

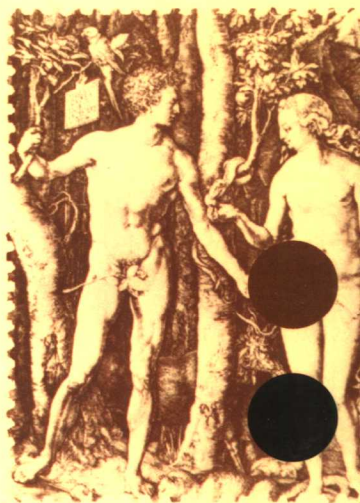


· 对话中西 ·

强以华
著

Twelve Lectures
on Western Ethics

西方伦理十二讲



B82-091/3

2008



· 对话中西 ·

陈卫平 主编

Twelve Lectures
on Western Ethics

西方伦理十二讲

强以华 著

重庆出版集团  重庆出版社

图书在版编目(CIP)数据

西方伦理十二讲 / 强以华著. — 重庆: 重庆出版社,
2008.1

(对话中西丛书 / 陈卫平主编)

ISBN 978-7-5366-9125-4

I. 西… II. 强… III. 伦理学—西方国家 IV. B82-091

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 150252 号

西方伦理十二讲

XIFANG LUNLI SHI'ER JIANG

强以华 著

出 版 人: 罗小卫

主 编: 陈卫平

策 划: 黄 勇

责任编辑: 陈小丽 黄 勇 (特邀)

封面设计: 储 平

版式设计: 熊 俊



重庆出版集团 出版
重庆出版社

重庆长江二路 205 号 邮政编码: 400016 <http://www.cqph.com>

重庆联谊印务有限公司印刷

重庆出版集团图书发行有限公司发行

E-MAIL: fxchu@cqph.com 邮购电话: 023-68809452

全国新华书店总经销

开本: 720mm × 1100mm 1/16 印张: 16 插页: 2 字数: 207 千字

2008 年 1 月第 1 版 2008 年 1 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5366-9125-4

定价: 26.00 元

如有印装质量问题, 请向本集团图书发行有限公司调换: 023-68809955 转 8005

版权所有, 侵权必究

总序

陈卫平

“对话中西”丛书与大家见面了。这套丛书共有10本书，在哲学、伦理、教育、法律、科技等五个领域进行中西文化的对话，所涉及的既有思想知识层面，也有规章制度层面，还有风俗习惯层面；既有对两者历史的纵向追溯，也有对两者神韵的横向比较，更有对两者趋向的前景展望。当你初次触摸到它的时候，作为丛书的主编在这里就编写的意图作个交待。其实，这在丛书名称“对话中西”里已经蕴含着了。

相异与相通。“对话中西”，是把对话看做在中西文化两个相异的主体间进行的，而对话的目的是为了使相异的两者得以相互沟通（相通）。现实世界中的事物千差万别，不少哲人将此比喻为“找不到两片相同的树叶”。中西文化显然是人类文化之树上两片不同的树叶。在中国步入近代以前，中西文化基本上是独立发展的，这两片树叶十分隔膜。中国近代以来，西方文化涌入中国，中西文化由隔膜而冲突，这主要是传统农业文明与近代工业文明的冲突，由于西方文化随着坚船利炮而来，因而这两种文明的碰撞、激荡具有了挑战 and 应战的火药味。在当今的全球化时代，一方面出现了向西方文化趋同的情形，这是以西方

经济的强势为凭借的；另一方面，非西方文化的民族担心本民族文化特性被西方文化的趋同化所湮没，纷纷强调认同本民族的文化传统，凸显本民族文化与其他民族尤其是西方民族的文化差异性，由此形成了文化多元化的格局。在一元和多元并存的情况下，如何避免“文明的冲突”而实现“文明的和谐”，对于中国来说，需要的是中西文化的沟通。那么，相异者的相通是否可能呢？我们的回答是肯定的。相异者的相通以相互了解为基础，而相互了解的有效方法是双方就同一问题谈出各自的看法。正是基于如此的考虑，这套丛书在五个领域都是中国和西方各写一本。因为这样便于读者在将两者互为参照中，知晓中西文化面对的基本问题域是相同的，但它们提出问题的方式和对问题的回答是不尽一致的，从而领悟中西文化既不同而又能相通。

