

儒家伦理的几个基本问题： 《中国哲学百科全书》相关论述的评论

黄勇著 崔雅琴译

摘要：《中国哲学百科全书》是西方语言研究中国哲学的重要著作，是中国哲学领域最优秀论文的百科全书式的文选。本文选择《全书》中有关儒家伦理的一组论文加以考察。

关键词：《中国哲学百科全书》；儒家伦理

中图分类号：

文献标识码：

《中国哲学百科全书》(Encyclopedia of Chinese Philosophy*) (以下简称《全书》)一书可谓是用西方语言研究中国哲学的里程碑。《全书》共收录了由现今这个领域内最优秀的七十六名学者所撰写的一百八十七篇长文，编者柯雄文 (Antonio S. Cua) 的出色工作实在令人赞叹。这些论文不仅是资料性的，而且也是哲学性的。它们除了提供重要人物、学派、事件、文本、概念等方面的传记、参考文献和史实等材料之外，还表达了各位作者对中国哲学史上范围广泛的各种问题的独到见解。对于一些重要的问题，编者甚至就同一个主题编选了多篇文章，以便读者了解不同的观点。¹ 在此意义上，我们或许更应该把《全书》视为中国哲学领域最优秀论文的百科全书式文选。它涵盖了中国几千年历史上所有重要的哲学学派，而且大多数论文采用了中西比较的写作进路。因此，想对《全书》作一个全面的评论无疑超出了本文的篇幅，而且更非笔者的力所能及。鉴于此，笔者将选择《全书》有关儒家伦理的一组论文加以讨论，以抛砖引玉，希望有更多的学人对《全书》其他主题的论文加以关注和评价。

一、美德伦理

在西方，康德主义的道义论和功利主义的后果论是两种占主导地位的伦理思想。然而，近几十年来出现了另外一种根源于古希腊哲学的伦理学进路，即所谓的美德伦理。最近，已经有人试图从美德伦理的新角度来理解儒家伦理。《全书》所收录的沈清松 (Vincent Shen) 的一篇论文指出，这种理解儒家伦理的新角度完全不同于以前某些现代新儒家所采取的路子：“现代新儒家如牟宗三及其追随者用康德的绝对律令解释儒家伦理，从而忽视了伦理践履的重要性”^{[1] (P31)}。在沈清松看来，“儒家伦理是一种美德伦理，而不是一种义务伦理”^{[1] (P644)}。他认为，陈大齐 (CHEN Daqi) 是“依照美德伦理解释儒家伦理的倡导者”。当然，陈大齐也承认“功利主义伦理（以安宁的幸福为人类的终极价值）和义务伦理（明确了一系列最低伦理义务）的重要性，”“并把它们和美德伦理结合起来，强调德性践履与人格培养”^{[1] (P31)}。

儒家伦理是否为一种美德伦理，似乎关键在于弄清美德伦理和道义论、后果论之间的差异。同时，为了弄清它们之间的根本差异，区别美德伦理和美德理论也很重要。几乎每一种伦理学进路，包括道义论和后果论都蕴含某种美德理论或者为美德观念留有一席之地。例如，

约翰·斯图亚特·穆勒认为自己的功利主义伦理学并不反对美德观念，因为我们所认为的美德正是善于实现最大幸福的人所体现的品质。然而，在穆勒那里，美德的界定依据于他的功利原则。^{[2] (P23-24)} 连康德都曾著有《美德论》作为其《道德形而上学》(Metaphysics of Morals)的第二部分。不过，正如罗伯特·B·劳登指出，“康德在《美德论》中把美德定义为‘在面对意志的道德态度的对抗力量时所表现出来的自制力’。因此，康德哲学的美德主体是这样的：这个主体凭其‘自制力’，能够抵抗与道德律令相对立的欲望和倾向”^{[3] (P289)}。尽管康德曾经声称“人类道德的最高阶段仍然只能是美德”^{[3] (p289)}，但是他的伦理学不是美德伦理学，因为在他那里，正确的行动是道德律令所决定的行动，一个有道德的人只是遵循道德律令来抵抗与道德律令相对立的欲望和倾向。

因而，美德伦理不仅仅是一种美德理论。当然，美德伦理也是一种美德理论。但是，诚如黄百锐(David Wong)所言，作为一种有别于道义论和后果论的进路，美德伦理“为个体提供指导，主要是通过对所要实现的理想人格和品质特点的描述，而不是通过运用一般原则确定正确或忠实行为的一般特性。”^{2[1] (P52)} 在康德伦理学中，美德仅仅有助于使人遵循道德律令，而在穆勒功利主义那里，美德只是有助于增进最大幸福。因此，美德观念在这两个理论系统中只居于次要地位。与之相反，在美德伦理中，美德是我们进行道德评价的最基本的概念，就像义务和幸福分别是道义论和功利主义最基本的概念一样。当然，正如道义论和后果论也可能用到“美德”，美德伦理也可能使用“义务”和“后果”，只不过这些概念在美德伦理中居于次要地位，就像美德在其他伦理学进路中居于次要地位一样。为了更好地弄清这三种伦理学进路之间的差异，我们可以看一下对帮助需要帮助之人的行为所做的不同道德评价。笔者相信，在同等条件下三种进路都会认为这种行为是道德的。不过，对道义论者而言，是由于它符合道德要求；对后果论者而言，是因为这种行为可以增进幸福；而对美德伦理学家而言，则是因为行为主体想成为仁者（假定“仁”是一系列所要追求的美德之一）。

区别了美德伦理与美德理论之后，我们接下来考察儒家伦理。前面说到，沈清松认为牟宗三及其追随者关于儒家伦理的观点说到底属于康德哲学。笔者认为这显然是正确的。有一点必须指出，牟宗三之所以把儒家伦理和康德伦理联系起来，主要不是为了反对美德伦理，而是为了反对像基督教伦理那样的他律伦理。牟宗三认为，康德伦理的核心观念是道德主体的自律，这种观念反对基督教伦理的他律观念：上帝是立法者。在他看来，正是这种自律观念与儒家伦理在品质上是相似的，因为儒家伦理也是自律而非他律的。当然，以牟宗三之意，儒家伦理毕竟是一种强调道德律的规则伦理，虽然这些道德律是由道德主体自己制定的。也许正是在这个意义上，傅佩荣(FU Pei-jung)在其论文“儒学：古典思想的建构”(Confucianism: Constructs of Classical Thought)中宣称，儒家的主张之一就在于，人们践行美德的能力“自证其为绝对要求。这一要求产生一种义务，敦促人们努力行善。”^{[1] (P65)} 尽管沈清松认为陈大齐是倡导儒家伦理为美德伦理的先驱，但根据他的表述，我们还是不太清楚陈大齐究竟是把儒家伦理看成是一种美德伦理还是仅仅把它当作一种美德理论。如果陈大齐接受“以安宁的幸福为人类的终极价值”的功利主义观点，并把这种安宁的幸福作为“区别真正的美德与邪恶”的最重要标准^{[1] (P31)}，那么，儒学不过是一种为美德观念保留了空间的后果论：美德带来了安宁的幸福，所以它是好的。

