

荀子的广义功利主义伦理学及其知识论基础

毛朝晖*

〔摘要〕 学术界关于荀子的伦理学是功利主义还是德性伦理存在争议。荀子所说的“快乐”并不限于物质范畴，而是兼重情感方面的快乐，因此，荀子的功利主义伦理学是属于密尔类型的广义功利主义伦理学。荀子的伦理学在内在德性、道德人格两个要点上也符合德性伦理学的基本要求。对于荀子而言，功利主义与德性伦理并非绝对不能兼容。二者之所以能够兼容，是基于其经验主义与理性主义糅合的知识论基础。

〔关键词〕 荀子 广义功利主义 德性伦理 知识论

〔中图分类号〕B82-09 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2018)02-0030-07

一、问题的提出

荀子的学派定位是一个颇具争议的课题，通常荀子被视为儒家，但也被视为法家，或儒法过渡人物，或“很明显地可以看得出百家的影响”^[1]。就荀子的伦理学而言，也存在类似争议。陈大齐、牟宗三、徐复观认为荀子的伦理学是结果主义或功利主义^{[2][3][4]}。然而，儒家伦理学在根本观念上与功利主义即使不说是水火不容，也可谓泾渭有辨。正如冯友兰在分析儒、墨伦理学的差异时指出的那样：“墨子书中反对儒家之处甚多，盖墨家哲学与儒家哲学之根本观念不同。儒家‘正其谊不谋其利，明其道不计其功’。而墨家则专注重‘利’，专注重‘功’。”^[5]倘如我们依然承认荀子是儒家，那么，怎能说荀子的伦理学是功利主义呢？

事实上，伦理学界有不少学者认为荀子的伦理学不是功利主义。史华慈(Benjamin I. Schwartz)就曾指出，荀子的伦理学本质上不是功利

主义，因为荀子心目中的君子虽然从克己复礼开始，但最终“礼义”却内化为德性^[6]。事实上，近年来以德性伦理学(Virtue Ethics)阐释儒学蔚然成为哲学界的一种新动向。例如，何艾克(Eric Hutton)指出，根据亚里士多德的德性伦理学，一个有德性的人在特定情境下会根据制度化、具体化的理性来指导自己的道德实践，与此类似，荀子的伦理学也针对不同道德情境，根据“礼”来进行道德实践。基于这一点，他认为荀子的伦理学具有德性伦理学的特征^[7]。当代英文世界德性伦理学的代表人物迈克尔·斯洛特(Michael Slote)认为，德性伦理学在西方的发展具有多元性，比如以亚里士多德为代表的理性主义传统与以休谟为代表的情感主义传统二者的理路就迥然不同^①。北京师范大学王楷在斯洛特的基础上，指出孟子与荀子都隶属于孔子以来德性伦理的儒家传统，而且分别代表情感主义和理性主义的方向^[8]。

* 作者简介：毛朝晖，新加坡国立大学人文与社科学院博士生(新加坡 120707)。

① Michael Slote, "Sentimentalist Virtue Ethics: A Contemporary Approach". 该文是2009年斯洛特在清华大学哲学系主办的“德性伦理与儒家思想”国际学术研讨会上的演讲稿。中文译稿参见迈克尔·斯洛特：《情感主义德性伦理学：一种当代的进路》，王楷译，载《道德与文明》2010年第2期。

然而,德性伦理学的辩护并不能排除荀子具有功利主义的思想性格。换言之,二者未被证明必然互不兼容。那么,是否存在这样的可能性:荀子的伦理学同时兼具功利主义与德性伦理的双重性格?本文即尝试论证荀子的伦理学具有广义功利主义的性格——一种功利主义伦理学与德性伦理学兼容的形态。带着二者何以能够兼容的疑问,本文还将进一步揭示其知识论的基础。

