





The Complex Moral Attributes of Egoism: An Analysis of the Dichotomy between the Selfish and the Altruistic in Western Academic Circles

Liu Qingping

Abstract: Western academic circles have fallen into a paradox on the issue of egoism because they have set up a conceptually incompatible dichotomy between the selfish and the altruistic. Some scholars regard egoism as a direct manifestation of human nature of pursuing self-interest according to the so-called natural law and take it as the sole ethical position based on “natural human nature” and “rationality.” They even regard altruism as “irrational,” exclude it from “natural human nature” and deny any possibility of treating altruism as an ethical position. In contrast, some other scholars often regard egoism itself as totally “immoral” when they contrast it sharply with noble, lofty altruism in virtue of the standard of justice and “no harm to any others.” However, if we carefully examine the three subtly distinct but closely related concepts of self-interest, the selfish, and the altruistic from the perspective of natural description, we will find that one’s nature of pursuing self-interest may lead to pursue not only self-interest that benefits oneself alone and thus desired by oneself alone, but also self-interest that benefits other people and yet also desired by oneself. For this reason, one may form mutually compatible selfish and altruistic motives at the same time when in the desire to pursue the good but avoid the evil and then could give these different motives different weights when they come into conflict with each other in real life. By the human logic of taking the important and leaving aside the rest, one may make either egoist choices that put one’s own interests above those of others or altruistic choices that put the interests of others above those of one’s own. In this regard, egoism as a specific form of manifestation of humans’ nature of self-interest pursuit cannot exclude the existence of altruism as another specific form of manifestation of the same nature of self-interest pursuit. If we look from the perspective of the normative justice standard of “no harm to any others,” we may see that egoist acts may become either morally wrong precisely because they violate this bottom line of justice or morally right precisely because they meet this bottom line of justice. As a result, we have no reason to label all egoist acts as “morally wrong” without differentiation. Rather, we should follow the bottom line of justice “no harm to any others” and specifically and concretely reveal the complex moral attributes of these egoist acts in real life interpersonal conflict. Therefore, no matter whether in the dimension of natural description or in the dimension of normative judgment, the dichotomy between the selfish and the altruistic on the issue of egoism contains serious one-sided distortions and is thus untenable.

Keywords: self-interest, egoism, altruism, human logic, moral attribute

Author: Liu Qingping received his MA and Ph.D. at Wuhan University, respectively, in 1981 and 1999. He was a visiting scholar at Harvard University from 1993 to 1994, at UC Berkeley and GTU from 2000 to 2001, and at Yale University from 2005 to 2006. He taught at Wuhan University and Beijing Normal University successively. Currently he is a professor at Fudan University and a research fellow at Fudan Institute for Advanced Studies in Social Sciences. His research focuses on comparison between Chinese and Western cultures, moral philosophy, political philosophy and aesthetics. His major publications include *Loyalty and Filial Piety vs. Humaneness and Justice: A Criticism of Confucian Ethics*, and *The Emotional, the Rational, the Utilitarian, and the Desirable: A Reflection on Popular Aesthetic Culture*.

利己主義的複雜道德屬性

——兼論西方學術界二元對立架構的錯謬

劉清平



[摘要] 西方學術界由於恪守利己與利他互不相容的二元對立架構，在有關利己主義的問題上陷入悖論：一些學者依據所謂的自然法把利己主義視為人的自利本性的直接體現，認為它是唯一基於“自然人性”並且“合乎理性”的倫理立場，甚至據此將利他主義看成是“不合理”的，排除在“自然人性”之外，斷然否定了利他主義作為一種倫理立場的可能性；另一些學者又往往依據“不可害人”的正義標準，在與高尚優越的利他主義的鮮明對照中一概而論地斷言利己主義是“不道德”的。其實，如果從實然性描述的角度仔細辨析“自利”“利己”“利他”這三個既微妙有別、又密切關聯的概念，就會發現，人們的自利本性不僅會追求自己意欲的單純有利於自己的

自我利益，而且也會同時追求自己意欲的有利於他人的自我利益，從而在趨善避惡的自利意願中形成彼此相容的利己動機和利他動機，並且在現實生活中出現衝突的局面下分別賦予它們不同的權重：按照取主捨次的人性邏輯，或者做出將自己的利益置於他人利益之上的利己主義選擇，或者做出將他人的利益置於自己利益之上的利他主義選擇。就此而言，利己主義作為自利人性的一種特定表現形式，根本不可能排斥利他主義作為自利人性的另一種特定表現形式的實然性存在。倘若再從“不可害人”的規範性正義標準的視角進一步看，利己主義的行為既有可能因為違反了這條底線淪為道德上不正當的，也有可能因為符合了這條底線成為道德上正當的，所以沒有理由給它們一刀切地貼上“不道德”的標籤，而必須依據“不可害人”的正義底線，具體情況具體分析地揭示它們在現實生活的人際衝突中實際具有的複雜道德屬性。有鑒於此，無論在實然性描述的維度上，還是在規範性評判的維度上，西方學術界在利己主義問題上設置的非此即彼的二元對立架構，均包含着嚴重的片面性扭曲，無法成立。

