

 高等学校规划教材

伦理学基础


LUNLIXUEJICHU

主 编 任 丑

副主编 岳 跃 邓 爽 卢冬霜



西南师范大学出版社
国家一级出版社 全国百佳图书出版单位

 高等学校规划教材

伦理学基础

LUNLIXUEJICHU

主 编 任 丑

副主编 岳 跃 邓 爽 卢冬霜

图书在版编目(CIP)数据

伦理学基础/任丑主编. —重庆:西南师范大学出版社,2011.4

ISBN 978-7-5621-5217-0

I. ①伦… II. ①任… III. ①伦理学 IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 061488 号

伦理学基础

主 编 任 丑

副主编 岳 跃 邓 爽 卢冬霜

责任编辑:任志林

封面设计:周 娟 钟 琛

照 排:张 祥

出版、发行:西南师范大学出版社

重庆·北碚 邮编:400715

网址:www.xscbs.com

印 刷:四川外语学院印刷厂

开 本:787mm×1092mm 1/16

印 张:17

字 数:413千字

版 次:2011年4月 第1版

印 次:2011年4月 第1次

书 号:ISBN 978-7-5621-5217-0

定 价:29.00 元

序

自从我开始主讲伦理学课程以来,令我吃惊的是,本科生使用的伦理学教材虽然是2004年出版的,其思想观点却几乎是20世纪60年代前苏联伦理学教科书的重复。其僵化的思维方法、固定的内容模式、沉闷的语言表达、说教的生硬面孔,引起了学生的不满,也引起了我的反思,敦促我不得不重新思考伦理学的基本问题。正是由于这个原因,从第一节课开始,我就把手中的伦理学教材束之高阁,独立思考,独立撰写讲稿,并陆续公开发表了部分讲稿。历经近数个春秋的磨砺,在不断修改加工原来讲稿的基础上,在参编人员的共同努力下,最终成形为此书。

本书立足古希腊关于逻辑学、物理学、伦理学三大哲学领域的基本思路,从实践哲学的视角反思伦理问题,以自由和人权贯穿整个伦理学领域。据此,本书的逻辑结构大致是:第一编基础篇,主要涉及伦理学的基本内涵、伦理学的基本路径、伦理学的基本问题。第二编要素篇,主要涉及伦理主体、伦理实体、伦理生态。第三编应用篇(I),主要涉及应用伦理学、科技伦理学、网络伦理学、生命伦理学等问题。第四编应用篇(II),主要涉及宗教伦理学、管理伦理学、法律伦理学、政治伦理学等几个重要的应用伦理学领域。

在撰写讲稿和思考相关问题的过程中,汲取了许多专家学者的研究成果,主要有张传有教授的《伦理学引论》,甘绍平研究员的《人权伦理学》,余涌研究员的《道德权利研究》,甘绍平研究员、余涌研究员主编的《应用伦理学教程》,杨国荣教授的《存在与伦理》,汤姆·L. 比彻姆的《哲学伦理学》等。鉴于篇幅所限,这里不能一一列举,谨向他们致以衷心的感谢和敬意!

同时,特别感谢和我一起讨论思考伦理学问题的教授们、研究生和本科生们,正是他们的敏捷思维和高度肯定,成为推动我不断思考伦理问题的强大动力和坚强后盾。从这个意义上讲,本书也正是师生之间视阈交融、相互辩难地商谈伦理的成果呈现。

最后需要说明的是,或许一看到书名,读者自然就会提出这样的疑问:既然是伦理学教材,为什么不用《伦理学原理》,却用《伦理学基础》呢?原因在于,伦理学是以自由为本体,以人权为价值基准的实践哲学。自由是人权和权利之本体根据,人权和权利是自由之实践路径。因此,伦理学是一个敞开的自由的实践过程,绝不存在一个所谓的伦理学原理,只可能有伦理学的基础问题。那种认为伦理学原理可以指导应用一切伦理问题的意见,其背后的真理观不过是亚里士多德式的符合真理观而已。显然,即使提出了一套伦理学原理,也不能解决一切伦理问题。原因很简单,这个原理不过是某个人或某些人的看法而已,不可能是绝对真理,它必须经受思想的检验和实践的磨砺,而这个过程恰好是一个自由的敞开的过程,绝不是一个必然的封闭的静止状态的所谓伦理学原理。明白了这一点,或许就达到了编写《伦理学基础》的些许目的。

目录 MU LU

第一编 基础篇

第一章 伦理学的基本内涵	001
第一节 伦理学的附魅与祛魅	002
第二节 伦理之初	006
第三节 伦理学为何?	014
第二章 伦理学的基本路径	018
第一节 伦理学的四大路径	018
第二节 义务论和目的论	026
第三节 谁之功利? 何种功利? ——中国传统伦理的反思	034
第三章 伦理学的基本理论	041
第一节 休谟问题	041
第二节 道德语词	048
第三节 人性论	054

第二编 要素篇

第四章 伦理主体	063
第一节 人格主体	064
第二节 道德主体	067
第三节 伦理主体	070
第四节 伦理精神	072
第五章 伦理实体	081
第一节 伦理实体概论	081
第二节 自然伦理实体——家庭	083
第三节 爱情伦理	091
第四节 经济伦理实体——公民社会	106
第五节 政治伦理实体	110