二、荀子伦理学的广义功利主义性格

功利主义是西方伦理学中源远流长的一个流派,但是,直到19世纪中叶才形成清晰的理论表述,这一派的代表人物是杰尼米·边沁(Jeremy Bentham)和约翰·密尔(John Stuart Mill)。其中最经典的界说是边沁提出的“功利原则”：“‘功利原则’的意思是每一个行为的判断或任何其他判断,都依据该行为是否增大或减少相关利益群体的幸福。”^[9]当代英国哲学家安东尼·昆顿(Anthony Quinton)指出,“功利原则”有两个要点:(1)功利主义是一种结果论,即善恶是非取决于行为的结果;(2)功利主义遵循快乐原则,在快乐原则下,快乐即善,不快乐即恶^[10]。不过,边沁与密尔在“快乐”衡量标准的意见上存在分歧:边沁的意见是用“外在社会环境”改变的结果来衡量“快乐”与否,而密尔则在外在结果的基础上还强调个性、情感等精神因素对于“快乐”提升的作用。为了以示区分,边沁的功利主义一般被称为古典功利主义,密尔的功利主义则被认为是一种广义功利主义(general utilitarianism)。

首先,我们来考察荀子的伦理学是否是一种结果论。笔者曾就荀子的学术批评进行了专门研究。

从《非十二子》《天论》《解蔽》三篇对儒、墨、道、法、名家诸子的批评立场来看,我们可以看到荀子格外关注“有效性”问题。《非十二子》篇批评它嚣、魏牟“不足以合文通治”;批评陈仲、史骞“不足以合大众,明大分”;墨翟、宋钲“不足以容辨异、县君臣”;慎到、田骈“不可以经国定分”;惠施、邓析“不

可以为治纲纪”;《天论》篇批评墨子之学使“政令不施”、宋子之学使“群众不化”、慎子之学使“群众无门”、老子之学使“贵贱不分”。荀子所谓某派学术“不足以××”“不可以××”“不××”,实质上都是从“有效性”的角度批评某派不具有“政治层面的有效性”或“社会层面的有效性”。^[11]

这就说明,荀子学术评价的标准是结果论。质言之,一种学术的好坏就在于它在政治领域或社会领域产生的效果。同样地,荀子也用结果论来替儒学的价值进行辩护。

秦昭王问孙卿子曰:“儒无益于人之国?”孙卿子曰:“儒者法先王,隆礼义,谨乎臣子而致贵其上者也。人主用之,则孰在本朝而宜;不用,则退编百姓而慤,必为顺下矣。虽穷困冻馁,必不以邪道为贪。无置锥之地,而明于持社稷之大义。呜呼而莫之能应,然而通乎财万物、养百姓之经纪。孰在人上,则王公之材也;在人下,则社稷之臣,国君之宝也。虽隐于穷阎漏屋,人莫不贵之,道诚存也。仲尼将为司寇,沈犹氏不敢朝饮其羊,公慎氏出其妻,慎溃氏踰境而徙,鲁之粥牛马者不豫贾,修正以待之也。居于闕党,闕党之子弟罔不分,有亲者取多,孝弟以化之也。儒者在本朝则美政,在下位则美俗。儒之为人下如是矣。”(《荀子·儒效》)

在这段对话中,秦昭王质疑儒学的实用价值,荀子则从两方面论证“儒者在本朝则美政”“在下位则美俗”。无论是“美政”还是“美俗”,荀子所要辩护的都是儒学的社会、政治功能。这样,他就论证了儒学在“政治层面的有效性”和“社会层面的有效性”。

荀子也采用类似标准来进行政治评价。例如,他认为秦国“四世有胜,非幸也,数也。是所见也。故曰:佚而治,约而详,不烦而功,治之至也。秦类之矣。虽然,则有其謬矣。兼是数具者而尽有之,然而县之以王者之功名,则倜倜然其不及远矣。是何也?则其殆无儒邪!”(《荀子·强国》)他对秦国的霸政颇为赞许,因为它取得了“佚而治,约而详,不烦而功”的功效,但从效果

看,与“王者之功名”相比还是略逊一筹。为什么呢?因为王者任用儒者,能够“在本朝则美政,在下位则美俗”,这是秦国无法企及的更高层次的政治绩效。

由荀子评价学术、政治的标准来看,他采用的是结果论。

其次,我们来看荀子的伦理学是否遵循快乐原则。荀子认为,追求快乐乃是人的天性。

材性知能,君子、小人一也。好荣恶辱,好利恶害,是君子、小人之所同也。(《荀子·荣辱》)

人之性恶,其善者伪也。今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。(《荀子·性恶》)

