

# 儒家有意志自由吗?

——以康德为参照

吴先伍

(南京师范大学 公共管理学院, 江苏 南京 210023)

**[摘要]** 儒家是否具有意志自由是一个聚讼纷纭的议题:有人以康德为标准,否认儒家具有意志自由;有人则认为儒家具有意志自由。意志自由是多样性的,既有康德所坚持的本体论意义上的意志自由,也有康德所反对的心理学意义上的意志自由,后者比前者更加符合实际。儒家从现实出发,其意志自由是心理学意义上的意志自由,人虽受到现实限定,但又高度自由。以儒家性善论来否定儒家具有意志自由不能成立,性善论虽然在一定程度上规定了人们的为善方向,但并没有剥夺人们的选择自由。正是因为人性善,道德构成了人的本质规定性,所以,对于人来说,最重要的问题不是意志自由,而是通过承担道德责任成为道德之人,意志自由后于道德责任,意志自由受到道德的限定。

**[关键词]** 儒家 康德 意志自由 性善论 道德责任

近代以来,儒家到底有没有意志自由成了人们普遍关注的一个问题,不过最初人们普遍以西方的思想学说为标准,普遍认为儒家没有意志自由,而自从牟宗三沟通康德与儒家以来,儒家存在意志自由慢慢就成了人们的共识。近年来,邓晓芒不断发表有关儒家缺少意志自由的论著和演讲,使得儒家到底是否具有意志自由又成了引人关注的话题,既出现了一些抗辩性的文章,也出现了一些直接论述儒家意志自由的文章<sup>①</sup>。在笔者看来,过去相关的论述都建立在一个教条上:意志自由就是康德所讲的意志自由。因此,我们要想真正解决儒家到底有没有意志自由的问题,就必须首先从这个教条入手去反思:我们讲意志自由是否必须是康德式的意志自由?如果儒家缺乏康德式的意志自由,那么,儒家是否具有其他意义上的意志自由?只有明确了这一点,我们才能判定儒家的性善论、儒家重视责任到底是否阻碍了意志自由。正是基于这方面的考虑,本文的论述主要是以康德作为参照。同时,由于儒家的范围有些过大,在儒学内部也存在不同的派别和不同的思想观点,彼此之间甚至还存在着是非彼此的争论,而以孔孟为代表的原始儒家一直居于儒家正统地位,历史上的各家各派无不以孔孟为宗,因此,本文主要以原始儒学为主体,对儒家是否具有意志自由展开论述。

## 一、何种意义上的意志自由?

在康德看来,意志自由有两种不同的类型:心理学上的和本体论上的。康德说,“道德形而上学所研究的,应该是可能纯粹的意志的观念和原则,不是人的一般意愿的行为和条件,这些东西都来自心理学”<sup>②</sup>,这就告诉我们对于道德问题的研究存在着心理学的和形而上学两种不同的路径,因此意志自由也有心理学上的“一般意愿”和本体论上的“纯粹意志”两种不同的类型。实际上,有关这两种区分在现代西方是普遍存在的,只是在名称上稍有差异而已,像包尔生就直接使用了“心理学意

**[作者简介]** 吴先伍(1971—),安徽枞阳人,哲学博士,南京师范大学公共管理学院教授,博士生导师,研究方向:儒家哲学。

<sup>①</sup> 关于这个问题的讨论可参见牟宗三的《心体与性体》(上海古籍出版社1999年版),李明辉的《儒家与康德》(广西师范大学出版社2021年版),邓晓芒的《康德哲学讲演录》(广西师范大学出版社2006年版),邱文元的《儒家是“结构性伪善”吗》(江海学刊2010年第1期),蒙培元、任文利的《儒家哲学中关于“命”的学说》(《齐鲁学刊》1998年第4期),成中英的《儒家的自我理念:论儒家哲学中的修己与自由意志》(《孔子研究》2019年第2期),刘悦笛的《儒家何以无“绝对恶”与“根本恶”》(《探索与争鸣》2018年第9期),杨顺利的《康德、牟宗三等意志自由解读的歧异及中西人性论比较的伪公度性》(《孔子研究》2005年第5期)等。

<sup>②</sup> 康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社,2002年,第5页。

义上的意志自由”和“本体论意义上的意志自由”概念<sup>①</sup>,而休谟则使用了“行动自由”和“意志自由”概念<sup>②</sup>,名异而实同。心理学意义上的意志自由是指人们在面临选择时,能够不受周围环境等外部条件的影响,将意志本身作为选择的直接原因。在心理学意义上的意志自由当中,选择行为虽然以意志(意愿)为根据,但是意志本身却并不是以自身为根据,而是有条件的,它作为当下的一个结果是由前因决定的。这也就是说,“心理学意义上的意志自由”一方面虽然强调人们意志(意愿)的形成是各种复杂原因所产生的结果,如生活环境、教育经历等等都对人们意志(意愿)的形成具有重要的影响作用,但另一方面强调这些意志(意愿)一旦形成,就具有高度的独立性,它在面临选择时可以从自身出发自由地进行选择。“本体论意义上的意志自由”则与此不同,它不仅构成了选择行为的原因,而且它始终是以自身为原因的,因此,它是无条件的,是“纯粹意志”。根据上述引文,康德的道德形而上学所讲的是“本体论意义上的意志自由”而非“心理学意义上的意志自由”。现代学者在讨论儒家有没有意志自由时所执持的就是康德的“本体论意义上的意志自由”,而问题的关键在于:我们到底是否必须以康德的“本体论意义上的意志自由”为标准来判断儒家是否有意志自由?答案显然是否定的。

