



美德伦理视域下先秦德性伦理 及其当代价值探析

余达淮 甄学涛

摘要:作为对传统规范伦理学与元伦理学的反思,20 世纪后半叶兴起的美德伦理学构成当代伦理学最为重要的基本研究范式之一。美德伦理学对人品质的思考、对人整体道德生活的关注,在某种程度上重新定义了道德哲学。先秦德性伦理思想本质上是对“人伦德性”的不同认识,以美德伦理视角观之,儒家思想表现为美德与规范合一的理论倾向,道家思想表现为伦理自然主义的价值旨趣,墨家思想表现为“功利主义”的实际追求,法家思想则表现为“尚法轻德”的政治伦理。以美德伦理为准绳分析先秦德性伦理思想,不仅有利于美德伦理学在当代的理论建构,而且为美德伦理学在当代面临的困境提供了思路,更有助于当代中国的道德建设。

关键词:美德伦理;先秦德性伦理;当代中国道德建设

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2021.01.001

收稿日期:2019-08-09

基金项目:本文系国家社科基金重大招标项目“马克思主义伦理思想史研究”(17ZDA022)、国家社科基金后期资助项目“新时代中国特色社会主义伦理问题”(18FZX054)的阶段性研究成果。

作者简介:余达淮,男,安徽歙县人,河海大学图书馆馆长、中国特色社会主义理论体系研究基地研究员、马克思主义学院教授、博士生导师,E-mail: dhyu@hhu.edu.cn;
甄学涛,男,陕西汉中,河海大学马克思主义学院博士研究生。

美德伦理学在当代首先是作为对功利主义和义务论为代表的规范伦理学质疑者的姿态而出现的,受其反理论倾向影响,美德伦理学并不致力于构建自身理论,而是更多地从古典伦理学中汲取思想资源以进行伦理学的思考和创新。美德伦理学对人品质的思考、对人整体生活的关注,在当代具有重要的理论价值。相较于西方伦理学曾出现的美德与规范的二元对立,先秦德性伦理思想则呈现出更加复杂的情形:儒家思想主要是仁的德性主导下的规范与美德并存,道家思想呈现出自然主义的伦理境界,墨家思想则是兼爱德性下的“功利主义”,法家思想体现为重视法律的规范至上主义。以美德伦理审视先秦德性伦理,无论是对美德伦理本身,还是对当代中国道德建设与合理伦理形态塑造,均具备启发和借鉴意义。

一 道德问题与美德伦理学的出场

道德作为社会的基本意识形态,长期以来都以善恶评价的方式作为调整人与人之间、人与社会之间的行为规范而存在,道德生活构成人类社会的基本生存空间,违反道德无疑会受到谴责和惩罚。自古典德性主义伦理学伊始,哲学家们就对道德问题进行了不懈的探索。近代以来伦理学家们侧重于规范伦理学理论体系的建构,20 世纪初元伦理学逐渐兴盛并成为伦理学界研究的主流,20 世纪后半叶作为对元伦理学的反思,一方面出现了以罗尔斯的《正义论》为代表的传统规范伦理学的复兴,另一方面就是以反对规范伦理学形象出现的美德伦理学的崛起。

早在 1958 年,著名伦理学家安斯库姆就发表了《现代道德哲学》一文,对以元伦理学、功利主义和义务论为代表的现代道德哲学进行了质疑,认为解决道德问题需要重新回到亚里士多德主义的立场。《现代道德哲学》

一文重新唤起了人们对于美德问题的研究兴趣,被视作美德伦理学复兴的开端。安斯库姆在这篇文章的开头就提出三大论点:首先,当代的道德哲学研究普遍缺乏令人满意的心理学基础;其次,义务与责任的概念应当被抛弃,因为支撑它们存在的普遍伦理观念已经不存在;最后,自西季威克以降,道德哲学方面有名气的英语著作家之间的区别是微不足道的。就其对元伦理学的批判来说,安斯库姆认为摩尔的著名命题“自然主义谬误”尽管承接了休谟“是与应当”二分的观点,但却背离了亚里士多德所要求的道德主体品质与行为的内在统一,无法有效说明行为与行为者间的关系,从而使得现代道德哲学缺乏有效的道德心理学支撑;就其对道义论的批判而言,安斯库姆指出,“应当”“需要”“必需”在相关的语境下通过等同于“负有义务”“不得不”“被要求去做”而获得了一种特别的含义。其意义相当于,一个人负有法律的义务或受法律约束,或是为法律所要求。^① 这也就是说,道德准则在义务论那里已经具备了律法式的地位。安斯库姆认为类似“义务”的概念源于中世纪的神圣立法,启蒙运动取消了上帝立法者的地位,但是这种律法式的伦理观却仍被保留,因而成为无本之木,变成因其应当而应当;而对于功利主义,安斯库姆认为功利主义抛弃了亚里士多德主义和神圣律法所尊崇的决疑法,并以后果最大化取而代之,这不能够很好地处理伦理学面临的一些两难困境,而且从人的有限理性出发,后果主义并不能保证他人行动之完全后果。综上,安斯库姆通过对元伦理学、义务论和功利主义的批判,将解决当代道德问题的目光投射到以亚里士多德为代表的古典德性思想。

