

现代伦理学中利他主义的地位

甘绍平

摘要 一种适用于广博的陌生人社会、对每一个人都平等有效且不受空间或情感距离影响的稳定持久的利他主义,即能够体现道德原则普遍性特质的利他主义,不能建立在缺乏坚定性、稳定性和可靠度的情感主义的基础之上,也不能表现为行为主体纯粹单方面的无私付出——所谓极端理解的利他主义。在宏大的匿名环境里,善意、仁爱、团结的利他主义倾向往往并不呈现在作为个体的行为主体直接的行为动机上,而是渗透在作为社会框架性条件的有控制系统和制裁机制的制度设计里,体现在能够使善好的道德意图转化为对逐利的战略性举措的行为激励上。这样一种对等性利他主义,能够产生出人际互相的行为期待的可靠性,让道德的规范性依靠制度和激励走入现实并发挥其应有的效力。

关键词 利他主义;情感主义;制度设计;行为激励

中图分类号 B82-0 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2024)03-0071-14

基金项目 中国社会科学院哲学研究所创新工程项目(2024ZXSCX03)

用理性科学地观察世界的方式取代基于宗教政治权威的观察方式,构成了启蒙运动呈现的全新学术光谱上的重要亮点。作为启蒙运动的重要代表,与现代自然科学理解的奠基者培根、笛卡尔、伽利略保持着私人关系的霍布斯,用自然科学的立场看待哲学,基于一种自然科学的视角来解释作为人际共同生活普遍规则的道德,便是一件顺理成章的事情。在霍布斯的眼里,自保的欲望构成人性的基础,所有的人均寻求快乐并恐惧死亡。他人对于自己则是危险者,自然状态中每一个人都生活在相互的恐惧之中。在自利主义构成所有人类行为原始动机的背景之下,利他主义倾向对人们而言仅仅是从属性的,是从自利主义中导引出来的现象。对他人困苦的同情源自对自己也可能遭受同样困苦的想象,行善取决于对行善者本身带来的好处,所有自愿善意的行为都有自利的目的。总之,一种对同胞自然的善意无法作为人类社会的基础。自利主义是人类行为的唯一原始动机,如同石头滚动的力量那样自然而然。

作为近代伦理思想的一位开拓者,霍布斯的理论受到来自各个方向的抨击。一是洛克批评他对君主绝对地位的推崇。在霍布斯看来,人们建立社会的动机并不在于相互的善意,而是在于互相的恐惧。由于强调社会稳定对人的生命保障以及有创造力活动机会的重要性,霍布斯赋予君主以绝对的权威,从而限制了个体的行为空间。而洛克及后来的诺奇克则有别于霍布斯,他们特别重视个体所拥有的前社会的权利,自然权利构成国家权威的基础与保护对象。二是剑桥学派反对霍布斯的物质主义。作为一种神学—哲学思想传统,剑桥学派奉行柏拉图主义,试图将道德原则证明为是一种永恒的、根植于人与神的精神之统一体中的理念,如同数学公理那样普遍适用。三是人们批评霍布斯的契约论排除了对弱势群体的道德顾及。霍布斯是伦理学四大理论流派之一的契约论的开拓者,契约论为近代以来人际道德规范的论证奠定了崭新的基础,它将所有人类合作行为视为一种契约,而道德归根到底就是一种合作行为,故是一种契约道德。“十七和十八世纪的经典契约论关涉到的是国家。国家是作为一种原始的契约被构想出来的。与此相对应的是新近的契约理论,将所有的集体行为设想进契约,即自愿合作的范式

里,不论关涉到的是国家、合作社或社团。”^[1](P33)契约论的出发点首先是自身的利益,其次是对与他人之间相互利益的认同。在这里对等性是最重要的,任何一种援助的义务都是基于对等的行为主体间的关系之上的。“对于一位契约主义者而言,相互性是重要的。对于他来说,只有借助于放弃某物而同时赢得某物,才是理性的。有关援助的合约只能与在需要时也能提供援助者签订。对于契约主义者而言,单方面的援助承诺简直就是非理性的。”^[2](P21)在契约论看来,道德义务仅存在于契约订立者之间。这里便呈现出契约论的优点,即道德义务由于背靠相互性便拥有一种可靠的支点。“契约主义者认为缺乏现实的相互性可能的援助之承诺完全是错误的。”^[2](P29)但契约论所坚持主张的援助的义务须以对等性为根基的立场却也暴露出其缺点,即那些不能提供对等贡献因而无法进入契约签订的人——老弱病残,便得不到道德的顾及,被排除在受援者的范围之外。

这样一种批评使人们有机会对霍布斯的契约论伦理形成一种更加整全的理解与把握。契约论的确是近代伦理学的一个巨大推进,它通过将道德义务奠立在自利的基础之上,因而对宏大的陌生人社会人际道德关系的底层逻辑提供了极有说服力的论证。以自利主义为基础的对利他主义的说明,也拥有令人信服的力量。但是,霍布斯式的人的图景显然并非完善,人与人之间本质上并非仅仅是相互对立的,人类既有生存竞争之本能,亦有相互帮助的现象存在。人的行为动机中当然有自利的基底,但也不乏人道善意的倾向和公共精神。利他主义既可以从自利主义、对等性、相互性中得到论证,也可以从人际其他联系因素里获得说明,且这种奠立于人际其他联系因素之上的自利主义,特别适用在那些无法进入契约签订的弱势群体身上,他们也可以且应当受到利他主义的道德顾及。这种所谓的人际其他联系因素,就是人类的同情能力,对他人境遇的怜悯、共情与感同身受,它们与自利的权衡一起构成了人的行为的一种驱动力。“恰恰是同情能力或如同叔本华所言的怜悯,才使得联系以及人类共同生活成为可能。”^[3](P83)他人并非像霍布斯所讲仅仅是敌人或竞争者,在如休谟、亚当·斯密、叔本华这些人看来,他人反而有一种积极的作用。“因为通过他人所唤起的情感起着行为激发的作用,除外他人拥有一种对自我视点进行道德校正的功能。”^[3](P83)正是这样一种认知,使英格兰、苏格兰在霍布斯之后出现了一大批道德哲学家,他们从同情之感中引出道德义务,坚持主张情感在道德判断中处于一种重要的地位。一个完整的人的图景,不仅有理性自利的色调,也有情感善意的闪光。他们试图用一种奠立在同情之感基础上的利他主义取代或超越霍布斯的自利主义以及建构在自利根基上的契约论式的利他主义。

一、情感伦理基础上的利他主义

感觉伦理的真正起源是坎布兰,他指出道德的基础来自感觉与经验。在他看来,霍布斯有关自然状态的构想是荒谬的。人从本性上讲是群居性的、有善意能力的生物。“人性法则要求每个人应当既促进自身的福利,也应促进共同的福祉。两者不可分割地联系在一起。而人的具体的心灵状态产生于其自利与善意倾向间的冲突之中。”^[4](P16)沙夫茨伯里认为,人性基础由三组自然情感构成:自利情感(自保本能)中产生自利主义,社会情感(族群保持之冲动)中产生有利于公共福祉的行为,非自然情感(狭义上的激情)中产生出的行为无益于个体和社会。道德上好的行为基于自利与社会情感间的平衡,且抗击非自然情感。与坎布兰类似,巴特勒也认为人的心灵生活中除了针对个体的自爱之外,也存在着针对社会的善意。故人的心灵生活是一个有机系统,其中不同的倾向和原则可以有区别,它们存在于一个等级性的关系之中。因此,“玄想性的谬论在于认为,我们在行动中没有对他人的关照与顾及,我们是个体性和独立的,我们在本性中没有对我们同胞的尊重,这种尊重转变成行为与实践。同样的谬论在于认为,一只手或随便某种肢体对其他肢体或整个身体没有自然的尊重”^[4](P17)。承袭了沙夫茨伯里的立场并通过提出“最大多数最大幸福”公式从而影响了功利主义的哈奇森,既反对霍布斯自利主义的道德心理学,亦反对洛克的理性主义,而是建构了一种独有的道德感理论。在他看来,人除了味觉、听觉等尽人周知的感觉之外还存在着另外的感觉,即美感与道德感。所谓道德感,是人们所拥有的一种与生俱来的对道

