

把注意力从他的身体引开,指向他的灵魂。有了这样的认识,哲学就没有必要去为身体的死亡而苦恼。事实上,哲学家的事业完全在于使灵魂在身体中分离出来,得到觉醒并保持自身所固有的独立、自由与超越。如果灵魂按正确的方式追求哲学,并且真正地训练自己如何从容面对死亡,就等于是在“实践死亡”。而死亡就意味灵魂从身体中解脱出来了。所以苏格拉底把自己所有的时间都花在告诫雅典人,首先要关注的不应是他们的身体而应是他们灵魂的最高幸福^①。

一个稍有理性的人会认识到,对于世间万物来说,死是一个很外在的东西,没有任何别的含义。花开花落、云卷云舒是一种典型的自然现象,只有人才会在“开”“落”之间、“卷”“舒”之间寻找生命的意义。动植物可以消亡和灭迹,但却没有死亡意识,不会像人一样确定自身的有死性。如果人仅是由物质所构成,人反倒不会有实质上的死。在《圣经》中,神曾这样嘱咐亚当“园中各样树上的果子,你可以随意吃。只是分别善恶树上的果子你不可吃,因为你吃的日子必定死”^②。当亚当与夏娃偷吃了果子之后,发生在他们身上的第一个变化是用明亮了的眼睛看见了自己赤身露体,于是他们在羞愧中用无花果树的叶子遮蔽自己并躲藏在林中回避见神的面,随后他们被永久地赶出了伊甸园,开始用汗水换取面包,等待他们的就是死亡。与其说这是对人类原罪的记述,不如说这是一个关于人与自然万物之关系的隐喻,当人意识到必须遮蔽自身的自然身体时,人其实是发现了自己与自然以及自然万物的差异,人在确立有别于万物的独立坐标点的同时就被赋予了死亡的权利。因此,在万物中,只有人可以把死作为一个问题加以讨论,这种行为本身就表明人对死的占有截然不同于别的事物对死的“无感觉”。就此而言,人比万物高很多。帕斯卡说:“人只是一片芦苇,自然界中最脆弱的生命,但却是会思想的芦苇。要想毁灭他无需动用整个宇宙的力量,一缕烟,一滴水,便足以杀死他,但

① 《柏拉图全集》第1卷,人民出版社2002年版,第18、61、65、84、85页。

② 《圣经·创世纪2:16—17》。

正确原则。”^①苏格拉底把爱智慧的活动展现为一种不断追问的过程。柏拉图继续了苏格拉底的这种带有强烈批判精神的问答法。而亚里士多德对他的老师柏拉图更多的是批判而不是接受。他的名言“吾爱吾师,但我更爱真理”,其中包含的是批判和怀疑精神。亚里士多德在《正位篇》101b3—4 中把论辩推理就理解成“一个批判的过程”。他说:“我们不为任何其他利益而找寻智慧;只因人本自由,为自己的生存而生存,不为别人的生存而生存,所以我们认取哲学为唯一的自由学术而深加探索,这正是为学术自身而成立的唯一学术。”^②笛卡尔更是在唯理论上以一种普遍怀疑的态度开始了自己的哲学历程。休谟问题更是在经验论上引发了关于人类经验知识基础的重大问题。正是休谟的怀疑论打破了康德的独断论迷梦,使他举起了批判哲学的大旗,提出了“先天综合判断如何可能”的问题,对人类理性能力作出全面考察并设置边界。康德的哲学就叫批判哲学。马克思就主张要“公正地把康德的哲学看成是法国革命的德国理论”^③。康德就说过:“我们的时代是真正的批判时代,一切都必须经受批判。通常,宗教凭借其神圣性,而立法凭借其权威,想要逃脱批判。但这样一来,它们就激起了对自身的正当的怀疑,并无法要求别人不加伪饰的敬重,理性只会把这种敬重给予那经受得住它的自由而公开的检验的事物。”^④他的批判哲学实际上就是对人的三种高级能力即知情意进行批判,从而确立这三种能力的界限。为了完成哲学的批判,康德采取的主要策略就是划界,即在现象界与物自体之间分出边界。康德认为,我们所看到的、认识的都是现象,至于现象底下的那个本质,那个物自体,那个客观事物本身,我们是看不到的,我们是认识不到的。“康德在他的第一批判——《纯粹理性批判》里,一方面要仔细研究理性的立法作用;另一方

① [美]罗伯特·保罗·沃尔夫:《哲学是什么》,黄小洲、张云涛译,重庆大学出版社 2011 年版,第 40 页。

② [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆 1959 年版,第 5 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,人民出版社 1956 年版,第 100 页。

