

正义正义正义正义正义正义正义 正义正义正义 正义 正义正义正义正义
正义正义 正义正义正义正义 正义正义正义 正义 正义 正义正义
正义正义正义正义正义正义正义 正义正义正义 正义正义正义正义
正义正义正义正义正义正义正义 正义正义正义 正义正义正义正义

正义

正正正正正
义义义义义
正正正正正
义义义义义
义义义义义
正正正正正
义义义义义

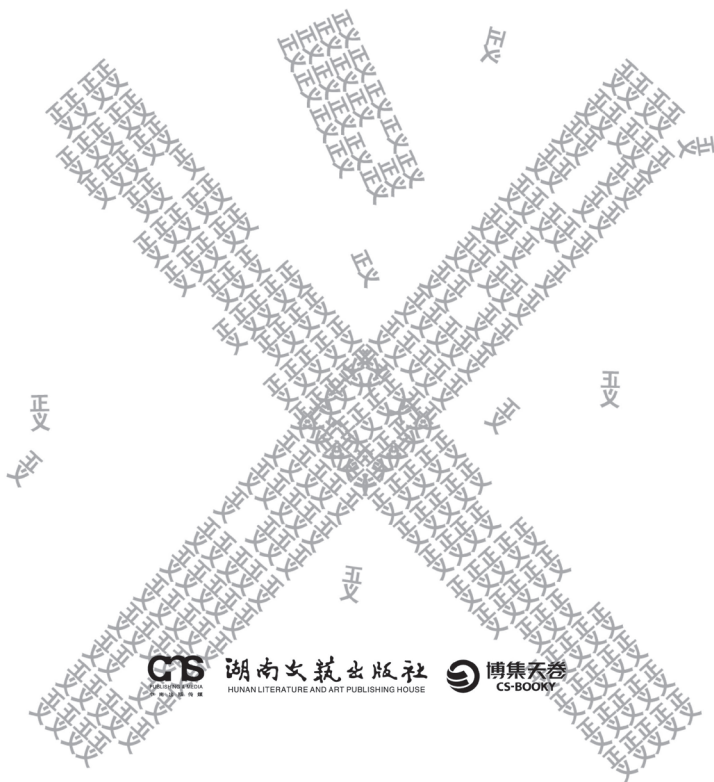
正正正正
义义义义
正正正正
义义义义
正正正正
义义义义
正正正正
义义义义
正正正正
义义义义
正正正正
义义义义
正正正正
义义义义
正正正正
义义义义
正正正正
义义义义

正正正正正 正义正义 正义正义
义义义义义 正义正义正义 正义
正正正正正 正义正义正义 正义正义
义义义义义 正义正义正义 正义正义
正正正正正 正义正义正义 正义正义
义义义义义 正义正义正义 正义正义
正正正正正 正义正义正义 正义正义
义义义义义 正义正义正义 正义正义
正正正正正 正义正义正义 正义正义
义义义义义 正义正义正义 正义正义
正正正正正 正义正义正义 正义正义
义义义义义 正义正义正义 正义正义
正正正正正 正义正义正义 正义正义
义义义义义 正义正义正义 正义正义
正正正正正 正义正义正义 正义正义
义义义义义 正义正义正义 正义正义

正义正义正义正义正义正义正义 正义正义正义 正义 正义正义正义正义正义正义 正义
正义正义正义正义正义正义正义 正义正义正义 正义 正义正义正义正义正义正义 正义
正义正义正义 正义正义正义 正义正义 正义 正义正义正义正义正义正义 正义
正义正义正义正义正义正义正义 正义正义正义 正义 正义正义正义正义正义正义 正义

我们为什么离正义越来越远

熊逸◎著



CSB 湖南文艺出版社
HUNAN LITERATURE AND ART PUBLISHING HOUSE

博集天卷
CS-BOOKY

图书在版编目 (CIP) 数据

我们为什么离正义越来越远 / 熊逸著 . — 长沙 : 湖南文艺出版社 ,
2012.1
ISBN 978-7-5404-5211-7

I . ①我… II . ①熊… III . ①正义—通俗读物
IV . ① D081-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 214722 号

