

# 《人之常情》

## 图书基本信息

书名：《人之常情》

13位ISBN编号：9787205041403

10位ISBN编号：7205041406

出版时间：1998.04.

出版社：辽宁人民出版社

作者：赵汀阳

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu000.com](http://www.tushu000.com)

# 《人之常情》

## 内容概要

本书是作者继《论可能生活》初版之后的又一本专门的伦理学著作。

# 《人之常情》

## 作者简介

赵汀阳：哲学家，研究领域元哲学、伦理学、政治哲学、美学等，广东汕头人。现任中国社会科学院哲学研究所研究员、中国社科院互动知识中心主持、并兼任于清华大学伦理和宗教中心、北京大学应用伦理中心等。出版著作数十部。

### 主要著作：

论可能生活：一种关于幸福和公正的理论（1994；2004 伦理学）

天下体系：世界制度哲学导论（2005 政治哲学）

没有世界观的世界：政治哲学论文集（2003 政治哲学·文化哲学）

一个或所有问题（1998 元哲学理论）

论文集：人之常情；二十二个方案；直观；赵汀阳自选集

主编丛书：论证丛书(1.2.3.)；年度学术丛书(2003.2004.2005.)

漫画集：观念图志；思想之剑；非常姿态；脑袋书本及其它

## 书籍目录

目录

前言

1. 伦理规范的真相
2. 不含规范的伦理学
3. 法律的道德余地
4. 两种罪行和闭上一只眼的伦理学
5. 有偿人权和做人主义
6. 真切的解释和灵活解释
7. 人之常情
8. 价值在哪里？意义在哪里？幸福在哪里？
9. 一些技术性问题
10. 伦理学不是伦理
11. 无立场的伦理分析
12. 大模样伦理学

## 《人之常情》

### 精彩短评

- 1、赵汀阳的这套“有偿人权与做人主义”实在是非常反动，或者说是他的局限。
- 2、“规范只表达了一些或然的、要依特定情况而定的行为标准，而道德表达了人类存在所必需的美好生活感觉。”
- 3、伦理学不承认任何一种观点的权威地位，它不打算偏袒，它不为“某些人或多数人”（some or majority）着想，而是为“所有人或每个人”（all or every）着想。这条原则把思想与意识形态区分开来
- 4、老师人好好

1、法律生活的哲学观照：法哲学的智慧|编者按：请往下阅读，大概在全文1/5处，就开始密集出现关于赵汀阳的讨论|版权申明：这个文档的版权归该文的原作者；杂志社所有作者：姚建宗 时间：2007 本文提出，法哲学的智慧与旨趣在于对真实的人的法律生活的哲学观照。这种哲学观照体现为在对真实的人的法律生活的现实理解的基础上，对人的法律生活进行的价值改造，从而在思想上对人的法律生活进行理想型塑。 /法哲学；法律生活；价值改造；理想型塑 在当代中国的法学中，法哲学——与法理学不大一样的法哲学，总是显得比较怪异和尴尬；哲学本意在于“爱”“智（慧）”，法哲学因此也沾了这“爱”“智（慧）”的哲学的光，起先还显得比较高雅、比较智慧、比较“酷”，研习法律者不论是否是真心实意，即使不是对其“膜拜”至少也在表面上对其颇为“尊敬”；但由于我们的法哲学除了一些抽象的说教的教条、教义之外，无论是对于法学的理论研究还是对法律的实践都无甚立竿见影的直接的社会“功效”，因而又基本上被我国研习法学的学者和从事法律实践（立法、司法与执法实践）的法律实践人士在口头上“尊”其为是法律原理的最高理论表达，但在内心里却判定其为“无用”的东西——对法学和法律来说有它无多而无它也似乎不少什么；从事法学理论以及法哲学的专门研究的学者呢，除了紧跟我国的政治经济和社会的政策形势并通过对那固定的几条法学的“原理”加以“运用”而努力致力于为这些重大的决策进行慎密的理论论证之外，似乎也确实无事可做，既不知道这“法哲学”究竟可以做什么、不能做什么，也不知道它该怎么样去做它可以、也应该去做的那些事情。也就是说，我国的法哲学一开始就在各种各样的由真心真意与别有用心心的“膜拜”与“赞美”织就的眩目光环之中迷失了自我。

于是，我国的法学学者对法哲学的表面的赞赏也就掩盖不住其内心真实的轻视：法学理论界几乎绝大多数学者都坚持认为法哲学就是法理学，不承认有独立于和不同于法理学的法哲学存在；部门法学界却把对部门法的几乎所有的理论研究一概称之为部门法哲学。这两个方面都凸显出了这样一个共同的问题：法哲学必须清醒地为自己的独立存在辩护和正名了。换一句话说就是，法哲学必须首先自我说明自己“是”什么，“不是”什么，自己的“独特”之处何在，自己“如何”从事自己的“专门性”的工作等等，从而既理论性地展示自己的与其它的法学的理论研究的不同的，又由此而确证自己独立存在的必然性和真实意义与价值。

如果我们再次回到哲学的“爱”“智（慧）”本性，实际上也可以说法哲学就是在“法律”这一特殊的社会事物与社会事务上的“爱”“智（慧）”。在“法律”中的“爱”“智（慧）”问题上，透过“法律”而显现出来的这两个方面又特别值得深思：一是“法律”的产生乃是基于真实的“人”的选择或者创造，而作为真实的“人”的选择或者创造的结果的“法律”又真真实实地是为了这些真实的“人”自身的；二是无论真实的“人”还是这些真实的“人”选择或者创造的“法律”，都是真实的“人”的真实的“生活”“活动”。这样，法哲学的在“法律”中的“爱”“智（慧）”也就真实地是在真实的“人”的真实的“法律”“生活”中的“爱”“智（慧）”。于是，我们便也就可以顺理成章地得出这样的一个结论：法哲学实际上也就是对真实的“人”的真实的“法律生活”的哲学——“爱”“智（慧）”——观照。

一、人的生活与法律生活 法哲学是对真实的人的法律生活的哲学观照。这个基本判断所表征的也就是，法哲学乃是本于生活立场并在生活之中对法律生活的理解与创造。人与动物的根本性的区别在于人不仅仅只是“生存”着，而是真实地“生活”着。这二者的不同在于，“生存”只需要遵循生物的物种所天生具有的自然规律而延续其生命，对于这生命以及延续这生命的“意义”是不加思考和过问的；而“生活”则不同，它是在“生存”的基础上对于这“生存”本身的“意义”与“价值”，以及这“生存”的“意义”与“价值”的“最终根据”和“理由”的“反思”性的审视与创造。因此，“生活”只是属于人的。而人的“生活”本身也就同时是对人自身、对人的生活、以及构成人及其生活的各种环境的有目的的“改造”。在这个意义上，“生活”是与“人”直接同一的“必然”或“自然”的“选择”与“创造”——人在“生活”中才成为真实的“人”，没有对于自己的“生存”的“意义”与“价值”的认识，没有对于自己的“生存”的“意义”与“价值”的“最终根据”和“理由”的“反思”性的审视与创造，或者说没有自己的“生活”的“理想”或为实现自己的“理想”而进行的创造性努力，实际上严格来讲只是一个具有人的生物性状的“生物”而不能被称为“人”。“生活”既然是人的必然的创造并因此而成就为“人”，为创造这“生活”或者说“型塑”其为“人”的那所有的要素本身也就构成了人的“生活”的部分或者说人的“生活”的侧面。在人类的相当长的历史事实和现实的事实来看，“法律”都是真实的人的生活的事实与要素，由“法律”所参与的人的“生活”也就同时成为

了真实的人的“法律生活”，在这种情况下，即使我们直接断言真实的“人”的“生活”也就是真实的“人”的“法律生活”也似乎不成为谬见。换一句话说，真实的“人”的“生活”也就是真实的“人”的“法律生活”。所以，我们说法哲学就是对真实的“人”的真实的“法律生活”的哲学——“爱”“智（慧）”——观照，也就表明了法哲学是对真实的“人”的“生活”或者“法律生活”的“意义”与“价值”以及这“意义”与“价值”的“最终根据”和“理由”的“反思”性的审视与创造，也就是在观念中型构“生活”或者“法律生活”的“理想”，或者说也就是在观念中型构“理想”的“生活”或者“理想”的“法律生活”（以下为简洁起见，我将只称“法律生活”）。而这种“理想”的“法律生活”的观念型构实际上最终又是落实在支撑这种“理想”的“法律生活”的基本原则上的。

