

## 儒家伦理学之困境与出路

罗 秉 祥

### 一、前 言

众所周知,西方哲学家认为道德哲学的一个中心问题,是如何去判别道德上的是非、对错、善恶、好坏。换言之,正确的道德判断及道德知识根据何在?道德义务的基础何在?道德与不道德的最终判准是什么?

一般常人对这些问题的答案是:“只要事事跟随良心去行便行了!”中国人很喜欢用“良心”这个词,如没良心、对不住良心、昧着良心做人、埋没良心、问问良心、受良心责备等;这大概是受了儒家中孟子、陆象山、王阳明这一派系的伦理学的影响。

根据一些研究中西比较伦理学的前辈的看法,孟、陆、王学派的伦理学和西方的道德直观主义(moral intuitionism)思想很接近(张君勱:《孟子致良知说与当代英国直觉主义伦理学之比较》,收入张君勱著、程文熙编《中国西印哲学文集》(下册),台北学生书局1981年版;黄建中:《比较伦理学》第12章,台北正中书局1962年版)。这些中西哲人都认为,人天生而有良知或道德直觉,能直接准确分辨是非黑白。所以,道德生活只须遵从良知之声或跟随道德直觉,自然便会离恶向善,成圣成贤;笔者也同意这种比较。

在本文中笔者想要说明指出,正如西方的道德直观主义有重重困难、缺乏说服力一样,孟、陆、王学派的道德直观主义也有不少缺点。因此,我们若要在现代社会重建儒家的伦理学,不能再走陆、王的路线;程、朱的方向,才可能有点希望。

在下文,笔者会首先简略介绍一下孟子和王阳明的道德直观主义,并把他们的观点与20世纪的英国直观主义哲学家罗斯(W. D. Ross)的看法作一比较。然后,笔者会指出这种儒家道德直观主义的三大困难。

## 二、孟子及王阳明的道德直观主义

在儒家思想中,“良心”及“良知”两个词都是孟子所提出的(《孟子·告子上》、《孟子·尽心上》)。在《尽心》上篇中,孟子说:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者;及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也。”换言之,第一,孟子认为人的道德知识<sup>①</sup>,都是良知直接内省而得到<sup>②</sup>,不需绞尽脑汁推理、分析或研究一番而后得;道德价值都是个人所自觉而来,是心灵直接洞察<sup>③</sup>的结果。第二,这些道德知识有普遍性,是人皆有之<sup>④</sup>。

在那著名的“乍见孺子将入于井”一段中(《孟子·公孙丑上》),孟子想要指出恻隐之心、羞恶之心、辞让之心及是非之心这

① 爱其亲,敬其兄,即仁与义。

② “不虑而知”。

③ 直觉。

④ “无不知爱其亲”,“无不知敬其兄”。

四心,是人皆有之<sup>①</sup>。再者,这四心是仁、义、礼、智这四种美德之发展基础。因此,我们对道德价值<sup>②</sup>的知识是有普遍性的。

在《告子》上篇中,孟子再一次肯定恻隐、羞恶、恭敬、是非之心的普遍性<sup>③</sup>,他并且指出我们对仁、义、礼、智的道德知识的先天性<sup>④</sup>。换言之,根据孟子的直观主义,所有是非、对错、善恶及好坏的道德知识,都是先天内藏于人心中,只要心智成熟便可得知,而非由后天学习累积所获得。

王阳明把孟子这个良知理论发展到高峰。首先,他接受了孟子对良知的定义及其道德直观主义:“是非之心不待虑而知,不待学而能,是故谓之良知。”(《大学问》)其次,对于笔者在本文起首处所提出的问题,王阳明有一个清楚明白的立场:“尔那一点良知,是尔自家底准则。尔意念著处,他是便知是,非便知非,更瞒他一些不得。尔只要不欺他,实实落落依着他做去,善便存,恶便去。……真是个试金石,指南针。”(《传习录》下,陈九川录;陈荣捷:《王阳明传习录详注集评》,第206、208条,台北学生书局1983年版。以下简称“陈版”)换言之,良知是是非、对错、善恶、好坏的至高无上道德判准。因此,道德知识是先天固有,而非后天获取的:“知是心之本体。心自然会知;见父自然知孝,见兄自然知悌,见孺子入井,自然知恻隐。此便是良知,不假外求。”(《传习录》上,徐爱录;陈版第8条)再者,这良知是人皆有之,道德知识是有普遍性:“良知在人,随你如何,不能泯灭,虽盗贼亦自知不当为

① 没有这四心之任何一者,“非人也”。

② 仁、义、礼、智。

③ “人皆有之”。

④ “仁、义、礼、智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣!”

