

四川大学哲学系

主编

思与问

四川大学
伦理学研究中心
特辑（2001—2005）

四川出版集团
巴蜀书社

四川大学哲学系 主编

思与问

四川大学
伦理学研究中心
特辑 (2001—2005)

四川出版集团 巴蜀书社

图书在版编目(CIP)数据

思与问:四川大学伦理学研究中心特辑(2001—2005)/
四川大学哲学系主编. —成都:巴蜀书社, 2007. 5
ISBN 978-7-80659-993-8

I. 思… II. 四… III. 伦理学—文集 IV. B82-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 065950 号

思与问:四川大学伦理学研究中心特辑(2001—2005)

四川大学哲学系 主编

责任编辑	谢正强
封面设计	经典记忆
出 版	四川出版集团巴蜀书社 成都市槐树街 2 号 邮编 610031 总编室电话:(028)86259397
网 址	www.bsbook.com
发 行	巴蜀书社 发行科电话:(028)86259422 86259423
经 销	新华书店
印 刷	四川机投印务有限公司(028)87427333
版 次	2007 年 6 月第 1 版
印 次	2007 年 6 月第 1 次印刷
成品尺寸	203mm×140mm
印 张	11.625
字 数	270 千字
书 号	ISBN 978-7-80659-993-8
定 价	28.00 元

本书如有印装质量问题,请与工厂调换

体例说明

四川大学伦理学研究中心自2001年成立至2005年之间，一直进行月度学术例会活动。每次活动，由一位同仁作主题报告，然后大家围绕报告展开讨论。讨论内容亦做记录。报告及讨论记录，都在四川大学哲学系“思问”哲学网上发布。此文集正编所录各文，即由历次活动内容中遴选而出。排列顺序以报告时间之先后为准。

伦理中心月度学术例会为同仁内部集议。依托四川大学哲学系与四川大学伦理学研究中心，同时开展更为广大面向之活动，则有“思问”哲学系列讲座。讲座亦有一主题报告人、一专门评议人，并回答听众提问。附录一之内容，即自历次“思问”讲座内容中选出。以出处不同，且体例不类，故成一附录。

2004年尝举行康德纪念讨论会。此会虽非由伦理中心具体组织，但中心同仁多有参与。其间发言，亦颇见旨趣，故入此集中。而体例与前两编俱殊，特以为附录二。

此文集与其说为一论文集，不如说为一“对话录”。对话录比之论文集，在其思想之生香活色；得虽在此，而气纵意逞，属心不密，盖失亦不免随之。2005年暑期，中心同仁既决议出版此文集，责陆沉、丁纪、郭立东成立一工作小组，由丁纪多任其事。8月始之，10月克成。虽文责自负，而文集瑕瑜之间，任事者与有贵焉。

编者

目 录

追问伦理道德的形上根据	陆 沉 (1)
自然：“德性”，或“德性之后”	丁 纪 (27)
良知现象的生存论视野	余 平 (67)
心、心学、心术	吴兴明 (97)
复归生活，重建儒学	黄玉顺 (124)
道德的批判与价值的重建	李蜀人 (159)
论共和政治	曾纪茂 (196)

附录一

“剪不断，理还乱”	成 穷 (219)
人?!	陆 沉 (263)
理解社会的几个进路	刘 莘 (301)

附录二

康德逝世 200 周年纪念讨论会纪要	(336)
--------------------------	---------

追问伦理道德的形上根据*

陆 沉

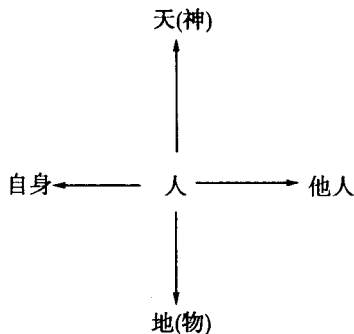
我们的伦理道德有无纯粹性，是否它们不过是由事实经验中归纳得来，或者存在有一普遍必然有效的法则，正是它始终在规整与规范着伦理道德的各类准则？假如有，我们又能否通达以及如何通达这一普遍必然有效的法则？这些就正是本文的主题。

遵循康德（I. Kant）的教诲，我们的一切知识皆开始于经验（注意：这并不等于说知识皆来自于经验）^①，包含了各类伦理道德准则的伦理学是知识，而我们要追问决定这些准则的普遍必然有效的法则，也就不妨亦可以由经验的清理开始。我们首先

* 感谢加拿大卑诗省哥伦比亚大学维真学院许志伟教授来川大作的有关基督教神学的系列演讲，启迪了本文最初的一些想法；感谢川大伦理学研究中心的同仁们相互砥砺的研讨，坦诚率直的批评，使我最终得以完成这篇论文。

① Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B1-2, S. 45, Verlag Philli PPRclam jun. Leipzig, 1966（本文以下引此书只注书名及页码）。亦参见蓝公武译《纯粹理性批判》，三联书店1957年版，第27页；韦卓民译《纯粹理性批判》，华中师范大学出版社1991年版，第35页；牟宗三译注《纯粹理性之批判》上册，（台湾）学生书局1992年版，第61—62页。

注意到，人作为理性与意志都有限的存在者（简称有限理性者）在现实中表现出一系列的关系，概要言之，则主要有四个方面，即四维关系（见下面“三元四维图”）^①，其中人之纵贯的两维关系明白地标示出了人在宇宙中的位置，而横向的两维关系则体现了人在社会中的存在。显然，纵贯的“人”指的是作为人类整体的人（甚至可以以此代表所有的有限理性者），而横向的“人”则意指作为“个我”的人。



一、人应当始终保有人之品格

那么，何谓人之品格？作为有限理性者的人之品格应当主要

^① 图中的“天”乃指神性之天，比如“天佑下民，作之君，作之师”（《尚书·泰誓》上）、“天监在下，有命既集”（《诗经·大雅·大明》）。故标示为“天（神）”。而通常所说的自然之天乃至一切万有皆归入“地（物）”之中。由此我认为以“天—地—人”三元已足以完整地标明“人”在宇宙中的位置，而无须海德格尔的“天—地—神—人”四元来标明（参见孙周兴选编《海德格尔选集》下，上海三联书店1996年版，第1188—1204页）。

由纵贯的两维关系来确定。显而易见，人之不同于“地（物）”，是因为后者乃完全由本能与本然使然者。也就是说后者的一切呈现或行为皆本然或本能地受到规定，后者完全服从自然的因果律。所以，人们若是以善恶一类观念描述、指责自然与禽兽，则表现的仅仅是人类的移情，同自然与禽兽本身却了无关涉。实际上，这种移情举止若有意义，就恰恰在于它反衬出了人类同自然及禽兽的判然有别。简单讲，人至少不是可以完全由本能或本然使然者，也就是说，人不可以完全听令于本能，不可以完全受制于自身的感觉欲望，甚至也不可以完全服从于对自己的利益稟好等等的考量与权衡。而一个乞丐之所以拒绝“嗟来之食”，其原因也正在于此。想来这个道理也并不难领会，但是，要真正做到，也不是一桩轻而易举的事。乞丐拒绝嗟来之食，就得忍受饥寒。这就在向我们明示，人作为理性者，是有限制的。首先，他的生命是有时限的，每个人都不外是俗世的一过客，即使人类整体也不可能占有永恒。在空间上，人也只可能活动于有限的界域内，这就是说，人不可能永恒、全在。其次，无论个体，还是整体的人都不可能穷尽经验，而对超出经验的事物，比如灵魂是否不朽等等，便更不可认知，也就是说在认识上人不可能做到“全知”。在行动上人时时处处受制于自己的智能与体能，因而更不可能做到“全能”。进一步在道德行为上，人往往还要受到自家的欲望、本能，以及利益算计稟好等等的影响，难以践履无上善（das oberste Gut / the supreme good）的德行。这就是说，人不可能做到“全善”或“至善”。一句话，人只能是理性、意志、生命皆为有限的存在者。除人之外，以人所知的万有，甚而至于天地也皆为有限的存在者。那么，由一切有限存在者出发，我们

能否推出一无限的存在者，也就是推出一永恒、全在、全知、全能、全善的存在者呢？单以逻辑的推论来看，当我们在谈论我们自身的短暂、偶在、有局限的知、能、善等等的时候，我们实际上已经以永恒、必在（全在）、全知、全能、全善的存在者为前提了。正是在与后者的比较当中，我们才可能意识到，我们自身的短暂、偶在等等。然而，“小知不及大知，小年不及大年”^①，在认识上，我们不可能将全知全能全善者呈现于经验直观当中，因而我们无以证实、同时也无以否定他的此在。

永恒、全在、全知、全能、全善者，我们一般称作天或神，也就是我们图表中的“天（神）”，或者也可以特别地称作“上帝”。他的实际存在与否，尽管于我们有限理性者在理论上无法断定，但是，他作为一个纯粹的理念、一个圆满自足的理想，是我们必须首肯的。正如前面所讲，人只要思考、谈论自身，就实际上已经预设了他（至少预设了他作为一个纯粹理念及圆满自足的理想的存在者）。而我们的理性又注定了要不断地去追溯我们自身以及宇宙万有之过去（始源），探问我们及宇宙万有的未来（目的），这就是为什么几乎每一个民族都或隐或显地表达（或曾经表达）过有关他的观念，像原始存在者（ens originarium）、最高存在者（ens summum）、一切存在者之存在者（ens entium）^② 等等。

