

杨国荣 主编

思想与文化

第三辑

华东师范大学中国现代思想文化研究所 编

华东师范大学出版社

思想与文化

第三辑

华东师范大学中国现代思想文化研究所 编

顾问 王元化 杜维明

主编 杨国荣

副主编 陈卫平 王家范

学术委员会 (以姓氏拼音为序)

陈伯海 陈平原 胡晓明 姜义华

楼宇烈 潘富恩 熊月之

华东师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

思想与文化.第三辑/杨国荣主编. —上海:华东师范大学出版社,2003.12

ISBN 7-5617-3478-6

I. 思... II. 杨... III. 社会科学—文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 089659 号

思想与文化(第三辑)

主 编 杨国荣
封面设计 黄惠敏
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
市场部 电话 021-62865537
 传真 021-62860410
门市(邮购) 电话 021-62869887
门市地址 华东师大校内先锋路口
业务电话 上海地区 021-62232873
 华东 中南地区 021-62458734
 华北 东北地区 021-62571961
 西南 西北地区 021-62232893
业务传真 021-62860410 62602316
<http://www.ecnupress.com.cn>
社 址 上海市中山北路 3663 号
 邮编 200062

印 刷 者 华东师范大学印刷厂
开 本 890×1240 32 开
印 张 11.375
字 数 313 千字
版 次 2003 年 12 月第一版
印 次 2003 年 12 月第一次
印 数 2100
书 号 ISBN 7-5617-3478-6/C·095
定 价 20.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社市场部调换或电话 021-62865537 联系)

目 录

中西之间

- 对哈贝马斯理路的儒学反思 [美] 成中英 1
崔雅琴译

文化源流

- 中国现代史学的建设路向及其运行机制 胡逢祥 43
文化民族主义的三种理论 盛邦和 85
李白与道家 萧汉明 97

史与思

- 历史意识与帝王意志 杨国强 117
经学的蜕变及其历史意义 陆新生 129
上海与中国近代文化 袁 进 162

现代性之维

- 中国文学的现代转型及其意义 王铁仙 172
“多重现代性”观念的规范内容 童世骏 199

方法·语言·逻辑

- 本体论视域中的方法 杨国荣 214
哲学中的语言学 陈嘉映 240
中西传统哲学的内在逻辑 强以华 262

知识分子与现代中国

- 20 年代梁漱溟的思想转折 [美]林 琪 279
顾红亮译
中国当代公共知识分子的建构 苏 力 305

文化的政治向度

- 政治的审美化与自由的绝境 袁 奇 330
政治的回归与自然秩序的重建 陈 贇 344

对哈贝马斯理路的儒学反思

[美]成中英

夏威夷大学哲学系教授

译者:崔雅琴

华东师范大学哲学系

引 论

在对现代性和道德意识的分析与论述中,哈贝马斯继承了黑格尔和康德所代表的德国优良传统。不过,他同时还吸纳了美国实用主义哲学家皮尔士的思想。在探讨交往行动理论和商谈伦理的过程中,哈贝马斯的思想经历了由黑格尔到康德、再由康德到皮尔士的转变。具体而言,他坚决主张权利优先于善,主张关于道德的正确原则应当形成于集体的探索过程之中,而非萌芽于独白式的狭隘个体的自我反省之中。尽管哈贝马斯关于道德普遍主义的认识论证明仍会引起许多批评,但他试图为道德原则的形成提供一个坚固合理的基础,这一工作的意义是不容低估的。我们必须承认,哈贝马斯已经对许多批评做出了认真的回应,而且在对罗尔斯的友好批评中,他也力图证明自己观点的有效性。^①

