

Globethics Repository



人性结构与伦理学的诞生 [Structure of Humanity and the Birth of Ethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	戴, 茂堂
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-17 08:48:37
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185431

戴茂堂：人性结构与伦理学的诞生

戴茂堂

人性的结构与伦理学的诞生

戴茂堂

人是哲学的永恒主题，伦理学作为人生哲学注定了与哲学这一永恒主题具有特殊关联。伦理学总是与对人性的理解纠结在一起，“善何以必要”与“人的存在何以可能”这两重提问之间很难截然加以分离，因为道德的生活本来就是人所追寻的存在方式。从这个角度看，伦理学何以可能的问题或许可从对人性结构的理解中找到终极根据。

一、人性的结构

在历史上，哲学对人曾有双重误解：要么把人看成是超自然中的一员，竭力将人理想化，进而认为人与神无异；要么把人看成是自然中的一物，竭力将人生物化，进而认为人与动物无异。我们认为，人实际上总是从两个方面表现自己，具有两个空间：就它从外部被感官感知而言，它使自己表现为一种物质的生活；就它从内部通过自我体验把握自己而言，它使自己表现为一种精神的生活。这两个方面是共存的。维持和繁衍生命是人的物性，寻求生命的意义是人的神性。没有神性，人将成为自然力的玩物和牺牲品，只会孜孜以求利害得失；没有物性，人将成为幻想中无所不能的、至善至美的神仙或上帝。在某种意义上，自然世界与自由世界的外在对立实际上可以理解为同一个人的物性与神性的内在冲突。如果说自然世界与自由世界即物质世界与精神世界、事实世界与价值世界的分裂，表现出来的是整个世界的对立，那么人性中的物性与神性即肉体与灵魂的对立，则是发生在人自身内部的一种自我分裂，是整个世界的对立在个体身上的浓缩，是每个人的人性的内部矛盾的表现形式。可见，人性的内部结构充满了矛盾和张力。

的确，人原本是自然中的动物，也是一种自然存在，须依赖其他自然物而生存，受到自然法则的制约。就此而言，不能无视人类在某种意义上也是一种极为平常的物种、并且有种种本能和欲望这个事实。18世纪的法国唯物主义就是以人的自然本性为立足点，竭力维护人的现实权利。但人如果满足于作为一种自然存在，就不能体现出自己人性的高贵。只有当人实现了对自然从肯定向否定的飞跃后，人才成其为真正意义上的人。因此，人必须向前推进，实现对自然性和动物性的否定。18世纪的康德就是以人的自由精神、人的道德理想作为人的本质，反抗了人的自然本性和经验生活。

人的世界不同于动物的自然世界。人从自然中进化过来后，就不再是纯粹的自然物或动物，而是成为一种具有超越性的动物。人能够凭借自己的超越性创造出一种新的生存格局：饮食是人的动物性行为，烹调艺术把它提升为人的行为；两性结合是动物性行为，爱情把它提升为人的行为；生育是动物性行为，母爱把它提升为人的行为。

而人类完成这种提升靠的就是精神。动物没有精神，精神的东西只属于人。所以，除了日常生活的兴趣之外，精神生活也要兴盛起来，并且精神生活必须作为特殊的财富予以保存。精神的生存空间和内向发展是人的神性的唯一所在。黑格尔说：“神仅仅在精神之中，并不在彼岸，而是个人内心深处所固有的。”（黑格尔,1978年，第5页）如果我们不能爱惜自己的精神，我们是很容易退化为动物的，人与动物的根本区别就会消失。

问题在于，人的存在是精神的，但人又不具有绝对的精神，因为他不能彻底拒绝物质世界的诱惑。只有上帝才是彻底断绝了尘缘的。人不是上帝，因为人从自然来，人总是不能完全摆脱与世俗生活的联系。这种抵挡不住物质世界的诱惑的世俗之心使得人与神区别开来。

换言之，人既不可能完全是（动）物，也不可能完全是（精）神。神是无限的，物是有限的。人处在有限的物与无限的神之间——这就是人性结构的奥妙所在。如果说，人与自然界的特殊关联使人永远也变不成神的话，那么，人与神的特殊关联又使人永远也不会成为动物。人不能只有弱点（动物性），因为人还有超越性；人又不能没有弱点，因为那是天堂之梦。所以，狄德罗说：“人是一种力量与软弱、光明与盲目、渺小与伟大的复合物。”（《狄德罗哲

