

第一编

从现代性看规范伦理诸形态

包利民

第一章 出发点与视野

第一节 问题的提出

一、重提麦金太尔的不安

本书讨论的是规范伦理学的几种基本的可能样式：道义论与目的论——包括德性目的论和结果目的论——等等。这些样式或形态在伦理哲学中可以非常抽象地讨论，尤其是在经受了分析哲学洗礼之后的今天。我们也同意伦理学的概念分析层次不宜任意降低，我们的意图正是要深入一般性讨论的后面，彻底研究规范伦理的基本结构及其合法性。但是，从另一个方面讲，从亚里士多德起，伦理学就时时提醒从业者自己学科的基本特质：伦理学必然具有强烈的实践性，它不能害怕弄脏自己的脚。这一事实不应避讳：应当在现时代的处境之中谈论伦理问题。

那么，什么是现时代伦理生活中的重大问题呢？很多。不过，也许最为根本性的问题是现代性道德本身的生存资格。

对于目前道德状况及将来走向持强烈批评乃至悲观态度的人，在学术界和其他社会各界中不在少数。本书的目的不是在这一方面再提供经验佐证。我们只是想指出，仔细分析起来，相当多的批评者认为道德的低落是由于时代正处于一个新旧范式交替的“代沟”之中。主要的问题来自于老的、前现代的范式滞留不去，不能适应新的、现代化的时期的需要。一旦“现代化的道德”彻底摆脱传统道德并自足地建立起来，则历史就会走出低谷。

正因为此，我们觉得对于“现代性道德”的一种与此截然不同的看法值得再提，这就是麦金太尔在其引起广泛正面和负面影响的著名著作《德性之后》中集中论证的论题：恰恰是在进入现代性之后，道德才无法立足。

麦金太尔的这本伦理学著作积累颇厚，运思颇深，结构十分严谨，所浓缩的思想密度很大。它的开头是精心设计的“一个令人不安的设想”。请人们想象一下：假设自然科学在一场暴徒骚乱中受到全面攻击，科学家被处以私刑，实验室、书籍被烧毁。后来，人们又寻求复兴科学。但是他们手中的实验知识与能够赋予它们以意义的理论知识脱节，他们的理论也只是一些失去了内在联系的碎片。儿童默识着化学元素周期表的残留片断，背诵着某些咒语般的欧几里德几何学定理。但是他们意识不到他们所从事的并非真正意义上的自然科学，“因为那合乎具有稳定性和连贯性的一定准则的言行和那些使他们的言行具有意义的必要的背景条件都已丧失，而且也许是无可挽回地失去了”^①。

麦金太尔：《德性之后》，龚群等译，中国社会科学出版社，1995年，第3页。

用自然科学为例所作的这个有些戏剧化的思想实验是为了严肃的伦理思考目的。在麦金太尔看来，今日道德可能正是处于这种情况之中。人们表面上看，仍然认真地使用着道德语言进行思考、评价与批评。但是，实际上他们并不知道他们在做什么。他们拥有的可能只是一个概念体系的碎片，这一体系及其基础早已断裂、逝去。麦金太尔的整本《德性之后》所要得出的结论是：古典时期具有道德，这是以德性一目的论为特征的真实意义上的道德体系。然而，进入近代之后，人们不满意这一体系的神学一形而上学基础，企图为道德另外寻找世俗的、哲学的、“人性的”的基础。三百年启蒙运动的种种努力从伦理学上看，都是如此。不幸的是，启蒙工程最后全部失败。各种摒弃德性一目的论而另取规则论的道德哲学都在理论和实践上缺乏说服力。结果进入本世纪之后，失败被人们日益感受和受到公开承认，进入了广义的所谓“情感主义”的否定规范伦理学的时期。以尼采、存在主义、韦伯为代表的哲学、社会科学的各派显要人物都可以纳入这一时代精神的表现范畴之中。

当然，在激烈地呐喊摧毁道德的哲学圈子之外，市民社会中的大部分人似乎还生活在道德之中，他们还在使用道德语言思考、教育和批评，乃至争论。但是由于共同道德的基础已经悄然断裂，道德生活的特点是充满异乎寻常多的争论。而且，争论几乎都无法得到公认的解决。争论各方在退回到各自的大前提上时，发现它们是无法通约的，也是无法理性地论证的。从而，各人采纳什么原则，是非理性的、个人的、情绪化的。道德争论因此呈现出“动情互喊”的局面。

