

【海外儒学研究前沿丛书】

主 编◎安乐哲

杜维明

执行主编◎彭国翔

孟子与阿奎那

美德理论与勇敢概念

李耶理◎著

中国社会科学出版社

【海外儒学研究前沿丛书】

主编◎安乐哲 杜维明 执行主编◎彭国翔

孟子与阿奎那

美德理论与勇敢概念

李耶理◎著 施忠连◎译

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

孟子与阿奎那 / 李耶理著, 施忠连译. —北京: 中国社会科学出版社, 2011. 2

(海外儒学研究前沿丛书)

ISBN 978 - 7 - 5004 - 9254 - 2

I. ①孟… II. ①李…②施… III. ①孟轲 (前 390 ~ 前 305) — 哲学思想—研究②阿奎那, T. (1225 ~ 1274) —哲学思想—研究
IV. ①B222. 55②B503. 21

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 211968 号

责任编辑 鉴传今

责任校对 周 昊

封面设计 回归线视觉传达

技术编辑 王炳图

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010—84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京君升印刷有限公司

装 订 广增装订厂

版 次 2011 年 2 月第 1 版

印 次 2011 年 2 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 17.5

插 页 2

字 数 288 千字

定 价 36.00 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发行部联系调换
版权所有 侵权必究

《海外儒学研究前沿丛书》总序

揽彼造化力，持为我神通

彭国翔

正如儒学早已不再是中国人的专利一样，儒学研究也早已成为一项全世界各国学者都在参与的人类共业。“夜郎自大”的“天朝心态”不可避免地导致固步自封，落后于世界现代化发展的潮流。学术研究如果不能具有国际的视野，“闭门造车”充其量也不过是“出门合辙”，难以真正推陈出新，产生原创性的成果。如今，理、工、农、医以及社会科学包括政治学、经济学、社会学、人类学等无不步西方后尘，已是无可奈何之事，不是“赶英超美”的豪情壮志所能立刻迎头赶上的。至于中国传统人文学包括文、史、哲的研究，由于晚清以至 20 世纪 80 年代不断激化的反传统思潮在广大知识群体中造成的那种“抛却自家无尽藏，沿门托钵效贫儿”的普遍心态，较之“外人”的研究，也早已并无优势可言。中国人文研究“待从头，收拾旧山河”的“再出发”，至少在中国大陆，已是 20 世纪 80 年代之后的事了。

依我之见，现代意义上中国人文学研究的鼎盛时期是在 20 世纪 20—40 年代。尽管那时的中国内忧外患、风雨飘摇，但学术研究并未受到意识形态的宰制，一时间大师云集、硕儒辈出。而那些中国人文学研究的一线人物，除了深入中国古典、旧学之外，一个重要的特点就是兼通他国语文，能够及时了解和吸收域外中国人文研究的动态与成果。所谓“昌明国故，融会新知”，不但是“学衡派”诸君子以及当时那些大师硕儒的标的，其实在一定程度上也恰恰是他们自己学行的体现。1949 年鼎革之后，虽然有一批人文硕儒避地海外，于“花

果飘零”之际，使现代中国人文研究的传统得以薪火相传，但毕竟难以维持以往的鼎盛了。如今中国大陆人文研究的再出发能否趋于正途、继往开来，在一定意义上，其实就是看能否接得上20世纪20—40年代的“学统”。

