

智慧的民族特征

—— 从中国传统哲学的特点看中国传统文化

● 冯 契

像中国这样具有悠久历史的国家，在世界上是不多的，而能与悠久、丰富、灿烂的中国文化相媲美的文化，则更是寥寥无几了。中国传统文化是整个人类文化中的宝贵财富，在世界文化的历史中占有重要的地位。

我们有理由为中国传统文化而自豪，但不能仅仅停留于此。今天，古老的中华民族正朝着现代化的新纪元前进，需要建设新的文化。这就必须对自己的传统文化进行全面系统的研究评价。这是一项有待于许多人从许多方面来共同努力的重要工作。这里只是从中国传统哲学特点的角度来看中国文化，就它在对精神价值(真、善、美)的探求中所表现的智慧的民族特征作一点分析。

文化与价值

“文化是什么？我们研究中国文化，首先要碰到这

个问题。对于这个问题,人们已经发表了很多见解,可谓仁者见仁,智者见智,我们无需一一加以评论。这里只指出一点,“文化”一词的用法,可分为广义和狭义两种。早在“五四”时期,梁漱溟曾对文化下过定义:“你且看文化是什么东西呢?不过是那一民族生活的样法罢了。”^①他把“文化”解释为“民族生活的样法”,是在广义上使用文化一词。他认为“生活就是没尽的意欲”,把“意欲”作为文化的根源,是唯心论的文化观。瞿秋白也在“五四”时期讨论了“文化是什么”的问题,他说:“所谓‘文化’,是人类之一切‘所作’”;文化是征服天行。”^②他把“文化”理解为“人类之所作”,也是在广义上使用文化一词,并且把文化安置在人类社会实践的基础上,表现了唯物论的文化观。然而他和梁漱溟尽管在文化观上有唯物论和唯心论之分,但在对“文化”采取广义的用法上是一致的。后来,毛泽东在著名的《新民主主义论》里也谈到了“文化”。他说:“一定的文化(当作观念形态的文化)是一定社会的政治和经济的反映,又给予伟大影响和作用于一定社会的政治和经济”。显然,毛泽东以社会存在决定社会意识的唯物史观来解释文化,和瞿秋白的文化观是同样的,但他把文化理解为观念形态,则是在狭义上使用“文化”一词,这和瞿秋白又是不同的。

文化产生于人类的社会实践,是人在社会实践基础上的各种创造。广义的文化包括生产力的状况、经济的关系、社会政治组织、社会心理、各种意识形态和科学等。所有这些都是人类在一定时间和空间中的创作,都是人的社会实践的结果,即人在自

① 《东西文化及其哲学》。

② 《东方文化与世界革命》。

然物上面加工的结果。对自然物进行加工的过程,就是人的精神把现实可能性和人的需要结合起来,使观念取得理想,并通过实践使理想化为现实,把理想形态的观念对象化。这样就创造了价值(这里指在一定历史条件下对人类具有肯定意义的正价值,当然它和负价值是相比较而存在的)。我们通常讲不同时代的文化或不同民族的文化,是不同的文化体系,这就意味着它们包含着不同的价值观、不同的价值体系。原始文化、奴隶社会文化、封建社会文化、资本主义文化,或者中国文化和西方文化、佛教文化和儒家文化等等,都是不同的文化体系,包含有不同的价值观、不同的价值体系。所以,可以说价值问题是文化理论的核心问题。

谈到价值观和价值体系,便涉及人的自由以及人所创造的价值同人的本质力量之间的关系问题。人的本质力量包括自然的和社会的、物质的和精神的;人所创造的价值包括功利和真、善、美等,具体表现在物质生产、社会事业和科学、道德、艺术等精神活动领域,从人类历史的总体来说,自由劳动是合理的价值体系的基石,而人民群众的真实利益是最基本的“好”。在此基础上产生真、善、美的理想,那是和人的精神力量——理智、意志、情感等相联系着的。但自由是历史的产物,人的物质的和精神的力量都是历史地发展着的。因此,在不同时代、不同民族、不同文化体系中,人的本质力量及其在价值领域的表现,往往具有不同的时代特点和民族特色。

那么,中国传统文化的民族特色是什么?这是个非常广泛的有待于多种学科共同研究的课题。本文将限于从哲学的角度来考察民族文化在探求精神价值方面的某些特征。哲学的认识论、伦理学和美学分别研究真、善和美的领域,如果我们把握了