④ [德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2004 年版,第 3 页。

构成：一是对感觉来源的怀疑，二是对实体存在的怀疑，三是对客观因果关系的怀疑。休谟的怀疑论把康德从独断论中惊醒。在康德看来，物自体是指在感觉之外独立存在的事物或物体，它是感觉表象发生的外部原因，没有它刺激人的感官，感觉便无从发生，经验材料无从提供，认识也就无从获得。现象就是物自体作用于我们的感官时在我们之内所产生的表象。康德认为，人类认识的对象只是现象，物自体是现象后面和经验之外的存在，是感觉表象的对象，我们对它却一无所知。“作为我们感官对象而存在于我们之外的物是已有的，只是这些物本身可能是什么样，我们一点也不知道，我们只知道它们的现象，也就是当它们作用于我们的感官时在我们之内所产生的表象。”^①如果蒙田的怀疑论是怀疑经院哲学的绝对真理，以此动摇神学和教会的基础，那么休谟和康德的怀疑使人不相信人的理性有依据科学发展认识客观世界的能力。黑格尔说，怀疑论是一切确定的东西的辩证法，是哲学史上一个必要环节，怀疑论“通过思维而获得自我意识的自由”“是一种高级的、有教养的意识”^②。

怀疑论所批判的独断论是指对有关非显明的事物的知识的赞同，怀疑论怀疑的是独断论在没有经过批判考察人心的理解力之前，便独断地宣称事物的本性就像或不像它所显现的那样。无知或怀疑是一种真诚的态度，获得真知的起点。真正的哲学不崇拜任何东西，按其本质来说，是批判的、革命的。如果你相信这个世界有绝对真理，本身就是谎言和欺骗。真正的哲学不追求科学知识所特有的确定性，“不能得到解决”甚至成了哲学问题的标志。所以，哲学只能是一个不可限定的否定词。怀疑可以理解为是对哲学中的绝对主义的揭露，有助于把人们从以往的理论的教条的束缚中解放出来，是哲学中的一种解放性力量。英国哲学家柏林说：“社会如果躺在无人质疑的教条的温床上睡大觉，就有可能渐渐烂掉。要激励想象，运用智慧，防止精神生活陷入贫瘠，要使对真理的追

① [德]康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆1978年版，第50页。

② [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，北京大学哲学系外国哲学史教研室译，商务印书馆1983年版，第106—148页。

没有必然如此。舍斯托夫说:“我希望,与科学不同,哲学迟早总会得到这样定义:哲学是关于无论对谁都不是必然的真理的学说。哲学本身归结于一系列相互驳斥的意见这样一种经常的责难,将会由此而一劳永逸地被消除。这是对的,为此应称赞它,而不应该去责难,这没有什么不好,而有许多好的东西,多多益善。而科学具有普遍必然的判断是不好的,极其不好的。要知道任何必然只会限制自由。”^①

其三,当今中国哲学要学会批判性地接受不可知论。

按照恩格斯的说法,不可知论是一种“否认彻底认识世界的可能性。或者至少是否认彻底认识世界的可能性”^②的哲学理论。在中国传统哲学中,道家怀疑和否认知“道”的可能性。老子认为,常道是不可言说的,也是不可思考的。庄子强化了对知“道”的怀疑。他认为,怀疑基于三个理由:首先,知道者自身具有先天的不可克服的局限性,有限的生命追求无限的知识在根本上不可能。其次,人生的梦幻和觉醒难以分辨,因而真实和虚幻的知识难以区分。最后,所知者本身也具有未确定性。也就是说,所知之物是一个不确定的东西。但是,主张可知是中国传统哲学的主流。庄子虽然对于知识有怀疑论的态度,但仍然肯定关于道的知识的存在。就是说,知“道”是可能的,真知也是可能的。庄子的真知指的是一种合于道的思想。庄子认为,一种真知之所以可能是因为人作为真人而存在。所谓真人是一个有道的人,生存于道的真实之中的人,只有当人生存于道,人才能知道道。儒家肯定知“道”的可能性。儒家的真理观凸现了诚。诚就是真诚、诚实,就是真理和真相。一方面道自身是真实不虚的,另一方面人要思考诚,追求道的真相。孟子认为,天道自身是诚,而人道就是思诚。荀子认为,养心在于致诚。孔子和孟子都是可知论者。他们承认,无论是先天的能力还是后天的学习都可以让人获得知识。荀子则进一步从两个方面解释了知识的可能。一方面人的本性有认识的能

^① [俄]舍斯托夫:《深渊里的求告》,方珊、方达琳、王利刚编译,山东友谊出版社2005年版,第5页。

^② 《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第279页。

识是正确的。世界上只存在现在尚未被认识的事物,不存在永远不能认识的事物。”^①又有人主张:“我们所肯定的只是:世界上没有原则上不能认识的东西,人的认识能力没有原则上不可逾越的界限。辩证唯物主义的可知论给我们以科学的信念,只要我们敢于探索,勤于实践,任何自然奥秘和社会生活中的规律性都可以被揭示出来。”^②此类论调,不一而足。

