

赵一强 著

河北省社会科学基金项目 项目编号：HB12ZX007

中国契约伦理样态与实践

 上海人民出版社

赵一强 著

河北省社会科学基金项目 项目编号: HB12ZX007

中国契约伦理样态与实践

 上海人民出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

中国契约伦理样态与实践/赵一强著. —上海:
上海人民出版社, 2013
ISBN 978 - 7 - 208 - 11398 - 5

I. ①中… II. ①赵… III. ①契约—伦理学—研究—
中国 IV. ①B82 - 51

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 095863 号

责任编辑 郭立群
封面设计 王小阳

中国契约伦理样态与实践

赵一强 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635 × 965 1/16 印张 19.5 插页 3 字数 248,000

2013 年 5 月第 1 版 2013 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 208 - 11398 - 5/B · 975

定价 48.00 元

德福因果律的“理性”形态与“精神”形态

(代序)

樊 浩

1. 文明的纠结:从“二律背反”到“二元体质”

在《实践理性批判》中,康德宣布了一个著名的道德哲学发现:道德与幸福的二律背反。

康德指证,在价值原则与实践原则两种辩证中,道德与幸福的关系呈现两种截然相反的状态。在价值原则中,纯粹实践理性的对象和总体是至善,至善是道德与幸福的一致:对个体,德行和幸福一起构成了一个人对至善的拥有;对社会,德性与幸福的比配构成一个可能世界的至善。但是,在实践原则中,德行的准则与个人幸福的准则,却可能完全各类,在同一主体中竭力相互限制、相互妨碍。

于是,康德感叹,德行与幸福的结盟,是一个在实践中没有完成甚至难以完成的任务。“无论迄今为止一切结盟(注:德行与幸福的结盟——引者注)的努力如何,至善在实践上是如何可能的?这个追问始终还是一个未解决的任务。”^①

但是,未解决绝不意味着放弃解决,相反,在至善中,德行与幸福必须“被思想为”联系在一起的,“甚至思想为原因和结果的连接”,即善恶因果律。原因很简单也很彻底,“因为它关涉实践的善”!

关键在于,德行与幸福“被思想为”何种因果连接?在思辨理性

^① 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第124页。

中,只有两种可能:“或者追求幸福的欲望必须是德行准则的动机,或者德行的准则必须是幸福的有效原因。”^①康德发现,在实践理性中,两种可能都不能成立。第一种情形是绝对不可能的,理由很简单,把意志的决定的根据置于对幸福的渴求,是完全非道德的,也不能为德行建立基础;第二种情形也是不可能的,因为德行与幸福的因果关联并不取决于意志的道德意向,而是取决于知识和能力等诸多因素,即主体必须是“全能的存在者”,而不是有限的理性存在者。于是,康德感叹,二者之间的必然连接,“在这个世界上是无法指望的”。^②这就是道德与幸福,或德行与幸福的“二律背反”。

“迄今未解决”、“无法指望”,这些具有绝对性质的话语,既是事实的呈现,更是智者的洞察。然而,康德道德哲学的魅力在于:“未解决”又“应当解决”;“无法指望”又必须“给予指望”。这种“虽不能至,然心向往之”的理想主义也许更能体现道德哲学和人类文明的真谛。不难发现,康德深陷纠结之中:既是德行与幸福的纠结,更是“不能解决”和“应当解决”的事实和价值之间的纠结;在哲学层面,它们是纯粹理性与实践理性、形而上学和道德哲学之间的纠结。

“二律背反”之所以是真理,就是因为它揭示了人类文明的真实而生动的样态,揭示了人类文明的密码。如果说,在康德那里,德行与幸福的因果律还是一种“思想的纠结”,在今天的中国,它已经演绎或呈现为一种文明的纠结。两组数据直观地展现了现代文明和时代精神中的这种纠结:

