



《哲学与文化》丛书

天生人成

荀子工夫论的旨趣

王 楷 著

中国社会科学出版社



《哲学与文化》丛书

天生人成

荀子工夫论的旨趣

王 楷 著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

天生人成：荀子工夫论的旨趣 / 王楷著. —北京：中国社会科学出版社，2018. 10

ISBN 978-7-5203-3076-3

I. ①天… II. ①王… III. ①荀况（前 313—前 238）—哲学思想—研究 IV. ①B222.65

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 200470 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 冯春风
责任校对 张爱华
责任印制 张雪娇

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2018 年 10 月第 1 版
印 次 2018 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 15.5
插 页 2
字 数 254 千字
定 价 59.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话：010-84083683

版权所有 侵权必究

自序 当代儒家伦理研究的方法论省思

一 问题的提出

作为一种以“明明德”为基本价值关切的思想文化传统，儒学在漫长的演进历程中发展出了丰富而深刻的伦理思想。然而，自现代伦理学的视角观之，传统儒家却一直未能在伦理学形态上达到理论自觉，此亦无可讳言。当然，其中的原因是多方面的。须知儒学固然关注伦理道德，但并不是一种纯粹形态的伦理学。儒学自身有着一套独特的话语模式，道德与政治、宗教、艺术等等融合共生，形成了一种独特形态的思想有机体，每一种思想在有机体内部都得到了充分的滋养，但也因此无以走上独立发展的道路。此其一。其次，不止儒学，整个传统中国思想自来即以整体性、系统性的思维方式为特色，重体悟而不重分析，哲学说理始终处于启示性话语的笼罩之下。在这个意义上，用一种西方式的学术标准来评判传统儒学，这本身就是一种观念上的错位。此其二。然而，从现代学术的眼光来看，这又未尝不是一个有道理的“错位”，请尝试论之。

委实，伦理学形态问题的自觉反省原初只是发生在现代伦理学的语境之下。然而，这一问题本身具有理论上的普遍性，甚至是任何一种哲学形态的伦理学（philosophical ethics）的逻辑基点。在这个意义上，如果儒学在现代社会仍然是一种有生命力的伦理思想，而不止是一种历史的陈迹，就得直面这一理论问题，做出儒家式的省思和回应。唯有如此，儒学朝着现代学术形态的转化方不失为一种真实的开新。这里所说的伦理学形态问题，不是运用伦理学的概念、命题或理论对某一特定事物进行论证，即不是评判某一特定事物在道德上的性质和意义，而是指对道德本身的论证

(the argument for morality itself)。诸如人类社会为什么需要道德？人为什么应该是道德的？道德之于存在的终极意义是什么？所有这些发问最终可以归结为道德的终极标准问题？对这一问题不同的回答正体现出对道德不同的运思方式，进而也就意味着不同的伦理学建构进路。于是，以此为基点，西方规范伦理学就有了三大流派的分别：以边沁（Jeremy Bentham）、密尔（John Stuart Mill）的功利主义（utilitarianism）为典范的后果论（consequentialism），以康德伦理学（Kantian ethics）为典范的义务论（deontology），以及以亚里士多德伦理学（Aristotelian ethics）为典范的德性论，即德性伦理学（virtue ethics）。^①

反观儒家伦理，初看之下，类似道德必要性的话头正是儒家论述最力之处，何以笔者反以之为缺憾呢？在此，吾人须得留意的是，儒家伦理多是情境语、指点语，在不同的语境之下具有不同针对性，其意涵随感而应而无一定之说。正所谓有为之言实不足为通论，这样的言说方式所造成的一个结果就是：儒家于此致思良多，却始终未能上升到理论上的自觉。或许，在传统的思想形态下，这还不是太大的问题。然而，在与现代西方学术遭遇之后，这种习焉而不察的平静也就无可避免地被打破了。倘若在道德论证的视角之下审视儒学，则无论后果论、义务论，还是德性论，似乎都不难在其中找到相应的论述来印证自己的理论。^②也因此，不少学者聪明地选择了便宜行事，视其所需而对儒家思想随手裁剪、一时雌黄。于是，现代伦理学话语中的儒学镜像一如雾里花、水中月，忽而后果论，忽而义务论，又忽而德性论，似乎什么都是，又似乎什么都不是，翩翩然成了一个十四五岁任人打扮的小姑娘，直教人情何以堪？然而，吾人如欲在现代伦理学的意义上讨论儒家，就得直面这一难题，其间已无腾挪、迂回的余地，容不得所谓高明的滑转。职是之故，笔者不揣浅陋，窃以夫子正名精神自勉，尝试透过道德论证的视角探讨儒家伦理在伦理学形态上的理