德与不道德行为的判断能力,正如与生俱来的审美价值感一样。道德感关涉人性原则,是人拥有利他主义动机和素质并阻止敌视他人之倾向的根源。哈奇森从道德感中导引出道德行为,坚信情感构成道德判断的基础,而理性在道德判断中仅起次要的、支持性的作用。

休谟明显受到哈奇森的影响,并阐发了自己的道德感理论。与霍布斯类似,休谟也是基于自然科学的视角来看待社会现象。他认为人的行为与自然界发生的其他现象没有根本的界线。道德根植于我们的感觉,快乐与痛苦感觉具有一种重要的价值,它们强烈地影响了行为的愿望。所谓拥有德性意识,只不过是某种感受的满足。因而道德感并不能归溯于自爱原则,而是体现为一种普遍适用的倾向,因其本身而值得,就如同天体运动那样无可改变。道德来自情感,而非从理性理由中得到导引。理性仅是感觉的奴隶。但休谟也承认,同情作为一种心理机制,其发生作用取决于时空及情感远近等复杂因素。这就决定了同情因对象的不同而有所差异。对特别亲近者的同情体现为深度的偏爱,对陌生人则表现为一般的善意,对当事人的行为约束性要弱得多。休谟本人可能没有意识到,这种体认动摇着人们对同情作为必然的道德义务的信念,由于缺乏普遍适用性,同情便难以构成伦理学之基础。休谟的学生亚当·斯密的道德哲学存在着复杂的面相。一方面,他承认自利主义本身拥有很高的道德价值,因为它驱动了有益的经济行为,通过一只看不见的手在无需知晓个体意图的前提下便使整体的福祉得以推进,使社会的繁荣得以实现。另一方面,在《道德情操论》中,同情又奠定了其利他主义伦理学体系的基础。“在斯密的道德观念中同情构成了人的一种自然的与他人感同身受的能力。”^[3](P83)这种与自利主义原则毫无关联的同情为道德行为提供了动力,因而发挥着重大的社会功能。

德国最著名的情感主义伦理学家是叔本华。但与休谟、亚当·斯密使用的中心概念同情(Sympathie)相异,叔本华的中心概念是怜悯(Mitleid)。叔本华认为,霍布斯没有注意到除自利主义之外人类也被赋予了另一项原则,即天生的视其同类之痛苦后的不适,这项原则目的在于使自爱、贪婪在某种情况下得以弱化,使建立在自利之基上的激情得到遏制。怜悯根植于人的本性,是每一个人对世界认知的直接体验,构成全部伦理学最高原则的基础。自利的动机没有道德价值,而怜悯则是自然状态下超越了所有道德、德性的普遍法则,构成了道德行为的根本动力。在他看来,人类拥有两种根本德性:一是自由的正义(不伤害任何人),二是可敬的仁爱(帮助所有的人,只要你能够)。所有其他德性,不论理论上还是实践上,均导源于此。这两种德性均根植于人的自然的怜悯之情。尽管人的行为也有其他的动机,如自利主义或恶意,但只有怜悯才是具有道德价值行为的唯一源泉。对叔本华怜悯之情感伦理学最激烈的批评来自尼采。他认为把他人痛苦加在自己身上只会增加自己的痛苦。怜悯导致当事人的病态及抑郁,因而对个体及个性的发展是一种阻碍与威胁。

尽管受到尼采的猛烈抨击,情感伦理在后来并没有停止发展的脚步,特别是建立在情感之基的对利他主义的探究。孔德号称是“利他主义”概念之现代含义的首创者,他认为利他主义即为他人而活,未来社会应建立在一种普遍的利他主义的基础之上,而不应仅由理性支配,倡导“感觉生活的机制化”,以“人性之宗教”为形式。这一观点得到费尔巴哈的支持。费尔巴哈特别强调爱的情感,倡导用人类之爱取代上帝之爱。以感觉为基来建构利他主义也是冯特道德理论的特色。冯特认为对同类的同情感受是人类共同生存的基础,没有相互理解、相互牺牲、相互强烈持久的约束,人类社会便无法存在。就此而言,只要有社会便会有利他主义,每个社会都是一种道德社会。同时,冯特也不否认自利主义存在的事实,并没有把道德与善意及对同胞的同情完全等同起来。“最合宜的利他主义的福利道德,既不是在纯粹善意的倾向中,亦不是在纯粹的自私的倾向中,而是在双方和谐的平衡中看到道德的本质。”^[4](P61)利他主义与自利主义,“严格说来,这两种行为驱动从一开始便存在于每个人的意识中”^[4](P64)。

以上我们依照时间线,梳理了霍布斯奠立在自利主义基础之上的契约论伦理思想提出之后,情感道德理论在英格兰、苏格兰及德国的大致发展。这种情感道德学说建构的目的在于为人类的一种利他主义立场和倾向作出论证。在情感道德理论的阐述过程中,我们发现有三个概念处于贯穿始终的突出地

位,这就是怜悯、同情和善意(Wohllwollen)。怜悯与同情具有很大的相似性,都有表达对他人的痛苦感同身受之意。但与同情相比,怜悯更具自然性、直觉性,而同情的内涵则更丰富,适用范围也更广。亚当·斯密对怜悯与同情之间的差别作了一个区分:“怜悯与体恤(Erbarmen)是适用于描绘我们对他人痛苦的同感的词汇。而同情,尽管其含义最初或许是一样的,今天却可以无需巨大违背语言使用地运用于,标识出我们与任何种类情绪的同感。”^[4](P29)

与怜悯仅在叔本华道德思想中是一个占主导地位的概念不同,同情则构成了霍布斯之后情感伦理学派普遍重视的范畴,或者说是这些代表人物情感理论中的核心。同情是对他人状态的设身处地式的体验,是一种与自利主义、理性主义立场无关的、对他人苦乐之感同身受的善意的情感。同情有如下特点:第一,按照达尔文的观点,同情是人类社会性直觉的本质性部分,在进化中构成起决定性作用的基石。第二,按照沃德的观点,同情是人的道德本性的基础,在此基础上承载着为今人称为人道的所有的人的德性,如真诚、善意与正义。故同情构成道德体系的中心,使一种客观的道德判断得以实现。第三,按照休谟、亚当·斯密的观点,同情与自利主义无关,而是一种原初的无我之感受。第四,按照孔德的观点,同情与普遍的爱、善意、人性甚至是同义的,同情构成人的情感系列中的最高阶段。第五,按照沃德的观点,同情在不同的对象里存在着程度级差,人们的同情感首先是针对其孩子、近亲,然后扩展到氏族、种族,最后到其他动物。

