

Doi: doi.org/10.70693/rwsk.v1i3.757

规范与美德之间：公德与私德中的“德”及其现代伦理重构

魏士雅¹

(¹ 中国人民大学, 北京 中国 100080)

摘要: 对“公德”“私德”的讨论自梁启超以来经久不息, 基于现代性的理解, 需要区分两种道德已是共识, 如此才能使社会有序发展。“公德”的“德”不管从利群的道德价值观、国家公民道德还是社会公德, 都是在规范的意义上展开的, “私德”的“德”有作为规范的部分, 也有作为美德的部分。对于“公德”“私德”中的规范性内容, 以伯纳德·威廉斯的观点来看是一种奇特的建制, 这确实是不可忽视的一点, 可是从他关注的自我的角度出发, 仍然可以为“公德”“私德”之“德”的规范性内容辩护。

关键词: 公德; 私德; 规范; 自我

自梁启超以来, 对公德与私德界线划分的讨论成为伦理学关注的重点之一。在中国漫长的历史长河中, 国人的日常多是依据“三纲五常”、“家国天下”的思想来引领。但是近代以来, 中国传统社会遭到了西方思想的冲击, 现代意义上公德与私德的划分引起重视。学界多以不同的生活领域来和不同类型的伦理对象来区分公德与私德, 也就是, 私德是个人独处时的行为, 只影响到自己, 公德是与公共空间接触产生的行为, 会影响到别人。这种区分具有鲜明的现代性特征, 是基于现代对公私领域的划分。

中国自近代以来重政治公德而轻个人私德的偏向造成了公德、私德的失衡, 不管是从古今之变的角度还是中西之争的角度, 亦或是“家天下”的框架下去讨论造成这种失衡的原因, 都说明“公德”的“德”是一种规范意义上的“德”, 是对规则的尊重, 但是“私德”的“德”究竟是规范意义上的“德”还是美德意义上的“德”, 还值得讨论。

一、对“公德”的划分

对“公德”的讨论有一逐渐演变的过程, 但这期间的讨论都是以一种现代重视规则的社会制度背景下来对其划分, “公德”的“德”偏向是规范意义上的“德”。

1、由利群的道德价值观向国家公民道德的转变

梁启超在《新民说》第五章讨论了公德的问题, 认为“人人相善其群者谓之公德”, 公德的主要性质“以利群二字为纲”, 这里的群不单指一个团体或者群体, 而是国家。简单说公德就是个人对群体、对国家的道德, 梁启超在群己之辩的基础上提倡对公德的重视, 认为“我国民所最缺者, 公德其一端也”。他将公德分为家族伦理、社会伦理和国家伦理, 强调个人对群体、社会以及国家的责任和义务, 要培养国民公德。梁启超意在培养公民对集体服从的意识, 实际上就是一种对规则的尊重, 以建立国家的治理秩序。

关于梁启超所说的中国古代重私德轻公德这一点, 陈来认为这是一种误解, 中国古代公德多是要求士大夫的, 不是对百姓的要求, 而且梁启超提倡的国家意识、进取精神、权利思想、自由精神、自尊合群、义务思想这些都不属于道德², 但此处二位学者争论的背景是不一样的, 公德既然是一种现在的概念, 用这一概念去划归中国古代的道德要求本身就有可能存在歧义, 而且公德作用的对象是一个群体内所有的成员, 也就是公民, 不像古代有等级的划分, 另外, 陈来认为梁启超提倡的不属于道德, 更多是因为二人对“公德”的“德”含义的理解不同。陈来认为德性和德行是有区分的, 德性与伦理也是有区别的, 这都是需要厘清的概念, 以此为基础中国古代的德行可分为三类: 个人品格、人伦伦理以及基本道德; 中国古代的德性可分为四类: 性情之德、道德之德、伦理之德、理智之德。³而中国古代的公共行为更多表现为“礼”, 也就是一种规范性要求, 和“美德”的“德”有区别, 陈来因此认为梁启超没有对此分辨清楚。

新中国成立以后, 国民公德受到重视, 如《共同纲领》中所说: “提倡爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱护公共财物为中华人民共和国全体国民的公德。”之后的《中华人民共和国宪法》也规定了公德的重要性, 要“尊重社会公德”。陈来认为“五爱”公德是政治性公德, 是一种公民道德, 而《宪法》中提到的社会公德属于社会性公德, 是公共道德。之后在公德的发展上, 公民道德被强调地更多, 都没有脱离以“五爱”

作者简介: 魏士雅(1994—), 女, 甘肃兰州人, 中国人民大学哲学院博士研究生。

² 陈来,《儒学美德论》[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.44-45.

³ 陈来,《儒学美德论》[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.82-90.

