伦理学的范式转型为何必要及何以可能

郦 平

【摘 要】伦理学的主流范式呈现出三大类型即美德论伦理学、义务论伦理学和功利论伦理学，它们的共性是坚持符合论，追求确定且普遍的伦理规范，通过规定存在者，以便支配存在者。然而，面对数字资本主义、信息资本主义、监控资本主义等对现代人价值观念的冲击，当代伦理学遭遇重重危机。为此，反思基于第一开端的伦理学范式的立论基础，探索一种走向第二开端的伦理学范式尤为重要。第二开端的伦理学指向原初境域之大道，追求超越于传统三种智慧的生态智慧，走向后主客关系的天人合一，它以共善为旨归，通过精神人和将来者展现伦理精神，有助于重塑一种共生、共存、共享的和谐世界。

【关 键 词】伦理学；大道；生态智慧；天人合一；共善

【作者简介】郦平，河南财经政法大学经济伦理研究中心暨应急研究所教授。

【原文出处】《华中科技大学学报》：社会科学版（武汉），2024.4.10～17

【基金项目】国家社会科学基金一般项目“技术伦理的精神人文主义转向研究”(21BZX111)；国家社会科学基金重大项目“伦理学知识体系的当代中国重建”(19ZDA033)；河南省高校哲学社会科学创新团队项目“数字中国视域下数据要素市场化的伦理研究”(2024-CXTD-11)。

在人类社会的发展进程中，不断衍生出满足生存需求、维持社会运转、调节社会秩序的伦理规范，美德论伦理学、义务论伦理学和功利论伦理学是其中影响最大最具代表性的伦理学范式。然而，面对新一轮科技浪潮席卷全球，人类的价值观念与行为方式受到了数字资本主义和信息资本主义的冲击，诸多人倾向于认为谁掌握了数据、谁就掌握了话语权，甚至有学者提出“谁掌握‘完美信息’，谁就将拥有整个世界”[1]。在此数字技术乌托邦主义的影响下，伦理相对主义、怀疑主义、虚无主义再次盛行，这既对主流的伦理学范式带来新挑战，更影响到人类稳定良序的生活，使人们生活于一个道德隐退、信仰崩塌、技术主导、他者消失[2]的数字世界。为此，如何走出康拉德·洛伦茨所言的文明人类的八大罪孽及其对人类持存带来的风险，探寻伦理学的范式转型很有必要。

一、当代伦理学的危机

早在十年前，英国剑桥大学西蒙·布莱克本就提出了当代伦理学遭遇的重重危机，并将威胁伦理学的七大因素[3]9-49概括为：因上帝之死而引发的信仰崩塌、权威律令规范的失效；因相对主义而引发的对道德规范的普遍性与客观性的质疑；因利己主义而引发的思维观念和行为方式的自私性与唯我性；因进化理论而引发的进化论、生物学和神经学的某种联合而衍生的大一统悲观主义；因生命科学基因决定论而引发的道德劝善、道德教育或道德体验的无用论；因非理性指令而引发的对道德规范的抽象化、教条化与简单化处理；因错觉而引发的对道德行为觉察的误判乃至与庸人的同流合污。当前，面对数字资本主义、信息资本主义等对现代人生活观念的冲击，伦理学面临的危机更为突出地表现为道德主体性的消解，因“他者的消失”带来的道德规范的颠覆，

将“计算性思维”推向极致，消解了人类特有的幸福生活即“沉思生活”的本真意义等。

首先，当代伦理学面临的危机之一是道德主体性的消解。从以亚里士多德为代表的美德论伦理学，到以康德为代表的义务论伦理学，再到以密尔为代表的功利论伦理学，它们都将道德主体的能动性和自主性置于道德判断乃至道德准则的优先地位。譬如，亚里士多德提出了“出于意愿的事情引起称赞和谴责，违反意愿的则引起原谅，有时还引起怜悯，研究德性的人似乎就必须去区别出于意愿的事情和违反意愿的事情”[4]259；康德提出了“善的意志并不因它造成或者达成的东西而善，并不因它适宜于达到任何一个预定的目的而善，而是仅仅因意欲而善”[5]；密尔提出了“对人类的幸福而言，禁止人类互相伤害的道德准则(我们绝不能忘记把‘对彼此自由的不正当干涉’也包括在内)要比任何格言都更重要”[6]。

