

并没有用通常伦理学家所使用的功利(如边沁的“快乐”、密尔的“幸福”)、理性(如康德的“道德律”)、自明原则(如孟子的“恻隐之心”)或某种不可置疑的诫命(如“摩西十诫”)来定义善,而是另辟蹊径。在西田看来:“所谓善就是我们的内在要求即理想的实现,换句话说,就是意志的发展完成。”^{[3]107}对于这个定义,西田从三个方面进行了阐释:第一,“真理的标准归根结底在于意识的内在必然性。”^{[3]106}在西田看来,对于我们每个人来说,最真实的东西就是我们的意识。外部世界并非是超然于意识之外“独立自存”的客观事物,因为外部世界在“意识”中存在,离开了人的意识,哪里有“客观的”外部世界?西田坚持认为主客观本来就是统一的,因为世界的存在离不开人的意识,也唯有显现在意识中的世界才是“真实的”世界。所以从这个角度来说,真理的标准最终就只会取决于意识的“内在必然性”,这种“内在必然性”就是“不分主客的、知情意合一的意识状态”^{[3]47}。第二,“意志是意识的根本的统一活动,是实在的根本统一力。”^{[3]107}西田认为人的一切行为都被意志所推动,都是为了实现意志所要达到的目的。一切意识活动都以意志为开始,又以意志为结束。可以说,意志是行为的动机和目的,是实在(纯粹经验下的意识现象)的根本统一力。第三,“当这种统一完成了的时候,即理想实现了的时候,我们就产生了满足的感情,反之则产生不满足的感情。”^{[3]107}对于人的行为来说,当意志推动的行为完成了意志所要实现的目的(这便是理想的实现或者说人格的完成),这时人们就会产生满足的感情,因此这个行为就被认为是善的;相反,如果行为不能实现,不能产生满足的感情,那么这个行为就被认为是恶的。

从这个定义来看,我们不能说西田犯了摩尔所说的“自然主义谬误”。因为西田关于善的定义是一种较为独特的内在视角,他不是用外在的“善事物”来界定“善”本身,而是用了另外一个单纯概念“意志”来定义善。之所以“意志”并非是类似快乐这样的“善事物”,是因为它不仅是一个单纯概念,而且西田从本体论上赋予了它以独特内涵。西田伦理学的本体论基础是从“纯粹经验”开始的,“所谓纯粹的,实指丝毫未加思虑辨别的、真正经验的本来状态而言。”^{[3]17}在这个未加以思辨分析的原初状态中,“根据不加丝毫假定的直接知识来看,所谓实在,只是我们的意识现象,也就是直接经验的事实。”^{[3]39}对于哲学上的基本概念“实在”而言,西田明确肯定“意识现象”才是唯一实在。对于意识现象与物体现象的关系来说,西田认为在人们的常识

中似乎存在着意识现象与物体现象这两种事实,但这是错误的,因为实际上只有一种事实,即意识现象。所谓物体现象,“不过是在意识现象中把每个人所共同的和具有不变关系的东西加以抽象化而已”^{[3]40}。甚至可以说,我们的身体也是意识现象的一部分,“不是意识存在于身体之中,反而是身体存在于自己的意识之中”^{[3]40}。正是从意识现象出发,西田将“意志”赋予“意识的根本统一力”内容;西田所说的意志实际上指的是知情意合一的状态,已经超越了传统意志论思想(即将人的精神僵化地划分为知、情、意三个部分并将三者对立起来)。意志单纯不可分,作为意志发展完成的善也就是单纯不可分的了。

由此可见,在西田的伦理学体系中,从纯粹经验到意识现象,再到意志与善,这是一个完整的序列。由于意志与善的不可分,因此对善的定义和认识就转向了对意志的定义和认识问题,这与摩尔所说的“自然主义谬误”明显不同。从思维方式来说,摩尔是一种主客相分的思维模式,即如何给一个对象下定义,当无法以逻辑思辨的方式界定对象(善)时,善就不可定义了。西田对善的界定则基于一种主客合一的方式,没有对象或客体,只有对唯一的意识现象的认识。而且,善的定义并非空泛的概念,而是当下的目的,指向的是对纯粹经验的把握,以及意志、理想和人格的实现。

二 善何以认知?