上架建议: 通俗哲学·社会

我们为什么离正义越来越远

作 者: 熊 逸

出 版 人: 刘清华

责任编辑: 丁丽丹 刘诗哲

监 制: 伍 志

特约编辑: 徐 海

封面设计: 柏拉图

版式设计: 风 筝

出版发行: 湖南文艺出版社

(长沙市雨花区东二环一段 508 号 邮编: 410014)

网 址: www.hnwy.net

印 刷: 三河市鑫金马印装有限公司

经 销: 新华书店

开 本: 787mm × 1092mm 1/16

字 数: 200 千字

印 张: 22

版 次: 2012 年 1 月第 1 版

印 次: 2012 年 1 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-5404-5211-7

定 价: 32.80 元

(若有质量问题, 请致电质量监督电话: 010-84409925)

致谢

感谢毛晓雯女士不但为本书提供了珍贵的素材，并在一些重要的思辨理路上给了我极有益的启发。感谢徐戈先生在神学方面对本书所赐予的专业性的帮助，希望我们在观点上的分歧永远不会减损我们的友谊。

熊逸

2011年2月

表面上似乎同人们的实际生活和表面利益相去甚远的思辨哲学，其实是世界上最能影响人们的东西。

——约翰·斯图亚特·穆勒

目录

序言 似是而非种种 001

第一章 要幸福还是要公正？

001 | 人们如此渴求着正义，而所谓正义只是一种约定俗成的观念，并且总是混沌的、模糊的，屡屡经不起合乎逻辑的追问；任何建立一整套清晰的理论体系的企图都将是徒劳的，至多可以被看做一种动机良好的呼吁罢了。

第二章 何谓正义，是具体的目标还是抽象的准则？

015 | 从古代中国的百家争鸣到现当代西方世界里功利主义、自由主义、社群主义的喋喋不休，对正义的困惑就像圣奥古斯丁对时间的困惑：“如果没人问我，我是明白的；如果我想给问我的人解释，那么我就不明白了。”

第三章 高贵的谎言

021 | 卢梭创立“天赋人权”（natural rights）的观念，成为法国《人权宣言》、美国宪法等西方社会纲领性文件的思想奠基，对人类福祉的增进不可不谓居功至伟，但就这一概念本身来说，仍不过是一个“高贵的谎言”，谁也证明不出人为什么会“天然地”享有某些权利，即便诉诸神学也很难自圆其说。

第四章

作为社群主义者的上帝

- 045 | 所多玛城里可能存在的寥寥可数的义人该不该为同城恶人们的罪行负责呢？或者，那些恶人该不该因为义人的存在而受到宽恕？全能的上帝当然有能力实施精确打击，所以他的一体看待的做法一定是有道理的。

第五章

从奥米拉斯的孩子到巴厘岛的王妃

- 065 | 许多人吃肉，不觉得这有什么不道德的。即便是宣扬三世因果、六道轮回的佛教徒，也只会说吃肉是你在造恶业，会使你在轮回之中饱尝恶果——这关乎你的切身利益，但无关于你的道德。而诺齐克为我们设想这样一种境况：有某些比我们高级得多的外星人（譬如他们和我们的差别至少不小于我们和猪的差别），为了自身利益准备杀掉我们，这是否也不存在道德问题？

第六章

自由意志的两难

- 133 | 康德在纯粹理性上悬置了自由意志，但为了捍卫道德，在实践理性上不得不预设了自由意志以作为道德的前提。是的，自由意志问题在学理上确实可以悬置，但很现实的问题是，我们的道德和法律却不可能有哪怕一分钟的闲置。那么可想而知的问题是，我们不再可以对善与恶的责任人理直气壮地加以表彰或谴责，法律判决更会失去扎实的正义根据。

第七章

原罪的两难

- 159 | 在信仰的表达上，风雨晦暝、生老病死愈是无法把握，生活的不可控感也就愈强，祭祀和崇拜也就愈是程式化。而一旦生活的可控感变强了，祭祀和崇拜的程式化自然就会放松。所以，对于那些希望以宗教信仰来维护社会公平的主张者来说，这是一个难解的悖论。宗教信仰可以维护社会稳定，但难以追求社会公平。

第八章

康德的失误

179 | 事实上，任何一种经理性的审慎权衡而得到履行的责任，都是一种偏好，一种“情感上的”偏好，因而也都是逐利的——换句话说，是追求幸福的，而道德价值与幸福无关的说法是不可能成立的。康德的谬误就在于把道德问题当做了理性问题，而道德是本该属于情感范畴的。

