

# 伦理生活与道德实践

杨国荣

**摘要** 无论是从群体来看,还是就个体而言,人类生活都包含着多重方面,伦理生活则是其中一个重要的维度。传统儒学已把人所特有的伦理生活看作是区别于其他存在的根本性特征。作为人类生活的一个重要方面,伦理生活本质上具有实践的品格:按其实质,伦理生活总是与道德实践联系在一起。伦理生活与道德实践的主体都是人:伦理生活以人为主体,道德实践也表现为人的活动。从生活、实践的主体(人)这一角度去理解伦理生活和道德实践,涉及多重环节,这些环节同时在某种意义上构成了伦理生活和道德实践本身所以可能的前提。

**关键词** 伦理生活 生存感 道德实践 道德感

作者杨国荣,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授、钱江特聘专家(上海200241)。

中图分类号 B82

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2014)3-0049-08

宽泛而言,作为人存在的重要方面,伦理生活可以视为人在伦理意义上的“在”世形态和过程。这一形态和过程既展开于多样的社会活动,也体现于生活世界中的日用常行,既包括理解、接受一定的伦理观念,也涉及按相关的伦理观念为人和处事。从本源的层面看,“伦理”关乎人伦关系以及内含于其中的一般原则,具有伦理意义的生活(伦理生活)一方面使人成为伦理之域的存在,另一方面又从一个层面担保了人伦秩序的建构。

人不同于动物的重要之点,在于具有理性的品格,这一品格赋予伦理生活以自觉的形态。与之相联系的,是伦理生活的认知之维。作为伦理生活的构成,认知主要涉及知识层面上对相关对象(包括人自身)的把握。认知包括不同方面,举凡科学研究、政治实践、经济运行等,都关乎认知。在伦理生活中的认知问题首先指向作为伦理生活主体的人自身。在伦理生活中,认知所要解决的问题包括:“谁是伦理生活的主体”、“这一主体具有什么样的品格”?伦理生活的主体是人,伦理生活是人类多重生活的一个方面,这样,从本原的角度来考察,“谁是伦理生活的主体”这一问题又关联着一个更广的问题,即“人是什么”或“何为人”。历史地看,哲学家们已从不同的角度提出“人是什么”、“何为人”这一类问题。儒家在先秦的时候,便开始辨析人禽的区分,所谓“人禽之辨”即体现了这一点。“人禽之辨”所追问的是人与动物(禽兽)之间的根本区别,这可以视为“人是什么”这一普遍性问题的特定表述形式。儒家的以上追问,与伦理生活紧密地联系在一起。追问“人是什么”(人区别于动物的根本之点),旨在把握伦理生活的主体。同样,在西方哲学史上,也可以看到类似的关切。如所周知,康德便曾经提出四个问题:“我可以知道什么”、“我应当

做什么”、“我可以期望什么”，以及“人是什么”。<sup>①</sup>从提问之序看，“人是什么”这一问题似乎被置于最后，但是，就伦理生活的角度而言，“人是什么”这一问题则有着“逻辑上在先”的意义：只有首先解决“人是什么”这一问题，才能进一步地去考察和理解具体的伦理生活。可以看到，不管是中国哲学还是西方哲学，对“何为人”、“人是什么”这一问题，很早就已加以探究。

人作为现实的存在，有其感性之维，后者既体现于人所内含的感知能力，也以感性的需要（如“饥而欲食”、“渴而欲饮”、“寒而欲衣”等）为表现形式。同时，上文已提及，人又有理性的品格，能够自觉地展开逻辑的思维，辨别真、假、善、恶等。人的理性之维，更内在的体现于精神层面的追求。中国哲学家所说的伦理境界，便以精神层面的提升为指向，其中也展现了理性的要求。作为感性存在与理性规定的统一，人总是一个一个的个体，没有抽象的、一般的人。但是，另一方面，人又生活在群体之中，具有群体的品格，荀子肯定人的特点在于能“群”，已有见于此。<sup>②</sup>相应于感性与理性、个体性与群体性的以上关联，人既有自然属性或天性，又具有超越自然的社会品格，包括德性。儒家要求化天性为德性，即意味着从自然的欲求、倾向，进一步提升到具有社会意义的德性，这一看法，也注意到了天性和作为社会品格的德性之间的相互联系。