但这种“理想”的“法律生活”及其基本原则的型构既不是简单的描述也不是单纯的“应然”宣告，而恰恰是对实践的行动理路的寻找。正如赵汀阳在分析伦理学时所正确地指出的：“生活事实的特殊性就在于它的未来性不是自然运行的结果而是人类设计的结果，所以伦理问题关涉的不是存在现成性而是未来性，而对于人类生活而言，现实只是未来的一个必要条件而非充分条件。因此，我们本来就不能指望通过事实描述或还原来说明伦理问题。”但同时，“当然这并不是说伦理学是一种对现实的批判，否则无非由to be又回到了ought to be。尽管凡是现实的都是令人不满的，但对现实的批判或者说ought to be的主题永远只是伦理学中的次要问题，甚至是边缘的伴随性的问题。伦理学与愤怒、逆反、孤立、绝望等激进主义和存在主义的情绪无关。感情用事是好的生活态度，但却是坏的理论态度（这两者经常被颠倒使用，其危害就像当某人需要实际帮助时我们给他以同情，而当他要独立行事时我们却又插手）。一种真正有意义的伦理学在分析问题时是现实主义的，但在表达启示时则是理想主义的。”所以，他认为“存在于现实中并关怀存在的未来性，这就是伦理学的意义所在。正因为生活事实是一种特殊的事实，生活事实所蕴涵的问题便是单纯的‘to be’格式所无法完全容纳的，或者说，生活事实与世界事实不同，它是由人的意志所控制的行为，这一点使得生活事实不像世界事实那样只是一个被给予的事实(the given fact)而是一个给予性的事实(the fact of giving)，它便具有比现实性更多的性质。这种多出来的性质就是生活的建设性。显然建设性是生活事实的特色，因此建设性是生活事实最根本的性质。建设性当然是面向未来的，但生活的未来性并不意味着某种尚未实现但却被预见的未来生活。现实是未来的土地，但这一土地并没有制定种植什么，它只是允许种植。所以，对存在的未来性的关切无法还原为现实存在的问题。这里有个微妙的问题：我们毕竟不能脱离to be去思考生活问题，但又不能局限于to be，因此只有放弃知识论态度代之以另一种态度去对待生活事实这一特殊的存在论事实，才能发现其中那种具有特殊意义的存在论问题，即那种由to be走出to be的问题。在此，知识论态度将置换为目的论态度。”[1]

法哲学对于人的法律生活的观照，就是在对人的历史的与现实的法律生活的理解——这却首先必须是“知识论”意义上的——基础上，对理想的法律生活的观念创造或者观念型构。

### 二、法律生活的现实理解

真实的人的生活本身同时也构成人际关系的网络，这就是真实的人的“社会”，真实的人的生活当然包括法律生活也就一样是在这个“社会”之中的。但就人的存在的真实意义来说，“生活”才是其当然的目的而“社会”只不过是这“生活”的附带产品。所以，法哲学在对真实的人的法律生活进行观照，在观念中型构理想的法律生活的图景的过程中，必须抱持一个基本的生活立场——这个理想的法律生活的图景是为了真实的人的“生活（法律生活）”而不是为了“社会”而型构的。但这个生活立场却很容易被忽视。这种情况在人文社会科学中司空见惯。“因为人的行为当然是为了构成某种生活。但是随着社会日益发达，人们变得很容易在生活中遗忘生活，甚至在生活中丑化生活。这在伦理学中表现为在面对生活事实时使用社会观点而不是使用生活观点。”赵汀阳指出：“虽然生活事实总是社会性的，或至少是与社会性相关的，但伦理学并非是一种服务于社会的研究，而是一种服务于生活的批判。社会只是生活的必要手段，生活本身的质量才是生活的目的。在社会机制中生活决不意味着为了社会机制而生活。为了社会机制而生活，生活就会变得麻木或虚伪，而且终将不幸福。因为这样的生活违背了生活的本意，使生活失去了它本来的目的(Telos)。在此我以目的论态度说出telos这一概念是为了指明这种目的是属于生活整体的目的，即本意。一个具体行为目的只是它的目标，一个目标总是可以有结局的，除非缺乏机会和条件，但在理论上我们不难设想所有的目标都是能够达到的。而本意性的目的在生活中是永远不会有结局的，它只能在生活中体现而不能最终达到。无论是个人生活还是人类整体的生活都无法达到这一目的，只能是永远在追求它。能够称为‘telos’的追求只能是生活的永恒事业，或者是人类共同的事业，或者是每一个人都追求的事业，即那些构成幸福生活的必要条件。比如说，艺术和自然的美，它是人类永远在追求中的东西，并且是人类始终给予保持的东西。既

不能最终完成又永远被追求的东西就是telos，而那种一旦达到也就被消费掉的目标则是属于具体行为的，例如一顿饱餐、一笔巨款或一个高职位，这种具体行为的目的一旦被达到，它作为目标就被消费掉，这一具体目标就不再是目标了。社会是达到秩序和福利的手段。在具体行为中有可能把社会当作目的，但却不是生活本意性的目的。尽管生活总是需要社会这一形式，但却不是为了服务于社会。恰恰相反，社会必须服务于生活。为社会而进行社会活动是背叛生活的不幸行为。令人遗憾的是，伦理学理论尽管不是故意遗忘生活但却往往深陷于社会观点之中。以社会观点看问题的伦理学与其说它关心人类的生活还不如说它是希望以社会的观点限定生活，希望把生活规定为某种社会中的生活。如果这样，生活就萎缩成为属于某种社会的生活。虽然一个好的社会与好的生活往往是一致的，但好的社会并不是好生活的目的，相反，好生活必定是好社会的目的。由此不难看出，由生活的角度去看问题与由社会的角度去看问题颇为不同，而且将导致不同的结果。既然伦理学是一种哲学反思，它就必定要从最根本处着眼。哲学，它保留了人类在任何一种意识形态之外进行反思的权力，它使得人类保持着超越盲目和偏见的力量，从而免于彻底的思想病态和由此带来的无可救药的灾难。例如，极端的社会激进主义和庸俗的公民社会都是人类生活的大灾难，它们以不同的方式使得生活屈从于一种并且仅仅一种社会意识形态、趣味和价值。伦理学关心的是有社会的生活而不是有生活的社会，后者是政治、法律、经济学和社会学的主题。政治或法律之类的科学所考虑的是社会机制的运作效力，然而一个高效的社会并不必然有良好的生活。伦理学，作为一种为生活着想的研究，理所当然的是所有为社会着想的研究的元理论。政治、法律以及一切关于社会的观点的最终根据必须由伦理学来给出。凡是与社会观点缺乏距离感的‘伦理学’都是反对生活的理论，它们总是劝导每一个人去过‘标准’的生活，即他人的生活，这正是使生活变得没有意义的最主要原因。”于是，不言自明的是，“一种恰当的社会观点必须是生活观点的结果而不是相反。”[2]

由于法律一直被视为（其实并没有错）一种权威的社会控制手段，人们在思考法律问题的时候（无论是从理论的角度还是从实践的角度思考）都很自然地把“社会”作为法律的目的而几乎完全忽视了法律的“生活”目的。这种思考也就是把真实的“人”作为“法律”的“对象”与“客体”的远离了人的“生活”而只有“社会”的需求的思考。显然，这种为“社会”而不是为“人”的“生活”的思考在本质上是反人的。所以，我所主张的法哲学对法律生活的现实理解，首先是立足于现实的真实的“人”的理解，是以现实的真实的人的“生活”为对象而以其“生活”的“理想”为目的的理解，而不是以“社会”为目的的理解。这是从人的生活的观点来理解人的法律生活，而不是从社会的观点来理解人的法律生活。恰如赵汀阳所说的：“尽管人们需要好社会，但从根本上必须为生活着想而不是为社会着想，因为社会的价值不是一种自足的价值。为社会而社会是难以想象的，为生活而生活却是理所当然的。如果一个社会不是有利于开展有意义的生活，它就是一个坏社会。可是就社会本身的倾向而言，社会性的机制要求却总是倾向于违背生活本性，也就是说，一个社会的机制越完善，生活的自由本性就越受到约束，当社会变成机器，生活就变成固定程序。就许多方面而言，现代社会比过去社会有着更完善的机制，但现代生活的焦虑显然比过去多得多，尽管现代人表面上更倾向于自由选择，但实际上却受到更多的约束，尤其是那些‘不在当场’的社会产物以潜在方式所施加的约束，结果所谓的自由选择只不过是变被强迫控制为暗中被支配：受各种似是而非的意识形态的支配，受官僚程序的支配，受各种社会化了的本来并没有意义的欲望的支配。或者说生活赋予社会的目的是充当生活的保险业。然而，当人们建立起足够有效、足够完善的社会，社会就走向异化，就好象社会有了自己的意志，有了脱离生活所赋予它的目的之外的目标。这是因为一个社会如果足够有效，它就必须有足够复杂的机制和足够稳定的运行程序，于是，社会就不仅要为生活服务而且还要为自身服务，要管理、维护自身，可以说，社会不仅要充当生活的保险业而且要充当自身的保险业，这两种责任难免是矛盾的。社会为自身着想主要表现为官僚系统化、秩序整一化、使生活模式化和时尚化。”[3]而我们所必须清楚的是，由于“人类超越自然而构成人类社会，由此便产生了个人与社会、个体意识与历史文化的矛盾。人作为类而构成认识和改造世界的‘大我’，人作为个体则表现为各自独立的‘小我’。因此，每个人便同时具有两种关于‘我’的自我意识：其一，人类是‘我’，个体只是人类‘大我’的类分子，‘我’只能作为类而存在；其二，个体是‘我’，别的是‘非我’，‘我’只是作为个人而存在。”而“由这种‘大我’与‘小我’的矛盾关系所构成的社会正义与个人利益的矛盾，提出了具有更为迫近的人类生存意义的政治理想问题、社会制度问题、法律规范问题、伦理道德问题、价值观念问题以及人类未来问题。而政治理想的实现，社会制度的更迭，法律规范的转换，伦理道德的践履，价值观念的变革，同样是人与世界、思维与存在的否定性统一。”[4]所以，在法哲学领域，由于其论域的独特



