

论道德行为

杨国荣

摘要 作为道德领域的具体存在形态,道德行为包含多重方面。以“思”、“欲”和“悦”为规定,道德行为呈现自觉、自愿、自然地品格。在不同的情境中,以上三方面又有所侧重。从外在的形态看,在面临剧烈冲突的背景之下,道德行为中牺牲自我这一特点可能得到比较明显的呈现,然而,在不以剧烈冲突为背景的行为,如慈善性、关爱性行为中,道德行为中牺牲自我的行为特征则相对不突出。道德行为的展开同时涉及对行为的评价问题,评价则进一步关乎“对”和“错”、“善”和“恶”的关系。在对行为进行价值评价时,对(正确)错(错误)与善恶需要加以区分。二者的具体的判断标准有所不同。从终极意义上的指向看,道德行为同时关乎至善。尽管对至善可以有不同的理解,但至善的观念都以某种形式影响和范导着个体的道德行为。

关键词 道德行为 对错与善恶 至善

一 如何理解道德行为?这是伦理学无法回避的问题^①。道德行为以现实的主体为承担者,主体的行为则受到其内在意识和观念的制约。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^②。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”,从主体之维看,道德行为具体便呈现为以上三者的内在交融。“我思”主要与理性的分辨和理解相联系,“我欲”与自我的意欲、意愿相涉,“我悦”则更多地与情感的认同相关。道德行为首先具有自觉的性质:自发的行为不能视为真正的道德行为,在道德实践中,“思”便构成了达到理性自觉的前提。道德行为同时应当出于内在的意愿,而不同于强迫之举:被强制的行为,同样不是一种真正的道德行为。进而言之,道德行为又关乎情感的接受或情感的体验,所谓“好善当如好好色”,这里的“好好色”,便是因美丽的外观而引发的愉悦之情,这种“好”往

往自然形成,当道德的追求(好善)达到类似“好好色”的境界时,道德行为便具有了“我悦”的特点,通常所说的“心安”,也以“悦”为实质的内容,表现为行为过程中自然的情感体验。以上几个方面,分别体现了道德行为自觉、自愿、自然的品格。

当然,在具体的实践情境中,这些因素并非均衡、平铺地起作用。在伦理领域,一般的原则如何与具体情境相沟通,是一个需要面对的问题,这里没有普遍模式、程序可言。同样地,道德行为总是发生在不同情境中,由不同的个体具体展开,其所涉背景、方式千差万别,前面提到的“思”、“欲”、“悦”,在不同的具体情境中往往有不同的侧重。以法西斯主义横

^① 2014年5月李泽厚先生应作者之邀到华东师范大学主持伦理学讨论班,本文系作者在讨论班上就道德行为等问题所提出的若干看法,由研究生根据录音记录,并经作者进一步整理、修订。

^② Kant, *Critique of Judgment*, New York: Hafner Publishing Co., 1951, p. 13.

行的年代而言,当某一正义志士落入法西斯主义者之手时,法西斯分子可能会要求他提供反法西斯主义者的组织、成员等情况,如果他满足法西斯主义者的要求,便可以免于极刑,如果拒绝,便会被处死。此时,真正的仁人志士都将宁愿赴死也不会向法西斯主义者提供他们所要求的情况。这一选择过程无疑首先展现了行为主体对自由、正义等价值理想的理性认识,以及追求这种理想的内在意欲,但是同时,情感也是其中一个重要因素:身处此种情境,如果他按法西斯主义者的要求去做,固然可免于死,但却会因苟且偷生而感到内心不安,也就是说,将缺乏“悦”这一情感体验。在以上的具体情形中,可以说理性、意志的方面占了比较主导的因素,但情感同样也有其作用。

在另一种情形下,如孟子曾提到的例子:看到小孩快要掉下井了,马上不由自主地去救助。这时,恻隐之心(同情心)这一情感的因素,便起了主导的作用。在此情境中,如孟子所说,前去救助,不是为了讨好孩子的父母,不是讨厌其哭叫声,不是为了获得乡邻的赞扬,而是不思不勉,完全出于内在的恻隐之心(同情心)。换言之,其行为主要由恻隐之心这一情感所推动。当然,从更广的意义上看,行动者作为人类中的一员,已形成对人之为人的内在价值的认识,这种认识对其行动也具有潜在的作用。同时,行动者拯救生命的内在意欲,也渗入相关行动过程。从以上方面看,在救助将落井小孩的行动中,也有“思”、“欲”等因素的参与。但是,综合起来看,在以上行动中,主导的方面首先在于情感。