循着安斯库姆开辟的思路,以麦金太尔、富特、斯洛特以及赫斯特豪斯等为代表的当代西方美德伦理学家从不同角度论证了美德伦理学的时代特征和理论特质,极大地促进了美德伦理学在当代的发展。麦金太尔将实践活动视为内在利益(internal goods)与外在利益(external goods)的统一,内在利益即实践活动赋予人卓越品质与良善生活,而外在利益则更多地表现为工具性价值。在《追寻美德》中,麦金太尔着重从实践的角度考察了美德:“美德是一种获得性的人类品质,对它的拥有与践行使我们能够获得那些内在于实践的内在利益,而缺乏这种品质就会严重地妨碍我们获得任何诸如此类的利益。”^②从麦金太尔关于实践和美德的理解,我们可以看到他的理论中所具有的亚里士多德主义立场。在其另一著作《伦理学简史》中,麦金太尔则明确认为亚里士多德的德性论“所把握的不仅是希腊城邦范围内的人类实践的本质特征,而且是人类实践本身的本质特征”^③,这也佐证了其亚里士多德主义的立场。与麦金太尔立足于人类整体生活的宏大叙事不同,菲利普·富特对德性展开了具体讨论。富特认为,一个人的德性可通过他最深的欲望和他的意图来判断,这也符合我们的观点:一个德性,诸如慷慨,既在于某人的态度,也在于他的行动。对别人的好运感到愉快,是慷慨精神的表现;对愉快或不愉快的最小反应常常是一个人的道德品质的最真实的标志。^④此外,对于美德的统一性问题,富特以诸美德之间会存在冲突为由拒斥了传统的美德统一性学说,这样富特就对亚里士多德与麦金太尔那里美德与行为的天然联系重新进行了审视,扩大了美德伦理学研究的问题域。从斯洛特起,美德伦理学的目光开始聚焦到行为者身上,在斯洛特看来,“一个有德之士自己就是什么是好的或合乎道德的行为的尺度,这样一个人就处在那种能够知道或看出什么是好的或合乎道德的位置上”^⑤。斯洛特敏锐地发现了道德情感在当代伦理学研究中的迷失,因此他借助于女性主义伦理学家卡莱尔·吉利根及内尔·诺丁思等人的关爱伦理,以关爱替代当代规范伦理学的“正义”概念,并将其置于伦理学研究的中心地位,致力于将其发展成为一种基本的道德价值。当然,这种情感主义路径在多大程度上能够真正替代道德原则的规范分析,本身仍然是一个问题,但是斯洛特的理论仍为美德伦理学复兴增添了重要色彩。

如果说斯洛特只是将美德伦理学的研究视角转向行为者的话,那么赫斯特豪斯则明确地构建起了以行为者为中心的美德伦理学理论样式。在其著作《美德伦理学》中,她首先通过同功利主义和义务论的比较,试图赋予美德伦理学与它们一样的地位:“在提供指南之前,行为功利主义必须通过给出第二个前提来具体规定什么是最好的结果,而义务论必须通过给出第二个前提来具体规定什么是正确的道德规则。类似的,美德伦理学也

① G. E. M. Anscombe, "Modern moral philosophy," *Philosophy* 33, no. 124 (January 1958): 5.

② 阿拉斯代尔·麦金太尔《追寻美德:道德理论研究》,宋继杰译,译林出版社2011年第2版,第242页。

③ 阿拉斯代尔·麦金太尔《伦理学简史》,龚群译,商务印书馆2003年版,第19页。

④ Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 5.

