

# 程颐道德哲学的当代意义

黄 勇/文 陶 涛/译

〔摘 要〕 本文重点讨论程颐的道德哲学及其当代意义,关注的问题则包括:为何要有道德、能否有道德、如何有道德、道德的人与道德社会之间的关系,以及道德形而上学。相应地,本文基于程颐的乐、德性之知、仁、礼、理等核心概念分别对以上问题给出了回答。在程颐看来,成为道德的人是一种快乐,每个人应该并且能够成为道德的人,并且对于不同种类的人应有不同程度的爱。程颐道德哲学最独特的地方在发展出了一种对古典儒学中的道德价值进行本体论—神学论阐释的道德形而上学。

〔关键词〕 程颐;道德;乐;知;仁;礼;理

程颐,与其兄程颢是“北宋五子”(其他三人是周敦颐、张载、邵雍)的核心人物。中国学术界通常将宋明时代的儒学称为理学,而他们则可以恰当地被视为理学的创始人,因为只有他们的哲学之中,“理”首次占据了中心地位。因此,与古典儒学相比,理学的形而上学得到了更加充分地发展。然而,与古典儒学一样,道德生活仍是理学的核心关注点。他们所发展出来的形而上学是为了给古典儒学提供一种本体论的阐述,因此它本质上是一种道德形而上学。在这篇文章中,我将重点讨论程颐的道德哲学及其当代意义,关注的问题则包括:为何要做一个道德的人或做道德的事(以下简化为“为何要有道德”)、能否有道德、如何有道德、道德的人与道德社会之间的关系,以及道德形而上学。

## 一、为何要有道德

“为何要有道德”长期困扰着道德哲学家。这是个令人费解的问题,因为它追问的不是“我们为何要有道德?”这个相对容易回答的问题。例如,我们可以使用托马斯·霍布斯的论点:如果我们彼此都不道德,我们将生活在自然状态之中,这是每个人与所有其他人的战争的状态。更准确地说,这个问题是在追问“我为何要有道德,尤其是当我对他人之不道德并不会导致他人对我同等的道德”。

黄勇,哈佛大学神学博士、复旦大学哲学博士,香港中文大学教授、博士生导师(中国香港 999077);本文译者陶涛系清华大学哲学博士,南京师范大学哲学系副教授(南京 210023)。

①这个问题经常被认为是荒谬的,因而可以安全地略过。例如,斯蒂芬·图尔明(Stephen Toulmin)认为,就像“为什么所有猩红色的东西都是红色的”问题一样,这是一个同义反复的问题(Toulmin, 1964, p. 162);另一方面, F·H·布拉德利(F. H. Bradley)认为这是一个自相矛盾的问题,因为它要求我们为道德、即为不自利提供一个自利的理由(Bradley, 1935, pp. 61—62)。然而,凯·尼尔森(Kai Nielsen)声称这个问题是有道理的,因为它的确在追问“对我而言,成为道德之人是否合乎理性”(Nielsen, 1989, pp. 286—287)。大卫·科普(David Copp)也认为这个问题是可以理解的,因为它是在询问“道德是否能够超越自利?”(Copp, 1997, p. 86)。

德。”显然,这是一个首先关心他/她自己利益的利己主义者所提出的问题。尽管看起来很荒谬<sup>①</sup>,但这个问题在西方哲学史上一再重复地、相当严肃地被提出。格劳孔和他的兄弟阿得曼托斯在柏拉图的《理想国》之中非常鲜明地讨论过这个问题(只是以“我为何要正义”的形式出现)(Plato, 1963b, pp. 361a—365b)。此后,托马斯·霍布斯的“不负责任的傻瓜”(Hobbes, 1996, pp. 96—97; p. 197)与大卫·休谟的“狡猾的恶棍”(Hume, 1957, pp. 91—121)再次提出了同样的问题。无疑,柏拉图(Plato, 1963b, pp. 589a—e)、霍布斯(Hobbes, 1996, p. 96)、休谟(Hume, 1957, pp. 102—103)以及许多其他哲学家,特别是亚里士多德和康德,都试图回答这个问题。然而,它们似乎都无法令人满意,因此有时人们会认为这个问题虽然可以理解,却是无法回答的(cf. Meldon, 1948, p. 455; Copp, 1997, pp. 86—87; Nielsen, 1989, p. 299)。在本节中,我将说明程颐的道德哲学可以为这个问题提供一种可行答案。

儒家思想是一种道德自我修养的学问。然而,这种自我修养的最高目标是“乐”。程颐和他兄长程颢所开创的理学有时也被称为道学,根据冯友兰的说法,这种学问“道学不只是一种知识,也是一种享受”(冯友兰, 1995, 第131页)。例如,君子是儒家传统中的典范人物。然而,对于程颐而言,“非乐则亦未足以语君子”(《二程集·遗书》, 2004, 第181页)。同样,儒家自我修养的目标是成为一个圣人,程颐声称,“学至涵养其所得而至于乐,则清明高远矣”(《二程集·粹言》, 2004, 第1189页)。为了理解这种乐,程颐特别解释了如何理解《论语》中所说的“不改其乐”与“乐在其中”。

在程颐看来,这两种表述形象地刻画了所谓的“孔颜之乐”,即纵然在贫穷时他们仍会感到快乐。程颐说,“颜子之乐,非乐箪瓢陋巷也,不以贫穷累其心而改其所乐也,故夫子称其贤。”(《二程集·经说》, 2004, 第1141页)同样,程颐还说,孔子“虽疏食饮水,不能改其乐……非乐疏食饮水也。”(《二程集·经说》, 2004, 第1145页)按照程颐的观点,孔颜之所以觉得快乐,是因为他们的生活符合道德原则(理义)。只要一个人按照道德原则生活,他就可以在遇到的任何事情中找到快乐。孟子曾说“养心莫善于寡欲”(《孟子·尽心章句下》),而程颐在回答学生对这个观点的提问时说道:“此一句浅近,不如‘理义之悦我心,犹刍豢之悦我口’,最亲切有滋味。然须是体察得理义之悦我心,真个犹刍豢始得”(《二程集·外书》, 2004, 第425页)。程颐在这里强调的是,孔子之乐源自道德原则所教化的心,而非他们所偏好的事物对感官的影响。因此,在评论孟子同一段落的另一处,他指出,“然穷理亦当知用心缓急,但苦劳而不知悦处,岂能养心?”(《二程集·遗书》, 2004, 第66页)所以,重要的不仅是按照道德原则行事,而且要找到如此行事的快乐。

在这里,重要的是要看到作为儒家修身最高目标的乐,与我们常识中的乐具有何种相似与不同。对于程颐而言,首先,乐意味着毫无疑问和担忧。例如,程颐感叹道:“为人处世间,得见事无可疑处,多少快活”(《二程集·遗书》, 2004, 第193页)。按照程颐的观点,一个快乐的人是一个达到了无忧无虑境界的人。第二,拥有快乐需要按照本性行动,而无需进行任何人为的刻意努力。虽然我们应该在义理中找到乐,但程颐问道:“今志于义理而心不安乐者,何也?此则正是剩一个助之长。虽则心操之则存,舍之则亡,然而持之太甚,便是必有事焉而正之也。”(《二程集·遗书》, 2004, 第42页)换言之,如果你需要特别努力去做某事,你就不会感到快乐。只有当你按照本性、自然而然地行动时才能感受到快乐。在前者中,就好像你手中持物以取物,所以不可避免地会让你感到不自然;而在后者中,就好像你是用自己的手去取物,因而无从不从(参见《二程集·遗书》, 2004, 第22页)。