为基础,陈来再次强调厘清概念的重要性,也就是区分公共道德和公民道德,而不是一味地强调和发展政治性公德,造成公德问题上的失衡,同时也造成公德私德问题上的失衡。¹这种失衡体现在,公民道德确实可以作为一种规范来要求人们遵守,可以很好地处理国家与个人的关系,可是个体之间的公共道德部分就很难处理了。

2、基于社会生活的社会公德

李泽厚提出我们的社会需要某种客观性的要求,起到的是建构性作用,即“社会性道德”。他继承康德对伦理本体的解释,重视自由意志的力量和崇高价值,认为其特征是“人意识到自己的个体性的感性生存与群体社会性的理性要求处在尖锐的矛盾冲突之中,个体最终自觉牺牲一己的利益、权利、幸福以至生存和生命,以服从某种群体(家庭、氏族、国家、民族、阶级、集团、宗教、文化等等)的要求、义务、指令或利益。”²因此存在某种普遍的伦理原则,无关个体状况,要求每个群体成员坚决执行,在一定的时空中是绝对的存在。这种普遍伦理原则的来源是“可无限延长的人类总体”³,是“与政治哲学相关的社会性道德,它是建立在现代个人主义和社会契约基础上的自由、平等、人权、民主,以保障个人权益、规范社会生活”⁴。同样,陈来还是认为李泽厚的论述中有概念混淆之处,也就是李泽厚所说的诸如行为和制度之类的不能称之为道德,而且他所说的公德或者公共理性更偏向政治价值,而不是个人道德。既然李泽厚所说的社会性道德更偏向社会秩序和政治体系,那么这种社会性道德接近中国传统社会的“礼”,以一套行为规范来约束大众的行为。在陈来看来,教化体系、政制体系、法律都不是德。那么,守“礼”算不算“德”呢?陈来对“礼”的定义是“一套生活的规则体系”,其本质是实现一种非法律维持的社会组织方式。《论语·为政》有云:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻。道之以德,齐之以礼,有耻且格。”让社会知礼、遵礼,用礼来规范社会能够起到安定社会的作用,“礼”最终归结为行为规范、社会规范。如果“德”的定义是依照社会规范来行为,那么守“礼”就是一种“德”。

很多学者尝试从儒家伦理中汲取与现代社会公德的相融之处。廖申白在《公民伦理与儒家伦理》中认为“公民道德”的提法不恰当,应该用“公民伦理”来替代,因为我们的日常交往实际上是在处理各种关系,伦理就产生于由自然原因和法律原因而确定的各种关系中。源自自然原因的关系是私人范畴,法律只在必要的时候起作用,出于法律原因的关系是一种无差别、自愿交往的关系。公民伦理在廖申白看来与法律的关系密切,是一种交换的伦理,诉诸尊重的态度而不是感情。虽然儒家伦理中隐含着关于公共生活的推论,如:“每个人作为宇宙、自然与人类的一份子,都分有它的普遍原理,所以每个人都可以反求于己而通达‘仁’来‘成为人’,这个人可以把他的感情推广到他原本不爱的人与事物上。一个人只要反求内心而获得仁的品质,就不会仅仅爱其父母,而且在公共的生活中爱一般的人。”但是这一推论的前提存在一定的问题,也就是假定人性是简单的,然而人性是多变且复杂的,道德虽发生于自然,却形成于习惯。张舜清认为现代社会公民伦理的本质要求是公共精神,其主要体现在公共生活之中,强调公民超越对自我的关注而关注他人,是“伴随着现代公共生活出现与公民身份的认定而养成的自觉遵守行为规范的气质”。要论公民伦理和儒家伦理的相通之处在于道德评价方面,也就是二者都有将国家、民族置于个人、家族之上的道德理念,如果一个人为了己私利不履行对伦理共同体的责任义务,会被认为是自私的。但是二者的区别也十分明显,儒家伦理产生的背景与现代公民伦理不同,它源自严格的宗法等级社会结构,而现代公民伦理强调的是在一个平等环境下公民权利和义务的统一。郑少雄认为现代公民伦理的特质是人的主体性、自主性和作为前提条件的平等性。与之前两位学者不同,郑少雄看到了公民伦理与儒家伦理的共生之道。在我们用西方现代性思想规范社会的同时也要看到它的弊端,即对自我的过度关注和社会认同的矛盾,也就是说,作为一个社会人,我们大多数情况下都需要来自集体的认同来完善自我,可是在强调权利和义务的背景下,过度关注自我有可能会造成社会认同的缺失。那么儒家伦理这种“为己之学”,恰好可以弥补西方现代性的弊端,它“强调人的本性,人的内在精神,强调道德主体的自觉的、主动的道德行为以及内在的道德动机”。

陈来对“公德”一词进一步辨析,认为应该分成两层意思来理解,即公民道德(国家对公民的政治要求)和公共道德(现代社会公共生活的规范要求),诸如自由、民主一类的政治价值应该从公德的概念里刨除。⁵这里借用翟学伟的《中国人的价值取向:类型、转型及其问题》一文中关于中国人价值取向的历史脉络的观点。和讨论公德、私德问题一样,价值取向问题最终要探索的是人怎样生活才能幸福的问题,但是,在西方标准的划分并不完全贴合中国社会的问题。中国社会经历了上古时期的宗教意识取向(因人类对自然的困惑和敬畏产生的类似于宗教的思想、感情与行为)、古代的伦理取向(由“礼”的完善而产生)、近代的文化取向(东西文化冲突与交互下产生)、现代的政治取向与改革开放后的经济取向(经济发展带来的人们对个人经济利益的觉醒和对经济现象和经济行为的关注与投入)。这几种价值取向随着时间的推演逐步向下一个阶段演变,但又不完全消失,以一种积累的状态持续存在,其中有一种贯穿始终的价值取向,就是社会取向,也就是“社会成员对社会交往的重视,或者在价值上认定通过社会交往可以更容易地获得人们

¹ 陈来,《儒学美德论》[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.66-80.