① Virtue ethics 中文的对译是德性伦理学（亦有德行伦理学、美德伦理学的译法）。笔者在行文中又将德性伦理学径称为德性论，乃是为了适应中文语境下表述的一致性，以方便与后果论、义务论文法一例。

② 事实上，儒学具有自身独特的脉络、结构和问题意识，在整体上不是任何一种西方伦理学类型所能够范围的。然而，这居然丝毫影响不到一拨又一拨的现代学者运用西方伦理学理论阐释儒家伦理的热情，这也着实令人惊诧莫名！

论自觉，省思当代儒家伦理研究的方法论取径，进而检讨西方伦理学理论在当代儒家伦理哲学重构中的意义和限度，以就教于方家，幸留意焉！

二 后果论与儒家伦理

在道德终极标准问题上，后果论的核心理念在于：一个行为是否道德取决于行为的后果，而不是动机。譬如，在社会生活中，人们仅仅出于直觉就会毫不犹豫地判定近亲结合是一种不道德（immoral）的行为。至于为什么是不道德的，大多数人并不去深究，只是说：“当然是不道德的，一听见就让人觉得恶心。”但后果论者对此则另有解释：先民们在长期的生活经验中逐渐发现，近亲结合不利于后代的繁衍（“同姓之婚，其生不蕃^①”）。因此，近亲结合逐渐受到排斥、限制，乃至上升为道德禁忌。准此观之，禁止近亲结合这一道德规范原是为着优生这一非道德意义上（nonmoral）的目的而来。同理，禁止通奸这一似乎自明的道德规范亦不过是源于父权社会防止财富在代际转移中旁落于外人的目的而已。又譬如，在竞技体育领域，服用兴奋性被认为是不道德的，据信是因为它伤害了公平这一道德原则。然而，如果公平真的是终极的道德理由，那么，解禁兴奋剂也就自然地实现了公平（只是在部分人违禁的前提之下，才会出现公平与否的问题），而我们没有这样做，可见在公平这一道德理由的背后还存在着更深层的价值诉求，这就是保护运动员的生命健康（兴奋剂会对运动员的健康会造成不可逆转的伤害）。准此，作为一种道德规范，反兴奋剂以维护公平的价值基础其实在于保护运动员的生命健康这样一个非道德意义的目的。^②推论开来，不仅仅特定的德目，就连道德本身亦是如此。说到底，道德是为了实现非道德意义上的目的。^③易言之，作为道德判断的终极标准本身则是非道德的。在这个意义上，后果论又称为目的论（teleology），其最典型的形态是以边沁、密尔为代表的功利主义。

① 《左传·僖公二十二年》。

② 委实，如果将保护生命健康也视为一种道德价值的话，则情形将更趋复杂。在此，笔者追求文字上的节制，能够说明问题即可，不做过多无谓的推衍。

③ 后果论对道德根源的解释无疑意味着道德的祛魅化，虽非全无道理，但确实表现出了立意不高的先天缺陷。就此而言，后果论了无道德形上学的意蕴，而更接近于富于实证色彩的人类学。

按照功利主义的理念，道德的最终标准在于最大多数人的最大幸福（the greatest happiness of the most majority people）。功利主义可以是个体层面的，也可以是社会层面的，就后者而言，则一转而为国家功利主义（state utilitarianism）。

