

美国丛书

丛书主编 朱学勤



世界

十大人性 哲学

〔美〕莱斯列·斯蒂芬森 著
大卫·哈贝曼
施忠连 译

复旦大学出版社

B82-061/4

2007

美国丛书

丛书主编 朱学勤



世界十大人性哲学

〔美〕莱斯列·斯蒂芬森 著
大卫·哈贝曼
施忠连 译

复旦大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

世界十大人性哲学/[美]斯蒂芬森,哈贝曼著;施忠连译.
—上海:复旦大学出版社,2007.8
(美国丛书)
ISBN 978-7-309-05230-5

I. 世… II. ①斯…②哈…③施… III. ①宗教-简介-世界
②哲学思想-简介-世界 IV. ①B9②B1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 132953 号

Copyright © 1974, 1987, 1998, 2004 by Leslie Stevenson and David L. Haberman.
This translation of *Ten Theories of Human Nature, Fourth Edition*, originally published in English in 2004, is published by arrangement with Oxford University Press, Inc.

上海市版权局著作权合同登记:图字 09-2006-059 号

世界十大人性哲学

[美]斯蒂芬森 哈贝曼 著 施忠连 译

出版发行 复旦大学出版社 上海市国权路 579 号 邮编 200433
86-21-65642857(门市零售)
86-21-65100562(团体订购) 86-21-65109143(外埠邮购)
fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

责任编辑 邵丹
总编辑 高若海
出品人 贺圣遂

印刷 上海华文印刷厂
开本 787×960 1/16
印张 20.25
字数 300 千
版次 2007 年 8 月第一版第一次印刷
印数 1—5 100

书号 ISBN 978-7-309-05230-5/B·255
定价 32.00 元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社发行部调换。

版权所有 侵权必究

序 言

自一九六七年以来已有很长一段时间了，那时我第一次产生了一些促成此书的想法。美国因越南战争和城市种族骚乱而四分五裂，而我是牛津大学的哲学研究生，很有抱负，又前程未卜，就利用暑假横越北美大陆，周游美国。在游历东部的城市和西部的令人惊异的风景的间隙，在同牛仔、印第安人、反战运动参加者和嬉皮士的短暂会晤之后，我草草记下了从结构上对基督教、马克思主义、精神分析哲学和存在主义所做的对比。

在二十世纪七十年代初期，作为安德鲁斯大学一个新任的年轻讲师，我发现自己面对一大群一年级学生，他们在传统的苏格兰制度下，不得不修哲学课程，他们中的大部分人不会进一步研究哲学，我考虑对于这样一些按规定来听课的学生来说，讲什么最适合。我的回应是把常见的精神哲学课程扩大到对那些对立的人性理论做批判性的考察。这本书的第一版就是从这种教学经验中产生的。自从初版以来三十年过去了，人们发现这本书显然对于许多国家不少课程仍然是有用的。

一本书被成千上万的学生阅读是少有的荣幸，因此我有相应的责任尽最大的努力去更新和完善这本书。确切地说，相继问世的几个版本之间的区别越来越大。第二版只作了一些文字上的润饰，主要的七章只字未动。在第三版中我更新了我对这七种理论的论述，新增加了论康德的一章，在布鲁明顿印第安纳大学宗教系的大卫·哈贝曼加盟贡献了论儒家和印度教思想两章（七种理论就变成了十种）。

这个第四版作了更加重大的改变，我最终决定把斯金纳和劳伦斯降格，以论述进化论（“达尔文主义”）的人性理论的长篇单章取代那些章节。这个新的一章包括了论述斯金纳和劳伦斯连同其他几个有影响的人物的几节，对于 E·O·威

尔逊给予特别的关注,加以审视。关于亚里士多德我写了完全是新的一章。我增添了“历史的插曲”,来填补不然在古代世界和启蒙运动的思想之间就会出现的历史缺口,在这一节中,我以寥寥数笔勾画了一些最有影响的运动和思想家。

我还非常彻底地改写了另外几章,(我希望)加深论述,同时仍然保持平实介绍的特色。特别是我扩充了我对于《圣经》的论述(决不是四平八稳的!),在关于基督教的超自然的解释与精神上的解释之间作出了区别;对康德的论述,我集中于理性和原因的论题,力图使我的论述变得清晰明了,并添加了对他的历史哲学的评论;我新增了论述作为道德家的弗洛伊德和论萨特的第一、第二伦理学的章节。大卫·哈贝曼也对他讨论儒家和印度教思想的两章作了一些澄清和补充。