然而，伴随着数字资本主义和信息资本主义的冲击，人类进入了“被算法控制的世界中，人日益失去了他的行动力、他的自主性”[7]10。如维克托·迈尔-舍恩伯格和肯尼思·库克耶所言，“我们时刻都暴露在‘第三只眼’之下：亚马逊监视着我们的购物习惯，谷歌监视着我们的网页浏览习惯，而微博似乎什么都知道，不仅窃听了我们心中的‘TA’，还有我们的社交关系网”[8]247。尽管通过大数据预测，我们可以打造一个相对安全和高效的生存空间，但同时我们也因此丧失了人之为人的重要能力，即自己决定自己的意愿、选择和行为的能力，当大数据不断改变和重塑人们的意愿、选择和行为时，人类持续千年的道德主体性和自由意志观念也即将被消解。

其次，当代伦理学面临的另一危机是因“他者的消失”带来的道德规范的颠覆。无论是美德论主张以善的品格为伦理标准，还是义务论坚持以先验责任为道德准则，抑或功利论强调以最大多数人最大幸福剩余额的增加为道德标准，它们都坚持符合论，追求确定、普遍的伦理规范，通过规定存在者，以便支配存在者。然而，当数字化智能设备改变了现代人的私人交往乃至公共交往时，以亚里士多德为代表的传统学者对伦理学题材(即伦理学处理的题材是与人类交往事务相关的题材)的理解被颠覆，传统的伦理规范也难以通过规定存在者，从而支配存在者。因为，数字化时代的交往和交流更多的是一种去身体化的、无视线的交流。当作为视线的“他者”消失了，“有缺失的视线会导致人们的自我关系以及人们与他者关系的紊乱”[7]35。当“他者”让位于“同者”时，多数人会在过度信息、过度生产和过度消费中迷失自我，更可怕的是如果只允许相同的他者存在，当牛虻式的他者带来的痛感让位于点赞时，同者会大行其道。对此，德国哲学家韩炳哲曾提出，“数字化的全联网(Totalvernetzung)和全交际(Totalkommunikation)并未使人们更容易遇见他者，相反，它恰恰更便于人们从陌生者和他者身边经过，无视他们的存在，寻找到同者、志同道合者，从而导致我们的经验视野日渐狭窄。它使我们陷入无尽的自我循环之中，并最终导致我们‘被自我想象洗脑’”[2]4-5。当我们陷入自我想象之中时，伦理规范、道德准则便成为虚幻的存在。

让他者消失，意味着消灭不同的观点、不同的声音、不同的立场，其带来的恐慌是将伦理规范、道德准则演变为同者的赞歌。一个眼中没有“他者”的人，“光是强调自己做事的动机是好的，主观道德上是高尚的……哪怕干下了多么残酷的事，也觉得自己‘光明磊落’，没有什么见不得人的动机”[9]9。反之，有了他者，才会有认识对象，“人先要认识对象，然后才能认识自己，才能对自己的心性有真正的‘自我意识’”[9]8。他者犹如人之镜，人性的善恶需要在人伦关系中透过“他之镜”映现出来。当数字资本主义和信息资本主义使得一切变得可度量、可交换、可比较、可计算，也因此使一切趋于同质时，无论是同质还是同者，都会加速他者的消失。这会带来更加可怕的后果，即会消解人之特有的道德崇高感。这是因为，像怜悯、关怀、奉献等体现价值感和意义感的道德品质，不是度量和交换的产物。

再次，当代伦理学面临的重要危机还表现为将“计算性思维”推向极致，消解“沉思之思”的重要性以及人类特有的生活即“沉思生活”的意义。从亚里士多德到海德格尔，沉思的生活都被视为人之生命的最高价值和意义的实现。如亚氏认为，“如果幸福在于合德性的活动，我们就可以说它合于最好的德

性，即我们的最好部分的德性……也就是沉思”[4]305。海德格尔也提出沉思生活的重要性，他认为“计算性思维”远离了人之生命的本真与整全发展，如其所言，“当我们在规划、研究和建设一家工厂时，我们始终是在计算已给定的情况。为了特定的目标，出于精打细算，我们来考虑这些情况。我们预先就估算到一定的成果。这种计算是所有计划和研究思维的特征。这种思维即使不用数来运行，不启用计数器和大型计算设备，也仍然是一种计算。计算性思维权衡利弊。它权衡进一步的新的可能性，权衡前途更为远大而同时更为廉价的多种可能性。计算性思维唆使人不停地投机。计算性思维从不停息，达不到沉思。计算性思维不是沉思之思，不是思索在一切存在者中起支配作用的意义(Sinn)的那种思想”[10]。

