

中西伦理学“道德理性”及其现代挑战

俞懿娴

(东海大学 哲学系, 台湾 台中 40704)

摘要: 综观中西传统伦理思想的发展, 二者思想在先秦和古希腊时期最为接近, 同样强调“道德”和“理性”具有客观永恒之价值与标准。迨西方文明发展进入现代, 其传统伦理思想即受到批判和质疑。因此, 不仅是中国在追求现代化和西化的过程中传统伦理思想式微, 西方文明本身的伦理生态也遭到严重破坏。

关键词: 中西伦理学; 道德理性; 比较哲学

中图分类号: B82; B82-09 文献标识码: A DOI: 10.3963/j.issn.1671-6477.2016.02.0001

一、中西古典伦理学中的“道德理性”

什么是指导人分辨善恶、采取善行 (good conduct)、避免恶行的原理? 人当如何生活行事, 始能过着幸福、美善的人生 (good life)? 善良的个人应如何结为社群组织、建立社会规范与原理, 以生活在幸福理想的社会里? 这些课题, 不仅是中西哲学主要研究的对象, 也直接关乎每个人身而为人的价值、理想、意义、目的, 以及身而为人所应采取的行动。

为了回答上述课题, 中西伦理学均曾提出“道德理性”^① 的观念。在西方, 古希腊文化早有“德” (arête, virtue/excellence) 和“善” (agathos, good) 的概念, 荷马史诗里提到: “要成为善人, 必须在战时及和平的时候勇敢、多才艺, 且表现成功卓越。”不过荷马理想中的善人, 必是贵族, “善”非贩夫走卒可以具备。又“善”(形容词) 的名词“德”即人特殊社会功能的表现, 如国王善于指挥阵仗, 武士善于作战。同时“德”也是个人的道德质量, 且必然涵盖“正义” (dikaiosune, justice) 的品质^[1]。到了后荷马时期, “德”成为遵守律法习俗 (law-abiding) 的善行, 主要指正义——一个人能遵守社会的共约习俗或律法, 坚持社群认定的伦

常之善, 即是有德。这“德”的观念正是日后辩士学派 (the Sophists) 所袭用的概念。同时“德”还发展出一通俗的用法, 作为“关系辞” (a relative term), 而非“通名” (a general term), 意为擅长 (good at) 于某事。擅长于某事, 即具备对于某事的专门知识、经验和技巧, 因此“德”取得了“知”的意义。“德”可为技艺 (techne, art), 也可为知识 (episteme, knowledge), 苏格拉底因而据以提出“德即知” (Virtue is knowledge) 的主张。结合“德”的功能义和人性, 苏格拉底提出“人类功能” (ergon, human function) 概念。根据柏拉图 (Plato) 的语录, 苏格拉底对于“德”有以下解说^[2]:

其一, “德”是整体的、高尚的精神质量 (spiritual qualities), 包括勇敢、节制、虔敬、正义、智慧等等均属之。德是整体的, 有德必有勇有智。

其二, “德”是人类之善, 是人类的功能发挥至卓越的表现 (excellence)。所有其它的善, 外在的善和物质的善, 必须受到人类之善 (德) 的管理和运用, 才能真正有利于人。

其三, “德”是人类的智慧 (anthropine Sophia, human wisdom), 来自神圣恩赐。“德”是对自己无知的自觉, 对于苦乐正确的计算, 对于善恶的分辨, 以及对于基本道德原理的直观洞见。

收稿日期: 2015-10-10

作者简介: 俞懿娴 (1958—), 女, 浙江省绍兴市人, 东海大学哲学系教授, 美国纽约哥伦比亚大学哲学博士, 主要从事中西比较哲学研究。

又根据 Hans-Georg Gadamer 的分析,柏拉图的苏格拉底所谓的“德”,事实上包含了一“多利安式的知行合一”(an Doric harmony of word [logos] and deed [ergon])。如在《查米地斯篇》(Charmides)中,苏格拉底说拉契斯(Laches)仅在行为(ergon, deed)上是勇敢(*andreia*, courage)的,却对于什么是勇敢说不清楚,讲不明白。因此没有做到“知行合一”。^[3]而这“知”(logos),即理性。为了追求这“知行合一”之德,众所周知,苏格拉底不断寻求节制、勇敢、虔敬、正义、友谊各种德目,乃至“德”本身的普遍定义。而柏拉图的“理型论”(doctrine of ideas)也正是基于此而发展出来的。

苏氏将“理性”与“德”结合,影响了柏拉图与亚里士多德,他们三人都坚信“理性”是人灵魂最高的功能和本质。唯有充分发挥理性的功能,人才能过着美善幸福的生活。在柏拉图的灵魂三分说里,理性灵魂(*logistikon*, rational soul)有如驾着一匹良马和一匹弩马的御者;良马是非理性的精神(*thymoeidoes*, spirited soul),弩马则是非理性的嗜欲(*epithymetkon*, appetitive soul)。如《费卓斯篇》(Phaedrus)中的苏格拉底说:

此时良马尚知分寸,不敢立即奔向其主人所崇敬之对象[此指“美之理型”],静待主人之指示。那劣马不仅不听主人的口令与鞭策,并且咆哮奔跃,企图接近其主人所敬爱之对象。其结果徒陷主人与良马于困扰……良马乐于服从,劣马则不愿,因之飞车窒碍不前。良马内愧,其灵魂不安,不觉汗流浹背。劣马卒倒在地,略感伤痛,亟图恢复其桀骜风度,大发脾气,针对御者及良马咆哮愤怒,殆若一恶性重大、包藏祸心之叛徒。……御者曾再次鞭策两马前进,终于同意两马暂息片刻。歇息后,两马似乎忘其所以,御者不得不再予鞭策。经一番挣扎拉扯,再行出发。于更接近御者所敬爱之客体,劣马故作泼态,俯首、耸身、蹠尾、紧咬口中嚼口,不肯前进致敬。御者愤怒之余,拉扯缰靳,但因用力过猛,使此劣马口中牙龈鲜血喷溅,用力逼使劣马曲膝下跪。劣马于痛苦中沮丧之至。而御者不肯宽待,如此者一而再、再而三,劣马终于屈服,放弃其任情胡闹。良马始终悚栗不安,使御者既爱且怜。(Phaedrus, 253d, 254b-e)。…假如灵魂中高贵的部份(或者说是“灵魂之心”)控制其它部份、而为其主人,且此项成就表现一位爱智者的生活秩序之中,则他的世间生活必然幸福美满。因为灵魂中卑劣的成份被

