

我们为什么要讲道德

沈顺福

摘要: 道德是道德法则、规则、判断等的简称,其中的核心是道德行为与道德法则。道德行为,如仁,是因循道德法则而产生的活动。法则关联着若干要素并将其整合为一个整体,确保了整体的秩序。在秩序整体中,行为人不仅被约束和规范,而且同时获得某些权利或利益。为了这些利益,人们常常自觉成为整体成员并必然地遵循秩序法则。这是道德法则的目的之一。只有个体的意志能够从众多法则中选择某个法则并遵循它,其中,对法则的遵循确保了整体的秩序,而意志的自主选择则体现了个体的自由。道德的本质在于自由。

关键词: 道德;整体;法则;自由

中图分类号: B82 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2024)10-0089-09

道德是人类社会最重要的现象之一,古今中外的传统文化系统中都必不可少。由于道德行为常常对行为者产生某种约束,从而在一定程度上对行为者形成了某种阻力或障碍,有时候似乎成为行为人的反面,因此并不受人欢迎。那么,我们为什么需要这种约束性的道德呢?这应该是伦理学必须回答的重要问题。本文立足于传统儒家思想与德国观念论,试图揭示出道德与生存的关系,即我们出于什么目的而心甘情愿地接受道德规则的约束。我们接受道德的约束主要有两个目的:第一个目的是出于利益,即规则的约束能够让个体加入某个共同体,进而享受共同体(如家庭、国家、民族等)带来的红利;第二个目的,也是更重要的目的,是行为人通过道德行为来实现个体的自由。自由是我们接受道德规则的约束、实践道德行为的真正原因或最终目的,即我们是为了自由而践行道德行为。道德不仅给我们带来利益,而且能够带来自由。自由是道德的归宿,也是道德的终极旨趣。

严格说来,道德并不是一个名词或概念,现实中

也并没有一个实体为其指称对象。道德是一个形容词,与其他概念结合而产生意义,如道德行为、道德现象、道德规则、道德法则、道德观念等。日常语言中的道德,事实上是上述概念的省略表达。如当我们说“某人不讲道德”时,其实我们说的是:某人的行为不符合道德规则,某人的行为是不道德的。道德的实体指向并非某种“道德”,而是道德行为、道德现象、道德规则、道德法则以及道德观念等。因此,对道德的讨论最终落实到对道德法则、道德规则、道德判断等概念的思考上,其中最重要的概念便是道德行为和道德法则。

一、道德法则与关联

道德行为,顾名思义就是道德的行为。道德的行为不仅是某个物理活动,而且该行为出自行为人的意志。或者说,道德的行为乃是行为人在自己的意志主导下所发生的活动。也就是说,“另一种人类专属并由此而区别于野兽的官能便是意志。借助

收稿日期:2024-07-02

基金项目:山东大学中华民族现代文明建设研究计划“儒学与中国式现代化的观念建设”(24RWZX04)。

作者简介:沈顺福,男,哲学博士,贵阳孔学堂高等研究院研究员,山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师(山东济南250100)。

于这种内在动力的意志,人类放弃那些最不适用于自己的、转而选择那些最喜欢的东西”^[1]。

意志是人类特有的主观能力。借助这个能力,理性人能够自主地确定自己的选择对象,并进而发动自己的行为。康德说:“意志则是通过规则范畴来决定自己的因果关系的动力。”^[2]³²意志能够自由地确立自己行为的目的,决定自己做什么,是人类行为的动力。

意志是人类主动性行为的驱动者,或曰第一推动力。作为发动人类行为的驱动者的意志,在自然状态下属于选择性意志。康德将意志分为两类:选择性意志和纯粹意志。所谓“选择性意志,臣服于慈善情感(虽然并非被其所决定,因而也是自由的),暗示了一种出自主体的希望。这种希望常常与纯粹客观决定性原理相悖”^[2]³²。选择性意志是一种自然禀赋,受到人的自然情感的影响,其活动常常是任意的、不符合道德法则的,因此是不可靠的。康德说:“产生于自然的意志的能或不能、采用或不采用道德律而成为其准则,便叫做好心或坏心。”^[3]这种自然的、善恶两可的意志,与人的自然的欲望没有本质区别。作为主体的、任意的意志,通常将某种外在的感性对象内化为自身的内容,从而引导人的意志活动。康德说:“至于对象借助于偏好来决定意志,从而表现为私人幸福原理,或者是借助于理性指向我们的可能意愿的对象,正如完美原理的要求,在二者情形下,意志均从未以行为的观念的形式直接地决定自己,而是受到了可预期的行为效果的影响。我应该做什么,因为我希望什么别的东西。在这里,一定存在着另外一个法则作用于主体之我,我不仅必然意愿别的东西,而且这个法则再次要求我由一个命令来约束自己的准则。”^[4]⁴⁴⁴从表面看,在这些行为中意志依然做主,但实际上,如果我们的意志仅仅停留在自然意志阶段,等同于欲望的话,意志活动便不仅是感性的,而且还是他律的,即它非但没有自主地主导自己的行为 and 命运,而且完全听从于某种自然的、外在的力量。黑格尔认为自然的意志通常被“冲动、欲望和偏好等所决定”^[5]⁶²。或者说,在自然状态下,人的意志活动和欲望等自然本能活动一样,无法确保其主导的活动的正当性。自然心灵及其活动并不可靠,它需要被约束和规范。用来规范人类任意行为的工具便是法则。

