

伦理道义的存在论根基

王庆节

(香港中文大学 哲学系, 上海)

摘要: 关于人的道德本分与道德责任的问题的进一步解答, 势必引导、乃至迫使我们进入到对人的生存方式的存在论发问和分析的深处, 而儒家传统对处理这一难题思想资源, 也许可以提供给我们某些启示。

关键词: 伦理; 道义; 存在论

中图分类号: B82-02

文献标识码:

一、 丹尼尔斯/英格莉希的论题

父慈子孝, 天下之公德, 这无论在东方还是在西方的古代伦理传统中都是一样的。但是, 近世西方以意志自由和个体选择为基础的某些伦理理论却对这一古训的哲学论证基础提出疑问, 从而不愿承认我们成年子女有孝养年老父母的道德义务和责任。在这些理论看来, 成年子女无论在精神上还是在物质上对自己的年老父母都不应比同一社会中的其它成年人具有更多孝养义务和责任。之所以如此, 因为我们作为子女并没有要求父母将我们带到这个世界上来或者没有要求养父母收养我们, 这也就是说, 因为父母和子女关系的最初并非建立在双方自愿的基础之上。所以, 对于父母含辛茹苦, 将我们抚养成成人, 我们虽然心存感激, 但仅仅这些并不能构成我们对年长父母孝养的义务和责任。按照这种说法, 传统道德规定的成年子女对年长父母的孝养义务与责任现在只能由老年人自己以及整个社会来承担。例如, 曾任美国克林顿政府全国医疗改革计划高级顾问, 现任美国哈佛大学公共卫生学院伦理哲学教授的努曼·丹尼尔斯(Norman Daniels)就指出, 在传统伦理中关于父母对幼年子女抚养的义务和成年子女对年长父母孝养义务之间“有着一种根本性的不对称”, 父母对幼年子女抚养的义务是父母“自我赋予的”, 因而具有道德约束力, 而成年子女对年长父母孝养义务则是“非自我赋予的”, 因而不具道德约束力。^{[1] (P29)}另一位美国哲学家, 曾任美国北卡罗尼那大学哲学教授的简·英格莉希(Jane English)也在其被选入多本美国大学教材的一篇著名文章“成年子女究竟欠他们的父母什么?”中说道, 某个人对另一人行一件未经被施予人要求的善事或者做出一自愿的牺牲只能构成一种“友好的姿态”, 这种姿态既不能使对方产生一种“亏欠”, 也不能加诸于对方一种“回报”的道德义务。因此, 倘若我们成年子女“应当”对我们的年老父母做些什么的话, 那种“应当”也不是因为父母曾在我们年幼时为我们付出了、牺牲了很多, 而是因为在父母和我们之间现今还存在着爱和友谊。循着这一思路, 英格莉希得出结论, “孝养的义务仅仅出于

子女对父母的爱”和“友谊”，而这一结论的另一面说的则是，当子女不再感受到或承认在他或她与父母之间存有“爱”或“友谊”之际，子女孝养的道德“应该”也就终止了。^[2]

就哲学推论而言，丹尼尔斯/英格莉希的论题有两个不言自明的前提。第一个前提涉及的是一似乎无可辩驳的事实，即所有的子女来到这个世界都是不由自主的，或者说他们是被“抛到”这个世上来的。这也就是说，他们没有选择地成为他们父母的儿子或者女儿。与第一个前提相比较，第二个前提依据的则是一现代道德伦理学中似乎无可怀疑的公理，即任何一传统道德范式，若要被认之为一道德上的“应该”，就必须建立在这一道德行为主体的对此行为自愿同意的基础之上。将这两个前提叠加起来，我们不妨用以下更清晰的逻辑推论方式来重构丹尼尔斯/英格莉希的论题：

前提一：所有的子女来到这个世界都非经其自愿同意。

前提二：任一道德范式，若要被认之为一道德上的“应该”，就必须建立在这一道德行为主体的对此行为自愿同意的基础之上。

结论：所以，成年子女孝养父母不应被视为一道德上的“应该”。

显而易见，如果我们要想有效地反驳丹尼尔斯/英格莉希的论题，我们必须首先对上述两个前提进行一番批判性的考察。

二、 父母对子女与子女对父母在“应该”上有不对称性吗？

首先让我们来看前提一。正如前面所言，丹尼尔斯教授认为在子女与父母之间的相互道德义务上有着一种“根本的不对称性”，并且这种不对称性有着事实上的根据，即所有的子女来到这个世界都非经其自愿同意。事实果真如此吗？我以为这里至少可以提出两个问题。第一，什么叫我们没有同意或没有自愿选择(choose)成为我们父母的子女？这是一个真问题还是一个假问题？当我们说“同意”或者“不同意”，“选择”或“不选择”时，我们除了假设这种“同意/不同意”，“选择/不选择”不是在强迫的条件下发生之外，我们还必须假设真的存在这种选择的可能性。基于这一点，我们不难看出，丹尼尔斯教授的问题假设的是一个虚假的前提，因为我们根本没有选择是否作为我们父母的子女的可能性，甚至没有选择是否出生的可能性。换句话说，我们既没有选择作为我们的父母的子女的机会，也没有不选择作为我们的父母的子女的机会。如果根本从一开始就没有这种机会，如何谈得上“同意”还是“不同意”，“选择”还是“不选择”呢？所以，要想将丹尼尔斯的问题变成一个真问题，我们应该以如下方式发问：倘若我们每个人在出生时都有一次选择的机会，选择出生还是不出生，我们是否

