

現代社會與道德原則的普遍化

- 何懷宏

中國的傳統倫理道德是否能適應它步入現代社會的發展，看來一直是一個引起廣泛焦慮的問題。台灣80年代初有關「第六倫」的討論，大陸前幾年的文化熱對此問題的涉及，可以看作是本世紀初梁啟超討論「新民」的道德，以及五四時學者有關傳統道德的激烈論戰所掀起的浪潮的新的一波。這種實質性問題的消失，看來必有待於問題的解決，所以，在這之前，不妨嘗試作多方的探討，本文即是作此嘗試。讓我們從義理的普遍性說起。

義理的普遍性

我們所說的「義理」即「義務之理」，至於「普遍性」，請先看這樣一個特殊道德判斷：

我不應當對張三撒謊。

那麼，如果主體不變，而僅僅把

對象普遍化，則成為下面這個判斷：

我不應當對任何人撒謊。

這已經是一個具有某種普遍性的行為準則了，我們可以說這種普遍性是「涉及對象的普遍性」，但這一行為準則還只是一個自我的行為準則，於是，我們還可以再將它普遍化：

每個人都不得撒謊。

這就是一個完全普遍化的義務命令了，我們所說的「義理的普遍性」就是指這樣一種「普遍性」，即一種「涉及主體的普遍性」。而在這種「涉及主體的普遍性」中，實際已包涵了「涉及對象的普遍性」。單純「涉及對象的普遍性」是時間性的，指一個人應當「終身行之」，不論在甚麼時候，面對甚麼人，都應該履行其義務；而「涉及主體的普遍性」則是全面的，是指應當「一以貫之」，不僅是縱的「一以貫

之」，而尤其是橫的「一以貫之」，即每個人都應該履行這一義務。

在康德看來，這種普遍性就可以成為判斷行為是否正當的一個標準。如果我拿不準該不該做某件事，比方說，我不知道為了解脫自己的困境，可不可以明知將來還不了錢，卻還是向某人許個到期歸還的假諾言以借到他的錢，那麼，我只要自問一聲：許假諾這一行為是否可以普遍化呢？於是我馬上就能發現，如果人人都可以這樣許假諾，就根本不可能有許諾這件事了。因而許假諾的行為就是不正當的，我就不應當做這一件事。

那麼，為甚麼一個看來僅僅是形式上的要求普遍化的原則，卻能在道德上具有如此重要的意義，把像「許假諾」這樣的行為準則排除在道德正當的範疇之外呢？在筆者看來，這裏關鍵的不是「涉及對象的普遍性」，而是「涉及主體的普遍性」。很顯然，從「我為了借到錢可以對張三許假諾」，到「我為了借到錢可以對任何人許假諾」，這中間並不構成矛盾，甚至可以看到一種從偶爾的利己主義向一貫的利己主義的發展。但是，如果要把這一準則也在主體方面予以普遍化，即變成「每個人為了借到錢都可以許假諾」，那麼，我們就發現，這時候這一準則則轉過來反對我自己了，不僅別人不再會相信我的諾言，而且誰都可以向我許假諾了。也就是說，我作為這一利己準則的主體絲毫不起作用，而我同時還要成為這一準則的對象。

所以，我認為，「可普遍化」原則把握到了道德世界的一個關鍵問題：即我們生活的世界是一個「相互作為主體，同時也相互作為對象」的世界。我們甚至可以說，在只有一個人的地

方沒有道德，道德是從至少兩個人的關係中產生的。而所謂對自己的義務，例如不自殺、發展自己，實際上都可以說歸因於這些行為會對他人產生某種影響。一個損人利己的行為準則必須永遠使自己處在主體的地位，如果可以普遍化，如果其他人也能成為主體，那麼，或者是自己的利己行為落空，或者是反而處在一個受害者的地位。也就是說，這一準則和它所達到的正相反對，它傾向於自我拆台、自我挫敗，因而是不能普遍化的。

「涉及主體的普遍性」即意味着主體可以任意互換，對象可以隨時「反客為主」。如果我允許自己向別人撒謊、行兇、施暴，那麼，按照「普遍化」的原則，別人也就可以向我撒謊、行兇、施暴。那麼，我如果不願意別人對我做這些事，我也就不能對別人做這些事。這樣，我們就發現前一種侵犯行為是不能普遍化的，而後一種克制行為是可以普遍化的。「普遍化」這一形式原則就具有了一種道德內容，道德意義。