我们不难注意到,对道德行为需要作具体的考察。总体上,真正意义上的道德行为总是包含思、欲、悦三重方面,三者分别基于理性、意志、情感。但是,在不同的情境中,以上三方面的位置并不完全相等,而是有所侧重。从哲学史上看,康德对道德行为的很多看法具有形式主义的倾向,对内在道德机制的理解也呈现抽象性,这与他没有对实践的多样情境给予充分关注恐怕有关。休谟虽然注意到行动的情境性,但同时又仅仅关注道德行为的一个方面(情感),同样失之抽象。可以看到,笼而统之地从某一个方面去界定道德行为,都不可避免地会带来理论上的偏颇。

引申而言,从实践主体方面看,则道德行为并非

基于抽象的群体,而是落实于具体的实践个体。以实践主体为视域,需要培养两种意识,其一是公共理性或法理意识,其二是良知意识。法理意识以对政治、法律规范的自觉理解为内容,以理性之思为内在机制,同时又涉及意志的抉择。良知意识源自于人最原初那种人同此心、心同此理的共通感,如亲子关系中的亲亲意识,这种原初的共通感在人的成长过程(个体的社会化过程)中,又逐渐获得社会性的意识内容,其中包含情感认同,也涉及理性的理解,包括价值观念上的共识:共同体中行动者只有具有共同价值观念,才能做出彼此认可的行为选择并相互理解各自行为选择所具有的意义。缺乏理性层面共同的价值观念,其行为选择便难以获得共同体的认可和理解。对某种不道德的行为,人们往往会说:“无法理解怎么会做出这种事!”这里的“无法理解”,主要便源于相关行为已完全背离了一定社会共同接受的价值观念。

从社会的层面看,之所以既要注重法理意识,也要重视良知意识,主要在于,一方面,缺乏公共的理性,社会的秩序便难以保证,另一方面,仅有法理意识,亦即单纯地具有对政治、法律等规范的了解,并不一定能担保行善。那些做出伤天害理之事的人,便并非完全不清楚政治、法律等规范,但他在施暴之时,显然缺乏良知,甚至“丧尽天良”。良知意识具有道德直觉(自然而然、不思不勉)的特点,看上去好像不甚明晰,但以恻隐之心(正面)、天理难容(反面)等观念为内容的这种意识,却可以实实在在地制约着人的行动。《论语·阳货》载:孔子曾与宰予讨论有关丧礼的问题,在谈到未循乎礼的行为时,孔子诘问:“汝安乎?”并进而讥曰:“汝安则为之”。这里的“安”就是心安,也就是内在的良知意识。孔子的反诘包含着对宰予未能充分注重良知的批评。从个体行为的维度看,无论是法理意识不足,还是良知意识淡化,都将产生消极的影响。这里同时也从一个层面体现了道德与政治、法律之间的关联。

道德行为首先关乎善,但在某些方面又与美具有相通性。在审美的领域,人们常常区分优美与壮美或崇高美。优美更多地体现为审美主体与对象之间、情理之间的和谐,由此使审美主体形成具有美感意义的愉悦,壮美或崇高美则往往表现为天与人、情与理之间的冲突、张

二

力,由此使审美主体获得精神的净化或升华。同样,道德行为从外在形态看,也可以呈现不同特征。道德的情境可能面临剧烈的紧张和对抗,如个人与群体、情与理、情与法之间的冲突,在这种情形下,道德行为往往需要诉诸自我的克制、限定,甚至自我牺牲,这种道德行为主要呈现“克己”的形态。孔子肯定“克己复礼”为仁,也涉及了道德行为的以上特征。

在另一些场合,行为情境可能不一定面临具体的冲突。以慈善行为、关爱行为而言,在他人处于困难时伸出援助之手、对家人或更广义上的他人予以各种形式的关切,这一类行为的实施诚然也需要实践主体的某种付出,但却并不一定以非此即彼的剧烈冲突为背景。质言之,在面临剧烈冲突的背景之下,道德行为中牺牲自我这一特点可能得到比较明显的呈现,然而,在不以剧烈冲突为背景的慈善性、关爱性行为中,牺牲自我的行为特征常常就不那么突出了。

