

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

对伦理学历史演变轨迹的一种概述（上、下） [The Trajectory of the Historical Evolution 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	廖, 申白
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 10:24:53
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185414

廖申白：对伦理学历史演变轨迹的一种概述 (上、下)

廖申白

对伦理学历史演变轨迹的一种概述（上）

廖申白

最早产生的伦理学理论主要是目的论的。超验目的论、幸福论、快乐主义是它的重要形式。效用主义是快乐主义的一种较晚近的形式。德性伦理学也是最早产生的一种目的论伦理学。中国儒家学说在其核心处是一种德性的伦理学。在斯多亚学派的学说中，德性与至善概念疏离后成为目的本身。在西方，德性伦理学又由于它具有的不同特点被称为完善论或自我实现论。从德性伦理学中逐步分离出独立的正当概念。康德在许多方面来说是从德性伦理学到义务论伦理学的联系环节。在义务论伦理学中正当（应当）成为核心的概念。在义务论伦理学中，基于对正当的不同解说，形成责任论与权利论两脉。康德学说是责任论的杰出典范。在权利论中，首先形成作为其古代先声的回应的近现代契约论伦理学。从这种传统中新近发展出程序论的伦理学。

目的论伦理学 德性伦理学 快乐主义 义务论伦理学 责任论

〔中图分类号〕B82□02〔文献标识码〕A〔文章编号〕10071539(2007)01003706□□

我在这里的目的，是对伦理学理论的历史演变轨迹作一简要的说明，以期对于作为总体的哲学的一个部分的伦理学或道德哲学的理论的历史演变获得一个概观的理解。严格地说这并不是对伦理学史或伦理学思想史的叙述。它宁可说是对这种历史的一种提要，着眼于作为哲学的伦理学的一种基本的历史形态——规范伦理学的历史发展脉络。所以，一方面，它会因努力抓住一些最重要的历史联系而略去很多东西，这会使它有多方面的缺憾；另一方面，提出这样一种简要的概括最好能大致地遵循历史的线索。但在概述的过程中，有时候会基于需要引申说明某种晚近的学说和传统，因为从那个环节到那种晚近的发展间的联系比较重要。

一、目的论伦理学

最早产生的伦理学理论主要是目的论的。这些伦理学理论主张，存在一些自身就对于人是善的因而自身就值得人们追求的事物，其中最高的善就是人的生活目的。这些伦理学理论还主张，把这样一些事物，而不是那些自身没有价值的事物，作为追求的目的对一个人是重要的。追求这些事物的活动，只要不过度，就是德性的，因而就是正确的、正当的。

(一)超验目的论伦理学

不同的目的论伦理学把不同的事物看作自身就有价值的目的。有些目的论伦理学把某种超验的善看作目的。在中国，超验的天以及与天同一的境界是一种被看作超验的目的的状态。由于先秦儒家把“道”，宋明新儒家把“理”，看作宇宙生成的更为根本的源，这种目的也被理解为与道合一的状态与境界。“体道”、“悟道”，以及体悟“理”，是基于这种目的而发生的实践原理和实践上的工夫。按照这种学说，人的生活最终目的在于达到这种状态与境界。

在西方，柏拉图可以说是最早通过阐发一种超验的目的来理解整个存在世界和它的善的哲学家。他的伦理学被称作善理念论的伦理学，因为他认为在本真的理念世界里善理念居于最高，它使存在的真显现出来〔1〕。柏拉图的目的论是宇宙的目的论，自然的目的与人的目的包含在宇宙的目的中，是其中的一个微小的部分。整个存在世界追求着它的目的，就如人在它的生活中追求着它的目的。人追求着它的善，但是唯有它的由于德性而保持良好的灵魂才可能认识这种善，因为人的灵魂有与肉体不同的生活。灵魂曾经生活在本真的世界，认识善理念，如果它在人的肉体生命的生活中被保持良好，它能够通过回忆认识人的生活善，因为人的

生活的善仅仅是因为有善理念才是善的。这个善理念，作为人的生活的善被我们看作善的原因，是我们的肉体生命不能够经验的。尔后的基督教遵循了柏拉图的哲学路线，将那个使本真存在显现出来的善的理念阐释为全能的神。

(二)幸福论伦理学

另一些目的论伦理学不是把某种超验的善，而是把人的肉体生命可以经验的善，如幸福、快乐、德性、效用看作这种目的或非常接近于目的的东西。把幸福看作目的的伦理学是最重要的目的论伦理学。在中国，至少在民间，福与禄、寿、喜一道，被看作人在世生活的主要的善，并且被理解为在福利上自足富裕、在精神上愉悦安康的生活状态。

在古希腊，最早把幸福作为生活目的提出的是希腊哲学家德谟克利特。他指出，幸福是最为人们追求的东西。人们似乎出于本性去追求幸福；幸福并不在于对那些在人之外的善的事物的占有；幸福包含肉体生活与灵魂生活两方面的内涵并且更在于灵魂或心灵上的愉悦和满足；只有过有节制的、有德性的生活才能够获得幸福。

亚里士多德的理论非常著名。他把幸福表达为人所能获得的最高的善。他说，我们在研究的是“人可以实行和获得的善”，如果限制于此，那么根据几乎所有人们的意见，最高的善或我们生活的目的就是幸福[2]。幸福应当被看作人们在他们的活动中所追求的各种善事物所指向的那种最好的生活，它把人的生活的一切的善都涵纳了，“始终因其自身而从不因他物而值得欲求”，因而是自足的、无任何缺乏的生活[2](18)。他认为，根据观察，这种生活最应被理解为一种独特的生活，即沉思的即爱智慧的生活，它同流行的其他两种享度闲暇的生活——以快乐为目的的生活和以获得荣誉或德性为目的的政治的生活不同，因为这种生活不仅意味着灵魂的欲望与感情部分的合乎道德德性的活动，也不意味着灵魂的理智部分由于这样的活动而良好保全，而且意味理智部分的合乎德性的和充分完善的发展[2](15—16)。由于“我们更能沉思邻人”的活动和实践，而且，由于沉思的生活又是严肃的、持续的活动，这种活动需要我们“和他人一道”来进行；由于它“自身就令人愉悦”，它能够吸引爱智慧的朋友持久地从事它[2](279)。就沉思的活动自身来说，它不需要过多的外在条件；然而由于要“作为一个人”生活，并且要“和许多人一起生活”，过沉思的生活还需要适度的外在条件，例如“中等的财产”[2](309—310)□。

亚里士多德的幸福论是古希腊时代的幸福目的论的一个范本，并且事实上提供了幸福论伦理学的最系统完备体系的理论范型。

(三)快乐主义

把快乐看作具有最高的善因而是唯一的目的的伦理学有着悠久的历史。在古希腊，在亚里士多德非常有力地表明了快乐是伴随着人的活动的愉悦性感觉之后，许多思想家坚持这种愉悦感觉本身正是人所追求的善。随着亚里士多德幸福论的退却，即随着爱智慧的生活作为幸福渐渐失去人们广泛的向往，快乐主义与德性论成为两种显著的目的论伦理学。欧多克索、伊壁鸠鲁、皮浪是最具代表性的哲学家，尽管他们各自提出的快乐主义学说并不一致。在古代中国，先秦思想家杨朱也以所主张的快乐主义学说闻名。根据后世思想家的记述，杨朱认为人生短暂，人短暂一生既不能成就任何事业，也不能认识世界，唯一可能的仅仅就是保全身体和追求肉体快乐[3]。

