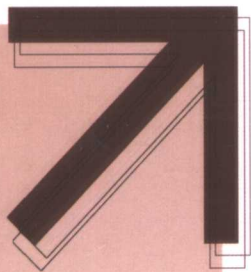


DAO DE ZHE XUE YU SHI JIAN LI XING

道德哲学与实践理性

徐向东 著



商务印书馆

道德哲学与实践理性

徐 向 东 著

商 务 印 书 馆

2006 年·北京

图书在版编目(CIP)数据

道德哲学与实践理性/徐向东著. - 北京:商务印
书馆,2006

ISBN 7-100-04560-6

I. 道… II. 徐… III. 伦理学 IV. B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 062511 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

道德哲学与实践理性

徐 向 东 著

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北京市白帆印务有限公司印刷

ISBN 7-100-04560-6/B·660

2006 年 1 月第 1 版

开本 787×960 1/32

2006 年 1 月北京第 1 次印刷

印张 15 1/4

定价:25.00 元

目 录

第一章 道德义务与现代道德哲学.....	1
第二章 自然主义、规范性与道德辩护.....	53
2.1 规范性:问题和根源.....	55
2.2 实质性的理由与道德的“应当”.....	67
2.3 不偏不倚的观点与个人的生活理想.....	71
2.4 自然主义:一个概念的准备.....	81
第三章 理性的权威与道德的主张.....	93
3.1 工具理性的规范性.....	94
3.2 康德的实践合理性概念.....	114
3.3 自由与道德.....	126
3.4 自主性、同一性与道德法则.....	139
第四章 理由、动机与行动.....	159
4.1 理由与行动.....	161
4.2 欲望的本质.....	169
4.3 理由与欲望.....	183

2 道德哲学与实践理性

4.4 内在理由的概念	193
第五章 道德动机与道德判断	216
5.1 动机的内在主义	218
5.2 可靠跟踪论点	231
5.3 规范理由与动机	241
5.4 理性评价与自我关怀	253
第六章 理性、信念与休谟的自然主义	263
6.1 休谟的动机论证	267
6.2 理性、信念与自然	288
6.3 情感与投射	301
6.4 休谟的理性与哲学的反思	319
第七章 自我、同一性与伦理学	332
7.1 对形而上学自我的解构	333
7.2 自我的社会构造	343
7.3 实践同一性的伦理含义	353
7.4 实践同一性的制作	360
第八章 道德义务与反思认同	371
8.1 休谟论道德评价	372
8.2 规范动机与道德义务	382
8.3 羞耻与人性	393
8.4 休谟与动机的内在主义	400

第九章 伦理自然主义与道德客观性	408
9.1 反思判断与共通感	411
9.2 主观性、客观性与投射	423
9.3 伦理学、客观性与收敛	437
9.4 理性与自然	452
第十章 怀疑论、理性与政治学	460
主要参考文献	469
后记	478

第一章 道德义务与 现代道德哲学

1

本书的目的是要致力于理解道德义务的本质及其动机基础。但只有通过把这个问题置于一个广泛的背景下,我们才能充分地理解它的重要性和严重性。首先,这个问题实际上可以被看作是道德哲学的核心问题,不仅因为“道德义务”的概念已经几乎成为现代道德哲学的代言词,而且因为在处理这个问题时,我们可以清楚地看到规范伦理学、元伦理学和道德心理学之间的内在联系。其次,如果我们还没有初步了解道德义务概念的历史根源,那么我们就无法充分地理解本书的目的和议程。实际上,只有以“道德义务”这个概念兴起和演化为历史背景,我们才能充分认识到当代对“道德义务”这个问题的争论的实质和含义。在这个意义上,“道德义务”的问题也就成为把当代伦理理论与伦理学史联系起来的重要纽带。我如此强调这个历史背景的重要性,主要就是因为如果我们不了解这个背景,那么我们就不能恰当地把握目前有关这个问题的争论的根本要旨。