回到前面提到的问题,即如何理解道德行为以及道德行为所以可能的根据。这里可以有分析性的视域,但同时也需要一种综合的现实关照,分析性的视域和综合的现实关照不应该彼此排斥。从分析性的视域看,可以区分道德行为中的不同要素,从综合性的现实形态来看,在具体的道德主体、具体的道德行为中,这些要素又并不是以非此即彼的抽象形态存在的。历史上,康德与休谟对道德的理解存在明显分歧,一个强调理性,一个推崇情感,后来上承这二者的伦理学派也一直就此争论不休。其实,他们各自都确实抓住了道德的一个重要方面,看到了道德行为的某一必要因素,这也从一个层面表明,这些因素本身都是考察道德行为时所无法完全回避的:不管是理性的因素,还是情感的因素,都是如此。然而,这些因素在现实的道德主体和道德行为中,又无法截然相分,事实上,它们乃是以相互渗入的形态存在着。以理性而言,作为意识的具体形式,理性之中实际上已经渗入了情意。同样,人的情感不同于动物之处,就在于渗入了理性。在日常生活中,小孩子看到糖果,尽管很想吃,但如果家长对他说不应该吃,他也会控制住自己,这里无疑包含了理性的自我抑制,但事实上,其中同样渗入了某种情感,包括避免父母的不悦、对父母劝告的情感认同,等等,这种情感可能以潜在的形式存在于其意识。前面提到在

非常情境之下,道德要求牺牲自我,此时如果苟且偷生,便会于心不安,也就是不能“悦”我之心,后者同时意味着缺乏情感的接受或认同。显然,这里既不是赤裸裸的理性在起作用,也非纯粹的情感使然。可以看到,在现实的情境中、在现实的道德主体那里,以上因素并非相互排斥。相反,如果以非此即彼的立场看待以上问题,那么,休谟主义和康德主义的争论就会不断延续下去。

三

道德行为的展开同时涉及对行为的评价问题,评价则进一步关乎“对”和“错”、“善”和“恶”的关系。在对行为进行价值评价时,对(正确)错(错误)与善恶需要加以区分。对错、善恶的评价,都属于广义的价值判断,但是其具体的判断标准却有所不同。“对”和“错”主要是相对一定的价值规范、价值原则而言:当某种行为合乎一定价值规范或价值原则时,这种行为常常便被视为“对”的或“正当”的,反之,如果行为背离了相关的价值规范或原则,那么,它就会被判断为“错”的或“不正当”的。善与恶的情况似乎更复杂一点。从一个方面看,可以说它们与对错有重合性,但在另一意义上,二者又彼此区分。具体而言,对于善,我们至少可以从两个角度去理解,一是形式的方面,一是实质的方面。形式层面的“善”,主要以普遍价值原则、价值观念等形态呈现,这种价值原则和观念既提供了确认善的准则,也为行动提供了根据。在这一层面,合乎普遍价值原则即为“善”,反之则是“恶”,这一意义上的“善”“恶”,与“对”“错”无疑有交错的一面。与之不同,实质层面的“善”,主要与实现合乎人性的生活、达到人性化的生存方式,以及在不同历史时期合乎人的合理需要相联系。实质层面的“善”具有终极的意义,儒家所主张的仁,讲到底便是对人之为人的内在价值的肯定。在引申的意义上,也可以像孟子那样,肯定“可欲之为善”。“可欲之为善”中的“可欲”,可理解为一种合理需求,满足这种需求就表现为“善”。简言之,在实质的层面,“善”本身有不同的形态,包括一般意义上的可欲之为善、终极意义上的肯定人之为人的内在价值。实质意义上的“善”,与合乎一般规范意义上的“对”,显然难以等同。

