

文野之别：现代伦理何以可能成为人类文明之道^①

邓安庆

(复旦大学哲学学院, 上海 200433)

摘要:现代伦理在人类世俗化生活世界中以普遍的人性、自然法、个体自由、科学理性和公益与私益的权利为基础,才真正表达了现代人道义实存的方式,从而成为普遍文明的方向。但无论人文主义运动、宗教改革运动还是启蒙运动,都在弘扬一种道义,从而将这种特殊道义上升为“唯一”伦理基础,在成为“定言命令”进程中也同时导致了文化的野蛮化甚至普遍的战争,这是伦理善的一种自身隐匿性。伦理的文野之别,是善的规范有效性与自身隐匿性不可避免地造成的现象。如何解决这一矛盾,是伦理学史为人类文明发展提出的严峻问题。

关键词:文明;文化;野蛮;伦理善的隐匿性;现代伦理

中图分类号:B82-052

文献标识码:A

文章编号:1006-6365(2024)03-0043-17

DOI:10.16740/j.cnki.cn43-1240/c.2024.03.003

经历了中世纪基督教文明,为什么西方文化在各种意见纷争、残酷战争、激进革命和保守复辟的拉锯战中最终还是坚定而永不回头地走向了现代性这一文明形态?我们考察的结论是,这是现代伦理的功劳。我们常说,哲学是时代精神的立法者,其实指的就是伦理乃时代精神的立法者。因为哲学通过确立一个时代的伦理精神而立法,正义、爱与自由就是作为这样的精神原则引导和规范文明的秩序与方向。

但是,现代伦理为什么能够在与多元传统文化之理念与价值的互竞中,辨识和审度文明的大势与方向,从而构成古今的文野之别,这依然是一个谜团。这个谜团不解开,就很难理解现代性作为一种浩浩荡荡的世界潮流,不仅把非现代性的文明送进了历史,而且把文化的现代化当成一个能够开辟人类未来的“当然的”甚至“必然的”起点,使得其他文化不管愿不愿意,都

会被它拖着走,顺之者昌、逆之者亡,从而显露出自身的“野性”。同时,我们也很难理解,为什么凡是反抗现代文明的文化体,无一不是在加速自身的落后中,在世界文明进程中落伍和掉队,最终沦落为野蛮。

与之相应,在对世界文明的历史考察中,我们不难发现这一现象:凡是自觉领悟并认同了现代文明中的伦理机制的民族,就能够以世界精神的巨大力量,迅速推进本民族文化的现代化转型,赶上世界文明高速发展的列车;但凡固守本民族文化的传统精神力量以反抗现代文明的民族,都在反抗中成为失败者,或者被不自愿地拖着走,或者自觉自愿地接受现代文明精神的洗礼,而客观上却总是无法摆脱传统文化的强大惯性力量而在应付现代性带来的各种价值和体制上的冲突中痛苦地挣扎,从而延误发展的机遇。实际上,自从现代化的列车发动起来之

收稿日期:2023-11-16

基金项目:国家社会科学基金重大项目“西方道德哲学通史研究”(12&ZD122)。

作者简介:邓安庆,男,江西瑞昌人,复旦大学哲学学院教授、全球伦理研究中心主任、博士生导师,教育部长江学者特聘教授。

后,没有哪种文化能够真正地绕开现代性而走出自身文化之未来。于是,每个民族的文化精英之能成为精英,就不再是教导如何在反现代性中保守自身文化的底色,而是在自身文化精神的底色中,发现通往现代精神的种子,呵护之、培育之、陶养之,并最终现象学般的意向性,以未来所向的“现代性”来对传统文化审问之、辨识之、批判之,将那些阻碍和淹没未来的东西予以清扫。这也就是现代文明之所以还有其旺盛生命力的魅力的原因所在,具体来说:它没有因为自身作为文化的目标和方向,从而仅仅将自身灵性化为脱离肉身的灵魂,它深深地扎根在文化这个肉身之中,因而始终保持着肉身因物而感的欲望之野性,才避免了如同古代达到高度发达和精致化的文明那样,最终总会因肉身脱离精神后不可救药的腐败,在蛮族入侵中轰然倒塌,因为它本身就是带着骨子里的野性在文化之洪流中狂奔。

由于学界太缺乏细致的学理梳理,许多人在现代伦理问题上往往会落入大而化之的夸夸其谈,从而对现代伦理内在的核心问题缺乏理论上的素养和知识上的觉悟,甚至对一些著名人物的臧否,即便是在著名伦理史家的断代史著作中,也难免出现种种令人遗憾的错判。它其实就是试图解决道德哲学最为艰难的三个问题:现代人在破解伦理之善的隐匿性难题时,为什么选择了以现实性(或实在论)态度来把握绝对道义之实存的路径?现代文化作为现代性道义之实存形态,为什么一而再再而三地陷入文明与野蛮的冲突与战争之中?为什么现代伦理最终还是开辟出了几乎所有伦理都能接受和认同的人类文明之方向?

一、伦理自身中的文明与野蛮

无论我们对伦理作何种专业的解释,它最一般的含义总是离不开善良:良善的生活目标,做善良的人,以善良作为为人处世的原则,等

等。但为什么说,伦理自身既文明也野蛮呢?文明与野蛮仅仅是现代伦理所具有的双重本性,还是一般伦理普遍带有的双重本性?笔者的看法是后者。

我们能够接受的一个基本常识是,“伦理”本身具有十分复杂的语义结构,没有明确的界定,也没有准确的定义,这也是它的危险性之所在。笔者在《道义实存论伦理学》中所作的梳理,暗示了其复杂性的一个基本“密意”,就是它如同存在概念一样,总具有一种自身“隐匿性”。它有一个大家都共同认可的本义,即“归家”,但“归家”又引起带有过分文学性的乡愁和情感性的忧郁,难以在哲学上作为确定的概念而被把握。因此,我们带着追求确定性的意图,把伦理之“归家”本义,阐释为每一个生命体回复到与自身“亲如一家”的保存自家性命与生活理性的存在机制^②。但作为“存在机制”,伦理可以如同物理那样,是自发性的自然机制,现代伦理一开始就追求把伦理作为这样的自然机制,即自然的自由(自发)机制或自然的社会机制;同时,伦理的自然是习俗性的第二自然,与不同文化体、民族的心性自由联系在一起,它通过圣贤的心性觉悟而提升到该民族宗教所信仰的绝对道义的高度,获得最高的权威性与命令性,最终不可避免地落入“伦常”诫命中。这就使得伦理的规范机制成为习俗中最为严苛的法,伦理共同体中的所有人几乎很难对其“伦常”的“道德性”提出质疑,更别说违背了。质疑伦常的道德性,就等于质疑共同体共同的道德信念,就等于责骂这一共同体的人最终不懂道德,不知善恶好歹,这通常总被视为对一个人的人格之侮辱。

但是,如果没有这一质疑,基本上就不存在什么道德哲学。道德哲学的核心问题“我应该做什么”,指向的主体,是“实存”生活中的每一个人,他们在“不知如何是好”的困境中思考“我该

怎么办”,这就是道德哲学的原初处境。因而,我们做道德哲学,要从分析这一道德困境的基本性质入手。所谓“不知如何是好”,不是人一般地不识好歹、不懂善恶,而是在必将要做的事上如何为是绝对“应该”做的事提供最终的道义根据时,陷入了道与义的价值冲突:按照天道良心、按照习俗诫命,是“应该做”的;但是在客观上,在当下实存的处境中,我们却根本无法做。不是意志上无能为力,而是行动上无能为力。我们发现,在这里的困境中,我们既不缺乏这样做的动机,也不缺乏这样做的种种“理由”,但在现实生活中,我们真的无法做伦常所要求我们应该做的。