中国人自古以来,很有一种自傲心理和自恋情结。中国的“中”说的就是自己是世界的中心,而四夷则居天地之偏。中国人自以为中国不仅是地理上的中心,也是文明的中心和渊源,有所谓西学中源之说,有世界独一无二的礼乐文明和道德文化。任何东西在中国应有尽有。林语堂说,中华民族是“最自我陶醉的民族”。鲁迅曾把中国人称为自大者。孟子说,万物皆备于我。陆九渊说,宇宙即吾心,吾心即宇宙。儒家主张天人合一,尽心即可知天。我的心便足以同宇宙圆融了。所以,中国传统哲学是内在超越的、自以为是的性善论和可知论,似乎人的本性连同这个世界是一下子就可以把握的。儒家就认为,本性、本心在道德上是可知的,是你知我知天知地知的。然而,人只有有限的理性,只能知道有限的、有条件的东西,设想无条件的、绝对的东西是不可能的。不可知论往往是以消极的方式去动摇独断论哲学的绝对性。深层次上看,不可知论展现出来的是一种哲学特有的批判品质和反思精神。从哲学史发展的基本进程来看,不可知论是哲学发展中必然的不可缺少的环节,其中蕴含的怀疑精神所具有的积极作用是不可怀疑的,甚至可以说是巨大的。邓晓芒先生曾经分析指出,不可知论对于人类道德的进步和完善是一个可以而且应当保留的前提。在道德行为上如果我们能为未知的、不可知的甚至可疑的事情留下一点空间,我们的道德观念才能成为动态的、有生命的、可持续发展的。因为知识所探讨的是必然王国,而道德是基于人的自由,把自由还原为必然是人类道德堕落的根源。既然谈到自由,就永远会有不可

① 参见赵家祥主编:《马克思主义哲学原理》,经济科学出版社1999年版,第113—114页。

② 肖前等主编:《辩证唯物主义原理》,人民出版社1991年版,第304页。

先生分析指出,当西方人把对象世界、宇宙或是上帝看成是人心外化的一面镜子的时候,中国人却把人心当做是一面镜子,整个宇宙都反映在人心这面镜子里。你要认识世界的本体,认识物自体,你反而不能到对象世界里去寻找,你要到自己的内心去寻找。西方人始终有一个物自体的问题,始终有一个康德所讲的那个事情本身,是你认识不到的。物自体在中国人的心目中不是个问题,没有什么不可知的物自体。所以,每个中国人在很多时候都表现出一种自信,甚至于有一种自大狂。^①然而,只要哲学家是“无知的”,只要哲学是“无定论的”,那么哲学就必须学会批判地去接受不可知论,我们今天的中国哲学当然也不例外,甚至更迫切。

四、真何以求?

前面讨论了真(真理)可否被认知,接着我们需要讨论真(真理)如何被认知。

当哲学把真(真理)当成一个认识论的问题去面对的时候,人们普遍相信,理性是认识真(真理)的最好工具。有了理性,世界就可以被认识,并且关于世界的知识可以是绝对可靠的和普遍必然的。

古希腊哲学所提倡的站在万物之外通过因果关系来追根溯源以认识万物的方式乃是理性的思维方式。苏格拉底是理性形而上学的鼓吹者和创立者。亚里士多德说,关于归纳论证和寻求一般定义的求真之方法应归功于苏格拉底。柏拉图认为,最高的认识是以理念为对象的思维所产生的。亚里士多德相信,人是理性的动物,他本人就是形式逻辑的创始人。这三个人就是西方理性思维方式传统的开山祖师。文艺复兴旨在复兴希腊文化,反对信仰主义,走向对理性的强调。人类历史上,真正彻底地颂扬理性应该首推启蒙运动。启蒙运动高举理性的旗帜,把理性作为裁决一切的唯一权威。在启蒙运动的推动下,理性主义思维方法成为了

^① 邓晓芒:《康德哲学讲演录》,广西师范大学出版社2005年版,第162—164页。

分立为二的观点是抽象的、派生的。人与世界万物融合为一,构成我们现实的生活世界,这种看法丝毫没有否认人以外的万物的独立存在,它只不过是把我们的兴趣放在世界万物如何显示于人的面前的问题上。这样来解读我们所讲的真理标准,也并不是简单地否定主体—客体关系式和认识论以及与之相联系的符合说的真理观,而是使之从属于人与世界合一的整体观,使之从属于存在论和去蔽说的真理观。事实上,海德格尔把主客之所以能符合的根据纳入到人与世界合一的整体中,就是对传统的主客符合说的真理观做一种新的解释,当然也是一种超越^①。这种超越不仅是对于传统求真方式的超越,而且是对于整个传统哲学固有的实体主义以及理性主义的超越。

