

道德形上學引論

楊國榮 著



道德形上學引論

楊 國 榮 著

華東師範大學哲學系教授
中國現代思想文化研究所所長

五南圖書出版公司 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

道德形上學引論 / 楊國榮著. -- 初版. -- 臺
北市: 五南, 2002〔民91〕
面: 公分
ISBN 957-11-2826-0 (平裝)

1.道德

199.4

91004980

1BH9

道德形上學引論

作 者	楊國榮(317)
編 輯	施榮華

出版者	五南圖書出版股份有限公司
發行人	楊榮川
地 址:	台北市大安區106 和平東路二段339號4樓
電 話:	02-27055066
傳 真:	02-27066100
郵政劃撥:	0106895-3
網 址:	http://www.wunan.com.tw
電子郵件:	wunan@wunan.com.tw

版 刷	2002年4月 初版一刷
-----	--------------

定 價	370元
-----	------

版權所有・請予尊重

自序

數年前，在《科學的形上之維》一書序言中，我曾提及，繼「科學」的沈思之後，我的注重之點擬轉向道德哲學。這當然不是一種偶然的興趣轉換，事實上，早在《善的歷程》中，我已從歷史的角度，考察了價值系統與道德哲學的某些方面；爾後關於人的存在所作的若干思考，也內在地涉及道德哲學：對存在與「在」的思與辯，總是引向如何「在」的問題，而如何「在」則是道德哲學的題中應有之義。同時，就我所關注的史與思、形上與形下的互動而言，道德哲學似乎也能夠提供某種比較切實的結合點。在上述意義上，從科學形上意義的省察到道德哲學的轉向，不僅意味著科學之「真」與道德之「善」的交融，而且也可以視為我前此工作的邏輯延續。

道德哲學或倫理學往往有不同的側重。它可以將經驗世界作為主要關注之點，探討其中具體的道德問題，各種形式的應用倫理學，如生態倫理學、生命倫理學、企業倫理學……等等，便表現了這一特點。道德哲學也可以追問道德的根據和基礎，從較為形而上的層面，探討何以有善、善如何可能等具有普遍意義的問題，康德的實踐理性批判，便可大致歸入這一類型的道德哲學。相對而言，本書所作的工作，更接近後一種考察方式¹。當然，經驗世界的考察與形上的追問之間並非彼此懸隔，有所側重也並不意味著片面地囿於某一視域。在進行形上沈思的同時，我也努力避免疏離和遺忘現實的存在；二者的

¹ 事實上，本書的書名（《道德形上學引論》）也表明了這一點。

溝通，構成了本書的內在旨趣。

從歷史來看，古希臘、先秦，到當代，倫理的沈思曾一再地指向道德的基本問題；具有不同哲學立場的哲學家在對道德問題作思與辨的過程中，也展示了多樣的探索之路，並留下了難以抹去的思想印痕。歷史上的思維成果既為爾後的研究提供了理論資源，又引發著人們作進一步的思考，在這一意義上，倫理學的理論與倫理學的歷史無法截然分離，後者同時也要求在研究過程中體現史與思統一的原則。以此為前提，本書在展開理論分析的同時，也時時回溯和關注哲學的歷史（包括中國與西方的道德哲學傳統）。當然，歷史的回溯並不是簡單地接受或利用以往的思想資源，它總是包含著辨析、揚棄、回應，從而在實質上展開為一個不斷對話的過程。

就對話而言，其形式當然並不限於研究者與文獻之間，按其本來意義，對話往往帶有「在場」的特點。事實上，我也在某種意義上經歷了具有「在場」性質的對話。1994年至1995年在牛津大學作學術訪問時，我曾有機會與當時在牛津任教的倫理學家威廉姆斯（Bernard Williams）教授接觸，他對德性倫理及亞里士多德、休謨倫理思想的論述，在一定程度上引發了我對相關理論和思想的注意。1999年至2000年在哈佛大學作研究期間，我也曾與哲學家諾齊克教授（Robert Nozick）、普特南（Hilary Putnam）教授等作過內容寬泛的交談，諾齊克對哲學的整體性或不同領域及分支之間的相關性、理性（包括實踐理性）的本質、哲學論辯的結構等的關注，普特南在矚目科學哲學的同時又涉足規範、道德等問題以及他對實用主義的道德哲學、哈貝馬斯的交談倫理學、馬丁·布伯（Martin Buber）與列維納斯（Emmanuel Levinas）哲學所作的評論……等等，給我展示了分析哲學的另一種視域。而對我探討善何以必要和可能的思路及有關看法，諾齊克教授等也表現出某種興趣。儘管這種交流也許還不能視為深層面的討論，但它多少使我較為真切地瞭解了當代哲學家的某些思考，後者同時也在寬泛意義上構成了研究背景之一。