康德之所以讲“本体论意义上的意志自由”,是因为他试图建构起像自然规律一样具有普遍必然性的道德规律,所以,他的道德形而上学追求的是普遍适用的道德规律、道德法则。在康德看来,在道德领域,经验和理性之间必须加以严格区分,不能混同。经验具有特殊性,如果道德形而上学以经验为基础,那么,道德学家所形成的思想观念就不能成为普遍必然的道德规律;为了获得普遍必然的道德规律,道德形而上学必须建立在纯粹理性的基础之上,“约束性的根据既不能在人类本性中寻找,也不能在他所处的世界环境中寻找,而是完全要先天地在纯粹理性的概念中寻找”<sup>③</sup>。康德这里所讲的纯粹理性不是理论理性,而是实践理性,这就是“意志自由”概念中的“意志”,“意志也就是实践理性”<sup>④</sup>。意志是自主的,“每个有理性东西的意志的观念都是普遍立法意志的观念”,意志为自己建立道德法则,为自己立法——“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动”<sup>⑤</sup>;意志又是自律的,因为意志所遵守的道德法则是自己制定的,所以,不需要任何外在的强制、强迫,真正实现了自觉自愿。正因为作为纯粹理性的意志自主自律、自觉自愿,在意志内部就实现了道德法则的制定和落实,所以,意志完全摆脱了外部经验世界的限制,是高度自由的,它所制定和遵守的道德法则具有普遍必然性。

对于这样一个摆脱一切经验的意志自由,康德显得并不自信,“在我们从自由到自律,从自律到道德规律的推论中,似乎暗藏着一个循环论的设想”,“这里并不能给道德规律提供任何基础,而是一种虚设的原则,这样的原则好心人虽然情愿相信,但我们却从来提不出一个令人信服的命题”<sup>⑥</sup>。康德之所以不自信,就是因为他的道德形而上学、意志自由都是建立在“假设”“设定”的基础之上,“自由必须被设定为一切有理性东西的意志所固有的性质”<sup>⑦</sup>。虽然在观念的设定中我们可以不顾现实经验,想象世间万物都会按照我们设定的规律而行动,但这并不意味着我们的设定会变为现实,“道德规律是万物应该循以产生的规律,但却不能排除那些往往使它不能产生的条件”<sup>⑧</sup>。因此,康德所追求的“纯粹理性”或自由意志只能存在于应然的理想中,而不能存在于现实中。更为重要的是,康德所讲的理性本身就是启蒙时代的产物,具有深刻的时代烙印,也不像其所说的那样绝对纯粹、绝对自由,这也就是加达默尔所批评的,“消除一切前见这一启蒙运动的总要求本身被证明是一种前见,

① 包尔生:《伦理学体系》,何怀宏、廖申白译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第385-401页。

② 休谟:《人性论》,关文运译,北京:商务印书馆,1980年,第399-451页。

③ 康德:《道德形而上学原理》,第3页。

④ 康德:《道德形而上学原理》,第30页。

⑤ 康德:《道德形而上学原理》,第49、38-39页。

⑥ 康德:《道德形而上学原理》,第76-77页。

⑦ 康德:《道德形而上学原理》,第70页。

⑧ 康德:《道德形而上学原理》,第2页。

这一前见不仅统治了我们人类本性,而且同样支配了我们的历史意识”<sup>①</sup>。既然“纯粹理性”并不“纯粹”,建立在纯粹理性基础上的“本体论意义上的意志自由”只能是一个“假设”,那么,我们就不应该执着于“本体论意义上的意志自由”,而要转向承认现实影响作用的“心理学意义上的意志自由”。“心理学意义上的意志自由”不是从抽象的道德原则出发,而是承认人的现实性,意志是在特定社会现实当中形成的,既受到社会现实的影响,也具有自身的独立性,在面对具体道德情境时可以进行自由选择,避免了“本体论意义上的意志自由”并不稳固的“假设”基础,因而更加具有现实性、真实性。

如果以“心理学意义上的意志自由”为标准来考察儒家思想学说,我们就会发现,儒家虽然强调人受到社会现实的决定,但又认为人仍然可以进行自由选择,因此在儒学中确实存在“心理学意义上的意志自由”。

儒家的一个重要特点就是强调人的现实性,反对将人从现实中剥离出来。在儒家那里,最具有超越性的人当数圣人。虽然圣人超凡入圣,但没有超凡入神,圣人并没有进入与现实隔绝的另外一个世界,仍然是现实中的人,不能脱离经验世界而存在。一方面,与普通人相比,圣人虽然具有常人无法企及的优胜之处——“出于其类,拔乎其萃”,但是圣人毕竟还是人,与所有人同属一类——“圣人之于民,亦类也”<sup>②</sup>,仍然生活在现实世界之中;另一方面,儒家的圣人本身就是虚悬一格的,虽然成圣是所有儒家学者的梦想,但是圣人在人们的心目中却是高不可攀的,几乎没有人认为自己已经成圣。虽然当时和后世都公认孔子已经进入圣域,已经成圣,但是孔子却从来不以圣人自居,认为自己与圣人相差甚远。时人就曾许孔子以“天纵之圣”之名,其根据就是孔子博学多能,但是孔子则说这一方面是小时候家贫所致,“吾少也贱,故多能鄙事”<sup>③</sup>,另一方面是因为自己没有官职——“不试”,因此有充分的时间进行学习——“学而不厌”<sup>④</sup>。从这里我们就可以看出:孔子不仅反对将自己看作圣人,而且反对将自己从现实当中超拔出来,认为自己的德性才能都能在现实中找到根据,从而将自身放入因果必然性之中,承认自己受制于现实。这个现实既包括社会的现实状况,也包括个人的现实处境,自己的言行举止要与现实保持一致。就社会现状而言,身处清明盛世,放言高论、行为乖张或许无妨,一旦身处腐败乱世,就会引来杀身之祸,因此在乱世之中就要谨言慎行。就个人现实处境而言,个人的言行举止不仅要与自身的社会地位保持一致——“不在其位,不谋其政”“思不出位”,同时也要符合特定的社会规范——“不踰矩”“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”<sup>⑤</sup>。