善意是一个比怜悯、同情更为普遍适用的概念。早在古希腊,亚里士多德就把善意定义为一种为了他人本身之缘故而期待他人之好的态度。善意与爱情相类似又有所不同。爱情伴随着心灵的波动与感性的欲望,且也仅是在可信的交往中才可能产生;而善意却没有这种心灵的波动,它完全可以突然出现且针对陌生人。在基督教伦理中,善意体现在对普遍的近爱之要求上,也包含有团结的意识和怜悯的情感。到了近代,霍布斯挑起的有关善意问题的争论构成了英国道德哲学的一个焦点。霍布斯道德理论的全部基础就在于人的自利的本性,所有人类其他情感都是从自利推导出来的,善意也不例外。它属于一种以自利主义为底层逻辑的从属性的感觉,目标在于在他人面前提升自己的力量与荣耀。故善意不可能成为人类社会的道德基础。霍布斯的这种立场理所当然遭到休谟等情感道德哲学家们的坚决反对。休谟视善意与同情为意义等价物,同情是人性中固有的存在因素,善意亦是如此。同情与善意构成其道德理论体系中的基本概念。在休谟看来,善意分普遍与特殊两类。普遍善意由对一般的人的苦乐的感同身受所激发,这种善意亦被称为仁爱与同情,是基于一种无需证明的普遍体验,关涉的是人类的利益。特殊的善意则是针对特殊的人际关系,关注的是相关方的利益。与休谟相类似,叔本华也是将善意与怜悯等量齐观。“在他看来怜悯是‘人类行为的基本驱动’,该驱动以异在的福祉为意向。”^[4](P98)情感伦理学家的两大巨头休谟和叔本华均将善意与同情或怜悯完全画上等号,这体现出情感道德学说中比较普遍的一种认知:即布坎兰认为的善意作为以人的共同福祉为指向的情感构成了人的一种基础本性;巴特勒所说的善意是人性的一种普遍原则,它促使当事人在无关个体自身及情感的前提下,极大化普遍的幸福;以及哈奇森的善意是一种以普遍利益为依归的“安静的欲望”,从中导出无私的行为。

以上,我们对作为情感道德哲学主要概念的怜悯、同情与善意进行了简要的阐释和分析。怜悯与同情具有很大的相似性,同情与怜悯又可与善意等量齐观。就此而言,这三个概念在含义上存在着明显的贯通性。当然,其中的同情与其他两者相比则处于更为核心的地位,被普遍视为一个具有广谱适用性并体现情感伦理之精要的概念。“同情”概念的崛起与霍布斯提出契约论之后普遍受到反对的形势相关。人们反对霍布斯,是因为霍布斯把道德奠立在自利主义基础上之后,利他主义便失去了得以强有力辩护的支撑。而情感哲学家们坚信,利他主义之所以存在是由情感激发的,同情构成利他主义的核心动因;正是对他人痛苦的感同身受,才促使当事人唤起对他人困境的责任感并倾向于作出援助的举动。因而利他主义道德行为并非来自利己的动机,而是取决于对他人的情感。“情感对于道德行为并非是无关紧要的,而是建构一种道德判断重要的组成部分。”^[3](P84)

众所周知,情感伦理的产生与发展对整个道德哲学的演进具有很大的促进作用。一方面,它激发了康德义务论的建立,康德正是在与情感伦理的争论中阐发出自己的道德理论的;另一方面,它也有益于边沁和密尔功利主义的兴起。当然,情感伦理最大的贡献还在于它特别适用于对近亲社会道德关系的理解与解释。生活在近亲社会,即生活在所谓小组结构属于人的无可改变的状态,谁也离不开家庭、友人、同事关系。在这种关系中,道德呈现出非对等性与非对称性,奠立在情感之基上的行为主体的利他主义、亲社会的内在动机发挥着主导的作用。父母与子女的关系最清晰地反映出了这一点。父母基于强大的自主性并怀着巨大的善意生育子女,当然他们期待着后者未来会有的回报。子女基于强大的义务感也理应不辜负父母之恩。但所有这一切均建立在当事人内在的情感之上,包括良心、善意、仁慈、报恩等复杂的感受,在理论上独立于任何外在的行为制裁。作为情感的内在动机对某些人构成巨大牢靠的行为驱动力,对另一些人则是随情境波动的可变因素。故父母的期待若仅仅是建基于子女回报的责任感之上,就会面临不可预知的风险。

由此可见,以同情之感对利他主义作出论证与辩护,虽有其明显的力度和优势,但也显露出量与质上的缺陷。从量的层面来看,基于同情之上的利他主义论证仅适用于近亲社会,而不大适用于宏大的陌生人世界。情感的强度随着距离的加大而递减,就像水的波纹那样四散变弱。假如道德行为不是靠对原则的遵循,而是靠具体的感受,则行为的质量就完全取决于个人关系的远近而呈现出不可靠的状态。从质的层面看,若利他主义基于同情得以论证,那么这种道德行为便难以坚定持久。因为情感的弱项在于太强的主观性,无法提供一种普遍适用的人类道德相处的稳定标准。这一点康德最有体会。他一开始也深受哈奇森的影响,将道德从内容上奠基在道德感觉之上,后来却成为这种立场最激烈的反对者。康德认为,将道德意识从情感中导引出来是一种主观性的自然主义,因为他发觉感觉是多变的、难以掌控的对象,从感觉出发的行为没有可靠性;我们无法选择和控制自己的感觉,故也就无法对感觉负责。感觉,特别是善意往往只是针对特定场合中的特定人物,因而感觉无法给出道德行为的客观尺度,无法提供道德判断所需要的普遍性与必然性。因此,康德致力于理性对感觉的统治,在伦理学中祛除人的偶然倾向与偏好,将道德回归到一种具有客观性的、理性的基准之上。这种见识主张无疑是对感觉伦理的一种超越。至于康德为了道德的纯粹客观性,不仅摒除了人的希冀偏好,而且把道德与利益分开,将之建基在所谓人的纯粹先验的理性结构之上,从而倒向了空泛偏激的独断主义,其所谓无条件的、与任何利益奖惩无关的义务论甚至被叔本华称为完全是根源于基督教道德,便是后话了。

总之,情感伦理的崛起是对霍布斯契约论伦理的一种反叛,因为在情感伦理学家们看来,在霍布斯以自利主义为基础的道德哲学里,利他主义难以获得有效的论证。但问题在于,建立在同情之上的利他主义固然有其辩护优势,但这种利他主义往往仅适用于小范围的人际关系,且这种利他主义的坚定性、稳定性和可靠度由于情感本身的不确定性而无法得到可预期的保障。因此,一种适用于广博的陌生人社会、对每一个人都平等有效且不受空间或情感距离影响的稳定持久的利他主义,即能够体现道德原则普遍性特质的利他主义,就必须离开情感主义土壤而寻找新的依托和论证来源。

当然,在伦理学界的一般意识中,对一种成熟的道德判断的形成,情感的体悟能力与理性的规范认知必须结合在一起,并且同等重要。道德论证不能仅仅依赖建立在对等性正义之基上的理性的理由和对后果的分析,而且也要顾及同情、同感等非对等的尊重和关怀的因素。紧急状态下救人之时,为何我们不由自主地首先会去救朋友而非陌生人?这是普遍适用的道德原则无法解释的。救亲朋好友不是基于纯粹伦理规范,而是基于个体道德情感。“像正义性的权衡这一维度对于道德行为是重要的,但在其他情况下个人关系也能够构成道德行为的好的理由。不偏不倚是一个方面,它首先是在社会框架条件的建构上是必需的。但不偏不倚不能排除一种对特殊行为的理由的后续论证。”^[31](P153)现代社会中,以抽象性、理性、平等的交互主体之间权利与义务对等的道德关系为基础的契约论的道德论证模式,在宏大的陌生社会里占据着主导地位。这种道德关系因具备相互制裁性约束而可以稳定持久地存在,我

们称之为普遍的道德关系。但社会中也不排除有建立在非对等主体之间、以良心责任及善意的情感为支撑的特殊的道德关系,这种关系不是以对等制裁而是以道德期待为约束纽带,故存在着不稳定、未必持久的弱点。例如,对无其他旁人在场可以作证的某人的临终嘱托,受托人是否对遗嘱的要求切实履行,这就完全取决于当事人的责任感和善良之心。现实生活中这种单方面行使道德义务的特殊的道德关系是普遍存在的,这反映出我们道德世界复杂与多维的样态。因此,理性与情感不可或缺,“在对规范的论证与应用时,认知功能与情感立场的整合,标识出了任何一种成熟的道德判断能力”^[4](P299)。

