

生态女性主义 伦理形态研究

袁玲红 著



生态女性主义 伦理形态研究

袁玲红 著

图书在版编目(CIP)数据

生态女性主义伦理形态研究/袁玲红著. —上海:
上海人民出版社, 2011

ISBN 978-7-208-10403-7

I. ①生… II. ①袁… III. ①妇女学-研究
IV. ①C913.68

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 232657 号

责任编辑 周 珍
封面装帧 夏 芳

生态女性主义伦理形态研究

袁玲红 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟新骅印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 23.75 插页 4 字数 305,000

2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-10403-7/B·909

定价 50.00 元

序 伦理学研究的“形态观”

樊和平

1. 精神世界的伦理学还原

很久以来,学界已经习惯并沿袭着一种理念和方法,这就是对诸伦理学理论进行“学派”、“流派”、“思潮”的分类和把握,虽然尼采《道德的谱系》曾导致某种启蒙,但正如他对道德的激烈批判在欧美哲学系的课堂上只被当作对定势思维的另类冲击一样,“谱系说”也未收到严肃的对待。^①无疑,基于“学派”的伦理学诠释具有很强的表达力,中国话语中的“道家”、“法家”和西方情境中的“情感主义”、“直觉主义”、“唯意志论”等概括,也直指诸学说的内核和标识。然而,时至今日,“学派”(包括“流派”、“思潮”)的理念和方法已经显现出其重要缺陷,这就是失之“支离”,使人们无法对一个民族、一个时代、一个社会、一种文明,甚至一个真实的人的精神世界进行完整而真切的把握。“流派”理念所呈现的历史哲学画卷,是基于特定境遇、特殊理解,以及特别师承的“深刻片面”,其中当然不乏痛切和精彩,然而无论如何我们无法从中把握任何一个完整而有机的精神世界,也无法追踪一个民族和一个现实的人的

① “美国的哲学系最常教授的大陆哲学家是马克思、尼采和黑格尔。尼采对道德的攻击常常在入门性课程中被用来促进学生的思考。”[美]威廉·韩思:《伦理学:美国治学法》,孟悦译,北京:社会科学文献出版社1994年版,第4页。

伦理生命的历史轨迹。在这个纷繁但缺乏生命的画卷中,每个流派似乎更像一种“天才的偶然”,虽在各自的世界中呼风唤雨,天马行空,但终是自说自话;某些同样具有天才颖悟力的道德哲学家虽然试图将诸流派加以整合,但智力拼图式的整合始终不能复原出“清明上河图”样原味的世界和真实的生活。原因很简单,不仅“流派”本身,而且“入流”的研究,本质上是一种大卸八块式的现代性理念和方法,茁壮的“流派”不幸成为文明体系和精神世界中黑格尔所言的“离开人体的手”。由此,一种“出流”,准确地说,“入流”而“出流”即“出人流派”研究的理念和方法的探讨,便呼之欲出了。

譬如,关于中国传统伦理的研究,我们已经习惯于从“春秋百家”的文化现象出发,对儒家、道家等进行学派式的分别研究,在此基础上基于“社会存在”进行道德哲学解释。然而,这种已经成为“学统”的研究往往忽视一个事实:儒家与道家是不同地域、不同境遇、不同文化背景的学者所创造和形成的学派,它们既是“地方性知识”,也是基于特殊的个人体悟对世界的伦理回应和伦理建构,无论儒家、道家,还是二者的结合,都难以组合甚至难以表达当时中国人伦理世界和道德文明的完整画面。如果从中国由原始社会走向文明社会的家国一体、由家及国的基本路径考察,构成春秋这个中国社会大转型时期伦理世界和道德文明基本结构的应该是儒、道、墨、法四维。其中,儒家贡献了由“家”及“国”的理论;法家提供了由“国”而“家”的设计,这种设计似乎与古希腊的路径有同工之处;墨家游走于“家”、“国”之间的“社会”;三家表达和体现的是“家”—“国”关系的三种可能的构造原理,而道家则基于个人,基于个人在天地、家国之间的存在,提供大变动时期个人安身立命的大智慧。^①由此,儒、道、墨、法,就构成春秋时期由个人、家、国、天、地构

