Globethics Repository



儒家美德伦理及其与麦金太尔之亚里士多德主义的视差 [Confucian Virtue Ethics and its Parallax from MacIntyre's Aristotelianism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book chapter
Authors	万, 俊人
Publisher	黑龙江人民出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-19 21:01:39
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/184992

万俊人：儒家美德伦理及其与麦金太尔之亚里士多德主义的视差

万俊人

一、引言：回应麦金太尔的会谈邀请

尽管自13世纪意大利威尼斯商人马可·波罗（M·Polo）发表其旅中《马可·波罗游记》之后，欧洲人的“中国知识”兴趣已露端倪，且经过16世纪中晚期以利玛窦（ Matteo Ricci，1552—161O）为代表的耶教传教士的经年努力，这种“中国知识”的西方了解逐渐形成一种学术传统，即所谓“汉学”（Sinology）。然而平实道来，西方汉学的视野很少扩及中国哲学。这种状况或许与诸如黑格尔等西方哲人所抱怨的中国传统知识中缺乏严格系统的哲学而只有“道德的宗教”、或者缺乏充分的理论化知识而只有日常经验之直觉的学术判断直接相关。但更重要的原因恐怕还在于，中国哲学界的自我开放程度和自我表达能力还很不够，或者说是中国哲学界的自我言述（utterance）和参与国际对话的能力尚十分有限。因此，当麦金太尔这样的在英美乃至整个西方哲学界享有盛誉的大牌哲学家发出与中国哲学（家）会谈的明确邀请时，便不只是表现了某种学术姿态，而且也隐含着某种值得注意的文化人类学意味。是的，近年来西方世界的“中国关注”正在不断增强，海外华裔学人的“传统探究”（tradition enquiry）也在不断增长，这两种趋势的汇合已然将西方汉学的研究兴趣慢慢导向了作为中国智慧表现形式的中国哲学，由此也将使得西方视域中的“中国知识”开始有了一种超越技术或工艺、历史、文化的完备性理论形态。

在一篇题为“不可公度性、真理和儒家与亚里士多德主义者关于美德的会话”的长文之结尾处，麦金太尔教授坦诚地表示：“……人们最终或许会有一种抱怨，即我所谋划的比较儒家与亚里士多德两者之美德理论的初始问题，本身已沿着亚里士多德的方向发展，并预设了亚里士多德立场的真理性。……然而，如果本文论证无误（作为一名亚里士多德主义者，我又如何能别有选择呢？），则我所提出的就的确是对儒家与亚里士多德美德理论之间问题所在而做的一种亚里士多德式的阐释（尽管有些亚里士多德主义者会拒绝这种解释）。儒家对此问题所在无疑会有迥然不同的阐释，由此引发儒家对此问题的阐释，也是本文的主要目的之一。”

请注意：麦金太尔教授在文章的标题中使用的是“会话”（conversation）而非“对话”（dialogue），表现了一种平等亲切的学术姿态。“对话”或“会话”都需要有平等的姿态，但“会话”似乎更显得亲切平和，拥有更宽松的讨论余地。在麦金太尔教授特别为其《谁之正义？何种合理性？》和《三种对立的道德探究观》两书中译本所写的序言中，他表达了相同的姿态和愿望。在前书的中译本序言（“致中国读者”）中，他坦言，对作为中译者的我和我的同道、以及中国读者，他想表达的“不仅仅是感谢，而且也是一种对继续进行我们的和平而富于建设性的哲学对话与社会对话的期待”。而在后者的中译本序言中，他再一次表示：“就我的目的而言，重要的是，学会从尽可能丰富多样的立场出发，来作出判断和批评。而在这些判断和批评中，最为重要的是将从我的中国读者的立场出发所作出的判断和批评。因为在漫长的中国哲学史上，各种相互对立的探究传统之间的历次遭遇，已经为多种富有启发的论证和争论提供了语境，今天，我们比任何时候都更需要西方哲学内部各种各样相互竞争的哲学流派代表与中国哲学内部各种观点的代表之间的哲学对话，以便我们能够相互学习。没有这样一种相互学习，哲学探究的真正进步将会受到严重障碍。”

我必须坦言，我并不是一个合格的中国哲学内部某一流派比如说儒家哲学流派的代表，但我无法拒绝麦金太尔教授的友善邀请，况且麦金太尔教授已经给我们中国哲学学者提出了一种关于儒家美德理论的“亚里士多德式阐释”，并期望中国学者对“儒家与亚里士多德美德理论之间的问题所在”提供一种儒家立场的阐释。我知道，麦金太尔教授不相信在某种或某些特殊传统之外的任何“中立的”或普遍客观的立场，任何哲学的或伦理学的阐释都必定是也只能是——如

果要成为合理有效的阐释的话——基于某种特殊传统语景中的连续性阐释。而就不同哲学或道德文化传统之间的对话来说，对话的合理有效也只能是建立在对话双方对各自传统的连贯性叙事基础上的相互比较和相互批评，进而达到相互补充，甚至是阶段性的替代，舍此别无他途。

在某种意义上说，我认同麦金太尔教授的基本主张，并赞赏其传统叙事的方法。但在本文中，我将力图提供一种儒家的美德伦理阐释，而非对亚里士多德主义的美德理论作一种儒家式的阐释（与麦金太尔教授的作法相对），并由此尝试对“儒家与亚里士多德美德理论之间的问题所在”作出一种儒家式的回答。不过，与麦金太尔教授相比，我的这一谋划显然会有所不同：一方面，我想尽可能扼要地梳厘儒家美德伦理的特殊谱系，以求给麦金太尔和其他有意了解儒家美德伦理的西方学者提供一幅较为清晰的理论图像。我将提供的这幅理论图将在许多方面会与麦金太尔的“亚里士多德式阐释”相左，尽管这并不排除我们之间同时也共享许多相同的理解。另一方面，我对儒家美德伦理的解释将不可避免地牵涉到与亚里士多德美德理论的跨文化比较。问题在于，我对亚里士多德美德伦理的理解很可能并不完全同于麦金太尔教授的理解。这一点极有可能因为我的儒家立场而导致我与麦金太尔教授的某些分歧。最重要的是，我在这篇文章中还寄托着一个也许是有些冒昧的意图：这就是，我将尝试着借助麦金太尔教授所构筑的美德理论的解析图式，即由“传统”——“实践”——“共同体”等核心概念群所构成的美德理论之解析图式，来分析梳厘儒家美德伦理，以检验麦金太尔之解析图式的合理有效程度，由此证明，他的解析图式是否或在多大程度上是普遍适用的。顺便讲一下，依我的理解，尽管麦金太尔近20年来一直在反复强调其特殊主义的文化道德立场或反“普遍意义上的人类立场和文化意义上的中立立场”， 然而，当他批评戴维逊（D．Davidson）的“不可译性”原则（也许还应追溯到奎因［W．V．Quine］）的绝对化时，或者当他反驳尼采（F．Nietzsche）的“道德谱系”区分时，甚或，当他以赞赏的口吻谈论西塞罗(Cicero)丰富拉丁语翻译事业的历史性贡献时，他实际并未完全放弃对普遍意义或科学真理的诉求；何况他自己对“传统”——“实践”——“共同体”三维解释图式的执着本身，也隐含着对某种普遍理论图式的确信!姑且假定麦金太尔教授的这一理论分析图式是普遍有效的，我们也可以借助儒家美德伦理的阐释实例，来验证甚至反驳这一分析图式的真理申认（truth assertion），正如麦金太尔教授本人以类似方式检验和反驳普遍理性主义或自由主义的现代性道德谋划一样。

在回答英国《认知》（Cogito）杂志的采访时，麦金太尔教授曾经提出了三个耐人寻味的问题，它们是：“我们从我们共同的历史中继承的共同遗产是什么？”“我们应当从我们的共享经验中学习什么以便在其中评价它？”“其中什么东西有待于批评和解释？”。对这三个问题的解答必诉诸于“传统”、“实践”和“共同体”三个核心概念（在麦金太尔的哲学理论中）的解释，而这一解释恰恰又构成了理解麦金太尔关于美德理论的关键。现在，就让我尝试着借用这组概念来解析儒家美德伦理的内在堂奥。必须补充一下，我在本文中采用的是“儒家美德伦理”而非麦金太尔教授惯用的“美德理论”，其所以如此，是因为麦金太尔反复提示，在儒学创始人孔子那里，没有给任何形式的理论留下多少余地，即使在尔后的宋明理学那里，这种理论化欠缺状况似乎也未能得到根本改观。我想，麦金太尔教授的这一指控是基于西方逻辑学的知识论标准而提出的，比如说亚里士多德的《后解析篇》。虽然我在十年前也曾对中国传统儒家伦理提出过类似的批评，我现在却不再坚持这种批评的有效性。理由是，这一问题关乎中西哲学思维和文化语境的根本差异，很难用其中某一方的知识论标准来评价另一方的论理方式的合理性（这似乎也同样合乎麦金太尔教授的“不可公度性”主张）。尽管如此，为了讨论的方便，我仍愿意预先假定麦金太尔教授的指控是合理的。