² 李泽厚,《伦理学纲要》[M],北京:人民日报出版社,2010: p.4.

³ 李泽厚,《伦理学纲要》[M],北京:人民日报出版社,2010: p.7.

⁴ 李泽厚,《历史本体论》[M],生活·读书·新知三联书店,2002: p.372.

⁵ 陈来,《儒学美德论》[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.31.

所追求的社会资源”¹，所以中国人较为根本的价值取向还是要在社会取向中找寻。相对于过去社会结构严格制约着价值观念的导向，现代社会的多元性特征更加明显，这也是这篇文章中提到的积淀下的多元，即一个时期只有一种价值取向会站稳脚跟，影响大众的选择，但是之前几个时期的价值取向都潜伏下来，只不过会在某一时期重新被关注。回过头看陈来的观点，我认为政治价值是不需要从“公德”这一概念的内涵中排除出去，因为“公德”作为有规范作用的价值导向本身就内含有政治价值，它与“公德”中其他部分一起作为价值导向规范着社会生活，共同维系群体关系。

二、“私德”之“德”的辨析

与“公德”之“德”普遍意义上在于规范不同，“私德”之“德”的界定有两种可能，即规范的和美德的。在讨论“公德”与“私德”之“德”的规范性及美德性之前，需明确二者的哲学分野。“规范性”（Normativity）源自义务论传统（如康德伦理学），强调道德作为普遍规则的外在约束性，其核心是“应当做什么”。例如，公德中的“遵守交通规则”或“爱护公共财物”即属于规范意义上的道德要求，体现为对社会秩序的服从。“美德性”（Virtue）则根植于亚里士多德的美德伦理学，关注“应当成为什么样的人”，即通过培养内在品质（如仁爱、正直）实现道德完善。例如，私德中的“孝顺”若仅以履行赡养义务为限，可视为规范；但若包含发自内心的敬爱之情，则属于美德。二者的理论边界在于：规范以行为是否符合规则为评价标准，而美德以行为者的品格动机为评价核心。在公私道德中，公德更偏向规范（如法律义务），私德则兼具规范（如家庭责任）与美德（如真诚待友）。需注意的是，儒家伦理中“礼”与“仁”的互动正体现了规范与美德的融合——守礼是外在规范，行仁是内在美德。

1、作为“规范”的私人伦理

边沁在讨论“私人伦理”时是为了解决界定法律作用范围的问题，认为“私人伦理”在指导个人行动的范围内有有效。这里可将“立法”看作一种公共事务，它“教导的是组成一个共同体的人群如何可以依凭立法者提供的动机，被驱使来按照总体上说罪有利于整个共同体幸福的方式行事。”²按照功利原则要求的伦理就是以产生利益相关者最大可能量的幸福为目标来指导人们行为的规范标准，这套标准也成为衡量一个人幸福的标准，一个人幸福与否“首先取决于他的行为当中仅他本人与之有利害关系的部分，其次取决于其中可能影响他身边人的幸福的部分。”³因此，也可以说在指导个人行为的范围内履行对自己的义务就是私人伦理，只关涉自己而非他人的幸福。立法虽然听起来有强制的作用，但并不能无时无刻指导共同体内其他成员的生活，但是私人伦理可以，如果一项私人行为对自己以及共同体内其他同类的总体幸福有所增益，就应该这样做。在刑法起到的作用有限或者无效的地方，需要私人伦理来调和，但是这种调和力如果仅有一个自己规定的约束力，并不能起到让每个共同体遵守的力量。所以，即便是私人伦理，也需要在其中注入力量来加强它的效能，这样才能真正让它和法律一起作用于共同体。例如法律之外的道德谴责，关于这一点争议较多，但不得不说这是一种软约束力，如果真的在社会上消除这种一约束力，最终会损害到法律的效力，保证它的约束力可以让人们有了自发抵抗的自觉性，当然道德谴责也需要一定的规范，划定其界线，保证不会变成道德绑架等情况，让其往对多数人有利的方向发展。总的来说，私人伦理最终要达到的效果就是每一个人可以依据自发的动机，使自己能够按照最有利于自身幸福的方式行事。

