

· 伦理学 ·

偶然性的人与道德普遍性的重构*

——评赫勒的《一般伦理学》

孔 明 安

〔摘 要〕赫勒后期思想的发展具有两个明显的特征：一是基于 20 世纪 80 年代后现代主义思潮的背景，二是伦理学的转向。它集中表现为赫勒在《一般伦理学》中对人的生存偶然性与道德普遍性之间张力的哲学探讨。本文结合赫勒后期的其他著作，通过对《一般伦理学》的解读，指出赫勒的伦理学仍然是一种基于“善”的伦理学，或走向“善”的后现代伦理学，其中“好人存在，他们究竟何以可能”这一命题是其前提设定，由此也决定了其伦理构思必然带有某种道德乌托邦的色彩。

〔关键词〕偶然性的人 好人存在 后现代 正义 [中图分类号] B516.54

赫勒是当今享誉世界的一位东欧马克思主义者和哲学家。赫勒早期主要关注的是日常生活理论、人的需要理论和人的本能理论；20 世纪 80 年代之后，随着后现代主义思潮的兴起，赫勒开始将人的问题与后现代性问题相关联，并致力于构建其伦理学体系，出版了著名的伦理学三部曲——《一般伦理学》（1988）、《道德哲学》（1990）和《个性伦理学》（1996）。与政治哲学家阿伦特的经历极其相似，赫勒亲历了自己父亲死于纳粹大屠杀的痛苦，见证了苏联社会主义模式的兴衰，这促使她一直在思考为什么在自称拥有“自由、民主”历史传统的欧洲，反而在 20 世纪出现了奥斯维辛集中营和古拉格群岛这样极端的人间地狱；进而不得不重新思考人的本质和人性善恶这样的哲学问题。在她看来，人的问题不再仅仅局限于人们的日常生活和人的需要等内容，而是关涉人的哲学基本问题，即人不再是技术理性维度和现代性视野下的个体，不再是近代哲学那个张扬、拥抱必然性和自主性的完整个体。相反，人的问题是如此复杂，以至于在 20 世纪人们对人的本质和人性问题仍然莫衷一是。因此，赫勒接受了阿伦特“人的境况”的论断，即人性既不是恶的，也不是善的，更不是善恶兼而有之。那么，人究竟是什么呢？像阿伦特一样，赫勒认为人是境况的（conditioned）的存在，人是复数的和偶然性的。人的这种偶然性是“双重的”，即出生的偶然性和成长选择的偶然性。如此，后现代境遇下偶然性的人与道德普遍性的重构就成为赫勒伦理学所必须面对的问题。正基于此，赫勒在 20 世纪 80 年代后期完成了其伦理学的三部曲。其中，《一般伦理学》也就是赫勒的元伦理学，它成为理解其《道德哲学》和《个性伦理学》的基础。而后现代境遇下人的偶然性构成了《一般伦理学》的逻辑起点，道德普遍性的重构则成为赫勒伦理学所追求的目标。因此，基于后现代主义思潮的背景，重新思考伦理学的基本问题，特别是

* 本文系国家社会科学基金重大项目“当前社会主要思潮的最新发展动态及其批判”（16ZDA101）的阶段性成果。

对“什么是善”这一伦理学的古老问题的探讨,完成从“是”到“应该”的转换,就构成了《一般伦理学》的主线。而走向规范的伦理学,提出并论证“好人现在究竟是如何可能的”则构成了赫勒《道德哲学》和《个性伦理学》的具体任务。本文主要从上述角度对《一般伦理学》作一简单的分析和评述。

一 《一般伦理学》的研究对象和问题域

相对于赫勒早期对生活世界和需要问题的研究,《一般伦理学》一书显得较为晦涩而难以理解和把握。这主要是由《一般伦理学》的定位及其研究对象所造成的。在后期赫勒所构建的道德哲学大厦中,《一般伦理学》具有某种更为概括的、总体的、抽象的特征,它审视、规划并指导着赫勒后期其他著作的发展轨迹和方向。