笔者认为，儒家伦理是一种美德伦理，而不是仅仅提供了一种美德理论。因此，笔者同意黄百锐在其有关“比较哲学”的论文中所表述的观点：“儒家伦理符合‘美德伦理’的范畴。就此而言，把它跟古希腊伦理学进行比较是合适的”^{[1] (P52)}。然而，主张儒家伦理为美德伦理最强烈者莫过于柯雄文。在“儒学：一种美德伦理”(Confucianism: An Ethics of Virtue)一文中，柯雄文宣称，“儒学强调个人美德修养的思想源远流长。儒家伦理似乎可以被恰当地视为美德伦理”，因为儒学“关注美德的核心地位”^{[1] (P73)}。柯雄文接着详细讨论了仁、义、礼三种儒家基本美德（其他诸如孝、恭、诚都是这三种美德的子目）。柯雄文

的讨论富有启发性，对我们很有助益。这里只限于论述他对礼这一基本美德的讨论。柯雄文说道，“礼这一概念关注礼仪规范……礼仪规范本质上是一系列与行为方式、行为类型相应的恰当的行为准则。”^{[1] (P76)} 如果美德与道德准则之间确实存在区别的话，显然柯雄文所定义的礼更像是道德准则而非美德，因为准则是外在的，而美德是内在的。只要某些东西只是作为一种外在的准则对我发挥作用，那么我就不能说我的行为源自我的内在品质；一旦我依自己的内在品质而行动，那么我的行为也就不再归因于任何外在的准则，即使我的行为符合这些准则。当然，这并不是说不能把礼视为一种儒家美德。以笔者之见，儒学所说的礼包含两方面内容。其中一个方面，礼指称一个人的内在品质。《孟子》把礼看成是四端之一。在此意义上，如果礼得到充分发展就成为一个人的美德。而柯雄文所论之行为准则或礼仪规范则属于另外一方面内容，即礼的外在涵义。礼仪规范对于尚未养成相应美德的人来说是有帮助的，但对于已经获得相应美德的人来说就没有用处了。

这里我们接触到了美德伦理学中一个更为基本的问题：美德何谓？柯雄文考察了儒家传统中德所具有的不同涵义，认为德有两种基本涵义：“其一，德是一种完成状态，即成为伦理学上有良好修养的人，他们具有值得称赞的、符合道的理想的品质特征；其二，德是一种状态，人们相信它具有一种特别的、可以影响人类生活的潜力或力量。”^{[1] (P74)} 柯雄文所理解的德，与倪德卫 (David S. Nivison) 在其论文“德：美德或力量” (De (Te): Virtue or Power) 中所使用的德基本上一致，尽管后者的讨论并不局限于儒家传统。特别值得注意的有两点。

首先，倪德卫指出“每一个体皆有其德，德使其是其所是并且能够为其所当为。”^{[1] (P236)} 这一点非常重要，因为它不仅告诉我们为什么应该是有德之人：成为有德之人就是成为理想中所应是之人；同时，它也表明我们可以成为有德之人：因为美德内在于我们的天性，理想中所应是之人已经内在于我们实际上之所是。笔者最近曾撰文指出，³ 在这一点上，儒学能够对当代美德伦理做出独特贡献。西方美德伦理只讲我们应该成为理想中所应是之人，但并没有说我们能够成为理想中所应是之人。亚里士多德也只是说美德不与天性相左，而没有说天性本身就具有美德。因此，他并没有说明成为有德之人的可能性。因为，即使美德不与天性相左，可这一点并不能担保一个人能成为有德之人（这正是康德所说的“应该”并不蕴含“能够”）。然而，儒家传统明确主张美德内在于人的天性。在“戴震”条目下，成中英指出，戴震的结论是：

天地以及现实从本性上来说具有内在的善。戴震由生生之性这一事实引出价值与美德。从西方哲学的立场来看，他似乎混淆了事实与价值。然而，这一看法未必正确。戴震所做的，是用他关于人类道德的洞见来解释本性。这样一来，本性本身就为客观道德提供基础。美德事实上内含于本性，由此引出一个有意思的结论：美德被赋予了本体宇宙论的意义。^{[1] (P198)}

其次，一个遵循康德道德律或穆勒功利原则的道德主体，可能常常需要付出特别的努力才能抵抗与这些道德律或原则相对立的欲望和倾向。与之相反，有德之人却是循其欲望或倾向行有德之事。倪德卫在讨论中也注意到了美德伦理的这一特征：德是“‘圣人’的一种品质。圣人无意无必，从心所欲，具有超乎自然的影响力。”^{[1] (P236)} 尽管倪德卫在这里主要是讨论老庄的道家美德思想，但它显然也适用于儒家的美德概念，孔子自述其晚年所达到的境界，正是“从心所欲不逾矩”。有德之人之所以行有德之事，既不是因为有人命令他这么做，也不是因为他想增进人类的幸福总量，而是因为他想成为有德之人。

在这里，我们碰到了美德伦理的一个有趣的特征：美德伦理从根本上说是自我主义的，或者说，它至少是一种自我中心的道德理论。笔者本希望《全书》中相关论文的作者能够指出这一点，以便更好地利用儒学资源。大卫·所罗门曾经指出，“这种道德理论要求关注个

