

德与 Virtue

——跨语际、跨文化的伦理学范式比较研究

郑开^①

【摘要】德与 Virtue 的对译关系曾为中西方伦理学比较会通奠定了基础。然而,进一步的分析研究表明,德与 Virtue 这两个语词或概念本身即包含了丰富的语源学与思想史之跌宕起伏;更重要的是,它们各自的特色与价值以及其间的异同都需要从中西方哲学(含伦理学)理论范式的层面予以理解和把握。苏格拉底以来的古希腊伦理学以知识论、逻辑学为基础,围绕德性与正义等主题展开;而中国战国中期以来,儒道两家伦理学则以心性论—实践智慧和境界理论为归宿,趋向于人性的实现与精神的提升。

【关键词】德, Virtue, ἀρετή/Aretē, 理论范式, 比较哲学

一、引言

德性、美德(Virtue)是古希腊以来西方伦理学的核心概念之一,恰与早期中国的哲学思考相映成趣:毕竟儒道两家的伦理学都堪称严格意义上的“德性伦理学”^②。以往的研究者除了将“德”与 Virtue 及其前身 Aretē 对译而外,还把 Dikeaiosunē/Justice 译为“正义”、Eudaimomia/Happiness 译作“幸福”、Phronēsis 翻作“实践智慧”“明智”“节制”等,以此拓宽了比较伦理的视野,使得多元化、多样性的深入探究成为可能。本文试图围绕着人性(德性/Aretē)与伦理(德行/Ethos)及其间的张力,进一步梳理德与 Virtue 的语源与思想,进而致力于将比较伦理学从表面相似性的样态提升到真正具有整体结构性意义的比较会通,亦即理论范式层面的分析与理解。

为此,追溯一下中西方哲人关于人性和美德的观念殊有必要。古代中国思想世界中的人性概念源远流深。要之,宋明以来盛论的性命之理,以早期思想史中的“命”“德”

^① 作者简介:郑开,北京大学哲学系教授,研究方向为中国哲学与比较哲学。

^② 儒家伦理学是具有典范意义的“德性伦理学”,这一点自不待言;而道家伦理学亦是某种“德性伦理学”,只不过其所谓“德”基于“玄德”概念及其理论而已。详见郑开《道家政治哲学发微》,北京:北京大学出版社,2019年,第85-147页。

“生”“情”诸语词或概念为渊藪。如何有效地梳理与重建古代哲学思想资源？葛瑞汉（A. C. Graham）曾指出，“性”这个术语的词源和古希腊的 *Physis* 以及拉丁文的 *Natura*（英文 *Nature*）词源之间存在着惊人的相似性^①。同样地，西方哲学术语 *Aretē* 及其拉丁语转写 *Virtus*、英文形式 *Virtue* 颇近乎早期中国思想史语境中的“德”。西方人撰写的思想史论著中常把汉语语词“性”译为 *Nature*，西方哲学译本通常也将 *Nature* 译为人性、本质，似乎忽略了人性和本质概念背后影影绰绰的深刻背景，比如说 *Physis*（自然）与 *Nature*（人性）、*Aretē*（德性）与 *Virtue*（美德）之间复杂纠葛。也就是说，我们应该进一步追溯探寻德与 *Aretē* 内蕴的多元意涵，细致辨析德与 *Aretē* 在穿越“哲学突破”这条思想史分界线时的意义增殖，进而继续探讨德与忠孝仁义、*Aretē* 与 *Virtue*（美德）、*Justice*（正义）间的微妙差异。更耐人寻味的是，西方哲学著作中人性和美德概念，恐怕很难与古代中国哲学著作的“性”与“德”完全同调合辙，其间的差异不容小觑。换言之，我们若不能以翻译家约定俗成的译词为满足，那么就on应该更进一步跨越中西方语言—文化之鸿沟，以比较会通的视野及理论发掘的旨趣，深入探讨德与 *Virtue* / *Aretē* 之间的异同。

既然本文的研究旨趣在于比较会通，那么可比性就是一个不容回避的严肃问题。笔者认为以下两点足以阐明“可比性”：第一，如果以“哲学突破”作为观察视角和衡量尺度，那么古代中国前诸子时期与古希腊前苏格拉底时期的思想史具有真正的可比性，正如老子、孔子以来的哲学思考足以匹配苏格拉底以来的古希腊哲学一样。因此，我们不妨以诸子百家“哲学突破”和苏格拉底塑造古希腊哲学形态为分界线，分别梳理“哲学突破”前后两个时期的思想史、哲学史线索，以此分析阐释古希腊与先秦伦理学的不同取径、不同趣向。第二，比较哲学研究最令人困扰的问题就是进路与方法。任何两个不同的思想系统和文化体系都可以进行比较分析，因为其间的表面相似性和反差度比比皆是。然而，基于表明相似性和反差度的比较容易劳而无功——难以发掘规律性的认识。为了避免重蹈覆辙，本文将尝试从古希腊和先秦时期奠定的哲学理论范式层面予以分析，俾使我们的讨论更具建设性。

二、前哲学时期的语源学与思想史线索

这里所说的“前哲学时期”含义是明确的：即前诸子时期（老子、孔子以前）和前苏格拉底时期。从思想文化史角度看，轴心时期的哲学突破是一个极其重要的分水岭。前哲

^① 葛瑞汉《论道者：中国古代哲学论辩》张海晏译，北京：中国社会科学出版社，2003年，第145—148页。[美]本杰明·史华兹《古代中国的思想世界》程钢译，刘东校，南京：江苏人民出版社，2004年，第181—182页。

学时期的语词“德”含义复杂深刻,古希腊语词 Aretē 也是如此;而“德”与 Aretē 这两个语词或概念之于早期中国与古代希腊哲学(特别是伦理学)的重要意义亦可以相提并论。

早期中国思想史中的“德”经历了由德行向德性的内向转折,这是早期儒道两家伦理学的历史背景和思想基础;同样我们也可以在古希腊思想略见伦理学意义上的 Aretē 脱胎于政治美德(Politikē Aretē)的端倪。试论其详:

(1) 早期儒家和道家哲学文献中的“德”含义相当复杂,概而言之,它兼具“美德”和“德性”两种含义:前者是伦理性的,常用来概括各种德目;后者则逸出了道德伦理范围,主要是指人(也包括物)的本质属性。哲学时代以降,诸子百家的价值观念与人性概念皆源于前哲学时期(前诸子时期)悠远深厚的思想传统,而这个思想传统最显著、最重要的特点就是聚焦于“德”、围绕着“德”展开的。我们甚至有足够的理由把前诸子时期的思想史视为“德的时代”。笔者曾试图从“德礼之间”的交互关系把握前诸子时期思想史的主题和特征,比较充分阐释了伦理意义上的“德”(价值和美德)脱胎于政治层面之“德”,进而揭示了前诸子时期思想史中的“德”经由德行趋近德性的内向转折。^① 无独有偶,古希腊哲人思考的伦理学意义上的美德(Aretē)同样也脱胎于政治美德(Politikē Aretē)。陈来曾指出:

早期文献中肯定的德及具体德目,大都体现于政治领域,或者说,早期的“德”大都与政治道德有关。……中国文化早期价值理性的建立,首先是通过三代政治对政治道德的强调而开始实现的,是这样一种与政治密切相关的方式在政治文化领域里滋养起一种精神气质(ethos),而逐步建立起来的。^②

前哲学时期乃不折不扣的“德的时代”,因为“德”的观念即话语笼罩一切,涵盖了从神学政治论到宇宙图景、伦理规范、人文价值和精神气质的方方面面。更值得注意的是,“德”还是诸子哲学思考人性和伦理(德目)的历史背景。比如说《老子》里面虽然出现“性”,但老子却以“德”及其相关词(例如,素、朴、婴儿、赤子、生等)表达人性及本质属性。《老子》第28章“常德不离,复归于婴儿”“常德乃足,复归于朴”。其中的“常德”“朴”可以理解“性”。同时,道家著作中的“德”还兼具了“好”“善”的意味,被广泛运用于价值判断^③。比如说,老子尝言“报怨以德”(《老子》第63章),这里的“德”,儒、墨所说略同,

① 郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年。

② 陈来《古代宗教与伦理》,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年,第296-298页。

③ 郑开《试论老庄哲学中的“德”:几个问题的新思考》,《湖南大学学报》(社科版),2016年第4期。

其含义几乎没有什么区别^①。再如老子说“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余”(《老子》第54章)云云,展示了“德”的概念从个人(人性概念)到社会(伦理概念)的拓展结构和复杂含义。儒家著作出现的“德”大多源于各种各样的“德目”,例如,“恭宽信敏惠”“温良恭俭让”等,主要属于伦理规范;同时也有指称“性”(本性、本质)的用例,比如《论语》所谓“骥不称其力,称其德也”(《宪问》)。再比如《易传》所谓“与天地合其德”,《中庸》“性之德”,确切含义就是指本质属性,倘若望文生义解释为“道德”,未免方凿圆枘,扞格不入。《庄子》所谓“鸡德”“狸德”,恰与“骥德”如出一辙。孟子说“求也为季氏宰,无能改于其德”(《孟子·离娄上》)这个例子中的“德”字,与其说“美德”不如说“行为”“本性”^②。

“德”与“性”(包括“生”)之间的联系尤其耐人寻味,它是理解和把握人性观念起源的钥匙。阮元和傅斯年都注意到“性”“命”两个语词之间的内在关联,然而他们都忽视了“德”介乎其中的关键作用。现在我们已经知道,虽然西周以来的天命论延续了殷商思想传统,但更重要的是推陈出新,即以“德”重新诠释了殷商的“命”,而那种经过了“德”淬炼、点化而升华了的“天命”才是自春秋战国以降哲学家们思考人性概念及其理论的真正基础^③。《左传》成公十三年载刘康公曰:

民受天地之中以生,所谓命也。是以有动作威仪之则,以定命也。

徐复观认为这段话触及了“真正人性论的边缘”。^④然而,“天地之中”不容易理解。从语文学和文献学角度分析,“天地之中”或即“天地之性”(语出《左传》襄公十四年)^⑤。而“天地之性”的“性”,钱锺书认为应读作“生”,恰与《易传·系辞》“天地之大德曰生”吻合^⑥。

毋庸置疑的是,西周创发的“德”深刻镶嵌于社会—政治语境之中,具体而微地呈现了西周政治控驭的格局。首先,“德”是宗法封建制度的关键词。具体说就是它是表征身

① 《论语·宪问》载“或问:以德报怨,何如?子曰:何以报德?以直报怨,以德报德。”也许,孔子的答语针对老子“报怨以德”而发。无独有偶,《墨子》亦曰“姑尝本原之先王之所书,《大雅》之所道曰‘无言而不讎,无德而不报。投我以桃,报之以李。’即此言爱人者必见爱也,而恶人者必见恶也。”(《兼爱·下》)这里面的“德”,无论是哪一家的“德”,都可归诸“道德之德”(good, virtue),足证道家所谓“德”亦有“道德之德”的意味。

② 杨伯峻《孟子译注》,北京:中华书局,1960年。

③ 郑开《道家政治哲学发微》,北京:北京大学出版社,2019年,第110-111页。

④ 徐复观《中国人性论史》,台北:联经出版事业公司,1990年,第60页。

⑤ 郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第373-374页;《道家政治哲学发微》,北京:北京大学出版社,2019年,第105-106页。

⑥ 钱锺书《管锥编·第一册》,北京:中华书局,1979年,第213页。

份的符号:包括族群认同和政治权利两个方面。《诗》《书》和青铜铭文屡见不鲜的“丕显祖德”,《左传》《国语》等史册记载的“世官世禄”“保姓受氏”^①。

章太炎说,生字孳乳为性、姓两字,性复孳乳为情。《文始·四》指出了“生”“性”“姓”诸语词之间的联系,颇有见地。实际上,下面两条材料就很能说明此问题:

天子建德,因生以赐姓,胙之土而命之氏。诸侯以字为谥,因以为族。官有世功,则有官族,邑亦如之。(《左传·隐公八年》)^②

昔少典娶于有蟠氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成。成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜,二帝用师以相济也,异德之故也。异姓则异德,异德则异类。异类虽近,男女相及,以生民也。同姓则同德,同德则同心……是故娶妻避其同姓,畏乱灾也。故异德合姓,同德合义,义以导利,利以阜姓。(《国语·晋语四》)

这两段表明了宗法封建制度的基本结构,也是表达“德”的政治社会意味的范本。《史记集解》引虞翻曰“以德为氏姓。”《潜夫论》亦曰“以族举德。”傅斯年曾说,早期的人性观念酝酿于族类人性论,堪称洞见,值得注意。^③进入哲学时代后,儒家特别焦灼于“德”与“位”之间的张力问题^④。自殷周之际迄于春秋战国之交,伦理和人性层面上的“德”都应该首先从贵族礼制角度予以审视,因为这个时期的思想史料呈现出了这样的规律:最初的“德”“明德”都是王侯“独享的专利”,庶民休想染指;其后,随着社会政治的不断变动,卿大夫、士和庶民才有可能被渐次称为“有德者”^⑤。简言之,早期(前哲学时期)文献中常见的“有德”“有德者”,还不能仅仅简单地理解为“有道德”“有道德的人”。实际上,“有德”“德”首先主要表示血统尊贵的意思,其次表示道德高尚的意思;可以认为,后者依附于前者。换言之,“有德者”就是“有位、有禄”的代名词,因为这里所说的

① 例如,《左传》襄公廿四年载“豹闻之‘大上有立德,其次有立功,其次有立言。’虽久不废,此之谓不朽。若夫保姓受氏,以守宗祧,世不绝祀,无国无之。禄之大者,不可谓不朽。”可见所谓“立德”首先意味着子孙绵延不辍。