对“何为人”的理解，并不仅仅是一个抽象、思辨的问题，而是与前面所提到的伦理生活息息相关。对“何为人”的不同看法，往往影响、制约、规定着人们对伦理生活的认识。如前所述，人既有感性的品格，又有理性的规定；既是个体，又具有群体的属性；既内含天性，又是社会性的存在，等等。从哲学史上看，对“人是什么”这一问题的不同理解，常常具体表现为对以上规定的不同侧重。在感性与理性的关系上，有的哲学家主要突出了人的感性规定，另一些哲学家则更多地强调人的理性品格。在个体与群体的关系上，有的比较注重人所具有的个性特点，另一些则更关注人所具有的群体性品格，如此等等。对人的这种不同认识，同时影响着对伦理生活的理解。事实上，哲学家们对伦理生活的不同看法，便以他们对“何为人”的多样理解为前提。对于突出理性品格的哲学家来说，人的伦理生活往往更多地被规定为理性之域的追求。宋明时期，理学中的一些人物将人视为天理或天地之性的化身，由此主张依乎道心、以醇儒为伦理生活的样式。而对注重感性品格的哲学家来说，人所应该关切的，首先是和人的感性需要满足相联系的活动，经验主义对伦理生活的理解，每每呈现此种特点。

伦理生活所包含的认知之维当然不限于对伦理生活主体（“何为人”）的看法，但就实质的层面而言，这种理解在逻辑上构成了理解伦理生活的前提，并直接制约着对伦理生活的具体规定。

伦理生活的第二个方面，关乎评价。前面所讨论的认知，主要涉及广义的“是什么”，评价则更多地指向价值的判断，包括对好或坏、善或恶、利或害等的评判。“何为伦理生活的主体”以及更广义上的“人是什么”这一问题，如果换一种方式表述，也就是：“谁在生活”或“谁活着”。从逻辑上说，在把握了以上问题之后，进一步的问题便是：“为何而生活”或“为什么活着”。“为什么活着”具有目的指向，与之相关的是评价性的问题。

“为什么活着”所涉及的是人生价值、人生意义层面的问题，对这一问题的回答，与人生领域的价值判断无法相分。引申而言，这一问题又关乎“什么样的生活是值得过的”或者“什么样的生活是好的生活”。历史地看，中国哲学抑或西方哲学都在反复地探寻这一类问题，即“什么样的生活是有意义的”。归根到底，以上问题都指向“为什么而活着”这一更基本的问题。孔子提出“志于道”的要求，这里的“志”，有指向、追求之意，“志于道”也就是以“道”作为追求的目标。对孔子而言，生活的意义和目标，就体现于追求“道”的过程。中国哲学所说的“道”，有多方面的涵义：它既指天道，包括通常说的宇宙、世界的普遍法则，也

① Kant, *Logic*, Dover Publications, Inc., 1988, p.29.

② 参见《荀子·王制》。

指人的社会理想、文化理想、道德理想。“志于道”意义上的“道”，更多地关联后者，而“志于道”则相应地意味着人应该为追求、实现以上理想而存在。与之有所不同，道家将未经后天作用的自然状态或人的天性视为理想的存在形态，道家对生活目的或生活意义的看法，也与以上理解相联系。按道家之见，有意义或值得追求的生活，具体表现为维护、保持人的天性，或者说，在人的天性受到外在的作用和影响之后，重新回归到其本然形态。

生活目标的规定、理想社会形态的确认，与前面提到的“人是什么”这一问题紧密相关。道家把维护和回归人的天性、避免以人为的规范和外在体制去约束或扭曲人的天性视为人生的目标，这种理解的前提，是把人的天性看作是最真实、最完美的形态；真正意义上的人，乃是以天性为其内在的规定。与此相联系，生活的意义也在于维护、回归人的天性。同样，儒家强调人应当以“志于道”为生活的取向，这一理解也与儒家对人的理解相关联：在儒家看来，人首先是具有理性品格特别是伦理品格的存在。正是由此出发，儒家赋予伦理的生活以追求道（“志于道”）的内容。从西方哲学看，亚里士多德主要将有意义或值得过的生活与幸福联系起来，当然，他所理解的幸福是比较广义的，其特点在于关乎理性（包括沉思），而非仅仅基于功利或感性需要的满足。