^① 张世英:《哲学导论》,北京大学出版社2008年版,第65页。

突。如果说自然世界与自由世界即物质世界与精神世界、事实世界与价值世界的分裂,表现出来的是整个世界的对立,那么人性中的物性与神性即肉体与灵魂、恶与善的对立,则是发生在人自身内部的一种自我分裂,是整个世界的对立在个体身上的浓缩,是每个人的人性的内部矛盾的表现形式。可见,人性的内部结构充满了矛盾和张力。就物的生活和神的生活之间的距离来说,神的生活无限地高于物的生活。而这种距离的大小,将直接展示出人性的分裂程度有多深。人的位置因在物与神两端之间游移不定而呈现出人性的强弱变化,表现出人性的张力。人的这种特殊位置使人是一切更不是一切。这对人来说真正是机遇与挑战并在:所谓机遇表现在人可以自由地提升自己的精神境界和创造自己的理想世界;所谓挑战表现在人也面临着堕入深渊的危险,因为人心中包含有很容易燃成烈火的邪恶的力量。赵汀阳说:“既然对于人总存在着巨大的诱惑,那么罪恶就是人类命运的一部分。我的意思是,人类存在,就会有一些由人类存在方式所注定的罪恶,就像人生注定有生老病死这样一些痛苦一样,只要存在着利益,就存在罪恶。”^①为了从精神和信念上避免这种危险,伦理学的出场与诞生就成为了必然。

人性的结构包含有人的精神性和肉体性。当我们穷困潦倒时,有一种肉体性的力量命令我们去偷窃人家的财物,与此同时,又有另一种精神性的力量禁止我们这样做。这是两种相反的力量。其实这就是灵魂深处善与恶的斗争。生命一旦觉察到自己的两重性,就开始为自己内部的分裂而苦恼。人生的困惑大概根源于人性的分裂结构:一方面保持着与自然的紧密联系,另一方面又渴望超越自然,打破同自然界的原始统一。这就是人的生存矛盾。这种冲突在物和神那里都不存在。对于物和神来说,不需要讲善、讲道德,不需要伦理学。只有人类才建立了自己的道德体系。奥地利学者乌克提茨就曾经指出:“在已知的所有生物中,只有我们能辨别‘善’、‘恶’,建立起行为的道德准则,并根据道德标准对自己和

^① 赵汀阳:《论可能生活》,中国人民大学出版社2004年版,第221页。

盾,也是伦理学的基本问题。

如果上述分析是合理的,正确的态度就应该是,每个人为人类的历史“从坏逐步地发展到好”“来尽自己最大的努力做出自己的一份贡献”^①。这也就是邓晓芒所说的:“看清人类本心的伪善和恶劣,承认并承担这种恶劣,然后寻求拯救之道。”^②可是,在历史上,中国伦理学倾向于把人性视为善的。或者说,在社会文化的演进中,性善论成为一种主导的价值信仰。荀子人性恶的观点,被看做是中国文化的异端,韩愈《原道》不提荀子,不入道统,宋明理学不承认荀子,正统的儒学认为荀子是离经叛道,是异端。从孔子认为人人都有仁爱之心的思想来看,他实际上是倾向于人性本善的。孟子认为,人性本善,人与生俱来的善性可以作为善端而留存于人的心中,人人“可以为善”的“四端”即为“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”与“是非之心”。在孟子看来,若能将这“四端”“扩而充之”,那么由此不仅可以演绎出“四德”,而且足以“以保四海”;相反,若人放弃对“四端”的这种扩展,则“不足以事父母”。从学统上,孟子被尊为亚圣,而其人性本善思想则被士大夫文化和民众社会文化全面认同。到了11世纪,程颐和程颢从天理论出发,阐发了自己的性善论,“若性之理也,则无不善”,因此,“自性而行,皆善也”^③。在人性问题上,王阳明在《传习录》中认为“心即性,性即理”,并相信“性无不善,故知无不良”。人性善的观点到了明清时代得到了进一步发展,李贽通过进一步发展王阳明的“本心”与“良知”,提出了以“童心”为标志的性善论。顾宪成、高攀龙的全部讲学均“以性善为宗”。总之,纵观中国伦理思想史,我们可以发现,性善论乃是人性论的基石。肖群忠指出:“在中国思想史上,或者说在社会文化的演进中,性善论成为一种主导的价值信仰。荀子‘人性恶’的观点,被看做是中国文化的异端,韩愈《原道》不提荀子,不入道统,宋明理学不承认荀子,正统的儒学认为荀子是离经叛道,是异端。而在中国文化