一个简单的例子可以帮助我们理解道德哲学的这一原初困境,即我们每一个年届中年的人都会面临该如何为父母尽孝的困境。尽孝是儒家伦常要求我们必须履行的道德义务,我们也都想父母晚年能享福,我们能尽我们的孝心,但其实,我们根本无法尽孝。如果我们秉持“父母在不远游”之古训,我们一辈子守在父母身边,结果就是穷死,却无法尽孝;如果我们有幸远游到大城市甚至国外,事业成功,人生发达,我们还是无法尽孝,因为如果把父母接到我们所生活的城市的“家”中,让父母在归家中享受天伦之乐,但很快,父母就感觉到在我们的“家”中,他们其实是无法“安生”的。承认这一点是残酷的,因为这里确实不是父母的家,是一个他们无法熟悉的异域,一个除了我们他们谁也不认知、什么也不熟悉的陌生之地。他们可以像“旅游”那样来住几天,却绝不可能长久住在这里,这里根本不是他们生活的世界,他们也根本无法把他们的“世界”带到这个家,因而子女的家根本就不是他们的家,他们如何能安生?我们自以为把父母接到这个家居住就尽孝了,而他们在子女的强留之下住在子女家中的感受,却是像“坐牢”一样。

因而,在如何尽孝问题上,我们中国人几乎都面临着不知如何是好、该如何做才对的道德困惑。在此困惑前,“做”是一个正要发生却尚未发生的新举动,一旦做了,无论对错,都收不回来,都将成为历史;做对了,我们内心得意和满足;做错了抱憾终生,无法弥补,唯有良心谴责。这就凸显了思考道德哲学“我应该如何是好”的重要性。

要能理性地获得“我如何做是好”的答案,质疑习俗伦常之“天经地义”般正确,是思考的起点,因为伦常之“天经地义”性根据,也是在习俗中历史地获得的,而任何历史的历史性就在于人类的生活和行为永远指向未来。古代圣贤为伦常提供的道德性辩护,在当下的困境中于是就成了“过去”,因为每一代人只能过他们自己有未来面向的生活。过去历史上先人所论立的伦常,无论多么良善与有理,都无法直接作为当代人的伦理诫命而具有普遍的规范效用。因而,道德哲学不能仅仅从它为过去时代的美好与辉煌所作的辩护而获得义理的证成,它只有通过每一代新人面对他们自主选择的美好的美好生活来确定他们应该如何,才不作为他律的严苛之法而仅作为自律的自由道德来为他们的的美好未来开新局。每一代人都只能在他们自己生活世界的“未来”前景而非过去之辉煌中寻找意义之根据,这才是真正天经地义的事。

当我们面临道德困境实在无法按照我们曾经信仰的天经地义的道德作出我们应当行动的选择时,它对当下的规范意义就丧失了,因而也就成为不再实存的道义。若不顾每一代人实存生活中需要有新的“天经地义”之道义规范,而固守传统道德规范的唯一正义性,那么,传统伦理所隐含的非道义性“野蛮”就会暴露出来。也正是出于这一理由,我们可以归纳出伦理概念本身蕴含文明与野蛮之辩证结构:

如果我们固守传统纲常的正确性与正统性,那么它就必然不能对变化了的现实生活起到有效的规范和引导,从而使得伦理本身由活的精神变成死的教条,由文明变成野蛮。^③

所以,体悟伦理正义自身隐匿性所包含的这种文明和野蛮的辩证结构,从而明了实存之此在在“此”的“应该”所面临的真问题,是进入道德哲学的门槛。其实,这也不单是作为实践哲学的伦理学之问题,也是西方的形而上学,即哲学的核心问题,否则,我们无法证成伦理学之为第一哲学。因为形而上学或者说哲学,缘起于这一惊奇:

为什么一般地是存在者存在而无却相反地并不存在?(Warum ist ueberhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?)

这之所以是形而上学,即哲学最为根本的问题,是因为哲学是探究存在之为存在的意义或智慧,但哲学总在探究存在者,每一个存在者才是我们能直观、感觉、把握和思维的具体对象。但存在者之存在总是作为虚无而被遗忘和遮蔽,我们如何可能把存在者作为存在者来认识和思想,就成为哲学最为棘手的问题。譬如,哲学、伦理学终究是要把人当人来认识,但人是一个类概念,我们能认识的人,总是站在我们前面的张三、李四,而不是抽象类概念上的人。我们说认识张三,是把张三作为一个教授、一个学者、一个市民、一个领导,或某某人的朋友来认识,而不是把他作为一个抽象的人来认识,因而在这样的所谓认识中,张三之为张三作为“人”的内在规定,就隐匿在教授、市民、学者、领导、朋友等规定中而消隐为“虚无”,反而没有被认识和被思维。

所谓哲学缘起于惊异,就是缘起于这种存在论的惊异,它使得实存中的非存在性、存在在存在者中的缺席和虚无被连根拔起:哲学要认

识和思维的是存在,而其实被认识和思维的却总是作为某物的“存在者”。哲学要认识世界,作为世界观,而世界却不能进入人的眼界被直观,能被我们直观的总只是时间、空间中存在的“某物”,世界之为世界的世界性隐匿为虚无;同样,道德哲学或伦理学要认识伦理的东西,是要认识伦理东西所具有的绝对善性,世界之大道,但能被我们直接认识的,却总是诸如三纲五常般的“伦常”诫命。倘若我们只把如此这般的伦常诫命当作绝对善的伦理,将其视为天经地义的天理人道,从而“明天理,灭人欲”^④,那么伦理这一本来追求良善的文明形式,就沦为野蛮了。

这种困境,实际上不仅仅是哲学的困境,同样是宗教的困境。基督教文明中对作为创世主的上帝之信仰和对上帝之在人间“代理人”(教会)的不齿,就是这种困境的表达,而在佛教中,为了化解这一困境,龙树论师区分了“识境”与“智境”,认为用“识境”的概念根本无法认识如来法身那不落言筌的“密意”,如同《金刚经》偈颂所云:“若以色见我,以音声求我,是人行邪道,不能见如来。”^⑤我们当然不能说伦理诫命是“人行邪道”,它本意是善的,但其绝对之善,在伦常诫命中却是被隐匿的。如同如来法身不可见,唯借识境而成显现一样。所以,龙树论师同时还要让我们觉悟到随缘显现的识境之密意,谈锡永这样阐释道:识境虽有如来法身功德令其得以显现,可是还要“随缘”,亦即随着因缘而成显现,此显现既为识境,所依处则为如来法身智境,两种境界双运,便可称为“智识双运界”。^⑥

如果道德哲学也有“识境”的话,那么就是要在相生之义的实存此在中,把握这个随义显现或即义显现的大道,如此觉悟,识境就提升到智境了,伦理中的“明德”就被明察而光大,文化从此进入文明。如果仅仅停留在“识境”,让伦理中的“明德”落入言诠分别之中,从而智境不显,

道义实存无所依凭,就会使得伦理的自由本性不能彰显,从而只能成为他律化的必然性诫命,从此便由文明转入野蛮。

这也就是我们倡导道义实存论伦理学之“密意”,此“密意”从了悟“此在”之随缘“识境”而生,唯借此在之识境而使存在之道相生为实存之义,因而不在于任何实存生活世界之外去“绝地天通”,寻求那个完全超越的形上之道,反而是在实存的生活世界之中,依凭智境,觉悟其共存相生中的义道,如此智境中的绝对^⑦伦理就可以作为识境中相生伦常之所依凭者,而呈现为一切礼法的规范性根据。

这样,我们就可以清楚地阐释世俗伦理中文明与野蛮之辩证结构:不同时代随缘而生的伦理规范,因单一民族精神之心性而立,属识境中因缘所生法,本不具有唯一性和绝对性,但为某一民族的圣贤所执为绝对和唯一,从而与其他民族、其他文化体出现尖锐对抗,这种冲突的根源是伦理大义上的冲突,都以自身文化所执之道义而成为唯一绝对之善,却没有一个绝对如上帝的立法者来保障其权威性和命令性,这种状态,诚如康德所言:尽管每一个个人的意志都是善的,但由于缺乏一种把他们联合起来的原则,他们就好像是恶的工具似的^⑧。

