

【中国伦理思想】

儒家生生伦理学三分法的理论效应

杨泽波

【摘要】将与道德相关的因素划分为智性、仁性、欲性,创立三分法,突破理性与感性两分法的局限,是儒家生生伦理学的核心特征。这一新方法有重大理论价值。在其视域下,不仅可以划分出两种不同的自律,即仁性自律和智性自律,从而解决牟宗三道德自律学说内在的困难,而且有利于弥补李泽厚“情本体”的内在缺陷,在保住本体的前提下,保留仁性重视情感的特点,凸显儒家道德学说之所长。更为可贵的是,区分伦理和道德亦有了扎实的基础,不再是一个难题:伦理属于仁性的范畴,道德属于智性的范畴;伦理是实然的,道德是应然的;伦理是有缺陷的、不完善的道德,道德是没有缺陷的、完善的伦理。因此,建立三分法有很强的理论意义,一些过去难以攻克的问题,都可以借助这个平台加以解决。

【关键词】儒家生生伦理学;三分法;自律;情本体;伦理与道德

【作者简介】杨泽波,复旦大学哲学学院教授,博士生导师(上海 200433)。

【原文出处】《复旦学报》:社会科学版(沪),2019.5.23~29

【基金项目】本文为教育部哲学社会科学研究后期资助(重大)项目“儒家生生伦理学研究”(项目批准号:16JHQ001)的阶段性成果。

自从事儒学研究以来,我一直坚持从孔子思想本身出发,将与道德相关的因素划分为智性、仁性、欲性,由此形成一种新的研究方法,这就是三分法。^①近年来,在建构儒家生生伦理学的过程中,又对这一方法进行了新的梳理,力图使之更加完善,以成为这门新学说的重要标志。建立三分法有很强的理论意义,很多过去难以攻克的难题,比如如何保障智性的活动性,如何保障仁性不陷入流弊,都可以借助这个平台加以解决,而这也成为了我对牟宗三儒学思想开展批评的基础。^②当然,三分法的优势不止于此,本文再从一些不同角度来讨论这个问题。

一、三分法视域下的两种不同自律

以康德道德自律学说研究儒学,是牟宗三儒学思想的一大特色。按照牟宗三的梳理,康德道德自律学说的理论价值很高,以孟子为代表的心学系统与其颇为相通,同属道德自律,而以朱子为代表的理学系统以知识的方式讲道德,与康德路数不和,为道

德他律。这一观点问世后在学界引起了强烈的反响,批评者和辩护者站在各自的立场互不相让,开展了激烈的争论。

“自律”这一概念最初是在政治学意义上使用的。政治学内部有一个基本矛盾:政治团体中的个体必须服从其团体制定的法律,但这些个体同时又必须保持自由。为解决这个矛盾,卢梭提出,共和国的法律建立在社会契约之上,共和国接纳每一个成员,将其作为全体中不可分割的一个部分;与此同时,每个人又必须将自己置于共同意志的指导之下。于是,共和国中的每一个成员都具有双重的身份:一方面是主权者,另一方面又是服从者。依据这种理论,共和国的每一个成员都是自由的,他们服从的法律其实是自己制定的,从而有效解决了上述矛盾。^③康德将卢梭的这一思想进一步引入伦理学,创立了道德自律学说。在康德看来,人有感官的欲望,是感性的存在者,受自然因果规律制约,谈不上自

由。但人又是理性的存在者,有绝对的意志自由,可以自己制定法则,自己执行,摆脱感性条件的制约。这两个方面合在一起决定了人既是立法者,又是执法者。因为道德法则是自己制定的,服从这些法则,完全是自己的事情,所以道德应该是自律,而非他律。康德提出道德自律学说,还有另外一个考量,这就是反对幸福原则。按照康德的判断,以往的道德理论尽管各有差异,但本质上都建立在幸福原则之上。与此不同,康德主张,道德必须是纯粹的,只服从理性的自我立法,不能以幸福为目的。总之,康德的道德自律学说有两个核心要素:一是自我立法,自我服从;二是反对以幸福作为道德的目的。道德自律即是理性自我立法,自我服从,是排除一切幸福原则的道德学说。

