

Globethics Repository



论道德自由境界

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	李, 建华; 覃, 青必
Publisher	天津社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-08 20:30:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/224599

论道德自由境界

李建华 覃青必

【摘要】 在中国传统伦理语境中,道德自由是一种境界:一是从整体主义的框架中获得的个人自由,二是从道德规范的认识内化而获得的心性自由。道德自由境界的达成主要基于对体现道德必然性的道德规范的体认与内化,进行道德修养。

【关键词】 道德自由 整体主义 道德修养

【中图分类号】B82-02 【文献标识码】A 【文章编号】1007-1539(2008)02-0004-07

个人品德建设的终极旨意是为了实现人的道德自由,而道德自由不仅仅是指人的一种自由、一种权利,更重要的还是指人的一种境界。道德自由意味着个人在认识、掌握道德必然规律的基础上,通过内化体现道德必然规律的道德原则和规范,从而达到一种“从心所欲不逾矩”的自由境界,我们把它称为道德境界。“境界是人对于宇宙人生在某种程度上所有底觉解,因此,宇宙人生对于人所有底某种不同底意义,即构成人所有底某种境界。”^[1]在这个意义上,道德境界则是“人在道德上的一种觉悟,以及人因这种觉悟而从道德中体验到的意义”,在道德境界中,人履行道德既不是被迫的,也不是实现其他利益的手段,而是彰显其人性的高贵、实现人之为人之自由存在的一种途径,同样人自由的时候也不是为所欲为的,而是在彰显其高贵人性的过程中实现人之为人存在的自由,所以也是履行道德的自由,因此在道德境界中,道德与自由对人来说是合而为一的,道德意味着自由,自由也意味着道德^①。

一、中国传统伦理中的道德自由境界

在重理性、重自由、重权利的西方伦理学那里,道德自由主要从意志自由、道德权利的维度提出,但在中国传统伦理学那里,由于注重某种整体主义、神秘主义,道德自由则主要从道德境界的维度提出,而我们所说的伦理维度中的道德自由,主要指的是中国传统伦理中的道德境界。从中国传统道德自由思想中可以看出,无论是孔子的“从心所欲不逾矩”、孟子的“尽心事天”,还是陆九渊的“心即理”、王守仁的“致良知”,他们的道德自由思想强调与追求的都是一种自由、圆满的道德境界。这种道德境界一般以某种整体主义为基础,从利益分配的角度看,这种整体主义在道德上强调牺牲个人利益,以维护、实现国家、集体利益,并在这个基础上形成一种道德整体(大我)观,这种道德整体观主张“小我”融入“大我”,以实现、彰显出“小我”的意义与价值。其中“大我”可以是国家、集体的化身,也可以进一步演化、升华为宇宙天地,从而在这个基础上进一步强调个人融入宇宙、融入万物,从而达到

① 这里所说的“道德境界”与冯友兰在《新原人》中所说的“道德境界”是有所不同的,冯氏主要从人的境界的角度来把握道德境界,而我们则主要从道德自由的角度来把握道德境界,因此两者的视阈与切入点是不一样的,但如果一定要比附冯氏的境界说,那么我们这里所说的“道德境界”则相当于冯氏所说的“道德境界”与“天地境界”的合称。在《新原人》中,冯友兰把人的境界分为四个层次,即自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。在道德境界中,人能认识到人是社会的一部分,人只有在社会中才能成全自己,因此社会道德并不是压迫人的,而是人之为人的本质规定。在这里,冯友兰显然在狭义上使用“道德”一词,意指一社会中现行的道德原则和规范,而在中国传统伦理中,“道德”并不限于在狭义上使用,而且还指人的某种能与“天地参”的宇宙品格,而这正是冯友兰所说的“天地境界”。在“天地境界”中,人能认识到自己是宇宙的一部分,因此在宇宙中,人也要堂堂正正地做人,从而使自己的行为达到“事天”的境界。可见,如果“道德”一词在广义上使用,那么冯友兰所说的“道德境界”和“天地境界”则可以合称为“道德境界”,因此在这个意义上,本文所说的“道德境界”应该包括冯氏所说的“道德境界”与“天地境界”。