体的品质。它所给出的获得美德的要点在于，一个人假定自己应当成为一个独特的人……这种观点要求道德主体把实践的兴趣集中到如何保持自身品质。”^{[5] (P169)} 亚里士多德本人也承认美德伦理的这一特征。他认为，有德之人不仅自爱而且最爱自己。他指出，我们经常“把那些使自己多得钱财、荣誉和肉体快乐的人称为自爱者。”^{[6] (P1168b15-17)} 不过，在他看来，一个人如果“总是急着去做公正的、节制的或任何合乎美德的事情……那么他就最应当被称为自爱者；他尽力满足他自身中那个最具有权威的部分，并且处处服从它”。^{[6] (P1168b25-31)} 尽管恶人和善人都是自爱者，但亚里士多德说前者应受到责备，而后者值得赞美：“好人必定是一个自爱者，因为，做高尚的事情既有益于自己又有益于他人。坏人则必定不是一个自爱者，因为，按照他的邪恶感情，他必定既伤害自己又伤害别人。”^{[6] (P1169a12-15)} 显然，连亚里士多德都认为美德伦理是一种自我中心的理论，而且这种独特的利己主义并不成问题，因为它与利他主义协调一致。实际上，孔子所说的“为己之学”表达了同样的意思。（《论语·宪问》）杜维明曾评论道：

知识渊博的人拥有内在的力量，这种力量来自健全的理智和正直的道德，而不是来自企图获得社会认同的刻意努力。然而，尽管知识渊博的人追求内在的自我实现，却能够对他人产生非常巨大的说服力。⁴

在《全书》的所有论文中，庄锦章（Kim Chong Chong）的“中国伦理中的利己主义”接近了这种独特的利己主义。尽管庄锦章花费了大量笔墨为儒家爱有差等思想可能遭遇的利己主义批评作辩护，但他也的确提到，就像在亚里士多德那里一样，儒学中存在着“对利己主义的富有启发性的理解”。不过，他的关注点毕竟不是孔子为己之学与为人之学的区分，而是孟子对大体与小体的区别：

孟子哀叹道，尽管人们知道如何看护各种外在的东西……以及自身的小体（譬如嘴巴和肚子），但具有讽刺意味的是，他们似乎忽略了“大体”——他们的心，那是伦理的先居。换言之，缺乏道德就是未能根据某种人性概念所理解的自我利益而行动。^{[1] (P242)}

二、道德知识

在西方哲学中，知识与意志、理论与实践、理性与情感、认识论与伦理学之间的区别非常清楚。一个人有关于某事的知识（如杀人不好），而他的行为却违背了这种知识（如杀某人）——这是完全讲得通的。这是说，一个人知道某事未必意味着他愿意做某事。中国哲学（特别是儒学）中并没有这样明确的区分。与此相关，我们马上会想到儒家的“知行合一”说。“知行合一”有很多种意思，和我们现在的讨论相关的并非如下陈说：知来源于行并指导行（对于这一关系，柯雄文用了“前瞻性”知识与“反省性”知识这对相当复杂的概念来解释。^{[1] (P876-878)}。本文在一个更为激进的含义上理解“知行合一”：拥有真知的人不可能不依照这种知识行动，或者反过来，不能将知识付诸行动的人不能说自己拥有相应的真知。换言之，在儒家看来，前文提及的那个在西方传统中完全讲得通的说法——一个人有关于某事的知识，而他的行为却违背了这种知识——不仅让人无法理解，而且甚至是自相矛盾的。

为了理解上述意义上的知识，重要的是要了解首先由张载做过明确阐述的“见闻之知”与“德性之知”之间的区别。⁵ 在其论“张载”的论文中，成中英注意到了这种区别并且指出，德性之知

来自对天地之性的反思，所以人们既认识到道的作用和力量，又认识到如何体现这些作用和力量，以实现自我向美德和圣人的创造性转化……可以说，人的天性

包含着“天理”，它不仅是可以反思的客体，而且是追求至善的动机，也是一种区别道德上的善恶的途径。^{[1] (P867)}

在此，成中英清楚地看到，德性之知的独特之处在于它不仅是理智的而且是自我转化的。程颐进一步发展了见闻之知与德性之知之间的这种区别。在其论“程颐”的文章中，韩子奇(HON Tze-ki)指出，“一个人可能在理智上了解真正的自我，但是这种知识必须付诸实践：一个人必须在日常生活中使自己跟宇宙合二为一——否则，他不能说自己有充分的自知之明。”^{[1] (P45)}我们发现，程颐的下述说法可以支持这一观点：“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。”^{[7] (P164)}“人知不善而犹为不善，是亦未尝真知。若真知，决不为矣。”^{[7] (P16)}这里，程颐用“深知”和“真知”指称德性之知，而用“浅知”和“日常之知”指称见闻之知。正是从德性之知和行的关联出发，王阳明提出了知行合一说。汤姆斯 A·维尔森(Thomas A. Wilson)在“明代儒学”(Confucianism: Ming)一文中集中讨论了王阳明知行合一说的涵义：“王阳明认为，对理的真正理解必然意味着践履它。因此，那些自称理解孝却不践履孝的人实际上并没有真正地理解理；不践履孝的人只证明了他还没有理解孝。”^{[1] (P110) 6}

由此我们可以看出，德性之知不仅仅是理性知识，它是促使人们去行动的知识。不过，我们必须注意，德性之知和理性知识之间的这种对立跟余英时所谓的反理智主义没有任何关系。余英时曾说，宋明理学有反理智主义的倾向，而陆王学派尤甚。⁷ 在其为《全书》所撰写的“清代儒学”(Confucianism: Qing)一文中，余英时再次断言，“与宋明理学对‘德性’的形而上学沉思形成强烈对比，清代儒学发生了决然的理智转向。”^{[1] (P118-119)} 比如，余英时认为戴震的哲学体系“把‘理智’界定为人性之最突出的特性，并把‘知识’提升为儒家为学思想的核心”，而且戴震“强烈主张，除非道德的种子被植于肥沃的理智的土壤之中，否则它就不会结果。毫不夸张地说，戴震把道德视为知识的产物。”^{[1] (P119)} 这里，有一点很重要，余英时所讨论的理智主义与反理智主义的冲突与其说是“见闻之知”与“德性之知”之间的冲突，倒不如说是尊德性和道问学这两种传统修身途径之间的冲突。

笔者认为，无论是宋明时期陆象山和王阳明的反理智主义，还是清代戴震和章学诚的理智主义，都主张知识必须包含着践履的意愿。它们之间的分歧仅仅在于如何获得这种知识(究竟是通过尊德性还是通过道问学)。比如，对戴震而言，相信“除非道德的种子被植于肥沃的理智的土壤否则不会结果”，就是相信“理智的土壤不仅仅是理智的”。事实上，在戴震那里，我们需要知识的理由在于要解蔽，因为“蔽生于知之失”。^{[8] (P181)} 这里所谓的“蔽”并不是简单地指人们没有认识的理智能力。相反，戴震告诉我们，“蔽也者，其生于心也为惑，发于政为偏，成于行为谬”。^{[8] (P157)} 所谓解蔽，用沃伦·弗里西纳的话说(虽然他是在讨论王阳明)，就是“祛除私欲……这些私欲也是阻止我们正确回应周围世界的障碍。”⁷

