

程朱理学“不以迹论”的道德评价

——以杨时、朱熹的方案为中心

王维昊

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘要:西方哲学传统对道德评价问题的讨论,始终暗含一个预设:将道德主体——“人”首先理解为“行动者”,这显示出对道德行为的特别关注。然而,程朱理学脉络中道德评价问题的展开,却未必需要引入这一预设。一些程朱理学家的道德评价模式强调仁、迹之辨,在道德评价问题上近乎取消了道德行为的地位。此模式有显见的优势,也有根本的困难;朱熹尝试化解其困难,以完善之,最终建立起了以连续的动机考察为基础的道德评价模式。在此模式中,道德主体不作为“行动者”出现,道德评价的基本功能并非辨善恶而是识弊病,道德行动的目标不只是做“好事”而更是做“好人”。这一与西方传统迥异的、“中国的”道德评价模式,启发我们从根源处出发,重新思考当代道德评价问题展开的可能性。

关键词:杨时;朱熹;道德评价;自由意志

中图分类号:B244

文献标志码:A

文章编号:1002-3828(2025)01-0061-12

国际数字对象唯一标识符 DOI:10.19321/j.cnki.gzxk.issn1002-3828.2025.01.05

在西方哲学传统中,道德评价问题始终暗含一个预设:将道德主体——“人”首先理解为“行动者”。今日对道德评价问题的讨论往往展开为对自由意志与道德责任的细致分析,这基于一个被义务论(deontology)、目的论(teleology)伦理学共同承认的前提:一个人只有对其行为负责,才能对其进行道德评价。若要讨论道德评价,就必须澄清在何种情况下一个人需对其行为负责。哲学家常常诉诸行为者自由意志的有无来解决这一问题,由此生发出了关于自由意志和道德责任的复杂讨论。在这些讨论中,道德行为始终是核心话题。即便是与义务论、目的论走上截然不

同道路,宣称首先关注“人”、甚至不需要自由意志概念的美德伦理学(virtue ethics),其所关注的“人”也首先是“行动者”、道德行为的发出者,道德行为在其中仍有相当重要的位置。然而,程朱理学的道德评价却能不依赖道德主体作为行动者这一预设展开,这种特殊模式将给我们提供理解道德评价问题的一种新进路。

一、两个张力:道德评价问题的基本困难

儒家传统的道德评价多以“许德”的方式呈现,其中尤其重要的是“许仁”。与其他德不同,仁很多时候不指涉具体德性,“仁人”常

收稿日期:2024-01-11

作者简介:王维昊(1996—),男,云南丽江人,北京大学哲学系博士研究生,研究方向为宋明理学。

常就是“好人”“道德完善之人”的同义词;在程朱理学确定“仁包四德”、仁含涉各种道德本性之后,这种用法更为明确。程朱脉络对道德评价问题的讨论,多借助对孔子等圣贤“许仁”“不许仁”文本的注释展开。这种讨论方式上的差别,是程朱理学道德评价学说与西方相关学说呈现出显著差异的重要根源。相关文本之中引起最多讨论的有以下几处:

首先是《论语·微子》第一章“殷有三仁”:

微子去之,箕子为之奴,比干谏而死。孔子曰:“殷有三仁焉。”^①

此章文本有很明确的张力:三个人所做的事并不相同,但孔子同许三子为仁。《论语精义》所录程门各家都注意到了这一点。如范祖禹:“三人者皆足以有天下,故均之曰仁。”吕大临:“去之,为之奴,谏而死者,皆欲纳君于善,故同谓之仁。”谢良佐:“三人行,皆出于至诚惻怛,斯知仁矣。”杨时:“三人者各得其本心,故同谓之仁。”游酢:“盖仁人之用心,惟仁所在而已,仁之所在则从之,不论所以也。仁在于去,则去之而不愧,微子是也。仁在于不去,则为之奴而不辱,箕子是也。仁在于死,则就死而不悔,比干是也。”尹焞:“君子之事不必同也,其于利害无所择则一也。”^②

虽然不同的人行为可能不一致,但他们可以一样是仁人,是这一章《论语》的基本内容。就这一基本内容,程门各家有不同的诠

释:一种理解进路认为,三种行为在动机上有相似之处。如吕大临所言,虽然这些行为各不相同,但是他们都是“欲纳君于善”的行为;尹焞则认为,这些行为都不出于个人利益的考虑做出。另一种进路则是更明确地提出仁、迹之辨,即内心结构^③和行为的分辨,将仁归于某种内心结构。如范祖禹认为,“三仁”都处于“足以有天下”的状态(即便就外在现实而言,“三仁”并未治理天下);谢良佐认为,不同的行为都出于“至诚惻怛”的内心结构;杨时则认为,“三仁”行事时都“得其本心”,其内心始终处在其本然状态,在相应的状态下,不论做出什么行为,都是仁人。

