

论道德发展理论的当代争议 与儒家伦理学性格的厘定^①

林远泽

一、前言

虽然中国儒家长期以来,就一直存在着“为往圣继绝学”的道统意识,但在当代西方各种伦理学理论的激荡下,儒家伦理学的理论性格究竟应该如何加以厘定,却反而成为众说纷纭、莫衷一是的问题。就西方而言,在十八世纪启蒙运动以后,近代伦理学主要基于人格尊严与共同福祉的道德观点,构成各自最基本的道德原则,以能对行为对错的应然判断,提供理性推理的最高逻辑前提。西方近代伦理学的这种认知主义倾向,虽然已经遭到当代新亚里士多德主义在德行伦理学或

① 本文初稿〈论儒家人格伦理学与道德发展理论的责任伦理学奠基〉,曾于2006年11月发表于台湾大学哲学系所举办的《东、西方哲学之概念互动国际学术研讨会》中。除了2009年在北京外国语大学出版的《国际汉学》的一篇书评中(林远泽,2009a),我曾经引用过本文第三章的部分内容之外,本文大部分的内容都已经经过大篇幅的修订与改写。

社群主义方面的批判。但如果回复到生活世界的伦理实体,以在文化相对主义的前提下,接受仅具脉络普遍性的习俗道德,并不是我们惟一剩下来的选项,那么对于个人如何透过道德教育的修养工夫,以使人类普遍的生命价值能在道德实践的行动过程中,得到充分的表现与自觉的肯定,这样的问题在西方伦理学的近代发展中,其实并没有完整的理论可供我们借镜。

相较之下,当代的道德发展心理学,由于强调伦理学的应然期待必须在经验上具有实现的可能性,因而更着重于研究,使完整的人格发展具有真实可能性的道德教育基础。而这与中国传统儒家伦理学始终将道德行动的实践根源与个人修养之具体步骤的探讨,视为是道德思考的核心,实有殊途同归的理论旨趣。传统儒家伦理学对于“心性论”、“工夫论”与“天道论”的长期探讨,旨在为道德实践的主体性根据、道德修养的教育学方法与对“为何行道德?”的道德最终奠基,提出根本的说明。由此可见,如果我们想对比西方当代伦理学与传统中国儒家伦理学的思想洞见,以为人类共同向往的理想人格发展提供未来的远景,那么与其参照西方近代启蒙之后的“义务论”或“效益论”等原则主义伦理学,或诉诸回归古代社群生活的德行伦理,都不如先从当代为说明道德教育的基础,而在心理学领域所提出来的道德发展理论,更能为厘定儒家伦理学的特殊性格,提供相应而恰当的理论参照系统。

作为君子成德之教的儒家伦理学,与当代道德发展理论有共同的哲学关注。他们同样致力于刻划道德人格向上提升的根源与契机。以在对道德发展最高序阶的理想性企望中,将社会化的自我认同之建构,理解成道德意识发展的学习成长过程。经验的发展心理学研究与道德理想人格在道德发展理论中的结合,使得道德理想能透过有次第先后的道德教育过程而具体地实现。而这同时也能作为道德教育理论的可行性,奠定它们在伦理学上的正当性基础。以发展心理学研究为基础的道德教育构想,不可分离于伦理学对于理想人格的理解;而伦理学的理想道德人格之观点,亦不能脱离人类的本性而被构想。道德发展的心理学研究,因而必须与道德理想人格的伦理学建构相互支持。以使人类教养的途程既是在现实上可能的,又是在理想上应为之。道德教育或成德之教的工夫,其目的因而在于确保,使理想的人格能够透过自我启发的过程,而在人类本性中得到真实的呈现。儒家所谓“大学之道在明明德、在亲民、在止于至善”,或“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,都是在表达这种对于道德教育

作为人类善性之自我启发的深层关注。

虽然相对于近代伦理学着重原则推理的道德认知判断,或相对于着重传统习俗的新亚里士多德主义,道德发展理论除了重视道德行动的真实可能性之外,更强调人类道德意识的结构性发展具有跨文化的普遍性。但是道德发展理论自上个世纪八十年代大为发展以来,其理论本身也因为内部的修正,而经历了从科尔伯格(Lawrence Kohlberg)为代表的“正义伦理学”、经由吉利根(Carol Gilligan)等女性主义学者所发展的“关怀伦理学”,再到德国对话伦理学家阿佩尔(Karl-Otto Apel)与哈贝马斯(Jürgen Habermas)所构思的“后习俗脉络主义责任伦理学”,这三个不同阶段的理论发展过程。令人讶异的是,在道德发展理论不断进行理论修正的过程中,儒家关于“仁义内在”与“克己复礼”等伦理学问题的思考,却若合符节地一一反映在他们思考转折的关键点之上。我们因而可以预期,透过对于道德发展理论在介于正义伦理、关怀伦理与责任伦理之间的争议所进行的探讨,将最能凸显出儒家伦理学对其核心议题的思辨强度与深刻的体验。

处身在中西文化交流的全球化语境中,对于儒家哲学的当代诠释,最需预先澄清的工作,即是在试图厘清儒家伦理学的理论性格时,我们是否已经不证自明地采用了在西方主流文化中的特定偏见,以作为在诠释学理解上的预设。面对这种几乎不可能仅透过自我反思就可以通透的前理解,最好的方式或许正是透过道德发展理论之各种版本的歧见与争议,看出在西方主流的道德意识之外,仍存在许多值得专题化讨论的重要侧面,以为儒家伦理学的诠释开显更大的空间。正如以哈佛大学心理学家科尔伯格为代表的道德化认知发展理论,作为当前最具系统性的道德教育心理学理论,其实仍是传承了西方从苏格拉底、经由康德再到罗尔斯的正义论主流传统。他们的共同特色在于强调,必须排除感性生命的干扰,而培养出能透过理性推理以进行道德判断的自律能力。科尔伯格尝试在他的道德发展理论中,就儿童透过“角色认取”(role taking)突破自我中心,而在社会化的过程中建构其自我认同的过程,将道德化的发展过程区分成前习俗、习俗与后习俗等三个时期六个阶段的发展。以说明我们的道德意识如何能从道德无律,经过道德他律而最后能发展到道德自律的成熟过程。在这种道德发展的构想中,代表道德发展最高阶段的康德自律伦理学与罗尔斯的正义论,基本上是一种无视人与人之间的个别差异,而仅以一般他人的身份来

看待作为理性存有者的道德行动主体,如何依据道德原则的逻辑演绎来决定应然的行为实践。

相对于科尔伯格道德发展理论所代表的西方自律伦理与正义论的主流传统,强调“仁者爱人”或“不忍人之心,人皆有之”的儒家伦理学,虽然也强调“仁”的“忠恕之道”,在于能透过具有“交互性”与“可逆性”之“己欲立而立人、己欲达而达人”的原则推扩,而能在“修身、齐家、治国、平天下”的社会化过程中,实现君子内圣而外王的道德理想人格。但这种透过不忍人之心的普遍推扩,在现实的生活世界中,却常因亲疏远近的脉络性限制,而使得注重“仁者人也,亲亲为大”的儒家伦理学,在习俗社会中的表现,经常被视为只是重视维持家族关系的实体伦理性,而无法达到依原则进行推理的反思道德性。从科尔伯格道德发展理论的正义量尺,来衡量儒家理想人格的道德意识,则着重“尊君”与“孝亲”的儒家伦理学,显然只是停滞在六个发展序阶中的第三阶段。亦即,儒家看来想尝试突破周文的习俗道德,以解决“处士横议”之文化青春期的相对主义危机(四又二分之一序阶),但他却始终无法建立维持原则之普遍有效性的自律与正义的道德观念。儒家强调有差等的仁心关怀,似乎正代表中国文化由于无法摆脱家族关系的角色伦理限制,最后只能回退到重视偏私关怀的家庭伦理之第三序阶。相对于西方的自律伦理与正义论,儒家的道德意识发展因而经常被认为是落后的,对民主自由的发展是有阻碍的。