从以上两段引文可以看出,荀子认为人性中不但有物质方面的“耳目之欲”“好利”“好声色”,也有情感方面的“疾恶”“好荣恶辱”。可见,追求快乐是人性的基本内涵,而快乐的范畴既涉及物质方面,也涉及情感方面。换言之,人的行为遵循快乐原则,且具有人性论的依据。

基于以上分析,我们可以判定荀子的伦理学既是一种结果论,也遵循快乐原则,因而属于功利主义伦理学。同时,荀子强调情感的快乐。荀子一方面说:“刍豢稻粱,五味调香,所以养口也……故礼者,养也”(《荀子·礼论》)。所谓“养口”“养体”,是指物质方面的快乐。另一方面又说:“孰知夫恭敬辞让所以养安也?孰知夫礼义文理之所以养情也?”(《荀子·礼论》)所谓“养安”“养情”,则是指情感方面的快乐。合起来看,荀子认为礼乐或“文”的价值就在于它既有利于满足人们物质方面的快乐,也有利于满足人们情感方面的快乐。由此,我们可以进一步论定,荀子的伦理学属于密尔类型的广义功利主义伦理学。

但是,这并不意味着荀子必然背离儒家德性伦理学的方向。目前学界对德性伦理学的定义还存在争议。不过,相对于规范伦理学重视外在道德规范而言,德性伦理学特别强调行为者的内

在德性和人格的养成,这应该是较能普遍接受的^[12]。就这个区分而言,下文将说明荀子的广义功利主义伦理学与德性伦理学是能够兼容的。

从表面上看,荀子强调外在的“礼”,似乎是忽略了内在德性。自从牟宗三以来,台湾新儒家有一种看法,认为荀子是先秦儒家的歧出,高柏园在《中国哲学史》第六章“荀子思想何以为歧出”有简明扼要的论述。他概括的理由主要有两点:第一,荀子的贡献主要是客观制度、客观精神方面;第二,荀子将心视为认知心,偏离了孔孟以来的心性论重视道德心的传统^[13]。说荀子偏重外在的客观制度,固然无可否认;但说荀子将心视为认知心,则有失偏颇。荀子讲的心诚然有认知心的含义。

性之好恶喜怒哀乐,谓之情。情然而心为之择,谓之虑。(《荀子·正名》)

何谓衡?曰:道。……人何以知道?曰:心。心何以知?曰:虚壹而静。(《荀子·解蔽》)

人心譬如槃水,正错而勿动,则湛浊在下,而清明在上,则足以见须眉而察理矣。(《荀子·解蔽》)

在以上三条引文中,荀子把心理解为能知虑的心和必须满足但又必须节制的情欲。能知虑的心的功能即是知虑或认知,就好比权衡和槃水一样,可作为知识的客观判准。在这个意义上,荀子讲的心可指客观的认知心。问题是,荀子所讲的认知心并非对客观世界的反映,而主要是对情欲的节制或疏导,使得情欲服从于荀子所说的“礼义”。这意味着,荀子所讲的认知心服务于道德判断与道德行为,因而不是纯粹理性的认知心,而是具有道德意识和道德指向的认知心。“礼”作为客观知识,并非单纯基于客观研究,而是也涉及人的主动创造;并非仅仅依靠认知能力即“知”就能建立“礼”,还必须有道德理性即“义”的配合。

荀子认为人都具有道德理性,即为“义”的心。《荀子·大略》篇就明确地说:“义与利者,人之所两有也。虽尧舜不能去民之欲利,然而能使其欲利不克其好义也;虽桀纣亦不能去民之好

义,然而能使其好义不胜其欲利也。”学者在解读荀子的“性恶”论时一般都未认真注意这句话,因而也就忽略了荀子认为人性中兼具“好利”与“好义”两方面的内容。在上述引文中“情然而心为之择”一句的诠释上,劳思光指出:“此‘心’即视为文化之根源,同时亦表道德意志(因能作选择)。只观此种说法,荀子之‘心’似有‘主体性’之义。”^[14]这个说法很精当,与本段有关道德理性的辨析可以相互发明,有助于纠正认为荀子所讲的心仅仅是认知心的误解。