会选择 (would choose) 出生呢？对于这后一个问题，我想对于 99% 的绝大多数人来说，一个肯定的答案是不言自明的。

第二，从“同意”或“不同意”的角度来思考子女与父母之间的关系是一种自由主义的和契约论的思路，这种思路本身在这里是否恰当我们后面会讨论。但即便沿循这一思路，我们仍然可以发问，“同意”有没有程度强弱之分？我们知道，在一个正常的家庭，子女从出生那一刻起，衣食住行，无一不受到父母无微不至的关怀。“慈母手中线，游子身上衣，临行密密缝，意恐迟迟归，谁言寸草心，报得三春晖。”这首千百年来家喻户晓的古诗言尽天下父母心。我们从小受到父母呵护，在父母身边长大，直至成人。因此，即使我们没有“选择”出生，我们“是”出生了，但从出生到成人的这一漫长的过程中，无论有心还是无心，有言还是无言，我们难道不是每时每刻都在“同意”接受父母的爱与付出吗？难道这种“同意”不构成任何道德“责任”或约束力吗？丹尼尔斯教授可能会反驳说，不错，在我们成年之前，我们大多数人都在接受父母的爱心付出。但是，这种接受不是真正的“同意”，因为作为未成年人，孩子并不真正知晓这一“同意”的后果。他们不具备真正的道德承担能力，正如未成年人不真正具备法律承担能力一样。

为了更好地讨论上述问题，我们有必要区分“强同意”与“弱同意”这样两个概念。¹ 让我们假定“强同意”说的是一个有决定能力的成年人主动地、明确地要求或赞许做某事，“弱同意”既可以指一种被动的准许，例如没有明确反对某人对你做的某事或默许此事的进行，也可以指某一尚未具备完全责任能力的人的主动行为或被动的准许对之进行某种行为。显然，倘若未成年子女与父母之间有一种“同意”关系的话，这种同意属于“弱同意”。现在让我们来看一看在“弱同意”条件下的同意行为是否应当构成某种道德约束力。假设有一位年轻人叫小明，今年 20 岁，精神正常。小明在邻居家的房子里玩火，造成人员伤亡和财产损失。在这种情况下，我们知道，小明不仅应当在道德上遭到责备，而且会在法律上受到追究和惩罚，因为他的行为属于主动同意或“强同意”行为。但如果我们稍稍改变一下条件，假设小明不是 20 岁的年轻人，而是 15 岁的少年，甚至 10 岁的孩子，情况会怎样呢？显然，因为这是一种“弱同意”行为，小明也许不应当象成年人那样受到严厉的责备和惩罚，但这并不等于说小明完全没有任何道德责任，完全不应受到责备和惩处。因此应当说，当幼年子女“自然而然”、“心安理得”地接受父母的关爱、牺牲与付出时，他们已经对父母—子女关系给出了某种“弱同意”。这种“弱同意”虽然不象“强同意”那样要求子女对日后赡养父母承担“全部”责任，但要求其“部分”地承担责任应当是合情合理的。而且，这种“弱同意”随着时间与子女年龄的增长会越来越强，于此同时，我们作为子女对父母的道德责任也变得越强，最终会达到“强同意”的程度。丹尼尔斯的论断的盲点就在于他把作出同意，

承担道德责任的行为主体视为一非历史的、孤立的、抽象的个体，而非一在具体历史情境中学习、成长着的活生生的人。丹尼尔斯这里也还混淆了道德责任主体与法律责任主体的界限。不错，我们并非生来就有同意的能力，就可以承担道德责任，但是，我们也不是一天之内就获得这种能力和承担的。所以，硬性地强调“成年人”与“非成年人”的道德同意之间的绝对区别，除了能为某些人对待父母的忘恩负义行为开脱之外，大概什么也说明不了。

三、 为甚么大张“应该”救小娟？

如果说丹尼尔斯/英格莉希的论题的第一个前提涉及到对一个事实的认定，那么，其第二个前提则牵涉到我们对道德“应该”本性的一个现代的根本性理解。

按照这一理解，任一道德范式，若要被认之为一道德上的“应该”，就必须建立在这一道德行为主体的对此行为自愿同意的基础之上。我们知道，这一对道德范式本性的理解植基于当代西方的自由主义哲学，²而这一哲学将作为道德行为主体的

人的本质理解为个体性的、理性的和具有自主性的。例如，在康德的道德哲学中，道德范式的形上学本质在于“自律”而非“他律”。作为道德行为主体的人只有同时既作为立法者又作为守法者才是真正自由的。^[3]自由主义的道德哲学在现代人的

道德伦理生活中的许多领域中的重要作用有目共睹，毋庸置疑，本文并不打算否认这一点。但是，本文这里想要借子女孝养父母的道德责任的争论来提出讨论的问题在于：将道德“应该”植基于道德主体的“自由意志”之上是绝对的和无条件的吗？倘若不是，哪里是自由主义的道德哲学的界限和局限？

也许一个恰当的例子可以帮助我们更清楚地说明这一点。大张身体强健，是一游泳好手。一天傍晚，大张下班路过一个水塘，忽然听到一个小孩（小胖）在哭叫“救人”，原来小胖的伙伴小娟不慎落水，正在水中挣扎。大张与小娟以及小娟的父母素不相识，更不曾同意或许诺过小娟或小娟的父母当小娟遭遇危险时，出手相救。在这种情形下，大张是否“应该”救人呢？我们知道，绝大多数人的回答都必定会是肯定的。没有同意或者没有做过许诺在这种情况下并不能排除大张救人的道德义务和责任。现在，从道德哲学角度提出的问题是：为什么大张“应该”救人？倘若这里的“应该”不是建立在道德主体，即大张的“自由意志”之上，那又建立在什么之上呢？在我看来，大张“应该”出手相救无非取决于以下的几个“存在性的”事实：第一，大张是人类的一员，小娟也是人类的一员。倘若落水的是一只小猪或者小羊，大张的“应该”也许就不那么强。第二，大张碰巧是一游泳好手，而在场的唯一的他人，小胖，是一孩子，可能也没有那么好的水性。倘若大张不识水性，下水救人会冒生命危险，大张救人