二、个人与人伦：美德主体的概念视差

按照亚里士多德对“美德”（“arete”，英文“virtue”）概念的经典定义，美德乃是“使人成为善良并获得优秀成就的品质。”若不了解亚里士多德这一定义的语境和实践背景，中国读者很容易产生这样一种印象：仿佛亚里士多德所说的“美德”极近于先秦儒家比如说孟子、荀子所言的“道德”，亦指儒家的“君子”之“德”（“君子德风”）成圣贤品格。然而，问题恰恰首先由此导出：在亚里士多德甚至更早一些的“英雄时代”（如《荷马史诗》、伯里克利、梭伦）和随后的苏格拉底。柏拉图那里，美德的承担主体已然明确为具有确定社会之特性角色（social character）的个体，或者说是特殊个体化了的公民个体。因此，美德总是具体的、与个人的特

殊角色的作用和目的相配应的目的实现或价值完成。在此意义上，美德即特殊行为实践的圆满成就，或者以此成就所展示的行为者在某一特殊品质上的卓越不凡和优秀（excellence）。智慧的美德属于具有“理智德性”（he arete dianoetike）的人；勇敢的美德则属于那些不仅具有孔武有力的自然禀赋而且能够在战斗中英勇践行并以其显赫战功或英雄壮举体现这一伟大品质的勇士。美德概念的关键在于个人社会实践的圆满成就或目的实现。因此，苏格拉底面对各种逃脱法律惩罚的诱惑仍岿然不动，坦然接受在他看来并不公正的审判。这似乎是一个悖论，一种内含正义确信与不正义遭遇之内在冲突或紧张的悲剧事件，但其中所体现的恰恰是苏格拉底以亲身承担悲剧性命运的实践行动所体现的执著正义的美德：他用整个生命实现了自己对公民正义的承诺。

然而，在传统儒家伦理中，由于美德主体及其实践概念的不同理解，所导出的美德理解也随之呈现带有根本意义的差异。换句话说，对美德主体（承担者）概念的不同规定随之也预制了不同的解释语境。我们不能说儒家伦理中缺乏明确的“个人”(person)概念，但我们可以从各种相关文献或文本中见出，儒家伦理中的确缺乏象亚里士多德乃至整个西方伦理中的那种作为独立的实体存在的“个体”（individual）概念。具体地说，传统儒家伦理中的“个人”概念具有“虚”“实”相掺的两面性。所谓“虚”者，在于它没有也从不刻意地明确界定一个具有独立实存意义的“个人”概念。因此，儒家在谈论诸如“我”、“自我”、“本人”（myself）一类的概念时，其语境总是相对的、非实体性的。这多少印证了麦金太尔教授在其近著中所提出的作为“依赖性理性动物”（dependent rational animal）的人的概念。但另一方面，儒家伦理中“个人”概念又有其实在性和真实性，其“实”者存在于人自身近乎天然的“内”“外”关系之中：于“内”，个人的道德性只能在其内化了的道德意识品质和心灵境界追求之精神“修养”或心灵造化中方可呈现出来；于“外”，个人的道德性则必须展现为多层次、多维度的人伦关系或伦理性，失去人伦或关系的中介，个人的德性无从谈起。所以，儒家的美德伦理首先是且根本是关系中的“协调性”义务规范和对这些规范的内化践行，而非独立的个体目的性价值的完成或目的实现。

现在，让我们在传统儒家伦理的语境中具体探讨一下儒家“个人”概念的这两个方面。

中国学界较为公认的观点认为，儒家的伦理传统始于孔子的“仁学”，而孔子仁学既上承“周礼”，又自创美德伦理体系。是故，孔子的《论语》被公认为中国古代第一部伦理学元典，其地位和形成都类似亚里士多德的《尼各马科伦理学》。

按照王国维先生的考定，所谓“周礼”，实则西周时期宗亲等级暨宗法政治等级制、宗教制度和异姓婚姻制二项基本制度创建的通称。他在《殷周制度论》中说：“周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子臣诸侯之制。二曰庙数之制。三曰同姓不婚之制。此数者因之所以纲纪天下……”。从“殷人尊神”到“周人尊礼”的文化价值取向的转变，标志着中国古代社会从原始宗教崇拜向崇尚礼仪伦理的重大文化转型。而孔子自我选择的“从周”之学术取向正是这一伦理型文化转型的明确呈现。由此孔子开创了中国传统社会连续一贯的美德伦理文化传统，而由于该传统演进到汉代已然成为中国文化体系中的支配性传统，因而也就奠定了中国传统文化的泛道德主义基调，传统中国因之被誉为“道德文明古国”。

孔子创立其美德伦理的基本资源是“周礼”。但有两点值得注意：第一，西周时期的道德理念中并无任何突显“个人”或“个体”的迹象，相反，与周礼的宗亲暨宗法之制度化完成相应，“孝”与“德”成为美德伦理的中心概念，与这两个中心概念相关联的是宗亲伦理关系和君民宗法关系。也就是说，西周时期的美德主体不是个体性的或实体化的，而是人伦关系或社会政治关系的。其后，美德主体的关系性理解或关系语境也始终成为儒家道德伦理的前提预制，当然也影响到孔子的美德伦理的建构。第二，虽然“周礼”本身更接近现代意义上的规范伦理或社会制度伦理，但作为其理论基础的道德形上学根据，却是“孝”、“德”之说。《左传·文公十八年》载鲁太史克之“德”，云：“先君周公制周礼曰：则以观德，德以处事，事以度公，功以食民”。后杜预有注：“则，法也。合法则为吉德。”《左传·禧公二十七年》载晋赵衰语：“礼乐，德之则也。”在这里，“礼”被解释为社会用以检验人之合“德”或有“德”与否的圭臬。但这只是“德”之外在形式化的理解。从其历史的内涵来看，“孝”与“仁”才是西周时期美德概念的根本，两者是衡量人们德性行为的基本价值尺度。这当然与当时宗亲宗法制度的建立及其核心地位直接相关。但作为一种道德、一种社会伦理，抑或是一种政治秩序要求，“孝”与“仁”都必须

落实于人伦关系语境才能被言说和表现出来。所以，候外庐说，“有孝有德”乃是西周时期的“道德纲领”。二者虽然在当时并不具有纯粹的道德性质，涉及宗教和政治的秩序理解，但它们在价值秩序上则无疑要优先于“礼”、“义”等外在制度化伦理规范。

上述两个特点在孔子的美德伦理中得到了充分的体现。在孔子这里，“孝”的伦理含义已被纳入“仁”这一总体概括性范畴，而“仁”优先于“礼”的价值秩序也显得更为清晰和突出。虽然与稍后孟子相比，孔子仍然保持了“仁”与“礼”两者之间的见合和平衡，而不及孟子那般明显地扬“仁”抑“礼”，然而，《论语》中多达109次的论“仁”与为数寥寥的说“礼”相比照，足以显示孔子整个伦理学的重心所在。

在孔子这里，美德伦理实则表现为仁德伦理，作为美德伦理之核心范畴的“仁”具有统率其它各种德目的功能特性（function status）。在《论语》的文本释义中，孔子论“仁”至少有三种不尽相同的含义：（1）作为一种最高道德价值或美德境界（如，“仁者安仁，知者利仁”。《论语·里仁》）。（2）作为对人的道德评价（如，“殷有三仁焉”。《论语·微子》）。（3）作为“人”的同义词（如，“观过，斯知仁矣。”《论语·里仁》）。但是，孔子“仁”概念的内涵的多样性并不影响它作为美德通称的价值功能。

首先，“仁”或仁德是一切人伦关系的伦理之德的集中体现。孔子的“仁”不是抽象的，它具体体现在各种人际伦理关系之中。在孔子和整个传统儒家的伦理理念中，宗亲人伦是最基本也是最重要的伦理关系。其仁德的具体表现是“父慈”、“子孝”、“兄友”、“弟悌”，这就是孔子的“爱亲”之仁，它被视为“仁人”即有仁德之人的道德之本或“基始”（arch）。孔子门弟有子解释说：“君于务本，本立而道生，孝弟也者，其为仁之本与”。（《论语·学而》）用孔子自己话说：“君子笃于亲，则民兴于仁”。（《论语·泰伯》）后来的孟子把话说得更明确：“亲亲，仁也。”（《孟子·尽心上》）“仁之实，事亲是也。”（《孟子·离娄上》）孟子所说的“亲亲”、“事亲”即是“爱亲”的基本意思：一方面，“爱亲”表现为血缘人伦之爱，父母慈爱于女，子女则孝敬父母和长辈；另一方面，“爱亲”以慈孝之情必须具体落实为慈爱孝敬的伦理行为，这就是“事亲”。由于孔子视域中的这种血亲人伦关系还是一种具有上下尊卑之等级结构（hierarchy）的亲缘关系（affinity），因而“孝”使被看作是最根本最重要的伦理大德。

