

对哈贝马斯进路的儒学反思

成中英

(哲学系 夏威夷大学, 美国)

摘要: 哈贝马斯对现代性价值的正当性辩护, 遵循着如下的基本理路: 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)、权利优先于善。本文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探讨这些问题, 一方面通过儒家伦理来克服哈贝马斯的局限, 另一方面, 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语境。

关键词: 哈贝马斯; 儒家伦理; 现代性

中图分类号: **文献标识码:**

引论

在哈贝马斯对现代性和道德意识的分析与论述中, 他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, 而非萌蘖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, 并且说道:

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。^{[1] (p131)}

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语境。

我之所以选择这样一种比较-批判的理路(comparative-critical approach)来解读哈贝马斯，其理由很简单：首先，我相信，在十八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)，以及权利优先于善与善优先于权利。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的著作之中的建构主义认识论相类似。^{[2] (p29-30)}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，因为，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

的理由否认理解的非概念性，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，为了理解概念的用法和意义，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建构分析性假设，然后给出它定义。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解释。亚里士多德曾经把对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，亚里士多德的建构工作不是基于或源于已有的建构工作。

在已有的建构的基础之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和其他，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，必然随着知识体系本身的发展而不断重构。³ 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，这种刻画是否合法？能否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解为理论基础。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。^{[3] (p133-139)}

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和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，我们仍然可以继续拷问，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有实质内容的统合性理论，而认为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和国家的实际过程。哈贝马斯在讨论如何在道德事务中获得规范有效性这一问题时，在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统合性特征。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。^{[3] (p132-180)} 这样等于是，在已经具备自由、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，因为只有在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和平等权。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和平等中演绎出政治生活中决策与管理的合理性，从而使得自由和平等得到守持和促进。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和平等观，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，以及没有医疗。

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。⁴

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。⁵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纪录。孔子所做的工作，就是把新的意义和价值注入现有的古老概念之中，从而形成一个理解人性（humanity）和人际性（inter-humanity）的内在体系：所谓“人性”，乃是一个人之所当知（ought to know）、所当行（ought to do）与所当是（ought to be or become）；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。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略做解释。

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。”⁶在孔子看来，仁起源于个体的意志和欲求（欲）⁷，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）。⁸

再次，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。我们不当伤害某位朋友，对此我们固然可以说出很多特殊理由，不过，我们也可以说，不当伤害某位朋友，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，而且内在地包含了普遍的善。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、或期盼中的真正道德行动所产生、或守持的状态称为“善”。这样，我们就看到，善的状态与行动的义务具有内在的相关性。任何行动都关联着它的前-行动状态，以及与之相伴随的后-行动状态。因此，行动的义务显然总是立足于某种前-行动状态而指向某种试图通过该行动而通达的理想状态。由于道德原则所包含的义务不仅在范围上是普遍的，而且以普遍的善为旨归，因此我们可以说，无论是在特定的行动中，还是在善的特定状态中，或者在道德义务原则的特定运用中，都存在着普遍性。儒家伦理对于“善”有自己的独特理解，它包括富有、幸福、和谐，以及真——不仅是形式意义上的真，而且是实质意义上的真。在儒家伦理中，行动与状态之间的内在有机性担保了善与权利的统一性。

基于上述分析，我们发现，道德义务原则与其说是对特定情境的生存论概括，倒不如说是对它们的普遍性的概括；道德的善与其说是对特定善的生存论概括，倒不如说是对它们的普遍性的概括。因此，道德由两个层次构成，一是一般层次的义务（或者说，道德义务原则层次），一是特定层次的义务（或者说，原则应用的层次）。这两者构成了证明与应用的统一，因为，原则层次证明实例层次的合理性，而后者则把前者应用到具体的个例中去。没有任何道德不具备这两个层次，因为它们实际上代表着人的意志的道德自觉超越他自己由理性、情感、欲望与心（heart-mind）的其他能力所构成的现实存在。⁹我们还看到，被视为道德义务原则的道德义务意识必须是普遍的、向善的、美德的，因而也是价值的。此外，道德义务意识还承载了一种隐含的、但可以现实化的正当意识，它乃是权利意识（consciousness of rights）的基础与源泉。

现在我们来看仁的道义论的普遍形式，以及与之不可分的目的论内容——善。¹⁰什么是仁？孔子对此给出了三个不同的回答，每个回答都是把道德行动或道德意识的普遍主义-道义论—逻辑-目的论本质的某个维度主题化了。第一个回答是：“爱人。”^{[4] (p12-22)}这就把道德行动的对象主题化为毫无范围限制的人。这很显然是一个道德命令，它的完整表述应当是：“你应当爱所有的人。”这展示了仁作为义务的维度，以及仁作为道德行动的原则所具有的普遍化的一面。

第二个回答是：“己所不欲，勿施于人。”^{[4] (p2-12)}这一回答把自我反省主题化为行动的检验标准，而它所指向的无疑是所有的人。它揭示了义务自觉的起源，即自我作为道德自觉的源泉。这将引出孔子的道德本体论思想。它也进一步阐明了道德对象毫无范围限制的普遍性。这种普遍性依赖于道德主体的自我反省——道德主体本身正是意求着这种普遍性。这个回答

或许理解为两个人之间的交互性关系 (a reciprocal relationship)。由于“仁”之所指毫无范围限制，这种交互性关系也就指向所有的人。

值得注意的是，“己所不欲，勿施于人”还仅仅是在消极的意义上讲一个人有限制自我的道德义务。那么，道德自我 (the moral self) ——通过反省自我意识已经获得道德意识的自我——在积极意义上的作用又是什么呢？孔子说道：“己欲立而立人，己欲达而达人。”^{[4] (p6-30)}很显然，在一个消极的行为中，一个人应当约束自己，不对别人做那种不希望别人对自己做的事。假设这样的情形：某个行为是善的，但某个人不希望对自己做出这样的行为，那么他自然也就不希望别人做出同样的行为。这显然不可取，因为别人或许希望他对自己、他人做出这一善行。于是就有这样的问题：一个人怎样才能看到某个行为是要去做的？这就涉及到了自我修为 (self-cultivation) 的问题，它可是孔子德性伦理学对人格的高要求。

一旦看到善行并想让它付诸实践，我们就涉及到了积极道德行为之交互性的积极形式：一个人不仅自己行善，而且要帮助别人行同样的善。积极的交互性原则可以表述如下：“对别人行你希望别人对你行的善。”与此相类似，我们也可以把消极的交互性原则重新表述为：“不要对别人行你不希望别人对你行的恶。”它还隐含了这样的意思：不要对别人行你不希望别人对你行的善。那么，对于那些你希望行于自身的恶，又将如何？我们当然不能说，一个人可以对别人行他希望行于自身的恶。因此，消极的交互性原则所表述的道德义务乃是：你不应当对别人行你不希望别人行于你的行为——不管是善行还是恶行。这是一无伤害原则，而非利人原则。在能够对别人行善，并且不对自己与别人行恶之前，何谓善何谓恶必须首先得以明确界定。消极原则先于积极原则而为道德意识的第一条原则，后者需要区分善与恶，或者说道德上的正当与道德上的不正当。

这就引出了孔子的第三个回答：“克己复礼。”^{[4] (p1-8)}如前所述，仁所代表的道德自觉意味着，对所有人来说，每个人都有不伤害他人的消极义务与利人的积极义务。那么很显然，它是适用于一切人的道义论义务，这里的一切人既是道德行为的主体，又是道德行为的对象。但是，这种义务究竟以怎样的方式得以实现呢？这不仅仅是个动机的问题，更是个结果的问题。我们已经谈到，积极行为必须以正当与不正当，或善与恶的区分为前提。孔子的第三个回答表明，通达道德义务之自觉的途径正是第二个回答所指示的反省，唯一的差别在于，反省所指出的，不再是一个人不想要做的事，而是一个人在行动中应当加以主动控制的东西。也就是说，要控制一个人的自私和超出了合宜限度的过分贪欲，有可能会产生混乱与冲突。一旦它们得到控制，那么好的结果就会相随之至，因为一个人控制私欲的同时也就是在努力实现与某种目的价值相关的欲望。

这里所提到的“礼”，乃是调控人际关系并守持人际和谐的礼仪行为，它很显然带有道德目的论的色彩。礼是一些历史上流传下来的准则，它们维持着社会的和谐与政治的有序。礼的内容无疑与行动的正当性，或者说“义”相关联，因为礼的精神就是要确保一切人的日常社会行为的正当性。另一方面，我们可以把义或正当的行为看成是礼的道德行为，这种行为是从个体特定的正当性或非正当性加以判断的。不管我们是在说礼的体系，还是在说个体不该做什么或该做什么的义，我们都得涉及特定行为究竟是善是恶，究竟是得体还是出格。换言之，通过对道德义务意识的深层分析，我们揭示了一个善与恶、正当与不正当的世界。