牟宗三将康德这一思想引入后,直接判定儒家心学系统属于道德自律。这是因为,儒家心学同样重视道德理性,而这种道德理性的一个重要内涵就是“截断众流”,意即道德必须斩断一切与外在的牵连,本身必须是纯粹的,只能为道德而道德,不能为其他目的而道德。换言之,道德必须以道德本身为目的,不能预设其他目的。所谓不能预设其他目的,一个重要指向,即是排除私人幸福原则,将道德完全收归于自己的道德意志。儒家心学的“截断众流”又完全符合这一原理,故为道德自律。虽然在道德情感问题上心学与康德有一定差异,但这并不能掩盖心学的两个核心特征,即自我立法、自我服从以及排除一切幸福原则,而这两点正是道德自律学说的基本精神。在这个意义上,我接受牟宗三关于心学是道德自律的判断。

但我对牟宗三的说法又有所不满。牟宗三只是从“截断众流”的角度阐发了心学与康德的相通,而没有能够对心学何以是道德自律的深层理由加以分析。儒家生生伦理学并不止步于此,希望进一步对这个问题加以理论的说明。根据我的一贯看法,孔子之仁、孟子之良心都可以归并为仁性,而仁性本质上是一种广义的伦理心境。这种伦理心境的基础是生长倾向,这种倾向完全是天生的,决定着人可以成为自己,也决定着人这个类可以有效绵延。这种倾向是人类自己给自己的,不是从外边强加的,从这个

意义上可以说,这也是一种自我立法,自我服从。除此之外,人之所以有道德的根据,还必须考虑到社会生活和智性思维对内心的影响,即所谓狭义的伦理心境。狭义的伦理心境来自社会生活,智性思维也离不开他人的影响。这就决定了仁性作为道德根据,遇事提供的是非标准其实是受到社会生活影响的结果,是社会生活固有道德标准在内心的一个缩影。因为社会生活不是他人的,就是自己的,人就是社会生活中的一员,所以,社会道德规范其实是人类自己制定的,并非来自人类之外的因素。恰如卢梭的政治理论所说,法律建立在社会契约之上,每个人都是共和国的一员,既是主权者,又是服从者,人们为自己制定法律,同时又服从这些法律。

当然,也必须清醒看到,社会生活和智性思维在内心的结晶是一个不自觉的过程,以伦理心境为基础的道德根据还不完善,作为道德自律还处于低级的阶段,还需要发展和提升。正是在这个意义上,我不同意牟宗三将朱子定性为道德他律。牟宗三做出这种判断,一个主要理由,是不赞同朱子以知识的进路讲道德。在朱子那里既有与道德无关的知识,又有与道德有关的知识。前者与道德无关,无所谓自律或他律;后者与道德有关,而朱子把道德的根据完全安置于这种知识上,其做法与康德批评的存有论的圆满较为接近,故而当定性为他律。

在我看来,牟宗三这种做法有一个严重的失误,因为他未能正视朱子理学的意义。朱子并不否认日常生活中孝悌、忠恕等道德条目的作用,但并不满足于此。在他看来,这些只是事物之然,而不是事物之所以然,只是小学之道,只有走格物致知的道路,孝悌、忠恕才是大学之道。朱子这一思路其实是与康德较为接近的。康德看到,在日常生活中,存在着一种可以称为“普通的人类知性”或“普通的知性”^④的东西。这种东西十分有用,即使不教给新的知识,人们面对伦理道德问题,也知道如何去做。但康德强调,这种普通知性并不可靠,在一些特殊情况下容易出问题。真正的哲学不能满足于此,必须再向前发展,通过实践理性批判,进入到形而上学的层面。也就是说,虽然康德承认“普通的知性”的作用,但他没有在这里止步,强调不能躺在上面睡大觉,心安理