然而，孔子的“仁”德并不是狭隘的关系美德。它是开放的，其进一步的延伸扩展“泛爱众”，即由“爱亲”到“爱人”。孔子在回答弟子樊迟“何为仁”的问题时回答说：“爱人”。（《论语·八佾》）又说：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁……。”（《论语·学而》）在孔子看来，“爱人”表现为两个基本方面：在消极的意义上说，“爱人”即宽恕的待人之道。《论语·颜渊》载：“仲弓问仁。子曰：‘出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”从积极的意义上说，“爱人”即尽忠仁爱之道：“夫仁者，己欲生而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）孔子把这种积极的“仁爱”解释为“能近取譬”，后宋儒将之解释成“推己及人”，认为人同此心、心同此理，故人人可仁。“仁爱”的两个方面就是孔子所谓的“仁之方”，也就是他一贯强调的“忠恕之道”。

孔子的仁爱观念直接承袭着西周时期的仁德思想。在其前的《国语》中，我们已然读到：“爱亲之谓仁”（《国语·晋语》）和“爱人能仁”（《国语·周语下》）等道德命题。但孔子以“忠恕之道”进一步阐释和明确了仁爱伦理的基本价值意义，使仁爱美德的解释语境更明确也更广阔了。这一点大概是没有疑问的。值得认真考虑的是，当孔子把仁或仁爱作为人的根本美德（“君子之道”）时，其仁学是否还属一种美德伦理范畴？抑或它只是一种具有宗亲色彩的规范伦理？

回答这个问题，引出了一个人们长期未曾细究的问题：孔子乃至整个传统儒家的美德伦理——如果的确存在这种美德伦理的话——究竟是如何理解仁之美德的？其解释语境究竟是道德个体的实践行为？还是伦理关系的规范意义？许多研究者都已发现，在《论语》中，极少读到孔子对人性的明确陈述；更不用说读到他关于个人或个体的任何明晰概念了。西周单襄公曾谈到：“言仁必及人。”（同上）但此一语境中的“人”乃是一般概念上的“人”（human beings），如同我们今天的人谈到的“笔”、“动物”、“颜色”一样，并不含任何特称意义，这一语言的思维特征与古希腊时代柏拉图谈论“共相”与“殊相”，或亚里士多德谈论“一般”（“形式”）与“个别”（“质料”）时所运用的语言思维方式是大有差别的。但正由于这种差别，使我们不能贸然判定孔子和中国传统儒家没有其美德伦理，而只提供了一种传统宗法主义的规范伦理。这里的

关键是，必须了解，孔子和传统儒家的美德伦理有其独特的理论构成和话语方式。换句话说，孔子和传统儒家谈论美德伦理的基本语境是人伦关系（interpersonal relationship）而非古希腊的个人实践（personal praxis）。因而在孔子和传统儒家这里始终缺乏一种作为独立实体的“个人”或“个体”的主体性概念。

美德的主体当然是人类个体，也就是说，美德的实现终究要落实到具体的个人行为上。个人既是美德实践的行动主体（agent），也是美德的价值（善）的承担者（bearer）。当然，这并不意味着社会美德”（social virtue）的概念就不能成立。相反，“社会美德”也是美德伦理学的重要议题之——当且仅当某一特殊的美德已在社会实践语境中显示出其普遍的价值意义和现实性，如，弗兰西斯·福山（Francis Fukuyama）在其道德文化类型学分析中所谈到的“信任”（trust）美德。或者是，当且仅当伦理学家刻意强调个人美德实践的社会情境和历史文化资源时，谈论“社会美德”仍然是有意义的。

但是，与亚里士多德（甚至是西方伦理学传统）相比，孔子和中国传统儒家的美德伦理所关注的重心是个人美德实践和实现的关系语境。其所以如此，首先是由于孔子和传统儒家没有像西方道德文化那样的作为实体或作为权利（目的）主体的“个人”或“个体”概念，只有处于关系中的或作为义务承担者的“个人”概念，或者是作为道德人格理想的类型化的“道德人格”（moral Personality）概念。在中国文明之初,非语境化的单个人或单称人（single man）的概念使用便十分罕见。人们可以“指名道姓”地谈论某一个人，但极少脱开“名”、“姓”去谈论任何“一人”（“One man”，or“Single man”）。先秦或更早一些的古文献记载：“人”字多指“人类”、“众人”、与“己”相别的“仙人”、或有某种特殊品质的人（如，“仁人”），只有在极少例外的情形下指称“个人”。《尚书·吕刑》有“一人有庆，兆民赖之”一说，指的是与“兆民”相对的天子。《左传·哀公十六年》上记载，孔子去世时，鲁哀公之悼念，自诩“余一人”。因此受到孔子门弟子贡的指摘，认为他身为诸候，不该增正僭用“一人”这一特属于天子的称谓。后《白虎通·号篇》解释：“王者自谓一人者，谦也。……臣下谓一人何？亦所以尊王也。以天下之大，四海之内，所共尊者，一人耳。”可见，单称一人，在中国古代不仅是一件极为严肃的道德事们。，还是一件极其严重的政治事件。这种道德和政治上的严肃性（seriousness）与古代中国对人伦和人际关系的严格等级秩序的确认是一脉相通的。孤立地谈论某一个人，不仅有可能触犯国家政治的规则，也极可能被看作是悖离伦理的举动。

由此引出的另一个有趣的对比是，在孔子和传统儒家的美德理论中，对人伦或人际关系的理解往往显露出某种形式的悖论或矛盾：一方面，孔子和儒家均强调人伦关系的等级秩序及其绝对合法性（“惟上智与下愚不移”），这似乎与现代平等主义的价值理念格格不入。但另一方面，在此一等级秩序内部，人与人的关系结构却又具有马丁·布伯所说的“我与你”（I and Thou）的“交互主体性”（intersubjectivity）关系性质。因而人与人之间的道德关系总是相互性（reciprocity）的（所谓“忠恕之道”）、心灵相通和精神共享的（所谓“人同此心，心同此理”），所以，在孔子和传统儒家的美德伦理中，“仁”作为关系中的美德也总是相互的事情，处于关系中的任何一方的行为和态度都可能成为另一方行为和态度的原因。换言之，仁的美德的实现条件是相互的而非纯粹个体行为的，而美德本身所内含的道德意义则首先是伦理道义的而非价值目的的。

所以人们不能发现，在孔子和传统惴家的主要“德目”中，仁、义、忠、孝、礼等均属于人伦关系协调型的美德，而像“智”、“勇”和孔子特别指出的“恭、宽、信、敏、慧”则处于相对次要或从属的地位。正由于此，孔子更多地强调了人伦关系的相互性美德，所谓君义臣忠，父慈子孝、兄友弟悌“忠恕之道”……皆是如此。可以说，在孔子和传统儒家看来，脱出了人伦关系和宗法礼仪秩序，所谓美德是不可言说的。这一点似乎与亚里士多德的幸福主义目的论之美德理论形成了鲜明对照。后者当然也强调历史传统、共同体（“城邦国家”）之于个人美德实践的前提预制意义，如同麦金太尔教授所洞悉的那样，离开或超越个人所生活于其中的特殊共同体和他或她所因袭的传统渊源，其美德实践将变得不可思议。 但是，这些不可缺少的因素只具有美德伦理之必要的解释语境的理论意义，它们却并不构成美德的主体实践本身。更具体确切地说，孔子和传统儒家与亚里士多德和麦金太尔意义上的亚里士多德主义者虽然都一致认为，美德的实践条件、背景和评价是社会性的，但在前者的伦理概念中，美德的实践主体只能是相互人伦的，表现为某种特殊关系类型中的人与人或“我与你”（用马丁·布伯的话说）的相互行动。