首先,相对于赫勒道德哲学的其他著作,《一般伦理学》处于相对超脱的地位,也即参与观察者的角色,是某种独特的元伦理学。赫勒对此曾直言不讳地指出,她的《一般伦理学》其实就是“元伦理学”,或是某种独特的“元伦理学”。赫勒在《一般伦理学》的“导论”中谈到了该书的研究对象,她说:“《一般伦理学》论及的是元伦理学、社会问题和历史问题;……《一般伦理学》赋予了在历史的记忆中留下了印迹的那些经验和概念以生机。在依赖于对过去和现在的主体间的回忆的同时,它讲述的是那些重要的故事。”^[1]为了更清晰地说明《一般伦理学》之于其他道德理论的相对超脱地位,赫勒补充道:“《一般伦理学》将会从理论理性的立场,也即参与观察者的立场来回答这一问题(即‘好人何以存在’)。”^[2]换句话说,《一般伦理学》并不涉及具体的道德问题和行为规范,也不会为个体或主体提供具体的道德规范和指引,如像康德的《实践理性批判》那样提出一个关涉主体行动的“绝对命令”等,因为那是规范伦理学的任务。与规范伦理学不同,《一般伦理学》必然会涉及伦理学的基本概念和命题,诸如关涉主体的道德意愿、道德责任、道德选择及其行为后果,道德困境、道德命令和道德权威,以及伦理学的善、恶概念等。

其次,对《一般伦理学》的理解不得不提及赫勒对其道德哲学理论的构想或架构。在《一般伦理学》的“导论”中,赫勒对传统的道德哲学理论作了三方面的划分,分别是解释的、规范的和教化的或教育的。这三个方面各有其不同的目标和任务:解释的方面试图回答什么构成了道德;规范的方面试图回答人们该如何行事;教化的或教育的方面研究的是人们的行动或行为方式,它既要回答如何塑造人的习性,又要回答如何确保与善相一致的生活方式,使之不受到威胁。^[3]赫勒同样致力于道德哲学的这三个领域,并将这三个领域分别对应于其道德哲学的三部曲。其中,《道德哲学》是核心,而《一般伦理学》则是《道德哲学》和《个性伦理学》的基础和必要前提。就研究对象和方法而言,《一般伦理学》主要运用解释的方法从理论上阐述道德的含义、道德结构的变化等问题,处理的是“是”的问题域。《道德哲学》主要运用规范的方法,从人的境况及其双重偶然性的特征来回答现代主体所面临的“应当”问题,即“我应该做什么”,或“做什么事情对我来说是正确的”。《个性伦理学》则主要运用教育或教化的方法,说明个人如何成为道德的人的问题。

由此可见,虽然《道德哲学》是赫勒伦理学的核心部分,但《一般伦理学》的地位也是后两者无法取代的,它处于某种“元伦理学”的相对非具体化的位置。赫勒说:“在道德理论的目标领域中,必须把解释-观察的方面置于一般性的层面上。一般伦理学是某种哲学语言游戏,它必须融合元伦理的、规范的、系谱学的话语,并将它们融入某个固有的方法之中。”^[4]所以,《一般伦理学》的首要任务是要回答“什么构成了道德”这一问题。它探讨的是道德的基础问题,也就是元伦理学的问题。赫勒说:“作为‘道德理论’的第一部分,《一般伦理学》概要地回答了如下基本问题:‘好人存在,他们究竟何以可能?’对这一问题的考察如下:‘什么样的导致了应该?’,或不如说,‘什么样的应该是?’”,

实践理性及其所有意义,将是理性的主要内容。”^[5]

最后,赫勒的《一般伦理学》是在借鉴、吸纳了现代西方元伦理学的基础上提出的某种独特的伦理学。相比于西方元伦理学的发展流派,赫勒的《一般伦理学》似乎更接近于直觉主义的伦理学。直觉主义伦理学认为“善”的概念是无需分析而不言自明的;同样,赫勒在《一般伦理学》中提出了某种类似“善”的设定,即“好人存在,他们究竟何以可能”。对于“好人存在”这一设定,赫勒认为它也是不证自明的,而回答“好人存在究竟是何以可能的”这一问题则构成了《一般伦理学》的主要任务,也是赫勒道德哲学的基础。正因为此,赫勒提出的“好人存在,他们究竟何以可能”常常被人们指责为一种道德的乌托邦。但如果我们从元伦理学的视角,特别是直觉主义伦理学的视角来考察赫勒的道德哲学,那么,似乎就能理解赫勒的良苦用心及其根据了。