再者,荀子也非常重视人格的养成。荀子认为“礼”的目的不光是为了规范人的道德行为,更重要的是养成道德人格。《荀子·儒效》将人格区分为俗人、俗儒、雅儒、大儒四个层次。层次越高,对“学问”和“礼义”的要求也越高。值得注意的是,荀子并不认为“礼”或客观道德规范的遵守是人格的最高境界,循礼充其量只能造成“雅儒”,原因在于“法后王,一制度,隆礼义而杀《诗》《书》,其言行已有大法矣,然而明不能齐法教之所不及,闻见之所未至,则知不能类也”。这就是说,养成道德人格比遵循道德规范更加重要,要求也更高,因为道德规范不能预先规定一切道德情境,只有养成道德人格才能深知其意、应变不穷,做到从心所欲而不逾矩。《荀子·劝学》也提到:“学恶乎始?恶乎终?曰:其数则始乎诵经,终乎读礼;其义则始乎为士,终乎为圣人。”这句话中所谓“数”,强调的是客观知识与道德规范;而所谓“义”,则强调了道德人格的养成。而且,荀子认为二者具有有机的关联:客观知识与道德规范是养成“士”乃至“圣人”等道德人格的资具;养成道德人格才是诵经、读礼的目的。这同样可以佐证荀子不止强调客观知识与道德规范,也重视道德人格的养成。

由上可知,荀子的伦理学尽管具有广义功利主义的性格,但同时认为人都具有道德理性,而且重视道德人格的养成。从这个意义上讲,荀子的伦理学又的确具有德性伦理学的特征。

三、荀子伦理学的知识论基础

荀子的广义功利主义伦理学与德性伦理学

之所以能够兼容,这与他理性主义(Rationalism)与经验主义(Empiricism)糅合的知识论是密不可分的。赵敦华指出,密尔的功利主义是以经验主义作为其知识论基础的,因为在密尔看来,道德观念和原则都不是先天的,而是在经验中根据观念的联想规律形成的^[15]。而德性伦理学由于强调行为者的内在德性,认为道德认知是源于内在的道德理性,其知识论的基础则是理性主义。

荀子的知识论具有明显的经验主义色彩。徐复观指出:“欲了解荀子的思想,须先了解其经验的性格。即是他一切的论据,皆立足于感官所能经验得到的范围之内。为感官经验所不及的,便不寄与以信任。”^[16]荀子说:“不闻不若闻之;闻之不若见之;见之不若知之;知之不若行之;学至于行之而止矣……故闻之而不见,虽博必谬;见之而不知,虽识必妄;知之而不行,虽敦必困”(《荀子·儒效》)。这段话表明,荀子的学术是以“行之”即实践为目的,而其基础则落在“见之”“闻之”,或闻见之知上,也就是直接或间接经验上。事实上,孔子也强调多闻多见,重视闻见之知,而荀子则更进一步,对闻见之知进行了区分,认为“见之”比“闻之”在知识上更可靠,也就是说直接的感官经验比间接经验更可靠。这清楚地表明,荀子的知识论立足于感官经验的基础上。

感官经验之所以客观可靠,其前提是荀子“天人相分”的宇宙论。荀子所认知的宇宙是一个自然的、客观的宇宙,或者说是一个自然的、客观的“天”。在荀子看来,“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶”(《荀子·天论》)。这就是说,天的运行完全是自然现象,具有客观的规律;它没有道德意志,不会因为人的道德善恶而改变。惟其如此,人类基于感官获得的经验才具有客观性,而不会因为自身的道德或上天的意志因人因时而异。

然而,单凭感官经验仍然无法产生知识,还必须具备认知主体——心。

然则何缘而以同异?曰:缘天官。凡同类同情者,其天官之意物也同。故比方之疑似而通,是所以共其约名以相期也。形体、色、理以目异,声音清浊、调竽奇声以耳异,

甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味以口异，香、臭、芬、郁、腥、臊、洒、酸、奇臭以鼻异，疾、养、滄、热、滑、铍、轻、重以形体异，说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。心有征知。征知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也。（《荀子·正名》）