“你认为当前中国社会道德与幸福^③的关系如何?”49.9%认为一致或基本一致,49.4%选择德福不能一致或二者之间没有关系。

“你认为目前中国社会经济发展与幸福感之间的关系如何?”“生

① 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第125页。

② 参见康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第125页。

③ 本文将“德行与幸福”、“德性与幸福”、“道德与幸福”几种表述等同,简称“德福”,二者的同一性即德福同一性。

活水平提高但幸福感快乐感下降”占 37.3%，“生活不富裕但幸福并快乐着”占 35.4%。^①

两组数据不仅呈现了当今中国社会道德与幸福、发展与幸福之间关系的真实样态，也潜隐着人们对这种关系的判断和取向，最有意义的，是人们在事实判断和价值取向中所呈现出那种截然对峙的“二元体质”。49.9%与 49.4%、37.3%与 35.4%，两种判断和主张，既是高度的共识，也是截然的对峙，它们形成精神世界中的一种“二元体质”。

如果建构某种跨时空的关联，那么，从“二律背反”到“二元体质”，在道德与幸福的同一性关系的不变诉求和执着追求中，已经发生一些重大变化——

其一，道德与幸福的关系，已经从一种理论悖论演绎为一种现实悖论，从一种理性纠结，演绎为现实纠结或文明体质，前者存在于道德哲学家的思想和理论体系中，后者呈现为现实社会生活和文明体系。

其二，“二元体质”以数学的“精确性”呈现社会生活和文明体系中道德与幸福的悖论或背反的程度，已经不像康德所说的那样，难以“精确”表达德行与幸福的关联度。它表明，现代中国文明已经走到一个重要的十字路口，社会正面临重大而两难的选择，二元体质以截然对峙的尖锐性，凸显道德与幸福的同一性关系对现代中国文明的严峻挑战与巨大意义。

其三，不难发现，经过两个多世纪的演化，道德与幸福同一性关系的价值与话语重心，已经悄悄而深刻地位移，关切点从意义世界的德行或道德，转移到幸福，尤其是生活世界的幸福。它不仅表征社会的精神气质，而且表征整个社会文明气质的巨大变化。

由“二律背反”到“二元体质”的演化所携带的丰富哲学信息和蕴

^① 注：这些数据是本人在江苏、广西、新疆问卷调查的结果，问卷投放量 1 200 份。参见樊浩等：《中国伦理道德报告》，中国社会科学出版社 2010 年版。

含深刻理论意义,绝不能简单地诠释为康德悖论的现代表达,也不能仅理解为经典理论在现代生活中的验证,甚至不是简单的“中国问题”,也许它预示着关于道德与幸福同一性的文化信念和人类价值正在发生甚至已经有某种转向,也许它是昭示着现代文明已经走到一个重大转换点甚至临界点。无论如何,在道德与幸福的同一性关系方面,文明正面临严峻选择,道德哲学必须为这种选择做理论准备。显然,在新的选择中,康德在《实践理性批判》中所指证的那种“未解决”——“必须解决”、“无法指望”——“给予指望”的理性纠结将继续存在,并且,这一纠结将继续成为选择的文明魅力和对人类价值智慧的考验。选择的可能路径:是沿袭康德式的道德理想主义或抽象形上思辨,还是将批判的武器转化为武器的批判,进行现实世界中道德与幸福同一性的批判性建构?在批判性的现实建构中,如何防止因道德的工具化而将整个社会引入万劫不复的伪善深渊?

因之,“二元体质”是道德与幸福的同一性关系,也是价值世界与事实世界、精神世界与生活世界同一性关系的一次挑战,同时也是走出“二律背反”的一次机遇。道德与幸福必须同一,它是人类文明永恒不变的主题,否则,文明没有前途,人类没有未来。难题在于,康德之后,经过两个多世纪的洗礼,二者如何同一?

最具前沿性的课题是——

道德与幸福,到底何种同一性?或者说,何种因果律?

理论上,道德与幸福的同一性,面临三个基本问题:

其一,有无同一性?经验与知识表明,无论生活世界中道德与幸福的同一性关系呈现何种样态,关联到何种程度,乃至是否确实存在同一性关联,在理论还是现实中,大多希冀、承认、追究并努力建构二者之间的同一性,甚至将这种同一性关系提高到如此重要和紧密的程度——因果同一性,或善恶因果律。

其二,何种同一性?具体地说,道德与幸福或德福之间,何为因?何为果?是否因果,能否因果?

