

前言 本书的思想宗旨和写法

本书的基本意图，是对作为整体现象的马克思主义以前的伦理学做一个概括的论述。马克思主义以前的伦理学，是一个内容丰富的编年史的概念。它属于人类的史前时期，它是阶级时代的产物，所以这种伦理学所要研究的是社会决定性和基本理论问题的统一。

马克思主义以前的伦理学研究的是社会道德关系的某种“定态”和“原型”。当然，这个“定态”不是现成的，它是随着历史的发展成熟起来的，它经过几个阶段，只是在资本主义社会中才最后完成。它随着不同的社会而变化，总是以特殊的形式存在，然而它却是对所有各种阶级对抗形态中的道德存在的根本的、确定的评价。可以简单地把它确定为道德生活的分裂，以及具体的风尚和抽象的道德规范之间的对立。

从其道德后果的角度来看，从原始状态的公有关系向阶级文明的私有关系的过渡，是一个极端矛盾的过程。一方面，人际关系摆脱了天然的血亲束缚，这就从根本上提高了个人道德生活的水平，加强了主观的个人因素在历史过程中的作用，把社会自由度提高到一个全新的水平。另一方面，在社会的相互关系和人们的行为中发生了如下变化，这种变化“在我们看来……是一种堕落，一种离开古代氏族社会的纯朴道德高峰的堕落……”^① 鄙俗

^① 《马克思恩格斯全集》第21卷第113页。

的贪欲，首先是对财富和权力的渴求，以及必然伴随它的丑恶现象——暴力、背叛、盗窃等等，变成了社会行为的主要动因。因为人剥削人已经成为社会关系的基础，所以“对一些人好事，对另一些人必然是坏事，一个阶级的任何新的解放，必然是对另一个阶级的新的压迫”。社会在价值观方面发生分裂，人际关系浸透着敌视和仇恨。私有制的阶级的社会组织对人的道德产生了深刻的腐蚀性的影响，使之变形，这是毋庸置疑的事实。从赫希阿德到卢梭，许多，或者说几乎所有马克思主义以前的主要思想家，都直接或间接地承认这个事实。

但是，甚至在实际利益和生活目的不可调和地对立的条件下，社会的存在也要求价值观念的某种统一，尽管是最低限度的统一。然而在物质上对立的情况下，道德统一是如何实现的呢？历史上，这个解决不了的任务，是通过把统治阶级的道德提升为社会的统治道德“解决的”。在这种情况下，解决矛盾的方式不是道德历史所独有的，而是整个阶级时代的精神生活的形成机制和社会底蕴的共同特征：“凡对统治阶级是好的，对整个社会——统治阶级是把自己与整个社会等同起来的——也应该是好的。所以文明时代愈是向前进展，它就愈是不得不给它所必然产生的坏事披上爱的外衣……”统治阶级的道德变成了统治的道德，这个社会炼金术的“奇迹”至少包藏着三个骗局：（1）反映统治阶级特殊利益的价值观念，脱离了这个阶级本身，并具有了普遍的形式；（2）这些观念的来源被推到人所不能控制的，而且往往也是人所不能认识的彼岸世界；（3）以如此形成的来自外部的抽象规范的总和同作为道德标准的现实的个体行为相对立。

我们以圣经中的著名戒条为例：“勿杀人”、“勿偷窃”，“勿通奸”为例。“勿杀人”的规范是针对野蛮的血族复仇的风

《马克思恩格斯全集》第2卷第20页。

同上书第20页。

俗的，并确认把惩罚和保卫的权力由组成氏族公社的个人本身转移给武装人员的特殊集团，转移给国家的合法性；“勿偷窃”的规范只有随着动产私有制的产生才能出现，而且它本身就是保护这种私有制的道德手段；“勿通奸”的规范则与丈夫居于统治地位并有继承权的固定的家庭类型分不开，等等。因此，所有这些戒律都是同十分具体的历史的需要和目的相适应的。但它们却被当作抽象的、具有普遍意义的原则。它们被描绘为先验地产生的，而且被说成是上帝的圣戒。这些规范被看作是抽象的道德准则。这里就像统治阶级在美化自己的存在条件一样明显，用马克思和恩格斯的话说，“把它们提出来作为生活的准则，一则是作为对自己统治的粉饰或意识，一则是作为这种统治的道德手段”^①。