盗,唤他做贼,他还忸怩。”(《传习录》下,陈九川录;陈版第207条。参见陈版第171,179,221条)

王阳明的良知说,是相当于陆象山的“心即理”说,而反对程朱的“格物穷理”说。阳明把象山的“心即理”说推到极致,更言“心外无理”。天理是不必向外穷,而是会在内心自然浮冒出来,孝<sup>①</sup>、忠<sup>②</sup>、信<sup>③</sup>、仁<sup>④</sup>这些理,“都只在此心,心即理也。此心无私欲之蔽,即是天理,不须外面添一分”。求孝之理,只需求诸心,而不是向外在的父身上求;求忠、信、仁之理亦如是。(《传习录》上,徐爱录;陈版第3条)

王阳明的道德直观主义立场,透过他所用的比喻,更表露无遗。正如先前引文所述,他把良知比喻作试金石和指南针;在其他的方面,他更爱把良知比喻作一面明镜。“其良知之体,皦如明镜,略无纤翳。妍媸之来,随物见形”(《传习录》中,答陆原静书;陈版第167条。参见陈版第21、76、171条),只要父亲出现在我面前,良知之镜便马上照出孝之理;兄长出现在我面前,马上便照出悌之理。换言之,道德规范是自明的,不需思虑,不需证明,只要道德心灵加以洞察,便可马上发现其清楚明了的确实性。

既然良知的道德认知能力如此高,何以世上仍有那么多人作出不道德行为?何以人与人之间有某些问题上有严重的道德歧见?阳明的答案很简单,这是人欲与天理斗争的问题。人欲横流,天理自然不现,明镜便变成昏镜。所以道德工夫之根本,是要磨

- 
- ① 事父。
  - ② 事君。
  - ③ 交友。
  - ④ 治民。

镜,使其恢复原来的光泽;这便是“格物”(《传习录》上,陆澄录;陈版第62条)。根据阳明所说,“格物”并非格外在之物<sup>①</sup>,而是格心中之物<sup>②</sup>。因此,只要我们能不断磨镜,保持良知之镜的明亮,便能解决一切道德问题,道德生活畅通无阻。

孟子和王阳明的道德直观主义,和20世纪初英国哲学家罗斯(W. D. Ross)的道德直观主义,有不少相似之处:

第一、他们都肯定人皆有一种道德能力,能直接认知道德价值,能直接把握道德真理。这种直观或良知是一切是非、对错、善恶、好坏的至高无上道德判准。因此,道德真理是先天的,是自明的。罗斯认为这些道德真理和数学公理<sup>③</sup>一样,是不需证明或论证,其真理是不言而喻,具有无可置疑的确实性(W. D. Ross, *The Right and the Good* [Oxford: Oxford University Press, 1930], 第29—30页)。孟子和阳明则认为,事父以孝,事君以忠,交友以信,见孺子将入于井而救之等天理,是不虑而知,不学而能;良知之明镜一照,便马上照出来。

第二、所谓“自明的道德真理”,是就一般性的道德法则或德目而言,而非就每一个具体独特的道德判断及行动而言。罗斯清楚指出,以下的七种“乍看义务”(Primal face duty)是自明的:忠于承诺、赔偿损失、感恩图报、公平分配、仁爱、修身、不伤害他人(同上书,第21页)。至于在特定具体的场合中决定哪一个行动才是