法则能够作用于人的意志并形成义务关系。康德说:“出于义务的行为完全排除了偏好及其对意志对象的影响,这样便只有客观的法则能够决定意

志,而不是别的。”^[4]⁴⁰⁰只有客观法则才能成为我们意志的决定者,因此康德提出我们必须尊重法则。通过对法则的尊重,即将“法则当作尊重的对象,并对我们产生施压,并将其视为自身的必然。作为一个法则,我们臣服于它,并非出于自爱能够给予自身,它是我们意志的结果”^[4]⁴⁰¹。法则能够改造或规范我们的意志,从而将自然的、任意的意志转变为纯粹的自由意志。法则能够对意志产生约束:“意志与法则的关系依赖于约束之名,而约束则是对某种行为的限制,这种限制只有由理性及其客观法则来实施。这样的行为便是义务。”^[2]³²当意志接受某种客观法则之后,自然的意志便被这些法则所约束或规范,从而产生义务行为。义务乃是意志遵从法则而产生的行为的性质。它的表现形式便是“应该”:“所有的命令都由应该这个词来表达,它暗示了理性的客观法则与意志的关系。”^[4]⁴¹³法则通过“应该”来规范意志并产生相应的义务行为。法则成为义务行为产生的重要依据。

法则是人类社会最重要的现象之一,它体现了一种必然性关系。自然界的自然法则和人类社会自由法则皆有必然性。这种必然性法则,从质上揭示了两个关联因素之间的某种必然性关系。自然科学中的自然法则的主要形式是因果关系,即“人们普遍相信,物体在其所有的运动中,都有一个必然力发挥作用。每一个的自然结果,在其特定情形下,也显然由其原因的能量产生特定的结果,而不会产生别的结果。每一次运动的程度和方向,依据自然法则,也能够精确地预知到”^[6]。因果关系便构成了法则的基本内容,即一定的因必然会产生一定的果,因与果之间的这种必然联系(或对其的陈述)便是法则。康德明确指出:“法则,即从属于事物的必然性原理,也与某种非被建构的概念相关,因为事物的存在并不能先天地在任何的直观中呈现。”^[7]法则即必然性关系。尽管康德吸收了休谟的法则观念,以为法则是人类“给出”的规则,但是康德似乎也不否定法则的客观性,他似乎也承认存在着某种客观的规律性关系,即“事物自身也应该必然与自身的法则相适应”^[8]。这种事物自身必须服从的法则便是客观的自然法则。从人的道德世界来看,这种必然性法则便是自由法则或道德法则。康德说:“道德法则,由于它对于所有的理性与意志存在者而言普遍有效,因此它只能是客观的、必然的。”^[2]³⁶道德法则即人类社会法则,体现了人伦世界的必然性联系。这些自然或人类的必然性联系构成了法则。阿莫斯

特朗指出：“自然法则的核心观念被视为普遍者的关系，通过我的努力可以得到澄清，尤其是在将这种关系解释为普遍者自身时。”^[9]自然法则的核心内涵指客观世界各种事物之间的抽象关系，且这种抽象关系是客观而真实的。这种客观关系假如是决定性的、必然的，便是客观法则。

这种客观的、必然的、超越的决定性法则，中国传统哲学称之为理。理是某类事发生与变化的“所以然者”^[10]¹²⁷²，例如，“竹椅便有竹椅之理。枯槁之物，谓之无生意，则可；谓之无生理，则不可。如朽木无所用，止可付之焚灶，是无生意矣。然烧甚么木，则是甚么气，亦各不同，这是理元如此”^[11]⁶¹。理是某类事物存在或某类事情发生的依据。这种依据决定了此类事为此类事而非彼类事。这种能够决定某类事为某类事的依据便是法则，“如火之所以热，水之所以寒，至于君臣父子间皆是理”^[10]²⁴⁷。燃烧的火能产生热量、水能降温等便是理。这些理便是客观的自然法则。对于人类社会来说，“事君便遇忠，事亲便遇孝，居处便恭，执事便敬，与人便忠，以至参前倚衡，无往而不见这个道理”^[11]²⁸⁹。所有的正当行为如忠孝等便遵循了某种客观之理，这些理便是道德法则。

在经济生活中，亚当·斯密说：“每一个人都尽其所能地在国内工业的支持下动用自己的资金，以便让那个工业尽可能地产生最大价值。每一个人都必然地努力劳动，以便尽可能地创造出最大的社会岁赋。通常情况下，每一个人的确不会着力于提高公共利益，也不知道他能够提供多少。借助于国内贸易优先于外国工业的情形，人们仅仅意图自己的安全。通过将工业改编为一种方式以便能够产生更多的价值的方式，人们总是意图自己的收益。同理，在许多其他例证中，由一种看不见的手引导着人们提高某种目标，而这个目标和他个人无关。同样，社会的糟糕局面也并不总是与个人意图相关。”^[12]社会中的每一个人都在努力追求着自己的私利，这种求利的举止背后存在着一只“看不见的手”，这只手便是主导经济活动的法则。这种“看不见的手”，在理学家这里，便是理。