快乐主义学说立论的基础并不在于主张快乐是一种自身就善的事物。快乐是一种善，对这一点很少有伦理学者会反对。人们至多会去争论这是指什么样的快乐。快乐主义的真正基础是主张快乐是最高的一种善。一个快乐主义者倾向于认为，我们认为自身就是善的其他事物，我们追求他们都是为着快乐。亚里士多德记述了雅典学园的欧多克索把快乐看作最大的善的理由，“他说，……最被追求的就是最大的善；既然快乐被一切生命物追求，这就表明它对于所有生命物是最高善”[2](290)。

在柏拉图和亚里士多德的时代，由于智慧受到崇尚，关于快乐是否是最高的善的问题有一个重要的验证：快乐与智慧之间哪一个更善？柏拉图这样反驳快乐主义：快乐是善的，但一定

不是最善的，因为智慧必定比快乐更善 [4]。亚里士多德把快乐看作必定包含于幸福即爱智慧的生活之中并且完善着它的那种善，快乐本身不是最高善，但是最好的快乐包含于最高善之中 [2] (299—302)。

但是，在伊壁鸠鲁的时代，快乐主义需要与之竞争的主要是斯多亚主义的德性伦理学。因为，最高善退席之后，既能产生善的结果又自身就是目的的善就成为最好的 [5]。经过斯多亚学派的长久影响，人们普遍相信，德性是这样的善。为了应对这样一种竞争，伊壁鸠鲁致力于使他的快乐主义同那种强调肉体快乐的粗俗快乐主义相区别。快乐主义的前提毋庸置疑，快乐就是那个被我们当作最后目的的善，“快乐是幸福的生活的始点和终点”，而一切快乐的根源都是肉体快乐，“没有美味的快乐、性的快乐、音乐的快乐和美的形式带来的快乐，我就不知道如何去设想善” [6]。但是，身体处于不平衡状态时存在着对所需物的欲望的快乐显然不如身体处于平衡状态时感受到的平静的快乐，因为后一种快乐不包含痛苦；心灵的快乐高出肉体快乐的地方，“就是我们可以学会观赏快乐而不观赏痛苦” [7]。所以，如果一个人有了实践性的智慧，他必定追求静态的快乐而不是动态的快乐：德性不过就是“追求快乐时的审慎权衡” [7] (309)。我们选择德性是为了获得快乐，而不是为了德性本身 [6] (696)。在伊壁鸠鲁看来，德性和构成德性的始点的实践理智并不是因它们自身而使我们向往的。“伊壁鸠鲁把德性描述为快乐的必要条件”，拉尔修告诉我们 [6] (696)。

在伊壁鸠鲁之后，休谟更明确地反对斯多亚学派把德性看作因自身而被我们称赞和追求的品质观点。他认为德性之所以被称赞，是因为它们或者倾向于让我们自身快乐，或者让他人快乐：“心灵的每一个属性，要么使人成为尊敬和爱戴的对象，要么使人成为憎恨和蔑视的对象” [8]；高尚、勇敢、平静、仁爱是“直接使我们自己愉快的”德性，而“我们赞赏他人，是因为他的机智、礼貌、谦虚、文雅，或他所具有的任何令人愉快的品质” [8] (240—250、257)。在古希腊人那里仅仅是伴随着合乎德性品质的活动的那些愉悦感觉，在伊壁鸠鲁的哲学和休谟的哲学里两度获得最高善者的殊荣。

(四)效用(或功利)主义

尽管有些偏离历史的发展线索，接下来概述效用主义□①或功利主义是适当的。因为这样安排更能帮助伦理学学习者看出，目的论怎样从古典时代从以目的为理由和依归的伦理学转变为对追求目的的行为的效用的计较的伦理学。

效用主义通常被看作快乐主义的一种晚近形式，尽管它不是晚近才产生，也不单独与快乐主义有必然联系。在古希腊和中国古代，都有某种形式的主张以对直接对象作为手段的有效性作为首要的考量的伦理学思想。但是它成为系统的理论并且同将快乐这种愉悦感作为目的而联系起来一起是近代以来的发展。它因此被看作近代以来产生的一种快乐主义，或快乐主义的一种现代形式。边沁、密尔、西季威克是这种理论的最重要的阐述者。

效用主义一方面将古典快乐主义的快乐转变为一个容纳所有不同的“合意的感觉”的意义广泛的概念，另一方面转变了古典快乐主义的主题：由于与不同性质的活动相联系的不同快乐感间的区别已经变得不重要，对一种活动或行为促进“快乐对于痛苦的最大余额”的程度的计较就成为关注的中心。一种“计量的目的定义”产生了，参照着原本目的的对效用的计算成为新的目的，而且，“为了保持一致性，人们就应当按照快乐的愉悦性的大小而相应地追求它们” [9]。

在转出效用计较的向度以后，由于这种计较困难而复杂，因而担当困难任务的角色总是被看得很重要，效用的计较这个“新客人”在效用主义伦理学那里变得重要起来，目的的“主人”地位相形见绌了，效用的计算或计较成为理论的中心。对效用主义来说，重要的思虑在于权衡两个或更多的行为选择中哪一个总体上更令人愉悦，带来快乐对痛苦的更大余额，或在所有选择都必定带来痛苦的情况下，带来最小的痛苦。这种思虑完全取决于每一个选择项的效果或后果。所有效用主义又常常被称为后果主义。显而易见，在效用主义中，尽管那个目的□的一—□快乐并未退场，对那个就其自身来说是从属于目的的东西——效用——的计较却成为这个学说中的“新主人”。这种哲学或伦理学也正是因为效用计较成为其中心的关切才被称为效用主义的。

二、德性伦理学

(一)德性伦理学的历史演变

无论是在中国还是在西方，德性伦理学可以说都是从目的论伦理学中产生的，是其中的一种，因为德性是从目的中产生的，并且也被看作一种目的。在汉语语源上，德从心，指人在内心获得的东西，德是遵循并体悟道而得于内心的东西，是我们所追求获得的东西，同时是为着达到人与超验的道“合一”的神明式状态与境界的。在西方，德性论是善目的论的一部分，因为德性也被看作是一种善^②。尽管出自目的论，德性伦理学通常被看作与其他目的论伦理学，例如与快乐论伦理学、效用主义伦理学不同或对立的。快乐论伦理学坚持德性是为着快乐，这种立场是德性伦理学所反对的。

在中国儒家伦理学的传统中，德性成为中心的^①我以前使用功利主义的译名，在这里及以后的讨论中，为表明对这种学说的后果论性质的理解，我将采用效用主义这一译名。

^②在希腊伦理学中，就与人相关的意义上，德性被理解为灵魂的因而内在于人自身的善。关切。在孔子的学说中，人与道的“合一”是一个过于渺茫的目的，“道不远人”[10]，认为对于人根本的东西是在做人做事即实践上遵循并体悟道而获得于内心的东西。孔子讲“智仁勇”三德，又从行的角度把“仁”解说为“恭、宽、信、敏、惠”[11]。依照先秦儒家的思想，依照德性去做人做事是一个人的一生所能成就的全部：或许这可以使一个人接近于那神明的状态，但我们所确知的是这可以使他成为一个好人（君子）。儒家的学说把自己限制于这种实践理智的探寻范围之内。后世的新儒家仍然尊奉以道德为人生完善的唯一可能进路的学说。不过在程朱学派看来，通过长久而细致的事事磨炼的工夫，一个人可以达到那种近乎神明的状态与境界，并且在那个状态下，道或天（即宇宙）将变得澄明。在陆王学派看来，那澄明的道与天（宇宙）事实上就存在于人的内心之中，德性的工夫就在于教心澄明并从中内察。

