠闲,而悠闲对于幸福乃是最本质的东西。最高的幸福在于理性的运用里。人不能完全是静观的,但就其静观而言,他是分享着神圣的生活的。亚里斯多德固然没有接受苏格拉底关于全部德性都是知识的断定,但他完全同意苏格拉底关于德性离不开明智的说法。亚里斯多德认为,没有明智就没有正确的选择,主要的善都将不能存在,德性不仅合乎正确的知识原理,而且伴随正确原理。根据亚里斯多德的见解,品格的卓越与理智是不能分离的。对亚里斯多德来说,愚笨的人就不是善者。真正的实践理智需要善的知识,智慧本身需要有某种善在它的拥有者里。因为具有德性需要正确的判断,善者是聪明人。勇敢的德性是关于害怕什么和不害怕什么的知识,没有这些知识就缺少了勇敢的德性。节制的德性是关于什么是可欲求的和什么是不可欲求的知识。正义是关于应遵什么纪守什么法的知识。正义作为美德在于对当事人利益上的得与失的衡量框算。这是一种普遍理性的公平衡量。亚里斯多德关于“德性就是中间,是对中间的命中”的中道观也具有明显的科学化倾向。他明确地指出,中道“受着理性的规定”、“中道就是真实”、“中间性就是真理性”、“命中中间要有

知识”^①。既然美德是知识性的,所以,亚里斯多德认为,幸福通过努力学习和培养而得到,而不是偶然的机遇。理智德性大多数是由教导而生成、培养起来的。

伊壁鸠鲁提出,确保生活愉快的乃是清醒的理性,因为只有理性才能找出一切我们的取舍的理由,清除那些在灵魂中造成最大的纷扰的空洞意见。知识在人心中起着指挥员的作用,指挥人合乎道德地去行为;知识能够区分出物质快乐和精神快乐,使人选择精神快乐,克制感官快乐。这是主张从知识论的立场上求得道德的最后解放。伊壁鸠鲁说:“如果一个人不知道什么是宇宙的性质,而是生活在对那些关于宇宙的寓言所说的事的恐惧之中,对于这个人来说,排除对所谓最主要的事物的畏惧,就是不可能的,所以一个人没有自然科学的知识就不能享受无疵的快乐。”^② 在伊壁鸠鲁那里,明智本身就是最大的善。明智不仅本身就是美德,而且伊壁鸠鲁说:可以“从明智产生出一切其他美德”^③。所以,贤明之人宁可做有理性的不幸的人,也不要做无理性的幸福的人。伊壁鸠鲁强调理性的审慎,认为审慎是一切善中最大的善。作为最大的善,审慎是使人们认识万物的本性和人的能力并指示人们达到幸福生活目的的美德。他主张,人的幸福依赖人的理性能力:“遵从理性而不走运,比不遵从理性而走运还要好,因为凡是被判定为最好的行为,都是遵从理性正当地作成的。”^④

尽管按照基督教的观念,一个人的价值绝对不依赖他所拥有的知识与教养;在上帝的眼里,有价值的不是哲学和文化,而是信仰与热爱。但基督教与科学并不像今天的人想象的那样分离。包

① 《尼各马科伦理学》,第 34 - 38 页。

② 《古希腊罗马哲学》,第 344 页。

③ 《西方伦理学名著选辑》上卷,第 105 页。

④ 《古希腊罗马哲学》,第 369 页。

尔生说：“崇拜的仪式构成了科学的最早题材。在崇拜仪式中，完全的精确和严谨具有绝顶的重要性，最轻微的错误也可能使这一仪式无效甚至有害。因此教士是第一批科学家。他们发展和传播了正确的崇拜仪式的科学。”^①就拿数学科学来说，数学由于是纯粹的思维而获得，所以它能提供日常经验的知识所无能为力的理想。神学得自数学，这可在毕达哥拉斯身上得到证实。如果不是毕达哥拉斯，基督徒不会认为基督就是道，神学家就不会追求上帝存在与灵魂不朽的逻辑证明。罗素说：“我相信，数学是我们信仰永恒的与严格的真理的主要根源，也是信仰有一个超感的可知的世界的主要根源。”^②几何学讨论严格的圆，但是没有--一个可感觉的对象是严格地圆形的；无论我们多么小心谨慎地使用我们的圆规，总会有某些不完备和不规则。这就表明，一切严格的推理只能运用于与可感觉的对象相对立的理想对象，也表明思想比感官更高贵，思想的对象比感官的对象更真实。在柏拉图、奥古斯丁、阿奎那、笛卡尔、斯宾诺莎和康德的身上都有一种宗教与推理的密切交织，一种道德的追求与对于不具时间性的事物之逻辑的崇拜的密切交织。神秘主义关于时间与永恒的关系的学说也是被纯粹数学所巩固起来，因为数学的对象如数，如果是真实的，必然是永恒的而不在时间之内。这种永恒的对象就可被想象成为上帝。因此，柏拉图说，上帝是几何学家。很多人都相信上帝嗜好数学。

2. 近代伦理学的认识论倾向

近代是一个自然科学“不断地获得日益迅速的成功”的时期。哥白尼的“太阳中心说”庄严地宣告了近代自然科学的独立；而牛

① 《伦理学体系》，第 355 页。

② 《西方哲学史》上卷，第 64 页。

顿力学成就了近代自然科学的经典形态及其完整的科学实验方法论体系。以数学为基础的牛顿力学成了科学的象征、理性的典范、知识的榜样。近代自然科学的巨大成功充分展示了科学知识的强大功能和无限优越性,也极大地刺激了理性精神的觉醒。从此,科学理性的力量被认为是人的最高力量,自然科学特别是物理学和数学成为最受尊重的学科,以至于科学成为了近代哲学的主题^①。黑格尔指出:“英国人把我们叫做实验物理学、实验化学的东西叫做哲学。在他们看来,一个哲学家就是进行这种研究,具有关于化学和力学的理论知识的人。”^② 卡西尔指出:“在近代的开端,知识的理想只是数学与数理自然科学,除了几何学、数学分析、力学以外,几乎就没有有什么能当得上‘严格的科学’之称。因此,对于哲学来说,文化世界如果是可理解的、有自明性的话,似乎就必须以清晰的数学公式来表达。”^③ 这些说法都展示了哲学对科学特别是数学和力学的敬仰与崇拜。

哲学的这种科学化的直接结果,是近代哲学实现了从本体论向认识论转向。有了科学这样有力的认识工具,认识论很快就成为近代哲学的中心,依靠作为认识工具的知识理性,论证人的主体性地位很快就成了近代哲学的时代使命。只需列举洛克的《人类理解论》、休谟的《人类理解研究》、贝克莱的《人类知识原理》、斯宾诺莎的《理智改进论》、莱布尼茨的《人类理智新论》这些近代哲学家的著作名称就足以标示出这个时代的学术重心。罗蒂说:“近代科学的认识论气质是如此强烈,以至于难以想象,不含有认识论的哲学会是什么样子。更一般地说,很难想象任何一种活动如果与知识毫无关系,如果在某种意义上不是一种知识论,一种获得知识

① 参看罗蒂:《哲学和自然之镜》,三联书店 1987 年版,第 43 页。

② 《哲学史讲演录》第 2 卷,第 174 页。

③ 卡西尔:《人文学的逻辑》,耶鲁大学出版社 1961 年版,第 4 页。

的方法,或至少是有关在何处可找到某种最重要知识的暗示的话,能有资格承担‘哲学’的美名。”^①

近代哲学的认识论是与方法论联系在一起的。近代认识论的两条路线(经验论和唯理论)正是由撰写了重要方法论著作的培根(《工具论》的作者)和笛卡尔(《方法谈》的作者)开启的。在这个意义上,我们可以说近代哲学就是从极力寻求和制定一种新的认识方法或思维方法而开始的。其中,经验论找到了经验的归纳法,找到了物理学;唯理论找到了逻辑的演绎法,找到了数学。

这些就是近代伦理学的背景。近代伦理学是在自然科学方法的荫庇下成长起来的。可以设想,在这样的背景下,西方伦理学必然表现出科学化、认识论倾向,成为纯属智力范围的一门学科,似乎美德是可以借助某种科学的方法(或数学,或力学)而得以发现的,似乎善恶是可以借助某种逻辑的工具(或归纳,或演绎)而得以认识的。近代人相信,有了完善的机械学和医学,再加上完善的政治学,我们就将实现地上的天堂。可见,建立科学技术文明是那个时代的纲领。整个十七、十八世纪都充满了通过有关科学而达到理性的国家,并以此推动所有人的幸福的希望。时代要求伦理学发动一场革命、一场牛顿式的革命,从而使伦理学能处于牛顿所开辟的近代自然科学所具有的绝对崇高的显赫地位,并起到近代自然科学那么大的作用,即扮演自然科学曾经扮演过的那种令人羡慕的角色。旧基督教把它的视线从地上移到天堂,认为尘世不能提供和许诺任何东西。新时代则期待地上的天堂,它希望通过科学达到完善的文明,相信科学会使生命健康、长久、丰富、美丽和幸福。任何时代对它的目标及通向目标的道路的观念都没有比这更清楚的了:目标是地上的天堂,人间的幸福,通向它的道路是自然科学。通过自然科学,人类将达到这样一种状态:人们无需劳作,

^① 《哲学和自然之镜》,第313页。

持久地保持身体和心灵的健康,享受地上的果实。

理性派和经验派伦理学都主张从自然科学的知识论立场出发研究道德问题。只不过,经验派认为,关于善的知识必须建立在经验的基础上,没有经验就没有知识;而唯理派认为,关于善的知识必须建立在绝对牢靠的理性基础上。对机械论的两个因素——数学原理和力学原理的不同偏重,形成了唯理论和经验论伦理学两种不同的风格,近代的丰特列尔写道:“几何学精神并不是和几何学紧紧捆在一起的,它也可脱离几何学而转移到别的知识方面去。一部道德的或者政治的或者批评的著作,别的条件全都一样,如果能按照几何学者的风格来写,就会写得好些。”^① 道德问题的科学解决构成了西方近代伦理学的方法论特点。

经验论的开创者培根把自然科学方法比作为在黑暗中前进的人照亮道路的明灯。培根一生大部分时间是在官场中渡过的,但如他自己所说,他所以投身政治是因为政治上的显赫地位会对他的科学事业大有帮助。培根的一生就是为提倡知识、促进科学而奔走呼号的一生。培根就是为科学实验而牺牲的。培根在近代最早举起批判经院哲学的大旗,为的是扫除阻碍科学发展的阴霾;他之所以创立归纳法,为的是提供发展科学的新工具。他的《新大西岛》以文学的形式描述了他要复兴科学的伟大理想。从“知识就是力量”的信念出发,在伦理学中他坚持美德就是知识的观点。他说:“真理同善的区别,就像印章同印文的区别一样,因为真理能够印出善德,而谬误的乌云却降下激情和骚扰不安的暴风雨来。”^② 一切善德都来自真理和知识,一切不道德来自谬误和偏见。在培根看来,知识是道德的基础和来源,求得了真理也就求得了善。人的理性在知识的指导下就能够辨别善恶,择善弃恶,变得高尚,变

① 鲍桑葵:《美学史》,伦敦 1892 年版,第 117 页。

② 《崇学论及新大西岛》,牛津 1980 年版,第 56 页。

得幸福。他论证说,知识可以平息人与人之间的纠纷,调整人的理性与情欲之间的矛盾,知识给人高于感官快乐的真正快乐——精神快乐,知识在人心起着最高权威的作用,指导人的意志,使人行为正确并合乎道德。从知识即道德的观点出发,他主张要靠知识去确立人生的正确目标,然后通过努力,成为有德之人。

霍布斯把人比作机器,并且认为,不仅人的生理活动遵循机械力学原理,而且人的欲望、情感都由机械力学原理决定。因此,霍布斯认为道德完全可以运用机械力学原理来加以说明。他特别崇尚几何学的成功,认为几何学是迄今创立的唯一真正的科学,并希望伦理学能够享受几何学的恩惠。霍布斯说:“如果道德高尚的哲学家在自己的科学研究工作中利用了这种成功,……如果人们像熟知几何图形中的数量对比关系那样确切地知道人的行为的原因,……那么我认为,对于人在这个生活中追求幸福的努力,也就无需再补充什么了。”^①为什么人总是欲望对他善的东西,但却常常做出恶的和对他有害的事情?原因就在于对什么是善恶的看法发生了错误。善的行动是和明智的行动等同的,产生于“正确的理性”,作恶是和不明智的行为相关的,产生于“正确的理性”的缺失。可见,善恶最终根据是符合还是违背正确的理性来确定。

洛克指出,道德原则不是自明的,需要通过推论、考察才能发现,而且它像任何其他知识一样是可以解证出来的。道德学的知识就是先从苦乐等简单观念出发,通过经验的不断积累,发展出伦理学上的善和恶、正义和非正义等复杂观念,从而形成的。道德学的文字所表示的事物的实在本质,是可以完全知道的,而且各种事物之相符或不相符,亦是确乎可以发现出的,因而道德学也就是一门可以解证的科学。洛克说:“道德学和数学是一样可以解证的。

^① 转引自古谢伊诺夫等:《西方伦理学简史》,中国人民大学出版社1992年版,第375页。

因为伦理学所常用的各种观念,既是实在的本质,而且它们相互之间又有可发现出的联系和契合,因此,我们只要能发现其相互的常性和关系,我们就可以得到确实的、真正的、概括的真理。我相信,我们如果能采取一种适当的方法,则大部分道德学一定会成了很明白的,而且任何有思想的人亦不会再怀疑它,正如他不会怀疑给他解证出的数学中的命题的真理似的。”^① 要想使人知道道德学文字的精确定义,唯一的方法只有定义,定义可以使道德学的推论明白起来,道德学的知识正可以借定义达到极明白、极确定的程度。洛克认为,道德观念虽然过于复杂,缺乏可感的表象,解证起来比自然科学困难,但道德的知识亦是实在的。洛克指出:“道德的知识和数学是一样可以有实在的准确性的。因为所谓确定的知识既是人心对自己观念的契合或相违而有的一种认知,而且所谓解证亦是人心经过别的观念的媒介对那种契合所发生的一种认知,而且道德的观念和数学的观念本身都一样是原型,一样是贴切的完全的观念,因此,我们在道德观念方面所见的契合或相违,一定可以产生出实在的知识来,正如我们在数学的形相方面一样。”^②

休谟努力使道德从作为认识的主观感知向非认识的主观情感提升,伽达默尔在《真理与方法》中批判地指出,休谟对18世纪方法论思想所作的纲领性表达“其实是一种模仿自然科学方法论的陈辞滥调”。尽管,在理论上,休谟意识到精神哲学“无法有目的地进行实验”,也无法“事先定好计划”、“按照预定的方法”进行^③。但是事实上,休谟还是实实在在地像研究自然事物一样,按照自己的经验论计划、方法创立了一个近乎自然科学那般精确、严密的情

① 《人类理解论》下卷,第640~641页。

② 同上书,第557页。

③ 《人性论》上卷,第10页。

感论体系。他的《人性论》这部最主要的著作的副标题就是“在精神科学中采用实验推理方法的一个尝试”。

夏夫兹博里把量的计算引入伦理道德领域：“我们计算所有各项情感，由此决定了（用加法或减法）幸福的总数或总量的增加或减少。如果在这种道德的计算中，没有一件例外，则所处理的问题可以说具有如数学数目字中可见到的高度的明确性。”^① 他提出由情感决定的幸福总数可以由数学的加减法来精确计算，算出了幸福的总数也就可以判断道德的善恶程度。赫契生追随夏夫兹博里，认为行为的道德性质可由数学公式来计算，追求最大多数人的最大幸福是最高道德。他认为，对德行的评价要以善行的数量和这种善行的快乐所普及的人数这两个因素来决定。用数学公式来表示就是：德行 = 善的量 × 享受的人数。他说：“德行是善的量与享受的人数的乘积。同样，道德上的恶或罪，则视不幸的程度以及受损者之数目而定。所以凡产生最大多数之最大幸福的行为，便是最好的行为，反之，便是最坏的行为。”^② 他们都主张用数学意义上的幸福或快乐的量的大小来决定行为及主体的道德价值。

和西方大多数伦理学家一样，功利主义先驱葛德文也十分重视知识对道德的功效。他相信，恶德是无知和谬误的产物，人只要运用自己的智慧，认识了科学知识特别是关于功利主义的知识，便一定能弃恶从善。

功利主义者提出了所谓“功利算法”。边沁认为，每个人在进行行为选择时，都应该对行为可能产生的苦和乐进行量的计算。计算的参考标准有七个方面：强弱度即感受苦乐的强或弱；持续性即感受苦乐的时间长短；确实程度即感受苦乐是否确实；远近性即感受苦乐是在将来还是在目前；继生性或发动力即苦乐的发动会

① 《西方伦理学名著选辑》上卷，第 782 页。

② 同上书，第 807 页。

不会给他人造成同样苦乐的机会；纯粹性即苦乐的产生会不会引起相反的苦乐感觉；范围即苦乐影响的成员多少。边沁认为，只要追求最持久、最确实、最切近、最广泛、最纯粹、最合算的快乐，就能达到最大幸福的目的。制定了七条标准后，边沁讨论了应该怎样考虑和决定行为。他假定在那些最直接受到行为利益影响的人群之中，任选一个人，然后计算下列各类价值：一、计算这个行为首先产生的明确可辨的每一快乐的价值。二、计算这个行为首先产生的每一痛苦的价值。三、计算这个行为在获得初次快乐之后产生的每一快乐的价值。四、计算这个行为在遭受初次痛苦以后产生的每一痛苦的价值。五、对一个行为者而言，总计所有快乐的一切价值和所有痛苦的一切价值，并加以衡量。如果快乐的价值为重，那么该行为对于个人利益来说是一种好的趋势；如果痛苦的价值为重，那么该行为对于个人利益来说是一种坏的趋势。六、对于集体或社会而言，首先要计算有利害关系的人的数目，对其中每一个人都要重复上述步骤。然后就该行为对每一个个人所有好趋势的大小来求得表示这一好趋势的程度的人数总和；在行为对之有总的坏趋势的那些个人方面，也同样进行总计。权衡二者轻重，如果快乐价值为重，那么该行为就对有关的个体或集体、社会有好的善的趋向；如果痛苦的价值为重，则该行为对同一集体、社会有坏的、恶的总趋势。在边沁看来，有了这样一些计算方法，人们就能选择最好的最快乐的最幸福的行为。但边沁认为，我们并不希望在决定每一次行动之前和作出每一个道德判断之前，都严格遵守上述程序进行计算，况且这也不可能。但他强调这一过程可以应用于任何快乐或痛苦的计算，无论快乐或痛苦以什么方式出现。如果经常注意这个计算过程，那么在某些场合下所进行的实际过程同这计算方法越接近，也就越接近一种正确的过程。边沁认为，这个理论与人类实践完全相符。举例来说，一宗财物或一块地产是有价值的，因为它们能使人产生各种快乐和幸福，免除各种痛苦与不

幸,但这财物和地产的价值随一个人能享受它的时间长短、取得它们是否有确实把握以及得到它们迟早而有所上升或降低。至于一个人能从中得到的快乐的强弱程度,需要靠一个特殊的人可能如何利用它们来决定。只有在他可能从中获得的快乐和幸福或借之免去的痛苦和不幸来到眼前时,才能对这种利用加以估量,并由此想到那些快乐和幸福的继生性和纯粹性。这个例子表明,计算快乐和幸福、痛苦与不幸的大小与强弱,能够使人更好地利用一切可能给人类带来快乐和幸福的事物,并指导人们的伦理行为选择。

唯理论伦理学把道德上的善恶正邪看成是和知识上的真伪相同的。认为物的真象是善,如果知道了物的真象,应该做什么自然就清楚了。因为我们的义务像几何学的真理一样是可以演绎出来的。我们对于为什么要行善这个问题的回答,就是因为它是真理。在知识上必须服从理,在行为上也不能不服从理。一切人事问题像数理问题一样明确,由此自然就可以知道一事物是否适当。17世纪的理性主义是按照总结自然科学和工业生产的那种方法论的观点来认识和分析道德问题的。这首先体现在笛卡尔的学术观点中。笛卡尔用力学解释人的肉体和基本心理功能,就使对道德的理解有了一个根本的转变,这就是用自然科学来解释道德。笛卡尔在一封信中直接说道,他是想作为一个物理学家和自然科学家来考察人的情欲的。笛卡尔在其《心灵的情感》等著作中所论述的伦理学,其特点就是试图用自然科学方法特别是力学来解释心理过程,这就是把心灵活动看作是一种客观的、从属的因果现象,对道德进行机械分析。在他看来,我们应当像调整任何一部机器那样,来调整我们的感情和行为,分解我们的内心生活,并对其实行完全的自我控制。总的来说,对道德进行自然科学的论证,这是笛卡尔对伦理学采取的科学拯救方法。

斯宾诺莎比笛卡尔更加彻底地贯彻了理性主义精神,认为理性是认识的唯一手段,评判真伪的唯一标准。斯宾诺莎说:“绝对

遵循德性而行,在我看来,不是别的,即是要在寻求自己的利益的基础上,以理性为指导,而行动、生活、保持自我的存在”、“意志与理智是同一的。”^① 在斯宾诺莎看来,理性的完善就是幸福:“在生活中对于我们最有利益之事莫过于尽量使我们的知性或理性完善。而且人生的最高快乐或幸福即在于知性或理性之完善中。……事物之所以善,只在于该事物能促使人们享受一种为理智所决定的心灵生活。……阻碍人享受理性的生活的事物方可称为恶。”^② 斯宾诺莎的伦理学是一种关于道德世界的理性认识,数学理性被斯宾诺莎认为是真正理解道德秩序的钥匙。斯宾诺莎主张一切事情全可证明,不仅形而上学如此,而且伦理学也一样。他以为宇宙和人生的本质能够从一些不证自明的公理按照逻辑演绎出来。斯宾诺莎的《伦理学》仿照几何学的体例从八个定义和七条公理开始,然后依次提出哲学诸问题的定理,并运用定义和公理一一加以论证说明。他认为,只有像几何学那样凭理性的能力从最初几个由直观获得的定义和公理推论出来的知识,才是最可靠的知识。因此他写作《伦理学》时就把人的思想、情感、欲望等当作几何学上的点、线、面一样来研究,先提出定义和公理,然后加以证明,进而作出绎理。这种方法在全书的各部分中都体现出来。胡塞尔说:“新的自然主义的理性主义如何能‘几何式地’创造一种系统的哲学——一种形而上学,一种关于最高的和最终的问题的科学,一种关于理性的问题同时也是关于事实问题的科学,我们在斯宾诺莎的《伦理学》中能够找到一个经典的例子。”^③

数学是理解道德秩序的钥匙是弥漫于 17 世纪整个学术的普遍话题。莱布尼茨毕生希望发现一个普遍化的数学,能以计算代

① 《伦理学》,第 187、89 页。

② 《伦理学》,第 228 - 229 页。

③ 《欧洲科学危机和超验现象学》,第 76 页。

替思考。有了这种东西,对道德问题就能像几何学和数学分析一样进行推论。莱布尼茨有一个毕生占据他的心灵的计划,就是科学研究的组织。他仿照伦敦和巴黎的协会,努力建立起学术组织,他最后的目标也许是期望建立一个有着多方面关系的国际性联合会,这一协会的目的在于保存全部人类知识,调节所有科学研究,尽可能地在地球上扩展理性的王国,从而一劳永逸地解决包括伦理学在内的所有问题。

和近代英国经验主义、德国理性主义伦理学家一样,法国近代伦理学家也有要对伦理学问题给予科学解决的明确主张。霍尔巴赫提出,道德是科学,它的原则能够像算术和几何学的原则那样清楚、那样严格精确地得到说明。爱尔维修也说:“我们应当像研究其他各种科学一样来研究道德学,应该像建立一种实验物理学一样来建立一种道德学。”^①

3. 现代伦理学的科学化倾向

许多现代学人毫无保留地回到了西方传统的科学至上观念,认为人的最高和最重要的职能是理性在科学知识中的运用。以孔德等人为代表的现代科学主义哲学就表现出一种要求哲学科学化的倾向。在当代英美哲学中居于支配地位的是分析哲学,它是一个以分析方法作为哲学研究方法的流派,通常称之为科学主义思潮。在石里克、卡尔纳普等逻辑实证主义者看来,哲学的任务是澄清哲学命题的意义,而真正的哲学命题仅仅涉及语言及其运用,所以,哲学的任务就是语言批判或逻辑分析。确切地说,就是分析语言的逻辑形式。在这个意义上,哲学只是逻辑的一个部门,因为纯粹逻辑研究的典型特征正在于它只涉及我们的定义的形式结论。

^① 《十八世纪法国哲学》,第430页。

与康德责备形而上学家忽视人类知性的界限不同,艾耶尔则责备形而上学家们不遵守语言的有意义使用的规则。那么如何保证有意义呢?实证主义者和实用主义者认为,一个命题得到证实,就具有意义,如果得不到证实,就没有意义。这种真理的意义理论显然是建基于物理学之上的近代经验主义的现代版。事实上,逻辑实证主义就特别关注哲学探讨中物理主义语言的使用问题,并试图以物理语言为基础,实现各门科学的统一。关于物理主义的基本内容,费格尔把它概括为两个论题:能否在主体间证实是有无科学意义的标准;自然科学和社会科学中的种种事实和规律,至少从原则上说都可从物理学的理论假说中推演出来。简单地说,物理主义就是主张把物理语言当作科学的普遍语言,认为作为各门科学的基础的是用一切人都能理解的即具有主体间性的物理语言来表述的命题。在逻辑实证主义者看来,既然各门专门科学的语言都可以在保存其原意的条件下翻译成物理语言,各专门学科的命题都可以翻译成相应的物理命题,那么所有自然规律都不过是物理规律的逻辑推论,各门科学应该是一个统一的整体,统一在他们认为是最发达的物理学科学上。

现代西方极有影响的元伦理学就是在现代科学主义哲学的大背景下出现的。元伦理学的鲜明特征在于一反规范伦理学的传统,将逻辑分析方法引入伦理学,仅仅关注从语言学和逻辑学的角度解释道德术语的意义、分析道德语言的逻辑、寻找道德判断的根据。元伦理学把伦理概念和判断的逻辑分析当作伦理学的基本任务,借用一个西方学者的话说,元伦理学不在于表达道德判断,而在于判断关于道德的判断,不在于理解道德,而在于理解对道德的理解。摩尔认为,伦理学的首要任务是分析和确定“善的”、“正当”、“义务”等伦理谓词的意义,利用逻辑分析的方法,对伦理学概念进行分析。摩尔认为,怎样给“善的”、“恶的”下定义,这是“全部

伦理学中最根本的问题。”^① 斯蒂文森对伦理学的研究主要集中在分析伦理语言的意义和伦理学方法上。他认为,只有对道德术语进行透彻分析之后,才能作出道德评价。显然,他们都把伦理学理解为对伦理概念和伦理判断进行逻辑分析的科学,将伦理学的研究对象局限于道德语言,排斥实际的道德内容。在元伦理学看来,道德哲学的主要任务是使道德语言规范化,即研究道德概念和判断的逻辑,使问题变得清晰、明确。元伦理学实际上是把科学的即分析的方法移植到道德领域,重新解释基本的伦理概念,建立起“科学的伦理学”。

现代自然主义伦理学主张无批判地使用各种自然科学材料和自然科学方法,甚至寄希望于借助自然科学如遗传工程、行为技术学的成就,来解决道德难题,达到道德完善,建立新道德。现代自然主义伦理学倾向于利用分子生物学、遗传学、遗传工程、人类学、心理学、动物行为学等成果来解释人类社会的道德现象,寻找人的道德动机、道德原则的根据,寻找伦理学的方法。现代自然主义伦理学竭力想证明,依靠生物学、遗传学、心理学、人类学、动物行为学等科学,伦理学就可望达到至今任何一个伦理学体系所达不到的深度和成熟。

实用主义伦理学家杜威从生物进化论和彻底经验论出发,认为任何道德判断和科学判断一样,都是来自经验,并以经验为基础。因此,道德科学和自然科学之间不应该有一条不可逾越的鸿沟。杜威曾经说过,道德科学的准则是科学判断的延续,一切自然科学都可以成为道德研究和伦理科学的用具。在实用主义伦理学中,物理科学的实验方法、生物科学的进化论原理得到广泛运用。实用主义伦理学提出要以进化论的连续性原则为依据,排除社会现象与自然现象之间的本质区别,道德价值与自然财富之间的本

^① 《伦理学原理》,第11页。

质区别,填平自然科学与伦理学之间的鸿沟,消除认识与道德、知识与价值之间的对立。他主张,把实验的方法由科学认识领域贯彻到道德领域,用科学的方法改造过去的道德哲学。

人道主义自然主义伦理学家认为,伦理学要想成为“科学的”伦理学,就必须依靠全部的科学成果和科学方法,不只是依靠哪一方面或哪几门科学,而是要依靠全部科学。他们分别探讨了人类学、生物学、心理学、法学等具体科学对论证和解释道德职能、道德准则、道德性质、道德判断等问题的重要意义。拉蒙特指出,在伦理学中正像在一切人类问题上,当今所急需的是尽可能运用科学方法和科学精神。理性是关于什么是善这一问题的最高裁判。伦理学的每个理论原则依靠科学知识才能得到发展。

二、对科学的道德质疑

无疑,主张道德问题可以诉诸科学技术来解决,是西方伦理学的主流观点。而在主流观点之外,也有许多思想家敏感地觉察到了道德与科学之间的某种不和谐。道德不是知识,善是不能教的,善包含在精神的本性之中,存在于人的精神之内。一切对人有价值的东西,永恒的东西,都包含在人本身之内,都要从人本身中发展出来。所以像道德这样的东西是不能做出科学的外在证明的。

1. 近代的质疑

尽管亚里斯多德伦理学本身也有着较多的知识论倾向,但他对苏格拉底伦理学知识论倾向的批评依然有着很好的见识。他说:“苏格拉底关于美德的话说得比普罗泰戈拉好,但是也不是完全正确的,因为他把美德当成一种知识。这是不可能的,因为全部知识都与一种理由相结合,而理由只是存在于思维之中;因此他是

把一切美德都放在识见(知识)里面。因此我们看到他抛弃了心灵的非逻辑的——感性的——方面,亦即欲望和习惯。”^① 然而,对科学知识的道德质疑真正说来是近代以后的事。西方历史上,科学一直是引以为骄傲的东西。但从近代开始,卢梭、帕斯卡等都提出了打破科学的神话的要求。

卢梭伦理学的主线就是道德与文明的对抗。在文明与道德的关系问题上,他持悲观态度。一般人认为,科学可以使道德按照理性的要求建立起来。而卢梭从理论上论证道:“对幸福的评价,与其说是理性上的事情,倒不如说是情感上的事情”、“物理学能够在某种意义上解释感官的机械作用和观念的形成,但是在人的意志力或者勿宁说选择力方面以及对于这种力的意识方面,我们只能发现一些纯精神性的活动,这些活动都不能用力学的规律来解释”^②。就事实来说,卢梭认为,科学与美德也势不两立,一切科学的起源都卑鄙,科学本身就是不道德的产物。天文学出于占星术迷信,雄辩术出于野心,几何学出于贪婪,物理学出于无聊的好奇,法学产生于不义,连伦理学也发源于人类的傲慢。科学起源于人类的罪恶,而它的结果使人类更不道德。在回应狄第戎科学院关于“科学和艺术的进步起了败坏风俗的作用,还是起了改善风俗的作用?”的征文时,他指出,社会文明的进步必然引起道德的堕落,导致各种罪恶,瓦解人类的淳朴的道德和自由的健康的幸福生活,使社会不平等合法化。在人类历史的发展道路上,文明与恶总是携手前进的,科学和艺术的发展腐蚀整个社会的道德水平。文明人有别于野蛮人的一切全是祸患。野蛮人绝对不会见死不救,但有了哲学和理性之后,人反而变得自私无情。人们的风俗本来是粗狂、自然的,但由于艺术的雕琢,人们学会了矫揉造作、千篇一

① 转引自《哲学史讲演录》第2卷,第68页。

② 《论人类不平等的起源和基础》,第185、83页。

律。他甚至干脆把“文明社会的发展史”说成“是人类的疾病史”。卢梭说过：“我们的灵魂正是随着我们的科学和我们的艺术之臻于完美而越发腐败的。……我们可以看到，随着科学与艺术的光芒在我们的地平线上升起，德行也就消失了；并且这一现象是在各个时代和各个地方都可以观察到的。”^① 卢梭的结论是：科学、艺术是道德最恶的敌人，而且由于让人产生种种欲望，还是奴役的根源。为了保全道德，必须牺牲文明。

帕斯卡一方面以理性批判一切，另一方面又指出了理性本身的内在矛盾及其界限，对笛卡尔所代表的近代理性主义进行了深刻的反思。他明确指出：“笛卡尔既无用又不可靠”，“要写文章反对那些对科学穿凿过分的人。”^② 帕斯卡不仅是几何学家，而且是哲学家。作为哲学家，他努力思考和理解着几何学的用处与极限。几何学家兼哲学家的双重身份使他比别的哲学家更加敏锐地发现几何学精神的限度，并能够做出关于“几何学精神”和“敏感性精神”、“想象”与“理性”、“肉体的事物”和“精神的事物”彼此根本不同的结论。他还进一步指出，敏感性精神或心灵的直觉不能由几何学的几条简单的原则来加以证明，理性必须“向情感让步”。几何学精神强调从某种公理出发推论出可被普遍逻辑法则所证实的真理，但这并不适合于所有的对象，有些事情由于它们的微妙性和无限多样性，使得对其进行逻辑分析的一切尝试都会落空。而如果世界上有什么东西我们不得不用第二种方法来处理，这东西就是人的心灵、精神。人之为人在于他精神的丰富性、微妙性和多面性，因而几何学绝不可能成为理解它的工具。一种根据几何学建立起来的道德学，在帕斯卡看来，一定是荒谬透顶的。传统的科学方法的确是不适理解人之谜的，因为它们的首要和最高法则就

① 卢梭：《论科学与艺术》，商务印书馆 1963 年版，第 11 页。

② 帕斯卡：《思想录》，商务印书馆 1985 年版，第 39 页。

是不矛盾律,它们所能把握的仅仅是那些摆脱了矛盾的对象,只是那些具有始终如一的本性的对象。然而,在人那里,我们恰恰绝对找不到单一的或同质的存在,把人统摄在一个单一的和简单的公式之内的任何企图注定是要失败的。他说:“最符合理智的,莫过于这种对理智的否认。”^①

尽管作为经验论者,休谟认可经验的方法对伦理学的方法论意义。但休谟同时又强调,善恶是不可理证的,道德并不是理性的对象。他从彻底的经验论原则出发,断定善恶只是人们在观察一定行为或认识与思考一定对象的时候产生于心中的感觉与情绪。人们行为的善恶不受理性支配,而受快乐与不快乐的情感的支配。休谟的《人性论》指出,科学与道德的研究对象不同,前者的连结词是“是”或“不是”,后者的连结词是“应该”或“不应该”。科学只能回答“是什么”的问题,而不能告诉我们“应该怎样”的问题。而以往的伦理学的明显错误在于随意地从以“是”或“不是”为连结词的事实命题向以“应该”或“不应该”为连结词的道德命题跳跃。休谟认为,对于人的理智来说,它所揭示的是“是什么”,而不能告诉“应该是什么”。在“是”和“应该”之间存在着巨大的鸿沟,我们不能从“是”推出“应该”^②。这是西方伦理学中第一次出现事实与价值分离的观点。

尽管在康德那里,实际上只有数学、物理学等自然科学知识,才真正称得上是严格意义上的知识。这显然表明,康德并没有完全跳出欧洲的科学传统。但与一般的科学主义者不同,康德严格区分了两个不同的领域:事实领域和价值领域。事实判断是以“是”为系词的先天综合判断,相应的是理论理性的认识领域,即对一切可能的经验对象普遍有效的自然法则所构成的现象界;价值

① 《思想录》,第128页。

② 《人性论》下卷,第509页。

判断是以“应该”为系词的先天综合判断,相应的是实践理性的道德领域,即由对一切有理性者普遍有效的理性法则所形成的本体界。康德指出,对我们来说有两个世界,一个是知性为自然立法所形成的现实存在的感觉世界,一个是理性为自身立法所形成的应该存在的理智世界即道德世界。既然一切可能经验的现实存在皆从属于感觉世界,那么一个区别于感觉世界的理智世界就一定是不可感觉因而不可认识即超越了自然法则的限制的理想世界。对理智世界不可能形成任何明确积极的理论知识,因为它不是认识的对象只是思想的对象。在康德看来,这决不意味理智世界只是主观的理想而没有任何客观实在性,这个思想的对象对人类理性而言远比认识的对象更有意义,甚至唯有这类对象才具有本体意义。康德“限制知识”正是要为道德自由留下地盘,正是要说明在受自然法则支配的感觉世界之外有一个超自然的因而是科学不能理解的道德的自律世界,正是要说明实践理性固然也是理性,却并无认知的含义。

