

| 文 治 堂 |



黄勇
著

Copper Rule
and
The Morality of Benevolence

道德铜律与
仁的可能性



上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

◎ 卷二



THE

THE

THE

道德與 仁的可能性

THE

黄勇
著

道德铜律与 仁的可能性



上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

内容提要

在古今中西激荡的全球—地域化时代中,不同文化背景的人应该如何相处?本书就此提出“道德铜律”的伦理原则。传统儒家伦理为全世界的文明提供了这样的伦理资源——我们不仅要关心自我外在的利益,而且也关心自我的内在美德,即“为己之学”,此外,儒家伦理也关心他人的福乐康宁,使他人具有仁义礼智,即“为人之学”,就业达成即为己和为人的合二为一。

图书在版编目(CIP)数据

道德铜律与仁的可能性 / 黄勇著. —上海:上海交通大学出版社, 2018
ISBN 978-7-313-18426-9

I. ①道… II. ①黄… III. ①儒家—伦理学—研究 IV. ①B82-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 275746 号

道德铜律与仁的可能性

著 者: 黄 勇

出版发行: 上海交通大学出版社

邮政编码: 200030

出 版 人: 谈 毅

印 制: 苏州市越洋印刷有限公司

开 本: 880 mm × 1230 mm 1/32

字 数: 266 千字

版 次: 2018 年 1 月第 1 版

书 号: ISBN 978-7-313-18426-9/B

定 价: 79.00 元

地 址: 上海市番禺路 951 号

电 话: 021-64071208

经 销: 全国新华书店

印 张: 11.25

印 次: 2018 年 1 月第 1 次印刷

版权所有 侵权必究

告读者: 如发现本书有印装质量问题请与印刷厂质量科联系

联系电话: 0512-68180638

自序

笔者在近二十年来一直关心全球化问题。现代交通和通信工具把以前老死不相往来、生活在地球不同角落的人类连在了一起,使大家生活在一个真正意义上的地球村。可是,与我们通常以为的相反,全球化不仅不是一个同一化的过程,而恰恰是一个多元化的过程。这不仅是因为全球化过程使我们有可能认识和理解先前存在于这个地球各个地方的各种不同的宗教和文化,而且还因为,在全球化过程中,这些先前相互之间相对分离的宗教和文化,由于相互影响,如果不是产生了新的宗教和文化,就是使各自内部变得越来越多样化起来。

因此,全球化与地域化并非它们表面上看起来的那样是相矛盾的概念。以前只对本地才有意义的地域性知识(local knowledge),由于全球化而获得了超地域性的意义,从而成了全球化的知识(global knowledge),因为一方面它成了生活于其他地域的人的精神资源;另一方面,它也可以从别的地域性知识那里吸取养分,从而有助于改进自己的地域性知识,使之能够更恰当地指导自己独特的生活。正是在这样一种意义上,我们可以说,我们的世界越是全球化,它也就越是地域化,反之亦然。就此而言,说我们的世界正在走向全球化是个片面的说法,

因为它同时也正在走向地域化,而把这表面上相反的两种趋向结合起来的乃是各个地域知识之间日益紧密的联系。正是这种日益紧密的联系使我们的时代成了一个全球-地域化(global-local 或者就是 glocal)的时代,最能反映这样一种全球-地域化的哲学理论也就既不是普遍主义(universalism),也不是独特主义(particularism),而是整体主义(holism)。与强调共同性的普遍主义和强调差别的独特主义不同,整体主义强调的是各部分之间的相互联系和相互影响。

这样一种全球化和地域化的过程我们对伦理思考提出了挑战。在前现代社会,人们在日常生活中需要与之打交道的伙伴大多具有相同或相近的宗教和文化、风俗和习惯、观念和理想,因此为了保证自己行为的道德性,遵循几乎为每个社会都有其特定表述的所谓“道德金律”,即“己所欲,施于人”和“己所不欲,勿施于人”,就没有什么太大的问题。但在全球化时代,人们在日常生活中必须与之打交道的人往往跟自己在上述这些方面很不相同,再去简单地根据道德金律行事,往往会对他人带来伤害,即使行为者本人并非有意伤害他人,甚至实际上可能存心要帮助他人。因此,全球化需要重新思考我们的伦理生活,本书就是这方面的一个尝试。

作为替代,在本书的第一章,也是最为核心的一章,和第四章的第四节以及第五章的第三节,笔者利用儒家和道家的思想资源,提出了一个全新的道德原则。因没有更好的名称,笔者称之为“道德铜律”,以与大家熟悉的“道德金律”相区分。所谓的道德金律有正面的说法,即“己所欲,施于人,”也有反面的说法(这种反面的说法有时也称为“道德银律”),即“己所不欲,勿施于人。”根据道德金律的这两种说法,在决定是否对别人从事某种行动或者从事什么样的行动时,我们应当想一下,我们是否希望别人对自己从事这样的行动。换言之,道德金律假定了行