我们正是在同天（神）、以及同地（物）的比照当中，确立起人之品格，或者说人性的。人不同于地（物）乃至一般动物，

① 《庄子·逍遥游》。

② 康德《纯粹理性批判》，A578—579/B626—627。

是因为人可以不完全听令与受制于本能，人拥有相当的选择自由。人是自由的，因为人是有理性的^①。人还可以通过思想的谨慎权衡，通过对现实利弊的考量来决定自己的行为。人若是完全听令与受制于自己的感官欲望本能，结果就会不得保有自身人的品格，从而跌落至一般动物的水平。不仅如此，人若是充分利用思想的权衡、利弊的考量来谋取一己之私利，满足一己之禀好，而丝毫不尊重他人的同等人格，不顾及他人的同等权利、幸福等等，则人还可能堕落为禽兽不如的东西。在此，一点也没有批评禽兽的意思，我只是表达对这种人的谴责，正是因了他们的行为，才不仅侮辱了人，而且也令禽兽蒙羞，甚至还令自然遭殃。因此，人无论是他的本能行为，还是他的理智行为，都必须是有原则、有定向的。这就是，人应当自始至终地保有人之品格。为此，人应当为自身规定行为的准则，并自觉自律地遵守它们。比如，人应该有所畏，“畏天命，畏大人，畏圣人之言”。有所愧疚自省，“为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎”？有所不为，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。“毋意，毋必，毋固，毋我”。总之是“己所不欲，勿施于人”。“己欲立而立人，己欲达而达人”^②。再有像犹太教以及基督教的“十诫”，上帝说：1. 除我之外，不可有别的神；2. 不可为自己雕刻、跪拜、侍奉偶像；3. 不可妄称主——你上帝的名；4. 守安息日为圣日；5. 当孝敬父母；6. 不可杀人；7. 不可奸淫；

① 关于人的自由的根据问题还可以参阅陆沉《论人的自由权利的根据》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）1999年第4期。

② 引文依次参见《论语》之《季氏》、《学而》、《颜渊》、《子罕》、《颜渊》、《卫灵公》、《雍也》。

8. 不可偷盗；9. 不可作假见证陷害人；10. 不可贪恋人的妻子，贪图人的一切所有^①。佛教的“十善业”，即：不杀生；不与取；不邪淫；不妄语；不两舌；不恶口；不绮语；不贪欲；不嗔恚；不邪见^②。如此等等，一句话，人应该不计成败利钝地“只按照你同时认为也能成为普遍法则的准则去行动”^③，否则我们将不可能保有作为人的品格。

二、人何以应该向善乃至 人性何以必然是善

何谓善？据《说文解字》，善，古汉字，“叢，吉也。从誩；从羊，此与义、美同意”^④。善赋有吉祥、美好、幸福等义。那么，与它相反的“恶”，就自然包含了罪过、祸害、坏、不好等义。因此，说到善恶，就会联系起福祉与祸害，以及还进一步同

① 《旧约·申命记》。后来耶稣将“十诫”概括为：“你要尽心、尽性、尽意爱主——你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”（《新约·马太福音》）

② 参见《长阿含经》卷十五，《增一阿含经》卷四十三，《正法念处经》卷一、卷二。

③ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 51, Werkausgabe Band VI, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, suhrkam Ptaschenbuch wissenschaft, 1974（本文以下引此书只注书名及页码）。苗力田译《道德形而上学原理》，上海人民出版社1986年版，第72页（以下简称“苗译本”）。