2. 现代的质疑

卢梭把一个从未听到过的悖论放到他的时代面前,他认为教养和文明并没有使人们变得更好更丰富;叔本华则以一个哲学命题教导说,文明增加了我们的悲惨,文明是一个巨大的过失。尼采认为,苏格拉底“把理性、美德、幸福三者相提并论。他用这荒唐的同一性学说玩魔术。于是,古代哲学家再也没有跳出这个学说”^①。尼采认为,智慧不仅不能给人以德行,反而带给人恶行和灾难。他以希腊俄狄浦斯神话为例说明了这一点。智慧超人俄狄浦斯用“人”识破了斯芬克斯之谜,结果成了道德败坏的弑父凶手、

^① 《权力意志》,第 529 页。

娶母罪人。尼采说：“的确，这个神话好像要悄声告诉我们：智慧，特别是酒神的智慧，乃是反自然的恶德，谁用知识把自然推向毁灭的深渊，他必身受自然的解体。‘智慧之锋芒反过来刺伤智者；智慧是一种危害自然的罪行’——这个神话向我们喊出如此骇人之言。”^①

弗赖堡学派的文德尔班、李凯尔特把世界分为“事实世界”与“价值世界”两个部分，事实世界就是表象世界或经验世界，价值世界就是意志世界。在表象世界中许多表象依据因果性、必然性等先验的范畴互相联系、彼此依属着，对这个领域的研究就产生事实命题或知识命题，关于它们的判断就是逻辑判断。这种判断只表述经验事实，不涉及个人的意志、爱好和情感。而价值世界与表象世界不同，在价值世界涉及的不是知识问题，而是主体的意志和感情问题，评价和态度问题，不是知识命题，而是价值命题和伦理命题。对它们的研究不具有逻辑意义或知识意义，只具有价值意义和实践意义。

生命哲学的创始人狄尔泰认为，精神科学与自然科学不同，自然科学的研究对象是外在的事物，自然科学利用理性思维的计量方式描述对象，通过假说把杂多的事物联系起来，概括出普遍规律或法则，以满足人们的功利要求；而精神科学的对象是人的活动，涉及的是人的内在的心理活动。如果说，自然科学研究的是生命的外化形式——外在事物，那么，精神科学研究的就是生命本身。这种观点的潜台词和逻辑上的引申必然是：道德问题一定不能科学地加以解决。

与狄尔泰有直接渊源关系的柏格森断言，世界的本质是生命之流，而科学理性不能认识生命之流，只能获得作为假象的自然知识，科学理性只能把握处于空间的因果关系中的可观察的自然界，

^① 尼采：《悲剧的诞生》，三联书店1986年版，第37页。

而作为生命之流的精神只在时间中不在空间中,即处于内而不处于外,因而不能观察到。科学认识是分析的,而内在的生命是不可分析的。科学的认识在于认识因果性、必然性,而生命不在因果性、必然性和规律性之中,它是绝对自由的。因此,狄尔泰得出结论说,科学只能认识物质世界,不能得到生命的永恒的本质。理解生命只能依赖于自我的内省,即以自我的生命深入到对象的内在生命之中,以达到生命之流的交融。这就是直觉。

19世纪英国直觉功利主义伦理学家西季威克在他最重要的道德哲学著作《伦理学的方法》中批判地分析了“正当”、“义务”和“善”等伦理学的中心范畴,并得出结论说,这些概念具有最基本的简单性、明晰性和不可定义性。摩尔就肯定西季威克是唯一清楚地认识并叙述了善的不可定义性的伦理学家。西季威克说:“关于存在着某种正确或合理的事情要去做这样的一种知识,归根结底依赖于对什么是正确的或合理的东西的一种直觉或直观。”^① 强调善的不可定义性,强调直觉,都表明西季威克与那种对道德进行科学把握的做法有着明显的区别。

在西季威克影响下,摩尔、普里查德、罗斯等人代表的直觉主义伦理学认为善是独特的概念,是不能分析、不能定义的,只有借助直觉才能认识它们。摩尔认为,认识善的方式,既不可能是理性的,也不可能是经验的,直觉是道德认识的唯一方式。我们凭借道德直觉就能够直接地判明和确定善、恶以及我们的道德判断的真理性或谬误性。直觉主义把道德知识解释为对行为的道德价值的一种直觉,强调那种使我们意识到道德真理的能力的直接性,反对将“事实”与“价值”混为一谈。直觉主义者认为,衡量我们行为的道德规律在直觉上是明显的,并不是另外还有什么理由。关于什么行为是善、什么行为是恶的问题,就像知道火是热的、水是凉的

^① 参看索利:《英国哲学史》,山东人民出版社1992年版,第285页。

一样,可以直觉地知道;行为的善恶是行为本身的性质,并不是可以说明的,也不需要这样那样地去思考理由。由于有所谓良心这种东西,所以正同眼睛可以判断事物的美丑一样,良心也能立即判断出行为的善恶,不允许也不须用理由来说明行为的善恶。摩尔说:“如果我被问到‘什么是善的?’我的回答是:善的就是善的,并就此了事。或者,如果我被问到‘怎样给‘善的’下定义?’,我的回答是,不能给它下定义;并且这就是我必须说的一切。”^① 义务论直觉主义把道德义务本体论化,认为道德义务是基本的、第一性的、不能推导的、不能解释的,它们像几何和算术的公理一样是自明的。普里查德认为,义务是一种不能分析的单纯特性,并批评了摩尔从善引出义务或用善给义务下定义的观点。他说,对于“我们应该偿还债务”的认识,并不是出于应该创造善的东西的认识。我们说某件事是我们的义务,那只是因为应该如此。“应该的行为”,履行义务的行为不依赖于其后果是善还是恶。义务是不能从其他伦理概念或根据推导出来的,它无需证明,是自明的、直接的。如“诚实是善的,说谎是恶的”之类的命题一旦被理解就马上接受为绝对真实的。论证它们的确实性不需要也不可能。既然只有道德直觉能指明人的义务是什么,为什么在道德问题上人们会发生分歧?这是由于道德直觉彼此发达的程度不同所致。由于他们把直觉当成道德认识的唯一方式,实际上就把道德价值与科学认识对立起来,把事实与价值区别开来。

元伦理学起初认为,伦理学的出路在于使自己成为一门准科学,具有自然科学的严密逻辑,并企图把道德判断表述在科学规律的形式中,但当他们采取科学方法,用实证原则分析伦理判断时,却得出了否定的结论:伦理学中的规范判断没有科学意义。元伦理学家想建立伦理学的严格科学体系,但实际上,却得出了道德概

^① 《伦理学原理》,第12页。

念不能定义,道德判断不能证实的结论。卡尔纳普认为伦理命题不具有认识意义,因为伦理命题不是关于经验事实的命题,得不到经验的检验和证实。卡尔纳普关于伦理陈述不属于科学陈述,伦理命题只具有情感意义而不具有认识意义的观点,成为后来斯蒂文森情感主义伦理学的出发点。从科学的立场出发,情感主义伦理学家强调道德语言分析,然而,正是在对道德语言进行分析时,他们发现道德语言不具有认识意义,从而走向对伦理学的科学性的怀疑。斯蒂文森认为,道德语言有两种意义,即影响认知倾向的描述意义和影响情感和态度倾向的情感意义。情感意义是更主要的,它体现了道德语言的特征。他说:“伦理命题与祈使句大致相似,主要是用来鼓励、改变或纠正,而不是简单地描述人们的目标和行为,在这些方面它们都不同于科学命题。”^①按照情感主义伦理学的观点,表述评价的道德判断(“杀人是一种罪恶”)或表述指令的道德判断(“人不应该说谎”),都不反映现实中的任何事物,它所反映的只是说话者的道德激情。换言之,任何道德判断都没有现实意义,只具有情感上的意义,它们表现的是说话者的激情、感受或心情,其作用是影响听者的情感,促使他产生相应的情感,并作出相应的行为。伦理学命题作为一种非事实描述的情感、态度或信念的表达,不具备逻辑与科学那样的普遍确定性和逻辑必然性。道德判断不可能得到科学的论证;证明或推翻道德判断的理由仅仅与心理有联系,而与逻辑无关。因此,伦理学不具备科学性、知识性和规范性。

和西方伦理学把价值判断与事实判断对立起来相似,中国文化有“闻见之知”和“德性之知”之别。“德性之知”是“求仁”之知,属道德哲学范畴;而“闻见之知”是“求智”之知,属知识论范畴。不

^① 斯蒂文森:《伦理学与语言》,中国社会科学出版社1992年版,第26页。

过,在中国,“闻见之知”从属于“德性之知”,求仁高于求智,而在西方,“善”从属于“知”,“智重于德”。在中国,由于求仁高于求智,结果中国走向了“绝圣弃智”即反对科学的立场上;而西方由于“智重于德”,所以走向了拒斥伦理学的极端。就像从彻底的经验论出发,休谟最终把经验论引向了“死胡同”一样。从极端的科学立场出发,分析哲学最终也走向了“拒斥伦理学”的极端立场。艾耶尔根据实证主义的学说,指出任何有意义的语句必然属于下列两种情况:要么是分析的,即必然真但却与经验事实无关,要么是综合的或经验的,即只有概然性,只是一种假设,假设的意义和概然性只能通过感觉经验加以证实。数学与逻辑命题属于前一种;科学与日常生活语言属于第二种。除此之外没有第三类有意义的命题。而伦理学命题既不属于分析的,也不能靠感觉经验来证实,显然是无意义的或者根本就不是命题。卡尔纳普认为,伦理学命题如“杀人是错误的”,就其文法形式看似乎是一个可真可假的陈述句,实际上却是一个伪装的命令句(“不要杀人”),而命令句是无所谓对错的,因而是—个没有认识意义的命题。根据这一理由,他认为伦理学不应属于哲学领域;人们之所以对伦理学感兴趣,只是因为伦理学的命题能表达浓厚的感情和愿望,而不是因为它们具有科学的认识意义。

我们认为,西方部分伦理学家指出,伦理学不具备科学性,是可取的。但我们要强调的是,这不应该成为拒绝伦理学的理由,真正的道德问题不能因为无法给予科学或逻辑的证明就被束之高阁。在这里,我们恰好应该拒绝的是对伦理学的科学把握,并从中领悟道德与科学的非线性关系以及伦理学的前科学性,从而使伦理学的根基变得更加牢靠,使道德问题可以并且得到更深入地讨论。

三、科学与道德的非线性关系

随着科技进步对社会发展影响的日益显著,随着科学技术的社会化和整个社会的科学技术化程度的不断提高,社会生活的一切都深深地打上了科学技术的烙印,科学技术成为无所不在的力量,直接左右着社会发展的程度,并极大地改变着人类的生活方式。揭示社会进步和历史前进的总趋势,实现人的全面发展和完全解放,是哲学的终极目标。比较流行的观点认为,社会发展是一个由低级到高级、由简单到复杂的自在自为的演进过程,而科学技术作为人的本质力量的确证,能使社会摆脱现有的苦难,进而走向完善,科技的发展必然为社会发展带来辉煌的前景。在辉煌灿烂的工业文明成果面前,越来越多的人更是产生了对科学无批判的崇拜心理,把科学的公理当成了无可置疑的预设、绝对真理的模型、无限完美的象征,极力美化知识的力量,对科学技术及其对社会发展的影响都充满着盲目的乐观主义心态,把社会发展直接与科学的发展、知识的进步联系起来甚至等同起来,认为科学技术是社会发展的创造者和道德进步的原动力,主张社会发展的历史就是科技进步的历史,断言科技进步与道德发展之间具有线性的正比关系和简单的对等关系:科技越进步,道德越发展;科技每前进一步,道德就相应地发展一步。并且科技越发展,这种心态越膨胀,这种信念越强大。这就是道德问题上的科学决定论、技术统治论、知识霸权主义立场。然而,事实不断表明,随着科学技术的突飞猛进,一方面,社会获得了巨大的收益,人类得到了实质的进步,但另一方面,人类社会在道德问题上也遇到了从未有过的困惑。事实不断表明,科学并不能也没有一劳永逸地解决道德的问题,在科学与道德二者之间存在非常复杂的非线性关系。

1. 科学的负面效应及其对策

科学的效应问题总是和社会发展联系在一起而得到证实的。在一般的理解中,社会发展概念通常指的是经济的发展、物质的富足,也就是说,偏重于社会物质文明的进步。在这里,用以衡量社会发展的根本的最高的标准,就是生产力的发展程度。在这种理解中,社会的道德风尚、文明程度都不具有决定性意义。这种将社会发展和物质富有、经济增长直接等同起来的做法,不仅忽视了社会发展概念内含的生命内核和情感价值,导致社会发展价值向度的偏离即重“物的尺度”轻“人的尺度”、重事实判断轻价值判断,而且导致人们往往只能看到科学的积极效应,即科学技术给人类带来了高度发达的工业文明。毫无疑问,科学技术具有多方面的社会功能:科学技术是破除旧思想、旧习惯、旧观念,树立新思想、新习惯、新观念的精神力量;科学技术是革新生活方式,管理社会生活的重要手段;科学技术是推动物质文明,发展社会生产的有力杠杆等。一句话,没有科学和技术简直就不会有现代社会的诞生。

然而,社会发展是一个远比经济发展、生产进步在内涵上要丰富得多的概念。传统的社会发展概念在现代必须得到重新诠释。在现代视野下,社会发展归根结底只是人的发展。人的发展构成了社会发展最关键的内容。并且,人的发展不仅是指人的自然性、生理性需要的最大满足,最根本上是指人的自由本性的全面实现。经济水平的发展,物质文明的进步,生产力的提高,如果不能与人的发展特别是人的自由本性的全面实现同步推移,根本上说,就不能用来说明社会的发展。人永远是社会发展的最终目的和最高标准。一个社会,如果人成了经济发展的工具,而不是经济的发展服务于人的发展,那么这个社会一定是异化的。一个健康的社会、发展的社会一定是一个人的文化社会。在文化的意义上,社会的发

展就是人的发展。如果没有对人的培育和塑造,没有人文关怀,没有一种文化精神为人提供价值支撑,社会发展就将无从谈起。而在人文化的社会,人与自然、社会和人本身都将处于一种和谐的关系之中。

基于对社会发展的这种现代诠释,我们发现科学知识和技术理性确实具有令人可怕的负面效应。这负效应突出地表现在:科学技术使人与自然、人与社会、人与人之间的道德关系越来越对立,并且这种对立随着科技的发展越来越尖锐。

从人与自然的关系看。人类历史自从打开新技术革命的潘多拉魔盒以来,便走上了一条和自然相互抵触的道路。生态平衡的破坏,严重的环境污染已成为人类面临的共同难题。科学理性精神拓展了人类认识自然、改造自然的伟大力量,但同时也破坏了人与自然的和谐关系,导致了人对自然的粗暴干涉和掠夺性开发,导致了环境危机和生态失衡,具体表现为:空气污染严重、水源极端匮乏、森林惨遭毁灭、物种不断减少、臭氧层变薄等。科学理性的偏执导致人陷入生物圈和技术圈的深刻矛盾中,造成了人对自然的征服与自然对人的报复的恶性循环,导致人与自然之间不能保持基本的和谐状态,导致人与自然之间不能建立起一种以“敬畏生命”为基点的道德关系,导致道德权利、伦理关怀的概念无法扩大到整个生态系统。在这里,一种以全面的关爱的态度对自然进行合理的支配和利用,把发展科学技术和保护生态环境有机结合起来,把人类生活需要的内在尺度与生态环境规律的外在尺度有机结合起来的环境伦理和生态智慧无从生成。

从人与社会的关系看。现代社会是一种典型的技术社会。一切社会关系都变成了单一的技术关系。事实上,在现代社会,技术渗透到社会的总体结构中,成为一种独立运动、自行组织、自行调节的系统,成为唯一真实的表象,成为衡量一切的标尺,成为发达工业社会新的统治形式,成为一种新的极权主义者。技术取代了

昔日的宗教,实际上又变成了现代社会的新宗教。由于成为了新宗教,技术的合理性变成了技术统治和专制的合理性。技术成为发达工业文明的统治基础。技术以它无所不在的统治操纵着社会的各个方面。这种对于技术的盲目发展、盲目推崇、盲目信仰,最终导致了技术异化。技术异化作为文明社会的特有现象,使得现代文明人与社会之间处于深刻的矛盾之中。科技进步创造了一个富裕的社会,然而这个社会却是异化的,单面的、畸形的,人在这个社会里处处听凭作为意识形态的科技的奴役和压迫,不能过上和谐生活,人与社会之间不能保持健康的协调关系。在这里,社会的发展成了主体发展的包袱。本来,社会发展的主题不在人之外,就在人之中,社会是人的社会,社会并不凌驾于人之上,对人构成威胁和压迫,人是社会的主人。但是,科技造成的社会科层制结构使得人只能服从自己造就的机器的逻辑,而不得发展自己道德上的自由意志。

从人与人的关系看,科学技术缩小了人与人之间的时空距离,却扩大着人与人之间的情感距离,使人与人之间缺少亲情与爱意、理解与信赖、交往与关怀。现代社会高度发达的通讯手段,使世界变成了地球村,人际间的交往空前频繁,但现代人却感到了空前的孤独和失落,难以找到天长地久的心灵对话伙伴。人与人的关系变得功利化、经济化、冷漠化、商品化,总之,变得非人道化。汤因比说:“生活在巨大公寓群中的人们,彼此只是物理意义上的邻居,个人之间几乎没有什么接触。”^① 马尔科维奇也说:“技术的文明进步创造了各种方法来克服人与人之间地区的和时间的距离”,也创造了“强大的分离因素”,“其后果就是使人与人之间过分隔离,

^① 《展望 21 世纪》,第 43 页。

互不往来,互不理解和偏执,社会组织之间的联系越来越弱。”^①主体间的关系的疏离化是科学理性带给人的最大的道德灾难。

科学技术是把双刃剑。科技的每一次突破都蕴含着新的发展的可能性,又蕴含着不断增长的危险性。社会的每一次发展都是伴随着科学技术的巨大变革而来,然而人类社会的发展同时也恰是因为科技的进步而变得十分不可靠。科技进步是社会发展的巨大动力,往往又会对作为社会发展的本质的人的发展构成巨大威胁。科技进步为社会创造了前所未有的物质财富,也为主体创造了前所未有的精神空虚。科学技术是现代工业文明的基石,人类正是因为运用不断发展的科学技术改造自然,创造并实现了今天的物质文明。但人与自然关系的紧张、全球生态环境的恶化作为科技进步的伴生物,却不断向人们指明:科学技术与社会进步之间又具有显明的二律背反性。所以,著名的科学史家萨顿说,就建设性而论,科学的精神是最强的力量,就破坏性而论,它也是最强的力量。汤因比提出:“技术每提高一步,力量就增大一分。这种力量可以用于善恶两个方面。”^②总之,人类正是在“知识就是力量”的伟大口号鼓舞下从愚昧走向文明、走向现代。同样,人类也正是在科学万能论的迷梦中悄悄执行了自己精神的“安乐死”。

无论如何,种种情形都已表明,科学的世界并不是晴空万里。科技进步并不一定能创造一个完善的世界,科技进步和社会发展之间并不必然构成正向关系,而是具有极其复杂的非线性关系。也就是说,科技进步和社会发展之间并不存在无差别的统一,反而有着某种程度的不相容。科学技术以其非凡的科技伟力解决着现代社会的工具理性问题,却对价值理性问题从来就显得无能为力,

^① 马尔科维奇等著:《关于马克思主义人道主义问题的争论》(译文集),三联书店1981年版,第179~180页。

^② 《展望21世纪》,第388页。

并且还使社会生活出现了道德文化生长的断裂,面临着道德失范甚至道德沦丧的困境。本来,科学技术是人的本质力量的显现。可是,在技术高度发展的时代,它却获得了自主性,变成了一种独立于人的异己力量,并反过来与人作对,剥夺人的自由,使人沦为工具、受到奴役,成为单面人。本来,人用科学技术制造了机器,可是,科学技术很快又把世界变成了一架庞大的机器,而人成了自己双手建造起来的机器的一部分,成了这冰冷的机器的仆人、零件,至多只是这机器的高级材料,听命于这机器的运转逻辑,而失去生命的乐趣和个体的自由。这样看来,科学技术很难说带来了社会的道德进步,因为它不仅没有带来人的现代化,反而把人置于工业文明的高压之下,使人的发展遭到严重贬损。一方面是最新的科学技术,一方面是严重的人性衰退。一方面是高度的物质文明,一方面是严重的精神匮乏。在技术社会,人类及其道德往往免不了成为技术的附属物乃至牺牲品。历史从来没有像现代技术社会那样充满了反主体性、反道德性。极具讽刺意味的是,正是科技的进步造成了这种不人道、不道德的结局。这往往是科学技术观上的乐观主义者始料不及的。面对科学技术导致的如此严重的问题,我们显然应该严肃认真地去反思那种浪漫的科学技术观,谋求道德的“可持续发展”。

科学与道德的非线性关系,展示出科技进步与社会发展之间的既生动又紧张的张力关系。这就要求我们:既要使社会发展继续获得科学技术的支持,又要充分认识科技发展的负面效应和科学技术的工具理性特质。一方面,绝不能像科学虚无主义者那样把社会发展与科技进步相割裂,而走向知识反动论和技术无用论;另一方面,也绝不能像科学沙文主义者那样把社会发展与科技进步相等同,而走向技术决定论、技术统治论和知识霸权主义。我们反对科学万能论,也反对“科学终结论”。科学不应终结,就如同科学不是万能的一样。我们不能简单地贬斥科学,但却要反对科学

的霸权主义,以保卫人文精神,建立道德文化。显然,社会发展离开科技进步将是不可思议的,科技进步永远是社会发展的伟大力量。宣告科学的终结,反对一切技术的进步,最终只能退回到原始状态。今天人类面临的许多问题既是以往科技的误用,又是未来技术发展所要解决的问题。社会的发展不能对高速发展的科学技术置之不理,但又必须对传统的科学技术观作出全新的价值选择。正确的态度也许应该是,以新的观念发展科学技术,追求人文精神和科学技术的整合发展,最大限度地开发科学的人性意义。现时代,具有重要意义的是重构科学精神和人文精神的有机联系,加强人文文化与科学文化的沟通和交流,终结科学精神与人文精神的二元分裂,让科学文化接纳人文因素,也让人文文化接纳科学精神,创建一种科学人文主义或新人文主义,使科学技术人文化。这就是马克思所说的:“自然科学往后将包括关于人的科学,正像关于人的科学包括自然科学一样;这将是一门科学。”^① 自然科学与人的科学成为“一门科学”的过程就是科学精神与人文精神一体化的过程。马克思最早意识到了科学文化与人文文化实行整合的必然性和必要性。只有这种整合了的科学,才能提高社会发展的人文含量和文化品位,减轻科学技术带来的负面效应,确保社会发展和道德进步的可持续性。

2. 道德的前科学性

总体上,西方伦理学几乎把伦理精神、道德境界和理性精神相等同,科学知识在道德判断和价值判断中具有至高无上的发言权。其基本倾向是寻求道德的科学性。这首先表现在西方伦理学有一

^① 马克思:《1844年经济学——哲学手稿》,人民出版社1985年版,第84页。

个科学的研究对象,即都以自然(性)为关注对象。如古希腊伦理学更多的是关注外在自然的逻各斯规律和内在自然的努斯冲动,中世纪伦理学关注的是超自然的上帝,近代伦理学关注的是准自然即自然人性。其次表现在西方伦理学有一个科学的研究方法。西方伦理学主张以自然科学的方法为楷模,把道德现象变成了一种主体之外的客观存在加以把握。如古希腊伦理学中的和谐说就是要将道德还原为数学关系,显然立足于数学的方法。再次表现在西方伦理学有一个科学的研究结论。西方伦理学与其说是在进行道德说教或劝人向善,不如说在探讨道德的客观普遍原理,发现人性的合理性或合科学性规律,提供让人选择的技术资料。

然而哲学包括伦理学不是自然科学,因此也不能以自然科学的原理、方法来把握道德问题。伦理世界远较自然世界复杂,因此对于科学的方法要格外小心。也许机械力学可以解释整个宇宙,但不能解释一条毛毛虫,更不用说人的伦理道德。指责科学理性不能最终解决伦理问题,这当然正确;然而,要求科学理性来解决伦理价值问题本身就是理论上的荒谬。伦理学是一门价值学科,不能简单地由自然科学得出结论。正如我们不能把善恶这样的道德评价归于桌子这类自然事物一样。如果德性是知识,那么伦理规则就失去了它的命令性质。而科学规律本身也无所谓好坏、善恶,我们绝对不能说牛顿定律是道德的或是不道德的。真理、事实、真假等认识论的概念不能应用在道德领域;道德与认识之间,价值与事实之间、伦理学与自然科学之间没有共同之处。伦理学既不同于物理学的经验陈述,也不同于数学的逻辑推演。伦理学中的道德公理只是一种公理的“假设”。逻辑必然不能证明道德公理的正确性。道德公理既不能用经验证明,也不能通过逻辑证明。因为道德公理不是任何种类的真理。自然科学现象可以依靠数量来说明,而人的行动、行动的动机和道德评价是不能用数量来表达的。善恶、正义等问题在任何情况下都不是科学范畴,不属于科学世界

的问题,这是另一个世界的问题。西方伦理学的科学拯救实质上混淆了事实判断与价值判断的区别,进而是混淆了自然科学与伦理学的不同。伦理学和自然科学是人类把握世界的两种不同方式。不能把握这两者之间的微妙差异是西方伦理学留给我们的深刻教训。

其实,伦理学与科学是相对的,后者用归纳和演绎的方法去判明对错,前者却是关于行为的善恶问题。尽管伦理学研究需要从对人生和社会的观察开始,并且总需要一定的人生体验和社会经验作为基础,但伦理学研究决不是一个归纳、演绎的过程。伦理学不能像自然科学问题那样通过实验得出共同的结论。道德的“善”的观念决不是一个可以通过物质的计算和比较而加以确定的观念。医生因为有医学的知识而善于诊断疾病,维护健康,延续生命,但是人生的意义究竟是什么,他却不知道。技术者在关于技术问题上虽然是内行,但真正重要的价值问题和道德问题,他却无法解决。如果我们闭上道德的眼睛,科学之幕就会遮蔽我们人生中的无数奇迹。在“快乐是好的”这种陈述里,没有像“雪是白的”这样一种陈述所具有的客观意义上的真或假。道德命题是否可以直接以真理和谬误为衡量标准?如果回答是肯定的,那么就存在着某种可以称之为道德知识的东西。然而在道德命题上根本不存在什么认识问题。我们至多只能从人们对于这些命题的使用中确定他的某些信念,但是却无法进一步裁决他的信念的是非曲直。因为所谓的真理或谬误在这里是根本不适用的。萨特就认为,根本不存在什么客观上附属于自在之物的道德事实或价值。当决定如何从事选择,选择什么时,在道德层次上,我们无法向任何外在我们的事物提出求助。伦理学不是科学。对于伦理学来说,逻辑教授的科学归纳和数理演绎显得太苍白。科学不能解决道德问题:第一,科学为客观的,道德为主观的;第二,科学为论证所支配,而道德则起于直觉;第三,科学可以以分析方法下手,而道德则为综

合的；第四，科学为因果所支配，而道德则是自由的；第五，科学起于对象之相同，而道德起于人格的单一性。等等。

道德和科学各有不同的领域。“道德的真正领域是意志的领域，也仅仅是意志的领域。”^①而科学的领地是自然。自然与意志完全不同。其中最大的不同是：自然是死的，而意志是活的。自然和意志有多大的不同，科学和道德就有多大的不同。即使我们能够单从知识上认识物的真象，但不能由此就知道什么是善，我们不能从是这样而知道为什么必须是这样。一个人成为大诗人或大画家，这是荣幸的，但这决不是道德的优点。恰如绝不会因为某人不曾写出歌剧而被认为是罪恶的一样。道德的优点仅仅涉及意志的行为，也就是说能在各种可能的行为途径中做出正确的选择。单纯的逻辑上的判断和意志的选择是截然不同的。逻辑的判断并不就是意志的原因。意志是从感情或冲动产生的，不是单纯产生于抽象的逻辑。至善的性质实际上不是出于理智，而是由意志决定的。道德理想的优越性不可能诉诸理性的证明，不可能通过逻辑的论证或经验的因果调查去证明道德理想的不适当。也许我们可以通过仅仅对我的理想的揭示和描述使他们感觉到我的理想的价值，可以使他们相信我的理想比他们的理想有较高的价值，从而赢得他们信服我的理想。然而，那迫使他们决定赞成什么的不是理解而是意志。就此而论，理智绝对不知道价值的事情，它区分真理与错误、真实与虚假，但不区分善和恶。“己所不欲，勿施于人”这句格言，如果没有所谓同情这种动机，它对我们就几乎毫无意义。如果抽象的逻辑能够直接变成意志的动机的话，那么最善于推理的人就可以说是最善的人了。然而事实与此相反，谁也不能否认无知之人有时反而比有知之人更加善良。我们没有理由期待一个受过教育的人比一个没有受过教育的人，或一个聪明的人比一个

① 麦金泰尔：《德性之后》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 212 页。

愚蠢的人在道德上更为优越。智力低下是不被人所希望的,但并非是不道德的。

道德与科学的关系问题是伦理学的大问题。新康德主义者文德尔班认为,伦理学的价值世界、价值命题和科学的事实世界、事实命题的关系是:前者高于后者,后者从属于前者。其实,就像自由高于自然一样,伦理学必然高于自然科学。这种“高”是从逻辑在先的意义上说的。道德和科学绝对不在同一个平面上。否则,与自然科学的发展相伴而行的一定是伦理道德的根本改观。事实恰恰相反,伦理学的徘徊不前,由于自然科学的突飞猛进而显得格外突出。的确,我们只得承认,道德之理与物理之理属于两个不同的范畴,不同的逻辑。在道德与科学之间划出一条明显的界线有绝对重要的意义。科学的逻辑说明不了道德的逻辑,相反,道德恰恰要以打破科学的逻辑必然性为前提才能得到说明。道德本身不是一个科学问题。科学对道德的承诺很容易变成对道德的暗中消解。这正是现代人本哲学纷纷远离传统伦理的精密科学方向,走向了“前科学”立场的根由。梁启超曾经指出,人生问题包括道德问题“是超科学的”^①。其实,在《纯粹理性批判》中,康德早就提出:“道德哲学具有高于理性所有一切其他职位的优越性,古人所谓哲学家一词一向是指道德家而言。”^②在他看来,哲学不是科学,而是比知识更高的道德实践;人的尊严不在于他有理智、知识,而在于他能不受自然欲求的束缚去追求自己所设立的目标,有民主的权利和道德的自由。这都昭示伦理学必须重新评价科学,并使道德理想建立在一种新的范式和基点上,不管这一新的范式和新的起点如何称谓,但它一定应该打破传统的主客相分的科学的

① 张君勱等著:《科学与人生观》,山东人民出版社1997年版,第139页。

② 康德:《纯粹理性批判》,商务印书馆1960年版,第570页。

对象性思维方式,走向主客不分的超科学主义,即进入到一种概念、情感尚未分化的“前科学”视界,在直接性体验瞬间把自我与对象、主体的我与客体的我完美地统一起来,在非对象性思维方式中体验万物相通、万物一体的本源状态。

正是看到了科学的世界与道德的世界之间关系的高度紧张,西方现代思想家们告别了西方传统的“科学万能论”心态,走向了对科学技术的深刻反思,特别是对科技的价值意义的普遍怀疑。技术批判是海德格尔后期思想的核心,他认为,“技术”时代是世界之夜,是贫乏的时代。并认为,正是技术把自然对象化,从而导致了“大地”的严重破坏和人类生存的深刻危机。法兰克福学派认为,科学强调的是目的理性,致使价值理性日益萎缩,导致了非理性和新野蛮。法兰克福学派从对人在技术社会的异化状态的研究入手,把科学技术当作现代社会的新的控制形式,全面展开了对当代工业社会的文化批判。该学派代表人物马尔库塞就认为,技术具有政治意向性和意识形态功能,在现代社会构成了人对人统治的基础。技术作为一种文化形式在为现代社会的合理性进行辩护中预先封闭了人们对社会的不满,维持了现存制度的连续性,泯灭了人们的批判精神,从而创造了一个极权社会和单面社会。现象学宗师胡塞尔就把欧洲人性的危机和文化的危机归缘于欧洲科学技术的发展。在反省欧洲文明的现实困境后,他指出,正是科学技术的表面繁荣,导致了科学精神随之泛化到人类生活的各个方面,覆盖了社会生活中宝贵的人文情怀,抹煞了人的情感价值和生存意义,造成了西方人的精神倦怠及现代社会的文化危机,导致了社会发展的价值主题和情感意义被漫不经心地抹去,结果社会完全沉浸在技术经济的世界中,沉浸在空洞的理智活动中,忽视了对道德的真切关心,形成了一幅没有人生意义和价值的科学图景。为此他主张返回前科学、前逻辑,把自然科学、实证科学加括号。

第二章

伦理学的宗教之路

宗教对西方文化具有特殊的意义。这一点也在西方伦理学中明显地体现出来。关于宗教与道德的关系,在西方伦理学史上有两种相互对立的意见。霍尔巴赫认为,宗教不仅不能促进道德,反而动摇和消灭道德,在他这里,宗教成了伦理学的对手;而马里坦则认为,信仰上帝才能占有绝对的幸福,在他这里,宗教成了伦理学的目标。其实,宗教和道德之间并不构成一种完全对立的关系。道德的良心与宗教的信仰是非常相通的。道德的最高理想必然导致宗教的信仰。也许,正是在这个意义上,卡西尔断言,宗教是我们最高道德理想的符号表达形式。理解西方伦理学,撇开宗教不谈,简直是不可思议的。

一、道德的宗教拯救

在西方伦理学中,凡是追求绝对完善的思想家都强调达到神的生活才是最高的幸福。如果伦理学的使命就是建立起人的神庙,建立起精神的崇高性的话,那么,在他们看来,伦理学就必须走向宗教,道德就可以进行宗教拯救。

1. 古代宗教道德观念

基督教虽然产生于公元之初,但是作为其核心观念的彼岸意识和唯灵主义,却萌发于数百年前希腊民间流行的奥尔弗斯教。奥尔弗斯教可能是西方最早的禁欲主义宗教,教徒们对酒神祭的狂欢采取的是冷漠态度。精神的沉静和灵魂的永生是奥尔弗斯教向往的境界。奥尔弗斯教以一种禁欲的苦行主义代替了狄奥尼索斯的纵欲的享乐主义。奥尔弗斯教对西方伦理学的影响在于,它提出了一种精神与肉体二元对立的观念。这种观念认为,肉体是灵魂的枷锁,是罪恶的源泉。只有通过死亡,灵魂才能从肉体的禁锢之中,从身体的罪恶之中解救出来。奥尔弗斯教对毕达哥拉斯影响至深。对人的灵魂的终极关怀是毕达哥拉斯主义的基本倾向。关切人生、关切生死、关切生命的根本问题,这使得毕达哥拉斯主义进入到准宗教领域。

西方第一个公开宣扬唯灵主义神学并因此而成为新宗教福音的殉道者的人是苏格拉底。苏格拉底为西方引进了新的神——理性,这新神与希腊城邦所信奉的诸神不同之处就在于它是一个“灵”。正是理性的神秘化导致了基督教的产生。因为提倡新神,苏格拉底才被雅典人处死。所以苏格拉底之死以及表现出来的殉道精神和超然态度,当然也就有了宗教意义。而苏格拉底面对死亡谈及的关于灵魂不死的观点事实上构成了基督教信仰的理论来源。

在为基督教做好准备方面,没有一个希腊人比柏拉图做得更多。施特劳斯说,柏拉图哲学的“中心原则,即认为不是看得见的,而是看不见的,才是真实的存在,不是今生而是来生,才是真正的人生,其和基督教关系之密切,令我们不能不看出,它是在给基督

教做准备”^①。照柏拉图看来,一切事物中最真实的东西就是理念,最高的理念就是善的理念,这是和上帝本身同一的;柏拉图还把理念称之为神。柏拉图把世界分为理念世界和感觉世界,理念世界是超出现存杂多的相对的世界之上的永恒、统一、绝对实在,而感觉世界是不圆满的、虚幻的,是理念世界的影子和分有。这种理念论就成为了后来基督教神学天国高于俗国、来世优于现世、灵魂贵于肉体思想的主要来源。这种理念论必然导致一种把人性完全精神化的倾向,一种肉体有罪、灵魂不朽的观念。事实上,柏拉图把尘世的生命理解为一个精神试图从中逃出的牢笼,努力追求一种接近于神的生活,因为神是免除了欲望的纯粹的思想。

柏拉图的这种观点后来发展成早期希腊哲学的这种思想:把意见和智慧加以区别,意见源于对具体事物的认识,是可以拥有的,而智慧的对象是神,智慧不能像知识那样去拥有,而要去爱、去追求。人的本性没有智慧,唯有神才具有智慧,也只有神才能认识神。柏拉图在《会饮篇》展示了惊心动魄的神秘思辨与最高幸福状态之间的关联。在这种观点的熏染下,此后的亚里斯多德有追求神性生活的明显意向。亚里斯多德明确提出,最有似于神的哲学的思辨生活是最幸福的,最大的美德只有上帝才具有等观点。