从孔子强调人们的言行举止要符合社会现实、社会规范出发,我们完全可以得出孔子缺乏“本体论意义上的意志自由”的结论,因为这与康德所持的道德形而上学是背道而驰的。不过问题在于:虽然孔子强调人受制于社会现实、社会规范,但是他并不认为人只能被动地服从于社会现实、社会规范,相反,孔子高度重视人的积极性、主动性、人的意志自由。就像孔子生活的时代礼崩乐坏,而孔子并没有被社会现实所绑架,跟在现实后面破坏礼仪制度,而是不顾世人的冷嘲热讽,为复兴周礼的梦想而坚持不懈,“自反而缩,虽千万人,吾往矣”<sup>⑥</sup>,可见,面对社会现实,孔子保持了意志自由。同时,礼是一种社会规范,不是个人制定的规则规范,只有圣王才能为人民百姓制礼作乐,因而礼作为社会规范是一种外在的约束,像康德就认为规范是对于人的意志自由的褫夺,反对将道德奠基在道德规范的基础之上,因为这样的行为仅仅是“合乎责任”,而非“出于责任”。不过,孔子并没有将礼教条化,而是强调礼要奠基在仁心之上,孔子并不是要求人们去“行仁义”,而是要求人们“由仁义行”,也就是强调道德必须从仁心善性出发(仁心善性类似于康德所讲的善良意志);如果不从仁心出发,礼只是徒具仪文形式,没有任何实际价值——“人而不仁,如礼何?”<sup>⑦</sup>这与康德“出于责任”的思想具有

① 加达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999年,第354页。

② 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,2005年,第64页。

③ 程树德:《论语集释》,北京:中华书局,1990年,第583页。

④ 程树德:《论语集释》,第436页。

⑤ 程树德:《论语集释》,第1008、76、821页。

⑥ 杨伯峻:《孟子译注》,第61页。

⑦ 程树德:《论语集释》,第142页。

高度的一致性。因此,在儒家那里,对于道德规范的遵守并没有阻碍人们的意志自由,遵守规范本身就是出自人的仁心善性的自由选择,这也就是孔子面对宰我欲改三年之丧为一年之丧时,答以“女安,则为之”的原因<sup>①</sup>。

社会现实的限制是一个比较宽泛的说法,更准确地说,对一个人最直接的限制就是社会地位。俗话说,“人在屋檐下,不得不低头”,就是强调卑微的社会地位不仅使人们失去了选择的自由,甚至使人们不得不放弃自己的尊严,卑躬屈膝地接受在上者的安排指令,就像二战时期的“艾希曼”们一样。不过在儒家看来,社会地位虽然影响制约人们的言行举止,但是人们是否完全接受其影响制约则是可以由自我自由决定的:如果这种影响符合仁义道德,是“可欲”的,是我所欲的,那么,我就接受其影响制约;如果它不符合仁义道德,不符合我的欲望,那么,我就可以“从心所欲”,拒绝接受其影响制约。按照中国古代的等级制度,在下者对于在上者要绝对忠诚,要严格执行在上者的意志。在儒家看来,这是有条件的,“君使臣以礼,臣事君以忠”<sup>②</sup>,否则,在下者是否忠诚就可以自由选择。孟子就曾指出,一个道德高尚的人的社会地位并不对其构成严格的限制,即使他身处下位,也不会对于在上者卑躬屈膝,绝对顺从,而是保持自身的独立性,坚守自己的大丈夫人格,“居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道;得志,与民由之;不得志,独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫”<sup>③</sup>。因此,对于儒家而言,到底该如何选择自己的行为,最根本的不是从社会现实出发,也不是从道德规范出发,而是从心出发,要“从心所欲”,所以,其选择是高度自由的。

综上所述,虽然儒家强调人作为现实中的人必然会受到社会现实的制约,但这并不意味着人只是社会现实的提线木偶,完全受社会现实的支配,实际上,人在面临选择时,可以“从心所欲”,具有高度的意志自由,由此可见,儒家完全具有“心理学意义上的意志自由”。

## 二、性善论是否构成意志自由的障碍?

否定儒家具有意志自由的学者所持的一个重要论点就是儒家讲性善论,既然人性本善,那么,人就只能被动地选择行善,没有选择作恶的自由;康德的意志自由之所以是真正的意志自由,就是因为康德并没有规定人性本善还是本恶,行善还是作恶都是人们自由选择的结果。这样一种观点虽然乍看之下很有道理,但是细加推究,则问题重重。

康德是西方理性主义链条上的重要一环,康德作为启蒙运动的重要成员,号召人们“要有勇气运用你自己的理智”<sup>④</sup>。康德像亚里士多德等理性主义者一样,把理性看成了人的本质属性,认为人只有运用自己的理性才实现了人之为人的本质规定性,才成了真正意义上的人。因此,对于康德而言,理性以及道德规律实际上被当成了人的先天禀赋,“在应用于人的时候,它一点也不须借用关于人的知识(人学),而是把他当作有理性的东西,先天地赋予其规律”<sup>⑤</sup>。先天的理性与意志相关,它将会作用于意志,影响意志的选择,“理性在实践法则中直接决定意志”<sup>⑥</sup>。更为重要的是,这种影响不是任意性的、随机性的,而是具有明确的指向性,“我们终究被赋予了理性,作为实践能力,亦即作为一种能够给予意志以影响的能力,所以它的真正使命,并不是去产生完成其他意图的工具,而是去产生在其自身就是善良的意志”<sup>⑦</sup>。从这里我们就可以看出,康德实际上是从人的理性禀赋出发规定了人的善良意志,他把树立人的善良意志看作理性的实践使命,这也就意味着人在运用理性选择时只能选择善,因此,以理性为基础的自由意志的最终走向只能是善良意志,“道德法则直接地决定意志”,“意志是彻头彻尾善良的,绝不会是恶”<sup>⑧</sup>。在康德看来,意志有一种对于道德法则天生的尊重