第九章

正义的两个来源：强者的利益与人性的同情

217 | 然而在强弱悬殊的关系当中，强者对弱者的“绝对腐败”在强者看来往往并不是恶，而是理所当然的事情。譬如在柏拉图和亚里士多德这般卓然的智者看来，有些人天生就该是做奴隶的，他们和家畜只有极其微小的区别。

第十章

人的真实与必然的处境：不自由，不独立，不平等

263 | 我们这里所考察的所谓“天赋人权”的种种内涵——独立、自由、平等——都不是人类天然具有的，反而是不独立、不自由、不平等的层级秩序才真的称得上“天赋”。

第十一章

伟大的嫉妒心

289 | “平等”的出处一点都不高贵，似乎完全体现不出人作为人的道德尊严，所以霍尔姆斯才说“我一点也不敬重追求平等的热情，在我看来，它似乎只是将妒忌理想化而已”。

参考资料 304

后记 313

序言

似是而非种种



[因果]《吕氏春秋·审己》有这样一则故事：越王授有一个叫豫的弟弟，还有四个儿子。豫是一个很有野心的人，一心想把哥哥的四个儿子全部除掉，以便自己继承王位。于是他进献谗言，唆使越王杀掉了三位王子。但阴谋至此遇到了阻力，因为这般狂悖的举动致使群情为之激愤，越王遭到了国人的一致谴责。所以，当豫处心积虑地构陷最后一位王子的时候，越王终于没有采纳他的意见。这位王子为了自保，在国人的支持下把豫逐出了国境，然后率兵包围了王宫。——以下是故事的精髓所在：深陷重围的越王深深叹息道：“恨我没听弟弟的话，才酿成了今日的灾祸！”

[原点]美德是不是一种值得追求的东西呢？答案似乎是不言而喻的。在亚里士多德看来，国家——或任何形式的政治社会——终归是为了促进美德而存在的，而不仅仅是简单地使人们共处。

那么，看来每个人都会同意，一个国家如果具有更多的美德，总要好过只有较少的美德。在某种程度上，亚里士多

德正是基于这个理由反对柏拉图的理想国的。在柏拉图的理想国里，家庭被彻底地废除了，人们过着一种共产共妻的生活，这就自然取消了传统意义上的夫妻关系。而在亚里士多德看来，正是由于财产私有，人们才可以克制贪欲，从而表现出慷慨慈善的美德；同样地，正是由于情欲上的自制，人们才不至于淫乱他人的妻子。如果私有制和传统的婚姻关系不复存在，那么自制与慈善这类美德也会令人惋惜地随之消亡。^[1]

这种看似荒谬绝伦的论调在思想史上绝非鲜见，就在亚里士多德不久之后的斯多葛学派那里，克吕西普提出过一个颇合中国道家哲学的观点：善与恶是一体的两面，如果没有恶，善也就同样不复存在了。

这种二元论盛行于古代世界，从古希腊的斯多葛学派到中国的道家与《易经》哲学，再到波斯的拜火教，甚至今天仍然不乏信徒，但它在逻辑上究竟可以严格成立吗？——譬如“光明”与“黑暗”这一组经典的二元对立，若在巴门尼德和圣奥古斯丁看来，所谓“黑暗”并不是与“光明”相对立的一个实体，而只是“光明”的缺失罢了。那么，善与恶、美德与罪行，彼此是不是有着同样的关系呢？

[1] [古希腊]亚里士多德《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆，1983，pp.55-56。

美德的性质究竟是什么，是顺应人性还是克制人性，或者是顺应与克制的某种比例的组合？

在中国儒家看来，一个人对父母的爱天然胜过对远亲的爱，对远亲的爱天然胜过对陌生人的爱，这就是“仁”，是天伦之道，理想的社会就是贯彻这种仁爱精神的社会，而所谓“良知”，尤其在心学系统里，正是“不离日用常行内，直造先天未画前”^[1]；然而在西方基督教的伦理观里，不但要“爱人如己”，还要爱自己的仇敌，尤其是要使自己对上帝的爱超越于血缘天伦之上。