按照程颐的观点,正是在这种意义上,儒家思想中的欢乐(乐)和音乐(悦)密切相关。虽然发音不同,但乐(le)与乐(yue)共享相同的汉字。孔子在《论语》中指出,一个人的道德“兴于《诗》,立于礼,成于乐”(《论语·泰伯》)。在这里,在诗、礼与乐之中,孔子将乐排在最高位置。为了解释这一点,程颐指出“‘兴于诗,立于礼’自然见有著力处;至‘成于乐’,自然见无所用力。”(《二程集·遗书》, 2004, 第5页)一个人不需要付出任何努力的原因是,音乐带来了一种快乐,孟子明确表示:“乐

之实,乐斯二者[仁义],乐则生矣;生则恶可已也,恶可已,则不知足之蹈之、手之舞之。”(《孟子·离娄章句上》)

因此,程颐理学之乐与我们的常识之乐意味着同样的事:没有犹豫、没有阻碍、自发地、自然地行事。然而,另一方面,显而易见的是,就什么带来了乐而言,程颐与常识有着截然不同的观点。程颐感叹道:“今世之人,乐其所不当乐,不乐其所当乐;慕其所不当慕,不慕其所当慕;皆由不思轻重之分也。”(《二程集·遗书》,2004,第317页)通常财富会带来一种快乐,而贫穷会带来一种痛苦。然而,儒家虽然并不否认财富是快乐的源泉,但认为一个人的快乐不能来自不道德的行为;相反,快乐的主要来源是道德行为,而且这种快乐不应该受到贫困或财富的影响。事实上,实践道德行为往往需要人们忍受某种身体上的痛苦,甚至牺牲生命。因此,在一个著名的段落中,程颐谈到一位农夫对老虎的危害性有着确切知识时,他说道,

须是有“见不善如探汤”之心,则自然别……得之于心,是谓有德,不待勉强,然学者则须勉强。古人有损躯殒命者,若不实见得,则焉能如此?须是实见得生不重于义。(《二程集·遗书》,2004,第147页)

诚然,正如我们所看到的,贫穷和生命的牺牲并不给人带来欢乐。与普通人一样,它们也给儒家圣人造成痛苦。但是,如果只有通过违反道德原则才能避免这种贫穷和牺牲,那么对于儒家圣人来说,逃避它们会更加痛苦。相反,如果一个人要遵守道德原则,必须要经历贫困和牺牲,那么这个人也将从中感到快乐。从这个意义上讲,儒家的快乐与我们常识中的快乐截然不同。

因此,程颐对“为何要有道德?”这个问题的回答是,成为道德的人是一种快乐。这个答案是否足以激励那些提出“为何要有道德”这个问题的人成为道德的人呢?从某种意义上说,它能做到。对于他们而言,践行道德行为是完全符合理性的,因为这么做是一种快乐。然而,在另一种意义上,它做不到。提出这个问题的人可能会说:尽管我成为道德的人会感到快乐,但为什么我必须要成为道德的人,因为我成为不道德的人也会感到快乐啊?程颐的新儒家思想对这个问题的回答非常简单:道德是人的特征。程颐说,“君子所以异于禽兽者,以有仁义之性也。苟纵其心而不知反,则亦禽兽而已。”(《二程集·遗书》,2004,第323页)当然,这种观点与孟子的观点非常一致:“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。”(《孟子·公孙丑章句上》)在另一个地方,孟子说“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”(《孟子·离娄章句下》)当一名学生询问程颐,孟子的意思是不是说,君子与庶人之间的区别仅仅在于保存或放弃人与动物之间的微小差异时,他肯定地回答说:“固是。人只有个天理,却不能存得,更做甚人也?泰山孙明复有诗云:‘人亦天地一物耳,饥食渴饮无休时。若非道义充其腹,何异鸟兽安须眉?’”(《二程集·遗书》,2004,第214—215页)。紧接着,一名学生问到唐儒韩愈的一句话,“人有貌如牛首蛇形鸟喙而心不同焉,可谓之非人乎。即有颜如渥丹者,其貌则人,其心则禽兽,又恶可谓之人乎。”虽然程颐说他不能尽记其文,但他同意“然人只要存一个天理”(《二程集·遗书》,2004,第215页),这个天理“小失则入夷狄,大失则入禽兽”(《二程集·遗书》,2004,第177页)。所以,最终,程颐回答了“我为何应该成为道德的?”问题:因为你是一个人。对于人类而言,寻求快乐是符合理性的。诚然,遵循道德原则,抑或做不道德的事,都可以带来快乐。但是,由于人类独特的标志是他们的道德内心,人类本质上是一种道德存在,一个人就应该在成为道德之人中找寻快乐。

## 二、能否有道德

在上一节中,我们讨论了程颐新儒家对“我为何应该有道德”这个问题的回答:因为你是一个人!

假设这是一个合宜的答案,我们现在可以继续讨论一个相关的问题:“我能否成为一个道德的人?”这是一个涉及到意志薄弱(*akrasia*, weakness of the will)或不能自制(*incontinence*)的问题。虽然“意志薄弱”的问题属于更广泛的行动理论,但我们关注的主要是道德方面。通常,我们都会听到“我知道什么是道德的,但我只是无法做到”或“我知道这是错的,但我不能不这样做”的说法。唐纳德·戴维森(Donald Davidson)是一位有影响的哲学家,他一个人就决定了当代哲学对此问题进行哲学探讨的大致方向,按照他的观点:“在做x时,施动者的行为是不能自制的,当且仅当:(a)施动者有意地做x;(b)施动者相信还有其他的行为选项y对他是开放的;(c)施动者考虑到了所有事情,并做出判断,做y比做x更好”(Davidson, 1980, p. 22)。例如,如果一个人考虑到了所有的事,知道自己最好不要吸烟,他也相信他能做到,但他依然有意地去吸烟,那么这个人就是意志薄弱的。与苏格拉底反对意志薄弱可能性的传统(Plato, 1963a, pp. 358b—365d; Aristotle, 1915, Book VII, Chapter 3)不同,戴维森明确断言意志薄弱是可能的,并把如何解释它的可能性当作自己的任务(cf. Davidson, 1980; 1982)。戴维森的观点已经主导了当前对这个问题的讨论(例如, cf. McIntyre, 1990, p. 386; Audi, 1979; 1990)。