道德发展理论的正义论述,在西方几乎已经发展成诠释理想道德人格的唯一标准。我们当代的道德诠释亦深受其影响,而毫不自觉其局限性。但女性主义伦理学家却一开始就先揭发正义论述的片面性。女性主义伦理学基于人与人之间的关怀关系的存有论优先性,质疑正义论述是基于孤立而分离的人格而成立的,这是由偏好对抗与竞争的男性意识所主导的道德关系。对女性主义伦理学家而言,所有的道德应然,若不先存在人与人在存在遭遇中的情感性回应,则依原则而行的道德并不必然具有道德的意义。“不忍人之心,人皆有之”,这种对于他人不容自己的关怀,在当前女性主义关怀伦理学的理论建构与实践,反而得到高度的重视。从关怀伦理的角度来看,原先一直被批判为局限于偏私之爱的家族血亲伦理,因而无法建构正义社会之道德普遍主义基础的儒家,现在基于诠释学的善意原则,透过“仁”与“关怀”之间的相似性,却仿佛一下子就从父权主义的代表,摇身一变成为女性主义的急先锋。女性主义关怀伦理

学的当代发展,使儒家重新有了对抗正义论的普遍主义伦理学批判的武器。但将儒家的“仁”等同于关怀伦理学,这看在被儒家视为与小人同列而又难养的女性主义伦理学者眼中,却又似乎是一种很难令他们接受的任意比附^①。

儒家真的是一种关怀伦理学吗?他可能部分是,但或许真的不是。儒家真的不是普遍主义的正义伦理学吗?他有一部分的确不是,但却可能才真的是。“仁义内在”:“仁者爱人”、“义者宜也”,儒家显然强调关怀与正义都是人性之本然。在君子的完整人格中,不仅应有西方正义理念所忽视的仁心关怀,也应有女性主义所忽视的正义要求。可见,儒家伦理学并不像道德发展理论一样重在讨论男性或女性的性别伦理,而是一开始就针对理想上的人(君子)所应教养的完整人格。完整的道德人格不分性别,但没有性别之分的道德意识的讨论,却会使得任何一方所构想的完整人格,都是性别偏见下的道德。在历经二十多年以来,关于道德发展的性别差异讨论之后,建构完整的道德人格的理论愈见迫切。科尔伯格的正义伦理与吉利根的关怀伦理,也都试图去结合关怀与正义,以说明能培养完整的道德人格之教育学理念的可能性基础何在。然而其难题却在于,结合关怀的正义势必须突破义务论伦理学的框架,而结合正义的关怀则需突破个人情境脉络的局限性。完整的道德人格必须既具关怀之情,又能做正义判断。他必须一方面能在理性普遍性所预设的理想世界与具体行动实践所面对的特殊现实情境之间做衡量,另一方面也必须能在义务正当性的道德奠基与真实关切特殊他人的责任承担之间做取舍。

为教养完整人格的教育学奠定基础的道德发展心理学研究,必须超越作为经验心理学研究对象的“人”必定具有性别差异的片面限制。这使得他更需要一个描述理想道德人格的后设伦理学理论,以作为道德发展之心理学经验研究的先验—理想性预设。但这样一种能结合正义与关怀之完整人格的后设伦理学理论,在西方传统的思想资源中,却似乎还未真正存在过。相对的,儒家伦理学所强调的“仁义内在”,却是自始至终都在关切结合正义与关怀之完整道德人格的理论。就此而言,德国当代的“对话伦理学”(Diskursethik, Discourse Ethics)对于美国道德发展理论的推进,对于厘定儒家伦理学的理论性格而言,就显得特别重要。因为在当代西方伦理学中,能承接科尔伯格的正义伦理与吉

^① 参见:Lijun Yuan(2002)的批评。

利根的关怀伦理,而试图在重构道德发展之最高序阶的讨论中,重新做出结合正义与关怀的考虑,即属德国对话伦理学家哈贝玛斯与阿佩尔所承担起来的后习俗责任伦理学的理论建构。

哈贝玛斯与科尔伯格较为接近,他们都视关怀伦理的批判为义务论伦理学之责任伦理学扩大的问题。哈贝玛斯透过共识理论改造康德的定言令式,使得讨论参与者能在格律普遍化的讨论过程中,包含韦伯对于后果责任的关注。亦即透过讨论参与者作为利害关系人的身分,在规范普遍化的建构中,能经由公开参与的共识建构,以包含对所有人利益满足的具体关切。阿佩尔则站在吉利根这一边,他不认为关怀只是正义在利益满足方面的扩大,而是两者共同构成实践理性之立体结构的两层次差别。对于阿佩尔而言,正义的要求是为普遍有效的规范,奠定义务正当性基础的理想性要求,而关怀则是具体的个人在现实生活世界中,依脉络性限制所要求承担的特殊责任。理想性的义务奠基与现实的负责任应用是两个不同层次的问题,两者必须互补,而不能互相化约。阿佩尔因而尝试透过悬置具正当性的道德义务之直接的规范效力,以间接地透过在现实的生活世界中,将正当性的规范转化成建构自身实现之可能性条件的范导性理念,以使正义的理念能透过具体的关怀,落实在具体责任的承担与善的历史实现中。

哈贝玛斯与阿佩尔的努力,其实都可以视为是对康德义务论存心伦理学的责任伦理学突破。他们结合女性主义关怀伦理学的洞见,使义务论伦理学能包含韦伯责任伦理学的要求。哈贝玛斯与阿佩尔的理论努力是巨大而富启发性的,他们为结合正义与关怀的完整人格的道德发展理论,提出了以对话伦理学为基础的责任伦理学奠基。这些当代西方的思想资源,很能为我们重新诠释儒家伦理学提供必要的概念工具。同样的,作为长期思考君子成德之教的儒家伦理学,也未必不能在责任伦理学的道德观点下,阐明他自己理论的深刻之处,而为西方哲学贡献出他长期淬炼的丰富概念。而这正或许是当前东西方哲学概念交流的一个非常重要的侧面。

本文试图借助当代道德发展理论的争议,来作为厘定儒家伦理学之理论性格的预备性讨论。但由于道德发展理论的当代争议本身即是一个极为庞大的议题,而儒家伦理学的现代诠释则又是另一个巨大的工作,本文因而只能先满足于说明,中国学者过去不证自明地单方面借助正义伦理或关怀伦理的道德观

点,来作为诠释儒家伦理学之理论性格的预设,为何总是会产生扞格不入的现象。以能藉此为儒家伦理学作为后习俗脉络主义的责任伦理学构想,创造可能的诠释空间。基于这个初步的构想,本文将首先透过科尔伯格与吉利根论道德发展理论的两性之别,来凸显在道德发展理论中,试图透过整合正义与关怀的道德最高序阶,说明完整的道德人格的伦理学基础,将会面临到的困难何在(二);其次,我将藉由西方社会学家派深思等人对于儒家不具普遍主义伦理学的批判,来反省儒家为何在科尔伯格的道德评分表中,会被视为是一种回退或不发展的道德;并进而借助近年关于儒家的“仁”是否即是女性主义关怀伦理学的热烈讨论,来说明儒家伦理学虽然既不是正义论的普遍主义伦理学,也不是女性主义的关怀伦理学,但却要求能同时培养正义与关怀能力的意义所在(三);最后,我将简述后期科尔伯格与吉利根的理论修正,以说明哈贝玛斯与阿佩尔如何透过对话伦理学的责任理论的建构,化解道德发展理论在结合正义与关怀伦理方面所遇到的困难;以藉由对话伦理学的进一步讨论,说明厘定儒家伦理学作为一种后习俗脉络主义责任伦理学的诠释可能性与理论意义所在(四)。

