·建设中华民族现代文明（一）·

行动的意义与规范的内涵

杨国荣

【内容摘要】以中国哲学为背景，行动与做“事”相互关联，两者都是人存在于世的基本方式，都需要规范的引导：没有规范的制约，行动和做“事”的过程往往会趋向盲目性、自发性，而行动本身也容易呈现负面性质。规范主要表现为当然，在理论上，当然与实然、必然彼此相关，但不能将当然等同于必然，一旦否定两者的差异，规范就容易衍化为强制性的原则。规范本身具有两重形态：作为目的的规范主要确定行动的方向，它制约着行为过程向何种目标发展；作为手段的规范则关涉以什么样的方式、途径、程序去实现行为的目的或达到行为的目标。作为目的性规范，“人类命运共同体”具有“范围古今中西而进退之”的性质。一方面，这一原则吸纳了仁道、“礼”等传统的规范系统；另一方面，它又涵盖了近代以来启蒙思想所提出的民主、自由观念，并将之融合于自身，在此前提下对此前的相关观念作了进一步的扬弃和超越。

【关 键 词】行动　规范　人类命运共同体　礼

【作　　者】杨国荣，华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授，浙江大学马一浮书院教授。（上海 200241）

【基金项目】教育部人文研究基地重大项目“以人观之：历史变局中人的存在研究”（22JJD720011）；教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“中国传统文化中的人类命运共同体价值观基础研究”（21JZD018）；国家社科基金重大项目“伦理学知识体系的当代中国重建”（19ZDA033）；山东“曾子研究院”、江苏省“公民道德与社会风尚协同创新中心”研究项目

行动、做事与作为规范的礼

“行动”是哲学中的重要概念。现代西方的分析哲学以所谓“行动理论”或“行动哲学”（theory of action or philosophy of action）为论域之一，后者所讨论的主要就是“行动”问题。对于“行动”，

不同学者可以有不同界定。我们在这里对“行动”做一种宽泛的理解。这一意义上的行动既涉及观念性的方面，也包括实践之维。中国传统哲学所关注的“思”和“为”，都属于上述视域的行动。对行动的以上理解，以中国哲学为背景，在这一语境中，行动与做“事”相互关联。“事”是中国哲学特有的概念，从中国哲学看来，行动过程也就是做“事”的过程。按其实质，行动和做“事”都是人存在于世的基本方式。无论是生产、经济这些人类的活动，还是政治运作、理论探究、艺术创作，或是生活中的日用常行，都可以视为做“事”和行动这种人类存在的基本方式的体现。

做“事”和行动本身常常呈现不同形态。从做“事”和行动与理性的关系看，自发（日用而不知）或盲目构成了做“事”和行动的不同形态；就价值的层面而言，做“事”和行动则有正当或非正当、正面或负面的区分。如何使自发、盲目的行动获得自觉的品格？如何赋予缺乏正当性的或正面意义的行动以正当性质或具有积极的意义？这里，规范的引导显然不可或缺。宽泛而言，规范主要以“做什么”与“如何做”的行为引导为内涵，“做什么”的规范意义主要在于使行动具有正当的性质和正面的价值内涵（使行动始终朝向正面的价值方向）；“如何做”作为规范所内含的要求，则旨在通过联理性的制约，让行动超越盲目性、达到自觉的形态。如果没有规范的引导，人们在行动和做“事”的过程中往往会趋向盲目性、自发性，而行动本身也容易呈现负面性质。