② 刘师培分析说“《左传》隐八年云‘胙之土,而命之氏。’是氏即所居之土,无土则无氏。《国语·周语》言‘禹平水土,皇天嘉之,祚以天下,赐姓曰姒氏,曰有夏;胙四岳国,命为侯伯,赐姓曰姜,氏有吕。’所云赐氏姓犹《禹贡》所言‘锡土姓’。氏族以所居之土为名,犹言国以夏名,国以吕名也。吕即春秋申、吕之吕。《中语》下文言‘亡其氏姓’,《左传》襄十一年言‘坠姓亡氏’,盖土失则氏亡。惟有土者,斯有氏。由是而推则古帝所标之氏,若盘古、燧人、大庭、有巢、祝融、女娲、伏羲、神农、金天、高阳、高辛之属,氏即国号。”详见刘师培《刘申叔遗书》,上海:上海古籍出版社,1997年,第1220页。另详见郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第214-217页。

③ 傅斯年《性命古训辨证》,《傅斯年全集·第二册》,台北:联经出版事业公司,1980年,第312-314页。

④ 尤其是在评价孔子“素王”时,往往涉及“德”“位”矛盾等问题。

⑤ 姜昆武《诗书成词考释》,济南:齐鲁书社,1989年,第175页。

“德”必须从“世官世禄”的世族政治社会模式中予以理解与阐释。例如,《楚辞·天问》曰“该秉季德”“恒秉季德”按“恒”“该”都是季(上甲微)的儿子,那么“季德”表示血胤(父子)关系,表示“位”(王位)以及相应的贵族权力的关系;换言之,它(德)用以表示血缘关系、政治权力、社会地位、文化权利和经济利益的身份标识。《穀梁传·僖公十五年》曰“德厚者流光,德薄者流卑。”据分析,“德”即“位”,“德厚”即“位高”,“德薄”即“位卑”^①。无独有偶,古希腊前哲学时期的语词 Aretē 同样包含有“生之谓性”的含义,兼具政治社会地位的“位”(Status)的含义。

(2) 古希腊语词 ἀρετή/Aretē 在拉丁文中被译为 Virtus,近代西方语文都遵循拉丁文,如英文译为 Virtue 和 Good,中文据此译为“善”“好”“美德”。但是这几种译词,都不能完全囊括 ἀρετή/Aretē 的意蕴,只不过反映出这个语词的部分含义罢了^②。Aretē 本来是指事物(不限于人)的特性、特长、优点、功能,颇近似“性能之固特者”,例如,马的 Aretē 就是其奔驰的脚力,飞鸟的 Aretē 就是翱翔,土壤的 Aretē 就是能够丰产,妇女的 Aretē 就是做个好妻子(符合女德或遵守妇道),奴隶的 Aretē 就对主人尽忠,战士的 Aretē 就是勇敢等等。请看:

这位懦劣的父亲(科普柔斯),却生了一个好儿子(裴里菲忒斯),一个在一切方面(aretē)都较人出色的人杰,无论是奔跑的速度,战场上的表现,还是就智力而言,都在慕凯奈人中无人能及。^③

τοῦ γένετ' ἐκ πατρὸς πολὺ χειρόνος υἱὸς ἀμείνων
παντοίας ἀρετᾶς, ἡμὲν πόδας ἠδὲ μάχεσθαι,
καὶ νόον ἐν πρώτοισι Μυκηναίων ἐτέτυκτο: (Hom. Il. 15.641-3)

历史学家希罗多德写道:

那里(印度)还有一种长在野生树上的毛(棉花),这种毛比羊身上的毛还要美

① 瞿同祖《中国封建社会》,上海:上海人民出版社,2005年,第153页。

② M. Finkelberg 引述了 Ebeling 对 ἀρετή(Aretē) 的梳理和分析,包括五个方面:(1) 优秀卓越(praestantia)、统治王位(principatus);(2) 勇敢、力量(fortitude);(3) 优先、第一(primae);(4) 成功、成就(successus)、健康福利(salus)等;(5) 德行、刚强有力(virtus)、诚实(probata)等。据此,Finkelberg 指出《奥德赛》(Od, 17.322-3)出现的 Aretē,显然不同于 Virtue。参见 Cf. M. Finkelberg: Timē and Aretē in Homer, Classical Quarterly 48(i) 14-28, 1998。

③ 荷马《伊利亚特》陈中梅译,南京:译林出版社,2000年,第367页。

丽,质量还要好。^①

τὰ δὲ δένδρεα τὰ ἄγρια αὐτόθι φέρει καρπὸν εὔρια καλλονῆ τε προφέροντα
καὶ ἀρετῆ τῶν ἀπὸ τῶν οἴων.(Hdt. 3.106.3)

荷马史诗在描写飞毛腿时说的“脚的 Aretē”,意思就是性能优长之特性。《历史》中译本把棉花的 Aretē 译作“质量”,实际上,出现在这里的 Aretē 指“更好”,“质量”的意思是翻译时添加的,“质量”的意思本身在希腊文中是暗含的,并没有单独的词语表述。更多的例子文繁不举^②。同时,我们在《奥德赛》(Odyssey)中看到,对我们称之为其魅力的东西,佩涅洛佩却称之为其 Aretē。Etymologicum Magnum 编纂者分析解释说 ἀρετῆ/Aretē 源于“使人爱欲”“使人想要获取”“可爱的”“美丽的东西”的意思^③。这也能有助于我们理解《奥德赛》里的那句话。另外,有的学者还说,它(ἀρετῆ)也许源于战神 Aries 之名,表示战斗才能^④;有意思的是,古希腊语词 Aretē 对应的 Virtus(拉丁文)、Virtue(英文)、Vertu(法文),皆含有“能力”甚至“勇力”的意思^⑤。荷马史诗《伊利亚特》(Iliad)《奥德赛》所使用的 ἀρετῆ 往往包含“勇武(之士)”“丰饶”的含义^⑥。实际上,ἀρετῆ/Aretē 作为特长和优能(excellence)的基本语义,在哲学时期依然沿用。然而,经苏格拉底之手点铁成金,使之成为重要的哲学概念,这是非常重要的一步。比如说在《国家篇》中,苏格拉底说:你知道眼睛的功能是看,视力强就是功能好,就是眼睛的 Aretē;耳朵的功能是听,听力强就是耳朵的功能完善,尽到耳朵的功能达到它的目的,就是耳朵的 Aretē;失去这种功能就是失去了 Aretē。一切东西都有特殊的 Aretē,有各自特殊的功能。因而,Aretē 意味着事自性具足而没有缺失。柏拉图亦曾论及马和剪枝刀的 Aretē(《国家篇》1.352D-353E)。显然,古希腊人把事物的性能、特长称之为 Aretē,囊括了“本质”和“善”的意思。柏拉图也将人的器官的完善功能叫作 Aretē。

实际上 ἀρετῆ/Aretē 隐含了“好”和“善”的涵义;反之,“坏”和“恶”就是 Aretē 的缺失。这就是 ἀρετῆ/Aretē 语词的语源意义。这种语源意义,与 Virtue 的含义落差较大,表

① 希罗多德《历史》,王以铸译,北京:商务印书馆,1997年,第242页。

② 详见 Il.15.624, 22.268, Od. 18.204, 5.725, 5.815。

③ Thomas Gaisford ed., *Etymologicum Magnum*, Oxford: Typographo Academic, 1848, pp. 138-25-33。

④ 同上。

⑤ 实际上, Aretē 和 Virtue 所包含的“古谊”在晚近的时候,还偶见使用,例如,牛顿所说的“粒子的属性”(virtue of particles)。

⑥ Robert Beekes: *Etymological Dictionary of Greek*, Vol. 1, Brill, 2010, pp.128-129。

明自古希腊以来伦理思想经过一个长期发展过程而不断嬗变^①。比如说,前哲学时期的古希腊认为,“勇敢”就是“英雄时代最高的 Aretē”;前苏格拉底时期的哲学家赫拉克里特曾说“深思熟虑(Sophronein)是最大的 Aretē。”(《残篇》112)当他们这样表述的时候,实际上“勇敢”这个语词尚未出现(或者还没有广泛使用)。正如聚沙成塔、集腋成裘,当人展现于社会活动方面的优点、品性和特长逐渐归之于 Aretē 并被不断地赋予价值之时,Aretē 拓展伦理意义于自身也就水到渠成了。无独有偶,前诸子时期的“德”同样经历了一个价值层面的不断赋义过程,由此层层叠叠了恩惠、良善、好处、合理等意味,我们称之为“德”的“内面化”与“合道德性”^②。

现代汉语仍然使用“缺德”表示对某人的品格和道德上的控诉与谴责,而这种说法颇合古谊,例如,前诸子时期屡见不鲜的“失德”“凶德”以及庄子所说的“支离其德”;而古希腊人认为,人如果失去了其 Aretē 就会偏离人性的正轨,甚至不能成其为人。

现在,让我们分析一个例子,且作进一步的讨论。阿喀琉斯(Achilles)是荷马史诗《伊利亚特》中熠熠生辉的英雄。更值得玩味的是,荷马笔下的阿喀琉斯集中体现了荷马时期关于ἀρετή/Aretē 的一般观念。如所周知,《伊利亚特》前面一部分的主题之一围绕阿喀琉斯与阿伽门农的激烈争吵展开,阿喀琉斯出离“愤怒”是这一部分的重要看点,荷马甚至在开篇时就坦言他要“吟诵阿喀琉斯的愤怒”;随后部分展开的他与赫克托耳的对决则体现了他的勇力——这是阿喀琉斯的ἀρετή/Aretē 的集中体现,也是其最彻底的本质。有的论者以为,阿基利斯因愤怒而疯狂,就是ἀρετή/Aretē 的缺失,正如疾病意味着ἀρετή/Aretē 的缺失一样;后来的哲学家们大都同意这样的观点:最好的生活不仅出于财富、荣誉和政治权力,亦伴随着人的品行不断完满^③。然而,笔者斗胆以为,这种看法是那种典型的进入哲学时代之后出现的,是否与前哲学时期的观念(比如说荷马关于英雄的ἀρετή/Aretē)合拍,还是个需要进一步澄清的问题。愤怒和勇武(含杀死赫克托耳的能力)都体现了阿喀琉斯的英雄气概,而对英雄时代美德(Aretē)的理解,都不能脱离其在此社会结构中的语境,正如对英雄时代的社会结构的任何充分的说明,都不可能不包括对英雄美德(Aretē)的说明一样。这促使我们从前哲学时期(荷马史诗时期)的社会语境理解

① 麦金太尔注意到 Virtue 与 Aretē 之间的不一致,他说“这种美德或优秀的概念比我们最初接触它时更使我们感到生疏。”详见麦金太尔《追寻美德:伦理理论研究》宋继杰译,南京:译林出版社,2003年,第155页。

② 郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第183-185,326-329,341-342页。

③ Nicholas D. Smith: *Some Thought About The Origins of “Greek Ethics”*, *The Journal of Ethics* 5: 3-20, Netherland: Kluwer Academic Publisher, 2001.

阿喀琉斯这样的英雄,同时又提示说在那个英雄时代,“道德作为某种独特的东西尚未出现”。^①实际上,荷马史诗中出现的诸神和英雄,曾有倾国倾城的爱情,亦曾有寡廉鲜耻的背叛,至于诱拐、通奸、欺骗和失信等更比比皆是。可见,诸神和英雄的品行(ἀρετή/Aretē)并不受人间的道德观念和伦理规范的束缚与限制。那么,荷马史诗吟诵的英雄时代的ἀρετή/Aretē观念究竟意味着什么呢?我们还是通过阿喀琉斯的ἀρετή/Aretē予以阐明。

实际上,阿喀琉斯被引发的愤怒与被激发的勇气,之所以被荷马所关注并试图引人瞩目,正因为阿喀琉斯代表了那种英雄—史诗时代的荣耀(Timē/Honour)与德性(Aretē/Virtue)^②。换言之,阿喀琉斯在特洛伊城下的纠结与矛盾,在荷马看来,可以归结为Timē与Aretē,这是不是有点儿像早期中国的“德”与“位”?也许可以这样认为,阿喀琉斯身上折射出英雄时代个人性的Aretē和更强意味的社会性的Aretē之间的矛盾张力,而Timē显然具有更多、更强的社会政治意味。总之,Timē与Aretē反映了个人成就与城邦价值之间的复杂矛盾。《伊利亚特》记载的下面一段话,显然反映了荷马心目中的阿喀琉斯:

阿喀琉斯只能只身一人地享受他的英勇(Aretē)所带来的好处。

αὐτὰρ ἄχιλλεὺς οἶος τῆς ἀρετῆς ἀπονήσεται.(Hom. Il. 762-3)

荷马透露了他如何看待英雄阿喀琉斯的Aretē。出现于这句话中的Aretē通常被翻译为非凡的技能(prowess)、英勇(valour)和勇敢(courage)。然而,Aretē的意味远超“勇敢”这个词的含义,Margalit Finkelberg引用了《伊利亚特》诗篇中的内证(见Il. 16.29-32),指出上文中的Aretē已经具有了Virtue的意味^③。经过分析,比较合理的结论是:受命运支配的阿喀琉斯不能不按照其固有的Aretē行事,以免自甘堕落、行尸走肉或生不如死^④。我认为阿喀琉斯的Aretē既包括勇武的意思也包括道德的意味。而上文(Il. 11)以及(Il. 16,18)则显示出阿喀琉斯的Aretē危机达到了顶点,德行(Virtue)上的纠结和冲突被认为

① 麦金太尔《追寻美德:伦理理论研究》宋继杰译,南京:译林出版社,2003年,第155页。

② 其实,虽然Honour通常是Timē的英文译词,但它们之间却不是严格对应的,因为古希腊语Timē的准确含义是地位(status)。请参考M. Finkelberg: *Timē and Aretē in Homer*, *Classical Quarterly* 48(i) 14-28, 1998。

③ M. Finkelberg: *Timē and Aretē in Homer*, *Classical Quarterly* 48(i) 14-28, 1998。

④ M. Finkelberg论述说,形容词kakos出现于词语“行尸走肉”(τὸ ξῆν κακὸς ὄν/living as an unworthy man),代表了价值缺失,它的规则同义词就是agathos,而agathos被解释为被剥夺了的aretē。在这个意义上,倘若阿喀琉斯不重返战场,那么他的aretē就被误用或者被湮灭。详见前引文*Timē and Aretē in Homer*。

是重要原因。柏拉图的对话录和亚里士多德的《尼各马可伦理学》反复阐述了这一点^①。无论如何,荷马的《伊利亚特》花了许多笔墨记叙了阿喀琉斯和阿伽门农之间的争吵以及阿基利斯的愤怒、羞耻和勇气,但其思想史的意义却在于:它是围绕着阐述前哲学时期的 ἀρετή / Aretē——以及相关词如 Timē——展开的。前哲学时期的 ἀρετή / Aretē 的观念并不必然包含道德意义(Virtue),却酝酿了“合道德性”之端倪。阿喀琉斯需要诉诸 ἀρετή / Aretē 成其为英雄,也展现了 Aretē 与 Timē 交涉互动之间的意义的不断增殖,从而使 Aretē 与 Timē 的语境深刻镶嵌于城邦生活,并开启了哲学时代哲人们的进一步沉思。

正如前诸子时期的“德”匹配于“位”一样,古希腊语文 Aretē 也应从城邦政治和贵族传统方面进行分析与理解,这个特点几乎贯穿了前哲学时期和哲学时期。“贵族”一词的希腊文 Aristocratia 由 Aretē 的最高级形容词 Aristos 与 Cratos(力量)复合而成。“按照希腊古老的观念,各人和每个家族的 Aretē 有程度高低的差别。拥有最高最强有力的 Aretē 的人叫 Aristocratia,原义就是最高尚的人。……他们的好才能和好品德是祖宗世代传下来的,类似中国古代的‘好门风’。”^②那么,所谓“贵族”就是指“神的后裔”,他们生来就具有高贵的血统、尊荣的地位、杰出的才能、得体的仪态,亦即 Aretē 之出类拔萃。这样的贵族岂非“有德之人”哉?