中国传统哲学关于真、善、美理论的特点,就能了解中国人在探索 and 创造这些精神价值的活动中,在运用、培养和发展其精神力量的方式上(包括理论思维、道德行为和审美活动等),具有什么样的民族特点。^①哲学是文化的精华。我们把握了中国传统哲学的特点,就从本质上了解了传统文化所包含的智慧的民族特征。

现在我们讲民族特点,是同西方文化相比较而言的。特点包括优点和缺点,优缺点往往互相联系着。中国文化在几千年的历史长河里,始终持续地发展着。尽管它受到佛教文化和西方文化的两次冲击和挑战,但它并未因此而中断,这表明它的价值体系以及体现于其中的民族的精神力量,有其富于生命力的合理因素。但中国传统文化在近代落后于西方的事实,也表明它的价值体系包含有缺点和不合理因素。中国传统文化已发生了走向近代化的伟大变革,这个变革还远未完成,但它始终是(过去是、将来也是)批判地继承传统文化,发扬其优点和纠正其缺点的过程。

下面分别论述中国传统哲学在逻辑思想、伦理学说、美学理论等方面的特点,由此来观照中国文化。看它在求真、明善、审美等方面有些什么特点(包括优点和缺点)。

求真——善于辩证思维与冷落形式逻辑

求真,便要运用理论思维。恩格斯说:“一个民族想要站在科学的最高峰,就一刻也不能没有理论思维”,而要锻炼理论思维的能力;除了学习以往的哲学,直到现在还没有别的手段。”^①哲学之所以成为这样的手段,是因为它以理论思维的方式从总

^① 《自然辩证法》。

体上来把握世界。理论思维以逻辑思维为根基，我们民族曾经站立在世界古代科学的最高峰，这与我们民族的逻辑思维的特点是有密切关系的。

西方著名科学家爱因斯坦以敏锐目光注意到了这个问题。他说：“西方科学的发展是以两个伟大成就为基础，那就是 希腊哲学家发明形式逻辑体系（在欧几里得几何学中），以及在文艺复兴时期发现通过系统的实验有可能找出因果关系。在我看来，中国的贤哲没有走上这两步，那是用不着惊奇的。令人惊奇的倒是这些发现〔在中国〕毕竟做出来了。”^① 爱因斯坦提出了一个令人惊奇和需要认真研究的问题。中国古代有那么多科学发现和创造，表明中国人有着不同于西方形式逻辑那样的逻辑思维方式，这样的逻辑思维方式是什么？另一位西方著名科学史家李约瑟根据大量的中国科学史资料，回答了这个问题。他说：“当希腊人和印度人很早就仔细地考虑形式逻辑的时候，中国人则一直倾向于发展辩证逻辑。与此相应，在希腊人和印度人发展机械原子论的时候，中国人则发展了有机宇宙的哲学。”^② 李约瑟认为，丰富而又确凿的资料证明，在明代中叶前，中国的科学技术在许多领域一直居于世界领先地位，重要的原因是中国人的逻辑思维具有善于辩证思维的特点，具体表现在逻辑学上的辩证逻辑和自然观上把宇宙看作有机整体的元气论。

我认为李约瑟关于中国人逻辑思维特点的论点是正确的。比较中西哲学的历史，可以看到中国人热衷于辩证逻辑的研究，而将形式逻辑冷落在一旁。

① 《给 J·E·斯威策的信》。

② 《中国科学技术史》第 3 卷，第 337 页。

西方在古希腊时，也有辩证逻辑的思想，但形式逻辑比较发展，亚里士多德建立的形式逻辑体系，在欧几里得几何学中得到了完美的体现。中世纪的欧洲，基督教神学占据支配地位，它把古希腊的形式逻辑吸收进教义中，使之成为神学的婢女。但是，与此同时，形式逻辑不仅得到了保存和延续，而且得到了更多的研究。到文艺复兴时期，培根、笛卡尔和伽利略等又进而制订了实验科学方法，这就为近代科学在西方的崛起提供了逻辑思维方式。随着近代科学的产生和发展，实验科学方法和形式逻辑在西方近代有了长足的进步，取得了显著的成就。

