

---

# 弗洛姆自律道德研究

# 目录

序	崔宜明
序	郁振华
导论	4 页
第一章 弗洛姆的思想源流	9 页
第一节 犹太教	9 页
第二节 弗洛伊德和马克思	13 页
第二章 弗洛姆自律道德的人性论基础	18 页
第一节 弗洛姆人性论的两个维度	18 页
第二节 整体的人与人的欲望	23 页
第三节 个人与他人	26 页
第四节 弗洛姆的人性论是抽象的人性论吗?	30 页
第三章 自律的内容和形式	36 页
第一节 自律:以人的自身利益为确定善恶的原则	36 页
第二节 自律的形式:反对权威	52 页
第四章 自律与自觉	59 页
第一节 人的科学、理性与语言	59 页
第二节 体验性知识与认识的客观性	64 页
第三节 认识论的实践转向视野中的道德认识论	68 页
第五章 自律与自由	71 页
第一节 积极自由即人的自我实现	72 页
第二节 消极的自由不是人的自我实现的充要条件	74 页
第三节 意志自由	77 页
第六章 新人与新社会	96 页
第一节 弗洛姆对资本主义社会和苏联的批判	96 页
第二节 新人与新社会	101 页
第三节 空想的乌托邦?	105 页
第七章 自律概念的完善:从康德到弗洛姆	111 页
第一节 康德:自律是理性的自我立法	111 页
第二节 尼采:道德是人对自我的肯定	117 页
第三节 弗洛伊德:超我是他律的内化	120 页
第四节 弗洛姆的自律概念	125 页
第八章 作为一种理想类型的自律道德和他律道德:以儒家伦理思想为例	130 页
第一节 人性与道德	130 页
第二节 道德与欲望	133 页
第三节 儒家伦理思想的流变	136 页
第九章 自律道德的理论与实践:从伦理学的德性转向的角度看	139 页

第一节 伦理学的德性转向与自律道德·····	139页
第二节 自律道德对如何养成道德的启示·····	143页
第三节 自律道德与道德教育·····	148页
参考文献·····	160 页
后记·····	166 页

# 导论

埃里希·弗洛姆<sup>1</sup>，1900年3月23日出生于德国法兰克福。1918年在法兰克福大学学习法律，1919年转到海德堡大学，1920年开始师从阿尔弗雷德·韦伯学习社会学和国民经济学<sup>2</sup>，1922年获得博士学位。1930年弗洛姆成为法兰克福社会研究所成员。1934年5月移民美国，先后任教于本灵顿学院、哥伦比亚大学、耶鲁大学、密支根大学、墨西哥国立大学、纽约大学等大学。1941年出版成名作《逃避自由》，之后先后出版著作多部。主要有：《为自己的人》（1947）、《精神分析和宗教》（1950）、《被遗忘的语言》（1951）、《健全的社会》（1955）、《爱的艺术》（1956）、《弗洛伊德的使命》（1959）、《禅宗和精神分析》（1960）、《人能占优势吗？》（1961）、《马克思关于人的概念》（1961）、《在幻想锁链的彼岸》（1962）、《基督的教条和宗教、心理学、文化学论文》（1963）、《人心》（1964）、《人人都可以像上帝》（1966）、《希望的革命》（1968）、《精神分析的危机》（1970）、《一个墨西哥村庄的社会性格》（1970）、《人类的破坏性剖析》（1973）、《占有还是生存》（1976）、《弗洛伊德思想的贡献与局限》（1979）、《论不从和其他论文》（1981）。

弗洛姆是一个有着世界性影响的学者，他被称为“美国最有影响力、最受欢迎的精神分析家之一”，他的名字“在任何关于现代社会问题的严肃讨论中都是著名的”<sup>3</sup>。因此，在国外，对弗洛姆的研究较为广泛，出版了大量的研究弗洛姆的著作、论文，许多的博士论文以研究弗洛姆为主题，研究的范围广泛涉及到心理学、宗教学、政治学、教育学，呈现出研究范围广、研究成果多，研究程度深入的特点。

弗洛姆在20世纪80、90年代的中国是一个引人注目的人物，他的大部分著作被翻译成了中文，其中一些重要著作在大陆和港台地区有多个版本。弗洛姆的成名作《逃避自由》有不同的版本，其中包括国际文化出版公司根据英国出版的版本翻译的题为《对自由的恐惧》的版本。弗洛姆的主要的伦理学著作《为自己的人》存在的版本比较多，其中比较有影响的是孙依依的《为自己的人》和万俊人的《自为的人》，《人心》也存在着商务印书馆等出版社的不同版本。弗洛姆的著作被翻译成中文出版的时间主要集中在上世纪80、90年代，出版较晚的是2000年由中央民族大学出版的《人类的破坏性剖析》。台湾地区出版弗洛姆的著作则更要早一些，上世纪70年代即出版了一些弗洛姆的著作。弗洛姆的主要著作大部分已经被翻译成了中文，迄今为止还没有被翻译成中文的主要有：The dogma of Christ（《基督的教条》，其中部分章节被选编入黄颂杰主编的《弗洛姆著作精选：人性·社会·拯救》）、The Working Class in Weimar Germany（《魏玛共和国的工人阶级》）、You shall as be Gods（《人人都可以像上帝》）和 Social Character in a Mexican village（《一个墨西哥村庄的社会性格》）。

伴随着弗洛伊德主义在中国形成一股热潮，随着大量的弗洛姆著作的翻译出版，弗洛姆

---

<sup>1</sup> Erich Fromm 大陆有两种译法，一种是弗洛姆，一种是弗罗姆。港台地区通常译为佛洛姆。

<sup>2</sup> 关山在《“人类的梦想家”埃里希·弗罗姆》一文中说弗洛姆1922年在海德堡大学学习法律是不正确的。详见 Rainer Funk *Erich Fromm His Life and Ideas* The Continuum International Publishing Group Inc 2000 p52

<sup>3</sup> Rainer Funk *Erich Fromm: The Courage to Be Human* The Continuum Publishing Company New York 1982 p1

成为中国学界熟悉的人物，出现了一些研究他的思想的专著和论文。国内对弗洛姆思想研究的时期主要集中在 20 世纪 80 年代末和 90 年代，90 年代后期以后对他的研究日渐变得稀少。

弗洛姆主要被看作一个心理学家，这源于他致力于将弗洛伊德的精神分析学用来研究人与社会，并取得了突出的成就。他继弗洛伊德系统地阐明无意识理论，荣格在此基础上提出集体无意识理论之后，提出了社会无意识概念，是对精神分析学的一个重大发展。他所提出的市场性格也是对性格学的一大拓展。但道德哲学也是弗洛姆的一个重要研究领域。《为自己的人》和《人心》是他道德哲学的两本重要著作。由于弗洛姆的思想具有综合的性质，涉及的学科范围比较广泛，他的研究涉及到了心理学、社会学、伦理学、人类学、宗教学等学科，因此，国内对弗洛姆思想的研究的力量也涉及不同的学科，主要集中在哲学界和心理学界。哲学界主要关注他思想中的人道主义、伦理学、与马克思主义的关系等方面，心理学的研究主要集中在他对弗洛伊德主义的继承与发展上，在这些领域形成了一些研究成果。纵观这些研究成果，具有以下几个特点：1、研究较为零星。对弗洛姆思想的研究主要成果是论文，或是作为某一整体研究的一部分，对弗洛姆思想的某一方面进行研究。例如，弗洛姆的思想往往成为研究西方马克思主义的研究著作的一个章节而出现，在伦理学方面，万俊人的《现代西方伦理思想史》以专门章节对弗洛姆的伦理学思想进行了介绍。翻译成中文的国外研究成果中有的也有关于弗洛姆的章节，例如宾克莱的《理想的冲突》。相比较而言，对弗洛姆的研究性专著很少。2、研究带有分散的特点。这一分散的特点主要表现在对弗洛姆的研究有些明显的学科分离的特点。心理学领域对弗洛姆的研究主要集中在对他心理学领域的思想进行研究，如申荷永、郭永玉等；哲学、伦理学领域集中对他思想中的哲学、伦理学思想进行研究，如张伟、万俊人等。这样无形中形成了学科的分裂，这对一个以综合而闻名的学者的思想体系的研究是不利的。在这种学科分裂的研究中，难免出现了哲学、伦理学研究不能很好地理解心理学概念的状况，其结果是造成对弗洛姆思想某种意义上不准确的解读。例如，王大鹏在《生命之爱》中将 biophilia(爱生)翻译为生物物理学<sup>1</sup>。在同一本书中弗洛姆的 Social Character in a Mexican village 被翻译成《一个墨西哥村庄的社会特征》<sup>2</sup>。爱生取向是弗洛姆后期使用的与恋尸癖相对的一个概念，其基本含义是对生命的热爱的取向，在其内容上与创发性性格、革命性格等概念相同，表征的是自由独立的人格特征。对于爱生这一概念，有些学者把它与弗洛姆的不完善的性格类型混淆起来，认为它是人的生长未能完成，属于一种不正常的人格。“佛洛姆指出：现代人的精神心理病症虽然表现出多种多样的形态或征兆，但归根结底可以概括为‘退化综合症’，这是由恋尸癖（恋生癖）、自恋和恋母情结三种心理定向的严重发展所造成的心理综合症。”<sup>3</sup>恋尸癖与爱生这两个完全对立的观念被作者混淆了。作者接着说：“恋尸癖是对死亡的爱恋，而恋生癖则是对生命的爱恋。前者最直接的心理反应是对死尸的反常性性行为，而它的内在实质则是对生命本身的厌恶

<sup>1</sup>埃里希·弗罗姆 《生命之爱》 王大鹏译 国际文化出版公司 北京 2001 年 第 126 页 本文注释中的弗洛姆的中文译名按照所引书目列出。

<sup>2</sup> 此处的 social character 是社会性格的意思，这本书的主旨是研究墨西哥一个村庄的社会性格类型。在第一章《农民的社会性格和方法问题》中，作者一开始就表明了这本书的主旨。“本书研究的是关于墨西哥农民的社会性格。目标是分析植根于他们性格的情感态度和他们的所生活于其中的社会经济条件之间的相互关系和相互作用。”(Erich Fromm Michael Maccoby *Social Character in a Mexican Village* Prentice-Hall Inc. New Jersey 1970 因此，这里的 character 是性格而不是特征。

<sup>3</sup>万俊人 《佛洛姆》 中华书局 香港 2000 年 第 123 页

和否定；后者最基本的心理表现是对人生的热爱，但一旦这种爱恋生命的心理情绪发生过度反应，也会导致自恋心理。因此，两者发展到一定程度，都会成为精神心理不健全的根源。”<sup>1</sup>这里作者提到的自恋，自然不是每个人都有的正常范围内的自恋，而是一种病态的自恋，对生命的热爱，与病态的自恋完全不同，怎么能够成为自恋的根源呢？这个问题恐怕弗洛姆也无法予以解释。3、总体研究较少。以弗洛姆整个思想体系为研究对象的成果非常少，主要有张伟的《弗洛姆思想研究》（1996年）、郭永玉的《孤立无援的现代人》（1999年），港台地区出版的有万俊人的《佛洛姆》（2000年），王元明的《佛洛姆人道主义精神分析学》（1990年）陈秀容的《佛洛姆的政治思想》（1992年）和《佛洛姆的人本主义：其渊源、内容和影响》（1992年）。张伟的著作基本没有涉及心理学内容，而郭永玉的著作则主要是从心理学角度进行的。万俊人在2000年在香港出版的《佛洛姆》主要讨论的是弗洛姆的伦理学思想，涉及的内容也不够全面。而对弗洛姆与宗教的关系、与犹太教的渊源，他的理论的实证的、实践的基础等方面国内学者基本上没有太多研究。4、研究主要以介绍为主，很少对弗洛姆的思想进行深入细致的分析。张伟的专著分十章，九章是对弗洛姆的思想进行介绍。郭永玉的《孤立无援的现代人》也主要是进行介绍。陈秀容的《佛洛姆的人本主义：其渊源、内容和影响》也是对弗洛姆的思想进行分析介绍，殊少研究。5、研究的时代局限性大。由于对弗洛姆的研究主要是在20世纪80、90年代进行的，因此，研究成果很多限于意识形态的局限，没有对弗洛姆的思想进行深入的分析，而是止于唯心主义、资产阶级思想等程式性的评价。有些研究则由于掌握的资料较少，对弗洛姆的读解存在着较多值得商榷的地方。

此外，一些博硕士论文也对弗洛姆进行了研究。硕士论文有展茜等，对弗洛姆的伦理思想、性格理论等进行研究。博士论文有中山大学的讨论弗洛姆的社会批判理论的论文。这些学位论文总体来说研究不够深入，还存在着这样那样的有待商榷的问题。例如，中山大学哲学系的一篇博士论文将弗洛姆的社会性格当作是他批判社会的工具，就是一个明显的失误。社会性格在弗洛姆那里主要是受社会的经济政治文化影响而形成的，其功能主要是适应社会，与社会批判相去甚远。吴畛在他的博士论文中很罕见的讨论了弗洛姆的思想方法问题，这一问题似乎很少受到人们的注意，在国外，Rainer Funk曾在《弗洛姆：勇于为人》对这一问题有过讨论。

具体到伦理学方面，对弗洛姆的研究就更加少了，这在国外也是如此。究其原因，与弗洛姆主要被当作一位心理学家是密不可分的。在国外的相关研究中，Rainer Funk在其著作《弗洛姆：勇于为人》中以一整章讨论了弗洛姆的人道主义伦理学。宾克莱的《理想的冲突》已经被翻译成中文，其中也有专门章节论述弗洛姆的伦理思想。在国内，除了万俊人的《佛洛姆》和《现代西方伦理思想史》中的相关章节外，研究弗洛姆伦理思想的主要有湖南师范大学的邓志伟。其他还有殷晓蓉、张燕、成海鹰、南开大学的王元明等。近年来，一些硕士学位论文以弗洛姆的伦理思想为研究对象，如方娟的《弗洛姆爱的伦理思想探究》、钱晓丽的《弗洛姆人道主义伦理学及其教育学意义》、陈建的《弗洛姆人道主义伦理学研究》等<sup>2</sup>。

综上所述，迄今为止国内对弗洛姆的研究实际上是很不够的，对于他思想中的很多问题

<sup>1</sup>万俊人 《佛洛姆》 中华书局 香港 2000年 第123页

<sup>2</sup>本书是在我2007年的博士论文的基础上形成的。在2008年又出现了一些研究弗洛姆的博士论文。主要有：邓志伟《E.弗洛姆新人道主义伦理思想研究》，方幸福《弗洛姆人学思想研究》，韩松《弗洛姆人性理论研究》，王海英《马克思与弗洛姆异化理论统观》，柴婷婷 《另一个马克思：一种人本主义化的诠释》。

没有能够弄清楚，有必要进行深入的探讨与研究。可以说，虽然弗洛姆可能是一个国内学界熟知的名字，但他却是一个并不为人们所熟悉的人。

本文拟以道德自律<sup>1</sup>为切入点，对弗洛姆的伦理思想做一全面的探讨。主要的研究方法为理论分析的方法，着重从自律这一角度对弗洛姆的道德思想进行了分析梳理。

第一章简要的讨论弗洛姆思想的源流，注意力放在与他的伦理思想有关的方面。其中着重讨论弗洛姆的思想与犹太文化、犹太教的关系。至于他与马克思、弗洛伊德的渊源，由于讨论众多，因此只是简单的说明，并在后面的相关章节中有所涉及。

第二章讨论弗洛姆自律的理论基础——人性论。弗洛姆认为人性是人共同面对的原初生存状态所提出的问题，对这一问题的回答即是人性的现实化过程。而善就是人的潜能的充分实现。弗洛姆的人是完整的人，既不是抽象的理念人，也不是生物人，他以系统论的观点来看理性和本能、激情的关系，认为人是一个完整的人，不能将他的理智、激情、感觉分割开来。弗洛姆认为人性的现实化过程是在具体的社会中完成的，是现实的经济社会条件所决定的。他的人性论不是一个人所共同面对的原初生存状态是一个逻辑的出发点，而不是实在。他的人性论不是一种抽象的人性论。

第三章讨论弗洛姆自律的形式和内容。自律的形式即只有人才是善恶标准的制定者，人之外的其他权威，无论是上帝还是世俗的权威都不能为人立法。文章以弗洛姆对犹太教的无神化的阐释为例说明了弗洛姆彻底地否定由人以外的力量来为人立法。自律的内容即是以人的自身利益为确定善恶的原则，而人的真正的利益就是他自身的完善与发展。在这一章里，还讨论了与弗洛姆的伦理思想密切相关的一个问题，即所谓的自然主义的谬误的问题。从人性中寻找道德的基础，不可避免的要面临一个追问：这么做是不是犯了摩尔所谓的自然主义的谬误，而这一问题也是伦理学中的一个重要的理论问题。

第四章讨论与自律紧密相关的自觉。此处的自觉，其含义是冯契先生所界定的。弗洛姆认为认识人性以及建立在人性基础上的道德原则是采取正确的行为，实现自身的重要条件。弗洛姆认为对人性的认识、关于人性的知识不是客观主义的知识，而只能是一种体验性的知识，只有在体验到自身与他人中的人性，人才能真正地认识何为人性以及以人性为基础的善。

第五章讨论自律和自由的关系。由于弗洛姆将善定义为对自身的肯定与发展，因此，自律和积极的自由有着密切的关系。自律的目的就是自由而全面发展的人。消极的自由则构成了保障自律的条件，免除了外在权威束缚的人才能自由地为自己立法。而在意志自由方面，弗洛姆认为人有有限的意志自由，只有在不同的内驱力处于相对平衡的状态下，人才能做出自由的选择。意志的自由在另一个方面表现为自愿。弗洛姆认为，人只有摆脱无意识驱动力的束缚，行为出自人内部的动力的行为才是自愿的，而人的需要中所蕴含的发展人的潜能的驱动力构成了自愿的基础。

第六章讨论弗洛姆造就新人和新社会的设想，主要讨论弗洛姆的新人具有的特征、培养新人所必需的新社会的特征以及造就新人与新社会的途径与方法。在此基础上指出，由于弗洛姆要求社会的各个方面和人同时发生变革、只依靠人内在的、发展自身潜能的驱动力以及理想主义的设想和现实之间存在着差距这三方面的原因，使得他所设想的新人和新社会难以

---

<sup>1</sup> Autonomy 一词通常被译作自律或自主。本文采自律这一译法。作为伦理学概念的自律的含义是道德律法由人制订，并且因此而遵守律法。自律含有自主的意思。但是自主并不含有自我约束的含义。而自律的一个含义就是人按照自己制订的律法来约束自己。弗洛姆的 autonomy 正含有这一含义。

成为现实。

第七章讨论弗洛姆对自律概念的完善，将弗洛姆的伦理思想放到伦理学史中进行考察，分别讨论了康德、尼采和弗洛伊德的相关思想，并在比较中指出弗洛姆自律道德的特点与意义所在。在这一章中，通过对康德的自律概念的梳理，认为康德由于区分了理念界和经验界，将现象界和先天理念世界截然分开，互相隔绝。他的理性，纯粹理性和实践理性都是属于理念世界的，而人的感性生命则是属于经验世界。康德的这一划分，固然有助于帮助他揭示了道德的根本属性——自律，但也不可避免地给他的道德哲学带来困境。由于将理念世界看做是真实的、根本的，这使得康德将人主要看作是理性存在者，人的感性生命被置于从属的、需要由理性加以控制的地位，不可避免的带有将人看作是抽象的人的特征。而一旦他的目光转向真实的人，所谓的有限理性存在者，他还受需要、欲望、偏好的影响，他是否按照理性制定的法则来行事成为一个需要回答的问题。康德无法回答道德的内在驱动力问题。如果我们将人理解为具体的、感性的人，道德是具体的、感性的人的道德，那么康德的自律就是一种他律，是理性将人作为一种实现其意志的工具、载体。尼采则认为道德是主人阶级根据自身而赋予自身所具有的力量以价值，反对削弱自身力量的奴隶道德。弗洛伊德从道德种系发生和个体发生两个角度阐述了道德的产生，他认为超我是社会的道德规范内化于心，随之人也被分裂成为互相对立的两个部分。弗洛伊德的超我将内化的他律当作自律，从弗洛伊德对道德和良心的论述上，他实际上已经揭示出超我在本质上不是人的自律，而是他律的内化。这一内化的他律虽然取得了自我约束的表象，其实质仍然是他律。而弗洛姆批判地吸收了康德和弗洛伊德的思想，认为自律是完整的人在人性的基础上为了实现其潜能而为自己立法，在这里，人既是规范的制定者提供者，也是规则的遵守者。

第八章具体运用弗洛姆的自律与他律的道德模式理论对中国儒家伦理思想进行分析。弗洛姆对自律和他律道德的区分，具有理想类型的意义，是对两种不同的道德类型的理论概括。本章在对孔孟和荀子的伦理思想进行梳理的基础上，指出，孔孟的伦理道德是自律道德，而荀子的思想则是一种他律的道德。荀子以后的儒家总体上依循的是荀子的他律道德的模式。

第九章则从伦理学的德性转向这一视角对弗洛姆的自律道德的理论与实践意义做了探讨。弗洛姆的自律道德关注的是以人自身发展这一根本利益来确定什么是善，目的是要养成创发性人格，他的这一主张与伦理学的德性转向是相符的。可以说，弗洛姆早于安斯库姆和麦金泰尔构建了一个德性论的理论体系。与此相适应，弗洛姆的自律道德对于我们改变过于注重外在的规范约束的道德实践，转而提倡一种将规范约束与人内在的道德情感与道德需要联系起来的新的道德建设的方式有着启示作用。在道德教育方面，弗洛姆的自律道德主张的是教育要以培养道德人格为目的，而不是明述性知识的传播。在具体的教育方法上，要将课堂教育与道德生活结合起来，注意模仿、师徒制等教育方法。此外，道德教育应该是全社会的共同责任，而不能仅仅是思想文化教育部门的责任。



# 第一章 弗洛姆的思想源流

弗洛姆的思想具有综合的特点，其思想受到了很多人的影响，如果我们要开列一个名单的话，这个名单可以开列得很长，而且丰富多彩。在这里，我不打算一一讨论对弗洛姆的思想产生了影响的思想家和思想流派，这一任务明显超出了本文的研究范围，也超出了我的能力。下面，我简要的讨论的是与弗洛姆的伦理思想有关的思想，以便在理解其伦理思想时可以找出它的渊源，更好地理解他的伦理思想。

## 第一节 犹太教

弗洛姆出生于一个正统犹太人家庭，他父系母系先辈都出身于犹太拉比。弗洛姆的曾外祖父<sup>1</sup>班博格是 19 世纪德国南部最重要的正统犹太人物。弗洛姆的祖父是班博格的学生，在法兰克福附近的 Bad Homburg 开始他的拉比生涯。弗洛姆的父亲是一名酒商，是家族中第一个没有当拉比的人，虽然他希望成为一名拉比。他喜欢宗教音乐，有渊博的宗教知识，是法兰克福正统犹太社区中的活跃分子。弗洛姆成长的家庭环境是将学习置于挣钱之上的正统犹太家庭，传统的犹太教育塑造了弗洛姆的人格基础。在他的儿童时期，弗洛姆以是一个犹太人而自豪。

弗洛姆的第一个塔木德教师是母亲的舅舅路德维格·克劳斯。克劳斯一家从芬兰迁至 Posen，克劳斯是塔木德学校里的著名学者，一个很少受现代思想触动的传统主义者。克劳斯的晚年和弗洛姆一家一起生活，指导弗洛姆学习塔木德。1916 年至 1921 年，法兰克福的诺贝尔拉比成为弗洛姆最重要的老师。诺贝尔拉比深受德国启蒙哲学和歌德的影响，他所讲授的思想混合了传统的塔木德、神秘主义、社会主义、精神分析和保守的犹太教等各种成分。诺贝尔还是赫尔曼·科恩的学生和朋友，通过诺贝尔，弗洛姆熟悉了科恩的主要著作《源于犹太教的理性宗教》。经弗洛姆的介绍，他学校时的朋友洛文塔尔也成为了诺贝尔的学生，而在日后，正是洛文塔尔将弗洛姆介绍进了法兰克福社会学研究所。在诺贝尔的影响下，1919 年底，弗洛姆和沙尔兹博格拉比一起成立了法兰克福犹太学习联合会，以改变当时在犹太社区中人们对犹太教和犹太历史的普遍无知状况。这一组织在 1920 年夏天演变成了自由犹太人学习协会，由弗兰茨·罗森茨维格领导。后来马丁·布伯也曾来此讲学。弗洛姆经常和诺贝尔一起漫步，他也经常去诺贝尔的寓所交谈。在与诺贝尔的讨论中，弗洛姆熟悉了先知的弥赛亚思想。在弗洛姆看来，诺贝尔是一个“深深涉足犹太神秘主义和西方人道主义思想”的神秘主义者。<sup>2</sup>1922 年，由于诺贝尔的突然辞世，弗洛姆和诺贝尔富有成果的合作突然中断了。

---

<sup>1</sup> 弗洛姆的这位曾外祖父就是那个著名的小店主故事中的主角。他是德国南部的一位著名的犹太学者。大卫·鲁达夫斯基在《近现代犹太宗教运动》中也提到了他。关于弗洛姆的这位先祖，大家都认为他是弗洛姆的曾祖父，万俊人的《佛洛姆》、王大鹏的《生命之爱》以及陈秀容的《佛洛姆的政治思想》中都是如此记载的。然而，这是一个典型的以讹传讹。故事的主角是弗洛姆的曾外祖父而不是曾祖父。Rainer Funk 在他的《Erich Fromm: His Life and Ideas》书中记载：“1852 年，班博格最大的女儿 Rahel Bamberger 和他父亲的一个学生弗洛姆拉比结婚，后者是埃里希·弗洛姆的祖父。”国内学者的错误，其原因应该是英语的曾祖父和外曾祖父都是 great-grandfather。大家一时不察，没有仔细考究，才造成了这一错误。

<sup>2</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 p13

1919年5月，弗洛姆赴海德堡学习，在这里他遇到了他另一位重要的老师——拉宾科夫（Salmon Baruch Rabinkov）。拉宾科夫来自俄罗斯，是一个哈巴德哈西德传统的塔木德学者，对犹太思想有着渊博的知识，赞同新康德主义者科恩的思想和社会主义革命。身为哈西德主义信徒的拉宾科夫为人谦逊，严格遵守犹太律法，他的人格中浸染着对自由、独立的追求和对人的尊重。在1919至1925年的五、六年时间里，弗洛姆几乎每天都要拜访拉宾科夫，跟随他学习塔木德、迈蒙尼德的哲学、犹太史以及哈巴德哈西德主义创始人的思想。在弗洛姆看来，拉宾科夫的思想可以用“彻底的人道主义”来概括。“他传授的一个显著特征是在犹太传统中寻找和发现彻底人道主义的态度，无论是在先知、塔木德、迈蒙尼德还是哈西德故事中。”<sup>1</sup>弗洛姆深受拉宾科夫的犹太人道主义的影响，弗洛姆曾在关于拉宾科夫的回忆文章中写道：“拉宾科夫对我的影响也许要超过任何人，虽然是用不同的形式和概念来表达，他的思想仍然活在我的思想里。”<sup>2</sup>

在海德堡求学期间，弗洛姆在导师阿尔弗雷德·韦伯的指导和拉宾科夫的帮助下完成了题为《犹太律法对离散犹太人社会的贡献》的博士论文。阿尔弗雷德·韦伯是马克思·韦伯的弟弟，德国经济学家、社会学家和文化理论家。弗洛姆的博士论文探讨的主题是离散时期的犹太人社会。他通过社会心理学的方法研究没有了国家、领土的犹太人通过每天共同的宗教信仰实践、共同的犹太律法而形成了与寄居地人民不同的精神文化气质，将犹太人凝聚成了一个社会共同体。

在孩童时期希望成为一个塔木德学者的弗洛姆却在1926年与正统犹太教决裂。弗瑞达·雷奇曼是弗洛姆的第一任妻子，犹太精神分析家。通过她，弗洛姆发现了弗洛伊德的精神分析学说。出于对弗洛伊德学说的共同兴趣，他们决定为犹太人开一间心理分析诊所，运用弗洛伊德的理论对犹太人进行分析。在分析的过程中，“弗洛姆发现他的宗教信仰只是一个幻象：他因为想信仰而信仰。但残酷的现实是，人是孤独的，他必须自己安排自己的生活，他必须信任自己的力量而不是由一个想象的天父来引导。”<sup>3</sup>因此，弗洛姆和他的妻子都放弃了对犹太教的信仰。

虽然放弃了他的宗教信仰，不再是一个犹太信徒，但弗洛姆穷其一生一直喜爱犹太文化，一直到晚年，弗洛姆经常听犹太音乐。可以说，犹太文化是他力量与思想的深邃源泉。弗洛姆思想中的犹太思想的影响随处可见，诸如从人的角度来衡量一个社会是否健全，对未来社会的设想等。下面仅以他的人性论和价值取向两个方面来说明犹太教对他思想的影响。

弗洛姆的人性论是其思想的基础。他的人性论具有以下几个特征：

1、人性是人的类本质。弗洛姆认为所谓人性就是人之为人的类本质，是区别于其他种类的根本属性。弗洛姆坚称既然人类可以从生理等方面下定义，就应该可以从心理等角度给人下定义，因此，所需要的不是否认人具有共同的人性，而是要通过综合生物学、心理学、人类学等诸多学科的一门关于人的“人的科学”，研究人性为何。在存在主义等流派——甚至他本人也被冠之以存在主义者——大行其道的情况下，弗洛姆为什么要坚持存在普遍的人性呢？这一问题的答案可以从犹太教关于创世纪的故事中找到答案。据圣经的记载，上帝在创世的第六日按照自己的样子创造了人。既然人是上帝按照自己的样子造出来的，那么按照

<sup>1</sup> Erich Fromm *Reminiscences of Salman Baruch Rabinkov* <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> Svante Lundgren *The Jewishness of Erich Fromm* <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

同一标准造出来的人必然具有共同的人性。人具有共同的人性，可以说是犹太教的一个基本思想。

2、人性是问题、矛盾，而不是善或恶的实体。人与上帝具有共同的性质并不是说人是上帝，他所具有的与上帝相同的性质不是完成的、现实的，而只是一种可能性。从人具有与上帝一样的性质这一前提中，可以推导出人性是善的，又或者如圣经中多次提到的那样，认为人性是恶的。但如果理解了人只是潜在的具有上帝的性质，那么，关于人性的看法就应该是人具有或善或恶的潜能。“圣经无疑不认为人或善或恶，而是天赋这两种倾向。”<sup>1</sup>在圣经中，人被认为是具有恶的驱使性力量。驱使性力量的希伯来文是 *yetzer*，词根是 *yer*，含义是构成、养成，与心理学中的驱动力（*drive*）含义相同。由此可见，人是未完成的，他的善恶的潜能有待于实现。人的潜能的实现或展开的过程就是人的历史，在这一过程中人实现他的本质，成就善或者恶的人性。因此弗洛姆反对将人的本质看作是实然的善或者恶，认为人性是人生来就必须面对的共同问题。弗洛姆从人类面临的“生存的矛盾”这个角度来理解人性。他认为由于有理性和自我意识，人既是自然界的一部分，又不属于自然界。人面临着生与死、生命的短暂与潜能的实现等“生存的矛盾”，人必须回答、解决这一矛盾，为自己找到生存的意义。人性展开的过程就是对人性的矛盾做出的解答，这一解答，或者是符合善的，象上帝向人展示的那样以正确的行为去生活，或者是恶的，与上帝所展示的相违背，但无论是善的，还是恶的，都是人性的，是从人生存的矛盾中生发出来的，具有属人的特性。

3、人性的展开只能由个人自己通过选择来完成。人人都是上帝的子民，都直接面对上帝，人与人之间的关系应该是平等的，不存在依赖的关系。甚至人与上帝也是一种并肩而行的关系。因此，没有任何人可以充当他人的法官与裁决者，人们只能依靠自己的力量在现实的可能性之间进行选择，拥有决定自己行为的自由。他的每一次选择不仅改变了他选择的可能性之大小，而且改变了他的潜能的实现程度。“生活中增强我的自信心、我的完整性、我的勇气和我的信念的每一步，也增强了我选择愿意选择的东西的能力，以至最后我觉得选择不愿意的行为比选择愿意的行为更困难。”<sup>2</sup>人就是在他自己的一个一个选择中现实化他的人性，最终塑造他自己现实化的人性。就此而言，可以说自由是人生而具有的。

4、人性展开的过程是人实现其本质的过程，抽象的生存的矛盾在不同历史时期的现实化，由于具体历史条件的不同和各人选择的不同，现实的人性也就表现为了不同的性格。这些性格是对现实化的人性的具体形态的概括，依其性质，现实中的人性可以分为三类。依照弗洛伊德主义的内驱力理论，弗洛姆认为那些创发性的内驱力占了统治地位的人没有做恶的可能，他们的人性是善的。就上帝代表了人的最高价值与最高目标这一角度而言，这一类型的人性所体现的就是神性。那些破坏性的内驱力占统治地位的人，丧失了做正确的行为的能力，他们的人性是恶的。这两种类型更多的是理想类型，而很少能够成为现实的存在。大部分人的人性由于善和恶的内驱力处于相对均势的状态，没有哪一方能够压倒另一方，因此，这些人的人性表现为了兼具善的和恶的两种性质。虽然对这些类型的具体内容有不同理解，弗洛姆对现实化的人性的划分与犹太教哈巴德学派的观点如出一辙。“只有‘中间人’（*benoni*），即普通的或正常的犹太人才处于精神生活和世俗快乐的冲突和对抗之中；‘邪恶

<sup>1</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 p159

<sup>2</sup>Erich Fromm *The Heart of Man* Haper&Row Publishers NewYork 1968 p136

者’(rasha)完全屈从于世俗快乐;而那些‘圣徒’则超越了其动物灵魂的欲望,仅仅实践着其神性灵魂的理智和情感职能。”<sup>1</sup>

弗洛姆的人道主义的一个基本内涵是强调人的价值与尊严,认为人的自我实现是人生和人类社会的目的,人类社会的所有活动都必须为这一目的服务。在哲学的层面上,人之所“是”是他关注的中心问题。这一问题展开来包括对“是”的本质、“是”所面临的问题、“是”在具体社会中的实现等问题的阐释与讨论。在伦理学层面上,肯定人之所“是”是最高价值,对物、名声等的占有等只有服从于“是”这一最高价值的时候才是善的,一旦它们与“是”的价值准则不相适应,甚至是妨碍人实现自身,那么对物和名声等的追求就是恶的。在《为自己的人》中弗洛姆将善定义为“善就是肯定生命,展现人的力量;美德就是人对自身的存在负责任。”<sup>2</sup>将恶定义为对生命的否定。对善恶的这一定义充分体现了弗洛姆将善与人之所“是”紧密联系起来的价值取向。在其后期的作品《占有还是生存》中他进一步明确了是与有的区分,认为这是人生的两种基本的、核心的取向。是与有的生存方式贯穿于诸如学习、记忆、交谈等看似与价值取向无关的人的生活的所有方面,是的生存方式以发展、实现人潜在的本质力量为特征,有的生存方式以占有物、知识、名声等为目的,从而导致人的潜在的本质力量不能得到发展、实现。在是与有这两种生存方式之间,弗洛姆毫不迟疑的认为是的生存方式是符合人的真实利益的,是值得追求与提倡的。有的生存方式则是应该被抛弃的。“我们只有不断地消除重占有的,以及不是以生存为价值取向的生活方式(也就是说,不是通过依附于我们所拥有的物,通过占有和固守我们的自我和财产来寻求安全和个性),重生存的生活方式就会树立起来。为了能够这样自在地去‘生存’,我们必须放弃自我中心和自私自利的思想,就像神秘主义作家常常说的那样,要使我们自己变得‘贫’和‘空’”<sup>3</sup>

具体到对待物质利益的问题上,弗洛姆认为物质利益不具有离开了人之所是以外的价值,它的价值依附于“是”。它是否具有价值,是否具有负价值要看它是否有助于人的自我实现。资本主义社会中普遍存在的商品拜物教和以经济发展为最高目标的取向导致对人之所是忽视、损害,从而产生了现代资本主义社会的根本性问题:人死了。过分的、有害于人的自我实现的利欲,构成了伦理学意义上的恶。弗洛姆继承了马克思的异化概念,认为这种利欲之心实际上就是一种异化,已经不具有属人的特性,而是一种人自身之内的异己力量,控制着人,将人引向错误的方向。但弗洛姆在对待物质利益上并不是取禁欲主义的态度。这一点可以从他对利欲的区分上看出。弗洛姆认为满足人的正常需要的利欲,就其有助于人的发展而言是正当的。这种利欲从来源上看,是人的自然生理需要。而过分的、有害于人的自我实现的利欲具有完全不同的性质,他使用贪欲这一概念来界定它,认为它不是产生于人的自然生理需要,而是特定的社会的产物。要反对的不是人的利欲,而是贪欲,因此,他所倡导的不是禁欲,而是在肯定人的自然生理需要的同时,反对异化为异己力量的贪欲。

弗洛姆的重是轻占有的价值取向无疑不是资本主义社会的产物,因为资本主义社会以经济利益为取向的经济社会结构无法产生这种与之格格不入的态度。它的来源是弗洛姆称之为前现代的生活氛围,他所谓的前现代的生活氛围就是犹太教的文化。在弗洛姆的先辈以及他自己身上都可以发现这一植根于犹太文化传统的价值取向。班博格整日研习塔木德,像当时

<sup>1</sup>大卫·鲁达夫斯基 《近现代犹太宗教运动》傅有德等译 山东大学出版社 济南 2003年 第143页

<sup>2</sup>Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p20

<sup>3</sup>弗洛姆 《占有还是生存》关山译 三联书店 北京 1988年 第95页

的通常情况一样，他开了一间小店。每当有顾客走进他的小店，他生气地说：“你没有别的店可去吗？我正忙着呢！”在弗洛姆的记忆中，他的父亲为自己是一个商人而感到羞愧，每当他的朋友从他这里订购货物时，他都感到非常不舒服。而弗洛姆在小的时候，每当看到商人，都会为他感到羞愧，因为他们除了赚钱居然没有其他的事情可做。人，而不是上帝，是犹太教的主体，信奉犹太教注重的是正确的行为而不注重对上帝的沉思。“以色列的思想以人为中心，所有的以色列思想家都接受了这个首先由先知们圈定的中心论题。”<sup>1</sup>“犹太教的所有特征表明，作为先知们的造物，犹太教的重点不在抽象概念，而在人、人的生活 and 人的良心”<sup>2</sup>。人的生活目的就是通过对的行为，成为越来越象上帝的人。弗洛姆继承了犹太教的这一传统，认为上帝指涉的是人性经验，它不过是代表了人类最高价值与最高目标的一个符号。这个符号表明“最高价值是人自身的理性、爱、同情、勇气等能力的最理想的发展。所有世俗的成功都从属于这最高的人的（或精神的或 X）价值。”<sup>3</sup>“圣经及以后的犹太传统中有一些核心价值：对生命的确证、爱、正义、自由和真理。”<sup>4</sup>。深受犹太教文化浸染的弗洛姆自然无法认同资本主义社会，而是采取了一种以人的自我实现为最高价值与最高目标的重是轻占有的价值取向。

## 第二节 弗洛伊德和马克思

弗洛姆幼年时期的一些经历使得他对人类的行为有着强烈的兴趣。一个风华正茂的妙龄女子为什么在自己的父亲去世后会选择自杀？人们为什么会彼此仇杀，并将对手视为恶魔？人们为什么会愿意相信谎言并心甘情愿地投入互相杀戮之中？人为什么如此行事？这一疑问促使他对精神分析和马克思产生了兴趣，因为，弗洛伊德的精神分析学能够让人们更好地理解个人的深层内驱力，马克思的唯物主义则提供了一条从人生存的具体的社会条件方面去理解人的更好的途径

弗洛姆是通过弗瑞达·雷奇曼接触到精神分析的。在柏林的卡尔·亚伯拉罕中心，弗洛姆学习精神分析，并接受了汉斯·萨齐的教学分析。1929年，弗洛姆与雷奇曼、卡尔·兰道尔、海因里希·孟一起在法兰克福创立了南德精神分析中心。在精神分析方面对弗洛姆有着重要影响的人物还有乔治·格罗德克。“虽然我不是他的学生，但是他的教导超过了其他人对我的影响。”<sup>5</sup>在格罗德克的疗养院里，弗洛姆结识了弗伦奇和卡伦·霍妮。弗伦奇和萨齐一样，都是弗洛伊德亲密圈子的成员。而卡伦·霍妮则与弗洛姆结成了长达 10 多年的亲密关系。

虽然弗洛姆不认识弗洛伊德并一直不倦地批评弗洛伊德，但是他对弗洛伊德却有着很高的评价。“弗洛伊德给我打开了一个新的世界——无意识的世界。”<sup>6</sup>认为他和马克思一样是影响世界的伟大人物。在接受弗洛伊德主义的初期，弗洛姆是一个正统的弗洛伊德主义者，他早期的一些精神分析的论文运用弗洛伊德的思想对社会现象进行了分析。但弗洛姆的主要兴趣是要运用心理学于社会学，因此，在 1930 年代中期，弗洛姆开始放弃弗洛伊德的本能理论，转而从社会的角度理解人，逐渐形成自己的社会心理学。在弗洛姆看来，虽然弗洛伊

<sup>1</sup>利奥·拜克《犹太教的本质》傅永军 于健译 山东大学出版社 济南 2002 年 第 30 页

<sup>2</sup>同上 第 32 页

<sup>3</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 pp58—59

<sup>4</sup> Ibid p180

<sup>5</sup> Rainer Funk *Erich Fromm His Life and Ideas* The Continuum International Publishing Group Inc 2000 p62

<sup>6</sup> Ibid p66

德的理论对理解人类的行为有着重要的贡献，但是，弗洛伊德的资产阶级的立场导致他将资产阶级的家庭看作是一般的人类家庭，将私有制、父权制中的人看作是人的共同特征，这一局限使得弗洛伊德的一些有价值的发现没有能够充分发挥应有的作用，导向了一些错误的结论。弗洛姆的这一转向也造成了他与法兰克福学派的霍克海默、马尔库塞、阿多尔诺的分歧，最终导致他与法兰克福学派渐行渐远。

但是，弗洛伊德的思想对弗洛姆的影响还是巨大的，弗洛伊德的一些基本观点经过修正后成为了弗洛姆思想的重要组成部分。就伦理学角度而言，弗洛伊德对弗洛姆的影响主要体现在以下几个方面。

首先，无意识理论。弗洛姆认为弗洛伊德的无意识理论是对人类社会的一个重大贡献，它不仅揭示了人类行动的深层动机，而且改变了人们对人性的看法。“弗洛伊德的发现在于我们所认为的，并不必然与我们的存在完全一致；一个人对自己的看法可能是，也可能说常常是，与他的真实存在差异甚大，或者截然相反。”<sup>1</sup>弗洛伊德的这一发现表明，推动人类行动的真实动力往往隐藏在表象之下，人们自以为是的动机可能并不是真正的动机，往往只是真实动机的文饰。弗洛姆认为弗洛伊德的这一重要发现不仅在理解人性、理解人类行动的内在动力方面有着重要的意义，而且，还直接与伦理学相关。以前人们只要相信他所说、所做的是他内心所想的，那么，他就是真诚的。但是，现在看一个人是否是真诚的，需要深入到他的无意识领域，看他行动的真正内驱力是否与他所意识到的动机一致。而人们是否是真正自愿地做出道德行动，也就不能只看他的意识层面。自愿的行动是否只是意识领域的文饰作用成为了一个重要的问题。弗洛伊德对无意识的洞察为弗洛姆区分外在的要求内化后形成的意愿与发自人内心的意愿奠定了基础。此外，与弗洛伊德将无意识看作是被压抑的本能不同，弗洛姆认为，由于社会为了维护其存在与发展，会通过社会过滤器对与社会的要求不相适应的观念予以压抑，使得它们不能呈现为意识状态。而某一具体的社会总是存在着与人的发展不相适应的方面，人的某些方面必然会被过滤成为无意识，这就使得无意识成为了完整的人的体现。认识人的无意识，改变不利于人的发展的社会条件，也就成为了人实现其潜能的一个重要途径。

第二，人格结构理论。弗洛伊德提出了他本我、自我、超我的人格理论。这一人格理论将道德理解为社会要求的内化，与本能这一人的真正驱动力处于对立状态。弗洛伊德的这一人格结构理论已经触及了他律内化的道德虽然取得了自律的表象，但实质上仍然是一种他律。但是由于弗洛伊德将这种道德看作是道德的本来样式，使得他没有能够指出这一点。弗洛姆在弗洛伊德的基础上阐明了弗洛伊德的超我即是一种他律的道德，自律的道德是人对自己的回应。关于这一点，后面将详细地予以论述。

第三，性格理论。弗洛伊德的性格理论与力比多密切相关，依照力比多的不同发展阶段，弗洛伊德提出了几种性格类型。弗洛姆不认同弗洛伊德的力比多理论，但是他认为弗洛伊德的性格理论有着十分重要的意义。弗洛伊德的性格是动力学意义上的，是相对持久的情欲结构。弗洛姆将性格理解为人的整体人格结构，是人们的第二本能。在具体的环境中，人们往往不需要审慎思考然后做出决定，而是根据性格类型的不同做出不同的反映。这样一来，性格就具有了伦理学意义。评价一个人的善恶主要要看他的性格结构。一个善的人就是有着善

---

<sup>1</sup>埃里希·弗洛姆 《弗洛伊德思想的贡献与局限》 申荷永译 湖南人民出版社 长沙 1986年 第28页

的性格的人。

相较于弗洛伊德，马克思更受弗洛姆的推崇。“马克思是一位具有世界历史意义的人物，就这点而言，弗洛伊德是不能和马克思相提并论的。”<sup>1</sup>弗洛姆最早受到的马克思的影响来自于他儿时家里的雇工。弗洛姆 12 岁时，一个加里西亚犹太人奥斯瓦尔德·苏斯曼受雇到他父亲的商店，并在弗洛姆家里呆了两年。正是这个加里西亚人向弗洛姆介绍了社会主义思想。而拉宾科夫的思想也受到了社会主义思想的影响。在跟从拉宾科夫学习期间，弗洛姆必然从他那里学习到了社会主义思想。在海德堡学习期间，弗洛姆学习的课程中也包括了马克思主义理论。

虽然，弗洛姆直到 1950 年代初期才开始阅读马克思的著作<sup>2</sup>，但在 1962 年 5 月 8 日写给波兰社会主义者 Adam Schaff 的信中，弗洛姆写道“从 40 年前的学生时代起，我已经是一个社会主义者了。”<sup>3</sup>弗洛姆对马克思的接受就像他对弗洛伊德的接受一样，都是有所选择并在他认为有缺陷的地方融入了自己的观点。马克思对弗洛姆的影响主要体现在他以马克思主义的唯物主义的观点来理解人。弗洛姆认为自己是一个唯物主义的思想家。在《逃避自由》中认为“人根本上是社会存在”。弗洛姆思想中的唯物主义主要体现在他不是从人的性本能而更多的是从人的社会关系中理解人，具体的社会关系铸造了人的需要和性格。这一点可以从弗洛姆与弗洛伊德的心理学的区别中清楚的看到。“对弗洛姆而言，本能也在人的生活中也扮演了重要的角色，但是‘那些根本上推动人行动的情感是受历史的（社会的）条件制约的。’”<sup>4</sup>弗洛姆早在 1929 年就开始显示他在社会心理学上的独特之处。在《精神分析和社会学》一文中，弗洛姆写道：“精神分析将人理解为社会化的存在，精神器官本质上是通过个人和社会的关系来发展和决定的。”<sup>5</sup> Runk 认为：

弗洛姆在此发展并且贯穿他将来的整个思想的主要思想可以被总结为三个假设：

- 1、心理结构中两个要素必须被区分：自然天赋的心理驱力和在历史进程中发展的历史的心理冲动
- 2、在生命过程中，人的生理需要只是一个方面，不是生理构成了理解他的心理结构的物质基础。
- 3、不同社会的生产方式和生活方式造成了特定社会的典型性格结构。<sup>6</sup>

从这三个假设上我们可以清楚的看到，弗洛姆主要从具体社会的经济结构中寻找性格的根源。个人的性格主要表现为人的能量适应他与世界的关系的产物，而不同社会的要求则形成了维护该社会发展的必要工具——社会性格。不同的部落形成不同的性格，在《人类的破坏性剖析》中，弗洛姆给出了许多这样的例子。而在同一社会形态的不同发展阶段，所形成的性格也是不同的。弗洛姆在《健全的社会》中对资本主义社会不同时期的性格特征的分析，正是遵循了这一原则。

<sup>1</sup>埃里希·弗洛姆 《在幻想锁链的彼岸》 张燕译 湖南人民出版社 长沙 1986 年 第 10 页

<sup>2</sup> Erich Klein—Landskron *Erich Fromm's Understanding of Karl Marx*  
<http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>3</sup> Rainer Funk *Erich Fromm His Life and Ideas* The Continuum International Publishing Group Inc 2000 p148

<sup>4</sup> Ibid p93

<sup>5</sup> Ibid p68

<sup>6</sup> Ibid p95

人是社会的存在。他在具体的社会条件中实现他的潜能，人实现自身潜能的过程的展开就是人类历史。人类的历史最终是要实现人的自由而全面的发展，成为他可能是的那个样子的人。这一最终的人类社会在犹太教中被表述为弥赛亚时代，是一个铸剑为犁的和平世界。在马克思那里则是共产主义社会。“在这一历史中，自由的人是有计划、有组织地与大自然进行交往的，整个社会生活的目标或目的不是劳动和生产，而是人的力量以自身为目的的展露。这就是马克思的自由王国，在这一王国，人与他的同胞、与自然彻底地融为一体。”<sup>1</sup>

对于弗洛姆的历史观，Runk 认为他继承了马克思的思想。对此，Erich Klein-Landskron 有不同的看法。他认为弗洛姆“更多的是受惠于阿尔弗雷德·韦伯的文化社会学”<sup>2</sup>但是，从弗洛姆的著作中所体现的对马克思的关注与引用来看，Runk 的观点似乎更有说服力。这一问题在第二章分析弗洛姆的人性论时还将涉及到。

弗洛姆所受到的影响远远不止这三个方面，其他的影响来自斯宾诺沙、康德、迈蒙尼德、尼采、巴赫芬、佛教等。但从大的方面来说，犹太教、马克思主义和弗洛伊德主义是主要的影响来源。那么，这三大思想来源之间是什么关系？

有意思的是，马克思和弗洛伊德都是犹太人，作为他们成长于其中的犹太教必定对他们各自的思想产生一定的影响。这从弗洛姆所认为的他们思想的共同的基础“人所具有的我皆具有”这一原则上可以看出端倪。但要确定他们三者在此思想中的关系如何，还得从三者在他思想中所处的地位上来分析。可以说，犹太教构成了弗洛姆思想的最基本的框架和原则，马克思主义为弗洛姆提供了一个现实地理解人的方法，弗洛伊德则是在更微观的心理层面提供了理解人的心理学方法。

弗洛姆的思想可以用彻底的人道主义来概括，“我所指的彻底的人道主义是一种全球性的哲学：强调人类的同一，人有能力发展他自己的力量，达致内在的和谐，建立一个和平的世界。彻底的人道主义认为人的目标是完全的独立，这意味着透过虚构和假象达到对真实的完全认识。”<sup>3</sup>从弗洛姆对人道主义的界定来看，犹太教的影响是毋庸置疑的。人的独立与自我实现是弗洛姆思想的主线，为了这一目标，必须建立一个有利于人的发展的社会。人类社会的理想就是迎接一个剔除了宗教意味的弥赛亚时代，在这个此岸的理想社会中，人成为自由、独立、实现了自己潜能的人，在更高层次上实现了和自然、自身和他人的融合。作为彻底的人道主义的一个重要内容的规范伦理学，也就是要确立人道主义良心，使人能够听从自己内心的召唤，肯定自身，发展自身。彻底的人道主义既为弗洛姆提供了构建理想的人格和人类社会的原则与方向，也为他提供了批判社会经济文化的思想武器。他对资本主义社会的批判、对全面异化的批判都是建立在这一彻底的人道主义思想基础上的。

马克思主义对弗洛姆的影响主要体现在将人看作社会的、现实的人，从具体社会的经济文化结构来理解人的自我实现。这样，弗洛姆对人性的理解、对人的自我实现的途径才得以挣脱了抽象的理论探讨的范围，具体化为对历史的、现实的人性的探讨。一个历史的、具体的、社会的经济文化结构的哪些因素阻碍了人的自我实现，人的自由与独立的实现有赖于哪

---

<sup>1</sup>埃里希·弗洛姆《在幻想锁链的彼岸》这段译文根据 Rainer Funk *Erich Fromm: The Courage to Be Human* 中的引文翻译的。着重号部分与张燕的译本有所不同。张燕的译文见中译本第 37—38 页。

<sup>2</sup> Erich Klein-Landskron *Erich Fromm's Understanding of Karl Marx*

<sup>3</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 p13



些具体的经济物质条件，健全的社会必须在具体的社会条件的基础上从经济、思想、政治、文化等方面做哪些改进等等，弗洛姆对这些问题的探讨都采取了马克思的历史唯物主义的方法。

虽然弗洛姆接受了马克思的历史唯物主义的方法，但他认为马克思缺乏一种令人满意的心理学，这样就不能解释物质基础怎样反映于人的头脑。而“精神分析学能够展示经济状况怎样通过人的驱动力转化为意识形态。”<sup>1</sup>这样，在人的心理和社会心理这个层面上，就需要弗洛伊德的精神分析学说来说明具体的个人的社会经济状况或阶级的影响如何充当经济基础与思想、性格，或换言之，经济基础与上层建筑之间的联接纽带。他突破弗洛伊德的精神分析学将无意识理论局限于爱欲层面的缺陷，从社会经济文化的层面研究心理，研究了由社会经济状况决定的、社会共同的社会无意识和社会性格。而“社会性格正是社会经济结构和一个社会中普遍流行的思想、理想之间的中介。它在这两个方面，即将经济基础变为思想或将思想变为经济基础的过程中起到了中介作用。”<sup>2</sup>

当然，弗洛姆思想中的三大思想来源不是彼此分离的，而是被弗洛姆糅合在一起的，这形成了他思想的一大特点：综合。虽然弗洛姆的初衷是能够很好的将它们结合在一起，但在具体的结合过程中，还是存在着如他的学生麦克比所言的“先知的和分析的两种声音”的纠结与分离。而在马克思主义和弗洛伊德主义的关系上，弗洛姆希望在历史唯物主义的框架内运用精神分析学说，但他是否很好的坚持了这一点则是值得商榷的。

---

<sup>1</sup>埃里希·弗罗姆 《精神分析的危机》许俊达 许俊农译 国际文化出版公司 北京 1988 年 第 138 页

<sup>2</sup>埃里希·弗洛姆 《在幻想锁链的彼岸》张燕译 湖南人民出版社 长沙 1986 年 第 92 页

## 第二章 弗洛姆自律道德的人性论基础

人性论往往是伦理思想的基础，人性论如何大多决定了以之为基础的伦理学整个理论的基本内容与倾向。弗洛姆的自律与康德的自律的根本区别是弗洛姆将自律置于感性的现实的人的基础上，而不是将自律看作是理性的自我立法，自律也就是现实的人为了自我实现而为自己确立行为准则，他既是准则的制定者也是准则的遵循者。道德即是人的生存与发展，而不是如康德那样，将人的存在置于道德律令的控制之下。弗洛姆的人道主义规范伦理学也是建立在他的人性论基础上的，什么是善什么是恶，以及道德理想是什么都从他对人性的看法中引申出来，由此建立了一套与之相适应的理论体系。因此，探讨弗洛姆的自律道德必须先讨论他的人性论。

### 第一节 弗洛姆人性论的两个维度

#### 一、问题：人生存的原初状态

是否存在人的本质或人性？这一问题在自古希腊以降的西方社会本来不是一个问题，亚里士多德等哲学家都认为存在着人性，并从不同的角度做出了定义。但近 100 多年来，否认存在着人的本质或人性的趋势出现了。对人性进行历史的考察，发现不同历史阶段的人有着巨大的差异，以至难以找到一个共同的、可以被称为人性的东西。而那些将人性看作是那样或那样的固定不变的实体的观点往往又被滥用，成了种族主义施行种族压迫和灭绝的借口。由于这两个原因，人们越来越倾向于认为人是一张白纸，任由历史在上面书写。

弗洛姆反对以上的两种观点，认为这两种观点都存在理论上的问题。将人性看做是善或恶的实体的观点，是一种非历史的、非进化的观点，人性被看做是不随历史的变化而变化的，从而无法说明历史中不断发展变化的人性。而那种认为人是一张白纸，不存在人的本质的观点，又会陷入相对主义的泥潭，否定了人具有共同的人性，也就使得道德无法找到共同的基础。在考察了这一倾向的由来后，弗洛姆认为并不能由此得出不存在人类共同的人性的结论。设若如此，我们就无法从人类学、心理学等方面对人进行界定，无法找到合法的价值和规范，将人类团结为一个整体。为讨论这一问题，弗洛姆对人性的概念进行了梳理。

弗洛姆混用 human nature 和 essence of man，人性和人的本质在他那里是同义的。而人性与人的本质属性则是不同的。人的本质属性是“人共有的某些属性，……是人之为人的属性（man qua man）”但依然有别于人的本质。“人的本质可能包含所有这些本质的属性或者更多，并且可以被界定为各种属性由之生发的某物。”<sup>1</sup>弗洛姆在人性和人的本质属性之间的区分，与犹太教的一个传统不无关系。犹太教不谈论上帝的本质，但可以谈论上帝的属性，上帝的属性不等于就是上帝的本质。诸如理性、生产能力、制造符号的能力等通常被认为是人的本质的，在弗洛姆看来都是人的本质属性。这些通常被看作是人性的特征为何不能被看作是人性呢？除了它们是从人性中生发出来的以外，还因为，在对人进行了这样的界定后，仍然无法回答以下问题，人是自由的还是被决定的？是善还是恶？是由贪婪所驱动还是由理想所驱使？是否有规范他自然天性的规则？这样，在界定了诸如理性、生产能力、制造符号的能力等属性后，仍然留下了一个问题：除了这些属性以外，是否存在能够被称之为人性或

---

<sup>1</sup> Erich Fromm *The Erich Fromm Reader* Humanities Press International 1994 p. 102

人的本质的东西？

弗洛姆认为能够对人性进行界定，并且这一界定可以克服两个极端的立场：固定或者不变的人性观和人不具有共同的本质的观点。他解决这一难题的方式是将人性看作是人的原初状态所提出的问题。“不要把人的本质看作是既定的性质或实体，人的本质就是内在于人的存在的矛盾。”<sup>1</sup>弗洛姆认为人处于生物进化的顶端，处于这一顶端的人具有两个特征，一是本能最少，二是大脑发展到最适宜的状态。本能最少，也就意味着人没有足够的本能指导他的行为，不能像动物那样按照本能的驱使来行动，必须通过他的大脑的功能自行选择行动。但也因此使得人能够摆脱自然法则的束缚，可以根据理性的能力按照自己的意志自主地存在。大脑发展到最适宜的状态，使得人具有了与动物根本性的区别——自我意识。正因为有自我意识，人才从自然中脱颖而出。自我意识不仅使人区分了自我和自然，而且还将自我和他人区分开来，自然和他人成为“我”的对象。人不再是与自然浑然一体的存在者，而是既存在于自然之中，又超越于自然。人与自然的原始和谐被人的自我意识打破了，成为一个偶然地被抛到偶然地点的孤独的存在者。原始和谐的被打破，使得人必须尝试解决这一难题以重新获得更高层次上的和谐。而人的本质性属性的理性，使得人能够认识他所处的处境，以及自我的本质性需要以及实现这些需要的现实途径。弗洛姆认为人的本质不是别的，正是人的原初状态所提出的问题，每一个人、所有的人都得面临这一问题，并试图对它做出解答。人生存的原初状态问题蕴涵着人必须面对的矛盾。弗洛姆把它们称为人生存的两歧：生与死、潜能的实现和生命的有限性之间的矛盾，这些矛盾就其是人生存的原初状态所具有的，可以被称为生存的两歧。人所面临的共同的原初状态以及其中蕴含的共同的问题，使得人具有了共同的类的本质。

自我意识不仅造成了人的原初状态，而且由之产生了一系列的人的需要。与自然和他人的分离，使得克服孤独的状态成为必然，由此产生了关联的需要、根性的需要。为了回答生存的问题，他必然产生定向的需要，以找到一个方式与他人相联结。意识到自我是自身力量的主人，而不是一个物，由此产生了克服被动这一物具有的特征，运用自己的力量以改变身边的状态的需要，即生效的需要。这些由人的本质中生发出来的需要，是人必须加以满足的、强制性的需要。而这些需要的满足，也就是人原初状态所提出的问题的解答。人生存的问题本身蕴涵了人解答这一问题的两个方向：一是正视这一问题，发展自身的各种潜能，成为充分实现自我的人，从而在更高的层次，而不是在一个被动的、自然的存在物的层面上重新找到与自然、他人以及自我的和谐。另一个方向是试图克服自我意识，试图重新以一个自然存在物的方式重新和自然、他人和谐一致。前一种解答以人的特性被发挥为特征，后一种解答以放弃人的特殊性，把自己变成“物”为特征。

“就人性问题而言，我们已得出这样一个结论：人性或人的本质不是像善或恶那样的一种特殊的实体，而是植根于人类生存状况中的矛盾。”<sup>2</sup>将人性定义为植根于人类生存状况中的一种矛盾，使得弗洛姆避免了上述两种观点的缺陷。从人生存的原初状态来定义人性，是从人共同具有的根本属性的角度来给人性下定义，其着眼点是人的类本质。这一类本质具有将人类联结为一体的作用，所要解决的是作为一个类的人所具有的本质规定性的问题。“人

---

<sup>1</sup>Erich Fromm *The Heart of Man* Harper&Row Publishers NewYork 1968 p116

<sup>2</sup>Ibid p120

所具有的，我都具有”，每一个人都代表了所有的人性。正是人所面临的共同问题，所共有的人性，将人连接为一个整体。同时这一定义也反对了将人性看作固定不变的实体的观点。人性是矛盾而非实体，人性的现实化与实现是一个生成的过程，从根本上摒弃了将人性看作是那样那样的实体的弊病。

## 二、答案：人性的现实化

弗洛姆对人性的界定的一个特征是它的动力学特征。人性是矛盾，矛盾对立面的相互作用产生运动。这一人性内在蕴涵着的矛盾推动人性不断发展变化，从根本上摒弃了人性是固定不变的弊端。人性的发展变化的过程，也就是人性展开的过程，即人在生理特性的基础上，在外在条件所允许的范围内不断实现他的潜能的过程。就此意义上讲，人是生成的，是一个不断诞生的过程。这一过程所依赖的条件，不仅包括人的生理特性，更主要的是他的社会性。人作为一个有着共同本质规定性的存在，人性的展开过程，也就是在与其他人的关系中实现其潜能的过程。人所面临的问题主要是一个社会性的问题，由之生发的本质需要也都是社会性的需要。因此，可以说社会性是弗洛姆人性论中内在蕴涵的属性。弗洛姆的人性，超越了弗洛伊德从本能的角度定义人的局限性，他对弗洛伊德的超越，是从理论的根本，从它的逻辑起点开始的。

人性的展开是在与他人的关系中，亦即社会中展开的，这一展开的过程也就是人性的现实化的过程。通过在社会中展开，人性获得了它的现实形态，成为社会的、具体的人性。人性的展开不是纯粹的概念的推演，而是每个人具体面临的问题，这一问题的解答是他现实的生活中的任务。要解答这一问题，他必须在具体的现实的社会中，依据当时的社会条件，通过每一个现实的选择、每一个现实的行动来予以回答。每个人、所有人的人性在具体的社会条件中，展开、发展他的潜能，使得潜在在它所处的历史条件下得到该社会条件所允许的的实现，这一实现即每个人的现实的人性，每一社会的现实的人性。人性的现实化也就是对人的原初生存状态所蕴涵的问题的解答，现实化了的人性就是问题的答案。

具体的社会，既为人性的现实化提供条件，也给人性的现实化带来局限，因此，人对生存问题的解答都是暂时的。每一解答所带来的矛盾的解决，都只是暂时克服了人与自然、他人、自我的分离，获得短暂的平衡。每一平衡获得后，在这一基础上，新的分离和问题产生，促使人性向前往更高的层次运动，寻找一个新的答案。这一不断向前的过程，也就是人类历史。人性的展开与人的自我实现是历史的主题，人性的展开表现为人类历史。

一个社会决定人性现实化的主要因素是什么？在这一点上，弗洛姆赞成马克思的观点，认为生产方式是决定人性现实化的主要因素。“个人发展的最重要的因素乃是人所诞生的社会的结构 and 价值。”<sup>1</sup>资本主义社会是弗洛姆关注的重点。在这一人性现实化的具体历史阶段中，资本主义生产关系一方面产生了人性现实化的基础，另一方面也带来了人性现实化的局限。资本主义生产关系打破了人与人之间封建的血缘联结纽带，第一次使人以现代意义上的“个人”的面貌出现。前资本主义社会的特点是个人处于各种原始的纽带连接之中。个人虽然与自然分离了，但他依然是自然不可分割的一部分。人与自然、他人的关联方式是原始的关联。处于原始关联中的个人，如同婴儿一样，还不是一个独立的存在，他只是部族、家族、社会的一个组成部分。资本主义生产关系是对前资本主义生产方式的克服，使人得以摆脱原

---

<sup>1</sup>埃里希·弗洛姆 《在幻想锁链的彼岸》 张燕译 湖南人民出版社 长沙 1986年 第187页

始的关联，成为具体的个人。资本主义生产关系为人性的现实化提供了新的社会条件，使得个人能够在超越于与自然、他人的原始联结的基础上发展他的潜能，在更高的层次上实现新的和谐。就此而言，资本主义社会是历史的进步。但资本主义生产关系同样给人性的现实化带来了局限。资本主义社会是建构在对利润的最大化的追求之上的，它的生产关系、生产方式都是为这一目标服务的。人与自身、自然、他人的和谐不是它的目的。因而，在这一具体的历史条件下，存在着许多与实现人的潜能不相一致的结构，它们阻碍着人的自我实现。这样，人生问题的解答产生了与这一社会形态密切相联的历史矛盾。弗洛姆把这一由具体的历史社会所产生的生存的矛盾称为“历史的两歧”，以区别于由人生存的原初状态蕴涵的“生存的两歧”。生存的两歧是人类自始至终都得面临的问题。历史的两歧是某一历史社会的生产方式和生产关系产生的，这一矛盾因为是历史的，所以是可以解决的。

由于具体的社会既为人性的现实化提供条件，又为它的实现设置了障碍。因此人性的现实化的结果也是历史的、社会的，这也就意味着具体历史社会中的人性的现实化必然带有该社会的印记，表现为生存问题的不完满解答。社会提供的有利条件肯定了人的潜能的实现。而社会的局限则阻碍、限制了人的潜能的发展，使得人的发展停滞，甚至是倒退。因此具体历史社会中的人性都表现为了实现与停滞甚至倒退相混合的形态。具体的人的实现程度取决于他的先天条件、社会条件以及他的选择。他既不是完全被决定的，因为他有自我意识、自由意志。他也不是完全自由的，他既受制于先天条件，又只能在现实的环境中做出选择。弗洛姆使用性格、社会性格的概念来描述具体社会中的人性，性格是生存问题的具体的、历史的答案，社会性格则更集中体现了这一答案的历史性与社会性。

### 三、批判与道路

弗洛姆从人性中引出善恶概念，将一种现实化的人性，或者说是可能现实化的人性定义为善，将与之相对的可能性定义为恶，并以此来衡量现实社会。

具体到现实社会，由于善恶都是人性现实化的结果，因此，善、恶都是人性的，而非如很多思想家所声称的那样，或者善是人性，或者恶是人性，或者善恶相混是人性。善、恶、善恶相混都是人性的现实化的结果。弗洛姆在其信条中将此表述为“每一个人都体现着人性。虽然，我们在智力、健康、才能各方面有所不同，但我们都是人。我们都是圣人、罪犯、成年人和儿童。”<sup>1</sup>

由人生存的原初状态这一逻辑起点出发，弗洛姆推导出了他关于善恶的定义，这一价值标准是他用以衡量人、人类社会的价值标准。具体社会形态下形成的人性的现实形态由于是由该社会的生产方式和生产关系所决定，因而是与该社会形态相适应的，其主要功能是维护该社会形态的存在与发展，而不是否定和批判。批判与否定必须由超越于具体的、历史的社会的标准来进行。譬如，奴隶社会中的奴隶，由于给定的社会现实是他生而为奴，自由这一概念无法从这一现实的社会结构中产生，因此很难设想自由这一批判奴隶制度本身的观念能够在奴隶社会的现实中出现在奴隶的脑海中。自由这一概念必须依赖人类共同的价值，以之为基础，在现实中得以产生发展。弗洛姆的人与人类社会的发展目的这一价值标准是从人生存的原初状态中推导出来的，而不是具体历史社会的现实形态，因此可以成为衡量历史社会以及具体社会形态中的人的标准。所有的人、所有的社会形态都必须在这一普遍的标准下接

---

<sup>1</sup>埃里希·弗洛姆 《在幻想锁链的彼岸》张燕译 湖南人民出版社 长沙 1986年 第188页

受审判，确定其善恶性质。而正是依据这一标准，弗洛姆对资本主义社会进行了无情的批判，将它定性为全面异化的、不健全的社会，资本主义社会中的人是异化的、不健全的人。这一社会应当被能促成人的全面发展的社会所取代，人应当发展成为自由而全面发展的人。

批判的目的是为了实现理想的社会，造就理想的人，但如何实现这一目标的道路却不能从这一理想中推导而出。要找到一条现实的道路，必须从历史的发展中寻找，也就是要探讨具体的社会形态中存在着哪些推进了人的潜能实现的方面，哪些阻碍人的潜能实现的方面，并在此基础上提出改进社会的方法与措施。现实的分析只能由人性现实化的具体形态入手，全面考察社会的历史条件，也就是要考察问题的答案。基于此，弗洛姆对资本主义社会的不同历史阶段进行了分析与探讨，分别讨论了18、19世纪的资本主义社会、20世纪的资本主义社会以及工业技术社会中的弊病，有针对性的提出了建设一个健全的社会，造就全面发展的新人的具体措施。

概而言之，弗洛姆人性论的问题与答案，蕴涵了批判与现实的两个维度。批判的维度主要由人生存的原初状态和隐含的价值取向中推导出的价值标准构成，成为批判具体社会的标准。现实的维度由人性的现实化构成，对具体的现实的人性的探讨，寻找实现价值目标的道路与方法。

#### 四、综合与创造

以人生存的原初状态所面临的问题来定义人性，以获得人的类本质，进而结合具体的社会来分析人性的现实化，弗洛姆对人性的这一构想不禁让人想起马克思对人性的看法。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思将人性定义为自由自觉的活动，尔后在《关于费尔巴哈的提纲》中马克思提出了他著名的人性的定义“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”如果我们注意这一定义中的状语——在其现实性上，不强分青年的马克思和成熟的马克思，那么就可以看出弗洛姆对人性的看法与马克思如出一辙。事实上，弗洛姆也正是这么看待马克思的人性论的。作为类本质的人性，是人共有的本质规定，必然是不同历史阶段、不同民族所共有的，而非某一社会中的人性的特殊表现形式。它必然是一种抽象与概括，是所有具体的人性的共相。这一共相不是一个独立存在的实体，它只是一个共有的属性，一个概念，存在于具体的人性的特殊表现形式这些殊相之中。实际存在的只有那些具体的人性的特殊表现形式。因而，在弗洛姆看来，马克思对人性的两个定义，是具有连续性的。他说：“还必须注意，上面引用的‘老年马克思’所写的《资本论》中的那句话表明，青年马克思在《经济学—哲学手稿》中所阐述的人的本质的思想在马克思一生中具有连续性。虽然马克思后来不再使用‘本质’这个词，因为这个词是抽象的和非历史的，但是，马克思以一种更加符合历史变化的形式，在‘人的一般本性’和每个历史时代‘变化了的人的本性’之间的区别中，显然保留了关于人的本质的思想。”<sup>1</sup>

如前所述，弗洛姆的人性论具有动力学的特征，他人性论的这一特色既与马克思有联系，又与弗洛伊德相关。马克思认为人作为生命，为了生存，必须获得物质生活资料以满足他的生理需要，在需要这一动力的推动下，人类社会的所有活动由此而开始。而直接赋予人性动力学特征的是弗洛伊德。弗洛伊德的“人”是抽象的生物的人，主要由本能推动，这些本能中占据中心位置的是性欲。因此，内在驱动力是弗洛伊德学说中一个常见的概念。马克思和

---

<sup>1</sup>佛洛姆 《马克思关于人的概念》徐纪亮 张庆熊译 旭日出版社 香港 1987年 第26页

弗洛伊德这两个对他思想产生最大影响的思想家的思想中都存在着动力学的特征，弗洛姆赋予人性论以动力学特征，并由此展开他的思想，也就不足为怪了。

弗洛姆的人性论还继承了将自我实现看作是人生的目的和道德的标准传统。在西方思想史上，认为人生的目的是人的自我实现的传统可谓源远流长。上自古希腊的苏格拉底、亚里士多德，下至近现代的斯宾诺沙、冯特等。亚里士多德认为人的目的或幸福就在于实现使人成为人的东西。斯宾诺沙认为德性的基础是自我保存，幸福在于保存自我的能力。只有发展自我的潜能，最终达致自我实现才是正当的这一价值预设，无疑是源自于西方的这一传统。

综上所述，弗洛姆的人性论是在继承前人的思想成果基础上的综合性的理论构建。汲取各家所长并有所发见，这种综合就不是一种简单的糅合，而是一种创造。

弗洛姆的人性论对他的思想的重要性不言而喻，他所提出的问题和答案两个考察人性的不同的维度，不仅仅是在理论上以共相与殊相的形式解决了人性的普遍性与特殊性的关系问题，而且是贯穿他思想始终的相辅相成的两个方面。了解他的人性论，有助于我们更准确的理解他的思想。

## 第二节 整体的人与人的欲望

弗洛姆对人的理解独特之处还在于他所说的人是“完整的人”。将人的理性与本能、激情分开是西方文化的传统，理性、本能、激情被赋予不同的功能，代表不同的意义。理性一般被认为是人的本质，而本能、激情则是生物性的表现。理性与本能、激情之间的关系是控制与被控制、抑制与被抑制的关系。自笛卡尔以来，理性与本能、激情逐渐被截然分开。虽然尼采对理性主义传统进行了抨击，但他依然遵循了将人的灵魂两分的传统，他所做的只是颠覆了传统，代表了本能、激情的酒神精神在与代表理性的阿波罗精神的斗争中取得了胜利。这一传统的后果是人被割裂为对立的双方，人的生存成了自己反对自己的战争。弗洛姆以系统论的观点来看理性和本能、激情的关系，认为人是一个完整的人，不能将他的理智、激情、感觉分割开来。“生活中的人，只能作为一个整体并在他的生活中，在连续不断的变化中来理解。”、“如果试图离开整体来研究个性的某一方面，那么就不得不割裂这个人——即就是说，破坏了一个人的整体性。你固然可以孤立地考察某个方面，但你得到的所有结果都未必正确，因为这些结果是从死掉的物质，被割裂的人那里取得的。”<sup>1</sup>所以，理性与激情、本能等是互相交融，而不是分裂的。爱一个人，不是以他的理智来爱，也不是以他的激情来爱，真正的爱是以包含了理智、激情、感觉在内的完整的人格来爱。