在西方，在其形成之初，德性伦理学是一种更完备的善目的论伦理学的一部分，那种被理解为目的的善的概念在这种伦理学里尚未退场，并统辖着德性的概念。在柏拉图的伦理学中，理念论是整个伦理学的基础，也是德性论的基础。亚里士多德的德性伦理学的基础是他的经验主义的幸福论。在这两种伦理学中，目的（善理念或幸福）叙述着我们的好生活，是生活向我们展开的这个“叙述的整体”[12]；德性是我们追寻善目的或幸福的活动或实践的不可须臾分离的东西：它使我们的理智得以保全，使理智在追寻善理念的或爱智慧的生活中健全发展并达到完善。

在斯多亚学派的伦理学中，由于希腊化和罗马时代人们的生活越来越变得似乎是受外部的不可制约的力量摆布的，柏拉图和亚里士多德关于德性与善目的或幸福的乐观结合的观点发生动摇，德性不得不面对一个充满恶的或不确定的善的世界。超验的善自身，或我们可以经验的幸福，开始隐退：它仅仅意味着按照自然生活，也就是，按照我们的理性生活，或者，意味着拥有德性这样的属于灵魂的善[6]（438）。以这种方式，一方面，幸福与善目的被搁置了，因为它们并不是人可以有把握获得的善。另一方面，德性不再仅仅被看作非常接近于善目的或幸福，因此既是实现目的的条件又自身就被看作目的的那种善，而且被看作人可以有把握获得的最善的东西，因此是人的真正可能的目的。按照这个学派的想法，既然我们的理性就保存在我们的德性之中，那么，就像阿凯德谟说的，目的就是践行所有适度行动的生活[6]（439）。

康德是一位“非常类似于斯多亚学派的”哲学家[7]（324），对于他来说，所有显得善的外在的东西都会最终被表明是虚妄的，没有必然性的，只有纯粹的道德德性才向我们闪烁真与善的光辉。但是，斯多亚学派的德性伦理学虽然搁置了最高的善或目的从善目的或幸福，这种伦理学却还没有使德性在总体上与善目的，尤其是没有与幸福对立。像斯多亚学派的许多人物一样，康德原本是一个幸福论者，但是“后来，正像他的批判认识论是对他自己的经验主义的一个反对一样，他的批判伦理学也是对他自己的经验主义幸福论的一个反对”[5]（167）。按照康德的观点，德性甚至不可以依赖幸福这样的经验的目的。斯多亚学派不赞同把幸福看作灵魂的善的观点也许对康德发生了影响。但他从这一点走到了更远的地方。他认为人们事实上把幸福仅仅理解为“生活舒适”的总体感觉，所以，幸福仅仅是经验的道德的始点[13]。基于经验的东西不可能支持普遍的、理智的道德原则，尤其是“经验已经证明，……使一

个人成为幸福的人，和使一个人成为善良的人决非一回事”。康德认为更重要的在于，幸福这个动机将使德性成为审慎的计算，就像亚里士多德在说明实践理智常常谈到的那样，这样它就把“为善的动机和作恶的动机等量齐观”，“败坏了道德，完全摧毁了它的高尚”[13]（62）。而“德性是一个人践履其责任的道德力量”，这力量使他“按照一个内在的自由原则而自我约束”[14]。德性“远远超过它所带来的任何效用和经验性的目的与利益的价值”，包括幸福。所以，德性自身就应当被看作一个目的：它不是我们自然会拥有的，而是“我们应当有的，纯粹实践理智自有的”一个目的；纯粹理智这样地确立这个目的：“德性应当是自身的目的和……自身的报酬”[14]（57）。自康德起，德性伦理学发生了偏转，它不仅摆脱了幸福目的论，而且被同幸福论对立起来。

（二）完善论和自我实现论

德性伦理学把人自身品质和品性的完善作为关切的中心。所以德性伦理学也被称作完善论伦理学或自我实现论。但是，完善论伦理学把人自身品质与活动的完善作为人的最高目的，不再诉诸人□自身□的完善之外的任何善。不言而喻，完善论或自我实现论同样是快乐主义的对立面，因为它把□“生命的□完善发展和训练”，而不是把快乐，看作是□目的[5]（215）。

□

中国与西方伦理学思想的另一个类似也在这里变得明显了。儒家学说把一个人获得德性的过程就看作他的成为一个人的过程。在儒家看来，我们虽然生就是一个自然人，但这并不等于我们自然而然就是一个完全意义上的人。要成为这样的人，我们需要在交往生活中做本分的事，成为伦理的人，并在德性上完善自己，成为道德的人。所以德性意味着使自己在获得德性这件事上完善自己。这也是最重要的完善，因为要成为伦理的人的要求似乎还出于外部和他人，成为道德的人则全出于人自身：一个人遵循和体悟道或天的有得于内心的人自然自己就要去追求德性，无需外部权威。不言而喻，这种德性学说同快乐主义处于对立的地位。

在古希腊时期柏拉图和亚里士多德的学说中，一个充分意义上的人同样是一个人通过幼年教育向往有德性，并通过不断做合乎德性的事而成为有德性的人而实现或完成的。这个过程也就是一个人在德性上变得完善的过程。这种完善的过程述说着对一个人作为人而言的那种好的生活的实现过程，或者说，这两者是同一种过程。在康德伦理学中，德性的完善被同那个好的生活目的分离出来，被看作唯一的由理智确定的目的和原理[13]（61）。康德的主要教导是，德性如果是为着好的生活目的，那么它就似乎不再是德性，因为，我们所追求的德性似乎并不因为它所造成的东西才被我们追求。在近代德国，费希特、黑格尔，以及在某种意义上的尼采，都可以被看作循着康德路线的完善论伦理学的主张者。人或自我的道德的和精神力量的完善发展是他们的伦理学的主题。黑格尔的学说以最抽象的方式展示了这种发展的历史地展开的精神现象学。

在近代德国哲学家中间，包尔生似乎是一个特例。他否定康德的命题——德性只能作为纯粹目的本身，不能作为达到幸福的手段，主张回到德性既是幸福的条件又自身就是目的的亚里士多德德性论观点。因为，德性只有同“一个完善的人的生活”这个目的整体融合起来才能得到恰当理解：“所有德性都是整体的一个器官，同时又构成生活的一部分……道德精神生活是这样一种有机体，所有力量和功能都在其中既是手段，又是目的……勇敢作为解决某些难题的手段对生活有价值，但他不能被理解为一种孤立的成分，正像眼睛不能为自己，而只能作为一个生物的器官而存在一样。”[5]（235—236）