① 程树德:《论语集释》,第1236页。

② 程树德:《论语集释》,第197页。

③ 杨伯峻:《孟子译注》,第141页。

④ 康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1990年,第22页。

⑤ 康德:《道德形而上学原理》,第4页。

⑥ 康德:《实践理性批判》,韩水法译,北京:商务印书馆,1999年,第24页。

⑦ 康德:《道德形而上学原理》,第11页。

⑧ 康德:《道德形而上学原理》,第77、56页。

情感,这种情感偏向构成了人遵守道德法则的内在动力。康德讲人具有三种禀赋,而且它们都是善的和向善的,不过我们这里所讲的禀赋是一种“人格性的禀赋”,正是这种禀赋使得人们“易于接受对道德法则的敬重、把道德法则当做人性的自身充分的动机”<sup>①</sup>。

从上文的论述中我们可以看出,康德同样也讲人性问题,也讲禀赋问题,同样要将其道德形而上学建立在先天人性的基础之上。当然,我们可能会遭受反驳道:康德虽然讲人性,讲禀赋,但是康德还讲根本恶,康德并没有因此而否定选择作恶的意志自由。笔者以为,这是对康德的误解,如果说意志是以理性为根据的,人按照理性的指引而选择作恶,那显然是一个非常矛盾的说法。导致这种矛盾的是我们对康德意志概念的误解。实际上,在康德那里,“意志”是用两个不同的词语[Wille(意志)和Willkür(意力)]来表示的,而我们在使用的时候往往将其混而为一。当我们说意志自由的时候实际上是针对Willkür(意力)而言的,“意力是意愿能力的一个方面,我们通过它来做出自由选择”,“我们有能力选择善恶准则”<sup>②</sup>。这也就是康德所说的,我们既可以将感性的动机纳入自己的行为准则,也可以把道德法则作为动机纳入自己的准则,并且可以在二者之间任意地加以价值排序:如果将道德法则置于优先地位,我们就是善的;如果将感性的动机置于优先地位,那么我们就是恶的。因此,我们所讲的意志自由实际上是意力的自由,而意志则并没有选择为恶的自由。因为“意志(Wille)本身(在狭隘的专门意义上)是实践理性;他是道德法则,最高的道德规范”<sup>③</sup>,这就决定了意志必然是善良意志,意志一定会向善避恶。意力之所以会选择为恶,这是因为意力不是立法的意志,而是一种选择能力,它未必能够准确地把握意志所立的法则,从而有可能颠倒非道德法则和道德法则的价值排序,进而做出错误的选择。因此,如果从人的实践理性出发,从人的意志或实践理性出发,那么,我们的选择并不是任意性的,我们只能选择为善。

从上文对康德思想的论述来看,康德讲人性、讲先天禀赋,同样没有妨碍他讲意志自由,那么,儒家讲人性、讲禀赋,更不会与意志自由相冲突。更为重要的问题在于,儒家的性善论并不意味着儒家认为人只能选择善而不能选择恶,我们并不能因为儒家讲性善论,就否定儒家缺乏意志自由,因为性善论并不意味着人生下来就是善的,人生下来就是道德高尚的人,人的言行举止就必须是道德的。由于孔子很少谈论人性问题,人们据以判断孔子主张性善论的也只有《论语·述而》中的“天生德于予”一语,因此有关儒家人性理论在孔子那里还是处于比较模糊的状态,后来孟子对于人性问题展开了比较详尽的论述,因此我们主要以孟子的人性理论为主,结合其他儒家学者的观念,对此问题展开论述。

由于《孟子·滕文公章句上》中有“孟子道性善”一语,因此人们以性善论来概括儒家的人性理论,以为儒家肯定人性是先天本善的,儒家认为人只能顺从自己的人性选择为善而不能选择为恶。笔者以为,对于性善论的这样一种理解并不符合儒家的本来面目,是对儒家人性论的严重歪曲。对于儒家来说,“性”是人之为人的本质规定性,性善论是指人的本质规定性应该是善的,也就是说,人应该是道德的,像孔子说“仁者,人也”<sup>④</sup>,孟子说“仁也者,人也”<sup>⑤</sup>,都是把仁义道德看作人的本质规定性。正因如此,“仁”与“人”在孔子和孟子那里往往可以替代使用。不过儒家并不认为人性之善是一种自然的禀赋,是与生俱来的,并不认为人一生下来就是一个道德高尚之人。孟子就坚决地反对告子“生之谓性”和时人“以故论性”,反对将成熟的人性混同于人初生时的自然禀赋,反对将应然当成实然。在孟子看来,人在刚出生的时候与动物之间的差异非常细微——“人之所以异于禽兽者几希”<sup>⑥</sup>,而这种“几希”的差异就在于人具有对于他人仁慈恻隐等“不忍之心”,也正是这一点仁心善性为人们提供了成为道德之人的倾向和潜能,成了人们成为道德高尚之人的基础。我们需要注意的