两个方案看起来比较接近,都通过考察一个人内心来进行道德评价,但不可忽视其中的差异。吕大临、尹焞的方案实际上很接近义务论的模式,考察具体行为背后的动机是否符合某种道德原则,这种方案之中道德行为始终在场。范祖禹、谢良佐、杨时的方案则直接考察一个人的内心结构,只要这个人的内心状态符合要求,即可认为是仁人,道德评价不依赖于行为如何。

其次是《论语·述而》第十四章、《论语·公冶长》第十八章、《孟子·公孙丑上》第二章、《孟子·万章下》第一章等数章。

冉有曰:“夫子为卫君乎?”子贡曰:“诺。吾将问之。”入,曰:“伯夷、叔齐何人也?”曰:“古之贤人也。”曰:“怨乎?”曰:“求仁而得仁,又何怨。”出,曰:“夫子

①朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第182-183页。

②朱熹:《论孟精义》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(第7册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第595-596页。

③“内心结构”指涉的还是此人的内心状态,使用“结构”一词是为了强调这种内心状态带有客观性,而不只是主观的内心状态。

不为也。”

子张问曰：“令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如？”子曰：“忠矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知，焉得仁？”“崔子弑齐君，陈文子有马十乘，弃而违之。至于他邦，则曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。之一邦，则又曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。何如？”子曰：“清矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知。焉得仁？”

曰：“伯夷、伊尹何如？”曰：“不同道。非其君不事，非其民不使；治则进，乱则退，伯夷也。”

孟子曰：“伯夷，圣之清者也……”^① 将这几章与前文《论语·微子》第一章统合来看，不难发现一组新的张力：**行为相近而仁否不同**。这恰好与前述行为不同而同为仁的结构形成对照。在儒家传统里，比干和伯夷常常被描述为忠和清的代表；在《论语·公冶长》中，子张举出令尹子文和陈文子的例子请孔子评价，二人的行为分别与比干、伯夷相似，其中陈文子连去数邦一事，与伯夷、叔齐不仕尤为接近，而孔子也对两人给出了忠、清的评价。然而，就仁而言，比干和伯夷都被许为仁，对子文、文子孔子却不许其仁。

行为不同而同为仁、行为近似而仁异，两个相互对照的文本现象构成了程朱脉络中讨论道德评价问题需要解决的基本困难。对后一个困难，实际上亦如前述，至少有两种解决方式：其一，如前述吕大临、尹焞试图在不同的行为之间寻找相似性，此处亦可在相似的行为之间寻找差异，这一方案中“许仁”问题紧密关涉道德行为。其二，如前述范祖禹、谢

良佐、杨时所论，则将仁与行为切分开来，另提出一个与行为相分离的内心结构，并将仁归于内心结构一边。这种解决方式相当简单直接，仁既然与行为分割开来，则行为的同异无涉于仁，反之，仁与否也无涉道德行为。

程颐对后一个困难有直接讨论：

伊川《解》曰：“令尹子文三仕为令尹，无喜色，三已之，无愠色，其然，岂其然乎？人不能见其色则可矣，谓其无喜愠则非也。苟无喜愠，何以知其未仁也？夫子独称其旧政告新为忠，斯可见矣。”或问：“令尹子文之忠，陈文子之清，使圣人为之，是仁否？”先生曰：“不然，圣人为之，亦只是清忠也。”或问：“令尹子文忠矣，孔子不许其仁，何也？”曰：此只是忠，不可谓之仁。若比干之忠，见得时便是仁也。”^②

程颐《论语解》似乎将子文“未仁”归于其内心的喜愠。就此而言，很难说伊川究竟偏向前述哪一种方案，既可以认为伊川要求道德行动中的内心状态，也可以认为伊川只要求内心状态，与行为无涉。弟子对此各有阐发，也不难理解。两条语录的说法，则更偏向范祖禹、谢良佐、杨时的方案。一说认为，圣人之忠、清和子文、文子之忠、清并无本质区别，则圣人与二子的区别不在关联于行为的忠、清之上；另一说认为，“比干之忠”“见得时便是仁”，则仁与否在于是否“见得”、是否明理，这显然与行为无涉。

二、分割仁、迹：杨时的模式

在对行为近似而仁否不同这一文本现象

①朱熹：《四书章句集注》，第96、80、234、315页。

②朱熹：《论孟精义》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（第7册），第184-185页。

的讨论中,杨时更明确地提出了自己的理论:

三仕三已而无喜愠,旧令尹之政必以告新令尹,是事君人不为容悦而私于己者也,故可以为忠矣。不立于恶人之朝,弃十乘而违之,可以为清矣。忠清疑若可以为仁,故子张以是为问。然仁若比干伯夷可也,降是宁足与此乎?盖仁不可以迹论之故也。^①