密尔认为的个人自由“必须不使自己成为他人的妨碍。但是如果他戒免了在涉及他人的事情上有碍于他人，而仅仅在涉及自己的事情上依照自己的意向和判断而行动，那么，凡是足以说明意见应有自由的理由，也同样足以证明他应当得到允许在其自己的牺牲之下将其意见付诸实践而不遭到妨害。”⁴人的自由发展应该是也必须是人类的福祉之一，是人的特权，也是人的应当条件。但是一个人的行为一旦和他人有关并有损害他人利益，社会就可以介入干涉，不管是法律还是舆论的惩罚，也就是说，每个人都拥有在社会层面的平等和私人领域的完全自由。虽然密尔不断强调他说的个人道德只关涉自己，可是真正只和自己相关的行为又有多少呢？似乎他在论述个人享有的完全自由，但是又通过各种外围的规定性约束着个人道德发挥作用的的空间，例如“人类彼此之间应当相互帮助来辨别好与坏，应当相互鼓励来选取前者而避开后者。他们还应当永远相互砥砺，使其较高官能获得愈益增多的运用，使其情感和志趣愈益指向聪明的而非愚蠢的、升高的而非堕落的目标和计划。”⁵从人的自利本性出发，每个人都会对自己的福利关注更深一些，意图从社会层面去断绝是不可能的。而且在界定是否与他人有关不在于一件事的起源而在于结果，就是说，一个人可以听取或者受到他人的影响，但最终他做决定的自由是属于他自己的，只要这个决定和他人不相关。但是，边沁又说他并不是表示“无论某人个人方面的品质或缺陷怎样，他人对他的观感都不应受到影响。这是既不可能也不可取的。如果他在助成自己好处的品质方面有杰出的地方，他在这点上就是理所应当的赞美对象……如果他在那些品质方面有重大的缺陷，他人自然就随着产生一种与赞美相反的情操。”⁶即便一个人在只和自己有关的领域内自由行事，他真的不关注外界评价的可能性较小，行动者当然可以不在意这些外界的评价，但是如果他想避免负面的评价，那么“预先警告他不要再弄出他已经容易遭受的其他不愉快的后果，

¹ 翟学伟. 中国人的价值取向: 类型、转型及其问题[J]. 南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学版), 1999(04): p.123.

² 边沁. 道德与立法原理导论[M]. 商务印书馆, 2011: p.361.

³ 边沁. 道德与立法原理导论[M]. 商务印书馆, 2011: p.351.

⁴ 密尔. 论自由[M]. 商务印书馆, 2007: p.66.

⁵ 密尔. 论自由[M]. 商务印书馆, 2007: p.90.

⁶ 密尔. 论自由[M]. 商务印书馆, 2007: p.91-92.

也就算给他一个帮助。”¹行为者任意行动而招致他人贬低的话,例如“表现卤莽、刚愎、自高自大,不能在适中的生活资料下生活,不能约束自己免于有害的放纵,追求兽性的快乐而牺牲情感和智慧上的快乐”²,他是没有权利抱怨的,除非“他以特殊优越的社会关系赢得他们的好感,从而具备资格博取他们的有益效劳,而不受他自身缺点的影响”³。因此需要通过外围的规定性来约束个人的行为,既保证行为者自由的发展,又让其在对最大多数人有利的道路上发展。所以这种规定性怎么起作用呢?就是一种来自社会的训练和教育,使共同体成员成为能够为遥远动机作合理考虑的人,能够做出正确选择的人,由此,行为者在只关涉自己的领域就获得了自由,因为不需要社会层面通过强制的手段,人们还是能很好地生活,做出正确的决定而不为自己招来非议,这种情况下的行为者不会觉得有什么强制的力量让自己不能自由快活地生活。

2、从儒家伦理中汲取的“私德”观念

李泽厚对道德的定义是从文化心理结构的角度出发的,即认为道德是个体对社会人际关系在行为上的承诺和规范,他的“两德论”中的“德”是以这个基调展开的,这并不是指道德是某种具有强制性的规定,而是行为者在认识、理解、判断等知性因素作用下自觉意识到的。李泽厚没有完全用“私德”一词来描述和个人有关的道德,而是用“宗教性道德”一词,代表的是“自己选择的终极关怀和安身立命,它是个体追求的最高价值,常与信仰相关联,好像是执行‘神’(其实是人类总体)的意志”⁴。它表现为绝对的,实际并不像社会性道德那样要求每个人都遵守,把人生意义、个体价值等置于一种绝对命令之下以“取得安息、安顿、依存、寄托。人生在世,就在于尽此义务,以做上帝的忠实的仆人,或作慈父良母孝子贤孙。”⁵这种道德在选择了它的人心中具有不可抗拒、无可争议的规定性和规范性,人们会自觉遵守来实现人的存在价值。它虽然叫“宗教性道德”,但不仅仅指宗教信仰,包括一些个体追求的崇高人生意义和生活价值,都同样以规范性和规定性制约着人的内心世界和行为活动。按照李泽厚对道德的理解,道德是“维系群体人际关系的原则、准绳,它是一种逐渐形成并不断演化、微调以适应不断变化着的生存环境的产物,成为一种非人为设计的长久习俗。”⁶“宗教性道德”也是在不断变化中,由某一时空内的“社会性道德”变成了具有普遍性的信仰和情感依托。在现代社会两种道德必须要加以区分的背景下,“宗教性道德”只能起到范导作用,而非建构作用。而传统儒家对现代社会性道德的范导性作用在于“将个人基础上的理性原则予以适度‘软化’,即以‘情’来润‘理’”⁷,用传统的“仁义”感情和“天地国亲师”的信仰去润滑和引导现代生活,来作为个体安身立命的私人道德,除去部分被法律强制要求的,例如赡养父母等,可凭个人选择和决定,而不是绝对奉行。陈来批评李泽厚的“宗教性道德”的叫法容易“把普遍伦理原则与宗教信仰相混同,把宗教的特征赋予普遍道德原则”⁸,因为绝对伦理不可能是个人的主观选择,这确实是李泽厚在概念上有可能引起的一些混乱,但是他想要表达的东西不难理解,作为超越时空的某些信念和信仰,和宗教是具有相似性的,“宗教性道德”也可以理解为类似于宗教的道德,对于选择它们的人来说具有绝对性,是绝对伦理。