[關鍵詞] 自利 利己主義 利他主義 人性邏輯 道德屬性

[作者簡介] 劉清平，1981年、1999年在武漢大學分別獲得哲學碩士和博士學位，1993—1994年在哈佛大學哈佛燕京學社做訪問學者，2000—2001年在加州大學伯克利分校和聯合神學研究院做訪問學者，2005—2006年在耶魯大學做訪問學者，先後任教於武漢大學、北京師範大學；現為復旦大學社會科學高等研究院教授、武漢傳媒學院人文學院教授，主要從事中西文化比較、道德哲學、政治哲學研究，代表性著作有《忠孝與仁義——儒家倫理批判》《情理利欲——大眾審美中的文化反思》等。

利己主義是人生在世的一種常見倫理態度，同時也構成了西方道德哲學的重要研究對象。但深入分析會發現，由於概念辨析不清，混淆了“是”與“應當”，特別是恪守利己與利他的二元對立架構等緣故，西方學術界的諸多論說包含着某種悖論：一些學者把利己主義說成是人的自利本性的直接體現，片面認為它是唯一基於“自然人性”並且“合乎理性”的倫理立場，甚至據此將利他主義看成是“不合理”的倫理立場而排除在“自然人性”之外，否定了後者實然性存在的可能性；而另一些學者又傾向於認為利己主義本身僅僅具有不道德的屬性，甚至否定了它像利他主義一樣在符合“不可害人”的正義底線前提下也有可能呈現出正當的積極道德價值，結果造成了人性與德性之間截然斷裂的荒謬局面。本文試圖從元價值學的實然性描述角度出發，通過辨析“利己”與“自利”概念的微妙異同以及澄清利己主義在現實衝突中的生成機制，指出西方學術界在這方面的漏洞和扭曲。

一 “利己”“利他”“自利”概念的界定

一般而言，“利己”與“利他”由於“利”所指向的對象不同，構成了一對既相互區別、又鮮明對照的概念，很難隨意混為一談。不過，凡事都有例外，最典型的就美國作家安·蘭德（A. Rand, 1905—1982）了。她一方面把利己或自私說成是某種值得讚賞的“德性”，另一方面又給利他主義貼上“道德食人主義”的駭人標籤；結果，為了讓這種反潮流的二分法更貼近人們的倫理直覺而不至於引起強烈的反感，她就試圖把人們在危急時刻冒着一定風險幫助陌生者這類明顯屬於利他主義的行為也劃歸利己主義的範疇^①，從而讓“己”與“他”之間的嚴格界限變得模糊不清了。或許部分地由於這種偷換概念的緣故，她倡導的“理性利己主義”儘管在西方社會也吸引了一批追隨者，但迄今為止並未受到西方學術界主流嚴肅認真的理論對待。

然而，不願以這種荒唐方式混淆“利己”與“利他”概念的西方學術界主流似乎也犯下了另一個邏輯上的低級失誤，不僅把人的自利本性與利己的動機直接等同起來，而且還據此進一步主張，這兩者在邏輯上就是完全排斥利他而與之互不相容的。當然，與安·蘭德的混淆相比，這種混淆應當說還是情有可原的，因為“自利”與“利己”這兩個概念的核心語義的確接近：如果說“利己”是指較狹隘意義上的“單純有利於自己”的話，“自利”則是指每個人都會在最廣泛意義上擁有的“趨善避惡（趨利避害）”的自然本性，集中表現在每個人都會追求自己認為是利而值得意欲的好東西，避免自己認為是有害而厭惡反感的壞東西，從而滿足自己的需要，彌補自己的缺失，維繫自己的存在，實現自己的自由。所以，乍看起來，好像也沒有必要將這兩個都包含“對自己有利”意蘊的術語進一步區分開來。

但問題在於，西方學術界主流在不加辨析地混同了“自利”與“利己”的概念之後，又在非此即彼的二元對立架構中推出了一個結論：既然以趨善避惡作為自利本性的人們祇會做對自己有利的東西，他們就不可能再形成利他的動機，更談不上去從事為了他人利益犧牲自己利益的利他主義行爲了。在這方面，對西方現當代哲學影響很大的霍布斯（T. Hobbes 1588—1679）提供了一個頗有代表性的案例：他在把“善和惡”定義為“表示我們意欲和厭惡的語詞”的基礎上，明確將“自然權益”說成是“每個人按照自己的意欲、運用自己的力量保護自己本性的自由”，可以說已經在一定程度上指認了人人都有的趨善避惡的“自然人性”了。然而，他同時又把這種自利的本性與狹義上的利己動機混為一談，宣稱“人們的目的主要是自我保全，有時祇是為了自己的歡樂，而在達到這一目的的過程中力圖摧毀或征服對方”；所以，“自然法……禁止人們不去做自己認為對於保全自己生命最有利的事情”，因而並沒有給利他的動機以及行為留下任何生存的空間，相反祇能通向徹頭徹尾的利己主義，以致人人都會“憑藉武力或機詐來控制所有能夠控

① [美]安·蘭德：《自私的德性》（北京：華夏出版社，2007），焦曉菊譯，第20—21、36—43頁。

制的人，直到沒有強力可以危害自己”。他甚至還基於這種“每個人對每個人的戰爭”的“自然狀態”，驚歎“自然人性竟然使人們如此分離，相互侵害和毀滅”。^①更不幸的是，西方學術界主流迄今為止也未能完全擺脫這種二元對立架構的陰影籠罩，反倒錯誤的道路上越走越遠了。