某种“天人合一”的道德境界,但无论“大我”怎样地演变、升华,在道德上它都始终强调牺牲个人利益、维护整体利益的重要性,而不会像个人主义道德那样,主要从个人的自由、尊严出发强调道德价值,比如孔孟的“义利”之辩、陆王的“以理压欲”,因此“大我”至少在内容上强调的是整体主义,尽管它实现的可能是个人的道德价值(见下一段)。但从维护整体利益到实现道德价值并不是自然而然的,也就是说由于人性的自私,个人并不是自然地就能够从维护整体利益中体验到一种神圣的道德价值,因此在这里,对于整体利益的道德还必须进行某种合法或者合理性论证,从而在这种论证的基础上才能培育起人们那种对于整体利益的道德情感。在西方传统伦理学中,整体主义道德的合法性论证主要付诸理性,即主要通过理性思辨国家、集体对个人的必要性、优先性,由此在这个基础上强调牺牲个人利益、维护整体利益的道德合理性;但在中国传统伦理学中,由于天生缺乏或不注重理性思辨,道德的合法性论证则主要付诸某种神秘主义,这种神秘主义既不是理性、也不是信仰,至多只能说是一种半信仰主义,因此它只能通过“天”、“道”、“理”等这些神秘的概念来完成道德的合法性论证。天、道、理这些神秘的概念,首先要依赖于人的道德信仰,或者说只能因人的道德信仰而起,因此它们天生就被赋予某种绝对的、不容怀疑的道德合理性,也就是说天生就具有一种终极道德价值,因此在这种信仰下,我们只要能证明整体主义道德就是天、道、理的体现,或者说本身就是天、道、理,那么我们就能够在这个基础上借助人的信仰轻而易举地完成整体主义道德的合法性论证。而这种证明,则主要通过“自然比附”与“心理比附”的方式来完成,自然比附就是在自然信仰下,拿整体主义道德去比附各种自然现象,从而赋予整体主义道德以天、道、理的属性;心理比附就是通过修炼(比如“养气”、“格物”)获得各种神秘的心理体验,然后把这种体验视为整体主义道德与天、道、理在个人身上的融合,从而在这个意义上把整体主义道德与天、道、理连接起来。如果说自然比附提供的是一种“眼见为实”的客观性证明,那么心理比附提供的则是一种和谐、愉悦的体验式证明,从而在这种一内一外、一虚一实的证明中完成整体主义道德与天、道、理这些神秘概念的衔接。于是整体主义道德就取得了天、道、理的形式,从而完成了它的合法性论证,而由于天、道、理这些概念

的超越性与终极性,它就寄托了人类最美好、最理想的自由愿望,因此它不仅与人的内在自由(一种身心和谐、愉悦的体验)、而且还与人的外在自由(人与自然的和谐发展)联系起来,或者说它本身就是人获得绝对自由的保证,因此在这个意义上,遵循天、道、理,也就是遵循整体主义道德,就成为人达致自由境界的唯一途径。人要获得道德自由,就必须认识到整体主义道德本身就是天、道、理的体现,通过道德修养的功夫认识、掌握这些天、道、理,就成为人获得道德自由的根本保证。而由于天人的同构关系,这些天、道、理本身就内在于人性或人心之中,因此道德修养的功夫无须向外求索,只须通过“尽心、存心”(孟子)或“致良知”(王守仁)的方法就可以掌握这些天、道、理,从而获得道德自由的境界。这就是中国传统伦理中的道德境界思想,也就是伦理维度中的道德自由思想。

尽管我们说伦理维度中的道德自由,指的主要是中国传统伦理中的道德境界,但道德境界要获得发展,就必须坚持自我批判、自我扬弃,从而进行适合时代精神的转化与蜕变,只有这样,它才能真正成为道德自由中的一维。从前面的分析中我们可以看出,道德境界建立在整体主义的基础上,又以某种形式的神秘主义(或半信仰主义)为自身的合法性论证,那么在现代社会,这种整体主义与神秘主义在什么程度、什么意义上可以得到确证呢?首先是整体主义。在道德境界中,某种形式的整体主义是避免不了的,这在现代社会也是一样的,因为境界作为人对宇宙、人生的一种觉悟,是超个人的,因而也是指向“大我”即整体的——这在道德上尤其如此,因此它就必须以某种形式的整体主义为最终指归,也正因为这样,我们不把个人潜能上的自我实现称为人的一种境界。但在道德境界中,整体主义的意义并不在于利益上的算计(像功利主义者认为的那样),而更多的在于实现一种道德价值,在道德境界中,整体主义并不像“牺牲个人利益、维护整体利益”那么简单,而是在这种“牺牲”与“维护”中实现了个人的一种道德价值,而这种道德价值,才是整体主义在道德境界中的意义所在,否则人就与蜜蜂、蚂蚁没什么区别了。其实在道德境界中,人作为理性的存在不只是工具理性,而更重要的是价值理性,正是这种价值理性使人意识到人的理性并不只在于利益上的谋划,而更重要的是如何在这种谋划中实现理性的人的价值与尊严。因此在整体主义