东西方这两种价值体系，在人伦关系的问题上，一个以顺应为主，一个以克制为主，哪个更抓住了美德的本质呢？——以近现代的社会思潮来看，顺应之道属于自然主义，主张道德应当以人的自然本性为基础，代表人物如洛克和边沁；克制之道则站在自然主义的对立面上，这一派的主要见解可以用穆勒的一句话加以概括：“人类几乎所有令人尊敬的特性都不是天性自然发展的结果，而是对天性的成功克服。”

中国儒家也会部分地赞同穆勒的看法，譬如孔子主张的“克己复礼”正是这个道理。这就很容易使人对美德的理解陷入一种混合论：在某些事情上（譬如贪欲、淫欲）应当克制人性，而在另一些事情上（譬如父子天伦）则应当顺应人性。^[2]这就意味着，任何政治哲学与伦理学所应当作出的努力无非都是某种列表的工作，在“顺应人性”与“克制人性”这两个栏目里

[1] [明]王阳明《别诸生》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992，p.791。

[2] 建立于父子天伦之上的孝道是否真足够的人性依据，这并不是一个毫无争议的话题。蒙田谈及各地民风时举过这样一个例子：“有人遇见一个人在打父亲，那打父亲的人回答说，这是他家的惯例，他的父亲也是这样打他的祖父，而他的祖父也这样打他的曾祖父。那人还指着他的儿子说：‘他到我这般年纪也会打我的。’那父亲被儿子在大街上拖来拽去，备加虐待，但到了一个门口，他命令儿子停下来，因为从前他也只把自己的父亲拖到那个门口，那是他们家的孩子们虐待父亲的世袭界限。”[法]蒙田《蒙田随笔全集》上册，潘丽珍等译，译林出版社，1996，p.128。遗憾的是，蒙田并未给出这个故事的可靠出处，我们也只好带着疑惑的心态小心参照了。

一项项地罗列出五花八门的具体内容，而任何抽象原则都不该在哲人们的考虑之列。也就是说，像亚里士多德那样开列一个“德性表”的工作才是找对了方向，于是在关乎正义的一切问题上，我们只能一个个地处理特殊问题，而无力处理一般性的问题。

但这是不是也就意味着，从孔子的“己所不欲，勿施于人”到康德的“定言令式”，乃至罗尔斯的“无知之幕”，都找错了方向呢？如果不是的话，是否意味着“人性”不该作为探讨美德问题的出发点呢？

[逻辑]《庄子·内篇·大宗师》讲到子来、子犁等几个志同道合的朋友谈论生死问题，他们认为生死存亡浑然一体，就算身体生了重病，有了严重的残疾，也无所谓。如果左臂变成了鸡，就用它来报晓；如果右臂变成了弹弓，就拿它打斑鸠吃。生为适时，死为顺应，安时而处顺，就不会受到哀乐情绪的侵扰。

后来，子来病得快要死了，妻子围着他哭泣，子犁却让子来的妻子走开，以免惊动这个将要变化的人。然后他又对子来说：“了不起啊，不知道造物主这回要把你变成什么东西呢，要把你送到哪里去呢？会把你变成老鼠的肝脏吗，还是把你变成虫子的臂膀呢？”

庄子在这里试图解决的问题是，人之所以成为人，并非出于造物主的特殊安排，只不过是一种偶然罢了，没什么值得骄傲的。人和蝴蝶、虫子、老鼠等等没有什么本质的不同；只要我们能够想通这点，就可以无惧于死亡。当然，生离死别的人情与病痛折磨就不在庄子的考虑之内了。

哲学皇帝马可·奥勒留写在《沉思录》里的一段内容可以看做对庄子上述见解的一则注释：“最后，以一种欢乐的心情等待死亡，把死亡看做不是别的，只是组成一切生物的元素的分解。而如果在在一个事物不断变化的过程中元素本身并没有受到损害，为

什么一个人竟忧虑所有这些元素的变化和分解呢？因为死是合乎本性的，而合乎本性的东西都不是恶。”^[1]

我们在叹服东西方这两位大哲的豁达之余，不妨依照同样的逻辑设想这样一个问题：当你因为一场灾难而倾家荡产的时候，你的钱财本身并没有受到任何损害，只是被分解掉了而已——有些落入了骗子的手里，有些落入了强盗的手里，总之都变成了别人账目上的数字，但你应该以欢乐的心情接受这个事实，因为这些钱财非但一点没有减少，更何况流通聚散分明就是合乎钱财的本性的^[2]，而我们已经晓得，任何合乎本性的东西都不是恶。也就是说，你其实并不曾遭遇任何恶事。