虽然严格说来,儒家思想里没有提出意志薄弱的问题,但这个问题的核心内容,即知识与行动的关系,亦是儒家传统的核心内容。假如意志薄弱是可能的,那么人们可能会声称,虽然我知道我应该是道德的,但我或许不能做到。出于这个原因,程颐认为知识先于行动,并隐含了行动,他实际上否认了意志薄弱的可能性。他明确表示,知识必然会导致行动。虽然有些人可以在无知的情况下采取行动(无论是盲目地还是在胁迫下),但所有人在知道之后就一定能够采取行动。因此,一个人在获得知识之前不应勉强行动,“勉强行者,安能持久?”(《二程集·遗书》, 2004, 第187页)所以重要的是要获取知识:“知之深,则行之必至,无有知之而不能行者。知而不能行,只是知得浅。饥而不食鸟喙,人不蹈水火,只是知。人为不善,只为不知。”(《二程集·遗书》, 2004, 第164页)所有采取了不当行动之人都缺乏适当的知识,所有具有适当知识之人必然会采取相应的行动。在他看来,声称一个人拥有知识却无法行动,这是一个矛盾:“故人知不善而犹为不善,是亦未尝真知。若真知,决不为矣。”(《二程集·遗书》, 2004, 第16页)程颐的这种观点(一个人知道什么是善,必然会行善事,一个人做出恶行仅仅因为他们不知道)好像违背了我们的常识,因为一个人知道什么是正确的,却并不正确地行事,似乎十分常见。我们的常识假设了一个人具有两种不同的才能:智力(即认识到某事物是什么)以及意志(即决定要做什么)。因此,人们可能对某事物有完美的认识,但却决定不根据这些知识采取行动,甚至还有可能做出与这种知识截然相反的行动。

这些明显的例子似乎表明存在着意志薄弱,为了反驳并且解释我们的日常生活,程颐用了三种不同的方式,区分了两种知识的类型。首先,深知与浅知之间存在着区别。例如,他认为“人非不知,终不肯为者,只是知之浅,信之未笃。”(《二程集·遗书》, 2004, 第305页)所以在这里,他承认了有人知道,但依然不根据这种知识行动的可能性。但是,在他看来,这是一个浅知,它不是一个坚定的信念。当具有深知并坚定地相信它时,人们就不可能不根据这些知识采取行动。对于程颐来说,这种浅知并不能被视为真正意义上的知识。

第二,他区分了“真知”与“常知”:

真知与常知异。常见一田夫,曾被虎伤,有人说虎伤人,众莫不惊,独田夫色动异于众。若虎能伤人,虽三尺童子莫不知之,然未尝真知。真知须如田夫乃是,故人乃知不善犹为不善,是亦未尝真知,若真知,决不为矣。(《二程集·遗书》, 2004, 第16页;同时参见第188页)

真知与常知之间的区别,与深知与浅知之间的区别是相同的。因此,在另一处,他举了相同的老虎的例子,他首先说“知有多少般数,煞有深浅”;然后,在讲述了老虎和农民的故事之后得出结论,这个农民:

真知虎也。学者深知亦如此……学者须是真知,才知得是,便泰然行将去也。某年二十时,解释经义,与今无异。然思今日,觉得意味与少时自别。(《二程集·遗书》,2004,第188页)

由于程颐经常使用老虎与农民的这个故事来说明真知,学者们常常认为他对真知和常知的区别,也就是源于直接经验的知识与源于间接经验的知识之间的区别<sup>①</sup>。然而,在程颐的观点中,虽然真知必须来自直接经验,但并非源自直接经验的所有知识都是真知。真知源自一种特殊的直接经验:内在的体验。这一点明确来自上文中提到的程颐对学者真知的讨论,以及他自己解释经义时的个人经验。只有在这个意义上,他才会声称“若夫真知,未有不能行者”(《二程集·外书》,2004,第388页)。

然而,程颐所做出的最重要,也是最具争议的区分则是“德性之知”与“闻见之知”之间的区别,而这最早由张载提出:“闻见之知,非德性之知。物交物则知之,非内也,今之所谓博物多能者是也。德性之知,不假闻见。”(《二程集·遗书》,2004,第317页)依此区分,闻见之知是一种外部知识(无论源于直接经验抑或间接经验),而德性之知则是源于内在体验的内部知识。因此,程颐声称,“大凡学问,闻之知之,皆不为得。得者,须默识心通。学者欲有所得,须是笃。诚意烛理上知,则颖悟自别”(《二程集·遗书》,2004,第178页)。因为它是内部的,所以重要的是凭借自己获得它(自得),而不是外部强加赋予的,因而它也不能言传(《二程集·粹言》,2004,第1253页)。

因此,“自得”成为程颐的一个重要观点<sup>②</sup>。这是他从孟子那里得到的一个想法,孟子说,“君子深造之以道,欲其自得之也。自得之,则居之安;居之安,则资之深;资之深,则取之左右逢其原,故君子欲其自得之也”(《孟子·离娄章句下》)。程颐利用孟子“自得之”的想法,解释了德性之知的观点。圣人当然可以教导我们道德原则,但除非我们真正从自己的心中把握它,否则它仍然只是闻见之知,而不能激励我们按照这样的道德原则行事。因此,在他看来,“学莫贵于自得,得非外也,故曰自得”(《二程集·遗书》,2004,第316页)。

在这里,“自得”需要一个人主动的内在体验。按照程颐的观点,“学为易,知之为难。知之非难也,体而得之为难”(《二程集·遗书》,2004,第321页)。一个人能够通过“体”独自获得德性之知,而“体”这个词,无论在二程这里,抑或在整个儒学之中都极其重要。近年来,杜维明广泛地研究了“体知”的概念。正如杜维明正确指出的那样,虽然“体”在字面含义上意味着“身体”(body),但它的涵义要比这个词的英文单词丰富得多。当然,德性之知必然会在身体上表现出来,而孟子也已指出了这一点(《孟子·尽心章句上》)。这也就是程颐所说的:“有诸中者,必行诸外”(《二程集·遗书》,2004,第185页)。虽然这仍与程颐的另一观点有关,即有知识的人必然会依此知识行动,但我们在这里关心的则是,一个人最初如何通过“体”来获取知识。杜维明指出:

在普遍意义上,体认(recognition through *ti*),体察(awareness through *ti*),体证(justification through *ti*),体会(understanding through *ti*),体味(tasting through *ti*),体玩(appreciation through *ti*),体究(inquiry through *ti*),体知(knowledge through *ti*),皆与知识、观察、证明、品味与理解截然不同。(杜维明,2002,第331—332页)

在这里,杜维明正确地警告我们,不要将“体知”理解为通过一个人的身体获得的知识。但是,他并没有清楚地告诉我们这意味着什么。对于程颐而言,“体”这个词既可以用作名词,也可以用作动词。首先,作为名词,它指的是心,即一个人的内心/心智,孟子称之为“大体”,字面意思是“伟大的身

<sup>①</sup>例如,庞万里就说,“真知来源于直接经验并有德于心,而常知只是从间接经验中来的。真知是从生活经历、实践中来的,而常知是根据传闻而来的。”(庞:152)。

<sup>②</sup>研究理学的狄百瑞(De Bary)在他的著作《为己之学》(*Learning for One's Self*)之中,用了一章去阐释这个概念。他将“自得”翻译为“getting it by or for oneself”,在他看来,这个概念有两个重要的涵义:“一个相对浅薄的意思是,为了自己去学习或体验一些真理,从而获得内心的满足。在这里,自得具有‘为了自己满足而学习’‘自我满足’‘泰然自若’的涵义。这个术语的另一个涵义有着更深刻的意义:‘从自我这里得到或找到道’。”(De Bary,1991, p. 43)并且,他把第二种涵义与《孟子》联系在一起。