性，其论题始终是在个人与社会的“关系”所形成的框架之中展开的，但其根本的出发点和最终的旨趣却始终是人。因此，作为一种实践哲学，法哲学对人的法律生活的现实理解，是、也不能不是从对人的法律生活的知识论视角开始的，它首先要探询的是人的法律生活的“是（to be）”或者“真实”，并反思支撑这种“是”或者“真实”的“根据”与“理由”的“基本法律原则”。确实，这种反思是在观念中型构理想的法律生活的基础，对于支撑人的现实的法律生活的“是”或者“真实”的“根据”与“理由”的“基本法律原则”的合理反思、怀疑和批判，也是构建新的理想的“基本法律原则”的前提，而且，这种反思、怀疑和批判往往终结为某种或者某些具有“价值”意味的“应该（ought to be）”的命题陈述，这类“应该（ought to be）”的命题陈述本身往往又被排除了（在自己的理论框架内）受到反思、怀疑和批判的可能性，它们于是成为基本的“法律真理”（实际上是“法律教条”）。但由于这类“法律真理”本身的不受怀疑和批判，它们也就在事实上成为理想的法律生活以及理想的法律模式的观念建构的“原点”和实践建构的基本出发点。而一旦这种“理想”的法律生活与法律模式在实践中显现出对于人的生活目的而言的并不“合意”与“可欲”，人们理论怀疑与批判的视点才又会回到这些未曾受到怀疑和批判的“法律真理”式的具有“价值”意味的“应该（ought to be）”的命题陈述上，于是开始又一轮的寻找“法律真理”的努力。

但这种知识性的努力并没有达致法哲学的层面，这种努力的结果即获得的“法律真理”也并不能真正成为理想的法律生活以及理想的法律模式的观念建构的“原点”和实践建构的基本出发点。因为，这种努力的结果仅仅只是法哲学的前提和基础，停留在这个基础上也只是停留在了法律科学的层面上而已。法哲学实际上是以此为出发点而进一步对这些作为价值诉求而表现出来的“法律真理”的价值改造。

三、法律生活的价值改造 当法律的理论的努力停留在获得具有“价值”意味的“应该（ought to be）”的命题陈述上的时候，实际上也就是在知识论的意义上终结了理论，它所展示的也就是等待法律的实践加以“运用”的“唯一”的、也是“最权威”的“法律真理”。在这种情况下，理论努力的唯一的任务其实就只是留下了对其“可行性”（因为其“可欲性”已经解决）的论证，以求得在实践（主要是立法和司法）中的被运用，直到这些“法律真理”在实践中出现了错误或者失败而受到修正或者被抛弃。其实，从法律生活的立场来理解法哲学，法律科学的知识论意义的“法律真理”的寻求所存在的致命之处在于，它实际上是以“某一种”“价值教条”或者说“意识形态”，在理论本身上和法律实践上僵化了真实的人的生活追求、曲解了真实的人的生活，是以“社会”的“需求”取代了“人”的“生活目的”与“生活理想”，当然也就不是对人的“理想”的“法律生活”的反映；而更重要的是，这种理论思路在法哲学看来恰恰是封闭了真实的人的“理想”的“法律生活”的丰富多彩的可能性，是人失去了选择“理想”的“法律生活”的可能性，最终也就把人的法律生活变得极其单调，甚至法律生活变成了外在于人的对人的生活生活的束缚、控制，也就是说这种所谓的“法律生活”在根本上就是反人的。恰如赵汀阳所指出的，“以某种意识形态来限制思想，其结果就会只看到某一种生活而无法看到生活。生活本身向多种‘可能生活’敞开，就象思想向多种‘可能世界’敞开一样。生活无须以高于人的目的为目的，这并不意味着生活的意义会成为困惑。我们不可能提问生活是否有意义：假如一个人愿意生活，那么他已经肯定了生活有意义，他关于生活意义的提问只能是提问生活意义是什么，他对生活的犹豫不决仍然表明对生活意义的肯定；假如一个人决心放弃生活，那么他已经否定了生活的意义，至少是否定了他个人生活的意义。生活与生命是不同的概念，放弃生命的行为恰好是一个生活行为，而放弃生活几乎意味着某人愿意放弃个人生命同时还愿意每个人都放弃生命，这种想法与伦理学无关，因为对于这种想法一切都没有意义。所以，生活意义是伦理学的存在论前题，伦理学只面向生活事实，无论去死还是去活都是生活事实而不是理论问题（至多是行为问题）。”[5]他认为，“生活中最主要的不幸就是误以为生活目的是某种结局，这种态度离间了生活与生活目的，生活目的成了遥远的目标，生活也就似乎总是还没有开始。生活目的是与生活一起显现的东西，它不是遥远的目标而与生活最接近的存在方向性，但又是永远无法完成的追求。可以说，生活目的不是某种结局而是生活本身那种具有无限容纳力的意义。如果以数学的方式来说，生活目的不是无穷集中的最大数，而是无穷集这一整体概念本身的性质。一个无穷集中的最大数是不能实现的存在，而无穷集这一概念却是明显存在着的，就象摆在生活面前的生活目的。生活是一种自身具有目的性的存在方式，这种目的性就是生活本身的意义”。[6]这确实是有道理的。法哲学的任务并不是获得“科学”的“法律真理”，而恰恰是对这些作为“法律真理”而存在的那些“价值（法律价值）”的、以人的生活为目的的改造。我们说“法律真理”在法律实践中的必然失败，是因为它远离了人的生活，甚至还因为其本身的不受怀疑和批判而败坏了人的生活，使人的“法律生活”最终

失去了“可欲性”。所以，这些“法律真理”本身也必须受到进一步的以人的生活为目的、以获得建构理想的法律生活的基本法律原则的实践为内容的批判性的怀疑与反思。换一句话说就是，法哲学所致力的是以理想的法律生活为目的的对“法律真理”的价值改造。这种反思、怀疑和批判的尺度与标准、这种价值改造的准绳与依据，就是法律生活本身。而从生活的立场来看，人们之所以必然要过法律生活，表面的理由显然是为了获得“秩序”。在逻辑上，人们之所以需要“秩序”显然首先是因为存在“无秩序”或者“混乱”，而且这种“无秩序”或“混乱”也显然是人们所不希望得到的即对人来说是“不可欲”的，因为它妨碍了人的生活；但仅就单纯地获得“秩序”而言，也完全有可能通过“强力”控制从妨碍一部分人的生活而获得，并不一定非得需要“法律”这种东西。“法律”之所以在获得“秩序”方面比别的“非”“法律”的方式和手段更为“可欲”，其实主要的一个原因在于它是面向所有的人及其生活的、也是面向所有的人的未来的行为与生活的，这显然表明“法律”是“公正”地对待所有的人及其生活的，它为所有的人对自己的“理想”的生活的选择及其实践创造留下了同样广阔而“公正”的空间。“在生活本意层次上”，任何“生存空间的争夺之所以必须在公正原则下受到约束，是因为这种争夺损害了每一个人进行幸福行为的机会和条件从而损害了每一个人的部分或全部生活意义。”[7] 所以，法哲学所从事的对于人的法律生活的“法律真理”的价值改造，所依据的标准与尺度，或者说最终的根据与理由，恰恰是人的法律生活的最终的根据与理由即“公正”。