人面对生存的矛盾，必须作出回答，而所有可能的答案都存在于无意识之中。无意识代表了完整的人性，这是弗洛姆的人性论最为独特的地方。无意识中潜在的可能性中哪一种能得以现实化则与他所生活的社会相关。在不同的社会中，有不同的回答。弗洛姆认为社会对人的影响并不都是好的，社会将自己的要求以社会性格的方式强加于个人时，以逻辑、语言、禁忌等社会过滤器将社会所不允许存在的东西过滤掉，使之成为无意识的。在这一过程中，不仅压抑了非理性的因素，也压抑了理性和智慧。所以，社会性格、意识代表的只是片面的人，只有在无意识中才能体验到完整的人。而现代社会是一个严重异化的社会，异化遍及社会生活的方方面面，在意识层面形成的自我则代表了异化的社会。在此意义上，弗洛姆认为没有被社会同化，由于被社会所疏离、边缘化而出现精神异常的人要比所谓的适应了社会的

<sup>1</sup>埃里希·弗洛姆《弗洛伊德理论的局限与贡献》 申荷永译 湖南人民出版社 长沙 1986年 第18页

“正常人”更正常，因为他们之所以被社会认为是“不正常”，是因为他们不肯迷失本性，疏离自己的本质。因此，人道主义就是要改造不健全的社会，创造适合第一潜能实现的条件，通过理性的力量超越幻象，达到对自身的真理性认识，使无意识成为意识，体验完整的人性，从而是其所是，实现人的本质。

如何认识、评价人的欲望是哲学、伦理学上的一个重要问题。大体上分，存在着三种观点，一种认为欲望是低级的，与动物的欲望没有根本区别的，因此需要克制欲望，甚至禁欲。基督教、宋明理学所持的观点即是属于这一类。第二种观点认为趋乐避苦是人的天性，人天生的欲望是前进的动力，因此需要满足人的欲望。第三种观点认为对于人的欲望既要满足又要克制，即所谓的节欲。孔孟的观点即属于这一类。这三类观点虽然有很大的区别，但都是建立在对人的欲望不加分析的基础上的，丹尼尔·贝尔虽然区分了人的欲望与需要，但却没有说明区分的依据。他认为“‘需要’是所有人作为同一‘物种’的成员所应有的东西。‘欲求’则代表着不同个人因其趣味和癖性而产生的多种喜好。”<sup>1</sup>“资本主义社会与众不同的特征是，它所满足的不是需要，而是欲求。欲求超过了生理本能，进入心理层次，它因而是无限的要求。”<sup>2</sup>需要是必须满足的，而欲求则不然。由于不加区分的讨论人的欲望，使得在对待欲望的各种观点不仅各自的内在含义含混不清，而且使得问题变得更加复杂，更加难以得出如何对待欲望的正确态度。

弗洛姆详细分析了人的欲望。在探讨马克思的心理学时，弗洛姆认为马克思实际上把人的欲望区分为两种，即“永恒的”或“固定的”的驱动力和“相对的”驱动力。所谓固定的动力指的是性、饥饿等生理需要，这些需要是维持作为一个生物体的存在所必须的，是“存在于一切环境中的……仅仅在形式和方向方面能被社会条件所改变。”<sup>3</sup>而所谓的相对的欲望“不是人类本性的组成部分”，而是“根源于一定的社会结构和一定的生产和交往的条件”<sup>4</sup>，这些欲望没有生理学上的依据与限度，是历史的产物。马克思所讲的资本主义社会中“每个人都千方百计在别人身上唤起某种新的需要”就是这种相对的欲望，它产生于具体的历史条件，随着社会的经济文化条件的变化，这些欲望随之发生变化。在一种社会历史条件下存在的欲望，在另一种社会历史条件中可能根本就不会产生。因而这种欲望是社会性的。弗洛伊德与马克思不同，他将人的欲望都理解成人的生理需要。在关于欲望的看法上，弗洛伊德的观点存在着矛盾，他在分析具体的个人时使用了两种不同的原则。“弗洛伊德分析个人的指导原则是用经验来解释冲动和性格结构的发展——特别是早期的儿童经验——这些经验是个人在与外在世界的冲突中所经历的。用一个短的规则来表示，分析方法的原则是用生活经验来解释冲动结构，也就是说，外在因素影响个人。”“在第二种原则中，他假定外在世界对性施加影响并以一种所声称的方式改变性，一定的心理冲动是性的特殊形式的直接的产物。这一解释原则假定了弗洛伊德的力比多理论。”“两种解释原则的区别是明显的。在一种情况中，一种心理现象被理解成个人对他生活于其中、以这种或那种方式满足他的需要的外在世界的反应。在另一种情况中，心理现象直接归因于性，而不是对外在世界的反应。而

<sup>1</sup>丹尼尔·贝尔 《资本主义文化矛盾》赵一凡等译 三联书店 北京 1989年 第22页

<sup>2</sup>同上 第68页

<sup>3</sup>埃里希·弗洛姆 《精神分析的危机》许俊达 许俊农译 国际文化出版公司 北京 1988年 第55页

<sup>4</sup>同上



是被外在世界修正的性的表达。”<sup>1</sup>在弗洛姆看来弗洛伊德主要是采取的第二种观点，即把人理解为机械的自我满足的人，仅仅在为了满足自身性的需要时，才将外在世界作为满足自己需要的手段。“弗洛伊德把人看作是受两种力量——自我保护的驱动力和性的驱动力——驱使的封闭的体系。……人首先是一个孤独的存在，人的基本兴趣是自我和力比多爱好的最大满足。弗洛伊德的人是生理上驱使和推动的机械人。其次，人也是一个社会的存在，因为人需要他人来满足他的力比多驱动力和自我保护的驱动力。……个人之间的相互需要被看成满足他们生理上根深蒂固的冲动的手段。人最初与其他人没有关系，只是后来被迫或被诱使与他人发生关系。”<sup>2</sup>因此，弗洛伊德将小气、贪婪、刻板等冲动理解为性前期力比多的产物，从根本上混淆了两种不同性质的欲望。而值得坚持发展的是他的第一种方法。弗洛姆赞同马克思的主张，认为马克思所作的区分是对动力和本能的讨论做出的极为重要的贡献，是非凡的、卓有成效的，为理解大多数人类欲望的动力心理学打下了基础。

与马克思一样，弗洛姆将人的欲望区分为天赋的、生理的驱动和在社会进程中发展成的历史的心理冲动。“生理学上的需要基本上是人所共同的，是人的器官的产物，心理的冲动是个人对能满足他的生理需要的既定条件的反应的产物。”<sup>3</sup>天赋的生理的驱动即是产生于人的生物化学反应的生理需要，它是人的强制性需要，是不得不满足的，不然人的自然生命就无法得到维持。这些欲望由于是产生自生物化学反应，它们天然地具有一定的限度。一个人的饥饿所需要的食物是一定量的，一旦它的数量达到了满足由生物化学反应所产生的紧张的度，紧张就会缓解，饥饿就会消除。弗洛姆有的时候将它称为基于生理不平衡的贪婪。在社会进程中发展成的历史的心理冲动即产生于人生存的原初状态的一系列的需要，即关联的需要，根性的需要等。这些由人的本质中生发出来的需要，也是强制性的需要，是人必须加以满足的。但这些需要不是生理的需要，而是一种关系的需要，是人与世界、他人以及自己结成某种关系的需要。因此，它们主要的不是物质利益的需要。以贪婪为例，它是由于人的本质需要没有得到满足而产生的一种欲望。它产生于“心理上的不平衡，特别是由于日益增加的焦虑、孤寂、不安全感、认同之缺乏（lack of identity）等等。这一种形态的贪婪，就其原理而言，就是不能满足的——除非他的焦虑等等终止，或大量减低。”<sup>4</sup>在此，我们可以清楚地看出，弗洛姆对欲望所做的区分，不仅具有性质上的区别，也具有量上的区别。生理的需要与心理的需要产生的根源不同，因此也就具有不同的特点。生理的需要具有量的边界，一个人需要多少食物是基本上可以确定的，不存在无限制的生理需要。而心理上的需要则不存在量的边界，可以呈现为无限的欲求。明确了这一点，也就能够辩明荀子所说的欲具有的“多”的特点，不是指人的生理需要的多，而是指的私有制社会所产生的心理上的对物的不知足的占有心态。

弗洛姆对人的欲望所做的区分，使得有区别地对待人的欲望与需要有了理论的根据，而不再陷入笼统的节欲禁欲或纵欲的泥潭。由此我们也就明确，他将道德定义为人对自身的肯定中不包含对人非理性的心理冲动的肯定。

<sup>1</sup> Erich Fromm A Contribution to the Method and Purpose of an Analytical Social Psychology <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>2</sup> 埃里希·弗洛姆《精神分析的危机》许俊达 许俊农译 国际文化出版公司 北京 1988年 第35页

<sup>3</sup> Erich Fromm A Contribution to the Method and Purpose of an Analytical Social Psychology <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>4</sup> 弗洛姆《人类的新希望——通向人道的工业社会之路》孟森祥译 志文出版社 台湾 1975年 第98页

将人理解为整体的、具体的人，弗洛姆不仅避免了康德那样将人的一部分能力看作是人的本质，而且也使他坚持认为，只存在普遍的人的伦理，以及这一普遍的人的伦理在某一具体的问题上的应用，而不应该抛开人的伦理，而去谈论某一领域的伦理，譬如，行政伦理、职业伦理等等。“如果我们从伟大的哲学和宗教传统中来理解伦理，那么伦理就不是对某些领域有效的行动准则。在这一传统中，伦理指的是植根于人的特殊的定向，因此，不是只对这个人或那个人有效，也不是只对这种情况或那种情况有效，而是对所有人有效。如果我们接受这一观点，那么，就不存在医学伦理这样的东西。只存在将普遍的人的伦理应用到特殊的人类状况。”<sup>1</sup>

从整体的人的观点来看，离开了人的个人品德这一作为整体人格的道德表征，去谈论社会公德、职业道德、家庭美德等在某一特定领域的道德要求，无疑是舍本逐末。正确的态度应该是在个人品德的基础上去强调这些具体领域的道德要求。

### 第三节 个人与他人

弗洛姆的立场是个人主义的，认为权威的最大危害就是吞没了个人。在论及现代社会的问题时，他认为“现代文化的失败，并不在于它的个人主义原则”。<sup>2</sup>坚持个人主义的立场，坚决反对社会、他人代替个人决定什么是善、什么是恶，给人的感觉似乎弗洛姆在个人与他人的关系上将个人与他人社会对立起来。

要回答这一问题，首先要明确的是，弗洛姆的个人主义不是我们通常所理解的个人主义。个人主义，基本上被当作一个贬义词来使用，它所指涉的是原子主义的个人主义。这种个人主义，认为人本质上是一个一个互不相干的原子。只有在满足个人的需要的情况下，他人才进入个人的视野，作为满足个人需要的手段而存在。普罗泰戈拉认为人类的幼年并非过着社会的生活而是各自散居，结果由于力不敌野兽，不免被其它生物所消灭。因而人们聚居在一起形成城市。而斯密的“经济”人通过交换来获取必需品的理论和弗洛伊德的“生理人”由于无法自身满足求乐的冲动而不得不与他人发生联系的理论，莫不都是将人看做原子，他人只是满足个人需要的手段。

从个人主义由个人引入社会的理论来看，反映出个人主义的一个特点：即认为他人、社会对于个人来说是一种不得不如此的强制，是加诸个人身上的外在力量，而不是内在于个人的需要。就个人本身而言，他是孤独的，是没有与人发生联系的本质需要的。与他人、社会的联系是第二位的，有条件的。很多时候，他人是个人的敌人，因为他们往往成为自己满足自身需要的障碍。按照他们的本性，原子式的个人是不会想到满足他人的需要，为他人考虑的。但是，如果每个人都只顾自身的利益，结果将会是每个人都无法获得他的自身利益。因而，为了满足自身的利益必须考虑他人的利益。从根本上来说，为他人着想，考虑他人的利益，遵守道德规范的原因是个人自身的利益。所以费尔巴哈说：“不管人们是否有善良意志，利己主义的人从母胎里出来以后，就必须与自己周围的人们共享人生的幸福……人们对幸福的追求就本身说是得不到满足的，他们只有同时甚至非常非本意地满足其他个人对于幸福的追求，简言之，满足男人和女人对于幸福的追求，才能使自己得到幸福。”<sup>3</sup>因此，从本质

<sup>1</sup> Erich Fromm *The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology and Culture* Holt, Rinehart and Winston 1963 p170

<sup>2</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p.139

<sup>3</sup> 费尔巴哈 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷 华东师大出版社 上海 1991年 第512页

上来说，个人与他人、社会是对立的，处于一种紧张状态，而无法在个人与他人之间找到一条和谐共处的途径。霍布斯认为在没有政府、没有权力干涉的情况下，人们必然永恒地处于相互为敌的状态。弗洛伊德的“生理人”为了满足他的求乐冲动，不得不与他人发生关系。但他仍然是与他人相对立的。弗洛伊德认为人有原始的破坏本能，力比多的这一本能冲动不是投向自身就是投向外界物体。“如果这些力量转向外在，去破坏外在的世界，有机体就除去了重担，结果一定是有益健康的。我们所反对的那一些丑恶与危险的冲动，它们的生物学上的原因就在此处。”<sup>1</sup>阻止攻击性包含着对自身的严重伤害，为了不伤害我们自己，摧毁其它一些人或事物就成了必要的。人的破坏本能的外投必然伤害他人与社会，社会压抑本能又必然带来人的不幸福。在这两难中，弗洛伊德得出了一个悲观的结论，人类文明愈发展，人就愈不幸福。人类文明的发展是以普遍的精神病为代价的。海德格尔虽然认为共在是每一自己此在的一种规定性，但“互相关心，互相斥对，互不相照，望望然而去之，互不干涉，都是烦神的可能方式。”<sup>2</sup>共在导致人的沉沦，丧失个性与自由，因而只具有负面价值。萨特也认为“‘人的实在’永远不能摆脱这种两难的困境：一个人必然要么超越‘别人’，要么让自己被‘别人’所超越。意识与意识之间各种关系的本质不是共在，而是冲突。”<sup>3</sup>

弗洛姆的个人主义与这种个人主义是有着本质区别的。弗洛姆的个人主义在强调个性自由、个体的价值，在个人与社会关系问题上是以个人为出发点这些问题上和个人主义的立场没有什么区别，但是，弗洛姆所理解的个人不是原子式的个人，而是社会的个人。如前所述，弗洛姆认为人都是社会的人，人的社会性是他的本质属性，而不是外在强加在他身上的。与他人发生联系是人的内在的、本质的需要。“与他人联合在一起，与他人相关联的需要，是人的迫切需要，这种需要是否满足决定着人的精神健全问题。”<sup>4</sup>这种需要甚至比性欲等生理需要更强烈。弗洛姆认为与他人发生关联的需要是人的本质需要，是植根于人的生存情境的，人自诞生的那一日起就有这种需要，他必须无条件的满足这种需要。“生命所蕴含的这个难题到底是什么？这就是：我们如何克服因隔离感而产生的痛苦、禁锢和羞愧？如何才能与我们自己、与我们的同胞、与自然合为一体？人不得不以各种方式回答这个问题；即便是疯狂，也是一种解答。”<sup>5</sup>“人性的特征之一就是，人只有和他的同胞休戚相关、团结一致，才能求得自我实现和幸福。然而，爱汝邻人并不是一种超越于人之上的现象，而是内在于人之中并且从人心中迸发出来的东西。爱既不是一种落在人身上的较大力量，也不是一种强加在人身上的责任；它是人自己的力量，凭借着这种力量，人使自己和世界联系在一起，并使世界真正成为他的世界。”<sup>6</sup>如若人不能满足这种需要，就会引起焦虑，它是一切焦虑的根源。“分离意味着隔绝，意味着人毫无能力行使人的权力。因此，分离意味着无依无靠，意味着不能主动地把握世界——事物和他人。”<sup>7</sup>绝对的结果是严重的精神病，意味着人彻底丧失他的能力。

<sup>1</sup>弗洛伊德致爱因斯坦的信 转引自 E·弗洛姆 《人类的破坏性剖析》孟禅森译 中央民族大学出版社 北京 2000 年 第 516 页

<sup>2</sup>海德格尔 《存在与时间》 陈嘉映、王庆节译 三联书店 北京 1987 年 第 318 页

<sup>3</sup>萨特 《萨特哲学论文集》潘培庆等译 安徽文艺出版社 合肥 1998 年 第 168 页

<sup>4</sup>E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994 年 第 24 页

<sup>5</sup>弗洛姆 铃木大拙 马蒂诺 《禅宗与精神分析》 王雷泉 冯川译 贵州人民出版社 贵阳 1998 年 第 106 页

<sup>6</sup>Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p.14

<sup>7</sup>弗洛姆 《爱的艺术》载 《为自己的人》 孙依依译 三联书店 北京 1992 年 第 237 页

个人与社会的关系作为个人与他人的关系的一种表现形式,由于社会可能成为一种与人相对立的非人格力量而变得与个人与他人的关系有所不同。社会作为个人的有机结合体,在历史的发展过程中,在“自由人的联合体”没有实现之前,总是表现为部分适应个人发展的需要,部分与个人的发展背道而驰。作为一种批判理论,弗洛姆主要着眼于对这种社会的批判。在弗洛姆眼里,资本主义社会是作为一个全面异化的社会而存在的。然而,这并不意味着弗洛姆认为社会与人是一种对立的关系,而如他所说的,这种对立只是特定社会历史条件的产物,是“历史的两歧”。这一对立,终将随着社会的发展而消亡。马克思认为在史前史时期,不存在真正的集体,有的只是虚假的集体。与虚假的集体的融合实际上是整体主义、山头主义,实质是放大的极端个人主义。在这一问题上,弗洛姆与马克思一致。“世上只有一种真正的社会倾向——与人类团结一致。团体内部的社会聚合加上对局外人的敌视态度,不是社会感情,而是延伸了的个人主义。”<sup>1</sup>

总而言之,弗洛姆既强调个人的独立性,又把个人看作是一个有着与他人联合在一起的本质需要的个人。个人的独立性和与他人的联合互为条件。使自己成为独特的个体是人与他人休戚与共的条件,因为能够倾听自己的声音是有能力倾听他人之音的先决条件。能独自自处是能与他人相处的必要条件。同理,不能与他人联合也会导致个人的崩溃,损害他的独立性。个人的独立性和与他人的联合又互相包含。独立性是包含着与他人联合的独立性,联合是保持自身独立性的联合。“社会和个人不是相互对立的。社会除了活生生的、具体的个人什么也不是,个人只能作为一个社会的人才能存在。他的个人的生活实践必然是由他的社会的或阶级的生活实践,归根到底是由他的社会的生产方式所决定,即社会如何生产,就如何组织起来满足其成员的需要。”<sup>2</sup>爱,是弗洛姆的个人与他人的这种辩证的关系的最好体现。在弗洛姆那里,爱,是人的力量与能力的一种完美体现。“成熟的爱与共生性融合恰成对照,它是在保存人的完整性、人的个性条件下的融合。爱是人的主动能力,一种突破把人和其同伴分离之围墙的能力,一种使人和他人相联合的能力;爱使他克服了孤独和分离的感觉,但也允许他成为他自己,允许他保持他的完整。在爱中,矛盾出现了:两个人变成一个,而又仍然是两个。”<sup>3</sup>爱是独立自由的个体之间的关系,因此,爱意味着尊重、关心,而不是支配、控制。而共生性关系则是以人的互相依赖为特征的。爱一个人就是让对方发展他的个性,成为他自己。爱的关系主要表现为一种给予。“爱是一种主动活动,而不是一种被动的情感;它是‘分担’,而不是‘迷恋’。在最一般的意义上,爱的主动性特征可以这样描述:爱主要是给予,而不是接受。”<sup>4</sup>要正确的理解给予,必须记住爱是一种能力而不是一个物品。如果爱是一个物品,人们有爱就像有钱一样,那么爱就是人占有的一样东西。他给予别人爱,就像将钱给别人一样,必然导致自身所拥有的爱的数量的减少。这样,人与他人就是对立的,爱自己 and 爱他人就是对立。正因为如此,很多思想家都认为给予别人的爱越多,留给自己的爱就越少。而弗洛伊德则在他的机械的生物学理论上得出了同样的结论。<sup>5</sup>如

<sup>1</sup>E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺译 贵州人民出版社 贵阳 1994年 第264页

<sup>2</sup>Erich Fromm A Contribution to the Method and Purpose of an Analytical Social Psychology  
<http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>3</sup>弗洛姆 《爱的艺术》载 《为自己的人》孙依依译 三联书店 北京 1992年 第246-247页

<sup>4</sup>同上 第248页

<sup>5</sup>王海明在《伦理学原理》将弗洛伊德和弗洛姆列入己他两利主义者,“己他两利主义则是全面的道德目的的他律论,认为道德目的在于保障社会存在发展和增进每个人的利益。”(北京大学出版社 2001年 第153

果爱是一种能力，那么爱他人不意味着爱随着它的运用而减少，相反，在它的运用中，人的能力会得到增强。用进废退是能力的特征。因此给予是一种快乐而不是被剥夺。通过爱，人在保持自身独立和完整的前提下，突破自身的限制，深入到另一个人内部，体验到彼此是融为一体。

一个人把什么给予另一个人呢？他给予了他自身之物，给予了他所具有的最宝贵的东西，给予了他的生命。这并不一定意味着他为另一个人而牺牲了他的生命——但是他给予另一个人的是他生命的活力；他给予另一个人的是他的快乐、他的旨趣、他的理解、他的知识、他的幽默、他的悲哀，给予了他的生命活力的全部表达方式和全部证明方式。这样，在给予他的生命时，他使另一个人富有起来，通过提高他自己的生命感，他提高了另一个人的生命感。他并不为接受而给予，给予本身便是极大的快乐。但是在给予中，他不能不使另一个人身心中的某些东西复苏，而且这种复苏过来的东西又反射给他自己；在真正的给予中，他禁不住接受了那些还给他的东西。给予暗示着使另一个人也成为给予者，而且他们分享着他们共同使之复返生命的东西。在给予的行为中，某种东西诞生了，给予的双方都感激为他们所诞生的生命。<sup>1</sup>

打破个体的限制的另一种方式是创发性的认识。独立而完整的个人正是通过这种爱与创发性的认识，得以打破个人的藩篱，完成个人与他人既独立又融合的真正的人与人之间的关系。

与人我之间的关系密切相连的问题是利己与利他的问题，用弗洛姆自己的术语来说就是自私、自爱和爱人的关系问题。在这一问题上，弗洛姆反对将自爱等同于自私的观点。自私与爱他人是对立的，但是自爱与爱他人不是对立的，而是统一的。他认为“从哲学的角度来看，爱他人和爱自己相矛盾是站不住脚的。如果我们爱作为一个人的邻人是一种美德，为什么我们不能爱我们自己？一种宣称爱人却禁止爱自己的原则，将我从其他人类中排除出来。然而，人类生存的最深经验是包括自己在内的经验。不存在一个不包括我在内的人类整体。一种宣称这种排除的教条事实上是明显伪善的。”<sup>2</sup> “如果我能说‘我爱你’，我的意思是说：‘我爱你身上的整个人性，所有活着的东西；我也爱你中的我。’”<sup>3</sup>爱必然是以整个人性为对象的。爱某个人而完全不爱其他人的所谓的爱，不过是共生关系的另一种表达。“爱一个特定的对象只是爱的具体化，它不是，像理想化的浪漫的爱那样认为只有一个人是可以爱的，一个人的一生有很大机会去发现那个人，爱他（她）导致从所有其他人那里回撤。这种只能爱一个人的爱被事实证明不是爱，只是共生的联系。爱中所包含的根本的确认是直接指向

---

页）王海明的所谓自律、他律与康德发明的自律完全不同，在此不详述。弗洛伊德的立场是利己主义的，他的超我是内化的他律，而弗洛姆在这两个方面都与弗洛伊德不一样。将两个人混在一起一概而论，既误读了弗洛伊德，也误读了弗洛姆。弗洛伊德的基本观点是认为爱自己和爱他人是对立的。他得出这一结论的基础是机械的唯物主义。“弗洛伊德接受赫尔姆霍茨的能量守恒观并将它用于解释人类的心灵。他假定，在一定的时间内可资利用的心理能量是有限的，这些能量可以任意分配。”（B. R. 赫根汉 《心理学史导论》华东师范大学出版社 770）一定量的心理能量投向了他人，那么投向自己的就少了；投向自己，那么就不能投向他人。爱自己和爱他人，在弗洛伊德这里是二选一的。他对破坏性的理解也是如此。

<sup>1</sup>弗洛姆 《爱的艺术》载 《为自己的人》 孙依依译 三联书店 北京 1992年 第250页

<sup>2</sup> Erich Fromm Selfishness and Self-love <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>3</sup>E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994年 第25页

作为基本人性的化身的被爱的人。”<sup>1</sup>基于此，弗洛姆得出结论，“由此可以得出我自己像其他人一样也是我爱的对象。对我自己的生命、幸福、成长、自由的确认是植根于根本性的乐于和能力作此确认的存在。如果一个人有此能力，他也会将之对自己，如果他只能爱他人，他就是根本不能爱。简而言之，爱像恨一样与他的对象不可分。”<sup>2</sup>因此，自爱和爱他人是相一致的。

但是自私不一样，它具有与自爱完全不一样的性质。“自私的人只对自己感兴趣，想得到所有东西，他们给予时只是觉得焦虑而不是快乐，外在的世界只是以他能从中取得什么的立场来感受。他对他人的需要缺乏兴趣，不尊重他人的尊严和独立。他只看到自己，从是否对自己有用的角度来判断所有人和所有事。他从根本上是无能去爱。这种自私能被各种无私的姿态所伪装，然而在动力学意义上他们完全一样。在这一类型的人格中存在着明显的矛盾：过多的为自己打算和疏于关心他人。”、“自私者总是急于为自己打算，但他永不能满足，总是不能安宁，总是被没有得到足够的、失去什么、被剥夺什么的恐惧所驱使。他被对那些有得更多的人的嫉妒所填满。如果我们观察得更深入，特别是对无意识的驱动力，我们将发现这种类型的人基本上不喜欢自己，而是深深地厌恶自己。这种表面上的矛盾困惑易于解决，自私正是植根于缺乏对自己的爱。那些不爱自己、不欣赏自己的人，总是处于一种为自己考虑的持续不断的焦虑中。他缺乏那种仅仅只能存在于肯定和喜爱基础上的内在的安全感。他不得不为自己打算，贪婪地想获得一切，因为根本上缺乏安全感和满足。这也适用于所谓的自恋者。在表面上，这些人非常爱他们自己，实际上他们不喜欢自己，他们的自恋——象自私一样——是对缺乏自爱的过度补偿。”<sup>3</sup>因此在自私、自爱和爱人的关系上，弗洛姆的基本观点是应该反对自私，爱包括自己在内的人。

肯定了自爱，那么是不是就不能提倡牺牲呢？弗洛姆认为这要看牺牲的具体含义。如果牺牲是指为了外在于他的更大的更有价值的东西而放弃自己，那么应该反对这种自我牺牲。而“但还有另一种牺牲：如果必需为了保存成为他自己一部分的信念或为了所爱的人而放弃自己的生命，这种牺牲可能是自我肯定的极端表达。当然，不是对一个人身体的肯定，而是对一个人整个人格的精髓这一意义上的自我肯定。在这一例子中，自我牺牲不是目的，它是自我现实化和自我肯定的代价。在后一例子中，牺牲植根于自我肯定，”<sup>4</sup>这种牺牲实际上是一种自我肯定，因此是值得提倡的。

#### 第四节 弗洛姆的人性论是抽象的人性论吗？

对于弗洛姆的人性论，国内学界曾经有过一种观点，认为他的人性论是一种抽象的人性论，性质上是一种唯心主义的人性论。

上文已经说明，弗洛姆的人性论，具有两个维度，因此要辩明他的人性论是否是抽象的人性论，自然要仔细考察在这两个维度上弗洛姆是否将人理解为抽象的人。

在人性的现实的表现形式这个维度上，答案是明显的。“我们相信人根本上是社会存在”，弗洛姆在考察现实的人性时，始终是将人置于具体的社会的历史条件中加以考察，认为现实的人性是由社会的、经济的条件决定的。“人的思想和情感产生于他们的个性，而他

<sup>1</sup> Erich Fromm Selfishness and Self-love <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> Ibid

<sup>4</sup> Ibid

们的个性则是由他们的生活行为的总和塑造的——更确切地说，是由他们在社会中的社会经济和政治结构塑造的。”<sup>1</sup>如同他认为马克思将人的本质区分为“人的一般本性”和“历史的变化了的人的本性”，弗洛姆认为具体的现实的人的人性是由社会存在决定的。人的心理、思想、意识都是具体的社会的产物。“社会心理现象可以被理解为本能器官积极地 and 消极地适应社会经济状况的过程。在一定基础性的方面，本能器官是既定的，但是高度可改变的。形成它的主要因素是经济条件。家庭是基本的媒介，通过家庭，经济状况对个人心理的形成施加影响。社会心理学的任务是从经济条件对力比多冲动的影响的角度解释共有的、与社会相关的心理态度和意识形态，特别是它们的无意识根源。”<sup>2</sup>因此。“人的倾向，无论是最美好的还是最丑恶的，都不是人固有的和生物学天性的一部分，而都是创造人类的那一社会过程的产物。”<sup>3</sup>人的现实化的、具体的人性表现为性格。同样，性格也形成于社会的影响。“分析心理学中动力学意义上的性格是一种特殊的形式，在这种形式中人的能量被人的需要动力地适应于既定社会的特殊存在模式所塑造。”<sup>4</sup>与弗洛伊德以人的性成熟的程度为依据将性格划分为口腔性格、肛门性格、生殖性格不同，弗洛姆认为特殊的人与世界的关系构成性格的根本基础。“这些个人借以使自己与世界发生联系的取向，构成了他性格的核心。性格可以被定义为：把人的能量引向同化和社会化过程的（相对持久的）形式。”<sup>5</sup>因此，弗洛姆的性格实际上是人与世界的关系的同义词，可以被理解成人的社会关系的另一种表达。“从这一观点来看，性格是心理能量表现为社会进程中的生产力的特殊形式。”<sup>6</sup>对于弗洛姆的这一观点，Funk 总结道：“性格，用其他话来讲，就是表明个人与世界、他人以及他自己的关系的性质，反过来，它由这些关系形成。”<sup>7</sup>基于此，弗洛姆将性格划分为接受取向、剥削取向、囤积取向、市场取向和创发性取向。这些性格类型与弗洛伊德的性格有着一定程度的对应关系，有些时候弗洛姆也使用弗洛伊德的术语来说明自己的性格类型，认为它们之间存在着可比性。但是，它们之间的区别也是明显的，它们的主要内容来源于人与世界的关系，这一点在市场取向表现得尤为明显。“市场的价值概念所强调的是交换价值，而不是使用价值，这产生了相似的关于人、尤其是人自身的价值概念。我把那些植根于人把自己当作一种商品、并把个人的价值当作交换价值的取向性格，称为市场取向。”<sup>8</sup>市场取向与弗洛伊德的性成熟程度完全没有联系，而纯粹是现代市场的生产交换关系的表现。在性格概念之外，弗洛姆提出了社会性格概念。社会性格是“属于一个文化时期绝大多数人所共同具有的性格结构的核心。”<sup>9</sup>“每一个社会都是在很多客观条件的规定之下的，以某种方式构成和运转的。这些条件包括：生产和分配的方法（这又取决于原料）、工业技术、气候、人口的多少、政治和地理因素、社会所继承的文化传统以及受到的文化影响。……社会的成员以及（或者）不同

<sup>1</sup>埃里希·弗洛姆 《精神分析与宗教》贾辉军译 中国对外翻译出版公司 北京 1995 年 第 35 页

<sup>2</sup>此段引文根据 Rainer Funk *Erich Fromm: The Courage to Be Human* 中的引用弗洛姆的《精神分析的危机》的英文译出。现有中译本见《精神分析的危机》第 131 页。此段引文与中译本有所不同。

<sup>3</sup>埃里希·弗洛姆 《逃避自由》陈学明译 工人出版社 北京 1987 年 第 25 页

<sup>4</sup> Erich Fromm *Character and The Social Process* <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>5</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 59

<sup>6</sup> Erich Fromm *A Contribution to the Method and Purpose of an Analytical Social Psychology* <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>7</sup> Rainer Funk *Erich Fromm: The Courage to Be Human* The Continuum Publishing Company new york 1982 p. 27

<sup>8</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 68

<sup>9</sup>埃里希·弗洛姆 《在幻想锁链的彼岸》张燕译 湖南人民出版社 长沙 1986 年 第 82 页

的阶级或阶层，必须按照社会制度所要求的方式行事。”<sup>1</sup>虽然，弗洛姆认为塑造社会性格的因素是多方面的，但他也认为经济是一个主要的因素。“要了解社会性格的形成，只看单一的成因是不行的，必须懂得社会的和思想意识的各种因素的相互作用。由于经济因素不太容易变化，在这种相互作用中，经济因素便具有一定的优势。”<sup>2</sup>在具体分析资本主义社会的社会性格时，弗洛姆正是遵循这一原则，讨论 17、18 世纪、19 世纪以及 20 世纪的社会性格正是着眼于这些时期资本主义社会在经济文化方面的发展变化，探讨与这些变化随之出现的社会性格的变化。在讨论到不同部落的社会性格时，弗洛姆认为以农耕为主要生产方式的部落，其社会性格往往表现得较少侵犯性，而以游牧为主要生产方式的部落，则表现出更多的侵犯性。

认为弗洛姆的人性论是抽象的人性论，其依据应该主要来自于弗洛姆人性论中的另一个维度，即弗洛姆认为存在着一般的人性——所有人共同面对的原初的生存状态以及由之产生的共同的问题。

关于这一问题，我们首先需要明确的是弗洛姆的思想不存在超验的或者先验的基础，不存在如柏拉图、康德等哲学家那样由概念出发，通过概念的逻辑演绎构建自己的思想体系的情况。康德的伦理学是纯粹的，因此，他将伦理学的经验部分——人类学——排除在他道德哲学的范围之外，在讨论了道德哲学以外，再专门讨论他的实用人类学。如果说柏拉图、康德等是在理念界构建自己的思想体系，那么弗洛姆则是在完全经验的领域中发见自己的思想。固然，弗洛姆也努力寻找现象背后的实在，他要寻找的实在不是柏拉图意义上的那种永恒的、不变的实在，而是在现象界中虚假意识背后的真实存在。弗洛伊德的无意识理论，即是发现人们的意识、思想往往是虚假的，而隐藏在这些意识、思想之后的是没有为人们所意识到的无意识动机，这些无意识动机才是推动人行动的真实动机。意识与无意识，都是经验的。意识是为人所意识到的经验，无意识则是没有被人们所意识到的经验。马克思同样认为人们的意识、意识形态往往是虚假的、颠倒的，是对现实的扭曲的反映，真实的意识、思想是由社会的不以人的意志为转移的社会的经济的条件所决定的。弗洛姆所要寻求的实在和马克思、弗洛伊德的一样，是经验世界的实在。

弗洛姆人性论的理论基础是人类学。他将自己的这一理论基础称为“人的科学”<sup>3</sup>。也就是说，弗洛姆的人性论是建立在对不同历史社会形态、不同部落、不同民族中的人的经验观察的基础上的。“我的心理学理论就是这样形成的。我曾经获得一个很好的观察场所。三十多年来，我一直是一位开业的精神病医生，仔细研究了用精神分析法治疗的病人的行为、自由联想和梦。无论是在这本书中，还是在我的其他著作中，没有一个关于人的精神方面的结论不是建立在这一精神分析工作对人的行为所作的批判性的观察基础上的。我对社会行为的研究也是如此。”<sup>4</sup>人所具有的共同的人性正是观察这些不同的社会、民族、部落中的人，通过理论思维概括出来的。在谈到马克思的人的本质观时，弗洛姆写道：“马克思从来也没有放弃过关于人的本性的概念（我们从《资本论》中引证的那段话已经证明了这一点），但

<sup>1</sup>E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994 年 第 63 页

<sup>2</sup>同上 第 64 页

<sup>3</sup>弗洛姆这里所说的人的科学相于哲学人类学。兰德曼在谈到 20 世纪人类学复兴的原因时，提到人文科学的动机。他说：“除了哲学之外，知识和文化科学也需要哲学人类学。有些人正确地把它叫做‘人的科学’（the sciences of man）”（M. 兰德曼《哲学人类学》阎嘉译 贵州人民出版社 2006 年版 45 页）

<sup>4</sup>埃里希·弗洛姆 《在幻想锁链的彼岸》张燕译 湖南人民出版社 长沙 1986 年 第 8 页



是他认为这种本性并不是纯粹生物的本性，并不是一种抽象物；这是一种只能历史地被理解的本性，因为它在历史中展现出来。这种人的本性（本质）只有从它在历史中的很多表现（和变形）中才能被推导出来；它不能被看成为是存在于单个人之‘后’或之‘上’的可统计的现存的东西，而只能被看成为是作为一种潜力并且在历史的进程中展开和变化而存在于人之中的东西。”<sup>1</sup>弗洛姆这段描述马克思的话，同样适用于他自己的人性论。人性是从具体存在着的人中推导出来的，这一推导出来的人不是如实体那样现实存在的东西，而是寓于殊相之中的共相。弗洛姆一再强调他的性格类型、父亲和母亲的形象只是一种马克思·韦伯所说的“理想类型”，现实中并不存在这样的性格，就像不存在一般的社会，而只存在具体的社会形态一样。“然而，人并不‘一般地’存在着。”<sup>2</sup>所谓推导，也就是通过理论思维来进行概括。在讨论对马克思和弗洛伊德的综合时，弗洛姆谈到了经验观察与理论思维之间的关系。“要做到这一点，当然不能只依靠理论思维。这倒并不是因为我轻视纯理论的思考（这得取决于思维者本人），而是因为我坚信，将经验观察与理论结合起来具有更大的价值（现代社会科学的最大弊病是只顾经验观察，不注意理论思维）。因此，我总是以观察到的事实作为我理论思维的基础，只要观察到的事实能提供正确依据的话，我便力求修正自己的理论。”<sup>3</sup>由具体的、真实的人出发，通过理论思维而得出人共有的本质，这就是弗洛姆人性论形成的方法。从弗洛姆的理论框架来看，人性论是他的理论基础，但人性只是逻辑出发点，而这一逻辑的出发点是经验观察的产物。通过理论思维推导出的人性，是作为概念，或者理想类型存在的，而不是实存。这就如自然界中并不存在圆，而只存在这样那样比较圆的东西，而正是通过对这些实际存在着的圆的东西的抽象概括，才产生了圆这一概念。布劳雷曾经这样来说明“完美圆”的产生。“我们看到像蛋糕、饼干和便士等圆形的东西，通过反思，我们认识到它们——蛋糕、饼干、便士——属于同一系列，在这个系列中，某些特征得到越来越多的充分实现，最后，我们形成作为这系列事物的理想界限（ideal limit）的‘完美圆’的概念。这样，我们通过对这系列事物中不完美的例子的反思，形成了像‘圆’和‘直线’这类具有理想界限的概念。”<sup>4</sup>理论思维不是对事物的具体描述，带有抽象的性质。但这种抽象是理论思维所必须的。恩格斯在论及这一问题时说：“换句话说，这两者，即一个事物的概念和它的现实，就象两条渐近线一样，一齐向前延伸，彼此不断接近，但是永远不会相交。两者的这种差别正好是这样一种差别，这种差别使得概念并不无条件地直接就是现实，而现实也不直接就是它自己的概念。由于概念都有概念的基本特征，因而它并不是直接地、明显地符合它必须从中才能抽象出来的现实，因此，毕竟不能把它和虚构相提并论，除非您因为现实同一切思维成果的符合仅仅是非常间接的，而且也只是渐近线似地接近，就说这些思维成果都是虚构的。”<sup>5</sup>抽象是理论思维的特征，它不等于虚构。如果我们因为理论思维的所具有的抽象性质就认为经过理论思维推导作用而得出的结论是抽象的，就大谬不然了。

认为弗洛姆的人性是抽象的人性论的另一个理由可能是指责他将人性论引入历史领域时，将一种抽象的人作为出发点来描述社会、历史，或者是以抽象出来的人性来作为评价标

<sup>1</sup> 佛洛姆 《马克思关于人的概念》徐纪亮 张庆熊译 旭日出版社 香港 1987年 第71页

<sup>2</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p.20

<sup>3</sup> 埃里希·弗洛姆 《在幻想锁链的彼岸》张燕译 湖南人民出版社 长沙 1986年 第8页

<sup>4</sup> C. D. 布劳德 《五种伦理学理论》田永胜译 中国社会科学出版社 北京 2002年 第50页

<sup>5</sup> 《马克思恩格斯全集》第三十九卷 人民出版社 1974年 第408页

准评价社会、历史。

弗洛姆认为“对社会和历史进程的分析必须从人开始，不是抽象的人，而是真实的、具体的人，从他的生理的和心理的性质开始。”<sup>1</sup>如前所述，弗洛姆认为历史是人实现其潜能的过程，在运用自身的本质力量的同时，人创造了自身，也创造了历史。这一创造过程是具体的、真实的人在具体的社会条件下的自我展开、自我创造的过程。因此，在分析社会历史时，弗洛姆的出发点是具体的现实的个人而不是抽象的人。

弗洛姆将从人性中引出的善——人的自我完善与自我发展——做为评价社会历史的标准，衡量一个社会是否是健全的，是否是符合人性的。而不是如一般所认为的应该从社会的角度衡量人的发展。“修正的精神分析将批判所有扭曲和使人变形的社会安排；它关注能够导向使社会适应人的需要的进程，而不是人适应社会。”<sup>2</sup>弗洛姆的这一立场，很容易给人以将人性抽象出来，以这一抽象的人性来衡量具体的社会的印象，从而得出他的历史观具有抽象人道主义历史观的倾向。正如前苏联哲学家 Vladimir Dobrenkov 的疑问，他认为弗洛姆的理论中，“一种客观的标准必须是外在于某一社会的，一般来说，外在于历史的；为了评价历史，我发现了一种特殊的超历史的人的洞见。”<sup>3</sup>对于这一疑问，弗洛姆给予了回应。“请考虑这些：革命的和批判的思想者在某种方式上总是外在于他的社会，当然同时又是在社会之中的。他在其中是明显的，但为什么他是外在于它的呢？首先，因为他没有被统治的意识形态洗脑，也就是说，他有非凡的独立的思想和情感，因此他有比普通人高很多的客观性。”<sup>4</sup>作为一种批判理论，他所指向的是理想的人和理想的社会，因此，他采取的评价标准不可能同一于具体的历史的社会。一般而言，事实与价值在某种程度上的分离正是价值标准的一个特征，丧失了这一特征，价值也就成为了某一具体社会的要求，是偶然的、相对的，不具备价值标准必然具有的普遍性的性质。将人性做为价值标准而不能将具体的社会的要求作为评价标准，在弗洛姆看来有两方面的原因。一是，人的需要并不都是直接从社会的经济条件中产生的，它们也就不能直接由社会的经济条件来衡量，而只能是从整体的人性模式中加以考察。“毕竟，存在着不能单纯从经济立场来判断的健康的和不健康的需要。必须要有一幅关于他更好或者更坏的可能性的人的图画”<sup>5</sup>另一个原因在于迄今为止的人类社会按照马克思的说法是处于“史前史”时期，这些社会的发展虽然是朝着人的自由而全面的发展的理想社会前进的，但也存在着与人的自由而全面的发展不相适应，甚至是相互对立的一面，因此必须在某种意义上超越于所处的具体的历史阶段。“除非一个人能够超越他的社会，认识到这个社会是如何促使或阻碍人的潜力的发展，否则的话，他就不可能全面地论及自己的人性。只要他不承认自己生活于其中的那个社会对人的本质的歪曲，那么对于他来说，社会规定的

---

<sup>1</sup> Erich Fromm *The Sane Society* 转引自 Enzo Lio *Marxism in the Works of Erich Fromm and Crisis of Socialism* 原文如下：The analysis of society and of historical process must begin with man, not with an abstraction, but with a real, concrete man, in his physiological and psychological qualities.” 原文中 concrete 误拼为 conrete。经电子邮件询问位于图宾根的弗洛姆档案馆馆长 Rainer Funk 博士，确认这确是一个误拼写。

<sup>2</sup> Erich Fromm *The Revision of Psychoanalysis* 转引自 Marianne Horney Eckardt *Fromm's Humanistic Ethics and the Role of the Prophet in A Prophetic Analyst—Erich Fromm's Contribution to Psychoanalysis* Edited by Mauricio Cortina and Michael Maccoby Jason Aronson Inc New Jersey 1996

<sup>3</sup> Erich Fromm *Human Nature and Social Theory* <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>4</sup> Ibid

<sup>5</sup> Ibid

禁忌和约束当然就是‘自然的’，而人的本质就一定会以一种歪曲的形式出现。……这就是说，必须从普遍的人的价值观点出发来认识社会的动力，批判地估价自己的社会。”<sup>1</sup>在弗洛姆看来，以人的自身发展来衡量社会发展，不是抽离于现实的社会，因为人性以及它的发展方向是从具体的社会中推导出的。“这一图画（指人的可能性的图画）——这正是我试图在前文中说的——不是历史之外的抽象的图画，而是历史进程中对人的观察的结果，这一观察从他动物进化中出现时的角色开始。”是“理性的想象的产物，植根于对人能够成为怎样和对以前和现存社会的暂时的性格有清楚洞见这两者的经验基础上”的。<sup>2</sup>有见于此，Rainer Funk 认为“马克思的观点构成了弗洛姆自己对历史理论的反思的出发点。他的历史——哲学的主题因此是对马克思历史观的接受，并且只能如此呈现。”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>埃里希·弗洛姆 《在幻想锁链的彼岸》张燕译 湖南人民出版社 长沙 1986年 第138页

<sup>2</sup> Erich Fromm Human Nature and Social Theory <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>3</sup> Rainer Funk *Erich Fromm: The Courage to Be Human* The Continuum Publishing Company New York 1982 p. 70

## 第三章 自律的内容与形式

弗洛姆认为自律是人为了自身发展的目的而制定的行为准则，自律是出于自身、为了自身的自我立法。出于自身也就是道德规范是由人自己制定的，这构成了自律的形式方面。为了自身也就是人所制定的道德规范的依据与目的是人自身的发展，这构成了自律的内容方面。弗洛姆从形式和内容两个方面对自律进行了阐释。

在内容上，“它则基于这条原则，即对人有好处的谓之‘善’，对人有害处的谓之‘恶’。”<sup>1</sup>换言之，什么是善，什么是恶，是根据人自身来规定的。“那些有助于我们整个人格充分发展和展现其作用的行为、思想及情感，产生一种内在的赞成、‘正直’之感，这就是人道主义‘善良’之心的特征。另一方面，有害于我们整个人格的行为、思想及情感，产生一种忧虑和不安，这就是人道主义‘罪恶’之心的特征。”<sup>2</sup>而与之相反，“权威主义伦理学对何为善、恶之问题的回答，主要是根据权威的利益来定，而不是根据人的利益来定的；”<sup>3</sup>这种权威主义良心以权威的利益来制定准则，也就是使人沦为实现它利益的工具，“通过成为他人之工具而使自己残废的，无论它显得多么高贵，都会使人变得无我、不幸、顺从、失去勇气，这是人的良心要求的反面。”<sup>4</sup>所谓人自身利益，也就是人自身潜能的完善。良心是“我们自己对自己的反应。它是真正的自我的声音，这声音召唤我们返回自身，返回创发性的生活，返回充分和谐地发展——即成为我们潜在之所是。”<sup>5</sup>

在形式上，“只有人自己（而不是凌驾于人之上的权威）才能规定善恶的标准。”<sup>6</sup>“人道主义伦理学是由人自己制定规范，并受制于这些规范，人自身既是这些规范的真实来源或调整者，又是这些规范的执行者。”<sup>7</sup>这样不仅上帝，而且世俗的权威，无论是国家、民族还是个人都不能成为制定善恶标准的依据。

要准确地理解弗洛姆的自律概念，需要从其形式与内容两方面加以详细的考察。

### 第一节 自律：以人的自身利益为确定善恶的原则

自律的内容方面也就是按照什么原则确定什么是善什么是恶，以及具体的道德规范。道德、规范必须建立在对人性是什么的事实基础上的。对什么是人性，人性中蕴含着什么样的可能性的事实的研究决定着善恶的定义以及具体的道德规范为何。

#### 一、人性与价值

弗洛姆认为人性是人所共同面对的生存的状态，这一所有人共同面对的生存状态是除了具体的个人的性格、气质、天资、性情等独特性以外的共有的本质性的属性，因此，这一人性是客观的，而不是因人而异的特殊性。这一客观普遍性决定了道德以及道德规范的客观普遍性。伦理是“植根于人，因此不是只对这个人或那个人，这一情况或那一情况，

<sup>1</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p.13

<sup>2</sup> Ibid p.159

<sup>3</sup> Ibid p.10

<sup>4</sup> Ibid p.160

<sup>5</sup> Ibid p.159

<sup>6</sup> Ibid p.12

<sup>7</sup> Ibid p.9

而是对所有人有效的一种特殊的定向。”<sup>1</sup>人的原初状态中包含的问题是如何在更高层次上重新和自然界、他人建立和谐的关系。对这一问题的回答即是具体的个人在具体的社会条件下，在社会的、经济的条件和人天赋的生物性条件的相互作用中形成他们具体的现实的人性的过程，也就是人潜在的可能性在现实的社会条件下得以实现的过程。这些具体的现实的人性因人而异，因社会、民族的条件而异，但从性质上分，存在着两种潜在的可能性的解答。一种是人的理性、爱、创发性等潜能得到发展，一种是人的这些潜能被阻挠，破坏性的潜能得到发展。弗洛姆将前者称为第一潜能，后者称为第二潜能。所谓“潜能”是“某些事物‘潜伏地’存在，这不仅意味着它在未来会存在，而且意味着这种未来之存在已在现在有所准备。”<sup>2</sup>潜能好比是种子，种子内含着发芽、生长成某种植物的可能性。只要存在适宜的水分、阳光、土壤等条件，种子就会成长成它可以成为的样子。第一、第二潜能的区分不在于一种可能性大于另一种，而在于在正常情况下第一潜能会实现，不存在正常的条件，换言之，在不正常的情况下，第二潜能就会实现。与这两种潜能对应的是解答人的生存问题的两种方式，一种是发展人的本质力量，成为一个完全诞生的人，它的表现形式有爱、独立、创造性、对真理的追求等等，弗洛姆将它称为进步的方式。一种是退回母亲的子宫、回复到无生命的状态，它的主要的表现形式有：自恋、共生、破坏、恨等等。这种方式与生命的发展方向相悖，是对人的本质力量的放弃，企图回到完全被动、未诞生的状态。弗洛姆将它称为退步的方式。进步与退步以人的潜能、本质力量是否得到发展为区分标准，潜能得到实现的是进步的，潜能没有得到实现的即是退步的。很明显，弗洛姆所谓的退步的方式和弗洛伊德关于性欲的固着、退化以及死本能的概念有着密切的联系。在这两种方式中，弗洛姆认为进步的方式是对人的原初问题的真正解答，而退步的方式并未真正解答原初的生存问题，是这一问题的不完善的、错误的解答。由此，弗洛姆将进步的方式定义为善，退步的方式定义为恶。“善就是肯定生命，人的力量的展现；德性就是人对自身的存在的回应。恶就是削弱人的力量；罪恶就是人对自己不负责任。”<sup>3</sup>

毋庸置疑，弗洛姆对善的定义与近现代西方伦理学的主流是不一样，他早于安斯库姆和麦金泰尔回到了亚里士多德的德性论传统。将善与道德看作是人性的完善、潜能的实现。“人的状态的知识，引导我们建立具有客观有效性的价值；这种有效性只存在于和人的状态相关的地方；除此之外没有价值。”<sup>4</sup>从人性中引出道德，这一做法不得不使弗洛姆面临一个始于摩尔的指责，即从人性中引出道德的做法犯了自然主义的谬误。麦克道尔对回归亚里士多德传统的麦金泰尔也有同样的指责。

G. E. 摩尔在《伦理学原理》中对以前的伦理学进行考察时，提出了“自然主义的谬误”这一概念来说明自然主义的伦理学和形而上学的伦理学所犯的错误的。由此，自然主义的谬误成为了伦理学中的一个重要的概念，人们在构建、审查一种道德哲学时往往会着力避免陷入这一错误或者是用它来指明某一理论存在的问题。例如，对环境伦理学来说，自然主义的谬误是他们无法回避的一个问题。如果他们在构建环境伦理学时陷入了所谓的自然主义的谬误

<sup>1</sup> Erich Fromm *Medicine and the Ethical Problem of Modern Man* p.118 转引自 Rainer Funk *Erich Fromm: The Courage to Be Human* The Continuum Publishing Company New York 1982pp.129-130

<sup>2</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p.217

<sup>3</sup> Ibid p.20

<sup>4</sup> Erich Fromm *Values, Psychology and Human Existence* <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

——虽然他们看起来似乎不太可能避免这一点——那么，他们的理论就变得非常可疑了。自然主义的谬误恐怕是现代道德哲学无法回避的一个概念。

按照摩尔的理解，“自然主义的谬误往往暗指：当我们想到‘这是善的’时，我们所想到的无非是：所讨论的事物跟某一别的事物有着一确定的关系。可是，参照来给善下定义的一定事物可能就是称之我为自然客体——其实存公认是一经验对象的某种事物——的东西，也可能是一个仅仅被推想实存于一个超感觉的实在的世界之中的客体。”<sup>1</sup>被摩尔当作自然主义谬误的有两种，一种是用自然客体来定义善，一种是用形而上学的实存来定义善。这两种用来定义善的事物正如摩尔自己所说的，是两种不同的东西，需要分开来说明。前一种情况也就是“用一个自然客体的或者自然客体集团的某一性质来代替‘善’”<sup>2</sup>。那么自然是指的什么呢？“我正在用、而且已经用‘自然’表示作为各自然科学的研究对象，也作为心理学的研究对象的東西。可以说，它包括一切或者曾经存在、或者现在存在、或者将会存在一定时间的东西。”<sup>3</sup>由此可见，摩尔的自然主义的谬误也就是将善这一概念等同于自然科学意义上的自然领域的事物。那么，将善这一概念等同于自然科学意义上的自然领域的事物何以是一种谬误呢？

要理解这一点，我们必须了解现代意义上的自然概念。以现代自然科学兴起为分界，在此之前人们对自然的理解与之后人们对自然的理解是不一样的。在现代自然科学兴起之前，自然是未经祛魅的自然，自然被认为是包含在理由的逻辑空间里面的。自然本身是有意义的。“在中世纪的常识性观点看来，我们现在自然科学的主题被认为是充满了意义的。”<sup>4</sup>而在自然科学兴起之后，自然被祛魅了。自然被认为是与人的自发性、自由分列于两个性质不同的领域。在自然的领域，属于自然规律起作用的空间，遵循的是因果律。而与之相对应的是理由的逻辑空间。两者之间性质不同。“现代科学以至少是预示着将它祛魅的方式来理解其主题，就像韦伯用以说明这一点时所使用的形象，这一形象现在已经成为了常识。韦伯的这一形象标记出两类不同的可理解的事物：一类是自然科学探究的，一类是在与塞拉斯的惯用语——‘理由的逻辑空间’——中的其它事物间的关系中发现的事物。”<sup>5</sup>现代自然科学兴起后所形成的新的观念，反映在哲学中，就是心灵与世界的二元论。笛卡儿区分了思想的事物与广延的事物，心灵具有与广延的事物——亦即摩尔所说的自然客体——不同的性质，二者之间有着明确的界限。而人的身体也被划入了广延的事物这一范围。由此，心物之间、身心之间是不统一的。而在康德那里，对峙的双方是概念和直觉。在自然科学兴起之后，祛魅化的自然成为人们的常识，人们说到自然，意指的就是这一心灵对峙的祛魅化的自然。这一划界，用塞拉斯的术语来说，亦即两个逻辑空间的划分：自然的逻辑空间与理由的逻辑空间。自然客体、因果律、经验、对自然的描述、自然科学座落于自然的逻辑空间之中。而知识、概念、证明则座落于理由的逻辑空间之中。自然的逻辑空间是描述的，理由的逻辑空间是规范的。因此，关于“是”的问题与关于“应当”的问题是分属两个性质不同的领域的，它们具有不同的性质，不能等同。

<sup>1</sup> 乔治·爱德华·摩尔 《伦理学原理》 长河译 上海人民出版社 上海 2003年 第54页

<sup>2</sup> 同上 第55页

<sup>3</sup> 同上

<sup>4</sup> John McDowell *Mind and World* Harvard University Press 1994 p70

<sup>5</sup> Ibid

这两个领域的区别如下表所示：

自然	心灵
自然的逻辑空间	理由的逻辑空间
广延的东西、事物	思想的东西、事物
经验描述	知识
因果律	证明
描述的	规范的
自然	自发的、自主的
是	应当、价值、意义

塞拉斯认为“将认识的事实毫无保留的分析为非认识的事实”这一错误与伦理学自然主义的谬误相同。罗蒂认为，塞拉斯在这里所指出的错误不是将特殊的（精神的、意向的）领域还原为另一个（物理的）领域，认识论上真正的混淆是在“描述的领域和规范、实践和价值的领域。”<sup>1</sup>由休谟所提出的“是一应当”问题所指的也就是“是”与“应当”性质不同，二者之间存在着一个逻辑的鸿沟，因此，不能从“是”中推出“应当”。“在我所遇到的每一个道德学体系中，我一向注意到，作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的，确定了上帝的存在，或是对人事作了一番议论；可是突然之间，我却大吃一惊地发现，我所遇到的不再是命题中通常的‘是’与‘不是’等联系词，而是没有一个命题不是由一个‘应该’或一个‘不应该’联系起来的。这个变化虽是不知不觉的，却是有极其重大的关系的。因为这个应该或者不应该既然表示一种新的关系或肯定，所以就必须加以讨论和说明；同时对于这种似乎完全不可思议的事情，即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来的，也应当举出理由加以说明。”<sup>2</sup>休谟觉得不可思议的，正是人们常常在伦理学中从属于自然的逻辑空间中的“是”中推出属于理由的逻辑空间中的“应当”，而它们是属于两个不同的逻辑空间中的，这一推导跨越了一个逻辑鸿沟，因此是不成立的。

明白了现代自然科学兴起以后人们所认识的自然是祛魅的自然，与知识、概念等规范性事物是两种性质不同的事物，我们也就理解摩尔的自然主义的谬误的含义了。显然，摩尔无疑也是站在现代自然科学兴起后对自然做祛魅化后的立场上来理解自然和心灵的。自然是自然科学研究的对象，是祛魅的自然，而善则是与自然性质不同的，是属于理由的逻辑空间的。“‘善’本身并不是一自然性质。”<sup>3</sup>对于二者之间的区别，摩尔有着清楚的认识。“‘自然界’与超感觉实在之间的差别是众所周知和十分重要的。”<sup>4</sup>摩尔用来说明善不能用自然客体定义的例子是不能用黄的东西定义黄。黄的东西是存在于自然中的客体，而黄这一概念却是属于人的思想领域。用自然客体或者自然客体集团的性质来定义善，也就是将混淆了自然的逻辑空间与理由的逻辑空间，将规范等同于事实。这也就是所谓的自然主义的谬误。自然主义的伦理学，将不是自然领域的善归结为自然的性质，在他们看来，“伦理学是一门经验

<sup>1</sup> Richard Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* Princeton University Press New Jersey 1980 p180

<sup>2</sup> 休谟 《人性论》 关文运译 商务印书馆 北京 1980年 第509—510页

<sup>3</sup> 乔治·爱德华·摩尔 《伦理学原理》 长河译 上海人民出版社 上海 2003年 第57页

<sup>4</sup> 同上 第146页

科学或者实证科学；因为它的各项结论全部都能够运用经验观察和归纳法来予以建立。”<sup>1</sup>经验科学、实证科学研究的是自然客体，而伦理学研究的是善、价值、意义，二者性质不同。如果将伦理学与经验科学、实证科学等同起来，就是将应当等同于是的自然主义的谬误了。摩尔所谓的自然主义的谬误也就是所谓的“彻头彻尾的自然主义”（bald naturalism）所犯的错误。当然，自然主义的谬误不仅仅是“从是中推出应当”问题，它所涉及的范围要大于伦理学中的“从是中推出应当”问题。但我们也不能不看到，伦理学中的自然主义的谬误的实质就是“从是中推出应当”问题。

将“应当”与“是”混淆，规范性等同于事实性，确实是混淆了两类不同性质的东西。因为自然主义的谬误，如同彻头彻尾的自然主义，“目的在于将概念能力纳入作为规律领域的自然。”<sup>2</sup>也就是说，彻头彻尾的自然主义否认自然和心灵之间存在鸿沟，他们将概念能力等自发性能力还原为自然。这样一来，人的自主性就被取消了。由此，我们也可以看出，摩尔反对自然主义的谬误是有着重要的意义的。他所捍卫的是人的自主性、自发性和自由。而这正是人不同于服从于自然规律的自然物的关键所在。

如果摩尔仅仅将自然主义的谬误用来批判他所谓的自然主义伦理学，那么，他的这一批判无疑是正确的。但是，正如上文所引，被摩尔归结为自然主义谬误中的不仅有用自然客体的性质来定义善，而且还有用形而上学的超感觉的客体来定义善。摩尔虽然看到了自然客体与超自然客体的区别，但是，依然将用超感觉客体来定义善称为自然主义的谬误。“应当注意，我参照来给‘形而上学的伦理学’下定义的那种谬误是同一类的；我无非是也把它叫做自然主义谬误。”<sup>3</sup>而我们已经看到，所谓自然主义的谬误是指将思想的事物、概念、自发性以及自由等座落于理由的逻辑空间中的事物混淆于祛魅化后的自然对象，将规范性还原于事实性。摩尔将用自然的性质定义善称为自然主义的谬误也正是在这一意义上使用这一概念的。按照自然主义的谬误这一含义，那么，用超自然的形而上学的客体来定义善，就不能被称为自然主义的谬误了。因为这些超自然的形而上学的客体无疑是与祛魅化后的自然的客体不一样的，它们具有不同的性质。超自然的形而上学的客体的位置不是在自然的逻辑空间中，而是在理由的逻辑空间中。对此，摩尔也不否认。“当我说到‘形而上学的’命题时，我意指关于某种超感觉的东西（某种并非知觉对象，从而不能依据我们推测所谓‘自然界’之过去未来的同一推理法则，从一个作为知觉对象的东西推想而知的东西）之存在的命题。当我说到‘形而上学的’术语时，我意指关于这样一些特质的术语，它们属于这种超感觉的实在，而不属于任何‘自然的’的事物。”<sup>4</sup>这样一来，用自然的性质来定义善这一情况中存在着的混淆规范性与事实性，抹煞二者之间存在鸿沟的错误，在用形而上学的客体定义善这种情况中并不存在，因为，形而上学的客体与善是座落于同一个逻辑空间的，二者之间不存在不可逾越的鸿沟。摩尔将这种情况也称为自然主义的谬误本身就是一个谬误。按照摩尔的这一看法，康德、斯宾诺沙等也犯了他所谓的自然主义的谬误。而实际情况却是，康德在伦理学上的一大特点正是区分了两个逻辑空间。他的伦理学是一种所谓的“膨胀的柏拉图主义”的伦理学。因此，布劳德说：“摩尔在其《伦理学原理》一书中已经谴责康德是自然主义，但

<sup>1</sup> 乔治·爱德华·摩尔 《伦理学原理》 长河译 上海人民出版社 上海 2003年 第54页

<sup>2</sup> John McDowell *Mind and World* Harvard University Press 1994 p73

<sup>3</sup> 乔治·爱德华·摩尔 《伦理学原理》 长河译 上海人民出版社 上海 2003年 第54页

<sup>4</sup> 同上 第145页



是，我看不出这种谴责有什么道理。”<sup>1</sup>

那么，摩尔为什么会将不属于自然主义的谬误的形而上学伦理学也归结到自然主义的谬误之中呢？

摩尔的论证是这样的。任何形而上学的理论都认为有些事物虽然与自然的事物具有不一样的性质，但是，这些超感觉的实在必定是实存的。而形而上学的伦理学“意味着它们用有关某种（它们认为）确实实存、但并不实存于自然界的东​​西的术语，即用有关超感觉实在的术语来描述善。‘形而上学的伦理学’的特色就是好作这样的断言：某种确实实存、但并非自然事物的东西，即某种具有超感觉实在之某个特征的东西必定是完全善的。”<sup>2</sup>这样一来，形而上学的伦理学看起来与自然主义的伦理学有了共同的特征，它们都是先确认某物存在，然后用这一存在的事物来定义善。而这个就是摩尔所谓的自然主义的谬误。“我们能够从任何断言‘实在具有这种性质’的命题，推导或证实任何断言‘这个就其本身而言是善的’的命题，就是犯了自然主义谬误。”<sup>3</sup>摩尔的这一论证和休谟如出一辙。休谟同样将从上帝存在中推出应当看作是一种错误。但是，摩尔这一断言只具有形式上的意义。这两种以实存的性质定义善的方式，仅仅在形式上是相象的。实质上，它们具有完全不一样的意义。自然物的存在与上帝存在看起来都是描述某一对象存在，但是，自然物与上帝是完全不同的。这一点我们在前面已经反复讲到。从事实性与规范性的角度来讲，说某一自然物存在是描述一事实，这一事实与价值、自由等座落于理由的逻辑空间中的事物无涉。而说上帝等超自然的东西存在，如果我们能将它们存在称为一个事实的话，这一事实也是与自然物存在的事实是不一样的。这种事实本身是规范性的，因为它们本来就属于理由的逻辑空间。

因此，摩尔所谓的任何从“实在具有这种性质”中推导出或证实“这个就其本身而言是善的”的结论就是犯了自然主义的谬误的观点是站不住脚的。也许摩尔所说的形而上学的伦理学的错误正如其所说的其实是善不可定义的问题。对此，宾克莱也委婉的说：“穆尔<sup>4</sup>选择‘自然主义的谬误’一词似乎是有点不合适的。”<sup>5</sup>

摩尔在《伦理学原理》中使用自然主义的谬误这一术语批评自然主义的伦理学，抓住了自现代自然科学兴起以后，人们逐渐将自然祛魅化，从而将自然和心灵理解为两种性质不同的事物，由此出现了规范性与事实性、是与应当之间的鸿沟的新动向，强调在道德哲学中不能混淆规范性与事实性。摩尔的这一思想，反对将人混同于没有自发性和意向性的自然物，捍卫了人的自主性与自由。而在近现代思想史上，不仅在伦理学领域存在着自然主义的谬误，而且哲学、社会科学领域确实存在着各种各样的自然主义的谬误。例如，洛克将认识等同于外在世界作用于人的心灵的过程，这样一来，他也就混淆了“我们心灵运作的机械描述和知识主张的‘基础’。”<sup>6</sup>需要予以证明的知识在洛克那里并当成了外物作用于心灵的自然过程，把合法性还原为了来源。

在自然和心灵之间划界虽然有必要，也有意义。但是，如果自然和人的心灵与价值领域

<sup>1</sup> C. D. 布劳德 《五种伦理学理论》 田永胜译 中国社会科学出版社 北京 2002 年 第 208 页

<sup>2</sup> 乔治·爱德华·摩尔 《伦理学原理》 长河译 上海人民出版社 上海 2003 年 第 146 页

<sup>3</sup> 同上 第 147 页

<sup>4</sup> 即摩尔

<sup>5</sup> 路德·宾克莱 《二十世纪伦理学》 孙彤 孙南桦译 河北人民出版社 石家庄 1988 年 第 22 页

<sup>6</sup> Richard Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* Princeton University Press New Jersey 1980 p140

之间是分离的，那么必然也会带来不可忽视的问题。这一问题在我们将人的身体看作是自然的，而心灵等与规范性、价值相关的领域与之分离时，就益发显得严重了。我们将看到一个严重的问题：我们自身被分裂成两个互不相干，甚至是对立的两个部分。在现代的祛魅化的自然观下，“假定感觉是自然的能力，我一直在讨论的这样的自然主义将独特的自发性与主体对感觉的享有分开。同样，假定移动手指的力量是自然的，那么独特的自发性与手指的移动也是分离的。”<sup>1</sup>也就是说，在近代自然观的视野下，身体的移动、活动与人的自发性是隔绝的、分离的。我们能否有意识地移动自己的手指成了问题。为了与人的自然的身体活动相区别，人们在内部构想出一个空间来安置意向、意志。人也就被割裂成了两个不同性质、遵循不同原则的领域。

这一分裂的人的图景在伦理学上带来的问题是明显的。就像摩尔所坚持的那样，什么是善、什么是正当的？这些问题的答案与人、与人的身体没有关系。我们思考、谈论善、正当就如同讨论与我们无关的事情。思考时我们在一个空间中，思考完后我们回到自然的世界，按照我们身体的召唤行事。这一割裂还带来一个特殊的问题，善良意志能否促使我们行动？这一问题在康德那里显得尤其突出。虽然，康德认为自由意志就是人们行动的理由，而且还构造出一个没有丝毫“自然”的情感味道的情感——尊重——来帮助推动人行动，但是，康德到最后仍然没有办法解决这一问题。“要想实现惟有理性才去规定受感性刺激的理性存在者应当做的事情，当然还需要理性的一种能力，来引起对履行义务的一种愉快或者满意的情感，因而需要理性的一种因果性，来依照理性的原则规定感性。但是，要看出一个本身不包含任何感性成分的纯然思想如何产生一种愉快或者不快的感觉，亦即先天地使之可以理解，这是完全不可能的；因为这是一种特殊的因果性，对于它，和对于所有的因果性一样，我们根本不能先天地规定任何东西，而是为此必须仅仅请教经验。但是，既然经验只能提供两个经验对象之间的因果关系，而在这里纯粹理性应当仅凭理念（理念根本不为经验提供任何对象）而是一个当然存在于经验之中的结果的原因，所以，作为法则的准则的普遍性、从而道德如何以及为什么使我们感兴趣，其说明对于我们人来说是完全不可能的。”<sup>2</sup>纯粹理念世界里的意志自律一旦落入尘世，将如何自处呢？对于不包含任何情感因素的理性如何能促使人——整体的人——按照理性制定的法则行事这一问题康德始终无法完满的解决，最终他不得不承认：“纯粹理性如何能够无须其他无论取自别的什么地方的动机，单凭自己就是实践的？也就是说，单是其一一切准则作为法则的普遍有效性原则（这当然会是一种纯粹实践理性的形式），如何能够无须意志的一切让人们可以事先有某种兴趣的质料（对象），单凭自身就提供一种动机，并且造成一种会被称为纯粹道德上的兴趣？或者换句话说，纯粹理性如何能够是实践的？一切人类理性都没有能力对此作出说明，试图对此作出说明的一切辛苦和劳作都是白费力气。”<sup>3</sup>人被割裂成两个不相干的部分以后，道德不仅被看作是与人的欲望、情感等自然性质无关的，往往还会被当作是欲望与情感的对立面。道德也就是排斥、压制人的欲望与情感。基督教将人的欲望等同于恶，康德一再说明道德必须出自义务，而不能出自人的偏好。宋明理学则认为：“天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭，未有天理人欲夹杂者。”（《朱

<sup>1</sup> John McDowell *Mind and World* Harvard University Press 1994 p89

<sup>2</sup> 康德 《道德形而上学奠基》 载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005年 第468-469页

<sup>3</sup> 同上 第470页

子语类·卷十三》)这种倾向在中外伦理思想史上绝非罕见。虽然基督教和中国传统伦理得出这一结论的原因与我们所讨论的自然主义的谬误不同,但是,它们的这一倾向也暗示了人的欲望、情感与道德是对立的。

“思想无内容则空,直觉无概念则盲。”没有了经验的内容,思想就空洞无物,只剩下形式。因此,在认识论中人们借助所与(given)这一概念来赋予思想以内容,并给予知识一个基础。在伦理学中,人们也试图超越规范与事实的截然两分,试图在两者之间架起一座桥梁,将两者沟通起来。

麦金泰尔的方法是提出功能性概念。麦金泰尔将道德训诫与人性事实之间的联系割裂看作是论证道德合理性的启蒙筹划的失败。“尽管我们所提到的所有这些思想家都试图在肯定性的论证中将道德建立在人性的基础之上,但在其否定性论证中又都走向了这样一种主张的愈来愈无限制的翻版,即,没有任何有效论证能够从全然事实性的前提推出任何道德的或评价性的结论。这一原则一旦被接受,就成了他们全部筹划的墓志铭。”<sup>1</sup>麦金泰尔认为不能从事实性前提推出任何道德结论的观点是错误的,因为从“他是个大副”中可以有效推出“他应该做大副应该做的事情。”麦金泰尔在这里主要诉诸的是功能性概念这一特殊的概念。功能性的概念是那种包含了目的在内的概念。“‘表’和‘农夫’概念具有特殊的性质。这样的概念属于功能性概念;这就是说,我们是基于表或农夫被期望实现的特有目的或功能来界定‘表’和‘农夫’的。可见,我们既不能完全独立于好表的概念来界定表的概念,也不能完全独立于好农夫的概念来界定农夫的概念。所以,衡量某物是不是表的标准与衡量某块表是不是好表的标准不可能相互独立。”<sup>2</sup>麦金泰尔实际上是在说,在这些功能性概念里,事实与规范不是分离而是纠缠在一起的。表是计时的工具,表的概念里包含着走时准确的表是好表的含义。同样的,人性的概念中事实与规范也是纠缠在一起的。“偶然所是的人”与“实现其本质而可能所是的人”之间既不能等同,又不是分离的。“实现其本质而可能所是的人”蕴涵在“偶然所是的人”之中,“实现其本质而可能所是的人”是“偶然所是的人”的目的。人性中所蕴涵的理想即构成了道德的维度。“实现其本质而可能所是的人”是一种理想的人,它显然不能等同于作为一个事实的人性,我们可以把它看作是韦伯的理想类型。从“偶然所是的人”到“实现其本质而可能所是的人”的过程不是一个自然的过程,而是人有意识、有选择的结果。在好的行动中,人们逐渐实现其本质,成为可能所是的人。

麦克道尔在赞同亚里士多德开创的德性论传统上,与麦金泰尔站在同一个立场上。但是,他却不赞成麦金泰尔对亚里士多德的解读。他认为麦金泰尔对亚里士多德的理解犯了自然主义的谬误,将现代人对自然的理解读进了亚里士多德的自然概念。<sup>3</sup>麦克道尔一方面反对彻头彻尾的自然主义,一方面也反对膨胀的柏拉图主义。他试图在区分规范性与事实性的前提下,勾连被塞拉斯划分为两个不同的逻辑空间。麦克道尔认为,要做到这一点,就必须反对近代的自然观。“现代科学革命带来的是规律领域的清晰观念,我们可以拒绝将它等同于关于自然的清晰看法。这就给了我们一个空间,既坚持自发性与规律领域相比是独特的,又不会陷入膨胀的柏拉图主义的超自然主义。”<sup>4</sup>麦克道尔认为我们的生活不是听命于自然规律,