理即超越的法则。超越之理，从存在论的角度来说，其为人类的社会规则提供了存在论的证明；从实践论的角度来说，其决定了某类活动的正当性，即符合法则的便是合理的、合法的，否则便是违法的、不合理的。这些合理的活动，从道德哲学的角度来说，便是道德行为。道德行为一定是遵循道德法则

的行为，其中的法则为该活动的正当性提供保障。

二、秩序整体及其意义

法则揭示了某种必然性关联，一个为因，一个为果，二者之间形成某种固定关联。通过这种固定关联，作为原因的存在与作为结果的存在被整合为一个整体。从人类社会来看，各个成员之间因为这些人伦法则而形成和谐的社会；从宇宙世界来看，不同物体（如人和物等）之间形成一个关联的整体。后者便是中国哲学所说的万物一体观。程颢曰：“仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。”^[10]¹⁵万物一体而贯通便是仁，不通便不是仁。作为贯通的仁，将宇宙间万物连成一个整体，仁即整体贯通。王阳明曰：“以全其万物一体之仁，故其精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分，物我之间。譬之一人之身，目视、耳听、手持、足行，以济一身之用……盖其元气充周，血脉条畅，是以痒痒呼吸，感触神应，有不言而喻之妙。”^[13]⁵⁵万物贯通一体而如同一人，万物之间亲密无间而贯通，如同血脉贯通一样，宇宙众生或万物组合为一个生命体。仁即贯通一体。

这种万物一体不仅是气质关联，而且内含天理，即在气化流行而贯通的背后隐含着某种客观的、必然的、决定性的因素。正是这个客观而必然的决定者将宇宙万物紧密地、合理地关联在一起。贯通之仁的背后便是这个决定之理。程颢曰：“理则天下只是一个理，故推至四海而准，须是质诸天地，考诸三王不易之理。故敬则只是敬此者也，仁是仁此者也，信是信此者也。”^[10]³⁸在程颢看来，宇宙万物一体便是天，天行自然合理。因此宇宙运行之仁自然符合理。仁是符合理的行为。朱熹曰：“仁者，心之德、爱之理。”^[14]¹仁是爱之理。仁是心所主导的行为，其中蕴含着理。仁是含理的、爱的活动。陆九渊曰：“仁即此心也，此理也。求则得之，得此理也；先知者，知此理也；先觉者，觉此理也；爱其亲者，此理也；敬其兄者，此理也；见孺子将入井而有怵惕惻隐之心者，此理也；可羞之事则羞之，可恶之事则恶之者，此理也。”^[15]仁之所以是正当的，原因在于此心或此理。符合理的行为便是仁的活动。王阳明曰：“此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要求个温的道理；夏时自然思量父母的热，便自要求个清的道理。这都是那

诚孝的心发出来的条件。”^[13]有了理,人们便会孝亲,便会做出仁义的行为。理即法则,也是人类正确行为的依据,即只有符合这种法则(如理)的行为才是合理的行为。

这种万物一体的和谐世界,从人类生存来说,便是和谐的秩序社会。作为群体生物的人总是生存于一定的群体之中。群体即整体。整体的基础是秩序,只有稳定的秩序才能确保某个整体的存在。即便是在动物世界,“秩序也是必须的:它可以有效地避免为了寻求食物而产生的争斗和纠纷”^[16]¹⁴⁸。秩序是整体存在的基础。对于独立个体人所形成的社会,如果没有秩序,便是一盘散沙,且必将一事无成。人类只能生存于一个“秩序良好的社会”^[17]。只有秩序,才能保证社会成员之间的稳定关系。“社会行为的秩序性本身体现于如下的事实,即个体成员只能在其行为的每一个阶段都能够从其伙伴那里得到预期的反应,只有这样,个体才能够完成一个行为的完整计划。”^[16]¹⁵⁹⁻¹⁶⁰这种对等反应构成了相互关联与秩序。秩序中的关联其实反映了两个不同事物或事实之间的关系。只有秩序才能确定整体的稳定乃至存在。秩序能够协调群体成员之间的关系。这便是汉语的“伦理”之义:伦理即确保人与人之间的秩序原理。

秩序即 order, order 又叫命令。命令具有必然性,其常规形式便是法律或道德法则等。“法律是给我们的一种命令。”^[18]法律是一种命令,通过这种命令,它将某种公共规则告知其成员,使之成为其成员的行为准则,从而维护整体的秩序。比如,对于政体来说,“不是管理者,而是法律才是国家的根本”^[19]³⁵⁸。法律制度是政体如国家最重要的运作形式,也是必然的规定,它确保了国家整体的秩序。在现实中,一些政体借助于“那些常设的法律,将其公布于众,而不是某些临时的命令。它只能仰仗通过那些刚正不阿的法官在法律的规定下裁决争议,甚至可以平息外交纠纷以确保团体免受侵袭。这些做法的目的便是为了人们的和平、安全和公共利益”^[20]¹⁵⁶⁻¹⁵⁷。只有法律才能确保社会秩序,进而形成一个整体。只有“遵循规则(rule)……才能保证一定程度上的秩序”^[16]¹⁴⁸。规则是秩序的保证。通过这些法则,原来并不相干的各要素被整合为一个整体,相互之间形成了某种必然性关联。“在任何时间和地点,法律的最普遍、最鲜明的特点是:它的存在意味着人们的某些行为不再是可以选择的,而是在一定意义上是必需的。”^[21]法律或规则将各

