

中国当代学术思想文库

(修订版)


论可能生活

ON POSSIBLE LIVES

一种关于幸福和公正的理论
A Theory of Happiness and Justice

赵汀阳 著

中国的社会变化尤其迅速，
花样迭出，追随各种“主义”的
人们被折磨得忽喜忽悲，悲喜
轮转，蔚为奇观……各种“主
义”盲目混战，各自寻找“知识”
以便互相打击而从不互相鼓励，
这个巨变的时代特别需要冷静
思想，而不是追随各种流派
的热情。热情会热坏思想的（苏
格拉底在雪地里才能思想）。必须
冷酷又残酷地去思考这个冷酷
又残酷的世界，才是思想。

 中国人民大学出版社

中国当代学术思想文库

(修订版)

论可能生活

ON POSSIBLE LIVES

一种关于幸福和公正的理论
A Theory of Happiness and Justice

赵汀阳 著

中国的社会变化尤其迅速，
花样迭出，追随各种“主义”的
人们被折磨得忽喜忽悲，悲喜
轮转，蔚为奇观……各种“主
义”盲目混战，各自寻找“知识”
以便互相打击而从不互相鼓励，
这个巨变的时代特别需要冷静
思想，而不是追随各种流派
的热情。热情会热坏思想的（苏
格拉底在雪地里才能思想）。必
须冷酷又残酷地去思考这个冷
酷又残酷的世界，才是思想。

 中国人民大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

论可能生活:一种关于幸福和公正的理论/赵汀阳著.

北京:中国人民大学出版社,2004

(朗朗书房·中国当代学术思想文库)

ISBN 7-300-05695-4/G·1127

I.论…

II.赵…

III.伦理学—研究

IV.B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 061458 号



中国当代学术思想文库

论可能生活——一种关于幸福和公正的理论

赵汀阳 著

出版发行 中国人民大学出版社
社 址 北京中关村大街 31 号 邮政编码 100080
电 话 010-62511242(总编室) 010-62511239(出版部)
010-82501766(邮购部) 010-62514148(门市部)
网 址 <http://www.crup.com.cn>
<http://www.tmet.com>(人大教研网)
经 销 新华书店
印 刷 北京盛兰兄弟印刷装订有限公司
开 本 965 × 1270 毫米 1/32 版 次 2004 年 7 月第 1 版
印 张 10.375 插页 2 印 次 2004 年 7 月第 1 次印刷
字 数 288 000 定 价 22.80 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

修订版前言

如果一本哲学著作使人毫无收获,那是罪过。我希望这本书能够使人有所收获,无论读后是同意我的理论还是痛恨我的理论。

《论可能生活》是我在伦理学方面的第一本著作(1994年第一版),在这之前甚至也没有写过任何伦理学方面的论文。在上世纪80年代,我原来主要对知识论和方法论感兴趣,尤其是关于先验论、怀疑论、分析技术和元逻辑方面的问题,都是非常“脱离实际的”。当时有朋友开玩笑说,你写的那些方法论和元逻辑什么的,自己写完自己看就可以了,反正很少有人知道说的是什么。也有朋友引用希腊故事鼓励我,说的是有个希腊哲学家的言论引起大家喝彩,于是哲学家不喜反忧,他说:“天哪,我一定说了什么蠢话。”^① 这个故事当然是想说哲学家的思想通常如此“高深”以至于大家不能正确理解。不过我倒一直没有这种西方哲学家的鸿鹄之志,在本质上我属于中国哲学,因此所追求的与其说是大家都不明白的“高深”,还不如说是大家都明白的“高明”,虽然讨论的是一些深刻的大问题,但力求清楚明白而且对于实际生活是有意义的。

《论可能生活》出版后(1994;1995),有许多相关的争论和批评,读者的意见和厚爱,从不敢忘。中国人民大学出版社朗朗书房建议出版《论可能生活》的修订版,这样我有机会重读了这一青年时代的作品(这本书写作于1992—1993年间)。结果我发现,有部分基本思路至今仍然是我所坚持的,但现在我另有了一些新思路,在许多问题的理解上已经有所不同。如果要真正进行修改恐怕等于重写。重写是坏办法,不做。与过去不同的新想法将会在新的书里去表达。这里不改动原来的分析框架,基本保持原来的思路并给予强化,但也进行了某些重要的修改,加上了一些论证,读者可以注意到,新版比老版增加了很

