

论道德上的完全义务与不完全义务

余 涌

【摘 要】由于对“义务”存在不同的理解，对道德义务能否做一种“完全义务”与“不完全义务”的区分在伦理学家之间存有分歧。道德上的完全义务与不完全义务的区分虽不像法律义务与道德义务的区分那样明确，但其间的差别还是显而易见的。正确认识这种差别，避免两者之间的混淆，把握道德义务的层次性，对于充分发挥道德的规范和引导功能具有重要意义。

【关键词】道德义务 完全义务 不完全义务 【中图分类号】B82

完全义务与不完全义务的划分就其原初的意义而言，是要在法律义务与道德义务之间做一种区别。义务通常大致被归为两类，即法律义务和道德义务。这两种义务，因其在规范性上的强弱，亦即在保障履行的制裁力的性质和强弱上的不同，而存在显著的差别。法律义务是以统治者或国家法律提供的明确而有力的制裁力为后盾的，也就是说，法律义务的履行受到国家机器的强制约束；而道德义务的规范性或约束力则是诉诸于社会舆论、个人良心以及风俗习惯等。正因为法律义务和道德义务之间的这种不同，前者往往被冠以“完全义务”，或“完全强制性义务”；后者则被称作“不完全义务”，或“不完全强制性义务”。那么，在道德义务的范围内，能否对道德义务也做一种类似的区分呢？这是一个时常引起关注的问题。在道德上划分完全义务与不完全义务是否可能、是否具有合理性，以及是否有意义，无疑值得认真讨论。

—

道德诉诸于社会舆论、个人良心和风俗习惯等，以其特有的方式把握与规范人的个体与社会生活，而道德义务则是道德把握人的生活世界的重要支点。因道德义务涉及人的生活世界的方方面面，同时，也因为存在不同的文化或道德共同体所导致的人们的道德生活存在着可能的差别，要对道德义务作出完整的描述几无可能。但这并不妨碍人们根据不同的标准对道德义务做某种形式的归类或罗列，如把道德义务分成消极义务和积极义务、对自己的义务和对他人的义务、完全义务和不完全义务，等等。罗斯在《正当与善》中曾对他所称的道德上的“显见义务”作了罗列，大致包括基于个人先前诺言的忠诚的义务和基于个人先前某种错误行为的赔偿的义务、基于他人先前的行为（如对我们提供的帮助）表示感激的义务、正义的义务、仁慈的义务、自我提高的义务、不伤害他人的义务等。罗斯也意识到他对道德义务的这些罗列并不完美或具有终极性。但即便在这种不完全的罗列中，我们看到，如果说这些都可归为道德义务，那么它们在道德规范的序列中并不是等值的，在不同的道德义务之间，其规范性和约束力显然存在差别，因而在重要性上也有区别，就像罗斯所说的，“不伤害”的义务“显见地”比“仁慈”

的义务更具有道德上的约束力。^[1]显然,在不伤害与仁慈之间,在正义与自我提高之间,前者因其具有更强的约束力而比后者在道德上具有更重要的地位,它们之间不能等量齐观。

或许,正是由于道德义务之间存在这种约束力和重要性上显著的差别,像罗斯所罗列的这些显见的“道德义务”是否真正具有义务的性质,在一些著作家那里还是存疑的。富勒在《法律的道德性》中,出于厘清法律与道德之间的关系,对道德作了“义务的道德”和“愿望的道德”的区分。在富勒看来,我们在思考道德问题时,应该设定某种尺度,以表明从满足人的社会生活的最低要求到达到人的愿望所能企及的最高境界的不同标准,在这一标尺上显然存在一个节点,这也就是他所说的“义务的道德”与“愿望的道德”的分界线之所在。“义务的道德”旨在确认人的社会生活的基本要求,“它确立了使有序社会成为可能或者使有序社会得以达致其特定目标的那些基本规则”^[2];而“愿望的道德”的目标则指向人类所期望达到的最高境界,“它是善的生活的道德、卓越的道德以及充分实现人之力量的道德”^[3]。比如,自我提高或自我实现就不属于义务的道德,我们不能因为一个人未能充分发挥潜能实现自我而苛责其未尽到道德义务,它是愿望的道德;而不伤害就属于义务的道德,它是一种道德上的义务,我们会因为一个人的伤害行为而谴责他不遵守社会生活的基本准则,未能履行其道德义务。富勒并未对这两种道德的德目作很多罗列,但他确信在道德领域把握义务的界限是十分重要的。哈特在与富勒相似的意义上提出了“道德义务”与“道德理想”的区分。他认为,在特定社会的道德范围内存在着命令性的道德义务及其相对明晰的规则,与之并行的还存在某种道德理想。道德义务被视为一个人理所应当去履行的,社会是可以向他提出要求的,不履行义务会被认为是在道德上的错误而受到谴责。道德理想则与此不同,它体现在英雄和圣人的品质中,也体现在普通人日常生活中所表现出来的品质和美德中,诸如勇敢、慈善、仁爱、行善、忍让、贞节等。^[4]道德理想不是一个人应尽的道德义务,它已超越了义务的要求。