要素整合为必然的关联。这种必然关联的结果便是秩序。这种秩序整体的存在被卢梭拟人化,进而提出普遍意志说:“法律乃是普遍意志的产物,和具体的个人无关。”^[22]所谓普遍意志,乃是一种拟人式表述,其基本精神便是某种“自在的”^[5]¹⁹⁸客观本原,即它是整体的秩序的本原或基础。普遍意志与法则的关联揭示了法则的公共性,任何一个法则的最终形态便是整合出一个整体。

在这个整体中,行为人拥有成员的身份,且在承认其成员身份的同时,必然遵循相应的法则。这种身份与法则之间构成了体用关系,即成员身份是体,整体法则为用或含于用中。这便是中国传统哲学体用论的解读。这种群体身份,中国传统哲学通常称之为性。性是对存在物的归属的定义。如孟子曰:“然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”^[23]¹⁹⁷牛性是牛的本性,人性则是人的本性。人性成为人的种类属性。这种属性,对于人类来说,决定了其归属与身份。孟子曰:“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。”^[23]⁵⁹人性是人成为人的标准,有之为人,无之便不再是人。以“四端之心”为内容的人性,乃是人之所以为人并区别于动物的依据。这种依据,我们称之为人的身份。程颢、程颐认为:“生之谓性,其言是也。然人有人之性,物有物之性,牛有牛之性,马有马之性,而告子一之,则不可也。”^[10]¹²⁵³性有人性、物性、牛性、马性之分。正是此种性让某物成为某类物,比如人有人性。通过这种公共之性,我们可以将拥有此类本性的成员整合为一个整体,用亚里士多德的话来说就是形成一个属,这些分子从属于该属。所有拥有此性的生物可以集合为一个整体人类,其中的性便是成员的身份,即在这个整体中,所有的人拥有人性,这个性同时赋予其特定的身份,人性乃是人之所以为人并区别于别物的本质规定性,是人类成员的身份。

从体用不二论的角度来看,相应的行为主体(体)必然遵循产生符合特定法则的行为(用),其中,相应的行为主体的内在规定性是性,规范行为的法则是理。比如,如果我们承认自己的人类成员、承认自己的人性之体,那么我们就必然遵循人伦之理、做出符合此理的行为,其中的性便是我们的身份,理则是我们的行为法则。这种身份(性)的确立与法则(理)的认可是同时的,即体用不二。程颢曰:“在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也。”^[10]²⁰⁴正确行为中的理,从人的角度来说便是

性,性是身份是体,其行为即用必然遵循相应的法则即理。王廷相曰:“人有生,则心性具焉,有心性,则道理出焉,故曰‘率性之谓道’。”^[24]理从性出,这并非说性理之间具有时间性,而是揭示了性理之间的体用关系,即性在体中、理在用中。或者说,特定身份(性)决定了其行为必须遵循的法则(理),二者之间是必然的。用黑格尔的话说就是:“公共意志是意志的概念,这些法则建立在这个概念之上,是这个意志的特定运用。”^{[5]313}法则产生于意志,其中,法则决定了行为即用,而意志之中蕴含着行为人的身份。

特定的身份(性)必然伴随着特定的法则(理)。对特定的法则的遵循而产生的行为,儒家称之为仁。孔子以仁释道,曰:“志于道,据于德,依于仁,游于艺。”^{[25]76}志道即依仁,仁等同于道。或者说,仁爱的行为便是符合道的行为。如《论语·学而》曰:“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”^{[25]2}这里的本指孝悌,即有了孝悌便产生仁,仁的行为就是合乎道的行为。孟子曰:“仁也者,人也。合而言之,道也。”^{[14]259}仁就是努力去尽心尽性,与此相一致的行为便是道,仁即道。荀子曰:“况夫先王之道,仁义之统,诗书礼乐之分乎!”^[26]先王之道以仁义为纲领,这种仁的道德行为既是性又是理。孟子明确指出:“恻隐之心,仁之端也。”^{[14]59}仁产生于恻隐之心即性,仁从性出。这种作为源头的性,在理学那里转变为性体。朱熹曰:“恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。仁、义、礼、智,性也。”^{[14]25}仁是自然禀赋之性。从其发用来看,“仁者,心之德、爱之理”^[27]。仁又是理,即仁的行为,从体来看体现了性,从用来看彰显了理。当一个人承认了自己人的身份时,就必然遵循人伦法则。因此,身份的认定与法则的遵循是同时的。特定的身份(性)必然产生符合某种法则(理)的行为(仁),作为合“理”的行为的仁便是道德行为。

道德行为一定是符合某种法则的行为。这种符合某种法则的行为便是义务行为。义务行为乃是某种法则对主体意志的某种约束。人们之所以愿意接受这些法则的约束,原因就在于利益,即与义务相对应的概念是权利。在现实中,人们之所以加入某个群体、遵循该群体的规则或法则,从根本上说,都是出于某种利益的目的。规则的首要功能是保障群体成员的利益。这种利益构成其目的,即人们总是怀着某个目的而加入某个群体的。目的性保障了行为的合理性。合理性,英语叫做 right,其名词化形式

