

# 导论：古代儒家思想对当代美德伦理的贡献

黄勇

【本文為作者為其由上海交大出版社所出《當代美德倫理：古代儒家思想的貢獻》一書的序言】

## 一、导言

近代以来，道义论（deontology）和后果论（consequentialism），特别是功用论（utilitarianism），是西方伦理学的主流，而美德论（virtue ethics）则被看成是古代人的伦理而受到冷落。但在最近几十年，美德伦理在英语世界出现了较大的复兴，开始打破了道义论和功用论的垄断地位，使当代伦理学出现了三足鼎立的局面。美德伦理的这种繁荣至少有若干体现。第一是美德伦理自身出现多元化。虽然亚里士多德主义仍然是美德伦理的主流，但也有不少美德伦理学家主要是从斯多葛学派、从休谟传统、从尼采传统或从实用主义特别是杜威那里汲取养料。第二是与其刚开始复兴时呈现的主要是美德伦理对道义论和功用论的批评不同，现在道义论和功用论也开始批评起美德伦理，而美德伦理也开始认识到自己的缺陷并加以发展。第三，从事比较哲学的学者纷纷在自己的哲学传统中挖掘美德伦理的资源，所以我们看到了印度教的美德伦理（如 Gier 2005），佛教的美德伦理（如 Keown 1992），伊斯兰教的美德伦理（如 Bucar 2017），道家的美德伦理（如 Huang 2010a）等。当然在这最后一方面，最重要的是对儒家的美德伦理的研究。在 2007 年一年内，就有三本研究儒家美德伦理的英文专著出版（Sim 2007, Van Norden 2007, Yu 2007），而有关的研究论文更是不计其数。

我本人对美德伦理的研究也主要集中在儒家传统，只是我侧重的是儒家传统对当代美德伦理所能做出的贡献，包括回应其他伦理学派对美德伦理的批评，帮助在西方哲学传统中发展出来的美德伦理避免其所存在的自身的缺陷，以及作为美德伦理学对伦理学甚至其他临近的哲学学科所可能做出对贡献，而没有较多地着墨去论证儒家伦理就是美德伦理。这倒主要不是在儒家伦理和美德伦理的关系问题上没有争议。事实上在这个问题上争议很大。尽管很少有人想论证儒家伦理是功用主义（Im 2011），在学界，特别是受到当代新儒家牟宗三影响的中国学界，还是有不少学者认为儒家是一种康德主义的道义论，而最近还有不少人认为儒家并不从属于西方的三种主流伦理学派的任何一种，而是一种独特的角色伦理。我之所以迄今为止没有参与这样一种讨论，一则觉得这样的讨论虽然有其一定的意义，但无论是对于儒家思想的发展还是对于美德伦理的发展，贡献不大；二则我也认为，即使儒家思想本身并不是一种美德伦理，这也并不表明其不能对美德伦理作出贡献，而这正是我所关心的。但最近有机会参加南乐山新著《善一分殊》的讨论（Neville 2016），促使我对这个问题加以思考。因此虽然本导论的主要目的是想对我最近十几年关于儒家思想对美德伦理所能做的贡献做一总结（第三部分），在此之前，我想先说明一下，在何种意义上不仅儒家思想是一种美德伦理（第一部分），而且是比亚里士多德主义更纯粹的美德伦理（第二部分）。

## 二、儒家伦理在何种意义上是一种美德伦理

南乐山的《善一分殊》一书是论文集，根据南乐山自己的说法，这些论文围绕着三个主题，其中之一就是关于“儒家可以富有成效地看作是一种美德伦理”这种相当流行的看法，并对这种看法表示其怀疑。在具体讨论这些怀疑之前，我想先简单地从正面说明一下，在何种意义上，儒家伦理是一种美德伦理。

### 1. 儒家伦理作为美德伦理

在近代西方，美德伦理一直是与道义论和效果论（特别是功用论）相提并论的。首先，道义论和效果论的一个共同之处就是主要关注行动的对错，或者是根据道德原则，或者是根据其造成

的结果，而与此相反，美德伦理的特征之一就是其主要关心的是行为者之好坏，即其具有什么样的品格：美德还是恶德。<sup>1</sup> 例如，霍斯特浩斯就列出了美德伦理的五个特征：（1）它所关心的是行动者而不是行动，（2）它关心是（being）而不是做（doing）；（3）它问的是“我应该成为什么样的人”而不是“我应该做什么样的事”；（4）它把有关性格特征的概念而不是义务概念看成是首要的；（5）它认为伦理学不能提供一套规则，为所有具体的行动提供指南

（Hursthouse 1999: 21）。尽管这些概括比较粗燥，但除了第四点与我们下面要讲的美德伦理的第三个特征有关外，其余四点实际上都从不同角度说明我在这里要强调的美德伦理的一个特征。

根据这个特征，我们可以说儒家是一种美德伦理。例如孔子有个著名的说法，“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”（《论语》2.3）。很显然，孔子所关心的主要不是老百姓的行动，因为他们的行动，无论是在道之以政、齐之以刑的情况下，还是在道之以德、齐之以礼的情况下，没有什么差别。这两种政治制度造成的差别是老百姓的品格，在一种情况下是“无耻，”而在另一种情形下则是“有耻且格。”这种对行为者的高度关怀在孟子那里就表现得更清楚。孟子说“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也”（《孟子》4B：47）。这里从行动来看，无论是行仁义还是由仁义行，是没有什么差别的，其差别是在行为者。在行仁义时，仁义只是这个行为者必须使其行为与之符合的外在的尺度、标准和原则；而在由仁义行时，仁义已经成了这个人内在的美德。所以儒家更多地关心的不是一个行动是否符合道德原则或者是否产生好的效果，而是一个行为者是否过着一种健康的、没有缺陷的即作为人所特有的生活。<sup>2</sup> 所以孟子非常强调恻隐、羞恶、辞让、是非之心，认为他们是仁义礼智这四种美德之端。如果一个人失去了这四端，孟子所关心的不是这个人的行动会违背道德原则或者会产生坏的社会效果，而是这个行为者失去了人性，成了“非人”。在孟子看来人之有此四端犹人之有四肢。就好像失去了四肢，人就有了缺陷，同样，失去了四端，人也就有了缺陷（《孟子》2A：6）。不仅如此，在孟子看来，四端是大体，而四肢是小体；而小体为人与动物共享，而大体为人所独有，因此大体之受伤要比小体之受伤更严重。

其次，一个具有美德的人与一个遵守道德原则的人和一个考虑其行动后果的人，在大多数情况下，会做出相同的行动。具有美德的人的独特处在于其行动之自然、优雅、自发并能从中找到乐趣。正如斯丹特门所指出的，“具有美德的人‘自然地’做对的事情，而无需与任何情感、自然倾向或者性格抗争，不存在‘精神’与‘肉体’或者‘理性’与‘激情’之间的冲突”（Statman 1997: 16）。安娜斯也说，“古典美德伦理的一个特征是认为，一个人具有美德的标志就在于其做对的事情时没有相反的自然倾向”（Annas 2006: 517）。

很显然，儒家也非常强调这方面。在回答学生关于孝的问题时，孔子说“色难”（《论语》2.8）。这就是说，一个人在为父母做事时要和颜悦色，而能够和颜悦色，就一定是心甘情愿，也就是说，其内心不存在需要加以克服的相反的、不想服务父母的倾向。在另一处，孔子哀叹说，“我未见好德如好色者也”（《论语》9.18）。这也表明，在孔子看来，光做德行还不够，而且还要快乐地、自愿地、自然地去。关于这一点，孔子还说，“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”（《论语》6.20）。这里最高的境界是乐。孔子在说道德修养要“兴於诗，立於礼，成於乐”（《论语》8.8）时，就强调了在做道德的事情时所应有的与音乐相关的自然和快乐。关于这一点，孟子做了进一步的说明：“乐之实，乐斯二者（仁义），乐则生矣；生则恶可已也，恶可已，则不知足之蹈之手之舞之”（《孟子》4A27）。在孔子说他七十岁时能从心

---

<sup>1</sup> 如我后面会说，这并不是说，道义论和后果论就不关心行为者之好坏，而美德伦理就不关心行动之对错。而是说，在前者，行为者的好坏最终是由其行动的对错决定的，而在后者，行动的对错主要是由行动者的好坏决定的。

<sup>2</sup> 从这一点上看，一个具有美德的人似乎是具有利己主义倾向的人。这确实是康德主义对美德伦理的一个批评，而我后面要指出，儒家对当代美德伦理的贡献之一，正是可以帮助美德伦理回应这个批评。

所欲不逾矩时，虽然乐这个字没有出现，这最好不过地描述了一个具有美德的人在从事德行时的自然、轻松和快乐。

美德伦理较之道义论和后果论的第三个也是最重要的一个特征就是美德在这个伦理学中的首要性。关于这一点，我在本导论的第二部分还会详细讨论，因此在这里只做一些简单的说明。这里强调的是美德在美德伦理学中的首先性，一方面表示道义论和后果论也可以讲美德，只是美德在这样的伦理学中只用次要的和从属的地位。例如在道义论中，一个具有美德的人就是乐于遵守道德原则的人，这里道德原则是首要的；而在后果论中，一个具有美德的人就是一个一心想产生最好后果的人，这里后果是首要的。另一方面，美德伦理学也可以讲道德原则和后果，但它们都从属于美德。关于美德伦理对后果的关心我在下面回应南乐山的一个担心时会提到。在美德伦理学中，不仅道德原则是用来帮助人获得美德从而成为具有美德的人，而且这些道德原则本身来自美德。例如从诚实这种美德中我们就可以构造出“要讲真话”和“不要说谎”这样的道德规则。

从这个角度讲，我们也完全可以说，在儒家伦理中，美德具有首要性。儒家孜孜以求的不是要我们做这件事或者那件事，而是要我们成为大人，君子，甚至圣人。这里所谓的大人，君子和圣人实际上就是仁者，即具有仁（包括义礼智）这种美德的人。当然儒家也很重视礼仪规则，这相当于道义论的道德原则。但是，第一，儒家这些礼仪规则都是为了帮助人成为具有美德的人即仁者，它们对于真正的仁者（如七十岁以后的孔子）本身是没有意义的。这并不是说，这样的仁者可以违礼，而是说这些仁者不需要礼来规范其行动，因为他们可以从心所欲不逾矩。另外这样的礼仪规范最终也是源于美德。程颐说“圣人缘人情以制礼”（程颢和程颐 2004：87）。根据程颐的观点，人情发自人性，如果发而皆中，就有恻隐、羞恶、辞让和是非之情，但情也有发得过或不及者。圣人便根据发而皆中之情来制定礼仪、来规范人，使其情不至于过或不及。所以礼仪规则按照人情而制定，而人情发自人性，人性不过就是仁义礼智之德，所以，最终这些规则还是来自美德。

## 2. 美德伦理没有南乐山所担心的毛病

因此我们可以说儒家伦理本质上确实是一种美德伦理。那么为什么南乐山对这样一种看法持有怀疑态度呢？一方面是因为在他看来美德伦理具有一些儒家伦理所并不具有的毛病，因此作为一个好的儒者，他不希望由于将儒家刻画为美德伦理而将美德伦理的毛病传染给儒家。而另一方面是因为他认为儒家思想具有一些美德伦理所没有的长处，因此，同样作为一个好的儒者，他不希望由于将儒家刻画为美德伦理而使儒家失去其原有的长处。我在本小节先处理前者，而在下一小节讨论后者。

南乐山认为美德伦理主要有两个毛病：主观主义和个人主义。关于前一点，他说，美德伦理“主要是从主体的角度来处理伦理学，强调主体的品德及通过传统和经验获得这种品德的方式，而忽略了对好坏的客观分析”（Neville 2016: 14）。很显然，在南乐山看来，在美德伦理学中，确定一个性格特征为美德还是恶德的标准完全是主观的：美德就是一个特定文化或传统所喜欢的性格特征，而恶德就是其所不喜欢的性格特征，而不同的文化或传统对此有不同的标准，因此我们没有办法确定到底什么是美德和什么是恶德。因此，在元伦理学中实在论与反实在论的当代争论中，南乐山认为美德伦理是一种反实在论，而他自己则持一种实在论立场（Neville 2016: 13-14）。南乐山认为，这种主观的美德在儒家思想中虽然有其地位，但不是主要的。在他看来，“儒家传统，特别是当其认真对待朱熹、他的先驱和后学的形而上学思想时，把美德看作是习得的、用以辨认实在的能力。它们是我们精确地感知实在并对它做出灵敏的反应的习惯”（Neville 2016: 14）。

这里我们不同意南乐山的看法。在朱熹那里，人的美德就是人性，而就人性是实在的和客观的而言，我们完全可以说，美德也是实在和客观的。朱熹关于人性与仁义礼智的关系做了这样的

类比：“性是统言。性如人身，仁是左手，礼是右手，义是左脚，智是右脚”（朱熹 1986: 110）。这里仁义礼智即是人性的构成元素，又是人之为人的美德。就此而言，朱熹用“德性”（朱熹 1986: 110）来说明人性，即人性是具有美德的人性，又用“性之德”（朱熹 1986: 2583）来说明美德，即人的美德不是主观的品质，而是属于人性的。朱熹之所以认为仁义礼智构成了人性是因为他认为，只有人、而且所有人都具有仁义礼智，是它们把人与动物区分开来。因此在注《孟子》6A3时，朱熹说，“性，形而上者也；气，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动，人与物若不异也；以理言之，则仁义礼智之禀岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善，而为万物之灵也”（朱熹 1996: 457）。但是，在朱熹看来，人性为形而上者，无声、无形、无嗅，本来我们不能对它说什么。既然如此，他怎么能断定人性有仁义礼智呢？是不是他只是认为人应该具有仁义礼智呢？如果这样，南乐山似乎还是对的：仁义礼智这样的美德没有客观性。但朱熹自己却认为，在说人性有仁义礼智时，他是在做出一个具有客观根据的规范论断或者一个具有规范力量的客观论断。关于这种客观性，朱熹在人性与人情之间做出了区分。在这一点上，他认为，程颐关于“因其惻隐，知其有仁”的说法最精辟：“也不道惻隐便是仁，又不道掉了惻隐，别取一个物事说仁”（朱熹 1986: 1228）。在朱熹看来，我们既不能混淆人性和人情，也不能把它们彼此割裂开来：“有这性，便发出这情；因这情，便见得这性。因今日有这情，便见得本来有这性”（1986: 89）。就此而言，我们关于人性具有仁义礼智的说法是具有客观性的，但一旦我们确定了人性具有仁义礼智之德，这本身又具有规范性。这里我们可以用医生关于人的健康的身体观念做类比。医生关于什么样的身体是健康的身体的看法是具有客观性的，是在其对人的身体做了客观研究的基础上才确定的，但一旦确定了健康的身体的概念，它又具有规范性。医生可以用这个概念来确定一个特定的人的身体是否健康、因而是是否需要医治。同样，朱熹通过对人的客观研究得出的人性具有仁义礼智的美德的观念也可以帮助我们确定一个特定的人在人性上是健康的还是有缺陷的，从而决定是否需要治疗。例如，如果一个人缺乏了惻隐之心，我们就可以断定这个人有缺陷，因而需要得到道德教育。

