

# 目 录

序.....	员
第一章 导论 德性的意义和价值 .....	员
一、德性的特点 .....	员
二、德性的内在价值 .....	源
三、德性的外在价值 .....	苑
第二章 德性的向善力 .....	圆
一、何为“善”.....	圆
二、德性的追问.....	怨
三、德性的向善能力 .....	源
第三章 德性的审美力 .....	獭
一、德性美的本质.....	獭
二、德性美的特征.....	獴
三、德性美的形态.....	獾
第四章 德性的选择力 .....	獾
一、德性 :人类选择活动的定向器 .....	獾

二、德性选择 :人为自己立法 .....	苑
三、德性的选择功能 .....	苑
第五章 德性的意志力 .....	愿
一、德性意志的行动力量 .....	愿
二、德性意志的创造力 .....	愿
三、德性意志的抗争力 .....	愿
第六章 德性的人格力 .....	愿
一、德性是人格的守护神 .....	愿
二、干部德性人格的范导力 .....	愿
三、圣贤之士的人格魅力 .....	愿
第七章 德性与经济 .....	愿
一、经济结构与社会伦理 .....	愿
二、经济运行与道德调控 .....	愿
三、经济人与道德人 .....	愿
第八章 德治与法治 .....	愿
一、德治是法治的内在灵魂 .....	愿
二、法治是社会之德的生长点 .....	愿
三、德治与法治的互动 .....	愿
第九章 德性与文明 .....	愿
一、德性是文明的内在规定 .....	愿
二、德性与风俗 .....	愿
三、德性与家风 .....	愿

四、德性与传统 .....	猿园
第十章 德性与人性 .....	猿怨
一、人性的困惑 .....	猿怨
二、人之为人的标志 .....	圆愿
三、人性向善的内驱力 .....	圆缘
四、人性提升的最高形式 .....	圆愿
第十一章 德性与幸福 .....	圆猿
一、幸福在于追求 .....	圆猿
二、希望中的幸福 .....	圆苑
三、痛苦是幸福的一种投资 .....	圆苑
四、德性是幸福的阶梯 .....	圆员
第十二章 德性与家庭 .....	圆愿
一、德性是家庭的稳定剂 .....	圆怨
二、德性是家庭幸福的无形资产 .....	圆源
三、父母德性是儿女成才的“乳汁” .....	圆怨
第十三章 中西方传统德性伦理之比较 .....	圆远
一、“智者不惑”的不同观念 .....	圆苑
二、“公德本位”与“私德本位” .....	圆猿
三、公正与情义的不同格调 .....	圆怨
第十四章 德性伦理在现当代的意义 .....	圆远
一、伦理变革中的德性伦理 .....	圆远
二、公正在当代道德建设中的位置 .....	圆园

三、儒家诚信之德及其现代意义 ..... 猿园

后 记..... 猿愿

# 序

东方朔 冯平

生活在当代市场社会的境况中，人们会发现，那种当年还属于本位主义、个人主义道德观念的“各人自扫门前雪，莫管他人瓦上霜”如今已渐渐地获得了人们道德心理上的认可，至少它已不像以往那样令人们反感。这似乎在说，一个人只需要做好自己份内的事情，他人的情况究竟如何，那纯粹是他人的事。而这种所谓“纯粹是他人的事”大体又包含着两方面的内容，一是他人的权利自有他人相应的义务，别人无需操心；一是作为独立的个人，我们不能因为要管他人瓦上霜之事，而不惜侵犯他人的权利（俗语中常说的“瞎操心”），换言之，即便我们有好心去做好事，我们也还得学会尊重他人，处理好其间应当有的界限。

假如上述议论可以还原成一组画面的话，那么，我相信，这组画面在我们的实际生活中并不陌生。

然而，我想要说的是，在当前，愈来愈多的人认可“各人自扫门前雪”毕竟可以解释成人们“权利—义务”意识不断提高的表现，而这也未尝不是一个进步（尽管它不乏冷漠）。当代社会的重要特征之一便是，人生七尺堕地以后，敦之于身的重要的一点