征服了,而其善良的部分便获得充分的解放,所以他能自作主宰,身心安泰。(Phaedrus, 256b)^[4-5]。

柏拉图在此生动地描写理性灵魂如何驾驭控制灵魂中非理性的部分,进而肯定唯有非理性的灵魂服从理性,以理性为主人,人才能过着幸福美满的生活。

亚里士多德与柏拉图立场大致相同。他也将灵魂分为三部分:最低阶层的植物灵魂(vegetative soul),其主要功能为自养(self-nutrition),生长(growth),再生(reproduction)等;中间阶层的动物灵魂,是嗜欲与感觉的灵魂(appetitive and sensitive soul),其主要功能则为欲求、感觉、运动等;最高阶层则为理智灵魂(intellective soul),其最主要功能则为思维、推理、计量(calculation)。这三类灵魂,植物魂是所有灵魂所共有,动物魂是动物与理智魂所共有,而唯有理智魂是人所独有。(De Anima, Book II)^[6] 亚里士多德的灵魂三分说,显然是出于一生物学家的立场观察所得,未如柏拉图的灵魂论那样原是根据古希腊社会的阶级分工而来。^②不过亚里士多德仍受柏拉图理性、非理性灵魂二分说的影响,将植物灵魂与动物灵魂归属于非理性,而理智灵魂则属理性。植物灵魂与动物灵魂非独为人所拥有者,因此若要问人类灵魂的独特功能,则唯有诉诸理智灵魂。他在《尼高迈伦理学》(Ethica Nicomachea)中分析道,而若想使人类灵魂的功能发挥得淋漓尽致,以臻尽善尽美之境,求得人类至高的善(human good)与快乐,享有高贵神圣的幸福人生,则首需将灵魂中非理性的部份置于其理性部份的管辖之下。^③人只有在以理性为主、非理性为仆的时候,才能成为一个快乐的有德之人。能服从理性原理的灵魂,便能使其作为人的功能发挥至最完善的地步。其杰出表现可分为两类:一是理智的,一是道德的。哲学智慧(philosophical wisdom)、理解力与实践智慧(phronesis/practical wisdom)皆是理智的杰出表现(intellectual virtue/excellence),而节制大方等品格则是道德的杰出表现(moral virtue/excellence)^[7]。

不过,不同于柏拉图认为经过辩证思想层层反剥、灵魂的转向^④以及理性的观照,我们可以直接认识“理型”;亚氏则反对超越现行世界的理型存在。他虽肯定理性或者理智作用(nous, intellect)足以把握事物的“本质”(essence)与普遍的“共相”(universals),不过这仍先须透过感官经验

提供事物的影像(mental images),再从中抽取可理解的部分,始能取得。但这无碍于理性作为灵魂之中最为神圣的部份,其从事纯粹思辨(speculation)与默观(contemplation)的活动,最能摆脱世俗的利害与自身以外的目的,使人最为幸福、自足。这便是亚氏所谓的理论活动(theoria)。此外,另有两类型的灵魂活动:创作智慧(poiesis)以及实践行动(praxis)。创作智能(productive wisdom)或称艺能,以制造自身以外的某些事物为目的,实践智慧则是以善为目的的行动。“制造”(ergon/producing or making)不同于“行动”(praxis/acting or doing)。虽然二者同样能造成事物的改变,但是前者在改变活动以外之事物,而后者则在造成行动自身的改变。具有实践智慧的人能衡量什么是善,什么是恰当的行止、什么是善巧方便(expediency),同时能通盘考虑引导人过着美好人生的原理。实践智慧是计量性的,它不同于科学知识,也不是演证知识,因为它处理的对象不是普遍必然的原理,而是最终极殊别的事实。实践智能可说是人根据善恶价值所作正确合当推理的行动。它和意见一样,处理变化的、殊别的事物,不过只有它具有推理作用,并以“智巧”(cleverness)为官能。智巧是一种知道如何把事情办到办成的能力,作为实践智慧的官能时的善智巧是以高贵事物为对象,至于恶人有恶智巧则以邪恶事物为物件^[8]。

总之,在亚里士多德看来,实践智慧是根据人类的善而行动的一种理性能力,而“道德人格”(character)正是因之而成立的。不过这理性灵魂必须结合非理性的部份,以形成“人格状态”(the states of character),而人的行动也是由这部份的灵魂所发动的。非理性的植物魂与动物魂均不能产生行动。因为行动是人蓄意的作为,而植物魂与动物魂皆是自然与被动的。而非理性灵魂中唯有情欲(passions)能依趋乐避苦的原则产生行动。因此与道德行动可能有关的非理性结构必是下列三者之一:

其一,情绪(emotions):嗜欲(appetite),愤怒、恐惧、自信、嫉妒、享乐、爱、恨、渴望、同情、怜悯,以及其它各种伴随着苦乐的情感(feelings);其二,产生上述各种情绪的官能,例如肝是愤怒的官能;其三,这些情绪产生的状态(states),即个人情绪在各种情境中的强弱状况。例如,过激或不足的愤怒皆不合适,只有适当的愤怒才适于个人的感觉。亚里士多德分析道,这三者中前二者皆

