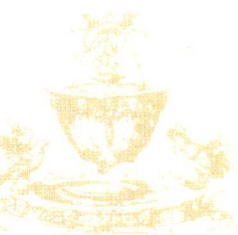


当代中国核心价值研究

丛书主编 冯 平



正义伦理 与价值秩序

古典实践哲学的思路

邓安庆◎著



NLIC2970864931

 复旦大学出版社

“十二五”国家重点图书

本书由上海文化发展基金会图书出版专项基金资助出版

当代中国核心价值研究

丛书主编 冯 平



正义伦理 与价值秩序

市典实践哲学的思路

邓安庆◎著



復旦大學出版社

图书在版编目(CIP)数据

正义伦理与价值秩序:古典实践哲学的思路/邓安庆著. —上海:复旦大学出版社,2013.3
(当代中国核心价值研究丛书)

ISBN 978-7-309-09382-7

I. 正… II. 邓… III. 实践-古典哲学-研究-中国 IV. B21

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 289312 号

正义伦理与价值秩序:古典实践哲学的思路

邓安庆 著

责任编辑/陈 军

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路 579 号 邮编:200433

网址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

常熟市华顺印刷有限公司

开本 850 × 1168 1/32 印张 2.875 字数 64 千

2013 年 3 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-09382-7/B · 450

定价:12.00 元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

民族复兴与价值重建

(代总序)

冯 平

当下之中国再一次处于民族复兴的关键时刻。自近代以来,民族复兴成为中国人最伟大的梦想。新中国的建立第一次辉煌地实现了这一梦想。她结束了中华民族百年受尽欺压凌辱的历史,一个独立和空前统一的中国从此屹立在世界的东方。然而“以 1957 年为转折点,整个社会就逐渐陷于紧张、痛苦、匮乏、沉默、贫穷以致到最后的‘史无前例’的动乱之中”^①。自 1978 年开始的中国的改革开放,结束了平等优先、政治挂帅的“平等主义现代化”规划,坚决放弃了僵硬的阶级斗争为纲方针,特别强调了经济建设的首要性,从而走上了发展优先、富裕至上的“发展主义现代化”道路,实现了中华民族的再一次复兴。

但是进入新世纪以来,中国再次面临一系列前所未有的困难。粗放式增长模式现已达到极限,能源、环境敲响了警钟,地区发展不平衡,国际贸易环境恶化,经济增长乏力;社会两极化和贪污腐败造成社会矛盾尖锐化;核心价值缺失,人心涣散,民

^① 李泽厚:《中国现代思想史论》,生活·读书·新知三联书店,2008 年,第 192 页。

族和国家认同日渐淡化。面对这一严峻的现实,社会大众、知识分子对中国前途的焦虑感急剧增强。中国向何处去的问题,再次成为人们关注的焦点。激进主义、保守主义、自由主义再次开始了近于白热化的争论。争论聚焦于对中国现实问题起因的分析,对中国改革开放历程的价值判断,和对中国未来发展方向探究。这些截然相反针锋相对的分析、判断和见解,与严峻的现实交相呼应,呈现出中国问题的复杂性与解决这些问题的艰巨性。在中国发展的这一历史时刻,我们需要确定中国在人类文明进程中的位置,把握中国发展的历史趋势,以此反思“发展主义现代化”的偏差,厘清中国问题的复杂性,确立中国未来发展的核心价值。

我们认为,当下中国正处于“现代化运动与中华文明复兴”、“社会主义与资本主义”、“民族国家与全球化趋势”这三大张力之中。这三大张力标示出当下中国在人类文明发展史上的历史坐标,彰显出确立中国未来发展方向所面临的三大难题。

首先,当代中国正处于现代化运动与文明复兴运动的张力之中。现代化的普遍性和特殊性是首要难题。其问题的关键不在于,不同的民族国家在经验层面是否可能有自己的做法,不同的民族国家是否可能有实现现代化的不同方式,而在于:现代化这一历史变迁中是否蕴含着一组普遍价值,是否蕴含着一种具有历史必然性的、昭示历史发展趋势的总体特征;一个现代化国家能否既具有现代化的总体特征,又具有自己的民族特色,从而在现代化的全球化过程中,保留一种文化的多样性和提供一种发展的可能性;一个国家在现代化过程中,能否走出下述非此即彼的“误区”:要么是“绝对主义”地强调全球只有西方现代化一种模式,要么是“相对主义”地认定各民族各国家的现代化是不可通约的。这是探究中华民族复兴必须考虑的