这样，道德就以抽象的规范和评价观念的总和的形式摆脱了现实世界的束缚，变成了意识的特殊形式，并且开始“想象”，似乎它“不想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西”^②。社会的道德生活似乎分为两个层次：下面是人际关系连同其复杂多样的，通常是自私自利的风尚的实际存在，在它之上则高耸着善的王国——一个人的活动准则的纲领。道德生活的二重化变成了它的分裂，它采取的是应有的东西和现有的东西的对立的形式。

把作为社会意识的独立形式的道德单独抽出来，具有明显的积极的一般历史意义：它表现了同人类抛弃了组织社会生活的血亲形式相联系的道德视野的扩展；它是保全、坚持在现实中已经丧失殆尽的社会联系和道德的特殊形式；它促进了作为社会批评形式的道德上的愤懑。但是，道德生活二重化的基本原因，是对制定统一的评价语言的需要和在统治阶级的道德标准基础上把支离破碎的阶级社会从精神上团结起来的需要。

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷第492页。

^② 同上书第35页。

应有的东西和现有的东西（理想规范和实际风尚、抽象的道德个人和具体的个人）的相互关系成了个人道德存在的基本因素，也是马克思主义以前的伦理学注定遇到的基本问题。这种伦理学通过各种各样的矛盾冲突、从各种不同的深度、以各种不同的形式所探讨的问题就是：单个的自然个人是如何发展为社会的生物的，他是如何把对个人幸福的追求同人类所负的义务结合在一起。两个五百多年以来，思想家们总是苦苦寻求解决这个问题的途径，而这个问题又表现为一系列重要的哲学伦理学问题：个体和类、存在和本质、人存在的偶然性和普遍的必然性、现世的罪孽和上帝的正义，放荡不羁的情欲和理性的抑制力，志趣和义务，幸福和善。

我们认为，指明贯穿于马克思主义以前的伦理学中的统一的问题范围，无论如何也不会导致忽视这种伦理学发展中的复杂性、曲折性，以及它在学说上的质的差异性和理论上的多样性。相反，倒是只有这样才能揭示这种伦理学真正丰富的内容，在论争中思想的敏锐性和理论探索上的独特性。没有共同的基础，就没有差别，也就不可能对各种理论体系和思想形态进行比较分析，因为没有共同的基础，它们就会是彼此绝对不相干的。确定统一的问题范围，就可以把马克思主义以前的伦理学看作是它那个时代和多少代人的集体探索。

马克思主义以前的伦理学史和整个哲学史一样，与三种阶级的社会经济形态相适应，也划分为三个时期：古希腊罗马时期、中世纪和近代。这三个时期的差别，就在于它们以不同的态度来解决基本伦理学问题，首先是关于现有的东西和应有的东西之间的相互关系问题。

古希腊罗马伦理学主要是关于德性和合乎道德的个人的学说。根据这种认识来看，道德经验、道德义务和它们的现实综合之间联系的中间环节就是道德上的个人。这种伦理学是乐观主义

的，它确立了人的道德自我价值和至高无上的地位。在古代哲学家们的认识中，人比任何准则，比自己本身的行为更好些。人的特点在于，他是理性的和社会的生物；根据哲学家们的意见，和谐的社会制度，是公民们美德善行的结果，是他们完全显露自己的有理性的本质的结果。例如亚里士多德所下的人的两个定义——人是理性的生物和人是政治的生物——就是相互联系、相互依存的。对道德的这种认识，是对古希腊城邦的自由公民的关系特点进行反思的结果。随着从城邦社会组织向大规模的军事官僚政治联合组织的过渡，这种认识便显出了自己的狭隘性和片面性。