第六章 伦理生态	123
第一节 生态伦理学的争论和选择	123
第二节 生态人权论的选择	126
第三节 伦理生态的相关问题	128

第三编 应用篇(I)

第七章 应用伦理学	131
第一节 两类基本看法	132
第二节 应用伦理学自身的逻辑和历史	134
第八章 科技伦理学	139
第一节 科学技术与伦理道德	139
第二节 科技伦理的道德原则	144
第九章 网络伦理学	149
第一节 网络伦理学概述	149
第二节 网络时代的道德困境	153
第三节 网络伦理原则	155
第四节 网络伦理的价值目标	160
第五节 网络伦理的实践意义	164
第十章 生命伦理学	167
第一节 人的概念	167
第二节 道德地位与不可侵犯性	176

第四编 应用篇(II)

第十一章 宗教伦理学	185
第一节 宗教伦理学概述	186
第二节 宗教伦理的困境和机遇	192
第三节 终极关怀与普世价值	196
第十二章 管理伦理学	202
第一节 管理伦理概论	202
第二节 管理伦理的基本原则	207
第三节 管理伦理的实践	211



第十三章	法律伦理学	218
第一节	法律的概念	218
第二节	法治的性质	223
第三节	法治建设的逻辑进程	229
第四节	法律的实体道德和程序道德	234
第十四章	政治伦理学	240
第一节	政治伦理学概述	240
第二节	三个核心价值理念	242
第三节	政治伦理的实践品质	250
参考文献		258
后 记		264

第一编 基础篇

道德或伦理是一个源远流长、历史悠久的语词，它在人类历史的长河中享有崇高的地位。然而，关于研究道德或伦理的伦理学，在人们的口头谈论和内心深处往往是可有可无的东西，甚至是令人厌恶的僵化教条。伦理学也因此往往成了保守学、伪道学的代名词而普遍遭到嘲笑唾骂甚至拒斥。尽管有种种误解，但必须承认这是有一定原因的：既有伦理学自身的原因，也有伦理学之外的其他原因。

要真正理解这些问题，我们并不立足机械论去简单地追究伦理学之外的客观原因，如环境原因、历史原因、民族原因等，而是立足于哲学目的论，力图从反思伦理学自身入手。这就要求我们应当首先从伦理学的基本内涵谈起。

第一章 伦理学的基本内涵

伦理学以及伦理、道德似乎是一个人人皆知的日常知识。然而，诚如黑格尔所论，人们往往没有真正理解最为熟知的东西。正因如此，人们对自己知道得最少的东西往往说得最多。这就是无知者无畏。伦理学作为实践哲学，其使命和整个哲学是一样的，它的批判精神和反思精神至少使我们最为熟悉的东西（如伦理学、伦理、道德等）变得陌生而遥远。

中国为五千年文明古国，伦理道德是国人自豪的重要文化根基。值得重视的是，这种未加反思的自豪往往渗透到流行的思想观念之中，更严重者是通过教材和著作加以有目的、有组织的宣传说教，导致伦理学的附魅。有鉴于此，我们的首要任务就是，认真反思通行伦理观念，透过经验的表象把握伦理学的自由本质，阐释并论证伦理学是奠定在自由基础上的以人权为价值基准的实践哲学。我们认为，伦理学是“应当”的哲学。伦理学的“应当”是自然与自由的关系即自由扬弃自然的过程，它在人性中体现为物性扬弃神性的过程，在现实中则体现为以人权为价值基础的权利-义务规则体系。因此，伦理学是自由应当扬弃自然的实践哲学，绝不是通常所说的各种道德规范的总和。

第一节 伦理学的附魅与祛魅

一般认为伦理学是研究道德或伦理的学问。从这个意义上讲,对道德或伦理的理解就是对伦理学的理解。这里,首先进入我们视野的是国内主流伦理学对伦理道德的附魅。

一、伦理的附魅

人们一般把伦理道德看做一种要求、说教、做人原则、经验的习俗等。中华人民共和国成立以来,我国伦理学界主流意识深受苏联伦理学的影响,这从对道德或伦理的理解之中便可窥其全貌。

20世纪60年代,苏联哲学教授施什金在《马克思主义伦理学原理》中认为:“所谓道德,通常是指人们行为的原则或规范的总和,这些原则或规范调整人们彼此之间的关系,以及他们对社会、对一定阶级、国家、祖国、家庭等的关系,并且受到个人信念、传统、教育、整个社会或一定阶级的舆论力量的支持。”^①20世纪80年代,苏联哲学教授季塔连科在《马克思主义伦理学》一书中发挥上述观点认为“道德可以说是人的行为的一个受社会历史生活制约的属性,是那些活生生的具体的个人相互联系在一起的价值意义。”^②苏联伦理学的这种主流道德观点直接影响并渗透到我国伦理学的主流思想之中。