中,个人的自我牺牲维护与实现的不只是整体利益,而更重要的是个人的道德价值,也就是作为理性(价值理性)的人的价值与尊严。那么在道德境界中,整体主义又如何与人的自由连接起来呢?或者从另一个角度来说,整体主义是如何得到确证的呢?在中国传统伦理中,整体主义的合法性证明主要付诸某种神秘主义,而不是人的理性,在这种证明中,我们既不会去思辨“天”、“道”、“理”这些概念的真实性、确切性,又不会去考虑“自然比附”、“心理比附”这些论证的合理、合法性,而只是简单地付诸人的信仰。但在现代社会,人主要是理性的而不是信仰的,因此这种神秘主义论证显然很难得到人们的信服,那么抛开这种神秘主义论证,我们应该怎样为整体主义提供合法性论证呢?这可以从人性的角度来论证。从某种意义上说,人主要是社会性的,而不是个体性的,因为只有通过社会性存在,人才能够生存与发展,并成就自己作为人的存在。从生存的角度来看,人的衣、食、住、行,样样依赖他人与社会的帮助与庇护,一旦离开社会,人根本就无法生存与发展下去;从人性塑成的角度来看,人更是离不开社会。脱离了社会,人即使能侥幸地生存下去,但这种生存只能是动物式的生存,而不会是“人”的生存——比如传说中的“狼孩”,只有在社会中接受教化,才能够获得属“人”的生活方式,从而成就自己作为“人”的存在。从这个角度看,人首先是社会性的人,然后才是个体性的人,人的个体性只有在社会性的基础上才能得到体现,为了维护社会的生存与发展,以实现人的社会性存在,某种形式的整体主义对人来说是不可避免的^①。如果说我们以上的论证只是认知意义上的,还缺乏感性上的直接证明,那么在心理体验上,整体主义则直接与心理上的一种归属感、自由感连接起来。尽管在现代社会,由于对某种整体主义的恐惧与提防,我们习惯于呼吁个人自由,反对整体主义,但人很多时候却只有超越狭隘的个人自由,承认并接受社会与他人的存在,才能摆脱个人自由精神上的落寞,从而获得心理上的归属感、自由感。在道德心理学

上,人的这种心理事实体现为,当人从个人主义出发,过分强调个人的私欲与自由时,即使在爱欲或潜能上实现了自我,人也常常会陷入精神的孤独与荒芜中,从而无法获得心灵上的自由体验;反之,当人从整体主义出发,献身于国家、社会甚至人类的伟大事业时,即使牺牲了个人的私欲与自由,也往往能从中体验到作为社会的人、理性的人的那种宁静感、归属感,从而超越个人主义精神上的荒芜,实现心灵上的神圣自由。从这个角度看,整体主义道德不是一种说教,也不是一种强制,而是根植于人性的一种需要,也正因为这样,它才与心灵的高尚与自由息息相关,因此对于整体主义道德,不管我们是否意识到,也不管我们是否愿意承认,它都以心灵的高尚或浅陋、自由或不自由向我们提出要求,只要我们不否认人性的高贵,还想望心灵的美好、宁静与自由,就必须主动内化整体主义道德,自觉履行人类社会的责任与义务,从而在这个意义上实现自己的道德境界——否则,我们就得忍受心灵的荒芜、病态与不自由^②。

