

# 德性、知识与哲学进路

——由《当代美德伦理》引发的若干思考

杨国荣

**摘要** 儒家作为一个整体,乃是基于仁和礼的统一,后者既在“仁”的层面上涉及内在精神和德性的完善,也以“礼”为背景而关乎广义上的社会规范系统,由此,儒学在伦理学上既不同于亚里士多德意义上的德性伦理,也有别于康德的规范伦理,仅仅从德性伦理的角度考察儒学,似乎不足以把握儒学的全部内涵。《当代美德伦理——古代儒家的贡献》一书体现了作者独特的研究进路,首先表现为哲学的历史与哲学的理论之间的沟通。书中涉及儒家哲学的不同方面,看似属于历史性的研究,但其中又处处渗入了不同的理论视域。同时,该书体现了中西哲学交融的视域:一方面,作者注意运用西方哲学理论、概念来回溯中国已有的传统,由此进一步揭示这一传统中隐而未现的意义,另一方面,又注意用中国哲学的资源去回应西方哲学的问题。

**关键词** 德性 规范 知识 研究进路

DOI:10.16240/j.cnki.1002-3976.20200528.013

一

如何从思想的历史中发现哲学问题,又基于哲学的理论以分疏思想的历史,是哲学研究中难以回避的问题,《当代美德伦理——古代儒家的贡献》<sup>①</sup>一书在这方面作了值得注意的探索。该书既是一部哲学史的著作,也体现了哲学理论的意涵和比较的视野,它从一个侧面展示了作者黄勇教授哲学研究的特点。在哲学的不少领域中,黄勇教授都作了十分扎实的工作。从研究进路看,他的研究方式蕴含着比较普遍的哲学意义,以此为视域的研究工作,也呈现了学术上的积累性和建设性。

具体而言,上述进路首先表现为哲学的历史与哲学的理论之间的沟通。《当代美德伦理》一书涉及儒家哲学的不同方面,看似属于历史性的研究,但其中又处处渗入了不同的理论视域,而不同于就史而

论史。与通常单一的、表面化的历史考察不同,黄勇教授的哲学史研究,包括《当代美德伦理》一书中对儒家德性伦理的研究,总是注重于理论的诠释。从该书的主题来说,其内容无疑属于历史研究,但是,他的研究又是基于德性伦理学这一理论的关切,每一个具体问题,都围绕德性伦理领域的相关问题而展开。这样,一方面,理论的考察并非凭空发生,具体的哲学思考总是基于中外思想成果的历史积累。另一方面,对哲学历史问题的考察,又是基于理论的视角。以哲学理论与历史的互动为取向,研究的过程既有历史意义,又有理论的视野。

同时,黄勇教授的研究还体现了中西哲学的背

<sup>①</sup> 黄勇:《当代美德伦理——古代儒家的贡献》,东方出版中心2019年版。

景。中西哲学之间如何互动,一直是无法回避的问题,在中国哲学研究领域,现在年轻一代的学人有时候会偏向过于强调中国本位,而对于其他的哲学思想传统,往往持疏离的态度,对他们而言,如果联系其他哲学背景、概念、理论,似乎就会把中国哲学原有的个性特点消解了。这种进路常取“以中释中”的形式,其中包含比较明显的研究偏向。事实上,今天谈哲学,应该关注王国维在 20 世纪所提到的观点,即学无中西。按王国维的看法,在中西之学彼此相遇的时代,二者已难以截然相分,盛则俱盛,衰则俱衰,仅仅固守某种单一的思想形态,无论是中国传统下的思想,抑或西方传统下的哲学,都将是一种片面的取向。

令人遗憾的是,现代西方的哲学家,同样存在类似的偏向。他们固然重视自身的传统,但对于西方之外的其他思想传统,包括中国哲学的历史演化,往往缺乏必要的关注。由此导致的结果之一,是思想资源的贫乏化。考察现代西方哲学,可以注意到,自 20 世纪二三十年代出生的哲学家渐渐谢世后,晚近的哲学界几乎没有出现真正具有创造性的哲学家,这里的原因当然是多方面的,但忽略多样的哲学资源,无疑也是其中重要的因素。如果西方主流哲学家能够对对中国哲学这一类“他者”资源也给予充分关注,则现代西方研究或可别开生面,其格局也会有所不同。