儒家这种隐含着行动的知识观可能听起来有些奇怪。实际上，当代最有影响的中国哲学史家冯友兰也曾经说过：这种知行观在理论上不自洽，在实践上不可行；增进关于具体事物的客观知识是一回事，提升精神的主观境界是另一回事；两者虽然有重叠之处，但它们从根本上来说是不同的。^{[9] (P177-178)} 很明显，冯友兰的看法基于西方哲学传统关于知识与实践相分离的常识：知道是一回事，根据这种知识行动又是一回事。

为了理解儒家传统中这种明显反常识的知识观念，我们需要考察一下“知”(认知或知识)这一词语在中国哲学中的独特涵义。安乐哲在“Zhi (Chih): To Know, to Realize”一文中指出，把“知”解释为“认识”或者“了解”是不够的，因为

古汉语没有区分“知”和“智”。理论和实践之间并不存在截然的二分。其背后的假设则是：知识之为知识，必须能够落实于行动。知识必须是现实有效的。这样一来，“知”就有了注重实用的重要内涵。^{[1] (P874)}

在这个意义上，安乐哲断言“知”不仅以言表意，而且还以言行事、以言取效。“知”以言行事，因为“它做某事，它改变世界”，在此意义上，“‘知’也可以译为‘realizing’（实现）以突显它‘使某事成真’——亦即将一个特定的世界带入存在——的意味”^{[1] (P875)}；“知”以言取效，因为它“对认知者的感情、信仰和情绪产生直接的重大影响”。^{[1] (P875)}与此相应，成中英在“Philosophy of Knowledge”一文中亦有见于此。他认为，儒家认识论中的“认识总是具有道德和历史意义。认知和知识的对象是人、事、历史——它们不是独立于我们的，而是和我们相关，并且可以和我们相互作用”^{[1] (P563)}。

笔者认为，安乐哲、成中英已经充分解释了为何中国哲学尤其是儒学会有如下看法：拥有真知者一定会根据这些真知行动，而不以这种方式行动者只是因其还没有获得真知。不过，针对冯友兰对这一知行观的批评，我们有必要为它做一点辩护。或许有人认为，西方社会的道德和法律责任的根本基础在于区分理智和意志：知道什么是对的，却选择了做错事，这样的人应该负道德甚至法律责任；而那些不知道什么是对的人，诸如孩子或者精神病患者可以免负此责。按照儒家知行观，人们不为善或者甚至为恶的原因完全在于无知（缺乏真知）而非缺乏善良意志。倘若如此，似乎没有一个人需要负任何法律或道德责任，因为我们怎么可能（在道德上或法律上）去惩罚那些对自己所做之事一无所知的人呢？

然而，这样的批评基于对儒家知行合一思想的错误理解。就此而言，笔者认为黄百锐在其有关“比较哲学”的文章中有非常好的解释。黄百锐同意其他作者的观点：“传统儒家伦理学大多没有区分理性、情感和欲望。相形之下，这样的区分对于古希腊伦理学来说非常重要。”^{[1] (P65)}不过，黄百锐提出一个重要的看法，认为传统儒家伦理学的这一特征并不意味着“中国哲学比西方哲学更‘直觉’、更‘非理性’”。中国哲学家也知道如何辩论。中国哲学并不缺少理性。相反，它只是意味着中国哲学“没有理性、欲望和情感的明显分界，没有提出对它们进行区分的问题”。^{[1] (P65)}在笔者看来，黄百锐上述看法的要点在于：儒学没有清晰地区分理智和意志，但这并不意味着忽略了两者中的某一个。相反，这意味着理智和意志彼此紧密地联系在一起。因此，儒学仍然主张，个体即使在缺乏相应真知的情形下，也要为自己的行为负责。关键的一点在于，在儒家看来，道德教育的核心是把人培养成具有道德美德的人，而不是仅仅传授诸如偷盗不对这样的理智知识。有美德的人不偷盗，不是因为他抵制住了去偷盗的欲望，而是因为他根本没有去偷盗的欲望。这一点也说明儒家伦理是一种美德伦理。

三、道德底形而上学

牟宗三区分了道德的形而上学（metaphysics of morals）和道德底形而上学（moral metaphysics）。他认为，

前者是关于“道德”的一种形上学研究，以形上地讨论道德本身之基本原理为主，其所研究的题材是道德，而不是“形上学”本身，形上学是借用。后者则是以形上学本身为主，（包含本体论与宇宙论），而从“道德的进路”入，以由“道德性当身”所见的本源（心性）渗透至宇宙之本源。^{[10] (P140)}

尽管牟宗三深受康德影响，但他还是认为康德只创立了道德的形而上学，而儒家可以提供一种道德底形而上学。正如笔者在别处所言，这种道德底形而上学非常重要，因为它不仅说明了人为什么应该是道德的，而且说明了人可以是道德的：道德内在于人之性，而人之性与天之性并无二致。⁸在宋明理学中，一方面与天之性合一、另一方面同人之美德合一的人之性就是理（通常翻译为 principle）。

关于这个主题,《全书》有两篇主要的论文,一篇是刘述先的“Li: Principle, Pattern, Reason”,另一篇是柯雄文的“Reason and Principle”。刘述先的文章探讨了唐君毅对于“理”的历史分类法和牟宗三对于“理”的系统分类法。唐君毅按照历史顺序把“理”分为六种。先秦儒家(尤其是荀子)、魏晋名士和佛教徒早就分别发展了“文理”、“名理”和“空理”,后来的清儒和当代思想家分别发展了“事理”和“物理”,唯有“性理”则为宋明理学所特别彰显。牟宗三也把“理”分为六种,只是把“文理”换成了“玄理”。在牟宗三看来,西方逻辑学和自然科学所研究的东西相当于“名理”和“物理”,中国在这两个方面落在了后面;不过,“玄理”、“空理”、“性理”和“事理”是由道家、佛家、儒家三种中国传统发展出来的独特观念。其中,前三种理由三家所分别发展,最后一种理则三家都有所贡献。现在我们只谈“性理”。在刘述先看来,“理”之为“性理”,是创化的最高本体论原则,它“在宇宙间不间断地发挥作用”,并且“内在于我们的生命”。^{[1] (P366)}对于宋明理学来说,“理”“气”不可分。在朱熹那里,“理是静态的,永恒的,普遍的,超验的。气是动态的,短暂的,特殊的,内在的。”^{[1] (P368)}在其被收入“朱熹”条目的论文中,刘述先论述了朱熹的理气观:“理需要气以有所依附,气需要理作为形式或本质。”^{[1] (P899)}刘述先由此强调了理气不可分:“实际上,我们不可能找到一种理气彼此相分的状态。”^{[1] (P899)}按照这一理解,理是一,是“非物质的,永恒的,不变的,统一的”;理在气中;理的作用是创生,也就是“生‘气’”^{[1] (P899)}。