⑤ 龚群、陈真《当代西方伦理思想研究》,北京大学出版社2013年版,第434页。

必须具体规定谁才是有美德的行为者。就此而言,三者处于同样的境地。”^①因此从美德伦理学的角度来看,一个行为之所以是正当而且是能够被理解的,是因为这个行为是有美德品质的人所做出的行为。而针对一些批评者对美德伦理学的“不可法典化”^②的诘难,赫斯特豪斯认为这完全取决于我们如何认识“可法典化”,事实上,“每一种美德都在提供一条指令:‘诚实行事’‘与人为善’”;而每一种恶德都在提供一条禁令:‘不要欺骗’‘切勿冷漠’”^③。故而德性向内指向的是行为者的美德品质,向外则指向社会的道德原则与规范。如此,赫斯特豪斯就成功地为其美德伦理学的美德规则进行了辩护。在《美德理论与堕胎》一文中,赫斯特豪斯针对堕胎这一现实伦理问题,试图阐明美德伦理学也能为其提供一种充分的行为指导。如果认为美德伦理学在讨论堕胎问题时,只能空洞地以仁慈等美德去反对这一行为,那么毫无疑问美德伦理学会被认为在解决这一问题上毫无建树。关于堕胎问题,赫斯特豪斯提醒人们应当抛开妇女权利与胎儿地位这两条传统路径的束缚,而应从人的整体生活及其情感来理解,一般而言,父母身份,特别是母亲身份及分娩,是内在值得的,它们属于那些被恰当地视为幸福的人类生活本质组成部分之一。如果这是正确的,那么,一位妇女通过堕胎,选择不成为母亲,会由此表明她对于她应当过的生活的一种错误理解。^④赫氏的理论着眼于行为者的整体生活,符合自麦金太尔以降美德伦理学者的一贯传统,尽管对于行为者来说到底什么东西才是真正的“内在值得”仍有一定争议,但是不可否认的是,通过与应用伦理学问题的结合,赫斯特豪斯将美德伦理学研究推向了新高度。

总的说来,当代美德伦理学是在对元伦理学与传统规范伦理学的反思背景下展开的,为了凸显自身的理论特色,美德伦理学在初期特别强调其与功利主义、义务论等近代规范伦理学间的区别与对立,专注于从行为者而非行为来阐释伦理学、相比是什么更关心成为什么人、以美德概念而非义务概念作为其基础等问题。但是,随着美德伦理学研究的深入,这些对立不再那么明显,而是有逐渐融合的趋势。当代美德伦理学为我们重新理解先秦伦理思想中的德性理论提供了一种镜鉴,同时,以先秦德性伦理为代表的中国传统伦理思想能够为解决美德伦理学的理论困境和塑造伦理学的中国形态贡献独特的理论智慧。

二 美德伦理镜像与先秦德性伦理视差

对于道德的分析,西方著名哲学家罗素曾经提到:“不管怎样,自希伯来先知时代以来,道德就有了两个不同的方面:一方面它是和法律类似的一种社会规定;另一方面,它又是关于个人良心的事情……类乎法律的道德,称为‘积极的’道德;另一种则可称为‘个人的’道德。”^⑤因此可以看出,律法式的规则道德与良心品格的美德间的对峙在西方伦理学史上始终存在。在西方伦理学中,美德(virtue)一词源自古希腊,它原与希腊神话中的战神阿瑞斯相联系,象征着勇武和男子气概等。在最初的意义,古希腊语境中的 virtue 并不具有伦理的意义,它更多的是代表某物的特殊功能和性质,例如锋利的刀、跑得快的马都有着更高或更多的 virtue。从柏拉图起特别是到亚里士多德时期,这个词语的意义发生了转变,亚里士多德在他的《尼各马可伦理学》中赋予了 virtue 以属人性的意义,用来表征人的优良道德品质,因而实现了 virtue 意义从自然价值向伦理意义的过渡。亚里士多德的这一界说对后世影响极大,当代西方美德伦理学者正是围绕行为者的品质和道德主体的完整道德生活这一亚氏分析框架展开的。

确切地说,西方美德伦理学与中国先秦德性伦理思想是在不同的历史文化背景中产生的,因而必然呈现为不同的概念框架和理论模型。但是,这并不意味着对二者不能在同一层面进行探讨。这是因为,道德作为经济生活的映射性存在,始终受着物质生产方式的制约,而正是物质生产赋予了人类整体以共主体性,使得人类在历史发展长河中得以形成某些具有共通性意义的道德价值,因此,生成于不同地域的人类道德才具有了一定程度的可公度性质,这是美德伦理与先秦德性伦理有可能进行理论对话的前提。进一步说,追求人的卓越和道德完善是美德伦理和先秦德性伦理共同的理性诉求,这亦为对二者进行比较并弥合美德伦理的理论缺陷提供了一种可能的思想进路。以美德伦理之优良品质、美德与规范的区分等理论绳律先秦德性伦理思想,能够充分发

① 罗莎琳德·赫斯特豪斯《美德伦理学》,李义天译,译林出版社2016年版,第31页。

② 罗莎琳德·赫斯特豪斯《美德伦理学》,第44页。

③ 罗莎琳德·赫斯特豪斯《美德伦理学》,第19页。

④ Rosalind Hursthouse, "Virtue theory and abortion," *Philosophy and Public Affairs* 20, no. 3 (Summer 1991): 241.