大数据可以记录、度量、预测人类的感知、认知和行为，但因人类世界不只是一个由数据、算法、机器等构成的冰冷世界，因此，“计算性思维”不能成为人类思维的全部，我们在运用大数据时，应时刻怀有人类情怀。因为，“我们能收集和处理的数据只是世界上极其微小的一部分。这些信息不过是现实的投影——柏拉图的洞穴上的阴影罢了。因为我们无法获得完美的信息，所以做出的预测本身就不可靠。但这也不代表预测就一定是错的，只是永远不能做到完善。这也并未否定大数据的判断，而只是让大数据发挥出了应有的作用。大数据提供的不是最终答案，只是参考答案……这也提醒我们在使用这个工具的时候，应当怀有谦恭之心，铭记人性之本”[8]247。

最后，当代伦理学的危机还源于传统伦理学因其独特的学院风格、特定的思想资源和普遍的善观念受到了质疑。例如以 Gerald Doppelt 为代表的学者提出了三个值得注意的观点[11]。一是传统伦理学主要针对专业的学院派哲学家，因此使自己免受外行群体和其他学科更广泛受众的审视；二是传统伦理学从自己的古老观念、论点和理论中汲取资源，使自己与自然科学、社会科学、历史学、政治斗争或个人经历等提供的资源相隔绝；三是传统伦理学旨在阐明和证明一般的、普遍的正当原则或善的理想，且其解释和辩护是在理性的抽象基础上进行的，这与现代国家捍卫种族、民族和宗教少数群体文化的权利及其独特文化习俗和自主权相背离。

概言之，面对数字资本主义、信息资本主义等对现代人生活观念的冲击，当代伦理学面临重重危机，诸如道德主体性的消解，因“他者的消失”带来的道德规范的颠覆，将“计算性思维”推向极致，消解了“沉思之思”的重要性以及人类特有的生活即“沉思生活”的意义等，进而致使道德怀疑主义、虚无主义、相对主义和技术乌托邦主义再次盛行，加之现代生命科学理论以基因决定论暗示伦理学的无用，以及对人类本质的揭示，即将人类视为由自身无法控制的基因指令生成的大型哺乳动物[3]40，主流伦理学理论的存续与发展面临着新的挑战，探索伦理学的范式转型愈加重要。

二、伦理学的范式转型为何必要

伦理学的三大主流范式是受第一开端的哲学观影响的产物，按照海德格尔的理解，第一开端的哲学关注存在者，重在规定和支配存在者，基于此，第一开端的伦理学的观念支撑是自然化进路、符合论视角，其主要指向人可获得的善、福利或幸福；第一开端的伦理学依赖某种普遍规范，诉诸某单一原则或基础性概念，并将一切视为“可表-象的”，其推动力量主要是对自然神的敬畏、对权威的服从、对惩罚的畏惧、对利益最大化的考量，把成仁/人变成了手段，而不是将其作为人之所以为人的素养基准，其带来的深层后患是虚无主义的再次盛行。由于第一开端的伦理学范式所坚持的符合论及其衍生的伦理规范难以通过规定存在者而继续支配存在者，伦理学的范式转型也就成为必要。

原因之一是符合论视角的局限。在符合论视角下，基于第一开端的伦理学要么专注于对道德语言、伦理概念的考察，侧重对“善是什么”“正当是什么”“善与正当何者优先”等问题做元伦理学追问；要么对哪类人、哪些事物是好的或善的，哪种行为是应该的或正当的等问题做规范伦理学辨析；要么专注于对道德观念或道德行为的实证研究，对日常生活中的伦理道德现象进行经验性描述与考察，以探寻社会道德事实及发展规律，如施特劳斯在《忧郁的热

带》中对道德的种族起源的描述，皮亚杰在《儿童的道德判断》中对道德个体起源的描述等，这些都是第一开端的伦理学的主要题材。这种符合论视角带来的主要问题是将一切存在者视为可塑造的或有待被塑造的，但究竟谁有资格或应以何种方式塑造存在者，这是有待证明的。