把仁包含的道德义务的三个维度合起来看，我们可以说，在孔子那里，仁的意识乃是对一切人的道义论的义务道德意识，它始于自我反省，要求在消极或积极的道德行为中控制自己，并最终引发为一切人寻求普遍而广大悉备的善的意志。基于这样的理解，我们可以说，仁所体现的儒家道德义务原则兼有双重性质：它既有哈贝马斯所倡导的普遍化原则的性质，又有罗尔斯原初状态理论所包含的反省超越的原则的性质。这是因为，仁不受一个人在世界中的具体位置的影响，而且它不受具体的生活境遇的影响而指向一种理想的生活。¹¹这意味

着，一个人终其一生都应当保持他的道德义务原则并将其付诸行动。

孔子所理解的道德原则之恒常性与罗尔斯的原初状态有所不同，后者是其正义即公平的方法论要求。对孔子来说，道德自觉起源于自我反省与对人们的普遍义务的道德意识的观察，后者是来源于生活经验与世界经验的道德知识。而对罗尔斯来说，正义即公平的理论必须假定无知之幕后遮蔽下的原初状态。

孔子对仁的道德意识代表着一种对人性的生存论的道德意识，而罗尔斯的公平观则要求在一般的生活经验的基础上理性地运用理性的的心灵。同样，与哈贝马斯的普遍化原则相比，仁的意识代表着一种更宽广的道德意识，代表着一种道德批判的要求。仁兼容了道义论的权利与目的论的善，从个体的自我修到普遍的人类，无处不在仁的统摄之下。

基于上述考察，我们回到孔子对仁的道德意识以及相应的其他观念进行重构性建构这一问题。儒家伦理学关于道德行为的所有道德概念都来自自古以来常用的道德语言。但是，这些概念经过重新描述与重新界定之后有了新的含义，这样，孔子就把他的全部道德意识注入道德语言之中并对道德价值进行了重新估定。这实际上是一种重建工作，因为，尽管没有引入新的术语，但所有旧的概念已经被赋予了新的生命与新的含义。通过重构来自过去道德的古老概念，他为所有人建构了伦理-道德的生活世界。因此，他既是通过重构来建构，又是通过建构来重构。这就使得孔子的道德哲学涂上了一层整体论的色彩，包含其中的则是一种轴线式运思方式：在综合考察人类一切行为的基础上，发现人性与人际性，并把它们用规范确定下来。

也许有人会问：孔子的观点是怎样获得规范有效性的？答案在于：孔子的观点之所以具有规范有效性，是因为它们既能够同过去保持连贯性，又能够应用于当时的道德商谈与道德语言。事实上，孔子的德性伦理适用范围很广，因为它的合理性不仅来自道德意识自身的说服力，而且来自现实地保留其中的道德语言的力量。另外，孔子十分注重道德行动与实践。因此，道德意识与道德行动的统一也能够说明为什么道德义务形式化为道德规范之后不但没有限制、反而是加强了它的规范有效性。儒家伦理与罗尔斯有一个共同的思想，即道德意识与伦理学说需要文化基础与群众基础。当罗尔斯讲他的政治正义的时候，他心里想着美国宪法；当孔子讲克己复礼为仁的时候，他心里装着的则是周礼。至于哈贝马斯，他的商谈伦理与交往行动所体现的道德意识或许是以科学家共同体为蓝本，此时，他要做的工作就是要在康德与实用主义关于科学探索的基础上进行重构性建构。

程序性与实质性

哈贝马斯称，他的商谈伦理仅仅是为道德规范有效性的确立提供了一种根本性的程序，而对于哲学的实质性问题则是弃之不顾。他并不打算提出一套关于道德善的统合性学说，而只是想阐明一种方法以证明像“你不应该杀人”这样一些给定的道德规范的有效性。另一方面，罗尔斯却指出，哈贝马斯的交往行动伦理学事实上是一种统合性学说，因为它包含了真理和知识的问题。罗尔斯甚至援引哈贝马斯本人的两段文字来证明马氏伦理学是怎样卷入实质性内容的讨论之中的。与此相反，哈贝马斯在批判他所谓的“现存的非理性”（existing unreason）和“对理性的本质主义信任”（essentialist trust in reason）之际，宣称自己已经发展了一种程序理性，“这种理性将自己送到审判台之前”。那么，这种程序理性究竟如何对自己进行审判呢？程序理性对自己就要像对社会规范一样进行严厉的批判。在哈贝马斯看来，程序理性既是道德的要求，又是合理性的要求。现在的问题是，为什么要把程序理性称作“普遍性原则”哈贝马斯曾经对程序理性作了这样的阐述：

出于满足每一个体利益的考虑，所有相关的人都能接受由于普遍遵守规范所可能导致的结果与附带效应——与已知的其他可能的替代规范相比，遵守这一规范所导致的结果最为可取。^{[6] (p65)}

如果我们对这个原则加以分析的话，就很容易发现，它包括了以下四个有关社会规范或道德规则之有效性的断定：（1）所有相关的人普遍遵守规范将满足每一个体（即所有相关的人）的利益；（2）这种普遍遵守会导致某种结果和附带效应；（3）所有相关的人能够接受这种结果和附带效应；（4）所有相关的人宁愿接受这种结果和附带效应，也不愿意选择任何其他已知的替代可能性。基于这样的理解，我们看到，道德意识的这一原则（即所谓的普遍化原则）是一种有条件的普遍主义主张，它表达了所有相关的人能够满足他们自身利益的能力，以及他们对这种满足的优先选择。尽管它可以应用于“你不应该杀人”这样的道德义务规范，但它丝毫不包含这样的道德义务的因子：所有相关的人应当遵循某一特定规范，并接受相应的满足其利益的结果。然而，任何一个特定的规范都必然包含着义务。那么，普遍化原则怎么可能把道德义务落实在一个必然包含义务的规范之上呢？这是普遍化原则所遭遇的第一个批判。

其次，普遍化原则所说的主体仅仅是某一规范所相关的那些人。但是，一个道德规范之为道德规范，它必然会影响到所有的人。之所以这样给出普遍化原则，哈贝马斯或许是想让社会规范也能适用于多元社会中的共同体。这固然不错，但我们必须把普适性的道德规范同区域性适用的社会规范区别开来。像“你不应该杀人”这样的道德规范，大概能够适用于任何共同体。普遍化原则模糊了自己作为道德原则的界线，因为它可以看成是经过社会学的普遍化所达到的结果。

普遍化原则还面临第三个批判：既然所有相关的人出于满足每一个体利益的目的而接受由于普遍遵守规范所可能导致的一切结果与附带效应，那么，这里所谓的利益究竟是什么？我们必须分辨各种利益，从而把道德利益与非道德利益区别开来。因为，对道德利益的满足，乃是优先选择并绝对接受规范之结果与附带效应的必要条件。如果人们的某一利益不具备道德上的意义，那么它的满足并不必然地使人们普遍接受规范以及遵循规范所带来的结果。这样，我们又一次看到了社会规范和道德规范之间界线的含糊不清。普遍化原则可以检验一个社会规范是否令人满意、是否更为可取，从而可以据此提出改进这一规则的要求。但是，如果规范是非道德的，那么，无论是对规范的接受，还是对遵循规范所带来的结果的优先选择，都不具备实践上的必要性和理论上的普遍性或一般性。

从以上三个批判不难看出，关于普遍化原则，至少有两点有待进一步澄清：其一，它能否成为道德规范的检验程序？其二，它能否通过对自身内容的自我理解来达到自我批判和自我证明的目的？第二点尤其成其为问题：倘若普遍化原则不能通过自我批判来辨别自身为道德规范，它怎么能够命令我们接受它、优先选择它？它怎么能够担保我们利益的满足从而使我们能够容忍因遵循它所带来的结果？如果一条程序性的道德原则不能证明自己具有形式化的真理性，那么它就不得像引导辩论的形式原则那样，毫不涉及道德内容、功能和行动。让我们来看看下面这条有效的逻辑推理规则：如果 P 蕴含 Q，那么若 P 则 Q。这一推理规则的有效性可以借助于真值表得到证明。但是，普遍化原则的有效性，必须通过以对人的理解为基础的道德意识来检验。普遍化原则必须依赖于人类心灵的意志，因为正是人对价值做出道德决定，并且正是人形成了关于价值的概念。

