

可能生活与幸福之路

1. 越过“ought to be”而放弃劝导

“借钱就应该还钱”；

“不应该偷窃”；

“我们应该遵守协议”；

伦理规范总是这样企图劝导人们做某种事或不做某种事。

凡是含有或暗含“应该”(ought to be)这一意义的语句就是规范语句。经典伦理学主要是规范伦理学，即以规范为研究主题的伦理学。规范之所以值得研究，主要是因为存在着这样的问题：

①任一规范的合理性需要被判定；

②规范之间可能出现的冲突需要解决。

关键在于什么才是这类问题的解决。很明显，一种解决绝不能同样具有未被解决的问题所具有的那种弱点，这是一个最基本的要求。作为劝导，规范给出某种实践性的建议，对于这种建议，可能接受也可能不接受，我可以以另一种规范为理由或者以某种生活态度为理由。总之，规范只是可选择的对象而不是无可选择的事实，无论以什么理由，我总能怀疑任何一种规范，甚至拒绝任何一种规范。规范就其本身而言必定是可疑的。

于是，任一规范都无法构成另一条规范的有效判定。为了判定一条规范，我们就不能以规范判定规范，而只能在别的地方寻找真正的证明。在此我们获得了另一条原则：一种判定如果是足够有效的，它便不得弱于怀疑态度。这意味着关于规范的理论决不能仍然是一种劝导，否则伦理问题原封未动，始终得不到解决。

很不幸，规范伦理学往往只是给出比较普遍的劝导，因此它只不过是理论上表达了行为上的偏见。比如说，为了给那些直接诉诸行为的规范——“不应该偷窃”——寻找辩护，规范伦理学可能提出“所有人都不应该侵犯他人的私有财产权”，依此渐进，最后就会给出相当抽象的劝导，诸如“正当的行为应该是为了最大多数人的最大幸福”，或“你应该同意你的所做所为成为他人也都遵守的普遍规范”。这类具有普遍性的规范通常在意义上都不甚明确（这一点显然促进了所谓元伦理学的分析），而且在理论上也总是漏洞百出（有些伦理学家希望在元伦理学的帮助下给出更为谨慎的解释）。但这些缺点只是表面性的，其根本的错误是方向性的，我们本来就不能指望用规范去说明规范。上述那种普遍规范之所以在说明具体规范时存在着困难，这并非因为它不具有足够的解释力，而是因为不论它具有何种程度的解释力都是无效的。任何一个规范，无论是具体的还是普遍的，都同样弱于怀疑态度，这就意味着我们总能够不信任它。实际上规范伦理学的研究所以能够进行，其中一个重要原因是规范伦理学暗中利用了人们通常具有的比较一致的伦理信念以及流行的意识形态，于是一些最可疑的观念被隐藏在不被反思的背景中。然而信念或意识形态的可信性同样弱于怀疑态度，人们有时宁愿坚持某一信念，只不过是出于习惯、思想上的障碍以及

各种趣味利益。尼采式的反抗尽管武断夸张而且缺乏根据，但它比规范伦理学的思路深刻得多。

既然已经有了政治家来制定政治制度，有牧师来指引从善之道，有律师来把握法律尺度，有教师来传播处世良方，伦理学家还能给出什么忠告？

伦理学是哲学的一种反思。思想的最终判断如果是有效的，就只能是哲学性的，而哲学的判定如果是有效的，当且仅当它是在意识形态之外的反思活动，即无立场的批判。如果一种批判从属于某种意识形态或信念，那么它就是出于利益或趣味的，也就无所谓‘批判’；它只是行为上的选择而不是思想上的澄明（思想上不存在选择，我们无法‘选择’思想上的必然性，正如不能选择世界的事实性）。于是，关于规范的理论问题决不是‘为什么应该如此行为’，而只能是‘是否应该如此行为’。

“为什么应该如此行为”的叙述意味着事先承诺了“应该如此行为”，这使得问题好象仅仅在于为此寻找一些肯定性的理由。这种提问从一开始就是非中立的。对于“如此行为”本来有着两方面的判定可能性，但这种提问等于只愿意选择其肯定性的方面。然而，只要愿意，我们就能够从其否定性方面寻找某些理由来拒绝它的劝导。既然对‘如此行为’可能作出‘应该’或‘不应该’的承诺，那么“应该”或‘不应该’就无法构成一种有效的判定。