(3) 前哲学时期的“德”与 Aretē 似曾相识,具有毋庸置疑的相似性和可比性。而前苏格拉底时期的 Aretē 和前诸子时期的德,对于苏格拉底以来的古希腊哲学和古代中国哲学来说,犹如“源”之于“水”,“本”之于“木”。

前诸子时期的“德”一方面用以表述各种正面价值的“德目”,早期著作常见“三德”“五德”“九德”等;另一方面也与早期的“命”交织在一起,构成了“性情”概念脱颖而出的深刻背景,例如,《论语》里的“骥德”、《庄子》中的“狸德”“鸡德”等。后者的出现或许更早,甚至不见得晚于前者。实际上,“命—德—性—情”几个语词或概念具有紧密的内在联系,而且逸出了道德伦理的范围,尤其饶有兴味。考老庄诸书和早期儒家典籍,“德”这个语词或概念含义隽永,似乎具有“性之性”的意味,比一般意义上的“性”更进一境。比如说,《老子》常说的“常德”与“玄德”,庄子曾说的“支离其德”(《人间世》《德充符》);再比如说《礼记·乐记》所谓“德者性之端”,《中庸》所谓“性之德”。冯友兰说“老子认为,道生万物。在这个生的过程中,每个个别事物都从普遍的道获得一些东西,这就是‘德’。

① Cf. Ap. 28c-d, 37c-38a, Symp. 179e, Crito. 53b-54b, Eth. Nic. 1.8 1098b30-1099a7.

② 汪子嵩等《希腊哲学史:第2卷》北京:人民出版社,1993年,第172页。

‘德’意指 Power(力)或 Virtue(德)。“德”可以是道德的,也可以是非道德的。一切自然地是什么,就是它的德。”^①张岱年亦曾指出,道家所谓“德”具有“万物生长的内在基础”的意味^②。李约瑟认为,“德”这个字的本义可能与神性与美德(Virtus)的意义非常相似。“德”后来演变为药石的“性”或“道”的“性”^③。进一步推敲表明,这样一种作为“性之性”而设的“德”,其理论意义未可小觑,儒道两家的伦理学皆蕴含了某深邃的“道德形而上学”,就是奠基于此^④。

仿佛“骥德”“鸡德”和“狸德”之“德”,前哲学时期的古希腊语词 Aretē(复数 Aretai)指事物(包括人物和生物)固有的天性、属性、特性或功用,也常常扩展为人的才能与品德。

前哲学时期,古希腊文献中出现的 Aretē 被用以表示任何事物所固有的特性、用处和功能,当然也包括人的才能和品德。语词 Aretē 通常指生而具有、不可改变的属性,这层意思比较普遍而且强烈。我们有理由认为,前苏格拉底时期的 Aretē 首先应该从 Physis(自然)思想传统中予以理解和把握,因为按照古希腊的传统观念来说,才能和品德是人的本性(Physis)所固有的^⑤。倘若从 Aretē 与 Physis 交互关系中予以审视,那么前哲学时期的人性观念几乎没有涉及善恶之分,或者说那个时候的人性观念无所谓性善还是性恶^⑥。尤其耐人寻味的是,苏格拉底增殖了 Aretē 的意义,也就是说他不再强调从 Physis(自然)角度理解 Aretē,而更倾向于从城邦生活的反思角度予以探讨,恰如自苏格拉底开始的哲学思考试图摈弃前苏格拉底哲学的 Physis(自然)一样^⑦。

然而,伴随着历史发展,城邦生活扮演越来越重要的角色,个人地位、权力和荣辱逐渐诉诸城邦秩序得以实现,Aretē 语词也经历了一个意义不断增殖的过程,从而将兼容伦理意义于自身之中,Virtus/Virtue 的含义于是乎踵事增华。当然,在前哲学时期,“合道德性”的端倪已然显现,比如说,Aretē 的形容词形式 ἀγαθοί/Agathoi,可以理解为“好”

① 冯友兰《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,1985年,第121页。

② 张岱年《中国古典哲学范畴要论》,北京:中国社会科学出版社,1989年,第154页。

③ 李约瑟(J. Needan):《中国科学技术史:第2卷》,北京:科学出版社,上海:上海古籍出版社,1990年,第251-252页。

④ 现代新儒家牟宗三阐发的“道德形而上学”的确有功於儒家哲学;拙著《道家形而上学研究》也试图阐扬道家基于“道德之意”的“道德形而上学”。

⑤ 这一点需要进一步论述阐明,希望今后能有机会继续探讨之。

⑥ “从这个意义上说,古代希腊人是认为人性本善的,在他们那时候没有人性善恶问题。”详见汪子嵩《希腊哲学史:第2卷》,北京:人民出版社,1993年,第168页。

⑦ 郑开《自然与 Physis:比较哲学的视野》,《人文杂志》2019年第8期。

(Good) ,用以表达价值判断^①; 苏格拉底在《申辩》(38a) 中说: 对人来说“最大的好”(megiston agathon) 就是探讨德性(Aretē) ^②。如前所述, 即便是在荷马时代, Aretē 的含义也表现出不断丰富复杂的趋势, Aretē 的意义也由天然本性转向了社会本性: Aretē 不仅指人的生理方面的特长和功能, 也指人在社会生活中的品德和优点, 这就接近伦理含义的美德了^③。如此看来, 前哲学时期的德与 Aretē 似曾相识, 它们在思想史中的命运也如出一辙。那么人们多所主张用“德性”来翻译 Aretē^④, 自然是水到渠成、理所当然的了。

总之, 前哲学时期的“德”与 ἀρετή/Aretē 不约而同, 都兼具了正面价值(美德) 和本质属性(性) 双重意味, 同时也在具体社会政治和伦理语境中呈现出多样化意义。倘若进一步辨析它们之间的不同, 或许可以说, 古希腊语词 ἀρετή/Aretē 主要指的是个人的能力、才干、技艺和品质, 虽与英雄和贵族有关, 但主要是基于个人的; 而前诸子时期的“德”却具有深刻的群体意味, 因为只有通过族类关系、社会政治语境才能界定、理解和把握之。

三、哲学时期的理论范式: 心性论 vs. 知识论

肇端于春秋战国之交的“哲学突破”是前哲学时期与哲学时代之间的分界线。这条分界线几乎就是思想史上的一道鸿沟, 划开了前哲学时期与哲学时代。笔者以为, “道”的概念及其理论的创构和“德”的概念化及其转折深化是古代中国“哲学突破”的重要标尺; 而古希腊哲人围绕“自然”(Physis) 与德性(Aretē) 概念展开的哲学思考, 乃是古希腊哲学突破的重要标尺, 从思想史视野分析, 它们是前哲学时期语词不断增殖和反复赋义的产物。

(1) 老子首次将“道”明确为一个哲学概念, 同时还提出“玄德”, 创造性地转化了前哲学时期的“德”; 其所谓“道德之意”不仅是道家哲学的核心内容, 也是“哲学突破”的重要标尺。目前的研究表明, 老子诉诸“无”阐释“道”, 赋予了“道”以深刻的哲学意义, 使得作为日常语词的“道”(比如说道路、原则、规律等) 转化为哲学概念; 他所说的“玄德”针对西周以来流行不替的“明德”思想传统而发, 是进入哲学时代的推陈出新, 因为“玄德”的

① M. Finkelberg: *Timē and Aretē in Homer*, *Classical Quarterly* 48(i) 14-28, 1998.

② 苏格拉底在《高尔吉亚》(527e1-3) 中说“什么样的生活是最好的生活。”(ho tropos aristos tou biou.) (Aristos 就是 Aretē 的形容词最高级。) 其实就是最为重要的德性(Aretē) 问题。详见维斯(Roslyn Weis): 《洞穴中的德性》, 郭振华译, 上海: 华东师范大学出版社, 2014 年, 第 8 页。

③ 汪子嵩《希腊哲学史: 第 2 卷》, 北京: 人民出版社, 1993 年, 第 166-177 页。

④ 郑开《道家形而上学研究》(增订版) , 北京: 中国人民大学出版社, 2018 年, 第 215-221 页。

含义几乎与“明德”相反^①。大体上说,整个道家学派(包括黄老学派)皆以“道德之意”为核心内容和理论基础。

儒家秉承了西周以来“明德”的传统思想并予以阐扬。如果说孔子时代热衷谈论的“三达德”(仁智勇)迥然不同于传统德目^②,已经渐露哲学思考的端倪,那么孔子念兹在兹的“仁”则更充分体现了哲学思考的力度,实际上它(仁的概念)也是儒家哲学突破的重要标尺,因为它迥然不同于前诸子时期的“仁”。黑格尔贬低《论语》只是记载了普通而平淡无奇的“道德教训”^③,反映出了他的傲慢与偏见,不足为训。《论语》记载孔夫子谈论“仁”的地方约105处,却没有给出“仁”的明确定义,那么孔子并没有致力于追问“仁”的定义,像苏格拉底那样,那么孔子思想就比苏格拉底逊色而不能称之为“哲学”吗?实际上,孔子力图避免直接谈论“仁”,而是诉诸“仁”与其他德行、德目的关系予以间接启示。可见孔子所谓“仁”是很抽象的,“仁者”高不可及,他也不轻易以此(仁者)许人;其言“刚毅木讷”“温良恭俭让”“恭宽信敏惠”不过是“仁”在地方的伦理关系中的显现而已,并不能把具体德目直接视为“仁”。换言之,精细梳理和分析《论语》105处讨论“仁”的例子,也无法使我们获取“仁的定义”,即便把“仁”于日常伦理生活中呈现的例证增加到一万例,终究也是竹篮打水一场空。“仁”的概念之所以不可定义,唯一合理的解释就是它过于复杂深邃,而无由诉诸有限的语言框限之。除了把“仁”淬炼为哲学概念,孔子还开启了“性与天道”的形上思考之路^④。孔孟之间的儒家开始谈论人性、天道和“五常”(“五行”),致力于探究其间的关系。孟子开始合称“仁义”^⑤,终于秦汉时期将“五常”(仁义礼智信)观念趋于系统化与稳定化,从而奠定了儒家伦理学的重要基础。其实,原始儒家(借用方东美的说法)的哲学贡献可以说就是将传统的“德”创造性地转化为以“仁义”为核心的思想体系,并于仁义思想体系使“德”所固有的人文精神得以延续和高扬。

如果说春秋战国之交以老子、孔子为代表的“哲学突破”开创了思想史新格局、新时代,那么战国中期以孟子和庄子为代表的“哲学进一步突破”,则催生了古代中国哲学的理论范式:儒道两家不约而同,创造了心性论、实践智慧和境界形而上学为理论内核的哲

① 郑开《道家形而上学研究》(增订版),北京:中国人民大学出版社,2018年,第1-27页。

② 总的来说,传统德目呈现出无系统、无条理、没有必然性的紊乱状态,详见郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第327-365页。

③ 黑格尔《哲学史讲演录:第一卷》,北京:商务印书馆,1959年,第119-120页。

④ 《论语》对“性与天道”的确语焉不详,然而晚近出土的马王堆帛书《易传》证明了孔子与《周易》的关系;而简帛《五行篇》等文献也确认了孔孟之间的儒家致力于理论探寻的努力。

⑤ 应该说,孟子着重谈论了“四德”(仁义礼智),介乎子思《五行篇》与秦汉五常体系之间。概言之,孟子以降,心性论理论范式始以成熟,而“仁包四德(义礼智信)”命题的酝酿出现才具有必然性。

学体系^①，既融摄了以前的理论探索成果，且奠基了长达两千余年的中国哲学思考传统^②。围绕着人性概念及其理论展开讨论，最能体现也最适宜于剖析心性论之思想内容和理论特征。究其原因，心性论是在人性论深入开展的基础上酝酿产生的。因此，我们把心性论看作人性论的深化与转折亦未尝不可。无论是儒家还是道家，其心性论都具有比较复杂的内容结构。