我們承認「可普遍化」原則確實可以成為道德義務的一個必要條件，成為判斷行為準則是否正當的一個必要標準，雖然我們不必像康德一樣傾向於認為這也是一個充分條件，充分標準。也就是說，我們可以說，「凡是義務都具有普遍性，其行為準則都應當是可以普遍化的」，但我們不能夠說這一命題也是可逆的，不能夠說：「凡是我們能夠意願其普遍化的行為準則都是義務。」「可普遍化原則」更適合作為一個道德義務的排除原則，而不適合作為道德義務的一個建構原則。用這一原則我們可以把「利益的自我主義」排除在道德義務之外，這

「涉及主體的普遍性」即意味着主體可以任意互換，對象可以隨時「反客為主」。「普遍化」這一形式原則就具有了一種道德內容，道德意義。

種「利益的自我主義」一般是這樣表述的：「我的快樂是最高目的」或者「任何人都應服從於我的快樂」，這裏的「快樂」可以包括或換成「權力」、「名聲」、「財富」等其它名稱。這一命題自然是可以有「涉及對象的普遍化」的，即一個人可以暗自終身奉行，上面的表述實際就已採取了這種形式而本身並不包含矛盾。但是，若在主體方面也普遍化，變成「每個人都應當以他的快樂為最高目的」，就與原來的「任何人都應服從於我的快樂」的自我主義相矛盾了，原來的那個自我的利己主義命題就要被現在這個普遍的利己主義命題挫敗。所以，如果要提出普遍的利己主義，就必須單獨提出，使它與前面的自我利己主義命題沒有關係，它的提出並不能證明自我利己主義命題可以普遍化。這樣，我們就發現，自我的利己主義與普遍的利己主義在邏輯上是衝突的、對立的，兩者實際上不能並存，而只能存其一：或者是僅僅自我奉行利己主義，卻希望別人不奉行利己主義，甚至奉行利他主義，這樣才能使自己的利己主義有效；或者是倡導一種普遍的利己主義，然而卻因此難於在實踐中保障自我的利益，因為，在一個交互主體、利益糾纏的世界，各人的利益是必然要發生衝突的，他不能說他寧願犧牲或放棄自己的利益。因為，按照他倡導的原則，他自己也必須追求他自己的利益。

但是，僅僅自我奉行利己主義的人固然在實踐中於自己有利，卻等於承認自己是一個非理性的、不講理的人，他就得時時忍受這一邏輯矛盾，忍受人格分裂。他的原則就只能秘而不宣，他就得對人說的是一套，對己行的又是另一套。他的原則不能公開

教誨，公開宣傳，他等於自己把自己放逐在理性的領域之外，因為甚至他自己也知道他的行為準則是不能夠被普遍化的。至於普遍利己主義的倡導者，他在實踐中遇到困窘也不會比自我的利己主義者在理論上面對的困難為小，雖然普遍利己主義確實可以在理論上單獨成為一個普遍化的命題，但是它無法解決實際的利益衝突，因為按照這一普遍原則是誰都有理的（也等於誰都沒理）。所以，羅爾斯把利己主義解釋為一種不想訂立契約的立場，也就是說一種不想組成社會的立場是有道理的。而我們知道，人們實際上是不可能不組成社會的，他們已經處在一個社會之中，已經在一個社會中卻持一種不想組成社會的立場，各行其是，各逐其利，就只能使自己落入一種最糟糕的「社會」狀態之中。

義理的普遍性原則是否還要排除一種高尚的自我主義？

我們看到：雖然排除普遍的利己主義還得有一些另外的理由，但是，「可普遍化原則」至少僅憑自身就可把自我的、特殊的、第一人稱的利己主義排除在道德義務之外。不過，我們現在要考察的一個新的問題是：它是否也排除另一種雖然也是自我的、特殊的、第一人稱的、但卻是崇高的道德主義？

我們可以舉排隊購票為例。自我的利己主義行為準則是「我的利益是最高目的」或「別人都應服從我的利益」，也就是，「不管我甚麼時候來，我都要先買票」。顯然，這樣一個準則是不能普遍化的，如果將它普遍

