



真善之异

——中西传统伦理学的一种比较

强以华

摘 要:在某种程度上,中西传统伦理学都把真纳入到了探讨善的伦理学之中,从而使得它们的伦理学都成为真善统一的伦理学。但是,中国传统伦理学(特指儒家伦理学说)以善为真因而它在实质上仍仅仅是探讨善的伦理学,而西方传统伦理学则以真为善因而它在实质上则是既探讨真也探讨善的伦理学,这也使它把伦理学和知识论结合了起来。中西传统伦理学真善之异系统地体现在中西传统伦理学关于道德对象、求善路径和评价方式的论述中,它使中西传统伦理学成了两种风格迥异的伦理学。风格迥异意味着它们相互之间存在着取长补短、相互融合的必要性的,而探讨它们之间的真善之异则为它们相互之间的取长补短、相互融合提供了基础。

关键词:真;善;伦理;道德

伦理学是关于善的学科,但是,它与真又有不解之缘。从传统伦理学来看,尽管中国的传统伦理学(我们这里特指儒家伦理学)和西方的传统伦理学作为善的理论都涉及到了真的问题,但是,它们对于真善关系的处理却存在着根本性的差异,这些差异直接影响着它们的伦理学的理论形态和价值取向,从而使它们成为两种风格迥异的伦理学。本文将从道德对象、求善途径和评价方式三个方面来探讨中西传统伦理学的真善之异,以期有助于我们从实质上把握中西传统伦理学的不同,从而为它们相互之间的取长补短、相互融合提供某种帮助。

一、道德对象:因善而真还是因真而善

道德对象指的是伦理学要追求的最终对象“善”。中西传统伦理学都给自己的道德对象善赋予了某种真的内容,但是,在如何处理真与善的关系上,它们则有着因善而真和因真而善的差异,这些差异直接影响着它们对于伦理学这一学科性质的理解。

从逻辑上说,若是在伦理学上并不主张道德相对主义,那就或多或少会把善的理论赋予真的含义,也就是说,这种伦理学为了使自己的道德理论具有普遍意义就或多或少会把自己的理论理解成一种“客观”意义上的善的理论,“客观”所意味的正是“真实”。这一情形,不仅存在于西方传统伦理学的主流之中,也存在于中国传统伦理学的主流之中。就中国传统伦理学主流而言,它循着“天道—人性—人道”的路径来建构伦理学,从而把天道作为基本道德原则的最后基础。例如,中国儒家的主流哲学把人道符合天道看成是一种至高的道德状态。《中庸》认为,“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”(《中庸》右19章)。“诚之”就是人道对于天道的复归,人道为何要合乎天道并且可能合乎天道,乃是因为人道原本就以人性为中介源自天道。天道作为客观世界的天道(理或天理)具有客观普遍性的规

律或尺度的含义,把它作为基本伦理原则的最后基础,就意味着把基本道德原则看成是“客观的”普遍道德原则因而具有真的意义。就西方传统伦理学的主流而言,它循着“逻各斯—人性—道德”的路径来建构伦理学,从而把逻各斯作为基本道德原则的最后基础。例如,西方人认为合乎理性的生活是道德的生活,亚里士多德曾把思辨活动(智慧)看成是所有合乎德性的活动中占据首位的活动,并说:“一个自由人需要金钱去从事自由活动,……勇敢的人需要力量以便完成合乎其德性的活动。……一个思辨者对于他的思辨则一无所需。”^①人的理性生活之所以是道德生活,乃是因为它通过人性与世界的逻各斯的本性亦即世界理性保持一致。逻各斯作为客观世界的逻各斯,它是具有客观普遍性的规律或尺度,把它作为基本道德原则的最后基础,同样意味着把基本道德原则看成是“客观的”普遍道德原则因而具有真的意义。然而,在把善的理论赋予真的含义的表面的相似性下,中西传统伦理学却存在着巨大的差异。