① 关于这一观点及其展开,参见拙著《中国伦理精神历史建构》之先秦部分,南京:江苏人民出版社1992年版。

成的伦理世界的精神生命的基本构造与基本元素,其中,天地是一种形上预设,个人与家国的关系,才是伦理世界的基本元素。其中,墨家由于在家一国之间更偏重于家,因而在哲学发展中逐渐与儒家合流,而法家“法”思想的极端发展,一方面本身已经是走出伦理的论域而与政治合流,另一方面由国而家的主张与家国一体的文明路径正相反对,由此便注定了它在中国文明传统中文化合法性地位的缺失,也导致了一个事实:虽然中国曾经诞生了世界文明史上第一个法学流派,但极端的法治在文明的开端(从商鞅到秦始皇)就已经演绎了悲剧,原因很简单,虽然它很有效率,甚至创造了历史奇迹(如秦始皇统一中国),但并不适合中国文明的国情。而儒家由于抓住了“由家及国”的中国文明的基本国情,并且为它提供了一套完整的理论,加之在长期发展中薪火相传,不断完善,最终在众多“流派”中成为主流和正宗。但是,必须澄明的是:第一,中国文明历史源头中伦理世界与伦理生命的元构造,是儒道墨法的结合体,而不是其中任何一个流派;第二,儒家伦理之所以超“子”入“经”,从灭顶之灾(“焚书坑儒”)中走出,根本原因是它与中国文明路径的一致,以及对解决中国文明“家国一体,由家及国”基本课题的理论贡献。这是基于伦理世界的社会生活秩序的生命有机性的伦理学解释。

由此,在对中国传统伦理进行精神哲学和历史哲学把握时,就必须追问一个精神哲学问题:中国伦理为何在诞生儒家的同时诞生道家,为何儒家与道家在中国文明的诞生和历史流变中总是一对双生儿或连体儿?为何无论儒家、道家,还是它们的复合(如魏晋玄学),都不能真正解决中国人安身立命的问题,只有与汉以后流入中国的佛教融合,形成所谓“理学”时,才完成中国传统伦理精神的历史建构?如果对人的精神世界中个体生命秩序的生命有机性进行道德哲学解释,儒家提供的是“明知不可为之而为之”的人世智慧;道家贡献的是“明知不可为之而安之若命”的隐世智慧;佛家则是“四大皆空”的出世智慧。儒道佛的一体的三维结构使中国人的伦理精神具有了三角形的稳定性,进退互补,

刚柔相济,使中国人在得意、失意、绝望的任何境遇下,都不致丧失安身立命的基地。而儒家在三维结构中的主导地位,又使中国文明不仅形成一种伦理型文化,而且始终保持“自强不息,厚德载物”的以道德为价值合理性的进取。“居庙堂之高,则忧其民;处江湖之远,则忧其君”。“退则独善其身,达则兼济天下”。任何伦理学理论,任何关于伦理学发展的理论解释,只有与社会文明、社会生活以及个体精神发展具有生命同一性时,才具有客观真理性与价值合理性。伦理史及其解释,必须与人类社会发展史,民族精神发展史,个体精神生命发育史相一致,才具有解释力,任何对它的肢解,都是一种片面的误读。

如果将伦理和伦理学当作是个体与社会的精神世界及其创造,那么,经过现代性的冲击,现代伦理学期待一个对人的精神世界进行伦理学还原或复原的学术工程,其起点和基本方面,就是进行伦理学解释的理念和方法的革命。革命的切入口是质疑和告别“流派”式的现代性解读和现代性把握,探索一种基于伦理世界和伦理精神的生命有机性和历史辩证法的概念与理论。或许,“形态”是可供选择的尝试。

2. 伦理学的历史哲学形态

伦理学作为以善的价值建构个体与其生活于其中的世界的同一性关系的理论,着力探讨和解决精神世界中“人应当如何生活?”“我们如何在一起?”等社会生活秩序和个体生活秩序的重大问题。“道德概念不仅体现于社会生活方式中,而且部分构成社会生活方式。”^①作为文明体系中精神世界的核心构造,伦理学在不同民族、在民族精神发展的不同阶段,呈现为不同的理论形态。