<sup>1</sup>麦金泰尔《追寻美德》 宋继杰译 译林出版社 南京 2003年 第71页

<sup>2</sup>同上 第73—74页

<sup>3</sup> John McDowell *Mind and World* Harvard University Press 1994 pp79—80

<sup>4</sup> Ibid p78

而是由我们的自发性塑造的。“自发性的运用属于我们的生活方式。我们的生活方式是作为动物的我们实现我们自身的方式。也就是说，自发性的运用属于作为动物的我们实现自身的方式。这样我们就不必将我们自己看作是分裂的：一只脚站在动物王国，另一个分离的神秘部分卷入理由联系的超自然的世界。”<sup>1</sup>这样一来，自发性就与自然紧密联系在了一起。麦克道尔认为在亚里士多德那里，自然是与现代意义上的自然是不一样的。“我坚持认为，对亚里士多德而言，道德的理性要求是自主的；我们不必被迫从外在的伦理思考方式获得其合法性。但是这一自主性并非与膨胀的柏拉图主义那样将道德要求与人的特殊性分开。它们本质上是在人性之中的。我们不能将它们（道德要求）理解为祛魅的自然这一意义上的人的自然（人性），因为祛魅的自然不包括理由的空间。但是，通过伦理教养——它将合适的方式渗透进生活之中——人类可以进入理由的空间。作为结果的思想与行动的习惯就是第二自然。”<sup>2</sup> 麦克道尔的这一方式是利用第二自然这一概念对自然进行部分的附魅。通过教养，人的自然被引入自由的空间。概而言之，麦克道尔认为通过人的自发性的运用，通过教养，人的自然被塑造成了第二自然。第二自然这一空间，既属于自然的逻辑空间又属于理由的逻辑空间，在这一空间中，事实与规范，是与应当纠结在一起。

麦克道尔与麦金泰尔的不同，似乎在于有没有辟出第二自然这一空间。麦金泰尔的人性由于没有第二自然，因此，他在麦克道尔看来依然是从人性（即人的自然）中推出了道德要求。但是麦克道尔似乎也没有说清楚，由教养所塑造的第二自然如何与形形色色将道德要求看作是社会要求的伦理思想划清界限。而道德教养也似乎先得有一个什么是正确的教养方式的问题，这又牵涉到如何界定善以及正当的问题。麦金泰尔的方式中似乎也包含有通过道德的作用使“偶然所是的人”成为“实现其本质可能所是的人”的含义，也许麦克道尔的第二自然与麦金泰尔的德性有着相同的含义。

在考察完了自然主义谬误的含义以后，让我们再回到弗洛姆从人性中引出善是否犯了自然主义的谬误这一问题上来。

认为弗洛姆犯了自然主义的谬误的看法是站不住脚的。因为我们不能不看到，弗洛姆并不是将人完全看作是自然的存在物。在他看来，人既是自然的产物，又因为有了意识、自我意识等而超越于自然。换言之，人既在自然之中又超越于自然之外。而且，我们不能忘记了，弗洛姆将人主要看作是一个社会的存在物，而不是自然的存在物。人的需要在弗洛姆那里，也不再是弗洛伊德的本能等生理欲望，更多的是一种社会性质的需要。从这一点来看，弗洛姆所理解的人性，与麦克道尔所说的第二自然是相近的，它们都是现代意义上的自然与人独有的意识、自由结合在一起的一种独特的既带有自然的性质又带有规范的性质的特殊的東西。

从弗洛姆从人性中引出善恶的定义的过程来看，弗洛姆是将事实与预设的价值结合了起来。弗洛姆对人性的定义，不仅仅是对人生存的原初状态的描述，而且隐含了他的价值取向。人性是什么以及人性中蕴含着怎样的可能性在弗洛姆看来是一个事实的问题，——在这里我们必须清楚的是，这里所谓的事实，不完全是近代科学兴起以后的那个自然意义上的事实，而毋宁说是实际存在意义上的事实。这里所谓的事实包含了规范性在内——要

---

<sup>1</sup> John McDowell *Mind and World* Harvard University Press 1994

<sup>2</sup> *Ibid* p 84

弄清楚这些问题要诉诸经验的观察，从中概括出共同的规定性的结论。解答生存问题的两种方式，从事实的层面来说，二者具有同等的意义，不能说前一种解答方式是首要的，具有对后一种解答的优先性，因为它们成为现实的可能性与外在条件密切相关，条件适合哪种解答方式，哪种解答方式就会成为现实。因此，虽然弗洛姆将前一种方式所代表的可能性称为第一潜能，后一种称为第二潜能，但明确说明二者具有同等的可能性。然而，人生存的原初状态所提出的问题之所以是一个问题，在于弗洛姆预设了人应当与自然、他人以及自我和谐相处，分离的状态是不正常的、不应当的。而且，只有发展自身的潜能，在更高层次上达致与自然、他人、自我的和谐才是正确的方向。把自我变为自然的“物”的状态是否定人的特性的，是不正确的。

之所以如此，一方面在于弗洛姆坚信，所有生命都有维持其存在与发展的本性。作为一个生命，人理所当然的必须维护自身的存在与发展。作为一个与自然的生命相区分的特殊的生命，人的使命就是发展他作为一个有着自我意识这一使他区别于自然存在物的特有属性的特殊潜能，成为一个实现了其全部可能性的存在。“‘活着’是一个动力学的，而不是一个静态的概念。存在和生物体特殊力量的展现是同一回事。所有生物体都具有一种实现其特殊潜能的内在的趋势。因而，人生活的目的被理解为根据人性的法则展现他的力量。”<sup>1</sup>另一方面弗洛姆深受辩证法的影响。弗洛姆关于人性的观点符合最初源于诺斯替教神话的辩证法，是“肯定——否定——否定之否定”的辩证的发展过程。人最初的状态是与自然的原始和谐，与其它生物并无不同。而后，由于自我意识，这一原始和谐被打破，人既是自然的一部分又超越于自然。人从原始和谐中异化、偏离出来，进入对原始和谐的否定阶段。由于矛盾的运动，最终以人在更高的层次上回归与自然的和谐为结局，实现否定之否定。“人的进化建立在这样一个事实的基础上：他失去了原来的家——自然，再也不能返回，再也不能重新成为动物了。他只有一条路可走：从他自然的家完全超脱出来，去寻找一个新家——一个他创造的家。他把世界变成一个人类世界，使自己真正成了人。靠这种方法，他创造出了一个新家。”<sup>2</sup>按照辩证法的规律，人必须在更高的层次上与自然、与他人与自己相结合。由此，从价值的层面来说，解答生存问题的两种方式具有完全不同的意义。前一种方式由于是对人根本特性的肯定，使得与自我意识相伴的本质的属性，诸如理性、爱等得到了发展，因此被弗洛姆赋予了价值。而后一种方式试图成为“物”，是对人自身的放弃，因此在价值上被否定。而具体的行为规范，诸如“不可杀人”等，正是依据这一原则制订出来的。这样，肯定人自身的每一行动都是善，最终的任务、目的是在人自身潜能的实现的基础上的与自然、他人、自我的和谐，这一最终的任务与目的，构成了人类的最高价值与目标，亦即至善。

弗洛姆认为规范的基础是关于事实的理论。“然而，在艺术中我们习惯于制定客观有效的规范，这些规范是从科学原则中推论出来的，而这些科学原则自身则是根据对事实的观察且或经广泛的数学演绎程序而建立的。”<sup>3</sup>而仅有这些理论是无法演绎出规范的，只有结合一些前提才能演绎出规范。“只有以某些行动被选择以及某些目标被欲求为前提，才能从理论中演绎出规范来。医学的前提是希望治愈疾病和延长生命，如果不是如此，医学的所有

---

<sup>1</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 20

<sup>2</sup> E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994年 第19页

<sup>3</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 17

规则都将是无稽之谈。”<sup>1</sup>这些目标的前提他称之为公理。“每一门应用科学都建立在一个作为行动选择的结果的公理之上，这一公理即：行动的目的是值得欲求的。”<sup>2</sup>由此我们可以看出，弗洛姆与那些将事实与价值截然分开的思想家不同，他的事实与价值是联系在一起的。价值——在这里是人的力量的展现、潜能的实现——是与事实——在这里是人实现自己的潜在可能性紧密联系在一起。就像对一颗种子而言，什么是“正常的”条件——这是一个价值判断而不是事实判断——是相对于种子是否可以成长为一颗大树而言的，离开了包含在种子中的潜在的现实可能性，这种条件是否正常无从谈起。在善恶问题上，离开了包含在人自身中的潜在的力量能否得到实现这一问题，也就无从谈论什么对人是好的，什么对人是坏的。然而，这些潜能哪种是价值，这与这两类潜能中哪种是人值得欲求的有关。无疑，对于人来说，成长为具有理性、爱的能力，发展其作为人的特性的潜能是值得欲求的，就像对于一粒种子来说，长成参天大树是值得欲求的一样。这样，作为事实所具有的潜能，由于人的欲求而具有不同的意义，一种是人的价值所在，另一种则是与人的目的、人生意背道而驰。因此，对于弗洛姆的人性论，Daniel Burston 指出了他不同于一般实证的心理学的方 法。“很清楚，弗洛姆确定人性本质的路径不同于大多数心理学家。在使用归纳推理时，实证主义的心理学家只在所要求的特定领域，诸如知觉、认知、或者治疗的精神病理学，收集相关的数据，相应地限制他们的理论结论的范围和领域。相反，在试图说明人性时，弗洛姆提到哲学的人道主义传统，它将人性当作客体。一般的治疗的或实验的心理学家，他们非历史地处理他们的主题材料，可能拒绝弗洛姆看起来是未经训练的方法论。但有合理的科学理由不将超越历史的有效性归因于人类行为的特征和特点——它们是当代条件的产物，也有合理的科学理由使用历史的信息和所有科学作为材料来观察、思考、和构建理论。”<sup>3</sup>

从以上分析可以看出，弗洛姆对善的定义既不同于休谟——他认为从“是”中无法推出“应当”，割裂了事实与价值的关系，又不同于将价值等同于事实的观点。弗洛姆认为事实与价值存在着距离，但价值必须以事实为基础，这样，价值才有深厚的现实基础。事实表明价值的基础，价值表明基于事实的发展的未来。事实与价值之间的勾连通过人的欲求来实现。事实上，价值总是与人的需要联系在一起的，孟子说“可欲之谓善。”，就是有见于作为一种价值的善，是与人的需要密不可分的。在论及这一问题时，冯契先生也说：“评价在于把握为我之物与人的需要之间的联系。评价的对象是为我之物，评价是要把握‘物’与‘我’（人）处于一定关系中所显现出来的物的功能，亦即把握一定关系中的为我之物具有什么样的功能。这种功能可以是人的需要，当然也可以是人的不需要。不合乎需要，物具有的就是负的价值；合乎需要，物就是有正的价值。离开了物和人的关系就谈不上这种功能。”<sup>4</sup>可见，在价值领域，事实与价值既不是同一也不是完全割裂的，它们通过人的需要等主体性的因素联系在一起。

## 二、创发性性格：自律的具体化的理想模式

人的诞生不仅仅是生理学意义上的诞生，婴儿脱离母体并不是人的诞生的过程的完成，

<sup>1</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 18

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> Daniel Burston *The legacy of Erich Fromm* Harvard university Press 1991 p. 85

<sup>4</sup> 冯契《人的自由和真善美》华东师范大学出版社 上海 1996年 第66-67页

而是人的诞生过程的开始。人的一生是不断诞生的过程，在这一过程中，人不断实现自身、成就自身，不断诞生为一个人。在精神分析学派那里，表征一个人发展程度的概念是性格。从弗洛姆对创发性性格的阐释中可以更好地看出弗洛姆对自律的理解。

性格是弗洛姆的一个重要的概念。按照弗洛姆的理解，性格是现实的人如何组织、导向他的力量的模式。“分析心理学中动力学意义上的性格是一种特殊的形式，在这种形式中人的能量被人的需要动力地适应于既定社会的特殊存在模式所塑造。”<sup>1</sup>“性格不是一个人典型的、明显的态度和行为，而是那些冲动、恐惧和态度的结构，它们大部分是无意识的，决定着人的典型的、明显的行为。在此特别重要的是理解性格的动力性质：它的力量在性格特征中被连接和导向。性格是大部分的人的力量得以表达的方式。它是个人在既定的生活条件下满足其需要和免遭危险的工具。”<sup>2</sup>由此可以看出，弗洛姆的性格是人在与社会的条件的相互作用中组织、导向其力量的结构，在这一结构中人的整个的力量——理性、爱、想象——以一个融合的整体模式与外在世界、他人发生关系。它作为一种内在的动力决定人的行动和思想。

Character，这一术语一般被翻译为性格，有学者对此持有异议，认为 characterology 应该被翻译为品格学而不是性格学，其理由是“(1)从弗洛姆的用意来看，它源出‘品格’(character)一词，实指人们后天文化中所形成的品质、特性，虽有心理学意味，但更含有伦理学意味。(2)在英文中，‘性格学’一词为‘ethology’，如将‘characterology’也译成‘性格学’，易引起混乱。”<sup>3</sup>弗洛姆性格概念来自于弗洛伊德，虽然他反对将性格的根本基础置于力比多之中，但是，弗洛姆的性格概念与弗洛伊德一样，具有两个重要的特征，一个是整体的特征，即将性格看成是隐藏在行动背后的冲动的系统，而不是单一的特征。二是动力的特征，性格具有类似于本能一样的作用，是人的第二本能，人依据它对外在的世界做出反应。因此这一概念的心理学特性是明显的。弗洛姆在英语世界主要被看成是一个心理学家，而不是伦理学家。因此，将性格翻译成品格无疑会抹煞这一概念中的心理学特征。《心理学词典》在对 character 的注释中写道：“所有这些标记(特质)的总和或整合产生一个统一的整体，它揭示了一种情境，一个事件，或一个人的本质(‘性格’)。弗洛伊德理论通过引进诸如‘肛门性格’等术语来强调这一用法。现今用人格(见 personality)(特别是释义(3))这一术语作为其主要意义更为常见。”<sup>4</sup>人格词条的释义3的含义为：“(3)心理动力和精神分析理论 这方面有众多的研究，包括弗洛伊德和荣格的古典精神分析理论，阿德勒、弗洛姆、沙利文和霍妮的社会心理学理论以及较近期的莱恩和皮尔斯等人的理论。他们彼此的差异各式各样，但都包含一个重要的共同看法：所有人的性格都是用整合的观点加以描述的。一般都强调发展的因素，认为成人的人格是经过一段时间逐渐演化而成的，而且依存于诸因素整合发展的方式。还有，动机的概念也很重要，因此，如果不对潜在的机动综合因素加以评价，任何关于人格的说明在理论上都将是不可取的。”<sup>5</sup>可见在精神分析学派那里，性格是具有伦理学意义的心理学概念。虽然弗洛姆将人

<sup>1</sup> Erich Fromm Character and The Social Process <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>2</sup> Erich Fromm A Contribution to the Method and Purpose of an Analytical Social Psychology <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>3</sup> 万俊人《现代西方伦理学史》北京大学出版社 北京 1992年 第215页

<sup>4</sup> 阿瑟·S·雷伯《心理学词典》李伯黍等译 上海译文出版社 上海 1996年 第133页

<sup>5</sup> 同上 第609页

格看作是比性格更为宽泛的概念，认为人格包括气质和性格。但是，他同时认为气质不具有伦理意义，性格才构成伦理问题。因此，气质这一天赋的因素完全可以不被列入我们的考查的范围。弗洛姆也在稍有不同的意义上使用人格一词，但性格和人格在精神分析学派那里的含义基本相同是清楚的。

不能将 character 翻译成品格的另一个重要原因在于，弗洛姆不仅在个人意义上使用 character 一词，而且还创造性地提出了 social character 这一概念。品格无疑只能指称个人的道德品质，而不能使用在社会等集合概念上。如果将个人意义上的 character 翻译成品格，那么 social character 则应被翻译成“社会品格”。社会何来品格？道德品质总是人，而不是非人格的集合体所具有的性质。相较于社会品格，社会性格是一个更为妥帖的翻译。

创发性性格是弗洛姆表征人的发展理想的概念。Productivty，在中译本中有不同的译法，一种译法是将其翻译成生产性，而陈学明将它译为创发性。Productivty 的词根是 duc，意思是引出、导出，前缀 pro 的意思是向前，因此 Productivty 的含义应该是向前引出某物，使它发生发展。弗洛姆使用 Productivty 是与他整个思想的核心——人的潜能的实现——相一致的，因此，Productivty 的含义就是人的潜能、人的内在的力量的成长、发展。在此意义上，陈学明的创发性能够更好地表达这一含义。生产性在某种程度上也表达了潜能的成长生发的意思，因为人运用他的力量的一个方面即是创造物质财富。但正如 John Rickert 所说“弗洛姆的术语 (Productivty) 非常不幸，因为它会与资本主义的极度异化的偶像相混淆。”<sup>1</sup>将 Productivty 翻译成生产性会让人们误以为弗洛姆的这个概念指的是物质财富的生产，从而完全误读这一概念。

“人格的‘创发性取向’是一种基本态度，是所有领域中人的经验的关系模式。它涵盖了对他人、自我和事物的精神的、情感和感觉的反应。创发性是使用他的力量 and 实现内在的潜能的能力。如果我们说他必须使用他的力量，那就意味着他必须是自由的，不依赖于控制他的力量。进一步而论，他必须由理性所指引，因为只有知道它们是什么，如何使用它们和为什么使用它们，他才能使用他的力量。创发性意味着他将自己体验为他的力量的化身和一个‘行动者’；他感到他与他的力量融为一体，同时它们没有被掩盖并与其相异化。”<sup>2</sup>从弗洛姆对创发性的界定中，我们可以看到创发性的一个核心含义是人作为他内在力量的体现者，自由地使用这些力量，在使用的过程中使得这些力量得到发展、实现。

创发性的根本特征来自于人与他的力量的关系。在创发性的关系中，人就是他的力量，他与他的力量浑然一体。创发就是力量的运用，表现为人的内在的力量的活动、展现。“创造性的行动表示内在活动的状态，这并不一定要生产出某种艺术和学术作品和某种有用的东西来。”<sup>3</sup>从这种意义上讲，创发性表明的是人的力量的运用与发展，而不是产生某种新的东西。或者确切的说，创发性自身就是其意义与价值所在，运用人的力量的过程就是人的力量的新的发展、成长。“创发性所创造的最重要的对象是人自己。”<sup>4</sup>因此，人的力量的每一发展都可以是创发性的，即使是他的这一发展与已有的发展水平相比是毫无新意。譬如，

<sup>1</sup> John Rickert The Fromm-Marcuse debate revisited <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>2</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 84

<sup>3</sup> 弗罗姆 《占有还是生存》 关山译 三联书店 北京 1988 年 第 97 页

<sup>4</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 91



儿童学会算术，知道两个数的加减乘除的正确结果，那么他的这一进步是创发性的，因为他的计算能力得到了发展。虽然他的这一能力与普通的成人相比，显得是那么微不足道，了无新意。在创发性的关系中，人与他的力量没有发生异化，他是作为他的力量的主体自由地运用他的力量。“我、我的活动和我活动的结果结为一体”<sup>1</sup>而在异化的关系中，人的力量成为与人相对立的客体。“在异化的活动中，我并没有体验到我是自己行动的主体，我体验到的是我的活动的结果，某种与我相脱离、超乎于我之上或与我相对立的‘彼岸’的东西。从根本上说，行动的不是我，而是内在或外在的力量通过我来行动。”<sup>2</sup>弗洛姆将人是行动的主体的方式称为主动，将异化的活动称为被动。

人运用自身的力量的过程也就是塑造自身、发展自身潜能的过程。因此，弗洛姆认为“这种充分发展的性格（指创发性性格）是人类发展的目标，同时也是人道主义伦理学的理想。”<sup>3</sup>

### 三、善是人的自我完善、生命的增长与肯定

弗洛姆对善的定义，继承了西方的传统。以生命的发展、人自身潜能的实现和能力的优越来定义善，这一方式有着悠久的传统，从这一角度看，弗洛姆属于自亚里士多德以来的伦理学传统中，正如他自己所说的，斯宾诺莎等思想家都持这一观点。亚里士多德认为“每种技艺与研究，同样地，人的每种实践与选择，都以某种善为目的。”<sup>4</sup>善也就是某物或某人活动的目标、意图。那么对于人来说，他活动、活着的目的是什么呢？换句话说，他的利益是什么呢？在弗洛姆看来，人的真实利益无疑是人自身潜能的实现，成为他潜在的可能性中能够成为的样子，这样，他的整个生活、他的存在才能够被称得上是 well being。就像一颗种子，它的目的无疑就是成长为一棵大树，这棵大树的具体形态都已经隐含在种子中了，如果种子能够成为一棵大树，那么相对于这颗种子来说，它的目的就已经实现了，它也就成就了它的 well being。道德之善，是仅就人而言的，自然而然，人的善，也就是发挥他理性、爱等潜能，成为一个独立而自由的人。这种能力的优越在亚里士多德那里被称为德性。跑步者的德性是跑得更快，作为人，他的德性自然是自身能力的优越，也就是理性、爱等能力的优越。一个有德性的人也就是其自身潜能实现得多的人。

尼采认为主人道德是贵族根据自身的属性来定义善，这一思路无疑可以看作是弗洛姆思想的先声。而强调生命自身的发展，在弗洛姆之前和之后都不乏其人。居友、施韦泽、诺伊曼是其中突出的例子。

19世纪法国哲学家居友反对实践必然性的道德、信仰的道德和怀疑的道德。认为“我们只能从生命中获取道德的原则。”<sup>5</sup>居友认为生命是构成人们行动的全部动力，生命具有扩展自身的本能，这一本能促使生命在其所有形式的活动范围上扩展，增强生命的强度。生命强度的增强就是生命的生殖。生命的生殖包括智力生殖、情感和感觉生殖、意志生殖。由于“生命在活动中展开和表现自己”所以“道德理想就是通过各种形式表现出来的活动，至少是那些不相互矛盾或不会导致力量的永久丧失的活动。”<sup>6</sup>正是由于生命的这种增强、扩

<sup>1</sup>弗洛姆 《占有还是生存》 关山译 三联书店 北京 1988年 第97页

<sup>2</sup>同上 第96页

<sup>3</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p.83

<sup>4</sup>亚里士多德 《尼各马可伦理学》 廖申白译注 商务印书馆 北京 2003年 第3页

<sup>5</sup>居友 《无义务无制裁的道德概论》 余涌译 中国社会科学出版社 北京 1994年 第77页

<sup>6</sup>同上 第85页

扩展自身的动力，才产生了道德义务。义务不是由绝对观念等其它东西赋予的，而是生命的力量所产生的。“我们用义务只是表明那种力量，它要把现实变成一个和现实有关的理想，变成它应当是的东西，因为这是它能够的，它是现在已经展开的未来的萌芽。在我们的道德中绝没有什么超自然的原理，它的产生完全是来自生命本身，来自生命中固有的力量。生命通过渴望不断发展而创造自己的法则，它正是通过行动的力量来规定行动的责任。”<sup>1</sup>既然义务是生命本身赋予的，那么所谓的道德制裁也只能从生命中去寻找。“生命通过自己行动的力量创造去行动的责任的同时，它也通过自己的行动创造了自己的制裁，因为在行动中，它会以自己的能力为乐。”<sup>2</sup>鉴于此，居友认为道德是无义务无制裁的。

居友的无义务无制裁的道德肯定了道德即是人自身生命力的增强扩展，只能根据生命强度的增强来确立义务，这样，从某种意义上说居友的道德即是一种肯定人自身的道德。但是，居友的道德学说是建立在生物学的人的基础上的。“这种伦理学的最高法则与生命本身的最深刻的法则是同一的，从某种最普遍法则的意义上说，这种伦理学的概念对所有的生物都有价值。”<sup>3</sup>居友所理解的人是一个生物的人，他用来确立义务的所依据的是人的生物学力量，而不是社会的人。虽然他认为义务具有社会性，但这种社会性也是一种生物性的产物。“个体生命之所以要向他人扩散，是因为它很丰富，而它之所以丰富，正因为它是生命之故。我们已经看到，在肉体生命方面，生养另一个个体是每一个个体生命的需要，甚至可以说，这另一个个体成了我们存在的必要条件。生命如火，唯有传播自身方能维持自身。肉体生命如此，智力生命亦然。”<sup>4</sup>居友由此得出结论：“这样就引出了一个生物学教给我们的基本规律：生命不仅是营养，而且是生产和繁殖。生活，就是既获取又奉献。”<sup>5</sup>由于居友将他的伦理学建立在生物学的基础之上，他自然也就无法正确地理解人和道德的性质。

被弗洛姆称为人道主义的代表的阿尔伯特·施韦泽在人道主义的立场上得出了和弗洛姆相似的结论。施韦泽也以生命是否得到发展来定义善恶。“善是保存生命，促进生命，使可发展的生命实现其最高的价值。恶则是毁灭，伤害生命，压制生命的发展。”<sup>6</sup>基于这一定义，施韦泽也区分了两种道德，一种是外在灌输的，一种是人内心的道德。“我只能敬畏所有生命，我只能与所有生命共同感受：这是所有道德的基础和开端。谁体验到了这一点，并继续体验到这一点；谁体验到这一点，并始终体验到这一点，这就是道德。这样的人心中不可失去地拥有道德，道德在其心中开花结果。谁没有体验到这一点，那么他只有一种被灌输的道德，而不是在其心中生根的、属于他的道德，这种道德是会离开他的。我们世代只有被灌输的道德。在应该保持道德的时代中，这种道德已经离我们而去。几百年来，人们只有被灌输的道德。从而，人们是粗野的、无知的、没有心肝的；当然也就不知道，由于没有对生命的普遍敬畏，也就没有道德的尺度。”<sup>7</sup>

<sup>1</sup>居友 《无义务无制裁的道德概论》 余涌译 中国社会科学出版社 北京 1994年 第203—204页

<sup>2</sup>同上 第206页

<sup>3</sup>同上 第84—85页

<sup>4</sup>同上 第202页

<sup>5</sup>同上 第203页

<sup>6</sup>阿尔伯特·施韦泽《敬畏生命：五十年来的基本论述》 陈泽环译 上海社会科学院出版社 上海 2003年 第9页

<sup>7</sup>阿尔伯特·施韦泽 《对生命的敬畏》 陈泽环译 上海人民出版社 上海 2006年 第160页

与弗洛姆同属广义的精神分析学派的埃利希·诺伊曼是荣格的学生，他在精神分析的基础上提出了一种新的道德观。诺伊曼将以往的道德称为旧道德。所谓旧道德即是那种将人分裂成相对立的两个部分，道德即是其中一个部分对另一个部分的斗争的道德模式。“‘对消极面的否认’，对消极面强制而系统的排除，是这种道德的基本特色。无论它的主要象征如何变化无常，人格的道德形成总是由于对片面性的有意倾向和对道德价值绝对特征的坚持才可能实现。”<sup>1</sup>对立的两方面，消极面的一方是阴影，另一方是“表面人格”或人格面具。所谓阴影即被排斥、压抑的不为社会的道德要求所允许的本能、欲望。而表面人格则是人接受内化社会的要求后所形成的人格。诺伊曼认为对消极面的强制性排除通过两种方式来达到。一种是抑制，一种是压抑。抑制指的是“通过自我意识故意去排除人格中与道德价值不和谐的一切特征和倾向。”<sup>2</sup>抑制发生在意识的层面，是人有意为之的。压抑则是“被排除的、与主要道德价值背道而驰的人格内容和成分失去它们与意识体系的联系，变成了无意识的或被忘却——也就是说，自我完全未觉察它们的存在。”<sup>3</sup>压抑是无意识的。旧道德中作为消极面的对立面出现的是良心。诺伊曼所说的良心，也就是弗洛伊德的超我。“在相当的程度上，人的道德权威受环境、社会和他生活的时代的制约。如果他与社会中主要的、构成‘文化超我’的价值准则相一致，人们就说他‘有良心’。另一方面，如果与这个准则不一致，他就会蒙受‘没良心’的耻辱。良心代表了集体的标准，并随着标准内容和要求的变化而变化。”<sup>4</sup>诺伊曼的旧道德即是由弗洛伊德的超我这一理论模式所揭示出的那种道德模式。阴影这一原型所代表的消极面与人格面具都是存在于人内部的，两者之间的对立造成人成为分裂的两个部分，两者之间处于尖锐的对立之中。“旧道德不但必须为阴影面的否认负责，还必须为最终产生的分裂负责。”<sup>5</sup>消极面在抑制和压抑的作用下，不是消失了，而只是没有被意识到，对它们的强制性排除，是一个不可能完成的任务。因此，人始终处于紧张对立中，在堤防被冲垮的时候，就会导致诸如世界大战这样的大毁灭。基于对旧道德的洞见，诺伊曼提出了新道德的概念。

新道德的一个特征是人接受他的阴影，意识到自己的消极面，从而将自己看作是一个整体的人。“新道德的目的是获得整体性的和人格的整体。”<sup>6</sup>整体性人格的获得也就意味着人作为一个整体是自主的。“新道德的基本要求并非个体应该是‘善的’，而是他应该是心理上自主的——也就是说，健康的和有生产力的，但同时又不是心理上易受感染的。”<sup>7</sup>道德的自主具有两方面的含义，一方面是“每一种心理体系中的消极力量的同化和使用在自我实现的过程中尽可能有意识地发生。”<sup>8</sup>“道德自主和整体性要求我们每一个人自己都应该有意识地管理好自己的阴影。”<sup>9</sup>也就是如弗洛伊德所说的通过使无意识成为意识，从而控制无意识。另一方面是要从集体价值的控制中独立出来，依据自己做出评价。“在善与恶

---

<sup>1</sup>埃利希·诺伊曼《深度心理学与新道德》东方出版社 高宪田 黄水乞译 北京 1998 年 第 11 页

<sup>2</sup>同上

<sup>3</sup>同上 第 12 页

<sup>4</sup>同上 第 13 页

<sup>5</sup>同上 第 36 页

<sup>6</sup>同上 第 80 页

<sup>7</sup>同上

<sup>8</sup>同上

<sup>9</sup>同上 第 81 页

方面，敢于对声称独立于集体价值的价值作出个体评价。”<sup>1</sup>在此意义上，新道德就是对人的自我肯定。“新道德，由于其对消极面的接受，体现了现代人的自我肯定和他对人间与这个世界上的生活的接受。”<sup>2</sup>这一对人的自我肯定不是对人的片面性的肯定，不是对人的光明明面的肯定，而是对包含了人的阴影在内的整体的人的肯定。“必须从最深刻的意义上把这种自我肯定理解为对人性整体的肯定。人性整体包括无意识和有意识心灵。”<sup>3</sup>诺伊曼也区分了弗洛伊德的良心之声和整体的人内在的声音。“就较高类型的人格来说，整体性已在其中展现其盛时，‘声音’的权威将取代良心的集体律法。”<sup>4</sup>自我肯定也就是听从整体的人的内在的声音的召唤。“‘声音’作为一种命令和决定因素，表达了新的日益开放的内在显示——实际上，是对将要发生的事情的内在显示。”<sup>5</sup>诺伊曼将整体人格的获得作为人发展的重重要标志，整体人格意味着人格的稳定和建设性。因此，新道德的善恶即是以人的整体性是否达到为衡量标准。“凡导致完整性的就是‘善’，凡导致分裂的就是‘恶’。整合是善，瓦解是恶。生命、建设性倾向和整合在善的一方，死亡、分裂和瓦解在恶的一方。”<sup>6</sup>

不难看出，诺伊曼建立在弗洛伊德的精神分析理论基础上的新道德与弗洛姆的自律道德有着相当程度的一致，例如，对整体的人的强调，以人自身为制订律法的主体，依据人的发展来确定什么是善、什么是恶。这也从一个侧面表明弗洛伊德的超我理论的深刻性。

## 第二节 自律的形式：反对权威

自律的形式关系到由谁来确定道德规范。既然善是人为了自身的利益而制定的规则，自然，人自己应该是规则的天然的制定者，因为，只有人自己才是自身利益的最好的代表，他既是自身利益的最好的理解者，也是自身利益最好的维护者。因此，弗洛姆明确将确定道德原则、规范的权利赋予人。人为自己立法也就是要排除人以外的力量替自己立法。与人相对的外在力量，即权威，这些力量又可以分为三种，一种是超越的力量，亦即上帝、神。一种是世俗的非人格力量，诸如国家、社会等。第三种是权威的他人。

对于这些外在的力量，弗洛姆依据其性质作出了区分，将它们分为理性的权威和非理性的权威。

理性的权威源于能力。权威受到尊重的人，在完成授权于他的那些人所赋予的使命时，有能力行使职责。他既不需要威胁那些人，也不需要以自己的魅力来博取他们的赞赏。只要他在一定程度上能有助于他人，而不是剥削他人，他的权威就是建立在理性的基础上，并且不需要非理性的畏惧了。理性的权威不仅允许、而且要求那些服从于这一权威的人经常的督促检视和批评。理性的权威总是暂时的，它是否被认可，要视它的行使情况而定。另一方面，非理性的权威往往产生于对人的统治。这种力量既可以是物质的，也可以是精神的，它可以是真实的，也可以是相对于焦虑和无助的受控制者而言的。一方是权威，另一方是惧怕，往往是非理性的权威建立于其上的支撑。这种权威不仅不需要批评，而且严禁批评。理性的权威是建立在权威的拥有者与受权威制约者双方

<sup>1</sup>同上 第88页

<sup>2</sup>埃利希·诺伊曼《深度心理学与新道德》东方出版社 高宪田 黄水乞译 北京1998年 第94页

<sup>3</sup>同上 第95页

<sup>4</sup>同上 第90页

<sup>5</sup>同上 第100页

<sup>6</sup>同上 第105页

平等之基础上的，两者仅仅是在某个具体的领域里有知识和技术程度上的不同而已。非理性的权威的真正本质是不平等，它含有价值上的不同。<sup>1</sup>

可见，弗洛姆的理性的权威具有以下特征：1、权威产生于能力，在某一领域具有比其他他人更多的知识和更高的技术。2、权威与非权威的关系在人格上是平等的，因此权威对非权威不是一种威胁和强制。非权威可以对权威加以监督批评。3、权威的存在以帮助非权威发展自身的能力为特征。4、权威是暂时的，随着非权威自身能力的增长，双方的能力差距不再存在时，权威随之消失。弗洛姆常用老师和学生的关系来说明理性的权威。一个好的老师，他所想的不是让学生将他的知识完全记住，完全按照自己的意志行事，而是要激发学生的兴趣，让他们学会独立思考。他乐见学生主动的发挥他们自身的能力去理解认识这个世界，成长为一个与自己一样具有独立精神和理性能力的创发性的人。随着学生自身能力的增长，能力意义上的师生关系也就随之消失了。与之相反，非理性的权威则是：1、非理性权威并非是由于自己的能力得到了发展，成为了独立自由的人而成为权威的。就如同一个国王成为统治者，成为道德规则的制定权威，并不是由于他能力突出，对人生有正确的认识，而仅仅在于他身居其位。2、非理性的权威与依赖者的关系是统治的与被统治的关系，两者之间是不平等的。一方是强制，一方是恐惧。3、非理性的权威压制依赖者自身能力的发展，以此来达到对依赖者的长期控制这一目的。弗洛姆曾论及加尔文教派的非理性特质，认为在他们那里，对自己的否定是上帝与人的非理性关系所要求的，“我们并不属于我们自己，所以无论是我们的理性，还是我们的意志，都不能主宰我们的思想和行动。我们并不属于我们自己，所以，让我们都不要把能满足自己欲望的手段作为我们的目标。我们并不属于我们自己，所以，让我们尽最大可能的忘记自己，忘记一切属于我们的东西。恰恰相反，我们是属于上帝的，所以，让我们为他而生、为他而死。”<sup>2</sup>人必须放弃自己，放弃自身能力的发展，而完全匍匐在非理性的权威——上帝的脚下。“威权主义的世俗宗教遵循同样的原则。在这里元首、‘慈父’、国家或者种族成为崇拜的目标；个人的生命无足轻重，个人的价值体现在对其价值和力量的否定之中。”<sup>3</sup>弗洛姆把非理性的权威也叫做偶像。

弗洛姆的非理性的权威的范围非常广，既包括了大多数教派中的上帝、神，史前史的国家、民族，也包括诸如希特勒、墨索里尼、斯大林这样的领袖、元首。在没有特别予以说明的情况下，弗洛姆所说的权威一般就是指的非理性的权威。在非理性的权威中，弗洛姆进一步区分了公开的权威与无名的权威。弗洛姆认为现代社会产生了一种新的非理性的权威——无名的权威。所谓公开的权威是有名字的、有形象的权威。“你知道是谁发的命令，是谁下的禁令：父亲、教师、老板、国王、官员、牧师、上帝、法律、道德良心，便是命令及禁令的发出者。这些要求或禁令，也许合理，也许不合理，也许严峻，也许宽宏，我也许服从，也许反抗；我一直清楚这种权威，知道权威是谁，权威要求什么，以及我若服从或反抗，其后果会是怎样。”<sup>4</sup>人类社会的一大成果就是推翻了这些公开的非理性权威的统治，为人类自身的发展赢得了条件。而随着资本主义的发展，一种全新的权威发展起来了。“20世纪中期，权威已经改变了特性，它不再是公开的权威，而是无名的、不可见的、

<sup>1</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 pp.9-10

<sup>2</sup> 埃里希·弗洛姆 《逃避自由》陈学明译 工人出版社 北京 1987年 第116-117页

<sup>3</sup> 埃利希·弗洛姆 《精神分析与宗教》贾辉军译 中国对外翻译出版公司 北京 1995年 第26页

<sup>4</sup> 弗洛姆 《健全的社会》孙恺译 贵州人民出版社 贵阳 1994年 第120-121页

异化了权威的权威了。没有什么人，没有什么观念，也没有什么道德法律来要求人们该怎样行事了。但是我们全都一样地做某事，协同一致的程度类似甚至超过了集权社会。的确，除了‘它’之外，谁也不是权威。它是什么呢？它就是利润、经济需要、市场、常识、舆论，‘大家’所做、所想、所感受到的一切。无名的权威的法则如同市场法则一样，是不可见的——也是无法攻击的。”<sup>1</sup>无名的权威优于公开的权威的地方是它往往不会带来冲突，而是使人不自觉地趋同，和其他人保持一致。

人类历史上最大的外在权威是神，诸如犹太教、基督教中的上帝，佛教中的佛祖。在对待宗教的问题上，弗洛姆的态度有一个转变的过程。在早期，受弗洛伊德的影响，弗洛姆也认为宗教是没有意义的，只是人们的一种幻觉、一种虚假意识。随着他从社会性的角度对人的需要进行再审视，他认为宗教是人的本质需要的产物，是满足定向、献身需要的一种方式。因此，弗洛姆对宗教有自己独特的理解，“我所理解的‘宗教’是指任何由一个群体共享的思想和行动体系，它向个人提供了一个定向的框架和信仰的目标。”<sup>2</sup>弗洛姆对宗教的定义是最宽泛的一种，按照这一定义，几乎所有的思想体系都可以被称为宗教。他的这一定义几乎完全忽视了通常意义上的宗教所具有的基本特征，其合理性是值得商榷的。但对宗教进行宽泛的定义的做法不是弗洛姆所独有的，开普兰同样对犹太教进行了宽泛的理解，在他那里，犹太教泛化为一种文明。

按照这种对宗教的独特理解，弗洛姆依据各宗教中神与人的关系的不同对宗教进行性质上的区分，宗教被分为权威主义宗教和人道主义宗教两类不同性质的宗教。所谓权威主义的宗教也就是非理性的权威的宗教，即：“一部分人对更高级的、不可见的力量的承认，他们认为这种力量控制了他们的命运，值得顺从、尊敬和崇拜。”<sup>3</sup>在这种宗教中“主要的德行是顺从，其十恶不赦的大罪就是不顺从。所以神被认为是万能和全知的，而人则是无力和无足轻重的。人只有完全屈服，从神那里获得恩宠和帮助，才能感到力量。”<sup>4</sup>而人道主义的宗教正相反，“它重视人和人的关系、认识自己在宇宙中的位置。……这种宗教经验是一种与天地万物相通的经验，其基础是个人与通过理性和爱领悟的世界之间的相关性。人道主义宗教的目的是将人之能力发挥到极致，而不是自叹软弱无力；它的德行是自我认识而不是服从。信仰是基于个人理性和感性经验的对必然的确信，而不是随声附和。”<sup>5</sup>

对于权威主义宗教，弗洛姆的态度是坚决地反对。因为在这种宗教中，人处于屈从不得发展的地位，这种宗教中的神也就是偶像，其实质是人自身力量的投射，是一种已经完成、没有生命的、死的物。弗洛姆引用以赛亚书中“他用剩下的作了一神，就是雕刻的偶像。”的经文来说明偶像都是人自己造出来的。而这些造出来的偶像不过都是死的物。“他们的偶像是金的银的，是人手所造的。有口却不能言，有眼却不能看，有耳却不能听，有鼻却不能闻，有手却不能摸，有脚却不能走，有喉咙也不能出声。”<sup>6</sup>弗洛姆总结道：“人将他自己的激情和本质投向偶像。他越使自己贫穷，偶像就越强大。偶像是人自我体验的异化。通过崇拜偶像，人崇拜他自己。但是，这个自我是片面的、有限的自我：他的智力、

<sup>1</sup>E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994 第121页

<sup>2</sup>埃利希·弗洛姆 《精神分析与宗教》贾辉军译 北京 中国对外翻译出版公司 1995年 第16页

<sup>3</sup>同上 第24页

<sup>4</sup>同上 第25页

<sup>5</sup>同上 第26页

<sup>6</sup>此段引文按照中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会的新标准修订版《圣经》给出

他的身体力量、权力、名声等等。通过将自己与片面的自己认同，人将自己限制在这一方面，他失去了作为一个人的完整性，并停止成长。他依赖偶像，因为只有当屈从于偶像时，他发现了自己的影子，虽然不是自我的实质。”<sup>1</sup>信奉权威主义的宗教，崇拜偶像，结果就是人的成长的停滞。这些偶像所制定的行为规范的只是要使人们匍匐在自己的脚下，永远无法用自己的双脚站立。这，与人存在的目的与意义完全背道而驰。

对于人道主义的宗教，弗洛姆的态度则要缓和得多。人道主义的宗教同样相信有高于人的更高级的力量。对于这种力量，弗洛姆采取的方式是将宗教无神化、神非神化的方式来消解其非人道主义的内容，从而坦露出这类宗教的目的是人自身的成长与完善。他对犹太教的激进的阐释充分体现了这一点。

神是任何宗教体系的核心，无论对哪一个宗教体系的讨论都必须从这一核心概念开始。弗洛姆认为犹太教圣经——旧约——是两千多年来由不同时代的人撰写、编辑、修订而成。他的这一观点与认为圣经是神启的产物从出发点上就不一致，这一不同决定了弗洛姆将上帝这一概念看作是不同历史时期人们经验的一种概念化表达。上帝这一在宗教系统中具有最高价值的概念是社会最高权力的类比物，它所表征的是部族首领或者国王。因此，上帝自身不是一个实在，而仅仅是最高价值的概念化表达。经验和概念之间必然存在着差异，它无法充分表达它所指向的对象内容。概念指向经验却不是经验，就像是指向月亮的手指，它指向月亮却不是月亮。经验和概念之间的这一差异，在人们天生的系统化、完全化的倾向的推动下，使得概念疏离于它所指向的经验，成为意识形态。在这一思想体系中的上帝概念有着它自己的生命和发展。

弗洛姆从出埃及记上帝回答摩西对自己名字的追问开始对上帝这一概念进行分析。面对摩西的一再追问，上帝不得不妥协，他给了自己一个名字并告诉摩西说“我是我之所是”。在希伯来文本中这句话写做 Eheyeh asher eheyeh, 或者 Eheyeh 派我来的。Eheyeh 是希伯来语“to be”的第一人称未完成式，因此，这句话的意思是说上帝是一个活生生的过程，是一个 becoming。而只有物才是完成的，才能有一个名字。处于活生生的生成过程中的上帝是不能有名字的。由此，上帝对摩西的回答应该是“我的名字是无名。告诉他们无名派你来的。”上帝是无名的，因此妄称上帝之名也是被禁止的。“根据犹太传统，圣经禁止以任何东西代表上帝，反对没有目的的使用上帝的名字，其含义是可以在祈祷时，在使自己与上帝相关的行动中与上帝交谈，但不能谈论上帝以免上帝被变形为偶像。”<sup>2</sup>无名的上帝概念在另一个摩西那里得到了很好的阐述，这就是迈蒙尼德的否定的神学。否定的神学虽然允许使用关于上帝的行动的属性，但不允许使用肯定的属性描述上帝的本质。归于上帝名下的属性，都是其行为的属性，而不是指上帝具有任何属性。他引用迈蒙尼德的话说：“最智慧的人，我们的导师摩西，曾求问过两件关于上帝的事，均得到了回答。一件是，他请求上帝让他知道上帝的真正本质；在回答这两项要求时，上帝保证让摩西知道他的全部属性，这些属性不是别的，只是他的行为。他还告诉摩西，他的真正本质是不可感知的，并且向摩西指出了一个人可以藉之最大可能地认识上帝的方法。”<sup>3</sup>迈蒙尼德认为上帝没有任何

<sup>1</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* · Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 pp. 43-44

<sup>2</sup> Ibid p. 32

<sup>3</sup> Ibid p. 33 此段引文按照傅有德等译的译本（《迷途指津》山东大学出版社 1998 年版第 116—117 页）给出。弗洛姆的引文和傅有德的译本略有不同。傅有德等的译本比弗洛姆的引文多出一句：另一件（实际

器官，也就是说没有任何形体。当我们用肯定的属性来描述上帝时，就是对上帝进行了限定，它所能给出的只是本质的一部分或者是属性的一部分，这就意味着上帝的本质是复多而不是单一。同时，用肯定的属性来描述上帝必然暗示上帝是有缺陷的。这与迈蒙尼德所认定的犹太教基本原理相冲突。而否定的属性却不同，它并不告诉我们所要了解的事物的本质是什么。迈蒙尼德总结道：“因此很明显，上帝决不具有任何肯定属性。然而，否定属性却是我们必须用以指引我们的心灵、通向我们必须信仰的关于上帝的真理的东西。一方面，否定属性并不暗示任何复多，另一方面，它们向人传送了最大可能的关于上帝的知识。”<sup>1</sup>

在弗洛姆看来，迈蒙尼德的否定神学所导向的最终结果必然是神学的终结。因为既然上帝是没有本质和属性的，那么对于上帝的本质和属性进行沉思的神学也就不可能存在。“我们对上帝概念的讨论得出了一个结论，即在圣经和以后的犹太人眼中只有一件事是要紧的，那就是上帝之所是。对上帝的属性和本质的沉思无足轻重。所以，与基督教发展了神学相比，犹太教没有发展神学。但是，如果把犹太教‘神学’完全理解为否定的神学的话，也可以把这一现象理解为犹太教没有发展一种肯定的神学。否定的神学不仅是迈蒙尼德意义上的，而且是另一种意义上的：从根本上讲，确认上帝就是否定偶像。”<sup>2</sup>在弗洛姆看来，上帝的根本属性是生命，崇拜上帝就是相信生命，相信生命的完整性。与之相适应，反对偶像就是反对把生命当作无生命的物，反对生命的退化与否定。“偶像是个物，而且不是活生生的。与之相反，上帝是活生生的上帝。……人试图像上帝，是一个开放的系统，是使他自身与上帝相近。人屈从于偶像，是一个封闭的系统，使他自身成为物。偶像是无生命的，上帝是活生生的。分析到最后，偶像崇拜与对上帝的认同之间的对立是爱死与爱生的对立。”<sup>3</sup>

在否定了上帝具有既定的、具体的肯定性属性，仅仅是生命的一个表征之后，弗洛姆认为上帝这一概念仅仅是一个符号，一个指向人性经验的符号。弗洛姆有时候将这一共同的人性经验称为“一”，有时候把它成为“X 体验”。

按照弗洛姆的理解，X 体验的特征具有以下特征：

1、第一个特征是将体验生活当作一个问题，一个需要回答的问题。一个没有 X 体验的人不会对生存的两歧感到深深的——至少是有意识的——不安。生命对他不是一个问题，他不受需要解决这一问题的困扰。他至少在意识层面上从工作、快乐、权力、名声、甚至像一个道德的人那样按照良心行事中发现生活的意义。对他而言，世俗生活是有意义的，他既没有体验到他与人、自然相分离的痛苦，也没有克服这种分离并发现合一的愿望。

2、“X 体验”存在着明确的价值层次。最高价值是人自身的理性、爱、同情、勇气等能力的最理想的发展。所有世俗的成功都从属于这最高的人的（或精神的或 X）的价值。这一价值层次并不暗示禁欲主义，它并不排除世俗的快乐与享

---

上是他先求问的一件）是，上帝应该让他知道他的属性。

<sup>1</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* · Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 p. 34 引文按照傅有德等的译本给出

<sup>2</sup> Ibid pp. 41-42

<sup>3</sup> Ibid p. 44



受，但它使世俗的生活成为精神生活的一部分，或者更确切的说，精神的目的浸透世俗的生活。

3、与价值层次相关的是 X 体验的另一个方面。对一般人而言，特别是物质主义的文化中的人，生活是达到一些目的——不是他自身——的手段。这些目的是：快乐、金钱、权力、产品的生产与分配等等。如果人们没有被别人用来达到他们的目的，他们用他来达到自己的目的。在这两种情况中他成为了工具。对 X 人来说，人自身是目的，永远不是手段。而且，他对生活的整体态度从是否有助于使他成为更具人性的人的立场来说，每一件事都是对自己的回应。无论是艺术还是科学，无论是快乐还是悲伤，工作还是游戏，发生的事都是推动他变得更强壮感觉更敏锐。这一内在转化的和成为世界的一部分的进程的生活行为是其他目标必须服从的目的。人不是与世界相对立以征服它的主体，而是在世界中，将世界作为他不断自我转化的场所。所以世界（人与自然）不是与他对立的客体，而是他用以更加深入发现他自身与世界的实在的媒介。他不是“主体”，人的存在的最小的个体化的部分（一个原子，一个人），也不是笛卡儿的高尚的思维主体，而是一个活生生的、强壮的我，停止占有自身而是回应自身。

4、再者，X 态度能用以下术语描述：放弃一个人的“自我”、贪婪和与之相伴的恐惧；放弃自我的愿望，好像自我是不能毁坏的、分裂的实体；使自己“空虚”以使自己能用整体世界来填补它，回应它，爱它，与世界合一。使一个人“空虚”不是使人被动而是开放。确实，如果一个人不能是空虚，那怎么能回应这个世界呢？如果一个人被自我所占据，被贪婪所驱使，他怎么能看、听、感觉、爱？

5、X 体验也能被称作超越。这里我们又碰到宗教一词同样的问题。超越通常被用来指上帝的超越。作为一种人类现象，超越指超越人的自我，离开自私和分离的牢狱，我们是否将超越称作靠近上帝是概念化的事情。无论它是否指向上帝，从根本上说，这一体验是相同的。<sup>1</sup>

根据这种理解，“X 体验”就是人体会到生存的两歧，他在世俗的生活中解决这一矛盾，发展他自身的本质力量，成为一个自我实现的人。自我实现是人的最高价值与最高目标。通过对上帝这一概念分析与转换，上帝这一作为宗教核心概念的至高无上的神圣存在，其内容被置换成了人性的体验，从而彻底丧失了神圣性，成为世俗的、属人的概念。

弗洛姆对犹太教的阐释不是要在犹太教圣经及其以后的传统中寻找人道主义的内容，而是以人道主义为根本的出发点和视角，对犹太教进行新的解读，因此他的解读不是对犹太教圣经及其以后传统的方方面面进行阐释，而是在否定了犹太教圣经的神启性质的基础上，把握犹太教的精神实质。这种解读可以说是站在通常意义上的宗教的架构之外进行的。弗洛姆对犹太教的阐释按照他自己的表述，是一种彻底的人道主义的阐释，即将人道主义的立场观点贯彻到底，使得人摆脱了所有的外在于人的偶像，甚至上帝，而成为只依靠自己的力量彻底自为的人。弗洛姆所做的是将犹太教完全人道主义化，使它成为一种彻头

---

<sup>1</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* • Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 pp. 58-60

彻尾的人道主义思想体系。这样，犹太教在弗洛姆看来，已经不是通常意义上的宗教，而是一种指引人在模仿上帝的过程中不断趋向理想的自己的、掺杂着许多神话传说的人道主义思想体系。将犹太教看作是强调人的一种思想体系是许多犹太哲学家的共识，撇开对上帝的信仰，利奥·拜克在《犹太教的本质》一书中所表达出来的思想与弗洛姆极为相似。拜克一方面强调人，一方面保留对全知全能的上帝的信仰，实际上是逻辑上的不彻底，这一不彻底所带来的后果就如拜克所言的悖论。这些悖论，例如“第二个有深远意义的悖论与人的自由有关——即人作为被创造者和创造者之间的反差，人的出生、命运皆已命中注定但同时人又是独立的，可以自由地选择自己的道路之间的反差。”<sup>1</sup>产生的原因即在于强调人与承认上帝存在这二者之间不可调和的逻辑矛盾。弗洛姆通过将上帝看作是一个符号，将对上帝的信仰转化成人性的体验，以他的逻辑彻底性否定了上帝的存在，使得人彻底地成为独立自为的人，“人是自由而独立的。他甚至独立于上帝。”<sup>2</sup>

通过将信仰上帝与反对偶像等同，弗洛姆成功的使人独立于所有的世俗的权威。不仅诸如对土地、血缘等原始的依赖被抛弃，即便是现代社会中还处处可见的对国家、民族、权威人物、生产、消费等的依赖也被抛弃。通过否定上帝，人抛弃了最后一个依赖的对象。人所面临的一切问题都留给了人自己，他必须对自己负责，以发展自身的潜能为目的，割断与外在于自身的东西的任何关联。可以这么说，基于弗洛姆的人道主义的人是完全独立，完全自为的。通过对上帝的重新阐释，通常宗教用来解释道德来源的根源不存在了，律法不再是上帝的意志，而只能是由人自己制订出来的。对此，Jan Dietrich 评论道：“道德律不是由上帝给定或建立的，而是通过对人性的人类学研究得来的。因此，弗洛姆属于基于理性的自然法世俗观念传统。”<sup>3</sup>排除了人之外的权威，尤其是人类社会最大的权威——神与上帝——的意志，人自身凸显了出来，为了自身的命运，为了自身的发展，他必须对自己负责，为自己确定行为准则，成为一个德性完满的人。

---

<sup>1</sup>利奥·拜克《犹太教的本质》傅永军 于健译 济南 山东大学出版社 2002年 第140页

<sup>2</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* · Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 p.169

<sup>3</sup> Jan Dietrich *The religious understanding of Erich Fromm*  
<http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

## 第四章 自律与自觉

“真正自由的道德行为就是出于自觉自愿，具有自觉原则与自愿原则统一、意志和理智统一的特征。一方面，道德行为合乎规范是根据理性认识来的，是自觉的；另一方面，道德行为合乎规范要出于意志的自由选择，是自愿的。只有自愿地选择和自觉地遵循道德规范，才是在道德上真正自由的行为。这样的德行，才是以自身为目的，自身具有内在价值。这样的道德行为才是真正自律的，而不是他律的。”<sup>1</sup>自律亦即人根据自己对人性、什么是自己的真实利益以及什么是善什么是恶的认识，以自我发展为目的，出自自己的愿望而行动。自觉对于道德的重要性，一方面在于道德所建基于其上的人性等，需要人们去认识，只有在对人性等有了较好的认识之后，人们才能根据这一认识，确立关于什么是善、什么是恶的理论体系。另一方面，就每个个体来说，都有一个认识人与人类社会、认识道德规范的过程，只有对这些有了基本的认识之后，他才能形成自己的伦理观念，并在具体的道德实践中形成自己的德性。因此，道德认识理论对于伦理学说的创建与个体道德的形成都具有重要的作用。

弗洛伊德的精神分析学派揭示了人的内在驱动力主要是以性本能为主的非理性的力量，但弗洛伊德本人却是一个理性主义者，他坚信理性的力量能够使人们摆脱非理性力量的盲目摆布。在弗洛伊德看来，理性就像那束照射到广袤的非理性的黑暗空间的光束，在理性的光束的照耀下，非理性的力量从无意识的状态转变为意识的状态，从而将它置于人的控制之下。精神治疗的目的正在于此。弗洛姆认为不仅弗洛伊德相信认识会导致转变，马克思也相信真理的力量能带来改变。“马克思并不希望运用煽动性的鼓唇弄舌这种方式来影响人们，以期制造出那些由恐惧所维持着的半催眠状态，而是求助于对现实的认识，求助于真理。……如果人们能清楚地认识到究竟什么才是幻想，如果人们能从半梦幻状态中清醒过来地话，那么，人们就能恢复自己的理智，意识到自己所特有的力量和权力，并且以这样一种方式来改变现实，致使幻想已没有再存在的必要。”<sup>2</sup>弗洛姆自己也相信，对人自身的认识，对现实的认识，是人和社发生改变的前提。“‘首先了解自身’，这是为了使人们变得强大和幸福而向人类提出的一个基本要求。”<sup>3</sup>

### 第一节 人的科学、理性与语言

弗洛姆的伦理学主要研究的是基于人性的善、恶以及人的自我完善。因此在弗洛姆那里，什么是善、什么是恶，应该遵循怎样的道德规范，都与对人性、人性中所包含的矛盾以及解决这一根本性矛盾可能的方式的认识相关。只有认识了人性是什么这一基础性的问题，才能正确认识什么是善什么是恶。因此，在弗洛姆这里，对道德的认识，也就是对人性的认识。

弗洛姆将研究人性的这一门学问称为人的科学，在他看来，伦理学以至哲学要建立一个坚实的基础上，就必须首先研究人，创建一门人的科学。所谓人的科学要研究的内容有：①人道主义人的科学的研究方法。弗洛姆认为研究方法的确立“并不是在‘科学的’和‘非

<sup>1</sup>冯契《人的自由和真善美》华东师范大学出版社 上海 1996年 第220页

<sup>2</sup>埃里希·弗洛姆《在幻想锁链的彼岸》张燕译 湖南人民出版社 长沙 1986年 第14页

<sup>3</sup>埃里希·弗洛姆《逃避自由》陈学明译 工人出版社 北京 1987年 第322页

科学的’方法间选择，而是要确定什么是、什么不是了解人的合适的理性途径。”在研究人的两种客观的方法中，一种是将研究对象仅仅看作是一个客体，另一种方法是观察者在客观观察研究对象的同时，与对象在感情上保持联系。人道主义的人的科学的方法是后者，而不是所谓排除了主观因素的客观。<sup>②</sup>对人的概念和人性的研究。这一研究要超越描述的人类学，研究显在的行为后面人的基本力量，通过彻底的动力学方法描绘出人性和其中的规律。这一问题是弗洛姆关注的重点所在，在《为自己的人》、《人心》、《人类的破坏性剖析》等著作中，弗洛姆阐述了他对这一问题的研究结果。<sup>③</sup>价值的研究。价值研究的目的是要找出不同文化背景下人类共同的价值观，尝试研究人类的道德进化，以及调查违反基本的道德准则对个人和社会的影响。<sup>④</sup>对破坏性的研究。<sup>⑤</sup>对创造性的研究。<sup>⑥</sup>对权威的研究。<sup>⑦</sup>民主体制的心理前提的研究。<sup>⑧</sup>教育过程的研究。<sup>⑨</sup>人类进化史的研究。<sup>1</sup>

从弗洛姆对人的科学的研究方法和内容的设想上，我们可以发现，他的所谓的科学和科学的研究方法与近代科学革命以来的客观主义的知识观、认识论有着根本性的差别。首先，弗洛姆的认识对象不仅仅是作为客体的人，还包括价值、驱动力等通常被排斥在科学的研究范围之外的东西。价值以及以激情为主要内容的驱动力的引入必然将认识与主体、主体的需要、以及意向性联系起来，认识的对象本身就包含了主观的因素。人的科学的这一特点是由人这一研究对象的特殊性所决定的。非生命的认识对象，如形式科学、精密科学等的认识对象，具有本身是固定不变的特点，比如一块石头，除了它在自然界中的风化作用等变化外，它的构成、特性都是一成不变，因此，对它们的认识可以采取客观主义的研究方法，把它们当作静态的、固定的、不变的物来进行考察。描述科学的对象，如生物，则具有与非生命不同的特征，它们本身具有改变的特性，它们可以以某种方式对外在世界做出反应，改变自己的行为。相比较于物而言，它们是活的，变化着的。对它们的研究，必然需要考察那些变化着的因素，只有这样才能准确的把握生命活的、变化着的特性。对于生物，用对待物的方式去认识，注定不能把握生命的特性。对于生命与非生命不同特性，一些思想家有较为深入的洞察。马丁·布伯在讨论对生命的认识与对非生命的认识之间的差异时，以对一棵树的认识为例，认为人们虽然可以把它看作是一幅图画、一种运动，或者把它归入某一类属、某一规律的表征、分解为纯粹的数量关系，但这些方法都不能把握作为生命的不可分割的树本身。<sup>2</sup>铃木大拙在比较东西方的认识模式的不同，也认为以但尼生为代表的西方的分解、分析的认识方法不能有效的把握生命本身，在将花分解为一个个局部、组成部分之后，任由花这一生命从指缝间溜走。而芭蕉的那种以自身的生命来关照花的生命的认识方式，才是在总体上了解体现在一朵平凡普通的小花中的生命的正确方式。<sup>3</sup>铃木大拙认为：“认识意味着使知识的对象与认识者相对……但在这一术语的真正意义上真的认识一事物意味着成为这一事物本身，在外部和内部与它的全部同一。”<sup>4</sup>生命是整体的功能，而不是由各组成部分的组合。有见于此，弗洛姆认为“只有物才能有完全理性的知识。人不是物。他不能被分割而不被毁灭。”<sup>5</sup>而实际上，人与一般生物又有所不同，这体现在人居于生物进化的顶点，产生于

<sup>1</sup> Erich Fromm The humanistic science of man <http://www.erich-fromm.de/e>

<sup>2</sup> 马丁·布伯 《我与你》 陈维钢译 三联书店 北京 2002年 第5-6页

<sup>3</sup> 弗洛姆 铃木大拙 马蒂诺 《禅宗与精神分析》王雷泉 冯川译 贵州人民出版社 贵阳 1998年 第3-8页

<sup>4</sup> Suzuki *Living by Zen* 转引自 Funk, Rainer *Erich Fromm: The Courage to Be Human* The Continuum Publishing Company New York 1982 p.122

<sup>5</sup> Erich Fromm *Man is not a Thing* 转引自 Funk, Rainer *Erich Fromm: The Courage to Be Human* The

这样一个时刻：他的依据本能行动变得最少，他的大脑发展得最适合。这使得一方面人不能和生物一样，按照本能的指导来适应环境，决定其行为。本能是一种天赋的、固定的反应模式，按照本能来适应环境，它的反应具有“被动的”性质，不具有意向性和意志的选择的可能性。而人由于本能的决定降到了最少，他只能发挥发展到最适合状态的大脑的作用，运用理性的能力，自主的选择如何行动。因此人的行动具有“主动”的性质。“动物适应环境本质上是纯粹被动的，人类的适应在被动的同时又是主动的。……他主动地改变环境，在这一过程中，他自己也改变了。”<sup>1</sup>人在主动地选择行为的同时，也改变着自身。因此具有意向性、主动性的人是具有高度变化的生命，确切的说，他是一种 becoming，而不是静止的 being。

作为最高生命形态的人的另一个特点是，他具有感情，有着生理学意义上的冲动和心理学意义上的冲动，简而言之，人是包含了理智与情感，精神与肉体，是它们有机结合的整体的人。“所谓整个的人，也就是作为具体存在的人。他既有感性的规定，也有理性的面向；既渴望情感的满足，又包含着内在的意愿。”<sup>2</sup>因此，对人的认识，必然包含着对人的情感、本能、需要的认识。而人的感情、感觉是无法用与情感分离的理智的方式来把握的。一个以这样的方式来把握感情的人相信他在感觉的时候，他只是思考感觉；他相信他在体验感情时，但他只是思考感情。弗洛姆举例来说明这一点。“如果我仅仅觉察到我在呼吸，这也完全不同于我对呼吸的思考；事实上，一旦我开始思考我的呼吸，我也就不再觉察到我的呼吸。”<sup>3</sup>

由于作为认识对象的人的这些特殊性，客观主义所倚重的那种与感情相分离的理性不能成为认识的工具，要认识人，必须使用一种与此不同的工具。弗洛姆认为，对人的认识，还是必须依赖理性，但他的理性与客观主义的理性有着不同的内涵。理性在弗洛姆那里具有双重的意义。正是由于理性，人才割断了与自然界的天然联系，意识到自己的孤独与无能为力，产生了所谓的生存的矛盾。而理性同时又是人解决这一矛盾的关键。要实现人的潜能，首先要认识自身，认清人的真正利益是什么，认清他解决所面临的问题的途径在哪里，所有的这些，没有理性是无法做到的。

弗洛姆认为理性是看透表象，达到真理的能力。通常意义上与激情、感性无关的“理性”被他称作理智、智力或知性。由于弗洛姆将理性定义为“通过与对象处于积极的关系中而穿透对象的表面而抓住对象的本质”的能力，因此不仅仅是理论思维属于理性的范围，所有能够穿过表象抓住本质的都是理性。与传统的认为理性只与大脑相关的观点不同，弗洛姆认为纯粹的理论思维并不是理性。“逻辑性的思想设若仅是逻辑性的，而不被对生命的关怀所引导，没有去触及生命的具体性与它一切的矛盾冲突，则这样的逻辑思考就并不是理性的。”<sup>4</sup>理性也与心（heart）相关，激情、感觉、无意识也可以是理性。他认为弗洛伊德的自知不仅是智性历程，也是感性历程。斯宾诺沙的知也不仅是头脑的知，也是心的知。“感性是渗透整个生命的，可以说是浸透了人的五脏六腑的，它深入人的最底层，直至一肌一肤。”<sup>5</sup>同样，梦也是一种理性能力。梦不仅仅是非理性的本能欲望的满足，梦还具有洞察力。“在梦

---

Continuum Publishing Company New York 1982 p.133

<sup>1</sup> Erich Fromm A Contribution to the Method and Purpose of an Analytical Social Psychology  
<http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>2</sup> 杨国荣《道德的认识之维》 江苏社会科学 2002 年第一期

<sup>3</sup> 弗洛姆 铃木大拙 马蒂诺 《禅宗与精神分析》 王雷泉 冯川译 贵州人民出版社 贵阳 1998 年 第 117 页

<sup>4</sup> 佛洛姆 《人类的新希望——通向人道的工业社会之路》 孟森祥译 志文出版社 台湾 1975 年 第 53 页

<sup>5</sup> E·弗洛姆 《人类的破坏性剖析》 孟禅森译 中央民族大学出版社 北京 2000 年 第 45 页

中，不仅仅能洞察我们和他人的关系或者他人和我们的关系，价值判断以及预见，而且，理智活动也比清醒时优越。”<sup>1</sup>同理，思想、概念等被认为与感情无关的、属于纯思维领域的东西也与人的心理结构密切相关，诸如伦理、哲学、政治等思想除了思维中的纯逻辑因素外，很大程度上由思维者的人格结构决定。诸如爱、正义、平等、牺牲等概念也是如此。每个概念和教条中都有情感的基质（matrix），这些基质植根于个人的性格结构。这样，理性与感情、无意识是互相交融的，不存在一条理性与本能、激情之间的鸿沟。“理性是由合理思想与情感相融合而源流出来。如果这两种功能被撕开，则思想就恶化为乖离的智力活动，而情感则恶化为精神官能症的、足以损害生命的激情。”<sup>2</sup>

弗洛姆对理性的认识的一个重要特点是认为理性能够在认识主体和认识对象间建立起一种积极的关系，从而打破认识主体和对象的对立与隔膜。这种隔膜的打破的必要性在于人的情感和感觉只能用情感和感觉去体验，而不能用理论思维去思考。打破了我你的界限，作为认识者的人与作为认识对象的人，形成情感与感觉上的交流、共享，深入到他的内心深处，才能获得对一个人的真正的了解。“人的知识只有在将自己与他人联系起来的过程中才有可能。只有我将自己与想了解的人联系起来，只有在将我们自己与其他人类联系起来的过程中，我们才能彼此真正了解。关于其他人的最后的知识不能在思想或者语言（词）中表达，它比你向别人解释 Rhine 酒的味道如何更加难以用语言表达。”<sup>3</sup>与他人联系起来也就是打破认识主体和客体之间的界限，进入他之中，去体验他的一切。“要认识另一个人，就必须在他之中去成为他。精神分析医生只有在自己心中体验到他的病人所体验到的一切，他才能真正理解病人；否则他就只有对病人的知性知识，而不能真正知道病人的种种体验，也不可能向病人传达出他分有和理解了病人的体验。”<sup>4</sup>在这种认识模式中，强调的是认识者与认识对象的合一。弗洛姆认为把他人作为一个对象，从外面看他而得到的知识，只是浮面的知识。“这和透彻地，入乎其内的知识完全不一样，因为后面这种知识是我动员我内在的经验去体会他的经验。”<sup>5</sup>Rainer Funk 对弗洛姆理性的这种作用总结道：“理性是获得内在与外在实在的融合起来的完整的经验的能力。……这意味着经验与沉思对象的统一的能力——无论它是玫瑰还是猫——彻底的理性的理解的实在剥去了它异化的外表和他性的特征。然后，玫瑰或者猫成为人的深层的方面，不是分离的而是本质上是同一个两极统一的部分。”<sup>6</sup>

弗洛姆强调认识者与认识对象的合一与犹太教的传统相一致。犹太教反对对上帝的性质做任何肯定的界定，因为上帝是活生生的，不是物，如果赋予上帝肯定的属性，那么上帝就会成为具体的固定的物。因此犹太教不注重对上帝性质的沉思，而是注重在模仿上帝的行为中体验与上帝的合一。否定神学深刻地影响了卡巴拉和哈西德的神秘主义。而弗洛姆对理性的这种看法，与他深受哈西德主义的影响不无关系。

理性的三种力量是智慧（hokhma），理解（bina）和知识（da'at）。……藏

<sup>1</sup>埃里希·弗洛姆 《被遗忘的语言》 郭乙瑶 宋晓萍译 国际文化出版公司 北京 2001年 第31页

<sup>2</sup>弗洛姆 《人类的新希望——通向人道的工业社会之路》 孟森祥译 志文出版社 台湾 1975年 第53页

<sup>3</sup> Erich Fromm *The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology and Culture* Holt, Rinehart and Winston 1963 p183

<sup>4</sup>弗洛姆 铃木大拙 马蒂诺 《禅宗与精神分析》 王雷泉 冯川译 贵州人民出版社 贵阳 1998年 第134页

<sup>5</sup>E·弗洛姆 《人类的破坏性剖析》 孟禅森译 中央民族大学出版社 北京 2000年 第46页

<sup>6</sup> Rainer Funk *Humanism in the Life and Work of Erich Fromm. A Commemorative Address on the Occasion of his 90th Birthday*, <http://www.erich-fromm.de/e>

头句中的第一个因素“hokhma (the potentiality of what is) 还不是领会和理解, 或者理智的把握;”……“当这种潜能成为现实, 即当一个人为了真正的、深刻的理解那些从他的理智中构想的概念中进化而来的事物而以理智深思熟虑时, 被叫做理解”。Bina 词源学上的意思是从对立的双方中分离、辨别。“它也意味着觉察, 在所谓的因果形式中, 它的基本含义是‘辨别、理解’。”

理性的第三个方面是 da' at, “它词源学上的意思可以在‘亚当知道夏娃’的诗句中发现。”弗洛姆所谓的“激进的知识”和 da' at 的密切联系是明显的, 甚至人道主义的解释知识的对象。Da' at 意即“人们应该从作者和书本中知道上帝的伟大; 但根本的是灵魂深深地沉入到上帝的伟大中并以心和灵魂所有的力量和活力将思想专注于上帝。”“Da' at 暗示连接和融合。”<sup>1</sup>

理性必然包含有认识者与认识对象的连接和融合的含义, 就像犹太教强调人与上帝的合一与融合一样。

与认识紧密相关的是语言, 因为认识必然需要以概念、命题等语言的形式表达出来。弗洛姆对概念、语言的问题也进行了分析。

弗洛姆认为经验和概念、语言之间必然存在着差异, 概念、语言无法充分表达它所指向的对象内容。概念、语言指向经验却不是经验。一则, 感觉、情感是难以完全用语言来表达的。“现在来设想一下你们试图区分红酒和白酒味道的差别, 对你们来说, 这可能简单至极, 你们十分了解这种差别, 但为什么向其他人说明这种差异又不容易呢? 你们发现最大的难处是将味觉差异转换成词语。……对于描述简单的味觉经验而言, 语言似乎无能为力。”<sup>2</sup> “情感体验即使能够言说, 那也极其难于言说。”<sup>3</sup> 二则, 概念和语言是一种抽象, 将经验的具体内容抽象掉, 剩下的只是经验的某一部分内容。相对于经验本身的丰富性而言, 概念、语言的抽象作用是对经验的异化。“一旦我用一个词表达了某种东西, 异化作用便立刻发生, 充分的体验便立刻被这个词所替换。充分的体验实际上仅仅存在用语言加以表达前的那一瞬间。”<sup>4</sup> 概念、语言的另一个暧昧之处是和文化差异联系在一起。不同的文化形成不同的概念、语言, 这些概念、语言对某些经验的表达能力比较丰富, 而对不同文化中的经验也许就根本没有相应的概念、语言来予以表达。“语言通过其词汇、语法、句式以及冻结在其中的整个精神, 决定了我们如何去体验, 以及哪些经验能够进入我们的觉知。”<sup>5</sup> 弗洛姆将语言的这种功能连同逻辑、一起称为社会过滤器, 使得与社会不相容的经验难以成为意识。与这种语言不同, 弗洛姆认为存在着另外一种语言——象征语言。“象征语言是这样一种语言: 其内在经验、感觉、思考被表达出来, 好像它们是外在世界的感官经验、事件一样, 它是一种完全不同于我们白天讲话习惯逻辑的语言, 象征语言的逻辑不是由时空这些范畴来控制, 而是由激情和联想来组织。”<sup>6</sup> 这种语言是与无意识紧密相关, 它不是与人的情感相割裂的, 它所表现的是普遍的人性, 因此, 这种被人们遗忘了的语言是所有人都在使用, 都能理解的语

<sup>1</sup> Rainer Funk *Erich Fromm: The Courage to Be Human* The Continuum Publishing Company new york 1982 p. 200