体”；与其相对应的是我们的外部身体，他称之为“小体”，字面意思是“渺小的身体”（《孟子·告子章句上》）<sup>①</sup>。这也就是程颐为何要说到上文引过的“默识心通”。在他对《中庸》进行评论之时，他也指出了德性之知与闻见之知间的不同，后者“非心知也”（《二程集·经说》，2004，第1154页）。其次，作为一个动词，“体”指的是内心/心智的活动。在获取德性之知的过程中，了解“心”的“内心”（heart）层面所发挥的作用是极其重要的。闻见之知也不仅是一个人凭借感官就能够获取的知识，它同样需要“心”的“心智”（mind）层面发挥作用，因为它也需要一个人去理解、证成与证明。但是，只有当知识同样被“心”的“内心”层面所把握之时，它才能成为德性之知，而这种知识不仅是掌握的知识，同时也已经成为我们行动的根基。

从我们上面的讨论来看，深知、真知与德性之知是通过一个人的内心体验所获得的知识，凭借“心智”理解，凭借“内心”把握，因此一个人倾向于按照这种知识采取相应的行动；而浅知、常知和闻见之知则是通过外部经验获得的知识。即便按照心智能够理解它，但它没有被内心所把握，因此一个人并不倾向于采取相应的行动。根据这种观点，所谓的 *akrate* 或意志薄弱的人，仅仅具有后一种意义上的知识。由于严格来说，后者的知识并不能称为知识，我们也就可以说，意志薄弱的人是无知的。然而，真知、德性之知，则使得一个人有乐于成为道德之人的可能性，并且每个人只要尝试就能获得。所以，每个人应该，并且能够成为道德的人。按照程颐的观点，君子与小人之间的区别，仅仅在于前者努力通过他们自己的心获取道德知识，而后者没有做出这样的努力。而且，存在这种差异，并非是因为君子被赋予了小人所不具备的能力。毋宁说，这是因为小人放弃了自己。因此，在他对《易经》的评注中，当被问及有些人何为无法改变知识时，程颐回答道：

人苟以善自治，则无不可移者。虽昏愚之至，皆可渐磨而进。惟自暴者拒之以不信，自弃者绝之以不为。虽圣人与居，不能化而入也，仲尼之所谓下愚也。（《二程集·周易程氏传》，2004，第956页）

### 三、如何有道德

我们熟悉的大多数道德理论都提倡普遍的道德，因为他们假设道德施动者和道德受动者在道德有关的方面都是相似的。例如，道德的定言命令：“己所欲，施于人”（Do unto others what you would have them do unto you），有时也被称为“黄金律”；以及它的否定性表述：“己所不欲，勿施于人”（Don't do unto others what you would not have them do unto you），有时也被称为“银律”。这两者都基于这样一种观点：作为道德施动者，我喜欢与不喜欢的事物，与其他所有人（作为我行为的受动者）都是完全一样的，而无论他们是谁，他们喜欢与不喜欢什么事物。但是，黄金律——无论是肯定性抑或否定性的表述方式——的根基都是存在问题的。正如艾伦·格沃斯（Alan Gewirth）所指出的那样，

行为施动者自己的意愿（自己作为受动者如何被对待），或许与他的行为受动者们想要自己如何被对待的意愿，并不一致……。因此……这或许[使受动者们]遭受了莫名的痛苦……例如，一个喜欢他人与自己争论或暗斗的人，那么按照黄金律，他就有权与他人争论，或让他人陷入一个暗斗的社会网络之中，而不管他人在这种情况下自己的意愿是什么。（Gewirth, 1980, p. 133）

的确，在古典儒家思想中有许多黄金律的表达。就否定性表述而言，孔子要求我们“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）；就肯定性表述而言，孔子则告诉我们“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）。在《中庸》之中，孔子给出了一个相似的论述，“施诸己而不愿，亦勿施于人”，随后

---

<sup>①</sup>有趣的是，在西方哲学的传统中，身体与心灵通常被视为两个独立的实体；而在儒家传统中，它们都被视为“体”。一个是“小体”，一个是“大体”。

他又说道，

君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父，未能也；所求乎臣，以事君，未能也；所求乎弟，以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。（《中庸》23）

最后，在《大学》之中，还有如下段落，

所恶于上，毋以使下，所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。（《大学》11）

然而，对于程颐而言，这些各种表述背后的“黄金律”并非儒家思想的核心。孔子说“吾道一以贯之”（《论语·里仁》）。在《论语》的同一章节，曾子认为夫子之道不过是黄金律而已，这也通常被视为理解孔子所说的一贯之道的线索，或对它的正确解释。然而，程颐声称，孔子一以贯之的道并非是黄金律，而是“仁”（《二程集·遗书》，2004，第307页）。程颐承认，黄金律的确“违道不远”，“近乎仁”，是“入仁之门”，并且是“仁之方”（《二程集·遗书》，2004，第97页），但他坚持说它仍然不是“仁”。为什么？程颐明确答道：“知以己之所好恶处人而已，未至于无我也”（《二程集·遗书》，2004，第275页）。对于程颐来说，一个仁者是无私的；一个无私之人与他人相处时会根据他人，而不是根据自己。黄金律可以是实践“仁”的一种方式，因为一方面，虽然道德施动者与道德受动者之间存在差异，但也存在相似之处；当他们相似时，就可以按照黄金律行事。另一方面，根据他人的喜爱与厌恶，而非自己的爱好与厌恶，去对他人实施仁爱要困难得多，所以当我们对他人的喜爱一无所知或不够了解之时，黄金律是一种次好的方法，同时有助于我们学习了解别人（观察我们的喜好与厌恶，是否同样也是他人的喜好与厌恶）。

出于这个原因，程颐更关注《论语》中暗含的、《孟子》中明述的“爱有差等”，而非黄金律。这个想法的涵义通常被理解为，对于不同种类的人应有不同程度的爱：对家人的爱更强，对他人的爱更弱；对直接邻里的爱更强，对陌生人的爱更弱；对善良之人的爱更强，对邪恶之人的爱更弱；对人类的爱更强，对其他生物的爱更弱。例如，甚至今天最著名的儒家杜维明也声称“关爱自己家庭、家族、亲属、邻里、村庄、县、社会、国家、世界、宇宙的责任，要区分成不同程度的强度”（Tu, 1999, p. 29）。这种解释似乎在孟子与墨家的争辩中找到一些文本的证据。在孟子看来，“墨氏兼爱，是无父也。”（《孟子·滕文公章句下》）因此，为了回应墨家夷子的“兼爱”概念，孟子问道：“夫夷子，信以为人之亲其兄之子为若亲其邻之赤子乎？”（《孟子·滕文公章句上》）正是在这里，我们对儒家的爱有差等观念有了经典的表述。

然而，程颐根据自己的“理一分殊”的观点，给“爱有差等”提供了一个不同的，并且更有趣的解释。程颐提出这个观点时，他是在回应他的学生之一杨时所提出的一个关于张载《西铭篇》的问题。而在这篇文本的开篇，张载声称：

乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也……尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼……于时保之，子之翼也；乐且不忧，纯乎孝者也。（张载，1978，第62页）

显然，杨时对这里的前几句强调万物一体的话感到困惑，他担心张载在这里有可能陷入了墨家无差等的兼爱之说<sup>①</sup>。作为回应，程颐明确表示“西铭之为书，推理以存义，扩前圣所未法，与孟子行善养气之论同功。岂墨氏之比哉？”，并且在此之后立即指出：

西铭明理一而分殊，墨氏则二本而无分，老幼及人，理一也，爱无等差本二也，分殊之藏，殊胜而

<sup>①</sup>的确，张载在另一个段落里使用了墨家用于表达普遍之爱的术语，兼爱：“性者万物之一源，非有我之得私也，惟大人为能尽其道。是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱”（张载，1978，第5页）。