接续并发扬现代中国人文研究学统的一个重要方面，就是及时了解和吸收海外相关的研究成果。对此，中国人文学界的知识人其实不乏自觉。单纯西方学术著作的引进自清末民初以来已经蔚为大观，这一点自不必论。海外研究中国人文学术的各种著作，也在20世纪80年代以来渐成风潮，以至于“海外汉学”或“国际汉学”几乎成为一个独立的园地。不过，对于“海外汉学”或“国际汉学”本身是否能够构成一个独立的专业领域，笔者历来是有所保留的。很简单，海外有关中国人文研究的各种成果，无论采用传统的“义理、考据、辞章”或“经、史、子、集”，还是现代的“文、史、哲”，都必然系属于某一个特定的学科部门。而鉴别这些研究成果的高下、深浅和得失，必须得是该学科部门的当行人士，绝不是外行人士所能轻易置评的。譬如，一部西方学者用英文撰写的研究苏轼的著作，只能由那些不仅通晓英文同时更是苏轼专家的学者才能论其短长，我们很难想象，在文学、历史、哲学、宗教、艺术等人文学科的部门和领域之外，可以有一个独立的“海外汉学”或“国际汉学”。如果本身不是中国人文学科任何一个部门的专业人士，无论外国语文掌握到何种程度，都很难成为一位研究海外或国际汉学的专家。所谓“海外汉学”或“国际汉学”并不能构成独立于中国人文学之外的一个专门领域，其意正在于此。事实上，在海外，无论“汉学”还是“中国研究”，正是一个由包括历史、哲学、宗教、文学、政治学、经济学等各门具体学科构成的园地，而不是独立于那些学科之外的一门专业。也正是在这个意义上，要想真正了解和吸收海外中国人文研究的最新成果，还需要一个重要的前提，那就是：了解和吸收的主体自身，必须是中国人文学相关领域的内行人士，对于相关海外研究成果所处理的中国人文课题的原始文献，必须掌握娴熟，了解其自身的脉络和问题意识。只有如此，了解和吸收海外的研究成果，才不会导致盲目的“从人脚跟转”。否则的话，非但不能对海外中国人文研究的成果具备真正的判断力和鉴赏力，更谈不上真正的消化吸收、为我所用了。

当前，在中文世界中国人文研究的领域中，也出现了一股对西方学

者的研究亦步亦趋的风气。西方学界对于中国人文的研究稍有风吹草动，中文世界都不乏聪明才智之士闻风而起。但各种方法、模式和理论模仿得无论怎样惟妙惟肖，是否能够施之于中国人文学的研究对象而“有用武之地”，不至于生吞活剥，最终还是要取决于研究对象本身的特质。所谓“法无定法”，任何一种方法本身并无所谓长短高下之分，其运用的成功与否，完全要看是否适用于研究对象。譬如，在北美的中国史研究中，思想史（intellectual history）的研究目前似乎已经式微，起而代之的社会史（social history）、地方史（local history）等研究取径颇有独领风骚之势。但是，如果研究的对象是宋明时代一位或一些与其他各地学者经常保持联系的儒家知识人，那么，即使这位儒家学者多年家居并致力于地方文化的建设，这位或这些学者与其背后广泛的儒家士人群体的互动，以及那些互动对于这位学者观念和行为所产生的深远影响，都需要充分考虑，这就不是单纯的地方史的研究取径所能专擅的了。再者，如果要了解这位或这些学者思想观念的义理内涵，社会史的角度就难免有其盲点了。如今，中国学者对于中国人文学的研究，所可虑者似乎已经不是对于海外研究成果缺乏足够的信息，反倒正是由于对各种原始文献掌握不够深入而一味模仿西方学者研究方法、解释模式所产生的“邯郸学步”与“东施效颦”。中国人文学研究似乎正在丧失其主体性而落入“喧宾夺主”的境地尚不自知。

然而，面对这种情况，是否我们就应该采取“一刀两断”的方式，摒弃对于海外中国人文学术的了解和引进，如此才能建立中国人文研究的主体性呢？显然不行，那势必“自小门户”，不但不能接续20世纪20—40年代所形成的良好学统，反而会重新回到“画地为牢”、“固步自封”的境地。在“不知有汉，无论魏晋”的情况下，“天朝心态”虽然是无知的产物，但毕竟还是真实的自得其乐。而在全球化的时代，试图在与西方绝缘的情况下建立中国人文学术的主体性，不过是狭隘的民族主义作祟。这种情况下的“天朝心态”，就只能是掩盖自卑心理而故作高亢的惺惺作态了。