斯多葛派后期代表爱比克泰德接近于亚里斯多德的上述思想。在回答“上帝的本质是什么?”时,他认为,智慧、知识还有健全的理性就是上帝的本质,而善的本质就在对上帝的本质的这种理解当中。斯多葛派认为,整个世界都是神安排的,神的旨意主宰一切。被当成是“基督教的叔父”的塞涅卡有句名言:愿意的人,命运领着走;不愿意的人,命运拖着走。命运是不可抗拒的,一切只能听天由命。绝对服从命运、听从神的感召,就是美德。斯多葛派侧重于一种内在的道德生活,即灵魂对上帝的专注和虔诚。这是一

^① 施特劳斯:《耶稣传》第1卷,商务印书馆1981年版,第252页。

种超越肉体的灵性生活,是一种恬淡寡欲的禁欲主义。施特劳斯指出:“当斯多葛哲学将其智者置于一个完全而毫无所缺,像神那样的崇高存在的地位时,看起来似乎和基督教的谦逊不相容,但由于斯多葛哲学认为其智者的优点仅仅在于使自己按照宇宙规律行事,使自己适应世界的普遍理性,这种不相容就得到了补偿。斯多葛派主张把命运当作上帝的旨意而听之凭之,个人意志应当服从上帝意志,这种宣传方式令我们立刻想起基督的教诲来。”^①的确,斯多葛派以对宇宙的泛神论见解为基础,把宙斯看作是宇宙的普遍精神,把宇宙理性描述为自然的创造力,为后来成为基督教义最重要基础的概念作好了准备。

伊壁鸠鲁派的最高的善和斯多葛派的最高的善也并非像乍看起来那样的悬殊。因为伊壁鸠鲁派所理解为最高之善的享乐并非指最高的肉欲的享乐,而是指需要抛弃许多昙花一现的享受,忍受许多容易发生的痛苦的那种持久的精神宁静而言;而伊壁鸠鲁派的精神宁静乃是和斯多葛派的不动心密切联系着的。尽管对于人生外在的美好事物伊壁鸠鲁派并不像斯多葛派那样过分拘谨,但他们仍然表示,人们的真实需要是很简单的,把生活保持在这些需要的范围以内是有好处的,反之,他们也表示,如果运用理性和冷静态度,痛苦和不幸都是可以克服的。在这方面,伊壁鸠鲁派通过他们的消极方法几乎可以达到斯多葛派运用积极方法所达到的同样地步。就此而言,施特劳斯提出:“一种以享乐为最高的美并剥夺神祇对于世界和人类事务的全部干预的理论,尽管看起来同帮助为基督教铺平道路的精神发展路线相差很远,然而,即使在伊壁鸠鲁学说中,也并非完全缺乏和基督教相似之点。”^②事实上,在伊壁鸠鲁派看来,怡然自得的安宁、心灵的平静和幸福的最高状态

① 《耶稣传》第1卷,第253页。

② 同上书,第254页。

只有神才具有,神是他们的道德理想的看得见的体现,是实现了的幸福。

在希腊化世界中,可能没有一个人比亚历山大里亚的斐洛对基督教产生过更大的影响。他提出了基督教教义的基本思想——“道就是上帝”、“道成肉身”——的理论雏形。斐洛认为,上帝(神)是超验的存在物,它超乎世界之上。人们为要认识上帝,就必须抛弃感性的存在,使灵魂摆脱肉体的囚笼,保持内心的纯洁和虔诚。这是后来基督教思想的重要来源。历史上,斐洛被称为“基督教的真正父亲”。

普罗提诺是古代伟大哲学家中的最后一个。他的一生几乎和罗马史最多灾多难的一段时期相始终。但普罗提诺摆脱了现实的悲惨景象,转而观照一个善与美的永恒世界。实际的世界似乎毫无希望,唯有另一个世界似乎才是值得献身的。对于柏拉图主义者来说这另一个世界就是永恒的理念世界,是与虚幻的现实世界相对立的真实世界。对于这位新柏拉图主义者来说,这另一个世界就是“太一”。普罗提诺提出,一切都从太一派生出来,太一是绝对的一,它超乎一切之上,超越一切界限和规定,也就是神。他认为,宇宙万物离太一最远,是与太一相对立的杂多,是一切邪恶之源。要认识绝对无限的太一,人们的灵魂就必须暂时摆脱它的肉体,使灵魂净化。经过普罗提诺的精心工作,中世纪基督教伦理已经呼之欲出了。

2. 中世纪基督教伦理

在中世纪,基督教占据绝对统治地位,一切学科包括伦理学都成了它的婢女。基督教产生于公元一世纪上半叶,是信奉耶稣为基督(希腊语“救世主”之意)的宗教。罗马皇帝君士坦丁公元313年前颁布“米兰赦令”,确认基督教的合法地位。公元393年的“希坡

会议”和公元 397 年的“迦太基会议”先后把《旧约全书》和《新约全书》定为正典,这就是《圣经》,被尊为基督教伦理的精神源泉。

基督教有三个方向:过去的原罪,现在的救赎,未来的希望。原罪说是基督教伦理的理论前提。人类的始祖亚当和夏娃禁不住蛇的引诱而偷吃了上帝辨别善恶的智慧之树上的禁果,对上帝犯下了原罪,因此亚当和夏娃的后代便有了永远洗不掉的罪。吃了禁果不仅带来自然的死,而且也带来了永远的死,即永劫的惩罚。亚当在堕落以前曾有过自由意志,并可以避免犯罪。但由于他和夏娃吃了禁果,于是道德的败坏才侵入他们体内,并遗传给他们的后裔,因此其后裔皆不能以自身来避免罪恶。这罪恶的根源来自灵魂本身的一种倾向于低劣事物、倾向于作恶的自发性,并不在上帝之中,因为上帝里面没有恶的概念,罪恶的根源恰在于人没有趋向上帝,因为上帝是善,是万善之善。原罪说的道德含义是:其一,罪恶是人生的一个基本方面。对邪恶的爱好深深地植根于人的本质之中,人的本性除了美好善良的能力和冲动以外,还包含一些恶劣的倾向。其二,审辨善恶是上帝的最高智慧,人没有能力审辨善恶。上帝全知全能,就是道德的真理,上帝为道德立法。德性来自上帝,只有上帝才是幸福和德性的源泉和前提。只有投入上帝的怀抱才能获得最大幸福和德性。人们离上帝越近就越能受到上帝之光的普照,就越能享受圆满的生活。也就是说,道德问题只是一个宗教问题。与西方人把可否审辨善恶当成是神与人的分界线不同,中国人认为,可否审辨善恶是人与兽的分界线。因此,在中国也不需要将道德问题诉诸于宗教加以解决。

既然有罪,就得救赎。原罪是救赎的前提,救赎是原罪的必然。救赎的过程是惨痛的,要忍受极大的磨难。人类的历史是殉难的历史,那个被钉在十字架上、伤口渗着血的耶稣就是象征。基督是受难的基督,基督受难的形象表明,通向上帝的道路是受苦的道路。基督是通过受苦进入他的光荣的。他被他的民族的领袖排

斥,被他的门徒们拒绝和抛弃,被不义的人们谴责,被有权势者虐待,因而赢得了最高的光荣。他为了善而忍受恶,为了内在的安宁而受苦。苏格拉底之死已经预示了基督殉道的历史原型。当殉道一词不再局限于直接的献身行为时,它就采取了另一种表现形式,这就是与人欲横流的世俗社会彻底决裂的禁欲生活。“抵抗肉体诱惑的人也是殉道者”,这句话在君士坦丁以后的时代中颇为流行。救赎不仅不体现在现实生活的物质享受和感官满足,相反它体现为摆脱尘世生活的纠缠,与感官享乐进行搏斗。这种把自身的肉体当作魔鬼和陷阱的观点导引许多力图保持高尚境界的基督徒隐遁到人迹罕至的荒野中去冥思或修道。基督教极力诋毁一切具有声色之美的东西,它用修道和圣水浇灌出了一朵禁欲主义的苦难之花,海涅说:“基督教最可怕的魅力正好是在痛苦的快乐之中。”^① 基督教完全是一种受苦的哲学。约伯的格言:痛苦的考验是人生最高的境遇,表达了基督教的基本心情。用基督教的话来说,痛苦是上帝使我们的的心灵从尘世暂时的事物转向永恒、转向他本人的伟大的教育手段。基督教不是靠枢密顾问官和神学教授们来保持,而是靠那些准备为它工作、受难、牺牲的人们来保持。基督教的信仰告诉人们说:无论谁想把上帝想象为人,他不要把他想象为战场上的胜利者,穿着紫袍的国王,或大家崇拜的一个聪明光荣的人,而是要向自己描绘这样一个人,这个人受一切苦,忍一切难,把整个人类的罪放在他肩上,在他所有的痛苦中保持不变,展示了无限的耐心和友善,甚至对折磨他的人也报以无限的爱和怜悯。红衣主教穿红色或火一般颜色的大衣,也许象征,人们必须时刻记住,要为教会的福利而流血,为宗教的荣誉燃起火堆。霍尔巴赫说:“基督教是火的宗教。”^② 救赎说的道德含义是:其一,受苦

① 海涅:《论浪漫派》,人民文学出版社 1979 年版,第 5 页。

② 霍尔巴赫:《袖珍神学》,商务印书馆 1972 年版,第 44 页。

是人生中的一个基本方面,我们必须欣赏受苦。这世界是靠正义者和纯洁者的死为补偿而生存的。受苦具有净化和训导人的力量,对内在的人的完善发展具有基本的意义。没有不幸和受苦,不可能成就最高的道德完善。痛苦是惩罚,但对接受这一惩罚的人来说,它也是医治心灵疾病的良药。凡熟悉痛苦的人就会懂得基督教的意义。凡承受悲哀的地方,一种对基督教的渴望和寻求通常不久就要显示出来。其二,寻求道德的善,避免道德的恶,不能没有上帝的救助。如果说,永恒的惩罚证明了上帝的公义,拯救正显示了上帝对人类的恩宠。基督教的上帝对一切人都充满了恩宠,表现出极度的仁慈和宽容。所以,奥古斯丁认为,离开真正的宗教就没有真正的道德。

有罪的人类并不能自救,唯有上帝才能把人类从这罪恶的深渊中拯救出来。这是上帝出于慈悲和善意对人施加的恩宠。基督教的救赎说通过耶稣的蒙难和复活传播了一种精神获救的福音。所以尽管人只能倾向于作恶,但却具有通过信仰而得到拯救、摆脱罪恶的“希望”。如何才能蒙恩?个人的自由意志无济于事,一切取决于那种外在于人并且不依人的意志为转移的必然性或宿命。谁也不能确定自己是否被选上,只能对此抱有希望,只能通过信仰来加强自己的灵魂与上帝之间的联系。基督教以为,灵魂的真正故乡不是在尘世上,生命只是在一陌生的土地上的参拜。幸福在于沉思上帝。如果在最广泛的意义上理解“幸福”的话,基督徒也追求幸福,但他不是在尘世的生活、而是在超尘世的神圣中追求幸福。这种永恒的幸福不同于希腊人的幸福,不是某种生活类型的自然效果,而是由上帝恩赐给那些行使他意志的人的,而他的意志是他在圣经中宣布了的。希望说的道德含义是:完善的幸福不能在此生实现,而是在肉体死后实现于复活的灵魂中,灵魂的归宿成了至高无上的终极关怀。只要在心中信基督,信上帝,人人可以像基督一样在彼岸的天国中获得灵魂的永生。信仰成了获救的唯

一依据。善不在这个世界上,而是在另一个世界。进入天国的不再是具有肉体的人,而是超脱了肉体的灵魂。此岸与彼岸对立起来,肉体与灵魂相分离。这种二元对立构成了基督教的基本思想。海涅说:“邪恶的撒旦和善良的基督对立着,基督代表精神世界,撒旦代表物质世界;我们的灵魂属于精神世界,肉体属于物质世界;从而,整个现象世界,即自然,根本是恶的;撒旦,这黑暗的主宰者,就想用它来引诱我们堕落;因此,必须谢绝人生中一切感性快乐,对我们的肉体,这个撒旦的采色,加以折磨,这样才能使灵魂越加庄严地升到光明的天国,升到基督光辉灿烂的国度。”^①《路加福音》第17章记载:“法利赛人问上帝的国几时来到,耶稣回答说,上帝的国来到,不是眼所能见的。人也不得说,看哪,在这里。看哪,在这里。因为上帝的国就在你们心里。”耶稣的名言“我的国不属这世界”体现了基督教的唯灵主义和超越精神。基督教的精神就是灵魂对现实世界的超越。

中世纪基督教伦理的最大代表奥古斯丁提出“七主德”:信仰、仁爱、希望、节制、审慎、公正、坚毅。显然前三者来自《圣经》“常存的有信、希望、有爱”这句话,是属于基督教的,后四者只是柏拉图的“智慧、勇敢、节制、公正”观念的继承,并且服务于前三者。节制,就是与自己内心的恶习即对物欲和情欲的不断追逐作斗争,就是禁欲。审慎,就是要对什么是善、恶作出审视鉴别,从而把上帝作为至高无上的善,加以信仰,把欲望作为恶加以抛弃。公正,就是各尽其职,肉体归顺于灵魂,灵魂归顺于上帝。坚毅,就是忍受生活中的种种不幸,经受肉体和精神的双重考验。基督教道德真正说来就是信仰、仁爱和希望三主德。信仰,就是对上帝全知全能,对上帝能把人类从苦难中拯救出来的信念。奥古斯丁说:不信是最大的罪恶。信仰是基督教道德的核心。仁爱,就是爱上帝,同

^① 海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,商务印书馆1974年版,第16页。

时也爱上帝创造出来的人类。尽心尽意地爱上帝,就是要执著于彼岸,轻视世俗的物质生活,潜心精神修养。爱是基督教最基本的教义和最基本的道德。爱就是上帝本身,除了爱之外就没有上帝。希望,就是对上帝和未来天堂幸福生活的期盼,不要对尘世生活寄予什么厚望,而应期待来世的解救。上帝是天国的主人,他们有开启天国的钥匙,只有他们认识通往天国的道路。可以看出,无论是三主德还是七主德,都与前边的原罪说、救赎说和希望说的结论是完全吻合的。这结论就是:只有宗教的上帝才知道善恶,并能惩恶扬善,上帝的意旨就是最高的道德律法,是一切道德原则和规范的价值根据。原罪说表明只有上帝知道善和恶,救赎说表明只有上帝能帮助人克服恶,希望说表明只有上帝能帮助人达到善。

随后,路德宗教改革着力发挥了基督教道德的信仰主义。宗教改革运动矛头直接指向代表中世纪封建统治的教会,否定宗教仪式,强调信仰在于个人内心。路德是德国宗教改革运动的发起人,也是新教伦理的奠基人。路德1517年10月在维滕贝格大教堂门前张贴了《关于赎罪券的辩论》的九十五条论纲,公开反对罗马教廷销售“赎罪券”的做法,拉开宗教改革的序幕。宗教改革思想的核心是“因信称义”。因信称义的基本内容是:信仰是人获救和在上帝面前称为义人的基本前提和必要条件。路德认为,人性在于心灵的信仰,道德出自人的心灵信仰,符合心灵信仰的就是道德,反之就是不道德。人只要有了信仰就会成为善人,没有信仰就是恶人。路德提出双重人性论,一个是心灵的本性,一个是肉体的本性,前者是新人,是自由的,是信仰上帝的人;后者是旧人,是受束缚的,是追求尘世生活的。在路德看来,从恶的心灵出发,一切行为都是恶的,但一个人有善的行为,并不一定是善人,这就要看他的动机。如果善行不是出于信仰,他就不是善人。而一个人只要有了信仰,他的一切行为必然都是善的。评价人的善恶标准只有一个,那就是人的内心信念。路德提出道德标准在于内心的动

机论的依据就是：善来自信仰，动机决定人的行为。道德上的善恶完全取决于人的内心信念，而动机又由是否有信仰决定，不计利害的信仰是真正的道德。信仰在道德中起决定作用。单凭信仰就可摆脱罪恶、死亡和魔鬼的诱惑，求得真自由和道德上的完善即可获救。也就是说，教徒可以无须借助于神职人员的中介而直接聆听上帝的指示。

3. 近代宗教的道德化

尽管培根要求“道德哲学应当被选作神学的仆人和侍婢”，洛克提出道德的真正根据在上帝，休谟主张在伦理学领域里宗教是完全必要的，卢梭认为建立自然宗教可以挽救堕落的文明。但严肃认真地从理论上系统从事道德的宗教拯救工作的是康德、费希特和黑格尔。

康德的宗教观正是使传统宗教理性化特别是道德化的一次重大革命。这场革命从路德的宗教改革已经发动，而直到康德才获得了它彻底的、完整的和严密的理论形式。这就是《单纯理性界限内的宗教》。在该书第一版序言中康德指出：道德就本身而言是自足的，不需要宗教和上帝，但它不可避免地导致宗教。在康德看来，事实世界与价值世界是分裂的，追求感性幸福的行为往往难免背离道德，而严格按照道德要求行事的人又往往没有感性幸福。于是，必然产生德性与幸福的矛盾。这就是实践理性的二律背反。有没有德性与幸福的统一？当然有。什么是这种统一？至善作为圆满的善、完全的善就是德性与幸福的统一。如何达到这种统一？和对纯粹理论理性的二律背反的解决办法一样，康德认为，纯粹实践理性的二律背反也只有推入超感性世界才能得到解决。康德指出，在尘世中，在现实的有限的理性存在者那里，要达到作为无限的绝对总体的至善理想完全是不现实的。于是，他主张必须借助

某种超自然的力量。这就是说,我们可以“假设”在现实世界中无法实现的东西可以在彼岸世界中得到实现。至善不是一种经验概念的综合,不是一个遵循道德法则行事的人自觉到自己有德性的行为就感到幸福的这种经验事实。至善是一种体现德行和幸福的先验综合。至善的可能条件只能从先验的认识原理中寻找,至善是纯粹理性在实践运用上的理想,不可能进行经验论证。康德认为,至善在现象界只能是追寻的目标,并不能真正实现,要想它真正成为可能,必须把它与无限遥远的超感觉世界相联系才能获得。由于至善和超感性事物相关,因此二律背反的真正解决必须靠超感性的观念去说明。为此,康德在自由、灵魂不朽之外,提出了上帝存在的“公设”。康德认为,上帝可以成为德性与幸福相统一的根据和保证。自由和灵魂不朽的公设着眼点在于至善的第一个要素——道德的实现上,第三个公设指向至善的第二个要素——与道德性相一致的幸福的可能性上。至善的理想要求自由(德性)与自然(幸福)正确地联系在一起,就不能不设想一个能统摄自由与自然,德性与幸福这两者的最高原因,这个最高原因就是神。假设神的存在,这是道德的义务性的必要。康德解释说,这公设只是主观的,即神的存在不能客观加以说明,它只是道德法则的义务性对至善的追求的需要,是人的基于至善追求的合情合理的想象。康德认为,道德的完善必然导致宗教信仰,神的存在是道德主体和认识主体相契合的要求。康德的伦理学需要假设一个永远存在于彼岸世界的希望即上帝,才能鼓舞人们不断追求道德生活的勇气。康德认为,伊壁鸠鲁派、斯多葛派之所以不曾解决至善是否可以实践的问题,是因为这两派从来不曾设计神的存在,而基督教的上帝和天国的概念则使这个问题得到了解决。康德说:“道德学就其本义来讲并不是教人怎样谋求幸福的学说,乃是教人怎样才配享幸福的学说。只有加上宗教之后,我们才能希望有一天依

照自己努力修德的程度来分享幸福。”^①

在《试评一切天启》中,费希特从康德关于上帝存在的道德证明出发,阐述了批判哲学提出的上帝概念的两个方面。一方面,我们这些有限理性存在物的最终目的是实现一种与最高幸福结合的最高道德完善,但我们仅仅在理性本质方面取决于道德规律,在对幸福具有巨大影响的感性本质方面则取决于自然规律,所以在我们之内最高道德完善与最高幸福的结合难以达到;然而我们又为实现这一最终目的的高级欲求能力所推动,必须假定这一最终目的是可能的,即必须假定这样一个最高理性存在物,这个存在物能把最高道德完善与最高幸福结合起来。一句话,必须假定一个至圣与至福的上帝是存在的;另一方面,上帝是全知的,因为上帝既了解支配感性世界的自然规律,也了解支配超感性世界的道德规律。上帝是至公的,因为只有通过上帝,理性才能驾驭感性本质。上帝是永恒的,因而才能推动有限理性存在物去追求道德与幸福之间的平衡。一句话,我们必须假定上帝要按照道德规律决定其自身之外的感性本质。费希特把道德世界放在超感性的世界里,把遵守道德秩序看成人们神圣的“纯粹的职责”。在费希特看来,上帝就是道德秩序的概念。道德秩序至上、道德秩序就是我们的上帝。那种生动的和发挥作用的道德秩序本身就是上帝;我们不需要任何其他的上帝,也不可能理解其他的上帝。显然,费希特就上帝概念所作的这两方面的阐述是以《实践理性批判》为依据的。关于上帝概念的这两个主要规定,费希特总结如下:“第一个规定把上帝描述为道德规律在其中完全得到遵守的神圣境界,描述为一切道德完善的理想,同时描述为唯一怡享天福者,因此,第一个规定就把上帝描述为实践理性业已达到的最终目的的表现,描述为由实践理性设定为可能的至福本身;第二个规定把上帝描述为

^① 《实践理性批判》,第131页。

按照道德规律统治世界的最高主宰,描述为一切理性生灵的总裁。第一个规定是根据上帝的存在考察自在自为的上帝的,他通过这个规定,表现为道德规律的最完善的遵守者;第二个规定是按照这一存在对其他道德存在物的影响考察上帝的,他借助于这个规定而成为道德规律已经作出的种种预言至高无上的执行者,因而也成为立法者。”^①

不过,近代伦理学家对道德的宗教拯救明显地区别于传统。如果说传统的拯救采取的是伦理宗教化的方式,那么近代伦理学家随着自由观念的极大觉醒,采取的是宗教道德化的方式。这种区别具有根本性的意义。

康德认为,对人的最大的误解莫过于把人的本性理解为一种自然而然或自然天生的素质,排除了自由意志的本源地位。其实,人的本性体现为一种在一切经验活动中实际的自由运用的先天自由自决和自我创造力。康德的功劳在于把自由原则提升为绝对原则,不再借助于上帝来论证人的自由,而是反过来,将上帝作为一个假设由人的自由中合理推导出来。基督教的道德学并不是来自神学的,因为它认为人遵循道德法则是一种自律而不是受神的约束的他律,基督教的上帝和天国的概念不是道德法则的基础,而只是在遵守道德法则的条件下,把上帝和天国存在的知识作为达到至善的基础。圣经故事只应看作这些道德原理的形象化象征。这样基督教就被康德道德化。康德认为,善的原则对人类统治权的正当要求只能对人的信仰提出要求。信仰之所以是信仰,就在于我们必须把自己的人性看作是被一个道德上彻底完善的理想原型(如耶稣)自上而下地接纳了的,而不是把这个理想原型看作是被我们自下而上地接纳的。我们信仰基督尽管实际上是信仰自己的

^① 参看梁志学:《费希特青年时期的哲学创作》,中国社会科学出版社1991年版,第21~22页。

人性原型,因而实际上是出自我们的自由意志,没有任何别人能强迫我们信仰:但由于我们自己还不是这一原型,而只是它的摹本,因此我们必须把基督当作一个至高无上的榜样。然而,我们对基督的信仰虽然是对一个无限高于人的理想原型或理念的信仰,却只是一种实践上和道德上的信念。康德认为,真正的宗教信仰不应建立在历史上的神迹、启示等超自然、非理性的事物上,只能建立在自身无条件地有价值的道德原理上,应该在理性的丰厚土壤上让真正宗教信仰的种子自由萌发。

费希特认为,上帝概念是基于有限理性存在物的高级欲求能力的,这种能力本身就是合乎理性的。与传统基督教神学相反,费希特从理性主义的上帝概念先验地推演出天启概念。正统神学家普遍认为,深奥的神学结论只能直接从上帝的启示中得知,这就是说,理性的真理性低于天启的真理性。费希特认为,高级的宗教是纯粹理性宗教,上帝的法律是由理性给予的,上帝的意志是由道德规律决定的,上帝的命令是由理性发布的。上帝成了道德规律的遵守者。对上帝的信仰就是对理性的信仰,真正的上帝概念就是合乎理性的上帝概念。我们之外的上帝的法律就是我们之内的理性的规律,我们服从的仅是理性的规律。上帝又是道德规律的执行者。费希特指出,希求公正是我们的高级欲求能力,上帝颁布的不徇私情的理性命令要求我们在现实的世界里实现公正的概念。在他视野中,上帝对道德存在物的影响就在于他激励着我们去不断地要求实现公正,而决不对这个不公正的现实世界持超然无谓的态度。人是神圣道德规律的主体。人类作为受动的理性存在物敬重的上帝正是人类作为能动的理性存在物创造的神圣形象。人类把自己固有的道德理想、理性规律凝聚到自己塑造或假定的这个神圣形象中,对于人的实践活动是完全必要的。从积极的方面看,在我们这些有限理性存在物之内,取决于理性规律的职责要求我们合乎理性地行动,取决于自然规律的爱好则促使我们逆乎理

性地行为,如果在这种情况下出现的职责向我们表现为受命于上帝的,我们则能借以增强理性的威力,便于实现理性的命令;从消极方面看,如果有人在一些情况下不愿意听从职责的声音,为爱好的呼喊所左右,那么我们借助我们自己树立的这个最高的神圣存在物,就能向他们指出,他们已经违背了理性的明确声明,离开了普遍道德准则,触犯了法规。总之,两个方面都说明,人类服从上帝意志的职责无非是基于上帝的意志与理性固有规律的一致,如果不是出于对理性的服从就不可能有对上帝的服从。由此,费希特说:“将上帝看作以我们之内的道德规律为依据的立法者的观念,是基于我们的东西的外化,是基于一种主观东西之转化为我们之外的存在物,并且就宗教须用以规定意志而言,这种外化是宗教的真正本原。”^①

4. 道德的现代宗教拯救

叔本华认为,人的本质是自我的生存意志的冲动,生存意志就是一种生存的欲望,而欲望本身就是不满足或匮乏感,其本质就是痛苦。欲望还是罪恶的源泉,欲望产生争斗,产生弱肉强食等。因此,他认为,生命整个地就是痛苦,每一部生命史就是痛苦史。他把人生比喻为一种苦难,一种原罪,一个苦海,一场悲剧。人生要从苦海中解脱出来,就必须实现意志转向,彻底否定生存意志,将自己的欲望束之高阁,在内心中对一切事物保持冷漠的态度。而实现意志转向的第一个方式是从事哲学创作。哲学是理智活动,理智虽不能支配意志,但可限制意志,缓和意志,镇静欲望。不过,哲学创作最终只能减缓痛苦,而不能消灭痛苦。意志转向的第二个方式是从事艺术创造。他认为,艺术可以使自我忘却物质利益,

^① 参看《费希特青年时期的哲学创作》,第22~25页。

从欲望的奴役中解放出来,达到纯粹的无欲的思考,以摆脱烦恼和痛苦。但这种方式不是人人都能求得,只有少数天才才能做到。意志转向的第三种方式是信仰宗教。这是最普遍、最有效的方式。在宗教那里,特别是在佛教那里,不是以理智外在地剖析事物,而是凭直觉内在地融合事物,一切欲望彻底泯灭,绝无所求,无所求就无所缺乏,也就无所谓痛苦,人生就可进入最高境界。

基尔凯郭尔认为,人生道路有三个不同的阶段,每个人都面临着对这三种可能性的选择。第一阶段是审美阶段。处于这阶段的人生活在感性的表面,回避生活的烦恼,追求感官快乐,通过外部事物去追求幸福,不敢正视生活的内在实质,无法深入到内在的主观经验之中,无法深入到生活的道德和宗教方面,不愿也不能做出选择,只是被命运所左右,成为外界环境的牺牲品。第二阶段是道德阶段。处于这阶段的人不是享乐主义者,而是禁欲主义者,注重内心的追求,受内在的道德责任心支配,有明确的善恶观念,趋向于善、正义、仁爱等美德,主观上能按照善与恶作出个人的决定,成为自己的主人,从而获得在第一阶段不可能具有的一种人格。第三阶段是宗教阶段。处于这阶段的人已经成为摆脱了一切孤独的“存在”,是唯独面对着上帝的“罪人”,既摆脱了肤浅的感性状态,又摆脱了矛盾的理性原则,回到了非理性的主观自我,成为真实的“存在”。他们全心全意地面向全知全能的上帝,满腔热情地笃信上帝,从而成为一个真正的基督教徒。基尔凯郭尔把人生的道路分为三个阶段,目的在于指出,自由是人的先天本质,每个人生来就是自由的,每个人的现实存在都是自我选择的结果,而不是被给予的。而有三种截然不同的人生的态度或阶段可供自我选择。但实际上他表明:宗教是最崇高的,人类需要宗教就像需要爱一样,道德的生活只有走向宗教的生活才是人生的最终的完成。

新托马斯主义研究的重点是伦理学。马里坦认为,人类一直都在向往幸福,因为人们把幸福看成是一种基本权利。但人们不

能获得彻底的、绝对的幸福,因为人们追求的不过是在感性经验中所能体会到的幸福。在马里坦看来,绝对的幸福不是理性哲学的问题,而是涉及到基督教信仰的问题。理性不能带来永恒的幸福,只有基督教能给人带来绝对的幸福。而绝对的永恒的幸福实际上就是占有最高实在的善,就是信仰上帝。为了获得永恒幸福,人们要把信仰上帝作为一切活动的最终目的。热爱上帝就能获得永恒幸福。只有上帝才永久地规定了道德律的内容。只有依靠信仰才能遵循神的戒律而达到最高的善,实现最高的美德。人的活动的最高目的和人生的意义就是趋向最高的善,获得永恒的幸福。永恒幸福是超验世界中的幸福,只有不断追求精神完善,才能获得真正的幸福。马里坦说:“中世纪结束以来,人一方面觉醒过来,另一方面又由于自己的孤独而感到压抑和挫折;从那时起,近代世界就一直在渴望人的地位得到恢复。人在脱离上帝的状况中寻找这种恢复。然而这种恢复只有在上帝身上才能找到。人要求享受被爱的权利,然而这种权利只能从上帝身上得到。人只有与上帝联系在一起才能受到尊重,因为他的一切——包括他的尊严在内——都是从上帝的地方得来的。”^①什么是善,什么是恶,什么是正当,什么是不正当等归根结底还是得从上帝身上寻找根据答案。事实上,他们主张最高的道德法则是神的永恒法则。马里坦断言,必须恢复宗教特别是天主教的道德规范。因为只有天主教教会的道德权威才能帮我们拯救遭受威胁的文化,改革整个世界,建立人类新秩序。他认为,天主教的道德规范就是一种“新的人道主义,一种‘以神为中心的’或完满的人道主义。这种人道主义将承认人的非理性部分,使它服从理性,同时也承认人的超理性部分,使理性受它的鼓舞,使人敞开胸怀接受神的降临。它的主要任务将是使福

^① 洪谦主编:《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,商务印书馆1964年版,第415~416页。

音的酵素和灵感透入世俗生活的结构——这是一个使世间秩序神圣化的任务”^①。

弗洛姆的人道主义伦理学提倡一种没有宗教制度的宗教式的信仰。在他那里,爱是一个最基本、最重要的范畴,恰如它在宗教中的崇高地位。在弗洛姆看来,爱是人的基本需要,对人类的生存问题能给予最合理的回答。爱能使人正确地了解周围的人,认识他们的潜在的才能。爱把个人与他人联系起来,肯定友谊与团结,消除人的隔离状态,排除人的孤独感,同时,也保持着个人的整体性和自由。在他那里,爱包括责任感、关心以及使别人得到发展和完善的愿望。但爱别人、爱人类的前提则首先是爱自己。放弃自爱,就是贬低个人,放弃幸福。爱自己其实就是爱人本身,爱以自我为代表的一般人,不同于自私自利。所以,不能自爱,也就不能爱别人、不会爱别人。这接近《圣经》所说的“爱邻人如同爱自己”。自爱与爱别人是同一的,而与自私恰是对立的。缺少自爱往往恰是自私的原因,自私就是为满足自己的生物需要和物质利益,把别人当成达到自己目的的工具。

新康德主义者文德尔班为了避免相对主义,他提出了一种“普遍价值”理论,认为人人具有一种先天的普遍意识、普遍价值。这种先验普遍价值就是康德作为最高道德原则的绝对命令或良心。正如康德的绝对命令是上帝的“绝对命令”一样,文德尔班公开承认他的普遍价值归根到底不过是上帝的绝对意志而已。他说:“我们坚信存在着一种估价人类行为的绝对标准,……这种坚信是建立在具有超越理性秩序的特权这个假设上的。即这种秩序只不过是一个较高的实在心灵的内容。……它就是那个最高的理性,即上帝的内容。”^②

① 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,第416页。

② 文德尔班:《哲学概论》,1921年英文版,第216页。

二、伦理对宗教的反抗

西方伦理学对宗教的否定有两种情况,一种是站在理性的角度看,认为宗教的信仰与理性相对立,因此不可靠;一种是站在非理性的角度看,认为宗教不能导致对个人自由意志的信仰,因此不可靠。前者主要发生在近代,后者主要发生在现代。

1. 理性的反抗

17世纪中叶以后,在欧洲的政治生活中,宗教气氛越来越淡,而科学理性一变而为近代西方人崇拜的偶像。近代是一个理性的时代。理性是判断善恶的准绳。部分近代思想家就是拿着科学理性的尺子把宗教推上审判台的。赵林先生指出:“科学理性的发展起初是借助于自然神论的形式,即把上帝变成一个受理性原则支配的自然主宰者,通过架空上帝的做法来为自己谋求一块生存之地;待到羽毛丰满之后,才在18世纪启蒙主义者那里采取了与宗教信仰公开决裂和直接对峙的形式。”^①

理性在近代为争取自己的存在权而反宗教,最初采取的是自然神论的方式。自然神论承认上帝是自然界和人类精神的绝对主宰,但却赋予上帝理性精神,限制宗教的天启观念,让他用理性法则来创造和支配整个自然和世界。在这里,上帝没有被根本废弃,但被纳入到近代理性框架来理解,并被贬低为“第一因”。上帝作为第一因创造世界之后,世界便按照理性的法则而运作。这样,上帝与理性两个概念便具有同一性。信仰是否可靠,只能依据理性的上帝,而不能依据天启。理性是信仰的法官和最高裁判者。

^① 赵林:《西方宗教文化》,长江文艺出版社1997年版,第403页。

理性主义者斯宾诺莎反对宗教神学,采取的是泛神论形式,在斯宾诺莎看来,一切存在的东西都存在于神中,万物都是神的样式,没有神就不能有任何东西存在,也不能有任何东西被认识。如果说,自然神论把神当成是自然的“第一因”,那么泛神论则把自然当成了神本身。舍斯托夫指出,斯宾诺莎把上帝与自然等量齐观,就等于无须再给上帝以位置。如果说,自然神论反对宗教是通过把神学置于知识论之上来完成的,那么泛神论反对宗教是通过把神学置于道德论之上来完成的。

到了法国近代启蒙主义者那里,上帝和一切宗教都成了骗局,反宗教的立场终于公开化了。梅叶作为一名神父内心却并不信仰上帝和宗教,他临终前写下的三册厚厚的手稿《我的遗书》正是要把人们从宗教道德的虚伪性中唤醒。拉·梅特里指出:“谁在心里供奉着迷信的神坛,就是生就只能崇拜偶像,不能感觉到道德的。”^① 伏尔泰以理性的名义宣布了迷信时代的结束。

在狄德罗看来,那些积极肯定神存在的人不能避免陷入一种不虔敬。因为如果把神说成是可以统御万物,那么就是把神当成是罪恶事物的创作者,如果把神说成是只可以统御着某些事物,那么就是把神弄成是软弱无能的。如果上帝真的不做恶事,而世界上毕竟到处都有恶,恶的无处不在至少也表明上帝对恶无能为力。基督教自由意志的悖论这个使中世纪教父哲学大伤脑筋的问题,却让具有反宗教情绪的伦理学家们喜不自禁。正是从这里出发,狄德罗否定了上帝对道德的意义:“在道德世界范围内统治着的无秩序就把全部的天意化为乌有了。”^②

爱尔维修把道德问题与宗教问题联系起来,指出宗教与道德是对立的。宗教是美德的敌人,恶习的渊源。人的道德根源、人的

① 《人是机器》,第52页。

② 《狄德罗哲学选集》,第2页。

幸福究竟在哪里？是在人间，还是在天上？在神学家们看来，一个人或一个民族的美德和幸福在天上，有赖于宗教的纯洁。但爱尔维修认为，人的道德根源不是在天上，而是在人间。并且，他还揭露了宗教伦理的虚伪；那些道貌岸然的僧侣宣扬“不要杀人”，而他们自己却大批地进行屠杀；他们劝说人们“不要偷窃”，而自己却大批地掠夺别人的财富；他们教诲人们“不要奸淫”，而自己却过着荒淫无耻的生活。因此他得出结论：宗教不仅不是道德的基础，不能使人道德高尚，而且是各种不道德行为的原因，是一切社会罪恶的祸根。