虽然摩尔认为善不可定义,但是他并没有否定善的认知,因为如果善既不可定义,又不可认知,那么善就成了海市蜃楼,伦理学也就失去了存在根基。对于善何以认知的问题,为了避免重蹈“自然主义谬误”的覆辙,摩尔主张付诸“自明性的直觉”。所谓“自明性”,按照摩尔的解释,其含义在于“仅仅凭它本身是昭然若揭的或者真实的;它不是除它本身以外的任何命题之推论”,“不可能根据逻辑从任何其他命题演绎出来;必须直截了当地接受它或否定它……它绝对没有任何理由。”^{[1]135}这一点和西田所说的“纯粹经验”类似,直觉“没有任何理由”,因为它不是理性逻辑推理的产物,不关涉任何命题,而仅仅关涉当下的接受或否定。

与摩尔的直觉类似,西田主张对善的认知通过“知的直观”。不过,并非历史上所有伦理学家都承认人有“知的直观”,因为直观是一种超越抽丝剥茧式逻辑分析之上的认识能力,被普遍认为具有一定的非理性和神秘性。但是西田并不这么看,他认为知的直观并不神秘,而是人们普遍具有的能力。在

在他看来：“所谓知的直观，有人认为似乎是一种特别神秘的能力，还有人认为似乎完全是经验事实以外的空想。但是我相信它与普通的知觉属于同一种类。”^{[3]30}也就是说，知的直观绝非超越经验的空中楼阁，它与普通的知觉之间并不存在不可逾越的鸿沟，恰恰相反，两者始终是紧密联系的。只是知的直观对真像的把握比普通的知觉更加深远，更能体现意识的统一性，“是意识的最统一的状态”^{[3]32}。对于直观与直觉这两个范畴而言，西田并没有严格区分，在很多情况下两者的使用是同义的。在西田看来：“所谓意志的进行就是这种直觉的统—的发展和完成。这个直觉始终在它的根基里活动着，而它的完成就成为意志的实现。”^{[3]34}比摩尔对直觉的研究更加深入的是，西田不仅认为思维具有直观能力，而且强调意志也具有直观能力，当我们将意志的对象进行把握时就是一种直观。在他看来，所谓意志的完成就是通过直观成立的，离开了直观，我们根本无法把握纯粹经验状态下的意识现象。

不仅摩尔和西田都强调了直觉(直观)的重要性，而且两人都对传统直觉主义进行了批判。尽管摩尔将善的认知付诸直觉，但是对伦理学上的传统直觉主义却进行了批判，他甚至坚决否定自己是一个传统意义上的直觉论者：“我有时采取西季威克的用法，把它们称为‘直觉’。但是，我请求注意，我并非这一术语通常意义上的‘直觉论者’。”^{[1]3}为了表明自己的立场，摩尔还明确说：“我希望人们注意，我把这样的诸命题称为‘直觉’，我的意思仅仅是断言它们是不能证明的；我根本不是指我们对它们的认识的方法或来源。更不是暗指(像绝大多数直觉论者那样：由于我们采取一种特殊方式或者运用某种特殊能力来认识一个命题的缘故，它就是正确的。”^{[1]3}摩尔认为传统直觉主义之所以错误，是因为将直觉视为一种特殊的认识能力，不仅对于作为单纯概念的事物，甚至对于任何事物都可以付诸直觉(在伦理学上表现为形成自明的道德法则)。与之相反，摩尔将直觉严格限定在对不能付诸逻辑理性思维的“善”的认知上，而对于善事物的认知却主张付诸经验。

与摩尔类似，西田对传统直觉主义也进行了批判。西田认为直觉主义存在着道德评判标准难以确定的问题。因为根据直觉论的观点，道德的评判正如我们知道火是热的、冰是冷的一样，是可以清楚地直觉到的。但是在复杂境遇中需要对具体行为进行评判时，这些所谓“自明的”道德原则往往无法应用。果真有直觉论者所说的自明原则吗？西田认为：“所谓直觉论者所标榜的自明的原则因人而异

