

叔本华与尼采伦理学中的 视角主义、相互性及同情本能

王 嘉

内容提要 叔本华与尼采在道德观上的基本诉求可以说是正相反。前者认为道德主体对包括弱者在内的他人利益的关切或同情是道德唯一合法的动机,而后者则主张摈除以同情、怜悯、宽恕为特征的奴隶道德,代之以征服、压迫、索取为特征的主人道德。叔本华同情伦理学的根据在于人类的同情本能,而尼采的强者伦理学的根据在于其基于利己主义的视角主义道德观。从现代伦理学的视角来看,尼采忽视或否定人类的同情本能,说明其对人性或人类本能的认识并不客观全面。而叔本华凸显同情本能的作用从现代伦理学的观点来看是十分合理的,他对人类同情本能的非常接近现代社会科学和自然科学的相关研究。但是叔本华将包括相互性原则在内的任何形式的利己因素完全排除在道德的范畴之外,并不符合人类道德进化的实际。从现代伦理学的视角对叔本华、尼采伦理学中的视角主义道德观、同情道德观以及相互性原则进行分析,可以让我们更加清楚地看到人类本性中利己和利他两个向度在人类道德中所起的作用。

关键词 视角主义 相互性 同情本能 利己 利他

王 嘉,南京师范大学马克思主义学院副教授 210023

叔本华和尼采在他们的伦理学中对人类本性中的利己和利他的向度采取了不同的态度。叔本华将任何包含利己因素的道德动机完全排除在道德范畴之外,并视利他向度的同情心为道德动机的唯一来源。尼采则在利己主义的基础上建立了他的强者道德观。从现代伦理学的角度来看,叔本华和尼采在他们的道德观上各有得失。进入21世纪以来,一方面,同情、移情等具有利他主义特征的人类道德心理越来越受到包括美德伦理学、关怀伦理学在内的主流道德理论的重视,现代神经科学也为移情、同情心理的普遍性提供了生理-物理层面的证据。另一方面,含有利己因素的相互性(互惠性)原则也受到包括伦理学、经济学在内的社会科学理论的广泛关注。相互性原则或“为己利他”的交往模式被认为是人类道德进化的基本原则之一。叔本华的道德观失于对含有利己因素的相互性原则的贬斥,尼采则失于对相互性原则以及同情本能的双重忽视。从现代伦理学的视角,可以让我们更加客观

本文为江苏省哲学社会科学基金一般项目“罗尔斯理性主义伦理学方法批判研究”(15ZXB004)阶段性成果。

地看待叔本华和尼采的伦理学,同时,从对叔本华和尼采伦理学的分析,也可以让我们更好地理解现代伦理学理论中的同情本能及相互性原则。

一、尼采基于利己本能的视角主义强者道德观

尼采的视角主义(德文 *perspektivismus*, 英文 *perspectivism*)首先表现在认识论上。尼采的认识论是一种人类中心论或相对主义,即认为认识是以人类的心理-生理特性为转移,不可能存在超越于人类心理-生理特性的纯客观的认识。在这一点上,尼采来源于康德,又区别于康德。虽然康德承认先天的认识形式存在于人类的心理结构之中,但是他并没有在心理-生理层面上强调这一点。而尼采则旗帜鲜明地强调人类认识乃至人类道德的生物学基础。世上并不存在什么客观的“自在认识”,一切都要以人类的生物学特性为基础。

康德的认识论试图在刺激我们感官的物方面与主体的先天认识形式方面之间维持一种平衡或张力,而尼采的认识论则是大力彰显主体感官方面的生物学特性。对此,周国平先生指出:“对于尼采来说,认识的人类中心论含义是与认识以生存实践的需要为基础这一‘生物学’含义紧密相连的。”^[1]“康德把知性范畴看作先天纯形式,尼采却认为,知性创造范畴的能力是为生存的需要服务的,‘范畴仅仅在它们是我们的生命条件的意义上才是真理’,它们仅仅表达了‘一定物种、种族的合目的性’。”^[2]