长短与互补。“对话中西”，是把中西文化放在平等对话者的地位上进行比较。讲到比较，自然免不了要分析两者的长处和短处。但是，这不是我们丛书的主旨所在。我们认为在某一领域或方面展开中西文化的比较，两者的长处和短处不是绝对的，即长处并不意味着其中不存在缺点，而短处也不意味着其中没有值得挖掘的优点，因而两者往往是各有长短，存在着互补的关系。比如，一般公认西学重法治而儒学重德治。从当代中国建设法治国家的方向而言，前者显然是长处。但这并不意味着前者只有长处而后者只有短处。西方的法治传统莫基于正义原则之上。古希腊的柏拉图尤其是亚里士多德把正义看做是确定个体权利范围的界限，亚里士多德指出，体现和维护正义的法律，作为“毫无偏私的权衡”，就是保证“人们互不侵犯对方权利”的一种“合同”。西方以权利契约关系为内涵的法治传统由此而发端。但是，亚里士多德把法律看做是冷峻无情的形式，“法律正是全没有感

情的”^①。这样的法治无疑会导致人间情感淡漠，使社会成为自我孤独的冰冷世界。儒学的重德治以仁道原则为主导，认为人与人之间通过仁爱的道德情感加以沟通，是治理社会、建立和谐秩序的保证；因而以教育为手段，唤醒潜藏着仁爱之情的良心，比之立法和执法更为重要。它有见于个体彼此间道德情感的沟通所具有的社会凝聚力作用，但拒斥了个体间权利的确定。后者与儒学对于仁义的定位有关。“义”是儒学与西方“正义”相近的概念，但它从属于仁，因而关注彼此自身权利，势必导致相互争夺，泯灭仁爱之情，“义”就无从谈起。儒学把仁义和权利看做是对立的，“或上仁义，或务权利”^②，崇尚仁义，就要舍弃个人权利。可见西方重法治的长处正是儒学重德治的短处，但前者长处中所忽视的东西恰恰是后者短处中所具有的。以如此辩证的尺度认识中西文化的价值互补性，是我们丛书的目的所在。这样的中西对话，既有着抗拒西方文化话语霸权的意义，又不走入自言自语的国粹主义。

讨论与结论。“对话中西”，是把“对话”作为丛书的体裁。放眼当今图书市场，整套丛书以对话体出现，大概是很少的。然而，回望古今中外的历史，不少经典名著都采用了对话形式。柏拉图的著作几乎全部是用对话写成的，这些对话奠定了西方哲学智慧的殿堂，以致怀特海感叹道，全部西方哲学不过是柏拉图思想的注脚。在柏拉图之后，布鲁诺、贝克莱、狄德罗也留下了对话体的佳作。在中国同样有着众多的对话名篇。一部《论语》就是孔门师生切磋对话的记录，平实而深邃，显示了极高明而道中庸的境界。汪洋恣肆的《庄子》充满了生动的寓言、美丽的神话交织在一起的对话，

① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1981年版，第169、163、138页。

② 桓宽：《盐铁论·杂论第六十》，上海人民出版社1974年版，第124页。

如庄子与惠施的濠梁之辩、河伯与海诺的问答等。对话不仅构成了儒道先哲著述中的精彩篇章,而且也是佛教高僧使人领悟真谛的有效手段,如禅宗处处有机锋的公案棒喝。屈原、柳宗元跨越千年的《天问》《天对》,乃是思想对话中不朽的绝唱。这些昭示我们,对于思想文化的探索,对话具有永久的魅力。其最大的魅力就在于不是“一言堂”的独白,而是充满着辩驳和诘难的讨论。我们的观点正在这样的讨论中涌现出来。但这并不意味着要求读者把这些观点当做结论来接受。因为我们的“对话”,不只是限于书中设定的两个对话者,而且包括了作者与读者的对话。维特根斯坦曾把他自己的著作比喻为:“好像英国火车站售票处‘你的旅行真有必要吗?’的告示一样,好像看到这一告示的人会认为‘经重新考虑,没有必要’”;他还说:“读者所读的东西可能都是他自己留下的东西”。^①我们的意图正是希望读者把阅读看做是和作者的讨论,由此重新考虑作者的观点;这样他一定会在阅读中收获自己的心得。