的“应该”就会被抵消。第三，大张正好在场，是当时唯一能救小娟的人。倘若另外还有其它人在场，并且这些人也都会水。大张的“应该”也会被减弱。这也就是说，当时大张、小娟、小胖所处的偶然性的情境和存在性的事实，而非道德主体的主观自由意志赋予大张以某种行为上的“应该”的道德召唤和命令。在我们的日常生活中，属于此类“存在性的应该”的明显事例还包括象我们当今人类对保护自然资源和自然环境的道德义务和责任；一个传染病患者，譬如爱滋病人，对健康人存在有避免在没有防护措施下的身体的或性的接触的道德责任和义务；一个成年公民在祖国遭到外敌入侵，保卫祖国的道德义务和责任；一个男子汉在危险情况下挺身而出，保护妇女、儿童、老人的义务；健康人与正常人礼让残疾人的义务；强者不应恃强凌弱；富人灾年应当开仓赈灾，帮助穷人；等等。上述所有这些我们日常生活中被普遍认同的道德义务和责任的例子说明，至少有一些道德义务和责任的设定不以介入此行为的道德主体的主观“自由意志”为前提，而是以其偶然“处于”或者“被抛入的”存在情境为转移。或者将丹尼尔教授的话反过来说，它们就其本性而言，恰恰在很多情形下，不是“对称性的”(symmetrical)，而是“非对称性的”(asymmetrical)。

四、 因为“同意”所以“应该”还是因为“应该”所以“同意”？

上述的事例和讨论迫使我们道德“应该”的本性作更深一层的思考。究竟什么是使道德应该成为“应该”？道德主体的自由意志在确立道德应该的过程中究竟起着什么作用？这些问题也就是康德所谓的为道德形上学奠基的问题。要想回答这些问题，我以为我们首先需要对我们使用的道德“应该”的概念作一番分析的功夫。

当我们日常说“A应当(ought to)或者不应当(ought not to)做X”时，或者说“A应该(is obligated)或者不应该(is not obligated)做X”时，我们常常混用了“应当/该”(ought to / obligation)的两层含义。例如，在“应该遵守诺言”与“哥哥应该照顾年幼的弟弟”的这两个句子里，“应该”的意义有所不同。前一种“应该”源出于道德主体的自由意志，是指有责任能力的道德主体经过自由选择，实现其自由意志并承担道德责任的过程。倘若我没有运用自由意志，做过任何承诺，那我在行为过程中就不必受这一“应该”的道德约束。所以，这种“应该”指的是道德责任(moral responsibility)，换言之，说“应该遵守诺言”与说“遵守诺言是道德责任”是一个意思。后一种“应该”则不同。做不做哥哥在绝大多数情况下不是我能选择的。只要我是哥哥，我就应该照顾好年幼的弟弟，这和我愿意不愿意的自由意志无关，而和作为行为主体的“我”与行为施予者的“他人”的存在境况以及我们当下扮演的社会角色有关。因此，这后一种“应该”是在道德“本分”(moral

duty)的意义上使用。说“哥哥应该照顾年幼的弟弟”与说“照顾年幼的弟弟是做哥哥的本分”是一个意思。当我们说“父慈子孝”，“兄友弟恭”，“刻苦学习是学生的本分”，“诲人不倦是教师的职责”，“服从命令是军人的天职”，“救死扶伤是医护人员的使命”等等，都是在“应该”作为道德本分的意义上使用的。所以，在一个道德的社会里，残疾人应该受到社会中健全、健康的人们的礼让和照顾并不是因为后者对前者作过什么许诺，而是因为他们“是”残疾人而我们“是”健全人这一存在论上的事实。同理，在一个宴会上，主人应该对来宾热情好客而来宾 A 对来宾 B 则无这一“应该”。

有人可能会反驳说，你讲的作为“本分”的应该大多与我们在生活中扮演的社会角色有关。固然，每一角色都有符合自身要求的道德“本分”。但是，不正是我们自己在一开始通过实现自由意志，选择扮演这一角色的吗？例如，在我的职业生涯中，我选择教师作为我的社会角色。正因为我的这一自由选择，我才应该按照教师的道德“本分”行事，譬如“循循善诱”，“诲人不倦”。对于这一反驳，我的回答是：第一，我们并不总是能够自由地选择我们的生存情境和社会角色。用当代德国哲学家马丁·海德格尔的话说，我们往往是被“抛入的”。例如，我之为人是一简单的存在论事实，这是任何人都无法选择的。作为人我自然就会被要求遵守一些人之为人的“本分”，诸如诚信，不得滥杀无辜，爱护自己，帮助别人，等等。再如，一个人之为他的姐妹的兄弟不是他能选择的。但是，作为兄弟，他不“应该”娶他的姐妹为妻或者与之发生性的关系，这也是由“兄弟”的本分所决定的。不守这一本分，我们知道，在绝大多数的文明和道德传统中被斥为乱伦。第二，在很多情况下，即使我们理论上选择扮演或不扮演特定社会角色的可能，但在实践中，这种选择的可能性实在可以说是微乎其微，甚至可以忽略不计。例如在现代社会一个人的成长过程中，上学读书成为必不可少的一环。尽管逻辑上说，并非每一个人的成长都一定要经过学生阶段，而且也并非每一个学生都是自己选择成为学生的，但我们知道，在实践上选择不读书学习的“空间”几乎是不存在的。因此，至少在我们作为学生时，“刻苦学习”，“尊重老师”就成为我们理应遵守的“本分”。第三，“同意做某事”与“应该做某事”并非总是相互涵括的和逻辑等价的。例如，出于某种原因，我同意就某件事情对我的朋友撒谎。但我们知道，“同意”本身并不能使不道德的“撒谎”成为道德的。因此，在我看来，做一件事情往往并不是因为我们“同意”才“应该”去做它，恰恰相反，常常正是因为“应该”，我们才会“同意”去做它！