这说明，知识的产生需要经历两个过程。荀子将第一个过程称为“缘天官”，就是获得感官经验；第二个过程称为“征知”，就是基于感官经验获得进一步的知识。如何由感官经验获得进一步的知识呢？荀子提出的方法是“当簿其类”。杨惊注：“当簿，谓如各主当其簿类，不杂乱也。类，谓可闻之物，耳之类；可见之物，目之类。”^[17]《荀子》书中还屡屡出现“知统类”“通伦类”等用法，也都是指这种基于感官经验比类归纳而获得知识的“当簿其类”的方法。

相应地，荀子所讲的知识也可分为两种：第一类知识是“知”，由“缘天官”所获得的知识叫做“知”，也可以称为感官知识；第二种知识是“义”，荀子认为“缘类而有义”（《荀子·君道》），由“缘类”或“当簿其类”而获得的知识叫做“义”，也可以称为原理性知识。原理性知识必须以感官知识为基础，二者具有层次的不同。

然而，要是我们认为荀子的知识论是单纯的经验主义，那将是一种严重的误解。原因在于，上文已经指出，荀子讲的心并非仅仅是认知心，而是兼具道德理性或“义”。所谓“道德理性”，本文的用法是指基于先天的情感而产生某种道德的意向与判断。荀子讲丧礼的起源，便是说明道德理性的一个很好的例子。

三年之丧何也？曰：称情而立文，因以饰群别、亲疏、贵贱之节，而不可益损也。故曰无适不易之术也。创巨者其日久，痛甚者其愈迟，三年之丧，称情而立文，所以为至痛极也；齐衰、苴杖、居庐、食粥、席薪、枕块，所以为至痛饰也。三年之丧，二十五月而毕，哀痛未尽，思慕未忘，然而礼以是断之者，岂不以送死有已，复生有节也哉！凡生乎天地之间者，有血气之属必有知，有知之属莫不

爱其类。（《荀子·礼论》）

这段引文说明，丧礼及其相关知识并非源于感官经验，而是源于人的情感和道德理性。首先，丧礼及其相关的知识是源于“称情而立文”，这就是说它并非源于外在的感官经验，而是源于内在的情感。既然说“凡生乎天地之间者，有血气之属必有知，有知之属莫不爱其类”，可见这种“知”是一种先验的德性之知，凡是有生命、有血气就自然具有“莫不爱其类”的情感，并非基于经验而习得。其次，丧礼及其相关知识也不是基于感官经验而建立的原理性知识，而是基于一种先验的道德理性进行的演绎推理。情感本身只能产生道德行为的意向，而不能针对具体行为做出道德判断；将道德理性落实为道德行为，还需要经过道德理性的演绎推理。例如，守丧的期限定为三年，群别、亲疏、贵贱各别的礼制差等，制定苴杖、居庐、食粥、席薪、枕块等特定礼仪来表达某种伤痛程度。这些知识显然既不是感官知识，也不是基于感官经验获得的原理性知识，而是基于情感的驱动并基于道德理性的演绎推理而做出的道德判断。这也可以解释，丧礼及其相关知识在特定时代和社会中之所以能够被普遍接受，并不是因为它具有能够被实证的经验上的客观性，而是因为它符合人类先验的道德理性。由此可知，对于荀子而言，除了感官知识和基于感官经验而建立的原理性知识外，还存在第三种知识——基于先验理性的演绎推理所获得的知识。

这里涉及一个重要问题，必须有所交代，否则势必引起敏锐的读者的困惑：既然说荀子承认先天道德理性的存在，那么，他的人性论就不应该是性恶论。二者显然存在矛盾，如何理解本文提出的先天道德理性与荀子性恶论的矛盾呢？

实际上，《荀子·性恶》篇的性恶论并不能代表荀子人性论的全貌。《荀子·性恶》篇提出：“今人之性，生而有好利焉。”荀子强调的是由于与生俱来“好利”的人性必然造成社会的恶果，但并没有说人性本身是恶或人性造成的结果全体是恶。下文将指出全面的了解应该是：荀子事实上明确承认人性有“好利”与“好义”两个面向，只是《荀子·性恶》篇旨在批判孟子的性善论，所以

