

道德与自我意识

Morality and Self-Consciousness

胡真圣◎著



人 民 出 版 社

道德与自我意识

Morality and Self-Consciousness

胡真圣◎著



人
民
出
版
社

策划编辑:洪 琼

文字编辑:王 森

图书在版编目(CIP)数据

道德与自我意识/胡真圣 著. —北京:人民出版社,2018.8

ISBN 978-7-01-019487-5

I. ①道… II. ①胡… III. ①道德-关系-自我意识 IV. ①B82-059

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 138413 号

道德与自我意识

DAODE YU ZIWO YISHI

胡真圣 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

环球东方(北京)印务有限公司印刷 新华书店经销

2018 年 8 月第 1 版 2018 年 8 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:13.5

字数:240 千字

ISBN 978-7-01-019487-5 定价:48.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

内 容 简 介

Brief Introduction

本书立足于现代语境与现代生活状况，从自我意识的维度审视现代道德思想，发掘道德哲学中的自我理论，以期确立与社会道德相对照的自我道德：一是自我意识作为道德的起点之一，是道德发生的精神来源。二是在准则与法则中的道德存在与自我意识相关联。三是道德的形式要素无一不是自我意识，因而诸对立的形式要素可能在自我意识中得到融会贯通。四是自由是自我意识的最高希望，一切对于自由和道德的否定与怀疑都有自我意识的根源，都需要由自我意识的批判而造成意志抵御及意志选择和最终的意志决定，从而在自我意识这里达到克服。五是善意与善行是自我意识达到道德意识后的实践开展。六是消除现实人性混乱和创生理想人性都要经由自我意识向道德意识的提升。七是道德地存在并且自我意识其存在，是一个永无终点的精神过程，也是一个永恒的追求道德实践信仰的过程，存在的意义也孕育于其中。

作者简介

About the Author

胡真圣，湖北武汉人，1963 年生，哲学博士（中国人民大学）。现为中南财经政法大学哲学学院副教授。主要讲授现代西方道德哲学和政治哲学。在《马克思主义与现实》等刊物发表论文数篇，著有《两种正义观——马克思、罗尔斯正义思想比论》（中国社会科学出版社 2004 年版）等。

责任编辑：洪 琼

封面设计：林芝玉

目 录

引 论	1
第一章 现代伦理反思	4
一、自由作为自我的希望	4
二、实践理性与主体能力	15
三、实践理性与伦理规则	19
四、正义的伦理	24
五、内在性:爱与正义	32
第二章 善良行为	38
一、善行的基础与内涵	38
二、经济与行善	47
三、道德理性与行善命令	49
四、正义作为社会的根本善行	53
第三章 自我与道德理论	61
一、自我与道德的根源	61
二、自我的道德定义	71
三、自我生活与伦理精神	79
四、自我与群体	89
五、道德理论发现自我	93

第四章 道德哲学中的社会、自我与心灵	105
一、社会道德哲学	105
二、道德形而上学与人的观念	119
三、情感主义与人类道德心灵	134
第五章 自我与自我意识	143
一、关于自我、自我意识的一般观点	143
二、意识对于自我的意义	151
三、确立自我的路径	162
四、自我意识的自身关联结构	168
五、意识行为与意义	177
第六章 自我意识的道德关涉	192
一、道德自我	192
二、道德意象和道德理想	195
三、道德存在	200
四、立基于自我生命本体的哲学与道德	205
参考文献	211

引 论

本书立足于现代语境与现代生活状况,从自我意识的维度审视现代道德思想,发掘道德哲学中的自我理论,以期确立与社会道德相对照的自我道德。其中包含现代伦理反思、自我与自我意识关系的考察以及自我意识理论对于道德哲学的意义,最终解答自我存在于世需要什么样的道德以及如何道德地生存等问题。所谓现代语境,指的是社会学语境。社会学语境涉及社会与个人两方面:社会是由行动者的互动与交往构成的,而个人被视为自由和理性的能动者。由于社会的合理化表现为从身份到契约的运动,所以,“人是什么?我是谁?”就不是先行规定的。“我是谁”,这既是由它遵循什么样的道德导致的,也是它设定意义与寻求价值的结果。