麦金太尔的描述使人想到典型的“二律背反”现象。哲学

历史上当人们发现二律背反时，都会继续往下深挖，看看是否出现了什么根本性的问题（如希腊怀疑论，如康德）。麦金太尔也挖根。他的挖掘结果是发现了，前现代进入现代性社会时，发生过一个本质性的巨变：即人从社会中抽身，不再认同共同的、内在的“好”，不再把社会看成内在的共同体，而是看成保护一己个人的利益追求的外在屏障。这使得人与人之间的典型关系成为操纵式的。真正的道德只能是德性——目的论的：设立共同体的共同目标，在此共同目标的追求当中，功利与道义等都会自然而然地找到自己的位置：功利可以作为获得共同目的的辅助奖励，道义也可以作为实现内在目标的保障。假如内在共同目的失去，“功利”、“规则”就会显得突兀，不近人情、毫无道理，无法纳入有意义的人生整体规划中，没有说服人的力量。所以启蒙运动的道德建基努力及后来的道义论、功利论的伦理学努力都必然一再失败。从形式上讲，启蒙的一个根本前提是所有的人都赋有同样的理性，它可以提供统一的标准（像自然科学中那样），从而一次性解决以前不可能解决的伦理分歧与争论。然而，正是随着启蒙，伦理生活进入无法解决的二律背反之中。所以，启蒙失败。

理论的问题不仅只是理论的，它对于现实有极为深远的影响。失去传统支持的道德碎片十分脆弱，就如同一些人类学家在部落社会中观察到的“禁忌”一样，会被人轻易废弃，一触即倒，出现十分危险的道德真空。麦金太尔认为伦理的“禁忌化”或失基础、失整体框架而成为无道理的强求的“堕落”趋势在近代欧洲也同样发生，只不过不为人所察觉——或反而被人视为“进步”。也许，需要一个从部落社会角度进行反思的人，才能看出这一点。这也说明了真正的比较研究对于各

方都是必要的和有益的。①

虽然麦金太尔的提问由于其尖锐性和富于思辨性而引起不同寻常的反响，但是，对于现代性中是否可能有道德的忧虑决不始于麦金太尔。卢梭的“文明的发展必然导致道德的衰弱”早已在法国启蒙运动之中就已提出，并引起激烈的回应。稍后，伯克在反省法国大革命时，也敏锐地指出新的时代精神（诡辩家、经济学家、计算家、机械主义哲学、还原论）消灭了古典社会的等级、德性、情操，从而进入一个人性恶毒冷酷、道德沦丧的时代。“当古老的生活见解和规则被取消时，那种损失是无法加以估计的。”②现代性研究中的重要思想家特洛尔奇也很早就对于现代伦理学的前景表示不容乐观，他说：独立的伦理学丧失了旧的天启论证和常识论证的正当性，因而必须另寻新的论证方法。事实上，这种新方法很难找到，最终时而依靠本能的良知感，时而凭靠实证论，时而又求助于对于对恒久有益的东西的功利主义的思考。它还失去了由天堂和地狱以及整个彼岸景观构成的古老主题，必须将自己确立在此岸的或者固有的内在价值之上。③

对于现代性道德及其特定的伦理学思考方式的根本性怀疑，还远不仅仅是这些人。不过为了公正全面地看待这一问题，我们必须提到在这一论旨上的一种全然不同的立场，它对于现代性道德及其伦理学的看法与上述看法正好相反。

