

目的论还是义务论

——伦理学的困境与出路

任 丑

[摘要] 貌似对立的的目的论和义务论都是通向自由的必要环节,它们内在的逻辑联系彰显了伦理学的内在逻辑进程:善—正当—自由,这就确证了伦理学是自由之学。

[关键词] 目的论;义务论;自由

[中图分类号] B82 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2008)04-0401-06

目前,伦理学非常关注目的论和义务论之间的分歧和对立,却很少深入研究二者之间的内在逻辑关系,这就难免陷入在二者之间做出非此即彼的选择的困境。实际上,目的论和义务论之间不仅存在着表面的分歧和对立,更重要的是它们具有内在的逻辑联系——这正是伦理学摆脱困境的可能出路。

一、义务论和目的论的外在分歧

一般来说,目的论认为善独立于、优先于正当,正当依赖于善,善是其判断事物正当与否的根本标准。根据对善的不同解释,目的论可区分为快乐主义、幸福主义、功利主义等类型,其中功利主义是典型的目的论。与目的论相对,义务论认为正当独立于、优先于善,善依赖于正当。依据对义务的不同理解,义务论可区分为规则义务论、行为义务论等类型,其中康德的规则义务论是典型的义务论。为了简明集中起见,我们主要以康德的义务论和功利目的论为考察对象。

(一)康德义务论的义务

康德在《道德形而上学原理》中,以自由规律为根据,从义务的性质提出了完全的义务、不完全的义务,从义务的对象提出了为他人的义务和为自己的义务。按照“道德形而上学”的层次,他将义务整理为:对自己的完全的义务,对他人的完全的义务,对自己的不完全的义务,对他人的不完全的义务。“完全的义务”就是绝对没有例外的义务,如:不要自杀;不要骗人等。“不完全的义务”则允许有例外,如:要发展自己的才能;要帮助别人等^[1](第39-41页)。康德在后来的《道德形而上学》中进一步深化了其义务理论,使之构成一个较为完整的义务体系。他把完全义务具体规定为法权义务,把不完全的义务具体规定为德性义务。法权义务和德性义务之间的不同在于:法权义务是一种和权利紧密相连的外在强迫,一个人尽义务的同时就享有相应的权利;德性义务是一种并非和权利紧密相联的内在强迫,一个人尽义务的同时并不能因此要求享有某些权利。

康德把德性义务又具体区分为直接义务和间接义务^[2](第337页)。直接义务是为了合道德性,是绝对命令。间接义务是为了抵制并避免使人趋向邪恶的极大诱惑而追求幸福或财富这个外在目的,它之所以是义务,是为了道德这个内在目的,因此是间接义务。没有直接义务,间接义务就不具有道德价值;没有间接义务,就会产生趋向邪恶的极大诱惑而对道德产生危害。这里,实际上已经把功利目的论包含

在义务论之中了。但康德看重的是直接义务,他主张的德性义务严格说来就是直接义务——这和目的论看重间接义务相对立。因此,他详尽地探讨了直接义务。

康德依据意志自律的各原则,把德性之义务(实即直接义务)列表如下:

1. 我自己的目的,兼为我的义务(我自己的完善);
2. 他人的目的,促成它也是我的义务(他人的幸福);
3. 法则,兼为动力,由此而有合道德性;
4. 目的,兼为动力,由此而有合法性。

其中,从德性对象看,1和3是德性之内在义务;2和4是德性之外在义务。从德性的形式和质料的关系看,1和2是德性义务的实质要素;3和4是德性义务的形式要素^[2](第365页)。康德认为,内在义务高于外在义务,形式要素高于质料要素。因此,合道德性高于合法性,自己的完善高于他人的幸福——因为他人的幸福是不确定的,我不是上帝,不能而不是不愿使别人达到幸福,每个人的幸福必须靠自己。自己的完善高于自己的幸福,即个人的自由完满高于一切,是真正的道德目的——后来,波普尔从经验功利目的的角度也表达了类似的思想。

同时,康德并不反对为他人作奉献——因为这是外在的义务,但他坚决反对利他主义的无条件的牺牲,因为“如果把每个人都应为他人而牺牲自己的幸福和真实愿望当作一项普遍法则,那么它就会变成一个自相矛盾的准则”^[2](第337页)。康德的这一思想和密尔的有条件的自我牺牲的目的论思想是相近的,容后详述。可见,真正的绝对命令是有内容的形式——这就是作为不完全义务的德性义务的内在于义务。不难看出,康德是个地道的为己主义者,也是一个真正的自由主义者,但正因为他要求每一个人都要尽力履行可普遍化的义务的为己主义,他反而又是最大的超越功利之上的为他主义者。