便是权利和义务的对应与平衡关系<sup>[1]</sup>。但是,具体到“莫管他人瓦上霜”则问题似乎要远为复杂一些。如果说“各人自扫门前雪”强调的是亚当的归亚当,夏娃的归夏娃,权利、义务、责任,清楚明确的话,那么;“莫管他人瓦上霜”则涉及传统的道德品性或道德品质在当代的生存处境问题。人们大概不会有多大的争议,此处所谓“管他人瓦上之霜”实际上只是一种“象征意义”(深奥难言禁言)的说法,而此象征意义亦并非是指这种道德行为必依于侵害他人权利而立,而是说,这样一种行为所表现的道德品质(德性,比如以邻为善,慷慨助人等)在传统社会中原为天然定位,不言而喻者,但在当代社会却不免于被冷落和被遗忘的命运。

这便是德性在当代社会中的困境。

但是,何以会出现这种困境?

理由当然颇为复杂。但假如允许我们作简单的陈述,最直接地,我们可能会指出,在当代社会,标示个人自我之规定性的一个重要方面乃是“权利—义务”的特殊平衡关系,亦即有一份权利便尽一份义务。启蒙运动的根本目标之一就是争取人的自由、平等的权利,自此以往直到罗尔斯等人,在他们自由主义“人

---

[1] 当代社会(自由民主社会)与传统社会的最大区别之一就表现在人在社会生活中所承受的“权利—义务”的平衡关系上。当代社会强调有一份权利尽一份义务,但在传统社会中,个人所承受的更多的是一种义务,尤其是一种道德义务,而不是一种权利。刘宗周在《人谱·证人要旨》中有非常形象的说明,刘宗周云:“人生七尺堕地后,便为五大伦关切之身。而所性之理,与之一齐俱到。分寄五行,天然定位……此五者,天下之达道也;率性之谓道’是也。然必待其人而后行。故学者工夫,自慎独以来,根心生色,畅于四肢,自当发于事业,而其大者先授之五伦……’五伦间有多少不尽分处?’夫惟尝怀不尽之心,而黽黽以从事焉,庶几其道于责乎。”后面我们将会说到这种权利和义务关系的不同正是造成当代社会德性伦理边缘化的重要原因。

观”的背后其实都预设了这样一种以“权利—义务”为中心的对应关系。但问题恰恰在于,一个人的道德品质或德性(行为)原本并不依傍于相应的权利,德性原本也不是一种权利,而仅仅只是以义务的形式出现。<sup>[1]</sup>在这种情况下,那种在传统社会中为人们所珍视的诸如慷慨大方、乐于助人、仁慈友善等等道德品质,在当代社会,便不再是人之为人所当尽的义务,而仅仅成为现代社会中公民手里可以斟酌决定的自由裁量权(酌情权)。的确,在现代社会,某一被要求的德性,对具体的人来说可以是一种义务,但却没有与此义务相对应的权利。然而,要求一个人于一时一地,去尽某一义务的行为固然可能,但要求所有的人在任何时候都去尽那些没有权利只有义务的行为,却几乎是不可能的,尤其在个人的权利意识被激情撩动的今天。这大概就注定了传统的德性理论在现代社会中必然要遭受被遗落的历史命运。

当然,考量德性被遗落的原因,显然要远为复杂。

问题在于,现代社会的道德哲学,在遗落了德性理论以后,究竟存在什么样的问题?这一追问即直接将我们的思路带入到伦理学研究中的普遍主义和特殊主义的争论中去。<sup>[2]</sup>所谓普遍主义主要是指自笛卡儿、康德和罗尔斯以来等自由主义的伦理理论,而所谓特殊主义则主要是指 19 世纪 80 年代以来流行的共同体主义以及伦理学中的“反理论”思潮。

站在特殊主义立场,早在 1984 年,麦金太尔便在《道德哲学

[1] 俞敏洪《麦田守望者》,北京:北京三联书店,2003 年,第 10 页。

[2] 在《麦田守望者》一书中,俞敏洪在第一章便检讨了普遍主义与特殊主义的古代根源及现代遭遇。由于涉及的问题颇为复杂,有兴趣的读者可以参看该书。此外,由于本书是对当代西方自由主义和共同体主义之争的一种调和和上遂的解决,故其对上述两种伦理思路的长短得失不乏独到的分析。