西方伦理学家一般认为,“道德义务”的概念是现代道德哲学的兴起的主要标志。现代道德哲学不同于古代伦理学,因为它把道德

2 道德哲学与实践理性

规则(或者道德责任)而不是道德品格置于道德和道德研究的中心地位。古代伦理学的核心问题是“我应当成为一个什么样的人?”,相比较,现代道德哲学家并不关心这个问题,而是关心“我应该做什么?”。对古希腊人来说,伦理生活是从内部来过的,因为他们关心的是应当成为一个什么样的人。在古代伦理学家看来,美德对人类来说是完全自然的。美德是自然的,并非因为它不需要加以学习或者很容易获得,而是因为它有益于那些具有美德的人,有益于由那些人构成的共同体。这样,古代伦理学家认为,美德对人类幸福和人类完善是必不可少的。因此,他们也假设,美德的动机不是外在于人类而是内在于人类的。然而,随着犹太-基督教传统在西方世界的兴起,道德的根源被放置在由上帝制定的法则(divine law)的思想中。结果,“我应该如何生活?”这个基本的问题就被转变成为另一个面目全非的问题:“我应该如何行动?”而对后面这个问题的回答往往是按照义务的语言来提出的。这样一来,道德生活不再被看作是从内部来过的,而是,人类被要求履行那些好像是从外部施加给他们的道德责任。道德被重塑为一个与法律相类似的规则系统,那个系统约束人们履行或者不履行某些行动。

如果我们试图理解道德义务的本质,我们就必须明白这个转变是如何发生的。在这里,即使我们无法完整地叙述这个故事,我们也必须了解其概貌。随着基督教文明的兴起,人作为一种堕落的存在意象便凸现出来,从而使得义务的概念开始在道德思想中占据统治地位。按照经典的基督教学说,人,像上帝创造出来的所有其他产物一样,天性是好的,但不是绝对地、必然地是好的,因为人容易受到腐化。人在性情上变幻不定,但只要他承认他对上帝的依赖性,承认他比他的创造者亦即上帝更低一等,并且服从上帝的命令,那么他就

会变好、变得幸福。另一方面,在地球上的所有物中,只有人被赋予了自由意志;如果人愿意的话,他也可以以一种与上帝的命令相对立的方式来行动。他可以选择来服从上帝的命令,也可以选择来不服从上帝的命令。如果他不服从,转身离开他的存在的源泉,他的生活就会受到曲解,就不会得到正常的发展。他离上帝越远,他就变得越悲惨、越痛苦、越不完善。上帝把选择留给了人,但人不久就开始滥用上帝赋予他的自由意志。因此,人犯了不服从和反叛上帝的“原罪”,那个罪过的根源就在人的骄傲及其胆大妄为的欲望中:恶魔机敏地唆使人“要像上帝那样!”由于亚当和夏娃的堕落,由于对他们骄傲自大地反叛上帝而招致的“原罪”的惩罚,人类在这个世界上的生活也受到了惩处。在人类被创造出来的时候,邪恶在人性中是没有地位的,但现在所有的邪恶都变成了人的堕落的标志。在圣奥古斯丁的眼中,堕落的人是一种不讲道理、冥顽不化的东西,他不屈不挠、傲慢无礼地抵制把他的生活与上帝统一起来。因此,按照基督教哲学家的观点,人是有义务的,因为他必须努力回到上帝在创造他时赋予他的那种本质,而现在他已经以某种方式从那个本质中异化出来。就这样,“道德义务”的概念就与“原罪”的学说联系起来了。

一方面,上帝已经创造了这样世界,要求其中所有的存在都要和谐相处。上帝通过他的永恒法则制约着这个世界,以便保证他的创造实现了预定的目的。这样,上帝指定的法则就定义或规定了每种事物恰当地运作的方式,那些法则支配具有那个本质的事物获得上帝赋予它们的目的或目标。另一方面,因为原罪的存在,人已经把自己从上帝原来赋予他们的本质中异化出来。因此,人就必须受到支配,以便按照上帝制定的永恒法则来行动。由于原罪,现实的人已经不再具有完善的道德本质,自然法(natural law)只是体现了上帝制定

4 道德哲学与实践理性

的永恒法则对现实的人的应用。因此,从我们的原罪产生出来的这种不完美,也就成为我们被要求以某种方式行动的真正理由。我们具有义务,因为我们就是致使这个世界变得不完美的原因,尽管这个世界在被上帝创造出来的时候是完美的。因此,上帝是我们的义务的真正源泉。由于我们已经以某种方式偏离了上帝在创造我们时赋予我们的本质,上帝就要求我们重新回到那个本质。主要就是因为这个缘故,现代道德是以义务为基础的,或者说以规则为中心的:当我们履行一切行动的时候,我们被假设总是要面对上帝这个立法者。