化，誰都奉行這一準則，實際上就取消了排隊，就沒有了排隊這一秩序，就會亂成一團。實際是誰先拼力氣擠到窗口誰就能先買，就等於沒有規則，不是以「理」取勝而是以「力」取勝了。原來的自我利己主義準則一旦普遍化，顯然就要自我挫敗，自行拆台。

但是，如果我實行一種「高尚」的行為準則呢？即「不管是誰，我都應當讓他先買」，這一準則是否能普遍化，即以義務的形式命令所有人都這樣做呢？如果將它普遍化，那就是「任何人在任何時候都應當讓別人先買」。但這樣一來，我們發現，排隊這一秩序也不可能存在了，因為那樣的話，除非窗口前只有自己一個人（那也就不是排隊了），自己才能買票，只要有兩個人以上，每個人就都必須讓別人先買，而被讓者按照普遍義務也同樣要再讓，這樣就會「讓」成一團，誰也不能買票，誰先買了誰就違反了「高尚」的義務。這樣，「高尚」的行為準則看來也就不能普遍化，也不能成為要求每一個人都履行的普遍義務，因為它若普遍化也會自我挫敗、自行拆台。它像自我的利己主義一樣，要有效地實行實際上有賴於其他人（至少相當數量的人）奉行與此不同甚至相反的準則。

能夠普遍化的自我行為準則看來只是「我先到先買，後到後買」的準則，它能夠順利地普遍化為「每個人都應當按照到達的先後次序購票」的義務命令，從而保證排隊這一秩序的存在。至於這一秩序維護者的任務，也就是要防止夾塞，而不是命令「高尚」。

我們可以繼續比較在上述排隊一例中列舉的三種行為準則，現將它們

排列如下：

自我行為準則	假設的普遍化形式
1 利益的自我主義	
1.1 「我要在所有其他人之前先買。」	1.2 「每個人都要爭取最先買。」
2 高尚的自我主義	
2.1 「我要讓所有其他人先買。」	2.2 「每個人都要讓別人先買。」
3 可普遍化的義務	
3.1 「我要讓比我先到的人先買，卻要在比我後到的人之前買。」	3.2 「每個人都要先到先買，後到後買。」

在這些命題中，只有第3組是可以普遍化的。在這一普遍化的過程中，從特殊準則到普遍原則，在內容和性質上並不發生甚麼改變。轉化是很自然的，個人無需對自己作出額外的要求，主辭由「我」換成「每個人」並不會使後面的謂語發生矛盾。

我們說過，前兩種自我行為準則卻是不能夠普遍化的，因為它們和各自的「假設的普遍化形式」之間存在着矛盾，兩者不能夠並存。如果後者成立，前者就歸於無效，後者就將勾銷前者，前者就不再有意義。所以，我們雖然可以單獨做出後面的普遍陳述，但這普遍陳述並不能夠由前者邏輯地引申出來。不過，我們還是可以把後面的普遍陳述作為獨立的命題，將它們與特殊的自我行為準則進行比較。

我們注意到：在1、2兩組命題中，後面的「假設的普遍化形式」通過主體的非自我化或普遍化而可以勾銷前一特殊命題，即第一組命題可以用

自我的道德主義不能普遍化，也不能成為要求每一個人都履行的普遍義務，因為它若普遍化也會自我挫敗、自行拆台。它像自我的利己主義一樣，要有效地實行實際上有賴於其他人奉行與此不同甚至相反的準則。



中國傳統的德行，盡其在我，雖可反躬求諸己，卻不能普遍化為判斷行為正當性的準則。

「每個人的利益」勾銷「我的利益」，第2組命題可以用「每個人的義務」勾銷「我的義務」。這個過程都是一樣的，但在道德上的意義卻很不一樣。

在第1組命題中，普遍的、可以公開宣稱的利己主義與自我的、只好秘密而不宣的利己主義比較起來，甚至可以說是一個進步。因為，一個人的利己主義由此受到了其他所有人的利己主義的限制和糾正，這對一個執迷不悟、難以說服的利己主義者甚至是一種最好的糾正，因為他只有撞到他人利益堅硬的牆時才知道停止。普遍的利己主義也就是一種「合理的」利己主義，它勝過極端的利己主義是因為它畢竟採取了一種「一視同仁」的原則。而在生活實踐中，最精明的利己主義者實際上決不會提倡普遍利己主義，他常常採取的策略是：口頭上宣稱命題 2.2 而實際上奉行命題 1.1，這是他獲得實利的最佳策略——如果他能面對明顯的邏輯矛盾而視若無