二、道德发展理论的两性争议

科尔伯格称他自己创建的道德发展理论为“道德化的认知发展理论”(The cognitive-developmental theory of moralization),这表示他尝试透过皮亚杰(Jean Piaget)的认知发展理论,来研究人类道德判断能力的发展。人存处于世,其周遭的世界既是物理性的自然世界,也同时是社会性的人文世界。人在自然世界中,透过认知活动而与事物进行主客关系的互动;在人文世界中,则透过社会化的“角色认取”过程,以进行人际之间的交互主体性互动。由于他人的存在对我而言,首先是作为一般而言的客体。因而,透过认知活动以掌握物我之间的主客互动关系,实系吾人能发展人我互动能力的必要条件。但科尔伯格也意识到,个体认知能力的发展,虽然是道德能力发展的必要条件,但却还不是充分的条件。因为人类即使能将他与客体世界之间的操作关系内在化,而得以逐步从具体感觉发展出抽象运思的认知能力。但严格而言,在抽象思维中,认知主体与物理世界之间的的主客关系,并不是真正的互动关系。在人文的世界

中,他人作为认知的对象,并非是可以任凭我们加以操控的客体。就此而言,除非人与人之间关系,是建立在彼此互相承认对方为主体的基础上,否则道德认知的能力即没有发展的可能性。

“自我”是相对于“他人”而言的概念,“我”的“自我认同”(Self-Identity)作为建构个人人格的实质内容,必须建立在自我相对于他人所具有的独特性之上。这种独特性表现在,自我的行动必须能对自己(或他人)具有可期待的内在一致性。而这同时意味着,我们必须在由近而远的社会世界中,不断认取我们在社会中被规范的角色行为,以能透过他人(首先是有身体性的我,然后是父母兄弟,再其次是同侪团体、社群,与其他一般而言的他人)的认同,而得以在我我互动的关系中,透过他人对我的承认,而反身地确立自身的自我认同。角色认取的社会化过程,因而不仅是我们在社会世界中,认知他人存在、建立互动关系的基础,它更同时是(道德)人格发展的基础。因为透过社会化的角色认取过程以建立自我的认同,这个过程无异即是个人能从小我发展到大我,从而形成对普遍自我之自我认知的基础。换言之,如果个人要从生物学的“我”,发展成具有人类普遍性的“我”,或要培养一个自然人成为有人格的人,那么培养他在社会化的过程中,具有建构自我认同之角色认取的能力,即是不可或缺的教育学前提。

透过角色认取以进行社会化之自我认同的建构,既是发展具普遍性之人格的必经过程,它因而也是使道德意识能够发展提升的基础。人类若能从生物本能的自利行为发展出道德的行为,那么就必须先预设,个人能够脱离自我中心主义,以能在设身处地的道德观点中,设想一种大家都能接受的行为方式,以做为吾人所应共同遵守的规范。科尔伯格因而依据由近而远的社会化过程,把道德发展区分成三个层次六个序阶。亦即,先是在进入社会之前的前习俗层次,在这个层次中,自我是从完全的自我中心(第一序阶),走向超出自我中心的开始(第二序阶)。在此他所面对的他人,是一开始与他接触最密切的父母与兄弟;其次是习俗层次,在此他进入具历史脉络性的社群(第三序阶)与国家(第四序阶),而学习与同侪或其他公民建构一般意义的社会关系;最后,他承认正当的规范应以满足所有人的共同福祉为前提(第五序阶),以在所有人同意遵守的基础上,达到尊重个人自主与平等对待的要求(第六序阶)。一旦个人的道德意识能发展至此,那么这就显示,他已经脱离个人自我中心与习俗伦理的限制,而

进入依普遍原则做出行动决定的后习俗发展阶段。

对于一个完全无法承认他人的自我中心主义者,他人只能作为限制自我的负面力量而出现。但若每一个人都能相互承认,那么自我与他人就都是自由而独立的存在。上述六个序阶的界定,正好反映了从不对等到对等的人际关系之发展过程。对于完全以自我利益为核心的人,他人作为自我意志的限制性力量,代表着权威的存在。因为一旦我完全以自我为中心而不承认他人,那么我就无法在角色认取中设想他人会承认我。人我的互动关系,在此只能存在奖惩的外在强迫关系。但如果我们能承认他人,那么我们就设想别人也可以承认我。在此人际互动的关系,就是自律与平等的道德关系。对于科尔伯格而言,道德意识的发展因而可以看成是,如何在自我与他人的利害冲突中,透过彼此承认的角色认取过程,以寻求解决冲突的能力。一个人愈能就一般他人的立场来思考冲突的解决,他的道德意识就愈提高。因为这样他愈能找到可以使得所有人都能够共同承认的行为规范,而化解无时不在的可能冲突。一个人愈能就一般他人的观点来思考问题,就代表他愈能脱离个人(偏好)的特殊性,而使他所设想的人际互动的行为规范愈具普遍性。在道德哲学中,康德伦理学的“可普遍化原则”,或在政治哲学中,罗尔斯预设的“无知之幕”背后的“原初状态”,都可以用来代表对于道德发展理论之最高序阶的伦理学说明。

依科尔伯格的道德发展理论来看,道德意识的发展过程即是对平等对待之正义原则的掌握。因为道德人格的发展,正取决于我们彼此能否视对方为一般他人,以在尊重彼此的自主性与独立性的前提下,公正而平等地互相对待。自律与正义作为道德发展的最高阶段,恰恰标示出这个阶段正是经由脱离自然的人际关系而达到的。主张道德发展的最高阶段应是发展出独立而自主的人格,这其实是以人一开始就是自我中心的独立个体之论述而成立的。但是人的存在从一开始就完全是隔离而独立的吗?我们与他人最初的关系(例如:父母与子女的关系)就是自我中心与外在权威的对抗关系吗?母子之间的亲情关系,不是最原初的人类情感吗?我们有必要将人际之间的关系,建立在将人对外界事物的认知模式,应用在认知他人的理解模式之上吗?人与人之间最原初的关系,可以简单地化约成人与物之间的主客二元关系吗?科尔伯格的“道德化的认知发展理论”最令人质疑的地方,因而并不在于他的理论是否有经验实证的数据支持;而是在于,他所论述的自律与正义的观点背后,尚且存在太多未

经批判的西方主流传统的意识形态。

针对科尔伯格的道德发展理论,仍然存在着西方传统正义论述的意识形态限制,原为他的助手的吉利根,即针锋相对地提出关怀伦理的观点,以作为在男性正义论述之外的“不同声音”(Gilligan, 1982)。表面上看来,吉利根与科尔伯格的争论,一开始只是对道德发展理论的调查数据与访谈研究方法设计上的争论。吉利根认为科尔伯格的访谈取样都以男孩为主,而且他在访谈的研究方法上,也主要是透过假设性的两难困境,以使受访者能在客观判断的态度下,得到经验实证的研究数据。对于吉利根而言,透过这种研究方法所收集到的数据,其实只能反映出男性习于应用正义原则以进行对错判断的道德意识发展。吉利根自己则尝试透过 Chodorow 对于人格理论的研究指出,女性与男性从幼儿时期开始,即与父母有不同形态的相处关系,因而他们从小在自我意识的建构上,就有不同的发展过程(Gilligan, 1982: 7f.)。而在访谈的方法上,吉利根则改采对女性有切身感受的问题(堕胎问题),而不再采用假设性的两难情境来进行实验数据的搜集。

相对于男性在儿童时期倾向于分离与独立的自我意识的发展,女性在儿童时期则更多因为与母亲的亲密关系,而具有重视依附与关系的自我意识。而从对于自己切身问题的解决出发,女性受访者也比较着重于想先充分地理解情境的细节,以进行脉络性的归纳思考,而非借助规则演绎的判断模式来客观地解决假设性的两难问题。在吉利根的研究中显示,女性建构社会化自我认同的角色认取过程,并不是透过尊重彼此的平等关系,而是经由对特殊他人之具体需求的同情回应来进行。对于女性而言,道德问题的产生与解决的认定,并不是针对自我与他在权利与义务之间的对等,亦即不是在每一个人都是彼此独立的“一般他人”的预设下,客观地设想什么样的规范,才是一般他人都能够接受的。而是着重在对特殊他人之具体需求的同情回应中,进行我与他人的“动机置换”与“参与投入”,以建立或维持人际之间的关系。