倘若如此，那么道德原则只能把人的自我理解和对道德意志的自我意识预设为一种内在

的力量，这种力量驱使人们根据他们已经认识到并已经具有的道德价值去行动。很显然，既然这些价值与道德相关联，那么，它们也必定与人之为人的本质相关涉，必定与实现人之为人的本质的普遍要求相关涉。然而，所谓人之为人的本质——即儒家伦理所说的“性”（人性）——是一个开放的概念，有待于我们通过个体性与集体性的反省以及批判性认识来把握。这是一个不断探究的过程。也就是说，我们不必预先确定何谓人性的本质，而只是让我们自己在探究的过程中不断去理解它，从而使得个体以及具有自我反省特质的群体对人性的理解日趋完善。从长远来看，这里所说的群体完全可能将其范围扩大至全人类。不过，我们的确能够认识人性的本质，因为我们不仅具有或达到道德意识，而且能够凭借道德意志把握道德意识的普遍性。¹²

根据以上对普遍化原则的批判，我们或许可以说，哈贝马斯那里的程序理性并不充分，因为它缺乏道德内容，因而也就未能赋予任何道德规范以有效性。但是，如果我们将普遍化原则重新阐述为一条道德原则——我们不妨称其为普遍化的道德原则（Moral Principle of Universalization），那么，它就不能仅仅是形式化的程序原则。它必须预设作为人类道德意志之成就的道德意识，因而也就必须预设对人性的实质性的理解，或者说自我理解。因此，我们不应把道德原则的程序性特征同它的实质性内容分离开来。

根据我们对哈贝马斯普遍化原则的批判，普遍化的道德原则也许可以作如下表述：

出于满足所有人的利益——那种与人之为人的本质相关涉的利益——的目的，所有的人必须接受因普遍遵守所可能导致的结果与附带效应。

有了这一新的表述之后，我们就可以以此为程序，去检验任何道德规范（包括“你不应该杀人”这样的规范）是否具有规范的有效性。检验涉及两个方面。且以“你不应该杀人”为例：其一，它满足人之为人的根本利益（因为，我们不能出于任何私人目的，确切地说，不能出于任何目的而滥杀无辜）；其二，它所带来的结果不仅较之其他任何已知的可能性相比更为可取，而且必须为所有人所接受，因为我们都希望生活更加自由更加安稳。因此，普遍化的道德原则似乎能够完成证明道德规范是否有效的任务，因为它能够使我们产生道德直觉，知道哪些是该做的，哪些又是不该做的。我们可以看到，在坚持道德原则的道德内容这一点上，普遍化的道德原则与康德的绝对律令秉承着相同的精神气质：只按着那种你同时愿意它成为普遍法则的规范去行动。^{[7] (p421)}很显然，修正之后的普遍化原则比哈贝马斯原来的普遍化原则更接近康德。

或许哈贝马斯本人也已经考虑到了前面所提到的理论困难，为此他又引入了另外一个原则，以便给他的普遍化原则增加道德或实践的内容。这就是所谓的商谈原则，它涉及到道德中的商谈：

只有在所有相关的人都有能力参加实际商谈的情况下，那些得到所有相关的人赞成的规范才是有效的。^[8]

当然，如果我们所讨论的是一般的社会规范的话，那么商谈原则无疑揭示了规范形成过程中民主性与公共性的一面。一个规范，或者强加于共同体之上，或者首先作为一个建议被引入，然后经共同体所有成员一致同意之后成为共识。但是，我们又一次发现，这还是不能担保规范的道德性或普遍性。因为，商谈实践以及随之而来的人们对规范的接受并不能赋予规范以道德性，除非规范本身一开始就具有道德意图与道德内容。那些出于道德的动机并以

道德为旨归的商谈实践，似乎能够担保道德规范的有效性。但是，这仅仅意味着，这种商谈只不过是促使道德意识明晰化，或者说，只是将道德意识落实在商谈最终所达成的规范之上。这再一次表明，关于道德的商谈实际上预设了个体或由个体所组成的共同体对道德义务的某种先在意识。

商谈除了要达成一致的同意之外，它还可能是就某个作为建议的规范的道德内容进行批判。因此，商谈除了运用共同的理论理性之外，还必须包含道德意识——这一点正是交往语文学和交往语用学所要求的。在这里我们看到，商谈与交往合理性的一般性理论确实是相关的，因为，作为达成共同理解的手段之一，交往永远是一个重要的不断展开的文化过程——不仅要在自己的文化传统中同过去同历史进行对话，还要同其他文化传统进行视域交换（horizontal exchange）。

最后还要指出一点：商谈实践固然非常重要——在商谈实践中人们可以实际地参与公开讨论，以决定究竟制定怎样的规范，究竟接受怎样的规范，但是，的确有许多人实际上未能参与这样的公开讨论。因此，一个规范的规范有效性所建基其上的权威不是一种现实的人人确已参与其中的商谈实践，而只是一种潜在的指向所有潜在参与者的商谈实践。很显然，道德规范的有效性不得不依赖于诸多个体的道德自我意识和自我反省，正是它们担保了规范的初始内容与最终接受。

与此相关，我们现在来讨论另一种程序合理性，即罗尔斯用来建立正义即公平的原初状态理论。在我看来，罗尔斯的这一理路所提出的关于道德义务的程序也未能解决或免除实质性要素或实质性预设。恰恰相反，它暗暗揭示了道德意识另一重要的曾被哈贝马斯所忽略的维度。罗尔斯的原初状态理论这样说道：

原初状态的观念旨在建立一种公平的程序，以此担保所有被一致同意的原则的正义性。其目的乃是让纯粹程序正义的概念成为理论的基础之一。我们必须以某种方法排除那些驱使人们陷入争论、诱导人们利用社会和自然环境以满足自身利益的各种偶然因素的影响。为达此目的，我假定各方乃是在一种无知之幕后。他们并不知道各种选择方案将对他们各自的特定情形产生怎样的影响，因而在对原则进行评价之时不得不对普遍情形的考虑为基础。^[9] (p136-137)

耐人寻味的是，哈贝马斯认为罗尔斯对原初状态的设计承荷着实质性内容。因为在他看来，罗尔斯假定无知之幕后限制信息，这就给原初状态中的各方强加了一种共同的观点，虽然其目的乃是守持康德普遍化的道德原则所包含的对道德义务的直觉。事实上，哈贝马斯对罗尔斯的这一批判，其矛头所向乃在于：罗尔斯那两个著名的原则所体现的正义观念正是他所理解的正义即公平；现在要问，这一正义观念是否具有代表性？在哈贝马斯看来，要□正问题上达成共识，离不开多元的正义观，而且只能在主体间的论辩实践中得以解决。

我们曾经提到过，罗尔斯在回答哈贝马斯的批判时强调了其政治自由主义立场的“自本自根”性：他的正义观念应用于作为社会合作的公平体系的社会之基本结构。换言之，罗尔斯认为他的观点在根本上是一种分析性的假说，它无需依赖于任何特定的统合性学说，因为它既没有预设、也不依赖于任何统合性学说。他最后为自己辩护道，他关于合作的公平社会、理性公民的自由和平等的思想能够被现代的政治商谈很好地理解，因此它们具有完美的政治意义。^[3] (p116-117, 134-135) 但是，这并不能真正回应哈贝马斯的批评，因为哈贝马斯仍然可以追问：在一个诸多观点并存的共同体中，一个为所有的人所接受的道德或政治规范的规范有效性，究竟依靠怎样的程序合理性？

为了证明自己的道德义务普遍性或作为公平的正义,哈贝马斯与罗尔斯针对程序理性展开了相互批判。从上面的分析不难看出,两人并不是在相同的意义上谈及实质性问题,所运用的范畴亦不相同。在哈贝马斯看来,罗尔斯不得不面对的实质性问题乃是一系列假定:来自自由、平等的个体的代表,对信息、知识的限制,以及在现存的政治制度体系的基础之上达成“重叠共识”。而罗尔斯则认为,这些假定在民主社会的政治商谈中是合理的,故无须加以怀疑。因此,在他看来,这些假定为检验他所提出的公平即正义理论提供了先验条件。恰恰相反,他怀疑哈贝马斯那样的程序如何能够解决政治分歧。他说道:“由于人类所有的政治程序都是不完美的,因此,没有一种政治程序能够解决政治正义,也没有一种政治程序能够决定政治正义的实质性内容。因此,我们总是依靠对正义的实质性判断。”^{[3] (p136-137)}在他看来,商谈伦理中的商谈实践只不过是某种政治商谈,它不可能通达任何实质性的解决方案。这样,哈贝马斯要想达到规范的推论性有效性,就必须做出某种实质性的假设。这实际上就等于说,一个人把他的意见建基于他对人的特定道德直觉,因此意见是可以用重叠共识加以检验的。