南乐山认为美德伦理所患的第二个毛病是个人主义，而儒家思想不是个人主义。在这一点上，南乐山与安乐哲一样，认为儒家的社会性的自我与“私人的、具有美德的自我”形成了鲜明的对照（Neville 2016: xv）。但在我看来，南乐山对于美德伦理过于个人主义的担忧是不必要的。说明这点的最好办法，也许就是指出，当代美德伦理的最重要的代表之一麦金泰尔本人，作为一个社群主义者，对自由主义的个人主义做了最有力的批判。在他看来，我们必须在一个社群的背景下对美德做社会的理解，例如，他指出，勇敢这种美德“之所以重要，并非只是因为它是个体的品质，而是因为他是为维持一个家庭和社群所必要的品质”（MacIntyre 1984: 122）。他也提到古代雅典人。虽然古代雅典人“对美德的理解给他提供了标准，使他能够对其社群的生活提出责难，并探究该社群的各种实践或者政策是否公正”，但“他也认识到，他之所以能具有其对美德的理解，只是因为他在其社群中的成员身份为他提供了这样的理解”（MacIntyre 1984: 133）。所以，具有美德的人并不是一个私人的个体。确实，如我们看到，雅典人对美德的理解使得其可以据此批评其社群及其各种实践和政策，尽管他对美德的理解本身是由其在社群中的成员身份提供的。这是因为，在麦金泰尔看来，“任何人、所有人之所以能够成为道德主体”，是因为“道德的主体性只能在自我中、而不是在社会的角色中或者实践中才能找到”（MacIntyre 1984: 32）。所以，虽然他始终强调自我是社会性的自我，麦金泰尔也反复说明，“但这也并不像有些理论家以为的那样意味着，自我不过就是它所继承的各种社会角色”（MacIntyre 1984: 31）。

虽然我可以断定，在上面提到“有些理论家”时，麦金泰尔心理没有想到南乐山的同道安乐哲，但安乐哲在提出其角色伦理学时，确实是麦金泰尔的“有些理论家”之一。安乐哲认为，在儒家那里，没有“作为我们真正所是的场所的、在一层层的家庭和社群关系剥去以后还继续存在的人的核心。也就是说，在我们复杂、动态行为习惯后面，没有‘自我’，没有‘灵魂’，没有个别的‘个体’。我们中的每一个人都是不可还原地社会性的，是我们在与他人的关系和交往中所活出的各种角色的总和”（Ames 2011: 96）。自我不过是各种关系和角色的总和！剥去了所有这些

关系和角色，没有什么还会留下来！这不折扣地就是麦金泰尔所说的“一些理论家”所持的自我观：自我“不过是其继承的社会角色的总和”。由于南乐山自己说几乎同意安乐哲在其角色伦理学中所说的一切（Neville 2016: xv），我们也许可以合理地将他也看作是麦金泰尔的“有些理论家”之一。关于这一点，当我们看到南乐山自己也说，“因此恰当的道德教育要使人们获得特定的知识、技能和思维习惯，使他们看到，他们的人格，包括他们的种种可能性，都是由一层层的和谐环境构成的”（Neville 2016: 11），我们就更可以确信无疑了。这里，南乐山的和谐“环境”与安乐哲的关系和角色具有相同的功能。例如，南乐山说，没有兄弟本身，所有的只是“在不同环境中的兄弟”（Neville 2016: 10），又说，“没有人‘有’性格特征本身，所有的只是与他人分享的、包含了复杂礼仪的身份”（Neville 2016: 143）。

所以，在一个极端是为许多自由主义者所持的原子主义自我观，认为自我是完全独立的个体，而在另一个极端则是为麦金泰尔的“有些理论家”所持的自我观，认为自我不过就是一层层的关系和角色。在这两个极端之间，却存在着一个为美德伦理学家所持的中庸之道：自我是处于社会关系中的行为主体，而在我看来，儒家所持的正是这样一种自我观。这里我们可以王阳明为例子。王阳明非常强调，一个人的自我深深地受到其所处的环境的影响，无论是正面的还是反面的。在《南赣乡约》中，他先引古人语，“蓬生麻中，不扶而直，白沙在泥，不染而黑”，然后紧接着说，“民俗之善恶，岂不由于积习使然哉！往者新民盖常弃其宗族，畔其乡里，四出而为暴，岂独其性之异，其人之罪哉？亦由我有司治之无道，教之无方。尔父老子弟所以训诲戒饬于家庭者不早。熏陶渐染于里闾者无素，诱掖奖勤之不行，连属叶和之无具，又或愤怨相激，狡伪相残，故遂使之靡然日流于恶，则我有司与尔父老子弟皆宜分受其责”（王阳明 2015: 664）。但同时，王阳明还是认为，一个人并非就是其社会关系的总和，而是一个具有独立意志者。因此，即是身居恶劣的环境中，王阳明还是认为，一个人之所以变坏，最终的原因还是因为其志之不立：“恶念者，习气也，善念者，本性也；本性为习所胜、气所汨者，志之不立也”（王阳明 2015: 1084）。换言之，只要立志，即使在恶劣的环境中，一个人还是可以避免变坏。而且即使在变坏以后，一个人只要立志，还是可以归善。因此他说，“君子之学，无时无处而不以立志为事……故凡一毫私欲之萌，只责此志之不立，即私欲便退；听一毫客气之动，只责此志之不立，即客气便消除。或怠心生，责此志，即不怠；忽心生，责此志，即不忽；燥心生，责此志，即不燥；妒心生，责此志，即不妒；忿心生，责此志，即不忿；贪心生，责此志，即不贪；傲心生，责此志，即不傲；吝心生，责此志，即不吝”（王阳明 2015: 290）。很显然，王阳明在这里并不认为，自我不过就是其社会关系的总和，因为离开了一个独立自主的自我，我们就无法理解王阳明在此关于立志所说的一切。

### 3. 美德伦理具有儒家的长处

我们上面提到，南乐山之所以认为儒家伦理不是美德伦理，除了因为他认为儒家伦理并没有美德伦理的两个毛病，即主观主义和个人主义，还因为他认为儒家伦理具有一些为美德伦理所没有的长处。

首先，南乐山认为儒家伦理确切地说既不是美德伦理也不是角色伦理，而是一种情景伦理。这种伦理思想在杜威、怀特海和许多其他思想家那里可以发现，但作为一种伦理学派出现，要归功于弗雷切。弗雷切认为，情景伦理是在律法主义（legalism）（主张一无例外地遵循道德律）和反规则主义（antinomianism）（提倡不遵循任何规则的自发行动）之间的中间立场。情景主义者不排除道德规则，但“如果在某种情景下（基督教的）爱能够得到更好实现的话，也总是乐意对这些规则做些妥协甚至将其搁置”（Fletcher 1966: 22）。南乐山说儒家的理一分殊思想就很好地体现了这种情景伦理（Neville 2016: 14）。

但这种对情景的强调不仅与美德伦理不矛盾，而且正是美德伦理的特征之一。例如亚里士多德认为美德位于两个作为极端（即恶德）之中间，与这两个极端等距。例如勇敢这种美德就是鲁莽和胆小这两种恶德之中庸：既不过于自信又不缺乏自信。但在不同的情景下，这种作为中庸

的自信是不同的。他用吃饭作为例子。每一个人都应该吃适当量的饭，不要太多，也不要太少。但什么是适当的量，对于不同的人，甚至对于在不同情景下的同一个人都可能是不一样的。对一个人来说是恰当的量对于另一个人（或在不同情况下的同一个人）可能太多或者太少。所以，中庸即有美德就是“在恰当的时候，关于恰当的事情，对于恰当的人，为了恰当的目的，以恰当的方式”感到恰当量的信心、愤怒、怜悯这样的情感（Aristotle 2004: 1106b）。如果说与情景主义（特别是弗雷切所提倡的那种）有什么差别的话，那是在于情景主义以道德原则为出发点，认为在有些情景我们可以对这样的原则作出妥协甚至悬置，而美德伦理的出发点是美德，认为具有美德的人在不同的情景下会做出不同的行动。当南乐山说儒家的“理一分殊”很好地体现了情景伦理思想时，他可能把这里的“一理”理解为道德原则。但事实上，理一分殊是程颐用来说明儒家的爱有差等思想的。这里的爱与基督教的爱不同。在基督教那里，爱是一种道德律令，而在儒家那里爱是具有美德的人所具有的情感。后来朱熹说仁是心之德和爱之理时，这里的“理一分殊”之理又可理解为仁，但朱熹已经说得很清楚，这里的仁是“心之德”，即是一种美德，而不是一种道德原则。

其次，南乐山指出，儒家需要解决的大问题是确定做什么，弄清环境中哪些是合理的哪些不合理，什么是好的什么是不好的，因此需要学问、需要科学、需要艺术想象力，需要追踪重大的变化的能力（Neville 2016: 214）。在另一个地方，他又说，如果帮助一个人也“意味着改善医疗制度，那么你就应该知道在税收和其他有关法案上如何投票，而这意味着你需要了解医疗制度的本质、经济状况以及政治上的各种可能性”（Neville 2016: 11）。在南乐山看来，如果把儒家思想看作是美德伦理，我们就忽略了儒家对非道德知识或者能力的强调。

但在我看来，这与美德伦理，包括儒家的美德伦理，也并没有冲突。一个具有美德的人当然也重视非道德知识和能力的重要性。美德伦理只是强调，一个人对非道德知识和能力的追求必须在具有美德的前提下进行，不然这些非道德知识和能力可能会被用来做不道德的事情，因为一个具有非道德知识和能力的坏人比缺乏这种能力和知识的坏人会对人类造成更大的伤害。这里我们还是以王阳明为例，因为王阳明非常强调道德修养，因此按照南乐山的标准可能是个不好的儒家（南乐山眼中的作为英雄的儒家是先秦的荀子和宋代的朱熹）。道德修养在他看来就是要去除遮蔽良知的私欲，而去除了这种私欲，“见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐。此便是良知，不假外求”（王阳明 2015: 7）。这里的最后一句话似乎印证了南乐山的忧虑：美德伦理只管培养美德，而对非道德能力和知识不感兴趣。事实上，王阳明的学生徐爱也有这样的忧虑。因此当听到王阳明确说“心外无理”、“心外无物”时，徐爱便问，“如事父一事，其间温清定省之类，有许多节目，不亦需讲求否？”。对此王阳明回答说，“如何不讲求？只是有个头脑，只是就此心去人欲、存天理上讲求……此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自然要去求个温的道理；夏时自然思量父母的热，便自然要去求个清的道理。这都是诚孝的心发出来的条件。却是须有这诚孝的心，然后有这条件发出来。譬之树木，这诚孝的心便是根，许多条件便是枝叶，须先有根，然后有枝叶，不是先寻了枝叶，然后去种根”（王阳明 2015: 3）。这里，王阳明非常清楚地说明了成为一个具有美德的人与追寻非道德知识与能力的关系。就好像有了根自然会长出枝叶，有了美德就自然会去追求有关的非道德知识和能力。所以儒家确实如南乐山所说的非常强调非道德知识和能力，但它强调两个方面。一是非道德知识和能力必须在具有美德的前提下去追求，二是具有美德的人自然会去追求这样的非道德知识和能力，而这样一种立场恰恰表明儒家伦理是一种美德伦理。

最后，在南乐山看来，儒家不是美德伦理，而是“一种‘原则的功用主义……儒家圣人所要而且应该努力造成的是最好的结果，而如果这样的最好结果要求一个人的美德做出一些牺牲，那么就要做出这样的牺牲’”（Neville 2016: 14-5）。南乐山在这里所说的是，在我行动时，我唯一应该考虑的是我这个行动的结果，而不能老是考虑自己的美德。如果为了取得最好的结果，我可以不作我的美德要求我做的事。这里南乐山担心的是，由于儒家关心的是最好的结果，如果我们把儒家伦理看作是美德伦理，我们就忽略了属于儒家本质的东西，因为美德伦理关注的是个人的美德，而不是最好的社会效果。



我认为南乐山的观点错误地预设了在美德与后果之间的两难。一个仁慈的人，即一个具有仁慈这种美德的人，不可能不考虑他人的福利（后果）。正是在这种意义上，当代美德伦理学家斯洛特指出，在一个重要的方面，美德伦理，或者他所谓的以行为主体为根据的道德，“确实考虑后果，因为这样的道德所坚持并提倡的，是希望并努力产生好的后果的整体动机。一个真正关心他人福祉的人希望为他人产生好的后果（而且是为了这个他人本身，而不是别有用心）”（Slote 2001: 34）。因此，“如果一个具有充分仁慈和关爱动机的人却袖手旁观，结果伤害了或者没有能够帮助她本来想帮助的人，”她的行动不能不受到批评（Slote 2001: 34）。但这并不是说美德伦理就是一种后果论或者与后果论无异。假设有一个具有美德的人在做了最好的努力以后还是造成了一个坏的后果。美德伦理如何评价这样一个人呢？一方面，“如果一个人力尽所能地了解了有关的事实并非常小心地行动，那么我们不能批评这个人的行为不道德，不管结果如何坏”；但另一方面，“如果坏的结果是由于这个人缺乏足够的理智能力或者由于他无法知道的认知缺陷，那么我们可以对他的表现做认识论上的批评而不是道德的批评”（Slote 2001: 34）。与此相反，从后果论的观点看，在上述两种情形中，我么都可以批评这个人的行为不道德。就效果论与美德论在这一点上的分歧而言，而认为，一方面，美德论很显然比效果论优越，而另一方面，南乐山看到的儒家对效果的关心是在美德论框架下实现的。

