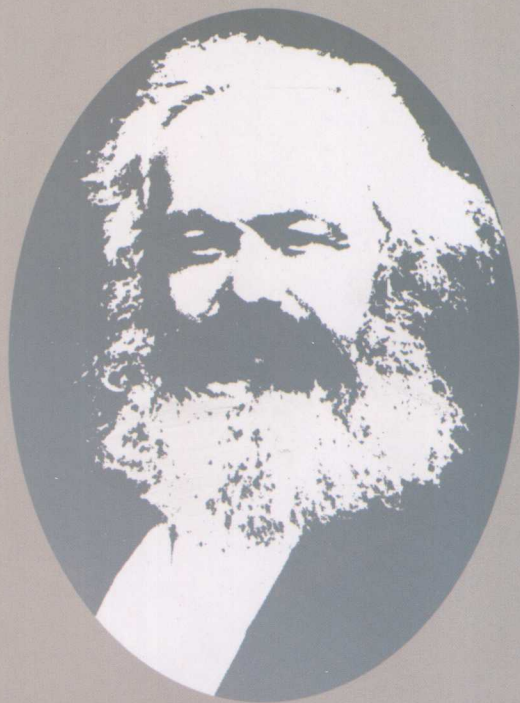


◆ 主 编 万 斌
◆ 副主编 马建青 张继昌

马克思主义与当代

2007



MAKESI
ZHUYI
YU
DANGDAI



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

◆ 主 编 万 斌
◆ 副主编 马建青 张继昌

马克思主义与当代

2007



MAKESI
ZHUYI
YU
DANGDAI



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

马克思主义与当代(2007)

主 编 万 斌

副主编 马建青 张继昌

责任编辑 李海燕

文字编辑 胡志远

出版发行 浙江大学出版社

(杭州天目山路 148 号 邮政编码 310028)

(E-mail: zupress@mail.hz.zj.cn)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 杭州中大图文设计有限公司

印 刷 德清县第二印刷厂

开 本 787mm×960mm 1/16

印 张 18.25

字 数 343 千

版 印 次 2008 年 12 月第 1 版 2008 年 12 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-89490-522-2

定 价 36.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部邮购电话(0571)88925591

目 录

CONTENTS

马克思主义与当代中国

马克思的德性学说及其人本学意义	万 斌 张应杭 /1
论德性造就的可能性与实现过程	尤兴华 /15
“经济人”的历史唯物主义审视	汪建云 /23
试析邓小平关于改革的领导方法与艺术	陈湘舸 杜 敏 /37
试论邓小平现代科技战略思想的演进	段治文 /47
大胆探索的一年,辉煌篇章的一页	
——学习邓小平 1975 年期间发表的讲话的体会	宇正香 /59
略论邓小平有关民生问题重要性的思想	肖冬梅 /65
试析现阶段人民内部思想矛盾的根源、表现与处理对策	谢 晖 /71
浅析政治文明与物质文明的关系	程勤华 /79
试论人与自然和谐的道德价值观的构建	王兆婷 /85
和谐社会视角下我国服务型政府的建构	梁 静 /90
性别和谐与和谐社会的构建	潘 萍 /100
企业伦理的责任、规范与途径	刘 燚 /115
媒介空间断垣上的伦理审视	樊 媛 /123
权威与民主之争:我国政治现代化的选择	柏 川 /130
私营企业主政治参与的现状与对策分析	孙军伟 /137
协商式村民自治:有中国特色的农村基层民主之路	方射娟 /146
20 世纪 70 年代末中国现代化发展的原因初探	张 丽 /152

思想政治教育的理论与方法

德育人文关怀与人的德性形成	王东莉 /159
生活德育化与德育生活化之比较	刘 芳 /167



中西方“人我”观及其对现实的启示	阮晶晶 /172
思想政治教育接受过程中的情感作用	卢 川 /178
浅谈思想政治教育与现代人本管理的关系	张彦君 /184
感恩教育:唤醒大学生内心的感恩之情	冯 敏 /195
幸福文化的构建:批判各种非幸福性的理论与实践	杜 敏 陈湘舸 /202
宽容的价值——论思想自由与民族复兴	许玉灵 /208
柏拉图《理想国》的幸福思想及启示	陈文蓁 /214
体味幸福的教育——读《幸福教育论》有感	蒋晓敏 /220
斯普朗格的“唤醒论”对现代德育的启示	李 娟 /225
论和谐社会视域下的心理和谐之内涵	厉利亚 马建青 /233