从历史上看，这里关乎中国哲学中的重要概念——“礼”。规范有着不同层面，“礼”可以看作中国哲学所关注的基本规范系统。作为规范系统，“礼”包含两重涵义。其一为描述性，这种描述性表明，“礼”乃现实社会关系的反映或体现，而不是思辨抽象的产物。先秦诸子之一的慎到曾指出：“有亲疏之礼，无爱憎之礼”（《艺文类聚》卷三十八），其中已明确指出了“礼”与现实社会人伦的关联：“亲疏”体现的是社会人伦或社会关系，政治领域的君臣之义、家庭伦理中的亲子关系，都可以视为这种社会人伦的体现；相形之下，“爱憎”主要关乎人的内在情感，后者不同于现实的社会关系，从而也并不构成礼的基础。“礼”以现实社会关系为依据，也体现了相应的社会现实。“礼”的另一品格是规范性，其具体内容展开为一种规范系统。就社会意义而言，规范性的功能首先体现于建构一定的社会秩序，中国人之所以重视“礼”，也是因为它构成了担保现实社会秩序的前提：正是通过“礼”的引导、规范，传统社会才逐渐形成了有序的社会关联。以传统的社会为背景，在政治领域，“礼”的基本要求是君臣有义，即君臣之间需要以礼相待：君待臣以礼，臣事君以忠。按中国的传统观念，“礼”的上述要求构成了政治关系达到和谐有序的条件。在伦理之域，父子象征着家庭伦理中的基本关联，父子有亲则构成了“礼”在家庭伦理中的基本规范。按传统伦理之见，在日常的交往过程中，父子之间既本于亲情，又以礼相待，由此保证了在伦理层面社会的有序结构。

广而言之，在政治领域和呈现私人性质的家庭之间，还有着公共领域或公共空间。公共领域或公共空间是现代概念，但类似性质的存在形态，古已有之。可以说，在中国传统哲学中，“公共领域”无其名而有其实。传统形态的公共领域或公共空间具体表现在朋友、邻里等具有“公共”性质的关系之中，其既不同于政治上的君臣关系，也有别于家庭中的亲子伦理关系，其是存在于两者之间的广大领域。公共领域中要建立和谐有序的关系，同样需要“礼”的引导。“礼”之中的“长幼有序”，可以视为调节广义上的邻里关系的原则；同样，“朋友有信”也是礼的要求，它构成了朋友之间交往的基本规范。家庭之中的伦理互动与“长幼有序”“朋友有信”的交往，都属于

广义的日常生活或世俗活动。在日常生活中，“礼”作为规范，成了主要的调节者，所谓“礼从俗”，[①]“以从俗为善”(《荀子·儒效》)等，便表明了这一点。按传统思想之见，通过这些规范的引导，私人领域和政治领域之间的广大公共空间便可以建立起合理、有序的关系。不难注意到，在以上方面，“礼”都呈现了其规范意义。

① 慎到：《慎子》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第24页。

礼的多重规定：当然、实然与必然

从内涵上说，作为规范，“礼”属于当然。在实质的层面，当然与实然、必然彼此相关。“当然”以“应当如何”为内容，“实然”主要表现为现实情况，包括实际情境与现实关系，“必然”则指必然之理或必然法则。以规范为形态，“当然”的具体作用表现为对行动的引导和评价。就规范和行动之间的关系来说，规范引导行动，并使之走向自觉品格、合乎正当取向。就行动结果的评价而言，规范构成了评价的准则。任何评价都需要依据一定的原则和规范，在社会领域中，人们对各种行动的效应和性质作出评价，都需要引用一定的规范。无论是引导行动，还是制约评价，作为当然的规范都要以实然为依据，无法完全离开现实关系。以交通规则为例，红灯停、绿灯行等规则，是基于汽车盛行之后，对道路的实然状况所作的分析而形成的，交通规则的不同规定，是以车辆的流量、道路的广狭等实际情况为根据，而非凭空杜撰。同样，规范也需要以必然的法则为其根据，从当然与必然这一侧面看，现代技术的规则似乎更多地体现了与必然法则或必然之理的关系。以生产流水线而言，其中的操作规程需要体现必然法则：生产流水线如果要安全运作，就一定要依据体现必然之理的规范，一旦背离这些规范，就会导致各种生产的事故。技术规则与必然法则的内在关联，决定了它不可违背，否则就会呈现负面结果。这里，可以看到“当然”与“实然”“必然”的不可分离性。

“礼”作为“当然”层面的规范，同时又具有价值内涵，包含了人的价值追求。在这个意义上，不能将其还原为必然法则。这里需要将当然和必然加以区分。如上所述，当然之中包含人的价值取向和目的所在，必然法则或必然之理则可以不涉及价值内涵。对于必然法则，人们只能遵循，无法抗拒和违背。然而，除了上述融合必然法则的技术性规程之外，对当然之则每个人都有自愿选择的余地：既可以遵循它们，也可以不加理会。举例来说，气温骤降，这是受各种自然法则制约的结果，其形成不以人的意志为转移。但气温下降后是否打开暖器，这是当然层面的事，对此，人们有着选择的空间：可以过几天再开，也可以马上让其运作。气温是否下降，人们无法决定，但是否使用取暖器，则取决于人们的自愿选择。这里也可以看到必然和当然之间的分别和差异。

