

# “道德理性”是否可能？

刘清平

**摘要** 西方主流哲学长期倡导“道德理性”精神,主张只有理性才能在道德领域内发挥主导性的统辖作用。但深入考察会发现,其倡导者们要么未能说明理性认知如何可能促使人们从事良善利他的德性行为,要么认为理性认知无从把握良善意志而将后者变成了某种非理性的崇信对象,结果反倒遮蔽了良善利他意志在道德领域内原本具有的决定性原点效应,因此在实然性的维度上无法成立。

**关键词** 道德理性 认知理性 自利 利他 良善意志

DOI:10.16240/j.cnki.1002-3976.2017.03.004

从古希腊时期起,许多西方哲学家就主张,只有“理性”才有资格在“道德”领域占据统辖一切的主导地位,引导人们从事各种有“德性”的伦理行为,绵延至今,对中外学界也产生了深远的影响。但深入分析会发现,这种“道德理性”精神实际上潜藏着内在的悖论,尤其是贬抑了良善利他意志作为动机原点对于德性行为的决定性意义,因此在实然性的维度上不能成立。

## 一、道德理性精神的发展历程

从词源学的角度看,西方哲学中的“理性”概念可以追溯到古希腊哲学的“logos(逻各斯)”和“nous(努斯)”那里;二者虽然都包含着多重性的丰富语义,但古希腊哲学家主要是用它们来指称人们凭借逻辑推理展开思维活动、获得真理知识的能力,并且因此得出了人是“理性”动物的著名定义。尽管它在后来的演变中又被赋予了另外一些复杂乃至混乱的

衍生内涵,但在西方主流哲学的语境里却基本保持着这一核心语义。有鉴于此,本文下面也将遵守逻辑同一律,在“人们凭借逻辑推理展开思维活动的认知能力”的严格意蕴上运用“理性”的概念,并且因此把它与“感性”(包括认知性的感觉知觉和非认知性的情感欲望等)区别开来<sup>①</sup>。

学界通常认为,苏格拉底提出“德性即智慧”的命题,驳斥了智者派从感性的欲望情感中寻求伦理标准的见解,“明确肯定理性知识在人的道德行为中的决定性作用,这就在古代希腊以至整个西方哲学中首次建立起一种理性主义的道德哲学”,“体现了一种实践理性精神”<sup>②</sup>。柏拉图在《理想国》里进一步主张:只有当理性的智慧不仅在个人灵魂中占据了驾驭感性欲情的至上地位,而且在城邦国度里也能通过哲学王的

<sup>①</sup> 参见《简明不列颠百科全书》第5卷,中国大百科全书出版社1986年版,第239页。

<sup>②</sup> 汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚:《希腊哲学史》第2卷,人民出版社1997年版,第434、437页。

统率作用,将充满激情的军人和富于欲望的工匠治理得井井有条,才能确保个人和城邦拥有正义的德性。亚里士多德虽然针对“德性即智慧”的命题提出了严厉的批评,指责苏格拉底把实践德性与理性认知直接等同起来了,但也没有否定理性作为终极标准支配德性行为的主导效应,相反依然断言:“感性欲望的对象只是表面善,理性意愿的对象才是真实善”<sup>①</sup>。由此观之,“道德理性”精神可以说从形成的那一刻起,就是建立在“认知理性”精神的基础之上的,特别强调了基于逻辑思维的理性能力或智慧对于合乎德性的伦理生活的统辖地位。