在中国的先秦，《墨经》建立了比较完备的形式逻辑体系，它强调以‘彼’称彼，以‘此’称此，名和实要有一一对应关系，它反对‘两可’之说，认为对矛盾命题的双方不能‘两可’，也不能‘两不可’，两个矛盾的命题也不能‘俱当’，这已触及到了形式逻辑的基本思维规律——同一律、排中律、矛盾律。所以，《墨经》的形式逻辑体系完全不比古希腊的形式逻辑逊色，正如李约瑟所指出的：“墨家思想所遵循的路线如果继续发展下去，可能已经产生欧几里得式的几何学体系了。”^① 先秦以后，曾与儒家并称“显学”的墨家逐渐衰微，它的形式逻辑就再也得不到发展。以后唐代的玄奘，介绍印度的因明，但很快就被人们遗忘了（除藏族地区外）。明代末叶的徐光启翻译《几何原本》，但对中国思想文化没有发生重大的影响，以至徐光启慨叹道：“习者益寡。”^② 所以，李约瑟说：形式逻辑的“幼芽没有得到发展是中国文化的特征之一”。^③

① 《中国科学技术史》第3卷，第213页。

② 《几何原本杂议》。

③ 《中国科学技术史》第3卷，第202页。

曾经有相当多的人，根据中国传统哲学冷落形式逻辑的事实而得出了中国人逻辑思维不发达的结论。这是片面的。缺乏研究形式逻辑的传统，只是中国人逻辑思维特点的一个方面，中国人在逻辑思维上的特点的另一方面，则是有着发展辩证逻辑的传统。辩证逻辑在中国古代经历了长期的发展，它虽然还是朴素的(缺乏近代科学的基础)，但已经有很大的成就。

在先秦，《老子》“反者道之动”的命题，提出了辩证法的否定原理和“正言若反”的表述方式。到了荀子和《易传》，辩证逻辑已具雏形。荀子明确地指出，名(概念)、辞(判断)、辩说(论证和推理)都是同一之中包含差异，都具有矛盾，所以一方面不能偷换概念，要遵守形式逻辑的同一律，另一方面概念又必须是灵活的、生动的；思维形式本身应是动静的统一。荀子不仅指出辩证法是普通逻辑思维所固有的，而且还提出逻辑思维贵有“辩合”、“符验”的观点，阐述了辩证逻辑方法论的基本原理——分析和综合的统一、理论和事实的统一。他还强调“以道观尽”和“解蔽”，即从道的观点全面地看问题，对各种谬误观点进行分析批判，他提出的“以一行万”，则要求个别与一般、归纳与演绎的统一。这些辩证逻辑的思想是很宝贵的。《易传》提出“一阴一阳之谓道”，“乾坤成列，而易立乎其中矣”，明确地表述了概念范畴的对立统一原理。它还考察了“类”范畴(卦象)的辩证逻辑意义，认为每一类包含着矛盾，是同和异的统一，而且类又是变化发展的，要求思维从全面联系的观点出发，比较各类事物之间的同异，把握所考察的类的矛盾运动。

先秦所奠定的辩证逻辑的雏形，在以后得到了持续的发展。至魏晋，哲学家们在考察“体”与“用”这对范畴时，提出了“体用不二”的思想，即实体以自身为原因，运动是实体的作用和表现。

唐代的刘禹锡、柳宗元又进一步指出物质自己运动的原因在于其本身的矛盾，刘禹锡首先从辩证法的意义上使用“矛盾”这个概念。说“倚伏之矛盾也，其理甚明”。^①“体用不二”和“矛盾倚伏”都具有重要的方法论意义。宋代的张载肯定“变化之理存乎辞”，认为运用对立统一的范畴(象)和论断(辞)足以拟议变化之道，使“两”和“一”、“分”和“合”的考察深化了。明清之际的王夫之反对“掇聚而合之一”即片面强调综合，也反对“分析而各一之”即片面强调分析，认为应当把分析与综合相结合，用概念的对立统一来表达道。他提出“克念”的思想，认为概念的运动是前后相续、彼此相函的过程，既不可执著概念而使之成为僵死的，也不可把概念的运动看作刹那生灭，不留痕迹的，概念的辩证本性也表现在判断、推理的矛盾运动中。他还提出“比类相观”和“象数相倚”，把比较各类事物同异的方法和从数量关系来把握各类事物的方法相统一。他的“由用以得体”的思想，进一步发展了魏晋以来的“体用不二”的观点。总之，王夫之在明清之际比较全面地总结和发展了中国传统的辩证逻辑。