作为一种社会本位的道德观，国家功利主义与一向强调民生福祉的儒家伦理精神颇有契合之处。如所周知，儒家之所以为儒家，一个基本的特色就在于其强烈的人世情怀，时时以天下苍生为念。《论语·雍也》载孔门问答：

子贡问曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸。夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”

遍观《论语》，孔子从不轻易以“仁”许人，“仁”在儒家德目中的位阶之高自不待言。然而，一说到博施济众者，孔子不特许之以“仁”，复又推之为“圣”，可见孔子对于造福社会这一层是何等地看重。在儒家，“壹是皆以修身为本”，而“修身”不止于做自了汉，须进而“齐家”、“治国”、“平天下”始得。^①在这个意义上，儒家的修身理念正在于通过完善世界而完善自我（improving oneself through improving the world），那种避世取向的隐士式修身“欲洁其身，而忘大伦”（《论语·微子》），实不足多慕也。质言之，在儒家，增进民众福祉原本就是一个人道德成长的题中应有之义。明乎此，则不难理解孔门品评古今人物道德优劣何以特别肯定事功的意义。《论语·宪问》载：

子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”

子贡曰：“管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，民到于今受其赐。微管仲，吾其披发

^① 其实儒家的身体观原本就内在包含着社会向度在其中，参杨儒宾：《儒家的身体观》，中央研究院文哲研究所筹备处1999年版。

左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎，而莫之知也。”

在孔子，不受异族侵扰，社会的和平、安定与秩序，是为民众福祉之本，若有为此者，自当谓仁之大者。在这里，孔子显然是以民众福祉作为对为政者道德评价的基本考量。^① 孟子更进而发挥夫子之义，论仁政每每以民生为衡准，以此评价政治治理的优劣。^② 在孟子，如果为政者不能保证民众的基本福祉，就不具有道德上的合法性，这在政治伦理的层面显然是一种后果论的道德观。^③ 及至荀子，儒家关于政治的伦理沉思开始表现出了更自觉的理论意识，并且问题焦点也发生了转移，从对为政者的道德

① 《礼记·礼运》发挥夫子之义，有云：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”

② 《孟子·梁惠王上》：“故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子。乐岁终身饱，凶岁免于死亡。”

③ 这显示出孟子的“民本”（minben 民本）思想与西方启蒙运动之后的“民主”（democracy）观念的道德基础不同，这也是二者之间的一个根本性区别。儒家政治以民生论政之善否，混淆了必要性与正当性这两个不同的概念。退一步说，至少儒家的注意力主要集中在必要性问题上，而忽视了对正当性问题的深入探究。委实，儒家亦有透过民意探讨政治的正当性基础[“天视自我民视，天听自我民听”（《尚书·泰誓中》），“近者悦，远者来”（《论语·子路》），“得乎丘民而为天子”（《孟子·尽心下》），“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。”（《荀子·大略》）]然而，主观化的民意必须经过客观化才能落实为政治正当性基础的建构，而儒家语境下的民意似乎又是由民生所决定的，在民生之外，吾人看不到另外还有决定民意的价值选项。民生福祉固然是优良政治的一个基本的效用体现，但我们并不能因此而反过来将民生本身作为政治的正当性基础。当一个比方，当我们说自由恋爱相对于包办婚姻而言是一种更为进步的婚姻观的时候，我们显然不是在自由恋爱一定会产生比包办婚姻更为幸福的结果的意义上证成这一观念的。[尽管从“结构→性质→功能→效用”连续传导的视角看，我们确有充分的理由对基于自由恋爱（而不是包办婚姻）的幸福抱以合理的期望，然而反例在某种意义上又总是存在的。]而是说，作为基于彼此自由选择的两性结合，自由恋爱体现了每一个体的自由意志，蕴含着对独立的完整人格的尊重，因而是一种更为入道的两性观/婚姻观，这才是自由恋爱的正当性基础。同理，典型的契约论意义上民主乃是以其对自由、平等、天赋人权等价值观念的肯定——而非对民生的承诺——作为正当性基础的。在这里，民生只是民主的效用，而非民主的正当性基础。二者不容混淆，更不容倒置。就此而言，显见中国哲学传统体用观在特定问题上是具有局限性的。我们太过于迷恋所谓的“即用见体”，以效用/表现来证成价值基础，而这无疑会导致正当性基础上机会主义，而经不起彻底的道德质疑。一言以蔽之，除非经过道德基础的哲学重构，传统儒家的民本思想向现代民主的现代转化很难有光明的前景。