进入现代之后,虽然经验主义哲学家在认知领域内往往主张,理性能力必须以感性经验为基础,才能够引导人们获得真理知识,但作为整体的西方主流哲学在伦理领域内仍然继承了源于苏格拉底的道德理性精神。不仅笛卡尔、斯宾诺莎等理性主义者要求人们依据正确的理性知识控制感性欲情的误用和泛滥,而且霍布斯、洛克、边沁、密尔等经验主义者在肯定意志情感的重要作用的同时,也在不同程度上彰显了理智、推理、计算等认知理性因素对于人们调节感性欲情、走出自然状态、维系正义法律的主导效应。尤其是康德,尽管严格限定了理性在认知领域内发挥作用的范围,却又特别强调人们只有凭借理性才能从事合乎德性的伦理实践,不但主张“凡是我们叫作善的,必定在每个有理性者的评判中都是意欲能力的对象”,而且宣布“真正的最高道德原则无不独立于一切经验,只以纯粹理性为根据”<sup>②</sup>。时至今日,大多数西方哲学家依旧坚持理性作为人们从事道德评判乃至一切价值评判的基本标准的权威地位,如罗尔斯也像亚里士多德和康德一样宣布:“我和效益主义一样,假定‘善’可以定义为理性意欲的满足”<sup>③</sup>。值得一提的是,随着“现代化即理性化”的历史进程在全球范围内广泛展开,西方主流哲学的这种“道德理性”精神对于非西方学界也产生了巨大的影响,以致不少中国学者同样认为,中国传统伦理学遵循着类似的“道德理性”精神,却忽视了它自身原本具有的“道德情理”精神有别于“道德理性”精神的鲜明特色<sup>④</sup>。

当然,在西方哲学史上,道德理性精神尽管也遭到诸多批评,不过似乎并没有对它形成致命的挑战。无论在古希腊时期还是现当代,感觉主义、快乐主

义、情感主义、意志主义等思潮,往往侧重于强调感觉、快乐、情感、意欲等非理性因素在道德领域内具有比理性更重要的基础意义,却很少深入分析和正面论证“理性因素占据主导地位”的观念本身为什么在学理上难以成立。诚然,休谟在批判“德性在于符合理性”的观念时曾主张,“理性对我们的激情和行为没有影响……理性是完全惰性的,永远不能阻止或产生任何行为或情感”<sup>⑤</sup>。不过,这种见解明显背离了“我‘知道’我在做什么”的日常生活体验,所以他自己紧接着就不得不改口说:“凭借激发或指导某种激情,理性和判断的确能够成为行为的间接原因”,但同时又没能进一步论证理性为什么只是“激情的奴仆”<sup>⑥</sup>。此外,尼采在“针对道德价值本身的价值提出疑问”时,主要也是着重彰显了“强力意志”压倒一切的“主人道德”,并且相应地将西方传统道德贬抑为软弱驯服的“奴隶道德”<sup>⑦</sup>,因此仍然只是从外在的角度拒斥了苏格拉底以来的道德理性精神。既然这两位最激进的批评者都没能从内部攻破这座坚固的堡垒,深刻揭示道德理性精神不能成立的原因,我们也就不难理解为什么迄今为止它还能在西方乃至全球伦理学界占据主流的地位了。

## 二、从自利到利他的转换危机

其实,倘若就道德理性精神的自身理论内容展开学理性的分析,我们会发现它的致命弱点在于,其倡导者始终没能令人信服地澄清一个关键的问题:单凭“理性”的认知能力,如何可能促使人们从事以“良善利他意志”为直接动机的“道德”行为呢?事实上,这种严重的理论短板已经潜藏在古希腊哲人的

① 亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆1959年版,第247页。出于行文统一的考虑,本文在引用西方论著的中译文时会依据英文本或英译本略有改动,以下不再一一注明。

② 康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2003年版,第83页;康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社2002年版,第26页。

③ 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社1988年版,第29页。

④ 参见刘清平《血亲情理与道德理性的鲜明反差——孔子与苏格拉底伦理观之比较》,《孔子研究》2001年第1期。

⑤ 休谟:《人性论》,关文译,商务印书馆1980年版,第496~498页。

⑥ 休谟:《人性论》,第503,453页。

⑦ 尼采:《道德的谱系》,周红译,三联书店1992年版,第18~27页。

相关阐述之中了。

首先,苏格拉底在讨论“智慧是最大的善”“正义和其他一切德性都是智慧”的命题时曾反复指出:“认识自己的人知道什么事情是合适的,可以弄明白自己能够做什么、不能做什么,所以由于做自己了解的事就能得到自己需要的东西,从而活得滋润,不做自己不了解的事则不会犯错,从而避免祸患”<sup>①</sup>。