其三,如何同一性,如何因果?换言之,如何论证和建构道德与幸福的同一性关系。

基于第二和第三个问题,便形成关于道德与幸福同一性关系的诸理论形态和价值形态。由于这一问题不仅是道德哲学的关切对象,更是关乎现实世界合理性及其终极价值的重大基本问题,因而它们所生成的不仅是诸道德哲学,更是生活世界中的诸价值形态。从逻辑与历史及其统一的维度考察,道德与幸福的同一性关系,或德福同一性,以其原点,大致有三种路向或形态:基于道德或德行的同一性,形成德性主义的德福因果律形态;基于幸福的同一性,形成幸福论的德福因果律形态;基于至善的同一性,形成至善论的德福因果形态。第一种同一性形态基于个体道德,指向自强不息的永恒德性追求;第二种同一性形态基于幸福包括个体幸福与社会幸福,指向以社会批判为目标的公正诉求;第三种同一性基于德福的精神同一性与文明同一性,指向终极价值和终极关怀。三种形态中,前两种形态在一定意义上分别表征理论与现实,也代表传统与现代;第三种形态,则更多是一种体系性和终极性诉求。

考察发现,在文明史和道德哲学史上,基于或诉诸德行的同一性,即德性主义的德福因果律,是迄今为止最为主流的取向,也是最为经典的理论。这种理论在古典时期就得到较为完备的表述和证明,当然,可能在相当意义上也代表着古典,是古典时代信仰和信奉的价值真理。使其成为主流的文明密码也许是:德福同一性建构和追求的真谛,是砥砺和鞭策人们向善致善。这种德福观和德福同一性形态有四大要义:预设德行与幸福应当同一,也必须同一;将德行作为一个总体性和整体性的概念,它存在于主体的全部生命过程和自强不息的道德努力中;于是,德福同一性便在此岸不可能完成和确证,而是一个彼岸性的信念和信仰;由此,道德便自然而然地走向宗教,与宗教相通。

在理论上,德性主义德福因果律有两种经典哲学形态:康德的“实践理性”;黑格尔的“精神哲学”。简单地说,即“理性”形态,“精神”形

态。前者在“实践理性”的整体思辨中求证,后者在精神的辩证发展中建构。

2. 康德的“理性”形态

康德的德福因果律之所以被称为“理性”形态,一是因为他的道德与幸福的同一体是被他称为“实践理性客体的无条件总体”的“至善”;二是他在纯粹理性与实践理性辩证发展的关系中探讨德福同一性,并坚持实践理性在二者关系中的优先地位。在这个意义上,道德与幸福的同一性,是“理性”的同一性,准确地说,是实践理性的同一性。

[德福同一性的“理性”规律] 道德与幸福的关系如何?德福同一性如何在理性中存在和把握?康德描述和呈现的轨迹与规律是:在纯粹理性中“被思想为”联结;在生活中世界彼此分离,甚至相互妨碍;在实践理性中建构二者之间“自然和必然的联结”。由此形成纯粹理性——生活世界——实践理性的正一反一合的辩证发展。

道德与幸福为何在理性与实践中共一?它们的同一体是什么?在《实践理性批判》中,康德宣布了“纯粹实践理性的一个命令”：“竭尽可能促进至善的实现”!^①什么是至善?至善既是整个的善或善的整体,又是完满的善或自足的无条件的善,它是实践理性的无条件的总体。至善的规定是什么?是德行与幸福之间“自然和必然的联结”,是道德与幸福的同一。

德行与幸福为何?如何在纯粹理性中概念地同一?在康德至善中,存在两个基本元素和原则,一是德行和道德法则;二是幸福和幸福法则。由此在概念上便存在三种善:“无上的善”、“可能世界的善”、“至善”。他认为,德行只是一种善,当它作为获得幸福的配当或追求