（三）德性观念的多元化

许多伦理学理论，不论它们在体系上是不是德性论的，都在或大或小的范围内包含了对德性内容的讨论。在古代中国，孔子，如已说明的，谈到“智仁勇”三种主要德性；在古代希腊，柏拉图讨论了智慧、节制、勇敢、正义四种基本德性□①。柏拉图之后，亚里士多德非常清楚地区分了道德德性与理智德性，讨论了正义、节制、勇敢、温和、羞耻、义愤、慷慨、诚实、对荣誉的适度的爱、友善、骄傲、大度、大方、机智共14种道德德性，和智慧、努斯、科学、明智、技艺5种理智德性。基督教讨论了爱、信、希望、谦卑等德性。休谟伦理学有一个效用主义的构架，但是包含了从感情主义对仁爱、高尚、勇敢、平静等德性的讨论。康德伦理

学在体系上是责任论的，但是如上面所说，包含了一种先验的德性论，并且突出地讨论了责任这种德性及其包含的理性原理。

但这只是非常粗浅的说明。也许，我们可以借助麦金太尔的洞察使理解深入一步。麦金太尔用人的生活“叙述整体”这个弱化了的概念转达亚里士多德的目的即最高善的概念 [12] (220)。麦金太尔注意到，由于斯多亚学派在对德性的阐释中，善目的或幸福被搁置起来，希腊人关于同好的生活密不可分德性的丰富内容的讨论变得不可理解。斯多亚学派以这种方式阐释德性的一个结果是德性被抽象化、整体化，并且不再借助那个原本意义上的目的来解说，由此而来的一个变化是，德性这个词“本质上被看作是单数的表述词”，通常不再以复数的形式使用 [12] (212—213)。□而“一旦德性在思想上和实践上与它们传统的背景条件分隔开来，就有了一种理解德性的特别的新办法，就是把德性作为气质(dispositions)来看待：要么把德性理解成个人自然感情的表露；要么把它们理解成借以约束和限制同一些自然感情中的某些感情的破坏作用的气质” [12] (287—288)。亚里士多德解说的道德德性被解说为气质倾向，因为舍此人们就无法理解它。人的气质的多样性和可变化性随之进入德性的概念。所以，自斯多亚学派开始，德□①如果比较孔子的三种基本德性同古希腊人的四种基本德性——勇敢、节制、正义、智慧，可以发现，孔子基本德性中有、古希腊基本德性中没有的是“仁”，古希腊基本德性中有、孔子基本德性中没有的是“节制”、“正义”。性被从许多不同方面解说了。在斯多亚学派的学说中，它被解说为做自身就正当或适度的事的气质；斯多亚学派认为，如果一个人拥有了德性，他就能立刻发现他应该做什么并付诸实现 [6] (453)。在康德伦理学中，它被解说为约束我们的自然气质的善意的活动，纯粹的、不基于经验的德性被抽象为责任，斯多亚学派的做适度的事的概念被融入责任的概念并成为对它的基本解释。在休谟伦理学中，它被解说为我们试图令我们自身和令我们的令人愉悦的那种气质倾向。

同时，在斯多亚学派与康德的伦理学中，道德德性也在内心的律法的意义上来理解 [12] (293)，这恰好同源犹太教的基督教文明的精神相互吻合。德性也从此被看作内心的律法，对不同德目的选取因此被看作人们选取的所遵循的内心律法的例证。自启蒙运动直至新近的西方历史中，像麦金太尔观察到的，人们从以往的各种德目中选取不同的集合，或在一些德性中选取部分内容，并加上所需要的□新德目，□包括同实践有关的道德性的和同实践□无关□的非道德性的，构成他们的德性观念 [12] (296—301、303—305)。德性的观念多元化了，并且这些观念相互匹敌。这些德性观念是古典的（柏拉图的和亚里士多德的）德性伦理学的一些“残片”，它们并立在“诸如权利或功利这些现代的和个人主义的概念的旁边” [12] (317)，它们不能解释这些新的概念，也不能被这些概念解释。因为它们属于一种传统，这个传统还有“残留的”影响力，通过这些残片，尽管作为残片人们已经很难充分理解它们。

（作者：廖申白北京师范大学价值与文化研究中心教授、博士生导师，北京100875）

参考文献

- [1] (古希腊) 柏拉图□理想国 [M]. 郭斌和, 张竹明, 译□北京: 商务印书馆, 1986: 266-267□
- [2] (古希腊) 亚里士多德□尼各马可伦理学 [M]. 廖申白, 译□北京: 商务印书馆, 2003: 9、16□
- [3] 列子•杨朱篇
- [4] Plato.[WTBX]Philebus[WTBZ] [M] ||Plato.[WTBX]TheDialoguesofPlato.[WTBZ]B.Jowett,translate.Oxford:ClarendonPress,1903:627.
- [5] (德) 包尔生□伦理学体系 [M]. 何怀宏, 廖申白, 译□北京: 中国社会科学出版社, 1988: 236□
- [6] (古希腊) 拉尔修□名哲言行录(下) [M]. 马永翔, 等, 译. 长春: 吉林人民出版社, 2003: 692□
- [7] (英) 罗素. 西方哲学史(上卷) [M]. 何兆武, 李约瑟, 译. 北京: 商务印书馆, 2001: 309□
- [8] (英) 休谟□人类理智研究•道德原理研究 [M]. 周晓亮, 译□沈阳: 沈阳出版

社, 2001: 165□

[9] (英) 西季威克. 伦理学方法 [M]. 廖申白, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1993: 142□

[10] 礼记·中庸

[11] 论语·阳货

[12] (美) 麦金太尔. 德性之后 [M]. 龚群, 戴扬毅, 译□北京: 中国社会科学出版社, 1995: 220□

[13] (德) 康德. 道德形而上学原理 [M]. 苗力田, 译. 上海: 上海人民出版社, 2002: 10、61□

[14] Kant.

[WTBX]The Doctrine of Virtue: Part II of the Metaphysics of Morals [WTBZ]

[M]. M.J. Gregor, translate. New York: Haper&Row, 1964: 54、66.

《道德与文明》2007年1期

对伦理学历史演变轨迹的一种概述（下）

廖申白

〔摘要〕 康德在许多方面来说是从德性伦理学到义务论伦理学的联系环节。在义务论伦理学中正当（应当）成为核心的概念，基于对正当的不同解说，形成责任论与权利论两脉。康德学说是责任论的杰出典范；在权利论中，首先形成作为其古代先声的响应的近现代契约论伦理学，从这种传统中新近发展出程序论的伦理学。

〔关键词〕 目的论伦理学 德性伦理学 快乐主义 义务论伦理学 责任论

〔中图分类号〕 B82□09 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕

1007□1539(2007)02□0029□06□□

三、义务论伦理学

（一）义务论伦理学的历史源流

义务论伦理学是一种关于正当性行为和正当性概念的伦理学。这种伦理学是从德性伦理学中分离出来的，因为正当性的概念是从德性的概念分离出来的。最初形成理论系统的目的论伦理学，如柏拉图和亚里士多德的目的论伦理学，都不含有独立的即不依赖于目的的正当和应当概念。这些目的论是古典意义上的。这种目的论伦理学不单独提出关于怎样生活、怎样交往、怎样组织和安排社会才是正确或正当的问题。按照这种伦理学理论，问题仅仅是，应当把我们有充分理由认为其自身就是善的事物看作目的，如果在这样的事物中有一个是最善的，就应当把这种事物看作最高善或目的。确定了这样的目的，我们就确定了应当做出怎样的行为，或者，怎样的行为是正确或正当的。