中世纪基督教最初是以新柏拉图主义作为理论基础的，它的特征是反理性的神秘信仰。正是抓住宗教的这一神秘信仰，近代的理性主义者指出，信仰和理性不应该相互反对，从而反对了宗教的天启概念。如洛克说：“理性和信仰不是相互反对的。……信仰和理想不论怎样相反，可是信仰仍只是人心底一种坚定的同意。而坚定的同意，如果调节得当，又只有依据很好的理由才能赋予任何事物，因此，它是不能和理性相反的。”^① 以洛克信徒自居的托兰德直截了当地拒绝承认有任何超理性的启示真理。他说：“信仰远远不是对任何超越理性的东西的一种盲目的赞同，……如果所谓认识即是对于所谓相信的东西的了解，那么我同意这种看法，信仰就是认识。”^② 在那个理性的时代，霍尔巴赫以极端的方式表达了宗教信仰与理性的对立：“与宗教和僧侣针锋相对的，莫过于积极的和理智的头脑了。它从不与信仰和睦相处，不会发疯。伊斯兰教徒非常尊重疯子，而基督徒则认为头脑最混乱的人是最伟大的圣徒。”^③ 他还指出，健全理智“在基督教中极为罕见，而且对基

① 《人类理解论》下卷，第 689 页。

② 托兰德：《基督教并不神秘》，商务印书馆 1982 年版，第 80 页。

③ 《袖珍神学》，第 38 页。

督教也毫无用处。基督教是神的造物,所以它不服从世人的、鄙俗的健全理智的法律。一个好基督教徒应该压制内心的理智,以便巩固信仰”^①。

霍尔巴赫在批判宗教的基础上建立自己的伦理学。他指出,宗教违背了人性,不仅对道德无利,反而消灭了道德。“在一切国家中,宗教远没有促进道德反而动摇了和消灭了道德。”^②在《被揭穿了的基督教》中他指出,基督教根本没有资格自夸给道德带来了什么好处,相反它给各民族造成了最大的灾难,从来没有带给人它许诺的幸福,相反它使人不能认识自己真正的利益和最神圣的义务。从宗教本身的祭祀、典礼和教规看,宗教决不是教人善良、仁爱的,而是使人变得惨无人道。祭祀要将人作为神的牺牲品,杀人成了神圣的祭礼。犹太人的神耶和華嗜好鲜血,不是谋杀就是屠杀无辜。异教人的神丘比特是一个淫秽的怪物,侮辱了无数良家妇女。腓尼基人的神要吃人肉。基督教的上帝要人们去把他的亲生儿子耶稣钉死在十字架上,只是为了缓和上帝的愤怒。总之,世界上没有一个宗教,没有一个宗教的神不是残暴和淫乱的。宗教对于人类的道德永远有害。宗教还败坏了君主和民主,君主们采纳神学的超自然观念,从而使政治败坏。神学和牧师卑劣无耻的拍马献媚,使君主成为暴君,政治成为暴政,宫廷成为污水坑。暴君和教士相互配合,严禁追求幸福生活和真理,从而使整个民族陷入愚昧和堕落。宗教灌输奴隶主义和逆来顺受观念,使得人们麻木不仁,毫无生气。基督教的禁欲主义,要求人们放弃自然赋予的权利,是违反自然本性的不人道行为。同时,他揭露了基督教道德的虚伪性。他指出,基督教要求人们放弃现实幸福,实际上是为了使僧侣在现世中获得快乐;它要求人们禁欲,实际上是为了僧侣

① 《袖珍神学》,第47页。

② 《自然的体系》下卷,第200页。

本身的荒淫无度。霍尔巴赫讽刺说：“教会不得不有一个显眼的和豪华的外表。如果教会供职者像使徒那样褴褛，警卫队就会把他们赶出凡尔赛。目前，富丽的车骑，五光十色的珠宝，制服笔挺的仆从，都是教会首脑所必需的，否则我们的上帝的宗教不可避免地要受到轻视。”^① 基督教把两性的爱看成万恶之源，而教士对俗人的妻子有初夜权，从姑娘的身上抽取什一税。宗教是民族道德堕落的根源，这就是霍尔巴赫的结论。从宗教是罪恶之源出发，他论证了无神论者最有道德。因为无神论否定了上帝，打破了对人类有害的幻影，摧毁了幸福在来世的观念。

2. 非理性的反抗

面对理性的迷雾与暴政，现代文化进入到非理性时代。从非理性的角度，现代的尼采和萨特对传统的宗教进行有力地反思。

在哲学上，尼采主张权力意志是世界的本质。从权力意志论出发，尼采提出重估一切价值的主张。在重估一切价值的主张下，基督教成为了他的主要批判对象。尼采给人印象最深的是他是一位反抗基督教传统的斗士。尼采是一切基督教道德信条的最暴烈、最肆无忌惮的破坏者。他对基督教道德充满了仇恨。在尼采看来，欧洲理性派传统的道德观念实质上就是基督教的道德观念，它扼杀了每个人的生命力和本能冲动，扼杀人的自由和个性。既然世界的本质是意志，因此所谓的道德命令无非出自人的意志，而非理性的选择。尼采甚至断言，世界上不存在所谓的道德律令和既定的价值体系。道德律令和价值体系只是哲学家的幻想。尼采认为，基督教道德的核心就是蔑视人的生命，摧毁着体现人性的酒神精神。基督教把自然的、本能的、原始的冲动视为原罪，这种对

^① 《袖珍神学》，第42页。

生命的否定是尼采坚决反对的。基督教道德认为,自愿的自我折磨、苦行和禁欲等都有了不起的价值。在尼采看来,基督教就是一种不断实践和鼓吹灵魂的自我折磨的宗教。所有基督徒都只能残忍地对待自己,过一种自我约束的隐士般的生活,甚至尽可能实行自我摧残。他们厌恶生活并将自己栖身的世界变成了一条眼泪谷。禁欲主义的祭司不过是用麻醉剂或兴奋剂缓和了人们的痛苦,为他们创造出种种安慰,使他们不思欲、不期望、不行动,从而成为麻木不仁的生物。伴随忍耐的道德观念而来的是怜悯的道德观念,尼采认为,所谓怜悯本身只是意味着虚弱、否定和不幸。怜悯向一切自由的灵魂发散出污秽的空气。它是苦难的实际伴随者,并且只能为这个世界增加新的苦难。一个人如果沉浸在对周围苦难的同情中,那就一定会被这些苦难所摧毁。怜悯的观念实质上是对人的德行、尊严的歪曲。怜悯反对强烈的激情,而激情正是生命的动力。当我们具有怜悯心的时候,我们的能力被剥夺了;能力的丧失,生命中的苦难便随之增多。而且怜悯本身包含蔑视和占有。当你对别人怜悯时,你内心多少会发出一点优越感来。所以,基督教传播的怜悯之情、爱的说教是以限制人的能力与尊严为前提的,并使每一个被怜悯的对象都不能自立。怜悯的道德观念经常被宣讲为这样一个公式:爱你的邻人。尼采却说,“邻人”必须加以超越。忍耐和怜悯是尼采最大的敌人。因为讨厌叔本华怜悯的道德观和瓦格纳音乐的浪漫的天主教的因素,尼采毅然告别了这两位他曾经仰慕的人。

“上帝死了”是尼采最响亮的口号。上帝死了是继文艺复兴和法国启蒙运动之后,对上帝的第三次征伐。上帝观念是一千多年来欧洲文化传统的象征者和守护神,它渗透到了每个人的血液中,弥漫在整个欧罗巴的空气里。因此,“上帝死了”之口号恰是要颠覆基督教所代表的一切传统道德观念。在传统道德观念底下,每个人的心灵被基督教的毒汁所浸润,日益萎靡、颓唐,每个人都成

为由牧师驯养的名符其实的羔羊。他之所以宣告“上帝死了”，是为了追求生命的完满，迎接超人的诞生。在超人那里，一种澎湃的生命之流涌满周身，具有绝对旺盛的生命力和强烈无比的个性。总之，超人代表了与基督教相反的另一类型的人以及道德理想。基督教道德将勇敢的冒险、长期的怀疑和残忍的否定、掌权的意志统统说成是恶。但在超人的眼里，正是这一切正在凝聚成一块肥沃的土地。在那里，真理之树一定会破土而出。如果说基督教的“怜悯”、“仁慈”、“爱”都是“奴隶道德”、“鸦片道德”，那么，尼采要求确立的是主人道德。奴隶道德始终一贯地试图阻挠本能冲动，借口要使理性胜利，努力地造成人的病态和软弱。鸦片道德是精神贫乏者的道德，生命中缺乏热情和战斗性，真理和正义都呈睡眠状态。主人道德是一种权力意志的体现，是高尚的，它包含着积极的肯定的人生观，又包含了人类本性中追求高尚的信念。主人道德是高贵的人在价值上的自我立法。高贵的人是一个强有力的人，是能够控制自己的人，他帮助不幸的人，但不是出自怜悯，而是出于他的能力过剩。主人道德重建人的尊严，发挥人的个性，使人能主宰自己，做自己的主人。

萨特始终认为自己是个无神论者。无神论是萨特哲学、伦理学的一个重要出发点。在萨特看来，上帝代表一种理想的境界，是完美的自在与自为的统一，虽然人努力要达到这种境界，但永远也不可能实际上达到。萨特说，这就证明上帝是不存在的。上帝不存在，一切事情都可能发生。上帝不存在，一切都是允许的。上帝不存在，意味着统一的伦理道德规范与善恶标准都不存在，这就意味着没有什么东西是神圣不可亵渎的。我们必须重新考察生命的整个基础。这个基础就是人自身。只有按照人的标准来寻找生存的意义。没有上帝，意味着一个人的行为就可能不受任何约束。也意味着人孤独地生活在世界上，无所依托，只有自己可以救自己。一切靠自己在行动中自我选择。萨特认为，价值的唯一基础

是人的自由,任何人选择的价值是不可能有什么外在的或客观的理由的。人完全要自己照顾自己,没有人从本质上看是被规定了的。在萨特看来,人的真正本性就是人的自由,善或恶只能是人自己造成的特性。在自由选择中没有善恶标准。从这里,我们可以发现,萨特反对宗教,其实就是反对一切规范,反对神秘莫测的命运。因为这规范和命运与萨特最钟爱的自由意志毫无关系甚至相互对立。但萨特并非没有他的信仰,他的信仰就是自由。他对自由的向往达到了近乎教徒信仰上帝、信仰宗教的极端程度。

三、信仰:宗教与伦理的契合点

1. 宗教伦理何以可能

中国是一个务实的民族,把一切都放在实用理性和经世致用的天平上加以衡量和处理,具有强烈的人世精神。这种实用主义的态度使得中国人非常执著于此生此世的现实人生,没有什么来世拯救或灵魂不朽的观念,不朽就在此生的世间功业文章中,不朽就在变易不居的人世中。因此,不需要抛弃世俗生活而托身于上帝,去另外追求灵魂的超度、精神的安慰和理想的世界。根据儒家的说法,天与人是可以通约的,人可以受命于天而自居为天命,进而像天一样主宰一切。既然如此,就无须宗教了。所以,中国人对鬼神和彼岸世界抱着将信将疑和置之不论的态度,而把主要注意力放在现实生活中,放在世俗人伦方面。庄禅即使厌恶现实世界,追求虚无寂灭,也依然透露出对人生、生命的情趣与肯定。道家讲了许多超脱的话,骨子里却有对现实人生的深深眷恋和爱护。在孔子看来,不需要超凡入圣的佛菩萨或基督徒,却同样可以具有自我牺牲的献身精神和拯救世界的道德理想。孔子没有把人的情感

心理引向外在的崇拜对象,而是把它消溶在以亲子关系为核心的世间关系中,把一种宗教性神秘性的东西变成了人情日用之常。正因为肯定日常世俗生活的合理性和身心需求的正当性,它也就避免了建立另外的神学信仰大厦。儒家的“道”是一条达到最高理想境界的世俗道路(“道在伦常日用之中”)。作为中国本土宗教的道教,首先是一种现世的宗教,其信仰目标并非到彼岸做尊神,而是羽化登仙,悟道成仙。中国文化在理论上、在思想上很超脱,但在行为上却很实际、很功利,表现出对伦常日用的深深眷恋。自百家争鸣以降的两千余年,中国思想家一直围绕天人关系、历史之变、心性、治乱、道德等问题展开争论,而较少表现出神学性的终极关怀,以至儒学变成了处世术,道学变成了养生术,儒道释合流成了统治术。中国人的精神归宿不在现实之上,而在现实之中;不是要超越现实,而是要适应现实。

如果非要说什么宗教的话,只可说有“伦理教”。在中国,道德成为准宗教。中国自孔子起,便“走上以道德代宗教之路”。林语堂说,儒学有理由被称为“君子的宗教”。中国信奉“天人合一”,认为人道与天道之间并没有“此岸”与“彼岸”的界限,都是一个“自然之道”。在中国,如果非说有什么神的话,也不是超验在彼岸的上帝,而是圆寂在此岸的“道法自然”的祖宗神。一般说来,在古代中国人心目中没有上帝,只有祖宗。基督教漠视世俗的人伦关系,把天国世界和世俗世界截然分开,构造出一个上帝之城。认为上帝是至高无上的神圣天父的形象,而个体人格的自足要达到上帝的程度是难以想象的,人与上帝最终不可通约,人只能回到上帝身旁,期待上帝的救渡,而不能取上帝而代之。在西方人那里,上帝不管是有形的还是无形的,它终归是唯一的超验者、绝对的抽象者,与人隔着尘缘。因此,没有人可以成为上帝。不仅如此,上帝的不可企及反过来还确证着人的原罪和有限性。与此不同,中国的神就在世俗世界之中,神人是合一的,世俗的君主、父

亲、丈夫就是神。人也没有什么原罪，人性本来就是善的。中国的伦理教要求“教徒”们崇拜世俗的皇帝、丈夫、父亲，力求做到无愧于历史、君王、家族。这种崇拜在儒教当中大量存在，自不用说。就是中国佛教和尚的社会秩序也是靠宗法制度即“祖”、“宗”、“子”、“孙”、“侄”等一套世俗化观念来维系，不过在上面加了一个“法”字，而且辈分的分别甚严。作为外来宗教的佛教传入中国，马上就被进行道德的改造，而最终变成了伦理化的宗教。

在这里，似乎是说中国早就有了“宗教伦理”。其实不然，中国古代的“伦理教”徒具宗教伦理的形式，而无宗教伦理的实质。这首先是因为，中国本来就没有真正的宗教，而其次是因为，中国传统的道德本身又缺少对道德主体的人格倚重，具体表现为它是一种典型的外在规范和“理性”道德，而缺少主体内在“信仰”的支撑，往往走向反人道、反道德的结局^①。

西方人认为，人原本是一种自然存在，这决定了人一定会有享受世俗生活的意愿。也就是说，人作为一个生命体，不能没有世俗生活的要求。但是，人之为人又不能没有崇高的理想与信念，没有信仰，人只能沉溺于世俗之流中，成为行尸走肉。于是，人们寄希望借助信仰来充实自己的生命，为生命寻找精神上的依托和意义，给生命的继续存在提供信念。这样，就有了超越世俗生活的道德生活。道德就是以这样的信仰为前提。信仰就是人对自己的无限的道德境界的意识。信仰是道德的内在根据。卢梭说过：“没有信念，就没有真正的美德。”^② 只是凭着信仰的光辉，心灵才能自觉认同高尚，有局限的人才获得了自我超越的精神动力。信仰是道德之所以可能的根据。

人毕竟是一种有灵性的生命，他不可能长久地生活在一种无

① 参见戴茂堂、江畅：《传统价值观念与当代中国》，第131～138页。

② 卢梭：《爱弥尔》下卷，商务印书馆1978年版，第454页。

信仰的精神荒漠中,他需要灵魂的生活正如他需要物质的生活一样。对于人类来说,理想的真实含义并不在于它最终是否能奇迹般地在大地上实现,而在于它对人类精神的鼓舞力量和感召作用。信仰实际上是人类对于一种更美好的生活前景的企盼。对于宗教来说,信仰的存在只是标识出人的生活的一种更好的样态,在这种样态中,人超越了它自身的有限性和局限性,而体验到一种超凡脱俗的生活。在基督教的观念中,内心的纯洁才是本质的东西。基督教的核心是信仰。黑格尔说:“宗教所涉及的与其说是行动本身,毋宁说是人的心情,是心的天国。”^① 托克威尔甚至说:“人要是没有信仰就必然受人奴役,而要想自由,就必须信奉宗教。”^② 信仰是宗教的本质,是宗教的一切。信仰也是宗教之所以可能的根据。

宗教与伦理将在信仰的基点上紧紧地结合在一起。可以说,只要有人类就会有信仰。并且信仰只是属于人类的。人类的历史如果缺少了信仰,人类的大厦将失去一根重要的精神支柱,真正的道德和宗教都将建立不起来。走在信仰之路上,成功与失败、幸福与苦难都将为次要的东西,最重要的只有信仰本身。人生要有绝对意义,就必须有信仰。因为信仰就是绝对的同义词。可以把信仰当作尺度,以之来权衡人的精神的深度。没有崇高的信仰简直就是罪。可以断言,随着人类物质文明程度的提高,人类对终极价值的追问将更加紧迫,人类对信仰的需要将更加突出。没有信仰,人的一切现实的活动都不可能有意义,人在世界上的生活、活动和表演将仅是一些无谓的喧哗和骚动。没有信仰的民族是不幸的民族,没有信仰的人生是不幸的人生。我们不得不信仰,我们必须信

① 黑格尔:《美学》第1卷,商务印书馆1982年版,第298页。

② 托克威尔:《论美国的民主》下卷,牛津大学出版社1994年版,第675页。

仰。一个不再需要信仰依托的时代,客观上只有当现实生活中人与自然、人与人重新恢复其本源性的一致性而扬弃了异化和分裂时才能到来。这样的时代什么时候才能到来,我们不得而知,至少现在还离得很远。

西方人认为,立足于信仰,一种宗教伦理的建立才是可能的。在立足于信仰而建立起来的宗教伦理中,善的最高存在形式就是心中的上帝,同时上帝也只是心中的一种崇高的道德理想,是道德的人格性。道德生活的根据在于(精)神性的崇高,宗教生活的根基在于道德良心。良心就是上帝的声音。神谕就是宇宙的道德律。“如果在这个宇宙里没有劝善惩恶的大主宰者,那么我们的道德就会成为无意义的,因而必须“假设”作为道德维持者的神的存在。这本身就表明,宗教和道德之间有一种非常深刻的联系。应该拥有把道德律看作一部绝对或神圣的法典而抱有的敬畏。尽管上帝不是至善的根据,但至善确实是一个彼岸的崇高理想。只有在超感性的世界才能解决至善的问题,只有依靠信仰的力量才能达到最高的境界。道德的良心与宗教的信仰是非常相通的。宗教的爱有助于消除尘世生活中的利害得失,而培养伦理的友谊与团结精神,有助于消除现实生活中的孤立无援,而推进道德的责任感和同情心。也许,正是在这个意义上,卡西尔断言,宗教是我们最高道德理想的符号表达形式。道德的最高理想必然导致宗教的信仰。只要人们想望一个道德的伦理世界,他就不得不走向宗教的信仰。反对宗教信仰的人认为,宗教乃是聪明的骗子用以诱惑和驾驭愚蠢人的一种手段。仅仅把宗教指斥为一种单纯的恶,理解为一种偶然的变异,只能说明我们的肤浅。其实,宗教必然产生。因为在宗教那里有人灵魂的居所,那是一个灵魂的王宫。西田几多郎说:“正如不懂得数理的人,无论怎样也不能从深远的数理得到任何知识,不懂得美的人,无论看怎样美妙的名画也不能使他受到任何感动一样,平凡而浅薄的人总认为神的存在似乎是空想,并

且感到似乎没有任何意义,从而把宗教等看做是无用的。想认识真正的神的人,必须相应地锻炼自己,使自己具有能够认识神的眼光。这样的人便能作为直接经验的事实感到,在整个宇宙中有神的力量,像名画中的画家精神那样在活跃着。”^①

历史上,许多思想家一方面批判宗教,另一方面却又走向了宗教。爱尔维修一方面批判宗教道德,另一方面又希望建立一种新的“世界宗教”,以为健全的道德奠定基础。他说,他的世界宗教建立在一些永恒不变的原则上,这些原则和几何学命题一样,可以接受最严格的证明,是从人和事物的本性中取出来的。在这些原则中,最根本、最神圣的原则是允许每一个人拥有财产、生命和自由。他认为,这种宗教赋予人以理性,通过理性的磨炼和经验的启发,培养人的理性,以认识人的各种道德愿望,即认识人对社会应尽的各种义务,维持社会秩序的各种办法以及最好的立法。爱尔维修认为,他的世界宗教的宗旨“乃是土地的子孙幸福,乃是他们享受一切与公益相容的幸福”^②。这是唯一的真正的宗教。其他的都只不过是骗人的伪宗教。斯宾诺莎一方面猛烈地批判神学,另一方面又相信,我们的幸福和自由全都寄托在一种对神的持久的、永恒的爱上,人应当把一切归结到神。斯宾诺莎说:“心灵的最高的善是对神的知识,心灵的最高的德性是认识神。”^③又说:“我们的一切行为唯以神的意志为依归,我们愈益知神,我们的行为愈益完善,那么我们参与神性也愈多。所以这个学说不仅足以使心灵随处恬静,且足以指示我们至善或最高幸福唯在于知神,且唯有知神方足以引导我们一切行为都以仁爱和真诚为准。由此可以明白看见,那些希望上帝对于他们的道德、善行,以及艰苦服役,有所表彰

① 西田几多郎:《善的研究》,商务印书馆 1981 年版,第 75 页。

② 《十八世纪法国哲学》,第 489 ~ 490 页。

③ 《伦理学》,第 189 页。

与酬劳的人,其去道德的真正价值未免太远,他们好像认为道德和忠诚事神本身并不是至乐和最高自由似的。”^① 费尔巴哈的伦理学也是要求否定基督教,但最后他还是把伦理学的希望寄托在“爱的宗教”基础之上。

至此,我们发现,宗教伦理何以可能的问题,就是宗教何以可能的问题,也是伦理何以可能的问题。而这三个问题的答案只有一个,就是信仰。

2. 信仰的特征

作为宗教伦理的契合点的信仰究竟有什么特征?这个问题的回答直接关系到我们有一种什么样的宗教伦理信念。我们认为,信仰至少具有主体性、超越性、悲剧性和超理性四个特征。

首先,信仰具有主体性。

当人们把信仰等同于宗教,而又把宗教理解为“没有获得自己或再度丧失自己的人的自我意识和自我感觉”的时候,人们往往就斩断了信仰与主体之间的联系。其实,信仰不仅不意味主体的缺失,恰恰相反,信仰是一种自我意识和自我感觉,是人的主体性的自我确证。信仰给人以特殊的荣誉感和自豪感。有如费尔巴哈所说:“信仰,不就正是意味着人之自我确信,意味着毫不怀疑地确信他自己主观的本质就是客观且绝对的本质,就是本质之本质吗?”^②

在这个大千世界,只有人才有信仰,只有人才生活在信仰中。信仰现象只有在主体的生命活动中才表现出来。既然信仰与人如此关联,那么理解信仰就必须从人性出发。什么是人性?最根本

^① 《伦理学》,第94~95页。

^② 费尔巴哈:《基督教的本质》,商务印书馆1984年版,第179页。

的人性就是精神性。这决不是就人的实际处境而言,而是指人应当追求个体的精神目标。人要成为自我,就应当建立自己的精神本质。正是精神给予人以生命,精神才是人的根本。假如我们只是把人当作自然现象,我们就无法把握人的本质。只有与物质分离,人才成为纯粹的精神。只有成为纯粹的精神,人才具有充分的人性。动物没有信仰。恰是因为动物本质上不具有精神品格。而人正是靠这种精神品格建立起自己的基本信仰。显然,信仰应该被视为某种植根于我们人类生存的精神结构本身之中的东西。正因如此,一种所谓的宗教伦理也只是属于人并内在于人的精神本性的东西。

信仰的主体性表现为,人不仅是信仰的主体,而且也是信仰的对象。拿宗教信仰来说,人信仰上帝不是要将一个外在于自己的神作为自己心中的偶像,根本上说信仰上帝就是信仰人自身的神性。其实,神道主义和人道主义之间远没有我们想象得那么对立。提起宗教,人们很容易想起天上的神、教堂的顶。然而,宗教就在我们心中,托克威尔说,宗教就是人的本性。蒂里希说,宗教是人的终极关怀。当代著名宗教学者指出:“真正的人性是真正的宗教的前提!这说明,人道(尊重人类尊严和基本价值观)是对每种宗教提出的最低要求。凡是在人想要实现真正的宗教性的地方,都必定至少存有人性。”“真正的宗教是真正人道的实现!这表明宗教(作为一种包罗万象意义的表现、最高的价值观、无条件的义务感)是实现人性的最好先决条件:无论在哪里,人如果想要凭借无条件的和普遍的义务感实现人性,那里都一定恰恰有宗教。”^① 在近代哲学史上,费尔巴哈已经看出了神道与人道之间的深刻关联,并说:“对上帝的信仰,就是人对他自己的本质之无限性及真理性

^① 刘小枫主编:《20世纪西方宗教哲学》,上海三联书店1991年版,第30页。

的信仰。”他还说：“信仰不外乎就是对人之神性的信仰。”^①宗白华先生的《信仰》诗表达了同样的旨意：“红日初生时/我心中开了信仰之花 我信仰太阳/如我的父！ 我信仰月亮/如我的母！ 我信仰众星/如我的兄弟！ 我信仰万花/如我的姊妹！ 我信仰流云/如我的友！ 我信仰音乐/如我的爱！ 我信仰/一切都是神！ 我信仰/我也是神！”^②

人是宗教的始端，人是宗教的中心，人是宗教的尽头。人认为是上帝的，其实就是他自己的精神、灵魂，而人的精神、灵魂，其实就是他自己的上帝。完全跟人的本质相违背的、完全不能跟人沟通的东西，对人来说，是不可思议的、不可感觉的。上帝只是人的肖像，神只是人的一面镜子。人们搬出上帝，全是为了让它来照亮自己的神性。信仰是人建立自己的神性世界的活动。对人来说，上帝只是人的至高的神性之“备忘录”。与现代著名神学家巴特强调“上帝就是上帝”、“人与上帝之间有绝对的距离”相反，我们相信，上帝乃是人的本质。霍尔巴赫说：“人在自己的上帝里面，过去和将来所看到的，永远只不过是一个人。无论怎样去牵强附会，怎样去扩张它的权力和完善性，都是徒然的；他最终也不过把它造成为一个巨大的、被夸张了的人。”^③黑格尔说：“在宗教的概念里，本质就是自我意识，而自我意识就意识到自己是一切真理，并且在真理中包含有一切实在。”^④与其说，上帝是按照自己的形象造成了人，不如说人是以自己的形象造成了上帝。神性是人的骄傲。人具有神性，或者说趋向于一种神性自我。没有神性，人就一无所是。我们正是将外于世界的、超于主体的上帝的本质还原为属人

① 《基督教的本质》，第246、178页。

② 宗白华：《艺境》，北京大学出版社1987年版，第373~374页。

③ 《自然的体系》下卷，第37页。

④ 《精神现象学》下卷，第185页。

的本质,实现信仰由外在向内在的转化,才建立起信仰的主体性。

其次,信仰具有超越性。

在这里,超越性是相对于时间性、世俗性而言的,表达的是人的存在的不确定性,即人总是要求不断地突破任何当下环境设置的特定舞台。人希望给生活和世界找到确定的依据和解释,而信仰足以提出这样一种永恒的超越信念,使人的生存有一种坚实的依托,给人以生活的勇气。当生命在时间上的有限性成为无可回避的事实时,人们寄希望借助信仰来充实自己的生命,为生命寻找精神上的依托和意义,给生命的继续存在提供勇气。精神性的信仰时时刻刻让自己不甘平庸,对自己进行磨砺,激励自己抛弃世俗的东西。人不同于世间万物,因为人有超越自然和超越自我的冲动。在所有生物中,只有人对本身的生存有一种不满足感,有一种说“不”的勇气,总希望人生无可限量。人虽然处于事实性中,但人的超越性使他处于追求自由的可能性中。没有信仰,人就会平庸、懒散地生活。信仰如果没有超越性,人就不可能走向理想自我。信仰的超越性通向自由,使人总是前瞻性地生存。超越性把人同自然客体区别开来,从而显示出人与世俗生活之间的某种对立,显示出人的存在的开放性和自由性。

人处于时间之流中,这是一种特定处境。因为处于时间之中,所以没有永恒。而人又要求超越时间,以求永恒。而信仰正是人与永恒“打交道”的一种精神通道。人处于时间与永恒的冲突中。永恒是人的唯一期望,也正是信仰产生之源。信仰源于人的有限和对永恒的渴求。信仰最终意味摆脱时间走向永恒的努力。有限的个体只能在信仰的瞬间才能领会到无限。没有信仰,人就不能超越时间,永恒就遥遥无期。没有永恒,人就没有任何理想、任何目标,从而被有限性所窒息,只会在庸庸碌碌中消磨一生,随时间之流而逝去。只有超越时间,才能走向永恒。这就是信仰的超越性。信仰的超越性把人从时间性的桎梏中解脱出来。信仰的超

越性使人确信人自己的本质之绝对真理性。人有了信仰,也就有了不死和永恒。

人处于世俗之流中,这也是一种特定处境。因为处于世俗之中,所以精神萎靡。而人又要超越世俗。因为世俗生活只能维持和繁衍人的自然生命,展现人的动物性。没有精神,人只能沉溺于世俗之流中,成为行尸走肉。信仰一旦依附于现实的、世俗的利益,就会变得脆弱无力,就会失去信仰的本色,从而不能达到形而上的高度。动物全然没有精神,只有欲望的直接表达形式。然而,人不直接等同于欲望的满足,人会对自己的物化或异化状态感到怀疑,并意识到自己还应该物质生活以外的天地。人优越于动物在于人有(精)神性,在于人不甘心做物质的奴隶。如果人生只是认可物质世界的客观实在性,就会把物质作为估价一切问题的度量衡,物质就会成为救世主,精神就会从人身上驱赶出去。结果,人的世界就变成了一个完全由没有生命的物质组成的冷冰冰的世界,人就成为物质的寄生虫,成为没有灵魂的物质机器,从而丧失了自我生存的内在根基,沦为无根的精神漂泊者。为了做自己精神的主人,人必须超越自己的物质性,实现对世俗生活的历史跨越。在这种跨越中人们感受着信仰的超越力量。

如果人没有时间的纠缠,没有世俗的拖累,也就不存在对信仰的需求。这就是说,如果个体是完满的,就不可能有对完满的追求。换言之,只要我们承认人的时间性和世俗性,我们就无法拒绝具有超越性的信仰。在世俗道路上是绝对不能实现信仰的彻底超升的。而宗教伦理说到底就是要实现灵魂对现实的超越。

再次,信仰具有悲剧性。

一个信仰者必须理智地去面对彼岸世界与此岸世界的巨大裂痕,人为地使彼岸世界与此岸世界拉平、重合只会抹去信仰的神圣性。在信仰中这种裂痕如此尖锐,以至人本身几乎要被它撕裂。人既是有限的(具有此岸性),又是无限的(具有彼岸理想)。此岸

的人渴望无限,而无限又不可能在此岸世界中获得,所以人只有在某种超验的理想感召下不断地以自我否定的姿态实现自己的无限性。这样一来,信仰注定充满悲剧色彩。正是信仰之悲剧色彩不断地超越着人类的各种已有的现实状态,超越着肤浅的功利主义和享乐主义,推动着人类文明不停地追求那美丽而不可及的崇高理想。信仰的悲剧产生于永远寻找又永远找不到的那无限的东西。作为有限之物,人是具有限制性的存在;作为无限之物,人又具有扩张性,要求突破有限,享受无限选择的权利。有限与无限、限制与扩张的辩证冲突使人处于精神的煎熬过程中,也注定了属于人的信仰必然具有悲剧性。

悲剧性不同于悲惨性。信仰的悲剧类似于普罗米修斯的苦难、俄狄浦斯的流浪、苔丝狄蒙娜或考狄利娅之死。悲剧性的信仰与苦难相连。人始终处于成为精神的过程中。人生的意义始终体现为生存奋斗中的张力。尽管有一个躲不开的世界边缘,个体还是必须始终保持热情、持久奋斗。而这种奋斗注定是悲剧性的。因为它指向的是永无实现之日的无限和永难确定的不确定性。就像永不间歇地推动着历史这块沉重的巨石西西弗斯一样,越是奋斗,就越显现出悲剧性。信仰面对的是可能性,需要的是义无反顾的热情与冒险,需要的是面对不确定性时的坚强和毅力。个体越是企求上升,面临的困难就越多。因为世俗的观念对它越来越难以理喻,个体因此更需要激励自己。所以,一个坚定的信仰者注定是孤独的。基尔凯郭尔作为一个“信仰的骑士”曾经表示,他死后唯一的希望就是在他的墓碑上刻上:那孤独个体。

许多宗教伦理学家都认为人生充满罪恶与痛苦,并把人生的意义寄托于天国,幻想死后灵魂得到安宁。而这种灵魂的安宁只有通过此世间的个体身心的极度折磨和苦痛才能换回。基督教把痛苦视为“原罪的苦果”,认为只有通过痛苦人才能赎罪,只有通过赎罪,人才能不断实现自我更新,才能听到上帝的召唤。钉在十字

架上鲜血淋漓的耶稣启示我们,痛苦就是人圣超凡的解救之道。信仰在很大程度上体现为宗教殉难意识。痛苦与信仰的内在关联明显地反映在基督教中。事实上,受难是基督教之最高诫命。基督教是受难之宗教。但信仰让人面对苦难时却唤醒了人的价值感,给人以充分发挥生命力的余地。宗教的产生源于人对自身生存的维护,对生命的思虑是一切宗教赖以存在的基石。显然,创造宗教不是为了灭亡而是为了生存,不是为了死而是为了生。信仰往往伴随着洋溢的生命与紧张的活动而起的快感。信仰的悲剧性以自身的苦难反衬出生命的光亮,折射出生命的壮美。信仰的悲剧性带给我们的毁灭之美。正是在这种意义上,信仰的悲剧性与崇高感相通。一旦崇高感消失,悲剧消亡,信仰也就不复存在了。是否承担得起这种悲剧性恰是对信仰者的真诚性的考验。承受不住这种考验的人,就会与信仰失之交臂。作为信仰者,苦恼意识必然与之相伴。黑格尔和基尔凯郭尔都专注于苦恼意识的思索不是没有原因的。苦恼意识揭示了信仰的根本。伟大的信仰者如苏格拉底、奥古斯丁、帕斯卡和马克思,内心深处从未摆脱过苦恼的折磨。就像宗教的永福以受难为标志一样,信仰具有强烈的悲剧情愫。就信仰的悲剧性而言,没有悲剧意识本身就是信仰者的最大悲剧。

最后,信仰具有超理性。

信仰的精神本性决定了对信仰的把握只能是体验性的。信仰是人类精神结构中区别于理性的另一个构成部分,是人类掌握世界的一种特殊方式。这种方式的特殊性最明显地表现在它不同于对世界的科学的理性把握。费尔巴哈指出:“信仰与理性之间……有着一个本质上的区别。……说得更简洁清楚一些:理性是规律,而信仰是偏离规律的例外,即使是处在最好的协调之中,二者之间的抵触也是不可避免的,因为,信仰之特殊性与理性之普遍性,并

不完全相契合。”^① 信仰之本质,并不在于与普遍理性相一致,而是在于与普遍理性不同。特殊性是信仰之根源;因此,信仰的内容本身,外在地已经同特殊的历史时代、特殊的地点、特殊的名称相联系着。将信仰跟理性同一化起来,就是意味着冲淡信仰,使信仰没有了差异。正是在这种意义上,舍斯托夫说:“信仰是思辨哲学无从知晓也无法具有的思维的新的一维,它敞开了通向拥有尘世间存在的一切的创世主的道路,敞开了通向一切可能性之本源的道路,敞开了通向那个对他来说在可能和不可能之间不存在界限之人的道路。”^②

科学面对的是事实,讲究客观。信仰显然不是建立在客观性基础上。如果某种东西是客观的,就只须认知而无须信仰。对于科学来说,肉体从坟墓中复活是荒谬的,而“对信仰来说,肉体从坟墓中复活是既明白又自然的,就像太阳落山后必将重新升起,冬天过后春天必将苏醒,种子播下后必将生长出植物一样”^③。一个人相信什么,不相信什么,完全取决于他自己的虔诚。信仰有赖于个人的内心自觉。对信仰来说,主观的东西自在自为地就是客观的东西、绝对的东西。信仰的激情,打破理性的格式,使实在的东西成为不实在的东西,使不实在的东西成为实在的东西。由于激情的加入,信仰作为一种特殊的真理突破了一般人所理解的事实与实在的含义。信仰本身就是一种激情。基尔凯郭尔说:“人性的东西本质上是激情,……一个人的最高激情即信仰。”^④ 基尔凯郭尔还指出:“信仰并不能够直接由科学考察中产生,它根本不会直接