二 《一般伦理学》的方法和话语

作为赫勒道德哲学的基础,《一般伦理学》必然有其独特的方法和话语方式,这是我们阅读《一般伦理学》时必须关注的问题。赫勒指出,《一般伦理学》秉持的是系谱学(genealogy)的方法和理论性的话语方式。系谱学也称家谱学或谱系学,原指关于家族世系、血统关系和重要人物事迹的科学,用以理解事物的起源及其演变过程。系谱学的方法源于尼采,他在《道德系谱学》中运用嘲讽、戏谑和挖苦等“反体系”的方式来分析道德的起源,反对传统和理性主义的道德和价值观,并要求重新评估道德价值。20世纪60年代法国后现代主义大师M.福柯也提出了其系谱学方法。福柯的系谱学是与其话语理论和知识考古学的方法密切联系在一起的。为了反对传统的连续的历史主义的宏大叙事方式,福柯深入到微观领域,采取追踪溯源的系谱学方法,详细考察了社会微观领域的知识形成及其与权力控制的内在关联。如福柯的《词与物》一书中就充满了大量的有关动物、植物等分类的来源的考察。通过系谱学的考察,福柯发现,社会的每一个微观领域都有其各自的话语体系,而每一种话语体系的形成又与权力紧密联系在一起。也就是说,知识、话语与权力是密切关联的。因此,福柯的结论是,话语的形成或生成过程也就是权力结构和权力控制的形成过程。总体而言,无论是尼采还是福柯,他们的系谱学方法都抛弃了本质与现象、深层与表层的区分。尼采的系谱学方法是反理性和形而上学的;福柯的系谱学关注的则是细节,是建立在广泛的原材料积累基础上的系谱学考察。福柯的话语既是现象,也是本质;或者说,对于福柯的话语而言,无所谓现象和本质的划分。相反,话语是一种结构,它既折射了现象,同时也蕴含了本质。

那么,相对于尼采和福柯的系谱学方法,赫勒在《一般伦理学》中所谓的系谱学方法究竟是如何体现的呢?又具有怎样的特征呢?

第一,从早期的日常生活世界和需要问题的研究转向道德哲学的研究,赫勒明显受到了福柯等人的后现代思潮和系谱学方法的影响。或者说,在《一般伦理学》中,赫勒也运用了系谱学的方法来建构其一般伦理学的大厦。与福柯类似,赫勒的系谱学方法是与其道德话语的形成密切关联的。具体而言,《一般伦理学》的话语是理论性的、解释性的,即它既非实证的,也非分析式的;《道德哲学》就像康德的实践哲学那样,是规范性的话语,属于规范伦理学的领域;而《个性伦理学》则更为具体和直接,它甚至采取对话式的话语方式。赫勒说:“在《一般伦理学》中,话语主要是理论性的,在道德哲学中则是真正的实践话语;而在行动理论中,在卡斯托利亚蒂斯使用该概念的意义上,其话语则可以被称为阐明式的。”^[6]

在《一般伦理学》中,赫勒从阿伦特的“人的境况”出发,对伦理学的基本概念,如人的行为规范和规则、意愿行为与道德自律、责任与后果,道德权威、认知、思考、感觉和行动,对恰当行为的划

分,对单个事件作出的公正判断,以及“善的、坏的和恶的”等进行了分析和考察,其中浸润了赫勒独特的思辨性的理论话语以及思维的逻辑性,是对福柯系谱学方法的灵活运用,也是《一般伦理学》区别于《道德哲学》和《个性伦理学》之所在,同时反映了《一般伦理学》与当代其他伦理学的差异。在“导论”中,赫勒通过对当代伦理学家麦金泰尔的美德伦理学和哈贝马斯交往基础上的商谈伦理学的比较,分析、论证了《一般伦理学》的理论目标,即试图在“善”的基础上以解释性的、规范性的和教化的方法重建道德哲学。

