·本土化与中国学术转型·

DOI:10.20004/j.cnki.ujn.2026.01.001

伦理学的统一性问题:关于“功夫伦理”与“礼义重构”的对话

[美]倪培民　范瑞平

[摘　要]不同的伦理学理论显示出不同的价值取向。它们之间是否可能找到某种统一性,不仅是理论上的难题,也是实践上必须面对的困境。本文的两位作者围绕这一问题深入对话,倪培民提出了他的“功夫伦理”方案,即把不同的价值取向看作对功夫(人生艺术)立体结构中的不同层次(如功法、功力、功效)的强调,或既有重叠共识,又有价值偏重,因而可以互相取长补短的不同功夫流派,范瑞平则从公共政策的关注和制定出发,提出其“礼义重构”理论,强调应该从具体文化的礼仪实践出发,按照既有的构成性规则与调节性原则之间的张力来提供一个分析性框架,让人们摆事实讲道理,合理辩护自己的主张,不做资历论证。两位作者都同意道德一元论(诸如康德的义务论或边沁的效益论)所提供的严格意义上的伦理统一性是不适当的,认为只应该追求非严格意义上的伦理统一性。

[关键词]伦理学的统一性;功夫伦理;礼义重构;道德普遍主义;儒家伦理学

2025年10月18日,著名物理学家、诺贝尔物理学奖获得者杨振宁先生在北京逝世。不仅清华大学等机构举办多场纪念活动,也引起社会各界许多讨论。杨振宁先生的开创性理论贡献,奠定了现代物理学的重要基石。如果说基本粒子是构成宇宙的“砖块”,它们之间的相互作用——万有引力、电磁力、弱力和强力——便是那些砖块的“粘合剂”(Cement of the Universe)。牛顿搞清楚了万有引力的规律、麦克斯韦搞清楚了电磁力的规律、杨振宁与他的学生米尔斯提出的杨—米尔斯规范场论,则为电磁力、弱力和强力提供了统一的数学框架。然而,他的理论无法把万有引力统一进来。事实上,尽管科学家们一直在寻求一个能够统一所有基本力的“万能理论”,但这似乎成为不可能的事,因为这四种力所牵涉的物理理论框架根本不同:广义相对论描述引力,而量子力学描述电磁力、弱力和强力;目前完全看不到能够将这两种截然不同的理论完美结合的可能。这一状况,引起了我们对于伦理学统一性的关注,因为伦理学也存在如何为不同的道德价值提供统一说明的问题,而不同的伦理学理论价值取向根本不同,就此产生了范瑞平与倪培民的下述对话。

一、从宇宙学的统一性到伦理学的统一性

范:看起来,在宇宙学和物理学中,引力、电磁力、弱核力、强核力统一不了,因为它们背后的科学理论根本不同。在伦理学中,义务论(Deontology)、效益论(Utilitarianism)、美德论(Virtue Ethics)三大理论也根本不同,看起来也很难统一。莫非科学、伦理学都是不统一的?追求统一性显然是人类理论的一大特征——科学理论追求解释的统一性、伦理学理论追求指导的统一性。但也许宇宙本身、价值本身其实是不统一的?您怎么看?

倪:确实,宇宙学的统一性和伦理学的统一性都在当代面临深刻的挑战。西方近代思想家们曾

[作者简介]倪培民,美国格兰谷州立大学哲学系荣休教授,邮箱:nip@gvsu.edu;范瑞平,香港城市大学人文社科学院哲学讲座教授,邮箱:safan@cityu.edu.hk。

经把宇宙的统一性和伦理学的统一性看作理所当然的,而且认为它们两者之间也一定是统一的。比如休谟在其主要著作《人性论》的"提要"中就称,正如自然界的万有引力是宇宙的"粘合剂",他引以为自己最重要的发现的观念的"联系原则"(Principles of Association)就是人类心灵世界中的"粘合剂"[①]。就道德而言,他认为这个基本原则就是人的好恶情感[②]。康德在宇宙论方面有他的"人为自然立法"的先验综合判断理论,在伦理学方面,他同样推出了"人为自我立法"的命题。

他们的理论都受到了种种挑战和批评。且不论宇宙有没有统一性,也不论宇宙的法则和人的伦理能不能统一,就伦理学本身而言,各种理论也相持不下。近代以来效用论和义务论是主流,两者纷争不已,很难统一,而20世纪中叶美德伦理学的复兴,更形成了效用论、义务论和美德论三足鼎立的局面。但杨振宁在物理学方面的贡献引人深思,似乎在呼吁不要轻易地放弃统一的可能。

范:能否具体谈谈统一的希望在哪里?