第一开端的伦理学主要指向人可获得的善、福利或幸福等。无论是美德论者亚里士多德所说的“所有事物都以善为目的”[4]3，还是功利论者边沁所言的“自然把人类置于两个主人——快乐与痛苦——的统治之下……对或错的标准(标准)，原因与结果的联系(动机)，被紧固在它们的宝座上”[12]，密尔主张的“目的问题就是关于什么东西值得欲求的问题，幸福是值得欲求的目的，而且是唯一值得欲求的目的”[13]，抑或杜威提出的“从对或错、善或恶的立场，对我们关于行为的判断做一种有系统的阐释就是伦理学的目的”[14]，乃至义务论者康德所言的“一个在道德上善良的人，所追求的并不是满足自身的欲望、获得自身的幸福(虽然这样做是可能的)，而是力求遵从对一切人都有效的规律、遵从不为自身欲望所规定的客观标准”[15]等。第一开端的伦理学未对善、福利或幸福进行存在论追问，其隐藏的深层问题是“要获得福利和幸福，只能靠可利用和可享用的东西的不断供给，靠通过进步而得以增加的已然现成的东西。但进步是无将来的，因为它只是把以往之物‘进一步’运送到自己的线路上去”[16]119。

*原因之二是传统的伦理规范受到质疑。*基于第一开端的伦理学试图将人们的思维观念与行为方式引向某种规范，如关注何种善值得人们追求，人类应该如何行为，社会应当如何组织等。然而，按照海德格尔的观点，这种关于规范的普遍性的规定是应该被质疑的。因为：“这种对于‘普遍者’的把握是有歧义的，尤其是因为把所思之物的特性刻画为κοινόν[共相、普遍者]，这种做法就并不是原始地从‘普遍者’本身出发的，而是从‘杂多’(Vielen)、从‘存在者’(作为μὴ ὄν[非存在者]出发来看的)……没有真正地在其真理方面预先得到规定和论证。”[16]69-70

基于第一开端的伦理学强调普遍规范，隐藏着将一切视为“可表-象的”。自柏拉图以来，伦理观念抑或“‘思想’乃是对某物的表-象，把某物在其作为κοινόν[共相、普遍者]的ἰδέα[相、理念]中表-象出来，也就是对一般某物的表-象”[16]69。这种“‘可表-象的’一方面意味着：在意指和计算中可通达的；另一方面又意味着：在置-造和实行中可端呈的。但从根本上思考，这一切都意味着：存在者之为存在者是被表-象者，而且唯有被表象者才是存在的”[16]115。这里的深层问题在于，道德感、崇高感、神圣感等自然人的精神表达方式并不能都以表-象方式呈现，更难以在意指和计算中都成为可端呈的。

*原因之三是亟待削弱“计算性思维”。*技术乌托邦主义可以被视为“计算性思维”的表征之一，核武器、现代生物科技以及人工智能等新兴技术的发展，致使某些人认为计算思维及科学理性必然带来自然科学知识的增长，同时带动政治和道德科学的进步。然而，当技术乌托邦主义带来人道主义危机时，当现代技术、计算性思维成为利益博弈、权力斗争的工具时，科学技术的发展会加剧乃至扩大人为灾难的范围和规模。由此可见，科学技术能够带来什么，并不意味着科学技术应该带来什么，科学技术发展所衍生的伦理问题使主流伦理学理论陷入新的危机。汉斯·尤纳斯(Hans Jonas)早就指出，传统规范伦理学的人类中心主义倾向会加速人化技术对自然的僭越，为地球持存埋下隐患[17]。保拉·博丁顿(Paula Boddington)也认为，“我们可以利用美德伦理，但需要注意旧世界的美德是否适合我们正在创造的新世界，后果论将避免痛苦、增加幸福作为伦理决策的标准，其带来的问题是技术能否生产幸福”[18]67-68。

“计算性思维”的盛行，尤其是人工智能对人类能动性和行动力的延伸、增强和替代，以及由此引发的对后果论、义务论和美德论等叙说的道德动机、道德选择和道德判断的挑战等[18]29-30，致使道德虚无主义再次登场。尼采认为，“虚无主义意味着一切目标都消失了”[16]146，实际上，尼采要表达的是自然人的精神表达方式和神圣性被摧毁。海德格尔进一步指出，“着眼于另一开端，虚无主义必须更彻底地被把握为存在之离弃状态的本质后果……真正的虚无主义是人们不愿承认无目标状态……因此，正是在人们自以为又有了目标的地方，在人们重

又变得‘幸福’的地方，在人们转而要把迄今为止对‘多数人’锁闭的‘文化财富’(电影和海滨浴场旅游)搞成可以为所有‘民众’同样地接受的东西的地方①，正是在这种喧嚷的‘体验’之醉鬼状态中，有着最大的虚无主义，那就是：有组织地对人类之无目标状态视而不见”[16]147。