<sup>2</sup> 埃里希·弗洛姆 《被遗忘的语言》 郭乙瑶 宋晓萍译 国际文化出版公司 北京 2001 年 第 7 页

<sup>3</sup> 弗洛姆 铃木大拙 马蒂诺 《禅宗与精神分析》 王雷泉 冯川译 贵州人民出版社 贵阳 1998 年 第 132 页

<sup>4</sup> 同上 第 130 页

<sup>5</sup> 同上 第 122 页

<sup>6</sup> 埃里希·弗洛姆 《被遗忘的语言》 郭乙瑶 宋晓萍译 国际文化出版公司 北京 2001 年 第 4 页

言。它更直接的指向丰富的经验本身，是一种更好的表达工具。不难看出，这种象征语言，在其性质上是一种体验的表达。

## 第二节 体验性知识与认识的客观性

由于人自身的特点以及客观主义的知识观所带有的缺陷，弗洛姆提出了一种新的知识——体验性知识。“这种对人本性的洞察，不是一种外在的知性知识，而是一种内在的体验。”<sup>1</sup>这种体验性知识是使用人的全部力量——不仅是理论思维能力，还有他的感官能力，情感能力——与认识对象交融合一，在这种交融合一的体验中达到对对象、对自身以及二者之间关系的认识。彻底的知识只有在联合的体验中才是可能。“完全的知识的方式在于爱的行动中，这一行动超越了思想，超越了词语。”<sup>2</sup>爱之所以如此重要，在于爱能够以全部的人性力量，在保持认识主体和认识对象的独立性的同时，又能够打破两者之间的隔膜与鸿沟，成为互相交融的一体。“了解‘秘密’的另一途径是爱。爱是对另一个人的主动渗透，在渗透中，我的求知欲被融合所平息了。在融合的行动中，我认识了，认识了自己，认识了每一个人——而我什么也不‘知道’。我通过人类认识生命活力的唯一可能途径认识着——即通过体验融合——而不是借助我们的思想所能给予的知识。……在爱的行动中，在给予自身的行动中，在对他人渗透的行为中，我找到了自己，我发现了自己，我发现了我们两人，我发现了我。”<sup>3</sup>对于弗洛姆以爱这种融合合一的体验来认识对象的方式，Rainer Funk 总结道：

爱也许能被看做是将疏离的和他者经验为一个人的一部分的能力；同时，也是将他自己的一部分经验为疏离的和他者的；而且，它也是依靠将他者经验为自己的一部分来感觉与他者的统一的能力。

自我与他人，我与你，主体与客体，内在与外在现在不是真正的对立，而是在根本性的相互依赖上是互为补充的。——我越是自己，我就越是你，我越不是自己，我就越不是你。<sup>4</sup>

“这种体验性知识的重要性在于，事实上它超越了以知性主体去观察作为对象的自己这样一种知识和觉察，因此它超越了西方理性主义的认知观念。”<sup>5</sup>按照客观主义的立场，这种体验性知识，无疑是一种具有神秘主义色彩的个人经验，但弗洛姆认为只有这种知识才是对生命以及人的本真的认识，才是对人性的正确的认识。

任何一种主张将认识主体的情感等所谓的主观因素引入认识过程的理论都要面临一项指责：将主观因素引入认识不就将认识变成了个人的主观活动，知识不也就不具备了客观性，只是个人情感的任意表达了吗？

弗洛姆认为道德认识的主要任务是认识人性以及人性中蕴含着的矛盾和解决这一本质矛盾的可能性。关于人性，弗洛姆认为人性是每个人自生存伊始所共同具有的，对于每个人来说，这一人性是不以他的意志为转移的客观实在。在《人类新希望》中，弗洛姆提到了“人的真质（reality）”，也就是承认人是不依赖于主观意志的客观存在。由于人的生成变化的

<sup>1</sup>弗洛姆 铃木大拙 马蒂诺 《禅宗与精神分析》 王雷泉 冯川译 贵州人民出版社 贵阳 1998 年 第 141 页

<sup>2</sup> Erich Fromm, *Man is not a Thing* 转引自 Funk, Rainer *Erich Fromm: The Courage to Be Human* The Continuum Publishing Company new york 1982 p.134

<sup>3</sup>弗洛姆 《爱的艺术》 载《为自己的人》孙依依译 三联书店 北京 1992 年 第 255 页

<sup>4</sup> Rainer Funk *Humanism in the Life and Work of Erich Fromm—A Commemorative Address on the Occasion of his 90th Birthday* <http://www.erich-fromm.de/e>

<sup>5</sup>弗洛姆 铃木大拙 马蒂诺 《禅宗与精神分析》 王雷泉 冯川译 贵州人民出版社 贵阳 1998 年 第 132 页



特性，弗洛姆反对将人性定义为善或者恶的实体，因为这样一来会将不断生成变化中的人固化为不变的物。将人性界定为生存状态决定的矛盾，也就将人性看作是一个不断变化发展的过程。但是，不断变化发展的人性作为人的本质，是由所有人共同面对的生存的原初状态决定的，它不是这个人或者那个人的特殊性，而是所有人的共性的实在。“人性（在人类和为人两个意义上）不是抽象的而是实在，这意味着每个人具有所有的人性，所有人在基本的人的性质上是一样的。”<sup>1</sup>人的生存状态的客观性，人性的客观性，为道德价值的客观有效性奠定了基础。“对人性的实在性的信念使得“规范的人道主义”成为可能。”“因为人性——它贯穿于所有不同的人的差异性——是所有行为和创造的规范，所以是‘规范的人道主义’的可能性的条件。”<sup>2</sup>

认识对象的客观性不能保证认识的客观性，因为认识主体的情感等因素的投入，可能对客观实在的东西产生完全不同的认识。问题的关键是认识主体的主观因素的引入，是否会造成客观性的丧失？

在认识过程中引入情感等主观因素，其必要性如上文所说在于人的特性。需要说明的一点是，弗洛姆强调体验，强调主体的情感等因素的投入，并不是主张无区别的引入人的情感等因素。他认为，认识是要如对象本来所是的样子来认识它，因此，不能以认识主体的情感去扭曲它。“我看到的对象不再因我的贪婪与恐惧而受扭曲。我是以对象的本来样子来看这个对象，而不是以我的臧否好恶来看它。在这种领悟方式中，没有幼稚的偏曲。”<sup>3</sup>在此，弗洛姆区分出了一种将对象按照认识者的个人好恶而任意扭曲其本来面目的激情。这一激情，就是自恋。

弗洛伊德提出的自恋概念，其本意是儿童在幼年时期，其性欲不是向外投射，而是投向了自身，这样，他以自身为爱恋对象，深深的迷恋自己。如同那个希腊神话中爱上自己水中倒影的神一样，他觉得自己的一切才是最好的，自己身外的一切如果不是与自身的需要相关，就是不存在的。弗洛伊德将儿童的这种自恋称为原发自恋。而在以后的成长过程中，由于各种原因，原本应该投向外界对象的性欲，仍然没有外投，而是与他的成长状况不相适应的投向了自身，他仍然处在自恋的状态中。弗洛伊德把这种自恋称为续发自恋。原发自恋在某种意义上是一种正常的现象，因为婴儿是以自身的需要为触角来感受世界的，外界的存在完全有赖于他的需要，外在的世界就是他有限的感受能力所能感受到的那个样子。而续发自恋则完全是一种病态现象，因为随着人的各种能力的发展，他能够不再完全以自身的需要来感受这个世界，而是按照世界本来的样子去认识它。弗洛姆扬弃了弗洛伊德的自恋概念，认为弗洛伊德将自恋的根源理解为性欲，不仅不能正确的理解自恋这一重要的心理现象，而且还限制了发现自恋这一现象的重要意义。弗洛姆认为自恋源于人的本质力量没有能够得到发展，在内心的不安全感的驱使下，他扭曲世界来适应自己，以取得一种虚幻的自我确认。

自恋的人只觉得他自己、他的身体、他的需要、他的感情感受、他的思想、他的财产，以及一切属于他的人、他的物，是完全真实的，而凡不是属于他的人或他的物，或不是他需要的对象，就引不起他的兴趣，他觉得不完全是真的，他

<sup>1</sup> Rainer Funk *Erich Fromm: The Courage to Be Human* The Continuum Publishing Company New York 1982 p. 85

<sup>2</sup> Ibid p. 86

<sup>3</sup> 弗洛姆 铃木大拙 马蒂诺 《禅宗与精神分析》 王雷泉 冯川译 贵州人民出版社 贵阳 1998年 第159页

只能用知性的认识去认识它，但在感性上来说，他并没有感受什么，那些人，那些物，对他来说是没有份量的，没有颜色的。一个自恋的人，在知识的标准上是双重的。而且自恋的程度越深，这种双重性越甚。只有他自己和属于他自己的事物才有意义，世界其他部分则份量、颜色不深，或者根本没有份量和颜色。由于这种双重标准，自恋的人在判断事情方面就有严重的失误，他缺乏客观能力。<sup>1</sup>

与对自身的自恋不同，还存在着以自己所属的团体为对象的自恋。属于团体中的成员，都认为自己的团体是最好的。但这些团体中成员共有的看法也是一种扭曲的认识。“这种众人与共的看法，是把妄想伪造为事实，因为对大部分人来说，事实并不是由事实构成的，而是由众人的意见，而这个意见又不是以理性与批评性的考察为基础。”<sup>2</sup>一个国家与社会为了其自身的存在与发展而形成的意识形态，都是马克思所说的虚假的、颠倒的意识。受到意识形态影响的社会成员，在很大程度上只能以社会允许的方式进行认识，这些认识不具备客观有效性。

与这种扭曲对象的激情相反，弗洛姆的体验性知识中的情感是以保持对象的本来面目为特征。知识的客观性也就是按照事物本身的样子去认识。“人不仅具有手段性的智力，而且具有理性，具有能力用思想去做客观性的了解——就是说，依照事物本身的样子去认识事物，而不仅把它当作满足自己需要的东西。”<sup>3</sup>按照事物本来的样子进行认识，意味着对事物的尊重，不把自身的偏好、意志加之于其上，让它呈现为自己所希望的样子。“创发性的思想（理性）客观性的可能性源于它将主体的兴趣和思想者对对象的尊重结合了起来。对对象的尊重就象它所暗示的那样，是观察者总是把对象看作是其表象的整体，而不是没有看到整体，而将单个的方面孤立出来（智力即是如此）。最后，客观性，如其所是的那样尊重对象，还意味着主体认识到对象中有趣的特殊的集合。”<sup>4</sup>主体的兴趣与对对象的尊重的结合，也就是在保持自身和对象的独立性的基础上结成一种积极的融合的关系，这种关系，在弗洛姆那里是以爱的关系为主要代表的。客观地认识对象的过程也是一个创造的过程“‘让事物如其本然’（用海德格尔的说法）的方法去掌握真理……亦即意味着具有创造性，对己、对人、对一切存在物发生作用，作出回应，即以真正的人——我，对每一如其本然而存在的人和事物，发生作用并作出回应。在这处于创造性领域内的真正回应中，如实地关照世界，并体验到那是我的世界。”<sup>5</sup>客观的认识事物的过程也是发展自己的本质力量，丰富自己的生命力的过程。在此，我们可以看到，正如在其思想的其他方面一样，弗洛姆思想中最重要的三个概念——理性、创发性、爱——紧紧地联系在一起，互相印证互相说明。

在弗洛姆看来，另一个妨碍人们客观地认识事物的因素来自于社会，语言、逻辑和社会禁忌等社会过滤器使得人们的认识发生扭曲。

语言的过滤作用首先在于词汇的丰富程度。有些语言中不存在对某些经验的对应词汇。“有许多情感体验在一种特定的文化中根本就没有语言来表达，而在另一种语言中却可能有丰富的词汇来表现这种感情。……当不同的情感体验在一种语言中不是以不同的词语来表达

<sup>1</sup>E·弗洛姆 《人类的破坏性剖析》孟禅森译 中央民族大学出版社 北京 2000 年 第 250 页

<sup>2</sup>同上 第 253 页

<sup>3</sup>同上 第 278 页

<sup>4</sup>Rainer Funk *Erich Fromm: The Courage to Be Human* The Continuum Publishing Company New York 1982 pp. 46-47

<sup>5</sup>弗洛姆 铃木大拙 马蒂诺 《禅宗与精神分析》王雷泉 冯川译 贵州人民出版社 贵阳 1998 年 第 110 页

的时候，一个人的种种体验就几乎不可能被觉知到，反之亦然。因此，从总体上讲，我们不妨说当语言中还没有相应的词的时候，一种体验即很难被觉察到。”<sup>1</sup>语言的过滤作用还体现在语言的系统结构中。“语言通过其词汇、语法、句式亦即冻结在其中的整个精神，决定了我们如何去体验，以及哪些经验可以进入我们的觉知。”<sup>2</sup>

逻辑的过滤作用源于逻辑指导着人们的思维方式，与一定文化中人们认为是普遍、自然的逻辑发生矛盾的经验，无法为这一文化中的人所理解。这方面最好的例子莫过于西方的形式逻辑传统与辩证逻辑之间的差异。“如果一个人生活在这样一种文化中，在这种文化中亚里士多德逻辑的正确性从未受到任何怀疑，那么，对他来说，要觉察到与亚里士多德逻辑相冲突的经验，即便并非完全不可能，至少也是极其困难的；而这些经验，从其文化的角度看也是荒诞不经的。一个很好的例子是弗洛伊德关于‘矛盾心理’的概念。这个概念认为一个人可以在同一时刻对同一个人既爱又恨。这种经验虽然从辩证逻辑的角度看是完全‘合乎逻辑’的，从亚里士多德逻辑的角度却始终不能被理解；从而，对大多数人说来，要觉察到这种矛盾心情乃是极其困难的。”<sup>3</sup>

社会禁忌的过滤作用在于对那些与本社会不能容忍的经验和思想的拒斥。因为这些思想、情感对这个社会的维系与发展会产生破坏作用。弗洛姆认为“任何一个社会都必然排斥某些思想和情感，不让它们得到思考、感受和表达。有许多事情不仅是不能去‘做’，而且是不能去‘想’。”<sup>4</sup>这样一来，“与社会容许的东西不相容的心理内容是不能进入意识领域的。”<sup>5</sup>

在这种社会过滤器的作用下，人们很难如其所是的那样去客观的认识事物，而是按照社会的需要有选择的对事物进行认识。

从以上的分析可以看出，弗洛姆的体验性知识，不是一种主观的情感的表达，而是与人的情感联系在一起的对事物的客观的认识。客观性通常有三重含义，一指外部实在的独立性，因为是不依赖于人而独立存在的，所以是客观的。二指普遍有效性。康德将知识的普遍有效性称为客观性。三指 17 世纪近代科学革命以来的客观主义认识论的客观性，即认识主体与认识对象的脱离，知识具有超然的品质。客观主义认识论对客观性的定义把个人的东西看作是否定性的，主张知识要尽可能的非个人化，遮蔽掉认识主体，使认识论成为“没有认识主体的认识论”。从客观性的这三重含义来看，弗洛姆承认人、人性的独立性，认为人性是普遍的，无疑符合客观性的前两个标准。而只不具备客观主义的客观性标准。事实上，按照弗洛姆的理解，客观主义的认识论，割裂认识主客体之间的联系，将整体的对象分解为一个个局部，从而使得关于对象的知识并不是对对象如其所是的描述，只是一种错误的认识。弗洛姆的这一观点得到了他的同行的支持。“如果认为，要公正就要把人作为‘客观的’研究‘对象’而非人化，那么，这种‘客观性’绝非科学的态度。对于一种研究人的理论，这种非人化的企图正是一种意向性行动，这一行动，跟其他人的精神分裂性人格解体一样虚假。这样一种物化过程虽然打着科学的旗号，却产生虚假的‘知识’，它与对事物虚假地加入人化一

---

<sup>1</sup>弗洛姆 铃木大拙 马蒂诺 《禅宗与精神分析》 王雷泉 冯川译 贵州人民出版社 贵阳 1998 年 第 120 页

<sup>2</sup>同上 第 122 页

<sup>3</sup>同上 第 123 页

<sup>4</sup>同上

<sup>5</sup>同上 第 124 页

样，是一种幼稚的错误。”<sup>1</sup>弗洛姆的客观性不是客观主义<sup>2</sup>的认识论的客观性，而是建立在人这一认识对象的特殊性基础上的一种融合了认识主体的热情等因素在内的客观性。

### 第三节 认识论的实践转向视野中的道德认识论

20世纪40、50年代，出现了一种被称之为认识论的实践转向的现象，其代表人物是赖尔、欧克肖特和波兰尼等人。他们对近代科学革命，尤其是启蒙运动和现代实证主义以来的客观主义的认识论提出了批评，认为除了存在一种 *knowing-that* 的知识以外，还存在着一种 *knowing-how* 的知识。后一种知识是一种行动中的知识，是无法以命题来表达的，而更多的是行动中的一种体验。这种知识的传递无法以语言进行传授，而只能通过传统的师徒关系，心追神摹。波兰尼更是提出个人知识的概念，认为知识都是一种个人知识，不存在纯粹客观的科学知识。波兰尼在著作中提到了马丁·布伯，转述了布伯的强调把人与人的关系看作是“我一你”关系，而不是使对象变为物的“我一他”关系，至少可以证明波兰尼对布伯的思想有所了解。<sup>3</sup>而弗洛姆在法兰克福创办犹太人讲习所时，与布伯以及罗森茨维格相识。但弗洛姆对犹太教的了解来源于诺贝尔和拉宾科夫，他的思想与布伯没有交集之处。“在我18岁住在法兰克福的时候，我认识了马丁·布伯，但我不认为我的思想受到了他的影响。”<sup>4</sup>没有证据表明弗洛姆和波兰尼等人相识，他们思想之间的相互影响的可能性非常小。但从认识论的实践转向这一视角来看，弗洛姆的道德认识理论，无疑和认识论的这一转向暗相契合。

与波兰尼等人将批判的矛头对准了客观主义的认识论一样，弗洛姆也对这一认识论进行了批判。“社会科学上，现在已逐渐时兴，在思考人类的问题时，不把关于这些问题的感情因素包括在内。其所根据的假定是，科学的客观性要求关于人的理论与思考，必须把一切与人有关的感情因素完全抛弃。”<sup>5</sup>弗洛姆追溯这一割裂认识主体与认识客体之间联系的思想渊源，认为这一趋势开始于笛卡儿。在笛卡儿以后，渐渐出现了将人的思想和感情、大脑与心分开的趋势。“头脑智力作用与情感经验之间之日渐严重的分裂；是思想与情感之间的分裂，脑与心的分裂，真理与热情的分裂。”<sup>6</sup>弗洛姆认为这种趋势是一种病态的表现，那种幻想把人的感情因素完全抛开的客观知识的追求是不可能实现的，因为人的感情、需要等因素必然要渗透到认识过程当中，离开了它们，认识就无从进行。“一件我们由之出发的事实，设若不配以对整个体系的估价，则它就是不具含意的；而对整个体系做估价，则意谓对那一个连同我们这些观察者也包括在内的程序，做一番分析。最后，我们必须说，决定去拣选某些事情做为事实材料——这一事实本身就对我们有影响，由于这个决定，我们自己已经将我们自己委诸于向着某一个特定的方向移动，而这一种委身，复又决定了我们往后对事实材料的

<sup>1</sup> R. D 莱恩《分裂的自我——对健全与疯狂的生存论研究》林和生 侯东民译 贵州人民出版社 贵阳 1994年 第10-11页

<sup>2</sup>此处的客观主义主要是指将自然科学的方法运用到人文社会科学中，从而将人等当作客体来加以认识的方法。“客观主义——决不能把它和客观性混为一谈——仅仅是指：把任何东西完全看成是世界中的一个客体，或这些客体之间的各种关系。如果以这种方式来看待心灵，其结果是心灵的自然化。也就是说，心灵被物化了，或者是以直接的方式，即理解为 *res cogitans* [我思]（笛卡尔），或者是以间接的方式，即被理解为世界中客体之间的一种关系。”（汉斯·谢尔瓦姆《客观主义和对人的研究》载 希尔贝克 童世骏主编《跨越边界的哲学——挪威哲学文集》童世骏 郁振华等译 浙江人民出版社 1999年 第69页）

<sup>3</sup>迈克尔·波兰尼《自由的逻辑》冯银江 李雪茹译 吉林人民出版社 长春 2002年 第23页

<sup>4</sup> Erich Fromm Letter Fromm-Betz 转引自 Svante Lundgren, *Fight Against Idols—Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible* Peter Lang GmbH Frankfurt am Main 1998 p.104

<sup>5</sup>弗洛姆《人类的新希望——通向人道的工业社会之路》孟森祥译 志文出版社 台湾 1975年 第53-54页

<sup>6</sup>同上 第52-53页

拣选。”“但不仅事实材料是依价值而被拣选与排列的；就是计算机的演算也是以构筑在其内而往往未意识到的价值为基础。”<sup>1</sup>弗洛姆认为这种对纯粹的客观知识的追求源于人们对确定性的追求。在科学发展以前，确定性由神学的观念得到保证，在神学的统治地位消失以后，确定性演变成了以可预见性为基础的所谓的科学的确定性。但所谓的确定性不过是一个幻觉。“然而这个确定性实际是一个幻象，它是建立在两个错误的假定上：（1）事实材料是客观的‘与料’（givens），（2）演算程序是免除了范型（norm-free）的。”<sup>2</sup>事实上，所有的计划演算，表面上看起来完全与价值无涉的事物，都是包含了范型和价值在内的。无独有偶，欧克肖特同样认为确定性只是一种错觉。“技术知识的优越性在于它产生于纯粹无知，完成于确定和完全的知识，并与确定性相始终的外表。但实际上，这是一个错觉。”<sup>3</sup>

弗洛姆认为语言等不能完全表达一种经验，有些内容是无法用语言来表达的，这一观点与波兰尼等人的观点不谋而合。“言述总是不完全的；我们的言述行为绝不能完全取代而是必须继续依赖我们曾经与我们同样年龄的黑猩猩共同享有的那种静默的智力行为。”<sup>4</sup>“严格地说，在我们所知的东西里，没有什么东西是可以被准确地说出来的。”<sup>5</sup>弗洛姆将语言对经验的过滤作用称为思虑作用。“我用思虑作用这种说法来指这样一个事实，即相信我看见了，但实际上我仅仅是看见了文字；我相信我感受到了，但实际上我仅仅是思想到这些感受。用头脑思想的人是异化了的人，是生活在洞穴里的人；这种人正象柏拉图寓言中所说的那样，看见的只是自己的影子，却把这些影子误认为直接的实现。”<sup>6</sup>而欧克肖特在论及现时代的道德理想的困境时说：“道德理想是一种积淀；它们只有悬浮在一个宗教或社会传统中，属于一个宗教或社会生活中才有意义。我们时代的困境是，理性主义者长期忙于他们抽去我们的道德理想悬浮于其中的液体（把它作为无价值的东西倒掉）的计划，这样我们就只剩下满是尘砂的干枯残余。”<sup>7</sup>丰富的内容被抽离了，只剩下干枯的残余，在得到一些概念、命题的时候，我们已经失去了想要言说的那个对象。

与弗洛姆一样，波兰尼也认为对于作为一个整体的系统，不能通过认识其局部来达到对整体的认识，对部分的认识之和并不等于是对整体的认识。因为“‘摄悟’对象整体的肢解将使我们失去对这个理解整体的把握，从这个意义上说，关注某个整体的细部，是无法确悟出整个整体的。”<sup>8</sup>因此拆散一只手表，仔细检查部件，是无法发现手表的计时原理的。而认识对象越复杂，系统越复杂，就越需要认识主体的投入。“生物界的事实比无生物界的事实具有更高的个人性。此外，随着我们上升到更高的生命表现形式，我们不得不行使更多的个人官能——涉及识知者更深入的参与——以便理解生命。”<sup>9</sup>这样，波兰尼实际上也主张认识主体与认识对象之间建立起一种积极的关系，以打破二者之间的隔膜与鸿沟。“关于某个综

---

<sup>1</sup>弗洛姆 《人类的新希望——通向人道的工业社会之路》孟森祥译 志文出版社 台湾 1975年 第71-72页

<sup>2</sup>同上 第72页

<sup>3</sup>Michael Oakeshott Rationalism in politics Cambridge Journal Volume I 1947

<sup>4</sup>迈克尔·波兰尼 《个人知识——迈向批判哲学》许泽民译 贵州人民出版社 贵阳 2000年 第103页

<sup>5</sup>同上 第130页

<sup>6</sup>弗洛姆 铃木大拙 马蒂诺 《禅宗与精神分析》王雷泉 冯川译 贵州人民出版社 贵阳 1998年 第130页

<sup>7</sup>Michael Oakeshott Rationalism in politics Cambridge Journal Volume I 1947

<sup>8</sup>迈克尔·波兰尼 《人之研究》载《科学、信仰与社会》王靖华译 南京大学出版社 南京 2004年 第132页

<sup>9</sup>迈克尔·波兰尼 《个人知识——迈向批判哲学》许泽民译 贵州人民出版社 贵阳 2000年 第534页

合整体的知识即为一项理解，一种在对象整体中的内居和一种欣赏，也暗示着个人知识的这些层面其实是紧密互织在一起的。现在可以来应用这个道理了：我们向他人表达尊重，以此承认他的心智健全；藉由这种赞赏的行动，我们进入了与他人的同盟境界（fellowship），承认我们与他人共享一方义务的天空。就这样，我们终于理解并承认他人为有能力做出负责任的选择的人。”<sup>1</sup>但是，弗洛姆和波兰尼对认识主体与认识对象之间的关系的态度有着微妙的差别。虽然波兰尼同意对生命等的认识，需要认识主体投入更多，但他对神秘主义保持一种谨慎的态度。而弗洛姆则不同，他认同神秘主义，将它看做是一种科学有效的认识方法。神秘主义不仅不是非理性，而且是理性的基本结论。“与人融合的体验，或者就宗教意义而言与上帝融合的体验，绝不是非理性的。恰恰相反，就象施韦泽所指出的，它是理性主义的结论，是理性主义最大胆、最基本的结论。”<sup>2</sup>神秘主义作为宗教思想的一个流派，其产生的原因就在于克服人与对象间的鸿沟。“只要内在意识中不存在人与神的鸿沟，神秘主义就没有立足之地。”<sup>3</sup>无限和超越的存在者上帝和有限的造物——人之间存在着不可逾越的鸿沟，要跨越这一鸿沟，仅仅靠思想的作用是不可能的。这时，神秘主义有了用武之地，通过与上帝融合的体验，个体的人进而与上帝结合起来，在情感体验中确证上帝的存在。也许正是神秘主义的这种逾越主客体间鸿沟的特性深深的吸引了弗洛姆，使得他坚信体验融合与理性、客观性并行不悖。

基于对客观主义的知识观的反对，弗洛姆有意拉开与他们的距离，更喜欢谈论生活的艺术、爱的艺术，而不是生活的知识、爱的知识。Art，这个被亚里士多德用来表述工艺的词，也常常被波兰尼用来表述实践，以彰显知识的个人性。无疑，弗洛姆所谓的体验性知识和波兰尼的个人知识、欧克肖特的实践的知识有着共同之处，都是指涉需要认识主体的个人投入、体现在行动中的、超越名言之域、需要默会的知识。在某种意义上，波兰尼和欧克肖特的知识就是 *knowing-how* 的知识，但弗洛姆的知识不能简单地等同于 *knowing-how* 的知识。弗洛姆的体验性知识首先是对人性是什么的一种知识，人的情感因素等介入首先不是要促使人如何去行动，而是为了认识人性，虽然从某种意义上讲，人的内在力量的运用也可以称之为一种行动，一种实践。在此意义上，它是 *knowing-that* 的知识。虽然存在着这些差别，但弗洛姆的认识论与波兰尼等人的主张有着相当程度的契合。这或许只是一种巧合，或许源于他们所受的共同文化熏陶。

---

<sup>1</sup>迈克尔·波兰尼 《人之研究》载《科学、信仰与社会》王靖华译 南京大学出版社 南京 2004年 第144页

<sup>2</sup>弗洛姆 《爱的艺术》载《为自己的人》孙依依译 三联书店 北京 1992年 第256页

<sup>3</sup> G. G. 索伦 《犹太教神秘主义主流》涂笑非译 四川人民出版社 成都 2000年 第7页

## 第五章 自律与自由

自律以人的自我完善为目的，逻辑地包含着自由。排除人之外的其他权威的干涉，代替人来做出善恶判断，也就是免于他人干涉的消极自由，而人的自我实现与完善也就是积极的自由。自律的自我立法、自我约束意味着必须是由人的意志自由地做出选择，是出于自由意志的自愿。可见，弗洛姆的自律和自由有着密不可分的关系。

弗洛姆的自由概念是一个心理的概念，它所指称的是个人独立于那些试图使人类不独立、渺小、不能自律和没有爱与理性的力量的内在、外在的力量。独立于外在力量，指在个人与社会、自然、以及他人的关系上个人摆脱对这些外在力量的依赖，自己决定自己的行动。独立于内在的力量，指个人在与自我的关系上，个人成为自我力量的主人，而不是被异化的力量所控制。这一概念包含着两种不同的自由。一种是免于外在与内在权威控制的自由，一种是按照自我的爱与理性的力量行动的自由。“在《逃避自由》中，弗洛姆在否定性的‘从……自由’（freedom from）的孤立原子化与肯定性的‘到……自由’（freedom to）的完整人格的自发性活动之间，做出了区分。”<sup>1</sup>柏林区分了积极的自由和消极的自由，按照柏林对积极自由的定义，弗洛姆的这一自由正是他在《两种自由的概念》中所界定的积极自由。但柏林的自由概念和弗洛姆的自由概念是在两个不同的论域中使用的概念。柏林的自由概念主要是指政治的自由，亦即一种可以诉求的权利，这一权利主要由法律来维护。而弗洛姆的自由是一个心理的概念，就其将善恶等同于人的潜能的自我实现这一角度来看，他自由的概念可以说是一个伦理学论域的概念，因此弗洛姆的自由可以被看作是一种道德权利，是基于人之为人的尊严的自然权利。可以说，弗洛姆的自由概念的外延要比柏林的自由概念的外延要广。如果说，虽然二人论域的不同，但他们二人对积极的自由这一概念的界定与使用上基本一致的话，那么，在消极的自由概念的使用上，就存在较大的不同。由于弗洛姆的论域主要集中在心理、道德论域，所以，他基本上不使用与柏林作为一种个人权利观念的自由相近的消极自由的概念。政治自由也只是偶尔为他所提及。但他在《逃避自由》中所区分的 freedom from 的自由，所指涉的与柏林所谓的免于人为干涉的自由也存在着共通之处。弗洛姆在论及个人的脱颖而出时所描述的历史阶段正是资本主义兴起的时期，他所说的个人从各种自然的纽带和人身依附关系中解放出来，也就是资本主义的个人的产生的过程。而作为个人权利的自由概念正是这一历史过程的产物，从自然和人身依附关系中摆脱出来的个人所拥有的不受他人干涉的权利为法律所确定，就表现为了柏林的消极自由。在此，我们可以拿弗洛姆对新教的分析做例子。新教通过强调“因信称义”，否定了教会在连接神与人的作用，从而使得个人得以摆脱了教会的控制，直接面对上帝。相对于必须受制于教会这一机构而言，这一改革使得个人拥有了与上帝直接交流的权利与机会。他不受他人人为干涉的自由大大增加了。但从另一个角度来说，个人相对于上帝，他依然是而且必须是一个无足轻重的奴隶与臣仆。就此而言，他是一个个性不能得到发展的、不能自己站立的存在。他没有积极的自由。因此，可以说弗洛姆的 freedom from 的自由虽然没有在政治自由这个意义上使用，但弗洛姆的这

<sup>1</sup>马丁·杰伊 《法兰克福学派史》单世联译 广东人民出版社 广州 1996年 第118页

一自由概念是包含了柏林的政治自由概念在内的，或者说，是一个用心理学和伦理学语言来表述的消极自由概念。

## 第一节 积极自由即人的自我实现

弗洛姆关注的中心问题是人的自我实现，即人的潜能的实现。所谓人的潜能的实现就是人全面地领有他的本质，成为人应该所是的样子。在人对其本质的领有这一目标上，弗洛姆和马克思没有分歧。弗洛姆认为马克思的最终目的就是人的自由而全面的发展。“马克思的目的是使人的人格个体性得到发展。”<sup>1</sup>人格的个性化发展也就是具有充分人性的人，换句话说就是潜能得到充分实现，获得了自由的人。“马克思的学说并不认为人的主要动机就是获得物质财富；不仅如此，马克思的目标恰恰是使人从经济需要的压迫下解脱出来，以便他能够称为具有充分人性的人。”<sup>2</sup>因此，马克思对资本主义的批判“不在于财富的分配不公正，而在于资本主义使劳动堕落为被迫的、异化的、无意义的劳动，因而使人变成‘残废的怪物’。”<sup>3</sup>在弗洛姆看来马克思关于社会主义的概念是从他的人的概念中推导出来的，而马克思的人的本质也就是马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所言的“自由自觉的活动”，一个自由的人是能够以自己的双脚站立的人，是“通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向作为社会的人即合乎人的本性的人的自身的复归，这种复归是彻底地、自觉地保存了以往发展的全部丰富成果的。”<sup>4</sup>弗洛姆认为马克思的社会主义的目的集中体现在《资本论》第三卷的论述中。“事实上，自由王国知识在由必需和外在规定要作的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。像野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是，满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下进行这种物质变换。”<sup>5</sup>人的自由而全面的发展无疑不是政治自由，而是人的自我实现自我完善的自由。因此，弗洛姆认为“对于马克思来说，社会主义的目的就是自由，但是马克思所说的自由具有比现存民主所设想的自由远为彻底的意义，这种自由是在独立意义上的自由，其基础是人立足于自己，使用自己的力量，并通过生产使自己跟世界发生关系。”<sup>6</sup>

马克思的这些思想被弗洛姆继承了下来。在关于社会主义的论述中，他写道：“社会主义的目的是个性发展，而不是要人人都一样；是将人从经济束缚中解放出来，而不是使物质利益成为生活的主要目的；是使所有人共同负责，而不是由一个人操纵和统治另一个人。”<sup>7</sup>

“在所有社会和经济的安排中，人的价值高于一切；社会的目的是为充分发挥人的才能、理性、爱和创造性提供条件；所以社会制度都必须有助于克服人的异化和缺乏活动力，并使他

<sup>1</sup>弗洛姆 《马克思关于人的概念》徐纪亮 张庆熊译 旭日出版社 香港 1987年 第64-65页

<sup>2</sup>同上 第9页

<sup>3</sup>同上 第41页

<sup>4</sup>马克思 《1844年经济学哲学手稿》人民出版社 北京 1979年 第73页

<sup>5</sup>《马克思恩格斯全集》第25卷 人民出版社 北京 第926-927页

<sup>6</sup>弗洛姆 《马克思关于人的概念》徐纪亮 张庆熊译 旭日出版社 香港 1987年 第58页

<sup>7</sup>沈恒炎 燕宏远主编 《国外学者论人和人道主义》社会科学文献出版社 北京 1991年 第197页



获得真正的自由和个性发展。社会主义的目的就是个人发展同集体发展的结合；其中，个人的充分发展就是集体充分发展的条件。”<sup>1</sup>人的充分发展也就是人的自由。“人道的社会主义拥护自由。它拥护免于恐惧、匮乏、压迫和暴力的自由。但是，自由不仅包括免于什么的自由，而且包括拥有什么的自由。例如，积极负责地参加制订有关公民利益的一切决议的自由，将个人的潜力发挥到最大限度的自由。”<sup>2</sup>以创发性和爱为特征的自我实现即意味着成为一个自由的人。人的自我实现与自由同义。“完全觉醒的、创发性的人是自由的人，因为他可以本真的活着——他自己是他的生活的源泉。”<sup>3</sup>“每一个人都有这样的潜能，只有把它们表现出来，它们才能成为现实的。换句话说，积极的自由在于全面、总体的人格自发性活动。”<sup>4</sup>由此，我们可以看到，在弗洛姆那里，人的潜能的实现就是自由，是自律的理想的境界。自律的目的也就是自由的人。

在柏林看来以自我引导为目标的积极自由，会导向自由的反面。何以会如此？柏林对此的论证是：积极的自由都有一个普遍适用的正确模式，这一正确的模式或者是“真我”或者是理性等，人们都应当按照这一模式行事。但现实中人们由于认识水平等各种因素的影响，他们对什么是正确的模式看法不一。因此，需要有一个权威来告诉人们什么是正确的模式，并强制人们如此行事，最终，人们在权威的强制下按照权威所认定的正确方式行事。这样，经过外在权威的强制，自由就变成了不自由。柏林把积极自由转化成不自由过程称作奇怪的转换。经过这种奇怪的逆转，积极的自由变成了对自由的剥夺。虽然柏林也有所保留地认为在逻辑上积极自由并不必然走向反面，但他仍然认为事实上这是不可避免的。柏林的这一论证的关键之处是作为强制力量的权威的存在。没有外在的强制，柏林的这一论证便不成立，因为一个人在免于人为干预的情况下的行为正是处于柏林所要求的消极自由。外在的权威可以是暴君、隐藏的强制者、智者，还可以被理解成某种比个体更广的东西，如部落、种族、教会、国家以及社会。他们强制个人的路径有两种，一种是直接的干预，一种是以隐蔽的方式，假借理性之名发出命令，个人将命令“内化”为自己的意愿，从而取得个人自由地按照自己的意愿行事的幻象。后一种方式的另一种表述则是通过个人服从理性就是服从自己，服从理性所代表的必然性即意味着自由。

柏林认为弗洛姆将行动的机会等同于行动，他所倡导的“真正的自由是统一、完整的人格的自发、理性的活动”会取消人们行动的机会，使得人们的行动只能按照这一方式进行，因为对“通往更加有活力与富足的生活的各种渠道持无所谓的态度”，会被弗洛姆认为是“缺乏人格完整的症候”。<sup>5</sup>取消了人们行动的机会，最终也必然如他所说的走向自由的反面，使得人们丧失自由。柏林此处所讲自由正是弗洛姆的积极的自由概念。对于柏林的这一观点，我们已经知道，弗洛姆反对任何形式的非理性的权威，而这种作为外在强制力量存在的权威正是柏林论证积极的自由转化成不自由过程中的关键。这样一来，弗洛姆的自己自由也就不存在走向反面的可能。

那么，理性及其体现者所起的作用是什么呢？在弗洛姆看来，理性的作用在于使人能够

<sup>1</sup>沈恒炎 燕宏远主编 《国外学者论人和人道主义》社会科学文献出版社 北京 1991年 第200页

<sup>2</sup>同上 第201页

<sup>3</sup> Erich Fromm *The Revolutionary Character in The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology and Culture* Holt, Rinehart and Winston 1963 p.157

<sup>4</sup>埃里希·弗洛姆 《逃避自由》陈学明译 工人出版社 北京 1987年 第333页

<sup>5</sup>柏林 《自由论》胡传胜译 译林出版社 南京 2003年 第39—40页

了解他的本质力量和根本利益是什么，了解怎样运用他的力量及为何而运用力量。理性起作用的方式不是将他人的理性或者诸如绝对理念绝对精神等内化，而是那个人自身的理性能力的发展。柏林所谓的“智者”在形式上是弗洛姆眼里的先知和上帝。弗洛姆所理解的对人的发展目标有了正确的认识，并向大众指明其方向的人。但先知与智者在根本上是不同的，关键之处是先知不代替他人作选择，不干预他人的选择而只是指明可能的选择及其后果。弗洛姆从辞源学上对先知的角色与功能进行了分析。在古代，先知被称作 roeh，意思是 seer，后来被称作 navi，意思是 speaker 或 spokesman。先知的预言以选择来表达。“他们向人们表明他们可以选择的选择以及各种选择的后果。他们经常以上帝的奖赏与惩罚来表达这些可能的选择，但总是由人通过他们的行为来做出选择。”<sup>1</sup>旧约中的上帝可以阻止人们的堕落但却没有阻止，为什么呢？原因在于“人创造他自己的历史，上帝不以他的慈悲和强制进行干预，他不改变人的本性和他的心灵。”<sup>2</sup>先知和上帝所起的作用是告诉人们可能的选择及其后果，怎样去选择和是否要往正确的方向前进，都要由人们自己来决定。柏林所言的权威和弗洛姆所说的权威是两种性质不同的权威，他们之间的区别正是弗洛姆在理论上予以了严格区分的理性的权威和非理性的权威。在非理性的权威那里，什么是对人有益的、什么是人应该做的这些判断不是由人自己，而是由权威来完成，人并没有做出这些判断的自由。人与非理性权威的关系是服从的关系，不服从被视为最大的恶。非理性的权威的结果是人自身力量的萎缩。理性的权威则不同，他以发展人自身的力量为目的，一切都依靠人自己去做出决定。

弗洛姆思想中关于自由的问题所在，不在于它的积极自由会转化为不自由，而在于他的思想中所蕴涵的内在矛盾。一方面弗洛姆强调人不受任何干涉自己独立做出决定的权利，另一方面却又将全面的、总体的人格自发性活动的未达致称作恶，从价值上予以了否定。这样一来，虽然人有选择堕落的自由，但这一自由的结果却是应该被否定的，作为一种人之价值所在的自由又被弗洛姆自己从价值上给否定了。

## 第二节 消极的自由不是人的自我实现的充要条件

在消极自由方面，首先必须明确的是，弗洛姆认为消极的自由是实现积极的自由的必要条件。弗洛姆主要主张的是积极的自由，同时他也主张把消极的自由作为实现积极自由的一个必要的条件。没有割断人与自然、他人的原始关联，个人无法从自然、家族、种族以及社会中独立出来，那么个人的自我实现也就无从谈起。“有利于爱生定向发展的最后一个重要条件是自由……一旦热爱生命的定向得到了发展，那么，必然会出现‘积极的自由——创造与建设的自由、惊奇与冒险的自由。这种自由需要个人是积极的、有责任心的，而不是奴隶或机器上被加足油了的齿轮。’”<sup>3</sup>“只有在极端尊重自我、他人以及我们大家的自我的个性的条件下，有机的成长才是可能的。”<sup>4</sup>在自由和专制之间，弗洛姆认为“到目前为止，自由企业制度仍较共产主义制度优越，因为它保持了现代人最伟大的成就之一——政治自由，同时也保持了将我们同人道主义的基本精神传统联系在一起的对人的尊严和个性的尊重。”<sup>5</sup>可见，在强调消极的自由方面，弗洛姆与柏林并无不同。他们之间的不同在于柏林相信消极

<sup>1</sup> Erich Fromm *You shall as be Gods* Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 p.117

<sup>2</sup> Ibid p.115

<sup>3</sup>Erich Fromm *The Heart of Man* Haper&Row Publishers NewYork 1968 p52

<sup>4</sup>埃里希·弗罗姆 《逃避自由》 陈学明译 工人出版社 北京 1987年 第341页

<sup>5</sup>沈恒炎 燕宏远主编 《国外学者论人 and 人道主义》社会科学文献出版社 北京 1991年 第199页

的自由也是终极的目的，而弗洛姆则认为积极的自由才是最终的目的。

弗洛姆在自由问题上的独特之处在于，他在肯定了消极自由的重要性与必要性的前提下，认为只有消极的自由，人并不必然成为自由的人。“爱生得以发展的一个重要条件是自由。但是，免于政治束缚的自由不是充足的条件。”<sup>1</sup>人们可能由于自身的力量没有得到发展，使得自由成为其负担，因此而逃避自由、放弃自由，重新投身于、依附于外在的力量，从而丧失自由。在其成名作《逃避自由》中，弗洛姆对纳粹主义在德国成功掌握权力的历史做了分析。他认为纳粹这一暴政得以实现的原因基于这样两个前提：一是随着社会的发展人们已经拥有了资本主义兴起以前所没有的消极自由。二是获得了消极自由的人们却没有获得积极的自由。在此，我们必须明确的一点是，弗洛姆所言的人们要逃避的自由不是积极的自由，而是消极的自由。如上文所言，这一消极的自由即便不等同于柏林的消极自由，也是包含了柏林的消极自由在内的一种免于他人人为干涉的、含义更为宽泛的消极自由。

资本主义社会与前资本主义的一大区别是个人的脱颖而出。从个人是否获得独立的条件这一视野来看，前资本主义社会的特点是个人处于各种原始的纽带连接之中。个人虽然与自然分离了，但他依然是自然的一部分，他依然是自然不可分割的一部分。人与自然、他人的关联方式是原始的关联。这种原始的关联可以是他赖以生存的自然界，也可以是自然的血缘关系。处于原始关联中的个人，一方面如同婴儿一样，还不是一个独立的存在，个人的发展受到各种原始关联的限制，他只是部族、家族、社会的一个工具，还不是一个个人。另一方面，原始的关联也赋予他身份感与安全感。他刚一出生就清楚的知道他是他所属的有组织整体中的一部分，他在其中的地位无可怀疑。资本主义的兴起使得人第一次摆脱了各种原始关联的束缚，获得不受他人、家族、部族、社会干预的政治权利。个人第一次能够有条件把他自身仅仅当作自身而不是某一整体的一部分来加以体验。但免于束缚干预的消极自由的获得其意义是辩证的：一方面，消极自由的获得使得他具备了成为个人的条件，另一方面他也不得不面对割断了原始关联后的孤独与怀疑，这是一个依赖某一集团的个人所没有的新问题。如同被逐出伊甸园的亚当与夏娃一样，他不得不独自面对这个世界，在这个世界上去重新获得自我认同以及与自然、他人、自我的关联。因此，个人的脱颖而出给人带来的现实处境是他拥有了消极的自由，但却限于种种现实的历史条件，不能成为完全诞生的人，他生活在恐惧、焦虑中，充满无能为力和无意义感。他所获得的自由不仅不是福音，而是他必须以逃避的不堪忍受的负担。“假如人的个体化的整个过程所依赖的经济、社会和政治条件，并没有为刚才所说的那种意义上的个性的实现提供基础，而同时人们又已失去了曾给予他们安全的那些纽带，那么，这种延迟将使自由成为一种不堪忍受的负担。于是，自由即是怀疑，即是过一种没有意义和方向的生活。此时，这些不可抵挡的趋势就出现了：逃避这种自由，或屈从，或与他人及世界建立某种关系，这样做可以使他解脱惶惶不可终日之感，尽管这也剥夺了他的自由。”<sup>2</sup>基于人的这种现实情境所产生的就是所谓逃避自由的心理机制。

为了获得他已丧失掉的力量，个人不惜放弃自我独立，渴求屈从于统治，使自己与外在的他人或他物共生在一起。这一心理机制的轻微结果表现为施虐与受虐倾向，严重的表现形式就是被虐待狂与虐待狂。被虐待狂不想做自己想做的事，一心一意听从外在力量的指挥。

---

<sup>1</sup> Erich Fromm *The Heart of Man* Harper&Row Publishers NewYork 1968 p52

<sup>2</sup>埃里希·弗罗姆 《逃避自由》陈学明译 工人出版社 北京 1987年 第55—56页

施虐狂则强使别人依赖他，希望对他人拥有绝对和无限的统治权，他不仅要榨取别人物质方面的东西，还要强夺别人精神方面的东西。基于这一逃避机制，具有施虐—受虐倾向的德国中下阶层的狂热支持导致纳粹党人成功的取得政权。“纳粹意识形态——对一个领袖的盲从精神，对种族的和政治的少数派的仇恨，对征服和支配的渴望，对德国人和日耳曼民族的抬高——具有一种极其感人的号召力，正是这种号召力征服了他们，使他们成为纳粹事业的狂热信徒和斗士。”<sup>1</sup>虽然资本主义在一定程度上孕育了更有活力、判断力和责任感的自我，但资本主义社会以利润为追求目标的本性使得纳粹政权的成功不是资本主义社会中的孤立现象，而是它的常态，只是在大多数时候它的表现形式不是暴政而是表现为对无名权威的屈从。私有制和异化劳动是资本主义社会的基础，在这一社会中，人与他的本质、与他人的关系都发生了异化。人不是社会生产的目的，反而成了实现这一目的的手段，这就从根本上决定了在资本主义社会中普遍存在着逃避自由的现象。相对于纳粹主义和法西斯主义暴政，资本主义社会中逃避自由更为普遍的方式是与他人、种族、国家、社会共生，将自己的自由拱手送出，并且滋生以各种干预、暴力为特征的破坏性。

早在 20 世纪 30 年代，霍克海默出于对传统马克思主义无法解释无产阶级没有实现其作用这一问题的关注，提出法兰克福社会学研究所的主要任务之一是对魏玛共和国工人阶级的精神状态做经验性研究。弗洛姆正是这一研究计划的指导者。3000 份问题表发给了工人，询问他们对儿童教育、工业理性化、避免新战争的可能性、国家的实际权利中心等问题。调查揭示了公开信仰和人格特征之间的巨大差异。研究的结论是：德国工人阶级对右翼夺权的抵制之轻微与其激进的意识形态远不相配。后来的事实证明，这一结论是极富预见性的。德国工人阶级在接受纳粹时没有任何真正抵抗。其原因，弗洛姆在《逃避自由》中予以了详细的阐释。

通过对精神病、纳粹政权以及资本主义社会普遍存在的对无名权威的顺从的分析，弗洛姆证明了只有消极自由却没有积极自由的情况下，自由必然会变成强制，甚至产生暴政。因此，究其实质，“在疏离的社会中，由于政治自由只有有益于人的非人性化，它就变成了非自由”<sup>2</sup>在这一问题上，弗洛姆的观点与法兰克福学派其他成员相一致，他们都认为法西斯主义与资本主义关系密切。<sup>3</sup>

就积极自由的内容而言，柏林所谓的“什么东西或什么人，是决定某人做这个、成为这样而不是做那个、成为那样的那种控制或干预的根源？”的自由指向的是谁做自己的主人。诚然，如将人自己做主当作它的主要含义的话，那么免于他人的干预的消极自由必然是积极的自由的一个方面，因为自己做主必然要求不是他人——无论这个他人的含义是指个人还是政府、社会——来替自己做出决定，离开了这一点也就不存在所谓自己做主。我们无法想象一个没有免于他人干涉的权利的人是一个拥有积极自由的人。因此在积极自由与消极自由的关系上，积极的自由逻辑上包含有免于他人人为干涉的含义，即，积极的自由逻辑的包含着消极的自由，消极的自由却并不包含积极的自由。

柏林将消极的自由看作最终的目的，意味着免于他人、政府的人为干预是人最终的目的。但不存在阻碍人的行动的障碍的消极自由本身是否是自足的呢？为什么要扫除障碍呢？柏

<sup>1</sup>埃里希·弗罗姆 《逃避自由》陈学明译 工人出版社 北京 1987 年 第 278 页

<sup>2</sup>佛洛姆《人类的新希望——通向人道的工业社会之路》孟森祥译 志文出版社 台湾 1975 年 第 111 页

<sup>3</sup>马丁·杰伊 《法兰克福学派史》单世联译 广东人民出版社 广州 1996 年 第 142—143 页

林是为了要扫除障碍而扫除障碍吗？扫除障碍这一要求所说的是人们在行动时可以有可能会在沿着不同的方向前进。柏林在论及消极自由时说：“消极自由的程度取决于这种人为阻碍存在与否，也就是说取决于我不被人为的制度、纪律或某些特定人类的活动所阻止，而自由地沿着这条或那条道路前进的程度。”<sup>1</sup>就此意义而言，障碍的不存在并非是终极目的，它是服务于人可以自由前进这一目的的。也就是说行动的机会不是最终的目的，它是达致行动的手段。正因为消极的自由不是自足的，穆勒以及大多数的思想家在论及自由时，都将它当作是实现人的个性的条件，从它是实现个性的必要条件的角度来论证其必要性。在一定意义上，积极自由所主张的是人如何在具备了行动选择的机会的前提下应该如何前进的问题。消极的自由要成为最终的目的只有它是作为积极自由逻辑内涵时才是成立的。人是目的，这一伟大的论述才能赋予消极的自由以终极目的的合法性。

### 第三节 意志自由

意志自由是伦理学的一个重要的理论问题，也是一个有着悠久历史的问题。德谟克利特认为世界进程是源于原子机械的相互作用，他的这一思想蕴涵了决定论的萌芽。而伊壁鸠鲁在讨论原子的自由偏移时，就已经在讨论相对于自然的自由意志了。在中世纪，在全知全能、决定了一切的上帝面前，人是否具有意志自由也成为了基督教哲学中的一个重要问题。而到了近现代，随着科学的兴起，意志自由问题日益变得重要，相关讨论众多，而且还没有终了的迹象。在众多关于意志自由的讨论中，人们往往在两种意义上使用意志自由这个概念，由此带来关于意志自由问题的两种不同的思路与理论。

#### 一、相对于自然律的意志自由

与自然律相对应的意志自由讨论的问题是，自然界是遵循着必然性的自然规律而运动的，而人作为一种自然的产物，是否也必然遵循自然的规律。如果人是一种纯粹的自然存在，那么，相应的也就没有意志自由，他的行动都是某一原因的结果。在这一意义上的意志自由，最早可以追溯到古希腊。“我们的意志是自主的和独立的，我们可以赞扬它或者指责它。因此，为了保持我们的自由，保持对神的信仰比成为物理学家命运的奴隶更好。前者给予我们通过预言和牺牲以赢得神的仁慈的希望；后者相反，它带来一种不可抗拒的必然性。”<sup>2</sup>伊壁鸠鲁在这里所讨论的意志自由正是相对于自然的必然性的自由。而在之后的中世纪，意志自由的含义无疑发生了改变，它所讨论的问题变成了人是否在全知全能的上帝面前具有自己决定自己行为的自由。到了近代，随着现代科学的兴起，相对于自然律的意志自由开始成为人们讨论意志自由的主要含义。牛顿创立了经典力学，认为世界是由运动中的物质组成的，这些物质遵循着客观的自然规律。如果人能够像拉普拉斯妖那样知道所有的事实以及自然规律，那么我们就可以准确地预测所有的事件。古希腊的原子论者的决定论由于没有一整套科学的体系为支撑，因此没有能够成为有影响的学说。但是，随着现代科学的发展，在科学所取得的巨大成就面前，决定论开始成为人们不得不面对的选择。人们逐渐开始将人也看作是自然的存在，像其他的自然存在物一样要遵循自然的规律。这一观念正如伏尔泰所说的那样，看来是不可避免的。“如果全部自然界，一切行星，都要服从永恒的定律，而有一个小动物，五尺来高，却可以不把这些定律放在眼里，完全任性地为所欲为，那就太奇怪了。”<sup>3</sup>正是在

<sup>1</sup>柏林 《自由论》胡传胜译 译林出版社 南京 2003年 第370页

<sup>2</sup>转引自 伊利亚·普利高津 《确定性的终结》湛敏译 上海科技教育出版社 上海 1998年 第7页

<sup>3</sup>伏尔泰 《愚昧的哲学家》转引自 W·C·丹皮尔 《科学史及其与哲学和宗教的关系》李珩译 广西师

现代科学的影响下，笛卡儿认为人的身体是机器，拉美特利则进一步认为人是机器。然而，人是否是纯粹的自然存在物？这一问题似乎没那么简单。牛顿并没有说明自然现象是否包含生命和心灵现象，而且在他那里，自然规律与上帝是紧密相连的。“这最美丽的太阳、行星、彗星的系统，只能从一位智慧的无所不能的神的计划与控制中产生出来”<sup>1</sup>

与自然律相对应的意志自由在理论上讨论的问题是人是否拥有意志、意识等不同于自然物的特殊的领域，以及如果拥有这么一个特殊的领域的话，它与自然的关系又是如何。依据对这些问题的不同回答，在理论上表现为决定论、温和的决定论以及自由意志。

决定论的观点就像伏尔泰所认为的那样，人都是属于自然的领域，是自然的存在，人的意识、意志等也是自然的产物，其本身也是自然存在，要遵循因果律。所谓的自然律，也就是因果规律。既定的原因引起既定的结果。换言之，作为条件的条件 A 成立的话，则结果 B 必然出现。“决定论的一般概念是：世界的未来是在一个不可避免的模式中确定下来的。”<sup>2</sup>决定论的观点认为人的行为不是人的自由选择的结果，而是被决定了的。决定论有物理决定论、心理决定论等不同形式。这些观点或者认为人的行为也是一种物理事件，是由自然律严格地决定着，在一定的情况下，只有一个结果是可能的；或者认为人的行为是由神经、潜意识等决定了的。一旦承认人属于自然的领域，那么人也就被取消了在不同选项中进行选择的可能性，亦即，他没有意志的自由。

与决定论的观点不同，许多哲学家不甘于将人整个的放到自然之中，因为这么做的结果是令人无法忍受的：人与其他自然物毫无二致。而人自身的价值、意义是如此重要，不能予以放弃。因此，他们认为，人的身体虽然是自然的，但是，人的意识、意志却是独特的，具有与自然物不同的性质，与自然分属两个不同的领域，遵循不同的法则。自然物遵循因果律，而人的意识、意志则是自由的。由此出现了身心二元论。笛卡儿关于思想的东西与广延的东西的区分即是这一观点的代表。

“自由意志信仰假设了人与自然界的某种特殊的和令人困惑的分离。”<sup>3</sup>人的心灵与自然分属两个不同的领域，这样一来，人的心灵也就不再遵循因果律的束缚，而是自由的。在这一问题上，康德说得非常清楚：“而与一定的对象及其所服从的法则打交道的质料的哲学则又有两种。因为这些法则要么是**自然**的法则，要么是**自由**的法则。关于自然法则的科学叫物理学，关于自由法则的科学则叫伦理学；前者也称作自然学说，后者也称作道德学说。”<sup>4</sup>通过将意志放到与自然不同的理念的世界，康德保证了意志的自由。

在决定论与非决定论之间，许多的哲学家采取的是另外一种观点：温和的决定论。“‘温和的决定论’既坚持决定论又相信人的自由。我的观点更接近于‘温和’决定论而不是‘严格’决定论。”<sup>5</sup>温和的决定论，既不能接受决定论的观点，希望保留人的自由与价值。同时，他们也不能像康德那样，认为自由与人的自然存在毫无关联。一旦失去了外在客观世界的约

---

范大学出版社 桂林 2001年 第193页

<sup>1</sup> 牛顿 《自然哲学的数学原理》转引自 W.C.丹皮尔 《科学史及其与哲学和宗教的关系》李珩译 广西师范大学出版社 桂林 2001年 第170页

<sup>2</sup> 洛伊·韦瑟福德 《决定论及其道德含义》载徐向东编 《自由意志与道德责任》江苏人民出版社 南京 2006年 第17页

<sup>3</sup> 同上 第29页

<sup>4</sup> 康德 《康德著作全集第4卷》李秋零主编 中国人民大学出版社 北京 2005年 第394页

<sup>5</sup> Erich Fromm *The Heart of Man* Harper&Row Publishers NewYork 1968 p124

束，自由就会变得漫无边际且没有任何内容。温和的决定论承认人一方面受到了物理的、心理的等自然规律的支配，但是，这些自然的因果律所带来的结果并非唯一的、不可改变的结果，而是提供人们据以行动的基础，人们可以在这些并非唯一的基础上选择自己所要采取的行动。人的行动是自然律与人的自由共同作用的结果。法兰克福、弗洛姆都属于这一阵营中。

“除了欲求、选择和被驱动着去这样做那样做，人也想要有（或没有）某些欲望和动机。他们能够在他们的偏好和目标上表现得与他们实际的情况不同。许多动物似乎有形成我所谓的‘一阶欲望’的能力，这只不过是做或不做一件事或另一件事的欲望。然而，除了人以外，没有一种动物有反思的自我评价的能力，这种能力体现在二阶欲望的形成上。”<sup>1</sup>按照法兰克福的观点，一阶欲望是由物理的、心理的等遵循因果律的力量构成的。人的特殊之处在于他可以在一阶欲望的基础上拥有二阶欲望、二阶意志，也就是可以有意愿他想要意愿的东西的能力。在一阶欲望与二阶意志以至更高阶意志的共同作用下，人们做出自己的行动。

应当注意的是，我们必须将这种温和的决定论与某些类型的相容论区分开来。在这些相容论里，将决定论与自由意志相容在一起的方式是将意志自由理解为与因果律相对的自由不同的自由。“自由所对应的东西不是因果性，而是强制。虽然被强制去做一种行动确实包含着被导致去做这一行动，我将试图表明，反之则不然。我将表明，从我的行动是被因果地决定的这一事实中，并不能必然地推导出我被强制去做它，而这等于说，它并不必然意味着我不自由。”<sup>2</sup>持这一观点的还有石里克等。他们正确的区分了两种不同含义的意志自由，但是，他们的相容论却是将两种不同含义的东西相容在一起：因果律和与强迫相对的自由。如果要遵循一个统一的划分标准的话，相容论应将强制与和强制相对应的自由放在一起或者将因果律与和因果律相对应的自由放在一起。这样的相容论才有意义。而将因果律与和强制相对应的自由相容在一起，是没有意义的。因为这二者之间本来就没有什么内在的联系，不构成对立关系。

温和的决定论的观点被许多的哲学家所采用。而现代科学的发展似乎也在支持温和决定论的观点。如前所述，决定论的图景来自于牛顿的经典力学，而牛顿的经典力学在当今的科学看来，它不过是某一特定条件下的特殊情况。而现实自然界远比牛顿力学所描述的复杂得多。19世纪发展起来的热力学认为宏观客体服从的是概率论规律。“自然法则描述的是一个不规则的、混沌运动的世界，一个更像古代原子论者的图景，而不似规则的牛顿轨道的世界。”<sup>3</sup>而在微观世界中，量子力学也揭示出了与牛顿力学不一样的图景。“我们不能同时测量粒子的位置和速度。理论只能得到概率。一个粒子（如电子）在我们观测之前可以处于任何位置；从某种意义上来说，是我们的观测决定了它的状态。”<sup>4</sup>科学的新的发展揭示出的世界不再是一个确定性的世界，而在本质上是一个概然性的世界。在当今时代，再像拉普拉斯那样将概率当作无知的结果已经不能成立了。即便有了拉普拉斯妖，我们也已经不能再做出什么精确的预测了。“近代以来在牛顿的研究成果基础上经过改造而在18世纪及19世纪风行一时的哲学上的决定论，今天已不再像从前那样得到物理学的证明了。人所称道的老的科学定律，

<sup>1</sup> 哈里·法兰克福《意志自由与人的概念》载徐向东编《自由意志与道德责任》江苏人民出版社 南京 2006年 第230页

<sup>2</sup> A·J·艾耶尔《自由与必然》载徐向东编《自由意志与道德责任》江苏人民出版社 南京 2006年 第66页

<sup>3</sup> 伊利亚·普利高津《确定性的终结》湛敏译 上海科技教育出版社 上海 1998年 第124页

<sup>4</sup> L·斯莫林《物理学的困惑》李泳译 湖南科学技术出版社 长沙 2008年 第6页

今天已经证明或者是我们插入自己的自然界模型中的公理，或者是概率的陈述。即令在本学科中涉及大规模现象或统计现象的那一领域中，科学家对于自己的预言能否得到证实，充其量也只能打一个稳操胜券的赌，而对于原子与量子的行动，他根本就无法预言。”<sup>1</sup>

这样一来，条件 A 成立，作为结果的 B 却并不是必然的，B 的出现只是一种概率。换言之，B 只是条件 A 的一个可能的结果，结果也可能是 C，或者是其他的。这一结论似乎与温和的决定论相适应。自然不是决定了我们必须这样或者那样行动，而是提供了几个可能。这些可能都有可能成为那个最终的结果。其中的哪一个可能能够成为现实，则有赖于人们的选择。因此，决定论不再是严格的，而能够和我们的意志自由结合在一起，共同决定我们的行动。

## 二、相对于强迫的意志自由

意志自由的另一种含义是与强迫相对应的自由。这一自由强调的是人在选择自己的行动的时候没有受到外在力量的强制，因此他可以按照自己的意愿行动。“自由意味着强迫的对立面；如果一个人并没有在强迫之下而行动，他是自由的，而当他在实现自然欲望的过程中受到来自外部的阻碍，那么他是被迫的和不自由的。”<sup>2</sup>这种含义的自由包含了大量的诸如被劫持、被监禁这些显而易见的受到强迫的情况，这些情况，我们通常都把它们看作是没有自由的情形。而实际上，这一含义的自由更重要的内涵是人们在道德面前是否还有选择的自由这一理论问题。所谓的神学决定论所要讨论的就是这一问题。神学决定论的含义和前面讲到的与自然律相联系的决定论是两种不同性质的问题。在信奉宗教的人士看来，全知全能全善的上帝创造了世界上所有的东西，也预先确定了所有事物的命运。由此，人是否有作恶的自由呢？这一问题就有了至关重要的意义。如果人没有作恶的自由，恶从何而来？因为上帝是不可能制造恶。实际上，基督教神学所讨论的意志自由也就是由此而来。人作为上帝的造物，他是不是只能按照上帝确定的善行事？还是他有着自己的意志自由，可以不按照上帝所确定的善行事，反而要作恶？

这一含义的自由产生的根源在于什么是善以及道德律的确定权被赋予给了道德的行动主体之外的力量。由此，道德成了外在的强制力量。对于这一种情况，冯契先生专门使用自愿这一概念来指称这种意义上的自由。“道德行为必须出自自由意志。如果行为不是出于意志的自愿选择，而是出于外力的强迫，那就谈不上善或恶。”<sup>3</sup>他认为儒家的权威主义和基督教一样，都是外在的强制力量。“儒家讲纲常名教的实质就在于维护君权、族权、夫权和神权，这也是权威主义。幸福要依赖在上者的权威，幸福要等待在上者来恩赐，就这点说，儒学和基督教没有区别，都是权威主义，都是人的依赖关系的反映。”<sup>4</sup>冯契先生认为中国传统道德注重自觉，却忽视了自愿。

在西方伦理思想史上，道德在相当长的一个时期内是被看作由上帝等超自然的力量所制订的。上帝或者是出于他任意的意志为人制订律法，或者根据永恒的理智知识所引导为我们制订律法。不论是唯意志论的解释还是理智主义的解释，律法都是由上帝而不是由人来制订

<sup>1</sup> W·C·丹皮尔 《科学史及其与哲学和宗教的关系》李珩译 广西师范大学出版社 桂林 2001年 第453页

<sup>2</sup> 莫里茨·石里克 《人何时应该负责任》载徐向东编 《自由意志与道德责任》江苏人民出版社 南京 2006年 第58页

<sup>3</sup> 冯契 《人的自由和真善美》 华东师范大学出版社 上海 1996年 第221页

<sup>4</sup> 同上 第147—148页



的。人们只能按照上帝所制订的律法来行事。换句话说，对于人而言，他们只能顺从上帝的指引，按照超越的力量的指引行动。这样一来，道德就仅仅是被动地顺从、遵守外在的要求。而人自身的欲望、情感都被认为是堕落的，他们往往被这些堕落的力量所吸引，背离了上帝的要求，因此，为了让人们能按照道德的要求行事，惩罚与奖赏就是必要的了。“在旧的观念里，道德总是被理解为我们顺从上帝的一个方面。此外，我们当中的大部分人处于必须服从其他人的道德地位。……由于大多数人通常并不了解为什么道德如此要求，为了让人们顺从道德的要求而保证道德秩序，惩罚的威胁和给予奖赏是必要的。”<sup>1</sup>惩罚和奖赏作为一种控制人们行动的必要的强制力量，成为了道德的重要构成部分。由于这一原因，宗教伦理学中人们重视的是上帝以及他所制订的律法，以及贬低自己而无条件地服从上帝、爱上帝，人出于自己意愿的行动没有地位。

随着文艺复兴和启蒙运动的发展，人被重新发现。制订道德律法的权利从上帝的手中回到了人的手中。人如何制订律法呢？一种思路是将人的某一部分能力作为立法的依据。一种是将人类社会作为立法的依据。

康德认为道德是理性为自我立法。“他（康德）认为因为我们是自律的所以我们是自主的。他的意思是我们自己制订道德律。只有立法是我们自己的意志，我们才接受道德律；也正是因此我们每个人才遵守道德律。”<sup>2</sup>按照康德的这种理解，既然理性是人的属性，在某种意义上，理性为自我立法，也就是人为自我立法。由于律法是我们自己制订的，因此，人们也就会遵守道德律。但是，我们不能不看到，一方面，理性在康德那里是普遍的理性，人不过是理性的一部分拥有者，而且是有限理性存在者。理性的自我立法不等于人为自我立法。如果我们将人看作是一个既有理性又有欲望、感情的现实的存在者，康德的自律只是理性的自律而不是人的自律。另一方面，康德强调理性法则的纯粹性，认为出于人的情感的、爱好的，都不具有道德的属性。因此，在康德那里，就出现了一种奇怪的现象，只有人们做他不愿意去做的事才是道德的。只有他深深的厌恶助人，仅仅因为助人是理性所订立的法则，他才去助人，这时他的行为才是道德的。一个人如果乐于助人，那么他的这一行为就不是道德的。因为，他助人的行动是出于自己的感情，而不是出于义务的。道德必须是出于义务，而不是出于人的内在需要，康德因此排斥人的道德情感，使得道德失去了内在的动力与基础，给他自己出了一道无法解答的难题。

与康德等人不同，涂尔干从社会中寻找道德的根源。他将道德看作是由于社会的需要而制订的。涂尔干的基本思想，认为社会建立在一些将人们联系起来的力量之上的。他的社会学理论以和谐为目标，强调一个社会的整合与稳定。因此，在个人与社会之间，涂尔干强调共同体和凝聚力。涂尔干从分工的角度来论证和谐。他认为，彻底的分工能使社会变得和谐。当劳动分工不发达的时候，人与人之间存在着平等，但很少个体性。随着劳动分工的增加，个体变得越来越相互依赖，形成“有机凝聚力”，像一个有机体的各个部分那样，每个人都依赖于他人。个人与社会之间，存在着各种次级组织，诸如家庭、法团，这些次级组织起着联接社会、稳定社会、促进社会和谐的重要功能。与强调社会的和谐相适应，涂尔干与西方个人主义的伦理学不同，他从国家、社团的共同生活的角度来界定道德。个人主义的伦理学，

---

<sup>1</sup> J.B.Schneewind *The Invention of Autonomy* Cambridge university press 1998 p4

<sup>2</sup> Ibid p6

从个人出发来确定伦理道德的原则、内容。个人是逻辑的出发点。涂尔干则认为，道德的内容是由国家来界定的，公民道德是由公民这一身份所派生出来的。因此，逻辑的出发点是各级共同体。“道德是为了社会而被制定出来的。”<sup>1</sup> “道德的目标也就是那些以社会为对象的目标。而合乎道德地行动，也就是根据集体利益而行动。”<sup>2</sup> “规范的控制和道德标准的形成，既不能靠科学家的研究来确立，也不能靠政治家来确定；这必定是与之有关的群体的任务。”<sup>3</sup>家庭是各级次级组织中的一种，以家庭为单位的组织，由于共同的经济生活，形成了共同的行为准则，并且在各成员之间形成了强大的凝聚力。“实际上，家庭生活曾经是，也依然是道德的核心，是忠诚、无私和道德交流的大学校。”<sup>4</sup>由于道德是根据社会的需要制定出来的，因此，道德对于具体的个人来讲必然是先在外在约束。对此，涂尔干有着清楚的认识。“我们实际上都把道德视为一个由各种规范组成的体系，这些规范外在于个人，并从外面把自己强加给个人；”<sup>5</sup>正是由于道德必然具有这种外在性，所以涂尔干将纪律看作是道德的首要因素，认为需要通过权威的作用，通过惩罚这一赤裸裸的强制手段来使个人接受道德的约束。但是，道德不能仅仅是外在强制的，它必须是自律的，不然的话道德也就不成其为道德了。“道德在我们看来无疑具有双重面孔：一方面，道德作为一种绝对法则，需要我们完全服从；另一方面，道德作为一种完美的理想，我们自发地追求着它。”<sup>6</sup>这两副面孔是如此的对立，所以，涂尔干虽然与康德的出发点和方法完全不一样，却与康德一样不得不回答一个问题：外在的道德要求如何成为人对自己的自主要求？

涂尔干认为康德解决意志自律的问题是不成功的，并对此提出了批判。他说：“这样一种解决办法是极其抽象和辩证的。它赋予我们的那种自主，在逻辑上是可能的；却与现实毫不相干，并且永远与现实毫不相干。既然我们作为，并始终作为既有理性、又有感知的人类，那么在我们的这两个组成部分之间，就将永远存在着冲突，他治也将永远是一种规范，即使按道理不是这样，事实上也是这样。”<sup>7</sup>涂尔干批判康德的道德永远无法成为现实的，但他仍然认为康德的问题是一个必须加以解决的问题。

如前所述，涂尔干的道德理论是建立在实证的社会学基础上的，因此，他对这一问题的讨论就是完全在经验世界来进行。涂尔干认为人一旦认识了事物，那么这些事物就不再是外在于我们的。“且让我们假设，我们完全了解事物，而且我们每个人都拥有这种知识。这样，恰如其分地说，世界就不再外在于我们，已然成为我们自身的一个组成部分，因为我们内在地拥有一种能够充分表达它的符号表现体系。物质世界中的每一事物，都被我们用一个观念表达在我们的意识之中，而且，既然这些观念是科学的——也就是说，是明晰的和明确的，我们就能够操纵它们，能够轻而易举地组合它们。”“要理解这个世界，要按照与世界应有的关系来安排我们的行动，我们只需仔细思索和充分认识我们的内心。这就构成了自主的最初层次。”<sup>8</sup>一旦人们在内心中获得对规律的认识，那么，按照规律去行动就不是被强制的，而

---

<sup>1</sup>涂尔干《道德教育》陈光金等译 上海人民出版社 上海 2001年 第85页 自律在该书中被译作自主。

<sup>2</sup>同上 第70页

<sup>3</sup>涂尔干《职业伦理与公民道德》渠东 付德根译 上海人民出版社 上海 2001年 第34页

<sup>4</sup>同上 第28页

<sup>5</sup>涂尔干《道德教育》陈光金等译 上海人民出版社 上海 2001年 第106页

<sup>6</sup>同上 第96页

<sup>7</sup>同上 第112页

<sup>8</sup>同上 第113页

是自由的。由于涂尔干认为道德是社会的现象，道德的规范应该由社会来制定，因此道德如同其他的科学研究对象一样，都是可以以科学的方法来加以认识的。因此，只要科学地认识道德，那么我们就达到了自律。他说：“一个人因为确信一切应然之物都是实然之物而服从事物的秩序，这并不是屈从于某种约束。这是在自由地渴望这种秩序，是通过理解其根源而达成一致，自由地渴望并不是渴求荒诞。”<sup>1</sup>涂尔干的这一论证过程可以总结如下：“让我们假定，道德科学是一个既成事实。我们已经如愿以偿地占据优势。我们是道德秩序的主人。它不再外在于我们，因为从这一刻起道德秩序就通过各种清晰明确的观念组成的体系表现在我们心中；我们也理解了这些观念之间的所有关系。现在，我们可以核实一下，道德秩序是在何种程度上构建在事物本性（即社会本性）之上的，也就是说，实际的道德秩序是在何种程度上成为应然的道德秩序的。我们就这样看待它，也恰恰在这个程度上，我们能够自愿地服从于它。”<sup>2</sup>

涂尔干通过这种方式将道德变成了自由和自愿。但涂尔干的这一解决方案明显是不成功的。

首先，涂尔干实证的社会学的立场决定了他将应当和是混淆了。休谟早就指出了是与应当之间的巨大的鸿沟，而涂尔干完全无视它们之间的区别，硬是将道德的应然混同于实然。“如果有人希望道德秩序不只是它所表达的实在的自然构造，那么他就是在打着自由意志的幌子在胡说八道。”<sup>3</sup>