陈来认为私德就是人作为“人”的道德要求⁹,提倡的是亚里士多德的“善人品德”和儒家的“君子德行”。他将当代中国个人生活所需要的德行分为三组¹⁰:

仁爱、道义、诚实、守信、孝顺、和睦;
自强、勤奋、勇敢、正直、忠实、廉耻;
爱国、利群、尊礼、守法、奉公、敬业。

其中前两组就是“私德”,儒家称之为君子德行,即将成为君子作为人生目标来追求。与西方政治思想强调权利义务不同,儒家强调的是“社会共同的善、社会责任、有益公益的美德”¹¹。儒家伦理不能简单地归为规范伦理学或者美德伦理学,因为它既看重行动,又看重行动这的心德,儒家伦理中的很多东西不是任何一种理论可以完全覆盖的。而且儒家伦理中德性与德行也是不分离的,是一个统一体,行为是内在品质的体现。不但中国古代儒家伦理不会脱离行为和规则而只重视内在品质,美德伦理也不是只讲内在品质的而不重视动机等问题,因为不管是追求“成为有美德的人”还是“成为君子”,都不止关注有哪些德性,也会关注怎么做,儒家关注的“不是判断原则,而是实践原则,礼是判断原则,仁和君子不是,古代德行的概念表示人的道德性质和行为的道德性质是合一的。”¹²儒家伦理也不是强调一种时刻关注“正当”和“正确”的生活,而是追求“以‘高尚’‘君子’人格为整体的伦理学形态”¹³。虽然儒家伦理包含一种狭义的美德伦理,因此儒家伦理

¹ 密尔,论自由[M],商务印书馆,2007: p.92.

² 密尔,论自由[M],商务印书馆,2007: p.93.

³ 密尔,论自由[M],商务印书馆,2007: p.93.

⁴ 李泽厚,伦理学纲要[M],北京:人民日报出版社,2010: p.12.

⁵ 李泽厚,伦理学纲要[M],北京:人民日报出版社,2010: p.22.

⁶ 李泽厚,伦理学纲要[M],北京:人民日报出版社,2010: p.24.

⁷ 李泽厚,伦理学纲要[M],北京:人民日报出版社,2010: p.54.

⁸ 李泽厚,伦理学纲要[M],北京:人民日报出版社,2010: p.197.

⁹ 陈来,儒学美德论[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.267.

¹⁰ 陈来,儒学美德论[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.270.

¹¹ 陈来,儒学美德论[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.271.

¹² 陈来,儒学美德论[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.291.

¹³ 陈来,儒学美德论[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.294.

不能完全归为美德伦理,陈来的观点是要继续“保持着以德性伦理的视角对中国古代伦理进行研究的空間”¹,并用“五个统一”来掌握儒家伦理和美德伦理的关系,即“德性与德行的统一,道德与非道德的统一,公德与私德的统一,道德境界与超道德境界的统一”²。但是在当代社会,只是一般地重视德性伦理并不能解决现实问题。道德和道德意识也是需要区分的,道德是“社会行为的规范要求”,道德意识是“社会规范要求反映或内化于人心的意识状态”³,也可以说是合乎道德而行动和出于道德而行动的区别。合乎道德的行动的动机不是道德,但是最终结果是在社会规范的框架内的,即便出于其他动机,也不能说是不道德的。君子品格看重的是超乎道德的心性品格,是就内心而言的,这种超道德的追求也是超出一般社会规范的要求的。也就是说,儒家伦理是作为规范和美德的统一体,充分认可规则的重要性,其在私德的构建中也是必不可少的,但私德应该是作为对人自身品质的一种规范性要求。但这种规范性又不是绝对的存在,而是基于德性基础上来理解和认可规则的重要性,要做一个有道德又不止有道德的人。

如果私德可以说追求君子德行,那么君子德性可作为对个人的更高要求,放在私德的范畴里会有要求过高的倾向,其更适合归为《礼记·中庸》中所说的“大德”。所谓“小德川流,大德敦化”,圣人之道是个人道德修养的至高要求、终极目标,养成“大德”而打通前往圣人之境的道路。

私德是否可脱离规范而存在?这一问题需通过中西理论的对话澄清。边沁的“私人伦理”强调行为对幸福总量的功利计算(如“赡养父母可增进家庭幸福”),密尔的“个人自由”则将私德限定于仅关涉自身的领域(如“选择独身生活”)。二者均以规范(功利原则或自由边界)作为私德的基础,隐含“无规范则无私德”的逻辑。儒家虽承认私德中的规范(如“礼”对孝行的要求),但更强调通过“仁”的内在化(如“色难”⁴)将规范升华为美德。例如,“孝”不仅是履行义务(规范),更是“发乎情”的情感表达(美德)。由此可见,私德的本质并非“是否依赖规范”,而是“规范如何与美德互动”。边沁、密尔以规范划定私德边界,儒家则以美德赋予规范意义——后者为私德提供了更完整的伦理框架。