绝对不是始终一致的，这就证明能为一般人所公认的那种自明的原则是没有的。不但如此，就是从世人所公认的那种自明的义务中，也找不出这样一条原则。”^{[3]92}既然自明的道德原则不存在，那么直觉主义就失去了善恶的判断标准。对于此，摩尔也表达过同样的意思：“跟直觉主义学派道德学家们通常主张相反，任何道德法则都不是自明的。”^{[1]140}

尽管摩尔和西田在善的认知上具有共通性，但是也存在着根本区别。摩尔与西田最大的不同在于，尽管摩尔认为不可定义的善需要付诸直觉去认知，但是善事物却是可以定义并能够通过经验的方式认知的。摩尔这样说：“‘善的’是不能下定义的。我的意思并不是说，善的东西，即善者是不能这样下定义的；如果我这样想，我就不写这样的著作了，因为我写作的主要目的是促使发现那种定义。”^{[1]15}鉴于此，摩尔将善分为两类，即目的善(善本身)和手段善(善事物)。目的善是独立的、自明的，人们对它的认知不能通过推理和事实，只能通过直觉；手段善没有独立的存在性，不具备自明性，因此对它的认知必须依照经验事实的考察，即它能否带来或有助于产生善。从这一点来看，摩尔在反对传统直觉主义的同时走向了经验论，因此对于行为的善恶考察，“只能运用一个崭新的方法——经验考察的方法——来加以解答”^{[1]138}。可以说，在认识单纯概念的善本身时，摩尔付诸了直觉，但是在判断现实行为的正当性时，摩尔付诸了经验。

与摩尔不同，西田在坚持对善的直觉认知上更为彻底。因为西田伦理学的特点是主客合一，在这种知情意相融、理性尚未独立显现的状态中直觉是唯一的认识方式。从西田的整个体系来看，“从最初的‘纯粹经验’到最后的‘绝对矛盾的自己同一’，却不外是通过‘直觉’的方法来说明‘主客合一’的”^[4]。那么，如何在经验世界中达到对善的认知并付诸行动？西田在理论上阐明了知的直观的重要性之后，在行动上给出了一个具体的如何达到直观的途径，即“至诚”。通过这种摒弃妄想杂念以达到纯粹经验的过程，人们可以获得对意识现象的直观把握，并促成现实行为的完成。这个过程既是善的现实化过程，也是人格的实现过程，所以西田也这样说：“我们所说的自我并不是别的，真正的自我就是指这个统一的直观而言。”^{[3]34}

由此可见，摩尔在善的认知上存在两种倾向，对(作为目的善的)善本身的认知采用的是直觉，但是对(作为手段善的)善事物的认知采用的是经验；之所以如此的原因，在于摩尔并没有接受传统直觉主义的观点，而是将直觉限制在对单纯概念的认知上，

在现实中对善的判断则采用经验常识的方式。而西田在善的认知上具有一致性,始终强调的都是知的直观,具有较为彻底的先验论色彩;当然西田的直观与传统直觉主义也不同,因为传统直觉主义试图找到的是所谓客观的自明原则,而西田试图把握的却是没有主客之分的自我意识。

三 善如何实践?