其次,柏拉图在批判“爱恨情仇主宰着人类行为,知识只是奴仆”的快乐主义理念时,也结合日常生活的具体案例,这样强调了理性知识的重要意义:声色犬马的本能欲望虽然能给人们带来当下强烈的快乐享受,长远看来却会让人们陷入贫困疾病。因此,只有将“分辨善恶的智慧”视为“人生在世最重要的因素”,通过理性的权衡比较分辨出各种善恶乐苦的大小多少,人们才能做出正确的选择,为了维护长远的较大利益而不惜放弃当下的较小利益<sup>②</sup>。

最后,在论证“道德德性在于中道(适度)”的命题时,亚里士多德同样主张:只有拥有理性知识的人才能找到善恶乐苦的“中道”所在,在“逻各斯”的指导下做出“两恶相权取其轻”的正确选择<sup>③</sup>。

不难看出,这三位哲学家都指出了理性知识对于实践行为的积极指导作用:通过评判比较各种善恶乐苦的大小轻重,它可以引导人们在出现冲突的时候做出对自己来说最有利的选择,以免犯下长远看来会让自己遭受更大祸患的错误。毋庸讳言,这些见解大体符合人们的日常生活经验,因此可以说已经否证了休谟后来主张“理性对我们的激情和行为没有影响”的偏激断言。然而,撇开理性知识在这类情况下只是呈现出了有助于人们实现其他目的的“工具性价值”,并非像他们声称的那样本身就构成了“目的性价值”这一点不谈,这三位哲学家几乎是如出一辙地忽视了另一个更重要的问题:就算“认知理性”在转化成“实践理性”后,确实能够帮助人们实现“自利”的目的,它也只不过是让人们形成了像“明智”“自制”这样的“一己德性”,又如何能够在这个基础上进一步让人们同时还拥有“利他”的目的,并且在人际互动中形成像“正义”“友爱”这样严格意义上的“道德德性”呢?

本来,柏拉图在《理想国》里已经通过苏格拉底之口宣布:“伤害任何人都是不正义的”<sup>④</sup>。亚里士多德也主张,“正义”作为人际交往的“总体德性”,总

是包含着“对他人的善”,甚至还特别指出:“许多人能对自己运用德性,但在与邻人的关系中却不能运用德性”<sup>⑤</sup>。显而易见,这些论述都明确承认:严格意义上的“道德德性”不但涉及人际关系的领域,而且还是以消极或积极的“利他”(不伤害他人或对他人行善)作为典型特征的;也正是依据这一点,他们才将“道德德性”与以“自利”作为典型特征的“一己德性”清晰地区分开来了,揭示了“道德”之为“道德”的特征所在。有鉴于此,提出下面的问题便是顺理成章的了:即便“理性”确实能够引导人们做到不但不让自己受害,而且还能充分实现自己的利益,它是不是同样能够引导人们做到不但不让他人受害,而且还能帮助他人实现他们的利益呢?倘若对于这个问题无法给出肯定性的回答,所谓“理性”又凭什么像这些哲人宣称的那样,不但可以在“自利”的领域内,而且还可以在“道德”的领域内享有独占鳌头的统辖地位,以致它本身似乎就潜含着“伦理德性”的意蕴呢?

拿柏拉图的论述来说吧:哲学王本人当然能够依据自己的理性智慧,在错综复杂的情况下井井有条地调控自己的感性欲情,以“明哲保身”的自利方式实现自己的最佳利益,从而让自己具有“明智”的一己德性。但问题在于,这种理性的智慧如何可能促使他同时也以“不伤害人”的利他方式,在实践中将军人和工匠治理得井井有条,从而让自己和城邦都能具有“正义”的德性呢?仅凭柏拉图围绕“一己灵魂”与“城邦社会”做出的简单类比,显然不足以弥补两者之间的深刻断裂。可是,倘若这个怎样从“一己”跳跃到“人际”的转换性问题得不到有说服力的解答,虽然或许不至于全盘否定“理性在自利领域内具有决定性意义”的命题,却肯定会让“理性在道德领域内也有决定性意义”的命题失去立足的根基。