参看麦金太尔：《三种对立的道德探究观》，万俊人等译，中国社会科学出版社，1999年，第190页。

伯克：《法国革命论》，何兆武等译，商务印书馆，1998年，第104页。

特洛尔奇的有关看法见刘小枫：《现代性社会理论绪论》，上海三联书店，1998年，第166页。

事实上，西方主流伦理学对于现代性伦理并非持悲观态度，毋宁说恰恰相反，是非常自豪的。在它们看来，启蒙运动实在没有什么“失败”的地方，理性的原则正应当继续高举。唯有环绕功利或道义构造起来的现代伦理才达到真正意义上的道德的水平，而讲德性与目的论的前现代社会的最大弊病之一恰恰是未能达到高级的道德。这一自信无论从抽象的自由主义哲学学说还是从最富于实践性的“人权”行动中，都可以强烈地感受到。我们不妨选取一个结合了理论与实践两个方面的这类思维的典例说明这一点。这就是美国哈佛大学道德发展心理学中心开创者科尔伯格的观点。科尔伯格在西方道德教化领域中也开创了并代表着一种极富于影响的道义论范式。“范式”的标志是支配了一个专业共同体的原则和解题标准方式。在 1985 年出版的“法尔玛挑战国际大师思想”丛书中，专门有一本是关于科尔伯格的——《科尔伯格：共识与争执》，它涵括了科尔伯格的观念在其中起过重大影响的十个领域：道德心理学、道德哲学、道德判断和行动、道德发展和自我发展、社会理性、道德推理与政治问题以及跨文化道德等。在规范伦理哲学中与科尔伯格引以为同道的重要思想家，我们只要举出哈贝马斯与罗尔斯^①。科尔伯格是心理学家，是道德发展的实证研究者，然而他主动而明确地站在自由主义的政治哲学的阵营中。在《自由主义的未来》一文中，他指出：“自由主义的核心是公正之道德原则，这公正被定义为个人权利，这些权利环绕自由而设。这些公正原则一般说来

参看哈贝马斯：《交往与社会进化》，张博树译，重庆出版社，1989 年，第 80 页以下。并参看罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社，1988 年，第 449 页。

通过社会契约理论加以规定和论证。”^①真正的道德必须以公正为中心。最能够体现公正之道德原则的，是康德式的自由自觉的道德选择和罗尔斯的正义论。至于德性论的道德和道德教育，是“前道德的”、“外在的”、“习俗的”。

科尔伯格用他的“道德发展心理学”来为这一“现代高于前现代”的论旨提供实证的证明。根据皮亚杰的发展心理学和他自己的研究，科尔伯格得出了人的道德心理发展必然通过三个水平、六个阶段的结论。即：前习俗水平，包括：1. 惩罚与服从取向；2. 实用的、交换的取向。习俗水平，包括：3. 人际关系的和谐一致或“乖孩子”取向；4. 维系社会秩序取向。超习俗水平，包括：5. 法定的社会契约取向；6. 普遍道德原则取向。

科尔伯格的主要批评对象是“传统”的道德教学方式，即德性“灌输”方式。在他看来，这是在把教师的价值硬性地带给学生，从而从根本上违反了自由主义的道德原则，是对人权的不尊重。这些“德性”大部分都是“习俗水平”的、特殊的、社团取向的伦理要求，并没有达到自主或“原则人”阶段亦即真正的、普遍的、人类的道德层次。而且，德性灌输的方式也是无效的、不稳固的，因为德性教育的“外在性”并不能使人的内在思考方式得到真正的改变。

真正的道德是围绕这样一些价值建立起来的：人的生命，自由，人格的尊严等超出社团价值的普遍原则；道德行为者的自觉自主。科尔伯格用这一理论框架进行了大规模的跨

^① Kohlberg, *The Future of Liberalism as the Dominant Ideology of the Western World*, in Kohlberg, *Essays of Moral Development*, Vol. I: *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco: Harper & Row, 1981, p. 242.

文化调查，得出了结论：处于前现代的亚非国家大多处于“习俗的阶段”，而经过了现代化洗礼的美国则处于“超习俗各阶段”。美国宪法背后的道德原则是功利主义（第 5 阶段），而不少优秀的美国人还达到了第 6 阶段。对于科尔伯格来说，道德教育实践的主要任务便是设法使人从较低的、听从习惯或社会传统价值的道德阶段上升到较高的、按照自由自觉选择的道德规则行动的道德阶段。科尔伯格以“科学的”、“系统化的”、“公开的方式”表达了西方主流道德理论对于现代性理论成果的自信：人类唯有到了现代性之后才第一次真正有了道德。所以现代性道德是前现代社会应当努力追求达到的方向。

上面我们已经摆开了现代性是否可能有道德这一问题上的两种对立观点。我们之所以挑选它们，除了由于它们的典型性、代表性和广泛影响性之外，麦金太尔与科尔伯格在公开捍卫自己代表的立场时所特有的极端性与激烈性也在考虑之列，因为这有助于突出问题之所在。我们现在要做的事就是清理一下这两种对立看法，以期在它们的争论中寻找出一些有规律的东西，然后在此基础上进一步深入，展开我们自己的分析与讨论。