在以上方面，常常存在不同理解。回溯历史可以注意到一些哲学家往往将必然与当然合为一体。以“礼”而言，传统思想中的一些人物常常倾向于将其与“命”联系在一起，后者的前提是当然和必然的等同。朱熹曾指出：“孝悌者，天之所以命我，而不能不然之事也。”[②]孝悌本来是一种伦理规范，涉及对父母的孝敬以及对兄长的尊重，然而，在以上语境中，作为当然的伦理规范却被归结为必然的法则，其结果则是规范的强化：在此理解之下，本来具有当然性质、与个体内在意愿相关的规范，成为“不能不”遵循的强制性原则。理学对规范的以上理解，具有权威主义的性质，其中包含历史的限定。

② 朱熹：《论语或问》，《朱子全书》第六册，上海：上海古籍出版社，2010年，第613页。

规范的二重形态

更进一步看，规范具有两重特点：它既包含目的性品格，也具有手段性、工具性的规定。与之相联系，需要区分作为目的的规范和作为手段的规范。规范的以上二重性质并非单纯地体现于某一形态，在现实的规范中，两者往往兼而有之。尽管如此，在不同的规范中，仍有不同的侧重：一些规范主要以目的为指向，另一些规范则可能侧重于手段。就其功能而言，作为目的的规范主要决定行动的方向：它制约着行为过程向何种目标发展；作为手段的规范则关涉以什么样的方式、途径、程序去实现行为的目的或达到行为的目标。

从历史上看，不同的哲学家对作为目的的规范和作为手段的规范的不同特点已有所注意。就康德而言，他提出“物自体”的理念，这一观念既关乎从形而上学的层面对世界的理解，表现为终极的存在形态，也具有规范意义，后者首先涉及人的认识过程。就后一方面（认识过程）来说，物自体作为规范具有目的意义上的导向性，其意义在于引导人们的认识过程不断地向终极存在趋近。也就是说，尽管康德认为物自体本身永远无法达到，但它作为认识的最高规范，却引导人们向之趋近。以上观念的背后，蕴含着如下看法：人类认识本质上展开一个走向真理的无止境过程。相对于物自体这一认识过程中的目的性规范而言，康德所说的知性范畴首先呈现为手段意义上的规范：对康德来说，感性提供的质料需要通过知性范畴的整治才能化为现实的知识材料，原初的感性质料并不是认知领域的知识构成。正是在整治经验材料的过程中，知性范畴确证自身为手段性意义上的规范。

以上主要关乎认识活动，在价值领域中，同样存在着相近的区分。中国哲学注重“仁”与“礼”的关系，“仁”不仅体现为内在价值层面的德性，同时表现为普遍的价值规范，并规定和制约着行为的方向。换言之，“仁”既是一种德性，也是一种规范。从规范的角度来说，“仁”更多地侧重于目的性的方面，其最终的意义在于引导人们朝向一种合乎人性的存在。比较而言，“礼”首先表现为规范系统，其功能和作用在于保证“仁”所追求的目标的实现：坚持“仁”所规定的价值方向，离不开“礼”的具体引导。对中国传统哲学来说，作为目的的规范统摄着作为手段的规范。孔子所说的“人而不仁，如礼何”（《论语·八佾》），便体现了这一点：“礼”作为手段之维的规范，始终受到作为目的的“仁”这一规范的制约。两者之间存在不同的价值意义。

以上问题有其需要特别注意的方面。引申而言，从肯定马克思主义基本原理应与中华优秀传统文化相结合这一角度看，这里尤其应关注“人类命运共同体”这一概念。在逻辑的层面，上述概念包含丰富的内涵，需要认真研究。按其实质，“人类命运共同体”既包含手段的意义，也具有目的的性质，其内涵更多地侧重于后者（目的性）：它最后所指向的，是超越个体、超越民族、超越集团，达到人之为人的、合乎人性和人的内在价值的存在形态。在以上方面，“人类命运共同体”确实可以视为侧重于目的的规范，它对人类的各种实践活动，也具有普遍的指导意义。