这也许会引起我们的困惑：一个人要丧失何等程度的理智才可能接受如此这般的美妙说辞呢？万事万物的因缘聚合的确称得上是古代智者的一项伟大发现，但由这一“自然科学”的认识推衍到“人生哲学”的高度，其强词夺理的荒谬似乎是显而易见的。^[3]但是，无论是庄子还是马可·奥勒留，他们这一共通的见解在两千年的人类历史上不可不谓脍炙人口。这或许有助于社会稳定和心灵平和，至少会使人们能够以审美的情趣悠然吟诵18世纪英国大诗人亚历山大·蒲柏《人论》中的名句——那是以古雅的英雄双韵体为上述玄奥的哲学境界所作的高度概括：“一切的不和谐，只是你所不

[1] [古罗马]马可·奥勒留《沉思录》，何怀宏译，三联书店，2002，p.17。

[2] 即便从文字训诂的角度来看，“泉”为“钱”的异名，清人徐灏《说文解字注笺》谓：“泉，借为贷泉之名，取其流布也。”

[3] 仅在自然科学与哲学的层面上，这一认识确实得到了相当程度的重视与发展。譬如宋儒张载提出的气一元论正是在此基础上解释了宇宙的本原与万物的生灭；以今天的物理学知识，我们也同样可以把宇宙万物的迁流不息理解成基本粒子的聚散以及质量与能量的转换。

了解的和谐；一切局部的灾祸，无不是整体的福祉。……凡存在的都合理，这是千真万确的道理。”

人们欣赏并渴慕这种达观的态度，并不会去认真思考这一态度背后的那种貌似合理的解释究竟有几分能够站得住脚。——这正是人类最经典的认知模式之一，对于社会与文化问题是很有解释力的。

二

武侠小说在中国近现代蔚为大观，而当时的文人学者大多对此不以为然，只是冷嘲一下小市民的低级趣味罢了。但也有一些人把武侠热当做一种大众文化现象加以考察，进而探究这一现象的成因及其社会功能。

一种相当有代表性的看法是，因为正义在现实世界里屡屡得不到伸张，人们看到的永远都是“杀人放火金腰带，修桥补路无尸骸”，总是有心抗争却总是怯于抗争，于是只有借助武侠的白日梦来对沉伏已久的正义作出替代性的伸张。

稍受西学浸染的国人至此很自然地会推衍出这样一个结论：武侠小说的兴盛正说明了中国人法制意识的淡漠——我们总是冀望于侠客从天外飞来主持公道，却不肯冀望于一个完善的法制世界，由法制来伸张正义。

1904年，周桂笙为《歇洛克复生侦探案》（今译《福尔摩斯探案集》）撰写弁言，向国人推荐西方侦探小说，文中特别强调了侦探小说最重人权，即便是伟大的侦探也只能把自己一展身手的范围限制在侦破的领域里，不能私自充当法官和刽子手的角色。

这样说来，西方的侦探小说和中国本土的武侠小说似乎形

成了一个鲜明的对照，前者重人权、尚法制，后者不但毫无人权和法制的观念，而且——尤其要不得的是——崇尚暴力。而今已是百年之后，看看中国的图书市场，侦探小说依然冷寂，武侠文学则有金庸、古龙、梁羽生带起的新的山峰，其盛况比之还珠楼主的时代有过之而无不及。

所以到了今天，武侠热作为一个大众文化现象依然是一个值得思考的问题，但学者们思考所得的结论往往只是印证了百年前的那些说法。陈平原的《千古文人侠客梦》把武侠文学堂堂正正地纳入了专业研究领域，书中谈道，“整个民族对武侠小说的偏爱，确实不是一件十分美妙的事情。说‘不美妙’，是因为武侠小说的风行，不只无意中暴露了中国人法律意识的薄弱，更暴露了其潜藏的嗜血欲望”。^[1]