动主体(agent)“己”与行动客体(patient)“人”具有相同的欲望与偏好等。因此当这个假定为真时,道德金律确实能发挥重大的作用,但是我们看到,全球化时代多元社会的一个显著特征,恰恰就是行动主体与行动对象的欲望和偏好等往往并不相同。

正是在这样的背景下,笔者提出了所谓的道德铜律。它也有正反两面的说法,正面地说,它要求我们“人所欲,施于人。”而反面地说,它要求我们“人所不欲,勿施于人。”就是说,当我们确定该不该从事某个行动或者该从事什么样的行动时,我们首先应当考虑的不是我们自己是不是希望别人对我们从事这样的行动,也不是旁观者如何看待这样的行动,而是我们的行动实际上会涉及的人是不是希望我们对他们从事这样的行动。易言之,确定一个行为道德与否的,不是行动主体自己的好恶,而是行动客体的好恶。这样的道德铜律不仅可以帮助我们确定我们自己的行为道德与否,而且也可以用来衡量他人的行为。如果行动主体甲对行动客体乙从事为乙所不欢迎甚至反对的行动,根据道德铜律,我们作为旁观者就可以判定,甲的行动是不道德的。同样,在这种情形下,如果甲要我帮助他对乙从事这种为乙所不欢迎甚至反对的行动,我就不但不应当对甲提供帮助,而且还要阻止甲从事这样的行动。道德铜律要求我们在从事道德思考时,不能简单地闭上眼睛,想象一下我自己是否喜欢人家对我从事这样的行动。相反,我们必须设身处地去了解行动对象所具有的特定欲望与偏爱,看看他们是否希望我们对他们从事这样的行动。

很显然,这种强调行动对象特殊性的伦理学的一个前提条件是,我们应当对行动对象有正确的理解,而这涉及解释学所讨论的理解问题。因此在第二章中,笔者提出了解释学的两种模式。虽然解释学,主要是由于伽达默尔(Hans-Georg Gadamer, 1900 - 2002)所作出的巨大贡

献,已经成了20世纪哲学的显学,但是尽管现代解释学也是五彩缤纷,它们都属于笔者所谓的“为己之学”,而我们为了遵循道德铜律所需要的则是还有待建立的、作为“为人之学”的解释学。这里笔者借用了中国儒家传统的说法,但笔者想用它们来说明的却与其在儒家传统中的意义并不完全一样,因为在儒家传统中,这两种用法褒贬不同(赞成为己之学而反对为人之学),而在笔者这里,他们两者都是中性的,或者说他们都是褒义的:对于不同的目的,他们都是恰当的解释学。作为为己之学的解释学的目的是解释者通过与他者,特别是经典文本,进行对话,而实现自我理解并进而达到自我修养的目的,而作为为人之学的解释学的目的则是通过与他者,即我们在日常生活中必须与之打交道的活生生的人,及他者所阅读的文本,进行对话,而达到对他者所特有的宗教和文化、风俗和习惯、观念与理想,喜爱与偏好等的理解,即知其所欲和所不欲,从而使我们在从事涉及他们的行动时能够遵循道德铜律所要求的,即“人所欲,施于人”;“人所不欲,勿施于人”。

这就向我们提出了两个问题。一是对行动对象的正确理解是否应该以行动对象的自我理解为标准;另一是我们有否可能像我们的行动对象理解他们自己那样理解他们。笔者在第三章专门讨论了这两个问题。关于第一点,笔者运用了当代分析哲学大家戴维森(Donald Davidson, 1917-2003)关于第一人称权威的概念:我们对他人的理解活动本身已经假定了一个人的自我理解之正确,不然我们的理解活动就根本不能展开,这一点甚至与精神病理学也并不冲突。在表面上,精神病理学假定,精神病理学家对精神病患者的理解比精神病患者对自身的理解更正确,不然一个精神病患者就没有理由去看精神病医生。但戴维森认为事实并非如此,一个精神病医生对精神病患者的诊断是否正确,以及区分精神病医生之好坏的标准,因而也是一个精神病患者

