

实用主义道德观与儒家道德观的相遇

陶秀璈

美国学者托德·莱肯所撰写的《道德形成》，通过经过一番翻译工作终于和中国的读者见面了。托德·莱肯先生在杜威的道德哲学的基础上进一步发展了实用主义的道德观。这本专著在中国的翻译出版，表明了实用主义道德观与儒家道德观的相遇。实用主义道德观与儒家道德观看起来存在很大的文化差别，但是对儒家的仁义礼智的内涵作深入的分析，会发现它们与实用主义的道德观有不少会通之处。

一、善与仁：普遍与特殊的统一

道德哲学所研究的对象是善，传统的道德哲学把至善作为超验的东西，康德的道德形而上学把至善作为只有天国才能实现的东西。实用主义的道德观反对这种关于善的超验性解释。莱肯先生指出：我们对人类的有限性和偶然性的焦虑致使我们设计出更高级的不变的实在，这就是上帝、形式、道德法则，或世界自身。我们的想象把我们的偶然性生活加以理想化，把道德原理作为一个不变的实在，这种诉诸超越历史的固定不变的道德真理的观念，实际上是为了维护那些信奉这种原则而获益的人的特权。从上帝的角度来看待道德品性，就已经意味着脱离人类实践来看待道德。这种超验的道德观体现为实践知识的固定目的说，即用某种价值和善作为实践目的来解释实践行为的正当性。固定目的说的论证建立在复归论证的基础上，即一个行为的正当性必须提供一个理由，而这种理由又需要用另一个理由来加以说明，为了避免对理由的无穷后退，必须找到某种无可置疑的基本信念，从而达到一个最终的目的，亚里士多德认为这就是基本的善。实用主义认为，这种固定目的说歪曲了实践知识。因为善存在于实践之中。

儒家道德观的核心是仁。孔子提出的仁道是与天道有所区分的，他把天道看作是在仁道范围之外的敬畏对象，而不是把它看作自然和社会之外的彼岸世界他对鬼神敬而远之，对人死后是否灵魂不死的问题避而不谈。孔子所追求的不是天道，而是人道。所谓人道，就是仁之道，仁首先是人的一种亲情，“仁者，人也；亲亲为大”（《中庸》）。孔子把这种亲情扩展到一切人身上。“樊迟问仁，子曰：‘爱人’”。这种仁爱之情是由家族里的亲情发展而来的。因此孔子说：“孝弟也者，其为仁之本与”（《学而》），从特殊的天然的感情发展为普遍的社会性感情，这是一种世俗的善。这种仁，存在于实践之中，他说：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁”。（《学而》）孔子追求的是人道，而拒绝谈论天道，因而孔子的学生子贡说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也！”（《公冶长》）“子不语怪、力、乱、神。”（《述而》）由此可知，孔子的“仁”存在于人的实践中，没有任何的超验性。这与实用主义的“善有在于实践之中”的观点无疑是相互契合的。

实用主义的所谓“善存在于实践之中”，这里的实践，是指“受规范支配的活动”。因此，善存在于受规范支配的活动中，从而，善被视为那些内在于受

规范支配的活动的特殊价值，这是一种内在的善。实用主义主张“内在的善”，反对外在的善，即与活动无内在联系的善。既然受规范支配的活动是具体的、特殊的，因此内在的善因而也是具体的、特殊的，但这并不意味着实用主义走向特殊主义。实用主义虽然否定抽象的，固定不变的善，但并不表明实用主义反对一般的道德原则。实用主义主张我们既有一般的道德知识，又有特殊的道德知识。道德的一般原则给我们提供了一般的角度，通过这个视角我们才能关注特殊情况和活动的特征，一般原则对特殊情况具有指导作用和教育功能。莱肯认为，道德规范是经验的概括。与普遍主义不同，实用主义主张道德规范的一般原则并非是固定不变的，而是开放的，是根据新环境新情况修改的。因此，实用主义在普遍主义和特殊主义之间达到某种平衡。