概言之，第一开端的伦理学的立论基础是规范符合论，其理论指向是通过规定存在者，以便支配存在者，其遭遇的最大挑战是智能人、宇宙人、星际人的出现，使得其难以继续规定存在者进而支配存在者。无论是技术乌托邦主义的渲染，还是道德虚无主义、相对主义和怀疑主义的盛行，伦理学的危机根源于人类面临的共同难题，此“人类社会共之难，在基础层次上乃是出于整体与个体的两级张力、系统复杂化急剧增加及思与行的脱节。改变之一策是超越整体哲学和个体哲学的对立走向共之哲学……重构第二开端之新文明的哲学范式”[19]。鉴于此，探索一种基于第二开端的伦理学范式成为必要。

三、伦理学的范式转型何以可能

第二开端的伦理学指向原初境域之大道，其走出传统概念化、表象化的符合论伦理观，走出基于工具理性或数字符号所构筑的纯粹科学世界或概念世界，强调在生活世界的原初境域中觉解大伦理精神；其追求超越于传统三种智慧的生态智慧，以恰当处理人之生(生命、生存、生活)及其所需态(家庭生态、教育生态、政治生态、经济生态、自然生态)等相关事务；其走向后主客关系的天人合一，从对人的自然性、物理性的理解走向对人的精神性、伦理性的理解；其以共善为旨归，重塑一种共生、共存、共享繁荣的和谐世界，让伦理之光照亮人类前行的道路。

*首先，第二开端的伦理学指向原初境域之大道。*这是对传统概念化、表象化的符合论伦理观的超越。因为符合论将道德思想“分解成若干部分，清除不好的思想，把好的思想组织成一个系统的道德理论。由此产生的哲学家们的伦理观很可能与文化中原始的伦理观大相径庭”[20]。借用海德格尔的理解，第二开端的伦理学走出了“存在学”“形而上学”的话语建构，如其所言，“在另一开端的领域里，既没有‘存在学’，也根本没有什么‘形而上学’。没有‘存在学’，是因为主导问题不再有制定标准和给出区域的作用。没有‘形而上学’，是因为人们根本就没有从作为现成者的存在者或者被意识的对象(唯心主义)出发，进而迈过去，迈向另一个东西”[16]65。在第二开端哲学观的影响下，第二开端的伦理学也要回归人的原初境域，走出符合论伦理观所圈定的道德标准。

第二开端的伦理学将道德融于生活、实践、历史与经验之原初境域中。此伦理观念是多维度的融合，它未抽离丰富的生活内容与质料，走出被先在固化、客观既定化、抑或剥离行为者实践能动性的僵化世界，以及工具理性、功利计算为主导的“纯粹科学世界”。第二开端的伦理学要走出基于科学逻辑或数字符号所构筑的概念世界，强调在生活世界中觉解大伦理精神。人类的精神成长和道德发育像万物的运行一样，有其自身的“目的”或规律，就像人类无法为自然的运行设定目的或终点那样，人类也无法在充满偶然和危险四伏的世界为自身设立恒一的道德规范和终极目的。因为：“一个独特的精神事件借助它与(通过互联而构成这个生命的)许多其他精神和物理事件的那些关系而在某个生命之内发生。”[21]

如果说“存在的原义只有在人的原初体验视野中才能被活生生地领会……近代西方哲学专注的主体观恰恰剥夺了或遮蔽了这视野，使得人与世界相互缘发构成的存在论关系被平板化、逻辑化为主体自我与客体对象之间的认识论关系，以至于‘存在’变成了一个无家可归的、最空洞的概念”[22]5。基于第二开端的伦理学，存在的真正意义置于原初体验中被言说。道德并不像概念伦理学家们讲的那样是永恒不变的实体观念，而是生成于原初境域，是对原发境域的时机化、事态化的恰当处理，是通过成己、成人、成世之事务且走向和谐之秩序的展现。

原初境域不能被抽象化为认知对象，而是生成道德的源头活水。以柏拉图为第一开端的西方传统哲学总是将最高善视为最高级的理想对象，相信通过概念的抽象和理性的认知就可以把握或接近它。到了近代，当杜威为代表的哲学家开始证明第一开端的哲学方法找不到终极善时，善和真理就成为相对性的、实用性的了。然而，在东方的求智慧者看