失仁,无分之罪,兼爱而无义。(《二程集·文集》,2004,第609页)

在这段话中,程颐声称,一方面,儒家的爱是普遍的爱,是对所有人和事的爱;另一方面,对不同的人 and 事物的爱必须是不同的,要恰当。在他看来,《西铭》中强调万物一体的段落表明了为何爱具有普遍性,但与此同时,敬老、对孤儿和弱者的深切关爱、照顾儿子以及孝顺等,都表明对不同之人的爱应该是不同的。换言之,根据程颐,有差等的爱,并不是爱的程度有差异,而是爱的种类有差异。这并不意味着,一个人爱一些人要甚于其他人;而是说,它意味着要以不同的方式爱不同的人,每一种爱都要适应它特定的对象。根据程颐的观点,一方面,假如我们只关注“理一”而忽视“分殊”,我们就犯了墨家无差等的兼爱错误,即以同样的方式爱所有人,而不考虑爱的对象的独特性;另一方面,如果我们只关注了一种特殊的爱的表现,而忽视了它所表现出的“理一”,我们就会犯下杨朱自利之爱的错误,即我们无法将爱推延到他人身上。

根据“理一分殊”的观点理解爱有差等,我们就可以更好地理解孟子所区分的三种不同的爱:“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心章句上》)。在这里,爱、仁与亲不应该被理解为同一种爱的三种不同程度,而是三种不同的爱,适用于三种不同的道德受动者:事物,人类和父母。就此而言,孔子推荐了对待两种不同之人的不同态度,即以“德”报德、以“直”抱怨,而这同样应该被理解为,对待两种不同的人应该持有与之相应的不同种类的爱。也正是在这个意义上,我们可以理解为什么孔子声称“唯仁者能好人,能恶人”(《论语·里仁》)。换言之,从儒家的角度来看,“恨”,就像“爱”一样,在更普遍的意义上也是一种爱。一方面,“仁”的最基本含义是爱,所以知道如何爱与恨的仁者是一个充满爱的人;另一方面,正如陈荣捷已经指出的那样,这里的“恨”并没有任何恶意的含义(cf. Chan, 1963, p. 25 note 53)。毋宁说,这是一种深深的遗憾,他所爱的对象并没有像他们应该的那样,成为道德的人。因此,儒家之所以要差别对待的原因,并非要决定我们应该爱或不爱哪些人,或者对哪些人爱得更多、对哪些人爱得更少;而是说,在待人接物时,儒家要决定的是如何以最恰当的方式去爱所有人与所有事物。

面对这些爱的对象,为了以最恰当的方式去爱不同的人与事物,一个人必需了解他所爱的对象的独特性。从这个意义上讲,程颐会同意孟子的观点,即:虽然“仁”内在于爱人者,但它表现出来许多不同种类的爱,而爱的这些不同种类其实要取决于外部的爱的对象。因此,在评论孔子著名的论述“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》)之时,程颐说道,克己者“以物待物,不以己待物”(《二程集·遗书》,2004,第125页)。显然,真正的爱并非一种超验的爱。它必须基于一个人对爱的特定对象的经验知识。否则,一个人将无法知道他所爱的对象的独特性,因而无法以恰当的方式去爱这个对象<sup>①</sup>。按照程颐的观点,这是君子与小人之间的主要区别:“小人之怒在己,君子之怒在物”(《二程集·遗书》,2004,第306页)<sup>②</sup>。

## 四、道德的人与道德社会

迄今为止,我们所讨论的程氏理学的道德哲学都围绕着个人的自我修养:我何要有道德?我能否有道德?我如何有道德?此时,需要提到一个常见的看法,但它通常也是一个常见的批评:作为

---

<sup>①</sup>在这里,我同意黄百锐(David Wong)的说法,“若要爱得好,更需要知道如何去做,而不是知道爱是什么。这涉及到能够在适当的时候、以适当的方式,妥协于他人的意愿;也能够适当的时候、以适当的方式,拒绝他人的意愿。”(Wong, 1989, pp. 255—256)

<sup>②</sup>这类似于亚里士多德所说的:“那些在应当发怒的场合不发怒的人被看作是愚蠢的,那些对该发怒的人、在该发怒的时候不以适当方式发怒的人也是愚蠢的。”(Aristotle, 1963, pp. 1126a5—6).



一种个人伦理学,儒家有其强处;但作为一种政治哲学,它有其弱处。显然,这种看法的有效性取决于如何恰当地区分个人与政治。在某种程度上,这种区分是合法的。基于道德主体的个人伦理学关注的是个体;它涉及到一个人应该是什么和(或)做什么。相反,基于道德主体的政治哲学关注的是社会,尤其是政府;它设计社会应该如何组织和运行。然而,这并不如许多当代政治自由主义者所认为的那样,个人和政治是分开的。自由主义声称,政治的不是个人的,个人的不是政治的;政治哲学只关注如何设定人们在公共广场上的游戏规则。它不关心在那里玩游戏的都是些什么人,不管他们是好的或坏的、善良的或邪恶的、利他主义的或利己主义的,这些是个人伦理学的工作。就个人不是政治而言,许多女性主义思想家已经挑战了这个自由主义的观点,例如,家庭关系不是完全个人的事,而是非常政治性的(cf. Okin, 1989; 2005)。然而,他们却倾向于同意这块自由主义硬币的另一面:政治的不是个人的,即一个社会的政治制度不会影响生活在其中的人是何种人。虽然一些社群主义者(cf. Sandel, 1982, p. 34)和所谓的学术马克思主义者(Cohen, 2002, p. 119; Murphy, 1999, p. 878)在挑战这种自由主义思想方面很强,但他们在提供替代方案方面却很弱。在本节中,我将讨论程颐的道德哲学,他通过聚焦“礼”的概念将个人与政治联系了起来。

“礼”在儒家传统中的重要性太过明显以至于难以忽视,而且许多学者都对其进行过研究。然而,到目前为止,对“礼”的学术讨论在很大程度上都是基于荀子对礼的表述。这当然是可以理解的。学者们几乎一致认为,孔子最重要的两个思想,“仁”在孟子那里得到了最深远的发展,而“礼”则是在荀子那里得到了系统性地阐述。

而我要强调的是,虽然孟子确实没有像荀子那样全面的“礼”理论,但他对“礼”的理解却截然不同,并且在随后的宋明理学中得到了充分发展,而程颐与他的兄长程颢正是其公认的开创者。对“礼”的这种不同理解主要表现在以下几个方面:(1)恰当的政治目标是要确保人们愿意遵守礼仪,而不是将其视为强加在他们身上的一种外在约束;(2)外在的礼仪规则,虽然旨在规范人们的感受,但它实际上源于人们的自然情感;(3)这种自然情感有他们在“理”上的形而上学根基。

