

国外伦理学新译系列

伦理学前沿丛书

E

丛书主编 ◆ 万俊人

TRANSLATION

ETHICS

SERIES

[美] 托马斯·斯坎伦 ◆ 著

陈代东 杨伟清 杨选 ◆ 等译  
杨选 ◆ 统校

What We Owe to Each Other  
我们彼此负有什么义务



人民出版社

我们彼此负有什么义务

ISBN 978-7-01-007398-9



9 787010 073989 >

定价:47.00 元

国外伦理学新译系列

伦理学前沿丛书

丛书主编 ◆ 万俊人

TRANSLATION

ETHICS

SERIES

[美] 托马斯·斯坎伦 ◆ 著

陈代东 杨伟清 杨选 ◆ 等译  
杨选 ◆ 统校

What We Owe to Each Other

我们彼此负有什么  
义务

人民出版社

责任编辑:夏 青

**图书在版编目(CIP)数据**

我们彼此负有什么义务/[美]托马斯·斯坎伦 著 陈代东  
杨伟清 杨选 等译 杨选 统校-北京:人民出版社,2008.11  
(伦理学前沿丛书/万俊人主编)

ISBN 978-7-01-007398-9

I. 我… II. ①斯…②陈…③杨…④杨… III. 政治哲学-文集  
IV. D0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 190254 号

**我们彼此负有什么义务**

WOMEN BICI FUYOU SHENME YIWU

[美]托马斯·斯坎伦 著

陈代东 杨伟清 杨选 等译 杨选 统校

**人民出版社** 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京龙之冉印务有限公司印刷 新华书店经销

2008 年 11 月第 1 版 2008 年 11 月北京第 1 次印刷

开本:700 毫米×1000 毫米 1/16 印张:29.25

字数:402 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-007398-9 定价:47.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

## 走在道德生活世界的前沿

哲学被称为后思之学,哲学工作也因此被看做是一种“事后诸葛亮”式的理论反思工作。作为哲学的一个构成部分,伦理学当然也具有这种“事后”反思的理论特点,更何况诸如恩格斯这样的哲学家还曾特别指出过,人们的道德观念总是或多或少地滞后于人们的道德生活实践。从人类心理(意识)发生学的意义上看,这样说不无道理。然而,康德的研究告诉我们,人类的道德观念或道德思维并不一定总是“后验的”,某些“先验的”观念形式或理论原则常常是保证人类道德行为之普遍正当性和合道德性的前提条件。一个完整的“道德形(而)上”理论图式(伦理学基础理论)的建构,应当是从特殊的道德经验中抽演出具有普遍实践意义的道德原理(原则),然后再将后者贯彻落实于前者的一个往返循环的过程。更为重要的是,在人类既定的道德文明和文化(包括道德理论)事实面前,人们的道德生活实践和道德理论思考都不是从零开始的;相反,我们的思想和行为总是从某种既定的东西开始的。再用康德的话说,现代人类社会已然成为文明的社会,而现代人则已然成为文明化了的人。因此,在人们的道德实践或行为与人类的道德观念或原理之间,或者,在人们的道德生活世界与道德观念世界之间,界限、次序、互动或转换实际已经难以割裂,难以截然两分,因而也就难以分

出先后。这就是说,观念或者理论并不总是落后于行动或生活实践的。

当然,我们并不能因此否认人类生活创造之于人类道德观念或伦理学理论所具有的持续不断的挑战性和前沿性,更不能因此否认这两个方面始终存在着一种张力,甚至是由于当代人类道德生活及其世界图像的日趋丰富与复杂所带来的日益增长的张力。恰恰相反,承认这两个方面或领域之关系的复杂性,与正视人类道德生活实践日益丰富、复杂、具体乃至日趋技术理性化所产生的理论挑战,正是我们认识、理解和重构现代新型道德观念,进而理解和重塑我们道德的行为方式和行为规范所必需的前提。

人类文明的年轮已经进至 21 世纪。自 20 世纪后期以来,人类的道德生活同其社会生活的其他方面一样,发生了值得关注的变化:科学技术尤其是信息网络技术、生命科学技术、公共(行为)管理科学等新型科学技术的迅速发展;经济全球化趋势的日趋凸显及其给全球政治秩序与文化发展所带来的崭新挑战;以及由于上述社会基本因素的刺激或变革所导致的“现代性”文化价值危机——诸如,经济实用理性对人类价值理性(尤其是道德推理)的严重挤压,民族—国家政治意识的过度强化所滋生的“文化政治”对现代民主政治的严峻挑战,后现代意识对整个“现代性”观念意识形态(尤其是对“现代性”道德观念意识形态)的强烈冲击甚至瓦解;“终结”“国家意识形态”与“强化”“社会意识形态”的两极争端,以及由此所带来的当代宗教观念和社会一般价值观念的分化与紊乱;等等,都对当代人类道德观念与道德行为方式产生了异常复杂的影响。

在某种意义上可以毫不夸张地说,今天的道德生活世界已然呈现出前所未有的困局:传统道德文化资源已不足以料理今天的所有道德问题——尽管无论如何它依旧是我们赖以应对道德生活问题的基本资源之一;新的道德文化资源又尚待创造、尚待获取普遍有效的价值认同;更为严重的是,现代道德文化本身的生长已经因西方启蒙运动之“道德谋划”的破产和当今文化多样冲突的加剧而遭受肢解,成为某种“支离破碎”的文化“碎片”和软弱乏力的语词“修饰”。要走出这一道

德困局,显然首先需要重建我们的道德文化和道德理论,而要实现这一双重的重建目标,则首先需要我们的伦理学工作者走向当今道德生活的前沿地带。因此,走在道德生活世界的前沿就是我们编辑出版“伦理学前沿丛书”的基本理由!

就当代中国社会生活世界和中国伦理学知识世界而言,伦理学的前沿焦点主要会聚于三个领域:伦理学理论本身的前沿开拓或创建;应用伦理学研究;以及域外伦理学研究的前沿视野。毋庸讳言,中国伦理学的知识现状已经远远落后于我们的道德生活实践,其知识开拓和理论创新已是迫不及待。对于我们的伦理学知识来说,面对大量道德现实问题而无能为力,实在是值得当代中国伦理学界认真反省的首要课题。在今天的知识社会里,由于伦理学作为一门特殊人文学知识的文化局限和功能限制,我们也许不能再期待一种全能的伦理学知识体系,但是,探索和建构一种或诸种具有现实解释力和价值约束力的道德理论或伦理学类型,却不仅是完全可以合理期待的,而且也是当今中国伦理学界的一份不容推脱的理论责任。应用伦理学的产生和凸显本身就是一个“现代性”的道德事件。由于现代知识的专业化、专门化、专家化和专利化,以及由此带来的技术应用性知识对现代知识社会的宰制,道德伦理问题越来越多地表现为专门的行为技术问题,比如:生命医学伦理(克隆技术作为其前沿实例)问题;网络伦理问题;公共健康伦理和管理伦理问题;等等。这一切都使得许多实际的道德问题牵涉到甚或内含着大量的专业技术难题,尤其是具体的行为技术与一般道德伦理原则之间的冲突问题。而且,随着当今知识社会的发展,这类问题还将日益增多、日益复杂。这就意味着,具有技术实用特征的应用伦理问题将会或者已然成为当代伦理学研究的重要领域,其重要性与紧迫性只会强化,不会减弱。还应当承认的是,国外特别是西方发达国家和地区的伦理学界在伦理学基本理论创新和应用伦理学探究两个方面,都已经远远走在我们前面。因此,当代中国伦理学界的另一个亟须探究的前沿领域,就是弥补和加强我们对当代域外伦理学发展的前沿了解,并努力创造出足以与域外伦理学界展开对话和交流的理论资源。就此而言,

开放的学术姿态与独特的学术理论资源是至关重要的。在一个开放竞争的知识社会里,没有开放的学术视野和姿态,一如没有自身独特的学术资源和理论特色,都不可能参与当代社会的知识竞争和文化创造。而仅仅是上述这些课题领域便已经足以显示编辑出版“伦理学前沿丛书”的理论价值与实践意义。

是为序。

万俊人 谨记

公元二〇〇四年十月于北京西北郊悠斋



## 致 谢

001

1979年9月,我开始写一本道德哲学方面的书。同年,我离开普林斯顿大学到牛津大学众灵学院访学。我原打算在这一年完成这本书的草稿,后来证明这是相当不现实的。现在,18年过去了,我终于完成了这个任务。其间,我从我的家庭、同事、学生以及各种机构那里得到了巨大的帮助。在这些年里,由于我写作牵扯到很多精力,我的妻子露希以及我们的女儿萨拉和杰西为我付出了很多,她们对我工作的理解和认可给了我很大帮助。我对她们深表谢意,尤其要感谢露希始终不渝的支持和理解。

我相信,约翰·罗尔斯和托马斯·内格尔对我书中观点的影响是显而易见的。他们的建议和鼓励也起了非常重大的作用,也许对读者来说并不明显,但至少像德里克·帕菲特所作

的贡献一样有一种渗透力。从我在众灵学院的第一年,到1997年秋天在哈佛共同举办讨论会,帕菲特源源不断地提出了极其敏锐和详细的评论,伴以他最为友好的鼓励和建议。这使本书的每一部分都有了重大改进。罗纳德·德沃金和阿马蒂亚·森通过对本书很多章节的评论以及与我就有他们探讨的议题进行的富有启发的交谈也给了我巨大帮助。我也从与弗朗西斯·卡姆、克里斯丁·科斯伽德、约瑟夫·拉兹、朱迪斯·汤姆森和伯纳德·威廉姆斯关于这些问题的交谈中受益颇多。

我的许多朋友、学生和同事已经阅读了本书书稿的部分或者所有章节并提出了帮助我提高的意见。我要向他们致以谢意,尤其是罗伯特·奥迪、卡拉·巴格诺里、迈克尔·布拉特曼、乔治·布罗斯、泰尔伯特·布鲁尔、G. A. 科亨、约书亚·科亨、彼得·德·马内夫、塞缪尔·弗里曼、吉尔伯特·哈曼、帕米拉·海尔罗尼米、阿伦·詹姆斯、谢利·卡干、雷奥纳德·卡茨、艾林·凯利、亚瑟·库弗里克、拉忽尔·库马、塞巴斯蒂阿诺·马菲托尼、理查德·莫兰、希拉里·普特南、索非亚·雷波坦兹、法维奥拉·里维拉-卡斯特罗、拉里·特姆金、邓尼斯·汤普森、戴尔特马·冯·德·普福尔顿、若松良树。我也应该向两个匿名读者表达我的谢意,因为他们就我的著作向哈佛大学出版社提出了富有助益的意见。

阿格涅茨卡·加沃斯卡、塔玛·夏皮罗给我的研究提供了帮助,安吉拉·史密斯给我提出了批评意见,尤其是她为我做的一流的原稿编辑工作,我要向他们表示感谢。

本书的大多数思想是从在伦理与法哲学学会的会议上提出和讨论的材料中发展起来的。我向该会会员多年来给予我的帮助和激励致以衷心的感谢。书中的许多章在纽约大学法律、哲学和政治理论学术讨论会上提出过。这些会议都是极其出色的,我从中受益颇多。我要感谢那些与会者,也要感谢各大学中听过本书中一些部分的许多其他听众。

本书的某些章节利用了先前发表的材料。第三章先前的一个版本以《福宁的地位》(The Status of Well-Being)为名在《唐纳人类价值

演讲集》1998年第19卷上发表;第六章来自于该演讲集1988年第8卷中《选择的重要性》(The Significance of Choice)一文。这两篇文章的使用都得到了《唐纳人类价值演讲集》和犹他州大学出版社的许可。第七章的大部分取自1990年发表在《哲学与公共事务》第19卷上的《诺言和惯例》(Promises and Practices)一文,本文的使用得到了普林斯顿大学出版社的许可。最后,第八章的一些部分取自《相对主义的恐惧》(Fear of Relativism)一文,该文发表于R.赫斯特豪斯、G.劳伦斯、W.奎因主编的《美德和理性:菲丽帕·富特和道德理论》(牛津:牛津大学出版社,1995年)。这则材料的使用得到了牛津大学出版社的许可。

普林斯顿大学、哈佛大学和众灵学院多次给予我财务支持,并提供了良好的工作环境,我要向他们表示感谢。我也要向古根海姆基金会在1990年的春天对我的支持,尤其要向已故的约翰和凯瑟琳·T.麦克阿瑟基金会提供给我研究基金资助使我最终完成本书表示感谢。

我要把此书献给我的双亲——托马斯和格雷丝·斯坎伦,是他们最初激发了我的哲学兴趣,并给予了全力支持。

## 导言

我们都相信某些行为在道德上是不正当的。但是,当我们宣称一个行为是不正当的时候,我们作出了一种什么判断呢?关于正当和不正当的判断不能像关于经验世界或关于我们自己的心理活动的事实判断那样直截了当地来理解。然而,它们确乎作出了关于某些主题的断言,这些断言可能是真实的也可能是虚假的。此外,当把我们置于某种处境中作出道德判断的时候,虽然某些种类的经验可能是很重要的,但作出这些判断本身似乎并不只是观察的问题。更确切地说,我们仅仅通过用正确的方式考虑问题就得出了一种判断:作出某种行为会是不正当的,某些时候是通过一个仔细评估的过程得出的,这个过程很自然地要求一种推理。但是,它是一种什么样的推理呢?最后,某种行

为在道德上可能是不正当的这一事实似乎提供了一条强有力的理由不要那样去做,这条理由至少通常在反对任何与之竞争的考虑时具有决定性的意义。但是,这条理由是什么并不清楚。我们为什么要对正当和不正当加以思考?无论它们是什么,其相对于我们的其他关怀和其他价值的优先性何在?本书的目的就是要回答这些问题。

在某种意义上,关于正当和不正当的判断之主题的问题有一个显而易见的答案:它们是有关道德的判断,或者更明确地说,是关于在道德上什么是正当的判断。道德判断具有通常说明性的语句形式,并遵循通常的逻辑规则。为什么不只按表面价值接受它们,就当它们是对它们所说问题的主张呢?我认为,我们应该按表面价值接受这些判断,作为关于它们表面上的主题,即正当和不正当所做的主张。但是,我们也有理由要求对这一主题进行更完整的描述。一个可能的理由来自于形而上学的关怀。如果说关于正当和不正当的判断是真实的或虚假的,那么,这一定是因为它们打算要描述的某个事实领域,而且它们能与该领域相符合或者未能与之相符。因此,关于主题问题的恰当答案,看来首先应该是要搞清楚这些判断所提出的主张是关于“这个世界”的哪个部分的。

但是,这个形而上学的问题至少对我来说不是首要问题。促使我超出上面提到的琐碎理由去寻找一种对于有关正当和不正当的判断之主题的描述的,并不是对道德事实的形而上学本体的关怀。如果我们能够描述出我们借以得出关于正当和不正当判断的那种推理方法的特征,并且能够解释为什么有可靠的理由把人们通常认为道德判断所具有的那种重要性赋予以这种方式得出的判断,那么,我认为,我们就对关于正当和不正当的主题问题也作出了充分的回答。关于道德本体论——例如关于道德事实的形而上学地位,不会再有任何有意思的其他问题。

这是因为,与日常经验的判断、科学主张和牵涉到宇宙起源和控制的宗教信仰相比照,关于正当和不正当的判断其要点并不是提出关于时空世界是怎么样的主张。确切地说,这些判断的要点是实践的:它们提出我们有理由做什么事情的主张。关于正当和不正当判

断的主题的形而上学问题,只有在需要回答这些问题以便表明这些判断怎样才能有这种实践意义时才是重要的。也许有人会说,我们需要道德主题的形而上学特性,以便确定道德判断是关于某些“真实的”东西的言说,但是我们值得追问一下:对哪种真实性还有争论以及为什么它是我们应该担心的东西。

一种担忧是,关于正当和不正当的问题可能没有正确的答案。这是一个严重的挑战,而且似乎我们必须提供对这种判断主题的形而上学的说明,以便回应这种挑战。然而,我认为这并非必要。这个有争论的问题并不是一个形而上学的问题。为了表明正当和不正当的问题有正确答案,只要表明我们有充分的根据认为,判断一些行为是正当的或不正当的某些结论,作为关于道德的结论来理解是正确,并且表明,我们因此就有充分的根据赋予这些结论以特殊重要性,而这种特殊的重要性我们通常是给予道德判断的,这就足够了。

对关于正当和不正当的判断不是关于任何“真实”事物的这样一种指责的第二种解释会把它当做这样一种主张:它们不应该具有这种重要性。这是对关于正当和不正当的判断之说服力的任何说明都需要回答的指责。但是,恰当的回应该要求说明这样的判断之主题的形而上学地位这一点并不清楚,因为关于正当和不正当的事实的说服力似乎并不来自于它们的形而上学地位。这是由这样一个事实表明的:我们不清楚,对这一地位的说明——例如一种表明关于正当和不正当的判断是关于物理和心理现实的某些方面的说明——仅仅凭借它赋予关于正当和不正当的判断之主题的“现实性”,怎样支持它们的说服力。

我将要为之辩护的那种观点把关于正当和不正当的判断当做关于理由的主张——更明确地说,是关于为了在某些条件下接受和拒绝一些原则的理由之充分性的主张。这是要根据某些别的东西(理由的观念)来解释正当和不正当,但这可能遭到反对。这也同样需要哲学的解释。如我将在第一章中论证的,我相信,我们不应该认为理由的观念是神秘的,或者是一个需要,或是可以按照某种其他的更为基本的概念给予哲学解释的观念。特别是,我们不应该认为理由

的观念提出了致使它受到怀疑的形而上学的或者是认识论的难题。因此,只要有适当的方式来决定是否或者没有充分的理由来拒绝相应环境下的原则,并且只要有理由来关心这个结果,按照这样的理由对关于正当和不正当的判断作出的表述就提供了对这些判断的主题令人满意的说明。

因此,在我开始提出的关于正当和不正当的三个问题——关于主题的问题、推理方法的问题和说服力的问题——之中,我首先要考虑的是第二个,特别是第三个。由此,我把关于正当和不正当的判断的说服力作为我追问的出发点。我开始先提出对这些判断的说服力的描述,然后把这种描述作为对它们的主题进行说明的基础。

当我问自己,一个行为会是不正当的这样一个事实给我提供了什么理由不去做时,我的回答是,我不能根据我可以期待其他人可以接受的理由来向他们证明它是正当的。这使我这样来描述关于正当和不正当的判断的主题:它们是关于这样一些事情的判断,这些事可以得到那些被说服去寻求行为(这种行为是有相似动机的其他人无法合理反对的)的一般规范之原则的人们无法合理反对的原则的许可。特别是,当且仅当允许一种行为的任何原则是一条可以被那些具有上述动机的人们合理反对的原则时(或者对等地说,当且仅当按照这些人们不能合理拒绝的原则它会被否决时),这种行为就是不正当的。

这种描述用一种适合于我们目的的方式刻画出了道德上的不正当性的特征:

第一,它具有与我们的一阶(first-order)道德信念的正确联系。例如那些肆意的杀戮行为,它们在本能上给予我们一种震撼,觉得它们显然是不正当的,根据这种说明也显然是不正当的,因为可以有理由拒绝允许这些事情的任何原则。更一般地说,把我们关于正当和不正当的直觉判断当成关于刚才描述的主题的判断似乎是有道理的。但是,对我们关于正当和不正当的判断之主题的这种描述也适当程度地独立于我们当前的一阶信念,因为它使这些信念仍然有可能是错误的,使我们现在赋予那些信念的权威在事实上仍然可能属

于其他东西。

第二,这种特征描述用一种方式描述了不正当性,这种方式为我在开头提到的哲学问题提供了似乎有理的答案。它把关于正当和不正当的判断描述成关于理由和证明的判断,一种可能正确或错误的判断,一种我们能够通过我们熟悉的、不会作为神秘的东西震撼我们的思维形式进行评价的判断。除此以外,正如我已经提出的和我将要在第四章更详细论证的那样,这些判断是在决定如何行动和如何生活的时候我们有理由关注和极端重视的判断。

许多人可能同意,当且仅当一种行为根据其他人不能合理拒绝的理由无法向这些人证明其为正当时,这种行为就是不正当的。但是,他们可能说,这是正确的,只是因为人们能够或者不能够合理地拒绝的东西,在更深的意义上是由关于正当或不正当的事实决定的,这种意义与关于有理由拒绝的任何观念无关。因此,例如,某些行为是不正当的,因为它们是肆意杀戮的行为或者是欺骗行为;因为它们是不正当的,所以,拒绝任何允许它们的原则就是有理由的。但是,这最后一个事实要按照前面那些事实来解释,而不是相反。

我的观点否认这一点。我认为,从最基础的层面上来考虑正当和不正当就是考虑可以根据他人(如果其动机适当的话)无法合理拒绝的理由来向他们证明什么东西是正当的。按照这个观点,对他人的可证明正当性(justifiability to others)的观念被认为在两个方面是基本的:首先,正是通过考虑向其他人证明,根据他们无法合理拒绝的理由什么是正当的,我们确定了那些更明确的、诸如谋杀或背叛的道德概念的形态;其次,有一种观点认为,我们有理由要避免那种无法用这种方式证明的行为,这种观点说明了道德上的不正当性特有的规范力。

在我第一次提出这个观点的那篇文章中,我称之为“契约主义”(contractualism)<sup>①</sup>。尽管这一名称有某种不利因素,但是我仍将继续使用它。还有一些观点和我提出的观点在许多方面不同,它们通

<sup>①</sup> T. M. 斯坎伦:《契约主义和功利主义》。



常被称为“契约论的”(contractualist)<sup>①</sup>。此外,对许多人来说,契约及其同源词似乎暗示了一个和我的说明无关的利己主义的讨价还价过程。把我的观点和其他包括了关于意见一致的观念的说明区分开来的,是其关于这种意见一致的动机基础的概念。这里所说的意见一致的各方被假定为不仅是在寻求某种好处,也为寻找原则的目标所驱使,这些原则是那些具有相似动机的其他人无法有理由拒绝的。关于一种共有意愿——修正我们的私人需求以寻求一个其他人也有理由接受的正当性证明的基础——的观念,在回溯到卢梭的社会契约传统中是一个核心因素。称我的观点为“契约论”的主要理由之一,就是强调它和这种传统的联系。

我在第二部分提出的对正当和不正当的说明很可能给许多人留下一一种很强的康德式理论的印象,而且一个行为的正当性是由它是否会被某些原则允许而确定的,没有人能有理由拒绝这些原则,这个观点和康德的绝对命令确实有很明显的相似性。此外,我的总体策略和康德在《道德形而上学基础》中的论证相似,在该书中,康德的论证从描述关于正当和不正当的判断特有的说服力开始,把这个特征作为理解这些判断的内容和我们借以得出这些判断的那种推理的关键。但是,我对支持我们对我们的行为正当性的关注之理由的说明是与康德大相径庭的。我的策略是用实质性的术语来描述这些理由,这些术语阐明了为什么我们应该认为它们是非常有说服力的。但康德是通过表明道德要求如何以我们的理性力量的条件为基础,来寻求解释道德要求的特殊权威性;而我则通过表明我们生活的其他方面和与我们与其他人的关系如何包括了这种观念,来试图解释对

---

<sup>①</sup> 我的观点和罗尔斯在《正义论》中提出的观点相近。我将在第五章中列举我们观点的一些重要区别,但是这些观点主要来自于罗尔斯对基本社会制度之正义的关注。我相信这两个理论的根本道德观念是非常相似的。大卫·高蒂尔《协议而致道德》一书表达了甚为不同的道德观点,但有时它被称为“契约主义的”,或者也许更常见地被称为“契约论的”。对这些各种各样观点的讨论见布赖恩·巴里的《正义理论种种》。巴里提出了一种观点,与我在《作为不偏不倚的正义》中提出的观点非常相似。

他人的可证明正当性要求特有的重要性和权威性。其结果就是,对正当和不正当的说明,用康德的话来说,公然是他律的。

在《契约主义和功利主义》一文中,我把我的计划描述成对道德本质的研究,而且,我把能够根据他人无法有理由拒绝的理由向他们证明一个人行为正当的一种愿望作为我的说明的动机基础。本书的结构反映出这样一个事实:现在对我来说,这两种主张似乎都是错误的。

正如大多数人所理解的那样,道德批评的范围是相当广泛的。各种各样的行为方式,例如婚前性行为、同性恋、懒惰和浪费行为,即使它们没有伤害其他人或者违背他们的任何责任,也常常被认为是不道德的。不管这些行为方式在实际上是否容易受到强烈的反对,那些认为以上行为不道德的人们,他们所想到的显然并不是我在上面描述的那种意义上的不正当。因而我所提出的观点似乎真的被当成不是对这种广义上的道德的说明(在该意义上,大多数人都理解它),而是对一个较为狭窄的道德领域的说明,它与我们对他人的责任有关,包括诸如帮助他们要求以及反对伤害、杀戮、压迫、欺骗的禁令。在当代道德哲学中,这个领域的讨论最多(常常是在“道德”的名义下)。但是,虽然它是道德的一个重要部分,而就人们的普遍理解来看,它也只是一个部分,而不是全部。

我们不清楚这个领域是否有个名称,我称之为“关于正当和不正当的道德”(the morality of right and wrong),而且我将继续使用这一名称。但是“正当”和“不正当”一般也在更宽泛的意义上使用,例如,当据说某些形式的性行为或者那些导致动物物种遭到毁灭的行为是不正当行为的时候。我所想到的道德的这一部分比正义更宽泛,正义特别与社会制度有关。“义务”也选择了一个较为狭窄的领域,主要是关于由特殊行为和承诺所产生的要求。因此我使用了“我们彼此负有什么义务”这个短语作为道德的这一部分的名称和本书的书名,本书就是以这一领域为主题的。我认为道德的这一部分构成了一个独特的主题,由单一推理方式和共同的动机基础统一起来。相形之下,更宽泛意义上的道德是否是一个具有相似统一性

的单一主题,我们并不清楚。

最初,我把“我们彼此负有什么义务”的动机基础看做一种愿望:用一种能够向其他人证明正当性的方式行动,因为我看愿望的观念比理由的观念更清晰,而且更少争议。在我看来,要说一个有愿望的人有理由去做那些会促使这一愿望实现的事情,这是毫无疑问的(也许是关于理由的最没有疑问的主张)。我倾向于相信,并非所有的理由都是这样以愿望为基础的,但是,就我的目的来说,为这样一个很有争议性的论题辩护看来没有必要,我的目的首先是为我们之中那些被关于正当和不正当的思考推动的人来确定这些思考所具有的说服力。因此,我就把这种说服力的来源的特点描述为按照可以向他人证明正当性的方式来行动的愿望,认为我可以把诸如关于缺乏这种愿望的那些人要说什么以及一个行为是不正当的这样一个事实是否能给予这样的人任何理由来避免它这样一些问题放在一边。

然而,这种策略被证明是站不住脚的。许多人质问我,按照我的观点,一个缺乏这种愿望的人是否会有理由来避免不正当的行动,并要求我解释:我怎样说明缺乏这种愿望是一种特别严重的错误这一事实。此外,我想提出的对关于正当和不正当的推理结构的说明,对道德的这一部分和其他价值之间关系的说明,就更自然得多地按照理由来表达,这些都变得很清楚了。要在一个实践推理的概念之内充分地作出这些说明是非常困难的,也许甚至是不可能的,这个实践推理概念把这当成是一件解决怎样满足各种愿望以及怎样平衡这些彼此冲突的愿望的事情。这迫使我对理由与合理性进行更深入的研究,这导致了一个结论:我最初关于理由和愿望的假定把事情几乎完全搞反了。愿望并不是这样一个更清楚的概念:按照它,拥有理由的观念才可以让人理解,更确切地说,为了起到通常指定给它的解释性和辩护性作用,愿望的概念需要按照那种把某些事当做一种理由的观点来理解。愿望也没有给行为提供最普遍的理由,相反,几乎绝不会有这种情况:一个人有理由做某事,是因为此事会让他或她的愿望得到满足。我在第一章中对这些结论进行了论证,在这一章中,我

也提出了合理性 (rationality)、不合理性 (irrationality)、有理由 (reasonableness) 等观念,以后各章都依赖于这些观念。

第二章和第三章论述价值和福宁 (well-being) 的概念。通常,价值[或者“好”(the good)]和个人福宁被认为是与我主要关心的那部分道德无关的概念。因此,它们能够提供一些理由,根据这些理由,那些构成这个道德部分的要求能被证明是正当的,但是它们也构成了它的一个潜在的困难之源,因为其要求可能与福宁的提高以及其他价值形式相矛盾。按照这种通常的观点,要成为有价值的,或者是好的,就要是那些被造成的或者被提高的东西。这样,有价值的东西就是事态,或者是事态的组成部分,而且,对事态的价值有贡献的主要东西之一就是在这—事态中的个人的福宁。大多数其他事物有价值是因为它们对个人福宁的贡献。在第三章中,我论证了这种关于福宁作为“主价值”的通常观点是错误的,我还反对那样一种观念:有一个单一的福宁概念,这个概念在个人做决定的过程中以及在道德原则的辩护中都应该起核心作用。第二章中抨击了“要成为有价值的,就是要成为‘要得到促进的’(to be promoted)”这一更普遍的观念。我通过考察一些通常被认为是有价值的东西,例如友谊、知识和艺术成就来进行我的论证。承认这些东西是有价值的,的确包含了把一些事态看成是“要得到促进的”,但是我主张,并非所有认可这些价值或者很多其他价值的理由都是促进某些事态的理由。尤其是,我论证了,要承认人的生命是有价值的,首要的就是看我们拥有的、以符合他人无法有理由拒绝的原则的方式来对待其他人的理由。这就用一种方式把价值领域或者“好”与“我们彼此负有什么义务”联系起来,这种方式减少了它们之间的明显冲突。

我在第四章提出了对“我们彼此负有什么义务”的动机基础的说明,并且表明这种说明怎样才能解释通常认为道德思考具有的优先性和重要性。然后,第五章描述了道德正当性证明由于这种原因而采取的结构,考察和详细阐述了关于没有人能有理由拒绝的原则的观念。

责任的观念以及自由和它所包括的自愿的概念,在这些原则的

内容中,以及在证明它们的正当性的过程中起了重要作用,因为一个人拒绝一条会要求他忍受某种负担的原则其理由的力度可以被这样一个事实降低:这种负担是他通过适当的选择本可以避免的负担。在另一个同样熟悉的方面,作为把一个行为当做人们可以为她或他作出道德评价的行为而归诸一个行为者的条件,责任的观念也和道德评价相关。第六章的目标是要表明我的契约主义如何来解释关于责任的这两个概念,并为在它们之间作出区分的重要性辩护。第七章考虑遵守诺言的责任、不撒谎的责任以及关涉到我们致使其他人形成的期望的相关责任。对这些责任的论证提供了在第五章中描述的正当性证明过程的例子。此外,由于诺言的有效性取决于它是否是自愿作出的,这些论证就阐明了在第六章中提出的那些方式的要点,自由和自愿的概念就以这些方式出现在道德原则的正当性证明中。

然而,正如我所描述的那样,诺言没有为遵守诺言提供仅仅是表面上的道德理由,在第七章的末尾,我将讨论一些其他的理由,诸如来自于誓言和关于个人荣誉的理想的那些理由。这就为我在第八章对道德相对主义的讨论提供了有用的例子。我对正当和不正的道德的说明不是一种形式的相对主义,但是它考虑到了道德上所要求的相当大的可变性,既是因为在我对“我们彼此负有什么义务”的说明中,各种各样的要求都可以被证明是正当的,也是因为更宽泛的意义上道德能够包括的价值之众多。我主张这是和一个合理的相对主义者所能要求的同样多的可变性。然而,关于正当和不正的实际上分歧的范围比这个更为广泛,在第八章的最后一部分,我要考虑应当怎样理解这种分歧,从中我们应该得出什么样的结论。

这种分歧的可能性提出了一个关于我要在本书第二部分中提出的那种主张的问题。我认为,契约主义为这样一种观点提供了对关于当我们说一个行为在道德上是不正当的时候,至少我们许多人都断言的东西的最好解释。但是,我并不是把它提出来作为对“不正当”这个词或者是“道德上不正当”这种说法的一种说明。那些持非契约主义(例如功利主义者或者神圣命令理论)理由的人可以使用

这些词语,而且,要宣称在这样一些情况下这些词正在被误用,或者具有不同的意义,这似乎并不合理。对道德不正当性持有非契约主义论观点的人会同意契约主义者的这个观点:称一个行为在道德上是不正当的,就是说它违反了重要的行为标准,因此容易受到严厉的批评。也许这么多东西都是这些词语的意义的一部分。但是持这些不同观点的人对这些标准是什么以及是什么使得它拥有权威性的意见并不一致。结果,当他们宣称一些行为是不正当的时候,他们提出的主张就具有了重叠但又有分歧的内容。在这样的情况下,我有时会说,人们头脑中有道德上的不正当性的不同“意义”。然而,这并不是说牵涉的词有多重意思,倒不如说,根据它们通常的意义,人们用它们来表达不同的主张。

可以说,持这样一些观点的人对关于什么使行为不正当的观点意见不一致,也可以说这就是我在本书中要为其提供一种特别说明的问题。这种描述至少在两方面似乎是有道理的:首先,我要提出的一部分是对某些标准的特征描述,我主张,根据这些标准,应该判断行为的正当性或者不正当性,因此,称它为对“什么使行为不正当”的说明似乎是合适的。其次,为了使不同的道德观点(契约主义、功利主义、神圣命令,等等)展示出实际上的分歧,它们必须谈论同一件事,并对其提出相互竞争的主张。因此,描述这种状况的一种自然的方式就是说:它们对于不正当是什么,意见是一致的,并且对于什么赋予了行为这种特性意见不一致。

然而,有两种考虑被认为不利于这种描述事情的方式。第一种考虑是,基于最自然的理解,对使行为不正当的东西做一种说明,这是确定相关的不正当做法(诸如蓄意谋杀,或者违反诺言)的特性的问题。这种观点是说,不为任何无人能有理由拒绝的原则所接受,应该仅仅被理解为一种属于这一类的更普遍的特性,这种特性像这些更为具体的不正当做法的特性一样,带有个别的道德上不正当的特性。于是,这种进一步的特性就提供了理由,来避免以这种具体的方式行动,并且批评那些这样做的人,如此等等。但是,虽然我的契约主义的说明其目的之一是为不正当性提出一个一般标准,这个标准

解释了这些更为具体的不正当做法的特性,并与这些特性相联系,但这并不是它的唯一目标,甚至也不是其主要目标。其目标在于用一种澄清不正当性提供了什么理由的方式,来描述不正当性的特征,并且这一目标超出了“什么使行为不正当”的说法,至少在这些说法最自然的解读上是这样。

当我们追问,由于这个原因,道德不正当的特性被认为是什么的时候,关于这种描述的第二个难题就出现了。如果我已经提到的那些观点就不正当性是什么达成了一致意见,并且仅仅在什么使行为不正当上意见不一致,那么,它们就其达成一致意见的那种特性是什么?因为这些观点就道德标准的内容和它们的权威性的基础这两者都没有达成一致,那么,看起来作为这些不同意见的共同对象的这种特性,就必须或者是对不正当性的不可分析的规范特性[这类似于G. E. 摩尔相信的、他已经确定的、善(goodness)的、简单的、不可分析的、非自然的特性],或者是违反(某一个)重要的行为标准的其他更高等级的特性,因此就有(某种)严重的不合理之处。

正如我在第二章中论证的,就善和价值而论,我相信,后面这一种形式的、或者“推诿责任”(buck-passing)的分析是正确的。善不是一种单一的本质特性,这种特性使我们有理由促进或喜欢那些具有该特性的事物。更确切地说,说某个事物好就是宣称它有其他特性(在不同的情形中有不同的特性),这些特性提供了这样的理由。但是,不正当性似乎不同。至少在很大范围内,一个行为是不正当的这样一个事实本身似乎给我们提供了不去那么做的理由,而不是仅仅指明其他理由的存在(虽然它也可能那样做)。

刚才提到的那种摩尔式的说明可能与这种直觉一致,因为它可能把不正当性确认为一种特殊的、不可分析的、非自然的、给我们提供了理由的特性。关于这样一种说明的难题并不是这种特性可能是“非自然的”(我很愿意接受“是……的一条理由”是一种不可分析的、规范的,因此是非自然的关系。)。这个困难更确切地说是这样的:一种仅仅针对不正当性的不可分析性的说明,对我们必须避免不正当行为、必须批评那些从事不正当行为的人的理由并未加以解释。

我相信,我们有可能就这些理由是什么说得更多一些,我的契约主义的主要目标之一就是要做到这一点。我们最好把许多功利主义的理论、神圣命令的理论以及其他一些说明理解为提供了可供选择的解释。因此,在我看来,最好把契约主义和这些其他理论描述为对道德上的不正当性的性质本身的互相匹敌的说明,而不是对一些条件——一些行为在这些条件下就具有那种特性——的不同说明。<sup>①</sup>

这里,考虑一下在我刚刚讨论的那种区别以及在我们关于一种自然性质,如黄金的概念和作为黄金的特性之间的区别这两种区别之间的类比是有帮助的。<sup>②</sup> 无论我们关于黄金的概念是什么,作为黄金的特性就是它具有的物理构造的特性,这种物理构造是那种物质典型的构造,并且成为其被观察到的特征的基础,诸如是黄色的,有延展性、抗酸性。例如,黄金有某种原子结构,这是一种经验的发现,而不是概念上的真理。与此类似,不论我们关于老虎的概念可能是什么,作为老虎的特性,就是具有属于那个物种的动物的典型自然本性的特性。与黄金和老虎不同,道德不正当性不是一种自然性质,而是一种可以被称为规范性质的东西。也就是说,道德不正当性可以等同于某种规范性的重要特性,这种特性为不正当的行为所共有,而且说明了它们被观察到的规范性特征,诸如我们有理由避免那些行为、批评干了那些事的人等等这样一些事实。

目前采用了这个类比,我在第四章将要支持的主张之一就可以作为这样一种主张提出来:就是在“道德的”这个词最宽泛的那种意义上,那些通常被认为应该受到道德谴责的行为,事实上并没有形成一个单一的规范的种类。也就是说,并不存在这些行为都具有的单

<sup>①</sup> 罗伯特·亚当斯也这样理解相互竞争的道德理论之间的关系。见《忠诚美德及哲学神学中的其他论文》一书中的《神圣命令元伦理学再修改》,第136—138页。

<sup>②</sup> 见索尔·克里普克:《命名与必然性》。我的讨论是从那本书的第3讲的范例中抽取出来的。希拉里·普特南也得出了相似的区别。例如,见《心灵、语言和实在》第八章、第十一章,大卫·王在《道德相对性》中把克里普克和普特南的观点运用到道德案例中去了,参见第48—51页。



一的、在规范上重要的特性,而且这种特性提供了不做那些事的主要理由(这并不意味着,在每一种情况下,都不会有不做这些事情的正当理由,并且因此,它们可能都具有作为有正当理由避免的行为、而且因此是容易受到严厉批评的行为的更高等级的特性。)。但是,我将在第四章和第五章提出的契约主义理论为那种规范提供了说明,我们通常所说的“道德上不正当”的事情很大和很重要的一部分都隶属其中。因为这类事情数量大而且很重要,所以我打算把我要提供的东西称为对关于正当和不正当的道德的说明,即使这样,正如我在下面将要表明的,“道德上不正当”这种表述也是在刚才提到那种更宽泛的意义上使用的。与此类似,如果我们通常叫做黄金的材料证明并不全都是所有相同物质的例子,我们仍然会把对那种物质(虽然不是所有我们已经称为黄金的材料)特性的描述称为对黄金本性的说明。

然而,这个例子表明了不正当和自然性质之间的类比的局限性。如果黄金有某种特定的物理结构,那么,那些相信它有其他结构的人,或者称没有这种结构的材料为黄金的人就仅仅是错了。然而,就道德而言,却可能有不同观点的更大空间。假定契约主义至少为很大的、而且是主要的一类我们关于正当和不正当的判断提供了令人满意的说明,假定它确定了许多我们称为在道德上不正当的行为事实上看来具有的一种特性;这种特性似乎以正确的方式和我们认为那些行为不正当所根据的理由联系在一起;而且它为避免那些行为和批评那些做这些事的人的理由提供了一种似乎有理解释。如果对道德不正当性的一种竞争性的说明引证了某种根本不是一种正当理由或者不是那种正确理由的考虑,作为避免一些行为的理由(提出这种理由就是因为事实上这些行为是不正当的),那么,那种观点就仅仅是错误的。但是,即使契约主义的说明在我所描述的那些方面是完全令人满意的(即使它是最令人满意的说明),也仍然有其他理由来避免某些通常被认为在道德上是不正当的行为。另外一些对不正当性的说明强调这些其他理由,而且它们因此可以挑选出一组行为(人们认为这些行为在道德上是不正当的),不同于契约主义挑

选出的,因而可能在某些方面就值得认真对待,即使它们不能宣称是对不正当性的最好说明。我将在第八章考虑这样一些说明的可能性。

作为对“道德的本质”的研究而开始的工作已经作为一本书而告终,这本书论述三个具有同一中心、并且相继而越来越狭窄的规范领域:理由、价值和我们一起负有什么义务。第一章提供了对理由和合理性的一般说明;第二章和第三章按照理由对一般的价值观念和个人福宁的观念进行了分析;从第四章到第七章,考察我们彼此负有什么义务,它被看成一种中心价值、人的价值或者合理生活的一个方面。

# 目 录

contents

致 谢	/ 001
导 言	/ 001
第一部分 理由和价值	
第一章 理由 / 003	
第二章 价值 / 076	
第三章 福宁 / 111	
第二部分 正当和不正当	
第四章 不正当和理由 / 155	
第五章 契约主义的结构 / 204	

第六章	责任 / 272	
第七章	诺言 / 324	
第八章	相对主义 / 362	
附录	威廉姆斯论内在 理由和外在此理由 / 400	
参考文献		/ 413
原书索引		/ 428
译者后记		/ 437

# 第一部分

## 理由和价值



## 第一章 理由

### 1. 导言

我打算把理由观念作为基本观念。在我看来,解释什么是某事的理由的任何尝试都会回到同一个观念:一种认为有利于某事的考虑。人们可能会问:“怎样有利于这件事?”“通过为这件事提供理由”似乎是唯一的答案。因此,我将以理由的观念为先决条件,也要以我的读者在最低限度的、然而是在基本的意义上是有理性的为先决条件,现在我要解释这种意义。

在我看来,理由的观念并不是一个有问题需要解释的观念。在本章第 11 节里我会谈到为什么解释这一概念的各种尝试(性情式的、表达性的,等等)都给我一种令人不满意的

强烈印象。我怀疑任何这种一般的说明能否成功，但现在我的目标并不是论证情况就是这样，因为我要继续探讨的问题都不依赖于它。在稍后的篇章中我将提出的关于价值和道德的一些主张，将是与任何对理由更深入的说明一致的，这些说明不会使我们关于理由和合理性的普通概念的轮廓受到干扰。本章的主要目的就是要描述我所认为的这些轮廓是什么，而且我希望用一种支持我的主张的方式做到这一点。我的主张是不应把理由观念看做是有问题的。我也将试图以这样一种方式提出问题：如果有关于理由的问题，那么这个问题就是关于一切种类的理由的一般性问题。关于实践的理由或者行为的理由并没有特别的问题。当我们判断一个行为在道德上是不正当的时候，如果我们要对之作出回应的那类理由需要解释，需要解释的就是关于道德不正当性的概念，而不是行为理由的一般观念。

004

我的策略将是在我要关注的那种意义上，确定以一种常见的反思形式作为核心因素的理由之地位，并且提请人们注意我证明的是对一切种类的理由——信念的理由、行为的理由以及像关于恐惧、怨恨、赞美这样一些态度的理由——的思考所共有的结构特征。因为行为的理由一直被认为和愿望具有特别紧密的联系，或许甚至依赖于愿望，所以我将要讨论理由和愿望之间的联系。我将要证明，愿望就它们不同于对理由的认识而言，在实践思考中，其作用远不像通常人们所认为的那样重要。实际上，我已经开始确信，只要把“有一种愿望”理解为一种与“把某事看作一条理由”不同的状态，它在行为的证明和解释中就几乎没有起什么作用。我在本章的目的是要弄清楚，我所认为的理由在我们自己的思考和彼此的争论中所起的作用，从而为我在第二章和第三章中对价值和福宁的讨论以及在随后的章节中对我们关于正当和不正当的观念的结构和动机根据的讨论提供基础。



## 2. 判断敏感(judgment-sensitive)的态度

一条理由是一种“被认为有利于”某种事情的考虑,这样一种初步的看法指向了一个问题:“有利于什么?”而且因此也指向了一种重要的区别,这是在我所想到的那种意义上能够明显为之提供理由或者要求理由的那些事物与不能为之提供理由的那些事物之间的区别。在这种意义上,要求这个世界中与任何有意向的主体都没有关联的一个事件的理由就是没有意义的。我可以问:“为什么火山要爆发了?”但是,我可能被理解成在要求一种解释火山为什么要爆发的理由,并且这不会(至少在大多数现代人中)采取一种提出火山爆发的理由的形式。

我也可以问:“你为什么认为火山要爆发了?”而且我可能问的至少有两件事:第一件也是最自然的是,我可能被理解为是在要求你为这一信念提出证明。“人们为什么应该认为火山要爆发了?这样想的理由何在?”这就是我要关注的“理由”的那种意义。我将称之为标准的、规范的意义。刚才我通过为这个信念列举理由已经阐明了这种意义,但是,人们也可以为其他的态度,诸如意图和恐惧要求并提出在相同的意义上的理由。

在给火山将要爆发这一信念的正确性提供证明时,你可能也在解释你是怎样得出这个信念的:你得出这一信念是因为你已经认为它是由这些理由支持的。正如我马上要强调的,这是像相信在正确性证明和这种解释之间有一种紧密联系这样一些态度的特征。虽然如此,这两者还是可以区别开的。在追问相信那个P的理由是什么与追问某人相信这件事的理由是什么这两者之间是有区别的〔我把后者称为这个人的有效(operative)理由〕。这两个问题都与我所称的“在标准的规范意义上的理由”有关。第一个问题要求对把P看成是这种情形的根据进行评估,第二个问题要问的是,作为一个个人生活事实的问题,琼斯相信那一点的理由是什么。因此,虽然这两个问题

都涉及在标准的规范意义上的理由观念，而第一个问题却是首要的，第二个问题则与一个个人认为什么是这种基本意义上的理由相关。

于是，我所感兴趣的就是“在标准的规范意义上”的理由。因此，当我说某事是或者不是一条理由的时候，我将不会对这是不是或者可以是某个人的有效理由感兴趣，而是对它是否是一条可靠的理由——真正有利于所谈的那件事情的考虑——感兴趣。或许看起来，在简单地假设完全规范意义上的理由概念时，以及在通过假设理性行为者能够作出关于在这种意义上的理由的判断，并且被这种判断所说服时，我是在回避当代理由之争的一个重要问题。但是，我认为这些问题在当代关于这些问题的讨论中并不是真正有争议的。

首先，要理解它们如何会有争议是很困难的。关于理由的真正的怀疑论——关于任何事物是否“有利于”在典型的理由意义上的任何其他事物的怀疑论，或者是关于我们实际上是否能够做出关于何时情况如此的判断的怀疑论——会是一种非常难以把握的立场。也许一个人能够持有关于行为理由的这样一种怀疑论，即：尽管事实上各种各样的状况可以促使我们行动，而关于何时我们有这些行为的正确理由的问题却是没有意义的。但是，甚至这种观点也给我留下强烈的笨拙和不稳定的印象。要想一贯地保持这种观点，就需要把一个人的所有行为看成那些只不过是发生了的事情，而且还需要避免在表面价值上接受关于可以说什么来支持或反对做出这些行为的任何想法。

休谟可能就持这样一种观点，但是，我相信大多数现代休谟主义者在这个观点上都不会追随他。例如，当伯纳德·威廉姆斯说，如果一个人做某事会促进他或她的目标，这个人就有理由做这件事时，看来他显然是在一种完全的规范意义上持有这一主张的。我认为，他对一种观念的强调表明了这一点，这种观念是说：声称这样一个人有一条理由，就是可以提供给他或她某种东西作为建议。<sup>①</sup>正是这种

<sup>①</sup> 例如，参见伯纳德·威廉姆斯：《内在理由和责备的模糊性》，第40—41页。威廉姆斯关于理由的颇有影响的观点将在以后的讨论中会经常见到。我在附录中更完整地讨论了它们。

提供这样的建议的观念,是以这里所谈的那个行为者能够考虑他或她有理由做什么——也就是说,能够理解关于在规范意义上的理由的判断为前提条件的。因此,我并不把当代(至少在威廉姆斯和“外在”理由的辩护者之间)的这种论战看成关于“把某事当成一条理由”的可理解性或现实的论战,而是关于什么时候人们真的有这种意义上的理由和关于这样的理由在解释他们的行为时的作用的论战。

人们可以要求其标准规范意义上的理由或向其提供这种理由的那些事物的范围是什么?那些独立于任何有意识的行为者的状态或发生的事显然都被排除在外。大多数、也许甚至是全部包含在内的是理性行为者的态度,诸如信念、意图、希望、恐惧以及诸如赞赏、尊重、鄙视、愤慨之类的态度。然而,这些东西必须和纯粹感觉的东西区分开,诸如饥饿(区别于认为一个人有理由寻找食物)、劳累或心烦意乱。这些是无法要求其有标准规范意义上的理由的情形。它们可能影响我们关于我们所拥有的理由的判断(当一个人很劳累的时候,看来就没有值得做的事情了),但是它们并不需要依赖于任何关于理由的判断。

人们明显可以要求、或向之提供我想到的那种意义上的理由的那类态度,可以用明显的、但是我认为并无过错的循环论证来将其描述为一类“判断敏感态度”。这些态度是这样的:只要一个其理性程度合乎理想的人断定这些态度有充足的理由时,这个人就会有这些态度;当他判断这些态度没有合适的理由支持时,这些态度就会在这个人身上消失。饥饿(hunger)显然不是一种判断敏感的态度,但信任是,而且恐惧、愤怒、赞美、尊重和其他诸如名望值得追求这一类观点的评价性态度也都是。

具有一种判断敏感的态度包括了一套复杂的安排,用一些确定的方式思考和作出反应。例如,一个相信那个“P”的人在问题出现时很可能将有对P的确信感受,他通常会准备肯定“P”,并且在进一步的推理中把它作为一个前提;当和它相矛盾的主张提出来的时候,他往往会把“P”看成一条反证,等等。与此类似,一个打算做“A”这件事的人,不仅会感到对那种行为的过程总的来说处置得当,而且往往也要寻找实现这一意图的方式(寻找手段,寻找使之适合其他计

划的方式,等等),而且在有人提出和它相矛盾的行动方针时,他也会认为这个意图是明显的反对理由。如果一种态度是这样一种态度——这种安排的复杂结构应该对一种特殊的判断很敏感——的一部分,那么,它就是判断敏感。但是,具有这样一种态度不仅包括了倾向于以某些方式来判断,而且也包括倾向于各种模式的草率想法,诸如倾向于认为主张是可信的,或者在相关的时刻把行为过程看成是有意的。

我已经说过,判断敏感的态度组成了这样一类事物:人们可以明显地要求或提供它们在标准的规范意义上的理由。一些行为可能被列举出来作为这种主张的引人注目的反例,根据是:它们本身不是态度,然而显然是可以为之提供标准规范理由的东西。但是,它们仅仅是一个明显的反例。行为是这样一种事情:其规范理由只有在它们是有意的,也就是说,是判断敏感态度的表达这种条件下,才可以提出。与此相反,有人可能会指出(至少在通常情况下),为了“打算”做某事,我必须认为我自己有理由做那件事。所以看起来,行为的理由毕竟是首要的,并且打算(intending)的理由是依赖于它们的。但是这里并没有真正的分歧。做某事的理由几乎总是有意去做那件事的理由,因此,“行为的理由”并不和“打算的理由”形成对照。与行为的联系对意图来说是本质性的,这种联系决定了适合于它们的种种理由,但正是与判断敏感的态度的那种联系,才使事件成为行为,<sup>①</sup>并且因此,也决定了那种人们显然完全可以要求和提供其理由的事。

判断敏感性的观念有助于把那种意义分离出来:在该意义上,态度可能是我们要“为之负责”的事物,即使它们不是选择和决定的结果,这是和大多数自愿行为不一样的。在没有有意识的选择或决定的情况下,不仅感性的信念,而且许多其他态度也在我们身上自发地出现了。虽然如此,作为持续状态,这些态度还是“取决于我们”

<sup>①</sup> 这是唐纳德·戴维森在《行为和事件论文集》的几篇文章中提出的观点。例如,见《行为》一文(第46页)和《作为哲学的心理学》一文(第229页)。另见阿兰·吉巴德:《明智的选择,灵敏的感觉》,第38—39页。

的——也就是说,关于是否有适当的理由,它们依赖于我们的判断。因为这种对判断的依赖,这些态度就是在“取决于我们”这话的几层中心意义上,完全可以认为我们要对其负责的东西:它们能够完全归因于我们,并且人们完全可以要求我们为之辩护——来证明它们所表达的判断的正确性。另一方面,对我们来说,用我们选择的任何方法来采取、修改或拒绝判断敏感的态度都不容易。因为虽然对于那种态度的适当理由是否存在的判断取决于我们,但是一般来说,要使这里有或没有这些理由,这并不在我们的能力范围之内,这取决于我们之外的事实。但是,这些对我们的能力和自由的限制在以上所列举的意义上,并没有破坏我们对于我们态度的责任。

在某些情况下,判断敏感的态度在更深一层的意义上,可能“取决于”我们,因为可能有一些理由,它们支持、但是不要求这些态度。意图通常就是这样:也许有充分的理由采取一种行为,即使拒绝它和代之以做其他的事都将不是非理性的。然而,正如我将要在第六章论证的,要恰当地认为某人对一个行为有责任,并不需要这种额外的“自由”度。因为“负责”主要是一个对理由的要求的适当性问题,这里所说的那种态度是判断敏感的态度就足够了——也就是说,它或者直接反映了行为者的判断,或者被认为是由它所控制的。由于这个理由,一个人不仅能够为他的行为负责,还能为意图、信念和其他态度负责。<sup>①</sup> 也就是说,人们完全可以要求一个人根据与这些态度相关的准则为这些态度辩护,而且人们也可以根据这些准则对一个人所持的态度作出评价。发现自己要为某种态度(它表明,按照某些标准,一个人的想法是有缺陷的)负责的“刺激”在每一种情形中都会不同,这依赖于我们对这里所说的这些标准的关注理由是什么。

---

<sup>①</sup> 菲力普·佩蒂特和迈克尔·史密斯在《信念和愿望中的自由》一文中,对一种类似的主张进行了辩护,这种主张是关于信念之责任的可用性以及行为责任的可用性的。然而,按照他们的观点,只有当一个错误信念能“没有完全改变其性质”而给一个人留下深刻印象知道它是错误的时,这个人才应该为他的错误信念或愿望负责,而且如果做到了这一点,他也会相应地改变信念或愿望。在第六章的第5节,我为一项较弱的要求进行了辩护。

但是,关于责任的基本观念是相同的。

### 3. 合理性(rationality)

对于判断敏感的态度讨论已经让我们接近了关于合理性的几个观念:理性造物(rational creature)的观念和关于做什么合理的或不合理的观念。本节要提出我如何理解这些重要概念的几个基本论点。我要论证我们应该比有些时候所做的更精确地来解释不合理性的概念,在这方面,我对合理性的理解将是更能获得认可的。其结果将是:一些作为关于合理性的主张而提出来的论题,反而一定会被认为是关于有什么理由的实质性主张。做这一转换并不是要解决我们有理由做什么的问题,但是我相信,它使关于理由和合理性的重要问题能够以一种更为公平的见解来思考。

首先,理性造物是一个讲理的造物——有认知、评估和被理由说服的能力,并因此而具有判断敏感的态度。与我在前一节中所说的相一致,在此我并非在理论和实践推理之间作出任何区别。我归诸理性造物的能力既包括为了信念而认知、评估和被理由说服的能力,也包括为了诸如意图、恐惧和赞美等其他态度而认知、评估和被理由说服的能力。这些反思能力把我们和其他造物区分开来,虽然它们也可能有目的地行动,正像我的猫试图进入搁着猫食的橱柜中时所做的一样,但是,它不能提出或回答一个特定的目的是否提供了足够的行为理由的问题。我们有这种能力,因而,我们作出的、甚至极少考虑要做什么的所有行为都反映了一种判断:有某个理由值得按其行动。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 在其反思性特征中,这些判断和哈里·法兰克福所称的“二阶愿望”具有相似性:拥有的愿望,不拥有的愿望,其他愿望,或者在行动中这些愿望有效,或者没有有效的愿望(见法兰克福:《意志自由和人的概念》一文)。因而,“理性造物是有能力作出这样的判断的”这样一种观念就类似于法兰克福的论题:二阶愿望是人格的标志。对于理由,我将在本章第8—10节讨论,然而,我并不认为最好把这些反思判断的特征描述为“愿望”。关于这点,请参见加里·沃森的《自由的能动性》一文。

这并不是说,在行动的时候,有意的行为总是基于有意识的反思判断,有某些理由值得按其行动;这也不是更一般地主张:所有判断敏感的态度都直接产生于这样适当的判断。没有判断和反思,判断敏感的态度也能自发产生,但是它们是以一些更松散、更一般的方式,对行为者关于理由的适当性的判断作出的反应。让我们来谈谈三种这样的方式。

第一,当一个理性造物确实作出了一个有意识的反思判断“某种特定的态度有正当的理由的”时候,一般她会具有这种态度。例如,如果她判断关于信念 P 有可靠的根据,那么通常她就有了这个信念。也就是说,除非她改变这个判断或者认为它受到了损害,当这个问题提出来的时候,她对 P 就有确信的感觉,并且她就准备确认 P,还要在进一步的推理中把它作为一个前提。与此类似,如果她判定有非常说服力的根据以形成某个特定的意图,于是她就采纳了这个意图,并且在进一步的行为中,这种意图就表现出来:只要她没有改变这一判断,她就要寻找实现这一意图的方法,认为她自己有理由避免与此不相容的意图,并且当机会出现时,就按照它来行动。

第二,当一个理性造物判断,她意识到的那些理由确实不利于某种态度,她一般就没有那种态度,或者如果她以前有的话,就不再有这种态度了——对于那个信念不再感到确信,或者不再把它用做一个前提,或者不再寻找实现这个意图的方法,而且也就不倾向于按照这个意图来行动。

第三,虽然理性造物通常没有经过反思就形成了信念、意图和其他态度,但是这些态度的形成,总的来说受到关于理由充足性的一般的固定不变的判断限制。例如,如果一个人认为,某类特定的推断证据不是形成信念的可靠根据,或者某些理由不是某种行为的可靠根据,那么,她不会基于这样的证据毫无思考地形成信念,或者基于这些理由毫无思考地作出这种特定的行为。

我已经多次说过,行为者关于某些理由之充分性的判断(在与之相关的地方)对他的想法和行为通常是很重要的,除非这个判断被后一个判断否决。否决和被否决的可能性是判断和判断敏感态度

的独有特征。在一种实践的意义上,愿望可以通过给行为发出相互矛盾的指令而互相冲突。我可能想起床吃饭,同时我又想待在床上,而且这种冲突并不妨碍同时有两种愿望。关于理由的判断也会以相同的方式发生冲突。我可以把饥饿当成起床的理由,同时把疲劳当成不起床的理由,而且我不会因为有些互相冲突的态度而必须受到理性的批评。但是,通过提出关于同一主题的互相冲突的主张,在一种更深的意义上,判断也可以互相冲突,并且人们无法同时合理地持有以这种方式互相冲突的态度。不仅关于“外部世界”的判断是这样,而且其他种类的判断也同样是这样,例如关于某些理由之充分性的判断。我无法同时判断,某种考虑构成了6点起床的可靠理由,并且它们又没有构成6点起床的可靠理由。如果我先持其中的第一种看法,然后又转到第二种,那么我就必须否决我的第一个判断,比如说,认为环境已经改变了,或者有新的信息,或者前一个判断“弄错了”,也许是由于未能注意到相关事实,或者由于过于看重了一种考虑。

#### 4. 对不合理性的狭义解释

合理性包括了一个人的思想和行为的不同方面之间的系统联系。但是,对于在我所描述的那种一般意义上的合理性来说,这些联系是系统性的,而不仅仅是意外的和偶然的,这一点就足够了——对于一个理性造物来说足够了。这些联系并不需要在每种情况下都保持着;理性造物有时是无理性的。当一个人的态度未能符合自己的判断时,例如,当一个人继续相信某件事情(继续坚信地关注它,并把它作为以后推理的前提条件),即使他或她认为有可靠的理由来拒绝它时,或者当一个人无法形成一种意图并按照它来做某事,即使他或她认为有压倒性的可靠理由去做那件事时,在最清楚的意义上的不合理性就产生了。这些是很清楚的不合理性的情形,因为它们所包含的想法或行为在一种明显的意义上是“和(这个人自己的)理



由相反的”：在一个人所做的判断和他或她所持的态度要求的判断之间有一种直接的冲突。

当一个人承认某种东西为理由,但又未能以相关的方式之一受其影响时,在这种意义上的不合理性就出现了。除此之外,还有更实在的、违反它就是不合理的实质性标准吗?有的时候未能接受某些考虑作为理由是不是不合理?在我看来,哲学的用法,但可能不是“普通的”用法在这一点上分开了。一些哲学家可能把“不合理的”这个词限制在我所说的最清楚的意义,在此意义上,一个人未能对他或她承认是相关理由的东西作出回应,但是,许多其他哲学家却更宽泛地扩展了这个词。<sup>①</sup>我自己将在理论和实践的领域内都把“不合理的”限定在较为狭窄的意义上。正如我将要论证的,这更适合这个词的普通用法,并且还有其他重要的好处。

首先在理论领域内来思考不合理性的问题。并非所有的错误信念都是一种“持有它就是不合理的”信念,甚至当相信者完全能够得到理由认为它是错误的时候,也是如此。例如,假设我对费马大定理的一个谬误证明深信不疑。这种情况可能会发生,这是因为这一证明非常繁复,或者因为这一证明通过列举可能性的情形进行到某一点上,而我只是未能看见某种可能性已经被遗漏。就我来说,这会是一个错误,但是,要支持对不合理性的指责,还需要更多的东西。就一个相信超感官感知的人而言,这种指责可能似乎更有道理,这种人拒绝公认科学家们由于怀疑心灵致动( psychokinesis )的真实性而进行的可控试验,而让人们转向其支持者所做的据称是证实的实验。但是,我们值得追问一下,在这一情形和接受了谬误证据的人指责被证明了的不合理性的情形之间的区别是什么。让我们约定相信超感官感知的人是明显错误的:他的结论违背了统计推理的相关标准和完全科学的程序。在我看来,仅此一点并没有作出这些不合理性实例的结论。假如某种更深层的东西是正确的,我们可以称它们是不

<sup>①</sup> 见阿兰·吉巴德:《明智的选择,灵敏的感觉》文中关于“理性的”更宽泛的用法。

合理的。例如,如果这个人承认公认的科学家的实验(如果是有效的话)会不利于心灵致动,也承认他没有看出所使用的方法中有错误,但仍然坚持一定有破绽存在,却又不能为其结论列举出任何理由。但是,如果这个人仅仅是草率的,或者是他并不大擅长于统计学,或不大擅长于权衡证据,或不大擅长于思考人们以为可以证明心灵致动之可能性的实验中的偏见之可能的来源,那么,对不合理性的指责看来就并不比在谬误证据的情况下更有保证。

德里克·帕菲特就实践推理的情形也考虑了相同的问题,并作出了相反的术语选择。他写道:

“不合理的”指控是在一个批评范围的一端。它就像“不道德”的指责。我们可以主张,有些行为虽然没有“不道德”那样糟糕,但仍然要受到道德的批评。与此类似,我们也可以主张,有些愿望虽然还够不上“不合理的”极端指责,但是仍然要受到合理的批评。为节省篇幅,我将扩展“不合理的”这一词的通常用法。我将用这个词来表示“容易受到合理的批评”的意思,这将使“并非不合理的”可以用来表示“不容易受到这样的批评”的意思。

只要一个人清楚他认为“不合理的”表示的是什么意思,看来可能就没有什么实质的东西要以术语的选择为转移。然而,我相信,有充分的理由把“不合理的”限制在帕菲特所描述的两种意义中较狭窄的那种意义上。正如他在称这为“通常用法”时指明的,也正如我在上面讨论信念的例子中已经论证过的,这种意义有更强的要求,要与我们平常的直觉相一致。我相信,我们通常在一种态度之不合理和一种态度之错误,或者“容易受到合理的批评”之间作出一种区别。在这一点上,我们不必把普通的用法当成标准,但是我相信,保持这种区别并把它明显地表示出来是有帮助的。“不合理的”有时确实是在帕菲特所描述的较宽泛的那种意义上使用的,并且我们可以约定我们将在这种意义上使用它。然而,即使我们作出这种约定,对于“不合理的”更强的、狭窄意义的直觉共鸣还会保持不变,并且

将可能对我们的思想发生扭曲的影响。

这种影响在关于理由的主观主义辩护中就可以见到,这些辩护诉诸于把“不合理的”这个词运用到我们认为其愿望是错误的人身上这一怪论。例如,伯纳德·威廉姆斯观察到,对于一个不以其认为他应该的方式去行动的人,我们有很多话可说,诸如“此人不顾及他人,或者残忍,或者自私,或者鲁莽”。威廉姆斯说,他的对手(不依赖行为者主观动机的理由的辩护者)会补充说,本来有以不同方式行动的理由,但这个人没有看到这些理由的力量(的确,在我们之中的许多人看来,这是上面所列举的种种描述——残忍、无情,等等——所必然伴随的。)。但是,威廉姆斯也说道,这些“外在理由”的辩护者想要主张的是:刚才描述的那个人是“不合理的”(irrational)。<sup>①</sup>威廉姆斯是完全正确的:这种主张会是令人难以置信的,但是,我认为,要认为其对手承诺要做这种主张,那是错误的。

帕菲特称为“通常用法”的不合理性的狭窄意义事实上是通常的意义,或者至少是这个词的普通用法的意义之一,就此来说,称这个人是不合理的,听起来就很奇怪(不论我们对那个词的用法做了什么样的规定),因为在那种意义上,他显然不是不合理的。但是,就这种怪论依赖于对“不合理的”较狭窄的理解而言,它在威廉姆斯的论证中,与争论的问题并没有密切的关联,因为问题并不在于在这种狭窄的意义上,愿望是否“不合理的”,而在于是否容易受到合理的批评,例如被批评为错误的或被误导的。一个人想为后一种主张辩护不必(而且不应该)继而也作出前一种更强的主张。把“不合理的”限制在狭窄的用法上就避免了这种辩证法的困惑,并让我们直接面对主要的争论,而没有那么多被实际上并不相关的直觉共鸣(intuitive resonance)所误导的危险性。我们应该诉诸关于一个人是否有理由的直觉,而不是诉诸关于不合理性的直觉。

在菲丽帕·富特的文章《行为和愿望的理由》中,她似乎反对我在这里所提出的观点,即我们可以认为,一个人未能认识到一条理由

<sup>①</sup> 伯纳德·威廉姆斯:《内在理由和外在外理由》,参见《道德运气》,第110页。

的力量,他就犯了错误,而又避免了说他因此是不合理的。我认为她的论证和威廉姆斯开始诉诸关于狭义的不合理性的直觉的做法很相似,因此,在此来检视它就是很恰当的。她说,有些人认为,“冷漠并斤斤计较的人不会被称为不合理的,然而(他们)说不管他的利益和愿望是什么,他都有理由合乎道德地行动”。她继续说道,这似乎是一种矛盾的立场。她的论证如下:

假设一个人主张这些命题:

- A1. 我有理由做行为 a。
- A2. 我没有理由不做行为 a。
- A3. 我不会去做行为 a。

从这些命题中,他一定会推断

- A4. 我将要不合理地行动。

另一方面,下面这些命题被认为是一致的:

- B1. 如果我不做 a,我就将不道德地行动。
- B2. 我没有理由不做 a。
- B3. 我不会去做 a。
- B4. 我不会不合理地行动。

但是,富特说:“我们可以通过一个简单的论证表明,当 B1—B4 为真时,A1 为假;从其中我们还可以得出,B1 可以不需 A1 作为必要条件。”<sup>①</sup>

在我看来,这个论证是有缺陷的。至少假如我关于“不理性”的观点被接受的话,它就是有缺陷的。因为根据那个观点,推出结论 A4 的不是 A1—A3 之真实性,而是这样一个事实,即:那个人已经对它们表示赞成;特别是这样一个事实:那个人已经对 A1 表示赞同。通过把 A1—A4 转变成第二个人或者第三个人,或者转化为过去时态,这一点就很容易看出来。这样转化后,A1—A3 显然就可以为真了,而 A4 为假。但是,有的人可能对 B1 表示赞同而不赞同 A1(实际上,这正是“冷漠且斤斤计较的人”可能持有的态度)。因此,从

<sup>①</sup> 菲丽帕·富特:《行为和愿望的理由》,第 152 页。

B1—B4 的一致性和真实性中,我们不能得出 A1 为假的结论,而仅仅得出,要说那个人断定了(或者接受了)这一点,那是错误的。

用第一人称和现在时的方式来陈述这一论证,就把行为者有一条理由由这一陈述的真理性,与行为者对这一判断的接受结合在了一起。因此,这就把这样一种主张:即使一个人没有认识到一条理由,他也可以拥有一条理由,转变为对在狭义上的不合理性的指责。如果我们更仔细地注意人们所诉求的不合理性的观念,富特的论证就会像威廉姆斯的论证一样会受到抵制。

正如帕菲特所说的,把“不合理的”这个词限定到我所描述的狭义用法上,其代价看来是我们甚至不能把它运用到一致的、但实质上无意义的行为的极端情形中。他举了一个人的例子,这个人表示“对未来的星期二漠不关心”。虽然这个人一般来说还是关心将来他会如何的,但是,他并不关心在那些星期二他身上会发生什么。因此,在将来的一个星期二,他会愿意接受痛苦的折磨来避免本周其他某一天一个较小的疼痛。当然,这种态度“容易受到合理的批评”,而且当然也有要走得更远的诱惑,并且如帕菲特所提议的,说这是不合理的。<sup>①</sup>

关于这个例子的问题是,对人们假设的这个人所处的境况有好几种不同的理解方式。正如上面所暗示的,如果他一般而言,关心自己将来的利益,那么,他可以有什么理由认为,在一个星期二而不是在该周的其他某一天在他身上是否发生了什么是很重要的?如果他关于这一点有明确的理由(即使是一条非常难以置信的理由,诸如某种关于福宁的怪论),那么,我要毫不犹豫地,说他并不是不合理的,只是在他对其拥有的理由评估时有严重错误。然而,在上面给出的例子中,我们并不是说他有任何这样进一步的理由:他只是不关心在星期二他身上要发生什么事。如果他相信他有理由在星期二避免痛苦(因为这种痛苦在其他任何一天都同样令人难受),但他不关心这个(因而在在我看来他就是不合理的)是因为他未能对他判断他自

<sup>①</sup> 帕菲特:《理与人》,第 119 页。

己所拥有的理由作出回应。于是,帕菲特和我对之有不同意见的这个例子就是这样一个例子:虽然这个人有关于他有理由做什么的观点,从这些观点可以得出,他应该在星期二避免痛苦,他却并没有得出这个结论,并且他将不会做任何事情来避免这种痛苦。我们很难想象把这种观点归于某个人,而没有进一步的解释。然而,把这种描述当做正确的,我就准备要说,这样的一个人不会是不合理的,而仅仅是实质上错了。不过,这当然是一个极端的例子。

## 5. 要做的(最)合理的事

把这种对未来星期二的漠不关心归为不合理性的一个例子颇具诱惑力,因为在行为者接受的判断(所有未来的痛苦都不好)和他能接受的结论(他有理由避免未来星期二发生的痛苦)之间的联系是如此紧密,所以很难明白他怎么能接受一个而不接受另一个。这里没有什么混淆的余地,没有什么未能遵循一个证明步骤的余地,或者说没有什么实质性意见不同的余地。同样的情况也适合于这样一个人:他声称相信 A 以及如果 A 则 B,但是他否认这提供了任何相信 B 的理由(或者否认它在星期二提供了这样的理由)。不过也有一种更为普遍的趋势,把两种必要条件作为“合理性的必要条件”混同在一起,而我相信它们应该保持区别。第一种必要条件具体说明了假如我们要避免不合理性的指责我们的思考就必须采取的形式。第二种必要条件具体说明了我們最有理由做什么,因此也就是假如我们是“理想的合理的”,<sup>①</sup>我们将会做什么。后面一种说明常常被称为“合理性的概念”,但是我相信它们更适合被看成是关于我们所

<sup>①</sup> 罗伯特·奥迪在《意志软弱与理性行为》中指出,可能有这样一些情况,在这些情况下一个人的所为事实上是合理性的(因为那正是他最有理由做的),即使在做这件事的时候,他违反了其深思熟虑的(但却是错误的)判断,因此在我所辩护的那种意义上,他就是在不合理地行动。只有当同一个词“合理的”被认为表明了一个行为符合我刚才区分的那两种合理性的必要条件时,这似乎才是令人困惑的。

拥有的理由的实质性概念。<sup>①</sup>

“有一种合理的要求为一个人未来的利益提出了强有力的证据”这样一种观念很好地说明了这两者之间的区别。当然也有这样一些情形：在这些情形下，一个人之未能给他或她将来的利益提出有力证据是不合理的。这些就是那种情形：在那种情形下，某人判断这些考虑是理由，但是在决定做什么的时候却未能对它们加以重视，或者未能赋予它们他或她认为它们具有的重要性。这就是当我们未能用牙线清洁我们的牙齿，未能系紧我们的安全带，或者未能做我们可以看到我们有理由（因为它们会促进我们目前或将来的目标）做的其他事情时通常所发生的情况。这种情况极为普遍，并且这可以解释那种普遍的倾向：举出未能重视对一个人自己福宁的考虑的情况作为不合理性的主要例子。

但是，并非所有未能重视或未能适当重视一个人未来利益的情况都是不合理性的例子。例如，在现在的决定中应该如何考虑一个人将来的利益，这就是一个有争议的问题——这些利益是否应该

---

<sup>①</sup> 前一种说法非常普遍。较近的一个例子就是阿拉斯戴尔·麦金太尔的论题，即“每一种特殊的正义观念都要求某种特殊的实践合理性观念作为其对应物”（阿拉斯戴尔·麦金太尔：《谁之正义，何种合理性？》，第389页）。他的例子之一就是“合理性要求，因而也有一批哲学家一直这样争辩说（为正义原则辩护的时候），我们首先要摆脱对任何一种正在竞争的理论的忠诚，同时我们也要把我们自己从所有各种社会关系的特性中抽象出来，我们已经惯于按照这些社会关系来理解我们的责任和利益。”他论证道，这种论证方式事实上是党派性的，因为它恰恰遗漏了那些传统和历史环境的因素，另一种合理性概念会认为与为关于正义的主张辩护是相关的，而且他说这表明了任何“一套实质性的合理性原则”都应该具有的“无可逃避的历史的和背景范围的特征”。我不会否认，关于正义的结论常常依赖于关于“实践合理性”之本质的主张。例如，休谟对道德和正义的说明显然就是这样，那些拒绝他的结论的理论家的观点也同样如此，因为他们接受了一种关于“理由”的不同观点。但刚才给出的例子应该被更公正地描述为在为正义原则辩护的相关根据上的分歧，而不是作为关于“实践合理性”的互相竞争的概念的例子。麦金太尔认为他所描述的观点的一些支持者试图用关于正义的实质性观点冒充合理性的必要条件，在这一点上，他可能是正确的。如果他们这样做，那么，通过要求他们为此提供证据，而不是通过接受他们的术语，清晰性可以得到最大的提高（我不相信罗尔斯提出了这样的主张，麦金太尔似乎想到了罗尔斯的观点。）。

“打折扣”，因为它们的时间上离我们很遥远，如果要打折扣，又应该打多少。我们可以称之为关于“合理性”的争论，但是，只有当它的意思是说，这是关于我们最有理由做什么，或者假如理想地合理的话，我们会做什么的争论的时候，这种说法才是恰当的。某个人在一般的理论基础上相信，她将来的利益应该大打折扣，并且据此而行动，她可能就在自己拥有的理由上犯了错误，但是，这并不会使她比任何接受谬误的论证或者犯了其他关于理由的错误的人更不合理。当然，一个人可以规定，“不合理性”仅仅意味着以违反一个人自身利益的方式行动。但是，就合理性和不合理性而言，这样一种规定就具有赋予一类理由以特殊地位的作用。考虑到有不同于根据一个行为者自己的利益提出来的那些理由的其他理由，我看不到任何给予这种利益这样的特殊地位的正当性证明。

在刚才区分的两种意义上的“合理性的必要条件”在另一个领域中常常混合在一起，这个领域是在对合理性选择的自明理论所做的主张中。<sup>①</sup>人们常常由于在或然的推理中犯错误而违反这些公理，或者由于他们未能了解他们已经选择的复杂冒险被另一种选择所支配（也就是说，从他们的观点来看，这种选择更好，不论那些不确定的状态中的哪一种最终会实现）而违反了这些公理。<sup>②</sup>但是，这些错误并不比接受谬误的证据或在算计中犯其他错误更称得上不合理性之名。因此，决策理论应该被理解为提出了在我所区分的第二种意义上的合理性的必要条件：也就是说，应该理解为提供了对一个人最有理由选择什么、因此一个人假如是“理想地合理”的话就会选择什么的部分说明。更具体地说，假如我们是极其合理的，这样一种理论的原理规定了我们的选择、对愿望和或然性的判断将要满足的一致性条件，就像一个演绎逻辑体系规定了将会由对一个理想的理

<sup>①</sup> 例如，正如约翰·冯·纽曼和奥斯卡·摩根斯特恩所提出的公理所体现的那样。见他们所写的《博弈理论和经济行为》一书的附录。

<sup>②</sup> 丹尼尔·卡尼曼和阿摩司·特夫斯基在《选择、价值和结构》一文中描述了这种错误。他们引证的许多例子都是这样的情形：在这些情形中，实验对象未能了解面对他们的选择的结构。例如，在第344页上提到了违反“支配”原则的选择。



性人的信念来满足的一致性条件一样。违背了这些条件中任何一种都会使一个人容易受到合理的批评:这种批评属于特别清楚和不会引起争议的那一类,因为它不依赖于关于具体陈述的真理性或对具体结果的愿望或者或然性的任何实质性主张。但是,这种相对无争议的特性没有被这样一种说法准确地描述出来:尽管其他错误让一个人容易受到批评,违反这些条件却等于不合理性。有不一致的信念或者拒绝一种逻辑地出自于一个人所坚持的其他事情的主张(尽管他没有实现它)毕竟并不总是不合理的。

合理选择理论的原理仅仅提供了对理想的合理性的部分说明,因为它们仅仅陈述了一致性的条件,并且因为这些条件只适用于促进某些事态的理由或者想要它们发生的理由。对一个理想的理性行为者将要做什么的完整说明至少可以包含理想化的三个可能的维度,这三个维度在这样几个方向上:(1)拥有关于一个人的境况和行为的可能方式之后果的完整信息,(2)对适用于在那种境况下某人的理由之完整范围的意识,以及(3)关于这些理由支持什么的完美无缺的推理。因此,“要做的(最)合理的事”的最完满概念就将是“由所有相关的理由最好地支持的行为的过程,假使对行为者的实际境况有完整而精确的说明的话”。考虑到行为的理由多种多样,在我看来,要说可以有一种关于在这种意义上的理由的理论——也就是说,对我们最有理由做什么的一种系统的、实质性的说明——是非常不可能的。<sup>①</sup>

## 6. 有理由(reasonableness)

在由不合理性的观念所划分出来的最低标准和相信什么或者做

---

<sup>①</sup> 正如托马斯·内格尔所言:“要寻找一种单纯的关于如何决定做正当的事情的一般理论,就如同要寻找一种单纯的关于如何决定相信什么的理论。”内格尔,《价值的分裂》,见《必朽的问题》,第135页。

什么才会是(最)合理的理想之间,有一些关于什么是有理由的(reasonable)和没有理由的(unreasonable)概念。稍后我将在道德论证过程中依靠这些观念。但是它们有更为宽泛的用法,在此我想就我如何理解这一用法谈几句,以便为后面的讨论打下基础。

回想我刚才在讨论“要做的(最)合理的事”时提到的理想化的三个维度,我提出,关于做什么或者思考什么是有理由的或者是没有理由的判断,是与确定的一部分信息和确定的理由范围相关的,它们都可能是不完备的。例如,人们也许会把一个信念或者行为之有理由评估为和当时行为者的诸多信念以及他认为是相关的理由有关。但是,假设行为者可以得到这里所说的理由和信息的话,评估的基础可能比这要广泛。当我们强烈要求一个人“要讲道理!”(Be reasonable)或者抱怨“不要不讲道理!”(Don't be unreasonable)的时候,我们可能是在反对那人从共享的信息和相关考虑的概念出发而进行推理的方式,但我们也可能是在要求他考虑他目前忽视了的事实或理由。例如,我们可以说(强调一个较为广泛的信息范围)“那不是有一个有理由的结论,你本该注意到船已经走了,因此我差不多肯定不再待在那个岛上了”,或者(强调一个较为广泛的理由范围)“拒绝考虑史密斯的实验用这一理论揭示一个根本问题的可能性,这对我来说是没有理由的”,或者“那样做是没有理由的,你本该意识到在葬礼上讲笑话是完全不合适的”。

在这些例子的每一个之中,都预设了一个确定的总目标或者一种关注——科学的进展或者对其他人感受的关注——并且作出了一种关于有什么理由给予这种一般关注的主张。在大多数日常提出对“没有理由”的指责的情境中,也同样。在试图达成集体决议的过程中,当我们说,某人是没有理由的,我们的意思常常是说他或她拒绝考虑其他人的利益。我们所主张的就是,倘若有预定的达成一致意见或者找到每一个人都乐意的行为过程的目标,就有理由考虑这些利益。当我说,倘若有找到其他有类似动机的人也能够接受的一些原则这样一个目标的话,如果一个行为会被没有人能有理由拒绝的任何原则所拒绝的话,该行为就是不正当的,此时,我正是在这种意

义上使用这个词的。在第五章,当“有理由”概念在道德论证中出现的时候,我会进行更详细的探讨。

## 7. 理由和动机

合理性包含着一个人的判断和他或她随后的态度之间的系统联系。如果一个理性的人判断有充分的根据去相信“P”,通常他就会那种信念,而这一判断通常也就足以解释这种相信。<sup>①</sup>没有必要诉诸进一步的诸如“想要相信”那样的动机来源。与此类似,一个理性的人判断有非常说服力的理由做“A”这件事,通常他就会形成去做“A”的意图,而且这一判断足以解释那种意图以及行为者根据这一意图作出的行为(因为这一行为乃是这种意图所包含的东西的一部分)。没有必要去借助于另外的、超出它所认可的判断和理由之外的动机形式,就好像用我们身体之外的力量来让肢体运动一样。<sup>②</sup>

这些主张是从我提出的对合理性的说明中得出的。在本节和下一节,我将要论证它们也得到了对判断和动机的现象学思考的支持。当然,它们都不是独立的支持来源,因为除非我对合理性的说明看来符合于关于做一个理性造物应该是什么样的那些事实,这种说明就不会是似乎有道理的。这些事实似乎也有可能支持相反的观点,理由本身并不提供动机,因为从我们的经验看来很显然,把某事当成一条理由和被它促动是两件完全不同的事。因此,我需要考虑这些经

---

<sup>①</sup> 因此,正如我所理解的那样,理性也要求吉尔伯特·哈曼称之为关于我们有什么理由的理论结论也能够有实际后果,例如,通过修正我们的意图。例如,见哈曼:《期待中的改变》,第77—78页。

<sup>②</sup> 克雷斯特丁·科斯伽德在《关于实践理性的怀疑主义》中很好地论述了总的论点。还有一些学者也提出了这一论点,包括内格尔在《利他主义的可能性》的第五章中提出的论点;约翰·麦克道威尔在《道德理由是假言命令吗?》的第22页和《外在理由可能存在吗?》中以及G. F. 舒勒在《愿望:其在实践理性和行为解释中的作用》都提出了这一观点。对相反观点的陈述,即除了通过其他某种方法,对理由的认可并不能激发愿望这一观点,可以参见E. J. 邦德:《理由和价值》,第12页。

验实际上表明了什么。

把一种考虑当成一条理由(作为一条有完全同样的重要性的理由),当这种考虑在不同环境下或者以不同方式提出时,它对我们的思想和行为可以有不同的影响,这是一个人们熟悉的事实。在参加聚会之前,我可以决定,喝酒带来的愉悦和它带来的欢乐并不是再多喝两杯酒的充分理由。然而,一旦到了聚会上,这些完全相同的理由可能就会对我产生更为强烈的影响,即使我对这些理由的充分性的判断并没有改变,我也可能会按照它们来行动。在其他情形下,经验和环境的改变能够强化而不是破坏一个人对于理由的判断的影响。我把酒后驾车所带来的危险作为不喝酒的一条强有力的理由,但是,在我看到一个酒后驾车的司机引起的意外事故之前和之后,我对这一判断的反应可能是不同的。在这些情形之中的每一种情形下,我对某些考虑的说服力的判断都保持着连贯性,但是我所处环境的改变,导致了在这些考虑的动机影响方面的改变,部分的是通过改变这些考虑、而不是其他的考虑在我行动的时刻在我头脑中的鲜明程度。

另一个明显而为人们所熟悉的事实是,一个人的精神状态、身体状况以及其直接经验的内容也都强烈地影响着这个人注意到的理由:当我有一段时间没有吃东西的时候,我就无法不让自己不想食物;当我孤独的时候,我就希望朋友打电话给我,并且找借口打电话给某人。当然,我也可以直接来谈谈注意到哪些考虑的问题。这种反思可以导致我更充分地感受到我认为是相关理由的那些考虑,而其他的考虑仍然没有被注意到,或者还“处于幕后”,但是,不幸的是,它并不总是具有这种效果。

这些例子说明,在一个人把某事看成一条理由和该理由对其随后的思想和行为的影响之间显然有一种区别。在我看来,它们没有表明的是,当一个人不仅把某事认做一条理由,而且被说服去行动,这是因为除了那种认识之外,还有某种更深一层的动机因素存在——我们可以适当地称之为愿望。相反,当我考察这些例子的时候,在我看来,在所有这些例子中,动机的唯一根源在于我把某些考虑——诸如吃喝之乐、从朋友那里收到信件的快乐——作为理由。

这一动机的强度依所发生的事件而变化——例如,依赖于我注意某种考虑的程度,精力集中于其上,而忽略其他——但是,这些理由仍然是仅有的动机因素。就像在信念的例子中一样,没有必要诉诸更深一层的动机根源来解释一个理性造物如何被引导去行动。

似乎正是这样一个事实,即把某事看成行动的理由和被它促动这两者之间的区别,破坏了信念的理由和行动的理由之间的相似性,因为在关注信念的理由的地方,没有可比较的区别的余地。这样想的一条理由——认为不会有“信念的 *akrasia* [ἀκρασία——译注] (意志薄弱)”的理由<sup>①</sup>——是这样—一个观念:判断 P 是由最好的证据所支持的,这个判断和对 P 的相信之间的联系是如此直接,以至于没有给在判断和行动之间可能发生的那种错动 (*slippage*) 留下余地。认为“P”是由最好的证据所支持的只是相信它。但是在我看来,这是个错误。信念不仅是个判断的问题,而且是随着时间的推移,在这一判断和感到确信、作为相关的问题来回忆、在进一步的推理中用做前提等意向之间联系的问题。只要意志薄弱包含了这些联系的缺失,它就能够 在信念的事例中发生,也能够 在意图和行动的事例中发生。<sup>②</sup> 例如,我可能知道,尽管琼斯自夸是一个忠诚的朋友,但事实上他只是个狡猾的骗子。然而,当我和他相处的时候,我可能感到他热情、友好的表现是如此具有影响力,以至于我发觉自己认为,尽管我对他知根知底,还是觉得他似乎是可以信赖的。

相反立场可以从称为信念理由之统一的东西的吸引力那里获得一些似真性。这就是那种观念:因为相信就是相信是真实的,所以一个人可以拥有的唯一一种相信某事的理由——感到确信、把它用做进一步思考的前提,等等的理由——就是认为这件事是真实的理由。因此,破坏一种考虑作为 P 之真实性证据的地位的任何判断就剥夺

<sup>①</sup> 正如苏珊·赫尔利在《自然理由》的第 130—135、260—261 页所论证的一样。

<sup>②</sup> 我对于这种平行性的观点,以及更一般地说对于意志薄弱的观点,是遵从唐纳德·戴维森的观点。见他的《意志薄弱是如何可能的》,此文收入《行为和事件论文集》中,第 37—42 页。

了它能够具有的、作为相信 P 的理由的唯一一种力量。另一方面，行动的理由有多种。散步比会见一个求职者更令人快乐这一事实并不能成为去散步的可靠理由。但是，即便我接受这一判断，散步之乐仍然可以用做我去散步并让求职者一直等着的理由。<sup>①</sup>

但是，这一观念是错误的。即使真的为了相信某事，一个人必须相信有一条理由来认为它是真实的（因此不会有诸如仅仅因为一个人希望它是真实的，就相信某事这样的事），这不会排除“意志薄弱的信念”。例如，就上面例子中提到的假朋友而言，有一些东西，我把它当做相信其真诚的理由，也就是说，其真诚的外表。当然，就算我对他的所有情况都了解，我也知道在这种情况下，这不是一条可靠的理由，虽然如此，它还是能用做我的理由。在这方面，这种情形和意志薄弱行为的某些例子是相当类似的：即便我接受这样一个判断，即散步之乐不是错过约会的可靠理由，虽然如此，我还是去散步了。在这每一个例子中，那种有些时候能够用做可靠理由（行为的理由或者信念的理由）的考虑，被认为并不是手头的例子中的这样一种理由，但仍然被当做信念或者意向性行为的基础。

那么，就信念和行为这两者来说，在行为者对一种考虑之说服力的评估和那种考虑对行为者思想和行为的影响之间有一种区别。我已经论证了，在这两个例子中，这种区别都不应该根据对某种另外的动机因素的需要来解释，这种因素与把一种考虑看做理由这种认识是分开的。然而，就行动而言，通常把这描述为在把某事看做一条理由和具有一种愿望之间的区别。在下一节，我将要论证，虽然这种常见的观念有正确之处，但它也是令人严重误解的。然而，为了评估这一观念，我们需要一种更清楚的、关于“愿望”意味着什么的概念。

---

<sup>①</sup> 当苏珊·赫尔利说在那些看来是“可以作为证据的意志薄弱”的例子中，推动行为者的是行为的理由而不是信念的理由时，她也许本来也想到了这种观点。她也提出，行为的理由承认意志薄弱，因为或者只要它们以此为限，而非初看起来是可靠的理由（《自然理由》，第 130—135 页）。但是，这似乎是不正确的。正如散步之乐一例所表明的那样，行为理由也可能是初看之下合理的。在正文中我论证了意志薄弱在这些例子中和在信念的例子中都是可能的。

## 8. 理由和愿望：动机

在哲学讨论中，愿望通常被理解为一种心理状态，它起两种根本作用。一方面，它们被认为在动机上是有效的：愿望通常是、或者说总是推动我们行动的东西；另一方面，它们被认为在规范上是很重要的：当某人有一条理由（在标准的规范意义上）做某事的时候，这通常、甚至也许可以说总是对的，因为这样做会促进该行为者所拥有的某种愿望的满足。

我们说“有一种愿望”的心理状态，该愿望起这种双重作用，这似乎像是常识，至少是哲学常识。但我相信，这种表面上的自明之理事实上是错误的。要解释为什么，我将从检视某些不同的意义开始，“愿望”一词可以在这些意义上使用。然后，我将继续思考在这些不同意义上的愿望的动机作用。

“愿望”有时在一种广泛的意义上使用，在该意义上，这类愿望被认为要包含一个行为者对于一个行为或者结果可能具有的任何“赞成态度”（*pro-attitude*），无论这一态度的内容或者基础可能是什么。在此意义上，愿望包含了诸如职责感、忠诚或骄傲等意义，也包含对快乐和享受的兴趣。在这种广义上的愿望能够推动我们行动，这是没有争议的，而且宣称它们是唯一能够起这种作用的东西似乎也是有道理的，因为推动我们（至少是意向性行为）的任何东西，都可能被看成是这样一种愿望。但是，这类愿望的许多因素是内格尔称为“被激发的愿望”的东西，也就是说，它们似乎不是动机的根源，而是某种别的东西的动机后果，诸如行为者承认某件事是一种责任，或者承认它为某种其他的理由所支持。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参见托马斯·内格尔：《利他主义的可能性》，第29—30页。关于对内格尔区分以及对“愿望”一词广义和狭义上用法的系统考察，见舒勒：《愿望》，尤其是第一章。

宣称愿望在推动我们行动上有一种特殊作用的一种重要论点，将不得不以较小的一类愿望为基础，可以主张它们用做独立的动机根源，或许也可以作为行为理由的独立动机根源。这种作用的天然候选者是内格尔称为“动机不明确的愿望”的东西（也就是说，不依赖于某些其他状态作为它们的推动力和说服力的愿望）。他以口渴为例，当我们在狭义上谈到愿望时（并不意味着只是包含任何形式的动机，诸如责任感），主要的例子看来就是像口渴这样一些由于经验状态而存在、或者被经验状态所增进的愿望。因此，让我们来思考一下这种情况。

假设我口渴，这包括了什么？首先，在我的嘴里和喉咙中有一种令人不快的干燥感。还有，有这样一种想法：一杯冷饮会缓解这种感觉，并且通常会让我感到舒服。我把喝水会让我感到舒服这种考虑认做是有利于喝水的，并且去寻找某种冷饮。这一描述包含三个因素：现在的感觉（喉咙干燥），某种行为将来会导致令人快乐的状态这一信念，我把这种将来的好处当成这样行动的理由。正是将来的这种好处——通过喝水所获得的快乐——使我感到值得去找水。我喉咙中现在的干渴和它根本不会自己消失这一条件，给了我理由相信：在最近的将来，喝水会给我这种特别的快乐。但是，这种动机的效果似乎是通过我把将来的这种快乐认做是有利于喝水而产生的。

然而，对问题的这种说明似乎漏掉了关键因素。除了我喉中干渴、喝水带来的将来的快乐以及我的判断——这种快乐是称心如意的——之外，还有这样一个事实：我感到想喝水的强烈愿望。有人可能会说，我的愿望就在于此。但是，当我们集中注意这种关于纯粹行动的强烈愿望的观念时，撇开任何评价因素，实际上它与我们通常用“愿望”所表示的意思并不十分符合。这里我们可以思考一下沃伦·奎因关于一个人的例子，这个人有强烈的愿望要打开他所看见的每一台收音机。不是他看有关打开收音机的任何事都很好；他并不想听音乐，也不想听新闻，甚至也不是只是为了避免安静；他仅仅就是有一种冲动去打开他看见的任何关着的收音机。奎因的论点是，这样一种功能状态缺乏将行为理性化的力量，下一节我要回到这一



点上来。但是,正如他也指出的那样,虽然有时我们可能有这样的强烈愿望,关于这样一种纯粹功能状态的观念未能抓住最常见的有关愿望的例子中某种本质性的东西:想要某种东西包含这样一种倾向:认为某种东西是好的或者是值得愿望的。<sup>①</sup>从口渴的例子,我们就能看得很清楚。有喝水的愿望不仅仅是一件感到被迫去那样做的事;它也包含把喝水看成是值得要的(例如,因为它会是令人愉快的)。有强烈的愿望要打开收音机的例子是古怪的,因为它完全缺乏这种可评价因素。

这里我似乎是在说,根本没有像“动机不明的愿望”这样的事物。在内格尔的意义上理解这一点将要求:所有的愿望都是从某种先前的可评价性判断中产生的,这一主张看来是明显错误的。然而,我要主张的不是所有愿望都产生于先前的判断,而是主张,拥有通常称为愿望的东西包含有把某事看成一条理由的倾向。然而,即便这是正确的,这也不是那种愿望包括的所有内容。有做某事的愿望(例如喝一杯水)不仅仅是明白关于这件事的某些好处的问题。我可能明白喝一杯味道恶劣的药是有某种好处的,但是并不因此就可以说有愿望这样去做,我甚至能明白某事会是令人愉快的,而没有在通常的意义上感到一种要去做这件事的愿望。反思这些例子之间的差异,使我想到我称之为关于在“定向注意”(directed-attention)意义上的愿望的观念。如果关于P的想法以一种有利的状态一直出现在一个人的头脑中,也就是说,如果他或她的注意力被持续引导到那些表现为有利于P的考虑上的话,这个人就会有一种在“定向注意”意义上的愿望P。

在我看来,这一观念抓住了关于(偶然发生的)愿望的直觉概念的一种本质因素。例如,食欲与性欲都正是以这种定向注意的特性为标志的。这种特性一般在这样一些情形中是见不到的:在这些情形下,我们说一个人因某种理由要做某事,但是他却“没有要做这件事的愿望”的时候,例如,当一个人要告诉朋友一个不幸消息的时

<sup>①</sup> 参见沃伦·奎因:《适当运用理性》,《道德与行为》,第236—247页。

候。正如我的第一个例子所指出的,我们非常频繁地谈到在这种意义上对某些事物“有愿望”,这包含着对令人快乐的体验的期待(或者避免令人不快的体验)。但是,虽然苦乐特别能够吸引我们的注意力看来是我们身上的一个事实,它们却不是唯一能够做到这一点的事物。人们可以在定向注意的意义上,“有强烈愿望”在某种努力中取得成功,获得名声(甚至是身后的名声),为在他们死后的孩子们作准备,或者甚至就一些强迫症患者来说,还有去洗手的强烈愿望。<sup>①</sup> 由于我给出的定义使“在定向注意意义上的愿望”可能的对象完全是未确定的,出于这种考虑,要说有非常积极的道德心的人“有强烈愿望去做正当的事情”,就正像说一个完全无道德的人“有强烈愿望去谋取私人利益”一样,是很恰当的。

那么,“在定向注意意义上的愿望”似乎与人们经常使用“愿望”一词的那种方式相适合。它也抓住了人们熟悉的那种观念:在我们的实践思考中,愿望是不假思索的因素——它们不请自来地“困扰着我们”,而且可能和关于我们有理由做什么的深思熟虑的判断相冲突。一个有我正在描述的那种意义上的愿望的人,就有一种要思索某些考虑的倾向,还有一种把这些考虑看成以某种方式行动的理由的倾向。这两种倾向都包括在理性造物的重要特征中。作为这样的一个造物,不仅包括作出某些判断并对它们保持始终如一的能力,而且包括把某些考虑看成理由的能力,以及想到并把一个人先前已经判断是如此的那些东西看做理由。尽管如此,这两种倾向都不完全处于一个正常人的控制之下。一个人可能有强烈而反复出现的倾向把某些事情看成是行动的理由(在那人当前的环境下),即使一个人坚定的、深思熟虑的看法是认为它不是(在该环境下)这样一种理由。这不仅在一个人不合理地行动的情况下很明显,而且在许多其他情况下也很明显。例如,即使我已经让我自己相信,我不应该被某个群体的赞成与反对所左右,我也可能发现自己急切地想知道他们

<sup>①</sup> 也许一些强迫症患者仅仅有一种强烈的愿望去洗手,但是我以为还有其他的人有我所描述的那种意义上的愿望,例如,因为他们常常认为自己的手是脏的。

会对我正在考虑要做的事想些什么。当这些想法出现的时候,我可以立即排除它们。尽管如此,只要它们包括了(也许仅仅是片刻)把某事看做一条理由,而我判断它不成其为一条理由,它们就是不合理性的实例——我们所有人有时都会受其支配的一种不合理性的形式。然而,甚至当在定向注意意义上的愿望在这方面与我们的理由(也就是说,与我们的判断)相反的时候,这些状态的动机力量仍然真的就在于把某种考虑看做理由的倾向。<sup>①</sup> 意志薄弱的行为(和不合理的想法)是这样一些情况,在这些情况下,一个人的理性能力已经发生了故障,而不是那种情况:在那种情况下,这些能力被其他某种称为愿望的东西所压倒。

总之,在本节我已经论证了我们不应该把“愿望”当做一种特殊的动机根源且和我们把一些事物看做理由无关。每当一个人被推动去行动时,他或她就有一种“强烈愿望”以那种方式行动,这是不证自明的。但是,关于这样一种强烈愿望的观念未能符合通常的愿望概念。“在定向注意意义上的愿望”更接近于抓住了常识性的愿望概念,但是,这一概念在两个方面未能抓住唯一的或者独立的动机根源。第一,它不是这样的情形,即,每当一个人被推动去行动,他或她就具有这种意义上的愿望:我们常常做那些我们在通常意义上“没有愿望做的事情”,而且“在定向注意意义上的愿望”在这方面遵循了通常的概念。第二,当一个人确实有在定向注意意义上的愿望并付诸行动的时候,支持这一行为动机的是行为者对作为理由的某种考虑的理解,而不是“愿望”的某种额外因素。定向注意意义上的愿望是在理由的动机性功效中的变异性的一种重要形式的特征,它是通过描述一种方式来表现这种特征的,关于某些事物作为理由的想

---

<sup>①</sup> 这种标示出了定向注意意义上的愿望的持续性特征也可能是休谟在谈到“激烈”情感时所持观点的一部分。见《人性论》第二卷第三章第三、四节和第八节。假如是这样的话,那么,在一些重要方面我的观点就是休谟观点的颠倒。他说在缺乏这种特征的地方——在他称为“平静”的情感的例子中——我们很容易把情感误认为是理性的实施。相反,我要证明,在这种因素存在的地方,我们可能错误地认为一种动机状态的力量存在于某物中,而不是存在于把某物看做一条理由的倾向中。

法可以用这种方式展现自己,而不是通过确认一种与这样一种想法无关的动机性因素。

## 9. 理由和愿望:正当性证明

现在让我从愿望在动机中假定的作用转向它们作为正当性证明之来源的假定的作用。这里我将关注的是这样一种论点:行为的理由能够或者必须从行为者的愿望中获得其正当性证明的力量。我将把这一论点看成是关于我们所拥有的理由的一种实质性主张(暂时先把关于理由的怀疑主义和关于它们的动机力量或者认识论特征的问题放在一边)。相应地,我的论证将诉诸关于我们有什么理由和为什么有这些理由的实质性直觉。

人们所拥有的理由很多都依赖于他们的愿望,并且不同的人因其愿望不同而有不同的行为理由,这从直觉上看似乎是很明显的。想去芝加哥的人就有理由买张票;想成为著名作家的人就有理由研究文学,并每天留出时间写作;想要自己的孩子能够流利地讲意大利语的人,就有理由雇一个家教或者在家讲意大利语。因此,就像有行为理由的标准情形一样,通常人们认为,假如一个人做“X”会促进他或她的某种愿望的满足,那个人就有理由那样做(在这里,“满足”是在逻辑的意义上来理解的,在该意义上,一个愿望P得到了满足——如果它就是P的情形的话;对这一结果感到高兴或者“满足”的心理状态不必包含在内。)

我想,人们普遍认为,即使不是大多数,也有许多行为的理由是按照这种标准例子所描述的方式把愿望作为基础的。主要的论争一直是关于这样一种主张的:所有理由都是按照这种方式以愿望为基础的,这种争论特别是关于道德的和审慎的理由是否这样以愿望为基础的。要说人们有理由不虐待其他人,或有理由为他们自己将来的利益作准备,只有在这样做促进了他们目前愿望实现的情况下,在许多人看来,才使道德和审慎的要求是“可以避免的”,在某种程度

上它们显然不是。这种提出问题的方式暗示出,对这样一种观念——所有理由都依赖于愿望——的抗拒是从一种告诉其他人他们必须做什么的愿望以及他们不应该如此轻易逃避我们的批评这样一种关注中产生出来的。

稍后,我将就道德理由的说服力问题以及我们对那些在关于他们有什么理由的问题上与我们意见不一致的人们的态度问题说得更详细些。然而现在,我想强调的是,对我们自己的理由之性质的反思应该使我们抵制“所有行为理由都以愿望为基础”这样一种实质性主张,更不要说任何批评其他人和影响他们的愿望。

至于我们的一些理由,接受这种依赖性并不会产生什么问题。我们很容易接受这样的主张:我吃咖啡冰激凌和去海边而不是去爬山的理由取决于这样一个事实,就是它们对我有吸引力。不仅仅那些没有什么价值的理由,还有与“偏好问题”有关的理由也是这样。例如,我帮助和支持我的朋友和所爱的人的理由,取决于他们是我的朋友和所爱的人这一事实,因此,取决于我对他们的友爱。但是,对我感情的依赖并不会使那些理由没有什么价值;远非如此。<sup>①</sup> 在这些情况下,主观条件的可接受性很容易解释。吃冰激凌或者去度假的关键很大程度上在于做我喜欢的事情,因此,一个人的“主观反应”对于他以一种方式而非另一种方式做这些事的理由显然具有首要意义。而且由于友爱处于爱的关系和友谊的关系的中心,对于“这些关系部分地取决于我们对这里所说的那些人‘感觉如何’”这一观察后的论断来说,就不存在紧缩(deflationary)的问题(尽管要说这些关系中包含的理由取决于我们的“愿望”还是很怪异的)。

但是,关于许多其他理由,事情就不同了。如果我认为自己有理由做某事,因为它值得做——例如,去工作以缓解某些人的痛苦,或者去阻止某些伟大建筑遭到破坏——这种理由似乎并不依赖于我把它看成一条理由。倒不如说我认为,没有看到它是值得做的或者是了不起的,我就错了,对这样的事物漠不关心也是错误的。这些目标