与“人类命运共同体”所体现的价值目的性规范相关的，是作为手段的多样规范，近代以来的民主、自由等原则，主要便可以归入后者。从广义上说，“人类命运共同体”与民主、自由等原则都既有目的性，也有手段性。但前者（人类命运共同体）更多地关乎目的，后者（民主、自由等原则）则主要呈现为手段。作为目的性规范，“人类命运共同体”的根本旨趣，在于将整个人类引向合乎人性、体现人的内在价值和尊严的存在形态。比较而言，民主、自由较多地表现为

社会治理的方式或程序。现代西方津津乐道的所谓“民主”，首先即以一人一票的“普选”为形式，这实质上是一种具体的治理程序和手段。西方的民主选举在形式上一人一票，似乎选民普遍“参与”，然而这种“民主”形式主要是确定决策者的一种手段。票决之后，选民完全退场，对于所选举的决策者的所作所为，包括发动战争、施行经济制裁等，选民只能旁观，无法控制。这种事实从一个方面表明，民主仅仅是治理的方式和手段，至于这种治理的最后结果，包括“普选”出来的人的行为是否有利于合乎人性的社会发展，这是“民主”这种作为手段的规范难以制约的。从启蒙时代以来，平等、民主、自由似乎被人们推崇为“放之四海而皆准”的原则，但人们常常忽视了这些原则只是手段意义上的规范。西方的正统观念以为一旦高举这类旗帜，就站在了价值和道德的制高点上。然而，这些原则的具体运用，却往往背离了人类真正的内在价值。这里不难看到作为目的的规范与作为手段的规范之间的内在张力。环视当今世界可以注意到，在民主、自由这些口号之下，所呈现的也可能是地狱般的存在，从饱受战争之苦的中东，至今仍有大量儿童挨饿的非洲，都可以看到这种现象。它表明：仅仅关注手段层面的规范，不可避免地有其内在的限定。合理的价值取向，需要同时坚持与合乎人性发展方向一致的目的性规范，以此引导和规范人类的行动。

概要而言，在认识论上，康德所说的物自体主要提供一种目标、方向上的规范，引导人的认识不断向前发展，由此展现真理性的过程。尽管在康德的哲学中，物自体永远达不到，但它可以指引人们不断向之努力。在这里，目的意义上的规范，具体呈现为具有引导意义的物自体。从价值意义上说，“人类命运共同体”的观念基于人之为人的内在价值，并关乎人的普遍本质。自由、民主等原则固然也有目的指向，但其现实形态更多涉及手段意义上的规范，其意义需要在具体运用中确认：如果他们指向合乎人性的存在、能够真正体现人之为人的本质，则这些原则便呈现正面的价值意义；相反，如果仅仅以自由、民主为意识形态的工具，以此标榜抽象、空洞的价值优越性，其操弄过程（包括煽动颜色革命、阵营对峙），则在实质上具有反人性、背离人的存在价值的负面趋向。

这里可以从历史的角度作一考察。长期以来西方中心论在人类文明中占据主导地位，其蕴含着西方人种的某种优越感。比较而言，中华民族则是自然地接受了民族融合：从早先的匈奴、五胡，到后来的契丹、元蒙、满族（女真），都已在不同程度上融入中华民族。然而，白种血统的优越感，至今仍在所谓“民主”“自由”的外衣下隐匿地存在于西方文明，日本、韩国等非白种民族，仅仅作为有用的工具而得到某种承认。对亚洲崛起、非洲发展的或幽或明的疑惧，也体现了对非西方文明的戒心：在所谓价值观的对立背后，事实上依然可以看到那种早应该成为历史的观念。与之相对，人类命运共同体对于解构这种过时的血统论具有重要意义：作为目的意义上的规范，它将超越“民主”“自由”的外在价值观，真正抵达人类普遍、内在的价值。

进一步看，可以通过创造性的研究，在逻辑上对“人类命运共同体”的概念作更为深沉的阐发，使之具有“范围古今中西而进退之”的性质。一方面，这一原则吸纳了仁道、礼等传统的规范系统；另一方面，它又涵盖了近代以来启蒙思想所提出的民主、自由观念，将其融合于自身，并对此前的相关观念加以扬弃和超越。与现代西方的价值系统将自由、民主等原则工具化，以此划分阵营、鼓励分歧与对立不同，“人类命运共同体”这一概念可以将近代以来的自由、民主原则作为手段意义上的规范加以消化，并在此基础上做更为深入、广泛的阐发，使引导人类行动的规范真正体现人的普遍本质和内在价值。