当然,除了我们所选中的十种理论以外,还有许多似乎有理由采用的候选理论,以扩充这一名单。鉴于宗教影响在当代世界复苏,伊斯兰教和佛教应当是明显的选择,但是我们的编辑希望把理论的数目保持为十种(也许第五版将包含更多)。同时,我们可以推荐牛津大学出版社出版的关于《古兰经》、伊斯兰教、佛陀和佛教的“非常简略的入门书”(根据那种丛书的标准,这本书的各章就是非常、非常简略的入门书!)

由于增加了亚里士多德和历史的插曲,这本书的重心可能在时间上向前推移了——但是这可能不是一件坏事!现在普遍盛行着对时新的迷恋,依靠最新式的科学研究和时尚的思虑。但是在我们急匆匆地奔向未来的时候,就会有一种危险,以一种狭隘的眼光看待现在,这会忘记——或者说完全不知道——过去的智慧。我希望这本书将帮助读者在更多历史信息的语境中来看当今有影响力的观念,帮助他们以一种更深刻、更哲学的方式来评价人性的两种概念,即基于科学和基于宗教的人性概念。

各方面人士的评论建议书中某些地方采用更恰当的论述。因此我感谢圣安德鲁斯大学我的同事对相关章节草稿的审阅,他们有:萨拉·布劳第厄(柏拉图和亚里士多德),大卫·阿查德(马克思),杰恩斯·提姆莫曼(康德和萨特),马尔柯姆·基夫斯(达尔文主义理论),以及目前在阿伯丁的戈登·格拉哈姆(《圣经》)。我还想在这里深情地回忆我的父亲帕特里克·斯蒂芬森(一九〇九—一九八三),因为他对第一版的风格和可读性问题给予关注,要求甚高,我相信,这些方面由于我的缘故在后来的几版中有所逊色。我还要感谢纽约的牛津大学出版社的埃米莉·沃伊格特和罗伯特·米勒,他们为第四版的写作给予了鼓励和支持。

莱斯列·斯蒂芬森

二〇〇三年七月于圣安德鲁斯

目 录

序言.....	001
导言:对立的理论和批判性的评价	001
第一章 儒家:圣人之道	010
第二章 《奥义书》中的印度教思想.....	026
第三章 《圣经》:同上帝相关联的人性	047
第四章 柏拉图:理性的法则	073
第五章 亚里士多德:人道实现的最终目标	094
历史的插曲.....	117
第六章 康德:理性与原因,历史与宗教.....	133
第七章 马克思:人类社会的经济基础	155
第八章 弗洛伊德:精神的无意识基础	174
第九章 萨特:激进的自由	196
第十章 达尔文主义的人性论.....	219
结论 走向综合人性理论?	265
索引.....	278
跋.....	313

导 言

对立的理论和批判性的评价

这本书是为任何一个寻求一种“人生哲学”的人而写的,就是说,这种哲学是对人性的一种认识,它对我们应当怎样生活的问题给予某些指导。这样一种**处方**常常基于这样一种**诊断**:确定是什么容易使人变坏,反过来这种诊断又决定了关于人生应当怎样度过、应当成为怎样的人的某种理念。

书名中“人性哲学”的词语我们是从广泛的意义上使用的,它涵盖了古代的宗教传统、某些古典哲学体系以及更近的时代,试图运用科学的方法认识人性、寻求对于人生和社会加以指导的理论。这是把“理论”这个词的意义扩展到超越纯粹的科学理论。我们可以取代 *philio-sophia* (爱智)这一经典意义上的“哲学”这个词,或者“世界观”的概念(源于德文词语 *Weltanschauung*),或“意识形态”(社会或团体据以生存的某种信念和价值)。根据这种广泛的意义,“人性哲学”包含了以下方面:

1. 作为思想基础、对于宇宙和人类在其中的地位的形而上的认识;
2. 狭义的人性哲学,即关于人类、人类社会和人类生存条件的某些具有独特性的一般主张;

3. 对于人类的典型缺点的诊断,确定是什么容易导致在人生和社会中走错路;