① 《基督教的本质》,第3页。

② 舍斯托夫:《旷野呼告》,华夏出版社1991年版,第22页。

③ 《基督教的本质》,第2页。

④ 基尔凯郭尔:《恐惧与颤怖》,普林斯顿大学出版社1983年版,第121页。

产生,相反,在这种客观性中,人们易于丧失掉激情中的无限人格兴趣,而这种激情乃是信仰的条件。”^①

信仰不是一件事实,属于不能谈的秘密。信仰不是能够通过传说和理论从外部获得的,而是应该从内部磨练出来的。信仰不可传达,因为它存在于个人灵魂的深处。维特根斯坦说:“一个人对于不能谈的事情就应当沉默。”^② 信仰显然就属于这样的事情。信仰是超逻辑、超理性的。信仰不属于理智范畴,是理智无法通达的,因为信仰是生存关注而不是知识的探索。对于理性来说,信仰是玄奥的、不可解的。有限的理性无力洞察无限的信仰。这正是理性的局限,同时也是信仰存在的理由。一个信仰如果能通过逻辑论证而获得可理解性,将比不可理解的信仰更有说服力。然而,信仰之为信仰,正在于它的不可理解性和非逻辑论证性;上帝如果被理性所论证,他就不再具有信仰的价值。上帝只是信仰的一种设定,对这种信仰作出论证,往往会导致逻辑上的恶循环。逻辑的证明不能深刻地把握信仰,科学的理性不能有效地论证信仰。信仰的对象只有在信仰中才具有意义。信仰只能靠信仰本身来保证。正如用信仰来把握理性的对象会造成盲从一样,用理性来论证信仰的对象也会流于空疏。只有在理性的尽头,信仰才显明自身。人们往往总是希望能够对信仰作出理性的理解。其实,情况也许正好相反:信仰是理解的基础,要理解先必须信仰。信仰是第一的。信仰决不是像某些人所理解的那样只是科学不发达时代的愚昧的产物。其实,在科学和自由高度发展的今天,那些最具有科学精神的人也常把信仰当作一个不可替代的支撑点。他们或许会反对某种具体的信仰,但决不反对信仰本身。

^① 基尔凯郭尔:《结论性的非科学附笔》,普林斯顿大学出版社 1968 年版,第 30 页。

^② 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,商务印书馆 1985 年版,第 97 页。

如果说主体性构成了信仰的基础,悲剧性构成了信仰的结果,那么超越性恰好体现了信仰的过程,超理性恰好体现了信仰的方式。这就是信仰的特征,同时也是宗教伦理的本质。

第三章

伦理学的文艺之路

西方有部分伦理学家格外注重文艺与道德关系的研究,只不过有的是从肯定的角度来谈论文艺之于道德的影响与作用,而有的是从否定的角度来谈论文艺之于道德的影响与作用。持肯定观点的人认为,文艺是“行走着的道德”,是寓教于乐的手段;持否定观点的人认为,文艺的目的只是追求快感的满足和形式的猎奇,因此是远离道德的。其中持肯定观点的人往往走向了对伦理学的文艺拯救。

一、道德的文艺拯救

在对道德进行的各种拯救中,西方部分伦理学家找到了文艺这种形式。历史上很多学者对文艺的道德功能持肯定态度。伦理学家们之所以看重文艺的道德功能,就是因为在他们看来,文艺关涉道德问题,美与善是相关的,文艺存在的前提就是要有所教益。他们不仅视文艺为劝人向善的最佳途径,而且把文艺道德化视为文艺发挥道德功能的必然前提。他们从不同侧面、不同方位、不同角度肯定文艺能有益于道德、文艺应有益于道德、文艺的价值在于

道德价值,因此,道德问题的解决可借助于文艺之手。

1. 文艺是善行的准备

西方部分伦理学家之所以利用文艺对道德进行拯救,就是因为在他们看来,文艺是善行的一种准备,文艺是通达道德的桥梁。阿里斯托芬认为艺术最根本的目的就在于提高公民的道德,“把他们训练成为更好的公民”。在他看来,如果艺术家的文艺作品不能起到“警世”和“劝世”的作用,那么艺术家及其作品便没有任何价值。阿里斯托芬非常强调文艺的道德意义。他的创作总是根据社会的道德和政治需要来进行。他认为诗人之所以得到人们的赞美,就是因为他们使每个公民都成为较高尚的人。而为了使每个公民成为较高尚的人,他认为艺术只能表现高尚的内容。一个诗人无论如何都应该把低劣的东西隐藏起来,而不让它出现在舞台上。从各种角度考虑,叙述美好的事情都是艺术家的责任。事实上,阿里斯托芬不是一个帮闲唱和的文人,从开始创作的第一天起,他就不断地在喜剧里发扬真理、支持正义。舞台成了阿里斯托芬进行劝人向善的场所。在他的喜剧里,道德走在了生活的前面,生活的喜剧服从于他的道德理想。

舞蹈曾被人们认为是最不具有道德蕴含的艺术形式,但是琉善却把舞蹈家称之为“手势哲学家”,并反对以悲剧和喜剧排斥舞蹈艺术的保守做法。他认为,舞蹈艺术的价值就在于凭借姿势表现深刻的思想内容,舞蹈艺术能够给予观众道德教育,能以优美的景象培养他们的视觉,以高尚的音乐熏陶他们的听觉,给他们显示一种有益于身心的美。在《论舞蹈》一文中,他借路西诺斯之口说,舞蹈艺术是人生最大的福利,决不是使人堕落的“陷人坑”,舞蹈艺术不仅给人美的享受,而且给人善的教育。他把舞蹈看作是艺术门类中寓教于乐的典范,认为通过舞蹈艺术的陶冶,“观众就受到

教育归去：他们学到了一些值得力行的美德，认识了一些应该避免的恶行”^①。

即使是在文艺成为神学的奴婢的时代，伦理学家们也并没有放弃对文艺的道德功能的信任。中世纪著名伦理学家阿奎那认为，艺术是善行的准备。艺术的目的不是认识，不是求真，而是求善。艺术并不能增进人对生活的了解，它的最大功用在于陶冶、完善人的理性，使人有可能从卑琐的感性生活中超越出来，去思考和观照更神圣、更深邃的东西。一切艺术都应该是引人向善的。凡是与善背离的艺术都不能称为艺术。因此不存在恶的艺术，也不存在艺术的恶。把艺术践踏了，使之成为恶是可能的，但是把恶装璜了，使之成为艺术是不可能的。艺术训练和完善着人的理性，使人得以回返到自己。从这个意义上讲，艺术具有一种德性。或者说，艺术是心灵的引渡者。在艺术的体悟中人们做着向善向美的双向运动。

文艺复兴时期的但丁认为“一切作品可以而且应该用四种意义来解释”，其中之一就是道德意义。但丁在《神曲》中认为，诗人犹如传道者，诗能使人改邪归正，走向至善至美的上帝。真、善、美三位一体。诗人是人类灵魂的导师。诗在人和上帝之间架起了桥梁。在《神曲》里，但丁表明，人要清洗他自身的罪恶，达于净界，应该通过诗来完成。但丁自己清洗罪恶的方式，一开头就是欣赏雕刻艺术。薄伽丘也认为，诗的热情能产生崇高的效果。它可以使懒人勤劳，使懦夫奋发，使暴徒自制，使囚犯驯服。他说：“我们称作诗的那些作品，凭借各种神话，人类变形的故事，循循善诱，给我们指出世间万物的原因，善恶的后果，我们应该何去何从，务使我们踏上正义的道路，以达到凡是未认识真神的人们所以为最大幸

^① 《缪灵珠美学译文集》第1卷，中国人民大学出版社1987年版，第169~183页。

福的目的。”^① 诗不仅能让人们在一种美的享受中得到道德教育，而且还使人们的道德意识在审美的过程中不断得以提升。

为了回击英国剧作家戈逊在《罪恶学堂》中将诗歌视为“罪恶的学堂”的观点，锡德尼写下了《为诗一辩》。在《为诗一辩》这篇为诗歌所作的长篇道德辩护中，他将文艺的目的与道德的改善合二为一，从目的论的角度肯定了文艺的道德功能。或者说，在目的论的层次上将文艺与道德相提并论。锡德尼认为，我们通常所谓学问，其目的都是引导我们的处于肉体之内的堕落灵魂，尽可能走向高尚完美之境。从这一前提出发，锡德尼提出，既然德行的改善是一切学问的最后的目的是，那么文艺也不能例外。锡德尼认为，哲学和诗都对人生给予指导而有益于德行的养成。尤其是诗歌，它一直是最先开启蒙昧的光明使者，是人类最早的保姆。锡德尼认为诗歌的功能是教育和怡情：“摹仿即是为了怡情，也是为了教育，而且怡情是为了鼓舞人们去实践那个他们本来会逃避的善行，而教育则是为了使人们了解那个感动他们，使他们向往的善行。”^②

古希腊的艺术家们对文艺的道德内涵的强调，在新古典主义者手中达到高峰。新古典主义者不仅要求文艺的内容有助于道德，而且要求文艺的形式也要符合道德理性。新古典主义者一方面把理性当作文学创作的最高标准，极力推举人的理性，把理性等同于道德；另一方面也把宣传公民的义务作为自己的职责。新古典主义时期，文艺既要符合理性、又要符合道德，理性道德成了文艺的充分必要条件。布瓦洛作为新古典主义的重要理论家在《诗的艺术》中既总结了文学创作的基本理论，更阐扬了一种道德文艺。

^① 转引自阎国忠主编：《西方著名美学家评传》上卷，安徽教育出版社1991年版，第435页。

^② 转引自《西方著名美学家评传》上卷，第514页。

近代许多戏剧家都承认戏剧的道德功能,把戏剧看作是对道德进行拯救的有力手段。他们认为戏剧是一种道德形象化的舞台,其中喜剧的作用是“寓教于笑”,悲剧的作用是“寓教于哭”。莱辛甚至认为戏剧是道德教育的学校,正是戏剧把种种罪恶的后果和可笑的社会风习暴露在观众面前,教育观众对暴力和邪恶感到憎恨,对美德和正义感到热爱,对正义斗争具有勇气,对克服困难具有信心。

2. 文艺是灵魂的“净化剂”

如果说“文艺是善行的准备”的观点透露出某些工具论色彩,那么文艺是心灵的“净化剂”这样的观点则表现出伦理学家们力图从心理学的层面对文艺的道德功能进行深层发掘。

与阿里斯托芬简单地认同文艺的道德功能,把文艺当作道德教化的手段不同,亚里斯多德的“净化说”体现了他对文艺道德功能的深层体悟。亚里斯多德从心理学的层次上,认为悲剧可以引起人们的怜悯与恐惧之情。这种怜悯与恐惧之情可以使人们的情感得到调适或净化,使过度或不足的情感变为适度的情感,从而有益于人的身心。艺术的净化作用不是直接的而是间接的,不是表面的而是内在的。它洗涤的不是外在的污垢,而是内心的污点。戏剧通过潜移默化的熏陶,可以帮助人们养成道德感,把他们引向最高尚的方向。亚里斯多德认为,悲剧从人物性格的好坏到情节的进展都有道德教化的意义。亚里斯多德不仅肯定悲剧的道德功能,而且认为音乐具有教育功能、净化功能,有助于道德的完善。在亚里斯多德看来,音乐是一种重要的道德教育方法,音乐担负着抚慰人类情感和情绪的作用,它不仅陶冶性情,还能启迪心智,使人们产生内在的愉悦,达到人生的幸福境界,伦理学应从音乐中吸取感人的力量。音乐是一种有力的教育手段,它给人以快感,这快

感不仅流遍全身,而且渗透灵魂,灵魂因为音乐的感召而发出阵阵的颤抖或快乐的歌声,从而得到调整。音乐是特别适合道德教育的艺术,原因在于它可激起和抒发同情、恐惧与热烈的情感,因而具有净化或者治疗的功能。音乐的节奏和旋律反映了性格的真相,可以深深激荡我们的灵魂。正因如此,亚里斯多德把美定义为一种善:“美是一种善,其所以引起快感,正因为它善。”这就是说,善是美的构成要素,美归根到底是为了善,有了善,快感才构成美。正是在对艺术心理功能进行解析的基础上,亚里斯多德确认艺术的美可以通过抚慰人的情绪、净化人的心灵、潜移默化地强化个体的心理承受力和理智对情感的控制力,达到维护社会和谐、纯化伦理道德的目的。文艺的价值在于“干预”人的心灵、改善人的灵魂,文艺是对于人的灵魂深处的美的发掘,文艺是使人类自身不断完美完善起来的一种情感自我教育的方式。文艺对于个体的人和整个社会的心理健康来说,都是一种积极的调节因素。它通过对人的心灵的净化而促使人达到善的境界。

休谟认为,对于改进人们的气质和性情,对于增进人们的爱情与友谊,再也没有什么比对诗歌、音乐、绘画的美的鉴赏更有益了,美的鉴赏能给人以某些超凡脱俗的优雅感受,从而使人摆脱各种俗务和利益的缠绕,它还能在人们当中激起一种略带伤感的情绪,为爱情与友谊之花滴洒纯净温馨的甘露。艺术净化心灵的秘密就在于它能神不知鬼不觉地加工改造了人的气质,用一种持久的、使心灵倾倒的办法,指点我们应当努力求得的品性。美是一种心灵的体操,艺术使我们精神正直,良心纯洁,情感和信念端正。经过长期的美的熏陶,人就会在不知不觉中感到不良的、丑恶的东西是不可容忍的。

叔本华的意志哲学认为,意志就是不能遏止的盲目冲动,就是欲求。它所欲求的就是生命。而生命意志的本质就是痛苦,因为一切欲求都是由于缺乏,由于对自己的现状不满,一天不能得到满

足,就痛苦一天,而又没有一次满足是可以持久的,每一次满足都是新的欲求的起点,所以欲求是无止境的,痛苦是无边际的。人生要摆脱痛苦,就要舍弃欲求。叔本华认为,完成这种任务,可以求之于艺术。因为在进行艺术创作或艺术欣赏的时候,艺术家或欣赏者都可能沉浸、“自失”在观赏之中,而摆脱意志的桎梏。所以,面对艺术,叔本华以赞赏的口吻说,艺术具有一种不可言说的感人魅力,它像永久的乐园一样掠过人们的心田,成为医治心灵的良药。在各种艺术中他尤其欣赏音乐的价值。他指出:“音乐可以作为医治我们痛苦的万应仙丹。”^① 音乐之所以被人称为最崇高的艺术,主要是因为音乐是不假任何外力,直接沁人心脾的最纯的感情火焰,是生命的血管中流通着的血液。在音乐里,自由自在的、充满力量的感情的激流,可使我们发皱的额头从思想的重负下得到暂时的解脱。历史上,毕达哥拉斯最早认为,音乐能使灵魂净化达到质朴完美,或者说使灵魂通过艺术的感化和影响,达到真正的和谐,达到善与美的统一。这种观点不仅影响了古代的亚里斯多德、柏拉图,而且影响了现代的尼采、叔本华。

虽然尼采要求对传统道德进行重估,并给予基督教道德毁灭性重创,但尼采并不否定道德本身,恰恰相反,他寄希望于希腊悲剧能够给新道德提供一种新的出发点。在尼采看来,艺术是生命的最高使命和生命本来的形而上学活动,正是悲剧教会人们最深刻的人生智慧,引领人们进入完美的境界,正是悲剧才赋予人生以意义,才给予生命以最高的肯定。尼采认为,艺术的拯救是现代人摆脱道德堕落的一线光明。艺术把我们提升到一个新的高处,使我们得以俯视人生,把苦难深重的人生化解为灿烂欢乐的嬉戏。在那里,酒神的音乐将重新拥抱我们,这种音乐使我们向大自然复

^① 叔本华:《作为意志和表象的世界》,商务印书馆 1982 年版,第 362 页。

归的同时也使心灵本身得到净化和改造。尼采在《快乐的科学》中充分肯定了音乐艺术对社会疾病的“疗治”功能：“在哲学之前很久，人们就承认音乐有一种力量，可以宣泄情感，净化灵魂，缓解愤懑，——而且正是靠了音乐中的节律。当心灵失去正常的紧张度与和谐时，人就必须按歌者的节拍舞蹈，——这便是此种医术的处方。借此种医术，庞德平定了一场暴乱，恩培多克勒安抚了一位怒者，达蒙治愈了一位害相思病的少年；人们也用此种医术来医治桀傲不驯、亟欲复仇的众神。开始是驱使其情感的迷乱和放纵达于顶点，如此而令怒者疯狂，亟欲复仇者觉醒于复仇：——一切纵欲的秘仪都是要使一位神的愤怒一下子释放，达于颠狂，使之从此以后感到分外舒展宁静，让人类也得安宁。”在尼采眼里，如果你要成为道德高尚的人，首先你就要成为真正的艺术爱好者。因为艺术是对生命的完全的肯定与祝福，艺术是苦难者的救星，艺术可以唤醒麻木了的人的感觉，召回人的灵魂。就个体而言，缺少了文艺，就会感到生命单调。从群体来说，缺少了文艺，人们便会普遍地感到苦闷。

的确，艺术品对人类的行为并不施加有目的的明显影响，然而它丰富并提高了整个灵魂生活。德国现代学者德索指出：“仅仅瞥一眼人类创造的美，便会使我们处于一种心荡神怡的情绪状态里，丰美而又宁静。幽默能带来持久的慰藉与调和；悲剧能激励我们，使我们向伟大的生活拔高。每当艺术的劝导性力量与善的强制性力量相联合时，便会出现持久的效果。它们间有一种互惠的关系。道德的要求借助于艺术的力量，这是正确的。而艺术又把这些要求当作自己的内容。艺术在其充分性、自由性和柔韧性方面超过了道德之进化，它显示出将来的道德。艺术上过分地考虑宽容与虔诚是不足取的。因为艺术家把我们都引向生活的深处，他同时在使我们道德化，激起我们对卑劣行为的蔑视，激起我们的独立

感,激起我们对一切事物之相关性的情感。”^① 而艺术之所以能劝人向善,就是因为艺术是一种道德寓言诗。在这里,抽象的道德通过感性的形式对人的内心世界发生作用,而使人的灵魂产生迷狂感,而这种迷狂感能为人进入道德的善提供最便捷的方式。正因为艺术的这一特性,现代学者克莱夫·贝尔说:“从艺术角度判断,唯一与艺术相当的性质是艺术性。从艺术是达到善的手段来判断,别的其他性质都不值一提,因为没有别的其他性质能与艺术性相提并论,没有其他性质有如此的道德价值。因此,在达到善这一目的的手段中再也没有比艺术更好的手段了。”^② 历史上最早的道德言说方式不是哲学论文而是史诗——说故事。这一点可以从“荷马教化了希腊”这句话中得到验证。麦金泰尔在《德性之后》中也认为,每个民族在其古代都以诗性教化、讲述故事为主要的道德教育和心灵净化方式。

3. 美是道德的象征

近代有两个思想家以非常特殊的方式表达了他们对美的领域与善的领域之间的关联的看法。这两个思想家就是康德和席勒。这种特殊的方式表现在,他们都是通过把美的领域和善的领域严格划界后再去寻找二者之间联系的桥梁。

康德的全部哲学工作就其主要方面来说,就是要把自然与自由分开然后确立起两者的联系。在《判断力批判》中他一方面在与真(知识)和善(道德)的关系中用清晰、明确的概念系统来规定美(判断力),另一方面又反过来用美(判断力)在这个清晰、明确的概

^① 玛克斯·德索:《美学与艺术理论》,中国社会科学出版社 1987 年版,第 442~443 页。

^② 贝尔:《艺术》,中国文联出版公司 1984 年版,第 79 页。

念系统中来过渡真(知识)和善(道德)。这样,《判断力批判》成为了《纯粹理性批判》、《实践理性批判》的杠杆。《判断力批判》1790年序明确把审美判断力定位为“在我们的认识能力的总体的秩序里,介于知识与理性之间的中介体”,把“愉快或不快情感”定位为“介于认识能力与欲求能力之间的中介体”。作为中介,审美判断力既指向知性又指向理性。康德认为,审美判断力并不是一种独立的能力,它既不像知性那样提供概念,又似乎带有知性的性质(普遍地给人以愉快);它既不像理性那样提供理念,又似乎带有理性的性质(使人感到某种合目的性的愉快)。它是在普遍与特殊之间寻求协调关系的一种心理功能。由于审美判断力是诸认识能力的协调活动,所以它虽不是认识却又与认识紧密相联,“好像”是一种认识;又由于它是一种自由的协调活动,所以,它虽不是道德实践却又与人的自由本性(道德)密切相关,“象征”着人的道德。审美判断力没有特殊地盘,没有为对象立法的权力,只是在知性与理性的地盘内起协调作用并给人以愉快的情感。认识和道德在审美中通过鉴赏的愉快(美感)而结合起来。这正是审美能够充当认识与道德之间桥梁的根据。情感作为认识与道德的中间环节,没有自己特殊的对象,故而能沟通知识和道德,否则插入其间,会使知识与道德隔得更开。康德说,愉快或不快的情感机能必然地和欲求机能结合着,其中欲求有两种:低级欲求和高级欲求。前者是因为有了某种知性认识而形成的欲求,和自然的因果关系联系在一起;后者是道德法则的命令,是和利害无关的纯粹的精神欲求。愉快或不快的情感既与低级欲求有关又与高级欲求有关,这样判断力就必然既与自然概念相联系又与自由概念相联系,成为联结认识与道德的桥梁。

《判断力批判》实际上是以隐喻和象征的方式表明了自然人离开自己的感性本性,向受理性本性统治的道德人的过渡。康德把本源性仅仅归结为实践理性,而不是审美领域,并且这个本源性在

康德那里是不可知的,全然没有胡塞尔的本源性的意识具有的那种自明性。正因如此,道德需要审美来象征。审美是自然人向道德的人生成的关键。审美最终是服务于道德目的的,是实践理性的预演。艺术是道德真理的寓意画,是在感性形式下隐含某种伦理意义的一个讽喻,一种借喻。康德说:“首先引起对美和自然目的注意的……是这种对道德的兴趣。”^①他竭力要阐明的是:美是促成我们获得对道德上的善的一种直观。在康德那里,美几乎成了道德的附庸,美学成了“准道德学”或“前道德学”。康德认为,人的最高境界是道德境界,人的最后目的是道德人,审美则是达到这最后目的、最高境界的手段或中介,艺术则是向更高的道德目标过渡的手段或工具。

席勒在康德之后更大程度地提高了对艺术功能的认识,并走向了美学救世主义。席勒的美学以康德思想为依据,以人本主义为特色。在席勒看来,完善的人性只是一种似有若无的可能性,要使之从理想变为现实就需要美。美是使人通向无限、通向绝对、通向神性的道路。他把美当成是起着如同最初的造物主那样的作用的“第二造物主”。在席勒那里,美、艺术简直就是新的救世主。具体来说,美或艺术的神学作用就在于克服人的异化,实现人性复归。文艺是恢复人性的方式。他写道,只有在梦之国才有自由,只有在诗中间才有美的花朵。唯有通过美才能达到自由。艺术之所以异于宗教与哲学,在于艺术用感性形式表现最崇高的东西,因此,使这最崇高的东西更接近自然现象,更接近我们的感觉和情感。他认为,美是自由的象征,美感是自由的快感,艺术是自由的女儿,所以在审美中,人就能摆脱外在力量的强制,成为完全自由自主的人。道德的人只能从审美的人发展而来。

席勒认为使人性复归于完善和统一的唯一的途径就是美育。

^① 康德:《判断力批判》下卷,商务印书馆1964年版,第130页。

席勒把美育作为培养道德的主要手段,认为审美教育的本质就在于克服人性的分裂,而达于审美主体和审美对象的自由协调。在《美育书简》中他提出要让作为“时代之子”的诗人、艺术家担负起对时代进行美感教育的崇高使命。在《论优美与尊严》一文中,席勒从人的理性与感性的关系着眼探讨了美与道德的关系。这就是所谓“优美”与“尊严”。在席勒看来,表现为优美与尊严的美与道德“善”的关系是可以统一的,其统一的基础就在于理性与感性的统一。他指出,人的感性与理性的关系表现为三种状态。一是高高在上的理性无条件地压制感性,二是理性受盲目的感性冲动所制服,三是感性冲动与理性法则之间的和谐统一。这第三种状态就是审美的状态。在席勒看来,如果没有优雅的美,人的感性规定与理性规定之间的冲突将始终不断,人性的完成便不可能;而没有崇高的美,人类便无法感到自身的尊严,只有当崇高与优雅相结合,我们对这两者的感受能力得到同等程度的培养,我们才是自然的完美无缺的公民。席勒认为,人只有通过艺术的审美才能由单纯的感性状态达到理性和道德状态。审美是人类自我完善的根本途径。审美是人达到精神解放和完美人性的先决条件。人从感觉的受动状态到思维和意志的能动状态的转变,只有通过审美自由的中间状态才能完成。要使感性的人成为理性的人,除了首先使他成为审美的人,没有其他途径。审美使人由感觉达到规律,由有限存在达到无限存在。

席勒认为,人必须通过美感教育得到“第三种特性”,才能担负起对现实的自然国家进行道德改造的使命。这第三种特性就是与人的完整性联系在一起的人的审美特性,表现为人的游戏冲动。席勒认为,在这第三种特性之外,有两种相反的出自人的本性的要求:第一种本性产生出趋向绝对真实的要求,这要求就是使自身与自然界成为一体;第二种本性产生出使一切内在的东西外在化的要求,这要求就是给予所有外在的东西以形式。席勒把这两种相

反的本性的要求分别叫做“感性冲动”和“形式冲动”。前者来自人的肉体存在,人的感性或自然本性;后者来自人的理性或精神本性。感性冲动使人接受物质生活,并成为活生生的现实的人。席勒认为,如果人仅仅满足于与外部物质世界的统一,是不幸的。因此,人必须给他的物质赋予形式,使物质世界的多样性服从于自我的统一性。这就是形式冲动。形式冲动是从多种多样的对象中抽象出来共性的能力,以及遵循人与人之间生活的共同准则——道德规范——的能力。感性冲动与形式冲动是相反的:一个接受,一个给出;一个由外向内,一个由内向外;一个要求变化,一个要求统一。在席勒看来,合乎人性的人不单单是肉体,也不单单是形式,不单单是世界,也不单单是一种精神力量的空洞的可能性。因此,这两种冲动中的任何一种单独起作用时,或一种压倒、代替、取消另一种时,人就会感到片面化、不完善,感到异化。只有把这两种冲动统一起来,人才具有最大的独立自主与自由,成为最充实的存在。这两种冲动本来是应该统一的,而在现实中却是分裂的、对抗的。感性冲动从它的主体排除一切能动性和自由,形式冲动则排除主体的一切依赖性与受动性。自由的排除是肉体的必然性,受动性的排除是道德的必然性。只有第三种特性——游戏冲动即艺术状态,才能暗示出绝对形式性和绝对实在性的双重法则,消除一切意外的东西,消除一切限制,使人在道德方面和肉体方面联合起来,告别异化,使人好像觉得回到了自身完善的状态,体验到符合人性的人是个什么样子。这实际上就是通过游戏冲动在对象上找到人性的“象征”,把自己得到的两种冲动平衡的体验虚设到对象上去,从而体验一种精神的最大满足。这样,如同康德的“美是道德的象征”在自由领域(道德)与自然领域(认识)之间架起一座桥梁一样,席勒的游戏冲动就把人性的一个完成了的形象提供给人,使人成为“完成了的命运的象征”。

二、对道德的文艺拯救的拒斥

虽然西方有部分伦理学家对文艺的道德功能持乐观态度,但也有部分伦理学家对文艺的道德功能持怀疑态度。持怀疑态度的人要么认为文艺有害于道德;要么认为文艺与道德无涉。

1. 艺术有害于道德

柏拉图以伦理学家的眼光对文艺的批驳与审查,在西方伦理学史上首开了从负面反思文艺与道德之间关系问题的先河。柏拉图从其理想国的设计蓝图出发,提出诗人有罪,要求把诗人驱逐出理想国。柏拉图认为,理智高于情感,而文艺在摹仿时所依据的心理基础不是理智而恰恰是情感,艺术与诗歌专门和人的情欲相交往,而不与人的心灵中善的部分相交往,因此文艺在理想国没有立足之地。他认为诗人的作品既不能表现真理,又伤风败俗。立足于理念论,柏拉图认为,只有理念之美才是绝对的,具体事物的美只是对美的理念的分有,而艺术又是对具体事物之美的摹仿,是影子的影子,与真理隔着三层,无法给人以真知。柏拉图贬斥和否认艺术的认识功能。他指出艺术的本质是摹仿,摹仿的对象仅止于现象世界而不可能达到理念世界。对理念世界的认识属于“知识”,对经验世界的认识属于“意见”,艺术由于仅止于摹仿现实世界而不能达到理念世界。所以艺术给予人的只是“意见的意见”,是虚假的、不真实的知识。柏拉图认为,艺术既然不能反映理式、提供真理,那么艺术就没有存在的必要性。柏拉图不仅认为艺术不能反映真理,而且还从美德即知识的角度,认定希腊文化的衰落、道德风气的败坏,不仅要归咎于论辩学派所代表的民主势力的兴起,而且要归咎于具有民主色彩的文艺的不良影响。在柏拉图

看来,文艺不仅不能促进道德风尚的进步,而且还扰乱健康的心灵、破坏城邦的“正义”。

柏拉图和亚里斯多德都从道德主义立场对艺术问题进行了思考,无论是柏拉图还是亚里斯多德,都认为必须从道德上去判断艺术作品中所写的一切是否适当。不过,他们的结论完全不同。柏拉图通过“诗人罪状说”,从否定的意义上理解美善同一,结果走向了对艺术快感的道德谴责;亚里斯多德通过“净化说”从肯定的角度阐发美善同一,结果走向了对艺术的道德功能的强调。柏拉图之所以坚决地否定艺术,是因为那些作品不符合理想国的要求。柏拉图认为,自荷马以来的艺术家们最大的错误,就是没有处理好创作题材。例如:把神写得残酷有害;把阴间写得阴森可怕;把英雄写得或经常痛哭,或无端的狂笑;把普通人写得是非不明、好坏颠倒等。柏拉图认为,理想的艺术必须以描写善德为本,着力赞誉人的美好品格、纯正性情和高尚行为,例如,要把神写成善和美的化身,要把英雄写成有勇敢、节制、诚实品格的人,要杜绝一切无教养的人在艺术作品中出现。柏拉图认为优良的艺术可以滋养人们美好的心灵。所以,严格地说,柏拉图并不笼统地否定艺术,但却特别强调要对艺术进行彻底理性化的加工改造,清除其中的抒情成分。就音乐来说,吕底亚式和伊奥尼亚式的乐曲是被禁止的,因为前者表现了愁苦,后者是靡靡之音。只有多利安式(因为它勇敢)和佛律葵亚式(因为它有节制)的音乐才可以允许。就此而言,柏拉图和亚里斯多德一样,并不否定美与善之间的关联。苏格拉底首次把美与善等同:任何美的东西,同时也是善的。最高的美就是最高的善即美德。美德又是什么?美德即知识。在知识的基点上,美与善统一起来。这成了后来柏拉图和亚里斯多德共同的倾向。正是因为充分意识到了美与善之间的关联,而当时的艺术又较多地偏离了他的道德理想,所以柏拉图才认为,艺术比现实更假,是影子的影子,是准科学。这区别于亚里斯多德的观点:艺术

比现实更真,更富哲学意味,是超科学。

希腊化时期的伊壁鸠鲁学派也极力反对文艺的道德教育功能,伊壁鸠鲁学派的代表甚至身体力行地实践这一认识而很少去读诗。在他们看来,诗是有害的,诗带给人的只是使人沉湎于幻想。由于音乐带给人懒散、迷醉和颓废,因此他们干脆把音乐说成“胡闹”,并告诫人们不要把戏剧当作有意义的东西,因为戏剧充其量只是一种消遣的手段。伊壁鸠鲁学派的代表人物之一菲洛德穆斯就认为,音乐既不能表达人的热情,也不能表现人的性格。他把音乐中的乐感归结为肤浅的生理快感,认为音乐跟精神生活的关联并没有超过烹饪艺术跟精神生活的关联,即使不借助于文艺而借助于烹饪,人们照样可以达到快乐的境界。

如果说,柏拉图是从认为艺术不能提供真理因而不能进达道德理想出发来否定文艺对道德的拯救作用,伊壁鸠鲁学派是通过将艺术的审美感受下降为低级的快感享受来否定文艺的道德感化作用的话,那么卢梭则是从整个人类精神的退化角度来否定文艺对道德的积极作用的。

卢梭把艺术看作是社会的装饰、奴役状态的诗化,是对人们自由的一种窒息。在艺术影响人们的行为以前,人们的风尚是粗朴的、自然的。但是“随着科学与艺术的光芒在我们的地平线上升起,德行也就消逝了;并且这一现象是在各个时代和各个地方都可以观察到的”^①。正是由于艺术,我们的风尚流行着一种邪恶而虚伪的一致性,每个人的精神仿佛都是在同一个模子里铸出来的,礼节不断地在强迫着我们,风气又不断地在命令着我们;我们不断地遵循着这些习俗,而永远不能遵循自己的天性。人们常常以为演戏可以把人们团聚到一块,其实恰恰在剧院里人们彼此分割开,在那里谁都忘记了自己的朋友,自己的邻居,自己的亲戚。人们常常

^① 卢梭:《论科学与艺术》,第10页。

以为正是通过艺术才使德行得到张扬,正是通过艺术才使良知得以复苏,正是通过艺术才使恶人向善、善人更善。卢梭认为这是一个错觉,并质问道:“难道我们在丧失掉真正公民所固有的纯朴的美德之后能靠无效的赞扬舞台上的美德而得到宽慰吗?”^①

卢梭不仅认为艺术之于道德的改善无益,而且认为艺术败坏了人类的许多纯朴美德。这一观点突出地表现在他对喜剧的态度上。他批评人们判断戏剧效果的好坏太多地着眼于考察它能不能提供娱乐,而不考察它是否给人以教益。卢梭认为:“至于说到喜剧,那就没有什么好讲的了。它在我们这里引起了可怕的混乱;它成为阴谋家和政党的武器,成为个人报复的工具。……正是对戏剧的这种无节制的狂热陷雅典于毁灭。”^②“喜剧不仅没有教我们纠正缺点,反而引我们信邪:它想使我们相信蔑视缺点毫无意义,因为在这里认为是缺点,在别处却受到人们尊敬。”^③正是在这种意义上,他认为戏剧是“缺德的学校”。他认为莫里哀的剧本只嘲笑缺德而不赞扬美德,因而是一个道德欠缺的作家。他甚至追问人们为什么不像柏拉图把荷马驱逐出自己的理想国那样把莫里哀驱逐出自己的共和国。不过,卢梭并没有不加区分地反对各种类型的戏剧。卢梭之所以反对古典戏剧,是因为他认为那是一种贵族艺术。卢梭也不笼统地否定艺术的道德价值,因为他深信,在一种不再是基于社会不平等而建立起来的制度下,艺术在道德方面是会起到良好作用的。

① 卢梭:《论戏剧》,三联书店1994年版,第154页。

② 《论戏剧》,第161页。

③ 《论戏剧》,第154页。

2. 艺术与道德无涉

在部分西方伦理学家眼里,“文艺有害于道德”是因为文艺使人趋向不善,而“艺术与道德无涉”是因为文艺不关注善恶问题。“文艺有害于道德”的思想出自柏拉图对“理想国”的考虑,“文艺与道德无涉”的观念则源于毕达哥拉斯对“数”的认识。毕达哥拉斯认为,“数”的关系是美之所以美的基本原则。凡是符合一定的“数”的比例的事物就是美的,音乐节奏的和谐就是由高低、长短、轻重等各种不同的音调,按一定数量的比例所组成。音乐的美就是通过不同音响、节奏的排列组合而成。毕达哥拉斯认为,只要调整好数量比例关系,建筑和雕刻等就能产生出最美最和谐的艺术效果。毕达哥拉斯学派不仅确立了经验性的审美规范,如完整、比例、对称、节奏等,而且最早发现了所谓“黄金分割”比例。虽然,毕达哥拉斯对美的认识更多地停留在对对象的美的形式的归纳上,但是他以一定数的比例作为衡量一切事物的美的普遍标准和尺度,表现出美学方法论上的数学特色。这种特色不仅树立起毕达哥拉斯以数学为基础的美学原则,而且为后来的形式主义美学奠定了根基。

毕达哥拉斯以数学为基础的美学原则,导引着一部分伦理学家否定美的道德内涵,而把美归结为比例、色彩和线条。形式主义美学的重要代表人物戈蒂叶就认为,艺术是自足的本体,不应受道德、政治或任何其他事物的约束。戈蒂叶的创作极力捕捉与思想无关的章句之美,这可从他的诗集《珉琅与玉雕》的这一名称上见出。在戈蒂叶眼里,文学中运用辞藻的步骤,就像画家、雕塑家、雕刻家运用颜料、大理石或塑形金属一样。而词的意义比起词的声音唤起的印象来,则是次要的。为了摆脱“道德说教”,戈蒂叶走向“为艺术而艺术”。“为艺术而艺术”者认为,道德的目的、深刻的思