⑤ 罗素《罗素文集》第5卷《权力论:新社会分析》,吴友三等译,商务印书馆2012年版,第186页。

掘先秦德性伦理所蕴含的思想资源,从而有助于当代美德伦理学的建构与完善,也能够为当代中国道德建设提供富有价值的重要参考。

关于中国传统伦理思想的界定问题,学术界众说纷纭,陈来将儒家思想视为比亚氏伦理学更为庞大和全面的伦理学体系,“中国古代的德行论体系,比起亚里士多德,虽然理论上的辨析不多,但德行条目之多,体系之大,受重视之突出,则又非亚里士多德所可相比”^①。学者陈继红指出,“儒家伦理形态是一种不同于西方美德伦理(Virtue Ethics)和规则伦理(Normative Ethics)的‘德行伦理’”^②,蕴含着“在心为德”和“施之为行”两个维度。笔者则更愿意将以先秦诸子为代表的中国传统伦理思想定义为“德性伦理”,因为无论是孔孟还是老庄,抑或是墨家和法家,他们对于“德”的不同观点均奠基于对“性”的不同认识之上,只不过这种德性区别于西方哲学所谓道德德性与理智德性,更多地表现为一种“人伦德性”。对人伦德性的不同态度,使他们形成了各自独特的德性思想。

(一)孔孟之学:规范与美德的合一

作为儒家思想的代表人物,孔子最大的贡献就是开创了“仁礼统一”的美德——规范伦理体系。仁被孔子视作最高的德性和道德原则,《论语》一书 109 次论及“仁”,充分体现了孔子对仁的重视。从最基本的含义来看,仁意味着爱亲,这是由儒家有差别的爱所决定的。如《论语·学而》曾讲“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与”^③,《论语·泰伯》也说“君子笃于亲,则民兴于仁”^④。仁在孔子那里另一重要含义则与礼相联系,表现为对社会规范的遵守,《论语·颜渊》有云:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。”^⑤此外,仁亦作为最高的道德原则而存在,时时刻刻为君子所遵守,如《论语·里仁》所说:“君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。”^⑥最后,仁之至处则为圣,躬行仁义到极致则达至“圣”的境界。《论语·雍也》中子贡曾问道:“如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?”孔子答曰:“何事于仁!必也圣乎!尧舜其犹病诸!”^⑦可见,博施于民而能济众已经到仁之最高境界即“圣”的境界,这是尧舜都难以做到的。

孔子论仁,并非纯粹在其作为最高德性层面来论说,而是结合了礼即社会规范来阐释,因此孔子的伦理体系是合美德与规范为一体的。关于礼的重要作用,《左传·昭公二十五年》就有记载:“礼,上下之纪,天地之经纬也,民之所以生也,是以先王尚之。”^⑧孔子非常推崇西周以来的礼乐文化,正如张岱年先生所言,孔子伦理思想中“仁与礼是内容与形式的关系,礼的形式必须具有仁的内容”^⑨。孔子将原先仅作为社会规范的礼注入了仁的道德精神,使礼更加凸显出道德性,因而成为仁的德性能够发挥作用的重要约束。《论语·泰伯》曾说:“恭而无礼则劳,慎而无礼则蕙,勇而无礼则乱,直而无礼则绞。”^⑩这意味着如若没有礼的指引,即使是恭、慎、勇等好的品德也会走向自己的对立面。《论语·卫灵公》也论及“知及之,仁能守之,庄以莅之,动之不以礼,未善也”^⑪,这说明就算在实际的道德实践中达到了知和仁,但是如果违背了礼,也不能够说已经实现了善。《论语·八佾》中孔子更是以反证的方式论述了仁与礼的统一关系,即“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”^⑫说明了如果没有仁作为最高的德性来统摄礼,那么礼乐制度就只能徒有其表。总之,在孔子那里,仁之实现有赖于礼之实践,既没有脱离仁之德性的礼,也没有脱离礼之规约的仁。