倪:我这些年来一直在致力于发掘整理"儒家功夫哲学"[③]。在我看来,或许儒家的功夫伦理可以统一效用论、义务论和美德论这三者。我把功夫理解为人生的艺术,或者生活的学问、做人的学问。而伦理学回答的,归根结底就是如何做人、如何生活的问题。功夫概念包含了工夫(实践、践行)、功法(道、生活方式)、功力(德性、才能)和功效(后果、效用、理想境界)这四个层面。从功夫的角度看,效用论、义务论、美德论其实就是功夫所需要考虑的功效、功法、功力这三个方面:后果是功效,义务是基本功法,美德是功力。它们都是工夫实践所必须考虑的层面。

范:您的儒家功夫哲学论像多元论,不是严格意义的统一性。我最近参加了一场关于儒家美德伦理学的学术会议,刘佳宝提供的论文提出儒家伦理学的综合(Inclusive)统一性:人伦、美德都是最终价值,但相互间存在张力、冲突[④]。这一看法有些道理,可能提示我们儒家伦理学本来就不应该追求严格意义的统一性。

倪:您这个结论是否有点草率?请问您理解的"多元论"是什么意思?在您看来什么才是"严格意义的统一性"?

范:我想区分"严格意义的统一性"与"非严格意义的统一性"。伦理一元论理论具有"严格意义的统一性",因为它们提出只用一条基本道德原则来评判所有道德行为。例如,康德义务论主张道德行为只能遵循可以得到普遍化的道德法则,把所有道德行为统一在理性普遍化上;边沁效益论主张行为的正确与否都取决于其结果是否能使整体的快乐最大化,把所有道德行为都统一在快乐最大化上;也许美德伦理学也可以被视为一种一元论,如果我们把培养人的美德(如仁爱、诚实、勇敢等)作为唯一的道德标准、从而把所有道德行为都统一在美德培养上的话。相反,伦理多元论理论至多只具有"非严格意义的统一性",因为它们认为道德判断应基于多种原则或价值来进行,在不同情境下需要考虑不同的道德标准。例如道德相对主义主张道德原则是相对于具体文化或社会的,没有普遍适用的原则;价值多元主义认为存在多种价值(如自由、平等、正义等),需要综合和权衡来进行判断,不能简化为单一规范。但这样一来,就可能导致道德判断的模糊性和不确定性,因而不像一元论那样具有严格意义上的统一特征。您觉得如何?

---

①David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 1978, pp. 661-662.

②休谟说过"理性是而且应当是情感的奴隶"。但他自己所发现的另一条原则,即"从是然命题中推不出应然命题",与他的情感决定论有矛盾——即便情感是道德判断的来源,这并不等于人"应该"以情感为根据来作道德判断。

③倪培民:《儒家功夫哲学论》,北京:商务印书馆,2022年版。作者为了适应现在用词的习惯,并考虑到"功力""功法""功效"等子概念都用"功"字,用"功夫"一词代替广义的"工夫"以代表此概念簇的总称,而保留"工夫"在"时间""人力"和"践行"的含义上使用。

④刘佳宝:《美德与人伦:比较哲学视域下的儒家伦理学结构重释》,北京:清华大学美德伦理学学术研讨会论文集,2025年,第17-19页。

倪：这样看来，我们的观点其实并无本质的区别。如果“严格意义的统一性”指的是一个简单而明确的理论原则，试图据此解决所有道德问题，那么功夫伦理确实不提供这样的统一性。但我所谓的统一不是这个意思，而是能包含、涵括上述义务论、效益论、美德论三种理论，但不抹平它们的区别的那种统一，可能就是您说的“非严格意义的统一性”。这种统一既不用一个无内在层次结构的简单原则取代义务论、效用论和美德论，也不是将它们看作互不相干的“多元”，而是提供一个统一的框架去理解它们。从这个角度来看，效用、义务和美德这三种理论之所以相持不下，无法相互替代，是因为它们依据的都是对人生艺术（功夫）而言不可或缺的层面。这个统一的框架，允许我们看清“功夫”的不同层面之间的内在联系。

范：有什么内在联系？

倪：它们之间都有互相蕴含的联系。从“工夫”的角度看，人生的实践应该是有功法（包括表现为基本道德原则的义务）指导，为了获得功效（效用）而培养与运用功力（德性）的践行过程。

从“功力”的角度看，“德性”是作为行为主体的人所具有的能够产生善和美的效用（功效）的才艺、能力。这种能力可能是先天的，但通常是需要通过长期实践修炼（工夫）、有恰当的方法原则（功法）指导而获得或者开发、彰显的；从“功法”的角度看，作为道德原则的“义务”是为了获得功效而培养和调动功力的工夫过程中需要坚持的基本方法；从“功效”的角度看，“效用”是德性功力和包括作为道德义务的核心功法原则在工夫实践中所欲达到的“善”[①]。

由此说来，效用论、义务论和德性论这三种主流伦理学理论本质上是不同的功夫取向。义务论侧重功法取舍，德性论侧重功力培养，效用论直接以功效为准则。一旦那些理论被理解成功夫取向的不同，其目标都是善（好的人生），就可以由此而看到它们各自的优点和局限，并看到它们何以需要相互补充，而非彼此分割独立，互不相关的了。这就超出了道德相对主义和一般的价值多元主义，因为在功夫伦理看来，作为功力的“德性”、作为功法的“义务”和作为功效的“效用” 都需要在实践（工夫）中和在它们的相互联系中，才能得到恰当的理解和恰当的运用。也正因此，功夫伦理并不是那些理论的简单凑合叠加。这一点在拙著《儒家功夫哲学论》第十章第一节“功夫伦理与道德律令”和第三节“功夫伦理与其他伦理学理论”中有比较具体的展开。