<sup>①</sup> 这是哈里·法兰克福在他的《我们关注之物的重要性》一书中提出的观点。

的重要性都不是以和上面描述的两个例子在某种程度上相似的方式与我的享乐或我自己的情感联系在一起。<sup>①</sup> 结果，“它们给我的理由完全来自于我的愿望，或者来自于我所关心的东西”这样一种主张，在某种程度上（也就是它并不属于这些情况），似乎就紧缩了。

这种反思促使许多人坚持认为，并非所有的行为理由都依赖于愿望。然而，在本节，我将要为一种更有力的主张辩护，那就是，愿望几乎绝不会以标准的愿望模式所描述的那种方式为行为提供理由。根据这种人们熟悉的模式，愿望不是实践推理的结论，而是实践推理的起点。它们仅仅是发生或者不发生的状态，当它们真的发生时，就为行为者提供了理由去做那些会促进它们实现的事情。我将利用我在前一节里的论证首先证明，愿望的各种可能的作用都没有这些特性。然后，我将考察一些不同的情形，在这些情形中，我们的理由有一些主观条件，并且我要表明，这些条件在一些重要方面是如何与“愿望”和“愿望满足”所暗示的模式不同的。

我已经提到了沃伦·奎因的论证：愿望仅仅被理解为以某种方式被安排去行动的一种功能状态，缺乏把行为理性化的力量。从具有怪异功能状态的人让自己去开收音机的例子，奎因没有得出结论说，愿望绝对不会为行为提供理由，而是说：“对愿望的主观主义的说明是无力的，正好漏掉了愿望起理性化作用的那种因素。”<sup>②</sup> 在他看来，这种遗漏的因素是评价因素，是这样判断：“做这件事有某种好处——令人快乐的、有利的、或者要不就是值得做的。”但是，即使我们把我们的注意力转到具有这种可评价内容的愿望上，我相信我们也会发现，它们作为理由的来源，令人惊讶地几乎没有什么力量。

假设像有时发生的那样，我被想拥有一台新电脑的愿望所困扰。这包含着什么？首先，我发现自己急于看每周二《纽约时报》上的电

<sup>①</sup> 它并不是说这样的理由不依赖于我们以任何方式作出的反应。我们的理由可以有許多“主观条件”，本节稍后我要讨论其中的一些条件。

<sup>②</sup> 奎因：《把合理性放在恰当的位置》，第246页。

脑广告。我一直在考虑不同的新型号,并注意它们的性能,以便购买。这就是我上面所称的定向注意意义上的愿望。它有明显的规范化内容,因为它包含着一种倾向,来判断我有理由买一台新电脑。但是,我处于这种状态中真的使我有理由买一台新电脑吗(因为这样做会满足我的愿望)?在我看来,显然不是这样。这样一种状态会发生(实际上,它常常发生),甚至当我深思熟虑后的判断是我实际上没有理由买一台新电脑的时候也会发生,因为我相信(确切地说,让我们假设一下),新型号的性能并不真正对我有益处。在这样一种情况下,我有这种愿望这一事实没有给我理由买一台新电脑(也许,间接的愿望除外,它会暂时终止我被买电脑的愿望困扰和浪费时间去看电脑广告这种状态)。这也不是那种情况:愿望提供的理由被其他考虑所压倒。我不会说:“好,我的确有某种理由买电脑,因为它会满足我的愿望,但总的来说,它不值得买。”即使这一愿望持续存在,也根本不会提供理由(可能刚刚提到的那种间接愿望除外)。

现在,假定我认可一种判断,愿望就包含对该判断的一种倾向,并且认为我自己有可靠的理由去买一台新机器。即使在这种情况下,我想买一台电脑的理由也并非它会满足我的愿望,而是我将享受拥有它的快乐,或者它会有利于我的工作,给我的朋友或者同事留下印象,或者带来某种其他假定的好处。<sup>①</sup> 这一结论可能很容易被人接受。通常来说,我做某事的理由确实几乎绝不是“它会满足我的愿望”。但是,可能仍然还要论证的是,我有我做的理由,因为我有

---

<sup>①</sup> 许多人已经提出了类似的观点。例如,见帕菲特:《理与人》,第121页;约瑟夫·拉兹:《自由的道德》,第140—144页;E. J. 邦德:《理由和价值》,尤其是第31页;斯蒂芬·达沃尔:《不偏不倚的理由》第三章、第六章;迈克尔·斯托克:《多元和冲突的价值》,第191页。雷奥纳德·卡茨:《作为心灵和价值之形而上学的快乐主义》,第41—43页;舒勒:《愿望》,第91—97页。在《愿望的权威》中,邓尼斯·斯坦普为相反的观点进行了辩护,该观点认为愿望本身就是行为理由。然而,斯坦普的立场和我的立场有某种类似,因为他认为具有一种愿望,就包括了它在一个人看来,似乎P是好的(第361页)。

某些愿望。<sup>①</sup> 毕竟,说不同的人有不同的行动理由是因为他们有不同的愿望,这似乎是非常正确的。因此,我们需要考察一些情况,在这些情况下,看来真的是这样。

上面我谈到过,在接受“我吃咖啡冰激凌的理由有主观条件”这一主张上,我们没有任何困难。说当我对咖啡冰激凌有愿望的时候,这能使我有理由吃一些,而缺乏这种愿望的其他人也就不缺乏这种理由,这是很自然的。在这种情况下,还会发生些什么? 首先并且最明显的是,有这样一个事实:我喜欢吃咖啡冰激凌,因为我喜欢这种味道和凉爽光滑的口感。但是这(和前一节所思考的我口渴得到缓解的例子一样)是将来的快乐的问题,而不是现在的愿望。而且,假如我喜欢咖啡冰激凌,那么对我而言,几乎所有的时间(也许除了当我生病或者吃得太饱时)我都会喜欢吃冰激凌,而且我知道这是真的。也许这意味着,我总是、或者几乎总是有理由吃咖啡冰激凌。但是,要说我有理由吃一些是因为我对它有愿望,似乎就得附加上一些更具体的、仅仅符合于在我有那种愿望时的情况的东西。

要加上什么呢? 一种可能性是在定向注意意义上的愿望因素。有时吃咖啡冰激凌的快乐一直萦绕在头脑中,它本身就表现为现在就弄一些来的理由,不管我的判断(考虑到各种情况)是不是说这会是一件好事。我处于那样一种状态这一事实给我提供了理由吗? 它很可能是通过作为这样一个结论——现在或者不远的将来,冰激凌都会是特别令人喜欢的——的证据间接做到这一点的。与我们需要付出意志的努力去关注事物的时候相比,我们常常在它们对我们特别具有吸引力的时候更喜欢它们。性和读哲学书似乎就是如此。但有些时候,我们会喜欢一些东西,即使我们将不得不强迫我们去做这件事,并且当这种情况发生时,我们事先会像我们有在定向注意意义

<sup>①</sup> 例如,帕菲特说:“确实很少有这种情况,就是当某人以某种方式行动的时候,他的理由仅仅是他想这样做。在大多数情形下,某人的行为理由是他想要的东西的特征之一,或者是解释和证明他的愿望的事实之一。”但是,他说,“即使理由不是愿望,它也可能依赖于愿望。”然后他又说,我们所具有的许多理由的确依赖于我们的愿望。见《理与人》,第121页。



上的愿望参加这种活动时所做的那样,有同样多的理由去努力(训练是一个明显的例子,虽然对我们中的许多人而言,“享受”在这种情况下不是一个恰当的词。)。然而,在所有这些情况下,理由是由某种将来的快乐提供的。定向注意意义上的现时愿望可能是这种快乐的一种标志,但是,这种状态的存在本身并不会以那样一种方式——愿望被认为以该方式提供理由造成了它们的满足——提供一种额外的行为理由。

第三种可能性是,当我们说某人有理由找咖啡冰激凌是因为他有要一些这种冰激凌的愿望时,我们的意思不仅仅是说他喜欢吃冰激凌的那种风味,或者他现在觉得自己想到冰激凌,并且把它提供的预期快乐作为一条理由,而且是说他认为这种快乐事实上是现在或者不远的将来行动的可靠理由。我认为,这才是当我们说,一个人有理由行动是因为他或她想要那种行为会产生的东西的时候,常常想表达的意思。例如,当我们说,一个人有理由给旅行代理商打电话,因为她想去芝加哥,这时,我们的意思并不仅仅是说,她会喜欢芝加哥,或者她想它想得很厉害,并且感到去芝加哥的想法很有诱惑力,而是说她认为自己有可靠的理由做这次旅行。<sup>①</sup> 这里我们确认了一种状态,它的出现可以影响到行为者的理由,但是要称之为“愿望”,那就容易让人误解了。首先,这样的状态不是像人们认为愿望应该有的那样,是理由的原始来源。倒不如说,它们是一个行为者把某些其他考虑认做理由的实例,而且它们从这些理由和行为者把它们作为行动根据的决定这两者的结合中获得其说服力。

在此,与迈克尔·布拉特曼对意图的说明比较一下或许是有帮助的。布拉特曼把意图看成是一种(可能是不完整的)计划。他论证道,一个行为者已经采纳了一个意图,他随后就有理由做将实现这一意图的事,除非他或她后来又有理由重新思考这一意图。<sup>②</sup> 这里,

① 假如她已经决定去芝加哥,即使她更好的判断是说她没有可靠的理由这样做,我们也不清楚的是我们是否仍然要说她有可靠的理由给旅行代理商打电话。

② 见迈克尔·布拉特曼:《意图、计划和实践理由》第五章,特别是第51页。

有人可能会问,为什么有意图就可以产生理由,而有(在我先前已经详细讨论过的任何意义上的)愿望却不能。部分答案是,人们断言意图所起的作用更适当:这并不是主张,意图是理由的独立来源。不如说,甚至在意图不是出自于有意识的决定时,其说服力也依赖于为了以所说的那种方式行动而有一些要说的事。这种依赖性在这样一个事实中显示出来:正如布拉特曼的“除非……”句所指出的,当一个人对这些理由的评价受到怀疑时,他有理由重新思考那个意图,而不是做那些将实现它的事。然而,该行为者已经采纳了这一特殊意图这一事实对行为者的理由确实有影响。很可能有许多不同的行动计划,它们目前都值得采用(这些可能是追求同一目标的不同方式,或者追求不同目的的各种方式,为了这些目的可以提出很好的理由)。实践推理的一个功能就是在这样一些选择对象中作出选择,一旦作出选择,它们就会影响行为者的理由。当我已经采纳了一个特定的计划时,我就有理由做将实现这一计划的事,而不是做那些已经包含在实现某种其他计划中的事,但是,这些理由依赖于对该计划有利的考虑,也依赖于我已经采纳了它。

当我们说某人“想要”或者“有愿望”去芝加哥,或吃咖啡冰激凌的时候,我们的意思可能指的一件事是,此人实际上已经形成了做其中一件事的意图,因此就有理由去做会实现它的事。但是,这一主张也可能没有那么强。在实践推理中,我们需要的不仅是在可能的行动计划中选择,而且也要在决定做什么的时候,在加以考虑的事项中选择。正如我不能同时实行所有切实可行和有道理的行动计划一样,所以,在决定在某个特定的时间段中做什么的时候,我也不能把所有可能给行动提供可靠理由的事项都纳入考虑之中。我必须选择和安排进程。因此,可能是这样一种情况:在我所区分的第三种意义上,“对咖啡冰激凌有愿望”的人,还没有形成去买冰激凌的意图,但是,他已经把得到冰激凌的愿望作为考虑的事项之一,他在决定不久的将来要做什么的时候,会予以考虑。可以说,这是“在她深思熟虑的议事日程上”的,而不管她最终是否形成了根据这一议程行动的意图。和具有一种意图一样,认为一种考虑在这方面是相关的,这影

响着一个人随后拥有的理由,即使在“愿望”常常被认为是理由的根据的那个方面,该想法也不是理由的原始根据。根据布拉特曼的观点,我们可以说,假如一个人已经选择了某些想法而不是其他想法是与在某个时间段决定干什么相关的,那么,他或她随后就有理由把这些想法(而不是其他想法)当做理由来对待(在没有理由重新思考这种最初选择的情况下)。

这一讨论已经把我们的实践思考描述得比它实际上更富于自我意识和反思性,有人可能对此提出反对意见。但是我一直在讨论的态度不必包括有意识的判断。一个人在没有经过对要遵循这种行为方式的理由进行评价,并判断它们是充分的理由这样一个有意识的过程的情况下,也可以有意图。与此类似,当我们在定向注意意义上对某物有愿望的时候(当我们自然地想到它是可取的时候),我们常常认为那种想法是与我们将来的决定相关的,而没有有意识地决定要给它哪种地位。前面这个讨论的要点在于,无论这个问题是否有意识地谈到的,一个人把一种想法“看成”是相关的,都是具有我所描述的形成理由的后果的东西(reason-shaping consequences)。像一个意图的形成一样,这样的“看成”(taking)是在实践思考之内的一种运动,而不是像愿望通常被认为的那样,是一种简单发生的状态,于是对随后的考虑来说,就是一种“已知事物”(given)(这可以由这样一个事实来表明:它只有在缺乏再思考的根据时,才会继续影响一个人拥有的理由。)

我们对想要咖啡冰激凌的愿望的考察已经确定了三个可能用做理由的因素:喜爱某种东西或者觉得它令人快乐,在定向注意的意义上对它有愿望,以及给予它在将来的考虑中要顾及的因素的地位(或者有追求它的意图)。这些就是可能把对咖啡冰激凌有愿望的人和对咖啡冰激凌没有愿望的人区分开来的全部因素,但是,它们都不能以人们常常认为愿望发生作用的那种特殊方式提供一条理由。

然而,还有这样一类情况,在这些情况下,我“想要”做某事这一事实(在定向注意的意义上有做这件事的愿望)似乎可以给我提供一条理由。例如,当我从家走到办公室去的时候,我常常选择这一条

路线而不是另一条路线，“只是因为我想要这么做”，也就是说，我选择它只是因为在那个时候它本身是个有吸引力的选择。这可能是因为我把我注意的方向作为一个标志，表明我将更喜欢那条路线，或者它有什么其他特别的好处。但是，把享乐的考虑放到一边，我有可能仅仅是让在那个时刻碰巧对我有吸引力的东西来决定这件事。有人可能会说，在这样一种情况下，我的行为没有理由。但是，即使在这样一些情况下，我“想要”做某事这一事实在标准的规范意义上也是一条理由，这些是特殊情况，而不是普通的情况，并不是给出于某种理由做某事的所有其他情况提供据以模仿的范式的主要例子。

当我们说不同的人有不同的理由是因为他们“对不同的事感兴趣”时，我认为，通常我们的意思要么是说他们发现不同的活动令人愉快或者令人兴奋，要么是说他们已经“从事”了不同的活动，也就是说，已经形成了计划，这些计划使不同的追求成为他们生活的一部分。但是吸引一个人兴趣的东西中的差异（也就是说，在定向注意意义上的愿望中的差异），以一种到目前为止我所提到的任何方式之外的方式，可以对人们有理由从事什么有重要影响。

伯纳德·威廉姆斯著名的欧文·温格雷夫的例子<sup>①</sup>说明了定向注意意义上的愿望的这种更深一层的作用。在亨利·詹姆士所讲的那个名字的故事中，欧文来自一个具有强烈军人传统的家庭，在这个家庭中，非常重视家族传统和军人生活。追随所有男性祖先（大多数都牺牲了）的脚步，他自己也在为从事军人职业作准备。欧文发现，用威廉姆斯的话来说，他并不“热衷于”军旅生活，但是他的亲人们坚持认为，虽然如此，他还是有理由在军队中工作，因为这种职业有内在价值，而且他的家族传统也要求他这样做。威廉姆斯举出此例来支持他的观点——行动的理由依赖于愿望：欧文没有理由去参军，因为这样做不会促进他“主观动机集合”中任何因素的满足。相反，其家庭的反对仅仅是一种吓唬。

现在，我们可能同意欧文没有理由去参军，因为我们自己没有看

<sup>①</sup> 见威廉姆斯：《内在理由和外在理由》，第106—111页。

到那种生活中的价值,并且因此认为他的亲人们实质上是错误的。但是,我们应该把这个理由放在一边,并且假设我们同意欧文家人的观点:军人职业是有价值的,否则我们就应该用其他某种值得从事的职业来代替,诸如科学或者音乐,我们假设欧文在这些方面有天赋,但是他对这些“不感兴趣”。甚至在这样的情况下,我也认为我们应该同意,欧文没有理由从事他憎恨的事业,但不是以威廉姆斯所说的为根据。我认为,有很多值得追求的东西,一个人可能为它们奉献出自己的一生。然而,至少在有利的条件下,一个人有可靠的理由在对有吸引力的职业中只选择一个作为职业——也就是说,这个人有在定向注意意义上的愿望去追求的东西。这并不是因为在这样一种情况下,一个人最基本的理由是要满足这种愿望;倒不如说,一个人最重要的理由将是:它是值得的,或者是令人兴奋的,或者是光荣的,等等。虽然如此,对一种追求有兴趣是(至少在有利的条件下)把它作为一种职业的可靠理由的一个条件。一方面,假如一个人从事了“没有打动他”的职业,那么,他不可能在其中取得成功。另一方面,假如每天早晨,为了让你自己去工作,你必须列举(或者让别人来规劝你)所有的理由:为什么做个军人或哲学教授或者不管什么职业是值得的,或者是光荣的,或者是体面的,这并不是一件好事。

因此,虽然要从欧文·温格雷夫的例子得出结论说,所有行为的理由在一种适度宽泛的意义上都是一个关于什么将要“满足”一个人的主观动机集合中某些因素的问题,那会是错误的,这个例子也的确指出了另一个方面,在这方面,我们拥有的理由可以依赖于主观条件(一种在选择职业和其他类似选择中独特的依赖性)。

在本节,我已经论证了,当我们思考那些可能被看成是愿望的各种状态时,我们发现,它们都不能起到在正当性证明中通常分派给愿望的一般作用——那些依赖于我们的实践推理的状态的作用以及那些当它们出现时就提供了理由去做那些将促进其实现的状态的作用。我们的许多理由确实有主观条件,但是,通过更为细致的检查,结果证明,“愿望”和“愿望的满足”这些术语对这些条件在相当程度上做了令人误解的描述。下一节我将为抵制愿望这个术语提供一种

不同的理由,这种理由并不以它所提供的对我们个人的理由的描述为基础,而是以它就这些理由在我们的实践推理中相互作用的方式所提示的东西为基础。这将得出关于实践推理结构的结论,这些结论对第二部分中道德思考的讨论将是非常重要的。

## 10. 理由和愿望:结构

把某种考虑作为去纽约的理由的人可能因此就有去纽约的愿望,这里,愿望一词是在广义上使用的,在哲学用法上,这是很平常的。在这种意义上对某物有愿望也正是对其有某种赞成态度;认为某事有理由也正是把某种考虑看做对它有利的。因此看起来,具有在这种广义上理解的愿望和把某事看成一条理由之间的区别仅仅是术语上的区别。<sup>①</sup>但是,甚至当愿望的概念这样被拓宽时,它和该词日常用法的联系也歪曲了对实践推理结构的描述。在本节,我将考察一下两种实践推理结构之间的一些差异,一种是愿望模式所提示的,另一种是在理由被当做基础时所许可的推理结构。这些差异对后面的章节是很重要的,因为它将证明,我们关于正当和不正当以及关于其他价值的思考的结构,是按照理由而不是按照愿望更充分地展现出来的。

人们自然把愿望理解为一个有两部分的结构:它有一个对象,还有一种重要性。正是对某物的愿望,被典型地看成是某种事态,而且

---

<sup>①</sup> 把某事看成是在我一直讨论的那种意义上的一条理由,也许可以视为迈克尔·史密斯所定义的意义上的愿望。根据史密斯的观点,愿望是“这个世界必须要与之适应”的状况,而不是像信念一样“必须适应世界”的东西(见史密斯:《休谟的动机理论》,第54页)。就一条特殊的、想要某物的理由来说,把某物看成是一条理由似乎满足了这些条件中的第一个。那么,它是否就是史密斯所扩大的意义上的愿望,将依赖于他多大程度上想要通过与信念进行比较来排斥它。否定一种状况“必须适应世界”就意味着它仅仅在涉及行为者的其他状态的基础上就容易受到批评吗?假如这样的话,那么甚至这种把某事看成是一条理由的特殊例子也不是史密斯意义上的愿望。

它被认为以一定的强度对该事物有利。根据这一观点,当我们的愿望发生冲突的时候,合理的决定就是平衡相互竞争的愿望的强度问题。如果我们把愿望连同信念一起当做实践思考的基本因素,那么,这种平衡相互竞争的愿望的观念似乎就会成为合理决策的一般形式。

愿望的对象是某种事态:具有一种愿望就是愿望某事物应该成为事实。<sup>①</sup>另一方面,理由可以支持许多判断敏感的态度。这样的态度之一是“想要”(wanting),而且,就想要一些事物向某个方面发展的理由来说,在具有一种愿望和有理由之间的相似性是最为接近的。但是,在理由的领域内,这只是一个特例,通过注意理由可能与之彼此冲突或彼此支持的各种方式就可以看到这一点。

与愿望一样,当理由是想要互不相容的事物的理由时,它们在一种实践的意义上就可能发生冲突。与愿望一样,这些理由常常是在这样一种程度上:也就是说,除非它们被其他更好的理由超过,它们就是很有说服力的理由;但是,它们也可能被超过却没有失去其作为理由的说服力或地位。如果我试图为一群人的外出找一个餐馆,一个朋友喜欢印度食物这个事实是选择印度餐馆的理由,而这群人中的另一位成员喜欢意大利餐馆这一事实被认为有利于不同的选择。最后,我必须选择或此或彼的一种办法,但是这不必包括决定这些互相竞争的理由之一是不重要的,或者事实上不是一种相关的考虑。

但是,理由可以以更为复杂的方式彼此发生关联。例如,我也许判断一种考虑 C 是接受另一种考虑 D 的理由,但是它与我决定是否遵循某种行为路线无关。在这种情况下,在 C 的说服力与 D 的说服力之间的关系不仅仅是实际的冲突,就像在对互不相容的事态的愿望那种情况下一样。这种冲突是更深层次的。C 的说服力不仅与 D 的说服力相互竞争,它极力主张 D 完全缺乏说服力(至少在特定的

---

<sup>①</sup> 通常我们谈到对对象的愿望,例如我对一杯水或者对一台新电脑的愿望,但是我接受这一点——这样的愿望被恰当地看成是对这样一些事态的愿望:在这些事态下,我与这些种类的对象处于确定的关系中(例如,在这些关系中,我喝水,或者拥有和使用电脑)。对“想要”(wanting)我亦可作此说。

语境中)。我们关于某种考虑是一合理理由的判断常常在一开始就加进了对这种限制的承认：只有在像 C 这样的考虑没有出现的时候，才可以把 D 当做行为的理由。在这种情况下，D 的说服力一般据说仅仅是初看起来可靠的。

要使这一观点更详细一些，我们考虑一下一个小规模的例子。假设我要去参加一场比赛——比如说网球或者槌球戏。我需要决定的一件事是，我是否要“打赢”。反思一下这个问题，我可能得出下面三个答案中的任何一个。一种可能是，考虑到到机会的性质，我和其他参赛者的关系，以及他们的期望和技术水平，我有充分的理由要赢得比赛，无论我想赢与否（否则的话就会让其他人失望，或者不支持我自己）。第二种可能是，考虑到我的比赛对手，我就不应该赢，即使我非常想赢；但赢得比赛是不合适的。最后一种可能是，无论是赢还是不赢都很好——我可以根据当时我感到最喜欢什么来决定。

假设我得出了最后一个结论，并且我的确想要赢得比赛，因此我决定那就是我将要做的。得出这一结论包括决定哪些理由将与我怎样打比赛相关。某一次射门表现出最好的策略这一事实会被认为是达到该目标的充分理由。我无须考虑要抵制这种可能性，即如果射门成功，那么我的对手会感到受了打击和失望。这并不意味着我不再关心对手的感受。我可能仍然希望他快乐，希望他能够在比赛中获得乐趣，并且在他射门失误的时候不嘲笑他。<sup>①</sup> 我对他感受的关注没有消除，或者甚至也不会减弱，我只是判断它们与某种决定是不相关的。

这个关于决定的例子以理由为基础，确定了其他考虑的说服力，是一种非常普通的现象的实例。例如，在适合于各种正式和非正式角色的决策形式中，也可以看到同样的事。做一个好老师，或者一个

---

<sup>①</sup> “打赢比赛”并不意味着就有理由去做那些会提高我获胜几率的任何事情。但是假如嘲弄我的对手会使他心烦意乱并导致他淘汰出局，这给了我一条理由运用这种策略吗？这是一个“解释”准则的例子。该如何理解获胜这一观念？里面包含了什么样的竞争？对我而言，为了以我所运用的方式有理由评价它，它必须是哪一类的？



调查委员会的好成员,或者甚至是某个向你问路的人的好向导,这些都包括了把你自己的某些利益的说服力归类,否则,它们可能是以一种方式而不是以另一种方式行动的甚为相关而合法的理由。因此,我们所拥有的达到与这样的角色相联系的标准理由,就是对其他考虑的说服力进行重新排序的理由:是把我们自己的关怀和给某些人或机构的利益一个特殊地位这两件事归类的理由。

我们都承认,信念的理由没有实践推理的愿望模式所描述的那种简单结构:它们并不仅仅对具有一定重要性的某种信念有价值,而且决定信什么,一般来说不仅仅是平衡这样的重要性的事情。当然有这样一些情况,在这些情况下,决定相信什么是“衡量”支持和反对所争论的命题的问题,但是之所以如此,仅仅是因为我们关于这种情况的性质的信念把这些考虑看成是和争论中的那种信念相关的。通常,考虑到决定其相关性的其他信念和原则的背景,一种特定的考虑只对一个特定的信念有利。由于这些联系,接受一条理由来支持或反对一个信念就不仅会影响那个信念,也会影响到其他信念和其他理由的地位。这在许多方面都可能发生。一个信念的理由被认为不利于与之不相容的主张中的信念。例如,它也能通过破坏(减弱其说服力)支持其他信念的证据,或者通过拒绝相信对它们的异议来影响其他信念。

我的主张是,行为、意图和其他态度的理由展现出了一种类似的复杂结构。我并不是要否认,决定做什么有时是决定一个人在多种互相竞争的考虑中更想要哪一个或者更关注哪一个的问题。我的观点不如说是,在一种特定的情况下是这样,那是因为一种更为普遍的理由和原则的结构决定了,这些考虑是据以作出决定的相关因素。我们的实践思考大多关注的是弄清楚哪些考虑是与一个特定的决定相关的,也就是说,关注的是解释、调整和修正这个更为普遍的推理原则的结构。

这些“原则”就是康德所说的基本准则(maxims),也就是说,是具体说明作为一种或者另一种判断敏感态度的理由的各种考虑之充分性或者不充分性的原则。这正是人们熟悉的一个康德哲学的论

题:道德与基本准则有关;也就是说,道德理由是支持或者反对把某种其他理由作为行为的充分根据的理由。在下面几章里,就这一点我还有更多要说的。但是,对康德而言,基本准则不仅仅是道德推理的特征,更一般地说,也是实践推理的主要组成部分。我目前的论点是,从直觉上而言,这似乎是正确的。且不说道德,我们的实践思考发生在基本准则的框架内,它关注于采用、解释和修正这些原则,在它们提供的框架内,也关注于决定我们是否有充分的理由以特殊方式行动。

在我们关于什么是选定一个目的或者目标的观念中,我们可以看到这一点。选定一个目标不仅仅是把一种肯定性的价值归于某一类结果的问题,然后,这些结果在这些价值的基础上和所有种类的其他理由竞争。倒不如说,当我们选定了一种目的时,我们就形成了追求它的意图,把它作为在我们生活中有某种作用的东西。例如,作为临时的工作或者娱乐,或者作为一种认真的长期爱好,或者作为职业,或者作为我们职业中的目标,或者作为我们生活的指导性承诺之一。<sup>①</sup> 决定是否选定一个目标会有不同的理由,这取决于这个目标在生活中被赋予的地位。那些会成为从事某种活动作为临时娱乐活动的非常可靠的理由的考虑,会作为一种基本承诺的荒唐根据(反之亦然)给我们大多数人留下深刻印象。与此类似,一个特定目标在与一个人的其他关怀的关系上会有不同的说服力,这取决于该目标在这个人生活中的地位。这两点显然是有联系的:因为使高尔夫球成为我生活中的一个指导目标,将包括给予它优先于大多数其他关怀的地位,我就需要提出一些理由来这样做,这将弄清它具有哪种作用的意义。

我在此想提出的主张是结构性的。我在提请人们注意的是人们熟悉的、我们的实践思考的特征,我论证了它们是根据理由和判断被自然地表现出来的,但是,如果我们把实践推理看成是在愿望“强

---

<sup>①</sup> 在此,我很感激约瑟夫·拉兹在《自由的道德》的第十二章和第十三章的讨论。尤其是他在第292—293页对目标的等级结构的评论。

度”的基础上平衡相互竞争的愿望的问题,那就无法说明这些特征。<sup>①</sup>有人可能抵制这种主张,其根据是,我已经以一种过于简单的形式描述了竞争愿望的观点。例如,就“赢得比赛”来说,有人可能论证说,一个有理由赢得比赛的人正是喜欢艰难竞争的人,即使这会给其他人带来某些不愉快的后果,而不是不全力以赴保护其他人的感受。这样的人也可能宁可拒绝做刻薄评论的诱惑以避免伤害感情,而不会沉溺于以伤害感情为代价的刻薄评论中。愿望模式的支持者不必处理的仅仅是像“关心对手的感情”这么宽范围的愿望,因为一个人可能对公平竞争导致的感情伤害以及无端的侮辱导致的情感伤害采取一种完全相同的观点。

也许,我描述过的这种推理的结果是与那些通过平衡具有某些重要性的愿望(在这些愿望的对象被足够清楚地辨别清楚时)而产生的结果是一样的。但即便这些结果是相同的,对于清楚辨别的结果,达到这些结果的过程在理由方面比在愿望方面得到了更充分的描述。例如,为什么一个人应该对刚才区分的两种伤害感情的例子有不同感受?因为,如果友谊与其他目的是可以相容的,那么,甚至友谊也不能要求一个人总要避免会引起其朋友失望或者忧伤的任何事。如果友谊不是一种专横的关系,那么我们必须作出这样的区分,并且在“友好竞争”的情况下,或者当一个人成为一个调查委员会的成员或担任某种其他行政职位时,都有可靠的根据来中止这种关注,而不是每当一个人可能从作出刻薄的评论中享受到快乐时就中止这种关注。很明显,这种主张依赖于一种关于友谊的特殊观点。也许,对某些人而言,互相说苛刻话是做朋友的乐趣的一部分。在此,我并不关注于为一种关于友谊的观点胜过另一种做论证。我的观点是,在这样一些情况下,决定一个人有理由做什么的过程,主要是反思一个人的友谊概念对他的理由有什么约束,而不是简单地问自己有什么愿望、这种愿望有多强烈。

维持这种愿望模式的另一种方法是诉诸二阶愿望(second-order

<sup>①</sup> 舒勒提出了类似的观点,见《愿望》第一章和第三章。

desires)的观念。<sup>①</sup>例如,人们可以把一个正在决定是否要“赢得比赛”的人描述为不仅是问他想从比赛中赢得快乐这种想法有多强烈,或者从做刻薄的评论中得到快乐的想法有多强烈,以及他想避免那种伤害感情的想法有多强烈,等等。而且还要问,他是否想在某种环境中成为被这些愿望之一所左右的那种人。把二阶愿望纳入考虑之中就引入了一种更为宽泛的反思形式,它与我所描述的那种想法更为相似。但是,如果二阶愿望真的是愿望,那么就有一个问题:如果仅仅是在这些愿望的对象上的区别,它们的二阶特征怎么能给予它们在一种理由支持一种判断,而另一种公认的理由事实上与该判断无关时就包括在内的那种权威性?<sup>②</sup>我想成为一个不让对私人利益的考虑影响其作为系主任的决定的人的愿望,在这种情况下,在实践意义上就和我做会使我生活更安逸的事的愿望相冲突。我无法以一种将同时满足两种愿望的方式来行动。但它们只是两种相互冲突的愿望。因此,二阶愿望的引入没有公平对待我们的感觉——有一种更深层的冲突,这种感觉表达在这样一个判断中:后一种愿望所代表的理由是不相关的。

在本节我已经尽力提请大家注意我们的实践思考的特征,根据理由框架阐述这些特征比根据相互竞争的愿望阐述要好。我还没有论证,我们必须以我所描述的那种方式来考虑——合理性要求这种方式——而只是说我们通常以这种方式思考,而且这样做似乎也是很适当的。如果通常在哲学讨论中使用的宽泛意义上的“愿望”范畴包括了我所说的“把某事看做一条理由”,那么,在此意义上,以愿望为基础的推理就能考虑到我已经描述过的那些推理形式。但是,“愿望”一词在其平常意义上并不会使人想到这些可能性,而且甚至好像是要把它们排除在外。那么,在这种程度上,“愿望”的更宽泛的哲学用法就不是一种无害的技术性术语选择,而是一种会引起严

<sup>①</sup> 常见的有哈里·法兰克福的著名论文,该文一开头是“意志自由和人的概念”。

<sup>②</sup> 加里·沃森在《自由行为》中对法兰克福的观点提出了相似的反对。

重误导的选择。

## 11. 对理由的形而上学怀疑

有人认为,如果可能的话,按照愿望来解释理由会更可取,支持这一观念的一个根源在于对理由概念的形而上学的和认识论的怀疑。按照这一思路,愿望是我们心理的明显而熟悉的因素。只要理由是由愿望所提供的,要解释我们如何有理由或者我们如何能知道我们有什么理由就没有困难。但是,如果情况不是这样的话,那么,理由会是什么就是一个秘密,因为它们似乎既不是我们的心理因素,也不是与我们无关的“世界的内容”的一部分。

在本章前几节所得到的结论已经削弱了理由与愿望之间这种假设的对照。我已经论证了,愿望的观念并不像它通常被认为的那样清晰易懂,对这种概念(这种概念支持人们假定愿望所拥有的那种动机和正当性证明作用)的任何说明都将以把某事看做理由的观念作为先决条件。尽管如此,要对这种担忧作更充分的回应,我还必须谈谈我把理由看成什么以及我们如何发现我们有什么理由。

“什么是理由”在某种程度上是个令人误解的问题。如果我们全神贯注于有效的(*operative*)理由,那么我们似乎可以说,好像唯一能够成为理由的东西是信念:帽子是荧光粉红色的不会是不买它的理由,除非我相信这顶帽子是那种颜色。但是,当我们从有这一理由的人的观点考虑这件事的时候,事情看起来就不同了。如果我正在向某人解释我为什么不买这顶帽子,我可能列举我关于这种颜色的信念:“我为什么不买它?因为我能够看到它是荧光粉红色的,那就是原因。”假如我这样做了,我就是给出了有效的理由。但是当我决定做什么,并且因此考虑“标准规范意义”上的理由时,相关的是关于帽子的东西,而不是关于我的心智状态的东西。帽子是荧光粉红色的的是不买它的一条理由;承认我对这样的帽子感觉如何会伤害我朋友的感受是掩饰的理由,如此等等。这里列举出来作为理由的

不是信念,而是某种事情,它是从被“that”引导的从句中挑选出来的,是信念的内容。

在我看来,为了使一种考虑成为一条对我来说有效的理由,我必须相信它。除此以外,我必须把它看成是正在讨论的那种态度的一条理由。这些是相互独立的态度。我可以相信某件事而不必把它看成是别的什么的理由,并且不相信它我也能明白,假使是这种情况的话,它就是这样的一条理由。“什么是理由”的问题就它暗示了理由是一种特殊的本体论类别而言,是令人误解的。理由的特殊之处,不在于那些可以作为理由的事物的本体论范畴,而是作为理由的地位,也就是说,作为有利于某种判断敏感态度的理由的地位。在本章我尽力提请注意并要指出其某些特征的正是这一地位,虽然我还不明白如何按照任何其他概念来解释它。

正如我已经说过的一样,那些作为理由的事物和可以作信念的内容的事物是同一种类的——有人可能说,是命题。通常这些事物是关于自然界的命题(但并不是固定不变的),也就是说,是关于在我们之外的经验世界的命题,或者是关于我们的心理状态的命题。某个命题是某人的某个信念或者行为的有效理由,这也是一个事实,一个关于那个人的心理状态的事实。但是,“这样一个命题假使是真实的(或者假使一个人有可靠的根据相信它),它就会是某种行为或者信念的可靠理由”这一判断包括了一种规范力的因素,它抵制对关于自然界的任何命题的认同。

在对规范化词语进行假设分析遭到系统失败时就能够看到这种抵制。<sup>①</sup>也许,当且仅当我会把X看做一条可靠理由时,假使我意识到相关的事实并以正确的方式对它们作出回应的话,X真的就是一条可靠的理由。但是,如果这是正确的,那仅仅是因为在双重条件起主要作用的那方面把规范的词语“相关的”和“以正确的方式”包含在内,确保了它的真实性,同时也防止分析(analysans)成为一种自然

<sup>①</sup> 许多人已经指出了这种失败。阿兰·吉巴德在《明智的选择,灵敏的感觉》的第18—22页明明白白地对它们做了总结。

事实的陈述,这样就使整个主张变得微不足道了。

一个人可以说,当且仅当我会认为 X 是一条理由时,假使我清楚地意识到所有相关事实的话, X 就是做 A 这件事的理由。他通过这样说来清除明确的规范内容起主要作用的一面,从而可以把这种双重条件转变为一种重要的真理。这样的尝试有两种不合理之处。首先,它们并非明显正确的。即使那些理由是我们作为理性造物原则上能够理解的那种东西,我们中的一些人比其他人能够更好地评估某些种类的理由,不是因为缺乏信息或者无法进行“批判性反思”,而是因为我们特殊的敏感性,或者缺乏对相关考虑的敏感性。例如,正如阿兰·吉巴德所观察到的那样,对受贿后果的清楚意识,特别是对假如他有了大量的钱,他的生活将变得怎么样的意识,可能使一个有良心的公务员得出这样的结论:他有理由克服他的顾忌而变得腐败。<sup>①</sup>但是,这并不表明他事实上就有可靠的理由这样做。

第二种不合理之处是,即使有一个真实而重要的双重条件具有这样一种形式:“当且仅当在条件 C 下,一个人把某事看成一条理由时,它才是一条理由”,这也不会提供对于“什么是某事的一条理由”的令人满意的还原分析。这是因为“R 是一条理由”表达了一个实质性规范判断,而这样一种双重条件起主要作用的那一半(在这里, C 没有“用恰当的方式回应”这种回避问题的说法)仍然只是对我的反应的预示。只要 C 没有这样的说法,“甚至在条件 C 下,我也不会把 R 看成一条理由,但它仍然是一条理由吗?”这个问题就有一种“开放感”。<sup>②</sup>

那么,我们应该怎样解释“X 是做 A 这件事的理由”这一判断呢?一种可能性是说,接受这一判断的人把某种信念看成是有正当理由的,也就是说,是这样一种信念:“算做有利于……”的关系存在于 X 和做 A 之间。这种关系的保持将是一种“非自然的”事实,也就是说,这一事实既不仅仅是关于我们心理的事实,也不是通常关于在

① 阿兰·吉巴德:《明智的选择,灵敏的感觉》,第20—21页。

② 在 G. E. 摩尔《伦理学原理》第一章中著名的“开放问题论证”的意义上。

我们之外的世界的经验事实。换言之,我们可以说把 X 看成是做 A 的一条理由,也就是持一种关于 X 与 A 的特殊的判断敏感态度,也就是“把 X 算做有利于做 A”的态度。

吉巴德采用的是后一种途径,认为“当一个人称某事——称之为 R——为做 X 的理由时”,他表达了对以下规范的接受:即把 R 视为有利于做 A 的权衡。<sup>①</sup> 我认为,值得注意的是,这种分析没有避免对“成为一条理由”或“算做有利于……”这种观念的依赖,因为正是这种概念,以“有利于……的权衡”的形式出现在他所描述的态度特性中。我并不认为这是吉巴德的说明中的一个错误,而是说,它是和对人们认为这种说明达到了的那种东西的评价相关的。看来,我们所面对的是在两种观点之间的选择,一种观点是,把“算做有利于……”看成是某种信念的内容,另一种观点(与吉巴德的一样)是,把“算做有利于……”看成是不同于信念的一种特殊态度的内容(的一部分)。

有几种考虑可以用来支持后一种选择。

首先,正如我在讨论假设性分析的不充分性时提到的,接受“X 是做 A 的理由”这一判断,似乎包含着一种对规范结论的规范性承诺因素,或者是对规范性结论的认可因素,据认为,对纯粹的事实判断的接受中就缺乏这一因素。第二种说明试图在“把 X 算做有利于做 A”的态度特征中把握这一因素。例如,在吉巴德的例子中,就想要通过这样一个事实来把握认可的因素:即称 X 是做 A 的理由的人表达了他对把 X 当做有利于 A 的权衡来看待这一规范的接受。通过对比,任何解释了“把某事作为一种信念的理由”的说明看来都未能说明这种认可因素,或者规范力,因此就会遭受公开质询的反对,我论证过这种反对意见在反对假设性分析上是很有效的。

第二,即使信念的说明能够克服这一问题(确实,特别是有人可能会说,它是否能够克服这些问题),这种说明就将“把某事当成一条理由”解释为对一种非自然事实的信念,许多人认为这种事实在

<sup>①</sup> 阿兰·吉巴德:《明智的选择,灵敏的感觉》,第 163 页。



形而上学上是很古怪的。<sup>①</sup>那么,特殊态度的说明之吸引力的另一根源是它们避免了对那些事实的承诺。<sup>②</sup>第三种反对意见是,信念的说明似乎假设有某种机制,通过这种机制,我们容易感受到这些非自然的事实,并且能够把它们展示出来。但是,有人反对说,并没有这种明显的机制。因此,特殊态度的说明只要把“认为某事是一条理由”理解为表达了某种态度,而不是表达在我们自身之外某种事实的真理,看来就是更有道理的。我们可以用这样一些说法来概括这些反对意见:信念的说明不能解释关于理由的判断的规范力,它包含着似乎不合情理的形而上学主张,它也不能为这样的判断提供看似有理的认识论。

这里,我主要关注的不是要解决关于理由的判断之信念解释和特殊态度解释之间的争论。虽然我支持信念解释,但是我的结论是,在大多数场合,包括在我这本书中,只要有相关种类的态度正确性标准,在它们之间的选择最终证明就没有什么差别。但是,我很关注我刚刚概括的对信念说明的这三种反对意见,因为一般来说它们似乎被视为支持一种关于理由的怀疑论,这种怀疑论认为,关于理由的判断不是关于任何真实事物的判断,而仅仅是某种态度的表达。<sup>③</sup>因此,解释为什么这些反对意见并没有它们表面上看起来有的那种力量是值得的。一旦认识到这一点,这两种说明之间的差异似乎也就不那么重要了。

第一,强调我刚才一直在讨论的考虑运用于所有种类的理由——信念的理由和行为的理由,可能有助于减弱这种指向怀疑论的趋势。尤其是,公开质询的论证表明,无论是关于“什么算做证

---

① 就像约翰·麦基发现了关于客观价值的事实。见他的《来自异常的论证》,《伦理学:发明正当与不正当》,第38—42页。

② 例如,吉巴德说,他想给出一个说明,这种说明解释了规范生活如何是自然的一部分;《明智的选择,灵敏的感觉》,第23页。

③ 即使那些提出了对理由的特殊态度说明的人,可能也并不打算让这些解释无论如何都是紧缩的。特别是,我认为吉巴德并没有那种意图,但是,他的表达性的说明是否能保持规范判断的力量,是一个有争论的问题。

据”的断言,还是关于“什么算做行为理由”的断言都不能看似有理地被理解为关于自然事实的断言。例如,“A类事件几乎总是伴随着B类事件”这一断言是关于自然界的断言,但是,考虑到另一种类型中的一个事件已经发生,“这算做有利于对一种类型中的一个事件的期望”的那种断言就不是这样的断言,而不如说是一个关于信念的(有条件的)的规范判断。因而,我们在此关注的不是事实与价值之间的区别,或者理论理由与实践理由之间的区别,就像这些两分法通常被理解的那样。

第二,关于我们拥有的理由的陈述通常采取说明性的句式,它遵守正常的逻辑法则,就信念的理由来说,这是特别清楚的,但是就行为的理由来说,同样正确。那么,如果我们根据反思而有意于自信地肯定这些种类的判断,我们似乎就需要某种理由认为它们不是表示某种可能为真、并可能是信念的对象的东西。

第三,我在上面提到的反对意见作为规范力的问题并不能提供这样一种理由。这种反对意见是说,接受关于理由的判断不可能仅仅是开始相信关于世界的某种真理,因为没有任何这样的真理可以具有得出一个关于理由的结论所拥有的那种规范力。如果在这里用“关于世界的真理”表示的意思是关于在我们之外的自然界的真理,或者是关于我们自己的心理的真理,那么这一主张就是我想要同意的主张。正如我已经说过的,我相信这是由公开质询的论证确立的。但是,关于理由的判断之信念解释的辩护者不必、而且也不应该主张,那些关于理由的陈述是关于自然界的陈述,而只是说它们是那种可以被说成是真的、也能够作为信念的对象的东西。这种一般的主张没有引起任何关于规范力的问题。这里所谈的那种规范力正是承认某事是一条理由(“算做有利于”某种态度)的那种力量。如果承认某事是一条理由相当于理解关于理由的陈述之真实性,那么,这种承认就会有那种必不可少的规范力。因此,对关于理由判断的信念解释的反对意见,就不能依赖于我在上面所使用的那种公开质询的论证,至少不缺乏某种理由去认为,假如把某事看成一条理由就是一种信念,它就必须是一个关于自然界的信念。

下一个问题显然是：“它可能是其他什么种类的信念呢？”而自然的答案是：“一个关于理由的信念，还有什么？”无疑，这看来是不能令人满意的，但为什么应该如此呢？如果有关于理由的判断，它们很自然地解释为说明性的句子，我们对这些句子有高度稳固的信心，那么，为什么不断定这些判断的确就它们表面上的主题表达了一些正确的东西呢？<sup>①</sup>

我在此关注其解释的判断是这样一些判断：某种考虑 X“算做有利于”某种态度的（它与是否持有那种态度的问题相关），还有这样一些判断：由于考虑到了所有相关的理由，就有可靠的理由采纳 A（或者抛弃它，或者修正它）。接受前一种判断的人应该、而且只要他或她是理性的，在关于 A 的进一步思考中，就会给予 X 以某种作用；而接受后一种判断的人应该、并且只要他或她是理性的，就会接受（或者抛弃、或者修改）这种态度。但是，我们不应该把对关于理由的判断的说明，与它们在第一人称的思考中的作用的这些标准例子联系得太紧密。关于理由的问题不仅会在一个人思考关于如何修改自己的信念和意图（哈曼称为实践推理）的过程中出现，而且也会以关于在某种条件下一个人有理由做什么的假设性问题，或者是关于某个别的人，（其境遇与这个人自己的可能完全不同），他有理由做什么的问题的形式出现。在大多数情况下，人们在考虑关于理由的问题时所经历的思想过程在这三种情况下是相同的，并且人们得出的判断似乎也有相同的内容。例如，当一个人问，在某种境况下，对忠诚的考虑被认为不利于做某种有益于一个人的朋友的敌人的事时，或者在问，一篇论文所产生的争论使其发表是否值得时，这似乎是正确的。不管问题是一个活生生的第一人称问题，还是一个假设性的问题或是一个关注第三方的问题，一个人都会以相同的方式得

<sup>①</sup> 在这里，在关于理由的判断和关于正当和不正当的判断之间既有相似性也有明显差异。我认为，从表面看来，关于正当和不正当的判断应该被看成是关于它们表面上的主题的主张。但是在那种情况下，我们可以给那一主题增添另一种特性，这种特性解释了这些判断的说服力。因为这样一种解释必须求助于我们视为理由的某种东西，对关于理由判断的规范力作出这种一般的解释看来是不可能的。

出一个关于这些问题的判断。但是,在这些情况下,最终判断的实际结果是不同的。只有在第一种情况下,它才直接导致了(通过合理的要求)采纳这里所谈的那种意图。在其他情况下,其实际后果是不同的。例如,它可能有利于赞成、反对或者提出某种建议。

在这三种情况中内容上的相似性使我想要说,在所有这些情况下,这里所说的那种判断都包含了把某事看成是真实的,也就是说,在一定境遇下,对一个人而言,X被认为有利于持态度A,或者在一定境遇下,一个人有充分的理由采纳A(或者修改它)。于是,就第一种情况来说,这种判断与众不同的动机力量可以通过这样一个事实来说明:一个人的态度对其关于理由的判断反应敏感是成为一个理性造物的核心因素,尤其是,如果一个人接受了一个具有刚才提到的那种形式的判断,并且相信其境遇就是这里所谈的那种,那么他就相应地改变其态度,因为他明白了这样做的理由。<sup>①</sup>

把认为某事是一条理由解释为某种信念,这遭到了一些反对,在我看来,我一直在讨论的这些考虑降低了这些反对意见的力量。虽然如此,情况依然是,当我们得出了一个关于理由的判断时,从直觉上来说,我们正在做的似乎不会是开始察觉到某种独立存在于我们的判断之外的事实。<sup>②</sup> 并且,我们如何能够做到这一点——我们会使用什么样的认知能力或者直觉,这似乎也是令人困惑的。但是,在此我们应该警惕,不要被与假设的关于经验世界的信念的类比所误

---

① 见前面第3节中对合理性的讨论。正如我在那里提到的,这种主张也就相当于说,哈曼称为一个人关于实践推理的理论信念的东西,对其在哈曼的意义上(也就是说,在对其信念和意图的修正上)的实践推理有影响,这是成为一个理性造物的核心因素。这里讨论的情形支持这样一种观念,即,一个人不需要修正(或者要有修正的理由)自己的态度就可以得出这样的信念,但是在我看来,包含在我提到的三种情况中的思想过程的相似性不利于把这两种思想形式分得更开。

② 我关于这个问题的思考得到了克里斯丁·科斯伽德对以下两个讨论的帮助,一是她在《规范性的根源》中对她称为“实质性道德现实主义”的问题的讨论,一是她在《工具理性的规范性》中反对“教条的理性主义”的论证。我认为我自己的观点、甚至是关于我称为信念解释的观点,相当于她称为程序上的而不是实质的现实主义。见《规范性的根源》,第34—37页。

导。正是经验信念独特内容的一部分,例如,我的这一信念:现在我前面有一扇窗户,窗外有树,它们向我展示了事物“外在于我”的方式——离我自己的身体有一段距离。因此,经验的信念无论是质朴地来理解或是不那么质朴地来理解,看来都有关于物体在世界中的存在的形而上学含义。而考虑到它们是处于我所不在的地点之外,这又导致了关于我如何能有关于这些物体的知识的认识论问题。一种自然的回应是,我的信念必须是由这些物体通过某种可以信赖的因果过程而产生的。但是,这些问题和这种反应,对经验信念的例子而言是很怪异的。没有理由认为,根本没有任何东西能够称为一种信念,除非它能够被理解为是关于与我们有一段距离的某个主题的,它必须以某种方式向我们展现,并且因此提出了认识论的问题,因果的相互作用是对这种问题的一种自然的解决方法。

有人可能回答说,如果关于理由的判断将被理解为那些可以是正确或者错误的主张,而且关于这些主张我们可能犯错误,那么,它们必须是关于某种独立于我们的主题的。以恰当的方式来理解,这是十分正确的;但是,当那样来理解的时候,这里所说的独立性并没有提出形而上学的和认识论的问题。这里,数学判断的例子可能是有帮助的。我关于算术的判断是关于一个主题的判断,这个主题在这样一种意义上——它们(关于算术的判断)包含了 I 可能对其判断错误的一些主张(不是关于我)——是独立于我的。但是,在这种意义上把算术理解为客观的,并不要求接受一种形式的算术柏拉图主义。有了关于算术推理的标准,这就足够了,这样,在我无法遵守这些标准时,我就是错误的。算术能力是掌握这种形式的推理的问题,而且,一般来说,是能够断定何时做好了、何时做坏了的问题。一个好的算术推理者的思想,只要它以正确的方式来考虑正确的想法,它就“代表”或者“遵循”了算术的真理。这并不需要解释为通过与感觉认知类似的某种机制,与存在于我之外的数学对象发生联系的问题。

与此类似,对关于理由的判断来说,为了将其看成是在所需要的那种意义上——因为对我们来说,有可能对它们误解——关于独立

于我的某种主题的判断。必要的是,要有得出关于理由的结论的标准,仅仅通过按照这些标准是有缺陷的思维模式而可以得到的关于理由的那些结论是错误的。为了解释犯错误的可能性,并不需要把相关主题以一种形而上学的方式解释为在我们之外存在的。是否有所需要的那种标准的问题,是在该主题之内的一个实质性问题——是一个是否有结论和得出这些结论的方法的问题,我们没有理由认为它们是有缺陷的。它不必是一个关于什么东西存在的形而上学问题,或者是一个关于我们如何与它发生联系的认识论问题。<sup>①</sup>

然而,一旦我们转移到这种实质性的范围,算术例子与行为理由的例子之间的明显差异就变得相关了。在算术中无数的个别判断,它们似乎具有无可争议的正确性;还有得出这些判断的一般方法,具有无可反驳的权威性。然而,就行为理由而言,虽然有一些关于什么算做有利于以某种方式行动的判断(这种方式博得了广泛的接受),关于行为的理由也有广泛的分歧,而且似乎没有具有普遍权威的方法之类的东西来得出这样的结论。在这方面,一种比算术更好的、与数学相似的东西是集合论:有思考集合的各种方式,它们得出了确定的结论,这些结论博得了广泛的同意,但是,数学家们发展这些方法的最大的努力仍然留下了重要的不一致、不可靠性也许甚至是不确定性的领域。这种相似性看来可能是牵强的。<sup>②</sup> 因此,就有纯粹实质性的根据去怀疑是否有弄错了理由这样一种事情。

这是关于理由的怀疑的一个重要根源,这件事将说明这样一个事实:这些怀疑以行为理由为中心,而不是以信念理由为中心,据假

---

<sup>①</sup> “不必”,是因为某些信念的内容,例如日常经验的信念,看来至少会提出形而上学的和认识论的问题。那么,对于哲学论证来说,这就是这些明显的含义该如何看待的问题。问题的关键正是,就任何可以恰当地称为信念的东西来说,不必这样。

<sup>②</sup> 这种相似性被这一事实复杂化了:集合数学似乎形成了一个统一的主题,该主题可以通过综合性理论来描述。可能道德上的正当和不正当也构成了这样一种领域。然而,考虑到行为理由的多样性,它们似乎并没有形成一个在这种意义上可以通过一种统一的实质性理论来描述的主题。然而,争论的问题并非是否会有这样一种理论,而是是否有解决关于理由的问题的方法,这些方法是十分稳定和可靠的,以支持这样一种观念:这些是关于哪一种理论会是正确的或者是错误的问题。

设,信念理由有更为清楚的实质性标准。于是,这些就是实质性的怀疑,而不是一般的关于理由的形而上学的怀疑,或者关于我们如何能够和它们保持联系的认识论上的担忧。关于行为理由的实质性怀疑可能已经促使一些人坚持说,关于理由的主张表达的是赞同态度,而不是信念,但是,关于行为理由的主张之可辩护性问题,实际上影响到这些主张应该如何解释的问题。我已经论证了,如果有实质性的标准,与之相关的某种判断可以被称为正确的或不正确的,那么,可能就没有理由不用它们来表达信念。但是,如果有这样的标准的话,那么,在这两种解释之间的选择就可能再也没有那样大的差异:我们应该对下面两种说法之间的不同关心到什么程度?——一种是说,这些判断表达了信念;另一种是说,它们表达了有清晰的正确性标准的其他态度,一种关于理由判断的特殊态度说明不必是紧缩的。不仅如此,我认为一些人已经被这样的观点吸引了,而另一些人则受到激发而拒绝这样的观点,因为他们考虑到表明“关于行为理由的主张仅仅是态度的表达”的可能性,它们并没有正确性的标准。但是,如果一个人有充分的根据认为这样说会是一个错误,那他们可能考虑到这样说的可能性这一事实就不是拒绝这种说明的理由。

## 12. 我们如何知道我们有什么理由

那么,转到这个实质性的问题上来,我们如何断定我们有什么行为理由以及这一过程给我们提供了什么根据,来认为关于行为理由的判断是那种可能正确的或者不正确的东西?发现一个人有理由做某事的一种方法是查明它会促进一个人的某种目标或者意图。实际上,这常常被看成是思考行为理由的标准情形。但是,既因为这种情形一般被认为比起其他情形来没有那么多疑问,也因为我相信它对我们关于理由的思考不像人们以为的那样具有代表性,所以我将延后对这种情形的考虑,直到我考虑过其他种类的实践推理的一些例子以后再说。那么,除了找出要达到一个特定目标需要什么之外,我

们如何可能得出关于行为理由的结论呢？尤其是，我如何得出一个特定的目的是或不是某种值得为之奋斗的事情这一结论呢？

首先，是有像“一种考虑看起来似乎是某种行为过程的理由”这样的事。当我想要一些咖啡冰激凌的时候，其凉爽的口味带来的快乐看起来就是买一些冰激凌的理由。当我要有一台新电脑的愿望时，新型号的电脑有更快的芯片看起来就是买一台的理由。父母在对待一个不守规矩的小孩而忍无可忍时，孩子傲慢无礼和目中无人的行为看起来就是父母揍他的理由。在一些情况下，在我看来，我有理由做某事；在另一些情况下，在我看来，其他某人有理由做某事（即使我可能希望她不要那么做）。在这样一些情况下，在我看来某事是一条理由这一事实，可能并不包含我的动机，但是，当在我看来我有理由做某事的时候，这通常（虽然不是固定不变的）包含被促动去这样做的感觉。在本章第8节我论证过，在本质上，这样的“看起来”在通常称为愿望的东西中是核心因素。就像在那里我另外论证的，它们并不是一种先于概念的欲望（preconceptual appetite）问题，而是至少包括了对某个评价范畴模糊的诉求。

这样的“看起来”独立于我们的判断而产生，而且不幸的是，它们会在判断面前固执己见。<sup>①</sup>说“某事在我看起来是一条理由”，与说“我认为它是一条表面上真实的理由”并非同一回事。看起来是一条理由仅仅是显得像是一条理由。通过反思，我可以断定，这种表象是幻觉，它根本不是一条理由。我们可以把思考理由的过程划分为四个阶段，但并不是说在每一种情形下，这所有的四个阶段都必须

<sup>①</sup> 加雷思·埃文斯对“看起来”作出了类似的评论：它们是感知的中心因素，尤其是它们并不是先于概念的，而是“独立的信念”；也就是说，它们并不依赖于我的判断，并且面对我的判断还可能继续坚持（正如视觉中的错觉那种情形）。见埃文斯：《指称的多样性》，第122—124页。我认为，这种相似性是很有趣的，但是不应该导致我们“把某事当成一条理由”解释为一种感知，因为它缺乏成为一种表现机制的关键性因素，通过这种机制，远处的事物向我们展现出来。有时我们确实谈到把某事“看成”一条理由，但是，由于它并不是一个描绘或者表现的问题，所以它也不是一种优于任何其他理智理解模式的感知。马克·约翰斯顿就价值判断提出了相同的观点。见他的《意向性价值理论》，第142页。



出现。第一阶段是这样一个阶段,在该阶段,X看来是态度A的理由(或者看来不是)。第二阶段有可以被称为第一个批判阶段的东西,在这一阶段,正如我刚才所说的那样,我可以断定,X是否的确是A的理由——例如,吃冰激凌的快乐是否在某种程度上是想要去买一些的理由,或者是否根本就不是理由(这是第一个批判阶段,因为这些“看起来”并不依赖于我们的判断。)。第三阶段也是第二个批判阶段,在这一阶段,我要断定,考虑到X以及我认为与问题有关的无论什么其他理由,是否有充分的理由采纳A。最后,第四个阶段,我可能开始有了A这一态度——例如,我形成了去寻找冰激凌或者去买新电脑的意图。正如我在本章前面所说的那样,当理性行为者断定(在第三阶段)有充分的理由形成一个意图时,第四阶段通常就会作为结果随之产生。

我认为第一阶段(即“看起来”)是不存在什么争议的。就目前的意图而言,争议集中在我所说的批判阶段,尤其是第一个批判阶段。我能够有什么根据断定,我在认为某事是一条理由这一点上是错误的呢?如何能够证明我把这一阶段称为一个纠正的过程,而不仅仅是我的反应中的变化这种说法是对的呢?要回答这个问题,我们需要看看这样一个过程可能包含什么。

例如,假设你被孩子目中无人和傲慢的行为激怒了。在你看来,这一行为看来是你揍孩子的理由。但这是一条理由吗?它会是什么样的理由?暴力会制造恐惧或者显示出你的权力,但这合适吗?它应该对孩子有好处,还是仅仅证明关于你的某些东西?如果是后者,那么,就你和孩子的关系来说,它暗示或者表明了什么?如果是前者,为什么认为那种效果会是好的?还有什么别的选择?它们的效果又将如何?这里的过程首先是澄清这应该是一种什么理由,然后再看最初把该事物看成一条理由的倾向是否经得住反思的验证。在经过重新检验之后,如果你最初的倾向(认为孩子的傲慢行为是揍他的理由)站得住脚,那么你就得出了那的确是一条理由的结论;反之,你就会得出结论说那不是理由。

假设你得出结论说这不是一条理由。为什么把它看成对你最初

反应的修正,而不只是一种不同的反应呢?把它看成修正这种看法的适当性首先依赖于这一事实:这里我们有两种关于什么算做有利于或者不算做有利于某种行为的主张,这些主张可能互相矛盾,它们不像纯粹冲突的赞同态度和共同态度(con-attitudes),这些态度只会有一种实践意义上冲突。但是,在把后一种判断看成是一个正确的判断时,你经历的过程是如何支持你的呢?这里有两条理由:首先,支持后一个结论的是一个关于这里所说的理由可能是什么的更为清晰、更为详细的概念——关于究竟据认为什么算做有利于打你孩子(的理由)的概念。其次,由于这一反思,它不大可能受到诸如你的愤怒这样的歪曲因素的影响。

当然,愤怒是一个歪曲的因素而不是一条理由这一观念,反映了一个实质性的判断——关于理由的可靠判断之背景的一部分,作出这种特殊的评价就是来反对这些判断的。这些背景判断也反映在你彻底考察揍孩子的可能理由时了解到的需要考虑的一些可能性的特殊范围内。即便是把道德禁令放在一边,也不是任何事情都能够作为打人的理由:例如,你吃了几片水果作早餐,这个事实本身不是这样的一条理由,虽然一些对你自己或者对其他人的益处,或者一种重要价值的要求可能是这样的理由。

一条理由是一种算做有利于某种判断敏感态度的考虑,在鉴别可能算做有利于它的那些种类的考虑时,该态度的内容必须提供一些指导。如果它没有,那么某事是否是它的一条理由的问题就没有意义,任何答案似乎都会真的是武断的。<sup>①</sup>甚至就像上面给出的例子那样,在可能的理由的范畴模糊不清时,它们至少也为我们提供了某种指导,来寻找对于“一种特殊的考虑是否一种理由”这一问题的答案。

这些关于能够算做有利于某些态度的那些种类的事物的背景判

---

<sup>①</sup> 斯图亚特·汉普歇尔在《无辜与体验》的第三章提出了相似的观点。他论证道,休谟的主张“激情不可能与理性相对立”的部分正确性来自于他独立于任何这样的结构而提出这一问题的方法。

断本身,是容易受到质疑的和逐步修正的。例如,假设我认为保护自然物体诸如树木、森林、峡谷的理由仅仅是出于这些东西带给人类的享受和其他益处的那些理由。许多人对这一判断提出质疑。要断定它们是否正确,我可以问自己,我是否忽略了一些东西,也许因为我没有以正确的方式考虑自然事物。通过追问有哪种理由去尊敬或重视这些远离我已经认识的东西的事物,我可以得到一些指导。其他人声称有什么样的理由呢?这或许使人想到了那种因素:为了了解我是否认为有这些种类的理由我就应该注意这些因素,或者它也许给了我根据得出结论说,例如,如果这些理由的唯一根据只是我认为站不住脚的一种形式的宗教信仰,那么,我就没有这样的理由。另一种方法会从集中注意一些特殊情况开始,以便了解它们看来要提出什么理由。例如,我的确承认,只是为了试试我的新链锯以取乐,就去砍掉一颗巨大的古树似乎是无情的,而且不管怎样都是令人不快的。因此我可以问,哪种考虑会不利于这样做。可以把这种反应理解为对我已经承认的那些种理由的反应吗?它仅仅是多愁善感,还是要保持冷静?在其他地方,类似的理由会出现吗?

和先前的情况一样,在这里,这一过程是要试图更完全地描述出潜在的理由,是要追问,如果这样描述的话,它看来是否这里所说的那种态度的一条相关理由。除此以外,人们可以寻找其他的例子(假如它是一条充分的理由,就会与这些例子有关联),来了解它在那些例子中看起来是否是一条理由,来在这些例子中验证一个人对不可靠性标志的反应,来考虑对这些反应的不同解释的似真性,等等。简而言之,人们试图弄明白,这一理由是否会包括在对于“有什么理由”的最为一致和完整的说明之中。<sup>①</sup>

那么,这里就是对于我们如何断定我们有什么样的行为理由的

---

<sup>①</sup> 托马斯·内格尔对这种方法作了如下描述:“如果我们从把价值的表象看成是某事物的表象开始,然后转回去形成关于较为广泛的动机可能性的系统之假设,我们对这种系统已经有见识,结果就是逐渐展现了我们显然发现了一个复杂领域。这种发现的方法就是为规范的表象寻找最好的规范解释。”见《无从之见》,第146页。

部分说明,以及对我们认为关于这些理由的一些判断是正确的而其他判断是错误的其根据的部分说明。要说这种方法缺乏算术推理的精确性和清晰性,那会是一种保守的说法,但是,尽管如此,它与我们在其他例子中所运用的信念修正过程非常相似。<sup>①</sup> 例如,假设我有很强的倾向被“赌徒谬误”所欺骗,并且倾向于认为,如果一个硬币连续六次正面朝上,那么这会使得它下一次正面朝上变得非常不可能。然而,更仔细地考虑一下,考虑到过去每一次掷币它都是正面朝上,我就明白了我未能把硬币连续第七次正面朝上的可能性与这一次它会正面朝上的可能性区分开来。可以说,属于第一种的事件的大部分不可能性已经被吸收进现在已经发生的一些事情(也就是说,前六次正面朝上)的不可能性之中。一旦我看到了我最初的想法是基于这种错误上的(我没有注意到相关的区别),我关于我的新信念是正确的这一结论就是非常可靠的了——我不想背弃它,即使有时我仍然被这一谬误所诱惑,并且不得不重复这一论证(可能要补充的是,即便其他人发现错误的推论很令人信服,我也将不为所动)。这种可靠性是我一直在描述的那种修正的一般特征。

除了在我们的每一个判断中的这种可靠性之外,还有人与人之间对关于理由的判断的相当大程度的意见一致,这些理由在这种反思和批评之下,在我们所有的人看来都是可靠的。我们很容易忽略这种事实,因为其中当然也有关于行为理由的诸多分歧和争议。但是在一些基本论点上,还是有广泛的一致的,例如,某事是令人快乐的,或者是令人兴奋的,或者是一种职责或对朋友的忠诚所要求的这一事实可以算做做该事的理由,或者某事会给某人的家庭带来好处,或者会实现某种艺术上的或智力上的成就这一事实可能使这件事值

---

<sup>①</sup> 类似的因素也包含在吉尔伯特·哈曼在他的《期待中的改变》里对信念的修正的说明中,尤其是第六章(《信念修正》)和第7章(《解释的一致性》)。他列举了人们在推理的时候可能犯错误的各种方式,包括诸如“人们可能是不小心或者没有注意;人们可能忘记了相关的考虑或者没有给予它充分的重视;人们可能在长除法中犯错误;人们可能没有看见某些事物,没有记住某事,没有注意到某事;等等”(第7页)。

得做。即使这些基本观点可能不会被毫无异议地接受,但是,对大多数人而言,在批评和反思之下,它们有很高程度的可靠性。

现在让我再转回到工具性理由的情况,前面我把它搁到了一边。一个人有理由做那些将会促进她或他的某个目的或目标的事情,或者做那些将会实现某个优先意图的事情,这通常被认为是行为理由的标准情况。现在我将专注于意图,在我看来,这些是最一般的情况。

遵从布拉特曼,我说过,B是实现我的优先意图A的一种方法这一事实可以算做有利于采纳B意图的,除非人们有理由重新考虑A。然而,这并不是我们通过我所描述的那种归纳过程发现的关于理由的真理。它是一个更为明显的真理,是实践推理结构本身的组成部分。要采纳一个意图也就是在一个人将来的思考中给某种考虑一个特殊位置。因此,采纳一个意图却又在形成这个人的理由的过程中未能给它一个位置,就是我上面所定义的狭义不合理性的一种情况。<sup>①</sup>

我们也能明白情况为何必定如此(虽然对行为者而言,这种进一步的反思是不必要的)。我们无法做或者试图做那些值得做的每一件事。所以,成为选择性的就是实际思考的一个基本部分。有时这种选择是有意识的和经过反思的,正如当我们在仔细考虑之后,决定在许多看起来值得选择的方案中选择一种作为追求的目标。更普遍的是没有经过反思它就发生了,就像在报纸上的文章引起了我的注意时,我决定找出关于该主题的更多资料(没有权衡我可能浏览到的所有其他文章的可比价值)。<sup>②</sup>

---

① 尽管这一关于合理性的事实并不是行为者要涉及的事。只要行为者是合理的,她将认为自己的意图给她提供了理由(除非经过重新考虑);她不必有进一步的想法:没有做到这一点是不合理的。

② 因为把“引起你的注意”的事作为潜在的行为理由常常是我上面称之为“定向注意意义上的愿望”的问题,此处描述的选择过程提供了一种意义,在该意义上,“我们的行为理由”常常就“依赖于我们的愿望”。然而,由于我在正文中的下一段讨论的那些理由,这并没有以愿望模式所提示的方式把愿望(至多是意图)作为理由的基本来源。

无论这些意图是否从反思中产生,它们都改变了行为者拥有的理由(如果坚持它们,而且她没有理由重新思考它们的话)。这是一个重要的方面,在这方面,我们的行为理由依赖于我们,而不是由关于什么东西“算做有利于”什么东西的任何独立事实决定的。<sup>①</sup>但是,把这看成是拥有行为理由的基本情况那是错误的。<sup>②</sup>即便采纳一个意图(或者一个目的或者目标)能改变一个人拥有的理由,这些也不是理由的基本来源。通过采纳追求一个目的的意图来选择某事作为这个目的,并不会使这件事比其他有价值的东西更好或者更有价值;它只是在行为者的实践推理中赋予它一种特殊作用。从更为技术性的角度提出相同的观点,只有当一个人没有理由重新考虑他对这种意图的采纳时,这种意图才会改变这个人随后的理由,这一事实表明,该意图的规范力依赖于使它值得首先被采纳的实质性理由。

我已经论证了我们有一般的方法来以一种正确方式去思考行为理由,这种方法与运用于其他种类的信念的方法是类似的,在结果上是可靠的,并且支持人与人之间在相当大范围内的结论上的意见一致。所有这些总括起来,给我们提供了充足的根据,使我们可以说,

① 对我们的“选择”行为的这种依赖可能被认为标志着行为理由和信念理由之间的一个重要差异,因为那些算做有利于某事为真的理由完全不取决于我们。但这种差异只是程度上的,不应该被夸大。正如试图做每一件值得做的事是没有意义的一样,如果“相信”指的是“为了将来的回忆、更新,等等而注意、记住”,那么,相信每一件可以有可靠证据的事也是没有意义的。我们的感觉始终在以证据来袭击我们,这些证据更多是信念的证据,而不是它对形式有意义。因此,我们是反思性和非反思性地有选择的:注意的和记忆的并非一切,而是那些具有某种显著特征的东西。在信念和行为的情形之间在程度上是有差异的,因为行为在时间和能力上的限制比存储能力上的限制更为苛刻,但是,在理由可以支持的态度中的选择因素在这两种情形中都是存在的。例如,哈曼就在他的信念修正原则中包括了避免混乱原则,以及利益原则,后者只有在一个人对新的信念是否正确有某种兴趣的时候才指导他补充新的信念。见《期待中的改变》,第56页。

② 人们为什么经常这样认为的理由可能在于这样一个事实:它是这样一些少数种类的情形之一——在这种情况下,未能把某事看成一条理由显然是不合理的。如果据假设,如果某事是一条理由,那么,未能把它当做一条理由来对待就是不合理的(甚至当它被明显地展示出来的时候),那么,这些“工具性”的理由似乎可能就是唯一明显的候选理由。本章的一个中心主张就是,应该拒绝这样的假设。

关于行为理由的判断是那种可对可错的事物,即使有许多那样的情况:在那种情况下,我们仍然可以就其中哪一种是那种情况意见不一致。

我所描述的这种方法可能被认为是行为理由的一致性理论。这种特征描述大概是不精确的,但由于它很可能看起来是适当的,我就需要解释为什么众所周知的反对一致性观点的意见并不适用于我自己的说明。其中第一种意见是保守主义的指责。在这一点上,有人可能认为它是对我这样一个观点的障碍:在我所描述的纠正过程中的每一步,都要依赖于一个公认的关于行为理由的判断的预先框架。似乎我是在认可对我们碰巧想到的任何东西的一种自我满足地重新肯定。

对于这一点,我要回答的是,首先,我所描述的方法不必是自我满足的,因为,正如我在讨论自然的价值的例子时想要指出的,我们以之为出发点的那些公认的判断本身并不能免于批评和修正。其次,我能够想象得到的批评这些判断和得出其他判断的任何方式,都相当于这同一种一般方法的一个例子。确实,我们不能用这种方法确定,我们必须接受关于我们确实持有的理由的判断。所有可以确定的就是,根据反思,它们看来是正确的。在我看来,那就够了,而且一个人可以有理由要求的也就这么多。

人们常常提出一种观点来反对对真理的一致性的说明,或者甚至是对合理接受的说明,这种观点就是:不同的信念组合或者不同系统的理由可以是同样连贯一致的,而且因此,根据一致性的说明,可以是同样有效的,或者至少同样值得接受。<sup>①</sup>不同的人认识到不同理由的纯粹可能性并不会提出这种问题,因为人们仅仅由于其社会环境中的差异、他们感兴趣的事情的差异以及他们的目标和目的上的差异,才有不同的理由。那么,为了提出潜在的问题,人们承认的理由必定以更为直接的方式冲突,正如当一个人认为某种考虑是在

---

<sup>①</sup> 见理查德·布兰特:《一种善和正当的理论》,第22页;另见吉巴德:《明智的选择,灵敏的感觉》,第169—170页。

一定境遇下以一定方式行动的理由,而另一个人则表示反对。我们可以想象的是,不同的人因其经验中的差异所获得的信息不同,可能会得出这种相互冲突的结论,即使它们都用我所说的方式仔细思考了,并且因此在接受它们所得出的结论上都是得到了保证的。

根据我提供的对理由的说明,在这种辩护上走进死胡同的可能性并没有排除。<sup>①</sup>但这并非理论障碍的根据。假如我们要承认还有其他的人,我们与他们保持着我刚才描述的那种关系,就不会由此得出,我们没有比转向他们的理由系统的根据更充分的根据来坚持我们自己的理由系统。这是因为我们继续接受特殊判断的根据是那些判断的实质性理由的问题。这个理由没有被一种形式上的属性(如一致性)完全抓住,我们的整个判断系统和他们的整个判断系统可能在同等程度上具有这种属性<sup>②</sup>(这就是为什么“一致性理论”的标签是令人误解的理由之一)。

如果其他人在把某些考虑作为充分理由上有了正当的根据,而且如果我们认为它们不是可靠理由也有正当的根据(即使不是处在他们那个境遇中并有他们的兴趣、机会等等的那些人们的理由),那么这一定是因为我们有互相冲突的反应,这些反应是我们每一个人在可以达到的最为完备的调整之后在确信中得到了正当根据的。而

<sup>①</sup> 这里所说的可能性就是,即便双方都竭尽所能地检查他们自己观点中的谬误,提出它们的一致性,等等,这些分歧可能还继续存在。然而,我要强调这种可能性在理论上或许是有迷惑力的,它却没有实践意义,因为我们的观点绝不会满足这种理想的验证。因此,在实际上有分歧的情况下,总是有通过诉诸在彼此的立场中的不一致之处和不充分之处来进一步论证的空间——有通过吉巴德称为“苏格拉底的影响”的东西来尝试着劝导的空间。见《明智的选择,灵敏的感觉》,第174—175页。

<sup>②</sup> 布兰特在对伦理学中的证明的一致性说明进行批评时论证道,没有理由认为更具一致性的一套信念比一套不那么具有一致性的信念其正当性更好地得到了证明,除非某些信念最初就是可信的——不仅仅一开始就被相信——是由于某个理由而不是它们的一致性,也就是说,因为它们陈述了观察到的事实。见《一种善和正当的理论》,第20页。我认为这似乎是正确的,但并不是反对我现在正在提出的说明的理由。根据反思,我们对之有高度自信的那些判断(关于正当和不正当的,或者是关于理由的)在拥有独立的可信度上与观察相似,即使它们在看起来报告某个离我们有一段距离的物理领域上与观察不相似。关于对布兰特的论证的批评性讨论,见大卫·布林克:《道德实在论和伦理学的基础》,第135—136页。



我们之间的这种差异可能是由于这样一个事实：我们这两个群体有不同的信息或者经验，我们必须考虑在哪一种情况下我们的哪一种立场在认识论上是更优越的。他们拥有的信息和经验给了我们理由来怀疑我们自己的反应吗？如果这样的话，那么，就我们而言，就需要作出某种修正；如果不这样的话，那么，我们就有理由坚持我们的理由系统。

另外一种选择或许是，在经验和信息上可能没有这样的差异，我们只是有不同的反应，我们中的一个人把某种考虑当成是一条理由，而另一个人却无视这一点。这种无理性的差异的可能性由于这样一个事实而有所减小，即，我们很少绝对无条件地把某事当做一条理由，这与把它当做某种理由——比如像我们就是否因为值得而有理由参加某个活动这一问题意见不一致时那样——正相反。正如我已经证明的那样，这种进一步的分类需要某种有相关和不相关的根据的观念，以之作为评价互相冲突的反应的某种基础。然而，什么地方确实出现了反应中的无理性差异，那么我们就必须问，什么能最好地解释这一情况。由于理性造物不是所有种类的所有理由的完美裁判，一种可能性就是我们中或此或彼的某个人遗漏了某些东西。我们必须考虑我们错了的可能性；但是，如果重新检查我们自己的反应，并没有提出怀疑的根据，那么，就证明了我们的判断仍然是正确的，而把其他人看做不同得出奇。

还有人可能反对说，我所描述的方法并不能给我们保证，说我们接受的判断与习惯的产物有什么不同。这种反对意见利用了这样一个事实：有时我们的确说，一个人把某种区别看得特别重要的那种倾向“仅仅是其教养的产物”，并且我们可以把这当成一种解释，这种解释破坏了它所解释的那种反应的合理意义。在这样的情况下，“仅仅”(merely)一词反映了一种实质性的判断：事实上并没有可靠的理由把这种区别看得很重要。然而，如果有人指责说，我们关于行为理由的判断作为一个整体“仅仅”是由于习惯，那么，什么样的理由概念支持这个“仅仅”？“仅仅”与什么相对立？假如关于理由的判断的内容暗示出，有人认为它们向我们揭示了关于某种“外在”现

实的事实,那么这一指责至少可以获得一个立足点。但是,正如我已经论证过的那样,情况并非如此,并且我们也不清楚,超出我们能够认识的那些理由之外的理由世界会有什么意义。

### 13. 其他人的理由

不同的人因其环境、兴趣、意图的不同,可以有不同的行为理由。关于理由人们也可能有不同意见,我一直在为这样一个观点辩护,就是:人们可以在他们的行为理由上发生错误——不仅仅是在关于什么会帮助实现他们的目的上发生错误,也会因为把这些目的作为出发点而发生错误。有时人们带着怀疑的眼光来看主张关于理由的判断的这种客观性的企图,其根据是,这些企图是受一种愿望的驱动来主张批评其他人的权威,并且告诉他们要做什么。因此,在这里我想谈谈我们拥有的关心其他人有什么理由的理由以及我们关心其他人认为他们自己有什么理由的理由。

首先要说的是,根本就没有我们为什么应该关注其他人拥有的理由的问题。只要我们认为我们自己无论如何也是有理由的,我们就一定会这样关心,因为关于我们自己的理由的任何判断都需要关于其他人拥有、或者在某些环境下会拥有的理由的主张。在讨论我们关于抵制“所有理由都有主观条件”这一观念的理由时,我已经顺便提出了这一点,但是它非常重要,值得作更充分的讨论。

假设珍妮在暴风雪后朝窗外看去,看见她的邻居正在铲车道上的雪。雪很大。他已经气喘吁吁,但是他还有很长的一段路要铲。珍妮明白他可以利用别人的帮助,她把这种情况看成拿着铁铲出去铲雪的理由。即使她在当时没有弄清这些理由,她的邻居的境遇和她自己的境遇也还是有某些特征,由于这些特征,她把这种考虑看成一条理由。也许她认为,有理由去帮助邻居,仅仅是因为她关心邻居,或者仅仅是因为她会从助人中享受到快乐,或者仅仅是因为她预料将来会需要他的帮助,并使使他更难以拒绝。另一方面,她可能是

一个严格的道德主义者,她认为自己有理由提供这样的帮助,无论她感到喜欢还是不喜欢。就让这个问题悬而未决,让字母 G 代表一组因素,不管它们是什么,由于这些因素,珍妮认为自己有理由帮助她的邻居。

因为她接受了这样一个判断,即,考虑到 G,她有理由帮助她的邻居,她就也表达了这样一种观点:与需要帮助的某人处于 G 所描述的那种关系中的任何一个其他的人,都有理由提供帮助。这是我将称为理由判断的普遍性的一个例子。这不是一条道德原则;珍妮可能被道德考虑所推动,或者也可能不是。<sup>①</sup> 它甚至不是关于可以算做理由的考虑的一种实质性主张,因为 G 的内容一直都完全是未确定的。特别是,理由判断的普遍性并不应该是对“我们的所有理由或某些理由具有主观条件”这个问题的支持者和反对者之间争论的问题。即使所有理由都基于愿望,理由判断的普遍性仍然会认为,如果我有理由做某事,因为它将满足我的愿望,那么其他任何有相同愿望(并且在其他相关方面他们的境遇也和我的相同)的人就也有这种理由。

理由判断的普遍性是这样一个事实的正式后果,即,把某事当成行动的理由不仅是对某种行为的纯粹赞同态度,而且更确切地说,是把某些考虑当做其结论的充分根据的一个判断。每当我们就自己的理由作出判断时,我们都表明了关于其他人拥有、或在某种环境下会拥有的理由的主张。因此,我们就有完全利己主义的理由去接受关于人们就他们拥有的理由所作出的判断之正确或错误的观点,因为这些判断暗示了关于我们拥有的理由的结论。因此,这样一些境况就会出现:在这些境况中,如果他们关于他们的行为理由的判断是正确的,我们关于我们自己的理由的判断就一定是错误的。要使这些冲突是真实的,双方必须就同一件事作出判断:例如,关于某些考虑在一定情境下是否确实在事实上被认为有利于一个人的一种特定态

<sup>①</sup> 尤其是,它并不是康德的绝对命令的例子,因为它并不要求归因于其他人的理由是他们都能够有条理地按照其行动的理由。

度。这意味着他们一定是在谈论相同的态度,而且他们必须运用类似的一套评估范畴。

我们有可靠的理由期待人们关于理由的判断被明确地表达出来,使他们周围的其他人不仅可以理解和使用它们,而且实际上确实理解和使用了它们。因为我们主要是通过模仿其他人来学到包含在这样的判断中的概念的,可以期待,在我们从那些可能被注意到的特征和区别的范围内选择那些被认为具有提供理由的重要性的东西的过程中,我们一般会确定那些我们周围其他人已经认识到并认为很重要的那些东西。这种概念上的相似性可能产生不同意见。但是与其他人意见不一致是一回事,而关注它是另一回事。在一些情况下,我们没有理由去关注。在该范围之外,有这样一些人,他们拒绝了我相信“地球是圆的”之理由,而且他们接受了我会拒绝的那些遵从各种权威人物之教导的理由,这本身对我来说是无足轻重的。但是我也可以有充分的理由关注其他人接受的理由。这些理由是各种各样的,并且它们之中的一些值得注意。

在某些情况下,我应该关注其他人关于理由的观点,因为它们可能是正确的,我有可能从它们那儿学到一些东西。如果费马连续数论定理的某个证明在我看来是有效的,但是我的数学家朋友认为它是谬误的,那么我就有理由调查这件事,以便发现他为什么这样认为。如果我头脑清醒而且比较敏感的朋友认为,抽象的表现主义绘画是微妙而有趣味的(反之,在我看来,它们看起来就像许多点的集合),那么我有理由尽力去弄明白,他注意的是什么,以便断定我是否也应该把它看成更认真地对待这种风格的一条理由。这些理由依赖于吉巴德所谓的关于我们的意见为何分歧的认识论叙述。<sup>①</sup> 在我所描述的例子中,这些叙述是这样的:在其中,我的认识论立场就是、或可能低于另一个人的认识论立场,我至少最初对他还抱有特殊的信任。如果情况相反——当我认为其他人很愚蠢并且很可能是错误的——我可能就没有这种理由关注他们的判断。

<sup>①</sup> 见吉巴德:《明智的选择,灵敏的感觉》第十一章。

关注其他人关于理由的判断的第二种理由不那么依赖于认识论的考虑。无论我是否认为其他人的判断可能高于我的判断,如果他们可以阐明一种正在形成的、将影响我的一致意见,我都有理由关注它们。例如,假设我是一个花样滑冰运动员,而且其他运动员似乎被一种新风格所吸引,这种新风格比我为之奋斗的那种风格要狂热,而且不那么优雅。我有理由去理解他们为什么认为这种滑冰方式有吸引力,以便我在竞赛中能够赶得上他们。与此类似,在哲学中,如果在我的领域中的其他人开始用一种新的方式写作,例如在写作时,赋予关于在其中出现了各种哲学观念的社会背景的事实以更大的重要性,那么,即便仅仅是为了参与辩论,并且也许是为了影响我会朝更喜欢的一个方向上学科的发展,我也有理由去理解他们正在干什么以及他们为什么认为这些问题在哲学上很重要。

正如刚才提出的那些理由看起来的那样,这种理由不必依赖于竞争的背景。它们也有更为直接的个人特征。例如,如果我是一个艺术团体或者宗教团体的成员,我和其他成员的联系对我可能是至关重要的,这种联系出自于对同样的价值观的承认以及这种承认使其成为可能的共同生活。因此,如果我们关于关键性问题的意见开始发生分歧——如果我们中某个人开始怀疑支持我们的核心信念的理由,或者如果我们开始在那些信念支持的理由上意见相左——这就对我有深刻的影响。之所以会如此,不仅因为我们中的一个人或者另一个人可能是错误的,而且也因为我们共同生活的延续可能受到了威胁。我们可能再也不能把彼此看成是共同信仰者了。这可能是一种极端的情况,但是,这种关怀在一定程度上出现在我们所有人的生活中。我们都喜欢至少是部分地基于对相同价值标准的评价的那种与他人的关系,当我们在对这些价值标准的解释上发生分歧时,或者对给予它们的重要性发生分歧时,这种关系就受到了威胁。如果我不再认为它们重要,或者如果我认为,你们其余的人在你们关于应该如何追求它们的观念上完全被误导了,我就再也不会全心全意地参加我们的活动了。

这些依赖于对其他价值标准的共同评价的关系的例子,应该与

更深层次的情况区分开来,在这些情况下,这里所说的那些理由关注的是我们自己所处的地位。假设你把你自己看成是一个有道德声誉的人,由一些权利来界定,这些权利限制了你可能受到如何的对待。那么,如果你了解到,通常和你有联系的其他人认为没有理由来关心你,或者认为在他们做决定的时候,没有理由对你的利益予以任何重视,除非这样做对他们有利,或者他们认为你有身份(这只是就你和他们一样是从真正的信仰者中挑选出来的群体的成员而言),这对你和他们的关系有普遍深入的影响。这可能不会影响你的个人安全或者你会受到他们很好对待的可能性;但即使它没有影响,它也会改变你的身份,并且把你和他们的关系置于不同的立足点上。因为这种差异很要紧,你有理由关心其他人在决定如何对待你时,他们认为自己受其支配的那些理由。

于是,更不用说任何判断其他人或者告诉他们要考虑或者做什么的愿望了,我们有不同的根据关心他们认为自己所拥有的理由。刚刚列举的所有种类的根据以及它们之间的差异,都将包括在以后各章我对价值标准、道德和相对主义的讨论中。

## 14. 结论

回到开头:我将把理由观念作为基本观念。在中间插入的篇幅里,我已经通过在更广泛的对合理性、动机和正当理由的说明中描述理由的作用而尽力解释了这种选择,并为之辩护。我的目的一直是鉴别和减少各种怀疑,这些怀疑让人们理由的观念保持警惕,并认为它需要解释,也许是按照愿望的观念来解释。这样的怀疑的一个根源是这样一种信念,即,如果某人有一种行为理由,那么,对他来说,没有以这一理由为动机就是不合理的。这给关于理由的主张加上了沉重的负担,因为这种对不合理性的指责常常是令人难以置信的,当然也就难以维持。与此相反,我已经论证了常识和日常用法都强烈支持狭义的“不合理性”的概念,根据这一概念,未能承认一个

人所拥有的有力的理由并非总是不合理的。

对理由的怀疑的第二个根源是这样一种观念,即,有一种独立的愿望概念,它比理由的概念更为清晰。根据这个观点,愿望是行为之基本动机因素的心理状态,它具有作为正当性证明之起点的基本作用。我已经论证了愿望的概念并不像通常人们所认为的那样清晰,关于愿望是什么的似乎最有道理的说明要以“把某事看做一条理由”的观念作为先决条件。我论证了,当一个理性人认为自己有一条行为理由时,这在动机上足以解释那种行为,而不用进而诉诸愿望。根据反思,愿望被证明既没有特殊的动机性力量,也没有通常所赋予它们的特殊的证明正当性的作用。

理由的语言,与纯粹愿望相反,对我们自己的实践推理结构的充分描述是至关重要的,对我们和他人的关系也是至关重要的,作为理性造物,我们承认许多相同的理由,并能够认识到彼此的价值。我已经论证了,虽然关于我们拥有的理由有广泛的分歧,但是仍然有用于考察和批评我们关于理由的判断的一种方法,这种方法在许多情形下有足够的说服力。这种常识性方法并不等于裁决的程序,或者甚至是一种理论,但是我论证了,它应该足以减少关于理由的一般认识论上的怀疑。

## 第二章 价值

### 1. 导言

在第一章我解释了我把理由作为基本观念的决定并为之进行了辩护。在本章,我要使用理由的概念,以之作为规范思想的最基本、最抽象的因素,去为更具体一些的规范概念——价值观念提供一般的特征描述。这将为我们在本书的其余部分讨论包含在我们关于正当与不正当的观念之中的价值的具体形式提供基础,或者如我将要说的,为讨论我们彼此负有什么义务提供基础。

在哲学之外,“价值”和“有价值的事物”(values)这类词汇通常在一种非常宽泛的意义上被运用于广泛的道德领域,也被运用到各种



非道德观念上。例如,正当和不正当的问题通常被看做价值问题,而诸如正义、平等、忠于协议这样的属于正当与不正当的具体观念则很自然指的是“有价值的事物”。但是,许多其他事物据说也是有价值的,或者体现了价值,在某种意义上,这似乎是与对正当和不正当的考虑无关的,这些事物还包括自然的成果、艺术和音乐上的特长以及智力或科学上的造诣。介于这两种价值领域之间的——狭义道德价值和表面上非道德的价值——有诸如忠诚于朋友和热爱家庭这样一些价值标准,还有像勤奋和避免过度消费这样一些东西。

在专业哲学之内的讨论中,“价值”和“有价值的事物”这类词汇并不像“好的”(good)或“善”(the good)那样常用,尽管这套词汇常常被认为好像是可互换的,正如人们称为“价值论”的东西被认为是针对“什么是善”(goodness)和“什么东西是好的”这样一些问题的。<sup>①</sup>此外,“善”和“正当”通常被当成在表面上不同的规范领域。“善”处理的是我们有理由期望我们的世界如何的问题,而“正当”则是处理我们可以或者我们必须做什么的问题。某些人一直认为,可以用某种方式把后者还原为前者,但这是一种很特别且颇具争议的主张。(说正当性的概念“可以还原为”在我所描述的那种宽泛意义上的价值问题,这种说法在某种程度上不会是一种有争议的主张,因为它们显然就是这样的问题)。

本章我要论证的是,对“善”的这种强调已经对我们关于一般价值的思考有了一种歪曲的影响,而且特别是影响了我们关于“正当”(我们彼此负有什么义务)和其他价值之间的关系的观点。我们最基本的价值概念比“善”(the good)要宽泛,因为在哲学讨论中经常是这样理解的,它并不专门是一个关于世界要如何运作才最好的概念,或者关于对一些特殊的人来说什么最好的一个概念。如果人们接受了这种较为宽泛的说明,那么,在“我们彼此负有什么义务”和其他价值标准之间的区别就不会显得那么生硬,不是因为做不出区别,或者因为正当的“可以还原为”善,而是因为许多其他的价值标

<sup>①</sup> 见 W. D. 罗斯:《正当与善》,第 75 页。

准会被看成具有一种结构,该结构类似于那种最明显地表现出我们关于正当与不正当的观念之特征的东西。我要论证,对于诸如艺术、科学上的卓越以及其他方面的努力这样的价值标准,诸如爱和友谊这样重要的个人关系的价值以及人的生命这样的价值来说,就是这样。

## 2. 目的论

有一类人们熟悉的和有影响的关于什么是“好的”或者“有价值的”观点,可以被恰当地称为“目的论的”观点,它们采取了下述的形式。价值的基本承担者是事态,或者随着时间的流逝,是世界可能趋向的进程。这些东西可能有内在价值,也就是说,这种价值并非这些东西的倾向——为其他有价值的事物作贡献或者使其成为可能——的问题。即使一般而言,不可能精确地说出不同事态有多少内在价值,而且即使如某些人会主张的那样,这一问题甚至在原则上也并不总是有准确的答案,这样一种观点也仍是对的:理解内在价值就是理解(在我们的能力范围内)哪些事物有价值以及哪些事物价值较多,哪些事物价值较少。作为行为者,我们与事态的关系就在于我们能够认识到它们、阻止它们出现,或者使之更可能出现抑或是使之更不可能出现。根据这种观点,我们有理由做的事情(至少就价值问题而言)就是行动,以便实现那些最好的事态——也就是说,具有最大价值的事态。这一目的论结构常被看成是“善”或者“价值”的观念的形式特征,而不是被看成某种关于哪些事物是好的实质性观点的一部分。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 例如,谢利·卡干在讨论他所谓的“在此限度内(pro tanto),有促进善的理由”时说“谈论善在某种程度上就是使用一个占位符号:说在此限度内(pro tanto),有理由促进善,就是说,有固定的理由促进那些最符合适当标准的后果,不论那些标准可能是什么”;《道德的限度》,第60页。据假设,无论善是什么,它都是那些要被促进的后果的问题。

认为价值具有这种目的论结构的那种观念常常与其他一些关于价值的观念相伴。例如,这些其他观念之中的三种就在普遍的快乐主义中与目的论结合,普遍的快乐主义是这样一种观点:一种事态的价值是由它所包含的快乐的数量决定的。第一,因为根据这种观点,行为本身没有内在价值,行为的价值由其后果的价值决定,也就是说,由其导致的快乐的数量决定。第二,根据普遍的快乐主义,价值是不偏不倚的,不仅是在这样一种意义上:每个人的快乐都得到考虑,而且也是在这样一种意义上(对我们目前的讨论很重要):一种事态的价值给予每一行为者相同的理由去促进它。第三,根据快乐主义,这种价值是可加的。任何目的论的价值概念都包含着在一种较弱意义上对于认为我们更有理由促进那些具有更大价值的事态之最大化。但快乐主义还包含着进一步的观点,即事态的价值就是其组成部分价值之总和。

虽然这三种观念常相伴在一起,它们在逻辑上却是独立的,而且并不是所有目的论观点都具有这些观念。例如,许多这样的观点都认为,行为本身可以有内在价值。根据这样一种观点,如果我以让某个人快乐的方式行动并实现了某个事态,那么,这个事态就包含着在其他事物中这种快乐的产生,也包含着它是由那一行动产生的这一事实。于是,那种事态的价值就依赖于那种快乐的价值,而且也可能依赖于行为的肯定性价值或者否定性价值。区别目的论观点东西的不是这些观点认为对其内在价值有所贡献的事态的因素(它们是否包括行为或者仅仅是行为的后果),而是这样一种观念:只有事态才具有价值。因此,如果行为具有内在价值,那么,它就是作为事态的组成部分——作为发生的事情以及使其发生就是好的(或者坏的)之事情。根据这样一种观点,是(内在的)有价值的就是“要得到促进的”。

目的论的价值概念不必是不偏不倚的。我所描述的目的论结构常被认为不仅表现了被公正理解的“善”的特性,而且也表现了从某种特定个人观点来看的“善”的特性(她有理由希望事情向之发展的那个方向)。因此,一个价值概念可以有目的论的结构,同时又是并

非所有行为者都有相同理由要促进的东西。最后,纯粹目的论的价值概念(无论是否公正)不必是可加的。可以认为,一种事态的价值不是它的某些因素的价值的总和,而是以某种更为复杂的方式获得的。<sup>①</sup>

本节我要关注的是一个抽象论题:价值具有目的论的结构,而不是目的论的概念经常共有的这些其他特征。但是,尽管如此,把这些其他特征牢记在心里也颇为重要,因为特定的目的论观点的吸引力以及它们与非目的论观点的区别常常依赖于这些特征。实际上,人们可能想知道,一旦人们认识到,目的论的价值概念能够赋予行动及其后果内在价值,并且认识到这一价值不必是不偏不倚的或者是可加的,是否还有任何内容留给具有目的论结构的贫乏观念。在目的论的价值概念与非目的论的概念之间看起来没有什么重要差异。我相信还是有差异的,价值观念不应该用一种纯粹目的论的方式来理解。我这样认为的理由可能源于考虑最近关于道德的后果论观点和道义论观点之间的争论。

接受关于道德的后果论解释的人应该也坚持纯粹目的论的价值概念,这并不值得惊奇,根据后果论的解释,只是在作出一种行为导致了最好事态的情况下,该行为在道德才是正当的。如果正当就是促进善,那么善就一定是那种“要被促进”的东西。但是,作为一个关于价值的论题,这种观点即使是对许多拒绝把后果论当做对正当与不正当的一种解释的人而言,也有广泛的吸引力。例如,内格尔有力地反对把后果论看做一种道德理论,尽管如此,看来却接近于一种完全是目的论的价值概念,或者至少是公正理解的“善”的概念。他说,当我们从一种客观的或者不偏不倚的观点来考虑这个世界时,首先给我们很深印象的是,某些事物不仅从某个人的观点来看是好的或者是坏的,而且它们客观上就是好的或者坏的。例如,痛苦不仅对我而言是件糟糕的事,对你亦然;客观地说,这些事情也是坏的,某人

<sup>①</sup> 在《权利与能动性》中,阿马蒂亚·森提出了一种目的论观点,这一观点充分探讨了我列举的这三种可能性。

的痛苦得到缓解在客观上就是件好事。<sup>①</sup>

他的例子涉及痛苦,这一事实是很重要的,因为就这种经验状态而言,价值与反面价值就是“要促进的”与“要被阻止的”这样一种观念具有最大的似真性。但内格尔似乎又强烈地倾向于一种观点,即:更一般地说,对价值来说这是对的。他坚定地信奉经常被称为道义论理由的观点,可以认为这种观点是不利于做某些事情的,即便做这些事情会产生较好的整体后果。例如,他会认为,在某些情况下折磨某人是不正当的,因此,在这种情况下,我有非常有力的理由不那样做,即使折磨那人会导致较好的结果,例如阻止其他人犯下更严重的罪行。但内格尔发现,就这样的理由并非是以最终事态的好坏为根据的而言,它们“在形式上让人迷惑”。他问道:“怎么会有不拧他人胳膊的理由,这一理由并不同样是防止自己胳膊被别人拧的理由?”<sup>②</sup>这里的例子不只涉及痛苦,还涉及有意造成这种痛苦的不正当性。因此,内格尔提出的问题是般性的问题:怎么会有理由不造成某件事情,这一理由的根据并不在于该事发生之坏,因此该理由同样是其他行动者或者动用自然的力量阻止该事发生的理由?内格尔认为,这一问题可以回答,但他认为这一问题提出了一个困难的挑战。

这一挑战为何会如此困难?萨缪尔·谢富勒提出了一种可能的答案。他说:“处在后果论之核心的”是“一种大家都很熟悉的根本性的合理性概念,我们在非常宽泛的语境内接受并运用这一概念”。<sup>③</sup>这就是他所谓的“最大化的合理性”。他写道:“这个合理性

① 参见托马斯·内格尔:《无从之见》第八章,尤其是第147—163页。

② 同上书,第178页。

③ 谢富勒:《以行为者为中心的约束、合理性与美德》,见《后果论及其批评者》,第251页。菲力普·佩蒂特提出了类似主张,虽然“后果论非常贴切地适合我们关于合理性需要什么的标准观点”,非后果论者却“面临着不得不为一种关于某些价值标准需要什么的立场辩护的尴尬,这种立场在实践理性的非道德领域没有与之相似的东西”;《后果论及其批评者》,第238页。我对谢富勒的论证的考虑受益于菲丽帕·富特在《功利主义与美德》中对它的批评。我得出了与富特类似的结论,尽管经由的途径不同。

概念的核心是这样一个观念,即:如果一个人接受某一被实现的目标之合意性,并且如果一个人拥有在两种方案之间的选择权,其中之一对实现目标肯定会比另一种方案好,那么,在其他条件相同的情况下,选择前者而不选择后者就是合理的。”<sup>①</sup>

谢富勒认为,这种合理性的概念以下列方式给道义论者提出了一个难题。首先,他似乎有理但很含糊地假设,道义论者认为诸如酷刑、谋杀和背叛这类被禁止的行为“在道德上是不合乎要求的”(这里,他充分利用了上面提到的可能性,即行为可以有其后果的价值之外的价值)。其次,(似乎不那么有道理)他把这一点解释为这样一种观点,即:这样的行为会发生,那内在地就是坏的,而且我们应该有一个目标,就是将它们的发生减低到最小限度。但是,正如内格尔指出的那样,可以出现这样一些情况:在这些情况下,折磨一个人将比不那么做能更好地实现这一目标。因此,如果像内格尔这样的道义论者要是说,虽然如此,在这样一种情况下一个人也不应该折磨人,那么,他就违反了把合理性概念最大化的做法。

这一论证在许多方面颇有教益,值得仔细关注。首先,我迄今为止提出的论证似乎依赖于这样一种假设,即:被认为是道德上不合乎要求的行为所具有的否定性内在价值是不偏不倚的——也就是说,是这样一种假设:具有这种负价值的行为是每一个人(不仅仅是这里所谈的那种行为的的行为者)都有理由防止的。谢富勒是完全正确的:认为某些行为是不正当的,因此就不应该做,甚至要防止其他人的类似行为的这种道义论观念,似乎不能合理地按照使这样的行为发生的不偏不倚的负价值来阐明。例如,如果反对谋杀的理由是由受害者之死的不偏不倚的负价值与凶杀的发生之特殊的不偏不倚的内在负价值相结合而构成的,那么,这些理由也可以运用于一种情形,在这种情形下,我们必须在防止谋杀或者防止另外的、与之类似

<sup>①</sup> 谢富勒:《以行为者为中心的约束、合理性与美德》,第252页。与之类似,佩蒂特写道:“如果一种预言比另一种更多地实现了我的价值,那么,当然它就确定了它的价值。”《后果论及其批评者》,第238—239页。

的意外死亡之间选择。但即便是那些相信有反对有意谋杀的特殊禁令的人也不认为,由于这一理由,一个人必须阻止谋杀而不是阻止意外事故。谋杀发生是一件非常恶劣的事,这一观念似乎暗示着人们必须尽力阻止它,即使一个人只有比能够防止意外死亡稍大一点的机会。但这似乎是错误的。这可能被认为是要表明,如果我们要通过赋予杀戮行为以内在的负价值来理解反对杀戮的道义论禁令的观念的话,这种负价值一定不是不偏不倚的,而是有时称为与行为者相关的负价值的东西。这是这样一种负价值:它给这样一种行为的执行者提供了特殊的理由不去那样做,这种理由不会以相同的方式运用于其他人,例如,运用于那些可能处于阻止该行为的立场的人身上。

但是,为什么这种特殊的与行为者相关的理由应该理解为这种行为的负价值的结果,被理解为一个事件?就是说,为什么我们应该在这一点上仍然保持在目的论框架之内呢?一种可能的解释会诉诸可能被称为关于理由的纯粹目的论的概念,根据这种解释,因为任何合理的行为必定指向某一结果,那么,与是否实施一个行为相关的理由必定要诉诸让那种结果发生的合意性或不合意性,也要考虑该行为本身的内在价值。这听起来似乎合理,但要理解为一个关于理由的一般论题则是错误的。在许多情形中,我们面临着在造成一种后果和造成另一种后果之间的选择,正确的决定方式就是确定这些结果中哪个更合人心意,这当然是正确的。但是,从情况经常如此这样一个事实并不能得出情况总是如此,或者甚至当它是如此时,与选择有关的所有理由也可以以某一种类的事件发生之为好或坏的形式来估计。