学选集》，第43页)

就物的生活和神的生活之间的距离来说，神的生活无限地高于物的生活。而这种距离的大小，将直接展示出人性的分裂程度有多深。人的位置因在两端之间游移不定而呈现出人性的强弱变化，表现出人性的张力。在人生的历程中，任何人都难以一贯地确立他的位置：他总是在变，并且不得不变，而且这变化是千千万万的、永不定型的。人在哲学上看是未完成的、不确定的，因而总处于发展的可能性和自由状态之中。海德格尔认为，人一出生就被抛入到可能性之中，人就是可能性。既然可能性属于人自身，人就不得不从他的可能性方面去筹划。这种筹划就是向未来开放，向着种种可能性开放，就是不断地超越自己。通过筹划，人不断地被更新，不断地获得自身的内容。因此，人对于他自己的可能性来说是自由的。“人是其所不是，不是其所是”的不确定性带给人诸多麻烦，也带给人开放的未来和前景，带给人无限的创造可能和自由空间。人一方面感觉到自己具有内在的超越能力，能超越已有的一切，超越自己的所是、自己当前的处境和存在的状况，向未来投射，提升自己的生命价值，达到崇高的境界；另一方面，人也被一些世俗的生活和自然的天性所缠绕，充满阻碍，不得提升，而有可能走向深渊。人的这种特殊位置使人是一切更不是一切。这对人来说真正是机遇与挑战并在：所谓机遇表现在人可以自由地提升自己的精神境界和创造自己的理想世界；所谓挑战表现在人也面临着堕入深渊的危险，因为人心中包含有很容易燃成烈火的邪恶的力量。为了从精神和信念上避免这种危险，伦理学的出场就成为了必然。

二、恶与伦理学的诞生

以上分析表明，人性的结构包含有人的精神性和肉体性。当我们穷困潦倒时，灵魂中有一种肉体性的力量命令我们去偷窃人家的财物，与此同时，又有另一种精神性的力量禁止我们这样做。这是两种相反的力量。其实这就是灵魂深处善与恶的斗争。生命一旦觉察到自己的两重性，就开始为自己内部的分裂而苦恼。人生的困惑大概根源于人性的分裂结构：一方面保持着与自然的紧密联系，另一方面又渴望超越自然，打破同自然界的原始统一。这就是人的生存矛盾。这种冲突在物和神那里都不存在。对于物和神来说，不需要讲道德，不需要伦理学。只有人类才建立了自己的道德体系。奥地利学者乌克提茨就曾经指出：“在已知的所有生物中，只有我们能辨别‘善’、‘恶’，建立起行为的道德准则，并根据道德标准对自己和他人的行为进行评价。”(乌克提茨，第1页)

康德将一切哲学问题最终归结为“人是什么”。在康德看来，人与自然存在物的区别不可能在事实领域中发现，因为那里森严无情的自然法则必然地支配着一切。然而人不仅是自然存在而且是理性存在。作为有理性者，人努力建构着一种独立于动物性甚至独立于全部感觉世界的生存方式。这种建构活动的意义在于：它表明人并不满足于一种事实上的生活，而总是寄希望于过一种理想的应该的生活。这种理想的应该的生活就是伦理学要揭示给我们的道德生活。在应该的生活中人具有自身决定自己存在的真正自由，具有超越感性界限、超越一切自然存在的人格、价值与尊严。在自然存在物那里没有也不可能有任何“应该”的事物。唯有人类理性有能力不顾自然法则的束缚，去追求和实现“应该”的道德理想。人的道德活动就是一种超越或摆脱自然法则的限制，排除一切感性冲动、自然本能或欲望爱好等经验因素，单纯出于“应该”的自由活动。这实际上是从本质上指明了伦理学的人性根据。

从人“应该”善的意义上说，自然人性、感性冲动及其导致的堕落，其实就是一种恶。在人性中潜伏着恶的种子。而哪里有恶，哪里就有并且必须有伦理学。恶虽然是不道德的，但却是产生道德的理由。既然人性有恶，善就有了广阔的存活空间，道德就成为了人不能不加以考虑的一个方面。道德的出现就是为了清除这个世界的恶，伦理学就是要抵制恶劣倾向，阻止堕落。人作为一个生命体，不能没有世俗生活的要求，但是，人之为人又不能没有崇高的理想与信念。如果给欲望以无限的权力，就等于压制了崇高的精神自由。因此，只有限制欲望的恶性膨胀，才能保护道德的自由前提，从而最终保护道德。如果说，自然的世界开始于黑暗与光明的分离，那么道德的世界就开始于善与恶的区分。