关于中西哲学的关系的考察,也可以有不同的角度。通常会提及中西哲学之间的比较,这种比较又每每被理解为:中国哲学在什么方面和西方哲学具有相同之处?在哪些方面又有相异之点?如此罗列同异,常常难以真正把握中西哲学比较的重要之点。中西哲学的比较需要回到哲学的问题,进行比较归根到底是为了解决相关的哲学问题。在这方面,我认为黄勇教授也有较为自觉的意识。

如果具体地考察黄勇教授的关注,便可注意到,一方面,他注意运用西方哲学的某些理论、概念来回溯中国已有的传统,由此进一步揭示这一传统中隐而未现的意义,敞开其在原来单一的视域之下难以真正被把握到的内涵。这可以视为以西方哲学为参照,以深化对中国哲学的理解。另一方面,黄勇教授又注意用中国哲学的资源去回应西方哲学的问题。西方哲学在自身发展过程中同样面临诸种问题,仅仅限于西方哲学自身的传统,往往难以走出理论的困局,从中

国哲学出发、运用中国哲学的资源加以回应,则常常可以发现解决问题的某种线索,由此获得新的理解。考察黄勇教授的哲学史研究,便可以发现,他每每指出西方哲学在相关领域中存在的问题,这样的问题从西方哲学本身来看或许无法得到较好的解决,但运用中国哲学资源,则至少可以给出一种解决方案。这方面的比较研究,无疑展示了中西哲学互动的更深层的意义:它既不是为比较而比较,也有别于仅仅的着眼于表面上同异罗列,而是注重于推进对相关理论问题的理解。

从《当代美德伦理》来看,厚厚一册,对儒家德性伦理的论述非常详尽。儒家在美德伦理领域中的一些重要的问题,重要的人物、学派,以及他们在理论上的不同贡献,在该书中都作了十分细腻的梳理。同时,西方美德伦理在展开过程中遇到的各种质疑、困难、问题,以及中国儒家在德性伦理方面所作的考察对于回应和克服西方美德伦理中的问题和缺陷可能具有的意义与贡献,该书也作了很多具体的分析。显然,这一著作已不仅仅是一般意义上对作为历史学派的儒家德性伦理所作的梳理,而是同时也表现为基于相关理论问题的新思考。就一些具体的问题来说,该书区分基础主义的形而上学与解释性的形而上学,无疑是一种比较新的提法。对形而上学作基础主义的与解释性的分别,在这一基础上再去具体分疏诸如朱熹的理学等儒家思想演化的意义,将后者放在一个比较的脉络中,进而考察其可能具有的理论贡献。这既展现了解释朱熹思想的新视野,也体现了对伦理学和形而上学研究的新的理论境界。

当然,从学理的角度来说,该著涉及的一些问题还可以作进一步的思考。以该著提到的德性伦理而言,其中也存在值得再思的方面。从伦理学上看,在现实的道德实践过程中,德性和规范都是不可或缺的条件。德性伦理追问的问题主要是“成就什么”,其取向是通过成就人来担保完善的道德行为。规范伦理所关切的则是“做什么”,其理论指向更多地从具体行为的考察入手,并趋向于以普遍的规范来保证行为的道德性质。然而,就其现实性而言,与“成就什么”相关的德性与涉及“做什么”的规范,在道德实践中无法相分。以道德哲学为视域,道德行为既离不开德性,也无法游离于规范,无论从历史的层面看,还是就现实的过程

而言,德性和伦理之间本来是相互统一的。一方面,德性既关乎个体的情意,也涉及理性的内容,后者所体现的,往往是伦理规范的普遍要求;另一方面,规范唯有内化为个体的道德意识,才能实际地制约其行为,这种内在道德意识,同时构成了德性的一个具体方面。在这里,德性与规范更多地呈现相互统一的形态。

尽管不论是从历史的角度来说,还是就逻辑的角度而言,德性与伦理更多地表现为互动相融的关系,但在伦理学史上,哲学家每每对其作了不同的侧重。如所周知,亚里士多德比较多地强调德性,并由此通常被看作是德性伦理的早期代表,康德的伦理学更多地侧重于普遍的道德原则,从而一般被视为规范伦理的代表。不过,不同哲学家固然可以有不同的侧重,然而这种不同侧重并不意味着现实的伦理实践可以被切割为德性和规范等不同方面,仅仅被限定在德性的视野之中或规范的要求之下。按其现实形态,两者很难分离。