① 康德:《单纯理性限度内的宗教》,李秋零译,北京:商务印书馆,2012年,第22页。

② 理查德·J. 伯恩斯坦:《根本恶》,王钦、朱康译,南京:译林出版社,2015年,第46页。

③ 理查德·J. 伯恩斯坦:《根本恶》,第46页。

④ 程树德:《论语集释》,第784页。

⑤ 杨伯峻:《孟子译注》,第329页。

⑥ 杨伯峻:《孟子译注》,第191页。

是,孟子的性善论是讲人们具有成为道德高尚之人的倾向和潜能,而这生动地体现在孟子的有关“四端之心”的论述上。孟子说:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也,是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也”<sup>①</sup>。所谓“端”,就是发端、胚胎、萌芽,人具备了“四端之心”,就具备了成为道德高尚之人的倾向性和可能性,只要人们顺着此心出发而加以存养扩充,人就会成为道德高尚之人,这也就是孟子所说的,行道德之事、做道德之人就像为长者折枝一样,这是人们都具备的一种能力,“为长者折枝,语人曰,‘吾不能。’是不为也,非不能也”<sup>②</sup>。因此,儒家的性善论不过是指人一生下来就具备了成为道德之人的倾向性和可能性,而可能性不是必然性,更不是现实性,性善论并不能保证人一定成为道德高尚之人,人最终能否成为道德高尚之人依赖于自身的自由选择。因此即使人选择顺应先天禀赋而成为道德高尚之人,这与康德讲人们顺应尊重道德法则的情感而遵守道德法则相似,这也是建立在意志自由的基础之上的。因为按照康德的说法,自由意志应该是一种善良意志,道德规律是“万物应该循以产生的规律”,“应该”不是“必然”,“应该”是一种价值导向,是一种倡导,但不是一种强制,无法保证人们不做出其他选择,所以,即使人们为善也是自由选择的结果。

既然儒家所讲的性善论是指人们具有成为道德高尚之人的倾向和潜能,而潜能并不是现实,在从潜能到现实之间还有一段漫长的距离,人们需要为跨越这段距离付出不懈的努力,需要有所作为,因此,儒家特别道德的践履,强调“为”,要求人们为之不厌,为之不倦。不论是孔子所讲的学以成人,还是孟子所讲的扩充存养,实际上都是“为”的方式。只有通过“为”,我们内在的道德萌芽才能发育成熟,才会茁壮成长,从而由道德的胚胎发育成长为道德的参天大树。问题在于,“为”带有明显的主观能动性,“为”与“不为”完全是人自由选择的结果,我们既可以选择“为”,也可以选择“不为”。如果我们选择积极有为,对“四端之心”进行存养,那么,我们就会成为道德高尚的人;如果选择无所作为,那么,我们的“四端之心”就会枯萎衰亡,兽性的本能就会占据我们的内心,我们就会成为道德败坏、十恶不赦之人。在儒家看来,人类的善性是出自后天的培养,也就是“为”出来的,像孔子讲“学而时习之”,像孟子讲持志养气,都是“为”的具体方式,正是在这样一种“为”的过程中,我们实现了自己的本性,实现了“成仁成人”。因此,对于人们来说,能不能成为善人,能不能实现善性,关键在于自己的所作所为,只要我们愿意去“为”,并且行为得当,我们就能实现,成就自己的本性,这也就是孔子所说的“我欲仁,斯仁至矣”<sup>③</sup>,也就是孟子所说的“乃若其情,则可以为善矣”<sup>④</sup>,因此,在儒家看来,所有人都具备为善的潜能,不过是否为善却出自个人的自由选择,我们到底是成为道德高尚的人,还是成为道德败坏的人,都是我们自由选择、自由作为的结果,而不是先天被决定的。

综上所述,儒家讲性善论,讲“天生德于予”,只是说人天生具备成为道德高尚之人的倾向和潜能。性善为人们成为道德高尚之人提供了内在根据,并不保证人们一定会成为道德高尚之人;人最终是成为道德高尚之人还是道德败坏之人,则取决于他的自由选择,取决于他的所作所为。虽然儒家伦理倡导人们做善事,成就仁心善性,成为道德高尚之人,但是却无法阻止人们从兽性本能出发为非作歹、肆意作恶,这与康德的观点相似,他认为人们心中都应该有对于道德法则的尊重情感一样,但人们还是会颠倒道德法则和道德法则的排序,去选择作恶。

### 三、意志自由先于道德责任?

学者们讨论儒家伦理中是否具有意志自由,并不仅仅是着眼于这个问题本身,而是借此讨论儒家是否讲道德责任,从而最终确认儒家伦理到底能否成立。按照康德的道德形而上学,“人在道德的意义上是什么?以及,他应该成为什么?是善还是恶?这必须由他自己来造成,或者必定是他过去

① 杨伯峻:《孟子译注》,第80页。

② 杨伯峻:《孟子译注》,第15页。

③ 程树德:《论语集释》,第495页。

④ 杨伯峻:《孟子译注》,第259页。

所造成的。善与恶必须是他的自由任性的结果。因为若不然,他就不能为这二者负责,从而他在道德上就既不能是善的也不能是恶的”<sup>①</sup>。这也就是说,善恶必须建立在意志自由的基础上,出于本能或外在强制的行为缺乏道德意义,我们既不能对它进行善恶评判,也不必为其承担责任。换言之,我们的行为是善是恶,取决于这些行为是否出自我们的自由意志,是否是我们自由选择的结果:如果它出自我们的自由选择,那么,我们就必须为其造成的结果承担责任;如果它不出自我们的自由意志,那么,我们就无须为其承担责任。按照这样一种观点,儒家哲学因为主张人性本善,人性既然纯然至善,那么,人只能选择为善,不能选择为恶,所以,在儒家那里,人缺少选择的自由,缺少意志自由,人就不存在作恶的可能性,更谈不上负责任的问题。