4. 关于人生应当怎样最好地度过的处方,以典型为个体和人类社会提供指导。

只有结合这些成分,这种广义上的哲学才能够向我们提供解决人类问题的希望。例如,说每个人都往往是自私(即只是为了我们自己的私利而行动),这个单一的断言是简单明了的,但是它没有提供这样一种认识:是什么使我们自私,也没有对我们是否要克服、或怎样才能克服自私提出建议。我们全都应当互爱这样一种说法是一个处方,但是它没有解释为何我们寻求爱如此困难(也没有说明我们应当渴求别人哪一种爱),它对于获得爱没有提供帮助。进化理论对于人类在宇宙中的地位讲述了一些重要的事情,但是它本身没有提供任何一种处方;对于人类是如何出现的问题它纯粹从科学上解释了原因,但它并不企图告诉我们生活的目的或意义——我们应当努力做什么、或成为什么样的人。

这本书不是一本常见的、用于狭义的学院课程的哲学入门书,因为这种课程在现今常常受到限定,分为逻辑,语言哲学,形而上学,知识论,精神哲学,伦理学,政治哲学,美学,宗教哲学,等等。我们将要触及上述许多领域中的论题,但是我们的首要关切集中在十个选中的思想体系,它们提供了解决存在的同生活相关的各种各样的问题的答案,这些问题激发了人们研究哲学的最初兴趣。我们在宇宙中的地位是怎样的?我们为何在这里?我们既是在寻求原因的意义上问“是什么产生了我们?”,也在寻求目的的意义上问“我们在这里是为了什么(如果有什么的话)?”(我们应当做什么,目的是什么?我们应当避免什么?)

显然,很多问题决定于我们接受什么样的人性的理论:对于个人来说,我们生活的意义和目的,我们应当做什么或为什么而奋斗,我们可以希望获得什么、或成为什么样的人;而对于人类社会来说,对于社会共同体我们希望达到一种什么样的认识,我们赞成哪一种社会变化。我们对于这些重大问题的回答决定于我们是否认为人类有某种“真正的”或“内在的”本性,是否认为有某种关于人生价值的客观标准。如果有,那么它们是什么?从本质

上说,我们是不是进化的产物,是不是注定要追求我们的私利,复制我们的基因,或实现我们的生物学上的欲望?或者说,人类没有这种“本性”,有的只是有待社会及其经济、政治和文化的力量改造的资质?或者说人生和人类历史是否有某种超越的、客观的(也许是神的)目的?

对立的理论

当然,在这些根本问题上一直存在着各种各样的观点。《圣经·诗篇》第八章作者写道:“人算什么?你竟顾念他……你叫他比天使微小一点,并赐他荣耀尊贵为冠冕。”《圣经》把人类看作由超越的上帝按照他自己的形象创造的,他们有上帝给予的人生目的。还有柏拉图、亚里士多德、康德伟大的哲学体系,它们据说确定了人生和社会要追求的价值客观标准。

卡尔·马克思写道:“人的本性是社会关系的总和。”马克思否认上帝的存在,认为每个人是他或她生活于其中的人类社会的特殊的经济阶段的产物。在第二次世界大战中让·保罗·萨特在法国写道:“人是被判定为自由的。”萨特赞同马克思的无神论,但是在以下这一观点上他们分道扬镳:萨特认为我们不是由我们的社会或任何一种别的什么东西来决定的,相反,每一个人都自由地决定他或她想成为什么样的人 and 想做什么。与此成为对照,像 E·O·威尔逊这样一些自称为科学的人性论理论家近来把人说成是进化的产物,是由生物学法则所决定的,遵循特定物种的行为型式。

上述引语中的一种措词将逃脱不了当代读者的注意:取自《圣经》、马克思、萨特的引文全都使用“人”(man,译者按:在英文中此字常指成年男子)这个词,这些引文的意图肯定是用这个词指所有的人,包括妇女(和儿童)。这样一种传统的用法遭到了批判,因为它加强了一些很成问题的习见:男子在社会和家庭中占据统治地位,结果是轻视或压迫妇女。当然,这是一些重要的问题,所涉及的超出了语言文字的用法。在这本书中我们将不直接地讲述女权主义的论题:其中没有一章专门论述女权主义的人性理论(现在他们自己的意见各不相同!)。但是我们将要指出,我们所选中的“哲学”必定会说男子与女子之间的相同和差别。我们自己将力图避免性歧视的语言