#### 四、法律生活的理想型塑

法哲学对人的法律生活的价值改造，就是以人的法律生活的最终的根据与理由即“公正”为根据、理由、标准和尺度，把在知识论意义上经过反思、怀疑和批判所获得的以具有“价值”意味的“应该(ought to be)”的命题陈述出现的“法律真理”本身，作为在存在论意义上进一步进行反思、怀疑和批判的对象加以反思、怀疑和批判，并同时设计和创造得到存在论意义的反思、怀疑和批判的检验、符合人的生活目的的理想的基本法律原则的实践方式——在思想和观念中型塑人的理想的法律生活的图景，并同时敞开在现实中达到或者实现这理想的法律生活的图景的各种可以选择的模式与路径的可能性。法哲学之所以必须从人的生活立场出发来思考人的理想的法律生活以及理想的法律图景的创造，根源于人本身的本质特性即人的超越性，这种超越性成为人们寻求理想的法律生活以及创造理想的法律图景的根本性动因。正如孙正聿教授所说的：“人是现实的存在，但现实的人却总是不满足（不满意）于人的现实，总要使现实变成对人来说是更加理想（更加满意）的现实。生产劳动，科学探索，技术发明，工艺改进，理论研究，艺术创新，道德践履，观念更新，政治变革，都是现实的人对人的现实的超越。人在现实中生活，又在希望、期待、向往的理想追求中生活。现实规范着理想，理想又改变着现实。爱因斯坦认为，在科学研究中‘想象比知识更重要’，因为只有丰富的想象力才能导致创造性的科学发现。对于整个人类来说，美好的理想和坚定的信念则比人类已经获得的全部财富（物质财富和精神财富）更重要，因为只有崇高的理想和坚韧的信念才能引导人类自觉地为自身解放而斗争。理想与现实的对立统一，同样是人与世界、思维与存在的否定性统一。它是人的超越本性的集中体现。”[8]人的这种超越本性在法哲学中当然也就体现为在对“法律真理”的价值改造中实现对人们的法律生活的理想型塑以及理想的法律图景的思想创造。而在这种对“法律真理”的价值改造当中，法哲学又始终是以人的生活为最终目的、以人的法律生活的最终根据和理由即“公正”为根本性的标准和尺度，乃是这一任务的根本性要求，这种价值改造在人的法律生活的理想型塑的全过程中始终不曾间断，也不能有所间断。这其中必须注意的是，作为人的法律生活的最终根据和理由、也是作为对人的法律生活进行价值改造的根本性的标准和尺度的“公正”虽然高度抽象但绝对不是一个空虚的概念，它内中有物，是有客观而真实的具体内涵的，而且其内涵也显然具有民族的历史文化的因素和现实的时代的背景。于是，在对人的法律生活的理想型塑中，就有两个方面的任务必须同时进行和同时完成：一是依据人的生活而人的法律生活的最终根据和理由的“公正”的真实内涵及其所体现出来的基本原则的具体建构；二是在此基础上依据其所建构的“具体”的“公正”及其基本原则为标准和尺度，批判性地反思“法律真理”——对其进行“价值改造”，从而获得型塑人的理想的法律生活的基本法律原则。而这些基本法律原则也就成为人的法律实践的出发点，也就是法律实践的最高的现实准绳与标准，它们也在逻辑上组成了人的理想的法律生活的理想的法律图景。当然，这些基本法律原则以及由此构成的人的法律生活的理想的法律图景，解决的理论上可能的人的法律生活的理想的“可欲性”与“可行性”，依据这个理想的法律图景，结合各种各样的具体的现实的与历史的条件而现实地把它实现为各种具体的法律实践模式，则是各种具体的法律科学的任务。所以，人的法律生活的价值改造和人的法律生活的理想型塑，实际上是同一个过程的虽然侧重点不同但目的和方向一致的不同层面的问

题。无论是人的法律生活的价值改造还是人的法律生活的理想型塑，都是、也不能不是首先以对人的法律生活的最终根据和理由即“公正”的“生活”层面或者说“现实”层面的具体内涵的诉求为基本前提和实际内容的。可以说，“公正”既是人的法律生活——理想的法律生活与现实的法律生活——的“原点”，也是人的法律生活——理想的法律生活与现实的法律生活——的“终极点”；既是人在生活中对法律的最基本的初级诉求，也是人在生活中对法律的最高的诉求。因此，“公正”实际上也就是“法律”的真正的“生长点”，是“法律”的最原始的、也是最完整的“表现”与“存在”方式。抛开具体的内涵，仅就形式而言，可以说，所有的“法律”——古今中外的全部“法律”，实际上也就是“因为”或者“基于”这个“公正”而产生与存在并同时以这个“公正”为最高“目的”和“归宿”的。于是，我们似乎也可以说，“公正”恰恰是法律的最完整和最完善的存在形式，而具体的“法律”不过是对“公正”的具体的和有条件的体现与表现形式而已。如果在这样的意义上，我们借用柏拉图的术语，那么，这个“公正”就是“法律”的“理念”。而这个作为“法律”的“理念”的“公正”也就是在人的法律生活中人与法的相互关系的“统一性原理”。在这里，“公正”乃是人们的法律生活的基本的也是理想性的最高的诉求，但从人们的生活目的本身来看，它又只能是人们的追求获得和维护符合其生活目的的本性的生活的条件——在文明生活还是其必备的条件，所以，在法哲学的视野范围之内，即使是人们的理想的法律生活以及与此相关的理想的法律图景在表面上构成了自成目的的人们法律生活的最高境界，它也不能成为人们的生活及其目的本身而只能是其支撑与保障条件。在这个意义上，即使上富含了人们生活理想追求的价值负载的的作为全部“法律”的根本性“理念”而存在的“公正”，也依然是具有工具性价值的。赵汀阳说：“公正(或称正义)措施的目的不是为了把人之间的冲突控制在一定限度内，而是为了保证每个人有条件创造幸福生活。公正原理虽然不是幸福原理所派生的一个定理，但公正却是有利于幸福的。消解人之间的冲突是不切实际的幻想，因为生活中除了创造幸福的行动还有着追求利益的行为，只要人需要利益就会有冲突。所谓公正实际上表现为利益的适当交换和分配。”[9]这种看法是正确的。

对于“法律”的这个“理念”的寻求与批判性的反思，即对在人的法律生活中人与法的相互关系的“统一性原理”的寻求与批判性的反思，并在此基础上创造性地型塑人的理想的法律生活图景的理论活动，就是法哲学。同样也就是在这个意义上，我们说，法哲学乃是对人的法律生活的哲学观照。

### 五、法律生活的哲学观照

用比较哲学一点的说法来表达，那么，法哲学对人的法律生活的哲学观照，恰恰就是在以人的生活为目的的前提和背景下寻求各种法律现象的“统一性原理”，并以人的生活目的为根本参照与背景而对这种“统一性原理”本身进行反思与批判，然后以此经过生活目的检验的“统一性原理”为根据和标准展开对人的现实的法律生活的反思与批判，同时以此为根据和标准建构人的理想的法律生活的理想法律图景。

而法哲学的这种思想努力的动力本身也就是来源于人的法律生活而不是来自于社会的“需求”或者“压力”。面对法律存在的事实，在法律生活的体验与感悟中，人们的确内在需要获得法律的这种统一性原理以得到为什么法律是人的生活的必需品而在根本上不是、也不需要是社会对其强行赋加的有说服力的理由说明（道理），需要在从历史角度显现的处于不断变化之中的法律中获得其相对稳定的精神与原则，从而产生或者增强对法律的亲切感、信任感与尊重感，消除在生活的事实中与法律所产生的距离与隔膜，以强化或者重塑对法律的信任、信心与尊重，认可法律生活的必然性与“可欲性”；同时，人们也需要获得法律的这种统一性的原理以对现实的法律生活进行价值改造，并以此型塑理想的法律生活的理想图景，从而为法律生活中的法律制度改革与法律制度完善提供可供选择的路径与基本的参照。

可以说，法哲学的这种思想努力的动力是与人本身的生活直接相连而蕴涵于人对生活理想的热望与具体的生活过程与活动之中的。正如美国科学哲学家瓦托夫斯基所指出的：“不管是古典形式和现代形式的形而上学思想的推动力都是企图把各种事物综合成一个整体，提供出一种统一的图景或框架，在其中我们经验中的各式各样的事物能够在某些普遍原理的基础上得到解释，或可以被解释为某种普遍本质或过程的各种表现”，而这种精神需求的存在，乃是由于人类“存在一种系统感和对于我们思维的明晰性和统一性的要求——它们进入我们思维活动的根基，并完全可能进入到更深处——它们导源于我们所属的这个物种和我们赖以生存的这个世界。”[10]在哲学方面，对世界的“统一性原理”的寻求始终既是哲学发展的强大的内在动力，又是哲学的主要活动与思想努力的基本内容。孙正聿教授指出：“在哲学史上，哲学对‘统一性原理’的寻求，具体地表现为对‘终极存在’、‘终极解释’和‘终极价值’的寻求。”具体说来，“哲学的‘存在论’或‘本体论’，它所追寻的‘存在’，并不是各种具体事物的存在，而是总体性的存在或存在的总体性即‘存在’本身。这种‘存在’本身，对于把握‘存在’的思维主体来说，它是一种统一