依据以上分析,“公德”和“私德”之“德”均有或部分有规范的含义。本文接下来将阐述伯纳德·威廉斯对规范伦理的批判,并试图回应这一批判。

三、对“公德”“私德”之“德”的反驳以及回应

重视道德的优先性这一伦理进路在伯纳德·威廉斯看来是错误的,它并不是相对于其他关切具有绝对的优先性,规范伦理也不能涵盖所有复杂的伦理生活。他称现代道德是一种奇特的建制,它总是以一种普遍性的姿态超越个体考虑,而要求我们以道德圣人为目标和美好图景去追求,这无疑是将个人的愿望降到最低而使行动者失去了最基本生活的根本要求。威廉斯认为好的生活不是总是考虑“我”应该怎么做,而是要审思“好的生活是什么”,这首先要从“我是什么样的人”出发来审思,我们完整的人生考虑不应限于道德方面的考虑。

1、怎样拥有个人的整全性?

威廉斯认为,所有行动的理由都是内在的。对于行为的内在解释最简单的模型为:A有理由做某件事,当且仅当A有某个欲望,通过这样做,A就可以使得这个欲望得到满足。而这种行为的内在理由陈述是可以通过慎思推理发现出来的。A有理由做某件事并不是说A有总体上包含一切的理由要采取行动做那件事,而是说,作为达到目的的因果手段,做某件事必须与“主观动机集合”⁵中的某个要素相联系,除非做那件事情本身就是对欲望的直接实现,而那个欲望本身就是“主观动机集合”中的要素。但是,简单地发现某个行动过程是达到目的的因果手段,并不是实践推理的一部分。只有经过一系列慎思之后,如:如何组织“主观动机集合”中的要素,要素之间冲突时哪个要素占最大份量等,行动者可以看到,他有理由做他原先并不认为他有理由做的事情。也就是说,慎思这个过程会给“主观动机集合”添加要素,也有可能剪除某些要素,即反思的过程可以辨别信念的真假,让行动者意识到他其实没有理由做他原本认为有理由去做的事情。由这样一个不断添加、剪除的过程可以看出,“主观动机集合”不是被静态地给出的,慎思的过程会对其产生影响。

由于“欲望”能表示“主观动机集合”中的所有要素,同时这个集合中包含评价的倾向、情感反应模式、个人忠诚以及各种各样的计划等一切被抽象的认为体现了行动者承诺的东西,因此,威廉斯用“欲望”来讨论“主观动机集合”。但是提到欲望,就很容易涉及到利己主义的元素,威廉斯在这里先假设一个人具有各种非利己主义的计划,这些东西是可以提出行动的内在理由的。这个集合中也很可能包含“需要”,如果确实存在着一些可以被明确认识到的需要,那么就存在着这样一个行动者,他对他确实需要的东西不感兴趣,甚至在慎思过后还是不感兴趣,这里不能说他是因为持有虚假信念而对他需要的东西缺乏兴趣的。据此,可以说他确实没有理由追求那些东西了。但这建立在两个强有力的假定的基础上,首先,这个行动者不是因为持有虚假的信念,其次,他不可能通过慎思在他所具有的动机中达到这样的动机。事实上这两个假定的发生几率很小。例如,一个人对维持自己的健康没有兴趣,即使经过慎思后还是一样,但有时我们却认为他有理由服用他需要的药物,因为我们认为实际上在某个层次上他必定想要生活的好。我们之所以坚持说那一个人有服药的理由,必定是基于另一个层次上或者说另一个意义上来说的,即,外在的意义。

¹ 陈来,《儒学美德论》[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.300.

² 陈来,《儒学美德论》[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.300.

³ 陈来,《儒学美德论》[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.301.

⁴ “色难”出自《论语·为政》:“子夏问孝。子曰:‘色难。’”指子女侍奉父母时保持和颜悦色最难,强调内在情感而非外在行为。

⁵ 威廉斯将欲望定义为行动者的“主观动机集合(subjective motivational set)”。

外在的意义,也叫外在理由陈述,意思是,不管行动者的内在动机如何,这种陈述都可以是真的,行动者最终会被激发做某件事。但是在威廉斯看来,除了促使一个行动者采取主动行为的那些东西外,没有什么其他的東西能够成为他行动的理由,即使外在理由陈述确实是真的,也需要某种心理联系,也就是信念,来作为行动的理由。也就是说,如果行动者相信关于他自己的外在理由陈述,那个事实才有可能有助于说明他的行动。如果脱离开“存在着一个要A做某件事情的理由”这种形式去考察具体的外在理由陈述的话,会发现存在一些情形:行动者做某事是因为他相信自己有理由那么做,但却不相信这个理由是什么。必定会有一种情形,就是行动者做某件事情仅仅是因为针对某个确定的考虑,他相信那个考虑构成他做那件事的理由。