(但是这在引文中不可能始终避免)。

人性的不同概念导致对于我们应当做什么、我们何以能够做它的问题有不同的看法。如果一个全能的和至善的上帝造出了我们,那么他的目的就规定了我们能够成为、以及应当成为什么样的人,而且我们必须指望他以求得帮助。从另一方面说,如果我们是社会的产物,如果我们发现许多人的生活目前不令人满意,那么在人类社会得到改造之前,就不会有真正的解决办法。如果我们是彻底自由的,而且永不逃避个人选择的必然性,那么,我们就必须接受这一点,并且在充分意识到我们正在做什么事的情况下做出我们的选择。如果我们的生物学的本性预先决定了我们以某种方式思维、感觉和行动,那么我们最好对个人选择和社会政策中的一切做出现实主义的估价。

关于人性的对立的信念集中地表现于个人不同的生活方式之中,集中地表现于政治和经济制度之中。几个世纪之前基督教对西方社会的支配达到了这样的程度,以至于对它的任何质疑都可能会对质疑它的人造成严重的后果:异教徒和不信教者被处决,甚至被绑在火刑柱上烧死。即使在现今,在某些地方有一种基督教共识:个人是可以反抗的,只是要付出某些社会代价(译者按:指反抗者要经受社会压力,遭到社会谴责或压制等)(在许多穆斯林国家,伊斯兰教占据了相似的支配的地位)。在传统的天主教国家(像意大利,爱尔兰共和国和波兰),罗马天主教教会施加了相当大的社会影响,限制了关于堕胎、避孕和离婚的国家政策。在美国,新教的某种基督教精神特质构成了许多社会辩论的基础,并且影响了政府的政策,尽管宪法把教会和国家加以分离。

像萨特的那种“存在主义”哲学似乎未必具有社会含意;但是论证现代“自由主义的”民主的一种方法是从哲学上说明人生没有客观的价值,只有个人的主观选择。这一假定在现代西方社会影响很大,远远超过它在二十世纪中期欧洲存在主义哲学中的表现。自由主义的民主在美国的独立宣言中被奉为神圣,同时承认每个“人”(man,即 person)有对于“生命、自由和追求幸福”的权利——这往往被解释为每一个个体实行他或她自己关于幸福的想法的权利。然而应当指出,那些相信有客观的道德标准的人(不论是宗

教的,还是世俗的),可能仍然要捍卫自由主义的政治制度,如果他们认为企图强加那些标准是不公正的,或不明智的话。这样,虽然价值主观论支持政治自由主义,然而反之则未必如此。

在西方传统之外,一直存在着其他人性哲学,其中有一些仍然很有活力。在穆斯林民族表达他们拒绝西方文化某些方面(在这里我们首先想到的是保卫伊斯兰文化特性的更为温和的人)的意见的时候,与犹太教和基督教同源的伊斯兰教正在经历复兴,在民众中积聚力量。由于移民,伊斯兰教已经传播到西方,在这里争取到一些新的信徒。在印度,印度教有时以原教旨主义的形式、或者以民族主义的形式在复兴。本来是印度宗教的佛教传播到了中国和日本等远东地区。在西方也已经广为传扬,获得了皈依者。当中国进行现代化,并且除了马克思主义以外,还寻找别的指导的时候,中国古代的孔子的哲学重新受到了注意。

我们已经选择了十种理论(哲学,世界观,或曰意识形态)供细致的考察。对于每一种理论都将会有批判性的讨论,我们希望,这将鼓励读者自己去思索(还为深入阅读提出了丰富的推荐书目)。我们将不会偏向任何一种理论,把它说成是“最佳选择”,而是让我们的读者作出他们自己的结论——虽然在“结论”部分有为综合提出的建议。在我们开始展开正文之前,让我们考察一下对那些有争议的问题作出公正、合理的评议的可能性。

批判地考察对立的理论

这些理论中有许多现在(或者说一直)体现于人类社会和制度之中。如果是这样的话,那么它们就不只是智识上的构造,而且也是顺从历史变化、会成长和衰败的生活方式。关于世界和人性的一种信念体系,某些群体的人不是把它当成纯粹的思想的、学术的、或科学的方式加以坚持,而是认为它产生了他们的生活方式,这种信念体系常常被称为“意识形态”。