杨时的方案很直截,“仁不可以迹论”,仁不能用行为来判断。参照前述杨时对《微子》第一章的解释,仁只关联于其人是否得其“本心”。那么何谓得其本心?陈来在《朱熹的〈仁说〉与宋代道学话语的演变》中曾分析多条相关文献,指出杨时所述之仁是“天下万物与我一体”^②。则达至此一体境界、状态之人方可谓之仁人。在这一道德评价模式中,道德评价不依赖一个人的行为如何,对一个人进行道德评价,唯一的标准只是其内心结构如何。

当然,我们很难认为杨时消弭了不同行为之间的道德差别。杨时在此处严格区分了忠、清和仁,忠、清显然“可以迹论”,是表现在相关行为之中的行动者的特征。那么忠、清是否就只是一些道德中立的属性?一定意义上确实可以这么说,虽然子文、文子已经做到了忠、清,但他们并非仁人、道德上的好人,则忠、清对一个人的道德评价并无实际贡献。然而,忠、清一直是儒家传统赞许的品质,杨时断不至于直接采取中立的处理。杨时在《答吕秀才》中亦有言“忠乃士之一节”^③,则同样称许忠的品质。细读此处也可以发现,杨时的本意实际上是,二子虽有忠、清,但是

其境界还远未达至仁,亦有几分赞许忠、清之意。忠、清相关的行为,以及忠、清的品质仍可在一定意义上称得上是善的,则此时就有了一种新的善恶,一种“与行为相关”的善恶。并且,在相应情境下,仁人所做的也不过就是忠、清,道德上善的人而不会真的具有“与行为相关”的恶。而若是一个人做恶事,此人也必为不仁;只不过道德评价并不依赖于其真的做了恶事,只基于其恶的内心结构。

那么,杨时为何要做出“与行为相关”的善和真正关乎道德评价的善—仁之间的区别?其中当然有一种义务论对目的论的担忧,但这种担忧借助吕大临、尹焞的方案即可得到解决,不至于导向如此界限分明的切割。杨时做出这一区分的基本目的应该是为了容纳一种可能:道德不完善的人仍可以做出善的行为。

杨时在此处对忠、清并未作区别,则认为比干、子文在忠上,伯夷、文子在清上,二者没有本质区别。子文、文子的忠、清也是真正的忠、清,而并非伪善。这种忠、清完全可以同时通过义务论、目的论、美德伦理学三大主流伦理学脉络关于道德善的判断标准。我们不难设想,忠、清者的动机出于善的原则,做出的结果合乎多数人的福利,而忠、清本身就是他们的美德。但即便如此,在杨时处,忠、清仍然对子文、文子的道德评价没有实质贡献。这就提出了一种相当严格的道德标准,而这种道德标准实际上却根源于儒家道德的平常性。

①朱熹:《论孟精义》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(第7册),第185页。

②陈来:《早期道学话语的形成与演变》,合肥:安徽教育出版社,2007年,第196页。

③“忠乃士之一节,未足与此也。古之所谓忠臣者,岂尽圣人哉?”见杨时:《杨时集》,北京:中华书局,2018年,第571页。

儒家道德赞赏平常性,其中“善”的行为往往只是日常事务,甚至相当琐碎。比如《论语·乡党》记载的有关吃得卫生、坐得端正的行为^①,《礼记·曲礼上》记载的“邻有丧舂不相”的行为^②,这些行为即便是时常作恶的人,也偶尔能够自愿地做到,但很难说这个人因这些行为而值得称赞。杨时讨论《论语》时特别强调“仁之本体”与“仁之方”的区别^③,正是为了避免将一些较为容易的道德行为与仁的境界混同;杨时的模式容纳了并非道德完善的人仍能够做出善的行为的可能,并以更高的标准要求道德上值得称赞的人,以契合这一道德直觉。同时,赞赏平常性也意味着美德和道德行为的困难、特别、稀少都不被赞赏,而更严格的道德标准常常被关联于更为困难、特别、稀少的“美德”或行为,但这与赞赏平常性的前提相悖。因此,对儒家而言,提高道德标准较好的模式就是切断行为与道德评价之间的关联。

以今天的视角来看,杨时的模式有一定优势:直接绕开了伦理学关涉道德行为的一切困难,比如自由意志与道德责任的问题即不复存在,道德评价直接指向评价对象的内心结构。道德责任问题变得相当清楚明了,道德谴责只基于某个人内心结构的恶,只因其是个“坏人”,而不是他犯下的具体恶行;反之亦然。