想、审慎精密的思考,所有这些陈腐体面的创作装饰物跟无拘无束的文艺作品毫不相干。波德莱尔就曾认为:“诗歌除了本身以外别无目的,也不可能有任何别的目的。单单为了作诗之乐而写的诗是那么伟大而高尚,那么丝毫无愧于诗的盛名,其他任何诗都无法和它相提并论。如果诗人为道德目的而写作,那么就减弱了他诗的力量,其结果十有八九是很糟糕的。”^① 为了摆脱“道德说教”,达到“为艺术而艺术”,戈蒂叶从对辞藻的注重走向对感官刺激的寻求。他的作品《莫班小姐》写得大胆痛快,充满了狂欢和奢侈的场面。《莫班小姐》成了“美的欢乐仅仅在于美本身”的注解。波德莱尔为了彻底摆脱“道德说教”,达到“为艺术而艺术”的目的,他不仅在美的形式中寻求感官刺激,而且奉行邪恶,为了感觉而追求感觉。正是在“撩人感官的黑种女人和性变态里,他找到了邪恶这种噬血的毒蝙蝠”^②,产下了注重形式的、作为“颓废派”圣经的“恶之花”。

凡是承认“艺术与道德无涉”的思想家们毫无例外地认为艺术的目的是追求美,道德的目的是追求善,并往往把美定义为一种形式或对形式所产生的一种快感。因此,在他们看来,艺术是远离道德的,艺术活动不是道德活动。艺术的目的不是实际利益,艺术表现的目的就是表现自身。艺术既没有外在的目的,又引不起意志活动。没有外在目的或引不起意志的东西,就无从谈什么道德,所以艺术是与道德活动无关,是在道德之外的东西。当然,在形式主义美学那里,也就不可能有什么关于道德的艺术拯救之说了。

① 参见威廉·冈特:《美的历险》,中国文联出版公司1987年版,第13页。

② 威廉·冈特:《美的历险》,第14页。

三、情感：文艺与伦理的契合点

西方思想家无论是肯定文艺的道德功能还是否定文艺的道德功能,出发点往往都是相同的:注重人的理性,把人的理性与道德联系起来,而将人的感性与道德对立起来。把理性的人视为道德的人,把感性的人视为邪恶的人。柏拉图之所以否定文艺的道德功能,就是因为荷马史诗中充满了人的感性生命;布瓦洛之所以肯定文艺的道德功能,就是因为艺术作品充满了理性的内涵。前者以艺术具有感性,而道德只能是理性的为由,将艺术与道德对立;后者以艺术具有理性,而道德不能是感性的为由,将艺术与道德统一。文艺与道德的关系究竟怎样?文艺与道德能否统一?如果能统一,这统一的基点在哪里?这是每位有道德良知的思想家所关注的共同话题。

1. 从“哲学的诗化”说起

从古希腊开始,西方哲学的主流就是把理性的思维方式当作人类最基本、最原始的思维方式来看待的。从柏拉图开始,理性主义就成为了贯穿西方哲学发展过程中的根深蒂固的模式。到黑格尔为止,西方哲学的理性主义倾向达到了登峰造极的地步。在理性主义的统摄下,整个世界被二重化为现象世界和本质世界,并且本质世界高于现象世界。由于只有永恒不变的本质世界才是唯一被认可值得去追求的真实世界,所以西方传统哲学一开始就把情感体验这种“变化不定的现象世界”“悬置”了起来,渐渐地淡忘了诗或诗性体验。西方传统哲学容忍哲学和诗之分离的结果必然是使哲学和逻辑不合法地联姻。结果哲学和诗、哲学家和诗人成了具有相反意义的概念。并且哲学优于艺术,哲学家高于诗人。仿

佛只要是哲学就必须归结为逻辑问题,而与诗和艺术对立起来。

众所周知,最早的哲人往往以诗体写作。诗与思具有内在的关联,但这种关联因为哲学与逻辑的不合法联姻而被遗忘。近代的维柯第一次从语言学的角度提出了语言的诗化问题,并把诗性思维从作为一种审美欣赏和艺术创作的一般现象提升为人类文化起源的一个最基本原则,提升为人类心灵结构的最初原点。在他看来,审美的移情植根于人类精神结构最隐秘的层次,是人类精神生活萌芽最早也是最重要的标志。传统哲学的逻辑化倾向在近代被黑格尔所加重,所以现代哲学反对逻辑化几乎无一不是从批驳黑格尔开始。20世纪的哲学运动都暗含着一种“非黑格尔化”的过程,这场运动的实质就是回到前逻辑、非逻辑的思维方式上去。现代哲学的崇高境界就是分享诗的快乐,走向审美追求。现代哲学反对理性人生,歌颂艺术人生。维特根斯坦的《逻辑哲学论》着重限定逻辑和语言的效力范围。海德格尔对逻辑主义显示出最强大的穿透力,他全面清理了西方传统的形而上学思维方式,把哲学注意力集中在前逻辑上。尼采的哲学是以隐喻性的散文诗和极富想象力的寓言方式来表述的。尼采力图扫除传统哲学的逻辑桎梏,把被逻辑“放逐”了的诗性重新发还给哲学。尼采的每一部著作既是哲学又几乎就是诗,是诗的哲学或哲学的诗。艺术是尼采哲学的出路。马尔库塞的哲学完全是艺术化的哲学,他的“审美之维”正是要替代传统哲学的“逻辑之维”表达人性的崭新层面,为新感性的到来开启新的亮光。在马尔库塞那里,与其说是艺术代替了哲学,不如说他的哲学就是他的美学。伽达默尔在《真理与方法》这本哲学名著中别出心裁地从讨论最全面、最丰富、最直接的艺术经验开始,表达了把哲学从逻辑主义中解放出来的巨大努力。伽达默尔认为艺术涉及到的决不仅是通常的美学问题,而且也是哲学问题。他认为美学是哲学和人文科学的典型。他倾向于将理性的逻辑排除在精神结构的较深层次之外,使审美意识成为精神

发展的最高阶段。在海德格尔看来,哲学的逻辑语言完全不能应付哲学原本提出的问题。自《存在与时间》之后,他身体力行,试图打破哲学的体系化,逐渐发展出一种近乎诗语的文体,以便以一种新语词重温哲学的原始问题。海德格尔越往后越不把自己的事业称为哲学,而干脆把它称为“诗意的思”。

后现代哲学直接把对逻辑主义的超越发展成了对哲学本身的超越,消解了哲学本来的意义,从而把哲学的诗化推向极端。“后哲学”一改哲学的抽象,力图用文学、艺术的语言来表达哲学,通过反对物我二分把哲学诗性化,走向物我不分的直观的想象的情感世界。德里达主张取消哲学与文学的界线,认为文学话语和哲学话语在原文学中具有共同的本源,诗与哲学同源。德里达通过找到哲学中的隐喻证明了这一点。他在《白色神话学》中写道:“隐喻看来包含在全部哲学语言中,一点也不比哲学讨论中所谓的自然语言,即作为哲学语言的自然语言的用法少。”德里达用“向日式”修饰法的例子说明了哲学中隐喻无处不在。德里达认为,从事哲学就意味着从事诗歌写作,因此哲学是隐喻之学,哲学就是一首起着太阳作用的充满隐喻的诗。哲学与诗无缘是以后的事,自从哲学放弃了隐喻,使用一种简练、纯粹、清楚的纯语言后,哲学就成了白色的、干瘪的。德里达通过揭示哲学的隐喻,从根本上粉碎了所谓的“白色神话”,拆除了在哲学与诗之间的不可逾越的屏障。罗蒂坚决要求模糊哲学与文学的界线。他说:“我认为我们最好把哲学只看作古典与浪漫之间的对立在其中表现十分突出的另一种文学样式。我们不应把‘哲学’用作这种无所不在的对立中的古典一极的名称。我们应当把古典与浪漫、科学与文学、秩序与自由等对立都看做是象征着遍布于每一学科和每一文化领域中的一种内在的韵律。”^①

^① 罗蒂:《哲学和自然之镜》,三联书店 1987 年版,第 401 页。

可见,现代西方哲学大都以向传统哲学的理性主义提出彻底挑战而表明了自己的崭新的哲学立场。这就是主张从根本上取消主体与客体的二元对立,走向主客不分的本源性情感体验,走向审美化和艺术化,进入“诗歌的、非概念的、无体系的领域”,确立起诗化哲学的新理念。现代哲学确信,只有在审美中才能领悟到心灵摆脱狭小的自我而与人类和世界本真生命交融的无限惊喜,只有在审美中才能实现精神的绝对自由和灵魂的彻底解放。现代哲学家们强烈呼吁人们必须放弃逻辑主义立场,并追随诗人追忆起我们所忘却的诗性语言,回返哲学的诗性本质。现代哲学的诗化倾向将哲学置于一种全新的维度中,要求哲学从原则上与任何逻辑方法区别开来,而回归到审美体验或艺术隐喻中来,不再相信哲学对超逻辑的诗或文学具有任何优越性,而是主张哲学本来就是诗化的。与传统哲学的逻辑主义倾向不同,现代哲学的隐衷就是告别逻辑崇拜,走向哲学与诗的一体化。从哲学的逻辑化走向哲学的诗化,不仅表明哲学的逻辑化和哲学的诗化是西方传统哲学与现代哲学的分水岭,而且表明审美境界成了现代哲学的最后归宿。

现代哲学范式的转换和诗化走向不仅为重建哲学的权威、再造哲学辉煌提供了一种新思维,而且也为伦理学摆脱理性主义的桎梏提供了一种新视野。因为,从历史的角度看,伦理学一开始就从属于哲学,是哲学中的价值领域;从现代的角度看,哲学与伦理学关系密切,哲学的伦理化倾向是现代哲学的一大特色。当哲学走向诗化,追问人的本质存在时,哲学就与关注人生意义的伦理学走向了“融合”;当哲学借助于方法论的转向而将视线移向人的意义时,哲学就与伦理学合二为一了。萨特在《存在与虚无》这本存在主义哲学名著中,就将“道德的前景”作为此书的结论部分。并且,萨特在这本哲学著作中提出:哲学中存在的精神分析方法是一种道德的描述,因为它把人的各种计划的伦理学意义提供给我们;它在向我们揭示了人的所有态度的理想意义时向我们指出必须摒

弃从利益着眼的心理学,摒弃一切对人的行为的功利主义解释。也就是说,萨特主张哲学与道德公开联姻。哲学与伦理学的关系决定了哲学的诗化走向对伦理学的影响。这种影响也突出地表现在存在主义哲学家萨特的作品中。萨特作为存在主义哲学家,不断地通过小说把人类存在的真相和人类对生存意义的追问一一展露出来,他的文艺作品不仅是哲学著作而且也是伦理学著作。萨特的小说最完美地体现了哲学的诗化走向和伦理学的艺术化倾向。萨特的实践经验告诉我们,只要哲学是关于人生的哲学,只要哲学的语言走向诗化,它最终就会走向艺术;只要伦理学是关注人生的伦理学,只要伦理学以生命的最终感受为基础,它最终也必然会拒斥逻辑理性而走向艺术。西方现代哲学的诗化走向,暗示出现代伦理学的一种新出路:文艺伦理学。

2. 文艺伦理学何以可能

文艺伦理学之所以代表了伦理学的新方向,是因为文艺的基点是“情感”;伦理学之所以要走向文艺化,是因为道德的基石也是“情感”。“情感”、属人的“情感”使文艺与道德深深相交。这就是文艺伦理学所以可能的前提。

把情感作为美学的起点是康德的重大贡献。历史上,正是康德把一个所谓关于客观的美的讨论从根本上转化为了关于美感问题的讨论。康德认为,建立于人类高级情感之上的诸心理功能的自由协调是审美判断心理结构的基本模式。康德的审美判断根本不是对任何对象做出判断,而只是涉及主观的情感。情感是康德美学绝对被给予性、绝对明证性的开端,是康德美学的阿基米德点。康德的审美反思判断就是要排除超越之物,对存在物“加括号”,让内在的情感直观地显现出来。康德要求对外在世界存而不论,正是为了使我们返回到直接体验的事物中即返回到情感中。

回返情感就是康德美学实现的“准现象学还原”。伦理学家费希特曾在《伦理学体系》中自问自答道：“文学艺术家的世界究竟在什么地方呢？在人的内心。”费希特对艺术家的世界的解答道出了艺术的本质。因为，艺术的基点是情感。艺术品是情感的产物，而非逻辑的结果；是真理的象征，而非真理的直述。文艺不仅以传达情感为己任，而且以打动人心为目的。费希特认为：“文学艺术家不像学者那样只培养理智，也不像民众道德教师那样只培养心灵，而是培养完整的、统一的人。他们面向的对象即不是理智，也不是心灵，而是把人的各种能力统一起来的整个情感，它是由理智和心灵组成的第三种东西。”^① 卡西尔认为：“在艺术家的作品中，情感本身的力量已经成为一种构成力量。”^② 朗格干脆把艺术定位为表现人类情感的符号。她从符号学的角度，将艺术看作是人类情感的符号形式的创造。在她看来，不管是诗歌，还是音乐、绘画、建筑或陶器，凡是成功的艺术作品，都是浸透着情感的“表现性形式”，都是人类情感的符号化或符号化的人类情感。正是在这种意义上，艺术才是生命的绽放；艺术的形式才是生命的形式；艺术品的情感就是思想。除了感情之外，艺术一无所有，别无所求。所以，真正的艺术品从来不受逻辑的禁锢，但却受情感的左右。

诗人所希望唤起的不是行动，而是感情。一切诗歌都从感情出发也诉之于感情，艺术的神秘就在于此。诗人只要凭他高超而尊贵的感情的表现，就能在人们心里唤起一种比实际生活所获得的更精美而又更丰富的感情生活。情感之于文艺的重要性不仅体现在诗歌艺术中，而且也表现在其他一切文艺式样中。在音乐家们看来，音乐是用有条理的乐音来表达一定的感觉的艺术，是通过乐音的调节来表达感觉的艺术，是通过优美的乐音来表达感觉和

① 《伦理学体系》，第 354 页。

② 《人论》，第 189 页。

心灵状态的艺术。音乐的源泉和根源不是外在世界而是人的内心情感和感觉的世界。和谐的音乐不是为理智而发的,和谐的音乐诉诸性情。所以音乐是激情的语言,音乐所唤起的只是情感,情感是音乐的最后目的。一切艺术的价值都以审美价值为根由,而审美价值永远是以情感的直接体验为根据的。如果在艺术作品中不注重人的情感与生命感受,而去杜撰一些理性的概念,那么,艺术就会变成了一种僵硬的教义而成为非艺术,走向艺术的反面。

不仅文艺是诉诸情感的,而且道德也是诉诸情感的。斯宾诺莎把情感范畴引入伦理学,提出善与恶的知识不是别的,只是我们所意识到的快乐与痛苦的情感。“每一个人都依据他的情感来判断或估量,什么是善;什么是恶。”^① 休谟伦理学的任务是证明:道德如何能决定于情感?如何能完全纳入心理学?这个问题在《人性论》中具体化为“道德区别如何起源于情感?”休谟在“德与恶总论”中说明了道德不是理性的对象,而是激情和情感的对象。理性的作用在于“要么判断事实,要么判断关系”,而任何人的行为的善恶既不在于事实,也不在于关系,任何事实和关系自身也无所谓善恶,善恶也不是作为事实和关系的对象的任何性质,而是主体自身基于快乐或不快乐的感觉而产生的那种知觉。他明确“将德性界定为凡是给予旁观者以快乐的赞许情感的心理活动或品质,而恶行则相反”^②。施莱尔马赫在《论宗教》中,批判了那种不是发出内心的、装腔作势的学究化倾向,批判了那种道貌岸然的哲学和伦理学,批判它们根本不是从活生生的直观出发,根本没有自己赖以立身的根基。并且指出只有情感才是哲学和伦理学的基础,只有情感才是建构现代伦理学的新起点。现代情感主义伦理学充分肯定了道德判断的情感性质,尽管是从消极的意义上肯定的。按照情

① 《伦理学》,第 130 页。

② 《道德原则研究》,第 141 页。

感主义的观点,道德言辞和道德判断的运用主要是个人情感和
个人好恶的表达。善恶的价值判断只是表达个人赞成或不赞成的情
感。道德语词如“善”、“恶”不记述客体任何特征,而只是一种纯粹
地感情意义上的使用。道德语词仅仅是感情的符号,伦理陈述仅
仅是感情的表达。这构成了艾耶尔、罗素、卡尔纳普、斯蒂文森情
感主义伦理学的基础。其实,我们之所以摒弃传统伦理学的理性
主义网罩,将现代伦理学的基础定位于情感,还因为现代哲学的诗
化走向使伦理学的艺术化成为必然。而情感化的艺术又使伦理学
向情感回归成为可能。也就是说,只有通过情感,只有将道德还原
为“道德感”,伦理学才会获得它的生命。道德属于情感范畴而不
是属于认识范畴,真正的道德不是理性化的而只能是情感化的。
也就是说,道德的实质是一种道德感,是一种具有不受外在规律束
缚而按自身立法行事的自由意志和情感体验。

夏夫兹博里将伦理道德与人的情感相联,并提出“道德感”的
概念。他认为,在伦理领域内,人天生有一种决定行为价值的能
力。这种能力就是“道德感”。夏夫兹博里认为,人有一种内在的
道德感官,这种道德感官产生一种情感,道德上的善与恶取决于情
感上的善与恶。如果出于不公正的情感,行为就恶;如果出于公正
的情感,行为就善。他还认为,完美的德行,在道德中是一种完美
的趣味,美与善都与人的感官相通。所以,人的辨别善恶的能力和
辨别美丑的能力一样,都是与生俱来的,而且两者是相通的,一致
的。人的心灵在行动、精神和性情中见出美和丑(实际上是善和
恶),跟它在形状、声音、颜色里见出美和丑是同一的。美与善都
是从心灵出发的,所以,伦理领域中的道德感到了美学领域就变成
了美感。深受夏夫兹博里影响的赫契生在《论美和德行两种观念的
起源》一书中,对夏夫兹博里的思想进行了解释和辩护。赫契生
认为道德判断和审美判断相类似,都关涉情感。在人的道德活动
中最为重要的是“道德感”。“道德感”不是理性推理或逻辑推衍。从

本质上来说,“道德感”是一种心灵在观察人的品行时,公正客观地反映自己或别人的动机,对人的行为和事物属性立刻作出判断、从而采取赞许或不赞许意见的机能。它是一种与生俱来的、与个人利害无关的感觉。赫契生认为人的道德感与人后天接受的教育和习俗没有必然联系,这些后天的因素可以加强道德感却不能产生道德感,因为教育、习俗在根本上是以道德感为先决条件的。

可见,情感不仅是艺术的生长点,而且也是道德的拱心石。情感是文艺与伦理的契合点。狄德罗认为:“人们无穷无尽地痛斥情感;人们把人的一切痛苦都归罪于情感,而忘记了情感也是他的一切快乐的源泉。因此,情感就其本身性质说,是一种既不能说得太好也不能说得太坏的因素。但使我们感到不平的是人们总是从坏的方面来看情感。如果有人说了一句话对理性的敌人有利,人们就以为伤害了理性;可是只有情感,而且只有大的情感,才能使灵魂达到伟大的成就。如果没有情感,则无论道德文章就都不足观了,美术就回到幼稚状态,道德也就式微了。”^① 狄德罗把情感视作艺术与道德的“试金石”,表明了艺术与道德的相通思想。从道德判断的情感特征出发,艾耶尔提出:“我们对伦理学陈述所说的一切,以后将被发现只要加以必要的变动,也可以适用于美学陈述。”^② 在艾耶尔看来,伦理学与美学是相通的。这相通之处,就在于,不管是伦理学还是美学都建立在同一个基础上,这个基础就是人的情感。

艺术与道德相交于情感这个事实在使文艺伦理学的建立成为可能的同时,也规范了文艺伦理学的本质特征:情感。与传统理性主义伦理学注重外在规范不同,文艺伦理学把人的情感放在首位,认为道德是一种情感价值。文艺伦理学不探究道德的一般概念,

① 《狄德罗哲学选集》,商务印书馆 1959 年版,第 1 页。

② 艾耶尔:《语言、真理与逻辑》,上海译文出版社 1981 年版,第 116 页。

而是通过一个个感性的事件,来营构具体的道德意识;通过一个个动人的故事来触动人们久已麻木的情感,来激发人们的道德良知;通过一个个生命的困境,展示各种选择的冲突和苦乐,来形成人们的道德自觉。文艺伦理学不关注行为与规范的简单一致,而是发掘引人向上的顽强的生命力,恢复道德的力量与生气。与文艺伦理学不同,传统伦理学通过理性的规定,来寻求道德的一般规律,忽略了主体的道德能动性,把主体变成被动的“道德献身体”。传统伦理学勾销了个人在生活中感受实际的困惑、作出自己的选择、确立自己的信念的能力,导致了道德意识的冷漠与死亡。而在道德世界里,最令人沮丧的是伦理意识的死亡。伦理学并不就是道德行为规范和道德箴言集。文艺伦理学的任务不是构筑任何玄想的体系,而是揭示本来就存在于人的心灵中的道德本性,把激发人的内心情感作为伦理学的开端,通过道德意识的培养,使人们进入“道德真实”或“道德实存”。也就是说,文艺伦理学凭借情感魔力,吸引人们走道德的体悟之路,让每一个人成为道德的主体,从而完成对“理性”道德的拯救。

文艺伦理学立足于情感,会不会导致相对主义?历史上,许多伦理学家就是担心情感的主观性、自利性、狭隘性才把情感拒斥在道德的门外,而不愿意把情感型道德作为应该追求的道德理想。如摩尔反对把善归结为个人的心理状态,反对把善看作是人们的道德情感或者立场的表现,反对把伦理学视为心理学的一个部门。其实,真正的情感并不只是私人的,同样可以具有普遍性。只有当人们把情感下降为情绪时,才会出现伦理学的相对主义。就西方来说,斯宾诺莎就是先把情感情绪化而后走向了道德相对主义的。斯宾诺莎认为,只要这一个个体的本质与那一个个体的本质不同,那么这一个个体的情感与那一个个体的情感便不相同。只要情感是互不相同的,那么同一事物有时既善又恶,有时不善不恶。譬如,音乐对于愁闷的人是善,对于哀痛的人是恶,而对于耳聋的人

则不善不恶。他说：“人的身体感受外界物体多种多样的刺激或感触。所以两人在同一时间内，可以有不同的感触；并且甚至同一的对象可以引起他的不同的感触。有人的身体可以时而有这种感触，时而有那种感触，因此同一对象在不同的时间内可以引起它不同的情感或感触。”^① 在斯宾诺莎看来，“既然各人判断什么是善，什么是恶，什么是好，什么是坏，皆以他自己的情感为准，由此可以推知，人们意见之不同，正如他们情感之各异。”^② 就东方来说，中国传统道德也是将情感下降为自然的血缘亲情来理解的，这种理解导致了中国传统伦理的相对主义，此一是非，彼一是非。只要是立足于血缘亲情，道德就不可能具有绝对的超验性，仁爱就不可能及于人人，就只会是相对之物。只要仁爱以远近亲疏之血缘秩序为内在尺度，肯定就有人被排除在仁爱的光照之外，如何达到“视天下为一人”的普遍性就始终是一个问题。

至此，我们面临着一个无可回避的难题：如果我们牢牢抓住逻辑的统一性，固然可以避免伦理学的相对主义，但逻辑形式的普遍性却有最终抹煞每个特定的情感及其原则的特殊性的危险；但如果我们沉浸在情感的个别性中，又要冒找不到返回普遍之路的危险。为此，我们必须说明和考察作为主观情感判断的道德判断是否具有普遍必然性？这就是：道德判断作为情感判断是私人的，但却具有普适性？由此而来的第二个问题是：道德判断的这种普适性何处异于认识判断或科学判断的普遍必然性？第一个问题不解决，道德判断无法区别于感官快适的判断；第二个问题不解决，道德判断无法独立于认识判断。从第一个问题到第二个问题是一种深化，但本质上看就是一个问题。这就是：道德判断的有效性何在？这个问题不回答，真正的伦理学便不能成立。

① 《伦理学》，第139页。

② 同上。

其实,超越于情绪的真正的属人的情感不仅是存在的而且也是具有普遍性的,这一点可以从西方伦理学中的“同情说”得到证实。斯宾诺莎认为:“同情是为我们想象着我们同类中别的人受灾难的观念所伴随着的痛苦”、“同情是一种爱,此种爱使人对他人的幸福感到快乐,对他人的不幸感到痛苦。”^① 由于同情,斯宾诺莎指出,当我们想象着我们的同类感到痛苦时,我们必将感到痛苦,反之,假如我们想象着我们的同类感到快乐,则我们亦必定喜欢。因此,同情本身表明了一个事实:情感具有共通性。休谟认为,美感与道德感是相通的,它们都植根于人的同情心。道德既然与人的同情紧密相关,当然就排除了任何自私的心理。休谟从经验论出发,把善与恶归结为我们在观察和思维任何行为、情绪或品质时所感到的快乐或痛苦的感觉。在他看来,人类最强烈的情感是利己,是确保自己对外物的占有。但是,人类为了确保对外物的占有,为了使每一个人对外物占有的行为不彼此发生冲动,于是,就订立协议,以调整自己的行为,通过确保共同利益来实现自己的利益。在休谟看来,人的自私本性固然使他不关心与己无关的他人或社会的幸福问题,但同情心却使我们关心他人或社会的福利。固然人总是根据自己的苦乐感做出道德上的善恶评价,然而人的心灵有一种密切的交感。相同的心灵在不同程度的交感过程中,通过自己的同情心,便能联想起别人的苦乐感觉。根据同情原则,有利于自己的,人们会产生快乐的感觉,给予善的道德确认;有利于别人的,自己可以看成是自己的快乐,并给予道德上的认可。也就是说,正是由于同情原则,我们才关怀旁人所关怀的事物,才被感动旁人的东西所感动,才把情感由一个人心里移注到另一个人心里。亚当·斯密继承了休谟的“同情说”,把同情看作道德意识的基本事实,视同情或社会情感为道德的基础。他在《道德情操论》

^① 《伦理学》,第156~157页。

中指出,同情是分享他人的某些感受的能力。他认为人不仅是自私的,而且人的本性中就存在一种同情他人的情感。即使穷凶极恶的人也不会缺少这种情感。这就是同情心。斯密认为,我的感觉不能直接参与到别人的感觉中,但人们之间的情感却是相通的。通过想象,我能够设身处地处于对方所处的地位,感受对方所感受的感受。在他看来,每个人生性都首先和主要地热心于他自己的事,但个体的人又是具有社会结构和倾向的生物。这种结构的相似性确保了道德感的共通性与通达性。

作为个人感情世界的某种规定性的同情的永恒存在,就意味着人的感受性可以在共同的文化形式中得到发展。同情的情感构成社会德性的基础,人的心灵不仅易于感受同情的兴奋,而且也深深地渴望把自己的情感交流给其他的心灵并得到它们对于这些情感的反映。当我们高兴或痛苦时,我们渴望人们都表现出我们的快乐或悲痛。这表明人类情感具有某种普遍结构。不过,这种情感的普遍结构不具有科学的客观普遍性意义,而是一种主观普遍性。

康德通过先验反思从理论上论证了“主观普遍性”问题。主观普遍性概念的提出,不仅表明康德认为在人的领域同样有如同在自然领域所具有的普遍性,而且表明这种普遍性又区别于科学的客观普遍性,而是一种不依赖于概念的特殊的普遍性。这种普遍性有类似于逻辑判断或认识判断的形式或假象,也就是说,本质上包含一种不局限于某一特殊个人而是扩展到全部作评判的人们的范围的要求,但这种普遍性却具有一种“特殊样式”^①。认识判断是借助知性概念,对对象与认识的符合与否所作的判断,具有客观性。比如“这朵玫瑰花是植物”,该判断的宾词“植物”是一个概念,它赋予主词“玫瑰花”一种性质,给予我们关于玫瑰花的确定知识,

① 康德:《判断力批判》上卷,第52页。

因此,我们每个人都承认它,这种判断具有量上的普遍性。道德判断却没有任何关于对象的概念和表象,而只是属于自己良心内部的事情。如果说在科学认识活动中寻求普遍性是靠对象的相似、相同来确认的话,那么在道德活动中寻求普遍性却是靠人的不可重复性、不可替代性来实现的。只有从个人的自由意志出发做出的道德选择才是令所有的人都尊重的、敬仰的。相反,如果个人的道德行为只是出于对某种从来如此的普遍规则的被动服从,那就不再令人尊重和敬仰了。从逻辑学、自然科学的角度看,主观普遍性是一个自相矛盾的概念,是“主观的”就一定不会有“普遍必然性”,反过来,是“普遍必然的”就一定不会是“主观的”。然而,从人性论的角度看,“主观”与“普遍性”并不矛盾,主观的普遍性尽管不可论证,但却是一个绝对可以体验到的普遍事实。主体的人的道德绝不是完全无条理性的,但是道德的条理性更多地依赖于情感的统一性而不是依赖于逻辑的法则。总之,主观普遍性不是一个科学的逻辑问题,而只是一个情感的逻辑问题。

正是具有普遍性的、可通达性的情感保证了文艺伦理学的可能性。这种可能性使我们得以冲决理性主义的冷面网络,将道德还原为人的生命感受,使道德成为可感可触可行可悟的真实存在。文艺伦理学可以说代表或昭示了现代伦理学的新方向,并使伦理的文艺拯救落实到了实处。自古人类至少有两种要求:爱美与求善。爱美的要求产生了艺术,求善的要求产生了伦理。艺术与道德这两股不同的力量,适合着人类的感性和理性,成为人类社会进步的精神食粮。在人们习惯性的眼光下,艺术成了游戏的冲动,伦理成了游戏的规则,似乎艺术与伦理之间只有对抗、差异。于是,“文艺伦理学”这样的概念就成了不可能。文艺与伦理的长期对抗致使人类丧失了整体的文化情怀,也导致了普遍敌视艺术或伦理的情绪。其实,艺术以美为宗旨,但并不绝对排斥善,相反,人类艺术时时与善紧紧相邻、相拥;伦理道德以善为宗旨,但并不绝对排

斥美,相反,人类的道德行为常常需要美来相扶、相持。文学艺术与伦理道德通过陈述人类共同的生存困惑,显示着对人类的终极关怀。历史的新纪元强烈地呼唤艺术文化与伦理文化的沟通与交流,呼唤着艺术文化对伦理文化的接纳,也呼唤着伦理文化对艺术文化的汲纳。在一个文艺日益成为一种形式上的消遣,道德日益成为一种空洞的说教的今天,文艺伦理学的建立显得特别迫切。我们可以预言,艺术往后将包括关于伦理的科学,正像伦理往后将包括艺术的科学一样,这也将是一门科学,即文艺伦理学。文艺伦理学的建立将结束艺术与伦理的二元分裂局面,重建美与善的联系,重建文学艺术与伦理道德的联系。美学就是未来的伦理学。这是伦理学发展的内在要求。

第四章

伦理学的法律之路

对于西方价值体系来说,法制是其主要的制约机制,较之于其他制约机制,它具有更显著的地位。在西方社会,一切都受法律控制、靠法律调节、依法律办事。法律在西方人的生活中具有绝对的制约力和至高无上的威严。正因为西方人自古推崇法律的力量,正因为政治生活是西方人占主导地位的生活形式,所以在西方伦理学中产生了以法律制度解决伦理难题、以政治艺术来救治现实苦难的倾向,认为法律和道德并不是两个独立的领域,一个具有正义德性的人才知道怎样运用法律,道德问题的解决完全不能没有政治法律体系的帮助。

一、道德的法律拯救

西方人的观念把法律和正义紧密地联系在一起,认为合法的东西和正义的东西是一致的。无论是自然法还是人定法(约定法)都代表正义。在西方伦理学看来,有德性讲正义的人就是好公民,好公民一定也应该是具有德性讲正义的人。如果政治上的理想城邦

实现了,则伦理上的“好人”与政治上的“好公民”的特征完全合一。德性是一个政治法律概念。德性不仅在个人伦理生活中、在城邦政治生活中有它的位置,而且德性问题似乎只有从政治和法律的角度才是真正可以理解的。

1. 古代伦理的法律救护

政治生活是希腊生活的重要领域。格思里说,希腊文化以法制而自豪。希罗多德在他的《历史》中曾经谈到,希腊人的“主人”就是法律,这主人命令他们做什么他们就做什么。在欧里庇得的戏剧中,在苏格拉底的谈话中,在伯里克利的演讲中都能看到对法制的肯定与维护。在德谟斯提尼讲演集中的《反阿里司托格通》(这是智者活动时代的作品)有这样的论述:“不管城邦大小,人们整个生活都由 *physis*(本性)和 *nomos*(法律)统治。在这二者中,*physis* 是没有秩序因人而异的;而 *nomos* 却是共同一致的,适用于所有人”、“一旦制定了法律,它就作为共同条例公诸于众,平等地不偏不倚地对待所有的人。所有的人都要服从法律,这是有许多理由的,特别是因为法律是神所发明和赐予,是智慧的人所订立的,而且是故意犯罪和无意过错的分辨者。此外它又是城邦一致协议而规定的,以此规范每个公民的生活”、“人人都要服从法律,如果抛弃了法律,每个人都为所欲为,不仅政制遭到破坏,人们的生活也会降低到野兽的水平。”^① 古代主流伦理学家都具有浓厚的“立法家”之角色意识。他们自觉不自觉地以维护或改良社会秩序为己任,希望为社会道德的有序化开出良好方案。希腊人相信,尊重法律是他们固有的使他们区别于一切被称为野蛮人的非希腊

^① 转引自汪子嵩等:《希腊哲学史》第2卷,人民出版社1993年版,第216页。

人的主要特点。在希腊人看来,那些最好的统治者总是把对法律的服从看成是公民的最大义务,一个国家的公民最遵守法律,在和平时期就幸福,在战争时期就坚定。所以,伦理学家毕达哥拉斯、第欧根尼和苏格拉底等都过着严守法律的生活,并且提倡一种严守法律的生活。古代希腊人在生活实践中发现,做不正义之事对己有利,遭受不正义则对己有害。“人们在彼此交往中既尝过不正义的甜头,又尝到遭受不正义的苦头。两种味道都尝到了之后,那些不能专尝甜头不吃苦头的人,觉得大家最好订立契约:既不要得不正义之惠,也不要吃不正义之亏。打这时候起,他们中间才开始订法律立契约。他们把守法践约叫合法的、正义的。”^①关于正义与法律的关系,古代希腊人一般认为正义是法律的基础,而法律是维护正义的手段,也是衡量是否正义的尺度。

在荷马时代,自然不知道国家立法意义上的法,但知道正义意义上的法律或法律的正义。按照赫西俄德《神谱》的解释,神话中的诸神都是作为道德的和法律的力量出现的。宙斯与其众多的妻子之一的忒弥斯生的两个女儿就是女神狄刻(正义)和女神欧诺弥亚(良好法制)。因此,宙斯的统治标志着正义、法制及其公共事物的原则的确立。梭伦是雅典著名的立法家。他认为,法律应不偏不倚,保护贫富双方的利益,不应是有权人采取的维护自身利益的措施。城邦的幸福生活应当依靠全体公民对公正的法律的忠实遵守,这是良好公民对法律的义务。他指出:“国家最需要的是法律制度,没有法律和发生内乱是最大的灾难,而法律和秩序则是城邦最大的幸福。”^②还有人提出:“人民应当为法律而战斗,就像为自

① 柏拉图:《理想国》,商务印书馆1986年版,第46页。

② 转引自涅尔谢相茨:《古希腊政治学说》,商务印书馆1991年版,第22页。

己的城邦而战斗一样。”^① 但古希腊并没有建立起健全的、稳定的法律体系。规范公民行为、维护社会秩序、伸张正义的途径与其说是法律,不如说是公民大会。雅典城邦公民大会为我们提供了一个分析城邦国家层次上的道德意义的很好对象。这种国家政体的道德内涵为公民本位。政权掌握在全体公民手中,而不是在少数人手中。解决私人争端时,每个人在法律上都是平等的。雅典民主制是用成文法确立下来的公民本位政治,公民在政治地位上完全平等,自主决定社会共同体的方针,参与行政管理工作。从梭伦改革到伯里克利改革出台的一系列措施都可以看作是围绕“民主”含义展开的。民主在政治上讲就是让各种集团的声音都有被听见的机会。雅典公民本位的民主从更深处看是一种公正,即各种利益集团之间的张力平衡。

毕达哥拉斯派认为,无政府状态(没有权力机构)是最大的恶。人类就其本性而言不能没有领导和长官。任何时候也不应该允许人们随心所欲,而必须努力使每个公民服从长官和廉洁的法治政权。“毕达哥拉斯派认为服从法律是最高的善,而法律本身(“好的法律”)则是最大的价值。”^② 黑格尔在《法哲学原理》中援引毕达哥拉斯派关于法律的一段记述:“对于什么是父亲对儿子进行道德教育的最好方式的问题,毕达哥拉斯派给予了如下的回答:使他成为被好的法律统治的国家的公民。”与柏拉图同时代的毕达哥拉斯分子“阿启泰以尊敬的口吻称法庭为正义的庇护所”^③。可见,在理论上,毕达哥拉斯派是坚持法律可以救护伦理道德的。在实际生活中,毕达哥拉斯派还积极参加了希腊城邦国家的政治生活,曾力图掌握许多城邦的政府。据说,他们在意大利为不少城邦立法,

① 《古希腊罗马哲学》,第 23 页。

② 转引自《古希腊政治学说》,第 33 ~ 34 页。

③ 同上书,第 36 页。

而且还相当成功。毕达哥拉斯派企图以哲学的智慧规范已经紊乱、失序的现实政治,规范不安分的欲望与冲动,在多元中寻找平衡或和谐,以恢复团体的凝聚力与活力,开始了哲学家以自觉的伦理智慧干预现实政治的西方学术传统。