^① 吕祥:《赵汀阳与所有其他人》,载《社会科学战线》,1996(1)。

大篇幅,文本也比原来的好一些。

尽管我自己认为我现在的伦理学理论是推进了和比较“成熟”了,但这只是我的主观看法和个人偏好,一些读者未必这样想,有些人可能比较同意原来的理论。有些学界朋友曾经向我指出,他们更喜欢诸如《论可能生活》这样更具“激情”也更具纯粹的理想主义色彩的理论,而不是很同意我后来把许多“丑恶的”知识背景比如政治学、经济学和人类学之类考虑在内的哲学。这种批评于我很重要。的确,我过去的哲学是“纯的”,只关心普遍必然的原则,现在的却有些“不纯”,在分析问题时总要把政治学、经济学和社会学等俗世知识所揭示的丑恶事实考虑在内。但这并不是真的要从“纯的”转向“不纯的”哲学,而是怀有更大野心,我希望在给定了恶劣的俗世事实的条件下,忍着去发现能够真正是普遍必然的原则。世界丑恶,我们不得不忍着。至于什么类型的理论更好,这没有客观标准,即使作者本人也没有理由进行判断,因为已经交给社会了。我所以改变了某些思路,当然是为了更有效地分析我现在关心的问题,而没有理由认为原来的理论不如现在的理论。如果某些读者喜欢原来的理论,一定也有他们的理由。旁观者的理由对我一直是非常重要的启示。因此,在进行修订时,我采取的是这样的方法:仅仅按照当年的思路去把过去没有说清楚的说得比较清楚一些。

就像一本书需要读许多遍才意识到其中真义,自己的想法也需要想和说上许多遍才知道自己到底在说什么。维特根斯坦曾经讥讽有些人声称自己有些非常深刻的思想,可就是“说不出来”,他认为,说不出来就是因为还没有想清楚。这很有道理,但太极端。思想毕竟很容易受到情感背景和特殊的社会背景的影响,就容易说不清楚,并非真的没有想清楚。这次修订,由于脱离开当时特定的情绪和特定的社会背景,因此有机会把当时的思路说得比较清楚一些,尽量把模棱两可、含糊其词以及故作深沉的文字以及废话改掉,以免浪费读者时间。孔子、老子、柏拉图和维特根斯坦,用极其平易的语言说清楚高深的道理,我一直无比佩服。说得比较清楚无非是把一种思路的优点和缺点更加显眼地表达出来,从来没有一种人文思想能够是完全无可置疑的真理,优点和缺点一定是搭配着的,说对的地方总是以说错的事情为

代价的,因此不必担心让缺点变得更显眼。哲学尤其如此,如果一种哲学观点不够极端,就必定是些废话。为了保留优点,只能同时保留缺点,因此,我保留把真理恶狠狠地说出来的风格。其中有些狠话难免令人反感,还请读者原谅。另外,尽管我强调逻辑性,但还是发现我在书中的论述也有某些自相矛盾的地方,至少是似乎自相矛盾的地方,出于对逻辑的非理性崇拜,我本来试图给予改正,但忽然意识到,世界和生活本身就是自相矛盾的,因此决定还是保留那些矛盾。我相信,有些特别复杂的问题,决不是那么轻易就可以解决的。

也许,简单地重述当年写作此书的背景有助于读者进行批判。上世纪80年代对于中国是个向西方学习一切的年代,包括像我这样对中国怀有深厚情感的人也对西方学问常怀崇敬之情。而1989年世界各地发生了划时代的事情,这为人们创造了一次全面反思的机会。见仁见智,各见各的,各有所见。对于福山等人,“后89”意味着历史的终结和西方意识形态的胜利,对于亨廷顿,文明的冲突重开了历史。而对于我,“后89”意味着现代性失去了光辉,尤其是西方意识形态失去了光彩。看来,没有某种意识形态能够比另一种意识形态更好。我意识到,哲学已经很久很久没有能够超越意识形态去自由思考了,即使是康德这样的大师,也要保留对宗教的敬意,即使是马克思这样的无神论者,也在反对宗教的同时又以宗教的观念格式去想像了与宗教同构的共产主义。宗教是后希腊的西方人的思维限度,它使得西方人不能进行肆无忌惮的彻底思考。如果哲学不能超越所有不被反思的价值观去彻底思考,我们就没有彻底思考的机会了。行为不能放肆,但是思想必须放肆。哲学的思想状态必须是元意识形态的(meta-ideological)——在比《论可能生活》更早的《哲学的危机》里,我讨论了meta-ideology,当时称之为“元观念学”,但还不太成熟,不过可以看出与怀疑论的联系(这里是比较广义的怀疑论,如果从西学的思路看,我更多继承的是苏格拉底和维特根斯坦的怀疑论,当然与皮浪、笛卡儿和休谟的怀疑论也有关系)。于是我怀念思想还没有被宗教和其他意识形态划定界限的时代,那就是希腊和先秦。