而在后者的伦理学概念中，美德的实践主体则只能是个人或个体，除非我们所谈论的是某种普遍形式的“社会美德”。智慧的美德属于每一个具有“理智德性”的人：勇敢的美德属于每一个英勇善战的武士，而节制或适度的美德则属于每一个安份守责或尽职尽责的城邦公民：如此等等。正因为这样，在孔子和传统儒家看来，虽然成就美德的动机发乎自我（“为仁由己”），但成就美德的实践或美德的实现本身却关乎他人，因而美德道义论维度（deontological dimension）是最根本的，也是最高的。而在亚里士多德看来，不仅成就美德的动机是个人自我的，而且其实践也是个人自为的，因而它有着明确的个人生活目的性（追求幸福或善），因之美德的目的论维度（teleological dimension）才是最基本的，也是最终的。在此，我想顺便指出，麦金太尔教授似乎认为，象圣·托玛斯·阿奎那那样的亚里士多德主义者仍然在美德的目的论维度上保持着与亚里士多德美德理论的连续性和一致性。这一论断需要下述预设条件担保：即把亚里士多德关于“形式”、“目的”和“动力”的开放式推理理解为某种具有“终极目的”（Final End）吁求的自然神论。否则，他就很难解释为什么阿奎那的上帝预定和谐论能够与亚里士多德的城邦政治秩序论相容。或者换句话说，前者论证的上帝预定秩序中的“至善”与后者论证的城邦政治共同体秩序中的“最高善”或“美德”（“圆满实现”）是否是两个具有相同特性的可以重叠相容的美德伦理概念？这似乎仍然有待麦金太尔教授提供更多的论证，尽管他对此已经作出了令人注目的努力。

造成孔子和传统儒家与亚里士多德在美德主体概念上诸种差异和对照的重要原因可能是多方面的。但就我的了解而言，其中最为关键的是两者所处的社会基本结构（包括政治的、经济的和文化的）的不同。对这一点的认识麦金太尔先生和我本人似乎都接受了马克思的观点，只是他在论及儒家美德理论并将之与亚里士多德主义进行比较时，未能足够坚定地坚持这一点。事实上，孔子所处的社会和文化与亚里士多德所处的社会和文化差别具有极为重要的意义，而由此带来的文化资源和资养、道德价值理解、语言结构和话语方式，以及随之形成的“道德推理”（moral reasoning）或“道德论证”(moral argument)方式等方面的差异，也就具有连带性的自然而然的意味。孔子所生活的时代和他所依托的文化资源，甚至可以进一步地说整个中国传统社会，从来就具备人伦（伦理秩序）与天伦（天伦秩序）不分、伦理与政治合一的固有特征，这使得血缘人伦或自然亲情具有某种天然固有的不可变更或背离的神圣性，因之对于理解一切人事、人行和人际现象具有头等重要的先决前提意味。人们常常抱怨的中国文化观念中家国同构、忠孝通义、天人合一等观念的暧昧性或非明晰性，实际上正是这种文化本土特征的自然呈现。所以，在儒家美德伦理中，由于缺少足够明确的天人之分和家国之分，人伦关系的自然化和美德主体概念的非人格化便成为一种必然的文化结果。自然化的人伦观念突显了血缘地位，使之成为一切人际关系和人的社会关系的“基始”（arch）和原型。而在这种伦理化的社会政治结构中， 不仅不可能形成古希腊政治理论中的“公民”概念，甚至也不可能产西方式的那种作为目的或权利主体的“个人”观念。因而具有“实体”或“本体”意义的只能是“人伦”，或者是作为万民之主的君主“一人”，而不可能是独立的个人或公民个体。这或许是为什么“个人主义对中国传统文化（包括儒家道德文化——引者注）来说完全是陌生的”之根本原因。福兮？祸兮？犹在言中。

三、“成就”与“成人”：美德评价的标准视差

关于美德主体概念的理解差异，直接导致了儒家与亚里士多德之美德伦理对美德实践价值和目的的不同看法。当然，这种差异同样也不意味着两者在此问题上的完全分别，而只是说，它们的差异是我们将要在这一节里集中讨论的。

把孔子和传统儒家的美德伦理定位为一种人伦关系中的协调型美德伦理，不仅仅因为它的大部分德目都意指人伦关系中的角色美德而非典型的个体美德，而且更重要的还因为这种美德伦理有其独特的道德评价标准，也就是说，它既不把美德看作是一种纯个人的道德事件，甚至也不把美德的价值标准限定在美德行为的目的论价值的方面，相反，它相信美德所蕴含的伦理道义论维度是更为根本和重要的。这种道义论的维度构成了儒家美德伦理的根本特征，也是其权衡人之美德与否的最后评价标准。

因此，在这样一种美德概念中，首先且关键的是要明确各种人伦关系的结构秩序，明确他或她在此关系的结构秩序中所处的地位、以及由此而被赋予的身份。这种“关系的结构秩序”既有社会的性质（家和家族作为基本的社会单位），又具有天然不可更改的自然性质（血缘宗亲作为基始的关系原型）。而在此“关系的结构秩序”中，每个人所被赋予的特殊身份也具有天然的与社会的双重特性，因而它既是自然而然的，又是伦理的，只不过任何人都不可能改变或颠倒这种尊卑等差的结构秩序，无论其德性造诣本身如何。具体地说，父亲的道德地位和伦理尊严是天然先定的，并不因其德性的缺失或子女德性的高尚而发生改变。当然，荒淫无耻的君子或邪恶卑鄙的父亲实际上可能最终丧失其优越的道德地位和伦理尊严，但只要事情不糟糕到不可收拾的地步，既定的人伦关系秩序及其伦理地位就不得改变。这就所谓“君君臣臣、父父子子”。

很显然，传统儒家的“美德”远不合符亚里士多德（主义）的美德标准。前者并不看重实质性的目的价值（the material end－value），比如说，个人幸福；也没有实体性的个人观念（the conception of substantial person）；且从不对人的美德行为作非语境主义的关系言说。有学者指出，在“人我关系”中理解传统儒家和中国古代伦理学是最为关键的探究路径，甚至认为“人我关系”是中国古代伦理学（尤其是儒家伦理学）的最根本和普遍的”道德关系形式。在这种以“人我关系”（作为对各种人伦关系的一般抽象）中，美德不能只相对于个人或个体；而必须同时诉诸于“关系”的两端即“我”与“（他）人”，这就是儒家倡导的“内得于己”、“外得于（他）人”。这一点似乎又形成了一个不同于亚里士多德以古希腊的差别：在后者，美德之所以必须落实到个体身上，是因为：（l）个体或自我被看到是所有关系中的主体一方，而其相对者则只能作为客体。（2）作为美德价值实现的目的本身，即预定个人自我的优先性。目的总是相对某个人的自我而言的。于是，个人自我与他人或社会的关系同时意味着目的与手段的关系。就人与世界的关系言，“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是非存在不存在的尺度”（Protagras语）。就人与人的关系而言；“我”或“自我”总是在先的、作为关系中的主体存在的。用马丁·布伯的术语描述，这种关系总是“我与他”（主一客）式的；而非“我与你”（主一主）式的。（3）无论是个人与个人的关系，还是个体与社会群体的关系，个人或个体都具有作为存在实体或作为价值本体的地位，这种地位并不因任何形式的关系约束而发生性质的改变。（4）出于对人与社会关系的分化意识，美德被分别归属于作为社会或社会共同体之成员的公民个体和社会共同体本身，因而形成相互间严格分别的个体美德和社会美德。也就是说，此一意识中的美德概念更多地是社会角色的、特殊的和分离的，而非人伦关系中的角色美德或关系性美德。

与此对照；在传统儒家的美德理论中，（1）个人始终被看作是关系中的相互对待的主体。易言之，关系中的双方都具有主体的特性或地位。因此有（2），对于关系中的双方来说，美德最为重要的意义不在于某一方独立自为的目的，而在于相互对待的道义，由是（3），美德的价值呈现主要是通过关系中的对方或他人的评价来实现的，对方或别人对己方行为的评价如何因而显得更为重要和关键。用中国习语来说，这叫做“在乎别人”。（4）最后，由于“关系”高于“存在”，所以处于人伦关系中的个人并不具备独立实体的或作为价值本体的价值意义，只具有相对的或相互承诺的道义意味。这种“关系”优先的伦理意识是一种关联性意识，而非分化性意识，它直接影响到传统中国的社会分化或社会化程度不够充分，个人的社会公民意识不强，在人们的这个意识或观念中占据着支配地位的始终是关系意识、依赖意识。

然而，上述对比并不意味传统儒家缺乏足够严格的个人美德伦理观念，相反，它们表明儒家的美德伦理观念的确有其独特的特征，这就是：与古希腊人乃至西方人把美德类型化为个体美德与科会美德的分化意识相比，儒家的美德伦理所强调的是美德的自为内化与他为外化，即在人的内外两极用力：于己，强调个人自我心灵的修养炼成，以求君子的道德品格，这是一种心灵的内在美德。于人，强调个人为他（for others）的行为落实和外在价值实现，以求圣贤的道德显赫。这两个方面即儒家所谓“内得于己，外得于人”。而内外通达，则谓动“成人”（to become a great man）或“成仁”（to realize Ren as a virtue）。解释一下：在古汉语中，“人”与“仁”两字相通。《说文》中有云：“仁，亲也。从人、二。，古文仁，从千心。，古文仁，或从尸”。后惠栋有解：“仁者，人也，相人偶亲之也”（《惠氏读说文记》）。再后，段玉裁《说文解字》引《中庸》“仁者，人也”一语，注释为：“人也，读如相人偶之人，