所谓“揽彼造化力，持为我神通”。只要我们能够充分掌握中国人文学术的各种原始文献，植根于那些文献的历史文化脉络，深明其内在的问题意识，不丧失自家的“源头活水”，在这种情况下去充分了解海外的研究成果，就只嫌其少，不嫌其多。西方的各种理论和方法，也就

只会成为我们进一步反思自我的资源和助缘，不会成为作茧自缚的负担和枷锁。

以上所说，正是我们选编并组织翻译这套“海外儒学研究前沿丛书”背后的考虑和自觉。是为序。

目 录

序言	弗兰克·雷诺兹 (1)
致谢	(1)
中译者说明	(1)
第一章 宗教比较哲学与美德研究	(1)
1 导言：关于宗教精神昌盛的比较哲学的重要性	(1)
2 孟子和阿奎那之间总的相似处和不同点	(4)
3 宗教比较哲学与伦理学的三领域	(7)
4 美德的一般概念	(15)
5 美德的扩充与假象	(20)
第二章 孟子与阿奎那美德观念的语境	(29)
1 解释孟子与阿奎那中的问题	(29)
2 阿奎那的美德系列	(34)
3 阿奎那建立与分析其美德系列的两个支柱理念	(37)
4 孟子的美德系列	(42)
5 对比孟子与阿奎那的美德系列	(47)
6 孟子和阿奎那思想中规诫与生活方式的领域的关系	(52)
第三章 孟子与阿奎那的美德理论	(62)
1 孟子与阿奎那：美德的一般概念	(62)
2 孟子：人性的根本倾向是美德的基础	(68)
3 孟子：真正的美德是道德推论的结果，使用推、思， 认识假象	(73)
4 孟子：美德，它们的假象，以及智的作用	(79)
5 阿奎那：理性与天性	(85)
6 阿奎那：理性与倾向、情感的关系，及其对美德 假象的认识	(93)

7 孟子与阿奎那对于人无德的认识	(99)
8 美德理论基础的自我观：实践理性，情感与意向	(114)
9 美德理论基础的自我观：情感的形成与意向的特性	(122)
第四章 孟子与阿奎那的勇敢概念	(133)
1 导言：勇敢美德的区别性标志	(133)
2 阿奎那对普通的勇敢的分析，恐惧与信心在其中的作用	(139)
3 阿奎那对真正的勇敢与勇敢假象的区分	(146)
4 阿奎那对勇敢的扩展，及其对忍耐与赴死意愿的定位	(153)
5 阿奎那论坚忍美德与天赐勇敢	(160)
6 孟子关于勇敢的一般概念，适当的自尊的重要性	(170)
7 孟子对完美的勇敢的认识：他的分析的特点	(177)
8 孟子对完美的勇敢的认识：对天赐勇敢的假象的理论 解说与简短考察	(183)
9 孟子对勇敢的扩充：对命和天的正确态度，简短考察 与阿奎那的坚忍类似的说法	(187)
第五章 结论	(198)
1 孟子与阿奎那之间的不同以及细微的相似	(199)
2 孟子与阿奎那对美德的认识的真实相似处	(202)
3 关于宗教精神昌盛的比较哲学中基本的、实践的和次要 的理论	(205)
4 比较明显不同的美德观念：阿奎那模式的问题与潜在 价值	(212)
5 类比表达，核心的和次要的术语与关于人性卓越 的比较哲学	(220)
6 类比的想象与宗教比较哲学	(229)
参考文献	(239)