的病能否被治愈的根本,最终还是要看这个精神病医生的判断能否得到精神病患者的确证。这里一个重要的问题不是我们的行动对象对某件事的理解是否正确,如果他们的理解确实不正确,那么对他们的正确理解就不是要对这件事有一个正确的理解,而是要理解我们的行动对象所具有的关于这件事的不准确的理解。关于这一点,原哈佛大学比较宗教学家史密斯(Wilfred Cantwell Smith, 1916-2000)就说得非常清楚。假如宗教确实如费尔巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804-1872)、马克思(Karl Marx, 1818-1883)和弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856-1939)所说的是一种幻觉,那么对宗教人士的正确理解就至少应包括知道生活在这样一种幻觉中是什么样子。

关于第二点,即对他人的理解是否可能的问题,同样借助于戴维森和史密斯的有关见解,我们可以有一个肯定的回答。戴维森虽然认为一个人对自我理解的方式与他人对他理解的方式不同,前者不需要证据,而后者则需要有关的证据,如这个人的言谈举止等,而且认为后者要以前者为权威,但他根据维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889-1951)关于没有私人语言的论证,认为对于他人的理解还是可能的。他的“第一人称的权威”概念所要说明的是一个人对自己的理解和他人对他的理解方式之不同,而不是否定理解他人之可能性。史密斯进一步认为,表面上看来,人文学科的理解比自然科学的理解更难,因为前者的理解对象是人,而後者的理解对象是物,而人要比物复杂得多。但人文学科的理解却也有一个为自然科学的理解所没有的便利。自然科学家对物的理解是否正确,只能向其他自然科学家求证,但人文研究者对人的理解,除了可以向其他人文研究者求证以外,还可以向其研究对象确证。如果我们要知道我们对植物的理解是否正确,我们无法去向植物求证。但是,如要知道我们对一个佛教徒的理解是否正确,我们可以

直接问这个佛教徒。当然要想对一个人有百分之百正确的理解,就像一个人要对自己有百分之百正确的理解一样,也许是不可能的事情。我们所希望的是能够尽可能好地理解我们的行动对象。而且对我们行动对象的理解与我们对该对象的道德行为本身不是完全分离的,一方面,正是在我们跟我们的行动对象的行为处事中,我们才越来越理解我们的行为对象;另一方面,我们力图理解我们的行动对象的活动本身就是一种道德行动,因为这体现了我们对我们的行动对象的独特性的关心和尊重。另外,由于人是历史的存在物,因此即使我们今天达到了对我们的行动对象的百分之百的理解,这并不等于我们对该对象的理解活动就可以因此而终结。

以这样一种尊重我们行为对象之独特性的道德铜律为基础,笔者在第五章中对儒家的爱有差等思想提出了一种全新的解释。通常人们认为儒家的爱有差等就是对自己的家庭成员应当有最强烈的爱,而在这种爱逐渐向外扩展时,就应当逐渐减弱。而根据我们道德铜律,第一,儒家的爱有差等主要不是指对不同的人应当有不同程度的爱,而是对不同的人应当有不同种类的爱,即与我们特定的行动对象之独特性相应的爱。爱子女、爱父母、爱丈夫或妻子是不同种类的爱,而不是不同程度的爱;对有德者之德和对有恶者之直是不同种类的爱,而不是不同程度的爱;对善人之爱与对恶人之恶是不同种类之爱,而不是不同程度之爱;亲亲、仁民、爱物是不同种类之爱,而不是不同程度之爱。在这种意义上,我们也可以说儒家主张平等的爱,但这并不是说,儒家与墨家就没有什么不一样了。因为根据笔者的这样一种解释,儒家之所以强调对不同的人应该有不同的是因为,我们的爱必须反映我们爱的对象的独特性,不然我们的爱就成了不恰当的爱,而我们上面已经指出,这样的爱就要求我们对自己的爱的对象之独特性有深刻的了解。

但人非神,我们不可能了解每一个人的独特性,我们也不可能对每一个人的独特性有同样程度的了解。相对来说,我们对周围的人,特别是家庭成员的了解最深刻,因此我们首先要爱的,也就是我们能以最恰当的方式去爱的,总是我们周围的人,特别是我们的家庭成员。这与墨家的看法形成了鲜明的对比。在回答如果我们爱自己的父母像爱所有别人一样,我们父母得到的爱就会比实行儒家之爱有差等减少时,墨子回答说,由于所有别的人也像爱他们自己的父母一样爱我们的父母,我们的父母还是会得到如果我们实行儒家差等之爱一样程度的爱。在我们看来墨子的问题恰恰是没有看到我的父母与别的父母的差异性。由于我了解我自己父母的独特性,而不了解别人的父母的独特性,我可以对自己的父母有比较恰当的爱,而对别人的父母的爱很可能不恰当,而别人对于其自己的父母的爱与对我的父母的爱的情形也完全一样。