当然，人在对道德价值的明分中，自然会对何为“善”的效用，什么是基本的功法原则（道），以及如何理解“德性”能力，形成不同的见解。各种生存环境又会塑造不同的文化传统。这样的统一或许缺乏某些简单框架所带来的确定性，但这未必是它的缺点，不知您以为如何？

二、何种统一性：价值多元论的还是价值一元论的？非严格意义的还是严格意义的？

范：谢谢培民兄的说明。我在想您的功夫论框架与当代伦理学（多元）原则主义（Principlism）的主要区别是什么[②]。在我看来（其实是从某些美国老师那里学来的），当代最有影响的伦理学理论、特别是应用伦理学学者，在很大程度上可能都是威廉·大卫·罗斯（William David Ross）的学生，他们只是对其理论做了一些取舍、修补、发展，从而提出多条原则来指导道德实践。如您所知，罗斯提出了七条所谓初定（Prima Facie）义务，其实就是七个方面的考虑或七条原则，因而是一个多元论体

①参见倪培民：《儒家功夫哲学论》，第39页。

②如著名的生命伦理学四原则理论：尊重自主、不伤害、有利、公正。参阅Tom Beauchamp and James Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, 8th edition, 2019. 罗尔斯正义论原则似乎统一性较强，因为他给其原则标定了严格的应用次序：首先满足自由原则，然后是公平机会原则，最后是差异原则。参阅John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971.

系[①]。但这些原则之间究竟应该如何平衡、协调,似乎主要基于直觉。我觉得不同文化间人们的平衡、协调、直觉常常是不同的。所以,我认为至少应面对两个问题:一是这些不同原则的统一性究竟是什么?可否用定义的、分析的语言清楚表达出来?二是这种统一性在不同的伦理文化间的意义是否相同?最后,回到一开始的问题,您的功夫论框架同这些多元原则主义有何不同?

倪:谢谢瑞平兄的问题。罗斯的理论确实是对传统简单一元统一论模式的重要修正,也正因此而得到不少当代伦理学家的重视。但他的理论是否是多元论,我不敢确定。确实有人把他的理论说成是多元论,如弗雷德·费尔德曼(Fred Feldman)认为,在罗斯看来,一个行为的正当性可以由诸多不同的因素或原则构成,不像康德伦理学和效用主义伦理学所认为的那样可以归约为某种单一的因素或公式[②]。但罗斯认为,人们对那些因素或原则的认识有一个统一的出处,即道德的直觉。你可以质疑他的道德直觉论是否成功,能不能有效地提供统一性,正如您所说,人们的道德直觉好像并不那么划一。但这和他的理论本身的性质是多元论还是统一论,不是一回事。后者是其理论的性质,前者是对这一理论之成功与否的评价。你也可以质疑康德的理论是否成功地为伦理决断提供了一个统一的框架,但这并不等于质疑他的理论是不是一元论。

儒家的功夫论框架倾向于认为道德直觉也是在功夫实践中形成,并且可以随功夫修炼而有长进。即便有先天的道德直觉(如孟子所谓"四端"),也需要得到实践印证能够导致好的生活才能确定其价值。单纯语言分析得出的结论只是告诉我们语义,并不足以提供实际生活的道德准则。单纯是"直觉",也不证明它就是对的[③]。

范:我同意道德直觉是在文化实践中形成的。我觉得困难的问题是,如何为多元考虑的道德决策进行"统一性"辩护。比方说罗斯的例子:忠诚(Fidelity)原则指导我欠账应该还钱,但仁慈(Beneficence)原则却指导我应该把钱用于其他产生更多好处的地方,我应该遵循哪条原则呢?罗斯的直觉是:如果把钱用于其他地方产生的总体好处比还钱的好处大很多,那就能辩护不还钱是正确的,而不像康德义务论所要求的那样,无论不还钱的好处有多大,都不能压倒应该还钱的义务;同时,也不能像效益论原则所要求的那样,哪怕把钱用在别处所产生的总体好处只比还钱的好处多一点点,都可以压倒还钱的义务。但总体好处到底大多少就可以辩护仁慈原则压倒忠诚原则的决定呢?罗斯所提供的这种道德统一性似乎远不像效益论或义务论那样来得明确。现在的价值多元主义理论,包括您的功夫论,所提供的所谓"统一的框架",其统一性似乎比罗斯的理论更加模糊。

倪:是的。但清楚划一的代价是僵硬,有时候会导致违背道德直觉的结论。如康德的义务论会要求一个人绝对不能撒谎,哪怕是面对纳粹的追问,也不能说不知道被追捕的犹太人就藏在自己家。效用主义会要求我们牺牲一个无辜的生命,如果这样的牺牲会换取大于这个生命的效益。

也许理想的统一性不是简单的清楚划一,而是某种符合人的道德判断能力成长和社会稳定进步的立体模型。在这个模型中,基本道德律令犹如驾驶汽车的基本规范,要求初学者和通常情况下的行驶必须遵守。"权"的艺术则如特殊情况下的违规驾驶,需要有判断能力的灵活运用。这就是为什么孔子把"可与权"看作比可与共学、可与适道、可与立都要难的最高境界(《论语·子罕》)。这里的统一性是一种立体的、发展过程中的统一性。您觉得这样的理解是不是更合理一些?