每个人的生物学特性都是独特的,因此,有多少个个体,就有多少种视角。不仅是人类,万物皆是视角的发生处,人类只是其中一种视角形式而已。因此,视角主义在尼采这里又表现为个体主义或个人主义,每一个人作为视角的出发点,都是独一无二的。尼采写道:“世界,撇开我们生活于其中的条件不说,我们没有把它还原成我们的存在,逻辑和心理学偏见的世界,因为它不是作为‘自在’的世界而存在的;它是必然关系的世界,因为,它有时从不同的点出发而会得出现各不相同的外貌。因为,它的存在必然是远近高低各不相同的,它压制各点,各点都反抗它——这种综合关系在任何地方都是极不协调的。”^[3]也就是说,从不同的主体生理特性出发,就会看到不同的世界,对世界的解释也将不同。尼采认为从不同的视点出发所得到的世界不能综合成为一个共同世界。在不同生物特性的主体视角上所得到的世界背后并没有必要承认一个客观的自在共同世界作为基础。在每一个具有独特生物特性的主体视角上,都会得到一个与其他视角不同的,具有“平行”特征的视角。

在这些“平行”视角之中,尼采倾向处于最有利者地位的视角,由此视角所得出的道德规范是“主人道德”。而与“主人道德”相对立的,是处于最不利者地位的“奴隶道德”。根据尼采的视角主义,造成这两种视角以及道德规范的终极根据在于人类生物学特性上的差异,即主人或超人与奴隶或庸众之间的差异。尼采说:“人有高低贵贱之分。也许,某个人能为人的这种生存辩护千年——即一方是丰满的、充盈的、伟大的完人,另一方是无数不完整的、不健全的人。”^[4]“我会区分一种生命上升的种类和一种颓废的、腐化的、弱小的种类。难道人们认为还有必要提起这两个类之间的等级问题吗?”^[5]丰满、充盈、伟大的完人或生命上升的种类,是在天赋上的最有利者,不完整、不健全的人或颓废弱小的种类,是在天赋上的最不利者,其生物学特性不同,看待世界的视角不同,所倾向的道德规范也不同。

尼采认为,超人或主人以及奴隶或庸众所倾向的不同道德,其实都是出于本能。长期以来,奴隶或庸众的道德,统治了人类,就是出于弱者拉低强者或让强者迁就自己的本能。而超人或强者压制或统治奴隶或弱者的倾向,也是出于本能。这种本能即自利本能。虽然尼采在价值判断上对最有利者

[1][2]周国平:《周国平文集》第三卷,〔西安〕陕西人民出版社2006年版,第389页,第384页。

[3][4][5]〔德〕尼采:《权力意志》,张念东、凌素心译,〔北京〕商务印书馆1991年版,第527页,第116页,第595页。

的地位持肯定态度,但是他并不觉得弱者所主张的奴隶道德有什么奇怪的,因为站在弱者的立场上,其本能必然促使弱者选择弱者的道德。就像其视角主义原则所揭示的,视角的存在必然是远近高低各不相同的,它压制各点,各点都反抗它——这种关系在任何地方都是极不协调的。强者和弱者之间的本质关系是相互斗争。

二、忽略“相互性”的尼采与否定“相互性”的叔本华

尼采的视角主义与强者道德的确具有颠覆性和开创性的意义。他揭示出在不同的处境下,从自利的本能出发,人们看待世界的方式是不同且冲突的,其选择的道德原则也应该是不同且冲突的。

尼采认为长期以来西方的道德观尤其是基督教道德观让人们迁就和保护弱者,实质上是拉低和压制强者,是强迫强者从弱者的立场出发考虑问题。因此尼采的强者道德观相当于进行了一次“哥白尼式的革命”:从弱者的立场转换到强者的立场。更准确地说,是让强者从弱者的立场中“抽拔”出来,恢复到自身本能的立场上来。尼采希望强者们能够觉醒,不再被蒙蔽、愚弄和限制。