在上文解释原初状态假设的合理性时,我们看到,这一假设可以理解作为一种方法论上的洞见:第一个体的合理观点扩大到第二个体、第三个体,并最终形成一种普遍的观点。与其说是无知之幕,倒不如说是一个人在逐渐地祛除伴随自己当下的特定处境而来的偏见、偏系(attachments)与利益,并且最终到达原初状态,在其之中他可以平衡各种观点、各种可能的后果,然后决定采取怎样的道德行动。事实上,这样一种原初状态同罗尔斯所谓的“反省的平衡”(reflective equilibrium)相当:反省自身,并反省所有已知的可能性,从而对所有的考虑加以平衡与整合。^{[9] (p48-51)}

显然,罗尔斯所设计的原初状态旨在把握反省的平衡所汇聚的合理性。在这个意义上,我们与其谈论无知之幕,倒不如探求一切可能性,然后在此基础上经反省的平衡以达到一种普遍的观点。我们或许可以说,罗尔斯正义论的两个原则本身正是这样一种对所有可能性加以反省性平衡之后的反省性理解所浮现的结果。但是,这又不得不预设我们的心灵可能如此这般地洞见道德合理性,不得不预设我们甚至知道我们的心灵具有如此这般的道德直觉。

从根本上讲,罗尔斯和哈贝马斯关于道德合理性的理路并无二致,因为他们两人都试图搭建一种足以决定道德正义的程序。修正之后的哈贝马斯普遍化原则仅仅是道德有效性的一般形式,而罗尔斯正义论的两个原则却是道德意识和道德反省的具体结果。为了证成道德义务意识与作为公平的正义,他们都得假定人与道德心灵的存在,只不过一个采用一般的形式,而另一个则采用特殊的形式。很要紧的一点是,作为公平的正义这一特殊形式,实际上满足了哈贝马斯普遍化原则的两个内在要求。也就是说,第一个原则满足我们非物质的基本需求,而第二个原则接受较之其他替代方案更为可取的结果和附带效应。因此,修正之后的普遍化原则与罗尔斯正义论的两个原则在理论上是对等的,而且它们彼此关联,就像证明与应用彼此关联一样。

从哈贝马斯与罗尔斯的相互批判中,我们得到了一个重要的启示:要在自由、平等的公众之间形成道德意志与公共观点(共识),反省是一个不可或缺的重要因素。当然,罗尔斯强调反省,而哈贝马斯却聚焦于交往与商谈。为了确立公共的社会规范或道德规范的规范有效性,显然这两个方面我们都需要:个体必须反省自我,而共同体则必须同时做出推论与反省的努力以制定公共规范。基于这样的理解,让我们重新回到儒家的观点。

道德离不开道德意识,有鉴于此,儒家的思想者总是忘不了申说不断深化自我反省的必要性,因为只有这样,他的道德动机方能日益醇厚,他在与他人互动的践履道德信念的过中所习得的经验方能纯熟。当然,道德不仅要一贯坚持自己的信念,它还要求通过交往与行动不断实现与他人的互动,并在此过程中不断检验自己对他人的诸种感情。这里一个根本性的

洞见在于，如果一个人不具备内在的道德根基，那么，他就无从拓展道德以至于他人身上，同时也就不可能在更加客观、更加普遍的道德践履中提升自身。这就意味着，反省与自我理解对于道德实践具有同等重要的根本意义。实际的商谈与行动乃是道德实践的两个方面，它们必须被放在一起以形成共享的道德意识与道德理解。

因此，道德规范的确立，必然离不开内在（反省）与外在（商谈与行动）之间的相互作用与相互渗透过程。在儒家伦理那里，罗尔斯“反省的平衡”与哈贝马斯“以交往共同体为旨归的交往行动”将享有同等的重要性。在儒家伦理那里，这两者之间的相互支持、相互检查与相互平衡将是通达道德规范之有效性与普遍化的关键。所谓的相互支持、相互检查与相互平衡必须被理解为不断达成一致与不断扩大的动态过程，从而使得道德——作为道德规范体系——将保持常与变的统一。也就是说，道德能够在不损害道德基本原则的前提下，创造性地适应人的普遍需求和特定境遇。就其实现普遍化和超越的能力而言，人性乃是一种人际性。

就此而言，非常重要的一点就是要理解儒家伦理是怎样构造并复兴了作为程序与实质之统一体的道德理性。哈贝马斯的意之所向，乃是经由商谈而确立有效的道德规范；而罗尔斯则是要通过个体的反省平衡和个体间的重叠共识来建立正义的法律体系，从而在自由与平等的基础之上守持公平。与此相对，儒家伦理的目标却是开显出这样一个共同体：在其之中，部分与整体和谐统一，而相互关联与相互支持的秩序得以实现。就此目标来说，哈贝马斯和罗尔斯的思考都是相关的，任何一方都不容忽视。恰恰相反，它们应当在相互检查、相互平衡的辩证过程中找到各自合适的位置，从而形成情感的共享与普遍化。在儒家看来，道德合理性不纯然是反省，也不纯然是商谈，而是反省与商谈的互动整合，这一过程同时也是不断深化对自我和共同体之礼的理解的过程。

如前所述，道德合理性，或者说实践理性，具有整体性、动态性、互动性与过程性。它不可能限定于某一原初状态，也不可能纯然取决于论辩逻辑。恰恰相反，道德合理性必须从不同的角度加以评估，并且最终在道德意识或道德义务意识的基础之上整合为“仁”。循此思路，我们将看到道德推理的辩证过程，在此，不仅内在的与外在的因素统为一，而且形式-程序性的要素和实质-指称性的要素同时参与其中并具有同等的价值。

关于内在要素与外在要素的差异，《中庸》里有一段著名的话：

诚者，自成也；而道，自道也。诚者，物之终始；不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者，非自诚己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。

所谓“诚”，就是通过反省成为真实的自己。在儒家看来，诚乃是回到原初的自我（或许应该说是自我的原初状态）的途径。一个回到原初状态的人可以考虑到各种可能性，然后从中选择最合理的待人方式。诚贯彻物之始终，因为它是通达自我反省之本真性的主观要素，在任何道德意识中都不得缺失——即使道德意识已经客观化为普遍化的道德规范也是如此。以这种普遍规范作为行动的依据，个体必须反省规范，以求得贴己的理解，并将规范消化为自觉的动力。因此，诚乃是赢获道德合理性之客观性与普遍性的持久力量。倘若没有诚，道德理性根本不具有道德性。《中庸》进而强调，在达到原初自我与知道做什么这一点上，诚不仅指向个体自身，而且指向所有的他者；它要让所有的他者同样能够成就自身，与此同时道德规范的普遍化也将得到实现。

换言之，道德合理性虽然从个体自身的真诚开始，但通过他者的真诚，它在本质上却牵系着所有的他者。就此而言，道德合理性的意识不仅关涉到个体自身的本性，而且以他者为其意向内容。在反省自身并真诚地对待反省的过程中，个体展现自身之本性。由此，我们看到了人性中的两种美德，即仁与智。仁意味着在道德意识的意义上成就自身，而智则是“成物”，即成就他人。仁这一概念已经很清楚了，但是智这一概念尚需进一步的解释。

拿孔子自己的话来说，“成物”意味着“知人”、“知言”和“知礼”。^{[4] (p12)}他说：“不知礼，无以立也；不知言，无以知人也。”^{[4] (p20)}知人的内容非常广泛：不仅要认识他人的行为、性情、习惯、态度，而且要认识他们如何与他人打交道、如何言说，以及他们行事的目

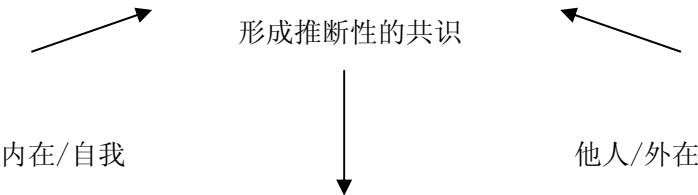
的与价值。此外，知人还意味着认识人们的情感、需要、期待，认识他们的历史文化背景，认识他们的难题与志趣，如此等等。值得注意的是，孔子将“知言”凸显为知人的必要条件。在这里，“知言”远不限于识文断句，它还要求认识人们如何表达自己，认识他们感知与思考的方式，尤其是要知道他们在应当如何对待自己、他人和整个共同体这一问题上的如何思量的，诸如此类。正是本着这种精神，孟子在解释“知言”的时候说道：

波辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。^[10]