恶不是善，恶是一种善的匮乏或剥夺。所以恶没有单独存在的权利，必须予以暴露并阻止。但是恶可以为善而存在。霍尔巴赫说：“恶是人所必需的，因为没有恶他就不知道善是什么。没有恶，他就既不会有比较、选择，不会有意志、有情感，也不会有爱好。他不会有爱和恨的动机。于是他成了自动机，而不再是人。”(霍尔巴赫，第350页)恶的存在仅仅是为了使善能够实现自身。善与恶的联系就跟光明与黑暗的联系一样。画家画画不能不利用阴影，然而他的目的不是阴影，而是光亮和色彩。诗人的描绘也同样不能没有阴暗面，他需要丑陋、粗俗和卑下的东西，然而描绘这些东西并非他的目的，他的目的在于美丽、善良和灿烂辉煌的东

西。所以，善是为了自身的缘故而存在于历史和生活中，恶则是为了善的缘故，作为一个刺激、一个障碍、一个陪衬而存在。它是一种否定的力量，没有正面的价值，仅仅通过它的对立面——善而获得某种力量和现实性。恶的存在是对人的消极性的提醒，即劝人离恶行善。乌克提茨指出：“如果没有恶，善又会是个什么样子呢？如果没有恶，或者根本就不存在恶，那么人们也就没有必要存心向善了。向善的愿望——不管我们对善的具体理解如何——不仅与人类同恶的斗争如影随形，而且这种愿望还促使人类照顾恶的存在，以免这种斗争不能继续进行下去。人类显然非常需要恶的存在，这种存在为人类的道德和法律体系提供了良好的题材。”（乌克提茨，第28-29页）

恶有两种基本表现形式：肉欲和自私。前者包含纵欲、放荡、懒惰、轻浮和怯懦，后者包含贪婪、不公、恶意、傲慢。明智、坚强、勇敢都把感官欲望作为一种抵抗的中介而预先假定了肉欲的存在。没有感性的人对感官的痛苦和恶行的恐惧，就不会有勇气；没有快乐的刺激，就不会有节制。社会的德性预先假定了感性的人的天生自私，没有这种自私也就不会有任何特定的人类形式的公正和仁爱。德性在反对邪恶的战斗中发展壮大。不义在旁观者或受害者心中引起了公正的观念和正义的感情，谎言和欺骗使真理和诚实有价值，残忍和恶意构成了对灵魂的温柔和高贵的陪衬。洪水教会我们勇敢，贫困教会我们仁爱，疾病培养了耐心、顺从、柔情和怜悯。我们通过恶而意识到善的必要及其真正价值。包尔生说：“除去所有邪恶，你也就废除了生活本身。邪恶确实是邪恶，灾祸也确实是灾祸，可它们并不是绝对不应存在的东西。然而，它们决不是为它们本身的缘故，而是为了善的缘故而存在的。”（包尔生，第274-275页）在这个意义上，恶甚至可以作为善的一个固有环节而加以理解。我们若是从历史中排除所有邪恶，我们也就同时排除了善与恶的斗争，排除了人类最崇高和最壮丽的东西：道德英雄主义。通过与平庸的、日常的、琐屑的性格与言行的对比，超出平凡而追求伟大的精神风貌才能最大限度地凸显出来。有如真的东西在与假的东西、美的东西在与丑的东西的斗争中被凸显一样，善的东西只能在与恶的东西的斗争中成长壮大。我们甚至不可能想象一个没有善恶对立的历史，不可能想象没有恶怎么可能有伦理学。善与恶的矛盾是伦理道德的基本矛盾，也是伦理学的基本问题。