可以看到，不同的生活目标、生活理想，体现了不同的价值追求。伦理生活的评价之维，便与这种价值的判断、价值的追求相联系。对生活目标、生活理想不同理解的背后，是对伦理生活价值意义的不同判断，与“为什么而活着”这一问题相联系，这种理解和判断同时体现了伦理生活中的价值维度。

由“为什么活着”进一步思考，便面临“如何活着”的问题，后者涉及的是如何使有意义、值得追求的生活得以实现，或者说，以什么样的方式，将这种有价值的生活形态化为现实。具体而言，这一问题与伦理生活中的规范性相联系。以中国哲学的概念来表述，规范也就是“当然之则”，它具有对行为的约束、引导、制约意义。从伦理生活的角度看，规范首先规定着人们可以做什么，不可以做什么；同时，规范又涉及“如何做”的问题。可以做、不可以做，关乎行为正当与否的问题；“如何做”、通过什么样的途径达到目标，则涉及行为的方式。在行动没有发生之前，规范制约着人的选择；在行动的展开过程中，规范则规定着行为的具体方式并由此对行动加以引导。在伦理生活中，同样涉及多方面的规范、规则，如“不说谎”、“不偷盗”便属于伦理生活中的基本规范。这种规范规定着人们在不同场合中的行为选择。就“不说谎”而言，其规范意义便体现于引导人们讲真话、保持诚实的品格。在行动完成之后，究竟应该如何评价这一行动？或者说，根据什么去评判其善恶或正当与否？这里，规范便提供了评价、判断的准则：如果某种行为合乎评价者所接受的伦理原则（规范），则这种行为便得到肯定；反之，则将被否定。

概而言之，前面所论涉及三个问题：与认知相联系的是“谁活着”，与评价相联系的是“为什么活着”，与规范相联系的是“如何活着”。“谁活着”、“为什么活着”与“如何活着”具有逻辑上的相关性。然而，对一个具体的伦理生活主体来说，在追问和反思以上问题之后，总是进而面临如下问题：“活得怎么样？”每一个现实的个体对自己的生活都会有不同的体验和感受，“活得怎么样”这一问题所关涉的，便是个体所具有的生活感受，这种感受以哲学化的概念来表述，也就是“生存感”（existent sense）<sup>①</sup>，通常所说的“幸福感”，即可视为生存感的表现形式之一。相对于生活过程中的特定体验，生存感可以看作是对生活的总体感受。这里的“感”非常重要，需要给予特别的重视。简略而言，“感”可理解为一种综合性的精神形态，其中既包含普遍层面的理性认知、价值取向，也渗入了个体的人生信念、情感意愿，这种综合性的精神形态同时构成了伦理生活的重要方面。如前面所提到的，伦理生活的主体是一个个的具体个体，对具体的个

① 从逻辑的层面看，对“活得怎么样”的问题，既可从他人（第三人称）的角度加以分析，也可从个体自身（第一人称）的角度加以反省。前者表现为一种外在的考察，涉及对个体生活境遇及其形成根源等方面的分析和评判，后者则关乎个体自身内在的体验和感受。就伦理生活的具体展开而言，后一方面与个体具有更内在的相关性，这里所说的生存感主要与后者相涉。

体来说,生活过程中总是会形成各种真切的感觉,这种感觉并非抽象而不可捉摸,而是以综合的形态存在于每一个人身上。总之,多重精神向度凝聚为一,并以真切的形态内在于现实的个体,这是“感”的重要特点。

作为上述之“感”的具体形态,“生存感”包含多方面的涵义。首先是理性之维。在“生存感”中,总是包含着对生活(包括生活主体、生活意义、生活方式等)的多样理解,这种理解同时具有理性的内涵。在这一意义上,生存感以理性为题中之义。当然,这种理性的品格并非时时刻刻都以明觉的形式存在,在很多情况下,它常常隐而不显。在理性规定之外,生存感还包含个体内在的意向、欲求,这种意向、欲求凝结了人的生活理想,体现了个体对生活的不同追求,并使生存感区别于空泛的形式。进而言之,生存感又关乎人的情感体验。情感是人最真切的感觉和体验,在生存感中,包含着对生活意义个性化的感受和自我体验,这种感受和体验以人的真情实感为内容,既具有个体性,也呈现切近性。此外,生存感还渗入了人的价值信念,后者体现的是人对生活意义的一般看法。