### 三、儒家是比亚里士多德主义更严格意义上的美德伦理学

我在上面说明儒家伦理是一种美德伦理时，基本上是以西方的美德伦理为范例，看看这样的美德伦理有哪些主要特征，再看看儒家伦理是否有这样的特征。我的回答是肯定的，因此我断定儒家伦理是一种美德伦理。这样一种研究可以帮助我们认清儒家伦理的一些特点，使我们注意到其所具有的而我们不然会忽略的重要方面。这是做这种工作的一个意义所在。但这样的工作也有重要的缺陷。一则这样的工作对西方的美德伦理没有多大意义。二则用美德伦理的某种历史形态作为范例来衡量美德伦理的另一种历史形态，不仅有让后者削足适履的状况，而且往往会得出后者虽然基本上是一种美德伦理，但相较于作为范例的前者而言，总不那么完美，存在这样那样的缺陷。关于这一点，如果我们反过来，把儒家这种美德伦理的历史形态作为美德伦理的原型或范例，看看这样的美德伦理有哪些特征，再看看西方传统中美德伦理的某种历史形态是否具有这样的特征，我们就很容易理解，因为这时我们就会发现亚里士多德的伦理学虽然基本上可以说是一种美德伦理，但较之作为美德伦理之原型或范例的儒家伦理来说，总不那么完美，总还存在着这样那样的缺陷。因此在我们断定某一种历史形态的伦理思想是美德伦理时，我们最好不要以另一种历史形态的伦理思想为范例，而应该以某种理想形态的美德伦理为标准。我在本节中就试图做这样的工作。

#### 1. 美德伦理的理想形态

那么怎样确定美德伦理的理想类型呢？应该主要是在与其他两种类型的伦理系统即道义论和后果论的对比着手。与道义论以道德原则优先、后果论以行动后果优先相反，美德伦理当然以美德优先。说美德伦理以美德优先并不是说美德伦理就不可以讲道德原则和行动后果，而是说美德伦理讲的道德原则和行动后果都是以美德为出发点的。我们在上面讨论南乐山关于儒家伦理是后果论而不是美德论时已经讨论过美德伦理在何种意义上也可以讲行动后果和在何种意义上它与后果论对行动后果的强调不同：后果在后果论中是首要的而在美德论中则是从属于美德的。道德原则在美德伦理中的地位与行动后果在美德伦理中的地位类似。当然一个真正具有美德的人并不需要任何道德规则，如孔子在 70 岁以后可以从心所欲不逾矩。但一个还缺乏这样的美德而又想获得这样的美德的人，这样的道德规则就是必要的。关键是美德伦理是否能够提供这样的道德规则。尽管有一些极端的美德伦理学家想用美德来替代规范一个人行动的规则（Anscombe 1958），大多数的美德伦理学家并不排除规则。但这些规则有几个特点。第一，这些规则本身以人的性格特征为基础。如霍斯特豪斯就指出，由于在亚里士多德那里，相应于

每一种情感，都有一个美德和两个恶德，由此我们就可以得出三条规则，其中一条（相对于美德）是肯定的，另外两条（相对于恶德）是否定的。例如，有关信心方面，适当的信心是勇敢这种美德，有过度的信心就是鲁莽这种恶德，而过少的信心就是胆小这种恶德。由这样三种性格特征就可以得出三种道德规则：作勇敢的事情！不要作鲁莽的事情！不要作胆小的事情！

（见 Hursthouse 1999：36）。其次，这些道德规则的目的主要不是要给没有美德的人提供行动指南，而是让这样的人在根据这些规则所从事的行动中逐渐体会到这些行动的内在价值，从而将从事这种行动作为习惯，也即逐渐使自己获得勇敢这种美德，成为勇敢的人。最后，也如霍斯特豪斯所指出的，即使在遵循这些规则时，一个人必须至少有意愿获得与这些规则相应的美德，因而在一定程度上已经成了具有这样的美德的人。因为“无论是对规则的解释还是对什么样的规则适用于某个特定的情况的决定，都需要一定程度的美德和相应的道德或实践智慧”

（Hursthouse 1999: 40）。总而言之，美德伦理虽然也可以讲规范行动的道德规则，这些道德规则必须从属于美德，因此美德在这样的伦理学中具有首要性。

另一方面，规则论和效果论也可以讲美德，只要这里的美德是来自并从属于规则或效果的。我们先看规则论。康德的伦理学是规则论伦理学的典型，它的任务就是提出一些形式规则，即他所谓的绝对命令，以确定一个人的行动是否道德。但是康德也讲美德。事实上，他的《道德形而上学》的第二部分就是《美德学说》。在这个部分，康德对美德作了如下定义：“抵制一个强大的、不公正的敌人之力量和有意的决断叫刚毅；而我们所有的、与阻碍意志的道德态度那种力量有关的刚毅就是美德”（Kant 1964: 37-38）。在康德那里，意志的道德态度是自由的、是理性的、是超越所有经验成分的。但康德又承认，人不仅是个理性的人，也是一个经验的人。因此作为一个经验的人往往具有不遵守由作为理性的人的他自己所制定的道德律的自然倾向，而美德就是抵制这种自然倾向的刚毅。这里美德对于道德律的从属地位是最明显不过的：它的作用就是帮助我们克服不道德的自然倾向从而去遵循道德律。不仅如此，正如约翰森所指出的，康德把美德理解为意志的一种力量，这与美德伦理学把美德理解为类似于第二人性的习惯化的情感和欲望的倾向完全不同。事实上康德所理解的美德在亚里士多德那里更像是与意志软弱（incontinence）相反的自制(continnence)，但亚里士多德认为两者都不是美德（Johnson 2016: §11）。

正是在这个意义上，我们可以理解为什么一些想把康德伦理理解为美德伦理的企图不能成功。例如，在一篇原来在 1984 年发表的以“康德的美德伦理学”为题的论文中，奥尼尔想以康德的准则（maxim）概念为出发点提出一种康德的美德伦理学。确实，在谈到准则时，康德把美德定义为“一个人的准则所具有的实现其义务的力量，”并说，“只有通过其克服的障碍我们才能知道任何一种力量，而与美德有关的障碍就是人的自然倾向，它们可能会与一个人的道德决断发生冲突”（Kant 1964: 54）。而在奥尼尔看来，准则所“关心的主要不是特定类型的行动的对与错，而是一种生活（或者这种生活的若干方面）的基本道德品质……因此，具有道德上恰当的准则所涉及的是过某种特定的生活，或者成为某种特定的人”（O'Neill 1989: 152）。由于美德伦理学的特征就是其关注成为什么样的人 and 过什么样的生活，而不是作什么样的事情，奥尼尔就宣称康德有一种美德伦理学。在她看来，虽然在康德那里义务概念占有核心的地位，这些义务“也就是根据某些准则行动的义务，也就是根据某些根本的线索来规定我们的道德生活的义务，或者也就是去获得某些美德的义务”（同上：153）。但是我们知道，在康德那里，准则不是最根本的概念；最根本的是义务的概念，而且这里的义务不只是根据某些准则行动的义务。事实上，有时候我们有义务不做某些准则要求我们去做的事情，有时我们又有义务去做某些准则禁止我们去做的事情。那么是什么东西决定哪些准则应该遵守，而哪些不应该遵守呢？还是义务概念本身。看到了这一点，在十五年后将这篇文章收入其一个论文集时，奥尼尔专门为此写了个后记，承认她以前把康德看成美德伦理学家是错误的，因为“康德的最根本观念是道德上有价值的原则，这些原则不仅为外在的正确和义务问题、而且也为好的性格和构造，提供了指南”（同上：162）。



劳登也曾经试图将康德解释成为一个美德伦理学家，不过他的出发点不是康德的准则，而是其善良意志。在劳登看来，康德的善良意志“是一种性格状态，它是一个人的所有行动的基础”；由此，他进一步指出，“康德伦理学中真正重要的不是行动而是行动者”；在这种意义上，康德的伦理学就是一种美德伦理学，因为“康德把美德定义为‘面对存在于我们身上的、阻碍意志的道德态度的一种刚毅’。而康德的具有美德的行动者，由于其‘刚毅’，就能够抵制与道德律相反的冲动和自然倾向”（Louden 1997: 289）。但是，与奥尼尔十五年以后才认识到自己的错误不同，就在提出上面这种看法的同时，劳登已经看到了把康德看作是一个美德伦理学家的的问题，因为他看到，在康德那里，“善良意志和美德都是根据对道德律的服从来定义的……由于人的美德是由对道德律和绝对命令的服从来规定的，现在看来，在康德的伦理学中首要的东西不是美德本身，而是对规则的服从。美德是康德伦理学的核心……但康德的美德本身又为最高的道德原则规定”（同上：290）。

同样，后果论也可以谈论美德在其伦理学中的重要性。在其《功用主义》一书的第二章，密尔回应了对其伦理学的一个批评。由于密尔的理论认为，幸福是人的生活所追求的唯一目的，我们追求任何别的东西最终都是为了幸福，有人就说，许多英雄和烈士并不追求幸福，而是追求美德。密尔就回答说，我们确实应该追求美德。但他又说，我们在放弃自己的幸福而追求美德时，我们还在追求别的东西，而且正是因为追求这个别的东西，我们才把这种性格特征叫做美德。但是，“除了别人的幸福，这个别的东西还会是什么呢？如果一个人能够完全放弃自己的幸福或者放弃获得这种幸福的机会，那很崇高。但是，这种自我牺牲毕竟还是为了什么别的东西；它不可能是其自身的目的。如果有人跟我说，这种自我牺牲的目的不是幸福，而是比幸福更好的美德，那么我就要问，如果这个英雄或者烈士并不相信，他的牺牲能够使得别人无需作出这样的牺牲，那么他还会作出这样的牺牲吗？”（Mill 1972: 16）。很清楚，美德在密尔看来很重要，是因为它可以促进幸福，因此我们追求美德不是因为美德本身，而是因为这种美德对幸福能够作出的贡献，因此美德在其伦理学中并不具有首要性。

但这不是密尔关于美德的最重要的讨论。最重要的是在《功用主义》一书的第四章。考虑到该书一个只有五章，而他花了其中整整一章讨论美德的问题，可见美德在其伦理学中确实占有重要地位。当然重要的不是篇幅；关键的是通过这样的讨论，美德有没有在其伦理学中获得首要性。密尔在这里说的一些话可能使我们对这个问题的作出一个肯定的回答。例如他说，功用主义“认为美德值得欲求，而且我们应当不是别有用心地、而是为它本身去欲求”（Mill 1972: 37）；又说，功用主义者“不仅认为美德是所有实现最高目的的手段中最好的，而且还认为，作为一个心理学的事实，美德对于这个人可以变成本身有价值的东西，而无需考虑它自身以外的目的”（同上）。这里说的美德是实现最高目的即幸福的最好手段不难理解，因为这就是我们在上面一个段落所强调的，但他这里还说，美德可以作为目的本身去追求，而不是为了任何别的目的。表面看起来，这甚至比我们下面要讨论的亚里士多德关于美德的观点更极端，因为亚里士多将美德看作是我们应当既作为目的本身加以追求的东西，又作为用来追求最高的目的的手段，而且即使在将其作为目的本身追求时还是要将其作为追求最高目的的手段去追求。但事实上并不是这样。一方面，密尔在第四章的一开头就说明了这一章的目的，即要证明其功利原则：幸福是“唯一值得作为目的欲求的东西，而所有其他东西之值得欲求只是因为它有助于我们追求幸福”（同上：36）。这里他说得很绝对：幸福是“唯一的”目的（既然是“唯一”，就不包括美德），而“所有”别的、值得欲求的东西（既然是“所有别的”。就包括美德）都是手段。另一方面，他又说，把美德最为目的去追求并不违背其功利原则：“如果有人不是按照这种方式去爱美德（即将其作为目的本身去爱美德），将美德作为目的本身，即使在特定情况下它并不产生它通常会产生的、我们因此而称之为美德的其他值得欲求的后果，那么这个人的心灵状态一定有问题，一定有悖于功用原则，一定不会最有助于总体的幸福。这样一种观点与幸福原则没有丝毫的违背”（同上：37）。这里他所说的美德在通常情况下会产生其他值得欲求的后果，就是我们上面提到的英雄和烈士因其美德而带给他人的幸福。现在他说，即使一个人对美德的追求不会给他人带来这样的幸福，功用主义还是认为一个人可以将美德作为目的去

追求，这看起来跟我们上面讨论的他在第二章中提出的观点相反，但他又说这与其功用原则或者最高幸福原则一点也没有冲突，而且恰恰是这个原则所要求的。怎么来理解这个问题呢？

理解这一点的关键是，在密尔看来幸福乃是欲望的满足。我们有一些原初欲望，为了满足这样的欲望，我们需要一些别的东西作为手段，因而去追求这些别的东西。确实，在追求这样的东西的一开始，我们是将它们作为我们真正要实现的欲望的手段。但在追求这样的作为手段的东西的过程中，我们对这些东西本身产生了欲望，以致于我们会为这样的欲望的满足而感到幸福，即使这种欲望的满足没有满足其原来作为手段会帮助我们满足的原初欲望。这个时候，“原先只是用来获得幸福的手段成了我们为其自身而欲求的东西。但作为本身被这样欲求的东西也就成了幸福的一部分而被欲求的东西。一个人会因拥有这个东西而变得幸福或者自己觉得在变得幸福，而因为没有获得它而变得不幸福或者自己觉得变得不幸福”（同上：38-39）。密尔用金钱作为例子来说明这一点。一开始，我们之所以欲求金钱是因为金钱可以帮助我们满足别的欲望，但是逐渐地在很多情形下金钱却成了本身值得追求的东西，“拥有金钱的欲望往往强于使用金钱的欲望，而且在所有指向金钱之外的目的的、为金钱所能满足的欲望都消失以后，这种拥有金钱的欲望还在增加。这时我们确实可以说，金钱之所以被欲求并不是为了某个目的而是作为这个目的的一部分。金钱从达到幸福的一个手段变成了这个人的幸福的一个主要组成部分”（同上：38）。密尔认为，与金钱类似的还有权力和名声。不仅如此，“根据这种功用主义的观点，美德也是这样一种善物。本来，除了其有助于快乐特别是有助于避免痛苦以外，人们对美德本身没有欲望或者动机，但是由于美德与快乐和痛苦的这样一种联系，人们可能感到美德本身就有价值，并像欲求其他有价值的东西那样强烈地欲求美德”（同上：39）。这里我们看到，人们之所以追求美德本身是因为拥有美德本身、而不是美德给人带来的东西，就是幸福，就好像人们之所以追求金钱本身是因为拥有金钱本身、而不是金钱能给人带来的东西，就是幸福。这就是说，如果一个人并不因为拥有美德而感到幸福，那么这个人就不会将美德作为目的本身去欲求，就好像如果一个人并不因为拥有金钱而感到幸福，那么这个人就不会将金钱作为目的本身去追求。当然，在这两种情况下，一个人还是可能去欲求美德或者金钱，将其作为实现其幸福的手段。这里，密尔看到拥有金钱本身并不会使所有人感到快乐，所以在我们上面引的那段关于金钱的话中，他特别强调，金钱从达到幸福的一个手段变成了“这个人的”、而不是所有人的幸福的一个主要组成部分。这样我们也可以理解，为什么在我们上一段引的密尔关于美德的话中也有类似的强调：美德“对于这个人”，而不是对于所有人，可以变成本身有价值的东西。这里我们可以看到，在密尔看来，一个人之所以要欲求美德本身还是为了欲求幸福（desires the virtue for the sake of virtue for the sake of happiness）。很显然，在这里，幸福而不是美德是首要的，这也是为什么他说一个人为美德而欲求美德并不违背功用原则或者幸福原则。