尼采的这种基于视角主义的强者道德观,虽然从根柢处挖掘出人类伦理关系的某些本应有之义,但是从现代伦理学的角度看,这种道德观至少在两个方面存在问题:一是在相互性(reciprocity)原理方面存在的问题,二是对人类实然的同情本能的忽视。而相互性原理和同情本能,恰恰是叔本华伦理学所论及的重要内容,尤其是后者。

如果从现代伦理学的相互性(或互惠性)原理来看,单纯从强者立场出发的强者道德观在某些情况下有可能导致强者本身福利水平的下降。相互性在现代社会科学中的基本含义是:别人如何对待我,我也如何对待他们;当我如何对待他人的时候,也合理地期待他人如何对待我。虽然在某些情况下,强者不会受到相互性原理的影响,比如即使现任英国国王从不施舍乞丐,也不用担心乞丐不给予英国国王经济帮助,但是强者仍然在某些方面会受到相互性原则的影响。比如再强大的人(如君主),也需要普通人(民众)或弱者的支持和帮助。也就是说,即使强者身处最有利的地位,但仍然会面临需要别人(包括弱者)帮助的情况,而不能单方面采取征服、索取、压迫的做法。

作为叔本华道德观重要来源的康德伦理学,在论证普遍性道德法则时所举的一些例子中体现了这种相互性原理:如果在别人需要帮助的时候不施以援手,那么当自身需要帮助的时候,就无法指望别人对己施以援手^[1]。叔本华在对康德伦理学的批判性研究中明确地揭示出这种相互性,他在对康德所举的施以援手的例子进行分析时写道:“在第30节里我们读到,‘因为每个人均希望得到帮助。可是,如果他用言语表达他不愿意帮助别人的规则,那么所有的人拒绝帮助他就是合理的。因此这个自私自利的规则是自相矛盾的。’应当是合理的,他说,应当是合理的!”^[2]对于自己发现了康德伦理学中基于利己主义的相互性原则,叔本华显得相当激动:“于是,就在这里,非常明确地宣布了,道德义务是完全而唯一地建立在预设的相互性之上的。因而它是完全自私的,只能在相互性的条件下用利己主义来解释。这种利己主义足够聪明地明白在相互性条件之下如何作出一种妥协。”^[3]

从现代伦理学的立场来看,从含有自利因素的相互性动机出发作出的选择或行为虽然不能被断言是善的,但至少不会被认为是道德的。在一些重要的伦理学家那里(如罗尔斯),相互性是维护良序社会之稳定性的首要原则^[4],在伦理学之外的社会科学领域(如经济学、社会学),相互性(互惠)原则

[1][德]康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社1988年版,第75页。

[2][3]Arthur Schopenhauer, *The Basis of Morality*, translated by Arthur Bullock, London: George Allen & Unwin Ltd., 1915, p.85, p.85.

[4]参见[美]罗尔斯:《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,〔北京〕中国社会科学出版社1988年版,第455页。

以及由之派生出的交往原则被视作是人类社会进化的重要基础。但是在叔本华这里,从含有自利因素的动机出发的选择或行为,被视为不道德。叔本华将隐藏在康德道德观中的自利动机“揭露”出来,实际是将康德伦理学中的利己主义因素剔除干净。因为在叔本华看来,只有出于纯粹为他人着想、渴望他人幸福的利他主义动机,才能算作道德的。

叔本华对待含有自利因素的相互性原则的态度是将其排除在道德之外,而尼采从强者的立场出发压根儿就不考虑这种相互性。用尼采比喻来说就是:“健康方面的最富有者,足以对付大多数倒霉事,因此并不怎么怕倒霉。”^[1]再强大的人也可能需要普通人、弱者的帮助和支持。因此从相互性原则上讲,尼采的强者道德观存在着不合理之处。