即权利。人类建立国家、制定法律、形成社会的目的便是为了获得更多的权利。西塞罗曰:“法律之下才有权利。”^[28]只有必然的法律才能确保人们的权利,这也是近代法律的基本精神,即法律的目的便是为了保障人们的权利。“也只有在这样的地方,其成员才能保留自然自由的权利。”^{[19]358}国家通常依靠法律等来确保人们的权利,权利或利益是人们加入群体的目的。卢梭说:“社会秩序,作为神圣权利,是一切其他权利的基础。”^{[20]387}秩序是权利的基础,即只有秩序才能保障我们的权利。

作为特殊法则,道德法则同样以功利为主要考量标准,即任何的道德规则都不能排除其对某种现实的功利的渴求。柏拉图认为,道德的正义之所以高于非正义,原因在于正义“能够给拥有者带来好处,而不正义则会产生伤害”^[29]。道德的正义能够带来好处、有用,道德利益说几乎成为大多数哲学家的立场。“一个人获得自己的快乐的唯一途径便是道德途径。”^[30]道德的目的是快乐与利益。“假如某人赞同将某种普遍的事情视为政策、制度、立场和动因等,或者说理解为道德同意,人们便必然会想到:这些政策、制度等以某种方式服务于人类的某种福利的取得。”^[31]道德规则具有现实功利,这便是功利主义合理性的理论基础,即任何的公共法则或规则都有两个向度:超越的和现实的。从现实来看,法则或规则必然落实在权利分配上,这便是伦理学中的“规则功利主义”,即“对规则的接受将会让功利最大化”^[32],包括道德规则在内的所有的法则或规则都有功利的目的。个人的某个具体的行为可能是无功利的,但是群体或加入群体的行为一定是谋利的。朱熹曰:“仁义根于人心之固有,天理之公也。利心生于物我之相形,人欲之私也。循天理,则不求利而自无不利;殉人欲,则求利未得而害已随之。”^{[14]1}人心遵循天理,虽然不是以求利为目的,却并不妨碍能够带来好处。个人的行为可能是无功利的,但是群体或加入群体的行为一定是谋利的。人类建立国家、制定法律、形成社会的主要目的就是为某种利益,因此利益成为近代法律的基本精神,人们制定法则(包括道德法则)的目的便是为了权利或利益。

道德法则必然考虑利益,或者说,人们之所以愿意接受道德法则的约束,重要的原因是为了利益。取得这些利益的方法是加入群体、维护群体秩序,这种秩序群体便是道德世界。“只有在此概念管理之下,依照德性法则所形成的人类集合可以被叫做伦

理性的。这些法则也是公共的,属于伦理—市民(以对立司法—市民)社会,也可以叫做伦理共同体。”^[33]这也是伦理或道德的本义:伦理生活即公共生活,道德世界即公共世界。或者说,伦理或道德总是与群体相关。道德(希腊语是 *ethos*,拉丁语为 *moral*)的本义是指“风俗习惯”^[34]。风俗习惯通常指某种文化传统中的、固定的、秩序的行为集合。符合该习惯与风俗的行为便能够被接受,成就一个秩序的整体;反之,便会破坏该秩序,进而破坏整体的存在。因此,道德或伦理行为便是合秩序的行为。这便是道德法则、道德行为的意义,即它能够形成一个共同体。职业道德能够确保职业共同体的秩序,社会道德能够确保社会整体的秩序。通过这种秩序整体,其成员常常能够获得某些权利或利益。只有和谐而稳定的群体,才能确保其成员的相应的利益。不过,如果将道德的功能仅仅限定在秩序与利益之上,我们便将道德律等同于法律,因为维护秩序、保障利益正是法律的功能。也就是说,法律足以完成维护整体秩序的任务。很显然,道德律(道德法则)并不同于一般性法则。对道德律的遵循不仅意味着对必然性的遵循,而且还有另一个更重要的原因。

三、自由意志的出场

秩序整体的形成,不仅在于身份的认可,而且在于法则的遵循。现实中,一个人常常可能具备若干种身份,如人、家族成员、种族成员、国家公民等。这些不同的身份对应了不同的行为法则,如“父子有父子之理,君臣有君臣之理”^{[11]83}。父子之理是决定家族成员关系的法则,君臣之理是决定国家成员关系的法则。不同的群体需要不同的法则,身份和与之对应的法则都是复数,而决定具体的行为的准则则是特殊的。如何从复数中选择其中之一,并将其转变为那个特殊的准则呢?这种转变机制便是自由选择,即只有个体的自由意志才能帮助行为入确立自己的身份并遵循相应的法则。

前文说过,人的行为总是在自己的意志主导下实施。这种主导行为的意志有两种状态或两个阶段,即自然意志和自由意志。其中的自然意志需要法则来约束和规范。通过这些法则的约束和规范,自然的任意的意志可以摆脱自身的私意性,并通过遵从某种法则而成为合群的道德人或社会人。但是,这种约束自己的意志的法则并不是天然地安置在人的意志中,而是需要个体的自由意志的选择,即