二、道德自由境界的保障

从以上分析我们知道,道德境界是人们在接受、认可整体主义道德的基础上,通过道德修养内化这种道德原则和规范,从而达到一种“从心所欲不逾矩”的自由境界,可见在道德境界中,“道德内化”这个概念起着关键的作用,没有个体的道德内化,尽管人还会有意志自由、道德自由权,但却不可能拥有道德境界,因此人要获得道德境界,就必须首先进行道德内化。道德内化是指“个体在社会实践中,通过对社会道德的学习、选择和认同,将其转化为自身内在的行为准则和价值目标,形成相应的个体道德素质的过程”^[2],尽管道德内化是人实现道德境界的关键,但由于人类心理的特殊性,道德内化也会以异化的方式进行,从而导致其所实现的道德境界的虚假性、非自由性。从行为心理学的角度看,内化的一般含义是指社会行为方式或机能向个体心理机能的一种转化(犹如人的食物消化一样),它是人的一种精神“食物”的消化,如果说在食

① 尽管在现代社会,我们似乎更强调个人主义,但个人主义的意义在于反对国家、社会或他人对个人的侵犯与压制,从而维护自己的个性与自由,而不是反对任何形式的整体主义,包括源于人的社会性的健康的整体主义。

② 这里的论证与前面所说的“心理比附”尽管有相似的地方,但两者本质上是不一样的,“心理比附”是人首先通过修炼获得某种神秘的自由体验,然后再以这种体验去比附整体主义道德,从而完成它的合法性论证,因此它建立在神秘主义的基础上;而这里的论证首先以“人履行整体主义道德而获得心理上的自由体验”为经验事实,然后再在这个基础上归纳出整体主义的自由品行,从而完成它的合法性论证,因此它建立在经验主义的基础上。

物消化中,躯体可以很自然、完好地保护自身,因此我们不可能强迫人吃不适合自己的食物,比如我们不可能强迫人吃泥巴,那么在精神消化中,人的自我保护就脆弱得多,在很多时候、很多情况下,我们可以强迫或诱骗人消化他不愿意或不适合他的东西,比如在长期的威压打击或舆论欺骗下,人就有可能内化他原本不愿意或根本不适合于他的东西,也正因为这样,人类才有各种各样的阿Q精神或牢笼中的“自由”。道德内化也是一样的,在某种意义上、某种程度上它既可以通过强迫的方式进行(比如残酷的行政威压),也可以通过欺骗的方式进行(比如长期的舆论诱骗),从而导致道德内化的异化,造就出两种变异的道德内化形式,即强迫式道德内化和欺骗式道德内化。因此,要保障人的道德境界,就必须先通过各种方法,保证道德内化的正常进行,否则在道德境界中,人所实现的不但不是道德自由,相反却是道德奴役了。

那么,我们应该怎样保证人的道德内化呢?异化式道德内化有两个特征:一是内化的内容即整体主义道德的虚假性,在这里道德不是基于人性的普遍需要,而只是体现、维护少部分人的利益,比如统治者或特权阶层的利益;二是内化方式的非自主性,即个体的道德内化不是自主自愿的,而是通过强迫或欺骗的方式进行。在异化式道德内化中,这两个特征是相辅相成的,只有不体现人性普遍需要的道德,才通过强迫或欺骗的方式内化,而通过强迫或欺骗的方式内化的,只有不体现人性普遍需要的道德。在这个意义上,为了保障人的道德境界,道德内化也要相应地满足两个条件:一是必然性,即个体内化的道德原则和规范是基于人性的普遍需要的,也是具有道德必然性的,否则人所达致的道德自由只能是虚假的;二是自主性,即个体的道德内化是自愿自主的,而不是被迫或被欺骗的,否则人所实现的道德境界就不足以体现人的自由与尊严。

第一,道德内化的必然性。道德内化的必然性是指个体内化的道德原则和规范具有道德必然性,它是道德境界内容上的保证。道德境界是自由与必然的融合,是人在认识道德必然的前提下自觉自愿地按道德必然去行动,从而达到一种“从心所欲不逾矩”的自由境界。从道德必然的角度看,“从心所欲不逾矩”的“矩”必须体现道德必然,即“从心所欲”既不能是没有任何限定的为所欲为的自由,也