根据这种理解，我们不难说，儒家伦理早已充分意识到哈贝马斯在交往互动理论中所探讨的交往互动过程；而且，我们应当给商谈伦理在这一过程中的作用以恰当的定位，因为这一过程不仅涉及狭隘的论辩过程，而且涉及更广泛的社会化过程。知言就是要参与到与他人的交往互动中去，就是要去认识语言所包含的正确的道德意蕴，要使自我的道德反省（道德感和道德意识）社会化并与其他人的道德反省相融合，以决定什么是该做的、什么是该说的。换言之，知言就是通过对普遍道德原则的理解来认识道德规范；对任何人来说，普遍的道德原则既是描述性的又是规范性的。所以，知言乃是知礼（礼是社会和道德规范的一部分）和立己的统一。所谓立己，就是要在儒家之礼所代表的客观化的道德系统中，通过交往和互动与他人相融合。

其实，孔子早已倡导“正名”说，要求名辞必须正确地符合并守护正确的价值，以及人际关系的实际情况。¹³通过考察和发现语言中所蕴含的道德要求，我们就能够指导我们的行为与之相符，所谓“君君，臣臣，父父，子子”。这在语言学意义和道德意义上都不失为一个洞见：通过考察我们对名辞的运用，可以看到道德价值和道德意识已经内在于名辞之中，指称人际关系的日常语言已经浸染着道德共同感和对于道德价值的重叠共识。这一结果形成于人与人之间的交往与互动过程。这就意味着，把我们的道德意识应用于个体语言之中是非常重要的，它可以防止人际交往与互动过程的蜕变。

以上分析表明，罗尔斯关于个体（自我）反省的内在过程，与哈贝马斯关于人与人（自我与他人）之间商谈（宽泛意义上的社会和交往互动）的外在过程，是怎样相互作用并形成关于道德的理解的。在这种道德理解以及人与人之间相互作用的基础上，我们的反省性智慧（通过做出反省性的概括）与推断性理解（通过形成推断性的共识）在更大的多元社会的框架内集中起来，从而形成社会、道德规范并建立道德共同体。这就是《中庸》所谓的“合内外之道”以达“时措之宜”。实际上，我们可以把这一过程描述为：



做出反省性的概括



形成道德共同体

有必要进一步探究儒家关于统一内在反省与外在商谈的思想，以求用“理”（原则/理性）来阐明道德规范的恰当形式。¹⁴ “理”，本指“形式”（pattern/patterning），进而引申为“原则”，既可以指人类心灵的主观立场，又可以指存在于现实中的客观实在。“理”之所以具有客观性的地位，是因为主观意义上的“原则”乃是融会统合性反省与统合性观察的产物。事实上，“理”乃是将我们对世界的理解、以及我们对自身在世界中的位置的理解，进行系统的、本体诠释的重构性建构所获得的结果。“理”的产生就像“性（本质/性情）”一样，离不开我们对人类心灵的自我体验与自我理解。我们把心灵认识活动能力的本源称为“性”，而把心灵认识活动中连贯一致的逻辑形式称为概念秩序、真理或者“理”。但另一方面，概念秩序之为理，又可以用作方法或程序，以此来判断或衡量是否应当坚持、是否应当运用某一具体的规范。因为，人们认为，在理之全体所构成的完整体系中，理具有客观性、普遍性与有效性。

不过，在把原则作为检验规范之有效性的程序时，我们不要忘记，原则本身也具有实质性内容，因为它总是包含着价值。理不仅有内容，而且它还与作为心灵之根基的性相协同，构成检验道德规范之有效性的双重程序：对于某个规范，我们不仅要追问它是否满足客观普遍之理的一般要求，而且还要追问它是否与发自性的内在情感、触动相合拍。一个规范，只有当它同时满足内在与外在、客观与主观两方面的要求，它才算是得到充分的证明，才算是具有普遍的适用性；只有在这时，我们才能说，这一规范具备了道德有效性。在新儒家有生气的传统中，朱熹已经强烈主张：理既是形式化的程序，同时又是具有实质性内容的原则；应当把理作为检验、判断任何行为之道德合法性的标准。^[11]朱熹甚至将性等同于理，试图以此规范性之中的情感与欲求。后来的戴震对此提出猛烈的抨击，力图恢复人性的真实情感欲求，使得它们不再屈从于理与道德原则的先存模式。¹⁶ 这表明，如何确证道德规范的有效性一直是儒家伦理的核心问题，它贯穿着从原始儒家到新儒家的漫长历史。

经过以上分析，我们看到在《中庸》那里，“性”与“内”相应，而“理”则与“外”相应。因此，统合理与性的问题实质上就是“合外内”的问题。理与性可以看成是一对范畴，它们既相互对立又相互补充。这表明，我们固然可以在形式与实质、程序与原则之间做出区分，却不能将它们彼此割裂。以此返观哈贝马斯和罗尔斯相互批判对方在建构程序理性时未能免于实质性内容，就会发现这种批判相当空洞，并且容易将人引入歧途。在儒家伦理的观照之下，我们看到，普遍化原则和正义的两个原则为何必须既是程序性的，又是实质性的（或者说，隐含实质性内容的），以及为何此点乃是充分理解道德规范之有效性的必要条件。

为了说明道德推理的本质和道德规范的有效性，我们有必要引入儒家伦理中另外两对重要范畴。第一对范畴是《中庸》里的“中”与“和”。所谓“中”，乃是指人类的情感平衡状态，它尚未受到外界刺激的激活。在一定意义上，“中”可以说是“性”的内容之一。《孟子》

进而将“性”拓展为“四端”，即仁、义、礼、智四种德性。这也许可以看成是一种关于人的统合性形上学，但它却是以统合性观察与统合性反省的认识论为基础的。关于这一点，《孟子》曾经从无情-同情的角度对仁之端做了著名的经验主义与内省主义的论证。¹⁶

当然，仁不纯然是主观的。这种主观的基本道德感在经过仁的自我反省之后，在内省的层面上获得了普遍性，从而使得仁足以作为道德准则而应用于他人。一旦仁不仅不时地得到他人的回应与赞同，而且在互动的交往过程中不断得以证实，仁就客观地积淀在我们的知识里，甚至积淀在我们关于人类性情的概念之中。由此，仁成为道德规范的客观性的基础。主观与客观的统一所指向的，正是和谐之境，即儒家心目中的“和”。因此，“和”乃是从主体的道德境遇升华至客观的道德境域的融洽状态，它植根于主体的人性与客观的人际情境，因而同时满足性与理的要求。“和”进而扩展至人类共同体，成为道德共同体的道德和谐状态；在此之中，一个人不仅成就自己，而且成就他人，成就一切相关之物。

由此可见，“中”与“和”都可以用作程序性方法以判决任何道德申说的道德有效性，但在此过程中，它们并未丧失它们的实质性内容与意蕴。

第二对范畴是《论语》中的“道”与“德”。“道”指称人之为人的最高原则。在这个意义上，“道”也是道德合理性的最高原则。因为，“道”可以说是体现在交往互动过程中的普遍化人性，交往互动过程最终要形成上文所说的人与人之间的道德共同体。在孔子那里，正是道反映了人之存在与人的道德发展过程，或者说自我的道德修养过程之间的内在统一。另一方面，孔子还把“道”理解为哲学范畴，用来指称事物在道德秩序井然的状态与达到本体-宇宙论的和谐状态中产生和运动的方式。¹⁷但在这里，我们仅限于“道”的第一层含义。在这层意义上，道乃是道德本性的最高根据，它使我们产生了仁这样的道德意识。

尽管“道”并不直接意味着“理”，但是，经由朱熹，“道”确实还是获得了“理”的含义。不过，如果检讨《论语》中“道”这一范畴的所有应用语境并加以重构性建构，就不难发现，从个体的道德发展与自我修养到在仁善的社会与政治秩序之上达到共同体的团结，这些过程的实现无疑都在“道”的统摄之下。人们甚至可以说，《大学》中关于人之发展与社会发展的“八条目”，正具体地体现了实现人之发展与社会之发展的“道”。显然，道恰是一种程序理性，它在人际交往与活动的互动中担保了道德合理性的实现。特别是可以说，“格物致知”所要求的乃是形成推理性共识，而“诚意正心”所要求的乃是反省的普遍化。达到道德有效性所需要的程序合理性不可隔绝于我们关于世界与心灵的实质性理解。

