



首页 → 学术文章 → 应用伦理学基础理论

刘余莉：美德与规则的统一——兼评儒家伦理是美德伦理的观点

### 美德与规则的统一——兼评儒家伦理是美德伦理的观点[1]

内容摘要：尽管儒家伦理在其漫长的发展过程中强调了品格的塑造和个体美德的培养，但是儒家伦理并不像一些西方儒学家所认为的那样，是一种美德伦理学的类型。相反，儒家伦理是一种整合了美德与规则于一体的伦理学说。这不仅可以显示出儒家伦理对道德理解的独特方式，也有助于我们全面理解儒家伦理对当代西方道德哲学在建构一种完善道德理论上可能做出的贡献。

关键词：儒家伦理 美德伦理 规则伦理

在过去的几十年，当代西方哲学家对美德伦理表现了极大的兴趣。在美德伦理复兴的背景下，一些西方儒学家认为，儒家伦理在其发展的漫长历史上，都强调了品格的塑造和个体美德的培养。因此把儒家伦理视为美德伦理似乎是恰当的。尽管儒家伦理与西方美德伦理具有某些相似点，但是儒家伦理不是一种严格意义上的美德伦理学。把儒家伦理视为美德伦理并不能揭示其独特的特征。相反，如果把儒家伦理视为一种美德与规则统一的伦理学类型，不仅有助于我们理解儒家伦理对道德理解的独特角度，而且有助于我们理解儒家伦理对当代美德伦理与规则伦理之间的争论可能做出的贡献。

#### 一、美德伦理与规则伦理

从历史上看，对美德的哲学研究具有相当长的历史。这可以追溯到古希腊的亚里士多德。但是，现代伦理学家的兴趣大都转向了对行为的正当与错误问题的研究上、转向了对义务和责任原则的制定上。从18世纪以来，西方现代道德哲学基本上为两大哲学理论所统治，即康德的义务论伦理学和功利主义。迟至20世纪中叶，西方的哲学著作又开始表现出对美德伦理的极大关注，美德伦理的复兴也成为哲学伦理学领域最有前景的发展。结果，在当代西方道德哲学的发展中出现了美德伦理与规则伦理的对立。

美德伦理日益增长的吸引力不仅是由于其理论本身的独特优势，也是由于某些哲学家对现代道德哲学某些特征日益增长的不满。以1958年哲学家G. E. M. Anscombe的《现代道德哲学》为先声，很多哲学家都从不同的侧面对现代哲学展开了批判。大体上讲，对现代道德哲学的批判主要集中在两点：其一，一个彻底的伦理学说必须提供一种对道德品格的理解；其二，现代道德哲学家忽视了这一点。他们不仅忽略了这个课题，而且对这一问题的忽略使得他们有时甚至去拥护一些歪曲道德品格特征的理论。[2] 为了弥补这一不足，一些哲学家认为有必要提倡美德伦理的复兴。美德伦理的本质是“关注品格，并把人生当作一个整体来看待。”[3] 但是在美德伦理学地位的问题上，这些伦理学家们却持有不同的观点。

第一种观点认为，任何一种发达的伦理学说，如果没有关于美德的论述附加其上，都是不彻底的。例如，W. Frankena认为，尽管对美德的论述本身不足以构成一种完整的伦理学说，任何一种不包含有关美德论述的伦理学说都是不彻底的。在介绍他自己关于美德的观点时，他提出了所谓的“双面道德论”，即认为关于美德的论述从来都是一个彻底的伦理学说的特征之一，但这不是其最基本的特征。[4] 同样，罗尔斯也认为有必要把对美德的论述整合到他的广义的规范论道德学说中来，但是，由于宣称“美德是一种出于相应的道德原则而行动的愿望”[5]，他对美德的论述显然赋予了较规则而言相对次要的地位。因此，根据这种观点，完整的道德理论应当包含关于美德的论述，但是这种关于美德论述仅仅是有关行为正当性的道德理论的附加品。这种观点没有构成对规则伦理的根本挑战，相反，由于它向规则伦理做出了太大的让步，因此可以把它看成是一种规则主义的美德观点。