二、制度与激励支撑的利他主义

人离不开面对面的微型生活世界里的培育成长,当然更离不开在陌生人社会中的奋斗打拼。在小范围里利他主义依赖道德情感的支撑,而在宏大的匿名环境中情感的力量极为有限微弱。善意、仁爱、团结的利他主义倾向往往并不呈现在作为个体的行为主体直接的行为动机上,而是渗透在作为社会框架性条件的有控制系统及制裁机制的制度设计里,体现在能够使善好的道德意图转化成对逐利的战略性举措的行为激励上。一般而言,在宏大的陌生人社会,如果离开了制度与激励,比较可靠的利他主义道德行为便难以预期。正如霍曼所言,“每一种道德,每一种道德的自我义务,都需要有来自于益处与制裁的支撑”^[1](P260)。

我们先看利他主义在制度框架里的渗透之层面。众所周知,德性论是前现代社会经济与文化状态的产物。在这种社会里个体的德性品格培育受到极大的重视。人们生活在透明可视的族群、村落里,从生到死均扮演着简单固定的角色,与持久的交往伙伴一起经受着直接、有效、廉价、无所不在、无可逃脱的社会控制和制裁。由于实施的是自给自足的自然经济,财富的唯一源泉是难以增量的土地,故出现若一个人多得则必然导致他人少得、此人赢则他人输的所谓零和游戏局面。因此,盈利、增长、繁荣、增值在道德上便不被看好,个体对利益的追逐就要受到极大限制甚至否定。这也就决定了古代伦理学的基本样态与范式。自柏拉图起就有了使人真正成为人的教育方案:道德是先在的,其基本范畴是仁爱、利他、团结、德性,它们指挥着人们的行为。人可以通过道德来改善其动机与偏好,达到更好的心灵状态,从自利主义转变成利他主义,从个体主义转变为共同意识,从自爱转变为近爱,从自利转变为团结。面对经济并不富裕的总体处境,亚里士多德特别强调中庸适度,将德性确定为太多与太少之间的中道。古代的这种伦理立场与中世纪基督教伦理一脉相承,同时也影响到了康德的义务论说教,甚至是当代共同体主义者。

现代化的进程开启于欧洲。这不仅与近代自然科学和技术的发展在这里出现有关,也与欧洲政治文化环境的特点相系。与亚洲大国相比,欧洲的政治共同体在规模上都比较小,国家面积越大,臣民逃脱的可能性越低;欧洲富有的商人可以躲避特别残暴的统治者,这迫使欧洲君主对臣民财产的某种认可;再加上皇帝与教皇的竞争,基督教教派的分化与血腥战争,也导致统治者权力的分散化。并非欧洲的君主多么有德性,而是由于其力量相对有限,导致其对臣民利益及其权利的某种顾及。传统社会建立在统一世界观基础之上的价值共识最终解体,为作为现代性之特征的社会功能的分化创造了前提。社会开始分化为政治、经济、法律、科学、教育等子系统,依照各自特有的法则运行并分别取得高效的业绩。

这就意味着人类行为的结构条件发生了巨变。随着社会的功能性分化,人们不再是生活在同一环境空间里,而是在不同的系统中起作用。这种状态导致个体流动性的明显增长,这体现在所有可以想象的层面:地理、社会、经济、职业、精神、文化、世界观,等等。与此同时,由于个体在不同的系统里扮演着各自不同的角色,他就必然需要在不同的时空环境中拥有多重的归属感,并在其个体性来自不同归属性的过程中保持自我认同。此时传统的归属单位如家庭、村落、族群等便失去了整合性纽带的作用。“每位个体都必须将其生活从最不同的对于他敞开的选项中搭建起来,借此每个人都变成了一种不可混淆的个体性。”^[1](P8)这就是作为现代性之本质特征的所谓个体化的进程与趋势。

在从传统到现代社会的历史性巨变条件下,在经济市场化的残酷竞争面前,在只有通过竞争才能导致社会繁荣以及所有个体生活改善的情形下,以前那种放弃、适度、节制、中庸的美德就不再拥有强大的吸引力,莫立在同情之基础上的利他主义倾向在宏大的陌生人社会里也丧失了强有力的辩护依据。是否和怎样践行利他主义完全取决于个体化的当事人自己。

所谓个体化,从本质上讲意味着现代社会的人之个体是摆脱了传统人身依附关系的、独立自主的、顶天立地的、大写的人之存在。这种现代性时代背景下的个体拥有两个鲜明的特点。

首先,人是自由的个体。对自由的呼唤与人类历史一样悠久,经过启蒙运动的洗礼以及两次世界大战的考验,自由已经被人类价值共同体确立为一种绝对的、无可争辩且不可动摇的牢固信念。每个人都赋有自由意志和自主地进行生活规划的权利,恰恰是自主性赋予了每个人以自我价值感、平等的道德地位以及作为人所特有的人格尊严。动物没有自由,我们可以看到海燕在天空中、海面上翱翔,但这种自我操控自身飞行方向的举动早就是通过其本能先在地确定了的。醉酒者没有自由,醉酒状态下当事人自我决定的能力极大受限。而自由不仅与免于异在胁迫和非法暴力相关,也与人的理性思考相关。理性思考意味着对情感、偏好、意欲保持距离,基于目标并针对机会、阻力、资源、手段等因素进行权衡,理由的内在关联使行为具有自由的性质,因而没有思考就没有自由。如上,动物没有自由,人的自然状态不是自由,没有理性的思考就不存在自由;进而没有规则就没有自由。自由奠基于对自我行为的约束和限制,这种限制是为了防备“绝对的自由”对他人的危害,是为了维护健康的人际互动的畅行。人们自主地通过设置规则规范对行为进行约束,目的在于自己的从人际互动中赢得更大自由的实现。于是,规则绝非外在于自由的异在因素,而是自由得以产生的媒介或前提。“我们必须把自由理解为规则的产物:个体自由是一种文化产品,是从合宜的社会秩序中产生出来的。经典表述是:自然状态中没有自由,只有在拥有法律和道德的社会状态中才有自由。”^[1](P129)“个体自由——并非如同洛克立场所假定的——在前社会的自然状态里便已存在,它只有在由法律所调节的且以宪法为前提的社会状态中才出现。自由是社会发展的结果并且系统地依赖于集体性的前提条件。”^[1](P148-149)

其次,人是脆弱的个体。人不仅是自由的个体,同时也由于身心的局限性是脆弱的个体。正是人的这种可伤害性决定了个体对人际关系的依赖,决定了个体作为社会动物这一身份构成了人的一种本质性的特征。基于自由的能力,人成为行为的主体;基于脆弱性的状态,人成为需求的主体。在这一点上人与人之间不会因为时空差别而有所区别。正如德国哲学家卡西尔所言:“因为归根结底,我们在文化发展的上千暴露与上千面具中相遇的总是‘同样的人’。”^[5](P199)这就决定了人类共同体中所有成员都会依据自身的需求与同等的他人一起来自主地建构行为规范与社会秩序。这种建构独立于传统的宗教形而上学的信念以及理论预设,是完全基于得到良好论证的理由、获得普遍认可的正义的价值、对所有当事人利益的关切以及对相互间平等的权利诉求的保护。与传统社会的理解不同,现代社会里道德是建构出来的,它不再是由先圣确定的无私的爱的伦理,而是平等的行为主体间自主契约的伦理,目的在于对所有人合法权益的认可,相互间权责均衡的维持,从而在交往中保持有益的合作,在竞争中谋求最大的利益。这种建构很好地阐释了现代社会的规范性秩序如何形成以及现代社会怎样在新的基础上得以整合。