需要申明的是，本文的目的主要不是針對利他主義的存在可能性作正面辯護，而僅僅是在解析利己主義的悖論語境時指出以下兩點：第一，不管上述二元對立架構在“自利”與“利己”概念的語義相通中聽起來如何順理成章，卻很難解釋現實生活中為什麼會大量存在為了有利於他人而不惜捨棄自己利益甚至生命的利他主義行為。畢竟，簡單直白的人生事實是任何複雜深奧的理論都無法抹煞的；同時，這種架構在否定了利他的動機以及行為的時候，似乎也以反諷的方式讓利己的動機以及行為同樣變得沒有意義了：既然利己與利他總是相互對照而言的，倘若人生在世原本就沒有利他這回事，人們還有什麼理由非要彰顯利己主義的“合乎人性”乃至“天經地義”呢？第二，正如霍布斯的驚歎潛在表明的那樣，上述二元對立架構還不動聲色地把某種不道德的負面價值加在了利己的動機以及行為之上。因為，無論後者對於一個人保全自己的生命具有怎樣積極正面的效應，它在人際關係中的作用好像祇是在於誘發人們之間的相互侵害和毀滅，以致不但利己與利他是勢不兩立的，而且人性與德性也仿佛是不共戴天的。說穿了，正是針對後面這種不僅在西方學術界、而且在普通人中也十分流行的觀念，安·蘭德纔不惜採取偷換概念的手段，也要把利己或自私說成是值得讚賞的“德性”。於是，上述二元對立的理論架構已經至少在兩個方面讓利己主義陷入自敗的境地了。

有鑒於此，要想破解利己主義在西方語境所陷入的這種悖論，首先應當依據人生在世的基本事實，不僅將利己的動機與利他的動機嚴格區分開來，而且也將自利的本性與利己的動機嚴格區分開來，然後再憑藉這些區分，如其所是地把握它們之間複雜微妙的內在關聯：人們在現實生活中從事的所有行為，歸根結底都是出於他們趨於自己意欲的好東西、避免自己討厭的壞東西的“自利”（self-interested）本性，而其中既包括了那種把祇是單純有利於自己卻與他人無關的好東西當成自己意欲的善來追求的“利己”（selfish）動機，也包括了那種把有利於他人的好東西當成對自己也有利、因此自己也意欲的善來追求的“利他”（altruistic）動機；所以，無論在利己的動機與利他的動機之間，還是在自利的本性與利他的動機之間，都不存在西方學術界強調的那種由於概念上就彼此不相容而形同水火的二元對立架構，毋寧說三者之間在相互區別的同時又始終保持着息息相關的密切聯繫，最終構成了本真意義上的“自然人性”。從某種意義上說，深入辨析“自利”“利己”“利他”三個概念在核心語義上這種既微妙有別、又彼此相通的內在關聯，指出西方學術界針對它們要麼不分青紅皂白地混為一談、要麼生硬僵化地設置二元對立架構的邏輯錯謬，構成了澄清道德哲學領域中包括利己主義悖論在內的許多難解之謎的關鍵所在。

二 利己與利他的實然性並存

在當代西方道德哲學中，單向度地主張祇有利己主義纔符合人性、利他主義卻屬於不可能的學說，首推所謂的“心理利己主義”（psychological egoism）。它主要從心理學描述的角度指出，人們的自覺心理動機僅僅是促進自己的利益，此外就不會再形成其他的意圖了；即便那些看起來好像是旨在利他的舉動，歸根結底也完全是基於利己的動機。有鑒於此，利他主義的倫理態度居然要求人們為了他人的利益犧牲自己的利益，明顯背離了“應當蘊涵能夠”的原則；所以，期待人們在現實生活中做出利他主義的選擇，也就是“不合理”甚至是違反“自然人性”的

① [英]霍布斯：《利維坦》（北京：商務印書館，1985），黎思復等譯，第93—97、121頁。出於行文統一的考慮，本文在引用西方譯著時會依據英文本或英譯本略有改動，以下不再註明。

了。^①然而，深入分析會發現，恰恰是這種貌似順理成章的推論本身，纔犯下了把事實性之是與訴求性應當混為一談的邏輯錯謬，走進了自敗的死胡同。

無需細說，心理利己主義的立論前提也像霍布斯那樣指認了人性邏輯趨善避惡（趨利避害）的自利原則：人們在從事一切行為（包括利他行為）的時候，都是趨於“自己”想要的善，避免“自己”反感的惡，或者說都是僅僅考慮“自己”的利益。可是，當它從這個描述性的前提出發進一步得出利他主義缺乏實然性基礎無從成立的結論時，卻又從利己主義的規範性視角嚴重扭曲了“自己”的含義，狹隘偏頗地主張一個人在自利的本性中試圖促進的“自己”利益，僅僅包括那些祇是單純對自己有好處而對他人沒好處的自我利益，卻完全不包括那些對他人有好處而自己同樣也意欲的自我利益。於是，按照這種二元對立的詮釋模式，我出於“為他好”的考慮從事的任何哪怕是確實有利於他的行為，要麼是希望他將來也能夠做出“對我好”的回報，要麼是完全基於我“自己想要”這樣做的意欲，所以歸根結底都僅僅是來自於我的利己動機，而不能歸因於我的利他動機，因為自利的意願已經排除了我也形成利他動機的任何可能性。