既然善可以认知,那么在现实中如何实践善?摩尔采用的方式是对快乐主义的改造,强调的是行为带来的效果。与通过直觉认知善本身不同,摩尔强调了经验在认识实践中的善(行为)的重要性。在他看来,行为的善恶判定是伦理学研究的重要问题,“(伦理学)全都是跟‘行为’问题——在我们人类的行为上,什么是善和什么是恶,什么是正当和什么是不正当问题——有关”^{[1]17}。对于行为是否正当(善)的判断,摩尔认为不能依据任何所谓自明性的道德法则,而只能付诸经验性的事实推断。经验性的推断必然涉及行为产生的结果,因此摩尔主张:“行为的是非,必须根据其结果——利用其结果来判断,从而反对‘断定某些行为为是,某些行为为非,根本不问其结果如何’的严格的直觉主义观点。像这样主张正当的行为必定意味着可能产生最好结果的行为的功利的利己主义是完全合理的。”^{[1]102}显然,摩尔在行为判断上采用了功利主义的原理,即通过效果来判断行为,而不像直觉主义者(如西季威克)或唯理论者(如康德)那样以法则优先。当在现实中遇到伦理冲突时(如个体与社会的矛盾)如何处理?摩尔同样付诸以效果来判断行为的方式,即对于那些能够产生“最大的总善”的行为就被认为是值得肯定的、善的、正当的行为。对此,摩尔解释说:“‘正当的’行为或者‘道德上许可的’行为与此不同之处,仅仅在于它是比其他可能的选择都不会引起较少的善之行为。”^{[1]139}这是一个消极的保守的判断,即“不会引起较小的善”,积极的判断则是:“当伦理学大胆断言某些行动方式是‘义务’时,它无非是大胆断言:按照那些方式来行动,总是会产生可能最大的总善。”^{[1]139}那么什么是“总善”呢?摩尔认为这需要根据经验常识(如“快乐”)来判断,这便重新走向了(摩尔曾经批判的)快乐主义的主张。对此,摩尔曾这样评价:“当我抨击快乐主义时,我仅仅抨击这样的学说,它主张只有快乐作为目的或者就本身而言是善的……快乐主义们所推荐的行为方针跟我要推荐的是十分相似的。我同他们争论的,并不是关于他们的大多数实际结论,而仅仅是关于他们似乎认为足以证明其结论的那些理

由。”^{[1]62}换言之,摩尔在批判快乐主义犯了“自然主义谬误”的同时并没有否定快乐主义的结论,而只是否定了快乐主义的论证方式。因此可以说,摩尔实际上采用的是一种对快乐主义改造的方式来说明善的实践(行为)的。

与摩尔相反,西田对快乐主义持明确的批判态度。对于快乐主义来说,西田将其分为两种,即“利己的快乐主义”和“公众的快乐主义”。对于“利己的快乐主义”而言,这一学说的“根本假设是一切人都希望快乐,快乐是人生的唯一目的”^{[3]104},但是我们只要仔细思考就会发现这不是真理,因为,“人在利己的快乐之外还有高尚的他律的或理想的欲望”^{[3]104}。对于这样的人来说,即使人生在大多数时候都充满了苦难,但是理想的实现还是能带给他们巨大满足。所以当摩尔接受快乐主义的结论时,西田却予以坚决否定。对于“公众的快乐主义”而言,西田认为其最大的缺陷在于,没有任何充足的理由说明“公众的快乐”高于“个人的快乐”,即无法说明,最高的善为什么是多数人的快乐(如“最大多数人的最大幸福”)而不是个人的最大快乐。所以当摩尔认为评判行为的效果需要看“总善”时,西田并不认为所谓的“总善”就是评判的唯一标准。

西田对善如何实践的问题是通过“完整善行”来诠释的。之所以称作“完整善行”的原因在于西田不仅要解决“个体善”的问题,而且要解决“社会善”的问题。从个体善来看,因为善根植于纯粹经验或意识统一力,所以善不是某种抽象的普遍存在物,而是与个性须臾不可分的人格实现。所谓个体善,西田认为是能够彰显每个人内在个性的理想的完成,因为个性是“实在的无限统一力的实现”^{[3]118}。那么,个体善与快乐主义是什么关系?在西田看来,快乐主义是以达到个体的快乐为目的(往往通过物欲满足),当每个人都臣服于快乐及其相关的物质欲望时,这种所谓“任性”恰恰是“个性的泯灭”。从社会善来看,西田强调了人格中具有“统一的天然倾向”的一面。在他看来,人格包括个性以及包含在个性中的统一的愿望,这种统一的愿望可以表现在内外两个方面。从内部来看,“就是真挚的要求的满足,即意识的同一,而最后必须达到自他相忘、主客相没的境界”^{[3]123};从外部来看,“则小自个性的发展开始,进而至于人类一般的统一的发展,终于达到其顶峰”^{[3]123}。也就是说,人格要求我们不仅要达到个体善,而且必然要达到社会善。那么,这内外两个方面存在冲突吗?西田认为没有冲突。因为意识现象本来就没有内外之分,既可以说社会是通过自我的意识统一而成立,也可以说自