而当提问‘是否应该如此行为’或者对某种劝导提出怀疑的时候，重要的并不是给出一个更具普遍性的劝导，而在于引向某种能够摆脱可疑性的结果。

局限于‘应该’ought to be这一层次必定从根本上削弱伦理问题的意义，而且最终使伦理学失去根据。其原因是，如果

把伦理学的基本观念看作是最高的劝导，那么这种观念便是一种要求被倾听的声音，这种声音无法保证人们一定会去倾听。对它的倾听取决于它是合意的，而不是因为它是不可怀疑的。既然任一劝导都弱于怀疑态度，那么如果声称一种劝导是足够基本的，它就一定是无根的。这种无根性充分表现为：任何一种“应该”都有可能是不应该的。于是，信仰或意识形态的危机实际上是自然而然的，无论是上帝死了还是尼采死了都与生活的根本无关。“应该”这一空间是如此狭窄以至于不足以提供生活立足之地。其实，任一规范都只是人类生活中的权宜之计，尽管在事实上规范是必需的，但在价值上却不值得尊重。偷窃之所以不可取，表面上是因为这种行为违反了规范，但在实质上却是因为它是人性丑恶的表现。

规范伦理学的工作并不是无意义，而是无根的，也就是说，无论我们给出什么更高层次的劝导形式，它仍然弱于怀疑态度的力量。只要保留着劝导形式就无法克服这一遗传性的弱点。因此，规范伦理学的推进是有限的，这个局限性来自两个失误：①方法上的失误。于是我们必须找到一种强于怀疑态度的思想方式，即哲学性的无立场批判。由于这种批判是无立场的，就只能通过发现明证 (evidence) 以作出判定；②主题的失误。我们必须打破 *ought to be* 的限制，因为 *ought to be* 不能说明自身，它只是意向性的，而意向活动必须以存在论事实为前提，意向性问题的意义受制于存在论问题的意义。于是，规范问题的解决在于存在论的解决，伦理学的主题最终不可避免地是一个存在论的主题。

2. 并非还原为“to be”

伦理学主题的存在论化并不意味着由此产生的存在论问题可以借助知识论来解决。有不少伦理学家确实企图求助于知识论，这很可能是由于对科学方法期望过高。实际上，如果以知识论的态度对待生活事实，那么所谓伦理学至多是对这种事实的‘描述’，正如维特根斯坦所发现的，描述根本上尚未触及生活的问题。当然，我们不能因为描述无法解答伦理学问题就放弃伦理学问题。描述的局限性根本不是放弃伦理学问题的理由，在这里并不存在必然关系。维特根斯坦对伦理学的消极怀疑是无效的。维特根斯坦似乎想说，伦理学是不可能的，但对人们的伦理冲动仍然应该给以尊重。为什么要尊重伦理冲动？尊重哪些伦理冲动？显然，这些问题恰好都是伦理问题。维特根斯坦曾经断言：有意义的问题必须是能够有答案的问题。可是关键在于，在何种意义上什么可以被看作是一个答案。事实上我们不可能无条件地知道一个问题是否有答案，除非把某种东西定义为答案。可是这并不能阻止我们有另一种方式来定义答案。所以我宁愿说，任何一个问题都有答案，但是问题与答案之间必须存在有意义的关系。如果说一个问题是无意义的，那就权当这个问题的提问方式暗示着一个寻求答案的不恰当方向，就像说，“我到底应该相信基督还是相信佛陀”或“我是应该去贪污还是去诈骗”这类问题的荒谬之处在于它非法暗示着仅此两种选择，就好像不可能有别的选择一样。上述例子的荒谬是显而易见的。可是一旦遇到理论问题，即使其荒谬性质与上述例子完全相同，就似乎不易看

出其荒谬性。

伦理学问题通常被认为要么是一个“ought to be”的问题，要么是一个“to be”的问题。凭什么要局限于这两种选择呢？这种盲目性虽然难以理解但却经常可见。无论是固执于“ought to be”还是“to be”，或者干脆像维特根斯坦那样否认伦理学的可能性，这些方式都来自我们所说的那种盲目性。