在中国传统哲学中,“天”作为一个本体概念承载着天道。那么,“天”是什么呢?天具有“人格神(上帝)”、“义理之天”和“自然之天”三重含义。首先,它是一个人格神。人格神的含义是天的最早含义,夏商时代的统治者自认为是上帝的后裔。例如,《诗经》说:“帝立子生商”(《诗经·商颂》)。其次,天也是自然之天(自然之气)。荀子曾说:“列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化……是之谓天”(《荀子·天论》);王充也说:“天地,含气之自然也”(《论衡·谈天篇》)。最后,天是义理之天(道德之理)。孔子曾把“畏天命”与“做君子”结合起来,已经给天赋予了某种伦理意义;《礼记·乐记》提出的“存天理灭人欲”的命题明确了天的伦理意义;二程认为,天即是理,而“理”就是道德之理,即:“为君尽君道,为臣尽臣道。过此则无理。”(《二程遗书》五);朱熹认为“太极只是一个极好至善底道理”(《语类》卷九十四),它虽然“含有万理,而纲领之大者有四,故命之曰仁义礼智”(《答陈器之》)。若把天看成是自然之天,那么,它就应该知识或说“求真”的对象,它表明天的含义实际上是“真”;若把天看成是义理之天,那么,它就应该道德或说“求善”的对象,它表明天的含义实际上是“善”。此外,天之人格神的理解也意味着它是善的对象,周代统治者认为“皇天无亲,惟德是辅”,所以应该“以德配天”。总体而言,天的含义包含自然之气与道德之理亦即真与善的两个方面。问题在于:在天的双重含义中,究竟哪种含义是主要含义?我们认为,道德之理是天的主要含义,因为在儒家的道统之中,哲学家们都把天理解成为义理之天;不仅如此,即使那些把天的含义理解为自然之气的哲学家,他们也或多或少为作为自然之气的天赋予了道德的含义。例如,张载认为,禀承太虚之气的“天地之性”便是至善的人性,他说“大其心,则能体天下之物”(《正蒙·大心》);王夫之也说:“初生之倾,非无所命也。何以知其有命?无所命,则仁义礼智无根也。”(《尚书引义》卷三)因此,在中国传统伦理学中,天的基本含义是善,天道作为天之“道”,它就是诚,就是仁、义、礼、智。这些哲学家的义理之天之所以也有某种真的含义,无非是他们认为他们所了解的天的含义亦即善是“真的”,它是“因善而真”。

在西方传统伦理学中,“实体”作为一个本体概念承载着逻各斯。实体包含物质实体、精神实体和上帝(作为无限实体)。物质实体和精神实体分别来自希腊早期哲学中的质料和形式。那些把质料、物质作为实体的哲学家由于把实体当作一种“客观的”存在,所以,他们的实体只是知识对象或求真的对象。至于那些把形式、精神作为实体的哲学家对于实体究竟是知识(求真)对象还是道德(求善)对象的理解则要复杂得多。亚里士多德的观点可以作为代表。在亚里士多德那里,形式作为世界的原因就是本质作为世界的原因,本质意味着知识或求真的对象,所以,形式就是知识或求真的对象;但是另一方面,亚里士多德又把形式因与目的因乃至动力因结合起来,在西方哲学中,目的自身就是善,所以,形式作为目的因也是道德或求善的对象。综合地看,形式既是知识(求真)的对象又是道德(求善)的对象。上帝作为全智、全能、全善的无限实体,它的全智、全能、全善与亚里士多德所说的作为形式实体的形式因(智)、动力因(能)和目的因(善)正好一致,因此,上帝也是(绝对或无限的)真与善的统一。那么,在实体的真善含义中,究竟哪种含义具有支配地位呢?我们认为,实体本身就是一个事实概念,尽管从情感上和最终价值目标上说,善应具有最高权威,但是,从理论上,真才是最重要的东西,它是真善统一的理论内

^①亚里士多德:《尼各马科伦理学》,苗力田译,中国人民大学出版社2003年,第226页。

核。因此苏格拉底所提出的“美德就是知识”的命题在形而上学史上成了一个被哲学家们广为接受的意义重大的命题。西方很多哲学家就直接把伦理学看成是一门科学。例如笛卡儿指出,伦理学“是一种最高尚、最完全的科学,它与我们关于别的科学的完备知识为其先决条件,因此它就是最高的智慧”^①。就此而言,在西方传统伦理学中,道德的对象首先是一个真的对象,正是由于它的“真”才使它被看作“善”的东西,它是“因真而善”。