性的抽象或抽象的统一性。思维主体寻求这种抽象的统一性，是企图以此为根据去说明全部‘在者’（即具体事物）的生成、变化和复归。因此，这种“存在”对思维主体来说，具有作为‘统一性原理’的‘终极存在’的意义”，而“这种‘存在’本身或‘终极存在’，只能是超越经验而为思维所把握的理性存在物即概念的存在。这种概念的存在，就是亚里士多德所说的关于‘最高原因的基本原理’，它构成对人类经验中的各种各样事物的统一性解释。由于这种统一性解释所指向的是作为世界的统一性抽象的‘终极存在’，因此，它对于思维主体来说，又有‘终极解释’的意义”。[11]他认为，“从古希腊的哲学家苏格拉底开始，就试图引导人们离开各种特殊的事例而去思索普遍的原则，从而使人们明确自己用以判断事物的真假、善恶、美丑的根据、标准和尺度到底是什么。这种对普遍原则的思考，也就是对‘终极价值’的追求。”而“在中国传统哲学中，所谓‘究天人之际，通古今之变’，‘判天地之美，析万物之理’，‘为天地立心，为生民立命’，也是寻求熔‘终极存在’、‘终极解释’和‘终极价值’于一炉的‘统一性原理’”。[12]正如在哲学上，作为其“前提”的关于人与世界相互关系的“统一性原理”，也是作为“最高的或最终的根据、标准和尺度，批判性地反思人类一切活动和全部知识的各种前提”，并“为人类的存在和发展提供自己时代水平的‘安身立命之本’或‘最高的支撑点’”一样[13]，法哲学对于法的“统一性原理”的寻求以及对其进行“前提”批判与反思，实质上也是为人的法律生活的正当性提供“最高的或最终的根据、标准和尺度”，而这个“最高的或最终的根据、标准和尺度”既成为在人的法律生活领域反思和批判现实的法律生活并进行价值改造的根据、标准和尺度，又成为塑造理想的法律生活的理想法律图景的根据、标准和尺度。

我们已经说过，尽管在抽象的层面我们可以说所有的法律都是应人的生活之“公正”需求而产生也是以“公正”为其最高的和最后的“目的”归宿，但由于在不同的背景（民族、社会与时代等）之下，“公正”的实质内涵是明显存在差别的，所以，法哲学的任务就不仅仅只是在“抽象”层面“公正”的诉求，而且更主要的是在具体的民族、社会与时代等的背景之下反思和批判这个作为法哲学的前提的、也就是在人的法律生活中人与法律之间相互关系的统一性原理的“公正”的具体而丰富的内涵。尽管一个民族的历史文化有可能需要很长时间才能发生变化（其实这个看法是可疑的），但社会与时代总是处在巨变之中（尤其是在当代的背景下），因此，对于“公正”这个根本的“法理念”或者法哲学的前提的基本内涵的寻求就不能不是循环往复地（批判性反思），这种循环往复谈不上是“螺旋式上升”，但却是时时（“时代”的意思）更新的，因为它所反映的乃是时代的精神，并因而成为“思想中的时代”。于是，与哲学一样，法哲学对“公正”这个根本的“法理念”或者法哲学的前提的基本内涵的寻求（批判性反思）就只能总是处于未完成状态之中，它就不能不再地从事这同样的努力——但确切地说其所处理的或者说反思和批判的对象的内容已经发生了变化，而且这种反思和批判的具体方式也很可能发生改变。正如石里克所说的：“哲学事业的特征是，它总是被迫在起点上重新开始。它从不认为任何事情是理所当然的。它觉得对任何哲学问题的每个解答都不是确定或足够确定的。它觉得要解决这个问题必须从头做起”[14]，也恰如艾耶尔所言：“哲学的进步不在于任何古老问题的消失，也不在于那些有冲突的派别中一方或另一方的优势增长，而是在于提出各种问题的方式的变化，以及对解决问题的特点不断增长的一致性程度。”[15]法哲学对法的“统一性原理”的寻求以及对其进行“前提”批判与反思的一般路径，乃是、也必须是把真实的人的法律生活现实作为入口与地基的。它首先从对真实的人的法律直觉、法律情感等法律常识的认知、理解和把握开始，进而在对这些常识的反思与批判中超越法律的常识达到对法律规则、法律制度、法律组织及其实际运作的科学原理的理解；进而立足于人的生活目的并以此为最根本性的诉求，而批判性地反思支撑法律科学的普遍原理的根据、理由、原则与价值，而这种反思与批判的根据恰恰是当时的时代的“法理念”即“公正”，寻求这种作为反思与批判根据的时代的“法理念”即“公正”的过程也就是批判性地反思支撑法律科学的普遍原理的根据、理由、原则与价值的过程——这一过程同时也就是对人的法律生活进行价值改造过程，也是对人的理想的法律生活的理想法律图景的型塑的过程。换一句话说就是，只要我们立足于真实的人的现实法律生活而以其理想的法律生活及其理想的法律图景的型塑为目的，我们就始终绕不开法哲学。赵汀阳说：“在法学、社会学、历史学、经济学、政治学等等的基础处同样面临着哲学性的改造”，因为“只要是关于人的存在的研究，无论是哪一种学科，最后的问题都是哲学问题，而哲学问题却不可能有最后的哲学问题。显然，无论哪一种人文社会学科的知识都不可能是对某种‘摆好了姿势’的对象的反映。更彻底地说，任何一种人文社会知识都根本不可能是‘反映’或者是通常意义上的‘知识’，而是不确定的人和社会存在运动的其中不确定的一部分，而哲学就是其中创造性的思想过程。”[16]确实如此。同时，赵汀阳还认为

“哲学不是在各种学科之外，而是在每一个学科之中的一种思想手法。换句话说，哲学不是一个专门领域，而是人类思想整体的一个步骤，它与各种思想是不可分的，它制造问题，导致学理和思想方式的改变。而哲学的创造一旦被接受，就不再是哲学的了，哲学的结果就蜕变为某个学科的学理，哲学则又再去寻找问题。”[17]同样，我认为，法哲学作为一种实践哲学在本质上就既是批判的又是创造的，既是理论的又是实践的。而法哲学的实践止于对人的理想法律生活的理想法律图景的建构——即基本法律原则的提供。而这样的人的理想法律生活的理想法律图景显然是一个开放的结构，它为制度层面的法律模式的建构又提供了广阔的空间和多样性的选择可能。很明显，对具体法律制度模式的选择与建构正是法律科学的任务。法哲学所从事的始终只是关于以生活目的为基础和旨趣的在思想上建构人们的理想法律生活及其相应的理想的法律图景的可能的思想过程或者思维方式。 哲学家说，“人类的历史，是把世界变成对人来说是真、善、美相统一的世界的过程，因此，哲学所探寻的真、善、美问题，归根到底是探寻人自身及其与世界的相互关系的问题。人的奥秘，是哲学的奥秘所在；探寻哲学的奥秘，就是在求解人的奥秘。人及其与世界的关系，是全部哲学问题的集结点。”[18]在这里，哲学实际上也就是创造真、善、美相统一的人的各种可能的理想生活的思想方式与思维路径。而法哲学当然也同样是创造在真、善、美相统一的人的各种可能的理想法律生活及其理想的法律图景的思想方式与思维路径。 这就是法哲学的智慧。 【注释】 [1] 赵汀阳

：《论可能生活》，生活·读书·新知三联书店1994年版，第6-7页。 [2] 赵汀阳：《论可能生活》，生活·读书·新知三联书店1994年版，第8、9、10页。 [3] 赵汀阳：《论可能生活》，生活·读书·新知三联书店1994年版，第110页。 [4] 孙正聿：《理论思维的前提批判》，辽宁人民出版社1992年版，第83页。 [5] 赵汀阳：《论可能生活》，生活·读书·新知三联书店1994年版，第12-13页。 [6] 赵汀阳：《论可能生活》，生活·读书·新知三联书店1994年版，第14页。

[7] 赵汀阳：《论可能生活》，生活·读书·新知三联书店1994年版，第22-23页。 [8] 孙正聿：《理论思维的前提批判》，辽宁人民出版社1992年版，第84页。 [9] 赵汀阳：《论可能生活》，生活·读书·新知三联书店1994年版，第128-129页。 [10] [美]瓦托夫斯基：《科学思想的概念基础》（中译本），求实出版社1982年版，第14、13页。 [11] 孙正聿：《理论思维的前提批判》，辽宁人民出版社1992年版，第64页。 [12] 孙正聿：《理论思维的前提批判》，辽宁人民出版社1992年版，第65页。 [13] 孙正聿：《理论思维的前提批判》，辽宁人民出版社1992年版，第65页。 [14] 转引自孙正聿：《理论思维的前提批判》，辽宁人民出版社1992年版，第68页。 [15] 艾耶尔：《二十世纪哲学》（中译本），上海译文出版社1987年版，第19页。