传统文化的当代价值

2

中国特色语境下的传统文化开掘	方 毅 张应杭 /240
和谐社会构建的传统文化视阈	石 群 /250
中庸之道与和谐管理	帅瑞芳 /264
生态可持续发展的墨家智慧	徐 立 /272
论魏晋风流思想及其对当代人的启示	杜美丽 张国亮 /280
[后 记]	/286

马克思的德性学说及其人本学意义

万 斌 张应杭

【内容提要】 马克思以自律为核心的德性学说强调道德对人类活动的充分必要性。以马克思的视阈来看,德性正是人之为人的本质规定,以自律为基础而生成的德性构成人之为人的人本学依据。马克思这一主张人以德性为本的学说是我们在现代化建设中超越“经济人”偏颇,强调德治之必要性和重要性的理论基石之一。

【关键词】 马克思 自律 德性学说 人本价值

马克思关于道德的理论学说非常强调以自律为基础的德性塑造对于人类社会生活的实践意义。马克思早在《莱茵报》工作时就曾提出过如下—则著名的命题:“道德的基础是人类精神的自律,而宗教的基础是人类精神的他律。”^① 马克思认为,道德的作用离不开人的道德自觉。自律是作为主体的人的特殊精神功能,它是指道德主体能够将社会的道德要求与个人的内心信念自觉地结合起来,自己为自己确立行为的准则并能自主自愿地遵从与守持。因此,道德固然首先要表现为他律,但是它发挥作用却离不开道德主体的自律。马克思这一德性学说中的自律思想作为方法论,对于我们构建依法治国与以德治国相结合的和谐社会无疑有着丰厚的智慧启迪。

^① 《马克思恩格斯全集》(第1卷),人民出版社1959年版,第15页。



一、道德之于人的内在根据

人们在生活实践中,对道德现象所作的最普遍的思考是:人为什么要有道德?传统伦理学对这个问题的一般回答是,因为人们之间的社会关系需要道德规范的调整。但事实上这并未揭示问题的实质。因为疑问依然存在,即为什么人们之间的社会关系需要调整?我们认为,从最抽象一般的元伦理学根据而论,人之所以要有道德,抑或称道德存在的必然性根据在于:

其一,基于人类个体的共同要求。人类作为类的存在物,显然有许多共同的要求和愿望。譬如,一般来说,人们在生活中都需要友谊、爱情、幸福、和平、安定等。这一切不仅每一个自我个体需要,而且他人和整个社会也都需要。为了满足和调节这些共同的需要,人们除了确立法的规范之外,还需要确立更普遍、更广泛、更有渗透力的行为规范,这就是道德。

其二,基于社会发展的共同利益。社会发展在不同地区、国家和民族那里除了各显示其特殊性以外,显然也还存在诸多的共同利益。譬如,一般地从共同利益出发,至少可以证明行善比行恶要好,创造一个好的生活环境要比忍受一个坏的生活环境好。也因此,在人类社会发展的漫长历史中,只要还存在个人生存和发展的私人财产,那么“切勿偷盗”就是一条普遍的道德戒律;因而一个社会中人人都行善积德显然要更有利于社会的向前发展。这样,劝导人们行善积德的道德也就从中显示了其存在的必然性。

其三,基于传统文化的需要。人是文化的存在,因而人必然要受文化传统的制约,人的道德意识也不例外。传统的道德自从每个个体懂事起就被家庭、学校和社会从各种途径以各种方式灌输着,从而使行为个体在相当大的程度上要把历代承袭的道德规范视为“天经地义”的东西而予以信奉和遵循。

但是,如果作进一步的探究,我们发现:问题依然存在。也就是说,从人类个体生存的共同要求、社会发展的共同利益和传统文化中我们为什么就可以得出伦理道德的必然性根据呢?我们认为,进一步的答案在于:因为人性中的自保、利己天性经常会诱使人去破坏这些共同要求和利益,去摒弃传统文化中的道德规范。正是因为这样,作为人性对自我存在中的诸如利己天性进行自觉规范的伦理道德才必然产生。

人类存在着,便行动着。但与此同时,自有了人类,便有了对人类行动的限制和规范。这种限制和规范大致可区分为两类:一类是外在的强制性限制,譬如法律、政令;另一类则是内在的自觉规范,道德正是这种规范。然而,进一步的问题便产生了:人受这些规范的限制,可能吗?情愿吗?因为正如马克思指出的那



样,“自由自在”是人的“类的特性”^①。既然如此,人们又必然产生这样的困惑:人的行为为什么必须受道德规范的限制,人能摆脱这种限制吗?要从理论上回答这个问题就必须从“人是什么”这样一个既简单又复杂的问题谈起。