通俗与创新。“对话中西”,也是把“对话”看做将学术通俗化的一种形式,即用通俗明白的语言来阐述学理。但是这并不表示我们的丛书没有学术创新的追求。汉武帝的奶奶窦太后,拿出《老子》问博士辕固生:“你知道这是什么书吗?”辕固生不屑地瞥了一眼:“此是家人言耳!”(《史记·儒林列传第六十一》)所谓“家人言”,就是平常百姓看的通俗读物。《老子》算得上是玄而又玄的原创性经典了,但在汉人眼里它是普通人都能读得懂的。辕固生的评价固然有贬低窦太后喜好的黄老之学的蕴涵,但从中可以体会到学术著作的创新和通俗并不矛盾。通俗就是深入浅出,雅俗共赏。要做到这一点,必须对所论述的领域有通透的把握,因此通

^① 维特根斯坦:《文化和价值》,清华大学出版社1987年版,第90、112页。

俗不是学术专业水平的滑落而是提升,这样的提升无疑是以学术创新为指向的。本丛书的书稿都是在作者多年授课的基础上形成的,所以既有通晓这一领域的学术功力,又有使读者易于接受的讲解技巧,而贯穿其间的则是自己的新知新见。对于本丛书来讲,通俗不仅要求通透,还要求通古今之变。关于中西思想文化的分析,无法离开对两者历史的回溯和关注,这就必然要对两者的历史经典文本进行诠释。我们把这样的诠释看做是与经典文本不断对话的过程,这样的对话不只是“照着讲”,更是“接着讲”。伽达默尔说:“历史理解的真正对象不是事件,而是事件的‘意义’。”^①历史事件的意义往往要在历史后来的发展进程中得以显示,古典文本的意义同样要在今天的视域中展开。所谓“接着讲”就是以今天的视阈说明、充实、提升古典文本的意义,从而打通古今。这样一方面使古典的文本从尘封的故纸堆里走进今天的生活世界,另一方面使古典的文本作为今天创新的资源,以此来构建我们的学术成果。总之,“对话”在这里体现的是通俗与创新的统一。

言说与默会。“对话中西”的“对话”无疑是一种言说,但如同《老子》所说:“道可道非常道”,任何言说对于大“道”的把握和呈现都是外在的;真正的自得之“道”需要借助于默会,程颐的“闻之知之,皆不为得,得者,须默识心通”(《遗书》卷十七),正表达了这个意思。因此,在看完我们的“对话中西”之后,如果试图探究中西文化之大“道”的读者将掩卷沉思、默而识之,那就是这套丛书企求的最高境界了。

① 伽达默尔:《真理与方法》,上海译文出版社1992年版,第422页。

前 言

很多人通常认为，中国是十分重视伦理的国度，中国也因自己的国家是礼仪之邦而倍感自豪。与此相比，似乎西方则是十分重视科学但却忽视伦理的社会。

其实上述观点包含了一种误解。因为在整个西方的哲学传统中，伦理学一直属于十分重要的内容。西方哲学十分重视伦理学，并且一直将伦理学与自然哲学和逻辑学一起作为哲学研究的基本领域。人们之所以会产生这种误解，可能是由于这样两个原因：其一，伦理学属于中西哲学一致拥有的重要学科，而重视科学则是西方哲学的独特特色。因此，人们在比较中西哲学的时候，往往会忽视共同点而强调差异点。这样，在注视西方哲学的时候，他们的眼光就有可能仅仅落到西方哲学重视科学的一面。其二，在西方的文化传统中，哲学与科学相互补充、相辅相成，共同铸就了西方近代以来科学的辉煌，并且帮助西方社会一跃成为世界的经济巨人。因此，人们在注意西方文化的时候，往往只是关注哲学与科学相关的一面，而忽视了哲学的其他方面。总之，西方科学的巨大光芒，在向世人炫耀西方哲学与科学相关的一面时，却掩盖了西方哲学的其他方面，其中包括伦理的方面。不过，西方哲学虽然也十分重视伦理学，但是，西方哲学尤其关注科学确是一个事实。我们后面将会谈到，西方的传统伦理学也具有明显的科学基础。