同样，对于孔子而言，“仁”并不是一种固定不变的抽象原则，而是在不同情况有着特殊的含义。每次学生问孔子关于仁的含义，孔子的回答都有所不同。“问仁，曰：‘仁者先难而后获，可谓仁矣。’”（《雍也》）“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。’……仲弓问仁，子曰：‘出门如见大宾，使民如承大祭。’……司马牛问仁。子曰：‘仁者，其言也切。’”……樊迟问仁。子曰：‘爱人’。（《颜渊》）”樊迟问仁。子曰：‘居处恭，执事敬，与人忠。’“（《子路》）子贡问为仁，子曰：‘工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。’”（《卫灵公》）“子张问仁于孔子。孔子曰：‘能行王者于天下，为仁矣。’‘请问之。’曰：‘恭、宽、信、敏、惠’。”（《阳货》）。在孔子看来，虽然仁在不同情况有不同的特殊含义，但这不表明仁是一种特殊主义的解释，其中有一种贯穿于所有特殊含义的普通的东西。“子曰：‘参乎！吾道一以贯之’。”（《里仁》），“子曰：‘赐也，女以予为多学而识之者与？’对曰：‘然，非与？’曰：‘非也，予一以贯之’。”（《卫灵公》）。由此可见，儒家的“仁”的原则，既是特殊的，又是普遍的，是普遍与特殊的统一。这一方面与实用主义的观点相吻合。

二、慎思事件和义：道德原则的应用

实用主义把善作为内在于实践活动的东西，而实践活动是千变万化的，新的情况的出现使原来的道德规范难以适应，从而给人们的思想带来困惑。在新的情况下如何采取合乎道德的行为，这需要人们的实践的“慎思”。莱肯先生把这一“慎思”过程称为“慎思事件”。慎思事件可分为六个步骤：（1）存在一种不确定的状况，包括意识到问题是出在习惯的缺陷上。（2）存在着一种对问题的初步解释，包括对大是大非的问题的观点。（3）出于对大是大非问题的考虑而制定行动计划。（4）这些行动计划受到想象实验的检验。（5）最有可能实现的计划由那些引起现状变化的行为来检验。（6）这些步骤可以被他人重复，或用来解释他人所学到的东西。莱肯先生举出了一个典型的事例来说明这个模式，即简·亚当斯的事例，她写了一本著作，题为《在赫尔慈善中心的二十年》，书中描述了作者的思想转变过程。亚当斯在完成了大学教育后，作了两次欧洲旅行在第一次欧洲之旅中，她参加了一个拍卖剩余腐烂水果蔬菜的活动，她被穷人的绝望所震动；第二次欧洲之行中，她观看一场斗牛表演使她产生了厌恶感，使她的思想产生了一次飞跃，她反思自身的生活而产生了一种负罪感，这种负

罪感就是过着一种中产阶级的生活，把时间用于个人和专业的发展，这种负罪感的基础在于对穷人和他们的生存挣扎的强烈同情，由此她决定放弃成为医生的计划，转而投身于建立一个慈善机构的计划。在这个转变过程中，“慎思事件”正是对这个事件过程的描述的模式。

在“慎思事件”中，我们接触到了儒家关于“义”的概念。什么是“义”，“义”是儒家的一个重要的道德范畴，其重要性仅次于“仁”。它包含有三层含义。义是第一层含义是指与利益和私利相对立的道德责任的原则。孔子首先提出“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）孟子进一步发展了这一思想，他在《梁惠王·上》提出：“何必曰利？亦有仁义而已矣。”汉代董仲舒发挥了重义轻利的思想，他指出：“天之生人也，使之生义与利。利以养其体，义以养其心。……体莫忠于心，故养莫重于义。义之养生人，大于利”。（《春秋繁露·对胶西王越大夫不得为仁》）。到了宋代理学，朱熹和陆九渊对于“义”的含义有所修正，认为“义”包含“公利”，相对立于“私利”。在“义”作为道德原则的意义上，“义”经常和“仁”的概念并列，称为“仁义”。但“义”又不同于“仁”，这是“义”的第二层含义。“仁”往往指内在的道德之心，“义则是指用道德原则来规划外在的行为。”“敬以直内，义以方外”，仁也。”（《二程遗书》卷十一）。既然“义”是用以规范外在行为的道德原则，而外在行为在各种情况下如何作出符合道德的行为，则需要慎思，由此产生了“义”的第三种含义，即“宜”，也就是是适当、恰如其分之意。这第三种含义是“义”的主要意义，指合宜的道德行为。邢昺《疏》“于事合宜为义”。《中庸》曰：“仁者，人也，亲亲为大。义者，宜也。”刘宝楠在《正义》中解释曰：“《礼·中庸》记云：‘义者，宜也’。《表》记云：‘义者，天下之制也’。言制之以合宜也”。由此看来，所谓“义”，就是一方面依据“仁”的道德原则，另一方面根据具体情况制定合适的行动计划。这种含义无疑与莱肯的“慎思事件”有着相近的意义。用在简·亚当斯的例子上，亚当斯之所以后来投身于慈善事业，正是出于对穷人的同情之心，也是恻隐之心，或仁爱之心，通过慎思而制定出合适的行动计划这就是儒家的所谓“义”。如果用中国的例子，那么汶川大地震发生后，千百万人正是出于恻隐之心或仁爱之心，各自根据自己的情况，制定出自己参与抗震救灾，献出爱心的义举。