西方伦理学从古代到近代的发展,大致经过了从伦理到道德,再到

① [美]阿拉斯代尔·麦金太尔:《伦理学简史》,龚群译,北京:商务印书馆 2003 年版,第 23 页。

道德哲学的三次形变。古希腊伦理学像中国的先秦一样,呈现为多元纷呈的状况。这是文明从原初的“无知之幕”的单细胞成长为灵长类的第一次嬗变,在孕生中展开为多样性的可能形态和可能选择,从而奠定其轴心时代的地位。关于希腊伦理学,人们也许更流连于纷繁的学派,忘情于苏格拉底——柏拉图——亚里士多德作为古希腊伦理主流的薪火相传。然而总体上,作为人类文明社会及其伦理精神的第一个生命形态,古希腊伦理学呈现是“伦理世界”的图画。确切地说,古希腊伦理学的理论形态是“伦理”或伦理形态。伦理形态的真义是,以个体与社会,这个社会在古希腊即城邦,的直接同一性为精神气质,处于黑格尔所说的“自然的或直接的精神”这一发展阶段。^①在古希腊,“伦理”原为灵长类生物长期生存的居留地,居留地之所以被称为伦理,是因为它为人的生存提供了可靠的空间。在精神哲学的意义上,人的存在一开始就遭遇一个悖论:既是自由意志的存在,又必须也只能在交往行为中实现。于是,在交往和群体生活中,就产生对于人基于自由意志的行为可靠性的期待。那些与群体期待相一致的行为被称之德性,是善,因而得到鼓励。因此,无论德还是善,都意味着个体与共同体的某种一致性或同一性,或者说是被承认了的普遍性。“一个人的德性就在于他完满地履行了作为一个人的职责。”^②无论苏格拉底的“美德”、柏拉图的“理型”,还是亚里士多德的“伦理的德性”、“理智的德性”,古希腊伦理学体现都是“伦理”的或伦理世界的理论气质。在实践上,“苏格拉底之死”的善与美就在于对这种伦理气质的诠释。

但是,就像伦理指向并依赖于原生的经验一样,古希腊伦理学也依赖于那个原生经验的世界,一旦这个世界变化,伦理学就转换为一个新

① 参见[德]黑格尔《精神现象学》下卷之“伦理世界”部分,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆1996年版。

② [美]阿拉斯代尔·麦金太尔:《伦理学简史》,龚群译,北京:商务印书馆2003年版,第40页。

的形态。在希腊文明向罗马文明转换的过程中,在拉丁化的文明进程中,西方伦理学也经历了由伦理向道德的理论形态的形变。形变的核心,是由“伦常”向“法则”,由风俗习惯向道德规范,由习惯的善向应然的善的哲学抽象。由伦理向道德的转换,在哲学形态上也是由对共同体的伦理认同到对个体行为的道德立法、由伦理世界向道德世界、由客观意志的法向主观意志的法的重心位移。伦理世界建构的个体与共体的社会生活秩序的和谐,道德世界建构的是义务与现实、道德与自然之间的个体生活秩序的和谐,两种和谐的共同本质,是人的单一性或个别性,与普遍性或实体性之间的同一。^①

然而,一方面,古希腊伦理学“爱智”的元色,注定了西方伦理学还要继续由“道德”向更为抽象的形态推进;另一方面,“道德”的主观的善所内在的相对性局限,也以内在否定性的力量推进伦理学的理论演进。于是,一种新的伦理学形态出现了,这就是康德开辟和代表的道德哲学形态,这是西方伦理学的近代形态。“道德哲学”试图建立某种超越于一切伦理经验和个体意志之上的“绝对命令”和“普遍立法”,使社会善和个体善上升为哲学的抽象,为此,康德甚至不惜将具体性和情境性的“伦理”的概念从道德哲学中驱逐出去,哲学地思辨出道德这个“真空中飞翔的鸽子”。至黑格尔,才将伦理与道德、客观意志的法与主观意志的法,在精神哲学中辩证地统一,形成伦理世界——教化世界——道德世界的精神哲学体系。由此,西方伦理学便完成了。完成了,也就终结了。于是,“上帝死了”、“形而上学终结”之后的新的伦理学形态便出现了,这就是以道德的高度分化为特质的现代伦理学形态,这一历史形态的理论与实践镜像是:“一切都允许”!