然而,随着自然法学说的兴起和发展,上帝作为义务的源泉的思想开始变得不连贯。经院派的自然法理论开始成为某种道德怀疑论攻击的目标,那种怀疑论在文艺复兴时期开始复活,而且在一些思想家(比如蒙田和夏隆)对它的表述中产生了深远的影响。^① 因为那个理论不仅预设了对上帝、对这个世界以及对人性的某种程度的知识,而且是按照上帝的思想,按照上帝与人的关系的思想来操作的。但那些思想和那种知识几乎不可能被看作是“自然的”,除非我们能够表明它们在非基督教世界中无所不在。现代怀疑论的一个主要论点就是:那些思想和知识并不是无所不在。通过声称我们不应该假设在上帝和人性之间存在着一种道德上的连续性和相互依赖性,新教的自然法学者试图回答这个怀疑论的挑战。但是,如果假设在上帝和人之间根本上没有连续性,我们就不可能通过参考上帝及其永恒的法则来对人类道德给出一个合理的说明。因为尽管新教的自然法学者被迫采取这个举动,那只是表明,除了信仰之外没有什么东西

^① 参见 J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral History* (New York: Cambridge University Press, 1998), pp. 37-58.

能够维护道德。这接着意味着,不管你怎么计算人类的合理性,你也无法在人们的行为和上帝的奖惩之间建立某种确定的联系。因此,人们要么只能按照信仰来生活,要么就必须在人类这里为奖惩发现一个临时基础。历史上看,在德国,这个状况并不比英国或者荷兰更好。德国的争论主要关系到自然法和道德目的论之间的关系。原来的改革者们已经反叛经院派的神的意象的学说,他们已经拒斥了这个可能性,即人可以对上帝的本质具有任何理性的知识,根据那个知识,他们就可以为自己引出道德教训。但是,只有信仰和天恩能够引导和拯救人类这个思想,在一个充满忧患和苦恼的时代,作为一种社会哲学,几乎毫无帮助。

2

为了对这一点给出一些实质性的说明,我们不妨考虑一个比较熟悉、但更有教益的例子——约翰·洛克。我们以洛克作为例子,是因为他对道德义务的理解已经有趣地暗示了现代自然法理论的衰落(至少在某些重要的方面)。

总的来说,在洛克对道德义务的处理中有一个悖论性的特征,因为他在义务的权威及其动机基础之间制造了一个分裂。一方面,洛克对义务的理解完全是唯意志论的(voluntarist),尽管洛克自己其实不是一个简单的唯意志论者,尽管他把唯意志论严格地限制到一个道德义务理论,但自己却对道德法则的内容提出了另外的说明。^①

① 参见 John Colman, *John Locke's Moral Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983), especially chapter 2.

6 道德哲学与实践理性

洛克的道德义务理论是“唯意志论”，因为在他看来，道德上的“应当”是依赖于上帝的意志。对洛克来说，要是没有法律的概念，那么道德义务的思想也就没有意义。但法律的概念总是预设了一位立法者，因为不管我们在什么地方假设一个法律，我们也必须假设与那个法律相关的奖惩。正如洛克自己所说：“为了把道德建立在恰当的基础上，为了使这个基础包含一个义务，我们必须首先证明一个法律，而这总是假设了一位立法者，一个有威望和权利发布命令，也有权力按照他所确立的法律的要旨来进行奖惩的人。”^① 道德上的善与恶，由于这位立法者的存在，就与自然的善与恶区分开来。“因为若不首先显示一个能够对道德上的善恶加以命令或禁止的法律，那么道德上的善恶就只会变成空洞的声音。”^② 进一步，洛克声称，“道德上的善恶只在于我们志愿的行动是否符合某个法律，通过那个法律，从立法者的意志和权力中，善或恶就被引向我们这里”^③。因此，道德需要一个神学基础，那个基础表明，道德义务的根源就在于一个威力无边的上帝的命令。总之，正是因为上帝的命令，我们的行动变成强制性的。

另一方面，洛克不仅相信有一种先验的理性方法决定道德行为的正确性，而且也认为自然法的内容是由有关人性的事实来决定的。表面上看，那些主张并非原则上不符合洛克对唯意志论的承诺，因为断言人被要求做的事情是由他们的本质决定的，而且可以通过他们

① John Locke: *Political Writings* (ed., Mark Goldie, Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 304. 在“论自然法”的第五篇论文中，洛克讨论了没有立法者就没有法律这个论证。参见 John Locke: *Political Writings*, pp. 106–116.

② John Locke: *Political Writings*, p. 302.

③ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (New York: Dover Publications, Inc.), II. 28. 5.