如果论“道”而不论“德”，那么“道”就变得不完整、不一贯。因为，我们之所以能够认识道，是因为我们具有通过反省来拥抱、理解道并循道而行的能力。这种我们称之为道德能力的能力就是“德”。与“性”（人性）一样，“德”是一个形上-实践性的术语（a metaphysical-practical term），因为它虽然发生在我们的商谈实践中，跟我们的行动紧密相联，但它同时又指称人类行动的始点与终点。因此，如果“道”是个整体主义的术语，指称人类道德发展的全过程，那么“德”就是一个分子主义的术语，指称人类道德发展过程中所取得的一个个具体的成就。因此，“德”意味着获得仁、义、礼、智等具体的美德（moral virtues）。于是，“德”最终成为所有美德的一般性基础与承载者。不过，一方面我们不应该忽略道与德之间的内在动态关系，另一方面也不应该忽略德与各种美德之间的内在动态关系。无论是道与德，还是德与各种美德，它们都是相互产生并形成一种整体/部分的结构。正是根据这种道/德/美德的整体结构，我们看到了人性的道德理性化如何实现于上文所描述的个体自我修养与形成集体道德的过程之中。无独有偶，即使在现代汉语中，morality 这个概念仍然一直用“道德”这一术语来表示，其中的“道”意味着一种方法、程序与整体结构，而“德”则意味着一个成就、实质性内容，以及自我道德修养的具体成果。

善优先于权利，还是权利优先于善

在道德观的理性商谈理论中，哈贝马斯认为个体可以自由、平等地参与商谈。在这里他假定了权利优先于善。可以想象，必须首先保证共同体中的个体拥有言论自由与自由参与（或自由集会）的平等权利之后，他们才可能选择自己的生活计划，（生活计划凝聚了他们对善的诸种看法），才可能在主体间的交往行动中与相同地位的他者进行理性的讨论或谈判，从而达成共同的善的观念。换言之，个体必须首先扮演“理想的角色”（乔治·米德语），才可能把他自己关于善的看法作为普遍价值推荐给所有扮演同样的理想角色的他者。但是，只有保证或允许那些基本的自由作为基本权利而为个体所拥有的情况下，这才是可能的。为了避免走托马斯·麦卡西（Thomas McCarthy）那种最终将埋葬商谈伦理的积极法律的进路，哈贝马斯不得不假定，个体必须意识到自己拥有自由和与他人平等的权利；同时也不得不假定，个体会足够理性地允许他人拥有同样的权利或同样的道德意识，而后者也将赋予他们同样的权利。这意味着，个体首先必须具有道德权利意识，之后他们才可能申说自己的权利要求，并把它们与他人的权利要求相对照以求得检验，而且他们还应当允许他人也这样做。只有这样，个体才算是实现了道德自律。只是在下面这种意义上，我们说权利优先于善：为了能够选择价值乃至设想一个善的观念，个体必须首先获得权利意识并成为自律的个体。¹⁸

正是基于个体自律的观照，哈贝马斯对罗尔斯的进路提出了严厉的批判。他认为，在通达作为公平的正义而设计的原初状态之中，罗尔斯不得不把平等的权利建构为“根本善”（primary goods）（实现个体的生活计划所必需的善）。但是，要做到这一点，个体首先必须是自律的个体；因此，在选择权利之前个体必须拥有某些作为权利的权利。哈贝马斯说：“如果我是对的话，那么，理性选择模型的概念局限性阻碍了罗尔斯在出发点上将基本自由建构为基本权利，从而迫使他将它们解释为根本善。这导致罗尔斯将义务规范的道义论意义（deontological meaning）同化在优选价值的目的论意义（teleological meaning）之中。”^{[1] (p114)}他指出，作为平衡正义理论的道义论维度而做出的补偿，罗尔斯让正义理论的第一个原则优先于第二个原则，而后者基本上是目的论的。但与此同时，在原初状态的理性选择理论中，罗尔斯仍然把权利当作根本善，虽然后来他把第一原则中的自由视为保证自由和平等的公民发展其道德能力的根本善。根据哈贝马斯的看法，这并不能使罗尔斯摆脱难题：权利在成为公平的价值之前，它必须已经付诸实践；因此，有必要预设权利与善之间的道义论区别。^{[1] (p115)}

人们可能会同意哈贝马斯对罗尔斯的基本批判。批判的关键之处在于，即使罗尔斯能够在正义的两个原则中重新对根本善进行分类，并且按照它们本身的秩序安排它们，但是，要选择权利作为根本善——这将把权利的实际实施过程简单化约为选择与行动的实际机会——罗尔斯仍然不免要假定自由权利，以及作为权利本身的平等权利。那么，罗尔斯将做何回答？他似乎只是简单地重申自己的立场说，两个原则中所阐述的政治的正义原则抓住了现代民主社会的基本结构，并得到了重叠共识的认可，可以用来决定公共事务。^{[1] (p146-147)}罗尔斯认为其证明已经到了这个程度（*pro tanto*），因此他并没有真正操心于哈贝马斯所提出的难题。这意味着，罗尔斯接受了这样一个事实：一个人只有在作为自律的人行使自由与平等的权利之后，他才可能阐明关于根本善的两个原则。对此观点我并无异议；同时，我也没有看到这种立场和原初状态的必要条件之间有任何不相容之处。

如前所述，与其将原初状态的必要条件视作无知之幕，倒不如视为道德意识状态。我们对孔子“我欲仁，斯仁至矣”这一命题含义的讨论表明，道德意识是人们道德意志的意识和道德义务意识。那么，罗尔斯关于权利的道德意识告诉我们，正义的两个原则正是源于他对现代立宪民主的理解，以及他对自己精神与意志之独立的反省。现在的问题在于，我们是否

有充分的理由认为权利优先于善？权利与善之间是如何相互支持的？为了回答这两个问题，现在让我们转向儒家伦理。

在分析孔子“我欲仁，斯仁至矣”的主张时，我讲到孔子已经触及了普遍义务的道德意识。在他的意志活动中，孔子认识到自己是具有自由意志的个体。他认为每一个人都应当行仁，在这一点上，他认为每个人都是自由、平等的个体。对孔子来说，他的道德意识与仁的主张促使他把自由、平等的基本权利预设为人的基本道德品质，或者说，普通人性——尽管他并没有用专业化的术语说，权利乃是人性之独立、抽象与普遍的要求，权利最终会被人们理性地认识到并得到宪法的保护。这就好像我们并不能说：如果一个人还没有认识和谈及言论自由的权利，那么，在他自由、负责地谈话时，就不可能有自由言论的道德意识。我们关于权利的话语似乎只是从道德要求和道德实践中抽象出来的。因为在现实生活中，外在的强制力量会阻止我们实现对权利的要求；更有甚者，行使言论自由的权利将会遭致迫害。事实上，正是在这些情况下，关于权利的话语才以独立的姿态出现，以确保相关权利得到保护。

通过行动中自我反省与交往互动之统一的儒家辩证法，儒家关于普遍人性的道德意识最终引出了关于普遍人际性的道德意识。在此过程中，行使自由、平等的道德权利离不开道德行动与道德目标的内容。但孔子谈及行仁的时候，仁本身并不是自由权利或平等权利；恰恰相反，仁要求限制个体的私欲并无歧视地去爱人，只是在此之中预设了自由与平等的权利。孔子在这里阐述并表达了这样一种价值：个体生命对于建构个体与共同体之统一的价值。在此基础之上，孔子进而阐述并表达了其他的价值，即他所说的各种美德，它们是个体自我修养实践的内在要求，并且融于自我的修养实践。在一定的意义上，这些价值继承了以往的文化传统，而且在儒家那里它们的合理性在于实现共同的善与理想的共同体，那么，我们是否应当得出结论说，儒家伦理乃是典型的社群主义，它与罗尔斯的政治自由主义以及哈贝马斯的商谈伦理所代表的权利政治学与伦理学了不相干？

我以为需要区别两种权利意识：一种内在于道德义务意识之中，一种产生于权利与价值的分离之后。在道德义务意识——如对仁的意识——之初，权利与价值乃是同时涌现的，权利来源于权利的行使，而价值则来源于对普遍之善（如泛爱众）的构想。这也表明，正是那种足以激起人们委身于善并循善而行的强烈愿望的善观，促使那些将自己的道德原则建立在自己的善观之上的人们，采取道德主张中的权利行动。这一点必须通过关于意志形成的理论来理解。很显然——且不论这是否与奥古斯丁的看法相左——当人的心灵将趋向某种善的欲望同日常欲望区分开来的时候，意志产生了；趋向善的欲望不受它所欲求的对象限制，也不受任何通常意义上的欲望的对象限制。换句话说，人的意志的形成在于内在于人之本性的道德意识，它总是包含着我们对更高的善的构想。