虽然从表面上看,这种基于康德道德哲学对儒家伦理做出的批评似乎是无懈可击的,但是只要我们稍加分析,就不能同意这一批评。对于人性的误解在上部分中已经做了讨论,这里就不再赘述;我们聚焦于意志自由与道德责任的价值排序、道德责任是否一定要以“本体论意义上的意志自由”为前提。康德一方面强调“善和恶必须由他自己造成,或者必定是他过去所造成的”,另一方面说“善与恶必须是他的自由任性的结果”,这也就意味着,康德这里是从结果出发来寻找责任产生的根由,并最终将善恶的发生归结为“他的自由任性”,也就是意志自由。正如前文所言,康德讲道德,讲意志自由,是拒绝从经验出发的,而这地方恰恰是从经验——过去的所作所为和现实的结果——出发的,这说明他意识到:道德无法脱离现实而存在,道德理论最终要进入社会现实之中。既然道德、意志自由无法脱离现实经验,那么,意志自由一定会受到限制,是有限的自由,不是无限的自由,这也就是说,意志自由就不能是“本体论意义上的意志自由”,只能是“心理学意义上的意志自由”。虽然意志自由是有限的自由,但其作为自由又不是完全被决定的,人们在选择过程中有自主权,可以发挥主观能动性。既然在行为选择过程中人们不是完全被决定的,而是具有选择的自由,那么,他就应该对自己的选择负责,就应该对行为所造成的后果负责。

与康德讲“本体论意义上的意志自由”不同,儒家讲“心理学意义上的意志自由”,认为人不论是为善还是为恶都是自己自由选择的结果,“譬如为山,未成一篑,止,吾止也。譬如平地,虽覆一篑,进,吾往也”<sup>②</sup>。后来《三字经》中说“祸因恶积,福缘善庆”,就是强调人们的祸福都是其自身的行为所招致的,不是外界强加的。因此,我们不仅要承担我们的行为所招致的后果,也要对自己的行为负起责任来。我们应该为自己的善行感到光荣,为自己的恶行感到羞耻,一旦我们发现自己的行为对他者造成了伤害,我们不仅要自责,也要亡羊补牢,弥补自己的过失,从而做到知错能改。综上所述,如果单纯讲为后果负责,不论是康德还是儒家,都是建立在意志自由的基础上,只不过二者存在“本体论意义上的意志自由”与“心理学意义上的意志自由”的区别,我们不能用康德的“本体论意义上的意志自由”来否定“心理学意义上的意志自由”;况且“本体论意义上的意志自由”本身就是一个“假设”“设定”,无法在现实中找到根基。

从后果角度来讲责任并非康德的本意,他之所以这样做不过是无奈之举,因为人毕竟是现实中的人,人一定会有现实的目的追求,“我们能够以什么作为一个目的来调整自己的所作所为,以便至少与它协调一致,这些都不可能是无关紧要的”<sup>③</sup>。因此,我们不能以后果论中的责任作为重点来论述康德的责任思想以及责任与意志自由之间的关系,更不能以此为根据来比较康德与儒家在意志自由与道德责任先后次序问题上的异同。实际上,儒家关注的重点同样不是为后果承担责任。因为为后果承担责任本身就已经意味着我们已经犯了错误,他者为此付出了惨重的代价,所以我们要承担责任,接受惩罚,以弥补他者的损失。然而问题在于,虽然他者获得了补偿,但是他者所遭受的伤害并不会因为补偿而消失,伤害已然存在并将仍然永远存在下去。因此,在儒家看来,我们所承担的责任应该是事前的责任,而非事后的责任,防患于未然才是上上之策。

① 康德:《单纯理性限度内的宗教》,第22页。

② 程树德:《论语集释》,第612页。

③ 康德:《单纯理性限度内的宗教》,第3页。

实际上,康德所讲的责任主要不是对后果所负的责任,而是职责、义务。康德在论及道德纯粹性时说,“人们必须事先估量我们所谓职责的重要性,道德法则的尊严,以及个人遵守道德法则时在们自己的眼里得出的直接的价值,以便在意识到他们与道德法则相契合时感到满足,并且在他们能够自责违反道德法则时感到痛苦的切责。因此,人们在认识这种义务之前不能感到满足或心灵不安,也不能使后者成为前者的基础”<sup>①</sup>。在这段文字中,康德完整地展示了责任多方面的含义,既有职责、义务,也有关于后果的责任观念——自责、切责之责,而其重点显然是义务、职责方面的含义。义务、职责与主体密切相关。道德的主体是理性的存在者,作为义务、职责的道德责任也就是理性存在者的责任,也就是作为一个理性存在者,他应该负有什么样的义务或职责。当然,康德在道德领域所讲的理性是实践理性,实践理性的职责、义务是什么呢?“它的真正使命并不是去产生完成其他意图的工具,而是去产生在其自身就是善良的意志”,而责任“这一概念就是善良意志概念的体现”<sup>②</sup>。康德是要告诉人们:只有出于责任的行为才是道德的行为,一个合于责任的行为(也就是从规范出发的行为)则不具有道德价值,而出于责任行为的道德价值与其所要实现的意图无关,而是单纯取决于它所遵循的准则,总起来说,责任也就是理性存在者按照道德规律所必须做出的行为,“责任就是由于尊重(Achtung)规律而产生的行为必要性”<sup>③</sup>。在这样一种对于责任的理解中,责任虽然出于对道德法则的尊重,但它与自然爱好无关,而是出自规律的必然性。这也就是说,人作为理性存在者不仅应该负责任,而且必然会负责任。这样一来,责任就具有了优先性,“从对实践规律的纯粹尊重而来的,我的行为的必然性构成了责任,在责任前一切其他动机都黯然失色,因为,它是其价值凌驾于一切之上、自在善良的意志的条件”<sup>④</sup>。由此我们可以看出,正是责任保证了人的善良意志,意志正是因为尊重道德规律才是善良的,所以,责任与善良意志(正如前文所言,意志自由必然是善的,因此善良意志就是自由意志)是高度统一的,我们无法在现实中区分出先后关系;如果我们非要在责任与善良意志之间做出先后的区分,那也只是逻辑上的区分,而不是价值上的区分,更不是现实上的区分。在现实中,责任与善良意志是无法截然分开的:我们正是因为承担道德责任,所以是善良的;我们正是因为善良,所以才承担道德责任。因此,从道德形而上学的角度来说,康德并没有区分道德责任与意志自由之间的先后之序,二者之间混融为一,密不可分。康德在意志自由的预设中同时也就设定了尊重道德法则的责任——“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动”<sup>⑤</sup>,意志自由的理性存在者就应该是也必然是负责任的,否则他就谈不上理性,谈不上意志自由。