另一种对美德伦理的观点更为激进。这种观点认为，美德是伦理学理论的核心概念，因此最好是通过美德的概念来理解伦理学。任何关于行为的判断都离不开美德，因为正当的行为是由美德的形式来定义的。与把美德定义为“按照规则而行为的愿望”的规则伦理相反，激进的美德伦理学家用美德来定义行为的正当。他们认为，规范伦理学的基本判断应当是关于主体、或关于人的品格的判断。因此，他们与规则伦理把美德伦理看作是一个完整的伦理学说的附属品不同，这些道德哲学家把美德伦理看作是一种彻底的、自成体系的伦理学说。他们认为，美德伦理应当被视为一种能够取代其它伦理学说的伦理体系-----一种独立的、自身完善的伦理学。

正是这种比较激进的关于美德的观点构成了对传统的道义论和功利主义的挑战，并成为一种与规则伦理相对立的伦理学说。所谓的美德伦理也正是这个意义上而言的美德伦理。因此，规则伦理与美德伦理在关于美德问题上争论的焦点就集中在“美德是出于规则而行动的愿望”，还是“应当通过美德来定义规则”这个问题上。美德伦理认为规则源于美德，而规则伦理则坚持美德源于规则。

## 二、儒家伦理与美德伦理

在西方美德伦理复兴的背景下，很多西方儒学家认为，在儒家学说发展的历史上，儒家伦理学都一致强调了人格的塑造和个体美德的培养，因此把儒家伦理视为美德伦理似乎是恰当的。

尽管儒家伦理与美德伦理具有相似之处，但是基于这些相似点而把儒家伦理视为美德伦理是不足取的。这就如同仅仅因为一个中餐馆里有作汉堡包的原料就把这个中国餐馆视为某种形式的西餐馆的道理一样。对儒家伦理和美德伦理这两种伦理学说表面相似性的过分强调，掩盖了这两种伦理学之间所存在的更重要的哲学差别。儒家伦理对当代伦理学发展的贡献并不像某些哲学家所认为的那样，在于它是美德伦理，而在于它对道德理解的独特方式。由于这种对道德的独特理解，儒家伦理最好被看成是一种独特的、整合了规则与美德于一体的伦理学说。

那么，儒家是如何理解道德的呢？

中国古代的道德一词是由两个字组成的：即道与德。“道”最初是道路的含义。在儒家那里，大大扩展和丰富了“道”的含义，并用以指存在和适用于世界每个角落的、具有普遍性的宇宙秩序。“德”，通常被英译为‘virtue’（即美德），最初用以指一种无需武力或体力就可以征服他人的力量。有时，德在功能的含义上相当于“力量”“能力”等。更普遍地，“德”通常是在伦理的意义上使用的，用以指一种优良的道德品质。

因为“道德”一词是一个早在中国古代就被使用，并用来翻译解释西方的“morality”一词，这就暗含了在中国传统伦理学中，对道德的理解包含了两个方面：即“道”和“德”。据说是从孔子开始，德就与道合用并具有了道德的含义。正如A.C. Graham所论述的：在儒家看来，这两个概念是互相依赖的。一个人的“德”就是他按照道而行动的能力。这说明，儒家对德的理解从来没有脱离开道。[6]

德与道的关系也为那些认为儒家伦理是美德伦理的哲学家所意识到。基于他们所理解的道及其与德的关系，他们试图把儒家伦理重新建构为美德伦理。例如，A. S. Cua认为：