第一大难题。

其次,当代中国正处于社会主义与资本主义的张力之中。社会主义与资本主义是现代性的两种筹划,是现代历史中展开的现代性的两个版本。问题在于,现实的资本主义和现实的社会主义它们各自在现代性中把捉到了什么,在其各自的理念和所追求的价值中包含着什么样的理性和解放潜能,它们各自具有什么样的局限性?在它们的历史展开中又给人类带来了什么样的收获和灾难?这是探究中华民族复兴必须考虑的第二天难题。

第三,当代中国处于民族国家与全球化趋势的张力之中。民族国家是现代性的必然选择,还是特定历史力量作用的结果?中国的崛起是否包含着一种超越民族国家的行动逻辑的出现?在现代性的话语框架中,是否可能存在一个不同于民族国家的文明国家样态?现代的民族主义认同更应是一种种族的、疆域的认同,还是更应是一种共同体生存方式、社会制度和价值体系的认同?这是探究中华民族复兴必须考虑的第三大难题。

上述三大张力及其所产生的三大难题,从根本上规定了中国社会的当下境况,同时也在很大程度上左右着中国社会的未来发展方向。要真正掌握中华民族复兴的命运,就必须从本质上把握这三大张力。就其本质而言,这三大张力都是现代性问题的不同呈现样式。三大张力问题归根到底是一个现代性问题。换言之,三大张力的核心在于现代性,即在于中国要以一种什么样的现代性理念来建设一个什么样的现代化国家。我们以为,只有建立“复杂现代性”理念,克服单一化的现代性理念和有相对主义之嫌的多元现代性理念,才能比较准确而全面地理解当下之中国,并在此基础上弄清楚当代中国需要一套什么样的既立意高远又脚踏实地的核心价值。

“复杂现代性”概念的基本立场,首先是肯定“现代性”的普遍性、共性和相对确定性,其次是强调“现代性”在空间、时间和内在结构上的特殊性、多样性和实现过程中的不确定性。一方面,世界现代化发展过程的种种历史教训,以及中国现代化过程曾经经历过的切肤之痛,告诫我们只有肯定“现代性”的整体性、普遍性、共性和相对确定性,才能使我们免于堕入相对主义,才能使我们清醒地把握人类历史发展的趋势,把握文明转型的必然性、必要性,并在这一前提下,确定构建中国核心价值的基本方向。另一方面,作为一种“尚未完成的设计”,现代性为各种文化对其原有规范做出新的诠释并生成新的规范提供了可能。人类文明的发展,绝不可能是一种既有且固定的模式的推广。不同文化之间的相互学习,对本民族与其他民族经验教训的汲取和反思,在不断实践的过程中选择更适合自己的文化的、在原有传统中可以获得丰厚资源的实现形态,是人类文明健康发展的一般规律。

从“复杂现代性”理念出发,我们可以更深入地理解中国改革开放的成就和问题。一方面,我们可以说,中国改革开放的成功原因之一就是落实了“复杂现代性”的思路,在经济上实现了跨越性的发展,虽然我们很少明确意识到这一点。另一方面,我们也应该看到,当前社会存在的许多缺陷和问题,恰恰又是由简单现代性思维造成的。如盛行于政府管理和政策导向中的“增长主义”就是如此,它把经济增长看作高于一切,完全不顾社会的复杂性。现代社会是一个复杂的结构,经济、政治、文化是相互依赖的。任何一个方面受到损害,都会妨碍其他目标的实现。有些措施和政策,在某些时候可能是复杂关系的一个纽结,因而是有效的,但在另一时候它可能就成为与其他方面相脱节的简单化做法。中国不论在改革的目标设定上还是制度的改革上,都需要有“复杂现代性”意识,一方面保持对现