我们知道与动物的存在相比较,理性成为人类骄傲的象征。《尚书》云“惟天地之父母,惟人万物之灵”。理学家周敦颐在《太极图》中也认为“唯人也得其秀而灵”。在西方思想史上,从古希腊罗马时期开始,哲人们无一不对人类的理性充满着诗意的赞美和讴歌。的确,人与动物不同恰恰就在于人是有理性的动物。人类的所作所为都是“出于理智的认识与意志同意的活动”(柏拉图语),而动物的一切活动纯粹出于本能的驱使。正是基于这一点,我们认为,只有人才有“行为”,而动物只有“动作”。人的行为之所以称为行为,那是因为它完全受人的理智和意志所驱动。所以,人是在与动物的比较中才显示其尊贵与神圣的,而这份尊贵与神圣的根源在于人的理性。

可是,事实却表明,人不仅仅只有理性,在很多情形下,人还有着许多与动物相同的本能。这种本能的最基本形式是生存的本能。由这种基本的本能便滋生了诸如性欲、食欲、获得欲等一系列和动物一样的本能追求。这样,人类便发现了一个许多人至今不愿承认的近乎严酷的事实:人也是动物。人的行为不论多么理智,其动物的本能都无法在“行为”中彻底消失。因而,无论人类是否自觉意识到,本能总不可避免地常常影响着人类。本能的欲念、冲动、追求,总常常成为人类行为的另一个内在驱动力。在这种内驱力的策动下,人类便有了违背社会规范的许多越轨行为。

所以,如果说人与动物的区别使我们一直沉湎于人类的高贵和神圣之中而沾沾自喜的话,那么,人也是动物这一结论的昭示,则使我们有了一个幡然醒悟的警策。这就是说,超越动物的本能,以理性来规范自我的现实人性,对人类而言显得至关重要。而道德的起源正是缘此而生的,对道德进行哲学思考的伦理学也正是从人性的本能与理智的冲突中开始对人类的道德现实进行探讨、研究和把握的。

因此,对人性的认识和把握,正如我们已看到的那样,在中国古代伦理思想家们的理论中必然占有重要的地位。因为哲人们认识到,从逻辑上讲,道德上修身养性的出发点正是基于现实的人性基础之上的。也因此,古代哲人们对人性的认识,留下了许多精辟深刻的思想。我们知道,孔子提出了“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》)的思想,认为人的先天之性是相近的,人性之所以有善与恶、崇高与卑劣之分,那是后天的“习”所致。但孔子没有讲清这相近之性究竟是善

^① 《马克思恩格斯全集》(第42卷),人民出版社1979年版,第76页。



是恶,这就导致了此后的哲人们关于“性善”与“性恶”的争论。孟子认为人性本善。在他看来,人性中天生就仁、义、礼、智的品性。和孟子相反,荀子则简洁明快地主张人性本恶。他批评孟子的性善论是不察乎人之本性,而仅以后天之性作为立论的根据和出发点。荀子认为人和动物一样,就先天之性而言必然是好利多欲的。

但是,无论是性善论还是性恶论,我们透过其中似乎是对立的论述,可以发现两者一个最大的共同之处,它们都揭示了人性和动物之性(兽性)的联系:孟子认为,人性之善只是善端,他告诫世人要注重内心的修养,将善端扩而充之,以免沦为动物;而荀子则更直截了当地认为人和动物一样是趋利避害的,人要真正成为人,有赖于后天的“积善全尽”,否则,人永远无法摆脱动物般的争夺厮杀。我们认为,尽管性善论和性恶论对人性概念的把握还显得模糊,但他们这种从人和动物联系中对人性予以探讨和把握的思想,无疑是精辟得当的。

4 如果说中国哲人仅仅只是从最一般的抽象意义上涉及人和动物之间攸然相关之联系的话,那么,西方的人类学家则已从现代生物学的角度,提出了一系列既令人为之深思,又使人为之困惑的问题。

在西方,主张进化论的生物学家一般把人类视为某一动物物种的延续。在他们看来,作为动物的人在自身的进化过程中和其他物种一样,不可避免地遵循着“适者生存”的竞争规律。尤其是达尔文以后的生物学家、人类学家对这方面的问题作了更精细、更具体的研究。其中影响最为深远的人物之一是当代英国社会生物学家道金斯。他明确地指出生命的进化无不受着“适者生存”规律的支配。但是生物学家们对自然选择的单位是什么的问题一直争议纷纭。达尔文曾主张是个体的差别性存在。20世纪40年代出现的综合进化论则认为,自然选择的单位是群体。还有人根据大量物种灭绝的事实,断言自然选择的单位是物种。作为社会生物学家的道金斯则主张自然选择的单位是自私的基因。在他看来,生存竞争实际上是自私的基因的竞争。他认为,植物、动物、人类不过是自私的基因的生存机器,这种生存机器原初非常简单,随着时间的推移变得越来越复杂,而人便是这种生存机器的最高形态。DNA就是居于人体的基因。所有的生存机器(包括人类)的行为都受自私的基因的指挥和操纵。道金斯曾在《自私的基因》一书中表述他的如下观点:“这种基因一代一代地从一个个体转移另一个个体,用它自己的方式和为自己的目的,操纵着一个又一个的个体。”在道金斯看来,基因的这种“为自己的目的”,是永恒不变的,而且是冷酷无情的。这样,凡是生存竞争中生存下来并能获得发展的基因,总是“自私的基因”,这在人的基因中表现得最为明显。由此他提出了人性受“自私的基因”支配的基本命题。