的危机:伦理基础的寻求为何困难重重?》一文中,对当代道德危机的症状以及道德哲学的特点进行了概括。麦金太尔认为,当前道德失序的表面症状充分地表现在当代的道德论辩中,双方源于理性辩护的那些前提是相互矛盾和不可公度的。比如一会儿说人们有权堕胎,一会儿又说有些堕胎是正当的,有些则不正当。当“正当”与“不正当”皆假理性以行之时,并不表明理性的重要,而只是说明了理性对于道德的无能(无能为力的)。因此,麦金太尔认为:“现代道德哲学有三个根本特点,首先它表现为各种直觉;其次是理性概念的运用;最后即是在对立的道德判断之间处理优先性问题方面的无能。”<sup>[1]</sup>而在《德性之后》一书中,麦金太尔又直接指谓,当代自由主义伦理学之所以问题重重,其中的一个很重要的原因,乃是由于在他们的理论中所包含的自我是一个没有任何身份规定的自我,这种自我“不具备任何必然社会内容和必然社会身份”<sup>[2]</sup>,他可以是任何东西,因为他什么也不是,这样一种自我又被查尔斯·泰勒称之为“自我定义的自我”<sup>[3]</sup>。

即此以观,我们大体可以说,德性在现代社会的失落,除了其直接的原因之外,因理性的“无能”所引发的道德的困境,以及由自由主义的“人观”(精神空虚、灵魂空虚)所表现的凌驾于社会之外的人的特点,似乎皆是造成当今社会德性边缘化的重要原因。就前者而言,从启蒙运动以来,哲学家就一直试图为道德规则的普遍有效性提供理性的合法性证明,但在麦金太尔看来,这

[1] 麦金太尔《德性之后》,龚群、戴扬毅等译,中国社会科学出版社,1995年版,第100页。

[2] 麦金太尔《德性之后》,龚群、戴扬毅等译,中国社会科学出版社,1995年版,第100页。

[3] 查尔斯·泰勒《自我的根源》,龚群、戴扬毅等译,中国社会科学出版社,1995年版,第100页。

些努力和尝试都一一失败了,剩下的,除了理性的自我独大和一副‘道德帝国主义’<sup>[1]</sup>面孔之外,就什么也没有。就后者言,不论自由主义是以何种方式表述,在他们理论的内在格局中,个人的基本目标和价值在前社会的状态下就已经拥有了,社会至多只是供个人利用的一个‘协会’而已。因此,他们有关人的概念是脱离了任何境遇的、光秃秃的个人,而由这种寡头的、光秃秃的个人依程序化的理性作出的道德决定,除了具有工具性的外在价值之外,于德性伦理所要求的道德品质的提升以及判断力的提高不啻是南辕北辙。

无疑,建构实践理性的目的乃是为了指导实践。然而,站在当代哲学的立场,康德的实践理性概念被哈贝马斯等人看作是一种理性的独白(自说自话),已多少透露了这一努力所可能包含的问题。那么,作为自由主义的当代代表,罗尔斯是不是会更好一些呢?他能否避免康德的命运?<sup>[2]</sup>在麦金太尔看来,两者也只是在五十步与百步之间,问题一样的突出,因为从罗尔斯对正义原则的先验说明中我们可以看到理性对于正义的重要。然而,当罗尔斯把实践理性看作是可以不依赖于任何客观外在因素之制约而能完全依正义原则作出判断的‘干慧’时,这样一种理性却因为缺乏任何合理的历史而无法获得其合法性之证明。麦金太尔进而断言,实践理性也好,道德个人也罢,总是处于特定的时空、脉络和社群之中,总是在某种程度上与特定社会的特殊状况紧密相联。因此,任何试图建立某种横空出世,放之四海,俟诸百世的普遍道德的愿望,可能都只是一种幻想;同样,我

[1] 罗尔斯在《正义论》中提出“原初位置”和“无知之幕后”的假设，认为在公平的条件下，人们会选择正义原则。这一假设旨在避免功利主义的缺陷，即为了最大多数人的最大幸福而牺牲少数人的利益。罗尔斯认为，在公平的条件下，人们会选择正义原则，而不是功利主义。这一假设旨在避免功利主义的缺陷，即为了最大多数人的最大幸福而牺牲少数人的利益。罗尔斯认为，在公平的条件下，人们会选择正义原则，而不是功利主义。