来，“概念化、观念化和表象化只能使我们从根本上被桎梏在‘无明’的狭小境地之中，丧失掉体验终极实在的原发视野。只有在前概念或非概念—表象的直接体验中，终极实在和真理才有可能得到领悟”[22]8，与此相应，伦理、道德之善的意义也只有被置于原发视野中才能真正被觉解。

*其次，第二开端的伦理学追求超越于传统三种智慧的生态智慧。*第一开端的伦理学倾向于从人的活动类型和性质来阐释人可获得的智慧。譬如，亚里士多德将人运用理智力量的活动类型分为理论、实践和技艺。理论活动指向始因不变的事物，其是在理性内部进行的一种具有内在目的性的活动，它独立于外在事物，是人们出于爱好和兴趣对自然世界、人与社会存在的沉思。实践指向始因可变的事物，实践活动是人们交往(伦理或政治)事务方面的一种具有内在目的性的活动，它使人对一切行为进行反思并指引人实现和谐的秩序关系，实践的目的是追求某种合道德的行为。技艺指向始因可变的事物，技艺(τέχνη)既被用来描述工匠、技师等的生产、制作性活动，也用于表述诗歌、文学等创造或创作性活动。技艺活动是人朝向制作某种产品进行的活动，其生成依赖于使用的工具与材料(外在事物或外部材料)。根据亚里士多德对人运用理智力量的三种划分(即理论、实践和技艺)，理智可分为理论理智、实践理智、技艺理智，智慧可分为理论智慧、实践智慧和技艺智慧。

第二开端的伦理学追求超越于三种智慧的生态智慧，原因在于，理论理智追问事物的本原和本质，探索生活世界的普遍规律。作为理论理智上的德性即理论智慧，关涉对事物确定性、普遍性、规律性的真实把握，其接近真，尽管因人自身的有限性不能穷尽它。技艺理智是使制作活动合乎逻各斯即正确的理智力量，其依赖于外部材料，指向外在目的。作为技艺理智上的德性即技艺智慧，是理智的“与真实的制作相关的合乎逻各斯的品质”[4]171，虚假的制作活动与技艺智慧没有积极关系。实践理智是探索我们怎样对待自身、怎样对待他人等交往事务方面的理智力量。作为实践理智上的德性即实践智慧，关涉我们实践思考、选择、判断及决定的善，考虑如何做有助于总体上的好生活的实现。因理论智慧关注普遍而无力指导具体情境、个别事件，技艺智慧指向外在产品的生成之真，无助于人的自我实现尤其是德性的实现，实践智慧指向人的自我德性的实现，却无法兼顾对理论智慧和技艺智慧题材的关照，这为生态智慧的出场留下空间。

在实践智慧的基础上，生态智慧汲取实践智慧所关涉的实践思考、选择、判断和决定的善，却又不限于此。按照Christopher P. Long的理解[23]，柏拉图语境中的希腊人对存在意义的理解是基于对永恒的崇拜，这使智慧(sophia)在早期希腊思想中占据统治地位。然而，以智慧或理论智慧为范型的哲学本体论是被知识决定的，忽视了具体事件、具体情境的历史、伦理和政治等因素。亚里士多德对实践智慧的重视，揭示了基于有限偶然性本体理解自然和具体事件的可能性。但亚氏依然从人的灵魂的有逻各斯意义的层面来理解三种智慧，因时代原因，其还未将人之生存世界所需的生态智慧纳入考虑范畴。但亚里士多德基于实践智慧对有限偶然性本体的讨论，为我们构建生态智慧观提供了参鉴，即我们可以将生态智慧理解为生态理智上的德性，将生态理智理解为人运用理智力量处理人之生(生命、生存、生活)及其所需态(家庭生态、教育生态、政治生态、经济生态、自然生态等)相关的事务方面的理智力量。

在理论智慧的基础上，生态智慧考虑理论智慧所追求的自然世界的普遍规律，却不限于追问事物的本源和本质。生态智慧关涉对事物规律性的真实把握，却以批判性反思的态度探寻共存在论的条件与可能，其重视变动的、偶然的、可更改和可塑造的事物。在技艺智慧的基础上，生态智慧汲取了技艺理智所强调的要使制作活动合乎逻各斯即正确的理智力量，但不限于对外在产品的关注。生态智慧追求人与自然之生态资源与环境的平衡，而非为满足人的欲望不断朝向技术研发、制作某种产品等，其依赖外在事物，却更注重人之内在的自我抑制。