首先,礼仪通常被理解为规范人们生活的规则。从这个意义上讲,它们以类似于法律执行功能的方式执行着它们的功能。当然,除非作为礼仪的临时补充,惩罚性法律的目的,就是要威慑人们,以至于他们不敢做法律禁止的事情。因此,人们不会做违反礼仪的事情,是因为他们会感到羞耻;而人们不会做违反法律的事情,是因为他们害怕被惩罚。这是孔子在《论语》的一个著名段落里对两者做出的主要区分:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻。道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)然而,即便礼仪与法律之间存在着这种区别,大部分人仍要尽一定的努力去遵守礼仪。在解释《论语·泰伯》第8节,即断言道德行为“兴于《诗》,立于礼,成于乐”之时,程颐说道,在诗与礼的阶段,人们仍然需要做出一定的努力,但到了乐的阶段,就无需用力了(《二程集·遗书》,2004,第5页)。此外,在解释《论语·雍也》第27节,“君子博学于文,约之以礼,亦可以弗畔矣夫”之时,程颐指出,“此非自得也,勉而能守也。”(《二程集·遗书》,2004,第95页)

然而,儒家的礼仪,或就此而言,儒家的法律,与古代中国法家以及现代西方社会的法律之所以不同,在于前者不仅仅是强迫人们行善避恶。毋宁说,它们是一种工具,旨在培养每个人固有的善良人性,以至于他们最终不用勉强就能够遵守恰当的规则。如果一个人意识到这些规则的内在价值,其实就是他们自身人性的外在表达,那么这种不情愿就会消失。因此,程颐说:“非礼不视听言动,积习尽有功,礼在何处?”(《二程集·遗书》,2004,第82页)程颐认为这属于“乐”的阶段。在上述《论语·泰伯》第8节中,孔子在“诗”“礼”之外,还提到了“乐”,而这是通过礼立起来道德品质得到完成的阶段。

因此,在评论“礼者所以立也”时,程颐说,音乐使得人们在遵循正当规则时会感到高兴:“不知手之舞之,足之蹈之也”(《二程集·遗书》,2004,第128页)。到那时,恰当的规则不再被认为是限制一

个人内心感受的外部事物,而是激发一个人行为的内在的东西。就像一个人自然地、欢乐地跳舞,一个人做道德行为时不会感到是外在规则要求他们做出此种行为。相反,一个人做出此种行为时,还会感到内心的快乐。因此,程颐指出,“‘大而化之’只是谓理与己一。其未化者,如人操尺度量物,用之尚不免有差,若至于化者,则己便是尺度,尺度便是己。”(《二程集·遗书》,2004,第156页)在另一处,他类比称重量的“秤”去解释“礼”：“人无权衡,则不能知轻重。圣人则不以权衡而知轻重矣,圣人则是权衡也。”(《二程集·外书》,2004,第384页)

其次,对于程颐而言,礼同样是一种内心感受。在上文中,我们基本上将“礼”视为行为的外部规则,它通过道德修养而内化。然而,按照程颐的观点,这些规则的来源本身就不是外部的。当然,是圣人制定了这些规则。然而,沿着孟子的路径,程颐认为“圣人缘人情以制礼”(《二程集·遗书》,2004,第87页)。换言之,恰当的规则不仅培育人的情感;它们也源自于人的情感。在程颐看来,“夫有物必有则,父止于慈,子止于孝,君止于仁,臣止于敬……圣人所以能使天下顺治,非能为物作则也,惟止之各于其所而已。”(《二程集·周易程氏传》,2004,第968页)因此,圣人创立规则时并非无中生有。他们仅仅是制定了人们自然本性就会遵守的规则。换言之,虽然在圣人用礼仪去规约人们的行为时,这些礼仪似乎是外在的,但从它们的起源来看,它们是内在的。就此而言,程颐说道:“物有自得天理者。如蜂蚁知卫其君,豺獭知祭。礼亦出于人情而已。”(《二程集·遗书》,2004,第180页)在这个意义上讲,礼是把人类与别的存在物区分开来的标记。<sup>①</sup>正是在这个意义上,程颐区分了“礼之器”与“礼之本”：“礼之本,出于民之情,圣人因而道之耳。礼之器,出于民之俗,圣人因而节文之耳。”(《二程集·遗书》,2004,第327页)按照程颐的观点,礼之器,即那些外在规则,必须要建立在礼之本的基础之上。

最后,对于程颐而言,礼属于人性。除了礼之本与礼之器的区分之外,程颐还区分了礼的“形而上”与“形而下”。按照程颐的观点,圣人建立礼仪是为了人们:

以行君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之义。其形而下者,具于饮食器服之用;其形而上者,极于无声无臭之微;众人勉之,贤人行之,圣人由之。(《二程集·遗文》,2004,第668页)

根据程颐的看法,外在规则(礼之器)是建立在原初的人类情感(礼之本)基础之上的。然而,礼之本这种人类情感从何而来?在程颐看来,它们源自人性。程颐声称,人性是人生而具有的,正是它将人与其他存在者区分开来,而这种人类特有的标志就是五种基本的美德:仁、义、礼、智、信。当外在事物与人的身体接触进而刺激了人性时,人的情感就出现了。一方面,当这些情感符合自然人性时,即没有被自私的欲望扭曲时,它们是符合中庸的,人的自然本性就得到了培育。另一方面,当这种人类情感走入歧途时,就会对人性造成损害。“觉者”与“愚者”之间的区别就在于,前者根据本性引导情感(性其情),后者反之(情其性)。因此,外在规则基于人们的情感,而人们的情感基于人的本性。因此,程颐说“有性便有情。无性安得情?……非出于外,感于外而发于中也。”(《二程集·遗书》,2004,第204页)所以对于程颐而言,虽然人的情感是在人的身体与外在事物接触之后才引发的,但它们并非来自于外在事物,而是来自于内在的人性。更重要的是,“理”这个在理学中指万物(包括人类在内)之终极实在的概念,与人性没有什么不同。例如,程颐声称,“性即理也,所谓理,性是也”(《二程集·遗书》,2004,第292页);并且“性即是理,理则自尧、舜至于涂人,一也。”(《二程集·遗书》,2004,第204页)由于礼是固有的、人性的一部分,程颐认为“礼”与“理”也是同一的:“视听言动,非理不为,即是礼,礼即是理也。不是天理便是私欲”(《二程集·遗书》,2004,第144页);

<sup>①</sup>潘富恩与徐余庆,在他们研究二程的过程中,同样发现:“仁义礼乐原出于民情,经过在‘上’者的理论化系统化又还原于民。”(潘富恩、徐余庆,1996,第160页)

“不合礼则非理”(《二程集·周易程氏传》,2004,第699页)。

## 五、道德形而上学

我们上面对人性的讨论将我们带入了程颐的道德形而上学。程颐所复兴的儒家思想在西方学术中被称为“新儒学”(neo-Confucianism)。虽然与古典儒学的相比,新儒学之“新”已经有了大量的解释(例如,参见,牟宗三,1990,1.11—18;Chang,1963,pp.43—45),但它最独特的地方在于,它发展出了一种对古典儒学中的道德价值进行本体论—神学论阐释的道德形而上学,这类类似于查尔斯·泰勒对现代自由主义价值所进行的本体论阐释(cf. Taylor,1995)。查尔斯·泰勒发现了构成现代自由主义价值观之善的三种来源(自然、理性和上帝),而程颐揭示了构成儒家价值观之善的一种来源:理。“理”这个概念有很多不同的含义,但我认为最好从“生”的角度来加以理解。