其次，涂尔干混淆了两种不同意义的自由，这一混淆是以自觉代替自愿来完成的。在涂尔干看来，人对事物本性的认识，按照它的本性去行事就是自由。这一自由是认识论领域的自由，也就是我们平常所说的在认识了规律的基础上按照规律行事就是自由。然而道德的自由，或者如我们平常所说的意志自由，是另一种自由，主要是行为选择的自由。涂尔干的论证明显犯了将认识论领域中的自由混同于意志自由的错误。威尔逊在《道德教育》英文单行本编者引言中明白的表明了涂尔干的这一混淆。“自决与服从之间的差别，就是是否有能力精确预测可供选择的行动过程的后果。自主会导致一种个人的决断，这种决断的基础，是全面了解不同行动过程所造成的不可改变的后果。这样一来，对道德法则的理解就促进了自主。就好像这样一种情境：在寒气逼人、狂风大作的一天，一个人究竟是选择穿上他的百慕大短裤和T恤，还是选择穿上他的大衣，披上他的围巾，戴上他的手套。他依据健康的法则而进行自由的选择，而这一法则可以指明不同选择会带来不同的后果。对自主这个概来说，根本的地方就是对道德科学的绝对需要。”<sup>4</sup>在这样一种情境中按照健康的法则来进行的所谓自由的选择，无疑是认识论领域的自由选择。没有一个理智正常的人在这种天气穿上短裤和T恤。按照涂尔干的意思，如果我们没有预见到有狂风，那么我们穿上大衣的行动就不能算是自由的行动。所谓的自律（自主）是与科学认识联系在一起的。福孔奈说：“涂尔干认为，只有科学才能带来自主性。”<sup>5</sup>但是，意志自由之所以是不同于认识论的自由，就在于在一个好一个坏的两个选择中，有选择不好的一个的自由，如若不然，意志也就谈不上是自由的，

---

<sup>1</sup>涂尔干 《道德教育》 陈光金等译 上海人民出版社 上海 2001年 第115页

<sup>2</sup>同上

<sup>3</sup>同上

<sup>4</sup>同上 第466页

<sup>5</sup>同上 第288页

而不过是规律起作用的代理人而已。在这一问题上，涂尔干相比于康德是一个退步。康德有见于道德的特殊性，在讨论了知识如何可能的情况下，特地为人的自由意志开辟出了一个空间，认为意志是不受制于认识的必然性的。

理解了涂尔干的道德自律的实质，我们就不难理解，为什么涂尔干如此强调纪律精神和惩罚的作用。没有了自愿，道德就不得不依赖外在的强制与约束，这种道德无疑不是自律的。

弗洛伊德与涂尔干一样，也认为道德是社会要求的产物。通过家庭这一社会代理人，社会的要求被父母以奖赏与惩罚的方式迫使儿童接受。一方面，弗洛伊德强调奖赏与惩罚这一强制手段在形成超我中的作用，另一方面揭示了人们按照良心行事并非出于自愿。因为，超我与本我是对立的，而人的深层动机是隐藏于水面之下的部分。

伦理学中自愿成为一个突出的问题，还有两方面的原因。一是将人割裂为理性与激情、本能对立的两部分，从而使得道德失去了内在的动力。在这种割裂人的思维模式中，道德往往与理性相关，而激情、本能则成为道德斗争的对象。而一个基本的事实是，纯粹的理性、思维是无法推动人的行为的。在古希腊，人们的行动是由欲望和激情所担负的，理性的作用是指示方向。理性自身并不能推动行动。休谟一反理性主义的传统，强调人的情感的作用。他说“如果它们（指理性的推断）所发现的真理引不起人的兴趣，不能激发人的欲望或招致人们的反感，那么，它们对人们的举止和行为就没有任何影响。”<sup>1</sup>人的兴趣、情感才是推动人的力量。他甚至将理性理解为持久的、平静的情感。精神分析，更是粉碎了人们以前抱有的信念：我们都是理性的，都是按照理性的要求行事的。无意识的本能、欲望才是行动的真正推动力。有见于休谟的观点，康德在纯粹理性范围内构筑的伦理学，也不得不构想出尊敬（敬畏）这一看似包含着情感因素，实际上与情感毫无瓜葛的概念，把它当作人们按照道德要求行事的动力。但是，只要人们将理性与情感割裂开来，那么理性的道德如何为感性的人所接受？他们为何要接受？纯理性如何转化为人的行为？道德行动如何才是自愿的？这些问题就无法得到回答。而事实往往是，一旦道德与情感、本能相对立，那么道德也就变成了对自身的压制，与自愿背道而驰。正如麦金太尔所说“有美德地行动并非像康德后来所认为的那样，是去违背爱好（inclination）地行动；而是根据由美德的培养所形成的爱好去行动。道德教育就是一种‘情感教育’。”<sup>2</sup>

自愿成为突出问题的另一个原因是，在阶级社会中，个人利益往往与某一团体的利益相对立，而整体主义的倾向要求个人按照团体的利益行事，放弃自身利益。“在儒家那里，个人的具体的存在从属于本质；伦理道德关系是人类的本质，对这种本质的认识才是真理性认识，这就多少忽视个人的存在。后来发展到理学家那里，个性被降低到很不重要的地位，甚至被看成是‘私欲’，这种本质主义也就演变成为理性专制主义。”<sup>3</sup>

与自愿问题密切相关的另一个重要问题是：我们自以为是我们自己的想法、自己的愿望是否真的是我们自己的想法与愿望？换句话说，当我们意识到我们自己是自愿做出某一行动的时候，这一自愿是否真是发自内心的，而不是由外界加诸他并被他认为自己的意愿？弗洛姆在《逃避自由》中举了一个催眠实验的例子来说明这一问题。

某乙向某甲施行催眠术，并趁他昏昏欲睡之际向他作了如下提示：当你

<sup>1</sup>休谟《道德原理探究》王淑芹译 中国社会科学出版社 北京 1999年 第3页

<sup>2</sup>麦金太尔《追寻美德》宋继杰译 译林出版社 南京 2003年 第189页

<sup>3</sup>冯契《人的自由和真善美》华东师范大学出版社 上海 1996年 第190页

从催眠状态中苏醒过来以后会急切想读一本书，你相信这本书是你随身携带的，你四处寻找这一本书，结果没有找到，于是你就认为是某丙偷走了这本书，并对某丙大为恼火。某乙还对某甲说：你将会忘记所有这一些是在你接受催眠时所受到的提示。这里还必须附带说明一下，某甲从未对某丙生气，根据当时的情况，某甲也没有理由对某丙发怒，而且某甲实际上也根本没有随身带书。

结果发生了什么事情？某甲从催眠状态中苏醒过来了，在扯了一段家常以后马上恍然大悟地对某乙说：“对了！在我的一本书上我曾写过一段话，现在我就把它读给你听”。于是他到处寻找，找来找去找不到。接着跑到某丙面前说，可能是他把这本书拿走了。当某丙否认拿过这本书时，某甲生气了，最后竟指着鼻子直接指责某丙偷走了这本书。不仅如此，他还说出一大套理由，证明某丙是小偷。他说，他从别人那里听到，某丙确实很需要这本书，也确实有机会拿走这本书。

在实验中，某乙灌输给某甲的指示被某甲当作是自己的想法，并按照这些指示行事。某甲毫不怀疑他是按照自己的想法行动。没有目睹整个实验过程的人看到某甲醒过来以后的行动，也会相信某甲是按照自己的想法在行事。这个实验表明，“许多思想、感觉、欲望甚至感性知觉，虽然我们主观上以为是自己的，但实际上是他人灌输的，基本是外在的，因此并不源于自身。”<sup>1</sup>如果只有在催眠这种特殊的情形下，人们会把外在的思想、欲望等当成是自己的想法，那么，这一问题似乎并不成其为一个问题。但是“这种现象决不仅仅在催眠实验中才能找到。实际上这种现象到处可见，由于它的存在太普遍了，所以在我们之中竟出现了这样的倾向：对这种名是自发而实为他人灌输的虚假心理活动见怪不怪、习以为常，让它占了统治地位；”<sup>2</sup>造成这一现象的原因，是多种多样的。从个人的角度来看，弗洛姆认为由于人们自身的能力没有得到发展，不能独立地表达自己的真实愿望，为了摆脱完全的孤立，人们会通过机械性的自动适应，将自己认同为某一团体的一分子，使自己融入这一团体。他完全融于其中，这一团体的意愿、思想、情感、欲望都被他当作是自己的意愿、思想、情感、欲望。此外，人们有时候会迫于一些外在的压力，也会将外在的愿望当作是自己的愿望。从社会的角度来看，一个特定的社会要维护其存在与发展，必然需要他的社会成员按照一定的要求来行动。为了很好地达到这一目的，社会会通过各种方式将自己的要求让社会成员内化于心，成为他们自己的意愿。各种他律的道德中，外在的要求在儿童幼时通过父母以威胁、惩罚等硬的一手或者是耐心说服等软的一手内化于心，获得自律的表象。弗洛伊德的超我理论说明了这种他律内化的机制与过程。父母的道德观念都是由社会塑造的，家庭不过是社会的代理人。社会的要求正是通过家庭这一代理人进入儿童的内心。弗洛姆认为社会会通过各种方式影响其成员，让他们成为社会所要求的人。极权社会是通过洗脑等方式来达到这一点的。所谓的民主社会则是通过其他的操纵手段来达到这一目的。比如大规模的广告、意识形态的宣传等。在个人性格之外，弗洛姆提出了社会性格的概念。社会性格的功能就是使得人们将社会的要求当作自己的愿望。“如果我们从社会性格在社会过程中的功能这个角度来观

<sup>1</sup>埃里希·弗罗姆 《逃避自由》 工人出版社 北京 1987年 第250页

<sup>2</sup>同上 第251页

察社会性格，我们必须像已经在关于它对于个人的功能中已经指出的那样指出，通过使自己适应社会条件，人发展了这些性格，这些性格使他情愿做他不得不做的事情。”<sup>1</sup>社会性格做到这一点的方式就像超我一样，通过将外在的强制内化。“不是服从公然的权威，他树立了一个内在的权威——良心和义务——它比任何外在的权威更有效地控制着他。换句话说，社会性格内化外在的必要性，并将人的能量引导到既定的经济和社会系统的任务上。”<sup>2</sup>

由以上分析可以看出，意志自由的两种含义是有着根本区别的。它们不仅在含义上有区别，相应地在解决方式以及理论意义上也是各不相同的。

与自然律相对的意志自由，主要讨论的是人是否有不同于自然的意志，以及这一意志在多大程度上是自由的。与强迫相对的意志自由则主要是讨论道德是否是人自身立法。这两种意义的自由的含义很显然是不同的。但是这一根本性的不同，却由于表面上的相似而被很多人忽略了。从表面上看，服从自然规律和受制于他人一样，都含有人被驱使做某一行动的意思。但是，正如石里克所说的，服从自然规律与受外在力量强迫是根本不同的。“既然自然法则只是对所发生的事情的描述，对它们就谈不上任何‘强迫’了。天体力学的法则并不规定行星必须如何运行，仿佛行星确实可能以另一种方式运动、它们只是因这些开普勒法则所迫才在有序的轨道上运行似的。其实不然，这些法则并不以任何方式‘强迫’行星，它们只是表达了行星实际上所做的事情。”<sup>3</sup>

人是否有与自然律相对的意志自由这一问题完全取决于现代科学是否存在这如牛顿所揭示的那样的规律以及人是否完全受这种规律制约。如果自然规律是牛顿所揭示的那样，并且人也必须服从这种规律，那么人自然也就没有意志自由。就像一个从高处坠落的人，必然会在引力的作用下落到地面，他在坠落的过程中不可能有不坠落的自由。而一旦现代科学像量子力学、热力学以及相对论所揭示的那样，那么除了高空坠落这样极端的例子外，人们在日常生活中也就有在一定条件制约下的意志自由。他们可以通过自己的选择使得某一种可能性成为现实。而与强迫相对的自由则完全不同。即便在被人劫持，他也并非如受引力作用那样完全无能为力，他仍然有做出选择的余地。他可以束手就擒也可以拼死反抗。外在强迫虽然限制了人的选择，但是并非完全禁绝了其他可能。一旦这种强迫发生在心理层面，人们做出选择的可能性也是一样存在的。这与受制于地球引力那样的自然力的情况是有区别的。对于这些思想与心理的强迫，解决的方式是破除外在的权威，将道德立法的权利交到人的手里。

从理论研究的角度而言，与自然律相对的意志自由似乎不应该是伦理学理论研究的重点，因为，一方面，争论这种自由的有无本身并不能影响这种自由的有无，另一方面，这一问题的解决似乎有赖于自然科学的发展，而不是伦理学的讨论。而对于与强迫相对的自由而言，则应该是伦理学理论研究的重要问题，因为通过研究，我们可以逐渐认识到这种自由是我们可以通过努力，拒斥各种各样的外在的权威代替我们自己为我们制订道德律，我们可以逐渐扩大我们的自由，成为独立而自由的人。

<sup>1</sup> Erich Fromm *Character and the Social Process* <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> 莫里茨·石里克 《人何时应该负责任》载徐向东编 《自由意志与道德责任》江苏人民出版社 南京 2006年 第57页

### 三、弗洛姆的意志自由

由以上讨论可以看出，自愿首先必须以道德律是由人自己制订的为前提，离开了这一前提，自愿就很难达到。前面我们分析了康德、涂尔干等人的道德律，他们都不是由人自己来制订道德律的，所以他们不得不找到一条将对于人来说是外在、异己的约束转化为人自愿行动的途径。而他们的尝试都失败了。而弗洛姆则真正将道德律的制订的权利交到人手里。整体的人，而不是异化的、人的某一部分属性，根据自身的利益制订出道德律。道德律的制订，是由人在不受任何外在力量的干涉，独立自主的情况下制订的。制订道德律的目的既不是为了荣耀上帝，也不是为了符合永恒的知识或规律，也不是为了达到某一特定社会的需要，而仅仅只是为了他自己。他自己就是目的。“这种准则不能强加于他们；它一定得从他们那里自己产生。”<sup>1</sup>弗洛姆对自律的内容与形式的界定，为自愿成为可能奠定了基础。

自愿的行动，如果要与被动、顺从以及在主观上被当成是自己的意愿相区别开来，它就必须是发自人内心的，确切的说，是要在人自身中找到内在的根据。弗洛姆使用了自发这一概念。所谓自发，是指“人依照自己的自由意志行事的能力。”<sup>2</sup>康德也使用自由意志的概念来，但是他的自由意志是与人的感性生命相隔绝的。弗洛姆的自由意志是整个人的意志，并且与康德不同的是，他强调人的道德行动应该是由人内在所发出的。只有发自人自身根据中的意愿才是真正的自愿。没有内在的根据，即便是内化于心了的，被人感觉到是自己的意愿也不是真正的自愿。

自愿的行动是由发自人内部的动力所产生的。精神分析是一种动力心理学，也就是研究行动背后的驱动力的心理学。“动力学的方法是什么呢？这个方法主要是透过过去或现在行为的表面，从中了解产生过去那种行为模式的力量究竟是什么。”<sup>3</sup>弗洛伊德的本能——爱欲、自我保护，以及后来的生本能、死本能——是动力学意义上的，它们是人们行动的内在驱动力。“它含有所有的本能（用‘驱力’或‘动力’来翻译弗洛伊德的这个词可能更恰当一些）”<sup>4</sup>在修正了弗洛伊德将生物性的性本能作为人的内驱力的理论后，弗洛姆将人的内驱力主要理解为人的社会性需要。这些需要也就是从人的原初生存状态中产生的本质性的需要。“对人的精神的理解，应建立在分析人类需要的基础之上，而这些需要又来源于他的生存状况。”<sup>5</sup>、“人内在的主要感情和动力是人的全部存在的产物。”<sup>6</sup>从人存在的矛盾中会产生出的需要正是人行动的内在动力。人内在的感情与动力是基于人的存在的，它们虽然必须在社会中得到表现，并且其表现形式由这一特定的社会决定，但是，它们与由这一社会所产生的需要不同。由特定的社会所产生的需要，弗洛姆称之为“历史的需要”，它们是由特定社会的具体经济社会结构所产生的，是与这一社会密切联系的，而不是所有的人所共有的。例如，早期的资本主义社会产生节俭的需要，而20世纪的资本主义社会则产生消费的需要。占有的需要则是与私有制产生以后才出现的。而人内在的需要则是产生于人的存在，因此，这一需要是所有人所共同具有的。就此而言，这些需要是客观的。在弗洛姆看来，源于人的生存的需要是客观的需要，必须把它们和人主观的需要区分开来。“这里所说的需要，并不一定就是

<sup>1</sup>埃里希·弗罗姆《生命之爱》王大鹏译 国际文化出版公司 北京 2001年 第36页

<sup>2</sup>Erich Fromm *Selfishness and Self-love* [http://www.erichfromm.de/lib\\_1/1939b-e.html](http://www.erichfromm.de/lib_1/1939b-e.html)

<sup>3</sup>埃里希·弗洛姆《在幻想锁链的彼岸》张燕译 湖南人民出版社 长沙 1986年 第19页

<sup>4</sup>B. R. 赫根汉《心理学史导论》郭本禹等译 华东师范大学出版社 上海 第794页

<sup>5</sup>E·弗洛姆《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994年 第20页

<sup>6</sup>同上 第10页

指人觉得他所需要的东西，因为即使是最病态的目的，也可能被人主观地认为是最需要的；这里所说的是指人类的客观需要，我们可以从对人的研究中知道这些需要。”<sup>1</sup>需要的客观性一方面是指需要的普遍性，不论人意识到还是没有意识到，这些需要都是推动人行动，并通过人的行动推动历史前进。需要的客观性另一方面是指需要的强制性，即这些需要是必须得到满足的。“来源于人类存在的特殊性的基本心理需要，必须以某种方式得到满足；否则，人就会精神失常。”<sup>2</sup>

植根于人的存在的需要有以下几种。1、关联的需要。这一需要产生于人与自然的原始关联被打破以后产生的。人不能孤零零的独自存在而不与其他人、与自然发生关联。他必须打破与自然的分离后的孤立状态，与其他人建立联系。2、根性的需要。人诞生于自然，诞生于母亲的子宫。生理上的出生，意味着人切断了与自然、与母亲的联系，失去了自然的根。为了摆脱这种没有家园、没有根的状态，人需要重新找到新的根性。3、超越的需要。人是自然的产物，但是人不能仅仅是被动的被造物。他有着与其他被造物不同的天赋——理性与想象，由此，他需要超越纯粹的被造物的状态，摆脱纯粹的偶然性、被动性。4、认同的需要。由于人具有理性与自我意识，在打破了与自然的原始联系之后，他从自然中脱离出来，成为一个独特的个体。这时，他面临着—个需要问答的问题：“我是谁？”5、定向与献身框架的需要。人出生后需要一副生活是什么？世界是什么？的图景。有了这一图景框架，他才能够理解身边的世界，才能了解生活的意义。

产生于人的生存的需要是每个人都内在具有的需要，在这些需要的驱使下，人试图对产生于他的生存的原处状态的问题给出答案。而从性质上分，人满足这些需要的方式只有两种。

满足关联需要的一种方式在发展自身力量，成为独立自由的人的基础上与他人结成—体。弗洛姆将这一方式表述为爱。“爱就是在保持自我的独立与完整的情况下，与自身之外的他人和他物结为—体。……在爱的行动中，我与万物结合成—体，但我又是我自己———个独特的、独立的、有限的、终有一死的人。”<sup>3</sup>满足关联的需要的另—种方式是共生。也就是个体放弃他的独立性，与—个人、—个团体、—个组织，或者是上帝结成共生关系。在这种共生关系中，他找到了摆脱分离的途径，与其他人、其他力量结为—体。代价是自身的潜能没有能够得到发展，不能成为—个独立与自由的人。满足根性的一种方式是不的诞生，成为—个完全诞生的人。满足根性的另—种方式是返回到子宫、返回到死亡状态、返回到没有意识、还未出生的状态。这一方式表现为乱伦固恋。满足超越的需要的一种方式创造。在创造生命和其他各种创造活动中，人超越了被动性和偶然性，进入目的王国、自由王国。满足超越的需要的另—种方式是破坏。在破坏的行动中，人体验到自己不是—个纯粹的被造物，而能改变世界的样子，从而超越了生物的地位。满足认同需要的一种方式自我认同，即他发展自己的创造性，意识到自己、体验到自己是自己行动的中心与主体。满足认同需要的另—种方式是将自己认同为“我们”。我就是我的部族，我的国家、我的宗教。我是—个新教徒，我是—个美国人。但我不是我自己。满足定向与献身框架需要的一种方式建立—副关于生活、关于这个世界的理性的图景，客观的反映世界和生命的真实景象，并根据—真实的图景来生活，找到自己生活的意义。满足定向与献身框架需要的另—种方式是建立—

<sup>1</sup>E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994年 第16页

<sup>2</sup>同上 第54页

<sup>3</sup>同上 第25页



种非理性的图景。即便这一图景是不真实的，他也找到了一个赖以生活的指南。

满足植根于人的存在中的需要的前一种方式，弗洛姆把它称为进步的方式，亦即人不断发展自己的潜能，成为完全诞生的人。满足需要的后一种方式，弗洛姆称为退步的方式，亦即放弃自身的发展，试图回到诞生前的、无生命的状态。发展成为一个充分发展的、独立而自由的人的能力与退回到无生命的状态、成为一个自身力量没有得到发展的“残废”的人这两种能力都是人具有的潜在的能力。在这两种满足需要的方式中，只有符合人的自我实现的方式才是对需要的真正满足。“每一个自在的事物莫不努力保持其存在”，弗洛姆赞成斯宾诺莎的这一观点，认为人是生命的一种，“所有生命的本质是维护和肯定它自身的存在。所有生物都有一种维护它自身存在的内在倾向：正是从这一事实中，心理学假定了自我保护的本能。生物体的首要‘责任’是活着。”<sup>1</sup>而“人、人的功能及目的与任何其它事物并无不同：保护自身及维护生存。”<sup>2</sup>因此人满足他的需要的方式只能是发展他的力量，成为充分发展的人。在此意义上，弗洛姆认为创发性、爱等是人的需要。“力求精神健康、幸福、和谐、爱、创造性，这些都是每个人生来就有的本性。”<sup>3</sup>“创发性地运用人之能力的愿望是内在于人的”<sup>4</sup>也就是他所说的“第一潜能”。正是人的这一特性，提供了他不断发展自身潜能以满足他本质的需要的内在驱动力，人保护自身及维护生命的过程就是不断发挥他的理性，增长爱的能力，成为一个他潜在的那个样子的过程。回到原始的状态，依附于外在的强大力量，虽然能够暂时有效，但不能真正解决问题。他会觉得忧虑、疲惫、惧怕死亡。“人能通过缓减与调和意识形态而抚慰自己的精神；他能通过无休止的享乐或事忙以设法逃避内心的不安宁；他能试图取消自由，并使自己成为外在于他的权力之工具，使自己淹没于其中。但是，他还是感到不满足，还是感到焦虑、不安。只有一种办法可以解决他的问题：面对真理；承认对他的命运漠不关心的宇宙中，他是根本孤独和寂寞的；认清对他来说，能解决他问题的超越的力量是不存在的。人必须接受他对自己的责任，接受这个事实：只有运用他自己的力量，他才能使他的生命富有意义。”<sup>5</sup>发展人的潜能与道德是同义的，成为一个有道德的人是植根于人的本质需要的内在驱动力，在这一驱动力的推动下，人必然要求在自我实现的过程中成就德性。成为一个有道德的人，或者是丧失人的特性，成为一个“物”，是人无法逃避的宿命。

“人们有一个按照道德行事的根深蒂固的需求。”<sup>6</sup>正因为道德是人内在的需要，成为一个有道德的人也就是人听从他内心的呼唤，按照他内心的声音行动。由此，弗洛姆将道德称为人对自身的责任，是人听从自身的呼唤。弗洛姆的这一观点很像先秦儒家的“为仁由己”，“由仁义行”。

人在发展其潜能的过程中，自然而然地会产生快乐，并获得幸福。弗洛姆区分了两类快乐。一种是源于不足或贫乏之中的快乐。这种快乐也就是不足和贫乏状态的消除，例如饥饿的解除所带来的快乐和紧张心理的解除所带来的快乐。“在这两种状况中，贫乏都引起紧张，

<sup>1</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 19

<sup>2</sup> Ibid p. 26

<sup>3</sup> E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994年 第222页

<sup>4</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 230

<sup>5</sup> Ibid pp. 44-45

<sup>6</sup> 埃里希·弗洛姆 《生命之爱》王大鹏译 国际文化出版公司 北京 2001年 第36页

紧张的解除便是快乐”<sup>1</sup>另一种快乐是充足性的快乐。“幸福是由人内在的创发性带来的成就，而不是上帝的恩赐。幸福和欢乐并不是满足由生理或心理的缺乏而引起的需要，它们也不是紧张的解除，而是在思想、情感及行为上所有创发性活动的伴随物。”<sup>2</sup>弗洛姆赞成亚里士多德、斯宾诺莎、以及歌德等人的观点，认为“快乐不是行为的主要动机，而是创发性行为的伴随物。”<sup>3</sup>“快乐是人之存在状态中的一种活动。最令人满意且完美的快乐具有这样一种性质，即它是伴随着对获得的或实现的人之能力的积极运用而产生的。它意味着欢乐、自发性或无阻碍的活动，而‘无阻碍’意味着‘不受拦阻’或‘不受挫折’。因此，快乐使行为完善，并使生活完美。”<sup>4</sup>道德是人发自内心的，自然而然的的行为。它必然伴随着内心希望如此行动的愿望。而行为本身是行为者力量的展现与流露，在行为的过程中，行为者体会到他自身力量的展现与增长，必然产生一种快乐的情感体验。而一旦他展现、发展自己力量的行为没有能够实现，他必然产生挫折感。

快乐和幸福，这些情感有助于人们乐于选择发展自己的潜能，乐于追求这一善的目标。这样，人的道德行为不仅有内在的动力基础，而且有情感基础，道德也就是人们乐于去追求的了。真正自愿的行为正是一种人们乐于追求的行为。

人的需要中所蕴含的发展人的潜能的驱动力和伴随潜能的实现而产生的快乐、幸福构成了道德自愿的基础。虽然，人的这种需要从某种意义上也是一种强制，但这种强制与外在的、内化了的强制不一样，他是人的本性中所固有的，这种强制即是他的本性，就像任何事物的属性对该事物而言都是一种限制的边界一样。由于它是人的本性的，因此出自这种强制性的需要的行动即是自由。

道德自律的自愿问题涉及到的另一个问题是，人在发展他的道德能力——理性的认识能力和内在的善的潜能——的过程中，需不需要外在的指导，这种指导是不是剥夺了按照道德规范行事的自愿性质？按照弗洛姆对自律的理解，任何代替道德主体来做出判断、做出决定的外在的权威都是不允许的。但是，实际的情况是，理性作为一种能力，它必然有一个不断发展的过程。因此，儿童，包括许多成年人，他们自身的理性能力没有能够得到较为充分的发展，那么，他们相应地也就不能够认识到什么是他们的真实的利益，什么是他们的责任以及不同的选择所带来的不同的后果，这样他们也就不能够分清什么是善什么是恶，无法按照道德的要求行事。弗洛姆认为在现实的情况中，存在着这种情况，因此，在某种意义上来说“每个人为了生存，必须能够领受别人的东西，节省和交换东西。他也必须能听从权威，引导他人，独处及坚持自己。”<sup>5</sup>在人类历史的发展过程中存在着将他律道德作为自律道德的先导，在他律的基础上达到自律的现象。“不杀人、不仇恨、不忌妒及爱邻居，这些是权威主义伦理学的道德规范，也是人道主义伦理学的道德规范。也许可以说，良心演进的第一阶段，是由权威发号施令，而良心在随后的发展中，并非顺从于权威，而是服从于人对自己的责任。赫胥黎曾指出，在理性和自由的发展尚未达到可能产生人道主义良心之前，接受权威主义良心是人类进化过程中的必经阶段；其他人对儿童的发展也持有同样的思想。在他的历

---

<sup>1</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 185

<sup>2</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 189

<sup>3</sup> Ibid p. 177

<sup>4</sup> Ibid p. 176

<sup>5</sup> Ibid pp. 113-114

史的分析中，赫胥黎是正确的，但我并不认为，对非权威主义社会中的儿童来说，权威主义良心的存在是人道主义良心发展的先决条件。”<sup>1</sup>从这里可以看出，弗洛姆对自律和他律的区分是性质的区分，他们是两种性质不同的道德，而不是如柯尔伯格等人那样将他律和自律看做是相继发展的不同道德阶段。如前所述，弗洛姆的自律与他律是截然对立的，一个意味着人的自我发展与实现，一个意味着人的被阻碍与残废，因此，他律不具有成为自律的准备和先决条件的可能。“对二者（指马克思和弗洛姆）而言，自律只有在与他律——权威的结构的对立中获得。”<sup>2</sup>因此，弗洛姆所说的“听从权威”只能是听从理性的权威。就像先知一样，他们告诉人们不同的选择以及不同选择的后果，然后让人们自行决定。在人们一次次的正确行动中，逐渐地发展他们的能力。运用即是发展，在运用中才能发展，这正是能力的特性。理性权威只是给出建议，并不强迫人们必然按照自己的建议去做。在这种情况下，即便人们按照权威的建议行事，行动的性质仍然是自愿的。“向人类推荐某种目标则完全是另外一回事：他们可以自由选择或不选择这种目标；假如人类普遍愿意接受这样一种目标，他们同时也可以为了实现这一目标而把某种道德律令加诸自身，这种道德律令说到底也还是他们自己自由意志的产物。”<sup>3</sup>

但是，问题依然存在着。如果人们只是按照理性的权威的指导而行事，而没有发展他自身的相应的能力——这是完全可能的——那么，按照弗洛姆对自律的定义，这种按照道德规范行事的行动其性质仍然不能算做是自律的，因为这一行动缺乏内在的动力，也没有伴随人的发展。

由于人的需要是产生于人的生存状态的，是每个人都具有的。所以这一驱动力是每个人都内在具有的力量。这一内在的驱动力驱使人们通过行动来满足这些必须得到满足的需要，做出善或者恶的行动，成为善或者恶的人。这样一来，人们也就内在的具有了按照道德的要求行事，成为一个道德的人的内在的意愿。换句话说，人们自愿地按照道德的要求行事，人们自愿成为有道德的人。正因为如此，弗洛姆将道德理解为人们对自我的反应，是听从自我返回自身的呼声。道德也就摆脱了义务的性质。“义务与责任的不同，相应于权威良心与人道良心的不同。权威良心，本质上随时准备着听命于自己所屈服的权威；它是一种冠冕堂皇的服从。人道主义良心却是准备着去听取自己人性的呼声，而独立于任何由他人发施的号令。”<sup>4</sup>

那么，人内在的需要——即人的内在驱动力——是不是会取消人的选择自由呢？这一问题关涉的是与自然律相对的自由问题。在与自然律相对的意志自由方面，弗洛姆采取的是温和的决定论的观点。这表现在他强调人既在自然之中，又超越于自然这一根本性的立场之中。

从弗洛姆的思想渊源来看，弗洛姆与决定论有着密切的联系。一方面弗洛伊德被看作是心理决定论的代表。认为人的行动是由内在驱动力决定的。另一方面，马克思被认为是经济决定论者。但是，弗洛姆在这二人这里，不仅看到了决定论，也看到了自由意志。弗洛伊德虽然相信人是由无意识的内驱力驱动的，但是，他同样相信一旦无意识成为意识，人也就能

<sup>1</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 167

<sup>2</sup> Rainer Funk *Erich Fromm: The Courage to Be Human* The Continuum Publishing Company New York 1982 p. 214

<sup>3</sup> 尼采 《朝霞》 田立年译 华东师范大学出版社 上海 2007年 第144页

<sup>4</sup> 佛洛姆《人类的新希望——通向人道的工业社会之路》孟森祥译 志文出版社 台湾 1975年 第105页

够摆脱无意识的盲目摆布。例如，弗洛伊德就曾经讲述了这样的一个案例。一个曾经看到一条狗曾在自己的杯子里喝水的妇人，患上了害怕喝水的病症。通过自由联想，她有一天回忆起了这一被她压抑的记忆，而在回忆起这一被压抑的记忆后，她下意识地端起杯子喝水。而在马克思那里，除了对经济因素的强调，他也一再强调人是历史的创造者。这对于弗洛姆形成自己的既强调自然力量的制约，又强调人在这些制约的基础上还有选择自由的温和决定论的观点无疑是有影响的。

弗洛姆所理解的人，一方面具有生物学意义上的特征，作为一个生物体的人，他必然要受到必然性的约束。这些生物学上的决定一方面表现为人的肉体必然是如物理事件那样，受相关的自然规律决定，另一方面，作为一个高等生物，人的行动也是由其内在的心理力量决定的。内驱力的概念所表述的就是这种决定行为的内在力量。另一方面，人作为社会存在，他必然要受到历史规律的制约，他不可能游离于社会规律之外。在承认人受生物的、心理的、历史的规律决定的前提下，弗洛姆拉开了和决定论的距离，他并不认为这些规律只能产生一个可能的结果。具有生物性的人的潜能并不是唯一的，而是有两种，这两种潜能都有可能实现。这一问题在前文已有阐述，在此不再赘述。因此，人的生物性并不意味着人只有一个可能性。

在历史规律方面，弗洛姆同样认为历史并非指向一个方向。弗洛姆认为历史是由人创造的，而不是由所谓的“铁律”所规定的。弗洛姆对亚当和夏娃被赶出伊甸园这一故事的理解和其他犹太学者以及基督教学者不同。在其他宗教哲学家看来，亚当和夏娃在大毒蛇的诱惑下偷吃禁果是人类的原罪，大毒蛇是邪恶的象征。弗洛姆认为亚当和夏娃违反上帝的意志正是自我意志觉醒的结果，通过这一行动，亚当和夏娃有了识别善恶的能力，有了自我意识——这以有了羞耻感为象征，并从与自然的原始和谐中摆脱出来，成为一个与自然中的其他事物不同的、独立的存在。因此，偷吃禁果不仅不是原罪，而且是人类历史的开端。大毒蛇不是邪恶的象征而是智慧和反抗的象征。人类历史肇始于不从——自我意志的自我决定，这一故事表明人类历史的进程就是人类追求自由与独立，发展自身能力的过程。出埃及记记录了以色列人在摩西的带领下离开埃及人统治的故事，这一过程是以色列人摆脱被奴役的状态，获得了政治上的自由，但他们仍然是偶像崇拜者，在迦南这块自己的土地上的崇拜者，只有摆脱了所有的偶像，人类才能实现完全的解放。

人类历史的开端同时也说明，人是历史的创造者。在对上帝与人的关系的阐释中，弗洛姆阐明了这一观点。在圣经中，上帝是人的引路者，他许给以色列人自己的国家，为他们订立行为的准则，这一切似乎说明了上帝主宰着人类的历史。对此，弗洛姆争辩道，虽然上帝指明了人类前进的道路与目标，但他从不干涉人的选择，人必须自己决定自己往哪一个方向前行。“上帝干涉历史的进程吗？不。人被留给他自己并且创造他的历史；上帝通过做那些只有人为他自己做的事来予以帮助，而不是改变人的本性。用无神的语言来说就是：人被留给了自己，没有人能够为他做那些他自己不能为自己做的事。”<sup>1</sup>我们已经知道，先知和上帝所起的作用是告诉人们可能的选择及其后果，怎样去选择和是否要往正确的方向前进，都要由人们自己来决定。人自己做出决定，也得对自己做出决定的后果负责。选择了错误的方向，他就是在自我毁灭的道路上向前又迈进了一步，选择了正确的方向，他就是朝向理想社会

---

<sup>1</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 p.92

——弥赛亚时代迈进了一步。人类社会的发展目标是弥赛亚时代。弗洛姆认为弥赛亚时代是一个新的历史阶段的象征，在这一新的历史时期，“也许它（指弥赛亚）最重要的方面是和平。当人已经克服了那些把他与他的同伴和自然分开的裂痕后，他将真正的与那些和他分离的和平相处。为了获得和平人首先必须发现处于‘一’的状态；和平是人内部发生变化的结果，统一代替了异化。所以，和平的观念，在先知看来，不能和人性的实现分离开来。和平不仅是没有战争，它是人和人之间的和谐与统一，是分离与异化的克服。”<sup>1</sup>弥赛亚时代是人在更高的层次上达到与自然、他人和自我的和谐，也就是自我实现了的自由人的联合体。弥赛亚不是存在于彼岸，而在于此岸，存在于人类历史的前进方向上。“希望弥赛亚到来不是对一个永不会到来的时代的苍白信念。它是支撑犹太人承受苦难的希望，给他们以勇气去承受屈辱而不轻视自己。”<sup>2</sup>但是，这一理想的方向并非唯一的，它只是人的自我毁灭之外的另一个选择。“它（弥赛亚时代）不是由上帝或杰出人物事先决定的国度，如果没有人自己的努力它就不会实现。弥赛亚时代是对人的存在的历史回答。他能毁灭自己或是前进以实现新的和谐。弥赛亚不是人的存在的偶然的而是内在的逻辑的回答——是人自我毁灭以外的另一选择。”<sup>3</sup>

预言一个社会将达到什么样的社会，是以一定的条件满足为前提。“他（先知）预见未来是因为他看见了现在正在起作用的力量和这些力量的后果，除非这些力量改变了，（否则结果不会发生改变）。”<sup>4</sup>预见一个结果以目前起作用的力量不发生改变为前提，如果这些力量发生了改变，那预见的结果也将发生改变。人们不能改变条件既定前提下的发展趋势，但可以通过改变现存的社会条件来改变未来。在改不改变现存条件之间，人存在着改变历史的自由。历史正是人们现实的选择行为的结果。事实上，无论是人的自我实现还是未来社会，弗洛姆都认为不是只有唯一的一种可能，创发性性格与自由人的联合体，如其说是一种必然，不如说是一种应当。

“自由意志的观点是，我现在能够选择去实现两个中的任何一个。这是自由意志观点最重要的含义。”<sup>5</sup>这些规律决定了人选择的范围，在这一范围内存在着不止一个可能。在这一范围内如何选择则是人自己的自由。通过这种方式，弗洛姆将决定论和自由意志联系在了一起，认为人在受自然规律和历史规律决定的前提下具有选择的自由。

具体到现实中的人，他们是否有行为的选择呢？弗洛姆同样采取的是温和的决定论的立场。弗洛姆反对人有无限选择可能的观点，他认为受到每个人不同的生理条件、社会条件以及在二者共同作用下形成的内驱力的限制，行为都是各种内驱力之间互相作用的结果。因此，弗洛姆认为有些人有行为选择的自由，而有些人则没有行为选择的自由。对于那些善的内驱力占绝对优势地位的人来说，他们没有选择恶的自由。同样，那些恶的内驱力占绝对优势地位的人来说，他们没有选择善的自由。只有那些两种性质的内驱力处于相对均衡的地位，没有一方占压倒性优势的人才会有进行善恶选择的自由。依据这种区分，弗洛姆实际上把人分成了三种。第一种是其潜能得到了充分的发展，善的人；第二种是潜能被阻碍，没能得到发展

<sup>1</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 pp.125-126

<sup>2</sup> Ibid p.143

<sup>3</sup> Ibid p.88

<sup>4</sup> Ibid pp.118-119

<sup>5</sup>洛伊·韦瑟福德 《决定论及其道德含义》 载《自由意志与道德责任》 徐向东编 江苏人民出版社 南京 2006年 第26页

的人；第三种是善恶的潜能都有一定的发展，双方的力量处于相持阶段的人。他的这种区分和犹太教的传统颇为一致。

弗洛姆认为自由选择都是现实的、具体的人在具体的可能性之间的选择。他以下棋为例说明了选择与必然之间的关系。两个棋术相当的棋手在棋局刚开始时都有胜利的可能性，也就是都有获胜的自由。走了几步之后，其中一方已经占有了较大获胜的机会，他已经拥有了比对手更多的自由，然而他的对手仍然有获胜的机会。随着双方选择的不断深入，最终占有较大获胜机会的一方已经注定要获胜，此时他的对手已经丧失了获胜的机会。因此，除了那些创发性潜能或破坏性潜在性格结构中占据了绝对优势的人以外，人们都能在现实的可能性之间进行选择，拥有决定自己行为的自由。他的每一次选择不仅改变了他选择的可能性之大小，而且改变了他的潜能的实现程度。换句话说，亦即，每一个其性质与第一潜能相关的选择，都会增加选择者身上创发性的力量，而每一个其性质与第二潜能相关的选择，都会增加选择者身上破坏性的力量。一个一个行为选择的累计——如果不改变选择的方向与性质的话——人一步一步将自己塑造成创发性性格或其反面。

从弗洛姆的论述可以看出，善的或者恶的内驱力占压倒性优势的人，虽然就其状态而言，是没有选择的自由的，但他们不是天生就如此，他们之所以丧失了选择的自由，正是他们在现实的生活中一次次自由的选择所造成的。可以说，他们此时的不自由是之前的自由的结果。而弗洛姆认为善的或恶的内驱力占压倒性优势的人如其说是现实中存在着的，还不如说是一种理想类型，现实中的绝大多数人都是两种性质的内驱力处于相对均衡的态势，因此，可以说，弗洛姆肯定了人有意志的自由，人们可以选择为恶或者向善，向后退化为物，或者向前不断实现自己的潜能，成为充分发展的人。

在弗洛姆看来，自然的和社会的力量是形成人自身内在驱动力的源泉。在这一意义上，这些内驱力并不是人可以任意选择的。但是，这些力量也并没有强大到完全取消人自身意志的地步，它们只是提供了人活动的范围，在这一范围之内，具体的采取那种行动，就要看人自己的意志了。弗洛姆的这一观点或者可以表述为法兰克福的论述。没有占绝对优势的内驱力是人的一阶欲望，而人还是拥有二阶意志。

在论及弗洛姆的自由思想时，有论者认为“审视弗洛姆的自由人学，我们会发现，它更接近于弗洛伊德式的精神心理分析、萨特式的存在主义、以及古典马克思主义的思想交叉和理论综合。”<sup>1</sup>从这一结论看，似乎萨特的存在主义对弗洛姆的思想有着较为重要的影响。与这一结论互相呼应的是国外也有将弗洛姆的思想称为存在主义的。但弗洛姆本人似乎很晚才对存在主义有所了解。“我使用‘存在的’这个术语并不涉及存在主义的术语。在我修订书的手稿期间，我已经熟悉了让-保尔·萨特的《苍蝇》和他的《存在主义是一种人道主义吗？》，但我并不感到需要作任何改变和补充。尽管肯定会存在某些共同点，但我无法判断这种一致性的程度，因为我尚未涉猎萨特主要哲学作品。”<sup>2</sup>这本书出版于1947年，在这个时候弗洛姆还没有阅读过萨特的主要哲学著作，因此，得出弗洛姆的自由人学思想综合了萨特式的存在主义似乎缺乏依据。因为综合必定是有意为之，而不是观点和别的思想者不约而同。而还未了解一个人的思想，自然也就不能把他拿过来综合了。同一本书中，作者又说：“自由的

<sup>1</sup>万俊人 《佛洛姆》中华书局 香港 2000年 第42页

<sup>2</sup>弗洛姆 《自为的人》万俊人译 国际文化出版公司 北京 1988年 第36页

负担不独是道德责任，如存在主义者萨特所以为的那样，而且根本就是人的命运，孤独无援、独立担待一切、独自行进于生命旅途的命运。这意味着，亚当和夏娃在享受自由欢乐的同时，就必须承担由此所产生的一切后果，包括被驱逐出伊甸园后所感受到被孤立的存在焦虑。亚当和夏娃和他们后裔从此自由了，但自由不单是获得，也是失却。弗洛姆一如存在主义思想者，认为自由使人类获得独立存在的意义，和行动创造的无限可能性，也使人类失去了天然的依附感和安全感。”<sup>1</sup>在这里，成为人负担的自由无疑是消极的自由，而不是积极的自由，因为，对于弗洛姆而言，发展自身，完善自己的自由没有成为人的负担的可能。而且，外在束缚的排除，并不意味着有“行动创造的无限可能性”，因为弗洛姆既强调人的存在与发展有生理条件的制约，又有社会条件的制约，无论从哪个角度而言，人的可能性，只能是受生理条件和社会条件共同制约下的可能性，即他所说的现实的可能性。因此，弗洛姆的自由和萨特的自由仅仅在形式上有相似之处：即他们都认为人是偶然地被扔到偶然的地点，人面对这个世界时处于无助的状态。从他们各自的思想的整体来看，他们的思想具有根本性的区别。萨特的存在主义标志性的观点是“存在先于本质”，认为人并不存在一个共同的本质，而在这一点上，弗洛姆与他有根本性的区别。弗洛姆本人对于萨特的思想颇不以为然，基本上是否定的。在《人心》前言的一个注释中，他写道：

我要强调的是，精神分析这个概念，并不含有现在众所周知的“存在主义的分析”来代替弗洛伊德的理论的意思。这种代替通常是浅薄的，因为海德格尔或萨特（或胡塞尔）所用的那套术语，与对临床事实的严肃洞察并没有任何联系。萨特的心理学思想虽曾显赫一时，然而却是肤浅的，因为它没有坚实的临床基础。某些“存在主义的”精神分析学家亦复如是。萨特的存在主义，像海德格尔的存在主义一样，不是一个新的开端，而是一种终结。他们体现了两次世界大战的灾难以及希特勒和斯大林政权之后西方人的绝望情绪。然而他们不仅仅表达了绝望的情绪，他们还体现了资产阶级的极端的自我主义和唯我论。这就使我们较容易理解为什么像海德格尔这样一个哲学家竟然会同情纳粹主义。萨特的情况更具有欺骗性。他自称代表马克思主义思想，是未来的哲学家，其实，他自己正是他所要批判和改造的那种反常的、自私的社会精神的代表人物。许多别思想体系也都信奉这样一个为上帝所赋予并得到上帝承认的信条，即认为现实生活是没有意义的，宗教中的佛教就明显地持有这种信条。但是，在他们宣称不存在对所有人都客观有效的价值，以及萨特的自由是个人的任意性的自由概念中，萨特及其追随者失去了有神论、无神论宗教以及人道主义传统中的最重要的成就。<sup>2</sup>

这本写于1964年的书表明，弗洛姆对于萨特的很多观点持反对意见，要弗洛姆去综合萨特的思想恐怕有些勉为其难。

<sup>1</sup> 万俊人 《佛洛姆》中华书局 香港 2000年 第34页

<sup>2</sup> Erich Fromm *The Heart of Man* Haper&Row Publishers 1968 p.13

## 第六章 新人与新社会

产生于生存的原初状态的需要是自律的内在动力，而人的自我实现与完善是人在与社会的相互作用过程中实现与展开的。按照这一原则，道德的养成有赖于按照有利于人的第一潜能实现的条件来创造一个健全的社会，只有在这一社会里，人才能得以发挥他理性、爱等本质力量，成为一个完全诞生的、健全的人。因此，构建一个适合人的发展的社会是实现人的自律，成就德性的必要条件。

### 第一节 弗洛姆对资本主义社会和苏联的批判

以人的自我实现与完善为标准，弗洛姆对资本主义社会进行了无情的批判。弗洛姆认为资本主义社会是全面异化的社会，这一社会在它的各个方面都使得人与其本质相疏离。

资本主义社会的基本原则是与人自身的发展相背离的。在弗洛姆看来，资本主义社会所遵循的原则是利润最大化原则，生产的目的是求得尽可能大的利润。这样，人就不是以自身的发展为目的，而是把自己当成了实现经济增长与利润的工具。封建社会，以个人的没有诞生为特征。但社会所遵循的主要原则却是将经济等其它因素置于人的道德要求之下。他引用托尼的话说：“其一，经济利益由经济生活的日常事务所支配，它自身是一种灵魂的拯救；其二，经济行为是人的行为的一个方面，道德规范对它具有约束力，正像道德规范对人的行为的其它方面也具有约束力一样。”<sup>1</sup>人生在世的最高价值追求不在经济利益，而在于人自身的解放，虽然那时候人的解放与信奉上帝联系在了一起。但是，弗洛姆从中看到的却是人的解放所具有的内在善，其它的一切都要从属于这一最高的价值原则。“在中世纪社会，经济活动只是实现某种目的的工具，这种目的是生命本身，或者正如天主教所理解的那样，是使人在精神上获得解放。假如经济活动的积聚财富，主要是为了实现上帝的目标，那么被认为是完全必要的，但假如外在的经济活动偏离了为人的生命服务这一方向，那就被视为无意义和不光彩的。”<sup>2</sup>当然，弗洛姆所赞同的不是天主教或者新教的伦理观，因为他们以上帝来贬低人的价值与尊严。他所表达的是犹太教传统的对待财富的态度。与封建社会相比，资本主义社会固然是巨大的进步，但是，中世纪的原则，在资本主义社会中却被倒转过来，人成了经济活动的工具。“资本主义的经济活动一切都是为了赚钱，为了获得物质利益，即以自身为目的。在资本主义社会制度下，人的天职就是为资本主义的经济发展作出贡献，就是积聚资本。当然，所有这一切并不是为了实现人的幸福和拯救，而只是为了经济利益本身。”<sup>3</sup>在这样一个将人的生命屈从于人的生命之外的目标的社会中，人的自我实现与完善被完全忽视，只有那些有利于资本积聚与利润最大化的方面才得到鼓励，一切与之无关的不是被抛在一边就是被抑制、阻碍。

资本主义的经济特征之一是分工。随着分工而来的是公司、工厂、社会都变成了一个巨大的机器，每个人都只是庞大的机器上的一个无足轻重的零件。他按照要求机械地动作，成为了机器。弗洛姆引用吉莱斯皮的话说：“在工业界，人成为一个原子，按照管理原则的调

<sup>1</sup>埃里希·弗罗姆《逃避自由》陈学明译 工人出版社 北京 1987年 第74—75页

<sup>2</sup>同上 第148—149页

<sup>3</sup>同上 第149页



子运动着。你的位置就在这儿，你就以这种方式坐在这儿，你的手臂以 Y 为半径，移动 X 英寸，移动的时间为 0.000……分钟。”<sup>1</sup>这一非人格的机器以科层制来建构，呈现为金字塔式的结构。“这种疏离式的机关化程序可以用这个特点加以说明。最主要的，它是一种单向体系：命令、提示、计划从上面发射下来，指向这个金字塔的底部。没有个人创发的余地。”<sup>2</sup>这种机械的劳动，使得工作对于人来说是无乐趣与意义的苦役，人们只是为了获得工资而不得不出卖自己的劳动。“劳动和工作本身不再是一种令人满意、给人以快乐的活动，劳动和工作成了一种义务，一种摆脱不掉的思想负担。”<sup>3</sup>在这种劳动中滋生的只能是懒惰、投机取巧、怠工等。人丧失了作为人的尊严。

资本主义经济的另一个特征是定量与抽象化。“现代企业无法像过去的工匠那样，靠具体和直接的观察，来盘算他的盈利。原料、机器、劳力花费，以及产品，都可用同样的货币价值来表示，因而可以比较，也适于记在收支表上。所有的经济活动都必须严格定量，只有资产负债表，即用定量数字表示的经济活动的确切比较指标，才能告诉经理他所做的生意是否赚钱，赚了多少钱，也就是说，是否有意义。”<sup>4</sup>这种定量和抽象化，使得人不是同具体的事物打交道，而是和抽象的数字和概念打交道，在这种联系中，他只看到了事物的某一方面、某一特性，而其它的特性则未被接触到。随着定量与抽象化向经济领域以外的其他领域扩散，人的整个生活都被抽象化了。“我们不是形成一些必要的、有用的抽象概念，而是把一切，包括我们自己，都抽象化；抽象的概念以及体现着不同量而不是不同质的幽灵代替了人和物的具体现实，即我们可以与之联系的具体现实。”<sup>5</sup>定量与抽象化的危害是巨大的，因为随着抽象，“再也没有适合于人类尺度的可以为我们所掌握、所观察的参照系统存在了。我们的眼和耳只能从人所能把握的程度来获得印象，可是我们对世界的认识恰恰没有了这种性质，认识已不再能与我们的观察维度相适应。”如此一来，“没有什么是具体的，也就没有什么是真实的了。”<sup>6</sup>

概而言之，资本主义社会使得人成为经济发展、技术的奴隶，丧失了作为人的一些具体的属性，而且丧失了展现、发展自身力量的可能性，使得人成为残废的人，也就是成为了异化的人。弗洛姆的异化概念主要继承的是马克思的观点，而其渊源可以追溯到黑格尔。马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中提出了关于人的本质的观点，并在此基础上，讨论了人的异化。在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思将人的本质定义为自由自觉的活动，认为人的根本属性是自由自觉地发挥其本质力量，在劳动中人的本质力量发挥实现的过程也就是人的本质得以实现的过程。在讨论资本主义生产方式的时候，马克思认为资本主义的劳动是一种使人发生异化的劳动。由于在资本主义社会中，工人被迫出卖自己的劳动力，死的资本雇佣活的劳动。工人通过劳动生产商品的过程，亦即将自己的本质力量对象化到商品中的过程，由于工人的劳动是雇佣劳动，他们不能控制自己的劳动成果，而是被资本家所控制。这样，原本是工人本质力量对象化产物的商品，成为与工人疏离的力量，成为资本家手中进一步雇佣工人的力量。通过资本主义的生产，人与他自身产生了异化。“劳动者把自己外化

<sup>1</sup>E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994 年 第 98 页

<sup>2</sup>佛洛姆 《人类的新希望——通向人道的工业社会之路》孟森祥译 志文出版社 台湾 1975 年 第 127 页

<sup>3</sup>E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994 年 第 87—88 页

<sup>4</sup>同上 第 142 页

<sup>5</sup>同上 第 90 页

<sup>6</sup>同上 第 94 页

在他的产品中，这不仅意味着他的劳动成为对象，成为外部的存在，而且还意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而在他之外存在着，并成为与他相对立的独立力量；意味着他贯注到对象中的生命作为敌对和异己的力量同他相对抗。”<sup>1</sup>随之而来的是人与他人也发生了异化，与他的类本质发生了异化。“因此，异化劳动导致如下的结果：人的类的本质——无论是自然界，还是他的精神的、类的能力——变成与人异类的本质，变成维持他的个人生存的手段。异化劳动把人自己的身体从人那里异化出去，就像把在他之外的自然界，把他的精神本质、他的人的本质异化出去一样。人从自己的劳动产品、自己的生命活动，自己的类的本质异化出去这一事实所造成的直接结果就是：人从人那里的异化。当人与自己本身相对立的时候，那么其他人也与他相对立。凡是适用于人对自己的劳动、自己的劳动产品和自己本身的关系的东西，也都同样适用于人对其他人、对其他人的劳动和劳动产品的关系。”<sup>2</sup>弗洛姆认为异化就是本质与存在的疏离，认为在资本主义社会中，人的真实存在与他发挥其潜能，可能成为的样子相疏离了，人的本质力量的发挥所造就的不是自我的完善，而是造就一个抑制其潜能实现的社会，以及一个残废的人。

资本主义社会是完全异化的社会，那么，社会主义的苏联又如何呢？1917年苏联十月革命胜利以后，世界上出现了第一个社会主义国家。第二次世界大战后，一大批欧亚国家在取得了民族独立的斗争后，选择了社会主义制度。由此，世界格局呈现为社会主义阵营和资本主义阵营两大之间的对峙和斗争。对于苏联的社会性质，一般来说，人们认为它毫无疑问是与资本主义社会不同的一种社会形态——社会主义。但是，对于苏联社会的性质，尤其是列宁以后的苏联的社会性质，弗洛姆却有着自己不同的看法。他认为，苏联已经完全背离了马克思对共产主义社会的设想，与其说是一个社会主义国家，不如说更像一个资本主义国家。

弗洛姆所分析的苏联社会主要是列宁以后的苏联社会。弗洛姆认为列宁时期的苏联还保持着西方社会发生工人阶级革命，实现人类解放的理想。但是到了斯大林时代以及其后的赫鲁晓夫时代，苏联虽然在意识形态方面还保留了相关的宣传，实际上已经放弃了这一目标，转变成为了一个与西方资本主义社会有着相同目标的社会。“1917年的苏联和现在的苏联的性质发生了根本的变化。它从一个将自己看作是在欧洲并最终在全世界推动共产主义革命的中心的革命体系转变为了在运作方面与西方发达资本主义国家在许多方面相似的保守的、工业阶级的社会。”<sup>3</sup>

列宁以后的苏联保留了生产资料的国有化和计划经济，而这两点正是苏联认为自己是社会主义的关键所在。“他们如此声称（指认为自己是社会主义）主要是基于他们将马克思的社会主义定义为两个决定性的因素：生产资料的社会化和计划经济。”<sup>4</sup>但是，弗洛姆认为这两点并不能决定一个社会是不是社会主义社会。生产资料的所有权问题并不必然与人们能否自由自觉地活动联系在一起。弗洛姆认为，在马克思的时代，生产资料的所有权与对企业的管理权是同一的，谁拥有生产资料的所有权也就由谁来实际掌握企业的管理。由于生产资料掌握在私人手里，工厂里的工人由于没有对生产的决定权，使得工人的劳动成为完全被动的。正是由于这一点，马克思才如此重视生产资料掌握在私人手里还是掌握在社会手里，认为生

---

<sup>1</sup>马克思《1844年经济学哲学手稿》人民出版社 北京 1979年 第45页

<sup>2</sup>同上 第51页

<sup>3</sup>Erich Fromm *May man prevail?* Doubleday & Company Inc 1961 p33

<sup>4</sup>Ibid p68

产资料的社会化是使得人们的劳动摆脱异化，成为自由地展现自身力量的活动的关键。社会主义必须剥夺剥夺者，将生产资料置于人们的共同控制之下。“马克思得出结论，如果私有资本的法律所有权被剥夺并且授予社会，工人们就能自己决定处理自己的事务。”<sup>1</sup>但是，随着资本主义的发展，马克思没有看到在近现代社会，所有权和管理权发生了分离，生产资料的所有者不再直接管理企业。随着股份制的出现，企业的所有权掌握在许多的股东手里，但是，这些股东也不实际管理企业。管理权越来越多地掌握在职业经理人手里。在这些企业中，工人的实际地位和处境并没有发生根本的改变。重要的不是生产资料掌握在谁手里，而是工人能否以合乎人的本性的方式进行生产。“无论企业是‘人民’——国家——政府官僚机构所有，还是股东雇用的私人官僚机构所有，对工人的人格来说，都没有什么关系。……对工人来说，唯一重要的东西是工作的实际和现实条件，工人同工作、同他人，以及同管理企业的人的关系。”<sup>2</sup>而在苏联，虽然实现了生产资料的国有化，但是工人的实际情况并没有发生变化。实现了生产资料国有化和计划经济的苏联，“使用管理的、官僚的方法统治大众社会”，工人只是按照安排和计划进行生产，他们没有权利决定生产，也不了解整个的生产，“工人和雇员成为机器中的一个零件，他的功能和活动由他工作于其中的组织结构所决定。”<sup>3</sup>而与这种情况相反，“对马克思而言，社会主义是由下层的成员控制社会，而不是由上层的官僚系统控制社会。苏联也许可以被称为国家资本主义，或者其他的什么，这种管理的、官僚的系统不能造就马克思意义上的社会主义。”<sup>4</sup>换言之，在弗洛姆看来，苏联社会中的工人如同资本主义社会中的工人一样，仍然是被动的，无法发挥其本质力量的。

弗洛姆认为，在苏联社会的中心不是人，而是如同资本主义社会一样，是为了经济效益和消费。“对他（赫鲁晓夫），可能包括一般俄国人，而言，共产主义和社会主义不是，马克思却是如此认为，超越资本主义的人道主义体系，而是一个生产效率更高，避免经济危机和失业等等的经济体系，因此，最终，更能满足大众和机器社会的需要。”<sup>5</sup>社会主义在苏联被理解为单纯的经济运动，国家努力推进劳动生产率，以求在与资本主义的和平竞赛中通过更高效更丰富的生产胜出。这样一来，社会主义的目的从人的解放转变为了经济追求。“社会主义的精神的、人道主义的目标被那些成功的资本主义体系的目标所取代——经济效率、最大产出和最大消费。”<sup>6</sup>

由于目的变得与资本主义社会一样，苏联社会也就具有了许多与资本主义社会相同的特征。在资本主义社会中，金钱驱动是其核心基石。在苏联，驱动工人的也是金钱刺激。对于大多数人来说，工资是主要的动力。生产得越多，工资也就越高。金钱驱动的另一表现是奖金。许多工人每年的工资的大部分由奖金构成，而“对于苏联的管理者而言，主要的驱动力是完成计划目标而获得的奖金。”<sup>7</sup>对于农民而言，也是如此。与重视经济生产相适应的是，人的精神生活的重要性被忽视。“苏联文化的核心是围绕智力发展的，同时，它忽视人的感情方面的发展。”<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Erich Fromm *May man prevail?* Doubleday & Company Inc 1961 p75

<sup>2</sup> E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺祥译 贵州人民出版社 贵阳 1994年 第215页

<sup>3</sup> Erich Fromm *May man prevail?* Doubleday & Company Inc 1961 p78

<sup>4</sup> Ibid p76

<sup>5</sup> Ibid p135

<sup>6</sup> Ibid p75

<sup>7</sup> Ibid p83

<sup>8</sup> Ibid p 61

基于以上原因，弗洛姆认为，“资本主义和苏联共产主义的区别只是程度上的，而不是性质上的。”“他们都使用管理的、官僚的方法统治大众社会，这一社会以不断增加的人的异化的程度、适应集团和物质兴趣超过精神兴趣的流行为特征，他们都产生被官僚和机器统治，却相信自己正跟随崇高的人道主义理想的组织人。”<sup>1</sup>

弗洛姆坚持社会主义社会是人的自我实现能得到实现的社会，经济基础方面的变化是为实现人的自我实现服务的。换句话说，人能否得到自由而全面的发展是衡量一个社会是否是社会主义社会的依据。弗洛姆认为马克思的唯物主义在西方世界被误解了，人们将它理解为人是受物质利益驱动。这一误解不仅存在于资本主义社会，而且也存在于社会主义的左翼和右翼人士中。这表现为他们将社会主义理解为为工人阶级争取更好的经济地位和社会地位，或者是国家的更快发展。马克思的社会三形态说中的第二形态是人对物的依赖关系，这一社会形态指的是资本主义社会。第三形态——未来共产主义社会——是对第二形态的否定，是人的独立而自由的发展。马克思不仅在《1844年经济学哲学手稿》中将共产主义看作是人的本质的复归，而且在后来对未来共产主义社会基本特征的预测中都将人的自由而全面的发展作为基本的特征之一。它先后被表述为：共产主义社会是个人全面发展的社会（《德意志意识形态》）；个性与共性的辩证统一，人的个性自由的发展（《共产党宣言》）；不存在商品、货币，以人为目的，人的个性的自由而全面的发展（《资本论》）。从中可以看出，弗洛姆强调社会主义的根本特征是人的解放，而不是经济追求，是有依据的。

毫无疑问，弗洛姆从人是否能够得到全面而自由的发展的角度来衡量社会主义社会，在理论上带有一定的合理性和前瞻性。“社会主义必须彻底。要彻底就必须穷本溯源；而这本源就是人。今天，物质正在驾驭着人，而社会主义就是要使人——完整的、有创造力的人、真正的人重新驾驭物质。”<sup>2</sup>肯定了人是社会主义的根本所在，弗洛姆也就否认了生产资料的社会化和计划经济是社会主义的本质特征。对于计划经济的意义，弗洛姆的看法有一个转变过程。在《逃避自由》中，弗洛姆还认为计划经济是新的社会制度的一部分。“必须用计划经济代替社会的不合理性和无计划性，计划经济的实现表明这一社会已能有计划和具体地使用它的能量。……只有在计划经济制度下，由于整个国家能合理地掌握经济和社会力量，所以个人也就能分担责任，并且在自己的工作岗位上能创造性地运用自己的聪明才智。”<sup>3</sup>弗洛姆所设想的计划经济能带来的人的改变在苏联那里并没有成为现实，工人仍然是在官僚管理体制之中。这一点使得他改变了在《逃避自由》中的观点，转而仅仅强调人的工作状况。否认计划经济是社会主义的本质特征，这在理论上率先打破了将这两点作为社会主义的根本特征的僵化认识。我国的社会主义建设的实践也在几十年后不再将计划经济看作是社会主义的本质特征，而只是一种手段。这与弗洛姆的看法不谋而合。

而在将生产资料的社会化排除出社会主义的本质特征这一方面，弗洛姆的观点在含有合理性的一面的同时还存在着值得商榷的地方。诚然，马克思之所以将私有制的扬弃看作是未来社会的本质特征，有着私有制必然妨碍人的自由而全面发展，必然带来异化的原因。但弗洛姆进而否认生产资料的社会化的重要性是站不住脚的。苏联的生产资料的社会化没有带来人的发展，而是与对人的个性的压制联系在一起，这一点并不能说明生产资料的社会化就不

<sup>1</sup>Erich Fromm *May man prevail?* Doubleday & Company Inc 1961 pp81-82

<sup>2</sup>沈恒炎 燕宏远主编 《国外学者论人和人道主义》社会科学文献出版社 北京 1991年 第201页

<sup>3</sup>埃里希·弗洛姆 《逃避自由》陈学明译 工人出版社 北京 1987年 第352—353页

具有根本性的意义。弗洛姆强调要创造一个工人可以发挥其主动性，能够参与生产管理、发挥其本质力量的环境。要做到这一点，私有制就必须被废除。不废除私有制，工人如何能够获得一个能发挥其主动性的环境呢？靠生产资料私有者的开明、理性？这无疑是不现实的。弗洛姆列举了现代社会企业中出现的所有权变更的实例，但是这些新情况只能说明，所有权的变化并不能必然带来工人状况的改变，而不能说明不需要改变生产资料的私有制。只有摆脱了生产资料的私有，工人才有可能摆脱被动、异化的劳动。当然，我们也要看到，弗洛姆看到的这一问题也需要我们思考这样一个问题：在生产资料社会化以后的社会中，应该如何进一步确实使得工人能够以主人翁的姿态参与生产与管理，改变被动、屈从的地位。

## 第二节 新人和新社会

“人道主义的目标是完整的人的充分发展，而不是机械的人、消费人、组织化的人。”<sup>1</sup>按照人的自我实现的原则，并且针对资本主义社会和苏联式的社会主义的弊端，弗洛姆提出了自己关于健全的人的标准。

所谓健全的人，在弗洛伊德那里就是性欲发展成熟的人。与他将爱欲看做是人的根本属性相一致，弗洛伊德认为人的发展就是其性欲成熟的过程。性欲的发展依次经过了口腔、肛门、生殖器等几个阶段。口腔阶段是性欲发展的最初阶段，这一阶段的性欲关注的是口腔，即口腔的吮吸和咀嚼，儿童的快乐都来自于口腔的活动。肛门阶段性欲关注的是排泄的快感。而到了生殖阶段，性欲关注的中心是生殖器官。依照性欲的不同发展阶段，弗洛伊德将人的性格划分为口腔性格、肛门性格、生殖性格等几种。生殖性格是精神健康的标志，精神健康的人也就是性欲发展成熟的人。而在马克思那里，健全的人是独立、自由而全面发展的人，也就是自己是自己的主人，依靠自己的双脚站立的人，是自己的潜能得到全面而自由发展的人。弗洛姆抛弃了弗洛伊德狭隘的机械唯物主义的观点，而主要是从马克思那里汲取营养，认为健全的人也就是具有创发性性格的人。而创发性性格的主要特征也就是独立而与他人结为一体的人，是充分发挥其本质力量，全面实现其潜能的人。在论述马克思的观点时，弗洛姆说：“马克思学说和社会主义运动一样，都是彻底的、人道主义的——‘彻底的’这个词的本来含义是我们先前所说的追根寻源的意思，这些根就是人：人道主义意指人是万物的尺度，人的全面发展是一切社会努力的目的与准则。使人摆脱那种阻碍人的全面发展的经济状况的神秘束缚乃是马克思整个学说和努力的目标。”<sup>2</sup>无疑，弗洛姆对马克思的这一描述，也是夫子自道。

在《占有还是生存》中，弗洛姆列出了他心目中的新人所应具有 21 条性格特征。在这 21 条性格特征中占据核心地位的是：“3. 承认这样一个事实，即除了我们自己，任何人、任何物都不能赋予生活某种意义，而这种彻底的独立性和无，又是以奉献和分享为己任地发挥那种积极性的先决条件。”、“11. 觉悟到自己和别人个性的充分发展是人生最高目标。”、“21. 幸福地生活在自身活力不断增长的进程中，不管命运所允许我们达到的至远点在何处，因为我们尽可能地去丰富和充实自己的生活，因而是那样地满足，以致于我们根本不考虑能达到或不能达到什么目标的问题。”<sup>3</sup>这几条实际上就是弗洛姆以自身发展为目的的自律道德的表达。

<sup>1</sup> Erich Fromm Our Way of Life Makes Us Miserable <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>2</sup> 埃里希·弗洛姆 《在幻想锁链的彼岸》张燕译 湖南人民出版社 长沙 1986 年 第 148—149 页

<sup>3</sup> 弗洛姆 《占有还是生存》 关山译 三联书店 北京 1988 年 第 179、180、181 页

新人养成的具体途径是什么呢？首先，必须认识到我们现在存在着问题，并且能够根据对人性的认识开展行动。正确的认识是改变的前提。

我坚信，如果具备了以下四个条件，那人的性格实际上是能够改变的：

- 1、我们有病而且意识到这一点；
- 2、我们找出了病态的原因；
- 3、我们认识到这种病态是有办法克服的；
- 4、我们明白，为了战胜这种病态，必须树立起一定的行为规范

和必须改变我们现在这种生活实践。<sup>1</sup>

此外，弗洛姆认为，一个道德的人必须是通过一步一步善的行动来形成的。在分析意志自由的时候，我们看到了弗洛姆的一个基本观点，即人正是在自己的选择和行动中，一步一步加强自己善或恶的力量。“每一个邪恶的行为倾向硬化人的心，使它变死。每一个好的行为都倾向软化人的心，使它更加充满活力。”<sup>2</sup>一个不断行善的人，其内部选择善的能力不断增强，这一力量增强到一定程度，他就成为了一个创发性性格的人。“人用善或恶的思想不断滋养他的意欲，人能够变得更善或更恶。他滋养什么，什么就生长，由此，恶和善增长或者减少。”<sup>3</sup>

由于人都是社会的人，离开了具体的社会，新人也不可能出现。“离开了社会、离开了社会生活，离开了社会联系，人根本不能发展。”<sup>4</sup>因此，要造就健全的人就必须对现有的不健全的社会进行改造，使之符合新人、健全的人的出现所必需的条件。

弗洛姆提出的健全社会的方案是一个社会改良的方案，也就是在资本主义社会的基础上，改变其不适合人的发展的经济、政治社会的方面。弗洛姆的主张在这一点上与马克思有着较大的不同。西方马克思主义者在反思马克思所设想的决定性的社会革命并没有如所预料的那样发生时，认为忽视了人的心理因素是一个重要原因。弗洛姆的这一观点与西方马克思主义者在 20 世纪 20、30 年代的反思相一致。“弗洛姆早期论文可以被看作是左翼知识分子对西方马克思主义在 20、30 年代所面临的危机的反映。”<sup>5</sup>在弗洛姆看来马克思的暴力革命的主张只注重社会的经济以及政治制度的突然改变，而忽视了人自身的变革。“马克思和恩格斯只迈出了第一步，看到了经济和文化发展的相关关系。马克思低估了人类情感的复杂性。他没有充分认识到人性有着自身的需要和规律，这些规律同影响历史进程的经济状况不断地相互作用。”<sup>6</sup>对此问题，弗洛姆进一步展开，认为对人的情感因素的低估或者忽视，导致三大危险错误。

首先，他忽略了人身上的道德因素。正由于他认为经济改变获得实现之时，人的善就会自动地表现出来，他没有看到一个较好的社会不可能由那些不改变自身道德观念的人创造出来。他没有注意到，至少没有明白地注意到，新的道德方向的必要性，而没有这种新的道德观，一切政治的和经济的变化都是徒劳无益的。

<sup>1</sup>弗罗姆 《占有还是生存》 关山译 三联书店 北京 1988 年 第 177 页。

<sup>2</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 p101

<sup>3</sup> Ibid p161

<sup>4</sup> Erich Fromm *Psychic need and Society* <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>5</sup> Daniel Burston *The legacy of Erich Fromm* Harvard university Press 1991 p. 30

<sup>6</sup> E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994 年 第 213 页

第二项错误（也许来自同一根源）是，马克思对于实现社会主义的可能性作了奇特的错误判断。蒲鲁东、巴古宁（以及稍后一点的《铁蹄》的作者杰克·伦敦）等人预见到，在新曙光照亮之前，黑暗将笼罩西方世界；与此相对照，马克思和恩格斯却相信“好的社会”将很快来临，他们只是朦胧地意识到一种新的野蛮状态会以法西斯主义的极权主义形式出现，前所未有的破坏性战争有可能发生。

第三项错误是，马克思认为手段的社会化不仅是从资本主义转变到相互合作的社会主义社会的必要条件，而且也是充分条件。这项错误的根源也是马克思对人做了过于简单、过于乐观、过于理性的判断。……马克思认为，把人从被剥削的状态中解放出来，就会自动产生自由的、互相合作的人。”<sup>1</sup>

如前所述，弗洛姆还认为马克思“对政治、经济安排作了过高的估价”。在弗洛姆看来，所谓的社会主义主要的含义不是从产权的角度，“而是从每个成员认真负责地参与这一点来考虑的。”<sup>2</sup>实际上，弗洛姆将社会主义和公有制看做是保障一种符合人的发展的工作关系。“所有这些不同形式的社会主义都可称之为‘鼓吹公有制社会的社会主义’，其目的都在于建立一种工业生产的组织。在这一组织中，每一个工作者都会是积极而负责的参与者，而工作也将是吸引人的、有意义的，资本将不再雇佣劳动，劳动雇佣资本。这些形式的社会主义强调工作的组织问题以及人的社会关系，而并不主要看重所有权问题。”<sup>3</sup>“把产权从私人资本家手中转移到社会或国家手中的作法本身对工人的处境只有微乎其微的影响，而社会主义的中心问题则在于改变工作环境。”<sup>4</sup>

基于这样的观点，弗洛姆认为健全的社会只能是现有社会在经济、政治等方面的变革与人的变革同时而渐进的进行，这样，新的经济政治才能掌握在新人手里。“一个真正的可能性意谓，有着心理上的、经济上的、社会上的与文化上的因素做为这个改变的基础，这些因素，即使我们不能证论出它们的份量有多少，但它们的存在至少是可以的证明。”<sup>5</sup>

弗洛姆所设想的健全的社会是这样一种社会：

在这一社会里，没有人是别人用来达到目的的工具，每一个总是并毫无例外地是自己的目的；因此，每个人都不是被人利用，被自己利用，而是为了展示自己的力量的目的而活着；人是中心，而一切经济的和政治的活动都服从于人的成长这个目标。在健全的社会里，人们无法利用贪婪、剥削、占有、自恋这类品质来获取物质利益，或提高个人的威望；按照良心行事被当成基本的、必要的品质，而机会主义和纪律松懈则被看作是不合群的自私行为；个人参与社会事务，社会的事因而也成了个人的事；个人同他人的关系也与他同自己的关系不再分离。此外，一个健全的社会使人在易于管理和可观察到的领域内，积极而负责地参与社会生活，并且成为自己生命的主人。一个健全的社会促进了人与人之间的战斗团结，不仅允许而且鼓励同成员友爱相处；健全的社会促进人人在工作中进行创建性活动，刺激理性的

<sup>1</sup>E·弗洛姆《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994年第214—215页