得,必须将其提升一步,上升为真正的哲学。如果我们把朱子和康德做一个哪怕是简单的比较,也会看出,朱子和康德在道德哲学的一些基本方面有相当大的接近度:两人都非常重视智性的作用。从这个意义上看,与其说康德与孟子相通,不如说康德更接近于朱子。

这种看法势必引出一个严重问题。在西方哲学中,康德是第一个提出道德自律学说的人,他认为只有他的学说才可以称为道德自律。如果我们将康德与朱子联系在一起,认定康德更接近于朱子,那么朱子的学说也应该说是自律的,而非他律的。这个说法完全超出了牟宗三的理论框架,蕴含着深刻的道理。社会生活中善的行为,一定起源于伦理心境。人是社会生活的一员,以伦理心境为基础的善,是遵从人类为自己制定的法则,应该说也是一种自律。但这种自律还不够完善,不够成熟。要克服这种不足,有效的办法是启动个人的智性,对社会生活,对个人内心加以反思,来一个再认识,真正明了社会生活的性质,明了自己道德标准的来源,保持其优点,检讨其不足。这种通过智性再认识而建立的道德法则,是一种更为高级的自律。

这样一来,在三分法视域下便有了两种不同的自律,一是仁性自律,二是智性自律。仁性自律是以伦理心境为根据的自律,它是善的基础,是一种低级的自律,与之相应的是儒家心学系统。智性自律是以智性为根据的自律,是对仁性自律的进一步提升,是一种高级的自律,与之相应的是儒家理学系统。将仁性自律和智性自律有机统一起来,才是完整的理论形态。

二、三分法视域下的“情本体”

“情本体”是李泽厚晚年特别看重的一种理论。此前我曾谈过这个问题,但限于文脉,那里的论述还较为简单。^⑤有了三分法,再回过头来重新审视这个问题,可以得出更为清晰的结论。

早在从事美学研究的时期,李泽厚就注意到了审美感性的特殊性。在他看来,审美虽然是感性的,但与一般所说的感性又有不同,因为这种感性与社会积淀密不可分。换言之,审美原则上属于感性的范畴,但又积淀着理性的历史,属于生理性的感情和

官能,但又渗透着人类的智慧和道德。将思想重点转到中国哲学研究后,李泽厚把这一方法也移植了过来,特别重视孔子仁学中的情感内容。“像‘仁’这个理学根本范畴,既被认作是‘性’、‘理’、‘道心’,同时又被认为具有自然生长发展等感性内容。包括‘天’、‘心’等范畴也都如此:既是理性的,又是感性的;既是超自然的,又是自然的;既是先验理性的,又是现实经验的;既是封建道德,又是宇宙秩序……本体具有了二重性。这样一种矛盾,便蕴藏着对整个理学破坏爆裂的潜在可能。”^⑥此时,李泽厚已经意识到,儒家讲的仁是一个复杂的集合体。

李泽厚看到关于仁的学说并非是纯理性的,有着很强的感性特征,这是一个重要的进步,但遗憾的是,为了突出这一特点,他将其归入到了感性的范畴。当然,这种感性不是旧式的,而是新式的,即所谓“新感性”。以此为基础,李泽厚强调,“由于历史本体论不以道德—宗教作为归宿点,而强调归宿在人的感性的‘自由感受’中,从而它便不止步于‘理性凝聚’的伦理道德,而认为包容它又超越它的‘理性融化’或称‘理性积淀’(狭义),才是人的本体所在。即是说人的‘本体’不是理性而是情理交融的感性’。”^⑦这一表述表明,李泽厚理想中的本体不再是一般所说的理性,而是一种新感性,这种新感性最突出的特点即在于情理交融。