^① 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第131页。

幸福的无上条件时,也是“无上的善”,但它并不是“整个的和完满的善”或至善,为了成就至善,必须加上幸福,德行和幸福的同一,才是至善;至善为何要求幸福?幸福如何才成为至善的因子?因为幸福是所有理性存在者的需要,因而是善的对象,当德行与幸福精确匹配时,幸福便构成“一个可能世界的至善”。简言之,德行是善,但不是“整个的和完满的善”;幸福是善的可能因子,但不是绝对的善,只有以合乎道德法则为条件时,才是现实的善。德行因为作为追求幸福的无上条件而从一种善成为“无上的善”;幸福因有德行的精确匹配而成为“可能世界的至善”;德行与幸福同一,便是至善。“既然德行和幸福一起构成了一个人对至善的拥有,但与此同时,与德性(作为个人价值和得到幸福的配当)极其精确地相比配的幸福也构成了一个可能世界的至善。”^①

德行与幸福如何连接?康德认为,有两种可能的理解:(1)将成就德行的努力和对幸福的谋求,当作原本就是完全同一的行为,因为德行的准则与幸福的准则完全一致;(2)德行将幸福作为与德行意识不同的东西产生出来,从而建立彼此间的因果关联。于是,“在至善里面,德行和幸福被思想为必然地联结在一起的,因此,实践理性若不能够认定其中一项,另一项也就不属于至善”。^②

然而,无论如何,德行原则与幸福原则虽同属至善,但在实践上或生活世界中却完全各类,远非一致,常常相互限制和相互妨碍。由此,康德发现,人们只能“被迫这样遥远地”,即在理性思辨和彼岸世界中寻求至善即德行与幸福的同一性。“古代和现代的哲学家居然能够在今生(在感觉世界里)已经找到了与德行完全比配的幸福,或已经能够让自己相信意识到了这种幸福,这就必定令人诧异了”。^③

纯粹理性中联结,生活世界中分离,德行与幸福的连接如何可能?

① 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第123页。

② 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第124页。

③ 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第127页。

至善如何存在？康德的努力是：在实践理性中建构。实践理性的理念与方法是：基于“实践上必然”的先验综合判断。具体地说，把德行与幸福的连接当作是“先天的，从而是实践上必然的，而不是从经验里面推论出来的，并且至善的可能性也不依赖于任何经验的原则”。而且，这种联结“不可能以分析的方式被认识到”，“而是两个概念的综合”。^①德行与幸福必须被综合地而不分析地“思想为原因和结果的连接”。

康德的“实践理性命令”，有三个重要元素。其一，对德行与幸福“自然的与必然的联结”的肯定及其信念。其二，纯粹理性与实践理性的严格区分。其三，对于德行与幸福“自然的和必然的联结”，康德始终严谨地表述为“德性意识和对作为其后果的而与之比配的幸福期望”，或者“与德性极其精确地相比配的幸福”。这种表述有两大要义：幸福原则与德性原则的同一，甚至将幸福当作德性的后果；德性与幸福的“比配”，甚至“精确”比配。这种严谨表述的意义在于，无论在实践理性还是生活世界中，德行与幸福之间偶然的甚至经常的关联是可能的，但康德的问题指向是二者之间比配的必然而精确的因果律，即道德与幸福的善恶因果律。

〔二律背反及其“理性”公设〕 纯粹理性中德行与幸福之间“被思想为”的自然而必然的联结，在实践理性中遭遇二律背反。不过，在纯粹理性与实践理性的必然性关系中，康德坚持实践理性的优先地位，以免理性发生自相冲突。“因为一切关切归根到底都是实践的，甚至思辨性的关切也仅仅是有条件的，只有在实践的应用中才是完整的。”^②