中世纪伦理学是对古希腊罗马伦理学的否定。在中世纪，道德被理解为与上帝的圣戒相符的外在的、超越个人的、不变的行为准则的体系。那时人们认为，人的行为的目的和规范不在于人本身，而在于人的创造者——上帝。对上帝的爱被宣布为主要的品德。中世纪宗教伦理学的特点就在于：使具体的人屈从于抽象的人，实际上贬低人类活动的全部具体的目的。正如我们所看到的，例如奥古斯丁的伦理学认为，道德规范源于上帝，这实际上否定了道德规范的存在的可能性，更否定了它生效的可能性。中世纪伦理学把乍看起来是对立的、而实际上是相互紧密联系两种观点有机地结合起来了：一方面是对世界的道德观点，这种观点认为道德先于存在，而另一方面则否定个人的道德自由。最彻底的基督教道德理论家同意这样的论断，即道德是单独的难以言喻的自我同一，而当人摈弃了一切尘世的、“凡俗的”东西时，首先是单一的、特殊的自我时，当类本质——神的类似物成了他唯一的、占据一切的特征时，这种自我同一才能实现。如果说古希腊罗马伦理学完全沉醉于个人道德的至高无上性，以致否定道德的普遍内容，那么中世纪的伦理学则恰恰相反，它是如此强调道德的普遍内容，以致无视道德表现的历史的和个性的规定性。

近代伦理学明显地力图克服古希腊罗马和中世纪的道德定义

的片面性，把道德理解为既是人类个体的内在属性，又是超越个人的社会现象。近代思想家们不能接受把人看作是微不足道的生物的中世纪的观点，但也不赞成古希腊罗马时期天真地相信个人的道德的万能。他们看到，现实的人和风尚与理想的美德相去甚远。根本的道德问题是：资本主义社会的大批利己主义的个体如何能够成为其成员彼此团结一致的联合体？在近代伦理学中（在康德那里表现得最为彻底，最为明显），关于现有的东西和应有的东西的问题带有不可消除的悲剧性的脱节的形式，这就是承认——尽管是不心甘情愿地承认，阶级社会在道德上是毫无前途的。对社会风尚和抽象的道德原则之间的实际综合、中介的不可能性的论证，是马克思主义以前的伦理学的最高点，由此便开始（首先在黑格尔和费尔巴哈的体系中）直接形成了历史唯物主义道德观的前提。

对道德生活的分裂的认识，使我们得以描绘出马克思主义以前的伦理学的各个基本历史阶段的质的特点，这种认识同时也是评价这种伦理学的历史上各种思想的、哲学-党派的差别的出发点。马克思主义以前的伦理学，要么从应有的东西的观点出发，要么从现有的东西的观点出发分析道德。在第一种情况下，抽象的道德便成为论述的基础。伦理学企图论证脱离世界的道德意识的变化逻辑、幻想：从应有的到现有的；你能够，因为你应该。它把个人的道德完善说成是个人的精神自我强制、自我控制，说成是限制个人的直接志向、利益的结果，说成是超验，超越活生生的人的社会及自然界限。伦理学的这个派别的代表人物们认为自己的基本任务是：从哲学上论证与人格格不入的道德规范的必要性和合理性，拟定使个体掌握这些规范的有效性的社会教育途径。这种观念具体化为各种各样的规范模式，其中最著名的是内在的刚毅的伦理学、宗教的爱的伦理学、唯理论的义务伦理学。伦理学中的第二个流派把道德看作是具体个体的具体属性。道