密尔(又译穆勒)则在更清晰的意义上表明了道德义务的义务性质。他认为,“无论是何种形式的义务,义务这一概念总是包含着,我们可以正当地强迫一个人去履行它。义务这种东西是可以强行索要的,就像债务可以强行索要一样。任何事情,除非我们认为可以强制他履行,否则就不能称为他的义务。”^[5]也就是说,正义所要求的就是人们应当履行的道德义务。然而还有另外一些事情,“我们也希望人们去做,如果他们做了,我们也会喜欢或者称赞他们,如果他们不做,我们也许不喜欢或者瞧不起他们。但我们还是会承认,这些事情不是他们非做不可的,它们不属于道德义务”^[6]。像慷慨或仁慈就是这样一些事情,它们不属于道德义务。在密尔看来,之所以正义是道德义务,慷慨或仁慈不是道德义务,从根本上说就在于,正义的义务是与某种道德权利相对应的,而慷慨或仁慈则不存在与之相对应的权利,没有人有权利要求我们在道德上慷慨或仁慈。也就是说,包括道德义务在内的任何义务形式可以强行索要或强迫一个人去履行,具有一种强制力量,就在于存在某种与之相对应的权利,义务的存在是以某种权利的存在为前提的。正是在这种意义上,密尔看起来并不赞同一些伦理学家把道德义务区分为完全义务和不完全义务。在这些伦理学家看来,慷慨或仁慈也是一种道德义务,具有义务性质,但它是一种不完全义务,其履行的对象和时机可以由人们自主确定的。密尔称这种对道德义务作完全义务与不完全义务的分类是“选择不当的表达方式”^[7]。

的确,有伦理学家对道德义务选择了在密尔看来是不当的“表达方式”,即对道德义务作完全的与不完全的区分。斯密在《道德情操论》中曾对“正义”和“仁慈”两类美德作过比较。在他看来,正义所要求的是一种“完全而十足的义务”,是应当被强迫履行的,而像友谊、慷慨和博爱这些仁慈之德则与正义不同,它们要求人们所履行的义务是不能被强迫的,是可以由个人自由选择的。斯密的“仁慈”抑或可称为“不完全义务”。或许是意识到义务与权利之间存在的联系,并力图摆脱密尔那样以义务-权利模式来理解道德义务,以使道德上的不完全义务成为可能,有著作家认为存在某些并非源于

权利的道德义务。格林就认为，义务是整个领域有三部分构成，一是与法律权利相对应的法律义务，一是与道德权利相对应的道德义务，还有一部分则是不与任何权利相对应的道德义务。^[8]在这里，道德义务显然包含了与道德权利相对应的道德义务和不与任何权利相对应的道德义务两部分。不与任何权利相对应的道德义务也可被称作非权义务。德国学者维尔特就探讨了非权义务的问题，他提出，道德上的非权义务，其根据并不在于义务受益者具有相应的道德权利，而根植于履行义务者自身的团结或关爱的意识，根植于人性的存在。^[9]弗兰克纳在《伦理学》中也谈到了这种非权义务的问题。他认为，虽然一般说来权利和义务是相关的，假设一个人对另一个人拥有某种权利，那么这另一个人就对他负有某种义务；但是反过来说却不一定正确，假设说一个人应当博爱、仁慈，却很难说有什么人有权利要求他如此行为。^[10]也就是说，某些道德义务的存在是不以某种道德权利的存在为前提的，在一定意义上，道德上的不完全义务就表现为这种非权义务的形式。