第一章 宗教比较哲学与美德研究

1 导言：关于宗教精神昌盛的比较哲学的重要性

谈论任何像知识分子中的共识这样的事情是危险的。尽管如此，当我们思考宗教比较哲学中的问题时，现在大部分人赞同这样一个貌似简单的观点的真理性：人类的宗教表现既不完全一样，也不截然不同。^①（尽管这样，许多人偶尔会像飞蛾扑火，被吸引到对于这样一些极端主张的讨论中去：人类的宗教全然相似，或是截然不同。）设定了这个一致意见后，我们的最重要的工作就是弄清两种极端的选择之间的全部状况。我们必须决定在这个范围内怎样最好地作比较研究工作。这主要是描述性的事情，纵然它依靠运用我们的想象力。然而，我们也必须看到，我们能够产生或发现有什么样的——如果有的话——规范性的结论，这是一种创造性的工作，只是部分地依靠运用描述性材料。

然后我在这本书中测绘相同的与不同的东西之间的中间部分，也许甚至要使之变得适宜于寄身。我的意图还在于反思我的测绘所产生的积极含义。在考察两位思想家之时，我将标明差别中的相似处和相似中的不同点，还要讨论这一过程所产生的规范性结论。这两位思想家是孟子（公元前四世纪），一个早期儒家，以及托马斯·阿奎那（公元1224/5—1274），一个中世纪的基督教徒。我聚焦于他们关于美德^②、关于人性的

① 中译者注：作者这里所使用的“宗教”（religion）一词是广义的，不仅指崇拜超自然、超人类的神力、有严格的教义、教规和严密的组织的宗教，还包括没有这些特征、但追求最高的精神性、注重修身养性和个人觉悟的伟大的世俗的精神传统，如儒家。

② 中译者注：在英语中美德（virtue）这个词的主要含义是卓越的精神，高尚的品德，德行，也指优点，长处，即人的非德性方面的卓越，如想象力，政治技巧。本书主要是在前面的意义上使用这个词，因此，在译文中我们一般将它翻译为“美德”或“德行”，如若表示后面那种词义，我们将根据上下文的意思和行文的需要，翻译为“优点”，“长处”，或“美德”，如有需要，后加英文原字，置于圆括号内。

卓越或昌盛 (human excellences or flourishings)^① 的理论, 他们对特定的美德, 特别是勇敢的美德的论述。

孟子和阿奎那是特别重要的、影响极大的思想家。他们每一方都以一种罕见的方式将理论上的敏锐和精神上的敏感结合在一起。每一方都是他们各自传统的源泉, 然而他们不应为后人对他们和为他们所做负责。最后, 每一方都被现在的卫道者用来捍卫关于人性昌盛的观点, 这一观点被认为由于现代观念而受到威胁。

然而, 将两人作对比, 可能产生的似乎只不过是一种反差。我自己以前的著作, 不论是论其中一方, 还是在中国和西方的思想家之间作一般的对比, 事实上都几乎使我相信, 这是真的。然而, 当我专注于他们对美德的论述, 我看到了那些我以前没有想到会存在的相似之处。不仅如此, 这种专注引导我看出这两个思想家中我曾经忽略了的特征, 并且重新思考某些思想: 这些思想的力量我以前只是朦胧地意识到——或者说有时完全忽略了。

我的探索也引导我作出一些规范性的结论。尽管我的大部分著作产生的是描述性的成果, 我确实运用了从这两个思想家获得的材料来构造一种主张, 我认为, 它能被确立为对事情状况作准确的说明。(然而, 这种主张也阐明了我对这两个思想家的描述。) 在构造这种主张时, 如果我只是要作出一种非常令人信服的论证, 那么我并不企图弄清所有问题, 但是, 我确实意在给出一种真实可靠的解释。我对勇敢的分析, 对理智、情感和意向 (disposition, 译者按: 英语中这个词还包含有性情、性格、癖性、倾向等意义。) 如何相互作用的分析, 以及对关于美德的假象和扩充 (semblances and expansions of virtue) 的思想如何发生作用的分析, 这些大概最好地说明了这一种建设性的探索的性质。^②

① 中译者注: “昌盛” (flourishing) 本书常用的这个词主要不是指一个实体的状况, 或事业的发展, 而是表示人性或精神的卓越和高度发展。为了忠实于原著, 我们将这个英文词仍然译为“昌盛”, 但为了避免歧义, 我们将 “religious flourishing” 译为 “宗教精神的昌盛”。