三、"权"的统一性

范:同意。但"符合人的道德判断能力成长和社会稳定进步的立体模型"也不能强调太过,因为

①Willian. D. R. ,*The Right and the Good*,Oxford:Clarendon Press,2002(1930),pp. 21-34.

②Fred F. ,*Introductory Ethics* ,Englewood Cliffs:Prentice-Hall,1978,p. 149.

③参见倪培民:《孟子理论的功夫论解读》,《船山学刊》,2023年第2期。

可能造成模糊、笼统、缺乏分析内容的情况，其结果是支持资格论证、助长斩钉截铁、一锤定音——“老实听我的，等你功夫涨了、悟性高了，自然就会明白”，而不是耐心交流、认真协商。您常用艺术隐喻、功夫隐喻，如上面提到的驾驶汽车规范，这没问题。但道德问题常常不是单个人的事，而是需要一起决策的过程，因而也常常涉及公共政策的制定（我觉得儒家伦理学在这方面的研究严重不足），对此其他类型的隐喻——例如商谈隐喻、会议隐喻——是否也很必要甚至更贴切一些呢？就儒家伦理学而言，“经”的框架早已有了，但能否发展一些“权”的框架？虽不能进行严格的价值排序，但也尽可能提供一些分析的元素，让资历浅学问少的人也可以依此方法来摆事实讲道理，从而容易说话、容易商讨，形成一个良好的交流环境。

倪：非常同意您的顾虑。您所提到的这些，正是功法上的考虑。确实，过早或过多地提出“权”的艺术，可能造成无规矩可循，无规则可守的弊病。儒家既将“信”作为五常之一，却又讲“言必信，行必果，硁硁然小人哉”（《论语·子路》），“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在”（《孟子·离娄下》），结果很容易被利用来作为油滑的方便之门。看到“权”的危险性本身也是“权”的一部分。“权”的本意就是难以形成类似于“经”的常规框架，是超出简单机械地套用原则的那种能力。

当然，政策制定者必须要提出具体的条规。您针对病人知情同意问题提出的限制条件就属于这样的可贵努力[①]。但如果要考虑到所有的可能性，这个限制条件的列表恐怕就会无限延伸，变得不那么实际可行。而且对某个具体情境是否属于你的限制条件范围，还是需要有人的判断能力的加入。所以一个完备的伦理学体系必须考虑到简单性、分析性、可操作性，但也不能因此而牺牲其整全性，立体性，允许把复杂问题简单化。

总之，我觉得不能忽视伦理判断是一种需要培养的能力，包括您说的摆事实讲道理的分析探讨能力，而不仅仅是套用公式、遵循规范那样的机械操作。

范：我觉得提供一个能够指导人们进行逐条分析的框架是十分重要的，是我们能够进行摆事实讲道理的一个必要的脚手架，协助人们攀上一个可以达到合理结论的山峰。否则，你面对的就是一个“整全性、立体性”的高山，根本不知如何攀登，而别人似乎是站在山顶向你挥手召唤，你只有聆听、追随的份儿。年轻人对此似乎很不服气，他们觉得老人们根本没有说清楚如何攀登，甚至认为老人们其实是站在一个他们根本不想到达的、错误的山峰上。我觉得年轻人的抱怨是有道理的。因此，当代价值多元主义体系（也包括您的儒学功夫论）所提供的“简单性、分析性、可操作性”是很不足的，需要在这方面多多补足。

倪：功夫伦理并不否定“脚手架”的必要性和重要性。其实我在前述驾驶汽车的比喻里，就肯定了基本规范的基础性作用。问题不在于要不要那个脚手架，而在于那个脚手架是不是足够完备，有了它就不需要这个立体结构里的更高的层次。

这就涉及一个功夫视角与理智主义哲学的一个重要区别。功夫视角下的师生关系与柏拉图—亚里士多德那种典型的哲学教师与学生的关系不同。后者的基本假设是老师和学生都具有理性，在理性面前是平等的。因此老师主要是运用语言去说明道理，帮助学生运用自己的理性，去发现真理。而功夫修炼的师生关系，则基于一个不同的假定，即修行良好的师傅达到了更高的功夫境界。他可以给学生提供初步的、基本规范的指导，通过这个脚手架到达一定的高度，但要让学生进一步企及师傅的境界，就必须让他通过自己的修炼来获得，而不是言语能够“一口说尽”的。徒弟达到这种境界的方式，就需要模仿师傅的榜样，按照师傅的指导去实践。而且功夫伦理要培养的，还不仅仅是判断对错的能力，更是要把那种判断变成具身的倾向（Embodied Disposition），使人在面临道德选择的时候能够自然地作出恰当的反应。这更是需要反复践行才能达到的。

如您所指出的，这有可能导致资格论证。但您批评的摆老资格是倚老卖老，纯粹以资历压人，

①范瑞平：《当代儒家生命伦理学》，北京：北京大学出版社，2011年版，第45-46页。

这并不等于功夫能力的高低不是客观存在,只说明功夫的高低虽然往往与资历成正比,但并不简单等同。一般情况下,初学者还是必须有谦逊好学的态度,以学习的姿态对待长者。孔子批评阙党童子并不是在摆老资格[①],是不是?当然,孔子也说"当仁不让于师",指明弟子在确信自己是对的时候,即便面对资历更深的老师,也应该理直气壮地坚持自己的立场。