宗教是人们对超越了人的概念的某种最高存在的绝对服从。在这里,宗教是个隐喻,不一定非是个严格的宗教,任何一套不许怀疑的

价值观都相当于宗教,当代最著名的例子是人权。人权是现代性的宗教,是基督教“所有人都同样是神的子民”的与时俱进世俗版本。中国早期文化是没有宗教气质的,和希腊一样都表达的是无限制的思想。但宋明以来的中国思想则发展了一种不伦不类的格式,如果套用李泽厚先生的话,那就是“半哲学半宗教的”。现代新儒家作为对新儒家的一种叙述,也似乎更愿意强化其“半宗教”性质以便与世界“接轨”,所谓儒教。所以是“半”宗教的,是因为它强调的是“内在超越”而不是“外在超越”。但内在超越在学理上说不大通,因为“内在”并没有什么“更高的”(the higher)地方可去——对于人,没有能够高于真实生活和真实幸福的东西;对于人类,没有什么可以高过人类自己的命运的事情。康德的“绝对命令”已经发挥了内在超越的最大潜力,结果遇到的是非常空洞的一些原则,一旦要注入实际意义,就无可救药地回到永远分歧的意见和冲突的理想——在希腊就已经发现了纯粹理念很难超越混乱的意见。也许超越性是人的一种欲望,但它肯定不是一种思想。宗教所主张的具体价值未必不好,但是宗教的本质是反对思想。思想要求在问题意识和观点上的绝对自由,虽然思想的目标是某些不可怀疑的结果,但其工作方式首先是怀疑论的,而宗教却必须无条件地保护某些假设,它必须拒绝怀疑论。所以宗教的本质是“反思想”——关于宗教的本质有许多理解,宗教被认为是超越的欲望的表达,是对终极问题的关怀和解释,是意识形态或价值体系和世界观,是人民的精神鸦片,诸如此类,都对,但都不够深入,宗教真正要害的本质是反思想的和排他性的信念体系。如果不具备明显的反思想和排他特征,即使有宗教的其他特征和社会形式,也不是严格意义上的宗教(例如佛教和道教,佛教更接近哲学)。

当把宗教(典型的是基督教模式)看作是个隐喻符号,就很容易发现各种意识形态与宗教的某种同构性,各种“主义”,各种伦理规范体系,各种政治信念,都有着不许质疑的立场。任何不许质疑的立场都是对思想空间的自由性、纯粹性和创造性的破坏。思想空间是以逻辑为框架结构的,这是思想的惟一合法限制,事实上,它是思想没有办法违背和突破的限制,如果违背了逻辑,思想就必定失去传递性,还必定产生各种自相矛盾,就变成“语无伦次”。除了逻辑的限制,思想拥有

合法的自由,思想的合法对象是任何可能世界,而不是某种意识形态所划定的地盘。这样思想才能够有创造有发展。意识形态(包括宗教、规范体系、政治信念和学术“主义”)对于思想所以是非法的,就在于:(1)它仅仅承认某个由它定义了的可能世界而拒绝其他可能世界。这样思想空间就变得非常狭隘,不仅如此,这还注定了它不可能产生真理,很显然,我们生活在其中的现实世界是由多种观念所构造的多种可能世界共同构成的,并不能由某种观念说了算,而只能由多种观念说了算;(2)它的基本假设拒绝被检查和反思,而各种问题的答案又都由各种基本假设事先规定好了,这样就等于不许“思”而只许“学”。按照哲学的术语来说,它只允许仅仅由它的假设来“分析地”生产同义反复的“知识”(实际上是废话),而不许生产任何原创或者“综合的”新知识。正因为各种意识形态,特别是宗教和政治信念,总是试图封死思想,以重复性生产的知识代替思想,所以人类知识体系才特别需要哲学这一纯粹的思想方式。哲学无论思考的是像逻辑这样的纯粹问题还是像政治那样的不纯问题,它的思想行为和思想方式都是纯思的,也就是永远向所有可能世界开放着的创造性思想。因此,哲学就是思想本身,是自由思想之源。因此,所有意识形态都要反对真正的哲学——因为哲学破坏了意识形态一统观念界的机会。