“道”是一个评价性的概念。他关心的焦点问题就在于儒家作为整体的善生活或幸福人生的观念。“道”在功能上相当于理想的“生活方式”。……“德”是通过个体修养而获得的成就。当一个人成功地实现了“道”以后，他就具有了如“仁”“义”“礼”等美德。……在这个意义上讲，“德”是一个与“道”一样抽象的名词，因为它需要依靠“道”而获得自己的独特性。……因此，德在功能上相当于伦理德性。由于儒家伦理对道与德的强调，把儒家伦理视为美德伦理是恰当的。[7]

Cua对儒家伦理的理解是一种亚里士多德式的理解。通过把“道”视为一种理想的生活方式、把德视为伦理德性，Cua似乎成功地把儒家伦理建构为一种美德伦理。但是，这是建立在对“道”及其与“德”的关系的错误理解之上。

孔子在《论语》中从两个意义上使用了“道”的概念：一个是具体意义上的“道”；另一种是从一般性意义上使用的“道”。例如，孔子和他的弟子们经常提到“先王之道”、“文武之道”、“夫子之道”等。在这种具体意义上使用的道，通常仅仅是指所具体提及的人所提倡的道。[8]当Cua讲道是一个评价性概念、功能上相当于理想的“生活方式”时，他似乎仅仅从此意义上理解“道”这个概念。在他看来，正是这些具体意义上的“道”为孔子及其弟子所仰慕和遵循，其功能相当于理想的生活方式。但是，尽管孔子在很多场合下都从具体的意义上使用“道”这个概念，在他思考“道”的广大精微时，都是从一般的意义上使用这个概念的，即普遍性的天地之道。儒家从这个意义上使用的

“道”的概念，至少具有以下几层含义：

首先，道乃宇宙实存之道。

儒家的道首先不是一种如Cua所讲的评价性的概念，而是如D.C. Lau所讲的：一种“非常接近于西方哲学和宗教学著作中的‘真理’的概念。”“它似乎涵盖了所有有关宇宙与人的全部真理。” [9]

S. A. Wawrytko在她的文章《孔子与康德：尊重伦理》一文中提出了一种对道的形而上学的理解，并用康德的道德法来解释道。在她看来，在道与康德的道德法之间存在着某种相似性，因为它们都是一种普遍的、不可动摇的标准。 [10]她把道视为一种普遍性的原则而解释了道的客观性。而康德所谓的客观性意味着普遍性和必然性。因此她推断说道具有客观性就是指它所具有的普遍性和必然性的特点。显然，儒家的道是一种独立于偶然的具体情节的客观存在。不仅如此，道的客观性还表现在它是一种具有实体性特征的客观秩序和存在。

总之，在其更根本的用法上，儒家的道是指天地之道。与Cua所认为的“道对于社区成员的实际重要性可能由于其不同的善观念而不同”相反，道是一种具有实体论特征的客观实存，而不仅仅是一个评价性的概念。在儒家伦理学中，是道决定了善是什么，而不是相反。

其次，道乃天道。

儒家的天是儒家精神性的源头，通常被认为是一种超验的力量。《说文解字》中对“天”的定义是“至高无上”。作为最高的存在物，天是世界万物的起源。天创造了万物，不是上帝创造万物意义上的创造，而是它以自己内在的旺盛生命力养育了万物。在《论语》上，孔子说：“天何言哉？四时行焉，万物生焉。天何言哉？”当他在思考天的默然无语与天对于日月星辰以及四时运作的创作性结果时，他指出了一种不是因超验上帝的创造而神圣的自然，而是由于自然所赋予我们的秩序、和谐及目的。因此，尽管天不以文言的方式示人以理，我们也可以从天的创造活动中认识到它的创造性力量和宇宙客观秩序的存在。

《易经》用阴阳的概念来解释这种生生不息地产生生命的过程。阴阳代表了对立的两个方面、两个方向或两极，如天地、男女等等。尽管阴阳是二，在动态中就变成了一——也就是说，它们既相互吸引又相互排斥。世界所有的事物和过程都在一个导向和谐与秩序的过程中相互联系着。而天是所有形式的生命的起源。所有源于天的万物彼此之间及其与天之间也就保持某种必然的联系。天不仅是万物的最初源头，也决定了万物继续存在的合理性。简言之，天内在万事万物之中并构成了万物的内在本质。这对于人而言也不例外。因此，人道必须符合天道。