道金斯的这种理论不仅对进化论、生物学、动物学产生了重大的影响,而且



也对人类学如何认识人自身的本性发生了不可忽视的影响。一些学者认为,如果从这样一个理论出发去观察人的行为,可以认为人皆受“自私的基因”所支配。受这种控制的人的行为在价值取舍上总是倾向于个体自身的生存和发展。一旦缺乏这一条件,人的生命个体就会消失。当然,道金斯也承认人是有意识的,人能生成理性并借助于意志去谋求自身的生存需要与他人和社会的某种协调性。但是只要对人的行为作生物学的透视,就会发现:人的行为其生理的、本能的机制无不受基因支配。这种支配因人而异,和人格相关,可能很间接,也可能很微弱,但毕竟永远存在着。从这一点上讲,他的一个最终结论是:基因是自私的,因而人性也是自私的。

然而,生物学所得出的结论并不意味着人性的问题已昭然若揭了。事实上,人性问题的研究依然一直困惑着人类。生物学的研究仅仅是生物学意义上的,这不过是人性问题的一个方面。我们认为,要考察人性问题,还必须从生物学的结论中走出来,因为有一个简单的事实是,人不仅仅是一般的动物,而且是社会的动物。这正是人之所以为人的最本质的内涵。因此,如果只是限于从生物学意义的动物性上来把握人类,这必然失之偏颇。

其实,我们如果作一审视,可以发现,当人们说“自私”这个概念时,是在不同的含义上使用的。许多人断言“人的本性是自私的”,这种观点首先来自对生物学意义上“自私”概念的误解。在道金斯那里,“自私的基因”有其特定的含义,它是指基因得以生存和发展的必要条件。这与伦理学中用以指称那些自私者行为的自私是两个不同的概念。生物学家只是用“自私”来概括人之生物本能的一种利己倾向而已,人类社会中出现“自私”其特定的含义是指只顾自己不顾他人,或指损人利己的那些行为取向。关于这一点,道金斯本人也再三重申,人类由于受文化、教育及社会环境等后天因素的影响,完全可以摆脱“自私的基因”的控制,并能够自觉地、有意识地选择真正的利他行为,人类“至少可以有机会去打乱它们的计划,而这是其它物种未能希望做到的”。这正是人来源于动物,但又高于动物的地方。

因此,在马克思的理论视阈里,人类和动物一样具有“自私的基因”,但不能因而认为人类必然在后天的社会活动中形成具有自私的人性。人必然和动物不一样,这是因为人在改造外部自然的同时也改造了自身的自然属性。人类在进化过程中逐渐获得了区别于其他动物的体质形态、大脑结构等积极方面的特征,同时又凭借这种特有的肉体组织不断适应劳动。所以,人和动物虽都有满足肉体生存的需要,但人的需要是积极的,随着生产力提高而呈现出一个不断超越的过程。在劳动中产生的新的需要——享受需要和发展需要,则完全是专属于人的需要。于是,在人类的活动中,吃、喝不只是充饥而成为享受,两性交往不只



是性欲的满足而成为爱情,如此等等。比消极的享受更高级的是发展需要,那就是表现自己的生命力,发展自己的潜能,实现自我的需要。而且,特别重要的还在于,即便是肉体的生存需要,也已不是纯粹本能式的需要,它是作为人的需要结构中的一个层次而产生的。所以,新弗洛伊德主义者弗罗姆在批判弗洛伊德的自然主义倾向时曾这样写道:“人之存在的本质特征是:他已逾越出动物王国与本能相适应的藩篱,超越了自然(尽管他绝不可能最终完全摆脱它,且将始终是它的一部分)。而一旦人脱离了自然,他便丧失了返还它的任何可能性;……人别无抉择,他必须舍弃那已无可挽回地丧失了的前人类合谐,不得不发展其理性,追寻新的人性的合谐,不断朝前走下去。”^①