国内学者的主流观点可以从如下三本权威性的伦理学教材中得到显示和相互印证。20世纪80年代的一本权威性教材《马克思主义伦理学》认为:“道德就是人类社会生活中所特有的,由经济关系决定的,依靠人们的内心信念和特殊社会手段维系的,并以善恶进行评价的原则规范、心理意识和行为活动的总和。”^③20世纪90年代的一本权威性教材《新伦理学教程》不同意此观点,认为应该拓展道德的定义:“道德,是人们在社会生活中形成的关于善与恶、公正与偏私、诚实与虚伪等观念、情感和行为习惯,并依靠社会舆论和良心指导的人格完善与调节人与人、人与自然关系的体系。”^④显然,所谓“新”伦理学,本质上依然如“故”,因为把道德“总和”变成了道德“体系”,并没有本质不同。如果说伦理学体系,尚可商榷,但把道德看作“体系”,这与“总和”之意并无二致。21世纪初的一本权威性教材《伦理学》说:“道德作为人类社会生活中特有的社会现象,是由社会经济关系所决定的,以善恶为标准的,依靠社会舆论、传统习惯和内心信念所维系的,调整人与人之间以及人与自然之间关系的原则规范、心理意识和行为活动的总和。”^⑤此论不过是把前两本教材的观点简单地拼凑在一起而已。

实际上,我们只要稍加留意,就不难发现:从主流上看,20世纪80年代至21世纪以来的林林总总、铺天盖地的伦理学教材关于伦理或道德的认识,依然停留在苏联20世纪60年代施什金的认识水平上。自20世纪80年代以来,主流的道德观点和苏联道德观点一脉相承,

①施什金主编.马克思主义伦理学.上海:上海人民出版社,1966.1

②季塔连科主编.马克思主义伦理学.北京:中国人民大学出版社,1984.2

③罗国杰主编.马克思主义伦理学.北京:人民出版社,1982.4

④罗国杰主编.马克思主义伦理学.北京:人民出版社,1982.4

⑤周中之主编.伦理学.北京:人民出版社,2004.20



亦步亦趋,几乎没有任何本质的改进,甚至,说这是一场伦理学的“邯郸学步”亦不为过。此可谓中国伦理学的悲哀,亦是伦理学地位卑微、遭人嘲笑甚至唾弃的主要原因之一。

值得一提的是,继20世纪90年代的《新伦理学教程》之后,2001年商务印书馆出版的另一本“新”伦理学著作——《新伦理学》。《新伦理学》认为:“伦理学是关于优良道德的科学,是关于如何制定和实现优良道德的科学,是关于优良道德的制定方法和制定过程及其实现途径的科学。因此,说伦理学是关于道德的科学,是不确切的,因为道德是可以随意制定、约定的;确立道德并不需要科学。只有确立优良道德才需要科学,因为优良道德是不能随意制定、约定的……”^①它把道德区分为优良道德和不良道德(可以随意制订的道德),这是一个荒谬的悖论。可以随意制订的道德即不良道德的实质是不道德的恶。如希特勒的道德、盗亦有道的道德难道是道德么?把不道德或恶也看作道德,这在逻辑上无论如何是说不通的自相矛盾。与此相关,它认为优良道德是科学的,不可随意制订。因此,它主张伦理学与物理学一样,都是一种严密科学:关于实际存在的事物的必然性、普遍性的理性知识体系。伦理学因其可以公理化而是一门如同几何学和物理学一样客观必然、严密精确、能够操作的科学。非常遗憾的是,这种观点是拉梅特里《人是机器》的机械观点的重复,是斯宾诺莎《伦理学》中运用几何方法研究伦理学的翻版。这就一下倒退到苏联之前的机械唯物论那里去了。从这个意义讲,《新伦理学》真可谓一种“新”的大倒退。

我们认为,伦理学不可操作,因为它不是关于实际存在的事物的必然性、普遍性的理性知识体系——这是遵循必然规律的自然科学体系,伦理学的规律则是自由。《新伦理学》的这一“新”论把伦理学变成了机械物理学的同时,就把人变成了可以操作的机器——这是上帝都不能、不忍、也不愿做的事情,伦理学竟然欲行此事,非妖魔而何?伦理学至此,已被完全妖魔化了。

主流伦理学的附魅使它貌似强大而终成笑柄,其妖魔化、非人化完全可以成为扼杀自由和人性的阴森鬼蜮。祛魅这种伦理学,从自由和人性中探究伦理之本质是伦理学唯一的生路,更是挽救伦理学的当务之急。

二、伦理学的祛魅

伦理学被妖魔化而导致的自我毁灭性严重问题的主要原因在于:

1. 它是对自由——伦理学的根本的戕害

道德如果是各种规范如诚信、勇敢等的总和,那就是可以认识进而可以把握操作的对象,也就是具有必然规律的对象(非人的自然),而非自由的对象(人)。这就完全谋杀了伦理学的根本——自由。

首先,流行教材误解伦理本身的其直接根源在于对马克思自由观的严重误解。马克思秉承了康德、黑格尔传统的道德实践思想,他的实践主要是自由的道德实践,而不是认识的实践。因此,马克思把共产主义社会理解为“一个以各个人自由发展为一切人自由发展的条件的联合体”。^②“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合