这种对“人”的关注,很容易让人联想到美德伦理学。以美德伦理学进路理解、研究儒家伦理学的学者很多,在讨论儒家脉络的

很多伦理观点时,这一进路准确而富有洞见。就宽泛的意义而言,杨时之说关注内心道德修养,亦是一种美德伦理学。但严格来说,以美德伦理学的方式理解杨时的理论有一定问题。

美德伦理学的进路特别强调其关注“人”,而且首先关注作为行动者的“人”,或者说将“人”首先理解为行动者。美德伦理学所谈论的“美德”(virtue),是某种内在品质,这些内在品质总具有实现为某种相对具体的情感、行动的倾向。这样的美德近似杨时所说的忠、清,是“与行为相关”的善,而不是仁。杨时所论之仁,虽然也常常向外实现为各种仁的表现,但这些表现就是各种情况下合乎道德的情感、行为,而并不关联于某一类具体的情感与行为。美德伦理学与义务论、目的论伦理学的主要差别在于:究竟以行动者的善恶确定行动的善恶,还是以行动的善恶确定行动者的善恶。其中的关键问题是行动者与行动孰为优先,而杨时则尝试彻底摆脱迹,只就“人”论“人”,就心论心,直接取消了道德行为的地位。著名美德伦理学者赫斯特豪斯(Hursthouse)提出,学界对美德伦理学有一种常见误解——美德伦理学不能告诉人们“正确的行为”(right action)、“我们应该做出哪些行动”(what sorts of act we should do)^④。她在自己的书中对这种误解作出了澄清,提出美德伦理学也谈论了正确的行为、给出了行动指南^⑤。与赫斯特豪斯不同,杨时的方

①参见朱熹:《四书章句集注》,第119-120页。

②参见孔颖达:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第2704页。

③参见朱熹:《论孟精义》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(第7册),第314页。

④参见Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 21.

⑤参见Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, pp. 21-32.

案却可以坦率地接受这些误解,它确实不关注行为,自然也不关注“好的行为”,并且并不由仁得出任何具体的行动指南。美德伦理学的进路能合于忠、清,但杨时已经将仁与忠、清区分开来,在近似美德伦理学的结构之上又加了重要的一层。

这一模式也有其困难。一个最显著和根本的困难是这一道德评价不可能对他人进行。这一模式或许在一个人内心之中作为某种自省的模式可行。但是他人的内心状态、他人修养体察的成果,却没有办法直接了解。朱熹指出:“若欲舍迹而惟心之论,则所谓心者,又何所因而可见乎?”^①他人之心不可见,可见的只有行为,不可能越过行为直接了解内心结构。同时,如果持杨时之说,儒家经典中圣贤所许、不许之仁都在逻辑上不可能,这也是儒家学者不能接受的结果。

另一个困难则是依据内心结构而非行为进行道德谴责是否过于严苛,对此我们可以设想以下情形:一个人出生时即失去了一切行动能力,并且无法恢复,但他仍具有感觉能力,尽管他不能转动眼睛、进行触摸等,而因此他也无法完整地理解道德情境;但他内心结构却相当“恶”,比如他看到任何人都希望这个人马上死亡并以此为乐;当然,因为他没有任何行动能力,他无法表达这种思想和情感。此时我们似乎会认为他虽然值得同情,但依然应该在道德上被谴责。

这一情形参考了黄勇教授提出的例子:“假如有人躺在病床上,动弹不得,看到邻床的一个老人非常痛苦地摔倒在地,他无法做

出任何行动去帮助老人解除痛苦,但他有一种恰当的情感,如痛心、怜悯之类,这种情感使他有一种要去帮助这个老人的强烈愿望,因此与另一个处于同样情形却没有这种情感甚至有幸灾乐祸的相反情感的人相区别。”^②

我们将“病床”暗含的“失去行动能力”“可能恢复行动能力”的意涵去掉,并消除此人的思想、情感被表达出来的可能,去除任何可能的“行动”要素的干扰,仅讨论纯粹的内心状态。并且,将就某一具体情境的具体情感,转化为一个不论具体情境、普遍发生的内心结构。在这样处理后,我们获得了更“纯净”的情形,但我们似乎依然认为仅凭其内心结构即可谴责此人。不过,不难发现这个情形依然会遭遇前述他人之心不可知的困难。

三、连续的动机考察:朱熹的模式

对于杨时的方案,朱熹有所修订、推进,提出了新的道德评价模式。朱熹评价杨时注释云:

(杨氏)又以比干、伯夷为仁,而谓仁不可以迹论,则其意盖曰比干、伯夷之仁在心,子文、文子之事在迹,故虽相似而不得为仁耳。然比干、伯夷之所以为仁,正以推迹之曲折,以知其心之隐微而得之耳。若欲舍迹而惟心之论,则所谓心者,又何所因而可见乎?^③

朱熹并不反对“比干、伯夷之仁在心,子文、文子之事在迹”,即承认杨时仁、迹之分,某一类特定的、具体的行为并不能保证一个人为仁。

①朱熹:《四书或问》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(第6册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第710页。