首先，人们可以发现，无论是麦金太尔还是科尔伯格，都是在论证规范伦理学中的某一种思维方式的合理性以及别种思维方式的不合理性。一般来说，规范伦理思维的主要形态是三种：德性—目的论（virtue teleology）、道义论（deontology）和功利论（utilitarianism）。翻翻西方伦理学教科书，我们会看到这些形态构成了主要的论述线索。由西方著名伦理学哲学家撰写的《新不列颠百科全书》、《哲学百科全书》的“伦理学”的阐述结构似乎也说明这种分类是“权威”性

的。^①甚至打开最新的“应用伦理学”的教科书如“MBA企业伦理”、“生命伦理学”、“环境伦理学”甚至“网络伦理学”等等人们也常常看到首先是用一章或几章讨论这几种基本伦理思考形态然后便进入大量的、依据这些模式进行的“案例分析”。

把这些形态看作规范伦理学的基本模式或认为它们穷尽了道德思考的各种可能方向，是在悠久的伦理学史中形成的，而且也确有其道理。按照桑德尔的分析，目的论与道义论的区分可以是两种层面的，一种是方法论的：在伦理学的两大基本范畴中，“正当”与“好”谁是基础，应当由谁推出另一个。独立地确定正当，再由它推出“好”，是道义论。反之，是目的论。另一种是价值论的，即：“正当”与“好”哪一个价值更高？相信“正当”高于“好”的，是道义论。反之，是目的论。^②目的论从道德之外向道德内部思考，而道义论从道德内部进行思考。目的论的视角是整个人生的意义、目的、价值；人的生活道路或基本生活形式（职业、奋斗取向等等）的选择；道义论不管这种整体的人生问题，只是坚持每一件事情本身的正确与否。目的论往往以一定的共同事业或集体的存在或达至为背景，道义论则不需要共同事业，毋宁主要考虑利益冲突的情况下人应当按照什么规则公正地相处。功利论虽然与目的论一样，也是先讲价值或幸福，是道德服从于人的幸福的达至，不过它与德性一目的论不同，是典型的后果论，是外在好或利益

参看格沃斯等：《伦理学要义》，戴杨毅等译，中国社会科学出版社，1991年。该书汇集了A.格沃斯、P.辛格和K.尼尔森等为1980版和1988版的《新不列颠百科全书》及1972版的美国《哲学百科全书》分别所撰文章。

M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, p. 3

的总量增加的思维。

一般来说，伦理学著作把这些思考形态不加区别地排列在一起，任人选用一种或多种来分析“个案”，并不认为哪一种是对的，哪一种是对的，更不讲它们与特定历史时期的内在关联。即使有人偶然从历史发展的角度考察它们，最终又会认为虽然道德的内容会随着历史发展而变化，但是道德思考的形式应当是可以“抽象继承”的。但是，我们从麦金太尔与科尔伯格的提问方式中可以看到，他们两人的共同之处正是把这些抽象的、“永恒”的道德思考类型与时间和历史紧密关联起来。对于他们来说，目的论、道义论、功利论并非是可以和平共存的道德思考模式，而是分别与现代性或前现代内在相连的特定道德构造方式。对于赞成现代性的科尔伯格，道义论与功利论是高级的、进步的从而合理的，而德性论便无法成立；反过来，对于反对现代性的麦金太尔来说，唯有德性一目的论才是真正的道德方式，道义论与功利论是徒劳无益的启蒙运动“构造”^①。由于对于现代性是否拥有道德的不同看法，他们对于规范伦理学的不同形态就有了不同的取舍。

进一步讲，他们两人实际上都同意这些道德思考模式的适用性的变化的根子在于现代性使得个人从集体中抽身。所不同者，麦金太尔认为这一抽身必然导致人与人之间的基本关系变成操纵关系，从而使得道德失去基础；而科尔伯格却认为个人独立之后才能够“自主”，并且能够选择非特殊（社团）价值的普遍原则，而这才第一次给道德的出现提供了机会。

我们在本书中，也将从历史的视角或现代性与前现代关

参看麦金太尔：《德性之后》第6章；《三种对立的道德探究观》，第80—81、108页。

系的角度考察伦理学的几种主要思考形态——目的论、道义论、功利论。虽然我们并不同意麦金太尔或科尔伯格的结论，但是我们认为这种宏观的、历史的视角是有启发意义的。广而言之，与现象学和分析哲学不同的黑格尔与马克思式的历史—社会方法论的角度对于伦理学是重要的。