孟子接受了孔子将仁视作最高德性的思想,并发展了仁的学说。在其最基本的意义上,孟子对仁的德性有

①陈来《孔子·孟子·荀子:先秦儒学讲稿》,生活·读书·新知三联书店 2017 年版,第 14 页。

②陈继红《儒家“德行伦理”与中国伦理形态的现代建构》,《哲学研究》2017 年第 9 期,第 109 页。

③杨伯峻译注《论语译注》,中华书局 2006 年版,第 2 页。

④杨伯峻译注《论语译注》,第 90 页。

⑤杨伯峻译注《论语译注》,第 138 页。

⑥杨伯峻译注《论语译注》,第 39 页。

⑦杨伯峻译注《论语译注》,第 72 页。

⑧李梦生译注《左传译注(下)》,上海古籍出版社 2016 年版,第 1374 页。

⑨张岱年《中国伦理思想研究》,江苏教育出版社 2005 年版,第 116 页。

⑩杨伯峻译注《论语译注》,第 90 页。

⑪杨伯峻译注《论语译注》,第 191 页。

⑫杨伯峻译注《论语译注》,第 25 页。

过这样的描述——“仁者以其所爱及其所不爱”^①，此处关于仁的描述承继了孔子忠恕之道的思想。孟子还探寻了仁与“道”的关系，认为遵循仁德即是人生大道，所谓“仁也者，人也。合而言之，道也”^②。仁在孔子那里更多地体现为“爱人”，孟子则扩展了仁爱的涵义，认为“亲亲而仁民，仁民而爱物”^③，从亲亲到仁民再到爱物这样一个仁爱序列，赋予了仁这一德性以存在论意义。此外，孟子还为仁德加入了“反求诸己”的新规定，注重反躬自问，即“仁者如射，射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣”^④。另一方面，孟子德性思想最大的特点就是其先验道德论，而这又是由其性善论所决定的。《孟子·尽心上》有云：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”^⑤《孟子·告子上》也说：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”^⑥可见，良知、良能是人先天就具有的，仁义礼智也是人本身就具有的，但只有通过思索才能获得它。须注意的是，孟子的这种先验道德不同于西方宗教和哲学中的先验道德，孟子的先验道德只有在人伦交往中才能彰显其实际意义。最后，孟子不仅首次以仁义并举，而且创立了“仁义一体”的美德规范合一之伦理体系。《孟子·离娄上》曾道：“仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”^⑦安宅、正路体现了孟子将仁与义视作最重要的两种德性，是人生存之根本，亦如他所言居仁由义才足以备大人之事。在孟子这里，义不仅具有外在的向度，而且具有内在的向度，就是说，义不仅是一个道德规范范畴，而且是一个道德心理学范畴。就前者来看，“亲亲，仁也；敬长，义也”^⑧，“父子有亲，君臣有义”^⑨，“事君无义，进退无礼”^⑩，体现了义作为最基本的道德规范调整着社会的伦理关系；就后者而言，“士穷不失义，达不离道”^⑪，“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也”^⑫，则突出了作为内心持守和德性追求的义。如此，孟子便通过仁—义的伦理结构将美德与规范统一了起来。

（二）老庄之说：伦理自然主义

老子强烈地拒斥孔孟的仁义及礼的学说，认为它们偏离了大道，不仅无助于社会和谐，而且正是社会矛盾的直接结果，诚如《老子·十八章》所讲，“大道废，有仁义；智慧出，有大伪”^⑬。《老子·三十八章》更是在极大程度上苛责了礼，“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首”^⑭。那么到底什么是老子所言之“道”呢？道在老子那里不仅具有本体论的意义，而且具有宇宙论的意义。《老子·二十五章》说：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”^⑮因此可以看出，道乃万物之本体，并且循环往复，是天地之根本。从宇宙论的角度看，表现为“道生一，一生二，二生三，三生万物”^⑯，从“道”到“一”到“二”再到“三”，反映了道从混沌到动静再到阴阳的演化过程。至此，道已获得其形而上的全部规定性。老子认为人性本朴，自然乃是最高美德，所谓“见素抱朴，少私寡欲”^⑰就体现了老子素朴的德性思想，而通过道法自然，形上的道本体与其德性观念间就建立起了联系，二者均以自然作为最高的依凭。老子的伦理思想，以道为核心铺展开来，崇尚自然，反对人为道德规范和社会秩序，游离于西方伦理学意义上的规范与美德之外，具有独特的伦理自然主义色彩。