具体到儒家哲学,如果追本溯源,则不难注意到,儒家核心的观念是仁与礼的统一。原始儒学不讲孔孟之道,而谈周孔之道,这里的“周”主要代表了“礼”——周公在历史上的文化贡献,首先表现为制礼作乐;“孔”则更多地代表“仁”。从具体内涵来说,“仁”主要涉及人的精神世界、精神认同、精神沟通,“礼”的作用则在于提供一套规范系统,后者同时体现于多样的伦理、政治体制。儒家仁和礼统一的观念结构具体到道德理论和道德实践中,便从总的方面规定了德性和伦理之间的统一:如果说,注重“仁”内在引向对德性的肯定,那么突出作为一般规范系统的“礼”,则使规范成为儒家伦理中无法忽略的方面。然而,如书名所示,《当代美德伦理——古代儒家的贡献》仍主要侧重于儒家思想的德性之维,对儒家伦理在总体上所体现的德性与规范的交融,似乎未能给予充分的关注。

儒家作为一个学派,同时又呈现出派中有派的特点,其中的人物往往包含多样的哲学取向。从儒家哲学中的不同人物或流派来看,同样每每存在各自的侧重。一些哲学家或流派也许侧重于讨论德性问题,另一些则可能偏重于规范的维度。以理学而言,其中的程朱比较关注天理,后者既是规范的形上化,也表现为某种超验的原则,强化天理往往意味着突出普遍的

规范。心学一系的王阳明则更多地强调作为内在道德意识的良知,由此赋予德性以某种优先的地位。但总体而言,儒家作为一个整体,乃是基于仁和礼的统一,后者既在“仁”的层面上涉及内在精神和德性的完善,也以“礼”为背景而关乎广义上的社会规范系统。由此观之,儒学在伦理学上既不同于亚里士多德意义上的德性伦理也有别于康德的规范伦理,而是更多地展现了德性伦理和规范伦理之间的统一。儒学之为儒学,离不开“仁”与“礼”的统一这一基本的思想构架,儒家伦理也以此为理论前提。从这方面看,《当代美德伦理》仅仅从德性伦理的角度考察儒学,似乎不足以把握儒学的全部内涵。

《当代美德伦理》一书涉及的另一方  
三 面,是对良知的理解以及对知识形态的不同区分,其中的若干问题也可以作进一步的思考。历史地看,关于知识的理解存在着不同的看法,西方分析哲学中比较流行的主张之一,是将知识理解为经过确证的信念(justified true belief),20世纪60年代,盖梯尔对以上知识观念提出质疑<sup>①</sup>,由此引起了很多讨论。盖梯尔对知识的讨论方式,呈现明显的抽象性趋向;这不仅仅在于它基本上以随意性的假设(包括根据主观推论的需要附加各种外在、偶然的条件)为立论前提,而且更在于:其推论既忽视了意向(信念)的具体性,也无视一定语境之下概念、语言符号的具体所指,更忽略了真命题需要建立在真实可靠的根据之上,而非基于主观的认定。从各种任意的假设出发提出的“质疑”,实质上是将推论建立在“认识论的运气”之上,这是否可以视为严肃的科学质疑,本身需要考虑。

回到中国哲学,问题首先涉及知和行的关系。从中国哲学的传统来说,知与行每每被视为相互统一的两个方面,王阳明讲知行合一,更是注意到知和行相互融合这一面。但另一方面,考察知行问题,同时需要注意“知”具有相对独立性,对这种相对独立性,不能不加以必要的肯定。如何理解这种具有相对独立性的“知”?这无疑仍是需要加以思考的问题。冯契先生曾提出广义的认识论,其中也涉及何为知识的问题。与狭义认识论仅仅讲认知不同,广

<sup>①</sup> Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge? An Analysis", 1963(6).