二

对道德义务能否作一种“完全义务”与“不完全义务”的区分在伦理学家之间无疑存在分歧，可以认为，这种分歧在很大程度上源于对“义务”的不同理解。

“义务 (duty)”一词，从词源上说源于拉丁文的 *due*，含有欠债应还之义，它的本义既表明一个人应对他人做某种事情，同时也意味着他人可以要求他做某种事情。就像密尔所说的，“义务”是可以强索的，如同债务可以强索一样。因此，义务就其本义而言，它所体现的正是义务-权利模式所蕴含的义务具有的基本属性，即义务意味着他人的权利要求。

但是，我们看到，也存在一种与对义务的这种严格的理解不同的理解方式，它不局限于从权利-义务关系中他人的权利要求之于一个人履行义务的必要性来理解义务，而且还从源于某种更高权威要求人们当如何行为的意义上来理解义务。在道德上，当人们意识到存在某种非权义务时，他们自然所感受到的是一种人性的权威、良心的召唤，抑或是维尔特所说的人的团结和关爱意识。那些重视责任、同情、利他和关怀等的伦理学家都十分看重道德上的非权义务及其重要性。罗斯看起来也是首肯非权义务的存在。他表示，我们负有公正待人的义务、履行诺言的义务，因为我们可以确认他人享有被公正对待的权利，也享有别人兑现所许承诺的权利；我们也有仁慈地对待他人的义务，但可以确认，他人却并无要求被仁慈对待的权利，仁慈地对待他人显然意味着是从“善良意志”出发对他人做某些事情。也就是说，并非一个人负有的每种义务都包含着另一种权利。因此，尽管罗斯意识到一项权利要求之于一项义务的重要性，在定义义务时也曾考虑过“权利要求”，但出于两个原因他还是放弃了。首先，他认为，“它是从一个错误的视角抓住了他要表达的意思——从另一个人的视角，从一个对我要求其权利的人的视角，而不是从行动者的视角。其次，它并未表达如下事实：我们对自己具有显见的义务，因为只有其他人才能对我要求权利”^[11]。显然，罗斯感觉到，如果只是从权利要求来看待义务，那这只是从他人的角度而非行为者自己的角度来看待义务，而这与他对义务的认识是相左的。我们在康德那里也看到了与罗斯相似的见解。康德对义务的其中一个分类就是把义务分为对自己的义务和对他人的义务，并且认为，若不存在对自己的义务，就会在任何地方都根本不存在义务，也根本不存在外在的义务。^[12]

确切地说，在道德上要真正和全面地把握义务的真谛和意义，就应当不只是从他人的视角、权利的视角，而且更重要的还从自己的视角、自律的视角来看待道德上的义务。如果说法律义务体现了义务与权利的完全对应关系，那么，在道德领域弱化义务和权利的相关性，即认为一切权利都课以义务，但并非所有义务都赋予权利，确认非权义务的存在，确认人们基于人性、良心和自律等所产生的一定形式的对自己的义务要求，恰恰体现了道德义务有别于法律义务的道德特色，也是道德实现其引人向善的激励

和引导功能的保证。

此外,我们看到,即使完全从权利-义务关系的视角来看待道德义务,在某些情况下,是否就能完全确认某种道德义务并厘清其与相应的道德权利的关系,仍然是一个问题。富勒在讨论道德义务时指出,在考虑各种道德问题时,我们可以“设想出某种刻度或标尺,它的最低起点是社会生活的最明显要求,向上逐渐延伸到人类愿望所能企及的最高境界。在这一标尺上有一个看不见的指针,它标志着一分界线——在这里,义务的压力消失,而追求卓越的挑战开始发挥作用”^[13]。他还认为,关于如何确认这条分界线的准确位置的争论“主宰着道德论争的整个战场”。实际上,富勒正是以确认这条分界线为前提来区分他所说的“义务的道德”和“愿望的道德”的,可这条分界线看起来并不是那么显而易见。富勒显然也意识到了这一点,虽然他看到了确认这条分界线对于道德的极端重要性,但却不得不承认,我们很难准确标出它的位置,或许它是一条“上下摆动的分界线”。倘若认为在道德上完全以权利界定义务,就能确认这条分界线,就能一劳永逸地解决这一问题,看起来也似乎有些一厢情愿。即便是从道德义务与道德权利的关系中来审视道德义务,由于道德关系的多样性和道德境遇的复杂性有时也使我们很难把握在某种状态下特定行为要求的权利-义务关系,甚至对一些义务要求究竟是源于某种道德权利,还是源于某种道德原则或人的良心也难以判断。