的理性来发现,既不是断言也不意味着人被要求做某件事这个事实是由他们的本性或理性来决定的。^①退一步说,即使洛克的思想在这里确实有某种不一致性,那种不一致性并不在于洛克的上述主张(自然法的内容是由有关人性的事实来决定的)是否会导致他从唯意志论转向唯理智论(intellectualism)。^②只要洛克认为,因为上帝已经使人性适合于实现它的功能,所以在人性和自然法的内容之间便有了一种和谐,那么,我们就可以说洛克仍然是一位顽固的唯意志论者。事实上,对洛克来说,上帝的意志就是道德性质和道德义务的根源,因为上帝拥有创造的权利,而上帝颁布道德律的权利也就是那个创造的权利。而且,洛克认为,一个立法者之所以是一个至高无上的意志,不是因为他执掌对服从进行强化的权力,而是因为他就是人们必须正确地服从的那个至高无上的意志。因此,在提出这个主张时,洛克是在假设,上帝制作了人性被假设要服从的那个道德秩序。在这里,基于如下理由,我强调洛克是在做出一个假定。洛克已经声称,“存在着一个永恒的、最有力量、最有知识的存在”这个思想,可以被因果地或者论证性地从自我的观念,从知觉和理性的性质中推导出来。尽管那个论证或许表明上帝与人之间的关系是某种依赖关系,但至少不清楚的是,洛克认为那个论证表明了上帝就是立法者。^③

然而,洛克的道德义务理论的主要问题,是出现在他的道德心理

① 参见 John Colman, *John Locke's Moral Philosophy*, p. 40.

② W. van Leyden 认为必定是这样,但我认为这种解释有些仓促。参见 W. van Leyden 为洛克的《论自然法》(*John Locke: Essays on the Law of Nature*, Oxford: Clarendon, 1958/1970)所写的导论。

③ 在《论人类理智》IV.10.1-6 中我们可以发现这个论证,上述引文在 IV.10.6。

学上。对他来说,我们需要上帝就是立法者这个思想,是为了批准自然法,因为即使我们具有理性能力,我们人类倾向于被我们的直接欲望所左右,而不是遵循自然法向我们指出的好的东西的理性必然性。即使我们都同意,行动就其本身而论具有善恶之分,但为了把我们的行动变成义务,我们就仍然需要上帝。然而,至少在洛克的一些晚期著作中,他并不认为对道德善恶的知觉本身就能够自动地产生道德动机。事实上,他最终径直否认神的启示就是我们了解自然法的一个源泉,因为那意味着一种实际上没有可能发生的直接启蒙。洛克反对所谓的“天赋道德”,我们可以认为,他这样做的理由就在于:人类理性无需借助于上帝就能完全认识到作为自然法的道德律。确实,对洛克来说,一个行动的道德正确性就在于它符合自然法。但是,知道一个行动的道德正确性是要承认我们有尊重它的道德义务。然而,既非这样的承认,甚至亦非对惩罚的恐惧,本身就能够激发我们遵从自然法。

为什么呢?因为至少按照洛克的成熟见解,行动的动机总是联系着我们对快乐或痛苦的预料。^①这个说法标志着洛克在道德心理学中采取了一个“享乐主义”(hedonism)的转向。当然,这个转向无需表明洛克会承诺到伦理的自我主义,因为他实际上论证反对那个观点。^②不过,这个转向确实使洛克的理性主义的义务理论有点儿不

① 在洛克这里,在动机问题上的享乐主义转向在“快乐,痛苦和激情”这篇文章(*John Locke: Political Writings*, pp. 237 - 245)中是最明确的。但甚至在同一篇文章中,洛克论证说,上帝是义务的唯一源泉。不过,从一开始他也写道,“幸福和痛苦是人类行动的两个巨大的源泉,通过不同的方式,我们发现人们忙碌于这个世界,他们目的就在于获得幸福,避免痛苦,就像他们在不同的地方、以不同的方式行动的那样”(*John Locke: Political Writings*, p. 298)。

② 对这一点的详细讨论,参见 John Colman, *John Locke's Moral Philosophy*, pp. 182 - 186。

相容于他对动机的分析。洛克明确地认为,假若履行一个行动与一个人的快乐或痛苦毫无关系,那么一个人不会因为认识到那个行动的道德正确性就被激发起来行动。“一个人对任何行动采取的快乐,或者对这个行动的一个结果所期望的快乐,实际上本身是一个能够驱使意志,而且适合于驱使意志的善。但是,那个行动的道德正确性,当赤裸裸地加以考虑时,不是好的或者恶的,也不以任何方式驱动意志,只有当快乐和痛苦要么陪伴着行动本身,要么被看作是行动的一个后果时,行动的道德正确性才激发意志。”^①如果行动者尚未认识到遵守一个自然法则的好处,他就不会只是因为知道那个自然法则就行动起来。所以,洛克似乎认为,激发行动者遵守自然法则的东西,好像只是对惩罚的恐惧或对奖赏的期望。这样一来,尽管洛克不时提到上帝颁布奖惩的权力,提到他进行创造的权利,但那种指涉最多说明了我们被要求或者被强迫来遵守自然法则,尚未表明我们在道德上有义务按照上帝命令的去行动。^②只要洛克果断地否认我们对上帝对待人性的意图能够有直接的和私人的接近,那么我们就不太清楚,在什么意义上服从自然法则的动机就是道德动机。