三、习惯、规范和“礼”：道德的常规化和制度化

实用主义认为，正是通过慎思事件，促成了我们的道德习惯。杜威认为，习惯或规范是实用主义道德理论最基本的理论工具，习惯是社会共享的思维、感受和行为的方式，这种方式存在于进化的活动和生活实践中。习惯不是被设想为机械生硬的反应，而是一种帮助集中注意力和行为的能动反应模式。而道德领域正是由那种涉及各种关系的责任的习惯所界定的。实用主义所说的习惯是一个整体概念，它具有纵向的历时性和横向的共时性，由此它包含有三个方面的含义。第一方面是从历时性和共时性的综合来看习惯是一个互相渗透的规则的整体的整体性，也就是说，相互渗透是习惯的共时性和历时性的性质。在一个完整的环境下，习惯总是与其它习惯一起在一个整体的环境中发挥作用。例如唱歌的习惯的共时性表现为参与教堂活动或合唱团的互动。唱歌的习惯的历时性则表现为从小有喜欢

唱歌的习惯，两者的结合就是个人习惯和群体习惯的相互渗透。习惯的第二个方面是功能性互动，属于共时性，即应对引起实践判断和反应的特定环境。处理环境是习惯的共时性特点。后天的获得性习惯是一种类似于呼吸或视看的功能。杜威指出：习惯可以与像呼吸、消化这样的生理功能进行有益的比较。呼吸这个生理功能需要肺和空气，两者彼此相互作用，社会习得的习惯，是主体和社会环境的互相作用。是使主体在特定的社会环境下作出特定的反应和行为的方式。习惯的第三个方面是习惯的历时性特性，即它具有历史传承性，不论在特定个人的生命史，还是一代人的历史，习惯都有其历史。一个人养成一种习惯，通常是在幼年，在童年得到发展。虽然习惯在个体生命中是有历史传递性的，但是它们仍居留于不断进化的实践和像教会、技术、艺术、科学这样的机构制度中。因此，我们可以把罗马天主教会看作是一系列历史传承下来的习惯。承认制度和实践的历史传承，使我们注意这一事实：我们出于习惯所做的事情将会影响后人。我们能为后人做得最好的事就是，把习惯完好无损地和以某些增加的意义传送到从我们的先人所继承的社会环境中去。习惯体现为一种根深蒂固的自我的承诺，特别是自我与某些特定社会群体的理想和抱负的认同。这种习惯预设了很多印着评价和信念模式的复杂的社会习俗。杜威的“习惯”被弗里德里克·威尔（Frederick Will）称为“规范”。

在儒家看来，所谓比较稳定和固定下来的道德习惯，又称为规范，孔子把它称之为“礼”。“礼”对于个人而言是一种道德习惯，对于民众是一种道德规范，对于国家来说是一种制度。“礼”作为一种道德习惯，对于个人是一个修养的过程。“子曰：‘克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。’……请问其目。孔子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动’。”（《论语·颜渊》）。作为对于民众的道德规范，礼起着一种统一的规范作用，子曰：“道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）孔子特别倡导周礼，周礼是西周以来的典章、制度、规矩、仪节。孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”由此可见，“礼”是一个复杂的道德规范的体系，与实用主义对“习惯”的第一个规定：“相互渗透”的特点具有相同的意义。“礼”的第二个规定就是主体与特定环境的相互作用。一方面，根据主体的社会角色提出具体的行为要求为此，孔子提出了“正名”的主张。他说：“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足”（《论语·子路》）孔子的正名，就是“君君、臣臣、父父、子子。”（《论语·颜渊》）意思就是，君主要符合作为君主的规范，臣子要符合作为臣子的规范，父亲要符合作为父亲的规范，子女要符合作为子女的规范。另一方面，主体在不同的特定环境下作出不同的适当的反应。孔子曰：“礼之用，和为贵，先王之道，斯为美。”（《论语·学而》），毛子水先生在《论语今注今译》中解释道：“在行礼的时候，以能斟酌得中为最可贵。”也就是说，礼的施行，以处事恰当为可贵。因此，孔子认为，中庸是最高的德性，他说，“中庸之为德也，其至矣乎！”（《论语·雍也》）所谓中庸，就是处理事情不偏不倚，无过不及，把握分寸，恰如其分。由此可见，“礼”和杜威的“习惯”一样，具有共时性的特征。《论语》“乡党”这一章详细地描述了孔子在不同环境中施行“礼仪”的过程。记叙了孔子在日常生活的饮食起居各方面的举止仪容，孔子在与乡党邻里的交往中的表现，和在朝廷和宗庙祭祀活动中的行为态度。这些描述使我们看到，孔子的一言