睹，「心安理得」。而一些倡導普遍利己主義的人（如快樂主義者伊壁鳩魯、功利主義者密爾）之所以個人品德仍然讓人敬佩，也許是因為他們實際上奉行的是命題 2.1，因為實際上把「利益」精神化了，把精神上的寧靜自足視為最大的利益和快樂。但我們說過，在社會倫理的領域內，普遍概括的利己主義也是沒有前途的，因為它無法把各種利益分出先後，不能也不想裁決利益衝突。我們只要不想倒退到自然狀態，就必須拒斥任何形式的利己主義。

我們在第2組命題中看到的卻是另一種情況，與「高尚的自我主義」的個人準則比較起來，其「假設的普遍化形式」卻不是一個進步，而可以說是一個倒退。假如這一高尚的自我行為準則被普遍化，不僅會使它無法實現，而且這一普遍化的命題在道德性質上也會發生變化，它就可能變得生硬、虛偽。因為，這命題可能對大多

在社會倫理的領域內，普遍概括的利己主義也是沒有前途的，因為它無法把各種利益分出先後，不能也不想裁決利益衝突。我們只要不想倒退到自然狀態，就必須拒斥任何形式的利己主義。

數人來說是一個很高的要求，如果大多數人難於遵守它，那就意味着要對他們實行強制，而這就要侵犯到其他人的平等權利。所以，由宋儒開始注重的一種要求很高，希聖希賢的修身之學，本來是一種個人或自願結合的小團體的學問，一種很高亦很好的學問，但一旦在實踐中被普遍化、制度化、社會化，就被清儒斥為「以理殺人」。所以，真正「高尚的自我主義」對這種普遍化實際都抱有一種警惕，都把它視為一種「為己之學」而嚴守一種自我的定向。然而，這卻有可能加強一種使自我與社會隔離和封閉的傾向，而遺漏大塊社會道德的空場而任其荒蕪，越是不能在義理上普遍化就越固守自我，而越是固守自我也就越不能確立普遍的義理。為了使我們從這樣一種循環的怪圈中解脫出來，我們就不能不訴諸一種根本的轉化——道德觀點的轉化，這就是我們在考察義理的普遍性之後得到的一個結論。

甚麼是道德觀點？

我們這裏所說的「觀點」，不是指現成的理論觀點，而是指優先的觀察點，觀察的角度。古人所言「仁者見仁、智者見智」中的「見」，我們日常所說「旁觀者清」中的「觀」，就是指這樣一種提示出一種觀察地位的「觀點」。這種「觀點」的重要性和優先性不言而喻，它可以引導人們得出不同的結論。任何理論都必須預設一個觀察點，這一觀察點就決定了這一理論的基本視野、基本走向。科特·貝爾(Kurt Baier)在1958年出版了一本有影響的書《道德觀點》，他認為：一個

人在進行行為規範的判斷時，如果他的判斷滿足了下面四個條件，他就是採取了一種道德的觀點。這四個條件是：(1)他必須不是自私的；(2)他是按原則行事的；(3)他願意使自己的原則普遍化；(4)他要考慮到對所有人都有好處。

人們也許會覺得如此理解「道德觀點」過於嚴格和狹隘，一方面，這四個條件使他所說的「道德觀點」不僅是一種「關涉道德的觀點」而且是一種「合乎道德(正當)的觀點」，另一方面，人們也許又會覺得這裏對「道德」或「道德領域」的範疇理解過於狹窄。人們也許會問：如果個人的崇高追求、心靈感召、道德上的英雄氣概和聖潔精神不放在道德中，那麼往哪裏安置呢？確實，西方人，尤其近現代西方人所理解的道德看來只是社會道德，是共同體的道德法典，圖爾明、黑爾、貝爾、羅爾斯等主要倫理學家所理解的道德莫不如是。前面所說的那種崇高追求則常常被放到了宗教的範疇之內，宗教可能仍會給道德，尤其崇高行為、奉獻和犧牲的壯舉以信念上的支持，但直接支持道德的主要支柱將可以，也應當考慮為是來自社會本身，來自所有人都具有的理性。對社會的理性思考本身，應當足以為道德提供充足的理由。