所以,人通过活动使外部自然的性质越来越人化,同时也使自身自然的本性越来越人化。这种人化突出地表现为两个方面:一是人为了生存而必须在社会协作中进行的劳动作为一种不可逆转的推动力,支配着人类进化的方向,促使人的体质形态、大脑组织等不断适应社会生活的需要;二是社会化的活动使人的需求对象和内容以及满足需求的方式,不断趋于丰富和完善。因此,不能把人的自然属性同动物的自然本能相提并论,人的自然属性是对自身动物本能改造的结果。所以,如果我们把吃、喝、性行为等人的机能,脱离人的活动并使它成为唯一的终极目的,这就如马克思指出的那样,“那么,在这种抽象中,它们就是动物的机能”^②。因此,人的自然存在要高于动物的自然存在。

可以肯定地说,由于人毕竟有诸如“自私的基因”的存在,这个存在就必然要影响人类行为的价值取向。但也不能据此便断言人性就是自私的或者利己的。事实上,当我们说“人性”或“人的本性”时,实际上是指人之所以为人的特性。的确,人也是动物,人具有动物的本能特性,但这并未把人和动物区分开来。而人之所以为人,则在于人又不仅仅是一般的动物,而且是具有理性、意志,可以受文化、教育和社会环境影响的动物。也正是从这个意义上马克思把人的本质界说为后天的“一切社会关系的总和”^③。这样,我们从基因的特性中无论如何也不能把人和其他动物区分开来。如果说人类自私的生物特性就是人的本性的话,那么,人就仅仅只是动物。在这种所谓的人的本性中,我们根本无法寻觅和把握真正的人性,这正如列宁一句名言所说的:“生物学的一般概念,如果被搬用于社会科学领域,就变成空话。”^④

① [美] 弗罗姆:《爱的艺术》,四川人民出版社 1986 年版,第 8 页。

② 《马克思恩格斯全集》(第 42 卷),人民出版社 1979 年版,第 94 页。

③ 《马克思恩格斯选集》(第 1 卷),人民出版社 1974 年版,第 18 页。

④ 《列宁教育文集》(上卷),人民教育出版社 1986 年版,第 201 页。



二、道德自律是人超越动物的精神标志

马克思正是在这个意义上提出道德自律思想的。我们知道,道德是人类精神的自律,这种观点是18世纪到19世纪上半叶德国古典哲学在对基督教进行批判的过程中提出的。在西方伦理史上,康德第一个系统地阐述了自律概念,并把它确立为伦理学的基础。康德之前以及与他同时代的一些哲学家坚持基督教伦理观,认为道德律是上帝赋予人们的,道德价值来源于上帝而不在于人自身。康德继承了17、18世纪的人性论者从人自身去寻找道德价值的根据的做法,认为道德法则完全是意志的自律,个体的人作为有理性的存在物,“在他立法时是不服从异己意志的。”^①自律就是听命于每个人自己的意志所颁布的道德法则。若服从他人或上帝意志的强制,就等于取消了自律。因而,康德的自律概念意在宣扬道德的主体性,消解道德的宗教基础。

马克思批判地吸取了康德的道德自律概念,并从历史唯物主义的角度出发,对之进行了深刻的、革命性的改造,从而把对道德自律的理解置于历史的客观现实的基础上。

如同黑格尔一样,马克思肯定了康德的自律概念对道德的宗教基础的消解。他指出,康德等道德家“是从道德和宗教之间的根本矛盾出发的,因为道德的基础是人类精神的自律,而宗教的基础则是人类精神的他律”。^②马克思的这一段话,表明他在一定程度上认同了康德对道德和宗教的形式上的区分,也就在实际肯定了康德把他律性的宗教道德转变为自律性道德的历史功绩。然而,马克思在这里仅仅着眼于从自律、他律的形式上来对比道德与宗教,而他对自律的完整理解不限于形式,还涉及其丰富的、现实性的内容。

从现实的人出发,马克思深刻地揭示了道德价值的社会历史根据。马克思认为,康德、黑格尔将人的道德自律仅仅理解为主观领域,这是从“天国降到人间;和它完全相反,我们对人的道德自律的理解是从‘人间升到天国’”。这就是说,我们不是从人们所说的、所设想的、所想象的东西出发,也不是从口头说的、思考出来的、设想出来的、想象出来的人出发,去理解有血有肉的人。我们的出发点是从事实际活动的人,而且从他们的现实生活过程中还可以描绘出这一生活过程在意识形态上的反射和反响的发展。”所以,道德、宗教和其他意识形态一样“是人们物质行动的直接产物”,是那些“发展着自己的物质生产和物质交往的