②黄勇:《“美德伦理学”“德性伦理学”和“德行伦理学”与儒家伦理学》,《江海学刊》2020年第6期,第21页。

③朱熹:《论语或问》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(第6册),第710页。

朱熹也认为,一个人具体行为上的善恶对于针对他的道德评价并没有实质贡献,道德评价层面的善恶不依赖于行为。朱熹有言曰:

若论心时,比干伯夷已是仁人,若无让国、谏纣之事,亦只是仁人,盖二子忠、清元自仁中出。^①

比干、伯夷并不必须做出具体事迹,甚至不需要产生相应“行为动机”,仅由二子之“心”即可保证其为“仁人”。

但朱熹同时认为,我们可以“推迹之曲折,以知其心之隐微”,通过行为呈现出的细微线索了解一个人的内心。据此,朱熹试图解决杨时的模式遭遇的人心不可见、道德评价不可行的问题。朱熹在《论语·公冶长》第十八章的《集注》中对自己的道德评价模式讨论较详:

子文,姓斗,名谷于菟。其为人也,喜怒不形,物我无间,知有其国而不知有其身,其忠盛矣,故子张疑其仁。然其所以三仕三已而告新令尹者,未知其皆出于天理而无人欲之私也,是以夫子但许其忠,而未许其仁也。……文子洁身去乱,可谓清矣。然未知其心果见义理之当然,而能脱然无所累乎?抑不得已于利害之私,而犹未免于怨悔也。故夫子特许其清,而不许其仁。

愚闻之师曰:“当理而无私心,则仁矣。”今以是而观二子之事,虽其制行之

高若不可及,然皆未有以见其必当于理而真无私心也。子张未识仁体,而悦于苟难,遂以小者信其大者,夫子之不许也宜哉。……今以他书考之,子文之相楚,所谋者无非僭王猾夏之事。文子之仕齐,既失正君讨贼之义,又不数岁而复反于齐焉,则其不仁亦可见矣。^②

其中两次给出了“许仁”的判断标准:“(三仕三已)皆出于天理而无人欲之私也”“(洁身去乱)其心果见义理之当然,而能脱然无所累”;这两条标准发展自李侗给出的“许仁”标准“当理而无私心,则仁矣”。综合这两条,可以概括朱熹提出的“许仁”标准为:一个人所有行为的动机,都只有出于天理的可能,而没有出于人欲的可能^③。朱熹的判断标准建立在动机与内心结构的关联上:如果动机出于“人欲”(过度的欲望),那么也暗示着内心之中也有关乎人欲的道德瑕疵^④。由此,朱熹的方案统合了前述程门两种解决径路,将对动机的考察和仁、迹之辨综合起来。

此处道德评价的具体操作,大致是根据具体行为的线索,判定一个人每个行为的动机是否都出于天理,而非过度的私欲。当然,因为人有进益于善的可能,这一操作可以以任何一个时间点为起始,考察其后行为的动机。如果找到证据说明动机出于私欲,则此人在道德上仍有不善;如果所有行为的动机

①黎靖德编:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第735页。

②朱熹:《四书章句集注》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(第6册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第105页。

③这一标准需要一个前提:动机上的“天理”和“人欲”穷尽且排他。程朱脉络默认这一前提,如朱子言:“人只有天理、人欲两途,不是天理,便是人欲。”见黎靖德编:《朱子语类》,第1047页。

④朱子在与陈亮的论辩之中,曾多次使用这一道德评价模式。参见朱熹:《晦庵先生朱文公文集》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(第21册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第1582-1583,1590-1591页。

都排除了人欲的可能,所谓“真无私心”,即可许之为仁。

这一方案很容易让人联想起康德的道德评价模式,其在《道德形而上学的奠基》中提出:“除了一个善的意志之外,不可能设想任何东西能够被无限制地视为善的。”“善的意志并不因它造成或者达成的东西而善,并不因它适宜于达到任何一个预定的目的而善,而是仅仅因意欲而善,也就是说,它就自身而言是善的。”^①对“出乎天理私欲”的分辨与对“意志善恶”的考察,初看起来十分相似,然而,二者之间却有根本的差异:康德关心的是作为行为源头的意志,由意志判断“行为的道德价值”^②。意志是“按照法则的表象亦即按照原则来行动的能力”,它“被设想为依据某些法则的表象来规定自己去行动的能力”^③,始终指向相应的道德行为,如“不说谎”的意志指向诚实的行动,相应地,对意志的考察也最终交涉于对行为的评价。而朱熹关心的则是内心之中天理人欲的有无,由其私欲之有无直接判断内心状态,在此过程中朱熹仅仅关注内心境界,而不涉于行为。朱熹的解决方案并不意味着其回到了义务论的路线,考察行为的动机只是了解内心结构的手段,决定道德评价的标准始终只是内心状态如何。朱熹并不真的关心一个人具体做了什么事、将来具体会做什么事,只希望“以迹见心”,通过连续的对具体行为的动机考察,了解一个人持续的内心状态。