范:我同意价值多元主义理论,包括您的功夫论,只能追求"非严格意义的统一性",而不能像康德的义务论或边沁的效益论那样,追求"严格意义的统一性"。但即使是"非严格意义的统一性",也应该提供清晰的方法,即一个分析的框架,让人们都可以据此进行分析和讨论,不论个人的资历如何、功夫高低。我认为孔子在《论语》中其实已经暗含了这样的框架,我们应该重构出来:那就是分析礼仪实践的构成性规则与儒家美德的一般调节性原则之间的张力和冲突,结合儒家的基本道德信念和实际情况来做出判断[②]。

例如《论语·子罕》中,孔子指出:"麻冕,礼也。今也纯,俭,吾从众。"这里涉及的是在礼帽使用的构成性规则与"应当节俭"的调节性原则之间的冲突。孔子认为应该由调节性原则压倒构成性规则,可以想见孔子很容易提供许多理由:改为丝制礼帽毫不违背儒家的基本道德信念,也不会影响礼仪实践的严肃性,等等。再如孔子与学生宰我对于"三年之丧"的争论,涉及守丧三年的儒家礼仪构成性规则与不要忽略履行各种重要礼仪的一般调节性原则之间的冲突:孔子认为应该由构成性规则压倒调节性原则(继续实行三年之丧),宰我则认为应该由调节性原则压倒构成性规则(改为一年之丧),他们各自提出了明确的儒家理由,最后谁也没有说服谁(《论语·阳货》)。这里重要的是,孔子并没有进行资格论证,没有暗示弟子应该听老师的,因为自己比宰我年长、经验多、功夫高,而是在努力讲道理。

我认为孔子所提示的这种反思平衡(即聚焦于分析构成性规则与调节性原则之间的冲突)比当代自由主义伦理学所提倡的广义反思平衡法(Wide Reflective Equilibrium)[③]更为实际和有效,因为后者要求人们考虑所有相关的事实和理论,这根本是大而无当的要求。当今的儒家伦理学理论,包括您提出的功夫论,似乎为了一种模糊的整体性而牺牲了明确的分析性,背后的症结可能在于,在只应该追求"非严格意义的统一性"的地方,还在不经意地追求"严格意义的统一性,"因而未能提供分析的框架,让人们可以平等地应用。

倪:您希望给"非严格意义的统一性"提供清晰的分析方法,我觉得这才更像是在追求"严格意义的统一性",有点像康德提供的那些公式,试图让人按照公式去理性推论就可以得到一切答案。但在您所举的例子当中,孔子恰恰没有提供种种理由,而是直接给出了他的判断,因为即便是有种种理由,在面对复杂的具体情境时,最后还是需要有经过修炼的直觉来掂量哪些理由应该得到落实。所以在三年之丧这件事上,孔子对宰我的回答是直接诉诸他内心的感受——"汝安,则为之"。既然宰我没有达到居丧时食不甘味,闻乐不乐的那种心态,光靠说理是没用的。

当然,如果能够通过分析、说理来解决所有的伦理问题,那自然是很理想。我不否认分析、说理的重要性和有效性,我只是质疑它的有效范围。一旦进入一些比较复杂的情境,没有经过道德修炼的理性权衡,最后难免陷入于"公说公有理,婆说婆有理"的境地。孔子说,"君子有三畏",其中一条就是"畏圣人之言"(《论语·季氏》)。这里"圣人"显然是指修为的境界,而不是资历和社会地位。

---

①参见《论语·宪问》:"阙党童子将命,或问之曰:'益者与?'子曰:'吾见其居于位也,见其与先生并行也,非求益者也,欲速成者也。'"译文:阙党的一个童子来传信息。有人问孔子:"这童子是个求上进的人吗?"孔子道:"我看见他坐在成年人的位子上,又见他和长辈并肩而行。他不是个求上进的人,只是个想走捷径的人。"

②范瑞平:《礼义重构:儒家生命伦理学新理论的可能性》,《中国医学伦理学》,2026年第1期。

③Norman Daniels, Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics, *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, No 5, 1979, pp. 256-282.

四、从个人修养伦理学到公共政策伦理学

范：在“麻冕”例子中，孔子没有提供理由，很可能是因为那些理由在当时是不言而喻、已被大多数人接受的；而在“三年之丧”例子中，争议很大，所以孔子提供理由，包括“子生三年，然后免于父母之怀”等。我认为，孔子所提示的反思平衡法，为我们提供了一个较为清晰的“非严格意义的统一性”指导，我称之为“礼义重构”：这里“礼”主要指构成性规则，“义”主要指调节性原则，“重构”意味着针对它们在具体境遇中的冲突来做出平衡决定[①]。这一分析性框架的要点包括：1. 聚焦于文化内部的构成性规则与调节性原则之间的张力和冲突来进行分析评论；2. 不能一劳永逸地决定前者永远压倒后者，或者后者永远压倒前者；3. 在具体事例上，不论是支持前者压倒后者、还是后者压倒前者，都要依据基本的文化信仰、境遇特征和理性逻辑来提供理由；4. 不能宣称我对“圣人之言”的解释必定是对的，也不能宣称“我修为的境界”肯定比你高，所以当我们有不同意见时，你应该听我的，而是应该探索另一种不同的决策程序；5. 当不能通过说理来取得一致时（如上述的“三年之丧”之争），取决于不同事例，儒家伦理学的最终程序决定有时应该是各行其是（“汝安，则为之”）、另一时应该是多数决定（“吾从众”），还有时应该是稽疑法（如《尚书·洪范》中所提议的多元决策法）。