不難看出，這個推論的致命漏洞在於，它在二元對立架構的影響下不僅混淆了“自利”與“利己”概念，而且還把自己與他人、自利（利己）與利他嵌入到了概念上就是不相容的相互排斥之中，從而進一步預設了一個非此即彼的荒謬前提：祇要一個人是為了“自己”的利益從事某種行為的，他就不可能同時也是為了“他人”的利益從事這種行為。然而，立足於日常生活經驗會發現，這個前提在邏輯和事實上都是無從成立的：哪怕我是出於“自己想要”這樣做的自利意欲，或是出於希望他將來也“對我好”的利己考慮從事“為他好”的利他行為的，難道這就意味着我不會在自利的意願中同時也會形成利他的動機，並且與利己的動機結合在一起促使我去從事確實對他人有好處的利他行為嗎？換言之，即便在一個人是基於自己的意欲或是為了利己的目的從事利他行為的情況下，人們也沒有任何理由因此就斷然否定他的自利意願中還有可能包含着利他的動機。因為，這個人完全可以在憑藉自己的個體需要把利己之善視為值得自己意欲的好東西的同時，也憑藉自己的道德需要把利他之善同樣視為值得自己意欲的好東西，並且通過從事趨善避惡的自利行為加以實現。比方說，我覺得荔枝既好吃又有營養，對自己有利，同時又希望身為朋友的他能夠享受它的好處，於是熱情鼓勵他品嚐它——諸如此類的人生現象難道是鳳毛麟角的罕見案例嗎？更有甚者，就算我在鼓勵他購買荔枝的時候抱有減少我的積壓貨品的利己動機，這在邏輯上也不足以完全排斥我在自利的意願中同時還抱有希望他能從品嚐荔枝中獲得好處的利他動機，從而讓兩者和諧地結為一體。說穿了，祇有二元對立架構纔會誤導人們以為：利己與利他在本性上就處在勢不兩立的不共戴天之中，以致一個人祇要考慮了自己的利益，就不再有可能兼顧到他人的利益了。

事實上，在現實中，就像以自利為本性的人們會在個體生活中產生種種利己的需要以維繫一己存在那樣，他們也會在群體生活中基於生理本能和文明教化產生種種利他的需要，諸如父母關愛子女的需要，愛友鄰、愛同胞、愛人類的更廣泛的道德需要等等，從而形成利他的動機以維繫人際性的存在尤其是道德領域內的共同存在。就此而言，利他動機的形成機制與利己動機的形成機制是根本一致的，根本沒有任何理由依據扭曲性的二元對立架構，祇承認後者的實然性存在卻否定前者的實然性存在。也正因為利他的動機如同利己的動機一樣，完全符合趨善避惡的自然人性，人類生活在任何時候都不可能出現霍布斯指認的那種“每個人對每個人的戰爭”的絕對叢林狀態；相反，人生在世，一方面存在着“許多人對許多人的戰爭”，另一方面也存在着“許多人對許多人的關愛”，兩者之間既形成了鮮明的對照，同時又相互交織地糾結在一起。就此而言，心理利己主義斷然否認利他動機在自利意願中存在的可能性，祇能說是不惜採取把頭埋進沙堆裏

① 陳真：“心理學利己主義和倫理學利己主義”，《求是學刊》6（2005）：48—54；徐向東：《自我、他人與道德——道德哲學導論》（北京：商務印書館，2007），上冊，第87—105頁。

的鴛鴦政策，也要削足適履地無視事實而堅持扭曲性的二元對立架構。

更為重要的是，祇有根據利己動機與利他動機在自利意願中的這種實然性同時存在，纔能解釋它們之間為什麼會在現實生活中出現張力衝突，並進一步形成利己主義與利他主義的實質性分野的基本機制。理由很簡單：假如利己與利他在邏輯上就是互不相容的，以致擁有自利本性的人們壓根兒就不會產生利他的動機，那當然也就談不上利己與利他之間的現實衝突，更不會出現將他人利益置於自己利益之上的利他主義了；結果是，讓祇有在與利他主義的相互對照中纔有意義的利己主義陷入了失去立足之地的自敗境地：在作為相互映照的對立面的利他動機根本不存在的狀況下，單憑“利己”動機從事的行為如何可能構成一種“主義”呢？畢竟，倘若不會涉及其他人，當一個人遇到像美食之善與減肥之善這類單純發生在自己身上的衝突局面時，無論他基於自利的意願或利己的動機最終做出了怎樣的選擇，都沒有理由說成是嚴格意義上的“利己主義”。