(2) 首先，心性哲学主要围绕着“心”“性”两个核心概念展开的。实际上，传世文献和出土简帛都证明了：春秋时期的老子和孔子都不约而同地酝酿了“心”“性”概念的雏形，而“心”“性”概念及其理论的持续思考和不断成熟也是孔孟之间或老庄之间的哲学史发展的重要脉络和思想张力。然而，只有到了战国中期的孟子和庄子才具有了真正成熟的心性论思考。作出这样判断的理由是，战国中期的“性”“心”诸概念具有了思想上的丰富性、复杂性和深刻性，比如说“性”的双重性和“心”的两元性。例如，孟子所讨论的人性，其实具有两个不同层面的意义：食色之性和仁义礼智之性，前者与告子主张的“生之谓性”并没有什么本质的不同，后者则是力求把人文价值和道德理性与人性概念结合起来，这一点当然是前所未有的思想创造。换言之，孟子并没有否定食色之性，而是强调决不能把人性归结为食色，进而指出人之为人、人之异于禽兽的本质属性在于“四端”。这就是孟子性善论的真谛。同样，孟子所谓“心”，也具有“本心”和“放心”之别，就是说“心”的概念需通过某种理论结构予以呈现或者阐明。无独有偶，庄子哲学语境里面的“心”亦具有这种两元结构的特点，“机心”“成心”是“心”的表层结构，而“常心”“无心”则是其深层结构；这当然是对老子思想的进一步发挥。道家哲学“性”的概念比较复杂一点儿，因为老庄既从“自然”角度阐述人性，认为人生而具有的就是人性；同时也从“无”（比如“无为”“无欲”）的角度阐明人性，从而制衡了从“自然”角度单向度理解人性的进路；也就是说，我们必须从两者之间的张力中找到把握人性问题的均衡感。这是不是很深刻？总而言之，心性论哲学所由以产生的基础就是“心”“性”语词的充分概念化，使之足以容纳更丰富的思想内容、建构更复杂的理论结构；当然，诉诸“即心言性”，把“心”“性”概念匹配起来，使之相摩相荡，也是拓展、深化心性理论的重要前提。

(3) 由此，古代哲人发展了深邃恢弘的精神哲学、实践哲学和境界形而上学，以哲学

① 需要说明的是，这里所说的“实践智慧”主要适用于中国哲学理论语境，与亚里士多德的实践智慧（Phronēsis）既有联系亦有区别。

② 郑开《中国哲学史上的“战国中期”》，《作为中国古代哲学范式的心性论》，分别刊载于《中国社会科学报》，2018年3月6日和4月24日。

的方式给出了生命意义、生活价值和宇宙真理的几乎全部答案。正因为如此,人生寄托、家庭幸福、社会愿景和政治期望以及天人之际,似乎都可以通过身心之间复杂的精神交互作用得以阐明。比如,《大学》所说的“修齐治平”的基础在于“修身”。也正因为如此,古代中国哲学家热衷谈论的圣人气象、精神境界、历史世界、文化意识及天人合一等问题才具有了真正深刻的理论根基。这也是与西方哲学传统迥乎不同的地方。总之,儒道两家的伦理学皆以德性为核心,都属德性伦理学;而且,儒道两家的德性伦理学之不同于亚里士多德传统的美德伦理学(Aristotelian Virtue Ethics),关键在于心性论形态的伦理学有别于知识论传统的伦理学。

从“德”的来龙去脉角度审视,诸子蜂起以来的“德”已淬炼为哲学概念,其含义亦经历了显著的分化:儒家继承了“德”固有的伦理意义,且使之聚焦于“仁义”两端,因为孔孟之道的核心就是仁义忠孝,特别是儒家哲学几乎已经将“仁”等同于最高意义的“德”了,《汉志》谓(儒家宗旨在于)“留心于仁义之际”是也;道家思想的特质亦称“道德之意”,然其所谓“德”围绕“玄德”而展开,自然、无为乃是“玄德”的两翼,“仁义”“礼法”皆非“道德之意”的核心,而是“玄德”的堕落形式。儒道两家所推陈出新的“德”的概念及其理论,不仅体现出深沉的价值关切,也呈现了深刻的理论意义;比如说孟子曰“万物皆备于我”(《尽心上》),庄子谓“游心乎德之和”(《德充符》),都需要依从其固有的思想逻辑和理论结构予以理解、把握,舍此(心性论、实践哲学与境界形而上学)而外,别无他途;换言之,借鉴近代以来西方哲学的理论与方法审视传统中国哲学,容易陷于方凿圆枘、扞格不通的困境,原因是儒道两家为代表的传统中国哲学的思维特质、精神气质和理论范式殊不同于西方哲学。

要之,以儒道两家为代表的中国哲学传统,无论是从思想形态还是理论思维上说,都迥然不同于古希腊以来的西方哲学。倘若西方哲学可以说是柏拉图哲学的一系列注脚(怀德海语),那么中国哲学传统万变不离其宗的核心就是战国中期以来的心性论、实践智慧和境界形而上学。这是因为,哲学突破以来的哲学思考趋向于心性论,而心性论则又是战国中期之后哲学沉思的轴心。比如说,在先秦时期至汉唐时期,即便是儒家内部,孟子哲学都算不上主流,影响力有限,然而北宋新儒学推动了回到孟子的精神运动,确立了其在儒家传统中的地位,究其缘故,还是因为孟子哲学是北宋儒学心性论复兴的前驱。尽管“即心言性”是心性论的重要理论特征,然而,并不是任何盛谈性、奢言心的理论都能称之为心性论。简单说,先秦孟子和庄子、唐代慧能和宋明的程朱陆王,都是心性论哲学的典范与代表。由此可见,中国哲学最为核心、最具特色的部分就是心性论而已。心性论可

谓中国哲学的理论范式(paradigm) ,与西方哲学的知识论、逻辑学与本体论相映成趣。实际上,诸如“天人合一”“知行合一”“内圣外王”“理一分殊”等命题,抑或中国哲学文献中屡见不鲜的神秘主义论述,都只能从心性论理论范式角度予以理解和把握,才能真正鞭辟入里;相反,若从知识论、逻辑学角度审视之,则未免疑窦丛生、扞格难入。^①稍后,笔者希望进一步对比讨论儒道两家的德性伦理学与亚里士多德以来的美德(Virtue) 伦理学,毕竟两者差异较大,难以融通,但我们的宗旨是在从哲学理论范式层面予以整体意义上的分析,而不只是注重表面相似。

(4) 古希腊哲人苏格拉底堪称划时代的思想家:他之前的哲人被称之为“前苏格拉底时期的哲学家”,而从他开始的哲学思考又被认为是“苏格拉底式”的哲学思考。那么,西方哲学“如何成为苏格拉底式的”呢?这个问题容或可以展开多方讨论^②,然而《理想国》第一卷篇末已经隐约给出了答案:围绕“正义”(Dikeaiosunē/Justice) 的讨论众说纷纭,歧义多而无定是,那么苏格拉底的智慧就体现于他把各种各样的意见引导到一个思考讨论的范式中来,即促使人们聚焦于 Aretē(德性) 思考伦理政治问题,苏格拉底的哲学之路就是寻找 Aretē 的真谛,事实上,在“苏格拉底的对话”中,他希望“每天都能谈论美德”。(《申辩篇》38A) 看来, Aretē 正是苏格拉底哲学思考的中心。这一点很接近诸子特别是儒家哲学的旨趣。“苏格拉底的对话”中的中心概念就是“德性”(Aretē) 犹如《论语》中的中心概念是“仁”。Aretē(德性) 和“仁”之间有着原则上的相似性^③。既然“每一种事物,凡有一种功能,必有一种特定的德性”,那么“正义之为人的德性”也就成为古希腊哲学家默认的信条^④。这是古希腊伦理学(含政治哲学) 重要出发点之一。应该说,儒道两家的德性论及其政治哲学的某些特点比较接近西方古典政治哲学,毕竟他们都属于古代哲学,而且都曾以德性概念为其理论基础。

(5) 实际上,古希腊哲学濡染于前哲学时期思想观念(比如荷马),同时也应该看到,荷马史诗载记的英雄时代到哲人活跃的城邦时代,社会结构和思想世界已斗转星移,其中

① 郑开《中国哲学语境中的本体论与形而上学》,《哲学研究》2018年第1期《中国古代哲学中的神秘主义》,《中国社会科学报》2018年3月27日。

② Varro 说:苏格拉底是第一位把哲学从神秘中召唤出来的人,而这些神秘事物是被自然本身隐藏于幽暗之中的;虽然在他之前的所有的哲学家都在从事哲学,但只有他才把哲学引向日常生活的主题,以便探索德性和恶行,以及普遍的善与恶。[英]泰勒主编《劳特利奇哲学史:从开端到柏拉图(第一卷)》,韩东晖等译,北京:中国人民大学出版社,2017年,第368页;朗佩特(Laurence Lampert):《哲学如何成为苏格拉底式的:柏拉图〈普罗塔戈拉〉〈卡尔米德〉以及〈王制〉绎读》,戴晓光,彭磊等译,北京:华夏出版社,2015年。

③ 赵敦华《人性和伦理的跨文化研究》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003年,第190-198页。

④ 柏拉图《理想国》,北京:商务印书馆,1986年,第13-14,40-41页。

最耐人寻味的似乎可以从 Aretē/Virtue 与 Dikeaiosunē/Justice 之间的关系之中见出端倪。^①

从语源学上说, Aretē 的原意就是一个人拥有了财富、荣耀和政治权力,因为在最为古远的希腊,最初的价值观念是由财富、荣耀和政治权力奠定的。比如前文提到的阿喀琉斯的言行,体现了诸神和英雄时代的价值观念,那就是基于 Aretē 与 Timē 观念的个人英雄主义;当然,问题的复杂性在于,荷马笔下的阿喀琉斯之所以是一个悲剧性英雄,部分原因乃在于他的个人英雄主义与城邦政治—社会生活之间的疏离与冲突。这也许正是荷马史诗所隐含的意图。前哲学时期(荷马史诗中)的 Aretē 与 Dikeaiosunē/Justice 似乎针锋相对,至少可以说支配阿喀琉斯的是 Aretē 而不是 Dikeaiosunē/Justice^②。诸神之一的阿波罗曾说,阿喀琉斯毫无正义、慈悲和羞耻之心(Iliad 24: 39 - 45)。然而,城邦生活中正义以及维系政治社会秩序的诉求必然要强调公民责任而不是个人实现,就必然触及重置和调整 Aretē 观念,使之黏附更加丰富的意义从而推陈出新,逐渐趋向于“道德化”(Moralized)^③。

英雄时代与城邦时期是古希腊不同历史阶段。哲学时代的人们围绕城邦生活展开哲学伦理和政治等方面的深切反思;然而,人们早已开始酝酿这种意识了。麦金太尔指出,当柏拉图在《理想国》中提出他自己对美德的完整和谐、前后一致的解说时,其部分策略就是要把荷马的遗产从城邦生活中消除掉^④。柏拉图的努力其实反映的是一个长时段的历史趋势,就是围绕城邦生活讨论秩序与正义,反思 Aretē,并对其进行新的赋义。悲剧作家索福克勒斯曾说,失去了城邦的人,不过“只是一具无伴无友、孤独寂寥的行尸走肉”。然而,如所周知,柏拉图早期对话中的苏格拉底曾不惮辞费地讨论“正义”等美德,破斥那些似是而非的常识观念,并把正义(Dikeaiosunē/Justice)与德性(Aretē/Virtue)结合起来,“正义”成了“四主德”之一。

一言以蔽之,从前哲学时期到哲学时期,古希腊的社会与思想都发生了较深刻的变化,英雄传奇也被历史所取代;同时, Aretē 容纳了更多的 Virtue 的含义, Dikeaiosunē 越来越趋近于 Justice; 而最初, Aretē 并不能直接理解为 Virtue, Dikeaiosunē 不能直接翻译为 Justice, 甚至阿喀琉斯的 Mēnis(狂怒)也不宜直接译作 Anger(愤怒)。

(6) 哲学时代几个比较重要的德目包括: 节制(Phronēsis)、勇敢、智慧(Episteme)与正义(Dikeaiosunē), 所谓“四主(枢)德”。也就是说, 节制、勇敢、智慧和正义都是属于德性

① Nicholas D. Smith: Some Thought about the Origins of “Greek Ethics”, *The Journal of Ethics* 5, 2001: 3 - 20.

② Ibid.

③ Ibid.

④ 麦金太尔《追寻美德: 伦理理论研究》, 宋继杰译, 南京: 译林出版社, 2003年, 第165 - 166页。

(*Aretē/Virtue*) 都是德性之一种。这一点显然有别于荷马史诗。柏拉图的哲学对话展开了对诸德目(包括“四德”)及其关系的丰富讨论,然而令人沮丧的是,我们很难找到某个一以贯之的说法。比如说,《美诺篇》更重视“智能”或“知识”,而其他篇章更强调正义的基础地位。

Dikaiosunē/Justice(正义)概念比较有意思。*Dikē* 的本义是宇宙秩序;而 *Dikaios* 则指崇敬并且不侵犯宇宙秩序的人。那么用公正、正义(*Justice*)翻译 *Dikaiosunē*,未免棘手。但在苏格拉底活跃的哲学时代,*Dikaiosunē* 这个语词中的宇宙秩序的含义比起荷马时期冲淡了,而关系到城邦生活的政治、法律和道德秩序方面的含义加强了。苏格拉底讨论了 *Aretē* 和正义之间的冲突。(《理想国》《高尔吉亚》等)苏格拉底认为,正义就是内在于人的德性(*Aretē*)之一。*Aretē* 也由个人属性扩展到社会属性,苏格拉底进一步论证了正义、德性和善之间的联系,从而发展了 *Aretē* 观念。苏格拉底、柏拉图和亚里士多德都把正义当作一种德性(*Aretē*),但亚里士多德更进一步,认为正义不仅是德性之一,而且还是一切伦理美德的核心。

古希腊“四德”与儒家“三达德”(仁智勇)“五常”(仁义礼智信)、道家“玄德”的对比亦饶有兴味。首先,“四德”“五常”都镶嵌且高度匹配于它们出现于其中的社会政治结构,仁义与正义尤其如此。与儒家强调“仁义”相比,古希腊哲人更重视“正义”(*Dikaiosunē/Justice*)及其实现。古希腊哲人的一般看法是,“公正”是正人君子和好公民们的 *Aretē*;这表明哲学时代的人们更多地从城邦生活秩序角度看待德性(*Aretē*);政治学意义上的“政治美德”(*Politikē Aretē*)因而具有了“伦理”的意义与特征。而“政治”这个语词源于城邦。显然,西周春秋以来的“德行”近乎城邦时期的“政治美德”(*Politikē Aretē*),因为前诸子时期的“德”也主要呈现于政治社会语境之中,礼乐文明才是德依附其上的外壳。道家提出的“玄德”比较特殊,其中涵盖了守雌、处下、柔弱、不争以及绝圣弃智、绝仁弃义等含义,实质上是对礼乐文明的反思与反动,从本质上说乃是某种“反伦理学”;然而,“反伦理学”亦是某种特殊形态的伦理学。