二、求善路径:道德路径之外是否需要认识路径

对象决定追求对象的方式或说路径。中西传统哲学针对道德对象“善”的不同理解直接决定着中西传统伦理学对求善路径的不同理解。它们之间的最大不同之处在于:与中国传统伦理学仅仅把道德路径当作求善路径不同,西方传统伦理学还进一步把“认识”亦即对于真理(知识)的认识当作求善的一条重要路径。

在中国传统伦理学中,尽管不同的哲学家对于人道与天道之间的关系有着各种各样的具体解释,但是从儒家主流观点来看,大致的思路如下:人道原本同于天道,只是由于后天的物欲影响才导致了人道偏离天道,也就是说,后天的物欲“遮蔽”了人原本同于天道的本心(本性),因此,人类的道德任务就是“去蔽”亦即除去物欲对于本心(本性)的遮蔽,让本心(本性)恢复它的初始状态,换句话说,恢复它与天道的统一状态。那么,如何才能去蔽呢?根据中国传统伦理学,去蔽作为求善大致具有两条路径,即:外在的道德教育和内在的道德修养。外在的道德教育对于需要去蔽的人来说,固然包含了他主动地向道德楷模学习、主动地向道德圣贤请教之外,更重要的是阅读圣贤之书。正如朱熹所说:“读书以观圣贤之意,因圣贤之意以观自然之理。”(《朱子语类》卷十)“如《大学》《中庸》《语》《孟》四书,道理粲然,人只是不去看。若理会得此四书,何书不可读,何理不可究,何事不可处?”(《朱子语类》卷十四)其实,中国哲学史上所说的作为认识论的向外格物致知尽管也包含了求真意义上的向外格物致知的含义,但是,它更多的是求善意义上的向外格物致知,也就是说,它的目的在于穷尽作为善的对象的天理(天道)。朱熹认为,格物致知就是即物穷理,这种理存在于包含人在内的万事万物之中,“上而无极太极,下而至于一草一木一昆虫之微,亦各有理。一书不读,则缺了一书道理;一事不穷,则缺了一事道理;一物不格,则缺了一物道理。须着逐一件与他理会过。”(《朱子语类》卷十五)但是,由于向外格物只是为了发现潜藏在万事万物中的与人的内心相互一致的天理,因此,在向外一件一件的格物中,一旦豁然贯通,人就能通过万事万物之理发现自己内心的天理,从而达到去蔽的目的。程颐说道:“知者我之所固有,然不致则不能得之,而致知必有道,故曰致知在格物”(《二程遗书》二十五),“须是今日格一件,明日格一件,积习既多,然后脱然自有贯通处”(《二程遗书》十八)。内在的道德修养主要是通过修身养性返求本心。陆九渊说:“……所贵乎学者,为欲穷此理,尽此心也。”(《与李宰书》)王守仁认为,“知是心之本体,心自然会知。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”(《传习录》上)。中国传统伦理学家提出了各种各样的修身养性的方法,例如,孟子提出养心,认为“养心莫善于寡欲”(《孟子·尽心》下);周敦颐提出“主静”,认为“圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉”(《太极图说》),如此等等。在中国哲学史上所说的作为认识论的“返求本心”尽管也包含了求真意义上的返求本心的含义,但是,它更多的也是求善意义上的返求本心,也就是说,它的目的仍然在于穷尽作为善的对象的天理(天道)。它通过一系列的修养方法去追求本心,最终达到豁然贯通,顿悟到本心与天理的内在一致性。其实,无论是外在的道德教育(格物致知)和内在的道德修养(返求本心),它们虽然路径不同,但是,在本质上,它们的目的高度一致,即“除蔽”,“……剥落得一番,即一番清明。后随起来,又剥落又清明,须得剥落的净尽方是”(《语录》)。这种“除蔽”或者“剥落”,都是道德上的求善路径。

在西方传统伦理学中,在休谟和康德之前,由于哲学家们广泛接受了美德就是知识的思想,所以,在如何求善的问题上,它除了也像中国传统伦理学一样高度重视外在的道德教育和内在的道德修养(尽管

^①Descartes. *The Philosophical Works of Descartes* (Vol. 2). London: Cambridge University Press, 1981, p. 211.