由此出发,李泽厚要求回到感性存在的真实的人,就不难理解了。在他看来,在历史本体论中,“情理结构”是一个关键问题。在“情理结构”中,情(欲)与理以特殊的方式、比例、关系、韵律而相关联、渗透、交叉、重叠着。于是,如何使这种“情理结构”取得最好的比例形式和结构秩序,便成了乐感文化关注的焦点:“乐感文化以情为体,是强调人的感性生命、生活、生存,从而人的自然情欲不可毁灭、不应贬低。虽然承认并强调‘理性凝聚’的道德伦理,但反对以它和它的圣化形态(宗教)来全面压服或取代人的情欲和感性生命,认为重要的是应研究‘理’和‘欲’在不同生活方面所具有或应有的各个不同的比例、关系、节奏和配置,即各种不同形态的人性情理结构,亦即以‘儒学四期’的‘情欲论’来取代‘儒学三期’的心性论。”^⑧这是说,因为仁有情感性,而理性不

能包含情感,所以仁只能归为感性,是一种新的感性。这种新的感性包含着情感,但又不是那种物欲性的情感,而是一种道德的根据,所以叫做“情本论”。

自“情本论”提出后,学界一直多有争议,赞成者少,批评者多。我同样不接受这一说法,但我的依据又与他人有所不同。如上所说,在儒家生生伦理学系统中,与道德相关的共有智性、欲性、仁性三个因素。其中智性和欲性虽然也有自身的特点,但与西方道德哲学的理性与感性有一个基本的对应关系。儒家道德哲学可贵之处在于多了仁性这个部分。仁性简单说就是孔子说的仁、孟子说的良心。西方道德哲学也有类似的思想,但他们一般对此不够重视,更没有发展成为一个完整的系统。儒学就不同了,仁性是一个完全独立的部分,与智性一样,都是道德的根据。因为与道德相关的有三个因素,所以完善的儒学研究方法当是三分,而不应是两分。在三分的视域下,可以给情一个合理的定位。智性要保证公正性不能包含情感,欲性和仁性则都有情感的因素。与欲性相关的是物欲之情,属于通常所说的感性的范畴。与仁性相关的是道德之情,既不属于智(理)性,也不属于欲(感)性,是一个独立的部分。

较之李泽厚,儒家生生伦理学的这种做法至少有两个优势。首先,可以避免混淆两种不同的情。在儒家道德学说中既有物欲之情,又有道德之情。笼统讲是“情本体”,同时又将其称为“新感性”,容易造成误解,以为“情本体”的“情”指的是物欲之情。儒家生生伦理学将这里的“情”明确界定为道德之情,归给仁性,就没有这个弊病了。其次,可以保住仁性的道德本体的地位。李泽厚强调,他讲“情本体”是不要本体,把本体去掉。虽然这话是针对传统中僵化的道德本体而说的,但去掉本体、不要本体的做法并不可取。我重视道德之情,将其放在仁性中处理,不是不要本体,而是要把本体讲好,讲出它的特色。仁性作为本体是儒家道德学说的根据,是区别于西方道德学说的一大法器,必须强力保留,丝毫不可动摇,须臾不可消除。

由此说来,我与李泽厚的区别说到底还是思想方法不同。李泽厚仍然是传统的理性、感性的两分

法。在研究儒家思想的过程中,他正确地看到了儒家仁学与康德的道德哲学有很大差异,包含着丰富的情感性,特别重视其情理交融的特质,这有其合理性。但他着力建构“情本体”,主张不要本体,又走偏了方向。与其不同,儒家生生伦理学认为,儒家学理最为可贵之处即在于其内部有一个智性、欲性、仁性的三分结构。在这种结构中,因为仁性是建基于生长倾向之上的伦理心境,受到社会生活和智性思维的影响而成,一定有丰富的道德情感因素,所以可以且应该大张旗鼓地讲仁性的情感性,完全没有必要将其归为感性——即使再三强调它是一种“新感性”。有了三分法,既可以避免在物欲之情与道德之情间造成混淆,又能凸显仁性作为道德本体所包含的情感因素,各归其位,各安其家,保住本体,更好地凸显儒家哲学的特色,打破西方道德哲学理性感性狭隘的架构,至少不至于在新感性和旧感性上纠缠不清。