^①王海明,《新伦理学》,北京:商务印书馆,2001,20

^②马克思恩格斯全集(第4卷),北京:人民出版社,1958,491

体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”^①每个人的自由发展和一切人的自由发展是利益和经济关系的目的,利益和经济关系只能为道德自由这个目的(其实是自由人、道德人)服务,而不是相反。马克思的伦理观奠定在自由的基础上,而不是奠定在抽象认识论的基础上。由于种种误解,马克思哲学的核心问题竟被解释成认识论、辩证法和逻辑的一致性,而实践理性所关注的问题,如道德哲学、政治哲学、法哲学、宗教哲学、人道主义、异化和终极关怀等,似乎都成了与马克思哲学毫无关系的東西。

这种对自由的认识论的理解和恩格斯有一定关系。恩格斯说:“黑格尔第一个正确地叙述了自由与必然之间的关系。在他看来,自由是对必然的认识。‘必然只是在它没有被了解的时候,才是盲目的。’”^②“自由意志只是借助于对事物的认识来作出决定的那种能力。……自由是在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己 and 外部自然界,因此它必然是历史发展的产物。”^③受恩格斯这种观点的影响,苏联哲学家罗森塔尔和尤金主编的《简明哲学辞典》曾对自由概念作了如下的论述:“自由并不在于想象中的脱离自然规律,而在于认识这些规律,并能够把它们用到实践活动中去……因此,只有在认识必然性的基础上才能有自由的活动。自由是被认识了必然性。”^④实际上,自由是对必然的认识的观点是斯宾诺莎《伦理学》的观点,霍尔巴赫甚至据此否定了自由。把道德的根本——自由,曲解为自由是对必然的认识,这一看法中经苏联伦理学界的理解,一旦和缺乏权利论传统的古典中国功利思想相结合,成为中国的主流伦理学思想也就顺理成章了。如果是这样,人也就成了可以认识的机器。这和马克思的自由观是截然相反的。

其次,其理论上的错误在于唯科学主义思想对自由的遮蔽所致。如果自由是认识了必然性,自由的人就可以成为控制操作的对象,这就彻底谋杀了自由。道德规范的总和的实质也就是认识了必然性的总和之一部分,它只不过是扼杀自由和道德的工具而已。

道德规范的总和以及机械的伦理学思想的哲学基础,其实是中国古典目的论以及西方17—18世纪功利主义、幸福主义等机械唯物论的老调重弹,只不过披上了当代西方实证主义的外衣罢了。更可笑但却符合其机械逻辑的是,流行的权威伦理学教材竟然由此衍生出利益决定道德的所谓“伦理学原理”,《新伦理学》甚至把利益总量作为判定道德与否的终极标准。这就用利益(物质性的必然的一种形式)否定了自由这个道德的本来根据。表面看,没有了自由,利益(金钱、权势)等似乎是当然的终极标准了。其实不然,因为自由是不可扼杀的,所谓利益总量或利益正是自由的产物,终极道德标准也正是自由的产物。从道德理论上讲,利益决定道德的命题也犯了摩尔所批判的常识性的伦理学错误——自然主义谬误。实际上,这个观点是18世纪法国哲学家爱尔维修的观点,并不是马克思的观点。众所周知,马克思明确地批判作为利益的一种常见方式资本时说,资本来到世间,从头到脚都滴着血和肮脏的东西。可见,和利益相伴的常常是不道德和罪恶。马克思对资本(利益的一种)的这一著名批判正是对那种利益决定道德的所谓的“马克思主义伦理学原理”观点的有力回击。当然,利益本身并不是恶,也不是善,它只是蕴含着善恶可能性的一种事实而已。

善恶的根据存在于人这个自由的存在者的本性之中,只有人这个自由的主体才能决定

① 马克思恩格斯选集(第1卷).北京:人民出版社,1972.273

② 恩格斯.反杜林论.马克思恩格斯选集,第3卷.北京:人民出版社,1972.153

③ 恩格斯.反杜林论.马克思恩格斯选集,第3卷.北京:人民出版社,1972.153

④ 罗森塔尔,尤金主编.简明哲学辞典.上海:三联书店,1973.171~172



利益的善或恶,只有人权才能作为道德的终极标准。相反,作为物质的一种形式的利益或利益总量绝对没有这个资格。简言之,不是利益决定道德和自由,而是道德和自由决定着利益的存在和正当与否。这些观点将在本书的人性论和人权问题等部分详述,这里从略。

2. 原则规范是经验性的罗列,其实并不存在所谓的道德规范的总和

道德规范只是经验的罗列而已,永远也不可能罗列出一个道德规范的总和。实际上,这个总和是不可能存在的,任何人也不能把全部的道德规范收集完备,一方面,历史和现实的道德规范无法收集完备;另一方面,未来和如今的新的道德规范也在不断酝酿和产生中。道德规范的总和只是一个虚幻的空想而已。