综上所述,康德从自由本体出发提出的义务有三个基本层次:(1)义务包括完全义务(法权义务)和不完全义务(德性义务)。(2)德性义务包括间接义务和直接义务。(3)直接义务从德性对象看,包括内在义务、外在义务;从德性的形式和质料的关系看,包括义务的实质要素和义务的形式要素。其中,形式的内在义务是最高的,它来自意志自律或者善良意志,即纯粹实践理性。需要强调的是,康德的义务包含了间接义务即目的论的要求在内,但把目的论的要求即间接义务降格为通向直接义务的桥梁。因此,康德伦理学并没有摧毁功利主义目的论,只是降低了它的位置。实际上,康德时代及康德之后,功利主义日益完善,成为和康德义务论并驾齐驱的伦理学理论。这是以和康德同时代的边沁以及稍后的密尔、波普尔的功利主义目的论为标志的。

(二)功利目的论的目的

如果说义务论的理论价值在于系统论述了义务体系的话,功利主义目的论的价值则在于较为系统地论述了功利目的的体系:快乐目的、积极功利目的、消极功利目的。

其一,快乐目的,即感性的求乐避苦目的。在边沁看来,人类的一切行为动机都源于快乐与痛苦,求乐避苦是人类行为的最深层动机和最终目的。人类的其他一切义务包括正义、责任、德性等的价值意义,都受到这种感性苦乐的最终裁决^[3](第230页)。在此基础上,边沁提出了根据苦乐的量的大小之比来判定快乐目的的程度的苦乐计算法。密尔不赞同边沁只承认快乐的量的观点,他特别重视快乐的质,提出高级的快乐(精神快乐)与低级的快乐(感性快乐)的质的区分,并且肯定前者在质上优于后者。需要指出的是,密尔并没有完全否定量的区分,只不过把量降格为质的环节罢了。在密尔这里,虽然异质的快乐相比,质是决定性的因素,但同质的苦乐相比,量的作用依然是决定性的。这就从量和质的统一的视角使快乐目的变得更加精致了。从总体上看,密尔更看重的是快乐的质的效果——这种重视精神快乐的目的已经有了和义务论重视意志自律相接近的倾向。

边沁、密尔对于经验领域的苦乐的质与量的区分和探讨是有价值的,这是康德很少涉及到的。不过,苦乐成为目的论的最高道德法庭,这和康德的义务或意志自律的道德法庭有着本质区别,即前者是经验感性的,后者是超验理性的,但它们都是对人生价值的探讨,只有层次上的不同,而不是非此即彼的

绝对对立。求乐避苦的目的为最大多数人的最大利益、最大幸福的目的(边沁、密尔)乃至最小痛苦的目的(波普尔)奠定了理论基础。

其二,积极的或理想的功利目的,它主要有两种形态:边沁的最大多数人的最大利益目的和密尔的最大幸福目的。边沁在苦乐目的的基础上,提出了最大多数人的最大幸福的功利目的。这里,功利是指任何一种行为对于幸福的增进,幸福则是通过个人的苦乐的量的计算衡量的个人的快乐。它包括个人利益(个人的快乐或幸福)和社会利益(最大多数人的最大幸福)。他认为,社会是由被认作其成员的个人所组成的一种虚构的团体,社会利益“就是组成社会之所有单个成员的利益之总和”^[3](第212页)。因此,理解个人利益是理解社会利益的关键。边沁的机械经验论在这里暴露出致命的弱点,和只承认苦乐的量而无视苦乐的质一样,他完全无视社会利益与个人利益的质的区别,仅仅把社会利益看成是个人利益的简单相加。他没有能力像黑格尔那样把社会看作一个伦理有机体^[4](第724-730页),把个人利益和社会利益有机结合起来。鉴于这一思想割裂个人利益和社会利益的弊病,密尔提出了最大幸福的功利目的。如果说边沁强调个人利益为基础的话,密尔则倾向于公益论,他主张有条件的自我牺牲论即这种牺牲一定要带来其他人或人类整体的利益,这和前述康德的观点基本上是一致的。密尔说,功利主义并不否定为了他人的利益牺牲自己的利益的正当性,“功利主义只是不承认牺牲的本身也是一善事。不增加或不趋向增加幸福的总量的牺牲,功利主义看来是浪费。”^[3](第262页)显然,密尔通过肯定康德义务论同样肯定自我牺牲的价值,力图调和边沁那里相互对立的个人利益和社会利益的关系,使最大幸福主义更加完善,同时也是向义务论接近的一种倾向。