不难发现,朱熹的方案只解决了一半的

问题,他人的“所有”行为不可能全部检验,而自己未来的行为亦不能检验;他人的很多行为,也无法仅依靠外在蛛丝马迹清楚了解其动机。因此,这一评价模式严格来说只有上文引述的《公冶长》《集注》给出的两种结果:“不知”和“不仁”(不善)。换句话说,只有“不许仁”而无“许仁”。

最好的情况是检查各种行为之后,一个人已知所有行为的动机都不可能源自人欲,但其他未知的行为无法检验。稍差一点,即是就现有的线索而言,此人已知的所有行为的动机不必然出于人欲。以上两种情况严格来说都只能是“不知其仁”。而绝大多数情况则是在细致的检察之后,发现了一个人一些行为的动机源于人欲,此时即为“不善”;如上引朱熹对子文、文子“以他书考之”之后的结果。这是一个稍显奇怪的理论结果,完成的“善”在道德评价中变成了一个悬置的目标。道德评价不再是一个静态的总结、评判,而是时时刻刻发现“恶”、修正“恶”的机制。朱熹对“克己复礼为仁”的解释正建立在这样的机制之上,所谓“日日克之,不以为难,则私欲净尽,天理流行,而仁不可胜用矣”^④。

当然,道德评价模式不能“许仁”,并不意味着仁不可达到。朱熹认为:“如‘克己复礼为仁’,是做得这个模样,便是仁。”^⑤工夫实践完备,即可达至仁的实现,此后行事皆出乎天理。只不过即便是这样的“仁人”,严格来说仍难以通过前述的动机考察来获得确认。

①[德]康德著,李秋零译注:《道德形而上学的奠基》(注释本),北京:中国人民大学出版社,2013年,第8、9页。

②[德]康德著,李秋零译注:《道德形而上学的奠基》(注释本),第17页。

③[德]康德著,李秋零译注:《道德形而上学的奠基》(注释本),第30、47页。

④朱熹:《四书章句集注》,第132页。

⑤黎靖德编:《朱子语类》,第1066页。

朱熹的“许仁”模式也会遭遇儒家经典中的道德评价如何成立的问题。今天我们或许不再有合于经典文本的理论要求,但朱熹必须应对相关理论困难。这一模式能做到的极限,也不过只能保证就一个人已知的所有行为而言,这些行为的动机都没有出于“人欲”的可能。在逻辑上并不能完全保证其他所有行为也如此。朱熹门人对此亦有所疑惑,在《语类》中朱熹有一些回应:

“三仁”,且只据他去就、死生论之。然以此一事推及其他,则其所为之当理无私,亦可知矣。

观风一羽,则知五色之备。^①

似乎认为一些行为能够保证其余的行为也能通过道德评价标准的检验。朱熹大概诉诸“三仁”去就、死生事迹的代表性,能出于天理行这些事,则其他事情亦能出于天理做到。但对这些事何以具有代表性、何以保证其他行为的动机状况,未见朱熹的详细说明。

李明辉将朱熹所论之“心”归于“气”^②,认为此“心”需受气禀的决定;基于这些判断,他指出在朱熹的体系之中意志自由的道德主体无法成立,也就无法确定道德责任的归属^③。此论有两个预设:“心”属“气”;决定论下无法确定道德责任。这两个预设都值得再议:对后一个预设,可以举出有些学者持有的决定论与自由意志的相容论(compatibilism)。而将朱熹所论之“心”归于“气”亦未必然,陈来先生在《朱子哲学中“心”的概念》中指出:

“在全部《文集》《语类》中,没有一条材料断言心即是气,这清楚表明朱子思想中并没有以心为气的看法。”“‘心即理’和‘心即气’同样是朱熹所反对的……惟其有人心,故心不即是理,惟其有道心,故心不即是气。”^④不过,即便不依赖这两条预设,仍可以说在朱熹的道德体系中难以确认道德责任归属。如杨少涵指出,在朱熹心性论结构中,恶出在情上,而情出于性、性不能自行、心能行但所行只是性之“命令”,“心、性、情三者就在道德责任的归属问题,相互扯皮,终无善解”^⑤。这些论述实际上揭示出,“自由意志与道德责任”的讨论模式与朱熹的道德评价体系之间的内在差异。在朱熹的模式中,道德责任问题并没有特别重要的理论地位:道德评价在根本上无关于具体行为,确认“行为上”善恶的道德责任归属,对道德评价并无意义。因此朱熹的道德体系未言及道德责任问题,未给出一个承担道德责任的主体,也实属自然。在这一模式中,道德问题的核心关切不是主体出于自由意志“选择”行善、“做好事”,而是主体自主地“克除”恶,以改善内心结构。