[2] 罗尔斯自言,他建构正义论乃依康德的理路而来,但反对功利主义。

是我的家庭、我的国家、我的政党、我的社群，除了这些独特的身份规定之外，我就什么也不是。对此，麦金太尔认为，罗尔斯“从未在他的结论中注意到，在他希望找到和谐与秩序的地方，他找到的却是混乱。”<sup>[1]</sup>

反对普遍性规则，反对脱离社会的人观，主张处境性地、脉络性地和角色性地理解人和人的道德，可以说是当今共同体主义（主要代表人物有麦金太尔、查尔斯·泰勒和桑岱尔等人）所主张的德性论的重要内容之一。不能不看到，自 19 世纪 80 年代以来，这股主张复兴传统德性伦理的努力有相当程度的影响，而这种影响又在很大程度上源于他们所持的理论已多少切中了时代的道德病痛所致。同时，在理论上可以与之引为同调的，还有伦理学中的“反理论”思潮的代表人物。<sup>[2]</sup>就反对抽象的伦理规则，主张具体的道德实践而言，伯纳德·威廉斯其实也多少可以看作具有类似的思想倾向的哲学家，他反对抽象的哲学言谈，认为哲学并不能产生新的道德知识，依威廉斯的说法：“我们可以以伦理的以及所有其他的方式进行思考，除非历史和文化环境使得这种思考变为不可能，然而，相比之下，哲学却几乎不能决定何以我们应当如此思考。”<sup>[3]</sup>毫无疑问，就把道德规则抽

[1] 参见麦金太尔《德性之后》第 10 章第 1 节。原文为：“罗尔斯从未在他的结论中注意到，在他希望找到和谐与秩序的地方，他找到的却是混乱。”

[2] 大体可以克拉克和辛普逊所编的《伦理学中的反理论思潮和道德的保守主义》一书为代表，参见 伯纳德·威廉斯《道德理论的风格或类型》第 1 章第 1 节。

[3] 伯纳德·威廉斯在此虽然是在“道德理论的风格或类型”上表达他对哲学与伦理学的看法，然而，对当今流行的主流伦理学持怀疑和批判的态度却是其基本主张。

象化、工具化,把个人孤立化而言,共同体主义主张重返亚里士多德式的德性论传统,主张从个人的身份认同中培养确定的价值观和道德品质都不是没有理据的。人的道德行为和道德抉择的确不是普遍规则演绎的结果,离开了个人的德性以及这种德性赖以存在的特定的传统和共同体的生活方式,那么,这种普遍规则对于具体的个人行为就难于发挥实际的作用和影响。

然而,问题果真就此而得以一了百当地解决了么?

假若如此,则共同体主义就将一时为人人所趋捧,而风行几百年来自由主义也就真的彻头彻尾地徒有其表。

但是,事实上,正如共同体主义批评自由主义有这样那样的弊病一样,共同体主义自身也难免有其不足,而已经成为西方人生命和生活中一部分的自由主义更不会因此批评而销声匿迹。

姑且以建构实践理性为例,当共同体主义将实践理性只界定为为特定的共同体的人们所遵循的理性原则时,这种在特定范围内可普遍化的实践理性,在证明人的行为的正当性问题上,是不能由其自身提供合理标准的。换言之,虽然我们可以批评自由主义的伦理学建构普遍的道德规则的努力,然而我们却不能为了规则的具体性而全然不顾实践理性的可普遍化的特点。难于想象,一种道德理论对于特定范围内人们的行为的正当与否都不能提供判断的标准,那么,其苦心建构的实践理性又将如何指导人们的行为实践?另一方面,依共同体主义,德性的特殊性就在于它是隶属于某一特定的传统和生活方式的,它是一种技艺,也是一种心灵的习惯。从理论上说这一说法也不是没有道理,但我们是否可以由此而为某一特定传统和生活方式中的德性加以无批判的辩护,此中却不能无疑。哈贝马斯在与伽达默尔的论争中,已经相当有力地指出,传统也可以是“系统

