



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

既可以说这是一部严肃的哲学作品，通过纷杂的案例、严密的逻辑，探讨了何谓正义、如何实现正义，以及正义从何起源；也可以说这是一个奇怪的擂台，让古今中外林林总总的正义观念一一上台过招；也可以说这是一场读者与作者的智力角逐，书中的每一句话都散发着诡谲的气息，而你永远不知道自己将于何时何地遭到作者的伏击；哪怕仅从文学性的角度来欣赏，这也是一部足以撼动人心的作品——它将满足你的任何期待，同时，颠覆你的任何期待。

——毛晓雯

# 我们为什么离正义越来越远

上架建议：通俗哲学·社会

ISBN 978-7-5404-5211-7



9 787540 452117 >



博集天卷  
CS-BOOKY

定价：32.80元



**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

# 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。<sup>[1]</sup>

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”<sup>[1]</sup>；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。<sup>[2]</sup>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有足够的天性依据，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；只要我们能想通这点，就可以无惧于死亡。当然，生离死别的人情与病痛的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。”<sup>[1]</sup>

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<sup>[2]</sup>，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。<sup>[3]</sup>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。

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导出这样一个结论：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”。<sup>[1]</sup>

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。



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

[1] 真正有原教旨倾向的信徒是少之又少的，如果要在现代社会找出个别例证的话，那么，印度的安培多迦尔，这位1950年印度宪法的主要起草者，“在选择佛教作为他的宗教信仰之前，安培多迦尔花了许多年的时间进行学习研究，他认为佛教是世界上宗教中最平等的一个宗教。其他原因还包括佛教起源于印度，因此他就不会像其他低种姓的人皈依伊斯兰教或基督教一样被指责为缺乏爱国精神。而且，对于拒绝任何形式迷信和礼节的安培多迦尔来说，最为重要的是，佛教同时还是最接近无神论的宗教。他将自己对宗教传统的理解建立在佛教的原始教义上，而不是后来的阐释上，在原始教义中哲学家们否认了灵魂及转世的存在”。[英]爱德华·卢斯《不顾诸神——现代印度的奇怪崛起》，张淑芳译，中信出版社，2007，p.78。然而事实上，佛教的原始教义并不能说完全否定了灵魂及转世的存在，佛陀把这个问题悬置在了一个模糊的理论地带，后人为了之争议不休。但无论如何，安培多迦尔对待信仰的义理依据的态度已经算是相当的难能可贵了。

[2] John Stuart Mill, *On Liberty and The Subjection of Women*, Penguin Books, 2006, pp.48-49.

水平，自幼在一个封闭的场所里研读宗教典籍，直到可以倒背如流之后才走入社会，那么可想而知的是，如果他读遍了佛教经典，即便面对的是“四百八十寺”林立的烟雨南朝，他也根本无法相信这就是一个真实的佛教世界；如果他在读熟了《圣经》之后突然走进当代的基督教世界，恐怕也很难找到一两处能和书本印证的地方。<sup>[1]</sup>

1859年，穆勒的《论自由》一书这样谈道：所有基督徒都相信，受到祝福的是贫穷、卑贱、遭受侮辱与损害的人，富人进天堂比骆驼穿过针眼还难；基督徒不该评判别人，免得也被别人评判，应当爱人如己，安心过好今天而不去预计明天，应当把内衣一并交给夺去自己外衣的人，应当把自己的所有财物分送穷人……当他们这样讲的时候，他们的确满怀诚意。

穆勒认为，基督徒们都相信《新约》的训诫是神圣的，也都理所当然地接受这些训诫作为自己的行为规范，但是，当真这么去做的人可谓千中无一。他们实际遵循的行为规范并不是这些，而是他们当地的风俗习惯。<sup>[2]</sup>

尽管许多基督徒对此难免会报以不以为然的的态度，但教会的历史确实一再印证着穆勒的洞见。1993年出版的《基道释经手册》这样谈道：“释经者经常为耶稣严格的道德要求感到困惑。这一点在登山宝训尤其明显。耶稣是认真地期望他的追随者视仇恨如凶杀、视情欲为淫



乱，而且要他们受侮辱而永不报复，真正爱他们的仇敌吗？”——各个教派对此见解不一。传统天主教认为，耶稣只期望门徒中的精英分子遵守这些较为严格的生活守则；时代论者在传统上则把耶稣的神国规则限于千禧年时期，认为这与今天的基督徒没有直接关系；信义宗的教会往往视耶稣的伦理为“律法”而非“福音”；再洗礼派经常把这等吩咐认真应用到社会生活上，并认为它们适用于世上所有的人，因此他们拒绝一切暴力行为，支持和平主义。<sup>[1]</sup>

圣保罗“不可分派结党”的训诫（《哥林多前书》第3章）并非被信徒们置之不理，只不过他们常常将其他教派视作异端罢了，认为彼此之间的分歧并非分派结党的对立，而是正信与邪说的对立。

当然还有人仅仅出于“便利”来接受教条，所以，即便再简单明确的诫命，譬如“不可杀人”，也可以被解释为“可以杀人”，否则的话，基督教的世界里就不会有战争和死刑了。托马斯·莫尔认真地考虑过这个问题，他在《乌托邦》里借一位旅行者之口如此针砭英国的现状：“如果说，上帝命令我们戒杀并不意味着按照人类法律认为可杀时，也必须不杀，那么，人们可以自己相互决定在什么程度上，强奸、私通以及伪誓是允许的了。上帝命令我们无杀人之权，也无自杀之权，而人们却彼此同意，在一定的事例中，人可以杀人。但如果人们中的这

[1] [美] 威廉·克莱因、克雷格·布鲁姆伯格、罗伯特·哈伯德《基道释经手册》，尹妙珍、李金好、罗瑞美、蔡锦图译，基道出版社，2004，pp.502-503。