其次,“智”“勇”两个德目是早期思想史关注的焦点,具有某种程度的普遍性,试想哪一个社会不需要、不推崇勇敢和智慧呢?一方面,柏拉图将“勇敢”与“智慧”(*Phronēsis*)列入“德目”,与“自制”“公正”并列为四大美德,(《会饮篇》196D,《斐多篇》69B-C,《国家篇》4.427E,433B,《法律篇》1.631D)并非出乎偶然。另一方面,“智”和“勇”这两种德目是城邦伦理所必须的吗?这个问题讨论起来比较棘手,我们先讨论“勇”。荷马说,勇敢是勇士的 *Aretē*;然而阿喀琉斯英勇无匹的 *Aretē* 以及狂怒却导致他走

向毁灭的命运。苏格拉底反复指出,不正义和恶都是灵魂的疾病。(《高尔吉亚》480b1;《理想国》IV 444e1) 正如疾病意味着 Aretē 的缺失一样,社会失序与失和,也是由于正义德性(Aretē of Justice)的缺失。阿基利斯由于狂怒而失疯,被认为是 Aretē 之缺失。哲学家们大都同意这样的观点:最好的生活不仅出于财富、荣誉和政治权力,亦伴随着人的品行不断完满。早期中国思想史也经常触及“勇”这个德目,当孔子把“勇”列为“德行”(“三德”)之一的时候,已经默认了“勇”内在于人性与人伦。孔子所说“勇”绝不是逞性使气的匹夫之勇,理解他所说的“勇”,还得诉诸“礼”的行为准则,以及“仁义”的道德观念。他既说“知者不惑,仁者不忧,勇者不惧。”(《论语·子罕》)又说“仁者必有勇,勇者不必有仁。”(《论语·宪问》)还说“勇而无礼则乱。”(《论语·述而》)“君子义以为上。君子有勇而无义为乱,小人有勇而无义为盗。”(《论语·阳货》)老子善于从事物的反面进行逆向思考,其所谓“不敢为天下先”(《老子》第67章)也是如此。

有意思的是,中西哲学思想史研究都证明了,德与 Aretē 皆兼具优异性能和具有价值两方面的意味。孟子性善论之所以合乎哲学史的思想逻辑,正在于他把两者(本性和善好)结合了起来。

(7) 下面我们由“知识即美德”命题入手进行一点儿讨论,以揭示知识、智慧如何成为苏格拉底、柏拉图时代的核心德性(Aretē)的。更重要的是,我们希望由此进一步探讨古希腊伦理学的理论范式。

《普罗泰戈拉篇》的结尾处,苏格拉底提出了“美德即知识”(“德性皆智慧”)命题,《美诺篇》继续畅论了“美德”与“知识”,详细讨论了美德是否可教、德性是否智慧的整体诸问题。然而,至少在《美诺篇》里,苏格拉底不加区分地使用“智能”(Epistēmē)、“理智”(Nous)、“节制”(Phronēsis,即实践智慧),多少有点儿含混且令人困惑。《斐多篇》清楚地表明,“真正的德性”并非纯粹理智的,倒不如说包含了“与智慧同行”的实践德性(《斐多》69b3),《会饮篇》中出现的是对“相”(Eidos)的领会。《法律篇》中,与神圣德性的交流而产生的效果是使自身成为极富德性的人(《法律》X904c6-e3)。^①但有一点是明确的:苏格拉底和柏拉图非常重视知识与智慧,认为德性即知识。因为,知识与智慧乃是理性的体现,这对于希望过一种最好的、经过省察的人生的苏格拉底来说,是可以理解的;另外,我们还需要进一步深刻理解苏格拉底诉诸辩难、论证、分析和定义把握德性(Aretē/Virtue)的努力,就是自觉运用哲学的方法阐明德性(Aretē)。

^① [英]泰勒主编《劳特利奇哲学史:从开端到柏拉图(第一卷)》,韩东晖等译,北京:中国人民大学出版社,2017年,第474页。

苏格拉底以来的哲学家们重视思考与智慧,如何通过理性方式促进认识和把握德性(Aretē)便成为古希腊以来西方哲学传统的主流。柏拉图笔下的苏格拉底极度关切并努力论证的主题就是“所有的德性(Aretē)都是知识(Epistēmē)”(《普罗泰戈拉》361B)。苏格拉底说,真正的美德(Aretē)是一种净化(Katharsis),而实践智能(Phronēsis)则是净化的工具(《斐多》69B8-13)。《美诺篇》也对德性(Aretē)与知识(Epistēmē)及其相互关系予以了多方讨论。根据亚里士多德记述,苏格拉底曾认为,所有的美德(aretai)都是表现实践智慧(phronēsis)的形式(《尼各马克伦理学》6.1144b19-25)。亚里士多德还认为,德性(Aretē/Virtue)就是理性的形式。

沿着苏格拉底开辟的、通过知识论(Epistemology)追寻美德(Aretē/Virtue),奠定了西方哲学、伦理学的思想基础,确立了西方哲学、伦理学的理论范式。更具体地说,苏格拉底式的哲学思考的特点就是智慧与德性结合起来,以阐扬知识和智能(Epistēmē)的方式——也是遵从逻各斯的方式——乐此不疲地揭示“德性—美德—善”(Aretē/Virtue/Good)的本质与真理。苏格拉底说:

每天谈论美德以及那些你们听到我谈论过的其他事情,审视自己和他人,对人来说是最大的好处。(《申辩》38a)

ἐάντ' αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκὰς τῆς ἡμέρας περιᾶρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περιῶν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος. (Plat. Apol. 38a)

我们当下争论的问题,即“什么样的生活方式是最好的?”,即便是对于理智低下的人来说,也是最为严肃的一个问题。(《高尔吉亚》)

αὐτὰ παρ' ἐμοῦ οὕτως ἀποδέχουως παίζοντος: ὁρᾷς γὰρ ὅτι περὶ τούτου ἡμῖν εἰσὶν οἱ λόγοι, οὗ τίαν μᾶλλον σπουδάσειέ τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος. (Plat. Gorg. 500c)

苏格拉底认为最值得探讨的、至关重要的问题就是“什么样的生活是最好的生活?”,所谓“最好”就是“最大的好”(megiston agathon)。《美诺篇》开篇就直截了当提出:人如何拥有德性?这直接引发了一个前提性的问题“什么是德性?”由此进入了苏格拉底讨论问题的套路:追问德性的定义。我们知道,苏格拉底、柏拉图师徒在讨论“什么是X”的时候,一定会打开本体论—形而上学的界面,诉诸相(Eidos)和存在(To On/Being)展开更进一步的论述。也就是说,苏格拉底确立起来的知识论探究真理的道路,既是赫拉克利特、

巴门尼德逻各斯(Logos) 之路的延续,又更进一境——开拓了本体论—形而上学的广阔思想空间,本体论—形而上学就是围绕 Being 概念建构起来的“追究存在之为存在根据”的哲学理论。当苏格拉底提出“德性即知识”命题时,同时也确立了探究德性的新理论范式,那就是逻辑学、知识论和本体论交织匹配在一起的理论范式及其方法,可以简称为知识论理论范式(Epistemological Paradigm)。

(8) 接下来,我们不妨通过“善的定义”和“灵魂学说”两个方面继续讨论古希腊的知识论理论范式。

“善的定义”被苏格拉底、柏拉图转化为如何认识“善的相”(Eidos)。无论从哪种意义、哪个方面看,这都是个令人兴奋而倍感迷惑的问题。比如说,苏格拉底试图于多样性的德性(Aretē/Virtue)中寻求独一的德性《美诺篇》。苏格拉底提问的形式是“X是什么?”他是在探求陈述X是什么的普遍定义,而不只是X像是什么样子的东西。X的正确定义不仅应当与X共存,而且应当阐明X的本性,即X的所是(Being)、实在(Reality)或本质(Essence/Ousia)。柏拉图继续探讨的是“德性是关于善恶的知识吗?”探讨德性的“相”(Eidos)是柏拉图关注的焦点。他说“如果一个人注意到这些及其他类似的困难,便否认事物的相(Form)不辨认出每件事情的单一‘相’(Form),那么他的思想就无处落脚,因为他不承认每个事物总是具有永远同一的理念(Idea),他将彻底取消进行论辩的可能性”(《巴曼尼德斯》135b-c)柏拉图坚信,举凡一切存在,它的对象必须只是所是的东西,是实在。存在的所有方面结合为一个整体:真、本质、永恒、不变、稳定和内在的可理解性。在此基础上,柏拉图进而追随乃师苏格拉底脚步,踏入伦理学领域,进一步探究德性与幸福的关系。亚里士多德则认为,人类德性乃是人性实现自身完满的产物。更重要的是,德性是理性的形式。而且,德性不在正义之下,或更在正义之上。对于人类而言,幸福(Eudaimonia)则是最高的善。总而言之,苏格拉底、柏拉图确立了一种以“是”(to be)为基础探讨“应该”(should to be)的哲学进路,亦即诉诸知识论、本体论阐明伦理学的理论范式^①。这是西方伦理学的重要津梁。

^① 《劳特利奇哲学史》里的几句话有助于我们进一步思考,兹抄录如下:(1)对“相”(eidos)的把握会使我们理解他们的世界和我们的世界中的“是”与“应当”,但苏格拉底并未阐明如何把握。(2)我们尤其感到困难的是:我们的“应当”部分是道德的“应当”,但道德既涉及人与人之间的关系,则如何与非人格性的相世界相联系?被苏格拉底等同于一种基本道德的正义,是关于一种更暧昧不清的实在的人类面孔。我们是通过人类的角度熟悉关于正义之“相”的专门讨论的。如果在这种视角之外看一下,则非正义的对立面正是理性的秩序(根据逻各斯的秩序, kosmos according to logos,《理想国》c4-5)。(3)四主德,以及一切德性,都是理性的秩序通过心灵与物质的棱镜折射出来的产物(这是德性之统一性的形而上学基础)。在根据“相”老仿造自身及其社会的时候,哲学家“在人力许可的范围内使自己变得有秩序和神圣的”(《理想国》,c9-d1)。他们的目标是使人的活动更忠实地反映可用理智理解的实在。[英]泰勒主编《劳特利奇哲学史:从开端到柏拉图(第一卷)》韩东晖等译,北京:中国人民大学出版社,2017年,第477-478页。

《美诺篇》出现的灵魂学说可谓直探人性深度的理论尝试。按照苏格拉底的设想,灵魂的每一部分均应履行其特定的功能。每一特定功能的行使就是一种特殊的美德(Aretē/Virtue)。因此,肉体的贪欲应该接受理性所施加的约束,以这种方式被展示的美德就是节制(Sophrosune)。那对危险的挑战作出反应的勇敢,当其按理性的命令作出反应时就将自身展示为勇敢(Andreia/Courage)。惟有当理性按照逻各斯的方式洞见了高于一切的“善的相(Eidos)”,方能焕发自身独特的美德——智慧(Sophia)^①。灵魂学说的要点是:一切美德(Aretē/Virtue)都将受制于努斯(Nous,近乎中国哲学所谓精神)的支配。(《法律篇》12.963A《美诺篇》88C)实际上,灵魂阶次与城邦生活的对应(类比)关系也是很有趣的理论。总的来说,苏格拉底对于“善的定义”的执着追寻,展现了诉诸知识论、逻辑学和本体论(形而上学)的进路,涤除“意见”、躋近“知识”,过一种哲学般的生活,即省察自己和他人。

然而,问题的复杂性在于:苏格拉底直言对美德(Aretē)无所知晓(《美诺篇》80C-D)。苏格拉底从来都不认为,拥有德性预示着获得知识。在他看来,道德知识是一种高于人的智慧。《美诺篇》为道德探究所作的辩护,为的是接近真实意见,而非知识。苏格拉底认为,对普通人而言,道德知识(而非一切知识)是不可能的东西。普通人拥有的那种知识,至多是属人的智慧,但道德智慧高于人,道德智慧是诸神才会拥有的东西^②。进一步分析表明,苏格拉底上述观点隐含非常深远的哲思,值得重视(下详)。

(9) 苏格拉底既言自己对美德(Aretē/Virtue)一无所知(《美诺篇》80C-D),又说真正的美德(Aretē/Virtue)是一种净化(Katharsis),而实践智能(Phronēsis)则是净化的工具(《斐多》69B8-13)。我认为这两句话应该相提并论,就是说美德(Aretē/Virtue)不能不诉诸理性与知识(Epistēmē),以此就能实现自觉省察人生的目的——这也是苏格拉底的最大希望;苏格拉底同时洞见到,道德问题或道德知识还不仅仅诉诸静观默察所能致,还需要付诸实践,他所说的“智慧”含义似乎较理论知识(Epistēmē)更加深广,包括实践智慧(Phronēsis)在内^③,亚里士多德继续发展了这一点。

① 麦金太尔进一步分析说,只有当作为美德的正义(Dikaiosune)被展示出来时,其他美德(如节制、智能和勇敢)才能够被展示出来:因为Dikaiosune——按照柏拉图的解释,非常不同于我们现在的正义(justice)概念,尽管几乎所有的柏拉图译者都用justice来译它——恰恰就是给所有的灵魂的每一部分分配其特殊功能的美德。详见麦金太尔《追寻美德:伦理理论研究》,宋继杰译,南京:译林出版社,2003年,第178页。