① [德]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆1990年版,第78页。

② 邓晓芒:《新批判主义》,湖北教育出版社1988年版,第38页。

③ 《遗书》卷二四、二五。

选择性,同时也就没有道德性。一个行为如果是无法选择的、不能不如此的行为,它就不再是自由的行为,也不再具有善恶的含义。的确,如果人注定为善,那就不存在真正的善;如果人注定为恶,那就不存在真正的恶。其实,一个人在采取行动之前,不论他的目的、动机如何,他的行为的善、恶是未定的;人是自己把自己造成善人或恶人的,根本就没有人性本来或从来就是善或恶的问题。因此,道德的善是一个有待于自己去创造或完成的事情,而道德的恶也是一个有待于自己通过努力去避免或逃匿的事情。这就表明,一切的善行都是在善恶之间作出的自由选择,一切的恶行也都是在善恶之间作出的自由选择。世界上存在善与恶的可能性,而人具有在善与恶中进行两者择一的能力,这是一切道德活动之所以可能的条件。“从直观上讲,如果世界上发生的事情,包括我们自己做出的行动,都是预先被决定了的,那么我们的决策和行动,无论是好是坏,都由不得我们,都是我们无法控制的,因此我们不是自由的;进而,没有自由,也就没有道德责任。”^①人们不对不自由的决策和行为负有道德责任。如果没有自由,我们的道德实践如赞扬和惩罚都是没有根据的,甚至伦理学的基础就被动摇了。伦理学在道德上赞美人的善行,是因为他在善恶之间恰好选择了善,而他完全是可以选择恶的;同样,伦理学在道德上贬斥人的恶行,是因为他在善恶之间恰好选择了恶,而他完全是可以选择善的。这就是舍斯托夫所说的:“勇敢的士兵在敌人炮火控制的战场上站立不动,尽管他可以逃跑。善良的人把最后一件衬衣给了穷人,虽然他可以不给。”^②所以,一个人无论是行善还是作恶,其实都已经把自由意志的能动选择作为前提条件肯定下来。这就揭示:对善恶的自由选择的意志是一切善恶之所以成为善恶的根源。沃尔夫说:“我可以自由选择那些在我选择范围之内的事情,并且因而我能够为我所选择的事情而负责任。如果没有自由和选择的观念,那么我们整个法律系统似乎就没有意义,同样

① 程炼:《伦理学导论》,北京大学出版社2008年版,第19页。

② [俄]舍斯托夫:《深渊里的求告》,方珊、方达琳、王利刚编译,山东友谊出版社2005年版,第235页。

任何伦理的和政治的思考也没有意义。”^①

如果不以自由为基础来谈论善,不仅导致道德的丧失,而且导致伦理学的机械主义与虚无主义。卢梭正确指出:“取消了自己意志的一切自由,也就是取消了自己行为的一切道德性。”^②洛克也指出:“道德同机器既然不易调和,不易符合,因此,……采取机械主义:就不得不把一切德性的规则排斥出去了。”^③一个尚没有自主能力的机器人或生物人,是根本谈不上性善性恶的;而不自愿地、不自觉地去做任何一件“好”事,都将是十分做作的。如果道德的思考总是有意无意地绕开人的自由意志,取消人的本原自发性和选择权,伦理学是很难提出真正的道德原则的。因为这表明,人们还只是把所谓道德、德性看做一种天然的、天赋的“性格”,而不是一种自由意志创造的结果。对于伦理学来说,尽管自由意志本身还不是一条道德规范,但选择自由作为人特有的权力,却是道德思考的前提。当一个人不处于自由的状态下,他就不能保证他的行为是属于他自己的,如果连自己的行为都受制于人或事,他的行为的道德性从何谈起?一个善的行为首先应该是行为者在自由状态下自愿自觉地选择的结果。显然,伦理学必须建立在自由的基础之上。赵汀阳认为:“全部伦理学问题都起源于人的自由。假如人本来就没有自由,人的活动就只是盲目遵循自然规律和行为规范的活动。这种盲目性不给予伦理学问题得以产生的任何机会。”^④伦理学建立在自由基础上正可以体现伦理学的人学性质。因为人处于自然状态下时总是被动的,他的行为总是处于不得不如此的状态,因而没有选择权;只有当人处于自由状态下,他才是完全主动的,具有完全的自由选择权。强调善的自由前提本质上就是弘扬人的主体性。康德曾经指出,人只有在道德领域才具有本体地位,而人在其中之