如我在第一章第10节所论,与一个行为有关的许多理由关注的不是后果的合意性,而是各种其他理由的适当性或不适当性。因此,在我们设想的一种情形中,这样的理由在确定比较A与B的合意性(像根据某些理由,诸如他们的快乐,作出的评估)是在那些环境下决定做什么的恰当方法的过程中已经发挥了作用。也正如我在第一章所论证的,判断某种考虑并不算做行动的理由,并不等于把否定性

的内在价值赋予以这些理由为基础的行为的发生。这样一种价值总是可以仅仅被某种抵消性的价值超过,但是,“一种考虑是不相关的”这一判断则不能。

这种关于理由结构的一般观点与关于“道义论禁令”的论证和它们据说令人迷惑的特征有关。<sup>①</sup>例如,考虑一下这一原则,即:一个人不可杀一个人以救其他几个人。接受这一原则包含着接受关于一个人拥有的理由的某种观点:挽救这些其他人的肯定性价值并不能证明杀一个人是合理的。假如这一原则是正确的,那么一个人就不必权衡遵守该原则的价值与违背该原则所获得的好处。这样做似乎与该原则本身是不一致的,这一原则认为,这种好处并不足以证明这里所说的那种行为是正当的。因此,接受此原则的人不必诉诸杀人的“否定性内在价值”,以便解释他为什么不做必要之事来挽救更多的生命。

当然,还有人们是否应该接受这样一个原则作为起点的问题。这就是那个问题:说道义论的禁令“荒谬”的那种主张对这个问题说的似乎是最有道理的,而且这一问题显然需要一个答案。我自己的观点是,这个问题最好通过考虑可以有理由拒绝准许其他人剥夺我们生命的什么原则来回答。然而,无论最好的答案可能是什么,诉诸谋杀的发生之内在道德负价值的答案似乎都不会是正确的。存在这样的道德负价值这一观念是对该原则本身的反映(我要说,这是一种误解),而并非在其正当性证明中可以诉诸的某种东西。

谢富勒虽然谈到“一种根本性的和人们熟悉的关于合理性的概念”,但他并没有用我所陈述(并加以反对)的那种一般形式诉诸关于理由的目的论概念,这是值得注意的。他说的是,“如果一个人接受某一被达到的目标的合意性,并且如果一个人可以在两种方案中选择,其中一种方案对实现目标肯定会比另一种方案好,那么,在其他条件相同的情况下,选择前者而不选择后者就是合理的”(我强调这一点)。通过“接受某一目标的合意性”,谢富勒的意思似乎是选

<sup>①</sup> 对道德推理的这种结构性观点相关性的进一步讨论,见本书第四章第3节。



定它作为一个目标,因为他继续讨论了在实现这一目标的各种可能方式中进行选择的过程。那么,这种观念就是,选定一个目标意味着把一个行为将促进该目标这一事实看成是赞同该行为的东西,而其他条件是相同的。所以,如果一个人已经选定了一个目标(并且没有理由重新考虑对它的选择),那么,他就有理由在其他条件相同的情况下选择可以更好地实现它的行为。把这一主张视为关于实践推理中一种共同然而又有特色的观察结果,它还是十分正确的。然而,这种主张之所以正确,原因之一包括在对一种行为的适当性的确定之中的所有那些考虑必须表现为“目标”的形式以及它们的合意性。如我所言,用这种方式理解反对杀戮的道义论禁令似乎是不正确的。

使谢富勒的主张似乎有道理的另一个因素在于明智地包含了“在其他条件相同的情况下”这一从句。但是,这类从句可能隐含着比其表面所显示的更丰富的内容。根据一种自然的(但过度简单化的)观点,选定某事作为一个目标正是给实现它设定某种肯定的价值,并且在其他条件相同的情况下,把这种价值看做有利于任何能实现该目标的行为。用这种方式来考虑问题,自然就要把“其他条件是相同的”这一从句解释为“除非该行为与其他某种目标的实现相冲突,那一目标的价值超过了这一目标的价值”。我在第一章论证了这种目标的概念是错误的。选定某事物作为目标不仅仅是赋予其实现以积极价值的问题,而且认为这有利于任何会促进它的行动(除非这一考虑被来自其他地方的考虑所取代)。当我们“选定目标”的时候,我们通常在我们的生活中和实践推理中都给予这一目标以特殊地位,诸如一种长期事业的目标的地位,或者一种一时兴致的地位,或者是在我们度假的某个时候想做的事的地位。那就是说,构成目标之选择的意图具体说明了要追求目标的各种时机以及追求的方式,等等。所以,“其他事物必须是相同的”这样一种资格条件所表明限制,就包括了由我们对目标的理解以及它作为我们的目标的方式所决定的条件,而不仅仅是由其他可能“取代”它的价值所强加的限制条件。下面我将论证,在我们的价值观念中,这样的条件是一种共同特征。

如果纯粹目的论的理由概念被拒绝,还有什么其他资源来支持“有价值的就是要得到促进的”这一观念呢?就公正的价值来说,一种可能性就是,它本质上是一种道德观念(而不是这样一种观念:其根据在于一种合理性概念或者在于一种与关于正当和不正当的观念无关的价值概念)。根据这种观点,我们必须促进某种事态,似乎可以称之为“善”(the good),这(至少)是“我们彼此负有什么义务”的一部分。要促进的善的“公正性”反映了一种道德要求:我们负有平等地关注每一个体的义务。因此,这样理解“善”就包括了所有个体的人类(或者所有有感觉能力的)造物的个别的善——他们没有遭受痛苦或者夭折,并且他们在其他方面的生活也过得很好(可以想得还包包括某些非个人的善,诸如正义、平等或者福德相配,但这些东西也可能被理解为独立的道德要求。)

这一“道德目的论”要和上面讨论的非道德目的论的叙述形成对照,根据非道德目的论,公正以善的观念为基础,而不是以关于正当和不正当的道德为基础。有人可能认为,一个人福宁的改善给整个事态的善作出的贡献与给其他某个处于类似境况下的人的生活作出的贡献是相等的(这是关于何为善的一种实质性观点)。因此,就我们关心一般而言善是什么来说(如西季维克所说的,是“从宇宙的观点而言的”善),<sup>①</sup>我们就和有使人信服的理由促进一个人的福宁一样,有同样的理由促进另一个人的福宁(这些理由是由相关的善提供的,而不是由关于什么在道德上对这里所谈的个人“负有义务”的任何观念提供的。)

内格尔关于客观观点的评论看来既反映了道德目的论的诉求,也反映了非道德目的论的诉求。一方面,正如我们所见,他谈到要采取一种公正的观点,这种观点听起来与西季威克的“宇宙的观点”非常相似。但他对这种观点的讨论有时似乎有一种道德基础。例如,他说,我们有非个人的理由缓解其他人的痛苦,而不是促进他们的每一个目标。“允许个人的愿望把非个人的价值赋予他自己之外的某

<sup>①</sup> 亨利·西季威克:《伦理学方法》,第382页。

种东西似乎太过分了,即便在某种程度上他也与之有关。”<sup>①</sup>我们应该如何理解这“太过分了”的主张?根据一种自然的解释,它反映的不是关于什么是善的观念,而是关于“我们彼此负有什么义务”的观念,即,是这样一种观念:虽然可以要求我们承认道德理由来防止和帮助减轻彼此的痛苦,但要我们试图促进另一个人的所有目标就“要求得太过分了”。如此理解,内格尔的公正观点就是关于正当与不正当的道德的观点,或者是在关于正当和不正当的道德之内的一种观点。

现在我关注的不是道德,而是在更为一般意义上的价值。我在这里提到道德目的论仅仅是要把它与目的论的价值概念,或者目的论的“善”概念区分开来,这才是我的主要关注点。“是善的仅仅就是‘要促进的’”这一观念似乎是一个极为自然的、甚至是不可避免的观念。如谢利·卡干所提到的,认为善仅仅是我们有理由要促进的东西,这似乎是正确的。但是尽管有许多情形,在这些情形下这是对的,然而在下一节,我却要论证,当我们考虑大多数哲学家作为善的例子引证的特殊事物时,要认为我们所有关于价值的思考都能够以这种形式来安排,那似乎就是完全没有道理的了。

### 3. 价值观:一些例子

哲学家一般列举出来认为有内在价值的东西分为几种类别:某种意识状态,个人关系,智力的、艺术的和道德上的优长,知识和人的生命本身。当哲学家们主张这些东西有价值时,他们的意思似乎是说,这些东西的出现是好的。G. E. 摩尔明确表达了他的看法,他说,为了确定一事物是否内在地具有价值,我们应该设想一个世界,在这个世界中只有那种事物存在,并问我们自己我们是否会判断其存在

<sup>①</sup> 内格尔:《无从之见》,第169页。

是好的。<sup>①</sup> W. D. 罗斯的观点稍微模糊一点,但是,他讨论“什么事物是好的?”也集中在什么使某种“宇宙状态”比其他状态更好的问题上。<sup>②</sup> 然而,当我们考虑那些一般被认为有内在价值的事物时,显然,在大多数情形下,认为它们是有价值的并不仅仅是、甚至不能说最基本的就是认为宇宙的某种状态比其他状态更好,因此要加以促进的问题。

先考虑一下友谊。摩尔列举“人类交往的快乐”作为“我们所知的或者能够想象的最有价值的事物之一”。<sup>③</sup> 借此,他想表达的意思是,一个世界由于包含着两个享受着相互之间友爱所带来的快乐的人,在其他条件相同的情况下,由于这种事情的发生,这个世界变得更好了。那么,说友谊的存在及其带来的快乐使一个世界变得更好,这可能是正确的,但如果说这就是友谊的价值之核心,就使我感到奇怪了。当然,我们尊重友谊是对的(假定这是摩尔肯定的东西的一部分),因此要为这个问题寻找似乎更有道理的说明的一种方法就是追问这种“尊重”包含什么。

一个尊重友谊的人会认为他自己首先、也是最重要的就是有理由做那些作为一个好朋友该做的事:忠诚,关心朋友的利益,尽量和朋友保持联系,与朋友共度时光,等等。尊重友谊的人也会相信,他有略微不同的理由培育新的友谊并保持既有的友谊,还会认为,拥有好朋友是一件很好的、值得追求的事。结果,尊重友谊的人就会认为其他人有好朋友也是好的,而且只要这些人是他所关心的,他亦乐于玉成。<sup>④</sup> 要说关于友谊,重要的是它增加了它出现于其中的宇宙之状态的价值,这似乎有点言过其实。但是,说友谊提高了生活质量则

---

① G. E. 摩尔:《伦理学原理》,第 187 页。摩尔也同意,正如这一验证所显示的,本身没有价值的事物,仍然可以对它们是其中一部分的那个复合的价值整体作出贡献。在这种情形下,通过考虑只有那个复合的整体在其中存在(开始有那个部分,然后又没有)的世界,它们的价值就显示出来。

② 罗斯:《正当与善》,第 134—141 页。

③ G. E. 摩尔:《伦理学原理》,第 188 页。

④ 在此,我要感谢迈克尔·斯托克在《价值与目的:目的论的限度与友谊的目的》中的讨论,特别参见第 3 节,第 754—758 页。

司空见惯。因此,我提到的后三种理由(使一个人拥有朋友的理由,保持既有友谊的理由,以及帮助他关心的人拥有朋友的理由)可能被视为用一种较为合适的方式重申了摩尔的论点。这些理由至少像他的论点一样,有一种目的论的形式:接受它们作为理由就包括了认为友谊应该产生,而且因此“要促进”友谊,这些都是好的(在这种情况下,是对这里所说的那些个人好)。

但是第一类理由,即包括在做好朋友之中的理由并没有这种形式。其中的某些理由,诸如忠于朋友而不背叛的理由,在这方面并不是目的论的:忠于朋友的基本理由并非它对友谊长存是必要的。在这一类中的其他理由是某种事态得以发生的理由:例如,促进朋友的利益,并尽量让他们幸福。但是,这里“要促进的”东西不是友谊的发生而是其他具体目标。

此外,虽然尊重友谊的人都会认可我所提到的所有理由,而正是第一类理由(包含在做一个好朋友之中的那些的理由)对于友谊才是至关重要的,而且,当发生冲突的时候,这些理由优先于我们拥有的促进友谊的理由(对我们自己或对其他人)。如果某个人为了交几个新朋友,或者为了让其他人有更多的朋友而背叛一个老朋友,我们不会认为这表明了他有多么尊重友谊。<sup>①</sup>

在开始讨论友谊的价值时,我从什么东西对友谊是有价值的问题转到尊重友谊包括了什么的问题。它们是不同的问题。人们尊重很多事实上并没有价值的东西。然而,我想表明的是,对“友谊是有价值的”这一主张最好理解为,要适当地重视它,那就是说,重视友谊的人所承认的理由事实上都是可靠的理由。我们来把友谊与“狂热爱好”(fanship)对照着考虑:“狂热爱好”是对某名人例如影星、歌星或者运动员全心全意崇拜的一种状态。某些人认为这种“狂热爱

<sup>①</sup> 友谊是好的,应该发生,但为了让友谊发生,人们必须被促进友谊的发生之外的其他理由驱动,这一事实是可以称为“目的论悖论”的一个实例(我在这里模仿了亨利·西季威克的说法,人们常常不能直接以快乐为目的来非常有效地促进快乐,而必须有不能被简单地视为快乐之手段的其他目的,他把这一事实命名为“快乐主义的悖论”。见《伦理学方法》,第48、136页。)

好”是有价值的。也就是说,他们认为成为一个狂热的爱好者使他们的生活变得更好,更令人愉快,更有趣味。他们可能还认为,成为一个好的爱好者很重要:比如说,有可靠的理由去看他们最喜欢的影星出演的所有影片,当其他人批评那些影星时,他们为之辩护;若能看见他们本人,那更是了不起的大事,哪怕仅仅是惊鸿一瞥。根据我提出的价值解释,认为“狂热爱好”是没有价值的,也就是认为这些理由不是可靠的理由,或者至少一个人在塑造其生活时给这种爱好十分重要的地位是犯了一种错误。另一方面,认为狂热爱好或者友谊是有价值的,也就是认为在对它的重视之中所包括的理由是可靠的理由,因此,在塑造一个人的生活时给予这一概念重要地位是恰当的。

如果接受这一主张,并且如果我关于包含在对友谊的尊重之中的理由的主张也是正确的,那么,“友谊是有价值的”这一主张首先就不是“它是‘要得到促进的’”这一主张,或者这样一种主张:它所存在的世界由于该理由而是一个较好的世界,尽管如果友谊是有价值的,那么,就真的有理由为了自己而寻求它,并且为了一个人所关心的其他人而促进它。当我们运用摩尔给我们推荐的方式,通过追问什么使一个世界变得更好来考虑价值问题时,我们注意的只是这后一种理由——让友谊发生的理由。这些理由是目的论的,而且在很多情况下,是不偏不倚的。但是,当我们考虑互为朋友的人们的观点时,更大范围的理由就进入了视野。这些理由一般不是不偏不倚的;某些理由也根本不是目的论的;在那些是目的论的理由中,仅仅有一些,直接或间接的是使更多的友谊发生的理由。根据我提供的观点,主张友谊是有价值的,也就是主张所有这些理由都是可靠的理由。

我相信,关于通常被认为、并且似乎有道理地被认为是“好的”的其他关系,诸如家庭关系的价值,我们能够说的也同样。可能这并不令人惊奇,因为友谊与家族纽带可以被视为道德价值和“与行为者相关”的价值。但我相信,可以在诸如智力探索和理解的其他种类的价值中包括的理由中看到类似的结构。我将讨论科学探索的情

形,但是我认为,我将要谈及的内容也对其他形式的理智活动有效,例如,在历史学或哲学或者数学中的理智活动。

“科学与科学知识是有内在价值的”这一主张给关于人们拥有的理由的几种不同结论提供了支持。第一,有相关能力与机遇的人有理由把科学探究作为一项事业来从事,并为之奉献自己的一生。第二,把科学作为一项事业的人有理由尽量要做一个好科学家:努力工作,选择有意义的探索途径,而不是选择那些最容易的、或者哗众取宠的研究方向,要如实地报道他们的结果,并在某种程度上使其结果有助于其他研究者,还要公正地对待其他人的研究成果,承认它们的价值而不仅仅强调它们的弱点与缺陷。有的人无法明白有有力的理由做这些事,可以说他们不理解或者不关心科学的价值,他们从事科学事业只是为利或为名,或者是为竞争的刺激。第三,如果科学是有价值的,那么在我们之中并非科学家的人有理由作为纳税人和赞助人支持科学工作。第四,我们有理由研究科学并尽力理解它。如果科学是有价值的,那么这种研究就是值得做的,即使我们的理解总是非常不完美的。第五,我们有理由把科学作为一项事业来尊重,并称赞其成就以及作出这些成就的人。

有人可能试图在严格的目的论基础上来说明所有这些理由。这样一种说明可能认为,科学的价值从根本上来说,在于某些事态的价值:在一个世界中,关于自然的基本真理得到理解或者研究,这个世界因此就是一个较好的世界。如果人们能够为造成这些有价值的结果而有所贡献,他们就有理由把科学作为一项事业来从事。他们有理由做“好科学家”,因为通过做好科学家他们有希望作出更大的这类贡献。其他人有理由促进并支持科学工作,因为这也会促进这些有价值的结果。在这个基础上,要解释科学家之外的人们为什么有理由研究科学困难就大一点了。也许,通过扩展有价值的状态的种类,来包括那些甚至不完美的理解的传播,这一难点就能得到解释。但是我们很容易看到,为什么科学工作应当受到称赞,也就是说,因为它产生了有价值的结果。

这样一种观点浅显易懂,魅力昭然。它比一种类似的主张似乎

更有道理,那种主张认为:在对友谊的尊重中包含的所有理由都来自于使友谊产生的善。但是,我并不认为这样一种观点提供了对科学和科学知识的内在价值似乎最有道理的说明。要明白这一点,我们先考虑一下这一观点所依据的有价值的事态可能被视为什么。

首先,科学成就通过它们在技术中的应用对扩大我们能力所及的范围作出了贡献,以及对使我们的寿命更长、更安全、更舒适作出了贡献。毫无疑问,这些结果是有价值的,但是,由于人们在主张科学知识内在地具有价值时,没有想到这些,我将把它们放在一边。

其次,从事科学研究和探索可能是有挑战性的,令人兴奋的,吸引人的,因此它丰富了从事这一工作的人们的生活。但其他追求也是有挑战性的,令人兴奋的,吸引人的,例如登山和游艇赛。只要科学探索被认为比这些追求对从事它的人的生活质量作出了更大的贡献,那我想,这是因为科学研究被认为是一条更值得使用人们的时间和天赋的途径。人们认为它值得,也许是因为我刚才提到的实际利益,但我并不相信这是唯一的理由。如果它不是唯一的理由,那么,献身于科学活动对生活质量所作出的特殊贡献,也就依赖于该活动是内在地值得从事的这样一个事实,而不是该活动的价值依赖于它对从事科学研究的人的福宁所作出的贡献。

这暗示着,根据纯粹目的论的解释,科学独特的内在价值一定来自于这样一个事实:在其中获得了科学知识的那种事态(也许还是这样的事态:人们在其中以正确的方式从事科学探究)是较好的事态,因此就是“要促进的”事态。这样一种提出问题的方式产生了一些令人困惑的问题。假设那些内在地具有价值的东西是关于世界的正确信念,特别是关于其最根本特征的正确信念。还有一个小问题,即在任何特定时刻,关于自然的最根本特征,科学认为为真的内容中有很多可能是错误的。那么,也许它之有价值是因为它是获得正确信念的一个步骤。或者也许有价值的东西不仅仅是从科学探究得出的正确信念,还有科学探究本身的出现,至少当这一活动进展顺利时是这样。这点在某些方面似乎是更有道理的,接下来,我们需要对科学的价值如何给予甚至非科学家以理由尽其所能去理解它这件事作



出独立的解释。

当然,关于这一观点应当如何明确表达出来还存在一些问题,单纯这一事实并不能表明它是错误的。然而,在我看来,关于这样一种解释似乎最没有道理的是其基本观念,即,我们应该理解我们拥有的从事、支持和研究科学的所有理由,这首先是通过确定某一类对世界而言更好的存在方式,然后通过考虑这些理由对之有利的那些活动如何有助于使世界像这样存在来解释这些理由,从而达到这种理解的。有一些情形,在这些情形下,这种解释的顺序看来似乎颇为正确,如痛苦的情形。由于那种理由,我在其中感到痛苦的事态对我而言就是很糟糕的事态,这一事实就带来了理由,来做必要的事防止这一痛苦。但我们并不总能确定那些后果,其独立价值似乎可以被正确地看成我们理由的来源。特别是,即使科学探索和研究中包括的每一行为都指向某一目的,对我们那些行为的理由的最好解释可能不是来自于这些结果对于我们对它们的关注的价值。

另一种解释的路线将以这样一种观念为起点,即:我们有可靠的理由对自然世界感到好奇,并尽力去了解它如何运作。以这种方式对自然作出反应的人这样做是对的,而某个没有这种反应的人就缺失了某些东西。由于科学到目前为止是在这样一种理解上最为成功的尝试,研究它并尽量为之贡献力量就是我们有理由做的事情:它们都是我们对世界的合理好奇心的合理反应。由此得出,我有理由把阅读好的、为外行人写的科学书籍选定为目标;科学家有理由把提出新的更好的理论选定为目标(更何况可能这样获得的知识的用处)。因此,我们每一个人都正确地把实现这些目标看成是好的(甚至在本质上就是好的)。但这是从我提到的关于理由的主张得出的结论,而不是它们的来源。

当我们从资助人或捐助人(他们给钱支持科学研究,或者对大众进行科学教育)的观点来考虑问题时,事情就显得略微不同了。资助人想到,应该进行科学研究,更多的人应该认识到其成果的重要性,这些都是好的,他被这样的想法推动是很适当的。推动这样的人的理由与我早些时候提到的摩尔观点中包括的理由一样,与能够推

动一个人去促进其他人的友谊的一些理由也一样。我并不是说，它们不是可靠的理由，而仅仅是说，它们并不像关于科学的价值的观念可能被认为的那样重要。

当我们考虑追求科学知识是一件好事的另外两种理由时，一种类似的观点上的分歧就显露出来了。例如，因为科学是人类优点的一种形式，包括高度发展的、专门致力于值得探究的问题中的智力技巧，所以科学要受到人们的赞扬，要得到促进。但从科学从业者的观点来看，以构成人类的这种优点的方式来奋斗和思考的理由是，这是探索他们课题的最好方式，而不仅仅是它产生了这种优点的实例。科学作为一种复杂的合作努力，超越了时间，把许多个体高度发达的能力联合起来，它也值得我们尊重与赞美。不能认识到科学的人性方面和社会方面的价值，仅仅因为其结果而重视它的人，就会失去一些重要的东西。但从从业者的观点来看，理解科学的价值的这一方面包含了领会尊重科学共同体规范的理由，而不仅仅是认为共同体存在是好的之理由。

在对科学的这种价值的说明与纯粹目的论的说明之间似乎至多只有一点小小的差异。如果关于自然世界的根本问题值得探寻，那么，这不意味着这种探寻的结果如果获得成功，它就是好的吗？否则，为什么值得为它们奋斗呢？

在某种意义上，这是很正确的：如果一种事态值得为之奋斗，那么它就是好的。但关于解释的顺序还有一个重要问题。我的意思是，如果我们想理解科学探索为什么值得从事，为什么其结果值得研究，我们最好考虑一下它所提出的问题为什么重要，为什么它提出一套恰当的方法来试图回答那些问题，而不是关注于科学探索或者科学研究可能产生的任何具体结果（比方说，想象一个包含着重大科学发现的世界，或者一个包含着某个对量子力学有着非常不完全理解的人的世界，而我在业余时间通过研究就能够获得那样的理解）。我相信，这样的结果值得为之奋斗，但要明白情况为何如此，我们就需要到别的地方去寻找。如果我们从关于世界的好奇心之有理由与恰当性开始，并且以科学价值作为对这种好奇的反应方式，接下来这

就会导致更多不同的具体方式,对这种好奇的反应可以通过这些方式被整合进我们的生活。于是,对上面提到的各种理由我们就得出了一种统一的解释:如果一个人有能力和机遇,他献身于科学的理由,作为资助人支持科学的理由,其他人在他们能力范围内尽力理解科学的理由,等等。这些都是选定某些目标并视其实现为善的理由。但是,如我上面在讨论谢富勒关于合理性的评论时所说的那样,从确定如何追求一个人的目标在实践思考中起一种重要作用这一事实,我们不应该得出“所有对价值的解释必定始于目标”这一结论。

#### 4. 对价值的一种抽象说明

友谊和科学的例子使人想到下面的一般图景。我们重视许多不同种类的东西,至少包括以下一些:物体及其特征(例如美丽)、人、技术和天赋、性格状态、行为、成就、活动和追求、关系和理想。重视某事物就是认为自己有理由对该事物持某种肯定态度,并有理由以某些与之相关的方式行动。在不同的情况下,这些理由究竟是什么,它们支持什么行为和态度,会有所不同。作为一个共同的核心部分,它们一般包括称赞该事物的理由及尊重它的理由,虽然“尊重”在不同情况下包含了不同的东西。重视某事物常常包括明白保存与保护它的理由(例如,当我对一栋历史建筑评价很高时);在其他情形下,它包括由那种价值包括的目标和标准所指导的理由(如当我对忠诚评价很高时);在某些情形下,这两者可能都包括在内(如当我对美国宪法评价很高的时候)。<sup>①</sup>

主张某物是有价值的(valuable)〔或者说它是“具有价值的”(of

---

<sup>①</sup> 最近,杰拉尔德·F·高斯在《价值与证明》中,伊丽莎白·安德森在《伦理学与经济学中的价值》中(尤其是第一章中)提出了类似的价值说明。我从他们的讨论中受益良多。特别是关于“评价”(valuing)与“有价值的”(valuable)之间的关系,参见高斯:《价值与证明》,第111、156、167页;以及安德森:《伦理学与经济学中的价值》,第17页。

value) ]就是主张其他人也有理由像你那样重视它。我们能够十分恰当地对某些东西比其他东西评价更高,而不必主张它们更有价值。所以,例如,说我对我的孩子评价很高这是很自然的,而且要拒绝这一点也是很奇怪的;但是,要用“他们是有价值的”这种说法来表达这一点,对我来说就很奇怪了(除了在那种意义上,即每一个孩子都是有价值的)。这种奇怪背后的理由就是刚才提到的:主张某事物是有价值的,包括了主张其属性一般值得受到很高评价,对我们自己孩子的评价高于对其他人,在那种意义上(在该意义上我们都这样做),就缺乏这种非个人的性质,也缺乏对获益于他们的属性的东西或者他们的属性所要求的东西的依赖。我们现在对价值的讨论是关于什么是有价值的,而非关于评价。我已经讨论了后者,仅仅因为它提供了一块有用的垫脚石。

对后者的讨论之所以是有帮助的,部分原因在于它引起了对各种可能有价值的事物的注意,也引起了对包括在它们之有价值之中的各种理由的注意。相信某事物是有价值的,可以包括相信有理由促进其存在,但它并不总是包括这一点。通常,正如我们在友谊和科学知识的情形中所看到的那样,说某事物是有价值的这一判断依赖于关于有理由使什么东西产生的进一步判断。然而,正如我们在那些情形中所看到的那样,这些判断并没有详尽解释相关的价值观念,它们不需要都出自于关于让什么存在或者发生是好的这一核心判断。

我这里勾勒的是那种对价值观念结构的抽象描述,它与人们熟悉的关于这种结构的目的论概念形成对照。它不是一种关于价值的“理论”:既非对哪些事物有价值的系统说明,亦非对价值“来源”的解释。我的说明包含两个分别的因素,它们是独立的,而且应当把它们区别开来。一个因素是在前一节强调的一个观念,即,价值并非一个纯粹目的论的概念;另一个因素是这样一种主张:“是有价值的”并不是一种给我们提供理由的特性。不如说,要称某事物是有价值的也就是说它有其他特性,这些特性为按照与之相关的某些方式行动提供了理由。通过随后对摩尔关于“善”的悬而未决问题论证的

反思,我得出了这种对价值的推诿责任的解释。<sup>①</sup>

我们因事物具有的其他特性而判断它们是好的或者有价值的。这些特性常常是物理的或者心理的,例如,就像因为某个事物令人愉快,我们就判断它是好的,或者因为一项发现提供了对癌细胞如何生长发育的新的理解,我们就判断它有价值。但是,“是好的或者有价值”不可能等同于任何这样的“自然”特性,或者更一般地说,等同于任何非规范的特性。这就是悬而未决问题论证给我们的教训。“X是令人愉快的,但它是好的吗”这一问题就具备摩尔所说的“开放性”。那就是说,看来这显然是一个真问题,并且摩尔指出,任何具有“X是P,但它是好的吗”这种形式的问题同样都是这样,此处“P”是代表某种自然或者形而上学特性的词。这种开放性(openness)不仅是关于价值问题的标志,也是关于善的问题的标志,可以通过下述方式来解释这种未定性。

对于什么是好的或者有价值的判断,至少在最有利的条件下,一般表达了关于什么是以某种方式行动或者回应的理由的实践结论。自然的或者“形而上学的”事实可能为这种实践结论提供了根据,就像一个事物是令人愉快的,或者揭示了癌症的原因这样的事实在我上面给出的例子中所做的那样。然而,判断这些事实得到公认不需要明确包括得出这些结论。因此,像“这是C,但它有价值吗”这样的问题(此处“C”是代表某种自然的或“形而上学”特性的词)就具有未定感,因为它们明确地追问是否将会得出一种确定的实际结论。即使有人相信“C”所指的特性为得出这一结论提供了根据,但仅仅说某事物有这些特性并不包括得出了该结论。因此,即使有人相信该问题的答案是肯定的,它也仍然让人感到不确定。

但是,即使“是有价值的”不能等同于有任何一套自然特性,我们仍然可以说具有这些特性的事物可以成为得出“它是有价值的”这一结论的根据。那么,这些自然特性、有价值这一特性和我们以某些与有价值的事物有关的方式行动的理由之间的关系是什么呢?这似

<sup>①</sup> 摩尔:《伦理学原理》,第13节。

乎有两种可能性。第一种可能性是,当某事物有恰当的自然特性时,它就具备进一步的“是有价值的”这一特性,并且这一特性给我们提供了理由,以与之相关的方式行动或者作出反应。当摩尔说善是一种单纯的、不可再分析的非自然特性时,他似乎就采取了这种关于善的观点。我相信另一种可能性是正确的,它认为,“是好的”或者“是有价值的”并非一种本身就为以某些方式对一事物作出回应提供了理由的特性。不如说,“是好的”或者“是有价值的”也就是具有构成这种理由的其他特性。<sup>①</sup> 因为说某种特性构成了一个理由的主张是一种规范的主张,这一说明也把善和价值视为非自然特性,也就是纯粹形式的高阶特性,这种特性具有某些低阶特性,这些低阶特性提供了相关种类的理由。它与第一种可能性的区别仅仅在于,它认为,并不是善或者价值本身提供了理由,而是其他特性提供了理由。鉴于此,我称之为推诿责任的解释。

对善和价值的推诿责任的解释在两个方面得到了对我们拥有的借以选择、推荐和赞美那些有价值事物的理由的直觉支持。第一,当我考虑具体情形时,这些理由似乎是由使一事物好或有价值的自然特性提供的。所以,比如说,热闹去处是令人愉快的,这一事实是造访它或者向朋友推荐的理由;一项发现揭示了癌症的原因,这一事实是我们欢迎它并支持进一步这类研究的理由。这些自然特性为我们以这些方式对那些好的或者有价值的事物作出反应的理理由提供了完整的解释。我们不清楚善和价值之提供理由的特殊性质可以作出哪些进一步的工作,甚至更不清楚这些特性如何能提供理由。

支持推诿责任的解释的第二个来源是这样的事实:许多不同事物可以被说成是好的或者有价值的,支持这些判断的根据是极为多样的。似乎并不存在一种单一的、能适用于所有这些情形的提供

<sup>①</sup> 在这方面,我对价值的说明与约翰·罗尔斯对“善”的说明相似:“考虑到 X 是习惯上做或者被期望做的事情(无论附加什么条件都是恰当的),当且仅当 A 具有……某些特征,在一个 X 中希望有这些特征是合理的,那么 A 就是一个好的 X”;《正义论》,第 399 页。谢利·卡干把善作为一种“占位符号”的评论似乎也表达了我在此称为“推诿责任”的解释。见《道德的限度》,第 60 页。

理由的特性。而最为可能的候选答案可能就是“是愿望的对象”。但正如我在第一章所论证的那样,我愿望某事物这一事实本身并不能为我提供理由去追求它。是一种合理的或者有理据的愿望的对象可能与理由的存在相关,但这些理由不是由这一假设的愿望提供的,而是由产生这种愿望或者使这种愿望成为“合理的”那些考虑提供的。

因此,对善与价值的两种推诿责任的说明我都接受。一个人可以在接受这种推诿责任的说明的同时,还持有一种纯粹目的论的价值概念,因为在刚才的论证中,完全没有排除这样一种可能性:与某事物之有价值相联系的理由都是促进它的理由,或许是促进一些事态的理由,在这些事态中,它以不同方式出现。<sup>①</sup>我拒绝后者是基于对我早些时候提到的那些例子的考虑,在那些例子中,“是有价值的”包括了有理由用更为广泛的不同方式行动或者作出回应。

对于这种甚为抽象的对价值的说明,一种自然的反对意见就是,它表现出了一种应该反对的直觉主义形式,因为它认为,关于价值的判断包括了诉诸对什么是“适宜的”或者“恰当的”不同直觉。提出这种反对意见有两条途径:一为方法论的,二为实质性的。就第一条途径而言,的确,我的论证从提请人们关注可以称为“语言直觉”的东西开始,也就是关注这样一个事实:我们就价值以及什么是有价值的所说的东西大多不符合那种模式——根据该模式,价值就是一件“要促进的”事。即使我关于我们通常所说的内容的主张是正确的,这当然也不能解决问题。我们需要确定我们是否有理由继续提出这些主张,或者通过反思,我们是否认为我们应该修正我们的实践,也许使之在更大程度上与人们熟悉的这种目的论的模式相一致。这不是在“诉诸直觉”与某种其他论证形式之间选择。不如说,这是确定

<sup>①</sup> 关于善来说,这一主张似乎更为正确,这是一个更为具体的概念。我并不认为严格的的目的论说明在那种情形中也是正确的,但我不会在这里讨论这一问题,或者讨论善究竟如何区别于我主要关注的更为宽泛意义上的价值的观念。对某些区别的讨论,见高斯:《价值与证明》,第118—124、235—241页。另见保罗·兹夫:《语义分析》,第221页。

我们的哪些“直觉”最能经受这种仔细反思的考验。在此,我们必须把我在第一章中描述的方法运用到关于我们有什么理由的任何决定中去。对诉诸“直觉”的指责并非有利于一种答案而不利于另一种。

就像实质性反对意见所指责的那样,如果我们接受我所描述的那种观点,那么,随后关于价值的思考可能就真的比如果我们采纳一种更系统化和统一的说明,诸如把价值等同于某些要被最大化的特殊的量,要更为杂乱(包括更不依赖于诉诸对恰当性的“直觉”)。但如果真是这样,那只是因为我们在接受我所描述的那种说明时,已经确定了这些关于恰当性的不同问题确实是相关的。仅仅为了我们的思考更为简洁,就忽略那些我们事实上认为是相关的判断,这是错误的。<sup>①</sup>

因此,根据我所提供的说明,价值判断的复杂性在我看来并非那种说明的反对意见。一旦一个人认识到可以有价值的事物的多样性以及它们的价值所要求的回应的多样性,说可以有一种系统的“价值理论”就变得非常难以置信了。理解某事物的价值不仅仅是知道该事物是多么有价值的问题,而不如说是知道如何评价它的问题——知道什么样的行为和态度才是需要的。目前这种说明提请人

① 菲力普·佩蒂特在他的百科全书《后果论》条目中评论说,关于任何价值人们可能提出两种主张:应该促进的与应该尊重的。在此,通过尊重一种价值,他似乎想到的是类似于我所描述的反应范围的东西。如他所定义的那样,后果论认为“一个个体或者机构行为者无论选定何种价值,对那些价值的恰当反应就是促进它们。行为者应该尊敬价值,仅仅是就尊敬它们是促进它们的一部分来说的,或者尊敬它们是促进它们的必要手段。”(第231页)用他的话来说,我的论点更近于与之相反的观点:若价值是恰当的,促进它就恰当地被视为对它的尊敬的一个方面。除了与“合理性的标准观点”之间有张力之外,如佩蒂特所看到的那样,非后果论还在有关简洁性的方法论优点方面“有严重缺陷”(第237页)。后果论只认可一种方式回应价值,而非后果论则认同两种方式(第238页)。并且,他可能还补充说,第二种方式是极为复杂的。但不清楚这种“简洁性”为何应当被视为一种优点。“当两种假设在其他方面都同样令人满意的时候”,佩蒂特列举了选择它们之中较为简单的一种的一般方法论实践。但后果论与非后果论并不“同样令人满意”,如果像我所论证的那样,前者包括放弃关于价值的主张(这些主张至少与它所保留的那些方法同样看似有理)的话。因此,如他后来所建议的,情况一定要以对这些主张的相对似真性的反思为转移。



们注意我们的价值观念的这个方面,这是它的一个优势,这一优势很容易被“关于某事物价值的首要问题就是这一价值有多大”这一假设所遮蔽。<sup>①</sup>

在某事物如何有价值的问题与如何评价它的问题之间的这种区别,在艺术与音乐的价值上可以很清楚地看出来。可能使人感到诱惑的是探索这些追求的价值至其之为好,以至应该产生某些形式的经验或享受。当然有充分的理由想要这些经验发生,而且它们提供了充分的根据来支持博物馆、音乐会和公共艺术教育。但这些理由并不构成对这里所说的那种价值的完整说明。通过考虑人们对这些价值可能产生意见分歧的不同方式,这一点就能够揭示出来。一种分歧是关于这种经验如何有价值,它是否值得上产生它所需要的那些努力和资源。这是一种重要的分歧。但是,人们对音乐方面的经验可能有的另一种分歧并不是关于它是多么有价值,而是人们应该以之达到这种经验的那种态度:是要尽情享受它,还是用一种严肃而聚精会神的方式来沉思它,或者更自由自在地、乃至很随意地来感受它,就像某些有趣逗乐的东西一样?<sup>②</sup>

这仅仅是诸多可能答案中的两种,当讨论的是不同的音乐时,不同的答案都可能是恰当的。这种分歧并不仅仅是关于那些对导致那种很值得拥有的经验来说是必要的情绪与见解的分歧,而且,更确切地说,是关于一个人对那种经验本身应该有的态度的分歧。对于一个人来说,要说某个与他或她在这个问题上有分歧的别的某个人

---

① 安德森的多元价值观也强调了评价事物的方法的多样性。见《伦理学与经济学中的价值》,尤其参见第8—16页。虽然我同意安德森的多元主义并从中受益颇多,但我并不接受她关于合理行为的表达理论,根据该理论,当我们有理由以某种方式对待一个有价值的事物时,这是因为对待的方式与表达我们的评价态度的规范相符合。当对一事物的评价包括了看到以某种方式对待它的理由——例如,保护它免受伤害——以这种方式对待它可以“表达”我对它的评价态度,而且,未能保护它则可以表达一种对它不予评价的态度。但在这样的情况下,表达的观念是第二位的,并依赖于在先的、关于这里所说的那种价值所包括的理由的观念。

② 安德森描述了这种关于音乐价值的分歧,见《伦理学与经济学中的价值》,第12—14页。

“不懂得这种音乐的价值”，那是非常自然、非常恰当的。例如，把贝多芬最后几年的音乐唱片弄到电梯间、走廊和办公楼的休息室去播放，就是表明不懂得这种音乐的价值。我并不是说这就是对这种音乐缺乏尊重，而是说这表明对一个人应该期望从那种音乐中获得的东​​西缺乏理解以及在哪方面值得注意。在这样一种环境中放什么音乐（如果放的话）的问题，可能并不重要，但它阐明了一个更具普遍意义的观点：理解某事物的价值常常包括不仅要知道它是有价值的或者它如何有价值，而且也知道该如何评价它。

## 5. 快乐主义的阴影

那么，如果许多通常被视为价值的事物并不符合那种模式：按照该模式，关于价值的思考始于“某些事态是‘要促进的’”这样一种观念，这就提出了一个问题：目的论的价值概念为何有如此广泛的吸引力？

一种假设是说，这种价值概念是作为快乐主义的推论提出来的，但在快乐主义被抛弃以后坚持了下来。如果一种简单形式的快乐主义作为一种对价值的说明——如果唯一本身有价值的事物就是快乐和没有痛苦——是正确的，那么，价值就会有目的论的结构。<sup>①</sup> 根据这样一种观点，事态就是价值的承担者；依据它们所包含的快乐和痛苦的数量，它们就或多或少是有价值的；由价值而产生的理由可能都具有同样简单的形式：促生最有价值事态的理由。快乐主义不再被广泛接受为一种价值理论，但即使是那些拒绝它的人也可能仍然会保留这样的假设：无论关于价值的正确解释是什么，它都会有这同一形式。

这种思路在对关于正当和不正当的后果论的讨论中当然有用。

---

<sup>①</sup> “一种简单的快乐主义”，因为看来正如下面我将要论证的那样，即便是最大快乐的价值也不能被“它们是‘要被追求的’”这样一种观念充分把握。

人们常说功利主义是后果论(这种观点认为,道德上正当的行为就是具有最佳后果的行为)和快乐主义(这种观点认为,“最好”要根据快乐与没有痛苦来理解)的结合。那么,我们就可以说,快乐主义不是对价值的一种令人满意的说明,应当拒绝它,但这就留下了后果论,它应该被保留,因为除了任何对“善”是什么的特殊说明之外,它让人考虑到很大程度的似真性。<sup>①</sup>

这种看待事物的方式作为启发而非使人信服的方式给我很深的印象。如果一种简单的快乐主义是对价值的正确说明,那么,在没有内在价值的行为与它们的后果和事态(其内在价值是由它们所包括的快乐与痛苦的数量来决定的)之间就会有巨大差别。这使关于正当与不正当的后果论——这种主张是说,行为的道德地位由它们导致的价值量决定——似乎更有道理了。然而,如果拒绝快乐主义,那么,就失去了对“价值总有一种目的论结构”这一观念的支持的一种自然来源。一种关于正当和不正当的抽象形态的后果论——这种学说认为,在道德上正当的行为是具有最好后果的行为,无论“最好”意味着什么——就没有以上面提出的方式保持下来,因为“善”(被理解为对我们关于价值概念的概括)就是事态固有的某些东西,而且是要被“最大化”的这一点就不再那样清楚了。这并不是说,后果论不能在其他某种价值概念的基础上重新阐述。其关键在于,其似真性依赖于某种关于价值的实质性概念(这种概念像快乐主义一样,有一种目的论的形态)的似真性。<sup>②</sup>

另一种选择是这样一种观念:一种事态的价值是由存在于这种事态中的个体生活的福宁水平决定的。我将在下一章讨论这一观念。关于价值的目的论也得到这样一个事实的支持,即,即使快乐主义作为对价值的一种一般性说明是错误的,也仍然还有一些重要的价值,它们似乎符合“要促进的事态”的模式。痛苦与死亡就是很明

<sup>①</sup> 参见萨缪尔·谢富勒:《后果论及其批评者》导言,第1、6页。

<sup>②</sup> 这是雷奥纳德·卡茨在《作为精神和价值之形而上学的快乐主义》一文中提出的观点,第20—22页。

显的例子,主张它们的规范意义仅仅在于这样一个事实:人们是要避免它们的,或者就死亡来说,人们要尽可能延迟死亡,这种主张似乎是正确的。这些价值明显地出现在那些被列举出来触发我们后果论直觉的例子中(“假设你面临着在两种行为之间选择,一种行为将导致一个无辜的人痛苦地死去,另一种行为将导致5个人痛苦地死去……”)。

如这些情形所说明的那样,痛苦与死亡常常通过有助于事态的价值或者负价值而提供理由,于是我们就有理由促进或者阻止这些事态。但是,快乐、痛苦和死亡尽管很重要,它们却并没有穷尽价值与负价值的范围,并且,由于刚才指出的那些理由,它们并不能在这方面代表许多其他价值。此外,孤立地看刚才提到的例子,它们也没有给我们关于这些价值本身的一幅完整图景。我们来考虑一下死亡的情形。除了死亡是否不好以及它如何不好这些问题之外,还有我上面提到的一些关于如何理解这种负价值的进一步的这类问题。由于死亡是不好的,如果活得更长比结束一个人的生命要好的话,死亡的这种负价值只是生命的积极价值的一个方面。因此,关于这种价值如何来理解的问题就包括这样一些问题:我们关于生命价值的思考将如何受到生命是有限的这一事实的影响?我们对这一事实应该有什么态度?恐惧?放弃?在决定如何生活的时候,我们应该如何考虑死亡的可能性?我认为,对这些问题令人满意的回答不能都从对于在一个人生命中以各种不同方式、在各个不同时间死去是一件多坏的事情的恰当评估中获知。相反的思考似乎更为正确:最好把我们在特殊情形中得出的定量判断视为从我所描述的一套更为一般的态度中产生的,并且是由这些态度所形成的。但是,如果我们仅仅集中注意要避免死亡的观念以及注意追问早死比迟死有多坏,就会遗漏这些态度问题。

这就阐明了我在讨论谢富勒诉诸把合理性概念最大化时提到的一个一般观点。解释一下谢富勒的观点,如果避免死亡是我的目标,并且我要在两种可能性中选择,一种可能性比另一种可能性更有把握达到这一目标,那么,在其他条件相同的情况下,选择这种可能性

就是合理的。但是,对死亡的负价值的理解在很大程度上是理解我应该何时以何种方式使这成为我的目标的问题以及在何时认为其他事物是“相同的”问题。当一个人仅仅集中注意一个目标,把它看成是确定的,并集中注意达到这一目标的合乎逻辑的理由时,就会把价值的这一重要维度给遗漏掉。

类似的评论也适用于痛苦。我们不仅可以问“痛苦有多么坏”,还可以问“要防止它,我们应该给予什么样的关注?”就痛苦与死亡来说,这些态度和解释的问题与我们只是要避免它们的理由相比,看来可能是次要的。我相信,即使是在那些情形中,这种反应也是错误的,但是,就某些形式的快乐来说,这一错误是更为明显的,尤其是那些有很高程度的意向性内容的快乐(也就是,依赖于拥有某种信念的快乐),而且在其中这种内容还涉及其他人。例子可以是竞争的快乐、成功合作的快乐、共享笑声的快乐、性快乐和被你所尊重的人赞美的快乐。这些快乐包括了与其他人的具体关系、对他们的具体态度以及对与我们与他们的关系的具体态度(例如,在竞争中获胜的快乐一般就包括认为获得胜利在这方面是值得追求的事情)。“这些快乐之一的例子是‘好的’”——包括了它的事态是“要促进的”——这一判断因而就依赖于先前关于对待其他人的行为与态度所包含的恰当性的判断。于是,理解这些快乐的价值就是理解这种更大的评估框架的问题。可能并非所有快乐都是这样——像某些痛苦一样,某些快乐没有什么意向性的或者评价性的内容,如果有的话,也微乎其微——但许多快乐却是这样的。

于是,似乎我们认可的价值通常并没有一种简单的目的论结构。虽然认可这些价值包括了看到有理由促进各种各样的事态,但并不是它们涉及的所有理由都有这种形式。有人可能要为这样的观念辩护:我们对价值的思考在最基本的水平上仍然是目的论的。他们论证说,我提到的所有价值——快乐、避免痛苦与死亡、友谊以及艺术成就和智力上的卓越——只是就它们为个体的福宁作出了贡献而言才是有价值的,而且,福宁是“要促进的”一种价值。个体有理由做的事(只考虑他们自身)就是促进他们自己的福宁,从道德观点来

看,重要的东西一般而言就是人们的福宁。下一章我要把这种福宁的观念作为主要价值来考虑。然而,在转向那种考虑之前,我想进一步考虑人类生命的价值问题。

## 6. 人类[或者理性(rational)]生命的价值

我们都同意人类生命有巨大价值,问题在于应当如何理解这种价值。“人类生命是有价值的”这一主张可能被认为要引出的一个观点就是,人类生命或者理性生命存在是一件好事——世界由于包容了这种生命而变得更好。也许情况就是如此,但是,这种价值的核心并不是“任何事物的存在在这种意义上都是好的”这样一个问题——例如,并不是世界由于有更多、而非更少的人类生命而变得更好了。

的确,重视人类生命的价值就包括看到我们有有力的理由不去破坏它,并有理由在我们能够做到的时候去保护它。假定我们有理由做这些事——以保存人的生命而不破坏它为目标——而且假定我们相信其他人也有这些理由,当我们或者其他入没有达到这些目标时,我们也有理由认为这是一件坏事。但这种想法只是一个派生的想法,它是从我们保存生命而不破坏它的理由中得出来的。这些理由本身并不是“有更多、而非更少的人类生命是一件好事”这一想法的结果。虽然我们有有力的理由保护人类生命而不破坏它,但我们却没有同样的理由在我们能够的时候去创造更多的人类生命,这一事实就表明了上述看法。就我们有理由创造新生命而言,这些理由不同于我们不破坏生命的理由,而且比后者要弱。但如果这些理由是从“人类生命存在是一件好事”这一事实中产生的,它们就是相同的。

凡是在对人类生命价值的尊重包括了了解不破坏它们的理由、保护它们的理由、希望它们平平安安的理由的地方,这种尊重首先就是把人类生命视为要尊重的东西。然而,这其中许多最强有力的理

由是对正拥有该生命的那个人(the person whose life it is)的尊重和关怀,而不是对人类生命(human life)的尊重,或者在一种更为抽象的意义上,对这一例人类生命的个案的尊重。这两种形式的尊重之间的差异在安乐死与自杀的情况下很引人注目。<sup>①</sup>

假设某人陷于一种不可能再苏醒过来的昏迷之中。通过停止给他供应食物和其他支持生命的物质来终结他的生命,或者不给他提供抵御疾病的保护来保存他的生命,这显示出缺乏对人类生命的价值所要求的那种尊重吗?一个人面临着永无休止、无穷无尽然而又无法摆脱的痛苦,寻求结束自己的生命,这是对他或她的生命缺乏尊重吗?这些问题是有争议的,但我相信,在这两种情形下,答案都是否定的。这使人想到,虽然对人类生命价值的尊重包括了解到有有力的理由保护生命并不去破坏它,这些理由却又受到“只要这个正是其生命的人有理由继续活着或者他想活着”这一条件的限制。

正如谋杀显示缺乏对人类生命的尊重,在有些情形下自杀也是缺乏对生命的尊重。一个人由于一种愤世嫉俗的信念而自杀:确信世上没有事情是值得做的,或者由于被所爱的人拒绝而失望,从而自杀,我们就可以说他或她显示出缺乏对生命价值的理解,并听任生命价值失去。如果一个人虽然活着,但他终日无所事事,或者在愤世嫉俗的虚无主义中虚度年华,我们也可以这样说他。这样的人与刚才提到的那种应该受批评的自杀者的共同点在于,没有看到他们有继续生活下去的理由,例如,由他们可能的成就,由他们为其他人所做的好事以及由他们可以得到的快乐所提供的理由。这导致了这样一种观念:至少从一个正视其生命的那个人的观点看,生命的价值可能就等于一个人去过那种生活的理由。这与早些时候达成的结论一致,只要正视其生命的那个人有理由继续活着或者希望继续活下去,我们就有理由保护生命。于是,我们可以说,承认人类生命的价值就是把每一个人当做理由的核心来尊重,那就是说,承认他们希望活着和希望他们的生活过得更好的理由之说服力。

<sup>①</sup> 我对这些问题的理解得益于罗纳德·德沃金在《生命的控制》中的讨论。

这一观点仍不能令人满意,至少有两条理由。第一条理由是,正如所述,这种观点容易得到“理想的观察者”的解释,这种解释把对人类生命价值的尊重视为对各种各样的人所拥有的一切理由之力量的承认(这与内格尔称为客观观点的东西类似)。除非说得过多,这一观点就不可能是不实用的,因为我们不可能同时对所有理由作出反应,或者同时思考所有理由。仅仅说我们可以完全自由地选择回应哪些理由是不够的(就像我们从各种形式的非常有价值的优点之中自由地选择哪一种——如果有的话——我们想在我们的生活中赋予它一种作用那样)。对人类生命价值的一种充分说明需要就“这些理由引起了我们的兴趣”的断言多说一些。<sup>①</sup>

第二种反对意见给我们指示了解决这个难题的方向。虽然刚才描述的观点通过把我们的特性描述为拥有理由的造物而认识到人的生命、或者更一般地说,理性生命的特点是什么,然而,它却没有把这一特性的全部深度开发出来。它提到的只是,我们是有理由想要某些事情发生的造物。这一观点预设了、却并没有提到我们是有能力评价理由和正当性证明的造物。它也没有提到我们有能力在都有理由想要过一种生活的各种不同方式中间作出选择,并且因此而在一种积极的意义上支配和度过那种生活。重视人类生命的价值必须包括承认和尊重这些特殊能力。

总之,这两种反对意见提出了以下观点:我们不可能对每一个人想要他或她的生活过得好的所有理由作出回应,因此我们必须在这些理由中选择;我们应该用这样一种方式来做到这一点:承认人类作为理性造物来评价理由并根据这种评价来支配他们生活的能力。在我看来,对这两种考虑的最佳回应是:尊重人类的(理性的)生命的价值,要求我们只能用这样一些方式来对待理性造物:这些方式是那种原则所允许的——只要他们也在寻求其他理性造物无法有理由拒

---

<sup>①</sup> 这给内格尔的评论提供了另一种解释,他评论说,主张每一个人都有理由关心另一个人的所有目的,这可能是“要求太过分了”,这种解释停留在理由与价值层面上,不会对我们对其他人的义务进行限制。



绝的互相支配的原则,他们就无法有理由拒绝这种原则。这样就回答了以一种承认我们作为评价理由、自我支配的造物的特殊能力的方式在理由中做选择的难题。<sup>①</sup>

我并不主张这是理解评价人类生命的要求这一问题唯一可能的回答,更不用说我也还没有为它提供一种严格的论证。然而,在我看来,这一观念对我所列出的种种考虑作出了最好的和似乎最有道理的回答。在本书所余部分,我将把这同一观念作为对我们关于正当和不正当或关于“我们彼此负有什么义务”的最好理解来为之论证。合起来看,这两个论证提供了调和关于价值的一般观点与狭义上的道德的方式。

如我在本章开头时所说的,人们常常认为在这样两个领域之间存在着强烈的张力,即,一方面是有时人们称为“道义论道德”的领域,另一方面是我们关于价值的观念。这里我试图表明的是,这种张力被夸大了。是有价值的并不总是单纯的是“要促进的事”。大多数被正确地承认为价值的事物都具有较为复杂的结构。所以,不应该把权利和责任看做异类,因为它们并不采取这种简单的形式。此外,对一种极为重要的价值,即人类生命价值的似乎正确的理解(在我看来,似乎是最正确的理解),直接通向关于正当和不正当的道德的核心。回顾一下前面的内容,在我看来,一个人应该期望:重视人类生命的观念以及尊重一个人的责任和其他人的权利的观念应该是紧密相关的,虽然它们不是同一回事。达到这一点的一种方法就是后果论所描述的那种方法,根据这种方法,关于正当、不正当和义务的观念都服务于一种关于善的纯粹目的论的概念。如我刚才说过的,我相信,有另外一种方式可以达成这种调和,这种方式赋予对正

<sup>①</sup> 罗伯特·诺齐克对承认人类生命价值的问题提出了类似的描述,尽管他并不提倡这种解决方法。见其《哲学解释》,第451—473页。例如,诺齐克谈到,我们应该“把某人(他是一个追求价值的我)作为一个追求价值的我来看待”(第462页)。后来,他提出“回应这些基本道德特征就在那里这一事实的方式就是要遵守承认这些特征的道德原则,以及回应了它们作为它们所是的特征之存在(presence)的原则”(第470—471页)。

当和不正当的考虑一种更为基本的作用。在第二部分,在更详细地考虑了福宁的观念之后,我将要开始发展我的论证的那一面。

## 第三章 福宁\*

### 1. 导言

前一章中所说明的价值观从根本上来说,是多元论的而不是目的论的。我论证了有许多独立的价值,并且否认了“有价值的”就一定是“要去促进的”。与这些主张相反的是,有些理论认为可以通过论证所有其他事物只是就它们对个人福宁有所贡献而言,而且这种价值在形

---

\* 福宁,原文为“well-being”,本意是指一种好的生存状态,引申为人生福宁。也有人翻译为“福利”,但过于直接狭窄。“福利”并非不可,但该词主要指实质性的利益获得,或者国家给予公民的利益分配。但“福宁”则不仅包括“福利”,而且还涵括其他非实质(物质)性的社会待遇和公民生活状态,比如,充分的个人自由、良好的社会生活秩序(安全有序)和舒心的精神状态,等等。——译者注

式上是目的论的(是要促进的),它们才具有价值,从而来为价值的统一性及其目的论结构辩护。本章中,我将证明这种主张是错误的。福宁,从这种意义上讲,不是一种主价值(master value)。在这一点上,本章将回顾上一章的内容,并试图完成它的论证。但本章也要就描述和评价福宁概念的重要性对后几章进行前瞻,这一点一般被认为对道德论证尤为重要。

人们通常假定,有一个单一的个体福宁概念,它起着以下三种作用:第一,对于一个理性个体的决定,这一概念是重要的基础,至少是那些他或她单独与之有关联的那些决定的基础(也就是说,在这些决定中,道德义务和对他人的关心可以搁置一边)。第二,它是相关的施恩者诸如朋友或父母有理由去促进的。第三,它是在道德争论中考虑个体利益的基础。当这里所说的道德是功利主义道德时,最后这一主张似乎是最有道理的。因为基于功利主义的考虑,道德观点恰恰是那些对每个人都平等关心的施恩者的观点。因此,如果第二点主张正确的话,那么,这样的施恩者也关心每个人的福宁。但人们通常说,任何道德理论,甚至非功利主义的理论,就其承认仁爱(benevolence)的一般责任和关怀他人的特殊责任而言(例如,父母对其子女的责任)以及就其认为道德原则(至少部分地)被它们对个体生活的影响证明是正当的而言,都必须依赖于个体福宁的概念。

人们认为福宁起了我上面刚提到的所有这三种作用,但是,第一种作用一般被认为是第一位的:福宁在施恩者的思想中和在道德论证中都是重要的,这是因为它对于正是其福宁的那个个体的重要性。特别是,虽然福宁的概念对道德是重要的,但它本身并不是一个道德概念。它代表了个体有理由为他或她自己想要的东西,而把关怀他人和任何道德限制或义务抛在一边。福宁因此是对尚未被道德假设塑造成型的道德思考的一种输入成分。

福宁通常也被认为是一种可以做定量比较的概念,至少包括以下几种比较:比较不同个体在不同环境中享有的福宁水平;比较由各种变化造成的单个个体的福宁之增量;以及作为一个总体来考虑,或许还可比较由不同生活所表现出来的福宁的数量。提出一种福宁理

论被认为是一项重要任务(对道德理论和“合理性”或“审慎”的理论都同样重要):对“什么使某人的生活过得更好”的系统说明,详细阐明了这一概念的界限范围(介于有助于某人福宁的那些事物和基于其他理由而是值得要的事物之间的界限),也许还为上面所提到的几种定量比较提供了更清晰的基础。

我将在本章中论证,这些假设当中的许多都是错误的。简而言之,要是认为有一种起到了我刚所提到的所有作用的单一的福宁概念,以及认为我们需要一种福宁理论去详细阐明这一概念,那这种看法就是错误的。我们对个体福宁确实有一种粗略的直觉观念,而且我们可以从一个过一种生活的人的观点来作出关于什么使这种生活更好或更坏的粗略的比较判断。但是,这一福宁概念在一个其生活有问题的理性个体的思想中却令人惊奇地不起什么作用。说个体没有理由关注自己的福宁,这听起来是荒谬的,因为这似乎意味着他们没有理由关心那些使他们生活更美好的事物。显然,他们确实有理由关心这些事物。但是,关于他们自己的生活,他们不大需要运用福宁概念本身,无论是提出正当性证明还是作出区别,都不大需要。特别是,个体并不需要一种能详细阐明他们自己福宁的界限范围,并提供更鲜明的定量比较基础的理论。

从第三人称(third-person)的观点来看,比如父母的或施恩者的观点,福宁概念就具有更重大的意义。在道德思考中,我们也会需要诉诸不同的福宁概念,并且在用这些概念来衡量时,对在不同条件下幸运的(well-off)人会怎么样作出比较。但是,在道德论证中所运用的,一般并不是个体会用来评价他们自己生活的福宁概念,而是关于一个人的处境可以如何之好的各种道德概念,也就是说,是由那些或此或彼的、关于我们彼此负有什么义务以及我们彼此可以主张什么权利的观念所形成的概念。这在各种各样标准的政治哲学中最为明显,人们一致提议把这些标准作为为了评价关于正义的主张——诸如罗尔斯的基本社会善(primary social goods)(收入与财富、权力与自由以及自尊的社会基础),森的能力集合(capability sets)(包括各种机能,例如好的身体、社交能力以及个体有该方面能力的种种事

物)——的分配份额的尺度。<sup>①</sup> 从一个个体自己的观点来看,这些标准提供的衡量他或她的生活过得怎样的尺度很不完善。从一个个体的观点来看,一种生活可能比另一种生活好得多——更幸福,更成功,等等——即使按罗尔斯或森的标准来衡量,这两种生活也是一样的。这种分歧源于这样一个事实,即,人们认为这些标准仅仅衡量一种生活的那些方面,根据这里所谈的那些理论,提供那些方面是基本社会制度的职责。我相信,我们可以期待,包括了道德思考的那些福宁概念更一般地以类似方式偏离个体可能用来评价他们自己生活的那些概念。然而,无论它们是否偏离,这些福宁概念也会成为道德概念,也就是说,它们是从它们在所处的道德结构中所起的作用获得它们的意义的,而且在某种程度上,从中取得它们的形态。

我的论证将进行如下。在接下来的两节中,我将确认我正在讨论的关于福宁的直觉问题,并确认一些确定的观点,任何关于福宁的似乎有理的理论在这种意义上都不得不保留这些观点。然后,我将论证,在这样描述的意义上的一个人自身福宁的概念,在一个理性个体的思想中起不到多大作用,我还会论证,一个个体在思考他或她自己的生活时,不需要一种关于福宁的理论,这种理论比如说可以阐明这个概念的界限范围。在为这种主张辩护之后,我将从“第三人称”和道德的观点转到福宁的意义这一问题上来。

## 2. 福宁诸问题

我在这里所关注的福宁概念,虽然有点模糊,但从直观上说是人们所熟悉的,也被广泛讨论过。例如,福宁是詹姆斯·格里芬的书《福宁》以及德里克·帕菲特众所周知的关于“什么使一个人的生活

<sup>①</sup> 参见约翰·罗尔斯:《正义论》第15节及《社会统一与基本善》;见阿马蒂亚·森:《不平等再检审》第三章。罗尔斯和森并无意说明“从一个生活中的人的观点看,什么使他的生活更好”这一命题(见《社会统一与基本善》,第169页)。

最美好?”的讨论主题。<sup>①</sup>这两个讨论因为其对道德的意义而部分地解决了福宁的问题,但这两个讨论都首先把它看做正视其生活的那个人可以问的问题,也是对他很重要的问题。甚至当我们从这种观点——正视其生活的那个人的观点——把焦点集中在对一种生活的评价上时,就会有人提出许多不同的问题。要确定我所关心的福宁问题,通过把它与关于可能与之混淆的“生活质量”的四个其他观念区分开来,将有助于开始这样做。

根据一种自然的解释,生活质量可以意味着所过生活的条件的质量,包括诸如防御疾病与危险、营养的获得、受教育的可能性以及其他机会与资源。在这种意义上的生活质量,可以称做“物质和社会条件”,似乎这就是我们所想到的,例如,当我们说日本或瑞典的生活质量要比索马里的生活质量高时,就是这样想的。虽然对它们包含了什么有分歧,但物质和社会条件这种观念是相对清晰的,从过那种生活的人的观点来看,它抓住了生活的一个重要方面。但是,从这种观点来看,福宁包括的不止这一点:一个人能比另一个人生活得好得多——比如,更幸福、更成功——即使他们的生活是在同样好或同样坏的物质与社会条件下过的。

“从过这种生活的人的观点来看”这一说法又使我们回想起生活的第二方面,即它的经验质量(experiential quality),或“过这种生活会怎么样”(what it would be like to live it)。像物质福利一样,经验质量是一个相对清晰的概念,也是一个重要概念。我们都关心我们生活的经验质量,也有理由这么做。有人有时主张,在我关注的那种意义上的生活质量——它所代表的福宁水平——完全由它的经验质量来决定。<sup>②</sup>这是一种实质性的主张,一种可以被敏感地拒绝的主张。要说一个人只是因为他在关于他的实际生活究竟怎么样上完全被欺骗而感到满意和幸福,因为这个理由,他的生活比起那种在幸

① 詹姆斯·格里芬:《福宁》;德里克·帕菲特:《理与人》第一章。

② 例如,亨利·西季威克在他的主张中暗示了这一点,他的主张是说,“称心如意的意识”(desirable consciousness)是唯一最终的善。见《伦理学方法》第三卷第十四章。

福方面相似、而其幸福是建立在真正信仰之上的那种生活来,对他来说就是更差的生活,这样说是合理的。举一个标准的例子,要说一个人只是因为他不知道他认为是忠实朋友的那些人事实上是狡猾的骗子而幸福,他的生活比起因真朋友而幸福的人所过的类似生活来说要差,这样说是合理的。我本人相信,这种断言不仅是合理的,而且在事实上是正确的。然而,即使我错了,而且经验质量是福宁问题的完整而正确的答案,这按照定义来说也是不正确的。所以,福宁问题和经验质量问题并非同一个问题。

生活质量的第三种解释就是特别值得赞美、值得尊重的程度——我称之为“值得”(worthiness)或“价值”(value)。在这种意义上,价值又显然区别于福宁。一个人为了他人而牺牲自己的福宁,由于那种理由,他的生活可能就是特别有价值的,并且,为了真的是这样,就一定包括了牺牲。

116

一个人是否应该选择这种牺牲的生活更胜于其他可以得到的选择这一问题,是我称为选择价值(choiceworthiness)问题的一个例子。我所考虑到的前三个概念中的每一个概念——物质福利、经验质量以及值得或价值——都可能是有关生活的选择价值的因素。在我讨论的那种意义上的福宁也是如此。例如,我们有可能说,有理由因为其巨大价值而选择某种生活,即使它包括了低水平的福宁,或者,考虑到一种生活要包括的福宁方面的牺牲。这种生活的价值实际上使它不值得选择。<sup>①</sup> 因此,选择价值是一个与其他四个概念之中的任何一个单独来说都不同的概念。

于是,我所关注的关于福宁的直觉概念就是一种关于对生活于

---

<sup>①</sup> 看起来,当我们说这话的时候,就把福宁和经验质量等同起来了;当对二者仔细进行区分时,福宁问题又被证明与选择价值(choiceworthiness)是同一个问题了。但事实并非如此。一个为了帮助他的家庭而放弃有价值的抱负的人,可能在他的生活质量上作出了纯粹的牺牲,放弃了他可能拥有的成就,即便他选择的那种生活的经验质量并不低于他放弃的那种生活的经验质量。例如,这可能包括更多的快乐,更少的奋斗、压力和挫折。他过的生活因此而可以更有选择价值,在经验质量上也没有损失,但在我这里所关注的那种意义上,生活对他而言仍然是一种更差的生活。



其中的人来说的生活质量的观念,它比物质和社会条件更宽泛,至少潜在地比经验质量更宽泛,不同于值得或价值,比已经考虑的所有事物的选择价值要狭窄。大致确定了福宁的问题并且将它与其他概念区分开之后,现在,我想要考虑可能如何回答这一问题了。

### 3. 对福宁的说明

对“什么使人的生活更美好”这一问题的回答通常被分为三种类型:经验理论、愿望理论和“客观列表”(objective list),或者,像我将称呼它们的,“实质性的善”(substantive good)理论。<sup>①</sup> 经验理论认为,一个人的生活质量对于生活于其中的那个人来说,完全决定于我在上文中所提到的经验质量。愿望理论则认为,一个人的生活质量是这个人的愿望被满足的程度问题。就我所理解的,这些观点的明显特点在于,除了个人愿望之外,没有一个评价他或她生活质量的标准。实质性的善理论正是否定这种论断的理论,并且认为,有评价一个人生活质量的标准,它们并不完全依赖于正是其生活的那个人的愿望。根据这种看待事物的方式,经验理论也可算做实质性的善理论的一种,因为它们否认了不同于意识状态的对事物的愿望的满足可以使生活变得更美好。<sup>②</sup>

经验理论为福宁概念提供了一个清晰的范围:如果、但仅仅是如果某事物影响了一个人的经验的质量,那么它就有助于福宁。这种详细的阐明可被看做一种理论优势;然而,问题在于这些范围令人难

---

① 这种三分法(tripartite division)和帕菲特在《理与人》附录1中提出的相一致,实质性的善理论(substantive good theory)这一术语是从斯坎伦的《价值、愿望和生活质量》一文中引用的,本节及下一节关于福宁的讨论利用了该文,但在许多方面又所超越。

② 甚至帕菲特所称的“偏好快乐主义”(preference hedonism)也是这样,根据他的理论,衡量个人生活质量就是看这个人的生活中包容的他愿意有的那种经验的程度。参见《理与人》,第493—494页。

以置信地狭窄。我已经提及的忠诚的朋友与不义的朋友之间的差异,仅仅是一种生活对于过这种生活的人来说的质量依赖于超出其经验质量范围的因素的方式的一个明显例子。

愿望理论能够容纳这些因素,因为它们认为,不仅可以通过改变过一种生活的经验,而且还可以通过改变世界(这种改变影响到这个世界如这个人所愿的程度)来使一个人的生活变得更好或更差。但这些理论也容易受到严重的反对。这种愿望理论的最普遍观点——可以称之为不受限制的实际愿望理论(the unrestricted actual-desire theory)——认为,一个人的福宁是用所有人的实际愿望得到满足的程度来衡量的。因为一个人几乎对任何事物都可以有愿望,这就把一个令人难以置信地宽泛的考虑范围都算做一个人的福宁的决定因素。有人可能会有想知道某些星星的化学成分的愿望;有的人有愿望想知道拿破仑钟爱的颜色是否是蓝色;或者想知道恺撒大帝是否是一个诚实的人。但是,要提出有这样愿望的人其福宁是受到这些事实本身影响的(与他或她从具有某些信仰中获得的快乐相反),那就奇怪了。某些遥远的星星是由那些我希望的元素构成的,这一事实似乎并不能使我的生活更美好(假设我不是一名其一生劳作都奉献给了一种这一事实可以肯定或否定的理论的天文学家的话)。

第二个问题涉及愿望和行为理由之间的关系。大概使关于福宁的愿望理论貌似合理的是这样一种观念:如果一个人对某事物有愿望,那么(在其他东西相同的情况下),他或她就有理由做将促进那件事物的事。但是,如果我在第一章中论证的观点是正确的话,那么对某事物有愿望就几乎不能给一个人提供理由来促进这件事。倘若这是正确的,那么,它就给以愿望为根据的对福宁的说明提出了一个难题,因为,要断言对一个人的福宁有所帮助的因素并没有提供追求它的理由,那是很奇怪的。

如果我们转向通常称为“明智的愿望”(informed desire)理论,这些反对意见就可以部分解决。根据这种观点,一种生活对于生活于其中的人来说的质量取决于这个人明智的愿望被满足的程度,明智

的愿望是以对其对象的本性充分理解为基础的,并且不依赖于任何推论的错误。<sup>①</sup> 这种约束缩小了有助于一个人的福宁的那些因素的范围(大概我们中的大多数人并不会对拿破仑喜欢什么颜色有明智的愿望。)。它也提供了一条在有助于我们福宁的东西和我们有理由促进的东西之间的纽带,因为一个人对某事物有明智的愿望就很有可能理由想要使之产生。

但是,这两种回应都不能应对这里所说的那种反对意见。首先,关于明智的愿望的观念常常被理解为一个纯粹假设的概念——在某些条件下这个人想要的东西——而且常常被用做避免诉诸关于一个人有理由想要什么的规范观念的方法。在这样理解“明智的愿望”时,以之为根据的关于福宁的概念就会缺少与一个人有理由想要、并且去做的事情之间的一种足够密切的联系。很可能一个人有理由想要那些东西,他或她对那些东西有明智的愿望,但是,这绝不是确定无疑的。<sup>②</sup>

然而,即使我们忽视这个问题,并且把“明智的愿望”等同于“合理的愿望”,也依然存在这样一个问题,即,从直观上来理解,一个人明智的愿望的对象很可能要包含许多与愿望者自身的生活质量无关的东西。例如,假设我非常敬佩某个人,因此我就渴望她的奋斗和奉献将以成功和幸福圆满结束。这也许就是一种合理的愿望,也是明智的愿望;对这个人生活和性格更充分的了解可能会强化这种愿望,这种强化也是完全正当的。然而,即便如此,如果除了我对她的敬佩和这种愿望之外,我与她没有任何联系,那么,我的生活质量也不会因她的命运而在某一方面受到影响。

转向明智的愿望上来,也代表了在愿望作为福宁的决定因素的作用上的一种重要变化。如果完全理解我的生活会发生改变的那些

---

<sup>①</sup> 见约翰·哈桑伊的《道德与理性行为理论》,第47、55—56页;格里芬:《福宁》,第14页。格里芬为他的“明智的愿望”观点进行了详尽而又精辟的辩护,在他的系统说明中,明智的愿望是“通过对它们的目标的性质的一种评价而形成的”一种愿望。

<sup>②</sup> 出于在本书第一章第11节中指出的理由。

方式,如果我能说一口流利的法语,那么这将会使我有掌握这门语言的强烈愿望,那么很可能我就既有理由去做这件事,并且这样做也有助于我的福宁。但是,我想要有的愿望在使这些事成真的过程中起什么作用呢?让我有理由学法语的是我会从能够讲法语中得到的享受和其他好处,而不是对这些好处的充分了解所产生的愿望。明智的愿望可能相当于理由,而且满足这些愿望的事可能有助于我们的福宁,只要这些愿望是对那些使它们的对象可取的考虑作出的回应。但是,基于这些事实的一种对福宁的说明,与基于“促进一个人福宁的是他或她愿望的满足”这样一种观念的那种对福宁的说明是完全不同的。<sup>①</sup>

尽管有这些反对的理由,但愿望的满足是福宁的基础这种观念一直有广泛的吸引力。为什么会这样呢?就像我在第一章中所谈论的那样,“愿望”一词可以被理解为涉及许多不同的事物,看来那些曾经提出过以愿望为根据的对福宁的说明的人很有可能以这样一种方式来理解“愿望”:这些反对意见没有产生或很少有麻烦。考虑一下这些可能的解释中的两种解释将是有益的。

根据一种解释,“愿望”被理解为在关于个体和社会选择的正式理论中所包括的那种意义上的“偏好”(preferences)。这些理论中的一种主要主张是说,一个理性个体的偏好将满足某种公理,因此也可用一个效用函数  $u(x)$  来描述,这样,对于任何状态  $x$  和  $y$  来说,当且仅当个体偏爱  $x$  胜过  $y$  的话,则  $u(x) > u(y)$ 。看来,一个人的效用水平,用这样一个函数来界定,在我们现在所关注的那种意义上,应该可以当做福宁的一种尺度,而且这也相当于以愿望为基础的福宁理论。因此,这就值得问一问,这样的理论是否受到我刚才考虑的这些反对意见的批评。

简要的回答是,只要这里所说的那些理论被认为是、或者包括了关于福宁的理论,这些反对的理由确实就是适用的,除非这并不是如何似乎最有道理地理解那些理论的话。正式的个体选择理论,像萨

<sup>①</sup> 一个模仿帕非特的“火车上的陌生人”的例子。参见《理与人》,第494页。

维奇和冯·纽曼—摩根斯特恩公理所详细说明的那些理论,如那种名称所暗示的,它们似乎最有道理地被理解为对于个体最合理地选择的东西的说明。在这类理论中,偏好被当做一种对个体关于各种结果或策略的相对可希求性的结论之表达,于是,考虑到这些偏好,就作出了关于一个个体最有理由做什么的主张。这不必包括那种主张,即,偏好是个体深思熟虑的最基本的出发点,所以,不需要指出从一个个体的观点看,他或她的偏好并不是理由的基本来源,来反对这样一种理论。在A和B中,我偏好A,这也许是拥有某些关于A、B混合的可能性和其他结果的偏好的理由,但是从我的观点看,偏好并不是使A比B更可取的原因;大概是A和B的某种特征使然。这样,偏好未能作为理由的基本来源不必成为理性选择的正式理论的障碍。偏好的可能对象的广大范围对这样的理论来说也不是一个难题。它们并不是作为对福宁的说明(关于“什么使一个人的生活更美好”)而提出来的,而不如说是关于一个人有什么理由做什么或选择所有考虑过的事情的,而且,评价这些选择的根据明确地想要包括对这个人自身的福宁之外的东西的偏好。<sup>①</sup>

对正式的社会选择理论本身也有各种各样的解释。<sup>②</sup>然而,根据一种通常的解释,它们涉及一种方式,社会选择应该按照这种方式以个体偏好为基础。这样来理解,它们就是以“社会”在其中作出选择的一组抉择对象(选择的“领域”)作为开始。这些理论的基本假

---

<sup>①</sup> 在这一点上的混乱可以出自于对一种观念的“自我中心的”解读,这种观念是说,一个人有理由去做将使她的效用最大化的事,根据这种解读,“她的效用”就像“她的幸福”一样,被用来表示对她的某种好处。但是,无论这些理论的正式陈述所运用的偏好概念,还是由它产生的效用概念,都没有受到这种解读所提示的那种方式的限制。

<sup>②</sup> 例如,阿罗著名的“可能性定理”(Possibility Theorem)的前提,既可以被理解为陈述关于可以接受的作出社会选择的方式为什么必须对社会成员的偏好作出回应的条件,也可以被理解为陈述关于“从社会的观点来看”,什么是“好的”这一概念如何与从构成了那个社会的个体的观点来看什么是好的相联系的条件。阿马蒂亚·森在《社会选择理论:再审视》一文中指出了区分这两种解释的重要性。约翰·布鲁姆在《权衡善》一书的第七章中也讨论了这种歧义性。

设是那种似乎有理的伦理学理论：因为这些是社会的决定，它们就应该以该社会成员的偏好为基础，而且更确切地说，这些理论提出的问题是为什么它们应该这样“以之为基础”。为了社会决策的目的，个体的偏好应该被视为至高无上的（要对它们放“马后炮”，那就是“家长式作风”），这是在这样一些理论背后的伦理观念的核心。这与这样一个事实是完全一致的：从个体自身的观点看，这些相同的偏好并不是实际考虑的出发点，而以我上面指出的方式取决于其他考虑。

这些偏好的可能对象的广大范围（它们可能是对那些超出个体自身生活范围的事物的偏好这样一个事实）对于我正在解释的这些社会选择理论来说，也不是一个难题。这些领域包括了社会必须对其做决定的所有事情，并且这自然也包括任何单个成员生活之外的事物。当然，对于哪种抉择应该包括在社会选择的领域之内，可能是有争论的，在这个问题上，社会的全体成员都应该有发言权（例如，这个领域应该包括社会成员在私下做的事情吗？）。<sup>①</sup> 也还有一些关于哪些偏好有资格予以考虑的问题（应该把那些只是基于对其他群体的仇恨的偏好算在内吗？）。<sup>②</sup> 这些是道德问题，并且对这些问题的回答反映了关于正义和政治权利的判断，不仅仅是关于个体福宁的范围的判断。由此得出，包括了社会选择理论的个体效用函数，尽管它们基于个体的偏好，却是由更大的道德和政治理论塑造的，它们是这些理论的一部分。它们不仅仅反映关于什么使个体的生活更美好的概念，或者甚至只是关于从这些个体的观点来看什么是好的这样一个概念。只要这些函数表达了任何能够被称为福宁的概念的东西，它就是我在上文中所称的道德概念，而不是个人概念。

当然，可以用一种不同的方式来理解正式的社会选择理论：把社会选择理论作为一种对于从社会观点来看是好的东西为什么必须与从构成该社会的个人的观点来看是好的东西相联系的说明。标准的

---

① 阿马蒂亚·森在其《帕累托自由（Paretian Liberal）的不可能性》一文中已对这个问题产生的疑难进行了详尽的探索。

② 哈桑伊作为其中之一，拒绝接受这种“反社会的偏好”。参见《道德与理性行为理论》，第56页。

术语可以把人引向这种解释。例如,肯尼思·阿罗在用和我上面差不多的方式提出了社会选择的问题之后,进而把一种功能称为“社会福利功能”,这种功能决定了该领域一种单一的社会秩序,倘若有任何单个秩序的集合的话。<sup>①</sup> 这听起来像是这个社会如何“繁荣昌盛”的一种尺度,从而引起人反过来把个体的效用函数看做个体福宁的尺度。这种观念就是一个社会的福利必须由社会成员个体的福利(也就是福宁)构成。但是,一旦用这种方式来看待个体的效用,这种理论就有上面提出的对以愿望为基础的对福宁的说明的那种缺陷——例如,质疑关于一个人的福宁是否会因为任何偏好的满足而增加,而不管其对象可能是什么。

因此我断定,说应用于正式的个体和社会选择理论中的基于偏好的效用概念避免了我上面提到的“基于愿望”的对福宁之说明的不足之处,这只是就它们没有包括在相关意义上的福宁概念来说的。只要以愿望为基础的福宁理论是模仿社会选择理论中盛行的对个体效用所做的以偏好为基础的说明,或者被认为是从这样的理论中取得支持的,这就包括了混合两种完全不同的东西:关于福宁的个人概念和明确的道德概念。

那么,让我们转到支持以愿望为基础的对福宁的说明之另外一种可能的来源上来。正如我在第一章中所评述的那样,在宽泛的意义(那个词经常在该意义上使用)上说某人有所愿望,这话可以表示的意思之一就是,达成那件事或者得到那件东西就是那个人的目标之一。此外,从纯粹的个人观点来看,在一个人的目标中(至少只要这些目标是合理的),成功真的是对生活质量作出贡献的东西之一。<sup>②</sup> 因此,很有可能,明智的愿望对福宁的说明的一些吸引力来源于这种相关观念确定无疑的吸引力。我将论证,至少如下所述是真实的,即:成功在一个人的合理目标中对这个人的福宁作出了

① 参见肯尼思·阿罗:《社会选择和个人价值》一文,尤其是第17—19、106页。

② 约瑟夫·拉兹强调了成功作为福宁的一种要素在一个人的主要目标中的重要性。参见《自由的道德》第十二章。我从拉兹的讨论中获益匪浅。

贡献,这个观念可以解释许多直觉,这些直觉看起来是支持明智的愿望理论的,而又避免了这些理论的大部分似乎不合情理的含义。

明智的愿望和相关的合理目标的观念两者都可以得到较为宽泛和较为狭窄的解释。一方面,可以把它们理解为包括一个人有可靠的理由去拥有的那些目标或愿望;另一方面,我们可以用一个人的合理目标表示他或她实际上拥有的目标,只要这些是合理的目标(也就是说,只要这些目标的性质并没有提供可靠的理由来修正或抛弃它们)。我将把这些分别称为对合理目标的广义解释和狭义解释。接下来的论述我将集中在狭义解释方面。

我在上面提到,作为一种关于福宁的明智的愿望理论的难题,根据这样一种观点,愿望的满足之价值似乎在解释为什么某些事物有助于个体的福宁上最终并没有起到多大作用。但是,只有当某人理由愿望某事物时,该事物可能才真的有助于他的福宁。但是,即便如此,使这一事物为好的,并不是它将满足那个假设的愿望这样一个事实;反而是那些提供了愿望它的理由的考虑,不管它们会是什么。愿望本身似乎并没有起作用。

通过对比,对合理目标的观念的狭义解释保留了一种类似于愿望的真正作用——也就是说,对一个人实际上拥有某种目标这样一个事实有一种真正的作用——而同时也保留了“批判的”成分,这种成分推动了向明智的愿望的转移。目标应该是合理的,这种要求通过顾及对目标的实质性批评的可能性而与这种批判性因素结合起来。这种要求也容纳了这样一个事实:从一个个体自身的观点来看,使一个目标值得选定并追求的,首要的并不仅仅是选择它或愿望它,而是(以他或她的观点来看)使它值得或有价值的种种考虑(就算有这个事实,容易受到合理批评的目标从有这个目标的那个人的观点看来,而不仅是从一个批判的第三方的观点来看,也是有缺点的。)。但是,一个人并不能回应每一种价值或者追求每一个值得追求的目标,对于一个理性造物来说,生活的一个核心部分在于选择生活将要追求的那些事物。这样,是否选定了一个目标就有很大的影响,这是在对合理目标的狭义解释背后的基本原理:如果某事物是一个人的



目标之一,那么,(假如它是合理的)在达到这一目标上的成功就成为使那个人生活更美好的事物之一。

“目标”这个术语引来了一种解释,这种解释既是唯意志论的,也是目的论的:目标是一个人所“选定”的事物,并且有“目标”即意味着打算造成某种结果。而且,为了当前的目的,“目标”需要以比这两个方面的常规意义都更为宽泛的方式来理解。如果我的目标是当个好儿子,那么,即使从没有过我“选定”这一目标的那一刻,或者没有有意识地形成这种意图,在这件事上的成功也有助于我的福宁。此外,有助于福宁的成功的形式还包括实现一个人的价值。而且,如我上面所论证的,这一般并非仅仅是达成某些结果的问题。例如,如果我有义务做一个正直和体面的人,实现这种理想就不仅仅是促成某种结果的问题,而不如说是恰当地回应这些理想所包括的各种原因。

福宁至少部分地依赖于在一个人合理目标上的成功,这种观念产生了一种对福宁的解释,这种解释具有一种“弹性”(flexibility),人们一直认为这种弹性是明智的愿望观点的一大优势。例如,詹姆斯·格里芬,他就发现对福宁的客观叙述并不令人满意,因为这些叙述似乎为每个人都规定了同样的一系列善,而且他论证说,一种明智的愿望的说明就因此而得到偏爱。<sup>①</sup>正如格里芬所承认的那样,任何似乎合理的实质性善理论都会考虑到这样一个事实,即,不同的人有不同的需求,同时,任何把快乐视为一种善的理论都将考虑到不同的活动和经历会给不同的人带来快乐这一事实。但是,通过结合在一个人的合理目标上成功的观念,实质性善的说明就能够提供更大的弹性,这可能就是格里芬所想到的。因为不同的人可以有不同的合理目标,使一个人在合理目标上的成功成为福宁的一种决定因素的一种说明,会考虑到更进一步的可变性,而不用结合全面的主观性,这种主观性使愿望理论难以置信。

从“明智的愿望”转向“合理目标”也提供了一种根据,来对好几

<sup>①</sup> 参见格里芬:《福宁》,第54—55页。

种反对我上面提到的愿望理论的其他理由作出似乎合理的回应。其中的第一个是这样的事实：凭直觉理解，一个人可能的愿望的范围——甚至是明智的愿望——比他或她的福宁范围更广得多。当我们从明智的愿望转到合理目标上来，这就不再是一个问题了。我在上文提到，一个人的愿望“一颗遥远的星星应当含有某种化学合成物”的满足一般来说不会有助于那个人的福宁，但是，如果那个人是一个终生致力于发展一种理论的天文学家，而这种理论又会被这一证据证实或否定的时候，事情可能就不同了。对这种限制条件的需要说明了这样一个事实：尽管一个人可能对某种与自己生活完全无关的事物有一种合理的愿望，但当某事物变成这个人的合理目标之一时，它因此就变成了影响他或她以后如何生活的事物。这个例子也说明了一个事实：其实现深刻地影响了一个人的福宁的这种合理目标，并非人们认为愿望会是的那样，只是一种短暂的状态。如果有一天，我仅仅决定（有一条可靠的理由）想干某件事，但除此之外没干任何其他事情，那么，实现这个目标就没有怎么、或完全没有像我们现在所讨论的那样使我的生活更美好。一些目标的实现对一个人的福宁作出了重大贡献，这样的目标就是那个人实际按其行事的那种目标，而且很典型地在形成他或她的其他活动和计划中起了作用。因此，那个目标的实现就通过使这些活动和计划成功而对这个人的生活有很大影响。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 认为没有任何事物能增进一个人的福宁，除非它能影响他或她的生活，这似乎有道理。在《福宁的限度》一文中，谢利·卡干描述了一个福宁概念，比我在这里描述的福宁概念更窄一些，因为它受到了更强有力的要求的限制：除非某事物从本质上使某人受益，否则任何事物都不可能有助于他或她的福宁，这里，这似乎就意味着给这个人的身体或心理状态带来某些变化。他在一条注释中说，他的观点的一个后果可能是“对于一个人来说，走运（to be well off）是一回事，一切正常（to go well）对一个人的生活则完全是另一回事”（第182页，n.7）。他承认，较之其他的利益，关于这种受限制的福宁概念是多么重要这一点可能有某种问题（参见第188页和n.10）。我同意并且提出，哲学家们一般都讨论过这个较宽泛的概念，因为它在重要性方面有更大的权利。我将在本章稍后论证，甚至是这个较宽泛的概念其重要性在我看来都已经被夸大了。

愿望理论的第二个难题涉及各种愿望的实现对于福宁作出贡献的方式。有一个观念会是一个“总和的”(summative)概念,根据这个概念,一个人全部的福宁是以他或她实现了的愿望的总和来衡量的,也就是说,是由实现了的愿望的数量来衡量的,也许是由这些愿望的强度或是持续时间长短来衡量的。但是,看来事实上一个人的福宁并非总是随着他或她实现的愿望或者甚至目标数目的增加而增长。如果是这样,那么,我们就可建议每个人都确定尽可能多的愿望或目标,只要它们可以达到和满足。这似乎有点荒谬。<sup>①</sup>然而,当我们转向合理的目标时,这种结论的荒谬性就直接指向一种避免它的自然方式。只有当拥有这个目标是很合理的时候,达到这个目标才有助于一个人的福宁。但是,选定一个确定的、可以很容易达到的目标会造成一种“已经实现了一个目标”的状态的一种方式,这一事实一般来说并非选定那个目标的可靠理由。<sup>②</sup>所以,如果那是一个人拥有一个目标的唯一理由的话,那么,达到这一目标并不会有助于这个人的福宁。

但是,即使实现了任何合理目标在一定程度上有助于一个人的福宁,依赖于合理目标的福宁的组成因素看来也不仅是用这种达到了的目标的数目来衡量的。有些目标比其他目标对提高生活质量起了更大的作用。一件紧要的事情是这些目标值得追求的程度:在某项重大事业上的成功比相对细琐的小事上的成功更有助于生活质量。还有一点相关的不同,是一个目标在一个人一生中所起的作用。许多合理目标都很具体并且有限,诸如解决某个疑难问题,或者爬上一座山顶,或者帮助朋友走出困境等目标。还有一些其他目标采取了约瑟夫·拉兹所称的“综合目标”(comprehensive goals)的形式,即

① 如帕菲特在《理与人》中第497页所作的注释。

② “一般来说”(in general)这一限定句是必要的,因为可能有一些特殊情况,在这些情况下,“达到了一个目标”可能是一个值得追求的目的。这可能是真的,例如,在一个极其沮丧的人这一例子中,这个人的状况会通过任何成功而获得改善,即便是微不足道的成功。

塑造了一个人大部分生活的计划或意图。<sup>①</sup> 在这些更为全面的目标上取得的成功在较为有限的目标上的成功对一个人的生活影响要大;而且因此,正如我在讨论前一条反对的理由时顺便说的那样,对福宁所作的贡献更大。此外,我们那些较为有限的目标往往依赖于这些综合目标,并且是与这些综合目标一致的,而且我们的福宁的附加意义也来源于这些综合目标。

正如拉兹所强调的,我们的目的具有“等级制的”特征。<sup>②</sup> 综合目标,比如说在某种职业上获得成功,或成为好父母,都是十分抽象而必要的目标。它们需要一个又一个更具体的计划和目标才能达到。例如,某人想要成为一个成功的外科医生,就有理由经过必要的培训,这包括进适当的学校或大学,修适当的课程,阅读某些书籍和文章,去上课,去实验室,用适当的仪器做实验,甚至采取更具体的目标和行动。

这里所指的“综合”观念是个比较概念。我并不是说每个人都有或者应当有个“综合目标”或“人生计划”。也许没几个人有这样的目标。但是,大多数人确实有(相对而言)较为适中的综合目标,是由职业、友谊、婚姻和家庭关系以及政治和宗教义务来界定的。许多我们着手在行动中去实现的具体目标是我们有理由去追求的,至少部分是因为它们和这些更为抽象的目标的联系,凭借这种联系,在这些更为具体的目标上的成功或失败对我们的生活质量有特别重要的意义。这就揭示了单纯“总和性的”观点的错误之一。在我们的许多目标上取得成功有助于我们的福宁,这并不仅仅由于作为在某件值得的事情上的“成功”的一个小小组成部分,还由于对给予我们特殊理由来追求它们的更大目标作出了贡献。

更为综合的目标可以有两种“优先性”。第一种优先性是,它们

① 参见约瑟夫·拉兹:《自由的道德》,第293页。

② 同上书,第292—293页。罗尔斯在《正义论》一书第408—411页中关于目的的等级性曾提出类似观点。如上面指出的那样,我用“目标”这一术语在广义上不仅包括了一个人的价值,也包括了他或她试图达到的特殊目标。像拉兹一样,当我用“目的”(goals)而没有用“目标”(aims)时,我想要人们在同一种广义上来理解它。

比那些有理由让我们去追求的、较为具体的目标有优先性,因为它们提供理由使那些从属的目标变得合理。第二种优先性则是,它们可以有对于不相干的目的的优先性,并且赋予它们所支持的从属目的对不相干的目的的优先性:我们可以有理由认为,某种综合性目的所要求的那些目标(事业、友谊,或某种其他承诺)比其他本身可能同样值得追求的目标更重要。如果有人认为这些优先性的形式只是从正在讨论的那些目的的更为综合的特性产生的结果,它们就会是令人费解的。为什么综合性一定应该有重要性呢?答案是,认为某事物是一个综合性的目的就正是认为它是具有上述两种优先性的目的。因此,支持选定某事物作为一个综合目的的那些理由首先就证明了这种优先性是正确的,并且继而提供一条理由不考虑那个决定。<sup>①</sup>

我断定,福宁因在一个人合理目标上的成功而获得提升,这样一种观念可以解释那种直觉,这种直觉似乎支持对福宁作出的明智的愿望的说明,而且,可以用一种比明智的愿望的说明本身更令人信服得多的方式这样做。这使这样一种假设似乎是有理的:对于福宁的明智愿望的说明其吸引力大部分出自于未能区分明智的愿望与合理的目标。不管是否真的如此,对什么使一种生活从过这种生活的人的观点来看更美好的任何似乎有理的说明都必须承认,成功在一个人的合理目标中是福宁的一个组成成分。

然而,成功在一个人的合理目标中并不是对福宁的完整说明。快乐、避免痛苦以及西季威克所谓的“合意的意识”(desirable consciousness)的其他形式,不管一个人是否把它们当成目标,都有助于福宁。此外,在一个人合理目标上的成功这一观念甚至并没抓住全部非经验的因素,这些因素可以使人生活更美好,即使大部分、甚至可能全部这些因素都依赖于一个人的目标。

---

<sup>①</sup> 这里我依赖第一章第10节中的观点,也就是选定一个“目标”或“目的”,不只是去赋予某些结果一种积极价值,当我们选中一个目标或目的,我们就会在我们的实际思考中给予它某种特殊功能,例如临时性消遣的功能、职业功能或一种职业中的特殊目标的功能。我们需要不同种类的理由来证明,为了这些不同的功能而作出的对目的的选择是正确的。

要了解这一点,再考虑一下友谊的例子。一个人如果不成为别人的朋友,就不能获得友谊的内在益处,这包括重视友谊,也就是说,把做一个好朋友当做一个人的目标(在我一直使用的“目标”的宽泛意义上)之一。一个憎恶人类的人,他对朋友漠不关心,但是别人对他却是挚爱的,他也许可以获得一些友谊的好处,诸如朋友提供的帮助,但不是那些包括了与他人处于一种确定的特殊关系中的好处,因为他与任何人都没有处在那种关系中。如果这些人真诚地关心他,这种人的生活是否就会比如果这些人就是以出自于其他动机的同一种方式来对待他、他的生活会是那样要好呢?这是有争议的。然而,即使这确实有很大关系,也没有像一个人他自己关心友谊并且把这些人看做朋友那样关系重大。但是,尽管朋友的真诚在后一种情况下具有的更大影响依赖于这个人有一个确定的目标,但这种对福宁的贡献仅仅用“在一个人的合理目标之一上的成功”这样一个观念来说明,似乎是没有道理的。关键点是一个一般性的问题:通过在一个人事业中取得成功并实现他具有的价值,假设这些都是值得的话,就会使生活更美好。但是,如果这些目标是很值得的,那么,在这些目标上的成功也可以在其他方面使他的生活更美好。友谊就是这样,因为如果与他人处在这样一种关系中,这本身就是一种好处(尽管这依赖于他有确定的目标),我相信,比如说,对成就各种形式的美德也可以这样说。

是否有一些因素对福宁有所贡献,但它们既不是经验的,也不依赖于在刚才描述的那种宽泛意义上的一个人的目标,这是一个很有趣的问题。有人可能会争辩说,没有这样的因素。对于某件事来说,为了影响一个人的福宁,争论还会继续,这一定会影响到事情对那个人来说会如何发展。牵涉到那个人的目标的经验上的好处和因素都能满足这个条件,但是很难理解其他东西怎么也能这样。<sup>①</sup> 身体健

<sup>①</sup> L. W. 萨姆纳称之为福利概念的“主题相关者(subject-relative)或透视特征(perspectival character)”。参见《福利、幸福和伦理学》,第42页。他的要求明显地与卡干的相似(在本书的第126页脚注①中已经讨论过),但似乎更为宽泛。对这一观点的有益讨论我应感谢萨姆纳。

康也许可以引用为一个可能的例证,但是也不清楚这到底是不是。在我们现在所讨论的(即她的生活质量)这种意义上,一个人的福宁会因人体内脏器官的病理功能而减少吗?尽管这既不会影响到她的体验的质量,也不会影响到与她目标相关的好处的实现。例如,如果在这种条件变得明朗之前,她就意外身亡,那么,事实上,她活着的时候她的健康状况就真的比她所认为的要差,但是,我们并不清楚她的生活是否因此而比她终生完全健康更差。

我们不必一定要找到这个问题的答案,我断定,任何关于福宁的似乎有理的理论至少都会承认以下确定的几点:第一,某些经验状态(诸如各种形式的满足和享受)有助于福宁,但福宁并不单单取决于体验的性质。第二,福宁在更大程度上有赖于一个人在成就他或她主要的人生目标上成功的程度——假如这些人生目标值得追求的话。福宁的这种组成要素反映了这样一个事实:一个理性造物的生活是要在一种积极意义上来过的,也就是说,它是由他或她的选择和反应所塑造的。因此,福宁在很大程度上是这件事情做得怎么样的问题——目标选择得怎样以及怎样成功地追求它们。第三,有助于一个人的福宁的许多好处依赖于这个人的目标,但是,超越了在达到这些目标上成功的好处。这些包括了像友谊、其他有价值的人际关系这样一些东西,以及各种形式的美德上的成就,诸如在艺术或科学方面。

这些直观的确定的要点提供了对比较福宁(comparative well-being)的粗略判断的基础:如果一个人的生活在刚刚提及的那些方面之一得到了改进,而其他方面保持不变,那么,他或她的福宁当然就增加了。但这一系列确定的要点并不等于一种福宁理论。做以下这样一些事情的话,这样一种理论将会超越这一系列要点。它将可能提供一种对什么是福宁的更加统一的说明,以此为基础,一个人就会明白为什么我所列举的有助于福宁的不同事情事实上就是如此。它也可能为这个概念的界限提供更为清晰的说明——即对一个人的福宁的贡献和一个人有理由为其他原因去追求的事物之间的界限。最后,这样一种理论可能提供一种标准,来做更准确的对福宁的比较,

来判定,总而言之,何时一个人的福宁增加了或减少了,以及在多大程度上增加或减少。

我对于我们很可能找到了这种类型的福宁理论表示怀疑。比如说,我们好像并不能发现一种告诉我们该给予我所列举的福宁的不同要素多大分量的一般性理论:享受占多少,在一个人的目标上的成功占多少,等等。我对在这种抽象程度上这些问题会有答案表示怀疑。似乎有理的答案取决于一个人的特殊目标及他或她所处的情境。或许一种理论可能告诉我们要选定哪些目标,或者至少不要选哪些。这样的问题似乎有答案,但我认为它们不可能由任何可以称为一般性理论的东西表达出来。此外,即便有这样一种理论,它就需要不只是一种福宁理论,而且是对什么是有价值的和值得的一种更一般的解释。

哲学反思可以做的一件事,是告诉我们更多有关特殊目标的事情:关于这些目标,什么是好的或坏的,它们彼此的关系怎样,以及在前一章我所描述的那种意义上该如何理解它们的价值。在这方面,即使根据刚才陈述的理由,它不等于一种理论,或不等于一种福宁理论,也必定有很多要学习的东西。这种类型的结论对我们决定如何过我们的生活是有用的。但是从“第一人称”的观点来看,一种更为一般的和难度更大的福宁理论是否可能就不那么重要了,因为我们并不需要这种理论会回答的许多问题的答案。这话有一部分是正确的,正如我将在下一节将要论证的,因为从一个生活都成问题的人的观点来看,一般来说福宁概念,以及具体来说其界限范围,就不如人们经常以为的那么重要了。

#### 4. 福宁的重要性:第一人称的观点

在一种特定的思考方式中的福宁概念的重要性可能以两种相关的方式显示出来。第一,它可能在这一概念在解释和帮助我们理解有助于福宁的特殊事物的作用上显示出来。第二,它可能在该概念



界限范围的重要性中显示出来——它对某事物是否对福宁的贡献有很大影响。我将论证,只要福宁概念具有这两种重要性,它就主要是从一种第三人称的观点(像是施恩者的观点或者道德理论的观点)做到这一点的。而从正是其福宁的那个人的观点来看,福宁概念在这两方面都不显得那么重要。

至少有两个层次的实际思考,关于一个人自己的福宁的观念在这两个层次上可能是有意义的。它可能在关于做什么或确定什么特殊目标这样的日常决定中是重要的;或者在有关一个人的一生该如何度过,诸如从事什么职业或是否做父母这样的重大决定中,它也可能发挥作用。首先以第一种情况为例,从直觉上来理解,我们当然确实有理由每天决定该做什么,以能直接有助于我们福宁的事情为目标。我们有理由寻求享受,例如,避免疾病和伤害,在实现我们目标的过程中做一些可促进成功的事情。但是,在解释为什么我们有理由评价这些事物时,福宁观念所起的作用如果有的话,也很少。如果你问我为什么听音乐,我可能回答说,我这样做是因为我喜欢。如果你问为什么那是个理由,“包括享乐的生活是更好的生活”这样的回答也许并不错,但它似乎相当奇怪。与此类似,要用这样一种说法来解释为什么我努力在哲学上取得成功也是奇怪的:说如果我在我的主要目标(只要它们是合理的)上是成功的,我的人生就会是较好的人生。再者,这是对的,但是不能提供那种正确的理由。如果说我努力学习哲学是因为我认为它值得学习,或因为我喜欢这门学科,甚至因为我渴望成功的激动,这会更有意义。但是这些事物反过来并不是值得要的,因为它们使我的生活更好。享乐、一个人主要目标上的成功,以及实质性的好处比如友谊都有助于福宁,但是在解释为什么它们是好的时,福宁观念不起什么作用。这或许可以用这样的说法来表达:福宁就是有的时候所说的“包容性的善”(inclusive good)——它由那些其他的自身就是好的事物组成,而不是由它们对它的贡献构成。

但是,即使福宁在解释为什么有助于它的那些事物是好的方面作用不大,它仍可能构成一个重要的善的范畴。这种情况可能为真

的一种方式大概是,是否在一种类型的福宁中的损失可以由福宁中的其他所得来完全弥补,而不是由其他种类的考虑来弥补。即使其他考虑构成了接受福宁中的损失的可靠理由,这种损失仍然是损失,但(这种建议说)当我们为了福宁的另一种成分而放弃福宁的一种成分时(例如当我们为了以后同样大或更大的快乐而放弃当前的快乐时),也就没有真正的损失了。这或许可以用这样一种说法来表达:福宁构成了一种与众不同的“补偿范围”(sphere of compensation)。

这种想法是很吸引人的,但却是错误的。我们确实谈到,在比如说我们为了家庭成员或朋友,或为了某个群体、队组或我们所在机构的利益而放弃舒适和安逸时作出牺牲。但是,当我们为了我们自己更长远的生活或未来的健康而放弃当前的舒适和安逸时,也感到像是一种牺牲。在后一种情形中,我们将得到同样的“回报”——我们自己的福宁,这个事实并不使这种情形在作出这种牺牲的时候感觉比另一种情形更像一种牺牲。“牺牲”一词在上述两种情形中都是适当的,因为我们为了某些其他的、可能更长远的利害关系,而放弃了某种具有当前的、触手可及的吸引力的事物。通常这做起来很困难,而且在后一情形中,这种困难不会由于这种关注是为了我们未来的福利这一事实而消除。有人可能会答复说,假如我们完全是理性的,它应该被消除并且也将会被消除。但为什么这在一种情形中应该如此,而在另一种情形中则不是如此呢?在这两种情形中,我们都为了一些另外的、我们认为更重要的考虑而放弃了一些我们有理由想要得到的事物。在一种情形下没有真正的牺牲,因为我们以同样的方式得到了回报,这种观念被做这样选择的经验和对单独考虑时支持其他选择的理由的检验证明为虚假的。如果现在和未来的经验性利益仅仅因为它们对某些单独的好处所作出的贡献而是可取的——我的全部福宁(或我生活的经验质量)——那么,为了以后更大的舒适而放弃当前的舒适和安逸就根本不是牺牲了。然而,正如我上面所论证的,这似乎并不是这样一种情形:把福宁看做综合性的好处似乎更有道理。