① 程朱之说。

② 物欲。《传习录》上,徐爱录;陈版第7条,及《传习录》中,答罗整菴少宰书;陈版第174条。

③ 如 $2 + 2 = 4$ 。

我的“真正义务”<sup>①</sup>,这个决定或判断则不是自明的。(Ross, *The right and the good*, p30—p32)就孟子及阳明而言,所自明的,似乎也只限于孝、悌、忠、信、仁、义、礼、智、絜矩之道等德目。用西方哲学的述语来说,这种道德直观主义是法则直观主义(rule-intuitionism),而非行动直观主义(act-intuitionism)。(行动直观主义的近代代表人物是 H. A. Prichard, 见其“Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?” *Mind*, New series, 21 (1912))

第三、这些中西哲人都特别强调特定,而非一般性的人际关系。罗斯反对当时流行于英国的功利主义,认为这种道德哲学错误地把所有人际关系化约为促进幸福者与接受幸福者的关系。他指出人的道德义务是多元化的,对不同的人,有不同的义务;夫妻、父母子女、朋友、国人、借方贷方、承诺者与蒙承诺者、伤害者与受害人、恩人与受益人等特定人伦关系,都是“乍看义务”的成立基础。(Ross, *The Right and the Good*, p8, 19, 21。罗斯这种见解,在西方伦理学界中是少有的)至于孟子与阳明,显然地,也是强调特定的人伦关系(五伦),而较少谈论一般性的人际关系。

### 三、孟王道德直观主义的第一重困难

根据孟、陆、王学派的想法,道德生活归根究底只是一个天理人欲相争的问题。因此,用阳明的比喻来说,道德工夫的唯一要务便是不断去磨镜,保持良知之镜的明亮,格除心中物欲,便能解决一切道德问题,道德生活无往而不利。可是,道德生活是否如此简

<sup>①</sup> 因为“乍看义务”之间可能会有冲突,而我也不能分身,同时履行多个义务,而必须权衡轻重,有所抉择。

单,只是一个天理与人欲冲突的问题?

笔者看大概不是。除了天理与人欲会有冲突以外,天理与天理之间也会有冲突。人类有不少道德迷惘、歧见和争论,并不是人欲遮盖天理,私欲弄昏良知之镜的问题,而是义务冲突,天理互相抵触的问题。

仔细分析一下,我们可以发现人有三大类的义务或天理冲突:特定人伦关系之间的义务冲突,一般人际关系之间的义务冲突,及特定人伦关系与一般人际关系之间的义务冲突。

第一,特定人伦关系之间的义务冲突。在中国古代社会中,忠与孝的冲突,便是最明显的例子。宋、明儒都一致认为孝<sup>①</sup>和忠<sup>②</sup>都是天理或义务,可是当忠孝不能两全时,良知之镜又照出什么理来呢?

在《中国的家与国》一书中,岳庆平提出了一个很有趣的事例(岳庆平:《中国的家与国》,第103页,吉林文史出版社1990年版),有一次曹丕问其宾客:“君父各有笃疾,有药一丸,可救一人,当救君耶?父耶?”结果,“众人纷纭,或父或君”。在这种情形中,良知该如何取舍呢?曹丕宾客的良知何以会言人人殊?

在中国历史中,有三种处理忠孝矛盾的方法。(一)从孝。如孔子认为父亲偷人羊后,要“子为父隐”(《论语·子路》);为了向父尽孝,便不可向官府透露父之恶。(二)从忠。于五代十国的后唐时,李嗣源谋反要推翻唐庄宗,其子李从璟不助其父,反捍卫其君<sup>③</sup>。(三)从死。《吕氏春秋》记载几个故事(《吕氏春秋·当

① 父母子女关系。

② 君臣或君民关系。

③ 舍孝从忠,在明清的专制政治中更为常见。

务》、《吕氏春秋·高义》),都是某人<sup>①</sup>父亲犯法,为子者又不忍执法诛杀其父<sup>②</sup>,进退维谷。要忠君便得杀父<sup>③</sup>,要全孝救父便只能不执王法<sup>④</sup>。既不能两全其美,便自动请缨代父受死,或自刎以全忠孝<sup>⑤</sup>。

忠与孝的冲突,是天理与天理,而非天理与人欲的冲突。良知既要我们从忠,也要我们从孝,当很不幸地忠孝不能两全时,上述三种处理方式,哪种才是良知之镜所照出的理?良知的指南针会指向哪个方向?<sup>⑥</sup> 中国人被这个问题困扰了二千多年,为何良知会如此软弱无力?