吉利根以关怀伦理作为道德发展的论述基础,看来似乎完全是基于女性的自我意识与女性对切身问题的解决方式而立论的,这使得关怀伦理学经常被视为是女性的伦理学。但其实关怀伦理,并不只是一种女性的伦理。正如吉利根自己也说,她要强调女性声音的差异,并不是要比较男女的优劣,或男女之别究竟是生物学或社会构成的本质差异问题。而是要探讨在女性的声音中,关于我

们对于实在与真理的知觉的不同理解方式。吉利根主张：人类生活与道德的问题都是人类关系的问题，因为人类原即是关联在一起的。男性追求的是分离与制造人与人之间的界限，但女性却是始终致力于关系的维持。对于吉利根而言，人类关系的问题即是关怀伦理的问题，因为道德讨论并不是客观性或超然的问题，而是负责任地参与关怀，对别人的需求能产生同情回应的问题。在西方的主流传统中，将追求分离、独立与自律的价值，视为理所当然。一旦我们挑战这些概念，就好像我们是要挑战人类自由、平等的崇高理念一样。但吉利根却说，她在此要质疑的并不是自由的概念，而是质疑以分离的关系作为人类存在之事实的观点。(Gilligan, 1982: xiii)

100 依据吉利根的观点，诺丁斯(Nel Noddings)也认为，关怀伦理与女性主义的关系只是一个经验性的问题。虽然在我们的社会中，女性的道德意识更倾向于关怀，但这两者并不具有本质的联系。关怀的关系对诺丁斯而言，必须更根本地奠定在人类存在的存有论基础之上。她说：

知识问题与中西思想

关系将被视为是存有论的基础，而关怀的关系则将被视为是伦理学的基础。就我们的目的来说，“关系”可被想成是“一组有秩序的配对”(a set of ordered pairs)。它是由一些描述[配对的]成员之间的感动(或主体体验)的规则所生成的[……]我们以关系为存有论的基础，这纯粹只是意指我们承认人们的相遭遇与有感动地互相响应是人类存在的基本事实。(Noddings, 1984: 3-4)

诺丁斯在此定义关系是一种有秩序的配对，亦即指关系始终是存在于两个以上能够相互回应的关系者之间的关系。在存在的相互遭遇中，对偶的双方若能感动地互相响应，这本身即形成一特殊的关怀关系。这种人类此在相遭遇的共在性关系，作为最基本的人类存在的事实，是讨论道德关怀关系的存有论基础。

在存有论层次的关怀，作为人类彼此相互感动回应的存在事实，是指一种“自然的关怀”(natural caring)。诺丁斯认为这种“自然关怀”，类似于 Hume 所言的“自然情感”，是推动人类采取道德行动的根源。(Noddings, 1984: 79f.)一旦我们受回想自然关怀的愉悦所推动，而想在人类的关系中维持这种自然关怀

的继续存在,那么要求采取“伦理关怀”(ethical caring)的道德行动才有可能产生。就此,诺丁斯才说:“关系是存有论的基础,而关怀的关系则是伦理学的基础。”诺丁斯把人与人之间的关怀关系,视为是人类存在之基本事实的存有论关系,这使得关怀的意识并不只是女性的心理学人格特质而已。而是这种具存有论涵义的关怀关系,作为人类存在之基本事实,显然比人为要求的正义在人类心灵深处更具有根源性。在此我们就已经可以隐约看出来,关怀伦理学对于正义伦理学的批判,正好开启了我们能重新评估儒家伦理学之理论性格的契机。因为儒家视仁为实践道德行动的人性根源,肯定“仁者人也”与“仁者爱人”的看法,显然与上述关怀伦理学的观点不谋而合。

三、仁义内在的儒家伦理学性格—正义或关怀伦理?

众所周知,科尔伯格与吉利根的道德发展理论是针对儿童的道德发展,而儒家伦理学却是就君子修身之道而言的,两者乍看之下似乎并不能相提并论。但就以下两方面来看,两者却仍然很有相互比较的理论价值:(1)在方法论的层次上,道德发展心理学的经验研究,必须预设一个后设的规范伦理学理论,以使它自己能提出研究的假设,并进行经验的检证。在这个意义上,儒家很显然可以为道德发展理论提供很好的后设伦理学基础,因为他一向致力的工作,即在于描述道德发展最高序阶(亦即理想人格)的形态。此外,儒家也从不曾忽略为如何能达到理想的道德人格,提供与道德发展理论的社会化自我认同过程相类似的修身、齐家、治国、平天下的序阶性说明。(2)科尔伯格的道德发展理论所预设的结构发生学,基本上持“个体发生”重演“种属发生”的观点。就儿童之道德意识发展的个体发生学研究,必须同时预设他在人类文化的道德进化过程中,有其相应的种属发生过程而言,一旦我们能透过道德发展理论,合理地解释以儒家伦理学为代表的中国轴心文明之文化进化过程,那么这也可以反过来为检验道德发展理论之正确性,提供明证性的基础。

先从道德发展理论的后习俗层次,来看儒家原则主义伦理学的发展阶段,那么我们可以发现,孔子的确也强调:“吾道一以贯之”。只是孔子的弟子对于“一贯之道”却有不同的理解。例如端木赐就认为,这是指孔子透过“多学而识之”所归纳出来的道德原则;而曾参则认为,这是孔子透过自返本心而先验肯定

的“忠恕而已矣”的一贯之道。^①“多学而识之”的一贯之道,是就记载古代政事与礼乐制度的经书,所总结出来的人类行为的应然规范。正如荀子重视“劝学”,主张应从尊师隆礼来掌握在历史中可普遍化的规范。其后的朱熹更强调透过格物致知的“道问学”进路,以掌握天地之间的应然之理,来作为行为规范之可普遍化的理据。而曾参所理解的“忠恕而已”的一贯之道,则是透过推己及人的方式,设想行为的可普遍化过程。忠恕的推己及人相当于孟子所谓知言养气的“直养而无害”,或陆象山等人所主张的“尊德性”工夫。儒家学者在这两方面的理解虽有不同,但却都可看成是,他们是在对孔子为颜渊解释“仁”是指“克己复礼”的说法,提出他们自己的理论回应。

“克己”是走出自我中心的限制,这必须透过忠恕之道的推己及人的工夫,或对于四端之心的扩充而达成。就此而言,规范可普遍化的判断基础,无非即是王阳明所谓“致良知”的过程。复礼是以礼来规范我们人类的行为,但礼并非是习俗的道德,而必须是经过良知的判断,才能肯定它的义务正当性。所以孔子才说:“人而不仁,如礼何?”礼若是代表经过批判检验后的普遍行为规范,那么复礼即是依道德原则的批判而普遍地遵循可普遍化的规范。为此之故,我们必须能掌握到表现在人类历史(甚或自然本身)中的客观法则或规范(天理),并加以遵循,以使我们的行为法则能够像自然法则一样具有普遍的有效性。可见,朱熹强调透过“格物致知”,以能掌握作为道德规范之应然基础的天理,亦实有所本。透过推己及人的忠恕之道,以达到克己复礼的要求,这使得我们能肯定在历史或自然法则中所表现出来的应然法则,都预设了仁心作为道德实践主体的作用。因为惟有仁者爱人的不容自己,那么透过推己及人而达到克己的道德能力发展,才具有真实的可能性。在克己复礼的修养过程中,个人的道德意识显然也同样必须经历过三个层次的发展。首先“克己”是仁心不容自己地走出自我中心的界限。透过仁的“不容自己”之作用,个人的道德意识因而能发展出超越前习俗阶段的自我中心主义限制。“复礼”则是透过仁心推己及人的普遍化过程,而使我们能重新肯定哪些礼乐习俗才是体现人性本质的普遍规范。因而复礼的过程即表示,我们是在后习俗层次透过原则伦理的批判,而重新为