哈贝马斯将实际的对话过程理解为道德合理性的展现过程,这一立场是否特别有效还有待进一步探讨。但是,我们必须指出,在这全球化的新时代,在现代性被迫让位于后现代、但又不希望就此放弃对世界事务的控制之际,哈贝马斯的道德理性主义有着特殊的重要性。在哈贝马斯看来,非常重要的一点就是要坚持现代性——在理性化和普遍化的形式之下——相信自己能够使人类更加美好,因为现代性不仅可以守持人类关于自由和平等的价值,而且能够通过商谈这一独特形式以及理性的公共运用来证明这些价值的正当性,从而证成现代性在处理人类事务的全球框架中所必然具有的合法地位。毫无疑问,这一方面依赖于我们最终如何理解现代性,另一方面依赖于现代性自身如何在人类的全球化进程中得以模塑。^②

哈贝马斯批评罗尔斯建基于无知的原初状态的社会正义理论承荷了过多的实质性内容,并且说:

与之相反,我主张哲学限制自身,满足于澄清道德观念,澄清民主立法程序,满足于分析理性商谈与谈判的条件。在此,哲学扮演着更加适度的角色,它的工作不是建构,而仅仅是重构罢了。至于那些时下必须回答的实质性问题,那就留给卷入其中的参与者去解答,他们或多或少已经脱离了蒙昧无知的状态。当然,这并不意味着哲学家不能同时参与公共讨论,不过他只是以知识分子而非专家的身份参与其中。^③

在我看来,这一陈述透露了哈贝马斯的基本理路,代表着哈贝马斯思想的多重面向:重构(reconstruction)而非建构(construction),程序性理论(procedural theory)而非实质性理论(substantive theory),道德观(the moral point of view)而非非道德观(non-moral point of view),基于公共理性的公开讨论(public debate with public of reason)而非基于对人类情感的私人或个体反省(private or personal reflection on human sentiments)。如何理解这些概念对子,以及如何在此基础上更好地评价哈贝马斯的理论,这些问题非常复杂,且非常具有挑战性,还远未

得到充分的探究。在本文中,笔者将针对这些问题,探寻哈贝马斯见解的局限,并且借助于儒家伦理——一种根本不同的伦理传统——探讨克服这些局限的可能性。在此过程中,我同时还会从哈贝马斯那里汲取真知灼见,以推进儒家伦理,使之适应当下的现代乃至后现代的语境。

我之所以选择这样一种比较与批判的理路来解读哈贝马斯,其理由很简单:首先,我相信在18世纪康德形成其道德自律观之际,他受到了孔子的影响。在此意义上,儒家伦理乃是康德道德认识论和道德普遍论的一个主要来源。正是从康德的道德自律观开始,道德观与非道德观分离开来了。由于康德是哈贝马斯无可回避的思想资源,看看儒家伦理可以对哈贝马斯做出怎样的回应,会是一件重要的溯源性工作。再者,作为一种极具现实关怀的普遍道德学说,儒家伦理一直被视为德性伦理的典范。但儒家伦理仅仅是一种德性伦理吗?我们能否从一个新的角度来审视儒学,从而彰显它在其他维度的思想力度,从而解决我们当下的道德问题?采取这样的视角,我们可以勾勒出一幅更加完整的儒家伦理的图景。在此基础之上,我们或许可以大大推进哈贝马斯关于道德合理性的商谈理论,将其发展为更具有实质性内容的理论。

接下来,我将探讨以下这些问题:重构与建构,道德观与非道德观,程序性理论与实质性理论,推论性理性(discursive reason)与反省性理性(reflective reason),以及善优先于权利还是权利优先于善。对这些问题的讨论,将通过哈贝马斯商谈伦理与儒家伦理之间的相互批判性诠释来展开。

建构与重构

在哈贝马斯看来,罗尔斯的正义理论尤其是他的政治自由主义,试图以契约论的精神建构一个理想的正义社会。与罗尔斯的建构性工作不同,他认为自己的工作则是重构性的。尽管如此,哈贝马斯也