威廉斯正是想从“为什么一个行动者会最终相信这样一个陈述”这个问题来揭示外在理由陈述的古怪性。对威廉斯来说,只有那种能激发行动者做出某种行为的事物才能作为解释行动的理由,再者,外在理由是独立于行动者本身具有的动机的,所以外在理由需要一些其他的要素来解释行为。依照外在理由行动的行动者必须用一种特殊的方式来假设获得一个动机和最终相信一个理由陈述之间的联系,这种联系就是信念。即使有各种各样的方式使行动者最终具有那个动机,也相信那个理由陈述,但这些在威廉斯看来都是错误的手段,假设外在理由确实构成一个行动的动机,并且行动者也相信这种行动理由,那么对于拥有这种信念的行动者来说,外在理由转化成了内在理由,外在理由不存在了,这是外在理由和内在理由的一个悖论。

通过这样一番论述,威廉斯想表达的是,一个人应该拒绝受到外在情况的影响,因为接受那些理由意味着那个人被迫按照某些外在的因素做决定,但那些因素只是偶然的影响因素而已,它们并不是行动者自己生活计划的构成要素。因此,行为的理由是内在理由,是主观赋予的,这种理由的陈述与行为者的主观动机集合紧密相关。按照这种论述,“公德”和“私德”中的规范性内容都不能成为一个人行动的理由,除非这些规范性内容就是行动者自己的内在理由,但是,如果不是出于某种特别的动机,正常人是不会将道德看作生活的目标的。威廉斯认为我们现在谈论的“道德”其实将“我应当怎样生活”这一问题扭曲成了“我应该怎样道德地生活”,“我”生活的目标不再是成为一个更好的人,而是如何符合社会期待地活着。似乎是“我”生活在这个社会环境中,就意味着要达成普遍的伦理规范对“我”的要求,他认为道德是一种奴役人的奇特制度:“道德内部有一种压力,要求我们去找出纯粹自愿的东西,把性情以及心理决定或社会决定统统抛开,然后把纯粹自愿的因素分离出来,以便把谴责与责任只施加于行为者自己做出的那部分,不多也不少,从而做到终极的公平。”¹道德总是要我们做选择,在两个极端中拉扯,可是中间状态却被忽视了,这才是值得过的人生会出现的地方,我们站在道德这一建制中完全看不到这些德性。

威廉斯想要表达的个人完整性固然是重要的,可又是不好实现的,我们很难摆脱规范的约束而完完全全由自我的角度出发去生活。当然,厘清“自我”的问题,也就是回答“我是谁”、“我要怎样生活”等问题有助于获得好的生活,那么从“自我”出发能否为“公德”“私德”中的规范性内容找到合理性呢?

威廉斯提出的“主观动机集合”批判了规范伦理对个体完整性的忽视。他认为,行动理由必须内生于个体的欲望、情感与承诺(如“我想成为有完整性的人”),而非外在强加的普遍规则(如“你必须遵守公德”)。这一观点对公私道德的规范性提出了挑战:首先,若公民仅因法律威慑(如罚款)而遵守公德(如不乱丢垃圾),其行为缺乏内在理由,本质上是威廉斯所反对的“外在理由陈述”。只有当公德规范(如环保意识)被内化为个人价值观(如“我认同可持续发展”),才能成为真正的道德行动。其次,私德若仅作为规范(如“必须赡养父母”),可能沦为机械义务;但若以美德(如“因感恩而尽孝”)为内核,则符合“主观动机集合”的内在驱动。儒家伦理中“仁”的实践(如“孝悌为本”)恰体现了这一点——通过情感教化(而非规则强制)将规范转化为美德。因此,公私道德的合法性需以“内在理由”为基础:公德应通过教育引导公民认同公共价值(如“利群”),私德则需在规范中保留美德生长的空间(如“修身成仁”)。

2、“自我”对整全人生以及“公德”“私德”的完善

现代心理学中关于自我的划分有四种:无目的的自我(the diffuse self),私我(the private self),公我(the public self)和群体我(the collective self)²,其中无目的的自我是指一种非常原始的自我,是一种不把自己和他人区别开来的情况,这种自我可以称为一种享乐主义的自我,它不是一个适当的自我任务,因为它不预设自我意识,比如新生儿的行為主要是为了满足某些诸如吃饭、睡觉等享乐冲动。“私我”更在意个人成就,这种成就是由自己的标准衡量的,较少受到他人评价的影响,独立于他人,会产生长期的目标和理想,以及责任感。“公我”对他人的评价很敏感,并寻求获得他人认可,相当于是一种社会认可,即通过与他人交换关系获得信任,或者通过遵守期望、要求来实现,努力保持与外部环境的一致性,努力获取更高的社会接受度,在满足这个自我任务的过程中,不能假定公我采纳了其他人的价值观、规则或态度。“群体我”关注的是集体成就,致力于实现群体的目标并充实自己,它采纳了其他人的价值观,并寻求实现群体的目标,代表着重要参考群体的目标、规范和期望的内在化。³当一个人意在得到他人的认可时,便会努力实现公我,当一个人极其在意是否最大多数人得到最多好处这件事时,就会努力实现群体我。对于某些特

¹ [英]伯纳德·威廉斯:《伦理学与哲学的限度》[M],陈嘉映译,北京:商务印书馆,2017: p.233.

² Breckler S J, Greenwald A G, Motivational facets of the self. In: R M Sorrentino, E T Higgins ed. Handbook of motivation and cognition: Foundations of social behavior[C]. New York: Guilford Press, 1986: p.147.