如上,个体之人均有满足需求和保护利益的本性,基于对利益的维护才建构起了道德法则,从而结束没有规范性的自然状态。不论是确立行为规范还是自觉遵守之,均是出自行为主体自利的动机以及对益处的期待。道德来自利益,有道德比没有道德更能够给当事人带来益处,这一点构成了现代伦理学的一个中心议题。当然,道德规范并非是单个的人独立确立的,而是取决于与所有其他人的合作。这表明道德规范不仅是行为主体之间共同建构的,而且也是共同遵守的。“个体遵守能够给所有的人带来合作收益的规范之前提条件在于,他能(足够地)确定,(几乎)所有的其他人同样也遵守这些规范。”^[1](P189)道德规范是否成为空洞的呼吁与无力的说教,取决于它在所有人那里的普遍践行。

现代伦理学之所以没有把关注点放在个体德性的体悟与养成,而是特别重视道德规范在人际的普遍遵守从而形成一种集体性的行为约束,就是因为只有这样才能产生出一种人际互相的行为期待的可靠性,这种可信的行为期待对于人类社会有效的合作与成功的交往是至关重要的。不仅如此,“相互的行为期待上的可靠性是个体在越来越高水准上的自我实现的独立前提。这种可靠性通过规则和规范,通过一种社会秩序得以建构和发展”^[1](P129)。

这样就导出了现代伦理学的一条启示:道德规范的运行不仅取决于行为主体的意图,更依赖于社会的基本结构。伦理要求也只有在这种社会结构的基础上才能得到实现。现代社会的特点在于所谓困境结构的出现。困境结构是指行为主体的行为与他人之间存在不着对称性,我本着善良意图自觉守规,别人并不跟进反而利用我对自己行为的约束限制来牟取眼前更大的利益,这便使相互的行为合作落空。可见自己的行为归根到底取决于他人的反应,任何人的守德行为都无法系统长期地被他人所利用,谁也无法被要求独善其身。这说明没有任何一个单独的个体可以独自带来道德上期待的结果。由于困境结构的存在,现代社会的伦理道德不再是意图驱动,而是依赖主体间的互动。对互动主体间可预期的行为保障来自一种共同的刚性的制度框架。对现代社会困境结构的克服要依靠具有统一约束力的机制伦理。机制伦理意味着道德要求体现为明确的制度约束,它对所有人,不论是否内怀良心,均具有共同的统摄力。“在市场经济中系统的、并非唯一的道德之地盘,就是框架秩序。对于个体而言,人们只能期待这种行为,即他为了此行为不会因条件而系统地受到损害。如果诚实者总是蠢货,则社会马上就不再会有真诚了。”^[1](P9)

机制伦理呈现出现代市场经济竞争环境下道德规范的运行逻辑:道德不在于个体单方面的善良意图,而在于对所有竞争参与者行为的共同制约,从而排除守规者受损、违规者牟利的可能性;并且通过守规有益这一点,从每一位个体出于自利的意图行为中,恰恰产生出当事人非故意的但在道德上得到普遍期待的整体的结果。“得到期待的社会结果——如更多的共同意识、更多的团结——必须是作为有意行为为之非故意的结果导引出来的:行为者完全是有意向地行动,即以自利为意向,但社会的结果——共同意识、团结——却是作为这些无数个体行为的结果而出现的,且社会结果不是为无数的行为者所直接意愿的。得到期待或非期待的社会结果是行为者们以自身目标为导向的行为的副产品。故它们并非系统地依赖于行为者的目标与价值,而是依赖于秩序、框架秩序,此秩序的任务在于把公民自利的或仍旧自利的行为朝着所有的人的共同福祉,即团结的方向引导。”^[6](P71)一句话,行为者不必强迫自己以团结为目标,而是自然而然地追逐自己的自利。但机制的制约作用却能够使大家的行为共同达到团结、仁爱的总体效果。不仅如此,机制伦理体现出一种可信的集体行为约束,从而建构起相互的行为期待的可靠性,同时也给每一位守规者带来比不守规更大的益处。

机制伦理不看重行为主体的意图、动机,不否认当事人追逐自利的立场并把守规、自我约束理解为一种投资,而是强调道德行为的实现条件,这样就把道德诉求从个体的意图层面推向有群体约束性的规则制度的层面。机制伦理作为一种文化发明,通过将道德要求寓居于框架条件之中,使伦理学中的行为规范转变成为系统或制度范畴。于是,道德上不受待见的甚至是令人愤怒的状态,便不再归咎为行为者恶劣的动机与品德缺陷,而是要归因于行为主体自己也无法掌控的行为的外在条件。这就决定了与传统伦理学注重行为主体的动机和目标的方式不同,现代伦理学把社会秩序、操作程序和体制机制的道德性的建设作为自身的首要任务。

按照机制伦理,不仅自主、不伤害、公正等道德范畴,而且团结、仁爱、善意等利他主义的价值导向,都不能仅仅作为行为主体的个人意图内容及直接的行为指令,而是应经过一定的民主商谈的程序,基于每一个人都有可能落难而需要社会及时援助的合理预设,作为某种权利诉求沉淀和渗透到具有普遍适用性的道德的制度框架之中,成为让每一位潜在的弱势者均受益的共同的伦理要求以及一种正义且人性化的社会必有的价值导引,包括利他主义精神在内的“这些规范性的主导理念从某种意义上是作为北

极星来服务的,人们在寻求合宜的机制性的配备时依此来确定方位”^[6](P10)。当团结、仁爱等利他主义道德要求成为刚性的制度规定,弱势者在落难时从社会获得援助便具有了机制性的保障。“当他知道他所以保障的确定的权利,当他因此而知道他不必依赖于某位对他必须慷慨对待的第三者的善意,从而使他赢得了必然性,则对于他而言自然便是一种巨大的负荷减轻。我们当然更乐于生活在一种社会里,其中我们可以得以保障地获得属于我们的东西。”^[7](P30)

我们再看利他主义在个体行为层面是如何得到激励的。如前所述,现代化的社会以竞争为巨大的驱动力量,造就了普遍的经济繁荣、科技发展、生活改善、健康增进、寿命延长等文明进步的局面。在这样的时代里,道德要求不是呈现为行为主体的主观意图,而是体现在具有普遍约束力的制度框架里以及对于个体行为的激励功能上。这就是说意图伦理要为机制伦理和激励伦理所取代,特别是善意、仁爱、援助、团结等利他主义倾向,在伦理学中属于不完全义务,不是对个体行为者具有严格约束力的合法要求,故当事人是否践行这种道德完全取决于其自主的决定。于是激励便更是成为道德行为的一种具有重大价值的驱动手段。

在宗教、世界观及价值立场日趋多元化的时代,很难有一种共同的奋斗目标和共同意识把所有的人整合在一起。社会问题的乱象也不能简单地归咎为价值的崩溃、意志的衰落、自利主义的盛行。能够支撑起现代社会复杂结构的唯一基础只能在体现人本性的“逐利欲求”上寻找,因为只有这一基础才具备最大的包容性和开放性,能够作为最大公约数容纳顾及所有人的不同立场、诉求与偏好。在激烈竞争的市场经济条件下,单次的纯粹出于良心和善意等内在动因的行为或许可以作出,但不能让行为主体永远处于无利可图的状态。个体逐利的努力不能再被视为恶的、摧毁性的、需要借由道德来遏制的原始冲动,而应看成是多元价值时代复杂动机背景下人们维系在一起的唯一着力点。就此而言,自利构成了现代社会市场经济激烈竞争条件下道德规范之践行的核心要素。当然,这里利益的内涵是丰富复杂的,不仅体现在物质财产或金钱收入上,也包括健康、好生活、理性的生命规划与实践。“利益”概念在很大程度上取决于当事人自己的设定,取决于行为者自己视为“益处”的所有事物。