①方勇译注《孟子》，中华书局2010年版，第284页。

②方勇译注《孟子》，第291页。

③方勇译注《孟子》，第281页。

④方勇译注《孟子》，第60—61页。

⑤方勇译注《孟子》，第264页。

⑥方勇译注《孟子》，第218页。

⑦方勇译注《孟子》，第137页。

⑧方勇译注《孟子》，第264页。

⑨方勇译注《孟子》，第96页。

⑩方勇译注《孟子》，第128页。

⑪方勇译注《孟子》，第261页。

⑫方勇译注《孟子》，第157页。

⑬王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注》，中华书局2011年版，第46页。

⑭王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注》，第98页。

⑮王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注》，第65页。

⑯王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注》，第120页。

⑰王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注》，第48页。

庄子同老子一样,认为道统天地而御万物,具有本体论层面的决定意义,如《庄子·大宗师》所讲:“夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存。”^①但庄子比老子前进了一步,他言明了道的来源,即“自本自根”,自己是自己的来源和基础,因此无须证明,颇具形而上学意蕴。不仅如此,在道的基础上,庄子在《齐物论》中阐释了其非常深刻的生命伦理精神,认为万物平等,无物我之差别,所谓“故为是举莛与楹,厉与西施,恢恠憷怪,道通为一”^②，“天地与我并生，而万物与我为一”^③。在自然经济初期，庄子伦理思想中涌现出的这种以尊重生命为要旨的非人类中心主义元素无疑是难能可贵的。此外，庄子还赋予了道以人生境界的意义，并在此意义上探讨了“德”，《庄子·刻意》提到：“悲乐者，德之邪；喜怒者，道之过；好恶者，德之失。故心不忧乐，德之至也。”^④可以看出，庄子视不忧不乐、致虚守静为最高的美德，并且认为唯有如此才能不违反道。庄子认为人的自然德性或生命本性是最为可贵的，一切外物的浸染都是对它的亵渎，因而生命的意义就在于摒弃一切有损于大道的人为造作和世俗物欲，追求纯朴的生活状态。总的看来，孔孟提倡人应当以仁义立身，过一种符合人伦德性的道德生活，老子和庄子则从根本上否定了世俗道德原则的价值，提出消解一切既有规范和知识，带有反智主义色彩。但另一方面，庄子亦认识到了人生的有限与宇宙的无限，提出应当在无限中把握有限，从而使其德性伦理思想具有一种“艺术人生”^⑤的基调。

(三)墨家之用：“功利主义”

墨子德性伦理思想的核心是“兼爱”，兼爱主要是从反对儒家亲亲原则而提出来的。墨子认为，以孔孟为代表的儒家虽然也讲爱，但他们所宣扬的是一种由近及远、由亲及疏的爱，由此造成的结果就是“人们只知道爱自己的亲人、爱自己的家庭、爱自己的国家，而不知爱别人及别人的家庭和国家”^⑥。墨子因而主张一种无差别、不分等级的互敬互爱，即所谓“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”^⑦，这种推己及人和换位思考的方法与美德伦理学者斯洛特的移情概念相近。墨子讲爱，并非就爱论爱，而是结合了利来进行论说，但墨子的利绝非个人私利，而是万民之利和天下国家之大利，如《墨子·尚同中》说“兴天下之利，除天下之害”^⑧，这又与西方伦理学中功利主义所认为的大多数人的最大幸福有些相像。但墨子的兼爱思想本质上来说是一种道德普遍主义的泛爱论，这在阶级社会带有很大程度的乌托邦性质，因而最终难逃其形式主义的命运。墨子还在其功利主义道德观的基础上提出了其独特的道德评价标准，即所谓“合其志功而观焉”^⑨。志指道德行为的动机，而功则指道德行为的结果，考察道德行为应当坚持动机与结果的辩证统一，这也是墨子对于中国伦理思想特殊的理论贡献。最后，墨子还提出“天志明鬼”的宗教伦理思想，以为其兼爱的德性伦理思想服务，《墨子·明鬼下》提到：“故鬼神之明，不可为幽间广泽，山林深谷，鬼神之明必知之。”^⑩如是，人们便须时刻保有兼爱的德性以避鬼神之罚。墨子赋予天以自然神论色彩，认为其有意志并是人类社会的道德主宰。总的说来，墨子的思想与西方伦理学的功利主义有着更多的共性，兼爱作为其德性伦理思想的核心统摄着其他一切道德规则。

(四)法家之义：“尚法轻德”

作为先秦最后一位思想家，韩非的伦理思想相较其他人显得迥然不同。概而览之，韩非伦理思想中政治伦理维度远远大于其个体德性维度，而这又是由他的人性理论和唯法而治的伦理观所决定的。韩非师承荀子，继承了人性恶的基本观点，但他并不像他的老师那样从性恶论导向化性起伪的道德教化和德性培育，而是走向了严诛厚罚，如同著名学者韦政通所说：“荀子讲性恶，是为礼仪之统的效用，在礼义效用的要求下，性虽恶但可

①方勇译注《庄子》，中华书局2010年版，第102页。

②方勇译注《庄子》，第26页。

③方勇译注《庄子》，第31页。

④方勇译注《庄子》，第247页。

⑤钱穆《中国思想史(新校本)》，九州出版社2012年版，第48页。

⑥罗国杰编《中国伦理思想史(上卷)》，中国人民大学出版社2008年版，第133—134页。

⑦张永祥、肖霞译注《墨子译注》，上海古籍出版社2016年版，第126页。

⑧张永祥、肖霞译注《墨子译注》，第98页。

⑨张永祥、肖霞译注《墨子译注》，第469页。

⑩张永祥、肖霞译注《墨子译注》，第267页。

化。韩非讲性恶,是为了强化赏罚的效用。”^①《韩非子·难一》指出,“君臣之际,非父子之亲也,计数之所出也”^②,儒家视为最重要的君臣之义被韩非解释成以相互算计为基础的。在此前提下,韩非进一步对儒家以仁义为主的德性学说进行了批驳,认为仁义道德虽然动听但没有实际功效,不能拿来治国,如《韩非子·外储说左上》所言:“夫称上古之传颂,辩而不惑,道先王仁义而不能正国者,此亦可以戏而不可以为治也”^③。人性本恶,好利恶害,只有诉诸法律才是治理国家的唯一路径,人人都畏惧刑罚的威严,“故父母之爱不足以教子,必待州部之严刑者,民固骄于爱,听于威矣”^④。韩非的思想鲜有论及个体德性,即便在其部分篇目中谈到了所谓“公义”和“私义”,也是在明法度的意义上来谈的。从当代美德伦理学的角度上看,韩非完全否认了个体美德和德性发挥效用的可能性,社会秩序的维系和良好风尚的形成全部依赖于法律制度,因此韩非是站在美德伦理的对立面上的,属于极端的规范论者。