① [美]罗伯特·保罗·沃尔夫:《哲学是什么》,黄小洲、张云涛译,重庆大学出版社2011年版,第122页。

② [法]卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆1980年版,第25页。

③ [英]洛克:《人类理解论》上卷,关文运译,商务印书馆1981年版,第38页。

④ 赵汀阳:《论可能生活》,中国人民大学出版社2004年版,第114页。

所以具有本体地位,是因为人在这个领域具有自由。因此,自律概念的“自”高扬了道德主体在完成善的行为中的自由性。

这种自由性还可以在道德责任这个概念中得到进一步的阐明。每个人都必须承担必要的道德责任,这是一个不争的事实。然而,只要我们准备接受这一事实,我们就必须接受自由作为善的前提。责任的必然存在意味自由的必然存在。人只有意识到了自己的自由,才能意识到自己的责任。在根子里,做事必定是自由的。你逃脱不了责任,你就逃脱不了自由,这样自由就在道德领域得到了确证。假设没有自由,这世界上也就不存在责任一说。自由是自己的自由,因而真正的责任首先体现为对自己的自由负责。因为人有自由意志,所以必然具有犯罪或作恶的可能性,就此而言,人必须准备为自己负责。任何人的自由意志都不能担保自己的选择是绝对正确的,但只要他们行使了自己的自由意志,他们就必须为其后果承担全部责任。如果没有自由,个体就不会有道德责任感,就会把许许多多的理由拿来作为行为的后果的托词。如果一切都被决定,人类固然因此解除了行动选择上的烦恼,从而在心理上逃避了自己的责任,但因此也就没有了善可言。有了自由,我们就不再为自己的罪行或过失寻找借口,推卸责任。人作为道德上的自由主体,应当毫不犹豫地承担自己行为的一切责任。责任就是人负担起自己自由的重负,人一旦被抛到世界上来,就享有绝对的自由,因此就要承担起自由的重负,对自己的行动负责。责任是自由的逻辑要求,最极端的自由要求最极端的责任。如果自由是人的宿命,那么责任也是人的宿命。可见,道德责任总是围绕着自己的自由意志来立论的。

历史上,伦理学家们从来就特别强调自由与善的深刻联系。亚里士多德指出,善的行为不仅是自愿的,而且是自愿中的选择。他认为,选择“是德性所固有的最大特点”^①。德行在于意志,人生中一切真正善或恶

^① [古希腊]亚里士多德:《尼各马科伦理学》,苗力田译,中国社会科学出版社1990年版,第45页。

为,凡是合乎法律的就是正义的,“守法与正义是同一回事”^①。柏拉图认为理性是对理念的理解,所以法是理性的安排,他相信,法律的终极目标是造就人们的道德,法律是青年人的导师,使人们热爱正义而憎恶非正义,为人们达到适度的苦乐而制定价值标准。近代爱尔维修曾明确指出:“人们善良乃是法律的产物”、“一个民族的美德和幸福并非其宗教神圣的结果,而是其法律明智的结果”、“法律造成一切”^②。除了在法律中寻求善的来源之外,也有很多的西方思想家相信,善源于自然法。智者安提丰认为所有人在自然面前一律平等,自然的指示给人带来自由,国家法律是人们约定的结果,而自然法却与生俱来,所以是必然的,也是不可违背的。斯多葛学派提出要“按自然而生活”。按自然生活就是按理性、按本性而生活。自然律是普遍通行的正义的体现,给人指明善的生活的方向。西塞罗认为,基于理性的自然法是国家法律的基础,相信真正的法律是正义的同义语。在近代,格劳秀斯认为自然法是一种源自人类本性的永恒不变的法则,基于人性的自然法构成了社会关系的基本准则,是正义的最高标准,也是道德善恶的来源与依据。霍布斯认为,关于自然法的科学就是真正的道德科学,自然法即道德法,其本身就是正义的原则,伦理学家的一切道德准则都可以从自然法中推导出来。洛克认为,道德善恶要依据行为是否与能引起苦乐感的自然法相契合而决定,契合即是善,反之即为恶。梅特里用自然法解释道德,认为自然法可以天然地生长出善。卢梭认为人类天赋的自爱心与怜悯心在自然状态中可以代替法律、道德和风俗而给人类带来和平。除了把善恶的根源诉诸法律、自然法之外,西方还有一些思想家在宗教的戒律(律法)中找到了善恶的基础。普罗提诺认为,太一即神超乎一切之上,是绝对的善,而宇宙万物离太一最远,是与太一相对立的杂多,是一切邪恶之源。在《圣经》看来,善来自神,只有全心信靠神的人才有可能得救并分享神所拥有的善,从而享有善的生活。

① [古希腊]色诺芬:《回忆苏格拉底》,吴永泉译,商务印书馆1984年版,第164页。

② 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《十八世纪法国哲学》,商务印书馆1963年版,第525页、524页,537—538页。