上世纪80年代西方的各种“主义”像西方各大公司一样入驻中国,至今情况仍然大致如此。这些新来的“主义”成为反对中国当时已有的各种“主义”的理由,欢迎新的“主义”的热情如此澎湃,以至于使人忘记这只不过是用意识形态反对意识形态。1989年世界情况巨变之后,大家都感受到全球化运动的冲击。以全球为规模的物流、人流、信息流以及观念流和制度流的宏观流变,明显冲击了过去那些以国家、地区和传统为思考单位和传承线索的知识体系和问题体系,似乎出现了知识报废和问题变型的现象,就是说,我们原来的那些知识和问题似乎与新的事实脱节了。当然这种感觉多少是夸大的,但是,今天的知识体系和问题体系确实发生了变化,不仅出现许多新问题,老问题也似乎需要新的答案。

中国的社会变化尤其迅速,花样迭出,追随各种“主义”的人们被折磨得忽喜忽悲,悲喜轮转,蔚为奇观。开放了,收紧了,自由了,专制

了,左了,右了,现代了,后现代了,如此等等。各种“主义”盲目混战,各自寻找“知识”以便互相打击而从不互相鼓励,这些“主义”作为观念商标或许与时代有关,但对真实问题和时代变迁却基本无用,一方面是因为中国这个巨大时空有着自己的规律,很难简单套用西方的各种“主义”;另一方面则是因为整个世界在发生历史性的变化,各种现成的“主义”本来就多半跟不上形势。这个巨变的时代特别需要冷静思想,而不是追随各种流派的热情。热情会热坏思想的(苏格拉底在雪地才能思想)。必须冷酷又残酷地去思考这个冷酷又残酷的世界,才是思想。

乔姆斯基曾经问过两个非常有趣的问题^①:(1)为什么我们获得的材料如此之少,而产生的知识却如此多(他把这个问题归给了柏拉图)?(2)为什么可利用的材料如此多,而我们的知识却如此少(他把这个问题归给了奥威尔)?他认为后一个问题更为重要。我很同意这个看法,显然,前一个疑问即使没有答案也不是什么坏事,以少生多,不能说是坏事;但后一个问题确实是要命的。后一个问题对于今天的世界特别有意义,现代社会充分发展了理性、科学和技术,生产了无比多的信息,但我们还是很缺乏真正的知识(希腊意义上的 *episteme*),仍然不知道什么是好生活(这个问题从希腊时代开始提问,到现在仍然难以回答)。可以换个角度提问:现代社会生产了大量的财富、物质和所谓的知识,还产生了结构严密的各种制度,宣布了更多的权利和自由,提供了各种社会福利和先进技术等等无数种利益和好处,可是为什么就是不能增进幸福?财富、技术和享乐的疯狂发展很可能是幸福的错误替代物,它们把人们的思想引向生活的细枝末节,而掩盖了最要命的根本问题,即人的幸福和人类的命运。至今我仍然坚持认为,幸福和命运是哲学的两个最根本的问题。如果没有这两个问题垫底,其他问题都是盲目漂流着的,无论是先验还是经验,分析还是解释,建构还是解构,独断还是对话,自由还是民主,制度还是规则,如果不以幸福和命运为前提,就都是无意义的。今天世界最大的危机就是人类命运的危机和人的幸福危机。《论可能生活》讨论的是幸福(命运问题

^① Chomsky: *Knowledge of Language, Its Nature, Origin, and Use*. Preface, 1986.