当然,正如许多学者指出的那样,“理”在儒家文本中早已存在。但是,在程颐及其兄长程颢这里,理不仅第一次获得了其哲学体系的中心位置,而且还被视为宇宙的终极实在。例如,程颐表示“实有是理,故实有是物;实有是物,故实有是用”(《二程集·程氏经说》,2004,第1160页)。因而很明显,对于程颐而言,理在本体论上要优先于事物。它不仅解释了事物如何存在,而且还解释了事物为何是这个特殊事物而不是其他事物。假如没有理,就没有事物;事物之所以存在,正是因为理。正是在这个意义上,程颐将“理”这个术语与许多其他用来表述终极实在的术语交替使用,例如道、天、性、神、心。例如,他说,“在天为命,在人为性,论其所主为心,其实只是一个道。”(《二程集·遗书》,2004,第204页)<sup>①</sup>

作为万物的终极实在,万物之理都是同一个理。程颐说道,“理则天下只是一个理,故推至四海而准,须是质诸天地,考诸三王不易之理。”(《二程集·遗书》,2004,第38页)他进而说道,“天地之间,万物之理,无有不同”(《二程集·经说》,2004,第1029页),因此“一人之心即天地之心,一物之理即万物之理”(《二程集·遗书》,2004,第13页)。然而,与此同时,程颐也谈到了不同的事物有不同的理。不仅有物理,事理,而且有人理。因此,程颐说,“凡眼前无非是物,物物皆有理。如火之所以热,水之所以寒,至于君臣父子间皆是理。”(《二程集·遗书》,2004,第247页)在这里,程颐谈到了物理(水火之理)以及人理(君臣父子之理)<sup>②</sup>。具体而言,程颐声称“天下物皆可以理照,有物必有则,一物须有一理”(《二程集·遗书》,2004,第193页)。但是,当问及是否可以通过格一物而理解万理之时,程颐的答案是绝对否定的(参见《二程集·遗书》,2004,第188页)。换言之,并非仅仅存在物理与人理,而是说不同的物以及不同人和事皆有不同的理。

为了解“一理”与“万理”之间的关系,我们需要回到程颐的“理一分殊”的思想。从表面上看,“理一分殊”有两种意思。在一种情况下,分殊指的是万物;另一种情况,分殊指的是万物中不同的理。然而,在程颐看来,这两种意思是一致的。由于万物皆有理,并且理在本体论上优先于万物,因此作为万物的“分殊”与作为万理的“分殊”没有任何差异。这里重要的是要看到,当程颐说万理通向一理之时,他并不是指在万理之上还存在着一个理,就像在多种具体的爱之上还存在着一个普遍的爱。当一个人去爱的时候,他的爱都是具体的。一个人永远无法以普遍的方式去爱。因此重要的

<sup>①</sup>因此,我认为卢连章对二程的理解是错的,他认为理是第一位的,而其他范畴如天、性和命是第二位的(参见卢连章,2001,第116页)。相反,我认为牟宗三基本正确,他指出“此中其体、其理、其用,皆指‘上天之载’本身说,即皆指无声无臭、生物不测之天道本身说,是故易、道、神,亦是此天道本身之种种名,所指皆一实体也”(牟宗三,1990,1.23)。

<sup>②</sup>钱穆声称理学中只有物理而没有人理(钱穆,2001,第228页),我认为这一点是错的。在钱穆对于孔孟古典儒学与程朱新儒学所进行的区分之中,他说古典儒学讨论的是道,包含天道与人道,但没有物道;而新儒学讨论理,包含天理与物理,但没有入理。

是看到,当解释理一分殊的思想时,程颐不同于他之前的佛教徒以及他之后的朱熹,他没有使用“月印万川”的比喻。因为这个比喻表明存在着一个真实的理(月亮)在上面,而万理(无数河流里的月亮)只不过是它的映像。即便没有万川中的映像,月亮也可以存在;但对于程颐而言,一理与万理是不可分的。<sup>①</sup>

因此,尽管有人认为程颐的理与柏拉图的理念/型相有着相似之处(参见 Chang, 1963, p. 47; Fung, 1953, p. 507; 侯外庐, 1995, 第 501 页),但对于程颐而言,虽然理确实在本体论上优先于万物,但它并不存在于万物之外。在解释《易经》中的“一阴一阳之谓道”之时,程颐说“道非阴阳也,所以一阴一阳道也,如一阖一辟谓之变”(《二程集·遗书》, 2004, 第 67 页)。在这里,虽然他说理或道并非阴阳之气,他同样说了理是阴阳之间的不停歇的转化。假若如此,理就不能存在于这些生命物之外。就此而言,程颐说得非常清楚:“离了阴阳更无道,所以阴阳者道也。阴阳,气也。气是形而下者,道是形而上者。”(《二程集·遗书》, 2004, 第 162 页)

那么,在本体论上决定气,并且无法与其分割开来的那个“理”到底是什么?虽然许多学者已经意识到,将它与柏拉图的理念相提并论是错误的,因为后者能够独立存在于具体事物之外;但仍然很常见的是,将其视为万物的共同本质,或者治理万物的共同法律,或者万物遵循的普遍原则,或者万物彰显出的普遍规律,只要我们认为这种本质、法律、原则和规律无法与具体事物分开就行。然而,在我看来,如此物化地理解程颐之理的方式(将其理解为某种事物,纵使不可见)是错误的;相反,我认为,对于程颐而言,理首先不是某种事物(some thing),而是事物的活动(the activity of things)。正是在这个意义上,程颐在谈到《易经》时说,“自古儒者皆言静见天地之心,唯某言动而见天地之心。”(《二程集·遗书》, 2004, 第 201 页)然而,程颐所说的“动”到底什么意思?这是创造力或赋予生命力的活动(生)。因此,他说道“生生之理,自然不息”(《二程集·遗书》, 2004, 第 167 页)。程颐之所以认为万物存在的原因是理,并不是认为理是独立于万物的某种事物。毋宁说,其实是这种赋予万物生命的活动(life-giving activity),在本体论的意义上优先于具有生命活动的万物。假如没有赋予生命的活动,万物就是虚无,因为它们没有“去存在”的行为。当然,这种赋予万物生命的活动,始终都是万物的活动;而万物,始终都是具有生命活动的万物。在另一处,程颐说道“道则自然生万物。今夫春生夏长了一番,皆是道之生……道则自然生生不息。”(《二程集·遗书》, 2004, 第 149 页)我们还看到,程颐将理与心联系在一起,无论是人之心或天地之心。现在我们可以用赋予万物生命的活动来解释这一点:“心生道也,有是心,斯具是形以生。恻隐之心,人之生道也。”(《二程集·遗书》, 2004, 第 274 页)<sup>②</sup>

通过把他的“理”解释为赋予生命的活动,我们就可以理解,程颐的形而上学为何是一种道德形而上学,是对儒家价值观的本体论阐释,因为它与儒家最核心的道德价值“仁”密切相关。众所周知,儒家最重要的价值是仁、义、礼、智、信。按照程颐的观点,在这五种美德之中,仁是最重要的,因为在某种意义上,它包括所有其他的美德(参见《二程集·遗书》, 2004, 第 14 页)。因此,在对儒家价值观进行本体论阐释时,程颐首先关注的是仁。什么是仁?程颐在说完“万物之生意最可观”之后,继续说道,“此元者善之长也,斯所谓仁也。人与天地一物也”(《二程集·遗书》, 2004, 第 120 页)。换言之