其次，我们在清理以上争论中，还可以发现，他们不仅把“中性的”道德思考诸模式与现代性及前现代的争论关联起来，而且把伦理学上的争执与政治学上或制度伦理学的冲突关联起来。这些伦理学家们无不认为自己的立场同时也是在捍卫某种政治立场，反对某种政治立场。科尔伯格明确说他是在论证自由主义的政治哲学。“公正”成为他的“道德发展心理学”的贯穿性核心，不是偶然的。科尔伯格在哲学上主要依靠的是罗尔斯，而罗尔斯正是在以道义论反对功利论当中展开他的自由主义政治哲学的。麦金太尔所讲的“德性论”决不是一般人可能会误以为的“个人修养”，而是秉承古典希腊传统的伦理学与政治学密不可分的德性论。面对怀疑国家过多干预的现代性自由主义政治伦理，麦金太尔毫不讳言地肯定国家的积极伦理意义。^①同样，在本书中，我们的注意力也主要放在制度伦理学方面。

二、牧羊人与隐身人

然而这还不是问题的全部。以上的清理把我们带到这些争论的背后潜伏着的一个更为根本的问题上来，这是一个对

参看 MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, 1988, p. 127; 麦金太尔：《三种对立的道德探究观》，第 197 页。

于伦理学本身的存亡更为严肃的问题：道德究竟有多大力量？德性论、功利论、道义论之间的争论虽然激动而严肃，互不相让，但毕竟还是规范道德学内部的争论。但是我们完全可以设想有一个色拉西马库斯出来对这些争论者断喝：不要那么天真、学究气了！社会上的“成功人士”有谁在意什么道德？应当说，他们几乎都是靠不顾道德、踩着别人才“上去的”。^①这个问题很容易流于愤世嫉俗式的感叹。我们希望的却是在这个问题的分析中识别出伦理学的一些重大问题。实际上，它的提出与制度伦理学或政治伦理学是紧密相连的。让我们以柏拉图的《理想国》中的‘牧羊人’和‘隐身人’的故事为线索对其作些思考。领导人常常被比喻为“牧羊人”，这在儒家、基督教、希腊这三个在其他方面有巨大差异的传统中都可以看到。在《约翰福音》中，耶稣说：“我是好牧人，好牧人为羊舍命。”^②在《理想国》中，“苏格拉底”与智者的争论之一就是牧羊人的本质是否是以羊为本位。苏格拉底认为是这样，并由此论证真正的政治领导人必然以人民的利益为旨归（道德的力量在此）。可想而知，智者对这一观点嗤之以鼻：牧羊人怎么会是为了羊的利益而养羊？双方于是激烈论辩。最后，苏格拉底费了很大力气终于让智者色拉西马库斯“理屈词穷”。然而，一个并不相信智者、但是却深为其论证所不安的贵族青年格罗康开口，向苏格拉底提出了更为困难的问题。他说他曾经听说过一个关于牧羊人的故事。此人在“一场暴风雨和地震”之后找到了一个金戒指。戒指上有个宝石，只要

参看马基雅弗里对于如何成为“成功的”君王的建议：《君王论》惠泉译 湖南人民出版社，1987年 第74—76页。

《约翰福音》10：11。

向里一转，别人就看不见他了。也就是说，他可以随意成为“隐身人”。于是他设法谋了个职位，当上国王的使臣，勾结王后，同谋杀掉了国王，夺取了王位。格罗康的结论是：“假定有两只这样的戒指，正义的人与不正义的人各戴一只，在这种情况下，可以想象，没有一个人能够坚定不移，继续做正义的事……到这时候，两个人的行为就会一模一样。”这说明没有人把正义当成对自己的好事，心甘情愿地去实行。做正义的事是勉强的。^①任何读到“隐身人故事”的人都不能不佩服柏拉图的学术诚实。他把对手的论证力量毫不歪曲地陈述出来。“隐身人”的思想实验显然对于任何试图真诚地维护道德（自身）的力量的人都是一个巨大的挑战。