义的认识论同时引入了评价,与之相联系,对冯契先生而言,广义的认识论表现为认知和评价的统一。如果真正从广义的角度去理解人类认识,那么,除了认知和评价之外,同时还要关注规范的问题。从赖尔开始,认识的规范性问题便开始得到比较自觉的关注。如所周知,赖尔提出了 knowing that 与 knowing how 的区分, knowing how 即涉及规范性问题,从某种意义上说,赖尔提出 knowing how 的认识论意义,首先在于突出了认识中的规范性维度。概言之,在知识的构成中,认知主要解决“是什么”的问题,即 knowing that,评价主要是解决“意味着什么”的问题,这一问题区别于 knowing that,或可称之为 knowing what。“意味着什么”所关注的,主要不是对象或自身的规定,而是对象和相关事物对人具有何种意义。与认知与评价相联系而有所不同的是规范,它所关切的是“是否可以去做”或“应该做什么”以及“应该如何做”,即广义上的 knowing whether 和 knowing how。从逻辑上说,首先要知道某一件事情是不是应该去做(即 knowing whether),然后再进一步追问,应该如何去做(knowing how),在这一意义上, knowing whether 和 knowing how 都属于认识中的规范性问题。与之相应,广义的认识可以视为认知、评价和规范的统一。

从以上前提出发,关于知识的划分,在逻辑上有需要解决的问题。黄勇教授在肯定命题性之知和能力之知分别的同时,又认为存在“动力之知”,由此,知识就被区分为三重形态,即命题性之知(knowing that),能力之知(knowing how)与动力之知(knowing to)。从逻辑上说,以上划分的标准并不完全一致:“能力”与“动力”更多地与知识的现实功能和作用相联系,而“命题”(proposition)则主要与知识的表达形式相涉,在同一个知识系统中,如果以不同的标准对其进行区分,便可能在逻辑上发生是否契合的问题。从其内涵看,以上区分与前面所说的广义认识涉及的具体问题,即“是什么”“意味着什么”“应该做什么”“应该如何做”这种实质分别,也缺乏对应性。就理论的层面而言,需要把知识的内涵和知识的作用区分开来。从其作用来说,知识确实构成了提升相关主体能力的一个重要方面,也可以成为推动行动的一个条件或有助于促使行动的发生。但是,在提升主体的某种能力、推动行动或促使行动的

发生与知识本身的内涵之间,仍需要作一区分。

从哲学史看,康德已区分人心的三重机能(faculty),即知识机能(faculty of knowledge)、愉快或不愉快的机能(faculty of pleasure and pain)、欲求机能(faculty of desire)。这里不涉及知识的区分,而主要关注于人心的机能(faculty of mind),也就是说,他在这里所讲的,不是知识形态的区分问题。从人心机能(faculty of mind)的角度看,可以说,欲求这一机能更多地与行动的发生相联系。事实上,康德的《实践理性批判》便涉及所谓欲求的机能问题,而实践理性主要是讨论行为(道德行为)的发生。在康德看来,道德实践主要是基于实践理性的自我立法,并由此以自律的形式引发相关的行为,这与《纯粹理性批判》所讨论的普遍必然之知及其形成条件,显然有所不同。从这里,也可以对行动的推动与知识形态之间的区分,有一个更为具体的理解。

黄勇教授对“动力之知”的讨论,乃是围绕王阳明哲学中的良知而展开。就良知而言,可以从狭义和广义两个角度加以理解。从狭义上说,王阳明在很多地方提到,良知就是知善知恶之知。从广义上说,其良知则表现为一种综合性的主体意识。具体来说,良知既包括前面提到的知善知恶之知,也内含为善去恶的意向以及好善恶恶的情感认同,这三个方面都是良知的题中应有之义。知善知恶涉及理性的明觉:知道什么是恶,什么是善,其中体现了理性层面的分辨。为善去恶主要是一种向善的意向或定势(disposition),其特点在于始终趋向于善,以此作为人的定向;不管何时何地,总是择善而行。情感的认同涉及好善恶恶,它使接受善、拒绝恶成为一种自然而然的情感取向。这种具有综合性的广义道德意识,可以看作是伦理层面的一种精神或观念,它与认识论意义上的知识,需要作必要的区分。从宽泛意义上说,单纯的理性明觉、知善知恶,主要属于广义上对“是什么”的把握:知道什么是善,并对善恶作出区分。向善的定向则近于康德所说的欲求,具有动力因的特点,以理性明觉的形式呈现出来的知识,唯有与这种向善的意向相互结合,才能够化为具体的道德行为。情感的认同则进一步使行为走向不思而中、不勉而为,自然中道的过程。