³ Breckler S J, Greenwald A G, Motivational facets of the self. In: R M Sorrentino, E T Higgins ed. Handbook of motivation and cognition: Foundations of social behavior[C]. New York: Guilford Press, 1986: p.148.

定的人或情况来说,一些自我任务可能比其他任务更重要,例如一些人认为,实现个人成就、成为一个独立的个体很重要,但仍然要努力实现群体的目标,使群体利益最大化。对于在特定情境下行动者认为哪种自我任务更应首要考虑,还是要依情境以及行动者自己的性格来定。当行动者处于一个有其他人存在的境况中并被要求做出一定反应时,公我就会显现,否则,行动者会更关注私我。当个体的努力容易被识别出来的时候,行动者更倾向于促进群体的利益。

通过这种划分,自我与他人建立了某种联系,以身体为边界将三种自我清晰明了地划分成了两个阵营,其中“私我”和“公我”是同一范围中的两个方面,“群体我”处于另一边,实际上它也是以个体为基础的,个体通过认同群体的目标和规范形成了“我们”这一概念,也就是说,个人愿意把群体的目标和规范视为自己的目标和规范,或者说,只有认同群体,个人才能实现那些仅靠自己无法实现的目标。¹这种划分也类似于陈来的“四分法”框架,即“自我——他人——政治——社会”²,该框架可粗略分为个人道德与社会道德,都是从自我出发而对规范的认同与服从。由此,在道德之外关注行为者的整全性和在道德以内完成对“自我”的认同并不矛盾。

威廉斯对“道德建制”的批判与儒家伦理的实践智慧存在潜在对话。例如,威廉斯的“完整性”与儒家的“君子人格”,威廉斯主张道德应服务于“我是谁”的整全性,而非割裂的规则服从,儒家强调“君子不器”(《论语·为政》),即人格的全面发展而非工具化道德。二者均反对将道德简化为外在规范,但儒家通过“礼乐教化”将规范与美德统一,为威廉斯的“内在理由”提供了文化实践路径。又比如,“主观动机集合”与“心性修养”,威廉斯认为慎思可修正动机集合(如反思“我为何要爱国”),儒家则通过“格物致知”“诚意正心”(《大学》)实现内在道德觉醒。这种类比表明,公私道德的规范性若能与个体的心性成长结合,便可缓解威廉斯所批判的“道德压迫性”。

参考文献:

- [1] 陈来.儒学美德论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2019.
- [2] 李泽厚.伦理学纲要[M].北京:人民日报出版社,2010.
- [3] 李泽厚.历史本体论[M].生活·读书·新知三联书店,2002.
- [4] 廖申白.公民伦理与儒家伦理[J].哲学研究,2001.
- [5] 张舜清.从“公共精神”看儒家伦理的现代转型[J].中南财经政法大学学报.
- [6] 郑少雄.从美德到权利——儒家伦理与公民伦理的异质及其共生之道[J].福建师范大学学报(哲学社会科学版).
- [7] 翟学伟.中国人的价值取向:类型、转型及其问题[J].南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学版),1999(04):118-126.
- [8] 贾太宏.礼记通释[M].西苑出版社,2016.
- [9] [英]边沁.道德与立法原理导论[M].商务印书馆,2011.
- [10] [英]密尔.论自由[M].商务印书馆,2007.
- [11] [英]伯纳德·威廉斯.道德运气[M].徐向东译.上海:上海译文出版社,2007.
- [12] [英]伯纳德·威廉斯.伦理学与哲学的限度[M].陈嘉映译.北京:商务印书馆,2017.
- [13] Breckler S J, Greenwald A G. Motivational facets of the self. In: R M Sorrention, E T Higgins ed. Handbook of motivation and cognition: Foundations of social behavior[C]. New York: Guilford Press, 1986.
- [14] 杨宜音.自我与他人:四种关于自我边界的社会心理学研究述要[J].心理学动态,1999.

Between Norms and Virtues: The Concept of "De" in Public and Private Morality and Its Modern Ethical Reconstruction

Wei Shiya¹

¹ Renmin University of China, Beijing, China

Abstract: Discussions on "public morality" (公德, gongde) and "private morality" (私德, side) have persisted since Liang Qichao. Based on a modern understanding, there is a consensus that distinguishing between these two forms of morality is essential for the orderly development of society. The "virtue" (德, de) in "public morality" operates within a normative framework, whether viewed through the lens of Liang Qichao's collective-benefit moral values (利群), national civic morality, or social public morality. In contrast, the "virtue" in "private morality" encompasses both normative dimensions and elements of virtue ethics. From Bernard Williams' perspective, the normative content within "public morality" and "private morality" constitutes a peculiar institutional construct—a critical observation that cannot be overlooked. However, by grounding his analysis in the concept of the "self," Williams' framework still offers a defensible rationale for the normative aspects of "virtue" in both public and private moral systems.

Keywords: Public Morality; Private Morality; Norms; Self

¹ 杨宜音.自我与他人:四种关于自我边界的社会心理学研究述要[J].心理学动态,1999:p.59.

² 陈来,儒学美德论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2019: p.98.