笔者在这里提出的道德铜律,从表面看起来是一种道德原则,因此是一种道义论(ontology)的伦理学。这与最近几十年在西方伦理学界所复兴的美德伦理,似乎很不一致,因为按照一般的理解,美德伦理讲的是行动主体所体现的美德,而不是其所遵循的原则。考虑到笔者这里据以提出道德铜律的儒家和道家传统,根据笔者也认同的一般的看法,从根本上来说,也是一种美德伦理,这里的问题也许更大。但笔者在第四章的第一节和第八章的第一节特别指出,正好像道义论伦理学也可以讲美德,美德伦理学也可以讲道德原则。关键是何者在先的问题。在道义论中,美德是遵循道德原则的美德,而在美德伦理学中,道德原则是从美德中推出的原则。例如从诚实这种美德中,就可以得出不要说谎的道德原则;从节制这种美德中,就可以得出不要纵欲的道德原则;从勇敢这种美德中,就可以得出不要胆小这种道德原则。因此,美德伦理并不是与道德原则不相容的。而本书中所提出的道德铜律,

在笔者看来,实际上是反映了儒家和道家传统中所推崇的为西方美德伦理传统忽略的这样一种美德:对别人的与众不同之处的尊重。因此,在本书的其他章节中,着重讨论的不是儒家与美德伦理的可比性,而是儒家伦理,特别是朱熹和王阳明的新儒家美德伦理,对当代西方美德伦理所能做出的重要贡献。

美德伦理的一个重要特征是,行为主体在从事道德的行为时,主要考虑的不是要履行某种外在的义务,而是要成为一个具有美德的人。因此具有美德的人在从事其美德行为时,不仅自觉、自愿、自然,而且还能从中体会到乐趣。这里关键的是他们所具有的独特的道德知识。关于这一点,笔者在第四章的第二节作了一些简单的讨论,而在第七章更以王阳明的良知概念作为例子加以详细说明。人们常根据赖尔(Gilbert Ryle, 1900 - 1976)在“知道某事实”(knowing that)和“知道如何做”(knowing how)之间的区分,而将王阳明的良知之知归于后者。但笔者认为,王阳明的良知,同宋明儒也同样津津乐道的德性之知一样,超越了“知道如何做”之知,因为知道如何作某件事的人不一定愿意去作。许多人知道应该行善而且知道如何行善,但不愿意去行善。而具有良知或者德性之知的人不仅知道人应该行善和如何行善,而且还愿意行善。这就是王阳明的知行合一思想。在王看来,知而不行,等于无知。这里值得注意的是,在西方哲学传统中,在说明行动的可能时,人们往往把理性或信念与情感或欲望分开。例如休谟(David Hume, 1711 - 1776)和当代哲学中的休谟主义者就认为,信念是证明行动为正当的理由(justifying reason),而欲望则是行动之制动的理由(motivating reason)。离开了其中之一,行动就不可能。而当代哲学中的反休谟主义者中,有的认为信念不需要欲望就可以完全说明行动,还有一些则认为,欲望不需要信念就可以说明行动。而王阳明的良知概

念的独特性在于,它同时包含了信念与欲望,而且信念与欲望不是良知之中可以分开的两个部分。相反,从一个方面看,良知完全是一种信念,而从另一个方面看,良知则完全是欲望。这里,离开了信念也就没有欲望,反之亦然。

说美德伦理学要求人从事道德行为的理由,是要人成为具有美德的人,但为什么一个人要成为具有美德的人呢?西方的美德伦理学传统无法对此提出一种令人满意的回答。亚里士多德主义确实认为,美德是一个典型(characteristic)的人所必须具有的品格,但它却无法令人信服地说明,为什么一个典型的人必须具有美德。在亚里士多德主义甚至整个西方哲学传统看来,把人与动物区别开来的、人所具有的典型特征是理性,但在理性与美德之间却没有必然的联系,因为一个很理性的人,特别是在亚里士多德(Aristotle, 384 - 322BC)认为高于实践理性之思辨理性的意义上,不一定是一个很道德的人。麦克道威尔(John McDowell, 1942 -)甚至用了“理性的狼”作为例子说明这一点:一个没有理性的狼出于自然的本能会参与集体捕猎,而一旦获得了理性,这个狼很可能会想是否可以不参与集体捕猎却仍可以享受其果实,甚至享受比参与捕猎的狼更大的份额。笔者认为儒家在这方面恰恰具有明显的优越性,因为儒家用来区分人与动物的不是理性而是道德:不道德的人与禽兽无异,因此在第六章笔者以王阳明的良知概念为例说明这一点。我们在上面提到,在王阳明看来,具有美德的人之所以能够自觉、自愿和自然地从事具有美德的行为,并在这样的行为中找到乐趣,是因为他们有良知。这里王阳明又强调,良知是人之为人都具有的,是把人与禽兽区分开来的东西。换言之,失去了良知的人就无异于禽兽,当然这只是就其实然状况而言,就其当然状况而言,失去了良知的人与禽兽还是有差别的,因为失去了良知的人,通过致良知的功夫,可以重