④ 许慎撰、段玉裁注《说文解字注》，上海古籍出版社1995年版，第102页。

我们的欲求或憎恶能力、愉悦或不愉悦、愉快或痛苦的状况挂上钩^①。然而，我们若完全顺从于我们的感觉，那么，我们多半就会尽力地求福离祸、趋乐避苦，而忽略保存人之品格的目标，我们的理性也会沉没于对福祸乐苦的考量、权衡与算计，从而极有可能迷失其中。在此，为了避免这种情形的出现，我们应该至少暂时排除对福祸乐苦的感受与考量，而只把我们的着眼点放在善恶本身，甚至善本身上，也就是像康德说的那样“唯有纯粹的、绝无感情关切的理性才能判断”，而且，这种判断还是上述的考量、权衡等等的无上条件。由此“理性的原则已经自在地被思想为意志的决定根据，而不顾及欲求能力的可能客体（因而仅仅通过准则的法则形式）；于是，实践法则的那个原则是先天的，纯粹理性被认定为是自在地的善的。一个其准则始终符合这个法则的意志，是绝对地善的，在一切方面善的，并且是一切善的无上条件。”^② 所以，事情正与人们通常的习惯相反，不是带有福乐的善举决定我们的道德法则及行为准则，而是我们的道德法则首先决定纯粹的善的观念，继之，决定我们的善举。若是前者，则无论法则还是准则都将只能是经验性的、有条件的、不定的、以及偶然的；而唯有后者，才可能是形上的、先验的、定言的以及必

① I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, SS. 174 — 177, Werkausgabe Band VI, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, suhrkam Ptaschenbuch wissenschaft, 1974（本文以下引此书只注书名及页码）。韩水法译《实践理性批判》，商务印书馆1999年版，第62—65页（以下简称“韩译本”）。关文运中译本，商务印书馆1960年版，第59—61页（以下简称“关译本”）。据康德，“相应于善（bonum），德语有善（das Gute）和福（das Wohl）；相应于恶（malum），德语有恶（das Böse）和祸害（das übel 或 das Weh 灾难）”。

② 康德《实践理性批判》第179—180页；韩译本第67页；关译本第63页。

然的。这样，我们的道德法则以及行为准则就只可能是纯粹形式的和定言命令的，“这样行动：你意志的准则始终能够同时用作普遍立法的原则”^①。在这里，我们试比较一下人类自古以来的“金规则”，比如前面曾经提到的儒家的“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”；另外，还有佛教的“我如是，彼亦如是；彼如是，我亦如是”；犹太教的“你不愿施诸自己的，就不要施诸别人”；基督教的“你们要别人怎样待你们，你们也要怎样待他们”；伊斯兰教的“你自己喜欢什么，就该喜欢别人得什么；你自己觉得什么是痛苦，就该想到对别的所有人来说它也是痛苦”，等等。通常人们在理解它们时，都没有剥离出对福乐痛苦等等的感受，于是，它们实际上只被当作了“趋乐避苦的理性准则”或者说“理性的实践规矩”^②。而要想真正地理解与说明它们，还得以康德表述的纯粹道德法则作参照，以避免金规则仅仅成为人们趋乐避苦的理性准则，因为这类准则总是有条件的，而唯有纯粹道德法则才是无条件的，绝对的。

儒家也常言“天理人心”，这里的“天理”，也同时就是墨家所谓“天意”与“天志”，唯有它才是道德的准绳与根源^③。天理乃“神圣意志”，在作为有限理性者的人的天性处体现为“纯粹意志”，亦即排除一切本能冲动与利益关切的欲求能力，由此而确立出人的道德法则。“人心”只有在体现乃至完全体现纯粹意志，也就是所谓“良知”、“良能”时，才能和“天理”或神圣

① 康德《实践理性批判》第140页；韩译本第31页；关译本第30页。

② 康德《实践理性批判》第180页；韩译本第67页；关译本第63页。

③ 参见《墨子·天志》。

意志相通乃至于一合。但由于“性相近也，习相远也”^①，所以，人心难和天理自觉地相通，更难和天理合一。用康德的话来讲，亦即：“我们虽然设定作为理性存在者的人类具有纯粹意志，但是，我们无法设定作为受需要和感性动机刺激的存在者的人类具有神圣意志。亦即这样一种意志，它不可能有任何准则与道德法则相抵触。因此，道德法则在人类这里就是一个命令”，一个绝对的命令。而神圣意志“同时就是一个必定充任原型的实践理念，无止境地趋近这个理念是一切有限的理性存在者唯一有权做的事情，并且这种神圣性也就把因此而称为神圣的纯粹道德法则持续而正确地置于他们眼前；有限的实践理性能够成就的极限，就是确信他们的准则朝着这个法则的无穷前进，以及他们向着持续不断进步的坚定不移：这就是德行；而德行自身，至少作为自然地获得的能力，是绝不能完成的”^②。孔子言：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”“笃信好学，守死善道。”以及曾子言：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”^③表达的也正是这个意思。

所以，对于作为有限理性者的人来讲，我们至少能够辨析出他的三种样态，即人的实然样态（is）、人的应然样态（should）和人性的必然样态（must）。它们之间一般不可以混淆等同，也就是说，我们通常不可以以人的实然否定人的应然以及人性的必