康德把这种状态称为“伦理的自然状态”。伦理陷入这种状态,才是真正的战争状态,它是道德信念和价值上的诸神之争,一点也不比利益和权力之争所导致的战争更温和,反而更加残忍,因为似乎因信仰而杀人,就可抵消自己野蛮的罪恶性,在此罪恶中,智境全然消逝,唯以邪恶对抗邪恶。这也就是康德认为在人类有限的理性中,伦理共同体状态是永远也不可能达成的原因^⑨。

从历史上看,文野之分根植于不同民族关于伦理本性所执之信念,故所有传统中的伦理,无一不是将自身所“熟悉的”“习惯的”“亲如一

家”的“相安之所”作为善、安宅、文明之所,而将与本族伦常相异的、域外的、从而是陌生而异类的外邦视为蛮族,这种文野之分从世界文明视野来看,难免带有文化的原始野性。总而言之,历史上的伦理不仅有天经地义之分,而且也有内外之别,它以一种内在等级化的价值秩序来规范外部世界等级化的存在秩序,同时就伦理本身而言,既被明察为天经地义的绝对善,又将其固执在特殊习俗的礼法中成为绝对义务的律令,这与其本性是相违背的。如何化解这一内在困境,最终是在考验每一种文化将如何对待人性,如何能够平等地对待每一个民族和个人,因而是在考验每一种文化的文明底色。只有到了现代之后,文明概念才流行开来,文明与文化的差异性才慢慢明晰,现代哲学才开始意识到,承认每一个民族如同每一个人一样,都有自身自由发展自己个性的权利,这才开始被确认为现代文明之方向。

因而,在跨出现代伦理这一现代性步伐之前,我们需要对文化、文明和伦理的关系从概念发生史上进行梳理,以便让人明了这几个不断被人混用的概念的真实意蕴。

二、在文化与文明的差异中把握伦理之密意

伦理自身带有文化的野性根基,它是文明的灯塔,但塔顶之灯有时也会昏暗、熄灭,因而并非必然导向文明。文化可以是野蛮的,就像恶人也是人一样。“纳粹”给人类历史造成了空前的黑暗与灾难,却也不能否定“纳粹文化”的存在,但人们绝对不会承认有一种“纳粹文明”。兹进一步论述文化和文明的差异或对立是如何产生的,伦理在文化和文明的差异化中究竟起到何种作用?

我们已经把伦理作为相安为家的文学性和情感性原义,转换到作为存在机制这一规范性概念。而一旦我们理解了,如同物理是塑造自然

世界的自然机制或规律，伦理就是人类按照人性的规律或法则塑造人性世界的存在机制，那么我们也就能够理解，唯有伦理才是将一种可善可恶的文化转化成文明的内在机制。而这样理解的伦理，也是符合我们汉语关于文化之含义的。

在汉语中，“文”与“化”合用迟至汉之后才出现，在先秦，文与化各自取得了其自身的独立含义。《尚书·舜典》“浚哲文明”，孔颖达疏：“经纬天地曰文，照临四方曰明。”^⑩这里的“文”，几乎就与“伦理”之义重合，因为在生活世界中，伦理就是“经天纬地”的规范制度。除此之外，“文”比“伦理”的含义更为宽泛，这也是不言而喻的，因为它可以泛指一切事物的“纹理”“花纹”，与“纹”相通，是物性之表象。《易·系辞下》曰：“物相杂，故曰文。”^⑪这里的“文”就不是“人文”之“文”，因为不是人为地使“物相杂”，而是物物自然地相杂，因而只是事物自身的存在方式，其“文”也就只是“物相杂”自然“化”生的“纹理”，而不是什么人化之自然。如果这是汉语最早关于“文”的定义，那么汉语最早的“文化”之“文”，就没有“人化”之义。

但《礼记·乐记》有“五色成文而不乱”之说，虽然这里的“文”也等同于“纹”，但它突出了“成文”之“化”意即自然之成文，依然是“物理性的”，但若人文“化成”，那就是“伦理性的”了。在《礼记·乐记》中，不仅有对人化之“文”的最早解释，也有对“伦理”一词的最早使用，其文曰：“乐者，通伦理者也。”^⑫更让人感兴趣的是，《乐记》中对“乐通伦理”的论证，基本上包含了中国古代人对物理、人文、伦理、野蛮与文明的基本理解：“乐者，音之所由生”，但“其本在人心之感于物也”，“凡音者，生于人心者也”。在此，也就有“声成文，谓之音”^⑬之说。声为音之质，而“成文”之声，则是“人文”之“文质”。所以，汉语的文化之“文”，作为人文之文的含义，从这里就可以非常

清楚了。在《论语》里，这种人文之文就在与“质”的对勘意义上获得理解：“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。”这样也就提供了对“野”，因而与之相对的“文”的一种内在阐释。质胜文之“野”，不是野蛮之“野”，而是“乡野”之“野”，是“先进礼乐”之野，孔子在此意义上又说：“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”近儒程树德引《论语补疏》曰：“孔子从先进，非重野人轻君子，正将由野人而至君子也。”又引《群经补义》曰：“孔子从先进，正欲去繁文而尚本质耳。……朱子曰：‘礼时为大，有圣人者作，比将因今之礼而裁酌其中，令其简易易晓而可行，必不至复取古人繁缛之礼而施之于今也。孔子从先进，已有此意。’”^⑭

这样，“文质彬彬”之“文”，就具有了“礼减而进，以进为文”^⑮的文明之义。文化相对于物理、质性而言泛指“人化”。而“文明”则是文化中对人性的涵养，因而最终体现为对人性之关怀、爱护和照料。是先进于礼乐之“文”，而不必是繁缛之礼，因而，既非“质胜文”也非“文胜质”，而是人性的文质兼备、文雅相宜之状态。

就礼乐而言，合则是文明，分则是文化。分礼与乐，则人性在相异中见差异；合礼乐，则人性之光芒相得益彰，辉煌灿烂。从分言文化，儒家特别强调的是“礼”不能“过制”与“过作”，否则文化也将有野蛮之暴乱。《礼记·乐记》曰：

乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬。乐胜则流，礼胜则离。^⑯

又曰：

乐者，天地之和也；礼者，天地之序也。和，故百物化；序，故群物皆别。乐由天作，礼以地制。过制则乱，过作则暴。明于天地，然后能兴礼乐也。^⑰

可见，儒家伦理与古希腊伦理一样都强调秩序，但过度的秩序化也会不可避免地因扼杀

个人自由而导致将人过度固化在不平等的社会等级秩序中,从而表现出这种文化之野性。因而,《礼记》强调先王之制礼乐,属“人为之节”,不可过制,不可过作,否则有乱暴之患。从这里,我们可以发现,传统伦理中确实有被当今世界所遗忘的伦理大智慧,因为礼乐文明清醒地意识到,礼与乐不可偏废,极乐极礼都会出现伦理失衡以致人节失度,所以,像宋儒那样强调“存天理,灭人欲”,明显就属于“礼之过制”的文化野性。评价一个人“有德”“无德”,不能只从单方面看他是否遵礼或识乐,而是要“礼乐皆得”,这才是“乐通伦理”之要义:

是故知声而不知音者,禽兽是也,知音而不知乐者,众庶是也,唯君子为能知乐。是故审声以知音,审音以知乐,审乐以知政,而治道备矣。是故不知声者不可与言音,不知音者不可与言乐。知乐,则几于礼矣。礼、乐皆得,谓之有德。德者,得也。是故乐之隆,非极音也;食飧之礼,非致味也。^⑩

也正是在这里,儒家伦理不仅在审美品位上别德性之贵贱,而且也将作为类、共存之和的“伦”与作为分别文质、亲敬、贵贱之序的“理”相分,强调礼乐共治,以教民平好恶,而返人道之正,这就呈现出了对伦理与文化和文明之关系的理解。