虽然伦理学不是一种劝导，但也不是以现实作为问题，不是为了作出存在或不存在的判定，而是以存在的未来性为提问对象，并就接受不接受某种存在的未来性作出决定。生活事实的特殊性就在于它的未来性不是自然运行的结果而是人类设计的结果，所以伦理问题关涉的不是存在现成性而是未来性，而对于人类生活而言，现实只是未来的一个必要条件而非充分条件。因此，我们本来就不能指望通过事实描述或还原来说明伦理问题。

当然这并不是说伦理学是一种对现实的批判，否则无非由to be又回到了ought to be。尽管凡是现实的都是令人不满的，但对现实的批判或者说ought to be的主题永远只是伦理学中的次要问题，甚至是边缘的伴随性的问题。伦理学与愤怒、逆反、孤立、绝望等激进主义和存在主义的情绪无关。感情用事是好的生活态度，但却是坏的理论态度（这两者经常被颠倒使用，其危害就象当某人需要实际帮助时我们给他以同情，而当他要独立行事时我们却又插手）。一种真正有意义的伦理学在分析问题时是现实主义的，但在表达启示时则是理想主义的。

存在于现实中并关怀存在的未来性，这就是伦理学的意义所在。正因为生活事实是一种特殊的事实，生活事实所蕴涵的问题便是单纯的“to be”格式所无法完全容纳的，或者说，生活事实与世界事实不同，它是由人的意志所控制的行为，这一点使得

生活事实不像世界事实那样只是一个被给予的事实(the given fact)而是一个给予性的事实(the fact of giving),它便具有比现实性更多的性质。这种多出来的性质就是生活的建设性。显然建设性是生活事实的特色,因此建设性是生活事实最根本的性质。建设性当然是面向未来的,但生活的未来性并不意味着某种尚未实现但却被预见的未来生活。现实是未来的土地,但这一土地并没有制定种植什么,它只是允许种植。所以,对存在的未来性的关切无法还原为现实存在的问题。这里有个微妙的问题:我们毕竟不能脱离 to be去思考生活问题,但又不能局限于 to be,因此只有放弃知识论态度代之以另一种态度去对待生活事实这一特殊的存在论事实,才能发现其中那种具有特殊意义的存在论问题,即那种由 to be走出 to be的问题。在此,知识论态度将置换为目的论态度。

To be和ought to be这种断裂性的区分实际上离间了生活事实,这一区分造成了两种同样难以接受的结果:在 to be框架中的伦理学把人看成了机器,这是一种背叛了生活的伦理学,它根本没有涉及伦理学问题;在 ought to be框架中的伦理学把人看成罪人,这是一种压迫生活的伦理学,它在任何意义上都弱于怀疑态度。

走另一条路,一条尊重生活的路,这是有意义的伦理学的唯一选择】

3. 为了生活而不是为了社会

伦理学在根本上是为了生活的,这一点本来是显而易见的

因为人的行为当然是为了构成某种生活。但是随着社会日益发达，人们变得很容易在生活中遗忘生活，甚至在生活中丑化生活。这在伦理学中表现为在面对生活事实时使用社会观点而不是使用生活观点。这一说法可能有些唐突，所以有必要对此进行解释。

（虽然生活事实总是社会性的，或至少是与社会性相关的，但伦理学并非是一种服务于社会的研究，而是一种服务于生活的批判。社会只是生活的必要手段，生活本身的质量才是生活的目的。在社会机制中生活决不意味着为了社会机制而生活。）为了社会机制而生活，生活就会变得麻木或虚伪，而且终将不幸福。因为这样的生活违背了生活的本意，使生活失去了它本来的目的（Telos）。在此我以目的论态度说出 telos 这一概念是为了指明这种目的是属于生活整体的目的，即本意。一个具体行为目的只是它的目标，一个目标总是可以有结局的，除非缺乏机会和条件，但在理论上我们不难设想所有的目标都是能够达到的。而本意性的目的在生活中是永远不会有结局的，它只能在生活中体现而不能最终达到。无论是个人生活还是人类整体的生活都无法达到这一目的，只能是永远在追求它。能够称为‘telos’的追求只能是生活的永恒事业，或者是人类共同的事业，或者是每一个人都追求的事业，即那些构成幸福生活的必要条件。比如说，艺术和自然的美，它是人类永远在追求中的东西，并且是人类始终给予保持的东西。既不能最终完成又永远被追求的东西就是 telos，而那种一旦达到也就被消费掉的目标则是属于具体行为的，例如一顿饱餐、一笔巨款或一个高职位，这种具体行为的目的一旦被达到，它作为目标就被消费掉，这一具体目标就不再是目标了。