代性规范的内在矛盾和冲突的敏感性,另一方面保持对现代化的经验条件和实践过程的敏感性。

中华民族的复兴不是单纯经济总量的增长。国家或民族的尊严不仅取决于 GDP 的世界排名。今日中华民族的复兴,更需要的是一种中华民族精神的重建,一种基于中华民族文化传统,基于中国社会主义实践,以人类文明发展趋势为取向的价值的重建。我们期望通过本套丛书从价值重建的资源、可能性、曾经有过的各种理想、曾经做过的各种尝试、目前所存在的各种困难等各不同维度的探讨,提供我们对中华民族复兴与价值重建这一问题的思考。

目 录

民族复兴与价值重建(代总序)	1
导论:生活的前行与怀旧	1
1 用价值秩序概念阐述古典伦理的意义	6
2 城邦生活的必要性与正义伦理的首要性	12
3 柏拉图《理想国》中的城邦正义及其价值秩序	20
4 四种城邦政制的价值秩序及其不正义性	37
5 贤人政制是更好的政制吗?	42
6 “守法”“政道”下的正义伦理及其价值秩序	47
7 正义与友爱需互补才有好的公序良俗	62
8 古典实践哲学的伦理价值秩序对于构建当代 中国社会核心价值观的启示	76
后记	80

导论

生活的前行与怀旧

哲学不管表面上有多么思辨和不切实际,但其实质和核心无不与对生活世界的理解、阐释或建构相关。当一个哲学家开始思考社会、人生时,总是带着某种乡愁,某种对过去的怀恋,特别是对现实的不满开始的。与人的生活世界直接相关的伦理学尤其如此。伦理(Ethik)字面上由“习俗”(ethos)而来,而“习俗”中蕴含的对“家”的那种本源性依恋^①,常常由对现实的不适应而激发出强烈的批判与怀旧。但是,单纯的怀旧与单纯的批判一样,到头来都会发现,生活总是要前行的,旧有的习俗

① “习俗”、“习惯”(ethos)的本义来源于oikos,即“家”、“住宅”。德语比较直观地表现了古希腊语言的这种意义关联,德语的习惯、习俗是Gewohnheit,其中心词就是wohnen,是“安家”、“筑居”、“居住”的意思;其安居的居所Wohnung,就是对应于希腊的oikos(家),这种安居于居所的活动,就形成了习俗(Gewohnung, Gewohnheit);所以由“习俗”(nomos)变成“伦理”,本义就是“安居”、“居家”,带有对“归家”和“家乡”的强烈依恋。中国古代伦理也明确地表达出这种意识。《大学》讲“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”,朱熹说,“止,居也”。为人君,“止”于仁,即“居”于仁;为人臣,“止”于敬,即“居”于敬。此义可上溯到孟子:“仁,人之安宅也;义,人之正路也。旷安宅而弗居,舍正路而不由,哀哉。”

也只有在“怀恋”的乡愁中才具有令人向往的魅力,如果让怀恋者真的“回到”“过去”,他一定还会“跑出来”的,这就像没有哪个人能够回到曾经断然分手了的旧情人的怀抱一样。

伦理学的怀旧气息在每一个迅速变革的时代都异常强烈地表现出来,而现实的“伦理”在它尚未“习俗化”之前,总像一个莽撞的少年,虽然带着未来理想的锐气,但做出来的事情总被成年人怀疑或指责为伤风败俗。伦理源自习俗,但不止于习俗。习俗本于“居家”,但不是那个曾经习俗化了的“家”,而是“灵魂”之家。只有当我们能够以哲学的思辨“超越于”“时代”之外,才能理性地看到,每一种意图成为“现实”的“伦理理念”,绝非“九斤老太”“一代不如一代”,而是试图修正现实的偏颇,返归于灵魂之家的正道之上。过去的所谓“黄金时代”之所以对现代人熠熠生辉,是因为在它身上依然凝结了人类一直追求却未能完全实现的“理想”,而真正具有生命力因而具有现实性的“理想”,无不扎根于伦理的那个灵魂之家。