规范丧失了亘古以来的非经验的地位，相应地也就丧失了对个人的绝对威力。不是使世界从属于道德原则，恰恰相反，而是从世界引出道德原则。伦理学认为，不必为了抽象的规范而压制活人的志向，认为道德是人的自然的、社会的特性的表现和继续。它赋予人的意向、要求和利益以道德的意义。对伦理学理论的这种理解主要体现在享乐主义、幸福主义、功利主义、合理利己主义的观点体系中。

对道德认识的上述两种态度的差别，是基本哲学派别的争论在伦理学上的特殊表现。在认识论中表现为唯物主义和唯心主义、“德谟克利特路线”和“柏拉图路线”的斗争的东西，在马克思主义以前的伦理学中就表现为对人类生命活动的目的和意义理解上的幸福主义和忘我精神、享乐主义传统和禁欲主义传统的对立。可以用下述公式表达划分这两条路线的答案的基本实质：为了人的道德还是为了道德的人。唯物主义力图把道德“贬低”为具体人的自我肯定的一种方式，而唯心主义则相反，它把现实的人“提高”到道德的抽象概念的水平；唯物主义讲的是有道德的人，唯心主义则讲的是道德上的人。这两种倾向的激烈斗争构成马克思主义以前的伦理学的内在的主要动力。本书意在揭示马克思主义以前的伦理学的内在统一性和被割裂的整体性，这个宗旨就决定了材料的取舍。作者在分析西欧伦理学的同时清楚地意识到，这样限定对象绝不是本书的优点。西欧伦理学远不是全部伦理学史，也许甚至并不是它的精华。我们决不同意患有欧洲中心症的历史学家们的下述意见，即认为似乎其他文化地区的哲学只有数量上的多样性，而没有质的丰富性。古代中国和古代印度的伦理学，中世纪的阿拉伯伦理学，19世纪俄国的伦理学，都不仅不亚于，而且完全可能高于同一历史时期的西欧伦理学。但是西欧伦理学却有一个毋庸置疑的特点，这个特点使它更加适合于作者选定的研究目的：在统一的延续进程中，它经过了作为阶级社

会意识形态组成部分的所有基本发展阶段——奴隶社会的古代、封建社会的中世纪、资产阶级社会的近代，而且在它耗尽了内在潜力之后，就转化为自身的对立物——马克思主义伦理学，这种伦理学表现的已经完全是另一种意识形态前景，即完全消灭阶级的前景。正像四卷本伦理学史的作者O.迪特里希正确指出的，在这里才“得以透彻研究从古代到现代的完整的发展周期”。

其实，伦理学史同其他任何历史一样，可以从不同的具体性层次上进行研究。可以像某些关于个别哲学家甚至是关于他们的论著的某些方面的大部头专著的作者那样，一头扎进个别的片断，力求抓住一切细节。这样的研究者就好像某个博物馆、纪念馆的保管员。也可以像指引参观城市的游览者的游览指南那样走马观花地浏览历史的篇章，这时我们所获得的虽然可能是缺乏内在联系的，但多少还是比较全面的对伦理学史的概略了解。这对备查和教学来说还是有益的。看来，可以像从宇宙俯瞰城市那样考察伦理学史，从这样的高度来看，伦理学被压缩成了更一般图景——比方说，文化史的片断或细部。在我们这部著作中，为了概述的目的，我们选择了适中的高度，即既能看到全景又能分清各个片断，最主要的是能够看清这些片断的联系的高度。

我们意在概述马克思主义以前的伦理学。所以我们把自己的注意力集中于最著名、最有影响的思想家身上，分析他们的作品，对于形成关于马克思主义以前的伦理学的基本问题、阶段和思想流派的完整认识是必要的，同时也足够了。我们把自己的著作看作是已有的研究成果的续篇。①