[16] 赵汀阳：《一个或所有问题》，江西教育出版社1998年版，第207页。 [17] 赵汀阳：《一个或所有问题》，江西教育出版社1998年版，第207页。 [18] 孙正聿：《哲学通论》，辽宁人民出版社1998年版，第281页。

2、道德金律的“主体观点”与“他人观点”王庆节 载作者论文集‘解释学,海德格尔与儒道今释’ 普世伦理的可能性与儒家的恕道..... 二. 道德金律的“主体观点”与“他人观点” 现在的问题是，这般理解的道德金律作为规范伦理的普世伦理学是可能的吗？美国哲学家、芝加哥大学哲学教授阿兰葛维慈（Alan Gewirth）曾经对这个问题给出了否定的回答。在葛维慈看来，我对他人对我行为的所欲所求与在同一情况下某个他人想要得到的对待并不总是相同的。显然，道德金律倘若要作为规范伦理的普世伦理学，不可能建立在作为个人的“我”的所欲所求之上。例如，一个医生不能根据自己对“安乐死”的好恶来决定是否对他的病人实施“安乐死”；同样，一个法官不能因为自己惧怕死亡就改变对死刑犯的判决。7 中国社会科学院哲学研究所的赵汀阳君也在“我们与你们”一文中对传统道德金律理解中的“主体观点”提出质疑。赵汀阳认为，道德金律中的“主体观点”的核心在于以我（我们）为中心，作为“眼睛”，作为决定者，试图以我为准，按照我的知识话语、规则把“与我异者”组织为、理解为、归化为“与我同者”。赵君还引用法国哲学家列维纳斯（Levinas）的从“他人观点”出发的伦理学来批评道德金律中的“主体观点”。按照赵汀阳的想法，只有经过“他人观点”的改造，道德金律才能真正成为“金律”，即作为“任何共同伦理的‘元规则’”发挥作用。因此，赵建议将道德金律的儒家表述由“己所不欲，勿施于人”改为“人所不欲，勿施于人”。赵汀阳说，【这一改变】虽然只是一字之差，但其中境界却天上地下。在“由己及人”的模式中，可能眼界只有一个，即“我”的眼界，而“由人至人”的模式则包含有所有的可能眼界，.....8 基于这一改变，赵得出自己的关于选择任何共同伦理的“元规则”或“金律”并将之表述为：（1）以你同意的方式对待你，当且仅当，你以我同意的方式对待我；（2）任何一种文化都有

建立自己文化目标，生活目的和价值系统的权利，即建立自己关于优越性的概念的权利，并且，如果文化间存在分歧，以（1）为准。9 赵汀阳的以“他人观点”建构起来的道德金律固然可能帮助我们克服“主体观点”，但这种以“他人观点”为准的道德金律是否能胜任作为“普世伦理”的“元规则”呢？我想我们恐怕不能得出这一结论。为什么呢？让我们来看下面的例子。假设你我都是腐败的官员，而且你我都以贿赂为耻，反而以之为荣。当我贿赂你时，我知道你想我以“贿赂”的方式对待你，并且假设你也会同意以同样的方式回报我。但是，我们知道，按这种方式进行的行为，无论是出于“主体观点”还是“他人观点”，都不能改变“贿赂”的不道德性。这也就是说，即便我对某一他人对我行为的所欲所求与此人想要得到的对待是相同的，遵循这一原则行事也不能保证永远是道德的。有人可能会反驳说这里的“他人”不是指某一个具体的“他人”，而是指所有的“他人”，或者说任何一个“他人”。例如，十九世纪英国哲学家亨利·舍季威克（Henry Sidgwick）正是遵循这一精神来修正道德金律的。按照舍季威克的说法，道德金律的严格表述既不是“己所不欲，勿施于人”，也不是“人所不欲，勿施于人”，而是对于任意两个不同的个体，甲与乙，倘若他们之间情形的不同并不足以构成不同的道德考量的基础，那么，倘若甲对乙的行为不能反过来同时对乙对甲的同样行为为真的话，这一行为就不能被称为在道德上正确的行为。10 显然，舍季威克将基督教的道德金律或儒家的恕道改写成了康德式的“普遍道德律令”，因为如此改写的道德金律告知我们的无非是当我们中的任何人在评判某一行为对自身而言为正确的时候，他同时隐含着断定这一行为对所有相似的人在相似的情形下都是正确的。11 但是，一旦将作为普世伦理基石之一的道德金律做如此理解，即将“他人”理解为“所有的他人”或者“绝对的他人”，我们是否又会陷入一“自我”、“他人”的形上学陷阱？倘若我们的伦理实践注定要从自我的观点出发，如何才能达到“所有的他人”或者“绝对的他人”的观点？抑或只有“上帝”才能真正有“他人”的观点？这种包含“所有人的观点”的“上帝之眼”既然是“非任何人的观点”，那在其本质上岂不是一种与道德金律或恕道之为人道精神相背的“非人的观点”？12 ----- 7 Alan Gewirth, &quot;The Golden Rule Rationalized,&quot; Midwest Studies in Philosophy, III (1978), pp.133-147. Also see Kant, Grounding for the Metaphysics of Morals, p.37, n.23. 8 赵汀阳, “我们和你们”, 载于《哲学研究》, 二零零一年一月号。9 同上。10 Henry Sidgwick, The Method of Ethics, 4th edition (London: Macmillan, 1890), p.380 11 Ibid. 12 关于道德金律在当代西方哲学中表述得失的讨论, 详见 Qingjie James Wang, &quot;The Golden Rule and Inter-personal Care,&quot; Philosophy East & West, vol.49, #4, Oct.1999, pp.415-438; Jeffrey Wattles, The Golden Rule (Oxford University Press, 1996).

3、前言辽宁人民出版社允许我在这里以一种比较随意的写法表达我关于伦理学的一些更进一步的思想,我确实感到有一些观点需要比较随意的表达.显然,有一些观念是属于探索性的,主要是想提出问题.促进思考,这样一些观念就不一定非常成熟充分,因此我很愿意把这些可能不一定充分但却关系着重要问题的观念不太系统地表达出来.前几年我在《论可能生活》一书以及一些论文中论述了一种与通常有所不同的伦理学理论,这种“不同”主要还不在于我在一些事情上看法不同,更主要是在伦理学的基本问题和思维层次上的构思不同,简单地说,我相信原来通常的伦理学在思想定位上就是错误的,伦理学必须以另一种样子出现.有人批评我这种似乎“前无古人”的思想太过分了,其实前人对我的影响还是很明显的,至少可以看出老子,孔子,马克思和维特根斯坦的影响.如果说是因为我使用了所谓“无立场”的思想方法,不受某一种特定价值观的限制,更多地考虑什么样的事实意味着什么样的价值,而几乎不考虑特殊的伦理理想,尤其不考虑我自己的伦理趣味(我自己的伦理观点与我的伦理学理论并不处处一致,但在理论思考时只能以理论的恰当性为准).通常的伦理学太多地受制于知识分子或文人的趣味,这样就难免狭隘,这种仅仅表达了某个阶层的伦理观点的“伦理学”作为文学是可以的,但要作为理论却有害无益.《论可能生活》只是一个纲要性的讨论,有许多具体的因此也是比较有趣的问题都没有涉及或没有展开,因为越是具体的问题就越说不清,但现在我认为把那些不太充分的观念表达出来是有必要的,因为它们可能更生动地甚至更深入地暴露各种问题.另外我又有了一些新的想法.这地新的观念可能与流行的伦理观点更加格格不入,当然也不成熟的,否则就是哲学,因为哲学不得不考虑那些有着根本性困难的根本问题.难怪哲学家老是写“导论”,我将讨论的一些伦理学问题首先基于思想者的诚实感觉,即注意到我们的世界和生活事实上是很“糙”的,而且不可能不“糙”,于是我如果我们真正有意义地讲座问题,就不得不去面对这个相当粗俗,不太美好,令人担心甚至厌烦的世界,问题在于,我们并没有别的世界.正如投机家索罗斯说的,哲学家总以为世界有个先验理想的概念,其实世界是先验不理想的.显然,伦理学的问题不是要一个理想世界还是要一个糟

糕世界的问题,而是在一个糟糕的世界里什么是生活的意义的问题.因此,在这本书里恐怕没有那些整个跟做梦也似的伦理呼唤.就这样.赵汀阳1997.12.8

4、目录前言伦理规范的真相(1)不含规范的伦理学(29)法律的道德余地(48)两种罪行和闭上一只眼的伦理学(56)有偿人权利和做人主义(67)真切的解释和灵活解释(82)人之常情(92)价值在哪里 意义在哪里 幸福在哪里 (115)一些技术性问题(158)伦理学不是伦理(171)无立场的伦理分析(180)大模样伦理学(198)