在有些礼仪方面，西方人或许比中国人做得更好。至于西方人为什么比中国人做得更好，这是一个复杂的问题。简单来说，大概有以下几个缘由：

一是道德期望问题。中国伦理学的道德期望过高。顺便说明一下，我们在这里以及在后面所说的中国伦理，主要指儒家伦理。它要“人皆可以为尧舜”，还要人们都能“存天理，灭人欲”。由于人们大都难以达到这样的道德期望，所以，常有可能导致这样的情况即，一方面把这些过高的道德期望变成纯粹的口头说教，另一方面则忽视了实际行为中的普通道德规范。西方伦理学则相反，它更重视的是现实可行的普通道德规范，虽然它也有过高的道德期望，但常常将这种期望推向彼岸世界，并不给现实的人以过大的道德压力。

二是时代问题。中国传统伦理主要是农业社会的产物，它没有经过近代工业文明的洗礼，因而缺乏具有近代文化特征的公民的公德要求；而西方伦理作为一个传统，其实包含了经过近代工业文明洗礼的近代工业社会的伦理思想，因而拥有那些具有近代文化特征的公民的公德要求。

三是伦理特征问题。我们刚才提到，西方伦理学具有明显的科学基础。正是这一基础，支持它更为适应社会中复杂的相互依赖关系，增强了它的可操作性。相反，中国伦理学则缺乏科学基础，它之纯粹的定性研究使之更难应付社会中复杂的相互依赖关系，从而妨碍了它的可操作性。这是一个较难理解的问题，我们后面还会谈到。

人们通常意识到中西伦理学之异，而较少关注到两者之同。其实，西方哲学对于伦理学的理解与中国哲学对于伦理学的理解大致相同。因为无论是西方伦理学还是中国伦理学，都是属于人的伦理学，人的“类”特征使它们具有本质上的共同性。在古希腊，荷马史诗《伊利亚特》中所用的“ethss”一词，表示一群人共居之地。后来，这一意义扩展

到这群人的性格、气质以及所形成的风俗习惯。这时，“ethss”一词已经与“道德”相关，因为道德就是共处一地之人群共同遵循的风俗习惯。公元前4世纪，亚里士多德把“ethss”的意义加以扩充，构成了形容词“ēthicos”，即“伦理的”，并创造了一门新的学科“ēthika”，这就是“伦理学”。从此，伦理学开始了作为一门独立学科的发展历程。随着伦理学的诞生，“伦理”这个词的意思就特指“人与人之间的道德关系”。一般来说，伦理学是一种道德哲学，它以道德现象为研究对象，常常追寻道德现象和道德规范的来源、本质、规律等问题。

我们这里关于西方伦理学的全部讨论分为四个部分十二讲：第一个部分为第一讲，主要讨论人性问题，因为人性问题是伦理学的基础问题。第二部分为第二讲到第六讲，重点讨论西方传统伦理学，也即20世纪之前的西方伦理学。第三部分为第七讲到第十一讲，重点讨论现代以及当代的西方伦理学，也即20世纪以后的西方伦理学。第四部分为第十二讲，通过对比中西伦理学的不同特征，寻求中西伦理学的整合基础。总体说来，我们期望通过这十二讲，概览西方伦理学全貌，以及它的本质问题和历史线索，特别是了解西方伦理学的前沿问题和未来趋势。

目 录

总 序 (陈卫平)

前 言

第一讲

西方伦理学的基础：人是什么 1

[内容提要] 人性问题是西方伦理学的基础—关于人是什么的问题，西方伦理学家存在三种看法：人是源于自然的感性的人；人是源于自由的理性的人；人是超越自然的神性的人—对于人性的不同理解常常导致对于人是否具有意志自由的不同理解—无论不同的伦理学家是否同意人的自由意志，实质上，他们都以不同的方式，或主观或客观地承认了自由意志的存在，并将其作为道德选择的前提

第二讲

西方伦理的道德追求：德性与幸福 26

[内容提要] 西方伦理学的道德追求主要是德性和幸福—主张人性是源于自由之理性的伦理学家，尤其是主张人性是源于神性的伦理学家，多把德性看成是道德的追求对象；主张人性源于自然之感性的伦理学家，多把幸福看成是道德追求的对象—亚里士多德是前者的重要代表，伊壁鸠鲁则是后者的重要代表—在一定的意义上说，亚里士多德的思想被近代的道义论所继承，而伊壁鸠鲁的思想则被近代的功利主义所继承