另在别的书或文章中讨论)。现代社会这样强调个人利益和个人快乐,以至于损害了幸福,之所以失去幸福,是因为没有人打算给予别人幸福,也就没有得到幸福,每个人都欠着别人的幸福。

为了更有效地分析高度复杂的问题,我提出“无立场”方法论,又通过把“无立场”应用于伦理学问题而提出“可能生活”等概念。这些观念固然是“创新”,但并非没有渊源。相信大家不难看出,“无立场”首先与老子的思维方式不无关系,老子的思维如此广角,令人赞叹,他既然可以“以身观身,以家观家……以天下观天下”,那么,我进一步想到这一可以概括为“以 x 观 x ”知识论模式的各种深化了的方法论问题就是自然而然的了。显然,通过走遍一切 x ,从任何 x 的角度去理解 x ,这还没有完成无立场的方法论。任何 x 都是关于世界所有事情的一个观念体系,一种“看”法。而看法一旦被应用就成为世界事实的一个变量,因此我们还必须关心从任何一个 x 对所有事情的意见极限,以便知道 x 对世界的意义限度。要分析一个观念体系的意义限度或者说它的“能量”限度,就必须分析它的元定理,即它作为如此这般的一套看法的观念“底牌”,这些底牌往往是不说出来的,或者是没有被反思的“潜台词”——在这里又可以看出我从“元逻辑”、“元语言”和“元数学”那里得到的启发或隐喻。假如分析清楚这些底牌,我们就可以知道各种观念是如何给世界制造了问题,或者如何错过了问题,或者如何搞错了问题。而如果要真正有效地检查观念的有效性,就必须使用怀疑论(我主要参考了希腊怀疑论和维特根斯坦怀疑论,在我看来,它们是真正有力的怀疑论,而休谟和笛卡儿怀疑论则较少参考)。于是,我们又可以发现,对于世界,任何一种观念都是不充分的,没有哪一个立场的观念是“正确的”或者是必须接受的,缺了某种观念,世界也不会因此有什么致命的损失。无立场地看问题就是从 x 看 x 的要求(老子原则),并且从 x 的系统底牌看 x 的限度(元观念分析),最后超越对任何观点的固执,直面问题本身,当然这不是说,最后只看见问题而看不见观点,而是所有观点都从“决定者”退居成为材料,该什么地方用就什么地方用,适合用在哪里就用在哪里,无立场说的是所有立场都各有各的用处,所以必须在不同的地方用不同的立场,而不是拒绝任何一种立场。也就是说,无立场仅仅是剥夺任何观点的绝对价

值或者价值优先性,在什么地方该用什么立场要由问题说了算,而不是由某种固定的立场说了算。这是“观点贬值原则”或者“观念的去政治化原则”,没有什么观点或者“主义”可以成为思想的执政。

我试图这样去实践无立场,至少从《论可能生活》开始就是这样实践的,至于是不是真的做到了完全无立场,倒也不敢绝对肯定,人有时候会有局限。我这种无立场实践引起许多人的疑问,于是被不同立场的人分别解读和批评为左的、右的、自由主义的、实用主义的、毛派的、复古的、后现代的、反民主的、反宗教的、贵族的、形而上学的、唯心主义的、唯物主义的,诸如此类。其中除了某些是不顾学理的情绪性批评外,大多数批评是“有道理”的,说的都不算完全错,只是那些道理分别属于不同的立场。有时候,有些最真实的事情反而最难说清楚,比如这样一个事实:我们的世界、社会和生活是包含着各种乱七八糟自相矛盾的因素的,事实就是这样混成的,事实就是这样的,我们并不能选择既定事实,那些五花八门的问题和事实分别要求着各种各样的立场和道理,假如一定要把复杂的事实硬性还原为某个立场所能理解的简单情况,恐怕是削足适履了。这就是为什么我会使用到许多种立场而形成无立场的理由。准确地说,我没有立场上的敌人,只有方法论上所反对的做法。当然不是说我自己在生活中没有立场,但是一己之私对于思想是不重要的,不值一提。思想就必须去思考世界,去思考大家的事情,去思考别人的事情,而不是去想自己的事情。如果不明白这一点就恐怕不会思想。既然要思天思地思人,这样是不可以固执于什么立场和主义的。一切要以事实和问题为准,大概如此。重要的是认真对待事实。我所梦想的是能够达到与人们的朴素直观一致,特别是那些容易被混乱的观念所掩盖的直观。我相信人们本来就直接就懂得什么是幸福、公正、德行,懂得什么是亲情、爱情、友谊,懂得什么是高贵,什么是小人,就像人们本来能够感受什么是树,什么是草,什么是大地一样,可是利益和知识导致了另一种蒙昧,人性和感觉的蒙昧。

由于我批评了规范伦理学,而且经常提到德性概念,因此被认为属于德性伦理学(virtue ethics),这多少有些似是而非。不过这是一个有意义的问题。关于德性伦理学,这里可以简单讨论。一般来说,古