中国哲学善于辩证思维的特点不仅在逻辑学上表现为注重研究辩证逻辑，而且也表现在自然观上以把宇宙作为有机整体的元气论贯穿始终。这种自然观认为，气分为阴阳，阴阳的对立统一就是道，即自然发展的规律。因此，它要求从阴阳的对立统一的运动过程去把握自然规律。

这种充满辩证思维的元气论自然观，在中国哲学的童年时代先秦就诞生了。西周末年的伯阳父指出，“天地之气”分为阴阳，有着自然的秩序，如果阳气受阴气的压迫而不能蒸生，就要

① 《因论·做舟》。

发生地震。这已有了元气论自然观的萌芽。战国时期,《管子》把气看成天地万物的本原,说:“有气则生,无气则死,生者以其气。”^①荀子则进一步把万物的生成和变化归结于天地合气、阴阳交接,说:“天地合而万物生,阴阳接而变化起。”^②先秦以后,哲学家进一步发展了元气论自然观。汉代的《淮南子》说:“天地合和阴阳,陶化万物,皆乘一气者也。”^③王充说:“天地合气,万物自生。”^④唐代的柳宗元说:“吁炎吹冷,交错而功。”^⑤认为元气缓慢地运动就造成炎热,迅速地吹动则造成寒冷,寒暑交错,阴阳二气相互作用,就形成万物的变化。宋代张载更明确地指出,气本身包含“虚实动静之机,阴阳刚柔之始”^⑥因而气生化万物的过程就是虚实、阴阳的对立统一的过程。明清之际的王夫之在张载的基础上,进一步阐发了气化之道即是对立统一过程的思想。他说:“盖阳阴者气之二体,动静者气之二几”,^⑦认为气具有阴阳两个方面,而动静是阴阳矛盾作用的表现,万物生成运动的原因,就在于气所固有的矛盾。

元气论的自然观,不仅为中国古代的唯物主义哲学家所坚持,而且也是某些唯心论的哲学家所主张的。如宋代周敦颐说:“(阴阳)二气交感,化生万物。”^⑧朱熹也讲:“天地只是一气,便自分阴阳,缘有阴阳二气相感化生万物。”^⑨当然,这些唯心论的

① 《枢言》。

② 《荀子·礼论》。

③ 《本经训》。

④ 《论衡·自然》。

⑤ 《天对》。

⑥ 《正蒙·太和》。

⑦ 《正蒙注·太和篇》。

⑧ 《太极图说》。

⑨ 《语类》卷五十三。

哲学家总是强调在“气”的后面有一个精神性的本体,如“太极”“理”等等。但是,从这里可以说明,在中国古代哲学家中尽管有唯物论者和唯心论者之分,但在自然观上大都是以元气论为基础的。

现在,已有学者指出,中国传统哲学所谓的“气”很接近于近代物理学的“场”。在西方的古代,类似“场”的思想也有,但是直到 19 世纪电磁场理论提出后,才受到充分重视。西方的自然观,从古希腊的德谟克利特、伊壁鸠鲁直到近代的培根和伽桑狄,都是和原子论相联系的。中国古代也有类似原子论的思想,如《墨辩》认为具有一定特性的物体是由不可分割的粒子构成的。不过,这种原子论思想在中国古代没有得到进一步发展。相反,辩证思维的元气论自然观则如上所述,是一脉相承,绵延不断。

中国古代的辉煌的科学成就,正是在朴素的辩证逻辑和元气论自然观的指导下取得的。中国古代社会以农业为主,与农业相联系的科学,如天文学、农学、医学、生物学等有较大的发展。中国古代这些科学把人和自然看作是有机联系、相互作用的,这和元气论自然观的影响是分不开的。比如,奠定中医理论基础的《黄帝内经》从人和自然有机联系的观点来考察人体时说:“自古通天者生之本,本于阴阳。……九窍、五脏、十二节,皆通乎天气。”^①再比如,把音律和历法相配,是中国古代科学中的一大特色。早在春秋战国时期,中国人已提出了音律上的十二律,在《礼记·月令》和《吕氏春秋》中都以十二律和十二月相配。这说明中国古代对医学和音律、历法的研究,正是从把天体的运