## 2. 亚里士多德不是真正的美德伦理学家

所以在作为理想形态的美德伦理中，美德是首要的。但如果是这样，我们就要问什么是美德呢？而在面对这个问题时，瓦特森认为，我们就遇到了一个两难：如果我们想回答这个问题，我们就要用别的东西来定义美德，而在这种情况下美德就不再具有首要性了，而我们用来定义美德的东西则成了首要的东西。而如果我们不对这样的问题加以回答，虽然美德仍然具有首要性，但无法解释什么是美德。所以瓦特森说，“任何一种缺乏美德理论的美德伦理学都是缺乏解释力的，但是，任何一种具有美德理论的美德伦理学则会沦为一种关注结果的伦理学”（Watson 1997，62）。休谟主义这种历史形态的美德伦理学是前一种问题的代表，而亚里士多主义这种历史形态的美德伦理学则是后一种问题的代表。斯洛特是当代哲学中重要的休谟主义的美德伦理学家，但他没有一种美德理论，认为无需说明什么是美德。如果问他什么是美德，他会说，你已经知道！为了避免人们提这种在他看来自明的问题，斯洛特认为我们可以用“令人钦佩”（admirable）来替代“美德”或“善”，并用“令人悲叹”（deplorable）来替代“恶德”或“恶”，因为前者不需要像后者一样做出解释：“说‘我发现他的行动（或者他所做的）是善的’就要求做进一步的澄清，而使用‘值得钦佩’则似乎不必如此”（Slote 1992，94-95）。正是在这种意义上，斯洛特说他的伦理学是一种直觉的或者常识的伦理学：“我将要描述的美德伦理主要根据是关

于何谓美德或者更一般的何谓令人钦佩的品质之常识的观念和直觉。而为了激发或者至少不阻碍这样的直觉，我认为我们应该努力避免使用这样的词，而尽可能地用习惯的、自然的语言来讨论基础的问题”（Slote 1992: 94）。由于他不进一步说明什么是美德，他可以保持美德的首要性，但其问题就是瓦特森所说的缺乏解释力。

与此相反，亚里士多主义的美德伦理则有一种美德理论，它告诉我们什么是美德。在其《尼哥马可伦理学》的一开头，亚里士多德宣称，善是所有东西的目标，如作为医学的目标的善是健康，作为经济学的目标的善是财富，作为战术的目标的善是胜利。而作为政治学的目标的善也即所有行动所能达到的最高的善乃是幸福。这个字的原文是 *eudaimonia*，也译成繁荣，字面意思就是活得好。但这种人所能获得的最高的善即幸福的意思是什么呢？为了说明这个问题，亚里士多德提出了其著名的“功能论证”，即要说明为人所特有的功能。生命不是人所特有的功能，因为连植物都有生命；知觉也不是人所特有的生命，因为动物也有。这样，亚里士多德说，“就只剩下具有理性原则的因素之积极生活”（Aristotle 1098a3-4）。然后他进一步说，“如果人的功能就是灵魂按照理性的或者不是没有理性的活动，而且如果一个 X 和一个好的 X 具有同一种功能……只是将美德这种卓越性加到了功能上（例如一个里拉琴手的功能是拉力拉琴，而一个好的里拉琴手就是很好地拉里拉琴）……那么人之善就是灵魂按照美德的活动”（Aristotle 1098a7-16）。这里作为人的目标之善，如我们前面所说的，就是人的幸福，就是人的繁荣，就是人的活得好。很显然，在这样一个功能论证中，美德失去了其首要性，而成了从属于幸福的东西。关于美德与幸福的这样一种关系，亚里士多德在另一个地方作了更明确的说明。他认为我们追求的东西可分成三类。第一类是本身没有价值的东西，我们追求这样的东西不是为了这些东西本身，而是因为它们有助于我们追求别的有价值的东西；第二类是本身有价值的东西，我们追求这样的东西是为了这些东西本身，但也因为它们有助于我们追求更有价值的东西；第三类是本身有价值的东西，我们追求别的东西是为了追求这个东西，但我们追求这个东西不是为了任何别的东西。在亚里士多德看来，金钱属于第一类，而幸福属于第三类，那么第二类呢？“荣誉，快乐，理性，以及每一种美德，我们追求这些东西既是为了它们本身（即使它们并不导致任何别的东西，我们还是会追求它们），但我们追求它们也是为了幸福，认为有了它们我们可以活得更好”（Aristotle 1097b1-5）。

这里虽然亚里士多德认为美德有其自身价值，但第一，很显然，美德在亚里士多德的伦理学中并不是首要的；首要的是幸福或繁荣或活得好。第二，虽然亚里士多德认为即使美德不会导致更有价值的东西，我们还是要追求它，但他还是认为，事实上美德会导致幸福，所以我们追求美德不只是为了美德本身而且也是为了幸福。而我们上面说，作为一种理想形态，美德伦理学之所以不同于道义论和后果论就在于其肯定美德在其伦理体系中的首要性，那么亚里士多德伦理学就不是一种理想意义上的或者严格意义上的美德伦理学。关于这一点，很多学者已经指出了。例如，桑塔斯就说，“那种认为亚里士多德有一种美德伦理的流行看法是错的”（Santas 1997: 281）。霍卡也问到，“如果一种理论的核心解释性质事实上是繁荣（幸福），那么这种理论有什么独特的美德伦理性呢……，如果这种伦理学认为美德作为一种原因有助于繁荣，即作为实现独立存在的繁荣状态的有效手段，那么它就没有什么独特性”（Hurka 2001: 233）。

斯洛特虽然没有说亚里士多德的伦理学不是一种美德伦理学，但也认为它不是一种彻底和纯粹的美德伦理学，而之所以是这样，也是因为美德在其伦理学中，虽然较之行动，被作为焦点或者在先的东西，但却不是首要的。在斯洛特看来，只有以行为主体为基础的（agent-based）伦理学才是真正的和纯粹的美德伦理学，他把它与另外两种不是严格意义的美德伦理学，即以行为主体为关注点的（agent-focused）和以行为主体为先的（agent-prior）伦理学，区分开来。他用对亚里士多德伦理学的两种不同解释来说明这两种不纯粹和不彻底的美德伦理学。先看对亚里士多德的第一种解释。根据这种解释，与近代以来出现的伦理学往往以行动为关注点不同，亚里士多德的伦理学以行动主体为关注点（agent-focused），而且亚里士多德认为“一个行动之崇高或者优良在于它是一个崇高或者有美德的人会从事的行动，而且亚里士多德确实说，具有美德的人乃是德行的尺度”（Slote 2001: 5）。但为什么具有美德的人可以是德行的尺度呢？

是因为“亚里士多德把具有美德的人看作是在特定情景中能够看到或者觉察到什么是该做的好的、或者优良的、或者对的事情”（同上）。在斯罗特看来，这里的问题是，如果这样，一个具有美德的人之所以做美德的事是因为这是该做的正确的事情，而不是相反：这是该做的正确的事情是因为它是具有美德的人会做的事情。换言之，根据这样一种观点，一件事情是否是该做的正确事情在某种意义上是独立于行为主体的。具有美德的人之所以与别人不一样，只是因为他有能力知道或者觉察到什么是该做的正确的事情。正是在这种意义上，斯罗特认为，如果我们接受这样一种对亚里士多德伦理学的解释，这种解释只是以行为主体为焦点，因而不是严格意义上的美德伦理学。而按照我们关于理想形态的美德伦理学的讨论，由于这个最终的确定行为对错的标准在行为主体之外，当然也就在行为主体所具有的美德之外，美德在这样一种伦理学中并不是首要的，因而它不是一种严格意义上的美德伦理学。

我们现在来看对亚里士多德伦理学的第二种解释。这样一种解释跟前一种解释一样，认为我们确定行动之对错的办法是看具有美德的人是否会按照其性格去做这样的事，或者说，行动的对错取决于我们的美德概念，但什么样的性格特征可以算是美德，则是取决于人的幸福或者繁荣概念。这也是我们在上面采取的对亚里士多德伦理学的那种解释，也正因为这样，我们认为它不是一种严格意义上的美德伦理学。斯洛特指出，由于这种意义上的亚里士多德的伦理学认为，“我们对行为的评价来自我们对于行为者之性格的独立评介，这种伦理学可以看作是一种行为主体在前的（agent-prior）伦理学，但由于其认为这种对性格的评介本身不是最根本的，而是以一种幸福理论或观点为基础的，它就不是我所谓的以行为主体以为根据的伦理学（我这里假定“幸福”或者福祉和好生活的概念本身不属于有关性格特征的概念）”（Slote 2001: 6-7）。这里斯罗特所谓的以行为主体为根据的伦理学则认为，“一个行动的道德或伦理地位完全取决于我们对动机、性格特征或个人之从德性、而不是从义务角度所做的独立的和根本的伦理评价”（Slote 2001:5）。这里他强调这种评价是根本的，就是要说明，这种评价本身不依赖于任何别的评价。在斯罗特看来，这种以行为主体为基础的美德伦理学乃是纯粹的、彻底的、严格意义上的美德伦理学，这也符合我们上述的理想类型的美德伦理，因为它保持了美德在这种伦理体系中的首要性。虽然斯罗特自己致力于发展这样一种美德伦理学，但如我们已经看到，由于它拒绝给美德下一个定义，拒绝告诉我们什么是美德，这样一种美德伦理，如瓦特森所讲的，就缺乏解释性。毕竟一种美德伦理学缺乏一种美德理论，即缺乏一种对于美德的本性的说明，不能不说是一个缺陷。而在他试图对美德作个说明时，它就失去了其在伦理学中的首要性。例如，在一部较早的著作中，斯罗特说，“某些性格特征之所以是美德是因为它们使其拥有者能为他们自己和为他人所做的事情，因此我们可以看到，我们日常使用的有关性格的美德概念给自己（行为主体或某个性格特征的拥有者）和他人的福祉提供了根本的价值意义”（Slote 1992: 91）。这样，自己和他人的福祉成了根本的东西，而美德反倒是次要的了。在这种意义上，他的伦理学类似于上述对亚里士多德伦理学的第二种解释，因而也不是严格意义上的美德伦理学。

当然，有些亚里士多德专家可能认为，我们对亚里士多德的理解把美德看成是达到幸福的手段，而这样一种理解是错误的。美德在亚里士多德那里不是达到幸福的手段，而是幸福的构成部分。例如，克里斯耶森就认为，“美德有助于幸福而同时又构成了幸福；每一种真正的美德都是与幸福有内在关系的稳定的性格状态”（Kristjansson 2007: 15）。赫基也认为，“我们有很好的哲学理由可以假定，至少就其本身而言，具有伦理美德的行动乃是构成幸福的一种卓越的理性活动”（Hirji: 15）；又说，“当具有美德的人在从事德行时，她是在具有美德地从事行动，但同时这种具有美德地从事的行动也是构成幸福的一种卓越的理性活动”（Hirji 17）。这里有几点应当说明。第一，当我们说美德是幸福的构成因素时，如果我们可以区分生产性的手段（productive means）与构成行的手段（constitutive means），那么我们实际上是在说美德是幸福的构成性手段。按照赛梯亚的说法，生产性的手段是一种动力因，如锻炼身体是健康的生产性手段；而构成性手段则本身是有关目的的一个例子或者一个部分，例如慢跑就是锻炼身体的构成性手段（Setiya: 174）。其次，当我们说美德在亚里士多德那里是幸福的构成因素时，很显然，我们指的是幸福的部分构成因素，因为幸福还有其他构成因素。正如努斯邦所指出的，“在美德在场的情况下，财富、健康和荣誉这些别的善物的出现会使幸福得到加强，因为这些

善物在与美德相结合时也可以是幸福的构成因素”（Nussbaum 2012: 99）。更重要的是，我们这里讲的是伦理的美德，而亚里士多德还讲到思辨的美德，并且在他看来，思辨的美德乃是幸福的更重要的构成因素。在这个意义上，即使伦理美德是幸福的构成因素，很显然幸福比美德更重要。最后，即使美德是幸福的构成因素，很显然幸福不就是美德，因为美德是人的性格特征，而幸福显然不是。

在这样一种意义上，即使亚里士多德的美德是其最高善即幸福的构成因素，瓦特森说，由于亚里士多德的伦理学还是依赖于这样一种最高的善，它与伦理完善论（ethical perfectionism）类似，最终还是一种后果的伦理学（Watson 1997: 63）。在他看来真正的美德伦理学必须提供一种美德理论，即对什么是美德有所说明，但要使这种说明不沦落为一种后果的伦理学，在这种说明中，“对最高善的说明要依赖于美德理论”（Watson 1997: 65）。但在一个关于亚里士多德是否具有这样一种意义的美德伦理的很长的注释中，他不仅做了否定的回答，而且还说，“令人不爽的是，我们在历史上重要的伦理学体系中找不到我所规定的那种意义上的美德伦理学的哪怕是单个例子”（Watson 1997, 71n26）。也许我们认为，瓦特森所讲的那种理想类型的美德伦理学在历史上根本不存在。但我并不这样认为：中国宋明理学中的朱熹的伦理学就是瓦特森规定的理想形态的美德伦理的一个相当完满的例子。<sup>3</sup>