虽然叔本华和尼采对相互性原则都不持肯定的态度,但与尼采不同的是,叔本华将自利本能之外的人类另一种极为重要的本能——同情——纳入了道德的范畴。虽然同情本能不像利己本能那么强烈和基本,但是现代自然科学和社会科学都证明,同情(包括移情)是人类最为基本的心理能力之一,通过这种能力可以说明为什么毫无可能(或可能性极小)落入相反处境(例如作为强者的国王落入作为弱者的乞丐的处境)的主体,也会“跃迁”(移情)至相反处境上,去考虑和关切相反处境上的他人的利益。在相互性原则并不适用的领域,人们也会对他人的福利产生关切的欲望或倾向。

三、叔本华基于同情本能的同情伦理学

叔本华伦理学体系的独到之处,首先是对人类的交往行为动机进行比较准确的概括。他认为在人类交往实践中,有三种基本的动机形式:“人类行为仅有三个基本源头,并且一切可能动机都是从或者这个或者那个源头产生的。它们是:(a)利己主义;意欲自己的福利,而且是无限的。(b)邪恶;意欲别人的灾祸,而且可能发展成极度残忍。(c)同情;意欲别人的福利,而且可能提高到高尚与宽宏大量的程度。每一人类行为都可归因于这些源头之一;虽然它们中的两个可能共同起作用。”^[2]叔本华对人类行为动机的概括,显然比尼采要客观全面,不仅考虑到利己动机,还考虑到利他或同情动机。

叔本华认为在对人类行为的解释中,动机问题很重要。如果不考虑动机,就没有办法真正说清楚为什么某人会倾向于做某事。在叔本华看来,只有出于不包含丝毫利己动机的同情动机,才是真正道德的。叔本华对同情的定义与现代伦理学对同情的定义非常接近:“当为了做某事或停止做某事的终极目的,明确而完全地是为了另外一个仅起被动消极作用的人之祸福打算时;那就是说,当主动一方的人,以其所为或所不为,纯粹、完全地关心另一个人的祸福,并且除去设法使他的家庭不受伤害,甚至提供扶助救济使他得益以外,绝对没有其他目的时。”^[3]

对比一下当代美德伦理学家达沃尔(Stephen Darwall)对同情的定义:“同情是一种‘个体关涉’的情感。我们对某人感到同情,就是我们能够为某人而担忧或期盼,或者是为某人的利益着想。所有这些情感都是纯粹为了某人本身的缘故而对他的关心形式。在这里‘为了它的缘故’这种结构被揭示出来。”^[4]可以看出,叔本华对同情的定义,与现代伦理学中对同情的定义并无二致。

与现代伦理学在同情问题上相似的另一点是,叔本华认识到同情在人类心理中的深层依据在于在现代理论中被称为移情(empathy)的心理作用:“另一个人的福与祸,怎么可能直接影响我的意志,即是说,恰恰像我自己的祸福促动它一样?……当一旦另一人的痛苦不幸激动我内心的同情时,于是

[1][德]尼采:《权力意志》,张念东、凌素心译,〔北京〕商务印书馆1991年版,第253页

[2][3][德]叔本华:《伦理学的两个基本问题》,任立、孟庆时译,〔北京〕商务印书馆1996年版,第235-236页,第233页。

[4]Stephen Darwall, “Empathy, Sympathy, Care”, *Philosophical Studies*, vol.89,1998, p.274.

他的福与祸立刻牵动我心,虽然不总是达到同一程度,但我感觉就像我自己的祸福一样。因此我自己和他之间的差距便不再是绝对的了。”^[1]叔本华并没有使用移情这一现代术语,但实际上在这里所表达的就是移情作用。叔本华甚至认识到,移情作用只是一种间接的、再现的心理体验,他指出:“我借此机会反对一直不断重复的卡辛纳的错误。他的看法是,同情产生于突然幻觉,幻觉把我们自己置于受苦者的地位,于是使我们想象是我们自己亲身遭受他的痛苦。一点儿也不是这种情况。他是受苦者,不是我们,……我们感知他的困难是他的,并不误以为那是我们的。”^[2]