以人意相存问之言。”所谓“相人偶”，实指二人相偶，此为“仁”之本义，然后引申为二人相亲。故“仁”者，“亲也”。以“仁”说“人”，并把“仁”“亲”等同，表明古代中国的“人”的观念实质上首先是一“伦理人”的价值概念，而非单个实体存在的描述性概念。这种观念一直延续到孔子《论语》，大概可以对为什么孔子《论语》鲜谈人性的疑问提供一种语义学解释。同时，它也证实了本文前面所说的儒家（尤其是原始儒家即孔子及其直属门第）没有形成独立鲜明的个人（“一人”）概念之断论。当然，自孟子开始，人、人性、人心等概念逐渐突显强化，并构成孔子以后儒家美德伦理的核心概念之一。但是，即令如此，后世儒家也极少在存在本体的意义上谈论单称的人类个体，毋宁说，他们只是从内化自我的路径入手，把“成人”的美德实践转到“向内用力”的价值取向上来，从而深化了孔子“为仁由己”（《论语·颜渊》）的思想。

在孔子和传统儒家的美德伦理中，“成德”即是“成人”，而且“成德”是人之“成人”的根本前提。孔子曾在回答其弟子子路时，以举例的方式将“成人”的要义概括为“见利思义，见危授命，久要不忘平生之言”（《论法·宪问》）。后荀子作进一步阐释，曰：“德操然后能定，能定然后能应，夫是之谓成人。”（《荀子·劝学》）这再一次印证了“仁”“人”相通、“成德”与“成仁”或“成人”相一的儒家道德立场。孟子把道德仁义视为人之异于禽兽、人之为人的根本标准，实际上也是这一道德立场的彻底贯彻。

由是可见，从传统儒家的美德伦理立场来看，“成德’，“成仁”实关乎“成人”根本，追寻美德也就是追求成为一个真正的人。这“真正的人”在孔子的言述中被表述为“仁人”、“君子”；在孟子那里则被称之为“大丈夫”（great man）。他的人生目的并不在事功物利的“成就”（achievement）或“幸福”的专门“技艺”（crafts，skills），比如说，言辞、勇武、制造……等等就不一定是“成人”或“成仁”之先决必要条件，26相反，它们是人之“成人”后的必然结果。所以，具有美德首先且根本的是造就自我的道德品质，修养自身内在的德性（virtuousness），而非外求某种技术性的完善和物质性的目的实现。孔子的“君子”人格要求人舍利求义、去利怀仁，此谓之君子“德风”，与“小人”之“德草”相对。其曰：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”（《论语·颜渊》）。又说：“君子义以为上”，“君子义以为质”（《论语·阳货》）。“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）。尔后，孟子又提出“大丈夫”“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”（《孟子·滕文公下》）的道德理想人格，对之作了具体的阐释。

这种“成人”或“成德”的主张所突出的是美德的内“质”而非外“形”，同时也揭示了人追寻美德的主体能动性和精神过程。由此不难理解，人的美德实践及其过程在儒家看来首先且最根本的是“向内用力”、向心寻求，只有先向内“求其放心”（孟子语），然后才有向外扩展的可能。此谓之“独善其身，兼济天下。”杜维明教授曾将儒家的这种自我修养实践概括为“同心圆”图式，认为它是一个由自我（心灵）→家庭→共同体→国家→世界→超越（Beyond）的由内向外不断扩张的过程，它充分体现了“自我之创造性转化”（self as creative transformation）的道德精神的能动性。27这一图式是对《大学》中“大学之道”图式的部分刻画。所谓“大学之道”，即朱熹所概括的《大学》中所释儒家之“三纲领”和“八条目”。28《大学》云：“古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。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，格物而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后治国，国治而后天下平。”这一重要理念后被概述为“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”之“八条目”。“格物、致知”意在明理（“穷究事理”）；“诚意、正心、修身”意在明德（“明明德”）；“齐家、治国、平天下”意在明达世事、以德治天下”。这其中，“修身”被视之为八条目中的关键一环，也是儒家美德伦理的核心。明理为美德之“用”（条件），明德为美德之“体”（本体），而明达世事则为美德之“功”（实践效果）。

在儒家的这一美德实践图式中，仍体现着儒家智德合一，体用兼融、内外相通的伦理精神。因此，它保持着儒家美德伦理的个人内在目的论向度，但将这一目的论向度限定在伦理道义论的界限之内，因为它把美德实践行为的结果看作是人的内在心性美德在“家”、“国”、“天下”等不同道德情景中的外化体现，看作是人之“成人”的伦理实践过程，而非其自我目的的实现。所以，“修身”的关键并不在于实现一己之自我目的；而在于以深刻的内心陶冶塑造合乎伦理要求（“忠、孝、仁、义”等）的道德人格。“事功”或实质性价值的实现对于个人的美德完善当然是

必要的，但它只具有连带性效果的价值意义，惟心性的内在完善才是充分必要的。在此意义上，儒家美德伦理构造了一种不同于亚里士多德和古希腊美德理论的道德目的论——如果我们一定要借用后者的伦理概念来刻画前者的价值取向的话。因为前者剥离了目的论的实质性效果论的评价要求或外在尺度，使其对个人美德的目的论探究严格地限制在内在心性的品质范畴，而非人生成就或自我幸福的实践结果范畴。这样，美德的目的便被理解为自我心灵的精神境界而非某种特殊行为的外在成就，而作为伦理精神境界之追求的道德目的又始终只能在各种复杂而有序的人伦关系中得以呈现。于是内在的美德目的论与外化的伦理道义论便不可须臾分离地交织在一起，并最终通过伦理道义论的评价尺度来界定美德目的的正当性和完善程度。

在亚里士多德乃至整个西方伦理学传统中，“目的”（teleos, 英语“end”）总意味着“最终的状态”或“结局”（finality）。或者更简明地说，“目的”即结束、完成和圆满。因之，道德目的论总是与价值效果论或结果论相关联的。但在儒家美德伦理的解释框架中，道德目的论与价值效果论却可以合乎理性地分离开来，其基本方式便是对道德目的本身的纯德性主义内在论或非实质主义伦理道义论（non－materia1istic ethical deontology）理解。在儒家看来，由于“人”“仁”相通，人的本性根本上说是一种伦理的本性，道德伦理才是使人成其为人或使人成为“仁人”的根本。这与亚里士多德把人的本质理解为“实践”或“社会实践”的解释判然有别。其间的主要分别有两点：（1）儒家的人性概念是伦理的，有待于特定人伦关系语境的解释才能明确。这一点我们已在前一节多次加以说明。（2）儒家的人性概念还是动态的（dynamic）,需要在“成人”的过程中具体解释。新加坡汉学家A．C．Graham曾经谈到，在儒家的观念中，“性”（Xing，英文“nature”）很难与“生”(sheng,英文“life”or“generation”)分别开来，原因正在于，儒家始终把人的本性看作是一个与人的生命相同一的“生成”（becoming）过程。29人性是在人的成人过程中逐步养成的。这一特征使得任何形式的本质主义（fundamentalism）的人性解释都不适合于儒家的人性概念。著名美国学者安乐哲（Roger T.Ames）在与Irene Bloom关于孟子人性论的论战中，正确地意识并指出了这一点。30安乐哲的观点是，孟子作为儒家最早系统阐释人性的思想家，与其说他把人性看作是某种“本质的”和“普遍的”既定品质（人心之“四端”，英译“The Four Stirrings”），不如说他更注重人性的动态理解。人性被理解为某种天生潜能（“四端”）的后天养成（“养心存性”）。因此，把孟子的“人性”概念（Ren Xing）理解为“人之本性”（Human Natur）很容易使人想到某种简单化的“西方化偏见”，即以西方哲学中本质主义或形上学的人性观尺度来忖度孟子的动态人性论。

安乐哲的论证是令人信服的。孟子和整个传统儒家的人性观念有着其独特的两个根本特征：如果说，其人性观念的人伦伦理性特征规定了它特有的伦理语境主义和伦理道义论价值维度的话，那么，其动态过程性则确立了它特有的“性”与“命”或“人性”与“成人”和“内”与“外”互动开展的双重理路。而这一点又决定了儒家的“美德”伦理解释最终必须落实到人伦关系语境和内外双修的二重实践之中。