它对如何进行道德教育和道德修养的理解远远不同于中国传统伦理学)之外,还提出了一条独特因而中国传统伦理学根本没有的求善路径,即:认识论,或对于真理(知识)的认识路径。早在伊壁鸠鲁那里,他就认为,善就是快乐,并且快乐就是“身体的无痛苦和灵魂的无纷扰”。那么,如何才能达到这种善的状态呢?他说只有凭借理性、知识,我们才能懂得造成痛苦和纷扰的原因,从而消除痛苦和纷扰。近代的培根认为,知识可以改良人的心灵,理性则能使人辨别善恶,所以,“真理同善的区别,就像印章同印文的区别一样,因为真理能够印出善德,而谬误的乌云却降下激情和骚扰不安的暴风雨来”^①。因此,从求善的路径来看,学习新兴的自然科学知识便是重要的路径之一。笛卡儿也曾说:“我们的意志使我们所以趋避任何事物,既然只视理解力把它表象为或善或恶而定,所以正当行为所需要的全部条件,只有正确判断,而至善行为所需要的全部条件只有最正确的判断,——这就是说,有了这个条件,则一切德性以及凡真正有价值而为我们力所能及的其他一切事物都可以求得了。”^②在西方传统伦理学通过求真而求善的问题上,斯宾诺莎的观点最为系统也最有代表性。斯宾诺莎把自己的主要著作称为《伦理学》,但他完成伦理学的方式,亦即《伦理学》的主要内容却重点是“以几何学方式证明”的认识理论;他宣称哲学的目的就是追求至善的生活,但又为至善的品格下了一个绝妙的定义:“人的心灵与整个自然相一致的知识。”^③并说:“天地间没有任何个体事物比起遵循理性的指导而生活的人对于人类更为有益”^④,“指向理解的努力乃是德性之首先的唯一的”^⑤。正如中国传统伦理学以人性为中介追求人道与天道的合一一样,斯宾诺莎的伦理学也以人性为中介追求人与实体的合一。在他看来,人作为实体表现之一,必须服从自然律,在自然律的决定下,他的本性就是自我保存。但是,为了实现真正的自我保存,就不能通过感性、激情来满足自我的欲望,它应该通过理性特别是通过理性对于情感、欲望的克制来实现自我保存,人的理性的自我保存正是人类区别于动物的根本标志。人一旦通过理性克制了情感、欲望,他就能与自然律保持一致,达到人与实体的合一。这是一种至善状态。斯宾诺莎认为,知识是通向这一至善状态的路径。他把知识分为三种:其一,感性知识,它是由泛泛的经验或传闻得来的知识,这种知识并不是真正的知识而只是“意见”或者“想像”,所以,在这种知识下,我们并不能按照理性的方式去生活反倒受制于情感和欲望,它不能帮助人们认识实体走向善;其二,理性知识,它是通过推理得到的知识,也就是说,尽管它是关于实体的知识,然而,它仅仅是间接的理性知识,它虽然让我们意识到应该通过理性克制情感和欲望,但是,它却“无力”帮助我们与实体真正保持一致从而走向善;其三,直观知识,它是直观实体而得到的知识,它是一种直接的理性知识,这种知识不仅帮助我们认识到了实体,而且有力量帮助我们与实体保持一致并爱实体,在这种与实体直接统一的情形下,对于情感和欲望来说,即使“不能把它们加以绝对消灭,但却至少能使情感只构成心灵的极小部分”^⑥。因此,直观知识是帮助人类走向善的最为重要的知识。根据斯宾诺莎的观点,随着认识论的深入,也就是说,随着人类知识从感性知识到理性知识再到直观知识的发展,人类越来越近地走向了至善,求真求善的重要路径。西方传统伦理学通过求真走向求善的路径构成了西方传统伦理学不同于中国传统伦理学的一道独特风景线。

三、评价方式:道德知识之外是否需要事实知识

道德对象和求善方式(路径)决定着伦理学的特征,并且进一步决定着对于道德行为的评价方式。在道德评价问题上,对于人们的行为进行道德评价既可以从当事人的行为动机出发,也可以从当事人的行为效果出发(当然还可以同时兼顾两者)。一般来说,若从行为动机出发,那么,评价者只要具有道德知识(分辨善恶的知识)就能从事评价工作;若从行为效果出发,那么,除了必须具有道德知识之外,还需要具有事实知识(分辨事实真相、权衡利弊、比较大小的知识)。康德曾把西方传统伦理学分为德性论和