② 维斯《洞穴中的德性》,郭振华译,上海:华东师范大学出版社,2014年,第28页。

③ 例如,《斐多篇》清楚地表明,“真正的德性”并非纯粹理智的,倒不如说包含了“与智慧同行”的实践德性(《斐多》69b3),而现在《会饮篇》中出现的是对“相”(Eidos)的领会。《法律篇》则指出,与神圣德性的交流而产生的效果是使自身成为极富德性的人(《法律篇》X904c6-e3)。详见[英]泰勒主编《劳特利奇哲学史:从开端到柏拉图(第一卷)》,韩东晖等译,北京:中国人民大学出版社,2017年,第474页。

苏格拉底经常从技艺与疾病的角度分析德性(Aretē)。他认为,德性作为一种知识或专门技艺,与其他任何一门专门技艺一样,既可实践,亦可学习。而将它与其他具体知识或专门技艺区别开来的是它的对象——善。这是苏格拉底哲学的核心要旨。柏拉图和苏格拉底反复强调“美德”与“能力”的关系,认为 Aretē 就是“获取好东西的能力”(《美诺篇》78C)。然而,亚里士多德倾向于区分“Aretai”和“能力”(Dunameis,即动能),区分道德美德和智慧美德。从能力、特长、特质的角度看,技艺是一种能力(Aretē),内在于人性的能力。可见苏格拉底、柏拉图所思考的德性(Aretē)含义丰富,层次分明。如果说 Aretē 隐含了“美德”(Virtue)的含义的话,那么它仍要诉诸“能力”。儒道两家哲人何尝不是如此?孔子曰“我欲载之空言,不如见之于行事之深切着明也。”(《史记·太史公自序》)孟子既曰“万物皆备于我”,又说“反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”(《尽心上》)可见“万物皆备于我”“诚身求仁”的精神境界亦需通过休惕不懈、百折不挠的实践方能办此。庄子曾说“道行之而成”(《齐物论》),又说“德不形。”(《德充符》)正是庄子笔下的惊世骇俗的隐逸人物及其行止的写照,而那些“惊犹鬼神”的技艺又出乎“性命之情”(《养生主》《达生》);今语“何德何能”仍残存此种意味。

当人们追问“正义或不正义是什么”的时候,就会发现善行和恶行无不具有那个“是”。这是不是有点儿尴尬?不过也好,它至少能促使人们正视历史上和生活中无所不在的“罪”与“恶”。苏格拉底反复指出,“恶”是灵魂的疾病(《理想国》IV. 444c1)。《高尔吉亚篇》把“不正义”视为灵魂的“疾病”(《高尔吉亚》480b1)。这样的说法不仅仅是某种隐喻而已^①。《会饮篇》也提到,医学的任务是在对立者之间(如冷热、干湿)产生“爱与和谐”,而这些对立者恰恰是身体的各个部分(器官)(《会饮篇》186d6-c3)。亚里士多德曾用疏泄(Katharsis)来解释悲剧(《诗学》第6章)。有论者指出,“疏泄”语词具有深刻的古希腊医学背景,而亚里士多德很可能通晓某种医学知识^②。《斐多篇》曾指出,Katharsis是心灵挣脱肉体之骚乱的一种途径;而在苏格拉底那里,德性(Aretē)是对恐惧的Katharsis。恰如希腊人普遍信仰精神健康是心灵的宁静。这种从医学角度审视问题同样体现了希腊人的某种共识^③。“恶”的来源和本质是什么,亦曾困扰着早期哲人,根据思想史文献资料的分析来看,战国中期以前关于善恶的说法比较分歧而且含混不清,儒家从思孟学派开

① [英]泰勒主编《劳特利奇哲学史:从开端到柏拉图(第一卷)》,韩东晖等译,北京:中国人民大学出版社,2017年,第456页。

② 亚里士多德《诗学》,陈中梅译,北京:商务印书馆,1996年,第226-233页(附录第六则)。

③ [英]泰勒主编《劳特利奇哲学史:从开端到柏拉图(第一卷)》,韩东晖等译,北京:中国人民大学出版社,2017年,第461页。

始,道家自庄子以降逐渐清晰起来,简言之就是:把恶的本质和来源认定为“欲”“情”和“气”等导致的;当然“欲”“情”“气”还有“物”“利”都是无所不在的客观事实,不容否认,反馈到理论层面,就体现为心性论语境中的“性情分离”。战国秦汉以来的医学及养生术亦曾深刻涉及了性命或性情诸问题,构成了哲学思考的某种思想氛围 and 知识背景。^①

四、比较会通诸问题

经由以上讨论,我们发现中西两个伦理学系统虽思维方式大相径庭,思想内容旨趣迥异,精神气质南辕北辙,却不约而同地呈现出深邃恢弘之致,致广大而尽精微;其原因当然是多方面的,但最重要、最不容忽视的原因则不能不归诸哲学理论范式!也就是说,比起前哲学时期的那些引人瞩目的异同,进入哲学时代后的差别和相似,更加耐人寻味,也更加重要。这对于我们从整体上、更进一步深入理解和把握中西方两种不同类型的哲学、伦理学来说,至关重要。实际上,前贤早已留意于中西哲学、伦理学之间的比较会通,积累的研究文献汗牛充栋。那么,本文能为既往的学术研究传统增添一点点儿微薄谈资吗?笔者特别想强调以下几点:

第一,我们曾经耳熟能详的论点是:中国哲学思想特别是儒家思想本质上是某种伦理学,中国文化的特征乃伦理本位,等等。比较会通的视野与严谨科学的方法必将改变那些似是而非的成见,促进那种以世界哲学史的眼光思考多元哲学、伦理学的可能性,探寻其发展规律,破除“哲学只是一个单数”的陋见。

第二,最重要的是,真正意义上的跨语际、跨文化的比较会通,应该提升到中西哲学、伦理学的理论范式层面予以把握,而仅仅只关注某些表面相似或差异,则缺乏理论探讨的建设性和方法论的自觉性。因为立足于表面相似或差异的所谓比较研究,往往流于穿凿附会,只能与融会贯通的目标渐行渐远。

第三,前文的分析讨论表明:中西哲学、伦理学之间的显著差异,主要是哲学时代塑造的。前面的讨论已经揭示出,前哲学时期的“德”与 Aretē 的涵义比较接近,主要差异就是前者更多群体意味而后者更多个人因素。其他方面的异同似乎没那么重要了。这是很耐人寻味的。

以上几点想法是笔者在困惑中思考的点滴心得,同时也促使笔者更多地从理论范式维度上推拓比较哲学研究。然而任重道远,谈何容易。接下来笔者就目前思考所及,简单

^① 郑开《黄帝学之生命——精神哲学》,《云南大学学报》(社科版)2015年第4期。

讨论几个理论问题,目的是通过这几个立足于理论范式比较之例证,推进若干具体问题的深入讨论。

(1) 托马斯·库恩说,范式(Paradigm)之间是不可通约的。既然中国哲学、伦理学的理论范式是心性论,而古希腊以来的西方哲学的理论范式是知识论,那么心性论、精神哲学和境界形而上学是否与逻辑学、知识论和本体论一形而上学完全绝缘?毋庸置疑的是,早期中国哲学从来都重视追寻智慧和真理,虽然他们的致思方式不同于古希腊哲人们的“爱智慧”。比如说,孔子所说的“生知”(“生而知之”)、孟子所说的“良知”,究竟是怎样一种“知”(或者“智”)呢?再如,老子所说的“知常曰明”;庄子所说的“莫若以明”,是否隐含某种深刻玄思?实际上,创构心性论的孟子和庄子都没有忽视“心”的作用与意义——包括理性功能和认识论意义^①,只不过他们取舍不同:孟子诉诸“本心”“良知”概念及其理论,阐扬人性的光辉与道德理性的价值;庄子则继承了老子以来的“无知”“无心”概念及其理论,提出“真知”概念以及理论,更加系统地论证超理性意义上的明觉或洞见——称之为“智的知觉”(牟宗三)亦无可无不可,然而我认为理解为“精神知觉性”(徐梵澄)也许更恰当^②。既有的研究表明,诸子时期对于智与知的哲学阐明,深化了相关讨论,乃思想史推陈出新、创造性转化的重要标志之一。问题在于,倘若心性论与知识论之间仍具有某种交涉关系而非完全绝缘的话,心性论如何融摄知识论?

另一方面,“智”或“知”虽然也是早期思想史中的重要德目,然而伴随着哲学突破以及进一步的突破的乾坤挪移,它尴尬地被边缘化了,甚至消融于其他“德目”之中了。老子说“智慧出有大伪”(《老子》第18章)又说“民之难治,以其智多。”(《老子》第65章)表面看,儒家哲学更重视“智”,但其重要性无论如何也不能比拟仁义忠孝。宋明新儒家热衷讨论的“仁包四德(义礼智信)”(朱熹《仁说》)几乎就是儒家哲学的必然命题,而戴东原的说法也很有代表性“举仁义礼可以赅智,智者,知此者也。”“语德之盛者,全乎智仁而已矣。”(《孟子字义疏证》卷下“仁义礼智”条)也就是说,“五常”(仁义礼智信)之间有主次、轻重之分,“仁”作为德性概念是“五常”的核心,支配着其他四种“德目”甚至一切“德目”。有趣的是,苏格拉底经常讨论的问题包括:Aretē/Virtue(德性/美德)要么是智慧的整体,要么是智慧的部分;Aretē/Virtue(德性/美德)作为一种智慧和技艺,是否可教

① “心”既具有理性认识的功能,且内蕴了某种深层结构,逸出了理性认识层面。例如,儒道两家哲学思考中的“无心”“常心”“本心”“良心”就包含但不限于理性认识或一般意义上的智慧,因为它们被诠释为“虚极静笃”“虚灵不昧”“照之于天”“通于神明”等,那么它们属于何种意义上的“心”就很值得玩味了。

② 郑开《道家形而上学研究》(增订版)北京:中国人民大学出版社,2018年,第195-208,338-344页《试论徐梵澄先生的精神哲学》,《宗教哲学》第9辑,北京:社会科学文献出版社,2020年。

(《美诺篇》89a6-7, 89c2-4)。亚里士多德也花了不少笔墨谈论 Aretē/Virtue(德性/美德)与 Dikeaiosunē/Justice(正义)之间的关系。值得玩味的是,宋明新儒家所阐发的“仁包四德”,朱熹特别强调“一个包便得数个”的原因就是“只为是一个”(《朱子语类》卷九五)。如若从“理一分殊”角度看,“仁包四德”就像“月印万川”一样容易理解;如果自逻辑学、知识论和本体论理论范式审视之,则难以理解。就是把“仁包四德”置于“理一分殊”的理论视野和思想脉络予以分析,可能更好地阐扬儒家哲学的深邃复杂,一点儿也不逊色于西方哲学、伦理学。另一个有意思的问题是,苏格拉底决绝地否认了 Aretē/Virtue 出乎自然而然,生而具有,似乎旨在切断 Aretē 与 Physis(自然)之间的纽带,排除了从个性、自然角度理解 Aretē/Virtue 的可能(《美诺篇》89a6-7)。这当然有他的道理。然而,无论是儒家哲学还是道家哲学均认为人的本质属性和本源性价值是先天的,出乎自然;实际上,先天和自然是理解古代儒道两家人性论与伦理学的重要基础。可见,中国哲学、伦理学所讨论的人性(基于哲命、德、气、先天、自然等),无论是形式还是内容,都和古希腊以来的人性概念(Nature,源于 Aretē 与 Physis)不可同日而语。

“聪”“明”和“圣”(原义是耳聪,与特殊智能有关)都是《诗》《书》时代很重要的“德目”^①所提到的“德目”早已包括了。《史记》提到古史传说时代的帝王之“圣德”,“聪明”“能自言其名”是常见的德性。“智”很早就包含于“德目”之中,经过孔孟及其后学的阐发,跻身于“五常”之列,被认为是形而上的“仁”的、不可或缺的具体体现。然而,古希腊哲学所说的“智慧”包括理论智慧(epistēmē)和实践智慧(phronēsis):前者(epistēmē)是以数学为范式的科学知识,亦是古希腊哲学以来盛行不衰的知识理论(epistemology)的词源与来源;后者(phronēsis)则是人文科学的策源地,因为它诉诸政治、伦理等实践科学,近代以来它承受了科学理性的重重围剿与多方打击。中国哲学,例如儒家和道家,不约而同地强调实践智慧的重要意义,同时相对忽视了基于主客二分、强调名相分析、以逻辑学为中心的理论智慧(epistēmē);他们始终面向并且关注生命、生活的价值与意义,由于他们殊途同归,都以心性、精神、境界之超越为最高旨趣,因而具有实践智慧、精神哲学与境界形而上学的特征。

更重要的是,中国哲学语境中的良知等概念,还不能径直翻译为 Conscience 吧?相对而言,陈荣捷译作 Innateknowledge 比较近是^②。孟子以来的“良知”概念往往是用以表示

① 《尚书·洪范》:“一曰貌,二曰言,三曰视,四曰听,五曰思。貌曰恭,言曰从,视曰明,听曰聪,思曰睿。恭作肃,从作义,明作哲,聪作谋,睿作圣。”《太甲中》亦曰“视远惟明,听德惟聪。”《国语·楚语》:“听德以为聪,致远以为明。”

② Chan Wing-tsit(陈荣捷): *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, Translated, with Notes, New York: Columbia University Press, 1963.