### 3. 朱熹作为一个理想类型的美德伦理学家

不管美德在朱熹的伦理学中具有首要性与否，它在其伦理学中的重要性是不言而喻的。作为儒家的四书之一的《大学》有大家熟悉的所谓三纲领（明明德、新民和止于至善）和八条目（格物致知正心诚意修身齐家治国平天下）。但是，朱熹说，“若论了得时，只消‘明明德’一句便了，不用下面许多。圣人为学者难晓，故推说许多节目”（朱熹 1986: 308）。为什么这样说呢：首先，朱熹认为，在这三纲领中，实际上只有两条，即明明德和新民，而止于至善就是表示这两条目的规模之大（同上：260），即“明德、新民，二者皆要至于极处”，而不是只略略地明德新民便了（同上：270）。由于明明德在己，而新民在人，所以“‘止于至善’，是包‘在明明德，在新民’。己也要至于至善，人也要至于至善”（同上：270）。其次，在朱熹看来，这八条目也已经包含在明明德与新民中：“致知至修身五件，是明明德事；齐家至平天下三件是新民事”（同上：308）。最后，在朱熹看来，明明德与新民本身也只是一回事。在《大学章句》中，朱熹指出，这里所谓的“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧者，以具众理而应万事者也”（朱熹 1994: 5）；而之所以要明明德，是因为“为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏……故学者当因气所发而遂明之”（同上）。关于新民，朱熹接受了程颐的解释，将《大学》古本中的“亲民”改成了“新民”：“新者，革其旧之谓也，言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也”（同上）。这里我们可以看出，在朱熹那里，在两个意义上，明明德和新民本身就是一回事。一方面，明明德是明自己的德（也可以说是新自己），而新民就是明他人之德，所以两者都是明明德事。因此朱熹说，“明明德者，所以自新也；新民者，所以使人各明其明德也。然则虽有彼此之间，其为欲明之德，则彼此无不同也”（朱熹 1986: 308）。另一方面，明明德与新民不是两件先后发生的事情，就是说一个人不是先明了自己的明德才去明他人之明德（新民），因为新民即明他人之德本身就是明自己的明德的题中应有之事。因此朱熹说，

---

<sup>3</sup>说美德在亚里士多德的伦理学中并不具有首要性并不是要批评亚里士多德的伦理学，因为亚里士多并没有说过美德在他的伦理学中是首要的，而只是说他的伦理学不是一种美德伦理学；而说亚里士多德的伦理学不是一种美德伦理学同样也不是批评他的伦理学，因为亚里士多德自己没有说他要提出一种与众不同的美德伦理学。只是在近代出现了道义论和后果论伦理学以后，人们为方便计，习惯地但不严格地将亚里士多德视为美德伦理学家。

“若是新民而未止于至善，亦是自家有所未到”（同上：272）。这也就是说，如果我没有新民，就是我没有明我自己的明德；如果我新民而未止于至善，就是明明我自己的明德而未止于至善。如我在别的地方所反复指出的，儒家伦理的一个特点是，一个具有美德的人不只关心他人的象福乐康宁这样的外在福利，而且也关心他们的内在美德。

朱熹在（《大学章句序》）的一开头就说，“《大学》之书，古之大学教人之法也”因此大学之道也即成人之道，而大学教人的成人之道之三纲领八条目在朱熹看来都可以归结为明明德，由此可见明明德在朱熹伦理学中的重要地位。当然这还不足以证明美德在朱熹伦理学中具有在理想形态的美德伦理学所具有的那种首要性，因为我们到此为止只是说明了美德在《大学》中的重要性，但还没有进一步问，朱熹对什么是美德有没有说明，即有没有一种美德理论？而如果有，他对美德的说明有没有象亚里士多德对美德的说明那样，让美德失去了其首要性？那么，大学里的所谓明德究竟何指呢？朱熹说，“人本来皆具此明德，德内便有此仁义礼智四者。只被外物汨没了不明，便都坏了。所以《大学》之道，必先明此明德”（朱熹 1986: 262）。这就是说，朱熹这里所理解的明德也就是儒家传统中的四大德，仁义礼智。当然这还不能算作是对美德的说明，因为这里这是列举了四大德目，回答了哪些是美德的问题，而没有回答什么是美德的问题。要考察朱熹对什么是美德这个问题的回答，我们可以从朱熹对仁这种美德的说明着手，因为虽然仁在这里只是四个美德之一，但实际上它不仅是最重要的美德，而且在某种意义上可以说已经包含了其他几种美德。这一点，他在其“仁说”一文中，就说得非常清楚：“语心之德，虽其总摄贯通，无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣……盖天地之心，其德有四，曰元、亨、利、贞，而元无不统。其运行焉，则为春、夏、秋、冬之序，而春生之气无所不通。故人之为心，其德亦有四，曰仁义礼智，而仁无不包。其发用焉，则为爱恭宜别之情，而恻隐之心无所不贯。故论天地之心者，则曰乾元、坤元，则四德之体用不待悉数而足。论人心之妙者，则曰仁，人心也，则四德之体用亦不待遍举而该。盖人之为道，乃天地生物之心，即物而在。情之未发，而此体已具；情之既发，而其用不穷。诚能体而存之，则众善之源、百行之本莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也”（朱熹 1997：3542）。一方面，在与其学生讨论时，朱熹更进一步说明在什么意义上仁是四德之一，而在什么意义上，仁又包含众德：“仁，混沦言，则混沦都是一个生意，义礼智都是仁；对言，则仁与义礼智一般”（朱熹 1986: 107）。另一方面，由於仁包众德，“‘仁’字须兼义礼智看，方看得出。仁者，仁之本体；礼者，仁之节文；义者，仁之断制；知者，仁之分别”（同上：109）。

当朱熹这样把仁义礼智归结为仁时，他明确地说，仁是心之德。在《论语集注》（1.2）中朱熹就说，“仁者，爱之理，心之德”（朱熹 1994：62）。在《語類》中，朱熹也说：“盖仁此是心之德；才存得此心，即无不仁”（同上：114）。紧接着，他将心之德与耳目之德相比，说“耳之德聪，目之德明，心之德仁”（同上）。由于仁是心之德，而仁又包义礼智，因此当一个学生问，“曾见先生说‘仁者，心之德’。义礼智皆心之德否？”朱熹明确地回答说，“都是。只仁是箇大底”（朱熹 1986: 607-608）。这至少表明，儒家讲的德也是心的性格特征，因而与西方美德伦理学中讲的美德是一回事。当然，这朝我们要达到的目的即朱熹对美德的说明没有前进很多，但它给我们指明了方向，即要想知道什么是美德，我们可以问什么是仁。那么什么是仁呢。在解释《孟子》“仁也者，人也”时，朱熹说，“人之所以为人者，以其有此而已。一心之间，浑然天理，动容周旋，造次颠沛，不可违也。一违，则私欲间乎其间，为不仁矣”（同上：1458）。这里，朱熹把仁看作是人之为人的东西，没有了它，一个人就不再是人。说仁是人之为人的东西也就是说仁即是人性，而这事实上也就是朱熹在回答学生关于“仁者人也”这句话的一个问题时所明确指出的：“仁是仁，不可说。故以人为说者，是就人性上说”（同上：1459）。这就是说，孟子的“仁也者，人也”这句话实际上说的是“仁也者，人性也”。正是在这个意义上，人和仁可以互相发明：“人之所以得名，以其仁也。言仁而不言人，则不见理之所寓；言人而不言仁，则人不过是一块血肉耳。比合而言之，方见得道理出来”（同上）。

这里我们就开始看到了朱熹对美德的解释：美德就是人性，就是使人之为的东西。我们上面看到了作为美德之总称的仁与性的关系，实际上对于分而言之仁义礼智各德目与人性的关系，



朱熹也都有很多明确的说法。他的一个学生问，“明德便是仁义礼智之性否”，朱熹回答说“便是”（同上：260）。这里这个学生用了仁义礼智之“性”，这就表明仁义礼智就是人性，而这种人性就是大学中要我们加以明的明德。而在别的地方，朱熹更明确地说，“仁义礼智，性之大目”（同上：107）；“仁义礼智，性也”（同上108）。在“答陈器之二”中，朱熹更说，“性是太极浑然之体，本不可以名字言，但其中含具万理，而纲理之大者有四，故命之曰仁、义、礼、智”（朱熹 1997: 2977）。

所以德是性之德：“仁义礼智皆性之德”（朱熹 1986：2583）。而性也是有德之性即德性：当学生问，“‘德性’犹言义理之性”，朱熹肯定地说“然”（1585）。而这里所谓的义理之性也就是仁义礼智之性：“大抵人之德性上，自有此四者意思：仁，便是箇温和底意思；義，便是箇慤烈刚断底意思；礼，便是箇宣著发挥底意思；智，便是箇收敛无痕迹底意思”；紧接着朱熹又从这个角度讨论仁为四者之先：“性中有此四者，圣门却只以求仁为急者，缘仁却是四者之先。若常存得温厚底意思在这里，到宣著发挥时，便自然会宣著发挥；到刚断时，便自然会刚断；到收敛时，便自然会收敛……此仁之所以包四者也”（110）；当学生问，“仁即性，则‘性’字可以言仁否？”朱熹回答说，“性是统言。性如人身，仁是左手，礼是右手，义是左脚，智是右脚”；当学生又问，“仁包得四者，谓手能包四肢可乎？”朱熹回答说，“且是譬喻如此。手固不能包四肢，然人言手足，亦须先手后足；言左右，亦须先左后右”（同上：110）

我们上面看到朱熹说仁（义礼智）是心之德，而现在他又说，仁（义礼智）是性之大目、是性之纲理、甚至明确地说“仁义礼智皆性之德”（同上：2583）。所以仁義禮智既是心之四德，也是性之四德，那么心与性的关系究竟如何呢？朱熹说，“性是心之所有之理，心便是理之所會之地”（同上：88）；又说，“若无箇心，却将性在甚处！须是有箇心，便收拾得这性，发用出来。盖性中所有道理，只是仁义礼智，便是实理”（同上：64）。这就是说仁义礼智是性之德，但性又安顿在心中，在此意义上，仁义礼智又可以看作是心之德。虽然性安顿在心中，朱熹认为性是心之体：“大概在身则有一箇心，心之体为性，心之用为情”（同上：2822）。这里除了为性在心中加了心在身中这一点之外，朱熹强调的一点是性为心之体。由於心之體是性，而性又是仁義禮智，仁義禮智又是《大學》中所說的明德，所以，朱熹的一個學生就說明德是心之體：“《大學》之書，不過明德、新民二者而已……要之，不過此心體不可不明”（同上：308），对此朱熹也表示赞同。

说仁义礼智之德是心之德，是性之德，是规定人之为人的东西，也就是说缺乏了仁义礼智就不是人或者就不是健全的、有缺陷的人。事实上，朱熹也正是据此将人与动物区分开来的。如朱熹在答余方叔书中说，“人为最灵，而备有五常之性。禽兽则昏而不能备”（朱熹 1997：3067）。这里的五常之性即仁义礼智信之性。在《语类》中所录与其学生讨论《孟子》“人之所以异于禽兽”章中，朱熹也说，“人所以异者，以其有仁义礼智，若为子则孝，为弟则梯，禽兽岂能之哉！”（朱熹 1986: 1347）。所以人“须是存得这异处，方能自别于禽兽”（同上：1389）。但是朱熹在人物之异或者人禽之辨这个问题上的观点稍微复杂，因为他有时又说仁义礼智并非为人所独有。例如，朱熹說，仁义礼智之天命之性“非有偏全……昏浊者是气昏浊了，故自蔽塞……然在人则蔽塞有可通之理；至于禽兽，亦是此性，只被他形体所拘，生得蔽隔之甚，无可通处。至于虎狼之仁，豺獾之祭，蜂蚁之义，却只通这些子”（同上：58）。这里他说禽兽也有仁义礼智之性，只是为其形体所拘、所蔽。看起來，朱熹的观点似有矛盾，但其其实不然。他的观点是，万物都有仁义礼智之性，但万物所禀赋的气却有清浊正偏通塞之别。人禀受的气正而通，即使有些混浊也可以澄清，所以仁义礼智之性可以成为仁义礼智之德。人以外者所禀之气偏而塞，将仁义礼智之性遮蔽了，因此虽然从本体上说有仁义礼智，但在功能上说则没有仁义礼智。当然，这些存在物之气的偏塞程度也不同，程度轻者，如有些动物，还有一点点的仁义礼智没有被遮蔽住，所以有虎狼之仁和蜂蚁之义等。在极端的例外情况下还会出现这样的情况：其气的偏塞程度最低的动物与人类类似，而禀受最混浊的正通之气的人与禽兽类

似，如朱熹提到“吕与叔谓物之性有近人之性者，如猫相乳之类。人之性有近物之性者，如世上愚人”（同：58）。<sup>4</sup>

我们现在可以清楚，朱熹有一套美德理论，即对什么是美德有一套说明。但他对美德的说明有没有象亚里士多德的美德理论那样使美德在其伦理学中失去其首要性呢？我的回答是没有。虽然朱熹对美德的说明跟亚里士多德的一样，也从人性即人之异于其他事物的独特性开始，但在这两者之间存在着一个明显的差别。在亚里士多看来，人与动物的独特性是理性活动，因此人之为人的独特性就是积极的理性生活，这也就是他所谓的幸福，美德只是让理性活动具有卓越性的性格特征。这样，美德便成了从属于理性活动和幸福的东西，因而不再是首要的了。而在朱熹那里，作为人之为人的特征的，不是别的，正是仁义礼智这些美德。前面我们提到，斯洛特在谈到对亚里士多德的第二种解释时，特别强调，这样一种亚里士多德的伦理学不是严格意义上的伦理学，是因为他假定大家都同意，在其中具有首要性的幸福或繁荣或副祉或活得好的概念本身并不是关于性格的（*aretaic*）概念。而我们看到，朱熹哲学中具有首要性的概念，即为人所特有的生活，则是关于性格的，因为为人所特有的生活就是仁义礼智的生活，而仁义礼智是心之德。在这个意义，朱熹的伦理学就是斯洛特意义上的纯粹的、彻底的、以行为主体为基础的美德伦理学。前面我们也提到，在瓦特森看来，理想的美德伦理即美德在其中具有首要性的美德伦理，它“对最高善的说明要依赖于美德理论”（Watson 1997: 65）。在朱熹那里最高的善是什么呢？就是要过一种为人所特有的生活。那么什么是人所特有的生活呢？就是体现仁义礼智之美德或明德的生活。很显然，在朱熹那里，对最高善的说明确实是依赖于一种美德理论，因此朱熹的伦理学就是瓦特森在西方哲学史上要找而没有找到的那种理想类型的美德伦理学的一个典型例子。