第二,赫勒的系谱学方法还表现在她对人类道德历史发展和演进的结构性考察。赫勒认为,人类自进入文明社会以来,道德结构发生了两次主要的变化。第一次发生于三千年之前即人类进入文明社会之后并一直持续到现代。在这一时期,人类具有了区分善恶的能力,以及道德上的羞耻之心。与此相应,道德结构逐渐从个体和差异性的道德走向具有普遍性的道德,诞生了道德哲学或伦理学,如古希腊的伦理学或孔子的道德哲学。第二次结构变化发生于20世纪末的当代社会,特别是在后现代社会的大背景之下,它是一种进行时或未完成时。在这一时期,由于科学技术的迅猛发展、消费社会的来临、拜物教的全面胜利,以及社会结构的变化,人类社会进入到了多元和碎片化的个人时代,原来那种具有普遍性的道德规范面临着失范或失序的危机。这一新的道德结构的变化为当代伦理学家提出了新的问题,也为新的道德规范的重建提出了新的任务和机遇。而《一般伦理学》恰逢这样的时机和机遇,所以,它面临着重建现代道德规范的重任。赫勒说:“总而言之,人们可以区分道德的两种基本结构变化。第一种发生于3000年前文明世界中的人类行为中的羞耻规范和意识规范的区分。第二种伴随着同时发生于我们这个时代最近逝去岁月中的道德的普遍化、多元化和个体化。道德哲学(一般而言,即哲学)的诞生归之于第一种文化变迁。”^[7]

简而言之,赫勒在此所提及的道德结构的两次变迁,折射了其道德系谱学的结构性踪迹,也部分回答了《一般伦理学》的首要任务,即“什么构成了道德”这一带有元伦理学色彩的问题。不仅如此,赫勒的这一划分也反映了她重建道德哲学的目标,即她在《道德哲学》中力图回答《一般伦理学》中提出的问题:“好人现在存在着——这足以证明他们的存在现在是可能的。但他们现在是何以可能的呢?”^[8]赫勒在此求助的是道德结构在20世纪所发生的新变化。对于“好人何以存在”这一问题,“恰好是由于道德结构在现代性中已经发生了变化,而且它仍处于变化的过程中,所以,答案就必须被有意识地定位在已经发生的结构转型的现代世界中:必须将它确定在这一世界中,其中,道德结构是围绕着普遍化、多元化和个体化而日益形成的”^[9]。当然,新的道德结构的形成势必与20世纪末的后现代主义背景下社会的去中心化和人的个体化、碎片化相关联。因此,后现代主义视野也就构成了赫勒《一般伦理学》不可或缺的一部分。

三 后现代主义视野下的道德重建

作为相对独特的元伦理学,《一般伦理学》与赫勒后来的其他理论研究存在着内在的密切关联。甚至可以说,从《一般伦理学》中我们可以发现赫勒后来在其他研究领域研究的问题和研究路径,特别是对历史理论和政治哲学等领域的思考,也可窥见赫勒对其整个道德哲学构想的踪迹。

第一,《一般伦理学》与历史理论的关联。关于历史理论,赫勒著有《历史理论》(1982)和《碎片化的历史哲学》(1993)。在1982年出版的《历史理论》中,赫勒提到了“人是一种历史性的存在”和历史意识的概念。不过,《历史理论》与《一般伦理学》的距离还稍远一点。1993年出版的《碎片化的历史哲学》一书,则明显浸润了《一般伦理学》的观点和立场。在《一般伦理学》的“人的境况”一章中,赫勒不但考察了人性问题,而且明确提出了“人的双重偶然性”特征,认为人的双重偶