3

然而,关于道德义务的怀疑论,就它与自然法传统的关联而论,不应该阻止我们产生一个重要的认识:在那个传统中有一个看似相

① *John Locke: Political Writings*, p.321.

② 参见 H. L. A. Hart, "Legal and Moral Obligation," in A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press, 1958), pp. 82 - 107, especially pp. 89 - 90.

当合理的线索,而且,那个线索与现代道德的本质特征具有相当密切的联系。简单地说,在西方近代史上,“道德义务”这个概念的凸现与公民社会的自然史具有特别密切的关系。公民社会的兴起自然地提出了这个问题:社会生活得以存在的最小条件究竟是什么?雨果·格罗修斯(Hugo Grotius)大概是第一个明确地意识到这个问题的重要性,并且试图对之提供一个回答的思想家。格罗修斯的意义在于:他对这个问题的思考不仅超越了古代人的思想,超越了中世纪的自然法,而且也超越了他那个时代的其他思想家对自然法的重新陈述(那些陈述总是与特定的宗教忏悔息息相关),并最终也超越了怀疑论。^①尤其是,格罗修斯对自然法的重建有一个独特之处:他明确地把完全的责任与不完全的责任区分开来,而我们可以认为,道德义务概念的世俗化的起源就在这个区分中。

现在,我们主要是从康德的伦理学中了解这个区分的。但从历史上看,那个区分首先是由格罗修斯按照“权利”(ius)的思想引出的。格罗修斯区分了“自然权利”(ius naturale)的三个含义。在第一个意义上,权利是一种类型的行动——任何行动,只要不以这样一种方式来伤害他人以致最终导致社会关系的解体,就可以被称为一个权利。为了决定究竟是什么东西以这种方式对他人造成伤害,格罗修斯认为,我们必须转到作为人格的一个特点而出现的权利。在格罗修斯这里,那个意义上权利的概念本身是一个复杂的概念,它是从人性的两个基本特点中引申出来的。一方面,作为人类存在者,我们具有所谓的“第一本质”(prima naturae),也就是自我维护的自然冲动或本能。另一方面,在“什么东西使我们与他人的生活变得可能?”这

① 参见 Schneewind, *The Invention of Autonomy*, pp. 66ff.

一个问题上,我们具有正确的理性或者可靠的判断。考虑为人格的一个特点,权利(*iur*)是人性的这些方面的集体行使。当我们在集体地行使人性的这些方面时,我们就维护了我们自己的利益。^①那么,自然权利就是不伤害到其他人的利益的行动,这其实意味着,权利就是一个人所具有的、与其他人的利益不相冲突的利益。在这个意义上,权利不仅是一个人对之具有一个主张的东西,而且也是那个人据以判断他对什么东西具有一个主张的能力。

完全的权利就是我们在上面所说的誓约(*iura*),也就是使社会生活在某种根本的意义上变得可能的那些东西。我们必须履行与其他人的完全的权利相对应的义务,因为如果我们违背了那些权利,那么我们的行为就会危及社会生活的可能性。另一方面,我们具有不完全的权利,那些权利对应于正确理性的某种判断力,也就是说,我们有时候需要作出这样的判断:在使社会生活得以可能的必要条件之外,究竟是什么东西使我们与他人的生活变得可能或者甚至变得更好。换句话说,完全的责任是为了维护社会生活的可能性我们必须履行的责任,而不完全的责任只是用来改进生活的质量,对社会存在的可能性不是绝对必要。这样,对“为什么我们必须以这种方式而不是那种方式行动?”这个问题,格罗修斯就提出了一个相对自然的说明。格罗修斯所生活的时代是人们所持有的各种宗教观念发生激烈冲突的时代,现代的道德概念是在他的有关思想的基础上发展出来的,其目的是要为利益观念的冲突提供一个解决方案。

① 在这里,格罗修斯原来使用的词是“*sum*”,在拉丁文中原来指“事情、财产、习惯”等等。