从这里来看,古希腊的三位哲人虽然在认知理

① 转引自色诺芬《回忆苏格拉底》,吴永泉译,商务印书馆1984年版,第149~150页。

② 《柏拉图全集》第1卷,王晓朝译,人民出版社2002年版,第477~484页。

③ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,商务印书馆2003年版,第55~57页。

④ 柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆1986年版,第15页。

⑤ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第130页。

性精神的基础上确立了道德理性精神,却几乎没有意识到“理性”怎样才能引导人们从“一己德性”过渡到“利他德性”这个关键的难题,结果从一开始就让道德理性精神陷入了内在的悖论。

### 三、自我保全与良善利他的 契约论桥梁

不少西方近现代哲学家逐步意识到了道德理性精神的上述困境,并且还诉诸种种途径试图摆脱这种困境;但很可惜这些努力不但没能成功,相反还进一步突显了道德理性精神在这个问题上的严重缺陷。例如,霍布斯认为,人的自然本性就在于维系自己的生存,满足感性的欲望。因此,依据“理性”确立起来的“自然法”,一方面允许人们去做那些最有利于自我保全的事情,甚至不惜为此争权夺利,征服厮杀,展开每个人之间的战争;另一方面又主张人们在一致同意的情况下签订契约,放弃各自的自然权益以达成和平,避免战争产生的相互伤害,从而不仅共同实现自我保全的自利目的,而且形成正义、感恩、谦恭、仁慈的道德德性<sup>①</sup>。不难看出,他在自觉继承古希腊哲学基本观念的同时,又着手弥补他们的理论漏洞,试图凭借以“理性”为基础签订人与人之间契约的途径,从自利性的自我保全过渡到利他性的道德德性。正是基于这一考虑,霍布斯在这部将“自然法学说”等同于“道德哲学”的著作的末尾,才有针对性地指责亚里士多德,认为他有关“德性即中道”的见解没能看到:道德德性在于人们的良善动机,并不在于外在的程度数量。值得指出的是,后来在西方学界占据重要地位的契约论思潮,在很大程度上汲取了霍布斯的上述观念,特别强调了自我保全的理性对人们签订人际契约和成就道德德性所具有的主导效应。

不过,稍加分析会发现,霍布斯的这种旨在消解道德理性精神内在悖论的理论努力,同时也将它的内涵充分暴露出来了:就算大家都基于“理性”的考虑,一致同意签订了正义的契约,他们的直接目的不还是在于自我保全吗?那么,即便他们在从事这类自利行为的同时确实产生了利他的后果,从而避免了狭隘的“利己主义”,乃至在人际交往中呈现出了感恩、谦恭、仁慈的德性,这些并非来自良善利他动机的行为以及德性,岂不是依然不足以称之为“道德德性”?有鉴于

此,严格意义上的“道德”又如何可以在“理性”的基础上通过签订契约的途径得以生成呢?事实上,霍布斯的上述见解恰恰在“自利”与“利他”之间设置了一道西方学界至今难以逾越的理论鸿沟,并且引导着韦伯等人后来把从“自利理性”演变而来的所谓“工具—目的理性”与包括“道德理性”在内的所谓“价值理性”嵌入到了二元对立的扭曲架构之中,甚至因此感叹现代社会中前者的强盛和后者的衰落。