5、 读赵汀阳先生的《人之常情》的第一反应是想捋起袖子去找他,之所以捋起袖子,当然不是要去打架(这是不道德的),而是因为读后有毛孔四张痛快淋漓,同时又如鲠在喉不吐不快的感觉.赵汀阳的文章大抵都给人这种印象:在一针见血击中问题要害的同时,许多结论又留下更多的空间给人以问题感--其实在今天这么一个缺乏问题感和理论感的时代,赵汀阳的这一风格毋宁说是一个特出的优点:让人在千篇一律人云亦云的“理论著作”中发现居然还有这么一种与众不同大异其趣(这是一个比较古怪的现象,因为按赵汀阳的说法,他的观点只是源出于生活事实,实为人之常情,之所以看起来古怪,只有一种解释:流行的哲学观点离生活实情太过遥远)的说法,真正是令人精神为之一振,大有跃跃欲试与之争论一番的冲动。

《人之常情》的很多观点是对《论可能生活》的延续与深入.1997年,《读书》杂志曾经邀请赵汀阳,万俊人,何怀宏三人就各自的伦理学观点各抒己见,随后辽宁人民出版社分别请上述三人撰写专著,以期形成进一步的争鸣.由此可见《人之常情》首先是一本伦理学著作.不过赵汀阳的哲学野心决不止于此,记得在一次访谈中,赵汀阳提及汪丁丁在《读书》上对他的评价,认为非常中肯,汪丁丁称赵的《论可能生活》之真正用意在于创建一种崭新的哲学,赵汀阳对此供认不讳.在他的许多文章著作中我们都可以看到相关的论述,《人之常情》也不例外.本书开篇即提及维特根斯坦的那句名言:“不要想,而要看.”接着赵汀阳说:“我们在生活中常常说到的好人和坏人是什么意思?先别象伦理学家那样去下一些愚蠢的定义,不妨看看真实生活中的实际用法.”这句话貌似庸常,却是对传统哲学方法论的一种颠覆.为什么这么说,赵汀阳的回答很清楚:“伦理学家喜欢批评世界和生活,但并不见得喜欢事实.--哲学家喜欢进行超越了事实的理想主义思考,这是个坏习惯,因为它并不能证明哲学家的思考更高明,相反,它证明哲学家想错了.除了纯形式的思想(数学和逻辑),任何思想都只能在事实的余地里思考.哲学一向自认为能够使人们重新理解事实,其实不如说是在歪曲事实,使事实变得更加难以理解.”之所以引用这么长一段话,是因为对此我完全赞成.赵汀阳的起点与方向显然是正确的,我个人认为传统哲学与现代哲学的差别是建构与追问的差别,传统哲学家如康德黑格尔醉心于构筑精巧严密但却缺乏事实根基的宏大理论,打个比方,他们自个儿吃第七张饼就饱了,以为其他人也不用吃前六张饼,结果他们谈哲学谈得五迷三道神乎其神,可苦了我们这些常人也跟着瞎掺乎,结果搞得颠三倒四不知所云,还自以为深得其中三味,声称这就是哲学.但是现代哲学不是这样的,海德格尔说,哲学的首要建树不在于构筑理论,而在于引导思考上路,讲的就是这么一个道理,所谓上路与追问,就要从人的生存情境出发,脚踏实地循着事实(这里也许还涉及到另一个问题,即由于不同时代的“事实”发生变化,因而原本看来符合“人之常情”的理论在后世看来却大悖常情,赵汀阳在本书中就是这么批评新儒家的。)的理路去探问存在的真理,换言之,得一个饼一个饼的吃,只有这样我们才会真正知道什么是饱的滋味,而不是自欺欺人.不过随之而来的问题是

：“生活中的说法”是否是一个最终和最高的判断标准?“人之常情”的真理性与合法性究竟有多少?鉴于日常语言的歧义性和复杂性,这种哲学讨论的根基与标准何在?进一步的,我们究竟能否或者在何种程度上可以进行超越事实的思考?也许这是任何一个现代哲学家不得不面对的几个根本问题. 熟悉赵汀阳理论的人都知道他的“无立场”的思考方式以及对规范的驳斥,本书也是一如既往不遗余力的在做这一工作.对赵汀阳所说的“无立场”的批判,学界有许多不同的意见,我倒是非常同情赵的提法.本世纪以来,无论中西,一个普遍的问题是“要主义还是要问题”,在大半个世纪里似乎“主义”更易博得人们的欢心,西方从法兰克福学派到存在主义,中国从新文化运动到文化大革命,人人都打一面鲜红的旗帜,个个都持一个鲜明的立场,思想探索似乎成了政治角逐,正如一位长者所云:“重要的不是你站在哪一阵营,重要的是你站在某一阵营.”如此你便居有定所心有所属无须独立思索只要摇旗呐喊人云亦云便可混得残羹半食.当年胡适小心翼翼地提出“少谈些主义,多研究些问题”,其下场正如他那个西方的同病相怜者雷蒙.阿隆一样,转瞬之间便淹没于群情激昂的革命大众唾沫之中.赵汀阳提倡“无立场”思考无疑是想扭转这一局面,事实上也到了这一时刻,哲学之思应该不再是观点的复述和情绪的渲泄,而要追问立场之后的道理与价值观背后的依据.唯其如此哲学研究才真正是在“

爱智慧”；而不是如市井泼皮之间的骂街。在阅读《人之常情》的同时我正在读自由主义的文本，一个相当令我震惊的阅读体验是：赵汀阳的许多观点在自由主义那儿都可以找到类似的表述，譬如法律与道德这两种社会规范的不同功能。为什么在《人之常情》乃至赵的几乎所有论著中对此只字不提呢？是不屑于旧有的学术规范，不愿被其拘囿，还是有更深层次的考虑？在一次闲谈中赵汀阳做了这么一个比喻，学术思想发展到今天，观点的可能性几已穷尽，这好比玩牌，每个人手中的牌都是一样的，这时就得比出牌的顺序和技巧了，自由主义的观点和赵可能有重复之处，但是理论的出发点与论证的顺序不同就不必引用他们的论述，更何况“无立场”的批判天然要求不以任何既有理论为圭臬。赵汀阳的这个观点与时下流行的“重建学术规范”似乎大相径庭，不过这并不重要，我们更关注他的“无立场”的批判。在我看来“无立场”思考有其内在的困难，甚至可能是某种先天性的缺陷。只须看看赵本人的文字，就可对这个方法的诸多困难有一清晰的了解。首先，他在对规范主义作无立场的分析之时，显然有一些个人的先见（甚至是偏见）在其中--解释学认为这是无法避免的，而赵则一直认为这不成问题。其实纠缠于理论无益，不如看看实际是如何操作的--让我们再次重温维特根斯坦的那句话“不要想，而要看”。赵汀阳在书中反复阐述规范与价值的差异，如“规范其实是斤斤计较的，是互惠，是市恩。”“规范是一回事，价值是另一回事，而且规范甚至不是价值的反映。”再如他对伦理/道德，不自由/自由，活得下去的生活/值得生活的生活，比较好的事情/本身好的事情等概念的区分和使用，都是我们耳熟能详的。这种讨论方式的一大潜在危害是对二元思维的不自觉（当然二元思维的利弊是另一个更大的问题，此处不拟讨论）。具体得说，在讨论过程中赵汀阳经常会不自觉地把a归入A，把b归入B，然后在A与B对立的基础上讨论ab，其结果是a与b毫无疑问的对立，但是这种“归入”本身是值得商榷的，如规范真的不含一丝一毫价值因素吗？价值的永恒性是确实的吗，谁来保障这种永恒性？我们可以承认用规范解释价值的非法性，但是我们不能无视某些规范是体现价值的这个事实。其实仔细审查赵汀阳在书中一些论证会发现很有意思的东西，比如他在论述法律、规范、价值三者关系的时候，便泄露了他在规范问题上的摇摆性：简而言之，他认为法律部分是源于道德并且反映道德，而法律的来源又在相当意义上归属于伦理规范，由此我们可以大胆地推出一个赵汀阳本人始终否认的结论，即伦理规范在一定意义上也是源出于道德并且反映道德的，而不是与道德截然对立。其次，无立场批判要求对文化整体价值有一通盘把握，对是否存在一确定的客观的文化整体价值我深表怀疑。赵汀阳常说，生活中的价值要由生活说了算，个人没有权力为生活立法，没有权力为生活确定价值。可是生活并不是铁板一块，生活不是异口同声万众一心，生活恰恰是错综复杂众说纷纭，生活中说了算，可能是基于多数人的意志，基于权力，基于财力，甚至基于武力，由此可见生活中说了算并不一定是最后的判定，它不一定就“算”。此外对个体能否客观的把握文化整体价值我更是心存疑窦，一个简单的事实是，我对生活的感觉显然不能替代他人的感觉，我们凭什么说自己的情感就是自然情感就是人之常情？！赵汀阳给不准虐待孩子这一规范留下一个缺口，认为它是普遍必要的，这是因为他本人对孩子的特殊情感，那为什么不准那些对老人或妇女抱特殊情感的人提出“不准虐待老人”和“不准强劲妇女”的普遍必要规范？！“无立场”的批评在这里成为只准州官放火不许百姓点灯的文化暴力。在论证过程中使用一些逻辑运算公式是赵汀阳的一个“惯用伎俩”，他自嘲说用那些符号是来唬人的。我相信这只是玩笑之语。结论总是容易到达的，困难的恰恰是过程，而中国的哲学似乎缺的就是这个部分，我们怎么就“天人合一”了，怎么就“物我两忘”了？中国哲学不应仅仅停留在体悟式的箴言，而要给出一个可供公共讨论的言说方式，否则就只能停留在独白式的梦呓，遑论与世界对话。当前中国学术界最缺乏的恰恰不是所谓外在的学术规范，而是内在的学理论证。不过逻辑的力量是否就真的无所不能，似乎也不尽然。纯形式的东西一旦加入实质性的内容，有时会得出近乎荒谬的结论。例如7除以2等于3.5，这是一个纯形式的判定，其真理性永远为真，我们加入实质性的内容：7个苹果平均分成两组，当然是每组3.5个，但如果7个人平均分成两组，得出答案每组3.5人则似乎有些悖乎常理。《人之常情》在使用逻辑论证之时，有时也忽视了实质性内容对逻辑力量的制约。譬如赵汀阳说“好人”的通常意思就是：“如果我们与一个好人相处，我们会得到比较多的便宜，至少不吃亏。”相信不会有太多的人同意他的结论，他的推理其实很明确，“好人”“坏人”属于规范的领域，规范描述的是利害关系，所以“好人”“坏人”定义的只是人之间的利害关系。但是这一推理的大前提是否成立是值得商榷的，即使退一步说它是人之常情，那也只是常情之一，并不充分必然。在此需要说明的是赵汀阳一直在力图从事的并非分析哲学意义的上的元伦理学，