中国伦理学的历史发展同样展现为形态学的生命气象。不同的

① 关于道德世界的和谐,参见[德]黑格尔《精神现象学》下卷之“道德世界之预设的和谐”部分,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆1996年版。

是,在它的轴心时代,即先秦时期,中国伦理最早出现的也是“爱智”的理论形态,老子的《道德经》便是柏拉图式的智者伦理,但是,由于特殊的文明路径,“尚贤”的儒家伦理学终成主流。可以说,中国伦理学不是不爱智,先秦百家争鸣的多样性伦理展开之后,汉初的第一次选择便是崇尚黄老之术,“尚贤”之成为主流,委实是它更切合中国文明的特殊路径。如果以儒家伦理为主线,那么,先秦是中国伦理学发展的孕生与多样性展开时期,其理论重心是“伦理”。不仅作为孔子伦理学核心概念的“礼”是一个伦理实体的概念,即便老子的“道一德”,本质上也是指向天人关系的“一般伦理学”,从而与孔子直接指向人际关系的“特殊伦理学”相分殊。^①孔孟伦理形态的核心是“五伦四德”,其中,“五伦”的社会伦理,是“四德”的个体道德的合理性根据。汉唐是中国传统伦理的抽象选择时期,从汉初的崇尚黄老之术,到汉武帝的“独尊儒术”,再到魏晋儒道合流的玄学形态;从隋唐的佛学大行,儒道佛分立,再到韩愈、李翱的“道统说”、“复性论”,儒道佛三种伦理形态在冲突、对话中逐渐融合。汉唐伦理形态的核心是“三纲五常”,其着力点已经由伦理转向道德,这一转向的本质是,以“三纲”的伦理为绝对价值,以“五常”的道德为着力点,以此维护“三纲”的伦理。到宋明,便形成中国传统伦理的成熟形态,这就是儒道佛合一的理学形态,“理学”伦理本质上是一种道德哲学形态,其核心体系是“天理人欲”。它将伦理普遍化为哲学化的天理,因而是康德式的“绝对命令”,将道德的对象落实为“人欲”或“私欲”,将伦理学的基本问题表述为义与利、公与私的问题。“义利之说,乃儒者第一义”^②,从而建立起具有哲学形上基础和宗教神圣性儒道佛三位一体的道德哲学形态和伦理精神形态。由此,中国传统伦理学便完成了。同样,完成了,便终结了。

① 关于“一般伦理学”与“特殊伦理学”的区分,参见邬昆如:《伦理学》第二部分之第三章“人的自觉作为伦理的开始”,台北:五南图书出版公司1994年版。

② 朱熹:《朱子文集》卷二十四。

综上,伦理——道德——道德哲学,是中西方传统伦理学共同经历的三种历史哲学形态,它们的辩证发展与人类社会和民族精神的生命进程相切合,只是由于历史境遇和文化背景的不同,呈现为不同的表达形式,但其精神本质深切相通,“理一”而“分殊”。

3. “学派观”与“形态观”

如果将传统伦理学与现代伦理学进行比较,就会发现,传统伦理,尤其是中国传统伦理,无论如何具有“学派”的特征,但基本上是自足的。“自足”在两个方面得到体现。一是自身体系的自足,用现代话语表述,即理论“自治”;二是对人的人生指引或安身立命指导的自足。譬如,儒家伦理,自孔子的古典儒学到宋新儒学,虽然体系元素和话语系统发生很大变化,但其体系要素和精神元素却一以贯之。孔子奠定了儒家伦理学的元结构:“礼”的伦理实体的理念,“仁”的道德自我的理念,在伦理与道德、伦理实体与道德自我的矛盾与冲突中,以“修养”或所谓“克己”作为建构伦理世界与道德世界和谐的体系安排和精神构造。儒家伦理的基本意向,是伦理优先,虽然在《论语》中,“礼”是孔子“述而不作”的继承,“仁”是新的理论创造,但无论如何“仁”是服从和服务于“礼”的。“礼”是“仁”的评价标准和合理性根据,“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。”^①同时,孔子自述的“十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩”的人生境界,每个阶段也都是以“礼”为内涵的,“学”什么?学于礼;“立”什么?立于礼。修养的过程,就是人从“小体”的自然存在,成为“大体”或“大人”的伦理存在的道德上自强不息的过程,由此实现伦理与道德、个体与社会之间乐观的紧张。儒家的大智慧在于,在伦理与道德之间,保持某种恰当的平衡,以建立伦理世界与道德世界、伦理认