偏重于强调“好利”的一面,具有鲜明的针对性,但这不是荀子人性论的全貌。长期以来,人们往往只依据《荀子·性恶》篇来概括荀子的人性论,这其实是以偏概全的做法。这方面的质疑,周炽成早已指出^[18]。下面,我们考察荀子对“义”的论述,就能证明本文此说只不过是还原荀子人性论长期被湮没的一面,而不是故意标新立异。

基于上文的讨论,我们看到荀子所讲的“义”有两种用法。一种用法是指原理性知识,这种“义”是后天习得的。例如,《荀子·君道》篇所谓“缘类而有义”便是这种基于感官经验的比类归纳而获得的原理性知识。另一种用法是指先验理性。这种“义”是人性中先验存在的。例如,前引《荀子·大略》篇:“义与利者,人之所两有也。虽尧舜不能去民之欲利,然而能使其欲利不克其好义也;虽桀纣亦不能去民之好义,然而能使其好义不胜其欲利也。”这里以“好义”与“好利”并举,便是指人性中与生俱来的先验理性。可是,由于荀子“性恶”论太过招人耳目,广被称引,以至于荀子明确指出人性有“好义”的一面却长期被视而不见。

由于先验理性的存在,知识的获得就不限于感官经验的比类归纳,还可以包括纯粹理性的演绎推理。基于感官经验的归纳,从方法论上讲是一种“以万持一”的方法,可以认识经验世界的秩序或统类;而纯粹理性的演绎推理,从方法论上讲则是一种“以一持万”的方法,可以演绎推理至经验之前与经验以外。荀子心目中的大儒能够“以一持万”(《荀子·儒效》),显然也必须擅长纯粹理性的演绎推理。

基于先验理性的演绎推理在道德实践中十分必要,也尤为可贵。第一,前面在讨论丧礼的起源时已经说过,当没有感官经验可为依据时,原理性知识便无从谈起。在这种情境下,就只能根据自己的情感和道德理性进行演绎推理,以指导自己的道德实践。第二,“礼”或道德规范毕竟只是规范或“原理性”知识,不可能预先规定一切具体的道德情境。因此,在道德实践中,基于原理性知识做合乎理性的具体演绎也就必不可少。这种具体演绎之所以可能,也是由于道德理性的

存在,否则“原理性”知识不能自动转化为“具体化”的道德判断,并与具体的道德情境相应。事实上,荀子把能够充分运用道德理性进行演绎推理,能够“以浅持博,以古持今,以一持万”而又能暗合“礼义”的人尊为他心目中最理想的学者——大儒。

最后应当说明的是,先验理性并不限于道德判断,也体现在荀子的逻辑学中。荀子认为:“名无固宜,约之以命。约定俗成谓之宜;异于约者谓之不宜。名无固实,约之以名实。约定俗成,谓之实名”(《荀子·正名》)。可见,“名”的起源也与前述丧礼的起源类似,并非根据感官经验,而是基于先验理性的约定。“名”的约定之所以可能,是因为人类的先验理性具有普遍性。荀子说:“凡同类同情者,其天官之意物也同。故比方之,疑似之,是所以共其约名以相期也”(《荀子·正名》)。可见,“名”的产生,既是因为人类具有相同的感官经验,也是因为人类普遍具有能够命名的先验理性,否则感官经验不能自动命“名”。萧楚珊的研究表明:“荀子没有明确指示逻辑的规律,从其运用时所遵守的原则看,与形式逻辑基本规律:同一律、矛盾律、排中律颇相吻合。”^[19]这其实并非偶然的吻合。基于本文上述的分析,我们不难看到:一方面,由于荀子承认先验理性的存在,所以在运用中每每暗合理性演绎的逻辑规律;另一方面,由于荀子浓厚的经验主义性格,他没有能够深入探索基于先验理性进行演绎推理的逻辑规律而发展出形式逻辑。

结 论

基于安东尼·昆顿对功利主义的界定,本文衡量荀子的伦理学既是一种结果论,也遵循快乐原则,因而是一种功利主义伦理学。由于荀子所讲的快乐并不限于外在的物质,还包括情感方面的快乐,因此本文进一步判定,荀子的伦理学属于密尔类型的广义功利主义伦理学。同时,荀子认为人都具有“好义”的心,这样,他就肯定了人的道德理性或内在德性;此外,荀子不只重视道德规范或“礼”,也强调道德人格的养成。基于这两点,荀子的伦理学也符合德性伦理学的基本特