古典的德性伦理学，如儒家的德性伦理学，柏拉图与亚里士多德的德性伦理学，同样不包含不依赖于德性的正确或正当标准。按照这种德性伦理学，我们怎样地行为才是正确或正当的问题通过我们应当努力做一个有德性的人已经获得解决：有德性的人会像出于本性那样地出于德性的品质而找到适合的行为，因为德性意味着出色和优秀，出色和优秀已经包含着正确或正当，并且超出了后者。儒家学说教人从尽伦理的本分做起遵循和体悟道，我们所获得的是可以称作智仁勇的德性，这些德性自然地教我们以某些方式去做人做事，去看待自己的人生、周围的世界乃至这不可经验的宇宙，它们教我们在充满变化的环境中都能够找到适度的行动方案。亚里士多德的学说也教人从小恰当地感受那些善的和恶的事物：对善的事物感到适度的欢喜，对恶的事物感到适度的厌恶，恰当地感受追求善的事物和躲避恶的事物的恰当的方式，并且努力按照这种方式去追求和躲避；以及恰当地感受自己的感觉：欲望事物到恰当程度，持有适当的羞耻感，感受的愤怒与对象的性质相称等等①；[注：①亚里士多德把恰当的感受和恰当的追求与躲避看作是在过度与不及两种极端之间的适度或中道，认为两种极端是错误或恶，适度

或中道是德性。参见《尼各马可伦理学》1106a14-1107a26。亦参见考斯曼(L.A. Kosman), 'Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics', *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A.O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, p.104, 他正确地指出亚里士多德的《尼各马可伦理学》认为道德德性既相关于行为, 也相关于感情。]道德德性通过这种良好习惯而养成, 这种品质或心态使我们在具体的环境中会近乎自然地去恰当地追求善的事物和躲避恶的事物, 作出正确的选择。德性伦理学不单独地提出正当或正确的行为的问题。正当的概念已经包含在德性的概念之中。的确, 亚里士多德的德性概念就意味着在所有实践与感情事务上选择两个极端之间的那个唯一的正确(正当), 两个极端则是错误或恶 [1]。□

在中国, 从儒家的德性伦理学中并未分离出关于正当概念的伦理学。然而在西方, 古典的德性伦理学的情形则非常不同。前已表明, 在斯多亚学派的德性伦理学中, 在被剥离了目的之后, 德性失去曾经具有的丰富内容, 并由此而被抽象化为对适度的行为的选择。同时, 来自希腊之外的西方文明的另一脉——希伯来文明的律法主义在斯多亚学派的思想中找到发展的土壤: 选择适度行为的依据就是人的世界中的律法, 在一个人的命运听凭外部力量摆布的世界, 唯有遵守这种律法才能使人获救。在康德的伦理学中, 适度被看作与道德无关甚至妨碍着道德理解的盘算, 道德或正当仅仅被理解为出于责任的, 责任被理解为对道德律法的尊重, 并被进一步抽象化为是不依赖经验条件的①[注: ① 康德所以排除亚里士多德的适度或中道的德性概念, 因为他认为这种概念起于一种盘算, 并且是把德性看作与恶(两个极端)仅有程度差别的。亚里士多德的确说道, 从最高善的观点看, 德性是与恶不同的另一个极端。亚里士多德立足于人的经验的连续可分别的性质。这种借助恶来界定德性的方式在康德看来是可恶的经验的。他的努力在于表明德性是出于对内在的道德律法的尊重的善意志的力量, 与恶有本质的而不是程度的不同。]。德性被剥夺适度、合宜或中道的特性, 即亚里士多德学说含有的那种正确(正当)的概念, 也被剥离掉它的所有经验的内容, 而被抽象为出于责任的行为的特性。作为责任的正当的概念从德性的概念中形成了, 并从此成为西方伦理学中同善的概念并立的基本概念。西方伦理学从康德伦理学起形成了以正当概念为核心概念的一脉, 并发展成为同样源远流长的伦理学传统②[注: ② 的确, 权利(rights)的概念是从正当(the right)的概念发展而来的。这个近代的观念发展于这样的时期: 当一个人的行为被单独地加以考察时, 他的那些被看作是正当的行为就似乎构成一个范围, 他在那个范围内的行为就在法律的意义被看作是他的权利。]。

这些以正当性为核心概念的伦理学理论, 通常被称为义务论伦理学, 它们有几个相近的主张: (1)它们坚持认为, 实践决定的问题具有相对独立于目的和德性的性质, 所以, 它们认为应当和正当③[注: ③ 应当与正当在伦理学中是同一范畴的概念。在康德伦理学中应当与正当没有根本的区别, 应当总体上属于正当概念的范畴。西季威克坚持着这种立场, 并且把正当与应当看作“表达”着同一个“基本概念”的(《伦理学方法》, 第49页)。这种观察确定了20世纪初叶西方伦理学的基调。在布劳德、罗斯直到罗尔斯的讨论中, 正当(对、正确)与应当、责任、义务等等被看作属于同一个范畴的。不过, 布劳德指出了应当与正当的一个不同: 应当的都是正当的, 但如果对我而言有几种可能的行为选择同样正当, 在它们中间就没有一种是我应当做的; 进一步说, 在更严格的意义上, 我们倾向于把应当用于存在着对抗正当行为的倾向的那些场合(《五种伦理学理论》, 田永胜译, 中国社会科学出版社, 2002年, 第134页)。罗斯赞许地同意布劳德指出的这个区别。他补充地指出, 事实上, 一个人可能同时存在不同甚至彼此冲突的倾向, 所以, 应当所表明限制并不在于我们由于有一种相反倾向而有责任去做那个行为, 而在于那个行为是“我们不论有何种倾向都应当做的”(Foundations of Ethics, Oxford, Clarendon Press, 1939, pp.50-51.)。诺维尔□史密斯指出了另一个差别, 当我们说“我应当作某某行为”, 我们基本上是作出或接近作出了一个决定; 当我们说“作某某行为是正当的”时, 我们或者是在就一个已经作出的行为, 或者是在就已决定或接近于决定的一个行为作一个判断, 在这种情形下, 我们都是为那个行为在道德上的可辩护性提供一种支持(Ethics, Harmondsworth, Midd., Penguin Books, 1954, pp.185-86.)。]的概念不能直接从目的概念中引申出来; (2)它们坚持认为, 由于实践决定的问题比关于目的问题具有更迫切的性质, 应当和正当概念比目的概念在伦理学中处于更核心的地位; (3)它们坚持认为, 应当和正当概念中包含着责任与权利两个相互联系的重要概念。在这两个概念中, 一些伦理学强调责任, 另一些强调权利。