评价转移到了对道德本身（社会/政治）功能的正面探讨。职是之故，荀子特别强调作为“群居和一之道”（〈荣辱〉）^①的“礼”对良序社会的基础性意义，如其所云：

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之所起也。（〈礼论〉）

在荀子，人是一种社会存在，一旦“离居不相待则穷，群而无分则争。穷者，患也；争者，祸也。救患除祸则莫若明分使群矣。”（〈富国〉）所谓“明分使群”，即根据礼来确定每个人在社会中的名分，进而按照相应的名分来分配社会资源，从而通过合理的差别实现社会共同体的秩序与和谐，荀子将此一层意思理解为“维齐非齐”。显见，在荀子这里，作为一套基于道德的社会/政治规范系统，礼乃是道德价值的客观化体现。准此，道德的功能就在于维持合理的社会规范和秩序，使人类在群体生活中不致相互伤害，从而维护社会公众的基本福祉（“养人之欲”、“给人之求”）。在这个意义上，道德实为“养天下之本也”。（〈王制〉）约言之，在道德与社会的视角之下，儒家以民众福祉为基点解释了一个社会为什么需要道德，表现出一种与（国家功利主义形态的）后果论相近的理论进路。

然而，如果转换到道德与存在的视角，我们所看到的将会是另一种迥然不同的情形。其在功利主义，主体的自由被设定为首要的价值，道德之于主体则仅仅限于外在的工具性价值，而无关乎存在自身的实现和完满。不特如此，道德甚至因其是对主体自由的一种限制而被视为一种恶。而作为一种恶的道德的存在之所以是必要的，仅仅在于它能够防止更大的恶，比如社会的无序或恶序，人与人之间无限制的相互伤害，凡此等等。准此观之，在典型的后果论那里，道德并无任何内在的价值之可言。其在儒

^① 本书凡引《荀子》，仅出篇名，版本据（清）王先谦《荀子集解》本，下仿此，不复出注。

家，人（格）的内在价值与尊严正在于道德，舍此则无别于禽兽。明乎此，则不难理解荀子何以将道德作为“人之所以为人者”（〈非相〉），一如孟子在“人之异于禽兽者”（《孟子·告子上》）的意义上定义道德。委实，在道德与社会治理的层面，儒家确实包含着后果论的价值关切，一个罔顾民众基本生存的政权也就当然地失去了正当性基础。^①然而，照儒家“修己以安人”（《论语·宪问》）的理路，“安人”只是用，“修己”方是体。儒家很难相信一个自身缺失仁德修养的国君会有良好的政治。明乎此，则不难理解孟子何以有“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政”（《孟子·公孙丑上》）的讲法。进而言之，儒家之重视社会治理的客观效果，并不仅仅停留在纯粹物质性的民生福祉，更进而寻求精神性的道德成长，此即孔子“先富后教”之义。^②孟子申述夫子之义，将此一层意思讲得极分明：“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶岁免于死亡然后驱而之善，则民从之也轻”（《孟子·梁惠王上》）。不然，“逸居而无教，则近于禽兽。”（《孟子·公孙丑上》）因此，整体而言，后果论对道德与社会关系的解释只是儒家政治伦理中的一个有限的环节，并不足以概括整个儒家伦理的理论形态。