一行，一举一动，无不合于礼的要求。他在家居，与乡邻交往，还是在隆重严肃的公事场合，都能做到举止有度，进退有节，是执行礼的典范。这些描述体现了“礼”的各种规则的“相互渗透”的特征和主体与环境相互作用的共时性特征。“礼”还是有第三个特征，即历史传承的历时性特征。“礼”除了作为一个人的修养过程，还作为一种历史文化传统的传承。孔子说：“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》）意思是说，殷代继承了夏代的礼仪，周代继承了殷代的礼仪，将来的后代继承周代的礼仪，后一代对前一代的礼仪都有所废除，同时又有所发展。孔子自己本人十分推崇周礼，但他对周礼也作了新的发展。其一，周礼主张“亲亲”，孔子提倡“爱人”；其二，周礼是“礼不下庶人”，孔子则主张“齐之以礼”其三，周礼举“亲故”，孔子主张“举贤才”，其四，周礼教育限于贵族，学在官府，孔子主张“有教无类”的平民教育。由此可见，儒家的“礼”不仅仅具有历史传承性，还具有“返本开新”的特征。

以上分析表明，实用主义的“习惯”和“规范”和儒家的“礼”具有同样的特征，它们都具有“相互渗透性”，相互作用的共时性和历史传承的历史性。

四、道德的社会批评和儒家之“智”

实用主义认为，道德存在于人类的社会实践之中，而人类的社会实践的本性是偶然性，存在着千变万化的情况，因此，面对各种新的环境和新的情况，人们需要作出实践的慎思，作出“慎思事件”。然而，对于实践慎思所得出来的道德判断，人们往往有各种不同的意见，甚至产生种种争论，对于这些道德上的争辩，需要社会批评来加以解决。实用主义对这个问题的解决提出了三个方面第一个方面，实用主义要求社会批评家和哲学家承担社会责任。并认为社会批评应当是内在的、本土的批判，最好的批评家就是生活在我们之中的批评家，因为我们可以依靠这样的批评去更好地理解我们现在的处境并且因此更好地决定我们当中什么是错的。社会批评过程可能要使用专家的知识，例如一定人口工作要求改变某种安全标准，我们便要求科学家确定危险的可能性。一般说来，社会活动家、公民领导者，宗教人士、新闻工作者和类似的人物扮演社会批判家的角色。他们提出有关公众的共同的道德观念，并借助于“案例事实”来表明那些观念的恰当性。第二个方面，社会批评是社会批评家与社会之间的一种交流的努力，批评家和被批评的社会之间的适当关系是传递信息，他们相互受到教益。进一步说，社会批评是批评家与公众之间的互动过程。批评家和公众之间的关系就好比医生与病人，老师和学生的关系。为此，杜威还提出了“公众”的理论。公众首先是各种利益群体，最广义的公众概念指一个交际的社会共同体，即由众多群体组成的群体，他们相互理解某种共享的利益，力图协调他们的行动来实现这些利益。杜威强调公众参与到对社会问题的协商和解决。他认为，对社会问题的公开讨论将有助于澄清问题的本质和推进人们去理解哪一种解决方案是适当的民主参与有一种认识的和教育的作用。对于人民大众太愚昧而不能参与政治决策这样的指责，杜威提出了两个反驳，其一是这种主张夸大了作出有见地的政治判断所要求的条件，而与社会批判相关的知识基本上是道德知识，这是每个人都具备的。其二，知识分子不是固定不变，他们取决于社会条件和相应的教育水

平。社会批评的第三个方面是社会批评家承担着一个重要的任务，就是为了揭示对道德的歪曲的理解，需要对一个如何实现批判的漫长的时间距离的一个范例“道德系谱学”的考察，正如尼采所做的那样。