① 章海山:《西方伦理思想史》,辽宁人民出版社1984年,第259页。

② 周辅成:《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆1996年,第592页。

③ 斯宾诺莎:《理智改进论》,贺麟译,商务印书馆1986年,第21页。

④ 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆1983年,第184页。

⑤ 斯宾诺莎:《伦理学》,第188页。

⑥ 斯宾诺莎:《伦理学》,第255页。

幸福论(大致上相当于道义论和功利论)。在他看来,德性论在道德评价上主张动机论,所以,在德性论那里,道德是自明性的,也就是说,它不需要任何事实知识(至于道德知识,康德认为它是天赋的)。但是,若从幸福论出发,我们便不得不关注行为的效果,亦即我们不得不关注行为是否真的为我们带来了幸福,以及带来的幸福大小,对此,我们必须借助于知识方能权衡行为的效果,从而作出正确的道德评价。所以,他说:“……凡是带来真实而持久的好处的东西,如果要把这好处扩延到整个一生的话,都总是包藏在难以穿透的黑暗中,并要求有很多聪明来使与之相称的实践规则通过临时应变的例外哪怕只是勉强地与人生的目的相适应。”^①

在中西传统伦理学之真善之异的背景下,中国传统伦理学未能像西方传统伦理学那样把事实知识纳入伦理学的研究之中。这样一来,中国传统伦理学便缺乏了建构系统地进行道德效果评价的知识工具,这也使得它不可能建构系统地进行道德效果评价的理论。当然,在伦理学中,效果主义与功利主义相关,中国传统伦理学中功利主义不发达也是中国传统伦理学缺乏系统地进行道德效果评价理论的原因之一。但是,即使在那些功利主义伦理学家(例如陈亮、叶适)那里,他们的效果主义的道德评价思想依然十分零星,缺乏明显的知识参与。其实,在西方传统伦理学中,把知识运用于道德评价早在古希腊时代就已存在。苏格拉底的“美德就是知识”的“知识”其实既包含了道德知识也包含了事实知识,从事实知识的角度说,它在道德知识确定了何谓“善”(例如勇敢)的基础上,力图通过认知来权衡什么才是真正的善(例如勇敢)。苏格拉底在论证“无人自愿作恶”的问题时,认为人类不仅要权衡快乐和痛苦,甚至要进一步权衡快乐和痛苦的短期和长期的关系,以及它们对于人生的影响。到了西方近代社会,随着功利主义伦理学的出现和发展,功利主义则进一步提出了系统的效果主义的评价理论。其中,边沁和密尔的理论最有代表性。例如,边沁把快乐与痛苦和道德上的善与恶对应起来。为了在快乐和痛苦中进行道德选择,以及为了在不同的快乐中选择更大的快乐和在不同的痛苦中选择更小的痛苦,他在把快乐和痛苦各自分为15种(感官快乐、发财、权利、荣誉,以及感官痛苦、穷乏、畏惧、怕神等等)的基础上,根据苦乐自身(快乐和痛苦的强弱度、持续性、确实程度、远近)、苦乐产生的原因、苦乐的发动力(苦乐发动会否造成他人同样苦乐的机会)、苦乐的纯粹性(苦乐产生会否引起相反的苦乐感觉)、苦乐的范围(发动苦乐影响的成员有多少)等详细分析了快乐和痛苦以及它们的快乐和痛苦的程度,以期达到追求最持久、最确实、最切近、最广泛、最纯粹和最合算的快乐的快乐的目的。效果主义的道德评价就是对于道德选择之效果的评价,这些选择的复杂性和系统性直接决定着评价的复杂性和系统性。因此,道德选择理论的复杂性和系统性其实就是道德评价理论的复杂性和系统性。在这些评价理论中,不仅包含了复杂的道德知识的运用,也包含了大量的事实知识的运用,也就是说,它不仅体现了实践理性的智慧,也体现了理智理性的智慧。