综上所述,以美德伦理绳律先秦思想家的德性思想,能为我们完整把握和体认中国传统伦理思想提供独特的理解维度。孔子和孟子都将仁作为最重要的德性与外在道德规范统一起来,创立起融美德与规范为一体的伦理体系,所不同的是外在道德规范和道德原则在孔子那里是以礼的形式呈现,在孟子那里则是以义的形式凸显,因此他们的伦理思想属于美德伦理范畴;老子和庄子从性朴论出发,拒斥人伦德性,立足大道,以自然为最高美德,脱离了道德规范与道德品质的一般争论,开辟了德性伦理新的论域;墨子站在批判儒家仁爱学说的立场,将兼爱作为其德性思想的核心概念,首创性地论及道德评价的一般原则,但其伦理思想整体上更多地偏向功利主义;韩非否认道德主体个人品质和德性修养的作用,认为社会秩序的树立仅靠法律规范就可以实现,将伦理道德与法律绝对地对立起来,阻滞了美德伦理的生存空间,实为一种规范至上主义。

三 美德伦理视域下先秦德性伦理的三重价值

当代美德伦理学不仅可以视作伦理学进行自身理论建构的新尝试,而且也许可以被理解为对到底什么是真正的伦理学这一重大问题的反思,即伦理学应该聚焦于提供普遍有效的道德法则还是关注道德主体富有多样性的道德生活。有学者指出:“道德哲学所探究的道德生活,归根到底仍然是人的生活——即,由形形色色的人类个体和群体在一个混淆着理智、情感和欲望的日常世界中彼此碰撞、相互作用而组成的充满质感的生活。”^⑤这显然是针对传统规范伦理学忽略道德情境的多样性而倾向于普遍化的解决思路而言的。所以当代美德伦理学在某种程度上是作为传统规范伦理学的补充而出现的,但美德伦理在当代仍然面临着众多挑战和困境,而当我们把视角转向先秦德性伦理,无论是对于美德伦理本身还是对于当代中国的道德建设,都能有所裨益。

先秦德性伦理思想为美德伦理提供了美德与规范合一的理论模型,有助于美德伦理在当代的理论建构。客观地来看,一种伦理学理论样式既不可能只包含道德规范和道德原则,也不可能只执着于道德品质,如同邓安庆教授所言:“任何试图拒绝道德、义务等规范概念的哲学根本不可能阐明‘德性’,而缺失‘德性论’的伦理学根本就不是‘实践’伦理学,伦理学的实践必定是指向人自身‘成人’,即伦理理念和道德原则内化为自身的德性品质。”^⑥如前所述,道德规范范畴和道德品质范畴在以孔子和孟子为代表的儒家思想中是统一的,他们的德性思想一开始就没有作这种区分,“在心”与“在行”充当着中国传统德性伦理思想的一体两面。与人伦德性相对应,儒家传统伦理思想似乎更多的是一种所谓“关系美德”^⑦,个体在道德生活的不同伦常关系中发挥其德性和尽其义务,既不存在脱离主体德性纯粹形式意义上的道德规范,也不存在漠视义务规约而作为纯粹内在的德性。从相反的意义上看,韩非唯法而治的规范至上主义最后也走向衰落,并未成为中国传统社会的主导伦理思想。当然,所谓美德伦理学与传统规范伦理学的对立也只有相对的意义,在传统神义论和宗教形而上学已经解体的今天,伦理领域已不再继续为一个绝对的存在所主宰,社会的道德问题愈发呈现出多元化态势,美德伦理