對本書所涉及問題較為集中的研究，開始於 1998 年，全書的準備、撰寫前後差不多歷時近三年。其中部分的章節是在哈佛大學研究期間完成的，哈佛大學豐富的藏書，為我提供了研究的便利。書中的有關內容，曾在華東師範大學哲學系的博士生研究班及研究生討論班上作過講授。討論班同時也為另一空間中的對話提供了機會，它對進一步的思考，無疑也有促發意義。

應當指出的是，無論是所涉及的内容，抑或形式的結構，本書都談不上系統。事實上，在對道德或倫理作思與辨的過程中，我並無意提供一個內容完備、結構嚴整的倫理學「體系」，而是更傾向於就某些本源性的問題作若干具體的研究。同時，書中提出的有關論點，本身也具有歷史的性質：作為階段性的思考結果，它們也許應該更確切地被看作是歷史中或過程中的存在。

楊國榮

自序

導論 1

第一章 善何以必要 23

- 一 道德與人的存在／ 26
- 二 道德意識與社會整合／ 35
- 三 規範、德性與秩序／ 42
- 四 制度與道德／ 50
- 五 境界與個體／ 56

第二章 道德與價值 67

- 一 問題的提出／ 69
- 二 「善」(morally good) 與「好」(good)／ 70
- 三 「對」(right) 與「善」(morally good)／ 75
- 四 規範、德性與價值／ 80

第三章 義務之源 87

- 一 應當與義務／ 89
- 二 作為義務根據的倫理關係／ 92
- 三 倫理、義務與道德律／ 102

第四章 道德自我 107

- 一 自我的內涵／ 109
- 二 自我之間／ 121
- 三 自主權能與自由品格／ 127
- 四 自我與自律／ 134

第五章 道德系統中的德性 145

- 一 存在境域中的德性／ 147
- 二 德性與規範／ 155
- 三 德性與德行／ 162
- 四 成就德性／ 169

第六章 道德與認識 179

- 一 道德規範的認識論內涵／ 182
- 二 道德知識如何可能／ 187
- 三 知善與行善／ 199

第七章 道德與語言 209

- 一 道德語句的意義／ 211
- 二 交往與對話／ 219
- 三 獨語的倫理意蘊／ 226
- 四 「說」與「在」／ 231

第八章 形式與實質 237

- 一 道德的形式之維／ 239
- 二 實質的規定／ 244
- 三 歷史中的張力／ 252

四 一種可能的合題／ 260

第九章 幸 福 269

一 幸福感與幸福境遇／ 271

二 存在過程中的幸福／ 277

三 幸福與道德／ 282



道德與倫理儘管常常被視為同義詞或近義詞¹，但在一些哲學家
中，它們每每被賦予不同的涵義。這裏首先可以一提的是康德。在其
後期倫理學著作《道德形而上學》²中，康德將道德形而上學區分為
二部分，其一為權利的學說（the doctrine of right），其二為德性的學
說（the doctrine of virtue），前者涉及法權關係，大致可以歸入法哲學
或法的形而上學之域；後者則主要被視為倫理學的討論對象。在這
裏，道德似乎具有更大的涵蓋性：它將法哲學與倫理學均統攝於自
身。

與康德有所不同，黑格爾首先將道德與自我的觀念、意圖聯繫起
來，認為：「道德的主要環節是我的識見，我的意圖；在這裏，主觀

1 英語中表示倫理的 *ethics* 來自希臘文 *ethos*、表示道德的 *morality* 則來自拉丁
文 *mores*，二者在原始語義上都與品格（*character*）、習慣（*habit*）等相關，
貝克主編的《倫理學百科全書》在界說 *ethics* 與 *morality* 時即指出：「這二個
詞常常被相互替換地使用。」（*Encyclopedia of Ethics*, Vol. I, Editor: Lawrence
C. Becker, Garland Publishing Inc. 1992, p. 329）