三、三分法视域下伦理与道德的区分

在西文中,ethics和morality的关系比较微妙。Ethics源于希腊语的ethika,由ethos演绎而来,含有风俗、习惯、传统、惯例的意思。moral则是罗马哲学家西塞罗在其《论命运》一书中创造的一个拉丁语,用于翻译希腊语中的ethika。这个单词源于拉丁文的mos,mores,moralis,而mos(复数为mores)从一开始就有“传统的习惯”的含义。由此可知,ethics和morality虽然背景不同,但语义相近,后者的产生即用于前者的翻译。正因此,在西方哲学系统中,这两个单词经常作为同义词使用,有一定的重叠性。

西方哲学史上也有人试图将这两个单词区分开来。康德是一个重要代表。在完成《纯粹理性批判》之后,康德将思想的重点转向了伦理学。在康德相关研究中有一个重要概念,这就是Sitten。康德一共写了三本伦理学的著作,除了《实践理性批判》外,其余两本的书名(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*,*Metaphysik der Sitten*),使用的都是Sitten。过去这个单词一般被译为道德,但近年来的研究发现,这种译法无法准确反映康德的基本精神。邓安庆近年来在这方面做了大量工作。在他看来,康德使用Sitten有明确将伦理和道德区分开来的用意。希腊伦理学不是“道德哲学”,而是“幸福(好生活)理论”,而幸福作

为好的生活方式,必须依靠好的城邦生活才能实现。只有“正义”的城邦才能是好的城邦,所以“正义”成了德性之首。康德之时,基督教的信仰发生了动摇,康德必须重新确立人类生活的天然之理。因此“他必须首先阐明‘前道德’的Sitten的最高原理问题,但康德阐明‘前道德的’Sitten的最高原理就不再与‘道德无关’,而是通过阐明Sitten的天然之理时着重阐明的这种‘理念’本具的行动(实践)力量,以落实于‘道德’”^⑨。这一用心在*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*一书中表现得特别明显。在这部著作中,康德指出,日常伦理知识以及大众伦理哲学还处于习俗的阶段,总是被日常的俗见所遮蔽,容易陷入自然辩证法,导致重重弊端。要让一门伦理学真正成为科学,必须对其进行批判,从普通的伦理理性知识过渡到哲学的伦理理性知识,从通俗的伦理世俗智慧过渡到伦理的形而上学,从伦理的形而上学过渡到实践理性批判。因此,严格来讲,康德此书书名中的Sitten只能译成伦理,不能译为道德。

黑格尔同样做出了自己的努力。在他看来,启蒙运动给社会带来了巨大的进步,但也伴随着严重的问题,这些问题不能仅仅依靠道德解决,而必须首先诉诸政治。因为有这个背景,黑格尔更加看重伦理,重视伦理的现实性。黑格尔不满意康德道德学说,批评它只停留于道德阶段,而未能过渡到伦理,就是由此而发的。出于这一考虑,黑格尔对道德和伦理进行了严格的区分。在黑格尔那里,法是伦理学的总纲,黑格尔的伦理学又称为“法哲学”。法哲学的职责是描述自由概念发展的历史过程。这一过程包含三个阶段:一是客观外在的抽象法;二是主观意志的内在法;三是前两个阶段的统一。这三个阶段分别为抽象法、道德、伦理。抽象法只是自由的定在,不能完全实现自己,必须向前发展,进入道德阶段。道德也是一种法,是法发展的一个阶段,不过是具有特殊规定的内心的法,即主观的法。道德是对抽象法的扬弃,是自由意志在人的主观内心的体现。但光有道德还不够,还必须发展为伦理。伦理最大的特征是主观与客观、内在与外在的统一,属于自由发展的更高阶段。虽然黑格尔对道德和伦理做了明确的区分,但由于其理论自身的缺陷,这种区分