承认,他对规范有效性(normative validity)的证明与体现在实用主义著作之中的建构主义认识论相类似。^④这表明,为了形成关于实践的理论,我们不得不采取一种较之重构更加积极的态度。这无疑是回到了康德。在康德这一关键例子中,我们也可以看到对知识以及理想状态的道德理性的重构。对康德关于知识和道德的理路可以这样理解:即试图复活并守持人类关于认识真理和行使权利的基本意义。康德追问:在何种先验条件之下,知识和道德是可能的?他的哲学固然是对我们关于知识和道德观念的一种重构,但后者同时又是对我们关于知识和道德的一般性理解的概念性建构。除非有充分的理由否理解的非概念性,我们不得不承认前理论(pre-theoretical)概念是一种建构,而前理论的概念正是重构的对象。这意味着,虽然建构未必是重构,但重构必定离不开建构。如果哈贝马斯将自己同罗尔斯的差别理解为重构与建构的差别,那么追问下面这个问题就很有意思:我们以什么标准来区分重构性的建构与建构性的建构。

很明显,我们的语言所使用的很多概念并没有经过分析,也没有用其他概念加以澄清。但是,为了解释概念的用法和意义,我们会碰到证明(justification)与应用(application)这两个问题。尽管它们似乎分属两个不同的思考领域,但我们经常碰到的情形却是:为了应用某个概念,需要对它进行证明;而对一个概念的证明又需要诉诸应用。比如,如果在哺乳动物与非哺乳动物这两个概念之间不存在可证明的区分,那么我们如何能够确定鲸是哺乳动物而非其他种类的海洋动物?因此,为了证明对某个概念的运用是合理的,我们需要根据我们的理解来建构分析性假设,然后给它下定义。这样,这个概念的既定用法才能反映事实情况,而它在将来新情形下的应用也便有了确证和担保。当以这样的方式证实并确立概念的应用之后,我们也就证明了它与其他概念之间的区分的合理性。建构一个概念就是对它下定义,或者是给出一个迄今为止未曾有过的理论诠释。亚里士多德曾经把人定义为理性的动物,这就是一个很好的例子。我们甚至可以说,亚里士多德对人类在各领域的研究所进行的学科分类正是

一种系统性的建构,以求全面理解人类目的与行为。既然在此之前没有人做过类似的工作,我们可以有把握地说,亚里士多德所做的工作是一种建构而非重构,也就是说,亚里士多德的工作不是基于或源于已有的建构的建构工作。

在已有的建构基础上所进行的建构是一种重构。与建构相似,重构概念必须对它进行逻辑和内容分析以揭示出一种更加合理的结构,从而使这个概念在与事实或现实情况相关涉时更加具有适用性与可证明性。因此,重构仅仅是一种旨在寻找更加可接受的建构的建构活动,或者说,仅仅是一种旨在寻找理论上或应用上更管用、更充分的建构的建构活动。笛卡尔根据自己对人本身的基本直觉建构了他关于知识的理想,现代人则根据各种对他们来说业已得到证明的信念,给出了他们关于知识的各种各样的定义。这些定义无疑可被视为概念重构的绝好例子——对笛卡尔知识理想的重构。既然我们对于知识尚无完全可靠的概念,那么我们关于知识的概念必然是开放的,必然是随着知识体系本身的发展而不断重构的。^⑤基于这样的理解,我们可以追问:认为哈贝马斯的伦理学是重构性的,而罗尔斯的理论则仅仅是建构性的,这种刻画是否合理?能否仅仅用重构与建构的区分来说明他们的不同?