如果像康德所规定的那样，以道德法则作为意志及其自由的唯一决定性根据，那么德行和幸福联结时的二律背反，便可能使德福因

① 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆1999年版，第124页。

② 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆1999年版，第133页。

果律的现实性遭遇颠覆,因为其中两个可能的命题都是虚妄。“命题的第一个:追求幸福产生了有德行意向的根据,是绝对虚妄的;但是,第二个命题:德行意向必然产生幸福,不是绝对虚妄的,……是有条件地虚妄的。”^①于是,便产生实践理性的二律背反:德行和幸福是至善的两个不可或缺的元素,德行和与之比配的幸福之间的“自然的和必然的联结”,至少可能思想为可能的;另一方面,谋求幸福的种种原理不能产生德性,德行也不能以幸福为直接目标,因为在至善之中,德性才是无上的善,而幸福只有以德性为条件,并且作为德性的必然结果时,才成为至善的第二元素。不过,这种背反只是一种误解,因为它们只是德性与幸福两种现象之间的关系,而不是至善本身与这些现象之间的关系。因为在实践理性中存在两大公设,即灵魂不朽与上帝存在。藉此,德行与幸福同一的至善,不仅是可能的,而且是现实的。

康德将公设理解为理论的、不可证明但又可以不证自明的实践法则。作为第一公设的“灵魂不朽”针对至善的第一要素即德性,其真义在于:德性,或他所说的“意志与道德法则的完全切合”既是完满或完整的,又是神圣的,对任何一个有限理性存在者来说,在任何一个时刻都不能达到德性的完满性,它作为实践理性的要求,存在于完全切合的无穷进展中。这个无穷进展只有以无限延续的同一个理性存在者的人格即所谓灵魂不朽为先决条件。德性“对于一个理性的却有限的存在者来说,惟有趋于无穷的、从低级的道德完善性向高级的道德完善性的前进才是可能”。^②一句话,德性是一个无限进展的过程,这个无限进展只有在不朽的无限人格中才能达到;德性的完整性只有在永恒中才能完成,于是“灵魂不朽”的公设便是不证自明的。

第二公设即“上帝存在”相应至善的第二要素,即与德性切合的幸福。幸福的内核是什么?如果用中国话语表述康德的理解,便是所谓

① 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第126页。

② 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第127页。

“称心如意”，因为“心”、“意”意味着德性并与德性相通，于是幸福必须与德性一致。“幸福是世界上理性存在者在其整个实存期间凡事皆照愿望和意志而行的状态，因而依赖于自然与他的整个目的，并与他意志的本质的决定根据的契合一致。”^①在道德法则中，德性和幸福之间并没有必然的联系，它也没有力量使德性与属于生活世界的幸福彻底协调。但是，由于“实践理性命令”是追求至善，在对至善的追求中，这种联系与协调，即幸福与德性精确地契合一致被设定为必然。于是，便必然产生对“无上自然原因”的认定，即上帝存在（即此在上帝）的公设。这是因为，“只有一个无上的自然原因被认定，并且这个原因具备合乎道德意向的因果性的范围内，这个至善在世界上才是可能的。……因此，派生的至善（极善的世界）可能性的公设同时就是一个原始的至善的现实性的公设，也就是上帝实存的公设”。^②

“灵魂不朽”的公设使至善的第一原则即道德的完整性与完满性成为可能；“上帝存在”的公设使至善的第二原则，即与德性严格比配的幸福成为可能。由此，至善，即道德与幸福的同一性，德福因果律，对实践理性来说，便不仅可能，而且现实。

〔道德哲学追问：“配当”幸福，还是“享有”幸福？〕对于至善来说，上帝存在的意义到底是什么？是作为全能的存在者推进幸福，还是保证幸福的德性根据？康德提出了一个十分有意义但未被充分关注的问题：上帝到底是何种概念？是物理学、形而上学的概念，还是道德哲学的概念？他的结论是：“上帝的概念是一个在本源上不属于物理学，亦即不属于思辨理性的、而属于道德学的概念。”^③上帝存在的公设使上帝从彼在成为此在，将彼岸的上帝之国（即至善）带到人间的生活世界。康德提醒，导致幸福的这种道德必然性是主观的，即是实践理性的需求，而不是客观的。康德将上帝存在的认定称作信仰，是

① 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆1999年版，第136页。

② 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆1999年版，第137页。

③ 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆1999年版，第153页。

纯粹理性或理论理性信仰。“道德法则并不独自预告幸福;因为依照一般自然秩序概念,幸福并不与遵循道德法则必然地联结在一起。”^①上帝既是幸福的实现者,更是德性的守护神,是幸福与德性匹配的无上力量。灵魂不朽与上帝存在的公设或不证自明,使最大的幸福与最大程度的德性完满性以最精确的比例的联结的至善实现,也使实践理性获得实现。不过,在这种联结中,意志的决定性根据不是幸福,而是道德法则。