在儒家的语境中，关于道德问题的社会争辩，无非就是关于判别是非的问题，这个问题属于“智”的范畴。孟子曰：“是非之心，智之端也。”（《论语·公孙业上》）。在判别是非的问题上，儒家也有三个方面解决之道。第一方面，圣贤对于判别大是大非的问题自觉地担负起责任，他们不仅以其智慧来指明是非而且以其德行来作为道德的典范。圣贤作为智者，对人道有完全的理解和把握，因此在是非问题上没有什么困惑。孔子曰：“宁武子，邦有道则知；邦无道则愚。”（《论语·公冶长》），又曰：“知者不惑，仁者不忧，能者不惧”（《论语·子罕》），皇侃《义疏》引孙绰曰：“智能辨物，故不惑也。”智者之所以不惑，因为智者能知人，知方，知礼，知言。知人，就是对人性有深刻的理解，能识别别人的贤愚善恶。“樊迟问仁。子曰：‘爱人’。问知。子曰：‘知人’”（《论语·颜渊》）“子曰：不患人之不己知，患不知人也。”（《论语·学而》）。所谓知方，就是掌握为仁之方，判别是非的思想方法。“子曰：‘由也之为，比及三年，可使有勇，且知方也。’”（《论语·先进》）所谓知礼，就是通达礼教。孔子曰：“不知命，无以为君子也，不知礼，无以立也；不知言，无以知人也。”皇侃《义疏》解释说：“礼，主恭俭庄敬，为立身之本。人若不知礼者，无以得立其身于世也。”所谓知言，就是善于论辩，听言察意；辨别是非善恶。子曰：“不知言，无以知人也。”（《论语·尧曰》）。何晏《集解》引马融曰：“听言而别其是非。”第二个方面是圣贤与民众之间的交流与互动。在儒家看来，民众不论聪明愚笨，都有道德的本性，不仅有仁义之心，而且都能辨别是非善恶。因而孟子曰“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。”（《论语·告子上》）正因如此，儒家认为，人人皆可以成为圣贤。但由于人们被私欲所蔽，不能返回自己的本性，因此需要圣人的指点和圣人作出的榜样来引导和影响他们。民众由于自己的道德本性而为圣人的榜样所感动和心诚悦服，因此，圣人和民众的关系是老师和学生的关系。民众在圣人的感召下也纷纷向善。孟子曰：“圣人，百世之师也，伯夷、柳下惠是也。故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志；闻柳下惠之风者，藻夫敦，鄙夫宽。奋于百世之上，百世之下，闻者莫不兴起也。非圣人而能若是乎？——而况于亲炙之者乎。”（《孟子·尽心下》）。第三个方面，圣人和大儒者为了分辨是非，往往作出道德的系谱学追溯尧舜禹，周文武王，周公等为人之道。孟子和朱熹在这方面作出了示范。这方面有丰富的资料，这里且引用孟子的一段：“予岂好辩哉？予不得已也。天下之生久矣，一治一乱。……昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。《诗》云：‘戎狄是膺，荆舒是怨，则莫我敢承。’无文无君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣者；岂好辩哉？予不得已也。能言距杨墨者，圣人之徒也。”（《论语·滕文公下》）

以上论述表明，在社会批评，辩明是非的问题上，儒家的道德观与实用主义的道德观具有相似的思路：实用主义要求社会批评家担负起阐明道德问题的社会责任，儒家中的圣贤则自觉地承担这一责任；实用主义主张社会批判是批评家与公众的交流与互动，是老师和学生的关系，儒家中的圣贤与民众同样存

在着这种互动和师生关系；实用主义要求作出道德系谱学研究，以揭示对道德的歪曲理解，儒家中的思想家也正是作这样的研究。

五、结束语：道德的创造性

无论对于实用主义者还是对于儒家学者来说，道德都并非是超越人类实践的固定而抽象的目的，而是存在于活生生的人类实践中，而人类实践的本性是偶然性，因此，善或仁都是普遍性和特殊性的统一。道德因其普遍性而始终贯穿于人类的实践运动，因其特殊性而处于各种新的处境之中，为应对新的情况因而有了“慎思事件”、儒家的“仁”便转化为“义”。慎思事件促成了习惯，形成了规范，儒家的“义”也转化为“礼”。但对于慎思事件中对道德的评价，各种群体有不同看法，于是有了关于道德是非的争辨，产生了社会批评，这对儒家来说属于“智”的范畴。对于实用主义来说，慎思事件的完成又产生了新的情况和新的问题，于是又产生了新的慎思事件，如此进展，形成了道德的不断创造和进步。对于儒家来说，仁转化为义，义转化为礼，又转化为智，这是在人类社会中的生生不息的创造过程。《大学》曰：“汤之《盘铭》曰：‘苟日新，日日新，又日新’”正是在道德创造性这一基本观点上，实用主义道德观与儒家道德观从相遇、对话而达到了会通。