无法产生道德,甚至连恶行也不能产生。因为“情绪”与“情绪的官能”和“有意的选择”无关,吾人无法决定个人是否要愤怒或恐惧,也不当为了有这些情绪而受责难,这些皆出于天生自然的本能。三者当中唯有情绪的状态可以选择控制,因而与人的善恶行为有关。行动的善恶或说道德品格,就在于实践智慧能运用衡量(deliberations),选择适当的情绪状态,使之无过与不及,合于中庸之道,以人类的善为目的从事活动。在此衡量选择固然重要,不过德性上的中庸状态更是人自发行善的基础。实践智慧能指导非理性部份中的人格状态,借着衡量,选择中庸之道,养成良好习惯,以形成美好的道德人格^[8]。

上述所说,便是支配西方古典伦理学的主流理论。在中世纪,“理性”成为上帝依照自身的形象造人所留下的“烙印”。在近世哲学,“科学理性”(scientific reason)、“计算理性”(calculating reason)以及“工具理性”(instrumental reason)乃至批判理性(critical reason)、沟通理性(communitive reason)取代了传统“本质理性”(natural reason)与“神圣理性”(divine reason)的地位,因之“理性”的古典意义也就日趋模糊了。

在中国,“德”之一字的解说,最早见于东汉许慎《说文解字》^⑤,但溯其渊源,甲骨文已有𠄎(该字显示专致注目与行的和体),金文作𠄎(增加了心)^⑥。如此就“德”之一字的字源而论,古代中国人德的观念至少包含三个部份:一是实践,德必涉及实际向上的践行;二是专注、审视、巡查;三是心灵或精神的质量。在此,与古希腊文“arete”相较,中国的“德”字以人为本,与苏格拉底所谓“人的功能”概念相近,未如荷马以“arete”专指是贵族才可能拥有的品格。又就中国古籍六经而言,言及“道德理性”最古之事的厥为《尚书》,其中《尧典》所载乃四千余年前尧帝之事^⑦。其中“德治思想”主导中国政治思想两千余年。约而言之,《尚书》中的“德”有以下特点:

第一,“德”为个人人格质量(personal character)与行谊(conduct)——含真诚的情感与合宜的态度及行动。如《尧典》赞美尧的道德时,说他“钦明文思安安,允恭克让,光被四表,格于上下”^⑧。克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦,黎民于变时雍”,意谓尧行事高明,思想合乎法典,态度恭谦有礼,德业光耀四方,及于天上神祇与地下臣民。他能发扬高尚的品

德,以使九族之人亲睦。九族之人既然亲睦,进而明察百官职守。百官俱尽忠职守,各国诸侯也能和平共处。于是人民受到感化,也变得和善。另《皋陶谟》所举“九德”:“亦行有九德,亦言其人有德…宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而义”,意谓其人宽大而严肃,柔和而独立自主,谨慎而恭谦,作事井然有序而坚定,正直而温和,明快而廉节,刚强而实在,坚强而正义,《洪范》“九畴”所谓“五事”:“二五事,一曰貌,二曰言,三曰视,四曰听,五曰思。貌曰恭,言曰从,视曰明,听曰聪,思曰睿。恭作肃,从作义,明作哲,聪作谋,睿作圣”与“三德”:“六三德,一曰正直,二曰刚克,三曰柔克。平康正直,强弗友刚克,夔友柔克。沉潜刚克,高明柔克”,意谓宏大的治国典范中的第二项是“五事”:即态度仪容、言语、观察辨识事务、听他人的言说以及思考判断。态度以恭谦为尚,言说则根据事实,观察辨事务以明确为尚,听他人的言说以察理为尚,思考判断以睿智为尚。态度恭谦,则庄重严肃。言而有据,可以平治人事。观察敏锐则有智慧,善听察理则可施谋略,深思睿智则可通达万理。又治国典范中的第六项是“三德”:即正直、以刚服人、以柔服人。言词态度公平安详,便是正直。不迎合随众,可以刚强服人。友善和气,可以柔服人。虑事周密坚持,可以刚强服人,虑事高远明察,可以柔服人。

总之,这里“德”是指个人的人格质量与行为,表现在思想、言语、举止、态度、情感之上。这“德”不仅是指个人对于“善”的认知和坚持,且涉及与他人之间发展合理适当的关系,以达到使个人与社群幸福的目的。

第二,“德”为社群品格(social virtue)与政治智慧。前言尧的“俊德”足以亲九族、平章百姓、协和万邦,且对群众产生教化作用。又《大禹谟》说:“德惟善政,政在养民。水火金木土谷,惟修。正德,利用,厚生,惟和。”意谓“德”即良善施政,政治的目的在赡养百姓。有关水火金土木自然资源的运用,以及农事生产,均须审慎经营(以上即“六府”)。端正官箴,善于利用物资,厚植民生,俱依和谐的原则(以上即“三事”)。又说:“帝德罔愆,临下以简,御众以宽。罚弗及嗣,赏延于世。宥过无大,刑故无小。罪疑惟轻,功疑惟重。与其杀不辜,宁失不经。好生之德,洽于民心。”意谓如果作为君主的德行纯善,没有过失,当可做到以下事项:对待臣下,律令简易;统治人民,宽大容忍;惩

罚不延及罪人的后代,赏赐可以加诸有功者的后人;即使犯了很大的过错,如果值得原谅,仍可予以宽宥;即使犯了很小的过失,如果应当给予惩处,仍应治以应得之罪;有罪者如有可疑之处,则施以较轻的刑度;有功者如有可疑之处,则加以较重的奖赏;与其误杀无辜,不如放过失常之罪。要知尊重生命的道德,是符合民心的。《盘庚上》说:“用德彰厥善”,即以奖励善待,表彰其善行,《盘庚下》说:“式敷民德,永肩一心。”即施行德政于民,永远同心同德。《吕刑》说:“德威惟畏,德明惟明。”意谓君王有德威,则人民皆畏之。君王有明德,则人民皆彰扬之。以上具言“德”是统治者应有的“社会道德与政治智慧”。由个人道德推而广之为社会道德,将君王视为教育与政治的领袖与楷模,正是中国古代“德治”思想的精义。这与柏拉图理想中的“哲学王”(the philosopher-king)可谓不谋而合。又“社会道德”原则上是一泛爱、利他人的人格品质。居上位者能顾虑到百姓的福祉,善施德政,自当有利于促成集体的幸福。