实际上,在反对“福宁是我一直在论证的一个与众不同的‘补偿范围’”这一观念时,纯粹的全面福宁(net overall well-being)这个概念——这个概念把它们贡献给生活质量的所有彼此迥异的东西集合到一起,并作出权衡——并不是这里谈论其福宁的那个人经常有机会来运用、并以之为指导的那种概念。我们确实常常十分恰当地问,在行为过程中,何时决定这个行为带来的益处与付出的代价相比是否值得:例如,为了避免以后其他的、可能更大的不适,定期口腔卫生保健的不便与不适现在是否值得忍受。这是一种关于有助于我们福宁的因素的比较判断,但为了作出这种判断,我们并不需要一个刚才提及的那种全面的福宁概念。在其他情形中,当我们需要决定为了实现某一目标,我们是否应当作出某种牺牲时,我们就是在比较更为不同的因素。考虑到目标的重要性,我们必须决定,它是否值得作出努力,忍受不便,或者容忍其他有关的代价。但这种判断不大可能是对我们的全部福宁的评价,或包括了这种评价。为了在这样一种情况下估计对我们的福宁的纯效应,我们需要确定达到这个目标将会对我们的福宁作出什么贡献,把这同追求它的其他理由分离开,并且权衡它与这种追求在福宁中所包括的代价。然而,我们似乎并不需要去做这种考虑。

例如,考虑一下推动我们去促进家庭的利益以及与我们与之有其他特殊关系的团体或机构的利益理由。这些理由通常被视为具有一种不确定的地位。从与我们自己的舒适和安逸的关系来看,它们似乎是“利他主义的”;但从有时被称为“非个人道德”的观点来看,一个人促进其家庭、群体、团队或机构利益的理由似乎就是利己主义的了。从第二人称的观点看,这种模棱两可同样明显:一方面,我们不想认为我们促进我们的朋友、家庭和机构的利益是出于“自私的”理由;但另一方面,如果我们不能把他们的损失当做我们自己的损失,我们又不能成为好朋友、好的家庭成员或机构的忠实成员。然而,从第一人称的观点出发,我们没有理由通过决定应该在何处划出福宁的界限来解决这种模棱两可。这对我们来说当然重要——在我们的道德自我评估中重要——我们对我们的朋友和家庭的关心并不

是完全以他们为我们带来的利益为基础的。但是,假设我们非常关心我们的家人或朋友,我们就不需确定我们能从使他们受益中得到的好处的程度。

从个体自己的观点来看,福宁的界限是模糊不清的,因为有助于福宁的许多事物主要是出于其他理由而得到评价的。这种观点并不限于诸如关心朋友及家庭这样的情形。如我上面所论证的,在一个人主要的合理目标上的成功是福宁的重要组成部分。但是,我们通常追求这些目标的理由不同于这些成功将对我们的福宁所作的贡献,并且从第一人称的观点来看,没有什么理由来试图估价这种贡献。

可能有人提出反对意见,说我仅仅通过对福宁的考虑与一个人有可靠的理由实际上关心的其他目的的对比(或缺乏对比),模糊了一个行为人自身的福宁在其实践推理中与众不同的作用。可能有人会主张,关于福宁和构成它的好处的与众不同之处在于,与一个人可以选定或不选定而没有合理缺点的其他目标对比,一个人自身的福宁划分出了一个考虑的范畴,不关心这个范畴是不合理的。

这种反对理由依赖于第一章中所讨论的那种对“不合理性”的指责的误用。如我在那里所指出的,肯定有这样的情形:在这种情形下,我们没有重视对福宁的考虑是不合理的。这些就是那种情形:例如,在这些情况下,我们判断这些考虑是以某一特定方式行动的可靠理由,但其后却未能相应地行动。但在这些情形中,没有任何东西特别与福宁有关。它们仅仅是这种一般真理的例子,即:未能给予一种判断以应有的重视是无理性的。在其他一些情况下,我们或许未能重视有些事物会促进我们的福宁这样一个事实,是因为我们未能看到它给我们提供了一条理由,或者因为我们判断它没有提供。如果这是个错误,它就使我们容易受到合理的批评。但是,除了在(极度的)广义上——在该意义上,只要一个人未能看到某些考虑显然给她提供了强有力的理由,他或她就是无理性的——之外,它并没有使我们失去理性。这里,在福宁与合理性之间又是没有什么特殊联系。

在本节至此为止的论证中,我一直都在考虑福宁在日常决定做

什么事的时候的作用。我主张,虽然那些有助于一个人福宁的特殊事物——例如享乐、健康和在一个人重要目标上的成功——是我们日常决定做什么的理由的重要来源,福宁概念本身,这个概念的界限范围以及对于特殊决定对我们全部福宁会具有的纯效应的评估,却没有起到十分重要的作用。回顾过去,这看起来可能并不令人惊奇。要使我们每天的选择像“生活的艺术家”,选择每个行动都着眼于创造最美好的生活,恰如艺术家选择油画的笔触,目的是为了增加整幅油画的价值,这就奇怪了。但是,这或许是奇怪的,只是因为这些选择之一对我们全部福宁的影响通常就是这么小。当我们从关于特殊行为的日常决定转向关于从事什么职业、住在哪里以及是否要有一个家庭等这些更大范围的选择时,我们可能会期望福宁观念的作用变得更重要。的确,有人可能会认为,当我们在确定我们最综合的目标时,我们应该寻找的就是那些有助于最好的生活的东西。如果是这样,那么,福宁也将在日常决定中起一种关键性的、尽管不很明显的的作用。即使我们在许多这类日常选择中并没有以我们自己的福宁为目标,它们仍然将为较全面的计划所控制,这些计划最终将根据“从过这种生活的那个人的观点来看”它们所提供的生活质量来评价。

如果一个人有这样一个目标的话,最高的综合目标就会是关于“怎样生活”的概念,但要把这样一个目标称为一个福宁概念,那是容易使人误解的。从一个正是其目标的人的观点来看,一个综合目标不只是个福宁概念,因为它所提供的理由来自于它所包括的目标和价值,而且如我们看到的,这些一般将包括那些不是以正在谈论的那个人的福宁为基础的理由。从某个决定要选择哪个综合目标的人的观点来看,也许真的应该带着寻找会有利于“最佳生活”的计划的目的是选择这样的目标。但是,此处这个词的意思是最值得选择的生活。如我上面论证的,值得选择(choiceworthiness)的问题与福宁问题不是同一个问题,因为说一个人有可靠的理由选择某种生活计划这是有意义的,即使它包括了比某种可以得到的选择更低层次的福宁——从过这种生活的那个人的观点来看,这种福宁水平更

差——这是有意义的。因为比如说其更大的价值，或因为它提供了履行关照一个亲戚的义务的唯一方法，这种生活可能就更值得选择。

然而，即使在选择生活计划时要问的问题是值得选择的问题而不是福宁的问题，但它仍保留了一个人的福宁在这个问题的回答上可以起一种特别重要的作用的可能性。尽管事实上一种生活计划提供了比某个其他选择方案更低水平的福宁，一个人也有理由采纳这种生活计划，这样一个事实表明，值得选择与福宁不是一回事。但是，做相反的选择可以是有意义的——例如，拒绝一生献身于某个事业，因为它可能包括在福宁方面的牺牲——这样一个事实似乎表明，福宁在这样的选择中至少是一种重要因素。

许多事物有助于人的福宁，例如，健康、享乐以及免除痛苦与危难，这些事物在这样一种选择中的确是重要因素。全面的福宁观念也可能起作用，但这不是很明显，部分原因在于可以在这种背景下诉诸的福宁概念必然是抽象和不确定的。<sup>①</sup>如我们所看到的，一个人主要目标上的成功是福宁的一个重要成分。但我们现在正在考虑的这个阶段是这样一个阶段：在这个阶段上，这些目标将要被选中，所以还不知道什么事物将通过有助于我们在实现这些目标上的成功来促进我们的福宁。只有在我们的核心目标被选中时，福宁才会变得确定得多。

在决定选择什么目标时，我们当然会重视这样一种考虑，即，因为在我们目标上的成功有助于生活更美好，这就提供了某种理由去选择我们可以达到的目标，并且偏爱一种生活，在这种生活中，我们能够实现我们选择的目标。但是，尽管这是一种考虑，看起来它却不是非常重要的一种考虑。在许多情况下，我们有独立的理由不选择那些完全无用的目标，因为追求那些目标不会有助于那些使它们值得的价值。此外，没有限定的“成就”观念——在一个人合理目标上的成功，不管这些目标是什么——是一个非常抽象的目标，并且比我

<sup>①</sup> 约瑟夫·拉兹所强调的一点，参见《自由的道德》，第345页。

们可能选择的特定目标的价值分量要小。例如,当托尔斯泰塑造的人物伊凡·伊里奇审度他的人生时,发现它不符合他的期望,他感到遗憾的并不是缺乏在这种抽象意义上的成就。他的苦恼有一种力量,因为它更具体:困扰他的是这样一个事实,即,他所献身于其中的那些事现在由于不重要而对他是一种打击,而且他忽略了值得做的其他事情。<sup>①</sup>

除了我已经考虑到的两种实际的立场以外——一种是我们日常选择时采纳的,另一种是我们做关于大范围的生活计划的决定时所采纳的——当我们回顾一种生活,并且不带任何要考虑的实际目的来询问一种生活有多么好时,还有一种我们采纳的观点。福宁的观念在这种评价中可能有更大的作用。当我们接受这种观点时,我们很可能要考虑作为一个整体来考虑的一种生活的特征,而不仅仅是其中一些特殊成分的价值。例如,从这个观点来看,我们可以说,如果生活是“很均衡的”,并且包括了对各种不同的好处的回应,而且硕果累累,这种生活就是比较好的;或者说,一种生活开始很坏,但以成功和幸福告终,这就是比那种包括了同样的具体好处却有不同安排、所以是善始恶终的生活要好的一种生活。<sup>②</sup>当然,大多数善始恶终的生活在经验质量上不同于那些否则就是相似的、实际却有相反轨迹的生活,而且一种均衡生活的一个优势也可以是专门集中于少数目标让位于减少在享乐和成就两方面的回报。然而,我想到的那种主张认为,甚至除了这些更具体的差异之外,一种平衡的生活,或有向上轨迹的生活,对过这种生活的人来说是一种较好的生活。这些主张和由以作出它们的评价立场,是完全可以理解的。也许这些主张是同样正确的,但是,它们并没有给我造成很重要的印象。福宁在这种精确的意义上并不是应该指导我们生活的核心概念。

<sup>①</sup> 列夫·托尔斯泰:《伊凡·伊里奇之死及其他故事》(纽约:新美国图书馆,1960年)。

<sup>②</sup> 后者由J.大卫·威尔曼提出,他也认为,如果一种生活构成了“更好的生活故事”,那么这种生活比另一种生活要好。参见他的《福宁与时间》一文。

因此,我断定,一个人的全部福宁的概念,它并没有起到像人们通常认为一个理性个体的实践思考所起的那种重要作用。在一个人主要目标(只要这些目标是合理的)上的成功,必定是任何似乎有理的福宁概念的一个组成部分。但这种观念被用做一种评价的特洛伊木马,把根据并不在福宁概念之内的价值带进福宁概念之内。从个体自身的观点来看(这种观点认为他或她的主要目标是已知的),要紧的是这些目标和其他特定的价值,而不是它们构成的福宁观念。从一种更抽象的观点来看,把这些目标作为尚未确定的,我们就可以说,如果某个人更成功地实现了他或她主要的合理目标(不管这些目标被证明是什么),那么其生活就是比较好的,但是,可以在这个层次上明确表述的福宁概念就太不确定、太抽象了,以至于没有很大的重要性。

专注于福宁,并由此而专注于在一个人合理目标上的成功对于这个人生活质量的贡献有两种效果,从这个人自己的观点来看,这两种效果是一种曲解。因为,福宁是一种状态,是他人“使之发生”的,那么,专注于福宁的一个结果就是根据理由来描述所有价值,造成某些结果。但是,从一个其合理目标包括了对并非目的论价值的人的观点来看,这并不是事情看起来的那样。一个合理地持有这些价值观的个体有理由像这些价值观所要求的那样去深思熟虑和行动。正如我在第二章中所论证的,这与寻求把某人的行为在其一生中与此些价值相一致的程度最大化不是一回事。

专注于福宁也有把一个人的所有目标都转变为看来是利己主义目标的效果。表达这一点可以通过两种方式,“对P的好处”(这里,P是某一个体)的观念可以用这两种方式来理解而表达出来。在第一种、也是较宽泛的意义上,“对P的好处”包括P有理由以之为目标和重视的所有那些事物——从P的观点看就是“好处”。<sup>①</sup>但是

<sup>①</sup> 例如,彼得·瑞尔顿就是在这种较宽泛的意义上理解“个体的好处”的。他说,如果他更理想的观点去思考他现在的处境,那么“个体的好处”就在于“他希望自己想要的或追求的事物”。



“对 P 的好处”也可以在一种较为狭窄的意义上理解,在该意义上,它包括了那些只是就它们对 P 来说有好处而言,也就是说,只要它们通过使她或他的生活更好而有益于 P 的事物。福宁的观念具有类似的双重特性。一方面,当我们说某事有助于一个人的福宁时,它听起来好像是我们在说这件事对他或她有益。另一方面从个体自身的观点来看,有助于他或她的很多事情都是由于完全不同的理由而得到重视的。<sup>①</sup>从这种观点来看,一个人自身的福宁的观念是一目了然的。当我们集中注意它时,它却在很大程度上消失了,仅留下构成它的那些价值。<sup>②</sup>

### 5. 福宁的重要性:第三人称的观点

当我们从第一人称的观点转换为施恩者如朋友或父母的观点时,专注于福宁带来的这些效果就不再是曲解。施恩者有理由去做将有益于他或她预期的受惠者的事,并且这样做是因为那个人将会

---

① 我提到的两种曲解(改变成明显是利己主义的目标和目的论的形式)在反对道义论上结合了起来,道义论把一个行为者对于不要做错事的关注解释为对保持他本身的道德纯洁性的关注——也就是说,关注于为自己的赢得在遵守他自己的原则上成功的好处。

② 大卫·威金斯提出了关于以愿望为基础的对价值的说明之“不稳定性”的类似观点。说某事物是好的,是因为它可以满足一个人的愿望,这种主张作为关于什么是好的主张,从那个人自己的观点来看,是可承认的。但从那种观点来看,要紧的并不是愿望。(《生活的真理、创造和意义》,第 346—347 页)我正在论证,这一不稳定性并不仅仅是以愿望为基础的观点的一个特征,而且为任何似乎有理的对福宁的说明所继承,因为,任何这样的说明都必须给予在一个人合理目标中的成功观念一个地位,并且那种观念反过来又抓住了以愿望为基础的观点中的真理成分。要吸取的教训就是,福宁的概念应该小心对待,因为,如我在下节中将要论证的:福宁是一种评价性观念,它本应用第三人称,但是经常被充作第一人称的深思熟虑的核心概念。

受益。<sup>①</sup> 因此，从第一人称的观点来看，与曲解的自我中心论相类似的东西并不是这种观点的问题。也没有一个透明度的问题：我们的施恩者的理由一般并不采取与我们自己的理由同样的形式，即使它们也出于我们拥有的理由。让我们考虑一下三类这样的理由。

在第一类情形中，我有理由做某些事情，因为我将从中获益。例如，我有理由去做那些给我带来快乐的事情，那些能减轻我痛苦的事情，那些延长我生命的事情，以及在将来保证我舒适的事情。在第二类情形中，我也有理由去做某些事情，因为它们与我有关。例如，我有理由去促进我的父母和孩子的安全，做有益于我的朋友的事情，以及做使我的系和大学兴旺的事情。但是，在这些情形下，我的理由并不是（或者不必是）基于想象中对我自己的好处。在第三类情形中，我对某些目标的选择可能根本不依赖于与我的任何关系。例如，我可能为了防止威尼斯的衰败而工作，或者是为了拯救热带雨林而工作。然而，只要这些是我的目标，在这些目标上的成功就使我的生活更好。因此，把这三类情形放到一起，从我的观点看，我有理由去促进的事情的范围，不管是不是比那类将有益于我的事情的范围更广，至少比那类因为它们有益于我、而我有理由去促进的事情的范围要广。

然而，从我的施恩者的观点来看，使我获益有特别重要的意义。

---

<sup>①</sup> 斯蒂芬·达沃尔在《私利与自私自利》一文中注意到一种类似的观点分歧。达沃尔把一个人的好处或利益等同于一个人所关心的东西，这个人为了他自己的利益可以合理地为他而想要这些东西（例如，参见第176页），而且他强调这样理解的一个人好处和一个人有理由想要的东西之间的差异。达沃尔提出，就我们（或他）关心他而言，一个人的善或利益的观念……就是我们需要的观念（第159页）。他认为，如附带的限定条件似乎有理地表明的那样，这里所谈的这种对比严格说来并不是在第一人称和第三人称观点之间的对比，因为一个人在这种意义上可以关注他自己的利益——也就是说，可以对他自己采取一个施恩者的观点。我同意，一个人可以采取这种观点，但我否认这种观点对我们有特别的重要性。首先，正如上面表明的，这种态度和我们通常采用的对我们自己的许多目标的态度是不一致的，我们出于那些并不涉及我们利益的理由而重视这些目标。正如我在文中所谈到的，当施恩者是另外一个人时，这种紧张关系就大大降低了。

在刚才列举的三类情形中的第一类情形下,我的施恩者拥有的去促进一些事情(我的快乐、健康,等等)的理由与我自己的理由是相同的。我的施恩者或许也有理由促进在我的第二类情形中所列出的事物(我家庭的健康与舒适,我所在城市的繁荣),因为这些事情与我有关。但是,在这些情形中,施恩者的理由与我的理由不同。如果我的恩人救了我的孩子或我的父母,或重建了我所在城市的一些建筑,而且以施恩者的身份来做这件事,也就是说,对我而言,他这样做是因为他觉得这样做在某些方面有益于我,或者至少是因为我想要这样。通过对比,在我自己的情形中,我并不希望被这样的理由说服:我发现我自己是为了别人而行动。最后,在第三类情形中,尽管富有的施恩者可能会说他是为了我而拯救威尼斯的,这似乎有点古怪(也太不可能)。它之所以古怪,部分原因在于这个理由和为什么威尼斯值得拯救的理由截然不同,而这与我毫不相干。要是认为我的施恩者拯救威尼斯有助于我的竞选活动,以便它成功,这样更有意义。在这里,与我的联系似乎更有道理,还有,尽管它是我所希望的联系,对我自己的动机却并不是至关重要的。

这些例证说明了两点:首先是第一人称和第三人称的见解之间的分歧;其次是福宁的界限有多重要并不清楚,即使从施恩者的观点来看也是如此。迄今为止,我一直在谈论“施恩者”,可以被理解为一个有理由做有益于我(也就是说,有助于我的福宁)的事情的人,而且我说过,就像朋友、父母或配偶都是这种意义上的“施恩者”。但是,表达事情的这种方式过于笼统了。我们并不总是很清楚这样一种情况:有人处于这些与我们的关系之中的一种关系中,因此有理由去做“使我的生活过得更好”的事情,这一点与帮助我们去做我们有理由想做的事情的理由是相反的,无论做这是否有利于我们的福宁。例如,假设我有可靠的理由去作为艺术家或劳工组织者从事一项事业,即使这样可能导致对我总的来说是较低水平的福宁,这是因为这样的生活包括困难和不舒适。也可以假设没有朋友或家人的帮助我就不能做这件事。即使他们并不因此而增进我的福宁,他们还

有理由帮助我吗？在我看来，他们会帮助我。<sup>①</sup> 但是，答案可能依赖于那个人跟我之间的关系性质——是否是朋友、夫妻、父母，还是其他家庭成员。仅仅阐明福宁的概念并没有解决这个问题。

这两点——缺乏透明度以及这样一个事实：虽然福宁可能很重要，而它却不能提供唯一重要的对于其他人对我们应有的关心的定义——从一种道德的观点来看，也是显而易见的，我正要转而论述这种道德观点。

## 6. 福宁的重要性：道德观点

如我在本章开头所谈及的：人们通常以为有一个单一的个体福宁概念，这个概念(1)用做单个的理性个体做决定的基础，至少单独就他或她而言(也就是说，先将道德义务和关怀他人放到一边)；(2)是一个有关的施恩者，比如朋友或父母有理由促进的东西；以及(3)是在道德论证中考虑一个个体的利益的基础。人们假定这个关于福宁的概念至少有对层次和增量在数量上做粗略比较的可能，并且与道德无关。

然而，如果迄今为止我所论证的都是正确的，那么，至少这种常见的假设的第一部分就是错误的。从正是其福宁的个体的观点来看，构成福宁的特殊好处是重要的，我们可以、而且也需要在这些福宁的维度上至少做个大致的数量上的比较(如舒适度及享受程度的比较)。但是，一个人自身的福宁和其他目标之间的界限是不清楚的，我们也没必要去澄清它。对我们自己的全部福宁在水平和增量上很难作出数量上的比较，这没有关系。我们通过一个理由的构架去正确地观察世界，这个构架很大程度上是由我们所选定的目标和

---

<sup>①</sup> 达沃尔在《私利与自私自利》第174—175页中考虑了一个类似的例子。他提出，在这样一种情况下，施恩者对那个人的关心由于她的缘故而可能与“对她作为一个独立自主的行为者的尊重与关注”处于一种紧张状态中。

价值塑造的,而且我们通过确定这些理由总的来说支持什么,而不是通过比较我们福宁的全面均衡中的纯粹变化来正确地作出特殊决定。在这些理由中,有那些由关于正当与不正当、正义以及其他道德价值的观念所提供的理由。这些价值构成了一个个体在我一直讨论的那种意义上最重要的“目标”,而且像我在下一章将要论证的,它们在塑造一个人的其他目标上也起一种重要作用,包括那个最综合的目标。由此得出,个体很少使用从道德考虑中抽象出来的福宁概念。

根据这一点,问一问为什么一直应该认为有一个关于刚才描述的那种福宁的概念就是有理的,这个概念在个体的决定和道德论证这两者中都起一种核心作用。一种解释是:这是“快乐主义的影子”的另一个例子。如果一个个体有理由去做的事(只考虑到他或她自己)仅仅为了促进他或她自己的快乐,如果道德对于我们所要求的仅仅是明确重视促进别人的纯粹快乐,那么,接近于上文所描述的图景的那些事物就将是正确的。会有一个单独的福宁概念(在这种情况下就是快乐)在个体的和道德的思考中以及在一个相关的施恩者的思考中起所描述过的那种作用。界定这个概念将与关于一个个体有资格做什么、或者他或她有义务去做什么的任何道德观念无关,而且这个概念可以做数量上的比较。那么,一种可能性就是:“有一种关于福宁的概念具有这些性质”这样一种观念,是从这样一种假设产生的,即,虽然快乐主义是错误的,也肯定有某种其他概念起同样的作用。

认为肯定有这样一个概念的想法也来自于被认为是道德理论之需要的东西。一种关于正当和不正当的道德理论可能在三个方面依赖于福宁概念。第一,这个概念包括了道德要求的内容。例如,至少在某种情况下,有人也许从道德上要求我们去促进其他人的福宁,对于我们最能改善其福宁的那些人,或者福宁水平最低的那些人给予优先权,或者这两者都给予以优先权。第二,福宁在证明道德原则的合理性上也起一种作用,甚至在它并不包括这些原则的内容时也是如此。例如,一条原则要求我们尊重某种权利,或者避免用规定的方

式对待任何个体,基于“遵守这一原则可以促进个体的福宁”的理由,可以证明这是对的。例如,根据我将在本书中为之争辩的那种观点,通过询问是否可以有理由拒绝这些原则来评价这些原则。所以,就需要某些基础来评定拒绝这些原则的各种可能的理由的说服力,有人可能认为,需要福宁概念来提供这个基础:例如,一个人反对一条原则的力度是用那条原则为了那个人的福宁而要接受的代价来适当地衡量的,或者是用那种福宁的水平来衡量的,如果接受了这一原则,他或她的福宁就会降低到这种水平。第三,只要一种道德理论需要为作为一个整体的道德提供某种正当性证明——对“为什么要有道德”这个问题的某种回答——那么,看起来这一点通过表明道德怎样有助于每个人的福宁就可能得到了最好的补充。

146

这些任务中的第一个和第二个任务要求一个可以进行数量比较的福宁概念。第二个和第三个看来需要一个对个体很重要的概念并且与道德本身无关。如果根据已经预先假设人们享有什么权利来证明道德原则的正当性,这看起来就是循环论证了,而且,对“为什么要有道德”这个问题的有趣回答,看来必须通过把道德与我们可以认为个体要关心的某件事联系起来进行,而没有假定它们已经牵涉到道德自身了。把这些观点集中到一起,我们似乎可以得出结论:道德理论需要一个具备以上所列性质的福宁概念,并且,因此道德理论一个很重要的任务就是提出满足这些要求的对福宁的系统说明。

这条思路可能是一种普遍信念的部分原因,这种信念认为,有我描述过的那种福宁概念,而且它能解释在道德哲学中一般对福宁理论所给予的强调。然而,作为实质性问题,我并不认为关于福宁对道德理论的重要性的这些主张是合理的。我这种想法的理由将在接下来的几章中更清楚地说明。预先考虑一下那种讨论,让我在这里就关于正当和不正当的理论依赖于福宁概念的每一个方面简单说几句:在道德原则的内容方面,在提供给这些原则的正当性证明方面,以及在道德作为一个整体的正当性证明方面。

首先,关于内容,肯定有某些道德原则的内容包括了对各种不同个体有多么幸运的整体评价。最明显的例子就是评价社会制度和政

策之正义的原则。应用这些原则常常要求我们对不同的人如何幸运或者在其他政策下会怎么样做比较判断,而且还可能做关于这些变化的相对幅度的判断。此外,这里所运用的更好和恶化的概念在上面提到那方面并不是一目了然的:在一个人的境遇中的某种变化将在某种相关意义上使他的状况好起来,这个事实赋予这种变化以道德上的意义,因此,划清那些确实有这种意义的变化和那些没有这种意义的变化之间的界限是很重要的。因此,这就是一个似乎需要像一种福宁理论之类的东西的地方,而且值得注意的是,大部分已经提出的对于一个人如何幸运的系统说明,事实上已经得到了发展,以满足这样一些原则的需要。

然而,这些说明通常并不能同个体福宁的直观概念相符合。它们要么比这个概念宽泛,这是如我上面解释的,是社会选择理论之下的实用功能;要么比这个概念更狭窄,这就是诸如罗尔斯的基本社会善或森的能力集合。所有这些概念都是由人们以为它们要回答的那些特殊道德问题所产生的观念构成的:就社会选择理论来说,是根据公民权利的概念,在形成社会决策时考虑他们的偏好;就罗尔斯和森的说明来说,则是根据关于个体境遇中是社会制度的责任的那些方面和恰当地留给个体自己的那些方面之间的界限的观念。

当然,或许有其他道德原则,它们的内容是按照更接近于关于福宁的直观概念的某些事物来详细说明的。例如,可能有一条仁爱原则要求我们促进他人的福宁,只要我们不用有重大牺牲就可以做到这点就行。为了解释这种责任,也许我们需要一种福宁理论。但是在我看来,我直观地感到,我们对别人负有的这种仁爱责任,一般而言,实际上并没有采取这种形式——也就是说,这种形式要求我们廓清福宁的界限范围,并对不同的生活质量作出全面评价。父母当然有理由让他们孩子的生活尽可能过得好,考虑到福宁的所有不同因素,并且当他们未能促进这种福宁时,他们或许就容易受到道德上的批评。但是,我们对别人应尽的这种关心一般是更受限制的。我们当然被要求避免伤害或干涉他人,并要求以特定的方式使他人受益,如减轻他们的痛苦和忧伤,至少当我们不用作出重大牺牲就能做到

这一点时就要这样做。但是在我看来,这些责任并不来自于更一般的促进他们福宁的责任,因此,我们也不需要一种福宁理论以便了解我们帮助别人的责任要求我们的是什么。当然,关于这一点我也可能是错的。也许有这种更一般的责任,但如果有这样一种责任,其内容像上面提到的正义原则的内容一样,将由道德考虑构成,而不仅仅从出自个体合理性领域的一个概念解读出来,在那个领域中,如我在上面论证过的,全面的福宁观念无论如何都起不了多大作用。

然而,即使个体的福宁观念并不明确包括道德原则或正义原则的内容,可能也会有人提出,这个概念在更深层次上起作用,在这一层次上,这些原则被证明是正当的。因此,举例来说,在达到分配公平的标准后,我们可以从个体福宁的观念出发,把它作为评价一个人境遇最基本的理由,然后,询问促进福宁的各种事物中,哪些严格来说是社会机构的责任以及哪些是个体本身的责任。如果道德原则的正当性证明一般遵循这一模式的话,那么,为了有关于哪些原则已被证明是正当的更清晰的观念,阐明福宁的概念将是很重要的。

的确,当我们在评价道德原则的可证明正当性的时候,我们必须诉诸个体有理由想得到的那些事物,并且其中许多事物从直觉上来理解就是有助于福宁的东西。然而,如我在第五章中将要论证的,个体拥有的拒绝原则的理由并不全是这种形式,所以我们不能通过定义福宁的界限而划定包括在正当性证明中的那些考虑的范围。

此外,任何特定个体的福宁在我们知道他或她的主要目标是什么之前,都是十分不确定的。这意味着,在论证的那个层次上——在该层次上,我们在选择原则或政策来普遍应用于个体——福宁尚未很好地得到定义。我们所能用的只有一个抽象的福宁概念,这个概念包括了各种占位者(place holders),诸如“一个人主要的合理目标上的成功,不管这些目标可能是什么”。有两种回应这种不确定性的方式:一方面,有人可能争辩说,虽然我们不能预先说什么将促进特定个体的福宁,这些特殊个体将会受一条原则的影响,我们确实知道个体有理由重视被抽象描述的福宁,并且,他们有理由接受的原则将因此成为在它们的内容中包括了这一概念的一些原则,诸如那些



原则：它们告诉我们去促进与我们有相互影响的那些特殊个体的福宁，其福宁是确定的，并且是可知的；或者，正当性证明可以诉诸形式更明确的机会、帮助以及耐性，这些机会、帮助以及耐性是我们都有理由想得到的，而不是要那些抽象构想的福宁概念。这就导致了罗尔斯的基本社会善或森的能力集合的道德类比。

可以提升一个人的福宁的东西依赖于他或她选定的目标，这一事实的另一个结果就是福宁本身的内容依赖于一些决定，这些决定被似乎有理地看做这里所说的那个个体的责任。因而责任问题就不能被延迟到那个阶段：在该阶段上，福宁得到了很好的阐释，而且我们只是问什么会促进福宁。尤其是，在刚谈到的关于正当性证明的两种策略之间作出决定——在诉诸抽象的福宁观念和诉诸有助于福宁的具体因素之间——包括了一种实质性的道德选择。由此得出，它用做正当性证明的起点，并没有达到福宁概念在道德原则的正当性证明（这种正当性证明本身并没有道德上的预设）中所起作用的程度。看来这或许是给道德理论出难题，但是我将在第五章中论证这并非如此。虽然对道德原则的正当性证明在它预设了该原则本身的情况下就会是循环论证，但是，要求这样的正当性证明没有任何道德内容，那也是不必要的，而且我相信，也是不现实的。

最后，让我转到福宁在回答“为什么要有道德”这一问题中可能起的作用上来。当福宁的概念包括在道德原则的内容中时，其界限范围就标志着一种重要的道德区别：这样，由于其形成的方式，从第一人称的观点来看，它就不是一目了然的了。应用这一原则的人的观点，在这方面就像我上面描述的施恩者的观点一样。但是，“为什么要有道德”这一问题是从第一人称的观点提出来的。也就是说，我们是在问，一个个体有什么理由认真对待道德要求。因此，答案就必须按照理由——这些理由如它们在它们是其理由的那些行为者看来的一样——来构想。我论证过，从这种观点看，福宁概念在很大程度上就一目了然了：构成这一概念的那些事物非常重要，但它的界限并不重要。如果对我们关心正当与不正当的理由的解释不得不包括表明这种关心怎样为可以被证明是非道德的目的服务的话，这里缺

乏清晰的界限就将成为道德理论的一个难题。但是,对正当与不正当的动机基础的说明不必采取这种形式。考虑到我们有理由重视的其他事物,去赋予它们所要求的重要性,用解释为什么我们关于正当与不正当的观念是值得关心的,以及它们如何有意义的这样一种方式来描述我们关于正当与不正当的观念的特征,这就足够了。我将在下一章提供这样一种说明。

## 7. 结论:福宁并非一种主价值

在这一章中,我试图描述关于福宁——关于什么使一个人的生活更好——的直观观念的特征,并确认一些确定的要点,任何对这一概念似乎有理的说明都必须包括这些要点。否认福宁的重要性将是荒谬的——它关系到我们生活得怎么样。但是,我已经论证了福宁的概念并不比通常的假定更重要,或者至少有一种不同种类的重要性。

从第一人称的观点来看,有助于(一个人自己的)福宁的事物显然是重要的,但福宁概念在解释它们为什么重要时并没有起什么作用,而且,这个概念的界限范围也并不十分重要。从第三人称的观点来看,比如,从一个施恩者的观点看以及在我们关于正当与不正当的思考中(这至少是可以争辩的),福宁都有其最重要的意义。从这两种观点来看,有助于一个人福宁的事物的重要性仍然真的是重要的,这是因为它们对那个人的重要性。但是,福宁作为一个范畴的重要性,以及具体的福宁概念的形式和重要性都来源于那些观点的与众不同的特征:来自于一个(某一种)施恩者与众不同的关怀,并且来自于道德论证的特殊要求。

最后,还是让我转向福宁是一种“主价值”这一观念:其他事物有价值,那只是就它们有助于个体的福宁而言的。这一观念中有一种真理的成分,但这样说会引起误解。这种误解会把福宁作为一种好处同其他价值分离开来,这些价值促进福宁的程度反过来使它们

是有价值的。如我们看到的,福宁在这种意义上并不是一种独立的好处。最好把它理解为一种“内容广泛的”好处,而且在那些使一种生活更成功、并且因此对过这种生活的人更好的事物中,是对值得追求的目标的成功追求。虽然对所有这些目标的成功追求有助于行为者的福宁,但这种对行为者的贡献并不总是使它们值得去追求的东西。在一些情况下,使一项活动值得进行的是它有助于他人的福宁,所以在这些情况下,福宁一般而言(一个人自己的还有他人的)是最根本的东西。但并非所有价值都属于这一类,可以考虑下面两类例证。

第一类例证是各种各样的道德价值。公正地对待他人可以使我的生活以及他们的生活更美好,但这并不是我认为它值得做的理由。更确切地说,它之所以值得做,是因为它是用可以向其他人证明其正当性的方式来对待他人的更一般的价值所要求的。通过使我们彼此更加和谐地生活在一起成为可能,来实践这种更一般的价值的要求,也可以使我们的生活更美好。但是另一方面,这种对我们福宁的可能的贡献并不是唯一的,或者最基本的东西,它给予我们理由来关心我们彼此负有什么义务。一条更基本的理由是这样一个事实:这是我们作为理性造物的价值所要求的東西的一部分。

第二类例证就是各种形式的卓越的价值。如果我把我的全部生活或一部分生活奉献给纯数学研究或掌握理论物理的基本原理,这些活动对使我的生活更好作出了贡献。但使这些追求有价值的并不是那种贡献(或它们的应用可能对他人福宁作出的可能的贡献),而是它们构成了理解深奥和重要问题的认真尝试这一事实。

其他事物仅就其有助于个体福宁而言是有价值的,这一观念中的真理成分可陈述如下。首先,评价某事物的理由就是对我们而言评价它的理由,也就是说,是采取某种对它的态度以及允许尊重、或许是追求那种价值的观念,来用某些方式塑造我们生活的理由。其次,如果我们有理由评价某事物,而且也确实对它作出了评价,那么,以刚刚提到的那些方式作出回应,将在上文中界定的我们的广义合理目标之中有重要价值,并且我们的生活将会更加成功,因此也会更

加美好,如果我们这样做的话。<sup>①</sup>也许有些事物是有价值的——宇宙的伟大可以为例——除了被动地作出回应之外,比如说,对它表示敬畏,还没有人能以任何方式对之作出回应。在这样一种情况下,它可能歪曲一个人目标中的成功观念以及福宁观念,远远谈不上以这种方式作出回应可以使一个人的生活更好。然而,如果有这样的价值的话,它们也是很罕见的,并且大多数有价值的事物仍然只是在它们包括了至少是某些个体的福宁时,才是有价值的。

但是,即使没有这样的价值,而且因此真的没有任何事物是有价值的,除非它有助于个体的福宁(或者构成个体福宁的一部分),这也仍然不会以所要求的方式使福宁成为一种在上面所描述的意义上的“主价值”:并不是所有价值都可以还原为福宁的价值。<sup>②</sup>所以,适当地引导我们的那些价值依然是多元的,而并非完全是目的论的。

---

① 认为任何事物如果不在这方面包括人们的福宁就都不是有价值的这样一种主张,类似于密尔的在《功利主义》中的著名主张“幸福不是一个抽象的观念,而是一个具体的整体”,由各个部分构成,每个部分本身都是可取的;任何事物除非作为幸福的一部分而是人们渴望得到的,就都不是因其自身的缘故而是人们渴望得到的。见《功利主义及其他论文》,第308—310页。

② 与前面所赞同的观念“大多数重要的福宁概念都是道德概念”相一致,认为福宁是一种“主价值”的主张可能被理解为一种道德主张。这一主张会是这样的:唯一具有终极道德重要性(或具有为了某种道德论证目的的终极重要性)的事物的就是个体的福宁;其他事物具有道德重要性(或者属于这一特殊种类的道德重要性),只是因为它们为个体福宁作出的贡献。因此,举例来说,人们可以主张,由于道德原则的合理性,或者由于对社会制度的评价,个体福宁最终是唯一重要的事。福宁是一种“主价值”的观念可能从混同于某种这样的道德主张而得到了某种似真性,但这些道德主张是截然不同的,并且需要根据它们自己的优点来评价。

## 第二部分

# 正当和不正当



## 第四章 不正当和理由

### 1. 道德动机

一种令人满意的道德理论需要解释正当与不正当判断的说服力和动力力,这通常被称为解释道德动机的问题。我将继续使用这一人皆熟知的说法,但从一开始我就想强调,它在两个重要的方面都是容易让人误解的。首先,它暗示着,这里所谈的问题在于去理解人们是如何被动机推动的,而不在于去理解他们拥有的理由。正如在第一章中所解释过的,我认为理由是首要问题,并且,一旦理解了相关的理由,就不存在单独的动机问题。其次,“道德动机”一词使人想到一个有关行为的动机或理由的问题:一个理解一种特殊形态的动机或一种

特殊理由的问题,当一个人判定不做某件事就是不正当的,这时,就触发了这个问题,而且可以推动这个人甚至在面对很强的相抵触的考虑时去做这件事。如我在下面将要论证的,这种表述在我看来过于勉强。但是,暂且以这种形式来提出问题,我想考察它所引发的一些疑问以及在回答它们时所包含的一些问题。

解释“一个行为会是不正当的”这样一个事实如何提供了理由不要去做这件事,这个任务首先可以看做自我理解(self-understanding)的任务:我们想要理解当我们被道德考虑触动时,我们要去回应的那些理由。但是,看来危险比单纯解释我们自认为拥有的理由要更大。甚至从我们之中那些已经关注正当与不正当的人的观点来看,对我们所关注的东西的单纯描述看来也不能提供我们所要求的一切:我们想要知道的不仅仅是当我们关注正当与不正当时我们所关注的东西,而且是为什么这是我们必须关注的东西。当我们转而考虑其他事情时,这种关注就增强了:看来,对有关正当与不正当的道德所作的充分说明就不仅应当解释那些关注这些东西的人受到了什么触动,而且要解释,为什么其重要性是每个人都有强有力的理由去认可的。

也可以换一种方式来说,即“为什么要有道德”这个问题所要求的不仅仅是自我理解,而且是要求正当性证明:对我们和他人为什么有令人信服的理由做有道德的人作出说明。但是,对于这里所需要的东西来说,“正当性证明”一词是令人误解的。要说我们之中那些已经关注正当与不正当的人在我们自己的情形中寻找的东西是正当性证明,那就是令人误解的,因为这就暗示着,我们认为自己应当舍弃对正当与不正当的关注,除非能为之提供某些其他的根据。要说我们在寻求一种方式,用来向某个并不关注关于正当与不正当的道德的人——一个“非道德主义者”——证明它的正当性,那也是令人误解的,因为这就暗示着,我们所要寻求的是一个论证,这个论证从这样的一个人一定已经承诺的某种东西出发,并表明,任何接受这个出发点的人也必须承认关于正当与不正当的道德之权威性。我自己怀疑是否总能提供这样的证明。我们能够提供的东西,并且在我看



来足以回答我们有理由的关注的东西,是对道德结论所支持的行为理由所做的更充分的解释。然而,在提出这种解释时,我们必须以两种稍微不同的方式来处理道德上的“必须”问题——即道德要求表面上的必要性。

一个行为会是不正当的这一事实就构成了(几乎总是?)不去做它的充分理由,而不管是否有其他考虑支持这一行为。如果出现了这样的境遇:在这种境遇下,一个行为者可以有充足的理由去做某件他或她知道是不正当的事情,那么,这充其量也是非常罕见。但是,如果正当与不正当总是或几乎总是优先于其他价值,那么,我们就要对这一情形作出解释了。如果我们承认正当与不正当之外的价值并严肃地对待它们,主张这种理由要优先于所有其余的理由,这怎么会合理呢?我将把这称为正当与不正当对其他价值的优先性的问题。

这就是道德理由看来具有的需要加以解释的一种特殊说服力的第一个方面。第二个方面牵涉到我们对那些不为关于正当与不正当的考虑所动的人所持的态度。未能看到这样的考虑的说服力是一种非常严重的错误,给我们留下了深刻印象。在我看来,这种疏忽却并非不合理性的实例(只有在一种过度牵强的意义上——在该意义上,未能对任何有说服力的理由作出回应就是不合理的——我们才能这样称呼它)。不过,不为“一个行为会是不正当的”这样一个事实所动,似乎又非常不同于仅仅是对其他类型理由的诉求充耳不闻,诸如未能看到艺术或文学的价值,或者比方说,未能看到自然的伟大作品的价值。这作为一种更严重和重要的错误,令我们震惊。这不仅仅是道德重要性上的差异。从道德的观点看,道德上的过失要比非道德的过失更为严重,这是毫无疑问的。但是,在一种需要解释的更为普遍的意义上,在缺乏对关于正当与不正当的考虑的关注和未能回应其他种类的理由之间也真的有一种区别,并且,前者在这种更为普遍的意义上是一种更严重的过失,带有特别重大的含义。我把解释这一区别的问题称为解释关于正当与不正当的考虑的特殊重要性的问题。

优先性问题是解释关于正当与不正当的考虑如何能在一个行为

者的思考中起到某种作用的问题。重要性的问题关注的则是,对于第三方来说,一个行为者是否给予道德考虑以这种作用这一事实所具有的重要意义。总的来说,这两个问题抓住了上面我在讨论道德上的“必须”这个观念时提到的许多关注的问题。我不相信,对这两个问题中的每一个的充分回答都需要采用道德的正当性证明的方式,但是,这两个问题是我们关于正当与不正当的概念中相互关联的两个特征,任何对道德动机的充分说明都必须要对其作出解释。

## 2. 对道德动机的形式上和实质性的说明

试图解释“一个行为是不正当的”这个事实如何提供了不去做这种行为的一条理由,会面临一种两难困境。以一种方式来理解的话,答案是显然的:不去做这个行为的理由正在于它是不正当的。但是,这又肯定不是所需要的那种答案:这个答案只是把道德考虑的说服力视为当然。从另一方面来说,假定我们诉诸某些显然是非道德的理由来解释问题,就像人们有理由在道德上做好人,是因为考虑到欺骗所需要付出的努力、被发觉的可能性以及遭受社会排斥所带来的代价的话,做有道德的人就符合他们自身的利益。这种说明可以为做正当的事情提供一条理由,但它不会是我们以为一个有道德的人应当首先被其说服的那类理由。我将把这称做普理查德的两难困境。<sup>①</sup> 因此,一方面,对我们的问题的一个令人满意的答案一定不仅仅是说,一个行为是不正当的这个事实就是不去做它的理由;但是另一方面,这个答案必须对不去做这个行为的理由提供一种说明,我们可以看到,这个理由要与不正当的行为有密切的关联。由此,这一问题的答案就可以按照其明显的道德内容沿着一个维度排列起来,这

<sup>①</sup> 我仿照 H. A. 普理查德,他在其论文《道德哲学依赖于一个错误吗?》(尤其是第 6 页)里面描述了一个相似的两难困境。普理查德不会受到我所陈述的困境的困扰,因为他认为,试图解释我们为应应当做我们道德上有义务做的事情是一个错误。

些答案的范围从那些诉诸看来最明显是道德考虑的东西(这样就不冒什么风险),到那些与道德概念联系微乎其微的东西(由此就要冒这样的风险:表面上看来要为做有道德的人提供令人难以置信的外在动机)。

对道德重要性及其说服力的解释也可以沿着另一个维度来比较,即按照这些解释的形式化程度,或者另一方面,按照其实质性内容的程度。形式上的解释其策略是诉诸尽可能与对任何特定目的的诉求无关的一些考虑。康德的理论就是一个主要的范例,因为他表明,任何一个认为他自己或她自己是一个理性行为者的人都保证承认绝对命令的权威。哈贝马斯论证说,有效的道德原则可以通过遵循任何人只要进行争论就必须以之为前提的规则而在论证中推导出来,就此而言,他看来也遵循了形式化的策略。<sup>①</sup>

另外一种策略是通过使用实质性的语词更充分地描述特殊形态的价值的特征——我们以正当的行为回应这种价值,以不正当的行为违反这种价值——来解释道德判断的说服力。目的在于使这一特殊形态的价值是什么显得更为清晰,也使其吸引力更为明显。例如,阿拉斯戴尔·麦金太尔就发现,基督教式的亚里士多德主义道德就赋予道德以双重意义和目的:要说明什么将导致达到人的真正目的,以及上帝的法则要求的是什么。<sup>②</sup> 按照我这里所用的语词,这就相当于对道德的说服力的两种实质性说明。麦金太尔将这两种说明与他所称的启蒙方案进行对照,启蒙方案按照一个理由(reason)的概念来为道德要求提供基础,这个概念既放弃了神的权威的观念,也放弃了与众不同的人类终极目标的观念。就它仅仅诉诸一个合理性的观念而非任何具体的好处而言,这就是我称为形式化策略的东西的范例(至于这是否“启蒙方案”,它是否如麦金太尔所争辩的那样是无法实现的,我不予考虑)。

<sup>①</sup> 参见尤根·哈贝马斯的《商谈伦理学:关于哲学证明的札记》,尤其是第90—91页。

<sup>②</sup> 阿拉斯戴尔·麦金太尔:《追寻美德》,第51页。

形式化的说明一直很有吸引力,因为通过表明道德要求同时也是合理性的要求,并且不依赖于任何特殊好处的吸引力,道德上的“必须”所具有的影响力和不可避免性似乎能得到很好的解释。但是,尽管表明这一点可以为每个人都必须关注道德这样一种要求提供某些人所寻求的稳固基础,它却未能对疏于关注道德的人之错误作出非常令人满意的描述。道德要求的特殊影响力看来完全不同于比如说像逻辑原则的影响力,即使在某种意义上,这两者都是“不可避免的”。并且,未能被道德要求说服这当中所包含的错误似乎也不是一种形式的杂乱无章。

由于这些理由,在我看来,寻求一种实质性的说明是一种更有前景的策略。这样一种说明的主要困难是,尚不清楚它们能否对重要性和优先性的问题给予足够有说服力的回答。一旦我们把一种特殊的实质性价值确定为道德理由的根源,也许就很难解释,为什么那种价值就应当优先于所有其他价值,为什么它比任何其他价值更是每个人都必须承认的。然而,这个困难看来也并非不可克服的,并且,事实上,赢得最广泛支持的道德说明通常都是实质性的说明。例如,在许多人看来,上帝的意志与人类终极目的的观念就提供了对道德的成功说明,因为,这些观念似乎具有必须的优先性和重要性(并且,当然也有许多人认为,如果这些信念失落了,那么我们就无法找到道德的适当基础了。)

在我们的时代,对道德动机最主要的实质性说明是由功利主义提供的。事实上,在我看来,功利主义的很大一部分吸引力就在于这样一个事实:它在“最大幸福”这个观念中确定了一种实质性价值,同时,这种价值看起来又显然与道德内容有关联,并且,从道德之外来看的话,是某种具有明显的重要性的东西,它能够解释道德声称它自己具有的那种极大的重要性。

功利主义者反对非功利主义对道德的说明的理由,像边沁针对权利的著名责难,似乎包含着一种对形而上学优越性的主张。据称,功利主义把道德置于某些无可置疑地真实的基础之上——即人类的福利。而另一方面,权利和责任看来却是纯粹的观念,没有任何实在

的基础。但是,这里的基本问题与其说是形而上学上的实在性问题,还不如说是说服力的问题。例如,我们所熟悉的对“规则崇拜”的指责之说服力就源于这样的预设,即人类的福利是某种重要的东西,值得人们去关怀,而且比较起来,规则(脱离任何功利主义的基础来考虑的话)则是任意的。<sup>①</sup>这一预设的似真性使得作为应答的对“福利崇拜”的指责看起来就没有说服力了(我相信,即使对此仍有许多东西要说)。

功利主义说明的一个问题是,尽管最大幸福的观念具有普遍的道德含义,看起来它却与我们关于正当与不正当的观念没有足够紧密的关联。很多行为即便对人们的幸福来说影响甚微或没有影响,仍然是错误的,并且,一个行为会促进总体的幸福这一事实也不能确保它就是正当的。此外,甚至在幸福或至少个体的福宁显然处于危急之中时,单单其吸引力看来也不能说明我们感受到的去做正当的事并避免不正当的事的动机。例如,当我首次读到彼得·辛格有关饥荒的著名文章,并感受到其论证的谴责力时,打动我的就不仅仅是这样的感觉,即孟加拉国人民生活在饥荒之中是一件多么恶劣的事情。<sup>②</sup>我所强烈体会到的是非常不同的感觉,即考虑到我是多么容易就可以帮助他们,而我没有帮助他们,对我来说这就是不正当的。正是这一道德上的不正当观念的特殊说服力是我们需要说明的。

密尔的观点提供了一种回答这个问题的方式。尽管他诉诸“大多数人的最大幸福”来解释道德的重要性,他却又提出了一种单独的、关于人们如何被触动,按照它所要求的方式去行动的说明,以

---

<sup>①</sup> 相似的论述也适用于伯纳德·威廉姆斯在“厚”和“薄”的伦理概念之间所作的对照。这种区别初看起来具有一种形而上学的成分。威廉姆斯说,像勇敢和残忍等“厚的概念”具有大量的经验性内容,而且在这一方面是有“世俗导向”的,而像义务和不正当等更为抽象的“薄”的概念则不是。但是,我相信,更为重要的问题证明是驱动力和说服力的问题。威廉姆斯能够理解,一个人可以被在其生活方式中占据中心位置的像荣誉概念之类的东西触动。而另一方面,义务的抽象观念因为在动机方面空洞无物,给他留下了深刻印象,并且道德理论在他看来也不大可能填补这一缺口。见《伦理学与哲学的限度》的第八章和第九章。

<sup>②</sup> 参见彼得·辛格的《饥荒、富裕与道德》。

及一种单独的、对道德上的不正当观念的说明。<sup>①</sup> 在《功利主义》第五章中，密尔区分了把行为分为有利的和不利的两种类型（也就是说，分成有助于和并非有助于一般幸福的行为）与把它们分成正当的或不正当的这两种分类之间的区别。他论述道：“我们不把任何事情称做不正当的，除非我们是想暗示，做了某件事情的人应当以某种方式受到惩罚；即使不受法律惩罚的话，也要受其同胞舆论的惩罚；即使不受舆论惩罚的话，也要受他自身良心的责备。”<sup>②</sup>密尔似乎把这作为一种说明，这种说明抓住了我们日常用正当与不正当所表示的大多数意思，并且把这些概念解释成他认为在规范上很重要的概念（至少，如果“应当受到惩罚”这些语词是按照功利主义的准则理解为“如果他们受到惩罚，就会产生最大幸福”的话。）。

显然，这种说明的某些内容是正确的。甚至从非功利主义的观点来看，“一个行为属于有理由去阻止它的那种行为”这样一个想法，肯定与“它是不正当的”这样一个想法是不相干的。挑战在于如何正确地阐述这一关系，并讲清楚，相信一个行为是不正当的是如何与了解一条不去做这个行为的理由相关联的。如果通过法律惩罚和社会谴责的威胁劝阻人们作出这样的行为，或者通过一种根深蒂固的倾向感受对他们自身的谴责，这会是一件好事，这一事实可以提供理由来获得这样一种倾向，但它却不等于不做这些行为的理由。因此，我们需要做的就是，要更清楚地解释，一个行为是不正当的这一想法是如何出自另一个想法：即对于人们得到允许做这样的行为有某种反对意见，而且，我们应当通过澄清一个行为在所描述的那种意

<sup>①</sup> 我记得，对最大幸福的诉求是在《功利主义》第三章中密尔对功利原则的“证明”。在第四章中，他提出了一种单独的、对“约束力”的一般性说明。在第五章中，他提出了对我们的“不正当”观念的一种更为详细的说明。其“证明”的目的非常类似于我所称的对重要性问题的回应。他对约束力的讨论也可以被解读为是对我称为优先性问题的回应，但又不完全相同。一个不同之处在于，他似乎要处理的问题是一个纯粹的动机问题，而按照我的理解，优先性问题则是关于我们有什么理由，能使我们的所有其他关怀服从于道德上的正当和不正当的要求。

<sup>②</sup> 参见密尔《功利主义》的第五章第 14 段。这一段出现在《功利主义及其他论文》的第 321 页。

义上怎么是不正当的来提供一条理由不做这些事,来做到这一点。

### 3. 契约主义对动机的说明

契约主义提供了这样一种说明,它认为,一个行为如果其实施在某种境遇下会被一般行为规则的任何一套原则所禁止,那么,这个行为就是不正当的;这种一般的行为规则是没有人能有理由将其作为明智的、非强制的普遍一致意见之基础而拒绝的。<sup>①</sup> 我将把对这种说明的规范内容的讨论推迟到以后的章节里。然而,至少应当清楚的是,它在相当大的程度上与密尔关于不正当的定义相重叠,而没有完全吻合。如果我们都有可靠的理由希望不要作出某种行为,那么,很可能有理由拒绝任何允许这类行为的原则,因而,这类行为将是不正当的。但是,并不能由此得出,在所有那样的情况下都是如此,即,在那种情况下,惩罚这类行为可以产生更大的幸福补偿。

根据契约主义,对正当与不正当的思考在某一方面就像对民法和刑法的思考:它包括了要去思考为什么会有理由希望一般大众去决定要做什么。但是,思考正当与不正当在许多关键的方面又不同于思考法律。其中一个差异在于,用于指导我们思考法律应当是什么的理由,通常很不同于“制裁力”(sanction),这种“制裁力”促使我们服从法律(不管这是对惩罚的畏惧还是一种义务感)。然而,就关于正当与不正当的道德来说,这两种理由源自同一条更为普遍的理由:即我们不得不与他人友好地生活在一起,这是他们无法有理由拒

<sup>①</sup> 我非常感谢德里克·帕菲特指出这种系统表述高于另一种形式的系统表述的优势;在另一种系统表述中,是这样谈到那些原则的:“它们是每个人都能合理接受的”而不是“没有人能合理拒绝”的原则。(参见《契约主义与功利主义》一文的第111页)谢利·卡干和亚瑟·库弗里克(在通信中)则论辩道,这两种系统表述事实上是相同的。不管是否如此,“不能合理拒绝”这一表述方式更为直接地表达了契约主义的基本观念。按照我的理解,对于契约主义来说,基本思想是对每一个人的可证明正当性的观念(其根据是,他或她都不能合理地拒绝)。“一致接受”则是这一条件得到满足的结果,但其自身并非基本观念。

绝的,只要他们也受到这一理想的激发的话。因为我们有这条理由,我们就有理由去注意关于哪些行为是正当的、哪些是不正当的问题,也就是说,去努力确定,什么东西是其他人不能有理由拒绝的原则所允许的,并且,我们也有理由按照这些原则所要求的方式来支配我们实际的思想 and 行为。

对道德动机的这种说明与密尔提到的另一观念有许多共同之处。在《功利主义》专门论述道德动机的一章里,密尔没有直接诉诸“最大多数人的最大幸福”这个实质性的价值,而是求助于他所称的“人类的社会情感以及与我们的同胞结为一体的愿望”<sup>①</sup>。契约主义诉诸的理想——能够根据他人不能有理由拒绝的根据向他们证明你的行为是正当的——非常类似于密尔的“一体性”(unity)观念。然而,一个重要的差异在于,密尔认为他是在描述一种情感,描述人类心理的一种自然特征。这种情感解释了按照功利主义来行动的动机如何可以在某种社会条件之外的基础上产生。对比之下,根据我所提出的说明,没有必要诉诸一种特殊的心理因素来解释一个人是如何被一种想法说服而避免一种行为的,这种想法认为,任何容许这种行为的原则都是其他人可以有理由拒绝的。这种情况可以由以下事实来作出充分的解释:即,人们有理由希望以一些方式来行动,这些方式的正当性是可以向他人证明的,以及当一个理性的行为者承认某事物是理由时,我们就不需要进一步解释,他或她如何能被说服按照那个理由行动。

契约主义所强调的理由,也就是我们拥有的、希望能够根据他人(如果有相似的动机的话)不能有理由拒绝的理由向他们证明我们行为的正当性之理由,必须区别于我们通常拥有的、希望根据他人实际上接受或愿意接受的理由向他们证明我们行为的正当性的那些理由。与他人生活在实际的和谐之中,并且让他们赞同我们对待他们的表现方式,这是令人愉快的;而和我们周围的人发生冲突并遭受他们的非难是令人不快的。但是,实际的一致意见所具有的吸引力不

<sup>①</sup> 见密尔:《功利主义》的第三章第10段。



能成为道德的动机基础,因为显然有一些情形,在这些情形下,要合乎道德地行动就要求一个人抗拒关于什么被证明是正当的、什么不是的流行舆论。例如,如果某个人行为的受害者们完全相信,他们利益的重要性远比不上其他人利益的重要性,那么,他们或许会对他们利益的重要性远没有应该的那样重要而十分高兴,甚至感到感激。但是,从他们(和其他人)接受了你的行为被证明是正当的这一事实并不能得出,那个行为在道德上是正确的。

和我们周围的人达成实际的一致不仅是个人经常想要得到的东西,而且,有时它也具有道德上的重要意义。有许多情形,在这些情况下,道德指引我们在行动之前去寻求一致意见或要确保他人的许可。但是,在实际的一致具有道德上的重要意义的地方,这就反映了在道德之内的一个特殊的实质性判断,而且,这种一致的重要意义应当与假设的一致之理想清楚地区分开来,契约主义把这种理想当做我们思考正当与不正当的基础。

为什么接受对道德动机的这种说明?我接受它首先是因为,在我看来,它在现象学上是准确的。当我反思这样一条理由:一个行为的不正当性看来提供了理由不去做此行为时,我能提出的、对这种理由的最好描述与和其他人的关系有关,这样的行为会把我置于这种关系中,即那种感觉——其他人可以有理由反对我所做的事(不管他们是否会实际上反对)。其次,正如我在下面将要更充分论证的那样,这种说明通过描述一种与他人关系的理想(这种理想显然与道德内容相关,而且同时,在从道德要求之外来看的时候,也有很强的吸引力),看来提供了对普里查德两难困境的正确回应。再次,对他人的可证明正当性的理想在我们实际的推理中起着非常大的作用,使其可以说明“道德动机”的复杂性。正如我在本章开头所提到的那样,对道德动机的讨论经常好像要把它只是当做一个行为动机的问题——是动机的一个来源,它是由这样一个结论引发的:以某种方式行动在道德上是不正当的,于是将对与之相匹敌的动机有重要影响(类似于制裁与违法相联系)。这种“制裁模式”对于道德经验的事实来说是虚假的。在关于正当与不正当的道德所描述的那种意

义上，“做有道德的人”不只包括了被说服而避免某些行为，“因为它们是不正当的”，也包括了被更为具体的考虑所触动，像“她要依靠我”，或“他需要我的帮助”，或“那样做会把他们置于危险之中”，等等。一个道德上的好人有时会受“责任感”的驱动，但他更经常地是直接受这些更为具体的考虑驱动，而无须去想，不这样做“就是不正当的”。只是在某些情形下——在这些情形下，我们未能做到我们应当做的或感到很想要做的事——后一种想法才更有可能作为动机性的考虑而引起人们的注意。

契约主义的说明能够解释这些有关道德动机的事实，因为它所确定的动机来源，即，对他人的可证明正当性的理想，不仅作为一种“制裁力”（sanction）——当我们得出结论说，一个行为是不正当的时候，就引发了这种制裁力——而出现。它同时也提供了一条更高等级的理由来用一些方式形成我们的实践思考过程，这些方式对于使它成为可以有理由要求他人允许我们使用的东西来说是必要的。这种“形成”的三个特征值得在此提起：既可以从积极的方面，也可以从消极的方面来看待它，并且其功能是动态的。

首先，从积极的方面来看，因为他人可以有理由拒绝允许我们以不重视以上所列举的具体因素的方式来决定做什么，对他人的可证明正当性的目标就给了我们理由承认这些考虑一般来说是相关的，并在某些情形下是非常有说服力的行为理由。

其次，从消极方面来看，“做有道德的人”包括了把某些考虑看做在某些情况下不能为行为提供正当性证明的东西，即便这些考虑包括了一些因素，这些因素在其他背景下会是相关的。遵守诺言对我来说会稍微有点不便，这个事实应当从不遵守诺言的理由中排除出去。即使我急需金钱去完成我的生活计划，这也没有给我理由去让我富裕的叔叔快死，或者甚至希望，当他在73岁日子过得正兴旺幸福的时候，很快就因心脏病突发而死。与此相反，有人可能会主张说，我的确有诸如此类的理由，而且在这些情形下发生的是，我断定一种行为（违背诺言或藏起我叔叔的药）是不正当的，并且这一断定的规范性效果随后就超过了我所拥有的去做这件事的真正理由。但

是在我看来,这在直觉上是不对的。看来,甚至对我们大多数人来说(还不说一个完全受到道德理由驱使的人),不要不正当地做事的道德动机并非真的不得通过在重要性上超出而去抑制所有这些相反的考虑。从现象学上来说,假设这些考虑被排除在完全是在我们决定做什么的那个阶段之前的考虑之外,当然是对十分有道德的人来说,在很多时候,甚至对我们之中的大多数来说,这似乎更合理得多。做有道德的人包括了(在某些条件下)发现把一些考虑从相关理由的范围中排除出去的理由,正如它包括了把其他一些考虑包括进来的理由。<sup>①</sup> 契约主义的说明可以解释这个事实,因为这些考虑是其他人可以有理由拒绝准许我们将其算做理由的。

契约主义也可以解释,为何在我们做不正当的事或很想去不做不正当的事的情形下,“不做不正当的事”这一动机能起到更为显著的作用。契约主义看做道德动机之基础的理由,首先适用于我们的整个实践推理过程——它是以其他人没有理由不准许的方式来控制我们自己的一条理由。我们所具有的避免那种我们相信是不正当的行为的一条理由,是从这条理由派生的许多更为具体的理由之一,因为只是在符合这种标准的任何管控系统不会许可一个行为的情况下,这个行为才是不正当的。当一个人已经得出结论说,一个行为过程是不正当的,不过又很想去做这件事时,使他感到很有诱惑力的那些考虑是在早先的阶段已被排除或拒绝的——也就是说,只要此人是他人无法有理由拒绝的方式控制自己的话,这些考虑就已被排除在理由之外了。因此,在这样的情形下,一个人要问的就是,应当在多大程度上关注于按照这一理想生活,并且,这个问题由此就通过以下方式呈现了出来:我应当对“做这件事是不正当的”这一事实给予多大程度的重视?我们对这类情形再熟悉不过了。然而,我要说的是,这类情形的熟悉性(以及戏剧性)不应当把我们的注意力从许多别的、不具有这种形式的情形之存在转移开,因为我们接受了对他人

<sup>①</sup> 约翰·麦克道威尔捍卫了一个类似的主张,是根据美德来论述的。参见其《道德理由是假言命令吗?》以及《美德与理由》。

的可证明正当性的目标,这使我们在我们慎思的早期阶段就把这些潜在的其他理由断然排除在外,或者甚至对它们根本不予考虑,以至于它们甚至不会作为潜在理由而被我们想起,然后又需要将它们排除。

再次,也是最后一点,对他人的可证明正当性的目标其“形成”作用是动态的。既没有固定的一系列“道德上相关的考虑”,也没有固定的一系列“在道德上被排除的”理由。对他人的可证明正当性的目标,促使我们制定出一个满足其要求的正当性证明体系,而且,这会导致一个持续的过程来修正和优化我们关于那些相关理由的概念以及关于在某些背景下就会在道德上被排除的那些理由的概念。我会在以后的章节里更充分地描述这个过程,但是,我要描述的是一个持续的过程,而不是一系列固定的结果。<sup>①</sup>

总之,到目前为止,我主张,契约主义提供了一种说明,它准确地描述了如我们许多人所经验到的道德动机,并且,它也可以说明道德理由的多样性以及道德动机在我们的实践思考中所发挥的多重作用。我还主张,但还没有表明的是,它对普理查德的两难困境提供了一种似乎合理的回应。在下面几节我将转向这一主张,我将要论证,契约主义也能解释关于正当与不正当的特殊的道德的特殊重要性以及它对其他价值的优先性。

#### 4. 重要性

在我们对自己和他人的评价中,按照道德,“冷漠”被算做一种比仅仅是未能看到某些其他种类理由的说服力更重大的错误。本节的任务就是要表明,契约主义可以如何来解释这种重要性。让我从考虑我们可以对非道德主义者——他们可以理解正当与不正当之间

---

<sup>①</sup> 哈贝马斯就其商谈伦理学谈到一些非常相似的论述,例如在其《商谈伦理学》的第91页。关于哈贝马斯和我的主张之间可能的差异,可参见本书第207页注①和第224页注③。

的差别,但却看不出、或许甚至否认他们有理由对其进行关注——说的一些事开始。首先,除非他们的境况在那些在道德上相关的方面与我们的境况不同,我们就必须说,适用于我们的道德理由也同样适用于这些人。这些是我在第一章中所称的理由判断的普遍性所要求的。这样来看的话,他们的情况就非常不同于那些“具有不同鉴赏标准”的人的情况,像那些不喜欢滑雪的人或不喜欢香蕉味道的人的情况。在这些情况下,所说的那些活动其主要目的是某种享乐,所以,那些不能从中得到享乐的人就缺少去从事它们的理由。但是,道德的目的不是享乐,因而使其在我们生活中占据一个位置的理由也由此不是有条件的。

在我在该意义上使用“无理性的”一词的那种意义上,未能关注正当与不正当并不就使一个人是无理性的,但是,一个对道德考虑不感兴趣的人的确未能认识到适合于他或她的那些理由的重要性。然而,只是这样说似乎未能抓住这样一种疏忽的严重性。在许多别的情形下,也有人未能看到某些理由的说服力,像那些未能看到科学的价值或历史理解的价值的人,以及那些认为大峡谷只是一个大壕沟,如果证明在经济上有收益的话,也许也可以被填平的人。我们至少可以在两种意义上说,所有这些人都“没有看到某种东西”:他们未能认识到一类理由、一种形式的价值的重要性,并且,他们的生活因这种缺失而贫乏。但是,如果仅仅说,非道德主义者在这些意义上“没有看到某种东西”的话,那就未能充分说明我们对他们所作出的反应。

因此,我们需要进一步的解释。应当强调的是,我在这里试图解释的不是道德考虑特殊的说服力,即道德理由对其所适用的那些行为者具有的某种特殊的理性力量,而是某个人未能被这些理由说服这件事对我们所具有的特殊重要性。<sup>①</sup> 为了理解这种重要性,回到

---

<sup>①</sup> 当然,有的人可能会通过诉诸这里所说的那些要求对行为者所具有的特殊说服力,来努力解释这种疏漏的特殊重要性。然而,我的策略是直接解释这种重要性。我目前的探究其目的不是要向一个非道德主义者证明道德的正当性,而是要理解我们对这样一个人作出的反应,并对其作出准确的描述。

我们在第一章的末尾处所提到的一点是有帮助的,即,一个人所认可的理由对我们很重要,因为这些理由影响着我们与那个人可以具有的关系的范围。在许多情形下,这些影响是非常局部的影响。如果某个人看不到音乐或下棋的精要所在,或不能欣赏自然的壮观,那么,人们就不能与其讨论或一起欣赏这些事物。类似这样的“盲点”会阻碍与一个人的某些关系,但是,其大部分生活并未受到影响。一个人由于某种有价值的追求而未能分享我们的热情,也仍然可以是一个好邻居、好的合作者,或者甚至是好朋友。然而,未能为关于正当与不正当的考虑所触动,其影响并没有受到这样的限制。这种疏漏造成了一种更根本的差异,因为这里所谈的问题不是对某些外在价值的共同欣赏,而是这个人对待我们的态度——尤其是未能看到为何他或她的行为对我们的可证明正当性这件事应当具有重要性。<sup>①</sup>此外,这一态度所包括的不仅仅是我们,而是也包括了所有其他人,因为非道德主义者并不认为,任何人只要凭借是一个人就应得到道德所描述的那种考虑。

对一种活动具有强烈兴趣的人经常感到,在他们和那些未能看到这种追求的要点或价值的人之间有很大的鸿沟。某些有宗教信仰的人所感受到的与非信徒之间的鸿沟或许是这方面的一个极端例子。但是,甚至这种距离感也具有我刚才所提到的人格特征,只要信徒感到,否认其宗教就包括了否认他和其他人作为一个人的地位。可以想象,一些信徒或许就是这样来看待问题的。我想要说的是,几

---

<sup>①</sup> 奥里尔·科尔奈作出了一番类似的评论,他说,尽管他会为那些和他在审美判断上有深刻差异的人以及那些和他在伦理观点上有深刻差异的人“所震惊”,这两种情形之间还是有不同:“在我的第一种反应里,如鸿沟般的疏远感占主导地位;然而在我的第二种反应里,我感到受到了挑战并被激怒,感到进入一个难以缓解的冲突的境地。”参见其《审美体验与道德体验》第203—204页。我要补充说明的是(但是科尔奈可能不会),当这里所谈的道德判断涉及我所称的正当与不正当时,这一差异最为明显。当所谈到的是有关个人荣誉的不同观念或关于友谊或家庭生活的不同概念,而且它们没有提出正当与不正当的问题时,“疏远”的反应,而非“挑战”以及“不可缓解的冲突”的反应,或许会更为合适,即便这些差异可以被正确地描述为“道德上的”差异。我将在第八章讨论相对主义时回到这一点上来。

乎我们所有的人都有理由把隔离在我们与一个“非道德主义者”之间的鸿沟看做具有这种特征的,而且这也就说明了我们认为对道德考虑的说服力之了解具有的特殊重要性。<sup>①</sup>

## 5. 优先性

现在让我转向我在上面所说的优先性问题。这一问题要说的是,关于正当与不正当的道德如何与我们的其他价值标准相联系,以及赋予它对其他价值标准的优先性怎么可以是有意义的。正如我在第一章和第二章所指出的那样,当价值标准引发了对行为的相互矛盾的需要时,它们可以在一种实际意义上发生冲突,但是,甚至当没有行为呈现在眼前时,价值标准也能在更深的意义上发生冲突,此时,一种价值包括了要给予某些考虑作为理由的地位,而这一地位却又为另一种价值所排除。因为道德包括了支配着我们可以接受的理由的非常普遍的要求,它就会以这第二种更深入的方式和许多其他价值标准发生冲突。

伯纳德·威廉姆斯对功利主义和康德的道德概念所提出的一种反对意见阐明了这一更深入形态的冲突。威廉姆斯考虑了这样一种意见:在一个人只能拯救两个人之一的情形下,因为某些特殊关系而去救其中的一个人,例如,那个人是你的朋友或配偶,那么,这就违背了这些形态的道德所提出的平等关照每一个人的要求。<sup>②</sup>这不仅

<sup>①</sup> 就一个看到没有理由以最适合他私人利益的方式之外的任何方式来对待我们的人来说,这一鸿沟当然就会是最宽的。我的主要意思是,就任何一个不把我们看做这样的存在者——这些存在者应得到我所描述过的那种正当性的证明——的人来说,就有一条巨大的鸿沟。但是,这样一个人或许会发现尊重我们利益的其他理由,或至少不以某种方式对待我们的理由。因此,这一鸿沟对我们和一个人的关系所具有的全部含义,要视他或她的特殊观点的内容而定。我将在第八章回到这个问题上来。

<sup>②</sup> 参见伯纳德·威廉姆斯的《人格,品格与道德》,载于《道德运气》,尤其是第15—19页。威廉姆斯的这个例子来自于查尔斯·弗雷德《对价值的剖析》的第227页。相似的例子至少可以追溯到威廉·戈德文1793年的著作《政治正义原则探究》。

一种现实冲突的例子,其启示在于,要求这种平等的道德(它宣称爱情或友谊对于拯救一个人而不是另一个人而言,是不能容许的理由)就会完全排除爱情和友谊,因为在这样一种境况下,一个人会有理由优先考虑朋友或爱人,这对这些关系来说是必不可少的。

对这一反对意见的第一种自然的回应就是要论证说,道德事实上并不要求这里所提到的那种平等。<sup>①</sup>顺着这一思路,我将在第五章论证,如果原则未能为重视在我们生活中很重要的其他事物留有余地的话,我们就可以有理由拒斥这些原则。但是,这种回应需要辅之以另一种回应。威廉姆斯有时似乎认为,如果一个人甚至需要提出一种论证,其大意是,在这种情形下,优先考虑朋友或配偶是容许的,那么,爱情和友情的要求就已经被剥夺了,这是不能让人接受的。他说,一个以这种方式思考的人,就会“想得太多”,就会妨碍其全心全意地投入。<sup>②</sup>威廉姆斯自己对这个论点作出了限定,他承认,友谊的要求不能具有无条件的优先性。这就留给我们两个问题,即:友谊要求哪种类型的优先性?以及,在什么程度上其要求本身要受到对道德要求的某种承认的限定?

概括这个例子,我们就可以用两种方式来处理优先性问题:第一种方式是通过论证道德事实上的确为其他价值标准留有空间;第二种方式是通过论证,当冲突发生时,这些价值标准本身得到恰当的理解的话,就会给道德要求让路。我将在第五章中继续讨论这之中的第一种方式。在此,我将集中讨论后一种方式,因为需要通过发现道德理由如何与其他类型的价值标准相关联,来了解有关道德动机的性质的某种东西。

我将从对友谊的讨论开始。这个讨论有双重目的。首先,如我们所知的那样,友谊是个人价值最好的例子,它可能会和关于正当和不正当的“非个人”道德的要求发生冲突。因此,这一讨论可以阐明回应优先性问题的一种一般性策略。但是,友谊也是一种对我们提

① 参见巴巴拉·赫尔曼的《正直与平等》。

② 参见威廉姆斯的《人格,品格与道德》的第18页。



出要求的价值,因此也可被视做提出了类似于道德问题那样的问题。我们不问“为何要有道德”?相反,我们可能会问:“当忠于朋友要求牺牲其他好处时,为何还要忠于朋友?”考虑这个问题的答案会有助于阐明道德动机的一般问题。

看起来,在回答“为何要忠诚”这个问题时,我们面临着与普理查德的两难困境相类似的情形。“因为友谊要求这样”这个答案看来根本就不是对所提问题的回答。但是,从另一方面来说,如果我们举出友谊之外的某种价值的话,例如,如果我们诉诸交友的好处,那么,这似乎又是一种错误的回答。一个因那种原因而“忠诚”的人根本就不是一个好朋友。

对这一两难困境的正确回应,首先要以这样的方式来描绘友谊包括的那种关系的特征,即要澄清为什么友谊本身就是值得赞美的东西。有了这样的特性描绘,于是我们就可以明白,从一方面来说,做朋友如何也会带来其他利益(像愉悦的伙伴关系、帮助和支持);从另一方面来说,做朋友为什么包括了把“因为忠诚要求这样”看成是做某事的充分理由,即使这样做包括了牺牲其他好处。通过把这两个因素集合起来作为单一价值的两个方面,这样一种说明就可以使我们看出,普理查德式的两难困境的相似情景根本就不真的是一个困境。它仅仅是看上去像一个困境,因为它呈现了友谊的两个本质的方面,好像这两个方面是对同一个问题的不同答案。一个人如果仅仅为了获取友谊的利益而忠于朋友的话,就不是一个真正的朋友。一个真正的朋友必须把忠诚本身看做承担一种责任的充分理由。另一方面,一个人并不认为友谊是对他好的东西,不能从中得到乐趣,不将其看做构成美好生活的一种重要因素,那么,此人也不会是一个真正的朋友,而只是遵从一道冷淡的诫命而已。做朋友包括了既意识到友谊的要求,又享受友谊的利益。

当然,友谊也会使人容易遭受到某些痛楚——如果一个人的朋友无信义或不忠诚的话,就会有失落和背叛的感觉;如果是自己不忠诚的话,就会有内疚感。这是由衷的内疚——自责,而非只是惋惜自己失去了友谊的价值,因为不管友谊是否因自己行动的后果而遭到

了破坏,这个人都完全可以感受到它。

在我所描述的友谊的例子和关于正当与不正当的道德之间有明显的相似性,而且我回应道德动机问题的策略,类似于我刚才所概述的就友谊而言的、对普理查德的两难困境的回应。契约主义关于按照他人(有类似的动机)无法有理由拒绝的原则而行动的理想,就是试图要描绘和他人的关系,这一关系的价值和吸引力成为我们做道德所要求的事的理由。这种关系远不像友谊那样是个人性的(personal),或许可以被称做相互认可的关系。与他人处于这样的关系之中本身就是有吸引力的——我们值得为其本身的目的而追求它。一个有道德的人会避免对他人撒谎,避免欺骗、伤害或盘剥他人,“因为这些事都是不正当的”。但是,对这样一个人来说,这些要求不仅仅是形式上的诫命,它们是与他人共同生活的一种方式的积极价值的各个方面。

174

责任在其消极形态中,在令人讨厌的约束感以及道德负罪感的体验中最为人所熟知。按照我所提出的说明,歉疚的痛楚从根本上讲包括了一种疏远的感觉,是感到自己违背了与他人的有价值的关系之要求。如此理解的话,道德的这种人们熟悉的消极方面就对应于一种积极的“吸引力”(pull):与他人友好相处的积极价值,这是他们无法有理由拒绝的。

我相信,这是动机的一个强有力的来源。它比道德上的歉疚感这一特殊的情形更具普遍性,因为它也适用于那种情况:在那种情况下,个人的行为不是唯一的或主要的问题,并且,它既能服务于恶,也能服务于善。我相信,在美国20世纪60年代末期与70年代早期的道德和政治氛围的转变中,我们可以看到其动机性影响在发挥作用。在20世纪50年代,许多美国人天真地认为,他们的制度是唯一有合理根据的,美国是没有阶级障碍的,并且,在美国社会里,人们公平地获得利益。他们因此感到,他们可以在这样一种令人欣慰的自信中——即他们获得利益所依赖的制度尽管不是完美的,却比其他制度更接近于成为没有人可以有理由予以反对的制度——享受这些利益。民权运动以及反越战运动的联合打击无可挽回地粉碎了这些幻

觉。不同的人对此有不同的反应。某些人抗议这场战争,并为民权而努力奋斗;有些人则强烈地否认对国内的不正义与在国外的犯罪行为的指控有任何根据。这些反应的共同之处是一种深深的震惊与失落的感觉。我相信,这两种反应都证实了人们赋予这样一种信念上的价值,即,他们的生活和制度是可以向他人证明其正当性的。当然,有人也可以说,人们所关心的(并且在这一情形下所关切的)是他们的制度是正义的,他们的生活在道德上不应当是堕落的。我要补充的是(并且我相信这一特殊历史事件的现象学所证实的是)这样一种主张,即,对不正义和不道德行为的指控尤其能打动人的地方,是它们对我们与他人的关系,对我们对于对他人的可证明正当性的感觉或与他人相疏远的感觉所具有的含义。不像友谊,道德通常被视为一种形式的束缚,它不是我们生活中快乐或愉悦的一个来源。然而,我要说的是,当我们仔细考察由对不公平和不道德的指控所引发的失落感时,我们就看到,这一失落感反映出,我们意识到“和我们的同胞结为一体”对我们所具有的重要性。

我在这里描述的这种失落感,不仅是一想起自己的生活和制度未能达到自己的道德目标就感到的一种歉疚感或苦恼,它也包括其他好处的丧失:例如,一个人就不能在他与同一公司或大学的其他成员的合作关系中获得同样的快乐,比如说,如果一个人开始相信,有人要求他们平等参与,他们可以有理由拒绝;而且,一个人自身的成功和成就的意义被那样一种想法破坏了:它们是根据基本上不公平的条件获得的。<sup>①</sup>这与优先性问题相关,因为它表明,可能被认为是与关于正当与不正当的要求相冲突的其他好处,如何也依赖于构成这些要求之基础的价值。

正如我的历史范例所说明的那样,我描述的动机并不总会推动我们朝向道德上值得赞许的方向。如果有人通过引证一条我们只消付出一些代价就可以实行的原则来指责我们不公平的话,我们可以用几种不同的方式来回应这种局面:一种方式是接受这条原则和这

<sup>①</sup> 这后一点是罗纳德·德沃金在《自由主义平等的基础》一文中所强调的。

些指责,并努力改进;第二种方式是否认这条原则的有效性;第三种方式是接受这条原则,但却试图避免承认有一些人其主张与我们的相反,而该原则会证明其合理。如果我们完全被对他人的可证明正当性的价值说服的话,那么,我们就不会采用第二种方式,除非经过适当的考虑,我们断定这里所说的那条原则是可以有理由拒绝的。我们也不会采用第三种方式,除非我们认为,这里所说的那种指责没有价值。但是,接受经常并非全心全意的,而且正是因为人们的确对这样一个观念——即,他们的生活和制度是可以向他人证明其正当性的——评价很高,他们可能会非常想“避而不见”对他们的指责的价值。有时,这包括了要“隔绝”(walling off)(试图不去考虑)那些其命运提出了这些指责的人们。<sup>①</sup>

对我们大多数人来说,只有带着不安的心情我们才能做到这一点。而一个可以很自在就做到这一点的人——他可以完全无视其他人的命运,而无须“把他们隔绝开来”——就是我在上面所提到的那种非道德主义者。看来,这样的人可以不受陌生人主张的影响,而仍能享有友谊以及和特定个体的其他关系所带来的好处。这样一个人或许有非常类似于友谊的那类牢固的情感关系,然而,它们是一回事吗?我认为它们不是一回事,理由如下。

至少照我的理解,友谊包括了承认朋友是有道德地位的独立人格——他们凭其自身的身份而非仅仅由于是朋友,就应该向其证明正当性。因此,一个仅仅将朋友视做具有这种地位的人就没有在我所描述的那种意义上的朋友:这些朋友的道德地位太过依赖他情感的偶然实际状况。例如,如果你需要,一个“朋友”就会为你去偷取一个肾脏的话,这会是件使人紧张的事。这不只是因为你会对那个被偷了肾脏的人感到内疚,而且也因为这件事所暗示的关于这位“朋友”对于你对你自己身体各器官的权力的观点:他不会去偷取这些器官,但那只是因为他恰好喜欢你。

这是众所周知的,我们出于那种对作为朋友的他或她的特殊情

<sup>①</sup> 朱迪斯·汤姆森在其《权利的领域》的第25—29页探讨了这一现象。

感和关爱，而不仅是出于一种我们应该对每个人都有的考虑去为朋友做事，这对于友谊来说至关重要。但是，这个肾脏的例子所揭示的是，友谊也要求我们承认我们的朋友具有作为一个人的道德地位，这一地位与我们的友谊无关，它也对我们的行为设置了界限。

这里我不是要论证，一个人为了能够有“真正的友谊”就必须接受我所描述的那种形式的道德。我在这里目的也不是为了要强迫一个“非道德主义者”或任何人接受这种道德概念，而是要回答对这一道德概念的某种反对意见，即，它没有为我们有理由重视的像友谊这样的特殊关系留有足够的余地。为了回答这一反对意见，只要表明有一种形式的友谊值得重视，这就足够了，而且事实上它看来抓住了我们通常用友谊所表示的意思，而且它并不像这种反对意见所说的那样与道德的要求相冲突。如我刚才所主张的那样，如果我们所理解的、并且有理由重视的友谊概念包括了承认朋友作为个人应有的道德权利，由此也要承认非朋友的道德权利的话，那么，当我拒绝侵犯陌生人的权利而去帮助我的朋友时，就不包括对友谊的牺牲。与人际道德要求的相容性是友谊自身价值的一部分。此外，我还论证过，这并不是一种弱化了了的友谊观，在这种观点中，仅仅为了满足陌生人的要求就把朋友应有的权利减少了。更确切地说，从朋友自身的观点来看，这种概念有其特殊的优点。为了捍卫这些主张，我并不需要否认还有其他不具有刚才所说特征的关于友谊的概念，诸如荷马的《伊利亚特》中阿基里斯和帕特罗克勒斯的例子所说明的。但是，说它会与这种友谊的理想相冲突的那种主张，是一种比我回应过的那种指责要无力得多的反对我所描述的道德的意见，那种指责是说，它与我们理解的友谊是不相容的，或者与我们最有理由重视的友谊的概念是不相容的。

我相信，我在这里就友谊来说所论证的，也同样适用于其他一些个人关系，这些个人关系的要求似乎与道德是有冲突的，诸如家庭关系以及和同一团队或合作性事业的其他成员的关系。如果这是正确的话，那么，关于正当与不正当的道德与个人关系的利益之间的冲突

其程度就主要依赖于我们所生活的社会。<sup>①</sup> 如果在我的社会里,没有人认为友谊具有我所描述的那种道德内容,那么,对我来说,就不会有建立在这种基础上的与他人的关系。如果我的社会里的每一个人都将这个世界看做分裂成了两方,一方是“他们”,即我们对其没有任何义务关系的外人,另一方是由血缘、情感与恩泽关系维系起来的“我们”,那么,我的确会面临一种选择,一方面是与我的同胞公民的实际关系——或许是牢固而温暖的,也可能是狂热的——另一方面是道德的要求,它的根据是一种与他人关系的理想,这种理想必须保持为一种纯粹的理想。我一直尽力论证,我们事实上并未面临这样的选择,但也必须承认,其他人可能会面临这样的选择。

对优先性问题的一种完整回应就包括了要扩展对友谊的这种说明,从而使其能涵盖会和关于正当与不正当的道德之要求发生冲突的所有其他价值。显然,在此我不能作出这样一种完整的说明。我所能做的就是简要地指出这一扩展如何进行。正如在友谊的情形下一样,在所有这些情形下,有一种分成三部分的策略:第一部分是要证明,只要这些事物是人们有理由追求和重视的,那么,它们就会是可以使人有理由拒绝某些原则的那种理由。因此,在关于正当与不正当的道德之中就会有一种压力,为这些价值留出空间。不过,当然也会有限度。这种策略的第二部分(这一部分又分成两个小的部分)就是要证明,当达到这些限度时,我们有可靠的理由给予关于正当与不正当的要求以优先性。这是可以做到的,这部分的是靠诉诸对他人的可证明正当性所具有的极大重要性以及诉诸道德原则所保护的特别利益;部分的是靠论证得到恰当理解的其他价值对正当与不正当的要求具有一种内在的敏感性。就友谊而言,这后一种形式的论证尤为重要,并且我相信,对其他一些价值也同样重要:在这些

<sup>①</sup> 这一点是约瑟夫·拉兹在其《自由的道德》一书的第十三章所强调的。当然,一个人的社会其本性当然也可以通过其他方式来影响道德要求与个人关系之间的紧张状态,例如,通过影响要求我们为帮助处境不佳的人而要作出的牺牲的程度来做到这一点。托马斯·内格尔在其《平等与偏爱》一书的第十章中讨论了这些紧张状态。

价值中,与他人的关系是人们首先要关心的,诸如家庭生活的价值以及对各种各样团体的忠诚的价值。

一种较为混杂的论证很可能更适合于关于一些追求和优长,像科学和艺术成就的价值。一方面,既然在这些情形下所包含的价值是人类集体活动的形态,那么,像友谊的价值一样,这些价值也容易受到对他人的可证明正当性的要求的影响。我们可以考虑这样一个例子:如果一个科学家确信其研究路线的前景,他认为,科学进步的价值给予其理由在某些实验结果上去欺骗其竞争者及合作者,以便抑制批评并保证他关键性研究的资金来源,那么,此人就不仅违反了道德要求,而且也未能恰当地理解其所从事的事业的价值。科学是在时间的长河中由探究者共同体所从事的一项集体事业,而且就此而论,它依赖于忠实地报告一个人在自己的实验中所做的事情以及所获得的实验结果。一些未能看到这一点的人,就未能理解科学本身的价值的一个重要方面——未能明白尊重那种价值包含了什么。

这种回应仅仅涵盖了对他人的责任和追求与优长的价值之间冲突的某些情形。让我们考虑另一种情形,即,一个人想实现某个有价值的方案(一项科学实验或一个艺术设计),尽管它事实上会给公共健康和安全带来严重威胁。为了回应这一类型的挑战,我们需要遵循我所概述的策略的第二部分,提出一种关于道德要求对这里所说的价值提供的理由具有优先性的直截了当的主张。在这里,回顾一下我在第二章中所论证的一个观点或许会有帮助,即,仅仅根据其出现而使世界变得更好的几类结果,这样的追求和成就的价值就没有得到很好的理解。倒不如说,认为艺术或科学是有价值的也就是认为,我们有充足的理由严肃地对待它们,并要以某些方式把对它们的追求、学习和欣赏纳入我们的生活之中。那么问题是,以哪些方式呢?更具体地说,对它们价值的恰当理解包括了承认追求它们的理由,而且这种追求要优先于我们对他人所负有的义务吗?尽管我不会详细论证这一点,但是,在我看来很清楚的是,并没有包括,说它包括了的那种主张则包含了一种关于它们的价值的夸大的和曲解了的观点。

就自然对象诸如森林、物种以及海洋来说,这第二种类型的挑战看来具有特殊的说服力。这是因为,在这些情形下,按照效果论来考虑这里所说的那种价值是最有诱惑力的:也就是认为这种价值在于这样一个事实,即,它是好的,它使世界更好,这样的事物存在而且没有受到损害。但是,在这种情况下,这种观点也是错误的。理解自然的价值包括了了解我们拥有的欣赏和尊重它的理由。尊重自然对象的价值要求我们没有可靠的理由就不要毁坏它们。但是,这一最强有力的要求,看来不大可能与我们对其他人所负有的义务产生直接冲突。尊重自然对象的价值也给了我们理由来努力阻止他人没有可靠的理由而毁坏它们,拒绝参与这类事情,并要尽力使他人相信它们的价值。但是,在我看来,拒绝采取违反他人权利的行动以便阻止他们毁坏自然对象,则显得我们对这些对象的价值缺乏尊重。

## 6. 一些反对意见

即使是在有利的条件下,作为我描述的那种形式的动机之根据的与他人的关系看来还是过于理想,令人难以置信。友谊的动机基础是合理的,这是因为友谊在一个人的生活中起着实实在在的和重要的作用。但是,道德,如我所描述的那样,却要求我们听从关于我们和许许多多人之间关系的考虑(确实要给予其优先性),而我们根本就不会与这些人中的大多数发生任何接触。这或许看起来有些古怪。但是,如果另一种说法是说,要是我绝不与人们有任何接触,他们就一文不值,那么,这一说法无疑也有些古怪。当然,当我乘坐飞机飞越我绝不会着陆的地方时,我有可靠的理由不把垃圾扔下飞机,并也有理由关心把有害的废弃物送到我绝不会去或从未听说过的地方这样的事。这些地方已有或将有人在那里,他们的生活会受到我的所为影响,这是很要紧的。

还有,有的人可能会同意,发生在这些人身上的事情在道德上很重要,然而会质疑,我们对他们的关注从根本上说是否对我们的行为



对于他们的可证明正当性的关注。如果只是说因为他们的生命具有价值以及一个有道德的人所听从的是对那种价值的承认,为什么这不是似乎更有道理的呢?为什么要引入正当性证明呢?<sup>①</sup>

在评价这一挑战的时候,重要的是要记住,我主张是道德动机的核心的不是对他人进行正当性证明的实践活动(这只有在与那些和我们有接触和交往的人的关系上才有意义),而是这样一种理想:以一种可以向他们证明正当性的方式来行动,其根据是他们无法有理由拒绝的。然而,即使有了这样的限制性条件,可证明正当性似乎至多仍然是第二位的。有些人或许会说,最主要的是人们生命的价值或其要求的道德合法性。正是这些东西决定着—一个行为是否可以证明其正当性。说一个有道德的人关心他或她的行为对他人的可证明正当性,这至多是用一种迂回的说法表明,这样一个人关注于以回应其他人生命的价值以及回应他们有效的道德要求的方式来行动。这或许就相当于一种关注:一个人的行为应该在道德上是可以证明其正当性的,但是,对他人证明正当性的观念似乎根本就没有发挥真正的作用。

但是,这里所说的“人类生命的价值”或“有效的道德要求”表示的是什么意思呢?当我们说承认某些对象——像大峡谷或毕加索的《格尔尼卡》或大鲸鱼——的价值时,我们心中所想的是,我们有理由保存和保护这些东西,我们有理由尽力以正确的方式体验它们,由此我们就可以理解和感受到使它们珍贵的那些特性之魅力。承认人

---

<sup>①</sup> 在其他人中,弗朗西斯·卡姆迫使我认识到这一挑战的重要性。朱迪斯·汤姆森提出了一种非常相似的反对意见。她写道:“就我自己来说,我不能使我自己相信,使‘为了开心而折磨婴孩致死’这种行为为不正当的,是因为这样做‘是一般行为规则的任何准则系统都不能允许的,而且,没有人能有理由拒绝将这个准则系统作为明智的、非强制性的普遍约定的基础。’我感到,解释的方向是相反的——是因为这个行为明显的不正当性才解释了为何会有普遍的约定来否决它。”参见《权利的领域》第30页的注释<sup>19</sup>。汤姆森所引用的这一契约主义的准则是想要用来说明为什么—一个行为是不正当的。使—一个行为不正当的是这样一些特性:这些特性使人们可以有理由拒绝任何准许这个行为的原则(在这里的这种情况下,就是婴孩的不必要的痛苦和死亡)。

类生命的价值也在一定程度上是这样一个问题：当人们被杀害或当他们生活中其他方面很糟糕时，我们把这看做一件坏事，值得为之悲伤和痛心。然而，如我在第二章所论证的，就另一方面来说，尊重人类生命的价值又很不同于尊重物体和其他生物的价值。人类能够评价理由和正当性证明，对他们独特价值的恰当尊重包括了只以这样一些方式对待他们，即，通过恰当运用这种能力，他们可以承认这些方式是可以证明其正当性的。这就是为何人们在提出这种反对意见的时候，说“要尊重他们有效的道德要求”是合理的。

现在有些人可能会接受这样一种观念，即，尊重人类特有的价值是一个按照他们的有效道德要求来对待他们的问题，但另一方面又补充说，要以某种方式来对待的个体之道德要求的有效性以及如果这一要求是有效的，那么它所具有的说服力，就与正当性证明的观念和可证明正当性观念无关，并且要先于这两个观念。这里有两种主张，代表了对契约主义的两种不同的挑战。较强的主张是说，不仅关于正当与不正当的道德的内容，而且其说服力都与对他人的可证明正当性观念无关，并先于这一观念。较弱的挑战接受了对他人的可证明正当性是道德动机中的一个重要组成部分这一观念，但是主张，有一个正确性的标准，它先于这个可证明正当性的概念，而且，只有当一个行为是正当的，这个行为在相关的意义上才是可以证明其正当性的。

通过论证说，从直觉上来看，关于可证明正当性的契约主义观念看来简直就没有描述关于正当与不正当的考虑所需要的理由，这样就可以用消极的方式为这一较强的主张辩护。我在本章中已竭力去反驳这种否定性的攻击。对这一较强挑战的积极辩护就在于，提供某种对关于正当和不正当的思考之动力的替代说明。在没有考虑每一个可能会被提出来的替代方案的情形下，我就不可能对这些辩护作出充分的回应。最宽泛地说，我的看法是，对正当与不正当的说服力的其他说明避免了普理查德两难困境中“不足道”的一端，就此来说，在我看来，它们也未能通过刚才提及的那种消极辩护所提出的直觉性检验：它们与我们关于正当和不正当的观念缺乏足够紧密的直

觉上的关联。<sup>①</sup>

对契约主义的较弱的挑战接受这样一种观念：对他人的可证明正当性是有动力的，但这种挑战否认，如果不诉诸某种关于正当与不正当的独立标准，就无法赋予这一观念以内容。为了反对这一观点，契约主义的辩护就必须论证说，对他人的可证明正当性的观念可以被视为在形成我们关于正当与不正当的思考中发挥着重要的作用，并且，特殊的道德论证似乎也确认，只是当、而且只是因为这些论证表明，不能根据他人无法有理由拒绝的理由对他人证明一种行为的正当性时，这种行为才是不正当的。这是我将下面的章节里论证的内容。

这里考虑一下另一种形式的指责——即契约主义道德过于“理想化了”——或许是有帮助的。这就是可以被称为道德超载(moral overload)的问题：如何可能要求我们把每一个人(或者甚至是受我们行为影响的每一个人)可能有的、拒绝一条原则的理由都考虑进去？这是解决道德僵局的处方，因为每一条原则都有人有理由反对。

康德自己也对黄金律提出了这种反对意见。在其《道德形而上学基础》的一个脚注中，他指出，“己所不欲，勿施于人”这个要求除了别的之外，其限制性无法让人接受，“因为依据这个要求，罪犯也可以反驳对其进行判决的法官，等等”。<sup>②</sup> 我认为，康德的答复是说，为了回答正当与不正当的问题，我们必须问的问题不是“假如我处在他人的情形下，我会要求什么？”甚至也不是“从每个人的观点来看都有益的事情是什么？”而是这样一个问题：“我们所有人都想

<sup>①</sup> 当然，这要视“我们的”关于正当与不正当的观念是什么而定。当我们寻求一种对正当与不正当的重要性和优先性的解释时，或许就会出现这样的情况：不同的人尽管对正当与不正当的内容具有非常相似的看法，但是对这些概念的权威之性质和来源具有相当不同的观点。我将在第八章进一步讨论这种可能性。

<sup>②</sup> 参见伊曼努尔·康德：《道德形而上学基础》，Ak. 430。W. S. 吉尔伯特以更为娱乐性的方式说出了大致相同的意思：“一个重罪犯，不再当坏蛋，同享清白名，像个正直汉。警察尽职责，我们难气喘。想想别人吧，警察这个活，真叫不好干！”参见《潘赞斯的海盗》(或《义务的奴隶》)的第二幕，载于伊安·布拉德雷编《吉尔伯特与苏利文全集注释本》，牛津：牛津大学出版社，1996年，第249—251页。

要的行为之普遍原则是什么？”在这一点上，对他人的可证明正当性的观念以及尊重他们的价值的观念就不再那么明显了。如康德所说的，“只按照你能愿其成为一个普遍法则的准则而行动”这一规则和另一条规则“要以这样的方式来行动，使你的准则将人（不管是你自身还是其他人自己）自身作为目的，而不仅仅是作为手段来对待”结果都是一样的。为了避免僵局，我们必须远离这样一个观念：对于一个可以接受的一般行为原则体系的问题来说，每个人的生活或每个人的幸福都对其有重要关系。可接受的原则不能要求我们在决定做什么的时候，去考虑每一个现实的个体对其可能有何感受。而且在判定哪个原则体系是“可接受的”时候，我们无法想象每一个现实的个人的反应。我们只能考虑有代表性的情形，并且只能考虑当一个人承认其他人提出的类似反对意见的说服力时他会提出的那些反对意见。<sup>①</sup>符合这一标准的原则或许仍然是要求太苛刻的，并且，这些原则在承认每个人的要求上的价值，和与对所有人的要求的类似承认相一致上的价值同样很大。这就是对他人的可证明正当性的观念根据一个有类似动机的人无法有理由拒绝的一些条件想要抓住的东西。

## 7. 道德的分裂

在当代道德哲学中，“道德”一词通常用来指一个特定的规范性领域，这一领域主要包括这样一些对他人的义务，像不杀害、不伤害或不欺骗以及遵守诺言的义务。我相信，我所提出的契约主义观点对这样理解的道德内容以及其动机基础都提供了很好的说明。

但是，“道德”一词通常在更广泛的意义上使用。例如，至少在许多地方，性行为的适当方式就被视做一个重要的道德问题。一些人相信，手淫以及相互同意的成年人之间的鸡奸就是道德上的不正

<sup>①</sup> 我将在第五章更详细地谈论这些问题。

当的典型例子,而其他人至少认为,这些行为的恰当性是一个严肃的道德问题。相比之下,按照我所提出的观点,某些包括了性的行为——像强奸、其他形式的强迫性性行为以及不负责任的生育孩子在道德上是不正当的同时,还可以把这些不正当行为看做违反了反对强迫以及施加伤害的一般道德原则。认为有详细的道德禁令来禁止某种形式的性行为——例如,反对手淫或反对同性之间的性行为——的观念毫无似真性,只要“道德”一词被理解为指的是“我们彼此负有什么义务”的话。

此外,甚至许多人会同意说,刚才提到的种种性行为方式在道德上不是不正当的,他们却仍会使用“道德”一词去包括远多于这里提出的说明所含的内容。例如,许多人会说,如果某个人未能对其朋友或孩子的利益给以特殊关照的话,那他就容易受到道德上的批评。当然,人们也可以论证说,如果考虑到我们和这些人关系的特殊性的话,那么,这些义务也可以在契约主义的框架内得到说明。例如,我们可以通过论证在我们把人们当做朋友来对待时,我们使他们形成了一种期待,期待我们对他们的关注,并且论证让这样的期望破灭是不正当的,从而来解释对我们的朋友的义务。而对一个人的孩子的义务也可以通过一个事实来解释,即,他们特别依赖于我们的支持和保护。毫无疑问,的确有这两种类型的义务,但它们似乎未能完全包含我们所期待于朋友和父母的所有东西。此外,即使它们能完全包含的话,它们也没有那种正当的动机基础:我们期待好朋友或父母能够为特殊的关怀所动,而不只是出于一般的义务感。仅仅为我刚才所描述的那类考虑所动的朋友或父母在这一方面就是有缺陷的,并且许多人会把这描述为一种道德缺失。

许多人也相信,如果他们没有尽力地去达到他们职业上的高标准,或未能去发展他们的才能的话,他们就完全可以受到道德上的批评,甚至在未能做这些事情并不违反对其他人的责任时,也是如此。而且,至少有些人会认为,肆意毁坏自然物,就像“只是为了高兴”就砍伐一棵巨大而古老的红杉树,在某种意义上在道德上就是不正当的,而且,这种意义不依赖于任何这样的主张,即,这样做剥夺了其他

人的资源或其他人享受乐趣的机会。

这些例子多种多样,并且它们也会要求多种不同的回应。但是,概括起来说,它们对一种结论提供了相当可观的支持:我所提出的契约主义观点既未能说明如许多人(如果不是大多数人的话)使用的“道德”一词通常被认为所包含的所有内容,也未能解释其动机基础。<sup>①</sup>对这种意见分歧有几种可能的回应。

第一种回应认为,对“道德的”与“道德”的这种宽泛用法是错误的。按照这种观点,契约主义完整地说明了对“道德”一词必须要有那种独特权威的一套要求。刚才描述的更广范围的责任和义务,或许包含一些值得严肃对待的东西,但是,认为它们从属于道德的范围是不恰当的。

第二种回应就是下结论说,这种意见分歧表明契约主义是错误的。按照这种观点,甚至对我称做“我们彼此负有什么义务”的这部分道德的任何充分的说明,都必定要表明这部分道德是上面描述的广义道德(至少是值得我们重视的那些部分的道德)的延续部分。所有这些要求应当被证明具有相同的主题和相同类型的权威性。

第三种回应就是得出结论说,我们大多数人使用“道德的”与“道德”这些词去指一组不同的价值,尽管契约主义表现出了被称为道德领域的核心部分的特征,它却没有将“道德”一词可以恰当地运用于其上所有东西都包含进来。在我看来,这一结论是正确的,因为根据反思,上面列举的例子中出现的那些成问题的价值,显然利用了一些动机来源,它们不同于构成狭义上的道德要求或“我们彼此负

---

<sup>①</sup>许多人都注意到了这种意见分歧,并对此有不同反应。例如,詹姆斯·格里芬就注意到,现今使用的“道德”一词的意义就比过去使用的要狭窄,它适用于“我必须如何适应其他人的利益”的问题,而不适用更为宽泛的问题“我应当如何生活”。他不认为我们应当为这一变化而感到遗憾。参见其《价值判断:改进我们的伦理信念》的第126—127、167—168页。另一方面,伯纳德·威廉姆斯却哀叹当代哲学中的一种倾向:将注意力集中在狭义的概念上,他为这种概念保留“道德”一词,有时(更为轻蔑地)还有“道德体系”一词,与“伦理学”相对照,后者涉及“如何生活”这一更宽泛的问题的答案;而这个问题,他相信应是我们关注的焦点。参见其《伦理学与哲学的限度》的第一章及其他多处。

有什么义务”的基础的动机来源。这些价值在一些重要方面都与这一核心的道德观念相联系,但却又不能还原为这一核心观念。<sup>①</sup>

首先考虑一下友谊和家庭关系的情形。一个能从与他人的交往、与他人的共同活动中得到快乐并从未不公平地对待他人或利用他人的人,却可能不是任何人的朋友,因为他看不出与他人保持较为紧密的关系有什么好处——这些关系会要求彼此关心对方的福利以及相互愿意为对方作出牺牲。在这个人的印象中,这些承诺只是一种累赘。与此类似,一个人很好地照顾他的孩子,因为他认识到他要为其孩子的生存负责,并且如果他不照顾他们的话,就没有人会照顾他们,这个人可能仍然缺乏做一个好父亲会有的动机。如我所描述那样,这样一个人肯定缺乏感情,但这还不是全部的问题。感情并不是一个可分离的心理成分,它可以作为我所描述的最低限度的道德义务的补充,以便产生值得称赞的父母。缺乏感情是一种标志,表示这样一个事实:我所描述的那个人未能看到做一个父亲的好处,未能把有孩子并照顾他们看做一种值得过的生活方式。没有这一评价性成分的话,单纯的感情是无意义的(类似的例子是:一个“朋友”对其伙伴有“热情”,但是认为对他们的义务纯粹是负担。)

友谊和父母身份的价值并非与“我们彼此负有什么义务”这种狭义的道德无关。正如我在本章第5节谈到友谊的情形时所论证的那样,这些价值既要适合于这种狭义的道德,反过来,这种狭义的道德也要适合这些价值。就这些价值是与他人的关系(必须承认这些其他人是有道德地位的,而且这种道德地位与这种关系无关)而言,它们要适合于狭义的道德;狭义的道德要适合于它们是因为,它们代表了人的利益的重要形态,无人可以有理由拒绝的任何一套原则都必须为这些利益留出余地。但是,做好朋友或好父母包括了要理解超出这一核心道德形态之外的价值以及对之作出回应。

<sup>①</sup> 托马斯·内格尔为一个相似的论点辩护,但是他提出的区别又与我的不大相同。参见《价值的分裂》,载于《必朽的问题》的第128—141页。阿拉斯戴尔·麦金太尔也论证说,我们现在的道德概念是缺乏一个全面的理论基础的片段集合,但是他对这一状况持一种较为消极的观点。参见其《追寻美德》的第一章。

我相信,这也是理解我上面提到的更为宽泛意义上的道德的其他例子的最好方式。例如,我在那里提出,一个未能尽力达到其工作中的高标准,或未能发展她拥有的才能的人,可能容易受到道德上的批评,而这并非由于其未能履行对他人的义务。这样的批评所采取的似乎最有道理的形式是一种指责,说她未能理解为什么达到高标准或发展她的才能是有价值的,或者说如果她的确明白这些事情的价值的话,那么,就说她未能为这些价值所动(如果一个人对这些目标过于重视,或者以错误的方式强调它们的话,那么我们也可以对其提出相似的批评。也可以说这个人误解了这里所说的那些价值。)。因为,发展自己的才能与尽力在工作中追求卓越,通常都包括了与他人一起工作,这些价值并非与我们彼此负有什么义务无关。如我们在友谊和家庭关系的例子中所看到的那样,它们与这一部分的道德具有双重关系,但是,像那些价值一样,它们不能还原为一般义务的这一核心部分或从中引申出来。

188

这些例子为我们理解性行为提出道德问题的方式提供了一个有效的模型。性道德得到一个坏名声是因为它被等同于一系列禁令,像有关手淫、鸡奸以及其他“越轨的”性习惯的禁令。但是,如果从这些禁令之难以置信地得出结论说,性在某种意义上处于道德之外,也就是说,只要性态度和性习惯不包含违反对强迫、欺骗以及诸如此类行为的一般道德禁令的话,它们就可以免于严厉的批评,那么,这一结论也是错误的。手淫在道德上要受到禁止的观念是可笑的,但是,专注于其中也表明一个人未能理解性和性快乐的重要性与价值(例如,或者因为给予它太大的重要性,或者因为误解了其可欲之处)。有人可能会回应说,手淫通常包括了对其他人的性幻想,它在道德上令人反感是因为它包括的态度与我们对其他人负有的义务不相容。在某些情形下,这或许是对的,但它也不能绕开基本的一点,即,为了解释为什么这些态度是令人反感的,我们需要理解性关系的特殊重要性和意义(与此类似,为了解释强奸为什么是比抢劫更甚的、特别严重的不正当行为,我们需要理解人们所具有的评价性亲昵与性关系以及希望控制它们的特殊理由。)。这就说明了我们在上



面所看到的我们对他人负有的义务这一核心道德与其他价值标准之间的双重关系。因为,像工作和友谊一样,大多数性行为都牵涉到其他人,不能脱离我们对其他人的义务来理解其价值。但是,反过来,这些义务又要适合于我们所具有的评价特殊好处(性关系就是这些特殊好处之一例)的特殊理由,而且,并非每次未能理解这些好处都只是关于我们对他人所负有的义务上的错误。

从哪些性行为方式可以在道德上得到允许这一问题,转到应该如何理解性的价值这一问题,就扩大了“性道德”的范围。例如,它考虑到了这样一个事实,即,赋予当今许多广告和流行文化中的性和性吸引力的重要性,包括了对性的严重错误评价,而在许多同性伴侣之间的关系却不包括这样的情况。以我所论述的方式谈论“性关系的价值”不应当被认为仅仅是暗示,理解性有“一种正确方式”。事实上,可能有多种不同的理解性的价值的方式,它们是有理由的,并且值得重视。即使没有理解性的方式,也肯定有许多不同的性行为方式是与这种价值相容的。

在我看来,性的价值问题不幸被忽视了,这或许是因为讨论一直被分成了两派的缘故,一派认为,性是道德的一个核心问题,但是把“性道德”等同于预防“越轨”行为的一套常规性禁令;另一派与这种立场相反,他们主张,性“不是一个道德问题”。在这种背景下来看,尽管天主教的这一教义——所有形式的“本质上不是生殖性的”性关系都是道德所禁止的——作为一种错误给我很深的印象,我们却至少可以认为它具有一种优点:它是从应该如何理解性关系和恰当评价这种关系这一正确问题出发的。对可供选择的其他答案的更多关注会是一件好事情。

我一直在讨论的价值都是这样的问题:关于这种问题,我们有正当的理由希望与我们周围的人(实际上)意见一致,或者接近于一致。除非有其他人有和我们一样的、关于友谊包括什么的概念,我们就不可能有友谊;如果没有其他人的群体理解我们努力的目的,那么,努力在一个领域中追求卓越的意义就会大为降低;对于其他情形来说也同样如此。就我们彼此负有什么义务来说也同样:我们有可

靠的理由希望和那些跟我们有共同的可证明正当性概念的人生活在一起。但是,在这种情形下,(假设的)意见一致的观念起一种更进一步和更深的作用。对他人的可证明正当性的理想就是产生了在这种较为狭窄意义上的道德论证的范畴的东西,它塑造了这些范畴,并赋予它们以重要性。在其他情形下却并不如此。关于这些价值的意见一致是我们想要的,一定程度上甚至还是不可或缺的,并且,它们还在一定程度上是由对他人的可证明正当性的要求塑造的。然而,这些价值并非只是从对正当性证明的条件的探索中产生的,还不如说出自于一种共有的感觉,即,某些事情是值得做的。<sup>①</sup>

考虑到这种差异以及我所提到的其他差异,或许有人会问,我为什么没有得出以上列举的第一个结论,即,“道德”这个词应当限制在这一更狭窄的范围内。我没有得出这一结论有好几条理由:首先,在我看来,最为重要的事情是要认识到我所讨论的各种不同价值的特殊性以及它们与我们彼此负有什么义务之间的复杂联系。一旦认识到了这些价值的本性和动机基础,“道德”这一名称的应用范围的广与狭就不太重要了。其次,即使这些价值超出了我们彼此负有什么义务的范围(这可由这样一个事实来表明:如果仅仅考虑他人不能有理由拒绝的原则是什么的话,我们就不能理解这些价值),它们也如我试图表明的那样,以复杂的方式与这部分道德相联系。因此,就没有必要把一个称做“道德的”而把其他的称做“非道德的”来夸大它们之间的差异。

最后,不管“道德”在广义上应当如何理解,事实是,许多人、或许是大多数人用这个词包括的内容要超出我们彼此负有什么义务的范围。因此,许多人把要求将这个限制在这一狭窄范围内看成否认由此被排除在道德范围之外、并出于那种考虑而受到抵制的那些

---

<sup>①</sup> 在这些确实出自于对他人的可证明正当性的理想和并非出自于这种理想的那些价值范畴之间的这种区别,抓住了“正当的”和“好的”两者之间的区别可能表示的东西之一。如此理解的话,这种区别就标志着这些价值的动机基础上的深刻差异,而不是它们形式上的差异(例如,“好的”并不对应于一个目标领域,而“正当的”也不对应于对这些目标的追求的约束的领域)。

价值的重要性。这在我看来是我们最好避免的一场斗争。正如我已经说过的那样,重要的是要理解这些不同价值的本性以及它们之间的关系。<sup>①</sup> 承认诸多不同、但又有联系的价值形态都被冠以道德之名,这样做的优点可以通过我在下一节将要讨论的问题来阐明:这样一些造物的范围有多大呢?我们对待它们的方式属于契约主义所描述的道德的哪一部分?