由此,康德便揭示了道德学的真谛。“道德学根本就不是关于我们如何谋得幸福的学说,而是关于我们如何配当幸福的学说。”“人们决不应该把道德学本身当作幸福学说对待,亦即当作如何享有幸福的指导对待;因为道德学仅仅处理幸福的理性条件,而不处理获得幸福的手段。”^②“谋得”、“享有”,还是“配当”,这是道德与幸福关系的两种完全不同的价值取向,也是两种完全不同的道德哲学,“配当”彰显了康德德福同一性理论的德性主义立场。并且,由于两大公设,道德与宗教、道德哲学与宗教学也就链接相通。“只有在宗教参与之后,我们确实才有希望有一天以我们为配当幸福所做努力的程度分享幸福。”道德学本质上是德性学,只有在唤醒了至善的道德愿望,并迈出通向宗教的步子之后,德性学说才能命名为幸福学说,“因为对幸福的希望,道德只是与宗教一起发轫的”。^③

由此,便可归纳出康德关于道德与幸福同一性理论的要义——

德福因果律因何存在? 因为至善是实践理性客体的无条件的总体,而至善既不是道德的善,也不是幸福的善,而是道德与幸福的同一。

德福因果律如何存在? 是道德与幸福的精确匹配的自然而必然的关联,德行是对幸福的配当,而不是对幸福的谋取和享有。

① 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第140页。

② 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第142页。

③ 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第142—143页。

德福因果律在哪里存在?在实践理性中存在,通过实践理性的两大公设,在德性的无穷进展及其主体的无限延续(灵魂不朽)和无上自然原因的认定(上帝存在)中获得现实性。

因实践理性发生,以实践理性为存在形态,遵循实践理性的规律,于是,康德德福因果律的哲学形态便是:“理性”形态,准确地说,“实践理性”形态。

3. 黑格尔的“精神”形态

黑格尔的德福因果律之所以被称为“精神”形态,是因为在他的体系中,道德与幸福的同一性,在客观精神发展的第三阶段,即“道德”环节完成和建构。这个环节被他称为“对其自身具有确定性的精神”。与康德相似而又殊异的是,他在“精神”“自我确定”的辩证过程,而不是在“理性”自洽的思辨中探讨和确证道德与幸福的同一性。由此,黑格尔关于道德与幸福的同一性,是“精神”的同一性;道德与幸福的因果律,是“精神”的因果律。

虽然黑格尔对康德有诸多批评,但关于道德与幸福同一性的理论乃至对同一性的论证方式在根本上一致,其取向都是德性主义。不同的是,康德基于“实践理性”的抽象思辨,黑格尔基于“精神哲学”的辩证法。不过,由于黑格尔的“精神”概念是思维与意志、或理论的态度与实践的态度的统一,涵盖并发展了康德“实践理性”整体中的“实践”与“理性”两个元素,必然殊途同归。

[道德世界观“被设定的和谐”] 康德以“实践理性”的“至善”客体,认定道德与幸福的同一性;黑格尔在“精神”“自我确定”的“道德世界观”中,预设道德与幸福之间“被设定的和谐”。“至善”与“道德世界观”,是理解康德和黑格尔道德与幸福同一性预设的两个关键性概念。

在《精神现象学》中,黑格尔呈现或复原了“客观精神”自我发展的过程,这就是“伦理世界—教化世界—道德世界”的辩证运动。在他的

体系中,伦理世界是个体与实体原初同一并以实体为现实性的世界,是“真实的精神”或自在的精神,家庭和民族是伦理世界的两种客观形态或伦理实体;教化世界是异化了的精神世界,也是伦理世界的现实化自身而生成的精神世界,国家权力和财富是其客观形态,也是精神呈现自身的方式,由此出现个体与实体、善与恶之间的分裂与对立;道德世界扬弃了教化世界中的异化,通过道德与自然之间“被预设的和谐”的“道德世界观”的生成,成为“对其自身具有确定性的精神”。“道德世界”的诞生、“道德世界观”的生成,是“精神”“自身确定”的前提,而道德与自然,或者说,道德与幸福的和谐,则是道德世界观的标志和内在规定。在这个意义上,道德世界观,就是道德与幸福和谐的那样一种道德世界的自我意识。