觉性。朱熹认为心的作用是“知觉灵明”，王阳明更进一步说“良知是天理之昭明灵觉处。”试举王阳明的几句话表明其致良知理论的深刻复杂：

良知是造化的精灵。（《传习录：下》）

问“人有虚灵，方有良知。若草木瓦石之类，亦有良知否？”先生曰“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。”（《传习录：下》）

此心光明，亦复何言？（黄宗羲《文成王阳明先生守仁传》）

第一条“良知是造化的精灵”折射了“心外无物”的宗旨，又与《中庸》“诚者与物终始”“成己成物”何尝有异？第二条以虚灵为良知，更是一种能够和万物相互感通的精神知觉性，弥漫宇宙，无所不在。徐梵澄解释孟子、王阳明所谓“良知”曰“知觉性之形况‘良’，即今所言‘神圣’，即常语之灵明知觉性。”“所谓人与万物一体者，非在形而在性，即宇宙知觉性之为一。”^①“此心光明，亦复何言？”乃王守仁临终遗言，其中“光明”亦出现于其《中秋》诗句“吾心自有光明月，千古团圆永无缺。”（《中秋》）王阳明所谓“光明”，近乎《中庸》所谓“诚明”，亦与道家哲学语境中的“神明”相映成趣、相得益彰，指向某种内在的深邃幽眇的精神经验^②。

可见，儒家所谓“生知”（生而知之）“良知”，道家所谓“无知”“真知”，都内在于其心性论和境界哲学的理论脉络，体现了中国哲学的深邃洞见，独具特色。有意思的是，以西方知识论范式衡量，“无知”“良知”诸概念及其理论几乎就是神秘主义和不可理喻的代名词。

（2）反过来说，印欧语系思想文化中比较发达的知识论、心理学、心灵哲学和现象学是否是心性论、实践哲学和境界形而上学的另一种类型，或能否拓展为心性论？也值得探讨。

儒家哲学思想样态丰富、内容复杂，然而心性论却是其毋庸置疑的核心部分。倘若我们不否认孔孟之道是儒家思想基本宗旨的话，那么孟子集大成的心性论哲学奠定了整个儒家哲学思想的基础。宋明理学特别是北宋道学之所以被称为新儒家

^① 徐梵澄《徐梵澄文集：卷一》，上海：三联书店，2006年，第494页。

^② 道教经卷中屡见不鲜的“身入光明”也有类似的韵味，详见《无上秘要》《灵宝无量度人上经大法》等。

(Neo-Confucianism) ,从学术思想史的来龙去脉角度观察 ,早期儒家奉为经典的“五经”代之以“四书”表明了人们重新认识到了孟子思想遗产的重要性;思想特征方面推敲 ,宋明理学则呈现为心性论的不断展开 ,其中包含了对孟子心性哲学思想的追本溯源和深度开掘。北宋以来绵延了数百年围绕性理的讨论表明了 ,心性论不仅是宋明诸儒思考的核心 ,而且也是那个时代理论思考的范式。这样来看 ,心性论乃是儒家哲学的重要理论范式 ,而儒家所谓“天人合一”“万物一体”“理一分殊”“知行合一”等命题只能通过心性论哲学脉络和特征予以了解和把握 ,舍此别无他途;因为从西方哲学范式角度分析 ,它们含混不清甚至矛盾悖谬。

佛教发祥于古印度 ,欧洲汉学家许理和的名作《佛教征服中国》早已被移译为中文 ,他所讨论的佛教播散于中国的历史进程也已经被人们所熟知。然而笔者却认为 ,持续数百年的佛教中国化过程所催生、塑造的中国化佛教 ,并非“佛教征服中国”这一说法所能涵盖;换言之,“佛教征服中国”这个命题并不那么恰如其分 ,因为它过于强调佛教思想和文化之传播的单向度影响了。反过来看 ,佛教中国化进程、中国化佛教的出现更是中外文化交流史上的重大因缘 ,具有无可估量的世界文化史意义。佛教之所以能发展为世界宗教 ,不仅仅是因为古印度创立了它 ,还因为古代中国发展了它;可以说 ,世界佛教史、世界文化史上的中国佛教举足轻重、当仁不让。那么 ,重要的是 ,中国佛教区别于印度佛教的地方何在?或者说中国化佛教推陈出新的创造是什么呢?举个例子 ,中国佛教唯一称为“经”的《六祖坛经》,无论是从形式上还是内容上都和印度陆续传来的佛教经论很不一样 ,而《坛经》“明心见性”之思想旨趣则可以归结为心性论。就是说 ,心性论也是中国化佛教内核。另一个例子是围绕《大乘起信论》的争论聚讼不已 ,多少反映了中国佛教和印度佛教的差异。笔者的看法是 ,心性论趣向乃中国化佛教的明确特征 ,古印度佛教也分析讲论“识”和“性” ,却终究属于心理学抑或属于“意识论”范畴^① ,与心性论风马牛不相及。换言之 ,保留较多原汁原味的佛性论、唯识学等印度古学难以归属于心性论形态 ,因为其具有较为浓厚的心理学(Psychology)意味^②。

古希腊哲人苏格拉底、柏拉图从来也没有忽视“心”的意义和作用 ,甚至还发展出了不可思议的灵魂说 ,以深度阐述“四主德”的功能与作用 ,以及城邦政治。柏拉图主义和

① 张广保《佛道心性论比较研究》,《道家文化研究》第30辑,北京:中华书局,2016年。

② 比如说,北魏瞿昙般若流支译《正法念处经》中的“心性境”很大程度上只是心理学意义的“心”(意识)和“性”(人格);窥基撰《成唯识论述记》(《大正藏》第43册)、玄奘译《摄大乘论释》(《大正藏》第31册)等文献出现的“心性”亦大率如此。智顓的用法有点复杂,需要深入探讨。

中世纪的基督教神学进一步发展了它。近代以来的心灵哲学、语言哲学和现象学又予以了推陈出新。然而,无可讳言的是,西方哲学无论怎样花样翻新,仍属杂糅了心理学的心灵哲学。心性论关于心的概念的深入阐发和深刻掘进,决不能还原为心理学和意识论。唯识学与现象学似乎可以深度对话,并且有所创获,作为中国化佛教的典型之一的禅宗来说,其明心见性、洞彻言外的理论特色,能够以意识分析的方法予以阐释吗?

排遣名相、超绝言意乃心性哲学的内在要求,所谓精神境界需诉诸内在的默契与证会,而不能还原为唯识学、心理学以及所谓的“内在意识的现象学”。柏拉图的苏格拉底乃哲学英雄,魅力无穷,他的奇思妙想至今仍在现代思想世界回响。然而,设若以古代中国哲学家的视角观之,苏格拉底的舌粲生花似有玩弄词藻、诡辞数万、“专决于名而失人情”(《汉志》对名家的评价)之嫌,柏拉图和亚里士多德也免不了被当作辩者公孙龙之流予以蔑视。这是由于思想冲突、文化冲突所致,更是哲学理论范式的不可通约所造成的^①。陆王对朱熹的批评,支离、过于繁琐精详,以至于淹没了主要目的(大本)。

仅仅从哲学理论层面考虑,设若“美德”“善”有那种“相”“形式”或“本体”的话,那它们究竟是怎样的“相—形式—本体”呢?苏格拉底、柏拉图的哲学思考引发了绵延数千年的争讼,坦率地说,其中不少议论事倍功半、庸人自扰,甚无谓也。实际上,Aretē/Virtue究竟是什么意义上的Being(本体抑或存在)?恐怕就是起苏格拉底、柏拉图于地下也说不清道不明。自摩尔以来的伦理学思潮强烈质疑美德(Virtue),认为伦理学的真正问题在于情感;麦金太尔试图为美德伦理学进行辩护,罗尔斯则重新发掘并拓展了正义理论。无论如何,自古希腊以来的西方伦理学(含政治哲学)从来就是逻辑学、知识论和形而上学—本体论的附庸,有人称之为“第一哲学”,显然别有用心。实际上,诉诸知识论分析与心理学还原的方法探求道德理性和人文价值,不免捉襟见肘,甚至竹篮打水一场空。古代中国哲学家从来不认为“电车难题”有什么实际意义,也不会被“老妈和老婆掉到水里应该先救哪个”这样的伪问题所困扰,因为自儒家哲学角度看,“允执厥中”的实践智慧足以随机而发、恰如其分地解决诸如此类的问题。这对于伦理学而言是不是具有重要的启示、重大的价值?

近代以来,中国哲学研究者大多以西方哲学为参照系梳理与重建中国哲学,也热衷于借鉴宇宙论、本体论、知识论等理论方法加深中国哲学有关问题的讨论,比如说本末体用等。然而,中国哲学尤其是宋明理学语境里的“本”“体”并非古希腊本体论意义上的“本

^① 托马斯·库恩《科学革命的结构》金吾伦、胡新和译,北京:北京大学出版社,2012年《必要的张力——科学的传统和变革论文选》,范岱年、纪树立等译,北京:北京大学出版社,2004年。

体”(Being/Ousia) ;牟宗三诉诸“Ontological Being”理解的中国哲学之“本”“体”^① ,实际上这种诉诸知识论—本体论的研究进路(Epistemological and Ontological Approach) 毋宁说是某种“本体论的误置”^②。也就是说 ,古代中国哲学语境中的“本”“体”最好通过心性论—境界哲学的内在脉络予以理解和把握 ,而套用古希腊以来的知识论—本体论理论范式进行分析则未免削足适履。

从近现代伦理学角度看 ,儒家伦理学显然混沌不清 ,因为它很难区分事实与价值^③。可是 ,儒家坚持不懈地试图从自然理解实然 ,进而论证当然 ,如程朱理学那样 ,又应该如何评判呢? 孟旦(Donald J. Munro) 使用了“心灵簇”(clustering) 概念讨论中国思想史语境下的“人的观念”^④ ,试图推进中国哲学思想关于仁义礼智信、天人合一、事实—价值等道德哲学问题 ,显示了“心”的概念的复杂性和叠置现象。然而 ,其所谓“心灵簇”(clustering) 属于心性学范畴吗? 举例来说 ,北宋以来的新儒家不断深入阐释“心无内外”“性无内外”^⑤ ,比如说张载“大其心”而后的“心”究竟是什么意义上的“心”呢? 实际上 ,这种层面的“心”难以由孟旦发明的“心灵簇”(clustering) 概念予以阐明 ,因为“心灵簇”或“意识束”(clustering) 概念渗透了较为浓厚的斯金纳行为心理学的意味 ,并不适用于分析和阐释心性学意义上的“心”的概念。同样地 ,爱莲心(Robert Elliott Allinson) 依据西方哲学对心的概念的分析 ,试图以内在的心灵转化解释庄子思想主旨^⑥ ,却未能深切把握心性理论的内涵与精髓 ,终究是雾里看花而已。实际上 ,作为理论范式的心性论与境界说的复杂深刻 ,且具有高远视野以及致力于开拓高维度思想空间的特点 ,通过西方哲学的分析方法予以理解和把握并非轻而易举。

(3) 前文的讨论表明 ,中西哲学、伦理学之间既有殊途同归的相似内容 ,也存在整体上的差异 ,这种整体上的差异 ,恰是理论范式间不可通约性所致。前面我们从理论范式的不可通约角度审视比较了若干问题 ,接下来我们尝试讨论中西哲学、伦理学的一个不约而同的理论旨趣 ,属于“不可通约”之外 ,即: 哲学、伦理学的思考如何超越伦理地方性的?

① 详见牟宗三《心体与性体》,上海:上海古籍出版社,1999年。

② 郑开《中国哲学语境中的本体论与形而上学》,《哲学研究》2018年第1期。

③ 孟旦(Donald J. Munro) :《事实与价值的混淆:儒家伦理学的一个缺点》,《哲学研究》,1990年第3期。

④ Donald J. Munro , *The Concept of Man in Contemporary China*. Ann Arbor: University of Michigan , 1977.

⑤ 张栻在诠释“未与物接时仁如之何?”时说“心无内外。心而有内外 ,是私心也 ,非天理也。”(台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本《南轩集:卷三十》)王阳明曰“夫理无内外 ,性无内外 ,故学无内外”(《阳明先生集要:理学编:卷四》)

⑥ 爱莲心《向往心灵转化的庄子》(*Chuang-Tzu for spiritual transformation*) ,周炽成译 ,南京:江苏人民出版社 ,2004年。周炽成指出 ,爱莲心以西方哲学的概念心与直觉心二分为基础诠释庄子思想。详见周炽成《从爱莲心的庄学研究看以西评中》,《华南师范大学学报》(社科版) ,2006年第1期。

更具体说就是,古代中国哲人如何在道德与礼俗之间的张力中思考,古希腊以来的西方哲学家如何在质料伦理学与形式伦理学之间的张力中取舍?

第一,表面上看,苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的伦理学(含政治哲学)莫不围绕城邦秩序而展开,其分析讨论虽然抽象繁复,却具有明确的针对性。诸子百家蜂起的时代,“救时之蔽”似乎是他们共同的理论抱负。然而我们不难发现,真正深刻且流传久远的思想遗产却不是那些具体谈论如何富国强兵、如何维系政治秩序,而是抽象讨论那个虚无缥缈的“天下”。讨论“天下”是中国古典政治哲学的重要特质,展现了某种深邃开阔的理论视野。我想强调的是,古代中国的古典政治哲学自有其价值与意义,我们愿意推进比较会通的视野,却不必仰人鼻息。实际上,城邦政治时期活跃的哲人们,亦颇具深远的考虑,并没有拘泥于现实的城邦政治。笔者以为有必要将理论性的伦理学与那只以指导生活实践为目的的伦理学区别开来,正如将政治哲学与一般意义的政治思想、政治学区别一样。亚里士多德的存在论比较偏重质料,他所谓的实体(Ousia)无论如何也带有质料的意味,其伦理学比较重视礼俗规范(Ethos)。

柏拉图关于伦理与政治的思考,具有那种执着追求纯粹的理论旨趣。换言之,柏拉图以数学为范型,以几何学的明晰与精致为怀,试图将哲学比拟于几何学,晚近的斯宾诺莎似乎也有此癖好;这种思想取向使得他的伦理学(含政治哲学)颇具那种超出城邦生活秩序的向度。《理想国》的大部分内容都是想象的立法实践。柏拉图的道德观是一部情节剧,《法律篇》否认了这部戏的大团圆结局。他始终倾向于各种二元论:相与世界,灵魂与肉体,理性与非理性,统一与分裂,教化与腐败。社会的戏剧被每一个灵魂中的各种冲突映现出来。柏拉图写道“奇异的、野性的和非法的欲望存在于每一个人当中,甚至那些道貌岸然的人也不例外。”(《理想国》IX. 572b4-6)柏拉图的理论将诸美德与一种理想的而非现实的城邦政治实践相联系,比如说,《理想国》试图阐明一个重要问题是:哲学家通过深思熟虑至真的真理而在头脑中形成了清晰的方案,“在这里制定出关于美的、正义的和善的事物的规范,并守护着这些被制定出来的规范”(《理想国》484d1-3)^①。总之,柏拉图所说的Eidos/Idea(相或理念、理型)乃玲珑剔透、金刚不灭的纯粹形式,任何现实的东西都是对它拙劣的、差强人意的模仿而已;正如出现于现象界的任何一个圆形的物体,都不及几何学意义上的“圆”那么“圆”;同样,人类历史上的一切政体,包括希腊城邦,都是理想国的残缺而且扭曲的影子。笔者认为,理论的伦理学和政治哲学均是理想的、纯粹