进一步看,人之为人的价值,与人与其他存在(包括动物)的根本区分相关,这里需要关注康德所说的“人是目的”。在世间万物中,唯有人,才自身就

是目的,而不是手段。其他存在固然也具有价值,但是从终极意义上说,这种价值主要表现于为人所用。顺便指出,现代的环境主义或生态伦理学、动物保护主义,每每认为自然、动物本身有内在价值,这种观念无疑值得再思考。人类之所以需要关注环境、生态等等,归根到底还是为了给人类自身的生存发展提供一个更好的空间。价值问题无法离开人,洪荒之时、人类没有出现之前,就不存在价值问题,当时可能也有各种在现在看来是灾难的自然现象,但在那时,这种现象并不具有价值意义,即使出现大范围的物种灭绝或极端的气候变化,也不能被视为生态的危机,因为这时没有人的存在,所以这种变化不具有价值性质。反之,在人类出现以后,即便是自然变化,也具有了价值意义,因为它直接或间接地影响人类的生存、延续,通常所谓“自然灾害”,其“灾”其“害”并非对自然本身而言,而主要在于这种变化对人的存在具有否定性或消极意义。总之,这一论域中的所谓“善”,归根到底无法与人的生存、延续相分离。

基于以上区分,对不同行为的评价,就可以获得具体的依据。以法西斯的党卫军执行杀人命令这样一种行为而言,从“对”“错”来说,他可以获得相关评价系统的肯定:其行为合乎当时法西斯主义的行动规范,以这种规范为判断准则,他“没错”。但是,从“善”“恶”的评价来看、从对人之为人的内在价值之肯定这一角度来考察,他的行为显然属“恶”,因为这种行为完全无视人的生命价值,对此,不应也不容有任何疑义。事实上,在中国历史上也有类似的情形。如宋代以来,理学家们提出,饿死事极小,失节事极大。以此为原则,则妇女在丈夫去世后,就不能再嫁,如果她因此而饿死,便应得到肯定,因为她的行为合乎以上规范。反之,如果她为了生存而再嫁,则是“错”的,因为这种行为背离了当时的规范。然而,从“善”的评价这一角度来看,则唯有肯定人之为人的内在价值,包括生命价值,行为才具有善的性质。以此评价妇女为守节而死,则显然不能视其为“善”,因为它至少漠视了人类生命的价值:对人类生命的蔑视和否定,无疑属“恶”。可以看到,以区分“对”“错”和“善”“恶”为前提,对行为性质的判断,便可获得较为具体的性质。

四

道德行为中的规范,具有普遍的形式。康德由强调这种规范的普遍性,进而突出了其先验性,但先验的规范是如何形成的?康德没有解决这一问题。李泽厚曾提出一个命题,即“经验变先验”,这一命题的意义之一,在于对康德所涉及的以上问题作了独特的回应。然而,从道德行为的角度看,在谈“经验变先验”的同时,还需要强调“先验返经验”。二者分别涉及类与个体两重维度。从类的角度来说,特定的经验意识乃是通过人类知行活动的历史延续和发展,逐渐获得具有普遍、先验的性质;在类的层面形成的观念形式,对个体而言具有先验性。从个体之维看,则还有一个从先验形式回归经验问题。以道德领域而言,道德的普遍形式(包括规范、原则)最后需要落实到每一个具体的个体,也就是说,在类的层面提升而成的先验形式或本体,同时应融合于个体的经验,唯有如此,普遍的形式(规范、原则)才可能化为个体的具体行为。从中国哲学看,至少从明代开始,便展开了本体和工夫之辩。王阳明晚年曾提出两个观念,一是“从工夫说本体”,一是“从本体说工夫”。经验变先验,可以说是侧重于“从工夫说本体”。这一视域中的工夫,是人在类的层面展开的知行过程,它既是经验提升为先验的过程,也是本体逐渐形成的过程。“从本体说工夫”,则主要着眼于个体行为,这一意义上的本体,也就是内在的道德意识,包括理性认知、价值信念、情意取向,工夫则表现为个体的道德行为,所谓“从本体说工夫”,意味着肯定个体的道德行为以本体的引导为前提。本体的这种引导并非外在的强加,而是通过融合于其内在意识而作用于个体。在此意义上,道德行为具体便表现为本体与工夫的互动。在哲学上,这里涉及心理和逻辑等关系。谈到意识或心,总是无法摆脱心理的因素,然而,它又并不单单是纯粹的个体心理,心理本体一旦提升到形式的、先验的层面,便同时具有了逻辑的意义。从哲学史上看,黑格尔不太注重心理,中国哲学传统中的禅宗则不大注重逻辑,本体与工夫的统一,则同时涉及心理与逻辑的交融。

进而言之,先验返经验同时指向具体的道德行为机制。道德行为以一个一个具体的个体为承担者,从个体行为的角度来看,具体的道德机制便是一个无法忽视的问题。李泽厚曾区分了道德的动力和