不能是在违背、压制人性的道德原则与规范的约束下的自由,而应该是在道德必然限制下的自由。那么,什么样的道德原则或规范才具有必然性?从道德自由的角度看,基于人性的普遍需要,符合人类社会发展的必然趋势的道德原则和规范具有必然性,相反,违背人性的普遍需要,违反人类社会发展的必然趋势的道德原则和规范不具有必然性。道德原则和规范的必然性在道德实践中需要从两个方面去保证:一是道德立法上的保证,这需要我们的道德立法要符合人性的普遍需要与人类社会发展的必然趋势,并主要通过自下而上的民主方式、而不是自上而下的专制方式来完成,从而保证我们所确立的道德原则和规范具有道德必然性;二是道德选择上的保证,这需要我们强化社会道德教育,培育、发展人的道德理性,从而使人在认识、掌握道德必然规律的基础上,自主地去鉴别、选择、内化符合人性与人类社会发展趋势的道德原则和规范。道德立法上的保证从外在方面为个体的道德内化提供具有必然性的道德原则或规范,而道德选择上的保证则从个体道德选择的角度去保证道德内化内容的必然性,这两个方面的保证是相辅相成、互相促进的,仅有任何一方面的保证都不足以保障道德内化的必然性,因为无论是社会的道德立法,还是个体的道德选择,在实践中都是有局限性的,因而它们只有相互借鉴、互相补充,才能共同保证道德内化的必然性。

第二,道德内化的自主性。道德内化的自主性是指个体的道德内化是自主自愿的,而不是被迫或被欺骗的,道德内化的自主性是道德境界自由品格的一个根本保障。维护人的道德内化的自主性应从以下三个方面入手:一是维护人的道德自主性,在道德教育与道德实践中,我们应该尽可能地鼓励、培养人们在道德上的主动性与创造性,从而提高人们的道德认知,培养人们的道德理性,使人们能够根据自己的意志自主地进行道德选择与决定;二是培养人们的道德理性,道德理性是道德内化的保证,一个道德理性不充分的人不可能进行道德内化,即使能也不可能保证道德内化的必然性,培养人的道德理性有赖于社会道德教育的有效实施;三是营造宽容的道德环境。宽容的道德环境意味着人们应该有表达道德思想、道德理想、道德观念的自由,人们的道德抉择也不应该以压迫或压制的方式进行,尽管我们可以通过社会舆论对人们的道德思

想、行为进行评判。有人可能认为宽容的道德环境会导致道德权威的下降,但道德权威作为人们内心对道德合法性的认可,绝不是强迫压制或存心维护的结果,而是在社会舆论与人们自由选择的互动中逐步确立起来的。宽容的道德环境不仅能保障人的道德自由,而且还有利于提高人的道德认知、培养人的道德理性。

三、道德自由境界的实现

道德境界必须以人道德上的觉悟为前提,人作为有理性、能自主的动物,做某件事都是以某种程度的觉悟为前提的,没有这种觉悟,人尽管也会做这件事,但这只是机械地或为其他目的做这件事,而不会在领悟这件事的意义上自觉地做,在道德上尤其如此,人只有在道德上觉悟了,才会深刻领悟到道德对自身的意义,从而才有可能在这个基础上自觉自主地履行道德,达到“从心所欲不逾矩”的自由境界。觉悟是人对事物的必然性、意义与价值的一种体悟与觉醒,它使人不仅认识到事物的必然规律,而且还领会到事物对自身的意义与价值,因此觉悟可以说是人的理性认识与感情认同的统一、融合与飞跃,也正因为这样,觉悟才成为人获得自由的深刻基础,觉悟是别人不能代劳的,而必须是个人身体力行的结果,作为对事物的一种体悟,个人只有“体”了才能“悟”,个人只有在亲身体验的基础上才能够醒悟,醒悟也只能是个人亲身体验的结果,因此在这个意义上,我们不能直接凭借外力实现人的觉悟,尽管我们可以通过强制使人接受某种东西,或者通过说教使人认识某种事物,但如果没有人的体悟,这种认识与接受只不过是机械麻木的动作,而不会成为人自由自主的行动。道德境界作为人在道德上的一种觉悟,也是一样的,我们尽管可以通过各种措施保障人的道德境界,但却不能因此代劳人实现道德境界,道德境界只能是个人在道德修养的实践中,通过对道德的不断体悟与觉醒,从而在认识与行动上达致的一种自由境界。在这个意义上,道德境界的实现必须涉及人的道德修养,没有道德修养,尽管人还会拥有意志自由、道德自由权,但却不可能拥有自由圆满的道德境界。