^① [德]康德:《道德形而上学原理》,上海人民出版社1986年版,第15页。

^② 《马克思恩格斯全集》(第1卷),人民出版社1959年版,第15页。



人们,在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活,而是生活决定意识。”在现实生活中,作为现实的人,“如果他要进行选择,他也总是必须在他的生活范围里面、在绝不由他的独自性所造成的一定的事物中间去进行选择的。”“作为确定的人,现实的人,你就有规定,就有使命,就有任务,至于你是否意识到这一点,那都是无所谓的。”道德自律并不是先天的、超社会的,它取决于道德主体的全部社会关系总和,其中尤其受道德个体所处的阶级关系、社会地位以及他的性格、气质和受教育的程度等社会因素的制约。在人类所结成的社会关系中,最为基本的、起最终决定作用的乃是经济关系。人们“归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系中——从他们进行生产和交换的经济关系中,获得自己的伦理观念”。不同的社会关系会产生不同的道德,也就会提出不同的道德要求,促成不同的自律动机。这就使得处于不同社会关系中、不同社会地位上的人们的自律有了内容差别,导致了自律标准的社会性、历史性。马克思说:“共和党人的良心不同于保皇党人的良心,有产者的良心不同于无产者的良心,有思想的人的良心不同于没有思想的人的良心。……特权者的‘良心’也就是特权化的良心”,因为“良心是由人的知识和全部生活方式来决定的。”因而,个体自身的道德观念、指导行为的道德准则,归根结底是社会存在的反映。道德价值既不来自于神、上帝,也不是来自于社会权威或人性,而是根源于社会历史过程。离开了人类社会的历史,离开了人的社会关系,就无法解释善恶、荣辱等道德观念。

因此,在马克思看来,既然人类的出现不仅仅是个生物进化过程,而且还是、并且更主要地是社会关系的形成和发展过程,那么,那真正可称之为人性的东西当然就必须走出生物学的结论之后才可能寻觅到。因此,当我们说“人是社会的动物”时,其实已包含了如下两层含义:其一是指人是一种动物,这不仅是指人来源于动物界,而且也是指人类在行为中归根结底无法完全摆脱类似于动物的那些本能活动;其二是指人又不能简单地归于动物,因为从根本上讲,人之所以为人,还因为人是社会的人,他具有思维、理性、意志。这样,从理论上人便可被抽象为自然的人和社会的人的合一。

其一,作为自然的存在,人的行为受一个最根本的东西的驱使:本能。人的生物本能数之不尽,但最重要的是个体保存与种族保存的本能,亦即求生本能和性本能。换言之,道金斯所谓的基因的自私性首先表现在这两种本能上。甚至马克思也明白无误地指出过这一点:“吃、喝、性行为等等,固然也是真正的人的机能”。^① 因此,只要我们承认人来源于动物界这一事实,承认人的本能存在,就

^① 《马克思恩格斯全集》(第42卷),人民出版社1979年版,第94页。



必然要承认人的自然本性中天生具有保存自己和满足自身需要的利己心。也唯有正视这种事实存在,我们才能使人性的修养和完善具有一个真实的出发点,从而造就理想的人性。

其二,人决不满足于自然本能的存在,否则,人永远只是动物。事实上,人从和动物界脱离的那天开始,便作为一种社会的动物而存在和行动着。作为社会的存在,人意识到与他人、与集体、与社会的关系,从而自觉地意识到调整这种社会关系的需要。于是,约束人性的行为规范产生了。这种规范可能给人性带来许多限制,但人的理性却自觉意识到没有这种行为规范的调整,便没有社会关系的维护,从而便没有作为社会存在的人。这就正如马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中深刻地指出的那样:“动物和它的生命活动是直接同一的。动物不能把自己同自己的生命活动区别开来。它就是这种生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的,……有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点,人才是类存在物。”^①因而,我们可以认为,正是由于人的意识和意志的努力,人才得以与动物分野。在道德方面,这一意识和意志的努力就体现为自己为自己内心“立法”(康德语),即确立道德规范从而造就自我的真、善、美人性。

所以,从行为规范角度考察,人之所以为人就在于人能自觉自愿地限制自己,即以一定的道德规范(当然还有法的规范)塑造完美的人性。而且,特别重要的还在于,人的自然属性和社会属性的划分仅仅是理论上的区分。事实上,人之所以为人,就必然使自己的自然本性从属于社会属性,在诸如求生本能、性欲本能等等自然本能的追求和满足中也能表现出人性所特有的优美品性。否则,人就只能是一种动物性的存在,所以,动物根本不知道德为何物,而人却能够自觉地制订道德规范来限制自己。