又如,罗尔斯在遵循契约论的思路讨论公平正义的问题时,同样意识到了“自利”与“利他”之间的这种断裂,所以才在后期理论中努力将“rational”与“reasonable”区分开来。本来,这两个术语都源于拉丁文中意指“思考”、“计算”的“reri”“ratio”,并且拥有“有理智的”“合乎理性的”等共同语义,因此在英文语境里也经常被人们混用。罗尔斯则基于希布里的有关辨析,一方面主张“rational”偏重于指“合乎自利理性地追求目的”,另一方面主张“reasonable”偏重于指“合乎道德理性地对待他人”,因而包含了“rational”所缺乏的“道德敏感性”或“正义感”。不仅如此,他还特别指出:“reasonable”既不像戈蒂尔等人主张的那样是从“rational”推导出来的,但也不是与“rational”正相对立的,试图借此彰显“道德理性”与“自利理性”之间的微妙差异和相互依赖。不难看出,罗尔斯实际上是想通过这种辨析,反驳那种认为他从“原初状态”推出了“公平正义”,源于从“自利理性”推出了“道德理性”的指责,强调“原初状态”下的“无知之幕”已经潜含着“合乎道德理性地公平安置”所有社会成员的伦理意蕴了;为此他甚至还专门纠正了自己早年主张正义理论是“合乎自利理性(rational)的决策理论的一部分”的不准确表述<sup>②</sup>。

无可否认,罗尔斯不但察觉到了从“自利理性”无法推出“道德理性”的内在悖论,而且还点到为止地论及了“自利”与“利他”本身的区别和关联。不过,一旦我们承认了“理性”与“感性”之间存在着不容混淆的本质差异(彰显这种差异正是西方主流哲学倡导“理性”精神的主旨所在),而“reasonable”所

<sup>①</sup> 参见霍布斯《利维坦》,黎思复等译,商务印书馆1985年版,第97~122页。

<sup>②</sup> 参见罗尔斯《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社2000年版,第50~56页;罗尔斯《作为公平的正义》,姚大志译,中国社会科学出版社2011年版,第13~15、101~103页。

特有、“rational”所缺乏的关键因素“道德敏感性”或“正义感”又恰恰属于“感性”的范畴<sup>①</sup>，一个严峻的理论麻烦就出来了：如果我们无法从“理性”中推出“道德敏感性”或“正义感”这种旨在区分道德和不道德行为的“感性”因素，反倒需要求助于“理性”已经失去用武之地的“无知之幕”（这种“无知之幕”的预设其实也包含着“我不管是怎样的人都不可受到他人伤害”的自利考虑），才能让那些在“原初状态”下彼此漠不关心的人们生成对于“reasonable”来说不可或缺的“道德敏感性”或“正义感”，我们又有什么理由宣称，“理性”才是伦理生活中评判一切善恶是非的权威标准呢？事实上，在这个要害问题上，罗尔斯既没能澄清感性的“道德敏感性”或“正义感”为什么对于“道德理性”是不可或缺的，也没能说明“道德理性”是怎样在“道德敏感性”或“正义感”的感性生成中发挥统辖作用的，结果导致了他的理论观念的深刻程度甚至远远逊色于康德这位特别强调道德理性精神的前辈学者。

#### 四、理性无从把握的良善意志

康德对于道德理性精神的肯定，在整个西方主流哲学中可以说独树一帜。一方面，与大多数哲学家不同却与休谟相近，康德不但主张“理性”在涉及“良善意志（自由意志）”这样的“本体之物”时“被剥夺了知识的一切积极意义”，以致我们不可能凭借“理性”的认知能力断言它是不是真的存在，而只能出于实践利益的考虑，将它“设定”为道德的“基石”，同时还进一步强调：只有“以每个人为目的”的良善意志，才是世界上唯一无条件善的东西，并且构成了我们评判像明智、自制、深思熟虑这类基于理性知识的一己德性能不能在道德上称之为“善”的终极标准<sup>②</sup>。另一方面，与大多数哲学家相近却与休谟不同，康德又依然坚定不移地主张“理性”在“道德”领域内占据着决定性的主导地位，强调不但广义实践领域内的“欲求机能”建立在“一般实践理性”的基础之上，而且道德领域内的“良善意志”更是建立在“纯粹实践理性”的基础之上<sup>③</sup>。