在西方,文化概念发源较晚,是从拉丁文中才兴起的,但在拉丁文的原初语义中,一开始,文化与伦理有着极其相近的含义:

最接近的词源是拉丁文 *cultura*,可追溯的最早词源为拉丁文 *colere*。*Colere* 具有一系列的意涵:居住 (*inhabit*)、栽种 (*cultivate*)、保护 (*protect*)、朝拜 (*honour with worship*)。……*Cultura* 的法文形式是古法语 *couture* (这个词具有自己专门的意涵)与 *culture* (这个词到了15世纪初成为

英文词),主要的意涵就是在农事方面照料动植物的成长。

……从16世纪初,“照料动植物的成长”之意涵被延伸为“人类发展的历程”。直到18世纪末期与19世纪初期,除原初的农业意涵外,这其实就是 *culture* 的主要意涵。莫尔 (*More*) 写道:“对于他们心灵的陶冶 (*culture*) 与益处” (1605年); 培根提到:“心灵的陶冶” (*culture and manurance*) (1651年);……^⑪

在这个概念史梳理中,我们发现,文化最初的语义是与伦理的大部分含义重合的,而当它作为文明、有教养的同义词使用时,反而遭遇到赫尔德的抨击,其实,赫尔德恰恰是因为混用了“文化”和“文明”才导致了对线性历史观的抨击,因为作为人类自我发展历史的文化,从一开始就是多元而多样的,几乎在任何对象和任何事物上体现了“人化”的痕迹,我们都可用“文化”概念,筷子文化、刀叉文化、武林文化、江湖文化,甚至厕所文化。其中的原因十分清楚,文化之“化”的对象是非人性的自然之物:农业中的“土地”,通过“耕种”而成为“人化物”,于是就有了农耕文化;畜牧业中的动物被人饲养,与人类生活和行动建立起联系,从而在动物身上打下“人化”的印痕,于是拉丁文也就最早出现了用 *animi culti* (精神培育) 或 *cultura animi* 这种写法表达文化的概念。在这个概念演变中,有两个关键人物,一个是大力倡导拉丁文化的西塞罗,因为自从西塞罗哲学受到重视, *cultura animi*、*tempora cultiora*、*cultus litterarum* 才作为 *cultura animi* 流行开来^⑫。之后斯多亚主义者对文化概念的使用基本是在转义或隐喻的意义上,督促要对人的精神方面进行耕作、照料和护理;从中世纪到文艺复兴,也基本上都是在这种意义上使用文化,因而作为文化对象的,依然是个体之人的未被教化或者

说自然的身体和精神。但“文明”的对象,却不是个体、单个对象上的“文化”,而是作为有组织的文化,是文化实体中的人文精神与人性价值被光大。也就是说,在“明明德”意义上,只有文化中的“明德”被光大,才算是“文明”。因而,简言之,文化的对象是自然与身体的照料、养育和人性化;而文明的对象是人性,是人性和人道的光辉被发扬光大。

除了西塞罗之外,另一个关键人物在从“文化”到“文明”的转化中起到重要作用,他就是自然法学家普芬道夫。

普芬多夫将“文化”(cultura)绝对立起来,不再是从理论上把自然状态把握为亚当在伊甸园的原初状态,而是借用霍布斯将其把握为外在于社会状态的一种不幸福状态。在这里,文化状态(status cultura)与此自然状态(status naturalis)相对立。^①

这才是启发英国和法国学者开始使用“文明”(civilization)概念的契机。文明概念的缘起晚于文化概念,这是大家知道的事实。但为什么直到16世纪才出现将文化从“照料动植物的成长”之意义,转向“人性发展的历程”并在18世纪后才出现“文明”概念的流行?我们从文明概念的词根,就能推断出它的“根”是近代城市文化,而不是古代农耕文化。

文明(civilization)的词根,最早可追溯的起源是14世纪拉丁文的civil,它是市民或公民的意思,因而civilization从词根义本就有市民化、公民化的含义。我们知道,早期文艺复兴就发端于14世纪,在意大利复兴了古罗马城市精神,从中发展出西塞罗为之努力奋斗的城市共和国理想,最终公民共和主义成为意大利文艺复兴政治哲学的最高成就。因而,文明晚于文化出现是十分自然的,因为城市文明、社会文明要晚于农耕文明。文化是在农耕文明中出现的概念,它注重的是自然、物理之质的人化,

由对土地的耕种、保护,尤其是通过犁耙耕种(colo是cultura的动词词根)来培养,从而实现对自然物的加工和改造,使之适合于、有益于人类生存。所以,乡村在古代也是文化之地,是耕种者居住之所,是手工艺发祥之地,只是在城市文化发展起来之后,有了文明概念,才逐渐被视为“未开化的”荒蛮之地。这种“未开化”是相对于城市工业、工商业文化而言的,而在农耕文化时代,作为耕种前沿阵地的乡村,以及一个经验丰富的质朴农人,依然是很有“文化”的。所以,意指市民或公民的文明的词根,就足以说明文明的根不在自然中、不是一般意义上对自然物的人化,而是市民或公民本性中的人性、社会性、公共性或合群性,注重的是人性这些“公共性”方面的发展与光大。因此,它所谓的未开化(savagery),就不是自然而而是人性的蒙蔽;它所谓的野蛮(barbarism)也不是作为地域意义上的乡村,而是人性、人道、人文的一种有组织的不被张扬。

所以,有两个时间点是理解文明概念之内涵的关键:一是18世纪启蒙运动之时,作为英国人、法国人所使用的概念而流行开来;二是近代以来科技文明、工业文明和商业文明的迅猛发展,浪漫主义对现代性产生的强烈不适和不满,促使人们意识到文化和文明的差异与对立。

在英国,最先对它们进行区别的人,不是别人,正是浪漫主义诗人柯勒律治。他说:

在cultivation与civilization之间存在永久性的差异及偶然性的对比……国家的永恒……以及它的进步与个人自由……端视文明(civilization)的永续与进步而定。……如果一个民族的“文明”不是根植于cultivation(“教化、修养”)、根植于人类智能与特质的和谐发展,那么这个民族(不管如何显赫)充其量只能成为“虚有其表的”

(varnished)——而不是“文雅的”(polished)——民族。²²

在这段话中,自然、文化、文明就构成了一种“根系”结构,自然是文化之根,文化是文明之根,这是启蒙运动时期英国和法国学者所确立的文化与文明的根本区别。

在德国,长久使用的是文化(Kultur)概念,而德国学者了解和开始使用文明概念,得感谢苏格兰启蒙思想家弗格森。他在爱丁堡大学精神哲学和道德哲学教席上的第三年,即1767年,出版了一部给他带来名望、留名青史的著作《文明社会史论》。在此著中,文明作为与社会合用的概念,与文化概念被清晰地区别开来。这本书出版后的第二年,就被翻译为德文,在德国莱比锡出版了²³,随后被译成其他欧洲国家文字,产生了广泛的影响。我们注意到,德文版没有把Civil Society(文明社会)译为die civilizationale Gesellschaft,而是按照“文明”的词根义译成了“市民社会”(die bürgerlichen Gesellschaft),这至少说明了一个情况:文明概念对于18世纪后期的德国学者依然是陌生的,甚至是无意识的。那么,“市民社会”概念是否真实地表达了弗格森“文明社会”概念所想表达的含义呢?