道德的力量问题是一切伦理学的根本问题。当代著名伦理学家弗兰克纳在其《伦理学》中，对于伦理学的各种问题和主义进行了慎密的讨论，在全书的最后，他还是提出了“为什么应该是道德的？”之问题。伦理学家讲了再多，论证得再合情合理，一个人（在内心）还是可以不为然：做一个道德的人是要牺牲的。我为什么一定要做？^②伦理学不能诉诸外在的法律和信仰，只能说这是理性的人的应有之义。但一个喜欢追根究底的人还是可以说：如果我不想做一个理性的人，道德又能把我怎么办？更何况，什么是理性的要求？有理性的人当真尊重它还是只要可能就在社会中作一个逃票乘客（freerider）？大体说来，道德的力量问题又可以切分为几

参看柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，1995年，第47—48页。

弗兰克纳：《伦理学》，关键译，三联书店，1987年，第238页以下。

参看布兰特：“伦理学的未来”，载于德马科等编：《现代伦理学新倾向》，石每彬等译，中国青年出版社，1990年，尤见第298页以下。

个问题。首先，道德有没有力量（使得人感到非按照它做不可）其次，反思性的道德学有没有力量或对于生活有无帮助？最后，现代性伦理有无力量？下面我们分别加以讨论。

对于道德的力量的公开怀疑可能在国际关系领域中最为明显。国际关系学说中占主导地位的一直是“现实主义”。从希腊的修昔底德的国际霸权理论到中国春秋战国的法家的“势”理论，从马基雅弗里到亨廷顿，无不是在告诉世人，国际生活的本质是权力的冲突与争夺，最好也就是权力的平衡。并且，权力意志的现实主义人生观很容易被从国际关系领域运用到国内关系之上来。历史显示，社会是为强者而设立的，强者之所以能够强，是依靠操纵他人为手段。如果这是历史的主流，为什么个人要逆历史潮流而动呢？“理想主义者”总是企图逆历史潮流而动，结果不都是以失败而告终？苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的希腊理性主义是理想主义的。他们相信的是理智至上的心理学。只要认识到了什么是自己的“真正好”，人一定会追求之。然而基督教的罪性理论是悲观的。保罗与奥古斯丁确立的意志至上的心理学指出人的罪性使得人基本上失去了选择道德的能力。换句话说，道德在罪性的世界中没有力量。^①19世纪后期基督教中的理想主义运动——社会福音运动——曾试图反对长期占据主导地位的人性悲观观点，但在今天一般也被公认失败了；“现实主义”的卡尔·巴特、尼布尔等人的巨大声望似乎无可置疑地宣布了这一判决。有深远意味的是，在中国，赵紫宸早年从理想主义出发诠释基督教，曾经把福音书中关于“权力”之争夺，《马太福

参看麦金太尔：《三种对立的道德探究观》，第155—157页；Whose Justice? Which Rationality? pp. 156—158.

音》中的一些材料)与强调末世论的材料删去不用,以为不合耶稣的精神。^①这在一般道德观点看来应当是最自然不过的:在福音书中如果还不能讲不借助权力与恐吓的纯粹“理想”,那么道德在哪儿还有它的家园?然而,赵紫宸晚年的立场又回到了“福音派”亦即强调耶稣的“权力”的福音书理解。除了别的原因,这是不是也意味着赵紫宸终于认识到生活的“权力”之现实主义本质的不可更易?实际上,即使是理想主义者,也必须思考道德的力量的问题。因为理想主义者多明白道德理想只能为社会一小部分人所实行,那么大部分人的道德问题是怎么解决的?康德承认道德只是“应当”或规范要求,而非现实或必然;现实世界主要是因果世界,大部分人恐怕宁愿选择快乐而非尊重。科尔伯格也把高级的道德放在只有少数人能够达到的成熟心理人格(第5、6阶段)之中,大部分人仍然处于不能堪当此大任的“依附人格”的习俗层次上。新儒家的心性之学极为高妙,但是显然只能在少数人当中实行。那么,大部分人怎么办?

道德的力量的问题的第二个层面是道德学的力量问题。人类用理性的方式思考出来的“人造的”理想的(不同于现实并企图范导现实的)伦理学,究竟有多大力量?现代性一启蒙运动的伦理学是典型的理想主义伦理学,但保守主义者如伯克早就说过,这种人为思辨构造出来的道德不能与悠久的历史传统相比,是企图用简单的原则去框套复杂的现实生活,必然走样:“这些形而上学的权力进入到日常生活中来,就像光线穿透到一种稠密的介质之中一样,它们由于自然的规律,

参看赵紫宸:《耶稣传》,上海社会科学出版社,1991年 导言。