显而易见，康德明确承认“良善意志”构成了评判一切伦理价值的权威标准，在道德领域内具有决定性的意义，并且反复指出它与“自利动机”的本质

差异，这样就成功地消解了怎样从“一己自利”转换到“道德利他”这个连罗尔斯也没能完全摆脱的古老难题。不过，与此同时，他又从另一个奇特的角度展现了道德理性精神的内在悖论：倘若像他自己所说，“思辨理性（理论理性）”与“道德理性（实践理性）”在本质上是同一种“纯粹理性”，那么，“思辨理性”不可能从认知角度加以把握的“良善意志”，又在什么意义上可以说成是“道德理性”的呢？换言之，一旦将良善意志当成了“理性无法认知”意义上的“非理性”之物，从而堵塞了人们凭借“理性知识”实现“道德理性”这条从苏格拉底以来得到广泛承认的路径，我们又该如何坚持道德理性精神，却不至于同时陷入违反认知理性精神的逻辑矛盾呢？

综上观之，康德对这个问题的回答很难让人满意。在康德看来，以利他为特征的良善意志，既不在于获得经验性的质料对象，也不在于追求主体自己的感性幸福<sup>④</sup>。可是，这种界定只是强调了道德利他与一己自利在指向目的方面的本质差异，却不足以因此就将良善意志本身归属于“理性”的范畴。毕竟，“自利”本身的“感性”特征并不意味着与之相对而言的“利他”就是“理性”的，因为一个人的良善意志也有可能仅旨在增强情感性的人伦交往，推进其他人的感性幸福，却与作为一种认知能力的“理性”没有什么关联。康德又解释说，良善意志总是遵循着纯形式的“普遍必然法则”<sup>⑤</sup>。可是，倘若承认了良善意志本身是一种（道德上的）“欲求”能力而非“认知”能力，显然我们也没有理由以混淆概念的方式，把它遵循的那些道德法则所具有的普遍必然性混同于理性作为认知能力在揭示事物本质、追求真

① 从这个角度看，某些中文翻译把“reasonable”译成了“合情合理”、“合乎情理”，尽管忽视了西方文化传统强调的“理性”与中国文化传统强调的“情理”之间的深度差异，明显构成了一种望文生义的误译，但在歪打正着地展示“reasonable”内在包含了“道德敏感性”的“感性”因素这一点上，倒也在某种程度上具有积极的启发意义。

② 参见康德《实践理性批判》，第56页；康德《道德形而上学原理》，第8~9页。

③ 参见康德《道德形而上学原理》，第11、30页。有意思的是，罗尔斯曾明确指出，他所辨析的“rational”与“reasonable”，就分别代表着康德所说的这两种“实践理性”（参见罗尔斯《政治自由主义》，第50页；罗尔斯《作为公平的正义》，第101~102页）。

④ 参见康德《实践理性批判》，第24~33页。

⑤ 参见康德《实践理性批判》，第33~49页。

理知识时所具有的普遍必然性。举例来说,只要承认了休谟已经论及的“是”与“应当”、“事实”与“价值”之间的根本区别,我们凭借“道德良心”得出的“对任何人都不可说谎”的应然性普遍必然法则,就没有理由简单地混同于我们凭借“科学理性”得出的“任何人都会死”的实然性普遍必然真理。

更重要的是,当康德引入了“人是目的”的“绝对命令”来彰显良善意志的道德内涵时<sup>①</sup>,他还进一步暴露了自己所陷入的理论窘境:第一,虽然他继承古希腊哲学的传统,明确肯定了人是“有理性者”,却又始终未能令人信服地论证:为什么“人”单凭这种“理性”的本质,就有资格成为道德上值得尊重的“目的”;他亦曾不得不承认:只以自己为目的的“自利理性”,并不足以提升人的“道德价值”<sup>②</sup>。无论如何,如果我们真想在现实生活中把这条旨在尊重所有人的绝对命令贯穿到底,这种尊重就不可能仅仅指向了人是“有理性者”的一面,而必须是全方位地指向了同时也包含着丰富感性因素的整体之“人”或“人性”。第二,一方面,康德为了贯彻道德理性精神,往往贬抑感性情感的伦理意义,甚至得出了“单纯出于‘同情’的良善行为不具有真正道德价值”的奇怪结论<sup>③</sup>;另一方面,一旦涉及“人是目的”这种没法被“纯粹理性”抽象掉的现实内容,他自己也不得不承认:以良善意志为动机形成的对于所有人的“尊重”,是某种可以称之为“道德关切”的“情感”(尽管据他所说又是某种“通过理性概念自己产生出来的情感”)<sup>④</sup>。在我们从“良善意志”自身之中几乎找不到任何“理性”踪迹的前提下,这种承认就像后来罗尔斯主张“感性”的“道德敏感性”或“正义感”对于“道德理性”意义上的“reasonable”不可或缺一样,无疑具有强烈的反讽意味。