在讨论二程的两篇文章中,韩子奇基本上接受了刘述先对宋明理学的“理”及理气观的解释。尽管人们也把周敦颐、邵雍和张载当作理学家,但是,如果我们认为理学的标志在于把理作为最基本的哲学概念,那么,宋明理学实际上始于二程。因此,韩子奇指出,二程“把理提升为宋明理学的核心概念,从而为中国哲学奠定了新的基础”^{[1] (P39)}。接着,他描述了程颢对“理”的看法:“作为变化的一般原则,‘一理’(the li of the one)在化为‘众理’(the li of many)之前是空洞的。与此相反,‘众理’实际上是‘一理’的具体体现。”^{[1] (P40)}另外,韩子奇在论述程颐时也讲到了理气关系:“理代表了结构和秩序,而气则是动态的、创造性的因素。理为宇宙提供了运作系统,而气则是这个宇宙的推动力。”^{[1] (P44)}理静气动,这一看法其他条目的几位作者所接受。

笔者赞同这样的看法:在宋明理学那里,理气不可分;理是宇宙的最高实体,而气则是生成世界万物的物质力量。然而,尚有一些重要的问题需要我们进一步思考。

首先,韩子奇对程颢一多关系的描述有点让人迷惑不解。难道程颢真的是在“the li of the one”、“the li of many”的意义上分别谈论“一理”和“众理”吗?我们很容易理解“the li of many”,即万物皆有理,但“the li of the one”,即“一”也有“理”,这究竟如何理解?程颢的确说到“一”,但笔者认为,在他那里“一”就是“理”。因此,我们只能说“the li as one”(一即理),而不能说“the li of the one”(一之理)。一多关系也只是理与世间万物的关系。

其次,如果把理实体化(li as some thing),那么,我们怎么能想象在每一个具体的事物里,除了气之外有另外一种产生气并使气运动的东西(理)?而且,如果这种东西是“无形的”,那么这种无形的东西到底是什么呢?无形的东西如何能够产生有形的东西(笛卡儿曾经碰到类似的问题:身心之间如何交互作用?)(如果“理”产生“气”,怎么可以说“[具有创造力的]一般原则必须处于气的运动中,才可以证明自己强大的创造作用”?更重要的是,如果“理”产生“气”,我们又在何种意义上说“理”是静态的?

第三,在上面关于“理”的讨论中,“理”的道德维度是不清楚的,因此也就无法弄清“理”与宋明理学的道德形而上学体系之间的关系。

在“Reason and Principle”一文中,柯雄文显然意识到了最后一个问题,因此他把讨论集中在理的道德维度上。他并不认为“principle”是“理”的恰当译名:“撇开‘principle’

与‘理’是否作用相当这个问题不谈，我们也许可以试问：儒家伦理中的‘理’是否为‘principle’那样的独立概念？”^{[1] (P631)}显然，柯雄文自己对这个问题的回答是否定的，因为，正如我们所见，他认为儒家伦理在本质上是一种美德伦理，几乎无需用到道德原则。在柯雄文看来，“理”既有描述和解释作用，又有规范作用。描述和解释作用（说明“所以然之故”）诉诸自然的因果联系。不过，柯雄文认为，“在宋明理学时期……我们没有发现任何类似于西方哲学中追寻自然因果联系的兴趣。”^{[1] (P632)}因此，他认为对理学而言“理”的主要意义是规范性的。它“最好被解释为决定事物所应是的标准。一个人能够根据自己对“当然之故”的理解努力符合这些标准（而非规则）”。^{[1] (P632)}当然，柯雄文认为，在理学中“理”的规范性意义与它的描述性、解释性意义之间并非截然两分。因此，柯雄文认为有时候“理”的作用相当于“原因”，某物之理“或者属于‘信念的原因’，或者属于‘行动的原因’。”^{[1] (P633)}前者解释“所以然之故”，即“相信某物存在的原因”；而后者解释“当然之故”，即“按照行为规范或标准去行动的原因”。^{[1] (P633)}柯雄文对理的解释不仅是独特的，而且非常具有创造性和启发性。可能的问题是，宋明理学固然主要关注道德行为，但理学对道德探索所作的贡献却在于奠定了人的道德行为以及万物运行的形而上学基础。理就是这个被设定的基础。基于此，一方面，“当然之故”在存在次序上以“所以然之故”为基础，尽管在认知次序上前者可能先于后者。另一方面，“当然之故”只对能够决定所作所为的道德主体有意义，而“理”则适用于一切存在。

最近，笔者一直试图对宋明理学的“理”提出一种去具体化的解释，从而避免上面所提到的问题。⁹笔者认为，在宋明理学特别是在二程的思想中，理主要不是某“物”，而是物之“动”。换言之，“理”是一个动词而不是一个名词。正是在这个意义上，程颐在注释《易经》时指出“先儒皆以静为天地之心”^{[7] (P819)}，“唯某言动而见天地之心”^{[7] (P201)}。以程氏所见，动即理，动即生。因此，在程颢那里，“所以谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来。”^{[7] (P33)}同时，程颐也主张，“生生之理，自然不息。”^{[7] (P167)}二程之所以认为万物因理而存在，并不是因为理独立于万物且产生万物，而是因为“万物之生生”在本体论上优先于“生生之万物”。如果没有生，万物将因失去“去存在”（to be）的态势而不复存在。当然，以二程之见，生总是万物之生，万物也总是生生之万物。

如果把“理”理解为“生”而不是产生万物的某物，那么我们也很容易明白“理”在宋明理学的道德形而上学体系中的意义。我们知道，“仁”是最重要的儒家美德。但是，宋明理学中的“仁”与作为最高实体的“理”——生——并无二致。这样一来，二程就赋予“仁”以双关意义。程颐从种子有成长为大树的力量来理解仁^{[7] (P183)}；程颢则把仁理解为感觉生命的能力（“不仁”意味着“手足痿痹麻木”）^{[7] (P15)}换言之，最高实体本身就是道德的。因此，“‘生生之谓易’，是天之所以为道也。天只是以生为道，”程颢又说，“继此生理者，即是善也。善便有一个元底意思。‘元’者善之长。万物皆有春意，便是‘继之者善也’。”^{[7] (P29)}