康德曾经批判亚里士多德式的经验罗列的方法,认为仅仅靠经验来思考问题是不严密的。道德规范总和的说法,给人一种错觉,似乎只要是规范都可归结到这个总和中去,哪怕是不道德的规范也可以(如王海明的《新伦理学》中认为,道德是可以随意制定、约定的,确立道德并不需要科学)。同时,伦理学也成了无所不包、无所不能地囊括一切的狂妄而又最为脆弱的东西。人们不无讽刺地经常嘲笑说,伦理学是个筐,什么都可往里面装。其意不单指这种旧伦理的大而空洞、脆弱无力,也在嘲笑那些自认为任何人、任何事都可纳入伦理学范畴的狂妄无知者。诚如黑格尔在《法哲学原理》中所言,人们往往对自己所知最少的东西说得最多。在中国这个道德大国里,似乎人人都是道德家,好像事事都在道德的紧箍咒中。甚至可以说,私事、家事、国事、天下事、无事生有之事,皆关乎礼义廉耻;风声、雨声、读书声、鸟兽声、无声胜有之声,全涉及忠孝节义。这样一来,有些人就可以随意把自己的所谓道德加入到这个总和中去,而宣称它为道德规范,尤其为利用暴力或利益诱惑去上演“指鹿为马”之类的闹剧提供了很好的道德依据——秦朝的赵高就是这方面的绝顶高手。

从终极意义看,道德规范的总和是总体(totality)的一种体现。勒维纳斯的《总体与无限》(*Totality and infinity: an essay on exteriority*)对苏格拉底到海德格尔的总体观进行了批判,主张伦理形而上学,并强调对他者(the other)的尊重,反对同一(the same)的自我。波谱尔的《开放社会及其敌人》、阿伦特的《集权主义的起源》、列维·斯特劳斯的《自然权利与历史》等著作,以及后现代的结构主义者的抨击等,都从不同角度对历史上的总体(totality)思想作了深入的剖析和解构。这些都是值得我们注意和批判性汲取的思想资源。实际上,泛道德本身就是最大的不道德、伪道德,就是伪善或恶之真正根源,是道德的真正敌人。那些道德不离口、伦理处处有的满口仁义的所谓道德者,却未必是真的有道德者——君子国里的君子们,发动第二次世界大战的希特勒、墨索里尼等就是这样的人。

既然没有道德规范总和,且戕害了自由,这个所谓的总和就可能走向独断的权力暴力的强制。

3. 作为整体性体现的道德规范总和思想一旦占据主导地位,必然带来道德灾难

现在,让我们把眼光放长远一些,从人类历史尤其是哲学史的视角,深刻地挖掘戕害自由的所谓道德规范总和的巨大危害性。如果我们把伦理学归结为前现代伦理学、现代伦理学、后现代伦理学的相互否定过程,我们就可以从这个角度来反思道德整体性的规范总和的危害。

前现代时期,不存在现代意义上的独立道德体系。传统生活方式中,人们缺乏反思事物的能力和批判精神,“神”预定和控制着人类的整个生活方式。人的自由意志,正如圣·奥古斯汀和宗教教义所言,仅仅是从正确之中选择错误的自由(即违背上帝命令,脱离上帝所设定的生活方式)。人的正确行为意味着避免选择,即去遵循由神所设定的惯例化生活方式。人的自由意志和行为方式受到教会这个总体(totality)性权威的全面钳制。各种道德规范如信仰、爱上

帝、希望等不过是扼杀自由的锁链而已。文艺复兴正是砸碎这种锁链的思想运动。

文艺复兴脱离了神学“总体性标准”控制,各种规范、价值和标准处于分崩离析的境地。人们从神的总体性的虚空中踏入世俗化的现代社会,却又面临着缺乏一种社会生活可以依赖的“整体性标准”的挑战。在此过程中,现代思想家、立法者试图探寻这样一种新的世俗标准,自觉充当了“立法者”角色,如康德提出了著名的人为自然立法、人为自我立法的理论,边沁的一部名著就是《道德和立法原理导论》。他们普遍认为:“道德并非人类生活的一种‘自然特性’,因此需要制定并强加于人们一种全面的整体性道德规范,这种道德规范应当是一种能够强迫人们遵守的依附性行为规范。”^①现代性话语肇始于哲学家的反思和批判精神的觉醒和成熟,人类决不能祈求和依赖传统的形而上学和神话宗教等人类理性之外的力量(康德称为他律),而必须依靠理性建立行为的道德规范(康德称为自律)。在现代性方案中,理性成了一切进步的动力和源泉,用鲍曼的话说:他们主张“在业已断绝或失效的教会道德的监控所留下的空白中,应当填充上一套仔细的、巧妙的、协调的理性规则;信仰做不到的事理性可以做到”。^②现代伦理学建构在“理性假设”之上,人类世界的混乱状态可以修理为一个有秩序的、系统的、理性的规则状态。此种“理性总体性”正是酿生“现代伦理危机”的重要成因。人们在摆脱了宗教的钳制之后而获得的自由,如今又被理性的“总体性标准”所钳制——康德所说的理性自律,反而又成了一种他律,一种类乎黑格尔国家至上的他律。从历史的事实来看,两次世界大战给人类带来的灾难后果背后的道德根据恰好就是整体划一的独裁专制的道德规范总体的要求。