边沁、密尔重视个人利益和最大幸福,这是其合理要素,但它却忽视了最大幸福和最小痛苦之间的矛盾问题,波普尔的最小痛苦目的就是对这一矛盾提出的一个貌似保守但却更具现实价值的目的。

其三,消极的或务实的功利目的。如果边沁、密尔等人追求最大多数人最大幸福的功利目的可称为积极的或理想的功利目的,那么波普尔的最小痛苦目的可称为消极的或务实的功利目的。波普尔认为,谋求幸福的种种方式都只是理想的、非现实的,苦难却一直伴随着我们。我们应该此时此地就同一个个最急迫的、现实的社会罪恶作斗争,而不要去为一个遥远的、也许永远不能实现的至善去作一代代的牺牲。而且,从道德的角度看,苦与乐并不能互相折算,痛苦不可能被快乐抵消平衡;一个人的痛苦更不可能被其他人的快乐所抵消平衡。处于痛苦或灾难之中的任何人都应该得到救助,决不应该以任何人的痛苦为代价去换取另一些人的幸福。因此,最大多数人的最大幸福应该代之以一种较谦逊、较现实的原则:尽最大努力消除可避免的苦难,这就是波普尔的“最小痛苦”的功利目的。它要求:把可避免的苦难降到最低,并尽可能平等地分担不可避免的苦难^[5](第284-285页)。这的确是有一定见地的。

我们看到,功利目的和康德的间接义务(为了追求幸福而必须同时排除苦难)实质上是一致的,不过理论地位不同罢了——在目的论中,它是终极目的;在义务论中,直接义务才是终极目的,功利目的只是直接义务的一个环节,没有独立的价值,它必须以直接义务为最高根据。但是,义务论也必须不断地从目的论所特别关注的经验领域吸取资料,才能具有真正的力量。康德的直接义务在目的论这里,好像毫无立足之处,但实际上却作为否定因素潜伏于目的论之中。因为目的论的目的都是经验领域的感性目的,它缺少一个普遍的法则作为最高法庭,它自身的不确定性和感性的偶然性迫使它不断自我否定,向义务论靠近。可见,尽管目的论和义务论之间存在着表面的外在分野,但它们却具有内在的逻辑联系。

二、义务论和目的论的内在逻辑

以求善为目的的目的论和以求正当为目的的义务论表面看来针锋相对,但二者却在相互诘难中,不断相互接近、相互融合。从前面的考察中,我们可以明显地看到这是由义务论和目的论的内在逻辑关系决定的。

(一)义务论是目的论的超验目标,目的论是义务论的经验根基

功利主义内部自我否定的因素在于,且不说最大多数人的最大幸福是不确定的极难达到的感性经

验要求,即使能够达到,也必然以把少数人的幸福降低为最大多数人的最大幸福的工具为代价。这是功利主义逻辑的必然结论,斯马特的行动功利主义就主张为了最大多数人的最大幸福而可以牺牲少数人的幸福。这就为工具主义打开了方便之门,甚至可以成为种种暴行的理论借口。这也是参加过第二次世界大战的罗尔斯猛烈抨击功利主义的根源所在。

从根本上讲,功利性和超功利性的追求深深植根于人类的天性之中。完全脱离精神需求的纯粹的功利行为是不存在的。人类的功利中渗透着审美、道德、宗教等精神要求。人们不仅需要衣食住行的世俗家园(其实衣食住行也渗透着人们的精神追求),还追求超越现实功利的精神家园。人类除了现实的功利利益之外,还有着超越于经验之上的更高尚的精神追求——精神追求的本质就是义务论所追求的德性自身的目的。功利主义只有以义务论作为道德导向,才能超越经验领域,达到道德本体的高度。

康德认为,目的是作为道德命令所要求的德性之义务自身所具有的。他说:“目的概念这一要素不是我们本来就有的,而是我们应该有的,因此是纯粹实践理性本身所具有的。其最高的、无条件的目的(然而仍是一项义务)在于:德性就是它自身的目的,弘扬人性就是它自身的回报。……和有其障碍待克服的人类诸目的相比,作为德性自身目的的自己自身的尊贵,的确远远超出了所有的实际功利、所有的经验目的及其所能带来的好处。”^[2](第 363-364 页)康德在这里已经非常明确地表达了三个重要思想:(1)义务必须有目的,但超验的德性目的即内在目的高于功利等经验目的;(2)最高义务和绝对目的是一致的;(3)二者一致的基础就在于自由。这里,目的论和义务论在最高层次上相一致的思想是非常明确的。康德的为义务而义务常被人们讥笑为空洞的形式主义。其实,康德不但重视内在目的,而且也并不完全否定外在目的,而是力图通过悬设自由、不朽和上帝来调节它们之间的关系,追求幸福(外在目的)和德性(内在目的)一致的至善。这也说明义务论必须以目的论作为经验基础。虽然功利贫乏并不能使人降为物,但它会诱惑人类向恶并阻碍乃至抑制求善的进程,因此,现实功利也是应该大力肯定的——这正是功利目的论的价值所在,也是康德肯定世俗幸福并调节目的论和义务论的用心所在,只不过他不把它当作终极目的而只是作为间接目的。