这类著作并不很多，我们首先可以举出下列作品：A.Φ.希什金：《伦理学史》，莫斯科1959年版；《伦理学史概述》，莫斯科1969年版；T.M.加法尔里：《马克思主义以前的伦理学史》，第比利斯1970年版；B.Γ.伊万诺夫：《古代世界伦理学史》，列宁格勒1980年版；《中世纪伦理学史》，列宁格勒1984年版。当然，只有以近几十年富有成果的历史-哲学研究为基础，才能对伦理学史进行专门研究。近几年这方面的著述很多，我们无法在这篇短短的前言中一一列举，对此我们深感遗憾。

伦理学史和整个哲学史一样，充满了各种各样的争论。恐怕没有一个思想家甚至个别论断不曾受到各种不同的阐释。为了克服由材料内容的丰富性和广泛性，以及伦理学史的争议性所造成的困难，本书作者把马克思主义的道德观作为自己的指导方针。

关于为揭示道德本质而使用的类概念，当前在苏联和德意志民主共和国的作者之间没有什么大的分歧。他们同样都是把道德规定为：社会调节的方式、从实践上精神上对世界的掌握、对世界的价值关系。但是在划分专门的种的特征时，我们之间就不那么一致了。我们认为，最一般形式的道德可以规定为人们之间关系的社会形式，规定为除掉受客体制约的全部内容之后在人际关系中所剩下的东西。这就是社会关系中的人道、人性的尺度；当在人们之间的关系中人是最高价值时，人们之间的关系就具有了道德的意义。因而，如果从社会关系在多大程度上重视人并使人们团结合作的观点来看一切社会关系的话，那么道德乃是其他一切社会关系的特殊层面。道德意识的概念（善、义务、良心、正义等等）确定并表现着道德关系；如果不诉诸道德意识形式的话，一般来说是不能把道德现象视为同一的。

但是，道德意识不仅能表现社会所达到的真实的人道程度，而且也能歪曲和伪造这种程度。在阶级社会中也是如此：随着以人剥削人为基础的社会关系的非人道化，道德具有了抽象要求的形式，这些要求是与现代的东西根本对立的。道德脱离了世界，并开始想象自己似乎高于现实并能修整现实等等。以道德为例就能透彻理解马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中针对一般的物质生产同精神生产分离所详尽论述的转变。这个转变过程同时也是统治阶级企图赋予自己以社会道德潜力的过程。

道德脱离社会实践而成为一种独立的社会意识形式，与作为科学的伦理学的建立，在时间上和本质上都是一致的。最早的文献资料（荷马、赫希阿德、早期哲学家）就明显地说明了这一

点。但在随后的历史阶段，伦理学和道德的歧异并不如一般所想的那样严重。伦理学对社会上的道德价值和观点的现实斗争的态度不再是冷漠的、中立的。伦理学不仅解释道德，而且还进行道德教育，只要伦理学进行道德教育，它就既是科学，同时也是阶级的、社会的道德意识的组成部分。

我们从1974年就开始合作写作。我们希望我们在合作过程中形成的对道德的认识能在这部研究马克思主义以前的伦理学史的著作中经得起检验。我们这部著作的写法，可以说是一种历史和理论的概述。在完成这部著作之际，当我们感激地回忆起对本书有益的思想影响和个人支持时，特别要感谢过早逝世的A.C. 博格莫洛夫教授，他用自己精深的专业知识对本书初稿作了严格而深刻的分析，这是对作者无法估量的帮助。

第一编 古希腊罗马时期

在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》中，马克思把古希腊哲学划分为三个阶段，这三个阶段对于了解古希腊罗马伦理学的沿革尤为重要。

在哲学的发源地有希腊七贤。他们代表总体说话，他们赞扬国家生活，他们主要是在个人是模范的公民这一点上承认个人。按照他们的意见，人的最高使命就是服从实体，服从总体。对他们来说，伦理现实就是城邦、法律、传统、宗教的神圣，而决不是独立的个人。