当代儒家伦理学，不仅要关注个人修养、更要关注公共政策。人们面对当代高科技发展、社会分化，公共政策伦理学变得极其重要。儒家伦理学不应该在这里缺席。当我们探讨伦理学的“非严格意义的统一性”时，在个人修养伦理学理论与公共政策伦理学理论之间，是否应有不同？后者是否比前者更需要一个分析性框架、如同我的礼义重构理论所提供的？

倪：当然，问题不是要不要关注公共政策。这个肯定是需要的，而且我同意您对儒学现状的基本判断——我们在这方面的工作是严重不足的。如果说孔子时代的师生关系在很大程度上可以是个性化的指导，今天的情境就像是孔子必须把他的学校办成连锁的、可以复制的教育机构。这些机构不可能给每个学校、每个班级找到孔子那样的导师，那就需要这些机构减少对个人道德修炼的依赖，而更多地依靠制度化的教学体系。而且，即便在孔子的时代，也已经有“礼仪三百，威仪三千”（《论语·中庸》），有了非常具体的行为规则。今天的科技发展，生活方式的变化，都提出了新的课题，需要根据文化传统的特殊情况建构新的礼仪规范和调节性原则。作为一名生命伦理学家，您处在这方面的前沿，我非常能够理解您的责任感和紧迫感，并且希望在这方面看到更多的建树。

范：确实，在儒家伦理学研究方面，公共政策伦理学研究严重不足，大部分学者都在做历史研究、人物研究，而不是针对当代所需的公共政策制定和落实[②]。原因很多，我认为其中一个原因是儒家伦理学没有提供一个有效的“权”的框架，以助于建构理由、分析讨论、清晰交流，为公共政策的制定和实施做出伦理学探索。我觉得我所提出的“礼义重构”理论可能成为这样一个有用的方法论框架。以安乐死、医助自杀是否应该合法化这一公共政策为例。按照礼义重构理论，我们首先应该去发现儒家文化已有的礼仪构成性规则（“在病人患有不治之症并且十分痛苦时，医生和家属应该尽可能提供协助和照顾而不是采取主动手段立即终止病人的生命，这样做构成了仁爱或孝敬”），思考支持它的儒家理由（如“天地之性人为贵”“仁者爱人”等），考察当代医疗境遇的特点（如当代

①范瑞平：《礼义重构：儒家生命伦理学新理论的可能性》，《中国医学伦理学》，2026年第1期。

②儒家伦理学如何适当参与公共政策的讨论，涉及复杂的学术争论。自由主义观点强调正当（the Right）与善（the Good）或仁爱（Benevolence）之间的严格区分，推崇政治中立性观念，认为只有正当原则才是公共政策制定和讨论的必要条件，仁爱则不是。参阅 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971, §68, pp. 446–452。儒家学说未必同意这种主张，但本文受篇幅所限，未能深入探讨此类争论，只聚焦于儒家伦理学如何提供有益的分析性框架供人们参考的问题。

医疗即使无法治愈疾病,也可以提供很多进取性手段来延长患者的生命,而这一过程给患者带来更大痛苦、涉及很大费用、并给家属造成极大的时间、精力、物资和精神的负担),分析在这种情况下这条构成性规则与儒家的一些调节性原则的可能冲突,如有些人可能认为这个规则不符合"志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁"(《论语·卫灵公》)这类调节性原则的一般要求,等等[①]。

从事这样的分析和讨论,虽然不可能让所有人都达成一致意见,但至少有几个好处。其一,我们有了一个清楚的框架和线路让儒家文化中人依此来思考问题所涉及的伦理面向;其二,有助于他们寻求具体的道德理由来支持他们自己所持的态度和主张;其三,促使他们把具体的道德理由表达出来以便同别人进行交流和协商,同时加深自己对这类问题的认识和对不同意见的理解;最后,鼓励他们更好地成为社会的主人、负起社会的责任,而不是把公共政策的思考和决定全部留给别人。也许,这将给儒家伦理学的"非严格意义的统一性"提供更清楚的说明。

倪:以上这些有需要斟酌的地方,但我完全同意您指出的努力方向。我想补充的是,这些规则本身也是"功夫的外体化",它本质上是应对生活的"功法",但外化成了超越个人的社会性的行为规范,从而获得了相对的独立性和稳定性[②]。也就是说,它与个人的道德修养具有内在的联系。首先,只有具备一定德性修养程度的人,而且是具备一定社会地位和影响力的人,才能推行这些德性,将这些德性落实为规则、政策。