以上道德與宗教兩分，道德僅被理解為社會的道德體系可以說是現代西方人的主流觀點，帶有西方文明和傳統的印記。我們也許可以批評說這種對道德的理解不夠全面，但是，不容否認的是，確實有一大塊社會道德的領域，這是任何社會、人群都要面對的領域。我們首先遇到的就是這一領域內的道德問題，這些問題得不到妥善的解決，就將使每一個人的基本

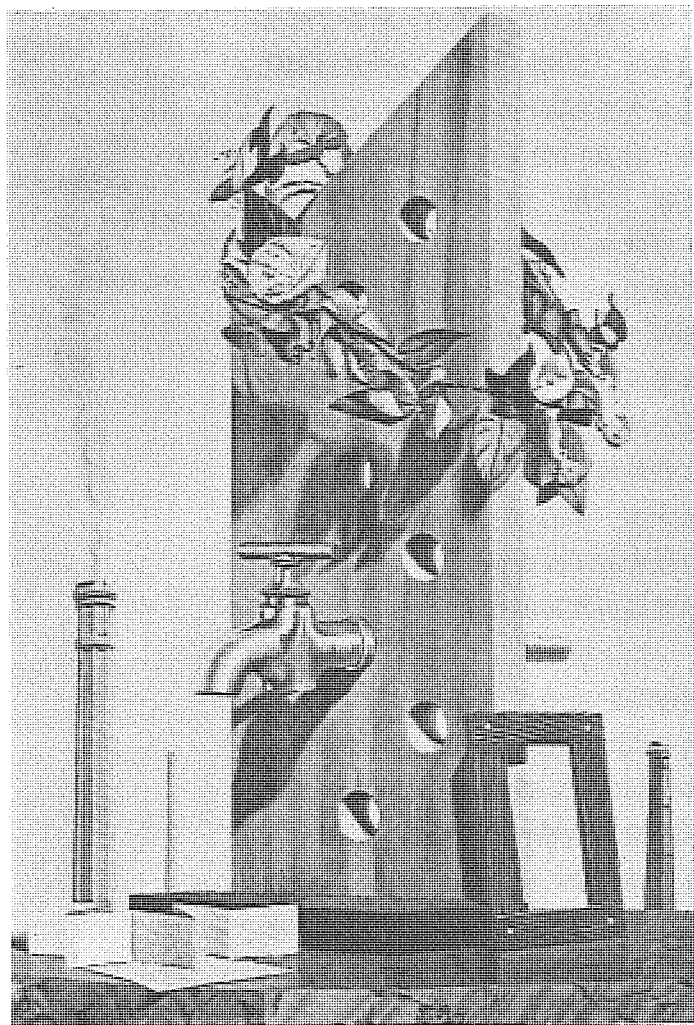
古人所稱的群、己關係，公、私關係，並非我們現在常說的社會與個人的關係。對社會與個人的關係的觀察必須採取一種超越了自我的普遍觀點才能達到。

權益都受到損害。當然，我們可以說，那些嚴重影響到人的生命和利益的行為，我們可以用法律的手段來對付。但是，法律最終是必須以道德正義為根基的，法律要得以順利實行也必須依賴人們道德觀念的支持，何況還有許多法律之外、社會之內的問題。生活在一個共同體內的人們必須在這些基本問題上達成基本的道德共識。

走向道德觀點的轉換

我們需要轉換一個新觀點。

所以，我們必須首先正視這一領



域。而要解決好這一領域內的道德問題，我們就必須先考察我們的認識前提，考察傳統的道德觀點。

限於篇幅，我們不想對我們提出的「在傳統倫理發展中佔優勢的觀點是一種道德自我主義的觀點」這一命題舉出詳細的例證，我們也承認這是我們的文化傳統中一種獨特的、值得大力發掘的價值。杜維明先生對儒學的自我定向有相當準確的把握，對儒學作為一種內聖之學、為己之學在創造性地轉換自我中的意義闡發良多。我們甚至可以說，傳統「道德」概念本身即含有濃厚的自我主義觀點的痕迹。焦竑《老子元翼》卷七引江袤言：「道者人之所共由，德者人之所自得。」許慎《說文》言：「外得於人，內得於己」之謂「德」，都說明古人的所謂「道德」主要是自我的道德，所謂「外得於人」可理解為取善於人，如「三人行，必有我師」，也可理解為與人為善，使人得益；而所謂「內得於己」則是自我「得道」、「成德」、「成聖」之意，「道德」重心是放在後者，即自我得道之上。他人之「得」是得利益得益，而自我之「得」則是「得道」、「成德」。這才是真正的「得」(德)。成德之教是要成就一個道德的自我。中國傳統倫理發展的主要趨勢看來是「道德化」而非「道義化」的，即「道(導)向一己之得(德)」，而非「道(導)向普遍之義(理)」。