#### 四、 古代儒家思想对当代美德伦理的贡献

但是，本书的重点不是要论证儒家伦理是一种美德伦理，甚至也不是要论证它是比西方传统上的美德伦理更严格和纯粹的美德伦理，而是要论证古代儒家思想对当代美德伦理能够作出什么样的贡献。虽然我们上面关于古代儒家思想，较之西方哲学史上美德伦理的历史形态、特别是亚里士多德的美德伦理，更符合理想类型的美德伦理的论证本身也可以看作是这样一种贡献，但本书各章所讨论的古代儒家思想对当代美德伦理的贡献主要围绕这样三个方面：如何回应来自各方面的对美德伦理的批评？如何处理美德伦理自身存在的理论问题？如何帮助美德伦理对当代的伦理学及其相邻学科做出贡献？我在本书中讨论的儒家在这个意义上对美德伦理所作出的贡献大概可以概括为以下几点。<sup>5</sup>

第一是关于具有美德的人是否只关心他人的外在福祉的问题。里士多德将他心目中的有美德的人看成是一个真正的自爱者，以与他所谓的庸俗的自爱者相区分。庸俗的自爱者只关心自己的外在福祉，如健康、财富、名声等等，而真正的自爱者最关心的是自己的美德，即是比其外在福祉更为重要的内在福祉。当然，亚里士多德称这样的人是真正的自爱者，不只是因为他们所爱的是自己身上真正有价值的东西，而且也是因为这些东西之所以有价值，至少部分地是由于这些东西，特别是那些涉及他人（*other-regarding*）的美德，要求他们关心他人的福祉。例如，

---

<sup>4</sup> 我在别处曾用亚里士多德在两种意义上的“有”之间的区分来说明为什么朱熹有时说物没有仁义礼智，有时又说物有仁义礼智。亚氏在讨论一个人“有”知识时，区分了仅仅具有（*possessing*）知识的人和能实际运用（*using*）知识的人。一个睡觉、疯狂或醉酒的人可能仍有他之前获得的知识，但无法加以运用（Aristotle 2004: 1147a17-18）。说物有仁义礼智就是“仅仅具有”，而说物没有仁义礼智是说物不能体现仁义礼智（见黄勇 2015）。

<sup>5</sup> 下面这几点并不包括我在其他已出（特别是 Huang 2014）和将出（特别是 Huang forthcoming）等著作中讨论的儒家对美德伦理的一些其他贡献。

正义这种美德就要求其拥有者对他人公正，诚实这种美德就要求其拥有者对他人诚实，慷慨这种美德就要求其拥有者对有需要的人乐善好施。但这些真正的自爱者所关心的只是他人的外在福祉，而没有同时关心在他们看来更重要的他人的内在福祉。这种观点就遭到了当代哲学中康德主义哲学家的批评，说这样的具有美德的人是自我中心的。如果他们真的认为内在的美德比外在的福祉更重要，那么一个具有美德的人也应该关心他人的美德。例如，一个真正慷慨的人应该设法让他人也有慷慨这种美德，一个真正诚实的人应该设法让他人也有诚实这种美德，一个真正正义的人应该设法让他人也获得正义这种美德。

虽然我曾撰专文，以朱熹为例，说明儒家的美德伦理可以对这样的批评作出很好的回应

（Huang 2010b），这也是贯穿本书好几个章节的一个重要论点。例如在第三章讨论孔子的以直报冤时，我强调，这里的“直”应当理解为“正曲为直”之“直”。假如有人打了我的左脸，孔子的立场不是像耶稣所教导的那样转过右脸让他打（以德报怨），也不是去打他的左脸（以怨报怨）。相反，孔子的看法是，在这里，我所面对的是一个不道德的人，一个枉者、一个曲者、一个不直者、一个具有恶德的人，那么我作为一个具有“直”这种美德的人就应该设法让这个人从枉者、曲者，变成一个跟我一样的直者。这就是孔子以直报怨的意思。这样一种理解也贯穿我在第五章关于孔子“子为父隐，直在其中”的讨论中。这里的直也是正曲为直的“直”。偷了羊的父之所以要被隐，是因为他做了不道德的事情，是个曲者、枉者，那么子作为有道德的人、作为直者，就应该设法让其不道德之父变成直者。儒家认为，达到这个目的的一个重要途径是微谏，而如果子在这里对父亲的不道德行为不是隐之而是证之，那么微谏的环境或气氛就不存在了。正是在这个意义上，孔子认为子为父隐，直在其中。在第十四章中，我抱怨杨国荣在其《成己与成物》一书中忽略了成人这一点，也与这个问题有关。在我看来，一方面，成人与成己不同，后者是一个人的自我修养，也即大学中的明明德，而前者则是帮助他人进行自我修养，也即大学中的新民。另一方面，成人与成物也不同。尽管这里的“人”和“物”相对于要成就之的、具有美德的人来说都是他者，但对于后者，具有美德的人只能辅其自然，而对于前者，具有美德的人不仅要帮助其明明德，而且要在此过程中帮助他去帮助他人去明明德，而这也是基于儒家对于具有美德的人的理解。

第二个是与上述问题有关的关于具有美德的人是否本质上是利己主义者的问题。在很多问题上，美德伦理与后果论和规则论差别不大。假如有人需要帮助而且我可以帮助这个人，我该不该帮助他？我想所有这些伦理学说都会作出肯定的回答。但如果问为什么我要帮助这个人，则这三种伦理学会提供很不相同的回答。规则论也许会说，每个人都有遵循道德原则的义务；后果论也许会说，这样做会最大限度地增加这个宇宙中的幸福总量；而美德论的典型回答是，只有这样你才可以成为一个具有美德的人。比较这三种回答，似乎美德论的回答具有明显的利己主义倾向：一个人之所以要帮助人是因为他自己想成为一个具有美德的人。正是在这个意义上，霍卡（Thomas Hurka）认为具有美德的人是根本上的利己主义者。这里他承认，与我们上面讨论的第一点有关，一个具有美德的人不只关心他人的外在福祉，而且还关心他人的内在福祉，即也想让他人成为具有美德的人；他也可以承认，一个具有美德的人确实是为帮助他人而帮助他人，而不是为了自己才帮助他人，因为不然他就不是一个具有美德的人。但这个人之所以作这些，还是为了使自己成为一个具有美德的人。换言之，他是为了自己（成为具有美德的人）的缘故，他才去为他人的缘故去帮助他人（help others for their sake for one's own sake）。

我在上述的文章中对这个问题也有所讨论（Huang 2010b），但这也是本书第四章聚焦的一个问题。由于儒家伦理是一种美德伦理，因此它似乎也存在霍卡所谓的根本的利己主义问题，这特别体现在孔子强调的为己之学。今年在北京召开的世界哲学大会的主题，“学以成人”，实际上就体现了儒家的这个思想：我们从事道德修养的目的就是为了成为健全的、没有缺陷的人。我认为儒家对这个问题可以做出本质上是相同的两个回答。一方面，可以说儒家的具有美德的人就其努力的唯一目标就是为了自己成为一个具有美德的人而言，他确实从根本上是个利己主义者；但另一方面，他所要获得的主要美德，仁义礼智，又都是涉及他人的，要成为这样一个具有美德的人就是要成为一个关心他人（既包括他人的外在福祉也包括他人的内在美德）的人，

在这个意义上，他又在根本上是一个利他主义者。在这里利己主义者和利他主义者就完全结合在一起了：一个人要想成为一个彻底的利己主义者，就必须成为一个彻底的利他主义者，反之亦然。这是儒家对这个问题可以做出的第一个回应。儒家可以做出的第二个回应是从孟子的“万物皆备于我”和程颢的“仁者与万物一体”的观念出发，从而从根本上否定用利己主义和利他主义来描述一个具有美德的人的恰当性。利己主义和利他主义都假定自己和他人的分离，但这里提到的孟子和程颢的观点表明，一个具有美德的人把他人看作自己身体的一部分，因而把他人的痛苦（无论是外在的身体上的还是内在的人性上的）看作是自己的痛苦。你可以说这样的人所做的一切都是为了他自己，但因为没有任何东西不包含在他这个自己中，也就是没有任何“他”这个人还可以利，说他是一个利己主义同说他是一个利他主义就一样失去了意义。

第三是关于所谓的美德两难的问题。这是由著名的美德伦理学家福特（Philippa Foot）自己提出的一个问题。福特认为美德对于人的自然倾向具有一种矫正的作用：美德要求我们去做的事往往是我们缺乏自然倾向去作的人，而美德要求我们不要去做的事往往是我们的自然倾向让我们去做的事。例如，勤劳之所以是一个美德是因为我们有懒惰的自然倾向（如果我们的自然倾向就是勤劳，那么我们就不会去将勤劳作为一种美德去提倡了）。由此，福特注意到，美德要求我们去做的事情往往是不太容易的事情，即需要通过克服自身具有的相反的自然倾向才能完成的事情，但具有美德的人在做这些美德的事情时却感觉很轻松、甚至很愉快。这里就产生了她所谓的美德的两难：当一个没有美德的人成功地但艰难地（因为他要与自己所具有的相反的自然倾向作斗争）作了美德要求的事情时，一方面，我们觉得这个行为比具有美德的人做的同样的行为更值得表扬，因为他成功地作了一件艰难地事情；而另一方面，我们似乎又觉得这个人之所以要花这么大的力气去做这一德行恰恰是因为他在德性上不完美，因而不象那个具有美德的人那么值得表扬。福特自己解决这个两难的办法是在作为总体的人类与具有美德的特殊的人之间做一区分：具有美德的人在做对于一般人来说是困难的事情，因而还是值得表扬，尽管他在做这件事情时轻而易举。

我在本书第四章的第五节和第七章的第二节专门讨论了这个问题。我认为福特的这个解决方案是有问题的。具有美德的人在做德性时之所以值得表扬（如果值得表扬的话）不能光是因为他做了一件对他轻而易举而对一般人十分艰难的事情。假如一个身高二米的人可以轻而易举地碰到很高的屋顶，我们不会说这个人的行动值得表扬，因为这个人做了一般人或者根本不能做到或者要化很大的力气才能做到的事。我认为儒家对这个所谓的美德两难会提出一个不同的解决办法，而其不同之处在于它采取了一种历史的而不是静止的观点。换言之，它不是只比较当下两个人在做同一件德行时谁做得轻而易举而谁需要克服很大困难；相反它会问，为什么一个人做这个德行时这么容易，而另一个人在做这个德行时却这么困难？经过这样一问，我们就会很容易发现，具有美德的人之所以能这么轻而易举地从事德性，恰恰是因为他以前化了非常大的力气从事道德修养，而最终成了一个具有美德的人；而没有美德的这个人之所以在做德行时要做这么大的努力才能成功，恰恰是因为这个人以前没有下力气进行道德修养，从而没有成为一个具有美德的人。如果他以前化了大力气从事道德修养并成了一个具有美德的人，他今天在做这个德行时就不会感到这么吃力了。这样，在一个没有美德的人化了很大力气才成功地从事的德行与一个具有美德的人轻而易举地完成的德行之间，到底哪个人的行为更值得赞扬的问题就不言而喻了。

第四是关于动力之知的问题。儒家的这个贡献并不在于帮助美德伦理回应外来的批评，也不是帮助美德伦理克服其自身存在的问题，而是作为美德伦理学对道德认识论所可能做出的一个独特贡献。亚里士多德认为，我们不能光因为一个人有德行就称他为具有美德的人。具有美德的人当然会从事德行，但除此之外，这个人还需要满足三个条件，才可以算是一个有美德的人。第一是这个人对于自己的德行有知识，即不是懵懵懂懂地去做的；第二是这个人自己选择去从事这样的德行并且是因为这个德行本身而不是别的理由才从事这样的德行；第三是这个德行来自其坚定而又稳定的性格。这里讲的第一个条件是知识，而且正是这样的知识使人有动力从事德行。但知识怎么能使人有动力去从事德行呢？这就涉及了知识的本质问题。传统的认识论，

包括道德认识论，主要关注的是理智性的认识，即赖尔（Gilbert Ryle）所谓的命题性知识（**knowing-that**），如我知道我应该帮助那些需要帮助的人，但这样的知识很显然与道德动力没有必然的联系，因为有这样的知识而缺乏动力去帮助他人的人大有人在。赖尔认为传统的认识论过于狭隘，忽略了一种与理智之知很不相同的能力之知（**knowing-how**）。他所谓的能力之知主要是指象知道怎样开玩笑和欣赏玩笑，怎样弹钢琴，怎样骑自行车等。它跟理智之知的一个重要差别在于，前者是通过看书或者听讲座就可以获得的，而后者则必须通过自己的反复实践才能获得。由于这样的知识具有实践性，而道德知识乃是实践的知识，很多人认为道德知识就是这样的能力之知。但是能力之知，同理智之知一样，跟一个人去做有关事情的动机没有必然联系。知道怎样帮助人即有能力帮助人而缺乏动力去帮助人的情况也是司空见惯。

所以我认为美德伦理中谈论的能够使人有动力去行动的知识一定既不是理智之知，也不是能力之知，而是与此都不同的第三种知识，即我所谓的动力之知（**knowng-to**）。这是我在本书中化了整整两章（第十一和第十六章）要阐述的一个看法。我认为虽然亚里士多德也有类似的观点，但把道德知识与道德动力的关系真正说清楚的要算王阳明。在我看来，王阳明的良知概念就是所谓的动力之知的范例。所谓的动力之知也就是知道去做的知识。例如，我关于孝的动力之知就既不是我应该孝顺父母的知识（理智之知），也不是我关于如何去孝顺父母的知识（能力之知），而是会（不是表示能力的“会”而是表示倾向的“会”）去孝顺父母的知识，而这正是王阳明所要强调的。王阳明的良知概念的一个重要特征就是其所谓的知行合一。所谓的知行合一，很重要的一方面是知而必行；知而不行的“知”并不是真正的知。但这不是王阳明知行合一说的独特的方面。王阳明的知行合一说主要是用来批评程颐和朱熹的知行观的。程朱也非常强调知而必行，但他们同时却又认为知先后行，这就是说，知和行在他们那里是两回事。而在王阳明看来，知行的本来状态即他所谓的知行本体就是同一的，说知，行已经包含在里面，而行，知已经包含在里面。说行只是要强调知所含有的使人行动的动力，而说知只是要说明行动之明觉精察。