概言之,一方面,康德明确主张“纯粹理性”无从认知良善意志;另一方面,他又坚持认为良善意志只能植根于“纯粹理性”之中,结果让“道德理性”本身变成了某种人们无法“理性”地加以理解、只能在情感上保持惊奇敬畏的“非理性”崇信对象。用他自己的话来说就是:“我们确实无从理解道德命令的无条件实践必然性,但我们又确实理解它的这种不可理解性。”<sup>⑤</sup>然而,棘手的问题恰恰在于:“我们确实理解道德命令的无条件实践必然性的不可理解性”的内在悖论,怎么能够确立“理性”在“道德”领域内统辖

一切的主导地位呢?

## 五、道德理性精神的无法成立

综上所述,西方主流哲学两千年来倡导的道德理性精神,实际上包含着某种具有强烈反讽意味的深度理论缺失:除非混淆概念而不惜突破理性思维十分看重的逻辑底线,我们就没法在理论上说明作为一种认知能力的“理性”本身怎样才能引导人们从事以良善利他为动机的“道德”行为的内在机制,也没法令人信服地论证“理性”在“道德”领域内具有决定性的主导意义这一结论。

那么,诱使如此众多的西方哲学家在这个问题上出现种种谬误的根本原因又是什么呢?细究起来主要在于:西方主流哲学从古希腊时期起,就敏锐地抓住了人类在认知领域内呈现出来的不同于其他动物的“理性”特征,却又因此以偏概全地将拥有这种“理性”的认知能力说成是人之为人的独特本质,特别强调“人是理性的动物”,结果就从“人的认知行为基于理性”的片面性前提出发,引申出了“人的所有行为都基于理性”的概括性结论,最终在认知理性精神的基础上,确立起了包括道德理性精神在内的种种实践理性精神,一方面不分青红皂白地宣称被神化了的“理性”在人类生活的全部领域(包括道德领域)都能占据决定性的统辖地位,另一方面又一刀切地严重贬抑了意志以及情感原本对于人生在世同样具有的重要作用,甚至不惜给它们贴上“感性”的标签而打入冷宫。

然而,直面现实生活,我们很容易发现:无论在人类的心理结构中,还是在人类的各种行为里,不但意志欲求总是占据着动机原点的主导地位,情感体验的助力效应也往往比理性认知的引导功能更为直接有效(这个问题当另文讨论)。事实上,哪怕是就认知行为本身来看,求知欲或好奇心这种特定的意志欲求,也依然构成了它所不可或缺的动机原点,否则人们根本就不会想到运用自己的理性能力,去展

① 参见康德《道德形而上学原理》,第46~55页。

② 参见康德《实践理性批判》,第84页。

③ 参见康德《道德形而上学原理》,第13~15页。

④ 参见康德《道德形而上学原理》,第22页。

⑤ 康德:《道德形而上学原理》,第89~90页。

开认知活动、追求真理知识了。而在非认知领域内,正如苏格拉底等人的前引话语可以表明的那样,理性认知的主要功能仅仅在于:作为一种积极有效的引导工具,它可以帮助人们弄明白自己在实践行为中能够或可以做什么、不能或不可做什么,从而实现自己基于意志情感试图达成的种种目的,得到自己“想要(will)”得到的那些东西。我们不妨从这个角度论证休谟有关理性只是“激情奴仆”的断言:无论“理性”在人类生活中发挥的影响效应多么重要,它主要还是构成了为意志情感服务的单纯手段,因此在很大程度上的确只能称之为“工具理性”。