第三,“德”出于教育与个人修养。如前言“克明俊德”,即谓个人能光大高尚品德,又《皋陶谟》说:“允迪厥德,谟明弼谐。…慎厥身修,思永。”意谓君主能依道德行事,其谋略必然高明,臣辅也能和谐相处。…要从长远角度去思考,谨慎修养自身。《舜典》说:“契,百姓不亲,五品不逊,汝作司徒,敬敷五教在宽。”即舜命契以君臣、父子、夫妇、长幼、朋友五伦教化百姓。又说:“夔,命汝典乐,教胥子。直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲。”即命夔以音乐教贵族子弟,以养成其正直而温和,宽大而严肃,刚强而不过分,平易而不高傲的品格。《盘庚上》有盘庚训诫其臣辅言曰:“汝克黜乃心,施实德于民,至于婚友。丕乃敢大言汝有积德,乃不畏戎毒于远迩。”其意为:你能收拾放逸之心,给老百姓施予实际的恩惠,以至及于亲友,这样才能夸大地说你有累积德行,无论现在还是未来,都不畏惧大灾害的来临。《酒诰》中有武王告康叔言曰:“尔克永观省,作稽中德。”即是说“你要能经常反省,使行为合乎中道”。又言:“昔殷先哲王,迪畏天,显小民,经德秉哲。”即指古代殷王朝睿智的君王敬畏天命,重视百姓,常保道德和智慧。《梓材》中说:“先王既勤用明德……肆王唯德用……”即先王勤于以其光明的德行,加诸百姓,……今王也唯有广施德政。《召诰》言:“王其疾敬德…王敬作所,不可不敬(进)德。”即是说“王应急速敬慎德行……王当谨慎自己的作为,不可不日

日增进自己的德行”。《吕刑》言：“士制百姓于刑之中，以教祇德。穆穆在上，明明在下。灼于四方，罔不惟德之勤。”“唯敬五刑，以成三德。”即以典司刑狱官员负责裁判百姓干犯律法所应接受的刑度，但其目的在使百姓免于刑罚，谨言慎行，以保其德行。君王以自身道德作为百姓楷模，官员明察刑狱，勿枉勿纵。如此君王德业光照四方，臣工百姓无不勤修德行。总上所说，无论是对君王还是臣民百姓，“德”都不是生而与俱，无待而得的。透过个人修养、自我反省、教育，甚而刑政措施，各种后天的努力修为，人始能有德。

第四，“德”的功能作用，符合自然法则与神圣意旨。如《皋陶谟》所说：“天命有德，五服五章哉”，即上天授命予有德之人，依尊卑赐予五等服，各绣有不同文采。《大禹谟》说：“惟德动天，无远弗届。满招损，谦受益，时乃天道”，即唯有德之人能感动上天，其力量没有疆界。月盈满而缺，人若过于自满，则自招祸害，谦虚则受益，乃合乎天道。《高宗彤日》祖己训诫高宗说：“惟天监下民，典厥义”，即上天监视下民，以正义为其所行所为之标准。《酒诰》言曰：“惟天若元德”，即上天令有善德之人遇事顺利。《蔡仲之命》说：“皇天无亲，惟德是辅”，即上天不偏私任何人，只辅助有德的人。《仲虺之诰》中汤告百姓说：“天道福善祸淫”，是皆以“德”有神圣来源，且符合自然原理及法则（天命、天道）。如此将“德”的概念建立在“天道”、“人性”、“原理”、“法则”、“善恶”、“价值”的基础上，便是中国式的“德理性”。

《尚书》中“德”的概念深刻影响了先秦儒家思想，它不仅含藏了古希腊哲学以理性驾驭非理性的思想，同时也避免了理性与非理性情感之间的对立。有德者爱人，是为人道。兹举记载孔子之言的《论语》为例，所谓“君子怀德，小人怀土”，“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》），即指“德”是君子胸怀的品格，而以大公无私的正义是依。其余“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）“有德者，必有言。”（《论语·宪问》）“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《论语·雍也》）俱言“德”为君子人格与行谊，实属个人的内在价值。又言“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《论语·为政》）“君子之德风；小人之德草；草上之风必偃。”（《论语·颜渊》）可见孔子也认为“德”是社群品格与政治智慧，且有教化人心的作用。

同时孔子和《尚书》一致认为“德”非人平白可

得，须透过教育和个人修为努力（修身）：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”（《论语·述而》）“主忠信，徙义，崇德也。”（《论语·颜渊》）同理，“仁”虽是人人应具的人道、人性，但孔子并不认为大多数的人具备“仁德”，或者依“仁”而行（“为仁”）。他说：“我未见好仁者，恶不仁者。好仁者，无以尚之，恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未之见也。”（《论语·里仁》）又言：“仁者，必有勇；勇者，不必有仁。”“君子而不仁者，有矣夫。未有小人而仁者也。”（《论语·宪问》）“民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣；未见蹈仁而死者也。”（《论语·卫灵公》）又于答时人问弟子：“子路仁乎”、“求也何如”、“赤也何如”（《论语·公冶长》）时，俱应以“不知其仁也”。惟赞美颜渊：“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已！”（《论语·雍也》）对于管仲相齐桓公，霸诸侯，一匡天下，也以“仁”许之。（《论语·宪问》）足见为仁之难。可见孔子以“仁”与“德”有赖于后天教育和个人修养，不过他对于自己天生即具有“德”，也颇有信心，故言：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·颜渊》）是皆可见孔子言“德”，与《尚书》是一贯的。