第三，道不远人。

尽管道是天道，但它不是某种神秘的、不能为人所知的东西。事实上，道不远人，而且也与人的生活紧密相连，因为它就存在于人的日常生活中，存在于普通的行为中和世俗的事务中。

在儒家看来，尽管天之道决定了人之道，如果人不能把它理解为人之道并把它有意识地应用于每天的日常生活之中，天道也就不能得以实现。为了认识天之道，首先必须认识人之道-----从人自身发现道。儒家的宇宙论认为，人是天道的产物和表现形式，人的生命形态是天的创造性能量和生命力的自觉表现，人的有机体是整个宏观宇宙的缩影。在孔子看来，人作为阴阳关系产生的最高级的生命形式，应当充分实践人之道以达到人与天地参的目的。能否弘扬道、彰明道，还是贬损道、蒙味道，都是取决于人的努力。因此，孔子说：“道不远人。人之为道而远人，不可以为道。” [11]

最后，道与德在圣人心中是统一的。

根据《说文解字》，德的定义是“德者，得也。外得于人，内得于己。”一个人能“外得于人”的原因在于一个有德的人-----一个认识了道、并在每天的日常生活中实践了道的人-----自然能够得到人们的支持和拥护。一个人能内得于己的原因是，在儒家看来，道尽管是一种客观的存在，但是如果人们不能从自身发现道，那么道就不能成为现实的道。因此，正是在这个意义上，孔子说，“人能弘道，非道弘人。” [12]

那么，人如何才能弘道呢？

人如果要弘扬道，首先必须具有这种能力。在儒家那里，人之所以能够从自身发现道的原因在于，人的自性中具有一种精神力量，如果充分发挥这种力量，就能达到“赞天地之化育，而与天地参”的境地。在孟子看来，道呈现于每个人的心里，以此确保人正当的行为。因此，如果人能尽其心，则知其性；知其性，则知天矣。因此，人事天的正确途径就在于人能守其心、养其性。可见，孟子是通过心来讲性的。这远非仅仅是一种假设，在儒家看来，天被认为是通过心的种种功能来呈现的。心作为天的缩影代表了内在的超然性。因此孟子说：“万物皆备于我。反身而诚，乐莫大焉。” [13]

因此，儒家强调了“诚”在自我反省中的重要性。因为人性本善，那么要知道我们是否还保存着本有的善性就需要反求于心，看它是否还在那里。通过诚其性，人就能够达到对天道的理解。正如《中庸》上讲的：“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”也就是说，通过诚，人能够达到对道的理解。一个得了道的人，也就是圣人了。因此说，圣人知晓天道。这也就是圣人的德，一种自然与道和谐的能力。这样，道与德在圣人的心中就达到了统一。这意味着，儒家所讲的心是一种无限心。这种自在的无限心既是一个可以打开通向道德领域道路的道德根据，也是一个可以打开通向存在领域道路的形而上学根据。正是通过这个无限心，人才能达到“赞天地化育、而与天地参”的地位。

基于对道与德关系的理解，我们可以这样理解儒家道与德之间的动态关系：尽管道是一个客观存在，但是如果没有人的理解和实践，道就不能成为现实的道。因为人性是天所赋予的、是天道的体现，因此要实现天道，就必须通过“诚其心”首先在自身发现道。一个从自身发现了道的人就是一个有德的人，或一个圣人。因为一个有德的人就是一个得道之人，那么道与德就统一于圣人之心。因此，在某种意义上说，圣人、得道之人和有德之人的根本含义是一样的。