这样说来，道德责任与道德本分无疑是道德应该的两种基本形式。他们之间既相互区别又相互关联。正如我前面试图指出的那样，它们之间的区别在于道德责任立足在道德主体的自由意志上，而道德本分则植基于道德主体的存在境况里。但是，另一方面，我们也许应当更进一步地看到，道德责任与道德本分并非两种截然分开的道德应该的方式，这也就是说，道德

责任也许应当被视为道德本分的一种特殊的形式，即当道德主体作为一独立的、自由意志的行动承担者而存在的境况下的道德本分。然而，作为道德主体的人并不仅仅作为一自由自主、独立无羁的行动者存在。在丰彩多姿生活里，人还是一社群性的和社会性的存在。正如人的自由自主性存在赋予作为道德主体的人以“诚信”的道德责任和本分，人的社群性、社会性的存在论特性要求人与人之间有相互关爱、尊重与帮助的本分，要求人对他以及他的族类后代生于斯，长于斯的周遭环境自然，即大地天空，山川海洋，动物植物有一种珍惜的本分。不但如此，人还是一理性的存在物，这就要求人在实现自己的自由意志，做出行为决断之前，充分意识到人有理性地思考自己行为的后果以及自己的承担能力的本分。所有上述种种人之为人的多样性的存在论特性，赋予我们作为道德行为主体的人以种种不同的道德本分，而由实践人的自由意志而来的道德责任只是人的诸多道德本分中的一种罢了。所以，某一个人的在某种具体的生存情境下道德行为的恰当决断只能是此人所应当履行的诸道德本分之间的冲突平衡的合理性结果而已。

沿循这一思路，前面所提到的大张是否应该救小娟的例子答案就不难给出了。在那一情境下，无论大张是愿意还是不愿意，跳下水去救小娟无疑属于大张做人的道德本分。但是，倘若情境改变，例如，倘若大张不是一游泳好手，或者水情复杂，大张救人有很大的生命危险，再或者在场的小胖不是一小孩，而是小娟的爸爸，并且他还是一游泳好手，那么，大张“应该”救小娟的道德本分就会被减轻、削弱乃至抵消。反之，倘若大张曾经同意过或者许诺过小娟或小娟的父母，一旦小娟发生危险，他将奋力救之；或者大张救小娟不但没有任何危险，而且甚至不会有任何不便，只是举手之劳而已，那么，大张“应该”救小娟的道德本分就会得到增强。同理，成年子女孝养年迈父母以及父母抚养年幼子女也无疑属于做父母和做子女的道德本分。这一道德本分的存在与作为道德主体的子女或父母起初是否同意做子女或者做父母主观意愿关系不大，而完全取决于他们的“为人之子女”或“为人之父母”的简单的存在论事实。当然，其它的存在论事实，诸如子女或父母由于严重的伤残疾病和极端的经济困窘导致缺乏赡养或抚养的能力，子女在幼年时曾遭到父母的非人虐待以及青少年子女对父母的大逆不道等等，都会或多或少地在程度上减轻乃至勾消作为子女对父母或作为父母对子女的道德本分。所有这些之所以如此，均因为以父母子女为主轴线的血缘家庭作为人们社会生活的基本单位乃是一自然形成的人类生活组成形式，它和其它的人类生活的非自然的组成形式诸如自愿型的社团或者契约型的民主制国家有着本质性的不同。因此，只要自然的血缘家庭仍旧是我们人类日常社会生活的基本组成形式，我们作为人子人女，人父人母的道德本分就会继续存在。

五、 儒家论“孝”之为“立人之本”

我们知道，在人类历史上迄今存在的几大主要伦理传统中，以孔子为代表儒家伦理大概是唯一将对父母的“孝”提升到整个学说的基础和绝对核心的高度的理论。按照冯友兰先生的说法，儒家伦理不外是从古代中国传统的家庭价值的衍生和发展而来，是这一传统价值的系统整理和理论表达。^{[4] (P21)} 马克斯韦伯，这一无疑可以被誉为是二十世纪最伟大的理论社会学家，在谈及儒家的“孝”时，也将之称为所有中国人的“绝对的始初德性”，并且，一旦当这一德性与其它德性冲突时，“孝”总是“在其它德性之前被优先考虑。”^{[5] (P157)} 在《论语》中，孔子在很多地方谈到“孝”并且显然将之视为其整个学说的核心环节。综合起来看，我们大概可以将孔子及其门生在《论语》中谈孝的意思大体上分为三层。一曰“能养，”即子女应对父母尽孝敬之心和供养之力。^{[6] (P1-21)} 二曰“无违，”亦即子女晚辈应对父母长辈所代表的权威和家族传统表示尊重与服从，并使之延续下去，发扬光大。^{[6] (P1-20)} 三曰“施于有政，”即把在家庭，家族内部施行的“孝道，”推广实施到全部其它社会生活与政治生活的领域，从而达到儒家“君子”的理想人格以及“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”的大同社会政治理想。^{[6] (P1-21)} 显然，在上述孔子及原始儒家论孝的三层含义中，孝敬和供养父母是第一层的，也是最自然和最根本的含义。其它的二层含义，虽然其在组织与理解传统中国的文化，社会以及政治生活方面的重要性无可置疑，但毕竟是在第一层意义上的衍生和扩展。因此，尽管在传统儒家对“孝”的正宗教义里，上述三层含义常常纠缠交织在一起，但一方面，这三者之间并无一种逻辑蕴含的必然关系，另一方面，这似乎也并不妨碍我们今天将其第一层意义，即“能养”与从其中衍生出来的，通常为人们所争议的另外二层社会，政治意义剥离开来，予以专门的哲学考察。