又孔子以“克己复礼”的“仁”为中心德目（其余与之相关德目包含爱、刚、毅、木讷、恭、宽、信、敏、惠、不忧、慎、勇、直、智等）。谓“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）“苟志于仁矣，无恶也。”“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》）“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）显示孔子认为“仁”是个人的人格质量，是人性与人道，也是人有高度自觉和自制所表现的行为。这人格质量是绝对的，无待与他人的关系以达成。但孔子又以“忠恕”，“爱人”，“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》），“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）为仁，是以“仁”为社群品格与行动。这社群品格出于爱人之情，同情同理之良心，推己及人之善意，必有待于与他人的关系以达成。孔子并说“唯仁者，能好人，能恶人。”（《论语·里仁》），表示唯有仁人可以作为好人与坏人的标准。而中国古代社会是特别重视人伦关系的农业宗法氏族社会，因此“仁”乃成为儒家最为重视的德目。

要而言之，无论是《尚书》中的“德”，还是《论语》中的“德”和“仁”，皆是以“善”为目的的人格特

质和社会道德,也就是人之所以为人的“本有价值”(intrinsic value)。这些概念强调人必须透过自觉、反省、自律、弃私从公等修为,以顺应天道,取得人道。这些道理实与古希腊哲学所言“理性”相去不远——若说二者有所不同,或在于中国的“德”和“仁”情理兼具,而西方唯理是尚。因此可以说无论中西,“道德理性”在伦理学上均居首要地位,是个人与社会过着良善生活,追求个人与集体幸福所必备。

二、“道德理性”在现代西方伦理学中的地位

前述“道德理性”的概念在中国历经千年,深植人心而不衰。即使有道家“上德不德,是以有德”、超越世俗道德的“反道德思想”,或者佛教谈空理以泯除有为法的界限,也未从动摇其思想系统背后仍默认了自律、自制、良善的“道德理性”。大致而言,中国哲学各宗均以“尊道贵德”为其基本信念,相关学说中富含“道德”和“理性”的观念是无疑的。然而在西方,古希腊哲学中的“理性”概念,在中世纪神学以及近世哲学的理性论里尚居一席之地,被视为“神”在人心上所作烙印,足以烛见一切真理——包括上帝存在、不朽灵魂以及自由意志,这些道德最重要的支柱。^[9]不过一经休谟和康德对理论理性功能提出怀疑、批判、切割与限缩之后,古典“道德理性”的概念从此在当代伦理学遂一蹶不振。

休谟首先认为人的“道德”并非出自理性,而是出于自然的“道德情感”(moral sentiment)。古典伦理学总以为人的行动是受到理性的支配;理性可以决定人的自愿行动。休谟却指出有关是非善恶的判断以及因而引发的行动,是出人的道德情感,以及人对其所采取的行动会受到赞可还是非难、使人快乐还是痛苦的期待。他说:

那些人以为道德不过是服从理性,以为对所有理性的存有而言,他们会一致认同事物有其永恒的适当性与不适当性,对错有不变的标准,不仅是人类应有的义务,也是神的义务。所有这些体系都以为道德就像真理一样,可以透过观念的对比来辨识。因此为了判断这些体系,我们只须考虑是否只靠理性就有可能区别道德的善和恶,或者还须同时有其它原理,促使我们去做这个区分。^{[9]457}

而休谟所谓的“其它原理”,便是指“道德感”(moral sense)。他在《人性论》(*A Treatise of Human Nature*)一书中解释这项立场为:

其一,所谓道德即关乎对错是非之事;其二,有关道德赞可或者非难的区分,并非理性所能掌握;其三,试想动物之间有乱伦之事,植物之间有弑亲之事,我们何以不认为这些真的是乱伦弑亲?因为我们缺乏辨识动物和植物有道德问题的理由;其四,如果理性的功能是去辨识行为的对错,那这项辨识当独立于其所辨识的行为,才能维持其客观性;其五,但我们根本无法判断植物或者动物是否有善恶;其六,因此由于我们对于植物和动物之间关系的理性体会(rational apprehension),与我们对于人际关系的理性体会并无不同,因此可知道德判断不能建立在理性体会之上。^{[9]464-467}。休谟说:“道德因此要更适当地被感受,而不是被判断。”^{[9]470}

在文末,休谟加上一段著名的“实然和应然二分”的理论,开启了当代后设伦理学的先河。^[9]他说:“我不得不给这些推论加上一种观察,那也许可以说是有些重要性。在每个道德的体系里,我到目前所遇到,就如我总是说,那作者长时地从一般推论建立起上帝的存有,或者对人类事物作观察。当我突然间感到惊讶地发现,原来这些命题的连辞并非‘是和不是’,而是连着‘应该和不应该’。这变化人常无法察觉的,但有其最后的效应。以这应该或者不应该表达某些新的关系或者肯定,它应当被观察和被解释。且同时应当被给予一个理由。因为那看似不可理解的这新关系,如何能从完全不同于它的其它事物演绎出来(应加以解释)。但如那些作者一般没有预作防备,我建议读者注意这差别,而这小注意将会颠覆俗众的道德体系,且让我们看这善和恶的区别,不是建立在外物的关系上,也不是被理性所认识的。”^{[9]469-470}。

休谟在此区分“实然命题”和“应然命题”的不同,且认为从前者无法逻辑演绎地导出后者,此究竟何意呢?学者间对此是众说纷纭。后设伦理学家甚而以之作为价值中立的基础;站在自然主义(naturalism)的立场,以“事实”和“价值”二分。“事实”是客观认识的对象,有真假值。“价值”是出于主观情绪的好恶,有善恶。二者各属不同逻辑范畴,邈不相干。然而根据休谟本人的学说,休谟确实承认有“道德事实”(即情绪事实)的存在(不但有事实,且如同自然现象一般有其规律),他