## 8. 道德的范围

在转向更详细地描述合理的拒绝这一观念之前,我想就我所称做“我们彼此负有什么义务”的这部分道德的范围说明一下。我们应对其担负起这些义务的造物其范围是怎样的呢?谁由此又能在我所描述的意义上受到不正当对待呢?这一问题在这里提得很恰当,因为其答案依赖于道德要求的目的和说服力。可以在这种意义上受到不正当对待的那一类造物,就是那类造物:我们与它们的关系是我在本章中描述的那种形式的道德动机的基础。

对道德的范围或对其某个重要部分的任何说明都注定是有争议的,但是,对我们关于道德上正当与不正当观念的哲学说明,至少应当为我们提供某种基础来理解这一争议是关于什么的以及为什么某些答案看来是有道理的,而其他答案则明确被排除了。经常有人认为,契约主义没有为提出这一问题提供似乎合理的基础。它也根本没有提供基础,因为契约主义必须以一些契约方作为其出发点;或者它所提供的答案明显是过于限定性的,因为,契约要求各方能达成和遵守协议,并要求各方能为他人提供某些好处以换取他们的合作。

---

<sup>①</sup> 我们并不非常清楚应当如何划出较为宽泛意义上的“道德”的范围。或许,道德批评在这种意义上通常被理解为适用于与一个人对重要价值标准的评价和回应有关的人格的所有问题。如果这是对话的话,那么,我在本节的开始所列举的所有那些例子,似乎都可以被合理地说成是包含了道德问题。但是,依据这种理解,道德的范围的确就会非常广泛:未能认识到艺术的价值是否也会被认为是一种道德过错呢?

这两种反对意见都不适用于我所提出的那种形式的契约主义。要简短地对这些反对意见作出回应就是：如我所理解的契约主义，把关于正当与不正当的判断之说服力的源泉确定为与他人处于某种关系之中所具有的重要性。这样，道德将包括所有那些东西：关于这些东西，一个人有令人信服的理由希望处于这种关系中，并因此而赋予其要求以极大的重要性。因为这种关系并非为了互利的协议，我那种形式的契约主义就没有关于第二种反对意见所提出的道德范围的似乎不合理的含义。让我来更详细地考虑这些问题。

首先，正如我在前一节里所说过的的那样，应当牢记在心的是，如我所描述的契约主义并不打算描述可以称为“道德”的所有事情的特性，而只想描述道德领域那一部分的特性，即，由某些特殊的、关于正当与不正当或“我们对他人负有什么义务”的观念所划分出来的那个部分。这部分道德的范围标志着一种重要的道德差异，但是，它并没有使那些“在道德上有重要性”的存在者和其余只具有工具性价值的存在者之间的差异显示出来。如我已经提到的那样，如果有不同类型的道德价值的话，那么，就有在道德上具有重要意义的不同方式。我认为，影响了对“道德范围”的讨论的混乱，大部分都源于未能认识到道德价值标准的这种多元性。我们发现自己首先被吸引去扩展道德的范围，因为否认某些事物具有“道德上的重要性”是令人难以置信的。但是，我们随后又被吸引去收缩它的范围，因为适合于“道德”思考的范畴（现在被理解为关于我们彼此负有什么义务的思考）似乎不适合这里所谈的情形。这种混乱状况因这样一个事实而加重，即，我们可以在广义上使用“不正当”这一语词去表达一种观点——某种行为方式容易在道德方面遭到某种严肃的反对。但是，据认为，构成这些反对意见的是许多不同的东西。例如，当某人说砍伐一片古老的森林去制作上百万俗气的古玩是不正当的时候，要是认为他们是想要根据契约主义试图描述其特性的那种道德观念提出反对意见的话，似乎就是不合理的。

契约主义对一个特殊的道德观念提供了一种说明，它声称，这一道德观念在对我们的相互行为的评价中起重要作用。现在摆在我们

面前的问题是：如果契约主义提出的说明是正确的，那么，这对于那类造物——一个人可以对之作出在这种重要意义上的不正当行为——意味着什么呢？记住这个问题，考虑一下下面那类存在者——对这类存在者（作出）的行为是这种判断的对象——可能的特性。

(1) 那些拥有善的存在者 (beings)，也就是说，事情能对其变得更好或更坏的存在者。

(2) 第一组中那些对感受痛苦有意识、能感知痛苦的存在者。

(3) 第二组中那些能够判断事情变得更好还是更坏的存在者，以及更一般地说，那些能够持判断敏感态度的存在者。

(4) 第三组中那些能够作出包括在道德推理之中的特殊种类的判断的存在者。

(5) 第四组中的那些存在者，与之一起进入一个互相约束与合作的系统之中是对我们有利的。

与这些类别相反，有一个问题：在道德是否在其范围内包括了一个特定种类的所有可能的存在者，还是只包括实际的存在者（即那些确实存在、将要存在或已经存在的存在者），或者只包括目前（比如说，行动的时候）实际存在的存在者。

根据契约主义，关于正当与不正当的道德其范围将包括那些存在者：我们有可靠的理由希望我们的行为是可以向这些存在者证明其正当性的。这对于我刚才所提出的那个问题来说意味着什么样的答案呢？

它强烈暗示的一件事情是，关于正当与不正当的道德不能包括第一组中的所有存在者。这一组不仅包括有知觉的造物，还包括橡树与番茄，或许甚至还包括森林与湿地生态系统，因为所有这些事情都可以在最抽象的意义上“拥有好处”。也就是说，有像“一些事件和条件对它们来说是好的或坏的”这样一件事。但是，从直觉上来看，这些并不是我们可以不正当对待的存在者，并且，契约主义能够解释这一点。为了使对一个存在者证明正当性的观念有意义，这个存在者必须至少是那种有意识的事物。这并不意味着发生在那些无

法具有意识的事物身上的事情无关紧要,或者甚至肆无忌惮地伤害或毁灭它们而不会在道德上受到某种方式的批判。在我上面提到的宽泛意义上,毁坏一片古老的森林去修建一个停车场甚至也可能是不正当的。如果这样的话,这只是说,对这种行为有一种认真的反对意见,有在“道德”一词的宽泛意义上的一种道德上的反对意见。但是,这种反对意见不是说,砍伐了这片森林我们就不正当地对待了森林或构成它的树木。在我们现在所考虑的那种抽象意义上,并非所有拥有好处——甚至是一种产生了以一种方式行动而不以其他方式行动的理由的好处——的实体,都是可以受到不正当对待的存在者。我觉得,这是因为一个事物之拥有这种意义上的好处并不足以以为“对”该事物的“可证明正当性”这一观念提供根据。

目前我们转向另一端,看来很清楚,我们可以了解“对”那些具有道德推理能力的存在者——也就是上面第四组中的存在者——的“可证明正当性”的意思,并且我们也有有力的理由希望我们的行为是可以向他们证明正当性的。此外,契约主义如我所描述它的那样,没有为转向一种更为有限的、关于正当和不正当的范围的概念提供依据。如果这部分道德的目标在于确保合作的益处的话,那么,就可能理由将其范围限制在第五组中,也由此就要排除掉像那些无法受到道德原则约束的存在者以及那些无论如何也不会伤害或有益于我们、因此其约束或合作就不能给我们提供任何东西的存在者。但是,这不是我所描述的目标,并且,从第四组进到第五组中时要被排除掉的那些存在者,也仍旧是我们有理由希望可向其证明我们行为的正当性的。

第三组与第四组之间的差别事实上相当小,很难看出存在者怎么能够持有判断敏感的态度而没有语言能力。<sup>①</sup>(理由还能以别的什么方式体现在判断之中吗?)因此,第三组看来几乎没有超出人类

---

<sup>①</sup> 要不是那种论证——没有语言能力也可以有对理由的敏感——的话。可参见墨林·唐纳德:《现代精神的起源:文化与认识演化的三个阶段》的第三章。这一可能性让我们注意到这一事实,即我所列举的组与组之间的分界或许并非截然分明的,而只是程度上的问题。我要感谢雷奥纳德·卡兹在这一点上有益的讨论。

这一类别之外。当然可以有、而且大概是有一些存在者属于第三组但却不属于第四组，即那些能够有判断敏感态度、但却不能够进行道德推理的存在者。然而，在我看来，“对”这些存在者的“可证明正当性”的观念仍然是有意义的，并且我们也有理由关注它。关于假使他们被说服去寻求他人也无法有理由拒绝的原则的话，他们所能有理由接受的是什么样的主张，包含了极少量违反事实的成分。此外，他们的推理以及理性的自我引导能力也要求这种注重，这种注重需要以他们（在这种极少违反事实的意义上来说）无法有理由反对的方式对待他们。因此，契约主义就几乎没有给我们理由把关于正当与不正当的道德之范围划得比第三组更狭窄。

这些范围应当更大吗？如果那些缺乏语言能力的非人类动物因此不能持有判断敏感的态度，那么它们就在我所描述的道德的范围之外——如果它只包括第三组的存在者的话。不能够评价理由的造物也就不能具有严格意义上的意向——在该意义上，一种意向就是一种判断敏感的态度。但是，非人类的动物看来显然也在进行有目的的活动。在某些情形下，这种活动是生物学上特定本能的表达，像鸟类的迁徙，或者鲑鱼游到上游去产卵就是这样。在其他情形下，这些目标更为独特，像我的猫试图通过桌子缝儿抓到一支铅笔那样。这就使这种活动看来更像是理性造物有意向的行为，即使它不会受到对理由的评价的修正。看来很可能我们认为痛苦是其属性的任何造物即使不能持有判断敏感的态度，至少也能进行有目的的活动，因为很难看出，我们怎么能够认为痛苦是一个造物的属性，而没有认为它在试图避免痛苦的事情。

当我们相信一个造物处于痛苦之中时，我们通常就会立刻产生同情的反应：我们将其痛苦看做有理由去减缓的东西。此外，我们没有理由认为这种反应一般来说是错误的。不管是理性造物还是非理性造物的痛苦都是我们有明显的理由去阻止、而且有更有力的理由不去造成的东西。重视这些理由对于理解有知觉的存在者的价值来说是很重要的（根据第二章讨论的对价值的说明）。考虑到那种似乎有理的假设，即，恰当地对其他造物的价值作出回应是广义道德的

一部分,这说明了那种直觉:对非人类的动物之痛苦漠不关心是一种严重的道德过失,而且,在没有充分的正当性证明的情况下造成它们的痛苦,在道德这个词的广义上来说就是不正当的。因此,就没有必要声称,非人类动物属于道德较为狭窄的部分的范围,我一直在描述这一部分以便说明这样一个事实:对于为了取乐而折磨动物,以及诸如为了试验化妆品而使它们遭受痛苦的对待之类的行为,人们有严肃的道德上的反对意见。

既然人类也是有知觉的造物,那么,他们的痛苦也是我们有明显的理由去阻止的东西。但是,我们和其他人的道德关系包括了超出于此的权利和义务。契约主义论试图解释的正是道德关系中这种更进一步的维度,是通过这样一个观念来解释的,即,重视理性造物的价值不仅包括了要以恰当的方式回应他们的痛苦,而且还包括了要按照他们没有理由拒绝的原则来对待他们。因为人类有理由避免痛苦,他们就可以有理由拒绝这样一些原则:这些原则允许他人在缺乏可靠理由时给他们造成痛苦,或者是准许他人在很容易做到的情况下不去减缓他们的痛苦。因此,就可以有不止一种理由对处于痛苦之中的人作出回应:其痛苦是恶的,而且帮助缓解其痛苦或许是我们对他负有的义务。

说后一种理由不适用于非理性造物的情况,这种主张并不意味着,人类的痛苦其发生是比非理性的动物的痛苦更坏的事情。关键之处不如说是在于,如果我们有理由关心我们的行为对其他理性造物、而非对非理性造物的可证明正当性的话,那么,我们对它们的行为就是由另一类理由支配的。那么,考虑一下那种观点:尽管对第三组之外的造物的痛苦掉以轻心在广义道德上是不正当的,我们也没有与这些造物处于更深层次的道德关系中——这些道德关系构成了我的契约主义说明所描述的那部分道德的基础。是否有理由认为这种观点是不能令人满意的呢?

看来最有可能不令人满意的是在这样一些情形下:在这些情形下,我们的确有类似这种关系的东西。例如,我们或许会看重让我们自己与我们的宠物有一种关系,是按照人与人之间关系来塑造的,



这种关系包括了相互期待、互相关爱以及像失望、愤怒甚至怨恨这样的情感。这包括了认为远超出第二组中所描述的那些能力是动物的属性。不管这样认为是否正确,这种关系对宠物在我们生活中所起的作用来说很重要,而且,我们之中的那些与动物有这种关系、并且重视这种关系的人,也几乎不可避免地把正当和不正当的范畴运用到我们对它们的行为上去。我认为,这就说明了许多人对于虐待狗、猫、马和其他动物(他们把这些动物看做这种关系的候选者),会感到在道德上格外不赞成。对某些野生动物也同样:经常造访一个人家窗口或者总是从一个人手上取食的乌鸦或浣熊之死激起的愤慨比只是杀死任何乌鸦或浣熊来说要大得多,因此,这种愤慨就变成了拟人化的和有指向性的态度和期待。

然而,看起来,不管动物是野生的还是驯养的,不管我们是否和它们有任何关系,折磨它们就和折磨人在完全同样的意义上都是不正当的。我已经承认,有一种道德上的反对意见对这两种情形都适用:就像人类的痛苦一样,我们也有理由去阻止和缓解非人类的动物的痛苦,未能对这个理由作出回应就是一种道德上的过错。但是,折磨动物在一种超越了“其痛苦是一件坏事”的观念的意义上,看来是不正当的:这是我们应当为之感到对动物有罪的一种事情,正如我们可以感到对人类有罪一样。这就使人想到,对他人的可证明正当性的要求应当扩展到能包含第二组中的所有造物。一个契约主义观点可以包容这一直觉,只要它认为,在决断无法有理由拒绝哪些原则时,我们必须考虑到代表这一组中那些自身缺乏评价理由的能力的造物之受托(trustees)人提出的反对意见。

一旦引入了受托责任(trusteeship)的观念,就有可能通过把甚至第一组的对象(包括了所有“拥有好处”的自然对象)的受托人包括在内,来把应向其证明正当性的造物的范围甚至扩展得更大。这种扩展似乎是不合理的。正如我在上面所评论的那样,认为对伤害或损坏自然产物(除了其对于人类生活的任何影响之外)有一种道德上的反对意见这样一种观念可以用这样一个事实来充分解释:这些对象的特征——诸如它们的恢弘、美丽与复杂——提供了非常有说

服力的理由不去伤害它们。引入“这些对象的受托人会有理由拒绝什么”这一观念,不会对此补充任何东西。相比之下,就理性造物来说,这一观念则补充了一些东西。通过接受“应当只以他们不能有理理由拒绝的原则所允许的方式来对待他们”这一要求,我们就承认了他们作为自我支配的存在者的地位,而不仅仅是能够被伤害或获益的事物。

争论的问题是,是否还有理由把这一要求应用于第二组中的有知觉但非理性的造物。通过考虑这些造物的受托人可以据以有理由拒绝所提出的原则的根据,我们就会明白这个问题包括了什么。人们自然想到的是,这些受托人至少有显见的理由去反对那些允许人们以违反这里所说的那些造物之“利益”的方式行动的原则。这至少可以通过两种不同的方式来理解。

首先,可以在“有机的”的意义上来理解这些造物的利益,并且,这种理解适用于所有有生命的事物,这种利益就在于很好地起作用,并完成它们所是的那种生命有机体典型的生命周期。但是,并非干预过其所属物种之典型生活的动物的所有事情,看来都会引发甚至是明显的道德上的反对意见,契约主义就正是想要抓住这种反对意见。例如,为了防止野生动物数量的增长对其人类邻居造成不便,而对它们实施无痛苦的药物生育控制,看来在这种意义上就不是明显引起人们反对的(假定这一措施不会给个别的动物带来不幸)。

理解非理性造物之利益的第二种方式近似于在第三章中讨论的福宁观念。如我在那里所论证的那样,人类福宁的核心成分包括了对其生活的经验质量以及成功地实现他们的理性目标。我们现在所讨论的存在者没有这种意义上的理性目标。它们的确进行有目的的活动,但是,除了它可能引起的不幸之外,对这种活动的干涉本身似乎不会引起道德上的反对。因此,造物的利益这个概念的这一方面似乎不能提供一种根据,非理性造物的受托人可以凭这种根据来反对提出的原则。相比之下,以经验上的伤害(诸如痛苦和不幸)为根据的反对意见似乎具有道德上的说服力,这种说服力不依赖于诉诸造物利益的其他方面。我们把痛苦视为造物的受托人可以合理反对

的东西,这并不是因为痛苦与造物的自然功能是不相容的,也不是因为痛苦是造物试图避免的东西,而是因为我们认为对那个造物来说它的感受如何。

因此,看起来,非理性动物的受托人对提出的原则所能提出的反对意见,或许就局限于以经验的伤害(像痛苦和不幸)为根据的反对意见。<sup>①</sup>如果这是正确的话,那么,我一直在考虑的这两种观点之间的实际差异或许就不是很大。一种观点认为,尽管从广义上来说,未能考虑到非理性造物的痛苦和不幸在道德上是应该反对的,我们却没有我们在谈到理性造物时所拥有的理由,来接受那种一般的要求:我们的行为是可以向他们证明其正当性的。另一种观点认为,我们的确有理由接受这种要求,并且,我们可以就是在那同一种意义上——在该意义上,我们可以不正当地对待人类——不正当地对待非理性的有知觉的造物。但是,这些造物是非理性的这一事实,把它们可以受到不正当对待的方式限制在那些不合理地造成它们的痛苦和不幸的处置方式上。这两种观点可能在哪些对待非理性动物的方式在道德上是应该反对的问题上是一致的,但是,关于这些道德上的反对意见的性质,这两种观点是不一致的。第二种观点未解决那种可能性:如果我在前一段里所勾勒的论证路线被证明是错误的话,那么,或许就有更大范围的对动物的义务。

我自己倾向于第一种观点。然而,考虑到“受托责任”解释的有效性,接受契约主义作为对我们彼此负有什么义务的一种说明,并不强迫人们接受这种选择。尽管契约主义未能解决非人类动物的道德地位问题,我却相信,契约主义的说明的确对处于争议中的问题以及对把我们引向不同答案的种种考虑提供了一种更清楚的说明。

甚至单就人类来说,把关于正当与不正当的道德的范围限定为有能力持有判断敏感态度的存在者,看起来可能是过于狭窄了。正

---

<sup>①</sup> 当然,也有那种可能性:非理性造物的受托人既可以依据它们想拥有某些经验上的利益的理由,也可以依据于它们想避免像痛苦和不幸这样经验上的伤害的理由,提出反对意见。这在我看来似乎是没有道理的,但我不会在此探讨这一问题。

常的成年人具有这一能力,但是,这样划定范围似乎会排除婴儿,甚至年幼的孩子,以及那些没有发展出正常能力的成年人。就婴儿和年幼的孩子来说,这一反对意见的说服力来自于一种令人误解的说明。婴儿和年幼的孩子不是单独的造物种类。更确切地说,在正常情形下,婴儿期和儿童时代是一个将会有判断敏感态度的存在者人生的两个阶段。此外,就儿童和婴儿来说,这已经是一种实际的存在了,而不仅仅是可能的存在,因为其有意识的生命已经开始了。

然而,并非所有的人都能发展出正常人的能力来,因此就有一个问题:对于那些有严重残障、甚至永远也不会发展出判断敏感态度所要求的有限能力的人之道德地位来说,这一标准意味着什么呢?问题是,我们是否有理由接受这样一个要求,即,我们对待这些个体的方式应当受到他们没有理由拒绝的原则的支配,即使他们自身没有、也不会有能力理解或衡量正当性证明。答案是,我们显然有理由接受。一个存在者是“生而为人”这一单纯的事实,就提供了有力的理由给予其与他人一样的地位。这有时被描述成一种偏见,称为“物种歧视”。但是,如果认为我们和这些存在者的关系给予我们理由接受“我们的行为应该是可以向其证明正当性的”这样一种要求,那就不是偏见。承认这种特殊理由不适用于具有相似能力的其他存在者,这也不是偏见,无论是否还有其他理由接受这种关于它们的要求。

这里所说的存在者是为我们而生的,或者为我们对其负有可证明正当性的要求之义务的其他人而生的。这一生育上的关系给予我们可靠的理由希望把他们“作为人”来对待,尽管他们的能力有限。由于这些限制,对他们的可证明正当性的观念就必须违背事实地来理解,按照他们能有理由拒绝的东西来理解——如果他们能够理解这样的问题的话。这就使受托责任的观念适合于他们的情形,不管这一观念是否适合于非人类动物的情形。它同时也表明了一种根据,这样的受托人据此反对所提出的原则。有严重残障的人有理由希望获得任何人都有理由希望获得的东西,只要这些东西是他们可以从中获益的。这些东西至少会包括保护、关心、关爱以及这个人有

能力享受的那些乐趣。因此,尽管包含着权利和自由——它们因为我们对控制和引导我们生活的兴趣而很重要——的关于正当与不正当的道德的很大一部分在这一情形下或许派不上用场,其他的基本义务还会有它们通常的效力。

那么,对关于范围的第一个问题的答案就是,按照契约主义,有可能作出不正当行为的那一类存在者,至少会包括所有那些属于那种能正常持有判断敏感态度的存在者,并且或许也能包括非理性的造物,这要视受托责任的观念被认为能在多大程度上运用而定。我们现在转向上面提到的有关范围的第二个问题。我所描述的那部分道德适用于它所适用的那些种类的所有可能的存在者呢,还是只适用于现实的存在者,也就是说,只适用于那些确实存在、将要存在或已经存在的存在者吗?或者说它只适用于在某个时间存在的存在者呢(比如说,被判断的行为的时间)?对所有可能的存在者(甚至某一种类的所有可能的存在者)的可证明正当性的观念似乎难以置信地宽泛,也几乎不可能连贯而有条理。另一方面,将其范围限制为目前存在的存在者看来又显然过于狭窄。任何真实的人或第三组中的真实成员,不管他们是现在存在,或者仅存在于过去或将来,都构成了一种观点,与之相关,正当性证明的问题就是有意义的,并且,我们也有理由重视我们的行为对这些人——也就是说,对那些已经死去或尚未诞生以及我们的同时代人的可证明正当性。

我们对死者的义务比我们对同代人应负的责任要少,因为我们的所作所为影响死者利益的方式是有限的。但是,有关这些限制的问题是一个实质性问题,可以在关于正当与不正当的道德中恰当地处理,而不是通过限制其范围。与此类似,有一个德里克·帕菲特提出的问题,是关于一个行为过程(像污染环境或耗尽其资源)是否可以被说成不正当地对待生活在未来的人们——如果也真的采取过一种不同的政策的话,那么,那些特定的人也就真的不会存在。<sup>①</sup>这也是一个有关我们何时不正当地对待过某人的实质性问题,而不是一

<sup>①</sup> 这就是帕菲特所称做的“非同一性问题”,参见《理与人》第十六章。

个有关谁能受到不正当对待的问题。我将在第五章中把这个问题作为有关“拒绝”的根据的问题来讨论。这里,我只是评论说,契约主义没有提供理由说现在不存在而将来会存在的人们没有对我们提出要求的权利。那么,看来契约主义就将我们引向了我所列举的三个选项中的第二个:有可能受到不正当对待的存在者是所有那些确实存在、存在过、或将要实际存在的存在者。

## 9. 结论

这一章的主要目的是介绍契约主义关于对他人的可证明正当性这一观念,将这个观念作为对构成我们道德思考的基础和一个重要部分的理由的说明。契约主义对这些理由提供了一种实质性的说明:这种说明的目的在于彰显这些理由的吸引力和重要意义的方式来描述它们。我论证了,对他人的可证明正当性的观念具有这样一种说明需要具有的种种特性。它和我们的正当与不正当的观念有足够密切的联系,从而显然成为对道德理由的一种说明,但是,它又没有密切到等同于这些观念,以至相当于那种浅薄的主张:我们拥有的避免某些行为的理由仅仅是说它们是不正当的。

我论证说,在这一契约主义说明的基础上,我们既可以解释它所描述的那部分道德声称对其他价值的优先性,又可以解释我们认为为其所说服这件事具有的特殊重要性(看来把我们和那些未能被这样说服的人分隔开来的鸿沟表明了这一重要性)。契约主义并没有提供对通常冠以“道德”之名的每件事作出似乎有理的说明。因此,这就致使这种广义上的道德在动机上是多种多样的,并且我还主张说,根据反思,我们应当接受这一推论。

我并没有试图表明,每一个理性的人都必须致力于发现有相似动机的其他人无法拒绝的原则,并按照这些原则来生活(例如,我本来可以通过努力表明这一目标来自于任何理性造物至少都一定默认的一些考虑来表明这一点)。我自己接受契约主义主要是因为,它

就道德动机所提供的说明从现象学上来说比我知道的任何其他说明都更准确。它非常准确地抓住了我对理由的感觉,这些理由为我关于正当与不正当的主要问题的思考提供了根据,并且决定了我的这些思想,我还发现,它所暗示的那些区别——比如在“我们彼此负有什么义务”和道德的其他领域之间的区别——在直觉上是令人信服的。在本章,我试图呈现这些优点,由此读者就可以认识到和评价它们的吸引力,并且我也试图预先防止某些自然的误解和反对意见,这些误解和反对意见可能会妨碍他们的认识和评价。当然,契约主义的似真性也要依赖于它关于正当与不正当的实质性含义。将这些实质性含义展示出来是后面三章的任务。

## 第五章 契约主义的结构

### 1. 导言

一个行为当且仅当它能向其他人证明其正当性时才是正当的这一观念,即便非契约论者也能接受。<sup>①</sup>例如,功利主义者们(他们认为,一个行为只有在它产生的幸福比行为者在当时能够作出的任何其他选择都要大时,它才是正当的)大概也相信,如果一个行为满足这个功利

---

<sup>①</sup> 例如,朱迪斯·汤姆森提出,这一双重的限制性条件“正如可以提出证据证明的那样,是必然真理”,因此也就是任何理论家都必须接受的一个真理。在她看来,不是必然真理的东西,以及她否认的根本是正确的东西是“因为一个行为满足了这种条件,所以它是不正当的”这一观点。见《权利的领域》第20页注释15,以及第30页注释19。



主义公式的话,就能够向其他人证明其正当性,因此他们也会认为,一个行为当且仅当它根据其他人不能有理由拒绝的条件是可以向其他人证明其正当性的,它就是正当的。然而,对功利主义者而言,使一个行为正当的,是拥有最好的后果;可证明正当性仅仅是这件事的后果。

我的契约主义的独特之处在于,它在两个方面把可证明正当性的观念当做基础:它既为关于正当和不正当的道德提供了规范基础,还为其内容提供了最为普遍的特征。根据契约主义,当我们集中精力于正当和不正当的问题时,我们试图要判定的首先是,某些原则是否没有人(如果被恰当的动机驱动的话)能有理由拒绝的原则。为了使我的观点内容更清楚,我需要把它所依赖的可证明正当性的观念和有理由拒绝的观念讲得更详细些。这就是本章的目的。

人们已经提出了很多和我类似的理论,它们的类似之处在于提出,我们可以通过考虑人们(也许是在一些特殊条件下)会有理由赞同什么原则,或者人们(从一种特定的观点来看)普遍愿意坚持什么原则,来理解道德的内容(或者正义的内容)。这些理论包括(这里我只想提到一些著名的理论)康德的观点和最近提出的大卫·高蒂尔、尤根·哈贝马斯、R. M. 黑尔和约翰·罗尔斯的理论。<sup>①</sup> 这些理论中的大多数都诉诸合理性的观念或合理选择的观点(也许是在一些特殊条件下)。在高蒂尔的理论中,最初,合理性等同于做或者选择那些有助于实现一个人的目标的事情,他的目标是要表明我们如何才能有可靠的理由去遵守对所有同意它们的人来说是(在这种意义上)合理的原则。黑尔认为合理的行为就等于能够最大限度地满足一个人目前的偏好的行为,它们也会做到这一点,如果清除了逻辑错误并且受到事实的影响的修正的话。因为他认为,道德原则是普

<sup>①</sup> 大卫·高蒂尔在《协议而致道德》中;尤根·哈贝马斯在许多著作包括《交往行为理论》和《道德意识和交往行为》中的论文;R. M. 黑尔在以《道德语言》为先导的一系列著作中,包括最近发表的《道德思维》中;约翰·罗尔斯在《正义论》中。当然,也有许多其他人运用了某种形式的契约论观念,如布鲁斯·阿克曼在《社会正义与自由国家》中,以及 G. R. 格赖斯在《道德判断基础》中就是如此。

遍的诫命(不仅可以运用到实际的事物中,而且可以运用到可能的世界,在这一世界中,一个人占据了任何其他人在这里所说的那种行为或受其影响的地位)。关于要接受哪些原则的合理决定,不仅要考虑一个人当前的偏好,而且要考虑一个人在所有这些其他地位上就会有的偏好。因而,可以合理辩护的道德原则就是那些导致最大限度地满足受影响的各方之合理偏好的原则。<sup>①</sup>

康德有一个著名的观点:如果一个行为可以得到这样一条原则的许可,它在道德上就是得到准许的:一个人可以合理地愿意把它“当做一条普遍法则”来坚持。作为其理论的一部分,罗尔斯主张,正义诸原则(确定基本社会制度合法性的标准)对各方来说,假如他们带着尽其所能为他们所代表的那些人来做的目标去选择的话,接受它们会是合理的,但是,这些选择是在没有任何关于他们的社会地位、自然优势以及特殊的价值和承诺的信息的条件下(也就是说,假如他们是在模糊了这些事实的“无知之幕”背后选择的话)。

我提到的每一种理论都提出,我们可以通过追问关于做什么或者选择什么或者希望什么是合理的某些问题,得出关于道德内容的结论。在每一种情形下,这些问题都是用这样一种方式来理解的:它要求我们在回答这个问题的时候,以或此或彼的某种方式考虑到其他人的利益。就高蒂尔的理论来说,我们必须考虑其他人有理由做什么,因为我们是在试图获取合作安排的好处,而且对其他人来说,接受一个不会提高自己利益的行动计划就不合理。在黑尔的理论中,以及在我已经提到的罗尔斯的那一部分中,这里所说的合理选择是用使其他人的命运以一种不同的方式成为相关的这样一种方式来界定的。<sup>②</sup> 在黑尔的理论中,是通过补充信息和动机来完成的:关于其他人的偏好的信息,它们然后形成了我们自己关于假如我们在他们的地位上会希望得到什么对待的偏好。在罗尔斯的理论中,是通

① 黑尔:《道德思维》第五章,尤其是第105—106页。

② 由于康德的观点提出了解释的问题,这一问题会导致我远离我在此将要集中讨论的黑尔的观点和罗尔斯理论中对这一部分的讨论。

过减少信息(强加一道无知之幕)和集中于一种特定的动机——相互冷漠的各方尽其所能为他们自己以及他们所代表的那些人去做的愿望。缔约各方被说服去保护最不利者的利益,保护文化和宗教上的少数人的利益,因为就他们所知,他们自己可能就属于这些群体。

根据我在这里所提出的那种形式的契约主义,我们对正当和不正当的思考由一种不同的动机构成,也就是寻找那些原则这样一个目标,那些原则是其他人只要也有这一目标就不会有理由拒绝的。这给了我们一个关注其他人的观点的直接理由:就我们所知,并不是因为我们可能实际上就是他们,或者因为在某个其他的可能世界中,我们可能占据他们的地位,而是为了寻找他们能够接受、我们也能够接受的原则。<sup>①</sup>正如我在第四章指出的,根据这种观点,在引导我们以道德思考的结论所要求的方式去行动的理由和形成了我们借以得出那些结论的过程的理由之间有很强的连贯性。于是,由于我那种形式的契约主义特殊的动机主张,由于其诉诸“有理由”(reasonable-ness)的概念,而不是合理性(rationality),我那种形式的契约主义就和这些在其他方面类似的理论有区别。

---

<sup>①</sup> 在这一方面,我的观点和哈贝马斯的观点有较多的共同之处。他认为,为了使一条实践规范有效,“为了满足每一个人的特殊利益而普遍遵守这一规范,其后果和副作用必须对所有的人都是可接受的”;“道德和伦理生活”,见《道德意识和交往行为》,第197页。我的观点像他一样,把道德判断解释为包括了关于某些行为者可以要求其他人接受的正当性证明的主张,而不是关于一个单独的行为者在具体条件下会有理由想要什么的主张,就此来说,它至少在一个方面避免了被斥为“独白的”指控,哈贝马斯对此有类似的观点。(“商谈伦理学”,见《道德意识和交往行为》,第66—68页)但是他也说到,“规范的正当性证明要求能够进行真正的交谈,因此就不会以一种严格的独白形式出现,也就是说,以在个人头脑中发生的假设的论证过程的形式出现。”(第68页)在我看来,虽然和其他人的交互作用在达成有根据的道德观点过程中起了关键作用(见本书第217页注①),得出一个关于正当和不正当的结论还是要求做出一个关于其他人能够或者不能够有理由拒绝什么的判断。这是我们每个人都必须为他或她自己做出的判断。其他人通过实际交谈达成的一致并不需要,当它出现的时候,并不能解决这一问题。在这一方面,用他的话说,我的说明可能仍然是“独白的”。

## 2. 有理由(reasonableness)

尤其是这第二个特征看来可能是有问题的。为什么要说“没有人能有理由(reasonably)拒绝的原则”而不是“没有人能合理地(rationally)拒绝的原则”?“有理由”的表述似乎更模糊。那么,为什么要使用“有理由”,尤其是考虑到我补充了一段文字“考虑到寻找有相同目的的其他人无法有理由拒绝的原则这一目标”这个事实?为什么不依靠“对有这一目标的人而言,什么会是合理的”这个观念?

正如我在第一章提到的,“合理性”(rationality)可以用几种不同的方式来理解。但是,近年来,“做(最)合理的事”最通常用来表示“最有利于实现行为者目标的事”的意思。我刚才讨论过的那些当代理论指出了这种用法的首要地位,尽管存在差异,但是,它们几乎都或多或少是在这同一种意义上使用合理性概念的。正如我已经指出的那样,我相信这个合理性的概念是错误的,但是,人们对它太熟悉了,以至于它就是这个词的任何不合格的用法很可能让人想到的东西。

“有理由的”也有一种确定的意义,它与我认为道德思考之基础的东西更为接近。一种关于一个人做什么事是有理由的主张预设了一部分特定的信息和理由的一个特定范围,它们被认为是相关的,并且继而提出了关于这些理由(如果恰当理解的话)实际上支持什么的主张。<sup>①</sup>在契约主义对正当和不正当的分析中,首先预设的是寻找原则的目标,这些原则是其他有这同一个目标的人不能有理由拒绝的。于是,这一目标就把其他的理由拉了进来。例如,假设有了这一目标,在决定接受那些原则的时候,不重视其他人的利益就是没有理由的。因为他们为什么应该接受以这种方式得出的原则呢?于

<sup>①</sup> 对于这种关于“有理由”主张的讨论,在其认识论和道德上的使用,见第一章第3节。

是,这又导致了更进一步的、更复杂的、更确切地说是关于怎么能要求我们在不同的境遇下“考虑到其他人的利益”的问题。

在这种意义上,做什么才是有理由的,与做什么才是合理的,这两者之间的差别不是一种技术性的差别,而是在日常语言中常见的差别。<sup>①</sup>例如,假设在我们县里,我们正在就水权进行磋商,并且有一个地主已经控制了邻近地区的大多数水源。这个人不需要我们的合作。他高兴怎么做就可以怎么做,他的选择将在很大程度上决定磋商的结果。我们还可以假设,虽然他不是一个吝啬的人(他可能会从他自己的井里给那些特别需要水的人供水),但是他极为急躁,而且不想让其地位的合法性受到质疑。在这种情况下,我们中的某个人如果坚持认为每个人都有资格至少得到最低限度的用水,并且拒绝任何没有保证这一点的分配原则,那他的要求就不是没有理由的。但是,提出这一主张或者拒绝那些原则可能不是合理的,因为这非常可能会激怒那位大地主,并导致对几乎每个人来说都是糟糕的后果。此外,说大地主拒绝我们保证最低限度水权的原则的要求会是没有理由的,这是很自然的。对他来说,做什么才是合理的(在对那个词最通常的理解上)是一个不同的问题,并且取决于他的目标是什么。

于是,在“有理由”与“合理性”之间就有一种常见的差别。有人可能会反对说,在唤起人们对这一差别的关注时,我完全关注于什么会是绝对合理的,而没有考虑假使有了我已经详细说明的那个特殊目标,什么会是合理的。人们可能会问,假使有了寻找原则的目标(这些目标是有这同一目标的其他人也不能合理拒绝的),为什么不认为正当性是由没有人能合理拒绝的原则决定的呢?这似乎提供了一种方式来把握我想到的那个观念,同时避免了“有理由”这个模糊的概念,这有利于更清楚、更好地理解合理性的观念。

我没有阐明契约主义对正当和不正当的说明的第一条理由是,这样来阐明,它很可能被理解为一个策略问题,是关于如何最好地达

<sup>①</sup> W. M. 西布利在《合理的对有理的》中也指出了这一点。

成在原则上的一致这一想要达到的目的的问题。<sup>①</sup> 这样解释,就不大可能有确定的答案,根据上面提到的事实,做什么合理的将取决于可以期望其他人做什么作为回应。如果有一条原则,它会使每一个人比他或她在任何其他原则下的情况要好,那么,或许很明显的就是,对每一个人来说,选择这一原则就是合理的,并且“考虑到寻找原则的目标(这些原则是共有这一目标的其他人无法合理拒绝的),什么原则是没有人能合理拒绝的?”这一问题因此可能有确定的答案。但是,在更为通常的情况下,我们必须在这样一些原则中选择:其中的每一条原则都会以牺牲他人为代价而对某些人有利。在这些情况下,对于一条特定的原则是不是在那些有这里所说的那个目标的人之中,没有人能合理拒绝的一条原则这一问题,在理论上,可能没有确定的答案。

210

在一个特定的情况下,一旦这种情况的细节——有关的个体的心理状态和他们面临的选择——完全得到了详细说明,那么,这一问题的答案就可能变成确定的。例如,在上面提到的水权的例子中,即使我们所有的人(大地主也包括在内)都有寻找没有人能合理拒绝的原则的目标,我们中间也仍然真的没有一个人有理由拒绝他喜欢的条件。在这种情况下,加上合理的一致意见这一目标没有什么区别,因为地主所处的地位使他的邻居接受他选择的任何原则都是合理的。在这个例子中,答案虽然是确定的,却没有什么道德重要性。如果我们去掉这个例子中使其在道德上遭到反对的那些特征——例如,通过要求有完整的信息和不一致之点,它让每一个人都处于至少最低限度地可以接受的位置——那么,确定性可能会再度失去,因为结果可能取决于各方的个体心理状态以及他们的关系和忠诚。一种熟悉的策略就是对这里所说的一致意见施加进一步的限制,目的在于保持确定性和道德相关性。这种策略在一些特殊情况下可能很成

<sup>①</sup> 因此,例如,理查德·米勒称为“形式契约论”的东西给每一个体指定了一种同样强烈的愿望,通过所有人都同意的原则去获得规范的目标。然后再与个体的其他(事实上的)愿望进行平衡,以便决定他们有理由拒绝抑或是接受什么原则。我赞成米勒对这样理解的契约论的拒绝。见《道德差异》,第354、355—364页。

功。我当前的目标并不是去反驳运用这种策略的理论,而不如说是把它与我正在实施的策略区别开来。

根据我那种形式的契约主义,就我们来说,判定一个行为是正当还是不正当,要求一个关于反对可能的道德原则的某些意见是否会有理由的实质性判断。例如,在对水权的论证中,我们的判断是说,邻居要求比大地主提供的要更好的条件不是没有理由的,这一判断反映了关于他们的权利主张的价值的实质性判断。它并不是关于在他们的实际环境中或任何更为理想化的情况下,什么最可能促进他们的利益或者达成一致的判断,而是关于某些原则用做互相承认与和解之基础的适宜性的判断。

如果我的分析是正确的,那么,关于什么东西在这种意义上是有理由的这样一个观念,就是一个构成我们日常关于正当与不正当的思考之基础并且指导这些思考的观念。因此,它就是具有道德内容的观念。这种道德内容使它作为道德理论的一个组成部分很有吸引力,但是也引来了循环论证的指责。有人可能指责说,由于把它自己置于“有理由”概念的基础之上,它从一开始就是由道德元素构造起来的理论。这很容易使它变成一种听起来似乎正确的理论,但这样一种理论却没有告诉我们什么东西,因为我们要在结尾处从中得到的一切,必须在开始的时候就作为“有理由”的道德内容的一部分置于其中了。因此,依赖于合理性观念的策略(也许还加上一种理想境况的结构特征,在这种境况中,要作出合理的选择)看来就许诺了一种更为成功的理论,或者至少是一种不那么受到循环论证威胁的对正当和不正当的说明。在回答这种反对意见之前,我将更详细地描述一下我那种形式的契约主义。通过把关于有理由的拒绝的判断“具有道德内容”的各种方式解释得更清楚,我希望澄清循环论证的指责的效力以及我对其作出回应的方法。

然而,在转到这个任务之前,我想更详细地谈谈在判定一个行为是否不正当的过程中,有理由的观念是如何出现的。根据契约主义,为了判定在环境 C 中,做 X 是否会是不正当的,我们就应该考虑支配一个人在这样一种境况下可能如何行动的可能的原则,并且追问,

允许一个人在这些环境下做 X 的任何原则,由于那条理由,是否有理由被拒绝。为了判定情况是否如此,我们首先需要形成一个关于负担(burdens)的观念,在这样一种境况下,如果允许其他人做 X,就要把这些负担强加给某些人,称这些为“反对许可的理由”。<sup>①</sup>于是,为了判定这些反对理由是否为有理由拒绝已提出的原则提供了根据,我们就需要考虑在这些环境中由一条禁止人做 X 的原则使其他人承受负担的种种方式。假设,与“反对许可的理由”相比较,反对禁令的理由不重要,而且因此在这里所说的环境中,拒绝任何允许人做 X 的原则就是有理由的。这意味着,根据契约主义的准则,这个行为是不正当的。换言之,假如在这样一些情境中,有某些规范行为的原则,它会允许人做 X,并且拒绝这些原则是没有理由的,那么,做 X 就不会是不正当的:这能够根据其他人无法有理由拒绝接受来向其他人证明其正当性。

现在返回到前一个例子,如果拒绝任何允许人在 C 环境下做 X 的原则都会是有理由的,那么看来一定有某个原则说,拒绝该原则就会禁止在这些环境下做 X,这不会是有理由的。由于有理由拒绝的问题之可比较性质,有人会期望这是正确的。与“反对禁令的理由”相比较,如果反对许可的理由足够有力,使拒绝在 C 环境下允许做 X 的任何原则都是有理由的,那么,与反对许可的理由相比较,人们就不会期望反对禁令的理由足够有力,使拒绝任何禁止在 C 环境下做 X 的原则是有理由的。

但是,看来或许可以有一些例子,在这些例子中,这种情况可能是对的。<sup>②</sup>例如,考虑一下两个人从正在下沉的船上游泳逃生的情形,其中一个人发现水中漂浮着一件救生衣。另一个人可以用强力夺走这件救生衣吗?似乎可能的是,即使可以有理由拒绝允许这样做的任何原则,也可以拒绝任何禁止这样做的原则,因为得到这件救

<sup>①</sup> 关于如何理解这些反对理由的问题,将在本章的第 4 节和第 6 节详述。

<sup>②</sup> 托马斯·内格尔在《平等与偏爱》中讨论了这种可能性。我非常感谢他对这个问题的颇有助益的讨论,同时也向谢利·卡干表示感谢。



生衣是另一个人避免淹死的唯一办法。用一种一般的形式来说,这种想法可能是认为,有理由的拒绝有一个临界点:一种代价到这样一种程度——人们有理由拒绝会导致一个人受难的任何原则,是那么的大的代价,而且不管其他人对另外的原则有什么反对意见也有理由这样做。在我看来,并没有这样一个临界点。例如,一条原则会禁止某人做必要的事以便拯救一个人的生命,这个事实看来并不总是使拒绝该原则是有理由的。拒绝这样一条原则之有理由不仅要取决于其他原则强加给其他人的代价,而且取决于如何强加这些代价。这反映出了一般的事实,在本章稍后部分我将讨论它:一个人反对一条原则的力度,不只是由接受该原则会给这个人的福利造成的差异决定的。例如,在沉船的例子中,两条原则给双方带来的代价可能是相同的(假如不允许抢救生衣,一个人会淹死;另一个人被抢了救生衣也会淹死)。但是,其中之一现在有了救生衣(也许他费了很大力气找到的),因此,他现在没有危险了,这件事可能仍然对他们的反对意见的说服力有很大影响。

然而,即使有理由的拒绝之临界点的一般观念是不正确的,仍然可以有一些例子,在其中,对立双方都有强有力的反对理由,势均力敌。例如,假设两个游泳者,其中一个比另一个强壮得多,他们同时抓到救生衣。每个人都可以用强力抢夺救生衣吗?看来,如果有理由拒绝一条准许这样做的原则,那么,也可以拒绝一条禁止这样做的原则,因为对双方的考虑是一样的。结论取决于对其他一些选择方案的一个极度简单的观点。允许每个人争夺救生衣的原则至少有承认他们的权利之对等以及对某种决定性的解决办法之需要的好处。假如、但仅仅是假如,有某种替换方案,他可以更好地解决这个问题(诸如要求他们轮流使用的原则,或者不切实际的,如抽签),那么,拒绝那一原则就是合理的。与此类似,假如有某种其他(不可拒绝的)方法解决问题,那么,就没有理由拒绝禁止使用强力的原则。

因此,从这样一个事实——由于一种行为得到允许而将遭受苦难的人和由于一种行为被禁止而将遭受苦难的人,他们的处境实质

上是相同的——并不能得出结论说,如果有理由拒绝允许该行为的任何原则,那么,也可以有理由拒绝禁止该行为的任何原则。这些反对理由是对等的,正是这一事实,可能指出了走向那种不可拒绝的原则的道路。

### 3. 原则

我已经说过,如果一个行为会被无人能有理由拒绝的任何原则否决,它就是不正当的。本节的目标就是要解释这里的“一条原则”意味着什么,并且谈谈这样的原则在我们关于正当和不正当的思考中所起的作用。把人们熟悉的关于行为和规则功利主义的争论作为一个背景,人们很自然就会问,为什么对其他人证明我们行为的正当性,应该无论如何通过原则来进行,为什么不代之以考虑个体行为呢?以这种方式提出,这个问题就被误解了。向其他人证明一个行为的正当性就是提出支持它的理由,并且主张它们完全能够击败其他人可能会有的任何反对理由。然而,要做到这一点也就是为一条原则辩护,也就是一种主张:这样的理由是在普遍的条件下如此行事的充分根据。有一个问题(与行为和规则功利主义之间的争论有关)是关于一个行为的正当性证明是否应该只诉诸该行为(与行为者可实施的其他行为之后果进行比较)的后果,或者其他考虑是否也是相关的。在下一节将处理这个问题。但它是一个关于相关原则应该采取形式的问题,而不是关于正当性证明是否无论如何都应该包括原则的问题。

契约主义对正当性证明的强调,因此也是对理由和原则强调,抓住了关于正当和不正当的日常判断的主要特征。典型地说,我们关于行为之不正当性的直觉判断不仅是判断一个行为是不正当的,也是判断该行为由于某个理由而是不正当的,或者由于某种一般的特征而是不正当的。对正当和不正当的判断在这方面与许多其他类型的评价判断,诸如某事物很美或很丑、或有趣这样的判断完全不同。

在后几种情形下,评价性判断首先产生——我们“看”那个事物是美的或者有趣的——解释随之而来,只要事实上我完全能够提供这种解释。<sup>①</sup>但是,我们很少(如果有过的话)“看”一个行为是不正当的,而又没有它为什么是不正当的某种观念。可能有一些情形,在那些情形中,某个行为“仅仅看起来是不正当的”,即使人们说不出反对它的理由是什么。但是,这些反应具有“预感”或者怀疑的地位,它们需要实现:有一种要提出一种解释的压力,否则,如果我们不能解释我们的反对理由是什么,判断就得收回。

在不同文化中的人们把不同的事物看成是有趣的,而且他们对什么样的脸是美丽的也有不同观点。因此,他们就有幽默和(至少一些种类的)美的“不同标准”,而且,要说当这些群体之一的一个成员作出了关于什么是有趣的或者什么是好看的判断时,这一判断作出的断言必须要理解为与该群体的标准有关(所以,同样的笑话在鄂木斯克与洛杉矶会受到截然不同的评价,它们可能都是正确的),这似乎是有道理的。<sup>②</sup>但是,即使在这种意义上有关于幽默和美的标准,这些标准在个人的判断中所起的作用与道德标准通常所起的作用是不同的。一个人认为一个笑话很有趣,或者认为一个人或者风景很美,他可能完全不能清楚地说出与他或她的判断相关的标准——如果有的话——是什么。但是,我不能声称一个行为在道德上是不正当的却不知道有什么反对它的理由。

契约主义给我们关于正当和不正当的判断的这种特征提供了一种自然的解释。然而,在另一方面,认为道德判断包括了对原则有意识地参考的主张似乎又是没有道理的。假设我相信,虽然麦考米克拥有合法权利把他的房屋建在他建房的地方,但是他把房子建在离地界太近的地方,从而挡住了邻居向外看到的景观则是不正当的。

<sup>①</sup> 我要感谢唐纳德·戴维森和汉纳·金斯伯格和我的交谈,在谈话中他们让我注意到了这一对照。另见奥里尔·科尔奈,《审美体验和道德体验》,第202—203页。

<sup>②</sup> 正如菲丽帕·富特在《道德与艺术》以及《道德相对主义》中所论证的那样。我将在第八章讨论这种相对性。

在这个例子中,我很明确地知道在道德上反对麦考米克行为的理由是什么:对邻居利益的考虑不充分。但是,我不大可能阐明一条原则来支持这一点,如果我们用一条原则指的是一条规则,它详细说明了当其他人的利益和一个人自己类似的利益发生冲突时,据认为他应该给予其他人的利益什么样的重要性的话。因此,我一直在宣称的主张,就其被认为是暗示我们是通过借助于或“运用”一条原则或规则而作出这种判定来说,似乎可能非常没有道理。

这种评论完全正确。但是,那种认为它构成了反对我一直主张的的观点的意见的想法依赖于一个关于原则是什么的极为狭窄的观念。如果原则被认为是规则,它可以被“运用”于解决很大范围的问题,而没有给使用判断留下多少空间或者完全没有给它留下空间,那么就根本没有什么道德原则,而且,要主张每一个关于正当与不正当的判断都必须有一条原则来支持,这当然也会是错误的。如果那种认为道德判断必须有原则支持的主张要有任何似真性,原则的概念就必须在宽泛得多的意义上来理解。原则,如我要理解它们的那样,是关于各种行为理由之地位的一般结论。这样理解的话,原则就可以通过排除它们赖以为基础的理由来排除一些行为,但是它们也为解释和判断留下了很大的空间。

例如,考虑一下关于夺去人类生命的道德原则。这似乎是一条简单的、禁止某一类行为的规则:你不应该杀人。但是,自卫、自杀、警官杀人的某些杀人行为和战士在战争时期杀人又如何呢?安乐死总是被严格禁止的吗?这一原则的最清晰部分最好根据理由来提出:可以预见一个行为过程可能导致某人的死亡这一事实通常是反对它的决定性理由;某人的死亡将给我带来好处这一事实绝不是以此为目标的正当性证明;但是,当使用致命的力量看来是反抗一个对自己生命有威胁的人的唯一自卫手段时,一个人就可以使用这种力量;等等。

对忠于诺言的原则,我们能够说的差不多也同样。不管怎样,在道德上也没有要求我们信守不管什么诺言。这一原则的最清楚部分是:守诺会带来不便和不利这一事实通常并不是违背诺言的充分理

由,但是,这里的“通常”包含了许多限制条件。例如,有比例的问题(那种不能诉诸的不利条件,以便证明未履行诺言取决于诺言中有危险的东西)和关于作出诺言(例如是否有强迫和是否隐匿了关键信息)的条件的问题。

因此,即使是人们最为熟悉的道德原则,也不是可以在没有诉诸判断的情况下轻易运用的规则。它们简洁的文字表达形式经过较为严格的考察,证明仅仅是复杂得多的观点的标签。在这方面,道德原则与某些法律原则很相似。宪法信条“议会不应该制定削减言论或出版自由的法律”可能听起来像一条简单的禁令,但是,其基础观念要复杂得多。当然,关于这种修正案更精确地说包含了什么,有值得考虑的争论。然而,引人注目的、而且对目前的意图来说更相关的是意见一致的范围的广度和复杂性。那些懂得言论自由的人将会对关于政府规章中哪些包括了对宪法第一修正案的违反,哪些没有包括的大范围的判断取得一致意见,以一系列政府关于言论表达的规章的例子呈现出来。这些例子太多样了,以至于很难把我们的集中判断解释为任何可陈述规则的应用。那么,我们如何得出这些判断呢?我相信,我们是通过诉诸“言论自由的要点是什么”和“据认为,它是如何发生作用的”这两者共有的一种意义做到的:为什么限制政府控制言论的权力是必要的?据认为它们消除了什么威胁?它们正在努力促进的是什么?<sup>①</sup>

与此类似,自由地许下的诺言必须要遵守,这是一条人们熟悉的道德原则,虽然我们必须加上“至少在缺乏特殊的正当性证明的时候”这一条件。我们如何判定什么形式的正当性证明是充分有效的?有时它使人想到,这是一个“平衡”相互竞争的考虑的问题。但是,这种隐喻就其暗示了“牵涉到的只是一个权衡或比较相互冲突的利益的严重性的过程”而言,是容易让人误解的。对许诺者和受诺者来说成问题的代价,在判定某一特定的诺言是否必须遵守时,当然属于相关的因素,但是,必须在“平衡”隐喻隐藏起来的更为复杂

<sup>①</sup> 在《言论自由与言论分类》中我已经对这一观点进行了更详细的辩护。

的结构内来考虑这些。任何懂得许诺之要点的人——据认为要保证的是什么以及要使我们不遭受什么——将会明白，背弃诺言的某些理由，如果没有使诺言成为无意义的，就不能承认它们，尽管必须要承认其他的例外——如果履行诺言没有不可承受的代价的话。

例如，如果在作出许诺时可以很清楚地预见一个很小的麻烦或者甚至很大的代价，被算做未能像许诺的那样来表现的充分根据，许诺的关键点也就无效了。另一方面，要承认一种既是完全意料不到的、又是比危及受诺者的东西要严重得多的一种代价，作为食言的根据，就不会使诺言成为无意义的了。也许，为了不让许诺有太大风险，这种例外甚至是必要的。忠诚于协议的原则必须要对之作出回应的那种利益使诸如受诺者的代价是否是可预见的、可预知的或者是不可预料的这些因素成为相关的。但是，那时我们是在判定，在一种特殊情况下，这些因素是否作为条件，减弱了一种特定的代价作为不遵守诺言的理由的说服力，而不是作为制衡那种代价的进一步的利益。

如果我们懂得应该遵守诺言的原则，整个这一结构和更多的东西就都是我们每个人都有的东西的一部分。在作出关于正当和不正当的特定判断时，我们是在利用这种复杂的理解，而不是运用可陈述的规则，而且，这种理解使我们能够得出关于新的和困难的情况的结论，没有规则可以适用于这些新情况。

当我们判断一个人已经以在道德上不正当的方式行动了的时候，我们就认为他或她依据的是道德上禁止的理由，或者提出了一条比道德上允许的要更重要的理由，或者没有看到某条相反理由的相关性或重要性，这种相关性或重要性在道德上必须处于优先地位。这每一个判断都牵涉到我使用该词的那种广义上的原则。也许没有我们能够援引的规则用来告诉我们，某一条理由在道德上是不充分的（我违背诺言的理由不够充分，或者麦考米克没有可靠的理由漠视其邻居在保护其可见景观方面的利益）。但是，我们通过利用我们对于为什么应该对这里所谈的那种行为有道德约束的理解（为什么允许我们在这样的情况下自由地做我们喜欢的事的原则是“可以

有理由拒绝的”),以及对那种约束所采取用的结构的理解(别人会用何种方式要求我们重视相关的利益),作出了这样的判断。<sup>①</sup>根据我们对这种道德基本原理的最佳理解,当我们作出一个关于在一种特殊情况下一个行为的理由之充分性的判断时,这个判断是受我们对道德原则的理解支配的,并且表达了我们对道德原则的理解。

那么,有多少有效的道德原则呢?我可以说,无穷多。另一方面,看来这又是难以置信的。据认为,我们要如何了解有什么原则呢?是通过我们用于理解像忠于诺言和言论自由这样熟悉的原则的同样思考,也就是说:我们可以通过了解我们冒风险的方式(如果让人们自由决定以这些方式行动,我们就会有风险)了解到对于限制某些模式的行为(正当性证明的模式)的需要;我们还可以通过对这些道德约束之基本原则的理解,明白为什么是这样一种情况:某些行为的理由以及给予一些理由对其他理由的优先权的某些方式,在道德上是不能容许的。一般来说,一些人们熟悉的原则是通过明晰的道德教育学会的,但是,通过反思,我们就能明白它们有我刚才所描述的那种基础。其他原则,在我们没有面临过这些原则应用于其中的那种情况(真实的或者假设的)之前,我们是绝不会想到它们的;但是,当这种情况发生时,我们立即就能够看出它们是有效的。

例如:我们都被教导,违背诺言是不正当的(虽然如我所说的那样,我们对这一原则的理解远远超出了任何明晰的教导的内容),但是,如我在第七章要论证的,有很多其他的方式,一个人可以以这些方式就其他人对于他将做什么所抱的期望作出不正当的行为:一个人可能未能在意一个人使其他人形成的期望,未能警告他们,他们的期望是错误的,或者(没有许诺任何事)有意识地使其他人形成了错

---

<sup>①</sup> 这种结构在某些情形中比在其他情形中更为复杂。就诺言和诸如言论自由之类的权利来说,这种结构可能比在诸如有人要求我们对邻居的利益要敏感之类的原则更复杂。但是,即使是在像麦考米克这样的情形中,我们对各种不同的利益对其他人提出权利主张的相对强度的感觉,不仅依赖于那些利益是什么,也依赖于我们对构成了可操作原则的东西的评价,这种原则详细说明了人们可以要求我们重视其他人的关怀的各种方式。

误的期望,当他们这样做的时候会对他有利。并非归入最后两类中的所有行为都是不正当的,但是,有许多是不正当的。并没有人们熟悉并广泛教授的原则(类似于“信守你的诺言”)适用于这些情况。然而,一旦问题提出来,我们就能够以和我们看出违背诺言或者许下不打算遵守的诺言之不正当几乎相同的方式,看出这些行为的不正当性。也就是说,我们能够明白,许可这样的行为的原则将是人们能够有理由拒绝的原则。

#### 4. 立场(standpoints)

寻找受类似动机驱动的人都不能有理由拒绝的原则,并根据这些原则来行动的这样一个目标,使我们在决定遵从什么原则的时候,考虑到其他人的利益。更确切地说,我们有理由考虑是否有与我们现在的立场不同的立场,从这些立场出发,可以有理由拒绝我们正在考虑的那些原则。现在我想要考虑一下这些“立场”是什么。

根据契约主义,我们对正当和不正当的关注是以这样一种关注为基础的:我们的行为是可以对其他人证明其正当性的,只要他们也都具有这种关注,他们就无法有理由拒绝这种正当性证明的根据。在这一公式中,“其他人”出现了两次:作为应向其做正当性证明的那些人以及作为可能有理由拒绝某些原则或者不能有理由拒绝某些原则的人。当我们想到应向其做正当性证明的那些人时,我们自然首先想到的是受特定行为影响的一些特定的个人。但是,当我们决定一条特定的原则是否可以有理由拒绝的原则时,我们必须采取一种更宽泛、更抽象的看法。这种看法更宽泛是因为,当我们在考虑原则的可接受性或者可拒绝性的时候,我们必须不仅考虑到特殊行为的后果,而且还要考虑到这样的行为的一般实施或者不实施的后果,还要考虑到让行为者得到允许并得到指导,以该原则所要求的方式去思考的其他含义的后果(对行为者和其他人都一样)。因此,有理由拒绝的问题要求我们考虑的观点就不限于受特殊行为影响的那些个体



的观点。这是由于好几条理由,值得讲清楚。

首先和最明显的是,一种特定行为的广泛实施可以在孤立个体的事例中有非常不同的效果。稍微不那么明显的也许是,对一类行为的普遍认可或者禁止,可以有超过那种被实施或没有被实施的行为后果的重要性。这既能从行为者的观点中看出来,也能从那些可能受这些行为影响的人的观点中看出来。作为行为者,如果我们知道,我们必须准备实施某种行为,万一需要的话,或者我们不能指望能够实施另一种行为,即使我们想要做也不能,因为它们是被禁止的,这些事情对我们的计划和我们生活的组织都有重要影响,无论相关的那类时机事实上曾经出现与否。例如,如果我住在沙漠地区,并且有义务在危难时为经过我家的陌生人提供食品,那么,我在购物和消费的时候就必须考虑到这种可能性,而不管是否有人曾经向我寻求过这种帮助;如果我没有资格随意影印文章,而它们被证明在我的课程中是很有用的,那么,我本来就有理由订购一本内容更丰富的文选,即使这被证明本来是不必要的。从那些受到行为影响的人的观点来看,情况也是如此。例如,我们对隐私的需要没有得到满足,仅仅是因为事实上其他人没有偷听我们的电话,也没有检查我们的私人文件。为了享有这些隐私的利益,我们需要得到保证,这种情况不会发生,这是对一种原则的普遍接受能够提供的东西。

这些要点可以用一种说法来概括:如果宽泛地解释,一般的禁止和允许对行为者和受他们行为影响的人们的自由都有影响。但是,对原则的接受除了这些影响之外还有其他含义。因为原则限制了我们可能或必须考虑的理由,它们可以从肯定和否定两个方面影响我们和其他人的关系以及对我们的看法。在第四章,已经讨论了一些与相容性有关的“否定的”例子——在这些例子中,原则可能妨碍我们建立其他关系。隐私的情形提供了一个比较明确的例子。其他人认识到理由限制了他们自己,因此在我想免于观察和质询时,就可以做到,这一事实在阐释我作为一个能够平等地建立和其他人的关系的独立个人的地位上很重要。如果我们都接受的原则并不认可这些理由,这会决定性地改变我和其他人的关系,甚至我对我自己的

看法(界定我对我自己身体的特殊权利的原则——表示谁甚至可以触摸它的权利,更不用说要求其各部分用于其他目的的权利——就是一个甚至更清楚的例子。)<sup>①</sup>

正如对于在判定是否可以有理由拒绝一条原则时必须考虑的那些观点的这一讨论所显示的那样,对一条原则的可拒绝性的评估必须考虑普遍接受它所产生的后果,而不仅是在我们可能关心的一个特殊例子中接受这一原则的后果。因为当我们在作出这种评估的时候,我们无法知道,哪些特定的个体在哪些方面将受它的影响(谁将作为一个被要求以某种方式行动的行为者,谁作为一个潜在的受害者,谁作为一个旁观者,等等,受到影响),我们的评估不会以某个特定的目标、偏好和特殊个体的其他性格为基础。我们必须转而依赖通常可利用的关于人们有理由想要什么的信息。我将把这称为关于一般(generic)理由的信息。

一些例子:我们通常认为,人们有使人信服的理由想要避免身体伤害,能够依赖给予他们的保证,并且控制那些发生在他们身体上的事情。因此我们认为,拒绝那些会让其他行为者自由行动反对这些重要利益的原则就是有理由的。与此类似,作为行为者,我们典型地有理由想给予我们自己的计划、朋友和家庭特殊关照,因此就有理由反对会以使这些关照成为不可能的方式来约束我们的那些原则。

<sup>①</sup> 我已经提到的最后两个因素,即保证的重要性和人们所承认的理由的重要性,可能与J. S. 密尔在《对边沁哲学的评论》中对一个有点令人惊讶的陈述所作的解释有关。在1833年这篇未署名的论文中,密尔批评边沁混淆了功利主义和密尔所谓的“特殊后果论”,他用后者指的是这样一种学说,即“一个行为是以后果或者类似行为(如果普遍实施的话)的后果为基础来判断其正当或不正当的。”密尔继续作出的简洁的解释有点高深莫测,但他似乎已经想到了像我刚才提到的那些因素。根据密尔的观点,在判断一个行为是否不正当的时,我们正在判断的是,人们是否应该因为如此行动而受到责备,在决定他们是否应该受到责备时,我们需要考虑我们想要在人们之中反复灌输的那些理由,并且使他们受到鼓舞。这里,我们必须不仅考虑某些理由将使人们实施的那些行为的后果,而且要考虑使人们在这一方面受到鼓舞意味着什么。罗伯特·亚当斯也强调了一个事实:动机的后果不限于那些为它们所激发的行为导致的后果;见《动机功利主义》。也见亨利·季季威克,《伦理学方法》,第405—406、413页。

一般理由是这样的理由,它们是我们可以看到的、人们由于他们的境遇而拥有的理由,用一般的词语以及诸如他们的目标、能力和他们所处的条件来表现其特性。并不是每一个人都以同样的方式受一条特定原则的影响,而且,一般理由并不限于大多数人拥有的理由。如果甚至少数人也会相反地受到对行为者以某种方式行动的一般许可的影响,那么,这也为拒绝那一原则提出了一条潜在的理由(这是一条一般理由,因为它是我们能够看到人们由于某些一般特性而拥有的理由;并非由于一些特定的个体。)

这样的理由是否有理由拒绝该原则的根据,当然将取决于这种情况会包括的给其他人带来的代价,而且这些也将取决于有什么替换方案。如果一条同意对以某种方式行动的一般许可的原则遭到了拒绝,它的一个替换方案将是反对这样行动的一般禁令。从潜在的行为者的观点来看,这可能要付出非常昂贵的代价,由于这个缘故,它也可能有理由被拒绝。第二种可能性是这样一条原则,按照这条原则,那种许可通过特殊的例外或者可以做更多解释而没有相反考虑的要求就被证明是有资格的。

有一种明显的、要使原则更为精细的压力,来考虑在需要和环境越来越细致的变化。但是,也有一种反压力,它出自于这样一个事实:更加细致的原则将会创造出更多不确定性,并要求处于其他地位上的人收集更多的信息,以便知道一条原则提供了什么以及对他们要求什么。例如,忠于诺言的原则通过详细说明只有自愿许诺才是有约束力的,而使我们不受我们不喜欢的方式束缚。但是,个体之间在预见可能的困难和抵制加入协议的难以捉摸的压力之能力上是不同的。因此,自愿的要求提供的保护对不同的人就有不同价值。我们应该有一条更为有限的原则吗?也就是说,从那些更容易被拉进不受欢迎的协议中的人更为详细的观点来看,更宽泛的原则是可以有理由拒绝的吗?要论证并非如此,我们就需要主张,更为有限的原则给潜在的受诺者加上了没有理由的义务,即,要确定他们正在与之进行协商的人的特征和潜在弱点,以便知道他们已经达成的协议在道德上是否有约束力。

我不打算在这里解决这一实质性问题。<sup>①</sup> 倒不如说我的意图是阐明这样一个一般观点,即,我们给道德论证带来了一个关于一般观点的概念和反映了我们一般的生活经验的、与这些观点相联系的一些理由,而且,在道德思想和道德论证的压力下,这一概念也要受到修正。道德偏见一些最常见的形式包括未能想到我们尚未关注过的各种不同观点;还包括低估和它们相联系的理由,以及高估接受承认那些理由的说服力的原则给我们带来的代价。<sup>②</sup>

人们通常说,道德理论的一个重要任务就是提供一种方法纠正这种偏见。在某一方面,这是对的。能够根据其他人无法有理由拒绝的条件向他们证明我们行为的正当性的压力,可以有助于揭示这种偏见,并迫使我们克服这些偏见。但是,这样做的过程是一个在我刚才描述过的那些相互冲突的压力下,逐渐使我们的直觉道德范畴精致化的过程,吸取了我们对其他人观点的正在扩张的经验。我怀疑,对理论而言,是不是有可能通过坚决地详细说明这一过程的结果应当是什么——例如,通过预先详细说明必须用它们来为所有“有理由的反对意见”辩护的那些词语——用一种更为彻底的方式“纠正偏见”。<sup>③</sup>

---

① 事实上,我相信我们一般都高估了自愿的要求的价值和考虑我们的商谈伙伴弱点的责任。在第六章我将回到这一问题上来。

② 女权主义作家已经唤起人们注意这些种类的重要偏见。例如,见凯瑟琳·麦金农,《性别平等:论差异与统治》。

③ 这里,我同意哈贝马斯所坚持的一种解释:道德判断依赖于“一个真正的论证过程”。正如他所说,“没有比事实上的参与更好的东西来阻止其他人全方位歪曲他们自己的利益。”(《商谈伦理学》,第66页。)但是,当一个人对产生于不同立场的一般理由的理解在这方面依赖于他的经验,包括聆听和讨论事实上处于这些立场中的人们所提出的主张的经验时,对哪些行为是正当的所做的判定,也仍然真的需要对他他人能或者不能有理由拒绝什么的判断。关于他们事实上拒绝或者不拒绝什么的信息在得出这样的判断时可能是有用的,但是,对于它们而言还是不够充分的。

## 5. 一般性和公平(Generality and Fairness)

对道德正当性证明过程的这种描述是以我为之辩护的一般契约主义框架为动机的。我相信,它也是与道德直觉相一致的。特别是,它有助于解释人们熟悉的关于某些考虑的道德非相关性的两种直觉。

假如我们仅仅从特定个体的观点评价一条道德原则,自然要考虑的一件事就是,在那个人的特殊需要和环境的既定条件下,要考虑他或她从那条原则中受益的可能性以及他或她必须要承担各种代价的可能性。例如,当我们在考虑一条互助原则时,如康德著名的第四个例子中的那样,某些人(称他们为幸运的邻居)能够可靠地预见,他们本身是不大可能需要帮助的,或者至少比其他人的可能性要小,而且更可能是别人要求他们给予帮助。这似乎给了他们比其他人更少的理由去拒绝一条没有强加任何互助义务的原则,而给了他们更多的理由,去拒绝一条要求我们在没有多大的困难时提供帮助的原则。所以,看来为了遮蔽这样的理由,像无知之幕这样的东西就是必要的。

对这个问题有多种不同的回答,对应于不同个体从一条原则中受益程度不同的三个方面,这三方面程度的不同可能被认为是相关的。首先,第一种观点可能是,那些并不期望从一条原则受益的人就根本没有理由考虑那些需要该原则保护的人的主张。因此,强加无知之幕的目的就是要迫使幸运的邻居认真对待不那么幸运的人的境况。但是,根据我提出的理由,这是不必要的,因为可证明正当性(或者不可拒绝性)的要求已经要求一个人考虑到其他人。

第二种观点关注的是可能考虑这些其他人的方式:邻居们,如果他们也是道德的也是幸运的,他们应该尽力比较这一原则给他们带来的净代价和它给更需要原则提供保护的各种其他人带来的净代价或净利益吗?答案是,至少在大多数情况下,他们不应该如此;一

一般来说,这样做是不必要地复杂化了。至少在大多数情况下,我们在判定能否有理由拒绝一条原则的时候,我们需要考虑的一切是以下这些事情:(a)万一一个人需要帮助,他就能得到帮助的重要性;(b)万一有人要求一个人给予帮助,给予人帮助所包括的不方便的程度;(c)拥有一项长期有效的、以这一原则所要求的方式提供帮助的政策的一般代价;以及(d)让其他人拥有这项政策的一般利益。

像在(a)中提到的需求的程度一样,(b)和(c)的负担将会得到详细说明,至少大致上要按照该原则本身来说明。也就是说,正像一个懂得该原则的人将会懂得,一种需要必须如何紧迫,以便引发其对帮助的要求,这样一个人也会懂得特殊行为被要求的程度以及公认的辩解性条件的种类(也许包括了一个人已经帮助了其他人这一事实)。那么,在评价该原则的可拒绝性时,我们可以从在规定的层次上接受这些价值开始(例如,从接受最大程度的负担并询问那是否会给潜在的行为者以理由去拒绝该原则开始)。如果甚至承担到了这种(最大)程度负担的人也无法有理由拒绝该原则,那么,这一问题就解决了。

我们中间许多相信互助原则是有效的人都相信这些原则能通过不可拒绝性的验证。但是,至少在理论上,还可能有包含一定程度的牺牲的其他原则,也可能有理由要求一个人仅仅在他或她也将从该原则中受益的情况下付出牺牲,这样就弥补了带给他们的高昂代价。我不能确定是否有这样的情况。<sup>①</sup>如果有,那么,在这些情况下,为了不被有理由地拒绝,一条原则将不得不免除非常不可能从该原则受益的那种个人。这里要争论的不是任何特殊个体(考虑到关于他或她人们了解的一切)将要承受负担或者得到利益的可能性,或者根据该原则两者兼而有之,而是任何根据该原则承受了负担的人也

<sup>①</sup> 我想不起来有一条一般的道德原则看来符合于这种情况。要是认为特殊的合作安排,例如相邻的农场主在收获时节互相帮助这样的习惯,可能向任何人提出会是非常麻烦的要求,以至于不能提出,只有那些可以期望将轮到他们从其他人的贡献中获益的那些人除外,这似乎更有道理。

将从中受益的可能性。正如在对借口的论证和对其他情况都相同的条件的论证中那样,在这样的情况下,要主张的是,任何可接受的原则都必须用一些方法使其非常精细,这些方法将会使这种情况成为非常可能的。

上面我主张,在考虑是否有理由拒绝一条原则时,我们应该为那些承担该原则包括的负担的人考虑这些负担的分量,还要为那些享受该原则提供的利益的人考虑这些利益的重要性,而把一个人实际处于这两种情况中的任何一种之中的可能性撇到一边。以这种方式抛弃可能性似乎给我所描述的契约主义提出了一个难题和一种两难困境。一方面,如果拒绝一条原则的根据仅仅建立在它所包含的、对那些体验到它们的人而言的负担之基础上,而没有用这样一种可能性来减少它们:总会有人实际上那么做,那么,看来就有一条有力的理由拒绝一条准许人们作出包括很小的身体伤害的危险行为的原则,这条理由和拒绝一条准许肯定造成跟这一样程度伤害的行为的原则的理由一样有力。另一方面,如果我们考虑承受负担的可能性,似乎有两种方式做到这一点。一种是,允许每个人在评估他或她拒绝一条原则的理由时,考虑他或她将从中受益或者承受负担的可能性。

另一种方式是说,相关的并不是任何特殊个体从原则中受益或者被原则加上了负担的可能性,而不如说是像属于这些群体的人口百分比所体现出来的那样,是某个人将要这样做的可能性。这种方式也导致了无法接受的结果。考虑一下为了有益于大多数人而允许我们把非常严重的苦难强加给极少数人的任何原则,这种原则是随意选择的(例如,通过让他们去做非自愿的、痛苦而危险的医学实验对象)。由于其中包括的沉重负担,一个契约主义者会希望让可以有理由拒绝这样一条原则的可能性始终保持着。但是,根据考虑之中的建议,这种方案会被有效地排除,根据这种考虑,给予这些负担的重要性,作为拒绝该原则的根据,会大打折扣,因为只有很少一部分人实际上会遭受这种痛苦。

这种困难似乎非常严重,因为在确定一种形式的行为是否可允

许的时候,它将导致伤害的可能性是一个重要因素,这在直觉上是非常明显的,还因为,据假设,考虑这种可能性的唯一方法就是作为一种因素,在某个方面减少一个遭受这种伤害的人的抱怨。但是,这种假设是错误的。一种行为会造成伤害的可能性可能是相关的,并不是作为减少受影响各方的“抱怨”的因素(通过他们遭受伤害的可能性减少这种伤害),而是作为行为者要避免造成伤害就不得不关心的一个指标。例如,我们对上面提到的医学实验的例子的反应,很大程度上取决于这里所说的伤害是否直接强加给特定的人们的,或者它是否“偶然”发生的,也就是说,尽管事实上我们已经做了合理的预防,它还是发生了。在后一种情况下,允许导致伤害的试验并不比允许乘飞机旅行更是可以反对的,尽管事实上地面上的一些人很可能被失事的飞机砸死。这两种医学试验案例间的差异并非与受害者的代价有关:“偶然”受到的伤害和强加的伤害同样不好。倒不如说差别在于避免引起伤害的这些方法的代价。我相信,我们对这些例子的反应揭示了这样一个观点:除了少数几个很不平常的例子之外,我们可以接受反对有意识地强加给其他人严重伤害的禁令。但是,避免所有包括了伤害风险的行为之代价会是不可接受的。我们关于“有理由的预防”的观点阐释了我们认为是可以要求的关注水平:比这要求更多的原则会是太有局限的,而且是可以在那种基础上有理由拒绝的。

到目前为止,我一直假设我们正在考虑的候选原则在形式上都是普遍的,我提到的一般理由适用于它们的那些看法都是用纯粹一般的词汇来描述的:“一个需要帮助的人”,“一个依赖某个其他人给予的保证的人”,等等。但是,许多从我们每个人的个人观点来看很重要的理由却依赖于不能用这种词来描述的一种差别——在我们自己和其他人之间的差别。因此,有一些情形,在这些情形下,我们每一个人最喜欢的都会是承认这些差别,并且为了特殊利益和免于承受负担而把我们挑选出来的那些原则。此外,似乎还会有那种情形,在这种情形下,这种事情可能不用他人付出代价就可以做了。例如,大多数合作性的安排并不依赖于字面上每一个人各尽其职,



因此,假如有人被免除了那条要求自愿接受这样安排之好处的人们在提供这些好处时各尽其职的原则,那么,就没有人会处于不利地位。

很清楚,从直觉上说,这在道德上是要被排除的,但不同理论是以不同方式排除它的。罗尔斯评论说,在其原初状态(original position)中选择的正义原则在形式上将是“普遍的”,他用这些原则指的是,它们不会包含专名或者“非法操纵的明确描述”。<sup>①</sup> 他的解释是,在无知之幕后选择的时候,各方都没有同意违反这种要求的原则的动机:他们将无法知道那些原则是否会有利于他们自己或者其他人。然而,他评论说,虽然从直觉上说,“非法操纵”的明确描述所表示的意义是清楚的,但是,要把这讲清楚,在哲学上还有很大困难。

另一方面,根据黑尔的观点,它是“道德原则可能不包含专名”的道德概念的一部分,他称那些原则是“普世的”(universal),但似乎和罗尔斯用“一般的”(general)表示的是同一回事。然而,他说,没有办法在逻辑基础上说出哪些明确描述是“非法操纵的”,哪些不是。要说出哪些描述可能会在道德原则中出现的唯一方法,就是看我们有理由把哪些原则作为普世命令(universal imperative)来接受。<sup>②</sup> 黑尔对“非法操纵的明确描述”的讨论可能听起来像是对罗尔斯的批评,但事实上,他们在基本观点上是一致的。这一基本观点就是,在道德论证中所使用的明确描述的适用性,是一个要通过追问与那种描述结合起来的原则是否会通过关于普世可接受性的相关检验来解决的实质性问题(他们对这一检验是什么当然有不同观点)。他们的不一致之处在于他们排除专名的方式,黑尔是在形式基础上排除的,而罗尔斯则以相同的方式把它作为明确的描述来对待。在这一点上,我追随罗尔斯。无论专名能否在形式的基础上排除,它们都在相同的实质性基础上作为确定的明确描述在道德论证中被排

① 罗尔斯:《正义论》,第131页。

② 黑尔:《道德思维》,第41页。

除了。但是，此外，我有一种有所不同的关于这些基础是什么的观点。

首先，让我从第3节回忆，大多数“原则”不能等同于特殊规则或者文字上的公式，这些规则或公式是道德论证的可以分离的结论或者法则。因此，现在争论的就不只是关于这些公式的逻辑形式问题（它们是否能包含某些语法或者逻辑的因素），而是关于能在道德论证中更普遍出现的那些种类的理由的问题。

专名提供了挑选出特殊个体的方法，因此，支持依赖于这些手段的原则的理由就是有利于（或者不利于）一些特殊的人的理由。描述仅仅是偶尔和不精确地挑选出特殊的个体，因为可能不止一个人可以满足一种特定的描述。但是，如果要把描述包括在道德论证中的唯一理由是那个信念：这提供了一种有利于（或者不利于）某些人的一种方式，那么，它们就作为“非法操纵的”而给我们留下深刻印象。那么，在这两种情况下，问题在于一条原则会帮助或者伤害特定个体这个事实是否可以成为更喜欢选择它的根据，并且成为有理由拒绝那些不会有这种效果的替代原则的根据。而且，我相信这一问题的答案是否定的，而且相反，要拒绝那些只是由这样的“偏袒的”理由支持的原则总是有理由的。问题是，为什么会如此。

我们每个人可能都更希望免除要人们以某些方式帮助、或者当心不去伤害其他人的任何有效的道德原则的要求。在大多数情况下，我们很清楚为什么给予一个人这样的豁免的原则不是有效的。这些原则包括了对行为者的负担，考虑到其他人拥有的、希望得到这种保护的理理由，而且我的情形没有任何特殊之处，据推测，一般而言，出自于这种负担的一般理由并非拒绝一种提供援助（或不伤害）的一般要求的充分根据：那些容忍这个人的不服从的人拥有的抱怨理由不比任何其他受害者要少，而且也没有给过其他人理由把服从看成对他或她来说比任何其他更难以承受的。

然而，也有其他一些情况，在这些情况下，免除一个人、甚至几个人的责任，并不会给其他人强加什么负担，而且这些情况以一种更尖

锐的形式提出了“偏袒的”理由的问题。例如,考虑一下对合作安排的贡献问题。我们从这样一些安排中获得了重要的利益,并且它们几乎总是很容易受到搭免费车、无本获利的强烈诱惑。因此,要拒绝一条会有助于可以接受的代价稳固合作安排的原则(罗尔斯的公平原则就是一个例子),以利于一条会让人们如其所愿地作出贡献或不作贡献的原则,就不会是有理由的。但是,许多这些安排并不会为了产生想要得到的后果,就要求每一个受益人也应该有所贡献。只要大多数人投票,或者戒绝在草地上行走,或者在干旱期间遵守限制,即使有几个人不那样做也不要紧。

我们每一个人都有理由想给罗尔斯式的原则加上一段附文,这种原则要求每一个接受了其他人之参与一项公平安排的好处的人都应该也服从其要求,这段附文详细说明了,如果没有必要所有人都参与一项特定安排,那么他或她就将被免除这种要求。这可以通过叫那个人的名字、用一个代名词把他挑选出来做到,或者通过某种专门作出的描述来把那个人包括在内,而几乎不包括其他人(所以豁免不会威胁到合作安排)。对每一个个体“i”而言,将有许多方式来详细说明这样一种豁免,我们可以把结合了这些方式之一的原则称为“有利于i”的不偏不倚原则的变种。每一个“i”都有理由选择“有利于i”的原则,但是,嫉妒暂且不谈,在纯粹的中立性政策和有“有利于j”的豁免(这里j是其他某个人)的政策之间,看来每一个“i”都应该是不偏不倚的,因为这些都对“i”提出了相同的要求,并且带来了相同的利益。所以,看来可能虽然我们每一个人都有理由选择有利于我们自己的豁免,我们却没有一个人有理由仅仅因为一些原则包含了有利于其他人的豁免就拒绝它们,因为从我们的观点来看,它们并不比一项纯粹中立性的政策更坏。

然而,我相信我们的确有这样一条理由,也就是说,这些政策武断地支持一个人,而不支持其他人,在这一方面是不公平的。如我说过的,每一个人都有理由更喜欢选择那些会有利于他或她的偏袒的原则。如果其中一条原则被认为有约束力,而没有进一步的理由支持它,那么,一个人想要得到支持的理由就得到了对其他类似理由的

优先权,而没有正当性证明。这就是使这一选择武断的东西,并且使该原则是可以拒绝的。这种实质性的反对理由适用于那些对专名进行了实质性利用的原则,也适用于那些依赖于“非法操纵的”描述的原则。

原则当然也可以证明是不武断地支持某个人的。例如,一项合作方案的目标可能要求把更大的利益给予那些满足了某种描述的人。更确切地说,一项方案内可能加进了某种机制,来决定在所有人的贡献都不需要时应该免除谁的贡献。例如,如果只要有80%的参与者服从就足以保持方案的运作,那么,规则可能就是,在决定是否作贡献以前,每一个人都应该掷一下骰子,如果骰子是“六”朝上,那个人就可以被免除。在这些情况下,我们不会说,挑选出那些得到支持的人的那些描述是“非法操纵的”,因为它们被包含在内是有有效理由的:作为公平分担合作方案的负担的一种方式。因此,它们不仅是回应一些以这种方式受益而忽略了其他人的类似权利的人的可以理解的愿望的一种方式。

## 6. 有理由的拒绝

为了决定是否可以有理由拒绝一条原则,我们需要从不同立场来考虑它。从那些将是该原则的主要受益人的观点来看,可能有很有力的一般理由来坚持该原则,并拒绝任何贡献少的东西。从那些将受到该原则限制的行为者的观点、或者是另一条原则的受益人的观点来看,可能有理由拒绝该原则,以利于某种不同的或不那么苛求的东西。为了判定是否可以有理由拒绝该原则,我们需要判定,考虑到另一方面的理由,并且考虑到寻找其他人也无法有理由拒绝的原则的目标,让反对该原则的这些一般理由中的任何一条都奏效是否有理由的。一般来说,关于那些算做一般理由的各种考虑以及关于如何评估相互冲突的理由,我们能说些什么?本节及下面三节就要致力于这一问题。

假如我们诉诸先前的正当概念来告诉我们,哪些考虑在道德上是相关的,哪些有资格在冲突的情况下占上风,那么契约主义的框架就不必要了,因为所有工作都已经被这个先前的概念完成了。于是,看来可能在我们运用契约主义的验证时,我们需要放弃对任何权利或者资格的主张,或者把注意力集中在其中不存在这样的权利主张的那些事例上。<sup>①</sup> 这似乎意味着各种支持或者反对一条原则的一般理由的相对力度,一定是该原则或者其缺失会对处于各种地位上的人们的福宁产生的影响的一种功能。那么,关键问题就是要如何理解福宁概念以及理由的力度是如何与这种意义上的福宁相关的:最强烈的反对意见属于那些如果失败了,其福宁就处于最低水平的人吗?或者属于原则会对他们有最大影响的那些人?或者它取决于诸如福宁的差别和水平的某种结合这样更复杂的因素?

这一思路很有吸引力,但它是错误的。虽然使“有理由拒绝”展现出据认为正是这里所说的那条原则确立的那种假设的资格,是一种循环论证,应该反对,但要是提出,当我们在评估一条原则的“有理由的可拒绝性”时,我们必须、或者甚至可以完全放弃关于其他权利和资格的假设,那也是令人误解的。甚至在那些最接近于在一条原则的含意的基础上为在各种地位上的个体之福利作决定的情况下,也必须以许多其他道德权利为前提,以便提供一种背景,在这种背景下才可以理解该原则。

例如,假设我们正在考虑一条界定我们帮助那些处于危急之中的人的义务的原则。这似乎是这样一种情况:在这种情况下,对福宁的考虑最可能是居主导地位的。但是,为了处于帮助者的地位,一个行为者必须有资格处置所需的资源,并且必须免除会妨碍他或她按

<sup>①</sup> 参见大卫·布林克《人的分离、分配标准和道德理论》。在第253页,布林克写道:“因为这些不同的道德理论和分配标准提供了对道德和政治资格的基础的说明,我们就必须检查它们对于在其中资格已经不存在了的那种背景的含义。要做到这一点,我们必须集中关注关于正义的制度设计的宏观问题,因为这将解释特殊的资格是如何产生的,以及在一些个人中的分配的微观问题,这些人没有对特殊资格或功过的优先权。”

照需要的方式提供帮助的任何义务。与此类似，“需要帮助”在某种程度上就是没有资格只是取得一个人所需要的东西，或许是通过强力——如果必要的话。因此，为了理解所提出的原则的范围（它可能需要的行为的范围），我们需要预设一个资格的框架。这说明的是，一种明智的契约主义，像大多数其他似乎有理的观点一样，将包含一种关于道德的正当性证明的整体论：在评估一条原则时，我们必须保持许多其他原则固定不变。这并不意味着这些其他原则是无可争辩的，而仅仅是它们现在没有受到质疑。

契约主义并不基于这样的观点：有一种正当性证明的“基本水平”，在这种水平上，只有福宁（用某种特殊方式理解的）重要，而且，比较福宁的重要性是评估拒绝正当和资格原则有理由与否的唯一基础。即使福宁的成分作为有理由拒绝的根据而凸显，关于这样一种基本水平的观点也是令人误解的，理由有二：首先，认为在福宁方面遭受损失的可能性在道德论证中是有说服力的东西这一主张是一种实质性的道德主张。通过隐藏这一事实或者把它最小化，关于基本水平的观点就有了给予这些主张一种高于其他道德考虑的特权地位的作用。在很多情况下，在福宁方面的得与失（例如，痛苦得到缓解）显然在确定是否能以有理由拒绝一条原则时，是最为相关的因素。而且在一些这类情况下，责任问题——诸如受难者要求帮助的权利是否可能被受难是他或她自己的错误这一事实削弱了——没有产生，要么是因为这显然不是那个人的错，要么是因为即使是，那也不重要。但是（而且这是关于基本水平观点可能让人误解的第二个方面），要把一种情形看成属于这一类的，就是要把它置于一种特殊的道德框架之内，而不是不带任何道德假设地观察它。

如果契约主义不把福宁作为估量有理由的拒绝之基本表达方式（例如，如果它给了诸如责任这样的考虑以独立的重要性的话），它似乎就会变成严重错误的循环论。但是，只有当关于福宁的主张在不需要进一步的正当性证明方面在道德主张中是独一无二的，而且福宁因此是唯一适合于作为解释其他道德概念的基础时，才是这样。我相信，像这样的事常常是假设的，不仅功利主义者这样假设，像我

这样的其他人也这样假设,他们看来要把契约主义这样的观点明确看成避免功利主义的方式。因此,我们就值得考虑这些假设为什么应该看来是似乎有理的,特别是在我现在正试图介绍的那种契约主义的语境中。

人们可能从两个不同的方向来挑战这样一种主张,即,出自于某种立场的一般理由是拒绝一条原则的相关根据,也许甚至是决定性的根据。首先,人们可能要问,这里所说的那种考虑是否完全就是一条一般理由——它是否人们在那种情境中就会有理由关心的东西。其次,人们可能要问,这一理由在道德论证中是否具有契约主义所描述的那种重要性(它是否必须被共同关注于相互的可证明正当性的其他人承认具有这种重要性)。

这两种挑战对应于“循环论”的两种可能的指控。例如,假如我要主张拒绝一条原则是有理由的,因为它不公平,这可能会由于在两个不同方面是循环论证的而受到挑战。其一可能主张,要是假设人们处于这里所说的那种境遇中,就有理由反对不公平本身,那就是循环论证的。如果它并没有包括在福宁方面的某种损失,他们为什么应该关心它呢?另一方面,有人可能认为,要假设根据“不公平”而提出的反对意见会有道德力量;假如任何人有理由提出这种反对意见,那么,其他人就有理由接受它——只要他们关心相互的可证明正当性的话——这也是循环论证的。

为什么可能有人认为,出自于对福宁的关注的反对意见特别不受这两种循环论的指责呢?从第一种指责开始,毫无疑问,特别清楚的是,个体典型地拥有令人信服的理由希望拥有某些利益,希望避免痛苦和伤害。也许可以把这种主张普遍化,以包括任何影响“一个人的生活变得如何好”的事物。但是,这些并不是人们有理由希望、并反对被剥夺的唯一东西。上面我论证过,例如,拒绝那些武断地支持其他人的原则是有理由的。一条以这种方式支持某些人的原则将常常剥夺其他人有理由想要得到的利益和机会。但是,为什么这些具体的不利之处应该是拒绝这样一条原则的唯一根据呢?对契约主义而言,列举这样一个事实:根据某种非契约主义的标准,这些原则

是错误的,作为人们反对这些原则的理由就是循环论证的。但是,我们不需要在这种反对意见和以福宁的损失为根据的反对意见之间选择。我们有理由反对这些原则,仅仅因为它们武断地支持某些人的权利主张高于其他人的相同权利主张,也就是说,因为它们是不公平的。在契约主义所描述的道德反思过程中,这为发现偏袒的原则是应该反对的提供了完全可以理解的理由,这一理由不依赖于一个先前的观念:这样的原则或者它们所允许的做法是错误的。

在我看来,与功利主义和其他把福宁作为唯一根本的道德概念的观点相对照,契约主义可以在统一的道德框架内说明不同道德概念的重要性,而不用把所有这些概念还原为一个单一的观念,这是它的一个重要长处。为了做到这一点,必要的是在每一种情况下表明,为什么人们会有理由坚持统摄这些概念的那些原则(为什么没有做到这一点的原则将是可以有理由拒绝的原则)。我刚刚指出,就公平性来说,这是如何能做到的。在第六章,将提出一种对选择和责任的道德力量的类似说明。

现在让我转到第二种循环论的指责上来。这些指责主张,如果我们把并非产生于对福宁的影响的一般理由看成是对一条原则的相关反对理由,这只能反映一种实质性的道德判断,因此是循环论证的,应该反对。这种挑战可能是基于这样一种观点(除了诉诸某些实质性的道德学说之外):除了那些产生于其对人们的生活变得如何好的影响的理由之外,没有反对一条原则的一般理由。这样理解,它就只是对第一种挑战的重申,我已经对之作出了回应。因此,我认为这种挑战并不是对反对一条原则的某些一般理由之存在的挑战,而是对认为这些理由在道德上很重要(作为反对该原则的相关根据)之合法性的挑战。

这里,我的回应是,如我已经提到的,“任何考虑都构成了在如我正在描述的契约主义的道德思考的语境中反对一条原则的一条相关的、可能是结论性的理由”,这样一个判断是一个有道德内容的判断。当这里所谈的理由是以原则将典型地对处于某种地位上的人的“生活会变得如何好”产生的影响为基础时,这可能很容易被忽略,



但是,在那种情况下和在任何其他情况下一样是对的。一旦人们认识到福宁并不是定义明确的概念,道德思考可以简单地从单个理性个体的见解中把它接收过来,这就变得甚至更清楚了。相反,如我在第三章论证过的,从一个个体自己的观点看,他或她的福宁的范围不可避免地是模糊的。因此,实质性的道德选择不仅被包含在赋予概念道德重要性的过程中,也包括在定义其范围的过程中。

然而,即使它并不能独一无二地免于循环论证的指责,一种形式的契约主义(可以称为“福利主义的契约主义”的东西)把一种明确规定的福宁概念看成评估拒绝所提出的原则之所有公认理由的唯一标准,也会提出一种关于正当和不正当的性质的特别有力的主张。看起来,任何令人感兴趣的形式的契约主义都将必须以类似的方式构成,也就是说,它必须从详细说明有理由拒绝一条原则(这是否根据一个关于福宁的概念或者以某种其他方式提出的)的可能根据开始,并且用一种明确规定的方法确定这些根据的相对强度,这些根据让我们可以得出关于有理由的可拒绝性的结论,而不用诉诸判断。

我为之辩护的那种契约主义并不采取这种形式。它的首要目标就是要为道德的这一部分的主旨及其规范基础提供一种统一的说明。这种说明也有某种明确的实质性含义:它提供的、用来把“在其他人无法有理由拒绝的基础上的对他们的可证明正当性”看成是道德义务的核心观念的基本原理,支持了关于有理由的拒绝之基础的明确结论:它排除了某些考虑,并且认为其他考虑是明确相关的。在下面几节中,我将探索这些含义。但是,即使接受了它们,也还有比在刚刚提到的那种契约主义之下更多的问题悬而未决。当然,甚至福利主义的契约主义也会要求我们依赖于我们关于一种特定的福宁方面的损失,是否在某些环境下就会算做有理由拒绝一条原则的基础的判断。然而,根据我为之辩护的那种契约主义,有时我们必须运用关于某些考虑是否与原则之有理由的可拒绝性相关的判断,因为这些根据并非事先完全被详细说明了。当然,通过更明确地详细说明有理由的拒绝之根据和在平衡这些彼此相反的根据时所要使用的

方法,有可能使契约主义更为紧凑。我相信,虽然这是关于道德的某些特殊领域的一个切实可行的目标,但它在我现在这里提出的那种理论的一般性层面上很可能不成功——也就是说,在一种说明的层面上,这种说明打算包括即使不是全部“道德”,那么也是其大部分,这大部分和我们彼此负有什么义务有关。在第10节,当我更充分地把我为之辩护的那种一般形式的契约主义说清楚以后,我将回到这一问题上来。

## 7. 非个人的价值

要使一条原则是可以有理由拒绝的,必须有某种相关的立场,从这种立场出发,人们典型地拥有充分理由既拒绝接受作为他们自己实际思考的一部分的那条原则,也拒绝承认它是其他人可以用来证明其行为之正当性的根据。拒绝原则的理由不必基于原则许可的行为产生的后果,或者甚至也不必基于如果普遍实施那些行为会产生的后果。接受一条原则就使人不可能承认他有可靠理由去承认的其他价值,这就可以是拒绝该原则的可靠根据。例如,要求在朋友和陌生人之间严格保持中立的原则是不可接受的,仅仅是因为它会与友谊的态度和价值不相容。

我也证明了,人们拒绝一条原则的理由,不必基于接受该原则或者让其他人接受该原则会给他们的福宁带来的影响。例如,在讨论公平性的时候,我主张,一条原则由于一种有特权的道德地位,没有正当性证明就把其他人挑选出来,这就是拒绝它的充分根据。即使这些理由与福宁无关,然而,它们仍然是可以称为个人理由的东西,因为它们和在某些处境中的个体的权利和地位有关。现在我想提出的问题是,是否也可能在非个人的基础上拒绝一条原则——也就是说,由于那些并没有和在任何特殊处境中的个体的福宁、权利或地位联系在一起的理由。

看来,至少在原则上必须承认非个人的拒绝的理由,因为我们拥

有的所有理由似乎并不都是基于道德主张或者个体福宁的,不论是 我们自己还是其他人。例如,许多人相信,我们有理由不去淹没大峡谷,或者不去毁灭雨林,或者不用那些会威胁到一个物种(我们自己的或者某种其他物种)的生存的方式行动,只是因为这些东西是有价值的,应该受到保护和尊重,而不只是因为以这些方式行动就会与个体的权利和利益相矛盾。然而,在思考这一点时它们是否正确,并不是一个用对关于正当和不正当的道德的说明来解决的问题,它属于更宽泛意义上的道德,也属于理由和价值的更宽泛的主题。但是,如果有这种非个人的理由,为什么不应该把它们算做有理由拒绝一些原则的可能根据呢?例如,如果大峡谷的价值给了我理由希望去保护它,为什么它没有也给我一条有效的理由来拒绝一条原则,该原则会准许其他人在决定是否在科罗拉多河上建造水坝时忽略这种价值?