嚴格說來，撇開現實生活中也會存在的“害他”動機不談，祇有在一個人不僅產生了利己動機、而且也產生了利他動機的前提下，二者作為這個人在自利意願中同時想要追求的兩種好東西，纔有可能在形成相互促進的“諸善和諧”局面的同時，又出現不可兼得的“諸善衝突”局面：這個人如果達成了自己意欲的利己之善，就沒法實現自己也意欲的利他之善；反之，這個人如果達成了自己意欲的利他之善，又沒法實現自己也意欲的利己之善。再從元倫理學的視角看，就像一個人面臨兩種利己之善（如美食之善與減肥之善）出現衝突的情形一樣，一個人在面臨利己之善與利他之善出現衝突的時候，也祇有遵循人性邏輯的另一條原則“取主捨次”，通過權衡比較利己之善與利他之善在質上的主次輕重（而不是西方學術界更強調的在量上的大小多少），纔能做出自己的取捨選擇^①：或者看重自己的利益勝過了他人的利益，因此為了實現利己之善不惜捨棄利他之善而讓他人受到損害——這就是“利己主義”；或者看重他人的利益勝過了自己的利益，因此為了實現利他之善不惜捨棄利己之善而讓自己受到損害——這就是“利他主義”。所以，倘若試圖通過否定利他動機在自利意願中的實然性存在來維護利己主義的“獨尊”地位，其結果祇能是自敗性地否定被置於“獨尊”地位的利己主義自身。

從這個視角看，心理利己主義從人們的自利本性中祇是引申出利己主義而否定利他主義的單向度推論，在理論上就完全站不住腳了，至少包含以下三方面漏洞。

第一，從某種意義上說，它堅持的二元對立架構其實也是對利己與利他之間不可兼得的現實衝突的一種理論折射。可是，它卻憑藉非此即彼的思維模式，將這種日常生活中的現實衝突扭曲成了抽象概念上的互不相容，結果不僅斷然否定了兩種動機的和諧並存，而且同時也一筆抹煞了二者之間的抵觸張力，等於是釜底抽薪的自敗方式掏空了自己得以立足的現實基礎：若是利己與利他在邏輯上就是絕對排斥的，以致自利的人性祇能產生利己的動機、不會產生利他的動機，它們之間怎麼還有可能形成不可兼得的現實衝突呢？

第二，從利己與利他之間存在現實衝突的視角看，心理利己主義指責利他主義的訴求背離了“應當蘊涵能夠”的原則，就明顯屬於理論上的拉偏架了。如前所述，面對這種衝突，人們既“能夠”把自己的利益凌駕於他人的利益之上做出利己主義的選擇，也“能夠”把他人的利益凌駕於自己的利益之上做出利他主義的選擇。所以，如果說利己主義的“應當”不會遇到“能夠”方面的障礙，利他主義的“應當”同樣也不會遇到“能夠”方面的障礙。至於一個人最終會把哪一種“能夠”變成付諸實施的“應當”，則取決於他在自利意願中展開權衡比較的時候，是更看重自己意欲的利己之善呢，還是更看重自己意欲的利他之善？在這個意義上說，若是像心理利己主義那樣斷然否定了利他動機的實然性存在，就連利己主義自身如何可能的形成機制都難以做出有說服力的解釋了。

① 劉清平：“試析諸善衝突的根源和意義”，《浙江工商大學學報》6（2013）：16—21。

第三，更嚴重的是，當心理利己主義憑藉“應當蘊涵能夠”的原則斷然否定了利他動機的事實性存在的時候，它自己反倒恰恰犯下了混淆“是”與“應當”的低級邏輯錯誤，在上述推論中從實然性描述的維度偷偷轉進到了應然性訴求的維度：既然人們祇“能夠”做出利己主義的選擇，不“能夠”做出利他主義的選擇，既然期待人們做出利他主義的選擇違反了“自然人性”因而是“不合理”的，那麼按照“應當蘊涵能夠”的原則，人們顯然祇“應當”遵循“自然人性”做出“合理”的利己主義選擇，卻“不應當”違反“自然人性”做出“不合理”的利他主義選擇。不難看出，這種立場不僅與霍布斯等人倡導的自然法根本一致，而且與尼采（F. W. Nietzsche, 1844—1900）的下述規範性偏激理念也是遙相呼應的：“沒有任何暴力、強姦、掠奪、毀滅的行為在本質上就是‘不義’的，因為生命自身便充滿了這些因素而不可能想象成其他樣子。”^①換言之，一旦承認了人生在世祇“能夠”從事利己主義的行為，任何為了自己利益不惜損害他人利益的舉動都將成為理所“應當”乃至“天經地義”的了。於是，原本祇是作為一種實然性描述理論的心理利己主義，就在提出如此帶有片面性偏好的應然性價值訴求的過程中自敗性地煙消雲散了。

值得一提的是，被西方學術界視為另一種實然性描述理論的“個人利己主義”（personal egoism）同樣也是位於應然性評判訴求的維度之上的，因為它的基本原則“我本人總是盡力促進自己的最大利益，不管這樣做會對他人產生什麼後果”^②，祇不過是以第一人稱的口吻表達了帕菲特（D. Parfit, 1942—2017）稱之為“理性利己主義”的規範性主張：“一個理性的行為者應當賦予自己的利益以至高無上的權重，其他人無論付出怎樣的代價都不足惜。”^③嚴格說來，本真意義上的實然性描述理論祇能是立足事實地考察趨善避惡的自利人性，如其所是地揭示人們既可能形成利己動機、也可能形成利他動機的本來面目，指出人們在現實衝突中如何依據自己的自利意願或人生理念，按照取主捨次的人性邏輯做出不同選擇的內在機制，而不應當一開始就在語義混淆、偷換概念中預設“祇要是自利或利己就不可能再利他”的扭曲前提，因為這個否定了利他動機這種特定價值訴求的實然性存在的片面性前提，已經在規範性維度上隱含着人們祇“應當”為了自己的利益捨棄他人利益的利己主義訴求了。