^① 关于曾参与端木赐对于孔子一贯之道的不同理解,对于日后儒家伦理学发展的影响,请参见:林远泽(2009b)的详细讨论。

遵守习俗道德奠定理性的基础。

仁的忠恕一贯之道,在克己复礼的过程中,经历了前习俗、习俗与后习俗这三个层次的道德发展过程;而其表现在文化进化的种属发生过程中,即是儒家透过君人成德之教,突破君子原先作为出生决定的阶级身分,而肯定个人只要能实践道德,那么他就具有人之为人的人格尊严。孔子透过仁的启蒙,使人能突破自己感性生命的限制,并得以为周文疲罢之价值失序的社会状态,重新奠定规范的正当性基础。这也使得儒家成为世界的轴心文明之一。对于孔子来说,行仁至于成圣即是“博施于民而能济众”的无限普遍化过程,这是仁的忠恕之道在“己欲立而立人,己欲达而达人”的普遍化中所必然含有的道德要求。“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣!”这表示仁心的推扩不只在诚意、正心、格物、致知的修身克己之中,它同时也是可以推己及人,以至于家国天下的广大范围。在遵循客观规范的复礼之中,我们对于道德义务的遵循,已经不是受限于社群生活的习俗伦理,而是基于义务论伦理学要求的“由仁义行,非行仁义也”的道德自律。就此而言,儒家以仁为基础的伦理学,在道德发展的序阶上(或在道德意识之文化进化的种属发生学的层次上),都是一种与科尔伯格的正义论述相近的普遍主义伦理学。

理想上的儒家是普遍主义的伦理学,但在历史现实中,儒家却经常表现出仅局限于家族伦理的特殊主义伦理学。这特别表现在儒家强调“亲亲为大”的道德偏私之中。以聚讼纷纭的三大“腐败案例”(刘清平,2004):“封象于庠”、“窃负而逃”与“父子相隐”,做为厘定儒家伦理学性格的道德判断案例,那么我们几乎可以马上断定,孔子与孟子的道德判断原则,根本就不是普遍主义而是偏私主义性格的伦理学。以这些案例来看,儒家的道德意识似乎根本就没有达到后习俗的原则伦理层次,反而是回退到第三序阶的角色伦理阶段。在强调“五伦”的传统角色伦理中,个人其实并无自主、自由的判断空间,而是被要求必须扮演好社群(特别是家族)对他所期待的角色。一旦角色伦理的要求重于正义的普遍要求,那么孔子就会为了父子的亲情而同意父子相隐的作法,或孟子同样会为了父子之情的考虑,而在道德上支持舜可以协助犯了盗窃罪的父亲逃避法律的制裁,并且不论自己的兄弟多么残暴,而仍把象地封给他,而不管人民会不会因而受苦。

学者刘清平(2004)与黄裕生(2004)就此对儒家提出非常强烈的批评。黄

裕生说：“爱有等差，这是儒家伦理学中最荒诞、最黑暗的思想，它在理论上导致整个儒家伦理学陷于相对主义与特殊主义，从而否定一切绝对的普适性伦理法则；在实践上，则给予实践-践履原则的过程留下了可以灵活的巨大空间，直至一切保证正义的绝对原则都丧失掉规范作用。而儒家之所以倡导‘爱有等差’，根源于它仅仅从角色间的功能关系去理解‘仁(爱)’从而把‘仁’这一原则建立在‘亲情至上’这一经验概念之上”(2004:952)。黄裕生认为，西方的普遍主义伦理学是建立在基于对神的绝对普遍性的信仰下，所确立的个人自由与平等之上。儒家的伦理则显然只局限于角色的关系。

黄裕生对于儒家伦理学的批判，显然是以西方典型的正义论述为基础的。采取这种观点与从西方学者的眼光来看中国哲学的观点并无不同。西方学者对于儒家伦理学的理解，深受韦伯一派深思的影响。他们的观点我们可以引用林端非常简明的话来表示。林端说：

派深思在分析韦伯的《儒教与道教》时，使用一组对比的概念：普遍主义与特殊主义，来归纳韦伯对儒家伦理与西方禁欲的基督新教伦理所作的比较工作，认为前者讲究私人关系，受限于特殊群体的结构的束缚，划分对内道德与对外道德，是一种特殊主义的伦理；而后者则打破了这种道德二元论，私人关系不再起作用，把自家人、邻人与陌生人等同看待，所以是一种普遍主义的伦理。（林端，2002:88）

由此可见，儒家伦理学虽然不断强调仁的无限推扩的可能性（“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣！”），但林端指出：“儒家伦理这种脉络化的、人伦意义的普遍主义，落实在个人身上，要求个人修身而逐步加以实践之。但此时的‘个人’，并非西方天赋人权意义的个人，而是人伦关系中的个人、社会情境中的个人、相互倚赖关系中的个人[……]‘五伦’即是社会中这种相互依赖的人伦关系的归纳，个人在这样的‘既定的’社会关系里规范出来的角色组合（相互对称的组合：自己的角色-对方的角色）里，来扮演自己的角色”（2002:105）。

很有趣，但绝非偶然的，我们可以看到在林端所综述的韦伯一派深思观点中，充分流露出西方占主流地位的正义论述之特色。亦即，高举道德的标竿应是发展独立自主的个人，道德的判断即是基于普遍原则的正义判断。至于像儒

家那样陷于角色关系,强调人与人之间互相依赖的关系,则是落后不发展、有待进一步提升的道德意识。这种对儒家伦理学的批判,与以正义伦理的道德评分表来看待强调关怀关系的女性道德意识,几乎完全同调。以正义伦理的标准来衡量,则女性的关怀伦理将会被低估成第三序阶的道德意识。然而如果不依正义伦理,而依女性主义的关怀伦理来重新诠释儒家的伦理学性格,那么我们就可以有新的观点,来对抗以西方主流的正义论述之意识形态,来看待儒家伦理学的偏见,并可以藉此重新阐释儒家伦理学的深刻道德洞见。无怪乎,关于儒家伦理学是否是关怀伦理学这个议题,目前会在国际上引起极为热烈的讨论。^①

李晨阳在女性主义的机关刊物 *Hypatia* 中,首先针对孔子的“仁”与在女性主义伦理学中的“关怀”概念做了比较研究。(Li, 1994:70f.)^②他认为儒家虽然经常被视为是父权主义的代表,但儒家伦理学在基本上却是与女性主义的关怀伦理学一致的。李晨阳指出,相对于现代契约论的正义伦理学,儒家与女性主义伦理学有三个主要的共同点,构成这两个伦理学的相似之处:(1)孔孟所强调的“仁者爱人”与“人皆有不忍人之心”,与吉利根、诺丁斯等女性主义伦理学家一样,都强调以“关怀”作为道德的核心理想;(2)双方都主张不依赖规则的伦理学;(3)两者都共同强调有差等的爱。可惜的是,李晨阳在比较双方的相似性之后,即将重点放在说明儒家与歧视女性并无本质上的直接关连,而却未能进一步就仁与关怀的相似性,去阐释儒家作为一种关怀伦理学的理论内含为何。

学者 Star 因而批评李晨阳,只看到儒家伦理学与女性主义关怀伦理学的表面相似性,结果反而忽略了他们在哲学上更为重要的差异性(2002:78)。Star 认为儒家伦理学并不是关怀伦理学,而只是一种“专注于个人角色的德性伦理学”(role-focused virtue ethics)。就李晨阳所论的第二点而言,Star 同意儒家与关怀伦理学的确都是主张不依规则的伦理学。但 Star 指出,儒家在此所主张的只是一种“弱义的特殊性”(weak particularity),亦即我们可以为了规则在具体情境的应用,而不严格遵守规则。(2002:94f.)在这个意义上,儒家伦理

^① 参见:Li, 1994,2002; Star, 2002; Yuan, 2002; Lai Tao, 2000; Herr, 2003.