关于个人与社会的关系似乎涵纳了道德的整个语境。伦理与道德当然应该是在个人与社会的关系语境中展开的。所谓伦理就是一种关系,或者说,有关系处就有存在伦理的可能。但关系不仅只是个人与社会的关系,还包括个人与自身的关系,随之则可以提出社会的道德,也可能有个人的或自我的道德。本书赞同英国哲学家麦金太尔的总体概观,即“任何一种道德哲学都特别地以某种社会学为前提,……因为每一种道德哲学都或隐或显地对行为者与其理由、动机、意象和行为的关系作出至少是部分的概念分析,而这种做法一般又预设这样一种要求:这些概念被具体化或至少能够被具体化在现实的社会世界中。”“对于任何道德哲学的主张,如果不搞清楚其体现于社会时的可能形态,我们就不能充分地理解它。”^①麦金太尔所表达的意思有几点是完全可以接受的,其中一点是:如果自我道德像社会道德

① [英]麦金太尔:《追寻美德》,宋继杰译,译林出版社2003年版,第29页。

一样是可以成立的,那么自我道德与社会道德非但不能分离而且二者应该是一致的。另外,在麦金太尔看来,道德哲学只是一种概念分析,是不包含社会内容的纯形式,因此需要联系它产生于其中的社会来理解它。反过来说,如果一种道德哲学需要结合社会才能被理解,那么,这种道德哲学或许是过于形式化的,所以需要补之以社会内容。但这至少表明,道德哲学不仅有关于社会的或实质的一方面,还有关于自我的或形式的一方面。麦金太尔没有明确提出自我的道德这个概念,但其意已经隐含了自我的道德哲学——对行为者与其理由、动机、意象和行为关系的概念分析。他指出,自我道德哲学有一个不完整的方面,即这种道德哲学是视域上受限的,其概念分析只是“部分的”概念分析。这种批评无疑指向了道德哲学上的各种形式主义和情感主义。

行为者是指每一个个人。他们是谁,他们如何有其自我?按照麦金太尔的结合社会才能理解道德哲学的思路,加拿大哲学家泰勒(Charles Taylor)说道,“自我的定义被理解为对我是谁这个问题的回答”。而“我是谁”的定义涉及诸多方面。总体上,“我通过我从何处说话,根据家谱、社会空间、社会地位和功能的地势、我所爱的与我关系密切的人,关键地还有在其中我最重要的规定关系中得以出现的道德和精神方向感,来定义我是谁”。^① 泰勒关于“我是谁”的定义涉及三个方面:第一,关系定义。“一个人只有在其他自我中才是自我”,^②这是因为,在不参照他周围的那些人的情况下,自我是无法得到描述的。第二,语言定义。“除非引进语言,我们就没有办法引入人格”。^③ 原因在于,一个人不能基于他自身而是自我。只有在与某些对话者的关系中,我才是自我。自我只存在于“对话网络”中。^④ 最后,方向定义。对于“我是谁”这个问题而言,道德和精神方向感是至为重要的,因此,“我们只是在进入某种问题空间的范围内,如我们寻找和发

① [加]查尔斯·泰勒:《自我的根源》,韩震等译,译林出版社2001年版,第49页。

② [加]查尔斯·泰勒:《自我的根源》,韩震等译,译林出版社2001年版,第48页。

③ [加]查尔斯·泰勒:《自我的根源》,韩震等译,译林出版社2001年版,第49页。

④ [加]查尔斯·泰勒:《自我的根源》,韩震等译,译林出版社2001年版,第51页。

现善的方向感的范围内,我们才是自我”。^① 结论是,自我是谁问题的回答取决于与他人的交往、与他人的语言对话,最终取决于善的共同体。

但是,有两个方面的问题有理由得到认定。第一,关于自我道德的道德哲学主题范围仍不全面。自我道德固然包含行为者与其理由、动机、意象和行为的关系,但其中缺少对于行为者自身之活动、自我存在的意义和价值的考虑。一般而言,伦理出于关系,道德体现关怀。现在,关系已经存在但关系视点还需扩充,自我道德不仅是对于行为者与其社会关联的探讨,更重要的是对于自我存在的关切。第二,依据社会,于社会关系中确立什么是自我,这是一条历史与理论上合理的路径。问题是,既然可以依据社会来定义我是谁,那么同样存在用自我来说明社会的可能。那自我又是什么?