三 义务论与儒家伦理

在道德的终极标准问题上，后果论认为“好”（good）独立于并优先于正当，是一种典型的目的论理论（teleological theory）。所谓“好”独立于正当，是说“好”本身无所谓正当或不正当，是一种非道德（non-moral）意义上的物件。^③所谓“好”优先于正当，是说一切道德行为的价值应视其与“好”的关联而定，凡是能够增进“好”的就是正当的，反

① 至于能够保证民生的政治是否就是理想的儒家政治形态则是另外一个问题。

② 《论语·子路》载：“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣。又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”

③ 中文世界的学者习惯于将这里的“good”对译为“善”，从而造成了理解上的歧义和迷惑。目的论伦理学语境下的“good”是独立于道德的，而中文理解脉络下的“善”这一语词本身就已经具有了道德色彩。于是，尴尬就出现了，这种翻译事实上用“善”去对译一个恰恰无所谓“善”或“不善”的物件。有鉴于此，笔者倾向用“好”而非“善”对译目的论伦理学所谓的“good”，幸留意焉！

之，凡是背离“好”的就是不正当的。简言之，赖以判断行为之道德价值（对/错、正当/不正当）的终极标准本身则是非道德的。与这种目的论立场相反，以康德伦理学为典型的义务论则认为正当是独立于并优先于“好”的概念。正当不依赖于“好”，并非达到某种“好”的手段，它本身即为自在的目的、自在的标准。在康德，一个行为在道德上的对/错取决于行为本身，而不理会后果因素。质言之，正是行为本身具有的特征（certain features in the act itself）或行为所体现的规则的特征（certain features in the rule of which the act is an example）使其在道德上是对的，或者是错的。也因此，康德特别强调道德规则的神圣性。^①

20 世纪以来，中文世界的学者，特别是牟宗三一系的当代新儒家，对于会通儒家与康德多所致意，成绩斐然，蔚为当代儒家伦理研究中一种极具影响力的理论进路。的确，与康德伦理学的对话，对于传统儒家伦理的理论重构有着深刻的意义。然而，这并不意味着康德伦理学的义务论特色也完全适用于儒家。自其同者视之，被康德作为道德至高原则的可普遍化性原则（principle of universalizability）实与儒家“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）的恕道精神息息相通。其在儒家，人的觉醒不仅仅停留在自我主体性的觉醒，更意味着在生命的感通中体认到他者的存在，故当“审吾所以适人，人之所以来我也”（《王霸》）。吾人只需观“从人从二”的“仁”字而玩味之，自当知此言非虚。因而，“仁者爱人”在本体论的层面首先就意味着将他者视为与自我对等的价值存在。推而下之，康德的可普遍化原则和目的/手段（工具）之分自然无悖于儒家仁道精神矣！不特如此，康德在道德的意义上对人的尊严（human dignity）的肯定更足可为儒家引以为知音。其在康德，不同于本能支配之下动物，作为理性存在者，人服从的是道德律，能够克服感性欲望的支配而超脱于动物。道德出自主体的自我立法，人服从道德乃是服从自我的自由意志。在这个意义上，人是自由的。正是道德自治（moral autonomy）使作为理性存在者的人超越于作为自然物的动物之上，拥有了作为人的尊

^① 譬如，按照康德的义务论立场，诚实是一种义务，说谎在道德上是错的。因此，即使我们清楚地知道一个无辜的人正在遭受坏人的追杀，我们也不能说谎，哪怕是为了保护这个无辜的人的目的，因为这会伤害到“不说谎”这一道德法则的绝对性。