^① 《论语·颜渊》。

同与道德自由之间合理的辩证关系,这种合理的理念便是所谓“中庸”。所以,孔子将中庸作为德性的最高境界。“中庸之为德也,其至矣乎,民鲜久矣!”^①礼、仁、修养(或克己)、中庸,就是孔子奠定的伦理体系与伦理精神的四个结构性元素,以后的儒家伦理,虽然经过几期重大发展,但万变不离其宗,其体系构造未有根本性变化,只是根据不同历史时期的特殊伦理境遇与道德难题,问题域和话语表达与时俱进,形成“五伦四德”——“三纲五常”——“天理人欲”的传统儒家伦理学的三期发展。

如何解释这一现象?可能“一脉相承”、“超稳定”、“僵化”等任何概括都不够准确。一种可能的尝试是,在中国伦理乃至世界伦理体系中,儒家伦理已经不是一个学派或流派,而是一种伦理学理论形态和伦理精神形态。“学派”与“形态”的重要区别之一在于,前者可能在某一方面具有明显甚至强烈的标识,或突显伦理学与伦理精神中的某一元素、某一概念,但在理论和精神方面却难以自给和自足,虽具有思想和学术资源的价值,或作为某一与它相对的理论的反动与互动,但终难以为社会生活秩序和个体生命秩序的建构提供完整的伦理设计与道德指导。“学派”成为“形态”或具有“形态”是一种成熟,也是一种成功。“学派”可能体现和突显伦理学的某一方面,但它并不是伦理本身,而“形态”则是伦理的呈现。好像水有液态、固态、气态,三态从存在方式到性质都有很大不同,但它们都是水的不同呈现形态,是水的“形态”,每一滴水,每一块冰,每一吸气,都体现水的本性,所谓“月映万川”。“学派”往往是一种深刻的片面,而“形态”则是伦理本身或伦理自身的呈现与表达。

道家、佛家伦理同样如此。它们之所以成为中国伦理学和中国人伦理精神的基本结构,就是因为它们已经超越了“学派”而成为“形态”,是伦理及其精神的一种“形”,一种“态”,因而,对人的精神生命和精神生活,具有解释力和表达力,成为一个群体、一个阶层,用马克思的话来

^① 《论语·雍也》。

说,一个阶级的伦理及其精神,也成为人生某个特定阶段的伦理与精神。同样,儒、道、佛三位一体的结构,之所以成为中国传统伦理的完整形态和中国人伦理精神的传统形态,不仅因为它在理论上的高度完备,而且它为人生的每种境遇、每个阶段,都可以提供精神指引,无论这个人是否懂得伦理学。中国人往往在得意时是儒家,失意时是道家,绝望时是佛家;年轻时是儒家,中年知进退,是道家,到老年则不知不觉是佛家。儒道佛三位一体的伦理体系与伦理精神,无论在理论体系还是实践指引方面,都高度自给自足,恰似人生的锦囊和百宝箱。中国传统经济是自给自足的自然经济,中国传统伦理是自给自足的伦理,正因为如此,在世界文明体系中,中国传统伦理,成为一种特殊的也是最为成熟的理论形态和精神形态。在世界文明之林,它是一种形态,而不是一种学派或流派,因为它是伦理的完整而成熟的显现。由此与西方伦理、伊斯兰伦理相辉映,交织成人类伦理文明的灿烂图景。

在这个意义上,在中国传统伦理中,具有形态也可称为形态的,也只有儒家、道家、佛家三种伦理体系和伦理精神,更重要的是,由这三种形态构成的完整而有机的伦理体系和伦理精神的“中国形态”或“中国传统形态”。也可以说,儒家伦理、道家伦理、佛家伦理,只是“中国伦理”的三种特殊呈现形态。当然,孔子、老子所创立的伦理学,一开始还只是一种学派或流派,但因为他们的天才,同样一开始就具备了成为形态的可能,于是,经过孔孟老庄式的延传,学派成长和成熟为形态。而墨家、法家等,因未成为“形态”,虽然不乏思想和时代贡献,终是昙花一现,未成为中国伦理学的基本元素和中国人伦理精神的有机构造。

由“学派”上升为“形态”是一种成熟,而由“学派意识”或“学派观”转换为“形态观”或“形态意识”,则是伦理学研究的一种理论自觉。在关于中西方伦理学的研究中,我们之所以难形成真正的跨文明对话,重要原因之一,就是缺乏“形态意识”。伦理学的形态,或伦理形态,在一种文明、一个民族、一个阶层、一个人生阶段,是伦理的理论同一性和精