*再次，第二开端的伦理学践行后主客关系的天人合一。*按照马克思的观点，人类逐渐从古代生产生活资料极度匮乏下的人的相互依赖状态，走向了近代有一定物质基础的人的相对独立状态，终将渴

望走向未来物质条件极大改善状况下的人的充分自由发展状态。如果说在原始的前主客关系中，人类的基本情调是惊奇；到了主体-客体关系阶段，人的基本情调是释放和索取，追求外在的自由、外延的扩大、外向的扩张；到了后主客关系阶段，人的基本情调就会走向内在的自律、内心的抑制和内向的收敛。

犹如张世英所言，人类早期的观念是“‘原始的天人合一’，是一种‘前主客关系的天人合一’结构，人在此阶段中缺乏独立的自我意识。第二阶段是‘主体-客体’关系的结构，人在此阶段中凸显自我的主体性。第三阶段是包括‘主体-客体’关系在内而又超越了‘主体-客体’关系的结构，这是一种‘高级的天人合一’，是一种‘后主客关系的天人合一’结构，人在此阶段中既意识到自我，又超越自我而与他者融通为一”[24]。基于马克思对“人的三种历史状态”的说明，以及张世英对个人精神发展、民族文化发展的三个阶段的阐释，第二开端的伦理学将在“后主客关系的天人合一”结构中以“共善”为旨归，走向万物共存、万有相通。

最后，第二开端的伦理学以共善为旨归。其伦理精神通过将来者和精神人得以展现，原因在于，人之自然性的释放，引发人类技术之手不断走向掠夺、侵犯、占有和破坏，人之自我储积的欲望、自我扩张的欲望乃至唯我性是人类陷入生存危机的重要原因。为避免私有演变为掠夺霸权，从依循生物演变到转向文明演变，进而走向共善就尤为重要，这要求“不把任何所需的行动降低为达到处于它自身之外的某个目的的纯粹手段”[25]。如果说走向第二开端的共哲学主张“世界一体，万有相通，广宇之内一切存在皆为共在”[19]，第二开端的伦理学以共善为旨归，就是要走出个人-个心-个别性的“类建”生存状态，走向共人-共心-共同体的“共建”共在状态，其超越对人与技术的物理性、数据性的表征式理解，走出自然人的系统性结构缺陷。

走向第二开端的伦理学，其伦理精神通过精神人和将来者得以展现，因为，除了将人之大脑(brain)视为人类表达思想的工具(vehicle)外，更应该注意在人之大脑结构没有根本性差异的同时，对大脑功能的理解乃至对人的理解应发生根本性转变，即对人的自然性、物理性的理解走向对人的精神性、伦理性的理解。人类的存在与发展不只是材料的最优集聚，物质资源与生态环境的开发和使用，技术人工物(有形或无形、物质的或精神的)的创制和使用，若秉承将来者和精神人所特有的意识、观念和行为方式，人之此在才具有可延续性。刘啸霆将此“精神人”表达为探索希望和自我拯救的人，如其所言，“第一开端的哲学起于认识自然性和规律性的自然哲学，并最终在近代取得辉煌的自然科学成就，然后又沿着当初的方式建构了一个以物理学为基础的现代科学知识大厦。第二开端的哲学则是响应大自然召唤的哲学，第二开端的人也就是响应存在召唤的人，是文明人、类人和全人，是探索希望和自我拯救的人”[26]。

此“将来者”，既懂得尊重已开显之物，也懂得敬畏未开显之物。借用海德格尔的理解，将来者[16]147是对存有之冲力的抵抗者、揭示真理之本真状态者、存有之真理的持权杖者，其处身于作为真实知识的支配性知识中。谁要获得这样一种知识，就不能让自己被计算和强制。因为，“真正知识者的知识必须从……本真的历史性的认识开始；也就是要从关于那个领域的知识，以及在那个领域内的(追问着的)内立开始”[16]423。将来者对知识乃至存在的理解发生转变，相对于将来者而言的存在可能是自然已存物，抑或人通过技术或实践将潜在或隐在转为显在，从而使存在显现，也可能是大自然中一切未开显之物，无论是已开显之物，抑或未开显之物，人作为此在者，既需要保持对已开显之物的尊重，也需要保持对未开显之物的敬畏。基于此，第二开端的伦理学不囿于对各种道德事件及其所含的目标和要求的当下状态、层级的确认和描写，而是追问那种可寻求的抑制状态，追问存在之真理在何处以及如何使其得到践行。