在回答这一问题的时候,记住我们正在描述其特征的那部分道德其有限的范围是很重要的。契约主义的公式想要描述道德观念的一个范畴:“我们彼此负有什么义务”的要求。因此,拒绝一条原则的理由就与我们有义务对其他人所实施特定形式的关怀是一致的。根据定义,非个人理由并不代表这种关怀的形式。它们是那些对象自身价值的结果,而不是(至少首先)任何与我和其他人的关系有关的东西之结果。

主张这一观点——例如,主张在毁坏一座古代纪念碑或者一棵古树的时候,我并没有不公正地对待任何人——这并不是主张我们没有理由(或者甚至没有最广义的道德理由)不去犯这样的错误。要说毁坏这些东西是不正当的,那是很自然的,这里,“不正当的”一词是在广义上使用的,在该意义上,如果有一条非常严重的理由反对做这件事,这件事就是不正当的。但是,只要这些对象的价值给我提供了一条理由去保护它们,要说这条理由是基于我对其他人负有什么义务,那就是对这一理由的误解。

非个人理由本身并不提供有理由拒绝原则的根据。但是,这些理由在确定有理由的拒绝的其他根据时确实起了一种重要作用。这

种情况在好几个方面都会发生。对个体而言,一个人关注能够进行有价值的活动的利益,因此,例如,说“大峡谷是有价值的”所表示的意思有一部分就是,参观大峡谷并享受它是值得的。那么,从将来可能参加这些活动的人的观点看来,就有理由拒绝一条允许某人决定淹没大峡谷而不考虑这些利益的原则。拒绝一条原则的这些理由就是我上面所称的个人理由,但是,它们作为理由的力量,部分取决于进一步的对非个人价值的判断,也就是说,“这些对象是值得看、并应该赞美的”这一判断。

拒绝一条原则的一般理由也可以来自于这样一个事实,即,会对实践推理施加的约束与一个人有理由承认的其他价值是不相容的。看来有这种理由来拒绝那种理由只是忽略了非个人理由的原则,因为如果我认为某事是有价值的,并相信它的价值给了人们理由不去毁坏它,在决定做什么的时候,我怎么能接受一条允许我和其他人忽略这一价值的原则?

但是,只要一条原则仅仅允许人忽略非个人理由,就没有这种根据来拒绝该原则。因为一条关于正当和不正当的原则详细说明了的仅仅是由我们对其他人的义务给我们的实际思考所施加的那些约束,在该意义上,这样一条原则可以“准许”我们决定以一种忽略一个对象的价值的方式做什么的那种意义是有限度的:它可以说,我们彼此没有义务考虑这种价值。这是一个人在认为那种价值重要时完全可以接受的东西。确实,如我上面提到的,在大多数这样的情况下,认为为什么其他人应该承认一种非个人价值的理由是他们有义务对我们这样做,这似乎是不合情理的。

然而,就那些不仅仅允许人们忽视非个人价值,而且也禁止他们考虑这些价值,或者限制他们能够在证明行为正当性之中所起作用的那些原则来说,也可以产生真正的冲突。例如,一条禁止人干涉其他人行为的原则,作为一个可能的例外,可能没有认识到,为了防止有人毁坏有价值的自然或文化对象,一个人是可以这样做的。第二个例子可能是一条强加一种责任的原则,在一个人能够的时候拯救人的生命,即使唯一可以利用的手段会导致某些其他物种的灭绝。

第三个例子可能是忠实于诺言的原则,该原则要求人遵守诺言(即使是关于相对平凡的事情的诺言),即使为了这样做,不得不让一只受伤的动物在痛苦中死去。显然,在第四章结尾处描述的契约主义对“受托责任”的解释之下,这条原则是身为动物代言人的受托人可以有理由拒绝的。但是我相信,即便没有采纳这种解释,并且把动物的痛苦仅仅看成某种与个人无关的坏事,也可以拒绝该原则。

这每一个例子都包括了一条原则,该原则是一个人不能接受的,至少是可以争论的,虽然也承认某种非个人的价值。由于这种冲突,在这每一个例子中都有一条一般理由,在决定是否可以有理由拒绝这里所说的原则时都必须考虑它。这些用于拒绝的潜在理由是个人理由,对于一个个体来说,它们来自于能够以一种承认某些价值的方式生活的重要性。但这些理由反过来也依赖于非个人的理由,就是说,依赖于这些东西的确是有价值的这一事实。<sup>①</sup>

要说这些是在决定这里所说的原则是否可以有理由拒绝时需要考虑的,还不是说如果这些原则没有认识到这些理由所要求的那种例外,就可以有理由拒绝这些原则。情形是否如此,将取决于如何调和各种相互竞争的一般理由。但是,其中一些理由的力度,将取决于关于所说的那种非个人价值的结论,而不是取决于关于正当和不正当的道德,也就是关于事实上这是否值得重视的结论,以及关于它与所提出的原则相冲突的程度的结论。在我的第三个例子中(关于诺言的例子)显然有严重的冲突。如果动物的痛苦是我们有使人信服的理由要防止的事情,那么,我们就有可靠的理由拒绝一条会阻碍我们根据这条理由行动的原则,这条原则要求我们不必把动物的痛苦作为一种影响我们的义务的因素看得比个人的不便还要重。

在另外两个例子中,冲突可能就不那么明显。部分原因在于,如

---

<sup>①</sup> 如我在第三章已经论证过的,福宁并不是一种主价值:其他事物的价值并不总是来源于它们使个体的生活变得更好这一事实。但是,如果这些东西是有价值的,那么,承认它们就的确有助于人们生活的质量。从一个个体的观点来看,在大多数情形下基本的东西是这些目标和追求的(非个人)价值。然而,在确定我们彼此负有什么义务的时候,重要的是这些价值对个体生活所作的贡献。

我在第二章所论证的,认为某事物有价值并不仅仅是给予其生存一种积极的重要性的问题,然后这种重要性与在每一个决定中都处于危险中的、与之竞争的价值形成均势。考虑那里描述的价值更为复杂的结构很可能是,比如说,为了一些蝇头小利就去毁坏某些自然物是与重视它们不相容的,但是未能实际干涉其他人,以便阻止他们毁坏那些自然物与这种价值并非不相容的(或者至少不是被看做不相容的)。这并不只是因为这些对象的价值在后一种情况下由于对另一个人的实际制止的反面价值而被看得过重了,而是因为未能用这种方式干涉比起为了个人获利而毁坏它们来,与这些对象的价值不那么不相容(不是那么亵渎神圣)。与此类似,虽然认为为了某个微不足道的目标就可以毁灭一个物种,就会与承认该物种的价值不相容,但是,接受这样一种观点——为了某个更为重要的目的就可以牺牲该物种——可能并非与这种价值不相容。如果是这样的话,那么,一条要求如此的原则就会是一个人可以坚持的原则,而同时仍然承认这种价值。

总之,非个人价值本身并不提供拒绝关于正当和不正当的原则的理由。从它们自身来考虑,它们代表着一种价值范畴,或者一种广义上的道德范畴,与我们彼此负有什么义务不同。但是,这些价值以我提到的各种方式,的确间接地对我们可以有理由拒绝什么原则的问题有影响,因为它们给人们提供了可靠的理由希望以某些方式过他们自己的生活。因此,即使非个人价值本身并不是有理由的拒绝的根据,我们也无法不考虑这些价值就确定我们彼此负有什么义务。一个结果是,如我们早些时候在友谊的情形中看到的,我们彼此负有什么义务将从内部形成,来为承认这些其他价值留出空间。减小了这两种价值范畴之间冲突的严重性,但是并没有担保冲突不会发生,仍然还可能有我们必须非个人价值和与我们彼此负有什么义务之间选择的情况。

## 8. 最不利者的优先权(priority for the worst off)

现在让我来集中讨论一下那些涉及福宁成分的拒绝的个人理由,并考虑一下在这些理由之中的优先性问题。在评估支持或者反对一条原则的一般理由的说服力时,假如最不利者(worst off)的要求不被接受,从总体上来说,我们应该给予出自于他们立场的理由一种特殊的重要性吗?或许是因为被看做与罗尔斯对其差异原则的论证相类似的东西,这种优先权看来是契约主义推理的一个一般特征。<sup>①</sup>

首先,认为有一个契约主义道德论证的重要部分没有用这种优先权标记出来,这是没有价值的。许多道德原则关注的是提供特殊形式的保证和保护,满足我们得到保护、防止有意伤害的需要以及我们能够依赖给予我们的保证的需要,等等。在这些情况下,契约主义的论证开始对得到这些保护的一般理由和免除由提供这些理由的原则所施加的负担的一般理由进行比较。不同福宁水平的人们的立场似乎并不相关。当然有遵守诺言的义务是否应该承认在一些极端需要的情况下的一些例外的问题,但是,这并不是选择最有利于那些最不利者的原则的问题。承认每一种情况下的例外(例如,准许违背诺言或者造成伤害),在这些情况下,这会有利于整体上福宁水平较低的人,这种承认会防止这些原则提供据认为它们要提供的那种保证。所以,要是最不利者的要求有时在契约主义的论证中取得了优先权,这就反映了一个关于拒绝某些种类的原则,而不是契约

<sup>①</sup> 托马斯·内格尔已经为一种有资格的优先性理论做了论证,我自己在早期的作品中也提出了类似的东西。在《契约主义和功利主义》(第123页)中,我写道:“在契约主义之内,当我们考虑一条原则时,我们的注意力自然首先指向在该原则之下那些境况最差的人。”帕菲特和布林克也讨论过这一问题。参见内格尔:《平等与偏爱》,尤其是第65—74页;德里克·帕菲特:《平等还是优先?》;布林克:《人的分离、分配标准和道德理论》。

主义在每一种情况下都必须坚持的一般结构性特征的一般理由的事实。

当我们从目的在于创造某种特定形式的保护或者保证的原则，转向告诉我们应该如何分配某种可转移的好处的原则时，在这种好处的价值对潜在的受益者是主要考虑的情况下，“处境恶化者（the worse off）的抱怨有特殊的说服力”这一观念有更大的似真性。这些情况广受关注，而且它们值得考察，即使它们代表的是一种特殊情况，而不是对契约主义的正当性证明总是采用的结构的说明。

在该情况下不提供帮助再明显不过是不正当的——而且，拒绝一条要求提供帮助的原则是没有理由的，这再明显不过了——那种情况是这样一种情况：在该情况下，那些需要帮助的人处于可怕的困境中，例如，他们的生命直接受到威胁，或者他们正在挨饿，或者遭受着巨大的痛苦，或者生活在勉强维持生计的条件下。规定我们在这样一些情况下的责任的一条原则认为，如果你面对这样的情景，在这种情形下，只要作出一点微小的（或者甚至是适度的）牺牲，你就可以阻止某种非常坏的事情发生，或者减轻某人可怕的状况，于是，如果不这样做就是不正当的。<sup>①</sup> 要假设这一原则（我将称之为援救原则 [rescue principle]）不是能有理由拒绝的原则，至少如果在牺牲的限度被理解为要考虑先前的贡献（所以，如果它被划分成足够小的增量，该原则就不要求无限的牺牲）的情况下不是能有理由拒绝的，这种假设似乎就是非常有道理的。

这一原则也许不会穷尽当我们能够的时候去帮助别人的所有责任。可能有一些更明确的原则，要求在一些情况下更高水平的牺牲，但是，也有一些较弱的原则，可运用于完全不同的环境范围。假设我在和一个人交谈的过程中了解到，我知道的一则信息对她会有极大帮助，因为该信息在实行其生活计划的过程中会给她节约大量时间和精力。在没有强制性理由不给她提供信息的情况下，我没有（仅

<sup>①</sup> 彼得·辛格在《饥荒、富裕和道德》中为这样一条原则作了论证，但是没有利用我接着要陈述的条件。



仅由于冷漠)给她提供这则信息,这无疑是不正当的。拒绝一条要求我们以这种方式(甚至在他们并不急需时)帮助其他人的原则就会是没有理由的,因为这样一条原则不会包括我们的重大牺牲,称之为帮助原则(principle of helpfulness)。

假如这些原则不是那么严密地得出的,它们就是可以有理由拒绝的。例如,拒绝一条要求我们在每一次做决定的时候都不给予我们自己的利益比其他人类类似的利益更大的重要性的原则就是有理由的。从一个行为者的观点来看,这样一条原则是冒昧得令人无法容忍的。这说明了那个事实:在决定是否可以有理由拒绝一条原则时,我们不只比较在不同地位上的个体遵守该原则、或者在一个特殊的时机不遵守该原则所带来的代价。我们也必须考虑接受该原则的一般代价(和利益)。在这种情况下,接受的一般代价足以支持有理由的拒绝。在此基础上拒绝一条原则并不包括要给予一个人自己的利益一种特殊重要性。这里要诉诸的并不是你我的利益的重要性,而是任何一个处在行为者立场上的人拥有的不希望受到一般来说是这样一种严格要求的束缚之一般理由。关于原则之可拒绝性的完全不偏不倚的推理导致了这样一个结论:并未要求我们在我们做的每一个实际决定中要保持不偏不倚。

我所陈述的两条原则避免了这种程度的冒昧。例如,援救原则仅仅运用于这样的情况:在这些情况下,一个人可以只付出微小代价或者适度代价就能阻止非常坏的事情发生。考虑到我们所生活的环境,甚至这种受限制的原则也是过分的。我们任何一个人几乎都没有做到它所要求的。但是,要明白怎么可以有理由拒绝它是很困难的。作为一种理论,契约主义并未确切地告诉我们该原则要求什么水平的牺牲。例如,我不会说为了挽救一个陌生人的生命就要求我们牺牲一只胳膊。但是,这里需要的是一个判断,而且我认为,任何似乎正确的理论都不能不考虑对这种判断的需要。

于是,我们至少有两条要帮助其他人的原则:援救原则和更宽泛的帮助原则,它们要求我们,在我们能够非常容易做到的时候,我们要考虑到其他人的利益。两条原则都详细说明了其中有一种帮助之

责的情形,违背这一责任是不正当的;这些情形不仅仅是慈善,在这种情形下,提供帮助就是一件要做的好事。援救原则在两个方面更明确:它能够要求更高水平的牺牲,它大概能在冲突的情况下取得优先权。这反映了会有一般理由的更大说服力来拒绝弱化援救原则。

我们运用手头的这些原则,就可以转向“它们背后的推理是否反映了给予最不利者的某种形式的优先权”的问题。了解它是否能够起到这种作用的一种方式考虑如何可能把这种推理扩展到收益原则,这些原则将告诉我们,在我们有责任提供帮助、但是我们又必须在几个可能的受助者中选择的情况下,我们必须做什么。例如,内格尔认为,支配那些选择的适当原则结合了一种给处境恶化者的适中形式的优先权。根据他的观点,这种优先权是一个程度的问题:在有些情况下,我们应该让那些处境恶化者受益,即使我们可以把更大的利益给予其他处境较好者,但是,如果我们可能给处境较好者的生活带来的影响比我们可以为最不利者所做的要大得足够多的话,那么,处境较好者的要求也能有更大的道德效力。在谈到“较好处境”和“恶化的处境”时,内格尔说,他想到的不是对某个时间人们生活质量的评估,而是“对他们整个一生、从出生到死亡的生活质量”的评估。<sup>①</sup>

契约主义支持这种形式的优先权或者某种与之类似的东西吗?这取决于从那些福宁水平最低的人的观点来看,拒绝一条帮助的原则是否有理由,该原则要求人们总是优先选择帮助那些一个人可以让他们受益更多的人,而不考虑他们相对的整体福宁水平。看来,与较弱的帮助原则相比较,援救原则的力度似乎暗示着对这个问题作出了肯定的回答。上面我说过,拒绝弱化援救原则的一般理由比反对弱化这些其他责任的一般理由要有力得多。有人可能暗示,这是由于这样一个事实:处于援救原则所运用的处境中的人(某个将要被淹死的人,或者正在挨饿的人,或者正在遭受可怕疾病的人),就

<sup>①</sup> 内格尔:《平等与偏爱》,第69页。

是在一种比许多那些属于较弱责任范围之内的人的福宁水平更低的水平上。但是,因为他们是在恶化的处境中,通常就也真的有可能使这些人受益更多。因此,从这种情况看,水平上的差异是否有独立的重要性,还不是直接显而易见的。

正如我在上面评论的,要在人们可以得到的帮助在程度上的不同之道德重要性和如果他们没有得到帮助他们会如何穷困的不同之间作出区分是很困难的,因为一种特定的改变常常对某个处境恶化的人是一种更大的利益。要在那些情况下作出这种区分比较容易:在那些情况下,这些差异与不同模式的福宁有关,但在这些情况下,我们不清楚水平上的差异是否有道德效力。例如,设想我们必须在阻止 B 失去一条胳膊与阻止 A 遭受折断手腕之间选择。考虑下一条原则,根据该原则,在这样一种情况下,帮助 B 至少是允许的,我们可以给他更多帮助,无论他的福宁水平如何。在这种情况下的决定应该考虑这样一些事情:A 是否已经有了非常幸福和成功的生活,或者相反,他的主要目标由于运气不好已经落空了。根据这种情况而拒绝这条原则会有理由的吗?在我看来,这是没有理由的,或者,假如在威胁到 A 的伤害与威胁到 B 的伤害之间的差异更小(比如说,假如 A 仍然要失去一只胳膊,而 B 则失去两只胳膊),那么,这样做也不会变成是有理由的。如在上面讨论的涉及遵守诺言和有意识地施加身体伤害的那些原则的情形那样,这些关于整体水平的问题似乎与我们手头关于原则的观点离得太远。

处境恶化者的优先权的观念在一些情况下有更大的似真性,在这些情况下,福宁方面(在这方面,一些人的处境恶化了)与他们能够得到帮助的那方面是相同的。例如,考虑一下这样一种情况:在这种情况下,我们可以阻止 A 遭受一个月非常严重的疼痛,或者阻止 B 遭受两个月类似程度的疼痛。假设在这种情况下,帮助 A 而不帮助 B 将会是不正当的,如果我们补充说,即使我们帮助 A,她仍然会再遭受 5 年这样的痛苦;反之,B 在两个月之后将摆脱痛苦,无论我们帮助他还是不帮助他,这看来就有很大差别了。因此,从 A 的立场而言,有一般理由拒绝一条原则,该原则在这样的情况下指导人们总

是帮助处于 B 的处境的人,也就是一个人可以为之带来更大直接利益的人。有人可以论证说,这并非真的是考虑一个人的福宁水平(这不同于别人可以对她的影响)的情况,因为 A 将遭受漫长的痛苦这一事实使得从痛苦中解脱出来一个月对她而言与 B 从痛苦中解脱出来一个月相比,是对她更重大的利益。但是,虽然 A 暗淡的未来可能确实使摆脱一个月的痛苦比其未来的任何其他状况都有价值,但要说它使一个月成为比两个月之于 B 更大的实惠,那还是有疑问的。因此,要主张 A 的处境恶化的方式强化了她要求对她的痛苦有所作为的权利,即使比可以为别人做的要少,似乎也是有道理的。

于是,我建议,为了让水平上的差异影响人们进行帮助的道德权利的相对效力,这些差异必须在一个方面是福利上的,这里所说的“帮助”将对这种福利作出贡献。因此,如果处境恶化者的权利有时以内格尔所主张的方式取得了优先权,相关的就是它们在福宁的这一特定方面的水平,而不是像他所说的,是“作为一个整体的、从生到死的他们的生活质量”。当然,假如我们有全面的责任去改进其他人的福宁,福利的所有方面就会在同一个范畴之中。<sup>①</sup>但是,我们所有的明确责任(它们可以要求重大的牺牲)要比这制定得更为精细。就像在援救原则和帮助原则之间的对照所表明的那样,处于更加恶化的状况对一个人的权利的效力也有很大影响——如果它把这个人的境况推入了“援救”的范畴,或者使它进入了在那个范畴之内的更为紧迫的情况的话。为了使这一情况发生,那个人必须在某种程度上是在恶化,这里所说的“帮助”将对减轻这种恶化有所作为。

<sup>①</sup> 内格尔的在直觉上有说服力的例子之一,涉及他提出是父母使一个一般来说是在恶化的孩子,而不是另一个可以获益更多的孩子受益的更有说服力的理由,也许这是很重要的。正如我在第三章论证的,整体福宁的观念在父母对他们孩子的关注中起的作用,比更一般地说,在对其他人应负的责任中起的作用要更大。内格尔的其他一些例子从个体道德转移到社会正义的问题,在此领域内,整体福宁的考虑有更大的重要性。

“只要有‘最不利者的优先权’，它就是某些特殊的道德背景的一个特征，而非契约主义道德论证的一般结构特征”这个结论也许令人惊奇的——只要“最不利者的优先权”被认为在对罗尔斯的差异原则的论证（它被看成是契约主义论证的一个范例）中起了一种重要作用的话。但是，在罗尔斯理论的主题与这里考虑的主题之间有重大差异。首先，罗尔斯的正义原则并不打算指导每一项选择和政策。提出它们只是为了评估基本社会制度的正义性这一特定任务（一条在每一项社会决策中都给予最不利者的利益以优先权的原则，远没有一条在关于让他们处于最不利境地的制度之正义性的论证中给予他们的利益以优先权的原则那样看来似乎有道理。）。一个社会的基本制度是正义的一个特殊主题，部分原因在于它们对生活在这些制度下的人们的生活前景之普遍深入的影响。因此，“作为一个整体的、从生到死的生活……的质量”对于正义诸原则，就比对个人行为的原则具有更为重大的意义。<sup>①</sup>

对差异原则的论证始于这样一个观念：作为社会合作体系的平等参与者，社会成员拥有一种明显的、平等分享它所创造的利益的权利。于是，问题就是，是否以及何时可能证明背离这种平等的正当性。因此，最不利者的权利的“优先权”——他们为什么是特别要对之提出正当性证明的那些人的理由——并不是来自于对他们可怕处境的人道主义关怀，而是来自于一个事实：他们获得的利益比他们有明显的平等权利去平等分享的利益要少。

于是，在差异原则中表达的优先权的理由就取决于基本社会制度的特殊问题所特有的几个特征，包括一种平等主义观念，这种观念是那种理由特有的。内格尔相信，他倡导的一般优先权也来自于平等观念，而不仅来自于减轻苦难的人道主义关怀。<sup>②</sup> 这就是那种

<sup>①</sup> 这并不是说拒绝个体行为之原则的一般理由绝不取决于对整个生活的影响。例如，当在某个确定的原则之下考虑生活的全部负担时，对整个生活的影响就是相关的。但是在这些情况下，相关的东西是它会对必须奉行该原则的某个人的整个生活具有的影响，而不是对不同人的整体福宁水平的比较。

<sup>②</sup> 内格尔：《平等与偏爱》，第69页。

观点：要说人们的整个生活前景并非由于他们自己的过错就应该是非常不同的，即使那些正在恶化的人的处境也不是特别坏，这种说法在道德上就是应该反对的。这种观点可能有一些说服力，但是，它显然与成为罗尔斯的论证之基础的更为明确的平等观念截然不同，也与成为契约主义之基础的关于有理由的拒绝的更一般的观念截然不同。<sup>①</sup>

## 9. 集合(aggregation)

拒绝一条我至今为止考虑过的原则的所有根据，都出自于一个占据了该原则应用于其中的那些境况中的某一个位置的个人会拥有的一般理由。这使人想到帕菲特所称的抱怨模式(complaint model)。<sup>②</sup> 根据契约主义的这种解释，一个人反对一条原则的抱怨必定与它对他或她的影响有关，而且如果有某种其他选择而没有其他人对它同样程度的抱怨，某个人就可以有理由拒绝一条原则。然而，有两个方面，在这两个方面我已经谈过的关于有理由的拒绝的内容背离了这种模式。第一，如果一条原则之“对一个人的影响”在抱怨模式的陈述所意指的那种意义上，仅仅包括了对那个人福宁的影响，那么，我就由于承认一个人因为一条原则对待他或她不公平就可以有理由拒绝该原则而背离了这一模式，因为我已经解释了那个概念，即使这种处理并没有使那人的处境恶化。第二，抱怨模式似乎暗示，每一条原则都要通过直接诉诸它对不同立场上的个体福宁的影响来验证，而把任何关于权利或者资格的问题搁在一边，然而，我一直主张，在许多情况下，原则必须在其他原则的框架内来考虑，这些其他

<sup>①</sup> 正如内格尔所注释的，《平等与偏爱》，第70页，注释的第19页。虽然内格尔的平等主义理想有某种说服力，但我相信，最强烈地把我们吸引到更大的平等上的那些考虑具有一种不同的、更为明确的特征。我在《反对不平等的多种理由》中为这种观点进行了辩护。

<sup>②</sup> 参见帕菲特：《平等还是优先？》。

原则暂时保持不变,而且,拒绝之可能的根据是由这些背景原则构成的。

把这些背离暂且放到一边,抱怨模式要求关注契约主义的一个主要特征,我不希望放弃该特征:它坚决主张道德原则的可证明正当性仅仅取决于不同个体拒绝该原则的理由以及可以替换它的另一种选择。这一特征是契约主义的指导性观念的核心,也是使之能够提供一种清楚的、取代功利主义和其他形式的后果主义的替代选择的東西。这些理论是有吸引力的,部分是因为其简单的结构,但更多是因为特殊形式的价值——诸如有感觉能力的造物的幸福或福利——的实质性吸引力,它们就是以之为基础的。但是,功利主义和许多其他形式的后果论有一些非常令人难以置信的含义,它们直接来自于这样一个事实:它们的正当性证明的模式从根本上说是集合性的:某种确定的价值其总量要被最大化。<sup>①</sup> 无论这一标准是否直接被运用于行为或者支配行为的规则,这一点在原则上仍然是对的:给少数人强加高昂的代价,总是可以用这样一个事实来证明其正当性的——这给其他人带来了利益,不管这些利益多小,只要接受者的数目足够多就行。一种契约主义的理论(在该理论中,所有反对一条原则的意见都必须由个体提出)用一种在直觉上很有吸引力的方式阻碍这样的正当性证明。它让那些承受严重负担的人直觉上有吸引力的抱怨被人们听到,而另一方面,给其他人的较小利益的总量没有辩解的力量,因为就不存在享受到这些利益并且假如政策被否决,就必须放弃这些利益的个体。

然而,问题在于契约主义看来在相反的方向上走得太远,它不允许对集合的利益的任何诉求,甚至在那些情况下:在这些情况下,要做的正当的事看来确乎不仅取决于各种行为会给特定个体带来的影

---

<sup>①</sup> 某些形式的后果主义试图通过不仅把个体利益的总量,而且还把诸如平等、要被最大化的好处部分这样的其他价值包括进来,来避免这些含义。我并不认为用这种方法引进平等作为一种可以被个体利益抵消的个别的好处,就给从直觉上说是应该反对的、关于牺牲少数人的利益以便把少量的利益带给很大数量的其他人的观点提供了足够的回应。但是,我不会在这里探讨这些可能性。

响,而且也取决于会这样受影响的个体的数目。例如,在我们必须在救助两群不同的人于同样的损失或伤害之间选择的情况下,没有某种特殊的正当性证明,只选择会导致更多人死亡或者受伤的做法,看来就是错误的。这似乎给契约主义提出了一个难题,因为假设所有各方的损失和伤害都是相同的,而且他们拒绝一条原则的根据仅仅是看这些损失而定,拒绝一条允许我们救助数量较少一方的原则的一般理由,似乎就将被拒绝一条要求人们救助数量较大一方的原则的一般理由拉平了。因此,似乎只要它把自身限制在出自于个体立场的拒绝的理由上,契约主义就没有能力解释受一种行为影响的人的数目到底怎么会有道德上的影响。

对这一难题有几种可能的回应。一种回应是,远离抱怨模式,并允许拒绝一条原则的理由不仅能考虑来自于个体观点的一般理由,也能考虑与个体之群体的要求相符合的理由。然而,要采取这样的步骤就涉及放弃契约主义的一个主要和有吸引力的特征,而且一旦集合的论证在某些情况下这样得到了承认,如何可以避免那种引起反对功利主义的意见的似乎没有道理的结果,就不清楚了。

另一种回应是,认为在我现在正在描述的狭窄意义上,在描述过的那种情况下,救助较小的群体确实不是不正当的:这样做与我们彼此负有什么义务是相容的。<sup>①</sup> 不过,在缺乏私人关系或者其他特殊理由的时候,这样做在道德上是应该反对的,因为如我们已经看到的,道德不仅是由“我们彼此负有什么义务”构成的。这可以用这样一种说法来表达:承认人类生命的价值不仅包括根据那些可以向其他人证明其正当性的原则去行动,而且包括(在这些原则所设定的限度内)把有理由这样做看做要把伤亡降到最低程度。这种方法有某种吸引力,但是它的混合性特征令人不满。救助数量较大群体的理由,至少在某些情况下,并非基于个体的要求,这种情形并不明显。因此,我们就值得去寻找一种说明,在这种说明中,集合的理由以及

<sup>①</sup> 这是 G. E. M. 安思柯姆在《谁受到了不公正的对待?》中为之辩护的一种立场。



对它的约束都基于关于应该对每一个个体所做的考虑的一个统一的概念。

此外,似乎还有某种空间留给这种说明。导致“集合给契约主义提出了一个尖锐的问题”这一结论的论证,依赖于一个假设,即,个体反对一条原则的抱怨其强度就是接受该原则会给他们带来的代价的唯一功能。但是,正如在本节开始时所指出的,我由于允许个体拒绝一条原则的理由可以取决于在对他们的福宁的影响之外的其他因素,在这一方面就已经背离了抱怨模式。于是,我们应该看一看,这种分歧是否给解释“什么是正当的”有时如何能依集合的考虑而定提供了空间。

如上节已论证过的,根据契约主义,我们可以解释在某些情况下怎么会有一种责任阻止生命的伤害或损失。例如,互助原则就会要求这种责任,当一个人很容易就能阻止伤亡的时候,该原则就要求他这样做,而且还有更为具体的原则要求这种责任,诸如一条原则要求任何驾驶汽车的人或者操作其他具有潜在危险的机器的人,要防止机器引起他人伤亡——只要他能做到这一点。但是现在考虑一下这样一条原则:在一些情况下,一个人有这种责任,并且必须选择是阻止给较大的一群人还是给较小的一群人带来的某种水平的伤害,在这些情况下,该原则允许这个人既可以救助较大的人群,也可以救助较小的人群(假设这个人没有受到对其中任何一个群体中的成员的任何其他责任或者义务约束的话)。

从较大群体中某个成员的观点来看,对这一原则能提出什么反对意见呢?该原则准许某人在面对从死伤之中挽救一个陌生人和从同样命运中挽救另外两个陌生人之间的选择时只挽救一个。在这样一种情形中,较大群体中的任何一个成员都可能会抱怨说,这一原则没有考虑到对其生命的挽救的价值,因为它允许行为者决定做什么,其方式和假使他根本不在场、并且每个群体只有一个人时这条原则会允许的方式是完全一样的。那单独的一个人的命运显然被赋予了实际的重要性,他可能会争辩说,因为假如那个人没有受到威胁,那么,人们就会要求行为者救那两个人。当且仅当第一个人没有获救

时,另一个人才可以获救这一事实,被赋予实际的重要性,来平衡救助一个人的价值。然而,另外一个人在场对于要求行为者做什么或者如何要求她着手决定做什么没有影响。那个人可能争辩说,这是不可接受的,因为他的生命应该被赋予与这种情况下(根据约定,这种情况是这样的:在其中,没有一个人有特殊的道德要求)的任何其他人的生命同样的道德意义。<sup>①</sup>

这种推理路线在我看来有强大的说服力。<sup>②</sup> 它支持的结论是,任何处理这类情形的原则都会是可以有理由拒绝的——如果它不要求行为者把每一个可以得救的人的要求当做有同样道德力量的要求来对待的话。我们假设,因为在仅仅有一个人在场的情况下,有一种实际的救助责任,这意味着任何不可拒绝的原则必须指导一个行为者承认救助每一个人的实际理由。由于属于这类的第二条理由可以抵消第一条——把一个人在其中必须救助一个的那种处境,转换成在其中救助两个中的任何一个都是允许的另一种处境——在两组中的任何一组中的第二个人的需要提出的理由必须至少有打破这种关系的力量。上面陈述的原则未能满足这些条件,因此是可以有理由拒绝的。同样的反对理由也会运用于一条指导一个行为者的原则,这个行为者面临着在这种处境中救助一个人和救助两个人之间的选择,要通过掷硬币的方式来作出决定。

那么,考虑一下在描述过的那种处境中要求一个人救助人数较多的群体的原则。从较小群体中那些人的观点来看,可以对这条原

<sup>①</sup> 弗朗西斯·卡姆在《道德,死亡》的第六章,尤其是第116—117页考虑了一种对集合的类似论证。我从卡姆的讨论中学到很多东西。

<sup>②</sup> 这里重要的是不要依赖“重要性”(weight)的这种不可靠的隐喻。正如谢利·卡干已经指出的那样,从某种考虑在道德上是相关的这一事实并不能得出它的道德意义采取了理由的形式,该理由被“增添了”其他理由的说服力(见《附加的谬误》)。但是,有根据认为,在这种情形中,挽救额外的生命的意义的确采用了这种形式。首先,它是“没有‘每个人之需要获救’之外的任何相关因素”这种情形的定义的一部分。第二,假如只有两个人,并且只有一个人能够得救,那么,救助他们的理由就会是相等的,因此,假设(其他考虑被排除了)如果有第三个人,那么,救助他或她的现实理由就应该是决定性的因素,似乎就是非常有道理的。

则提出什么反对理由呢？这样一个人无法声称没有用考虑其他人生命的方式来考虑他的生命。他可能说，在允许一个人救助人数较少群体的原则指导下，他就会处于较好的处境，而且在要求行为者用掷硬币的方式来决定的原则指导下可能会处于较好的处境。但是，这些反对理由本身并不是有理由的拒绝之基础。假如另外某条原则有效的话，某个人就会处于较好处境，这对任何原则几乎都适用。并且，如我们看到的，这些特别的选择受到了强烈反对，这种反对意见并不适用于现在考虑的那种。

为了决定在这些情况下要做什么，拒绝一条没有给予每个人的生命以实际的重要性的原则会有理由的。拒绝一条没有给予每一个人的生命以同样的重要性的原则也会有理由的。<sup>①</sup> 要求一个人在这些情况下救助人数较多的群体的原则满足这两个要求，但是，有人可能主张，该原则并不是唯一这样做的原则。例如，考虑一下有比例的机会的原则，它通过加权抓阄法来指导人决定救助哪一群人。根据这一原则，假如一个人必须在救助有4个人的A组和有5个人的B组之间选择，那么，就他应该运用一个程序，该程序有 $\frac{4}{9}$ 的机会有利于A，有 $\frac{5}{9}$ 的机会有利于B。<sup>②</sup> 这一原则给予每一个人的生命以实际的重要性（在一对一的情况下不要求和一对二的情况下一样的程序）。而且，尽管较大群体的成员比小群体中的成员有更多的机会获救，但是，每一个人的在场以同样的方式改变了这一程序。此外，有人可能会争辩说，拒绝这一原则的最强有力的根据比拒绝救助人数较多群体的原则最强有力的根据要弱，因为无论谁在该原则指导下失败至少都得到了获救的机会。

然而，这一论证并不是有说服力的。无论遵守的是哪一条原则，对于受影响的人们来说，最终风险都是相同的：某些人将遭受严重的伤害，另一些人将获救。所以，在契约主义之内对有比例的机会的原

<sup>①</sup> 我应该强调，这里所说的那些情形并不包括特殊的联系。正如我已经说过的，我认为拒绝一条要求我们总是给予陌生人的生命和利益与我们所爱的那些人的生命和利益，或者，就此而言，我们自己的生命和利益同样的重要性是有理由的。

<sup>②</sup> 此原则是约翰·布鲁姆在《随机地选择人们》中所提倡的。

则的论证并不是说,它使某些人的处境比他们在另一种原则下的处境要好,而是说,它是一个较好的、决定哪些人将获救的程序,并且人数较少的群体成员可以有理由拒绝另一种要求人们总是救助人数较多群体的程序。<sup>①</sup>但是,他们是否能以理由拒绝这一原则还不清楚。在任何一类情况下——在这类情况下,我们必须为为一个群体提供一种好处和在为另一个群体提供一种好处之间做决定——如果一条特定的原则要决定一件事情有利于一个群体,那么,另一群体的成员就有理由选择用抓阄法来解决这件事(即便一种加权的抓阄法不利于他们)。无论特定原则的理由多有说服力,他们也都有这条理由,但是并不能得出结论说,他们有理由的根据拒绝该原则。这取决于是否有支持该原则的可靠的实质性理由,而且在这种情况下,似乎是有这样的理由。

如上面所论证的,在我们必须在救助一个人与救助两个人之间选择的情形中,一条原则没有认识到在后面一方中的第二个人的存在有道德方面的影响,算做有利于救助那一群体的,这条原则是可以有理由拒绝的。使用加权抓阄法的理由承认这一点,因为给抓阄法加权而不是运用给了每一个人平等的获救机会的抓阄法的理由是,这反映了对每一个人的救助的实际价值:每个人的在场都对要遵循的程序有很大影响,算做有利于会导致他或她获救的行动的。那么,为什么这不能解决问题呢?如果在其他条件都一样的情况下,有一

---

<sup>①</sup> 在有些情形中,人们可以论证说,抓阄是更可取的,一直以来,它产生了一种不同的、更为公平的结果。例如,在一个有永久性少数民族群的选区中,有人可能会论证,加权抓阄法作为一种政治选择的方法要比多数决定的原则更公平,因为每一个人投票和决定都是通过随机选择的方式作出的。根据这一论证,可以有理由拒绝多数决定的原则,因为在这种原则之下,少数民族对政治选择没有任何影响。我并不试图在这里评价这种论证。我的观点是,这种情形不同于本文所考虑的那种情形。选举的例子涉及在很长时间内作出许多决定的方法,在这种方法中,同样的人将被包含在内,并将处于相同的地位。在讨论援救原则的时候,我已经假设这里所说的情形不是这一种:随着时间的流逝,较小群体的成员不应该期望发现自己一再处于这种少数者的地位。在那些属于这种的特殊情形中,加权抓阄法的理由会更有说服力。约翰·陶里克在《数量应该重要吗?》中考虑了这样一种情形。

条理由去救助另外一个人,那么,在此基础上决定救助两人组,对没有获救的那个人而言,并非不公平的,因为救助他或她的重要性已经完全被考虑到了。<sup>①</sup> 在这一点上,没有理由通过持加权抓阄法或者不加权的抓阄法来重洗道德牌。

我的结论是,拒绝一条要求人们在描述过的那种援救境况下救助人数较多一方的原则是不会有理由的。我已经提出的论证背离了抱怨模式,但是它保持了契约主义的个人主义基础。刚才辩护过的那条原则指导一个行为者在规定的条件下,选择产生更大利益的做法,但是,该原则的论证仅仅考虑了那些从有关个体的立场可能产生的反对意见。<sup>②</sup> 我相信,承认这一论证不会打开通向似乎没有道理的集合形式的大门。要明白这一点,我们需要考虑一些例子。

假设琼斯在电视台的转播室发生了一桩意外事故。电器设备砸在她的胳膊上,如果我们不关闭发射机 15 分钟我们就不能救助她,而当时世界杯比赛正在进行,有许多人正在观看比赛,比赛要一个多小时以后才会结束。假如我们等待的话,琼斯的伤势不会有任何恶化,但是他的手已经压坏了,而且他正遭受着极为痛苦的电击。我们应该立即救助他还是等到比赛结束呢? 做正当的事情取决于有多少人正在看电视吗? ——不管是 100 万或者 500 万或者 1 亿? 在我看来,我们不应该等待,无论有多少观众在看比赛,我相信契约主义能够说明这一判断,同时仍然承认上面辩护的那种集合原则。

考虑一下要求救助一个与琼斯的处境一样的人的原则。该原则可能认为,如果一个人以其他人的不方便或者影响他们的娱乐活动

---

① 如果一个决定是基于对相关理由的考虑的,那么,在上面的第 4 节中我详细说明的那种意义上它就不是不公平的。然而,对布鲁姆而言,这并不能保证公平性,他在更为狭窄的意义上理解公平性。对他而言,分派给一个特定的人一项危险任务的决定,因为她的技能使得这项任务更可能获得成功,这个决定会是不公平的。因为这个人对安全的要求同其他人一样强烈,公平性会要求进行抓阄。他承认,改为在天分的基础上作出这种分派可能是正确的,但是,即便如此,这也是因为有效性的价值超过了公平性。见布鲁姆,《公平》和《权衡善》,第 193—196 页。

② 这种区分是拉忽尔·库马在《原则共识论》(Consensualism in Principle)中非常明确地作出的。

为代价,可以挽救一个正在遭受严重痛苦和伤害的人,那么,这个人就必须这样做,无论这些其他人有多少。可以有理由拒绝这一原则吗?我认为不能。那些观看比赛的人,他们的享受会被打断,但这些人中没有人能提出一个像我上面提出来反对那条允许一个人在一种每一个人都遭受到同样严重的损失的情况下,救助人数较少群体的原则的论证那样的论证。那一论证依赖于这样一个事实:如果二人组中的一个成员不在场,那么,救助这一个人的实际理由将会被救助该组剩下的那个成员的同样理由抵消,因此就造成了一种平局,如果该组还有一个成员的话,这一平局就会被这另一个成员的要求打破。但是,当这里所说的伤害不相等时,我们不能仅仅通过想象较大群体中某些人不在场来造成一种平局。要主张在这样一种情况下有一种平局,就已经是要主张,在一个群体中有更多的人这一事实,使拒绝一条要求人们帮助人数较少群体的原则是有理由的,该群体中的每一个人都将遭受更大的伤害。因此,我们不能运用这种“打破平局”的论证来证明选择一条要求一个人在这些情况下救助人数较多群体的原则的正当性。

有人可能断言,我的论证在拒绝集合推理上走得太远了。其他情形可能被列举出来,在这些情形中,据称,我们的确或者应该把类似的利益“加”在一起,并用它们来抵消给个体带来的更大代价。例如,假设我们正在决定是否要建一个新的转播塔系统,它将提高很多电视观众的接收质量。在这项工程进行过程中,几个工人非常可能遭到至少像琼斯那样程度的伤害。然而,我们并不因此就认为将这项工程继续进行下去是不正确的。关于许多其他公共工程,如建桥梁、公路或者是建造对许多人的交通更为便利的隧道,我们都可以作出相同的结论。因此,在我们对正当和不正当的思考中,对集合作用的充分说明需要解释这两种情形之间的差异。

重要的是,在理解我们对这些情形的反应时,要注意到它们包括了未能防止意外伤害而不是故意对少数人造成严重伤害,或者不给予需要的人以帮助,以便给其他人带来微小的利益。在这方面,它们与我最初的电视演播室的例子不同,并且如果它们在这方面没有不

同,那么,我们对它们的反应也就会非常不同。我们觉得可以允许从事这些工程,这种感觉也决定性地取决于那种假设:已经采取了预防措施使工作更安全,此外,工人们可以选择是否要承担其中包括的风险。所以在这些情况下,问题就是这些预防措施是否充分——已经采纳预防措施以后,是否可以允许工作继续进行——或者是否需要更高层次的谨慎。

这个问题在两个阶段提出都是适当的。在第一个阶段,我们问的是,什么程度的注意是充分的;在第二阶段,我们问的是,就一项特殊工程来说,是否已经符合了这一标准。毫无疑问,有许多实际的工程中没有达到这种标准。但是,是否达到标准的问题(在这里所说的那种伤害非常严重,并且每一位受益者的所得又很少的情况下)并不取决于将要受益的人的数量(我们并不认为必须为在只给一个家庭带来好处的建筑物而不是在公寓或者公共桥梁上工作的工人提供更高层次的安全措施。)<sup>①</sup>

第一个问题是一个普遍性的问题,对它的回答会在许多方面对我们的生活产生影响,因为有许多我们要做的事情或者要依赖的事情都包含给其他人带来严重伤害的风险。那么,假设我们正在考虑这样的一条原则,它允许工程继续进行,尽管这些工程包括了对某些人的严重风险,在已经有了一定程度的注意来降低这些风险的情况下,还是可以允许工程继续进行的。从某个尽管已经有了预防措施但还是严重受伤的人的立场来看,拒绝这样一条原则的一般理由会是什么是很明显的。然而,另一方面,那些将直接或者间接地从原则允许的活动中受益的人可能有可靠的一般理由反对一种更为严格的要求。他们可能会争辩说,在满足该原则要求的那种程度的注意方面,他们已经做了充分的工作以防其他人受到伤害。他们可能主张,拒绝允许这些达到这种程度的注意的活动会给他们的生活带来不可

<sup>①</sup> 也许有一些情形(例如保护一个城镇被暴发的洪水冲毁),在这些情形中,工程非常紧迫,通常都容不得向工人们证明他们所冒的风险。但是,这种情形的紧迫性是一个涉及个体的更大代价或者利益的问题,而不仅仅是更大数量的人受影响这个事实。

接受的约束。

我这里的目的并不是要论证,有理由的拒绝的这些根据中的某一个应该是决定性的(因为我并没有以任何精确性来规定这里所说的原则,所以不可能断定哪一边有更有力的主张。)。情况或许是这样:我们关于这个问题通常所持的观点是错误的,因为它们包括了假如要求更高水平的谨慎就会包括的对牺牲的夸大。我现在的观点关注的是这样的论证可能采取的形式,而不是关于它们的后果应该是什么的实质性问题。我刚才陈述的契约主义论证包括一种形式的集合,但它只是每一个体的生活之内的集合,把一条要求某种程度的注意的原则约束那种生活的各个方面总括起来,而不是贯穿生活的集合,形成对不同个体的代价或利益的看法。我的主张是,一旦人们完全理解了这些论证,显然,在我现在所考虑的那些情形中(也就是说,在其中在相对较小的方面、对许多人有利的做法将很可能包含给少数人带来严重的意外伤害的那些情形),只有第一种形式的集合才是需要的。如果认为我们关于这些做法的道德容许性的结论,依赖于把给许多个体带来的微小利益总括起来达到一个总数,这个数目超过了给少数人所带来的严重损失,那这种想法是很有诱惑力的,但实际上这只是一幻想。<sup>①</sup>

刚才作出的论证取决于对个体而言,一条原则被普遍接受并且遵照它行动所导致的后果的“内心集合”(intrapersonal aggregation)。这并不是一个特别的步骤,而是与上面几次提出的这一观点相一致的:即,拒绝一条原则的一般理由可以包括这些普遍的影响,也包括在一种特殊情形下某人遵守该原则的代价和利益。然而,在这种情况下,由于已经诉诸这样的一般后果,我就应该重新检查一下我提出

---

<sup>①</sup> 即使我在认为我们不必诉诸人际集合(interpersonal aggregation)以便解释为什么这些工程很可能产生的意外伤害没有使进行这些工程成为不正当的这一点上是正确的,这也没有排除这种形式的集合与其他问题相关的可能性。例如,尽管有各种合理的预防措施,即使某些工人将受到严重伤害的可能性也并不会使建造没有几个人要使用的大楼成为不可允许的,不去建造它仍然可能更好。也有人可能争辩说,要求利益的人际集合是为了判定一个特定的项目是否代表了对公共资源的恰当使用。



的电视演播室的例子,来看看类似的诉求在那种情况下是否会导致一个不同的结论。这里所说的原则是一条要求一个行为者救助一个人免于小小时的极端痛苦的原则,甚至以给其他人带来的不便为代价,而不考虑如此不便的人的数量。现在的问题是,假如该原则得到普遍遵守,对某些个体而言(在内心集合的),这种后果非常重要,因而拒绝该原则就是有理由的。我认为情况并非如此。在我看来,我们普遍遵守的是与这一原则非常相近的东西,并且它运用的场合似乎非常稀少,所以我们每一个人的代价并不是很大。当然,我这样想可能是错误的。也许,假如我们认识到我们每一个人为了这种一般的救援要作出多大牺牲,我们就会正确地作出结论:拒绝付出这种代价不是没有理由的(即使我们无论如何可能想要承担这种代价,因为无法救援那些人即便事实上不是不正当的,但也会是不人道的)。我的观点是,在这种情形下,无论正确的实质性判断可能是什么,契约主义都提供了一种框架,它允许考虑相关因素,并导致似乎有理的结论。<sup>①</sup>

我已经论证了,契约主义支持一条原则,根据该原则,在需要帮助的情况下和一个人必须在帮助较多或者较少的人(他们都面临具有相当的道德重要性的伤害)之间选择的情况下,这个人必须帮助较多的人。另一方面,契约主义并不要求、或者甚至也不允许一个人从较小的伤害中挽救较多的人,而不是救助较少的、面临严重得多的伤害的人。在一类情形中,可能获救的人数在道德上是相关的;在所有其他情形中,则并非如此,在这两类情形之间的这种区别至少受到了两种反对。第一种关注的是在不同伤害的道德重要性之间作出区别的方式。看起来,在一种情形下,我们必须在挽救1个人和救助10个人脱离同等严重程度的伤害之间选择,此时要求我们救助10

<sup>①</sup> 在这条允许(或者要求)某种形式的援救的原则和我早些时候讨论的允许包含伤亡危险的工程的原则之间,可能有某种相互作用。援救像琼斯这样的人的政策,甚至以给许多人带来不便为代价,也是减少从事危险工作的人之严重伤害的可能性的成果之一。因此,可能是这样:前一原则的代价是一种关键因素,使拒绝后者成为没有理由的。

个人,但是,在除了那1个人面临的伤害稍微严重一点,其他各方面都相同的情形下,反而会要求我们去救助这1个人,这似乎是不正确的。我相信,在这里,恰当的回答是,我为之争辩的那条原则所依赖的那种差别是广义的道德严重性范畴之间的差别。在发生的事件中的微小差别,例如一种痛苦延续得久一点,或者某人失去了2个手指而不是3个手指,没有区别对待一种非常严重的损失和一种中等程度的损失,而且在这些道德范畴之间的差别并不“轻微”。

第二种反对意见是,虽然我为之论证的原则,在这里所说的伤害很严重、并且所有伤害都同等程度严重的情形下(正如在挽救一个生命或者许多生命中选择)以及在包含着程度非常不同的伤害的情形下(就像在电视演播室的例子中),看来可能是正确的,但是还有一些中间状态的情形,在这些情形下,它们导致了似乎不那么正确的结果。我们可能很清楚,阻止一个人被淹死当然优先于警告整个沙滩上的人不要到水里去,因为水已经被污染了,将会引起他们好几天的呕吐和腹泻。在这种情况下,沙滩上有多少人并不重要。但是,当我们把这个例子修改一下,增加许多人会受到的伤害的严重程度,比如说失去一肢、失明或者瘫痪,情况就不那么清楚了。根据我所提供的对如何在契约主义之内证明集合原则的正当性的说明,受影响的人数要等到较大群体的成员所受伤害达到较小群体的成员所受伤害同样程度的道德严重性的时候(在这种情况下就是淹死),才能成为相关的。但是,似乎有一些伤害是这样的:尽管不会允许救助一个人免于这种伤害而不是救助一个人免于淹死,但是,会允许、甚至要求一个行为者去阻止大量的人免受这种伤害,即使这意味着她不能救一个将要被淹死的人。如我说过的,也许失明和完全瘫痪就是这种伤害的例子。

这可能受到质疑。如果面临着在挽救一个人的生命和挽救一个人免于全身瘫痪之间(没有其他相关因素)的选择,我们必须选择前者,这是很清楚的;那么,假如要求我们让一个人去死,以便挽救很大数量的人免于瘫痪,这也同样清楚吗?如果像许多人相信的,这是很清楚的,然而还有其他情形,如电视台的琼斯的情形,在这种情形下,

集合论证并不适当,那么看来,我们的直觉道德思考最好根据伤害之间的“相关性”关系来理解。如果一种伤害虽然不像另外一种那样严重,却也是非常严重的,足以成为在道德上与它“相关的”,于是,在决定是否以不能阻止较多的人免于不太严重的伤害为代价,去阻止较为严重的伤害时,考虑到每一方包括的伤害的数量就是适当的。但是,如果一种伤害不仅没有某种较大的伤害那么严重,而且甚至也不“与之相关”,那么,我们在决定阻止哪种伤害的时候,就不需要考虑会受到这两种伤害的人的数量,而应该总是阻止较严重的伤害。这样,或许就可以主张,例如,当我们在决定是否挽救在我们面前一个正在极端痛苦之中的人时,错过半个小时令人兴奋的电视节目并不相关,但是,全身瘫痪或者失明则是与甚至更为严重的丧失生命的伤害相关的。因此,当我们可以阻止 100 万人失明或者瘫痪的时候,却去挽救一个人的生命,这可能是不正当的(或者,即使不会允许阻止这种较小的伤害而不是较大的伤害——假如涉及的人数是同样的话——至少可以允许阻止给更大数量的人们带来这种伤害。)<sup>①</sup>

这样一种区别能够被纳入契约主义的论证中吗?关于这一问题的答案我不能确定,但是,我将利用本节早些时候提出的一些观点来考虑一种可能性。早些时候,我说过,一条允许我们救一个人而不是两个人的原则,从这两个人之一的观点来看,根据该原则根本没有把他或她的生命作为选择一种做法而不是另一种做法的理由来考虑,就可能被拒绝。我论证道,它至少可以算做一种打破平局的因素。对于伤害不那么严重、但仍然是一种严重的伤害,如失明或者瘫痪,我们同样可以这样说。在这同一基础上,拒绝一条允许一个人(缺乏任何特殊的正当性证明)挽救一个陌生人的生命而不遵从另一种会挽救一个不同的生命、也会防止某人失明或者终生瘫痪的做法的原则,也会是有理由的。

<sup>①</sup> 在《道德,死亡》的第一卷中,弗兰西斯·卡姆系统阐述了这种观点(她的不相关效用原则[Principle of Irrelevant Utilities],第 146 页)并详细考察了(第八至十章)能够为它提供的各种理由。

然而,这仍然是一种打破平局的论证,但是运用刚才提到的相关性概念,它可能被扩展到超出这一点。考虑一下这类情形:在这些情形下,选择是在阻止一个人较为严重的伤害和遭受较小伤害的较多人数之间。有人可能主张,如果不甚严重的伤害在道德上与较为严重的伤害仍然是相关的,这就意味着,从另一个群体中某人的观点来看,可以有理由拒绝一条要求(或者也许甚至是准许)一个人在这样的情况下总是要阻止较为严重的伤害的原则,其根据是,它没有给他公认是不那么严重、但仍然在道德上是相关的损失以适当的考虑。于是,有人就可能争辩说,这样一个个体要让人考虑他的或她的伤害的要求,只有通过一条对相关每一方包括的人数敏感的原则才能满足。我不能确定这样一种论证将如何进行,但是在我看来,它不是通过契约主义的一般观念预先排除的。

264

这段相当长的对集合的讨论可以总结如下。人们最为熟悉的、使行为的正当性取决于将受它们影响的人数的基本原则之基本原理,诉诸这样一个观念:道德从根本上最关注的是产生最大的总体利益。根据契约主义对正当和不正当的说明,这一基本原理被排除了,因为从不同个体的观点来看,行为的正当性仅仅取决于原则的可拒绝性。这种对个体要求的强调,至少对我而言,是这样一种观点最有吸引力的特征之一,它以一种在直觉上看起来是正确的方式,避免了似乎不正确的集合状况。但是,这种对个体要求的限制可以被解释得较宽泛一些或较狭窄一些,这取决于如何理解这些“要求”。甚至当这一概念被解释得非常狭窄的时候,契约主义也可以解释(通过诉诸打破平局的论证)在某些特殊情况下,受影响的人数怎么能对行为的正当性和不正当性有很大影响。一种限制不那么严格的契约主义给予个体如何可以要求他们的利益得到考虑这样一种观念以更多的结构,这种契约主义有可能放弃了集合原则,该原则常常运用于更大范围的情形,在那些情形下,各方的伤害并不同样严重。我还没有表明,这就是那种情形,但是我的论证并没有排除它。

## 10. 结论

在本章中我已经描述了对契约主义所提出的道德思考的核心要素,并为之进行了辩护:这种观点所使用的“有理由”(reasonableness)的概念,作为拒绝一条原则的出发点的立场,以及从这样一种立场产生的一般理由的观念。算做这样的理由的那些考虑必定是在那种立场上的个体会有的考虑。我论证了,它们也一定是个人的理由,尽管它们不必采取主张一条原则会对这样一个人之福宁产生影响这样一种形式。为了阐明这一点,我考虑了一种方式,契约主义以这种方式可以解释为什么可接受的道德原则必须是普遍的,我也表明了,不公平性如何作为有理由拒绝一条原则的根据包括在这一论证中。因为拒绝原则的根据必须来自于某个个人的立场,契约主义排除了那些诉诸它们带给不同人们的利益总和的原则的正当性证明。但是,如我刚才解释的,尽管如此,契约主义至少在某些情形下,仍然能够说明集合的考虑之道德相关性,包括它们在其中具有最大似真性的那些情形。

其中的许多要点,我的论证按一种“向下的”方向进行:从契约主义的核心动机观念到关于什么可以或不可以作为有理由的拒绝之根据的结论。例如,我关于排除非个人理由的根据以及直接诉诸集合的利益的讨论就采取了这种形式。然而,在其他情况下,我的论证也包括了“向上的”因素,也就是说,论证有时从这样一些情形开始:在这些情形下,从直觉上说,看来很清楚,可以有理由拒绝一条原则,然后,继续探究应该如何最好地理解这种拒绝的根据。这种探究有时是通过考虑一种特定的、对这些根据的解释是否在其他情形下会有似乎正确或似乎不正确的结果来进行。例如,在讨论最不利者的优先权问题时,我就依据这种方法。

有人可能会主张,一种契约主义理论(contractualist theory)应该避免这种“向上”的论证,如果可能的话,还要避免诉诸关于什么是

“有理由的”直觉判断。可能有人主张,一种理论的要点,就是要避免这样的诉求。有人可能会说,在一种严格意义上的契约主义理论中,应该清楚地详细说明要在其中寻求意见一致的那种环境,而且,“有理由”的概念要定义得十分恰当,使我们能够得出一个关于仅仅通过以纯粹技术的方式来推理是否可以或不可以有理由拒绝一条特定原则的结论,而不用诉诸关于“有理由”的直觉。罗尔斯的原初状态(original position)的论证就可以被举出来作为应该如何建构这样一种理论的一个范例。<sup>①</sup>

作为回应,我想考虑一下把我陈述的契约主义扩展为这种批评中所暗示的那种更为严密的理论的前景。我想先解释一下为什么某一这种一般的扩展似乎是不正确的,然后考虑要从罗尔斯原初状态的论证的例子中学习什么。我希望结果会是对扩展了的契约主义理论和诉诸关于“有理由”的直觉判断之间联系的一种更清楚的理解。

契约主义的一种自然扩展会采取我上面称为“福利主义的契约主义”(welfarist contractualism)形式。这种理论会以一种适当选择的福宁概念和一种比较这样理解的福宁的衡量标准为基础。然后,就按照假如某个原则被接受,一个人就会体验到的福宁方面的损失(而且可能也是由于他或她导致的福宁水平),并与这个人和其他人在另一些原则下会体验到的福宁相比较,来界定拒绝该原则之有理由。

要说任何形式的福利主义的契约主义都将产生对关于正当和不正当的道德的一种似乎有道理的说明,看来是不太可能的。因为在道德论证中,福宁的一种特定增量其正当性证明的效力并非在所有

---

<sup>①</sup> 我将把罗尔斯原初状态的论证作为一个例子,因为很可能许多读者想到它适合这一模式。《正义论》中的一些评论使人想到这种论证。例如,在第119页,罗尔斯说:“也就是说,一种简化的情境被描述出来了,在这种情境中,具有某些目的和在某些方面彼此有联系的理性个体由于他们对环境的认识在多种做法中选择。于是,这些个体将要做的就是从这些假设中通过严格的演绎推理而得出的。”然而,我并不认为这种模式就是对《正义论》作为一个完整论证的精确的特征描述,或者甚至像我在《契约主义与功利主义》中所论证的(第123—128页),尤其是不认为它是对罗尔斯原初状态论证的似乎最正确的解释。但我将把这一解释的问题搁到一边。

情境中都是不变的,而是取决于一种显然是道德特性的其他因素。我已经提到属于这一类的两种因素:对职责的考虑和对公平的考虑。我是否有一种有道德说服力的、希望以某种方式让生活宽裕的要求,从直觉上说,经常取决于我的命运是否我自己的作为,并取决于对我有益的制度在我需要的方面是否比那些现行制度更公平,或者更不公平。考虑到这一事实,在任何似乎正确的契约主义中,一种作为有理由拒绝一条原则之根据的福宁的特定增量的效力看来极可能将类似地取决于像这些因素一样的因素,并受到这些因素的限制。

现在我们来考察一下罗尔斯的原初状态是如何处理这些问题的。我将要集中讨论责任问题。罗尔斯的原初状态似乎很接近上面描述的那种“技术”模式,只要处于这一状态中的各方被认为完全是以尽其所能为他们自己(或者为他们所代表的那些人)做事为目标(他们也能做到)来选择正义的原则的话;这里,“他们选择如何”可以按照罗尔斯所称的“基本社会善”来衡量<sup>①</sup>(用我的话来说,这就等于说,拒绝一条原则的根据必须根据该原则会对基本善的水平的影响来陈述,假如他们被证明占据了一定的社会地位,就会把这些基本善交给他们。)

但是,这种描述集中在罗尔斯的建构的一个方面,并遗漏了其他假定,而这些假定对于让各方完全专注于在各种社会地位上的社会代表成员的期望这件事的似真性是至关重要的。首先,据假设,这些地位在机会公正平等的条件下是对所有人开放的。其次,如罗尔斯后来所说,基本社会善的选择作为一种期望的尺度,就相当于社会制度和个人之间的某种“责任的社会分配”。<sup>②</sup> 这种就是那种观念。社会的“基本结构”是其法律、政治和经济构架,它的功能是界定公民的权利和自由,并确定社会地位的范围,不同的权力和经济报酬是与这些社会地位相联系的。如果一种基本结构以一种可以接受的方式

<sup>①</sup> 基本社会善包括权利和自由、权力和机会、收入和财富,还有自尊的社会基础。见罗尔斯,《正义论》,第62、92、142页。

<sup>②</sup> 见约翰·罗尔斯:《社会统一和基本善》,第168、169、170页。

做到这一点——如果公民们对于他们在这一架构内获得各种地位没有有理由的抱怨,或者对获取全套的权利、自由,以及特殊职位提供给他们的经济报酬的机会没有有理由的抱怨,那么,这一结构就是正义的。正是依靠个人,在这一架构内运行,来选择他们自己的目标,并利用各种已知的机会和资源尽其可能去追求那些目标。不管结果是成功还是失败,是幸福还是不幸都由他们自己负责。

把这些假设置于恰当的位置,让各方仅以为他们自己确保尽可能多的基本社会善为目标来选择原则就有了意义。但是,这些假设代表了关于如何判断社会制度以及关于制度和个人的相关作用的实质性主张(虽然只是似乎非常有理的主张)。此处有三点是相关的:第一点是,尽管这些是关于社会制度之正义的特殊情形的似乎正确的主张,但是,看来不大可能有关于一般的正当和不正当的道德的同样似乎正确的主张,这种道德是我提出的契约主义理论的主题。例如,看来我们不大可能提出一长串“道德基本善”(moral primary goods),它们能形成在我们彼此负有什么义务和什么是每个人自己的责任之间十分普遍的“劳动的道德分配”(moral division of labor)的基础。道德(甚至是义务的道德)并不像人们似乎可以有理由认为社会制度的正义性问题就是“关于”基本社会善的分配问题那样,是“关于”任何这样一长串善的供给问题。在这个更宽泛的道德领域内,责任问题以非常不同的形式出现。我只提很少几种,有行为者对不正当行为的责任,有对创造一种为违背诺言提供理由的状况的责任,有对从事导致了伤害的危险行为的责任,还有对那种使人陷入求助境地的不幸的责任。此外,评估在这样一些情况下的责任(也就是说,评估那个人在一定条件下选择遵循某条行动路线这个事实的道德重要性)包括了评估对意图、知识、信息的有效性,以及另外一些可供选择的做法的有效性和希求的各种不同考虑的重要性。

这些在不同环境中的不同因素的重要性看来不大可能根据一套自由和机会的范畴来说明,在整个正当和不正当问题的领域中有理由始终如一。使一个人免受责备的那些条件会使一些行为在所要求



的那种意义上成为“非自愿的”，这些条件不同于那些使一个人的命运在免除其他人任何帮助的责任的意义上并非“他自己的作为”的那些条件，而且这些条件反过来又不同于那些使诺言因为不是自愿作出的而没有约束力的必要条件（例如，唯一可用的替代性办法导致了即将来临的痛苦死亡这一事实，可能由于这些目的之中的前两个而使一个行为成为非自愿行为，但是，如休谟所言，并不能免除一个人付费给外科医生的承诺。）<sup>①</sup> 在这种一般水平上，一个人能做的是（这正是我在下一章试图要做的），调查清楚是什么给予“任意性”（voluntariness）的这些不同因素（关于环境的知识，其他选择的可用性，等等）以它们的道德重要性（为什么它们是人们有理由坚持说可接受的原则应当考虑的因素）。但是，甚至一旦这些理由被确定了，也仍然有判断它们与任何特殊原则的可拒绝性有什么关系的问题。

现在我在这里所作的对比并不是在道德哲学和政治哲学之间的对比，而是在关于道德的非常一般的主张，或者关于我们彼此负有什么义务的主张和关于在特殊环境下什么是正当的和不正当的主张之间的对比（关于社会制度的正义性的主张是一个例子）。因此，罗尔斯的原初状态的论证，就比我一直描述的关于有理由的可拒绝性的一般契约主义观念更类似于关于义务的一种特殊形式的论证（就像当一个人能做到时，帮助别人的责任）。

这引起了我注意到关于这个例子的第二点，那就是，就原初状态和上面描述的契约主义的“技术”模式确实非常相似而言，仅仅把它同“向上”的论证——这种论证诉诸关于什么构成拒绝某种原则之有理由的基础的直觉判断——相对照，这多少是有些让人误解的。说它让人误解是因为，虽然原初状态的论证较为严格的特征或许使得得出结论而不太诉诸直觉判断成为可能，但是，通过使那些本身就反映了关于主题（原初状态就是对这一主题提出的）的实质性判断（关

<sup>①</sup> 大卫·休谟：《人性论》，第三卷第二章第5节（在瑟尔比-贝格版的第525页）。

于社会制度的适当目标、制度和个人之间的工作分工的判断,等等)①的特征成为原初状态的设计不可或缺的组成部分,就使这成为可能。在罗尔斯的整个理论中,这反映在这样一个事实中:通过诉诸原初状态说明我们在反思的平静中对正义所作的深思熟虑的判断之能力,就证明了原初状态本身的正当性。

我得出的结论是,如果契约主义“更严格的”形式——它们通过“向下的”论证而通向更大的实质性结论的范围——将得到发展的话,最可能是通过“向上的”论证方式做到。在如我所描述的契约主义的框架内工作,我们可以试着确定和更清楚地描述什么看来是拒绝原则的有理由的根据,而且通过这样做,可以更充分地具体说明寻找没有人能有理由拒绝的原则的过程。由于以上提出的理由,我相信,我们用这种方法更有可能达到适合于一些特殊难题的、更严格形式的契约主义,而不是得出一种对正当和不正当的更严格的一般说明。但这只是一种猜测。这种进展可能到什么程度以及可以确定的事情是在什么水平上,只有通过尝试。

我的第三个、也就是最后一个观点是,正如我已经描述的那种反对意见所暗示的那样,认为道德理论化的目的是提出解决道德问题的方法,而不诉诸直觉判断,那是一种错误,而且,认为契约主义作为一种理论,其生存能力因此取决于刚才讨论的那种更为严格的发展也是一种错误。如我在本章中早些时候指出的,那种不必诉诸判断就能够规定为明确的规则,并得到运用的原则充其量也是很少见的。在我看来,在达成原则时,避免诉诸判断的目标由于类似的理由而是

---

① 因此,例如我在上面的第6节所论证的,拒绝依赖于代名词、专名,或者“非法操纵的描述”的那些原则会有理由的,因为它们武断地对某些人比其他人更有利。在罗尔斯的理论中,通过对比,各方没有理由提出或者同意这样的原则,因为他们无从知道这些原则是否会有利于他们或者他们代表的那些人。但是,强加无知之幕的理由在于“人们会有理由接受正义原则”这一判断中,只有当原初状态是一个公平的过程时,公平原则才从中出现,在这一过程中,“没有人能够设计有利于他的特殊条件的原则”(《正义论》,第12页)。因此,罗尔斯的论证和我自己的论证都依赖于同一个判断,该判断是在我的案例中作为“契约主义”过程的一部分,以及在罗尔斯那里,作为其设计的基本原理的一部分而作出的。

令人怀疑的。然而,对道德义务本质的理论反思会在其他一些方面影响我们的实质性道德观点。契约主义提供了一种对证明道德原则正当性的过程的一般说明,会削弱某些原则的似真性(诸如那些以不受限制的集合推理为基础的原则),并提高某些原则的似真性。这可能导致对新颖的原则的系统表述。然而,更可能的是通过澄清我们对理由(这些理由使我们熟悉的道德原则成为没有人能有理由拒绝的原则)的理解,这样一种说明可以增强我们对那些原则的内容及其限度的理解。

接下来的两章将提供这种研究的范例。在第六章中,将要考察那些解释了责任和选择的观念在任何可接受的道德原则中必定具有的作用的一般理由。第七章将要关注的是支持忠诚和诚实义务的一般理由。

## 第六章 责任

### 1. 导言

责任问题以及相关的自由、自愿和选择的问题,以多种不同方式产生。关于“道德责任”的问题最经常地是关于是否可以把一些行为通过一种方式而归诸某一行为者的问题,而这种方式就是其作为道德评价的基础所要求的。我将把责任的这种意义称为作为可归属性的责任(responsibility as attributability)。在此意义上说某人对一个特定行为是有责任的,就只是说把这个行为作为对此人进行道德评价的基础是适当的。关于这种评价应该是什么,没有任何暗示,也就是说,关于这种行为是否值得称赞、应该受责备、或者在道德上是中性的。

关于责任问题同样可以在其他意义上提出。比如说,人们可以问,一个父亲是否有责任以这样一种方式来经营他的财产:要防止他成年的儿子作出愚蠢的财务决定。假设对于这个问题的回答在一种特定情况下是否定的,财产已完全转移给了他的儿子,而他的儿子做了不良投资,却抱怨他的父亲本该更慎重一些。我们可以驳回这种要求,说:“这些钱是你的,是你在选择如何使用它们,所以你必须为结果负责,你无权指责他人。”这些对于责任的判断表达了关于要求人们为彼此做什么(或者,在这种情况下就是不要求做什么)的实质性主张。所以我称它们为对实质性责任的判断。

如这个例子中关于父亲的问题所表明的,关于一个人的实质性责任是什么的判断可以非常广泛地用来表达关于几乎任何责任、或者至少是与任何角色相联系的责任的判断。但是,如关于儿子的问题所表明的,一个人的(实质性)责任是什么或者不是什么,对这个人所做的选择是特别敏感的。我在这一章中要关注的也正是实质性责任的这一方面:一个人对于他人的义务和他反对这些义务的要求依赖于他有过的选择机会和他作出过的决定。为了解释这种依赖性,首先,我需要解释为什么没有人能有理由拒绝的原则会使一个人的义务和他反对其他人的要求依赖于他有过的机会和他做过的决定。但是,这种依赖性在如我于第五章中所描述的那种契约主义的论证中也起一种较大的作用。我在那一章说过,一个人反对一条原则的意见的说服力给她强加了一种负担,或者准许其他人以一种会强加这样一种负担的方式来行动;她或他可以通过适当选择来避免这种负担,这样一个事实可以减弱这种说服力。因此,要完成我对于契约主义论证的说明,我需要表明,在没有预设某种关于自愿选择之合法效力的优先道德观念的情况下,怎么解释这一点。本章的第2节和第3节将就我所称的选择的价值(value of choice)提供这种解释。

作为可归属性的责任与我正在关注的实质性责任的这个方面(其对个人选择的依赖性)之间的区别很容易被忽视。要说对于“一个人什么时候在这两种意义上是有责任的”这一问题的回答是一样

的,这种说法是使人感兴趣的:万一一个人自愿作出了一种行为,就可以认为该行为是他或她的行为;万一他或她选择了自愿造成某个结果,他或她也就实质上要为之负责。我将论证,这种表面的相似性是容易让人误解的,这两种责任概念有着完全不同的道德根源。在第4节和第5节我会把我在前面章节里提出的那种理论中出现的道德评价概念更充分地解释清楚。这一概念导致了对于一些条件的说明,在这些条件下,在使道德评价适当所要求的那种意义上,一个行为可以归属于一个行为者,这种说明完全不同于选择的价值的说明,选择的价值的说明解释了实质性责任对一个人的选择的依赖性。我将论证,重要的是把对这两种责任的判断区分清楚。

关于我们的责任观念和自由观念以及它们所依赖的自愿观念的任何讨论也需要处理在自由意志问题的名目下对这些概念的威胁。这一问题采取了许多不同的形式,取决于认为威胁是什么以及哪些判断被看做受到威胁。这种威胁常常被认为是决定论,粗略地说,也就是那个论题:有一些自然的法则,假使有对世界在任何一个时间的完整描述,就可以从这种自然法则得出以后任何一个时间世界必定是的那种确切状态。但是,我们的道德观念似乎也受到一种说服力较差的主张的威胁,我将称之为因果关系论题。这就是那个论题:我们的所有行为都有先行的原因,这些行为与之有因果规律相联系,这种因果规律还支配着宇宙中的其他事件,不管这些规律是决定论的还是或然论的。我对于这两种威胁都将有所论述,但是我将特别关注于道德责任和因果关系论题的相容性,因为在我看来,由决定论的谎言所展开的空间,只有在它被一些不同于非决定论的自然过程所产生的累积效果的事物所充满的情况下,才会与道德相关。如果我们作出的行为都出于这样一个事实:我们有一种确定的自然构造,并且一直受因果关系的影响,那么,即使联系这些原因及其结果的法则不是决定论的,对道德的这种显而易见的威胁也依然存在。

认为关于有这样一种威胁的观点有时会得到以下这些思想实验的支持。假设你了解到一个人现在的精神状态、意图和行为都是在几分钟前由诸如他的神经系统的电刺激这些“外力”所产生的,那

么,你就会认为,指责他在这种状态下的所作所为是不适当的。但是,如果因果关系论题是正确的,那么,我们所有的行为都是像这样的。唯一的区别在于外界干预的形式和行为发生的时间跨度,而这些在与道德责任相关的意义上,对于行为者的自由来说确实不是本质性的。

这种论证最通常是作为对道德称赞和谴责的适用性的挑战——也就是对在我所谓“作为可归属性的责任”的意义上的“道德责任”的挑战。但是,一个人对实质性责任的判断之选择的重要性也受到威胁。比方说,我们也许不会认为,如果作出许诺这种行为是由刚才列举的那种外部原因造成的,那么许诺就是有约束力的。因此,某种对因果关系论题的明显挑战的回应就需要为我所列举的两种对责任的判断进行辩护。

一种形式的回应是论证在这一挑战所诉求的关于因果性的不严谨的观念中有错误,或者在关于精神和物质事件之间的关系所做的假设中有错误。毫无疑问,在这些问题上还大有可说的,但我的回应将遵循一条不同的路线。人们通常以为,当一个行为是由行为者之外的原因造成时,对其进行道德评价是不合适的,但却很少有人解释为什么应该如此。我将论证,一旦我们清晰地看到,选择之自由和行为之自愿是如何与我所提到的那两种对责任的判断相关的,任何一种形式的责任都没有受到决定论的普遍真理或因果关系论题的普遍真理的威胁(当然,尽管它能够被一些特殊的因果干涉所破坏),这一点就变得很明显了。

## 2. 选择的价值

这一节和下一节的任务在于解释对于选择和责任的考虑在拒绝某些原则中所发挥的作用。有两件事是需要解释的。首先是要解释为什么没有人能有理由拒绝的原则经常一定是使规范的结果对个体选择敏感,或者至少对他们有过选择机会敏感。其次要解释对于责

任的考虑如何能减弱一个人拒绝某种原则的有理由的根据。一个人可以通过适当地选择而回避某种负担这个事实,是如何造成他无法有理由拒绝一条使他承受这种负担的原则这种情况的?我的策略将从对第一个问题的答案中引出第二个问题的答案。一旦我们理解了人们拥有的希望获得作出选择的机会的实际理由(这种选择会影响发生在他们身上的事情,他们对其他人负有的义务),我们也会看到他们拥有这样的机会如何可以在确定他们能有理由拒绝什么上起一种至关重要的作用。<sup>①</sup>

那么,我将从检验一些一般理由开始,人们拥有这些理由,以期待让发生的事情能取决于当他们在恰当的条件下面对不同选择时作出回应的方式。比如说,我走进一家餐厅,从我的观点来看,要让什么出现在我的盘子中,取决于我在面对菜单时作出的反应,这一般来说是一件好事。这件事最明显的理由仅仅是工具性的:我希望出现在我盘中的食物是我所爱吃的,而且我相信,如果事情是由我对于菜单作出的反应决定的话,我希望的情况是很可能发生的。这种价值选择的理由既是有条件的,又是相对的。它是有条件的,是因为我的反应作为我未来的满足的预言者,其价值取决于问题的性质、我的洞察力以及在其中引起我作出反应的环境;它是相对的,是因为它也取决于可用的、选择这里所说的结果之手段的可靠性。以上餐馆为例,其价值取决于我在多大程度上了解其烹调风格以及菜单送来时我的状态:如我是否喝醉了,或太想在同伴面前展示我对于法式菜的知识,或显示我大嚼作料味很重的食物的能力。因此,在一些时候能使选择成为有价值的同样的兴趣——对于未来的满足的兴趣——在其他时候却能为希望以另外的方式决定结果提供理由。<sup>②</sup>

我至此为止所描述的东西或许可以称做“预见性的”或“工具

<sup>①</sup> 这基本上是由 H. L. A. 哈特在《法律责任与借口》中所提出的一个策略,我也从其说明中受惠。自从哈特的文章以来,尽管许多其他人以类似的风格写作,但像哈特一样,他们一直都主要关注于惩罚理论。如参见约翰·麦基的《责任的基础》。

<sup>②</sup> 杰拉尔德·德沃金在《选择多比少好吗?》一书中请人们关注选择的价值的变异性。



性”的选择价值。在我举出的例子中,选择对于我自己未来的快乐而言是工具性的,而一个人可能寻求要通过让结果依赖于一个人的选择来提高的那类状况要宽泛得多。然而,除了这种工具性理由的范围之外,还有其他的根据,想要让发生的事情取决于我的反应。其中一类这样的理由关注于选择的“代表性”价值,这可以用选择礼物的例子来说明。<sup>①</sup> 在我们周年纪念的时候,我不仅想为妻子选择礼物,而且想自己亲手选择礼物。这并不是因为我认为我更有可能找到我妻子喜欢的礼物(就其本身而言,由她自己挑选礼物会更好)。更确切地说,这样做的理由在于,如果我亲手选择礼物,那么礼物就有更不同的意义——既是因为礼物是我选的,也是因为我做的选择反映了我对妻子以及这件事的想法。在另外一些情况下,由于一些特性相似而表征相反的理由,我可能宁愿发生的事情不由我的选择决定。比如,我宁可让谁将得到某一份工作的问题(不管是我的朋友还是某个完全有资格的陌生人)不取决于我在面对这种选择时如何反应:我希望这一点是很清楚的——结果并不反映我对于两人各自优点的判断或我对互有高下的关于优点和忠诚度的断言的权衡。

我们拥有的、希望看到自己在行为及其结果中表现出个性的理由当然不局限于那些情况:在这些情况下,我们对于其他人的感受是有争议的。我想为自己的起居室选择家具、挑选挂在墙上的画,为自己写讲稿,尽管这些事由他人代办可能效果更好。不论好坏,我希望它们是出于、并反映我的鉴赏力、想象力、辨别和分析的能力。对于在宏观上影响我们生活的重要决定,诸如要从事什么事业、在哪里工作以及和谁结婚,我们感受也同样,可能甚至更强烈。

然而,最后这些例子就不仅涉及工具性和代表性价值,而且涉及我将称做象征性价值的东西。在一种境遇下,人们会通常期望为他

---

<sup>①</sup> 更早,在《选择的意义》中,我称之为“证明性的”(demonstrative)价值。这个词,特别是与礼物的例子联系在一起,有一种不利之处:它使人想到,这里所说的问题是向其他人证明一个人自己的某些方面的这种证明行为的价值。如我所希望通过下一段的例子所阐明的,我所想到的要比这更广泛。我要感谢约翰·雷默引起我对这一问题的注意。

们自己作出某种选择,在这种境遇下,个人有理由去评价作出这些选择的机会,因为没有得到或没有运用这种机会将会被视为反映了一种判断(他们自己或其他人的):他们还没有资格或不具有通常认为是社会中成年成员的地位。比如说,在一个社会中,包办婚姻并不非常规,在这个社会中,人们有理由希望选择他们自己的配偶,而不是由他们的父母选择。这不仅因为他们认为这会带来更为满意的选择(工具性价值),或者因为他们想借此表达自己的鉴赏力和爱情(代表性价值),而且也因为由他们的父母选择是“有失身份的”——也就是说,会使人想到他们不是有能力的、独立的成年人(象征性价值)。在另一不同的社会中,包办婚姻是普遍现象,这后一种理由就会无力得多。

我并不是声称这三种评价选择价值的理由范畴是相互排斥的(例如,代表性价值和象征性价值在一些情况下或许就很难区分),或把它们放到一起就包括了一个人可以用来评价选择的所有理由。我列举和区分它们的目的仅仅在于阐明有许多方面,在这些方面,选择可以是很重要的以及解释价值不总只是工具性的:人们希望结果取决于他们的选择的那些理由经常与这种依赖性对他们所具有的重要性有关,而不仅仅与其在促进出于其他理由而想要得到的结果上的功效有关。至此为止,我仅仅把它们作为我们一般拥有的、希望在我们的生活中拥有某些权力和机会的理由提出来。但是,我认为这一点是很明显的:这些理由是非常重要的—一些种类的一般理由,它们可以作为拒绝被提出的道德原则的有理由的根据而出现。

例如,所有三种理由都会在确定一条可接受的、在一个人的生活中支配家长式干涉的原则之形式时出现——也就是说,对于一个人的选择的干涉,而根据“这是‘为了他自己的利益’”,这些选择的正当性是得到了证明的。拒绝允许这样的干涉的一些原则之可能的根据包括这样一些主张:它们允许的干涉(a)将剥夺人们作出具有重要的工具性价值的选择的机会,(b)将干涉对人们具有重要的代表性价值的选择,而这些选择是塑造他们的生活、表达他们的价值观的方式,或(c)将侮辱那些由于被说成是不成熟的或没有能力的而受

到干涉的人。凡在三种原则有意义的地方(而且没有足以抵消它们的其他原则),没有人可以有理由拒绝的那些原则将会禁止家长式干涉,这样就使之成为一个人自己的(实质性)责任,不管有什么这里所说的伤害的风险。

“家长式作风”轻蔑的口气以及它所传达的特殊痛苦来自于这样一些情形,在这些情形中,这里所说的损失是否严重,或者可能导致这种损失的选择是否愚蠢,是一个有争议的问题。那些倾向于作出这些选择的人可能并不认为它们是错误的,而且,部分是因为这种争议,还可能会认为以这种方式自决以及冒这些风险既具有象征性的价值,又具有代表性的价值。因此,当他们如他们所看到的,只是在他们所重视的事物上与大多数人不同时,他们就将怨恨诬蔑他们愚蠢的家长式干涉。这种情绪在一些情况下是错误的,尽管在其他情况下它们可以是有理由的拒绝之根据。但是,这种怨恨在其他一些情况下根本没有地位,这些情况通常被称为家长式作风的,诸如工资和工作时间法,或强制性社会保险。这些法律既减弱又增强工人塑造一种适合其偏好的生活的能力(通过排除延长工作时间以获得更多报酬这一选择来减弱;通过使人们免于被迫作出这种选择来增强)。但是,它们不必包括那种具有代表性价值的干涉,这种干涉给予了家长式统治以坏名声,它们也不包括把它们所保护的工人视为愚蠢的或不胜任的。因此,在权衡根据各种政策是“家长式的”而对它们提出的那些反对意见的效力时,确定和区分这些不同种类的理由,而不是简单地用一种一般的方式诉诸一个人自己作选择的价值,是有用的。我相信,一般来说,关于包括了责任和选择的原则的论证就是这样。

如关于家长式作风的争议所表明的,人们对于各种选择和选择的机会有价值的意见极其不一致。例如,对于有关汽车安全带和摩托车头盔的法律的热烈争论,就反映出人们对于是否使用这些装置的“无拘无束的”选择之工具性价值、代表性价值和象征性价值的不同观点,因此也是关于各种形式的提示和约束容许性的不同观点。然而,除了纯粹的争议之外,不同的人都有可靠的理由认为各种选择

和机会会有不同的价值。对于具有不同水平的知识、不同水平的自制力和不同水平的辨别力的人们,同一种形式的选择可以有不同的工具性价值,而对于有不同目标和不同情感的人们,则有不同的代表性价值,而对于不同群体或不同社会的人们则有不同的象征性价值。如我在第五章所指出的,关于道德原则的可证明正当性的论证必须在高度一般性的层次上进行,因此,对于特殊个体与众不同的境遇一无所知,就此而言,它就必定是以“一般理由”为基础的,也就是说,是关于在某种境遇下的个体典型地拥有的理由的一般性结论。如我在先前所提到的,总有一种压力要通过使原则更为精细来考虑个体的差异;也总有一种反压力,使这些原则简单些,因此也更可预见和更容易应用。如我们将在下面看到的,这种张力在一些情况下特别清楚,在这些情况下,在一组特定的条件下,选择的机会对于不同的个体有非常不同的价值。

280

我所举出的选择一些原则——这些原则使发生在我们身上的事情依赖于我们在面对其他选择时回应的方式——的那些理由,如果证明这些回应有在我们之外的原因,就没有受到破坏。只要这些原因只通过影响我们是什么样的来影响我们的反应,这些反应就仍然可以真的很好地预示什么会给我们带来快乐并推进我们的目标。与此类似,就代表性价值而言,要假设我们希望我们的选择表达的许多鉴赏能力和辨别能力在我们的因果结构中有基础,这似乎是很有道理的,但是,这个事实不会使它们从属于我们的程度减少,而且因此也不会降低表达了它们的那些选择的价值。在很多情况下,我们希望我们的选择所反映的不仅是我们的直觉反应,而是我们对于各种理由之间相对效力的判断。还有,只要这里所说的因果过程根本没有剥夺我们作出这样判断的能力,它们就没有破坏反映这些判断的选择之价值,它们也没有影响到这样一个事实:获准为我们自己作出这些判断,是承认作为有能力的、独立的行为者的一种重要形式。因此,不论连接原因和结果的法则是决定论的或仅仅是或然论的,选择的工具性价值、代表性价值和象征性价值都不会受到因果关系论题的威胁。

### 3. 责任和选择

这样,在确定了我们希望发生在我们身上的事情取决于我们的选择和对其他选择的其他形式的回应的明确理由之后,我现在想更充分考察选择的价值在确定有理由拒绝哪些原则时所起的作用。当一个人可以通过合适的选择来避免某种结果时,这一事实至少看起来减弱了他拒绝一条会使他承受该结果之负担的原则的根据。例如,考虑一下在第五章讨论的那种原则,那些原则允许人们建设有用的工程,其中包括了伤害工人或其他人的风险。如果原则要求那些面临这种危险的人必须得到警告,以便给予他们避免伤害的机会,那么,从那些受到这种伤害的人的观点来看,反对这些原则的理由之说服力就值得注意地减弱了。在这一节中要提出的问题就是如何解释这一点。

举一个特殊的例子。假设一个城市的官员需要转移和处理在一个住宅区附近发现的一些有危险的废弃物,显然这些废弃物已经在那里放置多年,他们想要将其转移到远一些的安全地点。把它们挖出将不可避免地散发一些有害的化学物质,但这也比让它们留在目前的地点危险小得多,在目前的地点,从长远看,将渗透进水源。显然他们必须采取预防措施,以降低这次行动的危险。他们需要找一个安全的处置地点,远离人们通常去的地方。他们需要在新地点周围建造围墙,并在旧地点周围建造另一道围墙,还要在那里开挖,两个地点都要有大型警告标志,警告人们远离。他们还应该确保不能淋湿那些废弃物,并且用封闭卡车运输,以尽可能减少散发到空气中的有害物质。然而,不可避免地会有一些有害物质散发出来,足以伤害直接暴露其中的那些人们的肺,由于以前的暴露或遗传性素质,他们特别容易受感染。但是,这些物质并不足以对任何在室内及远离挖掘现场的人造成严重威胁。在这种条件下,官员必须小心地警告人们,特别是那些知道自己处于风险之中的人们,使他们在处理过程

中远离相关区域并待在家中。

假如采取了所有这些预防措施,但一些人依然暴露于有害物质之中,结果使肺部受到了伤害。让我约定,官员们采取了人们可以期望他们采取的一切措施来警告和保护这些人(我假设在受影响的区域,撤离每一个人都不是有一种有理由的选择),并且约定一条准许他们的所作所为的原则因而就是没有人能有理由拒绝的原则。特别是,从那些事实上受伤害的人所代表的立场来看,是不可能有什么理由拒绝这条原则的。争论的问题在于,他们得到了警告这一事实(因此提供了避免伤害的选择),在使他们不能抱怨结果的过程中起什么作用。我所提出的选择的价值的说明,通过诉诸我们拥有的、希望结果取决于我们在面对其他选择时作出反应的方式的理由(在前一节描述的那几种理由),解释了选择在道德原则的正当性证明中所起的作用。在这种情况下,这些理由纯粹是工具性的。没有人有理由赋予拥有暴露于危险的化学药品之下的机会以积极价值。所以,根据选择的价值的说明,“给予人们选择”就像围墙一样,是小心周全地转移技术,新地点遥远的位置只是另一种手段,通过这种手段,降低了伤害的可能性。但是,这似乎并没有说明那些受到了伤害的人“知道他们陷入了什么境地”这一事实的全部道德意义。考虑一下下面的两个例子。

假设有一人进入暴露区域是因为尽管有报纸的报道、邮件、标志牌、轰鸣的卡车以及广播和电视上的通知,他还是没能听说这个危险,因此他如往常一样散步而没有意识到将发生什么。第二个人听到了警告,但没有把危险当一回事,还很好奇地想看在干什么,她便走近处理地点,并爬上围墙以便更近些看。

在两个例子之间看起来有明显的不同。在第一个例子中,仅仅因为官员们已经作出了如此程度的努力来降低任何人受伤害的可能性(特别是降低了人们未能知道危险的可能性),他们就已经在保护人们方面“做得足够多”了。毕竟一个人要保护人们要做多少事总有一个限度。但是,就第二个人来说,我们可以谈得更多一些。因为她得到了关于危险的警告,并且还是选择了去现场,我们就倾向于认

为她(实质上)要为她自己的受伤负责;正是这一事实,而非为保护她所做的一切或者其他人做得更多的代价,使她不能对所发生的事情责怪任何人。面对警告而选择去挖掘现场,她就放弃了她抱怨受到伤害的结果的权利。

这种关于选择的道德意义的人们熟悉而又在直觉上吸引人的观点,我将称之为“丧失观点”(forfeiture view),它与我在上面所提出的选择的价值有明显区别。<sup>①</sup> 根据选择的价值的说明,重要的是提供给一个人的去选择的机会的价值。如果一个人被安排在一个足够好的位置上,这可以使他或她不能抱怨结果,不管这结果是不是他或她的主动选择造成的。另一方面,根据丧失观点,至关重要的在于结果是否实际上来自于有意识的决定,在做这种决定时,当事人有意识地拒绝了一些特定选择。这就是这种观点为什么能这么好地说明我们对于在第二个事例中的人的反应之原因:她不仅不能为其命运责怪其他任何人,她还要责备她自己,因为她选择了去现场,并爬上了围墙。

然而,这种提出问题的方式暗示了那个人因为她愚蠢地行动所以要为她自己的命运负责,就此而言,这种提出问题的方式可能是令人误解的。根据丧失观点,重要的是选择这个事实,而不是该选择的错误性。要理解这一点,可以想象一个第三者,她并不像我在第二个事例中所举的那个粗心大意的好奇女子,她并不愚蠢地或轻率地去冒受污染的危险。假设这个人发现,进行发掘的那一天给她认为有重大价值的一项科学计划做室外工作提供了非同寻常的好条件。意识到这种危险,她还是仔细地考虑了问题,并且判定,考虑到她的年龄,以及因为她已经得的疾病而很快死去的可能性,对她来说,避免这次新的危险比起在她可能所余的时间内推进她的计划来,更不值得。根据丧失观点,这个人当然应该像那位冒失的女人一样为其命运负完全责任。但是,这种结论并不取决于我们判断她的决定是愚蠢的或错误的。因此,在丧失观点背后的并不是赏罚概念,根据这个

<sup>①</sup> 卡洛斯·尼诺在《一致同意的惩罚理论》中特别清楚地陈述了在丧失观点中表达的这种观念。

概念,行为错误或愚蠢的人们并不能抱怨遭受的结果。更确切地说,这个观点是这样的:一个人可以选择避免某种结果而有意地放弃了这种选择,他或她就不能抱怨结果。volenti non fit iniuria(周瑜打黄盖,愿打愿挨)。

丧失观点从直觉上是很有吸引力的,但是应该拒绝这种诉求。注意,首先,选择的价值可以说明上面描述的前两个例子之中那些人的主张之间明显的区别。我们可能采取了所有要求我们采取的步骤去保护在第一个例子中的人,然而,他未能了解正在做的是什。但是,由于我们没有成功地使他认识到危险,我们也就没有使发生在他身上的事情依赖于他对于这一信息的反应。就算这种依赖性是在这种环境下都有理由希望拥有的,我们也并没有成功地使这个人像一个人有理由想要的那样处境良好。然而,在第二个例子中的那个女子确实因获知信息而受益,即使这被证明作为一种保护措施,比起它对大多数其他人来说,没有那么大的价值。由于在两个例子中,我们都确实做了可能要求我们为保护这些人免于伤害而要做的一切,这两个例子中的受害者就都不能“抱怨”——都不能有理由拒绝一条准许在有安全措施的情况下进行这样一个项目的原则。但是,这一点仍然是对的:只有在第二个例子中的女士被置于为每个人提供的这些保护措施所针对的那个位置上。

那么,第二个例子的不同之处就在于,它与那位女子被我们的保护措施安置于其中的那种环境有关,而与她作出了有意识的“冒险”决定这一事实无关。例如,考虑一下第四个人,有人告诉他有被污染的危险,但后来只是忘记了。结果,当卡车经过时,他正在户外他的院子里锻炼,带着随身听,一直开着很大的音量。如果像在其他情况下那样,他已经得到了足够的警告,那么,这个男子就像第二个例子中的女人一样,必须对发生在他身上的事情承担全部后果,即使他没有作出有意识的冒险的决定。

一个人在恰当的条件下冒了某种风险,从这一事实我们可以得出结论说,只有他自己为发生在他身上的结果负责。但是,不必把这样做以丧失观点提出的那种方式对自愿行为的特殊合法效力的反



映。他被置于一种条件下,在该条件下,他有避免危险的选择,单纯这个事实可能就足够了,就像在上面的例子中那样。当然还有其他一些情况,在这些情况下,不仅一个人是否有机会在某些选择之间作出有意识的决定是非常重要的,而且他或她是否实际上作出了这样一个决定也是非常重要的。比如说,除非一个人确实同意一项协议,他或她就不受该协议的约束。也就是说,一条无人能有理由拒绝的原则认为,如果一个人在那种恰当的条件下同意了一项协议,那么他就受其约束;但人们有理由拒绝任何认为一个人可以受他没有同意的契约之约束的原则。<sup>①</sup> 选择的价值的说明能解释为什么应该如此。有可靠的一般理由希望有对一个人的义务之额外程度的控制,这种控制是明确的赞同之要求所提供的,而且这些构成了拒绝那些不提供这种控制的原则之有理由的根据。所以,契约主义可以解释为什么各种看似丧失观点的例子的各种结论在事实上是正确的。它也可以解释为什么明确的赞同或有意识的决定在一些情况下需要,而在另一些情况下却不需要。还有,在进行这种解释时,并不需要诉诸丧失观点来解释为什么用来拒绝的各种可能的理由具有说服力或缺乏说服力(这就是丧失观点的作用,该观点正是因为这种作用才被引入我们的讨论)。选择的价值的说明所提供的这些解释是足够的。

在这最后一类情况中,诸如自愿的协议,一个人选择做什么事情、或对于这件事已经做了表示赞同的事实,似乎都具有特殊的重要性,部分是因为这是要就位的最后一种正当性证明因素。如果条件是恰当的,那么,这个人的选择或赞同就足以(而且在这些情况下一般是必然)使结果在道德上是合法的。当我们把注意力集中在这最后一个步骤上时,选择之事实似乎就具有丧失观点提出的特殊道德效力。为了让选择具有这种效力而必须已经就位的那些条件退回到了背景之中,或者仅就它们影响了那种选择的“任意性”(voluntari-

---

<sup>①</sup> 然而,遵守承诺的义务是义务的一种更为普遍的形式的一个例子,对于这种义务,明确的赞同并不总是先决条件。我将在下一章对这一问题作更全面的讨论。

ness)而言看来是很重要的。但是,这种看问题的方式是容易令人误解的,至少有两条理由。首先,如我们已经看到的,这些“背景”条件有时凭其自身,在没有明确的选择或赞同的情况下,就足以确定道德结论。其次,在明确的选择很重要的情况下,要把所有相关的背景条件的重要性与“任意性”概念联系起来就是没有用的,也有伤似真性。比如说,一个因为完全忽视了告诉他的可供选择的方案而加入了一项不利协议的人,与一个因为对他隐瞒了该选择方案而加入这样一项协议的人,两者之间的区别并不在于前者是自愿的,而后者不是这样一个事实。选择的价值说明的一个重要优点在于,它准许将在其中做(或可以做)选择的各种条件与选择之事实本身分开来考虑,并赋予它们以适合于它们的独立意义。

286

一个丧失观点的辩护者可能会在这一点上提出更深入的反对意见。根据选择的价值理论,在像转移危险性废弃物的例子这样的情况下,选择的道德意义在于其作为一种保护的价值。这就是我在前一节中所称的选择的“预见性”或“工具性”价值的一种特殊情况。“拥有选择”——也就是让所发生的事情依赖于一个人在面对某些选择时如何反应——是我们有理由想要的,因为它降低了我们受到某些伤害的可能性。但是有人可能会反对说,就那个受到了危险的警告、并且有机会避免危险却还爬上围墙的鲁莽女子来说,这被证明是没有积极价值的。警告只是引起了她强烈的好奇心,假如她根本就没有得到警告也许反而更好。然而我们依然觉得警告她待在家中是重要的,而且,她受到了警告这一事实是一个重要因素,来支持这样一个结论:她不能抱怨发生在她身上的事(而且没有理由拒绝一条准许实施这样一个项目的原则)。反对意见得出结论说,因为给予她这种选择对她的积极价值不能说明这种道德意义,所以我们就需要某种其他的解释。自然,另一种选择大概就是丧失观点。

此外,看来如果在这种情况下要丧失观点来做要求它做的说明,它必定要依赖于一个比运用在选择的价值说明中的概念更有力的自由概念。我在前面曾经断言,选择的价值的说明并没有受到因果关系论题的威胁。我论证道,即便选择最终由外在于我们的因素决

定,但只要这些因素是“通过我们”而起作用的,选择就可以保留其价值。比如,如果使我们成为愿意如此选择的那种人的那些因素使我们作出了某些选择,那么,选择就保留了其工具性价值和代表性价值。但那个鲁莽女子的事例对这一说明提出了挑战。如果因果关系论题是对的,那么,她就是由在相关意义上“通过她”起作用的因素促使而如她实际上那样做的:她是一个鲁莽的人。但是,如果我们接受丧失观点作为在她的事例中的选择之道德意义的正确说明,那么,看来我们不得不说,她要为发生在她身上的事负责,因为她的行为本可以不同于她实际所做的,因此,如果接受因果关系论题,也就不同于她事实上被促使而做的。所以,如果我们接受由丧失观点提供的对这种情况的说明,我们将需要提出某种理解这个“本可以”的方法以及某种解释它怎么能与因果关系论题相容并与决定论的论题相容的方法。

然而,我相信,我们不应该接受这种说明。如在前面通过与其他事例(如那个没有受到警告的男人的例子和那个受到警告、但是随后又忘记了男人的例子)的比较所表明的,就那个鲁莽女人来说,关键不在于她的选择这一事实,而在于她所处的环境。还有,有一种解释使这个例子展示出她“本来可以作出不同行为”这一事实,这种解释在其他情况下可能会导致一些难以确信的结果,因为有许多条件破坏了选择的合法效力——尽管事实上一个人在这样的条件下选择依然“本可以(在任何可以应用于这种情况的意义上)作出其他行为”。例如,可以有理由拒绝这样一条原则:根据该原则,一份长期契约是有约束力的,甚至在一个14岁的孩子(在没有成人指导下)签署它时也是如此。然而,这一事例的特殊之处并不是他们不能明智地选择(毕竟他们之中许多人这样做了),而是他们还不不大可能这样做。我相信,关于成年人在各种条件下作出的选择也同样可以这样说,诸如当他们喝醉了,或者被悲痛或恐惧所压倒时。要判定这些条件是否足以使协议无效,经常是很困难的,但是,如果以“采取其他行为的能力”为检验标准,那么,显然这些条件就都不足以做到。

如我在前一节所指出的,选择的工具性价值是有条件的和相对

的,因此是因人而异的。鲁莽女人的例子说明了这种可变性:一个机会对于大多数人来说,作为避免危险的一条途径会有重大的工具性价值,而被证明对她来说没有任何好处,而且可能还使她的境况更坏了。反对的意见问,根据这个事实,给予了她这种选择怎么能算做改善了她置身其中的条件,并且因而有助于使她无法抱怨结果。回答包含两部分:第一部分在于两种理由之间的区别,一种是一般理由,道德原则的可证明正当性就必须依靠这种理由;另一种是一个特定个体可能拥有的理由(考虑到关于他或她的境遇的所有事实)。这个女人被告知有危险、并且因此给予了她避免这种危险的选择,这件事为什么重要,其理由并不是说这必然对她有利,而是说,这是人们一般来说有理由重视的一件事,因此要求一条可以接受的原则坚持它。但是(这是第二部分)这并不是他们有理由坚持的唯一东西。因为一些人可能会作出不明智的选择,即使他们都可以通过采取适当的预防措施保护他们自己,仅仅警告他们也是不够的。这就是为什么在举出的例子中,必须围绕挖掘地点搭建隔离围墙,并且淋湿危险材料,还要小心翼翼地运输,以便把那些没有待在室内的人的危险降到最低限度。如果说鲁莽女人没有根据抱怨,是因为已经采取了这种充分的预防措施。如果她确实有这样的根据,那是因为任何没有人可以有理由拒绝的原则都会要求更多这种预防措施,以便那个项目进行下去。丧失观点则通过集中关注选择和作出其他选择的可能性作为这个例子道德上的重要特征这一事实,而把我们的注意力集中在了错误的地方。