第二,一般人际关系之间的义务冲突。孟子及阳明认为,因为人有良知,所以乍见孺子将入于井,无暇作任何思索,便自然会起怵惕恻隐之心,要救这小孩脱险。我虽与这小孩无特殊的人伦关系,但仍会这样做,因为这是仁心的表现(《孟子·公孙丑上》;《传习录》上,徐爱录;陈版第8条)。此说不错,但让我们想象一下以下一个“现代孺子入于井”的情节。

话说你经过一个石油井旁,听到井中传出三个微弱求救的声音,你俯身向井中一看,骇然发现三个人意外掉进石油井中,不断

① 如直躬、石渚。

② 或不忍见父受诛而不救。

③ 但又会不孝。

④ 但又会不忠。

⑤ 上述部分例子取自岳庆平:《中国的家与国》;更多事例可参此书第102—104页。

⑥ 西方伦理学也注意到忠孝冲突的问题,如 Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, trans, Philip. Mairet (London: Eyre methuen, 1948), pp35—36.



挣扎,奄奄一息!你再看清楚,这三个人分别是今年诺贝尔物理奖得主、诺贝尔和平奖得主以及一位身份不明的陌生人。你满腔恻隐之情,要抢救他们脱险,但油井旁什么人都没有,而他们又奄奄一息,不能支持太久。凭你一个人的力量,大概于救出第一个遇溺者后,其余两个都会淹死了。你的良知告诉你三个人都要救,但你只有能力救一个,你良知会马上告诉你该救哪一个吗?

回到现实世界,在香港及世界各地,很多肾病病人都等待着换肾,可是可提供移植的肾又远远供不应求。现在医院中刚得到一个可移植的肾,几个病人都央求要移植给他,否则生命在数天内便支持不住了。不作任何思虑、分析及调查,你的良知会马上告诉你该把肾移植给谁吗?

上述两个例子,都是仁与仁的冲突;换言之,是天理与天理,而非天理与人欲的冲突。良知之镜,又照出哪个理来呢?

第三,特定人伦关系与一般人际关系之间的义务冲突。在这一种冲突上,孟子与阳明都有一个很清楚的立场,就是取前者,舍后者。先说阳明,在《传习录》中有这样一段:“问:‘大人与物同体,如何《大学》又说个厚薄?’先生曰:‘惟是道理自有厚薄。’……至亲与路人同是爱的;如箪食豆羹,得则生,不得则死,不能两全,宁救至亲,不救路人,心又忍得,这是道理合该如此。……《大学》所谓厚薄,是良知上自然的条理,不可逾越。”(《传习录》下,黄省曾录;陈版第276条)何以良知会作“宁救至亲,不救路人”之判断?阳明没有解释,而只是独断地说“道理合该如此”,“是良知上自然的条理”<sup>①</sup>。

至于孟子的处理方式,可见于《孟子》万章上篇,万章问孟子

① 这大概是因为良知之理是自明的吧!

质疑舜的操守的对话中。万章指出,舜把天下四个不仁的人<sup>①</sup>都严刑惩罚了,但舜的弟弟象是最不仁,舜不单不惩罚他,反而封他于有庠,“在他人则诛之,在弟则封之!”孟子却为舜辩护:“仁人之于弟也,不藏怒焉,不宿怨焉,亲爱之而已矣。亲之,欲其实也。爱之,欲其富也。封之有庠,富贵之也。身为天子,弟为匹夫,可谓亲爱之乎?”

对于上述阳明处理义务冲突的方式,我们尚可以首肯,因为父母于我有深恩,所以我有责任去供养他们;对路人,我们虽也有责任,但没有如此重。可是对于上述孟子解决义务冲突的方式,我们却难以认同。有罪必罚,小罪轻罚,大罪重罚,这是一个法律的公平原则,也是维持社会安定的重要因素。统治者的弟弟犯了至大罪而不用罚,岂不是说统治者的亲人可以无法无天,视人民如土芥,任意践踏!这样法律的公平何在?人民又何能安居乐业而不谋反?从现代人的眼光来看,孟子的良知判断是错的!