① 韦政通《中国思想史(上)》,吉林出版集团有限责任公司 2009 年版,第 254 页。

② 韩非著、张觉等译注《韩非子译注》,上海古籍出版社 2016 年版,第 621 页。

③ 韩非著、张觉等译注《韩非子译注》,第 476—477 页。

④ 韩非著、张觉等译注《韩非子译注》,第 794 页。

⑤ 李义天《美德伦理学与道德多样性》,中央编译出版社 2012 年版,第 24 页。

⑥ 邓安庆《美德伦理学:历史及其问题》,邓安庆主编《美德伦理新探》,上海教育出版社 2019 年版,第 16 页。

⑦ 李泽厚《伦理学纲要续篇》,生活·读书·新知三联书店 2017 年版,第 361 页。

学要想成为一种真正对现实生活具有解释力和适应性的理论样式,也许可以从中国传统伦理思想中汲取智慧。

先秦德性伦理的思想资源能够为美德伦理学在当代所遭受的困境提供一些思路,有助于美德伦理自身的体系完善。美德伦理学最初以反理论化形象出现,并不致力于像功利主义和义务论那样提供一套普遍有效的道德原则,但是随着其理论的发展,美德伦理学开始重陷普遍化和理论化的窠臼,甚至试图在自身的领域内独立地建立起完整的道德哲学体系。安斯库姆早就指出过,在当代尝试建立一种道德哲学是不合算的,除非我们能够拥有令人信服的心理哲学基础,但美德伦理学的当代走向似乎已经违背了安斯库姆的郑重告诫。当代美德伦理学的体系完善不应该忽略其心理学基础,如学者赵永刚所言:“美德伦理的天然特征就是以道德主体的人格特质心理学为中心,它与实证心理科学有着密切的联系。”^①而当我们把目光转向先秦德性伦理思想时,或许能够获得一些启发。孔子虽未明确在心理基础上阐发道德,但是通过强调“学”“思”等内省功夫,提醒人们应当从内心的维度来理解道德,例如《论语·里仁》曾说“见贤思齐焉,见不贤而内自省也”^②,《论语·颜渊》也讲“内省不疚,夫何忧何惧?”^③孟子则明确在“心”的意义上探求了“德”,使得他的德性思想颇具道德心理学色彩。例如《孟子·离娄下》所言“君子以仁存心,以礼存心”^④,就明确赋予了心对于仁和礼这两种德性的决定意义,《孟子·尽心下》则更是明确地说明了“君子所性,仁、义、礼、智根于心”^⑤。即使儒学发展到程朱理学和陆王心学阶段,也并未放弃“心”这一概念,所不同的是在前者那里表现为从“德”到“心”的内化过程,而在后者则表现为从“心”到“德”的外化过程。可见,“心”始终是中国传统德性伦理思想的重要概念,易言之,中国传统道德从未抛弃其道德心理学基础。因此,或许抛却构建独立伦理体系的理论化构想,夯实伦理学的心理学基础才是美德伦理学健康发展的理论路径。

先秦德性伦理和美德伦理能为当代中国的道德建设提供重要镜鉴,有助于当代中国的伦理学形态建构。对于孔子和孟子的美德规范合一论,在今天既要剔除其中礼治的封建等级思想残余,又要注重对其内外兼修合理内核的继承。具体说来,当代中国的道德建设一方面应当继续聚焦于社会伦理规范和道德秩序的建构,另一方面也应当强调个体美德的养成,制度德性和个体德性双管齐下,实现当代中国道德建设的境界提升。而在契约原则和理性算计主导的现代社会,只有实现从角色为主的社会伦理向情感和心灵的转换,传统儒家美德才能有其存在之基。关于老子和庄子的伦理自然主义,在当代也有其独特价值。工业化和现代化使人的主体力量空前增长,人自身似乎成为了现代世界的神,不再对自然存有敬畏之心。恩格斯说:“我们不要过分陶醉于我们人类对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利,自然界都对我们进行报复。”^⑥老庄尊崇自然、万物平等的自然主义德性论,一方面有助于树立当代中国的生态道德,另一方面也有助于当代中国的环境伦理建设。而批判地继承墨子“兼相爱,交相利”等思想,摒弃其中泛爱论成分,发扬其尊重合理利益、推己及人、合作共赢的部分能够为构造健康有序的国际伦理,从而为推动构建人类命运共同体提供伦理支持。最后,关于当代中国的合理伦理形态塑造。2019年10月,国务院印发实施了《新时代公民道德建设实施纲要》,有学者指出:“由主体性实践理性的自身特质所决定,新时代公民道德建设表现为知行合一、伦理与治理相统一的过程。”^⑦因此,也可以说,当代中国的合理伦理形态塑造,既需要伦理层面的善治目标,也需要治理层面的实践机制。继而言之,当代中国的合理伦理形态,既表现为规范的美德,也表现为美德的规范,既具有中国文化的特殊道德基因,又具有人类道德的普遍主义立场,表现为一种真正合乎时代进步需求的伦理形态。

[责任编辑:帅 巍]

①赵永刚《休谟伦理学的美德伦理之思》,邓安庆主编《美德伦理新探》,上海教育出版社2019年版,第117页。

②杨柏峻《论语译注》,第43页。

③杨柏峻《论语译注》,第140页。

④方勇译注《孟子》,第163页。

⑤方勇译注《孟子》,第267页。

⑥《马克思恩格斯文集》第9卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,人民出版社2009年第2版,第559—560页。

⑦张晓东《中国公民精神在新时代的实践理性升华——〈新时代公民道德建设实施纲要〉的理论境域》,《江苏行政学院学报》2020年第2期,第5页。