第三讲

西方伦理的道德原则：功利与道义 48

[内容提要] 西方伦理学的道德原则主要是功利原则和道义原则—功利论和道义论正式出现于近代社会，密尔的功利论是近代功利论的典型代表，康德的道义论则是近代道义论的典型代表—功利论具有自己的理论贡献，也有自己的理论局限；道义论也有自己的理论贡献，并且也有自己的理论局限—现代社会的规则功利主义在某种意义上

说正是修正近代功利论、力图消除近代功利论理论局限的一个结果

第四讲

西方伦理的道德判断：动机与效果 67

【内容提要】西方伦理学的道德判断理论主要有动机论和效果论两种理论——幸福论、功利论与道德判断上的效果论具有内在联系；德性论、道义论则与道德判断上的动机论具有内在联系——无论是道德判断上的效果论，还是道德判断上的动机论，虽然各有理论优势，也都存在理论困难——引入认知因素和量化分析对于消除它们之间的理论困难有所裨益

第五讲

西方伦理的道德张力：现实与理想 86

【内容提要】与中国伦理学注重超越的道德理想不同，西方伦理学更为注重现实——西方伦理学认为人具有天使和魔鬼两重属性，人之实现道德理想和背弃道德理想的可能同时存在——人类处于现实和理想的张力之中，超越的道德理想只是牵引人类不断趋于道德完善的目标——对于大多数人来说，超越的道德理想属于彼岸世界——将超越的道德理想推向彼岸世界是一种完善的“缺乏”，然而，缺乏本身更能给人以美的享受

第六讲

西方伦理的求善之路：真、善、神 108

【内容提要】理性之路，通过理性知识求善：或者把理性知识作为工具，或者把理性知识作为目的一意志之路，通过意志自律求善：或者采用幸福论、功利论之通过理性指导欲望的方式，或者采用德性论、道义论之通过理性克制欲望的方式——神学之路，通过禁欲主义求善：除了具有神学倾向的伦理学家和宗教伦理学家的禁欲主义外，还有天主教的特有方式，或者是新教的特有方式

第七讲

从知识论到情感论：事实？价值？ 126

〔内容提要〕苏格拉底“美德就是知识”的命题经过亚里士多德之形而上学的提升，成为西方哲学普遍认同的命题，开始了西方哲学“价值就是事实”的发展历程—康德系统地将美德与知识的等号换成了不等号，明确分离了价值领域与事实领域—元伦理学—情感主义认为伦理命题属于价值而非事实领域，因而只能表达情感却毫无知识“意义”—情感主义忽视伦理学之规范作用的局限引出了规约主义的伦理学

第八讲

从存在论到生存论：天上？人间？ 145

〔内容提要〕西方传统哲学的基本研究对象是存在，因而是一种存在论哲学—现代西方存在主义哲学将传统哲学作为遥远对象的存在转换成了人的生存，因而是一种生存论哲学—存在主义哲学作为生存论哲学，其实就是一种广义的伦理学—生存论哲学的典型代表深入揭示了人之生存的伦理内涵，它们的代表是：海德格尔的人之生存论和萨特的自由选择论

第九讲

从契约论到正义论：自由？平等？ 166

〔内容提要〕罗尔斯正义理论的诞生有着深刻的理论背景和现实背景—近代欧洲的社会契约论既因其关于人之自由、平等的呼吁为罗尔斯的正义理论提供了理论基础，又因其忽视了各种偶然性可能带来的实质不平等为罗尔斯的正义理论提供了发展空间—罗尔斯的正义理论是一种政治的正义理论—自由原则、机会平等原则以及差别原则是政治正义社会的基本原则—原初状态的假设表明：人们能够一致同意政治正义社会的基本原则

第十讲

从自由论到社群论：向后？向前？ 184

【内容提要】自由主义的观点受到社群主义来自两条路径的挑战：极端路径用共同价值观排除个人自由；缓和路径容忍个人自由又要探询个人自主的社会条件—极端的路径是一条难以成功的路径，罗尔斯立足自由主义立场对它的有限包容也难奏效—缓和的路径是一条具有积极意义的路径，但不是其中的田园牧歌的幻想，而是其中的直面未来的憧憬—自由主义主张通过民族建构维系社会团结，应对社群主义的挑战