我們對傳統道德的重心是放在自我，放在一己，傳統儒學主要是自我修身之學這一特徵不再贅言，現在的問題是：這一道德觀點是否適合解決社會，尤其現代社會領域內的道德問題？依據這一觀點能否建立起一種社會道德體系——這一體系既包括社會制度的正義原則，又包括每一個人

的義務規範體系？

我們現在面對的是一種新的自我主義。我們一般把西方人所說的egoism都翻譯成「利己主義」，確實，西人所說的egoism一般都是指「利益的自我主義」，如快樂主義之類。但我們在我們傳統中看到的卻是一種完全不同的東西：它確實是立足自身，關注自我的，但它卻又是道德的。我們也許可以把它稱之為「道德的自我主義」，即一種真心想提高道德，一心向善的自我主義。它強調履行自己的義務，限制自我的慾望和利益，雖然它仍然是一種自我主義。從這種道德自我主義出發，就不允許自己去侵犯別人，去損害他人的利益，甚至寧願犧牲自己的利益去滿足他人的願望。它雖然主要追求的是道德上的自我完善，但它也追求人際關係中的和諧，它對傳統社會的穩定和發展實際上起了巨大的積極作用，但它的價值還是更多地內在的方面，它自有價值，自有意義，自有報償，自有樂地，它在歷史上一直是士人的執着追求，他們在其中找到了自己安身立命的家。它造就了一批具有聖賢人格的道德楷模，這些楷模就像在夜晚天空中熠熠閃光的星星一樣，使我們至今都感到神往和崇敬。但是，我們要提出的問題是：如果它的立足自我，面向自我的基本觀點不改變，它是否能夠成為解決今天社會領域內道德問題的基石？或者按新儒家的提法，我們是否能從這一道德自我主義開出一種新的具有普遍意義的社會倫理？一個人立足自我來看待社會、看待人群，那麼，顯然，他所看到的主要就是一種人我關係。人際關係就是人我關係。其他如群己關係、公私關係也是這一人我關係的變形（「公」字單獨使用時

則另當別論），「己」不消說就是「我」，「私」也是指「我」，他人則有時是作為一個群體出現。「我」始終存在，他人或者是作為一個，或者是作為一群，或者是作為一個整體而與「我」「己」對稱。我們在此要特別澄清一個誤解，古人所稱的群、己關係，公、私關係，並非我們現在常說的社會與個人的關係。對社會與個人的關係的觀察必須採取一種超越了自我的普遍觀點才能達到。因為：在這裏，「個人」中可以說包括「我」，又可以說不包括「我」，因為「我」也是社會的一員，「我」並不與他人組成的社會對立，「我」同時在社會與個人之中。所以，如果說在「社會」與「個人」中同時都包括了「我」，也可以說同時都沒有包括「我」，我在談到社會與個人的關係時，實際上是採取了一種超越自我的觀點，就好像不屬於這一社會的神從天上往人間俯視。我們在理性思考中是有這種可能的：我們可以暫時擺脫自我的主觀性而進行一種具有普遍性的思考，甚至可以說：理性的本質就是要超越自我而達到普遍，（而直覺則無論如何要在相當程度上依賴特殊主體）。把古人常說的群己關係、公私關係錯當成現代的社會與個人的關係常常導致錯誤的結論：比如說中國古代社會是以社會為本位，而西方近代社會是以個人為本位，中國人重整體、西方人重個人等等。其實，西方社會是既以個人，又以社會為本位的。而中國傳統社會既不是以社會整體為本位，又不是以個人為本位的。否則，就很難解釋，為甚麼一方面會有孫中山等批評中國人如「一盤散沙」、「缺乏國家觀念和團體精神」，另一方面又會有五四時的啟蒙者抨擊中國傳統「壓制和扼殺個性」。