所否定的是“理性”可以把握到这项事实。对休谟而言,“理性”只能处理“观念”以及其间的关系,却无法对这些观念与关系产生好恶取舍,进而决定行动的趋避。可以说休谟是在限缩了理性的功能的前提下,主张我们无法从“事实命题”导出“价值命题”。因此他的真正构想颇不同于他所开启的后设伦理学。在伦理学上,多数学者认为休谟采取了道德情感主义(moral sentimentalism)、效益论(utilitarianism)——后来发展后果论(consequentialism)以及利他主义(altruism)的立场。这些立场除了“利他主义”之外,均对古典“道德理性”的概念构成严重的威胁。

姑且不论休谟的学说是否有其困难,他已打破了传统理性和道德之间的密切关系。他进而以“情感”(sentiment or feeling)取代理性的地位,并且宣称理性不但无法克制情感,且是情感的奴隶。休谟此说无疑开启了当代伦理学“非理性主义”(irrationalism)的先河,即使弗洛伊德(S. Freud)的心理分析说也无过于此。

继休谟之后,康德的“批判哲学”成为另一股反古典“道德理性”的力量。当代伦理学的义务论(deontology),便是由之衍生而出的^⑩。受到休谟的影响,使康德“从独断论的睡梦中惊醒”。他同意经验论的基本命题,所有的知识虽然始于经验(to begin with experience),受到感官知觉所及范围的限制,但并非全然“起于经验”(arising out of experience)^{[10]41},而是起于“认识的先天形式”(the a priori forms of cognition)。康德并提出“感性与悟性的先验认识形式”的理论,认为所有的知觉都必须经过人的先天认识形式的整理,始有意义。他的名言:“没有知觉的概念是空的,没有概念的知觉是盲的”,正所以说明康德的先验哲学的知识论。根据麦金泰尔(MacIntyre)的分析,康德的道德论是建立在其知识论的基础上的。透过将关系的范畴应用于经验,我们才能发现事物之间的因果关系,是以因果推论必须受限于经验,不可超越经验。如此我们无法从自然事物的因果秩序,推论出创造自然的上帝存在。自然完全是无道德(non-moral)、非人的;我们可以视之好似伟大仁慈设计者的产出,但不能肯定如此。因此我们需要在自然之外,另外建立一个道德界域,道德必须独立于自然世界的运作,因为自然是无道德的^{[11]191}。

又传统理性论以为理性可以直观在现象(phenomena)背后的、超感觉的实体(即所谓物自

身 noumena),包括对于上帝存在、灵魂不朽和自由意志的认识。但康德认为这不符合认知法则,于是提出对“纯粹理论理性”的批判。在伦理学之域,他另提供道德义务基础的“实践理性”(practical reason)以代之。在其 1788 年出版的《实践理性批判》(Critique of Practical Reason)一书,康德写道^⑪:

纯粹理性自身是实践的,且予人一普遍法则,吾人称之为道德法则(moral law);意志自律即是所有道德法则与道德责任的唯一原理;他律的选择则不但没有建立任何义务原则,甚而有违义务的原理与意志的道德性。

在理性自律与自由意志的基础之上,建立可普遍实践的行为规范。不同于“理论理性”(theoretical reason)面对的是实然的世界,“实践理性”属于伦理应然之域。这里康德所谓的实践理性即指意志;而其最大特征,即是自由(freedom)。“自由”在康德看来,即人的行动能免于经验因素影响。是以根据纯粹理性、自由意志所制定的道德法则,只会规范道德形式(form),不会涉及经验实质(matter),康德说:

所有实践原理只要默认了欲望的对象(实质的),作为决定意志的理由,则毫无例外地是经验的,便不能提供任何实践法则。所有实质的实践原理属于同一种通则——自爱或为了自身的快乐(happiness)。若有理性者认为其格准(maxims)是实践的普遍法则,则他只需以范围决定意志原理的形式,而非实质^{[10]19-26}。

这是因为有关事实的认知,必须根据感官知觉。有关道德应然原理的实践,往往与事实扞格,因而远离感官知觉。前者遵循因果法则,而后者往往是“反因果的”(acausal),才使人类的行动保有真正的自由。如此康德提出“实践理性”,原是为了确保道德不受经验与事实的影响,而能取得其普遍适用性。其动机原本无可厚非,然而他过分强调道德义务的绝对性,切割认知与意志的关系,从而造成道德的“形式主义”(ethical formalism)。根据这项原理,康德首先否认“幸福”(快乐)足以作为自由意志的对象:

那些聪明有才智的人宣称渴望幸福是普遍的实践法则,同时使这渴望成为意志的决定理由,只因为这渴望是普遍的,真教人吃惊!^{[9]27}……(即若我真渴求幸福),将此原理沿用于所有的人,使增益所有人的幸福成为客观的实践法则,则此一法则也并非出于它是所有人选择的对象,而是出

于它具备了普遍形式。……因此不是他人的幸福这个对象,而是纯粹意志的律法形式(lawful form),是决定意志的理由^{[9]35}。

幸福因为是经验的对象,固然不足以成为道德律法的来源,他种经验的道德原理,也一概受到康德的摒弃^③。康德说:“道德与责任(duty)的观念,当先乎一切心理满足(satisfaction)……与道德情操(moral feeling)。……所有的实质原理完全不适于作为无上的道德法则;(a universal legislation)的形式才可能经由内心自明的公理(maxim),构成决定意志的唯一原理,进而提供定言律令——即指定行动义务的实践法则。”^{[9]40-42}。

在“纯粹实践理性辩证论”的部份,康德甚而否定传统伦理学所认定道德法则的重要依据:最高之善(the highest good)或至善,可以作为实践理性立法的依据:“虽然最高的善可以作为纯粹实践理性,即纯粹意志的对象,但仍不能作为纯粹意志的决定原因;唯道德法则自身可以作为促成最高之善实现,以及纯粹意志达成目标的原因。……任何因善导出的实践原理,均只能产生他律法则,不能产生道德法则”^{[9]113}。康德于是申论,无论是道德、人生幸福或者快乐,皆不得先乎道德法则而成立。此道德法则即普遍可适用的“定言律令”(categorical imperatives),无条件的义务心。康德于是肯定道德善恶完全取诸行动的动机,只要出于善意和义务心,无论该行动带来何种后果,都是善的。反之,出于恶意与自利心,无论该行动带来何种后果都是恶的。