其次,即便这些政策和规则建立起来了,它们也依然在一定程度上依赖有德性功夫的人,才能维持下去。就在前面引用的《中庸》"礼仪三百,威仪三千"这句话后面,紧接着作者就补充了一句:"待其人然后行",即需要有人来执行这些政策条规。《中庸》里还说:"文武之政,布在方策。其人存,则其政举。其人亡,则其政息"。今天法治社会的实际情况不是那么直接,毕竟外体化的政策、制度还是有相对的独立性和稳定性,但这不是绝对的。例如美国新任总统的一系列操作就显示出,原来以为非常稳定的制度、政策,都可能因为人的变动而受到挑战,发生动摇。

第三,就如您所承认的,在对规则或原则的理解有分歧的时候,或者在规则或原则之间产生相互冲突的时候,还是需要有德之人来进行反思平衡。这就是我前面提到的"权"(权衡)的本领。您前面提到希望为"权"提供某种程序,是希望"权"的本领也能变为"经",变为外体化了的,相对独立于个人的社会存在。这很有必要。"权"所依赖的个人品格和决策程序是互补的关系,而不是相互冲突,非此即彼的关系。

五、价值多元的统一性与道德相对主义

范:至此,我们争论的是价值多元主义,而不是道德相对主义的统一性问题。两者都反对道德绝对主义的观点,认为没有任何单一的道德价值或原则能够完全指导和适用于所有情况。价值多元主义认为存在多种重要的价值或原则,它们并存于道德实践之中并具有相互冲突之处,需要人们在具体情况下进行权衡来做出道德决定,但其中任何一种价值或原则都是普遍适用的。然而,道德相对主义则主张任何道德价值和原则都是相对的,取决于具体社会或文化背景。不同文化有不同的道德标准,没有一种标准是绝对正确的。道德相对主义向我们提出了全球伦理学的统一性问题。因此,我们现在可否换一个角度,讨论一下儒家伦理学如何看待全球伦理的统一性问题?

倪:您提到的价值多元论的统一性和相对主义的区别,非常重要。功夫论的视角会让我们看

①Ruiping F. , A Confucian Conception of Public Reason and Bioethics, in Hon-lam Li and Michael Campbell (eds.), *Public Reason and Bioethics: The Three Perspectives*, Palgrave MacMillan, 2021, pp. 93-134.

②参见倪培民:《儒家功夫哲学论》,第120-121、385、497页。

到，有些道德原则是可以从人类共同的生活经验中得到肯定的，即您所说的“薄道德普遍主义”[①]，比如禁止屠杀、禁止强奸等。这些原则在人类长期生活实践中得到反复验证，以至于成为“直觉”，按照李泽厚的说法是“后天变先验”——它们是后天的人类经验，通过历史的积淀而形成了被认作天经地义的普遍原则。

美国当代伦理学家柯普曼（Joel Kupperman）教授的一个观察很值得我们注意：那些主张普适性价值的人往往会引用大规模屠杀、强奸、酷刑之类为例，而主张多元化的人通常引用的是诸如动物的权利、同性恋婚姻、对宗教习俗的尊重之类为例。对于前一类例子，人们对多元化的容忍层度很小，而对后面那类例子，人们对不同观点的容忍层度就相对大很多[②]。其原因就在于前者是保障人类基本生存的底线，后者则可以是“和而不同”的范围。

薄道德的普遍性显示了人心的自然向背有基本的一致性。这种一致性在现代常常被低估了。多元论成了主流，政治正确，有的甚至走向相对主义。

范：柯普曼教授的观察是符合实际的。但另一方面，我们也需注意到，现代西方社会的主流意识形态是在推行厚道德普遍主义。例如，对于诸如动物的权利、同性恋婚姻、以及我刚才提到的安乐死立法等问题，不少西方学者不但认为非西方文化社会的礼仪实践和公共政策不是最佳的、理想的，而且认为它们是落后的、野蛮的、违背基本人权的、必须立即改变的。在礼义重构理论看来，这种意识形态没有认识到伦理道德的礼仪实践特征及其构成性规则，忽略了不同文化所持有的不同信仰和所面对的具体境遇，不适当地追求超越薄道德普遍主义的全球伦理统一性，实质上是展示了一种文化帝国主义的特征。

倪：确实，厚道德普遍主义试图把所有的伦理实践都纳入某个狭隘的框架当中，推广到全球，这既不实际可行，缺乏因时因事的变通，也不可能“发而皆中节”，从而会导致违背道德常识的后果。在肯定薄道德普遍性的合理性和价值的同时，功夫框架也允许我们看到其有限性。这种有限性表现在两个方面。首先，道德生活的复杂性要求人们更进一步，在“诸善冲突”的时候，运用通过修炼而获得的“反于经然后有善”的“权”的能力。

其次，在“厚”的层面上，功夫框架承认文化传统的不同，承认有“相互竞争的优秀观”和李晨阳所说的“价值组合配置”的不同（即诸善之间的轻重排列）[③]。如果说这个是多元，也未尝不可，只是它们并非相对主义所认为的那样，仅仅因为被某种文化所接受便对此文化而言是好的。而是像武术中的不同流派一样，各有其可以为经验所证明的长处与局限，可以取长补短。从这个角度讲，又不是毫无关联地多元的。