规范作用的前提

从现实过程来看，规范又有如何在现实生活之中发挥作用的问题。规范作用的现实前提首先在于知道何者为“是”或“善”、何者为“非”或“恶”，缺乏这方面的认识，规范的作用便无法实现，在“是”“非”与“善”“恶”皆惘然的情况下，规范向何处运用便成为问题。然而，仅仅有“是”“非”和“善”“恶”的知识，没有选择“是”或“善”以及拒绝“非”或“恶”的意向，规范同样难以成为影响行为的原则：在以上意向付诸阙如的情况下，行为者往往不会按普遍规范的要求实际地为善去恶。在这里，知善的认识与行善的意向构成了价值规范在实践过程中制约行为的条件。

进一步考察，规范的作用离不开其内化的过程。中国传统哲学肯定人的完美行为形态具有“不思不勉，从容中道”的品格，这是理想的行为方式，其前提则是将规范内化，并进一步达到习惯成自然的趋向。这里，需要关注传统的思想形态。在传统思想中，除了礼和仁的关系之外，还有礼和义之辨。如前所言，“礼”主要表现为外在的规范系统，与之相对的“义”，则可以看作是内在的规范意识。按传统思想的看法，这两者无法彼此分离。马王堆帛书的《五行》篇中讲：“闻道而畏者，好义者也。”“畏”表现为人的情感，这里已注意到“义”更多地与人的内在情感意识相关。孔子更明确地提出：“义以为质，礼以行之。”（《论语·卫灵公》）依此，则“义”主要表现为实质的内涵，其具体外化，离不开“礼”的贯彻和执行。这里蕴含着“礼”与“义”的互动：一方面，外在的规范（礼）以实质层面的内在意识（义）为依据，它表明，规范（礼）的现实作用过程以内化为规范意识为前提；另一方面，规范意识（义）又需要通过外在规范系统（礼）取得现实形态。

从人类活动这一角度看，规范的作用过程又关乎实践智慧。从亚里士多德开始，西方哲学便已注意到智慧与人的实践活动之间的联系，中国哲学虽然没有提出这一概念，但在实质的方面包含着相关思想。一方面，如前所述，人的活动要获得自觉的、正面的价值意义，便必须以普遍的规范、原则加以引导，否则难免陷于盲目、自发的性质，并可能呈现负面意义；另一方面，一般规范无法穷尽千差万别的现象，而实践过程又发生于多样的情境中。如何把一般的原则与具体的实践情境加以结合，这是规范运用过程中难以回避的问题。实践智慧的意义之一，也在于使普遍的原则和规范与特定的实践情景彼此沟通。中国哲学中的“经”与“权”之辨，已涉及相关思想，“经”可以视为一般原则，在广义上包括普遍规范；“权”则以一般原则和规范在特定实践情境中的变通为内涵。对中国哲学而言，“经”固然具有主导性，但在不同的实践情境中，可以而且需要对此作必要变通。荀子曾指出：“宗原应变，曲得其宜，如是，然后圣人也。”（《荀子·非十二子》）“宗原”与合乎一般原则和规范相关，“应变”则指在特定情景中，根据境遇分析，使一般原则和规范与特定情境彼此协调，由此确定规范作用的适当方式（“曲得其宜”）。荀子以此作为“圣人”的品格，既将一般原则与具体实践情境结合了起来，具有正面的价值意义，也意味着这一过程乃通过具有智慧品格的具体个体完成的。

可以看到，行动构成了人的基本存在方式，行动本身则需要规范的引导和制约，以保证其自觉和正当的品格。作为影响行动的当然之则，规范既本于实然，又以必然为依据，而具有目的指向的规范与作为手段的规范，则在不同的层面制约着人的行动。以普遍规范的内化为前提，当然之则的具体作用，又关乎实践智慧意义上一般原则与特定情境的融合，行动与规范的统一，也由此获得了具体的形态。[①]

① 本文由作者2023年8月26日在武汉大学“中国哲学的行动视域”会议上的发言记录整理而来。

编辑 张 蕾 特约编辑 阮 凯