2 《道德形而上學》（*The Metaphysics of Morals*）一書是康德的後期著作，在
Grounding for the Metaphysical of Morals 的序言中，康德已提及，該書意在為
後來的 *The Metaphysics of Morals* 提供一個基礎，但 *The Metaphysics of Morals*
直到 1797 年才出版，而 *Grounding for the Metaphysical of Morals* 與 *Critique of
Practical Reason* 的出版時間分別是 1785 年與 1788 年，前後相距幾乎 10 至 10
年以上。不過，在基本的思維趨向上，*The Metaphysics of Morals* 與前此的兩
書大體一致。

的方面，我對於善的意見，是壓倒一切的。」（《哲學史講演錄》第二卷，商務印書館，1981年，第42頁）「在道德中，自我規定應設想為單純的不安寧和單純的活動，這種不安寧和活動從來未能達到任何現實的事物。」（《法哲學原理》，商務印書館，1982年，第112頁，譯文據英譯本作改動，參見 *Hegel's Philosophy of Right*, Translated by T. M. Knox, Oxford University Press, 1969, p. 248）按此理解，則道德似乎僅停留於主觀的領域而尚未達到現實界，當黑格爾將道德的觀點理解為「應然的觀點」時（參見同上），他所強調的也是這一點：應然與實然之間總是存在著某種距離。對黑格爾來說，較之道德，倫理更多地展開於現實生活，其存在形態包括家庭、市民社會、國家等。作為具體的存在形態，「倫理的東西不像善那樣是抽象的，而是強烈的現實的。」（同上，第173頁）不難看到，在黑格爾那裏，倫理已超越了主觀之域而獲得了客觀、現實的意義。

當代的哲學家如 B. 威廉姆斯從另一角度探討了道德與倫理的關係。在威廉姆斯看來，「道德應當被理解為倫理的特定發展，這種發展在近代西方文化中獲得了獨特的意義。它特別強調這種而不是那種倫理概念，尤其是發展了某種特殊的義務概念，並具有某種特殊的預設。」（Bernard Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, 1985, p. 6）因此，他以「倫理」表示廣義的系統，以「道德」表示狹義的系統。上述意義上的「道德」側重的是責任、義務以及如何按一般的原則去做，而「倫理」則更關注品格、德性、幸福以及如何生活。在這一比較與分別中，道德多少被理解為倫理的片面化。B. 威廉姆斯所理解的這種倫理，顯然更合乎亞里士多德的倫理學傳統。

對道德與倫理的以上解釋，無疑體現了哲學家們不同的道德或倫理的觀念。康德以「道德形而上學」涵蓋權利的學說與德性的學說（倫理學），體現了對規範系統的注重（在康德那裏，作為德性學說的倫理學與作為權利學說的法哲學都以普遍的規範或法則為核心），而規範系統首先指向應然。也許正是在此意義上，黑格爾在將道德限

定於「應然」的同時，又認為「康德哲學是道德哲學」。（《哲學史講演錄》，商務印書館，1981年，第43頁）相對於抽象的應然，黑格爾更關注現實的社會生活。如前所述，黑格爾對倫理與道德的區分，即以二者與現實的不同關係為前提；而當他強調道德「必須以倫理的東西為其承擔者和基礎」時，則相應地意味著超越抽象的應當而確認道德或倫理的現實性之維。（參見《法哲學原理》，商務印書館，1982年，第162-163頁）作為當代哲學家，威廉姆斯對近代以來的道德與廣義上的倫理加以辨析，同樣展示了其倫理立場：較之近代哲學一再將責任、義務、原則、行為等等置於優先地位，威廉姆斯賦予「如何生活」這一問題以更重要的意義。