(二)先验责任论伦理学

关于正当概念的伦理学有些是基于经验的研究的，有些是先验的，即排除经验因素影响的研究的。在先验的理论当中，康德的基于先验的责任的伦理学是第一个最为重要的体系。

康德的基本观点可以简述如下。应当和正当的概念即使同善有联系，也仅仅同那个唯一无条件善的东西——善良意志相联系。善良意志是动机而不是其他的善事物，责任就是善良意志的体现，出于责任的行为才是道德的行为，才是应当的或正当的 [2]。责任是善良意志“出于尊重律法而产生的行为必然性” [2] (16)。这种律法是自由的、道德的律法，是享有意志自由的存在物的活动的律法，而不是自然的律法。律法意味着必然性和具有必然性的东西。对自然律法的研究产生理论的知识，对自由律法的研究产生的实践理智的知识——伦理学，即道德学说，因为自由的律法也就是道德的律法 [2] (1)。道德的律法如果也是普遍必然的，就不能够从经验中产生 [2] (37)。由于它自身没有任何规定性，它就只表达在“行为准则要符合律法的普遍性”这一点上，所以，“要只按照你同时认为也能成为普遍律法的准则去行动”既是道德律法借助行为准则的命令陈述，也是尊重这个律法的责任的命令陈述 [2] (38-39)。从这条命令陈述自然地产生了应当或正当的概念：出于责任的行为是道德价值的，就是说，是应当或正当的。或者，责任的概念自身就是应当或正当的概念 [2] (15)。□这并不是说，责任是康德伦理学的最初始点。责任或道德的最初始点是有意志自由的人的意志自律 [2] (60)，他的伦理学的始点也是如此。但责任是康德伦理学的核心。责任使道德的行为与不道德的行为分别开来。康德在两种意义上理解作为责任的学说的伦理学：在泛义上伦理学是关于所有责任的学说，在狭义上它是关于在外在性的责任之外的那些责任的学说。因为，显然有些责任所尊重的是外在的律法，另一些尊重的是内在的律法。关于前一类的责任的研究属于律法学，伦理学严格说来是关于那些基于内在的律法而产生的责任的学说 [3]。

□

出于责任的是道德的（应当的、正当的），它是否因此就是德性的？德性在康德伦理学中残留的意义（在希腊人赋予的丰富内容被剥离之后）仅仅是“自我控制”。自我控制意味着用理智的力量抵制自然倾向。所以，德性是一种基于自由意志而抵制自然倾向的意志力量

①[注：① 康德使用的“自我控制”概念，似乎是希腊人的节制与亚里士多德讨论的自制的某种混合物。The Doctrine of Virtue: Part II of the Metaphysic of Morals, p.54.]，但是责任的伦理学使德性的概念增添了另一重要的意义：德性也是一个人按照普遍律法而践履其责任的道德力量 [3] (54)。所以，德性与责任都相关于相同的题材。责任是行为的必然性，德性是“道德的必然性” [3] (66)。“德性可以仅仅同行为准则的形式的相关” [3] (55)，一个人可以有德性地出于外在性的责任而实践，但是这种行为的动机仅仅是责任而不是德性，尽管它可以合于德性。在伦理学中责任的概念是指向最终的目的的 [3] (40)。责任，严格说来“只植根于纯粹 [实践] 理智”，纯粹实践理智同时也给出这种责任指向的目的 [3] (40)。或者，这种目的同时就是一种责任。这种目的就是德性②[注：② 康德The Doctrine of Virtue的'Introduction'第iv节的题目的英译'What Ends Are also Duties?'似乎表明他把下面提到的“我自身的完善(Perfection)”和“他人的幸福”看作与自我控制—践履责任的德性(Virtue)并立的目的，但是在第xi节的那份重要表格中，直接列于第1、第2的两个目的是“我自身的完善”和“他人的幸福”，这似乎又表明他直接地把德性看作“完善”。对康德的德性的解说似乎由于他本人没有明确地处理而存在这两种可能性。]。所以，我们可以把德性叫作“德性的责任”，因为它既是目的也是责任，人的道德所可以期求达到的道德就止于德性 [3] (41)。在康德的伦理学中，道德似乎是一个无限广大的精神生活领域，那些“非常神圣的存在者们”的活动处于最高的层次，他们已不再需要德性的学说，因为他们绝不会违反责任，就像孔子所说的“从心所欲不逾矩”；人则仅仅可以期望达到德性的层次 [3] (41)。所以，伦理学在严格意义上仅仅是“德性的学说” [3] (36)。

康德的责任伦理学还展示给我们它从德性伦理学发端、与目的论伦理学摆脱联系，并发展成为以责任为中心关切、因而以正当性为核心概念的伦理学的线索。这种伦理学以后被从各个不同的方面加以发展，形成不同类型的关于正当概念的伦理学，它们同古老的目的论伦理学的联系则在这种演变中变得不可寻觅了。

(三)契约论伦理学

在基于经验来研究正当性概念的理论中，契约论伦理学用契约来说明正当概念的根据。在西方，契约论伦理学也同样发生于古代希腊，但直到近代才成为真正具有影响力的重要学说。

与康德一样，契约论伦理学从斯多亚学派和中世纪基督教那里继承的最重要的遗产是把道德看作是对律法及准则的遵守。但是契约论者在一个重要之点上与康德很不相同，他们把这种律法看作从自然律法那里延续而来，经过某种最初的契约行为而成为道德的或人为的律法或准则，而不是同自然律法断然不同的，并且更重要的是，这种律法最深远的根据是存在于那些自然律法那里的。就把道德律法看作自然律法的某种延续这一点来说，他们是斯多亚学派的伦理学学说的继承者。但是又与斯多亚学派不同，他们所讨论的自然律法不是宇宙的普遍法则，而是人类的前社会状态的道德律法。这种状态被称为自然状态。霍布斯与洛克对自然状态的说明非常不同：自然状态是人对人都处于战争的状态 [4]，或者，它是人与人都处于平等或相近的状况，没有人超出或差于其他人很多，因此也没有高过所有人的裁决者的状态 [5]。□

实际上，自然状态是契约论者引出他们关于自然律法的论题的一种理论设定。洛克所要引出的一个实际的理论起点是，自然法是在那个状态下理智教导人要遵守的律法，因此对任何人都具有强制性，人人都要服从 [5] (6)。“任何人不得损害他人的生命、健康、自由或财物”和任何人都可以对一个损害了他的这些利益的人施行报复，是两条非常显见的自然律法 [5] (6-7)。自然法的概念的一个不可避免的困难是，由于没有仲裁的权威，“人要保卫他的权利必须依赖自己，所以人人是自己的讼案中的法官” [6]。这意味着，这个状态很容易成为人人要诉诸暴力的战争状态①[注：① 洛克的自然状态观的预设虽然同霍布斯明显不同，但它可能引向的那个战争状态却与霍布斯的设想殊途同归。]。契约论者们设想，自然状态的人们避免这种可怕前景的最好方案，就是通过一个一揽子契约建立一个政府，使自己摆脱前社会状态。契约论者们接下去的思考变得比较简洁了。人们为设立一个政府而共同同意的那些约定必须被看作普遍的道德律法，包括将每个人以某些共同可接受的方式获得的占有物尊为他的财产，对任何个人的人身及其财产的侵犯的讼案必须交由政府来仲裁并对侵犯者进行惩罚，这构成了正当行为概念的基本内容。道德律法同自然律法的两种相关性也变得明显了。一方面，它不违反自然律法，而是使自然律法在社会的规模上能够有效地塑造出一种秩序的律法。另一方面，它已经不再是自然律法，因为它产生于人们的共同约定。□