要而言之,生存感中既有理性层面的知识、评价,又包含了经验层面的感受、体验:生存感的特点在于不是以抽象化、概念性的方式存在,而是与每一个体自身的经验性感受和体验相关。同时,生存感既包含制约生活目标、人生意义的普遍价值取向,又渗入了个体自身独特的价值关切。以上方面并不是以分离的形式存在,而是内在交融,呈现浑然难分的形态。凝结于生存感中的以上内容,同时又表现为个体化的内在意识。从存在的形态来看,生存感往往以明觉性与默会性的交融为特点:一方面,它包含了自觉的内涵和品格;另一方面,其意识内容又并非总是以明言的方式呈现出来,而是每每取得隐默的形式。以上意义中的生存感,与“境界”具有相通性:作为人的内在精神世界,境界也表现了人综合性的精神发展形态,其中理性和感性、自觉和不自觉等方面往往彼此交融。

作为综合的精神形态,生存感以意义的领悟为其核心。如前所述,从实质的方面看,生存感主要表现为个体对生存意义的综合感受。这种感受的核心,乃是对意义的理解、把握和体验。宽泛而言,意义包括认知-理解之维与目的-价值之维<sup>①</sup>,内在于生存感的意义,主要涉及目的-价值的层面。这一视域中的意义,本身也可以有不同的存在方式。当人通过自身的价值创造而化本然对象为合乎人的理想之存在时,意义便以为我之物为存在形态并体现于其上,意义的这一呈现方式具有某种外在的特点。在生存感中,意义的呈现更多地与个体的经验、反思、感受相联系,并相应地取得内在的形态。这里可以看到某种互动:意义的领悟使生存感获得了确定的内容,从而不同于偶然、分离的意念;生存感则赋予意义以内在的存在形态。

抽象而言,“感”既可以从共通的角度去理解,也可以从个体的层面去把握。然而,在生存感中,共通感和个体感乃是彼此交错在一起的。共通感可以视为一定社会群体之中普遍存在的相关意识,人总是包含作为人而具有的普遍意识。通常所说的“人同此心,心同此理”也涉及这一点:“人同此心”,意味着凡人皆有,“心同此理”则进一步指出了这种普遍意识超越个体的性质。中国哲学常常将“理”与“事”加以区分,“事”是一件一件的,具有特殊性,“理”则具有普遍性,是不同的事和物中所内含的一般规定。谈到“理”,总是侧重于其普遍性的方面,与之相应,“人同此心,心同此理”所侧重的,是人所具有的共通感。这种共通感构成了生存感的题中之义,前面所说的理性的认知、对普遍价值取向的接受等,都涉及共通感。除了这一共通之感,生存感还包含个体的层面。具体来说,共通感——普遍具有的共通意识,并不是以抽象、孤立、外在的形式存在,而是内在于一个一个具体的个体之中,并与个体的意识相融合。正是在个体之中,共通感得到了具体的落实,获得了现实的形态。要而言之,普遍的向度和个体的向度、共通感和个体感在生存感中彼此交融在一起。

<sup>①</sup> 参见杨国荣:《成己与成物——意义世界的生成》第一章,北京:人民出版社,2010年。

从伦理生活的角度看，生存感本身究竟具有什么样的意义？这一问题所涉及的，是生存感在伦理生活中的现实作用。具体地考察生存感与伦理生活的关系，便不难注意到，生存感的意义首先在于把伦理生活引向个体，使之进入个体的存在过程。在这里，生存感呈现二重意义：一方面，它本身内在于伦理生活，并具体表现为个体在伦理生活展开过程中的自我体验和感受；另一方面，它又通过在观念层面接纳、趋近、召唤伦理生活而成为伦理生活所以可能的前提。