四、取长补短:伦理学不是知识学但也离不开知识学

毫无疑问,“理性的作用在于发现真伪”^②,道德问题是价值问题而非事实问题,也就是说,伦理学就是伦理学而非知识学,因此,在伦理学中,把真与善混淆起来的做法显然是错误的。就此而言,中国传统伦理学比西方传统伦理学更好地解决了真与善的关系问题。西方传统伦理学直到休谟和康德,才真正把真与善清晰地区分开来。但是另一方面,尽管真与善属于不同学科的问题而伦理学仅仅属于善的领域,然而,伦理学作为善的理论又与真的知识(事实知识)存在着密不可分的联系,也就是说,尽管伦理学不是知识学,但它不可能完全离开知识学。一般来说,“我们进行道德选择包含先后两个步骤:其一,我们必须事先知道某些道德规则(例如‘不能说谎’),它构成了我们进行道德选择的基础,假如我们事先并不知道任何道德规则,我们就不可能做出任何‘合乎道德’的道德选择;其二,在已经事先知道某些道德规则的基础之上,我们分析道德现象,做出合乎道德的道德选择。”^③前一个步骤需要的是道德知识,它

①康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2003年,第49页。

②休谟:《人性论》下卷,关文译,商务印书馆1983年,第498页。

③强以华:《道德:自明性与知识性》,载《哲学动态》2014年第2期,第63页。

帮助我们辨别善恶,后一个步骤需要的则是事实知识,它帮助我们辨别真假和权衡程度。一个毋庸置疑的事实是:由于道德事件也是一个事实事件,所以,我们若是对于一个道德事件缺乏事实的了解,我们就不可能作出正确的道德评价,尽管事实知识与伦理学无关,但是,它构成了正确的道德评价的一个基础。在当代应用伦理学中,由于伦理学家们面对的是十分复杂的公共领域的道德事件(也是事实事件),例如核电工程、环境污染、克隆技术等,所以,它更需要大量的事实知识来为道德评价提供清晰的事实基础。鉴于知识学对于伦理学的重要作用,我们认为,西方传统伦理学比中国传统伦理学更好地处理了伦理学与知识学的关系。

总体而言,中西传统伦理学存在着真善之异,这种真善之异系统地体现在关于道德对象、求善路径和评价方式各个方面,它使中西传统伦理学存在着明显的各自特色。中西传统伦理学的各自特色既是它们各自的优点,也反映了它们各自的不足。例如,在道德评价问题上,尽管中国传统伦理学比西方传统伦理学更为正确地把善的问题和真的问题分离开来,但是,它也遗憾地使自己缺乏了建构系统地进行道德效果评价的知识工具;虽然西方传统伦理学拥有了建构系统地进行道德效果评价的知识工具,但是,它的代价则是错误地把真与善混淆了起来。正是由于它们的各自特色同时体现了它们各自的优点和不足,并且它们各自的特色又正好相反,所以,中西传统伦理学之间存在着互补的必要,而厘清它们之间的具体差异则是使得它们能够顺利地进行互补从而走向相互融合的前提。

Difference between Truth and Goodness

——A Comparison between Traditional Chinese and Western Ethics

Qiang Yihua (School of Philosophy, Hubei University)

Abstract: Both traditional Chinese and western ethicists in some degree bring truth into their inquiry of goodness, therefore both ethics become the unification of truth and goodness. However, traditional Chinese ethics (especially the Confucian one) regards goodness as truth and therefore it is in essence the ethics which merely inquires goodness. Traditional western ethics regards truth as goodness and therefore it is the ethics which seriously inquires both truth and goodness by connecting the ethics with epistemology. The difference between truth and goodness in traditional Chinese and western ethics systematically embodies in their discussion concerning the object of morality, the method of goodness acquisition and the way of moral judgment which makes the two ethics the one with different style. Different style means the necessity of learning from each other and integration. To explore the difference between truth and goodness in them can provide foundation which help them to learn from and integrate each other.

Key words: truth; goodness; ethics; morality

●作者地址:强以华,湖北大学哲学学院;湖北 武汉 430062。Email:yihua98@sohu.com。

●基金项目:国家社会科学基金重点项目(11AZX007)

●责任编辑:涂文迁