这样就把我们引导到对现代社会“道德”概念的内涵本身的探讨上来了,从本质上讲,即是道德与利益关系的探讨。道德是一种规范性要求,这种要求来自当事人的意愿,而意愿又根植于其对利益的考量。这就是说,“利益”早于并先于“道德”概念。道德作为一种集体性的自我约束,是个体与其他人为了自己以及所有人更大的、整体及长远利益的实现自主设立起来的。换言之,道德必须是在人的利益这一基础之上才能得到论证;它不能给当事人带来严重不利的体验,任何伦理学都不可能要求个体系统持续地违背自己的利益来行动。一句话,“所有道德的核心与基础是且一直都是个体对利益的追逐,个体追求幸福、满足、消费与享受。道德包含有非形式规则的复合体,以帮助这些利益持续地得以实现。道德是为人而存在的,不是人为道德而存在”^[1](P83)。道德与利益的关系类似于交通规则与行者方向的关系。规则是行者达到目的地的手段与工具,“就如各个交通参与者追逐完全不同的目标那样,人们也致力于完全不同偏好的实现。他们所唯一需要的,是一种街道交通秩序,使得这种个体努力活动得以规范,从而让所有的人都可以尽可能快和安全地达到其确定的地点”^[1](P83)。

有关道德与利益之间关系的正确认知,使我们对道德与不道德的分界线有了恰适的把握。我们不能简单地说道德就是利他主义,不道德就是自利主义,而应该讲不道德就在于只顾自己利益的增进并以他人利益的损害为代价;道德并不在于放弃自己的利益,而是在于自己追逐利益的活动也能够使他人获益,在于致力于自己与他人利益的相互改善和增进。由于当事人自己益处的获得完全取决于与他人的关系,于是道德就必然反对极端的、以牺牲他人和破坏规则为前提的自利,而是表现为一种对短期的、局部利益的限制,这种限制带来的代价完全是可以承受的;它不是对利益的放弃,而是一种对长远的持久利益目标的投资。这里的关键点就在于,道德作为一种工具和手段,通过给他人带来益处而反过来使当事人自己也获得更大的、长远和总体上的益处。

在合乎道德要求的前提下,追求己利不仅不会以他人利益的牺牲为代价,反而会导致他人利益的增进,这种对己利的追逐本身便成为一项新的道德律令。这种新的道德律令中包含强大的利他主义意蕴。

这种现代社会的利他主义失去了前现代社会零和游戏背景下放弃己利、自我牺牲、节制适度等特点,而是体现在通过自己逐利行为使社会财富获得增长,从而惠及所有的人。利他主义、对他人的益处,并非是借由行为者对他人直接的给予、慷慨捐赠、无私奉献,而是通过市场经济互动过程的系统运作,依赖劳动交换的途径,最终表现为物美价廉的产品、劳动岗位、员工收入和国家税收。由此而来,人逐利不仅使自己获益,而且也使他人及社会更好。对益处的追逐便构成团结之道德的引擎,市场与竞争成为善意与仁爱的有效途径。在以正和游戏为特征的现代市场经济条件下,利己主义与利他主义是相容的。“伦理学获得了一种投资伦理的特点,这种伦理使得投资者和其他人借由竞争性市场经济,而同时变得更好。个体利益的追逐不需要受到限制、支配,就像在传统伦理学里那样。它反倒需受到鼓励与推动,从而使得所有的人变得更好。”^[11](P18)

于是,现代社会人的道德的利他主义行为便不再如同前现代社会那样通过价值与理想来导引,而是通过激励来支撑。所谓“激励是一种与情境相涉的对行为起确定作用的获益的期待”^[8](P64)。激励是对益处的追逐和对制裁的避免,得到激励就等于得到好处,有好处人们才会守德。“在世界史上没有任何规范系统可以不通过益处与制裁,即不通过激励得到支撑而能够长存的”^[6](P122),故“道德呈现为激励的形式,它实现在激励的风影之下,不能没有激励,更不能反对激励。现代社会唯一合宜的道德形式是激励道德”^[6](P151)。而“‘激励道德’被理解为形式的或非形式的激励条件之总体。这些激励条件控制着个体行为朝着一个道德上所期待的方向。这里包括有制裁能力的法律、对益处和收益及社会认可的获得以及内在约束和外在偏好”^[6](P152)。例如,减少能源消耗固然取决于人们环保意识的提高,但起决定作用的则在于包括征税在内的激励措施。居民的善良动机仅属于期望的对象,但真正可以指望的则在于其追求自利的行为基底。从自利主义立场出发,却可以达到道德利他主义的可喜效果。这便体现了激励道德的成功逻辑。

如上,对个体行为者而言,利他主义之道德在现代社会不是取决于内在的善良动机,而是取决于益处上的激励。“利益”概念不与伦理学相冲突,而是处于激励伦理的核心。于是道德激励便与经济激励相通相融,因为经济逻辑恰恰体现在对益处的权衡上,它擅长用价格因素来调节人的行为。这样一来伦理学与经济学便进入一种密切的互动关系。一方面,伦理上的意图必须依靠经济激励手段才能得到实现,“道德只有顺从经济上的激励逻辑才能贯彻下去,而非背离之”^[8](P96);另一方面,经济学通过践行道德应当而行使了一种哲学的功能,“经济学是伦理学运用其他的、现代的、契合时代的手段之继续”^[11](P84)。一句话,“伦理学没有经济学是空的,经济学没有伦理学是盲的”^[6](P263)。

激励伦理显示了现代社会伦理学的一大特点,即个体行为主要不是以善意、仁爱、团结的动机为导向,而是以这些道德要素的施行结果为目标。亚当·斯密将行为者的动机与道德上所期待的结果区分开来,揭示了出于自然的自私自利的动机之行为可以导引出有益于社会大众的结果。现代社会公民的道德观念作为动机对其行为的指导作用固然不可或缺,但道德行为的持续进行不仅取决于当事人单方面的动机,而且也取决于交往伙伴是否跟进,取决于能否在社会出现符合道德期待的总体效果。在激烈的市场竞争条件下,唯一能够保障其他交往伙伴也能在行为上跟进并且社会最终出现符合道德期待的总体效果的,是所有人对益处的追求,即利益上的激励。“个体对益处的追逐,在现代性中成为所有的人团结的引擎。”^[11](P185)霍曼将人的道德动机与行为激励的关系比作为一座冰山:“冰山的七分之六处于水面之下不可看见,这从某种意义上便是刚性的经济激励,只有七分之一高于水面可以看见,这便是公民头脑与心中的价值及道德观念。”^[11](P77)在正和游戏范式取代零和游戏范式的背景下,道德价值发生了重大的性质改变:不是放弃、牺牲、给予,而是投资;不是再分配,而是交换;不是对自利的制约,而是令其解放;不是无私的援助,而是有回报的救济;不是单方面的利他,而是相互益处的合作。因为只有对个人

益处追逐的认可,才构成利他主义道德最大的动力,才能够赢得实现所有人团结的最佳结果。就此而言,“在竞争的市场经济里逐利冲动具有一种伦理上的论证。……逐利冲动服务于所有人的团结。竞争和投资比分配更有团结性”^[6](P51)。总之,在现代社会谈利他主义道德,不能从行为动机上看,而是要从对他人的总体结果上看。达到这样的结果,就要靠将善良的意图和动机转换成当事人战略性的行为激励,从而使道德理念在没有现实的道德动机的情况下尽可能出于纯粹的对经济利益的权衡而得以贯彻。于是,利他主义之道德意图,“规范上所期待的结果是作为有意行为的无意后果,作为自利行为的‘副产品’而出现的”^[6](P177)。