什么是“道德世界”?“道德世界”的“精神”构造是什么?在《精神现象学》中,伦理世界由个体意识与实体意识两个辩证的“精神”构造;教化世界有“高贵意识”与“卑贱意识”两种“精神”构造;道德世界则由这样两种精神元素构成,即“道德意识一般”、“自然一般”,简称“道德”与“自然”。于是,道德世界观的基本问题,便是道德与自然的关系。这里,黑格尔的所谓“自然”,包括主观自然或个人的感性冲动和客观自然即社会现实两方面,由于他将“自然”当作与“幸福”相通的概念,常相互置换,明确表示“让我们把自然换成幸福来说”^①,于是道德世界观中的道德与自然的关系,也就是道德与幸福的关系。既然是道德世界,在思辨理性中就必须建立一种假设:道德与自然或幸福彼此独立,相互对峙;既然是“道德世界观”即“道德世界的自我意识”,那么就必须达到一种认定,只有道德具有本质性而自然全无本质性,否则,就不是“道德的”世界观,而是“自然的”世界观,但是,如果没有“自然”或放弃幸福,无论道德世界还是道德世界观就流于空虚和抽象,而不是基于教化世界现实的那种辩证统一。

① 黑格尔:《精神现象学》(下),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1996年版,第127页。

于是,道德世界和道德世界观的辩证法便是:一方面,道德意识只看到行动的动因,而对由此是否获得幸福或享受漠不关心,在这种情况下,道德意识毋宁有充分的理由抱怨道德与幸福之间的不对应和不公正;但是,另一方面,“道德意识决不能放弃幸福,决不能把幸福这个环节从它的绝对目的中排除掉”。^①于是,“道德与幸福之间的和谐,是被设想为必然存在着的,或者说,这种和谐是被设定的”。^②

由此,便产生黑格尔关于道德世界观中道德与自然,或道德与幸福两大和谐的著名公设。“第一个公设是道德与客观自然的和谐,这是世界的终极目的;另一个公设是道德与感性意志的和谐,这是自我意识本身的终极目的。因此第一个公设是在自在存在的形式下的和谐,另一个公设是在自为存在的形式下的和谐。”^③道德与幸福之间的和谐,既是世界的终极目的,也是自我意识的终极目的,必须也必然在“道德世界观”中“被设定”。

〔道德与幸福之间的不和谐及其扬弃〕 道德世界或道德世界观在自在状态是和谐的,但在自为状态即现实的道德世界和道德世界观中却发生所谓“倒置”,出现不和谐。道德世界观中,既内在道德与自然、道德与幸福的矛盾,但同时又扬弃这个矛盾,从而推动道德精神的辩证发展。

首先,在第一个和谐设定,即道德与客观自然(客观现实)之间的和谐中,道德与自然的和谐只是潜在的、不为现实意识所知的和谐,相反,呈现于现实意识中的道德与客观自然的关系倒不如说是不和谐的。然而,关键在于,“现实的道德意识是一种行动着的意识”,而行为只不过是内心道德目的的实现,“只不过是去制造出道德目的现实本身的和谐”。^④于是,对道德意识来说,道德与幸福之间的矛盾便不那么严重,相反,行为本身必须严肃对待,因为道德行为的概念本质,就

①② 黑格尔:《精神现象学》(下),贺麟、王玖兴译,商务印书馆 1996 年版,第 127 页。

③ 黑格尔:《精神现象学》(下),贺麟、王玖兴译,商务印书馆 1996 年版,第 130 页。

④ 黑格尔:《精神现象学》(下),贺麟、王玖兴译,商务印书馆 1996 年版,第 137 页。