② 建设性和描述性工作的关系将在第五章作总的讨论, 特别见第 3、4 节。对勇敢的建设性论述, 见第四章第 1、3、4 节; 第二个论题见第三章第 8、9 节; 关于美德的假象和扩充, 见第一章第 5 节; 第三章第 4、6、9 节; 以及第 11 章第 3 节。

我将偶尔交替使用术语 “宗教精神的昌盛” (religious flourishing) 和 “人道昌盛” (human flourishing), 因为这两个思想家 (和我) 认定其中一个包含了另一个。当然, 这种用法并不是不可争议的。

我逐渐看出，对这两个思想家的对比既有它本身成功的做法，又有不成熟的形态，我的探索的另外一种规范性特征就是在意识到这种情况下形成的。当我问自己，或者在别人问我时，我的工作中真正的问题是什么，我开始想到的就是发展能够使我们比较不同的世界观的那些品德（virtues）和技术是何等重要。发展任何一种真正的人类能力是值得赞扬的，但是，发展上述这些能力特别重要。我们每一个人生活于其中的国家和世界里，多种多样的民族和观念之间的接触以极高的速度增长着。如果我们要繁荣昌盛，或者也许说要生存下来，我们就必须发展这样一些品德，它们使我们能够理解、判断和论述我们所面对的、但看起来同我们自己明显不同的、关于人性昌盛的理念。

所面对的这些碰撞有些是纯理论上的，而另一些则是现实的。当我问我自己是否能够想象，一方面我仍然是我，另一方面我能体现唐朝一个禅宗僧人的品德，这时纯理论的碰撞就发生了。而当我问自己怎样对待女儿要加入旧金山一座禅宗寺院的愿望时，现实的碰撞就发生了。这样的区别是有用的，但是太简单了。在这个文化中，那种曾经是纯理论上的碰撞现在变成现实了。那些不同的、厚积而成的文化冲击了美国文化，或是美国文化的一部分，这种状况在历史上鲜有先例。它们向我们所有的人显示了新的可能的生活方式，因而也显示了一些真正的诱人之处和冲突。值得记住的是，几乎每一种文化事后发现忽略了——几乎是彻底地忽略了——它所面对的真正的问题。我想，如何最好地对待这种多样性，是我们的文化所面对的这些问题之一。为了我们自己个人的福祉，为了我们所爱的那些人的福祉，为了正在兴起的社会的福祉，我们必须面对这个问题。^①

应对这种前所未有的局面所造成的挑战和机会，既要求新的品德，也要求一些旧品德的新结合。然而需要的所有品德包括想要做好、也能够做好同我在对比孟子和阿奎那中所作相类似的事情。对人性卓越的思想的比较，关于宗教精神的昌盛的比较哲学研究，这些都需要智识上的品德，这同对所有的智识活动的要求一样。我们必须具有那种引导我们从事这种对比、并坚持不懈地勤奋追求的意向。我们还必须具有这样一种意向，它使

^① 关于纯理论上的碰撞和现实的碰撞之间的区分，见威廉斯 1985，第 160—167 页。对于那些似乎不能完全归入这两个范畴的碰撞，威廉斯从不加以讨论，他甚至可能怀疑它们的存在以及它们的重要性。要了解对这个问题的更深入的讨论，见李耶理即将出版的论“冲突”的文章。