前面提到，认知更多地与广义上的知识形态相联系，在伦理之域，认知也呈现这一特点：对“什么是伦理生活的主体”、“何为人”、“谁活着”的认识，都包含知识之维。以“为什么活着”为追问的内容，评价涉及对生活意义的价值判断，其中关联着普遍的价值取向。与之相联系的规范，则更直接地呈现普遍的品格：规范总是限于某一个体，而是对一定的社会群体具有普遍的制约作用。可以看到，认知、评价以及与之相关的价值原则和普遍规范等，都具有超越于个体的特点。在与人相对（表现为广义的所知）的形态下，这些价值原则和伦理规范往往呈现外在的形态：认知、评价和普遍的规范确实都不可或缺，但对具体的个体来说，它似乎更多地呈现为对象性的观念，具有超越性而缺乏相关性。在以上情形中，个体固然可以形成理性的认知、作出价值的判断、理解普遍的规范，但这些方面与他的存在过程仍可彼此相分或隔绝，所谓知行脱节，在某种意义上即源于这种疏离性。然而，当以上原则、理想以及体现这种理想的规范与个体的生存感融合在一起的时候，伦理生活所涉及的普遍之维与个体自身存在之间的鸿沟便开始被跨越：这种融合在现实的层面将伦理生活带入个体。质言之，生存感使个体对生活的看法（包括对生活主体的把握、对生活意义的领悟、对如何生活的理解等）与个体自身的存在具有了内在的相关性。用中国哲学的概念来表述，生存感的意义即在于赋予伦理生活以切己性、切身性。所谓“切己”，也就是与个体存在的相关性和不可分离性，通常所说的“切身体会”，便是基于个体自身所感所悟而形成的具体领悟，这种体会和领悟不同于抽象的道理、外在的要求，而是与一个个真实的个体紧密相关：从本源的层面看，切己、切身既具有个体的指向性，也意味着与个体自身无法相分。事实上，在伦理之域，生存感对个体之所以重要，主要便在于它使伦理生活对个体具有切己性或切身性，只有在这样的形态之下，伦理生活才可能从与人疏离走向与人相关，并进一步获得现实的品格，成为个体自身的真实生活。

## 二

如前所述，伦理生活本质上是实践的，从而，谈伦理生活无法与道德实践相分离。就现实的形态而言，人的存在展开于多重向度，伦理生活所体现的，是人多向度存在中的一个方面。然而，从伦理生活本身看，其存在形态又非限于一端，而是具有总体性的品格。这种总体性的特征可以从两个角度加以理解。首先，伦理生活包含二重性：它既是人的多重存在向度的一个方面，又具有自身的多重面向，后者体现于生活的各个方面。从日常生活、社会交往到工作、劳动等，都涉及伦理生活。同时，伦理生活又贯穿于人存在过程的始终：尽管在存在过程中的不同阶段，人的伦理生活在具体内容方面存在差异，但这种差异并不意味着伦理生活本身仅仅与人的生活过程中某一阶段或某一时期相联系。从以上方面看，伦理生活无疑呈现总体性的品格。比较而言，道德实践可以视为伦理生活在一定时空条件下的体现，并具体表现为多样的行为过程。作为特定背景和场合下展开的具体行为过程以及伦理生活的体现形式，道德实践同样涉及伦理生活所包含的不同环节，当然，其具体侧重和内涵又有所不同。

道德实践作为自觉的行为，与人的认知过程无法相分。道德认知首先涉及对道德实践主体的认识，即广义的“认识你自己”或“自知”。作为道德实践的主体，自我应该形成何种能力与品格？如何培养这种能力和品格？怎样克服可能背离道德要求的偏向？这些问题在不同意义上涉及与道德主体相关的认知过程。

从现实的形态看，道德实践又以人伦关系的存在为前提：如果世界上只有一个孤立的行为主体而没有人与人的多方面关系（广义的人伦），那就不会有道德实践。由此，便发生了把握人伦或认识“人与人之间

关系”的问题。儒家很早就提出“知人”的要求：孔子所理解的“知”，首先就是知人；所谓知人，便包括把握人伦或人与人之间的关系。道德的义务以现实的伦理关系为根据，道德行为的具体方式，也基于不同的人伦关系，在“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”的行为规范中，“亲”、“义”、“别”、“序”、“信”等不同的行为要求，便以父子、君臣、夫妇、长幼、朋友等不同的人伦为其根据。在此意义上，对人伦关系的把握（广义的“知人”），在逻辑上构成了道德行为展开的前提。