严，这与儒家“人禽之辨”在道德的意义上肯定人的尊严实属异曲同调。^① 委实，康德与儒家之间的会通亦不以笔者所言为限。然言其要者，亦当近是矣！

自其异者视之，则康德与儒家之间根本性的分别亦非寻常。基于反功利主义的义务论立场，康德强调道德法则的绝对性，既不考虑特定情形下的经验性因素，亦不理睬行为所（可能）造成的后果。儒家虽然也同样重视道德的超功利性，但并非不考虑行为对他人或社会（可能）造成的后果，而是另有不同的理据在。在儒家，“礼之所尊，尊其义也”（《礼记·郊特牲》）。儒家对道德法则的理解重在其内在的意涵和精神，而非一味地拘泥于形式化的僵死教条。否则，“言必信，行必果，硁硁然小人也”（《论语·子路》），只能是得其形而遗其神，而一个通达的人则“言不必信，行不必果，惟义所在”（《孟子·离娄下》），能够根据特定的情形做合理的“通变”，从而使法则的意义以恰当的方式及分寸得以实现。譬如，“男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也”（《孟子·离娄下》）。当然，儒家的经权观亦非是寻找某一个固定的点，否则，将如“子莫执中”（《孟子·尽心上》）一般枉费精神，而是基于对道德法则的意涵和精神有深刻、准确的理解和把握，在特定的情形下做出合理的反应、判断和选择，能够做到“以义变应”（〈不苟〉），“体常而尽变”（〈解蔽〉）。无疑地，这意味着一种高度成熟的实践智慧。孟子将这种境遇性的伦理原则概括为“时”^②，明乎此，则不难体认孟子对孔子何以有“圣之时者也”（《孟子·万章下》）的赞叹。不特如此，同样是对道德庄严性的守望，相对于义务论以法则为基点的视角（the rule-based perspective），儒家则表现出一种以主体为基点的视角（the agent-based perspective）。其在儒家，道德意味着存在的品质，由不得用外在的功利来衡

① 《孟子·离娄下》：“人之异于禽兽者，几希，庶民去之，君子存之。”《荀子·王制》：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气，有生，有知，亦且有义，故最为天下贵也”。其在儒家，道德意味着人与人的相与之道不能停留在动物对待自己同类的层次上。质言之，正是道德将人与动物区别开来，使人成之为入，成之为一种优越于动物的存在，正所谓“仁者，人也。”（《礼记·中庸》）

② 关于儒家伦理的境遇性原则，可参彭国翔：《时：儒家的境遇性原则》，载《台湾东亚文明研究学刊》，第7卷，2010年第1期，第279—294页。

量和交换。诚如孟子所言：“行一不义，杀一不辜而得天下，皆不为也。”（《孟子·公孙丑上》）。^①在这里，儒家道德的超功利性所凸显出的是道德主体的人格尊严，要求行动者独立而不迁，不以外在的境遇为转移，自觉超越一己之私（名利、穷达、毁誉、安危、生死，等等）的考量。^②质言之，相对于外在的道德法则，对儒家而言，真正具有根本性意义的乃是主体内在的道德品格。^③在这个意义上，与儒家伦理旨趣相合的是德性论，而非康德的义务论。

四 德性论与儒家伦理

较之强调行为后果的目的论和关注行为本身（包括动机）的义务论，以亚里士多德伦理学为古典形态的德性论的思路又自不同。德性论聚焦在道德主体，将道德主体的品格特征作为道德判断的根本标准，实现了从外到内的视角转变，即从外在的行为到内在的精神性品格的转变。目的论和义务论关切的核心在于“什么是要做的道德上正当的事？”而德性论伦理关切的核心则在于“什么品格使得一个人成为道德上的好人？”前者的焦点在于“我应当做什么”（What I ought to do?），而后者的焦点在于“我应当成为什么”（What I ought to be?）借用亚里士多德的语言来说，在目的论和义务论所重视的 doing well 之外，德性论更关注 being well。从而，做一个道德上的好人成了道德判断的根本标准。

其在儒家，夫子所言“古之学者为己，今之学者为人”（《论语·宪

① 甚而至于，相对于行动者的（自然）生命，道德亦表现出价值上的优先性：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成人”（《论语·卫灵公》）；“生，我所欲也。义，我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也”（《孟子·告子上》）；“君子易知而难狎，易惧而难胁，畏患而不避义死，欲利而不为所非，交亲而不比，言辩而不辞”（《荀子·不苟》）。