我们能够以一种富有启发性的方式构造一些对照，并且能够判断它们会产生什么样的规范性的结论，如果会产生什么的话。

只靠书本很难产生我们所需要的那些东西，用以很好地对付这样复杂的问题。然而，书本能够显示，甚至阐明所需要的智识品德；它还能够增强旧的旨趣，产生新的旨趣。我希望，这本书对于某些读者来说，能够做到这些，而不是只同特定的人物和传统相关。我的探索只限于两位思想家，孟子和阿奎那，因而，也就限于两个传统的一部分，战国时期的儒家和中世纪的基督教。但是，在这样的对比中所使用的方法，加以必要的更改，是可以应用到许多其他类型的项目中的。（这个方法与所有的方法一样，通过弄清它怎样对于特殊的材料发挥作用，而得到最好的理解和评价；但是在最后一章中，我将就怎样最好地比较那些似乎是论人性卓越的截然不同的话语的东西，陈述我的总的想法。）

扼要地概述一下，在考察孟子和阿奎那关于美德的思想时，我的意图是指明差别之中的相似之处，以及相似之中的不同点。这种探索也引导我对于自我论这样的问题，构造规范性主张，这种自我论能最好地说明美德的性质。此外，我的全部工作依据这样一个信念：如果我们要成功地应对我们的充满多样性的社会展现的挑战，就必须具备比较关于宗教精神昌盛的理念所需要的智识品德。让我们转而考察几个给我们提供所需的背景的一般的论题，我们从指明孟子和阿奎那之间总的相似处和不同点开始。

2 孟子和阿奎那之间总的相似处和不同点

孟子和阿奎那之间的哲学和宗教的差别常常显得很突出。例如，在阿奎那的神学宇宙论中，神创造和维持了世界却与之根本不同。在孟子的机体论的宇宙论中，所有的成分都是内在地相互联系在一起的；它们是它们所是的东西，只是取决于它们同其他成分的关系。宇宙论中的这种区别造成了其他基本差别。在阿奎那那里，上帝的自我存在，人格的不朽，死后的审判，都是一些根本的观念。然而在孟子那里，上帝自我存在的理念甚至是不可能成之的概念，而人格的不朽，更不用说死后的审判，是无关紧要的问题。此外，由于宇宙论中的差别，根本概念也经常好像是大相径庭。在孟子那里不可能找到同阿奎那的恩典（英文：*grace*；拉丁文：*gratia*）观念明显相当的观念，或者在阿奎那那里也不可能发现同孟子的心

理物理上的动能概念“气”明显相当的观念，这种气能够成为一种神秘的精神力量。^①

不仅如此，确立两个思想家每一方的基本的宗教成分之间的关系可能是困难的，我们在孟子中看不到似乎与诸如启示、教会、圣事等概念相当的东西，或者说在阿奎那中找不到似乎与诸如礼、命、思等概念相当的东西。确实，孟子和阿奎那显然不共有深入地思考宗教、哲学问题所牵涉的相似概念。分析的程序和工具对于阿奎那来说是极其重要的，但是对于孟子来说，它们通常总是处于无关紧要的地位。关于它们的价值，他似乎持有怀疑的看法，相信它们可能会损害而不是支持宗教的事业。

这两个思想家之间的区别严重到足以损害我们发现的许多明显的相似之处。这就是说，它们使那些相似之处看起来好像是表面的，没有意义，使这些相似点处于如此抽象的层面，如此狭隘地限制于一个范围，以至于它们的重要性很少。例如，孟子和阿奎那一致认为，一种更崇高的精神的力量以某种方式造成人性的品质及其实现；而人性的比较低下的方面会危及实现；人们能够达到一种超越人类平常能力的状态，尽管“超人的”力量必须是求得这种（中译者按：即人性的）实现。但是，他们两人对任何这类问题的更深入的论述就背道而驰了。比如他们对更崇高的精神力量的性质或人性中比较低的方面的认识看起来是根本不同的。

这两人之间重要差别之多，许多明显相似的表面性，这些都必须牢记在心。然而，我们也要记住，这两个思想家他们自己相信，他们能够协调对于大部分人来说好像是极其不同的立场和话语。例如，阿奎那以为他能够将圣保罗、圣奥古斯丁和亚里士多德结合在一起；而孟子（至少有时候）以为他能够将杨朱、墨子和孔子结合在一起。这两个思想家每人都面临着好像几乎是不可逾越的差别，就像我们要把孟子和阿奎那拉在一起所面临的那种不可逾越的差别一样，然而，他们以为他们能够成功地把它们联系在一起。