当一种信念是意识形态,被用来论证一个社会群体的生活方式的时候,对于那个共同体的成员来说,要客观地看待它将是困难的。有一种强大的社会压力要求遵从它,承认它。人们感到,他们的一套信念即使也许面临理

论上的困难,但包含了极端重要的观点,即对那些在实践中具有重要意义的基本真理的认识。对于许多人来说,怀疑他们关于人性的理论,就威胁了赋予他们的生活以意义、目的和希望的那些东西,这样,就会引起他们心理上的不安或苦恼。在这里惰性和不愿意承认自己错了(的心理)常常起作用。如果一个人是在某种信念以及与之相关的生活方式中养育大的,或者说,如果一个人信奉它,遵循它的规诫,那么,要怀疑或抛弃他的人生信仰,这是要鼓足勇气的。

因此,公正的、理性的、“纯粹哲学上的”考察和评价的可能性似乎并不令人鼓舞。在如此众多的(公开的或私下的)讨论和辩论中,人们感觉到,人的根本立场很早以前就已经被决定了(经常是由这种或那种社会条件决定的),并且一个人从“辩论”获得的一切都是重申各个方面的先入之见。这样,人们发现,人面对思想上和道德上的反对意见的时候就会维护和捍卫他们所赞成的意识形态或人性理论(如基督教,或马克思主义)。

首先,相信者通常寻找某种解释方法,以消除反对的意见。基督徒可能说,上帝并不总是阻止罪恶或答复我们的祈求,那些对我们似乎是坏的事情可能最终有利于获得最好的结果。在一种政治制度下人的苦难,常常由于这种制度的宣传者把它说成是新的世界秩序分娩的阵痛而得到辩解。传道者和政治家变得善于为上帝及其教会、或居统治地位的政党及其领袖的方法作辩解。

其次,相信者可能采取攻势,攻击批判者的动机。基督徒们可能会说,那些坚持提出反对意见的人由于原罪而盲目,是他们自己的骄傲妨碍他们看到光芒。马克思主义者可能声称,那些不承认马克思分析的真理性的人是被那些由资本主义社会而获利益的人所特有的“错误的意识”所欺骗。拿弗洛伊德的理论来说,精神分析的批判者经常被“诊断”为是由对它的无意识抵抗而促动的。这样,一个批判者的动机可以按照正是被批判的这种理论加以分析。

如果一个理论是由以下两种手法加以捍卫:

1. 不让任何一种论据不利于那种理论,总是假定必定有某种方法来解释,以消除所称的反证,

2. 根据这种理论本身来分析批判者的动机,以此回答批判,

那么,我们可以说,它被认为是一种“封闭的系统”。然而,这并不意味着一种理论的所有的相信者(如基督教信徒,马克思主义者,或弗洛伊德的信奉者)一定要以那种封闭的思想方式来坚持它。

这样,理性地、客观地讨论各种各样的人性理论,就像我们在这本书中力图要做的那样,这是否还有可能?当这些理论体现于生活方式,其中的信念似乎超越了单纯的推理。最终所诉求的可能是信仰或权威、共同体成员的身份、忠诚或承诺。“为什么我应当相信这一点?”或“为什么我应当接受这个权威?”还不是相关群体或传统的成员,或者发现自己尚未受其吸引的那些人会提出这些问题,对于这些问题似乎没有答案。

在当代世界,对立的传统和意识形态像以往一样有影响力。宗教的、迷信的、政治的、民族的、种族的、心理疗法的以及基于性别的教条,以各种不同程度的攻击性或文雅、简单生硬或圆熟老练的方式加以坚持。所谓“地球村”的媒介通常似乎只是通过冲突、而不是通过真正的对话、相互倾听和理解把不同的文化拉到一起。许多人感觉到这样一种吸引力,即强硬地规定的共同体——在各种形式的“原教旨主义”中表现得最明显——的确定性、承诺、同一性和成员身份的吸引力,他们求助于这种或那种传统(新教或天主教,犹太教,伊斯兰教,印度教,马克思主义,“自由市场主义”,美国的民族主义,等等)中那些被正确或错误地视为根本的、主要的、规定性的精神实质。