康德极端追求道德义务的绝对性和普遍性,不免导致某些荒谬的后果。果如麦金泰尔(MacIntyre)所描述的,康德曾在一封名为“论出于善意动机说谎的当然权利”(“On the Supposed Right of Telling a Lie from Benevolent Motives”)的短笺里,主张定言律令的法则是普遍适用而没有例外的。假设有个意图谋杀的人问我他想杀害的对象的行踪,我为了救人便说谎。这凶手于是照我说的到那个地方,但在我意料之外,被害人刚巧改变自己藏身所在,真的就在那个地方被凶手寻获而遭到杀害。如此便可以说,被害人遭到杀害正是我的谎言所造成的结果,而我应当为此负责,正因为我说谎之故。但如果我说的是真话,我便不必负责,不管发生什么事。因为我的义务是遵守无上的定言律令,不管其后果如何^{[11]195-196}。这个例子不但一方面和康德动机论强调的“善意”扞格不入,另一方面完全没有考虑

到在这种情况下,我们的义务心不应放在“不可说谎”上,而应放在“不可说出”上。换言之,为了保护受害人,我们有义务根本不回答凶手的问话。如此我们才能真正地为我们的行动负责,不论其动机还是结果。

三、期待古典“道德理性”的当代再生

综上所述,无论是休谟的道德情感主义(moral sentimentalism),还是康德的道德形式主义(moral formalism),对于古典的“道德理性”概念,均造成严重的伤害。从之衍生而出的“规范伦理学”及“后设伦理学”,将伦理学的主要课题“什么是善”化约为对于道德思想背后之形而上的、认识的、心理的以及语意的预设研究。致使伦理学研究课题的重心,从“如何为善成德”(how to do good and become good),转移到“是否有道德事实的存在”、“事实如何导出价值”、“如何分析道德语言”等无谓的问题上。综观中西古典伦理思想的发展,二者思想在先秦和古希腊时期最为接近,同样肯定“道德理性”具有客观永恒的价值与标准。唯随着西方的现代化以及中国的全盘西化,古典伦理思想逐渐式微。科技推动着资本主义民主社会的现代文明发达,个人主义(individualism)、相对主义、功利主义、拜金主义(物质主义)、世俗主义(secularism)、虚无主义(nihilism)的风潮弥漫,古典的“道德理性”观念不仅在当代伦理学丧失了脉络意义,且在现代生活中似乎不合时宜。然而值此21世纪,此时我们正处于反省科技文明所造成伦理生态(moral ecology)失衡的最佳位置;还原中西古典“道德理性”的概念,促进其与当代伦理学的对话,未尝不是伦理学重新寻求其定位的契机,且应当是个令人期待的契机。

注释:

① 在此本文采“道德理性”一辞,意谓以“道德”(morality)建立在“理性”(nous, reason)和“道”(logos, word)——普遍原理的基础之上(本文参考之希腊典籍均为英译本,并参考 F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York University Press 1967 年版一书中的相关希腊文语汇)。以为该概念接近亚里士多德(Aristotle)所谓的实践智慧(practical wisdom)或道德德性(moral virtue),但不同于康德所谓的实践理性(practical reason)。以前者统摄人的知情意,以理性协调情感和行动;而后者区隔知、情、意,仅以自律意志作为道德基础。详见拙

作《道德教育与哲学》一书中的“自律与道德教育:亚里士多德与康德学说比较”之论述,台北文星书局 2007 年版第 221-244 页。

- ② 柏拉图在其《国家篇》(Republic)里,比照古希腊社会三阶级,即最高阶统治国家的护国者(guardians)、次高阶捍卫国家的卫士(auxiliaries)、最低阶负责生产的百工人民(artisans),而将人的灵魂分之有三:最高的理性(reason),位于头部;次高的精神(spirit),位于胸部;最低的嗜欲(appetite),位于腹部。
- ③ 此说主要见于 Aristotle 的 De Anima(Book II)。在此引自拙作《亚里士多德的幸福论》,参见东海大学哲学研究所 1991 年 10 月编《东海大学哲学研究集刊》(第一辑),第 177-194 页。
- ④ “灵魂转向”系指柏拉图在其《国家篇》一书中以“洞穴之喻”说明人若能摆脱感官知觉、偏见习俗的束缚,使灵魂所对由变迁的感觉世界转向永恒的理想界,则可在善与美之理想光照下,烛见事物的本质与理想。
- ⑤ 根据东汉许慎的《说文解字》对“德”之解释:“德,升也,从彳意声。”段玉裁注言:“升当是作登。”究其本字是一形声兼会意字,这里小篆包含了三部分,“彳”(音斥,小步之意)、“目”及“心”。
- ⑥ 朱岐祥于其《学术文存》提出周金文“德”有两种写法,一者无心德,一者有心德。他进而解释德字,字形源自甲骨文的𠄎,一般理解为循,有巡查之意,如“王循土方”等,逮金文固定从心,用为行为之意,已合于一般文献的“德”字的用法。如见于王孙钟的金文“惠于德政”、“永诞余德”。如此“德”字从甲文专注巡查的行动,过渡而为金文为抽象的发乎心灵之有序行为和客观规律,其观念与先秦的文献用法相同。见朱岐祥的《朱岐祥学术文存》一书,台北艺文印书馆印行,2012 年出版,第 404-408 页。
- ⑦ 根据历史顺序,《尚书》大致可分为《虞夏书》、《商书》和《周书》,傅佩荣认为其中只有《周书》较为信而可征。本文则从王国维之说,肯定各书的真实性。参见王国维,《定本观堂集林》,《汉时古文本诸经传考》,《
- ⑧ 此所谓“上”,即“上天”、“上帝”。《尚书》中充满介于“超自然人格神”和“自然神”的神圣概念,详见拙作《从〈尚书〉的“天”看自然宗教和道德神学》,载《哲学与文化》之“中国哲学天论专题”,1996 年 10 月第 401 期,第 5-19 页。
- ⑨ 主要见于欧陆理性论者笛卡儿(Rene Descartes)等人的学说。
- ⑩ 后设伦理学是当代西方伦理学的一项重要发展,其旨在探讨道德思想、道德语言以及道德实践背后的各种预设。最早提出这项研究课题的是英国分析哲学家摩尔(G. E. Moore),他以“概念分析”的方法,推翻传统伦理学有关“善”是快乐、欲望满足、幸福、自然道德律等等学说,认为这些学说没有区分“自然事实”与“本有价值”的不同,因而犯了自然主义的谬误(the