如果我们对《论语》中关于“能养”的论述做进一步的分析的话，我们不妨说这一概念的完整解释也含有三个方面的意思。这三个方面的意思可以分别表述为“养口体，”时常关心并尽力照顾好父母的身体健康，满足父母衣食住行等生活方面的需要；“养志，”尊重并敬爱父母，时常关心和满足父母心理和精神方面的需要；以及“养灵，”料理好父母的葬礼后事，并时常记住去父母灵前祭祀，追忆先人，不做辱没，败坏祖先名声的事。例如，在《论语》中，我们读到，孔子认为，孝顺的子女和晚辈，必须“事父母，能竭其力；”^{[6] (P1-7)} 必须做到“有事，弟子服其劳，有酒食，先生馔；”^{[6] (P2-8)} 对父母的身体，应当“唯其疾之忧；”^{[6] (P2-6)} 对父母的高寿，应当时时记挂在心，“一则以喜，一则以惧。”^{[6] (P4-21)} 不仅如此，孔子还更加强调在精神上关心，尊敬父母的重要性。《论语》中孔子对其弟子子游问孝的著名答复充分显示了这一点：

子游问孝，子曰：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”^{[6] (P2-7)}

孟子也曾讲过曾参的故事。他用曾参奉养他父亲曾晰与曾参的儿子曾元奉养曾参的不同来说明“能养”中有“敬”还是“无敬”的区别。^[7]此外，《论语》中还有多处谈到了葬礼，守丧与祭祀对于行孝的重要性。按照《论语》英译者，二十世纪著名汉学家阿瑟·卫理（Arthur Waley）说法，“养灵，”即孔子“孝养”概念的第三方面含义，也许是“孝”的概念的原义。卫理列举比《论语》更早的典籍《诗经》为例指出，在《诗经》中“孝”字出现的绝大多数情况下，“孝”都是指对已故先人和祖先魂灵的“孝。”但是，当生活在公元前四—五世纪的孔子将行孝的重心从死人转移到活着的父母时，无疑标志着一场中国观念史上的变革。^{[8] (P38-39)}

孔子与先秦原始儒家对孝养父母的强调和重视对后世中国文化关于伦理美德的本性的理解无疑起到了难以估量的影响和作用。在中国历史上，孝养父母，做一个孝子，从一开始就被视为是成为一个有德性的君子和好公民的基本条件。这也就是为什么《论语》中说，“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”^{[6] (P1-20)} 儒家的亚圣孟子也从“亲亲”的角度来解释人之为人的最高美德——“仁。”^[9] 近代雅儒林语堂先生曾经用下面一段十分感性的文字来描绘孝养父母在一个自称有德性的儒生或君子心目中的地位：

中国君子视为终身莫大遗憾的事情莫非是父母病的时候未能亲侍汤药，死的时候未能送终。官员到了五六十岁尚不能迎养父母，于官署中晨昏定省，已被认为犯了一种道德上的罪名，而本人对于亲友和同僚也必须设法解释他不能迎养的理由。从前有一个人，因回到家里时父母死了，即不胜悲憾，说了下面这两句话：“树欲静而风不息，子欲养而亲不在”。^{[10] (P199)}

在儒家传统里，孝养父母不仅是衡量一个有德之人，一个谦谦君子的前提条件之一，而且也是衡量一个和睦的社会，一个有德的君主或一个施仁政的政府的前提条件之一。例如，孟子曾以儒家心目中的圣君周文王为例，讲述了下面的故事：

伯夷辟纣，居北海之滨，闻文王作兴，曰：“盍归乎来！吾闻西伯善养老者。”太公避纣，居东海之滨，闻文王作兴。曰：“盍归乎来！吾闻西伯善养老者。”天下有善养老，则仁人以为己归矣。^[11]

有鉴于此，孟子提出，在他所设想的儒家的理想社会里，所有的民众都应当自小就被“谨庠序之教，申之以孝弟之义，颁白者不负载于道路矣。”^[12]

儒家提倡的子女孝养父母作为所有社会成员应有的道德本分不仅体现在中国传统社会的主流文化思想中，而且更在制度和法律层面上反映出来。例如，早在唐朝的法律中就有这样

的规定，一个人倘若因为父母或者祖父母遭到伤害而复仇，则可以免罪开释。官吏遇到父母过世，则须立即辞官奔丧。在清朝，倘若一罪犯是家中独苗，处其终生监禁或死刑会使家中老人失去照料，那么，死罪可望活缓，重罪可能轻判。在当今中国大陆实行的婚姻法中，成年子女对年老父母的法律赡养义务也有如下的明文规定：