答案是否定的。弗格森的“文明社会”(Civil Society)主要批评了自霍布斯以来英国哲学中的自私人性论,以及卢梭所认为的人类在自然状态下和平而友爱的偏见。他所要证明的是,人的本性在于合群性,或者说结盟的本性,“社会”正是源自人的这种本性才走向文明。因此,他批评自然状态学说是从“假说”而不是从事实的观察出发。他受法国哲学家孟德斯鸠的影响很深,接受了他关于“人生于社会,存在于社会”的论断,认为唯有社会性而不是自然性才是人类的自然本性。但社会的文明化需要依赖法来规范,这种法是自然法。在他看来,自然

法有两种,即物理性的和道德性的,而社会的文明化即文明社会就是要让这个社会的文化接受道德性的自然法的规范,即道德法(伦理)的规范。在这里,他清楚地阐释了伦理与文化和文明的相互关系:

物理法(a physical law)是对自然中的每一事实的一般表达,在必然性限度上是统一的。道德法(a moral law)是对任何主体所要求的卓越的普遍表达,尤其是在其自然的运作中(in the operations of nature)。²⁴

这样,在弗格森的文明社会概念中,蕴含着新的核心含义,即民族精神和公民美德。他认为,只有依据人性和精神,探究道德法则与美德的自然成长机制,才是文明概念的关键,其晚年著作《道德与政治学原理》和《道德哲学之要义》就将此作为探讨的重点。由于作为道德法的伦理概念、公民美德和精神概念的引入,在他的语境中,文明的行为就已被用来表达开明或开化的状态,即举止高雅,脱离了野蛮、野性的生活。因而文明状态是社会文化摆脱野蛮化的结果,也是公民美德养成培育的结果。

但一个有教养的文明民族为什么总是会在文明的盛期遭遇腐败、堕落、退步与崩溃呢?弗格森的解释同样是从人性出发的。基于对社会事实的观察,他不认为人性总是奋进的。在他看来,民族精神在高度文雅之后出现精神的松懈,就像罗马帝国那样从荣耀的高处跌落下来,堕入无底的深渊,也是非常自然的现象。其原因就在于民族精神的勇气与活力,很难有一种持续的激情让它永葆青春,当整个民族精神达到文化高度文雅(文明)之后,人性的缺陷就会在享受岁月静好的慵懒中失去艰苦创造的活力。创造或创新的活力是美的,但对于创造美的人而言,是艰难而困苦的。一个民族的精神,在文明中因慵懒就会立刻陷入精神的腐败与思想的退化之中。这是历史上几乎所有的文化在

达到高度文明之后,就被蛮族轻松击垮的根本原因所在。所以,最终不是人性的自私,而恰恰是精神的倦怠,造成了文明的衰败。弗格森认为,在这种腐败的基础上,人类变得贪婪、虚伪和暴力,随时准备侵犯他人的权利;或者奴性十足,利欲熏心甚至低贱,随时准备好放弃自己的权利。不断增长的腐败在暴政的情况下发展得太快,以至于牺牲了仅存的美德。这种美德本该有更好的命运,却因为暴君贪婪地忙于自己的权力而不得善终。这种管理方式在某些情况下会导致腐败,阻碍它本该有的修复作用发挥出来。一旦恐惧被当作义务,人心就会变得贪婪而下贱^⑤。

非常有意思的是,“文明社会”取代“文化”概念是因为弗格森,而这个概念产生广泛影响却是因为它在德语中被翻译为 *die bürgerliche Gesellschaft*(市民社会),而弗格森所强调的意思,恰恰不是市民社会,而是对“市民社会”的批判。这一有趣的现象被当今学界解读为一种“讽刺”:

黑格尔阅读并使用了弗格森的著作。而且,恰恰是弗格森的《文明社会史论》德文译本创造了德国学术界流行的“*bürgerliche Gesellschaft*”概念,这个事实正是思想史中常见的讽刺之一。^⑥

这一现象非常值得深入探讨。为什么弗格森思考的“文明社会”概念被黑格尔和马克思当作“市民社会”概念,因而一直成为当今国际学术界讨论社会历史、政治经济和文化转型乃至社会国家之建构的一个关键术语?为什么18世纪晚期乃至整个19世纪,学术界又被德国学界引向了文化概念,似乎遗忘了“文明社会”概念?《文明社会史论》一个新版“导言”的作者这样说:

弗格森去世后的影响却很复杂。在欧洲大陆尤其在德国,他的作品要比在英国具有更长久的影响。……席勒被他的伦理

学或者游戏的概念所吸引;黑格尔则受到他的历史叙述的启发;马克思把对劳动分工的预言归功于他;桑巴特赞誉他是社会学的开创者。重要的是,这些读者都不关心弗格森的“公民美德”概念。

于是,我们也就理解了,启蒙运动之后,经历了浪漫主义对现代文明的批判,欧洲文明也带着对中世纪田园牧歌的向往,兴起了对现代文明不断进行反思和批判的文化保守主义思潮,其焦点体现在赫尔德反对将文化(Kultur)变成 *civilized*(文明的、有教养的)普遍过程之后,西方文化的历史变成了文明发展的一个线性发展过程上:

通过18世纪流行的普适历史观——所确立的 *civilization* 的意蕴——作为一种描述人类发展的世俗过程。在赫尔德(Herder)的作品中,有一个重大用法的改变。在他的未完成著作——《论人类的历史哲学》(1784—1791)里,……他批判这一些普世历史学的假说:*civilization* 或 *culture*——人类自我发展的历史——就是我们现在所称的非线性的历程,导致了18世纪欧洲文化的高峰。的确他抨击他所谓的欧洲对于全球四个区域的征服与宰制,……^⑦

当一种文明变成了对其他文明的征服和宰制时,就恢复了文化内在地包含的野性基因,从而回到其自身的对立面而消解自身。因而,我们只有对文化、伦理和文明进行结构性的理解,在文明和野蛮之对立的张力中引入一种自由、自主而开放的伦理机制,才能真正理解现代文明发展的基本架构与逻辑。这样的伦理机制使得整个社会与国家在价值、精神和规范之间保持一种系统的制度化功能。

三、伦理塑造现代文明之步伐

“现代伦理”之“现代”,是个特别的概念,在

时间上,它包含我们常说的“近代”和“现代”;虽然当前的思想文化领域已有几十年的“后现代”之反叛,但就作为规范性制度和精神的“伦理”而言,“后现代”依然是在“现代”之中,就此而言,它也包含了“当代”,所以,是一个笼统的“古今”之“今”的概念。但此“今”又不是完全与“古”相对,是在“复古”即所谓的“文艺复兴”中开启的,因而其反“古”是反“中古”,即“中世纪”天主教之“古”;即便如此,现代社会也不是全面反对天主教,而是反对“教会”中的腐败和颓废了的极度文明化的“肉身”与“精神”,它要把在天主教中达到顶点的完全脱离世俗生命的天国理想颠倒过来,再次在“现代精神”中“文明其精神,野蛮其体魄”。这样一来,我们就不能仅仅以历史的“时间”来理解“现代”之“现代性”(modernity),而必须就其精神品格来把握之。

统而言之,现代精神即“世俗化”精神,中世纪教化的那种通往天国“上帝之城”的“圣洁”灵魂要再次扎根于世俗生命的大地,人不可能脱离其自然生命的大地而圣洁其精神,相反,必须在现世的实存中即物而穷理,尽性而悟道。如同黑格尔所言:“凡生活中真实的伟大的神圣的事物,其所以真实、伟大、神圣,均由于理念。哲学的目的就在于掌握理念的普遍性和真形相。自然界是注定了只有用必然性去完成理性。但精神的世界就是自由的世界。举凡一切维系人类生活的,有价值的,行得通的,都是精神性的。而精神世界只有通过真理和正义的意识,通过对理念的掌握,才能取得实际存在。”所以,我们必须“信任科学,相信理性,相信自己并相信自己。追求真理的勇气,相信精神的力量,乃是哲学研究的第一条件。人应尊敬他自己,并应自视能配得上最高尚的东西”^②。