② 《孟子·公孙丑上》：“自反而缩，虽千万人吾往矣。自反而不缩，虽衣赭宽博，吾不揣焉。”《孟子·滕文公下》：“富贵不能淫，威武不能屈，贫贱不能移，此之谓大丈夫。”《荀子·劝学》：“是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。”

③ 故而，儒家判定一个人在道德上的优劣，多在“存心”上着眼，正所谓“君子所以异于人也，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心”（《孟子·离娄下》）。

问》)正表出以主体自我人格成长为中心的价值取向。^①在伦理学的意义上,儒家的“为己之学”实为一种德性论的运思进路。夫子有云:“不仁者不可以久处约,不可以长处乐。仁者安仁,知者利仁。”(《论语里仁》)观此可知,不同的主体践履同样的道德法则,或出于“安”,或出于“利”,其内在的心志状态是不同的。在儒家,这种不同的心志状态具有根本性的意义。须知真正的道德行为并非仅仅在外在的形式上符合特定的客观标准即可,还得出自特定的心志状态(作为精神性定势的道德品格)如此行为方是。当然,这并非说“利”而“仁”在道德上就全无意义。儒家肯定善,既欲求理想道德的愿景,同时又不失对现实道德的层次性的体认,故而有“或安而行之,或利而行之,或勉强而行之,及其成功,一也”(《礼记·中庸》)的讲法。然而,这里的“一也”只是就行为及其客观的社会性效果而言的,如果说到主体自身内在品格的状态,则其间的层次性的分别实无从“一也”:

仁形于内谓之德之行,不形于内谓之之行;义形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。礼形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。智形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。圣形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行。(《郭店楚简·五行》)

在这里,就行为之符合特定的道德规范而言,“德之行”与“行”若不异也。然而,二者在道德上的价值实不可等量齐观。“德之行”不仅符合特定的客观的道德规范,更在于由内而发,以特定的精神性的心志状态为基础,在道德动力的意义上乃是出自主体“不容已”的精神品格,而所谓的“行”则只是符合特定的客观的道德规范的行为。玩味此二者的分别,“行”只是客观道德上(不错意义上的)正当的行为,而“德之行”不仅在客观道德意义上是正当的,更呈现出道德主体德性人格的魅力和光辉。在此意义上,只有“德之行”才是真正的“德行”。^②明乎此,

① 夫子之言辞约而义丰,非得后儒述之,不能焕然大明。在这个意义上,荀子为“为己”观念做了绝好的注脚:“古之学者为己,今之学者为人。君子之学,以美其身。小人之学也,以为禽犊”(《荀子·劝学》)。

② (汉)郑玄《周礼注》:“德行,内外之称,在心为德,施之为行。”

则不难理解孟子何以在“由仁义行”和“行仁义”之间做刻意的分别。^①在伦理学的意义上，这正表现出一种德性论的理论旨趣。

然而，儒家伦理又自有其独特的理论形态，多有德性论所不能范围者。论其大者，则有二焉。其一，儒家伦理虽然强调道德行动者（moral agent）的主体性，然儒家意义的道德主体并非原子主义式的个体，相反，它内在蕴涵着社会的向度在其中，寻求在完善世界的过程中完善自我。此一层意思前文已论之，兹不赘。事实上，仅取《大学》首章而观之，即当知此言非虚。委实，亚里士多德也同样将政治视为（作为政治动物的）人的一种完善的过程。然而，在亚里士多德那里，个体的善与城邦的善毕竟是两个不同的领域，而此二者的一体两面则是儒家哲学的一个基本的理论特色。就此而言，儒学当可谓即伦理即政治。其二，同是寻求主体的道德成长，不同于德性论，在儒家哲学的语境之下，人的完善并不仅仅停留在道德完善（moral perfection）的层面，更进而渴望对天人之际发生深刻的觉解，在天人关系中安顿生命与价值，从而超越人固有的有限性，上升为一种宇宙论（onto—cosmology）意义上的存在，一如《周易·文言传》所言：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎？”其在西方文化，此等有限者与无限者之间的沟通，更多地是宗教中事，哲学则少有措意者。准此观之，儒学又可谓即哲学即宗教。合而观之，儒家伦理虽与德性论旨趣相合，然其自身独特的理论形态亦有德性论所不能范围者在。