道德实践同时涉及对一般道德原则的理解，儒家突出仁道、礼义，这里的“仁道”、“礼义”都关乎普遍的价值原则和道德原则，对“仁道”、“礼义”的理解，则意味着把握普遍的价值原则和道德原则，并由此从普遍的层面引导人的行为。进而言之，道德行为的展开涉及对具体道德情境的考察和把握。道德实践总是在一定的时空条件和具体背景之中发生，亦即与特定的情境相涉，一般原则的特点则在于超乎特定的情境。如何将普遍的原则运用于多样的情境？这是道德实践展开过程中无法回避的问题。宋明理学家提出“理一分殊”，便关涉普遍的道德原则（“理一”）与多样的道德情境（“分殊”）之间的关系。具体地考察和分析沟通普遍的原则与具体的情境，构成了道德认知所指向的重要方面。

认知在广义上涉及“是什么”的问题，与之有所不同，评价首先关联“应当做什么”的问题。“应当做什么”包括目标的确认、行为的选择，等等。什么样的行为有正面的价值，从而值得选择并应当去做，什么样的行为包含负面的价值意义，从而不应当选择，这些问题关乎广义的道德评价和道德判断。认知视域中的问题更多地涉及道德领域中的知识性之维，评价层面的问题则主要与价值意义上的判断联系在一起。从现实的层面看，道德实践的展开既涉及价值或应然，也关乎事实或实然（包括行为发生的具体情境），道德之域中认知与评价的关联，即基于道德实践的以上现实形态。

引申而言，评价也与道德事实的确认相联系。宽泛地看，道德领域中的事实或道德事实包含两个方面：其一，客观层面的现象（如某人曾说谎）；其二，相对于一定的价值原则，这种现象所具有的意义（从“不说谎”的原则看，说谎为不正当的行为）。纯粹客观层面的现象只是类似自然之域的事实，并不构成道德事实；纯粹的道德原则或规范则主要呈现观念的意义，也不构成具有客观性的事实。只有在二者通过伦理判断而相互交融的条件下，才形成道德事实。以某人曾说谎为例，它本身只是一种实际发生的现象，唯有当运用“不说谎”这样的道德原则去评判以上现象时，这种现象才呈现为道德领域的事实（不正当的道德行为）。事实本身不同于本然的存在，而是进入人的知行之域的对象，在道德事实中，事实与人的相关性具体表现为：其意义乃是通过运用道德原则所作的道德判断而呈现。道德判断是一种具有价值意义的评价，在这里，以道德判断形式表现出来的评价，便构成了确认道德事实的条件，道德事实本身在一定意义上表现为客观现象与道德判断的交融：如果说，与客观现象的关联，使道德事实不同于主观的赋予，那么，道德判断的渗入，则使道德事实区别于自然现象。道德判断与道德事实确认之间的以上联系，一方面进一步体现了认知与评价之间的相关性，另一方面又为“应当做什么”（或“不应当做什么”）提供了内在的根据：某种行为（如说谎）的性质（不正当）通过道德判断而被确认后，便不仅被视为道德领域已发生的事实，而且也同时被归入“不应当”选择之列。

在道德实践中，“应当做什么”和“应当如何做”紧密相关。相对于“是什么”层面上的认知和判断，广义的“应当”更多地包含价值层面的内涵，并与道德理想、道德目的有着更切近的联系。具体地看，“应当如何做”关乎行为的方式、途径等，而对应当如何的确认，则离不开规范的引用。与伦理生活的展开过程相近，道德规范既制约着“应当做什么”意义上的选择，又规定着“应当如何做”。前者意味着根据所接受和认同的普遍规范选择不同的行为，后者则要求依照一定的规范来确定这种行为的具体方式和途径。

由“是什么”、“应当做什么”、“应当如何做”进一步追问，便面临道德认识和道德评价如何落实的问题。从中国哲学的视域看，这里涉及道德领域的知行之辨。与“是什么”相关的道德认识与“应当做什么”、“应当如何做”相关的道德判断，属广义之“知”，道德认识和道德评价的落实，则关乎“行”。如何将何者为