自由意志决定选择某种法则。康德说:“在每一个行动中,意志是自己的法则。即遵循人们都愿意将其当作普遍法则的对象的标准而行动。”^{[4]447}理性人的行为尽管遵循一定的法则,但是这个被接受的法则最终立足于意志,只有得到行为入认可或接受的法则才能够成为普遍法则。这种受到认可与接受的法则便是准则(*maxim*)。“准则是意志的主观基础。其客观基础便是实践法则。假如理性具备完全的力量来掌控欲望的话,这个客观基础,作为实践基础或原理,便可以主观地服务于所有的理性者。”^{[4]400}

法则是外在而客观的,一旦这种外在法则被主体接受,该法则便转化为主观的准则,并通过约束人的意志而主导着人类的行为。这种获得认可的法则或准则便是道德律。“纯粹理性本身便是实践的且能够给出一种普遍法则。这个普遍法则便是道德律。”^{[2]31}只有理性自身尤其是不受到任何外来影响的自主的个体,才能够颁布道德律。这个颁布者便是自由意志。因此,康德说:“我们可以如此假设,即自由的意志能够找到一则法则,并由它来做出必然的决定。”^{[2]29}法则的确立依赖于自由的意志。换句话说,依照怎样的法则去行为最终由个体的意志决定。“道德法则建立在意志自律基础之上。这个意志本身虽然能够颁布普遍法则,其自己也必须能够臣服于这些自己所指定的法则。”^{[2]132}道德法则建立在意志活动之上,即只有意志才能将某个道德法则转化为某行为的准则并引导出义务行为。其中,行为的义务性体现了意志与法则的关系:“义务和约束是我们称呼我们和道德律的关系仅有的名称。的确,我们不仅以自由的身份而可能成为(由理性呈现于我们面前而成为尊重对象的)道德王国里的立法成员,而且我们在其中,不是主宰者,而是臣民。”^{[2]82}

普遍性规则或法则对个体心灵的约束而产生的关系便是义务,一旦这种义务关系完全出于个体意志的自主选择时,该义务便属于道德义务。在这种义务活动中,理性人自愿地将自己视为该群体的成员,并自觉地将维护该群体秩序所必需的法则当作自己的行为准则。在此基础上,行为入做出某种合理的行为,这些合理的行为最终形成一个秩序的和谐整体。意志对法则的选择以及对法则的遵循确保了秩序整体的维持。

与此同时,这种义务活动并非仅限于法则对意志的决定关系,而是可以反过来,即这个法则乃是

体自由意志决定的结果。康德说：“只要是理性的，它们的意志是一种属于生命体的因果关系。而自由便是这种因果关系的属性，即它不仅有效，而且独立于外在的原因即不接受它的决定。”^{[4]446}自由意志自己做主不仅表现为自己做主，而且同时体现了行为人的决定不受到任何经验的或外在的因素的影响，比如人的偏好，“他希望摆脱这些成为自己的负担的偏好。通过这些，他在思想上证明了自己的意志，即从感受性的刺激转向与自己的欲望完全不同的事情的秩序”^{[4]454}。偏好是基于情感因素而产生的自然活动。自由要排除这些感性的、经验因素的干扰，从而成为纯粹的行为。自由即能够主动地不去做什么，“自由恰恰意味着不做什么”^[35]。这种对感性与经验的摆脱便是一种超越。自由是一种超越性行为，在这种超越中，行为人通过对法则的遵循来克服自身的私欲或私利等因素的影响，最终让自己成为社会人，自然人超越为社会人。康德说：“由于实践法则的内容，如准则的对象，只能由经验而产生，因此，自由意志独立于经验条件（即属于感性世界的条件），且是自己决定。这样，自由意志必须在法则中找到决定性基础，并独立于法则的内容。然而，除了法则的内容之外，除了立法形式之外，便没有什么别的东西了。正是蕴含于准则中的立法形式，才能成为自由意志的决定性基础。”^{[2]29}意志的自主行为是自由的积极维度，而排除经验因素或情感因素的影响便是自由的消极维度。人类对道德律的遵循便体现了自由的消极维度。

在消极自由基础上，个体自由得以彰显，即这是个体的、排除自然倾向的影响与现实利益的考量而产生的自主选择行为。这种排除自然性与经验性的意志活动便是超越的自主性所主导的个体性行为或自由行为。这种能够做主的意志体现了个体的自主性：这是个体独立的、不受任何外部条件的影响的决定。“伦理生活即作为好好地生活的自由观念。”^{[5]292}伦理生活即自由地活着，这便是道德的终极性基础，即道德不仅能够带来秩序，而且能够给行为人带来自由。对公共法则的维护仅仅是道德的表面性质或功能，其最终的意义在于自由。这也是道德法则与一般法律的区别所在。对于一般法律来说，维护秩序是其终极目标，但是对于道德来说，秩序仅仅是其一，其二便是个体自由的实现。这才是道德的真正本质：道德即自由。

正是这种自由的性质决定了道德义务区别于法律义务。从一般法律意义上来说，义务对应于权利，

即当我们付出一定的义务时，同时期待着获得相应的权利，这种权利是义务的对等存在。此时的义务相对于一定的权利，因此是相对的，或者说是不完全义务。与之相反，道德义务是一种完全义务，即它以自身为目的，是绝对的义务，无须任何权利与之相对应。道德义务是绝对的，没有什么权利与之相对等。或者说，我们付出道德义务仅仅是出于自目的性，自己便是自己的目的，而不是为了别的东西如权利，这就是定言命令。康德曰：“定言命令宣称这个行为本身，在无别的目的的前提下是必要的。行为自身便是目的。”^{[4]414}定言命令不仅表达了某种公共性和必然性，而且该命令所指称的行为本身便是目的，它是自目的性行为。“从存在论的角度来看，简单地说，人是客观的目的或事物（从广义上说），即存在者以自身为目的。”^[36]道德义务自身便是目的，自目的的道德义务不仅自己是自己的原因，而且也是自己的结果。道德义务是自足的，无须道德权利与之对应，所谓的道德权利并不存在。