所有成年子女均有赡养他们的父母的义务。……倘若子女不履行他们的义务，丧失工作能力的或者生活有困难的父母有权向他们的子女索取赡养费。³

显然，从古到今，成年子女孝养年长父母，在主要受儒家文化影响的中国，乃至整个东亚地区，都被视为是每一个社会成员理所当然的道德本分。身为人子人女，倘若我们不愿履行这一本分，则枉为一生，耻于为人。

六、 儒家关于孝养父母之为人的道德本分的“论证”

在中国地区，乃至在受到儒家文化影响的整个东亚地区，极少有人会反对或不愿意将孝养父母视为人子人女的道德本分。但是，正如我们前面所示，从哲学论证的角度来看，我们愿意孝养父母并不能作为我们应当孝养父母的完全理据，因为，无论从逻辑上还是从事实上说，相反的情形都并非不可能而且实际上存在着。所以，我们不仅需要指出很多人，或者说大部分的人都愿意孝养自己的父母，并将之视为道德本分这一事实，而且需要更进一步考察和说明为什么愿意孝养父母是一种“道德应当”或者说是人的道德本分？也就是说，我们需要考察究竟是什么使得一道德本分成为一道德本分？借用康德哲学的术语，这属于道德形上学的任务。也许有人会说，孝养父母在儒家传统中，乃是不证自明、天经地义的事情，从来就不需要什么道德形上学的“论证。”对于这一点，我的看法是，第一，说一种道德本分是天经地义，不证自明本身已经是一种“论证。”第二，说一道德本分不需论证也不等于说不能论证。第三，说一道德本分过去无需论证并不等于说其现今和将来永远无需论证。事实上，在儒家思想形成和发展的历史过程中，我们不难发现有种种关于孝养父母之为我们道德本分的“论证。”下面，就让我们来简略分析一下这些“论证，”并试图从中看出儒家道德形上学的一些基本线索。

儒家关于孝养父母之为人子人女的道德本分的第一个“论证”可以追溯到孔子的“正名”学说。我们知道，在孔子那里，名称，特别是与社会生活相关的名称不仅仅具有一种认识论的功能，即它们不仅描述或指称某种实在的外在事物，而且更有一种次序建构和行为规范的功能。这也就是说，这些名称在内部有着某种要求超出自身去行动，去实现自身的冲动和力量。例如，象“父亲，”“儿子，”“君主，”“臣属”这些名称不仅仅描述或报告一些纯

粹的生物学，政治学或者社会学的事实，而且更在说话人宣示这些名称的同时，伴随着某种履行和实现这些名称的所拥有的社会、政治内涵或道德本分的诉求。正是在这个意义上，中文里很多名称不仅仅是一种指称，一种称谓，而且更是一种名分。与这些名分相联的，不再是一些孤立的人和事，而是在这些人和事背后的，使这些人和事的建构成为可能和使之浮现出来的错综复杂的社会、文化、生活关系的网络、背景和形式。⁴正是这些背后起作用的社会、文化、生活关系的网络、背景和形式使得一个名称同时成为名分，拥有道德本分的诉求力量。因此，正如抚养、关心、爱护幼年子女属于做父母的本分，包含在父亲母亲的名分中一样，在儒家传统看来，儿子女儿的名分中自然含有孝养年老父母的本分。也正是由于这一原因，为人臣，为人子，不忠不孝，在古代中国无一例外地被称为是大逆不道。

儒家关于孝养父母之为人子人女的道德本分的第二个“论证”出于对人的天生的道德直觉和自然情感的观察。这一条思路可以说是由孔子肇端，而后由孟子的性善说加以继承和发扬光大。例如，在《论语》17-21 中孔子与宰我讨论“三年之丧”时，孔子用“心安”与否作为赞成“三年之丧”的道德根据，后来孟子提出“恻隐之心”以及道德良心的“四端说”与此可谓是一脉相承。我们知道，孟子将“恻隐之心”视为道德良心的四端之首。

人皆有不忍人之心，… 今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，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。… 凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。^[13]

显然，孟子这里将所谓人性的“四善端”视为先天的和直观的，是人们后来一切道德行为的起点和根据，也是人类区别于野兽，文明人区别于野蛮人之所在。在《孟子》3A-5，孟子还讲了一段远古的故事，用来说明为何我们应当尽孝安灵，为我们亡故的先人安排一个有体面，有尊严的葬礼：

盖上世常有不葬其亲者，其亲死，则举而委之于壑，他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，倪而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归反藁槨而掩之，掩之诚是也。则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。^[14]

孟子的这个故事是真是假，有无人类学或者历史学上的根据，我们现代人不得而知。但是，通过这个故事，我们也许可以看出，从儒家的观点来看，人的道德本分形成中有两个重要因素值得重视。一方面，儒家认为，子女孝养父母道德本分在人的内心深处有着一自然的和先天的源头和根基；另一方面，儒家同时也强调，这种自然的直观和心理情感仅只是道德的细微萌芽和起端，它们的存在并不能足以保证我们一定成为一个有道德的人，即儒家所言的仁人志士或君

子。要达到这一点，还需要大量的、后天的教育，自身修养和磨练的功夫。因此，为人父母和为人子女，并不简单地是一个生物学的事实，或者说，从儒家哲学的观点看，我们尽管有着自然的和道德的潜能，但并非生来就是我们父母的子女，和我们的子女的父母。我们，通过学习和自我修养，成为我们父母的子女和我们子女的父母。⁵