并没有得到人们的广泛承认。如何对道德和伦理做出合理的区分,仍然是一个有待解决的难题。

国内伦理学界近年来不断有人在这方面进行新的探索,以对这两个概念加以区分。有人主张,伦理是人们行为事实的规范,道德则是人们行为应该如何的规范,所以伦理和道德应当视为整体与部分的关系。“可见,道德与伦理,从词源上看,在西方虽为一词,都是指人们行为应该如何的规范;但在中国却是整体与部分的关系——伦理是整体,其含义有二:人们行为事实如何的规律及其应该如何的规范;道德是部分,其含义仅一:人们行为应该如何的规范。”^⑩朱柏庭近来提出“再写中国伦理学”,而要完成这一宏大计划,必须首先对伦理和道德做出明确的界定和区分。照他的理解,“‘伦理’是宗法等级关系的实体存在,而‘道德’是这个‘伦理实体’角度中个体的内在德性,是以‘伦理’的存在为前提和基础的;有‘伦理’才有‘道德’可言。‘伦理’正则‘道德’兴,‘伦理’乱则‘道德’衰。人们常说的‘道德失范’其实在于‘伦理失序’。不讲‘伦理’而只讲‘道德’,是本末倒置。”^⑪邓安庆在对康德伦理思想进行梳理的过程中,也对这对概念做了自己的分疏,他指出:“康德的Sitten应该按其本义译作‘伦理’而非‘道德’,因为传统伦理学总是基于习俗伦常之理(Sitten)来为‘天地立心’,而‘德’无论是古代的‘德性’还是现代的‘道德’都只是在最高的伦常之理之下的一个‘次级’概念。人类生活的恒常之理才是所谓的‘天地良心’,才是人类生活的‘必然’之理,譬如‘正义’或‘至善’,只有在此必然之理得到阐明之后,‘德’(无论是古代的‘德性’还是现代的‘道德’)才能得到阐明。”^⑫

2016年,李泽厚发表的《伦理学补注》一文,也涉及这个问题。在李泽厚看来,伦理与道德这两个词语在中外古今一般都是同义使用,但对这两个概念应该做出明确的区分。“我所用的‘伦理’一词包含很广,指的是人类群体社会,从狭小的原始人群到今天的全人类的公共规范,先后包括了原始的图腾、禁忌、巫术礼仪、迷信律令、宗教教义一直到后代的法规法律、政治宗教,也包括了各种风俗习惯、常规惯例。”“我所用的‘道德’一词,则指群体规范要求,经由历史和教育(广义),培育内化为个体的自觉行为和

心理,从自觉意识一直到无意识的直觉。”在进行这种划分的过程中,李泽厚特别强调必须赋予道德以自由的意义。保存生命是任何生物族类个体均具有的本能和欲望,人类也是一样。人之所以如此敬重、尊仰、崇拜那些杀身成仁、舍生取义的仁人志士、英雄豪杰,正是由于人可以进行自由选择,践行大多数人做不到的道德行为。“可见,道德在这里表现为自由意志,自己选择、决定、不顾个体生存和其他利益而认为‘就应该这样做’而行事。也正由于这少数人物逆生物本能、自然欲望而行,并以此为榜样引领着群体开辟未来,这使得人类的生存延续区别于其他动物。”^⑩赋予道德自由的内涵,是李泽厚区分伦理与道德这两个概念最有价值的部分。