神同一性；而在文明与文明之间，民族与民族之间，它则是在相互对话中相互包容，达到“敬意的理解”的必要学术前提。在学术研究中，“形态”需要贯通的把握，不仅需要“致广大、尽精微”的理论气概和学术严谨，更需要对伦理精神生命延绵的倾听与追踪，因而期待一种学力境界。而“学派意识”或“学派方法”的研究，往往通过知性分析和知识表达的方式即可达到。“学派意识”所能达到的，只是一种知识性的“了解”，难以达到体系性和精神性的“理解”。比如，我们可以指出林林总总的西方伦理流派，却难以把握和解释它们如何以及构成了何种西方伦理，何种西方伦理的精神生命，因而可能将一种西方伦理理论，误当西方伦理本身，无疑，这不仅是一种曲解，而且很可能沦为一种学术暴力。“形态观”是生态论和生命论，而“学派观”则是知识论和工具论。事实上，基于形态观，我们可以在中国伦理与西方伦理之间建立起某种跨文明，乃至跨时空的对话和理解，发现二者之间惊人的相似之处。如希腊伦理与中国先秦伦理，不仅都出现百家争鸣的伦理气象，而且都体现从实体中走出的人类文明初年的那种伦理世界的图景，伦理和伦理世界是这一时期伦理学理论和伦理精神共同的关键词。而德国古典道德哲学尤其黑格尔伦理学，则与宋明理学表现出某些惊人的相似。它们都是伦理学与伦理精神发展的道德哲学阶段，宋明理学在道德哲学上达到的成就，绝不比德国古典哲学逊色，而它所关注的基本问题，在黑格尔体系中都得到表达和研究，只是话语系统不同。比如，良心在黑格尔那里作为道德世界的最高阶段，是道德主体和道德意识简单的确定性，而在陆九渊那里则是“先立乎其大者”的“简易工夫”；黑格尔所指出的良心的“优美灵魂”与“伦理意境”的内在否定性，在王阳明那里则透过“知行合一”的“良知”而被扬弃；伦理与宗教合一而成的“天理”理念，则是黑格尔“恶及其宽恕”的中国式表达。透过“形态”的理解，中西方伦理就这样相切相通了。

4. 伦理学的“形态”条件

一种伦理学理论无论学派还是形态,必须具有三个基本条件:伦理学的学科气质;伦理学家的学术个性;特殊的时代与社会背景或适应性。三者之中,伦理学的学科气质应当是基本条件,否则便不是“伦理学”。正如作为它的研究对象的伦理与道德一样,伦理学在不同的时代和不同的文明体系中,表达与呈现方式极其多样,《论语》和《尼可马可伦理学》十分典型地代表“中国气质”与“西方气质”。但是,无论它们如何多样,作为“伦理学”的学派或形态,必有其“多”中之“一”。“善”是伦理学最具标识性和表现力的概念,虽然在它的开端就有伦理的善与道德的善——用现代伦理学的话语表述,有社会公正与个体德性的分殊,但善始终是伦理学,也是伦理道德的主题和根本价值,是伦理学和伦理道德在文明体系中作为独立因子存在的根据。伦理学对人及其行为进行“善”的引导目标,在于使人在精神上超越个别性的自然存在,成为普遍性的伦理存在,用中国伦理的话语表达,即成为所谓“大人”。于是,个体与实体,个人与社会的关系,便是伦理学的基本问题。“实体”即人的实体性或人的公共本质,个体的实体性,个体如何体现并皈依于自己的公共本质或所谓共同体,既是伦理的前提,也是伦理学的重要哲学基础,因而任何伦理学都必须讨论人性问题,因为它是人的实体或共同体。正是在这个意义上,黑格尔曾说:“把一个个体称为个人,实际上是一种轻蔑的表示。”^①因为个人只是一种无“体”的单子式存在,而“个体”则有“体”并且以对“体”的信念为前提。“成为一个人,并尊敬他人为人”^②的“法的命令”,本质上就是肯定自己的实体性,并且同时尊重他人的实体性。社会的可能性,共同生活的可能性,必须以对这种“体”的

① [德]黑格尔:《精神现象学》下卷,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆1996年版,第35—36页。