三 利己主義的應然性道德屬性

當代西方道德哲學在考察利己主義的時候，還試圖在應然性維度上把“個體的倫理利己主義”（individual ethical egoism）與“普遍的倫理利己主義”（universal ethical egoism）區分開來，認為前者的基本原則是“每個人都應當促進我的最大利益”，後者的基本原則是“每個人都應當促進自己的最大利益，即便與其他人發生衝突也不足惜”。^④不過，這種看起來嚴謹細密的邏輯分類，一接觸現實就顯得有些畫蛇添足了，從一個角度折射出了西方學術界傾向於在抽象概念上鑽牛角尖卻不切實際的理論弊端。第一，在日常生活中，幾乎沒有誰會依據個體的倫理利己主義原則，嚴肅地要求其他所有人都應當努力促進他自己一個人的最大利益，並將這種訴求認真地付諸實施。毋寧說，更接地氣的利己主義祇是簡簡單單地主張：在出現衝突的時候，我自己的利益應當壓倒某些相關他人的利益。第二，普遍的倫理利己主義實際上祇是霍布斯等人倡導的所謂自然法的某種規範性轉述，主張每個人都應當全力促進自己的最大利益，哪怕因此陷入每個人對每個人的戰爭也在所不惜。可是，不僅如前所述，普遍性的叢林狀態純屬虛構，而且現實中也很少有人會嚴肅認真地提出這種普遍性的價值訴求，倒不如說更多地是把它當成了自己在出現衝突時奉行利己主義的證成理據：既然“人不為己，天誅地滅”，我為了自己的利益犧牲他人的利

① [德]尼采：《論道德的譜系》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992），周紅譯，第55頁。

②④ 徐向東：《自我、他人與道德——道德哲學導論》，上冊，第92—93頁。

③ [英]德里克·帕菲特：《理與人》（上海：上海譯文出版社，2005），王新生譯，第281頁。

益就是天經地義的了。有鑒於此，下面將主要分析現實生活中各種利己主義行為實際呈現出來的複雜道德屬性。

就連把利己主義建立在所謂自然法的基礎之上的霍布斯，也清晰地指出了它會產生“人人互害”的負面效應，等於是在利己與利他的二元對立架構中給它加上了不道德的潛在惡名。後來，不少西方哲學家更是在與利他主義的鮮明對照中，主要依據“不可害人”的規範性正義標準，指認了利己主義缺乏高尚德性的劣勢弊端。舉例來說，休謨（D. Hume, 1711—1776）一方面“敬重那些能將自愛以任何方式指向關心他人和服務社會的人”，另一方面又“憎惡或蔑視那些祇考慮自己滿足和享樂的人”。^①康德（I. Kant, 1724—1804）也認為，商人為了自己長遠獲利而“童叟無欺”的做法，雖然會因為合乎義務的緣故受到人們的讚許，但由於僅僅源出利己的動機，並不具有真正的道德價值。^②叔本華（A. Schopenhauer, 1788—1860）進一步主張，由於“自我保全”的利己欲與“不可害人”的正義德性正相反對，構成了道德的動機必須加以控制和克服的首要力量，所以“不帶任何利己的動機就是評判一個行為是否具有道德價值的標準。……利己主義與行為的道德價值是絕對相互排斥的。……道德價值完全取決於從事或不從事某種行為祇是為了他人的利益”。^③說穿了，大多數普通人之所以會在自己並沒有受到直接傷害的情況下，也對現實生活中的種種利己主義行為持有貶抑性的否定態度，同樣首先是基於這種“不可害人”的日常倫理直覺：你為了自己的利益居然不惜讓他人受到傷害，這不就是不道德的“損（他）人利己”嗎？更有甚者，儘管奉行利己主義原則的人們通常會認為，自己在衝突中將自己利益置於他人利益之上的做法是合乎道德乃至天經地義的（否則他們也不會從事這類行爲了），但倘若他們自己受到了別人按照同一原則從事的利己主義行為的傷害，也會憑藉自己受到傷害的理據認為這樣的行為是不道德的——這個簡單的事實恰恰表明：普遍的倫理利己主義主要是一種理論上的虛構，難以真正成為人們在現實生活中實際奉行的倫理原則。有鑒於此，霍布斯等人單單給利己主義貼上了“自然人性”“自然權益（正當）”“自然法”之類的堂皇標籤，其實是充滿反諷意味的：若是原本旨在保護每個人存在的所謂“自然人性”在普遍必然地發揮效應的過程中，祇會導致人與人像狼一樣“相互侵害和毀滅”的叢林狀態，以致會被大多數人包括利己主義者自己在內都評判為不道德的，那它還有什麼理由號稱是“正當”或“合法”的呢？