他们的信念、抱负完全不同于大部分精明的现代人，这种信念据以确

^① 我早期的三篇文章详细地考察了这些区别的一些方面：见李耶理 1982, 1983a, 1985c。我将要回到这一论题以及其他学者对它的论述。

这本书使用的是威妥玛—吉尔斯拼音法。在书的末尾附有威妥玛—吉尔斯拼音法、汉语拼音与汉字的对照表。它分为三部分，第一部分包括文本中的术语，第二是名字和名称，第三是较长的引语。

立的基础应当加以怀疑。他们的历史意识常常是可疑的；此外，他们坚守一种有疑问的理念：人性昌盛只有一种单一形式（可能还要再加上一些具体的变形）。然而，他们的信仰和努力仍然要我们慎重对待，我们应该对它们采取十分认真的态度，足以能够对它们作出恰当的评价。不仅如此，我们应该记住，今天某些重要的思想家（例如麦金太尔）不赞同大部分当代思想家集中注意于差别的不可调和性这样一种倾向。他们提出，这样一种倾向是由于不能仔细地考察以下这样一种主张而产生的：伟大的思想家和富有生命力的传统拥有一些资源和程序，这些使他们能够协调那些明显歧异的主张。其理由是，这种传统中的思想家能够把歧异的主张融合得既保留他们的重要见解，又弥补他们的主张中的不足，解决以前未能解决的问题。^①

对于我们来说，最重要的是我们也发现了孟子和阿奎那关于美德的理论以及对特定美德的论述中真正相似之点。例如，相似之点出现于他们关于美德的假象和美德的扩充的思想之间，出现于作为他们关于美德的思想的基础的自我的概念之中，出现于他们对于实践理性、情感和意向的特性及其相互作用的论述之中。此外，他们对勇敢的美德——不论是以日常的形式，还是以宗教的形式出现——的论述都在差别中显示了一系列有趣的相似之处。他们都论证勇敢是一种特别重要的美德——尽管对核心美德的论述截然不同——因为人们经常面临恐惧，如果他们要达到所希望的目标，他们必须克服它们。不仅如此，他们两人都相信，许多人以为体现了勇敢的那些做法只不过是勇敢的一种表现，或是它的较小的方面。此外，两人还陈述了关于勇敢的最完美的形态的观点，即它的宗教形态，这显示了明显的相似。

一旦我们看出这些相似的类型，我们会转而重新思考某些明显的差别是否是它们原来所显示的那样。例如，信仰的美德与孟子是不相干的，人性善以及善性可恢复的思想与阿奎那是不相干的，这两种观念每一方面是否像它们原来看起来的那样？重新思考这类问题使我们既能更深入地了解两位思想家，又能在他们之间建立一种更加微妙的关系。

在差别中探索这些相似点的最好办法是集中注意于他们各自论述的细

^① 麦金太尔（1988）表述了这一论点，如果他像通常那样通过讲述，而不是通过理论上的论争来表达就会很好。见第164—208、401—403页。

节。当然，在我看来，最富有启发性的相似通常是在我聚焦于严格地规定的论题时出现的。对像勇敢这样一个单一美德详尽的比较分析，与对他们提出的各种美德的一般讨论相比，更富有成果。对他们关于意向和美德的关系的认识的比较分析，与对他们关于性格的思想作一般论述相比，更能说明问题。对孟子和阿奎那之间关系的一些概括，自有其用武之地，但是，它们只有产生于对细节的考察，才能恰当地反映这两个思想家每一方的特征，避免表面的相似。