怀疑主义和愤世嫉俗是对这种做法的反动,它们很能诱人。现在,他们常常采取文化相对主义或后现代主义的形式,根据这种理论,没有一种特殊的文化传统(或意识形态,人性理论)能够比任何一种别的传统获得更合乎理性的论证。这种倾向的最有影响的先知之一是十九世纪的德国哲学家尼采,他被描绘为“怀疑大师”,因为他总是随时准备(就像他之前的马克思和他之后的弗洛伊德那样)指明那种据说是“客观的”真理或道德背后的、未被注意的意识形态的信仰或心理上的需要。如果我们匆忙做出相对主义的结论,认为没有对人性的真实的描述、或关于人性的对立理论的理性讨论这样的事,那么这本书的意图似乎从开头就注定没有好结果。

然而,我们想提出,这种绝望可能太早了。一个理由是,我们所讨论的所有理论迄今为止并非都是任何一种可以确认的社会群体的意识形态,在这种情况下,就不太可能以封闭的思想方式来捍卫它们。但是更重要的是,即使一种理论被许多人当作一种封闭的体系加以坚持,某种程度上的理性评价对于那些准备努力作出这种评价的人们来说仍然是可能的。我们总是能够把某人所说,与评价者所分析的、说那些话的动机区分开来。如果我们希望了解说话者的人格和社会背景,那么这就与动机相关了。但是如果我们所关注的是说话者所讲述的事情的真伪,因此也就是关注是否有任何一个好的理由来相信它,那么,他或她的动机可以忽略。某人可能怀有极好的动机讲述某件事,不过这事是虚假的;而另外某个人可能在说真实的事情,即使他或她讲这事的动机是有问题的。批判不可能因为对批判者的厌恶而被驳倒。最恼人的批判者是那些(至少是部分地)正确的人!

这样,如果讨论是关于理论是否真实、或是否有好的理由相信它,那么,任何一个人对它提出的反对意见都必须根据这些意见的价值加以答复,不管其动机如何。如果考虑到动机,那么根据被讨论的理论来分析这种动机,也就是假定这种理论是真理,因而是以假定为根据来论证(即循环论证)。对一种理论的反对意见不可能只靠重申这一理论的部分内容而从道理上被击败。这样,封闭体系的第二个特征——靠攻击批判者的动机来对付所有批判的伎俩——在理性上就不能令人满意。在我们看来十分明显的是,要做出努力,对某人所主张的意见要根据其本身的价值来讨论和评价(要以应有的礼貌对待提出意见的人)。

对于封闭体系的第一特征——这样一种态度:总是试图找到某些解释的方法以消除反对意见——我们总是可以询问,所主张的这种“解释”是否有成效。只是寻求修辞上的某种炫耀,一种“俏皮话”,或“无伤大雅的尖刻”,是不够的,虽然它们可能一时镇住了批判者,造成某人成功地维护自己的立场的印象,从而逃脱了批判。理性的、哲学上的讨论——不像媒体上的“辩论”——是没有终结的,总是有这样一种可能性:提出更深入的观点,重新审视已经说过的话,看它是否能够经受更细致的检查。因此,任何一种作这样的“解释”的企图都要能够承受仔细的检查,都要努力决定它是否真正

令人信服。许多人没有时间、耐心、或愿望从事那种无先入之见的辩论——但是这并不能阻止别人尽他们最大的努力这样做。古希腊哲学家苏格拉底给了我们这种“苏格拉底对话”的方法(见第四章)。耶稣也确立了这样一种典范:乐意认真地同任何一个人谈话和辩论,不管他怎样被社会所抛弃,同时关心他们精神上的健康。

因此我们要对那些信仰坚定的人(包括有各种各样信念的原教旨主义者)说:我们向你所要求的不是放弃你的信仰,而是思考它。你可以把它同其他理论加以比较,考虑你会在多大的程度上赞同或不赞同它们。你可以思考你怎样才能最好地回答对你自己的理论的反对意见。你可以思考你想要说明的你的传统中哪些部分是真正必不可少的,或抓住某些根本的真理,考虑哪些部分从某种意义上说是随意的——也许在历史上是重要的,但不是必定要强加给每个人。在每个阶段都该由你来决定(也许是改变主意)究竟哪些是你希望确认的东西。