根本的问题是,社会学只给自我的道德解释提供了一种社会语境,由此可带来对于自我道德的哲学理解。但是,将自我问题归结为结合社会学解释“我是谁”的问题仍然显得不够彻底。换言之,即使结合社会学解释“我是谁”,也可能还是停留在理论思考的层面。因为,“我是谁”的问题不是一个单纯的理论问题,相反是一个十足的实践问题。“我是谁”取决于我的规划和我的成就,它属于自我的实践问题。这是一个比社会学考察更加原初的问题,这个问题与自我的存在性问题紧密关联,因此属于生存本体论问题。

自我的问题要在自我的生存性本体论中做出回答。本体论得以开始的直观现象是:自我是有意识的存在。近代哲学史反复直观这个存在论现象,从笛卡尔以“我思故我在”的证明到现象学以反思意识确证自我,直至存在主义将“我思故我在”定义为“此在”。这个存在论直观现象,涉及自我与自我意识的主题,指出了自我意识与道德的相互可通达性的道路。

^① [加]查尔斯·泰勒:《自我的根源》,韩震等译,译林出版社2001年版,第47页。

第一章 现代伦理反思

一、自由作为自我的希望

希望是一种哲学想象力,卢梭的自然状态、康德的目的王国、黑格尔的合理国家与世界历史、马克思的共产主义都表现了哲学的希望。希望是自我理解,表现为从社会体制、他者等对象性或非对象性存在中寻求自我认识。海德格尔的在世的理解、哈贝马斯的交往沟通、罗尔斯的秩序良好的社会,这些都是理性的自我理解的途径。它们或在本体上确立自我理解的先在性、本根性(海德格尔),或寻求走向自我理解的普遍主义规范(哈贝马斯),或者是普遍主义道德的社会建构(罗尔斯)。

我们正处在只有欲望——“自然欲望与社会欲望”——成为主导的时代。我们为什么而活的问题,在现实主义的地基上是难以解答的,因而需要有希望这样一个生存维度。没有希望就没有拯救,就不知也无从去开辟新路。希望哲学要借助宗教主义的“出世”(救世)论,要借助情感主义的“伤世”论,但它走的是理性主义的路途,是“适世”论。

希望哲学要解决个体与类的冲突,因此要寻求规范普遍主义。但是,要警惕回到独断的整全主义那里。德国基督教思想家舍勒则以个体人格为出发点与归宿,最终走向一个以爱为秩序的世界。

希望哲学于对象物中寻求自我理解、自我认识,以确立与充盈一个“内在性”。黑格尔称这种内在性为:思辨中这种最深奥的东西,作为自我相关

的否定性的无限性,这一切活动、生命和意识的终极泉源。^①

最深奥的东西是自我相关的否定性的无限性,这是一个复合判断:自我相关指自我是无法被摧毁的,自我在一切事物之中,但又保持或属于自身。不然,他就会淹没于他的世界中。自我又否定自身,设定自身为对象,这样他才能与世界打交道,才能使自己丰富与有内容。但是,这个否定仍然在自我的控制之内,此所谓自我相关的否定性。否则,没有了控制力,他就会受到世界的压迫。此自我相关的否定性是成人的过程、是社会精神生命(不是自然生命)的历程,也因此不可能有一个终点与上限,这就是自我相关的否定性的无限性。

自我相关的否定性的无限性,这就是一切活动、生命和意识的终极泉源。自否性与自成性的统一才是真正的意志,而人,应该对世界起意志。但在非哲学世界中,自我相关的否定性是容易被打成两截的,或者只有自我相关,即自我单纯地坚持自我,自我就是空无内容的我思性,或者,当出于自身的否定开始后,在否定性中无法看出或找到自身。在非哲学世界中,在这两种情形下,一切活动、生命和意识的终极泉源相反与自我相关的否定性无关。