① 《论语·阳货》。

② 康德《实践理性批判》第143—144页；韩译本第33—34页；关译本第32—33页。

③ 引文依次参见《论语》之《述而》、《泰伯》。

然。反之也不可以简单以人性的必然和人的应然代替人的实然。然而，我们更不应当因此而否定它们三者之间可能的联系。人性的必然缘于天理，所谓“天命之谓性”是也，人心中的“纯粹意志”体现的正是天命中的神圣意志，所以人性是必然的善，纯粹的善。诚如孟子所言：“人性之善也，犹水之就下也。”因此，“人皆有不忍人之心……所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内（纳）交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达”^①。人性既为必然的善；则人为保有人之品格，也就是保存人性，就应当向善。也就是说，是人性之必然的善引导人向善，尽管实然样态亦即现实中的人往往都是善善恶恶或者可善可恶的，甚至一些时候还会出现恶与罪盖过善与向善的情形，尤其是像我们这个被基督教称为“末世”，被佛教称作“末法时代”的时期，人类的境况就更为每况愈下，“滔滔者天下皆是也，而谁以易之”^②？然而我们却不可因此单以人之实然样态来确定人性，因为人的实然始终都只是有条件的、被规定的。反之，我们只能尽力地以人性之必然的善，确定与引领人之实然升华为人之应

① 参见《孟子》之《告子上》、《公孙丑上》。

② 《论语·微子》。

然。再者，人之实然的妥当与否，最终亦只能由人性之必然的善，提供评判的标准，一句话，人性之必然的善乃是人之实然的无上条件。

三、实践理性优于并高于 理论理性的辨析

实然是通常人所能够经验、认知以及实证的事态，也就是说，往往在经验中存在有实然的具体事例。无论善恶在实然中都有其可能性，它们通常是依存于种种内在的或外在的某些前提条件。至于耶稣、孔子、释迦牟尼等，其中耶稣是为“天（神）——人”之际的“中介”，一方面，依基督教圣父、圣子、圣灵“三位一体”说，他就是神，是基督；另一方面，他同时又是百分之百的人，是耶稣，因为“道成肉身”。在这方面，无论孔子、还是释迦牟尼都正与此相反，是“肉身成道”！不过，无论道成肉身，还是肉身成道，都令他们将人性的必然以及人的应然圆满无瑕地实现在了他们的实然当中，从而使他们都当之无愧地成为了

人类永恒的导师与楷模^①。依康德的说法，这对于作为有限理性存在者的人来讲，似乎已不再是普遍实然的可经验的事态，因而一般也无以从理论上认知，由经验来实证。这里已经诉诸道德及信仰，属于实践理性乃至纯粹实践理性的领域，而普遍可经验、可认知、可实证的事件则属于理论理性的领域。

究竟而言，有限理性者的理性乃是种种原则能力的统一，它规定一切心灵力量的关切，更规定它自身的关切。总的来讲，理性大致有从纯粹实践（或道德）方面的运用与从思辨（或理论）方面的运用。而“理性思辨运用的关切源于认识客体，直至最高的先天原则，理性实践运用的关切则在于依从最终的和完整的目的来规定意志”^②。所谓“最终的和完整的目的”，也就是我们前面提到的“神圣意志”，或者说“天理”，“一个必定充任原型的实践理念，无止境地趋近这个理念是一切有限理性者唯一有权做的事情”。正是在这个意义上，我们确认康德这里的思想同孔子以来的儒家的基本一致性。甚至正如牟宗三所言：“二千多年来的发展，中国文化生命的最高层心灵，都是集中在这里表现。”^③

① “天（神）一人”之际须有“中介”沟通。基督教通过基督耶稣的“道成肉身”来实现了这一点，西方因此批评中土乃至整个东方文化缺乏神圣超越性，混同“天（神）一人”等等。殊不知，既然承认与肯定永恒、全在、全知、全能、全善之天（神），那么就须得认同天（神）决不会放弃对任何一方人群、任何一个民族的拯救。天（神）对西方民族的拯救是通过基督耶稣的“道成肉身”，而对中土民族乃至整个东方民族的拯救就未尝不可以采用“肉身成道”的方式。关键在于道成肉身的基督耶稣是唯一的，肉身成道的圣人孔子也是唯一的，倘若我们熟读《论语》，此点不难体认。由此，我们也不难领会，《论语》在中土民族文化中的地位，为什么可以直追《圣经》（尤其《新约·四福音书》）在西方民族中的地位。

② 康德《实践理性批判》第120页；韩译本第131页；关译本第123页。

③ 牟宗三《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第6页。