第五是与上述一点有关的信欲（**besire**）的问题。儒家在这个问题上的贡献主要也不是帮助美德伦理学回应外来的批评或者解决自身的问题，而是作为美德伦理学对当代行动哲学、心灵哲学和道德心理学所做出的贡献。在行动问题上，当代哲学中占主导地位的还是休谟主义。休谟主义认为行动与信念（**belief**）和欲望（**desire**）这两种心灵状态有关。例如我去帮助一个人，作为一种理性的行动，一定是因为我相信我应该去帮助这个人，同时我又有欲望去帮助这个人，两者缺一不可。当然，这种立场也遭到了不同的批评。理性主义者认为信念本身已经可以说明行动，因此无需欲望来解释行动，而情绪主义者（**emotivist**）则认为只有欲望可以解释行动，信念要么不过是一种伪装了的欲望，要么与行动根本没有关系。但最近也有一些反休谟主义者，他们同意休谟主义，认为需要同时用信念和欲望才能解释行动，但他们与休谟主义不同，认为信念和欲望不是两个不同的心理状态，而是同一个心理状态的两个不同方面。这个心理状态一方面象信念，告诉我们该做什么，另一方面又象欲望，促使我们去做我们该做的事情。由于这样一种心理状态同时包含了信念与欲望，有人造了一个字，称之为信欲（**besire**）。很显然，我上面用动力之知来描述的王阳明的良知也就是这样一种信欲。例如，我关于孝的动力之知，一方面是关于我应该孝顺父母的信念，而另一方面又是我想去孝顺父母的欲望，而王阳明反复强调，这两者按其本体是一回事，他们是同一个心灵状态的两个方面。

但是这样一种观点遭到了休谟主义的批评，认为信欲（**besire**）非常怪异（**bizarre**），因此不可能存在。为什么呢？这是因为在他们看来，信念和欲望与世界的关系正好相反。如果我的信念与世界不一致，我就必须改变我的信念以与世界一致；但如果我的欲望与世界不一致，我往往会去改变这个世界以使它与我的欲望一致。所以信念这种心灵状态与世界一致的方向（让心灵状态去与世界适合）和欲望这种心灵状态与世界一致的方向（让世界去与心灵状态适合）正好相反。如果信念和欲望是两种不同的心灵状态，这不是一个问题，但如果它们属于同一个心灵状态，问题就出现了：假如这个心灵状态与世界不一致，我们是改变这个心灵状态、使之与世界适合呢（好像我们应该这么做，因为这个心灵状态是信念），还是改变世界、使之与这个

心灵状态适合呢（好像我们应该这么做，因为这同一个心灵状态也是欲望）？作为信欲，我们要同时做这两件相互矛盾的事情。由此可见，信欲这种怪异的心灵状态压根就不可能存在。但我认为休谟主义者在这里犯了一错误。他们把信念做了过于狭隘的理解，以为信念只包括像“今天在下雨”这样的描述性的信念。但事实上也存在规范性的信念。假如我相信所有子女应该孝顺父母，而在世界上并不是所有子女都孝顺父母，甚至世界上没有人孝顺父母，这也并不表明我应该放弃我的信念，而开始接受一个与世界相符合的信念。相反，我会认为，这个世界不是其应该是的样子，因此需要加以改变，使之与我的信念一致。这就表明，规范性的信念与描述性的信念不同，它与世界符合的方向是让世界与它这种心灵状态相适合，而不是相反，而这种适合方向同欲望与世界的适合方向是一样的。因此当儒家肯定有一个既是信念又是欲望的心灵状态即信欲时，他们并不是在讲一个非常怪异的心灵状态。所有这些是我在第十章讨论的一个问题。

第六是美德是否可教的问题。大家知道，这是苏格拉底提出的一个问题。这个问题之所以有意思是因为，苏格拉底认为美德是知识，而知识是可教的，但苏格拉底又明确地说，美德不可教。这里我们应该清楚，当苏格拉底说美德是知识时，他说的知识也就是我们上面提到的动力之知或者信欲。这一点可以从他在《普罗塔格拉》中关于意志软弱问题的看法来说明。他在那里说，没有人在做一件事时知道或者相信他在做的这件事不是他在这种情况下该做和能做的最好的事情（即他可以做别的更好的事情）而还继续做这件事的。这实际上也就是我们上面讲的儒家的知而必行的观点，因此他否认有意志软弱这种现象，因为意志软弱恰恰就是指知道自己不应该做某件事而且可以不做这件事却还是去做这件事，或者知道自己应该做某件事而且可以去做这件事而不去作这件事。但在同一对话中，苏格拉底却认为这种作为知识的美德却是不可教的，不是可以从一个人传到另一个人的。为了说明他的这个观点，苏格拉底做了一个类比。一方面，如果我们不知道怎么造船，我们可以请造船专家来教我们，这就表明造船技艺是可教的。但另一方面，伯里克利（Pericles）为他的孩子提供了最好的教育，教了他们所能教的一切，但在美德方面，他不仅自己没有教他们，而且也没有请别人教他们，因为美德不可教。

我在第六章专门讨论这个问题。表明看起来，孔子似乎也认为美德不可教。他曾经说，“民可使由之，不可使知之”。根据宋儒程颐对这句话的解释，这里孔子既不是说老百姓愚不可及，也不是说没有好的老师，更不是说君王应该让老百姓处于愚昧状态。关键是这里的知乃是道德知识，即我们上面所说的动力之知和信欲。这种知识按其本性需要靠人通过默识心通而自得。如果这样，似乎孔子就跟苏格拉底一样认为美德不可教了。但事实上，孔子作为一个老师给学生所教的又恰恰正是这样的作为美德的知识，因为孔子的目的并不是想让学生成为学问家，而是成为具有美德的人。这里的关键不是美德是否可教的问题，而是应该如何教的问题。理论知识（理智之知）可以通过书本或者演讲从一个人传递到另外一个人，能力知识可以通过手把手的方式从一个人传递到另一个人，由于作为美德的知识即动力之知不能通过这两种方式从一个人传递到另一个人，苏格拉底便认为美德不可教。但在孔子看来，美德是可教的，但需要由上述方式之外的方式。由于缺乏美德的人所缺乏的往往不是对美德的理解，也不是从事德行的能力，而是相应的情感和欲望，美德教育的一种有效方式乃是情感主义教育。孔子说的道德教育之“兴于诗，立于礼，成于乐”中的第一步，“兴于诗”，就属于这样一种情感主义的教育方式。但孔子最为注重的是身教。这里所谓的身教主要不是用来传递技艺知识的手把手的教育方式，而是指以身作则的模范方式，因此孔子说，“君子笃于亲，则民兴于仁。古旧不遗，则民不偷。”

第七是美德与道德责任的问题。上面的三点都与道德知识有关，这里的道德知识，如我们已经看到，是一种动力之知，其特征就是具有这种知识的人一定会有动力去从事相应的行动，知而不行，非真知。这就引出了一个美德伦理必须面对的道德责任的问题：我们是否可以要求一个人为其没有行善或者甚至作恶而负责。这之所以是一个问题是因为，我们要人为其行为（或者其行为的缺失）负责，即使是在亚里士多德看来，也必须满足两个条件。第一是这人的行动是其自由选择决定的。如果一个人被他所无法抵抗的外力强制地作了一件伤人的事情，那么我们



就不能要这个人对他给他人造成的伤害负责。第二，这个人对他所做的是要有相关的知识。假如一个人在做一件事情时并不知道这是一件不对的事情，我们也就不能要求这个人对其行为负责，换言之，我们不能为一个人因无知而做错的事情负责。我们现在讨论的问题是这第二个条件给美德伦理带来的难题。我们前面提到亚里士多德的一个观点，具有美德的人是具有知识的，而这种知识是能使人有动力从事相应行动的知识，而不能使人有动力行动的知识实际上不是知识，或者只是宋明儒所谓的常知、浅知、闻见之知，而不是真知、深知、德性之知。如果是这样，一个人没有做他应该做的德行或者做了他不该做的恶行，一定是因为他缺乏相应的知识，是因为他的无知。如果是这样，我们似乎就不能让他为其行为（或者其缺失）负责，而这很显然是一个很严重的问题。

我在第七章，特别是第三节，专门讨论儒家在这个问题上的看法。儒家的这个看法与我们在上面第三点谈论的看法有关：它所采取的是一种历史的而不是截面的看法。如果采取截面的看法，那么这个人在做恶时，根据美德伦理的看法，一定是处于一种无知的状态，因而我们不能让这个人为其行为负责。但是从历史的观点看，我们就要看这个人该不该为其无知负责。我们知道有些无知是情有可原的，假如我无法理解爱因斯坦的相对论，那么我想很少有人要我为自己的这种无知负责。但有些无知是不可原谅的。假如我在高速公路上开车超速被警察抓，是因为我不知道高速公路有限速，那么假如我真的不知道，很显然我要为我的这种无知直接负责，而同时也要为我自己因这种无知而造成的超速间接负责。现在的问题是，缺乏有关的道德知识，道德的无知，是情有可原的还是不可饶恕的。儒家的回答是后者。这是因为在儒家看来，这种道德知识，即所谓的良知良能，是我们每个人生来俱有的。之所以我们许多人现在好像缺乏这样的知识，是因为我们的私欲将这样的知识泯灭了。我们现在要重新获得这样的知识，就要将这样的私欲去除，而要去掉这样的私欲，我们并不需要很高的智商。即使“愚夫愚妇”，只要努力用功，不自暴自弃，都可以获得为道德行动所必要的知识。因此，儒家认为每个人都要为其因无知而做出的不道德的事情负责，是因为这个人要为自己的道德的无知负直接的责任，因而要为其因这种无知而做的不道德的事情负间接的责任。

第八是美德的客观性与规范性问题。在本导论的第三部分，我们讨论了瓦特森认为美德伦理面临的一个两难：如果想对美德做一说明，美德就失去了其在伦理学体系中的首要性；而如果想保持美德的首要性，你就无法解释什么是美德。我们在那里已经用朱熹的例子说明，儒家如何可以既提供一种对美德的说明，而又保持美德的首要性，从而避免这个两难。但瓦特森认为在我们去说明什么是美德时，不管我们是否避免了第一个两难，我们往往会陷入又一个两难。我们在说明美德时往往借助人性概念，将美德与人性相联系。如果我们强调人性的客观性，那么这样的人性观念就会缺乏美德所需要的那种规范性；而如果我们要想强调人性之为美德所必需的规范性，我们的人性概念就往往缺乏客观性。亚里士多德用来说明美德的人性概念似乎就陷入了这个两难的第一翼。亚里士多德认为人性即将人与其他动物区分开来的是理性。一般很少有人会怀疑这一点，因此这样一种人性观具有足够的客观性。但是正如很多当代有名的哲学家如麦克道尔（John McDowell）和威廉斯（Bernard Williams）都指出的，从理性里面是推不出规范性的美德概念的，也就是说一个具有充分理性的人不一定就是一个具有充分美德的人。麦克道尔还用了其有名的理性的狼来说明这一点。狼跟人一样是社会性的动物，其跟人不一样的一点即是缺乏理性。但麦克道尔说，假如一个狼群中的一只狼获得了理性，它不见得会变得道德起来；它反而有可能利用自己新获得的理性来算计其他狼，使自己不劳而获。这就是说，亚里士多德的说明是强调了人性的客观性而缺乏为美德所需的规范性。

在本导论第三部分用朱熹为例子说明儒家对美德伦理的贡献时，我们强调了其与亚里士多德的不同。在儒家看来，真正把人与动物区分开来的不是人有理性而动物没有，而是人有仁义礼智而动物没有。仁义礼智是人性的组成部分，但他们同时又是儒家最重要的德目。因此正如我在本书第八章中所强调的，在儒家那里德（美德）和性（人性）是同一的。由于构成人性的仁义礼智本身就是规范性的美德，那么这种对人性的说明就避免了亚里士多德对人性的说明所具有的问题，而保持了人性这个概念为美德所必要的规范性。但现在的问题是，儒家在强调人性概

念的规范性的同时是否失去了这个概念应有的客观性呢？也就是说儒家有没有什么客观的根据来证明人性中确实有仁义礼智呢？如果没有，那就表明儒家根据人性对美德的说明陷入了瓦特森所提到的这个两难的另一翼：保持了规范性却失去了客观性。我在别处对这个问题有专门论述（Huang 2011），本书的第九和第十五章也试图以朱熹为例回答这个问题。虽然在朱熹看来，人性本是形而上者，对之我们不好说什么。但是人性是通过人情体现出来的。我们看到人有恻隐、羞恶、辞让和是非之情，我们便知道这样的情必有其根，因此从这样的人情里面我们就可以推知人性里一定有仁义礼智。在朱熹看来，虽然人性看不见摸不着，但四端之情却是我们都可以看见的，而为了解释为什么会有这四端之情，我们不能不假定有仁义礼智之性，这就好像我们看到一棵健康的苗，为了解释其存在，我们就不能不假定下面一定有一健康的根，尽管我们看不见根，更无法直接断定其健康与否。正是在这一意义上，我认为朱熹关于人性的形而上学是一种解释性的形而上学：形而上学的仁义礼智概念是用来解释我们都感觉到的恻隐、羞恶、辞让和是非这些经验现象的。在这个意义上，儒家具有规范性的人性概念同时也具有客观性，从而比避免了瓦特森所说的美德伦理的第二个两难。

最后我要讲的三点，即第九，第十，第十一点，都是关于美德伦理与政治哲学等关系等。相较于规则论和后果论伦理学，通常认为美德伦理学有一个明显的缺陷，即规则论和后果论都可以很容易发展出一种相应的政治哲学，而美德伦理由于强调的是个人的美德，就很难对政治哲学做出实质的贡献。虽然我在本书中无意提出一种系统的儒家美德政治哲学，但我还是在有关章节阐明了儒家思想对美德政治可以做出的若干重要贡献。

第九点是关于政府有没有从事道德教育的功能的问题。在当代政治哲学中，关于政府是否有引导公民过好生活的功能问题上，存在着国家完善论和自由主义之间的争论。政治自由主义认为，政府在这个问题上应该保持中立，而国家完善论则认为政府有责任引导公民过好的生活而避免不好的生活。但如我在第十三章中所指出的，他们的争论涉及的都是那些涉及自我的（self-regarding）方面。例如，国家完善论认为国家有责任引导其公民过的好生活就包括能够欣赏艺术、音乐、自然之美等，而国家应该设法让其公民避免的不好的生活包括酗酒、抽烟、赌博等。而自由主义认为，在这些问题上，到底什么是好生活应该有个人自己去决定。由于个性的极大差异，对于一个人来说是好的生活，对于另一个人来说则不一定是好的生活。在我看来，这场争论忽略了在其公民之涉及他人的（other-regarding）行为方面政府所应有的功能。自由主义者认为国家可以强制地推行与涉及他人的行为相关的那部分道德，而在这方面国家完善论没有加以质疑。正是在这一点上儒家可以做出其独特的贡献。