黑格尔的影响在海德格尔这里是总体性的。海德格尔的哲学仍然是对生存模式的探讨,起点不是黑格尔式的纯思维的存在,而是思维之前的存在。自我的否定性不是自我的设定,而是本来如此,人就在世界之中。海德格尔看到了有限性,人总是难免一死。正因为此,人才要独自给经世历程以价值或意义。而在黑格尔的无限性那里,自否性本来就蕴涵着自成性,因此是价值活动过程,是意义展现过程。生命的自性是意义与价值的自在自为的流淌。

自由,这是人的活动能力,并且是人所寻求的优先善(其他善的条件)。一个人如果没有自由,问题还不严重,比如,他可以豢养、可以消极接受,可以感性享受。但是,假如整个社会每个个体都没有自由,能动的活动就没有了,财富创造、生产活动也就都停止了,社会就难以存在下去。因此,自由应

^① [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆1996年版,第18页。

该是一个社会本体论范畴。

就个人而论,自由是他的基本善,是他的人生意义的条件与要素。不自由的人生没有意义。个人自由的普遍化就是社会自由。社会自由就是每个人平等的自由。

自由必须包含绝对命令,才能成为平等的自由,即:每个人的自由要以其他任何人的自由为条件。或者说,每个人的自由都不能损害或侵犯其他人的自由。自由的这积极与消极两方面的含义,用我国哲人的表达方式即是:“己欲立而立人,己欲达而达人”;“己所不欲,勿施于人”。

欲望与自由之间则存在差别。人首先有欲望,他被欲望驱动、逼迫和激发。但同时人又是自由的,他能够自主开始某种状态。自由与欲望相掺和,自由就变成欲望的冲动。人为欲望所控制会失却尊严,因为在那种状态下人将自己与他人变成了物。为使自由不混同于欲望,才有自律的要求,才有理性生活的要求。自由当然不能同欲望处处对立,但自由、尊严是人之为人的标高,欲望只有在这个标高上才算是有意义的。

人是本体,但不能看作是单个意义上或实体意义上的本体,而是关系意义上、交互意义上的本体。人是什么?人就是人的能动性。人活着,他就能动,他就是能动的。能动的就是自由的。谁看见自由而不能动呢?人之能动,或者是因为欲望的驱动,或者是人能动地去选择和实现欲望。是自主选择还是被欲望驱迫,这其间的差别巨大,前者人还保持为人,而后者人被物化。

(1)伦理学在关系意义上关乎自由。道德一开始确立在形而上的理念世界之上,而理念只关乎秩序而与自由无涉。后来,道德成为私利合法性的辩护,所谓私恶即公益,道德由此限于外在利益而失去自由的根本目标。康德将道德的根据从外在移植到内在,在对责任的尊重及绝对命令服从的能力中,确立起道德的根基。由此,自由既是道德的前提又是道德的根本目的。

休谟情感论着意于道德方面的常识。休谟着重于理性与情感功能的区分,认为理性通过事实的后果判断能说明什么是道德、什么不道德,但理性不能推动我们去行道德,道德不道德最终取决于我们实际地实行。休谟总

是从行为的发动、从实践方面来定义道德,由于只有情感能直接推动人的行动,所以,“道德是由情感决定的,它把善定义为所有给旁观者带来令人愉快的赞许之情的所有思想活动或品质。”^①

情感发动行动,是因为喜爱会推动我们去接近喜爱之物,而厌恶会使我们回避厌恶之物。当然,什么使我们喜爱或厌恶,既有生活习惯的原因,也有社会规范的原因。后者是客观的善,理性的作用是使人更加自觉更加明确这个客观的善。因此,休谟道德论以情感为基础,以客观的共同善为目标,以理性为明晰善的手段,就十分合理。