然性与两种“先天之物”相关联,即“后天的(个人经验)一切东西都是如下两种先天之物相结合的结果:先天的遗传之物与先天的社会之物(两者都是先于经验的‘给定’之物)”^[10]。正是基于人的双重偶然性和两种先天之物的耦合,赫勒后现代意义上的历史哲学观,也即碎片化基础上的历史哲学观开始形成。由此则不难推测赫勒的《碎片化的历史哲学》的基本观点。在《碎片化的历史哲学》中,赫勒从微观角度描述了在后现代的碎片化时代历史的巨大变化,认为历史不再是超级主体的历史,而成为个体的历史,它建立在双重偶然性的人的基础之上。严格地说,也可将赫勒的历史哲学视为一种“好人”基础上的伦理学。因为她是以前历史哲学之名来探讨“我们在何处”、“我们是谁”、“我们和过去的关系”、“我们和一般文化的关系”、“我们该如何做”等并不仅仅局限于“历史”的主题。历史与责任相关,在后现代的境况下,我们必须把历史责任委托给碎片化的个体而非宏大的主体(国家、阶级、社团等)。只有在碎片化的主体的基础上才能重建历史的责任和伦理精神。

第二,《一般伦理学》与政治哲学的关联。关于政治哲学,赫勒著有《超越正义》(1987)和《后现代政治状况》(1998)。由《一般伦理学》我们也可窥见这两本政治哲学著作中的观点,特别是在《一般伦理学》第七章“对单个事件作出的公正判断”中可以明显察觉赫勒有关正义的思想。赫勒在该章中提出了静态正义、动态正义、形式正义等概念,并作了概要的阐释;而这些概念在《超越正义》和《后现代政治状况》中都得到了详细的解析。

所谓“形式正义”指的是,“只要有人类生活的地方,就有规范和规则。规范和规则构成了社会集群,并且必须持续一致地将构成既定社会集群的规范和规则应用于这个集群的每一个成员”^[11]。而“静态正义”就是“未经公开对比和等级划分就作出的肯定判断,不会伤害到任何人,也没有冒犯社会规范和规则”^[12]。换句话说,“静态正义”是在不损害、不伤及、不贬低、不否定另一方,并遵守社会规范和规则的前提下所作出的肯定性判断。赫勒举例道,一个父亲在不贬低其他孩子绘画能力的前提下,声称自己孩子的绘画很优秀(实际并非如此)。这里,这个父亲的判断可能是非真的或虚假的,但却不一定是不公正的。这就涉及公正与真或虚假之间的复杂关系。而所谓的“动态正义”则是被修正过的正义形式。具体而言,“动态正义”是相对于人们对道德规范和规则的态度变化或修正而言的。“单个的人或整个人群可以拒绝那些不公正的‘理所当然的’规范和规则,并且与此同时,他们也可以将那些对他们而言更为公正,或稍加公正的规范和规则宣称为是有效可替代的规范和规则。”^[13]“动态正义”与“形式正义”概念相关但又不同:“形式正义”概念属于经验的道德普遍性;而“动态正义”则不具有道德经验的普遍性,但却必须遵循内在于“形式正义”的模式。一个事件的真假与对该事件判断的公正与否有关。这其实涉及事实与道德价值之间的复杂关系问题。然而我们知道,赫勒在《一般伦理学》中并没有完全展开对正义问题的研究,他关注的仅仅是正义的一个特殊问题,即“对单个事件作出的公正或不公正的判断”问题。这个问题折射了正义本身的复杂性,也涉及主体的道德判断能力问题。按照赫勒的理解,正义与对单个事件所作出的判断内在相关;但是,对单个事件作出判断本身却是非常复杂的,它是建立在“初始判断”和“二次判断”基础上的。“并不是每个人都有权利对他人的行为作出判断。”^[14]

赫勒认为,为了对单个事件作出一个好的也即公正的初始判断,“判断应该受到正义概念的调节”^[15]。与此同时,一个好的公正的判断必须建立在事实清晰的基础上,也即建立在“真”的基础上,因为“判断是评价性的行为,它应该由事实陈述推断出来……需要了解的事实包括人们必须了解规范和规则;人们必须了解行为发生的情境;人们必须了解行为者是为了谁或者为了反对谁才采取的行动,知道行为发生的时间和地点,还有一些其他因素。所有这些都应为真”^[16]。如此,一个公正的初始判断就涉及事实与评判的关系,或事实(真理)与价值判断的关系,它既受正义原则的调节,又必须事