叔本华特别指出,移情和同情过程并不是飘渺的幻想,而是十分实在的、每天都可以见到的、普遍的人类心理现象:“这种同情是不可否认的人类意识的事实,是人类意识的本质部分,并且不依假设、概念、宗教、神话、训练与教育为转移。与此相反,它是原初的与直觉的,存在于人性自身。是以它在任何情况下都保持不变,而在每块土地上,无论何时,总是出现。”^[3]叔本华非常清楚地表明,同情是人类普遍具有的、原初的、直觉的心理倾向或本能,同情甚至可以作为一般人性的同义词:“因为似乎没有同情心的人被称为无人性,所以时常用‘人性’当做同情心的同义词。”^[4]如果不承认同情这种普遍而本能的人性,就没有可能去谈论道德^[5]。

叔本华在强调同情的普遍性的同时,并没有认为这种普遍性是绝对的普遍性。叔本华指出,由移情发展而来的同情是一种有限的心理活动,因为对他人祸福的关心与对自己祸福的关心并“不总是达到同一程度。”同情是一种有限的人类心理倾向,它虽然相对普遍,但也会因为各种因素的影响而被抑制:“根本不是说在每个单一情况下,就必然激发起一定的同情,确实它时常出现得太晚。”^[6]

但总的来说在叔本华这里,相对于同情的普遍性来说,同情的有限性是次要的。因此在指出同情的有限性之后,叔本华强调:“同情永远容易变成积极的动作。”^[7]虽然叔本华的哲学在整体上具有悲观的意味,但是在人类是否普遍具有同情本能这一点上,叔本华并不悲观。在他看来,同情不仅是普遍存在的,而且是合乎道德的行为的唯一动机。正是因为有这样一种普遍的人类本能情感或倾向的存在,才使得人们能够克服利己的动机,克服由利己造成的人与人之间的鸿沟,去关切他人的利益。

四、现代伦理学对同情本能与利己本能的双重肯定

与尼采相比,叔本华对人类利己本能的认识并不逊色。他认识到利己本能是人类更为基本的心理动机,这种动机类似于动物的本能:“亦即迫切要生存,而且要在最好环境中生存的冲动。”^[8]叔本华也通过视角主义来阐释利己本能:“这样看来,每个人类个体均要使他成为世界的中心,他是完全从那一立足点看待世界的。”^[9]但与尼采不同的是,叔本华认为这种只从自身视角、秉好出发,只关切自身利益的动机,是人与人之间实现真正的相互关切的障碍:“这种利己主义像一个宽大的壕沟,把人和人永久隔离开来。如果任何时候某人真地跳过壕沟去帮助另一个人,这种行为便被看作是一种奇迹,引起惊愕,赢得赞同。”^[10]

叔本华正确地认识到,我们之所以能够跨越由利己本能造成的宽大鸿沟,正是因为我们具有移情以及同情的本能。他对移情以及同情作用的分析,与现代社会科学的研究相差无几。可以说,与现代移情、同情理论相比,叔本华没能做到的,仅仅是在生理-物理层面上提供实验性的例证。而现代科学的进展则在实验层面为现代移情、同情理论提供了生理-物理(尤其是脑神经)上的可靠依据。

西方一些研究者对20世纪90年代末以来神经科学(neuroscientific)在移情作用的生物学基础上

[1][2][3][4][5][6][7][8][9][10] (德)叔本华:《伦理学的两个基本问题》,任立、孟庆时译,〔北京〕商务印书馆1996年版,第233-234页,第237页,第239页,第240页,第229页,第241页,第242页,第221页,第222页,第223页。