我们虽可认同阳明处理上述个案的方式,但还有其他很多同类型的义务冲突个案,我们又该如何处理呢?阳明并无提及。举例来说,假若父亲是一天没进食,路人却是十天没进食;父亲再饿一顿不会死,路人再挨饿便随时有生命危险。我手上的食物只有一点点,一人吃尚不足全饱,该给父亲,还是该给路人?还有很多其他特定人伦关系<sup>②</sup>与一般人际关系之间的义务冲突,又该如何处理呢?

总言之,孟子及阳明的道德直观主义,把太多注意力放在人欲与天理的冲突上,而没有正视天理与天理也常会有冲突,没有好好

① 共工、驩兜、三苗、鯀。

② 如兄弟、夫妇、朋友。

处理道德两难或义务冲突的问题。天理与天理冲突是道德生活中常发生的事,所谓“白谎”的争论,便是一个明显的例子。是的,做人是要跟从良知,可是在道德两难,义务冲突,天理相抵触时,良知之镜是照出几个不能共全的行动,良知的指南针不断摆动,指向不同的方向,我们又何所适从呢? 英哲罗斯的道德直观论便比中土的优胜,因为他充分正视“乍见义务”常彼此冲突的事实,并提供了一些化解冲突的考虑因素给我们参考(Ross, *The Right and the Good*, p18—19、21—22、41—42)。笔者虽然认为他所提供的指引尚不足够,但至少聊胜于无。

#### 四、孟王道德直观主义的第二重困难

根据孟子及王阳明的道德直观主义,天理或道德价值是自明的,是不虑而知,不学而能,良知的明镜一照便马上照出来。正如陆象山所说:“人同此心,心同此理”,自明的天理是有普遍性,是人皆会认同的。

可是事实上的确如此吗?

假如你在厨房看到一只蟑螂走动,或在睡房看到一只蚊子飞过,你会用迅雷不及掩耳的方式把这些昆虫打死吗? 你的良知会有什么指示?

这个问题大概没有确定的答案。假如你是佛教徒,你的良知会说:“绝不能打!”<sup>①</sup>假如你是儒家信徒,你的良知大概会赞成速打速决。

怎么会这样? 良知不是人皆有之,人皆同之的吗? 怎么会有

<sup>①</sup> 原始佛教的五戒说首戒便是不杀生。

矛盾的良知声音？

笔者认为，道德法则或义务之是否能被我们认同，有时是受世界观所影响。假如你接受佛教的世界观，相信轮回和业，便会主张不杀生。根据上述两个教义，人在解脱进入涅槃之前，都不断在这世间打滚，生死相继，不断投胎至下一生。至于下一生是投胎成人成畜牲成害虫，则视乎人今生所积的好业及坏业多寡而定。因此，今生出现在我们周围的蟑螂及蚊子，可能是我们无数前世中的一世的亲属。狠狠追杀蟑螂及蚊子，可能是追杀我前世的父母或爱人，我们又何忍如此无情？

可是，假如你不接受这一套世界观，便不会对害虫有慈悲之心，而会主张对害虫展开“圣战”。换言之，光凭良知，有时是不足以洞悉道德的是非、对错、善恶、好坏。阳明认为良知可以不虑而知天理；唔，视乎哪一个“天”吧！阳明的良知可以直观儒家的天<sup>①</sup>的天理，但佛教徒对天<sup>②</sup>另有理解，所以所直观的天理可以是与阳明的天理互为矛盾。良知之镜并非万能；没有世界观之镜，良知之镜有时也照不出什么影像或天理来。

再者，我们也不能否认，任何社会的人都会倾向把大部分人接受的见解或当时的风俗视为道德真理<sup>③</sup>。把道德真理或天理说成是自明的，是不虑而知，不用提供理据的，只会更促进上述现象的产生，使社会上道德的发言人讲话更独断。

① 世界观。

② 世界观。

③ 如男女授受不亲、三纲、饿死事小失节事大等。

## 五、孟王道德直观主义的第三重困难

道德生活,并不只是知道有哪些一般性的天理<sup>①</sup>便足够,还要把这些一般性的天理或道德规范落实到具体的生活来。譬如说光是在良知上知道要事亲以孝并不足够,我们还要知道什么具体行为才是“孝行”,什么是“不孝行为”。要得到这种知识<sup>②</sup>,除了孝这个一般性道德规范以外,还需要两个因素的协助:世界观及经验事实。