所谓道德修养,是指个体为了实现道德上的圆满具足,自觉根据道德必然的要求,对自己的心性所进行的自我审度、自我净化与自我塑造。道德修养一般会指向人道德上的自由与完善,它主要是中国传统伦理学中的概念,在古希腊伦理中,尽管也

强调人的德性,要求个体成为一个有德的人,但西方的德性论强调的是人的行为的合乎道德性(当然也尊重人的意志自由),而没有像中国传统伦理那样,主要从心性修养的角度强调人的德性。道德修养主要以人性善为自己的理论根据,人性本来是善的,或者先天就蕴含有善端,但由于后天诸多因素的不良影响,使得现实的人的心性受到侵染与遮蔽,从而导致人的不良品性和不道德行径,因此要恢复人的善根,就必须通过一系列道德修养的功夫,洗涤人的心性,凸显人的善端,从而实现人道德上的自由与圆满。在中国传统伦理思想中,尽管一些思想家的道德修养思想有相同的人性预设与道德目标,比如都主张人性善,强调“义”对“利”、“理”对“欲”的优先与压制,但在道德修养的操作方面,却有不同理论预设与操作要求。在宋明理学那里,以朱熹为代表的“理学”认为“理”是客观的,散映于万事万物之上,它不依赖于心,尽管心包含理,道德修养应重在“格物”,格物日久,即能“穷理”,从而达到“人一理”合一的圆满境界,因此在“君子尊德性而道问学”方面,“理学”重在“道问学”;而以王守仁为代表的“心学”认为“心即理”、“理即心”,只不过心常常受到“人欲”、“物欲”的蒙蔽而丧失其理的本性,因此道德修养应重在“格心”,格心既久,即使心“纯乎天理”,从而达到“心一理”合一的自由境界,因此在“君子尊德性而道问学”方面,“心学”重在“尊德性”。尽管这些道德修养方法在某种意义上是非理性的,还带有浓厚的神秘主义倾向,但道德修养作为中国传统伦理的特有概念,要保持它的特质则必须借鉴、吸纳传统伦理的这些思想精华——当然也要摒弃那些不符合时代精神的非理性因素,况且这些道德修养在某种程度上还反映了人类精神发展的共同规律,因此除开那些不合时宜的内容(比如“存天理,灭人欲”),在今天仍有借鉴的必要。在这里,我们主要借鉴“心学”的道德修养理论,从实现人的道德境界出发,来分析、总结个体进行道德修养的几个步骤。

第一,“志、学于道”。志、学于道就是人在道德上的立志与学习。孔子很重视道德的立志与学习,“苟志于仁矣,无恶也”(《论语·里仁》)、“百工居肆,以成其事。君子学以致其道”(《论语·子张》),道德上的立志与学习是人进行道德修养的前提。但后来到了陆王“心学”那里,由于受佛学、禅学的影响,道德修养在“心即理”的预设下越过道德上的志

与学,直接进入“格心”的神秘阶段^①。其实从经验主义的角度看,“理”不可能是人心先天具有的,而只能通过后天道德上的不断学习与实践而在心中逐步培养形成的,如果不加分析地信奉“心即理”的超验性,那么“心学”强调的“先立乎其大者”,立起来的可能是现行腐朽的道德,因此“格心”格到的也只能是“三纲五常”、“三从四德”,而不会是出自人性需要、能够给予人自由的道德原则和规范。因此,道德上的立志与学习是重要的。当然在现代社会,我们立志与学习的不可可能是落后的封建道德,而只能是新时代符合人性需要、能体现人的自由与尊严的道德。“志、学于道”首先是志于道,即立志要成为一个有德的人,人只有志于道,才有可能产生道德需要,从而在这个基础上主动去学习、接受道德知识。如果没有志于道,那么人学习、接受道德知识就只能是机械、被动的,因此道德修养一开始就是不自由的了。志于道之后就要学于道,即学习、掌握道德知识,这不仅包括学习关于道德原则和规范的知识,而且还包括学习关于道德运行规律的知识,比如道德与经济、政治的关系等等。但学习道德知识并不只是消极被动地接受,更重要的是在这种学习中充分发挥自己的主观能动性,不断地鉴别、整合、消化这些道德知识,从而在这个基础上进一步掌握某种终极的道德精神,我们沿用传统伦理的概念把它称为“道”^②。“道”并不是现行道德原则和规范的简单反映与抽象,而是在理想层面比现行道德更能反映、把握、跟上人性与人类社会的发展趋势,因此它往往对人性与人类社会产生促进与革新的作用。在这个意义上,人只有掌握了“道”,才不会囿于现行的道德原则和规范,从而能在更高、更自由的层面进行道德修养,获得真正的道德自由,这就是我们对“心学”中“先立乎其大者”的一种解释,只不过这里的“大者”是符合人性与人类社会发展趋势的“道”,而不是宋明“理学”压制人性的“理”,而且我们的“立”是通过道德上实实在在的志与学,而不是某种虚幻的神秘主义。