① 《素问·生气通天论》。

行、自然界万物的生长发育、人类社会的演变,都看作阴阳之气对立统一的矛盾运动过程的元气论出发的,因此它们在逻辑思维上就把自然界和人、音律和历法看作是有共同秩序的有机整体。

中国古代的科学还从朴素的辩证逻辑那里取得了方法论的指导。从荀子到《易传》,他们所讲的‘比类’已提出了辩证逻辑比较法的基本点,即从普遍联系中来比较各类事物的同异,从而把握所考察对象的矛盾运动(阴阳的消长)。这一方法运用于中国古代科学领域时,有的学科侧重度量(运数),如音律、历法等着重用数量关系来刻画阴阳的矛盾运动,有的学科侧重取象,如医学、农学等着重对对象进行分类,把握事物的质和性能。例如,中国古代对律历的研究,首先是用‘三分损益法’即数量上的比例关系来说明音律的不同,即以黄钟律管为 9 寸,为阳律,三分损一,下生林钟,林钟律管长 6 寸,为阴律,三分益一,上生太簇,太簇律管长 8 寸,为阳律,三分损一,下生南吕;……如此阴阳相生,共六阳律、六阴律,合十二律,然后再以十二律和十二月相配,以数量关系来说明日夜长短的变化,寒往暑来的周转。在医学方面,《黄帝内经》说,在诊病时‘脉之小、大、滑、涩、浮、沉,可以指别五藏之象,可以类推。’就是要求运用阴阳、五行这样的对立统一的范畴来对现象作观察、比较和推测。在农学领域,《齐民要术》对谷物进行分类,是以成熟期的早晚、苗秆的高矮、产量的多少、质性的强弱、米味的美恶、出米率的高低等性状作为谷子的分类标准,即以生物的本质特征作为分类的根据,而它又把生物的特征归结为‘性’与‘能’两方面。它说的‘性’与‘能’相当于古代哲学里的‘体’和‘用’。可见,《齐民要术》是运用了“体用不二”的辩证思维方式来比类取象的。

中国古代科学到宋代达到鼎盛时期，这个期间的科学家沈括是‘中国整部科学史中最卓越的人物’（李约瑟语）沈括在众多的科学领域均有建树，因而他的方法论也比较全面，既注意“运数”又注意“取象”。他一方面重视事物形象间的真实的数量关系，要求把握客观事物的‘真数’；如从数量关系上来刻画天体运动的匀与不匀、连续与间断的矛盾运动。另一方面又要求按事物的性能进行分类，比如在比较几种盐类晶体时，从晶体的形状、色泽、潮解等性能来鉴别‘太阴玄精’（石膏晶体）的真伪。可见，沈括成为中国古代杰出的科学家，同他在方法论上全面运用辩证逻辑的比较法是分不开的。后来的王夫之讲“比类相观”、“象数相倚”，可以说是在哲学上对中国古代科学所运用的辩证逻辑的比较法作了进一步的概括。

数学在中国古代也有很高的成就。数学是必须遵守形式逻辑的。中国古代的数学理论，虽然也遵守形式逻辑，但注重的是揭示数学的逻辑思维中的辩证法因素。这在奠定中国古代数学理论基础的《九章算术注》（刘徽著）中得到充分的反映。刘徽在全书中多次阐明了演绎法的基本原理，但他的特点在于注意揭示数学的逻辑思维中的辩证法因素。如他用‘得失相反’来说明正负数的涵义，揭示了正与负的对立统一关系。他的割圆术用极限的方法，揭示了曲线与直线可以互相转化，有限和无限是对立统一；他的几何学理论明显地体现了形与数、几何与代数的统一。刘徽以后的中国数学是循着《九章算术注》的理论向前发展的。数学和逻辑的关系特别密切。因此，从中国古代数学理论中，更可以看到中国古代科学是以辩证逻辑作为方法论的。

中国传统哲学在逻辑思维方面所表现的善于辩证思维的特点，对于‘自然界还被当作一个整体而从总的方面来观察’恩格

斯语)的古代科学的发展,起了极大的推动作用。但冷落形式逻辑则是其逻辑思维方面的弱点,这个弱点,是妨碍中国迟迟不能进入近代科学殿堂的原因之一。近代科学的发展是从机械力学开始的,而对机械力学理论起到奠基作用的圆锥曲线研究,实际上是欧氏几何理论体系的直接延伸,这说明近代科学的诞生特别需要借助形式逻辑的思维方法。因此,忽视形式逻辑成了妨碍中国人在明清之际制订出近代科学方法的一个重要原因。