这是在现代性高峰上对现代性的精神品格与结构所作的把握和概括。而“走出中世纪”的步伐,是一步步在反抗文明的极致化所导致

的文化野蛮中沉重地迈出的。我们从被称为“中世纪最后一位诗人”“新时代最初一位诗人”但丁所作的《神曲》中,可以窥视出现代精神作为“头足倒置”的天主教精神的正义与德性之品质。也就是说,现代文明发源于中世纪,但也只有等到中世纪文明发展到极致,从而出现自身文明之昏暗并向野蛮过渡时,才产生新文明的土壤,长出新时代的精神萌芽。九层地狱本身就是头足倒置的“漏斗”,第一层是所有人死后的魂灵接受上帝末日审判的地方,谁也无法逃脱这一审判,通过这一审判“公正”地决定谁的亡灵不下地狱、谁的亡灵下地狱以及下到哪一层地狱,这无疑是人世间所缺乏的神的正义之体现。不管人在世间多么飞黄腾达或者多么卑微低贱,人的罪与德,最终由上帝来公平地审判。这是带有中世纪信仰特色的正义,地狱的层级越深,表明人世的罪恶越大,从而在地狱中也就要受到更为惨痛的惩罚。而在第七层炼狱里的灵魂,不像地狱里的灵魂那样要受永罚,这里的亡灵,生前没犯罪恶,只有过错,在向上帝忏悔之后已经得到上帝宽恕,因而在炼狱中只是以不同的方式洗涤罪恶,最终都会走向天堂享受永福。因此,所谓天堂之永福,最终还是要以世俗生活中的德行作基础,但丁因此以“头足倒置”的方式,肯定世俗生活本该具有其自身的价值,而这种价值也唯有依赖伦理之正义和人性之德行才能实现。

这也就是整个文艺复兴中的人文主义之伦理理想。文艺复兴是要“复兴”古希腊、古罗马的古典文化,其精神实质就是人文主义。人文主义以人为中心、以人为本、以人为人,这是其内在的精神。以人为中心,就是否认以神为中心;以人为本,就是否认以神为本;以人为人,就是要将人的家庭出身(血缘)、社会等级地位、民族性和贫富闻达等外在标志拆除,真正把人当人看,看到人身上的人性,看到每一个人性通往卓越

与伟大的化育机制，从而在人性成长的伦理机制中，将人性的光辉与美德“化成天下”。

这就是人文主义所谓“人的发现”之后，伦理的现代转型之开端，它肯定人在世俗生活世界中作为人的价值和尊严，每个人只有自主地活出人的价值和尊严，才能在伦理世界立起自身的主体。因而，道德也是以张扬人性为基础，以人的自主和自由为核心，寻求在世之幸福而非享受天国之永福。

因此，落实人文主义伦理思想，首先要塑造现代“新人”，这种人从中世纪一千余年的教化中，意识到了人是自由的，所有人在上帝之下都是平等的，上帝以人作为自己的肖影，从而让人获得了尊荣。能否活出上帝赋予人的自由本性，从而成就人性的尊严，这是人对自身的使命，自由同时意味着敬重并遵循上帝的诫命，承担起人应该承担的责任，这构成了现代人的基本理念。

伊拉斯谟《愚人颂》中给出了这一“新人”的最初样板，其“父亲”不再是“混沌”“农神”“主神朱庇特”等，而是财神普路托斯；伊拉斯谟赋予了现代人以“自由意志”；布鲁尼通过对西塞罗和亚里士多德哲学的传承，发展出一种“公民人文主义”的理想，在他这里，道德哲学自中世纪之后第一次开始了对亚里士多德德性传统的回返，幸福不在天国求，而在于自身美德的完美实现；菲奇诺通过对柏拉图经典的注疏，复兴了柏拉图主义；库莎·尼古拉主义以及布鲁诺的自然哲学和洛伦佐·瓦拉的伦理学，都在神圣-世俗的精神结构中，塑造现代的文化人类学。

文艺复兴伦理思想在意大利哲学家马基雅维利那里达到高峰。他一方面在政治哲学上完成了公民共和主义伦理机制的建构，另一方面基于意大利周边群狼四起的野蛮文化处境，对本国君主“邪恶教诲”，从而改写了古代德性论，呈现出现代自由德性论的文野辩证结构。

伴随文艺复兴的文化步伐，一种决定了现代伦理作为自由伦理的社会运动——宗教改革首先在德国轰轰烈烈地展开，继而发展成为让整个欧洲翻天覆地的文化革新运动。自从路德赋予人类理性证据来反驳天主教的教义之后，理性而非信仰才被视为一切宗教论争的最高裁判者。这样一来，德国产生了所谓精神自由或有如人们所说的思想自由。思想变成了一种权利，而理性的权能变得合法化了。但是，这场运动不仅在德国引发了长期的宗教战争，英国和欧洲其他国家，无不经历新教和旧教之间的残酷仇杀，自由的、理性的伦理变革，从一开始就带着血淋淋的罪恶与恐怖登场，于是出现了一系列事与愿违的现象：

我们新教思想自由的天然保护者，为了压制这种自由，竟和山南党人妥协起来，他还常常使用最初是教廷为了反对我们而想出来并使用的武器：检查制度。^②

不仅如此，不论是变成了新正统的路德宗还是加尔文宗，都成了压制思想自由的新的独裁者，其思想的专制并不亚于罗马教廷，更有甚者，理性已被路德咒骂为“娼妓”。

但不容否认的是，基督新教所倡导的精神自由不仅在哲学上开出了德国古典哲学这一神圣的花朵，而且对社会的伦常道德，即习俗的纯洁性和履行义务的严格性产生了毋庸置疑的良好影响，废除禁止牧师结婚的制度之后，教会腐败堕落的淫乱和修士的邪恶也随之消失了。所以，它对整个世界精神的影响无比巨大，如同汉斯·多林格所说：欧洲宗教改革是人类历史中最富有影响的革命。它比法国大革命更为广泛而强烈地改变了欧洲的政治风景，且比列宁1917年的世界转折更为持久地影响了精神生命通往新时代的浪潮。其原因在于，宗教改革的动机，不仅仅是改革被告席上的教会之陈旧过时的状况并给予宗教以新的内容，而且几乎关键的还

是这一事实:信仰依然还只是社会不满的一个挂在船头的破浪神(Aushängeschild),自从14世纪以来,大多数人都在不公正的社会压迫的重负中发出了悲叹的呻吟^⑩。

新教改革对现代伦理的最大影响,如同黑格尔所说,就是个人自由成为伦理原则,它将古希腊注重等级秩序的正义转变为维护个人自由权利之实现的正义,从而把传统伦理转变为现代伦理。但新教改革所造成的宗教战争,作为文化野蛮化的表征,给欧洲人带来了极其沉重的代价,无数鲜活的生命在为宗教之恶买单。

这也反映出伦理塑造世界的艰难,伦理需要有先天立法之依据,但既然信仰是自由的,那么就决不能以一种信仰所信的神强行要求所有人都认信其为绝对的神,信仰自由的同时必须确立宗教宽容原则,否则就会出现诸神之争,以战争为手段来解决信仰之争,从而使得宗教所劝导的绝对善变成极端恶。因此,通过宗教战争,宗教宽容之思想就成为现代伦理必须解决的一种基本价值。

同时,它也启发了现代伦理必须走现实主义路线,保证道德规范的有效性论证。规范之为规范必须满足有效性要求,过高的道德,如果脱离人性,对具有人性的存在者缺乏规范效用,就会因其缺乏实在性而不仅仅无意义,甚至可能带来伪善和罪恶。现代人深刻地认识到,人性不是天生具有善恶之分,它既具有超越的神性,又具有感性的欲求本能,超越性本身并不就是善,欲求本性也并非就是恶。善恶不是事物先天的属性,而是在道德原则之下的评价性价值。因此,对于伦理的道德性原则而言,在人文主义将道德建立在人性基础上之后(凡是维护、促进或有利于人性自由发展的规范,就是善的,相反,扼杀、阻碍和不利于人性自由发展的规范,就是恶的),欧洲现代哲人进一步确立了伦理的自然