五 意义与限度

如前所述，在当代儒家伦理思想研究中，研究者的方法论一直处在不断的调适和转换之中。从后果论（目的论）、义务论到德性论，在不同语境之下，都被不同的学者用作解读、阐释传统儒家伦理的理论参照和工具。如此，方便之门一旦开启，人人各取所需，儒家伦理研究在方法论上

^① 《孟子·离娄下》：“人之所以异于禽兽者几希；庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”

更难免陷入困惑和迷茫。本文逐次考察和分析了规范伦理学的三种形态后果论（目的论）、义务论与德性论与儒家伦理在基本理论形态上的异同，并对三种理论进路下的儒家伦理研究的得失进行了自觉的检视和省思。

笔者浅见，在会通儒家伦理的语境之下，三种规范伦理学理论各有所当，亦各有所偏。后果论——特别是国家功利主义形态的后果论——有助于理解儒家伦理的社会（民生福祉）关切。然而，儒家伦理对于存在价值的关切就不是后果论所能够解释的了。儒家与义务论都肯定道德的非功利性，强调道德的庄严。然而，与义务论的反功利主义的立场不同，儒家道德的非功利性并非不理睬行为对他人或社会所（可能）造成的后果，而是重在强调主体做道德选择时应将一己之私利置之度外。同时，与义务论一味固守乃至僵化道德法则不同，儒家更关注道德法则所蕴含的精神实质，表现出一种实践智慧意义上的境遇性原则（“时”）。儒家与德性论都认为，较之外在的行为或规则，主体的内在品格具有价值上的优先性。二者都强调真正的道德行为须以主体内在的品格状态为基础，寻求主体在道德上的完善，成为道德上的“好人”。然而，儒家语境下的人的完善，并不满足于单纯的道德完善（moral perfection），更进而寻求在宇宙论的层面安顿生命和价值。并且，儒家主体内在地蕴涵着社会的向度，致力于在完善世界的过程中完善自我。这就不是德性论所能范围的了。概言之，后果论、义务论、德性论，三种伦理学进路之于儒家伦理的会通各有所得，亦各有所失。^①当然，本文的写作并非为了得出这样一种破坏性的结论——西方伦理学理论进入当代儒家伦理研究是不合法的，只不过是要对西方伦理学理论的意义和限度做自觉的省察，从而把握一种哲学会通中必要的分寸感。唯此而已，岂有他哉！

最后，无可讳言，本文只是在“极简”的意义上使用诸如后果论、义务论、德性论这些西方伦理学概念的。不消说，每一种理论内部，不同的发展阶段，不同个体性的思想家之间彼此之间都存在着重要的差别。不过，笔者无意于纠缠于这些细节，而是力图简明地勾勒出每一理论最基本

^① 相对而言，笔者更倾向于认为，儒家伦理在理论旨趣上与德性论之间有着更深刻的精神性契合，这也部分地解释了笔者在对儒家伦理，特别是荀子伦理学的阐释中何以选择了德性论的进路。

的通约性的观点和理论特色，以之为探讨儒家伦理研究方法论问题的理论参照。窃以为，这对于本文的主题而言就已经足够了。就主观立意而言，本文既不是对西方规范伦理学演进历程的梳理，也不是在中西伦理学之间做比较研究，而只是一种儒家本位的伦理学方法讨论。质言之，行文中所以谈到诸如后果论、义务论、德性论这些概念，不过是为儒家伦理方法论的省思提供特定的理论参照而已，真正的关切点并不在这些西方的伦理学理论本身。职是之故，本文并不纠缠于每一种理论内部纷繁的细枝末节，以免行文过于枝蔓。特别地，繁琐、冗长的引文更是笔者所要竭力避免的。不消说，本文的探讨还只是初步的。唯此一视域下的纵深研究，则俟诸高明君子云尔！幸留意焉！