可是，我们确实需要思考更具理论性的背景，它贯穿于我们对孟子和阿奎那的细节考察。因此，这一章以下部分考察伦理学、特别是美德在宗教比较哲学中的作用。我们从描绘伦理学领域的三个不同方面开始，在结束时考察关于美德的一般概念，特别是那些认为美德有种种假象、可以加以扩展的理念。这些分析给我们提供我们在论述孟子和阿奎那时将要加以运用的概念。它们也使我们能够显示美德的观念是怎样在宗教比较哲学中起作用的。

3 宗教比较哲学与伦理学的三领域

宗教比较哲学中的所有探索必须研究理智在那些具有重要的宗教意义的领域中是怎样发挥作用的。在比较孟子和阿奎那时，尽管我们可以聚焦于理智在形而上学领域中的作用，由于那些已说过的理由，我怀疑我们是否能在差别中找到许多相似处。（假如论题是阿奎那与诸如王阳明这样的理学家的异同，结果可能会稍有不同。）作为替代，我们的探索将集中于我称之为他们的实践理论（practical theories）那些东西，这些理论被置于它们的基本理论（primary theories）与次要理论（secondary theories）之间。集中注意于它们能够使我们在差异中找到相似之处，而只注意后两种理论中的任何一种我们就不可能发现这样的相似之处。^①

我将在最后一章详细地讨论这三种理论，不过要在这里指明它们的一般性质。基本理论关涉类似滋润植物生长的水这样的论题，它们所提供的解释能使人们预知、筹划、对付世界所展示的常见问题。这种理论对于一个文化中的大部分人来说明显地是真实的，并且常常具有普遍性。次要理

^① 要了解对这三种理论更充分的讨论，见第三篇第5章。

论因不同的文化而异，它们是根据基本理论确立起来的，用以说明特殊的或令人烦恼的事情，譬如水为何突然毁灭而不是滋养了植物。它们运用关于一类事物的概念（如邪恶的精灵），这些事物有别于可见现象，因而即使对于此文化中的人们来说也是熟悉的东西与奇异东西的混合。实践理论往往是基于由基本理论所产生的观念发挥作用，并且同次要理论中的概念相联系。但是，对于常见现象，实践理论提出了比基本理论更富有理论性的说明，而且比次要理论更接近于它们。不仅如此，其目的是引导人们去加以充分地实现，因而使用像美德、义务、意向这样一些概念。这样，大部分实践理论都关心我们称之为伦理学的学科。

我将聚焦于伦理学中以下部分：即探讨美德概念的内容，以及探讨在人性高度昌盛中看到的那些人性的卓越的内容。有些人可能理解聚焦于伦理学，但是会以为，我决定集中注意美德的概念，而不是像责任这样的伦理学观念，或像契约论（contractarianism）这样的伦理学理论，这是奇怪的。他们可能会争辩说，这些论题导致更加具有普遍性的结论，与美德的概念所显示的相比，需要对于合理的东西有更加清晰的认识，要求更加注意当代西方的讨论。不仅如此，今天美德这个词对于许多人来说，带有古老的光环，他们不是将美德同诸如极端谨慎这样的有问题的观念相联系，就是把它限制于狭隘的范围之内，如性行为。

确实，现代思想家经常质疑美德的观念是否具有那种知识上、甚至伦理学上的内容可供富有成效地分析。正像道德教育领域的主要理论家科尔伯格（Kohlberg）所说：

如果……我们从美德和邪恶的方面来规定我们道德的目标，我们就是从赞扬和责备他人的方面来规定它们，从而情不自禁地力求让各方面的人满意，最终随波逐流，毫无主见。美德与邪恶（只是）在道德的习俗层面对于个体来说确实具有重要意义：我们对他人的赞扬与责备的基础是将美德与邪恶归于他们。

科尔伯格的批判性的判断部分源于（我们在下面将会看到）他未能把美德在第一人称的考虑中的作用与第三人称的判定中的作用加以区别。然而，他的态度所反映的立场在其他更为精心的论述中也可以看到。甚至更为重要的一些哲学家也赞同边沁这样的判断：美德是无用的观念士兵：