我是社会的“某种特殊的小体系”,甚至可以说,自我和整个宇宙都是“同一事物”。换言之,自我和他人、社会甚至整个宇宙都有着统一的基础,个体善与社会善天然就能够达到和谐一致。这种和谐一致表现在现实中就是,既要求自我意志的完成,又要求对他人的爱,而且只有在对他人的爱之中才能实现自我。因而从这个意义上来说,所谓“完整善行”包括两个方面,即“我们在内心锻炼自己达到自我的实体,同时在外部又产生对人类集体的爱,以符合最高的善的目的”^{[3]125}。对于每个人来说,都会自然而然地要求从个人到家庭、从家庭到国家的统一,甚至人格还有更大的要求,即“把全人类结成一体的人类社会的团结”^{[3]122}。

由此可见,在善的实践问题上,摩尔将其付诸快乐主义的改造,并以效果(总善)来判断行为的善恶;西田则将其放在内在人格上,通过人格所具有的天然统一倾向来达到个体善与社会善的和谐。前者在实践中从直觉论走向了经验论,后者则始终坚持了超越主客对立的整体性思想。

四 结 语

综上所述,在善能否定义上,在摩尔认为不可定义的同时,西田用自己独特的视角给出了善的清晰定义,将善与意志、人格、个性联系起来。在善何以认知上,两人都批判了传统直觉主义,在摩尔付诸直觉的同时(对善事物的认识则走向了经验),西田提出了“知的直观”。在善如何实践上,摩尔通过快乐主义的改造来判断行为的善恶,西田则通过内在人格的统一性协调了个体善与社会善的关系。概而言

之,西田的理论是一种基于先验直觉的意志论伦理学,而摩尔是一种带有经验论色彩的直觉论伦理学。因为西田认为知情意合一的纯粹经验是原初状态,意识现象是唯一实在,所以他的伦理学具有先验的特征;因为西田主张通过知的直观,通过至诚来达到对意识现象的认识,所以他的伦理学具有直觉的特征;因为西田主张善就是意志的发展完成,是理想、人格的实现,所以他的伦理学具有意志论的特征。与之相对,因为摩尔主张善不可定义,只能付诸直觉,所以他的伦理学具有直觉论的特征;因为摩尔主张通过经验来认识善事物,通过效果来判断行为善恶,所以他的伦理学具有经验论的特征——从这个意义上来说,摩尔的伦理学具有二元论倾向,而西田则一以贯之。从两者比较的视角而言,西田和摩尔对于“善”的论述无论在东方还是在西方伦理学界都具有极为鲜明的特色,很多观点甚至是发前人之未发。因此,对两人观点的比较有助于我们更好地理解伦理学的核心概念“善”,有助于推进伦理学的进一步深入研究。

[参考文献]

- [1] [英]乔治·摩尔.伦理学原理[M].长河,译.上海:上海人民出版社,2005.
- [2] [英]玛丽·沃诺克.一九〇〇年以来的伦理学[M].陆小禾,译.北京:商务印书馆,1987:7.
- [3] [日]西田几多郎.善的研究[M].何倩,译.北京:商务印书馆,1965.
- [4] 刘及辰.京都派哲学[M].北京:光明日报出版社,1993:3.

Comparison of Theory About Good Between Nishida Kitaro and G. E. Moore

XU Jin

(Hubei University, Wuhan 430062, China)

Abstract: Good is the most important idea of Ethics. The study about good of Nishida Kitaro is novel. Comparison of theory about good between Nishida Kitaro and G. E. Moore involves three aspects. Can good be defined Nishida Kitaro believes that good is the unity of knowledge, emotion and will, and also is the realization of personality. Moore believes that good can not be defined, otherwise, this will cause a Naturalistic Fallacy. Can good be recognized They all think that intuition can be used to recognize the good, but Nishida Kitaro only emphasizes purity of intuition, at the same time, Moore puts the knowledge of good things into experience. Can good things come true Nishida Kitaro believes that individuals and groups can achieve a harmonious situation. Moore emphasizes the reform of hedonism is a good way to deal with practical ethical problems. In sum, the theory of Nishida Kitaro is a kind of voluntarist ethics with priori overtones, and Moore's ethics is a kind of intuitionism with empirical color. The comparison between Nishida Kitaro and G. E. Moore is significant to understand idea of good.