新获得良知,而禽兽是无论如何都不能具有良知的。通过这样一种理解,儒家就能够比亚里士多德主义更好地说明为什么一个人应该成为具有美德的人,虽然他们都认为美德为一个典型的人所必要,但儒家能够比亚里士多德主义更清楚地说明美德与典型的人之间的关系。

笔者在上面谈到,较之道义论和功用论伦理学,美德伦理的一个重要特征是,具有美德的人从事道德行为的理由是要成为一个具有美德的人。因此道义论和功用论对美德伦理的一个严重批评是,美德伦理本质上是自我中心的,因为道德的行为应当是为他人考虑的行动,而具有美德的人从事这样的行动的目的是为了自己。尽管一个人要具有美德就必须考虑他人的利益,但第一,这个人之所以会考虑他人的利益,其目的是为了自身的利益,即成为一个具有美德的人;第二,正如亚里士多德所说的,具有美德的人在为他人着想时,考虑的是他人的外在利益,而在考虑其自身利益时则考虑其内在的美德。这里由于具有美德的人认为内在的美德比外在的利益更重要,这样的人就是自我中心的。笔者在第八章中指出,对于这样一个批评,作为当代美德伦理之主流的亚里士多德主义没有办法做出恰当的响应。因此,笔者以朱熹为例子,说明儒家传统中具有美德的人的一个重要特征是,他们不但关心他人外在的利益,而且也关心他们的内在美德。换言之,他们不仅要使他人福乐康宁,而且也要使他人具有仁义礼知。虽然儒家传统中具有美德的人在这样关心他人之外在的幸福和内在的美德时,他们也是为了自己成为一个具有美德的人,但这并不表明他们是自我中心的,因为如果问他们为什么要成为具有美德的人,他们会说,这是因为他们要关心他人的外在幸福和内在美德。因此在具有美德的人那里,为己和为人合二为一了。

目 录

自序	i
----	---

导言	1
----	---

第一章 道德铜律作为全球伦理原则：以儒家和道家为资源	13
----------------------------	----

第一节 道德金律的问题	17
-------------	----

第二节 道德铜律：资源和长处	33
----------------	----

第三节 对批评的回应	53
------------	----

第二章 解释学的两种类型：为己之学与为人之学	85
------------------------	----

第一节 解释学的两种类型：为己之学与为人之学	87
------------------------	----

第二节 作为为人之学的解释学之必要性	93
--------------------	----

第三节 作为为人之学的解释学之可能性	96
--------------------	----

第三章 理解他者——戴维森的“第一人称的权威”	105
-------------------------	-----

第一节 宗教研究中的还原论与反还原论之争	108
----------------------	-----

第二节 宗教理解与戴维森的第一人称的权威 114

第三节 宗教理解的可能性 123

第四章 儒家伦理的几个基本问题：《中国哲学百科全书》若干
文章评论 139

第一节 美德伦理 142

第二节 道德知识 148

第三节 道德底形而上学 153

第四节 金律 157

第五章 罗蒂的进步与儒家的真理 169

第一节 罗蒂的儒家真理之一：扩展自我的范围 173

第二节 罗蒂的儒家真理之二：情感的进步 179

第三节 孔子与罗蒂的争论之一：差异在道德教育中的
地位 184

第四节 孔子与罗蒂的争论之二：道德的形而上学 191

第六章 儒家的道德知识论：王阳明的良知说 205

第一节 良知不同于知识 208

第二节 庸圣之别的起源 211

第三节 王阳明良知说辩难 217

第七章 王阳明在休谟主义与反休谟主义之间：良知(体知)=
(信念+欲望)≠怪物 227

第一节 体知：体之以心之知 231

第二节 体知：体之于身之知 237

第三节	体知：信念+欲望≠怪物	245
第八章	美德伦理的自我中心问题：朱熹的回答	257
第一节	儒家伦理与美德伦理	259
第二节	自我中心批评之第一层面	263
第三节	自我中心批评之第二层面：亚里士多德主义的问题	274
第四节	自我中心批评之第二层面：朱熹的儒家回答	285
参考书目		305
人名索引		329
名词索引		334
后记		341