地扭曲（~~淫靡之习~~）的传统。换句话说，传统的德性并不一定就是合理的德性，它也可能是或可能产生丑恶的品德。因而，我们必须对传统保持理性批判的态度，从而使我们对德性的理解上升到社会科学的高度。

我们不厌其烦地<sup>考</sup>嗦，说了那么多有关西方的复兴德性伦理的背景和线索，应该说这些大体都是二道贩子所做的工作，然而，我们的用心却未尝不清楚，那就是德性问题之被西方学者重新提起乃有其理论和现实存在的根源。此处我想要指出的是，注重德性对于儒家来说原本就是一种深厚的传统，这一传统自不必在内容上尽同于亚里士多德式的，同时，在讲法上也不必尽同于麦金太尔式的。但在如何求取幸福的人生，在如何保持德性对人的自然生命的保合和润养上，东西方却多少有其相近的看法。

诚如所言，儒家讲仁，仁是儒家道德理论的核心。但儒家的仁又是人之所以为人的根源和基础<sup>〔夙〕</sup>，因而儒家的仁道原则具有绝对性和普遍性。然而，这种绝对性和普遍性是否合于康德式的普遍主义伦理学？或者这种绝对性和普遍性是否经得起共同体主义的批评？这些问题在今天看来都需要批判性地回答。

简单地说，从道德理论的类型上看，尽管当代新儒家将儒家的学说与康德的道德理论相提并论，竟长去短，而不乏创见，但严格意义上两者并不相同，盖儒家的伦理学根本上属于德性论理论，其不同于康德式的普遍主义的规范论当甚为明显。儒家言仁，虽具普遍性和绝对性之品格，然而，仁之实现方法说到底

---

〔夙〕 孟子的“几希”说似乎可以为证，参见《孟子·尽心上》，相关义理还可参见《孟子·梁惠王上》。

要通过“能近取譬”来达成。因此，仁的特性离不开“感”与“觉”，随感随应，即觉即润，而所“感”所“觉”即必定在具体的情境和脉络中实现。换言之，以仁为核心的儒家伦理学，一方面，其“求仁得仁”、“欲仁至仁”的实践理性将不因时空之限制而具有普遍性、必然性和绝对性；另一方面，此仁心之兴发以及道德之决断，却又从未流于如普遍主义规范论所不免的纯粹的认知意向，也不可能如后期自由主义的道德理论那样或多或少论为实现外在利益的工具<sup>[ 6 ]</sup>（无论是契约论还是功利主义伦理学，道德规则本身所具有的内在价值，总是不免要让位于这一规则所能够使人获得的最大利益的外在价值，罗尔斯的《正义论》所倡导的“对优先于价值”正于此有关）。换言之，儒家的仁道原则虽具普遍性，但却不是空洞的、抽象的普遍性，遵从仁道原则，就是要人以某种方式、在某种特定的境况中去解释这一原则，实现

---

[ 6 ] 若只是读到此为止，人们或以为儒家之伦理理论乃尽善尽美，不复有瑕疵。然而，事实上却并非如此。我个人觉得，对于任何一种传统或思想，不论是自由主义、共同体主义抑或是儒家思想，在整个哲学的大家族中，始终只是一特殊的哲学思想，而对于这种特殊的哲学思想，我们只有从更为广阔和普遍的理论背景中来分析评判，才能对其长短得失有一较为清晰和确当之把握。对于儒家伦理传统，人们倾向于主张对其采取“同情之了解”，此固不错。但此同情之了解易使人局限于只从儒家思想之内部而观其结构与系统，所谓“判其间架，见其眼目，得其要归”，然此大凡仍只是同一理论内部之伸展，其所能够达成者，充其量只是对同一理论内部的一贯性、系统性问题之了解，以及尽可能采取客观（亦即对古人立言所以不得不如是之苦心孤诣有一同情之了解）的立场，但对此一理论系统之缺失，以及将此一理论放置在更为普遍的理论背景中所呈现的不足却难于有敏锐的觉察，此是说的方法。在此方法之观照下，我们就会发现儒家伦理在许多方面都还有它不免的限制，即以仁道原则而论，儒家自有泛爱众而亲仁，万物一体之言说，且就其理论内部之系统而言，此普遍之仁爱原则亦可有其一套理论的演绎。但就儒家伦理与世界的关联这一角度视之，则儒家之仁爱原则的可普遍化问题却必须透过其所表现的理想性原则与现实安排之曲折来加以把握，此中之理论得失则殊尚有待于我们自觉。