由于儒家的美德伦理集中体现在“修身”或“自我修养”（self－cultivation）这一实践环节上，因此，个人内在性的自我修养便成为美德实践的关键，也就是个人能否“成人”的关键。当孔子提出“为仁由己”（《论治·颜渊》）、“我欲仁，斯仁至矣”（《论治·述而》）时，他无疑是把个人自我当成了成仁（人）的能动主体。尔后，儒家经典《大学》又突出了“慎其独”的道德内修作用。在孟子这里，这种内在德性观被发挥到极致，其所谓“存心养性”、“反求诸己”、“反身而诚”。“我善养浩然之气”等说法，无不表现出这种美德伦理的内在化价值取向（an internalization orientation）31虽然孟子曾以“苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为”（《孟子·告子下》）等字眼来描绘这种内在修身的实践方式和过程，似乎有某种东方式道德苦行僧主义的色彩（与印度佛学相类比），但考虑到传统儒家对自我内在德性品质的重要性及其实践锤炼过程性的高度重视，这种理论指控不但难以合理成立，反倒提示我们，不充分注意到这种内在向度和非实利主义取向，就无以洞察儒家美德伦理的实践旨义。

笔行至此，人们当不难理解，儒家美德伦理的根本价值目标不在于实际事功的具体成就，而在于整个人生的道德确立，在于作为伦理人或“仁人”的根本完善。它是道德的，因为它必须且只能首先依靠个人自己的道德自觉和道德修养实践才能最终实现。同时它又是伦理的，因为个人的道德实践必须且只能在具体的人伦关系语境中达成其目的，实现其价值并得到客观的肯

定。这就是孔子所谓之的“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》）的基本意思之一。由前者，我们可以理解为什么儒家比任何其他伦理学派更强调道德的自律和美德的内在精神层面而非物质要素；由后者，则我们可以理解为什么儒家的美德伦理始终把伦理道义要求看得比个体自我目的更为重要。“成人”不在于获取世事功名利禄，也不在于以事功之善来证实自己的社会身份或角色，而在于养成自身的道德品格，在于从人伦关系的道义承担中确证自己的人格。决定“成人”与否的标准不在其行为所带来的外在功效，而在足以支配其伦理实践的内在品质。因此，在儒家的美德伦理中，德性品质的完善要求优先于道德行为的功利目标，对人伦道义的担代优先于自我一己的目的实现。或者说，自我道德目的实现原本只能最终体现在个人的道德品质修养和道义承担方面。是故，“成人”即“成圣”、“成贤”，亦即“成仁”。

对此，亚里士多德主义者或可提出两种的指控：首先，这种“成圣”的道德人格理论极有可能使美德伦理漂浮于道德理想主义的真空而缺乏现实的道德实践价值。亚里士多德的“美德实践”总是具体社会共同体语境中的角色实践，而充当这种实践角色的也总是具有或被赋予某一特殊社会角色、甚至特殊能力的实体性个体。“智者”言智（慧）不言勇（敢），某种乐器或武器的制造者也并不被要求应当追求超出制造乐器或武器（甚至还可以进一步具体化为某一种乐器或武器）之技艺优秀或美德。并且，实现某一特殊角色所特有的美德之标准决不能寄托于充当该角色的个人自许的品质拥有上，必须通过其具体的职责成就来给予证实。亚里士多德说：“正如其他技术一样，我们必须先进行现实活动，才能得到这些德性。我们必须制作所要学习的东西，在这些东西的制作之中，我们才学习到要学习的东西。例如，建造房屋，才能成为营造者，弹奏竖琴，才能成为琴手。……一切德性，都从这里生成，并通过这里毁灭，正如技术一样。”32同样是强调美德的实践品格，然而，亚里士多德将美德的实践定位在个人特殊的社会角色行为上，并以其特殊的或专门化的行动能力为美德实践的基础，因而其美德行为的价值评价标准也具有具体的社会现实性和价值合理性。与之不同，儒家却把美德的实践定位在个人内在心性的修养上，它并不需要某种特殊的行为技术或专门能力，但需要人全心身地投入，需要集中人对内在人格理想的全神贯注，甚至需要为某一道义原则或道德理想而牺牲肉体的生命（如孔子的“杀身成仁”，孟子的“舍生取义”）。自然，对这种具有内在超越取向的美德实践的价值评价首先并不是道德目的论的，而是伦理道义论的；并且，由于内在超越的行为缺乏或者有意排斥现实事功的价值，客观公正的评价很难实现，或者说，它缺乏一种不仅是超出个人之外甚至是超出个人内心之上的客观的道德评价标准。不看人的“成就”，如何评价人的“成仁”或“成人”？于是，一种东方式的道德主观主义或相对主义疑问便总难避免。更重要的是，由于“成圣”的仁人君子理想过于高妙，也常常会使人望而却步，难以成为普通人日常美德生活的自觉选择。这的确是儒家美德伦理的一个问题。如果不能提供进一步的解释，上述对儒家美德伦理的亚里士多德主义指控便可能成立。

亚里士多德主义对儒家美德伦理可能提出的第二个指控是，与前一指控相联系，儒家美德伦理一方面诉诸于个人内在德性的修养功夫，另一方面却又强调德性实践的人伦关系语境，这种内在主观目的论与外在关系道义论之间如何沟连贯通？抑或它们原本是儒家美德伦理自身的一个内在悖论？我的回答是，如果说亚里士多德主义对儒家美德伦理的前一指控可以被看做是正当合理（justifiable）的话，那么，这第二个指控则会由于指控方与被指控方所寄居的文化传统之差异而难以成立。如前所述，亚里士多德（主义）的美德理论在根本上是一种以作为特殊社会角色的个体完善为其主题（subject－matter）的价值目的论。它关注这种美德实践所依据的文化传统，如，某一工艺技术中的帅承关系；某种美德观念的历史沿革——中断与连续，等等；同时也强调个人美德实践得以展开的社会背景或不同类型之共同体的背景；等等。然而，对于亚里士多德（主义者）来说，具有根本美德价值的仍然是个人在其特殊美德实践中所取得的特殊成就或目的完善，而其它的一切终究只具有作为其条件（手段）、背景和解释语境的意味。可是，对于孔子和传统儒家的美德伦理来说，个人美德的落实不在其行为的外在结果，而在其内在品性和精神人生境界的自我提升；不在行为者的自我目的实现或完成，而在于他或她对道义原则或社会伦理要求的自觉承诺深度。最为关键的是，由于本文第二节所谈到过的儒家对美德及其主体概念的独特理解，其对人及其本性的理解始终是人伦关系的，这不仅决定了传统儒家难以形成一种具有独立实体性存在意义的“个体”概念（包括由此演绎出来的西方式个人主义价值观念），而且也决定了儒家所谓“成人”的美德伦理理想本质上只是一种“成仁”*“成义”式的

伦理道义论理想。正因为如此，儒家的美德实践目标不是落实在个人特殊实践的成就上，而是落实在伦理原则上（“忠孝仁义”，或“仁义礼智信”），落实在人伦关系中。这也是我为什么把亚里士多德主义的美德归类于目的成就型美德，把儒家的美德归诸于关系协调型美德的基本理由。美德及其类型的多样性源自文化传统的多元性（plurality），因而在此一文化传统中被视之为内在悖论（innateparadox）的东西，在另一文化传统中或许恰恰是一种库恩（T.S.Kuhn）意义上的“必要的张力”。