具体到伦理领域,也只有良善利他的意志动机,才能在道德生活中占据决定性的主导地位(无论这种良善意志在规范性的维度上是普遍地指向了所有人,还是有选择地仅仅指向了某些人)。诚然,与休谟以及康德认为的不同,人们不但完全能够围绕道德生活的善恶是非形成理性的知识(反讽的是,这两位哲人的有关论著正是试图向人们提供这样的理性知识),而且也完全能够在人际交往中积极发挥这些理性知识的工具性作用,有效地巩固强化自己在现实生活中形成的良善利他的感性意志,指导自己在复杂的人际冲突中做出符合自己认同的伦理标准的取舍选择。在这个意义上说,我们当然既没有理由在实然性层面上否定“理性化的道德”这种原本存在的事实,也没有理由在应然性层面上否定“道德的理性化”这种值得意欲的诉求。

不过,这样说并不意味着康德以及许多西方哲学家倡导的“道德理性”精神就是可以成立了。理由很简单:不但从理性的能力或知识中我们根本没法推出良善利他的道德目的,而且它们本身也不可能伦理领域占据主导性的统辖地位。恰恰相反,只有对象范围和广狭程度彼此不同的种种“良善意志”,以及与之密切相关的“人际同情”(诸如对于父母亲人的血缘亲情,对于朋友熟人的特殊关切,对于陌生路人的普遍兼爱等等),才是元伦理学意义上道德之为道德的本质所在,不但构成了人们从事一切道德行为的终极动机,而且构成了他们展开种种道德评判的权威标准,没有任何外在于它们的“道德理性”能够在这两个方面越俎代庖。

事实上,只要我们不加混淆地严格恪守“理性”概念的核心语义,特别是在偷换中外在地赋予它

某些奇妙的生造内涵,人们的“良善意志”(包括罗尔斯所说的“道德敏感性”或“正义感”)根本就不可能来源于只是作为一种认知能力的“理性”。毋宁说,作为某种在共同生活中形成的与“人际同情”不可分离的伦理欲求,它本身在人类的心理结构中始终拥有自己不依赖于理性能力及其认知成果的自律性存在,所以我们才会经常看到这样的日常案例:某些理性知识丰富但欠缺良善意志的人们行事缺失德性,某些理性知识欠缺但拥有良善意志的人们行事更有德性。因此,只要原原本本地揭示了意志和情感在人类所有行为(尤其是伦理行为)中的原点地位和助力效应,我们就很难坚持那种站不住脚的“道德理性”精神了。

值得指出的是,在如其所是地揭示意志和情感的本来作用方面,以“道德情理”精神为主导的中国传统哲学,对于我们恰恰有着积极深刻的启迪意义。例如,墨家在讨论科学和逻辑问题的时候,可以说是中国古代最富于理性意识的一种哲学思潮了。然而,在讨论人际关系的伦理问题时,它始终坚持把提倡“兼相爱交相利”、反对“别相恶交相贼”的拟人化“天意”“天志”放在首要的位置上加以强调,明确主张“顺天意者,兼相爱交相利,必得赏;反天意者,别相恶交相贼,必得罚”(《墨子·天志上》),要求以这种规范性的“良善意志”作为评判道德领域内所有善恶是非的终极标准,并没有片面地夸大“知”或“智”统辖一切的决定性意义<sup>①</sup>。就此而言,与西方主流哲学倡导的“道德理性”精神相比,乃至与西方学界的感性主义、快乐主义、情感主义、意志主义等伦理思潮相比,中国墨家倡导的“道德情理”精神其实更接近于道德生活的真实状况。当然,我们今天要想在伦理学理论中回归道德生活本身,重新肯定意志情感的主导地位,关键还是在于揭示“道德理性”精神本身内在包含的深度悖论,以及导致它在理论上无法成立的根本原因。

(本文作者:刘清平 复旦大学社会科学高等研究院教授)

责任编辑:钟 河

<sup>①</sup> 参见刘清平《论墨子“正义”理念的现代意义》,《江苏行政学院学报》2016年第1期。