<sup>2</sup>同上 第265页

<sup>3</sup>同上 第228—229页

<sup>4</sup>同上 第268—269页

<sup>5</sup>弗洛姆《人类的新希望——通向人道的工业社会之路》孟森祥译 志文出版社 台湾 1975年 第178页

发展，使人能够通过集体的艺术和仪式，表达自己内心深处的需要。<sup>1</sup>

理想的社会以原始固着的消失和人能够创发性的生活为特征。这样的社会如何才能实现呢？弗洛姆认为主要要从以下几个方面对资本主义社会进行改良。

在经济方面，要改变以无限的经济增长为社会发展目标，使得人从属于经济发展的经济模式。在这里的重点是“创造出这样一种工作环境：在这样的环境中，人将毕生的时间和精力奉献给某种对他有意义的事业，他知道他在做什么，并且对他所做的事情施加自己的影响；同时，他感到同他的同伴团结在一起，而不是同他们分离。这就是说，工作环境又一次具体化了；工人被组成为基本的小组，使个人作为真正的、具体的人与小组联系在一起。尽管整个工厂可能会有成千上万的工人。这意味着找到了融合集权与分权的途径，这些方法途径使人人主动参与，主动负责，同时根据需要产生出团结一致的领导。”<sup>2</sup>

要做到这一点，具体的作法是：1、工人不仅熟知自己的工作，而且十分清楚整个企业的运转情况。2、合作管理及工人参与管理。企业的所有者可以取得与资本投资相应的合理利润，但不能对雇佣人员有无限的控制权，而只能与工人一起参与管理。3、国家的直接干预和社会化，将生产引向那些现存的实际需要还未完全满足的领域，而不是那些人为制造需要的领域。

在政治方面，要采取能够将民主集中形式同高度的分权形式结合起来的制度。具体的设想是按照居住地区或工作地点，将人们分成居民小组，定期开会选举自己的委员会和官员，开展有关地方性和全国性的政治大事的讨论。

在文化方面，通过集体艺术和仪式，倡导人道主义传统的思想大师所制定的规范和理想。改革教育，使得教育以人性的发展为目标。<sup>3</sup>

后来，弗洛姆在《占有还是生存》中又增加了一些设想：消除富国和穷国之间的鸿沟；将妇女从父权统治下解放出来；成立最高文化咨询委员会，向政府、政治家和公民提供咨询；基础科学研究独立；核裁军等等。

弗洛姆所设想的社会改良方案是以发达资本主义社会为母本的，这样的社会以物质生产的极大丰富为特征。但是弗洛姆也没有忘记保证人的基本生活需要。弗洛姆认为如果没有一种制度能够保证所有的人都能有全部生活的费用，那么人们在饥饿的威胁下，必然会被迫接受他们原本不愿接受的工作条件。“在人类历史上，迄今为止，人的行为自由始终受到两种因素的限制。就统治者方面而言，是统治者对暴力的使用（实际上他们具有杀死反对者的权力）；更重要的因素是，饥饿威胁着那些不情愿接受强加在他们头上的工作条件和社会条件的人们。”<sup>4</sup>这种制度弗洛姆在《健全的社会》中称之为“保证全部生活费的制度”，在《占有还是生存》中，则称之为“保证每人有最低收入”。这一制度的实质内容是“每个人都享有不受任何条件限制的生存权利，不管他是否履行‘他对社会应尽的义务’。”<sup>5</sup>这种制度的必要性体现在“生活保障制度不仅是雇主和雇员之间契约自由的真正开端，而且还极大地扩

<sup>1</sup>E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994年 第222—223页

<sup>2</sup>E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994年 第260—261页

<sup>3</sup>参见《健全的社会》第260—285页

<sup>4</sup>埃里希·弗洛姆 《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》王泽应等译 上海三联书店 上海 1991年 第99页

<sup>5</sup>E·弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994年 第199页



展了日常生活中人与人交往的自由领域。”<sup>1</sup>

### 第三节 空想的乌托邦？

从人道主义的立场出发，弗洛姆提出了一系列的改造社会的方案，以期为人的自我实现创造一个有利的社会条件。弗洛姆坚信新人与新社会一定可以出现，而且已经出现了一些它们即将出现的迹象。作为一名有影响的思想家，弗洛姆的思想在世界范围内产生了一定的影响，但他所提倡的以创发性、爱为特征的“新人”却并未在现实生活中像他所坚信的那样出现。弗洛姆试图在科学地讨论人性的基础上，以整体的人为出发点提出一种与人自身的潜能实现相联系的新的自律的道德模式，然而，正是在他的这一努力中，弗洛姆的人道主义伦理学在其理论内部蕴涵了使得他的道德模式难以实现的因素，可以说，正是他的思想本身使得他所提倡与坚信的道德成为牢笼中的囚徒，在可预见的时期内面临无法解决的困境。之所以如此，原因有以下三点。

#### 一、整体论：人与社会的同时变革

在心理学的发展过程中，存在着整体与部分之和这两种不同的方法论。心理学中的部分之和认为个体心理乃由不同心理成分迭加而成，整体等于部分之和。持这种观点的以构造主义和行为主义为代表。整体论则将个体心理看成是一个有机的整体。精神分析学派主张从整体人的模式出发，强调作为整体的人类生活过程。

作为新弗洛伊德主义的代表人物，弗洛姆在他的研究过程中始终坚持整体论的方法，整体论渗透到他对人自身、与他人、人与社会的关系的论述的各个方面。在人与社会的关系上，弗洛姆认为社会各方面是一个有机的整体，社会的人与社会也是一个整体，社会塑造和影响人的性格，人又影响社会的历史进程。所以，要造就具有创发性性格的新人，必须改造异化的社会。而要改造异化的社会，一方面要社会的经济、文化各方面一起变革，另一方面也需要人的革命。弗洛姆所提出的社会改良方案无一不是涉及到社会生活的各个方面，其原因就在于此。人与社会的同时变革意味着社会经济文化的变革不能必然带来人的发展。“如果我认为病症的起因是经济的或精神的，或心理的，我必定相信医治了这些病因，社会必然会健全。而如果了解到这各个不同的方面是如何相互关联着的，我必定会得出这样的结论：只有在工业和政治组织上、精神和哲学方向上、性格结构和文化活动方面同时发生变革时，才能达到健全和精神健康。只注意某一个方面的变化而忽视其它各个方面，对整个变化来说是有害的。实际上，人类进步的最大障碍之一似乎就在这里。”<sup>2</sup>弗洛姆在《逃避自由》中分析了在由封建社会向资本主义社会变革的过程中，社会经济文化的变革给予了个人前所未有的自由，但自由了的个人却要逃避自由，依附于各种各样的外在力量。获得了自由的人们之所以要逃避自由，其根本性的前提是：社会的变革不能自动带来人自身的发展。正是由于人自身未能随社会的发展而发展，他不能以自己的双足站立，给予自己内在的安全感，他必然会感到无助、焦虑、缺乏安全感，解决这一问题的方式是抛弃自己的独立与自由，将自己依附在一个强大的力量上。

社会发展了而人没有随之发生变化不可行，那么个人是否可以通过自身的修养达到人格的完善呢？答案同样是否定的。先抛开社会对人的制约因素不谈，假设有一些个人由于自身

<sup>1</sup>同上 第 273 页

<sup>2</sup>弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994 年 第 219 页

条件的杰出而超越了他所处的时代，在芸芸众生还处于严重异化状态下时，他通过自身努力成为了一个具有创发性性格的人。这时等待着他的是什么呢？如前所述，弗洛姆认为与他人结为一体是人的本质需要，“为了成为一个健全的人，人必须与别人发生关系，同别人联系起来。这种与别人保持一致的需求乃是人的最强烈的欲望，这一欲望甚至较性欲以及人的生存欲望更加强烈。”<sup>1</sup>一个具有创发性性格的人是无法与身边的芸芸众生结成符合人性的人与人之间的关系，他因为他是道德的，而成为了一个囚徒，被囚禁在和他格格不入的社会这个囚笼里，他最终的命运是精神失常。根据弗洛姆的理论，更现实的可能是，像那些为了避免孤独而不惜与他人共生的人一样，为了避免绝对的孤立与无助，人们会选择与他所处的社会融为一体。因此，具有创发性性格的新人的产生并不仅仅是一个人的道德修养的问题，在人与社会互为条件、互相促进的辩证关系中，人的道德完善必须与社会的健全同步，也就是要求社会经济文化各个方面与人的完善同时进行，共同走向理想之境。要实现这种翻天覆地的变化无疑具有非常强烈的乌托邦色彩。如果要坚持这一要求的合理性，那么人的道德完善的实现只能是极其漫长的。正如 Weber 所说：“弗洛姆的理论要求得太多：谁能在生活的所有方面同时变革这一方向上迈出第一步呢？”<sup>2</sup>

## 二、自我的召唤：道德的依靠力量

人们一般认为道德的力量来自于三个方面，即社会舆论、风俗习惯和内心信念。在有宗教传统的国家，宗教也是道德所借重的重要力量之一，在这些力量的作用下，道德得以实现其成人与维护、推动社会进步的作用。

在自己的伦理学体系中，弗洛姆对何谓道德作了自己独到的阐释。他认为只有人依据自身的真实利益而为自己立法，以充分实现其潜能，才是道德的，因此，一切外在于人的权威都要被排斥。上帝、国家、圣人等等，概莫能外。社会舆论与风俗习惯是否是道德所能依靠的力量是应该具体分析的。弗洛姆认为，在异化的社会中，非理性的权威不仅不能成为道德的力量所在，而且正是人们所应该反抗和不从的对象。正因为如此，弗洛姆将不从看作是现代社会中人们应该具有的一大美德。如果社会舆论与风俗习惯代表了人类的理性，而不是某一利益集团实现自己的利益的工具，那么社会舆论与风俗习惯的性质就是理性的权威，它实际上与每个人都具有的理性是一致的，人们按照社会舆论与风俗习惯行事，也就是按照自己的良心行事。而这种理想状态还未出现。

道德所依靠的力量不是外在于人的，而只能是人内心中召唤他返回自身，认识到自身的发展才是自己的需要和责任，只有这颗良心——真正的人的、自我的良心——才是道德可以依靠的力量。要发挥良心的作用，认识到我们有不同的选择，对现实的情况不满是改变的第一步。“这种转变是否可能是另外一个问题。但除非我们清楚地看到不同的选择并认识到选择在于我们自己，否则我们不会成功。对我们生活方式的不满是朝向改变的第一步。”<sup>3</sup>弗洛姆认为现存的社会会造成人的残废，不能发展自身的潜能，因此，他强调对这一现实的认识，只有在对现实有了清楚的认识以后，才会去改变。对于现实，弗洛姆主要从否定的方面去观察，强调的是它与造就新人的条件之间的差距。这样，虽然弗洛姆为道德的实现找到了动力

<sup>1</sup>埃里希·弗洛姆 《在幻想锁链的彼岸》张燕译 湖南人民出版社 长沙 1988 年 第 132 页

<sup>2</sup> Wolfgang Weber Political strategies for social change: according to Erich Fromm  
<http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>3</sup> Erich Fromm Our Way of Life Makes Us Miserable <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

与依靠力量，他却又在这一过程中陷入了困境。排除了道德以外的力量，尤其是那些虽然与人的自我实现相矛盾，但却行之有效的非理性权威的力量，道德的达致就少了现实可行的依靠。弗洛姆所倚重的道德力量在异化的社会里又往往是微弱的，被淹没在喧嚣的声音当中。“人的矛盾——与悲剧——是，当人最需要良心的时候，良心却微弱。”<sup>1</sup>造成这一情况的原因，首先是社会与人道主义的背离，使得人们将各种与自己真正利益相背的虚假利益当作追求的目标，从而拒绝倾听自我的召唤。其次，也更为重要的是，人们忽略了对怎样听从良心之声的认识。排除了外在依靠的力量，自我的呼唤又很微弱，道德难以实现就是题中应有之义了。

在这里，我们看到的正是这样一种两难：如果我们坚持道德的自律性，那么，我们就必须反对用各种外在强制来推行道德，而一旦抛弃了所有的外在强制，我们内心的声音又可能淹没在各种杂音之中。弗洛姆所面临的就是这样一种困境。每一个严肃的伦理学研究者都会碰到这样一个困境。或许，我们应该采取的方式是将道德的归于道德，将法律的归于法律。我们不能将道德当做工具，也不能将社会的重量都压到道德之上。

### 三、先知的和分析的：二者之间的纠结与分离

弗洛姆继承、糅合了弗洛伊德和马克思的思想，而这两位思想家的一大特点就是他们的思想都是以经验观察为基础，而非纯粹的抽象思辨，弗洛姆继承了他们这种注重经验观察的方法，力图将自己对人与社会的思考建立在经验科学研究的基础上。弗洛姆在这一方面所做的工作，主要是用精神分析的方法去探讨人、推动人行为的内在驱动力，以及社会对人的影响。

弗洛姆作为开业精神分析医生，接触、治疗了大量的精神病患者，通过这一过程，弗洛姆既能研究人性，又能研究某一具体社会形态下的人。在其一生中，弗洛姆有两个时期对具体社会及生活于其中的人进行了集中的研究，一个时期是在德国，一个时期是在墨西哥。在德国，弗洛姆用马克思的经济-社会分析的方法对 20 世纪 30 年代的德国中下阶级进行了研究，研究当时的社会经济状况、中下阶级的社会性格以及两者之间的关系。这一时期的研究成果反映在那本让弗洛姆声名大振的《逃避自由》中。20 世纪 60 年代，弗洛姆来到墨西哥，对墨西哥乡村农民的性格进行了研究，其成果体现在与麦科比合著的《一个墨西哥山村的社会性格》中。

弗洛姆坚持经验观察的做法，使得他的理论研究相对而言有了一个比较坚实的基础，也使他摆脱了抽象讨论问题的弊端，这表现在他对理性、自私、自爱、破坏性等一系列概念作了进一步的区分，将因为抽象而被混为一谈的不同性质的东西予以了澄清。同时，弗洛姆拒绝像萨特那样抽象地讨论问题，认为只有将问题放到具体的现实情境中才能真正的讨论问题。萨特曾举例说明人有选择的自由。在二战期间，一个年轻人在面对祖国受到德国侵略的情况下面临着两难的选择。或者是为国尽忠，奔赴前线抗击外敌入侵，或者是在家尽孝。萨特认为这个年轻人可以完全自由地在这两者之间进行选择。这种讨论问题的方式是将人抽象为不具有任何具体特性的存在的做法。弗洛姆认为，选择总是具体的人在具体的情境下的选择。因此，站在弗洛姆的立场上来看，那个面临两难选择的青年，并不能像萨特所言，能够自由的选择或者是在家奉养老母，或者是奔赴战场。他如何选择与他是一个什么样的人，具

---

<sup>1</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p.160

有什么性格密切相关。

然而，弗洛姆将理论思维与经验观察结合起来的杰出努力并非毫无问题。在理论思维与经验观察之间、理性与感性之间存在着距离，这一距离的弥合并非易事。弗洛姆人道主义的人的科学研究方法是一种综合了人道主义理论传统、通常意义上的科学方法和感性体验的方法，它们之间能否很好结合在一起就成了能否将这种研究进行到底，得出真正科学的结论的关键。事实上，弗洛姆并没有很好的将它们整合在一起。在他的研究中，“有时，分析家弗洛姆变成了弗洛姆拉比或弗洛姆禅师”。在弗洛姆的理论体系中，创发性性格是他理想的人格模式，也是人类社会发展的方向，但是，创发性性格不像接受型、囤积型、剥削型以及市场型性格那样具有诊断学的、历史的背景。“在我们对墨西哥山村的研究中，弗洛姆和我寻找创发性性格，但一个也没有找到。”、“在他寻找创发性典范时，弗洛姆的先知的声音压制了他的分析的声音。”<sup>1</sup>正因为弗洛姆并不能够为他的理想人格找到现实的依据，他对创发性性格的描述只能越来越神秘。“当这两种声音和谐时，弗洛姆是令人信服的。当先知的声音淹没了分析的声音时，弗洛姆不是很能令人信服。”<sup>2</sup>

在先知和分析者之间的摇摆，使得弗洛姆将理论思维与经验观察结合起来的努力大打折扣，也就加大了他的道德实现的难度。创发性性格是弗洛姆所有性格类型中唯一非异化的人格，这种人格也就是弗洛姆所谓具有真正人性的人所具有的特征，是弗洛姆人道主义伦理学所提倡的道德，而也正是这一性格类型没有现实基础。它的产生是弗洛姆人道主义思想的产物，是他对人的异化批判的产物。

弗洛姆终其一生对人的完善和弥赛亚时代的到来充满了信心，他对人内心中存在的对符合人性的生活的追求的内驱力也坚信不疑，因此，在《在幻想锁链的彼岸》的结尾，他列出了他毕生所坚信的信念，而在《人类新希望》中他讨论了希望这一主题，在《健全的社会》、《生存还是占有》中讨论了新人和新社会。在他晚年的一系列讲话中，他都认为在异化严重的社会中已经出现了一些可喜的迹象，认为现代社会中的一些年轻人已经对他们先辈的生活不满，渴望过一种新的生活。这些迹象预示着出现新人与新社会的希望。

弗洛姆所希望的新人和新社会迄今还未能实现，在可预见的将来也很难实现。很多人认为其原因在于他的思想具有乌托邦的性质。他们认为，弗洛姆提倡的是一种“心理革命”。他们认为弗洛姆的社会变革是“单纯以人的内在道德更新和精神复活为目的的‘意识革命纲领’”<sup>3</sup>。将弗洛姆的社会变革构想简化为心理革命明显是有失偏颇的。虽然他的社会变革计划希望在不改变资本主义性质的前提下进行的，但弗洛姆的计划是人与社会的同时变革，而不是单纯的心理革命，这一点是毋庸置疑的。弗洛姆重视人自身的改变，一个重要的历史背景是他的思想产生于20世纪初期。20世纪初期，西欧国家并没有如期如马克思所预言的那样发生无产阶级革命，德国也出现了纳粹上台的预兆。在此情况下，许多欧洲学者认为这些情况的出现驳斥了马克思的历史唯物主义。左翼的弗洛伊德主义者则不同，他们认为导致这一状况的原因在于对人的心理因素的忽视。所谓弗洛伊德的马克思主义就是这一反思的产物。

---

<sup>1</sup> Michael Maccoby: The two voices of Erich Fromm: the prophetic and the analytic  
[www.maccoby.com/Articles/TwoVoices.html](http://www.maccoby.com/Articles/TwoVoices.html)

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup>转引自 薛民 《E·弗罗姆研究》 《哲学动态》 1987年第11期

弗洛姆的思想带有乌托邦的性质。原因在于他所设想的许多具体做法，往往忽略了这样一个问题：参与他所设想的计划的那些人如果不是先行改变为具有一定程度的创发性性格、独立自由的人格的人的话，那么，他的那些设想就根本无从实现。正如他自己所论证的，资本主义造就了懒惰、贪婪的、没有生气的人，这样的人又如何积极主动地参与企业管理、政治讨论和选举？要产生创发性性格的人，必须改革社会的经济政治制度，而经济政治制度的改变又需要人的改变。这样，经济政治制度的改变与人的变革之间形成了一个互为前提条件的循环。这一循环是弗洛姆无法加以解决的，因此，他往往将希望寄托于人们的勇气。“此处，以及就我们所已讨论过的许多点而言，关键全在于各个人的勇气，去充分的以生趣来生活，去寻求他的生存的问题之解答，而不要坐待机关人员或概念给他答案。”<sup>1</sup>但从弗洛姆的理论体系来看，他对人与社会的要求是逻辑的必然，要求人的尊严与价值，要求人过一种真正的人的生活不仅不能说是过高，相反，从另一个角度看，这不过是最基本的要求。坚持人与社会的整体性改变，在理论与实践上的得失有待我们进一步研究。而理论思维和经验观察的结合，一直是一个难题，弗洛姆将二者结合起来的努力和他努力中所存在的问题，一方面给我们提供了研究这一问题的经验，使我们看到这一探究方法所带来成果，另一方面也提示我们要将二者很好地结合起来还有很多问题需要研究。

---

<sup>1</sup>佛洛姆 《人类的新希望——通向人道的工业社会之路》孟森祥译 志文出版社 台湾 1975年 第175页

## 第七章 自律概念的完善：从康德到弗洛姆

弗洛姆的自律是建立在前人相关概念的基础上的。康德首先提出自律概念，而后尼采在批判理性主义的基础上，将自律理解为主人阶层的自我肯定。而弗洛伊德的超我则是说明了内化的他律与自律之间的区别。弗洛姆批判吸收了他们的观点，将自律理解为整体的人为自己立法。

### 第一节 康德：自律是理性的自我立法

康德自律概念的涵义是意志给予自身具有普遍约束性的法则。与之相对的他律则是指“意志在它的准则与他自己的普遍立法的适宜性之外的某个地方，从而超越自己，在它的某个客体的性状中，寻找应当规定它的法则”<sup>1</sup>。从康德对自律的界定中，可以看出自律的主要特征有二：第一，道德律是意志自己为自己立法。二是这一法则具有普遍性。前一个特征表明，由于道德律是理性为自身所设立的，理性既是道德律的制订者，也是道德律的执行者，所以，道德律对于意志而言，它是自律的，而不是由意志以外的其他东西加诸于意志之上，以达成其他目的的。康德认为道德具有的价值是自足的，即道德的价值是意志以自身为目的，而不是以其他的爱好、欲望为目的，从而把意志作为实现这些目的的手段。除了善良意志以外，没有一个无条件的善的东西。就像亚里士多德认为金钱本身并不具有价值，它是否具有价值要依赖于它用来实现的目的一样，人们通常所认为的善的东西，诸如明智、勇敢、忍耐等，虽然是善并且值得称羨的，但其本身不具有内在的善。如果它们失去了善良意志的指导的话，它们也可能是极大的恶。“一些属性甚至有助于这个善的意志本身，能够大大减轻它的工作，但尽管如此却不具有内在的无条件的价值，而是始终还以一个善的意志为前提条件。善的意志限制着人们通常有理由对它们怀有的尊崇，不允许把它们视为绝对善的。”<sup>2</sup>只有善良意志具有不依赖于它所促成的结果而自身具有内在的价值，因为它无待于其他的条件，因此它是无条件的善。“善良意志并不因它所造成或达成的东西而善，并不因为它适宜于达到任何一个预定的目的而善，而是仅仅因为意欲而善，也就是说，它就自身而言是善的；”<sup>3</sup>而所谓意志，也就是实践理性。“自然的每一个事物都按照法则发挥作用。惟有一个理性存在者具有按照法则的表象亦即按照原则来行动的能力，或者说具有一个意志。既然为了从法则引出行动就需要理性，所以意志无非就是实践理性。”<sup>4</sup>而“有理性的本性作为目的自身而实存”，<sup>5</sup>所以善良意志以其自身为目的的行动也就是理性以自身为目的，为自身设定普遍有效的法则，只有这种法则才是道德诫命。在这一法则中，意志不仅是服从者，而且是法则的制订者。“意志不是仅仅服从法则，而是这样来服从法则，即它也必须被视为自己立法的，并

<sup>1</sup>康德 《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005年 第449页

<sup>2</sup>同上 第400页

<sup>3</sup>同上 第401页

<sup>4</sup>同上 第419页

<sup>5</sup>同上 第436页

且正是因此缘故才服从法则（它可以把自己看做是其创立者）。”<sup>1</sup>正因为意志是法则的制订者，才被称为自律。“意志的自律是意志的一种性状，由于这种性状，意志对于自身来说（与意欲的对象的一切性状无关）是一种法则。”<sup>2</sup>与自律的这一特征相适应的是道德原则只能是定言命令，而不能是假言命令。因为假言命令意味着行动是达成另一目的的手段。而定言命令“它无须以通过某个行动要达成的任何别的意图为基础，就直接要求这个行为。”<sup>3</sup>道德法则则是无条件的、客观的、普遍有效的必然性，只有定言命令才是无条件的、普遍的，所以“道德原则必须是一个定言命令式，但这个命令式所要求的，却不多不少，恰恰是这种自律。”<sup>4</sup>

自律的第二个特征表明，意志为自身设定的规律是普遍性的，即适用于所有的理性存在者。康德区分了法则（规律）和准则，认为规律是“对每一个理性存在者的意志都有效，那么这些原理就是客观的，或者就是实践法则。”<sup>5</sup>“每一个人都必须承认，一条法则如果要在道德上生效，亦即作为一种责任的根据生效，它就必须具有绝对的必然性；‘你不应当说谎’这条诫命并不仅仅对人有效，其他理性存在者就不必放在心上，其余一切真正的道德法则亦复如是；”<sup>6</sup>这一普遍适用性，超出了人的范围，“它并非仅限于人类，而且也扩展到一切具有理性和意志的有限存在者，它甚至将作为最高理智的无限存在者也包括了进来。”<sup>7</sup>准则则是不具有普遍客观性的一般原则。“从人类的特殊自然禀赋，从某些情感和癖好，甚至可能的话从人类理性特有的、并不必然适用于每一个理性存在者的意志的特殊倾向导出的东西，虽然能够为我们提供一种准则，但却不能提供任何法则；能够提供我们有癖好和偏好来依之行动的主观原则，但却不能提供即便我们的一切癖好、偏好和自然素质都反对，我们也奉命依之行动的客观原则；”<sup>8</sup>

由于上述两个特征，康德将自律与人的感性生命严格的区分了开来。自律是实践理性的自我立法，而不是以人的感性生命所欲求的对象，例如幸福，来制定规则。因为只有先天的原则具有客观必然性，而自爱、个人幸福等则是与人的经验紧密相关的，因而是主观的、偶然的。“幸福的原则虽然能够提供准则，但是决不能提供可以用作意志的法则的那种准则，即使人们将普遍的幸福当作客体也罢。因为这种客体的知识单单依赖于经验的材料，盖缘关于这种客体的判断全然倚仗其本身因之而变化不定的各人意见，所以这种原则很可以给出一般的规则，但决不能给出普遍的规则。”<sup>9</sup>由此，康德得出结论说：“这些概念（指道德概念）不能从任何经验性的，因而纯属偶然的知识中抽象出来；”<sup>10</sup>既然经验的东西不能成为依据，那么，康德的自律也就是剔除了所有的内容，只是形式。“如果一个理性存在者应当将他的准则思想为普遍的实践法则，那么，他只能把这些准则思想为这样一个原则，它们不是依照

<sup>1</sup>同上 第 439 页

<sup>2</sup>康德 《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005 年 第 449 页

<sup>3</sup>同上 第 423 页

<sup>4</sup>同上 第 449 页

<sup>5</sup>康德 《实践理性批判》韩水法译 商务印书馆 北京 1995 年 第 17 页

<sup>6</sup>康德 《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005 年 第 396 页

<sup>7</sup>康德 《实践理性批判》韩水法译 商务印书馆 北京 1995 年 第 33 页

<sup>8</sup>康德 《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005 年 第 433 页

<sup>9</sup>康德 《实践理性批判》韩水法译 商务印书馆 北京 1995 年 第 38 页

<sup>10</sup>康德 《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005 年 第 418 页

质料而是依照形式包含着意志的决定依据。”<sup>1</sup>这样，自律也就等同于了定言命令的第一条公式。“自律的原则是：不要以其他方式作选择，除非其选择的准则同时作为普遍的法则被一起包含在同一个意欲中。”<sup>2</sup>

康德的自律与他的整个哲学思想保持着高度的一致。康德回到柏拉图的理念概念，将世界区分为物自体和现象两个世界，物自体的世界可思而不可知，超越于经验，人们能认识的只是现象。现象界和先天理念世界截然分开，互相隔绝，理念不指涉经验的内容，完全超越于经验。他的理性，纯粹理性和实践理性都是属于理念世界的，而人的感性生命则是属于现象界。康德的这一划分，固然有助于帮助他揭示了道德的根本属性——自律，但也不可避免地给他的道德哲学带来困境。由于将理念世界看作是真实的、根本的，这使得康德将人主要看作是理性存在者，人的感性生命被置于从属的地位，不可避免的带有将人看作是抽象的人的特征。而一旦他的目光转向真实的人，即将人看作不仅具有理性，也具有包括各种感性需要的存在者的时候，他的道德哲学就出现了一些他自己也无法说明的难题。

康德将人看作是有限理性存在者，也就是说，是有着各种感性的需要、欲望的人。这样，在将人看作理性的存在者，遵循理性规律、法则的同时，又必须遵循自然规律。人的理性和需要、欲望等感性生命因素之间是截然分开的，理性不包含感性的因素，需要、欲望不包含理性。这样人被割裂成两个有着各自特性，从属不同规则的部分。这两个部分之间处于尖锐对立的状态。剥去康德道德哲学晦涩、精致的面纱，我们发现的是西方传统的将人割裂为互相对立斗争的两个部分的图景模式。

剔除了感性生命因素的理性，按照康德的理论，可以安然地按照自身的规律运行，但一旦涉及人的感性生命，事情就变得复杂了。康德的整个道德哲学，可以看作是理性的自我按照自身的规律运动。由于在人那里，理性是有限的，他还受需要、欲望、偏好的影响，他是否按照理性制定的法则来行事成为一个需要回答的问题。在经验论者看来，人的行为动机无疑是欲望、偏好等感性因素，人正是被其自身的欲望、本能所驱使，才会行动。休谟更是将理性解释为长久的、平静的激情，根本否认理性在推动人行为方面的作用。康德对这一问题，不得不做出回答。他的回答是游移不定，含混不清的。有时候康德认为，理性自身就是推动行为的动力，似乎不需要其他的什么动力。“因为义务以及一般而言道德法则的纯粹的、不与经验性刺激的外来添加相混的表象，仅仅通过理性的途径（理性在这里首次了解到，它自己也能够是实践的）对人心有一种强有力的影响，比人们能够从经验性领域征集的一切动机还强有力得多，使它在对自己的尊严的意识中蔑视这些动机，并能够逐渐地成为它们的主宰；”<sup>3</sup>康德的这一论断无疑与我们的经验结论有相当的出入。出于对道德纯洁性的要求，康德认为出于责任的行为才是道德的行为，因此“一切通过德性法则的意志决定的本质性东西就是：它作为自由意志，因而不但无需感觉冲动的协作，甚至拒绝所有这种冲动，并且瓦解那能够与上述法则相抵触的一切禀好。”<sup>4</sup>要有效促进人的行为，理性还必须鄙视、支配经验的动机，不管它们愿不愿意，都要按照理性的规律行事。以无条件的定言命令形式存在的道

<sup>1</sup>康德 《实践理性批判》韩水法译 商务印书馆 北京 1995年 第26页

<sup>2</sup>康德 《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005年 第449页

<sup>3</sup>同上 第417—418页

<sup>4</sup>康德 《实践理性批判》韩水法译 商务印书馆 北京 1995年 第79页



德，与应当紧紧联系在一起。“一切命令式都用一个应当来表述，并且由此表示理性的一个客观法则与一个意志的关系，”<sup>1</sup>但是，对于不同的存在者而言，应当具有不同的含义。只有对于有限理性存在者而言，它才具有强制性的含义。“一个完全善的意志同样要服从（善的）客观法则，但并不因此就能够被表现为被强制去做合乎法则的行为，因为就其主观性状而言，它自身只能被善的表象来规定。因此，对于属神的意志来说，一般而言对于一个神圣的意志来说，并不适用命令式；这里不是应当的合适位置，因为意欲自己就已经与法则必然一致。所以，命令式只是表达一般意欲的客观法则与这个或者那个理性存在者的意志，例如与一个属人的意志的主观不完善性之关系的公式。”<sup>2</sup>对于人而言，命令式意味着，道德法则是对人的强制，强制他们不顾自身的偏好、欲望、情感等反对而按照法则行事。这种强制的必然后果是痛苦。“作为意志决定根据的道德法则，由于抑制了我们的一切禀好，必定导致一种情感，这种情感可以名之为痛苦。”<sup>3</sup>这样一来，康德的自律造成的结果居然是人旷日持久、无休无止的自身反对自身的战争。相较于那些在人的欲望、爱好中做出划分，通过将一部分欲望、爱好看作是善的，或者是可允许的理论，康德的这种人自身反对自身的战争无疑要全面、残酷得多，因为它反对是一切经验的动机。康德对待情感的态度，正如布劳雷所说：“事实上，当康德在研究纯伦理学的问题时，他把人的本性是理性和情感的混杂当成真实的；当康德试图给这些形而上学后果——康德认为这些形而上学的后果是由伦理事实承担的——提供一种理性的理论时，他又把人的本性是理性和情感的混杂当成妄想了。”<sup>4</sup>

颇为奇怪的是，康德在认为理性自身赋予人动机的同时，又提出尊重这一概念来说明人对规律的服从。“一个出自义务的行为应当完全排除偏好的影响，连带地排除意志的任何对象；因此，在客观上除了法则，在主观上除了对这种实践法则的纯粹敬重，从而就是即便损害我的一切主观偏好也遵从这样一种法则的准则之外，对于意志来说就不剩下任何东西能够决定它了。”<sup>5</sup>似乎是对理性本身控制经验动机的能力产生了怀疑，康德加进了尊重这一他称之为情感的因素，让它和规律一起构成行为的驱动力。它“只是充任使这个法则本身成为准则的动力。”<sup>6</sup>但康德的这种道德情感不是我们通常所谓的情感，它只是理性产生的某种与感性情感无关的东西。“尽管尊重是一种情感，它毕竟不是一种通过影响而接受的情感，而是通过一个理性概念而自己造成的情感，因而与前一种可以归诸偏好或者恐惧的情感有类的区别。我直接认做对我是法则的东西，我亦以敬重认识之，敬重仅仅意味着我的意志无须对我的感官的其他影响的中介就服从一个法则的意识。意志直接为法则所规定以及对此的意识就叫做敬重。”<sup>7</sup>加入了尊重这种情感因素，似乎在动力问题上有所加强，但这一由理性概念自己产生出来的情感，不过是无用的多余，如果理性本身不能产生动力，它的产物又能起到

---

<sup>1</sup>康德 《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005年 第420页

<sup>2</sup>康德 《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005年 第421页

<sup>3</sup>康德 《实践理性批判》韩水法译 商务印书馆 北京 1995年 第79页

<sup>4</sup> C.D.布劳德 《五种伦理学理论》田永胜译 中国社会科学出版社 北京 2002年 第112-113页

<sup>5</sup>康德 《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005年 第407页

<sup>6</sup>康德 《实践理性批判》韩水法译 商务印书馆 北京 1995年 第83页

<sup>7</sup>康德 《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005年 第408页

什么帮助呢。

与柏拉图相比，康德承认人知道什么是善的准则时，会因为自身的感性因素而无法按照道德律的要求行事。“任何人，哪怕是最坏的恶棍，只要他在通常情况下习惯于运用理性，当我们向他举出心意正直、坚定地遵守善的准则、同情和普遍仁爱（为此还与利益和适意的巨大牺牲相结合）的榜样时，他都不会不期望自己也会这样思想。但是，他可能只是由于自己的偏好和冲动而在自身做不到这一点，尽管如此他还是期望摆脱这样令他自己厌烦的偏好。”<sup>1</sup>柏拉图坚信，人知道什么是善必然按照善去行事，不会知道什么是恶的却还会去为恶。在他那里，知善等于行善。而康德却承认知道善却不一定行善，因为，人有偏好。康德这里所谓的偏好，不是我们今天所说的个人的主观偏好，而是人的感性，甚至是人特有的理性。相对与一切理性存在者而言，人的特殊性都是偏好。那么，不包含任何情感因素的理性如何能促使人——整体的人——按照理性制定的法则行事呢？康德意识到了这个问题。但是由于他割裂了理念世界和经验世界，康德无法解决这一难题。

“要想实现惟有理性才去规定受感性刺激的理性存在者应当做的事情，当然还需要理性的一种能力，来引起对履行义务的一种愉快或者满意的情感，因而需要理性的一种因果性，来依照理性的原则规定感性。但是，要看出一个本身不包含任何感性成分的纯然思想如何产生一种愉快或者不快的感觉，亦即先天地使之可以理解，这是完全不可能的；因为这是一种特殊的因果性，对于它，和对于所有的因果性一样，我们根本不能先天地规定任何东西，而是为此必须仅仅请教经验。但是，既然经验只能提供两个经验对象之间的因果关系，而在这里纯粹理性应当仅凭理念（理念根本不为经验提供任何对象）而是一个当然存在于经验之中的结果的原因，所以，作为法则的准则的普遍性、从而道德如何以及为什么使我们感兴趣，其说明对于我们人来说是完全不可能的。”<sup>2</sup>康德对此无法解答，他能做的只是诉诸自由，认为自由意志可以部分的解答这个问题。“在第一批判中康德论证道，没有关于自由意志能被赋予的理论证据（或否证）。在《道德的形而上学基础》中，康德认为他可以给出我们是自由的这一论断的至少是间接的支持。”<sup>3</sup>康德所谓的自由，也就是意志对道德法则的服从，而不是有限理性存在者的行动自由。但自由意志是如何被赋予的，康德也给不出说明。康德一面说自由的概念是说明意志自律的关键，一面承认，自由只是必须被预设为一切理性存在者的意志的属性，“我们却无法证明自由在我们自己里面和在人性里面是某种现实的东西；”<sup>4</sup>这样一来，康德还是不得不面对他的难题。纯粹理念世界里的意志自律一旦落入尘世，将如何自处呢？对于不包含任何情感因素的理性如何能促使人——整体的人——按照理性制定的法则行事这一问题康德始终无法完满的解决，最终他不得不承认：“纯粹理性如何能够无须其他无论取自别的什么地方的动机，单凭自己就是实践的？也就是说，单是其一一切准则作为法则的普遍有效性原则（这当然会是一种纯粹实践理性的形式），如何能够无须意志的一切让人们可以事先有某种兴趣的质料（对象），单凭自身就提供一种动机，并且造成一种

<sup>1</sup>康德 《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005年 第462—463页

<sup>2</sup>同上 第468—469页

<sup>3</sup> J.B.Schneewind *Autonomy, obligation, and virtue: A overview of Kant's moral philosophy* 载保罗·盖耶编 《康德》 三联书店 北京 2006年 第329页

<sup>4</sup>康德 《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005年 第456页

会被称为纯粹道德上的兴趣？或者换句话说，纯粹理性如何能够是实践的？一切人类理性都没有能力对此作出说明，试图对此作出说明的一切辛苦和劳作都是白费力气。”<sup>1</sup>

康德道德哲学中的这一弱点历来为人所诟病，针对他的这一弱点，居友批评道：“而我们相信，真实的情况是，我们在先验上根本找不到任何理由来说明，能把可感觉的快乐与痛苦同假设是超感觉和与自然不同的法则联系在一起。道德情感不能被解释成是理性的和先验的。”<sup>2</sup>涂尔干也认为康德解决强制性的规范如何成为人的自愿的行为这一问题的努力是不成功的。“这样一种解决办法是极其抽象和辩证的。它赋予我们的那种自主，在逻辑上是可能的；却与现实毫不相干，并且永远与现实毫不相干。既然我们作为，并始终作为既有理性、又有感知的人类，那么在我们的这两个组成部分之间，就将永远存在着冲突，他治也将永远是一种规范，即使按道理不是这样，事实上也是这样。”<sup>3</sup>

对于康德的自律概念，我们必须首先明确的是，自律不是人的自律，而是理性的自律。就人内部结构而言，立法的不是整个人的，而只是其中的一部分——理性。其他诸如偏好、欲望等感性的部分不仅不是立法者，而且是立法必须彻底摈弃的。“人认为自己有一个意志，这个意志不为任何仅仅属于他的欲望和偏好的东西负责；……在它里面，惟有理性，而且是纯粹的、独立于感性的理性在立法。”<sup>4</sup>就人与他之外的世界而言，道德所适用的范围不仅仅是人，而是包括人在内的所有理性存在者，人不过是一个特例。这一点，康德一再予以了强调。有的时候，康德谈到人性、人格和人，似乎立法者与人是一体的。但是，康德所言的人格，不是特指人而言的，而是指的所有理性存在者。“理性存在者被称为人格”<sup>5</sup>所谓人性在康德那里也不过指的是理性。“人性以及每一种一般而言有理性的本性。”<sup>6</sup>“自律就是人的本性和任何有理性的本性的尊严的根据。”<sup>7</sup>而康德那著名的“人是目的”的论断，也只能理解为将人的理性当作目的。而一旦我们将人的幸福之类的东西当作了目的，那么，我们就和康德背道而驰了。因此，将理性为自身立法理解为人为自身立法，是不符合康德的本意的。康德所无法解决的强制性的规范如何成为人的自愿的行为这一问题正是他将自律界定为理性而非人为自身立法所带来的。而由于他无法解决人——有限理性存在者——自身内部的理性与感性之间的矛盾对立，自律也不能被简而化为被他称为有限理性存在者的人的自律。

其次，如果我们将人理解为具体的、感性的人，道德是具体的、感性的人的道德，那么康德的自律就是一种他律，是理性将人作为一种实现其意志的工具、载体，而不是康德本人所申言的：所有人都是目的。道德律对于人来说，不过是一种强制的力量，迫使他按照它的要求行事。离开了强制，人们是无法按照道德律行事的。杨国荣曾指出了康德道德哲学中的这一倾向。“康德曾认为，人的真正的完美性，‘并非仿佛是人拥有德性，毋宁说，它所表明的是德性拥有人’……康德的这一看法，似乎亦有见于德性的统一性。然而，在德性拥有人的形式下，德性本身似乎同时呈现为一种超验的力量：它不再作为内在的人格表征人的整个

<sup>1</sup>同上 第470页

<sup>2</sup>居友《无义务无制裁的道德概论》余涌译 中国社会科学出版社 北京 1994年 第59页

<sup>3</sup>涂尔干《道德教育》陈光金等译 上海人民出版社 上海 2001年 第112页

<sup>4</sup>康德《道德形而上学奠基》载《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005年 第466页

<sup>5</sup>同上 第436页

<sup>6</sup>同上 第438页

<sup>7</sup>同上 第444页

存在，而是作为某种异己的规定与人相对。”<sup>1</sup>麦金太尔在论及康德时，从另一个角度揭示了康德的道德哲学陷入权威主义危险的可能性。“绝对命令将职责的概念和目的、意图、欲望和需要等概念割裂开来，这就意味着，对于某种行为，我只能问，我这样行事时，我能否一致性地希望人们普遍地这样行事，而不能问这种行为所服务的目的的意图是什么。就此而论，任何一个接受了康德的职责概念的人，都将被教育成容易屈从于权威的人。”<sup>2</sup>事实上，康德的理性的自我立法，不过是外在权威的要求的被内化的一种变体。“康德主义的无条件义务概念借自一个本应被抛弃而不是被重构的权威主义的家长式的宗教传统。……我们不应该去用‘理性’代替‘上帝’成为立法者。”<sup>3</sup>康德的自律只是理性的自我立法，正像他认为的如果将道德的基础建立在人的感性生命之上时，道德是一种他律一样，如果我们将道德理解为现实的、具体的人的道德，那么康德的自律本身也就成为了一种他律。不过在康德那里，上帝改了名字，现在它叫做理性。

康德自律概念中所蕴涵的问题的根源在于他将世界区分为理念界和现象界，并且头足倒立地将理念界置于现象界之上，从理念出发来说明人类的道德现象。这样一来，他所提出的自律道德不过是重复了自古希腊以来将道德看作是人控制、压抑其激情与欲望的工具的观点。康德以后，一些伦理学家试图循着另一条思路去寻找道德的基础。他们将道德看作是经验世界中的人的道德，试图将道德的基础建立在人自身之上。人，而非理性，既是道德律的制订者，也是道德的执行者。例如，尼采猛烈批判理性主义传统，认为人是价值的创造者，将人作为道德律的制订者。而萨特等存在主义者则进而将个人看作是价值赋予者，从而彻底走向了相对主义。而弗洛姆则将康德所谓的其他的理性存在者排除在道德的范围之外，将康德的那种从人出发所能得出的、对于人而言普遍成立的准则看作是道德法则，认为从普遍的人性中导出的道德是人以自身为目的，为自己立法。无论他们的努力是否成功，他所提出的道德才是一种人为自身立法的自律道德。

## 第二节 尼采：道德是人对自身的肯定

19世纪末，尼采提出了重估一切价值的口号，对以基督教为代表的道德进行了猛烈的批判。他认为主人道德是主人阶层对自身力量等的肯定，赋予这些属性以价值。道德自律是出于主人本身的，是以自身力量为依据的对自身力量的肯定。

尼采采取谱系学的方法对道德进行了考察。尼采认为“好”这个词开始的时候总是和高贵、力量等联系在一起，而“坏”则总是和软弱、低贱联系在一起。“那些高贵的、有力的、高尚的人们判定他们自己和他们的行为是好的，意即他们感觉并且确定他们自己和他们的行为是上等的，是对立于所有低下的、卑贱的、平庸的和粗俗的。”<sup>4</sup>在这种主人的道德观念里，好=高贵=有力=美丽=幸福=上帝宠儿。因此，在尼采看来，善原来的含义是贵族、主人对自身和自身行为的描述，而恶则是“下人”的描述，好与坏、善与恶的对立起源与主人与奴隶、高贵者与低下者的对立。好、善并没有和不自私等所谓的美德联系在一起。不自私等成为美德是由于奴隶的道德起义的结果。被高贵的阶级所奴役、压迫、蹂躏的阶级本身是无能的，

<sup>1</sup>杨国荣 《道德系统中的德性》 《中国社会科学》2000年第3期

<sup>2</sup>阿拉斯代尔·麦金太尔 《伦理学简史》 龚群译 商务印书馆 北京 2003年 第262页

<sup>3</sup>罗蒂 《困于康德和杜威之间——道德哲学的当前状况》载 许纪霖主编 《丽娃河畔论思想2》华东师范大学出版社 上海 2006年 第6页

<sup>4</sup>尼采 《论道德的谱系》 周红译 三联书店 北京 1992年 第12页

他们没有力量战胜高贵的主人，但是他们出于报复心而展开他们的复仇。“他们不能通过采取行动做出直接的反应，而只能以一种想象中的报复得到补偿。”<sup>1</sup>这一想象中的报复就是将无能、卑贱、贫困以伪装的形式与道德、价值联系在一起。“只有苦难者才是好人，只有贫穷者、无能者、卑贱者才是好人，只有忍受折磨者、遭受贫困者、病态者、丑陋者才是唯一善良的、唯一虔诚的，只有他们才能享受天国的幸福。”<sup>2</sup>这样一来，原来的坏与恶现在都被伪装成了好与善。“弱者的无害，他特有的怯懦、他倚门而立的姿态，他无可奈何的等待，在这儿都被冠上好名称，被称为‘忍耐’，甚至还意味着美德；无能报复被称为不愿报复，甚至还可能称为宽恕……他们还在议论‘爱自己的敌人’——而且边说边淌汗。”<sup>3</sup>

经过奴隶的道德起义，善恶的含义发生了根本性的变化。善、好是软弱、无力量的奴隶的要求。奴隶以良心、善等高尚的词汇为武器，以避免以他们自身的软弱无力所无法反抗的、代表了力量和高贵品质的主人阶级的奴役。因此，道德是虚伪的，道德的高尚只不过是强制的合理化，是某一群体要求别人牺牲，以从中获得利益的幌子。究其实质，以基督教道德为代表的道德与腐朽、软弱以及否定生命是同义语。道德要求顺从、自我克制、中庸适度、无私，其结果是使人软弱、禁欲，否定自己。“基督教信仰从一开始就是牺牲：因为，牺牲一切自由、一切自豪、一切精神的自我肯定，同时也就是奴仆化和自嘲、自戕。”<sup>4</sup>“颂扬美德就是颂扬某些损害个人的东西，也就是颂扬那样的本能欲望：它们剥夺了人的最宝贵的自我本位和最大限度保护自己的力量。”<sup>5</sup>“只要我们信仰道德，我们就是在谴责生命。”<sup>6</sup>尼采还洞察了那些以上帝、理性等名义来反对自身的所谓道德实质上是将人一分为二，自己反对自己。“禁欲主义者和圣徒用来使自己的生活尚可以忍受并有乐趣的最常见手段在于有时发动战争，在于维持胜利和失败的交替。为了达此目的，他需要一个对手，并在所谓的‘内在敌人’中找到他。他尤其利用他对虚荣、荣誉和支配权的嗜好，然后还有他的肉欲，以便可以把他的生活看作一场连续进行的厮杀，而把他自己看作一个战场，在这个战场上，善与恶的精灵你死我活地拼搏着。”<sup>7</sup>良心就是人反对自己的战争，良心的内容来自于哪里呢？“我们良心的内容是童年时代那些我们尊敬或害怕的人毫无理由定期要求于我们的一切。”<sup>8</sup>同样，尼采也看到了良心仍然依赖于权威的存在。“对权威的信任是良心的源泉。”<sup>9</sup>

从表面上看，尼采的“非道德主义”是要否定一切道德，但事实上他所要完成的工作是重估一切价值，亦即在打碎旧道德的基础上建立自己的价值体系。他所批判的道德并非泛指一切道德，他自己所推崇的主人道德、高贵的道德无疑不在他所要否定之列。从他对他所推崇的高贵道德的描述中，我们可以发现尼采认为道德应该具有的特性。“所有高贵的道德都产生于一种凯旋式的自我肯定，……这些价值是自发地产生和发展的，它只是为了更心安理得、更兴高采烈地肯定自己才去寻求其对立面”。<sup>10</sup>“高贵品类之人自感是价值确立者，他

---

<sup>1</sup>同上 第21页

<sup>2</sup>尼采 《论道德的谱系》 周红译 三联书店 北京 1992年 第18-19

<sup>3</sup>同上 第30页

<sup>4</sup>尼采 《超善恶》张念东 凌素心译 中央编译出版社 北京 2000年 第56页

<sup>5</sup>尼采 《快乐的知识》黄明嘉译 中央编译出版社 北京 2005年 第19页

<sup>6</sup>尼采 《权力意志》 张念东 凌素心译 中央编译出版社 北京 2005年 第131页

<sup>7</sup>尼采 《人性，太人性的》 杨恒达译 中国人民大学出版社 北京 2005年 第108-109页

<sup>8</sup>同上 第467页

<sup>9</sup>同上

<sup>10</sup>尼采 《论道德的谱系》 周红译 三联书店 北京 1992年 第21-22页

们无须给自己作鉴定。他们会判断‘对我有害的东西，本身就是有害的’，他们是创价者。他们尊重自己认识的一切：因为，这样一种道德即是自我颂扬。”<sup>1</sup>“信仰自己，为自己而骄傲，对‘忘我’的不共戴天和讽刺嘲弄，注定属于高贵道德。”<sup>2</sup>在这些描述中，自我肯定、自我颂扬、自我信仰是高贵道德的共同特征。因此，可以说尼采认同的道德是对人自身力量的肯定。重估价值就是由那些高贵者，有力量者来确立什么是价值。“人类为了自我延续赋予事物以价值——他创造了事物的意义，一种人类的意义！因此，他称自己为‘人’，即评价者。”<sup>3</sup>人的目的是“‘你要成为你自己。’”<sup>4</sup>

尼采的“非道德主义”实际上提出了一个道德本身是否合乎道德的问题。“道德很不‘道德’，正如世间的任何其他事物一样；道德性本身就是某种形式的非道德。”<sup>5</sup>只有有助于人的力量的发展与生长的道德才是道德的，与人的力量的生长相背的道德是不道德的。但尼采并没有将这一观点贯彻到底。尼采没有形成作为人的类本质的人性的概念，他所理解的人都是阶层的人。“我不愿意与这些平等的说教者混同在一起。因为正义对我说：‘人类根本就是不平等的。’”<sup>6</sup>是否有力量往往与阶层联系在一起。高贵的阶级是有力量的，卑下的阶级是软弱的，无力量的。这样道德也只能是某一阶层的道德。“‘普遍福祉’，这是无理想、无目的、无任何可把握的概念，仅仅是一付催吐剂而已——因为，与某人相适应的东西，完全不可能适用于另一个人。某一种道德对众人来说，恰恰是对更高级人的损害，简言之，这就是人与人之间的等级制。”<sup>7</sup>他将他眼中所谓的主人、高贵阶级所具有的力量当作生命的本质。“对异物和更弱者的占有、损坏和制服，将压迫、强硬、迫使别人接受自己的形式，就是同化，而且最起码的是，剥削”<sup>8</sup>生命就是强者对弱者的占有与损坏，弱者的存在只是为强者的出现服务的，他对贵族阶层，以及与之相联系的力量和高贵的迷恋，使他对群氓持冷酷的否定态度，认为他们的意义就在于是造就杰出人物的工具。这样，力量，往往是异化的力量成了尼采的崇拜对象，具有至高的强力的超人是他的理想。随着他的超人学说的提出，人成了通向超人的一座桥梁。“人是伸展在动物和超人之间的一根绳索，人之伟大之处在于他是一座桥梁，而非目的，人之可爱在于他是一个过渡和下降。”<sup>9</sup>这样，尼采也就没有能够将他批判基督教道德的武器贯彻到底，最终将人当作了工具。

尼采的对道德的批判，可以看作是对他律道德的批判。根据尼采谱系学的考察，以基督教道德为代表的道德源于奴隶道德，奴隶道德的善恶观念被当作普遍的善恶观念而要求所有的人遵循。奴隶道德观念的产生与主人道德不同，不是对自身的反应，而是对外界的反应。“奴隶道德则起始于对‘外界’，对‘他人’，对‘非我’的否定：这种否定就是奴隶道德的创造性行动。这种从反方向寻求确定价值的行动——值得注意的是，这是向外界而不是向自身方向寻求价值——这就是一种怨恨：奴隶道德的形成总是先需要一个对立的外部环境，从

<sup>1</sup>尼采《超善恶》张念东 凌素心译 中央编译出版社 北京 2000年 第205页

<sup>2</sup>尼采《超善恶》张念东 凌素心译 中央编译出版社 北京 2000年 第206页

<sup>3</sup>尼采《查拉图斯特拉如是说》张友谊译 外文出版社 北京 1998年 第36页

<sup>4</sup>尼采《快乐的知识》黄明嘉译 中央编译出版社 北京 2005年 第139页

<sup>5</sup>尼采《权力意志》张念东 凌素心译 中央编译出版社 北京 2005年 第94页

<sup>6</sup>尼采《查拉图斯特拉如是说》张友谊译 外文出版社 北京 1998年 第78页

<sup>7</sup>尼采《超善恶》张念东 凌素心译 中央编译出版社 北京 2000年 第156页

<sup>8</sup>同上 第203页

<sup>9</sup>尼采《查拉图斯特拉如是说》张友谊译 外文出版社 北京 1998年 第6页

物理学的角度讲，它需要外界刺激才能出场，这种行动从本质上说是对外界的反应。”<sup>1</sup>因此，奴隶道德在奴隶那里就不是出自他们自身，它们的来源在于主人和高贵阶级，不过是对主人和高贵阶级的特性的一种反动。从根本上说，奴隶道德依赖于外界，他们自身并不能产生这些道德观念。而一旦这种不以自身为依据的道德被强加在其他人头上，则更是一种赤裸裸的他律了。这种他律一旦少了外在的约束，就会回复到原来的样子。“他们被如此严格地束缚在习俗、敬仰、礼节、感戴之中，甚至被束缚在相互监视、彼此嫉妒之中，他们在相互态度的另一方面却表示出如此善于思考，善于自我克制，如此温柔、忠诚、自豪、友好；一旦来到外界，接触到各种陌生事物，他们比脱笼的野兽好不了多少，他们摆脱了所有社会的禁锢，享受着自由，他们在野蛮状态中弥补着在和睦的团体生活中形成的长期禁锢和封闭所带来的紧张心理，他们返回到了野兽良心的无辜中，变成幸灾乐祸的猛兽，他们在进行了屠杀、纵火、强暴、殴打等一系列可憎的暴行之后也许会大摇大摆、心安理得地离去。”<sup>2</sup>这种他律的道德是如何被人们当成是自己的道德的呢？尼采的观点和弗洛伊德的看法不谋而合。“一切价值观不是自己的就是接受的——接受的价值观显然是更常见的。为什么要接受它们？因为害怕；我们觉得假装它们是我们自己的价值观更可取；我们让自己习惯于这种假装，使其最后变成我们的第二天性。”<sup>3</sup>这些观念主要是儿童时期接受家长价值观的结果。“它们是我们自己做出的，但是却是我们在孩提时代做出的，以后也很少想到要去改变它们；我们大多数人在一生中都受着童年时期形成的关于他人（关于他们的思想、地位、道德、榜样性和卑鄙性等）之判断——必须尊敬他们的价值观——的播弄。”<sup>4</sup>在尼采看来，高贵阶级对自身和行为的描述，才是自律，“精神高贵者预先自发地创造了‘好’的基本概念，也就是说从自身获得了这一概念，而后才由此引申出了一种关于‘坏’的概念。”<sup>5</sup>很明显，自己为自己立法的自律概念，在尼采的主人道德里表现得很清楚。

“尼采是另一位其臆测、直觉不期然与精神分析学上许多千锤百炼的发现相同的哲学家。”<sup>6</sup>正如弗洛伊德自己所说的，尼采实际上已经洞见了内化的他律与自律之间的根本性的区别，只是由于他没有建立起一套科学完整的心理学理论体系，因而，从理论上系统地阐述内化的他律的性质要留待弗洛伊德来完成了。

### 第三节 弗洛伊德：超我是他律的内化

#### 一、道德的种系发生和个体发生

道德是如何发生的？弗洛伊德在他的精神分析学的基础上对这一问题作出了回答。

弗洛伊德认为人的道德与种族的图腾崇拜与禁忌有着密切的关系。他从分析原始人群的图腾崇拜和禁忌入手，通过对这些现象所具有的特征进行精神分析学的分析，认为道德发生于弑父的行为。弗洛伊德认为人类社会之初是由一个残暴的父亲统治的群体，在这一群体之中父亲拥有至高的权力，他独占群体中所有的女性，众多的儿子被排除在性的满足之外。那些试图对父亲的独占提出异议的儿子被驱逐出去。这些被驱逐的儿子，对他们暴虐的父亲心存畏惧，因为他们每个人独自都无力对抗他的权力。同时，他们又对他心存嫉妒，因为他独

<sup>1</sup>尼采 《论道德的谱系》 周红译 三联书店 北京 1992年 第21-22页

<sup>2</sup>尼采 《论道德的谱系》 周红译 三联书店 北京 1992年 第24-25页

<sup>3</sup>尼采 《朝霞》 田立年译 华东师范大学出版社 上海 2007年 第140页

<sup>4</sup>同上

<sup>5</sup>尼采 《论道德的谱系》 周红译 三联书店 北京 1992年 第24页

<sup>6</sup>弗洛伊德 《弗洛伊德自传》 廖运范译 东方出版社 北京 2005年 第64页

占了群体中的异性，使得他们的本能无法得到满足。在嫉妒之心的驱使下，有一天，那些被驱逐的儿子们联合起来，杀死了他们残暴的父亲，并分食了他。通过这一集体的弑父行为，兄弟们战胜了他们对原初之父的畏惧和嫉妒，扫除了获得权力和性满足过程中的可怕阻碍。在杀掉他们的父亲之后，随着畏惧和嫉妒之情的消除，他们内心中原来被排除在一边的对父亲的爱戴之情浮现了出来，罪恶感和内疚之情油然而生。因此，他们将某种动物作为图腾来崇拜，并由此形成了一系列诸如不能杀死图腾动物的禁忌。通过图腾崇拜和禁忌，原来由父亲所禁止的行为，现在由他们自己给予了自己，成为他们心中稳定的行为规则。弗洛伊德认为，人类的道德即是产生于联合起来的儿子的弑父行为，禁忌与道德戒律具有相同的性质。“尽管（这种禁忌现象）是以一种否定的形式表现出来并且指向另外一种主题，但是它们的心理特征与康德的‘绝对命令’并无什么不同，都是以一种强迫性的方式发挥作用并排斥任何有意识的动机。”<sup>1</sup>

在道德个体发生方面，弗洛伊德认为，道德是幼儿时期由作为社会代理人的父母以强制手段使幼儿内化于心的社会要求。幼儿虽然自诞生之日起就是一个独立的存在，但是，他却没有任何的能力维持自己的生存，他必须依赖父母才能得以存在与发展。因此，父母的要求对婴儿而言具有非常重要的意义。他必须赢得父母的赞赏，放弃不为父母所同意的行为。这样，由于害怕失去父母的爱，儿童在对权威的恐惧的心理的作用下，放弃了本能的满足。“在漫长的儿童时期，正在逐渐成长的人依赖自己的父母生活。这段时间在他的‘自我’中留下一一种‘沉淀物’，形成一种特殊的媒介，父母的影响便通过这一媒介而得到延伸。”<sup>2</sup>在弗洛伊德看来，儿童道德发生的关键因素是所谓的俄狄浦斯情结。儿童早期的性兴趣指向自己的母亲，而父亲则是实现他的这一愿望的障碍。在强大的父亲面前，儿童的俄狄浦斯情结必须被放弃，不然，他就将面临割阳的威胁。由此，他通过自居作用，将父亲的形象内化为内心的自我典范，从而放弃不被允许的俄狄浦斯情结。对父亲的敌意被转化成了对父亲的喜爱与模仿。而父亲的形象不仅代表着父亲本人，他还是社会要求的代表。通过自居作用，社会的要求被儿童接受，内化于心。这一被内化于心的父亲形象就是超我，即良心。超我比外在的权威更为严厉，因为对权威的恐惧，所放弃的是满足本能的行为。而超我是人内心的稽察，不仅禁止行为，要求放弃满足本能，而且连愿望也逃不过它的检查，也要被压抑。在弗洛伊德那里，超我是社会的代理人，父母的禁令和要求通过自我中的这一沉淀物来实现。

弗洛伊德的心理学的动力心理学，认为人的本性是以性为主要内容的本能。性欲等本能是人的生物化学反应的产物。身体器官所产生的生物化学能量不断累积，造成紧张，就像水箱内的水，随着水的增多，水箱内的压力就越大。这些累积的压力需要得到缓解，以消除紧张。人的性欲等本能在生物化学作用下，紧张程度越来越大，人就在这些压力的驱动下，寻求紧张状态的缓解。紧张状态的缓解即快乐。因此，人也就是在本能的驱使下不断寻求快乐。弗洛伊德认为本能只会寻求自身紧张的缓解，只遵循快乐原则的指引，他将本能的这一特性称为唯乐原则。人的本能满足必须将欲力向外投射，在外在世界中寻找紧张缓解的方式。他的饥饿必须以找到食物充饥来缓解，他的饥渴只能以找到水解渴来缓解。因此，本能的满足必须依赖外在世界的现实情况，必须按照现实的情况来选择满足的途径与方式。弗洛伊德将

<sup>1</sup>弗洛伊德 《图腾与禁忌》 赵立玮译 上海人民出版社 上海 2005年 第4页

<sup>2</sup>弗洛伊德 《精神分析纲要》 刘福堂等译 安徽文艺出版社 合肥 1987年 第3页



之称为现实原则。这样，唯乐原则必须受到现实原则的修正。由于外在的现实并不是能时时满足本能，这样，本能和现实之间就产生了矛盾。一些本能不能得到满足，它们或者是被压抑，成为无意识领域的不为人知的暗流。或者，改头换面，以曲折的形式得到满足，表现为艺术等形式。弗洛伊德将这种方式称为升华。

无论是在道德的种系发生和个体发生中，我们都可以看到弗洛伊德的性欲理论的充分表达。道德归根结底，是性欲受到抑制的产物。

## 二、弗洛伊德的道德的特征

弗洛伊德的道德与良心，具有以下几个特点。

首先，按照弗洛伊德的观点，无论是道德的种系发生和个体发生，都说明了道德从一开始就具有矛盾的性质。从根本上说，这一矛盾就是性欲与现实之间的矛盾。表现在道德与良心上，就是良心是人自己反对自己的战争。

“在我们看来，‘塔布’一词具有两种相互对立的含义。我们认为：一方面，它意指‘神圣的’、‘被圣化的’；另一方面，它又具有‘神秘的’、‘危险的’、‘禁止的’和‘不洁的’含义。”<sup>1</sup>对残暴的父亲，儿子们一方面对他心存畏惧和嫉妒之情，一方面又天然的具有爱慕之情。对于作为父亲象征的图腾，人们一方面对它心存敬意，认为它是神圣的，另一方面却又怀着想要杀死它的欲望。“在禁忌的根源处，始终存在着一种针对患者所爱之人的敌意性冲动：即希望他死去。”<sup>2</sup>这种矛盾的情感的双方存在的方式是不一样的，对父亲以及图腾的爱慕是属于意识的，而嫉妒和想杀死他的欲望是属于无意识的。“凡存在着禁忌的地方，就必然有潜藏着的欲望。”<sup>3</sup>在论述道德的个体发生时，弗洛伊德坚持了他的这一看法。“事实上，自居作用从一开始就是矛盾的情绪，它既能容易地表现为对某人的亲切，也能同样容易地转化要排除某人的愿望。”<sup>4</sup>由之，道德良心也就具有了矛盾的特征。“良心是一种内在知觉，它将对运行于我们内部的一种独特愿望予以回绝。”<sup>5</sup>而我们所谓的羞耻之心也正是这一矛盾的产物。“当自我中有些东西与自我典范相符合时，总是会产生一种狂喜的感情。而罪恶感（以及自卑感）也能被理解为是自我和自我典范之间紧张的一种表现。”<sup>6</sup>、“它是自我用它的批评能力进行谴责的表现。”<sup>7</sup>

道德的矛盾性质产生了两个维度的矛盾。一是个人与社会，本能与文明之间的矛盾。一是人内心之间的矛盾。按照弗洛伊德的观点，人的本能，从早期的性本能到后期的生本能，是人天生的、原初的内在驱动力。它们依据快乐原则的指引，谋求生物化学的紧张状态的缓解。而道德宗教等是社会生活的产物。图腾崇拜的两条基本禁忌——不可杀害图腾和不得与同一图腾氏族中的女子发生性关系，以及儿童的俄狄浦斯情结表征的是自我依据现实原则而对快乐原则的修正，目的是维护自我在社会中的存在与发展。因此，“一般来说，我们的文明乃是建基于对本能的压抑上的。”<sup>8</sup>人类的文明愈发展，人的本能也就愈被压抑，这一根本

<sup>1</sup>弗洛伊德《精神分析纲要》刘福堂等译 安徽文艺出版社 合肥 1987年 第27页

<sup>2</sup>同上 第91页

<sup>3</sup>同上 第89页

<sup>4</sup>弗洛伊德《弗洛伊德后期著作选》林尘等译 上海译文出版社 上海 1986年 第112页

<sup>5</sup>弗洛伊德《图腾与禁忌》赵立玮译 上海人民出版社 上海 2005年 第86页

<sup>6</sup>弗洛伊德《弗洛伊德后期著作选》林尘等译 上海译文出版社 上海 1986年 第142页

<sup>7</sup>同上 第201页

<sup>8</sup>弗洛伊德《性学和爱情心理学》百花洲文艺出版社 1996年 第199页

性的矛盾是人类文明发展的内在特征。人类社会的未来因此也许不过是一个幻觉。

弗洛伊德在后期提出了他的本我、自我、超我三分的人格结构理论。按照这一理论，本我代表人的本能，自我是代表理性和常识，是心理过程的连贯组织。超我也是意识层面的，是自我的一部分。“在自我中存在着一个等级，在自我内部存在着不同的东西，可以把它称作‘自我典范’或者‘超我’”。<sup>1</sup>由于超我实际上是通过自居作用而将对象内化，“它的主要功能还在于对满足加以限制。”<sup>2</sup>这样，“自我分成了两半，一半激烈地反对着另一半。这后一部分已经被内向投射的作用改变了，它包含着那个失去的对象。不过我们对那个表现得如此残酷的一半也不是一无所知，它是由自我中的良心和批判能力构成的。”<sup>3</sup>弗洛伊德后期对他的本能理论进行了修正，提出了死本能的概念，他认为超我具有毁灭自我的性质。“攻击性是心力内投的，内在化的，事实上，攻击性被送回到它所起源的地方，意即，指向了自我。在自我中攻击性被一部分自我所接受，自我把自己作为一个超我而和其他的东西区别开来，现在又以良心的形式，对自我实行同样严厉的攻击倾向，这样，自我就会享受到攻击别人的快乐。”<sup>4</sup>从这段话中我们可以看到，道德是人对自我的攻击与摧毁。攻击性向外投射，表现为攻击、摧毁他人与世界。攻击性向内投射则表现为毁灭自我。由是，所谓的犯罪感、内疚感，不过是自我对达不到超我的要求而产生的焦虑。“犯罪感，即超我的严酷性，是像良心的严酷性一样的东西，这就是自我所具有以这种方式被观察到的知觉，是自我对在它的努力和超我的标准之间那种紧张的评价；处在所有这些关系后面的焦虑，对那个批评机构的害怕和惩罚的需要就是自我方面的一种本能的表现，自我已经在施虐狂的超我影响下变成了受虐狂，它已经使一部分在其自身之内起作用的破坏性本能服务于对超我的性依恋。”<sup>5</sup>就此而言，道德是一种神经症。

其次，道德亦即人的自身力量，尤其是人的感性能力，得不到发展。在弗洛伊德的道德种系发生和个体发生理论中，我们都能看到弗洛伊德的一个基本观点，即道德是人的性欲在现实的压力下不能得到满足。性欲是儿子们俄狄浦斯情结产生的根源，在性欲的驱动下，他们产生了弑父的冲动。而如果他们的这一冲动得到了满足，那么道德也就无从产生，只有他们的这一愿望在现实——在弗洛伊德的这两种理论中是父亲，一种是父亲与子女的血缘亲情使得子女在弑父后，备受罪恶和愧疚之情的折磨而按照父亲的要求放弃自己的要求，一种是父亲的强大让小男孩自觉地放弃自己的意图——中被抑制、压抑，不能被满足的时候，道德和良心才产生了。“良心是本能放弃的结果，或者本能放弃（外加的）产生了良心，因此就要求做出更多的本能放弃。”<sup>6</sup>按照弗洛伊德的理解，性欲是人的本质，因此，道德也就意味着人的本质力量被压抑，得不到发展。

再次，道德和良心必然依赖外在权威的力量维系其存在，因此，它常常与强制、暴力联系在一起。氏族中的父亲，先是以暴力维持其统治，后来以其在子女心中的存在维持其统治。个体的儿童，自出生后直到成年，都必须依赖父母的抚养才能顺利长大，父亲的权力是其时刻都得面对和服从的强大力量。正是有赖于这些外在的强制力量，由父母，主要是父亲所代

<sup>1</sup>弗洛伊德《弗洛伊德后期著作选》林尘等译 上海译文出版社 上海 1986年 第176页

<sup>2</sup>弗洛伊德《精神分析纲要》刘福堂等译 安徽文艺出版社 合肥 1987年 第5页

<sup>3</sup>弗洛伊德《弗洛伊德后期著作选》林尘等译 上海译文出版社 上海 1986年 第117页

<sup>4</sup>弗洛伊德《一个幻觉的未来》杨韶钢译 华夏出版社 北京 1999年 第56页

<sup>5</sup>同上 第68页

<sup>6</sup>同上 第61页

表的行为规则被子女内化于心，成为他们内心的自我要求。“超我后来所起的作用先为一种外力或父母威权的作用。父母以恩惠的赏赐及惩罚的威胁支配其子女；惩罚由儿童看来，意即爱之丧失，不能不怕。”<sup>1</sup>在弗洛伊德看来，超我由两部分构成，一部分是由于害怕惩罚所形成的良心，另一部分是通过内居作用形成的自我典范（自我理性），自我典范的形象一般也就是父母的形象，它构成人的道德理想。从这一区分中，可以更加清楚的看出，良心的形成依赖于具有惩罚、制裁能力的权威，这一权威先是外在的，后来是被移置到内心的。它始终伴随着强制。对于这种强迫人们按道德要求行事的外在权威的必要性，弗洛姆予以了揭示。“一般来说，权威主义良心的人必然附和外在的权威、附和外在权威的内在化。事实上，这两者之间常常相互作用。令人畏惧的外在权威的存在，是不断滋育内在化权威良心的根源。如果外在权威实际上并不存在，即如果人没有理由害怕权威，那么，权威主义良心就会衰落并失去力量。”<sup>2</sup>

弗洛伊德的道德和良心理论实际上是一种关于社会等外在的道德规范如何内化为人的内心信念的理论。从弗洛伊德对道德和良心的论述上，他实际上已经揭示出超我在本质上不是人的自律，而是他律的内化。这一内化的他律虽然取得了自我约束的表象，其实质仍然是他律。这一点在上述对他理论中所蕴含的特点的分析中不难看出。即便人们自觉并且真诚地相信，他是按照自己的良心行事，他的行为完全出于自愿，他实际上不过是外在权威的奴隶，以一种“自愿的”方式被迫违背自己的真实动机行动。超我虽然压抑了本能，但本能即使被压抑，不能呈现为意识而为人自觉，但它并非消失了，它以无意识的形式依然存在着，并且决定着人们的行为。对于超我的异己性质，弗洛伊德已经有所认识。“超我虽然已经成为内心世界的一部分，却继续为“自我”扮演外部世界的角色。”<sup>3</sup>只要再前进一步，弗洛伊德就会对人内心的严厉监工予以谴责。在 20 世纪提出新道德理论的两代表人物——弗洛姆和诺伊曼——都与弗洛伊德的精神分析学说有着极为密切的联系，这绝非偶然。但是，弗洛伊德的理论虽然激进，在客观上撼动了理性主义的传统，他却不是一个社会批判者。相反，他认为既有的世界是合理的。弗洛伊德对传统的道德持肯定的态度，他的理论中人的图景模式、伦理目的等都与他所生活的社会的相关观点相一致。而且，他继承了以理性支配非理性情感的伦理传统，他的精神分析就是逐步征服本我的工具，有了这一工具，他相信他能够使自我控制的梦想实现。正是弗洛伊德的保守的立场，妨碍了他在科学的基础上完成尼采对传统道德未竟的批判。

### 三、作为理想类型的内化的他律的良心理论

弗洛伊德的道德和良心理论的理论价值不仅在于他以其无意识理论构建了超我（良心）产生的机制，更多的在于他的这一理论从根本上说明了内化的他律不等于自律，其实质仍然是他律。而且，他的这一理论具有理想类型的特点，可以说是典型化的揭示出了这类将内化的他律等同于自律的道德理论的实质。而这一实质在弗洛伊德的无意识理论诞生之前，人们很难发现，即便对此有一种洞察，也难以清楚地予以理论上的说明。

这里所谓的他律，是指所有那些不是由人——现实的、整体的人——以自身的发展为目的，依照自身的需要为自己制订行为准则，而是由其他力量为人制订规则。这其中既包含了

<sup>1</sup>弗洛伊德 《精神分析引论新编》高觉敷译 商务印书馆 北京 1996 年 第 48 页

<sup>2</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p.145

<sup>3</sup>弗洛伊德 《精神分析纲要》刘福堂等译 安徽文艺出版社 合肥 1987 年 第 79 页

以人的一部分力量作为立法依据的道德，也包括将社会的维系与发展作为道德规则的确立原则的道德。这些理论不可避免的都符合弗洛伊德超我的构建机制，具备超我的基本特征。

前文我们分析了康德的自律，不难看出康德的自律仅仅是理性的自律，而不是人的自律。这种理性的自律对人而言，也是一种他律，内化了的他律。弗洛伊德超我中所揭示的此类道德的特点，人自身的分裂与对立，强制性的必要，以及所依赖的权威等等，康德的自律一个也不缺少。涂尔干的道德也是如此。在中国传统的伦理思想中，荀子的道德也属于这种他律的内化的类型。