因此，在儒家看来，道不是一种理想的生活方式，而首先是一种实存于宇宙之间的天地之道。相应地，儒家伦理学中的德是那些得道圣人的品格状态。道与德-----具有普遍性的道和主体的德在圣人心中是统一的。这就是儒家道德所蕴含的意义，即客观的道与主观的德的统一。

### 三、儒家伦理-----道与德的统一

显然，儒家对德的理解是与道联系在一起。道是一种普遍的道，或天地之道，是某种具有客观性和必然性的东西。德是那些通过主观的努力而得道之人的品格特征。因为圣人是得道之人，他们所遵循的原则就可以成为普通人应当遵循的普遍法则。同时，他们也制定一些道德原则和法则。对于那些普通人而言，这些道德原则就具有道德法的作用，而圣人们就是立法者。这样的道德法具有客观性，因为它们是在建立在客观的、普遍的天地之道的基础之上的。

在这方面，儒家的德不同于亚里士多德伦理学中的伦理美德。在亚里士多德的目的论伦理学中，某种事物的德是与其功能分不开的。功能是某事物独具的特征。因此独特的人的行为存在于人的理性实践中，善也正是存在于人正确运用其理性能力实践的过程中。因此人的美德就是其理性功能的完美实现。一个有德的人一定是一个遵循其内部的理性声音并认真遵循理性的指引的人。在亚里士多德看来，道德行为不是在自身发现的、遵循普遍的道行为，而是由理性来协调、衡量、调整的行为，更确切地讲，是由理性来衡量其是否导向人的存在的最终目的-----幸福或善而美的生活。

幸福作为最终的目的没有使亚里士多德发现一种比幸福更高、比幸福更值得爱的善，这种善比幸福具有更高的地位，我们因为爱这种更崇高的善而爱幸福。因此，在他的理论中就出现了一种恶性循环：美德是作为通向善生活的手段而出现的；而美德本身也是这种善生活的一个有机组成部分，因为没有美德就不存在善生活-----作为目的的手段（美德）因此也就包含在善生活的概念中，并成为它所指向的目的的一个组成部分。[14] 亚里士多德对美德的理解中没有一个象儒家的道这样一种具有至高普遍性的最终目的，因此他对美德与幸福关系的处理也是不能令人满意的。

随着基督教信仰的到来，最终的绝对目的不再是崇高的幸福。一种与儒家的道相对应的因素-----上帝的神圣法则，以及可以由其原则推演得出的规则、规范出现在犹太---基督教伦理学中。但是基督教伦理学是建立在上帝是自然与人类的最高创造者的观念之上。人只能遵守神圣法则的规定。因此，基督教伦理学中的最重要美德是信、望、爱。儒家的道能够通过个体的诚而于自身之中发现，与此不同，神圣法是来自最高的绝对的存在上帝。相应地，人类生活的法则也不是圣人制定的，而是由高在上帝的教导的。显然，如果使基督教伦理学能够同意人具有与上帝一样的智慧和力量的潜能的观点是不可思议的。这就意味着，儒家的圣人与基督教的上帝是非常不同的。对于儒家而言，每一个普通人都能够成为圣人，只要他愿意并选择这样做。与基督教的立场不同，儒家思想反对那种认为道德努力的最终源泉是由于上帝恩赐的观点。相反，儒家伦理学认为，在自我实现的过程中，自我实现行为的基础在于人的道德心，

这种道德心内在于每一个人。但是对于基督教而言，如果认为每个人都能成为上帝则是难以接受的。换言之，对基督教而言，它很难想象每个人都是一个潜在的上帝-----不论你如何爱上帝，如何欣赏上帝的神圣法，你也仍然不过是上帝顺从的奴仆。正如 J. Maritain 所论述的：