先说世界观:儒佛二教对于孝的争论便是一个很好的说明。自从佛教于汉末传入中国后,有一段很长的时间受到儒者的批判及排斥;而儒者斗佛的其中一个论点,是佛教徒违反孝道。佛教徒出家,所以便没有奉养父母;他们独身不嫁娶,所以便无后;他们剃发,所以便毁伤了受诸父母的身体发肤。

佛教徒对这个控诉有两种辩护是很有趣的。第一,他们认为他们的行为比儒者所提倡的更合符孝道。在《弘明集》中的《牟子理惑论》中,牟子讨论到一个对佛教的攻击:“太子须大拏<sup>③</sup>,以父之财施与远人,国之宝象以赐怨家,妻子自与他人。不敬其亲,而敬他人者,谓之悖礼;不爱其亲,而爱他人者,谓之悖德。须大拏不孝不仁,而佛家尊之,岂不异哉!牟子曰:……苟具其大,不拘于小。……须大拏睹世之无常财货非己宝故,恣意布施以成大道,父国受其祚,怨家不得入。至于成佛,父母兄弟皆得度世,是不为孝,

① 忠、孝、信、仁等。

② 也就是说,要作一个正确的具体道德判断。

③ 此人是释迦的前世。

是不为仁，孰为仁孝哉！”（《大正新修大藏经》52.3c-4a）换言之，表面上须大掣的行为是与儒家所提倡的孝行有冲突；可是，从长远眼光及佛教世界观看来，须大掣成佛后使“父母兄弟皆得度世”，这才是更大的孝行。

在西晋译成的《佛说孝子经》中也有一段类似的讨论：“世尊又曰：子之养亲，甘露百味以咨其口，天乐众音以娱其耳，名衣上服光耀其身，两肩荷负周流四海，乞子无命以赛养恩。可谓孝乎？诸沙门曰：惟孝之大其尚乎兹。世尊告曰：未为孝矣。……佛告诸沙门：睹世无孝唯斯为孝耳。能令亲去恶为善，奉持五戒，执三自归，朝奉暮终者，恩重于亲乳哺之养无量之惠。若不能以三尊之至化其亲者，虽为孝养犹为不孝。”（《大正新修大藏经》16.780bc）从佛教的世界观看来，人生最重要的价值是脱离苦海进入涅槃；因此，对父母最高的孝行，便是引领他们迈上步向涅槃的道路。儒家所提倡的孝行只是解决了父母今生及眼前的需要，佛教所提倡的孝行却能解决父母来生及终极的需要。因此，在儒家看为是不孝的行为，在佛教看来却是至孝的表现！何以有此分歧？世界观不同所致。

对于“不孝”的控诉，佛教徒有第二种护教的方式，就是作“小孝”及“大孝”之分别。小孝是事今生父母以孝，大孝是事所有前世及来生之父母以孝；这牵涉到不杀生及对众生慈悲的行为。唐法琳的《辩正论》中的十喻篇有这段解说：“外论曰：……释教弃义弃亲不仁不孝。……内喻曰：……故教之以孝，所以敬天下之为人父也。……刑于四海，实圣王之巨孝。佛经言：识体轮回，六趣无非父母；生死变易，三界孰辨怨亲。又言：无明覆慧眼，来往生死

中,往来多所作,更互为父子。怨亲数为知识<sup>①</sup>,知识数为怨亲。是以沙门舍俗趣真,均庶类<sup>②</sup>于天属<sup>③</sup>,遗荣即道,等含气<sup>④</sup>于己亲。”(《大正新修大藏经》52. 529b)正如前述,基于轮回及业这两个教义,一切前世及来生的生物,均可能是我的父母,是故对众生慈悲而不杀生,便是一种大孝的行为。