虑在内的法律。法律本来就是自由主义时代最伟大的成就之一。漠视自由的法律如同漠视道德的法律一样一定不是良法。这里就有一个法律自身的合法性或正当性问题。法律作为自由人的法律必然内在地表现为一种对人类命运的价值追问和意义关切,发挥应有的价值规范和价值导向作用。而法律要发挥作用必须诉诸个人的内在自觉。对于一个没有在内心里深处认同法律的人来说,法律不过是一纸空文。法律要关切人类命运和发挥价值导向作用,就必须内化为自己心中的道德律。法律只是一种外在的规则,假如没有道德主体的内在价值支撑,这规则就是一个摆设,对于人来说就是外在的强制力量甚至就是暴力,就会导致消极守法。只有人对法律产生了认同,法律才不再是异己的力量,人才能从情感上对法律感到亲切,并在行动上自觉遵守。否则,法律将形同虚设。在伦理学的意义上法律可以接受的基本理由就是法律肯定人的自由意志。这就表明,善的产生不取决于单一的法律,而取决于法律与自由的联通。这就是黑格尔所说的:“当个人尚未认识法律、理解法律时,法律在个人看来便是暴力。……法律在最初的时候,必须是强制性的暴力,等到人们认识了法律,等到法律变成了人们自己的法律时,它才不是一个外来的东西。”^① 沃尔夫也说过:“我可以自由选择那些在我选择范围之内的事情,并且因而我能够为我所选择的事情而负责任。如果没有自由和选择的观念,那么我们整个法律系统似乎就没有意义,同样任何伦理的和政治的思考也没有意义。”^②

其三,道德之“自律”表明,道德与法律互为补充。正因为道德和法律在现实生活中具有不同的范导和调节作用,所以对于一个健全的社会来说,道德和法律都是不可缺少的。赵汀阳是这样说的:“法律的意义就是使犯罪处于不利条件(不利的环境),而道德的意义在于使真理和真情

① [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,北京大学哲学系外国哲学史教研室译,商务印书馆1959年版,第166页。

② [美]罗伯特·保罗·沃尔夫:《哲学是什么》,黄小洲、张云涛译,重庆大学出版社2011年版,第122页。

的那些情感,是对伟大优秀事物的敬意。”^①但是,长期以来,我们的伦理学却显得有些冷漠,有些刚硬,过于“原则”,过于“客观”,缺乏亲和力与感染力。我们的伦理学之所以显得有些冷漠和刚硬,很大程度上是因为它缺少了情感的支撑——既对自然界缺乏敬畏之情,又对人自身缺乏仁爱之情。在自然界面前,如果没有敬畏之情,自然界就一定沦为要被征服的对象;在人自身面前,如果没有博爱之情,人自身就一定沦为要被冷淡的对象。

具体来看,我们的“客观”伦理学把这种冷漠与刚硬首先指向了人自身。我们现有的伦理原则和道德条目,对于人自身来说,很是隔膜,有如一种“身外之物”。它们的提出由于缺乏足够的自我意识和自由意志之基础,大多像是一种外在于人的强制规定和刚性规范,像是一种冷冷的理性法则、抽象的道德玄谈或体面的思辨表达。我们现有的伦理学是独白式的^②,每个人都自以为可以把自己确定其为普遍的道德律加在别人头上,不承认每个人都是主体,更不承认“互主体性”。当我们的伦理学家用现有的这套伦理原则和道德条目对大众进行启蒙、教化和规训时,不仅缺少亲和力,反而还表现出一种曲高和寡和居高临下的尴尬,表现出一种对人自身的精神冷淡。也就是说,无论人自身愿不愿意、认不认可,我们的伦理学几乎都期待或要求大众无条件地服从或接受它的伦理原则和道德条目,这是没有选择的选择。时下有人把这种情况形象地称之为“道德绑架”。

① 赵汀阳:《论可能生活》,中国人民大学出版社2004年版,第243页。

② 中国哲学史上长期占统治地位的儒家乐于听从“天”的独白,视道德律为天经地义的“天理”,没有任何交谈和商讨的余地。这是一种绝对主义伦理学,它完全相信并竭力论证有一种不仅超越人类个体而且也超越人类总体的“天意”,正是“天意”、“天理”它们制定了必须服从的伦理规则或道德律令。人生的意义被放置在这个绝对命令之下,取得安息安顿。《论语·季氏》说:“天下有道,则庶人不议。”不交谈、不对话是最高的伦理政治理想。如果有主体,至多只有天子一个人是主体。所以如果有对话,也绝对是不平等的对话,对话的裁定者肯定不是理性,而是君主。张世英指出:“儒家无论是孟子的天人相通说,还是董仲舒的天人感应说,无论是朱熹的‘与理为一’,还是王阳明的‘吾心即理’,都把封建道德律看成是无需经过主体间的任何交谈、对话即可确定的,这些道德律完全是‘天’或圣人之‘心’的独白的产物,而究其根源,则不过是封建统治者‘天子’的独白的产物。”(张世英:《哲学导论》,北京大学出版社2008年版,第258页)