的研究进行了概括:“当我们看到他人的行为,我们的身体会自然而然地、无意识地作出反应,就好像我们是‘行为者’,而不仅仅是一个观察者。这一现象被称为镜像,负责此反应的大脑回路被称为镜像神经元系统(Mirror Neuron System)。”^[1]从神经科学的角度来看:“当我们听到人们说话或看到他们的姿势、手势以及面部表情的时候,我们脑中的神经网络就被一种‘共享表征’(shared representation)所刺激。其结果就是一种对我们所观察的对象的体验产生内在的反映或模拟”^[2]。基斯林(Lynne Kiesling)对这种镜像神经元系统与移情作用的关联进行了阐发:“这一(镜像)神经网络以及由之产生的能力在三个方面符合斯密式同情(即现代伦理学中的移情——笔者注)过程的重要特征:在两个相似而独立的当事人之间作为刺激物或联系物而存在的其中一个当事人的处境,对他人行为的一种外部视角,一种能够让观察者以身处当事人之处境的方式将自己想象为当事人的先天想象能力。这一同情过程以及镜像神经系统都使得个体更易于对他人之情感及行为的表达产生协调。”^[3]

神经科学所发现的人脑中的这种“镜像”作用为叔本华所分析的下述同情作用提供了生理-物理层面的依据:当另一人的痛苦激动我内心的同情时,他的福与祸立刻牵动我心,我感觉到就像我自己的祸福一样。叔本华虽然不能在神经科学的层面上为其道德理论提供根据,但这并不妨碍他对人类同情本能的正确认识。而这一点,恰是尼采所忽略或否定的。

正是同情这样一种本能或天性,促使人们跨过利己本能的壕沟,“跃迁”至他人的处境上进行体验乃至关切。尼采只认可了从自我视角出发看世界的本能,但否定了人们“跃迁”至他人视角进行体验和关切的重要性。这一“跃迁”的基础用神经科学的术语来说,就是“镜像”作用。同情本能和利己本能都可以为人类的行为提供可靠的动机,虽然利己本能比同情更为强烈和基本,但是我们并不能因此就无视同情本能。如果我们无视同情本能,就没有办法解释超出相互性的人类行为的可靠动机,也无法全面理解人类的合作演化。因此,叔本华所论并非没有道理:“毫无疑问,这种作用令人惊讶,确实难以理解。事实上,它才是伦理学的真正神秘性所在,……根据自然之光,(古时神学家称之为理性)彻底把存在物与存在物分开的界墙,已经坍塌,非自我和自我已在一定程度上融为一体。……我们的问题就解决了,因为可说我们已经找到了道德的终极基础,并且已经证明了它存在于人性自身。”^[4]

笔者认为,如果我们不承认在人类心理中存在稳固而普遍的关心他人的同情倾向,那么在某些不存在相互性的领域,我们的确找不到任何理由来反对尼采式的视角主义道德观。例如对于最强壮最富有最有才能的群体和最弱小的群体来说,如果不考虑同情倾向,并且最强大的群体不用担心不帮助最弱小群体会招致最弱小群体的报复,那么最强大的群体的确没有什么理由,也就是没有什么动机促使其帮助最弱小群体。

在西方伦理学传统中,人类的同情本能并不是一个受到长期而广泛关注的现象。虽然18世纪苏格兰的情感主义道德学派(包括沙夫茨伯里、哈奇森、斯密、休谟等)对人类的同情心理进行过出色的讨论,但是在20世纪以前,除了叔本华和舍勒,再没有重要的哲学家、伦理学家将同情作为道德理论的核心前提假设来考虑。直到20世纪中叶以后,随着美德伦理学(virtue ethics)、情感主义(sentimentalism)伦理学等学派(现在比较活跃的学者包括斯洛特、达沃尔、努斯鲍姆等)兴起和神经科学的发展,同情、移情这些涉他向度(other-regarding)的道德情感才重新成为道德理论的核心范畴。

[1][2]Karen E. Gerdes, Cynthia A. Lietz, and Elizabeth A. Segal, “Measuring Empathy in the 21st Century: Development of an Empathy Index Rooted in Social Cognitive Neuroscience and Social Justice”, *Social Work Research*, vol.35, 2011, p.84, p.85.