在这方面,感恩或者说感激就是一个显著的例子。感恩即知恩图报,往往被视为一条重要的道德原则和道德美德,亦是一项道德义务。而与此相对立的忘恩负义,则常常被看作一种恶,甚至像塞涅卡所说它是所有恶当中最为邪恶的“至恶”,或像休谟所认为的是人类可能犯下的“最骇人、最悖逆”的罪恶。霍布斯把感恩作为有助于人类摆脱自然状态的自然法的一条重要法则,康德则视感恩为“由道德法则而来的直接强制,亦即是义务”^[14]。密尔也视感恩为一种义务,他差不多是在与“恶有恶报”同样的原则上来讨论“善有善报”和感恩问题的,这就是“给每个人他所应得”的正义原则。因此,在密尔看来,报恩与还债一样是正义的要求,“善有善报”是人的一种“最自然最合理的”期望,而“一个人如果接受了恩惠,在必要时却拒绝回报,那就会辜负他人的上述期望,使人遭到真正的伤害”^[15]。由此看来,感恩之所以是一种义务,其根据就在于它满足了他人的期望,并且避免了对他人造成伤害。密尔是在“义务是对他人权利作出应答”的意义上定义义务的,在这里,他人的期望似乎可以合理地解释为他人的某种权利。但是,如若视感恩为一种义务争议不大的话,那么,若说施惠人享有一种要求受惠人报答的权利则有比较大的争议。斯密亦觉得,感恩是人的一种义务,如果一个人在有恩于他的人需要得到其力所能及的帮助时,却不予回报,那他就是一个十足的忘恩负义之徒。但是,人的这种道德义务是“自由的”,是不能“被强迫的”,即使是恩人自己也不能强迫。而且,如若没有对他人造成直接实际的伤害,没有履行这种义务也只是使他人的期望落空而已,在斯密看来,人的这种期望并不能构成强迫的理由。换言之,施惠人在道德上并没有要求受惠人报恩的权利。实际上,我们看到,在论及履行感恩义务时,人们也大多会把受惠人的选择“自由”和施惠人的“无权强迫”看作这一义务的重要特征之一。显然,感恩在被视为一种道德义务时,其是否与权利存在对应关系是有争议的。

三

道德上的完全义务与不完全义务的区别或许不像法律义务与道德义务的区别那样明确,但其间的差别还是显而易见的。道德上的完全义务,是那些对人类社会存续至关重要、对人具有道德上的强约束力和与一定的道德权利直接相关的道德义务;道德上的不完全义务,则是那些有助于提高人类社会生活质量、对人具有道德上的弱约束力和与道德权利并无直接关系的道德义务。

道德上的完全义务与不完全义务的区别首先表现在两者对人类社会生活的重要性有所不同。富勒的“义务的道德”与“愿望的道德”的区别,哈特的“道德义务”与“道德理想”的区别,显然是从不