孔子有句名言，“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”这就说明，在儒家看来，在推行涉及他人行为的道德方面，政府所依靠的主要不是政和刑，而是德和礼。在这一点上，如我在第十二章中指出的，儒家的主张甚至也与亚里士多德很不相同。亚里士多德与儒家一样，也认为国家有让其公民成为具有美德的人的功能。但怎样才能让其公民具有美德呢？亚里士多德认为，多数人之所以不去做坏事，不是因为他们会为自己所做的坏事感到羞耻，而是因为他们害怕惩罚，因此国家只有通过立法的手段才能使人获得美德。这与孔子上面讲的以德和礼使老百姓获得美德的看法大异其趣。这里所谓的德是政治统治者应该有的美德。孔子认为统治者是老百姓的样板。如果统治者“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”。他对问政于他的季康子说，“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”这些都说明，统治者要想让老百姓成为有德之人，首先他自己得成为一个有德之人，成为一个表率，让老百姓模仿。除了德教以后，孔子也很注重礼教。我们前面提到孔子的“兴于诗，立于礼，成于乐”。我们说这里的兴于诗，实际上是一种情感教育。但是通过诗歌等手段所激发起来的道德情感往往短暂而不稳定。为了维持由诗引起的道德情感，使之稳定化，孔子强调了礼的重要性。礼仪规则与惩罚性的法律不同。刑法偏重消极的禁止，而礼仪注重积极的规矩；违法的有刑罚的处分，而违礼的会受到君子和社会的批评；刑罚利用的是人们害怕惩罚的心理，而礼仪利用的是人们的羞耻心，因而可以使人“有耻且格”。当然在做出由礼仪规范所限制的道德行为时，人们可能还

会感到某种拘束、不自然，因此孔子认为道德教育最后还需要通过乐教来完成，使人能够自然地、轻松地、快乐地从事德行。

第十点是美德与社会正义的问题。在美德伦理学所讲的诸美德中也包括正义这种美德，但美德伦理学中的正义是作为个人美德的正义，而不是作为社会政治制度之美德的正义，而政治哲学中讲的正义恰恰是关于社会政治制度包括法律 and 政策的正义问题。正是在这一点上，我们看到，较之规则论伦理学和功用论伦理学，美德论伦理学似乎存在着一个天生的缺陷。功用论伦理学可以很容易地提出一种社会正义的理论：一个正义的社会制度是能够产生最大幸福总量的社会制度。规则论也不难提出一种社会正义理论，事实上今天比较有影响的社会正义理论，包括罗尔斯的理论，都是规则论的，毕竟我们可以根据制定有关个人行为的规则的同样理论去制定有关社会运作的规则。而美德伦理学讲的是个人的美德，那怎么从个人美德的正义推出作为社会美德的正义呢？亚里士多德主义在这个问题上采取的途径是，先看具有正义这种美德的人是如何维持与他人的关系的，然后再看什么样的社会政治和法律制度能够维持这些关系。这样一种途径的一个缺陷是，它把社会正义的主体（agent）看作是具有美德的个体，而社会的功能就是保证这些个体能够维持其与他人的正义关系。如果这种模式在小规模的古希腊城邦还有可行性的话，在当今规模大的多的民族国家中，它很显然已经不能适合了。

在讨论正义理论的第十二章特别是第二节中，我讨论儒家的美德理论在这个问题上的贡献。简单来说，儒家的看法是，一个社会的正义观念源于作为个人的正义这种美德。孟子说，“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”；《大学》对此作了进一步的发挥：“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。”这是说，政府及其整军法规是正义的，只是因为治理它的人是正义的。孟子还说：“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”这里他强调，领导人要有仁心，政府也就有仁政，即仁政来自仁心。这里重要的一点是，要确定一个社会的政治法律制度是否公正，关键是看这样的制度是不是一个具有正义这种美德的人制定出来的。这一点与美德伦理学关于个人行为的讨论一致。一个行为是否是正义的行为就是看这是否是一个具有正义这种美德的人在这种情况下会做出的行为；如果正义的人会作这样的事，那么这件事就是正义的事，即使在这个特定场合下作这件事的人还不具有正义这种美德，因为美德伦理学可以承认，缺乏某种美德的人可以做相关的德行。同样的道理，确定一个（例如）法律是否公正，就是看一个具有公正这种美德的人是否会制定这样的法律，尽管实际上制定这个法律的人还没有公正这种美德。总之，儒家把法律与个人的行为看成类似的东西，其公正与否取决于一个公正的人是否会制定这样的法律和做这样的事。

第十一也是最后一点则与法律哲学中的惩罚理论有关。在一个人犯了罪以后，大家都认为这个人需要受到惩罚。在西方的法律哲学中，主要有两种惩罚理论。一种是报应（retributive）论。这种理论认为，在有任何人犯罪之前，大家都是平等的（不管这个平等是如何定义的），而罪犯通过其犯罪行为打破了这种平等，因为他通过让他人受损而使自己得益。社会就是要通过惩罚来恢复这个犯罪行为之前的平等状态。因此公正的惩罚应该不多不少地剥夺这个罪犯通过犯罪而获得的益处，或者应该不多不少地让这个罪犯接受他加给受害者的伤害。另一种是功用论（utilitarian）。这种理论认为，惩罚的目的是使这个罪犯甚至其他潜在的罪犯以后不再去犯罪。而要达到这个目的，通过惩罚使罪犯得到的伤害必须大于他通过犯罪得到的好处。在功用论看来，报应论的主要问题是，由于报应论反对让罪犯通过惩罚受到的伤害大于他通过犯罪得到的好处（或者他通过犯罪给他人带来的伤害），惩罚就起不到威慑的作用，这个罪犯以后还可能犯罪，而别的潜在的罪犯也会因此去犯罪，毕竟他们知道，如果他们的犯罪行为被发现，不过就是放弃通过犯罪所得到的好处，但我们有足够的自信，不可能他们的每次犯罪都会被发现。而在报应论看来，功用论的问题是不公正。从公正的角度看，我们没有理由让一个罪犯通过惩罚得到的伤害大于他通过犯罪对他人造成的伤害，特别是我们不能用这个罪犯作为工具，让他受到过度的惩罚来威慑别人，使他们不敢去犯罪。

我在第五和第十章提出儒家关于罪犯的看法，我将这种看法称作康复论(rehabilitative)，并认为这种理论比报应论和功用论优越。从儒家的美德伦理的立场出发，一个不道德的人，包括罪犯，实际上是一个人性上有缺陷的、不健康的人，因为正常的人都有仁义礼智，而不道德的人在仁义礼智方面受其私欲影响而受到了伤害。就好像我们在看到一个人身体上有缺陷、不健康、受伤害时，我们根本不会想到应该如何去惩罚这个人，而一定是如何帮助这个人克服这样的缺陷，医治这样的伤害，并使之健康起来；同样，当我们看到一个人的人性或其明德受到其私欲的伤害（而去犯罪时），我们首先想到的也不应该是如何去在身体上惩罚这个在人性上已经受到伤害的人。相反，我们应该想方设法去帮助这个人克服其人性上的缺陷，从而使这个人成为一个健康的人。这种理论跟功用论和报复论的一个显著差别是，后两种理论主要关心的是受害者，因此首先想到的是如何为受害者去惩罚罪犯，而康复论所主要关心的则是罪犯，因此首先想到的是如何帮助这个罪犯医治其毛病。从直觉上看，这似乎是儒家康复论的一个缺陷：在一个罪犯对他人造成伤害以后，我们当然应该站在受害者这一边，而不是站在加害者即罪犯这一边。事实上，这正好体现了儒家康复论的长处。一方面，这个罪犯康复以后就成了人性上健全的人，即成了有德之人，那他以后就不会再去犯罪，而这正是功用论的目的。另一方面，这个罪犯在康复后，他们自然地会将其通过犯罪得到的好处交还给受害者，而对于其通过犯罪行为使被害者受到的其他伤害也会设法通过任何可能的方式加以弥补，而这也正是报应论所要道德的目的。

## 五、结论

我在本导论中做了一些以前所没有做过的事情。以前我的工作主要是利用古代儒家的思想资源为当代美德伦理的发展做出贡献，而没有象大多数从事儒家与美德伦理的比较学者那样去论证儒家伦理就是美德伦理，尽管我自己也持这样的看法。在本导论中，我不仅论证了儒家伦理具有西方传统中美德伦理的若干历史形态所具有的主要特征，因而是一种美德伦理，而且论证了，假如我们用美德伦理的理想形态为标准，而不是以这个或那个传统中的这个或那个美德伦理的历史形态作为标准，我们甚至可以说儒家伦理是一种比亚里士多德主义更纯粹、更彻底、更本真的美德伦理。需要指出的是，这一点本身并不表示朱熹的伦理学比亚里士多德的伦理学更优越，毕竟亚里士多德和朱熹都没有声称他们要发展一种美德伦理学。我们这里做的工作只是分类的工作：如果伦理学可以分为道义论、后果论和美德论的话，朱熹的属于美德论，而亚里士多德的则不是，至于亚里士多德的伦理学是否是如我上面提到的某些学者所说的后果论，则可存而不论。从这一点看，我们的上述论证和论断无论对于美德伦理学还是对于伦理学本身，并没有做出太大的贡献。不过，由于亚里士多德是几乎所有人在谈论美德伦理学时首先想到的人，我们上面关于亚里士多德的伦理学不是美德伦理学的结论也许还是相当激进。尽管如此，本书的下面各章不会涉及这样的问题，因为它们所关注的还是儒家思想对当代美德伦理的主要贡献，而这才是我这十几年来所真正关心的问题。我在上面将我在本书中讨论的儒家对美德伦理的贡献概括为十一点。虽然这十一点并不能涵盖我在下面各章的具体、多样、有时略显繁琐的论证，但它们确实可以看作是本书的要点。

## 征引文献

- Ames, Roger T. 2011. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Annas, Julia. 2006. "Virtue Ethics," in David Copp, ed., *Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford University Press.
- Anscombe, G.E.M. 1958. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy: The Journal of Royal Institute of Philosophy* 33: 1-19.
- Aristotle. 2004. *Nicomachean Ethics*, trans. and ed., Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bucar, Elizabeth M. 2017. "Islamic Virtue Ethics." In *Oxford Handbook of Virtue*, ed. by Nancy E. Snow. New York: Oxford University Press.
- 程颢, 程颐 2004. 《二程集》。北京: 中华书局。
- Fletcher, Joseph. *Situation Ethics: A New Morality*. Philadelphia: Westminster.
- Gier, Nicholas F. 2005. "Toward a Hindu Virtue Ethics." In *Contemporary Issues in Constructive Dharma*, eds. R. D. Sherma and A. Deepak. Hampton, VA: Deepak Heritage Books.
- Hirji, Sukaina. 2018. "Acting Virtuously as an End in Aristotle's Nicomachean Ethics," *British Journal for the History of Philosophy*. DOI : 10.1080/09608788.2018.1454296
- Huang, Yong. 2010. "Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the *Zhuangzi*." *Journal of Asian Studies* 69.4: 1049-1070.
- . 2010b. "The Self-centeredness Objection to Virtue Ethics: Zhu Xi's Neo-Confucian Response." *American Catholic Philosophical Quarterly* 84.4: 651-692.
- . 2011. "Two Dilemmas of Virtue Ethics and How Zhu Xi's Neo-Confucianism Avoids them." *Journal of Philosophical Research* 36: 247-281.
- . 2014. *Why Be Moral: Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*. Albany, NY: State University of New York Press.
- . Forthcoming. *Knowing-to: Wang Yangming's Contribution to Contemporary Moral Philosophy*.
- 黄勇 2015. "朱熹的形上学: 解释性的而非基础主义的。" 《社会科学》第一期: 118-128.
- Hurka, Thomas. 2001. *Virtue, Vice, and Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, Rosalind. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Im, Manyul 2011. "Mencius as Consequentialist," in Chris Fraser, Dan Robins, and Timothy O'Leary, eds., *Ethics in Early China: an Anthology*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Johnson, Robert, and Adam Cureton. 2016. "Kant's Moral Philosophy." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Kant, Immanuel. 1964. *The Doctrine of Virtue: Part II of the Metaphysic of Morals*. New York: Harper and Row.
- Keown, D. 1992. *The Nature of Buddhist Ethics*. New York: Palgrave.
- Kristjansson, Jristjan. 2007. *Aristotle, Emotions, and Educations*. Burlington, VT: Ashgate Publishing Company.
- Louden, Robert B. 1997. "Kant's Virtue Ethics." In *Virtue Ethics: A Critical Reader*, ed. Daniel Statman. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- 《论语》2006. 见杨伯峻译注《论语译注》。北京: 中华书局。
- MacIntyre, Alasdair. 1984. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- 《孟子》2008. 见杨伯峻译注《论语译注》。北京: 中华书局。
- Mill, John Stuart. 1972. *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*. London: J.M Dent & Sons, and Rutland, Vermont: Chartles E. Tuttle Co.
- Neville, Robert Cummings. 2016. *The Goodness Is One, Its Manifestation Many: Confucian Essays on Metaphysics, Morals Rituals, Institutions, and Genders*. Albany, NY: The State University of New York.
- Nussbaum, Martha. 2012. *Philosophical Interventions: Reviews 1986-2011*. Oxford. Oxford University Press.
- O'Neill, Onora. 1989. "Kant after Virtue." In her *Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santas, Gerasimos X. 1997. "Does Aristotle Have a Virtue Ethics." In Daniel Statman (ed.), *Virtue Ethics: A Critical Reader*. Washington, D.C. Georgetown University Press.
- Setiya, Kieran 2007. *Practical Knowledge: Selected Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Sim, May 2007. *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slote, Michael. 1992. *From Morals to Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Slote, Michael. 2001. *Morals from Motives*. Oxford: Oxford University Press.
- Statman, Daniel. 1997. "Introduction to Virtue Ethics," in Statman, ed., *Virtue Ethics*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Van Norden, Bryan W 2007. *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*.

Cambridge: Cambridge University Press.

王阳明 2015. 《王阳明全集》。上海：上海古籍出版社。

Watson, Gary. 1997. "On the Primacy of Character." In *Virtue Ethics: A Critical Reader*, ed. Daniel Statman. Washington, D.C. Georgetown University Press.

Yu, Jiyuan. 2007. *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*. New York and London: Routledge.

朱熹 1986. 《朱子语类》。北京：中华书局。

朱熹 1994. 《四书章句集注》。台北：大安出版社。

朱熹 1997. 《朱熹集》。成都：四川教育出版社。