在道德原则或道德观的道德意识中，我们看到“求善的意志”（will to good）与“意志的善”（good to will）相互影响并相互渗透。套用孔子的话来说：我欲仁，而仁又是意志的善。的确，正因为仁是善的，所以我欲仁；反过来，正因为我欲仁，所以仁是善的。我作为道德的主体而欲仁，在我看来仁是值得追求的，这两者不能被割裂开来。因为，如果离开了我的意志（我欲仁），仁不但不可能得以表现，而且不可能成其为仁。这就意味着，我的意志以及意志的实行构成了仁之存在的必要条件。我们可能把“欲仁”的付诸实践看成是仁的形式性要素，而把仁的内容看成是仁的实质性要素。在任何商谈实践中，道德原则的道德意识都有形式与实质两个方面，我们既不可将它们彼此割裂，又不可认为某一方在次序上优先于另一方。与之相类似，我们可以看到，哈贝马斯普遍化原则的内容几乎不可能跟它的形式——用以检验规范的有效性——相分离。同样，康德的绝对律令（categorical imperative）初看起来似乎不沾染任何具体的内容，其实，由于它是对人们所采用的任何准则的要求，因此实际上具有非常广泛的内容。

上述考察可以帮助我们解决自由主义（强调规范伦理或权利伦理）与社群主义（强调价值伦理或德性伦理）之间的某些矛盾。诚然，哈贝马斯区分了规范与价值，规范当然必须是人们所选择的规范而权利则必须是人们所实行的权利。但是，人们之所以选择某个规范，必然需要为什么这样选择的理由；而权利的实行总离不开某个目标。规范与权利离不开意志，但这并不意味着它们与心灵的认知、情感无涉。商谈实践总是同时具有双重意义的实践性：付诸行动与达到目标。与此相似，实践理性与理论理性不可分离，因为实践理性总是预设了理论理性的作用，而且任何现实主张的表述总离不开实践理性的参与。我可以选择善，甚至可以对善的选择做出选择，但这并不能使选择本身变成一个先在于选择内容的基本实体。我不可能在不选择任何东西的情况下做出选择。关于选择与意志的话语，应当和关于价值与知识的话语相互补充。因此，在我们关于道德原则的道德意识形成之初，并不存在自由主义与社群主义的区分。

不过我们可以假定，道德规范一旦形成，它就希望所有的人自愿地践履它，而无需依赖任何价值体系——规范本身所包含的价值体系除外。换言之，决定选择什么、做什么，这并不依赖于任何业已接受或业已融入共同体之中的价值。个体应当运用自由、平等的道德自律，以倡导他所认为应当做的事，并通过商谈与交往行动将自己的观点放在共识或大多数人的意见中去检验。

另一方面，一个人可能会接受并倡导一个既定的价值体系，其有效性已经为大家的道德共识所承认；任何个体无需、或不应该忽视或抛弃他在道德实践与商谈实践中所采用的价值-规范或规范-价值。恰恰相反，他可能会争辩说，从实现所构想共同善（common good）这样一个道德观点出发，我们应当践履并捍卫那些价值，而无需另做选择或就价值展开进一步——如果是进一步的话——的讨论以形成进一步的推断性共识。

在上述两种情况中，很显然，前者是自由主义的立场而后者是社群主义的立场。就哈贝马斯与罗尔斯而言，由于前者倡导商谈程序与交往行动，而后者采取不完全立宪的进路（semi-constitutional approach），因此我们可以说，哈贝马斯式的进路是“推断的自由主义”（discursive liberalism），而罗尔斯的则是“半立宪的自由主义”（semi-constitutional liberalism）。但是很显然，自由主义无需否认，我们完全可以依靠某些价值而生活，这些价值包含着已经融入共同体之中的权利。自由主义无需将自己摆到社群主义的对立面上去。与此相似，一个社群主义者完全可以赞同运用道德自律以提出许多新的、包含价值内容的权利，这并不妨碍他委身于一个已经被证明有利于公共的善与共享的理想社会的价值体系。

我们或许仍然会争论，究竟是权利优先于价值，还是价值优先于权利。但是，这种争论说到底仅仅是信念的问题，仅仅具有形式上的意义。实际上，自由主义与社群主义的价值可以指向同样一个着眼于个人的权利集合，也可以指向同样一个着眼于社群的价值集合，而且这个集合之间并无可比之处。这样一来，究竟首选权利集合还是首选价值集合就是一个开放的问题，要对此做出判断必须依靠权利基础与价值基础，因为两者都得诉诸我们对道德原则或道德观的基本道德意识。或许我们找不到一个足以帮助我们做出一般性选择的决策程序，而且任何有关权利与价值的具体争论都是无法通过某种程序或形式得以解决的。为了解决争端，我们终究不得不回到形成道德原则与道德共识之时的道德观。在我看来，罗尔斯确实有他的理由把权利当成基本善，而他的正义论的两个原则正是试图综合自由主义与社群主义。当然，他更倾向于自由主义而不是社群主义，因为他把第一个原则摆在第二个原则之先。从逻辑上讲，当他把权利说成是基本善的时候，他并没有理由为什么不可以用第二个原则来证明第一个原则。一个究竟是希望优先保持既定的权利还是优先保持既定的价值，这完全可以由他做出自由的决定；但是，他无需把这样的决定作为唯一有效的道德决定来捍卫，因为，权利与价值都可能源自同样的自由决定。

在儒家看来，仁应当被普遍地加以践行，而仁所伴随的其他各种美德也必须为有修养的个体所具有，从而造就道德的人与道德的群体。在这个意义上，儒家伦理兼有自由主义与社群主义的因子。如前所述，个体对仁的道德意识标志着自由、平等的个体的形成。个体按照仁的道德原则以及仁所涵藏的各种美德修为自身，其最终的目标乃是道德上的完人：超越一切私利，超越一切团体的偏见，为整个人类呼吁共同的善的价值。儒家最终是并首先是主张权利的人，但他所主张的权利不能和美德相分离，后者与他对人际关系的观察相关。

前文指出，孔子的道德学说不仅关心一个人应当做什么，而且关心一个人应当成为什么、应当是什么。他对古代的术语做了一番系统的重估，试图循此途径实现人的道德潜能，并把人类共同体建设成有道德修为的个体的联合体。但另一方面，由于孔子对价值的表述的确总是要回溯到过去的理想化了的传统，而孔子所看到的价值的确已经融入中国社会并在汉代之后变成了传统本身，因此我们确实有很多理由把儒家伦理称为社群主义的典范——就好像A. 麦金太尔（Alasdair MacIntyre）把西方前现代的亚里士多德伦理学称为社群主义的典范一样。¹⁹

实际上，从思想倾向上来讲，儒家伦理既是自由主义的，又是社群主义的：儒家的道德原则乃是要求实现所有人的自由与平等的原则，它主张在他人和群体的尽善尽美中实现个体的完善。儒家自由主义总是渗透着儒家社群主义；同时后者也总是渗透着前者，因为在互动的交往和行动中，儒家社群主义要求所有人自由平等地参与其中。如果是在现代的民主社会里，这种相互渗透将会重建新的价值，也将把道德的权利和政治的权利结合在一起。这将表明，诸如关于权利与价值的优先权、自由主义与社群主义等当代论争可以在儒家的立场上得以解决——通过持久的对话与辩证，将个体反省与集体讨论统一并整合起来。

结语

上文中，我们把哈贝马斯的商谈伦理同罗尔斯反省性原初状态的道德观做了对照。在强调道德自我修养的儒家伦理的观照下，我们对他们进行了批判性的评估，从而引出了普遍义务之道德意识（moral consciousness of universalizable oughtness）的重要问题。有必要指出，我的理路既是比较的，又是批判-分析的，因为它关注于人之道德意志这一核心问题。这种理路引出了一系列问题：普遍主义与相对主义、建构与重构、道德商谈实践中的程序理性与实质理性，以及讨论权利与价值何者优先时所涉及的形式-实质之争。

本着推论性交往行动的精神，我们引入了儒家的观点。这不仅是为了在哈贝马斯与罗尔斯这两种进路之间做出调停，更要紧的一点是要阐明，在现实和潜在的层面上儒学究竟具有多少现代性的因子——尽管它已经非常古老。也许正因为儒学很古老，我们才能看到，在人的反省性道德意识之流中，权利与价值不可割裂，两者都是必不可少的。以道德意识之流作为讨论的背景与主体间的语境，我们能够从时下的自由主义与社群主义之争——哈贝马斯与罗尔斯对此做出了无可估量的贡献——中找到一条现实的出路。另外，通过融合自由主义与社群主义的立场，我们可以同时超越前传统的道德与传统的道德，进而对道德商谈与道德规范做出后传统的理解——像儒家伦理那样去理解道德主体间性与道德人性。²⁰