四、黄金律

倪德卫在“忠恕”（Zhong and Shu: Loyalty and Reciprocity）一文中详细讨论了儒家的黄金律。该文从考察《论语·里仁》中所提到的“一以贯之”之道即“忠恕”入手。何谓“恕”？《论语·卫灵公》已经说得很清楚：“恕”就是“己所不欲，勿施于人。”（在倪德卫看来，这是黄金律的否定式表述。）因此，倪德卫的论文把确定“忠”的涵义作为主要任务。倪德卫认为，“忠”所表达的观念“在某种意义上可以和黄金律的一种形式很好地匹配”。^{[1] (P882)}在批判性地考察了朱熹、冯友兰、赫伯特·芬格莱特（Herbert Fingarette）以及D. C. 劳（D. C. Lau）等人对“忠”及“忠恕”关系的解释之后，倪德卫论述了自己先前提

出的一种理解。根据这种理解，“忠”与“恕”都可以反映黄金律的基本思想，它们的不同仅仅在于：

恕要求我善待与我地位相当或地位不如我的他者，考虑自己的情感，在可以避免的情况下不要伤害别人，正如当我处于对方的位置时，也不想受到伤害。但是，忠要求我在对待与我地位相当或地位高于我的他者时要严于律己。若有必要，我得无视自己的情感。而且，我至少要以自己希望他人在我的位置时所要遵守的行为标准来对待他人。^{[1] (P884)}

倪德卫为《全书》撰文时不再对这一理解表示完全满意（参见[1] (85)），但这一点对于现在的讨论并不重要。我们看到，倪德卫所提出的是黄金律的否定式表述：忠是对上的关系，而恕是对下的关系。另外有些学者比如罗伯特·爱艾特·阿林森强烈主张黄金律的禁止式（proscriptive）表述而非否定式表述。¹⁰ 在《全书》的一篇论文中，阿林森继续为黄金律的这种形式所遭受的批评进行辩护。批评认为，黄金律的这种形式在本质上比“基督教的肯定表述（这里的‘肯定’是指句子结构，而非评价内容）”低级。^{[1] (P317)} 阿林森认为，

的确，黄金律如果用否定判断的形式加以理解和表述的话，人们可以更好、更恰当地理解它。这种否定表述很可能更适合孔子道德哲学的其他部分。最重要的是，原文的表达方式就是一种否定表述。我们不应该把这种表述限制在从属于或者等同于西方对于黄金律的肯定表述。只有这样，我们才不会认为这种表述比西方的表述低级。^{[1] (P318)}

黄金律的否定表述高于肯定表述，且不管阿林森这一观点是否正确，儒家文献确实有几处对黄金律的肯定表述。《全书》中另几位作者已经注意到并强调过这一点。比如，杜维明的论文“儒学：人本主义和启蒙运动”（Confucianism: Humanism and the Enlightenment）在讨论了否定表述的黄金律之后说道，“这一否定的黄金律必须补充以肯定的原则，即‘己欲立而立人，己欲达而达人。’有必要培育一种包容的共同感，这种共同感的基础是相互利益和富有成果的相互交换，而不是总和为零的经济游戏。”^{[1] (P92)}

尽管存在这样的分歧，但所有的作者似乎都认为黄金律——不管是肯定表述还是否定表述——是重要的道德准则。它不仅在人类历史上发挥了重要的作用，而且将在这个正在出现的全球化时代发挥更加重要的作用。刘述先大力提倡把黄金律作为全球伦理的基础。在1993年召开的世界宗教大会上，不同宗教的代表曾共同签署了一份“全球伦理宣言”（Declaration toward a Global Ethic）。刘述先在他为《全书》所写的一篇文章中引用了这份宣言所提及的两种黄金律形式，并进而指出，“的确，我们可以在《论语·颜渊篇》和《论语·里仁篇》里找到这一黄金律的否定表述和肯定表述。尽管各种宗教在人的行为、道德价值以及基本的道德信仰等方面存在着很大差异，但是全球伦理试图寻求世界宗教所共有的东西。”^{[1] (P410)}

必须承认，不管是肯定陈述还是否定陈述，也不管是在儒家、基督教还是任何其他传统中，黄金律的确已经在人类历史的道德生活中发挥了重要的作用。不过，与此同时笔者还要强调一点，黄金律作为一种道德原则，如果不把它放入一个更为宽泛的道德原则，那么它的应用范围是有限的，而且这种局限性在全球化时代将会变得更为明显。许多严肃的哲学家（包括康德）已经看出与黄金律相关联的一些问题。笔者认为，当代道德哲学家艾伦·格沃思已经对黄金律所遭受的批评进行了最好的分类。而且，他还举了有趣的例子。按照格沃思的看法，这种批评有两类：

第一类，道德主体将自己作为道德客体时对自己的愿望，可能与道德客体本人对于自己如何被对待的愿望不一致……这就可能 [给道德客体] 带来无妄之苦……

比如，某人喜欢别人跟他吵架或耍阴谋，那么，按照黄金律，他有正当的理由和别人吵架或耍阴谋，而不管对方本身是否喜欢吵架或耍阴谋。^{[4] (P133)}

第二类，

道德主体将自己作为道德客体时对自己的愿望，可能跟许多正当的社会、法律、经济以及其他的规则相反。即使道德主体对自己的愿望并不与道德客体对自己的愿望相左，他们的愿望可能都是不道德的……比如，向腐败的警察 B 行贿的违法者 A，就可能以自己希望别人如此对他的方式来对待 B。^{[14] (P133-134)}

黄金律有一个重要的假设：道德主体和道德客体有相同的或者至少类似的欲望、想法、观念、习惯，等等。这样一来，当这些相似之处确实存在于道德主体和道德客体之间的时候（我们常常会碰到这样的情形），黄金律可以很好地发挥作用。然而，当这些相关的相似之处不存在的时候，黄金律就不能很好地起作用了。全球化社会的一个重要特点恰恰在于，社会成员之间在欲望、想法、观念、习惯等方面的差异性越来越大。正因为这样，笔者认为我们需要把黄金律更加谨慎地运用于我们的道德生活。