因此,伦理学思考“伦理之实存”(Sitten zur Existenz)虽然具有十分明显的“时代性”和“民族性”,但它的“时间结构”是超时代的,因为它要将现代人对于未来的美好愿望和理想同心中所怀恋的“过去”“黄金时代”的记忆或想象相结合,亦即归返于人类一直追求但从未完满实现的“灵魂之家”。回返“灵魂之家”于是就成为超时代的伦理理念,成为“范导”现实生活的道义或良心,成为生活“前行”的原则,因而成为现时代政治、法律的合法性根据和人们行为的原则;而这种超时代的道义或原则,也必将是“超民族”的,因为每个真正的哲学家的所思所想,都是“天下之公理”、“万物之通则”,而不是定位于为某一党派、某一民族、某一国家而思想。虽然近代之后出现了某些自诩为“爱国主义的哲学家”,但是,当马克思把晚年黑格尔称作“普鲁士的官方哲学家”时,那种绝非赞美和羡慕,而是轻蔑和鄙视的

态度,我们都是非常熟知的。就像我们伟大的先哲孔夫子如果只是为其“鲁国”思考伦理问题,而不是为“天下立心”,为“生民立命”,其哲学还有多大意义,还能“为万世开太平”吗?

伦理学家或哲学家都有其祖国,都受其祖国的时代问题所困扰,但是,祖国的问题,时代的问题,只有作为“人类”的生存和命运问题来思考和处理,才是哲学的,只有作为人类的生存和命运来思考的哲学,才有助于祖国的文明进程,使其摆脱单一民族的狭隘和任性,迈向世界历史民族的舞台。所以,哲学家是通过爱人类来爱国,通过探索天下之公义来确立祖国伦理之道义,通过探索天下之“道心”来协和国人社会之良心。

在日益全球化的今天,一地一国的问题都已经成为全球的问题,资源和环境的困境都已经变成了“地球村”所有人是否还能“幸存”的生死困境了,况且,比资源的枯竭和环境的破坏更加威胁人类生存的伦理价值问题,如今比任何其他时代都更加尖锐地以“特殊”和“普遍”的对立形式呈现在思想面前,它根本无法再以当代强烈的技术化分析趋向的伦理学框架来解决,因为这种伦理学以一些鸡零狗碎的问题掩盖和肢解了人类生存攸关的重大和迫切的问题;也根本不是具体的“该怎么做才是正当的”行为规范的道德所能解决的。英美伦理学把伦理问题放置于行动规范的“正当性”层面,本来就是对康德伦理学的一个倒退,因为确立具体的行为规范根本就是法律的事,而不是道德的事。道德本来就不是为行动立法,而是为行动的心愿立法。心愿之法,必不能以一人一族之义为义,而要以人人族族之公义为义。只有这样的普遍公义才能是“己欲立而立人,己欲达而达人”,“己所不欲,勿施于人”的东西,才能够具有规范的有效性,才具有道德本有的那种直接实践的义务“命令性”。诚如王夫之所言:

有一人之正义,有一时之正义,有古今之通义;轻重之

衡,公私之辨,三者不可不察。以一人之义,视一时之大义,而一人之义私矣;以一时之义,视古今之通义,而一时之义私矣;公者重,私者轻矣,权衡之所自定也。三者有时而合,合则亘千古,通天下而协于一人之正则以一人之义裁之,而古今天下不能越。有时不能交全也,则不可以一时废千古,不可以一人废天下。^①

所以,在全球化时代,一人一族一国的生存问题,只有寄希望于通过融通而出现一种超越一人一族一国之“殊义”的普遍公义,才能得到解决。因而哲学迫切需要建立一种全球化时代适合各国共同生存的有伦理共识的新型文化。而哲学要朝此目标努力,先须从其目前陶醉其中的技术化小问题中抽身出来,直面人类的生活世界,回归激发人类理想又使人类无论跑到哪里依然梦归神回的灵魂家园,才能破除为时代和民族的利益以及各种意识形态的偏见所执的碌碌无为,见证诞生“合亘千古,通协天下”的伦理思想的伟大力量。