在罗尔斯看来,他跟哈贝马斯的主要不同点在于:哈贝马斯的规范有效性理论是一种统合性学说(comprehensive doctrine),它不仅涉及含义与指称,而且涉及理论理性与实践理性的真理与有效性问题。而他自己的正义论仅仅是一种政治性的理论,它虽然可能导源于一种或多种统合性学说,但其本身仍然不是一种统合性学说。用罗尔斯自己的话来说,他的原初状态理论乃是“自本自根”(freestanding),而哈贝马斯的交往行动理论和理想情境的商谈伦理学,却不得不以某种对合理性和规范有效性的特定理论为其理论基础。此外,罗尔斯还提到了他跟哈贝马斯的第二点不同之处:就表述而言,他们的观点具有不同的特征并服务于不同的目的。^⑥

第二点不同之处显然是指,罗尔斯希望运用分析技术来建构作

为公平的正义(justice as fairness),以及作为公平的社会合作体系(进行社会合作的人们是自由、平等和理性的)的政治社会(a political society as a fair system of social cooperation);而哈贝马斯则希望以重构的方式把现代化理解为合理化过程和规范有效性的普遍化过程。毫无疑问,哈贝马斯的道德普遍主义同样试图建构一个政治自由社会。因为,在哈贝马斯看来,正是通过道德普遍化的过程,社会才可能实现政治上的自由、平等和正义。我认为,哈贝马斯与罗尔斯之间的这种差异尽管有助于理解现代自由社会观念所涵摄的内容和前提,但毕竟仅仅是手段和目的的差异。因此,我们接下来要问,这一差异能否用建构与重构之间的区分来加以说明。

人类从古至今都在建构正义理论。因此,罗尔斯的作为公平的正义,以及作为社会合作体系的自由社会理论既是一种建构,又是一种重构。作为一种重构,它乃是对时代精神的回应。正如罗尔斯所说的那样,他的正义原则旨在维护自由与平等的公民的立宪民主。在某种意义上,罗尔斯所发展的原初状态理论和作为公平的正义理论乃是以美国宪法为基本范型,并从中受到激励的。把罗尔斯的理论简单地说成是建构的并无多大意义。或许我们可以断言,就建构与重构的区分而言,哈贝马斯和罗尔斯并无不同。他们的理论倒不如说都是重构性的建构,其中既有建构,又有重构。

然而,我们仍然可以继续设问,重构与建构之间的差异是否存在于另一概念层面之上,即以理性主义为方法论的层面之上。很显然,尽管哈贝马斯和罗尔斯的重构有着不同的主题材料,但是他们都希望以一种激进的理性观来进行重构工作。这一激进的理性观要求,任何一个进行同样重构工作的人,在相同的主题材料上最终所达到的观念应当是相似的。在哈贝马斯那里,最终的相似观念应当运用阿佩尔(Apel)的先验语用论所达到的理想商谈情境;在罗尔斯那里,激进的理性主义方法论所指向的最终相似观念则是作为公平的正义,因为在原初状态中人人具有同等的理性。因此,对他们而言,根本的理性观分别通过普遍化原则和原初状态而得到阐明。以这样的

标准,在他们各自的原则和理论中同异问题依赖于如何意指和表述激进的理性观。

在哈贝马斯那里,重构性建构中的激进合理性指向用来解决道德冲突、建立普遍伦理的方法或方法论;而在罗尔斯那里,激进合理性则指向真正建构一个理想的正义社会。因此,追问这样的问题就很有意思;哈贝马斯的普遍化原则是否能够引起正义即公平的政治重构;而罗尔斯的原初状态理论是否可以证明推论性(或争辩性)伦理的必要性;彼此的激进理性观分别运用于对方是否能够得到相同的后果。为了解答这些问题,我们有必要进行批判的分析和合理性的重构性建构。我们不得不考虑诸如合理性的层次、对附带内容的假设以及他们所期待的目的等因素。这就表明,即使在试图进行合理性的重构性建构时,我们都不能不考虑到历史的和经验的因素。