所以，契约论者把道德律法看作人们在生活、交往，尤其是在社会组织中约定的东西，认为这种约定构成对缔约各方的后续行为的规约：人们应当遵守约定与承诺，不应当违背约定与承诺，换言之，遵循约定的行为决定是正当的，违反的是不正当的。休谟、洛克、卢梭等等是契约论伦理学的重要代表，罗尔斯是这种理论的现代著名代表。在契约论伦理学中，责任与权利成为核心的概念。责任被理解为同外部性的事物相关的，即康德所称的外在性的责任，这种责任是对于权利的，是为着确定权利而被确定的，有一种权利就有一种对于权利的责任；责任也产生权利，有一种责任也就有一种相应的权利。因为，契约论伦理学产生于这样的历史生活时期：在这个时期之初，人们必须奋力从种种外部束缚中争取自己的政治自由，尔后，他们又必须努力使赢得的政治自由在获得经济的和社会的利益方面发挥作用。

从这里便可以理解契约论理论的一个基本特点，即它的论域是政治学或狭义政治哲学的，而不是哲学和伦理学的全部领域。契约论伦理学研究的道德律法以及行为属于国家的政治生活的领域：每个人都已经离开了它成长于其中的自然共同体和所熟悉的交往共同体，他同其他的人们并不相识，他们都是并且仅仅是“个人”；他们不得不同其他“个人”打交道，并且不得不就这种交往的总体的制度安排的道德基准达成某种一揽子共同约定，并在具体打交道中同交往对方达成具体的约定。

在这种演变中，一方面，原本内含于德性概念的正当概念被以抽象的责任或权利的概念来表达，同德性的概念摆脱了联系。德性论伦理学，正如麦金太尔指出的，内含两个在先的概念：关于实践的内在善的概念和关于实践活动所整体地述说的好生活的概念。在康德伦理学中，责任同德性还以特殊的方式保持着联系。在尔后的契约论伦理学中，由于德性伦理学传统的“实践”和对于好生活的“叙述整体”两个概念“被替换了”，“主要的德性发生了变化，个别德性的概念发生了变化，甚至德性概念本身也不再和从前一样了” [7]。除非十分朦胧地，契约论伦理学的正当或权利的概念已经不需要借助德性的概念获得其意义②[注：② 的确，在罗尔斯的《正义论》（何怀宏等译，中国社会科学出版社，1988年）中，正义同作为德性的正义只剩有十分朦胧的联系：表达着有理性的个人的正义观念需要正义感作为必要基础，正义感是

我们作为一个道德的人（尽管这可能十分不同于亚里士多德所说的“正义的人”）必须具备的；这同时也表明，正义已经不再被视为有理性的个人的德性，而仅仅古老的正义德性在他们那里还“必须”残留着“观念”与“感情”。]。另一方面，正当或权利的概念在公共性的生活结构中获得了可理解的基础，成为获得最大可理解性的政治哲学概念，它因此被当作一个公共论证的理由③。[注：③ 另一个常常被当作这种理由的是“功利（效用）”概念。正如罗尔斯在《正义论》（“序言”第1—3页）中所说，在狭义政治哲学中，效用主义是契约论伦理学必须努力去与之竞争的具有说服力的主要对手。] □

(四)程序论伦理学

程序论伦理学是更晚近的一种关于正当性概念的伦理学，我们可以把它看作主张从某种合理的实践程序引出正确和正当的概念的伦理学。首先来考察罗尔斯阐述的程序论伦理学的概念。一项实践可能有两个重要的有关方面：它是否有一个关于正当的独立标准，以及我们作为实践的参与者是否可能设计出保证结果正当公平的程序。有些实践可能既有独立的正当标准，又能够设计出这样的程序，这样的实践，例如分蛋糕，我们称为完善的程序正义；有些实践可能有一个独立的标准，但不可能设计出保证结果正当公平的程序，这样的实践，例如刑法审判，我们称为不完善的程序正义；还有些实践没有独立的正当标准，但是我们有可能设计出保证结果正当公平的程序，这样的实践，如公平赌博后的分配，我们称为纯粹的程序正义，显然，三种实践中，具有完善程序正义的是非常少的，多数的实践属于第二或第三种，并且在这两者中，只有后者才保证着实践的结果是正当的 [8]。按照罗尔斯的看法，纯粹程序正义的实践与其他两种实践相比的一个明确特征是，由于仅仅有可能保证结果正当的程序，这程序“必须实际地被执行” [8]。蕴涵在这种伦理学中的观念是，在某些实践中，结果的正义可能通过设计出可能的正当程序并切实地执行这些程序而达到，换言之，正义或正当的概念同满足某些条件并得到切实执行的程序相关。

如果略去许多复杂的细节，哈贝马斯也基于不同的理论背景提出了非常相近的理论①[注：①哈贝马斯关于正义、正当、合法性同一种公共性商谈的程序主义民主模式的建制间的重要相关性的理论以他的交往行为理论和商谈伦理学为背景，我把哈贝马斯的商谈伦理学看作基于语言哲学的实时的契约伦理学，相比较，我将罗尔斯的纯粹程序伦理学看作他的契约论伦理学的直接继续。]。在民主的公共性商谈中，一种程序必须首先经过商议而形成并建制。它之所以具有优先的重要性，首先是因为公共性商谈需要在这个框架下展开和进行。“合理性的公民如果对其实践做经验主义的自我描述，他们就不会有充分的理由来遵守民主的游戏规则。” [9] 其次，这是因为这种商谈的结果的合理性只能来自商谈的过程合于预先商议建立的程序的正确性：“合法性力量……是从那些允许在协商过程中较好的论据发挥作用的交往预设和程序中得来的” [9] (342)，这个程序使“程序上正确的决定从中取得其合法性” [9] (378)。这些需要先行商议形成并建制的公共商谈程序不需要首先是合于理想的，因为这种程序事实上建立起“实用性考虑、妥协、自我理解性商谈和正义性商谈之间的内在关联，并为这样一个假定提供了基础：只有相关信息的流动和对这种信息的恰当处理没有受到阻塞，就可以得到合理或公平的结果” [9] (369)。

程序论伦理学有两个密切相互联系的主张。首先，这种伦理学坚持，程序的“正确”独立地构成决定或结果的正确或正当的充分根据。按照罗尔斯的观点，这是因为实践事务是非常不确定的，在许多实践事务上我们不可能有独立的正当标准，而仅能依赖于所设计的程序得到正确的实行 [8] (82)。按照哈贝马斯的观点，这是因为在公共性商谈中，借助言语的论证只有存在交往预设和程序中才能得到理解、评判，并导向“合理地推动的一致意见” [9] (379)。其次，这种伦理学主张对程序的“正确”的诉诸必须排除对目的甚至对德性的参照。按照罗尔斯的观点，正义或正当是伦理学中更优先的基本概念 [8] (28)，在他的公平的正义观中，正义或正当的概念只是在很弱的意义上——即在原初地位各方的选择阶段上——参照善的概念 [8] (383)，它的意义的充分含义是借助原初地位、无知之幕来说明的正义原则而阐发的；纯粹的程序正义的一个“巨大实践优点就是：在满足正义的要求时，它不再需要追溯无数的特殊环境和个人在不断改变着的相对地位” [8] (83)，就是说，不需要追溯这些个人在这些条件下形成的多样的具体的善观念。就像罗尔斯认为他的公平的正义理论一样，哈贝马斯认为他提出的商谈伦理学是责任论的而不是目的论的 [9] (187)，这意味着“正义对于善的优先性，也就是关于良好生活的问题退居于关于正义的问题之后” [9] (383)；而