这一原则。<sup>[1]</sup> 因此,在儒家,道德是一种立身处世、学以为人的艺术。孔子就不从纯粹理论的角度教导学生何谓孝悌忠信,而是在实践中教导学生在家当如何孝,在外当如何悌,为人处事当如何“谨而信”,交友当如何“亲仁”。藉由这样一种德性的培养,人的言动思行则皆因此而得以润泽生色,乃至淬面盎背。

然而,理论上的定然如此,与现实上的实然如是之间,总有相当的距离,这是已经为历史所说明了的。近几十年来的改革,由于时不我待的急迫,我们的道德生活世界和伦理观念世界更处于两不着边的困境之中:一方面,能够适应于市场社会的普遍的道德规范法则尚未建立;另一方面,传统的德性伦理却似乎如堤决水溃,难觅踪影。仔细思量,我们便不难发现,当代的中国人在道德的精神生活中,承受着自近代以来就一直存在的分裂的、两极世界的拉扯和煎熬的痛苦,左脚站在现代世界,右脚却在传统社会中徘徊。时至今日,我们依然有理由问,在民族的与世界的,在传统的与现代的,在普遍的与特殊的,在德性的与规范的等等理论和实践的考量中,究竟需要多长时间我们才能解除道德心态上的左顾右盼,从而确立伦理的自信:因民族而世界,因传统而现代?同样地,无论是出于理论的自觉还是出于实践的需要,我们都有责任追问,在好的生活与生活得好之间,在行之无违与学以至圣之间,在尽道德的分与尽道德存在物的分之间,究竟应当采取何种时代的辩证与综合,我们才能在意义的了解与有效性之达成问题上皆能得其恰当的照管与落实?

我们不能无忧。

必须强调指出,我们肯定儒家德性理论的当代意义,首先不

---

[1] 此一说法在儒家确为实情,但它所包涵的双重意义却有待于我们作进一步的分析,不可草草放过。

是因为西方出现了复兴德性传统的思潮而步趋之,而是因为它对于当今社会道德的工具化、形式化倾向具有针砭的作用。毋庸讳言,意义的生存论关联始终是我们考察儒家传统思想的第一标尺,因为我们很清楚,假如意义之理解未能同时在有效性之证成上相对着力,那我们就会徒然落入对存有历史的空想。因此,对儒家德性理论的研究,我们便完全应当站在现代人的实存经验中达成对其义理的可理解性( ~~实践性~~ ),在行动中、在卷入和牵涉中寻求意义,而不是在意义中寻求意义。由是观之,站在当今道德混乱的实存状况下,对儒家德性理论的研究,不仅应当是解释性的( ~~理论性~~ ),而且主要应当是实践性的。事实上,假如我们不仅仅止于了解之同情,同时也能够以实存经验为基础,在更为普遍的理论背景下正视儒家的德性论传统,那么,我们愿意指出,这一传统留给我们的优点与这一传统留给我们的疑问,甚至是一样的多。

为此,请允许我不厌其烦再举一例。在传统的儒家伦理思想中,德性之知与闻见之知的区别乃是其非常突出的特点。依儒家,人的德性之知说到底就是一种体验、体证之知<sup>[1]</sup>。亦如伊川所谓的“真知”。从成德之学的规模和格套而言,道德必经由个人之亲身实践方能确知其中滋味,即此而言,道德与其他知识确有不同。道德就是事件,是人对自己全部的生存和生活事件的历练。一个人如何有形态、有内容而立体地活于此世乃与道德的实践、行为的亲证密不可分。历代儒家之所以皆主张检点过端,消融习气,反对“传而不习”,强调“体物不遗”、“笃志而

---

[1] 杜维明先生于 1984 年首次提出“体知”这一概念,以说明儒家德性之知的特点,颇为生动形象,文载《儒家伦理研讨会论文集》,新加坡东亚哲学研究所 1985 年。