罗尔斯指责哈贝马斯的交往行动理论是具有实质内容的统合性理论,而他自己的政治自由主义仅仅是政治理论。平心而论,这一指责值得商榷。诚如罗尔斯所言,哈贝马斯的理论确实是统合性的,但这并不意味着普遍性原则也必然是统合性的,也不意味着普遍性原则必然不同于原初状态理论。在我看来,普遍性原则和原初状态理论都源于康德区分现象与实在、知识与经验的思想。康德的双层架构直接引发了哈贝马斯以及罗尔斯的双层架构。在哈贝马斯那里,代表着理性之最高运用的普遍化原则区分于社会 and 道德情境中达成结论的实际过程;在罗尔斯那里,则代表着理性之最高运用的原初状态理论区分于形成社会 and 国家的实际过程。哈贝马斯在论如何在道德事务中获得规范有效性这一问题时,很多时候将其与如何通达自然科学的真理相比较,从而使他的理论带有综合性特征。尽管如此,这并不意味着他的理论核心,即最高的普遍化原则必须是统合性的,因为它并不依赖于真理观念或有效性观念的实质性内容。事实上,这个普遍化原则被看成是统合性理论的源泉而非结果。与此相似,在罗尔斯那里,原初状态理论是他对政治正义进行重构性建构的源泉而非结果。因此,罗尔斯所认为的第一点差异实际上并不成其为

差异。

罗尔斯的原初状态理论是在建构,或者说在解释“实现立宪民主所需要的最合理的政治正义原则”,而立宪民主则是以自由、平等、合理与理性的公民为基础的。^⑦这样等于是已经在具备自由、平等和合理性等前提的民主政体的框架内解释公平即正义的政治正义原则(政治正义包括公平的社会合作等方面)。在这里,罗尔斯不得不把民主的观念作为理论前提或现成结论引进来。换言之,一旦假设存在着自由和平等的公民,罗尔斯就已经预设了民主制度的观念,因为只有民主制度中选举的自由和平等才能得以保障。或者,我们也可以先假设某种基本的民主观念,然后在此基础上发展出公民的自由权与平等权。实际的历史过程也正是如此。罗尔斯的原初状态理论最终试图用自由、平等和合理性来解释社会正义或公平,其宗旨乃是守持公民在政治生活(如选举、任命,以及旨在保护一个国家中的自由、平等和合理性的一般性管理工作)中的自由、平等和合理性等价值。

进而言之,罗尔斯的用意在于仅从自由与平等中演绎出政治生活中决策与管理的合理性,从而使得自由与平等得以守持和促进。很显然,这样就不得不假定合理性无所不在。合理性要在或具体或抽象的政治行动和政治安排中(在或抽象或具体的意义上)负起守持自由与平等之责。这里不可回避的就是,要理解这种政治活动和政治安排的性质:一个人如果想守持或促进自己已经获得的自由与平等观,就必须充分理解这种政治活动和政治安排。问题在于,这是否就必然包含一种关于人类共同体的统合性学说(就像罗尔斯所说的那样,哈贝马斯的理论必然包含理想商谈情境的建构)。另一个问题是,在分析合理性概念时,实质性因素——不一定是宗教的和形而上学的因素,而是文化的、历史的或者经验的因素是否必须被排除在外。

对罗尔斯来说,正义即公平既是政治的观念同时也是道德的观念。在前政治的意义上,正是这个观念担保人们获得“现代自由”

(liberties of the moderns),如个体良知的自由、言论自由和思想自由。因此,正义即公平在其合理的范围内并没有对人们的意志形成施加任何先在的限制,而人们的意志形成最终可以在一部代表“古代自由”(liberties of ancients)的宪法中得以表述。当然,这并不是为美国的宪法辩护。实际上,罗尔斯指出美国宪法存在着三大缺陷:没有支持政治选举的公共财政,收入和财富分配不公平,以及没有规定合理医疗的条文。

对于罗尔斯的这一构想,哈贝马斯表示赞同。但他的异议是,这一构想的实施需要一个起点,需要一个关于规范建构的有效性原则。他本人之所以主张以道德的普遍化原则和商谈伦理作为道德、政治活动的证明与应用,正是为了寻找这样一个起点。他试图用商谈伦理搭建主体间性的背景,以此来检查任何一个宪法提案是否能够有效地保护基本权利。他甚至还要以此来发展出民主社会中的公众意志(公众自治权, popular sovereignty)。哈贝马斯认为,自由、平等、民主自治权等基本权利都导源于实践交往理性中的价值理想。