儒家生生伦理学同样试图对伦理和道德加以区分。为此需要对这两个名词在中文中的含义做一个简单的说明。先说伦理。“伦”繁体字为“倫”,源于“侖”,有聚集、从册、编竹简、会集简牍排列次序之意。本义为次序、条理。“侖”加上单人旁,本义指人际关系有次序条理。《孟子》所讲“教以人伦”之“人伦”即指人际关系的行为准则。理,形声字,从玉,里声。本义指治玉。引申为治理、办理、处理,泛指一般事物的纹理,进而引申为条理、道理。“伦理”两字连用,一般认为最早见于《礼记·乐记》的“凡音者,生于人生者也,乐者,通伦理者也”。“伦理”二字在此即指事物之类各有其理。再说道德。在古代,道和德是分开使用的。道,本义指人行的道路,引申为道理、律则,上升到哲学高度,指事物运动变化所必须遵循的普遍规则。关于德,《说文解字》指出:“外得于人,内得于己也,从直,从心。”本义是行为正,心真诚,表里如一,引申为德性、品行、信念等。《礼记·乐记》云:“是故不知声者,不可与言音。不知音者,不可与言乐。知乐则几于礼矣。礼乐皆得谓之有德。德者得也。”朱熹沿用了此义,指明:“德者,得也,得其道于心而不失之谓也。”^⑪从一般意义上说,德与得的意义相近,指主体的人对于道的获得。因为道是事物运动的律则,获得了道,可以妥善待人接物,所以德有办事得宜的意思。后来“道德”二字开始合用,成为一个专有名词,始终与人的品德好坏紧密相关。

词源的回顾足以说明,伦理和道德原本即是两

个不同的名词。伦理偏重于人伦之理,指人际关系中既有的行为规范。道德偏重于人与道的关系,指由道中所得的那个部分。有鉴于此,儒家生生伦理学对其做了这样的区分:伦理与仁性相应,道德与智性相应。说伦理与仁性相应,是因为仁性本质上是一种伦理心境。伦理心境的一个重要来源是社会生活,是社会生活对内心的影响,这就决定了仁性的性质是对社会生活既有规范的服从,表现为一种实然性。说道德与智性相应,是因为智性以内识为基础,而内识的一个重要任务,是对仁性进行反思,加以再认识,思考与成德成善相关的根本道理,从而做出自己的选择,表现为一种应然性。换言之,伦理是在实然层面上尊重社会既有的规范,道德是在应然层面上做出自己的选择。我将两个概念做出这种区分,是想凸显这个用意:在成德成善的过程中,必须首先遵守具体文化环境的各种规范,合于实然。但是光有这一步还不行,还要对这些规范加以再认识,追求应然,运用自由意志做出自己的选择。由此可知,儒家生生伦理学将伦理和道德做出区分,不只是一个概念的分类问题,而是以自己的三分法为基础的。在现实社会生活中,人们总是首先从仁性出发遵从既有的社会规范,随着思考的成熟,再利用智性对这些规范进行反思,加以再认识,从不自觉达到自觉,运用自由意志做出选择。这样一来,我们便可以对这两个概念做出这样的区分了:伦理属于仁性的范畴,道德属于智性的范畴;伦理是实然的,道德是应然的;伦理是有缺陷的、不完善的道德,道德是没有缺陷的、完善的伦理。

我的这种做法与李泽厚有一定的接近度。李泽厚关于伦理与道德划分的一个重要目的,是强调伦理遵从既有的社会规范,道德则表现为自由意志,自己选择,自己决定。我将伦理与仁性对应、道德与智性对应,也包含着这层意思。人在社会中生存,社会生活中的各种规范一定对其有深刻的影响,也只有适应这些规范,才能成为那个社会意义上的好人。这就是伦理。但光有这些还不行。人有智性,不能满足于此,还必须对这些规范进行反思,加以再认识,检讨其利弊得失,最终运用自由意志做出自己的选择。这就是道德。但需要强调的是,我与李泽厚