naturalistic fallacy)。从“实然命题”(what is)不能导出“应然命题”(what ought to be);道德命题是应然命题,但传统伦理学却经常以事实命题作为道德命题的前提。摩尔的学说引发当代后设伦理学的运动,衍生出伦理学的直觉论(intuitionism)、非自然论(non-naturalism)、非认知论(non-cognitivism)、情绪论(emotivism),并造成事实与价值二分的问题。摩尔的学说在 20 世纪发展成主流的英美分析哲学,对当代教育哲学影响深远广泛。又与当代后设伦理学相对应的,另有规范伦理学(normative ethics),含义务论伦理学(强调义务与责任)、后果伦理学(consequentialism)(强调行为造成的后果)以及德性伦理学(virtue ethics)(强调道德人格)。

- ⑪ Larry Alexander, Michael Moore 等人的分析,当代义务论伦理学均为规范理论,可分为非自然实在论(non-natural realism)、契约论(contractarianism)、先验论(transcendentalism)以及神圣命令论(Divine command)等。各类学说均可说是源自于康德。
- ⑫ 参见 I. Kant, *Critique of Practical Reason*, pp. 32-33.《实践理性批判》是康德所著三大批判之一,是康德道德哲学上的主要著作,旨在申论“自由意志”(即纯粹实践理性)依定言律令(categorical imperatives)行事即直接肯定的命题,与假言条件句(hypothetical propositions),选言命题(disjunctive propositions)有别,恪尽职责(duty)是人类道德之所系,而上帝、灵魂不朽亦同为道德成立必备之预设。其余有关著作作为: *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals* (1785)以及 *Metaphysics of Morals* (1797)。此注及以下引文主要见于拙作《自律与道德教育:亚里士多德与康德学说比较》一文,载 1995 年 6 月《东海大学哲学研究集刊》(第二辑),东海大学哲学研究所编,第 155-174 页。
- ⑬ 康德整理前辈提出的经验性实践原理有四类:一是主观外在的道德原理,如蒙田(Montaigne)的教育、曼迪维(Mandeville)的公民宪政(Civil Constitution);二是主观内在的道德原理,如伊比鸠鲁(Epicurus)的生理感受、赫钦生(Hutcheson)的道德情操(moral feeling);三是客观内在的道德原理,如武尔夫与斯多葛学派(Wolff and the Stoics)的完美(perfection);四是客观外在的道德原理:克鲁士(Crusius)的上帝意志(Will of God)。参见 I. Kant, *Critique of Practical Reason*, pp. 41.

在当代伦理学中,最近乎中西古典道德理性的学说,应当是规范伦理学中的德性伦理学。但是作为规范伦理学的第三种途径,在受到义务论和效益论的围剿之下,德性伦理学已有不同于传统的发展。因此想要还原中西古典道德理性的概念,在使之落实于现代的道德伦理环境,仍有待于有志之士的努力。

[参考文献]

- [1] Alasdair MacIntyre. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* [M]. New York: Macmillan Publishing Co., 1966:6-10.
- [2] 俞懿娴. 柏拉图德育思想及其相关语录[M]//俞懿娴. 道德教育与哲学. 台北:文景书局,2007:161-163.
- [3] Hans-Georg Gadamer. Logos and Ergon in Plato's Lysis [M] // trans. P. Christopher Smith. *Hans-Georg Gadamer Dialogue and Dialectic*. New Haven: Yale University, 1980:1-20.
- [4] Plato. Phaedrus[M]// trans. R. Hackforth, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. *The Collected Dialogues of Plato*. New York: Pantheon Books, 1961:475-525.
- [5] 程石泉. 柏拉图论灵魂[M]//俞懿娴. 中西哲学合论. 台北:文景书局,2007:82-83.
- [6] Aristotle. De Amina (On the Soul)[M]// trans. J. A. Smith, in Richard McKeon ed. *The Basic Works of Aristotle* New York: Random House, 1941:554-561.
- [7] Aristotle. *Nicomachean Ethics*: Book I, Chapter 13 [M]// McKeon, R. ed. & intro. *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House,1941.
- [8] Aristotle. *Ethica Nicomachea*: Book VI[M]. New York: Random House, 1941.
- [9] David Hume. *A Treatise of Human Nature*[M]. reprinted from the original ed. in three volumes and ed., with an analytical index, by A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1978:457.
- [10] I. Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill,1956), p. 41. I. Kant, Critique of Practical Reason, pp. 19-26.
- [11] Alasdair MacIntyre. *A Short History of Ethics*[M]. London: Routledge, 2002.

(责任编辑 文 格)

Morality and Reason in the Ethics of Ancient China and the West : Their Modern Challenges

YU Yih-hsien

(Department of Philosophy, Tunghai University, Taizhong40704, Taiwan, China)

Abstract: Tracing back the development of the traditional ethical thought of the East and the West, one may find that the Pre-Qin Period Chinese and the ancient Greeks shared almost the same views on morality and reason, and they were convinced that moral reason is of eternal value and importance. The decay of these classical ideas has resulted in the breakdown of moral ecology in modern civilization, thus it is our hope that the retrieval of these ancient ideas might be considered a remedy for it.

Key words: the ethics of ancient China and the West; morality reason; comparative philosophy