还有许多问题尚未触及到。但我认为，让儒家介入对话这一做法本身就是一个范例，它将表明，关于道德理论与道德问题的现代论争不应当仅仅局限于西方资源与西方哲学家。

参考文献：

- [1] 尤尔根·哈贝马斯 (Jürgen Habermas): 基于理性的公共使用的和解: 评罗尔斯的政治自由主义 (Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' s Political Liberalism) [J], 哲学杂志 (*Journal of Philosophy*), 131.
- [2] 评商谈伦理 (Remarks on Discourse Ethics) [J]. 西阿伦·克罗宁 (Ciaran Cronin): 证明与应用 (*Justification and Application*), 剑桥 (Cambridge): 麻省理工学院出版社 (MIT Press), 1995. 29-30.
- [3] 约翰·罗尔斯: 答哈贝马斯. 哲学杂志 (*Journal of Philosophy*) (92 卷) [J], 1995 (3). 133-139.
- [4] 论语 [M].
- [5] 实在性与有效性 (*Factuality and Validity*) [M], 1992. 11.
- [6] 哈贝马斯: 商谈伦理: 对哲学证明程式的注解” (Discourse Ethics: Notes of a Program of Philosophical Justification) [A]. 克里斯琴·伦哈德 (Christian Lenhardt)、希里·韦伯·尼科森 (Shierry Weber Nicholsen) 译. 道德意识与交往行动 (*Moral Consciousness and communicative Action*) [C], 剑桥, 麻省理工学院出版社, 1993. 65.
- [7] 康德: 道德形上学原理 (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*) [M], 1785. H. J. 帕通 (H. J. Paton) 译自德文版, 伦敦: 哈钦森 (London: Hutchinson), 1948. 421.
- [8] 哈贝马斯: 道德意识与交往行动 [M], 66ff.
- [9] 约翰·罗尔斯: 正义论 (*A Theory of Justice*) [M]. 剑桥: 哈佛大学出版社, 1971. 136-137.
- [10] 孟子.
- [11] 朱熹: 朱子语类 [M] (第一卷).

注释:

1. 参见尤尔根·哈贝马斯 (Jürgen Habermas): “基于理性的公共使用的和解: 评罗尔斯的政治自由主义” (Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' s Political Liberalism), 《哲学杂志》 (*Journal of Philosophy*), 第 92 卷, 第 3 期 (1995 年 3 月), 第 109-131 页; 约翰·罗尔斯: “答哈贝马斯” (Reply to Habermas), 同上, 第 132-180 页。
2. 无论是在经验层面还是在理论层面, 还有很多问题有待进一步探讨。因为这涉及这样一个问题: 在经济与政治全球化 (经济与政治在很大程度上都是理性的目的性的行为, 它们有可能导致某种控制) 之外, 人的理解力——正如哈贝马斯所谓的“交往行动”所揭示的那样——对于人类的全球化将有怎样的影响?
3. 当代认识论已经表明, 关于知识的内在论 (internalism) 与基础主义 (foundationalism) 的主流立场已经受到挑战, 代之而起的则是知识的外在论 (externalism) 与非基础主义 (non-foundationalism) 的立场。随着用来刻画知识的标准的变化, 我们对知识的描述也就不不得不随之改变。
4. 罗尔斯也指出, 原初状态理论所隐含的立宪进路也可以是一个不断地进行积极主动的参与和修正的开放过程。为了强调这一点, 罗尔斯甚至引用了杰弗逊的想法: 每隔十九年或二十年进行一次立宪大会以修订或重订美国的宪法。参见“答哈贝马斯”, 第 160 页。
5. 哈贝马斯并不赞成这一点, 因为在他看来, 规范的有效性源于普遍同意或共识, 它们由既定规范应用其

中的共同体中的参与者经过推论性争论而产生。但问题是，我们所讲的共同体是参与人数有限的共同体，还是参与人数无限的共同体？如果我们所讲的共同体是像他的道德普遍主义所要求的那样人数普遍的话，那么，我们就必须涉及代表性的问题；或者说，我们必须借重于某种统合性学说或者诸种统合性学说——它们包含在不同的文化传统与文化视角之中——所达成的重叠共识来证明规范的有效性证明。

6. 参见《论语》(*Analects*), 7-30。根据哈佛燕京《论语》索引(*Harvard-Yenching index to the Analects*)。本文所有出自此书的引文，均由我自己译成英文。

7. “欲”这个词包含着双重意义，一是意志(will)，一是欲望或希欲(desire or wish)。人们通常把这个词同肉体欲望联系在一起。但是，当说“欲仁”的时候，“欲”乃是一种指向理想状态的精神活动，同时也是一种只有意志才能够作到的原则。

8. 我们或许可以假定，把正当具体化为人的正当行为的源头，这可能是各种权利——它们或者是人的属性，或者是人的天性——的起源的基础。

9. 在儒家的哲学文本中，heart与mind巧妙地组成了一个统一的整体“心”。参见拙文“儒家诠释学：道德与本体论”(Confucian Hermeneutics: Morality and Ontology)，即刊于《中国哲学杂志》(*Journal of Chinese Philosophy*)，2000年，第1期。

10. 为了证明孔子的“仁”确实包含了道义论的与目的论的义务意识，我们有必要指出，从“欲仁”到仁的形成，这其中存在着自我意识。我们会看到，这种道德自我意识最终引出了“性”的观念，后者乃是仁的意识的生存论之源。参见拙文“儒家的自我理论：自我修为与自由意志”(Toward a Theory of Confucian Selfhood: Self-Cultivation and Free Will)，见《比较哲学，中西方文化之间的碰撞》(*Komparative Philosophie, Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*)，Rolf Ebrfeld, Johann Kreuzer, Guenter Wohlfart, John Minford 编，Muechen, Willhelm Fink Verlag, 1998年，第51-86页。

11. 孔子曾经说过：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”见《论语》，4-5。

12. 我们会看到，个体的自我反省、共同体中的重叠共识，以及交往行动与互动的开放过程，它们对于一个共同体通过对道德个体之本质的自我理解以达到道德意识与道德意志来说具有同等重要的意义。

13. 参见《论语》，13-3。孔子之后的孟子与孟子之后的荀子都继续阐述这一学说。荀子在其著名的《正名》一文中，区分了语言中使用名辞的三种谬误：以实乱名，以名乱实，以及以名乱名。

14. 对于那些不熟悉汉语的人来说，理解下面这点非常重要：我们正在探讨的是另一种不同意义的中国字，它碰巧与前文所讨论的那个代表礼仪、合宜的规则，以及道德/社会规范的体系的“礼”发音相同。我把这儿的“理”表示为 li_2 ，以区别于第一个写为 li 的礼。

15. 参见戴震：《孟子字义疏正》，特别是第三卷。

16. 参见《孟子》，哈佛燕京索引，2a-6。

17. 这个讨论以及另外一个意义，请参见成中英：《儒家与新儒家哲学的维度》(*New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*)，纽约州立大学出版(Albany: State university of New York Press)，1991年；第二部分，第11章，“儒家道德与人的形上学辩证：一种哲学的分析”(Dialectic of Confucian Morality and Metaphysics of Man: A Philosophical Analysis)。

18. 针对这个问题，参见哈贝马斯在“评商谈伦理”中的立场，第6、11、12节，见《证明与应用》，48ff，88ff。他也曾在对罗尔斯的批判中谈及这个问题：“权利的平等分配只有那些享有权利的人把对方认作自由与平等之人才有可能。”见“基于理性的公共使用的和解”。

19. 参见麦金太尔：《谁之正义？何种合理性？》(*Whose Justice? Which Rationality?*)，圣母大学出版

社 (Notre Dame University Press), 1998 年; 也可以参考哈贝马斯在《证明与应用》中的批判性讨论, 第 96-105。

20. 哈贝马斯在“道德意识与交往行动”一文(见《道德意识与交往行动》, 第 116-194 页)中, 对道德发展的阶段, 以及道德意识、道德对话和行动的最可取形式等问题进行了富有挑战性的讨论。

A Confucian Reflection on Habermas' Approach

Cheng Zhongying

(Department of Philosophy, University of Hawaii, American)

Abstract: In defending the legitimacy of modern values, Habermas' approach is apparently characterized by reconstruction but not construction, procedural theory but not substantive theory, and the moral point of view but not non-moral point of view. It is based upon public debate with public of reason but not private or personal reflection on human sentiments, and the priority of rights over the good. This paper will explore these problems by critical interpretations of both Habermasian discursive ethics and Confucian ethics. This critic will, on the one hand, make use of Confucian ethics to overcome the limitation of Habermas' approach, and, on the other hand, learn some insights from Habermas to further develop Confucian ethics in order to make it more appropriate to the modern and postmodern contexts of the present.

Key Words: Habermas, Confucian ethics, Modernity

收稿日期: 2003-12-23;

作者简介: 成中英, 男, 美国夏威夷大学哲学系教授。