科学和哲学同样,也是以理论思维方式来掌握世界的,所以,中国传统哲学在逻辑思维上的特点,对于中国科学的发展有特别深重的影响。但是,中国传统哲学善于辩证思维的特点,不仅影响了科学,也影响到中国文化的其它方面。比如,几乎渗透在各个文化领域里的表达工具——语言文字,就明显地和传统的辩证思维方式有紧密联系。在中国的语言文字里,许多词包含着对立的概念,如阴阳、虚实、东西、是非、好恶、曲直等等中国的诗词格律讲究声调平仄相间和用词对仗工整 春节时,民间家家贴春联,春联要求上联和下联互相对照而成为对联。同样,在中国人运用的语言文字里,也反映了在逻辑思维上不重视形式逻辑的特点,即很多重要的概念歧义甚多而没有明晰的界说。如‘气’字,既可指精神状态的‘浩然之气’、‘勇气’、‘志气’;也可以指弥漫于空间的物质性的精微的东西;‘虚空即气’;还有什么‘正气’、‘邪气’等等。

总之,中国传统哲学在逻辑思维上的特点,是善于辩证思维而冷落形式逻辑。这个特点的两方面都对中国文化的发展产生重要的影响。

明善——高扬自觉原则与漠视自愿原则

明善，即阐明道德行为和伦理关系中的价值，这是伦理学的任务。人们都一致地公认，中国以儒家为主体的传统哲学是重人生、重伦理的。那么，这里所谓的‘重人生’和‘重伦理’是什么意思呢？是不是意味着西方哲学就不重人生、不重伦理了呢？恐怕是不能这样说的。因为西方哲学从古希腊直至近现代，从未中断过对人生问题和伦理道德问题的讨论。所以，应当更深入一步探讨的问题是：中国传统哲学和西方哲学在伦理学上有什么不同的特点？

这个问题，早在四百多年前已被最初来到中国的西方传教士们注意到了。当时最为著名的传教士利玛窦在《天主实义》中，假设‘中士’与‘西士’的对话以讨论宋明理学‘复性’说和基督教“原罪”说在伦理学上的差别。他说：“中士曰：……夫顺理者为善，……犯理者为恶，……于意似无相属”；西士曰：……意者心之发也。金石草木无心则无意，……善恶是非之心内之意定为定。……吾发意从理，即为德行君子，天主佑之；吾弱意兽心，即为犯罪小人，天主且弃之矣”。利玛窦认为，宋明理学的‘复性’说以为人性即‘天理’，人如能认识‘天理’，自觉地顺理而行，就是行善；反之，则是作恶；无论行善作恶均与意志自由无关。这种观点是‘西士’不能同意的；‘西士’认为无论是行善或作恶都是出于意志自由的选择，如果不是出自于意志自由，就谈不上善或恶，如同金石草木一般。

利玛窦所揭示的宋明理学‘复性’说和基督教‘原罪’说在伦理学上的这一差异，是有所见的。虽然，宋明理学和基督教神学

有着共同的性质——中世纪的官方哲学，但是两者在伦理学上则有明显的不同。西方基督教的“原罪”说包含意志自由的思想，认为人在道德和信仰领域，意志选择都是自由的，人服从神或不服从神，信仰基督或不信仰基督，都是自愿选择的，唯此上帝的赏善罚恶才是有意义的。宋明理学以‘天理’代替了基督教的‘上帝’，但它是把封建道德(礼教)形而上学化为‘天理’，而“天理”是不可违抗的，只能去认识它、顺从它。所以，在西方，信仰上帝往往是盲目而自愿，在中国，遵守礼教往往是自觉而不乐意。基督教和宋明理学的这种差异，实际上表现了整个西方哲学和中国儒家哲学在伦理学上的各自的特点：前者比较强调自愿原则，而容易导致唯意志论；后者比较强调自觉原则，而容易陷入宿命论。