功利主义不看重欲望与自由的差别,而将自由能动性看作从属于欲望的满足,看作是欲望实现的工具,但能动乃一切行动的源泉和一切意义的根据。因此功利是否必要和是否重要,这根本就不是问题,任何正常的伦理学都不会拒绝承认功利的必要。道义论之区别于功利论之处就在于它坚持自由之于功利的优先地位。道义是取得一定效果的前提,道义规则防止没有限度与没有约束的行为,道义也是一种意义标准,通过它来判定某种功利的满足是否有价值。剥夺人的自由,就是使人不能动。而阻止一个人的欲望追求,未必就是使人不能动。但合理欲望被阻止,就是对自由的侵犯。人不能动则自由丧失,功利也一并受损。并且由于人是有情绪的存在,不让他能动,他就会“反动”,进而产生了抱怨、仇恨与报复。伦理学必须承认人的能动,且于能动中发现能动的原则规范。

社群主义是以传统为前提的伦理思想,强调共同体生活的价值和共同善,它虽然承认个人权利,但是更强调个人对共同体的认同。因为,在社群主义看来,什么是个人或我是谁,这些问题离开了共同体就绝对没有正确答案。社群主义源于注重幸福的伦理学。幸福生活是在共同生活中实现的,因此,既要关注善,也要注重责任。人生活在共同体中,人与人之间天然具有责任,共同体成为责任的根源。

理性主义个人伦理学从单个人开始,认为一切价值的本源与落脚点都是个人。个人既是单独的个体,也是共同体中的一员。因此,人与人之间相

^① [英]休谟:《道德原理探究》,王淑芹译,中国社会科学出版社1999年版,第106页。

互承担着责任。但是,什么是责任,如何承担责任,这些问题都不是自明的。不是说有了共同生活就有了责任,共同体因此成为责任的根源。因为,传统的责任要求并不总是适合个人的判断与愿望的。一旦个人从整体中独立出来而成为出发点,则其责任规定性就不同于个人作为共同体之一员的责任规定性。关于共同体成员之责任的伦理属于传统伦理,而关于独立个人责任之伦理则属于现代伦理。

社群主义是适应与接受型的伦理。它以已有的价值传统为标准,属于伦理因循类型。而理性主义不先行承认任何未经批判的价值权威,一切都要经过自我的头脑,只有经过理性认定的规范才是我们应该遵循的规范。我们可以承认传统及通行的规范作为伦理实体,但是,只有经过反思的规范才能作为伦理或道德本体。社群论的优势在于,它有传统有效的价值和规范作支撑。而理性论是个人伦理学,其规范或来自对传统的反思,或来自自身的建构。它没有先例可循,因此,只能靠理性建构,建构当然并非主观,而是理性普遍化或公共理性。

(2)自由的不确定性。自由与偶然性相关。偶然的东西就是我们不能控制的一些事情,尤其是在社会历史生活中遇见的无力改变、无力控制的,相反被其控制或被其统治的力量。本来是由我们自己创造的社会生活由一系列生活条件构成。但是,本应服务和表现人的自主活动的生活条件变得与人对立时,偶然性就此产生。

古人没有个体生活观念,因此也没有偶然性观念。偶然性问题是个体生活问题。个体生活首先是个人的生活。个人有其生活目标,这些目标的区别也是做人的区别。不同目标的冲突,产生出偶然性:我如何安排我的生活目标并使其实现呢?这个问题就涉及他者、他人。我的生活是我的生活,但是,我的生活又与人牵涉。他人既可以促进也可能阻碍我的生活目标。这是产生偶然性的根本原因。

时代的特征是可以从人们的行为特征中观察出来的。人们的行为越来越表现出非理性的特征,即行为出自激情、本能、猜疑、防范、敌意、反抗等。因此,从诸多行为中我们难以分辨出行为的动机。动机的一个特点其自身是可以说明的,当然是借助常识、常理说明的,而鉴于有些行为无法说明,或

者单是就行为本身论行为而不能说明,这些行为就缺乏动机。动机也包含着理性,就是意向行为或行为的意向性,但意向性虽属主观却不是任意的,意向性行为(动机)包括:行为现象的因果联系、行为的规则、行为的后果预期、行为的评价等。