赫拉克利特的政治法律观点,只有联系他的整个世界观才能认清。在他看来,世界的命运决定于变化着的火的尺度,这是世界永恒的逻各斯规律。世界上的一切包括正义和法都遵循普遍的神圣的逻各斯而生存。在他看来,城邦及其法律就它们的本质和意义而言,是同一个东西,它们既是神规定的,又是有理性的。“凡欲说话合乎理性的人,都应当用这个人人所共有的东西把自己武装起来,就像用法律把一座城市武装起来一样,而且还要武装得牢固些。要知道人间的一切法律都以唯一的神的法律为源泉,神的法律想扩及哪里就扩及哪里,它支配着一切,满足一切,也超过一切。”^①他把神的正义和法律解释为产生并表达人间的法律的理性原则。人间的法律,从神学的角度看渊源于神的正义和真理,从认识论角度看渊源于普遍的逻各斯,从本体论角度看渊源于永恒之火。他号召全体城邦公民遵守大家共同的法律。他之所以对且只对七贤之一的皮亚士表示赞赏,原因在于皮亚士称赞了城邦生活的法律和人们服从法律,在于皮亚士认为,最大的幸福在于有理解正义和法律的智慧。赫拉克利特关于理性是可变的正义观和法律观的客观的基础的思想,以及关于逻各斯是法律的基础的思想,后来被一些古代著作家以不同形式加以利用和发挥。涅尔谢相茨断定:“古代的和近代的一切自然法学说都渊源于赫拉克利特的观点,它们把自然法理解为人定法中应当表现的某种理性的原则(普遍理性的原则)。”^②

① 转引自《古希腊政治学说》,第54页。

② 《古希腊政治学说》,第59页。

最能代表德谟克里特对于政治法律问题所作的伦理解释的是：他不仅把自愿服从国家政权和法律，而且还把遵守应有的智力等级制度和城邦成员按智力高低规定的隶属关系，统统纳入公民的道德义务。德谟克里特认为，法律以保障城邦人民生活安宁为天职，但要达到这个结果，必须有相应的强制，而在公民自身方面，则必须服从法律。他说：“法律力求帮助人们过好生活，但只有当公民们自身希望生活得幸福时才能达到；因为对于服从法律的人来说，法律只是他们自身美德的证明。”^① 德谟克利特认为，制定法律的目的在于使人们生活得更好，有了法律，人们的幸福才能得到保障，因此遵守法律是人们的美德。不过，德谟克里特认为，美德本身比法律更有价值，因为法律只是培养美德的手段，而且还不是最好的手段。“用理性的说服和论证来培养一个人的美德，比用法律和强制为好。因为出于服从法律而抑制自己的不义之举的人，很可能在私下无人时犯罪。而经说服使之守本分的人，似乎无论私下或公开都不会做什么不体面的事。”^② 从这里出发，他指出，法律是“极坏的臆造”，“有智慧的人不应当服从法律，而应当自由地生活”，法律只是用来抑制一般人愚昧而有害的放纵行为的非常必要的手段。既然法律是用来对付恶人的，那么放走应予以惩罚的罪犯的行为就是不义和缺德。而对于贤者，法律则是多余的。因为贤者以理性为指导，能够摆脱一般人固有的恶习，达到心灵的良好状态和光明正大的生活。

对政治法律问题的广泛探讨，是和智者们的名字分不开的。普罗泰戈拉认为，城邦及其法律是人为地形成的，是人们习得美德和掌握政治技能的结果。从这个意义上，他把国家和法律看成是智慧的创造，而非自然的赐予。人为之物与自然之物的差别在于

① 转引自《古希腊政治学说》，第77页。

② 同上书，第78页。

前者是人类最高的成就,是人类高于其他自然物和进入神的领地的证明。国家和法律的价值在于它们体现了人们为实现共同利益而掌握协同生活技能的睿智和能力。高尔吉亚认为,成文法是人类精巧发明,即一种人造物。他虽是成文法的拥护者,但他把不成文的正义的重要性置于成文法之上。不成文的正义就是神圣的和普遍的法律。希比亚是智者中第一个根据自然法学说把自然和法律明确对立起来的人。在希比亚的解释中,自然是真正的自然法,与错误的、人造的世俗法律(人定法)对立。按照希比亚的意见,自然法(人根据自然要求自由规定的法律)就是正义,而强迫人们遵守约定和人为的要求的成文法,则与正义相对立。希比亚反对成文法的基本论据,是说这种法具有易变性、流动性、暂时性,总以经常变换的立法者的酌定为转移。智者安提丰也发展了自然法的观念。他关于所有人在本性上都平等的原理,是以所有的人,无论是希腊人还是蛮族,无论出身高贵还是微贱,都具有同样的自然需求为根据的,而人们之间的不平等则起源于人为的法律,并非来自自然,因为所有人的自然要求都是一样的。安提丰区别了城邦法与自然法,并主张后者高于前者。他虽然认为,正义要求公民不违背他们所在国家的法律,但他又指出,即便有益的法律规定,也是控制人的本性的枷锁,而自然的指示给人带来自由。他还认为,内心里违背国家的法律不会留下后患,但违背自然法(规律)必然造成灾难,因为法律的规定是任意的(人为的),而自然的指示则是必然的,法律的规定是人们约定的结果,并非产生于自身(自然的产物),而自然的指示则与生俱来(源于自身),并非人们之间约定的产物。他还认为,按照自然规律教育人和抑制人们的利己主义倾向,对于实现“志同道合”具有重要意义。

苏格拉底的一生都在谈论道德、法律和政治问题中度过,他的谈话积极、详尽而有益地探讨了国家生活的一切基本方面。苏格拉底是政治性很强的伦理学家。按照苏格拉底的理解,伦理是政

治性的,政治是伦理性的。至高至大的美德是政治美德。苏格拉底将政治美德看作是管理城邦事物的艺术。正是借助这种艺术,人们才能成为优秀的政治家,而对自己和国家其他公民都有益处。苏格拉底对国家、法律、政治问题的伦理学解释,表明他的道德哲学中没有对伦理和政治的范围进行理论上的区分。苏格拉底在私人生活中,他严格遵守法律,宁愿守法而死,也不愿违法偷生;在公众生活中,他是始终主张遵循法律程序审理的议事会议员,为了维护法律的尊严,他抵抗了别人无法忍受的来自群众的攻击。他被雅典法庭判处死刑,尽管有逃走的机会,但他不愿被人当作法律的敌人,还是始终忠于城邦的法律,拒绝朋友们为他做越狱的准备,并在规定的行刑时刻喝下了毒酒。就像法律没有城邦就不可能存在一样,城邦生活的道德组织也不可能没有法律。公民无条件地忠于本城邦及其法律,是苏格拉底全部政治法律观念的出发点。他认为,公民同意成为一个国家的成员,就等于和城邦订约并虔诚地尊重城邦的法律,就在事实上表明他同意执行国家及其机关的一切命令。在他看来,祖国和法律比父母还高尚,还珍贵,只有祖国和法律才是公民们的最高的双亲、教养者和统治者。他坚决主张公民应对国家负担义务,主要是法律义务。他是最早提出国家与其成员即公民之间的关系是契约关系的见解的人士之一。苏格拉底的悲剧性死亡就来源于希腊人关于法律在实现城邦有秩序的和正义的生活中的作用的概念。在苏格拉底看来,法律就是城邦自身的基石。他认为,正义性并不只是立法的标准,而且是立法的共同本质。所以,苏格拉底认为,凡是合乎法律的就是正义的。“守法与正义是同一回事。”^① 苏格拉底是以本性上正义的法律全面治理国家——城邦的坚定拥护者。他一方面坚信宣扬遵守城邦法律的必要性,另一方面又把它和公民们的志同道合联系起来。

^① 《回忆苏格拉底》,第164页。

在他看来,没有志同道合,国家就不能很好的自立,家庭也不能治理得幸福。志同道合是国家最大的福利。然而,苏格拉底的“志同道合”指的是城邦成员应当忠诚和服从法律,而不是指人们的兴趣、观点应当整齐划一。希腊各地都规定了法律,以向公民们提供志同道合的誓词。

在柏拉图的全部哲学中,理念世界才是易变的现象世界的不变的神圣目标。而他的理想国就是理念世界在现实社会政治生活中的最大限度的体现。柏拉图的理想国是优秀人的正义统治。最优秀的人是哲学家,哲学家是最能理解永恒的“善”的人,因此理想国的统治者是哲学家。除非哲学家就是王,或者这世界上王都具有哲学的精神或力量,否则城邦就绝不会免于灾难而得到安宁。只要不使政治和哲学相结合,国家就无法摆脱灾难。柏拉图的《政治家篇》所承认的唯一正确的国家是具有真正知识的统治者哲学家所领导的国家。概而言之,柏拉图的政治纲领是一份以道德立国的仁政方案。但在柏拉图的构想中,法制的原则也得到了承认。哲学家的统治和法律的作用是柏拉图《国家篇》中达于理想目标的两个密不可分的方面。不过,在柏拉图关于国家和法律的整个设计中具有真正知识的统治者居于法律之上,法律只是辅助性的。柏拉图认为,相对于法律而言,理性是第一性的。法律本身就是理性的规定和产物,理性是万物之主,能达到绝对的认识,能产生包括法律在内的万事万物。他认为,在希腊语中人类理性这个词在词源学上与法律一词是相通的。由于理性是对理念的理解,所以法是理性的安排。只有哲学家才能知道如何去作理念所要求的事情,所以立法者就是行动中的哲学家,只有哲学家才能洞察正义的理念,为国家制定最好的法律,以指导全社会的成员以最良善的方式生活。他认为,法律的终极目标是造就人们的善德,法律不能从事任何低于完善美德标准的事情。在《法律篇》、《政治家篇》中他主张仁政,但最终还是相信了法治,认为法律是必要的,是第二等

最佳统治方式。他说,法律是青年人的导师,是追求幸福的手段,使人们热爱正义而憎恶非正义,为人们达到适度的苦乐而制定价值标准。理想国要求人们关注社会的利益,而不是个人得失。而一般人总是有一种不负责的力量使他为个人私利而奋斗,而不能自愿为社会利益而生活。法律可以达到各社会利益集团的统一,是维护社会秩序的重要因素。正是从理性论的角度,柏拉图甚至赋予法律以极高的地位。《法律篇》中他写道:“在一切科学中,最能使人类完善且使他们感兴趣的的就是法律科学。”因此他竭力提倡研究法律著作。柏拉图全部哲学著作中,对国家、法律和政治问题的分析居于重要地位。

在亚里斯多德那里,也不存在伦理学和政治学的彻底区分。亚里斯多德是政治学这门独立学科的创始人。亚里斯多德认为,“以最高善为对象”的政治学是居于最高主宰地位的科学,最有权威的科学。伦理学仅仅是政治学的分支。因此,亚里斯多德从不说伦理学是独立的科学,而只是说是“研究德性”的科学或“我们关于德性的讨论”。政治学的任务就是“制定法律,指出什么事应该做,什么事不应该做”^①,从而促进国家的最高目的的实现,而国家的最高目的则是使公民过上幸福美好的生活。因此,在同柏拉图辩论时,他认为,一般来说,拥有最好的法制的政权比由最好的贤人统治的政权为佳。亚里斯多德认为,为满足社会需求而从事劳动的阶级是国家的身体,而军人、法官和立法者是国家的灵魂,并且国家的“灵魂”远比“身体”重要。亚里斯多德认为,体现国家最高权力的是法律,而不是人。因为法律摆脱人的情感,是不偏不倚的理性。他说:“要使事物合于正义(公平),须有毫无偏私的权衡;法律恰恰正是这样一个中道的权衡。”^②他强调,立法的根本目的

① 《尼各马科伦理学》,第2页。

② 《政治学》,第169页。

在于促进正义的实现,培养正义的观念。法律的实际意义“应该是促进全邦人民都能进于正义和善德”^①。他认为,使现存政体及其政治制度稳定的是法治,运用法律的形式进行统治,是一切政体所共有的政治交往要素。法律是一种公共的尺度,法律是正义的标准,是政治关系的不可替代的调节器。亚里斯多德认为,法律不能包罗万象,因为有些事情是个别的、偶然的,故而不能由法律规定。但他又主张对人们的社会生活、政治生活和私人生活的一切主要方面作出立法的规则。从这个意义上讲,他是一个法治主义者。

亚里斯多德关于自然法与实在法相互关系、关于法律在政治生活中的地位以及关于在国家中实现最高伦理目的的观点,大部分为斯多葛派所接受。斯多葛学派结束了古希腊关于正义根据的自然与约定之争,把自然与法结合起来,以作为人行为的最高价值标准,提出了“按照自然生活”的口号。斯多葛派在伦理学中较多地谈到了法律问题。斯多葛派认为,命运主宰着相互联系的整个宇宙,是万物的一连串的根据或宇宙用以主宰万物的理性。作为主宰和统治原则的命运是宇宙理性,或是被神意所控制的宇宙万物的法律。命运就是同时具有神的性质与精神的自然法。斯多葛派奠基人芝诺说:“自然法是神圣的,拥有命令人正确行动和禁止人错误行动的力量。”^② 斯多葛派认为,人的本性是整个自然和宇宙的一部分,因此应该按照自然生活,即按照理性、按照宇宙的自然法(公共法)过诚实的、道德的生活。早期斯多葛派代表克吕西波指出:“最高的目的,是按照自然生活,即按照自己的本性和普遍的本性生活,决不做共同法所禁止的事情,即决不做贯串于一切事物之中的正确理性所禁止的事情;而这个正确理性则为主管和主

① 《政治学》,第 138 页。

② 转引自《古希腊政治学说》,第 215 页。

宰万物的宙斯所固有。”^① 在斯多葛派那里,国家是自然的联合体,而不是人为的、约定的契约组织。正是人们的天然的、自然的联系,也就是人们的这种联系与宇宙的自然法的适合,才是正义在人们相互交往中存在的基础。因此自然规律是普遍的通行的正义的体现。无论对人们的政治集团还是对实行的法律来说,这正义都起着规范和准则的作用。斯多葛派认为国家法律和制度符合自然规律,所以主张严格遵守国家法律和制度。在罗马的斯多葛主义者塞涅卡的自然法论述中,本质上是必然的、神圣的“命运的法则”起着一种自然法的作用,人类的一切制度包括法律都从属于这种自然法。同时,在这里自然法本身既是自然的事实,又是理性的绝对命令。塞涅卡认为,宇宙是一个具有自己的自然法的自然国家。

伊壁鸠鲁从精神的宁静是人生的幸福这一观点出发,特别强调个人的独立和自由,主张人们在自愿的基础上通过相互约定结成社会国家。他把国家和法律看成是人们相互间关于公共福利的契约结果。如果颁布的法律并不有利于人们的相互交往,那么这法律就没有正义的本性。符合正义的法律大家都必须遵守,违反这种法律就是不正义。在他看来,正义乃是引导人们避免彼此伤害和受害的互利的约定。不能相约彼此不伤害的动物,是没有公正或不公正可言的。同样,一个民族如果不能或不愿有一种尊重相互利益的约定,也没有什么公正与否的观念。他认为,“公正没有独立的存在,而是由相互约定而来,在任何地点,任何时间,只要一防范彼此伤害的相互约定,公正就成立了。”^② 正义是内容随着相互交往的公共利益的变化而不断变化的自然法。在这里正义是法律与人们不断变化的需求和不断变化的正义的自然观念相适

① 转引自《古希腊政治学说》,第 215 页。

② 《古希腊罗马哲学》,第 347 页。

应的准绳。同时,他把这种随交往需求的变化而变化的正义与不正义的自然观念实质上理解为在法学思想的发展过程中被称作法律意识的东西。他的伦理学特别重视人们摆脱恐惧以达到灵魂安宁与生活快乐,所以可以说他主张遵守法律,首先是出于这些精神——伦理的考虑和动机,而不是出于其他的(社会的、政治的、法律的)考虑和动机。根据伊壁鸠鲁对守法含义的道德——伦理学解释,他把法律看作贤者即道德完美的人防范和抵御愚者的工具,看作伦理自由和个人自由的公开保障。他认为,法律是为贤者颁布的,但并不是为了使他们不作坏事,而是为了使他们免遭恶运。这种把社会的秩序、制度看成是人们为了维护自己的利益,保证自己的幸福、自由,防范彼此相互伤害而约定的结果,是一种萌芽的社会契约论思想。

自然法思想深刻地影响了古罗马的法律体系。西塞罗强调理性和自然规律是国家及其实行的法律的基础。基于理性的自然法则在人类社会中就体现为世界国家普遍适用的共同法律。因此,自然法具有高于一切人类社会立法的权威,并且具有普遍和永恒的性质,还是衡量一切人定法的标准。罗马法学家盖尤斯认为,自然的真理是一切国家立法的指导,公民法和万民法都受自然法的制约。在公元六世纪古罗马查士丁尼皇帝钦定的《法学阶梯》中明确写道:“自然法是自然界教给一切动物的法律。……至于出于自然理性而为全人类制定的法,则受到所有民族的同等尊重,叫做万民法。……万民法是全人类共同的,它包含着各民族根据实际需要和生活必需而制定的一些法则。”^① 罗马法学家以永恒的普遍的自然法则为前提推导出人类自然平等的法律观。在古罗马,世俗的法学才作为独立的学科首次建立起来。古罗马的主要遗产是以罗马法为内容的法律思想制度。在古罗马,国家是“法律共同

^① 查士丁尼:《法学总论》,商务印书馆1989年版,第6~7页。

体”、“法律联合体”，公民与国家的关系被解释为法律关系。法律被平民看作是争取平等的政治权利的武器，被统治者看作是维护统治秩序的手段。罗马法充分阐明了人的权利能力和行为能力，表达了罗马人追求自由平等、追求司法公正、以法律作为人们行为制约机制、作为社会矛盾调节手段的法制观念。对于罗马法学家来说，法律是正义和德性的永远不变的原理的说明，法律是惩恶扬善、伸张正义的手段，它一方面保护人们的正当权利，使每个人得到他应得的东西，另一方面规范人们作一个善良的公民，不伤害他人的自由和权利。法律旨在创设一种正义的社会秩序。罗马法学家西塞罗认为，真正的法律是正义的同义语。“法是正义和非正义事物之间的界限，是自然与一切最原始的和最古老的事物之间达成的一种契约，它们与自然的标准相符，并构成了对邪恶予以惩罚、对善良予以捍卫和保护的那些人类法。”^① 塞尔苏斯认为，法律是善良公正之术。马谢拉斯认为，法律是一切事物的主宰、是纠正犯罪的准绳，是一切公正不公正的尺度。

基督教神学巩固了自然法与上帝的联系。奥古斯丁把基督教原理看成自然法，格拉提安把自然法与圣经的天启法等同起来。在阿奎那那里，法的问题是一个伦理学问题。他说：“法律的真正目的是诱导那些受法律支配的人求得他们自己的德性……法律的真正效果是全面地或在某一方面为颁布法律的那些人的福利。”^② 他认为，有四种法：永恒法即神的理性本身；神的成文法即《圣经》；人的自然法；人法。这四种法可归为两类：永恒法或神法，《圣经》是神法的条文化、直观化；人类社会的自然法，自然法是人法的理论根据，人法是自然法的推论和具体化。永恒法就是神的智慧或理性，“永恒法不外乎是被认为指导一切行动和动作的神的智慧所

① 《西方法律思想史资料选编》，北京大学出版社 1983 年版，第 78 页。

② 《阿奎那政治著作选》，第 109 页。

抱有的理想。”^① 永恒法是一切法律的根本，一切法律只要是合理的，都是从永恒法中产生的。自然法指每人所固有的自然禀赋，包括三方面：保全生命的本能，这是一切有生命的实体所共有的属性；性欲和抚育后代的要求，这是一切动物共有的属性；理性，这是人所特有的属性。三者之中理性的禀赋是最基本的，有时候阿奎那甚至把理性与自然法等同起来：“理性的第一个法则就是自然法……法律只要来自自然法，就都和理性相一致。”^② 不过，尽管自然法是人法的根据，但自然法又不是最后根据，因为自然法“不外乎是神的荣光在我们身上留下的痕迹”^③。神的理性或永恒法才是一切法律包括自然法的总根源，人也不能例外。不同的是，人具有理性，能够自觉地分享神的智慧。自然法之所以以永恒法为依据，理由有四：人除了世俗幸福之外，还追求神性幸福，为了达到神性幸福就必须接受神法的指导；人难免犯错误，他制定的法律不完全可靠，因此需要神法的指导；人的法律只能约束人们的外在行为，为了对人的内心世界有所约束，必须依靠神的法律；人的法律不能对一切恶行实行禁止，为了禁止一切恶行，必须借助神的永恒法。因此最后的结论是，上帝为伦理学提供最后的法律依据和法律救护。通过上帝的法律的指示和它的仁慈的帮助，我们被指引着去做道德的事情。

2. 近代伦理的法律证明

西方近代是一个理性的时代，近代西方人相信：“理性把一个人提高到差不多与天使相等的地位，当一个人抛弃了他的理性时，

① 《阿奎那政治著作选》，第 111 页。

② 同上书，第 11 页。

③ 同上书，第 107 页。

他的杂乱的心灵可以使他堕落到比野兽还要远为残暴。人类的思想比恒河的沙还多,比海洋还要宽阔,假使没有理性这个在航行中指示方向的唯一的星辰和罗盘来引导,幻想和情感定会将他带人许许多多奇怪的路途。想象总是不停地活动着,产生出形形色色的思想来,当理性被抛到一边时,人的意志便随时可以做出种种无法无天的事情来。”^① 理性几乎成了西方人判断一切的法律尺子。理性就是法。事实上,在许多伦理学家如洛克等看来,所谓自然法就是理性。按照孟德斯鸠的看法,一般的法律是人类的理性,各国的法律是人类理性在特殊场合的运用。按照爱尔维修的观点,法律决定一切,而决定一切的法律本身又由人的理性决定。法律的完善靠的是人的理性,法律的不完善则是由于人们的愚昧无知。在理性的时代,理性的法律(自然法和社会契约论)受到极大的尊重,并被用来证明道德的合理性。

荷兰 17 世纪思想家格劳秀斯首先从法律的角度提出了自然法问题。他在《战争与和平的权利》中指出:世界的法分为意志法和自然法两类。意志法是指来源于人类意志的人类法和来源于神的意志的法的法。意志法使人类具有公民权和神圣自主权。但是意志法必须符合自然法。自然法是一种源自人类本性的永恒不变的法则,它赋予人类以永恒不变的自然权利,即自由权和财产权,并赋予人不得侵犯他人利益的义务。一人若违反另一人的意志而掠夺他的财产,是自然法所禁止的。“自然权利乃是正当理性的命令,它依据行为是否与合理的自然相谐和,而断定其为道德上的卑鄙,或道德上的必要。”^② 自然法适合于一切时代和民族,甚至比神还高:“自然法是极为固定不变的,甚至神本身也不能加以更

① 洛克:《政府论》上篇,商务印书馆 1982 年版,第 49 页。

② 《西方伦理学名著选辑》上卷,第 582 页。

改。”^① 尽管他认为,上帝依然是自然法的来源之一,但他更加强调自然法的人性根源。在他看来,合乎人性和理性的制度就是合乎自然法的制度,自然法就是人性所必然要求的行为准则。人们正是依照自然法订立契约才过渡到社会生活的。基于人性的自然法就是社会关系的基本准则,是正义的最高标准。因此道德的善恶最终要依据自然法。这里,自然法所规定的权利和义务方面包含了特定的道德内容:自由的权利就是让人自由地运用自己的权利,这种对权利的自由运用属于道德行为;反之,谁想剥夺这种自由,谁就是不道德的。财产权是一种神圣的权利,表明了道德的根本内容。不侵犯他人的利益则是一种道德义务,这种义务要求履行自己的诺言,把属于别人的东西归属别人。

霍布斯继承格劳秀斯的自然法理论。霍布斯认为,自我保存是人类活动的根本法则和基本动力。最大的善必然是保全生命。霍布斯说,在自然状态下,人与人处于永久战争状态,根本不能实现自我保存。为了结束“人对人是狼”的自然状态,人求助于理性,理性将自然法揭示出来。霍布斯的自然法包括两个方面的内容:一是自我保存,即禁止做伤害自己生命的事,命令做保全自己生命的事情。另一方面是,“己所不欲,勿施于人”,即自己自我保存的同时不妨碍他人的自我保存。霍布斯认为,关于自然法的科学就是真正的道德科学,自然法就是道德法,其本身就是正义的原则。在霍布斯看来,正义的根据在于植根于人性之中的自然法。伦理学家的一切道德准则都从自然法中推导出来。在自然法的指导下,人们出于自我保存的需要,相互订立契约,把自己的权利让渡出来,交给一个共同的权利,以保障人们的安全,抵御外来侵害,制止相互侵害。这个共同的权利、公共的人格就是国家。显然,国家不过是为实现自我保存、维护个人利益而设计出来的精巧发明而

^① 《西方伦理学名著选辑》上卷,第 583 页。

已。有了国家,有了法律,也就有了正义的根据。在霍布斯看来,国家拥有无限的权力和力量,赐给它的臣民以和平和福利。在国家之外是病痛、战争、贫穷、野蛮、罪恶;而在国家之内,是理智、和平、富足、美丽和仁爱。国家通过令行禁止的法律,预先规定了个人对国家的指导意志的绝对服从。违反法律的行为当然是错误的,因为它违反了自我保存的必要手段。最高统治者作为国家的灵魂、普遍的意志,拥有至高无上的绝对权力,人们必须绝对服从,否则就等于违反契约,是不正义的、恶的。正义不是别的,就是遵守并履行契约。所谓道德或不道德,根本上就是社会契约的履行或不履行。道德伦理的基础乃是国家颁布的政治法规。就此而言,霍布斯的伦理学实际上是主张道德的恶只能以政治的方式解决。斯密指出,霍布斯“企图建立一种由政府来支配人的良心而且把行政司法长官的意旨作为正当行动的唯一准绳的道德制度。按照霍布斯的看法,人类在文明社会建立以前是处于战争状态,为避免自然状态所带来的灾难,他们同意服从一个能给他们解决一切纠纷的共同元首。在霍布斯看来,遵从共同元首的意旨构成了政府,没有这种政府就不可能有道德,因而这种政府也就是道德的基础和道德的本身”^①。

与霍布斯不同,洛克认为自然状态不是一切人反对一切人的战争状态,而是一种和平、自由、平等和互相帮助的状态。在这种状态,根据自然法,人享有生命、自由和私有财产等自然权利。人是独立平等的,任何人不得侵害他人的生命、健康、自由或财产;人对别人的唯一支配权力就是惩罚违反自然法的人。但是由于自然状态中没有明确的成文法律、公正的裁判者以及执行正确判决的权力和力量,自然法交由个人去执行时,往往产生判断失误、制裁

^① 坎南编:《亚当·斯密关于法律、警察、岁入及军备的演讲》,商务印书馆1962年版,第30页。

过量或不足,结果人的自由和自然权利处于危险之中,于是,人们便订立契约,组成国家,以裁判纠纷、惩办罪犯,以保障个人的自然权利。洛克认为,法律的根本目的就是保证人的财产和人身安全,法律上许可的行为在道德上都是善的,法律上禁止的行为都是恶的,人们的行为是否符合道德就要以法律为标准。“所谓道德上的善恶,就是指我们底自愿行动是否契合于能致苦乐的法律而言。它们如果契合于这些法律,则这个法律可以借立法者底意志和权力使我们得到好事,反之则便得到恶报。这种善或恶,乐或苦是看我们遵守法则与否,由立法者底命令所给我们的,因此,我们便叫它们为奖赏同刑罚。”^① 伦理的善恶和道德的邪正主要看行为是否契合于一种法律所拟的模型而定。所谓善就是说一种行动同那个模型相契合,所谓恶就是说一种行动同那种模型不契合。他说:“人们判断行为的邪正时所常依据的那些法律,可以分为三种:一为神法、二为民法、三为舆论法。借着人们同第一种法律底关系,我们可以判断他们底行动是罪恶还是职责;借着第二种法律,我们可以判断自己底行动是犯法的还是无罪的;借着第三种法律,我们可以判断自己底行动是德行还是坏行。”^② 又说:“这三种法律就是判断道德善恶的准则——第一为上帝底法律、第二为政治社会底法律、第三为风尚底法律或私人惩戒底法律——就是人们往常用以度量自己底行动的。他们在判断自己道德的邪正时,在称自己底行动为善为坏时,就是以这三种法律中之一为其尺度的。”^③ 显然,以法律为准则就能判断行动在道德上是善还是恶,法律制度是所有问题包括道德问题的解决出路。

孟德斯鸠力图用自然法理论来研究人类社会问题。他所说的

① 《人类理解论》上卷,第 328 页。

② 同上书,第 329 页。

③ 同上书,第 332 页。

自然法就是人类在建立社会之前的自然状态中所接受的法,它是从人的生命本性中派生出来的。他把自然法归结为四条:第一是和平,第二是寻找食物,设法养活自己,第三是自然的爱慕情感,第四是过社会生活的愿望。在自然状态,这种自然法起着支配作用,人人都是平等的。但由于人类除了最初的感情外逐渐有了知识,于是就从可能的理智实体进入现实的理智实体,从自然状态过渡到社会状态,也就产生了政府。政府为了维持社会的正常生活,就有了处理统治者和被统治者的关系的政治法,有了处理一切公民之间关系的公民法。他根据国家最高权力掌握在哪些人手中以及对法律的态度,把国家的政体分为三种:共和政体、君主政体、专制政体。共和政体是全体人民或仅仅一部分人民掌握有最高权力的政体;君主政体是由单独一个人执政,不过遵守固定和确定了的法律;专制政体是既无法律又无规章,由单独一个人按照一己的意志与反复无常的性情领导一切。他继洛克之后把立法、行政和司法间的关系发展成典型的分权学说。他把国家的权力分为立法权、司法权和行政权,这三种权力之中任何两权合并都会导致权力滥用,导致公民政治自由受到侵犯。所以他主张通过三权分立、互相制约的办法防止权力滥用,保障公民自由。

如果人人顺应自然的欲望去追求个人的幸福,怎么组成一个有美德的社会?英国伦理学家梅特里认为自然法则可以解决这个问题。自然法则是一种自然赋予的内心感觉,不需教育、神启,是天然起作用的。对于自然法,他有和霍布斯大致相近的理解:“怎样来给这个自然的法则下定义呢?我们说,这是一种感觉,它告诉我们‘己所不欲,勿施于人’。”^①自然法则保证自爱心必然产生爱他人之心。自然法则运用于社会,则表现为有利于社会的良好法律。良好的法律证明,对社会有利与否就是道德善恶的标准。人

^① 《人是机器》,第46页。

的行为对社会有利优于对个人有利,就是善;对个人有利优于对社会有利,就是恶。

卢梭批判了霍布斯的自然状态说,认为每个人的自保绝不会妨碍他人的利益,相反由于他们善良纯朴的天性,自然状态是最和平的时期,是没有私有财产、没有贫富贵贱之分,人人自由平等的黄金时代,没有任何危害自己同类的愿望,只有天赋的两种情感(自爱心和怜悯心)。正是由于这两种情感在自然状态中起着代替法律、道德和风俗的作用,人们之间才没有相互损害、相互掠夺的现象。卢梭把自然和文明对立起来,认为自然的东西是好的,文明破坏了自然的本性,是人的造作。“在自然状态中,不平等几乎是不存在的。由于人类能力的发挥和人类智慧的进步,不平等才获得了它的力量并成长起来。”^① 如何恢复人与人的平等,建立良好的道德风尚? 卢梭的社会契约论讨论了如何恢复和保障人们在不平等社会中丧失的自由和平等权利。他认为,必须消灭专制制度,建立以社会契约为基础的民主的国家制度。只有建立在社会契约上的新制度才会使自爱必然走向爱他人,使个人利益与社会利益一致起来。社会契约乃是自由平等的人们之间的一种自愿结合的行为,由此便产生国家。在他看来,国家只能是“自由”的人民的“自由协议”的产物,个人与国家的关系乃是一种社会契约的关系。人们在订立契约时,每个结合者都把自己和自己的全部权利毫无保留地转让给社会。这种转让是等价的,因为既然权利是转让给社会,并没有奉献给任何人,人们也就可以从社会获得自己本身所转让给他的同样的权利,人们就得到了自己所丧失的全部的等价物以及比自己所有的保存自己的力量更大的力量。卢梭认为,按照这种契约组成的集合体可体现全体成员的最高的共同意志,即保护全体缔约者的公共幸福或公共利益。他把这种共同意志称为

^① 《论人类不平等的起源和基础》,第 149 页。

公意。国家就是根据这种公意进行统治的,人民服从国家就是服从公意,也就是服从他们自己的意志,不再是专制下的奴隶。所以在订立社会契约的民主国家中,人们虽丧失了自然自由,却获得了政治自由和对于自己所享有的一切东西的所有权;虽然失去了自然平等,却获得了道德和法律上的平等。

爱尔维修说,自爱是人的本性,公共利益是道德原则,为了保持两者的和谐,一要教育,二要立法。公共利益“是人类一切美德的原则,也是一切法律的基础”^①。国家的法律应当把公民自然地引导到公共幸福上去;如果立法者能够遵循公共利益的原则,就能使人民服从他所制定的法律。法律保护公民财产所有权,给公益以标准。保护公民之间利益的平衡是立法的主要工作。爱尔维修认为,一方面,人们对正义的需要呼唤改善立法。爱尔维修说:“改善立法的前提,是人对正义的需要。”^② 另一方面,正义又必然以人们订立契约联合形成社会所产生的法律为根据。符合法律的就是正义的,违反法律的就是非正义。他写道:“正义以既立的法律为前提。”^③ 而非正义就是“对某些为了使尽可能多的人得到好处而制定的协议或者法律的违犯。显然,非正义不可能存在于这样的协议、法律和公共利益之先。”^④ 爱尔维修希望以法律保证公民财产基本均等,保证个人的人身自由。而财产的均等,人身的自由是个人幸福的基础和前提。如果考虑到幸福正是爱尔维修的道德原则,那么显而易见,在爱尔维修那里,法律就是国家和个人的道德神。他明确提出:“人们的善良乃是法律的产物”、“一个民族的美德和幸福并非其宗教神圣的结果,而是其法律明智的结果”、“造

① 《十八世纪法国哲学》,第 463 页。

② 《西方伦理学名著选辑》下卷,第 58 页。

③ 《十八世纪法国哲学》,第 505 页。

④ 《爱尔维修的哲学》,第 374 页。

成各个民族的不幸的,并不是人们的卑劣、邪恶和不正,而是他们的法律不完善”、“法律造成一切。”^①

霍尔巴赫也强调自然法。他的自然法认为,一方面人必然努力于自我保存,即在生活的每一时刻都力求使自己的生存舒适幸福,另一方面为使别人关心我们自己的保存,我们就不得不关心他们的保存。要保存自己并给自己提供一种持久的福利,他不得不抵抗他自己的情欲之经常盲目的冲动;并且为要同别人善意相处,他也必须以一种同别人的善意相适合的方式而活动。这是自然法规定好了的道德义务。“自然是邀请你走向幸福的,但记住你不能单独地成为幸福,我要请一切人像你一样地享受幸福。只有在使他们幸福的时候,你自己才会幸福,这就是命运的旨令。”^②这就是自然法的绝对命令。自然法不可违抗,否则就会受到惩罚。“要遵守法律,因为它是公共意志的表现,你个人的意志应该从属于公共意志。要保卫你的国家,因为正是它使得你幸福、维护你的财产以及所有你心爱的东西。”^③显然,霍尔巴赫是把个人利益与社会利益的协调这个近代伦理学的基本问题诉诸于法律(自然法和国家权利)来解决的。

近代功利主义认为,一方面,每个人都追求利益,并且追求自己的利益,以使自己拥有快乐,避开痛苦。另一方面,每个人又希望和作为整体的人类连为一体,把自己的情感与别人的福利化为一体,而且这种欲望会随着社会的进步不断加强。功利主义伦理学追求的不是一个人的幸福,而是全体人的幸福,只有全体人的最大的幸福才是个人行动的幸福标准。那么,怎样才能既增加个人利益又增进全体福利?边沁认为,调和公众利益和私人利益是法

① 《十八世纪法国哲学》,第 525、524、537~538 页。

② 《自然的体系》下卷,第 338 页。

③ 同上书,第 339~340 页。

律和社会制度的任务。关于个人利益与社会利益如何协调,穆勒提出了法律和良心这样两个杠杆。首先是法律。我们在确立最大多数人的最大福利为最高道德理想和目标时,在一般情况下不能牺牲个人利益,因为牺牲个人利益必然会减少社会福利总量,从而违背最高的道德理想和道德目标。但是个人利益和社会利益在实际中总是难免有冲突,因此要有法律的调节。“法律与社会组织应该使个人的幸福或(从实际方面说)利益,尽量与全体利益调和。”^① 在法律的调和下,个人在追逐自己的利益时,不会损害他人的利益。如果一个人在不损害他人和社会利益的前提下大量赚钱,是道德的,也是法律保护的。当然法律本身可能不公正,可能剥夺应该属于人的追求幸福的权利,这就应该建立起公正的法律。在穆勒看来,公正观念的原始意义就是遵从法律制度、维护法律权利。第二是良心。法律可能有无能为力的时候。“许多事情中,个人在追求一个合法目标时,必不可免地因而也就合法地要引起他人的痛苦和损失,或者截去他人有理由希望得到的好处。”^② 在这种情况下,就需要良心来调节。人所以可能做到不仅仅追求个人利益,而且追求社会公众的利益,达于最大幸福主义道德原则,在于人心内部的固有良心或社会情感。