社会是达到幸福的手段还是目的

社会当作目的，但却不是生活本意性的目的。尽管生活总是需要社会这一形式，但却不是为了服务于社会。恰恰相反，社会必须服务于生活。为社会而进行社会活动是背叛生活的不幸行为。令人遗憾的是，伦理学理论尽管不是故意遗忘生活但却往往深陷于社会观点之中。以社会观点看问题的伦理学与其说它关心人类的生活还不如说它是希望以社会的观点限定生活，希望把生活规定为某种社会中的生活。如果这样，生活就萎缩成为属于某种社会的生活。虽然一个好的社会与好的生活往往是一致的，但好的社会并不是好生活的目的，相反，好生活必定是好社会的目的。由此不难看出，由生活的角度去看问题与由社会的角度去看问题颇为不同，而且将导致不同的结果。既然伦理学是一种哲学反思，它就必定要从最根本处着眼。哲学，它保留了人类在任何一种意识形态之外进行反思的权力，它使得人类保持着超越盲目和偏见的能力，从而免于彻底的思想病态和由此带来的无可救药的灾难。例如，极端的社会激进主义和庸俗的公民社会都是人类生活的大灾难，它们以不同的方式使得生活屈从于一种并且仅仅一种社会意识形态、趣味和价值。伦理学关心的是有社会的生活而不是有生活的社会，后者是政治、法律、经济学和社会学的主题。政治或法律之类的科学所考虑的是社会机制的运作效力，然而一个高效的社会并不必然有良好的生活。伦理学，作为一种为生活着想的研究，理所当然的是所有为社会着想的研究的元理论。政治、法律以及一切关于社会的观点的最终根据必须由伦理学来给出。凡是与社会观点缺乏距离感的“伦理学”都是反对生活的理论，它们总是劝导每一个人去过“标准”的生活，即他人的生活，这正是使生活变得没有意义的最主

要原因。

当然，这里对一般伦理学的批判仅仅是警告性的。大多数伦理学理论实际上是相当温和的，但这种温和往往掩盖着错误的倾向。作为伦理学上最主要的一个思路，功利主义正是以一种比生活观点狭窄得多的社会观点去看问题，结果使得其理论太象是一种社会策略。康德式的绝对主义虽然表面上不象社会观点，但实质上却企图充当更高的普遍有效的社会观点，因为它力图给出能够作为普遍立法的人际原则和态度。我并不反对社会观点本身，而是反对社会观点的使用方式。一种恰当的社会观点必须是生活观点的结果而不是相反。社会观点是西方哲学中的两个根本教条之一（另一个与此相关的教条是支配着知识论和存在论的‘世界意识’）。西方哲学在伦理学中以社会问题而非生活问题为核心，就象它关注世界的存在论问题却不去关注观念界的存在论问题，同样都只关心‘实在’而没有关注到‘成为存在’。后者被相信属于神因而未能形成问题。因为上帝存在，所以人生来有罪，因此生活注定是走向属于神的目的的手段；因为上帝死了，所以人无所依靠，因此生活失去目的。正因为后者暗中把前者看作一个前提，才会产生后者的所谓问题。以宗教为普遍意识背景的伦理学至多是一种劝导，它无法构成关于生活的普遍领会，因为‘可能生活’和‘可能世界’同样是多种多样的，绝不仅限于某一种意识形态。