四、余论：道德生存的困境

我们为什么遵循道德律建构一个道德世界？建构道德世界的原因有两个：一个是利益，一个是自由。道德律或道德法则是维护整体秩序的客观基础，道德规则是道德法则的经验形态（教化因此而可能），道德判断则是依据上述标准而产生的认识，这些认识最终形成系统的道德观念。在这些观念的指导下而形成的、符合道德法则的行为最终形成一个秩序的整体，在这个秩序整体中，人们只能通过遵循法则来维护秩序。而这个秩序整体的存在显而易见的目的便是利益，即人们常常是出于某个利益而建构某个群体，群体的功能便是保障其成员的相应权利。从伦理社会来看，秩序整体能够让社会成员安居乐业，这便是人们建构道德世界的原因之一。中国传统哲学意识到了这一维度。《周易》曰：“元者，善之长也，亨者，嘉之会也，利者，义之和也，贞者，事之干也。”^[37]即当人们形成了一个秩序共同体时，其成员通常能够获得最大的利益。《墨子》曰：“义，利也。”^[38]义的最终追求便是利益。

对于人类来说，人们建构道德世界的目的显然不仅限于利益，而且还有更高的追求，那就是个体的自由。个体通过自己的意志，选择一种自己认可的法则来作为自己的行为准则，并最终产生相应的道德行为。在这个意志活动中，个体不仅遵循了某种

公共法则从而约束了自己,而且通过这种选择性活动成功地实现了自己的意志,实现了自由。这便是道德的真正目的,即道德带来自由。人们之所以愿意加入某个群体并接受维护该群体的秩序所必需的法则的约束,不仅是为了某些世俗的利益,而且是为了自由。自由是人们群体生活的最终追求,也是道德生活的终极目标,道德即自由。

以往的学术界通常关注道德的公共性,以为道德的主要功能就是规范人,其实不然。作为行为人的主体由自然的形体、普遍的性体以及自主的个体所组成,其中,自然的形体是该行为发生的物理主体。这个自然的、性质未定的物理主体如同一匹野马,在自然状态下可能会走向错误的方向。为了帮助自然的形体确定方向,理学家们提出了理,他们认为只有理才能像骑手一般驾驭自然的野马即形体。“太极理也,动静气也。气行则理亦行,二者常相依而未尝相离也。太极犹人,动静犹马;马所以载人,人所以乘马。马之一出一入,人亦与之一出一入。盖一动一静,而太极之妙未尝不在焉。”^[11]²³⁷⁶太极之理,虽然不动不静,却能够主导气的生生不息的活动,理主气从。这个主宰之理,从体用不二的角度来说便是性或性体。普遍的性或理确保了活动的秩序,这便是公共法则的作用。由于法则与身份的多重性,我们需要对其进行筛选,从众多的法则中选定一款法则并将其转换为自己的身份即性体。这种转换活动的主导者最终立足于个体的意志,因为只有个体意志选择的法则才能成为自己的行为准则。在这种道德存在论中,个体或自我是立足点,即这是我所认可的道德法则,也是我的道德世界,道德与自由的统一完全建立在自我观念中。

事实上,在人类生存现实中,道德规则、道德法则、道德判断、道德观念并不是唯一的。在通常情况下,我们所说的道德规则主要指当前社会普遍认可的行为原理或规则,属于社会道德。不仅如此,我们还有一个概念叫做职业道德规范。职业道德规范,顾名思义,只能是某个职业群体所遵循的法则或规范。通过这些规则或法则,相关成员可以整合为一个秩序整体,这个群体成员的身份与社会成员的身份肯定不同,所遵循的法则便有差异。当我放弃了自己的社会成员的身份而选择了职业成员的身份并因循职业规范而行为时,在我自己看来,我不仅是自由的,而且是道德的。但是,在有些社会成员看来,我是不道德的,因为我的行为不符合社会成员的行为法则。人们常常用另一种道德法则来评价我的行

为。在另一个道德法则标准之下,我的行为可能会遭到另一种广泛的道德评价,这些风言风语式的评价可能会给行为人带来难解的困惑,这便是道德所面临的难题。这些难题就是:有些人的道德对另一些人来说可能是不道德的。任何的道德规则,只有行为人才做出终极判断,即我的行为我做主。只有自由的个体才能对自己的行为做出终极性判断,否则,个体很可能被道德规则、道德评价等所绑架,道德存在变成了不道德的存在。