实清晰,即必须建立在“真”的基础上。否则,一般而言,这个初始判断有可能是不公正的。二次判断是建立在初始判断基础上的,如果初始判断为真而且是正义的,那么,二次判断有可能是恰当和正义的;如果初始判断是虚假的,那么,二次判断则有可能是不公正的,进而是非正义的。赫勒在《一般伦理学》中对初始判断与二次判断有更多详细的论述,在此不再赘述。

然而,在赫勒看来,对单个事件的判断远非上述那样简单。具体到《一般伦理学》中的正义概念,赫勒并没有专门论述。赫勒认为,正义与对事件的判断有关。如果判断是公正的,那么就是正义的,反之则是非正义的。不过,就像上述静态正义中所例举的父亲夸奖自己孩子的绘画是最优秀的一样,一个公正的判断可能为真,却未必必然为真,它可能是一个虚假的判断,但却是公正的。如一个医生怀疑他的病人可能患了晚期癌症,那么,他是应该立刻据实告诉病人,还是要向病人隐瞒病情并安慰之,这就涉及向病人陈述病情或判断的真与假,以及该事件的公正或非公正问题。此时,我们首先需要确诊病情,其次涉及的就是医生该如何向病人述说病情。在此情境中,医生实际上受到一般道德规范和规则的制约和调节,也受到医生的职业道德和规范的调节;更进一步,医生还受到正义原则的调节。显然,这一问题是如此复杂,赫勒不可能在一个章节中讨论清楚,她必须要在《超越正义》和《后现代政治状况》中作进一步的讨论。

实际结果也的确如此。赫勒在《超越正义》中详细论述了正义的分类及其多重维度。她提出了超越正义、回归良善生活的构想,并界划了三种正义概念:形式的正义、伦理的正义和政治的正义。形式的正义概念必因其内在的矛盾而走向悖论,由伦理的正义概念正当补充;现代性的悖论必然会令静态正义走向动态正义;历史哲学的解体势必导致不完备的正义概念取代完备的正义概念。赫勒认为马克思的正义理论存在“硬伤”,它过于倚重社会政治的正义,缺乏伦理的正义;它根植于“绝对自由”这一假设,将形式的正义视为唯一合理的正义,本质上是一种“苦难的神正论”。^[17]当然,赫勒的这一观点仍值得探讨。

结语:走向“善”的一般伦理学

基于后现代主义的视野,通过对《一般伦理学》的研究对象和问题域、方法论和话语的考察,我们基本上可以了解和把握在《一般伦理学》中所谓的“元伦理学”的研究对象及其基本特征:“好人存在——他们何以可能。”^[18]可以说,“好人存在及其何以可能”不仅构成了《一般伦理学》的主题和对象,而且也成为赫勒整个伦理大厦的基础性设定。由此,我们可以将赫勒的伦理学界定为基于善的伦理学,或是一种走向善的后现代伦理学。

当然,建构一种“善”的伦理学并非赫勒的独创,问题的关键是如何建构这种“善”的伦理学。如上所述,《一般伦理学》仅仅是对赫勒的伦理学构想设定了轮廓,《道德哲学》则真正构成了赫勒伦理学的具体内容。赫勒说:“为达至善,人们必须知道什么是善。在一个多元主义的道德世界中,不只存在一种好的行为方式和生存方式。然而,我们必须有共同分享的某些道德规范,否则,我们就无法在那些与我们的生存方式和行为方式不同的人的关系中,分辨出什么是好的,什么是坏的。如果以如此一般的术语提出的话,那么规范如何产生的问题就是一个历史的问题。我已经对这一问题给出了自己的回答;……即便如此,重要的不是回答这一问题,而是回答另一问题:即‘此时此地,我们如何才能生成对每个人来说都有效的道德规范?进一步说,我们如何以自己独特的生活方式并为了这一方式生成道德规范,而在这样的生活方式中所有其他人都将这些规范视为可行的?’显然,只有道德哲学有能力回答这一问题。一般伦理学的理论只能描述这一问题的轮廓。”^[19]