其实，无论是西方还是中国的早期哲学（古希腊、先秦）在伦理学中都是倾向于生活观点的（尽管不彻底），至少是力图从生活观点来引出社会观点。但是后来它们却以不同的方式背离了生活的思路。中国式的背离是由于为社会着想而使伦理学庸俗化从而形成一套规范体系（所谓纲常）；西式的背离则比较具有

戏剧性：颇得人心的宗教呼唤本来是来自对生活的关注，但却又把最高的目的和光荣都归于神，其结果恰恰形成了对生活观点的背离，那些本来需要反思和批判的生活问题终止于对神的信仰中。后来所谓的“上帝死了”带来的危机其实并非生活问题中必然的困境，它只是属于某种意识形态的危机。无论是中国式的哲学沦落还是西方式的哲学自缚，其共同结果是使伦理学失去了与生活一致的活力，反倒具有了与社会一致的焦躁。社会观点与规范伦理学是相辅相成的，规范批判的任何一种立场的思想性力量都弱于怀疑态度。我们总能怀疑一种立场，除非我们宁愿服从兴趣而不想寻求思想的意义，如果服从了兴趣，伦理批判也就变成无所谓的了。一种无反思的生活可能碰巧是一种好生活，但无反思的思想则不会有这样的好运气，无反思本身就是一个严重的思想缺陷。

在伦理问题上显示出生活热情的思想很少来自伦理学家而往往来自所谓的“诗人哲学家”和纯正的哲学家——以哲学作为思想方式而不是把哲学作为某种理论工具的人。在诗人哲学家那里时常可以听到既不属于经典规范（传统）也不属于当时规范（时尚）的来自生活直观的呼声。除了古希腊和先秦的哲学家，海德格尔是一个可能对伦理学的现代发展具有深刻影响的哲学家。从表面上看，海德格尔并没有认真地讨论伦理学，他的主题是人的存在，这一特殊的存在论主题实际上暗示着一条通向伦理学之路。当然，这一方向仍然是朦胧的、不确定的。其根本原因是海德格尔在看待人的状况时只是进入情感化觉悟这一层次（尽管是非常深刻的存在论情感）。这不是一个错误而是局限性，我们所需要的是更为实质的东西。情感层次只是表现性的层次，它显露出种种真实的东西。这种表现性的显露把我们所能触及

的东西摆了出来，但却无法在真实的东西中指明根本的东西，无法在所能触及的东西中指明所能根据的东西，因为显露活动不具有这种功能。

对生活这种存在方式的理解不在于理解情感经验而在于理解情感经验所依据的东西，这就是象对艺术品的理解不在于获得如此这般的经验，而在于通过这种经验对艺术品的创造性方式获得理解。伦理学的工作(和美学一样)属于后者,即对生活的创造性方式的理解。

4. Autotelicity(自成目的性)

维特根斯坦曾经非常正确地指出，伦理学的问题其实应该是‘生活的意义’或者说‘什么使生活值得生活’(参见其《伦理学讲演》))。但他自己马上又破坏了这一问题,他消极地认为,虽然人类的伦理冲动值得尊重但毕竟指向高于人的领域，因而超出了思想的能力。这恰好表现出西方传统的一个局限性。把最高目的归属于高于人的领域，这是一个缺乏理由和明证的假设，既缺乏逻辑上的必然性也缺乏存在论的明证。当然我们可以甚至很乐意设想高于人的“更高的”目的，但这与伦理学无关而纯属另一种问题,因为‘更高的东西’既然不属于人的生活,那么就无法解释生活，反而是应该由生活来解释为什么假设更高的目的是有意义的。因此，所谓更高的目的并不是一个生活的问题而是一个思想上的问题，如果把两个不同领域中的事情混为一谈就会产生诸如此类的并不必然的困惑。

以某种意识形态来限制思想，其结果就会只看到某一种生

活而无法看到生活。生活本身向多种‘可能生活’敞开,就象思想向多种‘可能世界’敞开一样。生活无须以高于人的目的为目的,这并不意味着生活的意义会成为困惑。我们不可能提问生活是否有意义:假如一个人愿意生活,那么他已经肯定了生活有意义,他关于生活意义的提问只能是提问生活意义是什么,他对生活的犹豫不决仍然表明对生活意义的肯定;假如一个人决心放弃生活,那么他已经否定了生活的意义,至少是否定了他个人生活的意义。生活与生命是不同的概念,放弃生命的行为恰好是一个生活行为,而放弃生活几乎意味着某人愿意放弃个人生命同时还愿意每个人都放弃生命,这种想法与伦理学无关,因为对于这种想法一切都没有意义。所以,生活意义是伦理学的存在论前题,伦理学只面向生活事实,无论去死还是去活都是生活事实而不是理论问题(至多是行为问题)。