又有不同。李泽厚只是区分了伦理和道德的不同性质,我则进一步将这种区分置于三分法基础之上。在三分法中,仁性和智性都可以决定成德成善,但其作用的性质有别。仁性本质上是一种伦理心境,其重要特征是对社会生活既有原则的遵从。反之,智性则强调进一步思考与成德成善相关的最根本的道理,包括对仁性进行反思,加以内识。一旦明白了这方面的道理,在中国人的思维方式中,也就是得到了道,有了德。在三分法的框架内,区分伦理与道德不再是简单对其内涵加以自己的界定(哪怕这种界定十分严格),而是有着扎实的理论根基,是一个完整的理论系统。

鉴于对伦理和道德进行了明确的区分,我将在不同意义上使用这两个概念。首先是狭义的,此时伦理与仁性相对,强调其现实性、习俗性的特点,以凸显其实然性;道德与智性相对,强调运用智性认知的特点,以彰显其应然性。其次是广义的,此时伦理和道德是同义词,可以相互替换。尽管做了这种区分,但有时也必须遵守语言的习惯,如一般只说伦理学,不说道德学,只说责任伦理,不说责任道德,只说成就道德,不说成就伦理,等等。而本文屡屡提及“儒家生生伦理学”则明显为广义,指一门关于如何成德成善的学说。

注释:

①最早是我在孟子研究中提出三分法的,详见杨泽波:

《孟子性善论研究》(再修订版),上海:上海人民出版社,2016年,导论“孔子心性之学的结构及其意义”。

②杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第二卷,上海:上海人民出版社,2014年,第四章“形著论论衡”、第五章“活动论论衡”。

③李明辉对这个问题有清楚的说明。参见李明辉:《儒家与康德》,台北:联经出版事业股份有限公司,1990年,第11~46页。

④康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,《康德著作全集》第四卷,北京:中国人民大学出版社,2005年,第260页。

⑤杨泽波:《积淀说与结晶说之同异——李泽厚对我的影响及我与李泽厚的分别》,《文史哲》2019年第5期。

⑥李泽厚:《历史本体论·己卯五说》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年,第135页。

⑦李泽厚:《哲学纲要》,北京:北京大学出版社,2011年,第50页。

⑧李泽厚:《哲学纲要》,第56~57页。

⑨邓安庆:《启蒙伦理与现代社会的公序良俗——德国古典哲学的道德事业之重审》,北京:人民出版社,2014年,第105页。

⑩王海明:《伦理学原理》,北京:北京大学出版社,2009年,第76页。

⑪朱贻庭:《“伦理”与“道德”之辨——关于“再写中国伦理学”的一点思考》,《华东师范大学学报》2018年第1期。

⑫邓安庆:《启蒙伦理与现代社会的公序良俗——德国古典哲学的道德事业之重审》,第104~105页。

⑬李泽厚:《伦理学补注》,《探索与争鸣》2016年第9期。

⑭朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第94页。

Three Theoretical Effects of Trichotomy

Yang Zebo

Abstract: It is the core feature of Shengsheng Ethics of Confucianism to create a trichotomy which divides the factors related to morality into zhixing, renxing and yuxing, which breaks through the limitations of perceptual-rational dichotomy. This new method is of great theoretical value. In the view of it, we can take two different kinds of autonomy apart firstly, which is autonomy of renxing and autonomy of zhixing, so that we can solve the inherent difficulties in Mou Zong-san's theory of moral autonomy, and at the same time it is conducive to reviewing the inherent flaws of the "emotion substance" created by Li Zehou. In this way, we can not only retain the characteristics of renxing that emphasizing the emotion, but also preserve the substance, so that we can highlight the strength of Confucian moral doctrine. The more valuable thing is that the distinction between ethic and morality is no longer a problem because there is a solid foundation. Ethic belongs to the category of renxing, and morality belongs to the category of zhixing. Ethic is to be, and morality is ought to be. Ethics is a flawed and imperfect morality, and morality is a flawless and perfect ethic.

Key words: Shengsheng Ethics of Confucianism; Trichotomy; autonomy; emotion substance; ethic and morality