<sup>①</sup>在解释如何区分两种不同的理时,牟宗三给出了另一种解释,即作为宇宙的本体论/形而上学基础的“理”(通过诸如“就体而言理”等表述来表达);与作为特殊事物自然倾向的“理”(通过诸如“就现实存在之种种自然曲折之势而言理”等表述来表达)。就前者而言,天下只有一个理;就后者而言,每个事物都有它特有的理。(牟宗三, 1990, 2.81)

<sup>②</sup>我这里所提供的解释与牟宗三所给出的解释不同,牟宗三认为,与其兄程颢理解的理是即活动即存有不同,程颐理解的理是只存有不活动者(牟宗三, 1990, 1.44; 2.78)。牟宗三的观点不仅普遍被台湾的学者(大多是他的学生)所接受,而且在大陆的学者中间也越来越流行。例如,庞万里同样认为,二程对于理的理解是不同的:程颢以变化和运动的视角理解它;而程颐以静止的万物结构来理解它。庞万里同样引用了张岱年,以及其他的人,去支持他的这种解释。(庞万里, 1990, 第 59 页)

之,仁是善的,不仅因为它是一种人类价值;而且还因为它与终极实体,即赋予生命的活动之间没有区别。因此,仁不仅可以在它与天理(即赋予生命的活动)之间的关系中得以理解,而且它同样也可以被视为赋予生命的活动本身。对于程颢而言,要活着就意味要仁,死了便缺失了仁。正是在这个意义上,二程都用双关的方法阐释了仁的意义。程颐说“心譬如谷种,生之性便是仁也”(《二程集·遗书》,2004,第184页),而程颢则将其意义理解为体认生命的能力(不仁则是“手足痿痹”)(《二程集·遗书》,2004,第15页)。换言之,终极实在本身就是道德的。因此,程颢说“‘生生之谓易’,是天所以为道也,天只是以生为道”,他进而声称“继此生理者,即是善也”(《二程集·遗书》,2004,第29页)。在这里,程氏明确将作为生命活动的“理”与道德的“善”联系起来了。

#### 参考文献:

- 程颢、程颐,2004:《二程集》,北京:中华书局。
- 程树德,1990:《论语集释》,北京:中华书局。
- 杜维明,2002:《杜维明文集》(卷五),武汉:武汉出版社。
- 冯友兰,1995:《中国哲学史新编》,北京:人民出版社。
- 侯外庐(等),1995:《中国思想通史》(卷一),北京:人民出版社。
- 卢连章,2001:《程颢程颐评传》,南京:南京大学出版社。
- 牟宗三,1990:《心体与性体》(三卷),台北:正中书局。
- 潘富恩、徐余庆,1996:《程颢程颐评传》,上海:复旦大学出版社。
- 庞万里,1999:《二程的哲学体系》,北京:北京航空航天大学出版社。
- 钱穆,2001:《宋明理学概述》,台北:蓝台出版社。
- 杨伯峻,1980:《论语译注》,北京:中华书局。
- 杨伯峻,2005:《孟子今译》,北京:中华书局。
- 张载,1978:《张载集》,北京:中华书局。
- Aristotle,1963,“Ethica Nicomachea”,in *Works of Aristotle*(vol. ix),Oxford:Oxford University Press.
- Audi,R.,1979,“Weakness of will and practical judgment”,*Nous*,vol. 13,pp. 173—196.
- Audi,R.,1990,“Weakness of will and rational action”,*Australasian Journal of Philosophy*,vol. 68,pp. 270—281.
- Bradley,F. H.,1935, *Ethical Studies*,Oxford: Oxford University.
- Chan,W.,1963, *A Source Book in Chinese Philosophy*,Princeton: Princeton University Press.
- Chang,C.,1963, *The Development of Neo-Confucian Thought*(vol. 1),New Haven: College and University Press.
- Cohen,G. A.,2002, *If You're an Egalitarian,How Come You're So Rich?*,Cambridge,Mass: Harvard University Press.
- Copp,D.,1997,“The ring of Gyges: Overridingness and the unity of reason”,*Social Philosophy and Policy*,vol. 14,pp. 86—106.
- Davidson,D.,1980,“How is weakness of the will possible?”,in his *Essays on Actions and Events*,Oxford: Clarendon,pp. 21—42.
- De Bary,W. T.,1991, *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*,New York: Columbia University Press.
- Fung,Y.,1953, *A History of Chinese Philosophy*(vol. 2),Princeton: Princeton University Press.
- Gewirth,A.,1980,“The golden rule rationalized”,*Midwest Studies in Philosophy*,vol. 3,pp. 133—147.
- Hobbes,T.,1998, *Leviathan*,ed. by J. C. A. Gaskin,New York: Oxford University Press.
- Hume,D.,1957, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*,New York: The Liberal Arts Press.
- McIntyre,A.,1990,“Is Akritic action always irrational?”,in O. Flanagan and A. Rorty(eds.), *Identity,Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*,Cambridge,MA: MIT Press,pp. 379—400.

- Melden, A. I., 1948, "Why be moral?", *The Journal of Philosophy*, vol. 45, pp. 449—456.
- Murphy, J. G., 1999, "A Paradox about the justification of punishment", in G. Sher and B. A. Broady (eds.), *Social and Political Philosophy: Contemporary Readings*, Orlando, FL: Harcourt Brace College Publishers, pp. 869—885.
- Nielsen, K., 1989, *Why Be Moral*, Buffalo: Prometheus Books.
- Okin, S. M., 1989, *Justice, Gender, and the Family*, New York: Basic Books.
- Okin, S. M., 2005, "'Forty acres and a mule' for women", *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 4, pp. 233—248.
- Plato, 1963a., "Protagoras", in E. Hamilton and H. Cairns (eds.), *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton: Princeton University Press.
- Plato, 1963b, *The Republic*, in E. Hamilton and H. Cairns (eds.), *Plato: The Collected Dialogues*, Princeton: Princeton University Press.
- Sandel, M., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C., 1989, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Toulmin, S., 1964, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tu, W., 1999, "Humanity as embodied love: Exploring filial piety in a global ethical perspective", in M. Zolomslie (ed.), *Jen, Agape, Tao with Tu Wei-ming*, Binghamton: Global, pp. 28—37.
- Wong, D., 1989, "Universalism versus love with distinction: An ancient debate revived", *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 16, pp. 252—272.

(责任编辑:程天君)

## Contemporary Significance of Cheng Yi's Moral Philosophy

HUANG Yong (Author), TAO Tao (Translator)

**Abstract:** This paper focuses on Cheng Yi's moral philosophy and its contemporary significance, paying attention to such issues as: the reason why one should be moral; the possibility to be moral; how to be moral; the relation between moral persons and moral society; and moral metaphysics. Correspondingly, these questions are answered through analyzing his basic concepts and ideas, especially joy, knowledge of/as virtue, humane, propriety, and principle. In Cheng Yi's perspective, it is a joy to be moral, and everyone should and can be moral. Moreover, there should be different degrees of love for different kinds of people. What is most unique about it is its development of a moral metaphysics as an onto-theological articulation of moral values advocated by classical Confucians.

**Key words:** Cheng Yi; morality; joy; knowledge; humane; propriety; principle

**About the author and the translator:** HUANG Yong, PhD in Philosophy (Fudan University) and Theology (Harvard University), is Professor at The Chinese University of Hong Kong (999077); TAO Tao, PhD in Philosophy (Tsinghua University), is Associate Professor at Nanjing Normal University (Nanjing 210023).