既然生活事实是唯一能够利用的存在论事实,我们如何从中看出生活的目的。这一点是可能的但却是困难的,但这种困难是由不良思想习惯造成的,只要放弃司空见惯的 *to be* 或 *ought to be* 模式即可克服这一困难。生活目的不是在生活事实之外的东西,但也不是生活事实的个别性,因此既不能表现为超验知识也不能表现为经验知识;它是生活事实的方向性,是生活整体的运动倾向,其实,生活目的本来就在生活的努力中表现出来,如果它显示不清楚,也不是因为它本身不清楚而是因为思想不清楚。当不去从它能够显现的方式去看就必定看不清楚。

一个行为的目的可以在心理水平中被看清,即使一个“隐藏着的”行为目的也有希望在心理分析中被看清。但心理分析对于生活整体则远远不够用,生活整体的目的性不能由个别行为的目的来说明。关键之处是,生活目的不能被理解为期望给予完成

的某个最终目标，无论是现世现报还是来世再报或者天国得报的目标。设想这类最终目标就是设想进行一系列行为而终将获得某种结局，但任何一系列行为以及其结局都无非是生活中非常有限的一部分而且总是并非必然出现的一部分。把某种结局看成生活目的对于生活的意义是致命的伤害，因为无论达到或没有达到这一结局都只能说明生活没有意义。把结局看成目的是极为普遍的教条，由这一教条很容易引出叔本华式的谬论：如果愿望没有实现，我们就因为不满而痛苦；如果愿望得以实现，我们就因为膺足而痛苦。这是典型的废话。假如生活必定痛苦，其必然结果决不是人们对生活失去兴趣，而至多是人们以后就认可‘生活’一词的意思就是‘痛苦生活’并且依然对‘痛苦生活’感兴趣。生活中的痛苦确实非常多，甚至使人宁愿自杀，但这并不影响一个人对生活意义的肯定，即使有的人并非不得已而是兴高采烈地去自杀，他无非是不愿过他所过的那种生活而想象死亡能使他以另一种身份（比如说纯粹的灵魂）去过另一种生活。

生活中最主要的不幸就是误以为生活目的是某种结局，这种态度离间了生活与生活目的，生活目的成了遥远的目标，生活也就似乎总是还没有开始。生活目的是与生活一起显现的东西，它不是遥远的目标而与生活最接近的存在方向性，但又是永远无法完成的追求。可以说，生活目的不是某种结局而是生活本身那种具有无限容纳力的意义。如果以数学的方式来说，生活目的不是无穷集中的最大数，而是无穷集这一整体概念本身的性质。一个无穷集中的最大数是不能实现的存在，而无穷集这一概念却是明显存在着的，就象摆在生活面前的生活目的。生活是一种自身具有目的性的存在方式，这种目的性就是生活本身的意义，

所以说生活具有 autotelicity, 对生活的理解只能是一种目的论的理解——一种理解 autotelicity 的目的论。这就是伦理学的基础部分。

5. 为了道德而不是为了伦理

既然生活的目的就是为生活本身着想, 那么, 追问生活的意义就是追问什么是任何一种可能生活所追求的效果。把效果看作是追问的主题, 这是上述论证的结果, 因为生活目的不可能是某种结局所以只能是生活的某种效果。这一效果其实就是每个人都知道的“幸福”。幸福的表现方式是心理性的幸福感。要把幸福感描述为一些明确的指标是不可能的而且无意义。幸福感是不可说的, 尽管每个人的经验中都很容易分辨它, 对于不可说的只能沉默(维特根斯坦的真言在此有效), 重要的却是, 通向不可说的东西的方式是可说的, 而且关于这一方式的问题才是真正有意义的问题。于是, 对幸福的追问转换成对获得幸福的方式的追问。