且，正义也不必诉诸德性，欧洲人过去几十年中“对于德性的期望，[已经]把福利国家.....的民主过程推进了一种受工具主义扭曲的政治的阴影□之中”[9]（340）。

不言而喻，程序论伦理学在坚持这些主张的同时，致力于使自己成为一种“弱”意义的伦理学，也致力于切断它同古典的目的论伦理学以及德性伦理学的论题上的联系，从而使自己能保存正当概念上的“一”或某种一致性，并容纳由于善的概念的多元化和私人化而变得“杂多”的具体善目的。□

简短的结论

(一)从目的论伦理学、德性伦理学、先验责任论伦理学到契约论伦理学、程序论伦理学，在实质性内容方面，伦理学理论经历了一个负载意义从强到弱的演化过程。目的论伦理学是负载意义最丰富的伦理学。目的不仅是实践的指向，赋予实践以意义，而且是人生的归向，述说人整体而言的好的生活。德性伦理学通常被看作关于第二善事物的伦理学。在其形成之初，德性伦理学都是意义丰富的，因为德性的意义是丰富的。从德性伦理学向后的演变大致是这样：德性的含义先被剥离原本的丰富含义，德性伦理学随之被抽象为责任的伦理学，尔后责任被归结为产生出责任的订立契约的行为，责任伦理学随之演变为契约论伦理学，最后，从契约的概念中再分离出程序的概念，于是有了程序论伦理学。□

(二)另一个类似的演变发生在伦理学理论的另一旁支的但同样源远流长的脉络中。这个脉络就是从目的论中的快乐论伦理学到近代以来的效用论伦理学的演变。快乐被普遍看作伴随着人的活动的愉悦感觉，虽然在强调理智的善的一派那里被拒绝承认为最高的善，在强调感情的学派那里却被承认为这样的善。快乐论伦理学在产生之初也是意义丰富的，但是在效用论伦理学那里演化成了以对对象的效用的计较为中心关切的伦理学。可以说，快乐论伦理学是目的论的，效用论伦理学是效果论的。

(三)西方伦理学经过了完整的演变过程。伦理学理论与思想的这种演变过程反映了西方世界随着人类文明历史经历的一种双面性的变化：目的观念与德性观念从人类早期文明时代的共同观念多元化、私人化了；另一方面，被看作没有共同的善和共同的德性的公共性的政治生活成为生活的中心舞台。古代希腊人生活在他们熟悉的城邦共同体中，他们的私人生活与城邦共同体的生活有共同的善。在尔后的帝国政治时代，共同体生活退缩为私人的秘密结社式共同体的生活，经过中世纪与启蒙时代，随着世俗政治权力的增长，这些共同体的生活边缘化了。与这个过程同时，自斯多亚学派开始，人们的目的与德性的观念也发生了变化。由此，我们看到了所简要说明的伦理学的演变轨迹。

(四)在中国儒家学说中，伦理学思想在两千年中保持着以德性为中心关切的传统。这同中国人所生活的村社社会共同体经两千多年没有根本改变的现实有关。村社社会共同体不同于氏族社会共同体，它以家庭持有私产为基本经济形式。但与古代希腊城邦社会不同，它不是依地域和居民身份组织，而是以血缘与地缘关系组织的：家族是它的基本的社会联系纽带。在村社社会共同体中，人们基于习俗形成共同的德性观念，这些观念在儒家学说中得到理论性的阐发。直至19世纪西方思想发生影响之前，这个思想传统中没有演化出关于正当性概念的伦理学思想①。[注：① 尽管一些学者认为儒家伦理学传统是义务论的，我坚持从“仁”是儒家伦理学的最高范畴和中心关切的立场，把这种传统的性质看作是德性论的。以这种观点看待儒家伦理学，我把“礼”看作“仁”与“义”的外化。关于这种理解，将在其他地方讨论。]

(五)这并不是要表明，所说明的伦理学的历史演变具有普遍意义。事实上它仅仅表明，无论在中国还是西方，德性伦理学作为完备性的伦理学具有较长时期的影响人们作出实践判断和选择的力量。所以在西方，在德性伦理学已经长久被排挤出政治的领域之后，仍然被呼吁保留在社会中层结构的交往共同体的生活之中，并使它们在政治的领域得到尊重。

(六)从前面的说明也不能引出这样的结论：较早产生的伦理学理论对人们思想的影响就较小，只有晚近产生的伦理学才是现在影响我们的实践判断和选择的。因为，思想的存在是一种现实，思想的现实，它对现实人们的思想发生影响并不受时间远近的限制，尽管时间上久远的影响现实人们的思想的规模可能相对较小。古老的伦理学并未因所说明的这种演变而失去生命力。一方面，目的论伦理学的种种体系，例如幸福论伦理学、德性伦理学、快乐论伦理学和

从它演变而来的效用论伦理学，仍然在不断得到研究与阐释，获得它们的现代形式，成为伦理学思考与论证，以及实践判断与选择中的有效的思想资源。另一方面，这些伦理学的基本概念作为残存的碎片，仍然在伦理学思想和实践的概念中保留在各种新的伦理学的那些核心概念的侧旁 [8] (317)，来补充晚近形成的体系的概念显得贫乏的地方，或在缺少必要过渡的地方架设起“桥梁”。自然，它们更多地被保留在日常的实践思考中，仍然作为古老概念的“碎片”，因为人类始终需要在所生活的世界里作出的实践决定。

(作者：廖申白 北京师范大学价值与文化研究中心教授、博士生导师，北京 100875)

参考文献

- [1] (古希腊) 亚里士多德□尼各马可伦理学 [M]. 廖申白, □译□北京: 商务印书馆, 2003: 47□
- [2] (德) 康德. 道德形而上学原理 [M]. 苗力田, 译. 上海: 上海人民出版社, 2002: 8、11—12□
- [3] I. Kant. The Doctrine of Virtue: Part II of the Metaphysic of Morals [M]. MJ. Gregor, translate. New York: Haper & Row, 1964:36.
- [4] (英) 霍布斯□利维坦 [M]. 黎思复, 黎廷弼, 译□北京: 商务印书馆, 1985: 94.
- [5] (英) 洛克□政府论 (下篇) [M]. 叶启芳, 瞿菊农, 译□北京: 商务印书馆, 1986: 7□
- [6] (英) 罗素. 西方哲学史 (下卷) [M]. 何兆武, 李约瑟, 译. 北京: 商务印书馆, 2001: 158□
- [7] (美) 麦金太尔. 德性之后 [M]. 龚群, 戴扬毅, 译□北京: 中国社会科学出版社, 1995: 285□
- [8] (美) 罗尔斯□正义论 [M]. 何怀宏, 等, 译□北京: 中国社会科学出版社, 1988: 85—87□
- [9] (德) 哈贝马斯□在事实与规范之间 [M]. 童世俊, 译□北京: 三联书店, 2003: 368

□《道德与文明》2007年2期

/