四、“理智德性”与“仁且智”：美德实践的方法视差

美德与教育的内在关联（internal relevance）几乎无一例外地受到所有古典伦理学传统的高度重视。无论是在中国传统儒家的美德伦理，还是在古希腊的美德理论中，教育同样都被看作是滋养美德、传承美德的基本方式。苏格拉底曾将德性与知识同一化，“辩谈”（discourse）既是求知求智的方法，也是求善求德的教育实践，而且自由的辩谈本身即是美德教育的基本方式。作为苏格拉底的弟子和再传弟子，柏拉图和亚里士多德虽然不同程度地修缮了这种美德教育的内容，但美德教育的实践却已然成为一种连续贯通的教育传统。如果说柏拉图和亚里士多德的“学园”（academia）是这一教育传统最早的体制化形式，那么，苏格拉底的“辩谈”则是这一教育传统的滥觞——它以自由辩谈的公共形式敞开了知识生产和知识传播的空间，并使其连续而普适的实践成为可能，而生产和传播知识并使之连续发展，正是人类教育实践的基本特征和功能所在。当然，苏格拉底式的知识生产因其“追问”与“辩驳”的风格（所谓“助产术”）而带有某种知识精英主义的启蒙色彩，其“知识即美德”的命题不仅具有人类认知主体的自我解放意义（所谓“认识你自己”），而且也具有泛德性主义价值取向。尔后，柏拉图似乎更多地承袭了这位先师的泛德性主义价值取向，将美德知识的教育实践纳入到了对“至善”这一绝对理念的无穷追寻之中。而亚里士多德则更多地采取了一种技术化的知识主义或道德理智主义立场，把美德知识的教育实践从绝对善理念的王国移到了具体的美德目的（“幸福”）实践和实现（“成就”）、以及如何实现美德目的的技术理性（作为“理智德性”的“中庸之道”）层面。以“吾爱吾师，但更爱真理”的理论姿态，亚里士多德批评了苏格拉底将知识与德性同一化的理论倾向。他说：“……他（指苏格拉底一一引者注）把德性当作知识，其实这是不可能的。因为一切知识都涉及理性，而理性只存在于灵魂的认知部分之中。按他的观点，一切德性就都在灵魂的理性部分中了。这样，就可推导出：由于他把德性当成知识，就摒弃了灵魂的非理性部分，因而也摒弃了激情和道德。因此，像这样对待德性是不正确的。”33亚里士多德的这一批评建立在他对德性的双重区分之概念前提上。与苏格拉底将德性与知识同一化的主张相反，亚里士多德采取了严格区分知识与伦理的理论立场，并由此揭示了“伦理德性”所内涵的“非理性”因素。在他看来，“德性分为两类：一类是理智的（he arete dianoetike），一类是伦理的（he arete ethike）。理智德性大多由教导而生成、培养起来的，所以需要经验和时间。伦理德性则是由风俗习惯沿袭而来，因此把‘习惯’（ethos）一词的拼写方法略加改动，就有了‘伦理’（ethike）这个名称。由此可见，对于我们，没有一种伦理德性是自然生成的。因为，没有一种自然存在的东西能够改变习性。”34“经验和时间”的特性即是实证与持久同一的知识特性，它决定了“理智德性”的教育具有知识论的特点和要求，这种要求指向德性实践的技术合理性和价值普遍性。非自然的“习惯”特性则是一种“传统的”德行实践特性，它决定了“伦理德性”的教育具有习惯传衍或习惯传统的文化价值之连续性特点和要求，这种要求指向德性实践的传统合法性和文化特殊性。也就是说，“理智德性”主要依赖于知识和技术的教导，其教育主要是经验知识的同质性教育，而“伦理德性”则主要依赖于传统和文化的连续传递，其教育主要是习惯的或文化的特质化教化或传递。是故，亚里士多德不仅强调了认识和把握“中道”之于美德实践的智识条件，主张从“学习”开始，而且也同时强调了诸如工艺技术这类专门化美德实践中的师徒传承关系和文化传统背景。这与他把美德实践的根本目的定义为特殊行为的“优秀”和“成就”的理论观点是相融合的。

美德实践的“成就”端赖于追寻美德的人能否了解掌握并恰当运用明智合理的行为技术和行为条件。在西方文化语境中，一个人的“成就”或可代表其现实人格，成为他或她实现其特殊人格目的的明证。勇士以其战功（军事成就）实现其所扮演的武士角色或特性人格。同样，智者也以其智慧或才华表现其智者角色的优秀品质。如此类推。然而，在中国传统文化语境中，“成

就”总是特殊的、实质性的，似乎不足以代表一个人的整个人格。也就是说，人格不能是某一方面的，更不能理解为某种具体事功的优异价值。比如说，在传统儒家美德伦理的语境中，人格与“成人”是同一的，而“成人”与否的标准断不可理解为个人在某一方面特别优秀的成就表现，至少，它需要表现在道德与知识或行动与观念两个基本方面，这就是孔子所说的“仁且智”，有时甚至还需要扩展到“勇”。35或“仁”或“智”或“勇”…… 均不能单独地构成一个人完整的人格，尤其是在或缺“仁义”的情形下更是这样。36因为“成人”的根本在于“成仁”，或者说，人格的根本在于伦理道德。所以，仔细考察就会发现，“成就”与“成人”所蕴涵的美德价值标准虽相似，却不同：两者间的主要差别是，“成就”指向个人的“特性角色”（character）及其现实目的；而“成人”则指向个人的整个生活目的，尤其是道德理想。

乍一看，这种差别似乎并未造成“美德”概念的歧义性理解，在此如说儒家与亚里士多德主义的基本解释中“美德”都被理解为“使人成为善良并获得优秀成就的品质”（参见第二节）。但实际上，儒家的“美德”概念更注重这一定义的前半句，至于后半句（“获得优秀成就”）则是某种不言而喻的连带性效果，并不一定构成“美德”本身的必然成份。进一步地说，儒家更关心如何使人善良即成为道德或者伦理人的“品质”问题，而并不经意（至少是在形式上）这种“品质”是否能够实际地获得某种特殊而实质的成就，后者是个人“成为善良”后可以预期的自然结果而非在先目的。故孔子在回答弟子樊迟问仁时说：“仁者先难而后获，可谓仁矣”。（《论语·雍也》）最重要的是，由于儒家美德伦理的重心是德性品质问题，而非亚里士多德主义的善功或优秀成就问题，因之关乎德行（virtuous behavior）的行为技术环节就没有如亚里士多德主义者看得那般重要。在此意义上说，亚里士多德主义的美德伦理近乎一个事功德行论，而儒家美德伦理则更接近于品质德性论。对了前者，价值目的是基本的、现实的、甚至是唯一的；而对于后者，价值目的是心性的、理想的、从属于更高的道义要求。

如前所述，儒家的美德伦理确立了一种“内得于己，外得于人”的两极道德实践取向，这同时也就规定了“自我道德修养”与社会伦理教化的美德实践路向，人们将之称作“内外双修”。“内外双修”是儒家道德教育的基本模式，而其内容则是“智德双修”。《中庸》虽有“知（智）、仁、勇”“三达德”之说，但在孔孟和尔后的大多数儒家的学说中，“仁”与“智”才是最为重要的。

孔子说：“君于去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”。（《论治·里仁》）“君子”是孔子心中的道德理想人格，君子之所以是君子，盖在于他具备“仁”的美德，故“仁德”是“成人”美德之首，“仁德”的修养也因之成为道德教育的关键。在儒家思想乃至整个中国传统文化中，“教育”的含义大致可以概括为以文化之和以德教之两个基本方面，并且，由于传统儒家遵循的是类似于苏格拉底“美德即知识”的泛德性主义认识价值观，所以“文”化与“德”教又实为同一枚硬币的两面，甚至是同一不可分离的。孟子有云：“得天下英才而教育之”。（《孟子·尽心上》）又说：“为政不难，不得于宦室。巨室之所慕，一国慕之；一国之所慕，天下慕之。故沛然德教溢于四海。”（《孟子·离娄上》）在这里，孟子所说的英才教育与“沛然德教”具有明显的政治德教色彩。但若了解儒家伦理政治化或政治伦理化之思想特征，这种德教观念自不难理解。它再次印证了儒家德以为上的教育观。

以“仁德”为本的教育观与以“成人”为鹄的的德性论在儒家的思想体系内是相互自治的。因为儒家“成人”的根本标志不是“成就”，而是“成仁”。究竟如何“成仁”？儒家的基本方式是道德教育，包括自我教育（“修身”、“修己”）利社会伦理教化两个方面，而道德教育的目标则是使人成为“仁且智”的仁人君子。“仁”与“智”甚或还有“勇”，在孔子那里曾经被同时标举，似乎享有同等的价值地位。这是尔后《中庸》将其称之为“三达德”的依据。但孔子后，“仁”与“智 " 被突显出来，当作儒家美德人格的范型。孟子曾接孔子门弟子贡的话说：“学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。”（《孟子·公孙丑上》）这种“仁”“智”之解是专门就教育（“教”与“学”）而言的。再有荀子一说：“孔子仁知且不敝。……故德与周公齐，名与三王并”。（《荀子·解蔽》）荀子的举例式解释可视为儒家美德伦理的经典释义，它以孔子的人格范例证释了“仁且智”这一美德人格的基本价值内涵。(http://www.tecn.cn)

在儒家看来，“仁”是美德教育的基础和根本，而“智”则是人之为“仁”或“利仁”的基本条件。“仁德”既“内得于己”（所谓“为仁由己”；所谓“我欲仁，斯仁至矣”）；又“外得于人”，即通过社会伦理教化、父母长辈教育和传统习惯的潜移默化而获得对忠孝仁义等伦理道德的领悟与践履。但是，“仁德”的实践不是抽象的，它需要贯彻于生活世界的具体人伦日用之中，更需要相