[3]Lynne Kiesling, “Mirror neuron research and Adam Smith’s concept of sympathy: Three Points of correspondence”, *The Review of Austrian Economics*, vol.25, no.4, 2012, p.299.

[4][德]叔本华:《伦理学的两个基本问题》,任立、孟庆时译,〔北京〕商务印书馆1996年版,第235页。

与此同时,含有自利因素的相互性原则,在伦理学以及其他社会科学领域,也受到了广泛的重视。前文提到的康德伦理学和罗尔斯的伦理学,都包含了相互性原理。在罗尔斯的正义理论中,理性自利是原初状态下各方的唯一人性假设,而相互性原则是维护社会稳定的人类“正义感”的形成以及作用机制。现代经济学对以相互性(互惠性)为基础的人类合作进化模式的研究更是蔚为大观。在传统理论中利己和利他的二元对立,也逐渐被现代社会科学消解,很多利他行为也可以通过利己因素来理解。例如博弈论和进化生物学对“互惠利他”模式的研究,说明了在人类进化过程中,如果个体的利他行为可能在将来得到回报,那么这种利他行为就可以在自然选择过程中被保存下来。桑塔费学派(Santa Fe School)对强互惠性(强相互性)的研究,揭示了在“利他惩罚”模式中人类在生物神经层面上获得的满足感,从而证明人类的某些为他人利益着想的行为在根本上仍然是包含利己动机的行为。所有这些都说明,不能单纯地将利己因素视为道德的阻碍,实际上绝大多数人类行为都可以通过含有利己因素的相互性原则进行说明,我们完全没有理由在伦理学乃至其他社会科学中简单地将利己因素完全排除在道德之外。

从现代伦理学在同情与利己上的观点出发,我们可以看到,尼采的视角主义道德观为我们提供了一个从个体利己本能出发的道德视角,但他忽略了同样含有利己因素的相互性原则以及人类的另一种普遍而基本的本能:同情。而叔本华的道德观则站在了否定利己因素的立场上,从同情或利他的面向上对道德进行了界定。虽然叔本华肯定了同情本能的作用,但他没有认识到含有利己因素的相互性原则在人类道德实践中起到的积极作用。从根本上说,含有利己因素的相互性原则是一种“为己利他”的道德模式,它在人类社会的稳定与进化、平衡与和谐上都扮演着举足轻重的角色。

最后要指出的是,如果进行进一步挖掘的话,我们会发现,即使在最为“纯粹”的利他行为中,也能发现利己主义的因素。例如贝克尔(Gary Becker)曾指出,人们对乞丐的施舍行为,一个重要的目的或动因是为了改善自身的福利水平,他写道:“个体进行施舍的目的在于增加自身的效用——否则他将不会放弃自身的任何财富。但是尽管施舍在事后可提高效用,一些个体由于遇到了乞丐,所以他们的处境在施舍之前是恶化的。他们之所以进行施舍,仅仅是因为乞丐潦倒的外表以及极富说服力的恳求,使他们感到很不是滋味或者内疚。”^[1]通俗地讲,人们对乞丐的施舍,是因为忍受不了心中的不适感,这种内心的不适感会降低个体的福利水平。如果个体对乞丐进行了施舍,这种不适感就会减轻、消除,甚至有可能带来额外的满足感,从而个体的福利水平得到了提高。因此,在道德理论中我们不能简单地从否定的意义上去看待利己因素而将其排除在道德范畴之外。同样,也不能忽视同情本能的作用。利己和利他并不是水火不容、有你没我的绝对独立关系,它们都是人类心理和行为中普遍存在的“实然”天性,并指引着我们去探寻道德理论中的“应然”规范。道德“应然”必须建基于“实然”的人类道德心理。对叔本华和尼采道德观的分析可以让我们更加清楚地认识到这些问题。

〔责任编辑:洪 峰〕

[1][美]加里·贝克尔:《口味的经济学分析》,李杰、王晓刚译,王则柯校,〔北京〕首都经贸大学出版社2000年版,第303页。