^② 李晨阳这篇英文论文,除了经由他自己译成中文而发表于他的专著《道与西方的相遇:中西比较哲学重要问题研究》(2005)之外,最近更改写成《儒家的仁学和女性主义哲学的关爱》,发表于《理解、诠释与儒家传统:展望篇》(周大兴编,台北:中研院中国文哲研究所,2009年。页207—240)之专书中,其中即包含他对一些评论者的新回应。

学在道德判断方面的特殊主义,仍是属于亚里士多德所谓,能将普遍规则应用于特殊情境之“实践智”(Phronesis)的问题。然而女性主义的关怀伦理学所主张的却是一种“强义的特殊性”(strong particularity),亦即强调对于他人在具体关系中之特殊需求的敏锐知觉,这是一种完全不依原则的道德知觉能力。就李晨阳在上述第三点指出,仁与关怀都主张有差等的爱而言,Star认为儒家有差等的爱是受传统的个人角色所拘束的,而关怀伦理学所谓的爱有差等却是纯粹出于自然的回应关系。就此而言,虽然儒家与女性主义伦理学家都强调仁与关怀是最高的道德理想,但由于儒家主张仁作为有差等的爱,是为了完成或实践在个人角色中被赋与的德行要求,因而儒家的仁,严格说来只是属于实现个人角色的美德,它并不是真正在关怀伦理学的意义上所说的关怀。

Star这个批判,透显了他仍然无法摆脱以正义伦理的主流论述来看待儒家与关怀伦理学的局限性。因为他的批评的主要根据,仍然在于认为五伦的关系只是一种服从角色德行的特殊主义,因而儒家伦理学最多只是一种要求扮演好个人角色的德行伦理学,而不是关怀伦理学;至于Star自己所理解的关怀伦理学,则相对于儒家在角色关系方面的限制,预设他们所理解的人是没有任何既定的角色身份的存有者。然而这种理解事实上又把关怀伦理学理解成关怀伦理学自己所反对的抽象、孤立的个人主义。关怀伦理学强调每个人的存在都存在于关系中,因而当然每一个人都在他的社会脉络中有他扮演的角色。孔子主张“君君臣臣、父父子子”的正名论,并不是主张每一个人都得按照习俗扮演既有的社会角色,而是就人与人一旦在自然的生成中成为父子,那么自当会有父子一般的亲情回应,这是人与人之间的伦理性的实质根据。人不如此即麻木不仁,不成其为人。

关怀伦理学所理解的“关系”,因而不应在扮演社会角色的关系来理解。而是应当像诺丁斯一样,在存有论的层次上来加以理解。如前所述,诺丁斯主张:“‘关系’可被想成是‘一组有秩序的配对’。它是由一些描述(配对的)成员之间的感动(或主体体验)的规则所生成的[……]我们以关系为存有论的基础,这纯粹只是意指我们承认人们的相遭遇与有感动地互相响应是人类存在的基本事实”。儒家所指的伦常关系,说的正是这种人类存在即是在与他人有感动的相互回应的配对关系。就像父子、夫妇、兄弟、朋友都有各自配对的互动关系一样。他们各有其特殊的自然关怀关系(“见父知孝、见兄知悌”)。但例如当他们

都要求维持构成在自然的父子关系中的那些关怀关系,并以此作为制定具体的道德规范的基础,那么他们就同样是在做实现伦理关怀的道德要求。这是我们能知道孝弟与信义等美德的基础,而不是反过来以五伦的德行限制仁者爱人与不忍人之心的无限扩展。

我们反对 Star 对儒家不是关怀伦理学的批判,但也不因而就赞成李晨阳主张儒家伦理学仅因一些相类似的想法,就认为儒家伦理学即是关怀伦理学的主张。关怀伦理学就其重视具体的个人与关系而言,它的确是一种特殊主义的伦理学;但相对而言,儒家伦理学却也始终非常自觉地强调仁的普遍性。从开创北宋新儒学的二程开始,仁是否只能作为特殊的关怀之爱来加以解释,即已经引发非常多的讨论。不仅程颢在《识仁篇》中主张“仁者浑然与物同体”;程颐也说:“孟子曰:恻隐之心仁也。后人遂以爱为仁。恻隐固是爱也。爱自是情,仁自是性,岂可专以爱为仁?”(河南程氏遗书卷第十八)他又说:“仁之道,要之只消道一“公”字,公只是仁之理,不可将公便唤叫仁。公而以人体之,故为仁。”(河南程氏遗书卷第十五)可见,虽然二程子对于仁是“同体的普遍”或“公义的普遍”有不同的理解,但他们都重视仁的普遍性。其中程颐在上述引文中又特别看到:仁既是爱(关怀)又不能直接视之为爱(关怀),仁既是公(正义)又不能直接视之为公(正义)的难题。就此而言,我们可以发现,仁这个儒家伦理学的最高理想人格,既同时包含正义伦理与关怀伦理,但它却又既不是正义伦理学也不是关怀伦理学的吊诡所在。

四、后习俗脉络主义的责任伦理学

从道德发展理论介于科尔伯格与吉利根之间的争议来看,我们发现主张仁义内在的儒家伦理学性格,的确既非是正义伦理,也非是关怀伦理。但这是因为儒家伦理学是林端所谓“依违于普遍主义与特殊主义之间”的伦理学?还是在儒家的理想道德人格中,真的包含有一种能同时结合正义与关怀的伦理学构想,以至于他能以实现这种伦理学的应然性理念为目标,而构想出君子成德之教的具体步骤?探讨这个问题,不仅对于厘定儒家伦理学的理论性格极具关键性,对于伦理学本身的研究也至关重要。因为一旦想要解决道德发展理论介于正义与关怀伦理之间的两性争议,以为发展完整的道德人

格建构教育学的基础,那么问题即又回到伦理学自身之上。我们惟有先探究,什么样的伦理学架构能同时容纳正义与关怀的道德理念,才能据此进而为教育具有完整道德人格的理想目标,提出正确而适当的教育理论或道德修养论。

在西方伦理学的发展中,一种能结合正义与关怀的伦理学,始终尚未被专题化地加以讨论,这其实也是因为正义与关怀这两种道德理念,存在着一种难以解决的内部矛盾。一般而言,着重正义要求的伦理学基本上是一种义务论的伦理学,他们重视行为意图的正当性;而着重关怀的伦理学则是一种后果论的伦理学,因为关怀的付出当然必须是为了他人的福祉而着想,因而她(他)必须含有对行动后果之善的关注。然而在传统的规范伦理学中,不仅“正义”与“善”有别,义务论与后果论更被看成是互不相容的理论。因而一旦伦理学必须同时包含正义与关怀的理念,那么它的义务要求就不能仅止于要求行为意图必须具有道德正当性,而是行为后果也应能对他人产生正面的善。近代与这种伦理学理念最为接近的,可以算得上是韦伯的“责任伦理学”(Verantwortungsethik)构想。韦伯认为,如果道德实践的领域不是只存在于个人内心中的超越领域,而应是在现实的生活世界中,那么康德“存心伦理学”(Gesinnungsethik)的义务论,即应当在关注后果责任方面,做进一步的发展。这种理论的内在联系性,其后即非常明确地表现在,科尔伯格与吉利根在他们后期思想的发展中,都不约而同地走向对责任意识的重新理解。

首先是科尔伯格所做的回应。女性主义有力地批判,迫使科尔伯格必须对他自己的理论进行修正。科尔伯格虽然言之有据地透过实验调查指出,吉利根论断道德发展有男女之别的实验数据并不可靠,因为一旦加入教育程度的因素或他们所面对的道德两难情境之特征有所不同时,男女之别的数据差异就会消失。(Kohlberg, 1984:346ff.)但在另一方面,科尔伯格却也承认,他过去以正义的道德判断能力的发展,来概括作为整个道德发展理论的研究基础,显然是一偏之见。因为我们的道德能力发展,除了能依正义原则做出道德义务的判断之外,也应包含他能对个人如何过善的生活做出德行判断。(Kohlberg, 1984:4)科尔伯格因而认为有必要将女性主义的关怀伦理,纳入他的道德发展理论中,以使在道德发展最高序阶中的“自律”、“正义”,能与“关怀”、“责任”结合在一起。为此之故,科尔伯格进一步尝试在道德发展的纵向层面,把道德的义务