应的价值手段或实践方式，正如任何一种价值目的的实现都需要相应的价值手段一样。

在儒家的思想框架内，“智”（智）正是作为实现“仁德”之价值目的的基本条件和方式来看待的。“仁且智”的本意是“成仁”还需有“智”。孔子说：“仁者安仁，智者利仁”。（《论语·里仁》）安于仁是仁者的道德立命姿态，而“知仁”则使知（智）者更明了为仁之理或成仁之利，从而更加努力地求仁为仁。这是“仁德”教育的大道理。从微观处说，“仁德”的教育还需要落实在具体的美德实践领域。比如说，孔子所列的“四教”或“四科”和“六艺”。《论论·述而》记载，孔了有“四教”之说。“四教”者，“文、行、忠、信”是也。“文”的直译是指古典文献，其引意则是指学习古训，遵循己有文化传统。“行”指具体言行实践。而“忠”、“行”两教本身即是具体德行（忠诚与诚信）的学习教导。孔子所设的“六艺”，即“礼、乐、射、御（驭）、书、数”，它们均属于孔子时代较先进典型的为才之艺。需要指出的是，孔子并不象亚里士多德和其他古希腊伦理学家那样，把这些工艺技术的把握践履本身当作美德实践的圆满或优秀成就，而只是把它们视作“知（智）者”的必备素质，它们同“智”本身一样“利于仁”，即有利于人们实践和获至“仁德”。孔子和儒家心中的君子仁人总是“义以为上”的，不可能满足于这些具体技艺的进步。

因此“仁德”修炼的更高方式还是在道德实践本身之中。这就是儒家的“中庸之道”。在这里，我们再一次发现了儒家与亚里士多德定义美德伦理所共享的一个契合点：后者曾把“中庸之道”（即多种价值可能性的“中间命中”式最佳选择之道）视为获致美德的最佳选择，甚至视之为美德本身。亚里士多德说：“德性就是中庸，是对中间的命中”。37与之类似，孔子也说：“中庸之为德也，其至矣乎！”（《论语·雍也》）孔子的中庸之德意为“中行之道”或“中止之道”，也即他自己解释的“过犹不及”。宋儒朱熹将之解释为：“中者，无过无不及之名也”（《论语集注》），所谓“无所偏倚，故谓之中”（《中庸章句》）。而“庸”者，意即“用也”（《说文》），“常也”（《尔雅释诂》）。如此，所谓“中庸”，意即据两用中，以“中”为常道。

依此解释，儒家的“中庸之道”实际有两重意义：一为行动方式的恰如其分，合乎礼度。”《礼记·仲尼燕居》载：“子曰：‘礼乎礼！夫礼所以制中也”。《左传·哀公十一年》亦载：“君子之行也，度于礼，……举事而中”。二为德行本身，即“中庸之为德”。作为美德的中庸，在于行为方式的合理性的内涵的行为道德性，只要人们允执中道，其行为本身便合乎道德，具有内在的美德价值。所以孔子要求“君于矜而不争，群而不党”（《论语·卫灵公》）要求“君于惠而费，劳而不怠，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”（《论语·尧曰》）。由此看来，“中庸之道”在孔子和亚里士多德这两位美德伦理学家的观点中有着极为相似甚至相同的理解，这就是说他们均以中庸为美德或以中庸为合乎德行的美德实践方式。这种观念趋同是令人惊奇的伦理学知识事件。正如我在本节开头所提到的孔子和亚里士多德同样私创“学园”的相似教育实践是值得探究的文化教育事件一样。

然而，即使在这种平行相似性中，我们仍然可以发现孔子与亚里士多德之间的认知视差：尽管亚里士多德明确地把“中庸之道”归诸于“伦理德性”，38但他坚持强调，“中庸之道”是人们具有价值选择能力的品质，为人的理性所支配。他说：“德性作为对于我们的中庸之道，它是一种具有选择能力的品质，它受到理性的规定，像一个明智人那样提出要求。”39因为理性和明智，人们还能识别“过”与“不及”并找到它们之间的“中间性”，并且还能认识到“中庸之道”只存在于善恶之间，不存在于大善与小善之间，也就是说，并非所有的行为或感受都有“中间性”。40这种选择能力的确需要高超的智慧和健全的理性。但问题是，如此理解的“中庸之道”怎么会被亚里士多德归结为“伦理德性”？在亚氏的美德理论中，“伦理德性”不是如同“自然”、“习性”一样是不可改变的吗？41作为一种不可改变的“伦理德性”，“中庸之道”又怎样与开放的选择可能性相容呢？如此看来，站在儒家伦理的立场上，这一疑问似乎也构成了亚里士多德美德理论的一个内在悖论。

可是，站在亚里士多德美德伦理的立场上，这一疑问是可以消解的。因为亚里士多德（主义）对“理智德性”和“理论德性”的区分只是出于知识技术的划分考虑，并不具备实质价值的分化意义。也就是说，在亚里士多德（主义）看来，无论是“理智德性”还是“伦理德性”都服从于一个共同的目的，这就是作为最高善的“幸福”。因此，自然的“伦理德性”也罢，教化而成的“理智德性”也罢，都是作为实现人的幸福这一崇高价值目的的必要条件或基本方式而存在的。当亚里士多德把“中庸之道”称之为“最高的善和极端的美”42时，他的本意是指“中间命中”的行为

选择方式，可望给行为选择者带来的最合意的价值效果（幸福或幸福感）。更值得注意的是，在亚里士多德的美德理论中，“理智德性”是一种技术化的德性，一种知识或智慧的德性。而“伦理德性”则是从美德的生长和传统方面而言的，它表达的与其说是一种美德的类型学意义，不如说是一种美德的存在论意义，后者所揭示的是作为一种已然生成的美德习性所特有的传统连续性或连贯性。因此，它与“理智德性”的范畴有着不同的概念特性。

如果这种分析是可靠的，那么，从儒家美德伦理的立场上看，亚里士多德美德理论的上述“疑问”可能恰好构成了它与儒家美德伦理展开对话的一个切入点，因为正是在这里，儒家与亚里士多德主义者既可以找到它们彼此间的“共谋”，又可能发现它们之间能够相互借鉴的“视差”。从前者说，儒家和亚里士多德主义都相信并谋求一种伦理美德的传统，且力图揭示这种伦理美德所固有的内在连续性和持久融贯性。这一传统主义的立场不仅为建立美德传统的道德伦理权威提供了历史的合法性（作为既定的“习惯”），而且使道德教育成为可能。当然，这以所说的“道德教育”不是现代自由主义所信奉的那种“启蒙式”教育，比如说，18世纪法国启蒙思想家所说的那种“白板”式教育；或，杜威式的“从干中学”（learn from doing）的教育。相反，传统主义意义上的道德教育既承认学习者自由选择的能力，也相信传统本身的知识合法性和权威性。这就是亚里士多德通过工艺（crafts, skills）美德的师徒传承之连续性发展所欲揭示的美德生长规律。教育原本是教与学两个方面的话语交换和知识沟通。学习不可能是毫无选挥的被动接受，教导更不可能是无中生有的，它必须有所依据，有所凭借，而教所依据和凭借的正是以传统形式生存下来的文化知识。亚里士多德的“理智德性”和“伦理德性”概念恰恰为我们揭示了美德教育实践中“学”与“教”两个方面的文化意蕴。而儒家美德伦理的“内修”、“外教”和“德智双修”的教育方针，也正是对这两个方面的融贯理解。

但是，儒家美德伦理并不对德育实践中的“内”与“外”或“德”与“智”之两方面作截然的区分，更不把美德视之为工艺技术的实践问题。相反，它主张“内”“外”兼融，主张“智”“德”合一，在多数情况下，甚至是以“德”摄“智”，以“德”代“智”。因此，在这种德性至上主义的伦理框架内，美德当然是一个实践问题，但不仅关乎行为技术，更重要的是关乎人生根本，是一个人生修养的境界或价值理想问题。几由于此，儒家把“成仁”“成德”看得比生命本身更为重要，为此甚至可以且应当“杀身成仁”、“舍生取义”。与亚里士多德（主义）的美德理论相比，儒家这种严肃的德性主义及其以“德”摄“智”的教育方略，也许距离现代性道德认知观念更加遥远，更缺乏由“技术理性”支撑的可操作性或普适性。但是，如果麦金太尔教授关于现代启蒙运动之“道德谋划”43已然失败的判断是可信的，那么，儒家美德伦理所提供的道德的实践之道和教育之途或许也可以象亚里士多德（主义）的美德理论一样，为“现代性”道德的反思提供某种独特的道德文化资源。如此，麦金太尔教授所期待的文化对话就不仅仅具有一种“文化互镜”（inter_cultural_mirroring）的意义，而且还可能具有一种理论互补的前景。是耶？非耶？是所望焉！

来源：http://chinesethought.5d6d.com/thread-5681-1-1.html

/