《全书》中有些作者确实意识到了黄金律所面临的这一问题。倪德卫在上面提到的“德：美德或力量”一文中，论述了芬格莱特对“忠”的独特理解，这一理解避免了“恕”所表达的黄金律所碰到的问题。芬格莱特认为“忠”可以补救所碰到的问题：“曾子的意思是说，既要‘恕’，又要遵循实质性的道德规则，也就是‘忠’。芬格莱特把‘忠’理解为‘忠心’（即忠于正当的原则，儒家认为这些原则为天之所命）”^{[1] (P883)}。倪德卫说得没错，芬格莱特的理解存在如下问题，“忠首先是忠于人，只在反思的层面上才是忠于原则（忠于原则可能和忠于人相冲突）”^{[1] (P883)}。然而，倪德卫本人仍然认为，为了消除黄金律潜在的问题，客观标准是必要的。在他看来，“忠”与“恕”都需要这样的客观标准。因为，“如果我们看一下中国人对可逆性理想的解释（《中庸》第十三章、《大学》第十章），就会发现这一理想并不抽象；恰恰相反，它倒是一种典型的、要求体现在特定社会关系中的思想。这正暗示了客观标准的必要性。”（有些学者已经注意到这样一种特别增加的客观标准会带来以下问题：如果我们需要客观标准以避免黄金律所碰到的问题，那么，为什么我们首先需要这一黄金律呢？）^{[15] (P417)}

笔者曾提及，黄金律的问题是不可避免的，除非把它放入一个更为宽泛的道德原则。这一原则还没有名字，笔者随意地称它为“黄铜律”（the copper rule）。^[5]我们在 AN Yanmin 论《大学》的文章中可以找到与“黄铜律”相近的表达，虽然他自己似乎没有意识到这一原则与黄金律之间的差别。AN Yanmin 引用了黄金律在《大学》中的表述，这一表述可以和《论语·颜渊》中的“己所不欲，勿施于人”相印证。继而他宣称，“两者的关键词是‘推’，要求个人把他对自己欲求的考虑扩展到他人。”^{[1] (P233)}这是对黄金律非常恰当的描述。不过，他马上接着说——仿佛他还是在谈论黄金律似的：“一个好的统治者能够把‘好人之所好，恶人之所恶’的原则始终如一地运用到规范自身行为当中去。”^{[1] (P233)}实际上，AN Yanmin 在这里所表达的是一条非常不同于黄金律的原则，也就是笔者所说的黄铜律：对别人做他们希望我们对他们做的事情，而不做他们不希望我们对他们做的事情。一个重要的差别在于：根据黄金律，道德主体假定道德客体的欲求和自己的相同；而根据黄铜律，道德主体要意识到道德客体的欲求可能和自己的不一样。因此，按照黄金律，道德主体只需要一些道德的想象以决定做什么：如果站在行为客体的立场上，我会喜欢什么，又会不喜欢什么？但是，按照黄铜律，道德主体则需要走出自己，去了解实际的行为客体到底有哪些真正的欲求。笔者说过，黄铜律是一种更为宽泛的道德原则，黄金律只是在黄铜律之下才在我们的道德生活中发挥恰当的作用。这一点可以从两个方面来看。其一，如果道德主体和道德客体在相关方面

具有相同的或类似的欲求，运用黄金律和运用黄铜律会产生相同的结果。不过，如果主客体的欲求不一致，道德主体就只能运用黄铜律了。其二，道德主体只有首先运用黄铜律以认识道德客体是否有相同的欲求，然后才能决定是否可以运用黄金律。

因此，笔者之所以在这里为儒家的黄金律作辩护，并非因为黄金律本身值得辩护，而是因为儒家的黄金律是黄铜律的一部分。儒家的文献中固然没有黄铜律的直接表述（我们所能找到的最为接近的表述在《孟子》一书中，关于一个统治者如何赢得民心：“所欲与之聚之，所恶勿施”（《孟子·离娄上》），但关心人之多样性的黄铜律的确是儒家伦理中最为突出的思想。笔者首先想到了儒家的“爱有差等”。与通常的理解不同，笔者认为爱有差等的真正涵义并不是说对于不同的人应该付出不同程度的爱，而是指对于不同性质的人应该待之以不同种类的爱。我们发现《孟子》一书清晰地区分了三种不同的爱：“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·尽心上》）这里，“爱”、“仁”、“亲”并不是被理解为三种不同程度的爱，而是三种不同种类的爱，分别对应于三种不同的道德客体：物、民、亲。与此相应，孔子主张以两种不同的态度来对待两类不同的人：以“德”报德，以“直”报怨（《论语·宪问》）。这两种态度也就是对待这两类不同的人的不同种类的爱。正是在这一意义上，我们才能够理解为什么儒家主张“唯仁者能好人，能恶人”（《论语·里仁》）。这里的“恶”和“好”一样，是一种道德意义上的爱。因此，儒家的爱，至少部分依赖于所爱的特定道德客体或对象的独特性。关于这一点，笔者认为二程的论述更加清楚。孔子所说“克己复礼”何所谓？程颐说，这是指“以物待物，不以己待物。”^{[7] (P125)} 程颢补充道，“圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当怒。是圣人之喜怒不系于心而系于物也。”^{[7] (P461)}

因此，笔者认为道德黄铜律比黄金律更能够刻画儒家伦理。在收笔之前，笔者还要告诫两点。

第一，在本文第一部分，笔者同意《全书》里几位作者的观点，认为儒家伦理是美德伦理。现在，黄铜律就像黄金律一样，属于规则伦理的范畴。我们怎么可以把儒家伦理既理解为美德伦理又理解为规则伦理？我的回答是，虽然“黄铜律”被称作“律”，但实际上指的是儒家美德：关心我们行为客体的好恶。当然，对于那些还没有养成这种美德的人来说，“黄铜律”听起来像是外在的道德律令。然而，儒家对于这些人的态度不是康德式的态度——遵守规则，不管规则是什么，而是美德伦理所特有的态度：即帮助他们培养这种美德。

第二，同样是在本文第一部分，笔者认为，儒家伦理作为一种美德伦理，本质上是一种为己之学。但是，当我把黄铜律（而非黄金律）看作是儒家伦理的特征时，似乎在倡导一种为人之学，¹¹ 因为黄铜律强调说，一个人应该关心他人。不过，这并不矛盾。如前所述，儒家的为己之学就像亚里士多德所主张的自爱一样，与利他观念并不冲突。有德之人乐意考虑他人的利益。¹²

上面，笔者只挑选了一组与儒家伦理相关的文章进行评论，之所以这样做的原因已经在本文的一开头就作了交代。现在，笔者还得承认，本人不仅没有能力评论《全书》中所有讨论儒家伦理的文章，而且甚至没有能力恰当处理本文所涉及的大量文章。本文的目的只是选取了本人特别感兴趣的几个问题，这些问题在当代儒家伦理的研究中或者最为重要或者最有争议。在很多时候，笔者满足于向读者介绍《全书》撰稿者所提出的最有益的洞见。不过，在另一些时候，由于并不是所有的《全书》撰稿者在这些重要的问题上意见一致，笔者不揣弊陋，引入己见，以求拓展我们在这些问题上的对话。

参考文献:

[1] Cua, Antonio S. (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Routledge, 2003.