## 《人之常情》

而恰恰是实质性的伦理学，之所以会引发误解乃至争论，依旧是因为“我”对生活的感觉不能替代他人的感觉。如何在“语言现象学”（这个提法是借用陈嘉映老师的发明）的意义上澄清某一概念在生活中的具体用法是我们孜孜以求的目的，相信在这点上赵汀阳没有什么疑义，问题的关键仍然是如何有效的避免先见。赵汀阳对法律与规范的划分尤其令人不解，他认为法律的划界形式是“允许的”和“不允许的”，而规范则是“应该的”与“不应该的”，据此他认为“允许的”和“不允许的”只是自由和不自由的划界，而“应该”和“不应该”则意味着鼓励和抑制，这两种都是不自由的，换言之规范在事实上破坏或剥夺了合法的自由，因此赵汀阳强调：“规范根本不是为了协助法律，而是为了在法律之外成为另一种权威--非法的权威。”这里赵汀阳一气下了许多论断，我们逐一来分析。首先我认为法律的划界形式是“不是不允许的”和“不允许的”，请注意“允许的”不等于“不是不允许的”（这里涉及一个思路问题：非此即彼与非A即B不同，此和彼是截然对立的观念，而A与B则是互补的关系），打个比方，虐待老人必须要达至一定的标准才成为法律约束的对象，但这并不是说在未达到法律标准之前的任何虐待老人行为都是法律所“允许的”，法律并没有“不允许”，也决不是“允许”，在此范围内的虐待老人行为也决不是一种“合法的自由”，法律只是“不是不允许”而已，换句话说它只是不搭理而已，因为它把这类行为诉诸别的标准与规范（如果我们在一种宽泛的意义上使用这个概念）。其次规范是否是一种“非法”的权威，我不知道赵汀阳在使用这个词的时候是否意识到中文的歧义性，“非法”究竟意指“不是法律”，还是指“违反法律”，倘是后者则不值一驳，若是前者，则问题的关键在于：1，在法律“不允许的”以外的领域--即在法律“不是不允许的”领域内的自由都是合理的与正当的吗？“合法的自由”就是everything goes的自由吗？2，规范（伦理规范）是否有权力对“合法的自由”进行干涉？

顺便说两点纯观感的体会，尽管本书对存在主义毫不留情地做了批评，但我的读后感是赵的许多说法与存在主义并无二致，比如“做人主义”和“存在先于本质”，比如所谓的“自由”“选择”等等概念；另外仔细审查赵汀阳与何怀宏的理论会发现一个很有趣的现象，两者的差异某种程度只是命名上的差异：何的“底线伦理”的工作由赵的法律给完成了，而赵所谓的伦理学则是何宣称的人生哲学。换言之，二者牌面相同，不同的是“出牌的顺序和技巧”。在哲学讨论中，日常语言无疑具有某种指示性的功用，但是否就可以作为（最终与最高的）论据进行哲学论证似乎还有待商讨。黑格尔尝言，理性之历史巨轮所到之处，必然无暇顾及道旁的小草，而现象学的那句口号：“面向事物本身”，无非告诉我们不要妄图再去重建庞大的旧形而上体系，而应把目光投向具体入微的事实上去，做切实有效的研究工作。在《一个或所有问题》以及《人之常情》里，赵汀阳都反复重申未来哲学的研究方向将化入到法律政治经济等学科中去，惟其如此哲学才有死而复生的二度在世。信哉斯言！哲学在历史上没有那一时期比今天更远离时代的精神，当法律、政治、经济乃至历史、文学评论纷纷开始相互融和联手对文化发言之时，当世界文明已然发展到克隆山羊和WINDOWS 98之时，哲学应该再次反躬自问：哲学何为？百余年来，哲学家一直在问：哲学的问题出在那里？赵汀阳不仅试图给出自己的回答，而且毫不忌惮暴露自己的问题，在本书序言中他这么写道：“越是具体的问题就越说不清，但现在我认为把那些不太充分的观念表达出来是有必要的，因为它们可能更生动地甚至更深入地暴露出各种问题。”可以这么说，缺乏问题感是精神力衰微的一种表现，但恰恰在赵汀阳身上我们看到的是一个精神力强健，勇于面对复杂问题的哲学探险者的形象。

这个书评是一篇网络文章，原文题目：问题--评《人之常情》  
原文作者：何几页 发布时间：不详 可选地址：cae.pku.edu.cn

## 章节试读

### 1、《人之常情》的笔记-第107页

规范不能规定什么是生活意义和美好生活.....我们不能用伦理规范去判断价值和意义.....一个游戏必须有规则，这是一回事，这个游戏有没有意思，又是一回事，而且归根到底规则也是为了使游戏有意思，否则规则就变得没有意义。生活也一样。

### 2、《人之常情》的笔记-第106页

就伦理学的问题而言，人们只对诱惑感兴趣，这是一个基本事实，如果不顺着这个事实，不管宣布什么样的金科玉律都是无意义的，因为人们实际上可以不理睬，因此，伦理学必须思考如何使好的事情或者说对人类真正有价值的事情成为挡不住的诱惑，而主要不是想象一些抵制诱惑的规范，也可以说，伦理学必须思考如何把好的事情变成美的事情，这才是关键。

### 3、《人之常情》的笔记-第101页

不偏心的伦理规范是不可能的，原因很简单：一个社会必定有处于统治地位的社会集团，而这个集团不可能要求一种对它不利的伦理规范。 . . . . .  
P103伦理规范.....主要的部分是反映了统治阶级或者社会主流人群的利益。 .....伦理规范真正的功能是社会管理和控制的技术。

### 4、《人之常情》的笔记-第102页

哲学家在思考问题时必须把社会历史的条件和变化考虑在内，必须知道社会历史事实才是真正的上下文，如果一门心思钻在理论典籍里，所读到无非是一些真正意义已经被掩盖了的话语。大部分的迷思（Myth）都是因为脱离了语境而产生的。

### 5、《人之常情》的笔记-第97页

当伦理学家把伦理规范和道德价值混为一谈时，问题就完全乱了。一个特别荒谬的想法是以为用伦理规范可以把坏人教育成为好人——也许坏人有可能被教育成好人，但不可能是通过伦理规范来取得这种成功——用伦理规范教育出来的好人仅仅是在不碰到大事时的好人，一旦遇到大的利害冲突，人们将按照他自己的价值观去决定做一个可耻的人还是做一个光辉的人。

# 《人之常情》

## 版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu000.com](http://www.tushu000.com)