“但是从诡辩学派和苏格拉底起，潜在地也从阿那克萨哥拉起，情况就发生了变化。观念性本身通过自己的直接形式即主观精神而成了哲学的原则。”^①个人成了哲学的对象以及使我们最感兴趣的伦理现实，这个个人本身现在就是自身活动的目的。传统和法律的外在意志已经失去了绝对性，而且它还应当证明行动着的个人的思想和感情是正确的，并得到它的认可。个人承担起了全部责任。但他并不是与他人、国家、过去和未来隔绝的孤立个人。哲学的前提是：完善的、道德高尚的个人同时也是完善的公民、虔诚的个人和模范的家庭维护者。

最后，反映了自我意识的不同方面的伊壁鸠鲁主义、斯多葛

^① 《马克思恩格斯全集》第40卷第66页。

主义和怀疑主义结束了古希腊哲学。在这些体系中，独立的个人不仅具有自身价值的、最高的意义，而且他恰恰是通过同社会的对立、对社会的否定和冷漠来展示自己的。梅林在概括马克思在这个问题上的观点时写道：“使人成为不依赖于一切外在的东西的人，教人学会只按照自己的内心生活而生活，并在头脑和心灵的宁静中找到自己的幸福，而且即使整个世界毁灭了都毫不动摇，这就是标志着古希腊哲学第三个时期的这三个学派的共同任务。”^①这几句话十分准确地揭示了伊壁鸠鲁主义、斯多葛主义和怀疑主义的伦理规范宗旨。在这些体系中表现出来的人与世界的冲突，在新柏拉图主义中更加加强了，并且转向了逃避世界。

古希腊罗马伦理学演变的基本路线就是这样的。古希腊罗马伦理学不仅是马克思主义以前的伦理学的三个最重要的阶段之一，而且也是它的真正的基础和生气勃勃的源泉。它作为关于德性，关于道德高尚的、完善的个人的学说，以萌芽的形式包括了后来的伦理思想史对其进行了全面论证的几乎所有类型的理论论述和规范性决定。与此同时，它把道德同行为的合乎理性等量齐观，而且在许多个世纪里，在阶级发展的整个时期，它都使伦理学起到了教育的作用。

转引自梅林：《马克思主义哲学史》第1卷，莫斯科1924年版第32—33页。

第一章 前伦理学

我们以阿那克西曼德、赫拉克利特、毕达哥拉斯学派为例对道德过程所作的哲学概括的初步尝试，是对英雄和醒世史诗（荷马和赫希阿德）以及实践智慧（希腊七贤）进行伦理思考的直接继续。早期的古希腊文献已经在某种程度上符合实际地，而且都以自己的风格特点探讨了个人意志和公共利益、放荡不羁的狂热情欲和清醒冷静的理智、个人的利益和目的同他人的利益和目的的相互关系，而且十分明确地提出了个人服从整体、情欲服从理智、活生生的个人服从抽象的规范、现有的东西服从应有的东西这样的规范的行为模式。这样的行为规范模式在哲学伦理学形成过程中得到了系统的论证，或者说，在很大程度上是为了论证这样的行为规范模式而形成了哲学伦理学。

一、荷马。赫希阿德。 七贤

荷马史诗（公元前 12—7 世纪）、赫希阿德（公元前 8 世纪末—7 世纪初）和希腊七贤（公元前 7—6 世纪）的格言，反映了希腊氏族制度的瓦解和阶级文明的形成，对欧洲文化的这些早期文献的分析证明，正是社会发展的现实冲突，其中包括整体（部落、民族、阶级、城邦）利益和个人利益之间的矛盾，是最初伦理思考的对象。对上述文献的依次分析表明：伦理思维是随着

抽象的道德规范的形成，随着它们和人们的现实行为之间的冲突的增长而形成和深化的。

我们首先来看荷马史诗。在史诗中我们可以看到从现代道德意识来看是明显矛盾的两类事实。一方面，荷马的主人公们表现了集体主义原则，他们属于自己的民族，而且为民族的幸福而斗争是他们生命活动的实际目的；他们是道德高尚的人，因为他们准备在这个斗争中牺牲自己。祖国、荣誉、战争、家庭幸福构成了他们行为的真正基础。阿客琉斯在投入同赫克托尔的战斗时，他知道随之而来的是自己的死亡，但这并没有使他却步。