意识与宗教的终极关怀结合在一起。^① 并尝试在道德发展最高序阶的横向层面,展开对义务论伦理学之责任伦理学扩大的思考。^②

在后期的科尔伯格看来,在道德发展的纵向层次上,正义与自律的道德意识需要结合关怀的道德意识,这是因为义务意识需要最终的奠基。道德自律虽是一个自足的领域,它不需要诉诸其他的价值,而是本身就是道德的最高价值。但正如康德也承认的,自律的善意志作为最高善,虽是定义行为之道德性的最高条件,但却非充分的条件。作为圆满的善之最高善的涵义,则除了配得幸福的德性之外,也希望能包含有善生活的幸福。这表示道德的善在自律之外仍需最终的奠基。从我们的道德经验来看,我们即使始终遵循道德义务的要求,但在人生中却仍难免会面临到“遭忧受苦、不正义与死亡”的打击。当面临虚无主义的绝望危机时,我们感受到人生的一切努力似乎都是徒然的,生命似乎是毫无意义可言的,这时我们自然会产生“我为何要行道德”的感慨与质疑。在此,如果要给道德实践以最终的理性基础,那么我们即需超越我们在义务意识中所划分的实然与应然的区别,并在自我认同的整合中,扩大我们与无限者之间的认同,以能在超凡入圣、德福一致的企盼与信仰中,为道德实践之无限可能性奠定生命终极关怀的基础。在这个意义上,科尔伯格认为吉利根所说的关怀意识,作为一种超义务的德行要求,其性质其实是一种在宗教的超越意识中,为道德的义务意识奠基的生命终极关怀。在此,我们能结合正义与关怀的可能性,即在于我们必须在信仰的终极关怀中,为道德找到既内在而又超越的意义基础。

在道德发展最高序阶的横向层面,科尔伯格则开始思考义务伦理学的责任伦理学扩大的问题。针对吉利根对他的批评,科尔伯格后来承认,以假设性的道德两难情境作为访谈的依据,的确会误导我们对于具体的道德实践的理解。因为在假设性的两难情境中做道德判断,我们当然易于倾向于依无利害关系之公正第三者的角度来看待问题。这种无私的观察者观点,对于证成可以为大家共同遵守的规范正当性而言,虽然是必要的。但问题是,我们的道德实践却必须是在真实的生活世界中进行。日常实践的生活世界并不是一个理想性的世

① 科尔伯格对此的讨论,可参考他收录在《道德发展的哲学》中,一篇题为〈道德发展、宗教思考与第七序阶的问题〉之论文。(Kohlberg, 1981:311-372)并请参阅笔者对此的阐释。(林远泽,2005b:136-151)

② 科尔伯格对此的讨论,可参考他的两篇论文:〈对批评的综述与详细回答〉(Kohlberg, 1984:320-386)、〈道德判断和道德行为的关系〉(Kohlberg, 1984:498-581)。

界,我作为一个具体的人在现实的生活世界中,必定会受到我处身所在的社会—历史脉络,以及我与他人所具有的特殊关系的实然限制,并也因而必须对处在具体情境中的特殊他人负有个别责任。这种特殊责任与我在道德奠基中作为一个理性存有者所同意遵守的普遍义务,经常是不一致(甚至互相冲突)的。在假设性的两难情境中,能为行为规范的义务性进行道德奠基的能力,与在真实的生活世界中实践道德的行动能力,是有差别的。道德判断与道德行动能力的不同,也是我们的道德实践经常会产生知行不一致的重要原因。科尔伯格因而认为有必要在认知“什么行为是对的”的义务判断能力之外,构想进一步能为“为何是我”的责任承担,奠定它在道德教育理论上的基础,从而展开了他对道德认知之外的道德行动能力的责任伦理学研究。^①

在关怀伦理学作为道德特殊主义,将无法为道德判断提供客观原则的批判下,吉利根也开始展开她对结合正义与关怀伦理的努力。她指出关怀伦理学也是一种后习俗层次的伦理学,并试图为关怀的道德意识提出结构发生学的道德发展解释。她的研究显示,关怀能力在前习俗、习俗与后习俗三个时期的发展中,一样经历了从只会关怀自己的自私心态,到发现这世界上还有其他人也需要关怀的道德问题。以至于他能在“从自私到善”的觉察过程中,理解到道德即是一种必须牺牲自己、为别人做出奉献的要求。直到他发现这种关怀的习俗道德,并不能真正达到每一个人的自我完成,她即进一步得以在“从善到真理”的觉醒中,掌握以互不伤害的原则作为关怀意识在后习俗层次中的基本原则。(Gilligan, 1982:73-105)

透过以互不伤害作为关怀意识之后习俗阶段的发展,吉利根看出科尔伯格以康德的自律伦理与罗尔斯的正义论所代表的道德发展最高序阶,其实只是一种“后习俗的形式主义”(postconventional formalism,简称 PCF)阶段,而还不是“后习俗的脉络主义”(postconventional contextualism,简称 PCC)阶段。(Murphy & Gilligan, 1980:83)在 PCF 阶段中,我们只要求培养能对道德应然做出义务论判断的能力,但这却不等于,我们就此具备了能从道德奠基的假设性理想情境,再度回到日常生活世界中以实践道德的道德行动能力。如果说我

^① 关于柯尔伯格如何透过知行问题的讨论,以建构道德行动的责任伦理基础,请参见林远泽(2010a)的专文阐释。

们对于道德的要求不能只是知而不行,或者说,道德的要求不能只是会做正确的道德判断,而是必须能在现实的世界中加以实践,那么我们就得具备理解在我们当下所处的历史社会脉络中,道德实现的可能性条件是否存在,以及必须拥有能对在具体情境中的特殊他人之需求做出回应的能力,这样我们才能在现实的生活世界中做出恰当的道德行为。

从科尔伯格与吉利根分别修正他们理论,以寻求能重新结合正义与关怀之道德意识的努力中,我们可以观察到,随着道德发展理论的逐步修正,能在现实世界的生活脉络中负起具体责任的道德意识与能力,愈来愈受到重视。而且,在结合正义与关怀的考虑中,问题的性质也显然已经不再是两性道德意识的心理学差异,而是正义与关怀的道德意识让我们发现到,介于规范正当性的奠基所必须预设的理想情境,与规范应用所在的生活情境之间,其实是具有存有学差异之截然不同的两个领域。而结合正义与关怀,无非即是必须思考如何将规范奠基与规范应用的问题,在一个实践理性的架构中重新结合起来的问题。阿佩尔与哈贝马斯即由此展开了他们结合规范奠基与规范应用问题的讨论,以为说明后习俗层次的道德最高发展,提供伦理学的理论基础。哈贝马斯第一本关于对话伦理学专著——《道德意识与沟通行动》(1983),即以他对科尔伯格的道德发展理论进行批判与重构之专论为名;而阿佩尔的对话伦理学专著——《对话与责任》(1988),其副标题更直接标明是:〈过渡到后习俗道德的问题〉,由此即可看出,道德发展理论对于阿佩尔与哈贝马斯建构对话伦理学的重大影响。

阿佩尔与哈贝马斯两人在对话伦理学方面的主要著作,都意在尝试把康德的自律伦理学与韦伯的责任伦理学结合起来,以能使科尔伯格的道德发展理论,能同时包含吉利根强调关怀责任的重要伦理学涵义。他们把目前学界习于从男性与女性的心理发展差异,或正义与关怀在公私领域之间分界,或者将二者之间的差异看作是介于“正义论的原子式个人主义”与“着重人际脉络的社群主义”之间的对立,以处理介于科尔伯格的“正义伦理”与吉利根的“关怀伦理”之间的种种讨论,进一步提升到道德判断的内部逻辑问题。他们主张,在后习俗时期中,以自律为主的道德发展最高序阶也应涵有责任的意识。他们透过把科尔伯格对于正义伦理的侧重,理解成在奠基讨论中作为有理性的存有者能够证成规范之正当性的必要前提;而把吉利根关怀人际关系的维持与建立,理解成作为一个现实的有限存有者,在把有正当性的规范应用于实际的生活世界时,必须负起实现善的策