- [2] 穆勒:《功利主义》,印第安纳波利斯(Indianapolis):鲍勃斯-梅里尔(Bobbs-Merrill)出版社,1971年,23-24。
- [3] 罗伯特·B·劳登(Louden, Robert B.):“康德的美德伦理学”(Kant's Virtue Ethics),载丹尼尔·斯塔特曼(Daniel Statman)编:《美德伦理学》(Virtue Ethics),华盛顿:乔治敦大学出版社(Georgetown University Press),1997年,289。
- [4] 大卫·所罗门:“美德伦理学的内在对象”,丹尼尔·斯塔特曼编:《美德伦理学》,华盛顿:乔治敦大学出版社,1997年,169。
- [5] 亚里士多德:“尼各马可伦理学”(Ethica Nicomachea),载W.D.罗斯(W.D. Ross)编:《亚里士多德全集》(The Works of Aristotle),第九册,牛津:牛津大学出版社,1915年,1168b15-17,1168b25-31,1069a12-15。
- [6] 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1989年,15,16,29,33,90,125,164,167,183,201,461,819。
- [7] 戴震:《孟子字义疏证》,胡适:《戴东原的哲学》,台北:源流出版公司,1986年,157,181。
- [8] 冯友兰:《中国哲学史新编》,第五册,北京:人民出版社,1989年,177-178。
- [9] 牟宗三:《心体与性体》,台北:正中书局,1990年,140。
- [10] 艾伦·格沃思:“理性化的黄金律”,《中西部哲学研究辑刊》,第3辑,1980年,133-134。
- [11] 王庆节:“黄金律与个体间关怀:从儒家的视角看”,《东西方哲学》,49期,1999年,417。

注释:

1. 例如,《全书》中有两篇论文讨论宋明儒学的“理”,一篇是刘述先的“Li: Principle, Pattern, Reason”,另一篇则是编者柯雄文本人的“Reason and Principle”;讨论认识论问题的论文有两篇:成中英的“Philosophy of Knowledge”和安乐哲(Roger Ames)的“Zhi (chih): To Know, To Realize”;讨论体用问题的也有两篇:成中英的“Ti and Yong (T'i and Yun): Substance and Function”,柯雄文的“Ti-Yong (Tiyong, T'iyung) Metaphysics”。
2. 罗伯特·B·劳登:“康德的美德伦理学”,见丹尼尔·斯塔特曼(Daniel Statman)编:《美德伦理学》,289页。
3. 罗伯特·B·劳登:“康德的美德伦理学”,见丹尼尔·斯塔特曼(Daniel Statman)编:《美德伦理学》,289页。
4. 着重号为笔者所加。
5. 杜维明:《中心与平民:论儒学的宗教性》,89页。WM. 西奥多·德·巴里也非常注重孔子的“为己之学”。他说,“孔子把自己一生的为学之路刻画为在顺天命的过程中求得自我发展和自我实现……天代表着宇宙中更高的道德权威。”(WM. 西奥多·德·巴里:《亚洲价值与人权:一种儒家共产主义者的视角》,24页)
6. 杜维明也对这种知识很感兴趣,并把它叫做“体知”。除了强调这种知识暗含行动之外,杜维明还强调了获得这种知识的途径:通过生活体验(体)。(参见杜维明:《十年机缘谈儒学》,63-78页)
7. 一种公认的观点是,二程之间存在着重大差异,程颢和阳明是一路,而程颐则同朱熹是一路。笔者曾经在其它场合反驳了这一过于简单化的观点。从我们现在的讨论来看,王阳明至少有一个重要观念确实来自程颐。
8. 参见余英时:《历史与思想》,1995年。尽管此处我们集中关注宋明理学的知识概念,但这并不意味着先秦儒学没有这种观点。关于这个问题孟子曾作过有趣的讨论,“君子所性,仁义礼智根于心,其生色也睟然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。”(《孟子·尽心上》)有人对这一节做过神秘主义的阐释,好像在孟子那里君子有一些神秘的力量可以改变身体(可以参见杨儒宾:《儒家身体观》,50页)。笔者认为,孟子只是说,那些具有真正道德知识的君子必然会把这些知识具体化在身体行动之中。就此而言,“孟子”条目下,成中英所作的阐释与笔者的观点更接近,“孟子明确地把志与身心的重要力量连接起来。他认

为，‘志壹则动气，气壹则动志也’。”（445页）

9. 沃伦·弗里西纳：《知行合一：关于一种抽象的知识理论》，75页。

这里，笔者同意唐君毅的主张：戴震所言之“知”即儒家“仁、义、礼、智”四种基本美德中的“智”。在这个意义上，知还是德性之知。唯一不同之处在于，戴震强调可以通过格物获得德性之知，而格物依赖于“闻见”。正是在这个意义上，唐君毅认为戴震所做的不是抛弃德性之知，而是“利用见闻之知获得德性之知。”（参见唐君毅：《中国哲学原论：导论篇》，354页）

10. 参见罗伯特·爱艾特·阿林森（Allinson, Robert Elliott），“希勒尔和孔子：犹太伦理传统与中国伦理传统关于黄金律的禁止式表述”。

11. 笔者确曾使用了“为己之学”来刻画黄铜律，虽然本人赋予了 this 短语全新的涵义，完全不同于它在《论语》中的本意。（参见黄勇：“解释学的两种类型：为己之学与为人之学”）。

12. 程颐做了一个对比，“古之学者为己，今之学者为人；古之仕者为人，今之仕者为己。”（《二程集》，90页）这里，程氏把古之学者和古之仕者视为成人的理想，在这种理想中为己之学与为人显然是一致的。