代伦理学,无论是希腊的还是先秦的,在广义上都属于德性伦理学,柏拉图关于正义作为德性的讨论,亚里士多德关于幸福(eudaimonia)在于德性的实现的分析,孔子对仁的研究,老子关于道/德的论述,都是德性伦理学的经典之作。可以说,古代伦理学中的伟大理论都是德性伦理学。不过,希腊和中国所讨论的德性虽多有相通之处,但也有所不同,virtue 是人性中令人羡慕的令人敬佩的卓越性,是让人服气的才华和品格;中国的“德”的原义与 virtue 甚是接近,后来经过精致化成为一种具有形而上意义的品德,即由道而得、与道相通、得道而行的伟大品德。现代社会是个“喻于利”而且见利忘义的小人社会,为了给小人社会建立秩序,制度问题变成了首要问题,于是德性问题衰落了,现代伦理学主流都是广义上的规范伦理学。现在,现代社会的弊端已经积累到了几乎完全毁掉了生活的幸福的地步,人们在空虚的快乐中饮鸩止渴,幸福和德性的问题才卷土重来。

德性伦理学的现代理论在上世纪 80 年代才重新被许多人所重视,这与 MacIntyre 的名著《追寻美德》有关,不过可以回溯到更早的 Anscombe 在 1958 年的论文《现代伦理哲学》(*Philosophy*, 33/1958/1 - 19),她深刻地批判了现代伦理学,指出现代伦理规范都是一些无根的戒律,脱离了传统和价值根据,就像“流浪儿”一样没有目的,因为现代伦理规范找错了它的合法性根据,它错误地建立在一些对法律进行拙劣模仿的概念上,例如“义务”什么的。她主张伦理学必须回归到德性伦理学。Anscombe 是维特根斯坦的优秀弟子,显然受到维特根斯坦的深刻影响。我们知道,维特根斯坦关于幸福问题有着惊人的洞察,可惜论述太少。而讨论幸福问题就几乎必然地走向德性伦理学。德性伦理学的着眼点与功利主义和义务论都不一样,功利主义关心的是行动的利益结果,所谓 welfare 或者 utility,即福利或效用,义务论则关心行为是否按照规范而“应该的”,德性伦理学则关心的是行动本身的理由,而不管行动的利益结果是什么,这个行动本身的理由当然就是幸福和好(happiness 和 goodness)。

MacIntyre 进一步嘲笑了现代伦理学,他认为现代伦理体系如此混乱,完全缺乏一致性,比如说在比赛时我们推崇希腊式的追求卓越的精神;在涉及财产问题时又完全是洛克式的斤斤计较嘴脸;想要平等

时就主张基督教理念；想要个人自由时又鼓吹康德和穆勒，如此等等，完全不在乎原则之间的冲突和混乱，可见现代伦理体系是不负责任的。他也相信必须回归德性伦理学以便重新建立道德的一致性。

公平地说，现代德性伦理学虽然主张回归古典精神，而且对现代伦理体系的批判也一针见血，但对德性理论本身并无明显推进，尤其是没有能够解释德性伦理学中的关键问题如“幸福”和“公正”问题，而且也没有能够回应那些属于现代社会的问题，例如“制度”、“分配”和“文化”等问题。因此，德性伦理学还没有得到真正的复兴。

德性伦理学肯定是我的主要理论背景，因为我相信它更接近人们的道德直观。但我只是把它看作是重要的可利用资源，而没有回归古典的复古主张。既然我们在现代社会中，就必须面对现代的事实和问题，而现代社会的问题比古代社会复杂得多，这一点不能不考虑。社会批评是必要的，但却也是不够的。因此，我在讨论幸福和公正这些问题时是把它们看作是制度问题的元问题去思考的。假如说我的伦理学理论属于德性伦理学的话，大概也只能说是德性伦理学的一个新品种，是混合了现代问题和现代要求的德性伦理学，而且其中特别得到发挥的是中国先秦的德性伦理学，尤其是使用了新的方法论。其实，这些定位终究并不重要，重要的是问题本身。大概如此。