综上,霍布斯将自利作为道德行为动机引入伦理学的讨论之后,立刻受到情感伦理学派的批评。他们认为同情才真正构成了人类道德行为的重要动因。问题在于,同情的确可以阻止当事人作恶,却无法在市场经济激烈竞争的宏大陌生人社会里激发利他主义的施行。利他主义道德需要更强大的动力支撑。叔本华说道德不在于呼吁而在于论证,康德致力于道德的论证却疏于道德的践行。造成这种缺陷的一个重要原因就是康德承袭了从柏拉图到19世纪西方的一个长期传统:鄙视利益,抨击经济活动与商业行为。康德将道德性与机智行为进行了严格的区分,于是便走进理论与实践脱节的死胡同。他忽视了道德规范的可践行性才是该规范有效性的前提条件。在现代社会我们再不能简单地从道德观念和目標中直接导出行为指南,必须顾及道德行为的施行取决于非常复杂的历史背景的预设。在以深度劳动分工、匿名交往过程为特征的现代社会环境下,利他主义道德要求的落实就不能仅依靠行为主体善良的道德动机和主观意图,而是要借由对具有普遍约束力的制度框架的深度渗透,通过个体对自身益处的期待这样一种激励。道德的机制与对益处的激励使所有行为主体在根本无需顾及其真实动机的情况下朝着有益于整体团结的方向努力,从而让道德的规范性依靠制度与激励走入现实并发挥其应有的效力。

三、对等性的利他主义与先行道德

如上所述,在一种宏大的竞争激烈的市场经济的陌生社会里,一种利他主义的道德只有依靠对制度框架的渗透和对个体在益处上的激励才是现实可预期的。但这种利他主义呈现为一种所谓有偿的利他主义,它通过行为主体守规的满足感和对益处的期待得以支撑,故显然与传统对利他主义的理解不同。利他主义作为人的行为动机以及行为性质的对错标准,构成了欧洲自古代以来伦理反思的一个中心议题。在以康德为代表的理性主义道德流派看来,如果道德规范从人的自利动机里导出,便是与伦理学的基础理念背道而驰,因为道德规范与道德现象具有一种远离人的意欲、偏好、利益的独特的性质。利兹在20世纪60年代曾经给利他主义下了一个定义:“第一,一位给予的人,视此行为为‘本身有价值’并且并不期待除了服务于他人福祉带来的快乐之外其他的奖赏。第二,此人自愿给予,他并非出于义务并且并非基于确定的角色义务。第三,此人被援助的接受者以及行为观察者视为是在做‘某种善事’。满足这三项标准的行为便是利他主义。”^[4](P352)这一定义体现了得到极端理解的利他主义,它与无私的爱给予没有区别。首先,极端的利他主义没有利益算计的意涵以及好处交换的目的。它并非是出自义务的行为,也不是严格守规的结果,而是一种自愿的付出与牺牲,将受惠的他者视为原本和唯一的行动动机。其次,极端利他主义是无法事先确定的、偶发的、惊喜之物,具有直接自发的特点;对于行为主体是快乐的理由,对于行为对象是感激的源泉。这种道德价值不呈示普遍性,除了一种善意表达之外没有别的目的,故根植于一种非对等性。得益者不得索取、要求或控告,给予者也尽无回报的期待。再次,极端利他主义不能以相关联的物质价值来衡量,而是把他人作为有价值者、他人具有不可取代与置换之地位的一种珍贵的认可的表达。利他主义是将行为主体与他人联系在一起的方式,是与他人交往的工具,是达到他人的一种桥梁。极端利他主义使给者与受者处于一种深沉的情感体验之中。“在此方面最纯粹的给予肯定就是爱。”^[7](P33)德里达是极端利他主义坚定的捍卫者。利他主义在他那里体现为给予。德里达甚至认为真正的给予都不能作为给予表达出来,受者感觉不到这是给予,给者也没有此意识。但

我们认为问题在于,作为一种重要的道德价值,利他主义如果极端化为无私的爱的倾向,则马上会陷入本文前面阐述过的情感主义伦理仅适用于近亲的巨大局限性里了。显然,无私的爱在宏大的竞争激烈的市场经济的陌生社会里,不可能体现为一种普遍的道德要求。

有人从社会生物学的角度来理解利他主义,但结果同样证明“人际‘纯粹的利他主义’绝大多数仅发生在最近亲之间”^[4](P155)。社会生物学研究成果表明,一个群体若存在个体为了群体或后代的维护而自我牺牲的机制,则其自身遗传物质续存和扩展的机会就比无此机制的群体要大,拥有合作与利他主义能力的群体能够进入更高的组织阶段。这便是一种生物学的利他主义。这一理论展现了个体为整体幸存而自我牺牲,是由基因决定的一种利他主义。汉密尔顿详细描绘了社会行为与自然选择原则的关系:自然选择的原则便是基因能够得到不断的代际复制。基因设置并操纵有机体所有的行为,决定了有机体不会损害基因得到复制的要求,而繁殖则意味着自身基因转移续存的机会。故父母如此多的付出与投入来繁殖与哺育后代,便是一种基因决定的利他主义行为。在此基础上,特里弗斯阐发了一种可以超出近亲范围的所谓“对等性的利他主义”^[4](P164)。在某种条件下自然选择鼓励这种由基因操控的对等性的付出与收获,因为它能够大大提高群体与个体有机体生存的能力,使两者获得长远的益处。当然,对等性利他主义也取决于一系列的前提条件:个体生命预期要长,则互动的机会才大;人数要少,相互依存度要高,且大体上处于势均力敌的状态。在特里弗斯看来,进化中的对等性利他主义以及从中发展出来的复杂的心理系统,对人的智力发展产生了决定性的影响,也为人类更高的社会与文化成就的取得奠定了可能性基础。毋须赘言,对等性利他主义的说法无疑提示了利他主义建立在人际对等性之上的重要性,但是与父母无私地繁殖哺育后代的情形不同,对等性利他主义无法在究竟是基因驱动还是理性使然之间画出一条明确的界线,因而把对等性利他主义归因为基因设置的做法存在着理据不足的缺点。

社会学家西美尔对利他主义也倾向于极端理解的立场。在他看来,作为利他主义的“给予本身就是最强的社会学的功能之一。社会中如果没有持续的并且是交换之外的给予与获取,则社会根本就不可能出现”^[7](P9)。换言之,如果只有交换而无利他主义则整个社会就根本无法作为社会而存在。就这个意义而言,伯肯弗德指出:“社会之生存有赖于其自身无法创造的前提。”^[7](P184)社会是由人组成的,社会如果依靠其自己不能够创造的前提生存,则说明人也是如此。也就是说,人的生存依赖于他自己无法创造的条件,即他人的给予,利他主义构成了他的存在的前提。“人在其自我意识中总是关联着某种已经存在的东西。”^[7](P160)人的自我意识结构的塑造并非无中生有,而是已经包含着利他主义意识对其的影响。但是,正如在伯肯弗德那里,社会生存所依赖的是其自身无法创造的前提——家庭——那样,人的生存所依赖的则是其自身无法创造的条件——父母的关爱。这样就又回到了前面提到过的基因所决定的父母对子女无私的爱的情感上了。尽管受到关爱是每一个人最原始、最基本的人生体验,而且父母对子女的爱甚至有可能构成后者仁爱的伦理行为的原型,构成这种无助的、脆弱的当事人以后激发自身道德义务的起点,但从父母那里承袭下来的无条件的利他主义意识与后来在宏大的陌生人社会里出现的以自由自主为出发点的利他主义从根本上讲并不是一回事。我们只能说,由于受到过父母的关爱,利他主义肯定已经沉淀在每一个享受过母子关系的人的道德意识里并成为其中的原始因素,但它在随后的人生中究竟能够发生怎样的作用,与陌生人社会里建构起来的“对等性利他主义”处于怎样的关系,则还是一个完全开放的问题。

对这个问题,腾尼斯看得就比较清楚了。他区分了共同体与社会,认为给予体现出来的极端利他主义主要发生在以家庭为基本类型的共同体领域;支撑社会的并非是利他主义,而是交换关系,只是社会的运行离不开一定程度的利他主义素质,如真诚、预先付出、仁爱,等等,这些素质又来源于共同体。从腾尼斯这里我们就可以体会到,传统理解的极端利他主义无法直接移植到广博的陌生人社会领域,如果利他主义道德在新的土壤上继续生存,就必须建立在交换关系的对等性基础之上,从而转变为前面说过的特里弗斯的所谓“对等性的利他主义”。