在均以自我為中心觀察點的人我、群己和公私等關係中，最核心的還是人我關係，在古人眼裏，正如郝敬《孟子說解》中所言：「世道惟人與我。」這很好理解，因為對立足於自我的觀點來說，這一關係最為直接、最為切近。常有學者認為中國傳統倫理關係的特點是一對一的關係，說的也是這個意思。雖然有許多個他人，但每次與具體的我打交道的一般就是一個。所以倫理規範一般也是從這種一對一的關係中分別概括出來的，如一個人對君主、父親、兄弟、朋友、路人，就分別有忠、孝、悌、信、恕等義務。人與我的關係可以從許多方面去觀察，如利益、價值追求、合作與衝突等等，而從嚴格道義論的要求去看待人我關係中的自我，自然就要求自己努力去為他人着想，努力盡自己的義務。這是道德主義對自我觀點的影響，但現在吸引我們注意的主要是另一面的影響：即這種自我觀點對道

德主義所產生的影響。

首先，由於是立足自我、關注自我，所以對我來說，最重要的不是社會上人與人之間的相互態度和行為哪些是正當的，哪些是不正當的，不是人們相互間有那些明確的義務，而是成就道德的自我，成就個人的德性，趨近聖賢的人格。在某種意義上甚至可以說，人們相互間的行為，尤其他人對我的行為是不重要的，不論別人對我怎樣，是否履行與我一樣的義務，都不會影響到我的修身養性，甚至是我磨礪自己的一種必要手段。「慾海橫流」、「功利滔滔」，反而更顯出了君子本色，更襯托出了聖賢的地位。也就是說，道德自我主義主要關注的不是義務與行為的正當性，而是自我德性與人格。義務與正當具有某種客觀的普遍性，可以脫離主體來討論，而德性與人格則始終不能離開主體和自我。

但是，在儒學中，這個「我」及其

義務與正當具有某種客觀的普遍性，可以脫離主體來討論，而德性與人格則始終不能離開主體和自我。

為甚麼一方面會有孫中山等批評中國人如「一盤散沙」、「缺乏國家觀念和團體精神」，另一方面又會有五四時的啟蒙者抨擊中國傳統「壓制和扼殺個性」？



「我」所要達到的目標——崇高的德性和人格，又是始終在人我關係中運行和展開的，要完成道德上的自我實現，又不能離開他人，離開人群。道家可能不這樣想，但這至少是儒家的執着想法。道德自我必須不離人倫日用，在平凡的對他人的盡分中創造性地實現。所以，初看起來，這是一個令人困惑不解的現象：一方面儒學自認是「為己之學」，另一方面，再沒有那一學派比儒學更重視人倫關係的了。不過，由於自我中心的作用，這一人倫關係中的盡分和推愛自然是由最親近的人開始，根據關係的親疏，由近及遠地展開，就像一塊石頭投入水中激起的波紋，離中心越近的波紋越深越濃，離中心越遠的波紋越淺越淡。

其次，由於我是立足自我、關注自我，所以我在人我關係中主要關心的是自己要盡義務，而不是他人是否盡義務。我的盡義務是不以他人對我的態度為轉移的，是不用考慮他人是否盡同等的義務的，我強調的只是我自己這一方單方面的盡義務，單方面地對君忠、對父孝、對兄悌。至於君是否明、父是否慈、兄是否愛，那是屬天的事情，而不是我分內的事。因為重要的不是別人做了甚麼，而是我自己做了甚麼，後者對我能成為一個甚麼樣的人，能不能德性完美才是真正關係重大。另外，我也不能要求別人像我待他一樣待我，因為我對他人的盡分是可以無限提高、無限擴大的，我不必考慮對他人義務的限度，我可以完全放棄自己的利益，可以犧牲自己的生命，可以無限委曲、無限忍耐。我越是如此，越是接近我的目標，但我怎麼能如此要求其他人都像我這樣做，尤其是對我這樣做呢？所