弗洛伊德的超我理论的意义就在于他以系统的无意识理论第一次说明了单纯将道德看作是社会要求内化的观点实质上是一种他律，而不是真正的自律。这种道德实际上是人的自我否定，就象尼采所揭示的奴隶道德的性质一样。弗洛伊德的超我与真正的自律只有一步之遥，但囿于他的资产阶级的立场，他没有能够迈出这一步。

#### 第四节 弗洛姆的自律概念

弗洛姆的自律概念建立在对康德的道德自律和弗洛伊德的超我的基础之上，是对它们的扬弃与发展。弗洛姆将自律等同于人道主义良心和普遍的伦理，与之相对的他律则等同于权威主义良心和社会内在的伦理。正是在与权威主义良心与社会内在的伦理的对照中，弗洛姆阐述了他对道德自律的看法。

权威主义的良心（弗洛伊德的超我）是诸如父母、国家、宗教等内化权威的声音。“内化”的含义是一个人已经使权威的规则与禁令成为自己的并象是遵从自己一样遵从他们；他将权威的声音体验为良心。这种良心——也被称做他律的良心——能保证他总是按照他的良心行事，但当权威命令邪恶的事情时就变得危险了。有着权威主义良心的人把按照他所屈从的权威的命令行事而不管它们的内容如何当做是自己的责任，事实上，没有哪些罪恶不是在责任与良心的名义下做出的。

人道主义（自律）的良心与权威主义（他律）的良心大不相同。……他的良心本质上是自律的人做正确的事情不是强迫自己遵从内化权威的声音，而是因为他喜欢做正确的事情，虽然在他能完全享受他的行为前他经常需要一些遵从他的规则的练习。他不是通过服从权威来履行他的责任（duty）（从 *debere* 而来，意思是对……负有责任），而是因为他是对他作为其中一部分的、活生生的、内在主动的人的世界的负责任（*responds*，从 *respondere* 而来，意思是回应）。<sup>1</sup>

在其他地方，他又写道：“对一个人、机构或者力量的服从（他律的服从）是屈从，它暗示放弃自律，接受外来的意志或判断来取代自己的。服从自己的理性或确信（自律的服从）不是屈从而自我肯定。我的确信和判断，如果真正是我的，是我的一部分。如果我跟从它们而不是他者的判断，我在“是”我自己；因此，‘服从’一词此时只能是比喻的，并且与在他律的服从中的含义有本质的不同。”<sup>2</sup> “我用‘普遍的’的伦理来意指以人的成长和发展为目标的行为规范；用‘社会内在的’伦理来意指某特定社会及生活在该社会中

<sup>1</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 pp.55-56

<sup>2</sup> Erich Fromm *Disobedience as a Psychological and Moral Problem* p.37 中译文见《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》第5页 本译文与中译本有所不同

的人发挥其功能和得以生存所必需的规范。”<sup>1</sup>

从这些论述中，我们可以看出，弗洛姆的自律具有以下特征。

一、自律是人以人性为基础的自我肯定。弗洛姆曾明确地说明自己是在继续启蒙运动开创的工作。“人道主义伦理思想的伟大传统，已将价值体系的基础置于人的自律（autonomy）和理性之上。”<sup>2</sup>弗洛姆少年时期师从于诺贝尔拉比，深受他的思想的影响。诺贝尔拉比曾在马堡向新康德主义者赫尔曼·科恩学习，正是通过诺贝尔，科恩对弗洛姆产生了重大的影响。科恩的主要著作《源于犹太教的理性宗教》激发了弗洛姆自己对犹太教的阐释的灵感。无疑，通过科恩，康德对弗洛姆的思想的形成产生了影响。弗洛姆对康德的自律的批判继承表现在他将自律理解为人，而不是理性为自我立法。康德坚持将道德哲学严格界定在纯粹哲学的范围内，而将它的经验部分称为实践人学，道德哲学完全以其纯粹的部分为依据，不需要借用人学的知识。虽然康德有的时候设想可能存在适用于人类的特殊的理性原则，但他认为从中只能产生出适用于人类的准则，而不是适用于所有理性存在者的规律。康德的这一立场使得他的自律成为理性的自我立法，而不是整体的人为自我立法。弗洛姆扭转康德的这一立场，认为自律是人——具体的、感性的人——的自我立法。这样，自律的就不是从先天原则中引申出来，而恰恰要建立在被康德认为不需要的人类学的基础上。“对弗洛姆而言，人类学是他的伦理学的基础。这是众所周知的。”<sup>3</sup>而在这一立场的扭转以外，我们可以发现，康德关于自律的其他论断都为弗洛姆所继承。自律是人以自身为目的，仅仅是出于自身的目的，为了自身的发展而制定适用于所有人的律法。弗洛姆的伦理学也就是要回到人道主义伦理学的传统，而这一传统即是“将人看做身体——精神的整体，相信人的目的是成为他自己，而实现这一目标的条件是人以自身为目的。”<sup>4</sup>，因此，“伦理行为规范的源泉只能在人性中才能被发现，道德规范基于人的内在（inherent）性质。”<sup>5</sup>弗洛伊德对于弗洛姆的重要性在于他的理论第一次系统地说明了内化的他律虽然它获得了自律的表象，但仍然是他律。这样，才能够真正区分各种伪装的自律和自律的区别，也有赖于此，康德的自律存在着的致命缺陷才能被很好的说明。因此，以人性为基础的自我肯定，是以人内在的性质为基础的，而不是外在的要求的内化。所有外在于真正的自我的都是他律的，与人的真正自我相对立的。

二、自律是普遍的。自律具有普遍性，而不是某一社会的，某一集团的，更不是个人主观的。“如果我们从伟大的哲学和宗教传统来理解伦理，那么伦理就不是对某些领域有效的行动准则。在这一传统中，伦理指的是植根于人的特殊的定向，因此，不是只对这个人或那个人有效，也不是只对这种情况或那种情况有效，而是对所有人有效。”<sup>6</sup>弗洛姆对伦理相对主义持批判态度。在论及现代社会的困境时，弗洛姆写道：“对人的自律和理性不断增长的怀疑，导致了道德上的混乱，人既没有启示也没有理性的指引。其结果是接受相对主义的立场，认

<sup>1</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 240

<sup>2</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 6

<sup>3</sup> Erich Klein-Landskron Erich Fromm's Understanding of Karl Marx  
<http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>4</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 7

<sup>5</sup> Ibid

<sup>6</sup> Erich Fromm *The Revolutionary Character in The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology and Culture* Holt, Rinehart and Winston 1963 p. 170

为价值判断和伦理规范完全是嗜好和任意的偏好<sup>1</sup>，在此领域没有客观有效的陈述。但是，由于没有价值和规范，人就无法生存，相对主义使得他容易追求非理性的价值体系。”<sup>2</sup> 20世纪是相对主义的世纪，存在主义、情感主义等流派占据了主导地位。萨特赞同“如果上帝不存在，什么事情都将是允许的”的观点，认为“人除了他自己外，别无立法者”，<sup>3</sup>情感主义也否认道德的客观性，认为道德不过是人主观偏好的表达，不存在普遍的评价人们行为的标准。道德失去了客观性，成为主观的、任意的，道德也就失去了规范人们行为、调整人与人之间关系的作用。弗洛伊德把道德看作是个体年幼时受父母影响的结果，是父母权威的内化，这样道德也就成了特殊情境的偶然结果，同样是相对主义的。而社会内在的伦理也只是对该社会有效的相对的伦理。出于对相对主义的反对，弗洛姆认为：“伦理思想家的任务是维持并增强人的良心的声音，认识对人而言什么是善什么是恶，而不管它对处于特定进化时期的社会而言是善还是恶。”<sup>4</sup>

三、自律是以人的需要为基础的发自人内心的行动，因此，它不需要外在的强制。自律的这一特征是区别于所有他律的一个根本性特征。“可欲之谓善”，可欲是善的必要条件，这样自律的道德也就必须具有为人所追求的性质。有了内在的基础，外在的强制也就不再成为必须。而这一点，可以看作是道德与法律的一个根本性区别。而所有的他律，就像法律一样，都离不开外在的强制，一旦这一强制不存在了，由这些强制所保证的道德也就随之失去作用。从这一角度去思考我国社会转型时期出现的道德失范和道德真空现象，可以把出现这些现象的根源归结为，随着维系一种他律道德的社会架构的消失，带来了由这一社会架构所强制推行的道德也失去了存在的基础，不再具有约束人们的作用。

四、自律的罪恶感不是自我贬抑，而是自我潜能的不能实现。具有上述两点根本特征的自律，由于是人对自身的肯定，因此，其罪恶感和内疚感也具有和他律道德完全不一样的性质。由于他律的道德是使人屈从于权威的利益，因此，它的罪恶感和内疚感是自我贬抑的结果。自律的罪恶感和内疚感，不是产生于自我与外在的要求之间的距离，而是源自于自身的潜能不能得到发展，并由此产生的焦虑和不安全感。“忽略良心最常引起的间接反应是一种含混不定的有罪感和忧虑感，或仅仅是疲惫感、倦怠感。”<sup>5</sup> “人能通过缓减与调和意识形态而抚慰自己的精神；他能凭借在享乐或事业上的不断活动以设法逃避内心的不安宁；他能努力取消自由，并力图使自己返归为外在于他的力量的工具，使自己淹没在它们之中。但是，他还是感到不满足、焦虑、不安。只有一种办法可以解决他的问题：面对现实，承认在毫不关心他命运的宇宙中，他的根本孤独和寂寞；认清对他来说，超越于他并能解决他问题的力量是不存在的。人必须承担对自己的责任，而且只有运用他自己的力

---

<sup>1</sup>这段话孙依依翻译为“而对人的自主精神和人的理性与日剧增的怀疑，产生了道德上的混乱。人既失去了权威的领导，又失去了理性的指引，结果是接受了相对主义的立场。这种相对主义提出，价值判断和伦理规范完全是体验的问题或注意选择的问题，在这个领域里，不存在客观的、正确的陈述。”（《为自己的人》第26页）孙依依译文中的注意选择可能是印刷错误。这段话中的 taste 和 arbitrary preference 都是用来表述相对主义的，因此将 taste 按照其本来意思翻译为嗜好、arbitrary preference 翻译为任意偏好似乎更符合文意。

<sup>2</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 5

<sup>3</sup> 萨特 《萨特哲学论文集》 潘培庆等译 安徽文艺出版社 合肥 1998年 第134页

<sup>4</sup> Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948 p. 244

<sup>5</sup> Ibid p. 162

量，才能使他的生命富有意义的事实。”<sup>1</sup>那么，人犯了错是否要如权威主义良心那样产生自我贬抑的罪恶感呢？对此，弗洛姆的回答是不必。因为人天生有善与恶的倾向，这一倾向是人的本质的体现，因此，我们不必为了犯错而自我贬抑、自我谴责。“为了完全理解对待罪与忏悔的态度，我们必须记得在犹太传统中罪和恶的倾向是每个人的一部分。这不是说它是集体罪恶或原罪，而是以我们有共同的人性这一人道主义概念为基础的，因此‘我们有罪，偷、抢、杀人’等等，就像在赎罪日所说的一样。因为我们分享一样的人性，罪没有什么非人性的，因此不必为此羞愧，也不必因此而被轻视。”<sup>2</sup>但这并不意味着我们可以毫无罪恶感的做恶，而仅仅是说，既然我们都有善与恶的倾向，那么，我们所应该做的不是自我谴责、自我贬抑，而是要知道做恶是与人的自身利益相违背的，从而做到不为恶，努力向善。弗洛姆用犹太教的赎罪日来说明这一点。“赎罪日虽然禁食，但它决不是一个由苛刻、指责的超我造成的悲伤的日子。任何一个见证过对这一日子的传统庆祝的人都将确认这一天虽然是非常严肃的自我检查，但却充满了快乐的气氛，而不是悲伤。”<sup>3</sup>相对于偷、抢，自我谴责、自我贬抑是更根本的恶。自我检查、自我反省自己的错误，明白自己的方向，努力向善，成就自己，自律道德的良心的功能是指引人们回归自身，为自身的发展而努力，而不是自我谴责，把自己看做罪人。

弗洛姆的自律道德理论在批判继承康德以来的道德理论的基础上，对什么是自律从内容和形式两个方面进行了界定。他对自律道德的阐释在许多方面对道德理论有着较为重要的贡献。

首先，弗洛姆人道主义良心的提出，辨明了内化的他律与自律的区别。长期以来，由于没有能够了解道德观念、信念形成的心理机制，人们一般都把外在道德规范的内化称为自律。通过各种方式，人们自觉或者不自觉地将社会、权威、上帝的道德要求内化于心，形成自己的道德良心。在表面上，由外在道德规范内化而成的良心，以自我的内心的声音的形式要求人们合乎道德的行事。按照这种良心行事被人们普遍看作是自律，是人们按照自我的要求而道德地行动。然而，弗洛伊德创立的精神分析学，改变了人们的看法。原来一个人只要在意识层面真诚地相信他是说了他内心想说的话，那么，他就是诚实的。现在，只有当他潜在的无意识的动机和他所说的话是一致的时候，他才能被认为是诚实的。精神分析在道德哲学方面的贡献就在于它第一次使得人们可以分析人心理结构，并将人格区分本我、自我、超我。人们原来普遍相信是自律的超我在精神分析的理论中被揭示出它的实质是外在世界在人内心中的代理，是我中之他。与本我是人内心中生长、发展的真正的自我的力量相比，超我不过是获得了自律表象的他律。弗洛姆的贡献在于他完成了弗洛伊德没有跨出的一步，将超我的他律性质大白于天下，从而区分了他律的内化与自律。弗洛姆提出的人道主义良心的概念即是自律的良心，是人真正的呼唤对自我的发展与完善负责的道德之声。而权威主义良心不过是各种形式的他律的内化，究其实质，仍然是一种他律，而非自律。

其次，弗洛姆以整体的人性为道德的基础，在试图克服伦理学史上将人割裂为相互对立的两部分的倾向方面迈出了一步。由于将人割裂为理性、情感和本能相对立的两个部分，中外伦理学史都存在着不同程度地将道德看作是人的一部分反对另一部分的战争，从而将人割

---

<sup>1</sup> Ibid pp. 44-45

<sup>2</sup> Erich Fromm *You shall be as Gods* Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967 pp. 175-176

<sup>3</sup> Ibid pp. 173-174

裂为两个相对立的部分。道德一旦成为自身反对自身的斗争，德性的养成也就成为了一个不可能完成的任务。弗洛姆试图将人理解为整体的人，在他那里，人是理性、情感和本能融为一体的人。人对自身的肯定不仅是对人的理性的肯定，而是对包含了人的情感、本能在内的整体的人的肯定。人的自我完善不是仅仅是理性能力的完善，也包括了爱等情感能力的完善。这样，道德不再是人自身对自身的战争，而是为了成为理想的、能力充分而全面发展的人而不断与偏离这一方向的倾向斗争的过程。

最后，弗洛姆的自律道德在尼采之后，重申道德的属性是自律，批判所有非自律的道德。尼采的道德虚无主义是对以基督教道德为代表的内化的他律的道德模式的批判，认为这种道德是不道德的。只有主人阶级出于自身而对自我的肯定才是道德。弗洛姆在尼采之后也提出了两种类型的道德的区分，人道主义良心是自律的，亦即道德的。权威主义良心是获得了自律幻像的他律，是非道德或者不道德的。

自律与他律这两种不同性质的道德的特点分别如下。

自律	他律
潜能的实现，是人对自己的约束	外在的要求
道德是人以自身为目的的	为了满足其他人或者社会的要求
内心的召唤	义务与外在的强制
整体人格的完善	人内部的分裂与斗争
快乐与幸福	罪感



## 第八章 作为一种理想类型的自律道德和他律道德：以儒家伦理思想为例

弗洛姆区分了自律道德和他律道德，他的这一区分具有重要的理论意义。这一区分以一种理想类型的方式勾勒了这两种不同性质的道德各自具有的特征，可以使我们清楚地辨清不同道德模式的性质。按照这种区分，中西伦理思想史上的道德都可以按性质分为自律道德和他律道德，也就是道德和不道德或非道德。西方伦理思想史上亚里士多德的德性论，认为善是优秀，道德就是人自身能力的充分发挥，这一道德模式整体上是道德的。而后的基督教道德等道德正如尼采所说的，它们基本上都是不道德的。为了更好的说明弗洛姆的这一区分的理论意义，下面以中国传统伦理思想史上先秦儒家的伦理思想及其流变为例进行分析。

### 第一节 人性与道德

先秦儒家的道德都是建立在他们的人性论基础上的。由于他们的人性论不同，他们对道德的起源及作用的看法也随之不同。

孔子没有明确到提出人性论，但他关于人性的一些看法为儒家的人性论奠定了基础。他肯定人有共同的人性，所谓“性相近，习相远”，这一共同的人性即是人的类本质。人与动物属于不同的类，有着不同的属性，因此人不能与动物打交道。他说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《论语·微子》）人与鸟兽的区别是什么？孔子没有明确地予以说明，但他曾说“天生德与予”，（《论语·述而》）这可以看作是性善论的萌芽。孟子把人性看作是人之为人的本质，是人区别于动物的根本所在。告子认为“生之谓性”，把人性看作是天生的资质，又说“食、色，性也”，将人的自然欲望看作是人性。孟子反对把天性看作是人性，针对告子的观点，他反诘道：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”（《孟子·告子上》）孟子认为“人之异于禽兽几希”，人异于禽兽的正是人区别于动物之所在，这才是人之性。孟子认为人有道德，是人异于禽兽之所在。他说：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”（《孟子·公孙丑上》）这四心也就是道德之心，丧失了道德之心，人也就混同与动物了。“饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。”（《孟子·滕文公上》）就此，孟子与自然人性论划清了界线。孟子认为道德性是人都具有的。“恻隐之心，人皆有之。羞恶之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也。羞恶之心，义也。恭敬之心，礼也。是非之心，智也。”作为人的类本质的人性是人生而具有的，是内在于人的。他说“仁、义、礼、智，非由外铄我，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·告子上》）也就是说，这些人生而有之本性，是人的内在的属性，不是由外界赋予的。“仁、义、忠、信，乐善不倦，此天爵也。”（《孟子·告子上》）他又说“人皆有四端，犹其有四体也。”（《孟子·公孙丑上》）

人的这一道德的类本质并非本然具有的善，而是潜在的可能性，即善端。“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）所谓善端，是指善是一种潜在的可能性，而非本然具有的善。孟子又把善的潜在的可能性称为才。这种才，只要得到发展扩充，就能生长起来。牛山之上没有树木，不是因为缺少才，而是因为斧斤伐之，牛羊从而牧之，才呈现出濯濯之貌。善端必须要得到培养发挥，扩而充之才是善的德性。“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始燃，泉之始达。”（《孟子·公孙丑上》）“可欲之谓善。有诸己之谓信。充实之谓美。充实而有光辉之谓大。大而化之之谓圣。圣而不可知之之谓神。”（《孟子·尽心下》）善端得到人的养，使得它发扬光大，就表现为理想的道德品格。由于善端是人内在的属性，因此，善的形成达致与人之间的关系不具有对立的性质，善的养成，是顺性而为的。“子能顺杞柳之性而以为柤棬乎？将戕贼杞柳，而后以为柤棬也。如将戕贼杞柳而以为柤棬，则亦将戕贼人以为仁义与？”（《孟子·告子上》）“人性之善也，犹水之就下也，人无不善，水无有不下。”“苟得其养，无物不长”。（《孟子·告子上》）。虽然孟子在此所言的人性的含义并不确切，但从总体上看，顺着人性而成就德性，无疑包含有对完整的人的肯定的含义。“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本。”（《孟子·离娄下》）朱熹在《四书章句》中解释这段话时认为：“然其所谓故者，又必本其自然之势，如人之善、水之下，非有所矫揉造作而然者也。”明确地肯定孟子认为人成就善是以人的道德本性为依据，顺性而为的。孔子在这一点上与孟子的观点一致。他说“人能弘道，非道弘人。”，“君子求诸己，小人求诸人。”（《论语·卫灵公》）。仁是内在于人的，因此不是由外在的道来成就人，而是求诸己，发扬内在的善性成为仁人。“我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）只要有成为仁人的意志，就一定能够成仁。

善是善端的扩充。如果这一善端没有得到发展，就是恶。“五谷者，种之美者也。苟为不熟，不如荑稗。夫仁，亦在乎熟之而已矣。”（《孟子·告子上》）内在的善端能否发展，能否成为善，需要具备一定的条件。这一条件也就是特定的社会历史条件所创造的经济文化条件。孟子以五谷为例说明善端如种子具有的可能性一样内在于人，但它是否能够实现，就象种子能否发芽成熟需要外在的条件滋养一样，条件具备了，善端成熟了就是仁，条件不具备，未熟，就是不仁。这也就是“富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴”的原因。

“君子义以为质”，通过对理想人格的追求，人不断提升自己的境界，实现对他的道德本质的领有，也不断彰显他的价值与崇高。人的一生实际上是成其所是的过程。“儒家很早就已提出‘成己’之学，所谓成己，主要是指向自我在人格上的完善。”<sup>1</sup>成就道德，彰显人的价值与崇高在孔孟那里，是人的本质需要，德性的养成也就是他的本质需要的满足。如果说生理需要的满足、感官的享受能给人带来肉体上的快乐，那么人的本质需要的满足，则更为根本，更为深刻，是最大的快乐。孟子有见于此，说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）。这种快乐是源自于人的灵魂深处的快乐，故而在一定意义上可以超越外在的生活条件。孔子“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中。”（《论语·述而》），颜回“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回不改其乐”，（《论语·雍也》）其原因正在于此。

孔孟所言的道德不是西方思想传统中仅仅与人的理性相关的，而是完整的、整体的人的

<sup>1</sup>杨国荣《伦理与存在》上海人民出版社 上海 2002 年 第 52 页

属性。孔子重视智，孟子强调思，都是强调理性认识的重要性。智是对人的了解，智即知人。学与思是指学习为人处世之道。通过人的理性学习思考为人处世之道是成就德性必不可少的。但与此同时他们也强调人的自然感情。“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？”，（《论语·为政》），赡养父母是礼的要求，履行这一道德义务要以对父母发自内心的敬爱为内容，这样才真正符合道德的要求。孔子曾以人的自然感情来解释三年之丧的礼。“夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安。”（《论语·阳货》）。孔子认为三年之丧是天经地义的，这一要求不是强加于人的，而是因为为人子女者在父母去世后，自然而然的会食不甘味，居不安寝，要为父母守孝三年。孟子所谓的恻隐之心，羞恶之心，也是一种道德情感，而非单纯的道德理性。

与孔孟认为人性是人的类本质不同，荀子认为欲望是人天生，而不是后天习染而成的。“凡性者，天之就也，不可学，不可事”，（《荀子·性恶》）所谓“欲不待可得，所受乎天也”，（《荀子·正名》）是“感而自然，不待事而后生之者也”，（《荀子·性恶》）又说：“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也。”（《荀子·非相》）。从这些论述中可以清楚到看到，荀子首先将性看作是天生的东西，是人生而有之的。“性者天之就也，情者性之质也，欲者情之应也。”，（《荀子·正名》）荀子所谓的“天之就”的性，本质上是情，感应于外物而生欲，也就是说，性具体为欲望。性是天生的，性的本质是情，欲是情应于外物而生的，也就是说，欲是性的具体表现。既然欲是生而有之的，那么欲望也就是不可以去除的。“欲不可去，性之具也”“以所欲为可得而求之，情之所以不可免也。”（《荀子·正名》）

荀子认为人性恶，而非善。“今人之性，生而有好利焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉；”。（《荀子·性恶》）由此可见，荀子所认为的人性与告子的“生之谓性”没有区别，将人的自然天性看作是人性，而这自然的人性的性质是恶的。荀子的人性论在什么是人性、人性是善还是恶的问题上，都与孔孟将道德看作是人的类本质的性善论大为不同。当然，作为儒家的一员，荀子也赞同道德是人贵于其它存在物的原因，这使得他的人性论出现了将人性一分为二的特点。“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有直而无义，人有气、有生、有知亦且有义，故最为天下贵。”，（《荀子·王制》）荀子既然认为人性恶，他自然无法在人的内心中找到善的根源。因此，他认为道德是外在的。“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得则不能无求，求而无度量分界则不能不争，争则乱，乱则穷先王恶其乱也，故制礼义以分之。”（《荀子·礼论》）荀子从社会治乱的角度探讨道德的起源。他认为道德是由先王制订的，目的是防止社会混乱，保障社会的稳定发展，其着眼点主要是道德的社会功能。先王制定的道德规范在社会的要求下成为每个人的行为准则，对于个人而言，是先天的、外在的道德规范对人的强制，遵守道德也就是有着恶的人性的人不得不遵照道德规范来行事。礼义是先王所制订的，那么先王是如何制订礼义的呢？“凡礼义者，是生于圣人之为，非故生于人之性也。”（《荀子·性恶》）先王制订礼义同样也不是以他们的人性为基础，而是通过他们的“为”来制订。所谓的“为”，就是荀子的化性起伪（为）。人性既然是恶的，就必须通过后天的努力，化恶的人性，使之成为善。这种后天的善，被圣人当作行为规范，用它来指导普通人化性，以期成就德性。荀子认为人的自然天性的性质是恶，先王制订的礼义是善，两种不同性质的“性”是截然对立

的。他说：“今人饥，见长而不敢先食者，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也。夫子之让父、弟之让兄、子之代父、弟之代兄，此二行者皆反于性而悖于情也，然而孝子之道，礼义之文理也。故顺情性则不辞让矣，辞让则悖于情性矣。”（《荀子·性恶》）在这里，荀子明确地阐明了他的观点，认为欲望与礼义是根本对立的，二者必居其一。根据荀子的理路，我们可以合乎逻辑地得出结论：要成就德性、遵守礼义，必然要对它的对立面——人的自然天性——进行改造、压抑。所以他认为“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义、制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也，使皆出于治、合于道者也。”（《荀子·性恶》）恶的人性要经过后天的工夫而“化”为善，实现性质的转变。

在化性的问题上，荀子有时候把性称为材，认为人为加之于材朴之上，二者相结合才能成就道德。“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能在美。性伪合，然后圣人之名一也，天下之功于是就也。”（《荀子·礼论》）这段话似乎和孟子的观点相似，但究其实质，却并非如此。孟子的顺性讲的是顺自然之性成就德性，就象用树木做杯子，是顺树木之性而成就的。荀子也用树木的例子来说明他的观点。他说，弯曲的木材，必须经过人力的作用才能把它变成直的。荀子的这段话，说明的是弯曲如何变为直。弯曲和直是相对相反的，其性质是不同的，荀子的这个例子恰好说明了，人力的作用是改变木材的性质。和孟子所举例子虽然相似，含义却不同。

综上所述，孔孟认为善是生发于人内心的，按照道德的要求行事，是人自然而然的自发的行动，是由仁义行。荀子则认为善是化性而成的，是人按照礼的道德规范的要求行事，是行仁义。与由仁义行相应的是孔孟强调仁，而非礼。孔子重礼，希望恢复周礼，在人们的行动中要按照礼的要求行事。他说“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。（《论语·颜渊》）“为国以礼”。（《论语·先进》）但在仁与礼的关系上，仁是更根本的。子夏问孔子：“‘巧笑倩兮，素以为绚兮。’何谓也？”孔子回答道：“绘事后素。”子夏领悟了孔子的意思，说：“礼后乎？”孔子赞叹道：“起予者商也！”（《论语·八佾》）表明相对于仁，礼是居于次要地位的。继承孔子的思想并阐扬性善的孟子主要讲仁，很少讲礼。与行仁义相应的是荀子隆礼，强调依靠礼的作用来改造人性，成就道德。《荀子》三十二篇无一不谈礼，强调礼的作用与重要性。“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”，“凡用血气、志意、知虑，由礼则治通，不由礼则勃乱提侵；饮食、衣服、居处、动静，由礼则和节，不由礼则触陷；生疾、容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固僻夷，庸众而野。”（《荀子·修身》）作为儒家的一员，荀子也讲仁义，但“仁和义都统于礼。”<sup>1</sup>其着力处还是归于礼。

## 第二节 道德与欲望

无论是将道德看作是顺性而为还是化性而成的，先秦儒家在对待欲望的态度上存在着一致性。他们都认为既要肯定人的欲望，又要节制人的欲望。那么孔孟认为要节制人的欲望是否与他们所主张的顺性成德相矛盾呢？荀子主张养欲是否与他的化性起伪相矛盾呢？要解答这一问题，必须对欲望做一番考察。

孔孟虽然认为道德是人的本质属性，但并不否认人的自然欲望，认为欲是人生而有之的天性。孔子对于人的欲望的论述不多，但他曾说：“吾未见好德如好色也者。”（《论语·子罕》）

<sup>1</sup>朱贻庭主编 《中国传统伦理思想史》 华东师范大学出版社 上海 2003年 第147页

也透露出他把人的基本生理需要看作是根深蒂固的天性。《礼记》也记载孔子的话说：“饮食男女，人之大欲存焉。”相较于孔子，孟子则对欲望的论述颇多。孟子首先肯定有欲望是人的共同特征，“欲贵也，人之同心也”（《孟子·告子上》）继而把这一共同之心看作是人之天性。“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。”（《孟子·告子下》）尽管孟子认为“君子不谓性也”，但究其原意，还是视欲望为人生而有之的。在这一点上，孔孟与荀子并无不同。

基于这一认识，孔孟与荀子都认为应该肯定人的基本生理欲望。孔子本人食不厌精，脍不厌细，“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。”（《论语·述而》）认为只要不违背道德，即便是做守门人这样社会地位低下的工作也愿意。在评价颜回与子贡时，孔子说：“回也其庶乎，屡空。赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。”（《论语·先进》）子路凭才智致富，孔子认为也不坏，没有予以贬斥。面对冉有的“既庶矣，又何以加矣？”的疑问，孔子对曰：“富之。”（《论语·子路》）庶与富，都是广义的利，人要生存必然要以获得一定的物质财富为基础，所以圣人治理天下，也必须重视“民、食、丧、祭。”（《论语·尧曰》）孟子认为：“人之于身也，兼所爱。兼所爱，则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。”（《孟子·告子上》）由于刍豢能“悦”人口，所以施行仁政的一个方面是重视满足人们的物质需要。他说：“夫仁政，必自经界始”，要使百姓都能有自己的份地。有了“五亩之宅，百亩之田”，树桑蓄鸡豚，这样，“五十者可以衣帛、“七十者可以食肉”、“八口之家可以无饥矣”。（《孟子·梁惠王上》）在此基础上，就可以造就出相扶助的太平盛世。由此可以看出，孔孟对利益欲望在价值上也是持肯定的态度的。“鱼，我所欲也。熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也。义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也”。（《孟子·告子上》）孟子首先肯定了生与义都是有价值的。如同鱼与熊掌一样，生与义都是人要追求的对象。这里，孟子讨论的不是生（或物质利益）是否有价值和“义”不“义”的问题，它们的区别不在一种有价值，一种不具价值，而在于它们价值的大小。其次，孟子设定了问题的条件是“二者不可得兼”。如前所述，先秦儒家认为利与义是可以兼得的，二者并不是截然对立的关系。但在“二者不可得兼”时，获得物质价值必然失去道德价值，获得道德价值必然会失去物质价值，这时，就存在一个欲恶取舍，以及以何者为价值取向的问题。重义轻利的价值取向，不是否定利欲的价值，而是在两种价值不可得兼时，要舍生而取义。何以要舍生取义？生与义之间的价值比就象鱼与熊掌，熊掌的价值大于鱼的价值，在鱼与熊掌之间要舍鱼而取熊掌。义的价值大于生的价值，因此要以道德为价值取向，舍生而取义。

荀子认为欲是不可去的天性，他对欲望的认可程度尤为突出。欲望只要“受乎心”，“心之所可中理”，那么“欲虽多奚伤于治？”（《荀子·正名》）欲望不仅是有条件可求的，荀子还进而认为应该“养欲”。在论及礼时，荀子认为先王制礼义的一个目的是要“养人之欲，给人之求”，刍豢、稻粱、五味调香，是所以养人之口的；椒兰、芬苾，是所以养人之鼻的；雕琢、刻镂等是所以养人之目的；钟鼓、琴瑟是所以养人之耳的；疏房、床第是所以养人之体的。因此，荀子将礼概括为“故礼者，养也。”（《荀子·礼论》）养欲表现在为政上即是富民。荀子认为“不富无以养民情”，为政应刺激民众的欲望，以提高赏罚的有效性，从而有效地治理国家。荀子批判墨子的“节用”说，认为“节用”会使天下贫困，“若是则瘠，

瘠则不足欲，不足欲则赏不行”，赏罚不行就会“贤者不可得而进也，不肖者不可得而退也”，最终“万物失宜，事变失应，上失天时，下失地利，中失人和，天下敖然，若烧若焦。”（《荀子·富国》）不养民之欲与不以礼分之的结果是一样的，都会造成天下大乱，生灵涂炭。荀子把养欲的重要性提到了关系民众存亡、社会治乱的高度，他的养欲论在理论上更加明确地肯定了对欲望适当追求的正当性。

对待欲望的否定态度，主要产生于欲望的特点。孟子指出，欲望本身是非理性的，如不能加以节制，就会“不夺不麁”，（《孟子·梁惠王上》）无节制的欲望发挥出来，必然会造成肆意争夺的结果。荀子批评了欲“寡”的观点，认为欲的特点是“多”。他说：“以人之情为欲此五綦者而不欲多，譬之是犹以人之情为欲富贵而不欲货也，好美而恶西施也。”（《荀子·正论》）他认为如宋子那样认为人之情所欲在少而不在多的观点如同认为人喜欢富贵却不要钱财，喜欢美色却厌恶西施一样不可思议。所以，“古之人为之不然，以人之情为欲多而不欲寡，故赏以富厚而罚以杀损也。”（《荀子·正论》）欲望总是要追求尽可能多的物质财富，故而欲望就不知道满足。“人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积也，然而穷年累世，不知不足，是人之情也。”（《荀子·荣辱》）

由于欲望具有不知足和不厌多的特点，因而过多的欲望是有害的。欲望的危害主要是指它会妨碍人的德性的完善。孔子说：“枵也欲，焉得刚？”（《论语·公冶长》），认为申枵欲望过多，所以不能刚毅不屈。孔子把人从道德是否完满的角度分为小人、君子、仁人几等，“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）小人之所以是小人，在于他深喻于利，只知追求利欲，故而德性不能完满。孟子认为过分的欲望与仁心之间存在着矛盾冲突的一面，“耳目之官不思，而蔽于物；物交物，则引之而已矣。”（《孟子·告子上》）“其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”（《孟子·尽心下》）蔽于物也就失去了仁心，因此，“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也。鸡鸣而起，孳孳为利者，蹠之徒也。欲知舜与蹠之分，无他，利与善之间也。”（《孟子·尽心上》）德性不能完善的人，必然会因为对利欲追求而导致人与人之间的斗争，扰乱社会秩序。“放于利而行，多怨。”（《论语·里仁》）孟子认为在社会生活中，人们都以追求自己的利欲为目的，必然造成利益冲突，如果这样，“不亡者，未之有也。”（《孟子·告子下》）荀子认为人们所能创造的物质财富是有限的，与人们不知足的欲望相比，是太少了，因而“欲多而物寡，寡则必争矣。”（《荀子·富国》）荀子虽然把人的自然天性看作是人性，但也并不因此而提倡纵欲。他认为“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲而好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”（《荀子·性恶》）

欲望是人生而具有，又具有不知足的特点，因此，对于利欲既不能一概肯定，否则就会导致纵欲；也不能一概否定，否则就会导致禁欲。据此，孔子提出了“欲而不贪”（《论语·尧曰》）的命题。所谓欲而不贪，也就是认为既要有所欲，但欲望又不能泛滥成贪婪，这样，对于欲望的合理态度就是引导、节制。孟子曾说“养心莫善于寡欲”，（《孟子·尽心下》）这里的“寡”是针对欲“多”而言的，寡欲并不是要禁欲，而是不要使欲“多”而冲击人的道德之心。欲而不贪也就是要适宜的欲。“义者宜也。”欲望是否应当，关键是看它是否是适宜的。因此，孔子说：“无适也，无莫也，义与之比。”（《论语·里仁》）应当“见得思义”“见利思义”。不是适宜的利欲，就应当舍弃。“不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）

孟子秉承孔子的这一态度，认为“非其有而取之，非义也”。（《孟子·尽心上》）荀子也认为“故人一之于礼义，则两得之矣，一之于情性，则两丧之矣”。（《荀子·礼论》）

先秦儒家对欲望的分析就有较大的合理性。对待欲望不能一概而论，必须首先对欲望进行分析，在分析的基础上加以区别对待。这也就要求对欲望必须区别对待，不能一概而论地对欲望或禁或纵。欲而不贪，孔子的这一主张，无疑具有极大的合理性。

由此可见，对待欲望的态度主要是源自于欲望的本身具有的特点以及特定社会中欲望呈现的不同形态。任何一个理论家都不可能主张完全的纵欲或者禁欲。也就是说，对待欲望的态度与人们如何看待道德的起源与性质有关，也与欲望的特点与具体形态相关。孔孟顺性的道德，从其逻辑结构来说，道德与欲望不是本质上对立的，他们所反对的是妨碍道德养成的无节制的欲望，这些无节制的欲望，按照弗洛姆的分析，在其本质上具有非人的性质，是一种异己力量。荀子化性起伪的道德，从其逻辑结构来说，道德与包括欲望在内的整个人的感性生命具有内在的紧张关系，含有压制人的自然欲望的意思。他理论中的这一内在紧张在他那里并没有得到彰显，可以把他的这一隐含的压制欲望的态度称为一种潜在的倾向。

从孔孟对道德的论述可以看出，道德是基于普遍的人皆有之的道德本质来予以界定的。道德即是起源于人的内在之善，德性的养成即是善端的发扬，道德规范、道德评价都是以人的道德本性为依据。这从他们认为仁内礼外，仁先礼后上得到证明。在具体评价时，在遇到仁和礼的冲突时，孔子主要是依据仁来进行评价。在评价管仲时，孔子虽然认为他不守礼，但他又说管仲辅助桓公九合诸侯，一匡天下，停止了战争，免却了杀伐纷争，为天下民众造福，他的行为正是体现了“仁者爱人”的仁爱精神，故而感叹道：“如其仁！如其仁！”（《论语·宪问》）概而言之，孔孟的道德是以内在于人的普遍的人性为基础，德性是人内在的本质力量的生发，道德行为是人内在力量的实现与体现，这种道德是一种普遍的道德。荀子的道德则相反，他的道德主要起源于社会的需要。荀子认为人不同于禽兽的一个重要特征是人能群，群的达到所依赖的是分，即所谓“明分使群”。（《荀子·强国》）分主要是依靠礼的作用来完成。因此，荀子的道德的依据是社会维持其存在与发展的需要，为了社会的稳定持续发展这一目的而产生。因此什么是善的，什么是恶的，什么行为是正当的，什么行为是应当禁止的，都是由特定社会的具体需要所决定。这一种道德是社会内在的道德。

概而言之，孔孟和荀子的道德是两种不同性质的道德。孔孟的道德是“由仁义行的”，是自律的。荀子的道德是“行仁义”，是他律的。梁漱溟对此也曾有论：“所以孟子总要争辩义在内而不在外。在他看，勉强外面标准，只是义的袭取，只是‘行仁义’而非‘由仁义行’。”<sup>1</sup>孔孟和荀子的区别是一种性质上的差异。思想史上有将荀子划归法家的观点，这并不是没有道理的。

### 第三节 儒家伦理思想的流变

中国传统伦理思想自荀子以后实际上遵循的是荀子的道德模式。在这一过程中，一方面由于社会趋于稳定，满足人们基本的生活需要不是迫切的任务，相反，防止人们欲望的膨胀而造成社会动乱成为维持封建统治的重要任务，这就使得“养欲”从理论上失去了重要性，转而需要强调禁欲。另一方面，作为道德产生的依据的外在来源，由先王到天、天理，日渐被抽去了感性的因素，成为与人的感性需要截然对立的力量。来自这两方面的双向收缩，使

<sup>1</sup> 梁漱溟 《中国文化要义》 上海人民出版社 上海 2005年 第97页

得外在的道德要求与人自身的矛盾日益加深。到达宋明理学，出现了禁欲主义。

汉儒董仲舒确立了儒学的正统地位。在人性论上，他认为人“身亦两有贪、仁之性”，在人性中区分出了恶质和善质。恶质指“情”、“欲”，善质指“仁”。成就德性就是“成性”、“防欲”。所谓成性，专指成就善质。“天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。”（《春秋繁露·深察名号》）防欲则专指防人之恶质。“夫万民之从利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。”（《春秋繁露·对策》）在义利之辨上，董仲舒主张“正其谊不谋其利，明其道不计其功”。利在价值上与义相对立，是恶的。“利者，盗之本也”，“为利”、“谋利”是“忘义”、“去理”的根源，为了“能义”，不但要“防欲”，而且还要“终日言不及利”，以言利为羞耻。

李翱是理学的先驱。在人性论上，李翱认为性善情恶。“人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。”（《李文公集·复性书》）性本清明，无有不善。情乃人的“喜怒哀惧爱恶欲”。“情本邪也”，情是人丧失其善的本性的原因。成就德性、超凡入圣之道即灭情复性。灭情与复性是一物之两面，“情不作，性斯充矣。”情欲不发作，“忘嗜欲”就是复性。这样，善的达致不再需要培养扩充善端，只要在灭情欲上下工夫，“视听言行，循礼而动”，灭情而归“性命之道”，本然的善就会呈现，对情欲持完全否定的态度。

宋明理学要为“先圣继绝学”，但在利欲观上却走向了禁欲主义。朱熹赞成张载、二程把人性分为“天命之性”与“气禀之性”的主张，认为人分殊理一而为天命之性，它的内容是仁义礼智“四德”或仁义礼智信“五常”，是善的。气质之性是人禀气不同的结果。气禀有清浊之不同，理在气中也就有了偏全之异，全者为善，偏者为不善。与此相应，朱熹将人心分为“道心”和“人心”。“道心”源自于“天命之性”，其所知所觉的内容是天理。“人心”则生于气质，所知觉的是声色臭味饥食渴饮之类，亦即人的自然欲望。朱熹认为天理人欲不两立，在“人之一心”中，“天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭，未有天理人欲夹杂者。”（《朱子语类·卷十三》）由荀子的先王，经过董仲舒的天，再到朱熹的天理，道德的根据，被剥离了感性的因素，成为纯粹的理性，与人的感性欲望截然对立。因此，要“全在天理上行，方见得人欲消尽。”（《朱子语类·卷一百一十三》）“灭人欲”的提出，把董仲舒的“防欲”又推进了一步，道德与欲望、义与利截然对立，完成了向禁欲主义的嬗变。

秦汉以后的儒家走向禁欲主义的过程，即是按照荀子的理论框架与理路，将其逻辑贯彻到底的过程。秦汉以后的儒家在人性论上采取了不同形式的性二元论，将人的灵魂一分为二。董仲舒的“贪、仁”二性，李翱的“性”与“情”，二程、朱熹的“天地之性”、“气质之性”，莫不如此。无论是董仲舒的“贪”，李翱的“情”，还是朱熹的气禀之性、人心，其内容都是荀子所言的不可学、不可事、不可去的自然天性，而且都被认为是恶的。他们与荀子的不同之处在于，他们的善已经被内化于人心之中，获得了一个自律的表象。这种转变克服了荀子外在道德的弊端，从形式上向孔子和孟子靠拢。因为道德一旦是外在的，就既无法与法律划清界线，又失去了被推崇的根基。但他们的人性善与孔孟的性善论有着本质的区别。孟子的善性是人固有的，不是由外界铄我的，而秦汉以降的儒家的善性无一不是他律的内化。董仲舒主张一元论，万物都渊源于“元”。“元犹道也”、“道之大原出于天”，人的善质，即王道之三纲“可求于天”。纲常的核心是仁，“仁之美者在于天，天，仁也。”（《春秋繁露·王道



通三》)人之善性是源于天的,人自身不能产生善,三纲五常仁都是天的属性,人副天数而成人性。“今善善恶恶,好荣憎辱,非人能自生,此天施之在人者也。”(《春秋繁露·竹林》)李翱同样认为善性出于天命,他说:“性者,天之命也。”至于朱熹的天命之性和道心则更加明确地是分疏理一而来。这种外在的天命、天理被内化于心,具有的只是自律的形式,实质上仍然是他律。故而,在先秦以后的流变中,儒家由孔孟的推崇仁义,主张“为仁由己”、“由仁义行”转而推崇权威、推崇外在的强制力。董仲舒将封建等级制度引入道德领域,把道德与听命于社会生活中的权威联系起来。“天子受命于天,诸侯受命于天子,子受命于父,臣受命于君,妻受命于夫。”(《春秋繁露·顺命》)程朱理学则将天理权威化。“道者,古今共有之理,自天地以先,羲黄以降,都即是这一个道理,亘古亘今,未尝有异。”(《朱子语类·卷十三》)理作为天下古今的绝对准则构成了主体一切行为不可逾越必须遵循的规矩。圣人是天理的象征,对天理的绝对服从,具体化为对圣人的言听计从。“圣人言语,自家当如奴仆,只去随他,他叫往就往,他叫去就去。”(《朱子语类·卷四十五》)对于触犯道德的人,采取严酷的惩罚手段,诸如游街、浸猪笼等等。以道德杀人,是对这种严酷的外在强制手段的控诉。同时,他们的善性大都具有实然善的性质,而非善的潜能。他们所讲的修养工夫只是灭欲,而不是培养扩充善之潜能,这与孟子差别明显。董仲舒也讲善质,这当是转变的过渡。这样,先验的善就成了理论上的虚置,人们所能做的只是由其对立面入手,在灭人欲上下工夫。

他律的道德模式在中国漫长的封建社会中保持了长期的稳定性。而一旦社会发生根本性的变革,原有的社会经济结构消失,与之相适应的道德必然也随之失去约束力。而在这种情况下,一旦以人性为基础的内在的道德没有能够得到发展,那么社会必然出现道德失范现象。中国社会转型时期出现的道德失范、道德沦丧现象的一个重要原因即在于此。这也就给我们一个重要的启示,道德建设所要致力的是培养自由而全面发展的人格,只有这种人格具备依照内在的道德需要,在各种具体的情景中,按照符合人的发展需要与社会发展需要所要求的规范行事的能力。

## 第九章 自律道德的理论与实践：从伦理学的德性转向的角度看

“道德基础是人类精神的自律。”<sup>1</sup>弗洛姆的自律道德理论在弗洛伊德的无意识理论的基础上，揭示了内化的他律不等于自律，自律是具体的、完整的人在正确认识其本质的基础上，为了自身的利益，为自己立法，充分发展其潜能，成为卓越、优秀的人。弗洛姆对自律与他律的区分，着重的是对它们的性质的区分，一个有道德的人必须是一个其自身爱、理性等人为人的本质属性得到了发展的人，他为自己设立规范的过程，必须是在此基础上不受外界任何的强制与威胁、独立地做出的。从根本的意义上讲，弗洛姆的自律道德与人的自我完善与自我实现同义，与人的自由、独立同义。

在前面的章节中，我们已经清楚地看到弗洛姆如何从人的自律这一角度来理解道德，排除外在的力量来为人制定道德律，重新将制定道德律的权利交回到现实的、完整的人手里，从而再一次使得道德和人自身的完善统一起来。而要进一步彰显自律道德的理论与实践意义，我们有必要将自律道德放到伦理学的德性转向这一 20 世纪伦理学的重要发展趋势中予以考察。

### 第一节 伦理学的德性转向与自律道德

20 世纪的伦理学的一个重大趋势是所谓的伦理学的德性转向。肇始于安斯库姆的《现代道德哲学》一文的德性转向，以麦金泰尔的《追寻美德》为代表。他们认为现代道德哲学出现危机的原因是现代道德自启蒙运动以来抛弃了亚里士多德主义。“在现代人那里起担纲作用的概念，在亚里士多德那里似乎是缺乏的，或者至少是隐而不显的，或者只是在遥远的幕后起作用。最为引人注目的是，我们直接从亚里士多德那里继承下来的‘道德’这一术语本身，就其现代意义而言，它恰恰似乎不适合于对亚里士多德式的伦理学的解释。”<sup>2</sup>抛弃了亚里士多德的德性伦理，现代道德哲学所使用的只是源于亚里士多德道德哲学中的一些道德术语的碎片。拒斥亚里士多德主义的结果是“消除了任何有关‘实现其目的而可能所是的人’的概念”<sup>3</sup>，如此一来，现代道德哲学只能立足于各自不可公度的前提引出各自的结论。这些观点对立互竞，对许多重要的伦理学问题无法达成一致。并且，自启蒙运动以来的现代伦理学所关注的重心是行为和规则。“人们逐渐把遵守和服从某些有助于维护和促进社会稳定和社会和谐的规则看作是道德生活的最低要求。这样，道德评价的基本关注就从‘应该成为一个什么样的人’这个问题转向‘应该（或者不应该）履行什么样的行动’这个问题。”<sup>4</sup>

<sup>1</sup>《马克思恩格斯全集》第一卷 人民出版社 北京 1956 年 第 15 页

<sup>2</sup>伊丽莎白·安斯库姆 《现代道德哲学》 谈安奎译 载 徐向东主编《美德伦理与道德要求》江苏人民出版社 南京 2007 年 第 41 页

<sup>3</sup>麦金泰尔 《追寻美德》 宋继杰译 译林出版社 南京 2003 年 第 60 页

<sup>4</sup>徐向东 《道德要求与现代道德哲学》 载徐向东主编《美德伦理与道德要求》江苏人民出版社 南京 2007 年 第 11—12 页

如同心理学中的行为主义一样，伦理学也开始只关注人的行为，以及如何用规则来约束、控制人的行为。康德在其道德哲学中关注的是人们应该遵循什么样的道德律令，而这些道德律令的一个重要作用即是控制人们的感性冲动与欲求，转而出于义务而行动。功利主义的最大多数人的最大幸福原则也是为了通过对行为结果的分析来选择适当的道德行为。只要行为的结果符合最大幸福原则，这一行为就是好的。而出于什么样的动机，行为者的品质如何则不是他们所关注的重点。而亚里士多德的德性伦理则不同，亚里士多德关注的中心是人的道德品质。“对于亚里士多德来说，德性的践行本身不是目的。德性是品质，品质产生各种行为，这些行为表明人类的卓越。”<sup>1</sup>亚里士多德的德性伦理建基于他对人性的认识。他认为偶然所是的人都要以实现其本质而可能是的人为目的。所谓的善也就是人所要趋向的目的。“人类，和所有其他物种的成员一样，有一种特殊的本性；这一本性决定了他们具有某种目的和目标，使得他们自然地趋于一种特殊的 telos（目的）。善就是基于他们独有的特性来界定的。”<sup>2</sup>善既然是由人现实的状态趋向基于人性的理想状态，那么，“美德是这样一些品质，拥有它们就会使一个人获致 eudaimonia，缺少它们则会妨碍他趋向于这个目的（telos）。”<sup>3</sup>亚里士多德的德性伦理含有一个潜能的概念。人实现其本质的可能所是理想状态是潜在地蕴涵在偶然所是的人之中的，这一潜能的实现也就是人自身能力的卓越，卓越的实现也就是理想状态的达致。“可以这样说，每种德性都既使得它是其德性的那事物的状态好，又使得它们的活动完成得好……如果所有事物的德性都是这样，那么人的德性就是既使得一个人好又使得他出色地完成他的活动的品质。”<sup>4</sup>由此，道德品质的形成、成为一个善的人是亚里士多德关注的重点，道德行为只有在与这一目的联系在一起时才具有重要性。因为，正确的行为是形成道德品质的途径。“在行为上公正便成为公正的人，在行为上节制便成为节制的人。如果不去这样做，一个人永远无望成为一个好人。但是，多数人不是去这样做，而是满足于空谈。他们认为他们是爱智者，认为空谈就可以成为好人。这就像专心听医生教导不去照着做的病人的情形。正如病人这样做不会使身体好起来一样，那些自称爱智慧的人满足于空谈也不会使其灵魂变好。”<sup>5</sup>

从这些表述中我们不难看出，德性论的一大特点就是按照人自身的利益来界定什么是善、什么是德性。德性也就是人自身的好，是其自身利益的表达。在论及亚里士多德的德性论的这一特点时，Jonathan Jacobs 说：

康德的道德理论和功利主义有一个共同的特征：都试图阐明正确行为的标准或道德的基本原则。……在这两种理论中，有一个构成道德思想的基本原则，符合这一原则的行动是对的。……这反映了现代思想中的一个熟悉的模式，即，道德与不道德之间的差别类似于不偏不倚的正确行为和追求自身利益之间的差别。

这不是亚里士多德的伦理思想的特征，至少不是同样方式的。在它（亚里士多德的理论）里面，在道德的要求和个人自我的主要关注、利益和计划之间没有明显的断裂。这并不是说亚里士多德使道德变成主观的或他将自我利益上升为主

<sup>1</sup>麦金太尔《伦理学简史》 龚群译 商务印书馆 北京 2003年 第121页

<sup>2</sup>麦金太尔《追寻美德》 宋继杰译 译林出版社 南京 2003年 第187页

<sup>3</sup>同上

<sup>4</sup>亚里士多德《尼各马可伦理学》 廖申白译 商务印书馆 北京 2003年 第45页

<sup>5</sup>同上 第42页

要价值。……反思的理性能动者的关注是他或她的生活的全部。<sup>1</sup>

Jacobs 的这段话充分表明了德性论与现代道德哲学的一个重大区别。德性是对包含了自己在内的人的好，换言之，一个有德性的人，必然是以自身利益为目的的人，德性与为己是统一的。而在德性论以外的其他理论中——实际上我们不难发现，一旦制定道德律的权利从道德主体那里被夺走，道德也就不可避免地道德主体的利益无关，而成为为着某一社会形态或这一社会形态中的某一部分人的利益服务的工具——利他被看作是道德的，利己则被看作是不道德的。“如此概念化的道德规范看起来是与能动者认为是自己自然或自发的利益与关切相脱离的，并在原则上，经常在实践中，是与这些利益与关切相对立的。能动者与义务的关系是遵守或屈从于被要求的東西。”<sup>2</sup>

其次，德性论中的人是包含了欲望、情感与理性在内的完整的人，德性是完整的人的完整德性。众所周知，亚里士多德继承了柏拉图的灵魂三分法，认为人的灵魂由三部分构成。其一是植物灵魂，主要是维持生物体的生存，相当于欲望。其二是动物灵魂，相当于激情。其三是理性灵魂。人的灵魂的这三个部分虽然有区别，但却是相互联系，构成一个整体。人也就是有着欲望、激情与理性的完整的人。与人的灵魂有三个部分构成相应，德性也有两种。“我们已经把灵魂的德性分为道德德性和理智德性。……如已说明了的，灵魂分为有逻各斯和没有逻各斯的部分。”<sup>3</sup>与灵魂的非理性部分（即没有逻各斯的部分）相对应的德性被称为道德德性（moral virtue），它主要是勇敢、节制、正义等。与灵魂的理性部分（即有逻各斯的部分）相对应的德性被称为理智德性<sup>4</sup>（intellectual virtue）。道德德性和理智德性是相互联系，不能分割的。“而我们则认为，德性和逻各斯一起发挥作用。显然，离开了明智就没有严格意义的善，离开了道德德性也不可能有明智。（这一见解也解答了有些人在对辨中提出的一种诘难。他们说，德性可以相互分离。他们说，一个人不可能具有所有的德性，所以，他获得了某种德性，而没有获得另一种德性。说到自然的德性，这是可能的。但说到使一个人成为好人的那些德性，这就不可能。因为，一个人如果有了明智的德性，他就有了所有的道德德性。）”<sup>5</sup>两种德性之间的关系，简短地说，就是“明智似乎离不开道德德性，道德德性也似乎离不开明智。因为，道德德性是明智的始点，明智则使得道德德性正确。”<sup>6</sup>

亚里士多德的这一观点中最引人注目之处是，德性与人的情感、欲望并不是一种对立的关系，相反，情感与欲望在德性中有其一席之地。“有些实践与感情还产生于肉体，道德德

---

<sup>1</sup>Jonathan Jacobs *Aristotle's Virtues: nature knowledge and human good* Peter Lang Publishing, Inc., New York 2004 pp101-102

<sup>2</sup>Nicholas Dent *Virtue, Eudaimonia and Teleological Ethics* in *Virtue Ethics and Moral Education* edited by David Carr and Jan Steutel Routledge 1999

<sup>3</sup>亚里士多德 《尼各马可伦理学》 廖申白译 商务印书馆 北京 2003年 第165-166页。有逻各斯的也译为理性的。

<sup>4</sup>理智德性这一译法是不恰当的，因为按照亚里士多德的看法，灵魂的理性部分包含两个部分，“一部分思考其始因不变的那些事物，另一个部分思考可变的事物。”（同上注 第166页）前一个部分也就是所谓的理智，后一部分是实践智慧（一译明智）。如果我们将与灵魂的理性部分相对应的德性翻译为理智德性，也就是将不属于理智范围的实践智慧当作了理智。但是由于这一译法是现今通行的译法，本文暂时也采用这一译法。

<sup>4</sup>亚里士多德 《尼各马可伦理学》廖申白译注 商务印书馆 北京 2003年 第190页

<sup>6</sup>同上 第308页

性在许多方面都与感情相关。”<sup>1</sup>欲望与情感的适度，或者说符合中道，就是德性。“恐惧和信心方面的适度是勇敢。其过度的形式，在无恐惧上的过度无名称（许多品质常常没有名称），在信心上过度是鲁莽。快乐和痛苦——不是所有的，尤其不是所有的痛苦——方面的适度是节制，过度是放纵。”<sup>2</sup>其他的具体德性，诸如慷慨、温和、友爱等也都是按照这一方式来予以界定的。

如果我们将亚里士多德的这一看法放到现代道德哲学中，就可以发现他的这些看法的意义之所在。从亚里士多德的德性伦理向现代道德哲学的义务论的转变，其中贯穿的就是理性主义的传统。正如有的论者所指出的，理论的创始者总是比较谨慎的，不会将一种倾向推向极致。而到了继承者那里，富有张力的一个整体的某一个方面才会被强调、突出，成为凌驾于其他因素之上的力量。在亚里士多德那里，理性与非理性虽然地位有不同，但是它们都是德性的不可欠缺的部分。道德德性离不开理智德性，理智德性也离不开道德德性。而在理性主义逐渐成为统治原则后，人的激情、欲望不再被看作是与善相关的，而是成为了善的对立面，是人们需要予以压制、禁绝的对象。基督教的伦理学虽然鼓励对上帝的爱、对同胞的爱，但是，个人的欲望、激情却是邪恶的。到了康德那里，这一倾向表现得格外明显。道德必须与个人的激情、欲望彻底隔绝。Michael Stocker 将这种道德与人的欲望、情感的割裂称为现代道德理论的精神分裂症。“这种分裂症的一个极端特征是，一方面，人们被他相信是恶的、有害的、丑陋的和卑贱的东西所驱动；另一方面，人们想要去做的被看作是令人作呕的、恐怖的和令人沮丧的。也许这样的例子是很少的，但是在理性与动机之间的更加适度的分裂症却并不罕见。”<sup>3</sup>现代德性论者反对康德的义务论，提出道德关注的中心应该是能动者，其实质也就是要求将道德看作是完整的人的完整品质，而不是人的某一种属性单独的产物。

虽然，人们将伦理学的德性转向的发端归结为安斯库姆的《现代道德哲学》，但是，我们如果将弗洛姆的自律道德放到这一论域之中，我们将会发现，弗洛姆的自律道德早于安斯库姆著名的论文提出了一套自己的德性论的伦理体系。虽然，宾克莱将弗洛姆的伦理思想称作“规范伦理学”，但是这里的规范伦理学的含义不是在伦理学的德性转向中被当做与德性论相对的规范论。这里的规范伦理学的含义更应该是和描述伦理学相对的。不用过多的比对，我们不难看出弗洛姆的伦理学框架与麦金泰尔所说的亚里士多德的伦理学框架是一致的，他们主要的观点也是一致或者相似的。道德是人的道德，是完整的人的道德；人们都是从“偶然所是的人”迈向“实现其本质性而可能所是的人”，依照人自身的目的或利益来界定善与德性；其关注的是人自身的完善，也就是人内在的德性的养成。弗洛姆的伦理学著作《Man for himself》非常明确地表明了这一点。正像这一书名所说的，人以自身为目的，他自身利益的实现即是善。由此，弗洛姆对各种形式的由人以外的各种权威力量来代替人以自身利益的实现为目的来制定道德律的做法予以了猛烈地批判。（相关内容在第三章已有详细论述，在此不赘述。）在德性是完整的人——即包含了欲望、激情和理性的能动者——的德性方面，弗洛姆倾注的笔墨也是很多的，（相关内容可以参见第二章和第六章）他与现代德性论者的

---

<sup>1</sup>同上

<sup>2</sup>亚里士多德 《尼各马可伦理学》廖申白 译注 商务印书馆 北京 2003 年 第 49-50 页

<sup>3</sup>Michael Stocker The Schizophrenia of Modern Ethical Theories in The Virtues contemporary Essays on Moral Character edited by Robert B. Kruschwitz Robert C. Roberts Wadsworth Publishing Company 1987

不同之处只是没有明确地提出“能动者为中心”或“能动者为基础”这类概念。而我们也在前面的章节中看到，弗洛姆所谓的性格正是一个完整的人格，其含义与完整的德性是一致的。在这里，我们不妨再次引用他的一段话来说明这一点。

有时候伦理仅仅指行动；这时它的含义是准则——某些值得追求的行动的准则。由此，你当然可以划分伦理学。你可以谈论医学伦理，商业伦理，或者军事伦理。在所有这些例子中你实际上在谈论的是有关或对某些情况有效的行动的准则。……但是如果我们从伟大的哲学和宗教传统中来理解伦理，那么伦理就不是对某些领域有效的行动准则。在这一传统中，伦理指的是植根于人的特殊的定向，因此，不是只对这个人或那个人有效，也不是只对这种或那种情况有效，而是对所有人有效。

如果我们接受这一观点，那么，就不存在医学伦理这样的东西。只存在应用到特殊的人类情境的普遍的人的伦理。<sup>1</sup>

虽然弗洛姆没有将现代道德哲学作为自己的批判对象，但他关注的是完整的人的完整的德性。从时间点上看，安斯库姆的《现代道德哲学》发表于1958年，23年之后，麦金泰尔的《追寻美德》出版。而弗洛姆的《为自己的人》却出版于1947年，并且，在这本书中，弗洛姆主要不是批判现代道德哲学，提出回归德性论传统的主张，而是已经提出了一套比较完整的德性伦理的理论。就此而言，弗洛姆对德性论的回归，不仅比安斯库姆和麦金泰尔走得更早，而且是走得更远。从这一点上看，弗洛姆的自律道德在现代伦理学史应该占有一席之地。

因此，弗洛姆的自律道德从理论上讲，其意义在于两个方面。其一是他对自律概念的发展，使得自律摆脱了康德道德哲学中割裂人的心灵与身体的缺陷，将自律理解为完整的人基于自身的发展这一根本利益而为自己立法，从而使得道德再一次与人自身的幸福、自身的好联系在一起，恢复了道德是人生活的好的本来属性。其二是，弗洛姆的自律道德回到亚里士多德的德性论传统，主张道德哲学关注的应该是人自身的德性，而不是如现代道德哲学那样将关注点放到应当如何行动上。这同样也是对道德是人的道德的根本属性的回归。

## 第二节 自律道德对如何养成道德的启示

如何养成道德这一问题，往往与对道德的性质、道德如何发生等一系列理论问题联系在一起。迄今为止的阶级社会里，在如何养成道德、造就有道德的人方面主要有两条路线。一条是强调培养人的内在道德情感、发挥人的内在的道德潜能，从而成就人的德性。孔子、孟子、亚里士多德、斯宾诺莎等中外思想家遵循的是这一路线。另一条路线是强调通过外在的道德规范来规范人的行为，通过规范的内化来养成道德品质。在这一路线中，荀子、朱熹、康德、涂尔干等是其代表。这一划分主要是依据其道德哲学的内在逻辑，而不是说他们各自代表了截然不同的两种方法。孔子、孟子也讲礼，但仁内礼外，仁是根本的。荀子等也讲羞耻之心，但这些羞耻之心是规范内化过程中的产物，正如弗洛伊德的超我理论所揭示的，这些内在羞耻之心的表象下的实质是对外在权威的恐惧。而我们已经看到，在中外伦理思想史上，都存在着从注重德性修养到重视外在规范约束的现象。在这一理论趋势的影响下，道德逐渐被看作是通过规则来约束、调整人的行为。这一现象，在我国社会转型时期出现了所谓

---

<sup>1</sup>Erich Fromm *The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology and Culture* Holt, Rinehart and Winston 1963 p170

的道德失范的现象时显得较为明显。

20世纪80、90年代，随着改革开放的逐渐深入，我国社会结构也随着发生了重大的变化。在经济发展、人民生活水平提高的同时，也出现了一系列的道德沦丧的现象。在政治生活领域，以权谋私、贪赃枉法、拘私舞弊、权钱交易等现象大量出现；在经济领域，制售假冒伪劣产品、偷税漏税、诈骗、走私等屡见不鲜；在社会文化领域，吸毒贩毒、卖淫嫖娼、拐卖妇女儿童等等丑恶现象沉渣泛起；在个人道德领域，享乐主义、极端个人主义盛行，一部分人生活奢侈，夸奢斗富，挥金如土；在社会公德方面，如“见义勇为”、“维护公共利益”的传统美德失落，出现了大量的见死不救等现象。社会转型时期出现的这些问题引起了包括伦理学界在内的专家学者，以及普通公民的极大关注，引发了一场关于道德与经济的关系、道德是进步了还是退步了的大讨论，出现了许多不同、甚至是针锋相对的观点。对于社会转型时期出现的这些道德失范的现象，《公民道德建设纲要》对它做了概括：“我国公民道德建设方面仍然存在着不少问题。社会的一些领域和一些地方道德失范，是非、善恶、美丑界限混淆，拜金主义、享乐主义、极端个人主义有所滋长，见利忘义、损公肥私行为时有发生，不讲信用、欺骗欺诈成为社会公害，以权谋私、腐化堕落现象严重存在。”

对于社会转型时期出现的道德问题的原因、性质，许多学者有不同的看法，但对于转型时期出现的问题，主要的观点是承认转型时期在道德方面出现了一些不尽如人意的现象。正如许启贤所说：“只要面对现实，实事求是，不存在偏见，恐怕应该说：……当前我国社会出现了比较严重的道德‘滑坡’现象。”<sup>1</sup>对于转型时期出现的道德水平下降问题这一现象的性质，有学者认为是道德“滑坡”，认为“应该承认从总体上看，在一段时间内我们的道德水平比过去有所下降，这也是老百姓普遍的看法。”<sup>2</sup>有的学者则认为社会转型时期的道德不是“滑坡”而是“爬坡”，因为“人们的道德主体意识逐渐觉醒”，“一系列社会道德规范正发生引人注目的变化”。也有人认为道德“滑坡”“爬坡”是并存的现象。如温克勤。一般来说，人们都认为道德水平下降的现象的出现与社会转型是密切相关的。很多论者将之概括为“道德失范”。所谓道德失范，按照高兆明的定义，是“指在社会生活中，作为存在意义、生活规范的道德价值及其规范要求或者缺失，或者缺少有效性，不能对社会生活发挥正常的调节作用，从而表现为社会行为的混乱。……一般地说，道德失范首先指的是这样一种社会状态：在这种状态中，社会既有的价值观念、行为模式被普遍怀疑、否定，或被严重破坏，逐渐失去对社会成员的影响力与约束力，而新的价值观念、行为模式又尚未形成，或尚未被人们普遍接受，对社会成员不具有有效影响力与约束力，从而使得社会成员发生存在的意义危机，行为缺乏明确的社会规范约束，在现象界形成社会规范的事实‘真空’、缺失，呈现出某种紊乱无序。”<sup>3</sup>高兆明的这一定义，具有代表性，人们大都如此来界定道德失范。按照这一定义，道德失范的根本原因就在于社会转型，正是社会转型导致了与那一社会形态相适应的道德规范失去了作用，不能继续发挥其规范人们行为的作用。而如此同时，与新的社会形态相适应的道德规范还没有能够建立起来，也不能对人们的行为进行范导，正是在这一行为规范的“真空”状态中，出现了道德水平下降、道德沦丧等现象。这一观点将道德规范以及道德看作是社会的附属物，认为一旦没有了与某一社会形态相适应的道德规范，那么人们也就没有了按照道

<sup>1</sup>许启贤 《关于当前道德“滑坡”“爬坡”问题的辨析》 《高校理论战线》 1994年第6期。

<sup>2</sup>谈天 《社会道德的滑坡与爬坡——访中国伦理学会会长罗国杰教授》 《华人时刊》 1995年第2期

<sup>3</sup>高兆明 《简论“道德失范”范畴》 《道德与文明》 1999年第6期

德行事的能力。这一观点的核心实质是将道德看作是社会道德规范的内化,也就是弗洛姆所说的社会内在的道德。这一点,可以从道德失范这一概念的来源上看出。道德失范这一概念来源于涂尔干的社会失范概念。“理解道德失范,要从失范概念入手。‘失范’作为一个重要范畴纳入学术视野中来,得益于法国社会学家埃米尔·涂尔干。涂尔干在描述资本主义经济发展过程中,认为基于社会分工所形成的不同职业之间由于缺乏必要的协调而导致整个社会缺乏一种合理、有效的价值体系,因而,私欲不断膨胀的个体在自我利益的驱使下所出现的‘行为偏差、混乱无序’的状态,这就是所谓的‘失范’状态。在涂尔干看来,‘它(失范)造成了经济世界中极端悲惨的景象,各种各样的冲突和混乱频繁产生出来。……这种无政府状态明显是一种病态现象,因为它是与社会的整个目标反向而行的,社会之所以存在,就是要消除,至少是削弱人们之间的相互争斗,把强力法则归属于更高的法则。’”<sup>1</sup>而高兆明在其文章中也提到了这一点。“法国社会学家杜克凯姆(Emile Durkheim)当初曾首先使用‘社会失范’这一概念来描述当社会规范不力、彼此矛盾或规范缺失时,在个人与社会中出现的混乱状态。在一个高度失范的社会中,由于社会成员没有共同的生活目标与价值标准,缺少行为的指南与约束,因而,这个社会有解体的危险。”<sup>2</sup>

从这些研究中,我们不难看出,人们得出这一结论的原因在于将道德主要理解为他律,主要依靠外在的规范来约束人们的行为。道德是基于社会的需要而由某种权威制定出来的,人们只能按照这些权威制定的规范行事。一旦这些规范不在了,人们也就回复到了没有道德的状态。因此,这一观点实质上是将道德等同于社会要求的内化,完全忽视了道德是人的自律这一最为基本的根本属性。

基于这样一种思路,对于如何恢复道德秩序这一问题,人们开出的药方是,建立与新的社会形态相适应的规则体系,加强规范约束。在面对转型时期出现的道德失范、道德滑坡等社会问题时,有些学者主张进一步加强外在约束的力度,希望通过外在强制力立竿见影地改变社会的道德水平。如车艳茹提出:

加强社会舆论的监督作用。道德舆论的作用不仅在于“扬善”,更重要的在于“惩恶”,行使环境监督的职能。丑恶的东西最怕阳光,我们可以通过道德舆论揭露各种不道德的言行,使“缺德者”和不道德行为暴光,处于千夫所指、万人唾弃的舆论谴责之中。增强道德赏罚,建立道德保障机制。

建立道德赏罚机制不是对人性的怀疑,只是想为个体道德意识和情感的培育提供必要的催化剂。道德没有强制性,但建立相应的国家权力机制保障,赏善罚恶,就能对不具有“自律”精神的社会成员形成一种外在约束,有助于公民树立崇高美德、唾弃失德意识,形成一定程度的道德良知。

健全道德规范和制度是建立道德赏罚机制的必要前提,在一个社会里,人们的道德水准参差不齐,要使全社会的人都自觉地履行道德义务,就必须健全道德规范,甚至使道德规范行政化、法律化形成外在制裁。<sup>3</sup>

更有论者痛切地感受到道德完全依赖于外在的规范,因此道德重建的功夫主要是下在通过外在规范的强制性来强制人们重回有序的轨道。“道德重建就不是在法制建设之外单独建

<sup>1</sup>龚长宇 《道德失范:社会安全的腐蚀剂》 《伦理学研究》 2004年9月 第5期

<sup>2</sup>高兆明 《简论“道德失范”范畴》 《道德与文明》 1999年第6期

<sup>3</sup>车艳茹 《我国社会转型时期的道德失范及道德重构》 大连海事大学硕士论文 2006年3月



立一套美好的道德规范体系,来重振世风以拯救人们的良心,而应在加强法律建设中考虑道德的重建问题。道德的重建和法律的建设实质上是一个问题的两个方面,重建的道德是法律建设中不可分割的方面,即法律义务的方面。道德的重建就是要把道德义务转化为法律义务,用法律的形式明确道德义务、保证道德义务、监督道德义务;同时要把传统道德中许多有用的内容转化为法律义务,把商品经济社会中新产生的道德问题(如社会公德问题等)也纳入法律体系之中;还要把日常生活中不成文的习惯性的道德问题用明确的法律形式规定下来,使之形式化、规范化和法律化。”<sup>1</sup>道德法律化的论调在一段时间里颇为常见。

将道德仅仅看作是对规则的遵守,强调外在规范的约束在我国的道德实践中屡见不鲜。我们曾经提出了许多道德规范,想通过号召人们遵守这些道德规范的方式,养成良好的社会风气。1983年2月,中共中央和国务院提出开展“全民文明礼貌月”活动,它的内容是“五讲四美”和“三热爱”。“五讲四美三热爱”成为当时社会主义精神文明建设的主要原则。所谓“五讲”,即讲文明、讲道德、讲礼貌、讲卫生、讲秩序;“四美”即心灵美、语言美、行为美、环境美;“三热爱”即热爱祖国、热爱社会主义、热爱中国共产党。1985年,全国共青团思想政治工作会议上提出:要加强和改进新时期的青年思想政治工作,在四化建设的伟大实践中培养和造就一代有理想、有道德、有文化、有纪律的共产主义新人。做“四有”新人成为培养青少年成为一个道德的人的同义语。从“四有”新人、“五讲四美三热爱”的内容来看,它们都是道德规范,要求人们按照这些规范约束自己的行为。“三热爱”虽然从字面上看关系到热爱这一情感的问题,但它们实际上可以完全转换为要以国家的利益为重、听党的话,为社会主义建设事业贡献力量等纯粹的命令句式,与个体道德情感的培养,或者是诉诸个体的内在道德情感没有直接的联系。上世纪90年代,一些地方政府也提出了许多以道德规范约束为主的道德建设措施。1995年6月1日,上海市文明委发出《关于在全市开展“大家从我做起、遵守‘七不’规范活动”的通知》,指出,提高市民素质,提高城市文明程度,要从基本素质、基本行为规范抓起,要抓好“突破口”。这个“突破口”就是“七不”,即“不随地吐痰、不乱扔垃圾、不损坏公物、不破坏绿化、不乱穿马路、不在公共场所吸烟、不说粗话脏话”。“七不”是每个市民应有的社会公德,大家都必须严格遵守执行。而许多行业、部门也都提出了一些以禁止为内容的行为规范,这些行业部门的要求大小,涉及到生活的各个方面。