第十一讲

从理论走向到应用：精英？世俗？ 203

【内容提要】应用伦理学的崛起既是伦理学的理论发展需要，也是当代社会的现实发展需要—应用伦理学是伦理学的万花筒，包括政治伦理、经济伦理、生态伦理、医学伦理等等；经济伦理学中有着节俭消费和大量消费的悖论；医学伦理学中有着如何对待治疗性克隆的困难—应用伦理学是理论伦理学的具体应用，但在研究对象和追求目的，以及形成伦理规范和解决伦理问题的途径方面，又与理论伦理学存在区别

第十二讲

从西方走向中国：对抗？互补？ 218

【内容提要】中西伦理学的范畴体系存在形式与实质的双重差异—中西伦理学范畴体系的差异源于它们反映和规范的人际关系之不同；中西伦理学的思维方式存在是否重视科学思维和逻辑推理的差异；中西伦理学的价值取向存在“由个人德性而王道社会”和“由社会正义而良好生活”的差异。中西伦理学的差异主要不是对抗关系而是优势互补关系—中西伦理学的优势互补将对人类美好生活作出巨大贡献

第一讲

西方伦理学的基础：

人是什么

[内容提要] 人性问题是西方伦理学的基础——关于人是什么的问题，西方伦理学家存在三种看法：人是源于自然的感性的人；人是源于自由的理性的人；人是超越自然的神性的人——对于人性的不同理解常常导致对于人是否具有意志自由的不同理解——无论不同的伦理学家是否同意人的自由意志，实质上，他们都以不同的方式，或主观或客观地承认了自由意志的存在，并将其作为道德选择的前提

● 今天天气很好，阳光灿烂，春风和煦。在这样的天气中，畅游在西方伦理学的智慧海洋，探讨人和人性是什么这样的问题，我想一定非常惬意。

○ 是的。像中国伦理学一样，西方伦理学的基础也是人。对人有什么样的理解，就有什么样的伦理学。因此，我们还是从“人是什么”开始。

● 我同意你的观点。人是什么？这是一个古老的斯芬克斯之谜。确实，离开了人，便没有人的一切：不仅没有人的行为，包括伦理行为，也没有人的学问，包括伦理学。伦理的行为，因为有人才产生；伦理的学问，因为有人才提出。那么，什么是人呢？西方伦理学对于人性的理解与中国伦理



学又有何不同呢？

○ 从西方伦理学来看，它们大致从三个方面来理解人的本性，我们可以比照中国传统伦理学来加以分析。

第一种看法：人是源于自然的感性的人

○ 首先，我们来看西方伦理学关于人的本性的第一种理解。

人类生活于自然之中，从自然出发来理解人性似乎成为一个顺理成章的问题，不仅中国伦理学是如此，西方伦理学也是如此。然而，同样从自然出发来理解人性，西方伦理学却走了一条与中国伦理学迥然相异的道路。

中国伦理学认为人性同于天性，但这只是表面现象。从实质上看，中国伦理学是用人性改造天性。例如，表面看来，儒家伦理认为人之本性就是仁、义、礼、智、信等等道德属性，并且认为这种人之本性来源于天性。其实，它是首先把仁、义、礼、智、信等等道德属性强加给了天，也就是说，它首先根据自己对于人性的理解塑造了一个所谓的“天性”，然后再去论证人性同于天性。所以，中国的“天人合一”其实是以“预设”的人性为基础的天人合一。在这里，人是轴心，自然必须符合人的要求。

与中国伦理学相反，西方伦理学认为自然就是自然的原本状态。作为原本状态的自然，它有自己的本性与规律。人性同于自然本性恰好表明人性就是“人的自然本性”。因此，人类与自然万物，特别是与自然界的动物一样趋向快乐、逃避痛苦，从而实现自我保存。“趋乐避



希腊德尔斐神庙阿波罗神殿门前有一句石刻铭文：“认识你自己。”这句话曾引起过无数智者的深思，后来被奉为“德斐尔箴言”。