或許就是因為察覺到了其中隱含的這種自敗意蘊，西方學術界從霍布斯起就試圖通過種種途徑，為這種據說是基於“自然人性”的利己主義加上“理性（合理、合乎理性）”的約束限制，以求讓它能夠具有合乎道德的正面屬性。這種做法的理由乍看起來似乎也相當充分，因為在古希臘哲學提出“人是理性動物”的命題後，“理性”與“道德”在西方語境裏就幾乎被看成是一對天然的盟友了，以致“道德理性”構成了西方主流哲學的基本精神。所以，霍布斯在指出自然法會導致每個人對每個人開戰之後，便宣佈奉行利己主義的人們會基於普遍必然的理性考慮，通過簽訂一致同意的契約讓渡各自的自然權益，以求避免相互侵害和毀滅，從而不僅共同實現自我保全的利己目的，而且最終形成正義、謙恭、仁慈等倫理德性。^④這種理性契約論的積澱是如此深遠，以致三百年後羅爾斯（J. Rawls, 1921—2002）在探討正義問題的時候，依然試圖從人們在“原初狀態”下僅僅關注自己利益、卻對他人利益不感興趣的所謂“利己理性”（rational）出發，通過簽訂一致同意的契約，最終達成人們在良序社會裏基於所謂“道德理性”（reasonable）而尊重他人權益的公平正義。^⑤不過，這兩位站在不同規範性立場之上的思想家，

① [英]休謨：《道德原則研究》（北京：商務印書館，2001），曾曉平譯，第149頁。

② [德]康德：《道德形而上學原理》（上海：上海人民出版社，2002），苗力田譯，第12—13頁。

③ [德]叔本華：《論道德的基礎》，《叔本華論道德與自由》（上海：上海人民出版社，2006），韋啟昌譯，第134、140—144頁。

④ [英]霍布斯：《利維坦》，第97—122頁。

⑤ [美]羅爾斯：《正義論》（北京：中國社會科學出版社，1988），何懷宏、何包綱、廖申白譯，第17—21、126—129頁。

在此明顯是殊途同歸地陷入了某種類似的悖論：在存在着他們自己也明確承認的人際衝突的情況下，每個人僅僅出於自我保全的利己理性，何以可能一致同意地簽訂不僅尊重他人權益、而且自願利他助人、因此符合道德理性的正義契約呢？換言之，倘若利他的動機原本在人們的自利本性中就根本不存在，因此也無從發揮任何積極的效應，被認為是損人而不道德的利己主義怎麼有可能單憑認知性的理性功能就脫胎換骨，一蹴而就地升華成道德實踐上正義高尚的利他主義呢？更有甚者，如果考慮到在人際衝突的情況下，“利己理性”的本質功能主要還是憑藉理性認知的精打細算展開清醒冷靜的權衡比較，以便更有效地將利己之善凌駕於利他之善而實現一個人自己的“最大”利益，這樣做在道德上豈不是要比一時衝動或稀里糊塗地“損（他）人利己”更為惡劣嗎？在這個意義上說，與西方哲學家們的期望相反，利己主義根本不可能因為單純加上了原本屬於認知維度的“理性”限定詞，就搖身一變成爲合乎道德規範或擁有高尚德性的了。^①

安·蘭德在提倡“理性的自私”時，似乎也意識到了這一點，所以纔特別強調“理性的人們之間沒有利益的衝突”，理由是按照形式邏輯的同一律，相互衝突的東西也就是自相矛盾的，因此也就是邏輯上不可能和客觀上不存在的。正是憑藉這個“不會造成衝突的纔是理性客觀之善”的扭曲性預設，她進一步斷言，人們能夠在現實生活中以不傷害他人爲前提追求自己的私利，所謂“既不能爲了他人犧牲自己，也不能爲了自己犧牲他人”^②。按照這樣的論證，“利己”主義無疑可以擺脫“損（他）人”的缺德嫌疑而變成高尚的德性了；不過，撇開其中同樣潛含着像二元對立架構那樣將現實中彼此抵觸的張力衝突說成是概念上互不相容的自相矛盾的邏輯錯誤不談，更嚴重的漏洞在於，如此脫離了現實衝突憑空構造的理論，所能證成的祇會是某種子虛烏有的空想烏托邦，最終讓自身落入荒誕的自敗境地：在一切圓滿和諧、沒有利益衝突的理想狀態下，不管利己還是利他，豈非都是既不會傷害他人，也不會傷害自己，因而都有資格視爲“美美與共”的至善德性嗎？倘若這樣，人們還有什麼理由像安·蘭德自己所做的那樣，非要標榜利己主義纔是完美無瑕的德性，卻大肆鞭撻利他主義構成了十惡不赦的道德食人主義呢？至於她主張冒險幫助陌生人這類原本屬於利他主義的行爲也是利己主義的，恰恰在偷換概念中體現了她不得不附和人們的日常倫理直覺、不敢公然將這類通常會受到人們讚許的利他主義行爲也說成是道德食人主義的潛在意向，結果祇能是充滿了更加濃郁的反諷意味：假如像這樣明顯是將他人利益置於自己利益之上的行爲也能劃歸利己主義的範疇，人生在世從什麼地方還能夠找得到與利己主義形成了涇渭分明的實質性分野、並且可以讓她嚴詞貶斥的利他主義行爲呢？在這個意義上說，她爲了讓利己主義升華成一種德性而對利他主義展開的偏激批判，說破了祇是試圖憑藉莫須有的二元對立架構，給莫須有的利他主義加上一個莫須有的罪名罷了，反倒清晰地表明了 she 爲利己主義做出的那些頗受一些人歡迎的辯護在理論上根本就無法成立。