第二,“省察克治”。“立乎其大者”后,人就可以

根据“道”对自己的心性进行自我审度、自我净化、自我塑造了,这就是道德修养中“省察克治”的功夫。省察克治是王守仁主张的道德修养方法,原意是反省、清查蒙蔽人心的私意私欲,克服、防治它们于萌芽之时,这样用功既久,就可以恢复“良知”,达到“心纯乎天理而无人欲之杂”(《传习录上》)的自由境界。当然在现代社会,我们不可能像王守仁说的那样,“无事时将好色、好货、好名等私欲逐一追究,搜寻出来,定要拔去病根,永不复起”(《答陆原静书》),因为道德修养必须建立在人的私欲得以基本满足的基础上,不顾人的基本需求而过高地强调道德修养,本身就是不道德的。但是一旦人的基本需求得以满足,只要我们还承认人性的高贵与尊严,那么根据“道”的标准去省察克治自己就是道德修养的必然要求了,否则人就无法实现自己的道德境界,而只能卑微地、毫无意义地活着。省察克治就是人自觉根据“道”的标准,去反省、察看自身的道德意识、道德行为中那些违背或不符合“道”的地方,然后再一一地加以纠正、克服,从而实现心性上的自我净化、自我塑造。在人的道德修养中,省察克治的功夫是必要的,因为人性是软弱的。因此,即使我们能认识、掌握“道”,也未必能按“道”的标准去做,从认识“道”到个人的至善品行,还必须经过个人省察克治的功夫。省察克治依靠良心的道德法庭与人的道德意志力,良心或良知是“道”在人心中的体现,它能把人拉到道德法庭中进行审判,从而对人的行为意识起到监督与谴责的作用,而道德意志力是人服从良心的监督与指引,自觉按“道”的标准去做的顽强力量和坚持精神,因此道德法庭与道德意志力都能对人的省察克治起到保障的作用,在道德法庭与道德意志力的协力作用下,人就能够省察、克治思想行为中的不道德倾向,从而凸显、恢复心性中的善性,实现心性上的自由。

第三,“存心养性”^③。恢复心性的善性后,人就要进一步保存、维护这个善性,而不能让心性再次堕落下去,这就到了“存心养性”的功夫。“存心养性”主要是孟子的道德修养思想,孟子认为,人心中

① 当然我们也可以说“格心”就是道德上的志与学,但这里的“志”与“学”显然缺少孔子思想中的那种经验主义成分,因此两者是不可同日而语的。

② “道”并不是虚幻的,对于实现道德境界的人,都能从中体验到一种超验、自足的道德精神,否则他就不足以拥有道德上的自由,尽管道德精神因其理想性可能还得不到实现,但它作为人的理想却一直能对社会道德起到革新与促进的作用,否则我们就无法想像人类道德是如何进步的——当然我们这里的“道”只沿用传统伦理“道”这个“旧瓶”,而不具备或蕴含它的封建伦理内涵。