征。综合两方面的分析,本文最后认定荀子的伦理学是一种广义功利主义伦理学与德性伦理学兼容的形态。这可以合理解释为什么尽管荀子主张功利主义,但依然可以归属于儒家。

在荀子看来,人类拥有三种知识:感官知识,基于感官经验的比类归纳而获得的原理性知识,基于先验理性的演绎推理而获得的知识。前两种知识以感官经验为基础,后一种知识以先验理性为基础。荀子非常重视感官经验,并尝试以此建立知识的客观性,从而对战国后期的神秘主义和诡辩论进行有力批判。但是,人类并非只是被动地接受感官经验,而是还能够主动地进行知识的创造,这对荀子心目中的圣人和大儒而言尤为显著。由于感官经验不能很好地解释知识的主体性与创造性,因此,荀子又强调先验理性的存在。需要顺便说明的是,荀子强调的先验理性并不限于道德理性,也可以是纯粹的认知理性。只不过,荀子的知识论以实践为归宿,其正名论与礼论的目的主要也是服务于道德实践,而不是纯粹的逻辑学或伦理学研究。因而,他论述的先验理性更多的是指先验的道德理性,而较少深入探讨先验的认知理性。这也可以解释为什么荀子遵循了形式逻辑的规律却没有发展出形式逻辑。

荀子的广义功利主义伦理学与德性伦理学之所以能够兼容,与他这种理性主义与经验主义糅合的知识论密不可分。站在经验主义知识论的立场,道德的善恶必须以感官经验作为判准,因而必须注重道德行为的结果。这就成为功利主义伦理学的知识论基础。而站在理性主义知识论的立场,道德的善恶应该以道德理性的强弱为判准,道德理性的具体落实则是道德人格的养成。这就成为德性伦理学的知识论基础。荀子一方面重视感官经验,一方面又承认先验的道德理性;由于道德情境没有穷尽,基于感官经验建立的感官知识与原理性知识有待于先验理性的演绎推理来弥补和推衍。职是之故,经验主义与理性主义两种知识论在荀子这里实现了有机的结合。于是,基于经验主义的功利主义伦理学与基于理性主义的德性伦理学也就能够兼容了。

参考文献

- [1] 郭沫若.十批判书[M].北京:人民出版社,1954:185.
- [2] 陈大齐.荀子学说[M].台北:中华文化出版事业社,1961:49.
- [3] 牟宗三.荀学大略[M].台北:中央文物供应社,1953:16.
- [4] 徐复观.中国思想史论集续编[C].台北:时报文化出版事业社,1982:458.
- [5] 冯友兰.中国哲学史[M].上海:华东师范大学出版社,2000:71.
- [6] Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p. 300.
- [7] Eric Hutton, *Moral Reasoning in Aristotle and Xunzi*, *Journal of Chinese Philosophy*, 2002, 29(3).
- [8] 王楷.积善成德:荀子道德哲学的理性主义进路及其当代启示——一种德性伦理学的视角[J].北京师范大学学报(社会科学版),2012,(6).
- [9] John Stuart Mill & Jeremy Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, edited by Alan Ryan, New York: Penguin Books, 2004, p. 65.
- [10] Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics*, London: Duckworth, 1989, p. 1.
- [11] 毛朝晖.《荀子》中的两型文化——以荀子的学术批评为中心[J].临沂大学学报,2016,(2).
- [12] 寇东亮.“德性伦理”研究述评[J].哲学动态,2003,(6).
- [13] 王邦雄,岑溢成,等.中国哲学史[M].台北:里仁出版社,2005:87.
- [14] 劳思光.新编中国哲学史[M].台北:三民出版社,1995:337.
- [15] 赵敦华.现代西方哲学新编[M].北京:北京大学出版社,2001:49.
- [16] 徐复观.中国人性论史(先秦篇)[M].台北:台湾商务印书馆,1982:224.
- [17] 王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:417—418.
- [18] 周炽成.荀韩人性论与社会历史哲学[M].广州:中山大学出版社,2009:183—204.
- [19] 萧楚珊.荀子的知识论初探(下)[J].鹅湖月刊,1993,18(8).

责任编辑:陈菊