由于伦理学错误地把幸福看成是某种行为的目的或结果, 于是幸福看上去就像是利益, 伦理规范也就好像成了伦理学的主题。无论是表述为‘应该’还是‘不应该’的句型, 规范的功能都是禁令性的, 是为了使人们在利益之争中做出某些让步以保证能够各自获得某些利益。可是如果伦理学只是为了给出更合理的规范, 那么它就是多余的, 因为宗教、政治、经济学和社会学比伦理学更能给出有效的规范。即使伦理学在给出规范中独有建树, 也无非是一些技术性的策略, 其作用类似于逻辑的形式原

则。逻辑的形式原则是有意义的，当且仅当人类思想另有方法去获取有意义的命题来充当前提。同样，以伦理规范对利益进行分配如果是有意义的，当且仅当人类生活本身是有意义的，所以规范伦理学在伦理学中并不是根本性的部分。

生活目的表现为人们所企求的东西，这一点很容易获得共识。问题在于解释什么是所企求的东西中具有决定性意义的东西，即人们义无反顾求而不舍的而且如果求而不可得则死不甘心的东西。显然，利益只是浮动于表面的企求，比如说金钱，它在有的情况下有用而在有的情况下则无用。凡是利益都是有条件的、偶然的、不确定的企求，它不足以使生活成为有意义的或者说幸福的。但是假如一个十足的财迷除了金钱别无所求而且他总是如愿以偿(感谢上帝),我们又将作何解释呢 他的不幸当然不在于别人都觉得他可笑(他人的观点不是证明)，而在于他根本没有生活自然也就无所谓生活的意义，因为人类特有的生活和幸福都发生于人与人关系中，而那个财迷只拥有一个非人的世界而并不拥有人的世界，也就不拥有任何一种人的可能生活。这种财迷似乎可以描述为“在一个物质世界中存在着某个生物,它具有人的生理现象。”在现实中如此极端的人几乎没有,但程度上的差异足以说明问题。只要以利益来解释生活目的则可以导出无数种荒谬的结果。叔本华关于痛苦人生的谬论恰好是利益观点的一个结果。无论是热衷于利益还是超越生活的宗教企图都是基于利益观点这一共同的荒谬前提之上的。

获得幸福的生活方式是得道而不是得利，或者说，幸福不是由利而是由道而德(得),在这里我只在原本意义上使用‘道德’这一概念。长期以来‘道德’与‘伦理’这两个概念被混为一谈，至少是缺乏本质上的区分。其实老子早就敏感到了这两个层次

的本质差异，所以他主张遵从道的生活而反对遵从礼教的生活。虽然老子的取舍有些过火，但我们至少必须明确这两个层次的地位。“伦理”表明的是社会规范的性质，而“道德”表明的却是生活本意的性质。道德是一个存在论概念，是一个作为伦理学基础的特殊的存在论概念。道是存在方式（the way of being），由于伦理学只涉及人生，所以在此道即人道。德是存在方式之目的性（what the way of being is meant for）。由此可见，伦理是 *moral*，是生活中的策略，而道德——作为生活的本意——则是 *amoral*。*Amoral* 是非伦理的，它区别于 *imoral*（反伦理的）。无论如何，伦理规范是必需的，没有伦理是难以想象的，我不想否认这一事实；但却否认这是一个问题。伦理规范如果是有意义的，当且仅当存在着道德。道德问题才是伦理学的根本性问题。一个明显的理由是，伦理规范作为一些禁令，总是为了保护有意义的生活，因此，只要澄清 *amoral* 问题，就能够去解决 *moral* 层次的依据问题，而确立伦理规范只是依照道德要求的技术性处理。所以，严格的伦理学只包括两个问题，一个是基础性的即 *amoral* 问题；另一个是与之相关的技术性问题，即由 *amoral* 向 *moral* 的方式问题。具体地说，伦理学的主题是道德而不是伦理，道德主题引出两个问题，一是关于获得幸福的生活方式，另一个是由获得幸福的生活方式去澄清建立伦理规范的要求。

6. “To be”的扩展

从道德的角度我们获得两个结果：① 伦理规范必须服务于