在追求真理、规范的有效性、表达的正确性等实际活动中,人们必须——至少在理论上预设了——真正地遵循关于真理和规范有效性的普遍化原则。一旦清楚这一点,我们就会明白,为什么必须坚持普遍化原则,以及这个原则是如何必然地导向一个多元而开放的民主社会。在哈贝马斯看来,以宪法为基础的民主是一个在自由、平等的公民中间不断展开公共讨论与公共谈判的持续过程。他把这个过程称作“协商的民主”(deliberative democracy)。尽管没有采取罗尔斯原初状态理论所体现的先验反省(reflective-transcendent)进路,哈贝马斯强调交往的推论性式(discursive-engaged)进路仍然指向某种目的。他的普遍化原则在当下和起源这两个层面上抽象地陈述每一个体的利益,这实际上已经融合了罗尔斯关于正义的两个原则。^⑧

在分析了哈贝马斯与罗尔斯两人深层的方法论结构之后,我们来看看儒家对规范有效性、合理性与正义的反省性理解。我首先要证明,儒学乃是以重构性建构为特征,然后接着说明孔子与哈贝马

斯、罗尔斯的差异,以及怎样在此基础之上对哈贝马斯与罗尔斯的激进理性主义理路做出批判性的评价。

这里所说的“儒家”,是指孔子和尊奉“四书”的孔门后学。不过,我们还得引进“五经”作为历史和哲学的背景,这或许可以说构成了广义的儒家。我以为,儒家可以从两个层面来理解:一是道德实践的层面。这个层面既关涉到权利,又关涉到善。二是理论的层面。在这个层面权利和善建基于文化价值(文和人道)和宇宙价值(天道)。如果说,现代性意味着道德的商谈实践必须熔铸一种关于由主体间理性或公共理性所建构的公共空间的普遍性,那么我们要问,在公共理性的商谈实践中,我们能否用纯粹的道德意识代替伦理学或本体—伦理(onto-ethical)学。

我们必须看到,在本体—伦理学层面上,实际的商谈过程需要一些实质性因素的支撑。如果我们对实际的道德商谈详加考察的话,那么这一点就不应该被忽视。罗尔斯的正义即公平的理论并没有做到这一点,它只看到了关于统合性学说的重叠共识(overlapping consensus),其中的每一种意见都赞同公平即正义立足其上的关于原初状态的道德—实践原则。那么,哈贝马斯是否必须拒斥对普遍性原则的道德合理性做任何本体—伦理学的证明。答案是“未必”。因为,如果是规范有效性问题,我们就有必要在关于人类的统合性学说中对有效性加以证明。^⑨另一方面,如果是真理问题,我们则不得不关注有关实在的问题。所谓的“本体—伦理学”,可以包括对人性本善或人性本情的论证。我将证明,从儒家的观点看,规范有效性往往既是对有效性的诉求,又是对真理的诉求,甚至同时还是对观点之正确性的诉求。要理解商谈伦理和原初状态,我们必须或隐或显地引入元理论层面的本体—伦理承诺(onto-ethical commitments)(观点和价值)。

接下来我们对儒学的重构性建构问题展开分析。我们会看到一个有趣的现象,儒家伦理中的仁、礼、义、智、道、德以及君子等概念都来源于有关古代话语的文本和记录。孔子所做的工作,就是把新的

意义和价值注入现有的古老的概念之中,从而形成一个理解人性和人际性的内在体系。所谓“人性”,乃是一个人之所当知、所当行与所当是;而“人际性”则意指人们应当如何相互行事,以及在社会制度中人们的相互关系应当如何处理。仁正是一个表征人应当怎样行事的广义概念,它包括一个人应当怎样对待别人。礼和义则表征应当怎样处理人际关系,应当怎样达到人与人之间的团结。因此,孔子所作的努力就是要重新估定个体的道德,重新估定人际关系的道德,后者乃是人类共同体和人类社会的根基之所系。与此相关,让我们从儒家的视角对人之所当为与人际关系之所当是作一简要分析。