宋契嵩有《孝论》一文(见于《铎津文集》卷三辅教编下),也提出类似的观点:“夫孝诸教皆尊之,而佛教殊尊也,虽然其说不甚著明于天下。……天下以儒为孝,而不以佛为孝,曰既孝矣,又何以加焉。嘻,是见儒而未见佛也,佛也极焉。以儒守之,以佛广之;以儒人之,以佛神之;孝其至且大矣。……孝出于善,而人皆有善心,不以佛道广之,则为善不大而为孝小也。佛之为道也,视人之亲犹己之亲也,卫物之生犹己之生也;故其为善则昆虫悉怀,为孝则鬼神皆劝。资其孝而处世,则与世和平而亡忿争也;资其善而出世,则与世大慈而劝其世也。”(《大正新修大藏经》52. 660a—661c)

总言之,从上述儒佛有关孝道之辩,(参 Kenneth K. S. Chen, *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1973. Chapter 2.) 我们可以发现,要判断一个行为究竟是一个孝行或是一个不孝之行,关键之一是视乎我们采纳哪一个世界观。要决定哪一个世界观才是正确的世界观,已不是不虑而知的良知的功能了。

- 
- ① 即朋友。
  - ② 即生物。
  - ③ 即天然亲属。
  - ④ 即生物。

除了正确的世界观外,要作一个正确的道德判断,也需要经验知识的协助。关于这一点,王阳明不应有异议。有一次其弟子徐爱也觉得好像只讲存天理去人欲有所不足,于是便问:“如事父一事,其间温清定省之类,有许多节目,不知亦须讲求否?”阳明便回答:“如何不讲求?只是有个头脑,只是就此心去人欲存天理上讲求。……此心若无人欲,纯是天理,是个诚于孝亲的心,冬时自然思量父母的热,便自要求个清的道理。”(《传习录》上,徐爱录;陈版第3条)在夏热冬寒之时,要判断什么行为才是孝行,便得有充分的经验事实知识不可;譬如说,知道什么布料更保暖<sup>①</sup>,知道什么办法可使屋中更清凉<sup>②</sup>。换言之,虽然良知“不虑而知”要事父母以孝,可是,我们若要知道什么具体行动才是孝行,便要用“头脑”去“思量”,去求取相关的经验事实知识。光有良知,而没有经验知识,是不足以成孝子的。

在现代社会,道德问题特别复杂,若没有相关的经验知识,光凭良知,是会无言以对,或无所适从。譬如说,若要处理生命伦理学的问题<sup>③</sup>,便一定要具备充分的科学技术知识才行;否则,你的道德判断便只是鲁莽及外行。

换言之,在具体道德生活中,良知只是必要条件,而不是充分条件。

① “温的道理”。

② “清的道理”。

③ 如试管婴儿、代孕母、遗传工程等。



## 六、结 论

在上述孟王道德直观主义的三重困难中,第一重困难是可以克服而无损其道德直观主义立场;正如上述,英哲罗斯的道德直观主义便大体上没有这个问题。可是上述第二及第三重困难,若要克服,便一定要放弃其道德直观主义立场。正如上述,道德生活牵涉三个重要因素:道德规范<sup>①</sup>、世界观、经验事实。良知顶多只能洞悉部分道德规范,正确的世界观及经验知识却是非道德性的知识,并非不虑而知的良知所可以知的,而是要加以反省、研究、调查、深思熟虑才可知的。

因此,我们若要在现代社会重建儒家的伦理学,不能再走陆王的路线,只讲尊德性、存天理去人欲、磨良知之镜。程朱一系,因为重视道问学和格物穷理,于是便有动力去处理世界观及经验事实这两个重要因素,若加重整,也许能带来适合现代社会的新儒家伦理学。

(选自中华孔学会编:《儒学与现代  
化》,人民教育出版社1994年版)

罗秉祥,香港浸会大学教授,宗教与哲学系主任,有《自由社会的道德底线》、《黑白分明:基督教伦理纵横谈》、《基督教与近代中西文化》等著作。

选文认为孟子、陆象山、王阳明的道德直觉主义存在三方

<sup>①</sup> 天理。

面的缺陷,只讲尊德性、存天理、磨良知之镜;而程朱一系重视道问学和格物穷理,注重处理客观世界及经验事实,有存在下去的生命力。因此要在现代社会重建儒家伦理学只能走程朱的方向,而不能走陆王的路线。