然而，如果懸置蘊含於其後的不同道德或倫理傾向而就道德與倫理本身而論，則也許可以對二者的內蘊獲得另一種理解。寬泛地看，道德與倫理都以善為追求的目標³。就其表現形式而言，善既可以取得理想的形態，又展開於現實的社會生活。善的理想往往具體化為普遍的道德規範或道德規範系統⁴，後者以不同的方式規定了「應該如何」：應該如何行動（應該做什麼）？應該成就什麼（應該具有何種德性）？應該如何生活？如此等等。善的理想通過人的實踐進一步轉化為善的現實，現實生活中合乎一定道德規範的道德行為、體現於具體人物之上的完美德性等等，都可以看作是善的現實。如果說，康德在「道德哲學」的形式下較多地突出了善的「應然」這一維度，那麼，黑格爾則通過倫理與現實的溝通而首先賦予善以「實然」的內涵；二者分別側重於善的一個方面。從理論上看，這裏具有實質意義的並不是「道德」與「倫理」之辨，而是在確認善的追求的同時，揚

3 合乎道德規範意義上的「對」或「正當」（right），其意義和根據最終亦可以追溯到善，參見本書第二章。

4 杜爾凱姆認為：「所有的道德對我們而言都呈現為一種行為的規則系統」。（Emile Durkheim: *Sociology and Philosophy*, Cohen & West, 1965, p. 35, p. 41），這一看法亦注意到了道德的規範之維。

棄其理想之維與現實之維的對峙。

在這方面，中國哲學的思考似乎包含著某些值得注意之點。與 ethical 或 ethics⁵ 對應的「倫理」一詞固然是在西學東漸以後才出現的⁶，但對人倫的關注則始終是中國哲學的重要特點。早在先秦，孟子已提出了「人倫」的概念，並將理想的人倫具體規定為：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（《孟子·滕文公（上）》）人倫在此可以理解為人與人之間的關係，有親、有義、有別、有序則是人倫的「應然」形態；對孟子來說，道德既以人與人之間的現實關係為出發點，又要求達到有親、有義、有別、有序的理想之境；而通過「由仁義行」的道德實踐，作為當然的人倫理想又進一步獲得了現實的品格。在這裏，善的理想形態與現實形態即呈現為相互統一的關係。

與「倫理」相近，作為 moral 或 morality 對應者的「道德」一詞誠然也帶有近代的印記，但對道德的沈思則可以追溯到中國哲學的濫觴時期。在中國哲學中，「道」與「德」本是二個概念，「道」既指普遍的法則及存在的根據，又被賦予社會理想、道德理想等意義；「德」有品格、德性等義，又與「得」相通，後者在本體論的層面意謂由一般的存在根據獲得具體的規定，在倫理學上則指普遍的規範在道德實踐中的具體體現及規範向品格的內化。隨著哲學思維的發展，「道」與「德」往往連用：「道德仁義，非禮不成。」（《禮記·曲禮（上）》）「故學至乎禮而至矣，夫是之謂道德之極。」（《荀子·勸學》）這裏的「道德」固然與 moral 或 morality 並非完全同義，

5 ethics 既有「倫理學」之義，又泛指一般的倫理或道德，此處主要與後者相涉。

6 《禮記·樂記》有「樂者，通倫理者也」之說，鄭玄注曰：「倫，類也；理，分也。」這裏的倫理似乎主要指類別條理，而不同於對應於 ethic 或 ethics 者。相形之下，賈誼所謂「以禮義倫理教訓人民」中的「倫理」（參見《賈誼集·輔佐》上海人民出版社，1976年，第99頁），也許更接近 ethics，但其具體的涵義則指人倫之理，與 ethic 或 ethics 亦非完全委合。

但作為與仁義及禮相聯繫者，它已包含著某種倫理學的意義。當然，在以上的表述中，正如「仁義」是「仁」與「義」的相合一樣，「道德」也表現為「道」與「德」的統一。從倫理學的角度看，作為普遍法則的道同時內含著一般的道德理想，孔子所謂「志於道」（《論語·述而》），便是要求以道為理想的目標；「德」則表現為普遍法則與道德理想的體現，這樣，「道」與「德」的統一，也意味著理想的善與現實的善之間的統一。「道德」的這種原始涵義，無疑包含著傳統的倫理智慧。