首先让我们考察一下,在孔子那里,道德义务意识(*consciousness of moral oughtness*)是怎样产生的。《论语》中一句著名的话揭示出了义务意识的关键之所在:“我欲仁,斯仁至矣。”^⑩在孔子看来,仁起源于个体的意志和欲求(欲),^⑪这就把道德义务意识与人的意志特征捆绑在一起,因为这种欲求或意志独立于人的物质需要,因而只能是产生于人类心灵通过自我理解所达到的意志肯认。这表明,道德的规范性既不是简简单单地来自事实知识,也不是对形上真理的某种直觉,而是根植于我们人之为人的道德欲求或道德意志之中。这同样表明,仁所体现的道德义务意识折射出与自我理解紧密相关的道德意志的存在。这或许还不能充分说明社会道德究竟是如何产生的,但是它毕竟从个体对道德义务的意志自觉这一维度为问题的解决提供了思路。

其次,义务不是某个对象仅仅涉及自身的特征;义务是一种关系,是某一个体——且称之为甲——潜在或现实的行动同另一个人或另一些人——且称之为乙或乙等——或者某个目的价值之间的关系。对甲来说,义务来自他为了达到心目中的某个内在价值而采取行动所体现的意志与意志自觉。换言之,义务是在同他人的关系中达到所期望的某种理想状态,或避免不希望其发生的某种预期状态之时所产生的应当怎样做的意识。这一意识不仅发生在甲身上,而且还可能同时发生在乙或乙等的身上。因为,为了达到所期望的某

种理想状态,或避免不希望其发生的某种预期状态,乙或乙等也会期待甲如此这般地行动。这样,我们就完全可能得到一个普遍的义务意识。由于这一普遍意识指向某一特定个体或某一特定群体,所以,甲就会意识到乙或乙等应当对自己做一些他们应当做的事,这一意识直接引出甲的自我权利意识。反过来,我们也可以说,甲的义务意识直接关联着乙以及其他人的权利意识。正是义务意识产生了正当意识(consciousness of rightness)和相应的权利意识(consciousness of rights)。^⑫

第三,我们必须区分义务意识中的非道德义务与道德义务。比如,为了减肥就应当少吃含糖或含脂肪的食物,这是一种非道德义务,它以因果性的手段意识为基础。但是,当我们说,你不应该杀人,这却是一种道德意识,它基于善待每一个人这样的道德意志。因为,这里所指向的乃是一种普遍的善(包括善待自己)。这表明,道德义务预设了对普遍性的意识,这种普遍性意识以自我反省为基础,进而推广到其他所有人身上。简言之,它反映了意志的自我反省性的普遍化意识。没有这种意志的意识,就不会有这样的普遍化意识。正是这一追求普遍的道德义务的意志,以及追求普遍性的道德义务的意识证明了道德意志的意识。这种普遍性不仅反映在一般的或积极或消极的道德律令之中,而且作为前提或基础体现在所有特定的道德律令之中。以“你不应当如此这般地伤害你的朋友”这一道德律令为例,我们不应伤害某位朋友,对此我们固然可以说出很多特殊理由,不过,我们也可以说,不应伤害某位朋友,仅仅因为他是朋友,仅仅因为他是一个人。在此,我们可以看到,特定的道德律令实际上预设了一个普遍的道德律令,即不要伤害任何人的道德原则。

第四,产生道德义务意识的意志不仅蕴含了普遍性,而且内在包含了普遍的善。义务是一种关系,它通过行动把人与人联系起来,以便守持一种行动状态,或者争取一种新的状态——它应当符合人们的内在欲求,应当给所有相关的人带来普遍的善。在尚未完全把握何为善之前,我们可以简单地把这种由现实的或期盼中的真正道