从上面的论述中我们可以看出,意志自由先于道德责任是立足于后果论基础上的,是考虑结果而得出的一个结论,这是康德为了应对现实不得已而采取的一种方便法门,是与现实相妥协的一个结果。这种做法本身是与康德道德形而上学的追求相冲突的,不符合其“纯粹”的实践理性追求:一方面,将结果纳入道德领域,本身就使道德变得不再“纯粹”;另一方面,在其纯粹的道德形而上学追求中,意志自由与道德责任之间混而为一,并不存在截然的先后区分。因此,我们不能基于后果论而认为康德坚持意志自由先于道德责任,而应该抓住道德形而上学中意志自由与道德责任的混融关系。既然在康德的道德形而上学中,“本体论意义上的意志自由”无法与道德责任截然分开,那么,我们又有什么理由要求讲心理学意义上意志自由的儒家做到意志自由先于道德责任呢?“心理学意义上的意志自由”不是绝对的意志自由,而是受到外部条件影响的,只是相对的意志自由,它不具有绝对的优先性,与绝对的道德责任相比,反而是位居其后的。

康德道德形而上学中所讲的人不是指个体的人,而是指人之族类。作为族类的人是抽象意义上的人,因此他可以不顾现实而自由地选择尊重或违反道德法则,自由地为善或为恶,“‘人是恶的’这一命题无非是要说,人意识到了道德法则,但又把偶尔对这一原则的背离纳入自己的准则。人天生

① 康德:《实践理性批判》,第41页。

② 康德:《道德形而上学原理》,第11、12页。

③ 康德:《道德形而上学原理》,第16页。

④ 康德:《道德形而上学原理》,第19页。

⑤ 康德:《道德形而上学原理》,第38-39页。



是恶的,这无非是说,这一点就其族类而言是适用于人的”<sup>①</sup>。对于儒家来说,人虽然可以是族类,但是族类不能仅仅是一个抽象的概念,作为族类的人不是一个自在自为的存在,人的类本质也不能是一个脱离现实个体之人的抽象设定,族类的人是对于无数个体之人的集合,族类之人的本质是对于现实个体之人特征的概括和总结,因此,在儒家那里,族类之人的名下挺立的是无数有血有肉的具体个人。当康德将人从具体的个体中剥离出来看作一个族类的时候,人实际上就变得异常强大,达到了自给自足的状态;而在现实中的具体个人都是有限的,无法自立自存,必须与他者结为群体,相互依赖相互支撑。因此,在西方,不论是亚里士多德所讲的慷慨施予的人还是尼采所讲的超人,抑或是奥运会口号里的更快、更高、更强,强调的都是人的独立强大,而儒家往往强调人的脆弱性一面。《论语》不仅展示了伯牛罹患恶疾、颜回早夭等生老病死之类不幸的事件,而且也展示了孔子师徒在追求人生理想过程中所遭受的各种磨难,从而提示人们:人不是神,不是全知全能的,所有人都是无比脆弱的。个体的人要想在现实世界中生存发展,就必须置身于他者之中,通过与他者结成纵横交错的人伦关系之网,才能在相互牵制、相互支撑中将自己贞定于现实世界之中,才能经得起各种偶然性的敲打冲击,才能真正实现在现实世界中的安身立命。因此,儒家一直将人看成是群体中的人,像孔子说“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”就强调人必须与他者结成群体。孔子没有进一步说明人何以要与人为徒,后来荀子从安身立命角度对此作了进一步说明。荀子说人“力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。人何以能群?曰:分。分何以能行?曰:义。故义以分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物,故宫室可得而居也。……故人生不能无群”<sup>②</sup>。