我自己清楚地知道：

命运注定我在这里

在这远离双亲的地方死亡。

但只要特洛亚人尚未饱尝血腥的撕杀，

我就决不退出战场。

阿客琉斯就是这样回答曾预言他将临近死亡的命运的神马的。但是，对英雄来说，战争的结局、进行这场战争的希腊各民族的命运、军人的英勇精神和为死难朋友报仇雪恨，都是无比地高于自己所面临的命运的。赫克托尔同样也知道，同阿客琉斯决战，自己也必死无疑，无论是特洛亚，还是特洛亚人，都要毁灭。看来一切都使即将来临的决战变得毫无意义。‘但是赫克托尔仍然认为自己的使命就是与自己的民族共患难，与自己的民族同归于尽。荷马史诗中的其他英雄也都是如此，他们“被美化成为自己民族的利益而英勇战斗”’。荷马史诗中的英雄本质一般都是

参见荷马：《伊利亚特》，莫斯科 1978年版第 379页。另参见《伊利亚特》，人民文学出版社 1958年版第 375页。

H. 萨哈尔内伊：《荷马史诗》，莫斯科 1976年版第

如此。

常有这样一种意见，即不应该认为荷马的英雄的行为是合乎道德的。例如阿客琉斯的行为，他由于自己遭到侮辱而退出了会战，而且还幸灾乐祸地希望阿开亚人失败，不仅如此，他还通过自己的母亲——女神忒提斯降灾给他们。我们认为，这种看法是很抽象的。持这种看法的人没有考虑到下述情况：第一，阿客琉斯是一个部落的领袖，对他的荣誉的侮辱当然就是对他部落的荣誉的侮辱，在古希腊人看来，阿客琉斯的愤怒并不是毫无道理地耍性子，而是某种值得歌颂的伟业（我们来看一下《伊利亚特》的第一行：“愤怒，女神，歌唱阿客琉斯吧……”）；第二，如同所有悲剧英雄一样，阿客琉斯并不认为完成共同事业要危害个人、践踏个人的尊严，也就是说，他不承认个人和集体之间存在着鸿沟；第三，阿客琉斯只是在一定限度内希望同胞失败，即让他们知道，没有他是不行的，不应不受惩罚地践踏英雄和战士的荣誉。总之，阿客琉斯的愤怒和他能说出道理的行为“完全符合英雄道德的规范”^①。

另一方面，在《伊利亚特》和《奥德赛》中，我们找不到孤立于现实个人戒律之外的、人人都要遵守的、无条件的行为规范和严格的道德准则，恪守这些戒律就被认为是道德标准。甚至对祖国的热爱，——这是荷马的英雄的行为的实际基础，也极少表现为自觉的动因。在现代人看来，荷马的英雄并不具备道德思维形式。例如，可以认为奥德赛是撒谎者和骗子，因为他的一生就是在接连不断地施展诡计（他灌醉独眼巨人波吕斐摩斯并刺瞎他唯一的一只眼睛；他藏在羊肚子底下混出山洞；由于他的机智，才没有落入海天西壬的魔掌，而这一点是谁都做不到的，等等）。“……最诡计多端……”，——帕拉斯·雅典娜这样评价

^① B.H.阿尔霍：《古希腊文学》，《世界文学史》（9卷本）第1卷，莫斯科1983年版第320页。

奥德赛。^①但是，从道德上来说，他是无可指责的。因为他的所有这些狡猾都帮助他克服了返回故乡路上的困难。可以指责奥德赛是一个通奸者，这指的是他同女巫喀耳刻和女仙卡吕普索的关系。但也可以说他是一个忠诚的丈夫，因为在克服了数不清的困难、经受无尽的苦难之后，他带给佩涅洛佩的是深沉的爱。对于奥德赛来说，根本就不存在无论如何都必须遵守的抽象的准则，对他来说只有对祖国、妻子、同伴的现实关系。