这样的意见被不断地转引和称道，以至于成为当今中国文人对武侠小说的一种相当主流的认识。的确，武侠小说唯独在中国风行，这是事实；中国人的法律意识确实薄弱，潜藏的嗜血欲望也确实存在，这些也是事实；所有的环节看上去都是那么地合情合理，但是，它们之间的因果关系当真存在吗？

事实上，现当代美国的文艺作品里也有许多可以称之为侠的角色，譬如钢铁侠、闪电侠、蜘蛛侠、神奇四侠，当然，还有超人及其家族。虽然在上述称谓之中，“侠”的字眼其实出自中

[1] 陈平原《千古文人侠客梦》，新世界出版社，2002，p.129。

译者的手笔，但毋庸置疑的是，这些美国侠客完全符合中国的“武侠”标准：他们有着远超常人的非凡本领，游离于常规世界之外，到处行侠仗义、铲恶锄奸、定人生死。值得注意的是，他们之断定是非，凭的是各自的良知，而不是系统的法律知识和规范的法律程序。但是，要说现当代美国人“法制意识薄弱”，这恐怕是说不通的。

至于“嗜血欲望”，这更不是国人独有的，任何一部武侠小说在这一点上的表现显然都远远不及《电锯惊魂》这样的系列电影和《生化危机》这样的系列游戏，甚至相形之下，武侠小说纯洁得有如童话。

在我看来，武侠小说并不是一种中国特有的地方性文学，而是一种具有普世意义的“白日梦小说”，其核心阅读趣味不是“行侠”，而是获得一种操纵性的能力，让人体验那种为所欲为的快感以及成功的喜悦。只不过因为伸张正义是人类的一种本能的追求，并且现实社会必不可免的不公永远刺激着人们对正义的渴望，所以“行侠”才会成为主人公的必修功课之一，成为一种如此令人愉悦的阅读体验，却算不得武侠小说的本质特征。

是“武”而非“侠”才是武侠小说的本质特征，人们可以很容易地接受一些有武而无侠的文艺作品（可以是成长、竞技、复仇或魔幻类型），而较难接受的是有侠而无武的作品。是“武”，而不是“侠”，提供了武侠小说的核心阅读趣味，所以，任何在“侠”的一面煞费苦心的思考都是从一开始就走错了道路。

三

宗教也是一种武侠，宗教的世界也是一种武侠的世界。

修炼出一身惊人武功的侠客其实与神祇无异，我们完全可以把高手论剑的华山想象成古希腊人眼里的奥林匹斯，把屠龙刀、倚天剑想象成宙斯收藏的雷电和波塞冬掌中的三叉戟。

如果我们对“侠”的精神更为关注的话，那么上帝就可以说是侠客的终极形式——他拥有最高的武功（全知全能）、最好的品格（至善）以及完美的侠义精神（至公）。尽管渊博睿智的神学家们一千多年来始终对此存在争议，但就凭信徒对基督教义的一般理解来说，“全知全能、至善至公”毋庸置疑地就是上帝的核心特质。比之侠客，上帝才是伸张正义的最佳人选，因为侠客会犯错，而上帝不会。

如果说沉迷于武侠小说意味着国人法制意识的淡漠，那么我们同样看到，对上帝的信仰并不曾昭示出基督教世界也存在着同样的法制意识淡漠的情形。1931年，瞿秋白撰文讥讽武侠小说是大众的精神鸦片，徒然令人宽慰于“济贫自有飞仙剑，尔且安心做奴才”；同样地，宗教也被无神论者视为精神鸦片或弱者的拐杖——以基督教为例，教义要求信徒把全副身心交托上帝，以求获得进天堂、得永生的资格。

在上帝脚下做奴才算不得什么丢脸的事，当今国内有许多有识之士呼吁建立中国的宗教信仰，以期中国可以像西方那些以宗教立国的发达国家一样，走上繁荣、富强、自由、法制之路。看来对“飞仙剑”的渴慕并不必然导致瞿秋白所担忧的“尔且安心做奴才”的可耻结果，至善至公的“最后审判”并不曾使人们放弃了对现实利益的锱铢必较，不曾使人们放弃了对现世正义的一点一滴的尽力伸张。

所以，看来以上推理一定是哪里出现了错误——当我们耽于理性思辨的时候，很容易从教义本身、而不是从大众文化的角度来理解宗教，然而，我们只要设想有这样一个人，他具有中等的智力