正是因为儒家强调的是个体之人而不是族类意义上抽象的人,所以,儒家高度重视人的相互依赖性,人正是在相互依赖、相互支撑中成就了自我,从而真正解决了“我是谁”的问题。不过需要注意的是,人并不是生而为人的,人类的社会关系不是天生如此的,人伦关系之网不是从我们出生开始就一直伴随我们并且牢不可破,人是学以成人,行以成人的,这也就是说人伦关系之网是在我们不断的道德践履中才得以编织起来和得到维护的。这种道德践履就是对道德责任的承担,人们就是在做道德之事的过程中成为道德高尚之人。虽然人一生下来就具有人的模样,就属于人类,但这种类属意义上的人只是生物学意义上的人,不是社会意义上的人,人只有通过承担社会责任才能成为社会意义上的人。当然,人具有不同的社会关系,需要承担各种各样的社会责任,人正是在承担这些不同社会责任的过程中才在社会中站稳了脚跟,确立了自己的身份地位,解决了“我是谁”的问题,从而成为一个真正意义上的人。就像我们作为子女,有赡养父母的责任,我们在承担此责任的过程中,维系了与父母之间的关系,从而确立了自己的子女身份;作为父母,又有抚养教育子女的责任,我们在承担此责任的过程中,我们维系了与子女之间关系的,从而确立了自己的父母身份;如此类推,不一而足。我们通过承担各种各样的社会责任,维系了一张纵横交错的社会关系之网,而我们也通过这纵横交错的社会关系把自己固定为社会关系网上的一个纽结,从而获得了自己独特的身份定位。为什么是责任而不是权利赋予人们独特的身份定位?这是因为权利是可以让渡的,而责任则具有专属性,它是不可让渡的,就像我们可以放弃继承父母遗产的权利,但是我们必须承担赡养父母的责任,所以,承担责任乃是自我独特性的体现和对自我独特身份地位的认同。在儒家看来,人作为社会中的人就必须承担起道德责任,讲道德、承担道德责任就构成了人的本质规定性,这就是荀子以“义”来区分世间万物,曾子要求人们“仁以为己任”,并且为此而鞠躬尽瘁、死而后已的原因之所在。“对于儒家来说,仁学本身就是一种责任之学。”<sup>③</sup>道德责任在儒家那里具有优先性,因为这是与人的本质规定性密切相关的,是否承担道德责任决定了我们能不能成为一个真正意义上的人。

既然人之为人,在于人有道德,在于人对道德责任的承担,那么,这也就意味着人要想成为人,实现人的本质规定性,就必须讲道德、承担道德责任,因此,对于人来说,承担道德责任具有优先性。当

① 康德:《单纯理性限度内的宗教》,第28页。

② 王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第164页。

③ 吴先伍:《自我中心的摇摆——“宰我问丧”中“不安”的仁学解读》,《齐鲁学刊》2022年第1期。

然,这并不是说,人不能拥有意志自由,不配拥有意志自由,而是说意志自由与道德责任相比,在价值排序上处于在后的位置,这就像康德的道德法则先于非道德法则一样。因此,孔子讲“从心所欲不踰矩”,所谓“从心所欲”就是一种率性而行,就是一种自由的状态,但是这种自由不是“本体论意义上的意志自由”,而是“心理学意义上的意志自由”,因为这种意志自由是有限的自由而不是无限的自由,因为它受到“矩”的限制。因此,“从心所欲”虽然是我们追求的一个重要目标,但是这个目标是受限的,它必须被限制在“矩”的范围内,也就是它必须奠立在道德责任的基础上,我们必须履行遵守道德规范的责任,承担道德所赋予我们的责任。意志自由虽然是我们追求的目标、理想,但它不是建立在预设的基础上,而是建立在现实道德责任的基础上,意志自由乃是我们承担自身的道德责任并因此而实现自我本质所产生的一种自得之感。因此,意志自由不是一种随心所欲的自由,而是受到现实和人的本质属性限制的自由。虽然从表面上看,儒家的意志自由与人们理想中的绝对自由之间存在差距,然而问题在于,在现实之中谁又能享受绝对的意志自由呢?这也就是卢梭所说的:“人是生而自由的,但又无往而不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人,反而比其他一切更是奴隶。”<sup>①</sup>因此,虽然儒家强调社会现实和人的本质属性构成了对于人的约束,但这并不妨碍人们享有“心理学意义上的意志自由”,道德责任先于意志自由。

#### 四、结语

康德的“本体论意义上的意志自由”固然是一个美好的理想,但是这种理想缺乏现实基础,因而带有空想的性质,我们不能以这样一个具有空想性质的“本体论意义上的意志自由”为根据,判定儒家没有意志自由。实际上,意志自由不仅有“本体论意义上的意志自由”也有“心理学意义上的意志自由”,后者既承认人受制于社会现实,但又认为人不是完全机械被动的,肯定人具有主观能动性,具有选择的自由。虽然有些人用性善论来否定儒家具有意志自由,但这本身就是基于对性善论的一种误解,因为性善论并不是说人天生道德完善,而是指人天生就有成为道德之人的倾向和潜能,人到底是成为道德高尚之人还是成为道德败坏之人,到底是为善还是为恶,完全取决于人的自由选择。实际上,讨论意志自由最终是要确定道德责任,是要为道德责任找到基础。既然儒家认为人具有“心理学意义上的意志自由”,那么,人就应该承担道德责任。总而言之,我们不能用康德“本体论意义上的意志自由”来否认儒家的意志自由,因为意志自由本身就是多样化的,用一种意志自由来否定另一种意志自由本身就是一种教条化的表现,况且“本体论意义上的意志自由”还存在缺乏现实基础的问题。相比于康德将责任建立在意志自由基础上的思想观念,儒家将责任与人之为人的联系在一起,强调是人就应该承担责任,这对存在于社会现实中逃避责任现象更能发挥积极的纠正作用。在现实生活中,人们都高度重视自我的权利(包含自由权利),往往忽略了自己对于他者、对社会的责任,人们对于承担责任具有一种消极被动性,一旦失去了外在强制,人们就会逃避自己的责任,从而使得责任无法得到贯彻执行,影响了人际关系和谐。如果人们接受了儒家的责任先于自由的观点,强调责任的优先性,那么,人们就会主动考虑自己对他者的责任,并积极地为他人承担责任,这不仅会减少因为争权夺利而引发的冲突,也会减少因为逃避责任而引发的冲突,从而推进自我与他者的和谐相处,帮助社会走向和谐。

(责任编辑 万旭)

<sup>①</sup> 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆,1980年,第4页。