我们再回过头来审视中国的道德史。中国自春秋时代的礼崩乐坏以来,儒家在百家争鸣中逐渐脱颖而出,在汉武帝、董仲舒联手打造的“罢黜百家,独尊儒术”的思想极品战略中独占鳌头二千余年。1919年的五四运动,堪称中国的文艺复兴运动。它试图摧毁传统礼教,虽然取得了一定的成就,但并没有从根本上取得成功——自由精神和批判精神并没有真正扎下根来。十年“文化大革命”,虽有礼崩乐坏之名,却无思想进步和反思精神之实,实际上是一场政治权术玩弄思想和道德的思想大倒退。20世纪80年代以来,自由精神和批判精神逐渐被培育和认同,开始成为推动中国前进的精神动力。遗憾的是,在伦理学界,自由精神和批判精神虽然开始突破固有藩篱,但是并没有能够在主流伦理学思想中得到真正认同而占据主导地位。前述那种盲目崇拜、不加反思地接受苏联的主流道德理论,不能说和缺乏自由精神和批判精神无关。

没有自由的伦理学,要么是物理学,要么是“无理学”。这就向我们提出了回到伦理学本身、重构伦理学的道德哲学使命。

第二节 伦理之初

一旦人类反思自我、认识自我,力图把自我(人)和自然分开,就有了人的概念思想,也就有了人。这是以神话、传说、猜测、神秘、经验的方式进行的自我反思。当人们具备哲学思维时,首先追问的是宇宙的存在,如泰勒斯的水、赫拉克利特的火、毕达哥拉斯的数等。当哲学

^① Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*. Cambridge: Basil Blackwell Inc, 1993. 6

^② Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*. Cambridge: Basil Blackwell Inc, 1993. 6

反思人自身时(如苏格拉底的认识你自己、德性是什么等),伦理学就萌芽了,古希腊哲学家亚里士多德的《尼各马克伦理学》标志着伦理学的正式出现。

一、人之初

“人”的故事从“人”的诞生开始。我们所说的“人”的诞生不是指人的生理上存在的开端,而是指有了人的自我意识的存在。

在希腊文明产生很久之前,人类业已存在。不管是数百万年前出现的古人类,还是数万年前出现的现代智人,对于自身都没有一个观念。或者说,他们还不能自称为“人”。在个人成长史上,我们把能够使用第一人称代词“我”作为个人意识的标志。同样,在有文字记载的人类历史上,我们把“人”的观念的出现作为人类有意识的历史的开始,即“人”的诞生。希腊神话里有一则标志着“人”的诞生的传说:斯芬克司是人面狮身的怪物,她守在海边一条通道的岩石上,问每一个过路人一个问题——有一样东西最先用四条腿走路,然后用两条腿走路,最后用三条腿走路,这个东西是什么?回答不出这个问题的人都被她吃掉了。英雄俄狄浦斯为民除害,来到斯芬克司面前说:“那就是人。”斯芬克司于是坠海身亡。“斯芬克司之谜”的谜底是“人”,它提出的是“人”的问题。它留给人们的启示是:如果不知道“人是什么”,人就没有真正诞生;只有回答这个问题,作为兽的人才会消失,作为具有自我意识的人才能存在。但是,“斯芬克司之谜”包含着循环:提出“人是什么”的问题,需要“人”的观念,这一问题的答案恰恰又是“人”的观念。观念的循环对于古代希腊人是一个困惑,因此,他们才把“人”的问题及其答案看作是一个“谜”。

那么,人的自我观念又是怎样形成的呢?希腊人的另一则神话与此问题有关。传说美少年那耳客索斯(narcissus)是只爱自己、不爱别人的人,致使钟情于他的回声女神憔悴而死,其他女神为了报复他,让他爱上了自己在水里的影子,最后也使他得不到所爱的对象憔悴而死。“那耳客索斯之死”的神话说明,人不是孤芳自赏的“水仙花”,人的观念不是自我镜像,而是在自己追求的外在对象的身上看到自我的形象。这就蕴含着伦理的种子。

二、伦理之初

对于“我是谁?”的第一个解答就是神话,伦理雏形寓于此中。因为一个民族的神话,蕴含着民族性格、伦理精神的最深刻的萌芽,它一直影响和支配着民族精神后来的一切发展。

我们不可能也没有必要考察所有的神话,只需考察几个典型的神话——中国神话、希腊神话、犹太神话的创世说,即可从中窥见朴素形态的伦理意蕴。

其一,中国古代的创世神话中最著名的是“盘古开天地”。“天地混沌如鸡子,盘古生其中。万八千岁,天地开辟,阳清为天,阴浊为地。盘古在其中,一日九变,神于天、圣于地。”(《三五历记·艺文类聚》卷一)“盘古死后,化身为万物”。(《述异记》)

中国著名神话学家常任侠、袁珂均认为,盘古即人类的始祖伏羲氏^①。关于伏羲氏与女娲氏,有以下传说:

昔宇宙初开之时,有女娲兄妹二人,在昆仑山,而天下未有人民。议以为夫妻……其妹

^①袁珂. 古神话选释. 北京:人民出版社,1979. 47

即来就兄。(《独异志》卷下)

女娲也是一位创造的女神:娲,古之神女也,化万物者也。(《说文》卷十二)

据袁珂解释,“化”即“化生”,孕育。^①

有神十人,名曰女娲氏之肠,化为神,处栗广之野,横道而处。(《山海经·大荒西经》)又传说女娲氏“抟黄土做人”(《太平御览》卷十八)。

在这几段神话里,应该注意以下几点:

(1)世界最初一片混沌,状如鸡子,无所谓高、低,最初的神生于其中心,由他来分出世界的高低,他本身并不居于高处,而是居于天地之间。天与地本身并不是神,而是神活动的环境、地方,是大自然。神也没有创造出大自然,而是居于大自然之中,改造了大自然。

(2)盘古并不因其居高位而获得其神圣性,而是因为他是天尊地卑的设立者、创始者才“神于天、圣于地”,他的权力不在于命令别人改造天地,而是身体力行,是一位劳动创造之神,他的崇高性则在于他(或女娲)是化生万物者,是一切自然、神、人的祖先神。神之权力和崇高性主要体现在为人类谋福利之上,盘古开天地,女娲补天,伏羲画八卦、结绳记事及制作各种工具,都是为人类造福,就是说:神具有人类的道德观。

(3)强调最初的神们及他们与自然万物(包括人类)之间的血缘关系、化生关系,各种等级关系(伦理关系的一种)则是建立在自然血缘关系之上的。

其二,希腊神话的世界诞生说。世界在产生之前存在着混沌的空间,即卡俄斯(Chaos),它生出了地神该亚(Gaea)、黑暗神厄瑞波斯(Erebus)、爱神厄洛斯(Eros)、地狱神塔耳塔洛斯(Tartarus)、黑夜神倪克斯(Nyx)。该亚生乌刺诺斯(Uranus)即天、蓬托斯(Pontus)即海以及时序女神。该亚与乌刺诺斯结合(这是首次男女神结合生育)生提坦神族(Titanes),其中包括克洛诺斯(Chronus)即时间之神。传说乌刺诺斯把自己的孩子们囚禁在地下,孩子们呻吟不已,该亚很伤心,她怂恿小儿子克洛诺斯起来反抗父亲,克洛诺斯用神力的镰刀阉割了乌刺诺斯,扔进海里,取代父亲成了天神。乌刺诺斯的血形成复仇女神,其肉激起的浪花中产生了美神阿芙洛狄忒。以克洛诺斯为首的提坦神族统治后来被以公正之神宙斯(Zeus,克洛诺斯的儿子)为代表的新神们推翻。提坦神之一普罗米修斯(Promethus)为了报复而支持人类反对众神,传说他用泥土造人,教给人各种技艺,并盗火给人,因而受到宙斯惩罚。^②

在这里值得注意的是:

(1)和中国的神居住在自然界不同,希腊神话的自然界不是神所居住的地方,它本身就是一个神的家族。每种自然现象就是一个神,每个神代表着一种自然现象,甚至本身就是一种自然现象,其中不仅包括实体性的自然现象,也包括某些抽象性质(时间、空间、黑暗、爱等等)。每个神都具有这种自然现象的性质和个性。

(2)中国的神通过劳动化生万物,希腊神都是人格化了的,他们通过生育而构成严格的家谱(神谱)体系,具有普通人的情感、思想、行为和相互关系。神、人同形同性。

(3)位置最高的神(天神)权力也最大,地母和地狱之神则是受难受压迫的象征。但天神的权力不仅来自他的地位,更主要来自他的威力或力量,因此他有可能被更强大的力量所推

^①袁珂. 古神话选释. 北京:人民出版社,1979. 19

^②神话词典. 北京:商务印书馆,1985

翻,其地位因而就被取代。

(4)中国的神具有道德性,希腊神虽与人同形同性,但不具人的道德性。他们并不有意造福人类。普罗米修斯抁土造人、造福人类只是为了跟宙斯作对,这和女娲不同。在这里,能力、力量决定一切,反叛与权力决定于力量的大小。诸神为了自己而反叛或复仇或争权夺利,正是在这种竞争机制中,诸神才有生气有个性。同时,神人界限可以打破,希腊英雄都是神人的产物,神的统治的维持才需要公正即宙斯,公正在西方成为核心问题之一。中国神话所推崇的道德权威是神圣不可侵犯的。由于中国之神造福人类而获得绝对权威,神的秩序不可推翻,神人的界限不允许打破。一旦试图打破这个界限,必将受到最为严厉的惩罚。如牛郎织女、天仙配、劈山救母等神话说的就是这个问题。

(5)希腊神的谱系是动态变化的,不是终身制的静止状态,它从总体上经历了“天(外在自然)—时间(人的内感官)—公正(伦理精神)”的自我扬弃、自我否定的过程。伦理精神即公正是从人对自然的否定中发展而来的人类的目的,所以人们不再推翻也没能作为公正之神的宙斯,只是在反抗他而已。就是说,公正这样的伦理目的的内容也许需要不断地自我修正和改变。

其三,犹太《圣经》中的创世纪起初上帝创造天地。地是空虚混沌,渊面黑暗;上帝的灵运行在水面上。上帝说:“要有光!”就有了光。上帝看光是好的,就把光暗分开了。……上帝说:“诸水之间要有空气,将水分为上下。”上帝就这样造出空气……事就这样成了。上帝称空气为“天”。……上帝说:“天下的水要聚在一处,使旱地露出来。”事就这样成了。上帝称旱地为地,称水的聚处为海。上帝看着是好的。……上帝说:“天上要有光体,可以分昼夜、作记号、定节令、日子、年岁;并要发光在天空,普照在地上。”事情就这样成了。……第五天上帝创造了动物。到了第六天,“上帝说:‘我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫。’上帝就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。”“上帝看着一切所造的都甚好。”第七天上帝就休息了(《旧约·创世纪》)。