可以肯定地说,使人成为人有各种各样的途径,但道德的规范则是其中最重要的一条途径。从这一点上讲,孟子把人和动物的区别视为是否具有“仁义礼智”之德性的思想,是异常深刻的。我们甚至可以从这样一个角度给“人是什么?”下一个定义:人是有道德的动物。

其实,“人是道德的动物”这一结论也可以从对西方伦理思想史的考察中得出。在苏格拉底以前,人的问题并未真正纳入古希腊哲学家们的研究视野。从苏格拉底起,哲人们才有了认识人自己的艰难思想历程。苏格拉底开始自觉地思考人应如何生活的问题,并初步提出了人所应有的德性,如公正、节制、勇敢等,并以其规范自我人性。柏拉图丰富了苏格拉底的道德思想,但他也同样未能

^① 《马克思恩格斯全集》(第42卷),人民出版社1979年版,第96页。



建立起一门独立的伦理学学科。

在古希腊,是亚里士多德创立了伦理学。在《尼可马克伦理学》这部著作中,亚里士多德第一次把研究人、完善人的学问称为“伦理学”。为了给人类指定“至善”的思想境界,亚里士多德从个人及其本性出发,制定了一系列合乎“中道”的行为规范和准则,他的许多思想是极富启迪意义的。譬如他认为人的本性是双重的:当他作为生物学家观察人性时,人以动物般的感性形式出现,这种自然生物本性必然是“人人都爱自己,而自爱出于天赋,并不是偶发的冲动”;而当他作为政治家、哲学家审视人性时,人便又以理性的形式表现出来。因此在他看来,人不能和一般动物相提并论,人是有理性、有智慧、有利他主义德性的政治动物。而道德正是要使人扬弃作为自然的、感性的存在而成为真正具有理性与德性的存在。亚里士多德认为,人虽然无法摆脱动物般的自然、感性的生命存在形式,但却可以超越它。所以,他在《尼可马克伦理学》中有过这样一段著名的论述:“道德的德性则是习惯的结果……显然,我们没有天赋的道德的德性;因为天赋的东西是不能由于训练而改变的。”“德性非生于天性,但也不违反天性。自然给我们以获得德性的才能,这种才能是由习惯而完善的。”^①

所以,人拥有自己的理性生活。这是一个不同于动物的天性而是在后天的习惯中培养德性的生活。这个生活在亚里士多德看来就是在自觉的道德意识规范下的生活。在这个意义上,亚里士多德甚至强调有道德规范的生活和无道德规范的生活,是人和动物之本质区别。因而,他这样认为:“人类由于志趣善良而有所成就,成为最优良的动物。如果不讲礼法、违背正义,他就堕落为最恶劣的动物。”

正是基于对现实人性的这种分析,亚里士多德提出了以“中道”规范自我人性的思想,他认为使人成为最优良动物的道德规范应合乎“中道”。道德上的“中道”恰恰源于人性的两重性,这是人性追求完满在度上的界线。譬如节制,他就认为:“一个纵情恣乐,毫无节制的人,会变成放荡的人;一个像乡下人一样,忌避一切欢乐的人,会变成麻木不仁。”^②因而,过度与不及都不是节制,唯有“中道”才是真正的节制,人正是在对道德上“中道”原则和规范的认识和实践中获得幸福和“至善”的。

作为伦理学的创始人,亚里士多德的道德理论是卓绝的。这不仅体现在他建立了一个庞大的伦理学理论体系和道德行为规范体系,更主要地体现在他给以后的伦理学研究提供了一个极有益的启迪,这就是伦理学研究的起点必须立

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291页。

② 周辅成编:《西方伦理学名著选辑》(上卷),商务印书馆1964年版,第294页。



足于现实人性的基础之上。没有对人性的把握,就没有对人类活动的认识,就不可能有真正合乎人性的道德规范的产生。正是从亚里士多德之后,哲学家们发现在人类的天性和德性的交融中,恰恰是因为德性不断超越天性,从而才使人类不断走向完善的。所以,英国哲学家休谟在《人性论》中这样写道:“在我们的哲学研究中,可以希望得到最重要意义的是人性的研究。这个研究可以扩展和影响到人生所有的其它方面。”^①而马克思也意味深长地指出:“整个历史也无非是人类本性的不断改变而已。”^②而这正证明着道德对于人性生成的重要性。

三、以自律生成德性,从而塑造人性

亚里士多德的理论启迪我们,人类要造就自我的至善境界,首先必须把握自我的人性。然而,当我们深入考察人性问题时,却发现人性是一个充塞着歧义的领域。从语义学上界说,人性当然必须是人之为人的属性。显然,人的存在包括着两层含义:人的先天生就的自然存在和后天教育造就的社会存在。人的自然存在有了先天之性,亦即天性;后天的造就便有了后天之性,亦即德性。这两者共存于人的本性之中。