③ “心学”中对“心”与“性”有许多微妙的区分,这里我们撇开这些区分,只在一个概念上使用。

先天具有仁、义、礼、智等四种“善端”，但这些善端又很容易受到不良环境的遮蔽，因此道德修养应重在“存心”、“养性”，即保存、维护并扩大心性中的这些善端，达到天人合一的至善境界。在道德修养中，存心养性的功夫是必不可少的，因为人的心性并不必然为善，尽管我们一时恢复了它的善性，也不能保证它不会再次被侵蚀，因此它“操则存，舍则亡”（《孟子·告子上》），稍有松懈，心性中的善端就可能再度流失，况且人的心性还不断受到诸多不良环境的侵扰，犹如“斧斤”、“牛羊”之于树木，因此“人心惟危”^①，在道德上稍不留神，就有可能导致心性偏离“道”的轨道，从而再次堕入恶的境地。存心养性就是要我们存养心性中已经得到恢复的善端（即“道心”），抵制外界的不道德因素（包括过度的情感）对人心的诱惑与侵染，从而维护、壮大心性中的善端，达到“惟精惟一，允执厥中”的自由境界（人心与道心同一）。孟子认为，存心养性要通过“集义”与“养气”的方法，“集义”就是多做符合仁义的事，“养气”就是养护从“集义”中产生的“浩然之气”，并使它发展壮大，从而成就“大丈夫”的气概（《孟子·公孙丑上》）。根据孟子的思想，存心养性首先要善于做符合道德的事，勿以恶小而为之，勿以善小而不为，这样行善日久，自然能够培养人的道德情感、道德意识，从而产生道德上的精神力量。其次要进一步维护、扩大人的这种道德意识、道德精神，这需要人保持有“道”的操守，时刻把“道”存养在心中，而不能有一刻的松懈（“心勿忘”），但同时也不要起私心，人为地去助长它，而只能在不断行善的基础上，根据心性的发展规律慢慢地去养护它（“勿助长”）。这样用功日久，人自然就能够保存、发展心性中的善端，使它日趋壮大，充塞整个心性，从而达到人心与道心融合为一的至善境界。

第四，“从心所欲不逾矩”。人心与道心融合为一后，人就达到了“从心所欲不逾矩”的道德境界。“从心所欲不逾矩”出自孔子的思想，意指人的一种理性（道德）与情感（性情）相互融合的自由境界，在这个境界中，人履行道德的时候无不出于性情上的自由，而处于性情自由的行为又无不符合道德原则

和规范。下面我们主要结合“心学”的理论来解说。人经过一系列的道德修养功夫后，已经克服、摆脱了不道德因素的影响，使心性中的善端完全凸显出来，这时人与“道”融合为一，人心就是道心，道心就是人心，此人的一举一动，既出自真性情，又符合道德原则和规范。在这里，人的道德行为显然不同于康德所说的“出于义务的行为”，出于义务的行为排斥人的情感，反对人出于感情的好恶而行善，因此它不可能是“从心所欲”的行为，在这个意义上，出于义务的行为不是自由的行为，或者至少可以说不是道德境界意义上的自由行为。但在道德境界中，人的道德行为既不受制于情感，也不刻意地排斥情感，因为人心与道心融合后，人心中全然是天理（道德必然），而丝毫没有夹杂人的私欲私利，在这里受制于情感固然出于人的杂念，而刻意排斥情感仍然是人“用私”的结果，因而都是不自由的。因此道德境界毋宁说是超越人的情感的，在排除一切私心杂念后，人心一片虚明，“虚”是无私心杂念的虚，“明”是只剩天理的明，因此在这个境界中，人心“廓然而大公”，应物的时候只须任天理之自然，当喜者喜之、当怒者怒之，而事物一过，喜怒之情亦随之消逝，从而达到“物来而顺应”的自由境界^②。可见在这个境界中，天理已经完全融入了人心，而不再是异于人的东西，因此人履行道德的时候就不用刻意地排斥情感，出于义务地行动，而只要顺着已经内化于人心的天理，就能够使自己的喜怒哀乐、一举一动自然地符合道德，从而达到“从心所欲不逾矩”的自由境界。

（作者：李建华 中南大学应用伦理学研究中心教授、博士生导师，湖南长沙 410083；覃青必 中南大学应用伦理学研究中心博士生，湖南长沙 410083）

参考文献

- [1] 冯友兰. 冯友兰全集：第四卷[M]. 郑州：河南人民出版社，2000：463—627.
- [2] 唐凯麟. 伦理学[M]. 北京：高等教育出版社，2002：161.

① 出自“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”（《古文尚书·大禹谟》）。

② “廓然而大公，物来而顺应”出自程颢答《张横渠书》“故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应”，后来陆王“心学”对此都有阐发。