Key words: Nishida Kitaro; G. E. Moore; good

基于脆性熵的群体踩踏事件演变研究

徐新卫,邵瑞瑞^①,滕翔^①,丁敬安^①

(安徽工业大学 管理科学与工程学院,安徽 马鞍山 243032)

[摘要] 大规模群体踩踏事件的成因和演化过程成为公共危机管理的研究热点之一。文章利用脆性熵来研究系统崩溃成因及演化。根据人流去向和波动情况的比率来表征事件的同一概率、波动概率和对立概率,并根据其值来计算相应的脆性同一熵、脆性波动熵、脆性对立熵,同时利用燕尾突变级数法求出各种熵在脆性联系熵中的权重用以计算系统的脆性联系熵,表明脆性基元内子系统的熵值在外界干扰过程中不断增加,达到临界熵值而崩溃,致使发生大规模群体踩踏事件。通过利用系统脆性熵对上海外滩踩踏事件进行实例分析,可以较清晰地揭示踩踏事件的发生、演化,并能根据脆性熵值进行预防和管理危机事件。

[关键词] 脆性联系熵; 复杂系统; 系统崩溃; 群体踩踏事件

[中图分类号] N941.4 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1673-0755(2017)06-0055-05

一 群体踩踏事件系统的脆性分析

(一) 系统脆性的基本概念

脆性源:受到内外界干扰,首先发生崩溃的部分(子系统)称为脆性源。按作用方式的不同,脆性源分为直接脆性源和间接脆性源;按重要程度的不同,脆性源分为主脆性源和次脆性源。

在群体踩踏事件系统内,脆性源可以是人员系统、道路系统、消防系统等可以导致踩踏发生的各种系统及因素。其直接脆性源(主脆性源)就是人员系统,人群的密度大,产生了群集现象。与此同时,公众安全意识不高为踩踏事件的发生埋下隐患。间接脆性源(次脆性源)例如公共场所的硬件设施设计不合理、公共应急准备不足、群众恐慌心理的出现和扩散等。

脆性接收者:在群体踩踏事件系统内,由于人员密度大,一个人的跌倒进而影响到周边的人,那么其周边的人称之为脆性接收者。

脆性过程:当某个脆性源被激发的时候,使得一个或多个脆性接收者发生崩溃,称这个过程为脆性过程。脆性源、脆性接受者和脆性联系的关系,如图 1 所示。

群体踩踏事件的发生往往作用于不同区域间人员的流动,现将高密度人群(即主流人群)所在的区

域看成脆性源,将人群滞留地看成脆性接收者,那么主流人群向人群滞留地的流动就建立了两者的联系。



图 1 脆性关联图

(二) 系统脆性基元

定义一个脆性基元,该脆性基元中有 X、Y、Z 三个系统,系统间存在完全脆性关联,彼此相互作用、相互影响。其脆性关联形式如图 2 所示。

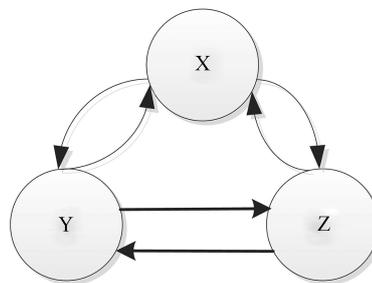


图 2 子系统之间的脆性关联示意图

将群体人员的整体作为子系统 X,系统 Y、Z 分别为不同区域人流所在的系统。那么 X、Y、Z 三个

[收稿日期] 2017-09-29

[基金项目] 国家社会科学基金项目“不平等理论的跨学科分析和综合研究”资助(编号:15BJL014)

[作者简介] 徐新卫(1971-),男,湖北武汉人,安徽工业大学管理科学与工程学院副教授,博士。

^①安徽工业大学管理科学与工程学院硕士研究生。