对于那些信仰不坚定的人(包括相对主义者或后现代主义者)我们要说:每个人都必须要有某种人性理论、或意识形态、或哲学以作为人生的依靠;对于以下问题你必须要有某种看法:是什么影响了人类的安乐,什么是最值得去做的事——即使只是关于你自己的长期的安乐和幸福何在的看法。我们请你思考我们放在你面前的这些各种各样的思想体系,把它们同你现在的观点(不论它是怎样微不足道,或是相对主义的)加以比较,并且尝试对差别作出理性的评价。任何一个人生活要超出动物的水平,不可能一点也不为他或她的信念和行为提出理由。



第一章 儒家：圣人之道

没有别的什么人比孔子(公元前五五一—前四七九)对中国的思想和文明的影响更大。他最终被看作为“师表”，但是在中国许多历史阶段中关于这位重要人物，人们确切知道的很少。他出生于现在是山东省一部分的鲁国一个贵族的、却是贫穷的家庭。我们被告知他幼年丧父，少年时期非常好学。在他人生的后期他离开了他的母邦鲁国，周游了中国的许多地区，作为诸侯的顾问提供他的服务；然而，他在获得一个能够让他实现自己思想的职位方面从未成功，因而返回鲁国，把他的余生用于教学。在思考他的学说的时候记住他的这种失败是有用的。孔子最终在文献中被尊称为孔夫子，意为伟大的大师，而在西方则以拉丁文形式的“Confucius”最为人们所知。

根据各种说法，被称为《论语》的著作——英文通常翻译为 *The Analects*——是孔子思想的最可靠的材料。《论语》由这位大师的不相连属的语录组成，是在他逝世以后由他的弟子编辑而成的。《论语》的一部分还是全部可以被视为孔子实际所言，这是学术论争的事情，许多人会争辩说，有些章节是后来加进去的。虽然儒家是一个具有悠久发展历史的复杂的传统，但是《论语》表达了早期儒家的核心思想，它们在许多世纪中连续不断地塑造这个传统。因此，出于这篇介绍文章的目的，我只聚焦于《论语》而不他顾，把这本著作当作一个整体，用“孔子”的名字来指记录于《论语》中的言语的来源。在这一章的结尾部分将要探究后来儒学中同人性理论相关的思想发展。

宇宙论

在《论语》中主要强调的是人本主义，而不是形而上学。这就是说，孔子首先关注的是人类的基本福利，他很少说到我们生活于其中的世界的根本性质。有一次孔子被问到关于敬鬼神的问题，他回答说：“未能事人，焉能事鬼？”（第十一篇第十二章）而在被问到死亡的时候，他说：“未知生，焉知死？”（同上）孔子避免作形而上的思辨，作为替代，提倡能够促进普通百姓的安乐、并在国民中形成和谐的关系的好的政治。然而，孔子确实承认宇宙中有一些力量决定了我们的生活。他用“命”这个词来描述这些力量，命有两个相互联系的意义：天意（“天命”）和命运（“命”）。

孔子坚持认为，我们生活于一个道德世界。道德正是宇宙系统的一部分；在孔子看来，对于伦理行为来说有某种终极的和超越的东西。有次他说：“天生德于予”（第七篇第二十三章）。在孔子时代天命的观念在中国被普遍接受。天命通常被理解为指用于治国安邦的一种绝对命令，它建基于这样一种信念：天深切地关注普通人民的福利。天子的统治只要是为了这一更崇高的目的、而不是为了他自己的好处，天就会支持他。孔子为这个学说增添了新的内容，他把天命的范围扩大到包括每一个人；现在每一个人——不只是天子——都受普遍的法则支配，它要求一个人的行为合乎道德，以便同天命相一致。这样，对于孔子来说，最高的完善必定是同培育一种天所生的、具有超越性的德相关。然而，也有抵制或违背天命的可能性。

可是，生活有某些方面是超出人的控制范围的，在这些领域中人们的努力没有任何作用。人类生活中的这种不确定性的方面属于命运的范畴。天意的这一方面是人不能领悟的。一个人在生活中的地位，社会地位的提高，他的财富和寿命都归于命。无论怎样奋斗在这些方面的结果没有什么差别：这些方面完全是由一个人的命运决定的。尽管天命能够被理解——虽然极其困难，命运却是不能把握的。天命（人们能或不能遵从它）与命运（它超出人们的作用范围）之间的差别对于孔子来说是至关重要的，因为如果一个人认识到生活中的物质享受受制于命运，那么他就会看出追求它们是徒劳无