如果上述分析是合理的，正确的态度就应该是：“我们实在应该看清人类本心的伪善和恶劣，承认并承担这种恶劣，然后寻求拯救之道。”（邓晓芒，第38页）可是，中国传统伦理学在大讲孔孟之道、天地良心时总是有种自我纯洁感，觉得自己已置身于一个一尘不染的世界。人们常常会觉得只要自己出于善良的本心，世界就会充满爱。按照孟子的思路，人性之所以普遍相近，是因为凡人都有先天的善端，正是这种善端为走向理想的人格之境提供了出发点。仁义礼智是理想人格的基本规定，而这种规定一开始便以萌芽的形式（端）存在于每一个主体之中，并构成了主体自我实现的内在根据。因此，中国伦理学基本上不讨论自由意志，并将善恶的探讨最终归于对人天生本性自然为善的假定。这样的伦理学在鲁迅的眼中最后构建出来的恰是伪道德。而西方伦理学既然承认了个人的自由意志，对善恶的探讨就必然要容纳性恶这种内在本源的可能性。这种考虑往往作为起码的基点，西方伦理学由此出发寻求由恶向善转化的途径、手段和拯救之道。这样一来，就不需要用外在的手段去禁止自由意志的恶劣倾向，而是就在恶中锻炼出善来。在康德看来，既然一切善恶都归于不可规定的自由意志，那么自以为本性纯洁并将“天真状态”当作善的规定，这本身就是一种恶，即伪善。没有人能够宣称和保证自己天生注定是善的；人的“本心”不是起点，而是可望而不可即的目标。康德认为，由于自由意志，所以人性可善可恶。“恶是起点，善是终点；恶是现实的，善是潜在的。善恶在无限历史过程中达到调和，因此道德是一个不断进化的过程。”（同上，第158页）

与中国文化强调人性的善相反，西方思想家更乐意去面对人性的恶。无论是作为西方文化源头的古希腊罗马文化还是基督教宗教文化，都对人性抱有一种深刻的警惕。在基督教义看来，只有上帝才是完美无缺的，而人则生而有罪，充满缺憾和不完美。卢梭强调，在人类历史的发展道路上，善与恶总是携手并进的，进步本身只是幸福与灾难的结合。他甚至把“文明社会的发展史”说成是“人类的疾病史”（卢梭，第79页）。康德在对比自然演化与社会发展的差异时指出，大自然的历史是由善开始的，而社会的历史则是由恶开始的（参见康德，第51页）。黑格尔认为，人性既善又恶：“直接意志的各种规定，从它们是内在的从而是肯定的来说，是善的。所以说人性本善。但是由于这些规定是自然规定，一般地与自由和精神的观念相对立的，从而又是否定的，所以必须把它们根除。因此又说人性本恶。”（黑格尔，1961年，第28页）人的生命、意志是绝对理念发展的必然产物和必要环节，所以人性是善的。但维持生命毕竟是一种自然需要，是精神得到自由的必要条件，而不是自由本身，所以如果把这种自然需要夸大为普遍原则，就会扼杀精神的自由，从而具有恶的性质。黑格尔还指

出：“人们以为，当他们说人本性是善的这句话时，他们就说出了一种很伟大的思想；但是他们忘记了，当人们说人本性是恶的这句话时，是说出了一种更伟大得多的思想。”(转引自

《马克思恩格斯选集》第4卷，第233页)恩格斯对黑格尔的这一思想给予了更深刻的阐释：

“恶是历史发展的动力借以表现出来的形式”，“自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆”。(《马克思恩格斯选集》第4卷，第233页)

现代学者埃利希·诺伊曼(Erich Neumann)的《深度心理学与新道德》被荣格称之为“旷野上的先锋”。这种新道德关注的核心就是阴影问题。阴影是人性中阴暗的一面，包括一切激情和不道德的欲望和行为。人身上的一切邪恶的根源都存在于阴影之中。人若要避免邪恶，就必须压抑和排斥阴影中兽性的一面。然而，阴影决不会被彻底征服。人格中被压抑的阴影总是暂时退隐到无意识之中，并伺机反扑。阴影一旦进行反扑，就会导致人格的分裂。自我如果不是拒绝阴影，而是接受阴影并把它整合到整个精神中去，就会显得富有活力和创造性。所以，诺伊曼指出，人类应该学会接受阴影、接受邪恶、接受自己的罪。只有接受了自己的阴影的人才是道德上可接受的人。道德上可接受的唯一的人是接受了他的阴影问题的人，即意识到自己的消极面的人。承认阴影就是承认自己的不完善。人总是不完善的。诺伊曼认为，善与恶是人格中最突出的一对对立面。只有把阴影整合到人格中，人格才臻于完善。诺伊曼试图深入人格的深处即人格中的阴影面去探索人的道德问题。在诺伊曼看来，现代人的基本问题是邪恶问题，现代人最需要的是认清邪恶，首先是认清他自身内部的邪恶，他自己低劣的人格和阴影。这是通往新的道德态度的出发点。我们大家都有罪，人性本身是有罪的。人类不是天使，这一点尽管注定会使理想主义者失望，然而，正视这一点，恰好是伦理学诞生的基础。