由这些可以看出,希腊神话与犹太神话的相同之处:

(1)世界、天地、自然并不是神活动的舞台,它们要么人格化为神本身,要么整个是由神创造出来的。

(2)神并不有意识有目的地“改造”大自然,自然一旦产生和创造出来,就是如此,除非自己产生了矛盾,或触怒了神,才被改变或毁灭(如洪水的神话)。神不为人类服务,只按自己的意志行事。

(3)神不具有人间的道德,或只具有超人的道德。人的道德要服从超人的道德。神的行为不须在人面前为自己辩护,它建立在超越道德的力量和意志之上。由于道德是人的存在方式,神一旦具有道德性,就变成了人,所以这里埋藏着基督教的上帝之城和世俗之城、康德纯粹理性批判的目的王国和世俗王国两个世界的划分的思想萌芽。

现在我们可以将这三种神话作一番更仔细的对比。中国神话、希腊神话与犹太神话的区别和伦理观的根据在于:

(1)前者是多神的(中国也是多神),后者是一神的;前者是自然的神(中国的神是道德神),后者是纯精神的神:上帝是唯一的神,是一个精神的本质,他的权力和威力不体现在雷、电等自然力量上,而主要体现在精神力量如语言和意志之上。这显示着精神高于自然的萌芽。

(2)前者是力量型的神(中国的神是劳动型或父母型神),后者是意志型的神:整个世界、天地万物,全是万能的上帝七天之内从“无”中创造出来的。上帝创世不用劳动,也不靠生育,只需一句话、一个念头、一个意志即可。

(3)前者的神与人同形同性,强调个人的力量(中国的神与人同形同性,强调权威和典范力量),后者的神与人同性而不同形:上帝与人同性,但不同形,上帝没有物质的肉体,他“照着自己的形象”造人指的是精神的形象。上帝具有超越人的道德性,他不是为了人而创造世界的,相反,他造人是为了派他们去管理他所造成的世界。上帝创世没有目的,只是他“看着是好的”,他的意志是绝对自由的。

(4)前者是世界本身的自然的象征(中国的神与人同形同性,强调权威和典范力量,是改造自然者),后者是外在于世界的创造者。

按照神、自然、人三者的伦理关系而有如下区别:

(1)在神、神关系(强者之间的关系)上除犹太一神教无从谈神的血缘关系外,其他神话都谈及神的血缘(神统)。中国人讲神统是为了排定其尊卑次序,血缘关系是等级关系的基础,中国的神靠资历当老大,不可推翻,这是人治的雏形。希腊人讲神统是为了把握历史线索,等级关系来自血缘却不受血缘关系的限制,儿子可以比父亲更尊贵,希腊神靠力量和能力当老大,宙斯是总的公正之神,其女迪克(Dike)既是具体的公正之神又是复仇之神,公正成为希腊神话追求的价值目的,这是法治的雏形。犹太一神教超越血缘、地缘,具有通向绝对精神的可能。

(2)在人、神(弱者和强者之间的关系)关系上,中国神虽然是至高无上的,但却是以人为目的、为人服务的,神总是首先引起人道德上的崇敬和爱戴,道德神、道德权威,实际并不是神,因为道德产生于不道德。神是道德的,就意味着神是不道德的如《西游记》中的玉皇大帝等。中国的神重视私德、家庭婚姻道德。远西的神则不以人为目的,也不为人服务,但却具有无上的威力,因此神首先引起人力量的恐惧感,人将一切都托付于命运和神的好意。宙斯、赫拉等重公德,轻视私德。而犹太的上帝无所谓道德不道德,是超道德的,是道德的根源。但问题在于,纯粹的精神和道德无关,只有精神扬弃物性才会有道德问题。

(3)在神和自然(强者和自然之间的关系)的关系上。中国神话是通过神的劳动,将世界改造成适于人生存的基本结构。中国神话中的自然界总是神的恩惠的象征,因为它是经过神的改造而适于人生存的,神并不用自然界作为单纯的惩罚工具。中国的自然产生出神,神盘古来自于自然。这实际是农业文明下的人对自然的感恩。

在远西神话中,自然界是神如天神、时间之神卡俄斯(Cronos)、地神该亚(Gaea)等的威力和万能的象征,它是神所交代的义务或惩罚的工具(雷电、洪水)。自然就是神,故西方的自然包括自然界和神圣性、本质之意。

希腊神话是通过神的生育繁殖,产生了人类所见到的世界结构,彰显人和自然的对立,如海上贸易文明,恶劣的自然环境和希腊人之间的对抗。

犹太神话是通过神的意志和万能,变出了包括人类在内的世界结构。这是精神产生世界或者说世界展示神的精神,向着精神生成,预示着精神和自然的统一。精神确证自然的存在,自然通过精神和人确证自己的存在和历史。后来的黑格尔哲学体系的本质就是这样的。

(4)因此在人和自然(弱者和自然之间的关系)的关系上,中国神话中的自然界是亲切的、日常的,它本身并不神秘,是可以按人的意志来改造的。“远西神话”中的自然界则充满