② [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆1996年版,第46页。

承认、尊敬和信念为前提,否则便产生孟子所说的“人之有道也。饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽”^①的文明忧患。也正因为如此,黑格尔断言,“人间最高贵的事,就是成为人”。^②个体与实体的关系,在现实生活中现实化为个人与社会或个人与置身其中的共同体的关系,尤其是二者之间的利益关系。但是,个体与实体、个人与社会的关系,还不足以完全体现伦理学的学科性质,作为特殊的意识和文明因子,伦理学的基本问题必须也必定有第二个方面,即个体至善与社会至善的关系问题,前者是“明德”,后者是“亲民”或“新民”,二者的统一,才能达到“止于至善”的最高伦理境界。因此,个体与实体、个人与社会的关系,个体至善与社会至善的关系问题,是伦理学的基本问题。

然而,与哲学的形而上学不同,伦理学对基本问题的解决,不只是一种“理论的态度”,而且更重要的是一种“实践的态度”,因而无论伦理学,还是伦理与道德,都不能简单归结为理性,乃至不能简单称之为“实践理性”,如果一定要以理性诠释,那么只能说是“理论理性”与“实践理性”的统一,这种统一便是所谓“精神”。“精神”的理念和概念是中国道德哲学与德国古典哲学的另一切合会通,黑格尔便是在精神的框架下讨论伦理道德问题,将它们当作“客观精神”,即精神客观化自身的形态。“精神”作为伦理学的基本概念,也作为伦理道德的文化气质,与理性相比,具有三个特点:与“自然”相对,对自然存在的超越;个体性与实体性、单一性与普遍性的统一;思维与意志的统一,或知与行的统一。正因为如此,伦理与家庭、民族、社会诸伦理性的实体精神地同一,民族是伦理的实体,伦理是民族的精神,伦理是民族的活的精神,家庭精神、社会精神同样如此。伦理学,伦理与道德建构的是人的精神世界的同一性,因而不仅具有生命本质,而且任何成熟的伦理理论,不同历史时

① 《孟子·滕文公上》。

② [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆1996年版,第46页。

期的伦理学,都是人的精神生命设计、表达、呈现的特殊形态,因而任何民族的伦理学的历史发展,本质上都是这个民族的精神现象学。所以,伦理与精神,不仅概念地而且现实地同一,互为条件,所谓“伦理精神”。由于“精神”知行合一的构造及其生命本性,所以,伦理学便哲学地也逻辑地包含一些可能的路向和形态,最基本的可能形态有三:现象学,基于思维、意识或所谓“知”的伦理学形态;法哲学,基于意志或所谓行的伦理学形态;历史哲学,对于一个民族伦理发展的精神现象学。也许正因为如此,恩格斯才认定,《法哲学原理》就是黑格尔的伦理学。其实,《精神现象学》同样是黑格尔的伦理学,只是它的对象是“自由意识”,而不是法哲学的“自由意志”。

以上讨论得出的结论是:伦理学要具有“形态”,或从“学派”成熟为“形态”,至少必须具备两个学术条件:其一,对伦理学基本问题的自觉及其相对系统的回答和解决;其二,“精神”的而不是“理性”的气质。否则,便只是“学派”或“流派”,而不能称之为“形态”。

以此观照现代伦理学,也许会有某些新的发现。观照的课题是:现代伦理学是否具有“形态”?如果有,是什么形态?面对纷繁的流派和学派,如何建构现代伦理学的理论形态?现代伦理学虽然纷繁复杂,但三大特征共同而且突显:道德分化、精神脱落、皈依世俗。道德分化是哈贝马斯所说的合法化危机产物,也是它的表征,其表现是道德日趋多样,缺乏同一性;精神脱落的表现是理性僭越精神,以从个体出发的“原子式思考”代替“从实体出发”精神信念,知行脱节,伦理学成为知识体系;皈依世俗则是市场经济和个人主义文化共同催生的结果,其取向是不是以“精神”超越“自然”,而是以“自然”为伦理道德和伦理学的合法性与合理性基础。现代伦理学,尤其是现代西方伦理学的诸流派或诸学派,或者是它们的直接体现,或者是对它们的反动。

道德分化的现象表现,是学派或流派林立,它既是一种繁荣,也是一种危机。现代西方伦理学发端于唯意志论、进化论、新黑格尔主义诸