人类发现呈现在自己面前的是一种启示伦理，其本质上是一种宗教伦理。它给人一种来自上帝的、绝对的、不容置疑的、绝对正确的权威。让我们回忆一下雷电的轰鸣和吹喇叭的声音、以及冒着火焰和烟雾的山谷吧，他们都使人感到颤栗并敬而远之；以及那种光芒四射的荣誉曾使得以色列孩童不敢正面凝望摩西的脸，因为他容貌的庄严和辉煌。戒律的内容就是在这样的盛装之下给予人类的，启示伦理就是这样在他们面前成为主教的。

道德秩序因此需要具有固定性、单一性和严格性；它以一种无条件的命令和绝对要求的形式而出现，这在古典哲学家们出于理性所精心构造的伦理学体系中从未出现过。正是由于犹太---基督教启示的影响，道德法的这些特征才刻留在公众意识中。[15]

结果，一种法律概念的伦理学建立了。G.E.M. Anscombe 认为，拥有一种法律概念的伦理学就是坚持认为遵从美德都是由神圣法所要求的。当然，除非你相信上帝是立法者，否则就不会有法律观念的伦理学观点。但是，她认为，由于这个概念统治了数百年，一旦被抛弃掉，那么与其相关的如“义务”，受法律约束或要求的概念即使失去了其赖以存在的基础，也自然仍会保留下来；如果“应当”一词在某些情境下一直都是在“义务”的意义上使用，那么在这样的情境再次出现时，它也仍会以一种特别强调的语气被使用。[16] Anscombe 认为，康德伦理学就存在着这样的问题。

康德对西方道德哲学的影响是显而易见的。正如 J. Maritain 所说，古典阶段的或康德以前的哲学在道德哲学上没有新的根本性的建树，是康德为其后复兴运动的道德哲学注入了真正新鲜的东西。牟宗三也说，“故念西方哲学，古代的哲学由古希腊起到康德以前的哲学都归到康德处，康德以后的哲学都由康德开出。”[17] 在牟宗三看来，康德哲学是唯一可以与中国哲学进行对话的西方哲学。

在康德的伦理学中，康德区分了“感触界”（即感性所呈现给我们的世界）与“智思界”（纯理性所思的世界）。感触界和智思界的划分代表了一种变化的感觉世界和一种恒常不变的、智思的世界的划分。相应地，有一种能感受到现象世界经验对象的感性直觉和能创造物自身作为直觉对象的智的直觉的能力划分。在康德看来，人因为其感性而成为感触界的成员，由于其理智而成为智思界的成员。但是，由于受基督教传统的影响，在康德看来，只有上帝是无限的存在、才具有无限心。人类作为上帝的造物是有限的存在，因此人类的心灵是有限的心灵。人不能认识智思界，只能知道它是某种“更高的”为感触界确定界限的东西。“如果实践理性也想从智思界引入一种意志的目标-----也就是行为的动机，那么它就超越了自身的界限而装作了解它对其毫无知识的东西。因此智思界的概念仅仅是一种观念……”[18] 因此，智的直觉不属于人类，仅仅属于上帝。只有上帝才对物自身有智的直觉，但是人却被局限在对现象的感性直觉上而不可能对智思界有任何知识。

否认人具有智的直觉似乎是康德伦理学的重大缺陷。正如牟宗三所讲的，承认人类具有智的直觉对于康德哲学和中国哲学都至关重要。但是要使康德哲学具有一贯性，就必须承认人具有智的直觉。