恶与道德的理想具有深刻的关联，这种关联恰好透露出道德的人生是悲壮的。历史上，道德哲学家苏格拉底的死其实已经是一个信号，这信号预告了人生的悲苦，也预示了伦理学的艰辛。罗素说：“柏拉图所描写的面临死亡的苏格拉底，无论在古代的还是近代的伦理上都是重要的。”(罗素，第176页)西方人认为，只有经过死的折磨与苦痛才能接近神的极乐境界。在自然世界里充满了恶、有限或不完善，完善的人生只有借助于神才能象征出来、建立起来。因为神是绝对的完善、绝对的无限和绝对的真实。所以，凡是追求绝对完善的思想家都强调达到神的生活才是最高的幸福。伦理学从它诞生之日起，所具有的使命就是建立起人的神庙，建立起精神的崇高性。正是意识到了这种使命，所以，西方历史上才不断有伦理学家提出，走向神性就是最大的美德。柏拉图把尘世的生命理解为一个精神试图从中逃出的牢笼，常常强烈地表现出一种把人性完全精神化的倾向，而神是免除了欲望的纯粹的思想，所以，柏拉图强调和神相似是人努力的最高目标。亚里士多德说，思辨的活动是最完美的幸福，因为它自身就是神圣的、合于本己德性的现实活动，而神的行为就是思辨活动，所以神的生活全部是至福。斯宾诺莎提出，我们的幸福和自由全都寄托在一种对神的持久的、永恒的爱上，人应当把一切归结到神，神是一切的一。心灵可以使自己把身体的一切感受和关于事物的一切表象都归结到神，因为一切存在的东西都存在于神中，没有神就什么都不能存在，也不能被认识。一切观念只要与神相联系，就是真的。精神的至善就是认识神，这就是它的最高美德。所以，黑格尔说，没有比斯宾诺莎的道德学更纯洁、更崇高的道德学了。

西方文化中的罪恶意识戳破了一个古老的秘密：灵魂与肉体的永恒矛盾。在这一永恒矛盾的背后，躲着的其实是一系列的二律背反。追求肉体的享乐，获得的必然是感性的欲望的满足；追求灵魂的完美，获得的必然是理性的道德。所以，究竟是要肉体还是要灵魂，这成为了摆在每个人特别是伦理学家面前的一道难题。你必须在并且只能在这二者中做出选择，除此之外别无出路。为了肉体的享乐而牺牲灵魂吗？那太可怕，因为灵魂不在的人还侈谈什么道德！为了灵魂的完美而牺牲肉体吗？那太理想，因为肉体不在的人连存活都成了问题。放弃这样的问题是最简单不过的了，然而那样做的结果刚好就是放弃了伦理学本身。因为这里正好蕴藏着伦理学的生长点。灵魂与肉体的永恒矛盾既是对伦理学提出的挑战，又是向伦理学发出的邀请。我们如果不想回避挑战、不想取消伦理学的话，就必须从这里起步。众多勇敢的富于冒险精神的伦理学家，立志要在灵魂与肉体的二难对立中找出伦理学的一条生路来。哪里有风险，哪里就有契机。伦理学正是要从这里获得发展的契机。

参考文献

包尔生，1988年：《伦理学体系》，中国社会科学出版社。

邓晓芒，2001年：《新批判主义》，湖北教育出版社。

《狄德罗哲学选集》，1959年，商务印书馆。

黑格尔，1961年：《法哲学原理》，商务印书馆。

1978年：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆。

霍尔巴赫，1977年：《自然的体系》下卷，商务印书馆。

康德，1991年：《历史理性批判文集》，商务印书馆。

卢梭，1962年：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆。

罗素，1986年：《西方哲学史》上卷，商务印书馆。

《马克思恩格斯选集》，1972年，人民出版社。

乌克提茨，2001年：《恶为什么这么吸引我们？》，社会科学文献出版社。

(作者单位：湖北大学哲学系)

《哲学研究》2004年第3期

/