赫勒的伦理学并非纯粹如人们设想的一厢情愿式的幻想,而是在基于对善的对立面“恶”的充分

了解基础上的建构。在《一般伦理学》的最后一章，赫勒对“善、恶和坏”三个概念作了细致的区分，并明确指出了她所说的“恶”与阿伦特的“平庸之恶”的区别。赫勒认为，恶就是恶，根本就不存在阿伦特所谓的“平庸之恶”^[20]。但是，在恶的问题上，需要区分善与恶、恶与坏等概念。具体而言，善与恶相对，恶（evil）是故意为之，而坏（bad）则不是。赫勒在此区分了两种恶：底层世界的恶和诡辩的恶。底层世界的恶是相对简单的；而诡辩的恶则与知识、权力相关，它与文明相伴随，进而也就涉及人的选择能力。一个具有知识和权力的人，既可以选择从善，也可以选择从恶。此时，作为个体的人不再是一个单纯的生物学意义上的个体，而是一个社会化的人，一个拥有知识和权力的文化个体，一个有选择能力的个体。正因为人是有选择能力的，所以恶就不是平庸的，而是不可宽恕的。就“耶路撒冷的艾希曼”在纳粹时代所犯的罪行而言，根本就不存在什么“平庸之恶”的说法。坐在审判席上的艾希曼的确是一个平庸的老头，甚至还显得有点可怜，但他在纳粹时代所犯下的罪行却是其有意为之，是不可饶恕的恶。因为年轻时代的艾希曼是一个具有道德判断能力的个人，他被恶所操控，并犯下了恶的罪行。因此，对某个事件是善还是恶的判断，就涉及道德的判断能力。

虽然如此，在面临善、恶选择，或犯错与受委屈的道德选择时，赫勒仍然相信人们会选择受委屈而不会主动地犯错，原因就在于人的生命是有限的，这构成了人的境况。她说：“既然意识使我们意识到我们的有限性，并且好人确实存在，那么对死亡的恐惧就是人的境况。当涉及在犯错与受委屈之间作出选择的时候，这一事实表明，因死亡的恐惧而承担责任的可能性，表明了时间压力悬置起来的可能性。我们每次去选择受委屈而非犯错的时候，我们做得就像自己是不朽的一样，尽管我们知道我们不是。”^[21]当然，赫勒强调说，她在这里是针对“坏人”而非“恶人”而言的。即便如此，我们仍可以看到，赫勒的“好人存在”的善的伦理学的基础是如此“脆弱”和“乌托邦”。赫勒在《一般伦理学》的“导言”中就声明她不相信人性的假说，而宁愿将人置于阿伦特的“境况”之下；然而，当赫勒求助于人的“不朽”，即人都有追求“不朽”之愿的解释时，她似乎又回到了原点，即面对善、恶和坏的选择时，人们总会选择善。简言之，人性还是趋善的，否则“好人存在”的善的伦理学又将何以为继。

注 释

[1][2][3][4][5][6][7][8][9][10][11][12][13][14][15][16][18][19][21]赫勒：《一般伦理学》，孔明安、马新晶译，黑龙江人民出版社，2015，“导论”第8~9页；“导论”第9~10页；“导论”第1页；“导论”第14页；第12页；“导论”第9~10页；第11页；第11页；第11页；第25页；第135页；第138页；第135页；第136页；第140页；第140页；第9页；第167~168页；第207页。

[17]颜岩：《超越正义何以可能——阿格妮丝·赫勒对马克思正义理论的误读》，《学术月刊》2012年第6期。

[20]关于“平庸之恶”概念的理解参见阿伦特：《耶路撒冷的艾希曼：伦理的现代困境》，孙传钊译，吉林人民出版社，2003。

（作者单位：厦门大学马克思主义学院、中共中央编译局马研部）

责任编辑 冯瑞梅