道德行为，即合乎道德规范的行为，包含着三个要素：第一，道德理想表现于人的行为，在行为中具体化为处理人和人关系的准则(规范)；第二，合乎规范的行为应该是合理的，是以理性认识为根据的，因此是自觉的行为；第三，道德行为应该是自愿的，是出于意志自由的活动，如果不是出于自愿选择而是出于被迫，那就谈不上行善或作恶。在中国和西方的古代哲学家那里，都已指出道德行为应是自觉原则和自愿原则的统一。亚里士多德说：“美德是牵涉到选择时的一种性格”；因此“德行由于我们自己，出于我们自愿”。他在指出道德行为出于自愿的同时，也注意到了自觉原则。他认为人是理性的动物，因而美德还应出自理性的自觉，“对于人，符合于理性的生活就是最好的和最愉快的”。^①先秦儒家孔子讲仁智统一，孟子讲仁义礼智四德，都认为

^① 《尼可马克伦理学》。

道德行为既是自觉地遵守道德规范，也是出于同情心的自然要求，包含有自觉与自愿、理性与意志统一的意思。荀子对此更是十分强调。他既指出：“心不可劫而使易意，其择也无禁”，^①即意志能自主地进行选择，不受外力的强制，又要求“心之所可中理”，不能“离道而内自择”，^②即要求根据理性认识来判断是非，自觉地按照‘道’来选择，这样自觉而又自愿地以‘道’（礼义）作为准则，在行动中坚持不懈地加以贯彻，日积月累，就能‘积善成德’。^③

虽然，中国和西方的古代哲学家都认为，真正的道德行为应当是自觉原则和自愿原则的统一，但是，自觉是理性的品格，自愿是意志的品格，二者是有区别的，因此在伦理学上可以产生或强调自觉或强调自愿的不同偏向。中国古代哲学和西方哲学正表现了这两种偏向。

在西方，古代的伊壁鸠鲁用原子的偏离运动来论证意志自由，认为原子的自动倾斜或偏离表明了偶然性的存在，人们不能把必然性绝对化，以致把它变成不可抗拒的‘命运’，每个人的意志应当是自由的。卢克莱修在《物性论》中进一步用原子的偏离运动来说明生物的自由意志、自由运动的能力，提出‘割断命运的约束’，反对了斯多葛派所宣扬的命运不可抗拒的宿命论思想。基督教神学家（从教父到经院哲学家）无不热衷于讨论原罪是否出于意志自由的问题。奥古斯丁说，原罪是‘败坏的意志叛离了最高的本体’而‘自趋下流’造成的。安瑟伦同意此说，并补充道：尽管这样，上帝还是赋予人选择做善事的自由；当上帝赐

①② 《荀子·解蔽》。

③ 《荀子·劝学》。

给他有做一件事,或不做一件事的自由时,他就有选择的权利。”托马斯把灵魂不灭与意志自由相联系,声称人类有了灵魂,在现实生活中才有了选择从善或作恶的意志自由。他们都认为人最终能否从原罪的深渊里获救,则取决于上帝的意志。站在这些正统神学家对立面的,是斐拉鸠斯、阿柏拉尔、邓斯·司各脱等,他们认为人凭借自己的自由意志选择从善从恶,人也能依靠意志自由来获救,即使没有上帝的恩赐,意志也能够按照自然的道德去行动。可见,从古代到中世纪,基督教神学各派都强调道德行为的自愿原则和意志自由。

在文艺复兴时期,西方人道主义思想家站在肯定人的尊严的立场上,赞美意志自由和自愿原则。但丁说:“自由的第一原则就是意志自由”,认为人通过出于意志自由的行动来达到幸福。瓦拉说:“上帝虽能预见到人做的某些将来的行为,可是这行为不是在强制下干的”;认为上帝的预知并不是自由意志的障碍,在上帝的控制下,自由意志的存在是可能的,因此,人做的事还是他自愿干的。皮科说,人可以“凭自己的自由意志来决定你本性的界限”;将你自己造成你所喜欢的任何模样”。

在近代,西方哲学家尤其强调了道德行为的自愿原则和意志自由这一方面。正如恩格斯所说:“自路德和加尔文的宗教改革以来,就牢固地确立了一个原则,即一个人只有在他把握意志的完全自由而行动时,他才能对自己的这些行为负完全的责任,而对于任何强迫人从事不道德行为的做法进行反抗,乃是道德上的义务。”^①但是,把意志自由的原则强调过分,便要引导到唯意志论去。在西方近代伦理学说史上,从卢梭、康德、费希特、叔本

① 《马克思恩格斯全集》第4卷,第6页