儒家关于孝养父母之为人子人女的道德本分的第三个“论证”从儒家“义”的概念而来。象“仁”一样，“义”无疑也是儒家伦理学的一个中心概念。尽管儒家思想史上关于义的概念的说法繁复多样，但其基本要点还是集中在如何处理作为行为主体的个人自我与周遭他人以及个人生于斯、长于斯的周遭环境、社群之间的关系上。这里我想主要提及和讨论一下汉代大儒董仲舒用“宜”来解释“义”的思路。依照董仲舒的说法，

义者，谓宜在我者。宜在我者，而后可以称义。故言义者，合我与宜，以我一言。以此操之，义之为言我也。故曰有为而得义者，为之自得；有为而失义者，谓之自失。

[15]

“宜”和“义”在古代是同音字。一方面，根据古代汉字同音相假的造字规则，董仲舒指出“义”的本义为“宜”，即“适宜”，“合宜”，“相宜”之意。另一方面，“义”字从“我”从“羊”。“我”为“自我”，“羊”是古代部落社群祭天祭祖的祭物，我推想可引申出公共礼仪并以此作为整个社群的象征。所以，“义”应当从我与我周遭的他人以及与我在之中的社群、外部环境经过相互作用和相互磨合而达到的“合宜”，“适宜”关系来理解。这也就是说，儒家从来不承认有什么孤立的、原子式的作为绝对个体的自我的存在。个体总是在和他周遭的他人，在和他处身其中的社群的“适宜”，“合宜”关系中生成或找到其合适的，即合乎其本分、义理的定位，从而建立起“自我。”董仲舒将这种生成和定位过程称之为“自得”的过程，同时，这种生成和定位的失败就是“自失。”所以，每当我们或其它人在日常生活中犯了错，做出了什么有违义理，有失本分的事情，我们就会从心底里发出一种“羞耻”或“厌恶”的感受。这种由“适宜”、“合宜”而来的为物，为人的义理、本分不仅为我们划定了为人做事的义务和责任，而且更为我们个人在这个社会中的独特地位和权利提供了一定程度的保障。如此看来，儒家以“适宜”为核心的“公义”观念并不必然与西方契约社会以“个人权利平等”为核心的“公正”概念相冲突。相反，它应当是“个人权利”在某种更大的社会范围及历史场景下的认定和肯定。

儒家将成年子女孝养父母视为为子为女的道德本分正是其以“适宜”为核心的儒家公义观念的典型体现。西方某些学者从以“个人权利平等”为核心的“公正”概念出发，认为倘若要求已成年子女孝养其父母，则是在社会财富的分配上，偏向于年老的一辈，从而对年轻人不公平。^{[1] (P4-6)}但是，假若我们沿循儒家的思路，将社会人生不看作一个个孤立、自由的社会

原子的契约型聚合，而是看作有机性的、整体性的和流动性的生命之流，有其出生、生长、繁荣、衰老、死亡的过程，那么，试想还有什么能比儒家提倡的当孩子年幼时，做父母的应当尽其本分照料、呵护、关爱孩子；而当父母年老体病，丧失谋生能力或自理能力时，做孩子的尊敬并尽力孝养父母更自然、更公平、更符合公义的吗？

儒家的第四个也是最后一个重要的论证出于对是否实行这一道德本分对现今文化、社会、经济乃至政治所带来的后果的考量。我们知道，家庭是古代中国文化、经济和社会生活的基本细胞单位。由家庭关系引生出来的行为规范和道德伦常曾在中国人的生活中起过极为重要的作用，这一重要性即使在现今社会生活中应当说仍不减当年。在儒家的传统看来，家庭不仅是我们每一个人在其中得以生长的地方，而且也是我们每一个人的人格在其中得以生成和培育的第一所学校。父母往往是孩子的第一任老师，而父母的所行所为则常常成为孩子效法的榜样。换句话说，通过观摩我们的父母亲如何对待他们的父母，对待他们的亲人以及他们的朋友同事，我们学会应当如何和社会生活中的各式人等相处。因此，很难想象一个在家中对父母毫无孝爱之心，对亲人毫无关爱之情的人在社会上能够仁义待人，做一个好的公民。当然，在考量实行孝道的社会后果时，我们不会也不应当忘记，过分地强调孝道，强调子女小辈对父母长辈的服从与恭顺，混淆家庭生活与社会生活，乃至与公众政治生活间的区别，曾在过去传统的封建性父权社会中起过极为保守、甚至反动的作用。但是，在今天的社会生活中，我们也许更应该看到，年龄的长幼不再必然和政治威权相联系。相反，在许多领域和情形里，老年人往往因为年老多病而成为劣势的和弱势的一群。因此，儒家强调把孝养父母视为为人子女的道德本分，不仅对于增进社会中老年人的福祉，而且对于增进整个社会中所有人之间的关爱，帮助营造整个社会各个阶层，各个群体间互帮互爱的和睦气氛，都是大有益处的。

此外，自有人类文明以来，照顾老年人从来就是任何社会所必须面对的问题。因此，问题的实质并不在于我们是否应当照顾社会中的老年人，而在于谁应当照顾他们以及应当如何照顾他们。假如丹尼尔斯/英格莉希的说法是正确的，即我们对我们年老的父母并没有比对街上的任何一个陌生人有更多的道德本分上的承担，或者说是否孝养老人的道德承担必须建立在子女自愿同意的基础之上，那末，就有可能出现两种情形，或者那些年高体弱、多病且丧失继续工作能力的老人由整个社会来照顾，或者听由他们流落街头，受苦受难。显然，听由他们流落街头，受苦受难是不道德的，也是任何一个文明社会难以接受的。于是，结论自然就是由整个社会（经过政府的福利计划）来承担赡养、照顾老人的重担。但如果这样的话，我们的问题就变得更清楚了。换句话说，问题不在于是否应当赡养、照顾老年人，而在于谁应当去赡养、照顾他们？如果说照顾老人是整个社会大众的道德本分和社会责任，那么，我们可以接着问下面两个问题：第一，为什么我作为我父母的子女没有被要求承担赡养自己父母的本分和责任，