善、何者当行之“知”转换为实际的“行”（道德行为）？这一问题所引向的，是实践领域中的“道德感”（moral sense）。

“道德感”（moral sense）与前面所论“生存感”（existent sense）都关乎主体之“感”，但二者又包含不同的内涵和面向。“生存感”主要表现为体现于伦理生活的综合精神形态，与伦理生活的总体性品格相应，生存感也具有总体性的特点。比较而言，“道德感”更多地与具体的道德实践和道德行为相联系，可以视为内在于具体实践过程的综合形态的道德意识。道德感的现实作用，也主要体现于道德行为的发生与展开过程。

作为道德实践中的综合意识，道德感不同于伦理学中非认知主义所理解的单纯主观感受，而是包含多重观念维度。宽泛而言，道德感既包含理性层面对普遍的道德原则和规范的认识与理解，也涉及情感层面对这些规范、原则的认同或拒斥；既有对相关情境的把握，也关乎相关情境下人的多样意向、体验。从更广的视域看，道德实践的展开过程往往包含人的意欲，这些意欲的产生常常不由自主，而它们能否化为具体的行为动机，则涉及理性的反思和评价。人不同于动物，动物总是自发地按其意欲去活动，人的意欲能否化为行为动机，则取决于这种意欲是否合乎社会普遍认可的价值原则以及个体自身的道德要求。形成动机之后，还需要对行为作进一步的选择和决定。意欲、动机、选择、决定，分别构成了道德实践的不同环节，道德感即具体地渗入这些多样的环节之中。反过来也可以说，道德实践的诸环节在不同的意义上都受到道德感的制约。引申而言，道德领域中具有直觉形态的意识（所谓“道德直觉”），也与上述意义上的道德感具有内在的关联：对道德领域中善或恶、正当或不正当的直觉性把握，往往基于个体内在的道德感。

实际的道德行为并不仅仅按抽象的道德律令而展开。在现实的行为过程中，人们不是首先想到道德律令要求怎样做，然后再按这一要求去做。道德律令与个体的评价、判断、选择、决定，往往相互交织，这些不同的环节彼此关联，其展开过程则处处体现着道德感的制约作用。与生存感一样，道德感也内在于个体的意识之中，而不同于外在、抽象、空洞的形态。事实上，评价、判断、选择、决定的具体内容，本身便无法与个体已有的道德感相分离。在道德意识的以上具体存在形态中，伦理意义上的认知与非认知之间的对峙也得到了某种扬弃。单纯的认知立场，往往使个体仅仅成为理性的旁观者，由此将导致离行言知；绝对的非认知进路，则容易使个体完全为情意所支配，由此趋向于离知言行。通过沟通认知之维与情意之维，道德感同时为道德行为的现实展开提供了根据。

前面曾论及，“生存感”（existent sense）的核心是意义感。与之有所不同，“道德感”（moral sense）的核心主要表现为义务感或责任感。责任或义务本身有不同的呈现方式：它们既可以表现为外在的道德命令，也可以取得个体自身内在要求的形式。在道德感中，义务不同于外在的律令，也非凌驾于个体之上，而是与个体的内在意愿、自我要求融合为一体，并内化为个体稳定的行动意向或行为定势（disposition）。以道德感为存在形式，义务所蕴含的道德要求与道德认识、内在意愿、情感认同等相互交错、彼此融合，凝结于个体的道德意识之中，并与具体的个体同在。

如前所述，生存感将伦理生活带近于个体，使之具有切己性、切身性。与之相联系，道德感的意义在于使道德意识“实有诸己”，成为个体真实拥有的观念形态。具体而言，道德感扬弃了道德观念的抽象性，使之不再隔绝或游离于个体，而是化为个体真实的存在。在道德感中，伦理的原则和道德的观念既不是仅仅表现为外在的律令，也不是与个体意愿相对的异己存在或内在的“他者”；既非隔绝于自我，也非“虚”而不“实”，而是融入于个体的意识系统，成为真实的自我意识。日常语言中有“真情实感”之说，以“实”规定“感”，也从一个方面突出了“感”的真切性。