也许还有一点需要说明。既然我主张无立场，学术资源当然就不分古今中外，于是出现一个“概念体系”交错的问题（这也是中国现代学术经常遇到的难题）。中国现在有两套概念体系在同时使用，中国传统的和西方的，更严格地说，甚至是三套概念体系，即加上一套中国当代概念体系（由中国传统和西方概念混合演变出来的），于是，有时候难以确定人们是在哪个意义上使用一个概念。我担心别以己昏昏使人昭昭，虽然有时难免，但希望尽量清楚。例如书中有“合法性”这一概念，如果从西学概念去看，至少有 *legitimacy*, *justification* 和 *legality* 看起来与之似乎有关，当然它不可能是 *legality*，那是“法定的”或“法律上有效的”；通常可能会被理解为 *legitimacy*，一般也是这样翻译的，按照目前通行的用法，大致不错，但按照我心里的意思就并不完全同一，因为 *legitimacy* 还兼有“因为历史上的正统性而合法”的意思，虽然我不反对正统性，但我在书中主要是讨论规则在思想理由上的合法性，因

此也就非常接近 justification。“合法性”的说法来自西学,这个“法”就比较容易引起误解,当然,中国概念的“法”也有形而上层次上的意义,不一定指法律,而是普遍的“法”。无论如何,“合法性”不是最好的中文表达方式。假如说成“正当性”,似乎比较容易理解,但我们一般说到“正当”时,往往有个给定的规则背景。如果要讨论规则本身的合法性,“正当”就显得有些弱了。按照中国思想,最好的表达可能应该是“正道”,这个说法足够宏大,具有形而上深度。一条规则(相当于低层次的、小规模“道”)是不是正当,就要看它是否“合乎正道”(相当于“大道”)。所以没有采用这个说法,仅仅是考虑到大家现在更习惯于“合法性”这一“学术性的”说法,“正道”这种表达看起来反而像是民间文学语言。特此说明。

最后,我要特别感谢本书的所有编辑,还要感谢学界的朋友们和读者。

赵汀阳

2004年5月18日

前 言

由于语言分析的影响,现代伦理学特别重视“元伦理学”的研究。但事实表明,对伦理语句和概念的逻辑分析并不能解决传统的规范伦理学问题。伦理学问题最终要求“实质的”而不是形式分析的解决。不过,规范伦理学纠缠于“应该不应该”等一系列问题,这就在方向上注定了它仅限于实质的努力但达不到实质的解决。由于从“应该做某事”推不出“应该做某事是好的”,义务论的观点注定是错误的,因为没有一条应该的规范是既普遍又公正的。“应该”的规范总是基于利益的行为策略,它表现为劝导或威胁;另一方面,所欲望的事情也推不出“所欲望的事情是好的”,因为这是无穷多元的事情。于是,经典目的论注定是无意义的。我相信伦理学命题必须既是有实质意义的又是真理,但不是事实真理而是价值真理。或者说,伦理学既是实质的又是中立的。所以,我将从行动而不是从规范的角度去分析道德,并且力求符合一般人的直观而不求与伦理学传统一致。

我在此感谢三联书店出版此书,并且感谢季羨林、李泽厚、陈筠泉诸位先生对此书的支持和吕祥、郭良在各方面提供的帮助。

赵汀阳

1994年2月

目 录

修订版前言	(1)
前言	(1)
导论:可能生活与幸福之路	(1)
1.问题不在于“ought to be”	(1)
2.并非还原为“to be”	(6)
3.为了生活意义而不是为了社会规范	(8)
4.Autotelicity(自成目的性)	(12)
5.为了道德而不是为了伦理	(15)
6.“To be”的扩展形式	(18)
7.可能生活(Possible lives)	(20)
8.新目的论的维度	(25)
I . 问题	(27)
1.我是否应该.....	(27)
2.伦理困惑	(35)
3.做事与做人	(41)
4.行为的理由	(49)
II . 思路的改变	(54)
1.伦理语句与伦理问题	(54)

2.新怀疑论:无立场	(64)
3.价值与真理	(77)
4.人道目的论	(82)
5.目的之明证	(91)
6.价值论证	(102)
III. 道德的维度或生活的维度.....	(107)
1.行动与行为	(107)
2.自由的实质化	(114)
3.伦理主体与主体间关系	(123)
4.道德生活与伦理社会	(130)
IV. 幸福.....	(143)
1.可能生活	(143)
2.自成目的性(autotelicity)	(151)
3.创造感和给予性	(157)
V. 公正.....	(162)
1.公正的不可还原的条件	(162)
2.人际关系与事际关系	(172)
3.对等与估价	(181)
4.公正与人权	(185)
VI. 选择与道德情感.....	(191)
1.无法回避的遗留问题	(191)