相反却去要求作为陌生人的公众来履行这一道德本分？无论于情于理，这都难以成立。第二，政府能够负担得起这一重任吗？几乎每一个现代国家政府的近乎天文数字的养老年金预算很难使我们对后一个问题的答案乐观。

七、结论

应当指出的是，儒家的立场并不是要否认每一个老人都有在年轻力壮时筹划、准备自己老年生活费用的本分，也不想否认整个社会大众有照顾老年人的责任。儒家的理论只是想强调家庭这一社会生活的基本单位在履行赡养老人这一根本道德本分和社会责任中的重要性。一个人在家庭中为人子女这一存在论的“事实”势必赋予他/她特定的，同时也是相应的社会名分和道德本分。如果我们每个人将自己所担负的“个人的，”“家庭的，”“社会的”三方面本分结合起来，努力实现，儒家的理想“大同社会”就为期不远了。在大同社会里，

天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，时老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其于地也，不必藏于己。力恶不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。^[16]

综合以上儒家关于孝养父母的道德本分的“论证，”我们不妨说儒家的论证乃是“一揽子的”论证。这种一揽子的论证建立在对人性，对社会生活的复杂性的充分理解之上。这里的每一个论证，倘若“分析”出来，未必特别坚固有效。但将他们拢在一起，就构成了对道德本分的“强有力的”论证。相形之下，丹尼尔斯/英格莉希的论题将人的道德责任“单线条的”维系在人的作为自由意志之实现的“主观同意”之上，就显得太单薄和狭窄了。

最后还应当指出的是，强调我们日常生活中的伦理道义的存在论基础并不必然导致否认道德主体的主观自由意志在道德范式形成和演变过程中的重要作用，或者导致接受“凡是存在的就是合理的”之类保守的黑格尔主义式的伦理政治结论。本文这里所能与所想指出的仅仅是，关于人的道德本分与道德责任的问题的进一步解答，势必引导、乃至迫使我们进入到对人的生存方式的存在论发问和分析的深处，而儒家传统对处理这一难题思想资源，也许可以提供给我们某些启示。

参考文献:

- [1] 努曼·丹尼尔斯：我是否父母亲的看护？[M] 牛津：牛津大学出版社，1988. 29.
- [2] 简·英格莉希：成年子女究竟欠他们的父母什么？[A] 养儿育女：关于做父母的哲学与法律反思[C]，奥诺娜·奥尼尔、威廉·儒狄克编，纽约：牛津大学出版社，1979.
- [3] 康德：为道德形上学奠基[M]。贝克英译本，纽约：人文科学出版社，1959.
- [4] 冯友兰：中国哲学简史[M]。纽约：自由出版社，1948. 21.
- [5] 韦伯：中国宗教[M]。戈思编译，纽约：自由出版社，1948. 157.

- [6] 论语 [M]
- [7] 孟子 [M], 4A-19.
- [8] 孔子的论语 [M]. 阿瑟卫理译, 纽约: 文谛出版社. 1989. 38-39.
- [9] 孟子 [M], 4A-23; 6B-15.
- [10] 林语堂: 生活的艺术 [M]. 北京: 华艺出版社. 2001. 199 .
- [11] 孟子 [M], 6A.
- [12] 孟子 [M], 1A-7.
- [13] 孟子 [M], 2A-6.
- [14] 孟子 [M], 3A-5.
- [15] 董仲舒: 春秋繁露 (第二十九) [M].
- [16] 大同“礼运篇” [M]

注释:

1. 英国哲学家洛克在谈及他的自由主义政治哲学时, 曾区分“明确同意”(express consent) 与“默许同意”(tacit consent) 这样两个概念, 可作参照。
2. 这一观念可以追溯到亚里斯多德。依照亚里斯多德, 道德评判上的赞扬或者谴责必须以作为道德主体的个体是自愿还是非自愿的行为为前提。亚里斯多德认为, 一个个体的自愿行为是指: 第一, 此个体的这一行为发自内部而非外在强迫。第二, 此个体的这一行为非为无知或受骗的结果。
3. 《中华人民共和国婚姻法》, 第3节, 第15条。
4. 这些错综复杂的社会、文化、生活关系的网络、背景和形式的总体, 在现代西方哲学里, 被称为是生活世界或生活形式。
5. 林语堂先生认为父母对子女的爱是先天自然的结果, 而子女对父母的爱则是后天文化的产物。一般而言, 我并不反对林语堂先生的说法。但究其儒家哲学的彻底性来说, 这两种爱应当既是自然的结果, 又是文化的产物, 之间仅有程度的不同罢了。

The Ontological Foundation Of Ethic Justice

Wang Qing-jie

(Philosophy Department, Hong Kong Chinese University, Hong Kong)

Abstract: The further study on ethic responsibility leads to ontological inquiry and analysis of human existence style. Confucianists' tradition gives such problems many solutions, which are meaningful today

Key words: ethic, justice, ontology

收稿日期: 2004-12-10

作者简介: 王庆节, 男, 香港中文大学哲学系教授