“感”的以上意义，并非仅限于道德领域。以语言特别是外语的学习而言，当个体还停留在掌握语法、积累单词的阶段时，即使他对语法的理解已相当深入，积累的词汇也十分可观，但对相关外语的掌握仍可能比较生涩。之所以如此，原因就在于此时语法知识和单词的累积并没有真正融入到他的语言意识，而是以某种抽象或分离的形式存在。只有形成了语感，语法知识和所记词汇才能扬弃其外在性、分离性和抽象性，

化为语言意识的内在构成,从而使相关个体对外语运用自如。广而言之,音乐中的乐感、球类运动中的球感、手工技艺中的手感等,其中的“感”也彼此相近;道德实践中的道德感,与以上诸种“感”同样具有某种相通性。质言之,仅仅了解道德规则、熟记道德命令,并不表明真正具有了道德意识。只有形成了道德感,普遍的道德原则和要求才能化为个体自身的内在意识,也唯有如此,个体才会成为真正意义上的道德主体,其行为也才可能达到不思不勉、从容中道。

道德感作为道德意识的具体形态,具有普遍的内容,后者包括对道德原则和规范的认识、对道德主体普遍规定的把握、对人与人关系的理解等。同时,作为真实自我的内在构成,道德感又渗入了个体的感受、体验、意愿,二者的相互结合,表现为道德领域中共通感与个体感的交融。康德曾将人心的机能区分为认识机能、意欲机能,以及愉快不愉快的机能。<sup>①</sup>在引申的意义上,可以将以上机能分别概括为“我思”、“我欲”和“我悦”,而在道德感中,“我思”、“我欲”和“我悦”三者则内在地融合为一体。从道德实践与道德原则的关系来说,普遍的道德原则首先与理性层面的理解相关,从而涉及“我思”。未经理性的理解,个体的行为就容易缺乏自觉性。就其性质而言,道德行为并非为外在的强制所驱使,而是出于个体真实的意愿,后者关乎“我欲”。进一步看,完美的道德行为同时应基于情感的认同感,并使个体产生某种愉悦感。儒学强调“好善当如好好色”,所谓“好好色”,便是因美丽的外观而引发的愉悦之情,这种愉悦感是自然形成,非源于强求。当道德的追求(好善)达到类似“好好色”的境界时,道德实践便具有了“我悦”的特点;与之相对,对道德原则的背离,则会使人内疚、不安,亦即缺乏“我悦”之维。如果说,以上过程中的“我思”较多地与道德感中的普遍之维(共通感)相联系,那么,“我欲”和“我悦”则更多地体现了道德感与个体特定感受、体验(个体感)的关联,在这里,共通感和个体感内在地交织在一起。作为道德感的具体存在形态,这种交织从主体的层面构成了道德行为的内在机制,并为道德行为的展开提供了现实的推动力。以道德感为动力因,道德行为同时将克服外在的强制与内在的勉强,取得自觉、自愿、自然的形式。

作为人的存在方式,伦理生活与道德实践包含不同的方面,如果说,认知之维赋予其自觉的品格,评价之维使其获得价值的内涵,普遍规范制约其有序展开,那么,以意义确认为核心的生存感则使伦理生活对个体具有相关性和切己性,以义务认同为核心的道德感进而使伦理观念成为个体实有诸己的真实存在,二者分别为伦理生活与道德实践的现实展开提供了内在的担保。综合地看,以上方面相互作用,同时构成了伦理生活与道德实践所以可能的前提和条件。

(责任编辑:盛丹艳)

① Kant, *Critique of Judgment*, Hafner Publishing Co. New York, 1951, p.13.

## Ethic Life and Moral Practice

Yang Guorong

**Abstract:** Human life covers multiple sides, either in groups or individually, and ethic life is one of the important divisions. Traditional Confucianism has taken the ethic life which human beings own particularity as a fundamental feature which human beings differ from other beings. Essentially, ethic life has its practical nature. Ethic life is always related to moral practice. The subjects of both are human beings. Human beings are subjects of ethic life, while moral practice is an expression of human activities. From the viewpoint of the subject of life and practice, ethic life and moral practice involve multi-chains, which, at the same time, in a sense constitutes a possible premise for ethic life and moral practice.

**Key words:** ethic life, sense of being, moral practice, moral sense