体”其原因就在于此。

然而,另一方面,所谓德性之知(在儒家可有许多不同的、但意义相近的说法,如良知、乾知、独知或知体明觉等等)在儒家就是独知、自知,而此独知、自知说到底乃是非常个私性的体验(贵贱荣辱莫能侵)而不是一种“交叠共识”(燥湿寒暑不能侵)之体。当我说到这里时,我必须马上声明,为避免人们对我可能的指责,我并没有、也不想在此“个私体验”与“交叠共识”之间在价值层级上提出一个高低上下,而只是就此作一客观的描述。接下来我们想指出的是,从形式上看,站在现代人的立场,假如我们对道德原则的信守、对是非善恶的判断,还依然沿袭传统德性之知的那种内在的个私体验,动辄“本体洞彻”、“见道分明”,却又无法示人所“彻”何“体”、所“见”何“道”的话,那么,我们又如何指望这种德性理论能为现代人所接纳、所认同?另一方面,从内容上看,以当今哲学研究的视野,作为“独知”的德性之知所表现的个人意识的明证性,可否足以证明道德知识的普遍有效性基础?抑或,这种所谓个人意识的明证性只有借助先验的语言规则才能保证其公共性之品格,进之于在意义的了解和有效性之达成上,皆能得其因圆果满之落实?①

大体上,在西方,经由近代的“意识哲学”之后,进入 20 世纪,语言哲学已经成了某种意义上的“第一哲学”,人们乐于谈论的 20 世纪的哲学转向就是指的语言哲学的转向。在英美,从皮

[①] 就当今哲学研究的视野而言,无论是哈贝马斯、阿佩尔的“交往共同体”、罗伊斯的“解释共同体”抑或米德的“普通话语的共同体”皆指向康德式的先验主体所包含的个人意识的明证性问题。一个人见道真不真,心与理一不一,必须以人所公许的语言规范传达于他人,否则,这种所谓的德性之知便不免于一种类似纯粹的个人的痛苦体验一样的东西。因此,个人见道之经验、本心证会之经验必须依以交往共同体的先验的语言游戏规则,方能获得其公共性之品格,这也是人的德性之知可理解的基础。

尔士、弗雷格、维特根斯坦等到最近的斯特劳逊、奎恩和普特南；在欧陆则有卡西尔、海德格尔、伽达默尔以及当今活跃的哈贝马斯和阿佩尔等，他们的共识或许表现在认为语言乃是人类知识之可能性和有效性的基础，需要特别指出的是，由哈贝马斯等人苦心建构的交往伦理学透过有关语言行动的先验语用学的解读，一方面在于确立道德规范的客观有效性，以拒斥伦理学的相对主义，另一方面则使得道德判断不再局限于一个人的内心独白，而必须建基于实践讨论的共识之中。

扣紧本文所讨论的主题，我们自然要问，德性之知（或良知呈现）的有效性问题究竟当借助何种方法才能得以实现？是安立在我的明证性上还是必须同时藉由别的途径来得以完成？用牟宗三先生的话来说，一个人“见道不见道，体上工夫足不足，本体透彻不透彻”、“心性一不一、心理一不一”<sup>[1]</sup>，这些问题是否纯粹全由个人的直觉体悟就可普遍化？或仅本于个人的成德体验就可达到人所共识的客观性？既如此，何以玛格丽特·米德所主张的根据交往共同体的符号互动的内在交互关系来解释心灵与自我意识的观念会如此引人注目？阿佩尔似乎对此斩截得非常分明，个人意识的明证性只有借助语言规则的沟通，才能成为一种对我们来说的陈述的先天有效性，并保证个人意识的公共品格，而哈贝马斯则认为：“新的语言观具有先验特征，其范式意义首先在于它在方法论上具有优先于主体哲学，因为主体哲学必须依靠对意识事实作反身理解。”<sup>[2]</sup> 哈氏此说意在表明，现代哲学对语言的回归，已使单独的个人意识的状态不再孤独，同时，也使先天的道德意识（良知、心体或德性之知）落实到生活

[1] 牟宗三《心体与性体》，台湾正中书局 1962 年版，第 227 页。

[2] 哈贝马斯《后形而上学思想》，译林出版社 1989 年版，第 150 页。