而回归古典哲学,在我们看来,正是哲学创立新型价值共识之文明的必然步骤,因为“轴心时代”那些伟大的哲学,无不以“天下为怀”,他们致力于发现的不是某一民族、某一国家的“道”,而是世界之“大道”,天下之“礼义”,宇宙之“逻各斯”。以此作为亘古不变的“自然法”来为人类文化的伦理法则确立权威基础。

所以古典伦理学的魅力就是以哲学的名义在“宏大问题”上追寻智慧,而非在部门哲学的小问题上寻找熟巧的技术,后者从来入不了真正贤哲的法眼。哲学的古典智慧哪怕是单纯思辨的宇宙论知识,也是为了实践,为了阐释什么样的生活才是值得过的人生这一根本问题的。所以,实践哲学虽然名义上

① 王夫之:《读通鉴论》卷十四,中华书局,1975年,第400页。

与理论哲学相区分,但其“理论”(思辨)本身就是作为一种最高的生活方式而得到辩护的^①,因而伽达默尔说,在古希腊,“理论”也是一种实践,而且是更高贵的实践。而这其实不仅适用于古希腊,也适用于古代儒家。实践哲学,本来就包含政治学和伦理学,亚里士多德是把伦理学从属于政治学,既有规范性的“立法”,也追求城邦和公民的美德。当代英美哲学家说亚里士多德是德性论者,其实只说对了一半,他的“伦理学”对规范性的探讨,我们只有在其实践哲学的框架之下,而非在现代英美哲学所设定的那种狭隘眼界中才能看得清楚,而且,伦理的规范性和政治的规范性是互证的,它们共同在灵魂的德性的实现活动中。伦理问题首先是如何在城邦中共同生活得好的问题,离开了这个问题,“行动如何做是好”这个其次的问题,是得不到合理解答的。而“活得好”和“行得好”就是古典伦理学的主题:人生幸福。如何“活得好”在古代首先是政治哲学的问题,其次才是自己的生活问题,因为人的本性只能是过城邦生活,城邦生活(方式)是否好,依赖于政治制度的安排是否具有伦理性,但如何“做得好”则既与城邦立法和风俗有关,而最终与自身的德行相关。无论如何,伦理学不能单纯局限在如何“行得好”的范围内,“行得好”的问题只能在整个生活世界(城邦政治和立法,人与人的社会交往关系,人的心灵世界等)的价值秩序之中才能得到回答。

但价值和价值秩序完全是现代的概念,我们能够用这样的现代概念来讨论古典的实践哲学吗?不首先回答这个问题,我们就无法进入古典哲学的精神世界。

① 参亚里士多德:《尼各马可伦理学》卷一 1096a5、卷十 1177a14—1177b30,邓安庆译注导读本,人民出版社,2010年,第47、342—344页。

用价值秩序概念阐述古典伦理的意义

用“价值”概念来讨论古典伦理学,初看起来显得有些隔膜,因为“价值”确实是个完全现代的概念,它起初是在政治经济学中使用,然后才被哲学家引入哲学。我国学者熟悉的价值概念,一是从马克思的《资本论》而来,而《资本论》的价值概念来源于英国的政治经济学,在商品的使用价值和交换价值上使用;二是从尼采的“重估一切价值的尝试”中,但尼采并未对价值概念进行多少阐明,反而像古典哲学一样,是在好、坏、善、恶等道德意义上使用价值一词。真正把价值概念引入哲学,超越其经济学含义而确立其哲学意义的探索,既和马克思无关,也和尼采无关,它起源于 19 世纪末、20 世纪初奥地利的“格拉茨学派”(Grazer Schule)。

我们都知道在 20 世纪诞生了一个对英美哲学具有重大影响的唯科学主义的哲学学派——维也纳学派(Wiener Kreis),但是,我们一般不大清楚,在奥地利的格拉茨同样诞生了一个影响整个现象学运动的“价值哲学学派”。它的首领是布伦坦诺的学生迈农(Alexius Meinon, 1853—1920)。迈农在哲学上以