(二)目的论蕴含着义务,义务论也蕴含着目的

目的论虽然表面上不提义务,但它追求的目的本质上就是康德的间接义务。边沁、密尔等重视个人幸福实际上是康德为已的间接义务——在康德这里,它必须服从于为已的直接义务才有价值;密尔重视公益论的目的和波普尔关注苦难的目的实际上是康德的为他的间接目的——在康德这里,它必须服从于为他的直接义务才有价值。如果说,边沁、密尔主张的是积极或理想的(间接)义务,波普尔主张的是消极或现实的(间接)义务。波普批判说,在所有的政治理想中,使人们幸福或许是最危险的理想,因为建立人间天堂的努力总是不可避免地造成人间地狱。我们的责任和义务是去帮助那些需要我们帮助的人,是努力消除和预防痛苦、灾难、非正义,而不是去使别人幸福。因为幸福等较高的价值是个人随自己的心愿去争取创造的事情,他人是否幸福并不依赖于我们,而依赖于他人自己的努力和机遇。虽然我们可以设法使我们的朋友幸福,希望他们接受我们的价值(建议),但以他们是否愿意为限。这才是苏格拉底式的理性态度,即在深知自己很容易犯错误的前提下,充分尊重他人,而不热衷于强迫他人接受幸福^[5](第 237-239 页)。在波普尔这里,义务论的倾向已是呼之欲出了。

实际上,目的论把康德的间接义务完善化系统化了。问题在于,间接义务越完善,其内部冲突就越尖锐:利己与利他的矛盾、最小痛苦与最大幸福的矛盾,规则功利(布兰特)与行动功利(斯马特)的矛盾等愈演愈烈。西季威克甚至认为,在世俗经验的基础上,功利的冲突不可能有一种完满的解决办法。的确,这在功利主义内部是不可能解决的。这种矛盾在康德那里是属于间接义务之间的冲突,它们是经验领域的一对恒久的矛盾,是目的论理论内部矛盾的体现,正是这些矛盾对自身的否定,才能把目的论从经验领域擢升到超验领域,从而把间接义务提升为直接义务,把外在目的提升为内在目的,也就是说,从目的论上升到义务论。

康德认为,义务论与目的论之间的区别不在于人的道德行为有无目的,而在于有什么样的目的。为

了说明二者的目的不同, 康德把目的分为两种: 一是由感性冲动所决定的技术的(主观的)目的——它是外在目的; 一是依据自身法则所确立的客观的目的——它“同时也是义务的目的”即内在目的, 这个目的就是人本身。义务论看重的是内在目的, 目的论追求的是外在目的。也就是说, 义务论是以道德自身的目的为目的, 目的论是以道德之外的经验世界的物质利益为目的。康德认为一个人在从事道德活动时, 无论行为的结果如何, 都应该履行自己的义务, 以一贯之地按照道德法则行事。认识到道德自身就是人们道德活动的目的, 道德活动是尽自己的义务, 这就是许多人在做了好事却善无善报、甚至善得恶报时, 并不后悔抱怨、还要一如既往地去做的原因, 这就是不受外在因素牵制的意志自律的绝对命令的以一贯之的德性的力量。康德并不否认人的幸福和利益, 但他反对以这种幸福和利益特别是反对以谋取自身的利益作为具体的道德行为的目的。显然, 康德是想把义务论与目的论综合起来。

如果说义务论是以义务为目的的内在目的伦理学的话, 目的论(主要是功利主义)则是以幸福、情感主要是功利效果为目的的外在目的伦理学。如果说义务论的核心在于义务——内在目的应当的话, 目的论的核心则在于目的的善——功利的外在目的。这也是功利论和义务论的根本区别, 同时, 二者有着内在的逻辑联系: 外在的目的功利、幸福、情感、权威等只有以内在的目的为目的, 才有价值。因此, 外在的目的贯彻到底就必然进入内在目的; 而内在的目的只有以外在目的为中介才能达到。外在目的可称为间接目的, 内在目的可称为直接目的, 这也是康德把德性义务划分为内在义务和外在义务的根据所在。目的论的间接义务或外在目的力图为人们构建一个和谐的无痛苦的美好的世俗家园, 康德则高悬一个目的王国作为人们的理想和超验的精神家园, 它们都是人们必不可少的家园——经验家园和超验家园的统一才是人类真正的家园, 或许这正是人类的(自由)本性所在。如果用一个涵盖目的论和义务论的伦理术语的话, 那就完全可以称之为(伦理学的)自由论。