极端理解的利他主义行为主体单方面的主动付出是一种无私的爱的表现,在这里不讲利益交换也不讲所谓的人际对等性。但事实上,利他主义的践行一定会建立起施益者与受益者之间的某种相互关系。从正面的角度讲,具备利他主义之性质的给予的实现取决于双方的努力:给予者出于对他人之好自愿付出,从而使获得者产生巨大的幸福感;接受者也通过自己的接受行为使给予者达到了目的,从而获得给予行为带来的幸福体验。从这个意义上说接受者也对给予者作出了某种善好。从负面的角度看,给予的实现不仅给给予者与接受者造成光鲜亮丽的幸福关系,同时也使给予者有了展示权力的机会并导致接受者处于一种由于债务感所形成的依附关系,他很难从必须作出回报的重压下解脱出来,也很难避免受约束感与贬低感,在权力落差面前他不得不表现出忠诚、屈从、顺服与虚伪。这一点不论是在古代还是现代社会都是如此。

克服这种极端利他主义弊端的途径在于建构一种以对利益交换的认可为基础的、在陌生人构成的宏大现代社会通行的对等性的利他主义。在这种利他主义中,给予绝非是无私的举动,而是激发回馈并且引起给予与回报之对等性组成的循环。故此,利他主义并不是无条件的,而是与市场中的相互交换关系无本质的区别。“在一种相互性的给予关系中,也就是交换关系中,给予并非是白给的,无目的性的、无私的,而是其合法的交换服务于这种交易参与者们的需求和利益。”^[7](P73)对等性利他主义体现了契约伦理的价值精髓。现代社会就是建立在平等的行为主体为自身的利益保障所自主签订的对等性的契约之上的,以利益维护为宗旨的契约关系确立了整个现代文明的基石。这样一来,利他主义就并非排斥自利主义,而是以合乎人性的自利作为支撑。“对等性利他主义证明自己是‘启蒙了的自利’,是一种特殊形式的自利主义。……在特里弗斯看来,人类的利他主义的绝大部分都是这种类型。”^[4](P165)

如前所述,利他主义在现代社会并不是无条件的,而是建立在对等性基础之上的。而对等性的利他主义本身也并非是无前提的,良性互动关系不仅取决于对等双方的善意态度,更是取决于双方的行动。这里关键就在于双方中必须至少有一方率先付出,首先向对方预付一种好意或一点利益,从而使互信的关系得以建立。这也可以理解为是对互动合作关系的一种启动性投资。它一方面是当事人对对方示好的表达,另一方面是当事人以更高收益为目的的投入。“通过一种须是单方面有风险的启动性的给予,他者得到认同、接受和尊重。对启动性给予的回馈并不构成简单的反应,而是接受者对给予者的一种认可。”^[7](P448)尽管任何通过率先付出启动互动合作关系的一方都希望自己的善意不会被拒绝,但他也必须甘冒一种白白付出、最终得不到对方友好的反馈的风险。由于先行付出仅是一种以未知为前提的互动尝试,故失败之风险不应造成当事人很大的损失。先行付出贵在“先”,它是建立合作关系的先决条件,但失败时不应有太大的代价。若先行者的善举得不到反应,则相互性的循环便无从谈起。若得到对方的积极反馈,则对等性基础上的合作便开始进行,大家享受着所有人行为的可确定性,双方从持续性的互动中均可获益。“这种一报还一报的战略包含着友谊、合作以及制裁、惩罚的某种完全确定的混合。”^[6](P39)这样一种带着合作的希望却又充满失落之风险的先行付出,被称为先行道德。

我们知道,对广博的经济、政治、社会结构起支撑作用的的不可能是极端理解的利他主义,而只能是对对等性基础上的利他主义。但任何对等性利他主义之践行都要以这种先行道德的存在为前提。从先行付出需承担风险的意义上看,先行道德最为接近极端理解利他主义的立场。但从先行付出实际上是一种投资的角度来说,先行道德又与极端理解的利他主义保持了距离。完全脱离自我考量的利他主义只是一种极其例外的情况,为他人的付出多多少少是与我们维护自我形象、保持自尊、自我价值得以实现、保护自己后代的发展权益等需求相关。一句话,所有能够激发利他行为的动机对行为者均潜在地有着自我奖赏的作用。

当利他主义与仁爱等量齐观的时候,仁爱、给予便常常被与正义、公正放在一起观察,有人得出结论:“正义的主要目标在于结构与机制的层面,给予和接受的焦点则在于德性伦理的领域,即作为个体的态度问题。”^[7](P149)也就是说,利他主义、仁爱、给予是好生活的问题,而公平正义则是制度建构的问

题。这或许反映出公正作为一种完全义务而仁爱作为一种不完全义务的特点。例如,早在古希腊,正义被视为最高的德性,在医疗实践中不会考虑对重症患者的住院治疗。直到早期中世纪仁慈的价值观念占支配地位,住院治疗才得以机制化^[7](P14)。到了现代社会,尽管利他主义的人格、对他人痛苦的感同身受的情感伦理、自尊与诚实守信的道德素质以及关心社会福祉的责任感仍然需要加以大力倡导,但科技进步、经济繁荣、社会发展已经为一种利他主义的仁爱道德要素从不完全义务转变成为完全的义务创造了有利的条件。这表现在利他主义道德通过对制度框架的渗透和规则条例的塑造,通过个体在益处上的激励而得到了普遍的预期乃至确切的落实。以前纯粹的非对等的善良观念,现在成了对等性的、可控告的权利秩序。这也意味着,传统的极端理解的单方面的利他主义向着自由平等、负有责任心的交往伙伴之间对等性的利他主义实现了历史性的转型。

参考文献

- [1] Karl Homann. *Anreize und Moral*. Muenster: LIT Verlag, 2003.
- [2] Walter Pfannkuche. Verfolgung, Hunger, Krieg. *Information Philosophie*, 2016, (2).
- [3] Franziska Krause. *Sorge in Beziehungen*. Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-holzboog, 2017.
- [4] Heinz Harbach. *Altruismus und Moral*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992.
- [5] Robert & Edward Skidelsky. *Wie Viel ist Genug? Vom Wachstumswahn zu Einer Oekonomie des Guten Lebens*. Muenchen: Kunstmann, 2014.
- [6] Karl Homann. *Vorteile und Anreize*. Tuebingen: Mohr Siebeck, 2002.
- [7] Giovanni Maio. *Ethik der Gabe*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004.
- [8] Karl Homann. *Sollen und Können*. Wien: Ibero Verlag, European University Press, 2014.

The Status of Altruism in Modern Ethics

Gan Shaoping (Chinese Academy of Social Sciences)

Abstract A stable and enduring altruism that applies to a broad society of strangers, is equally effective for everyone and is not affected by spatial or emotional distance, that is, an altruism that embodies the universal character of moral principles, cannot be based on emotionalism that lacks firmness, stability and reliability, it cannot be expressed as a purely unilateral selfless contribution of the actor-the so-called extreme understanding of altruism. In the grand anonymous environment, the altruistic tendencies of goodwill, benevolence and solidarity often do not appear in the direct behavioral motives of individual actors, but rather permeate the institutional design of control systems and sanctions mechanisms as social framework conditions, reflected in the behavioral incentives that can transform good moral intentions into strategic actions for profit. Such a kind of reciprocal altruism can produce the reliability of interpersonal mutual behavior expectations, and let the moral norms come into reality and exert their due effectiveness by relying on systems and incentives.

Key words altruism; emotionalism; institutional design; behavior motivation

■ 作者简介 甘绍平,中国社会科学院大学哲学院教授,中国社会科学院哲学研究所研究员,北京 100732。

■ 责任编辑 涂文迁