^① [英]泰勒主编《劳特利奇哲学史:从开端到柏拉图(第一卷)》,韩东晖等译,北京:中国人民大学出版社,2017年,第474-479页。

的、形式主义的,因而是真正的伦理学、真正的政治哲学,例如,康德的《道德形而上学基础》《法的形而上学原理》。问题是,儒道两家的伦理学有没有那种纯粹的理论向度呢?这是一个很有趣且很值得探讨的问题。

第二,牟宗三区分了“道德底形上学”(Metaphysics of Morals)和“道德的形上学”(Moral Metaphysics)。所谓“道德底形上学”就是一种研究道德的方式,即思辨地、形而上地讨论道德的基本原理与存在原则等,研究对象是道德;所谓“道德的形上学”则是以形上学为研究对象,而以道德为其进路和方法,就是以道德规律之洞观与呈现反过来塑造形上学和本体论的理论。他还说,康德只有“道德底形上学”(Metaphysics of Morals)而没有“道德的形上学”(Moral Metaphysics),因为《道德形而上学基础》《实践理性批判》只论证了道德法则不能通过经验来建立。^①

我们试从道家哲学的超善恶论或绝对性善论开始讨论。老子既言“绝仁弃义”(《老子》第19章)又说“上德不德”(《老子》第38章),已经显示出其超出日常观念和世俗伦理之端倪。进一步地推敲表明,道家伦理学乃特殊形态的伦理学(含政治哲学),堪称“反伦理学”。老庄不仅常有“搥提仁义,绝灭礼学”(扬雄《法言》)的惊人之语,还通过深切的反思揭示了具有深刻理论意义的人性论与伦理学:诉诸无为概念及其理论改造了比较朴茂的自然人性论,且深化为心性论,其典型形态就是《庄子》中蕴含的“纯粹真性论”^②。徐梵澄认为道家哲学属“超道德论”^③,刘笑敢认为庄子人性思想乃“绝对性善论”^④,仿佛洞若观火。老子所谓“小国寡民”以及庄子所说的“至德之世”“建德之国”都具有虚无缥缈、不切实际的特征,而老庄笔下的圣人、神人和真人亦体现了纯粹人性,而具有那种精神高于物外、虚静恬淡寂寞、不可方物、不可思议的特质,例如,《庄子·逍遥游》里面的姑射山神人。老庄认为,举凡一切现实的政治制度、社会秩序与伦理规范都是由“名”建构起来的,因而都具有这样或那样的局限性、地方性,并非天经地义,这就是他们为什么批判仁义,反对把“仁义之操”置于“道德之意”之上的根本原因。从道家伦理学与政治哲学的视角看,所谓“善”“恶”也是由“名”规定的,具体说就是通过政治法律制度以及社会风俗等复杂机制建构起来的,随着社会政治的不断推移尤其是其结构性变动,善恶的观念及其判别标准也随之变动不居。那么,当道家哲人说“上善若水”(《老子》第8章)、“至善忘善”

① 牟宗三《心体与性体》,上海:上海古籍出版社,1999年。

② 郑开《道家形而上学研究》(增订版),北京:中国人民大学出版社,2018年,第227-251页。

③ 徐梵澄《玄理参同》,《徐梵澄文集:第1卷》,上海:三联书店,2006年,第147-148页。

④ 刘笑敢《庄子哲学及其演变》,北京:中国社会科学出版社,1988年,第275-276页。

(《庄子·养生主》)的时候,就包含了某种更加深刻的意味:最高的善不是“善”,超乎“善恶对立”之上。换言之,它不能按照一般意义的善恶观念予以规定和把握。由此可见,道家伦理学隐含了某种超越一般礼俗层面的 Ethos/Ethic 的深刻含义,从而赋予了道家关于人性与伦理的思考具有了某种道德形而上学的特点。^①

第三,接下来,我们以王阳明四句教里面的“无善无恶”为例,进行一点儿简单讨论。一般认为,孔子所谓“仁”、孟子所谓“仁义”,以及宋明理学家详密讨论的“理”,其实质就是封建时代的道德准则和伦理规范,朱熹甚至说,如果“理”不存在、不真实,岂不是乾坤颠倒了不成?然而,儒家哲学的深刻恰在于:它既高度匹配于古代社会政治结构,同时又试图超然于其上。的确,不少儒家学者执着于君子小人之别、严于义利之辨、拘泥于善恶之分而不敢越雷池一步,但仍有许多儒者运思深远,从更广阔的视野看待善之为善、恶之为恶的根据,比如王阳明。

如所周知,王阳明关于“无善无恶”的提法酝酿已久。他在启程征思、田的前夕,应高弟钱德洪(字洪甫,号绪山)、王畿(字汝中,号龙溪)之请,详细阐发了“四句教”的宗旨,史称“天泉证道”。《传习录》下载:

丁亥年九月,先生起复征思田,将命行时,德洪与汝中论学;汝中举先生教言“无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。”德洪曰:“此意如何?”汝中曰:“此恐未是究竟话头:若说心体是无善、无恶,意亦是无善、无恶的意,知亦是无善、无恶的知,物亦是无善、无恶的物矣。若说意有善、恶,毕竟心体还有善、恶在。”德洪曰:“心体是‘天命之性’原是无善、无恶的;但人有习心,意念上见有善恶在,格、致、诚、正、修,此正是复那性体功夫,若原无善恶,功夫亦不消说矣。”

是夕侍坐天泉桥,各举请正。先生曰:“我今将行,正要你们来讲破此意。二君之见,正好相资为用,不可各执一边:我这里接人,原有此二种。利根之人,直从本原上悟入,人心本体原是明莹无滞的,原是个未发之中;利根之人一悟本体即是功夫,人己内外一齐俱透了。其次不免有习心在,本体受蔽,故且教在意念上实落为善、去恶,功夫熟后,渣滓去得尽时,本体亦明尽了。汝中之见是我这里接利根人的;德洪之见是我这里为其次立法的。二君相取为用,则中人上下皆可引入于道。若各执一边,跟前便有未透,便于道体各有未尽。”

^① 郑开《道家形而上学研究》(增订版),北京:中国人民大学出版社,2018年,第209-211页。

既而曰：“已后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨。无善、无恶是心之礼，有善、有恶是意之动，知善、知恶是良知，为善、去恶是格物。只依我这话头随人指点，自没病痛，此原是彻上彻下功夫。利根之人，世亦难遇。本体功夫一悟尽透，此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人。人有习心，不教他在良知上实用为善、去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂；此个病痛不是小小，不可不早说破。”是日德洪、汝中俱有省。

这段话内容丰富而且精深。关键在于，“在四句教中，最重要的，也最令人感到困惑的是，作为一个儒学思想家，阳明所谓‘无善无恶心之体’究竟是什么意思？”^①也就是说，对于传统的、有点儿呆板形象的儒者来说，阳明之说耸人听闻，似乎有遁入佛学之嫌。但实际上，佛学主要是从排遣心生分别角度讨论“无善无恶”的，与阳明不同。《传习录》另一段话是说：

侃去花问草。因曰：“天地间何善难培，恶难去？”先生曰：“未培未去耳。”少间曰：“此等看善恶，皆从躯壳起念。便会错。”侃未达。曰：“天地生意，花草一般。何曾有善恶之分？子欲观花，则以花为善，以草为恶。如欲用草时，复以草为善矣。此等善恶，皆由汝心好恶所生。故知是错。”曰：“然则无善无恶乎？”曰：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动，不动于气即无善无恶，是谓至善。”曰：“佛氏亦无善无恶。何以异？”曰：“佛氏着在无善无恶上，便一切都不管。不可以治天下。圣人无善无恶。只是无有作好，无有作恶。不动于气。然遵王之道，会其有极。便自一循天理。”（《传习录：下》《阳明先生集要：理学编卷一》）

显而易见，我们应该把王阳明之“无善无恶心之体”置于儒家哲学的内在张力中予以分析和理解，比如说，两宋以来经常讨论的（道）与物无对^②；而德性与德行之间的张力尤能说明问题。宋明新儒家比较偏重德性伦理，同时也特别强调德行规范，朱熹那么重视“礼”“家礼”多少能说明一点儿问题。然而，德性伦理学有它自身的思想逻辑，即诉诸德性自足自为自洽为第一原理，进而摆脱德行伦理原则的地方性与局限性——亦即不以匹配于社会政治结构的伦理规范、人文现象为第一原则。自哲学理论层面分析，王阳明提出

① 陈来《有无之境》，北京：人民出版社，1991年，第203页。

② 胡宏亦曾讨论“性无善恶”，确切地说，他主张的是性为至善，“本然之善不遇恶对”。详见上书，第204页。

“无善无恶心之体”命题,旨在突破质料伦理学的束缚,以更形式主义的伦理学消解质料伦理(德行规范,如忠孝)。另外值得注意的是,王阳明试图诉诸“自然”阐述“无善无恶”,折射了他仍在天(道)人(道)之际进行哲学沉思的特点;这何尝不是儒家一以贯之的思考风格呢?

黑格尔曾说,《论语》记载的孔子言教,不过只是“一种常识道德”而已,只是“任何地方都能找的”“毫无出色之点的东西”。“孔子只是一个实际的世间智者,在他那里思辨的哲学是一点也没有的。只有一些善良的、老练的、道德的教训,从里面我们不会获得什么特殊的东西”^①。然而,以上的分析讨论足以呈现出自孔子以来儒家哲学、伦理学思考的深邃力度,并不见得逊色于古代西方哲学、伦理学,更何况它还具有那种不可替代的独特价值。

总之,中西哲学伦理学迥然不同且各擅胜场,更重要的是它们都发展出了某种纯粹的、理想的、形式化的德性伦理学以及道德形而上学,尽管其背后的理论范式不可通约。

综上所述,德与 Virtue 分别交涉纠结于中西哲学、伦理学的各个方面。我们从早期思想史与古典语文学互动角度追溯德与 Aretē 的初始意义时,发现其前哲学时期的含义比较接近,例如,它们最初并没有明显的道德(Morals)意味,更多表示人和事物的优长和卓越而已;然而,随着时间推移和社会变动,尤其是哲学突破的创造性思想,德与 Aretē 的意义增殖比较明显,Virtue(美德)的意义逐渐强化,而且作为中西哲学、伦理学的关键词,它们分别表现了其建构于其中的哲学思维方式和理论范式之中,而它们的核心含义却渐行渐远:儒家致力于将“仁”“诚”“理”“中”确立为“德”的核心内涵,道家则以“玄德”发展了“德”,其核心内涵诉诸自然、无为等概念予以阐发;古希腊哲学以来的 Aretē/Virtue 概念,濡染了多样性的思想元素,特别是深受基督宗教的影响,几乎脱胎换骨了^②。但无论如何,美德伦理学仍在不断地讨论正义与智慧,这是西方思想万变不离其宗的地方。最为重要的是,轴心时代的哲学沉思和理论创造真正决定了中西方哲学、伦理学的差异,毕竟中西方哲学的形态与特征都是由哲学突破以来的理论精神遗产塑造的;而哲学突破以来最重要的理论精神遗产,无他,只是它们各自的哲学理论范式!如果说“德”的归宿是心性论、实践智慧、精神哲学和境界形而上学,那么围绕着 Aretē(Virtue)建构起来的伦理学(含政治哲学)则是以知识理论为核心向外推展的结果。从比较哲学、伦理学角度看,跨语际、

① 黑格尔《哲学史讲演录:第1卷》,北京:三联书店,1956年,第119-120页。

② 古希腊的 Aretē 概念却经受了基督教文化冲突的洗礼,因为《圣经》推崇的美德诸如信仰、谦卑、慈爱等,并非古希腊的 Aretē。详见赵敦华《人性和伦理的跨文化研究》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003年,第222页。

跨文化的视野虽然重要,但最重要的还是发掘语言、思想、伦理、文化等因素的深层结构,也就是说,我们切勿忽视理论范式的功能与作用。

我们试图昭示哲学、伦理学理论范式间的比较会通,然而浅尝辄止,只是提示若干端倪而已,更多、更充分、更详密的讨论以俟来日;但有一点已经很清楚:唯有诉诸理论范式的高维视野,方能推进比较会通,使比较会通的努力更具建设性。同时我们还发现,中西哲学、伦理学理论范式竟然在“不可通约之外”有殊途同归的可能,因为它们均内蕴了某种道德形而上学,超然于伦理地方性之上。倘若我们从世界哲学史角度讨论中国哲学与西方哲学的价值与意义,促进我们追寻真理与永恒,理解哲学学科的特征与意义,那么本文的尝试是否称得上“千里之行,始于足下”呢?敬请高明方家有以教我。

De and Virtue: A Comparative Study on Cross-Linguistic & Cross-Cultural Ethic Paradigm

ZHENG Kai

【Abstract】 The received translational equivalence between de and virtue laid the foundation for comparative studies in ethics East and West. However, further analyses reveal rich and turbulent philological and intellectual histories behind the two terms / concepts. More importantly, their distinct characteristics and intellectual significances are to be grasped from a paradigmatic perspective in their respective philosophical (including ethical) tradition. Ancient Greek ethics since Socrates is based on epistemology and logic, and its development revolves around themes such as virtue and justice etc; whereas Daoist and Confucian ethics since mid-Warring-states period China are directed towards heart-mind-nature theory and practical wisdom, typically tending to express thoughts on the realization of human natural propensities and the elevation of mind and spirit.

【Keywords】 De, Virtue, ἀρετή/Aretē, Philosophical Paradigm, Comparative Philosophy