同的道德要求之于维护社会生活的重要性上着眼的，前者是使有序的社会生活成为可能的基本道德要求。这类要求如哈特所说的，在人类所有的道德法典中都能看到，诸如“关于对人或物使用暴力的禁令”“关于诚实、公平交易、尊重承诺”等，它们被看作人类社会生活存续的基本条件，其重要性不容置疑。^[16]正是在这一意义上，我们大体可以把它们视为道德上的完全义务。密尔特别强调要在被归于“正义”名下的道德准则与除其以外的其他道德准则之间作出区分。在密尔那里，以“正义”之名归类的主要是包括那些禁止人类相互伤害的道德准则，诸如不得剥夺人的人身自由、财产或任何依法属于他的东西，不得剥夺任何人对之具有道德权利的东西，不得违背承诺，不得偏袒等。在密尔看来，“从整体上看，这些道德要求在社会功利的范围内比其他任何道德要求的地位都高，因此也比其他道德要求具有更加重大的义务性”^[17]。密尔甚至认为，这些道德要求因其与人类福利的密切关系而具有“绝对的义务性”。其他那些道德准则，诸如行善、仁慈等，只不过是指出了“如何处理某种人类事务的最好方式”^[18]，其重要性与前者不可同日而语。斯密在对“正义”和“仁慈”两类美德进行比较时，也直截了当地指出了两者之于社会生活的重要性的差别“对社会生存而言，正义比仁慈更根本。社会少了仁慈虽说让人心情不舒畅，但它照样可以存在下去。然而，要是社会不公行为横行，那它注定要走向毁灭。”^[19]斯密把社会比作一座大厦，认为“正义”是支撑整个大厦的“顶梁柱”，而“仁慈”只不过是“装饰物”。无论是斯密还是密尔，抑或是其他道德学家，判断道德准则之于社会生活的重要性无疑是判断这些准则的义务性强弱的一个基本标志，道德上义务的完全性与不完全性，或者说完全义务与不完全义务的区别，正是源于其之于社会生活的重要性在某种意义上的质的差别。

道德上的完全义务与不完全义务的区别还表现在对行为者规范要求的强弱上。如果说完全义务对行为者的要求是绝对的，不可自由选择的，具有一种强约束力，那么，不完全义务对行为者的要求则是相对的，可自由选择的，具有一种弱约束力。道德上的完全义务给行为者提供了必须履行的绝对理由，这种理由不依赖于行为者个人的主观愿望、偏好或兴趣，具有压倒其他行为理由的道德正当性。或者说，完全义务给行为者带来的是一种绝对强制。就如密尔所说的，“正义的行为哪怕再细小，也要强制执行，非正义的行为哪怕再微不足道，也要受到压制”^[20]。对于正义是否应当被遵守，斯密的回答是，它不听任于我们的意志自由，可以被强制。我们看到，那些如密尔所说的禁止人类相互伤害的道德准则，其完全义务的特征是显而易见的。与完全义务所具有的绝对强制性不同，道德上的不完全义务，其强制性是相对的。倘若说完全义务是基于某种客观的道德关系和相应的道德准则，要求行为者“必须”如此，那么不完全义务则是出于某种道德准则，倡导行为者“应该”或“可以”如此，它为行为者根据自己的愿望或偏好进行判断而作出主观的选择留有余地。就像斯密在论及“仁慈”美德时所反复强调的，人们在履行这类美德义务时是“自由的”、“不能被强迫的”。斯密这里所说的自由可以合理地解释为是一种行为选择的自由，对于不完全义务，行为者既有选择行为或不行为的自由，也有选择如何行为的自由。比如，对于“行善”，我们既可以自由选择行善或不行善，也可以在行善时，自由选择行善的时间、对象、方式以及数量的多寡，等等。康德在论及行善时表示，“行善，即尽自己的能力帮助身处困境的其他人得到他们的幸福，对此并不希冀某种东西，这是每个人的义务”^[21]。但康德同时表示，这种义务只是一种“广义的义务”，我们不可能给出一个明确的界限，对它的履行有回旋的余地，在很大程度上可以由个人自己决定。^[22]

显然，道德上的完全义务与不完全义务，无论就对社会生活的重要性而言，还是就对行为者个人的强制性而言，两者都存在重大的差别。而从根本上看，这种差别则是源于两者与权利的关系之不同。可以认为，完全义务之所以对维系人的社会生活至关重要，对个人的行为具有绝对的强制性，根源就在于这种义务是与某种明确的权利要求相对应的，密尔和斯密所称的“正义”，以及富勒和哈特所称的“义务的道德”和“道德义务”，都具有完全义务的这种特征。而不完全义务则以非权义务为表现形式，就像我们