撑的。所以,自孔子开始,中国人就试图对人类最自然最自发的“情”如孝悌、亲亲、敬长做出礼仪性的规定。因此,“遵礼而行是仁的主要表现”^①。孔子曾把克己复礼称为仁,“颜渊问仁,子曰:克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”^②然而,人心的内在要求和自觉意愿即“情”一旦变成了强制规定和外在规范即“礼”,就会非情感化,就会成为一副假面具,成为图解道德观念的图式和脸谱。所以,我们看到的是,人情十足的中国伦理学恰恰排斥的是情感而讲究的是礼节,并且越是讲究礼节就越是排斥情感。所以,表面上中国传统伦理讲的是情,实质上中国传统伦理讲的是理。梁漱溟指出:“孔子深受理性,深信理性。他要启发众人的理性,他要实现一个‘生活完全理性化的社会’。”^③中国传统伦理学走入这种困局和悖论是值得我们深思的。

为什么局限于自然之亲情,伦理学就很难具有一种普遍的意义?这是因为自然之亲情夹杂了太多不纯的经验的因素,短促无定,微妙难言,不可能达到一种绝对的确定性和绝对性。尽管我们的世界充满了太多的不确定性,然而,在一个不确定性的世界,追求一种确定性几乎就是人性的一种基本冲动和必然要求。“人类从一开始就不倦地追求理性的确定性,追求可以预知未来、指导行为的知识的普遍性和必然性。一种形而上学的冲动,一种对普遍性、齐一性的渴望,自始至终深藏在人性的深处。”^④胡塞尔自己也说过:“哲学的确定性是人性所必需的一种价值。”^⑤很显然,在经验的现实世界和事实世界无法找到人性所必需的确定性。为了确定一种人性的普遍结构,伦理学就必须拥有一种先验的立场,以利于我们排除对于耳闻目睹的外部经验实体的朴素信念。胡塞尔现象学的起点就是要反思和批判这种朴素的自然意识,就是要“排斥相对于本质

① 张岱年:《中国伦理思想研究》,江苏教育出版社 2009 年版,第 80 页。

② 《论语·颜渊》。

③ 梁漱溟:《中国文化要义》,上海人民出版社 2005 年版,第 98 页。

④ 高秉江:《胡塞尔与西方主体主义哲学》,武汉大学出版社 2005 年版,第 12 页。

⑤ [德]胡塞尔:《现象学与哲学的危机》,吕祥译,国际文化出版公司 1988 年版,第 68 页注①。

道德意识状态而言,我们简直可以说它就是心理学的一个分支。……伦理学在很大范围内是以精神过程为对象,这正与心理学的研究对象一样。”^①如果说法律的至高无上出于人们在理性上的畏惧,那么道德的崇高力量出于人们在情感上的敬仰。道德重在养成与范导,意味着个人的自我立法、自我命定,内蕴着个体的内心自觉与情感自愿。道德充满自由感,道德使人的情感得到自由,得到敞开,而不是感到限制,感到异化。如果伦理学总是局限于一种科学思维,伦理学就难以提出有亲和力的道德原则来。道德意识的确立以及道德行为的发生都离不开道德主体的情感参与,所以不关切道德情感的伦理学是空洞的伦理学。伦理学也只有建立在情感之基础上才能最大限度地体现出伦理学的求善本性和人文关切。对于伦理学来说,尽管情感本身还不是一条道德规范,但它却是考量一切道德规范的前提。“假如缺少这些感情,假如由于某种原因,行为不能引起我们赞成、反对和义务的感情,我们就不会作出我们所做的判断或进行道德评价。”^②表述评价的道德判断(“杀人是一种罪恶”)或表述指令的道德判断(“人不应该说谎”),都不反映现实中的任何事物,它所反映的只是说话者的道德激情。换言之,任何道德判断都没有现实意义,只具有情感上的意义,它们表现的是说话者的激情、感受或心情,其作用是影响听者的情感,促使他产生相应的情感,并作出相应的行为。在今天,我们的伦理学要构筑起道德的大厦,就必须唤醒人温暖的情感,把道德的良知重新根植于人类的情感。正是在情感的深处,才会有道德和善的驻留地。因为只有伟大的情感才能够激发高贵的灵魂。只有魂牵梦萦的真情才能打开每个人的善良心扉。只有从心灵深处刮起的旋风才能激荡每个人的道德心海。所以,只有完成对人情感的占有,我们的道德信仰才能庄严地站起来。梁漱溟说:“道德是生命的精彩,生命发光的地方,生命

① [美]弗兰克·梯利:《伦理学导论》,何意译,广西师范大学出版社2002年版,第9—10页。

② [美]弗兰克·梯利:《伦理学导论》,何意译,广西师范大学出版社2002年版,第51页。