道德的冲力,按他的理解,理性和意志主要展现为道德动力,情感则更多地呈现为道德冲力。事实上,以道德机制为关注之点,便可以把动力和冲力加以整合:在实际的行为展开过程中,这两个方面并不能分得那么清楚,而“先验返经验”,便涉及理性和意志层面的道德动力和情感层面的道德冲力之间的融合。具体而言,其中关乎前面所提到的思、欲、悦之间的关联。按其内在品格,道德具有整体性特点,并与人的全部精神生活和活动相联系:尽管道德的每一行动具有个别性,但它所涉及的却是人的整个存在,这里的整个存在便包括精神之维的不同方面。

从终极意义上的指向看,道德行为同时关乎至善。何为至善?这是伦理学需要讨论的问题之一。康德以德福统一为至善的内容,中国哲学则从另一角度理解至善。这里可以关注中国传统经典中的两个提法,其一存在于《大学》,其二见于《易传》。《大学》开宗明义就指出:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。”可以看到,“至善”的问题并非仅仅出现于西方近代,中国古代很早已开始辨析此问题。从明德、亲民到至善,这是理解至善的一种进路。中国哲学的另一进路,与《易传》相联系。《易传·系辞上》曾指出:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”对善的这一讨论,以天道和人道之间的统一为视域。“一阴一阳之谓道”,这主要着眼于天道,“继之者善也”、“成之者性也”,则与人的存在相联系,并相应地关乎人道。善或至善尽管呈现为人的价值观念,但人的存在本身并非与更广义上的世界相分离。这里蕴含着双重涵义:一方面,人内在于天地之中,人的存在(人道)与世界之在(天道)并非彼此隔绝;另一方面,世界的意义,又通过人的存在而呈现:人正是通过自身的知行活动而赋予世界以价值意义(善),而人之为人的内在规定(性)也由此形成。天道与人道统一背后的真正旨趣,即体现于世界与人之间的以上互动过程。这是中国传统哲学的理解。

作为天道和人道的统一,至善的具体内容可以理解为人类总体生活的演化、发展,或者说人类总体的生存和延续。如果说,天道和人道的统一还具有某种形而上的性质,那么,人类总体的生存和延续则使至善获得了具体的历史内容。当然,人类总体的生存延续,同时还主要是一个事实层面的观念,其中的价值内涵尚未突显。至善的具体价值内涵,需要

联系前面提到的《大学》中的观念,即“明明德”、“亲民”。“明明德”主要以普遍价值原则的把握为内容,“亲民”则进一步将价值原则与对人(民)的价值关切联系起来,这一意义上的人类总体的生存和延续,可以进而结合马克思所提出的看法加以理解。马克思曾提出了“自由人联合体”的概念,^①并对其内在特征作了如下阐释:“在那里,每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”^②。在此,作为“个体”的人与作为“类”的人都包含于其中。可以说,人类总体的生存和延续,最终以“自由人联合体”为其价值指向。在这一意义上,“至善”可以视为一种社会理想,或者说,一种具有价值内涵的人类理想。这种理想既与天道和人道的统一这一总体进路相联系,又包含着人类生存、发展的具体价值内涵。

作为包含价值意义的道德理想,至善关乎道德实践领域中“应当”如何与“为什么”应当如何的关系。一般的行为规范,主要指出“应当”如何,至善则同时涉及“为什么”应当如何,后者所指向的是价值目的。道德实践过程内在包含道德原则或道德规范与价值目的的统一:道德原则或道德规范告诉行为主体应当如何,以至善为终极内容的价值目的则规定了为什么应该这样。尽管至善不同于具体的道德规范或道德准则,但它对道德行为同样具有制约作用。当然,以终极意义上的价值理想和目的为内涵,至善更多地从价值的层面为人的行为提供了总的方向。无论是德福统一,还是明明德、亲民,无论是以天道与人道的统一为根据,还是以自由人联合体为指向,至善的观念都以某种形式影响和范导着个体的道德行为。

本文系国家社会科学基金重大项目“中国文化的认知基础与结构研究”(项目号:10&ZD064)的阶段性成果。

(本文作者: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)

责任编辑:赵景来

^① 马克思:《资本论》第1卷,人民出版社1975年版,第95页。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第273页。