人的天性除了本能的属性外一无所有。人作为和动物一样的存在,生来具有类似动物的许多诸如趋利避害、求生的特性。这是一个自然客观的事实。问题在于我们却总是习惯于对这一客观事实作善或恶的价值判断。一些人认为,“人就其天性而言是恶的。”因为在他们看来,无论是趋利避害,还是求生的本能,都是自私利己的,它只会破坏社会的秩序从而导致人性的堕落。另一些人的见解则与之相反,认为人这种趋利避害的、自私的先天之性是善,因为这符合人性的自然要求。因此,对于人的天性问题,思想史上曾有了善与恶的困惑与纷争。然而,在我们看来,对人的天性无论是恶的诅咒还是善的颂扬,人们在这里都忘记了一个最基本的事实:自然客观的存在是无法作善恶评价的。绝对自然的东西只是一个事实问题,而不是价值问题。譬如,性本能的存在,就只是存在着,无所谓善恶,能对其作善恶评价的只能是人们在后天实现它的方式和途径。所以,一些人使自己的性爱显示出优美崇高的道德审美价值,而另一些人则会使性爱只沦为肉欲的追逐。

在这个问题上,中国古代哲人告子提出的思想无疑是有意义的。在人性善恶的争论中,告子认为就人的先天之性而言,既非性善也非性恶,而是“性无善无

① [英]休谟:《人性论》,商务印书馆1980年版,第7页。

② 《马克思恩格斯全集》(第4卷),人民出版社1958年版,第74页。



不善也”。告子因此作过一个极好的比喻：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流，人性之无分东西也。”（《孟子·告子上》）正是基于这样一个理解，告子提出了一个极富启蒙思想的命题：“食色，性也。”（《孟子·告子上》）在告子看来，人的诸如食色之类的天性是无所谓善恶的，善恶产生于人们在自己的行为中如何对待这种天性。告子的“人的先天之性无善恶”的见解，相对于孟子的性善论和荀子的性恶论来说，无疑是一个进步，也是对人之本性的一个真理性的把握。

在马克思看来，真正的人性不是天性，而只能是后天的德性。正是在后天的德性中，显示了人性的善与恶、高尚与卑劣、伟大与渺小。如果作一个比喻的话，那么我们也许可以认为人性中的天性只是一个充满善恶可能性的大括弧，而我们每个人用自己的行动来填满这个括弧的过程则是德性的形成过程。一些人使自己成为德性高尚的人，而另一些则使自己成为德性卑劣的人。这就正如萨特说的那样，“是英雄使自己成为英雄，是懦夫使自己成为懦夫”。我们同样可以说，是德性高尚的人使自己成为高尚的人，是德性卑劣的人使自己成为卑劣的人。所以，在天性方面，人类天然平等。但在德性造就中人们有了善与恶、高尚与卑劣的区分。由于人们自己造就自己的德性，所以是我们自己使自己拥有高尚的荣誉和幸福，也是我们自己使自己遭受卑劣的谴责和诘难。

在以德性塑造人性的过程中，我们需要进一步探讨的问题是，人以德性规范天性从而塑造优美人性何以成为可能？或者说人的道德自我控制能力来自何处？在马克思的历史唯物主义理论看来，这种自我意识和自我控制的能力起源于人之生命的另一种本能，即“社会本能”。恩格斯曾这样解说过这一点：“社会本能是从猿进化到人的最重要的杠杆之一。”^①已有充分的考古学材料证明，最初的人类是群居的，他们以自然形成的部落共同体这一社会形式向大自然开战，从而谋取自身的生存和发展。社会本能就是以人类这种群体的力量来弥补个体自身能力不足的一种本能，它是对起初还处于孤立状态下的个体自然本能冲动加以限制和抑制的结果。因而，社会本能开始带有自发性质。后来，它在长期劳动的共同交往和合作中得到巩固和强化，日益积淀在个体心理结构之中，从而成为专属人类的理性所拥有的一种社会本能。

在马克思的视阈里，人注定是社会存在物，究其根据就在于人的生存和发展活动本身是合作的、互助的活动，从而是社会的活动。人通过这种必需的、社会的活动而获得自主性，不仅学会驾驭自然必然性，而且学会支配社会必然性，从而超越自然存在而达到社会存在。因此，人的社会性首先是活动的合作性、互助

① 《马克思恩格斯全集》（第34卷），人民出版社1972年版，第164页。