法基础。因为伦理是人类实存着的生活世界中内在起规范作用的机制,不能让它完全消融在世俗的习惯伦常中,故要将习俗伦理引导和规范到更高的超越的正义水平。

在达到了这样的伦理意识之后,现代欧洲哲人不再从宗教神法而是回到自然法来探讨伦理之道义根据,或者说,他们开始把自然法作为伦理法之合道德性的标准来认识和建构,这样就出现了欧洲近代伦理学中自然法的复兴。

所谓“复兴”,是因为自然法并非现代人的发现,亚里士多德早就认识到,有的城邦礼法(nomos)是人为制定的,有的是出于自然,这说明古希腊的哲人就已经认识到了自然的是正当的;后来在希腊化时代兴起的斯多亚主义更把遵循自然生活作为首要的伦理原则,认为遵循自然就是遵循理性。中世纪在将亚里士多德哲学变成天主教神学正统的托马斯·阿奎那那里,在将上帝的诫命视为最高的自然法这样的解释框架中,自然法本身虽然低于神法,但借助于作为最高自然法的上帝之诫命,自然法思想蔚为大观。

因此,近代之后的自然法本身就是作为“道德史”(histories of morality)或“道德哲学史”(historia philosophiae moralis)的形态存在。荷兰法学家格劳秀斯在自然法基础上阐发国际法,从而成为国际法之父,且从自然法来阐发其《战争与和平的权利》,完成了从形而上自然法到唯理主义自然法的近代转型;其后德国的普芬道夫继承和发展了格劳秀斯和霍布斯的自然法思想,把自然法阐释为“道德存在”(moral entities)的新秩序,被公认为是给既存欧洲国家制度提供全面理论的第一人,从而也是现代第一位系统阐发自然法道德哲学的第一人。在这样的思想背景下,其实自然法理论的复兴,不单纯是欧洲某个国家特殊的法学理论,也是整个欧洲现代道德哲学早期版本的一个基本形态,

无论是意大利、英国、法国还是苏格兰的启蒙运动，都将自然法作为其道德哲学的基础和核心内容。

但是，自然法理论在现代道德哲学中发生的第一个根本性转变，是从抽象的道德基础和标准变成现代人的自然权利；第二个根本性转变发生在英国，即对于自然法抽象原则的批判。由于英国经验主义哲学传统，现代伦理完成了世俗化转型，使得实用、效果、现实性、力量在他们的哲学中变成了最为重要的伦理价值。休谟之所以被视为古典功利主义的代表人物，就是因为他把“有用性”提升为伦理的价值和标准。因此，1825年之后，几乎各个阶层的英国人，无论是辉格党人还是法律改革者们，甚至是托利党人，都已经不再信任自然法理论，也避免在社会改革中采用任何抽象的激进原则，这也就是法律改革家和伦理学家边沁发动对自然法抽象原则之批判的原因所在。从他开始，立法原理不再向后回溯其本原的天理根据，而是将势必增进最大多数人最大幸福的后果预期作为唯一的道德性根据。这是道德哲学最为关键的一次古今之别，因为通过边沁有关任何规范制度和个人行动的道德性评价，先天的道义依据根本性地转向了依据所预期的行动（实践）后果。当然我们似乎也无理由认为，功利主义伦理最终终结了自然法传统，因为功利主义伦理的证明依然依赖于道德心理学，只要每个人对功利最大化的心理预期和欲求本身完全是自然正当的，失去了自然法，功利主义道德也就是“无根”的了。

因功利主义对自然法的批判所发生的伦理之道德性标准的后果论转变，是在整个启蒙精神和启蒙运动的进程中发生的。狭义的启蒙运动发生在18世纪的法国，但有观点认为，作为现代的思想解放运动，英国“光荣革命”可以算作英国启蒙运动的开端；如果我们更狭义地把

启蒙理性视为科学理性的话，那么从培根开始的批判亚里士多德古代传统作为纯粹求知欲的无功利的科学观，倡导以实验科学方法追求科学的社会效果以增强知识之力量的新科学，就已经是在作现代科学之启蒙了。因而，广义的启蒙首先是科学知识的启蒙，让自然世界祛魅，使自然失去作为神造物的神圣性和神秘性，而只是作为自然因果性展示的物理世界。其次是政治科学启蒙，使得国家、政府之权力祛魅，人们不再相信什么君权神授的神话，权力背后站着的不再是神，而是魔鬼，即最大化的利益。因而政治要是有了伦理，这种伦理就是正义之规则的公开论辩。不能让每个人公开地运用自己的理性来论辩正义规则的政治，就不可能是现代政治，这种政治也不可能有伦理。再次是宗教祛魅，让神、人、教会各得其所，宗教和政治各自在现代生活中有自己合理存在的范围和各自持守的边界，因而可以按照各自的伦理原则在现代人的生活世界中成为文明的象征。最后是理性自身的祛魅，理性作为人的认识能力、欲求能力和制作能力均有明确的界定，尤其是理性能力的运用在启蒙运动中分离出了“公开运用”和“私自运用”的自由，这种“自由”也会体现理性能力运用者自身的品位（鉴赏力）和德性。由此，现代理性主义也就成为伦理学思想的核心阵地。

因而考察启蒙运动在英、法、意等国所导致的功利主义转型时，契约伦理是首先要考察的现代伦理形态。我们考察了霍布斯的契约伦理、洛克的契约伦理和卢梭的契约伦理三个版本。启蒙伦理的第二个重要形态，就是法国百科全书派的理性主义伦理学。我们重点考察了伏尔泰理性启蒙所实现的现代道义转变，狄德罗与百科全书派的理性伦理思想，尤其是激发了边沁功利主义思想的爱尔维修的合理利己主义伦理学。

为了理解功利主义产生的时代背景和社会精神的结构转型,我们把蒙田、帕斯卡和曼德维尔视为三位“开新局”的过渡性人物。蒙田表达了新时代自主自由之“新人”的价值观念和伦理生活之理想。帕斯卡则表现了一个坚守科学理性的人,依然可以在道德上全然做个虔诚的基督徒。他立足耶稣基督的神性与人性论证了人性的高贵与正义,但是,人虽然可以因思想而高贵,却也会因妄自尊大而愚蠢,因而他又基于圣洁的基督教伦理提出了关于人间正义的五大识见,其中最具现代意义的是德行过度也致恶,当然指的是仁爱般的私德。曼德维尔最早以人性自私论论述了利己主义对于社会伦理进步的意义,这是只有现代人才能说出的惊人之语。他因此论而使自己成为人们批判的靶子,但也启蒙了现代英国人进一步认清正义不能脱离利益甚至自利,因而是以“得其应得”为核心之义,这可以说是对英国人进行了一种“乐利”文明的启蒙。没有这种启蒙,英国很难走出重农主义而通往现代以城市为中心的重商主义,也就不可能实现现代经济、现代工业、现代科学技术的飞速发展,也就没有新世界的发现,因为所有这些都与现代人对于财富与福利的追求密切相关。所以,曼德维尔的《蜜蜂的寓言》被认为是一部最邪恶也最聪明的书,其道理就在于此。现代社会学家关于究竟是新教伦理(路德的劳动是奉上帝之召的“天职”和加尔文清教的克俭伦理)还是人本性中的奢侈欲求代表了资本主义精神和现代社会发展的内在动力之问,其实在曼德维尔这里已经有了答案。他最为核心的洞识,是破除了传统道德让人相信克制私欲比放纵私欲好,照顾公益比照顾私益好的成见,论证了一种真正的文明是如何激发人们创造性活力,让社会财富的总量保持增长并以公平分配作为“克己奉公”的替代品来化解公益与私利的矛盾的。他清楚地看到,社会道德败坏其实不在于人们

承认私欲,私欲本身不是恶,只有放纵和扼杀这种本性才是恶。恶来自社会不公,来自对不该赞美的东西极力赞美、对不该轻蔑的东西表示轻蔑。再野蛮的人亦会为赞扬所陶醉;再卑劣的人亦绝不会容忍轻蔑。这是他观察真实人性时得出的真诚看法。