以，道德的自我主義是完全可以主張單方面的盡義務，無條件的盡義務和無止境的盡義務的，因為這只是要求我自己，我對我自己有這種權利，而且，這也可能是我內心最深的渴望。

這種道德自我主義自然有它崇高的價值和意義。在單方面和無條件的盡義務中包含有道德的真諦，而完全的奉獻與犧牲也有一種巨大的道德感召力。崇高的精神境界和道德水平都是在少數個人那裏達到的，就像少數高高聳立的山峰，要高出這塊大陸的平均高度許多。但是，我們從上面的討論卻也可以看到：從自我觀點的道德主義中推不出平等的責任和適度的義務，因為那樣的話，就等於自己把自己看低了，就等於給自己的道德努力劃定了界限。而要推出平等和適度的義務，或者說，推出正義，建立一種社會的道德體系，就必須超越自我，採取一種不以自我為中心，甚至不把自我包括在內，暫時懸擱自我的觀點。

但是，我們可能遇到的一個反駁是：如果說傳統倫理是以自我修養為主導的，那麼，怎麼解釋傳統倫理在歷史上相當成功地維持了社會的穩定和繁榮呢？這確實是一個很具挑戰性的問題，我們在此只能簡要地回答說：第一，傳統倫理中從來不是只有一種傾向，也非始終都是自我修養的一派儒學佔優勢。我們只是說，這種自我觀點的導向是儒學的發展，尤其是近一千年來的發展中的一種主要趨勢，看來也在當代儒學的發展中佔上風，而這種傾向在我們看來是有危險的，它可能使儒學自我封閉於社會，自我隔絕於眾人，而反而得不到發展。而在歷史上，孔子亦重禮，孟子亦重義，並且，兩千多年來的社會綱

從自我觀點的道德主義中推不出平等的責任和適度的義務，要推出平等和適度的義務，或者說，推出正義，建立一種社會的道德體系，就必須暫時懸擱自我的觀點。

維的建立，不僅有儒學之功，也吸收了其他學派的積極因素，包括政治家的實際經驗和思考，社會現實的要求畢竟比學派自身純潔的要求更為有力。

第二，儒學，包括強調自我心性修養的一派儒學，之所以能在歷史上相當有效地起一種社會道德的作用，這是由歷史的條件決定的。傳統社會是一個精英等級制的社會，是士大夫與君主共治天下，真正的政治社會實際只是一個少數人組成的社會，所以自我或小團體的道德努力相當重要，也相對具有政治效用。少數統治者與廣大民眾隔有相當的距離，這種距離感加強了前者的權威，所以，對下層的大多數人來說，高高在上的統治者首先對他們來說是一種不能不感到敬畏的權威，他們的所言所行都有道理，在他們頭上有一圈輝煌的道德光環——這其中有真實的道德努力，也有距離感造成的假象。但無論如何，這一道德光環是起了維護社會穩定的作用的。其次，上層的道德努力也確實滲透並感化到下層，尤其儒家的道德一向重視人倫關係、親戚關係，這也容易與庶民基於自然親緣的內心道德要求合拍。

但是，我們不要忘記，許多從事儒家為己之學、聖賢之學的學者心目中實際上是把大多數人排除在外的，他們甚至為此感到一種自豪。庶民主要是感化的對象，所以要以學風造就士風，再以士風影響民風。雖然士大夫這一階層是開放的，但對不能上升到士這一階層的多數人來說（這個多數始終存在），這種聖賢之學實際與他們無緣。這在根本的社會政制未改變的情況下是顯得很自然的，但是，我們今天的社會確實發生了翻天覆地

的變化，實現了從未有過的社會地位與經濟利益平等，道德就不能不首先面向所有人，要求所有人，也為着所有人。

總之，我們要開出一種新的社會倫理，必須實行一種道德觀點的轉換，即由自我觀點轉向社會觀點，由特殊觀點轉向普遍觀點。這樣一種道德觀點的轉換是一種根本的轉換，沒有這一轉換，其他的轉換均無從談起。

迄今為止，我們只是提出了走向道德觀點轉換的問題，我們指出了要建立一種新的社會倫理體系，就必須進行一種根本的道德觀點的轉換的一些理由。但究竟如何轉換卻還有待於我們去探討。我們相信，最終得以轉換成功不僅在於對這種轉換作為一種方法深入探討，更在於在這一方法基礎上確實建立起一種理由充分並行之有效的社會倫理體系。

何懷宏 1954年生，江西清江人。中國人民大學哲學系博士，現為中國青年政治學院副教授。專著有《若有所思》、《生命的沉思》、《契約倫理與社會正義——羅爾斯正義論中的歷史與理性》等，並翻譯有《倫理學概論》等多種著述。