综上所述，在人工智能技术高速发展的大背景下，面对数字资本主义、信息资本主义和监控资本主义等对现代人生活观念的冲击，探寻伦理学的范式转型对于应对伦理挑战、重塑伦理规范和价值观念、促进人机和谐共生以及引领社会进步与发展等方面都具有重要的意义，转型后的伦理学范式为社会创新提供了新的思路和方向。譬如，对原初境遇之大

道的重视，有助于我们从更加广阔的视角审视技术的本质和发展方向，理解技术发展伦理先行的必要性；对生态智慧的重视，有助于我们重思家庭生态、教育生态、政治生态、经济生态、自然生态的重要性；对后主客关系的天人合一的重视，有助于使人工智能技术发展遵循自然规律，尊重自然界的生态平衡，维护人与自然的和谐共生；对共善的重视，有助于减少人工智能技术被滥用或被误用，有助于在推进个人、企业等利益最大化的同时，推动技术的公平性和普惠性的实现，为社会创造更多的福祉和价值，助力人与技术、社会、自然的和谐共生与可持续发展。

注释：

①中文版翻译为“接受的东西的地方”，根据英文原文表达，也可译为“接受的地方”。

参考文献：

[1]车品觉.数据的本质[M].北京：北京联合出版公司，2017：17.

[2][德]韩炳哲.他者的消失[M].吴琼，译.北京：中信出版社，2019.

[3][英]西蒙.布莱克本.我们时代的伦理学[M].梁曼莉，译.南京：译林出版社，2013.

[4]亚里士多德.尼各马可伦理学Ⅰ.1-Ⅲ.5[M].廖申白，译注.北京：商务印书馆，2023.

[5]康德.道德形而上学的奠基[M].李秋零，译注.北京：中国人民大学出版社，2013：9.

[6]John Stuart Mill. Utilitarianism[M]. Salvio Marcelo Soares. Digital edition, 2005: 181.

[7][德]韩炳哲.非物：生活世界的变革[M].谢晓川，译.上海：东方出版中心，2023.

[8][英]维克托·迈尔-舍恩伯格，肯尼思·库克耶.大数据时代：生活、工作与思维的大变革[M].盛杨燕，周涛，译.杭州：浙江人民出版社，2013.

[9]邓晓芒.人之镜[M].北京：作家出版社，2016.

[10]海德格尔.海德格尔选集：下[M].孙周兴，译.上海：上海三联书店，1996：1233.

[11]Gerald Doppelt. Can Traditional Ethical Theory Meet the Challenges of Feminism, Multiculturalism, and environmentalism? [J]. The Journal of Ethics 2002(6): 383-405.

[12][英]边沁.道德与立法原理导论[M].时殷弘，译.北京：商务印书馆，2000：11.

[13][英]穆勒.功利主义[M].徐大建，译.上海：上海人民出版社，2008：35.

[14]John Dewey, James H. Tufts, Ethics[M].In the Later Works of John Dewey(Vol. 7). Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1985: 9.

[15][德]康德.道德形而上学原理[M].苗力田，译.上海：上海人民出版，2002：104.

[16]海德格尔.哲学论稿[M].孙周兴，译.北京：商务印书馆，2013.

[17]Hans Jonas. The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age[M]. Chicago: University of Chicago Press, 1985: 20-32.

[18]Paula Boddington. Towards a code of ethics for artificial intelligence[M]. Switzerland: Springer International Publishing AG, 2017.

[19]刘孝廷.基于生物多样性的共哲学之构建[J].学术前沿，2022(2)：80-93.

[20]James Griffin. What Can Philosophy Contribute to Ethics [M]. Oxford University Press, 2015: 1.

[21][英].德里克.帕菲特.理与人[M].王新生，译.上海：上海译文出版社，2005：359.

[22]张祥龙.海德格尔思想与中国天道：终极视域的开启与交融[M].北京：生活·读书·新知三联书店，1996.

[23]Christopher P. Long. The ontological reappropriation of phronesis[J]. Continental Philosophy Review, 2002(35): 35-60.

[24]张世英.万有相通的哲学[J].外国哲学，2021(6)：28-39.

[25]John Dewey. Moral theory and practice(Vol. 3), EW[M]. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1969: 47.

[26]刘啸霆.文明危机与第二开端的哲学[J].理论探讨，2021(6)：102-110.