所看到的,对其义务性的确认是诉诸某种非权利性的要求。虽然有些美德或道德准则,其义务性是否源于权利要求,或者在多大程度上与权利存在联系,或许还存在争议,但是,即使是这类道德准则,其义务性如果说与权利相关的话,那也只是一种间接的、不确定的和偶然的关系,它不像完全义务那样与权利有着直接的、确定的和必然的关系。在这种意义上,感恩、行善和救助他人都具有不完全义务的特征。

正是由于道德上的完全义务和不完全义务在与权利要求的相关性上存在着差别,其导致的直接结果就是,完全义务的要求是严格的、明确的,而不完全义务的要求则不那么严格和明确。斯密对此曾作过比较充分的讨论。在他看来,正义准则的要求是极为严格和明确的,如果一个人欠某人十英镑,那正义的要求就在于,在他们约定的时间内分文不差地还某人十英镑。在这里,一个人应当履行什么义务,履行多少义务,何时何地履行义务,都是严格而明确的。与正义不同,像感恩、博爱、慷慨、友谊这些美德,其准则要求则不可能那么严格、明确。即便是相对简明的感恩,即要求人们应尽快对自己所得到的帮助给予同等价值或更高价值的报答,其准则要求也很难量化人们应履行多少义务,或明确规定履行义务的时间、地点或方式。斯密把正义比作语法规则,它是“严格、准确、不可缺的”,而仁慈一类美德则是使辞章臻于华丽的修辞规则,是“松散、含糊、不确定的”。^[23]

基于道德上完全义务与不完全义务的上述种种不同,在道德舆论上对于履行或未履行完全义务与不完全义务的态度也是有差别的。一般而言,对于完全义务,履行并不值得特别褒奖,而不履行则应受到严厉谴责;对于不完全义务,履行就应受到褒奖,而不履行亦无可指责。在这一意义上我们可以认为,道德舆论对于完全义务更多发挥的是监督和谴责的功能,而对于不完全义务更主要发挥的则是一种鼓励和褒奖的功能。

四

正确认识道德上完全义务与不完全义务的区别,把握道德义务的层次性,对于充分发挥道德的规范和引导功能具有重要意义。混淆这种区分,无论是弱化完全义务的强制性,还是强化不完全义务的规范性,都有碍于道德功能的发挥,其中,把不完全义务视作完全义务更为常见,也极为有害。

把道德上的不完全义务视作完全义务,在某种情形下形成一定的舆论胁迫甚至是制度强制,在行为者非自愿的情况下对其行为形成道德上的压力,这无异于是以“道德”之名对行为者的一种“道德绑架”。不完全义务的一个重要特征即在于,行为者对于这种义务的履行是“自由的”,可以自主选择的,而一旦行为者遭受道德上某种形式的胁迫,便在一定程度上失去了对行为者至关重要的道德主体的地位和自由。在某种意义上,如果说不完全义务也与某种权利相对应的話,那它不是存在于他人身上的要求权,而是行为者对自身行为的选择权。

不仅如此,这种“道德绑架”必定会造成行为者正当利益的或多或少的损害。无论是完全义务还是不完全义务,对行为者而言都意味着对行为的一定的要求或限制,以及行为者一定利益的付出或牺牲。如果说一个人不履行完全义务,其结果必然会造成他人正当利益的损害,侵犯他人的权利或社会的公共利益,那么,在非自愿的情况下,强制一个人履行不完全义务,则势必对行为者自身的正当利益带来威胁,侵犯其权利。因此,在一定意义上说,强制一个人履行不完全义务与一个人不履行完全义务,其结果殊途同归,都是对人的正当利益或权利的侵犯,都是一种严重的道德过错。

实际上,与未履行不完全义务尚不足以构成道德上的恶相比,强制履行不完全义务则无疑是一种道德上的恶行。根据密尔的分析,道德上的错误,亦即他所说的非正义,包含两个要素,一是有“一个错误的行为”,二是有“某个可确定的被错待的人”。^[24]由此判断,未履行不完全义务并不含有道德错误所具有的这两个要件,它既没有一种主动的伤害行为,也没有一个确定的被伤害的对象。就如斯密所强调的,一个