范：同意。礼义重构理论认为，只要符合薄道德的基本要求，每一种文化都有权按照自己的构成性规则和调节性原则及其相互之间的张力与冲突的动态平衡来发展自己的礼仪实践和公共政策。对外怎么学、学什么、学多少，终究取决于他们自己的决定，只要他们没有违背薄道德普遍主义就行。就儒家文化而言，我认为需要多向其他文化学习，不要误以为自己的文化源远流长、因而已

---

①范瑞平所著《儒家美德伦理学的当代启发：从全球伦理学到地区全球伦理学》一文曾在由清华大学哲学系、《道德与文明》杂志社、清华大学国学研究院、清华大学道德与宗教研究院主办的儒家美德伦理学学术研讨会暨“传统道德与现代文明”第三届学术研讨会（2025年10月18日至19日）上报告和讨论。文章认为儒家美德伦理学可为当代全球主义与反全球主义的对立提供新视角，提示伦理学应以伦理实践、而非抽象理论原则为出发点；应该追求薄道德普遍主义、而非厚道德普遍主义；倡导从全球伦理学转向地区全球伦理学，在尊重地区文化差异的基础上，允许各地区基于自身礼仪实践发展伦理体系，以缓解两极对抗，促进和平共处。此论文已被《道德与文明》录用，拟于2026年第4期刊发。

②Joel J. K. ，*Ethics and Qualities of Life*，New York：Oxford University Press，2007，p. 120.

③参见李晨阳：《文化传统的价值组合配置》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），2013年第2期；倪培民：《德性之蔽—从〈论语〉中的“六言六蔽”说起》，《现代儒学》，2021年第8辑，第23-49页。

经具备了无需进行分门别类、分析探讨的实践有效性和伦理统一性。

倪:我很赞成你的上述观点。“动态平衡”不仅要体现在一个文化内部的各种规则之间,适应时代条件的变化,也要体现在跨文化的交流互动方面。杜维明先生经常强调的一点就是“儒家是个学习的文化”。所以“原教旨主义的儒家”是个自相矛盾的说法(Oxymoron)。但这也提醒我们,也许在“厚”的层面也需要建立某种统一性,以允许不同文化传统之间可以“和而不同”地进行交流和互动。您的“礼义重构”恐怕不能停留在多元的文化传统内部进行,还需要在全球的层面展开。

范:薄道德概念与厚道德概念确实具有复杂的关系[①],需要我们另外讨论。礼义重构理论旨在强调国际间、文化间只应该维护一些最起码的、最低限度的共同道德规范,允许各具体文化在这一限度内努力追求和发展自己的道德传统。对外交流的多少,悉听尊便。但我同意,儒家礼仪伦理确是鼓励对外和平交流和互动的,我们在这方面,应该做得更多,对此我另有专文阐述。

六、结语

倪:从上述讨论来看,我们两人的分歧其实并不很大。我注意到,您的主张强调了行为“规则”的重要性,而这是功夫伦理完全认可的,因为行为规则在功夫伦理里,属于“功法”的范畴。同时,您实际上也不否认考虑德性(功力)和效用(功效)的必要。您并不否认即便建立了一套“权”的程序,最后还是需要能“讲道理”,有德性的人来运用和维护这个程序,来诠释什么是“讲道理”,什么是“不讲道理”。您对过分依赖“资历”的担忧,也是它所可能导致的种种不良后果。您的观点与道德相对主义的区别,更显示了您所接受的“多元主义”实际上是在承认“薄道德普遍主义”的基础上,允许多元的规则和原则在具体文化背景和具体情境当中相互竞争,取长补短,而不是相对主义的那种“各行其是”。我觉得从功夫伦理的角度出发,会更清楚地显现您所推崇的“礼仪重构”理论所需要的立体结构。功夫伦理的框架提供了您所认同的那种能够容纳“反思平衡”的统一性,而不是您所拒斥的那种僵硬的一元论。不知这样的结论您是否同意?

范:当代科学难以提出一个可以证实的新理论来统一宇宙中的四种力——万有引力、电磁力、弱力和强力,与之相类,当代伦理学也难以提出一个令人信服的新理论来统一世界上的各种价值——平等、自由、公正、仁爱、孝敬、诚实、勇敢等。我们都同意道德一元论(如康德的义务论或边沁的效益论)所提供的严格意义的统一性是误入歧途的理论,我们只能追求非严格意义的统一性。您提出的功夫伦理有一个优点,那就是表明人类的伦理道德是需要修炼、体悟和培养的,连孔子也得到了七十岁才能“从心所欲不逾矩”(《论语·为政》);而且,要想作出良好决策、政策以及有效贯彻和维持,可能都需要功夫的加持。另一方面,我所提出的礼义重构理论强调,我们应该重视礼仪实践的构成性规则与调节性原则之间的动态平衡,联系自己的文化传统信仰和境遇特征来提出自己的理由、调整自己的行为、辩护自己的主张。这一理论的优点是提出了一个线路分明的分析性框架,让每个人都可以依此来摆事实讲道理。显然,礼义重构与功夫伦理所强调的重点明显不同。两者具有何种意义的统一性,可以留待我们以后探讨。谢谢培民兄!

[责任编辑:杨　旻]

①参见Bernard W.,*Ethics and the Limits of Philosophy*,London:Fontana,1985,pp. 140-142,150-152.