作為道德或倫理的具體內容，善的理想與善的現實總是指向人自身的存在。斯賓諾沙在其《倫理學》中曾指出：「德性的基礎即在於努力保持人的自我存在（to preserve one's own being），而一個人的幸福即在於他能夠保持他自己的存在。」（Spinoza: *On the Improvement of the Understanding The Ethics Correspondence*, Dover Publications, Inc., 1955, p. 201）」而所謂自我存在首先是指人的真實的存在：「一個人企求幸福，企求行為正當，企求合理生活，總是同時希望活著，希望行動，希望生活——換言之，希望真正地存在（to actually exist）。」「努力自我保存，是德性首要的、唯一的基礎。」（ibid. pp.203-204）這裏的值得注意之點，在於將道德與達到真實的存在聯繫起來。當然，以善為追求的目標，道德或倫理並非僅僅在消極的意義上「保持存在」，毋寧說，道德的更本質的特點，在於存在（人的存在）本身的提升或轉換，換言之，達到真正意義上的存在。當人還只是生物學上具有新陳代謝等功能的個體時，他顯然無法被視為本來意義上的人；惟有融入包含多方面內容的社會實踐過程，個體才能走向真正的人。作為社會實踐的基本形式之一，「道德地」或「倫理地」生活，從一方面構成了實現上述轉換的前提。在這一意義上，也可以說，道德或倫理同時改變、影響著存在本身，並藉由制約內在人格、行為方式、道德秩序等，而不斷參與真正的人的世界的建構。

斯賓諾沙從個體的層面提出了達到真正的存在的要求，但他並沒

有對人的真實存在作具體的闡釋，如果我們由此進一步的考察，則似乎可以從內在潛能的多方面發展來理解人的存在的真實性。作為具體的存在，人在自然（天性）、社會等維度上都包含著多方面的發展潛能，僅僅確認、關注存在的某一或某些方面，往往容易導向人的片面性和抽象性。道德意義上的人格完美、行為正當，最終落實於存在本身的完善；而存在的完善首先即在於揚棄存在的片面性、抽象性，實現其多方面的發展潛能。道德當然並不是人的存在的全部內容，但它所追求的善，卻始終以實現存在的具體性、全面性為內容；而道德本身也從一個方面為達到這種理想之境提供了擔保。在這裏，道德所追求的善與人自身存在的完善呈現出內在的統一性，二者的具體內容，則是作為潛能多方面發展的真實、具體的存在。也正是這一點，決定了对善的沈思無法與本體論截然分離。

對存在完善的追求，當然並不僅僅是一個成己的過程。作為德性基礎的真實存在或具體存在，既是一個一個的個體，又具有社會的規定（與人共在），存在的完善也相應地涉及成己與成人的關係問題。儒家很早已對此加以探討：「誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也，成物，知也。性之德也，合內外之道也。」（《中庸·二十五章》）「誠」既指人格的真誠，也有存在的真實性之義，對儒家而言，人格的真誠性與存在的真實性具有共同的內涵，二者都以成己與成人的統一為題中之義。道德總是具有為他的一面，道德的崇高性常常也與自我奉獻等具有為他性質的行為相聯繫，從而，存在的完善不能等同於以自我為中心。然而，道德同樣也不能片面地理解為對自我的否定，事實上，即使是在自我奉獻甚至犧牲自身利益的場合，自我也並非僅僅是被否定的對象：在道德實踐的過程中，自我的奉獻往往同時又是自我精神昇華的形式，後者構成了自我實現其潛能的一個重要內容，並從一個方面表徵著自我的完善：作為真實、具體的存在，自我的完善包括精神、品格的提升。可以看到，以成己與成人的統一為視域，善的追求在不同的意義上指向存在價值的肯定、實現和

存在潛能的發展、完成。

與道德或倫理相對應的，是道德哲學或倫理學（moral philosophy or ethics）。如前所述，以善為指向，道德和倫理具體展開善的理想與善的現實。當理想的善與現實的善成為進一步反思的對象時，道德哲學或倫理學便隨之萌生。以善的理想而言，道德或倫理通過將善的理想具體化為規範系統而規定了「應該如何」，道德哲學或倫理學則往往進一步追問「為什麼應該如此」。當然，作為關於善的理論沈思，道德哲學或倫理學又有自身的基本問題。從哲學史上看，對道德哲學或倫理學的基本問題往往存在不同的理解。康德曾提出了如下問題：