人只是由于缺乏“仁慈”之德，这并不意味着他实际作恶，他也未对任何人造成实际的伤害，其充其量只不过是使人们期待他做好事的希望落空而已。而对“仁慈”的强索则与此不同，就像罗斯所指出的，“在对仁慈进行索取的行为中，似乎有某种粗野无礼的东西存在”^[25]。我们看到，强制履行不完全义务，无论这种强制是来自个人和团体，抑或是舆论和政策，它都对当事人的道德自由形成威胁，并在一定程度上损害其利益或侵犯其权利。换言之，它既含有一个错误的行为，也存在一个确定的被错待的对象。

把不完全义务视作完全义务还会导致道德评价的错乱。道德上的完全义务与不完全义务，因其各自具有不同的特征，因而针对履行或未履行这些义务的道德评价显然也是不同的。一般而论，一个人若履行完全义务，其并不值得特别赞美；若未履行，则是一种道德上的过错，应受到严厉的谴责。而一个人若未履行不完全义务，充其量只是道德上无价值而已，不应受到苛责；若履行，则应受到赞扬。因此，如果把不完全义务视作完全义务，就意味着对人而言履行不完全义务是理所应当的，并不值得特别赞美，这有悖于我们的道德观感。一个人乐善好施、扶危济困之所以会受到赞美，正在于这并非他必须履行的完全义务；他在自己的行为选择中关心他人，自愿牺牲个人利益，这体现出了道德上的价值。从这一意义上说，把不完全义务视作完全义务，不是抬高而是贬低了这种善行的道德价值。

把不完全义务视作完全义务，也就是把在道德上可自主选择的行为变成了一种道德上的强制行为，把一些道德上可允许的、不应受谴责的行为当作了应受谴责的不道德行为，这实质上增加了人的道德负担，并会引发人们对道德的抵触。斯密在谈到“仁慈”之德时告诉我们，像感恩、行善和慷慨这些仁慈之德，虽然对社会的和平幸福、繁荣昌盛很有益处，但是，社会却没有必要使人们因为害怕受到惩罚而去践行这些美德，对于仁慈之德，“规劝即可，而决无必要强加于人”^[26]。倘若像富勒所说的一些道德学家那样，不是“邀请”而是“棒喝”人们去相信有义务接受他们认为与人性相称的生活方式，那么，在富勒看来，这样的强加于人“可能会导致受害人终生厌恶整个道德义务概念”^[27]。实际上，当一种道德教育或道德舆论试图这样强加于人时，它所希冀的是把道德上本属于个人自由选择的行为变成必须为之的强制行为，把个人可以偶尔或一时为之的行为变成一种日常行为，把少数人可以或愿意为之的行为变成所有人的行为。这看似提高了道德的门槛，实际上是对道德的伤害，其结果势必会导致人们要么因为觉得道德高不可攀而远离道德，要么言行不一而道德虚伪，这都与道德教育的初衷相去甚远。

注 释

- [1][8][11][25]罗斯 《正当与善》，林南译，上海世纪出版股份有限公司，2016，第77页；第108页 “导论”第32页；第111页。
- [2][3][13][27]富勒 《法律的道德性》，郑戈译，商务印书馆，2005，第8页；第7页；第12页；第13页。
- [4][16]哈特 《法律的概念》，张文显、郑成良译，中国大百科全书出版社，1996，第178~179页；第177页。
- [5][6][7][15][17][18][20][24]穆勒 《功利主义》，徐大建译，商务印书馆，2014，第60页；第60页；第61页；第76页；第79页；第79页；第59页；第62页。
- [9]参见甘绍平 《论道德义务的人权基础》，《哲学动态》2010年第6期。
- [10]弗兰克纳 《伦理学》，关键译，生活·读书·新知三联书店，1987，第123页。
- [12][14][21][22]李秋零主编 《康德著作全集》第6卷，中国人民大学出版社，2007，第426~427页；第466页；第464页；第406页。
- [19][23][26]斯密 《道德情操论》，余涌译，中国社会科学出版社，2003，第93页；第191页；第93页。

(作者单位：中国社会科学院哲学研究所)

责任编辑 冯瑞梅