在所有英雄当中，最有道德的就是《伊利亚特》的作者特别爱戴的赫克托耳，但他的道德表现是很特殊的：他的态度不是选择的结果，这个态度的突出特点就是直率。赫克托耳基本上是一维的。英雄的基本的道德目标，就是成为自己人民的保卫者。关于赫克托耳的决定，不能说它们产生于苦难之中。苏联学者 B. 亚尔霍的概括是非常准确的：“人使自己的行为符合于长期的道德规范，而不考虑这个规范的正确性，也不考虑与这个规范对立的另一个完全正确的规范。在这个意义上，赫克托耳的形象同阿喀琉斯和阿伽门农的形象一样，都是‘没有问题的’”^②。

总之，荷马所描绘的道德情形的特点就在于，存在着活生生的道德个人——史诗英雄，而不存在道德意识。这些英雄是有道德的，因为他们有现实的社会联系，而不需要道德反思、道德规范和道德的中介作用，也没有任何恐惧和精神压力。他们的行为是体力和自然形成的人的责任、情绪、好恶的自由展现。对这种现象的解释是：个人同集体、部落并不矛盾。在前阶级社会中，——荷马所表现的是这个社会的最后阶段，血亲集体的利益的一致是首要的，而整体高于个人就体现在有见识的个人，首先是氏族贵

参见荷马：《奥德赛》，莫斯科 1984年版第167页。另参见《奥德修记》，上海译文出版社1979年版第168页。

^② B.H.亚尔霍：《埃斯库罗斯的戏剧艺术和古希腊悲剧的几个问题》，莫斯科1978年版第25页。

族的代表的意志坚强的行为当中。正如 A.Φ.洛谢夫所说：“在这里个人变成了英雄，他无限忠于自己的人民，而且是人民的永久的保卫者和组织者。”^①

我们可以以荷马史诗中的英雄和神的关系为例很好地考察个人和集体的这个直接的统一。根据神话传说，从前人和神在一起共同生活。在荷马那里这一点已经不复存在。众神居住在奥林波斯山上，很少在人前露面，而宙斯，人们一般是见不到的。然而神毕竟还是在地上。英雄同神保持着血肉联系，而且产生于神（直接地或通过几代人）。从本质上来看，他们很像神。“神的”、“像神似的”、“由宙斯养大的”等等说法，是评价阿伽门农、阿客琉斯、奥德赛和其他英雄的典型赞语。神是共同的，集体原则的体现，同时每一个英雄又都是神，即这个共同性同每一个个人并非格格不入，它同他们是一致的。

神和英雄、集体和个人的同一，看来最明显地表现在人的行为的双重制约性上，即表现在具体动机和神的直接意旨的一致上。一方面，神是几乎所有人的行为的发端者，另一方面，这些行为又完全自然地产生于具体的人的动机，产生于个人的固有的情欲和社会联系。阿伽门农在自己同阿客琉斯的争吵中指责宙斯，但同时这个争吵又完全出自于健康人的心里，因为这次争吵的起因是阿伽门农夺去了阿客琉斯的女俘。阿客琉斯把被杀死的赫克托耳的尸体交还给特洛伊人时，是在执行神的意旨，但同时他这样也是为了获得大笔赎金。英雄们求助于神，认为一切事变，认为自己的失败和成功都是神意，但这一切丝毫没有削弱英雄自己的主动性和思想感情的强烈表现。黑格尔很好地说明了荷马的神和英雄的相互关系的特点：“一切认为是神意的东西，同时都应该是个人自己的内在本质，因此，一方面，统治力是具有

^① A.Φ.洛谢夫：《荷马》，莫斯科1960年版第34页。