就道德角度而言,王阳明与各家之间的论辩,包括他与朱熹的分歧,在很多方面涉及前面提到的良

知内涵。从比较狭义上的区分看,朱熹由格物穷理走向道德行为的主张,更多地体现了知识的进路:由格物穷理,进而知善知恶,由此引出为善去恶的具体道德行为。对王阳明来说,对知善知恶与为善去恶的以上理解,可能过于乐观了。在王阳明看来,单纯的知善知恶,难以引向为善去恶;知善知恶与为善去恶之间,还需要有择善拒恶这样一种内在定势,后者属广义上的欲求意向。只有当知善知恶之知与择善拒恶的内在定势相互融合,才能引发为善去恶的具体行为。知善知恶之知与择善拒恶的内在定势在某种意义上体现了康德视域中认知机能与欲求机能的统一,二者的关系不同于知识意义上的分与合。进而言之,与良知内含好善恶恶的情感相应,按王阳明的理解,要使道德行为成为自然而然的过程,需要同时基于好善恶恶的情感。

这里同时涉及道德行为的推动力问题。道德行为的动力如果仅仅从知识的层面去理解,可能不足以反映其特点。结合王阳明的相关考察以及以上分疏,可以注意到,道德行为的内在动力源于道德行为主体具有综合意义的伦理意识,这种意识似乎不能简单地归为某种知识形态。事实上,良知所具有综合性,更多地体现了伦理意识的多重内涵,这些内涵的不同规定,无法等同于知识的不同分类。

与表现为伦理意识的良知不同,作为知识形态的“知道如何”(knowing how),至少包括两个方面,即命题性知识和非命题性知识。以最简单的骑车、游泳而言,骑车需要知道相关要点,如两眼前视,手握车把,保持身体的平衡,等等。如果对一个从未骑过车的人讲如何骑车,以上要领就可以用命题性的知识形式来表达。同样,游泳也涉及双手怎么摆动、呼吸如何调节、双腿怎样用力,等等,这些行动的要领在以语言的形式传授时,也涉及命题性知识的方面。当然,在行动的过程中,以上命题性的知识需要化为行动者的具体能力,或者说,化为王阳明所谓的身心之知,才能由命题性知识层面的知道如何做,达到实际地知道如何做。按照赖尔的表述,实际的知道如何做意味着“知道如何”已经成为人的第二天性。但即使在此种情况下,“知道如何”(knowing how)也既表现为实际的能力,也包含可以用命题性知识概括的方面。换言之,以能力形式存在的实际“知道如何”,已隐含某种已被沉淀的命题性知识;化“知道如

何”为人的第二天性,同时意味着命题性知识的内化。现在人们谈“知道如何”,往往侧重于将其与命题知识完全分离开,这似乎不足以完全把握“知道如何”的全部内容。“知道如何”确实不限于命题性知识,但又并不是完全排斥命题性知识。

“知道如何”(knowing how)总是指向实际之行,就知和行的关系而言,如何理解知行合一,相应地构成了无法回避的问题。事实上,黄勇教授在其著作中也一再提及知行合一的问题。从理论上讲,对知行关系的理解,既应当关注其相互统一的一面,也需要避免走向知与行的彼此消解。稍加考察即不难发现,在王阳明那里,确实包含着后来王夫之所批评的销行入知这一趋向,他所说的“一念发动处就是行”,无疑隐含以知消解行的内蕴。另一方面,在当代的实用主义哲学中,又可以看到另一面,即销知入行,实用主义注重特定情景,关切如何解决在不同情景中面临的具体问题,对认识论意义上的认知过程,则缺乏必要的关注。实用主义往往趋向于以“行”界定“知”。在谈到“知”的本来意义时,杜威便认为:“知(knowing)就其本义而言也就是做(doing)”<sup>①</sup>。这里固然肯定了知与行的相关性,但其前提则是将“知”融入于“行”。在理解知和行关系时,既需警惕销行入知,也要防止以上这一类销知入行。然而,在解释王阳明的知行合一说时,黄勇教授似乎更多地趋向于“同情的理解”,对王阳明哲学中包含的销知入行取向,则未能作必要的关注。综观之,如何更为适当的理解王阳明的知行关系说,仍是一个需要思考的问题。这里既涉及王阳明哲学的阐释,也关乎一般意义上对知识和行动关系的理解。

本文系国家社会科学基金重大项目“冯契哲学文献整理与思想研究”(项目编号:15ZDB012)的阶段成果,并受江苏省“公民道德与社会风尚协同创新中心”研究项目资助。

(本文作者:杨国荣 华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授)

责任编辑:赵景来

<sup>①</sup> J. Dewey, *Essays in Experimental Logic*, Chicago: The University of Chicago Press, 1916, p. 331.