斯宾诺莎说:“法律有约束一切的力量,只有如此,一个国家才能存在。若是一个国家的所有分子忽视法律,就足以使国家解体与毁灭。”^③ 斯宾诺莎指出,在国家产生以前,人们处于自然状态中,这时人人都要求自我保存,这是人的自然权利。人们为了保存自我,往往不择手段地侵犯别人,因而使人们的生存受到威胁。为了保障人们的“天赋权利”,大家受理性的启发,彼此协商,订立契

① 《功用主义》,第 18 页。

② 《论自由》,商务印书馆 1959 年版,第 102 页。

③ 《神学政治论》,商务印书馆 1963 年版,第 54~55 页。

约,于是产生了国家和法律。国家是从人的自我保存的本性中必然导出的,人们自愿把立法权和裁判权交给国家。而国家的职责就是以理性指导每个公民,使他们克服不合理的情欲,而公民应自觉服从国家的指导,控制不合理的情欲。他认为,以理性为指导,按必然性行事,就能有真正的幸福和自由,达到“最高的圆满境界”。他还认为,个人只有在国家中才能达到他的最高的善德。他提出:“只消社会能将私人各自报复和判断善恶的自然权利,收归公有,由社会自身执行,这样社会就有权力可以规定共同生活的方式,并制定法律,以维持秩序。……像这样的坚实的建筑在法律上和自我保存的力量上面的社会就叫做国家,而在这国家的法律下保护着的个人就叫做公民。”

由此我们就可容易看出,在自然的状态下,无所谓人人共同一致承认的善或恶,每一个人皆各自寻求自己的利益,只依照自己的意思,纯以自己的利益为前提,去判断什么是善,什么是恶,并且除了服从自己外,并不受任何法律的约束,服从任何别人。因此在自然状态下,是没有‘罪’的观念的,反之,只有在社会状态下,善与恶皆为公共的契约所决定,所以一个人皆受法律的约束,必须服从政府。所以‘罪’不是别的,只是国家的法律所要惩罚的‘不服从’而已。反之,服从就是一个公民的功绩,因为,由于公民能服从国家的法令,他才被认为值得享受国家的权益。再则,在自然的状态里,没有一个人经过公共的承认,对于某种物品有何主权,亦没有任何自然物品可以说是属于这人的而非属于那人的,而乃是一切物属于一切人。所以在自然状态下,给己之所有以与人,或夺人之所有以归己的意志,皆无法想象。换言之,在自然状态下,即无所谓公正或不公正。唯有在社会状态下,经过公共的承认,确定了何者属于这人,何者属于那人,才有所谓公正或不公正的观念。”^①

^① 《伦理学》,第199~201页。

莱布尼茨认为,在国家产生以前,人类生活于“自然状态”,那时社会财富归全体社会成员公有,人们是自由、平等的。后来,由于人类本性的弱点,人们逐渐把公有财产占为己有,从而引起了人与人之间的纷争。为了维护人们共同的利益,便通过协商,订立契约,建立国家。因为这种社会契约是在全体社会成员之间订立的,民众把权力交给了国家,国家就成了权力的主体,民众自然应该服从国家的统治,但国家统治者只是受委托执行权力的人,他也要执行法律,按法律治理国家。他认为,根据社会契约建立的国家的统治者,必须遵循自然法才能治理好国家。自然法有三种:最低的一种是交换方面的,“不要损害任何人”;较高一种是分配方面的,“把属于每个人所有的东西交给每个人”;最高一种是“虔诚”,笃信上帝。有了自然法和国家法,就有了社会的完善和人格的完善。

康德在西方法学方面的影响绝不小于他在整个哲学方面的影响。他的法律理论是他全部伦理学说在法学领域的一种应用。他始终坚信,自然法是一种完整的思想原则,并确定了自然法原则的纯粹实践理性价值。他认为,人类行为中的意志现象正如其他外在事物一样都是由普遍的自然法则决定的。一个人甚至一个民族都是不自觉地在那种不可知的自然目的指导下,为追求自身的目的而前进。这就是说,作为一个历史的创造者,无论他是否具有个人的目的,他都必须按照自然的安排去行事。自然加给人类需要解决的最重要的实践问题是建立一个公民社会,依法律设立普遍的行政管理权。康德认为,只有一种社会形态能合于自然的最高目的,这就是一个拥有最大意志自由的社会。尽管这个社会的成员也经常卷入一些矛盾,但依靠国家制定法律就能使自由意志得到准确的认定和保护。在同时代的欧洲大陆,他尽力给国家权力赋予崇高的地位。在亚里斯多德看来,立法的目的是为了使人向善,在康德看来,如果没有法律的强制,公正是没有人承认的,公正原则必须依照法律规则来衡量。法律可以运用强制性的力量对付

那些不适当和不必要地干涉他人自由的人,保护公民的权利。

费希特对霍布斯那种反映原始资本积累时期弱肉强食的现实状态的观点表示了不满,认为人的天性并不是恶的。费希特认为,自然状态实际上是人人拥有天赋权利的领域,在这领域没有任何人是离群索居的,而是过着共同的生活,有相互的权利与义务,服从于道德规律;因此所谓的自然状态已经是一个社会领域,而不是人类在组成社会以前所处的状态。费希特认为,人在进入这个属于现象世界的天赋权利领域以前,生活在一个不属于现象世界因而不属于社会的道德良心领域里,在这里,人并不是感性自我与理性自我的统一体,而仅仅是孤立的理性自我,一个生活在荒岛上的精神鲁滨逊。费希特把这精神鲁滨逊作为进入知识学体系的实践哲学的细胞,使他也作为感性自我在进入现象世界之后,与其他自我发生伦理的、经济的或政治的联系,从而创造人类社会的历史。费希特在他称之为一般契约领域的经济领域里充分吸收了社会契约论,揭示了封建劳务契约是一种严重侵犯人的不可转让权利的非法契约,必须废除;但在他称之为特殊契约领域的政治领域里,他又批判了社会契约论。他对霍布斯那种为君主专制作论证的社会契约论不屑一顾,对洛克那种为君主立宪制作论证的社会契约论也只是在一个很短时期表示了同意。费希特真正采纳的是卢梭阐明人民主权原则的社会契约论。但这里的问题是,国家与社会的外延是否相等。包括卢梭在内的社会契约论者总是把国家与社会混同起来,人们只有组成国家,才算组成社会。费希特认为,国家是社会的一个领域,人不生活在国家中,还可生活在社会的其他领域。费希特还认识到特殊契约领域是从一般契约领域中产生的,国家宪法是以市民社会为基础的。尽管他认为,法律和道德存在着很大的区别,任何想从道德中推出法的企图都不免彻底失败,但他还是主张,合理的国家制度是人类创立完善社会的手段,法律是保护自由的个人得以相互共存的一种手段。

二、道德与法律的不同

1. 两种不同的制约机制

经验事实不断表明,绝对的自由导致绝对的不自由。为了避免绝对的自由产生的绝对的不自由,历史上出现两种保护自由的方式,道德的和法律的。无论是道德还是法律,它们作为自由的保护者,受到来自不同方面的崇高的赞赏。德谟克利特号召人们像保护城垣一样保护法律。洛克说,法律的目的不是废除或限制自由,而是保护和扩大自由,哪里没有法律,哪里就没有自由。马克思也说,法律是人民自由的宪章。历史上,更是有数不胜数的道德理想主义者沉迷于对伦理道德的狂热中。不过,法律和道德保护人的自由分别采取了不同的方式。伦理的自由意味着个人的意志自律与自我决定,法律的自由意味着个人对专横意志和他人控制的独立。公民自由是法制建设的首要目标,现代法制保障社会民主,首先就必须保障公民自由,确保全体公民平等享有的自由权利神圣不可侵犯。但法律是以禁令的形式将人的行为强制性地约束在一定的范围之内来保护自由的。也就是说,法律是通过限定人的自由来保护人的自由的。法律就是自由的界限。法律意味一种限制,人必须把自己置于法律的约束范围之内,严格按照法律的规定行使权利和履行义务。这就是美国著名法哲学专家博登海默所说的:“规范性制度的存在以及对该规范性制度的严格遵守,乃是在社会中推行法治所必须依凭的一个不可或缺的前提条件。”^①

^① 博登海默:《法理学、法律哲学与法律方法》,中国政法大学出版社1999年版,第239页。

而道德恰好以自由为前提,以突破限制为前提。道德以自由意志为基础,自由是道德的前提,自由与道德具有根本的关联。道德行为是个体的自我约束行为,即自律行为,内蕴着个体的自觉与自愿。道德规范完全是一种自律的规范,主体的意志对于道德规范来说是自由的。在这个意义上,道德是自由的体现,道德使人得到自由。

历史上主张对道德进行法律拯救的西方伦理学往往过多地强调了道德与法律的关联,而忽视了二者的原则区别。如柏拉图就似乎完全没有意识到法与道德之间的区别。在柏拉图看来,法律应是一种善德,是良善的决断,法律与正义是同一个东西,因为二者都以神的原则作基础。在中国古代,也有模糊道德与法律的界线,或者说以德代法的倾向。支配中国法律思想主流的是儒家的融礼于法、礼法合一、德主刑辅的道德礼教型法律观。这种法律观认为,维持社会生活的主要是各种礼教以及道德。所以情况往往是,儒家的道德律令具有法律的同样效应。传统礼制就是“准法律”,违背了礼就是触犯了法律,犯了法的人就是犯了伦的人。中国古代惯于将道德与法混为一谈,并不说明中国传统道德的高尚,恰好说明它管理社会生活的方式的片面与局限。法律与道德的区别不容忽视。在一定情况下,一个人所作的在法律上不允许的事却可能是合乎道德的。一个人处理了一件由他代管的物品,使这件物品的所有者蒙受损失,这在法律上是错误的,作为一种背信行为这种作法应受到惩罚。但在道德上它却可以是正确的。假如他只有挪用他保管的这件东西方能使自己与他人免于一场大祸,他也许就可以这样作而不受良心责备。在法律面前他可以有罪的和该受罚的,但在良心和道德法庭面前他是无罪的。这就是法律与道德之间的不一致,从法律上看是不允许的事,从道德上看却可以是允许的;从道德上看是不允许的事,从法律上看却是允许的;一个极其严重地违反了道德的正义原则的人却可以还严格地保持

着不超越法律的界限。

其实,道德与法律是人类社会的两种最基本的规范手段,是调整人与人之间关系的两种最基本的方式。法制一般地说是国家机关制定、认可和解释的,通过国家强制力保证实施的,以合法和违法为基本范畴调整行为关系、治理社会秩序的规范体系;道德是社会或国家认可或倡导的,主要通过社会舆论、个人良心等非强制性力量发生作用的,以善和恶、正当和不正当为基本范畴调整行为关系、治理社会秩序的价值导向体系。具体来说,法律与道德的差别在于:道德不一定是由国家创制,但却为国家所提倡,道德通常不以国家强制力保证实施,而是依靠社会舆论、价值信念、传统习惯对人们的行为起范导作用,法律诉诸国家力量,通过完整的组织制度调整和规范人们的行为和相互关系;法律以他律为基础,法律对义务的履行的制约具有强制性,制度化的法律从外部规定个体的行为,道德以自律为基础,通过内在良心的感动来执行对行为的调节功能,道德对义务的履行的制约不具有外在的强制性,良知就是每个人的“自律”,道德良知内在于个体自身,德性的养成只需要在内在的道德之心上下功夫,有德之人是内在地具有某些可贵的品质的人,道德实现的根本内涵在于道德主体的内在目的和品性人格的完善;法律是刚性的,法律是一种硬约束,重在制裁,重在约束,法律像一个难以驾驭的无知的莽汉子,它不允许对它的命令有任何相反的作为,甚至不允许提出疑问,道德是柔性的,道德是一种软约束,重在教化,重在范导,道德不是一种制约行为的行为规范,而是一种影响选择的价值导向,它的命令以“应当”为联系词,但不一定是“非得如此”的规范,而更具有劝导的意味,法律以“必须怎样”为调节尺度,道德以“应当怎样”为调节尺度;法律只知道判罪,道德之心却也怜悯罪人;法律仅仅将人肯定为抽象的存在者,而道德却将人肯定为实在的存在者;道德使人意识到自己是人,法律却只是使人意识到自己是罪人,使人意识到自己是虚无

的；法律是实用的，具有很强的可操作性，德性是理想的，基本不具有可操作性。

通过这种对比，可以发现，道德是调整人之间关系的一种特殊的行为规范的总和。道德规范的特殊性就在于它不是由政治的、行政的机构所制定，也不靠强迫、威胁的手段去维护，也不需要由政治的、行政的机关来强制执行，而是由人们约定俗成，并且靠人们的内心信念和社会舆论来维护。道德原则和规范作为一种特殊的社会意识形式，与政治、法律等社会意识不同，它不是通过行政机构、权威力量制定和颁布的规范，不是制度化的、强制性的、外在化的调节规范，而是通过社会舆论、传统习俗、内心信念来维系和发挥其功能作用的。道德规范是一种非制度化的规范。政治规范、法律规范是制度化的规范，是经国家、政治团体或阶级以宪法、章程、司法机构等形成表现出来的意志，是特殊的社会制度；而道德规范并没有制度化，不是被颁布、制订或规定出来的，而是处于同一社会或同一生活环境的人们在长期的共同生活过程中逐渐积累形成的要求、秩序和理想。道德规范不须使用强制性手段为自己开辟道路。法律规范既然是一种阶级意志的体现，就必然要以强制手段强迫人们执行。而道德规范的实施主要是借助于传统习惯、社会舆论和内心信念来实现。道德规范是一种内化的规范。道德规范只有在为人们真心诚意地接受，并转化为人的情感、意志和信念时，才能得到实施。内心规范即良心。法律规范不管人们是否有遵守的动机，只要在行动上没有违反就不去干涉；而道德规范必须有内在的善良的愿望才能加以遵守。那种迫于压力而循规蹈矩的人可以是法律意义上的好公民，但不一定是道德意义上的善人。善或恶并不完全是符合或违反法律的同义词。正是在这个意义上，道德是一种实践精神，是一种把握世界的特殊方式，它不能随意接受法律提供的许多成果，更不能由法律所取代。

正因为道德和法律在现实生活中具有不同的范导和调节作

用,所以,对于一个健全的社会来说,道德和法律都是不可缺少的。任何充分的德性伦理都需要法律作为其副本,就像任何充分的法律制度都需要道德作为副本一样。有许多问题并不涉及法律,因此要靠道德来解决。道德一直是维系社会秩序的基本手段。历史和现实都表明,道德在社会生活中具有法律所不可替代的独特作用。如道德可以成为人们的内在约束力,有道德的人可以自觉地按照伦理原则规范和约束自己的行为。又如道德可以成为人们的精神支柱,有了道德,人们就可获得某种理想性和崇高性以及内在的驱动力。纯粹靠暴力无法形成真正的政治社会,理想的社会不能缺少道德的熏陶。道德是提升人的精神境界,使人从自然世界超升出来,进入文明社会的保证。然而,法制也是国家赖以存在的保障机制,法制是防止作恶的有力武器,法制是调节冲突的有效手段,法制是制约行为的基本手段。没有任何人可以完全将法律置之不顾,而仅仅依靠个人超凡的道德理想。同样有许多问题并不涉及道德,因此要靠法律来解决。法律是一种调整人们行为以适应外部世界环境的艺术,法律为了调整社会秩序而存在,法律为了保持社会安宁而存在,法律为了维持社会现状而存在,法律为了实现大多数人的权益而存在。法制之所以不可缺少,不仅是因为法律可以限制人的行为,防止犯罪,或惩罚犯罪,起震慑作用,而且可以规范人的行为。有国家就有法制,法制并且是文明国家的象征。文明的现代国家甚至被称作法治国家,文明的现代社会甚至被称作法治社会。现代法律在国家生活中具有至高无上的权威,国家的一切权力都必须置于法律之下。建设文明健康和可持续发展的现代社会,既要坚持不懈地加强法制建设,依法治国,又要坚持不懈地加强道德建设,以德治国。依法治国和以德治国是相辅相成、相互补充、相互凭借、相互促进的两个方面。道德与法律作为上层建筑的重要组成部分都是维护社会秩序、规范人们思想和行为的重要手段。法治以其权威性和强制性规范社会成员的行

为,而德治则以其说服力和劝导力提高社会成员的内在自律意识,从而达到规范行为的目的。对于一个国家的治理来说,法治和德治从来都是相互促进的。法治属于政治建设,属于政治文明,德治属于思想建设,属于精神文明,所以依法治国和以德治国在根本点是相通的、一致的。我们应该始终注意把法制建设与道德建设紧密结合起来,把依法治国与以德治国紧密结合起来。

2. 道德的法律化之误

长期以来,学术界有一种观点认为,道德本身需要法制的支撑,因此应大力加强制度建设,并寄希望于通过法律建设来推动道德建设。法律和道德究竟是什么样的关系?有人认为,道德是一种不完善的法律,有行为规范的要求,却没有对违规行为的硬性制裁;法律则是一种完善的道德,它可以起到普遍伦理价值准则的作用,它可以在道德的基础上加上一个强力制裁,从而弥补道德的这一天然缺陷。因此道德应该法律化。道德法律化是文明进步的标志,文明的发展必然使道德转化为法律的步伐越来越快,并最终将道德融于法律之中。

这种要求道德法律化的主张的背后暗含着极度明显的法律崇拜观念。其实,法律远非人们想象得那么美妙。首先,法律是一架机器。作为一架机器,法律必然漠视人的生命。邓晓芒指出:“法律是(并且应当是)一架机器,人心却不是机器,它不能够仅仅是加减乘除。”^①正因为法律是一架机器,席勒借《强盗》的男主人翁摩尔之口说:“法律永远不能产生伟大人物,只有自由才能造成巨人

^① 邓晓芒:《灵之舞》,东方出版社1995年版,第116页。

和英雄。”^① 其次,国家的法律可以是好的也可以是坏的,法律本来负有保护公正的责任,但法官本身可能由于受到贿赂而失去公正裁决者的形象。历史上的一些暴君往往用法律迫使人们从事违反人的自然本性的事情。再次,法律发挥作用必须诉诸于个人的内在自觉。对于一个没有在内心深处认同法律的人来说,法律不过是一纸空文。亚里斯多德曾经强调,如果居民没有受过与国家制度和立法相适应的教育,即便有再多的法律,也不会带来任何好处。法律只是一种外在的秩序或规则,没有人的正义美德或没有具备正义美德的人,这秩序和规则就只能是一个摆设。麦金泰尔说:“在德性和法律之间还有另一种非常关键的联系,因为只有那些具有正义德性的人才有可能知道怎样运用法律。”^② 黑格尔也说:“当个人尚未认识法律、理解法律时,法律在个人看来便是暴力。……法律在最初的时候,必须是强制性的暴力,等到人们认识了法律,等到法律变成了人们自己的法律时,它才不是一个外来的东西。”^③

由此可见,“法律的力量是有限度的。”^④ “道德和一般正义问题不同于私法问题,不能靠命令和法制来节制;假如有时法律也对道德发生影响,那只是因为法律从道德中吸取自己的力量。在这种场合,法律又把这种力量通过真正的政治家所熟知的特殊方式归还道德。斯巴达的五人院委员任职时的第一个义务是发表告公民书,在这里面他们不规定公民应当遵守法律,而是应当爱法律,使遵守法律不成为负担。这个宣言不是空洞的形式主义的东西,

① 转引自毛崇杰:《席勒的人本主义美学》,湖南人民出版社1987年版,第2页。

② 《德性之后》,第192页。

③ 《哲学史讲演录》第1卷,第166页。

④ 卢梭:《论戏剧》,三联书店1991年版,第86页。

它很好地反映出斯巴达国家结构的精神,在这种结构之下法律和道德,这两者在公民的心中是紧密结合着的,形成一个统一的整体。”^① 卢梭特别希望法律不是一种纯粹的惩罚和强制,因为那样的法律是管不住人心的。他以法庭为例谈了他对这个问题的看法。他说:“法庭这个词就选得不恰当。我宁愿用荣誉裁判庭的名称。荣誉和耻辱应当是它的唯一武器:没有任何物质的赔款,没有任何的肉体惩罚,不坐牢,不逮捕,没有武器的警戒。法官执行任务很简单,用手碰一下白手杖示意让被告出庭,此外再没有任何进一步的强制出庭的措施。”^② 在这里,卢梭强调的是法律必须内在化、道德化。

道德的法律化势必使道德成为没有自主性的道德,使道德不再是内在的标准,不再是自由意志的准则即不再是自律的,而是以外在的政治权力的强制为基础,成为从外部强加于人的秩序即成为他律的,从而使大量的不道德成为可能。黑格尔曾经指出,伦理规定作为法律语言来表现,其结果必然是主体受外部力量的法律所支配,所有精神上的东西如心情、良心、自由都将不存在。如果把“拾金不昧”写进法律,规定凡拾金不交者将给予重罚,那么任何人的拾金不昧行为都将失去道德价值,因为他不得不交出所拾金额。邓晓芒曾经指出:“现代法制完善的国家将道德与法律严格区别开来,不把道德的劝善惩恶的要求明文载入法律条文,除了这些要求因标准的不确定而技术上难以实行的原因外,也正是看到以道德原则作为法律原则去强制每个人的自由意志,将带来不可估量的恶果,它将使人丧失自己作道德选择的资格,使道德本身变得虚伪,最重要的是:它彻底否定了人作为一个自由存在者的尊严,

① 《论戏剧》,第 87~88 页。

② 同上书,第 89 页。

因而也否定了一切道德。”^① 基于此,马克思说:“合法的发展不可能没有法律的发展”、而“法律的发展不可能没有对法律的批判”^②。恩格斯也说:“如果说英国人一般是自由的话,那么他们的自由就不是法律的赐予,而是反对法律的结果。”^③ 人正是因为渴望自由才制定法律。而自由是道德的前提,自由感是道德的起点。所以,道德才能使自由的渴望变成自由的享受。

显然,问题涉及到究竟是法律优先于道德还是道德优先于法律?黑格尔整个哲学体系由逻辑学、自然哲学和精神哲学三部分构成。而精神哲学又被分为三部分:主观精神、客观精神和绝对精神。黑格尔把客观精神分为“抽象法”、“道德”和“伦理”三个环节。黑格尔认为,抽象法是自由意志借外物(特别是对财产的占有)实现其自身,而道德则是自由意志在内心的实现,所以道德从它的形态上看,就是“主观意志的法”。从这个意义上看,“道德的观点就是自为地存在的自由”^④。抽象法阶段,自由意志表现在外部对象上,到了道德阶段,它表现为道德意识。出于道德意识的行为都是自愿的,不同于出于法律的行为。道德也是法的一种,是内心的法。道德是法的真理,是扬弃了抽象法而达到的更高阶段。道德阶段高于抽象法阶段。从抽象法到道德,是人的规定即自由意志从客体转化为主体,从外部转向内部,从低级到高级的发展。显然,遵守道德比遵纪守法更加困难,因为遵守道德是一种更高的要求。因为道德本身就是建立在自律基础上的道德法、道德律。在这个意义上,不是应该追求道德的法律化,而是应该追求法律的道德化,法律道德化过程就是道德主体化、个体化过程,是将外在的

① 《灵之舞》,第 133 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 40 卷,第 352 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,第 704 页。

④ 《法哲学原理》,第 111 页。

制度、规范内化为个体自身的道德品性、道德素质的过程。只有这样,法律才“是我们自己的意志的记录”,才是经过所有人的同意而制定的,而“唯有服从人们为自己制定的法律才是自由”^①。在这个意义上,黑格尔说:“由于伦理(即风俗礼教)是活生生的法制,同样也就没有独立自存的抽象的法制,而法制必然要与伦理相联系,并且必然洋溢着一个民族的活生生的精神。”^②不是应该把法律作为道德的尺度,而是应该把道德作为法律的尺度。法律的合理根据在于正义。只有合乎正义的法律才是好的法律,否则就是坏的法律。在法律与道德之间,如果真要我们做出高低之分的话,恐怕更根本的是道德而不是法律。原因在于一切法律如果不能内化为公民个体心理世界的道德自觉和良心发现,那将永远等于零。我们现实生活中“知法犯法”的人不是太多了吗?为什么会是这样?也许应该归缘于法律的道德化程度不够。正是在这个意义上,我们感到:当务之急似乎应该是反对道德的法律化而倡扬法律的道德化。

法律一旦失去道德的价值支撑和积极配合,对于人来说,就是外在的强制力量,就会导致消极守法(出于功利的考虑而被迫不违法,法律与自己是对立的),就没有人的自觉遵守,法律就很难落到实处,对于没有道德认同心理的人来说,法律是一种异己的力量。只有人们对法律产生了认同,法律才不再是异己的力量,不再是自己的对立面,而是能够从感情上对法律感到亲切,并在行动上自觉地遵守。不仅要遵守法律,而且要尊重法律。只有当人们不单有关于法律的知识,而且也有自觉遵守法律规则的能力,也就是不仅能认识到这一规则而且也从内心自觉地尊重法律时,法律才真正变得具有意义。所以卢梭强调:“尊重法律是第一条重要的法律;

① 《社会契约论》,第27、42页。

② 《哲学史讲演录》第2卷,第249页。

而严厉的惩罚只是一种无效的手段,它是气量狭小的人所发明的,旨在用恐怖来代替他们所无法得到的对法律的尊重。”^① 伯尔曼指出:“法律必须被信仰,否则它将形同虚设。”^②

3. 走向道德自律

从道德的自由意志基础看,以强制性的法律制度促进立足于自由意志的道德本身就是不道德的,作为机器的法律本身就可以提出道德质疑。如果道德的法律化意味着把道德完全变成一架机器,这不仅不可取而且很可怕。中国传统道德的法律化既延误了中国传统法律文明的建设,又泯灭了道德的自由意志原则。道德必须摆脱自然的必然性规律的约束和肉体本能的束缚,而立足于按自身立法行事的自由意志和情感体验之上。而中国传统的理性道德刚好是把道德变成了超出自由意志的外在规律,变成了一种他律原则,变成了与现实的具体的人的感性生命和情感活动相对抗的抽象教义和理性实体。中国传统道德在很大程度上是一大堆僵死而冰冷的法则,常常表现为一种道德玄谈,它实际上把道德变成了一种绝对理念或无上命令,变成了一个与现实的、具体的人的生命活动相对抗的抽象实体,成了哲学上的一种抽象而体面的思辨表达,成了一种泛道德形而上学。这种泛道德形而上学明显地表现在:传统道德条目都是一种强制规定和外在规范,是他律的而不是自律的。黑格尔说:“在中国人那里,道德义务的本身就是法律、规律、命令的规定。”^③ 人们往往指出,中国人缺乏法律,这是表层的现象。其实,中国古代不谈法律治国,那是因为理性化的道

① 卢梭:《论政治经济学》,商务印书馆 1962 年版,第 10 页。

② 伯尔曼:《法律与宗教》,三联书店 1991 年版,第 28 页。

③ 《哲学史讲演录》第 1 卷,第 125 页。

德本来就是国家意志的体现,就具有法律的功能而成为了“准法律”。中国传统道德的全部努力在于实现社会生活的道德化,然而却没有建立起一个富于德性的社会,这自然与道德的法律化倾向过重脱不了干系。显然,建设当今的道德文化不能走法律之路。相反,恰好必须从对道德的法律化的批判入手。

道德规范必须转化为人们内在的自觉认识和要求,成为自我立法、自我命定,才能指导人们进行行为的道德选择。一切他律的道德规范都必须转化为自律的道德规范。如此,道德规范才不再是异己的、消极的。道德规范由他律转换为自律,表现为道德主体自身的行为动机由原来的外在约束转换为内在约束,由外在的立法和命令转化为内在的自我立法、自我命令,依自身的意志来为自己的道德行为作主。真正的自由是指人在道德实践意义上具有不受自然律束缚而按自身立法行事的自由意志。人的理性在对象方面建立在自然界的必然规律上,但因此限制了自己的自由;人的同一个理性在实践中却能不受自然律束缚,而按照它一贯的自由意志的普遍规律行事。这普遍规律尽管有理性的必然性,甚至是“绝对命令”,但对于人的行为并没有如同自然律那样的强制性,体现为“应当”原则:你应当这样而不应当那样。因此人在一切自由必然性面前仍完全自由,他完全可不按照道德律办事,但他内心清楚他本来该做什么,而且只有那样做了,他才真正是个自由人。这种自己为自己所定的规律(规则)就是自律。规则有内外之分,法律是外在规则,良心是内在规则。自律指既能按自己的良心、自己的意愿行事又不违犯规则。一个循规蹈矩的人是被动的,一个目无法制的人也是被动的。只有既遵守自己的良心而又不违反规则的人才是自律的。

康德第一次表述了道德的自律原则。他说:“过去的道德哲学家们,看到人是根据义务受规律约束,但他们没有看到人只受自己制定的普遍规律约束,并且,必须遵从本是自己的意志但又是受大

自然安排要他使自己行为准则成为普遍规律这样一种意志的约束。这些道德哲学家们,只要看到人遵从一个规律,不管是什么规律,立即主张这必然是由于自己利益为其遵从的动因或刺激。他们不了解意志才是自己的规律的来源,于是断定一定有某种其他东西在约束意志,使它这样作或那样作,……结果,命令式,总是有条件的,不能成为真正的道德命令。所以,我要把真正的道德原则,称之为意志‘自律’的原则,以区别于我称之为‘他律’的其他一切原则。”^① 自律是康德伦理学的核心概念,体现了伦理学区别于其他学科如法学的本质,体现了伦理学的规范区别于其他规范如法律的本质。自律指行为者自己为自己制定的必须执行的规则;他律指行为者所执行的规则不是由他自己所制定,而是由外在的力量制定。道德原则若是从不依赖于有理性的人的意志的外在原因中引出来,例如从社会规定、感性偏好等引出来,那么人的道德实践和道德行为就是被动的;道德原则若是从有理性的人的先天的、内在的道德观念中引出来,那么人的道德实践和道德行为就是主动的,因为那是自愿地按照理性所给定的道德原则而行动。他律是按外在的法而行动,这行动只有合法性,没有道德性;自律按照意志自身所颁布的法而行动,这行动不仅合法而且道德。“所以意志不仅要服从规律,并且因为一定要认意志自己为颁布这个规律而服从,意志也只为这个理由,才服从这个规律。”^② 康德曾经指出,作为有理性的存在者执行道德律也是强制的,道德法则对理性者表现为一种绝对命令。但道德律作为自律由于是自我强制,所以不体现出被迫性,区别于他律体现出来的一种不得不执行的外在强制。康德的自律概念使人的行为既具有自由意志的能动性又具有自我强制的必要性。

① 《西方伦理学名著选辑》下,第 202 ~ 203 页。

② 《道德形而上学探本》,第 45 ~ 46 页。

在规范伦理学中,道德他律的直接涵义就是指道德主体赖以行动的道德标准或动机首先受制于外力,受外在的根据支配和调节。这种外力或外在的根据是超出道德自身和道德主体自身之外的。道德规范处于他律性之下时,人在道德领域内就没有自由,只是受制于某种外在的必然性。这时道德所产生的力量不是来自道德主体自身,不是道德主体自身对道德规范的认同、内心敬畏和自由服从,而是来自一个超于个人之上的东西。停留于他律阶段的道德规范无论人们怎样尽职地去遵循,它终究是一种外在于道德主体的“异己”的力量;只要道德主体尚未将道德规范内化为自己的道德品格,尚未走完从他律到自律的历程,那么道德规范的道德性就是不完全的。道德规范的他律性如果不转换为道德主体自己的规律,那么对道德主体是无道德意义可言的。因此一切他律的道德规范都必须转化为自律的道德规范。道德规范的他律性转换为自律性的最重要特征,表现为道德主体自身的行为动因由原来的外在约束转换为内在约束,由原来的外在导向转换为内心导向,即转换为主体自己的意志约束。即把外在的规律看成就是自身的内在规律,把他律的约束等同于自律的约束,把社会的客观道德要求等同于主体自身的道德需要。道德主体自身的意志约束表现为主体自己为自己立法。道德立法是主体自己为自己立法,道德主体把外在的道德要求内化为心中的道德法则。意志自由就表现为个人的道德行为准则既完全是由自己来制定,又完全是出于自己对这些准则的敬畏。道德主体一旦将道德义务升华为内心的道德责任感,道德义务就由他律走向自律,道德义务那种似乎压抑人、束缚人的力量就转变为道德主体行善的巨大推动力。

后 记

时代的艰苦使人对于日常生活中平凡的琐屑兴趣予以太大的重视,现实中很高的利益和为了这些利益而作的斗争,大大地占据了精神上一切的能力和力量,并使得人们没有自由的心情去理会那较高的内心生活和较纯洁的精神活动,以致许多优秀的人才都为这种艰苦环境所束缚,并且部分地牺牲在里面。精神因为太忙碌于现实,所以不能转向内心,回复到自身,反而成为现实的牺牲品。把精神从它所陷入的孤寂境地中拯救出来,这可以说是我们时代的深层的召唤。伦理学在这里无疑是大有作为的。一个更加美丽的时代的到来,需要真正的伦理学鸣锣开道。

在一个拥有伦理道德的时代,那此前向外驰逐的精神将回复到它自身,得到自觉,为它自己固有的王国赢得空间和基地,在那里人的性灵将超脱日常的兴趣,而虚心接受那真的、永恒的和神圣的事物,并以虚心接受的态度去观察并把握那最高的东西。对于精神力量的信仰是研究哲学的第一条件。人既然有精神,则他必须而且应该自视配得上最高尚的东西,切不可低估和小视他本身精神的伟大和力量。人有了这样的信心,没有什么东西会坚硬顽固到不对他展开。那最初隐蔽蕴藏着的宇宙本质,再也没有力量可以抵抗求知者的勇气,它必然会向勇敢的求知者揭开它的秘密,而将它的财富和宝藏公开给他,让他享受。

我们处在两个时代的交替之际,这对于有思想的人来说生活

就显得格外艰辛。一些陈旧的信念已经摇摇欲坠,而有人却把这些东西奉为至宝。一些崭新的信念格外宏伟壮丽,但却还没有来得及开花结果。在这种情况下,一些轻浮的人往往自甘沉溺于虚荣浮华,而一些勤于思考的人却颇感烦恼。这与其说是对时代的挑战,不如说是对我们自己的考验。时间是伟大的试金石,一切优秀的东西最终一定是优秀的,而一切丑陋的东西终究是优秀不起来的。

这些想法几乎与我对西方伦理学的思考伴随始终。西方伦理精神深邃而广大,任何企图探求像西方伦理精神这样一个广阔领域的人,如果不想让探讨流于形式,都必须限定自己的探讨的角度、方向和重点。否则,伦理学史就成了纷然杂成的“博物馆”,在其中至多只能听到一个个单独的音符,却听不到和谐的乐章。只要我们对西方伦理学的兴趣不想是纯粹考古学式的,我们就不得不确立起自己看西方伦理学的角度。事实上,我们力图以专题研究的形式研究西方伦理学正是体现了这种看问题的特殊角度。目前已经有了不少西方伦理学之类的书籍,我们的意图显然不是要在它们之中再加上一部。本书立足于人性分裂的事实,将西方伦理思想的演进历程置于对立、冲突的场景下,力图通过对西方伦理学的基本问题及其拯救之路的探讨,展示出一条崭新的伦理学发展之路。在这里,与其说是希望解决问题,不如说是想把问题加以明确,以及使问题恢复真正的面目。在做完这样的工作后,别的人也许就会很容易在这条路上走得更远,虽然任何人也不会那么容易就达到了终点。

写哲学史包括伦理学史至少有两种方式。一是从笔者设想的哲学观点出发,一是从哲学家本人的哲学观点出发。根据后一种方法,将依主题依次显现给每一哲学家的情况来处理它,那些明确的概念和清楚的争端将随着史实的进展而逐渐显现出来。这种方法简单而便利。但一不小心,宏旨要义就容易为细微末节所淹没。

根据前一种方法,哲学上的那些基本问题在一开始便提了出来,接着指明确定和解答这些问题所采取的每一步骤;凡与主要问题无关的东西,均置之度外,不管它们在一些哲学家的心目中可能多么重要。这种方法的长处在于使著述集中在本质问题上,但它易于因强调某些特征而忽略其他一些特征从而失去历史的比例关系。显然这种方法有着极大的危险性。然而,学术攻关,有如打仗。打毫无危险的仗,战胜了也不光荣。

在这里,我绝对不敢说战胜了什么。至多,我只是有一种想要战胜什么的冲动。如果真正要说战胜了什么的话,那我也只能说,我要战胜的就是我自己。任何人都需要不断地超越。如果是一个瞎子,又不相信拐杖,那真是瞎到底了。与许多平常人一样,我的脑海里有太多需要战胜的陈旧破陋的东西。要不是许多热心人士的帮助,我是很难表现出超越自我的勇气的。为此,我必须感谢本书责任编辑雷振清先生的鼓励与敦促,感谢赵红梅女士为我撰写了本书下篇第三章《伦理学的文艺之路》。

作 者