康德是西方历史上第一个提出道德是由道德法决定的，而不是由某种外在目的而决定的哲学家。根据康德的道德哲学，道德行为就是遵从绝对命令的行为，绝对命令不仅仅是简单的上帝的命令。我们通过康德所谓的自由意志（牟宗三所谓的无限心）而有能力按照绝对命令行动。自由意志是道德行为的超越基础，其自身是绝对的，具有无限的普遍性。它是绝对自主的，也就是说，它仅仅服从其为自身所立的法。在这种意义上，康德讲理性的人必须把自身既视为立法者也视为守法者。这个原则通过宣称应当把意志看成是实际上是遵循它自己所制定的道德法而确认了选择或道德自由的重要性。康德认为，其他的哲学家提倡一种他律的原则；也就是说，他们试图把道德义务建立在人的意志以外的东西上，并认为人类大都是由于受义务的束缚而违背其意志来遵循道德法的。相反，康德伦理学认为道德法是人的意志为他们自己所制定的，因此他提出了“为自己立法”的观念。然而，为自己立法的概念要求立法者具有超越的能力。但是由于康德否认了人具有智的直觉，意志自律也就很难以实现。正如牟宗三所论述的，人要成为康德意义上的道德存在物，有限的人必须能够接近无限。如果人类的心灵在这个意义上不是无限的，那么它就不可能没有限制地制定命令，因而绝对命令作为道德的基础就成为不可能的了。

与康德伦理学相比，儒家道德哲学对道德主体的理解更令人满意，因为它认为人类的心灵是无限心。儒家的道德不仅是一个如康德所要求的遵循绝对命令的问题。从儒家的观点来看，道德是一个自觉地显现和发现自己的善良本性并

决心努力实现自己固有的善性的问题。因此，很多儒学家们认为，儒家智慧最重要的贡献就在于它开立了主体。正如牟宗三所论述的，儒家认为我们每个人都生而具有无限心。这种自在的无限心既是一个可以打开通向道德领域道路的道德根据，也是一个可以打开通向存在领域道路的形而上学根据。存在的领域即智思界的领域。这就意味着，在儒家看来，每个人都既具有感性直觉能力，也具有智的直觉能力。这也就是为什么每个人都能够理解道而成为圣人的原因。

因为人类的心灵是无限心、具有认识天地之道的能力，那么道与德在圣人心中就达到了统一。在这种境界下，心之所欲的就是道所要求的。遵循道既是人心所欲，也是德的要求。这就是孔子在七十岁时所达到的境界：“七十而从心所欲不逾矩。” [19]

确认人心是无限心、因而具有理解天地之道的能力是儒家道德哲学的独特之处。因为人具有无限心，因此才能达到天人合一的境界。在这种境界下，客观的道和主体的德是不可分离的-----这就是儒家思想所理解的道德。因此，在儒家伦理学中，对主体的德的理解从来都是与对客观普遍的道联系在一起的。道与德在圣人心中是统一的。这就是美德与规则在儒家伦理学中相统一的根据。

#### 四、结论

从以上的论述中可以看到，把儒家的道视为一种理想的生活方式、把德视为功能上相当于伦理德性的观点窄化了儒家伦理学中道与德的含义，忽视了道与德之间的动态关系和独特联系，因而也就不能达到对整个儒家伦理思想体系的彻底理解以及对儒家伦理智慧的全面洞察。因此，把儒家伦理视为美德伦理是不足取的。

儒家对道与德关系的理解暗示着一个彻底的伦理学说应当包含两个部分或两个方面，即主体的方面和客观的方面。这两个方面对于形成整体意义上的儒家伦理而言都做出了贡献。道和德这两个方面是互相支持、互相依赖的，而不是象当代西方规则伦理与美德伦理所认为的那样，是互相竞争、此消彼长的关系。道德的主观方面与客观方面是一个过程的两个方面，这可以从历史上道德发展和道德实践的过程中看到。道德理论或伦理学的形成总是包含了两个方面，即外在的方面和内在的方面。也就是说，一方面，在人类发展和文明进展的过程中，人们以社会文化的方式抽象概括形成了某种道德价值观念，并把它们普遍化和社会化，使之成为一定的道德原则、道德规范和相应的道德价值体系。这就体现在某种规则伦理的形成或道德原则建立的过程中。另一方面，在人类文明发展的同一过程中，作为个体的人类通过人性的自觉和对道德价值的自我认同而把道德原则、规范和相应的道德价值体系具体化、个体化和内在化。这就体现在美德伦理的构建和某种道德品质的培养过程中。 [20]