「我應該做什麼（what I ought to do）？」（參見 Kant: *Critique of Pure Reason*, Translated by N.K. Smith, Bedford/St. Martin's, 1965, p. 635, 以及 Kant: *Logic*, Dover Publications, Inc. 1974, p. 29）按康德的看法，這一問題純粹是實踐的，屬於道德的領域。（*Critique of Pure Reason*, p. 636）做什麼以行動為指歸，儘管上述提問方式仍以「應然」為視域，但其中無疑亦涉及了道德的實踐趨向。對康德來說，行為的道德性質，以遵循普遍的法則為前提：普遍的道德法則構成了行為選擇的一般依據。這樣，由行動的關注便自然導向對普遍法則的注重。儘管康德一再肯定意志的自律，但在內在的層面，普遍的道德法則始終是其關注的重心⁷。

7 哈貝馬斯將「我應當做什麼（What should I do）」這一問題與實踐理性的應用聯繫起來，後者具體展開為三個方面：即實用的、倫理的以及道德的，在實用的（pragmatic employment of practical reason）層面，實踐理性主要為行為提供技術性、策略性的指導，此時個體的選擇以偶然的態度、偏好為基礎；在倫理的層面（ethical employment of practical reason），實踐理性涉及對人生完善的追求、自我的實現……等等，與之相聯繫的是主體對真誠人生的承諾、對自我的理解、認同等；在道德的層面（moral employment of practical reason）實踐理性涉及自由意志，此時個體按自我的立法行動，其行為由道德洞見（moral insight）決定。實踐理性的以上三重應用，分別可以上溯到經驗論——功利主

與康德不同，另一些哲學家更多地關注行為的主體，其問題則可以概括為「我應該成就什麼（what I ought to be）」。「應該做什麼」以行為的完善為指歸，「應該成就什麼」則以行為主體自身的完善為注重之點。如前所述，儒家曾提出為己、成己之說，其中便蘊含著「成就什麼」的問題：對儒家而言，成己意味著通過德性的培養，達到理想的人格境界。同樣，亞里士多德的德性倫理系統，也以「成就什麼」為題中應有之義。在亞里士多德看來，「德性使我們指向正確的目標」，並「擔保了正確的選擇」（*Nicomachean Ethics*, 1144a, *The Basic Works of Aristotle*, Random House, 1941, p. 1034）；道德行為並不在於一般地合乎正義，而在於「象正義與節制的人那樣去做正義與節制之事」。（*ibid.* 1105b, p. 956）所謂象正義的人那樣去做，意味著要求自我首先成為具有正義品格的主體；在這裏，自我的品格、德性顯然具有某種優先性。較之「做什麼（to do）」，「成就什麼（to be）」無疑對人自身的存在給予了更多關注。

從動態的過程考察人的存在，便涉及生活本身；與之相聯繫的則是如何生活的問題。B. 威廉姆斯曾把蘇格拉底所理解的倫理問題概括為「人應該如何生活（how one should live）」⁸。按 B. 威廉姆斯的看

（承上頁）

義、亞里士多德的倫理學、康德的道德哲學等傳統。在這裏，哈貝馬斯多少將「成就什麼」（what I ought to be）的問題也納入「做什麼」的問題，而二者同時又與規範性的討論聯繫在一起，就此而言，哈貝馬斯似乎也表現出某種康德主義的傾向：儘管哈貝馬斯對康德曾作了種種批評，但以「做什麼」（what should I do）來涵蓋道德哲學及倫理學的主要問題，表明他在實質的層面，仍受到康德思路的某種影響。（參見 J. Habermas: *Justification And Application: Remarks on Discourse Ethics*, The MIT press, Cambridge, Massachusetts. 1993, pp. 1-17）

8 柏拉圖在《理想國》中，曾記敘了蘇格拉底關於什麼是更好的生活的提問與討論，參見 *Republic, The Collected Dialogues of Plato*, Princeton University Press, 1961, pp. 602-603。