我断定,选择的价值的说明提供了对我们的选择和其他形式的回应确定我们彼此负有什么义务上所具有的重要性的最好解释。就其唤起人们关注回应方式的多样性(以这些方式作出的回应可以是很重要的)以及条件的重要性、而不是选择这个事实本身而言,这种说明是特别有帮助的。作为对这种说明的进一步阐释以及作为将其与对道德责任的说明(这将是下一节的主题)相对照的基础,我们考虑一下它将如何应用于刑事惩罚的正当性证明。

我将从一种惩罚制度和我们刚刚讨论的废弃物转移政策的示意

性对比开始。在每一种情况下我们都有以下要素。第一,有一个重要的社会目标:在一个事例中是保护水的供应,而在另一个事例中则是保护我们自己和我们的财产。第二,有一种促进这些目标的战略,它包括了造成另一种风险:在一个例子中,就是污染的风险,而在另一例子中则是惩罚的风险。第三,这种战略的影响在于有(从字面上说或者用隐喻的说法)某个受影响的“区域”,一个人不再能没有危险就进入这个区域。在一个例子中,这就是在其中进行挖掘、运输和处理废弃物的区域;在另一例子中,是隐喻的“区域”构成了已经被宣布为非法的行为的范围。第四,即便采取了安全措施以减少人们在危险中的暴露,那些进入受影响区域的人之中的许多人,可能还有其他一些人,都极其可能受到伤害。采取的一些安全措施(诸如适当程序的要求、谨慎的挖掘和运输方法)用来保护那些在受影响区域之外的人。另一些安全措施由于使人们不大可能愿意选择进入这一区域而提高了选择作为一种保护措施的价值。在危险废弃物的例子中,这些措施包括标志和其他公众信息,告诉人们危险,还有围墙、保卫人员以及对一个偏僻的处理地点的选择,那里没有人有理由要去。在惩罚的例子中,类似的特征是教育(包括道德教育)、关于法律信息的宣传以及对社会和经济条件的维护——这些条件通过提供在合法范围内一种令人满意的生活的可能性而减少了犯罪动机。而对于法律强制执行官员所采取的诱捕行动的限制也属于这种安全措施的范畴,一些规定也是这样,依照法律免除对一些人的惩罚,这些人因为精神疾病或缺陷而不能控制他们的行为。如果没有这些安全措施,作为一种防护手段的选择,其价值就会低得令人无法接受。

在每一种情况下,为了给这里所说的那种做法辩护,我们都需要论证,社会目标的重要性证明了,造成危险以及使“受影响的区域”不安全是正当的,还要论证,考虑到已经就位的安全措施,已经做了足够多的事情来保护人们不受已经造成的威胁的伤害。

两个事例之间有一些重要的差别。首先,只要在惩罚的事例中构成“受影响区域”的那些行为是这样的行为:采取这些行为在道德上是不正当的,被剥夺在没有风险的情况下“进入这一区域”的机会

就不可算做在道德上重大的损失。这稍稍减轻了在那种情况下正当性证明的任务。然而,第二种差别使得那项任务更加困难。任何政策的目标都不是让任何人受到威胁的伤害。但是,就惩罚来说,当这种伤害确实发生时,就会如制度本身所要求的,它是有意施加给一些特定的人的。那些违反法律的人应该受到惩罚,这是惩罚制度的本质部分,但是,那些去挖掘现场的人会受到污染并不是转移废弃物计划的一部分。这样,因为一项有意施加伤害的政策比起一项造成危险而同时又试图(无疑是不完善的)保护人们不受危险伤害的政策来,更难证明其正当性,所以,惩罚制度比废弃物转移计划承载了更重大的正当性证明的责任。

然而,当这种制度的正当性得到证明的时候,这种正当性证明需要一种比我们在考虑转移危险废弃物的例子时所发现的要更引人注目的“丧失”形式。一个人有意识地违反法律就放弃了他或她不受规定的惩罚的权利:也就是说,这样一个人他对受到这种惩罚就没有合法的抱怨。这种(权利的)丧失是对惩罚制度的正当性证明的结果,也是对这里所说的那种特殊法律的正当性证明的结果,然而,不是这种正当性证明的一种成分。更明确地说,它是我刚才提到的“更重大的正当性证明的责任”的结果。因为制度对于那些满足某些条件的人实施惩罚,证明制度的正当性包括了证明施加这种惩罚的正当性。如果惩罚的条件包括让人作出某种选择,那么,对惩罚的正当性证明就证明了作出该选择是惩罚的一个必要条件,而且在其他条件满足了的时候也是充分条件。在危险废弃物转移计划的正当性证明中不包括这样的实施,也没有这样的(权利)丧失。一个鲁莽地选择了进入受影响区域的人并没有放弃保护其不受污染的进一步的权利。根据假设,她已得到了她有权得到的一切优先的保护,而且她没有放弃她对营救和治疗的权利,除非已经规定了这些,而且包括了这些规定的政策其正当性得到了证明。(权利的)丧失是一些特殊制度和相对明确的原则的产物,诸如那些支配许诺的原则(当然,假如它们的正当性是可以证明的)。一般来说,它并不是选择的一种道德特征。如我在上面所论证的,在对这些制度和原则的正当性

证明中出现的并不是丧失,而是一种轮廓还不大清晰的关于选择之价值的概念。

沿着刚才大致勾画的路线对惩罚制度所做的正当性证明并不是一种惩罚主义的说明,因为它并不诉诸这样一种观念:让那些做坏事的人受惩罚在道德上是可取的。但是,某人因其而可以受惩罚的那些事实在这种正当性证明中的道德地位仍然是重要的,这可以通过考虑违背“严格的责任”之可能性而在两方面显示出来。如我在上面所言,如果为之规定了惩罚的那些行为是那种道德上不正当的行为,那么,当这个“受影响的区域”成了一个人进入其中就必然带着对惩罚的恐惧的区域时,这个人就不能抱怨其自由的重大损失。然而,包括了很大范围的行为的惩罚系统其正当性是可以证明的。例如,如果有一项法律处罚适用于销售被污染的牛奶(销售的原因不仅仅是有意的、草率的或粗心疏忽的),那么,一个人“进入受影响区域”只是因为进入了牛奶行业,而且如果这样一项法律的正当性得到了证明,那么,销售污染的牛奶就包括了放弃一个人不被处罚的(合法)权利——如果这个人销售的牛奶被证明是不纯净的,即使他在经营时并没有疏忽的话。但是,这种把受影响区域扩大到包括了在道德上无可非议的行为上(如在牛奶生意中凭良心的约定)的做法,就会使人们很难证明这样的法律的正当性。

困难还有第二个来源。刑法不仅仅是一个组织好的威胁系统,或一种为鼓励某些行为或阻止另一些行为而设计的税收系统。它提供了一个好公民据以认为应该尊重的规则 and 标准——也就是说,他们将其作为提供理由的规范来接受。惩罚因此在某种程度上表达了一种权威的判断——“罪犯没有做到这些”——一种对“合法谴责”的表达。<sup>①</sup> 只要是这样,惩罚、因而谴责某个其行为被认为无可指责的人看来就是不适当的,如一个人并非由于他自己的过错而销售后来被证明是不纯净的牛奶。当惩罚采取了具有最明确的处罚效力的那些形式之一(如监禁)的时候,看来就尤为不适当。

<sup>①</sup> 约尔·费恩博格在《惩罚的表现功能》中呼吁关注惩罚的这一方面。

即便这个受到惩罚的人原本有充分的机会避免制裁,这种不适当性依然不变。毕竟没有人不得不从事牛奶买卖,而且我们可以假设,任何这样做的人都知道卖兑水牛奶所要遭受的处罚。因此,惩罚有相互关联的两个方面:施加的处罚,如罚款和失去自由,以及这些处罚通常表达的谴责(这两方面是相互联系的是因为被公开谴责的不快本身就是一种处罚)。以上所描述的那种示意性的正当性证明仅涉及这中间第一个方面。该证明论证说,就像在转移危险废弃物时所包括的伤害那样,当某些条件满足时,这些处罚的正当性就可以得到证明,其中最显著的是那种要求:那些受到惩罚的人应该有机会通过适当的选择来避免惩罚。然而,如我们刚才所看到的,惩罚的谴责方面属于一种进一步的要求:谴责必须是适当的。引发这一要求的不是谴责所带来的不快,而是判断所表达的内容。就惩罚包括了一种断言——行为者以一种错误的方式支配他或她自己——而言,只有当果真如此时,惩罚才是适当的。

因此,本节中提出的那种分析,以作为一种保护的选择的价值为基础,仅提供了对惩罚的正当性在该条件下得到证明的那种条件的部分说明——这种说明只涉及惩罚的“处罚”方面。然而,因为刑法中的处罚是如此严厉,惩罚的这一方面的可证明正当性显然就是一个更重要的问题。就道德来说,则情况相反:道德谴责从根本上说是一种对谴责的判断,而不是一种处罚。相应地,如我将在下一节所论证的,责任的概念(它是道德谴责的一个条件)与我们刚才所讨论的概念是完全不同的。

#### 4. 道德评价

我现在要转到在本章开头辨别过的责任的另一种意义上:作为道德评价的前提,而不是出现在作为这种评价之基础的那些原则中的观念之一的责任。本节的任务就是要更充分地讲清楚道德评价的概念,这一概念是从前面几章中发展出的理论得来的。我将论证,这



一概念提供了对可以是道德评估对象的那些事物的范围,以及我们关于道德谴责和内疚的概念之效力和内容的似乎有理的说明。这种说明将为在下一节考虑在何种情况下必须中止道德评价提供了基础——也就是说,那些标志着在我正在考虑的那种意义上的道德责任之限度的条件。在本章的结论一节,我将研究我作出过区分的两个责任概念之间的一些相似之处和不同点,以及它们所要求的那种自由。

我只是在没有修饰词的情况下使用了“道德评价”、“道德批评”、“谴责”等术语,为了简便,我将在下面大部分内容中继续这种用法。然而,在本节大部分内容中,我将根据作为本书主要问题的那部分道德的标准来关注评价、批评和谴责:关于正当与不正当的道德,或“我们彼此负有什么义务”。然而,就像“道德”一词本身一样,这些表达通常在一种更宽泛的意义上使用,我将在本节的后半部分在讨论内疚时回到这个广度的问题上来。

我主要关注的那部分道德有时被看做一种约束系统,我们接受它以便获得保护以防他人行为的伤害。于是,道德批评(在这里主要指谴责)被看做一种制裁,据认为,它说服人们遵从这些约束。根据我的观点,通过对比,道德的这一部分从根本上说并不是一种控制和保护机制,而是我所称的一个共同慎思系统(a system of co-deliberation),而且道德推论是制定原则的一种努力,人们会要求我们把这些原则用做一种慎思的基础,并作为批评的基础来接受。寻找这样的原则是包括在承认彼此作为理性造物的价值之中的一部分内容。我们对于保护和得到他人协助的需要,在确定哪些原则对我们来说是有理由拒绝的、哪些是有理由要接受的,因而是在确定哪些行为是正当的和不正当的过程中起作用的。但是,这些需要并不是我们在最基本的层面上关注正当和不正当的基础。

根据这种观点,道德批评声称,行为者以一种不会得到任何没人可以有理由拒绝的原则允许的方式支配她自己。当有人向这里所说的那个作为一个共同慎思系统参与者的人提出这种指责时,这种指责要求她解释为什么这种主张是错误的或者承认它是有效的,并且

她的自我管理(self-governance)一直是有过错的。我在这里说的是“有过错的自我管理”，而不是“有过错的行为”，以便把两种不同的过错包括在一个人承认的、并且被其说服的那些理由之中。首先，而且最明显的是，如果没有人可以有理由拒绝的任何原则可以把某些考虑(例如，伤害其他人的可能性)算做反对某种做法的决定性理由，那么，在一个人决定无论如何也要遵循那种做法而且完全知道这些考虑的情况下，他或她的行为就是不正当的。但是，第二，当他或她仅仅是未能注意到这些原则认为是相关的那些考虑时(例如，没有注意到他们的做法包括了严重伤害其他人的危险)，那么，其行为也是不正当的。为了作为道德批评的根据，这种疏忽不一定代表有意识的选择，但一定是由于有过错的自我管理。一个人如果因为比如说梦游症而未能注意他的行为造成的伤害，那么他就不应受到道德批评；但如果他仅由于漠不关心，或因为对一些即将来临的成功非常兴奋而忽视了注意这条理由，那么道德批评就是恰当的。

只要某人的自我管理以这些方式之一出问题，那么，判断说“就是如此”就对了，这就是说他或她是正当性得到证明的道德批评的对象。<sup>①</sup> 但根据我现在提供的观点，一个人是否应该实际表达这种批评，或以某种方式做这种批评是另外的一个问题。当我说如果某一行为由于一般的行为规则而为任何有适当动机的人都无法有理由拒绝的原则所禁止时，这个行为就是不正当的，这里所说的“一般规则”首先是每个人通过反思的自我管理关于他或她自己的行为的规则，而不是通过运用社会制裁的规则。

本节的一个主要目的在于解释我的观点如何说明道德批评似乎具有的特殊说服力。因为从那些受到批评的人的观点来看，这种说服力是特别明显的，所以，我会从考虑我提出的对道德批评和谴责的说明如何支持对内疚的一种类似分析开始。毫无疑问，不同的人对

---

<sup>①</sup> 这并不意味着那个人的所作所为必然是不正当的，而且他应该采取其他的行为。有出于不正当的理由而做正当的事的情况，在这种情况下，一个人由于他决定要做什么的方式而容易受到道德批评，即使做决定的恰当方式也会导致同样的行为。

于内疚有不同理解。但是,要确定几个更清楚的基础概念还是可能的,参照这几个概念,这些关于内疚的不同观念就可以理解了。做完这个,然后我就能用这些概念来刻画我的说明所支持的关于内疚的那种观点的特征。

这些概念中的第一个和最宽泛的概念是对关于一个人自己的否定性评价的接受。这个评价可以是任何种类的:说某人很丑、笨拙,不是一个好数学家或歌唱家,或者说某人棋艺极差;也有道德评价,如说某人不是一个好朋友,某人很自私,或者说某人在某个特殊场合表现不好。如果羞耻只是一个低级感受或在某个方面不完善的问题,那么,自责就总是羞耻的原因。一个人会因为自己的身高或笨拙而感到羞耻,也会因为自己的行为不端或出现了拼写错误、做错了数学题,或下错了一招棋而感到羞愧。但是,并非所有这些事情都是内疚之可能的原因。

内疚要求一种特殊的否定性自我评价,我将称之为自责。这就是那种态度:认为一个人合理的自我管理一直是有过错的,并且承认必须修正或者收回某种判断敏感态度。因此,自责只适用于对于一个人的判断敏感态度,也就是说,只适用于在第一章中所描述那种广义上的一个人“对之负责”的那些事物。我可以因为自己的身高而困窘不安,或为我身体动作笨拙而感到不好意思,但这些不是我可以为之自责的事情。因为我自己的这些特征并不依赖于我的判断,对我来说,没有什么要“收回”或修正的。因此,自责的口实就是羞耻之可能的口实的下属因子。我们可以恰当地说,一个人对之感到内疚的那些事就属于这种下属因子,但是,并非所有的自责原因都是内疚的原因。比如,要说一个人为其数学上的错误或者下错了一步棋感到内疚,那是很古怪的(除非这种意思是比如说,因为他注意力不集中而使他人失败而感到内疚)。

于是,看起来内疚感是自责的一种特殊情况,由于涉及批评的原因以及其特殊重要性而区别于其他情况。一个人可能有可靠的理由对做了谬误的论证或者错误的计算而感觉不好,但是,为做了道德上不正当的事而自责却有赖于不同的根据,从而也有不同的意义。于

是,问题就是这种不同的根据是什么,它把内疚表现为一种特殊形式的自责。在这一点上,关于内疚的不同观念有了分歧。

一种回答可能会说,内疚感所包括的是道德上的自责。如果这里的“道德的”是在我于本节中大部分情况下所使用的那种意义上理解的,那么,就会产生这样的观点:只有当某人相信他违反了那些详细说明了一个人对他人的义务的原则时,感到内疚才是适当的。这可以解释人们熟悉的那个事实——对内疚感的一种合理回应是承认一个人的不正当行为和寻求得到该行为伤害的那个人原谅的一种期望。

但是,如我强调过的,人们通常在一种较宽泛的意义上使用“道德”一词,对“内疚”也是一样。比如说,一些人会说对他们的性行为感到内疚,另一些人会说他们为自己的懒惰感到内疚,或为过分沉溺于吃喝感到内疚,甚至在他们不相信这些事违反了对其他人的任何责任时也是如此。如我曾一再说过的,我相信,这种广义上的道德在动机上是多种多样的。我怀疑在这个领域是否有对内疚这一概念的统一说明,看起来更可能是这些自责的不同形式有许多不同的根据,因此就有各种不同的意义(也就是说,有很多自然对它们感觉不好的方式)。我这里所关注的是在上面所提的狭义——那种与违反我们彼此负有什么义务相联系的意义——上的内疚,并且关注有关联的概念,如应受责备、怨恨等等。我没有就关于这些其他形式的内疚可能提供什么说明作出结论。

根据我的观点,要了解在狭义上的内疚所包括的那种自责的特殊效力,首先要考虑作为这种自责的基础的道德批评对其他人的意义。<sup>①</sup> 如果一种行为是应该受到责备的,要么是行为者未能考虑到一条理由,这条理由根据没有人可以有理由拒绝的任何原则,据认为应该是不利于其行为的;要么就是明知故犯,有意违反这条理由。因此,除了这一行为可能造成的不管什么损失之外,行为者的自我管理

---

<sup>①</sup> 在这里,在“重要性”和“优先权”的标题下,我回到了在第三章第4节和第5节所讨论的问题。

模式忽略或轻视了出自于应该向其作出正当性证明的另一个人的立场的要求。就是这一点使这一行为成为不正当的、而不仅仅是有害的,也正是这一点使行为不当的人很自然地感到怨恨,而不仅是愤怒和沮丧。与此类似,正是这种对于对他人的可证明正当性之要求的违反,使得对第三方来说,带着义愤而不仅是沮丧或对受害者的同情作出反应是很恰当的。<sup>①</sup>

从行为者自己的观点来看,道德批评的特殊效力只是同一枚硬币的另一面。一个人的行为违反了出自于他认真对待的任何价值的理由,对这种情形的认识伴随着一种失落感和遗憾,并且使他容易受到其他也接受这种价值的人的批评。人们可以以可靠的理由去关心下好棋、不犯智力上的错误、以恰当的方式对艺术作品和其他他们认为有价值的事情作出反应。对于关于正当和不正当的道德的违反其特殊之处在于,一个人未能对之作出回应的理由不只是基于某种其他人也承认的价值,而且基于作为理性造物他们自身的价值。因此,这些违反对于一个人和它们的关系就有特殊的重要性。<sup>②</sup>

这些道德过错的意义在某种程度上以他人有理由以之对它们作出反应的方式被显示了出来:对批评的表达和受伤害的感受、绝交等等。但是,道德批评的根本意义并不在于其他人在未来作为相信它的结果而所做的事,而在于,如果批评是正确的,那么实际情形已经如何了。如果我由于未能以一个人应该的方式考虑别人的利益而伤害了某些人,那么,不管他们做什么,我们之间的关系都已经被这个事实改变了。他们也许会通过某种方式报复,或许他们会原谅我。但是,原谅仅仅是一种放弃以一些会被证明是正当的方式(诸如愤怒、断绝朋友关系)对不正当行为进行回应的意愿,这并不能改变已

<sup>①</sup> 彼得·斯特劳森在“自由与怨恨”中强调了这样一种“反应态度”的重要性。在杰·华莱士的说明中也起了一种核心的作用,见《责任与道德情感》,特别是第三章。然而,斯特劳森对于这些态度的理解与我的理解不同,见本书第303页注<sup>①</sup>。

<sup>②</sup> 这是在第四章第4节中所描述的那种重要性,但略有不同:那里讨论的是一个人对他人的可证明正当性的要求的全力关注之重要性,而这里争论的是实践这些要求的重要性。

经作出的不正当行为。

这种对于道德批评的一般说明导致了对其恰当范围的几种结论。首先,它意味着道德批评只适用于理性造物,因为只有他们才能够进行这里所说的那种反思性的自我管理。其次,道德批评适用于他们,只与他们的判断敏感态度有关,也就是说,在理性造物那里,那些态度应该“在理性的控制之下”。这两种限制并不专属于道德责任,而是反映了在更为一般的意义上的责任之限度,在这种更一般的意义上,我们要对我们所有的判断敏感态度负责,也就是说,在原则上,可以要求我们以理由为这些态度辩护,并且如果无法提供恰当的辩护的话,就修正它们。<sup>①</sup> 根据契约主义,道德批评是这种更一般的合理性批评中的一种特例。道德批评主张,一个行为者已经以一种无法按道德所要求的方法证明其正当性的方式控制了他或她自己,而且它支持对承认这一事实的要求以及对道歉的要求,或者对正当性证明或解释的要求。这样来批评某人或者要求这样的回应是没有意义的,因为有的事甚至在原则上也对他或她的判断不敏感。“你为什么这么高?”不可能是道德批评。然而,如我说过的,这并不意味着道德批评只适用于直接出自于一个行为者有意识的判断的行为或态度。一个人也可以因为在要求注意的情况下看来是漫不经心做的一些事而受到批评,要求他提供正当性证明或者确认,并且道歉。原则上“在理性控制之下”与出自于有意识的判断或选择是两回事。

然而,道德批评是否适用于一种与一个人固定的判断相反的态度(甚至是一种反复出现的态度)的情况可能还是不清楚。托马斯·内格尔列举了这样一些情况,他写道:“一个人可能会贪婪、嫉妒、胆怯、冷漠、吝啬、刻薄、虚荣,或者自以为是,但却靠一种非凡意志的努力而表现完美。具有这些缺陷就不能有助于在某种环境中得

<sup>①</sup> 见本书第一章第2节。《在原则上》可以要求我们去为我们的判断敏感态度辩护:要求这样一种辩护并非不适当的,就像要求某人证明其身高的正当性或其脚的尺寸的正当性是不适当的一样。但是,在任何特定场合实际要求这样一种辩护,其恰当性当然就是另一个问题,并且依赖于许多因素,诸如那种态度的主题、某人对其感兴趣的根据以及一个人和这里所说的那个人的关系。

到某种感受,并且有强烈的自然冲动去做坏事。即使这个人控制了冲动,但他还是有缺陷。”<sup>①</sup>我认为内格尔所想到的“做坏事的自然冲动”并不是盲目的强烈欲望,而是把某些考虑看做以某些方式行动的理由的倾向。例如,一个贪婪的人不得不努力与之作斗争的那种强烈欲望包括了一种倾向:把一个人可以通过以某种方式行动而得到更多看做如此行动的理由——这是在这样一些情况下:在该情况下,如他自己可以看到的那样,这并非一条可靠的理由。这样,内格尔的例子就与我在第一章第8节所提到的作为普通形式的不合理性的例子的情况有同样结构。在我提到的情况中,一个人总是考虑某个特定群体的赞同作为一种要寻求的东西,即使他事实上认为这不是一条理由,而且当它出现时他又总是拒绝这种想法。

内格尔所提出的问题是,道德批评是否在他所描述的那种情况下是恰当的。一方面,看起来并不是:他描述的那个贪婪的人正确地判断出以这里所说的那些手段寻求他自己的利益是不正当的,因此他克制自己。另一方面,也可以认为他有那种倾向:认为寻求他的利益是他最有理由做的事情,尽管在这种倾向出现时,他会否定它,并且肯定相反的判断(对他的这种看法的适当性使这些例子像我举的那个例子一样成为不合理性的实例。)。在从行为者的观点来考虑这个问题时,可能更容易看到这个问题这一面的道德效力。贪婪的人一定会把这些倾向看做“他的”倾向:看做接受某些他必须要否決和纠正的判断依赖态度(judgment-dependent attitudes)的倾向(内格尔想到的行为者作出了“意志力的非凡努力”,因为他们认为这些倾向在道德上是错误的,可以说,并非由于关注他们的声誉。我把这当做内格尔例子中的先决条件。)

因此,正如我描述的不合理性的那些情形被恰当地看做在一个人的理性能力之内包括了冲突,而不是看做那种情形:在那种情形下,这些能力被某种其他的、被称为“愿望”的力量制服了,像内格尔的例子那样的道德范例不应该被看做包括了那个人(等同于他深思

<sup>①</sup> 托马斯·内格尔:《道德运气》,见《必朽的问题》,第32—33页。

熟虑的判断)和一种心理力量之间的斗争,这种心理力量并不属于他,因此,由于这种力量,他就不应该受到评判。问题不在于这些行为者与之斗争的那些要判断的倾向是否出自于他们有意识的判断,或者行为者是否可以防止它们出现,而是是否可以认为这些倾向在那种意义上——该意义使要求他为它们辩护或修正它们和收回它们成为适当的——属于行为者。我认为,对这个问题的回答是肯定的:修正或收回只是这些行为者努力去做的(即使产生的“修正”并不像它可能的那样有效)。事情如此,考虑到这些态度对行为者的可归属性以及他对它们的态度,关于道德评估的相关问题在这样一种情况下就涉及那种恰当的批评。<sup>①</sup> 答案是令人厌倦的混合型答案:行为者在处理这些倾向时控制他们自己控制得很好,但是如果他们没有这些倾向,他们会是更好的人。

人们有时说,因为做了某些事而感到内疚必然包括那种信念:应该让某人因为做这件事而以某种方式遭难。也有人就相关的概念如应该受责备、怨恨、愤慨等等作出了类似的主张。让我把作为这样的主张之基础的道德观念——当一个人做了某种在道德上不正当的事时,他或她因此就应该遭受某种损失,这在道德上比较好——称为赏罚论题(desert thesis)。以刚才提出的那种方式体现了这一论题的内疚、责备和怨恨的概念以及对它们的可归属性来说是必需的责任观念,可以称为赏罚所需的概念(desert-entailing notions)。<sup>②</sup> 因为我认为赏罚论题在道德上是站不住脚的,我对于道德批评的说明以及内疚、责备和它所包括的责任这些概念,在这种意义上就都不是赏罚所需的观念。有可能很多人都在一种赏罚所需的意义上来理解这些词,但不管是否如此,我都没有兴趣为这些概念辩护。

赏罚论题在自由意志与责任的辩论中一直起重要作用,因为赏罚所需的道德批评在许多人看来显然与决定论和因果关系论题是不

<sup>①</sup> 至于对那种观点——人们可以为并不在他们的自主控制之下的精神状态负责,并应为之受责备——的另一种辩护,见罗伯特·亚当斯的《无心之罪》。

<sup>②</sup> 我是从加伦·斯特劳森那里接受的“赏罚所需的”一词,《论“自由与怨恨”》第90页。另见他的书《自由与信念》。



相容的。对这种不容性的相信导致一些哲学家——J. J. C. 斯马特首当其冲——建议采纳他们看做一种关于道德评价的修正主义概念的东西,这种概念缺乏与赏罚的这种联系,以及采纳他们看做关于责任的修正主义概念的东西,这种概念对于这种比较弱的道德批评的形式的适用性来说已经足够了,但对于较为强硬的、赏罚所需的道德批评形式则不然。<sup>①</sup> 如果关于内疚、责备等“通常的”概念确实具有这种赏罚所需的特征,那么,我为之辩护的那种对道德批评的说明在这方面也就是修正主义的。我的修正主义的理由(如果我的观点确实是修正主义的话)与对自由意志的关注无关。根据我的意见,任何程度的自由和自决都不能使赏罚论题成为在道德上可以接受的。然而,我要主张,如我所理解的道德批评与因果关系论题是相容的。此外,我对道德批评的说明在一些重要方面不同于斯马特的说明,由于他的说明令人无法接受地紧缩(deflationary)而给我留下深刻印象。因此,我需要澄清这种区别是什么,既是为了解释我断言的道德批评的特殊效力,也是为了澄清我断言与因果关系论题相容的那种评估是哪一种。

斯马特建议的基础是如“你很帅”或“你很丑”这一类很宽泛的评价,仅仅表示某人或某事物根据一定标准是什么样的。他称这种积极的评价为称赞,称消极的评价为“指责”,以便将其与通常意义上的责备区别开,他相信,通常意义上的责备依赖于一种令人无法接受的关于自由意志的形而上学(他并没有确切说明为什么这种意义上的谴责以自由意志为先决条件,但也可能是因为他将其作为一个如上面所界定的赏罚所需的概念了)。斯马特说,“头脑清醒”的人会这样来理解道德上的责备:它仅仅包括那种在说一个人丑陋或者无能时所包括的“指责”,但有一个“附加说明”,即,受到评价的特点是能够被行为者受到这种讨厌的评价的影响所修正的。<sup>②</sup> 这种附加说明表达了斯马特用“一个特点是行为者要为之负责的东西”所

① 参见 J. J. C. 斯马特:《自由意志、赞扬和责备》。

② 同上书,第 212 页。

表示的意思，而且他相信这种责任概念应该取代我们通常所用的概念。

我对于道德批评的说明完全不同于斯马特的。以我的观点看，道德批评与人们不愿接受的其他评价形式（如评价人的相貌或天赋）在两方面不同。首先，道德批评关注于那个人的判断敏感态度，并且要求那个人考虑那些态度，而且要么解释批评为什么不公正的，要么修正或收回自己的态度。因为一个人的判断敏感态度总是通过批评而可以修正的，在我看来，那些适合作为道德批评对象的特征（那个行为者在相关意义上要为之负责的那些特征）也将经常是该行为者在斯马特的那种意义上要为之负责的。但事实并非总是如此：一些判断敏感态度可能是无法改变的。我相信（如我将在第5节所解释的），道德批评依然可以适用于这些情况。其次，道德批评与对一个人的判断敏感态度的其他批评不同，诸如指出我们在数学推理、拼写或下棋时的错误的那种批评，因为道德批评要人们注意的过失对于行为者和他人之间的关系有一种特殊意义。

一个在意这些关系的行为者将会觉得这种批评是让人不舒服的，但是，按照我的观点，把道德批评与其他批评区别开来的并非它是一种主要目的在于修正一个行为者行为的制裁。道德批评与制裁在好几个方面都不同。首先，虽然意识到某人的道德缺点是不舒服的，但这种不自在是内在于对所涉及的那些缺点的意识，而不是为了服务于某种目的——诸如报复或强制手段——而归诸它们的某种东西。其次，这种不自在不是需要被强加的东西：它不取决于其他人的行为。当然，人们可能带着使行为者感到不快的目的，并且带着因此而影响他或她未来行为的希望来表达道德批评，而且这对受批评的那个人来说可能是不愉快的。但如我所言，这种不愉快是一个与道德判断的力量无关的问题。有这样一些情况，在这些情况下，表达道德批评或者以某种方式表达会是错误的，这是因为它会造成痛苦。但这并不意味着道德批评不适用，或意味着受到批评的人如果看到这种批评确实适用，就因为这一事实而忧虑，那就是错误的。

因此,我对于道德批评效力的说明就缺乏工具性因素,这些因素使斯马特提出的重新解释看来紧缩了。但是,当我的说明比斯马特的更接近于我认为是对道德批评的通常理解时,它就不把这解释为一个赏罚所需的概念了。根据我的观点,当道德批评适用时,这就造成了各种反应的态度,如内疚、怨恨和适当的义愤。但是,如我对它们的理解,这些态度并不伴随着这样的想法:那些受到批评的人应该以某种方式遭难会是一件好事,或者不是一件坏事。<sup>①</sup> 其他一些反应可能会被这样一个事实证明其正当性:某人做了不正当的行为,诸如,就那个人自身来说,道歉;以及就其他人来说,回避那个人,或断绝与他或她的各种关系。但是还有,对这些反应的正当性证明并不取决于赏罚论题:没有要求它们,是因为那个人应该遭难是好的,并且这些就是造成它们的方法。更确切地说,这些反应本身是通过那个人控制他或她自己的方法而使其恰当的。如我将在下一节论证的,这些关于适当性的主张并不以行为者在一种与因果关系论题不相容的意义上自由行动为前提。这里所说的那种态度在道德上是不完善的,而且它们被正确地归于那个行为者,这就足够了。

## 5. 道德评价的前提

以对道德评价和谴责的这种说明为背景,我现在要想考虑这些形式的评价可以在其下应用的那些条件。尤其是,一个目标将是确定道德责任的前提是否包括了某种形式的自由,而且,如果有的话,这种形式是什么。

我将通过考虑对道德评价在其下必须修改或收回的那些条件来

---

<sup>①</sup> 我在这里对于这些态度的理解不同于彼得·斯特劳森的理解,因为他认为这些态度伴随着“善良意志的部分收回”,以及一种“对于普遍要求的修正,另一个人如果可能的话,会免于受到这种普遍要求”;《自由与怨恨》,第78页。这样,根据他的理解,而不是我的,这些就是赏罚所需的概念。

探讨这一问题。我们需要区分这样的条件的三个类别。其中第一类条件通过表明一个行为在本来的意义上并非一个行为者的所为来表明,对该行为者一个行为的道德评价是不适当的。比如说,有人认为我说了一些特别具有攻击性的话,或者指责我说了这样的话,如果证明这些话是某个别的人用电极刺激我的大脑使我说出了这话,那么,说这是我说的或者指责我就是不适当的。如果这些话是由催眠后的暗示引起的或是在梦游时说的,也同样不应看做我的行为。这些条件使道德评价成为不适当的,因为它们打破了行为和行为者(如道德关系的参与者)的判断敏感态度之间通常的联系。这种打破表现在这样的事实中:要求处于这样一种情况下的那个人证明其行为的正当性,那是无意义的。因为该行为被规定不是在他的判断敏感态度控制之下的,要让道德评价有意义的话,在所要求的那种意义上,这就不是他的行为。

304 根据对这些情况最极端的解释,电刺激或催眠仅仅使那个人的肢体像木偶的肢体一样活动或让他的嘴和喉咙说出某些话。因此,结果甚至都不是该行为者的行为,比抓住一个人的手臂用它来像一根木棒那样打别人的脸强一点。在这种情况下问他“你为什么要这样做?”或者认为他有辨别能力或缺乏辨别力,显然是没有意义的,想一想他有可靠的理由做这样一件事就可以明白。

我们也可以设想一些不那么极端的情况,在这些情况下,科学家或催眠者通过“灌输”给行为者这样一种想法——认为这是有保证的,从而引起一种行为或态度。那么,结果就可能是一个真正有意图的行为或有真实内容的态度,但是,由于其起源,实际上并不能认为这种行为或态度是该行为者的行为或态度。可以说,这些意图只不过是“一时的”,正像在那些更极端的情况下,期望行为者准备着证明它们的正当性,那是无意义的。他所能做的一切就是否认它们。

在这样的情况下,单单一个人的行为或态度有一种因果关系的解释这一事实不能使道德评价成为不适当的。作为一个理性造物,要有一种连贯的心理状态:在一个人所说、所做以及事情在一个时间

在他看起来如何,和一个人所说、所做以及事情在他看来在晚些时候如何之间要有那种恰当的、稳定的和连贯的联系。这种连贯性不仅是一个造物所做的判断的问题,而且是这个造物想到了什么以及在其看来事情如何的问题(比如,什么东西因为与一个特定问题相关而使其想到)。这些过程大概在我们的神经网络中有某种因果性基础,它们反过来又会受到“在我们之外的”原因的影响,例如通过视觉和听觉。因此,区别催眠和大脑刺激两种情况的不是它们包括了因果性影响,而是这些因果性影响属于一种切断了行为或态度和行为者的判断与特性之间联系的影响。就药物或精神病突发引起的行为来说,也是这样。因此,不应该认为像这样的例子是支持那种观点的:如果因果关系论题是正确的,那么就使所有的道德评价都是不适当的。

这类辩解可以被称为“无辜行为者”的例子,因为在这些情况下,据称不能根据这里所说的那种行为来判断某个行为者(对他的道德评价一般来说是适当的),因为这种行为没有反映那个人的判断敏感态度。这些辩解的说服力在很大程度上取决于如何确认这里所说的那个行为者。例如,假设某人以前一直是很友善的,并且考虑周全,在被击中头部或是由于生病而吃了某种药后,突然用粗鲁的语言伤害她的朋友。我们至少不会一开始就因为这种行为而修正对她的看法。伤害或药物造成了我所讨论的那种打破,它阻碍了将这些行为归于我们一直认识的那个人。但是,假如这种行为继续下去,如果15年后,那个人仍然是这种行为,并且没有表现出拒绝这些态度的迹象,或者发现他们是与她格格不入的,那么,我们对那个被评价的行为者的感觉很可能就要转变。不是那个人和这些形式的行为之间的联系被打断,而是意外事故或药物标志着她状态的改变。我们可以说,“她过去一直都很棒,但出了事故之后,她变得令人讨厌。”

在日常生活中人们最常诉诸的辩解条件属于第二类,这类理由与刚才所描述的第一种完全不同。这些条件完全没有阻碍把一种行为或态度归于一个行为者,而是改变了可以归诸行为者的行为之特

性。对事实的忽略和误解是典型的这第二类条件。例如,我可能会想,你踩了我的脚表明你缺乏对我疼痛的关注以及对我避免不喜欢的接触的权力的关注。但是,如果我了解到,你以为我靴子上的玩具蜘蛛是真的,而且因为有在热带的经验,你就以为你是在救我的命,在它有机会咬我之前杀死它,那么,对你行为的这种评价就一定要修正。根据这些进一步的事实,我仍然可以正确地认为该行为是你所为,但是它或许不再表示一种你应该受责备的态度:你的行为可能失之草率,却并非恶意。

在我看来,强制和强迫也属于这同一类条件:这种条件并不阻碍把一个行为归于一个行为者,但会改变可以归诸行为者的特性。当银行出纳在面对可信的暴力威胁时,把现金抽屉交出,他就要对这一行为负完全责任——也就是说,完全可以认为这是他的行为。但是,尽管在道德责任所要求的意义上这是他的行为,但出纳做的却并不是应该受责备的,就像他或她把钱给一个朋友或粗心大意没注意把钱遗失了应该受责备那样。关于这样一种情况有时候人们会说,出纳不应受到责备,因为他或她的行为是“非自愿的”,而且这个词也可以用于我在前面讨论的那些情况,诸如脑部刺激和催眠。但是,以这种宽泛的方式使用“非自愿的”一词是容易使人误解的,因为它暗示了强制就像催眠或脑刺激一样,通过使一个行为成为“并非她自己的行为”而使一个行为者免受责备。那些受到强制的行为者当然是被迫做某些否则他们不会选择要做的事。在亚里士多德的水手的例子中也同样,水手们在暴风雨中为了保住船而扔掉货物。<sup>①</sup>但情况依然是:一个被强制的行为者就像这些水手一样,选择了如何应对

<sup>①</sup> 《尼各马科伦理学》,1110a9—19。亚里士多德说,这样的行为是混合的,因为这些行为在一些方面像是自愿的行为,而在其他一些方面又像是非自愿的行为。但他强烈反对称它们为自愿的一方,因为“行为的起源”在行为者自身“之内”。伯纳德·威廉姆斯强调说,在这个例子中的水手选择把货物扔到船外,若不是他们没有“自由行动”的话:《羞耻和必要性》,第153—154页。要进一步了这个问题,请看本书第320页注①。

这种强制,并且对这种选择负责(即使不应该受责备)。① 区分两类情况就清楚了:在一类情况下,一个人不为一个行为负责(因为不能认为这个行为是他或她的行为);在另一类情况下,缺乏合格的选择方案使得做一些在道德上不正当的事毫无问题,或者至少不那么应该受责备。

在第三类情况下,道德谴责是不适当的,在这种情况下,一个人缺乏那种道德力量需要以之为先决条件的一般能力。如果一个人因为精神疾病或缺陷不能够理解和评估理由,或者他的判断也对其行为没有影响,那么,他就无法成为共同慎思系统的参与者,而且一定会被看做只是要对付的一种力量,就像一只动物。

我相信,这三种类型的条件包括了所有那些情况:在这些情况下,我们通常说,一个人“不为某种行为负责”。例如,那种认为童年是一种“减少了的责任”的状态的观点可以理解为反映了这三种类型因素的结合。首先,太小的孩子没有能力评估理由,因此也不能控制其行为(就是刚才所考虑的第三种辩解的条件)。其次,我们经常不能指望儿童理解他们行为的后果,这既是因为他们不能预见物质的后果会是什么,也是因为他们不能认识到他们的行为对于受影响的人会具有的意义。所以,当他们作出某些事伤害了某人时,这或许

---

① 在哈里·法兰克福的观点看来,这不能算做强制,而只能算做不得已。他写道:“一个被强制的人是被迫做他做的事,他没有选择,只有去做。如果强制是减少其受害者的道德责任的话,如果称赞或责备他做了他被强制做的事情都是使其成为不适当的话,这至少是问题本质的一部分。”法兰克福的分析是说“一种强制性的威胁会激起其受害者一种愿望——即,避免受处罚。这种愿望非常强烈,以至于会驱使他作出所要求的行为而不考虑他是否想要作出这种行为,或者考虑,对他来说,这样做会是有理由的”。见法兰克福的“强制和道德责任”,《我们关注之物的重要性》,第26—46页。引用的段落分别在第36—37页和第41页。法兰克福称为强制的东西当然是一种控制的丧失,类似于我的第一种类别,因此,这是威胁可以免除一个人的责任的另一种方式。然而,如果这类情况是唯一完全可以称为“强制”的,那么强制就非常少见。因此我认为,我们一般所说的强制并没有以法兰克福所提出的极端方式“减轻其受害者的道德责任”。但这种与法兰克福的不一致很大程度上是术语上的。我们看来同意那种重要的观点,即这里关于道德责任的相关概念就是我在上面所称的作为可归属性的责任。

并不反映他们不关心那个人的疼痛(那可以是道德上的过错),而不如说是一种不应受责备的疏忽,没有预见会造成痛苦(这就是上述所考虑的第二类辩解条件的情况)。最后,甚至在一个孩子的行为反映出的态度是一种道德过错时,由于童年被视为一个更大生活的一部分,在这个阶段上,道德能力通常还没有发展起来,道德批评可能就是不适当的。把这理解为第一种辩解条件或者“无辜行为者”类型似乎是有道理的。如果一个3岁小孩作出贪婪或自私的行为,我们也不能下结论说,他(这就是其童年的那个人)是一个贪婪或自私的人。童年的境遇,如对头部的打击或者药物的副作用,阻碍我们把这些特性归于我们所判断的那个行为者。战胜这些影响是一个成长的过程,而不是改造的过程。

对于各种条件怎么能够削弱道德谴责的这些解释并不导致这样一个结论:如果决定论或因果关系论题是正确的,谴责就总是不适用的。单纯这些论题的真理并不会暗示我们的思想和行为缺乏理性造物所需要的连续性和规律性。它也不意味着我们缺乏对理由进行回应和评估的能力,而且它也不会要求总是打断这个评估过程和我们后来的行为之间联系的那些条件的存在。因此,即使这些论题之一是正确的,那么,要说一个特殊行为表明了一个人以一种在道德上不完善的方式控制她自己,就仍然可以是正确的。

有人可能认为,“控制”一词的这种用法是回避问题的实质,因为它暗示了决定论或者甚至因果关系论题都排除了的自由的一个维度。事情并非如此。如果一个人对于理由的说服力以及它们之间的区别和联系很敏感,如果她对于这些理由的反应一般来说决定了她随后的态度和行为,那么她就在所要求的那种意义上控制了自己。也许有人会反对说,这种控制概念太脆弱,以至于不能承载我赋予它的重要性。这种反对意见认为,在这种脆弱的意义上,可以说一台被编入了程序用来权衡证据和理由的复杂精密的电脑在“控制”它的输出(实际上,反对者会说,如果因果关系论题是正确的,那我们就是这样的“电脑”)。这样一台机器在一种因果关系的意义上就要对它控制的过程“负责”。我们会说它们程序上的错误对其输出中的



缺陷“负责”，但我们不会认为它是在道德谴责所要求的意义上“负责”的。

这种反对意见从两种假设中获得其似真性。一是对电脑（甚至是想象中非常复杂的那种）表达道德义愤或谴责，或者与之进行道德辩论都是没有意义的。这就像向你的闹钟恳求一样。但是，这种不适当性并不是从电脑是一台因果性的机器这样一个事实得来的，而不如说是从被假设为我们与它之间可以有的有限形式的相互作用得来的。如果因果关系论题是正确的，而且我们就在那种非常普遍的意义上一——我们的智力生活依赖于作为基础的因果过程——“像电脑一样”，我们就仍然可以用道德词语彼此交流，而且我们的行为也仍然会受到以现在这种方式进行的这种对话的影响。

有人可能会回答说，我们可以与一台上面设想的那种非常复杂精密的电脑“交流”，并且影响它。也就是说，我们能通过使用其键盘和鼠标，或对之讲话而对其行为提出道德上的反对意见。我们可以要求正当性证明、解释或道歉，而且我们可以收到相关的回应。然而，这并不是道德关系中所包括的那种真实对话，因为甚至非常复杂的电脑也不是有意识的（这就是上面所提到的第二个前提）。真实的交流必须是与接收信息方进行的——也就是说，他们能意识到这些信息（由此而有本段开头围绕“交流”的那些吓人的引证）。

与此类似，真实的控制，在道德互动所预设的那种意义上，不仅要求那种正确的、有规则的、在行为“输出”和作为“输入”而提出的那些考虑的说服力之间的联系，而且要求更多的东西，即，这些“输出”在关键之处依赖于这些考虑在行为者看来具有的效力。如我在第一章所强调的，成为一个理性造物不仅是关于一个人之有意识的判断的问题，而且是关于什么东西碰巧——大多没有我们对其的意识——把那些判断以正确的方式彼此联系起来，并且与其他状态（如感知和身体运动）联系起来的问题。但是，有意识的判断是影响一个造物的行为的一个因素，这对一个造物之为理性造物来说是至关重要的。电脑，即便是非常复杂的电脑，也不能作为道德行为者或理性造物给我们留下印象，部分是因为我们相信，它们根本不是有意

识的,也就没有诸如理由或任何其他事物在它们看来如何的问题。对于目前的意图来说,关于电脑的这种信念是否正确无关紧要。要紧的是,我们是有意识的,因果关系论题的真理也不能被改变这一事实。

我将考虑对我所提出的那种说明的几种有密切联系的反对意见,以此来结束这一节。这些反对意见以不同方式建立在这样一种观念的基础上:只要人们的行为是由外在于他们的原因引起的,对他们的行为进行指责就是不公平的,因为他们无法避免那样做。反对意见声称,正如这里所说的那些因素使一个人深思熟虑的过程以那个人典型的方式进行时就是这样,在它们打断了这些过程或者截断了我们深思熟虑的结论和我们行为之间的联系时,也同样是这样。

许多作家把这种关于公平的观念看做相容性观点的困难的来源。<sup>①</sup> 苏珊·沃尔夫提供了两个例子来支持这样一种反对的观点。一个例子是,一个女人没有给她的朋友一本她非常想要的书。因为作为她“人格和社会角色发展”的结果,她要么是“太自我中心,以至于没有想到‘我的朋友会喜欢这本书’”,要么“对于真诚的、非工具性的友谊太不熟悉,以至于‘我应该买这本书,只是为了使我朋友高兴’的想法不能不显得对她来说是不合理的”。沃尔夫所引述的另一个例子是,一个经历了极度匮乏的童年的人,无法理解任何不剥削他人、不利用他人——只要他能做到——的理由。在这两种情况下,沃尔夫争辩说,行为者缺乏理解善待他人的理由的能力,他们因此也完全不能因为他们的行为而受到指责。<sup>②</sup>

对于不公平的指控可以有几种方式来理解。根据一种阐释,它是个精确性的问题;根据另一种阐释,它是个机会的问题。首先来考

<sup>①</sup> 例如,见乔纳森·格拉伏尔的《责任》,第70—73页;杰·华莱士的《责任与道德情感》,尤其是第四章;费迪南德·舒曼的《统计规范和道德属性》,尤其是第311页。关于这一观点的批判讨论,见加里·沃森的《责任的两面》。

<sup>②</sup> 苏珊·沃尔夫:《理性内的自由》,第37、77、85—86页。所引用的部分在第85页。她没有提到公平概念,但她的反对意见在精神上与刚才所提到的那些观点是类似的。

虑精确性的问题。根据不精确或不完整的信息来谴责一个人的某种行为是不公平的,而更充分或更精确的说明会揭示这个人不像他被描述的那样坏。沃尔夫的例子可以这样来理解。第一个事例中的女人可以被视为一个试图像我们任何人一样尽力把事情做得最好的人,但由于她的性格或缺乏经验,她不能正确地了解这是什么。与此类似,在第二个例子中,关于那个人匮乏的童年的信息被认为表明了他也是一个受害者,并且表明他由于自己不能控制的因素而成为坏人。有人可能说,一种只着眼于他的行为的评价,没有考虑到关于他是怎么样的相关信息的全部范围。

我们对一个人的道德评估当然会受到关于他或她的背景和环境的另外一些信息的影响。如果我们想象一下,沃尔夫所描述的那个女人,在真诚地努力做一个好朋友,但只是不知道该如何做,那么,我们可能不会像她“只是没有注意”时我们评价她那么苛刻。但是,这种对情况的解释被那样一种意见破坏了:这个女人因为太自我中心而看不到为她朋友买一本书的理由。如果那就是解释的话,那么,这个女人就并非在努力去了解所要做的最好的事而不成功。确切地说,她没有想到什么会使她朋友高兴,是因为让她朋友高兴在她看来并不重要。所以道德批评看来仍然要有保证。在这种情况下,由于我们假设的这个女人要表现出来的过错并不那么严重,批评可能就是温和的。但如果考虑一个犯有严重罪行的冷酷罪犯,他符合沃尔夫提供的抽象描述——他是个认识不到道德上相关理由的说服力的人——这个事实至少在我看来,并不能阻碍道德批评。如果他犯这些罪行是因为他对其他人的生命或利益不给予任何价值,那么,还有什么更清晰的理由去说他是坏人而且他的行为是不正当的吗?

也许他是个罪犯是因为贫困的童年。在这种情况下,我们既可以说他自己是一个受害者,也可以说他不需要为他自己变成了他所是的那种人而负责。解释这种情况的一种方式诉诸上面所讨论的第一类辩解的条件。受害人身份的提示让我们把注意力投向他大概曾经拥有的清白的童年,并让我们注意到,使他变坏的、超出他自己控制范围的环境,就像催眠师的力量一样,是介入他原来的品性和他

后来的行为与价值观之间的因素。<sup>①</sup>但这种解释并不令人信服。首先,它要求我们把一个被超出控制范围之外的因素败坏的无辜儿童确定为正在被评价的“真正的行为者”。但是,如我在讨论诸如某人被击中头部一类“无辜行为者”的事例时所指出的,一旦一个成年人在一段时间有某种品性,而且没有表现出抵制或拒绝这些品性的倾向,那么,把那些过错归于他,并且认为他应该为反映了那些过错的行为负责就是适当的。此外,如我在讨论儿童的减少了的责任时所观察到的,由于童年是一个理性能力有限和发展理性能力的阶段,我们对于行为者的道德评估一般更多关注于他们作为成年人所持有的稳定态度,而不是他们作为孩子的表现。那么,在这两方面,“无辜行为者”类型的辩解条件起作用的方式,在其他情况下就被认为是不利于用这种模式来为那些曾有过贫困童年的成年罪犯辩解的。在这样的情况下,我们在评价的是犯罪者现在如何,而且我们要问的是,把他的行为看做自我控制方面的过错是否适当。为了断言这是适当的,我们也并不需要下结论说,他应该为自己变成现在的样子负责。是否如此——比如说,他是否不经意间养成了一些习惯,这些习惯破坏了他的品性——这是另外的问题。

我现在要转到另一种理解对不公平的指责的方式上来:如那种主张——因为一个人以某种方式行为而责备他或她,如果他或她没有足够的机会来避免这种责备,那就是不公平的。如我在第3节末尾所论证的,这样一种要求在解释犯罪惩罚的限度以及在那些限度范围内惩罚的合法性上起一种重要作用。但是,如我也已经在多处论证的,道德批评并不像犯罪惩罚一样,它不是一种制裁——一种令人不快的对待方式,以便强制实行行为规范。在考虑道德批评所

<sup>①</sup> 根据这种解读,可以把一个一般性的结论称为原始清白说(the Doctrine of Original Innocence),这种结论是说,因为人们不能控制他们品格的发展,所以就绝不能指责他们的所作所为。然而,似乎沃尔夫并不试图用这种方式来理解她的例子,因为她把她的说明与她称为“真实自我观”(the real self view)的观点做了区别。根据这种观点,当且仅当行为显示出一个人的真实自我时,才好指责她。她在《理性内的自由》中批评了这种观点。

适用的条件时,我们关注的是说某人行为不当这样一个判断的适当性,而不是进行任何特殊形式的责备行为——如警告、回避或绝交——的适当性。当我们想到这种区别时,那种想法——除非受到评价的那个人有过机会避免道德批评,道德批评就是不公平的——容易受到两种意见的反对。第一种是说,这种要求只适用于在这里所说的批评给受到评价的那个人带来了代价的时候,因而比用在道德判断自身中更清楚地适用于责备行为。<sup>①</sup>但是,第二,对犯罪分子的行为以对其利益产生不利影响的方式作出反应,一般来说,看来并非不公平的。比如说,我们可以设想一下,一个试图利用任何可以利用的人的无可救药的投机分子和说谎者,假设这些性格是由于他悲惨的童年,在童年,他所遇见的每一个人都这样行事,而且他没有什么选择,只有做一切可以让他活下去的事情。似乎并不能由此得出,避免与这个人打交道或者与他建立友谊并且信任他,会是不公平的。<sup>②</sup>如果这不是不公平的,为什么应该有在公平的基础上反对“他行为不当”这一判断的意见呢?作为道德批评的对象可能是令人不快的,但是,让别人回避你并被排斥在社会与合作关系之外也是令人不快的。

就其被理解成取决于被指责的代价而言,不公平的反对意见看来要解释那个判断:根据我上面称为实质性责任的判断的模式,一个行为者是应该受到指责的。为了使一个行为必须要强加给行为者某种负担,如义务,有两件事必须是真实的:首先,必须可以将该行为归之于该行为者。其次,一个行为据以产生了义务的一条原则必须是不能有理由拒绝的原则。但是,我们可能会以为,为了使这样一条原

<sup>①</sup> 加里·沃森更强有力地表达了这一点。他写道:“只是就责备的回应(至少潜在地)对它们对象的利益发生了不利的影响而言,并且也因为这一点,道德的可说明性才提出了可避免性的问题,这个问题一直是道德责任的传统主题的核心”。《责任的两面》,第239页。

<sup>②</sup> 收回所有的同情或对其过错报以没来由的不愉快是不公平的。毫无用处的道德宣讲可能落入后一种类型。但是,这些形式的恶意对待是不会得到许可的,这只是根据这样一个道德判断:他是一个令人厌恶的人,他以不可原谅的方式对待他人。

则成为不能有理由拒绝的原则,必须认为,这样一个行为只有在它是行为者有公平的机会不作出它的那种行为时才会产生这种义务。与此类似,有人提出,应该受责备的情况不仅要求一个行为是可以归诸行为者的,而且要求加诸这样一种行为之实施的那种指责,其正当性是得到了证明的。就像在前面的例子中那样,只有当行为者有公平的机会通过不做这种行为而免受指责时,才会是这样。

要使一个行为者为某种行为而成为应该受指责的,该行为就必须不仅可以归于该行为者,而且也必须是不正当的。但是,说一个行为是不正当的断言,不应该等同于说强加相反的道德判断的“负担”给该行为者这种做法的正当性是得到了证明的断言。因为一个行为而受指责的“负担”在确定该行为是否不当时(在我的说明中,是在确定是否可以有理由拒绝一条准许或禁止该行为的原则时)不起任何作用。我们可以通过考虑为什么必须承认各种辩解条件而将这一点显示出来。强迫作出的诺言据以而具有约束力的原则是人们可以有理由拒绝的,因为它不会给行为者足够的机会来避免不需要的义务。人们也可以有理由拒绝一条原则,根据该原则,穿过另一个人的土地是不正当的,甚至在为了拯救一个人的生命有必要这样做时也是如此。然而,正如在前面的例子中那样,拒绝该原则的理由诉诸遵守它的代价,而不是诉诸因为没有这样做而受指责的“代价”。

我断定,如果关于不公平性的主张要有说服力的话,那一定是因为,在它所面对的那种情况下有某种关于道德判断自身、而不是关于表达该判断或遵照其行事对被判断的那个人来说的代价的事情是特别不公平的。因此,一种回应就是退回到“精确性”的解释上,作为理解这种反对意见的有利方式。一种选择是通过声称:任何可以获得道德判断看来具有的特殊效力的解释都将让它自身容易受到那种指责——道德批评是不公平的,除非受批评的那个人有过机会来避免它——来把这种反对意见看做对道德批评的一种解释提出的挑战。这种挑战适用于我提供的关于道德批评的说明,可以清楚地说明如下。

我已经说过很多次,对于一个人的行为的道德批评,只要导致该

行为的自我控制过程真的既可以错误地、又可以正确地归诸该行为者,就仍然是适当的。这种表达问题的方式由于把道德判断归纳为斯马特所称的“贬损”(dispraise)而可能打击了一些人,这种“贬损”不过是告诉人们他们是怎么样的,因此使他们失去了那种把道德批评与单纯的不受欢迎的评价(像“你很丑”)区分开来的特殊力量。那么,获得这种力量的唯一方式似乎就是让道德批评包括某种形式的“制裁”。如果这种制裁带来了一种要求:一个受到道德批评的行为者必须有过机会来避免它,那么,这就把我们引向刚才描述的一种挑战。

我在上一节的末尾论证过,我对道德批评的说明避免了这种困难:它解释了道德批评的特殊效力,而不用把它解释成一种制裁。它依赖两种观点而做到这一点。第一种观点是,道德批评不同于对一个人身体属性的不受欢迎的评价,因为它质疑那个人的判断敏感态度,并且要求对这些态度的可能的修正。第二种观点是,道德批评不同于对判断敏感态度的其他批评,这是因为这种形式的可证明正当性对一个行为者与其他人的关系所具有的特殊重要性。

然而,第一种观点可能向一种新形式的挑战敞开了大门,这种挑战不会受到我上面讨论的那些关于制裁的困难的多大阻碍。根据我提出的观点,道德批评提出了对一个行为者的判断敏感态度的某些反对理由,并呼吁他或她根据提出的那些理由重新审查、而且也许拒绝或修正这些态度。但是,一个无法理解道德理由的说服力的人,就不能这样作出回应。看来由此得出,对这样一个人提出的道德批评是不公平的,因为它提出了一种没有理由的要求,行为者是无法遵循的。<sup>①</sup> 所以看来,在描述道德批评所适用的那类存在物的特性时,我应该在作出关于理由的判断以及根据这些判断控制一个人的行为的一般能力之外,特别再包括理解道德理由的能力。

这种修正看来如此自然,以至于有人会奇怪为什么我不首先来

---

<sup>①</sup> 杰·华莱士在《责任与道德情感》的第108—111页中对诉诸不公平性的这种方式予以支持,并作了详细讨论。

做这种修正。理由来自于刚才提到的那两种观点中的第二种：一个行为者在他或她与其他人关系上的道德过失的特殊重要性。确定一个特定条件是否应该被认为排除了道德批评的一种似乎有理的检验标准，是询问一个拥有那种条件的造物由于那种理由，其行为是否缺乏那种道德过失一般对于其他人的关系所具有的特殊重要性。我提出的那些条件符合这种检验标准。如果一个造物根本就不能作出关于理由的判断，那么，其行为在对我们造成伤害时，就不能反映那种挑战我们的道德立场、并且使怨恨成为一种适当反应的判断敏感态度。如果一个造物不能判断任何一件事是否要紧，它就不能判断对我们的伤害是否要紧，而且其行为就不能反映这样的判断。根据对比，一个未能看到道德理由之说服力的理性造物——比如说它完全没有看到任何关注道德要求的理由或者关注其行为对他者的可证明正当性——却可以理解一个特定行为会伤害其他人，并且可以判断这构成不了任何反对如此行为的理由。所以，这样一个造物的行为就会对其与他者的关系具有含义，它们至少非常类似于（如果不是等同于的话）一个理解相关的道德理由、但完全拒绝它们的行为者的那些行为。

可能有人会强调，这种反对意见牵涉到一个行为者，他不仅未能理解道德理由，而且他也缺乏理解它们的能力。问题是这有什么影响。当我们看到一个人不能避免一种行为，或者不能看到该行为会造成伤害时，这种无能就有影响了，因为它介于行为者的行为和他或她对相关理由的评估之间：因为这种无能，该行为不需要反映行为者的一个判断——该行为造成的伤害并非不利于作出该行为的。但是，在了解某一理由或一般道德思考的说服力方面的无能并不具有这同样的效果。<sup>①</sup> 一个人不能了解为什么他的行为会伤害我这个事实，应该算做不利于该行为的，他也仍然认为这不能算做不利于它的。

<sup>①</sup> 至少它不需要这样。或许在一种像我提出的对沃尔夫的例子解释所说明的情况下，根据这种解释，那位没有看到为她朋友买书的理由的女人被看做在真诚努力地去发现怎么做是最好的。然而，这充其量也是很罕见的情况。



然而,反对意见看来仍然要从那种观点中汲取力量:道德批评要求一个行为者修正他或她的判断敏感态度。我们不能期待那些无法看到道德理由的说服力的行为者修正他们的态度以回应这样的理由。因此,有人可能会说,要求他们这样做的道德批评是没有理由的。由此可能得出的一个结论就是,我关于道德批评的说明所依赖的那两个观点支持对那个问题的相反回答:道德批评是否可以恰当地应用于某个一般来说能够理解理由、但特别不能认识到道德理由的说服力的人。那种认为道德批评提供了一些理由,人们根据这些理由要求一个人重新评估他或她的判断敏感态度的观点暗示了一种否定的答案。但是,我提供的那种关于道德批评(作为与其他关于判断敏感态度的批评相对的批评)的特殊重要性的说明则暗示了一种肯定的答案。有人也许会猜测,人们对这个问题具有的非常不同的直觉反映了一个事实:他们中的一些人主要关注于道德批评这些方面之一,而其他的人则主要注重其他方面。<sup>①</sup>

然而,不论它作为解释性的假设有多大的似真性,我都相信,这种主张的前半部分实质上是错误的。那种认为道德批评提供了理由,人们根据这些理由要求一个行为者重新评价他或她的判断敏感态度的观点,事实上并没有导致结论说,不能认识到道德理由的说服力,使一个行为者免于因为未能在确定做什么事的时候给予该理由恰当的重要性而受到的道德批评。那种认为这个结论是得不出来的倾向产生于关于可以“要求”一个人做什么的观点之中的模糊性。如果一个人持一种特定的判断敏感态度,那么,因为这种态度在原则上是敏感的,并且依赖于他的判断,所以在一般意义上,要求他界定它或否认它就是适当的。根据对照,要求他为他的身高或眼睛的颜色辩护(也就是说,提出他的理由)就是不适当的。如果他不能看到某种被认为不利于这种态度的理由的说服力,这并没有改变那种态

<sup>①</sup> 这也许可以解释那种分歧:一方面,如沃尔夫和华莱士这样的理论家,他们通过不同的方式支持那种观点——指责那些不能认识到道德理由的说服力的行为者是不适当的;一些作家如沃森和我,则持相反观点。伯纳德·威廉姆斯可能也算做前一种观点的支持者。

度和说它是得到了保证的那个判断都可以被认为是他的这一事实。也可以认为包括在这些态度中的任何错误都是他的,因此他就由于持这些态度而恰当地受到了批评(这当然就是我们接受的那种关于其他种类的判断敏感态度的观点,诸如关于数学或对弈中的战略判断的信念。)

然而,如我已讲过多次的,在所有这些情况下,以任何特定形式表达这种批评是否适当是另一个问题。特别是,要求他承认反对他所持态度的理由的说服力从字面上来说是否适当,这是另外一个问题。如果我们弄清楚了,他不能看到这些理由的说服力,那么,要表达这种要求可能就是没有理由的。<sup>①</sup>但是,从这样的批评行为会是没有理由的这一事实不会得出它们表达的批评是没有理由的或未证明其正当性的。如我已经论证过的,也不能得出,因为那个人所持的态度,就给他不同的对待是不适当的或不公平的(比如说,回避他是因为他在不伤害我们适合于他的时候却看不到不伤害我们的理由,就是不公平的)。一个人没有能力看到修正某种态度的理由的说服力,并不总是使批评他持那种态度对我们来说是不适当的。在一些情况下这种没有能力可能是如此(如在对沃尔夫所举的没有为她朋友买书的女人那个例子的一种解释中),如果它导致我们修正我们对那个人如何的评价的话。但它是否如此,则取决于超出没有能力本身之外的因素。

## 6. 结论

在这一章,我区分了责任的两种不同概念:作为可归属性的责任和实质性责任。当我们问一个人是否在第一种意义上对一个特定行为负责时,我们所问的是,这个人是否由于其如此行动而受到恰当的

---

<sup>①</sup> 这可以是在第一章中讨论的那种意义上的恫吓,与威廉姆斯对欧文·温格雷夫的例子使用有关。

赞扬或指责。说某人在第二种意义上对某个后果负责,在我所关注的那些情况下,就是说那个人不能抱怨那个结果所产生的负担或义务。这两个概念有不同的道德根源。要理解在第一种意义上的责任的条件,我们需要考虑道德评价、道德赞扬和道德指责的性质。对比之下,关于在第二种意义上的责任的判断,是关于我们彼此负有什么义务的实质性结论。我曾论证过,在支持这种结论中起关键作用的是选择的价值:也就是说,我们拥有的、希望在我们身上发生什么的理由依赖于当我们面对相关选择时我们作出回应的方式。

这两个关于责任的概念由一个事实联系在一起:它们都涉及我们的判断敏感态度以及其他反应的道德意义。但是,它们又由一个事实区别开来:涉及的是两种不同的意义。在第一种意义上的责任标准,依赖于确定一个特定行为是否反映了那个行为者的判断敏感态度对于对一个行为者的道德评价来说的重要性。在第二种意义上的责任标准,很大程度上来自于让他们的行为和发生在他们身上的事依赖于、并且反映他们的选择以及其他反应对于行为者自身的重要性。

关于责任的这两个概念之间的区别通过它们依赖于行为者的自由的不同方式而显示出来。因为一个行为者在这些意义中的第一种意义上对一个行为负责只是在该行为可以正确地归于她的情况下,这种责任就只能被破坏了这种可归属性的那些形式的不自由所破坏。然而,如我们在上面看到的,在考虑强制的情况和亚里士多德关于水手扔掉货物以挽救船只的例子时,缺乏合格的选择方案可以影响我们对在第二种意义上的责任的判断——我们对一个行为者的行为的评估,以及对是否应该让他承受其代价的判断——而不会破坏在第一种意义上的责任。

哈里·法兰克福的“自愿沉溺”的例子说明了一种类似的现象。法兰克福考虑了两个行为者,据假设,他们都沉溺于毒品,到了不可能拒绝毒品诱惑的程度。其中之一,“不情愿的沉溺者”,拒绝接受这种沉溺(在法兰克福的说法中,他不希望他要得到毒品的欲望对决定他的行为有影响);而另外一个人,“自愿沉溺者”,则非常喜欢沉溺的生活,希望按照取得毒品的欲望来行动,而且不管他是否能够

抗拒都要这样做。法兰克福说,当那个自愿沉溺者吸毒时,他在与道德责任相关的意义上是自由行动的,尽管他也没有能力作出别的行为。一方面,那个不情愿的沉溺者在这种意义上并不是自由的。如果我们用“道德责任”指的是该行为对一个行为者的可归属性的话,我所提供的说明就支持这一结论。因为自愿沉溺者的行为反映了他对相关理由的评估,他在这个责任概念所要求的意义上是自由行动的。另一方面,不情愿的沉溺者在这种意义上则是行动不自由的。

然而,两个沉沦者在一种与对他们在其中作出其选择的条件所做评估相关的自由的意义上,都是不自由的。对于这两个人来说,使他们的选择在这样一种条件下来作出就都比较好:在这些条件下,如果他们不想得到毒品就可以不得到毒品。于是,如法兰克福所描述的,他们没有他们有理由想要的那么自由。在亚里士多德的例子中的水手以及受强迫的行为者,在这种意义上也都是不自由的,尽管他们面对的障碍是另一种。<sup>①</sup> 我已在上面提出,虽然在这些情况下的

<sup>①</sup> 有时有人会提出,符合条件的选择方案是否受到其他行为者有意识的影响(如强制性的例子)或受到自然力的影响(如水手的例子)对评估行为者的自由会有很大影响。例如,伯纳德·威廉姆斯说,虽然说亚里士多德的例子中的水手在扔掉货物时是自由行动的,“要是说某人在拦路抢劫时被迫交出他的货物也是自由行动的话,那就是一个大悖论”(《羞耻和必要性》,第153页)。他继续说道:“即使我的选择在其中受到其他人有意的行为限制的那种情况,对我的自由的限制也不太明显,如果那些意图并不是直接针对我的话。其理由在于,最重要的是,处于自由状态与在某人的能力范围之内是对立的。”(第154页)从一种观点看,这似乎错了。当我们只是评估行为者的境遇时,行为者可以利用的选择方案是否已经受到自然或其他行为者的限制经常并不重要。以这两种方式中的任何一种剥夺可以利用的选择方案都是一件坏事情。(在这里,我同意法兰克福的意见;见《强制和道德责任》,第45页。)但威廉姆斯所提到的那种区别至少由于两个原因也是重要的。首先,即便我们仅仅从行为者的观点来评价他或她的境遇,处于别人的控制之下也可以具有一种特殊的反面价值(在上面第2节我所称的“象征性价值”的例子),尽管不是每一次被其他人的行为剥夺选择的方案都包括了“在他们的控制之下”,或者是可以以这种方式反对的。第二,当提出自由这一问题时,经常争论的不只是对行为者境遇的评估,而且还有行为者是否得到了其他人或他的社会的社会制度的适当对待的问题。当这成为争论的话题时,由那些可改变的人类行为或制度所产生的限制,显然就比由于自然界不可改变的力量所产生的限制意义更为重大。但这反映被问到的那个特殊问题,而不是关于什么减少了一个人的自由的一般事实。

行为者在我区别的这两种意义中的第一种意义上要为他们的行为负责,他们在第二种意义上却可能不负责。把那些行为归于他们,并为这些行为而赞扬或指责他们是适当的,但是,要通过要求他们履行强迫的协议,或让他们赔偿丢弃的货物来让他们承担这些行为的后果,则可能是不合适的。

因为缺乏符合条件的选择方案,行为者要为之负责的那些行为就是无可指责的,所以在这些情况下得出这一结论比较容易。于是,是否有这样的情况就是一个更进一步的问题:在这样的情况下,行为者对他们的行为负责(在我的两种意义的第一种意义上),并且容易因为作出这些行为而受到道德批评,但是,不应该认为他们要通过承受那些行为造成的负担在第二种意义上负责。法兰克福的自愿沉溺可能就是这类情况。假设他成长在一个很容易搞到毒品的环境中。当他在12岁开始吸食毒品时,他意识到了毒品的危险,在那种有限的意义上,处于那个年龄段的人都会考虑未来的风险,但是,要吸食毒品,对任何年轻男性还是有强大的社会压力。随着时间的推移,部分也是出于自卫,他逐渐形成了那种与“主流”社会所要求的相反的态度:服用毒品的生活事实上是让人更喜欢的,而且他没有作出认真的努力来克服他的毒瘾,毒瘾导致他一直在违反他对其孩子和对其他人的责任。考虑到这个故事,按照我的观点,那个沉溺者因为吸食毒品是要受到道德批评的,而且首先是因为变成了吸毒成瘾的人。然而,考虑到在他的境遇中对一个年轻人吸食毒品的压力以及一旦染上毒品就难以戒掉的困难,要说由于他“自愿地”变成了、并一直是吸毒成瘾的,国家就没有责任给他提供药物治疗,或者首先去改善导致这样一些人吸毒成瘾的条件,这种说法就会是错误的。与此类似,我们能想象一个人在儿童时期受到一般的虐待并且缺乏恰当的早期训练,这样的人既无修养,又不可靠。如果这个人对他的雇主们撒谎,没有做他同意做的事,而且从来不竭力做好一件工作,那么,他为这些行为和态度受到批评就是恰当的。但是,如果他们使他成为不能受雇用的人,就不能允许因为他不能被雇用是由于他要为之负责的那些行为而拒绝给予他福利。他对这些行为负责(也就是说,

容易受到批评),但是不能完全让他承担后果,因为他没有足够的机会来避免这种境遇。

未能区分这两种责任概念至少会有两种歪曲的效果。如我在上面所论证的,根据实质性责任的模式对应该受指责的条件所做的理解支持那种观念:道德指责是一种制裁,只有在一个人有过公平的机会避免它时才可以应用到他或她身上。同时,未能把实质性责任的条件与应该受指责的条件区分开来,导致了一种观点:如果人们为他们的行为负责(也就是说,恰当地受到指责),那么,让他们承受这些行为的后果就是适当的,因为这是“他们的过错”。这种观点经常在政治辩论中听到。例如,据说对于吸毒、犯罪、青少年怀孕等议题有两种解决的方式。一种方式认为,这些都是不道德行为造成的,个人应为此负责,并且应受到适当的批评。对它们的补救办法是停止这样的行为。据说,另一种解决方式把这些问题看做有社会原因的,它所推荐的补救办法是改变那些造成人们愿意如此行为的社会条件。第一种方式的支持者指责第二种方式的支持者否认个人应为他们的行为负责。但是,这种争辩建立在错误的假设之上:认为在容易受到道德批评的意义上,个人要为他们的行为负责,因为它也要求一个人说,他们要在实质性的意义上为其后果负责,也就是说,在处理这些问题的时候,他们没有资格获得任何帮助。<sup>①</sup>

那么,由于这些理由,区分两种责任概念就是非常重要的。我所提供的说明,一方面诉诸对道德指责的分析,另一方面诉诸选择的价值的观念,保留了这种区别。我相信,这种结合起来的说明提供了对我们关于指责和责任的各种概念的令人满意的解释。然而,我并不期望所有人都信服这种说明。意见不一致的一个很可能的来源在于一个事实,如我在上面讲到的,根据我的说明,从一个人在道德上是

---

<sup>①</sup> 这一错误的盛行可能会支持一种相反的倾向:人们可能会不情愿地说,一个由于贫困的童年而行为败坏的人仍然可以因其行为而受到谴责,因为这似乎意味着这样的人没有资格获得我们的帮助。毫无疑问,很多其他人已经指出了我刚才所讨论的政治辩论中的错误。其中之一引起我的关注,就是林恩·夏普·潘恩的《为组织完整性而管理》。

应该受到指责的这样一个事实并不能得出,如果那个人结果要受到某种损失,那就是一件好事。从我的说明不能得出,如果一个人在道德上应该受到指责,那么其他人就可以有理由以不同的方式来对待他,比如,故意回避他或者中断友谊关系。如果他们这样做,结果那个人很可能就不那么高兴,但是,这对我的观点——这种不快是件好事——来说是无足轻重的。这个结论也不能得到我给予诉诸我称为选择的价值的东西的那种论证的支持。那些论证认为,如果一个人曾经有机会通过恰当选择的方式避免损失,那么,这就减少了他或她会对一条准许其他人以导致那种损失发生的方式行动的原则所做的抱怨。但是,并不能由此得出,这种损失的发生是件好事,或者甚至是说,发生在那个人身上比发生在某个在那件事上没有选择的人身上要好一些。就我的观点暗示了关于这样一种损失的好与坏的任何东西来说,那就是,不论谁遭受损害,损害的发生都是一件坏事。

所以,如果我们关于道德指责的普通概念包括了这样的观念:那些应该受指责的人遭受损害是一件好事,或者他们遭受损害没有其他人遭受损害那样重要,那么,我现在提供的东西在这方面就是一种修正主义的说明。我对这个结果相当满意。我提供的那种说明解释了道德谴责的那种特殊效力,而且解释了如何可以证明谴责和义愤的正当性,而不把这些反应解释为意在加强道德要求的制裁。它也解释了人们是如何作出选择的以及他们有过的选择机会,形成了他们对他人负有的义务以及他人对他们负有的义务。根据这种说明,当我们批评某个行为不良的人时,或当我们遵循一项导致一些人们受伤害(因为这些人忽视了人们给他们的警告)的政策时,我们可能会觉得我们所做的事其正当性是得到证明的,这种感觉或许是对的。但是我们也必须认识到,把我们与这样一些人分开的不仅是如我们可能会想到的那样,是我们做得更好或作出了更明智的选择,还包括我们在成为那种以这些方式作出回应的人上的幸运。在这方面,我们对那些遭受损失或受到道德指责的人的态度,就不应该是“你自讨苦吃”,而是“谢天谢地,那不是我”。

## 第七章 诺言

### 1. 引言

这一章的目标是表明,信守诺言的义务以及其他相关的义务如何能在我前面章节中已阐述的契约主义理论之内得以说明。我将要提供的说明把这样的义务描绘为更大类别中的责任和义务中的一类特例,这类责任和义务涉及我们使其他人形成的关于我们想要做什么的期望。这些责任和义务反过来又是更一般的、不要说谎和不要用其他方式误导人们的责任的一个特例,我将会在第7节讨论这些更一般的责任。即使这一更大的类别仅仅抓住了人们可能拥有的要说真话和信守诺言的一些理由(在那个词的一种宽泛的意义上似乎可以称为“道德



的”)。在本章的最后一节,我将把我对诺言的说明和属于这一更大类别的誓言和荣誉概念进行对照。这为下一章关于相对主义的讨论设定一个平台。

许多人论证过:对诺言的违背之中包括的不正当在本质上取决于一种达成一致意见的社会惯例的存在。休谟主张,忠实于诺言是“一种人为的美德”,依赖于保持一致的习俗的存在,其他这类的说明也有我们自己时代的罗尔斯和其他人提出过。<sup>①</sup>

基于这样一种观点,对由诺言产生的义务的分析分两个阶段。第一,是社会惯例,它在于这样一个事实,即,特定群体的成员一般以一种特定的方式行动,有一定的期望和意向,并接受一定的原则作为标准。第二,是一种道德判断,其大意是,考虑到这些社会事实,对于该群体的成员来讲,违背这些标准在道德上就是不正当的。按休谟的观点,对于违背诺言的行为,第二个阶段采取了无偏袒的不赞成的回应形式,这种回应反映了我们的一种认知:即,许诺制度符合每个人的利益。另一方面,罗尔斯求助于他所谓的公平原则:那些自主地取得一种公正的社会习俗之利益的人,反过来也如那种习俗的规则所规定的,有义务尽自己的责任。这是一条一般的道德原则,意在抓住包括在许多形式的搭便车行为中的不正当。只要许诺被视为一种给我们提供某种好处,即能够达成稳定的一致意见的一种公正的社会习俗,这种道德原则就适用于许诺行为。其中心规则之一规定:在适当的条件下,一个人说“我许诺……”就是在做所描述的事情。作出承诺的人使他们自身获得了那种习俗所提供的利益。因此,根据公平原则,他们有义务遵从那种习俗的规则,由此而信守他们所作出的承诺。

有许多年我都认为这一分析相当令人信服,但是,在我看来它现

---

<sup>①</sup> 大卫·休谟,《人性论》第三卷第二部第五章。见约翰·罗尔斯:《正义论》,第344—350页。

在不再能提供对这一问题的最好说明了。<sup>①</sup> 我不是怀疑有像许诺的社会习俗这样一种东西,这种习俗在于这样一个事实:人们接受一定的规范,一般来说,他们都遵循这些规范,并期望他人也能遵循。问题是,这种习俗在产生遵守一个人的诺言的义务方面起什么作用。按照标准的制度分析,这些义务产生于一种遵从正义和有益的社会习俗的一般责任。然而,我将论证,违背诺言的不正当和作出虚假的承诺的不正当是一类更普遍的道德不正当的例子,这与社会习俗无关,而与我们在使他人形成关于我们未来行为的期望时我们对他们负有什么义务有关。当达成一致的社会习俗存在时,它们可以提供造成此类期望的手段,因此也是犯此类错误的手段。但是,我将论证的是,这些习俗在解释为什么这些行为是不正当的时候,不起实质性的作用。我将从描述我想到的一类不正当行为的例子开始,然后,我将转而明确表达一些原则,这些原则可以说明这些不正当行为,并说明信守诺言的义务。

## 2. 操控和注重期望

首先考虑的是一种“自然状态”的情形。假如我在一块陌生的

---

<sup>①</sup> 尼尔·麦考米克在《自发义务与规范权力 I》中表达了类似的疑虑。他还提供了一种以一般义务为根据的说明,对我们已经有意诱使他们依赖于我们的其他人,不要使他们的期望落空(第 68 页)。我将会陈述一种类似的说明的道德基础,希望能够避免异议,比如约瑟夫·拉兹在同一次讨论会上(“自发义务与规范权力 II”)所提交的文章和他的《诺言和义务》一文中所提出的那些异议。在《诺言和义务》一文中,拉兹区分了诺言的“意向”概念和“义务”概念,根据意向概念,诺言的实质在于,在适当的环境下,关于以某一方式行动的坚定意向的交流;根据义务概念,诺言的实质在于,正是通过那种交流行为,承担实施某一行为的义务的意向。根据我的观点(我的观点就建立在麦考密克的说明和拉兹的说明的共同基础上),意向和义务的因素是相互依赖的:诺言是通过这样一个事实来区分的:据假设,表达出来的意向是通过诉诸一个共有的义务概念而使其可信的,但是,这个义务的基础在于一条原则,它非常接近于麦考密克所陈述的原则。朱迪斯·汤姆森在《权利的领域》第十二章提出了一种类似于我的关于诺言的说明。

土地上陷于困境,为了尝试着给我自己弄点吃的,我做了一支矛。但我不擅长用它,当我猛力把它投向一头鹿时,它却没有射中目标,而是飞过了一条狭窄而湍急的小河。当我站在那里,绝望地看着我的矛时,从对岸射过来一只回旋镖,并落到我身边。很快,一个陌生人出现在河对岸,拾起我的矛,迷惑地环顾四周,显然是在找回回旋镖。此时我想到,只要我使那个人相信,如果他把我的矛掷过来,我就给他回旋镖,这样我就可以不打湿身体而重新得到我的矛了。假设我成功地让他相信了我,他还了我的矛,而且我带着矛走进了树林,而让回旋镖留在它所落在的地方。

现在在我看来,从直觉上说,我在这个例子中所做之事的之不正当不亚于如果我许诺这个陌生人:如果他把我的矛扔回来,我就给他的回旋镖扔过去。然而,在这个例子中却没有任何像达成一致意见的社会习俗这样的事作为前提条件。看起来假设的只是,那个陌生人能形成那种信任:即,我有某种有条件的意向。但是这一表象可以是欺骗性的。那个陌生人会有什么理由相信我形成了这种有条件的意向并会按照它来行动呢?这里,有人可能会提出:达成一致意见的做法已经被暗自预设了。因为如果缺乏这样一种做法,那么,那个陌生人会认为我有什么理由在我拿回我的矛之后还给他回旋镖呢?而且他怎样才能有那种正确的理由?如果他归之于我的理由与一种“义务感”将驱使我的想法毫无关系的话,那么似乎我所做的和违背诺言之中所包括的不正当就并不是同一类的。我相信这是同一类的不正当。为了支持这一主张,我将会考虑一些进一步的例子——这一次不是“自然状态”的例子,而是我们所能想象的,如我们所知道的发生在社会中的例子。

假设你我都是农民,并有一块相邻的土地,为了使流过我土地上的河水在每年春天不溢出去,我想让你帮助我筑一道堤。我可以通过使你相信如果你帮助了我,那么我也会帮助你筑你的河堤,从而得到你的帮助。我可以用以下几种方式来做到这一点。第一,我可以说服你,如果我的河水能够维持在堤内,那么,我看见你的河水也保持在你的河堤内就是值得的,因为从你地里流走的水是我种植收益

的唯一障碍。如果我的河水控制住了,那么,仅仅作为 homo economicus(经济人),我也有充分的理由帮助你筑你的河堤。第二,我可以使你相信我是一个很有感情的人,我将会被你作为一个邻居的好意帮助所感动,以至于我会热切地予以友善的回应,这既是出于感激,也是出于使邻里团结的美好精神保持生机的愿望。第三种,说服你相信我是神圣驯鹿兄弟会的忠诚一员,然后说:“我以我作为一个驯鹿会员的荣誉发誓,如果你帮我筑堤,那么我也帮你筑堤”(在这里,假设你自己并非一个驯鹿会员,而我是否是驯鹿会员、神圣驯鹿兄弟会是否存在也不得而知。)。第四,也是最后一种方式,使你相信我是一个严格的康德式的有道德的人,我可以对你许下一个严肃的诺言,如果你帮助我,我也会反过来帮助你。

暂且假设在所有这些情况下,我的意向纯粹是玩世不恭的。我唯一关心的是如何才能得到你的帮助,我并没有打算反过来帮助你。考虑到这一假设,在我看来,这四种情况包含了同一种不正当,而且这种不正当和我在开始所描述的“自然状态”下的不正当是一样的。我把这种不正当称为不能证明其正当性的操控(unjustified manipulation)。禁止这种不正当行为的原则可以表述如下。

原则 M:在缺少特殊的正当性证明的情况下,对于一个人 A 来说,不允许:为了让另一个人 B 做某事 X(X 是 A 想要 B 所做的事情,B 在道德上可以自由选择是做还是不做,但在其他情况下,他就不做),使 B 期望如果他或她做了 X,那么 A 将会做 Y(Y 是 B 想要的,但是 B 相信,在其他情况下 A 是不会做的),当事实上如果 B 做了 X 而 A 并不打算做 Y 时,而且 A 能够有理由预见到,如果 B 做了 X,而 A 并没有回报他或她去做 Y,那么 B 将会遭受重大损失。

我把这一原则视为一条有效的道德原则。从操控的潜在受害者的观点来考虑问题,有一条强有力的一般理由,想要能够指导一个人的努力和才智朝向他选择的目标,并且不要让一个人的计划在任何

适合于某个其他人的目的时以原则 M 所禁止的方式被人利用。因此,拒绝任何一条提供较少保护来反对操控的原则就是有理由的。另一方面,只要在操控别人是合适的时候就能操控别人,想要做到这一点的完全普遍的一般理由其说服力并不足以使坚持 M 提供的保护成为没有理由的。当然,也有特殊境况,在这种境况下,一个人有非常有说服力的理由操控某个人,或者在这种境况下,拒绝允许操控的原则之通常的、非常有说服力的理由被削弱了。“在缺少特殊的正当性证明的情况下”这一限定性短语承认了这样一种境况的存在,而且,拒绝一条不包括这样的短语的原则就是有理由的。

这一短语所适用的境况至少包括以下这些:(a)紧急情况,在这种情况下,A 或另一个人处在危险之中,A 不能与 B 直接交流,但是至少可以看出,做某件帮助处于危险之中的人的事是符合 B 的利益的(或使 B 靠近,以便 A 能够寻求帮助);(b)恐吓情形,如当 A(或另一个人)被 B 绑架,A 需要误导 B,以便使受害者有机会逃脱;(c)家长式情形,比如当 B 的理性选择能力严重丧失,误导他是防止他遭受严重损失和伤害的最不冒昧的方式;(d)允许情形,比如当 A 和 B 通过相互同意,加入一场游戏或包括一些欺骗在内的其他活动时。

要说这些都是那种情况:在这种情况下,特殊的正当性证明“推翻了”或“超过了”由 M 原则所规定的义务,那是容易让人误解的。确切地说,它们是这样一些情形:在这些情形下,M 并不适用,因为在常规情形下支持 M 的一般理由在一些重要方面被修改了。在紧急情况下,A 需要误导 B 的合法理由比在常规情况下有说服力得多。在恐吓情形下,这些理由也是特别有说服力的,另外,B 的反对理由被一个事实所削弱,即,他的计划包括了用他可以有理由拒绝的方式来对待 A。在家长式情形下,B 反对操控的理由也被削弱,但是理由不同。

这阐明了在第五章第 3 节中提出的关于原则的开放性的观点。原则 M 的内容反映了各种情形最普遍的范围中的一般理由的平衡。然而,为了使 M 不成为可以有理由拒绝的,就必须结合对一个事实的承认,即,不规范的情形也出现了;而且,我们对适合于 M 的情形

以及对这种情形依赖于“标准”理由的方式的理解,将指导我们在条件不同的时候确定它何时以及如何不能适用了。

原则 M 显然并不依赖于达成一致意见的社会习俗的存在。当这样一种习俗存在时,它提供了一种犯未证明正当性的操控错误的方式,因为它为一个人的期望提供了一种基础,这种期望就是,另一个人会以某种方式来回应他的行动。但是,正如上面那些例子所表明的,这些期望可以有其他基础,并且通过造成这样一种期望来控制他人,不论这种期望的基础是什么,都有同样的道德上的不合理之处。

然而,在所有这些我所描述的例子中,欺骗之明显的不正当不应该模糊了其他方面,在这些方面,这些例子在道德上是彼此不同的。在这里,我尤其想到的是,实现一个人所造成的期望之义务在程度和性质上的不同,以及可以说形成这一期望的那个人有“权利依靠”它的程度上的不同。因此,让我改变我前面所给出的例子,假设当第一个农民试图使第二个农民期望互惠的帮助时,他有种种意图实现这一期望。那么,一旦第二个农民做了他该做的,为什么第一个农民改变他的想法而不做他该做的就是不正当的呢?为了回答这个问题,我需要诉诸一套更丰富的、基本的道德原则。

原则 M 规定了一种道德约束,是关于对一个人的行为之期望的产生的。也有其他的这类原则,其中一条我将称之为应有的谨慎(due care)原则。

原则 D:一个人必须表现出应有的谨慎,不要引导他人形成有理由的、却是错误的期望:当他有可靠的理由相信,依靠这些期望的结果是他们将会遭受重大损失时,他将做什么。

这一原则比原则 M 要求更为苛刻,因为它要求一种超出单纯避免有意操控程度之上的警惕。与禁止一类特殊行为的 M 相比,D 并未明确地表达它要求什么行为。它的有效性恰恰在于这一事实:虽然没有明显的方式来详细说明有理由要求的“应有的谨慎”的确切

性质和范围,但是一个人可以有理由拒绝准许他人忽略他们使一个人形成的期望的代价。下面的防止损失(loss prevention)原则要稍微明确一些,并超出了在形成期望上的单纯的谨慎。

原则 L:如果一个人有意或无意地使某人期望他要进行一系列活动 X,而且他有可靠的理由相信,如果他不做 X,那个人的这种期望结果就会是遭受重大损失,于是,他就必须采取有理由的措施防止那种损失。

“有理由的措施”的观念结合了一个关于所采取的措施和可能受到的损失的大小之间的比例的概念以及对于在产生这种期望时所包括的疏忽程度的敏感性。这些措施可能采取各种各样的形式。一个人可以通过警告那个人他不会去做 X,或者通过终归还是做了 X,或者通过提供补偿,来避免损失。<sup>①</sup> 我认为原则 L 是有效的,其基础和原则 M、原则 D 是一样的:拒绝承认他人忽视由于他们有意无意使其他人形成的期望而造成的损失的自由并非没有理由的。

和原则 D 一样,这一原则并没有挑选出任何特殊行为作为所要求的那种行为。它并不要求某人总是在这样的情形下防止他人遭受损失,甚至当它确实要求这一点时,手段的选择也是未加限制的:这一原则在警告、实行和补偿之间是中立的。

但是,履行诺言的义务在这方面并不是中立的。例如,假设我许诺,如果你帮我割草坪,我就驾车送你上班,而且你同意了这一安排。于是,大约一天之后(但是要在我们俩都未开始履行这一交易之

---

<sup>①</sup> 在《诺言与惯例》中我写道:“或通过提供补偿——即通过做一些其他‘同样好’的事”(第 204 页)。现在在我看来这是错误的。如果没有提出此类保证(稍后文中的原则 F 会加以描述),那么,可以要求的最多也就是补偿某人由于依赖这一错误信念所导致的任何损失。事实上,我倾向于说,可以要求的最多也就是下面两件事的减少,要么是使那个人如果没有这样依赖就会是的那样处境好所要求的补偿的水平,要么是另一种补偿的水平,这种水平可以使他像如果作为这种信赖的结果,另一方做了他所期望的事,他就会是的那样处境很好。

前),我重新考虑之后改变了主意,打算收回承诺。按照大多数人对诺言的理解,我并不能随意这么做。我有义务开车送你上班,除非你“放过”我,即使是我在你根据我们的安排采取任何行动之前通知你也不行。如果我要食言,那么,最好是通知你而不是就这样做了,但是,即使我做了,这也是一种食言的情形,而不是履行诺言。

对于补偿差不多也同样可以这样说。如果某人没有履行诺言,如果可能的话,他就应该予以补偿,但是当某人许下诺言,其所承担的义务就是去做他所承诺要做的事的义务,不仅是去做或者相应地作出补偿。有两个事实使履行诺言和补偿之间的差别特别显著:第一个事实就是,在作为与契约法则首要关注的商业交易相对的个人生活中,我们的主要兴趣很可能是在实际作出行动上,在这件事上没有明显的金钱或类似的问题;第二个事实是,在非正式的个人道德领域(与法的领域相对照),这里并不存在一个被假定为公正无私的、指定的第三方,被指派为权威来作出均等的判断。因此,关于诺言的道德首要关注的就是履行的义务,而补偿的观念最多只有第二位的兴趣。

所以,为了解释从诺言产生的义务,就有必要超出原则 L,到另一条原则,这一原则明确规定了一种责任,要实现某人在一定条件下所产生的期望。这样一条原则应如何表述和为之辩护呢?