有了这些现代观念的转型,再经过第三代沙夫茨伯里伯爵将洛克哲学经文学和美学改造后传到苏格兰,在苏格兰启蒙运动中产生苏格兰道德哲学,就一步步从道德情感主义走向了功利主义伦理。功利主义伦理避免了英国在政治上采取像法国大革命那样以革命的激进主义方式解决社会危机的做法,也避免了政治以斗争方式为核心,而是以发展经济为中心,通过增加社会财富来发展科学技术与生产力,让所有人在有法治保障的条件下,能自由地、自主选择自己想要的生活和行动,以保持每个人个性的充分发展。因而,法治主义基础上的自由伦理,才是现代文明的典范。也正是这种伦理才把个人真正从传统身份等级制度中解放出来,从各种思想的专制中解放出来,使其成为独立自主的人,是以自由之定在成为现代国家富强、个人幸福的基本存在机制。“先进”于这种“礼乐”的国家,都立于世界大潮之潮头,在世界文明进程中飞速地将“后进”远远地甩在历史的烟雾中。

四、“文质彬彬”:新伦理文明的可能性

上述现代伦理作为本邦本国的存在机制和文化发展机制,是一种文明之典范,但这一典范本身就是在不断野蛮化并通过对其野性之不断克服而发展为现代文明之标识的。它的一个众所周知的野蛮性就是通过开拓和发展殖民地乃至以战争的方式来化解本国的经济危机。19世纪各国的民族独立运动,彻底否定了殖民主义的合法性,但无法避免文化冲突导致的局部战争;后来的全球化,让人类看到了经济全球化给

人类文明带来的曙光,但也带来了一系列因经济发展不平衡以及文化、政治、宗教和意识形态分歧而造成的更为全面冲突的可能性。如今,大家都看到了世界分裂的表象,却无人能够从现代伦理机制中发现这一文明形态内在的痼疾,即科学的技术化所带来的人类智能的极大发展都是以外化甚至异化的方式在运作,因而现在,不仅技术本身成为人类生活的规定者,全面控制着人类生活和文化的运作与发展,而且也成为吸引资本和权力聚集的决定性力量,如同现代早期发现了利益是文化发展的动力一样,现代中后期,技术、资本以及随附它们的权力越来越突出地成为人类实存的规范机制,却没有一种新的伦理机制能有效地制约和规范技术、资本和权力,使人的内在欲望发展成为一种以文化形态表现出来的贪欲,从而出现了现代文明新的“质胜文则野”的状态。而这种“野”,也就不再只是乡野之野,它在技术、资本和权力这三种规定力量的结盟中,让人类文明无法控制地进入人自身的消亡之恶的阴影之中,人的生命的智能化以及机器人取代人类现在都已经不再是“神话”,而是所有人都在担心,却谁也无法驾驭的没有未来之未来。现代文明的野蛮化这一明显趋向,早已向人类发出了强烈的呼声,为了人类之未来,每一个人、每一个国家都将共同承担一种责任,这就是如何创造一种“文质彬彬”,即文野相适、共谋相生的人类文明新形态以拯救现代文明之危机。

这一危机已经不再是欧洲文明的单一危机,如同现代伦理已经成为人类文明普遍伦理机制一样,人类也因此登上了被科学、技术文明所塑造的现代文明之快速发展的列车,在人类共同遭遇的这一“人类世”的危机中,谁也无法置身事外,因此,在全面推进全球化的过程中,伦理学必须从单一民族共同体存在机制建构模式中走出来,以全球伦理为指向,在解决全人类

共同面对的全球问题中,探索人类文明的新形态,这才是当代伦理学最为急迫的致思方向。

注释:

- ①本文为国家哲学社会科学基金重大项目“西方道德哲学通史研究”(项目批号为12&ZD122,2021年结项,结项等级为“优秀”)结题成果邓安庆主编《西方道德哲学通史》(10卷本)之近代卷I《启蒙伦理与古典功利主义》(邓安庆独立撰写)的“导论”部分,刊发时有少量文字修改。
- ②邓安庆:《道义实存论伦理学》,商务印书馆,2022,第149页。
- ③同上书,第3页。
- ④黎靖德编:《朱子语类》,中华书局,1986,第207页。
- ⑤《金刚经 心经 坛经》,陈秋平、尚荣译注,中华书局,2012,第69页。
- ⑥谈锡永:《龙树二论密意》,复旦大学出版社,2015,第3页。
- ⑦依龙树之“密意”,此“绝对”即:“离二法(离相依相对),亦即唯一,凡因缘故所生法,必非唯一,所以一切缘起有,便必非绝对。”(《龙树二论密意》,第36页)
- ⑧康德:《单纯理性限度内的宗教》,见康德:《康德著作全集》第6卷,李秋零译,中国人民大学出版社,2007,第97页。
- ⑨邓安庆:《康德意义上的伦理共同体为何不能达成》,见《宗教与哲学》第七辑,社会科学文献出版社,2018,第27—41页。
- ⑩孔颖达:《尚书正义》,上海古籍出版社,2007,第72页。
- ⑪孔颖达:《周易正义》,上海古籍出版社,1990,第177页。
- ⑫《礼记》,胡平生、张萌译注,中华书局,2017,第716页。
- ⑬同上书,第713—714页。
- ⑭程树德:《论语集释》,中华书局,1990,第735—736页。
- ⑮《礼记》,第755页。
- ⑯《礼记》,第720页。
- ⑰《礼记》,第723页。
- ⑱《礼记》,第716—717页。
- ⑲雷蒙·威廉斯:《关键词:文化与社会的词汇》(第二版),刘建基译,生活·读书·新知三联书店,2016,第147—148页。
- ⑳ Joachim Ritter und Karlfried Gründer: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, Band 4:I-K, S.1309.
经请教拉丁文专家得知:cultura animi指精神培育或涵养,tempora cultiora指更有文化、很有文化,cultus litterarum指激扬文字、培养学问。
- ㉑ Joachim Ritter und Karlfried Gründer: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, Band 4:I-K, S.1309.

- ②②《关键词:文化与社会的词汇》(第二版),第94—95页。
- ②③ Adam Ferguson: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Leipzig, Junius, 1768.
- ②④ Adam Ferguson: Institutes of Moral Philosophy, Basil Printed and fold by James Decker, 1800, P.4.
- ②⑤ 弗格森:《文明社会史论》,张雅楠等译,中国政法大学出版社,2015,第229—231页。
- ②⑥《文明社会史论》,导言第16页。
- ②⑦《关键词:文化与社会的词汇》(第二版),第150页。
- ②⑧ 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆,1980,第35—36页。
- ②⑨ 亨利希·海涅:《论德国》,薛华、海安译,商务印书馆,1980,第234—235页。
- ③⑩ Will Durant: Kulturgeschichte der Menschheit, Bd.9: Das Zeitalter der Reformation, Vorwort, Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein, 1982.

[责任编辑 李有梁]

The Difference Between Civilization and Barbarism: How Can Modern Ethics Become the Way of Human Civilization?

DENG Anqing

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: Modern ethics can truly express the way of moral existentialism on the basis of universal human nature, natural law, individual freedom, scientific rationality and the rights of public and private interests in the world of human secularized life, and thus become the direction of universal civilization. However, no matter the humanism movement, the religious reform movement and the Enlightenment movement, they all promote a kind of morality, thus elevating this special morality to the “only” ethical basis, and in the process of becoming the “order of the word”, they all lead to the barbarism of culture and even the common war, which is a kind of self-concealing of ethical good. The difference between civilization and barbarism of ethics is a phenomenon inevitably caused by the normative validity of good and its self-concealment. How to solve this contradiction is a serious problem proposed by the history of ethics for the development of human civilization.

Key words: civilization; culture; barbarism; the concealment of ethical goodness; modern ethics