这些强调加强外在道德规范的约束,甚至是主张道德法律化的观点之所以出现的直接原因是看到了道德失去外在约束这一强有力的手段的时候,单靠人内心的信念与力量不能保证社会风气的正常。当然,我国社会转型时期出现的道德问题,其原因是复杂的,既有历史传统重视外在约束,忽视人的自愿的原因,也有在一定意义上个人还未完全挺立,自身力量较弱的原因,还有社会转型必然引起包括道德在内的社会思想道德观念转变的原因。但是,如果将道德等同于社会外在要求的内化,那么我们将不得不面临以下问题:既然道德是人自己为自己立法的,那么为何在旧的体制崩溃而新体制还未完善的情况下会出现道德滑坡呢?如果道德必须依赖外在的社会体制的存在,那道德在何种意义上是自律的呢?如果道德只是某一特定社会的产物,那么道德是不是就是相对的呢?如是,我们怎么能够对与我们的社会制度完全不一样的道德进行评价呢?道德和法律有没有根本的区别?这一区别是不是仅仅在

<sup>1</sup>武天林 《道德的失范与重建》 《陕西师范大学学报》 1999年12月

于法律依靠的是诸如刑法之类的硬暴力，而道德依靠的是诸如社会舆论、风俗习惯之类的软暴力？可以说，这种观点的根本缺陷在于忽视了道德的自律性，忽视了道德应该是人基于自身发展而以共同的人性为基础的德性养成。如果道德是自律的，那么道德也就不会过分依赖外在的具体社会形态，而主要是人们的自我要求。一旦养成了德性，人们也就可以慎独，可以在社会大变动的时期按照自己的良心行事，保持较高的道德水平。

从对弗洛姆的自律道德的梳理中不难看出，道德的根本属性是自律，是完整的人基于自身的发展的需要而为自己确立规则，其目的主要是要养成创发性性格，亦即德性。因此，造就道德的人和道德的社会的中心应该是培养人的完整德性，而不仅仅是建立一套完备的规范体系。

弗洛姆很少谈到道德规范，他对各种外在权威代替人来制定规范的强烈反对很容易造成他只讲内在德性而忽视道德规范的印象。事实上却并非如此。在道德规范与养成理想性人格方面的关系方面，一方面，弗洛姆强调正确的行动是养成德性的正确方式。而德性一旦养成，人们就能按照其品质而行动。其内在的道德品质构成了约束其行为的规范。在这两个方面，弗洛姆与亚里士多德的观点都是很相近的。“称一个人具有德性，并不是说他所处的境况而是指他的品质。说一个人是有德性的，是说在如此这般的境况下，他将以如此这般的的方式行事。”<sup>1</sup>虽然在内在的道德品质与道德规范之间，弗洛姆更为看重前者，但是，对于后者，他也认为是有其作用的。在谈及人们主要将伦理理解为准则的时候，弗洛姆虽然认为这偏离了正确的方向，但是，他也认为：“当然，这样做也是可以的。在有准则与没准则之间我倾向于有准则，在好的准则与坏的准则之间我倾向于好的准则。”<sup>2</sup>由此可见，问题的关键不在于有没有规范，而是这些规范是好的还是坏的。所谓好的规范，在弗洛姆那里，无疑是指的自律。也就是说，这些规范是人们基于自身发展而为自己制定出来的。从这个角度说，规范必须是与人自身道德品质的养成、德性的养成联系在一起，不能离开了这个根本出发点来单独地谈论规范。

从这个意义上讲，培养完整的人格或者德性，意味着必须重视人内在的道德需要和道德情感，将规范约束与人内在的情感与需要联系起来。而在这方面，社会主义荣辱观的提出，开始改变过去过于重视外在规范约束的不足，开始重视道德的内在基础与动力。

真正自律的道德是人发自内心的，自然而然的的行为。它必然伴随着内心希望如此行动的愿望。孔孟将道德情感作为人的道德区别于动物的行为的一个特征正是对道德的自律性质的一种表达。“成为有德性的人，我们必须在行动和情感（emotion）上都符合中道。这意味着我们有发展我们的情感的道德责任，而不是把它们当作是无法管理的情感或冲动。因此，道德教育是，不是一小部分的是，情感的教育。”<sup>3</sup>而行动本身是行为者力量的展现与流露，在行动的过程中，行动者体会到他自身力量的展现与增长，必然产生一种快乐的情感体验。而一旦他展现、发展自己力量的行为没有能够实现，他必然产生挫折感。社会主义荣辱观的提出正是对道德的自律性质的自觉，将外在的规范与人内心的道德情感联系起来，并且以荣辱的道德情感为落脚点，强调荣辱等道德情感的重要基础作用。离开了内在的道德情感作为

<sup>1</sup>麦金太尔 《伦理学简史》 龚群译 商务印书馆 北京 2003年 第95页

<sup>2</sup>Erich Fromm *The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology and Culture* Holt, Rinehart and Winston 1963 p170

<sup>3</sup>Nancy Sherman *Character Development and Aristotelian Virtue in Virtue Ethics and Moral Education* edited by David Carr and Jan Steutel Routledge 1999

动力，人们的道德行动也就没有了自愿的基础，成为完全被动的遵从。而只有形成了相应的道德情感，人们遵守规范的行为才是真正自觉自愿的行动，换言之，才是真正道德的行动。

“广而言之，道德法则本身从外在的他律到主体自律的转换，往往也需要通过个体的情感的认同、意志选择等环节来实现，仅仅停留在对道德法则的理性认知，而无行善的热忱和从善的意向，则法则所蕴含的‘应当’，常常很难化为现实的道德行为。”<sup>1</sup>在社会主义社会中，社会的发展与人的发展是统一的。人的发展可以推动社会的发展，为人的发展创造更好的条件。社会的发展以人的发展为目的，是人的发展的重要形式与途径。因此在社会主义社会中，自律和表现为社会要求的他律在性质上是一致的，在形式上是互为补充的。这也就要求在社会主义道德建设中，既要重视道德规范的约束作用，也要重视人的内在道德情感等自律因素的培养。荣辱观的提出，实际上是将外在的道德规范发挥作用的基础置于了荣辱这一具体的心理机制上了。正如有论者指出的，“荣辱观的一个特点，就是突出了内在的道德信念和羞耻感，是主体自觉践行道德规范的心理机制和内驱力。”<sup>2</sup>可以说，荣辱观的提出是对道德的自律属性和社会主义道德性质的洞见，在提出道德规范的同时注重人内心道德情感的培养，既为道德行为提供了内在的依据与动力，使得道德规范有了真正成为人们道德品质的途径，又为道德情感找到了具体化的适当形式，是社会主义道德自律与他律相结合的典范。由不太重视人的内在道德情感等动力的培养到注重荣辱观，正是对过去我们在道德实践中存在的问题的反思，并及时地反映在了道德建设的指导方向上。荣辱观的提出是对社会主义道德建设性质、规律的深刻认识，必将成为指导我们开展道德建设的重要原则，进一步推动我国社会主义道德建设向前发展。

### 第三节 自律道德与道德教育

德性<sup>3</sup>可教吗？自古希腊以降，这一问题就成为学界的一个重要问题。时至今日，这一问题仍然没有一个清晰明确的答案。这一问题之所以如此复杂难解，原因在于德性是什么以及知识是什么这两个关键性的概念没有能够先行予以明确。德性是否可教随着这两个概念的不同界定而有不同的答案。

什么是可教的？要讨论德性是否可教首先得讨论这个问题。对此，苏格拉底在《泰阿泰德篇》中说得非常清楚。“当他把知识交出去的时候，我们称之为‘教’，而当别人从他那里得到知识的时候，我们称之为‘学’。”<sup>4</sup>教与学都是与知识的传递联系在一起的。按照这一观点，知识是可教的。如果德性是知识，那么，德性就是可教的。

那么什么是知识呢？按照苏格拉底的观点，知识不是知觉，知识也不是意见，因为无论是通过知觉获得的印象也好，人们的意见也好，都是变动不居的、不稳定的。真正的知识是“能够予以说明的真的信念”。所谓能够予以说明的，是与逻各斯联系在一起的，它主要有三层含义：一是能够把自己的思想用语言表达出来。知识都是可以明确表达出来的，不能表达出来的就不是知识。这一特性，波兰尼把它表述为“完全明述知识的理想”（the ideal of wholly explicit knowledge）。二是列出对象的元素；三是阐明对象的特异性。后面两点说明知识主要是关于对象是什么的。在苏格拉底之后，柏拉图提出了理念论，将世界分为可感

<sup>1</sup>杨国荣 《思与所思——哲学的历史与历史中的哲学》北京师范大学出版社 北京 2006年 第393页

<sup>2</sup>赵修义 朱贻庭 《关于荣辱观与社会风气的对话》 《毛泽东邓小平理论研究》2006年第4期

<sup>3</sup>德性也被翻译为美德

<sup>4</sup>柏拉图 《柏拉图全集第二卷》 王晓朝译 人民出版社 北京 2003年 第732页

事物与理念两种。按照柏拉图的理念论，无疑关于永恒不变的对象——即理念——的知识是真正的知识，因为理念是完美不变的，对它们的认识也就是客观、确定的。可感事物是变动不居的，只是理念的不完美的摹本，因此，关于它们的知识也是不完善的。“知识是每个人灵魂里都有的一种能力，而每个人用以学习的器官就象眼睛……作为整体的灵魂必须转离变化世界，直至它的“眼睛”得以正面观看实在，观看所有实在中最明亮者，即我们所说的善者。”<sup>1</sup>知识的对象是实在，也就是变动不居的可感世界之后的那个永恒不变的对象。知识与意见的区别主要在于它们各自的对象不同，并由此产生不同的特性。“把第一部分叫做知识，第二部分叫做理智，第三部分叫做信念，第四部分叫做想象；又把第三部分和第四部分合称意见，把第一部分和第二部分合称理性；意见是关于产生世界的，理性是关于实在的；理性和意见的关系就象实在和产生世界的关系，知识和信念的关系，理智和想象的关系也象理性和意见的关系。”<sup>2</sup>受柏拉图的影响，亚里士多德将知识分为三类。人的理性灵魂的科学的的部分所面对的是永恒不变的东西，关于这些永恒不变的知识即理论知识，即 *episteme*。理性灵魂计算的部分面对的是可变的東西，它又分为两类，一类是关于手工活动的，是关于制造的技艺，即 *techne*。另一类是伦理的、政治的活动，是实践智慧，即 *phronesis*。

“如果美德是某种知识，那么它显然可教。”<sup>3</sup>那么，德性是知识吗？一般认为，苏格拉底认为德性即知识。但是，苏格拉底是否认为德性是知识是有疑问的。在《美诺篇》中苏格拉底只是说：“美德作为某种有益的事物，一定是某种智慧。”<sup>4</sup>而在《美诺篇》的结尾，苏格拉底在经过一番讨论后得出了结论：“美德既不是天生的又不是靠教育得来的。”<sup>5</sup>这一结论似乎表明苏格拉底并不认为德性是知识，虽然，他的论证不是正面来证明德性不是知识，而是通过不存在教授德性的教师，也不存在学习德性的学生这一方式得出这一结论的。我们并不能找到确切的文本来证明，苏格拉底认为德性是知识。

但是，认为苏格拉底认为德性是知识的人也不完全是捕风捉影。在《美诺篇》中关于德性是否可教这一问题首先从德性是什么这一问题开始展开的。在关于什么是德性这一问题，美诺在苏格拉底的追问下，给出了勇敢是德性、节制是德性、智慧是德性等一系列的答案。苏格拉底对美诺的回答非常不满意，认为德性是什么是要找出一个德性，而现在却找到了许多德性。苏格拉底所要寻找的答案是“一个关于作为一个整体的美德的解释，而不是要你告诉我任何表现出美德的某个部分的行为都是德性。”<sup>6</sup>那个所谓的作为一个整体的德性，也就是“尽管美德多种多样，但它们至少全都具有某种共同的性质”<sup>7</sup>无疑，苏格拉底在这里想要找到的德性是德性的理念，这一永恒不变的德性理念使得所有具体的德性成为德性。如果苏格拉底追问的德性是理念，那么知道什么是德性也就是有关于德性这一理念的知识。按照苏格拉底和柏拉图对什么是知识的观点，对德性是什么的追问也就是通过概念的分析而达到对德性有所洞见。这种通过概念的分析来达到对永恒不变的理念的洞见，也就是知识。因此，从这个角度来看，说苏格拉底将德性等同于知识是有根据的。

<sup>1</sup>柏拉图 《理想国》 郭斌和 张竹明 译 商务印书馆 北京 1996 年 第 277 页

<sup>2</sup>柏拉图 《理想国》 郭斌和 张竹明 译 商务印书馆 北京 1996 年 第 300 页

<sup>3</sup>柏拉图 《柏拉图全集第一卷》 王晓朝译 人民出版社 北京 2002 年 第 519 页

<sup>4</sup>同上 第 521 页

<sup>5</sup>同上 第 535 页

<sup>6</sup>同上 第 504 页

<sup>7</sup>同上 第 493 页

如果德性是知识，那么通过对知识的掌握，人们也就可以获得德性。苏格拉底另一个著名的观点很好的说明了这一点。苏格拉底认为只要人们知道了什么是善，就必然会按照善去行事。反之，如果人们知道什么是恶，就不会去作恶。苏格拉底的这一看法和德性是知识的看法联系在一起，就可以得出德性可教的完整径路。德性是表述出来的知识，人们在掌握了关于善、德性的知识后，必然按照善与德性的要求行事，这样一来，他也就成为了一个具有德性的人。从这一思路我们也可以清楚地看出，苏格拉底之所以认为人们知善必行善，知恶必不会作恶，其原因就在于苏格拉底、柏拉图德性可教的这一整个过程中，所关涉到的只是人的理智。知识是理智的理论活动，掌握知识也就是纯粹关乎理智的活动，按照知识行事也只关涉理智。这一过程中，人的欲望、情感都没有在考虑之中。而这也正是亚里士多德认为苏格拉底明显得出了一个与事实不符的结论的症结所在。亚里士多德认为人们知善并不一定行善，知恶也不一定不为恶，因为人不仅仅只受理智推动，更多的是受欲望等推动。一旦承认了这一点，就不难得出亚里士多德式的结论。很明显，只有将德性、知识都看作是只与人的理智相关，知善必行善、知恶必不为恶的观点才能成立。

也许纠缠于苏格拉底是否持有德性是知识的观点是不重要的，因为苏格拉底在许多问题上似乎都含糊其辞，不愿意给出明确的答案。重要的是，苏格拉底隐隐约约持有的将德性等同于知识的观点以及他与柏拉图关于知识的看法在后世所产生的影响。亚里士多德在认识论上同样认为理论知识是最高级、最典型的知识类型，处于金字塔的顶端。理论知识高于实践的活动，沉思的生活高于道德的、政治的生活。实践智慧则是第二位的。“亚里士多德对 episteme 和 phronesis 得关系所持的上述态度，在西方思想史上产生了深远的影响。”<sup>1</sup>近代科学革命以后，episteme 被窄化了，主要指近代实证科学。它认为知识仅仅只关注感觉能否把握客观实在，以及理论思维能否把握普遍有效的规律性知识这两个问题。换言之，近代以来的知识是能被言述的、普遍的命题性知识。而那些不能完全被言述的、关于具体情境的知识则被排除在了知识之外。“知识和语言不可分离地交织在一起。知识应当有一种语言来表达变成了一种无条件的要求。在这样的背景下，拥有不能用语言来充分表述的知识的可能性，完全是不可理喻的。”<sup>2</sup>

与认识论的窄化相伴的，在许多思想家看来，现代道德哲学主要是将道德理解为一整套关于什么善？什么是正当？什么是义务？的概念体系系统以及一套应当做什么的规则，道德生活也就是按照这些道德原则与规则行事。欧克肖特将现代人对道德的这一理解称为自觉追求道德理想的道德生活形式。“当代欧洲道德不仅仅是自觉追求道德理想的形式占了主导地位，而且，这一形式被认为是比其他所有的都更好和更高。习惯行动的道德被当作原始的、过时的而拒绝接受；追求道德理想（不管对理想本身有什么不满）被当作道德启蒙。”<sup>3</sup>在这一道德生活的形式中，“行动不是由行动的习惯，而是由对某种道德标准的反思性应用决定的。它表现为两种类型：对道德理想的自觉追求和对道德规则的反思性遵循。”<sup>4</sup>在反思性道德生活中，“构建行动艺术的首要任务是将道德渴望表现为语言——生活的规则或者是抽象

<sup>1</sup>郁振华 《对西方传统主流知识观的挑战——从默会知识论看 phronesis》 《学术月刊》2003 年第 12 期

<sup>2</sup>Kjell S. Jonhassen “Rule Following, Intransitive Understanding, and Tacit Knowledge 转引自郁振华《罗蒂知识观批判——兼论认识论的语用学转向》《学术月刊》2005 年第 1 期

<sup>3</sup>Michael Oakeshott The Tower of Babel Cambridge Journal, Volume II 1948

<sup>4</sup>同上

理想的系统。……第二，享受这种道德生活形式的人必须对他为这种明确表述的道德渴望辩护的能力充满信心。……他的第三个任务是将它们转化成行动，应用到他们生活其中的具体情境中。”<sup>1</sup>可见，在这一形式的道德生活中，最主要的特征是反思性的理论活动。

换言之，在现代道德哲学中，道德——其核心是善与德性——主要的是一种知识，这种知识正是发端于苏格拉底、柏拉图的完全明确的知识，他们主要是对对象的性质和特性进行描述，以概念、推理、命题的形式用语言文字表述出来，然后通过书本传授给学习者。欧克肖特将这种知识称为技术性知识。技术性知识是完全可教并可学的。“技术知识是易于表述为规则、原则、指导和准则——命题。”<sup>2</sup>因此，“技术知识能从书本上学到；它可以通过相应的课程学习。而且，其中的大多数能够用心学习，机械地重复并被机械性的应用。……简而言之，技术性知识在教和学的最基本的含义上被教和被学。”<sup>3</sup>

现在我们可以看到，在古希腊哲人那里，德性是否可教这一疑问到了现代道德哲学这里已经完全不再成为一个问题。德性是知识，知识是完全明确的知识，按照道德原则与规则的要求行事就能获得德性，因此，德性是可教的。教授德性的方式是通过书本将道德概念、原则、规则灌输到学习者心里，学习者再将这些原则、规则转化为行动。德性的教与学的整个过程，都是理智的过程。

由此，我们可以清楚的看到，德性可教这一结论，依赖于将德性等同于可明确的命题知识，德性的获得也随之成为纯粹关乎理智的理论活动。

但是，德性是否是柏拉图所理解的那样的至高的理念，或者如康德所理解的那样的绝对精神呢？诚然，在理性主义的传统中，许多的道德哲学家都持这种观点。但也存在着有别于这一传统的另一传统。这一传统就是源自亚里士多德的传统。肇始于安斯库姆的《现代道德哲学》一文的德性转向，以麦金泰尔的《追寻美德》为代表。他们认为现代道德哲学出现了危机，其原因在于现代道德自启蒙运动以来抛弃了亚里士多德主义。也许，亚里士多德的德性与苏格拉底、柏拉图的德性之间的差别可以集中体现在这句话中。“我们不是为了了解德性，而是为使自己有德性，否则这种研究毫无用处。”<sup>4</sup>亚里士多德在这里所反对的无疑是苏格拉底和柏拉图将对德性的探讨看作了纯粹的理论活动。然而，成为有德性的人，并不是依靠理论思考，而只能在行动中获得美德。通过有德性的行动而形成相应的品质，从而成为具有德性的人，这才是亚里士多德所关注的中心。换言之，在亚里士多德看来，学习成为一个具有德性的人只能是在行动中养成德性，在理论探讨中学习德性是什么是不可能使人成为具有德性的人的。

那么，如何行动是否可以用普遍的、明确的命题知识表述出来呢？答案是不能。人的行动是属于可变事物范围的，总是在某种具体情境中的行动。因此，事关人的行动的知识属于实践智慧，而命题性知识则是属于普遍的、不变的对象理论知识。两者有着根本的区别。一旦我们将行动抽象为普遍的、明确的知识，也就是将行动从具体情境中抽离出来，使得行动的性质发生了根本性的改变。亚里士多德明确表达了这两者之间的区别。“明智也不是只同普遍的东西相关。它也要考虑具体的事实。因为，明知是与实践相关的，而实践就是要处

---

<sup>1</sup>同上

<sup>2</sup>Michael Oakeshott Rationalism in politics Cambridge Journal Volume I 1947

<sup>3</sup>同上

<sup>4</sup>亚里士多德 《尼各马可伦理学》 廖申白译 商务印书馆 北京 2003年 第37页

理具体的事情。”<sup>1</sup>此外，在亚里士多德看来，人们具体的行动不仅与理论活动有关，还与人的品格以及欲望等相关。“选择是实践的始因（选择是它的有效地而不是最后的原因），选择自欲求和指向某种目的的逻各斯开始。所以，离开理智和某种品质也就无所谓选择、”<sup>2</sup>这些欲望、品质是无法完全被抽象为知识的。

到了现代，随着所谓的认识论的实践（语用学）转向的兴起，赖尔、波兰尼以及欧克肖特等人从亚里士多德那里吸取灵感，指出了传统的认识论的局限。赖尔认为知道如何行动的能力之知（knowing how）与命题性知识（knowing that）是两类不同的知识。虽然“在他们的知识论中他们的注意力集中在发现真理或事实，不是忽视发现做事情的方式和方法，就是将它还原为发现事实。”<sup>3</sup>但是，赖尔认为“智能的不能被定义为理智的，能力之知也不能用命题性知识来定义。”<sup>4</sup>拿一件具体的实践活动来说，这一实践活动不能完全还原为对规则和原则的理智把握。“推理或准则不可避免的是一些普遍的命题。它不包含符合特殊情境的所有细节的特殊性。清楚的是，我们再一次必须是有判断力的，不是愚蠢的，而且这一良好的判断力不是任何普遍原则的理智知识的产物。……知道如何应用准则不能被还原接受这些或那些准则或者被看成是源自于这些准则。”<sup>5</sup>一个原理与规则如何智能地被应用，从这一原理与规则中无法找到答案。只能在有赖于将原则与具体情境结合起来的判断力等实践智慧。如果我们试图再引入一条规则来说明上一条规则如何被应用，我们会再次面临这一规则如何被很好地应用的问题。如果我们又一次引入一条新的规则的话，同样的问题依然存在。如此，我们会不可避免地陷入无穷倒退的泥潭。欧克肖特同样认为，人们的行动只有理论知识是不够的。“诚然，道德理想和道德规则可以非常熟悉，以致可以披上思考行动的传统或习惯方式的外衣。诚然，长期熟悉道德理想可以使我们将他们表达为系统的正当与义务，易于应用。而且，道德理想可以在品格中表现出来——诸如绅士品格——行动变成这一品格在具体情境中想象的应用。但是这些性质只是一个方面：它们可以排除对规则和理想自身的特别反思的必要性，但是解读情境和将理想、正当或义务转化为行动这一问题依然存在。”<sup>6</sup>对于那种将道德抽象为规则等理想的办法，赖尔、欧克肖特提出了自己的批评。赖尔认为，就像鸟一样，是先有活生生的鸟，才能有鸟标本。道德也是先有道德的实践才有道德原理与规则。一旦道德原理与规则从它产生的背景中抽离出去，就会变样。“道德理想是一种沉淀物；只有当它们悬浮于宗教或道德传统中时，只有当它们从属于一种宗教生活和一种社会生活时，它们才具有意义。我们时代的困境在于，理性主义者已如此长久地致力于抽干我们道德理想悬浮期间的液体（并且弃若敝履），以至于我们只剩下干燥的、沙砾般的滤渣，吞下时令人窒息。”<sup>7</sup>

可见，在如何行动方面，将普遍规则与具体情境结合起来进行判断，做出决定的过程，总是与实践智慧联系在一起的。这一过程不能被还原为、简化为理智的理论活动。一方面，如何行动无法完全表述为普遍的、明确的知识，总有这种知识所不能尽者。另一方面，人们

---

<sup>1</sup>同上第 176-177 页

<sup>2</sup>同上第 168 页

<sup>3</sup> Gilbert Ryle Knowing how and knowing that Proceedings of the Aristotelian society vol. XLVI

<sup>4</sup> Gilbert Ryle The Concept of Mind The university of Chicago press 1949 p32

<sup>5</sup> Ibid p31

<sup>6</sup> Michael Oakshott The Tower of Babel Cambridge Journal, Volume II 1948

<sup>7</sup> Michael Oakshott Rationalism in politics Cambridge Journal Volume I 1947

掌握了行动的规则等普遍性知识，仍然无法学会如何行动。

既然，德性是在行动中获得的，而行动又无法完全归结为原理、规则等知识，那么德性也就是不可教的。究其实质，就在于，在行动中获得的德性主要的不是关于德性是什么的知识，更多的是如何行动的能力。“苏格拉底对为什么构成人的卓越的知识不能被传授困惑不解。我们现在能回答了。学习如何做与学习是什么不同。我们能被教授真理，但方法只能被训练。合适的练习（由批评所纠正，被范例和规条所激发）能灌输第二天性。但是能力之知不能由一条条的命题性知识积累而成。”<sup>1</sup>

那么，德性是否就此是不可教的呢？如果确实是这样，德性对于人们来说就是无法获得的了。

事实上，我们不必如此悲观。因为人类的知识不仅仅是只有传统认识论所认为的那样只有一种。还存在着另一种知识。虽然，在行动中获得的品格意义上的德性在传统认识论看来是不可教的，但是，在认识论的实践（语用学）转向看来，德性在实践智慧这一层面上是可教的。

挪威哲学家约翰那森提出了认识论的实践转向的主张。他所谓的认识论的实践转向也就是以波兰尼、赖尔、欧克肖特为代表的观点。在认识论的实践转向看来，知识不是只有传统认识论所认为那样只有一种，还存在着另一种知识。波兰尼认为：“人类的知识有两类。通常被描述为知识的，即以书面文字、地图和数学公式加以表述的，只是一种类型的知识。而未被表述的知识，如我们在做某事的行动中所拥有的知识，是另一种类型的知识。如果，我们将第一种称为明述知识，第二种我们称为默会知识，”<sup>2</sup>波兰尼所谓的默会知识有两重含义。在弱的意义上，默会知识是没有被表达为语言文字的知识。在强的意义上，默会知识是指有些知识是不能被明确表达出来的。《庄子》中轮扁斫轮的故事能很好的说明这种知识。“斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入。不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。”轮扁斫轮的那种“得之于手而应于心，口不能言”的知识就是关于斫轮的技巧的一种如何行动的知识。这种知识体现在轮扁斫轮的具体行动中，无法言述。因此轮扁觉得自己无法将自己斫轮的技艺用语言文字的方式传授给自己的儿子，担忧自己的这门绝技就要失传了。这种无法用语言文字来描述与传授的知识在许多实践性的技能中都存在着。比如，在学会骑自行车的过程中，如何保持自行车的平衡的技巧，我们是无法通过语言文字来表述清楚的，学习者不能按照我们对保持平衡的方法的讲述中学会保持平衡，而只能在亲身地练习中逐渐体会到这些技巧。在波兰尼看来，言述总是不完全的，它们不能取代体现在实践活动中的实践智慧。“言述总是不完全的；我们的言述行为绝不能完全取代而是必须继续依赖我们曾经与我们同样年龄的黑猩猩共同享有的那种静默的智力行为。”<sup>3</sup>并且，默会知识构成了言述知识的基础，没有默会知识，言述知识也是不成立的。“我们可以说，我们总是默会地知道我们所拥有的明述知识是真的。”“事实上，默会知识是所有知识的支配性原则，因此，对它的拒斥自动的是对所有知识的拒斥。”<sup>4</sup>。赖尔也认为存在着两种知识，一种是命题性知识（knowing that），一种是能力之

<sup>1</sup> Gilbert Ryle Knowing how and knowing that Proceedings of the Aristotelian society vol. XLVI

<sup>2</sup> Michael Polanyi The study of man The university of Chicago press 1959 p12

<sup>3</sup> 迈克尔·波兰尼 《个人知识——迈向后批判哲学》许泽民译 贵州人民出版社 贵阳 2000年 第103页

<sup>4</sup> Michael Polanyi The study of man The university of Chicago press 1959 p13



知 (knowing how)。能力之知主要是体现在行动中的知识，“知道一个规则是能力之知。它在遵守规则的行动中实现，而不是在理论性的背诵它。”<sup>1</sup>与波兰尼一样，赖尔也认为这种行动中的知识是先于命题性知识的。“能力之知在逻辑上先于命题性知识。”<sup>2</sup>欧克肖特则将知识分为技术性知识和实践知识两种。“第一种知识我称之为技术知识。……在许多行动中技术知识被表述为规则，这些规则可以被深思熟虑的学习、掌握并且被付诸实践；……第二种知识我称之为实践知识，因为它只存在于使用中，不能被反思并被明确表述为规则。……在多有行动中都有这种知识：掌握任何技巧，任何具体的追求都不能没有它。”<sup>3</sup>

虽然赖尔、波兰尼和欧克肖特各自所提出的两类知识的名称不一样，但他们的命题性知识、明述知识和技术性知识所指称的对象是一样的。它就被传统的认识论看作是唯一的知识的那种源自于亚里士多德的 *episteme*，是普遍的、可以言述的知识。而他们提出的第二种知识，虽然名称不一样。但都是体现在行动中的实践知识。它源自于亚里士多德的 *phronesis*。虽然这种知识的形式与第一类知识不同，但它却是第一类知识的基础，并且广泛存在于人们的行动中。“就对知识的表达而言，行动是和语言同样基本的表达方式。”<sup>4</sup>

如此一来，既然德性是人们在行动中获得的品质，那么它也就能够被第二种类型的知识所表达出来。虽然不能通过第一种类型的知识传承、培养，但可以通过实践知识来传承、培养。在此意义上。德性是可教的。虽然这一教与学的含义不同于苏格拉底所定义的教与学。

与第一种知识与第二种知识的所具有的特征不同相适应，在行动中学习传承德性的方法也随之不同。如前所述，如果德性是第一种知识，那么教授与学习德性的方式是通过书本知识来实现的。人们通过对德性的概念、对德性的规则、原理的理智地把握来完成。而通过在行动中传授学习德性则主要是通过在实践中跟随掌握了实践技能的师傅学习的方式来实现。对于德性的这一特殊的传承方式，赖尔、波兰尼与欧克肖特的看法非常一致。“专家不能告诉我们他们知道什么，他们只能通过聪明地、有技巧地、优雅地或有品位地行动的方式向我们展示他们知道什么。”<sup>5</sup>“一种无法详细言传的技艺不能通过规定流传下去，因为这样的规定并不存在。它只能通过师父教徒弟这样的示范方式流传下去。”<sup>6</sup>“实践知识既不能被教也不能学，只能传授和获得。它只存在于实践中，获得它的唯一方式是给师傅做学徒——不是因为师父会教（他不会）而是因为它只能在与长期实践它的人持续不断的接触中获得。”<sup>7</sup>被现代教育模式所抛弃的师徒相传的模式，所体现的正是学习者在长期的与师傅的共同活动中，通过耳濡目染这一默会的方式将体现在师傅在具体的情境中如何正确地行动的知识传承下来，在跟从学习模仿的过程中，形成学习者自己的品格与第二天性，成为一个具有德性的人。

当然，波兰尼、赖尔强调如何行动的知识需要通过师徒制来传承，并不是要完全排斥理论知识的作用。掌握规则等普遍知识对于初学者、行动受阻的人来说还是有用的。“它们在

<sup>1</sup> Gilbert Ryle *Knowing how and knowing that* Proceedings of the Aristotelian society vol. XLVI

<sup>2</sup> *Ibid*

<sup>3</sup> Michael Oakshott *Rationalism in politics* Cambridge Journal Volume I 1947

<sup>4</sup> Harald Grimen *Tacit Knowledge and the study of Organization* 转引自 郁振华《扩展认识论的两种进路》《华东师范大学学报》2007年第2期

<sup>5</sup> Gilbert Ryle *Knowing how and knowing that* Proceedings of the Aristotelian society vol. XLVI

<sup>6</sup> 迈克尔·波兰尼《个人知识——迈向后批判哲学》许泽民译 贵州人民出版社 贵阳 2000年 第78页

<sup>7</sup> Michael Oakshott *Rationalism in politics* Cambridge Journal Volume I 1947

教学法上是有用的，即在那些还在学习如何行动的人的课程中是有用的。”<sup>1</sup>它们是蹒跚学步者的围栏，可以帮助他们站立行走。但是人们学会行走不可能永远不抛开围栏，最终他们需要依靠自身而独立行走。

综上所述，德性是否可教这一问题依赖于对德性和知识的界定。德性是否可教随着这两个概念的定義的不同而有以下不同的结论。

德性	知识	是否可教	传授的方式
德性是理念、绝对精神，或者是对规则的遵守	知识是普遍的、可明述的命题性知识	德性可教	书本知识的传授、课程教学
德性是在正确的行动中获得的能力、品格或第二天性	知识是普遍的、可明述的命题性知识	德性不可教	
德性是在正确的行动中获得的能力、品格或第二天性	知识是体现在行动中的实践知识	德性可教	师徒制式的长期耳濡目染、心追神摹

从上面的讨论中我们可以看出，德性是否可教，依赖于我们对德性是什么的看法。很明显，现代道德哲学主要将德性看作是普遍的明确性知识以及对规则的遵守，而德性论主要将德性看作是在正确的行动中获得的能力、品格。弗洛姆无疑是属于德性论传统中的。

什么是教育？弗洛姆认为教育就是引导受教育者发展自身的潜能，成为充分发展的人。他从词源学的角度讨论了这一问题。Education 的词根是 duce，其含义是引导，前缀是 e，含义是向前，因此 education 的原意是将潜在的东西引导出来，使其得到发展。教育的目的是人自身理性、爱等能力的培养，因此知识、学习按照是否能够有助于人的能力的增长、发展而分为两种。真正的学习是人发挥自身理性能力，积极参与知识的接受过程，在这一过程中，学习者不是消极的接受者，而是自己对学习的内容进行分析、理解，并且通过自身的参与而使所学习的内容成为自身的一部分，从而使自身的分析能力、理解能力等得到发展。“他们不是消极地去接受别人的话和思想，他们听别人讲，但不仅仅是听，他们采取一种积极和建设性的方式去接收和回答。他们所听到的东西会激起自己的思想，产生新的问题、观念和新的观点。这种听的过程是一种生动的过程；学生听到了老师的话，并积极主动地给予回答。他所获得的不只是那些可以扛回家然后背诵下来的知识。每个学生都有所触动，与之前的他相比已经有了变化：听课之前的他和听课之后的他是不一样的。”<sup>2</sup>与之相反，不以学习者自身能力的发展为目的的学习则是学习者被动地接受、记住知识的过程。学习之后，学习者自身并没有发生变化。“倾向于占有有生存方式的大学生们，在听课的时候只注意教授的话、话与话之间的逻辑关系及其含义，并且要尽可能完整地把一切都记在笔记本上，以便课后将这些笔记背下来去应付考试。但是，所讲的内容并没有成为其思想的一部分，他们的思想领域并没有因此而更为丰富和扩展。他们把自己所听到的东西变成僵化的思想或完整的理论储存起来。学生与讲座的内容彼此之间没有什么联系，如果说有联系的话，那就是每个学生都

<sup>1</sup> Gilbert Ryle Knowing how and knowing that Proceedings of the Aristotelian society vol. XLVI

<sup>2</sup>弗洛姆 《占有还是生存》关山译 三联书店 北京 1988 年第 34 页

成了另一个人所提出的某些论断和观点的所有者（这些论断和观点是这个人自己提出的，或者是他从别的来源获得的）。”<sup>1</sup>

可以看出，弗洛姆的教育概念主要是一个能力培养的概念，强调的是学习者独立自主地发展他各方面的能力。由此，弗洛姆的道德教育也就是要发展人的本质力量，使其理性、爱等潜能得到实现，成为一个独立自由的人。这样，道德教育就不仅仅是一种知识的传授，而是人格的培养、德性的养成。

在具体的教育方法上，弗洛姆同样强调耳濡目染、心追神摹的教育方式。弗洛姆从犹太教中汲取营养，认为道德教育不是纯粹知识的传递，而应该通过模仿，将有关道德的知识、如何分析判断、何如决定采取何种具体的道德行为传递下去。弗洛姆的这一观点与犹太教的传统息息相关。犹太教不重视对上帝的本质的沉思，而强调正确的行为。正确的行为如何获得？答案是模仿上帝的行为。上帝的行为中体现了上帝的属性，通过模仿上帝的行为，人逐渐体会到上帝的行为中所蕴含的道德原则、规范，并体验到人性。“犹太教认为，品德是由伦理行为创造形成的。……行动塑造并决定着心灵的意愿，只有在一系列行动之后，真理才显现出来。正义的行为产生正义的思想，诚实的行为创造出诚实。”<sup>2</sup>在犹太教传统中，上帝不仅是律法的制定者，还是律法的遵守者，践行者。“除了制定《托拉》的律法之外，上帝还通过身体力行，为以色列人树立了遵守律法的楷模。‘通常，人间的国王制定了法令，如果他本人愿意遵守，他就遵守；如果他不愿意，就由别人来遵守。但是，神圣的上帝不一样。他制定了律法后，他率先遵守，如《圣经》所说，‘在白发人面前，你要站起来，也要尊敬老人，又要敬畏你的神。我是耶和華’（《利未记》，19：32）——率先遵行了要在白发的人面前站起来这一律令的是我耶和華。’（《大利未记》，35：3）”<sup>3</sup>对于这一思想，弗洛姆用精神分析的内驱力概念进行了阐述，同样得出了人通过选择善或恶的行为逐渐增加自身善或恶的内驱力，形成相应的情感、意志，最终形成善或恶的性格（人格）。模仿，与知识的学习不同，意味着在对道德榜样的模仿中，全面体会具体的行为中的道德意义。在模仿中，模仿者学习到的不仅是可言传的知识，也体会到不可言传的知识。在具体的情境中把握抽象的伦理原则、规范所无法传递的关于道德的全部内涵。并在模仿的行动中，逐渐养成德性。“爱、理性和创发性的活动是一种心理力量，它们是人自身的力量，它们只能发展、成长到它们被运用的程度”<sup>4</sup>可以看出，这种模仿，和欧克肖特的学徒制的学习方式，以及波兰尼所强调的心追神摹的学习方式有着共同之处。犹太教的圣经以及《塔木德》中记载了大量关于上帝以及先知们的行为的故事，口头传诵的故事更是不可胜数，正是在这些有形的无形的文化传统中，关于道德、关于正确的行为被一代代地传承下来。先知、拉比则是不同时代犹太人道德行为的榜样，他们以自身的言行体现了犹太民族的道德观念、规则和理想。弗洛姆曾经以一个故事来说明这一点。一个犹太人走了很远的路去见一位著名的拉比。路上，碰到他的人问道：“你是去听他讲教义的吗？”他回答道：“不，我是去看他如何系鞋带的。”

由上可知，弗洛姆关于自律道德对我们的道德教育实践也不无启发。这一启发主要体现在以下几个方面。

---

<sup>1</sup>同上 第 33—34 页

<sup>2</sup>利奥·拜克 《犹太教的本质》傅永军 于健译 山东大学出版社 济南 2002 年 155 页

<sup>3</sup>亚伯拉罕·柯恩 《大众塔木德》盖逊译 山东大学出版社 济南 2004 年 第 240 页

<sup>4</sup> Rainer Funk Introduce to Steps to Being <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

首先，道德教育不是以明述知识的传承为目的，其目的是培养人格、养成德性。虽然，在道德教育上，我们将道德教育的目的界定为培养有道德的人，但我们的教育在应试教育的影响和西方客观主义认识论的影响下，在某种程度上将道德教育等同于道德知识的教育。在课堂教学的有限时间内，教师以课本上的知识为教学内容，以各种教学手段试图让学生将有关道德的概念、原理、原则以及具体的规范记住，最后以考试的方式来检验学生掌握道德知识的多少，予以评定成绩。教学被以一种程式化、标准化的方式开展。根据教学内容和教学时间，教师制定出教学计划，每节课要求学生必须理解哪几个概念，掌握哪几条原理。考试的内容则是标准化的，答案是确定的，学生的回答必须与课本的内容一致，答对了哪几点才算正确。这种教育的方式强调的是知识，学生能够死记硬背下课本上的论述就被看作是合格的学习者，背诵得越完整越全面学习的效果就越好。在这种教育中，学生的道德人格的养成、道德情感的培养既无法也没有实际进入教育的视野，完全被忽略掉了。优秀的教师或许在教学的过程中注重以实际生活中的具体事例来说明、阐释道德的原则、原理，试图将抽象的原理原则与现实生活联系起来。有的还能够在课堂上就某一问题与学生开展讨论，激发学生的思考。但是，这些有益的尝试完全有赖于教师自身的自觉，而不是这一教育方式的必然要求。其目的也不过是为了更好地让学生掌握知识。而道德并不等同于关于道德的知识，仅仅是掌握了道德的知识，是有助于培养有道德的人的。这样，培养有道德的人的道德教育目的便在实际的教育工作中变成了以道德知识的传授、灌输为目的。杜威注意到一位英国哲学家区分了道德观念和关于道德的观念。所谓道德观念是“见效于行为之中，并使行为有所改善，变得比另外的情况下更好。”而关于道德的观念“并非理所当然地使这些观念自动变成好的品格或好的行为。”<sup>1</sup>杜威提出，“教育即生长”，因此必须“放弃一种习惯，把教学看做把知识灌进等待装载的心理的和道德的洞穴，看做填补这个缺陷的办法。”<sup>2</sup>而“品格的发展是一切学校工作的目的所在。”<sup>3</sup>要以培养有道德的人为目的，就要改变事实上存在着的以知识的传授为目的的教育方式，在教育中以各种方式突出人格培养这一目的。同时，在教学中应该改变灌输的教学方法，引导学生发挥自身的主体性，独立地运用自身的理性能力，对所学知识进行分析判断，最终随着学生理性能力的提高，由学生自己得出正确的结论。在这一方式中，教师的形象应该是理性的权威，不以自身的权威地位压制学生的主动性，强制学生接受所要传授的结论。当然，要做到这一点，必须对现行的教学内容、考试制度进行相应的改革，使得它们与学生自身的人格培养、能力发展的目的相适应。

其次，要探索一条将课堂的知识传授与现实的生活结合起来的教教育方式，改变教育和实际生活脱节的现状。就道德教育的特点和道德心理机制而言，道德教育的最佳时机和教育场所是家庭，因为心理学研究表明，儿童时期是其性格形成的关键时期，弗洛伊德尤其重视儿童期的生活经历对人一生的影响。而作为教育者的家长与受教育者的儿童在家庭里正是长期共同生活的。但这并不表明学校在道德教育方面不能发挥重要的作用。认识到道德教育的特殊性，更要求我们改革将道德教育当作纯粹的知识教育的方式，创造一个教育与生活相融合的教育模式。杜威在探讨道德教育问题时，认为“如果把借助于教育的道德成长的全部领域考虑在内，直接的道德教学的影响即使在最好的情况下，在数量上相对而言也是比较少的、在

<sup>1</sup>杜威 《道德教育原理》王承绪等译 浙江教育出版社 杭州 2003年 8页

<sup>2</sup>同上 第75页

<sup>3</sup>同上 第25页

影响上则比较轻微。因此，这种范围更广的、间接的和生动活泼的道德教育领域，通过学校生活的一切机构、手段和材料对于品格的发展，就是我们现在所讨论的主题。”<sup>1</sup>其关注的道德教育不仅仅局限与课堂教学。由于现代教育方式越来越走向机械化批量生产的方向，容易忽略学生的个性，产生学习与生活相分离的缺陷，在这一问题上，我们似乎可以借鉴传统的学徒制教学模式。欧克肖特的学徒制学习方式、波兰尼的默会知识以及弗洛姆的体验性知识都指向一种将教育与生活紧密结合起来的教育方式。而道德教育既然以培养有道德的人为目的，自然应该将知识与实际生活融合在一起，使得学生的学习直接就是生活的一部分。这一点与道德和人的情感、内在心理机制、内驱力是紧密联系在一起有着直接的关系。传统儒家的道德理论认为道德与人的内在人性基础、人的情感紧密相连。作为大教育家的孔子长期与学生生活在一起，带领弟子们周游列国。正是在这种长期的共同生活中，通过言传——知识的传授和身教——孔子本身的榜样的作用，孔子的道德思想得以传承下来。学徒制的师生长期生活在一起，不仅可以为学生的学习创造实际的融教育与生活为一体的教学方式，有助于学生在日常的生活，而不仅仅是课堂上，全面观察、体会教师的言行，通过默会这一潜移默化教育途径，将活生生的道德知识，而不是抽象的、与生活相分离的知识，领会于心。同时，长期的共同生活，也是师生互相了解熟悉的过程，这样，教师可以了解学生的不同特点，针对他们智力、情感能力的不同因材施教。孔子正是一个因材施教的教育典范。根据学生的不同特点，在回答何为仁这一相同的问题的时候，他的回答也各不相同。这一与现在的标准化教学大相径庭的教学方法，却正好关切到了每个学生的不同特点，将知识与具体的人以及他们各自不同的生活背景、经历联系起来。传统教育方法的另一个特点是不仅注重书本知识的传授，而且注重生活的历练，所谓行万里路读万卷书，所谓游学，就是力图将人的实际生活经验与书本知识结合起来。当然，由于现代社会和传统社会无论是在经济、政治方面，还是社会结构方面都有很大的区别，完全照搬师徒制的教学模式无疑是不现实的。但如何在现代社会中采用模仿、潜移默化的方式来培养有道德的人，是摆在我们面前的一个重要问题。

最后，道德教育是全社会的共同责任，而不仅仅是学校、家庭和文化宣传部门的责任。按照马克思主义的观点，人在其现实性上，是社会关系的总和，人的道德的生成必然是在某一具体的社会关系中完成的。这也就决定了道德是人在社会生活中养成的，从某种意义上说，道德即是人的生活。弗洛姆也看到了道德的这一属性。性格、社会性格的形成莫不是现实社会生活的产物。为了培养新人新道德，他开出的药方是一个包括了经济、政治、文化等各方面内容的综合性的改良计划。他的这一计划虽然很难实现，但无疑是试图将道德与人的现实的社会生活联系在一起。道德作为人对其自身本质的肯定，不仅包括对自己独特性的肯定，也必然包括对蕴含在自身之中的社会性的肯定。人的社会性表现为现实的人与人之间的关系，而人与人之间的关系不是仅仅局限于人的思想领域、道德领域的，经济关系、政治关系、文化关系、邻里关系以及与陌生人的关系等都是人的社会关系，在这些关系中无不体现了人的道德性。因此，将道德建设这一任务局限于思想领域，将道德教育的任务交给学校、宣传部门、家庭，都是片面的。这种做法一方面忽视了这些领域以外的领域之中包含着道德，另一方面倾向于将人的生活人为地划分为两个不相干的领域，其中一个领域对人们道德的养成

---

<sup>1</sup>同上 第9页

负有责任，而另一部分却与此没有关系。而对一个人来说，他不可能在一些领域中按照道德原则行事，而在另一些领域中完全抛开道德，按照其它的原则行事。他也不可能将那些不负有道德养成、道德教育责任领域、部门中发生的带有道德意义的事情与他本人对道德的思考完全隔开。而在我们的现实生活中，却存在着这种试图将道德局限于某一领域，而与其它领域隔开的观点和做法。在学术界，曾经有些论者就主张把市场经济与道德划界，在市场中实行市场规则，在道德领域实行道德规则，这样既能发展完善市场经济，又能将市场经济的等价交换原则等拒之于道德领域之外。在道德实践中，出现的情况是将道德建设交由宣传部门、教育部门和精神文明部门管理，其它部门往往被看作是道德建设无关。道德培养的任务教给学校、家庭和社区，公司、企业等部门都与道德教育无关。这种实践的不足之处是明显的，一个在学校中、课堂上被教育要尊重他人、关心他人，在面对社会中存在的某一阶层被赋予特权，而另一阶层得不到公正的对待的现实时，那些由学校灌输的道德观点自然而然会被质疑。这种划界说的危害还在于它可能形成两种道德价值观念体系。一种是意识形态<sup>1</sup>的，社会用来教育引导人们做一个有道德的人的道德价值观念体系。一种是现实生活中大家实际遵循的道德价值体系。而这一现象在某种程度上已经出现了。我们所倡导的是集体主义的原则，主张局部服从全局，地方服从全国，个人服从集体。而现实生活中各种形态的利己主义却在某种程度上成为通行的道德价值原则。个人为了自己的一己私利而以身试法，公司为了获得利润而制假卖假，有的省市为了地方利益而不惜违背中央的政策规定，例如铁本事件。弗洛姆在分析资本主义社会时，曾经指出过与我们目前面临的情况相似的状况，即在资本主义社会中存在着宗教的伦理道德教诲与实际通行的价值原则之间的矛盾。“现代文化浸漫着自私禁忌，它告诉人们自私是有罪的，爱他人是美德。要知道，这一教条不仅与现代社会的实践公然相矛盾，而且与另一组教条相对立：它假定人最强有力的、合理的驱动力是自私，它还告诉人们跟随这一强制性的驱动力也会促成大部分的普遍的善。后一种意识形态的存在并不影响宣称自私是主要的邪恶，爱他人是主要的美德的这一教条的重要性。”<sup>2</sup>由于这两种道德价值体系的并存，就产生了一些奇怪的现象。“人们前往教堂聆听布道，沉浸在关于爱和仁慈的说教中，但正是同样的人毫无愧疚地推销消费者不能承受的商品，否则他们就会认为自己是傻瓜或更糟。儿童在主日学校中得知诚实、正直和关心灵魂是生活的正道，而‘生活’教育我们遵循这些原则只能使我们成为不识时务的梦想家。”<sup>3</sup>弗洛姆描绘的这副图画不同程度的出现在了我们的现实生活中，学校道德教育的内容，在“生活”的面前显得不切实际，无用武之地。一个有道德心的父母在教育子女要做一个有道德的孩子的同时，恐怕都得告诉他们如何做一个道德的人还得根据现实情况来具体对待，以免在现实中撞得头破血流。

这些情况的出现就在于我们在理论上和实践中有意无意地将道德建设局限于社会的某一部门、某一领域，而不是在社会生活的各个方面努力建设一种真正的人与人的关系。这种真正的人与人之间的关系首先应该是包括了人的生活的各个方面，也就是说，人们的经济关系、社会关系、人际关系都要包括在内。其次，在社会生活的各个方面努力建设一种真正的人与人的关系的亦即要使人之间的关系是人的关系。这也就是说，在经济关系中，从事经济活动的人之间所结成的关系不能仅仅是经济关系、交换关系，而应该是从事经济活动、

<sup>1</sup> 此处所讲的意识形态的含义马克思意义上的虚假、颠倒的意识，与我们现在所讲的意识形态的含义不同。

<sup>2</sup> Erich Fromm *Selfishness and Self-love* <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>

<sup>3</sup> 弗洛姆 《精神分析与宗教》贾辉军译 中国对外翻译出版公司 北京 1995年 第2页

交换的人之间的关系。人际关系中不是把他人当作实现自己目的的工具，而是要把他人看做是和自己一样有相同或者相近的感情、需要的人。再次，人与人之间的关系应该是一种全面的、深入的人的关系，而不是片面的表面的接触。

要使人与人之间的关系成为真正的人的关系，必须在社会生活各个领域的制度中体现对真正的人的关系尊重与保护。只有在生活的各个领域以制度的形式保证和提倡真正的人与人之间的关系，而不是一种异化的物的关系，道德才能真正的成为人的德性。而也正是由于这一原因，《公民道德建设纲要》中提出“各项经济、社会政策，对人们的价值取向、道德行为有着直接的影响。各地区、各部门在制定政策的时，不仅要注重经济和社会事业发展的需要，而且要体现社会主义精神文明和公民道德建设的要求。既要保护和支持所有通过正当、合法手段获取个人和团体利益的行为，又要提倡和奖励多为他人和社会作贡献、道德高尚的行为，防止和避免因具体政策的不当或失误给社会带来消极后果，为公民道德建设提供正确的政策导向。”这无疑是为我们指出了一个正确的方向，需要我们在实践中不断探索，找到一条全社会共同担负起道德教育责任的道路，从而使得生活与道德、与道德教育融为一体。

## 参考文献

### 中文部分

#### 著作

- 1、奥兹本 《弗洛伊德和马克思》董秋斯译 中国人民大学出版社 北京 2004 年
- 2、迈克尔·欧克肖特 《政治中的理性主义》张汝伦译 上海译文出版社 上海 2004 年
- 3、C. D. 布劳德 《五种伦理学理论》 中国社会科学出版社 北京 2002 年
- 4、利奥·拜克 《犹太教的本质》傅永军 于健译 山东大学出版社 济南 2002 年
- 5、马丁·布伯 《我与你》 陈维钢译 三联书店 北京 2002 年
- 6、迈克尔·波兰尼 《自由的逻辑》冯银江 李雪茹译 吉林人民出版社 长春 2002 年
- 7、迈克尔·波兰尼 《个人知识——迈向后批判哲学》许泽民译 贵州人民出版社 贵阳 2000 年
- 8、迈克尔·波兰尼 《科学、信仰与社会》王靖华译 南京大学出版社 南京 2004 年
- 9、柏林 《自由论》胡传胜译 译林出版社 南京 2003 年
- 10、柏拉图 《理想国》 郭斌和 张竹明 译 商务印书馆 北京 1996 年
- 11、柏拉图 《柏拉图全集第一卷》 王晓朝译 人民出版社 北京 2002 年
- 12、柏拉图 《柏拉图全集第二卷》 王晓朝译 人民出版社 北京 2003 年
- 13、路德·宾克莱 《二十世纪伦理学》 孙彤 孙南桦译 河北人民出版社 石家庄 1988 年
- 14、宾克莱 《理想的冲突》马元德等译 商务印书馆 北京 1994 年
- 15、丹尼尔·贝尔 《资本主义文化矛盾》赵一凡等译 三联书店 北京 1989 年
- 16、崔宜明 《道德哲学引论》 上海人民出版社 上海 2006 年
- 17、陈赟 《困境中的中国现代性意识》 华东师范大学出版社 上海 2005 年
- 18、陈秀容 《佛洛姆的人本主义其渊源内容和影响》唐山出版社 台湾 1992 年
- 19、陈秀容 《佛洛姆的政治思想》 三民书局 台湾 1992 年
- 20、W·C·丹皮尔 《科学史及其与哲学和宗教的关系》李珩译 广西师范大学出版社 桂林 2001 年
- 21、杜威 《道德教育原理》王承绪等译 浙江教育出版社 杭州 2003 年
- 22、弗洛伊德 《弗洛伊德自传》 廖运范译 东方出版社 北京 2005 年
- 23、弗洛伊德 《图腾与禁忌》 赵立玮译 上海人民出版社 上海 2005 年
- 24、弗洛伊德 《精神分析纲要》 刘福堂等译 安徽文艺出版社 合肥 1987 年
- 25、弗洛伊德 《弗洛伊德后期著作选》 林尘等译 上海译文出版社 上海 1986 年
- 26、弗洛伊德 《性学和爱情心理学》 百花洲文艺出版社 1996 年



- 27、弗洛伊德 《一个幻觉的未来》 杨韶钢译 华夏出版社 北京 1999年
- 28、弗洛伊德 《精神分析引论新编》高觉敷译 商务印书馆 北京 1996年
- 29、弗洛姆 《为自己的人》 孙依依译 三联书店 北京 1988年
- 30、弗洛姆 《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》王泽应等译 上海三联书店 上海 1991年
- 31、弗洛姆 《人心》孙月才 张燕译 商务印书馆 北京 1989年
- 32、弗洛姆 《在幻想锁链的彼岸》 张燕译 湖南人民出版社 长沙 1986年
- 33、弗洛姆 《马克思关于人的概念》徐纪亮 张庆熊译 旭日出版社 香港 1987年
- 34、弗洛姆 《弗洛伊德理论的局限与贡献》 申荷永译 湖南人民出版社 长沙 1986年
- 35、弗洛姆 《精神分析的危机》许俊达 许俊农译 国际文化出版公司 北京 1988年
- 36、弗洛姆 《人类的新希望——通向人道的工业社会之路》孟森祥译 志文出版社 台湾 1975年
- 37、弗洛姆 《人类的破坏性剖析》孟禅森译 中央民族大学出版社 北京 2000年
- 38、弗洛姆 《健全的社会》孙恺详译 贵州人民出版社 贵阳 1994年
- 39、弗洛姆 铃木大拙 马蒂诺 《禅宗与精神分析》王雷泉 冯川译 贵州人民出版社 贵阳 1998年
- 40、弗洛姆 《精神分析与宗教》贾辉军译 中国对外翻译出版公司 北京 1995年
- 41、弗洛姆 《逃避自由》陈学明译 工人出版社 北京 1987年
- 42、弗洛姆 《生命之爱》王大鹏译 国际文化出版公司 北京 2001年
- 43、弗洛姆 《被遗忘的语言》郭乙瑶 宋晓萍译 国际文化出版公司 北京 2001年
- 44、弗洛姆 《自为的人》万俊人译 国际文化出版公司 北京 1988年
- 45、费尔巴哈 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷 华东师大出版社 上海 1991年
- 46、冯契 《人的自由和真善美》华东师范大学出版社 上海 1996年
- 47、郭永玉 《孤立无援的现代人——弗罗姆的人本精神分析》湖北教育出版社 武汉 1999年
- 48、B. R. 赫根汉 《心理学史导论》郭本禹等译 华东师范大学出版社 上海 2004年
- 49、海德格尔 《存在与时间》陈嘉映、王庆节译 三联书店 北京 1987年
- 50、马丁·杰伊 《法兰克福学派史》单世联译 广东人民出版社 1996年
- 51、居友 《无义务无制裁的道德概论》余涌译 中国社会科学出版社 北京 1994年
- 52、亚伯拉罕·柯恩 《大众塔木德》盖逊译 山东大学出版社 济南 2004年
- 53、康德 《康德著作全集第四卷》李秋零译 中国人民大学出版社 北京 2005年
- 54、康德 《实践理性批判》韩水法译 商务印书馆 北京 1995年
- 55、M. 兰德曼 《哲学人类学》阎嘉译 贵州人民出版社 贵阳 2006年版
- 56、阿瑟·S·雷伯 《心理学词典》李伯黍等译 上海译文出版社 上海 1996年
- 57、梁漱溟 《中国文化要义》上海人民出版社 上海 2005年
- 58、大卫·鲁达夫斯基 《近现代犹太宗教运动》傅有德等译 山东大学出版社 济南 2003年
- 59、迈蒙尼德 《迷途指津》傅有德等译 山东大学出版社 济南 1998年

- 60、阿拉斯代尔·麦金太尔《追寻美德》 宋继杰译 译林出版社 南京 2003 年
- 61、阿拉斯代尔·麦金太尔 《伦理学简史》 龚群译 商务印书馆 北京 2003 年
- 62、马克思 《1844 年经济学哲学手稿》 人民出版社 北京 1979 年
- 63、马克思 恩格斯 《马恩全集》第 1 卷 人民出版社 北京 1956 年
- 64、马克思 恩格斯 《马恩全集》第 39 卷 人民出版社 北京 1945 年
- 65、乔治·爱德华·摩尔 《伦理学原理》 长河译 上海人民出版社 上海 2003 年
- 66、尼采 《论道德的谱系》 周红译 三联书店 北京 1992 年
- 67、尼采 《超善恶》张念东 凌素心译 中央编译出版社 北京 2000 年
- 68、尼采 《快乐的知识》黄明嘉译 中央编译出版社 北京 2005 年
- 69、尼采 《权力意志》张念东 凌素心译 中央编译出版社 北京 2005 年
- 70、尼采 《人性，太人性的》 杨恒达译 中国人民大学出版社 北京 2005 年
- 71、尼采 《论道德的谱系》 周红译 三联书店 北京 1992 年
- 72、尼采 《查拉图斯特拉如是说》 张友谊译 外文出版社 北京 1998 年
- 73、尼采 《朝霞》 田立年译 华东师范大学出版社 上海 2007 年
- 74、埃利希·诺伊曼《深度心理学与新道德》东方出版社 高宪田 黄水乞译 北京 1998 年
- 75、伊利亚·普利高津 《确定性的终结》湛敏译 上海科技教育出版社 上海 1998 年
- 76、萨特 《萨特哲学论文集》 潘培庆等译 安徽文艺出版社 合肥 1998 年
- 77、L·斯莫林 《物理学的困惑》 李泳译 湖南科学技术出版社 长沙 2008 年
- 78、G. G. 索伦 《犹太教神秘主义主流》 涂笑非译 四川人民出版社 成都 2000 年
- 79、沈恒炎 燕宏远主编 《国外学者论人和人道主义》社会科学文献出版社 北京 1991 年
- 80、阿尔伯特·施韦泽《敬畏生命：五十年来的基本论述》 陈泽环译 上海社会科学院出版社 上海 2003 年
- 81、阿尔伯特·施韦泽 《对生命的敬畏》陈泽环译 上海人民出版社 上海 2006 年
- 82、涂尔干 《道德教育》陈光金等译 上海人民出版社 上海 2001 年
- 83、王海明 《伦理学原理》北京大学出版社 北京 2001 年
- 84、万俊人《现代西方伦理学史》北京大学出版社 北京 1992 年
- 85、万俊人 《佛洛姆》中华书局 香港 2000 年
- 86、马克斯·韦伯 《资本主义文化矛盾》赵一凡等译 三联书店 北京 1989 年
- 87、韦政通 《伦理思想的突破》 四川人民出版社 成都 1988 年
- 88、希尔贝克 童世骏主编 《跨越边界的哲学——挪威哲学文集》童世骏 郁振华等译 浙江人民出版社 1999 年
- 89、休谟 《人性论》 关文运译 商务印书馆 北京 1980 年
- 90、休谟《道德原理探究》王淑芹译 中国社会科学出版社 北京 1999 年
- 91、许纪霖主编 《丽娃河畔论思想 2》华东师范大学出版社 上海 2006 年
- 92、徐向东编《自由意志与道德责任》江苏人民出版社 南京 2006 年
- 93、徐向东主编《美德伦理与道德要求》江苏人民出版社 南京 2007 年

- 94、亚里士多德 《尼各马可伦理学》 廖申白译 商务印书馆 北京 2003 年
- 95、杨国荣 《伦理与存在》 上海人民出版社 上海 2002 年
- 96、杨国荣 《思与所思——哲学的历史与历史中的哲学》 北京师范大学出版社 北京 2006 年
- 97、朱贻庭主编 《中国传统伦理思想史》 华东师范大学出版社 上海 2003 年
- 98、赵修义等 《现代西方哲学纲要》 华东师范大学出版社 上海 1986 年
- 99、张伟 《弗洛姆思想研究》 重庆出版社 重庆 1996 年

## 论文

- 1、车艳茹 《我国社会转型时期的道德失范及道德重构》 大连海事大学硕士学位论文 2006 年 3 月
- 2、邓志伟 《弗洛姆人道主义消费伦理思想探析》 《道德与文明》 2006 年第 1 期
- 3、邓志伟 《弗洛姆人道主义和平伦理思想》 《伦理学研究》 2007 年第 2 期
- 4、弗洛姆 《弗洛姆谈西方社会人的前途问题》 赵鑫珊译 《世界哲学》 1981 年第 2 期
- 5、高兆明 《简论“道德失范”范畴》 《道德与文明》 1999 年第 6 期
- 6、龚长宇 《道德失范：社会安全的腐蚀剂》 《伦理学研究》 2004 年 9 月 第 5 期
- 7、关山 《人类的梦想家埃里希·弗罗姆》 《国外社会科学》 1981 年第 3 期
- 8、黄颂杰 《人性·社会·拯救——弗洛姆社会哲学述评》 《学术月刊》 1988 年第 4 期
- 9、季塔连科 董进泉 《弗罗姆——一位精神分析学家和存在主义者》 《国外社会科学文摘》 第 1 期 1986 年
- 10、B. 库尔金 一青 《E. 弗罗姆的人道主义乌托邦》 《国外社会科学》 1984 年第 2 期
- 11、科拉柯夫斯基 张庆熊 《弗洛姆对马克思的人本主义解释》 《国外社会科学文摘》 1981 年第 5 期
- 12、谈天 《社会道德的滑坡与爬坡——访中国伦理学会会长罗国杰教授》 《华人时刊》 1995 年第 2 期
- 13、王雨辰 《试论弗洛姆的规范人本主义伦理学》 《伦理学研究》 2004 年第 4 期
- 14、武天林 《道德的失范与重建》 陕西师范大学学报 1999 年 12 月
- 15、薛民 《E·弗罗姆研究》 《哲学动态》 1987 年第 11 期
- 16、许启贤 《关于当前道德“滑坡”“爬坡”问题的辨析》 《高校理论战线》 1994 年第 6 期
- 17、杨国荣 《道德系统中的德性》 《中国社会科学》 2000 年第 3 期
- 18、杨国荣 《道德的认识之维》 《江苏社会科学》 2002 年 第 1 期
- 19、殷晓蓉 《人性、道德与现代人的困境——弗洛姆人本主义伦理学评析》 《学术月刊》 1994 年第 8 期

- 20、郁振华 《波兰尼的默会认识论》 《自然辩证法研究》 2001年 第8期
- 21、郁振华 《对西方传统主流知识观的挑战——从默会知识论看 phronesis》《学术月刊》2003年第12期
- 22、郁振华 《扩展认识论的两种进路》 《华东师范大学学报》2007年 第2期
- 23、郁振华 《罗蒂知识观批判——兼论认识论的语用学转向》《学术月刊》2005年第1期
- 24、赵修义 朱贻庭 《关于荣辱观与社会风气的对话》 《毛泽东邓小平理论研究》2006年第4期
- 25、张伟 《弗洛姆的人本主义伦理观探析》 《现代哲学》 1989年第3期
- 26、张燕 《弗洛姆人本主义伦理学述评》 《学术月刊》 1986年第7期

## 外文部分

### 著作

- 1、David Carr and Jan Steutel edited *Virtue Ethics and Moral Education* Routledge 1999
- 2、Adir Cohen *Love and Hope* Gordon and Breach Science Publishers S.A. 1990
- 3、Daniel Burston *The legacy of Erich Fromm* Harvard university Press 1991
- 4、Mauricio Cortina and Michael Maccoby *A Prophetic Analyst—Erich Fromm's Contribution to Psychoanalysis* Edited Jason Aronson Inc New Jersey 1996
- 5、保罗·盖耶编 《康德》 三联书店 北京 2006年
- 6、Erich Fromm *Man for himself* Routledge and Kegan Paul Ltd 1948
- 7、Erich Fromm *May man prevail?* Doubleday & Company Inc 1961
- 8、Erich Fromm *You shall be as Gods* Lowe & Brydone (printers)Limited London 1967
- 9、Erich Fromm *The Erich Fromm Reader* Humanities Press International 1994
- 10、Erich Fromm *The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology and Culture* Holt, Rinehart and Winston 1963
- 11、Erich Fromm *The Heart of Man* Haper&Row Publishers 1968
- 12、Erich Fromm Michael Maccoby *Social Character in a Mexican Village* Prentice-Hall Inc. New Jersey 1970
- 13、Rainer Funk *Erich Fromm His Life and Ideas* The Continuum International Publishing Group Inc 2000
- 14、Rainer Funk *Erich Fromm: The Courage to Be Human* The Continuum Publishing Company New York 1982
- 15、Jonathan Jacobs *Aristotle's Virtues: nature knowledge and human good* Peter Lang Publishing, Inc., New York 2004
- 16、Robert B. Kruschwitz Robert C. Roberts edited *The Virtues contemporary*

*Essays on Moral Character* Wadsworth Publishing Company 1987

17、Svante Lundgren *Fight Against Idols---Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible* Peter Lang Gmbh Frankfurt am Main 1998

18、John McDowell *Mind and Word* Harvard University Press 1994

19、Michael Polanyi *The study of man* The university of Chicago press 1959

20、Richard Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* Princeton University Press New Jersey 1980

21、Gilbert Ryle *The Concept of Mind* The university of Chicago press 1949

22、J. B. Schneewind *The Invention of Autonomy* Cambridge university press 1998

论文（如无注明，外文论文都来自 <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>）

1、Jan Dietrich *The Religious Understanding of Erich Fromm*

2、Erich Fromm *A Contribution to the Method and Purpose of an Analytical Social Psychology*

3、Erich Fromm *Character and The Social Process*

4、Erich Fromm *Human Nature and Social Theory*

5、Erich Fromm *Our Way of Life Makes Us Miserable*

6、Erich Fromm *Reminiscences of Salman Baruch Rabinkiw*

7、Erich Fromm *Selfishness and Self-love*

8、Erich Fromm *The Humanistic Science of Man*

9、Erich Fromm *The Revision of Psychoanalysis*

10、Erich Fromm *Values, Psychology and Human Existence*

11、Erich Fromm *Reminiscences of Salman Baruch Rabinkiw*

12、Erich Fromm *Psychic Need and Society*

13、Rainer Funk *Humanism in the Life and Work of Erich Fromm. A Commemorative Address on the Occasion of his 90th Birthday*

14、Rainer Funk *Introduce to Steps to Being*

15、Enzo Lio *Marxism in the Works of Erich Fromm and Crisis of Socialism*

16、Erich Klein-Landskron *Erich Fromm's Understanding of Karl Marx*

17、Svante Lundgren *The Jewishness of Erich Fromm*

18、Michael Maccoby: *The Two Voices of Erich Fromm: the Prophetic and the Analytic*  
[www.maccoby.com/Articles/TwoVoices.html](http://www.maccoby.com/Articles/TwoVoices.html)

19、Michael Oakeshott *Rationalism in politics* Cambridge Journal Volume I 1947

20、Michael Oakeshott *The Tower of Babel* Cambridge Journal, Volume II 1948

21、John Rickert *The Fromm-Marcuse Debate Revisited*

22、Gilbert Ryle *Knowing how and knowing that* Proceedings of the Aristotelian

society vol. XLVI

23、Jochack Shapira Fromm and Judaism

24、Wolfgang Weber Political Strategies for Social Change:According to Erich Fromm

## 后记

接触弗洛姆算得上是一个意外。大学毕业后在河北工作的时候。坐在办公室窗口一方狭小的天空下，心里空空荡荡的。让陈开智君寄了些书过来，其中一本就是封面已经不知所踪的《在幻想锁链的彼岸》。那是第一次接触弗洛姆的著作，不知怎么就对这本书产生了兴趣。后来去海淀图书城那里买书，陆续买到了几本弗洛姆的著作。1997年到华师大读研究生，这个兴趣一直还在，直到读博士。由于这么多年的兴趣，在博士论文选题的时候就想以弗洛姆作为博士论文研究的对象。这本书正是在我的博士论文《弗洛姆自律道德及其对中国转型时期道德建设的启示》的基础上修改而成的。

从读硕士时候起就一直有一个疑问在我心里，道德哲学是否可以只是理论思考，而不需要关注人的欲望与情感。在我看来，道德是和人们的现实生活直接相关的，是切问近思、能近取譬的，因此，它必然具有知行合一的特性。欲望、情感等因素应该与道德是紧密联系在一起，而不是如康德哲学那样是截然分开的。和这个问题联系在一起的还有伦理学中的一个倾向，即认为利他才是道德的，利己则是不道德的。回想起来，当初被弗洛姆的著作吸引，其中一个很重要的原因可能就在于此。弗洛姆出身精神分析学派，虽然由于他不是由医生而进入精神分析学派而因此长期被正统的精神分析学派所排斥，但他对人包含了欲望与情感在内的整个的心灵的关注还是和康德式的理路有着显著的区别。在他那里，道德与整个人有关，而不是与人的某一属性——理性——有关。正是由于这一点，在写作过程中，我选择了自律这一视角来对弗洛姆的道德进行全面的梳理与分析，并着重突出了弗洛姆的自律与康德的自律的区别。

康德式的道德哲学可以说是西方哲学史中的理智主义传统的一个体现。亚里士多德的伦理学关注的是人的德性，而且是人的完整的德性。理智、实践智慧与情感、欲望虽然在他那里有高下之分，但还是相互联系构成一个整体的。到了后来，理性——主要是理智——与人的欲望、情感逐渐分离，思想的东西与广延的东西之间成为有着种类差异的两类东西。由此，道德作为思想的东西被划入了心灵，人的身体则被划入自然的领域，两者之间割裂开来。这种割裂也就是安斯库姆和斯托克等人所批判的现代道德哲学的弊端。安斯库姆认为现代道德哲学忽视了道德心理学，斯托克则认为现代道德哲学存在着精神分裂症，他们批评的矛头所

向正是这种将人割裂为两个对立的部份的做法。康德的自律在根本的意义上是理性的自律，把它放到整个的人这个角度来看，也就变成了理性对他的身体的强制。自律与强制很奇妙地融为一体，自律也随之变成了他律。弗洛姆的自律与康德的自律的区别正在于此，自律是完整的人为了自身的利益而为自己立法，这种自律才是真正的自律，而不是人自身反对自身的永无宁日的战争。

博士毕业以后，用了两年的时间对书稿进行修改，主要的工作放在了将弗洛姆的自律道德放到伦理学史中去加以考察，将他的道德哲学中所涉及的一些理论问题放到那些问题产生、讨论的背景中加以考察。这些问题主要涉及到了自然主义的谬误、意志自由的两种含义以及认识论的实践转向与伦理学的德性转向。对这些问题的讨论要特别感谢郁振华老师。在博士论文的写作和修改期间，跟随郁振华老师学习了几个学期，得到了他的指点与帮助。正是通过这段时间的学习，使得我对这些问题有了更深入的了解，原来模模糊糊的想法有了清楚的认识，使我深深体会到对西方伦理学的研究必须要有西方哲学史的相关修养，离开了对西方哲学史的了解，可能对很多的伦理学问题就不会有准确的把握。

这本书稿的写作和修改是一个艰苦而长期的过程，在这一过程中我得到了很多人的帮助。感谢我的导师余玉花教授在我博士论文写作期间对我的帮助，感谢她在论文的选题、构思和写作过程中对我的悉心教导，没有她，我是无法顺利完成这一论文的。还要感谢朱贻庭、赵修义和崔宜明老师，三位老师是我硕士期间的老师，他们无论是为学还是为人，都始终是我的榜样。自硕士时开始有幸蒙受三位老师的教诲，使我受益匪浅。毕业以后，每有疑问，也会向几位老师请教，每次都能得到启发与指点。他们在我学习和生活上给我的帮助无法在此一一列表。郑忆石老师就马克思主义的相关问题给予了我指点，她对我的工作和学习也关怀备至，让我一直感念在心。顾红亮教授、姜宇辉副教授就有关问题给了我有益的启发。论文中如果有所发见，是诸位师友的指教和帮助的结果，有错漏的地方，则是由于我的愚钝，有负师长的教诲。

需要特别感谢的是严书宇博士和王海燕博士，她们分别从美国和挪威为我搜集弗洛姆的外文资料，没有她们的帮助，我的论文恐怕会难以为继。室友张昕长期担当起了我英文顾问的重任，我的论文里也有他的一份辛劳。小白替我校对了全文，指出了许多拼写上的错误，还和我一起讨论了科学哲学方面的问题。此外，本研究受到了上海市教委科研创新项目的资助，在此一并致谢。

孔文清  
2010年1月