康德说:“自由是道德法则的存在依据,道德法则是自由的认知依据……如果没有自由,我们完全不可能遇到道德法则。”^[2]⁴道德法则是自由的表现,自由是道德法则的本质。道德的本质追求是自由,道德即自由。忽略个体主体性的、不自由的道德法则(规则、判断等),从表面来看高大上,但从个体生存的角度来说其现实结果常常是不道德的。历史上的儒家注重整体秩序,过度依赖普遍性法则即理,缺乏对个体自主性与个体自由的关切,理以及组成的社会制度等成为制约人的工具:“不寤意见多偏之不可以理名,而持之必坚;意见所非,则谓其人自绝于理;此理欲之辨,适成忍而残杀之具,为祸又如是也。”^[39]这便是后来人们常说的理杀人。这样的理失去了其善良的初衷,最终以“伪善”^[40]的形式给个体带来灾难。

参考文献

- [1] PUFENDORF S. The Whole Duty of Man According to the Law of Nature [M]. translated by Andrew Tooke. Carmel: Liberty Fund, Inc., 2003:31.
- [2] KANT I. Kritik der praktischen Vernunft [M]//Kants Werke: V. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1913.
- [3] KANT I. Die Metaphysik der Sitten [M]//Kants Werke: VI. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1914: 29.
- [4] KANT I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [M]//Kants Werke: IV. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911.
- [5] HEGEL G W F. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse [M]//Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke: 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- [6] HUME D. An Enquiry Concerning Human Understanding [M]. New York: Oxford University Press Inc., 2007:82.
- [7] KANT I. Metaphysical Foundation of Natural Science [M]. translated by Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004: Preface 5.
- [8] KANT I. Kritik der reinen Vernunft [M]//Kant's Werke: III. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911:127.
- [9] AMSTRONG D M. Laws of Nature as Relations between Universals,

- and as Universals[J]. *Philosophical Topics*, 1982(1):7-24.
- [10]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004.
- [11]朱熹.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [12]斯密.国富论[M].沈阳:万卷出版公司,2006:265.
- [13]王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [14]朱熹.孟子集注[M]//四书五经:上.天津:天津市古籍书店,1988.
- [15]陆象山全集[M].北京:中国书店,1992:3.
- [16]HAYEK F C. *The Constitution of Liberty*[M]. Chicago: University of Chicago Publishing House, 1960.
- [17]RAWLS J. *A Theory of Justice*[M]. Cambridge, Massachusetts/London, England: the Belknap Press of Harvard University Press, 1971: 453.
- [18]BLACKSTONE W. *Commentaries on the Laws of England*[M]. St. Paul: West Publishing Co., 1897: 9.
- [19]ROUSSEAU J J. *A Dissertation on the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind*[M]. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1988.
- [20]LOCKE J. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*[M]. Yale: Yale University Press, 2003.
- [21]HART H L A. *the Concept of Law*[M]. Oxford: Oxford University Press, 1997:6.
- [22]ROUSSEAU J J. *The Social Contract or Principles of Political Rights*[M]. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1988:399.
- [23]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2008.
- [24]王廷相集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1989:835.
- [25]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,2006.
- [26]王先谦.荀子集解[M]//诸子集成.上海:上海书店,1986:43.
- [27]论语集注[M]//四书五经:上.天津:天津市古籍书店,1988:1.
- [28]CICERO M T. *On the Commonwealth and On the Laws*[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1999: 21.
- [29]PLATO. *the Republic: in two volumes I(Books I-IV)*[M]. with an English translation by Paul Shorey. Massachusetts: Harvard University Press, & London: William Heinemann Ltd, 1937:143-145.
- [30]STACE W T. *the Concept of Morals*[M]. Oxford: Macmillan and Co., Limited, 1937:254.
- [31]WILLIAMS B. *Morality: An Introduction to Ethics*[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1972:74-75.
- [32]BRANDT R B. *A Theory of the Good and Right*[M]. Oxford: Clarendon Press, 1979:229.
- [33]KANT I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*[M]//Kant's Werke: VI. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1914:94.
- [34]阿奎那.托马斯·阿奎那基础著作:第2卷[M].北京:中国社会科学出版社,1999:41.
- [35]LEVINAS E. *Collected Philosophical Papers*[M]. translated by Alphonso Lingis Dordrecht. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 1987:15.
- [36]HEIDEGGER M. *Die Grundprobleme der Phanomenologie*[M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975:196.
- [37]孔颖达.周易正义[M]//十三经注疏:上.上海:上海古籍出版社,1997:15.
- [38]谭戒甫.墨辩发微[M].北京:中华书局,1964:85.
- [39]戴震.戴震全书:六[M].合肥:黄山书社,1995:214.
- [40]邓晓芒.论康德哲学对儒家伦理的救赎[J].探索与争鸣,2018:64-70.

Why Should We Be Moral

Shen Shunfu

Abstract: Morality is an abbreviated name for moral laws, rules, judgments, and so forth, the core of which is moral behaviors and laws. Moral behaviors, such as Ren, are activities that come into being for following moral laws. Law connects the elements into one wholeness and grants the order of the wholeness. In the wholeness of order, its members are not merely restricted and regulated, but are given rights or benefits as well. For those benefits, people always become members of the wholeness voluntarily and inevitably follow the order laws. This is one of the purposes of moral laws. Only the will of the individual can choose a certain one among the many laws and follow it, among which, the adherence to the law ensures the order of the wholeness, and the independent choice of will reflects the freedom of the individual. The essence of morality lies in freedom.

Key words: morality; wholeness; law; freedom

责任编辑:思 齐