略性道德责任之问题。^① 并尝试说明这两者并非对立,而是证成一个既有正当性又有可应用性的道德规范之互相不可缺少的两个必要条件。

五、结语

阿佩尔与哈贝马斯根据道德发展理论之后习俗脉络主义的责任伦理学观点,分别建构了“共同责任伦理学”^②与“法权与民主法治国的对话理论”^③。其间理论发展的详情,已经不是本文有限的篇幅所可以讨论的。但从阿佩尔与哈贝马斯透过“奠基问题”与“应用问题”之互补关系的讨论,来结合正义与关怀之道德意识的做法,却至少能让我们看到,儒家伦理学强调以仁为基础的道德推扩主义,并不像近代西方原则伦理学偏重行为对错的道德判断能力,这显然是因为儒家同样重视在现实生活世界中实现道德的行动能力。儒家的“克己复礼为仁”不仅与道德发展理论的后习俗脉络主义责任伦理学一样,都认为道德发展的最高序阶,应在于能够从道德奠基的理想性领域,再度回到面对现实生活世界的道德实现问题。儒家从而非常重视在社会历史脉络下,追求道德的具体实践所必须面对的经权问题。而这事实上也可以从对话伦理学在应用讨论中所强调的诠释学感受性(哈贝马斯),与道德策略作为正当性规范的历史实现原则(阿佩尔),来重新理解作为“圣之时者也”的孔子,对于“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权”之责任问题的重视。由此可见,透过道德发展理论的当代争议,重新厘定儒家伦理学的理论性格,显然与在对话伦理学中所阐发的后习俗脉络主义的责任伦理学之道德观点有着密切的关系。^④

112

知识问题与中西思想

① 关于阿佩尔与哈贝马斯在对话伦理学“奠基问题”方面的讨论,请参见:林远泽,2003;对于对话伦理学在“应用问题”方面的讨论,请参见:林远泽,2009(c)。

② 请参见,林远泽,2005(a):327—335。

③ 请参见,林远泽,2010(b):〈论哈贝马斯沟通理性建筑学的法权定位〉一文的初步讨论。

④ 德国汉学家罗哲海最早指出过,儒家的伦理学性格应是阿佩尔与哈贝马斯所提出的后习俗责任伦理学(Roetz, 1992:301—310),但我曾在两篇书评中(林远泽,2007; 2009a),详细批评他主要基于科尔伯格的正义伦理来理解儒家伦理学,而忽略了关怀伦理的向度,对于对话伦理学关于应用讨论在责任伦理方面的进一步发展,罗哲海也着墨甚少。我自己则在2010年5月发表的会议论文:〈克己复礼为仁——试析儒家后习俗责任伦理学的理论型态与实践定位〉(《当代欧美汉学对中国哲学的诠释——以罗哲海为中心》国际研讨会,北京外国语大学海外汉学研究中心),提出我个人初步的看法,但其内容仍有待于进一步的完善。

引用文献

113

哲学探究

李晨阳,2005,〈道德论:儒家的仁与女性主义哲学的关爱〉,《道与西方的相遇:中西比较哲学重要问题研究》,北京:中国人民大学出版社,页86—115。

林端,2002,〈依违于普遍主义与特殊主义之间〉,《儒家伦理与法律文化:社会学观点的探索》,北京:中国政法大学出版社,页88—127。

林远泽,2003,〈意义理解与行动的规范性——试论对话伦理学的基本理念、形成与限度〉,《人文及社会科学集刊》,中研院社科所,第15卷第3期,页401—429。

林远泽,2005(a),〈责任伦理学的责任问题——科技时代的应用伦理学基础研究〉,《台湾哲学研究》,第五期,页297—343。

林远泽,2005(b),〈生命的终极关怀能否超越正义的观点?——试论宗教与形上学思考在生命伦理学争议中的实践意义〉,《政治与社会哲学评论》,第15期,页131—174。

林远泽,2007,〈评 Heiner Roetz: Die chinesische Ethik der Achsenzeit〉,《中央大学人文学报》,第31期,页289—298。

林远泽,2009(a),〈评《轴心时期的儒家伦理》〉,《国际汉学》第18辑,页266—286。

林远泽,2009(b),〈知言与知人:论儒家普遍主义伦理学的行动诠释学基础〉,周大兴(编),《理解、诠释与儒家传统:展望篇》,台北:中研院中国文哲研究所,页89—126。

林远泽,2009(c),〈论规范遵循之可期待性的理性基础——从对话伦理学的应用问题论道德、法权与责任的规范效力差异〉,《国科会哲学学门成果发表会》,佛光大学。

林远泽,2010(a),〈人何以知而不行?——论以本真与团结责任为基础的德行教育理念〉,《哲学分析》(上海社科院哲学所),第1卷第2期,页103—119。

林远泽,2010(b),〈论哈贝马斯沟通理性建筑学的法权定位〉,黄瑞祺(主编),《沟通、批判和实践——哈贝马斯八十论集》,台北:允晨出版社,页83—124。

黄裕生,2004,〈普遍伦理学的出发点:自由个体还是关系角色?〉,郭齐勇(主编),《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》,武汉:湖北教育出版社,页

938—963。

刘清平,2004,〈论孔孟儒学的血亲团体性特征〉,郭齐勇(主编),《儒家伦理争鸣集—以“亲亲互隐”为中心》,武汉:湖北教育出版社,页853—887。

Apel, Karl-Otto. 1988. *Diskurs und Verantwortung—Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main.

Gilligan, Carol. 1982. *In A Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press. (吉利根,《不同的声音—心理学理论与妇女发展》,肖巍译,北京:中央编译出版社,1998年。)

114 Habermas, Jürgen. 1983. *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Herr, Ranjoo Seodu. 2003. “Is Confucianism Compatible with Care Ethics? A Critique.” *Philosophy East & West*, 53(2003)4:471 - 489.

Kohlberg, Lawrence. 1981. *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper & Row, 1981. (Kohlberg,《道德发展的哲学》,单文经译,台北:黎明出版社,1986年。)

Kohlberg, Lawrence. 1984. *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. New York: Harper & Row, 1984. (科尔伯格,《道德发展心理学:道德阶段的本质与确证》,郭本禹等译,上海:华东师范大学出版社,2004年。)

Lai Tao, Julia Po-wah. 2000. “Two perspectives of Care: Confucian Ren and Feminist Care.” *Journal of Chinese Philosophy*, 27(2000)2:215 - 240.

Li, Chenyang. 1994. “The Confucian concept of Jen and the feminist ethics of care: A Comparative study.” *Hypatia*, 9(1994)1:70 - 89.

Li, Chenyang. 2002. “Revisiting Confucian Jen Ethics and Feminist Care Ethics: A Reply to Daniel and Lijun Yuan.” *Hypatia*, 17(2002)1:130 - 140.

Murphy, John Michael & Gilligan, Carol. 1980. “Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg’s Theory,” *Human Development*, 23(1980):77 - 104.

Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.

Roetz, Heiner. 1992. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (罗哲海,《轴心时期的儒家伦理》,陈咏明、瞿德瑜译,郑州:大象出版社,2009年。)

Star, Daniel. 2002. "Do confucians really care? A defense of the distinctiveness of care ethics", *Hypatia*; 17(2002)1:77-106.

Yuan, Lijun. 2002. "Ethics of care and concept of Jen: A reply to Chenyang Li", *Hypatia*; 17(2002)1:107-129.

(林远泽,台湾政治大学哲学系副教授)

115

哲学探究