在朱熹那里,道德实践的意义与其在西方传统中是完全倒转的:对未达至仁之境界的普通人,其道德实践更根本的意义不是“做正确的事”,不作为道德前提的结果出现;即并非道德原则、功利结果或个人美德所指引的“道德行为”。道德实践反而首先作为个人成德的前提出现,仁的成就是其结果,这样的

①黎靖德编:《朱子语类》,第1192、1194页。

②此论承自钱穆、牟宗三、蔡仁厚、刘述先、傅光武等前辈。参见李明辉:《朱子论恶之根源》,钟彩钧主编:《国际朱子学会议论文集》,台湾:台湾研究院中国文哲研究所筹备处,1993年,第567-568页。

③参见李明辉:《朱子论恶之根源》,钟彩钧主编:《国际朱子学会议论文集》,第565-580页。

④陈来:《中国近世思想史研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年,第129页。

⑤杨少涵:《朱子哲学之义理架构及其理论问题》,《中州学刊》2014年第8期,第128-129页。

道德实践就是“成德工夫”。朱熹伦理学的基本流程不是“如何由道德前提出发,做出正确的道德行为”,而是“如何从成德工夫出发,做一个好人”。不重视“道德行为”的伦理学并不意味着放弃了道德实践的重要意义,而是为其找到了“成德工夫”的特别地位。

朱熹的模式颇具启发性,促使我们思考在“做好事”的模式之外,一个社会的道德体系是否可能将完成的善悬置起来,不主要由“善”和“选择”“善”(“做好事”)组织,而主要由识别“恶”以及对“恶”的拒斥(“去弊病”)来组织。在这一体系中,绝大多数人都可以说是“不善”的,人们在道德上的区别主要是不善的程度,朱熹重视《雍也》中颜回“三月不违”和其余弟子“日月至”的区别:颜回虽然未能达到仁,但是绝大多数行为皆出于天理,很长一段时间后才有短暂间断。至于其他弟子则是“或日一至焉,或月一至焉,能造其域而不能久也”^①。偶尔能出于天理做一些事,大多数时候仍出于人欲行事。这种频率、时长的差别构成了大多数人的道德差别。此时,道德评价的主要功能是帮助人们找到自己、他人的道德问题,从而修正问题,增加合于道德行为的频率,不断地向绝对的、“完成的善”努力。这一方案较好地安顿了平常性,仁人所为普通人也能做到,并没有什么特异之处,仁人与普通人差别只在于圣人能够持续不断,普通人则总有间断;这就在平常的生活之中,借助时间的尺度给出了伟大的可能性。从后来的历史看,这种道德评价模式一定程度上可行,通过功过格等模式,士大夫记录自己行为出于天理和出于人欲的频率,

去恶存善,依然能过上有道德的生活。当然,这样的道德之中也隐藏着相应的危险,圣人的道德标准被拔高,本来是为了安顿道德生活的日常性,但退转一步,若有人误解了这一标准的平易性,以圣人标准要求所有道德主体,就给一般道德主体提出了过高的道德要求,距离“礼教杀人”的危险深渊也即一步之遥。

所谓“完成的善”被悬置,不是说没有行为上的“善”,也并不意味着完成的善不重要,只是说完成的善不在各种具体道德实践之中直接出场。在道德实践中现身的是对道德评价没有实质贡献的、行为上的善,行为上的善在朱熹的新模式中即是那些动机不出于人欲而出于天理的行为,以及做出这些行为的基于一时的内在状态,是在具体情境下恶的排除。而道德实践中一点点的去恶、行为上的善一次次的实现,其最终目标始终只是达至对恶永续的排除、对善持久的存有,即“完成的善”。“完成的善”被悬置,恰恰因其卓越地位。

最后,对这一模式下仁人的状态稍加讨论,朱熹在《语类》中论“仁者不忧”云:

仁者之心便是一个道理。看是什么事来,不问大小,改头换面来,自家此心各各是一个道理应副去。不待事来,方始安排,心便是理了。不是方见得道理合如此做,不是方去恁地做。^②

对于得“本心”的仁人,可以认为其行动时的意志是人真正的意志,而这种行动时的“心”“便是理”。朱熹描述了一种遇到任何事情都自然而然就有“道理”去应对的状态,仁人的

^①朱熹:《四书章句集注》,第86页。

^②黎靖德编:《朱子语类》,第984页。

行动始终能达到“道理合如此”的结果,即时时刻刻都能实现天理在具体境遇下最恰当合宜的开展。这可以视作是一种相容论,天理的实现与人行为的意志一致。这种状态,即是“克己复礼”,识别恶、去除恶,不断增加行为上的善之后,最终要达到的“纯是天理”的状态。