“对象理论”闻名于世,但也像同样是布伦塔诺学生的胡塞尔一样,在其早期的哲学思考中,就从他们老师的“对象理论”转向了对价值问题的心理学研究。但迈农与走向了反心理主义的胡塞尔不同,他是奥地利第一个实验心理学实验室的建立者,他不仅认为“被认识的对象”不依赖于认识活动而存在,而且也不限于现实存在的事物,还应该包括各种非现实存在的心理意识的对象。这种“对象理论”为其发展一种“一般价值论”提供了可能。

“一般价值论”即普遍的哲学价值论,其初衷是为了反对著名的奥地利经济学派的主观价值论而提出的,这种主观价值论即经济学中的“边际效用价值论”。这种价值理论不认为商品的价值是由“劳动”所创造的,而是认为一件东西的价值,除有满足人们需求的“效用”之外,还必须具备“稀少性”。因此,它确实很好地说明了物品的“稀少性”所具有的经济价值,但无论从“稀少性”还是从“效用”出发的经济价值理论,都不能阐明一个事物的“绝对价值”或“固有价值”。空气和水,无疑具有“绝对价值”,因为没有它万物就不能生长,所有生命有机物都不会存在。确实,你可以从“稀少性”来说明其“价值”会增大,但你不能反过来说,如果“不稀少”它们就没有价值。就像“人”一样,“稀有人才”会有很大的“价值”,但你说人不少,就没有价值。所以,哲学要把“价值”从经济价值中解救出来而引入哲学层面,要探讨的就是“一般价值论”。但“一般价值论”是从事物的“存在”而非事物的“效用”(“边际效用”——稀少性——是从“特殊效用”而不是不从“效用”)来阐明事物的“价值”,这恰恰是要论证“事物无价的价值”这一悖论的问题。由于经济学在现代知识话语中的巨大影响,我们关于“价值”的流行意见无不具有根深蒂固的经济价值模式。

不从价值的经济维度中抽身出来,哲学的价值概念是建立

不起来的。所以,迈农在创立价值哲学之初,就在和从“需要”、“欲求之满足”、“效用”来定义价值的做法进行斗争^①。他的学生厄伦菲尔斯(Christian von Ehrenfels, 1859—1932)在其代表作《价值论体系》第一卷《一般价值论,欲求的心理学》中,也是完全反对从“欲求”和“需要之满足”来界定“价值”的流行意见,之所以如此,是因为“价值”一方面已经成为现代生活的一个普通语词,我们不仅用它来说商品的价值,而且也普遍地用来言说文化的价值、审美的价值、道德的价值,甚至人生的价值和人本身的价值,但另一方面所有这些“价值”都完全不能从“经济价值”来谈,它们本质上是与经济价值相反的,是“无价的价值”。没有对这种“无价的价值”之意识和认定,任何对价值的言说都是荒谬的,一种伦理学就是不可能的。

所以,格拉茨学派的价值哲学直接导向一种新的伦理学形态的产生,这就是“价值论的伦理学”,厄伦菲尔斯《价值论体系》第二卷的书名就是《价值论体系:一种伦理学的基本特征》(1897)。价值论伦理学通过现象学运动,通过胡塞尔、舍勒和尼古拉·哈特曼而产生巨大的影响,胡塞尔对“意志的意向性”研究,揭示了我们的价值追求是如何产生行为的道德性的,舍勒则从“感受(情感)的意向性”发现了一个具有规范性的“先天领域”,得以确立社会、人心的“价值秩序”,以此来克服康德伦理学的“形式主义”和古典德性在现代失落的双重困境。它的“价值秩序”作为人心的爱恨秩序,是以把某些价值“优先”(vorsetzen,“偏爱法则”)和把某些价值“后置”(nachsetzen,“偏爱法则”)来涵括人心所追求的“实质的价值”(materiale Wert),

^① 参见阿勒克修斯·迈农:《一般价值论的基础》,邓安庆译,载《现代德国哲学与欧洲大陆哲学学术研讨会论文汇编》(2007年、2008年);冯平主编的“现代西方价值哲学经典”之《心灵主义路向》卷,北京师范大学出版社,2009年。