根据马克思主义伦理学的观点，人类社会实践活动是道德生活的源泉。道德的内在方面和外在方面都来源于人类的道德实践过程。这二者是相互依赖、相互支持的，正如鸟之双翼、车之两轮，缺少其中任何一方面的道德都是不彻底的。这就意味着，这两个方面一起构成了完整意义上的道德。正如万俊人所论述的，如果缺少内在的方面，道德就会变成与主体无涉的、非人格化的教条，甚至会降低为法律的规范或宗教的教义。如果缺乏外在的方面，道德就很难获得普遍的合理性。 [21]

从儒家伦理对道德的理解中可以看到，正如中国古代的道德一词所暗示的，道德是一个双面的同一体-----即内在的方面和外在的方面，或主观的方面或客观的方面。因此，一个彻底的、高度发达的伦理学说必须是一个统一了美德和规则于一体的伦理学说。无论是美德伦理还是规则伦理，都仅仅抓住了整个彻底的伦理学说的一个方面。因此，整合美德伦理和规则伦理于一个统一的伦理学说中是必要的，也是可以期待的。

---

[1] 我非常感谢英国赫尔大学哲学系的Brenda Almond教授、中国人民大学的焦国成教授、李萍副教授对本文的指导。

[2] James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, Singapore, McGraw-Hill Book Co., 1999, p. 189.

[3] Brenda Almond, *Exploring Ethics: A Traveller's Tale*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 110.

[4] William Frankena, *Ethics*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1973, pp. 65-7.

- [5] John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 192.
- [6] A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, Open Court, 1989. p. 13.
- [7] A. S. Cua, 'Basic Concepts of Confucian Ethics,' in Cua, *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*, The Catholic University of American Press, 1998.
- [8] D.C. Lau, *Confucius: The Analects*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1982, p. ix.
- [9] 同上。
- [10] Sandra A. Wawrytko, 'Confucius and Kant: The Ethics of Respect,' *Philosophy East & West* 32, No. 3, 1982.
- [11] 《中庸》。
- [12] 《论语·卫灵公》。
- [13] 《孟子·尽心上》。
- [14] Jacques Maritain, *Moral Philosophy: An historical and critical survey of the great systems*, London, Geoffrey Bles, 1964, p. 36 and p. 50.
- [15] 同上, p.87.
- [16] G.E.M. Anscombe, 'Modern Moral Philosophy,' *Philosophy* 33, 1958, pp. 1-19.
- [17] 牟宗三, 《中西哲学之会通十四讲》, 上海古籍出版社1997年, p. 39.
- [18] 引自 H. J. Paton 编译的 *The Moral Law: Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, London, Hutchinson Library, 1948, p. 118.
- [19] 《论语·为政》。
- [20] 关于这一观点的详细阐释, 参见万俊人: 《比照与透析》, 广东人民出版社1998年。
- [21] 同上。

The Unity of Rule and Virtue: a critique of a supposed parallel between Confucian ethics and virtue ethics

Yuli Liu

Abstract: Some western philosophers argue that throughout its long history, Confucian ethics has stressed character formation or personal cultivation of virtues. Thus it is appropriate to characterize Confucian ethics as a virtue ethics. However, it is not correct to label Confucian ethics as a virtue ethics basing on these similarities. On the contrary, it is better to conceive Confucian ethics as an ethics in which rule and virtue are united. This will help us not only to see its distinctive way of understanding morality, but also to understand the contribution that this distinctive way of understanding morality might make to contemporary western moral philosophy in constr

ucting a more developed moral theory.

Key Words: Confucian Ethics, Virtue Ethics, Rule Ethics

本文发表在《齐鲁学刊》2005年第3期，中国人民大学复印资料《伦理学》2005年第10期全文转载。



中国社会科学院应用伦理研究中心  
北京建国门内大街5号 邮政编码：100732 电话与传真：0086-10-85195511  
电子信箱：cassethics@yahoo.com.cn