前文已述,李明辉认为在朱熹的理论体系中作为实践主体的“心”属“气”,由“气”决定,缺乏真正意志自由,不成为道德主体。对此,赖尚清有不同意见,其提出仁心与心的区分,指出仁心才是“康德所说的绝对善良的意志。此道德本心作为道德主体单凭自身就足以进行规定,颁布道德律,而不须以经验性条件作为意志的规定根据。因此,此意志是自由的意志,其自由是先验的自由”。赖氏由此认为,朱熹的道德哲学之中有自由意志,并成立为自律道德^①。朱熹所论仁心并非“他律”;不过,或许也并非“自律”。在仁的状态下,仁者的行为不需要“安排”,不需要反思,不必颁布道德律并以之自律,不需要考虑自己具体要做怎样的行为。在去除一切恶之后,道德行为只是自然而然地发生,不再有“律”。西方哲学传统中对自由意志有不同的理解,但多数进路都认为“自由意志”要求意欲某事(如此处“见得道理合如此做”),然后以行动实现之(“方去恁地做”),要求一个“安排”的过程,实不同于仁者的道德行为模式。

结语

杨时、朱熹基于仁、迹的区分,建立起了

从根基处即与西方不同的道德评价模式。与西方式道德评价始终交涉于道德行为不同,程朱道学的道德评价模式则特别关注道德心灵。在此模式下,道德评价几乎摆脱了其于道德行为的关联,道德主体不再作为“行动者”出现,道德评价的基本功能并非辨善恶而是识弊病,道德行动的目标不只是做“好事”更是做“好人”。这些颇具启发性的结论都将有助于我们重新从根源处出发反思道德评价问题。

程朱理学之外,中国还有为数众多的思想脉络。王阳明有非常著名的论断:“破山中贼易,破心中贼难。”^②亦呈现出关注道德心灵的理论指向,这大抵是后世承续思、孟的儒者持有的基本共识。在峻绝的“义利之辨”中,面对同一行为出于义或利的心迹问题,在考察动机、修正行为评价模式的进路之外,在“慎独”的谨严要求下,这些儒者走向了更为彻底的、关注内心的道路。此道路给出了更高的道德要求,不仅追求道德行为动机与结果的正义,还要追求心灵状态持续的良善;其目标不只是“成圣贤之功”,更是“成圣成贤”本身。而在这一赅续思、孟之学的脉络内部,亦有众多殊途:二程以下,有至于朱熹之一流,也有至于湖湘学、陆王心学等学脉的流衍,几者大抵皆着意于道德心灵的修养,但其侧重点却各有不同。如朱熹将礼制文节、道德履践视作心灵自我展开的环节加以重视,而后二者则更关心作为本体的心灵。二程以外,也有张载及其后学寻求“反本”的气论道德哲学,其对“复性”“求放心”的关注,就由其哲学体系而带有了更多气质意涵。思、孟

^①赖尚清:《朱子之仁:道德实践的自律主体》,《孔子研究》2015年第4期,第78-85页。

^②王守仁:《王文成公全书》,北京:中华书局,2015年,第205页。

以来的思想脉络,虽在宋明以后占据主流地位,但也绝非广博中国哲学传统的全貌。自古至今,始终不乏思、孟学脉的对话者与竞争对手。子张、子夏、子游、荀子等各派,皆在先秦儒家内部给出了不同的道德论说;老子、黄老、庄子、法家等诸子各家,后来释、道两教各宗各派,则从外部不同程度否定儒家之学。至北宋,还有新学、蜀学与洛学交锋,至朱熹

时亦有与其激辩王霸义利的浙东事功学派,如此种种,数不胜数。可以相信,其他思想脉络对相关问题的讨论、就相关问题与程朱理学的对话,其中必然有同样值得关注的思想线索,也将成为我们反思当代伦理学问题的重要资源。

(责任编辑:张杰)

The Cheng-Zhu School on Moral Evaluation: Centered on the Solutions of Yang Shi and Zhu Xi

Wang Weihao

Abstract: The discussion of moral evaluation in the Western philosophical tradition has always implied a presupposition that the moral subject, the person, is understood first and foremost as the “agent”, which shows a special concern for moral behavior. However, the development of moral evaluation in the Cheng-Zhu school does not necessarily require this presupposition. The moral evaluation model of some Cheng-Zhu scholars emphasizes the distinction between benevolence and behavior and nearly eliminates the status of moral behavior in the issue of moral evaluation. This model has obvious strengths and fundamental difficulties; Zhu Xi attempted to resolve the difficulties and to develop it. Finally, a model of moral evaluation based on the continuous examination of motivation was established. In this model, the moral subject does not appear as an “agent”, and the basic function of moral evaluation is not to identify good and evil but to recognize evils, and the goal of moral action is not only to “do good deeds” but also to be a “good person”. This “Chinese” model of moral evaluation, which is very different from the Western tradition, inspires us to rethink the possibilities for the development of contemporary moral evaluation from its roots.

Key words: Yang Shi; Zhu Xi; moral evaluation; free will