(三) 目的论和义务论的共同目的是自由

如果说康德认为内在自由高于外在自由, 并把内在自由看作最高目的或内在目的的话, 密尔则蔑视内在自由(自由意志), 而重视外在自由(社会自由)。在《论自由》的开头, 密尔明确声明说: “这篇论文的主体不是所谓意志自由, ……这里所要讨论的乃是公民自由或称社会自由, 也就是要探讨社会所能合法使用于个人的权利的性质和限度。”^[9] (第1页) 康德在法学中也划定了个人自由的界限, 这和密尔没有经验上的区别。他们的不同在于, 康德的自由的界限有一个超验的根据, 那就是自由必须符合普遍法则^[2] (第363页)。密尔、波普尔的自由根据则是经验的功利效果。我们认为, 人的自由应当有一个超验的根据悬在那里作为我们对经验自由审判的法庭, 否则经验的自由就是偶然的、不确定的, 甚至会成为不自由的工具和借口。这就是经验中的自由如法国大革命的抽象自由为何变成了不自由的原因, 也是波普尔从目的论内部、罗尔斯从义务论的角度同时批判最大幸福主义的原因。功利的现实的自由虽然不能和先验的自由完全符合, 也是现象界绝对必要的, 即现实的自由应该符合先验的自由。因此, 我们看到, 康德义务论主要强调先验的普遍自由, 目的论主要强调经验的增加幸福或减少痛苦的自由。尽管他们关注的自由的重心、层次、内容等不同, 但他们关注的都是自由必不可少的要素。就是说, 目的论和义务论都是自由的必要环节, 都是伦理学的必要类型。这就昭示了自由是伦理学的根本。

可见, 目的论(善)—义务论(正当)—自由(应当), 这就是义务论和目的论的内在逻辑, 同时也是伦理学的内在逻辑和出路所在。我们由此推出三个基本结论: (1) 从内涵来讲, 伦理学的内在逻辑决定着伦理学的本质是追求自由之学——严格说来, 是追求伦理自由之学, 也决定着道德或伦理体现的是人自身的内在的自由本质, 而不仅仅是外在于人的幸福、利益之类的工具和手段, 因为幸福和利益如果不和道德结合, 其本身的价值也就成了问题。当然, 这并不是否定幸福和利益。相反, 我们必须肯定其经验的价值和意义, 只是说不能把它们看作道德的终极标准和最高本质; (2) 从研究方式来讲, 伦理的自由本质决定着它不可能像自然科学的对象那样遵循自然因果律, 因此不能机械套用研究自然的方法来研究伦理。伦理学作为研究自由规律之学与自然科学的根本区别, 就在于它不能用机械因果律加以规定, 不能用实验加以验证, 不具有严格的自然科学意义上的可操作性、可重复性, 不能用利害的算计或逻辑抑

则来规定, 否则它就成了不自由的僵死的教条。相反, 超越于自然规律之上, 不屈从于利害算计等外在力量, 力求自己成为自己的自由, 正是伦理学和伦理的本质实即人的价值和尊严所在; (3) 伦理学的自由本质和内在逻辑表明: 在伦理的自由这个制高点上, 伦理学真正跳出了目的论和义务论二元对立的困境, 踏上了自己的自由之路。

[参 考 文 献]

- [1] [德] 康 德:《道德形而上学原理》, 苗力田译, 上海: 上海人民出版社 2002 年版。
- [2] 郑保华:《康德文集》, 北京: 改革出版社 1997 年版。
- [3] 周辅成:《西方伦理学名著选辑》下卷, 北京: 商务印书馆 1987 年版。
- [4] 任 丑:《简析黑格尔的伦理有机体思想》, 载《武汉大学学报(人文科学版)》2005 年第 6 期。
- [5] Popper. 1977. *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 1. New Jersey: Princeton University Press.
- [6] [英] 密 尔:《论自由》, 许宝骥译, 北京: 商务印书馆版 1959 年版。

(责任编辑 严 真)

Discursing on Dilemma & Way of Ethics

Ren Chou

(Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China)

Abstract: Both seemingly opposite teleology and deontology are needed links to freedom, and their internal logic shows internal logic course of ethics: good—right—freedom, which justifies that ethics is after freedom.

Key words: teleology; deontology; freedom