那麼，在人際衝突中會導致“損（他）人”後果的利己主義，是不是就像二元對立架構所聲稱的那樣，在任何情況下都沒法洗清不道德的嫌疑呢？嚴格說來，也不能得出這種非此即彼的一刀切結論。因爲，當人們站在“不可害人”的規範性正義立場之上的時候，也有可能針對某些特定類型的利己主義行爲做出合乎道德的肯定性評判：假如甲率先以利己主義的方式通過損害乙的應得利益來實現自己的不應得利益，乙就會被認為擁有正當的理由也以利己主義的方式做出回應，通過不讓甲實現他的不應得利益來捍衛自己的應得利益。更重要的是，這種將自己利益置於他人利益之上的做法在道德上擁有的正當性，並不是來自西方學術界特別強調的所謂“理性”，而是首先來自在人類生活中源遠流長的“不可害人”的正義標準或倫理直覺本身：一方面，一個人如果爲了自己的不應得利益損害了他人的應得利益，他就理應受到正義的懲罰，不可聽憑他隨

① 劉清平：“‘道德理性’是否可能？”，《天津社會科學》3（2017）：28—34。

② [美]安·蘭德：《自私的德性》，第17—19、45—46頁。

心所欲地獲得不應得的利益；另一方面，一個人的應得利益如果受到了他人的不義侵害，他就理應受到正義的保護，擁有道德上的正當理由捍衛自己的應得利益。就此而言，哪怕按照“不可害人”的規範性正義標準或倫理直覺，人世間也是既存在着道德上不正當的利己主義行為，又存在着道德上正當的利己主義行為。從這個角度看，像二元對立架構那樣一概而論地把利己主義統統貶抑成不道德的，恰恰遮蔽了這兩種不同的利己主義行為在是否符合“不可害人”的倫理直覺方面的實質性差異，抹煞了這條規範性的正義底線的決定性效應。雖然兩者從元倫理學角度看可以說都是把自己的利益凌駕於他人的利益之上，因此同樣屬於利己主義的範疇，但後者的“利己”僅僅在於捍衛自己的應得利益，並且在人際衝突中造成的後果也沒有損害他人的應得利益，而僅僅是阻止了他人實現其不應得的利益（這是有必要特別強調的關鍵所在），所以，這種利己主義的做法歸根結底是在合乎道德地維護自己的正當權益（並非霍布斯所說的自然權益），與前者為了自己的不應得利益損害他人應得利益的利己主義做法有着不容抹煞的天壤之別。

舉例來說，從元倫理學的視角看，張三為了自己過把癮而在禁煙場所當着李四的面抽煙，當然是一種利己主義而非利他主義的行為；而李四在這種情況下為了維護自己的健康權益要求張三停止抽煙，也明顯是一種利己主義而非利他主義的行為。可是，它們在“不可害人”的規範性維度上具有的道德屬性卻是截然相反的：張三的舉動是為了滿足自己的不正當需要而不惜侵害李四作為個體應得的正當權益，李四的舉動則是旨在捍衛自己的應得權益，阻止張三獲得他在這種情況下原本不應得的褻私利益。所以，哪怕張三站在自己的利己主義立場上振振有詞地指責李四的做法是不道德的“損（他）人利己”，也不足以否定後者按照“不可害人”的正義底線具有的合乎道德的積極價值。從這個角度看，“不可害人”的規範性正義底線纔是決定利己主義行為是否能夠具有正當道德價值的關鍵因素，而像休謨、康德、叔本華等人那樣在二元對立架構中不分青紅皂白地一概貶抑利己主義的行為則包含着某種片面性，遺忘了他們也認同的“不可害人”的正義標準同樣適用於每個人自己，結果未能充分肯定旨在捍衛自己應得權益、保護自己免受不義侵害的利己主義行為在道德上具有的正當意義，沒有看到利己主義的行為在符合這條規範性正義標準的基礎上有可能形成合乎道德的正面價值屬性。

綜上所述，一旦把“自利”“利己”“利他”概念仔細區分開來，並且澄清了利己主義在現實生活的種種衝突中得以生成的具體機制，西方學術界設置的包含雙重預設的二元對立架構在利己主義問題上就會失去立足的基礎而轟然倒塌：一方面，倘若從元倫理學的視角看，不僅利己的動機以及行為符合趨善避惡、取主捨次的自然人性，而且利他的動機以及行為同樣符合趨善避惡、取主捨次的自然人性，根本不會被前者所排斥而失去實然性存在的可能性；另一方面，倘若從“不可害人”的規範性正義標準的視角看，利己主義的行為既有可能因為違反了這條底線而淪為道德上不正當的，也有可能因為符合了這條底線而成為道德上正當的，所以沒有理由抽象籠統地給它們一概貼上“不道德”的標籤，而必須依據“不可害人”的正義底線，具體情況具體分析地揭示它們在現實生活的人際衝突中實際具有的複雜道德屬性。