将行为归因于主体,这是一个重要的问题。一种看法认为,一个行为只有凭借种种条件才能归于主体,这是强调必然性,即某种行为是在诸条件下必然产生的,这些条件就构成这个行为的因果系列,只有在这个因果系列中才能将行为归因于主体,这是事实如此的层次;另一种看法是,一个行为就是主体发起的,主体就是行为产生的原因,当然诸条件的作用与影响是存在的,但不是直接作用于人的行为,而要经过一些中介,一些转换,其间会出现转变、转折、断裂、对立、回避等,这些都发生在心理层次,而人是自己心理的主宰者,这是应当如此的层次。人的行为就被这两种力量推动着,一方面与世界相连,在世界的因果系列中展开,这是实在性。行为另一方面与行为者相连,这是一种外部力量难以摧折的力量。主体本身就具有一种自发性,具有开始某种状态的能力。这示意先验理性的存在,这是先验性。

偶然性导致自由的不确定性。在德国哲学家康德这里,自由属于本体世界,自由的表现根本上是不确定性,而道德法则是不确定性的规定形式。或者说,道德法则是克服不确定性的一种形式。

美国政治哲学家罗尔斯以原初状态来处理不确定性问题。既然正义原则是契约的结果,是理性选择的对象,因此,必须处理不确定性问题。各种利益分歧、不同的地位、不同的生活预期、不同的交易优势,这些是我们在就正义原则达成一致同意时的不确定因素。罗尔斯的原初状态涉及不确定状态下的选择问题。在无知之幕后,人们会如何做选择呢?在此情况下,人们会选择他认为有道理的正义原则。原初状态下人们如何选择,肯定要参照人们在现实活动中如何选择,只有在后者的参照下,前者才能得到理解。因此,美国经济学家、芝加哥学派创始人奈特教授的“基本行为规律”或“选择规律”就有十分重要的参照意义。奈特教授揭示出,一种选择的重要性总是相对于所放弃的那一方面而言的,因此,任何选择都有机会成本。他认为,人的理性选择行为在面临需要的冲突时,总是追求使资源在各个方面的

效用上的等同。“当把有限的资源用于竞争的不同用途时,作为所有理性行为的形式,我们将按比例地在各种用途之间分配我们的资源,使等量资源在每一用途中产生相同的回报。”^①具体到罗尔斯这里,有两个问题:一是,无知之幕之下的选择付出的是什么机会成本?这种成本付出是值得的吗?是必须付出的吗?二是,作为自由平等的两个正义原则难道是这种状态下选择的最佳解吗?换言之,两个正义原则符合效用等同的行为选择吗?

原初状态实际上是一个完全竞争的状态,因为它具有完全竞争的所有假设条件:人是理性的,即:既知道自己的利益又能够理智地实现自己的利益。人是自由的,他是自己行为的主人。信息是对称的,没有交易成本。干扰因素被排除,交易优势不存在。因此,原初状态是没有不确定性或排除了不确定性的状态。在这样的状态下,当然可以达到一致同意,即市场出清。

机会选择是相对的。选择一个机会是相对放弃另一个机会,所放弃的那个机会就是所选择的这个机会的机会成本。依据什么来选择呢?经济选择依据的是价格比率。而正义原则的选择依据的是人们觉得公平的“道德价值”。因此,原初状态与正义原则并不必然对应。后者并不必然包含在前者之中,正义原则因此属于先验综合判断。道德价值已然先定,所需要做的是证明在合理条件下,一种正义原则是最佳选择。或者说,我们不是没有对象地做选择,我们只是在多种选择中做比较,看哪种选择更适合目前设定的条件。

我们是参照另外一种什么样的机会做出眼下的选择呢?作为我们参照的另外一种选择是充满着不确定性的、是存在着交易优势的、是不完全竞争的、是有交易成本的、是信息不对称的。在这种情况下,我们对何谓平等根本不可能指望达成意见统一,欺诈、诡计或暴力就会成为解决争执的唯一选择。

在奈特这里,价格或价值尺度已经存在,所需要考查的是在这种价格体系下生产者和消费者如何选择他们的机会(效用与需要之间的计算)。而

^① [美]奈特:《风险、不确定性和利润》,王宇、王文玉译,中国人民大学出版社2005年版,第49页。