### 3. 忠诚和保证的价值

为了评估这一困难,我需要仔细审查一条仅要求警告的原则要低于一条要求(至少是一些)实现有意造成的期望的原则的各个方面。原则 L 的缺点可以在它给一个人可以得到的保证所设置的那种限制上看出来,也就是说,对它可以支持的那些期望的内容设置的限制。例如,在我们所举的车和草坪的例子中,你有理由希望形成的期待是期待我开车送你上班,除非你同意我不用这么做。然而,原则 L 所全部支持的只是一种较弱的保证,即,除非我通知你我不会这样



做(在你根据这一期望采取任何进一步的行动之前,假如这一期望没有实现,其结果是你将遭受损失),我就得开车送你上班。如果L是我们协定的唯一道德基础,那么,我就不能通过改变我对你所说的话的内容来承担一种更强的义务(例如,通过补充一句“除非你放过我,我就要那样做”),因为只要及时告知,L就总是能够做到。假如L是控制我们所造成的期望之实现的唯一原则,那么,我们就不能给予或接受一种有理由希望得到的保证。

让我们考虑一下下面的例子,我称之为“暗自内疚”(guilty secret)。假设你在一所大学访问一个学期,在这所学校里你几乎一个人都不认识,你来这里不久后在一个晚会上意外地碰上了数年来都没有见到的哈罗德。很久以前,在你们都年轻的时候,哈罗德做了一些在当时看来他认为是非常好的事,而现在他回想起来却觉得羞耻和尴尬。这并不是真正那么糟糕的(不告诉别人有关这件事,你也不会违背了任何对他人的责任),但是,哈罗德却对这件事尤为敏感。因此,当你们两个避开晚会上的其他人作一番简短的谈话时,他提到了这件事,“还记得在芝加哥那个令人不愉快的夜晚吗?”他问,“我绝不会忘记,从那以后,我在那晚怎么能那样做的想法一直萦绕在我心头。如果这里有任何其他人知道当时的事,我就会觉得太尴尬了。我知道我似乎过分在意这件事,但是你能答应我在这里的时候不向任何其他他人提起这件事吗?”假如你确实答应了,哈罗德看起来似乎如释重负,并朝酒吧的方向走去。我以为,作为这次碰面的结果,现在你有两条道德上的理由,不向他人提起那晚在芝加哥所发生的那件可笑的事:一是你将会无缘无故地伤害哈罗德,二是你会违背刚才承担的对他的义务。问题在于,如何在我试图逐步阐明的那种理论的基础上说明这种义务。

似乎哈罗德不能依赖于你通过采取或放弃任何行动而造成的期望,因为如果你说出这件事,无论他做什么也不能使他免于尴尬。他不能离开这个城市,而且我假设谋杀和贿赂被排除了,因为他不是这种人。因此,在你造访期间,他要想尽一切办法。但是,即使不能指望任何一种可能,哈罗德仍有理由关心你是否如你所告诉他的那样

去做。

这说明了我将称为保证的价值(the value of assurance)的东西。假如你在访问结束前的最后一晚,讲出了芝加哥的故事(在访问的第一晚,你曾经许诺你不会这么做),那么,比起假如你先前没有许诺你不会这么做而讲出这个故事来,你的全部行为会使哈罗德的情况要好一些。毕竟,你给予他的保证让他的心灵得到了15周的平静。但是,这是假设保证的价值纯粹是经验上的,它仅仅在于免受焦虑、提高夜间睡眠能力等的价值。然而,我要主张这一假设是错误的。从哈罗德的立场以及许多其他人的立场来看,人们有理由想要得到的不是单纯的免除焦虑,他们也希望有某些事情发生(或者,就像在哈罗德的例子中那样,是不发生一些事情)。他们想要得到保证,而且他们关心这些是否是真正的保证。这种关心的理由之一就是在确定做什么时,他们能依赖这些保证。然而,正如在哈罗德例子中所表明的,这并不是唯一的理由。

334

考虑到潜在的受约人拥有的想得到保证的理由,潜在的许诺人有理由希望能提供这种保证。<sup>①</sup>于是,从潜在受约人和潜在许诺人的观点来看,想要一条关于忠诚的原则就是有理由的,这条原则要求履行而不是补偿,而且,期望一旦产生,就总是不承认作为防止损失的适当手段的告知,说这种期望不会实现了,即使这种告知是在基于那种期望而可能作出的任何进一步决定之前提出的。这样一条原则可以表述如下:

原则 F: 如果(1)A 自愿地和有意地使 B 期望 A 将做 X(除非 B 同意 A 不这么做);(2)A 知道 B 想要得到对于此事的保证;(3)A 按照提供这种保证的目标行事,并有可靠的理由相信他或她已经这样做了;(4)B 知道 A 有刚才所描述的那些信念

---

<sup>①</sup> 约瑟夫·拉兹在《自由的道德》中指出了许诺者对能够约束他们自己这件事的兴趣的重要性(第173页)。然而,在我看来,在这里,受约者的兴趣是首要的,并为义务提供了最明确的理由。许诺者的兴趣只有在与它们有关时才有真正的影响力。

和意图；(5) A 想要 B 知道这一点，而且知道 B 已经知道了；(6) B 知道 A 知道此事并有这种意图，于是，在没有特殊的正当性证明的情况下，A 就必须做 X，除非 B 同意不用做 X。

在我看来，潜在受约者和许诺者想要这样一条忠诚原则的理由，足以把这一原则确立为一种责任，除非潜在的许诺者有理由拒绝这样一条原则。刚才描述的那种责任给那些为别人造成了期望的人强加了一种没有理由的负担吗？他们当然完全可以避免承受任何负担，只要他们不去自愿地、有意地造成任何关于他们未来行为的期望的话。但是，自愿的要求自身不足以排除有理由的拒绝。这样的一种原则——按照这一原则，避免和原则 F 所详细说明的那些义务一样有约束力的义务的唯一方法，就是避免自愿地造成关于一个人未来行为的任何期望——会是非常有局限性的。例如，这会意味着，如果在改变进程之前没有一定要寻求人们允许的情况下，我们绝不可以告诉他们我们打算做什么。

然而，原则 F 并没有这种效果，因为只有当 A 有理由相信 B 想要得到保证时，当 A 以提供这种保证为目标来行动，并且有理由相信他或她已经提供了这种保证时，以及当境况的这种特征互相都知道的时候，原则 F 才适用。<sup>①</sup> 没有人可以有理由反对这样一条原则：当这些条件得到满足时，如果一个人不想受到约束，该原则就强加一种在造成期望时提供警告的责任，一种说“这是我目前的意图，但是当然我可以改变我的意愿”的责任，或者以某种其他方式解释清楚这一点的责任——如果在整个背景下还不清楚的话。因为这样一种警告的责任的负担是如此轻微，而且能够成为有约束力的义务的一部分其优势是很重要的，那么，如果在这些条件下不能提出这样一种警告，使一个人更容易接受更严格的执行的责任或寻求替代的许可的责任，这个人就几乎不能抱怨。但这只是原则 F 所规定的义务，

<sup>①</sup> 在缺乏这些条件的情况下，仍然可以有一些义务，但它们将是由原则 D 和原则 L 所详细说明的较弱的那种义务。

因为那一原则的条件要求,没有人提出过这样的警告。<sup>①</sup> 确实,完全相反的事已经发生了,因为 A 在一种境况下——在这种境况下,他或她知道那种警告所限定的期望和没有那种限定的期望之间的区别对于 B 来说是很重要的——已经避免了提供这样的警告。

当原则 F 的条件得到满足时,在缺乏特殊的正当性证明的条件下,对于站在 A 的立场上的一方来说,不执行就是不正当的。<sup>②</sup> 此外,站在 B 的立场上的一方有“权利依赖”这种执行,也就是说,第二方有理由坚持要第一方实现他或她所造成的期望。这种权利把许诺的情况与(尽管不仅仅是那种情况)我一直在讨论的关于造成期望的一些其他例子区分开来。

例如,在第一个关于农民的故事中,我谈及一个农民劝说另一个农民,如果第一个农民能够控制住水,那么,帮助他的邻居也控制住水就符合他自己的经济利益。我们可以设想这一劝说发生在面对面的相遇时,虽然没有必要假设这一相遇以达成所谓一致意见而告终。还有一种可能——这是我想要集中关注的那种可能性——我们可能假设,当第一个农民开始让第二个农民相信他将会给予回报,他不曾直接对第二个农民说就做到了这一点(第一个农民可能在饲料店就水的问题放了话,并且给那些多嘴多舌的农业顾问讲一些详细的故事,而这可能传到他邻居的耳朵里。)。在这种情况下,第一个农民在第二个农民如此做了之后却不做就是不正当的,但是对他来说,如

---

① 它们要求这一点是因为 A 使 B 相信他或她将做 X,除非 B 同意 A 不做 X。这就是据说 A 知道 B 想要得到、并且 A 打算提供的那种保证。但是,如果 A 附加上一句“但是当然我可以改变我的意愿和保留如此做的权利”,A 就不会提供这种保证。感谢迈克尔·布拉特曼敦促我澄清这一点。

② 正如我在原则 M 的案例中所指出的那样,这一正当性证明不需要采取拒绝原则 F 所规定的义务的那种考虑的形式。但是有这样一些情形,在这些情形下,这个词比起我在讨论操控时所举出的四个例子来,似乎更适当。例如,如果一个人许诺要做的事是不适宜的或不正当的,那么可能这个人就不应该这么做,尽管他已经许诺要这么做。(这可以用一个事实来加以说明:受约者要让那件事做成的兴趣是不合理的。在这样的情况下,仍然有一种义务,属于原则 L 所规定的类型,是警告受约者,某人不会执行,或者如果他一开始已经做了,就通过偿还那一行为的代价来予以补偿。

果在任何信赖产生之前他警告过他的邻居,他不做就没有任何问题。在这种情况下,我们不会说第二个农民有任何依赖其邻居的回报的权利。在做的时候,首先从道德上来讲,他“处于一种危险状态”。但是,要想不是这种情况,为了第二个农民有“依赖的权利”,第一个农民没有必要使用“我许诺”之类的语言。满足原则 F 中所规定的意图和相互了解的条件就足够了。

原则 F 不只是在另一种名义下关于许诺的社会习俗(institution)。首先,这一原则自身不是一种社会习俗,其有效性不依赖于它被普遍承认或遵守。其次,它所规定的期望和了解的条件除了通过作出承诺之外,还能以许多方式满足。正如农民的例子所表明的那样,不用借助社会习俗(或通过借助一种假设的习俗)就可以做到这一点。许诺是一个特例,它在某种程度上是以受约者拥有的相信许诺者会履约的那种理由为特征的。

但是,这种理由是什么呢?当我许诺如果你帮我、我就帮助你时,你以为我有什么理由会做我所说的?这种理由可能源于我想避免降临在不守信用者身上的社会制裁的愿望,或者源于我个人对许诺制度的信奉。如果这样,许诺就像是驯鹿会员的荣誉。回顾一下,在那个例子中,没有人认为驯鹿会的规则具有道德约束力。所有被假定的就是第二个农民相信这一规则是第一个农民所关心的事。考虑到这种信念,第二个农民有理由认为,如果他帮助筑堤,他的邻居就会予以回报。于是,道德原则就解释了如果第一个农民诱使第二个农民以这种方式帮助他,而他又并不打算予以回报,为什么是不正当的,以及一旦他的邻居在有期望得到同样方法的回报的情况下帮助了他,为什么他不帮助他的邻居是不正当的。

在这个例子中,情感主义者和“经济人”的情形一样,第二个农民认为第一个农民具有的动机与所产生的道德义务无关。如我所说过的那样,就许诺的情况来说,也同样。但是还有另一种似乎更加合理的可能性。这就是当我说“如果你帮了我,我许诺也帮助你”时,我使你想到我会拥有的帮助你的理由,是我对这样一个事实的意识:在这种环境下,不回报你的帮助就是不正当的;这不仅被一些社会惯

例 (practice) 所禁止, 而且在道德上也是不正当的——这是原则 F 背后的那一类道德推理所不允许的, 并且可以被要求解释为什么对于情感主义者、驯鹿会员和经济人来说, 不帮助他们诱使其帮助了他们的邻居是不正当的。

这里有一个关于这是如何起作用的分析。当我说“我承诺在 10 点钟的时候到那儿去帮助你”时, 其效果和我说“我将会在 10 点钟的时候到那儿去帮助你, 相信我”是一样的。<sup>①</sup> 在这两种说法中, 我都做了几件事。我声称有某种意向。我作出这种主张有一种清晰的目标, 即, 让你相信我有这种意向, 我这样做是在这样一种环境下: 在这种环境下, 很清楚, 如果你确实相信, 那么这种信念的真实性将对你很重要 (也许是因为你可能在确定做什么的时候要依赖于它, 但并不必然如此)。最后, 我要向你说明, 我相信那个事实: 一旦我在那种环境下宣布了这一意图, 并且有理由相信, 你确信这一点, 我要是不露面 (在缺乏某种可靠的关于未能露面的正当性证明的情况下), 就是不正当的, 并且我也严肃地对待这一事实。“我许诺”这一说法的功能不需要求助于一种有它自身特殊规则的社会惯例, 而是像“相信我”这样的说法, 是要表明我对境遇的性质的意识以及我对一个一般的道德事实的关心: 我要是以某种方式行事就是不正当的<sup>②</sup> (我称为“一般”的道德事实是因为这不是许诺所特有的一种事实)。

对许诺者的第二种 (关于道德意识和道德严肃性的) 主张的相信, 给了受约者一条理由, 相信许诺者将实现他的意向 (只要这样做是道德上要求的)。如果不遵守诺言要受到社会的谴责, 一种人们一般都希望避免的谴责, 那么, 这就提供了进一步的理由, 认为遵守他或她的诺言作为个人尊严的问题特别重要。我不相信任何这样额

<sup>①</sup> 帕尔·阿达尔在《那就是诺言》开始的几段里注意到了“我许诺”这种说法的“强调”作用。

<sup>②</sup> 对比起来, 一个人说, “我坚决要做 X, 但是我不许诺做”就提出了那种使原则 F 成为不适用的警告, 并表达了这样一种判断: 由于提出了这一警告, 他或她就有自由决定不做 X。

外的理由对于许诺是必要的,但这或许是有疑问的。

休谟提出过这类疑问,近来伊丽莎白·安思柯姆再一次提出,她争辩说,像我所提出来的那种关于许诺的说明容易有一种致命的循环。<sup>①</sup>按照这些说明,只有当“我许诺做……”这话的接受者确信说话者做这里所说的那件事的意图时,这话才造成了一种义务。但是,这话可以做到这一点,只是就它给了接受者理由相信说话者有理由做那件事而言的。这种理由是什么?根据所提出的分析,就是说话者意识到一个事实:在说了“我许诺”之后又没有坚持到底是不正当的。但是,只有在说“我许诺”造成了一种义务时,这样做才是不正当的,而且只有在这种说法给予接受者理由相信说话者有理由做许诺的那件事时,这种说法才造成了一种义务。因此,在这里呈现出一种循环论证。

先前注意到的在许诺和其他农民的例子之间的区别,在这里似乎要威胁到我已经提出来的对许诺的分析。在那些(关于情感主义者、经济人和驯鹿会员的)例子中,操控者使受害者相信操控者拥有的以某种方式行事的理由,与一旦操控者使受害者相信了这一理由,就不做那件事这种做法的不正当性无关。某种这样无关的行事理由一经假定,我提出的那种对作为结果的义务的分析就得到认可了,而且对这种义务的意识还为那种被期待的行为提供了一种额外的理由(一种道德上的增值效应)。但是,如果没有某种动机的独立来源,一种义务能够以这样的方式产生吗?如果不能,那么所提出的分析就是失败的,而且我们要么必须假设许诺的做法产生了义务,只是因为它提供了一种“非道德”的动机(根据驯鹿会员的荣誉的模式),要么我们必须以某种完全不同的方式解释诺言的道德效力(例如通过罗尔斯的公平原则),因此就毁坏了许诺和我所讨论的其他例子之间明显的对称性。

然而,我相信我所提出的分析能够得到保留。为了明白为什么这个“不能开始的”问题是虚幻的,我们必须区分好几种相关的不正

<sup>①</sup> G. E. M. 安思柯姆:《规则、权利和诺言》。

当。第一种是那种不正当：作出谎言的承诺是这种不正当的一个特例，即原则 M 所描述的那类不正当。第二种不正当是尝试犯第一种不正当时所包括的不正当（这至少违反了原则 D）。如果你相信我是很认真地对待“做这样一种尝试是不正当的”这样的一个事实，那么，你就会相信我有重要的理由不这么做。因此，你就有理由相信（在缺乏特殊的正当性证明条件的情况下）我不会试图说服你，说 I 有意做某事（当我知道你关注并且可能依赖于我做这件事时），除非我实际上已经打定主意去做那件事。那么，假设我做了如下的事：

(a) 我给你可靠的理由让你相信，我在试图劝说你，如果获得了某些条件，我就有既定的意向要做 X，而且我相信，如果你被说服了，这种信念的真实性对你来说就很重要；

(b) 我使你相信，我知道并且认真对待那个事实——在那种环境下，除非我真的有那种意向，我试图这样做就是不正当的。

通过做(a)和(b)，我给了你理由让你相信，如果获得了相关的条件，我就已经有了既定的意向要做 X，而且因此是相信我在那些条件下会做 X 的理由。这解释了“我许诺”这一说法如何能用来造成一种期望，而且因此造成一种义务，它还解释了这一点而没有假设这些词引发了一种非道德的动机来源，或者说它们有一种“特殊的”义务产生力，可能是许诺的社会惯例赋予它们的。

#### 4. 惯例能起的作用

即使我的分析是正确的，这也并不意味着许诺不是一种社会惯例。原则 F 中所规定的意图和相互了解的条件是相当复杂的。“我许诺”这话是在适当条件下讲出来的，它极其简洁地造成了这种相



互了解。<sup>①</sup>同样的事情可以用其他说法做到,但是说“我许诺”更快,而且许诺当然是一种社会惯例,至少在这种有限的“语言学”意义上是如此。但是,如果“我许诺”的说法传达了相互了解和意图的这些复杂条件,那么就有一种可能:即,它也传达了一些特殊的要素和条件,它们并非来自于我一直在讨论的那种道德原则,而是我们特殊的许诺的社会惯例的一部分。这会给予那种惯例在确定我们义务的形态时一种更大范围的作用(尽管仍然是不必要的)。现在,我转向对这种可能性的考察。

说“我许诺……”通常约束一个人做他所许诺之事,但是它并不是无条件地或绝对地去约束。它不是无条件地去约束,是因为许诺的约束力依赖于作出承诺的条件:如果诺言是通过强制或欺骗获得的,那么这种诺言就没有约束力;它不是绝对地去约束,因为当一个诺言约束一个人反对重新考虑其意图仅仅是基于他自己的便利时,它并不约束一个人去做许诺了的事情,无论对他自己或其他人会有什么代价。

人们自然会假设这些条件和限制是许诺的惯例之“规则”:它们是构成那种惯例和用“我许诺”的说法激发的共有期望的一部分。根据这种考虑问题的方式,通过说“我许诺”而造成一种义务就像是填写一张预先印好的契约表来出租你的房子。一个人通过使用这种说法来援引的那种惯例的规则,界定了那种带来的义务的一般结构和局限性。一个人所需要做的一切就是用详述他所许诺要做的事和作为许诺对象的那个人来填空。和预先印好的表格一样,许诺的社会惯例是不必要的。正如一个人本来是能够“从零开始”、从白纸而不是表格开始,达成同样的契约协议一样,一个人本来也能通过明确制定出由“规则”所规定的所有限定和条件来产生由诺言造成的义务。但是,说“我许诺”来做这件事会更快。

虽然对许诺的社会惯例之作用的这种“印制好的表格”式的说

---

<sup>①</sup> 正如麦考米克(《自发义务与规范权力 I》,第 72 页)和拉兹(《诺言与义务》,第 214 页)所注意到的那样。

明有一定吸引力,在我看来却是不正确的。<sup>①</sup> 首先考虑一下我称为有约束力的诺言的条件(作为限制的对立面)。当我们试图发现这些条件是什么的时候(例如,当我们试图确定是否某种形式的强制使一个诺言无效了),我们问我们自己的问题是关于社会事实的问题(我们的惯例是什么?),或者首先是一个更一般的、关于一种义务何时出现的道德问题。我认为是后者。

这一结论得到了我在上面所列举的那类证据的支持,我列举那些证据是为了给那种主张辩解:即,食言之中包括的不正当在缺乏任何达成一致意见的社会惯例的情况下也会出现。假如在强制之下,我给予某人理由以相信我在将来会做某事,但是我不是用“我许诺”的说法,而是用另一种方式做这件事。我相信,在确定在这样一种情况下所包含的强制是否足以防止任何义务的产生时,一个人要经历的思想过程,和在确定在类似条件下作出的承诺是否会有约束力时所包括的过程是同一类型的。于是,它就不是回答一个关于我们有关许诺的社会惯例的“规则”要求什么的社会事实的问题。

当我们转向对于从诺言中产生的义务的限制时,事情会略微复杂一些。正如在条件的例子中一样,当我思索这些限制时——例如,当我试图确定是否一个要做 X 的诺言,甚至不惜以 Y 为代价也要使一个人承担起做 X 的义务时——在我看来很清楚:我正在进行道德反思,而不是进行对于被人们接受的、有关我们关于达成一致意见的社会惯例的规则是什么的探究。然而,看来确实一种社会惯例可以结合一些特殊的限制,不同的惯例可以结合不同的特殊限制,就是以“印制好的表格”的理论所描述的那种方式来结合。例如,人们可能这样来理解:通过“说实话”而承担的义务并没有强迫一个人做任何给其配偶带来严重不便的事,而且通过使用其他形式的词语而承担

<sup>①</sup> 我自己一度持这样一种观点(见《自由、契约和贡献》),但在我看来,它不再是正确的了。我关于这一主题的想法得益于和克里斯多弗·麦克马洪的非常有帮助的讨论。许诺应该被视为一种有详细规则的惯例的观点在斯坦利·卡维尔的《理由的主张》(*The Claim of Reason*)中受到了批判(第 293 页)。卡维尔也强调在诺言和作出一种承诺的其他方式之间的连续性(第 298 页)。

的义务可能被理解为不要求在宗教节日做任何事,或者如果这些义务没有在特定时期内履行就终止了。

要解释产生有约束力的义务的达成一致意见的做法如何以这一方式(在它们结合的限制中)相互区别,比起解释它们在它们的情境中如何相互区别要容易。只要由日常道德思考所详细说明了的志愿的条件在达成一致意见上得到满足,而且各方意识到由他们所运用的惯例所规定的限制,这些限制就只能被视为所达成的一致意见之内容的一部分,并由于那一理由而有约束力。<sup>①</sup> 尽管达成一致意见的社会惯例可以以这种方式形成在它之下产生的特殊义务的内容,我却不能确认任何这样的限制构成了我们关于许诺的特殊惯例的一个组成部分。它所提供的“印制好的表格”看起来几乎是空白的。

## 5. 一些困难

有两种境况给我所做的对许诺的说明提出了潜在的难题。根据这种说明,由诺言所产生的义务依赖于这样一个事实:在许诺的过程中,许诺者造成了一种受约者所关注的期望。当这些条件之一不能维持时——即当没有造成期望时,或当受约者对被许诺之事并不期望时,我所想到的困难就产生了。我将首先考察后一种情形。

原则 F 的第二句要求许诺者知道受约者想要得到保证说会作出所期望的行为。这种条件在这样一种声明的情况下是不会得到满足的:“如果你不给我 5 美元,我保证砍掉你的手指。”所以,这样的“诺言”在原则 F 下不产生义务。根据原则 F,关于这种条件的结论并非特别的:没有理由解释为什么这种“威胁诺言”的潜在接受者应该反对这样一条原则——这一原则没有给那些作出这种许诺的人强

---

<sup>①</sup> 至少,只要那些特殊的限制 (limitations) 是一种“正常的”限度 (limits) 的约束 (restriction),而不是一种延伸,并且只要唯有协定的各方以一种重要的方式受它们影响,那么这就是如此。

加要坚持到底的责任。<sup>①</sup> 潜在的困难是,那些陈述过的条件可能太强了。作为这种条件的结果,原则 F 似乎暗示,所有没人想要的诺言(如一个母亲许诺给女儿一台缝纫机,而实际上女儿并不想在家里放这个东西)都是无效的。但是从直觉上来看,这样的诺言中至少有一些是有约束力的。

一个类似的问题产生在这样一些情况下:在这些情况下,实际上没有造成期望,因为受约者不相信许诺者会实现他所宣称的意图。考虑一下下面的例子,我称之为肆意挥霍的朋友(the profligate pal)的例子。你的朋友从你这里、从别人那里借了钱,很多年了,经常一本正经地向你许诺还钱,却从来没还。最终,你拒绝再借给他钱,别人也一样。这导致了一场使人蒙羞的危机。你的朋友意识到其他人对他失去尊敬而感到耻辱,他开始为保持自己最后一点尊严而奋斗。他仍然需要很多钱。最后,他跪下来求你,充满了自责,并真诚地保证他将改过自新。你一分钟也不愿相信他,但是出于同情,你愿意仅仅给他所需要的钱。然而,你意识到,拒绝他的承诺并视之为无用的东西这样很残忍,而是慷慨地给予他。因此,你认真对待他的承诺,并且在得到他在一定期限内归还所借的钱的保证后把钱借给了他,尽管你并不期望能够再得到他所还的钱。他有义务要把你的钱还回来吗?原则 F 并不产生任何这样的义务,但是,从直觉上来讲,有这样的义务。

即使有这样的义务,这也并不表明原则 F 是错误的。像原则 M、D、L 一样,原则 F 仍然陈述了真理的一个重要部分:它仍然会解释在许诺的主要情形下义务是如何产生的。然而,刚刚提到的例子代表了对这个问题的完整说明不得不涉及的“不纯粹的情况”,所以它们可能表明了 F 需要由更进一步的原则来补充。为了了解是否是这样,让我考虑几种形式的“不纯”:

---

<sup>①</sup> 那些作出这种威胁的人愿意能够通过“许诺”来“约束他们自己”,以便使他们关于意图的说法更令人信服,这一事实不具有任何重要性。然而,想要成为施惠者的人的类似愿望则是一个不同的问题。

首先假设,与 F 中的(2)相反,许诺者并没有可靠的理由相信受约者想要被许诺的事 X,或一种选择权以得到它,而且许诺者没有可靠的根据相信得到 X,或一种得到它的选择权是符合受约者的利益的。特别是,受约者并没有或明白或默许地表明任何得到 X 或拥有得到它的选择权的愿望。这一例子类似于上面考虑的威胁诺言的例子。会有什么理由来拒绝一条让许诺者完全自由地决定是否履行这样一种“诺言”的原则?潜在的受约者没有这样的理由。可以想象,潜在的许诺者可能想以这种方式受到约束,但是,在缺乏他们想要这样的某种更为实质性的理由的情况下,为什么这一目标应该有很大的价值?尤其是,为什么它应该比潜在的受约者对能够控制其他人对他们具有的义务的兴趣更有价值?这里,我们似乎充其量也只得到了在各种都具有最小的道德意义的考虑之间的一种平衡。这样,就没有理由相信一种义务的存在。<sup>①</sup>

现在假设,虽然许诺者没有可靠的根据认为受约者想要得到 X 或得到选择 X 的权利(没有提出过这样的表示),他或她也确实有根据认为,得到 X 就是或将是符合受约者利益的。这可能就是在缝纫机例子中那个母亲所相信的。这种对受约者利益的关心给予许诺者的愿望的道德重要性,比它在前一个例子里给予的要大。但是,为什么一个自称的施惠者应该想要以这种方式受约束呢?我认为,这不是作为针对未来思想改变的预防措施,而是作为向受惠者保证所受利益是能够得到或将会得到的一种方式,而且这种得到并不取决于未来的任何决定,而且不会受到受惠者做的事或不做的事的影响。因此,自诩是许诺者的人就有合理的理由偏爱可以产生这类义务的原则。潜在的受约者有反对的根据吗?一方面,他们坚持利益,因为这里所说的那种义务必须以关于他们的利益的有理由的信念为基础。另一方面,他们可能反对这种以“家长制的”方式指派的权利。总而言之,我怀疑,考虑到许诺者在能够提供保证这件事上的合法利

<sup>①</sup> 这反映了一种事实,即,潜在的许诺者对能够提供保证的兴趣在其与受约者对得到所提供的保证的兴趣分离开的时候没有保留什么道德重要性。

益,这些考虑是否提供了拒绝一条原则的根据。因此,比起在先前的例子(尽管依然远没有原则 F 所描述的“纯粹”的例子那样清楚)中,这里有更多的理由相信这里有一种义务。

然而,我们的缝纫机例子产生了更进一步的困难。在那个例子中,有理由假设女儿是一个价值观不会改变的成年人。她知道她母亲错误地(尽管这并非不合理)相信,她很重视将给她缝纫机的保证,但是,出于对她母亲的感受的考虑(而且是一种避免对女性角色的不愉快争论的愿望),她并没有纠正这一信念。暂且假设,原则 F 在这种情况下提出了对义务的完整说明。那么,母亲如果依赖于这一原则的话,就会错误地(尽管也许可以证明其正当性)相信她有一种义务,而事实上她没有。这在我看来是对问题的正确说明。因为假设母亲要了解真实的情况,女儿或其他的某个人能够令人信服地对她说,“但是你许诺了,所以你不得不这样做”吗?在我看来,她不会这么做。如果不是,那么就不必要为了解释这一例子而补充原则 F 了。

这使我们非常接近肆意挥霍的朋友的例子。像刚才所描述的境况中的母亲一样,这位朋友有理由相信,通过许诺,他把自己置于一种义务之下——在他的例子中就是一种还债的义务。他确实有某种义务这样做;至少他欠你的人情债。然而,从你的观点来看,他所收到的是一个礼物,这个礼物被巧妙地说成是贷款。所以我相信原则 F 是正确的,因为它暗示,如果他不能还你债,那么他没有对你不公,就像一个人通常被没有遵守的诺言不公道地对待一样。在这方面,他的处境就像在我们最后那个例子中母亲的处境一样。这两个例子的不同在于,你不像那个女儿,更愿意让“诺言”得到履行(你可能首先更愿意提供贷款而不是礼物),而那个朋友,如果他想到这一点,就会意识到这就是你更愿意要的,而不论你的期望可能是什么。因此,朋友有理由相信,要么你借钱给他是基于他还钱的诺言,要么,尽管你可能更愿意要还钱的保证,而你实际上是给他钱,却巧妙地让他认为是一项贷款。在这两种情况下,他都有义务还钱给你,但是并不必然是由诺言产生的那种义务。这就支持了那种直觉:如果这个朋

友能够还钱而不把钱还给你,那么他就是不正当的;并且使之成为那种情况:即使这种境况的性质对他而言变得很清楚,这一结论也仍然是正确的。原则 F 在这里需要补充,但只是用控制感谢的义务的原则来补充。

## 6. 总结

我已经讨论了达成一致意见的社会惯例在保持一致意见的义务之起源上可能起的三种作用。第一,它可能作为一种机制,显示我们的意图和对我们所处境况的理解。第二,它可以作为一种动机的来源,并由此作为对其他人将要做的事之期望的根据。第三,一种惯例的道德立场在产生保持特殊的一致意见的义务上可以起一种至关重要的作用。也就是说,这些特殊的义务可以被视为出自于一种更为一般的遵守那种惯例之规定的义务。

我相信,许诺的社会惯例当然确实起了这其中第一种作用。然而,我已经论证过,这只是一个便利的问题——同样的义务也可能以其他方式产生。许诺的习俗看来很可能也可以起第二种提供动机的作用,但我也论证过,这不是本质性的。最后,我已经论证过,许诺的习俗制度不需要起第三种作用,即,证明正当性的作用。当诺言产生了清楚的义务时,这些就可以在不涉及社会习俗之存在的一般道德原则基础上得到说明。然而,还有一些其他的方式,遵守诺言的义务可能以这些方式依赖于惯例或常规(convention)。

我对原则 M、D、L 和 F 的论证已经把在前面章节中曾为之辩护的契约主义道德理论作为前提,按照这一理论,我们拥有的责任是通过询问在一定条件下我们会对“关于行为的一般规则”的什么原则取得一致意见而确定的。因为这一理论使所有的责任都以类似于人们认为诺言依赖于一般规则或惯例的准则的方式依赖于它们,所以它似乎是轻视或至少是极大地减少了我的主张的内容,我的主张是说,诺言不是从一种社会制度中获得它们的道德力量的。但这种理

论并没有这一效果。即使每一种责任都依赖于假设的对行为的一般规则的一致意见之可能性,在那些确实依赖于和不依赖于实际的社会惯例之存在的责任之间仍然有区别,这种区别对应于休谟的“人为”美德和“自然”美德之间的区别。要再次确证恪守一个人的诺言的责任不必落在前者上,即这一区别的“人为”方面,回到在本章开头所提出的问题,即一种社会惯例的存在如何能产生道德责任的问题上,是有裨益的。

当有了仅仅通过许多行为者在没有直接交流的情况下的独立行为而产生的影响时,一种确定的、协调这些行为的做法之存在就是一种重要的公共利益。与其他公共利益相似的情况使人想到,那些自主获取这样一种做法的利益的人们把这归于其他人尽他们自己的力量对这种利益的提供作出贡献,即,是支持、而且尤其不是破坏这种做法。这样,就一种已经确立的达成一致意见的社会惯例来说,那些已经利用了这种做法的人不应该以比如说违反他们的一致意见或散布错误的谣言说其他人在这样做,来破坏这种做法。这就为遵守诺言提供了一条道德理由。<sup>①</sup>但它不是唯一这样的理由,或者,我相信也不是最基本的理由。如临终时的诺言这个老生常谈的例子所表明的那样,遵守诺言的义务超出了支持、并且不破坏许诺的惯例的责任。

罗尔斯更一般的分析更接近于找准了这种义务。他的公平原则要求那些自愿接受一种公正的合作计划之利益的人,不仅要支持和不破坏那种做法,而且更一般地讲,要求他们做其规则要求他们做的事。就许诺的习俗来说,这产生了一种直接的、遵守一个人的诺言的义务。然而,即使根据这一分析,遵守诺言的义务也可以来自于一种普遍的义务,这种普遍的义务是应该向那些对那种做法作出了贡献、并且从中受惠的群体成员(在我的例子中,是可能虚构的驯鹿者兄弟会的成员)尽的义务。

但是,遵守诺言的义务似乎没有这一特征。和遵从一种提供一

<sup>①</sup> 狄格斯已经论证信守诺言的义务以这一方式得到很好的说明。



一些公共利益的公正制度的义务不一样,遵守诺言的义务是应该向一个特殊个体尽的义务,这个个体可能对许诺的惯例作出了贡献,但也可能没有贡献。此外,直接相关的唯一期望就是由许诺者和受约者在作出许诺时所造成的那些期望。第三方的行为和期望只具有从属的重要性,在造成这些主要的期望中作为辅助。我已经论证,常见的期望的这样一种背景并不必然产生诺言中包括的那种义务。当这一背景确实起了一种作用时,它在诺言上导致道德后果的方式完全不同于在提供一种公共利益的制度上导致道德后果的方式,即以原则F描述的方式,而不是以像罗尔斯的公平原则那样的原则所描述的方式导致道德后果。

然而,还有另外一种方式,根据我所提供的分析,人们可以以这种方式认为,遵守诺言的义务产生于一种“常规”。在为原则F论证的过程中,我假设了人们有理由认为我称为“保证”的东西非常重要,即,有理由能够确信某事的发生,除非有人同意它不会发生。我们通常对保证都非常重视。实际上,任何人都会把它放在原则F所适用的环境中进行评价(这一关注是原则的条件中的一个组成部分)。但是,社会经常处在变动之中,人们发现自身处在这样的环境之中——在该环境中,需要制定出关于各方之中的每一方所要做的事情的一种特别安排,并且使其稳固。这种需要在一个这样的社会中很不常见:在该社会中,更多的那种境况——在那种境况中,重要问题都处于危险之中——都被指定的角色所控制。<sup>①</sup>

如果这是正确的,那么,不是原则F的有效性,而是其与其他道德考虑相关的重要性将依赖于社会环境,这在我的论证中可以被当做一种常规因素。我并不否认源自诺言的义务就这样是常规的,我将在下一章讨论这类变化的其他例子。这里我提到它主要是为了指出一种方式,这种形式的对“常规”的依赖就以该方式区别于人们更为熟悉的形式。如果一种常规或社会惯例被认为就在于一个事实:人们接受某些规则或标准并典型地依照它们行事,那么,我们就需要

<sup>①</sup> 此处我感谢杰弗里·霍索恩有益的评论。

一种中介性的道德原则来解释这样的惯例怎么能够在道德上有约束力并产生特定的义务。另一方面,如果在对某种义务的说明中的常规因素就在于一个事实:在一定时间和地点中的人们有理由对某些事物作出评价,那么就不需要一种中介性原则。这样一个事实可以通过我们已经熟悉了了的道德论证的标准过程直接得出道德结论。

## 7. 说谎和讲真话

在这一节,我将考虑不说谎的责任和讲真话的责任和义务。这些责任提出了一种类似于、但又区别于这一章已经讨论过的问题,并且我希望这种相似性和区别能够对比照的两个方面做一些说明。

在这里就像在其他地方一样,区分形成我们道德原则的一般理由和那些原则本身的结构是非常重要的。有关说谎和讲真话问题的主要的一般性理由是这些。从接受者的观点来讲,主要的理由来自于我们对其他人能提供的信息的需要,而且更为明确的是,我们能够依赖于其他人告诉我们的事情的需要。另一方面,潜在的信息提供者拥有一些理由,这些理由是由这样一些关注产生的:诸如保护他们自己的或其他人的个人隐私,保留适合于他们自己专门用途的有价值的信息,保护或提高他们自己的名声和其他人的名声,保护其他人的感受,并且通过不支持他们不同意的、反对的或与之冲突的那些计划而忠实于他们的价值观和承诺。

目前我将关注这两种理由,粗略来讲,是以某种方式与信息之价值有关联的理由。第一类理由使潜在的接受者想要那些禁止说谎、甚至要求提供有用信息的原则。第二类理由使潜在的提供者拒绝或至少想要修改这样的原则。

禁止一个人说谎(或给予有意的误导性信息)的原则,显然比要求提供信息的原则更容易得到赞成。潜在的接受者有更有力的理由想要这样一种原则,因为依赖于错误的或误导性的信息比根本没有信息更糟糕。另一方面,想成为不被误导的接受者的合法理由,一般

来讲,比想要能通过避免泄露来保护一个人自身的或他人的利益的合法理由更难得到。

禁止说谎的原则会与原则 M 相当类似,原则 M 禁止一种特殊的谎言:关于某人的意图的谎言,这种谎言是为了影响接受者去做某种有利于行为者的事而说出的。因此,禁止说谎的原则就是对 M 的概括。一条非常一般的这种原则将会采取如下的形式(我将它称为原则 ML,因为它排除了对他人的有意误导。)

原则 ML:在缺乏特殊的正当性证明的情况下,一个人不可以带着使某人对某事形成一种错误信念的意图,或者是带着加强他或她已经持有的错误信念的目的来行事。

这一原则的例子是我已经概述过的。潜在的接受者有理由被告知,并有更有力的理由想要能信赖他人所告诉的事情。在任何情况下,潜在的信息提供者也有可靠的理由想不被要求揭露他们所知道的一切,但是,一般来讲他们并没有很有力的或合法的理由保有误导他人的自由(很快我就会回到他们确实有的一些理由上)。

原则 ML 不仅禁止说谎,因为一个人可以带着使他人形成错误信念的目的而又不用说任何他相信是错误的话来行事。确实,一个人根本不用说或写任何东西就能做到这一点:例如,通过在周围留下使人误解的“证据”(这是我在第 3 节中讨论的农民的例子中使用的一种手法的延伸)。但是,从那些被误导的人的观点来看,至少坚持由 ML 提供的保护的理理由正好和想要得到一条只禁止公然的谎言的较弱原则所提供的保护同样有力。他们关注的是不被误导,这是否通过说一些错误的东西,通过巧妙地和有选择性地利用事实,或者通过暗中设置使人误解的物质证据而做到的,并不重要。

从另一方面来看这个问题,潜在的提供错误信息的人,比起拒绝一条仅仅禁止公然的谎言的较为有限的原则来,有更可靠的理由拒绝原则 ML 吗?他们可能有,但并不清楚他们是否确实有。这样的理由大概源于一种想要使某个其他人形成、或使他或她确信所持有

的错误信念的合法理由。凡是有这种理由的地方,它们也可能支持原则 ML 所承认的那类特殊的正当性证明。所以,反对说谎的更严格的禁律最可能的状况将采取以下形式:第一,有一些以原则 ML 否则就要禁止的方式误导人们的理由,ML 必须(如果它不是可以有理由拒绝的)承认其为“特殊的正当性证明”。但是,第二,这些理由不是对实际上对人们说谎(的行为)的很好的正当性证明。也就是说,一条反对说谎的原则为了不成为可以有理由拒绝的,并非必须承认它们为例外。

一番成功的这种论证不会把原则 ML 作为一种单独的要求而排除,除非它表明,ML 看来超出了反对说谎的禁律的每一点,实际上都被一种特殊的正当性证明包括在内,如果这种正当性证明不是可以有理由拒绝的,ML 就将不得不承认它。我想,即使有一种比 ML 更严格的反对说谎的禁律,这也不大可能是那种情况。

原则 ML 必须承认的最明显的特殊的正当性证明和我在上面讨论原则 M 时提到的那些正当性证明属于同样的范畴(这并不奇怪,因为对 M 来说的每一个例外对 ML 来说也是例外。)。它们是:紧急情况、恐吓的情形、家长式的情形和允许的情形。在我上面举出的紧急情况的例子中,A 为了获得 B 的帮助需要误导 B,因为没有办法直接与他交流请求他帮助。因此,说谎的正当性证明问题甚至都没有出现。例如,如果拯救 A(或处于危险中的第三方)需要一些很小的帮助,而 B 拒绝提供这种帮助。在我看来,如果不能有理由拒绝一条在这种情况下允许 A 误导或操控 B 的原则,那么,双方都不能有理由拒绝一条允许 A 对他说谎的原则。这在恐吓的情形和家长式的情形中也是同样的。

在允许的情形中,只要它是这里所说的实际的允许,每一件事就都依赖于已经给予了什么许可。完全可以想象,可以有一些活动和一些形式的竞争,在其中,不言而喻(有可靠的理由),进入活动和竞争之中包括许可某种形式的欺骗但不许可其他行为(例如不允许公开的谎言)。然而,更有趣的一类情况目前超出了实际的许可。这些会是这样一些情况:在这些情况下,有可靠的理由以一种允许某些

形式的欺骗但不允许其他做法的方式(可以说是一种有条件的“货物出门概不退换”的方式),建构某些形式的相互作用(也许是某些形式的经济竞争)。我不能确定是否有这样的情形。然而,把这些特殊的制度上的情形放在一边,我不相信,从一种一般的道德观点来看,在说谎和其他形式的欺骗之间有重大的不同。

现在让我从说谎和其他形式的欺骗的不正当性问题转到一种对讲真话的普遍道德要求的观念上来,这就是说,不仅仅是禁止误导他人,而且是一种积极的要求:当一个人有了有用的信息时,要提供这种信息。这可以作为提供帮助的更一般的要求的一个特例。正如我在第五章中所指出的,帮助的要求可能采取许多不同的形式,可以从阻止某人受到严重伤害的要求(如果一个人可以这么做而又没有重大代价的话),到一种较弱的、但是更广的要求,即,赋予帮助他人达到他们的目标以一种积极的价值。目前有争议的问题是,提供他人可能需要的信息的要求,或回应他们对信息的需求,是否会比提供其他类型的帮助的要求更清晰或更强烈。

至少有两条理由期望情况如此。第一,在阐述互相帮助的原则时的困难之一,是在具体说明当许多人都同样可以这样做而只需要一个人时谁必须去帮助的难题。在信息的例子中,这就不大是个问题,在这种例子中,一个人可能由于是唯一拥有所要求的那种信息的人或有人曾向他要求的人而被挑选出来。第二,对给予帮助的较强要求的抵制的主要来源之一是这强加给提供者的负担。但是,仅仅回答一个人被问的问题,或者以某种其他方式传递一条信息,并不是难以承担的,所以就没有多少根据抵制一条要求这种帮助的原则(或者,换一种说法,给予这种帮助不大可能归入互助的原则典型地必须包括的被排除的项目之中。)

在这些主张的每一个之中都有真理的成分,但是不应过高估计它们的力量。第一点没有指出在被要求提供信息的人和被要求提供其他种类帮助的人(或那些唯一能提供的人)之间的不同。第二点虽然实际上提供信息经常真的是很容易,这却并不意味着在这样做当中不包括沉重的代价。这些代价和那些包括在给予其他种类帮助

之中的代价相当不同,但是,从提供者和受影响的第三方的观点来看,它们可以为拒绝一种无条件的提供信息的要求提供可靠的理由。这些理由是在这样一些事情之中的合法利益的产物:诸如保护自身和其他人的隐私,防止困窘或丧失名誉以及保持对他为了商业或其他目的而努力获得的信息的控制。因此,任何要求一个人提供信息的有效原则将不得不承认,这些利益是为不作出反应所做的特殊的正当性证明的基础。

因为这样一条原则不仅仅是要求不说谎,而且还要求提供帮助,它就要求一个人以可理解和便于使用的形式提供信息。提供的信息如此之多,接受者都很难把相关的信息从不相关的信息中挑选出来,或者提供一种用令人费解的行话表达的答案,这样提供信息就达不到这种检验标准,尽管这些事情(如果不按照误导的目标去做)不会违反原则 ML。<sup>①</sup>

一条要求一个人提供真实和有用的信息的原则与在这章已经讨论过的关于许诺的任何原则都不一致。与这样一条原则有天然联系的是这样的原则:它要求,当告知我们的意图对他人有用时,我们就要告诉他们我们的意图。如我所说,原则 ML 自然被视为对原则 M 的概括,而且大概有类似的对原则 D 和原则 L 的概括,要求我们充分注意不要误导他人,并采取合理步骤保护他们免是由于依赖于我们所给予的错误信息而招致的损失。<sup>②</sup>

即使有这样的原则,这仍然使我们非常缺乏与原则 F(信守诺言的义务就基于原则 F)相应的任何东西。因此,虽然某人可能试图通

---

① 阿兰·瑞恩在《职业说谎者》中提出了关于这些情况要说什么的问题。瑞恩对说谎和讲真话的义务的讨论与像医生、公共官员和政客这类人的特殊责任有关。这些不仅包括不说谎的责任,而且包括提供给病人、委托人、选民和同事真实和有用的信息的特殊责任。

② 这两套原则之间的相似表现了对说谎的道德上的反对和对无信用的诺言的道德上的反对之间的紧密联系的特征。这种相似解释了为什么正像查尔斯·弗雷德所说的,说“每一个谎言都是对诺言的背弃”是很自然的,正如我将要继续论证的,尽管信守诺言的义务事实上在重要的方面不同于不说谎的责任。见弗雷德:《正当与不正当》,第 67 页。

过把信守诺言的义务建立在不说谎或不误导的责任的基础上来解释这种义务,看来却有二种差别阻碍了这一路径。第一种差别是,原则F<sub>1</sub>所针对的问题是,如何说明完成所许诺的行为之义务,而不仅仅是告知受约者或者以某种其他方式保护他或她不受损失,而且“完成”的概念在说谎的情形中没有与之类似的东西(只要有义务使某人说过的话是真实的,这就是一种防止损失的责任的结果,类似于原则L,而且这种责任可以通过及时通知来履行。)

第二,诺言不同于大多数说谎(或说实话)的情形,在于它们依赖于一种与众不同的潜在动机。典型地说,当对许诺者是否有足够的动机去做所许诺之事存有疑问时,就会要求或提供诺言。诺言的要点在于提供这样一种动机,按照我所提供的分析,这是由许诺者的一种意识所提供的:许诺者意识到,考虑到他或她已经说的话,不履行协议就是不正当的。<sup>①</sup>一些谎言也与此相似。有时,一个说谎者通过强调他的(据信)道德和有好声誉的本性使其受害者接受他的说法,诸如“我向你发誓这是真的。像这样的事我会对你说谎吗”一

<sup>①</sup> 诺言的功效对于反对背弃诺言(并且反对使之成为无效的信义)的道德禁律的这种依赖就是作为康德的那一主张之似真性的根据的东西:一个人根据一条准则会作出“说谎的许诺”,只要它适合于他的便利就行,这样一条准则甚至不能成为一条普遍法则,更不用说希望它成为这样一条普遍法则了(《道德形而上学基础》,第2章, Ak. 422)。许诺是让某人借给你钱的一种方式,否则别人就不愿意借给你,这仅仅是因为一般认为,未能履行诺言是不正当的,并且人们一般都受到这一事实的影响。因此,假如这是一条普遍法则:即,当作出许诺而不打算履行诺言是得到他或她所需要的钱的唯一方法时,任何人都可以做出许诺,而并不打算履行它,那么,许诺事实上在这种情况下就不会成为得到钱的一种手段(正如康德所说,人们可能嘲笑诺言为一种无益的借口)。但是,在说谎的情形中,事情有至关重要的不同,因为大多数谎言的功效并不依赖于这一观念:即,那些说谎者并不受反对说谎的道德禁律的约束。因此,一般来说,这种情况是不对的:假如只要说谎可以得到一个人的非道德理由之平衡的支持就允许说谎,那么这些谎言就不会有人相信。克里斯丁·科斯伽德指出过,告诉一个上门来问他想要杀害的人是不是在家的谋杀者的谎言仍然可以是有效的,即使其准则被变成了一条普遍法则,因为谋杀者(他假设他的意图不为人所知)并不知道他处于这一法则所适用的那种情况之下(见科斯伽德:《撒谎的权利:康德论对待罪恶》)。如果我所说的是正确的,那么,一些类似的东西一般也适用于撒谎,因为那些被告知谎言的人经常没有理由相信,他们处于一种情况之下:在那种情况下,对他们说话的人在撒谎,除非受到一种责任的约束不这样做。

类的话。当我们想要确定他们是在告诉我们其所信以为真的东西时,我们确实要求人们发誓提供证据。但是,更一般地说,使听者相信的大多数谎言和大多数的话却不适合这种模式。在大多数情况下,我们相信人们所告诉我们的话,不是因为我们认为他们可能会说谎,而是因为他们承认这样做是不正当的从而制约了我们,但是,不如说是因为我们假设他们首先受到某种动机的驱动,这种动机使他们讲了真话:他们关心我们的福利,或他们想帮助我们,或他们想通过告诉我们到达某处的最好路径、通过让我们知道关于真正发生的事情的内部消息来炫耀他们的知识。熟练的说谎者一般会避免卷入一种境况中,在这种境况下,打“道德牌”是必要的,而“道德牌”是诺言典型地要依赖的。

于是,我的结论就是,虽然反对说谎和其他形式的欺骗的道德限制与导致了我对诺言的分析的那些原则有紧密的关联,但是,它们在一些重要方面不同于支配关于许诺本身的情形的原则。

## 8. 誓言和其他价值

作出承诺是提供保证的一种方式,保证某人会做某事,而否则他的表现就要受到怀疑。发誓则是做这件事的另外一种方式,也是提供保证的一种方式,保证他说真话。我理解誓言是以以下方式起作用的。一个人为了支持声称讲真话或有真诚可靠的意图去做某事的说法,就发誓说,“我以……向你发誓”,在这里就提出了某一事物的名字。据假设,他或她认为这一事物具有重要价值,诸如上帝、《圣经》或对一个所爱的人的回忆。所诉诸的价值本身并不必然应该是或者包含荣誉或讲真话的习俗的标记。这种观念仅仅是说,当一个人在做一种不真诚的主张时,援用它作为其真诚的标记,这与真正的热爱是不相容的。当然,有些人更深入一步,并且认为援用它以支持任何主张和认为某事物是神圣的是不相容的。例如,在一些宗教中,以这种方式援用神圣的经典或上帝的名义是被禁止的。



誓言所提供的理由与诺言所提供的那些理由不同,而且更一般地讲,与我所描述的各种原则所提供的理由不同。然而,这些理由在一些情况下可以纠缠在一起。道尼列举了一群新教徒的例子,这些人被爱尔兰共和军(Irish Republican Army)抓他们的人强迫“凭《圣经》许诺”,他们不会给警察提供关于他们的信息。<sup>①</sup> 道尼说,他们的牧师曾经告诫他们说,他们有义务信守这一诺言。他们被告诫的那种“义务”是什么?它可能是源于一种诺言的道德义务,与我讨论的那些原则相一致(下面我会回到这种可能性上来)。然而,另一种可能是,牧师的判断不是关于这种意义上的义务,而是关于在这样的情况下,一个基督徒必须做的事:他的告诫可能是说,对《圣经》的恰当尊重要求一个人要么拒绝以这种方式援用它,要么就做他发誓要做的事(假设行为本身不是违反基督教教义的)。

就一些誓言来说,所诉诸的那种价值可能是行为者自身对尊严或个人荣誉的感觉。这些誓言所借助的理由可能具有一种非道德的特征,甚至可能支持不道德的行为,就像当人们允诺他们将进行威胁或报复时那样。一个作出这样威胁的人可能会把不能实行这种威胁视为可耻的——因为软弱、优柔寡断、胆怯。但是,一个人的荣誉感所提供的理由也可以在几个不同方面(我将提到两个)具有道德特征。这些理由在一种宽泛的意义上可以是道德的,只要被理解为某人价值观上的坚定性(甚至是某人与道德无关的价值观)的正直(integrity)被认为是一种道德上的美德的话。<sup>②</sup> 此外,如果那种成问题的个人价值是一个人据以认为在道德上什么是正当的之理由的话,这些理由在一种较为狭窄的意义上、一种与前面的讨论有更紧密联系的意义上也可以是道德的。这把我们带回到爱尔兰共和军的俘虏的例子上了。

可以想象,被释放的俘虏受其约束的那种义务是一种道德义务,

<sup>①</sup> R. S. 道尼:《三种允诺概念》。

<sup>②</sup> 参见莉尼·麦克弗尔:《正直》(Integrity)。但是我怀疑在这种意义上的正直可以提供一种进行不道德的威胁的理由。仅仅忘记一个人曾经作出威胁,或出于害怕而抛弃它,可能表明缺乏正直,但是在不道德的基础上放弃它就不是缺乏正直。

在本章前面描述过，一种对先前逮捕他们的人的义务。例如，假设诺言是被IRA的部下强迫许下的，所以他们随后就可以出于同情来行动，并反对他们长官的命令，允许俘虏逃跑而并没有增加对他们自己的危险。然而，暂且把这种可能性放到一边，应该考虑另外一些道德因素。亚当·斯密在讨论一个类似的、对拦路强盗许诺的例子时说，毫无疑问，这样的诺言“作为一个法学问题”是无效的，但是，当从决疑论的观点作为一个“对正义的普遍规则的神圣的、凭良心的尊重”要求什么的问题来考虑时，情况就不同了。经过仔细讨论，他发现，对那个拦路强盗的“失望无须考虑”，而且，诸如赡养一个人的家庭的需要之类的考虑当然就能证明不履行这种诺言的正当性，不过，他得出如下结论：

人们一般可能会说，严格的行为规范要求遵守所有这样的诺言，只要它不与其他更神圣的责任相矛盾，诸如关注公共利益，关注感激之情、天然的情感或者合乎体统的仁慈法则敦促我们去供养的那些人……

然而，应当注意到，只要违背这样的诺言，尽管有最必要的理由，它也会给作出这些承诺的人带来某种程度的不名誉。在作出这些承诺之后，我们可以确信遵守这些诺言之不适当。但是，作出这些承诺还是有某种错误。至少它违背了有关崇高和荣誉的至上的和最高贵的准则。一个勇敢的人宁愿去死也不会作出这种他既不会去愚蠢地遵守，也不会无耻地去违背的承诺。<sup>①</sup>

斯密继续证明这种耻辱感的正当性，其根据是，“忠实是如此必要的一种美德，以至于我们一般把它理解为：甚至那些任何其他的东西也不应得到的人以及那些我们认为可以合法地杀死和消灭的人，也应

<sup>①</sup> 亚当·斯密：《道德情操论》，第330页及其后。道尼在《三种允诺概念》中引用过斯密的话。

当对他们忠诚”。<sup>①</sup>他所想到的“必要”可能是忠实对于社会的重要性,或者可能是它在我们与他人的关系中具有的核心地位。然而,不管斯密怎么认为,在我们前面讨论的基础上,还有另一种可能提供的根据。令人困惑的问题就在于解释没有遵守被迫许下的诺言的人怎么就因为这一行为而变得不名誉了,即使作为许诺对象的那个人没有权利得到要么作为一个法律问题、要么作为一个权利和正义问题的诺言的履行。违背一定不是对于受约者来说的,而是对其他什么东西,也许就是许诺者自身上的什么东西。这里回顾一下作出许诺的人(与那个诉诸关于意图的其他证据的人形成对照)利用了他或她对正当行为自身价值的明显热爱是有帮助的。这样一个人真诚地或以其他态度声称,他相信,尊重这种价值需要履行许下的诺言。一个作出这一宣称的人,虽然实际上相信或至少是猜测(我们可以假设是正确地猜测),由于强迫,那个诺言是无效的,而且虽然他打算充分利用这一事实,他却是在把关于正当行为的观念用做欺骗的手段。就像一些人对《圣经》所做的那样,任何作出承诺的人都不能认为,一个人对正当行为的价值的注重不应该用做一种巩固交易的手段。但是,把一个人对正当性的注重用做一种欺骗手段看起来与对那种价值的恰当注重是不相容的。甚至当一种强迫作出的许诺是出于好的信念时,一个人以他或她认为这样一种诺言是有约束力的想法是错误的为理由而未履行诺言,这个人看来可能在某种程度上是“有污点的”或“不名誉的”,一个人使一个类似的、由其他手段造成的期望破灭了,他就不会是“不名誉的”,因为许诺者置于起点线上的就是他或她对正当性本身的价值注重,更不用说受约者的断言的合法性。

这个“不名誉”的观念引发了在诺言和誓言的约束力依赖于它

---

<sup>①</sup> 亚当·斯密:《道德情操论》,第332页。在讨论对一个找上门来寻找他想要杀害的人的谋杀者说谎的例子中,康德也说过,这样的谎言是不正当的,尽管对谋杀者来说这并非不正当。见“论因慈善关怀而致的一项假定的撒谎权”(AK. 426)第163页。在这个一般的要点上我得益于莎利·塞季威克的《论说谎和满足在康德伦理学中的作用》。

们之自愿受约束的依赖方式上的重要差别,也就是说,没有强制。自愿(voluntariness)出现在原则 M、L、D、F 的论证中,作为一种因素,影响着反对它们所描述的义务之负担的抱怨之说服力。例如,对原则 F 的潜在的反对意见就被一个事实削弱了基础,即,一个人仅仅通过避免造成所描述的那类特殊的期望,就能够避免它强加的义务。然而,一条和原则 F 类似、但不容许对强迫有例外的原则容易受到强烈反对,因为强迫可以使承受义务的选择不那么合适。由此得出,强迫一般能使这样的义务无效,但并不总是如此。在一种特定的情况下它是否做到,取决于这种强迫是否消除了行为者否则就有权做的选择。例如,战败国缔结的协议都可能是强迫的,但是,当条款并非不公正时,这种强迫并不使其无效。

就誓言来说,情况又完全不同。一个誓言的约束力来源于发誓时所借助的价值,而不是来自于“没有人可以有理由拒绝的原则”。如果强迫削弱了誓言的力量之基础,那么对于坚持这一价值的人而言,一定是通过改变借助于它的意义以支持一种欺骗行为而做到的。主张虽然在缺乏强迫的情况下这样做会表明缺乏对一种价值的真诚承诺,这是可以理解的,在面对一种可怕的威胁时这样运用这种价值却表明并没有这种对承诺的缺乏。但是,相反的主张似乎也是合理的,正如牧师给 IRA 的俘虏的建议所表明的那样。他可能会说,无论他们是否应该“凭《圣经》许诺”,这样做了之后,如果不能照他们所说的去做,就是一种亵渎神圣(或更甚)。就个人荣誉的理想来说,与此相似的一些东西也是对的:允许一个人自己被迫作出保证可能表明了一种软弱(或缺乏骨气),但是,随后不能遵守诺言则是进一步的软弱。这样,强迫作为一种因素使誓言无效的相关性就将依赖于有问题的那种价值以及依赖于对那种价值的真诚注重所需要的东西。

## 9. 结论

依靠在前面章节对正当与不正当所作的详细说明,我已经为那些解释信守诺言的义务以及相关的不欺骗或操控他人的责任的原则做了辩护。我已经论证了,信守诺言的义务不需要从一种关于许诺的社会惯例的存在中取得其道德力量,尽管这样的惯例可以促进我们的义务,并通过建立起稳固的期望来帮助形成它们的内容。

说谎和其他形式的欺骗的不正当性,能够通过概括那些禁止使其他人对我们的意图产生误解并要求我们小心保护他人避免由于依赖于我们造成的期望而产生的损失的原则而得到解释。但是,我已经论证过,不说谎的责任在一些重要方面不同于信守诺言的责任(例如,上面原则 F 所描述的)。尤其是,说谎的不正当性在支持我们对其他人的言辞的依赖方面,并不像忠实的责任在加强诺言中那样,起一种核心的、提供动机的作用。

我所描述的那类道德原则的论据依赖于人们有可靠的理由想要的东西,而且这些理由对在不同社会中的人可能是不同的。在上一节,我也论证了我为之辩护的那些原则并不是信守诺言道德理由的唯一来源。其他价值标准,道德的或与道德无关的,也能起到这种作用。因此,虽然我所介绍的理论说明了我们一些最坚定的道德信念,它也考虑到了道德价值的多样性以及在我们的道德结论中的可变性。在下一章我将探讨这类可变性的可能性。

## 第八章 相对主义

### 1. 导言

任何一个为关于正当和不正当的道德提供说明的人都一定会有人问他,他是否认为有普遍的道德原则。本章的一个目的就是提供我对这个问题的回答。这一问题常常被当做一种挑战提出来,或者带着怀疑的口吻提问,这个问题提出的关于相对主义的争论激起了强烈的激情。从一些人的角度来说,相对主义引起了情绪激昂的否定,这种否定的激情和急躁使人想到一种恐惧因素。另一些人则急于肯定他们是相对主义者,而且常常带着一种特殊的满足感、或许甚至是优越感来这样做。本章的第二个任务是要考察相对主义这一观念本身,希望能够

理解并且或许是缓和它所附带的激情。

我在前几章中提出的对理由、价值、一般道德而且尤其是关于义务的道德的说明考虑了好几个方面,在这些方面,可辩护的道德标准可以在内容上有变化,下面我要描述这些可变性的形式。关于什么算做一种形式的相对主义,有一种不可消除的模糊因素,但是,我不相信这个词可以恰当地运用到我所提出的说明中。然而,我的观点的确解释了道德标准在相对主义者一直坚持的那些方面可以如何变化。我相信,可以得到似乎有理的辩护的变化就是这些。

## 2. 何为相对主义

我所理解的道德相对主义乃是这样一种论点:对于行为的道德评价没有单一的最终标准、唯一适合于所有行为者和所有道德判断的标准;相反,而是有许多这样的标准。根据相对主义,对于行为的道德评价只要是有意义的,并且是可以辩护的,它们就一定不能理解为关于什么是绝对正当或者不正当的判断,而是关于相对于一些特殊标准,什么是正当的或不正当的,这些标准是由这里所说的那个行为的来龙去脉使之成为相关的,或者是由判断本身的语境使之成为相关的。<sup>①</sup>重要的是,这里所说的那些标准是最终的标准。任何似乎正确的道德观点都要考虑到这样一个事实,即,在一个地方正当的行为在另外一个地方可以是不正当的,因为那里的人们有不同的期望,或者有不同的条件。例如,在一个地方,一个人如果整夜陷于困境就很可能冻死,在这样的地方不帮助一个车子抛锚的人就会是一种非常严重的不正当行为,但是在一个气候温和的安全国度就不是严重的不正当行为。一种考虑到这样的变化的关于什么是正当的观

<sup>①</sup> 在此,我遵从吉尔伯特·哈曼在《何为道德相对主义》一文中的说明,以及他在和朱迪斯·贾维斯·汤姆森合著的《道德相对主义与道德的客观性》中他所做的说明。

点,把一套混合的实质性道德原则运用于不同的环境,这并不是相对主义,而是我要称为“变数普遍论”(parametric universalism)的观点。

道德相对主义否认有单一的一套最终的实质性道德标准,所有行为都要根据这套标准来判断,但是,虽然如此,它还是预设了一个单一的规范观点,从这个观点出发,就可以判断在各种处境中的人们有理由认为哪些原则(包括道德原则)是权威性的。承认这样一种立场似乎代表了一种与相对主义的精神并不一致的规范的普遍主义,但这是个错误。道德相对主义毕竟是一种关于人们确实有理由和没有理由做什么的论点。因此,如果不预设可以条理分明地作出这样的判断并为之辩护的可能性,就无法坚持它而让人容易理解。

此外,正是通过一般地区分关于理由(道德相对主义的论点是这种理由的一个例子)的判断和道德评价(这种论点是关于这种评价的一个判断),我所描述的道德相对主义才能最明显地避免人们经常向它提出的、说它没有条理的指责。当一个人说:“每一个判断都是相对的。对你而言是真的,对我来说未必是真的”,某个别的人则回答:“那么,那个判断就仅仅对你而言是真的吗?”这时,这种指责就是以最简单的形式表达出来的。这种指责是说,当相对主义被理解为一种完全一般的主张时,它看来就是在削弱其自身的基础。<sup>①</sup>情况是否的确如此,将取决于某个坚持这种一般的相对主义论点的人提出的那种主张。对无条理性的指责是从一种假定得到其似真性的:只要相对主义者断言他们的论点是正确的,并且断言任何否认这一论点的人都是错误的,他们就是认为无条件的有效性是属于他们的,而这是和被理解为一种完全一般的论点的相对主义本身是不一致的。这一假定可能受到挑战。例如,有人可能主张,应该把某个坚持相对主义论点的人理解为在做一种只是关于相对于某些变数而言什么为真的主张。因此,对无条理性的指责就是一个有争议的问题。但是,如我所陈述的相对主义,就完全避免了这一指责。这一点在下

<sup>①</sup> 这一问题是由希拉里·普特南在《理性、真理和历史》的第五章中有说服力地提出的。



面会显现得更清楚,正如相对主义者解释的那样,道德评价的确包含关于理由的主张。例如,相对主义者应该解释那种主张:一个行为是不正当的,大致上就像宣称该行为是被一些原则所排除的,在那种语境中,有充分的理由认为这些原则具有的那种权威性完全可以称为道德的权威性。道德相对主义是这样一种主张,即,没有任何一套连贯一致的原则是人们在所有语境中都有理由认为其具有这种权威性的。由于这一论点本身并不是具体形式的权威所要求的原则(而是关于原则何时具有这种权威性的主张),相对主义的立场显然就是一种首尾一贯的立场。

考虑到这种对于道德相对主义是什么的抽象说明,为什么它是一种应该让人恐惧或者应该受到抵制的学说?至少有三条可能的理由。首先,相对主义可以是看起来有威胁的,因为道德被看做是让人们遵守秩序的一种重要力量,以及防止我们其余的人受到潜在的作恶者伤害的重要力量。对持这种观点的人而言,相对主义者看起来有点像洛克所认为的无神论者那样是危险的。在接近其《论宽容的信札》的末尾部分,洛克在对17世纪的宗教不宽容做法进行了坚决谴责,并对宽容提出了激动人心的辩护之后,他提到了一些例外,并得出结论说:“最后,那些否认上帝存在的人是根本不被宽容的。诺言、契约和誓言是人类社会的纽带,却无法约束无神论者。取消了上帝,哪怕只是在思想之中,也会消解一切。”<sup>①</sup>

与此类似,相对主义者们声称,甚至看起来是最清楚的道德要求——诸如禁止为了牟利的杀戮——在某些情形中也无法适用,他们这样说似乎是宣布,人们可以随意以这些要求禁止的方式来对待其他人。这种想法可以解释在对相对主义的回应中的那种恐惧因素,而且在那种程度上,它看来是合乎事实的。例如,菲丽帕·富特在描述通常对相对主义的反应时写道:“很自然地,我们关注的是那些不关心其他人发生了什么事的人,我们想谴责他的不合理,认为他

<sup>①</sup> 约翰·洛克:《论宽容的信札》(1689年)。引自文科丛书版(印第安纳波利斯:鲍伯斯—梅利尔公司,1950年),第52页。

会在意。”她没有确切地说出这种“关注”的性质是什么，但是，一种自然的假设就是，从根本上说，它是一种对约束某些行为者的关注，以便保护我们自己和其他人。这一假设是在同一段的后面一部分中富特的提议所支持的：“承认道德判断的‘应该’有时仅仅是一种工具，我们用这种工具（出于我们自己非常充分的理由）试图把一种行为规则甚至强加给不关心的人”是更诚实的。<sup>①</sup>

根据这种观点，在关于相对主义的辩论中成问题的是道德判断的潜在推动力。相对主义是一种威胁，因为它暗示，某些行为者缺乏足够的理由去接受基本的道德原则，甚至那些禁止谋杀之类的事情的原则，而且它暗示，他们因此不会去遵守这些原则，即使他们被说服以那种对他们而言最为合理的方式去行动时也不会如此。例如，吉尔伯特·哈曼就提出，无论是希特勒，还是“谋杀公司的心甘情愿的成员”，在认为谋杀可以促进其目的时，都没有理由接受禁止人杀害其他人的原则。<sup>②</sup> 那些甚至不重视这种最基本的道德要求的人其前景确实是令人恐惧的。但是，在我看来，接受或拒绝作为一种哲学学说的相对主义，与它们所显示的威胁都没有多大关系。哈曼所描述的人都受到一些生活方式的严格约束，在这些生活方式中，杀人是可接受的，或许甚至是常规，无论道德对这种生活说些什么，他们都准备这样去生活。可能总会有这样的人，但是，我并不认为相对主义的传播会对世上暴力的数量有多大影响。最坏的进行大屠杀的人从不是相对主义者，而且许多相对主义者或许出于各种不同理由都接受日常道德的基本内容。因此，在我看来，抵制相对主义的第一条理由并不是非常有说服力的。我提到它主要是为了把它和第二条理由区分开，我要认真对待的是第二条理由。

第二条理由以我们拥有的或可能拥有的、对我们的判断——某些行为是不正当的——的自信为基础。例如，当哈曼说“应当做”的判断并不适用于那些缺乏相关理由的人，而且我们因此不能说希特

① 菲丽帕·富特：《道德与艺术》，第143页。

② 吉尔伯特·哈曼：《得到辩护的道德相对主义》。

勒屠杀了数百万人是不正当的时,这一主张就威胁要剥夺我们的一些重要东西。<sup>①</sup>即使我们相信希特勒或与之类似的其他人将不会被他们在我们想要保留的那种意义上,正在作出不正当行为这一想法所说服,这种主张也会这样做。在这样一种情形下,相对主义威胁要剥夺我们的,并非一种潜在动机的根源,这种动机可能有助于保护我们,我觉得,而是要剥夺一种意义,即我们对某些行为的谴责是合理的和被证明是正当的这样一种意义。

当然,有人可能问,为什么要对这种谴责作如此多的关注。有时这种关注被奚落为一种以为能够对每一个行为者、甚至对那些与我们有着巨大文化和历史差距的人作出判断的没有价值的和自以为是的欲望。这样来描绘,它看来就是没有吸引力的。但是,如果我们放弃了行为者可以由于其行为而受到恰当的谴责这一观念,那么,似乎我们就也必须收回对其受害者的行为提出的要求:他们有权利不以其对待他们的方式受到对待。一个人不必过分审判式地和自以为是地感到,承认这一点就包括了放弃某些重要的东西,而且我相信,这种感觉、而不是一种对自我保护的关注或者一种作出判断的自以为是的欲望,是在大多数人之不愿意接受哈曼关于希特勒的主张背后的东西。

相对主义也可以以第三种方式即通过似乎削弱了我们道德判断的重要性之基础而成为有威胁的,甚至是在它并不要求我们收回这些判断的时候。我追随哈曼,把相对主义定义为这样一种观点:即,对于行为的道德评价,一种最终标准也没有,并且如果一个行为的道德评价是可辩护的,一定不能把它理解为关于什么绝对是正当的或不正当的判断,而仅仅是关于相对于许多可能的标准之一,什么是正当的或不正当的。这种关于道德判断要如何理解的提议产生了几个问题。有时候,当不同的说话者作出的两个表面上冲突的判断参照的是不同标准时,两个判断都可以是真实的,因为它们之间并没有真

---

<sup>①</sup> 吉尔伯特·哈曼:《得到辩护的道德相对主义》。哈曼的确同意我们可以用其他方式谴责希特勒,例如,我们可以说他是邪恶的。

正的冲突。当一个来自西西里岛的游客在洛杉矶给她的家里人写明信片的时候写道,她刚刚遇到的一个人个子很高,她可能说的是真的,尽管洛杉矶的居民在说了一些与她相反的话时,也会是说实话。看起来,如果把关于道德不正当性的判断理解为以这种方式含蓄地涉及了可能变化的标准,那么,一个人判断一个行为是不正当的,而另一个人声称该行为并不是不正当的,两者都可以是真的。因为他们参照的是不同标准,他们并没有真的冲突;然而,他们所采用的标准在一种实际的意义上产生了冲突,因为同时达到这两个标准的要求是不可能的。

但是,道德判断并不仅仅参照行为标准;它们还包括了对于“它们所援引的标准具有道德所包含的特殊权威性”这一主张的承诺。因此,道德标准和预设这些标准的判断可以以一种更深入的方式发生冲突,只要这些互相竞争的标准都要求一种权威性(我们通常认为,这种权威性最多也就是其中一种可以具有)的话。相对主义,如我所解说的那样,它否认仅仅有一套标准有这种权威性。那么问题就在于,在一个特定的语境中,是什么决定了哪一套标准是权威性的?人们熟悉的一种相对主义的回答是,一个行为之正当性或不正当性是由这里所说的那个社会中被普遍接受的那些标准来决定的。如此理解,相对主义就经常被看成是一种揭露(debunking)的学说,根据这种学说,道德就仅仅是一个社会常规的问题——这里,“仅仅”一词反映了这样一种假设:在一个社会中被普遍接受,这本身并不能赋予像通常以为道德判断所拥有的那种权威性那样的任何东西。至少非相对主义者常常就这样来想象相对主义,而且毫无疑问,某些相对主义者也想到了这种揭露式的主张。<sup>①</sup>

从非相对主义者的观点来看,对道德判断之重要性的这种挑战是个重大威胁。对于那些并不把相对主义看成一种形式的怀疑论的相对主义者而言,这也是一个重要难题。我相信,许多为相对主义辩

<sup>①</sup> 对这种形态的相对主义的相关回应就是为道德要求提供一种肯定的说明,就像我在前几章所做的那样。

护的哲学家认为他们自己是在为非怀疑论的相对主义辩护,或者如我要称呼的,“温和的”相对主义,根据这一观点,道德的要求是变化的,但并不由于那种理由而被看得不那么严肃。例如,菲里帕·富特就曾为一种温和的相对主义进行了辩护,迈克尔·沃泽尔似乎也是这样来理解他的观点。<sup>①</sup>在哲学之外,在我看来,人类学家是一些最常见的相对主义的支持者,人们经常把他们理解为把这种温和形态的学说记在心上,这再合适不过了。当他们规劝我们把其他文化的道德看成和“我们的一样好”时,他们的意思是要挑战他们看做我们的这种没有根据的优越感的东西,而不是提出,我们的标准或者其他文化的标准都不值得认真看待。关于相对主义最吸引我的问题是,一种温和形态的相对主义是否以及如何才能够是正确的。这是以下两节的主要关注点。

问题在于,不同的人如何能够有可靠的理由认为不同的标准具有道德标准所拥有的那种特殊重要性。当然,关于这究竟是一种什么样的重要性还有不同意见,但是,用通常的术语来描述这里所说的这种重要性,而不用加进相对主义者显然会拒绝的那些要求,还是可能的。道德要求的三种相关特征在此具有特别的相关性。第一个特征是,道德要求是行为者有充分理由给予在第四章所描述的那种重要性和优先性的要求。如果有一些情形,在其中某人有充分的理由做道德所反对的事,那这种情形是非常少见的。第二个特征是,违背道德要求是内疚感的一种恰当根据,也就是说,是一种特别严肃的自责的根据(正如我在第六章谈到过的那样,关于这种责备的根据还有某种模糊性,不同的人可能用不同的方式理解内疚。)。这两种特征关系到对于一个行为的道德评价为了那个行为的行为者而必定需要的那种理由。第三个特征与对行为的道德评价对于行为者之外的人所具有的含义有关:道德要求是这样一种要求,违背了这种要求

<sup>①</sup> 见菲里帕·富特:《道德与艺术》及《道德相对主义》;迈克尔·沃泽尔:《正义、阐释和社会批评的领域》及《道德底线论》(*Moral Minimalism*)。吉尔伯特·哈曼也把他为之辩护的相对主义看成一种非揭露式的观点。见吉尔伯特和汤姆森:《道德相对主义与道德的客观性》,第5—6页。

就给予受害者和其他人提供了怨恨和愤慨的根据,相反,如果一个行为得到了相关道德标准的允许,那么,受其影响的那些人就有理由接受它而不反对。宣称某些标准除非有人认为它们是得到支持这三种特征的理由支持的才是道德标准,这并非似乎有理的,因此,说其他人把某些标准看成道德标准,除非有人认为他们相信这些标准得到了这种理由的支持,这样说也并非似乎是有理的。

于是,为温和的相对主义的辩护就要论证,不同的人都可以有可靠的理由(也许是不同的理由)把这种重要性赋予不同标准。这导致了关于相对主义(至少是温和的相对主义)如何与其他观点相区别的问题。如果为温和的相对主义辩护一定要从某种关于什么可以赋予那种标志着作为道德标准的标准之重要性的概念出发,那么,它一定要从某种道德概念出发。为了把温和的相对主义与“变数普遍论”区分开来,那么,就必须在于关于什么可以赋予道德原则拥有的那种地位的概念,和所有其他道德原则都必须以之为基础的一种实质性标准这两方面之间加以区别。这里当然有一种区别,但是它不会是一种明显的区别,因为对那些可以赋予道德地位的考虑之似乎有理的说明都不能使“哪些原则可以有那种地位”的问题完全悬而未决。因此,我认为,“相对主义”的边界不可避免地多少有些模糊不清了。有些时候,一种特定的观点是否应该算做相对主义的,并不清楚,而且在这种情形下,有这样一种倾向:通过询问这种观点是否会有那种揭露的效果(非相对主义一般认为这种效果是骇人听闻的)来判定情况。这是很不幸的,因为在其他事物当中,这种方式预先排除了那种温和的观点,我相信,很多相对主义者都想为那种观点辩护。我断定,关键的问题不应该是是否可以把一个观点恰当地称为相对主义的,而是它认为道德标准要有一种什么样的基础以及它在这些标准方面考虑到了多大的变化范围。

人们熟悉的一种温和相对主义的形式是上面提到过的那种非揭露型的关于“社会常规”的观点——这种类型拒绝这样一种假设:社会常规的基础并不足以给予各种标准以道德权威。这种观点认为,人们有理由把一个标准接受为具有高于一切的重要性,前提是,如果

该标准被承认为在他们共同的生活方式中具有这种地位,而这种生活方式是他们有理由重视的,并打算继续这种生活方式。这种观点还认为,不同的人有可靠的理由接受不同的道德要求,因为他们有理由重视对不同生活方式的遵循。<sup>①</sup>

“生活方式”这一说法可能包含许多不同的东西。关于其中的一些,可以称为“习惯和传统”的那些,刚才描述的那种说明就相当有说服力。假设我认为以某种方式穿着,通过某种穿着表现我对其他人的尊重,遵循某种关于家庭关系的规定的规定,遵守某些节日,以及熟悉一段特定的历史和文化,这些都很重要,因为这些是我成长于其中、并想仍然作为其中一部分的那种生活的要素。这一事实给我提供做这些事的理由(至少最初看来是如此),以及选择这些生活方式而不是其他生活方式的理由。也许我会认为,在某一方面,这种生活方式“比所有其他的更好”,但是,对我来说,没有必要为了有可靠的理由去遵循这种生活方式而这样想。<sup>②</sup> 为什么认为有某种“使它恢复正常”的概念,而且这种概念是在这样的问题上应该为之奋斗的呢?认真对待这件事将是不安全感、软弱(如尼采所言)和对优越感的愚蠢欲望(如相对主义者将要补充的那样)的标志。

这是一个人所能想象得到的明显的温和相对主义的好例子,人们不必削弱其所适用的那种判断的基础就可以接受它。遵循一种“生活方式”(一套习惯和传统)是我有理由去做的事,只是因为我是一个在这种特定生活方式中养育起来的人,因而这些习惯对我就有特殊意义。假如我出生在不同的地方,过着不同的生活,那么,我就不会有这种理由,而是有某种类似的理由来遵从不同的习惯。承认这种依存关系并不会削弱这些习惯对于我的效力,或者使遵从这些习惯仅仅成为一种我“只是偶然具有的”偏爱,因为这里所说的那些事实——作为一个已经有过一段生活的人,以及这些习惯对他有一

<sup>①</sup> 迈克尔·沃泽尔在前面的注释中提到的《正义、阐释和社会批评的领域》一书中为这样一种观点进行了辩护。

<sup>②</sup> 斯图亚特·汉普歇尔强调的一种观点。例如,见《道德与习俗》。

种确定的意义——给我提供了实质性的理由去这样行动。为了使习惯和传统具有这种效力,没有必要让这里所说的那个群体的每个成员都遵从这些习惯和传统。作为该群体的习惯,要有意义,只要它们得到广泛遵从和重视就足够了。一旦是这样一种情况,刚才所描述的遵从这些习惯的理由对该群体中的任何人就都是有效的。其他并不重视这些习惯或者并不打算遵从它们的人,就不需要接受它们。

与任何相对主义的论点一样,这一论点也包含了一种关于人们有理由做什么的一般主张,就是那种主张:某个行为是一个人所属并重视的群体的传统所要求的,这个事实可以构成一种强有力的明显理由让他或她这样行动。然而,这并非“变数普遍论”的一种情形。一个人必须遵循作为其生活方式之一部分的传统的理由,取决于那些行为和那种历史对于这个人所具有的特殊意义。一般来说,它们不需要从“传统”的价值中获得这种重要性,或者也不必从一条规定一个人应该遵循其群体之习惯的原则中获得这种重要性。用这种抽象的方式来陈述,这里所说的这种理由在很大程度上就失去了它们的效力(当人们开始笼统地谈论“传统的价值”时,他们常常就几乎不再关注他们自己的东西了。)

我们很容易看到,一种有条件的道德相对主义的辩护者为何会想采用这种说明,即,认为所有道德标准的权威性都来自于它们是人们生活方式之一部分这一事实。这样一种观点看来是有吸引力的,理由至少有两条。第一,因为一个人的生活方式的必要条件可以提供颇具重要性的理由,这种观点提供了我在第四章称为对道德动机的实质性说明的东西。对于这样一种说明的辩护者而言,通过对照,并非以一个人的生活方式为基础的理由看来可能令人难以置信地就是形式上的和抽象的(就像前一段提到的那种抽象价值一样)。第二,由于生活方式并不仅仅是一种抽象的价值或者个人的理想,还是一些与其他人共享的东西,这种说明似乎就把握了道德理由在本质上是人与人之间的性质,并且就能够解释为什么违背这些理由而行动可以是内疚感和破坏与其他人有价值的关系的感受的诱因。



但是,这种道德相对主义仍然有一些难题。首先,正如我在上面谈到的,“生活方式”的说明最明显地适用的一些事物——我称为习惯和传统的东西——提供的理由看来在一种重要的意义上是可以选择的。那些想按照其群体的习惯和传统生活的人可以有可靠的理由这样做,但是,在同样地位上的其他人他们不想这样生活,就不会因未能遵从这些习惯和传统而容易受到合理的批评。因此,这样一种观点不能够说明道德要求的那种特殊力量。

有人可能这样来回答:当某人处于一种与他人分享一种生活方式的处境中时,却未能认为他自己有充分的理由这样做,这就具有一种重要性,从那些确实分享这种生活方式的人的观点来看,这种重要性类似于未能看到道德理由的说服力之重要性。那些未能看到这些理由是充分理由的人在其他人看来,似乎将要被一种重要的隔阂与他们分隔开来。然而,正如我在第四章所说的,有许多这样的隔阂,打破这种隔阂并不像打破那种把我们与那些拒绝任何牵涉到他们的行为对我们的可证明正当性的理由,或未能看到这些理由的力量的人分隔开的隔阂那样重要。

第二个难题是,一种生活方式的基础看来不能以其自身说明上面提到的道德标准的第三种特征,当一个行为得到这样的标准准许时,那些受到其影响的人因此就有充分的理由接受它而没有异议。一种行为是作为一种生活方式一部分的标准所要求的,这一事实可能给予了那些重视这种生活方式的人以理由来作出这一行为,但是,它并不保证其他人(尤其是在同一社会中反对其“生活方式”的成员)有理由接受这一结果。因此,相对主义的反对者通常诉诸这样一种可能性:一个社会中被接受的规范可能许可包括了以恐怖方式对待人们的行为。<sup>①</sup> 在回应这些反对意见时,沃泽尔论证了这种真

<sup>①</sup> 看来,那些为相对主义辩护的人一般都把关注的焦点放在道德要求怎么能行动者提供行动的理由上,而反对相对主义的人则把注意力放在这些要求如何能够保证这些行为的受害者有理由接受它们的结果上(对反相对主义者的动机的特征描述可能会让尼采发笑,即使他并不认为自己是相对主义者)。

实的例子是不大可能出现的。<sup>①</sup> 他主张,在一个社会中,在相当长的一段时间内很可能得到广泛接受的任何道德观点,将至少必须对其所有成员的基本利益给予口惠。这不仅是确保统治集团的顺从所需要的,也是为了使道德观点从统治者的观点来看发挥其功能,让他们感到他们地位的正当性得到了证明。结果,沃泽尔宣称,虽然这样一种观点的单独的要素看来可能允许不合理的行为,这种观点作为一个整体却将提供一种根据,来论证这些行为是不可接受的。

这一主张过于乐观,给一些人留下深刻印象。但是,无论它是否正确,合格的相对主义的某些辩护者感到需要作出这样一种主张这一事实都表明,他们并不想主张,任何一套在一个社会中被广泛接受的规范都会有那种道德力量。然而,他们被吸引到把道德要求建立在一个社会的“生活方式”的基础上这一观点上,至少出于两个理由。第一,如上面提到的,他们把生活方式看做提供了一个明确的动机来源,与它相比较,更为普遍的要求看来是难以置信地抽象。第二,他们相信,在适当的社会条件下,能够拥有道德力量的原则其范围比他们认为许多“普遍主义者”(universalists)所允许的范围更广,而且因此,他们就被吸引到一个可以准许这种更大的可变性的道德概念上来。

我相信,我的那种契约主义对满足这两种关注大有帮助。对他人的可证明正当性的观念提供了一种对道德动机基础的实质性说明,我要论证,这一观念在任何在道德上可以辩护的生活方式中都一定能够得到承认,并体现这样的生活方式。<sup>②</sup> 在下一节,我将通过论证我在前几章为之辩护的表面的“普遍主义”观点可以顾及在道德评价的标准方面比人们可能以为的要更广的范围的变化,以及论证它事实上能提供一种可辩护的相对主义可以要求的一切,来提出

<sup>①</sup> 沃泽尔:《解释与社会批评》,第40—48页。对关于任何制度(在这种情况下是法律制度)都必须具有的内容(如果它们要被普遍接受的话)的一种经验的断言的类似用法,见H. L. A. 哈特在《法律的概念》中关于“自然法的基本内容”的讨论,第189—195页。

<sup>②</sup> 沃泽尔看来至少接受了这一观念的一种解释性作用,如果并不必然是一种规范作用的话。见《解释与社会批评》,第46页。

第二种关注。

### 3. 契约主义和相对主义

根据我提出的契约主义的观点,在一种语境中可能是不正当的行为在另一种语境中在道德上可能是无可非议的。之所以会形成这种情况,有一些不同的理由。先考虑一下这两个方面,在这两个方面,社会习俗或者“生活方式”中的差异可以对根据契约主义何为正当或不正当的问题有很大影响。

第一类是由那些情形构成的:在这些情形中,需要某种原则来控制一种特殊的活动,但是也有一些不同的原则以没有人能够有理由拒绝的方式做到这一点。我所称的既定惯例原则(*principle of established practices*)认为,在这种境遇下,如果这些(不可拒绝的)原则之一通常(它不必是全体一致同意的)在一个特定的社群中被接受,那么,仅仅因为违背这一原则适合于一个人的便利而去违背就是不正当的。我相信,考虑到需要某些原则来控制这里所说的那些活动,这种高等级的原则是没有人能够有理由拒绝的。通过比较,拒绝任何允许人们违背(只要他们愿意这样做,或者喜欢另一种选择)这些既定惯例之一的原则,都会是有理由的。要拒绝一条要求一种惯例被全体一致接受以便有约束力的原则也是有理由的,因为如果要求全体一致同意,惯例就非常难以确定,它们要满足的需要就非常可能得不到满足(为了防止使负担过重的惯例成为有约束力的而坚持全体一致同意是不必要的,因为既定惯例原则只支持那些本身不能被有理由拒绝的惯例。)<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 如我所言,既定惯例原则不同于罗尔斯的公平原则,差异在于,作为一种受惯例约束所需的条件,它并不要求一个人已经自愿接受了它的好处。在这方面,它更像罗尔斯所称的正义的自然责任。我为它提供的论证与罗尔斯为这种自然责任提出的推论类似,尽管他的讨论集中在政治和经济制度的例子上,那是他的理论主要关注的问题。见《正义论》,第51—52节,第333—350页。

要明白这种原则是如何发生作用的,让我们来考虑一下个人隐私权的需要,作为例子。人们需要能够管理他们的部分生活,未经他们许可的其他人不得监视,并且人们通常需要有某种形式的私人交流。但甚至在一个特定的社会之内,也有许多不同提供这些需要的方式——界定“私人”与“公共”空间之间的边界的不同方式,以及界定交流形式的不同方式,其他人没有经过明确同意就去听或者看这些交流就是不正当的。因此,从既定惯例原则可以得出,当某些不可拒绝的隐私规则在一个社群中被普遍接受的时候,用这些规则禁止的方式去听、观察或者打扰人们就是不正当的。不必为了使这些规则在这方面成为有约束力的就要全体一致接受。可能总是有一些反对者,也许包括某些(错误地)相信整个隐私观念是一个坏东西的人。因此,这种说明能够解释,在某些形式的相对主义中,什么是令人迷惑的,一种惯例在一个特定社会中被普遍接受、但不是被全体一致接受这一事实,如何能使这种惯例在道德上对所有的人具有约束力。然而,可以这样解释的情形并不是相对主义的例子,而只是我所称的变数普遍论的例子,因为这些可变的惯例的道德效力是由诉诸一条单一的实质性道德原则得到解释的。

在不同社会条件下,人们会有不同的一般理由来拒绝提出的原则,从这个事实产生了某种接近于相对主义的东西。这里,个人隐私权又提供了一个很好的例子。在不同的社会中,人们有不同的理由想要保护他们的一部分生活和交流不被公众观看。例如,不同的社会可能有不同的、普遍流行的个人尊严观念,以及关于一个人生活中的一些方面的观念,让其他人看到了这些方面是羞耻的或者令人困窘的。不同的社会关系体系也带来了对私人交流的各种形式的需要。例如,在我们的社会中,商业事务采用的特殊形式产生了对私人交流的特殊需要(诸如能够出示某人的信用卡号给销售者而不让其他人知道)。金融问题对于我们所具有的特殊重要性给了我们理由想要得到关于我们资金的真相,例如我们的银行余额、收入和负债水平,这些都不要公众知道。这里,全体一致同意也是不需要的:并非每个人都必须同意,当某人处于某个位置上,被陌生人观察是令人羞

辱的;或者要能够参与某种机密的金融事务是很重要的。在确定是否可以有理由拒绝把一条原则运用于某个社会时,重要的是,在那个社会中,处于该原则所描述的那些地位上的人们是否有可靠的理由想要得到某种机会或者某种形式的保护。

这种对人们拥有的理由的强调,把我正在为之辩护的那种观点与应该反对的那种形式的相对主义区分开来了,这种相对主义宣称,对于其他社会中的人们来说,用我们不会接受的方式对待他们是允许的,因为他们并不像我们那样重视隐私权,或者个人自由,甚至生命。关于“他们”事实上想什么的断言(尤其是关于“他们”所有的人想什么的断言)通常是值得怀疑的。但是,这样诉诸所谓的差异也可能在更严重的程度上引起反对。无论“他们”或者他们中的某些人事实上可能想什么(例如,他们可能已经对苛刻的对待习以为常,并且认为这是不可避免的),他们事实上拥有和我们同样的理由想要不受到这样的对待,这经常看来是很明显的。相对主义未能认真对待这些理由,它就可能被作为思想开通和宽容的范例推举出来,但它实际上显示了缺乏对这里所说的那些人的尊重。我所辩护的那种观点考虑到了这种反论据,因为它认为是基本的东西并不是人们实际上想的或希望的,而是他们有理由想要得到的东西。<sup>①</sup>但是,人们有理由想要得到的东西也确实取决于他们所处的条件,而且在这些条件中,有一些关于在他们周围的大部分人想要什么、相信什么和期待什么的事实。

在那些有不同形式的交往的社会中,或者在那些流行着关于个人尊严的不同观念的社会中,人们一般都有不同的理由想要得到隐私权规则提供的种种形态的保护。当情况如此时,那些没有人能有理由拒绝的规则(而且因此如果被普遍接受了就变得有约束力了)

---

<sup>①</sup> 这并不是说,与他们的愿望相反,以他们自己的真实利益的名义去干涉是允许的。因为,正如我在第六章中说的那样,人们有理由想要的一种东西就是能够用某种方式控制他们的生活,他们实际上想要的东西对他们会受到如何对待有很大影响。但是,这种情况与实际愿望并不是基本的东西这一事实是相容的:人们有理由想要什么决定了他们事实上想要的东西如何和何时有很重要的道德影响。

就会是不同的了。在那套可能的、没有人能有理由拒绝的惯例中的差异也可以直接导致关于哪些行为是不正当的不同结论,而不必诉诸既定的常规。一种行为会被没有人能有理由拒绝在一个社会中使用的关于隐私权的任何规则体系所禁止,却可能得到没有理由被拒绝在一个不同社会中使用的每一个体系的允许,在该社会中,人们不需要那种行为会去干涉的那种保护。因此,在不知道哪些不可拒绝的规则已经在两个社会中都被接受了,并且由此也完全不用诉诸既定惯例原则的情况下,就可以得出结论:这样一种行为在第一个社会中将是不正当的,并且在第二个社会中也

是不正当的。说这里不需要诉诸一条普遍原则,该原则认为侵犯某人的隐私是不正当的,那是毫无价值的。这种普遍的陈述道出了一些正确的东西,但是,在我们知道在这里所说的那种社会中的人们有理由拒绝哪些更为具体的原则之前,而且在大多数情况下,是在我们知道这些原则中的哪些在所争论的那个特定社会中已经被接受之前,这种陈述的内容是不确定的。“侵犯隐私权是不正当的”这个普遍陈述仅仅概括了用这些其他方法所得出的结论,而且不需要借助它以便解释它的特殊例证为什么是正确的。<sup>①</sup>

我刚才描述的这种变化——在人们有理由在不同社会中拒绝的东西之中的变化中产生的关于什么是正当的或不正当的问题之中的变化——看来比我先前提到的那些情况更像真正的相对主义的例子,而且许多被列举出来作为相对主义(或者至少作为“普遍主义”的反例)实例的例子似乎都属于这一类。例如,沃泽尔论证过,正义问题的答案取决于他所谓的善(goods)的“社会意义”。<sup>②</sup> 在他使用这个词时,它包括几种不同的东西,但是在一类主要的情况下,它指

<sup>①</sup> 因此,这可以算做沃泽尔所称的“反复”原则,而不是一种自立的普遍规范。见《道德相对主义》,第6—9页。

<sup>②</sup> 参见沃泽尔:《正义诸领域》,特别是第6—20页。在沃泽尔的讨论中,听起来似乎道德后果可以直接从“社会意义”本身读出来。通过比较,我试图表明,他称为社会意义中的差异的东西,在更大的(契约主义)对正当和不正当的说明的框架之内如何能有道德意义。

的是社会因素确定人们一般想要得到某种善或者能够以某种方式利用它的理由的方式。<sup>①</sup> 在从事某种活动的时候被陌生人观察是令人感到羞耻的这一观念,或者这削弱了该活动的个人意义这一观念,在这种意义上将是“社会意义”的一个例子,同样,使一个人的金融状况的细节广为人知,这让人窘迫,并且也可以把一个人置于经济上不利的地位,这样一个事实也是这种例子。如果这是正确的,那么,我在上面用隐私权的例子论证的东西,用沃泽尔的话来说,就相当于那种主张:正当和不正当问题的答案可以依赖于社会意义,因为这些意义能够影响人们拥有的拒绝某些原则的理由。

我并不是要宣称,社会意义单独确定了什么是正当的和不正当的。不如说,我所做的是把这些社会意义置于更大的契约主义的道德框架之内,以解释它们如何能有道德效力。因此,就不能似乎有理地把我所提供的东西称为相对主义的观点。然而,正如我上面论证的那样,任何温和形态的相对主义都必须对关于什么是正当或不正当的不同判断怎么都能拥有道德效力提供某种解释。我提供的说明具有这种优点:它解释了在不同社会中,关于何为正当的不同结论其正当性如何可以在道德一词最严格的意义上作为道德结论得到证明。我的说明没有把这些判断作为产生于任何实质性普遍原则的东西提出来就做到了这一点。它当然是一种温和的说明,尽管不是相对主义的,它解释了正当和不正当的标准如何能拥有相对主义者所赞成的那种可变性。

#### 4. 相对主义与更宽泛意义上的道德

当我们考虑到“道德”一词通常包括了比契约主义寻求描述其特征的关于正当和不正当的道德要多得多的内容时,在道德评价的标准上更大范围变化的可能性就出现了。人类学家已经研究过的许

<sup>①</sup> 我在《局域正义》中讨论了沃泽尔关于“社会意义”的例子的多样性。

多变化形式,当这些变化形式第一次被报道的时候,可能震撼了欧洲人的道德情感,它们包含了诸如性行为、婚姻和血缘关系结构中的变化之类的东西。这些形式仅仅在更宽泛的意义上才是“道德”的一部分,有些人可能说它们根本不会提出道德问题。但是,由于这些惯例常常被列举出来作为道德相对主义的例子,考察一下这种更宽泛意义上的道德之内温和相对主义的可能性就是值得的。

然而,作为一个预备性的问题,我要谈谈两个方面,在这两个方面,道德价值在这种宽泛意义上并非与在严格意义上的道德无关,后者是我主要讨论的。首先,否定地说,只要这些价值处理的行为形式包含与其他人的关系以及对其他人的处理方法,它们可以要求或者允许的东西就受到严格意义上的道德的限制,我一直将其特性描述为对他人的可证明正当性的要求。例如,包括了贬抑或者奴役他人的性行为或者家庭制度在道德上就是被排除在外的。其次,肯定地说,在更宽泛意义上的道德要求一个人做的事情的一部分可能也只不过是关于正当和不正当的道德所要求的。例如,按照上面隐私权的例子所提供的模式,一个人可以说,任何社会都需要有某种系统的方式来照顾、培养和教育儿童以及照顾老人和弱者。有许多方法来做这件事——有许多方式把责任指定给父亲、母亲、兄弟姐妹、孩子、老师和职业护理人员——他们满足刚才提到的严格意义上的道德的“消极”要求。<sup>①</sup>于是,如果这些可接受的系统之一在一个社会中被普遍接受,那么,从既定惯例原则就可以得出,对于该社会的成员来说,未能履行这一系统指派给他的责任就是不正当的。

但是,并非这种宽泛意义上的道德价值所要求的一切行为都可以用这种方式得到。例如,个人的荣誉和优秀之理想所包含的东西就比我们对他人负有的义务要多。甚至在这些道德价值之一所要求的东西与我们对他人负有的义务相一致的时候,该价值也有可能无法用这一事实完全说明。我们尊重他人隐私权的道德理由似乎可以

<sup>①</sup> 由于与隐私权的例子中提到的一样的理由,这些否定要求在每一个社会中都不会是相同的。例如,孩子们成为自立的成人所需要的准备不会总是相同的。



用我在上面概述的那种说明充分地解释,但是,正如我在第四章论证的那样,我们做一个好父母或好儿子或好老师的理由超过了在此基础上能够解释的东西。于是,我的提议就是,在这种更为广泛的领域内,有许多不同的价值,它们值得尊重,并且评价标准的多元化也许就来自这一事实。这里有三类可能的例子。

第一,不同的爱国主义概念包括了不同的、关于要求个人为了他们国家的利益或荣誉作出牺牲的水平的观念。当然,爱国主义可以仅仅按照对一个人的同胞的义务来理解,但是,我在这里想到的是超乎此观念的概念。有的人可以认为爱国主义理想是一种道德标准,并且会由于没有达到它的要求而自责,即便这些要求超过了严格的关于正当和不正当的道德的要求(当然,只要它所要求的東西是与这种更严格意义上的道德相一致的)。接受这样一种爱国主义概念,然而又达不到它所要求他们的标准的人就会感到内疚——不是因为辜负了他们的同胞,而是因为沒有充分重视他们的国家,或者没有恰当地对这种价值作出回应。

第二,正如亚当·斯密关于对拦路劫匪的承诺的讨论表明的那样,荣誉观可能要求遵守诺言,即便因为该诺言是被迫作出的,一个人也不会通过违背该诺言而不公正地对待受约人。与此类似,强调个人力量之价值的关于荣誉的理想可以要求一个人不要向勒索者或恐怖主义者的威胁屈服,一个坚持这种理想的人如果屈从于这种压力,就会感到在道德上受到了损害。我们可以理解这样一种观点,甚至发现它是令人钦佩的,即便我们自己持有一种实用主义的态度,赋予对无辜生命的保护很高的价值。

第三,关于家庭关系的不同概念可能不仅要求一个人为了其家庭而在个人目标上所做的不同水平的牺牲,而且还可能赋予特定的家庭联系以不同种类的重要性。例如,当一个人在确定他是否和某个人结婚,或者是否必须作出某种牺牲以防破产的时候,在第二代堂兄弟与第三代堂兄弟之间的区别,或者在第二代堂兄弟与一个没有任何关系的人之间的区别有多重要呢?不同的家庭观都值得尊重和采纳,然而,对这些问题的回答却是迥然不同的。

这样一些道德理想的多元性的可能性提出了两个问题,它们都涉及某个怀有一种理想的人应当如何看待并未怀有该理想的其他人。第一个问题,如果某个怀有特定理想的人断定,其他没有选择这一理想的人不可能因为没有这样做或者没有达到它的要求而受到指责,那么似乎就可以得出,也是在他自己的事例中,理想提供的理由最终一定只能以他的个人偏好为基础,或者以一种选择为基础,这一选择可能是毫无错误地通过其他方式作出的。这似乎把一种理想的权威庸俗化了。例如,怀有爱国主义理想或者荣誉理想的人通常不会把这些看成纯粹个人偏好的事。虽然这第一个问题涉及其他人之缺乏选择一种理想的理由对于某人自己遵从这种理想的理由所具有的含义,第二个问题却涉及一个人对于这些其他人应有的态度。对于一个人与他们的关系来说,他们并不共享这一价值这一事实的意义是什么?第一个问题产生于我在第一章中所说的理由判断的普遍性;第二个问题是关于这些理想的重要性问题,类似于我在第四章第4节所讨论的在严格意义上的道德理由之重要性问题。

要回答这两个问题中的第一个,关于我在考虑的那些理想的那种多元论的辩护者可以作出如下论证:有许多理想值得选择和坚持,有时一个人可能选择这些理想中的一个而不是另一个,因为他或她发现它有吸引力、合适。例如,某人从气质上说更适合强调个人力量和独立的理想,其他人则更适合强调团体成员关系以及与其他人的亲密联系的价值理想。然而,一个人选择的理想常常依赖于机会,像她碰巧遇到的理想,或者她在其中成长的群体的理想,或者她遇到的某个人的理想,而且她特别赞赏它。人们怀有的理想依赖于这种因素这一事实,并不会通过使这些理由仅仅成为一种偏好、抑或是个体心理的怪癖,或者偶然的社会环境的问题,而使得坚持那些理想的理由庸俗化。当有可靠的理由认为一个人的理想值得尊重时,这些理由也提供了可靠的、坚持该理想的理由——尽管其他偶然因素决定了一个人将要选择哪种理想,尽管其他理想也值得坚持。

现在转到第二个问题,一个凭着一种理想而活着的人,应当如何看待其他在他们的生活中并不看重那种理想的人呢?某个非常重视

某种特定的爱国主义概念或者荣誉、或者家庭关系的人如何看待一个无视爱国主义或荣誉、或者对待堂兄弟像陌生人一样的人呢？如果像我所论证的那样，这些其他人可能同样怀有他们自己有价值的理想，我们不应该因为他们不遵从我们的理想，就认为他们在道德上是不完善的。例如，某个非常重视爱国主义的人，他可以恰当地对另一个人表示不满，那个人只是由于懒惰和自我放纵就忍受不了、甚至想都不能想什么是值得做的事这样的问题。但是，他仍然应当能够尊重另一个并不爱国的人，因为她强烈地服膺于个体独立的理想，为了她自己和其他人，她愿意付出重大个人代价而捍卫它。固然，即使这样的人不应该彼此轻视，他们仍然在一个重要方面被他们所致力的事分隔开来。但是，如我所论，这种隔阂不同于那种把我们与那些不为对他人的可证明正当性的要求所动的人分隔开的隔阂，也没有那种隔阂那么严重。虽然在这方面被分隔开来的人重视不同的东西，但是他们仍然会认为彼此都是有价值的。

这种形式的多元论并不需要关于其他人的理想之价值(merits)的判断悬而不决。恰恰相反，它坚定地依赖于对它们的价值(worth)的判断。要为这种关于特定理想的价值的判断辩护，需要说的还多得多。例如，一些爱国主义的概念可能由于其过度的民族主义特征就不值得采纳，而且有些爱国主义甚至与我们对他人应有的关注不相容。还有某些家庭关系概念可能是可以允许接受的，但可能得不到足以使它们成为道德理想的那些理由的支持。我没有足够详尽地提出过任何理想来解决这些问题。不如说我一直提请人们注意的是一种可能性。在我看来，极有可能有多种多样的、互不相容的理想是值得接受的，要假设某些常被称为相对主义的主张根据这种多元论的模式事实上得到了较好的理解，这似乎是有道理的，正如主张值得接受和尊重的理想的范围比我们通常所认为的更为广泛一样。

这种道德理想是个人而非群体持有的。如果我们说某个社会的成员——例如古斯巴达的公民——赞成一种团结的理想，该理想要求他们为共同利益作出巨大的个人牺牲，这只能是对该社会个体成员之承诺的概括。就此而论，这很可能只是大致上正确的。在任何

规模的任何社会中,经过相当一段时期,关于这样一个问题就一定会有一种分歧,而且一个社会的许多成员、甚至是大多数成员都怀有一种确定的理想这一事实本身,也并没有为批评该群体的其他成员没有达到这一标准提供基础。如我提到过的,有一些方式,在一个特定社会中被广泛持有、但并非全体一致持有的价值观可以以这些方式产生对该群体所有成员有约束力的义务。罗尔斯的公平原则提供了一种方式:如果一种为共同利益而牺牲的理想是公平的,那么,一个已经自愿接受了其他人遵从这一理想带来的好处的人反过来就可能没有义务作出牺牲。<sup>①</sup> 干扰其他人有理由的期望也可能是不正当的。例如,如果在我的社会中,人们通常期望家庭成员以某种方式彼此支持,那么,即使我没有从这种惯例中得到好处,对我来说,听任其他人由于他们的期望(那也是我会关注的)而遭受损失也是不正当的。我至少应该警告他们在这一方面不能依靠我。<sup>②</sup> 但是,孤立地看,一个社会中的大多数人怀有某种理想这一事实并没有为批评该社会中的其他成员不追求这种理想提供根据。

然而,在一个群体中很多人都怀有一些理想的事实可以在一个不同的方面是相关的,不是因为这些事实把某些理想确立为在道德上具有权威性的,而是因为它们影响了个体能够选择的理想的范围。正如我已经提到的,在许多情形下,一个人选择由某种理想塑造的一种生活方式将是没有意义的,除非他周围还有其他人共同拥有这一理想,并形成了能够在其中实践这一理想的社群。例如,友谊或家庭生活的理想,没有其他人共同拥有这些理想就不可能实现。此外,一个人生活于其中的那种社会和在该社会中得到承认和体现的那些道德观念,可以对一个人了解某些理由的说服力有多容易或多困难有很大影响。这能够影响个体由于没有达到道德要求而遭受的那种批评和指责,即使它并没有改变他们不那样做就是不正当的这一事实。

<sup>①</sup> 见罗尔斯:《正义论》,第112页。

<sup>②</sup> 看来既定惯例原则可能也可以迫使人们遵守一种被广泛持有的理想,但如果不需要持有这些理想之一而不是另一种已确立的理想,情况就不会是这样。

例如,我们来考虑一下一个生活在一个极其不公平的社会中的有良心的人。这样一个人可能同情他人,并尽力得体地对待他们,至少在他所处社会当前惯例的约束之内这样做,然而,他或许未能认识到这些惯例是如何错误的。例如,他可能至少在某种程度上理解那些处于最不利地位的人对那些惯例的反对意见,然而,他相信没有理由拒绝这些惯例,因为他看不到会有什么替代的办法,或者因为他高估了放弃那些惯例所要付出的牺牲。

在这样一种情形下,下述所有情况都可能为真:第一,这里所说的那些惯例在道德上是应该反对的,这些惯例的受害者的抱怨其正当性是得到了证明的。第二,尽管个人没有什么可做的来改变这种境遇,不过,如果有一些事他可以说的话,诸如让其他人知道他们的惯例不公正,但是却难以找到可以替换的做法,或者修正他的个人行为来避免利用这些不公正的惯例,那么,这个人不做这些事情就是不正当的,由于这个缘故,就容易受到道德批评。第三,如果一个人尽管凭良心尽力要成为“有道德的”,而未能做到这些事情是由于(考虑到其处境)在正确评价这些道德事实上的困难,上述这种批评就是有保留的(尽管并不排除批评)。这样一种情形可能像我所解释的苏珊·沃尔夫的例子中那个女人的情形一样,那个人未能明白给她朋友买一件礼物的理由,尽管她凭良心尽力去理解做一个好朋友包括什么。<sup>①</sup> 在这两种情形下,错误都不是由行为者的良心排除的,而是它被变成了一种不同的错误。

这种思路可能说明了在一个冷漠的社会中,某些人对行为者作出道德判断时的不情愿,这种不情愿有时被用来支持相对主义的观点。然而,正如我刚才解释的那样,它不是一种形态的相对主义。在我提到的那些情形下,统一的道德标准被运用于不同社会的惯例以及在那些社会中的个体行为。唯一的可变性在于行为者由于未能达到这些标准而具有的那种过失之中。

本章是以这样一个问题开头的:根据我所辩护的那种观点,道德

<sup>①</sup> 见本书第六章第5节。

原则是否是普遍的？现在我的答案可以概括如下。我提出的道德观可以看成包含了三个具有共同中心的领域。其核心部分包含无所不在的关于正当和不正当的判断。如果允许某种行为的原则是任何社会中的人们都能够有理由拒绝的一条原则，那么，“那种行为是不正当的”这一判断就属于这个核心领域。例如，“仅仅因为你不喜欢某人所属的群体，就杀死或者折磨他或她是不正当的”这一判断就属于这一类。超出这一范围的是关于正当和不正当的判断的领域，它们依赖于仅仅在某些社会条件下人们所拥有的拒绝理由。一些关于侵犯隐私权的不正当性的判断就是例子。包括在这前两个领域中的判断在完全相同的意义上都是关于正当和不正当的判断。它们仅仅在它们的根据依赖于社会条件的那些方面有差异。在我看来，这不是什么重要的差异；我提到这一点仅仅是为了给我的观点在其中允许道德评价的变化的那些方面提供一种清晰的说明。

386

第三个领域中的判断在一个更重要的方面有所不同，因为它们并不以我们对其他人负有什么义务这一观念为根据，而是以我们可能共同拥有的特定价值观的吸引力为根据。如果在更宽泛意义上的道德范围之内有一种价值观的多元性（这看来似乎是有道理的），它们是值得尊重的，在恰当的条件下，亦值得信奉，那么，这些价值观就可能支持相互间不相容的行为标准。

然而，还有一个关于在何种程度上可以称这些标准为“道德”的问题。在上面我提到了可以恰当地称为“道德”的标准会具有的三个特征。前两个是这样的道德标准：它们表达了行为者有理由认为是至关重要的要求，并且如果违背了它们就有理由感到内疚。对那些怀有所描述的那种理想的人而言，它所需要的标准很可能具有这些特征。可能的困难牵涉到第三种特征，它是这样的：违背了道德标准就会给其他人提供怨恨和义愤的理由，并且当一种行为得到相关道德标准的允许时，就给其他人提供了理由心甘情愿地去接受它。如果某人的行为与他或她所接受的理想相反，然而在某种程度上并没有违反其他道德要求，这就没有给其他并不共同具有该理想的人提供怨恨和义愤的根据（除非在行为者的伪善中）。更重要的是，就

一个行为得到某人的理想的许可或者是这种理想所要求的这样一个事实确保了其他人没有根据去抱怨它而言,情况之所以会如此,只是因为该理想整合了严格意义上的道德的要求。至于其他共同具有该理想的人,情况可能就不同了。或许,如果某个声称和他们共有这一理想的人背弃了这个承诺,他们就有理由抱怨。如果这样,那么,一种行为得到一种理想所需要的标准允许这一事实,就会保证其他共有这一理想的人没有提出这种反对意见的根据。于是,看来我讨论的这种理想所需要的标准只有在关乎其他共有这里所说的那种理想的人时,才会具有我认为属于道德标准的第三种特征。这再次阐明了严格意义上的道德与这种较大范围的价值观之间的重要区别。

## 5. 关于正当与不正当的分歧

在前几节,我在考虑道德标准中可能的变化时,已经论述了关于正当和不正当的道德,按照我的契约主义理论所描述的那样,把它理解为一个确定的点。我已经考虑到的那种形式的可变性一方面已经被限制在如我所描述的关于正当和不正当的道德所要求的东西之变化上,另一方面,被限制在道德理想之变化的可能性上,这些道德理想是与在这种意义上的道德的要求相一致的,但又超出了它们。在本节和下一节,我要考虑关于道德的这一核心部分以及关于我为之提供的说明的分歧的可能性。考察这些形式的分歧也会导致对我在本书中一直在进行的探究之性质的某些反思。

主张一个行为在道德上是不正当的,至少也就是主张它是被这样的标准所禁止的:人们有可靠的理由把这些标准看做一些要求,违背了这些要求就应该受到严厉批评。因此,关于正当和不正当的分歧至少可以采取两种形式。人们可以就相关标准的内容分歧——关于哪些行为是正当的、哪些行为是不正当的——他们还可以就这些标准所具有的权威的性质的分歧——关于什么东西使某些标准成为人

们应该认为它们具有这种重要性的标准。<sup>①</sup>当然,在这其中一方面有分歧的观点常常在另一方面也会有分歧。例如,某个持目的论的行为功利主义的人可能在这两方面都不同意我提出的契约主义观点。这样的人会相信,只有那些至少导致了不亚于可以得到的选择那么大数量的幸福的行为才是正当的,他还可能认为,这才是恰当的标准,因为只有最大幸福的目标能够提供道德原则所要求的那种有权威的支持。通过比较,某个认为行为功利主义的公式是评价行为的恰当标准,因为它是没有人能有理由拒绝的唯一原则——如果其动机恰当的话——的人,就会在这两方面中的第一方面而非第二方面不同意我对正当和不正当的说明。

这两种分歧实际上有多大程度经常是不清楚的,因为人们对他们承认的道德标准的理解一般而言是不成熟的,而且他们对这些原则的权威性之基础的概念可能甚至更不清楚。一些人有关于道德要求的最终根据的明确观点,例如,它一定在于某种形式的神的权威。其他人虽然相信(或者希望)有可靠的理由接受某些道德原则作为高于一切的要求,他们却可能完全不能确定这些理由是什么。这种不确定性是我在本书中从事这种哲学探究的基本动机(对前一群人中的那些人而言,他们感到自己已经知道道德的基础是什么,因此这种探究似乎就是不必要的。)

这种探究有两个潜在地冲突着的目标。一方面,它的目标是解释性的:从我们的道德经验出发,它试图描绘出构成我们通常看做道德的价值观和标准以及当我们把它们看成权威性的东西时所援引理由的一幅较为清晰的图景。另一方面,它的目标是批判性的,因为它必须处理这些理由是否具有所宣称的那种效力的问题,而且更宽泛地说,是否还有其他理由,也许是更好的理由,它们可能是最高标准的基础。我们可以从一个假设开始我们的探究:正如我们从直觉上理解的那样,道德拥有某些它所宣称的权威性,但是,这一假设容易

<sup>①</sup> 后者就是大卫·王(David Wong)的说法“当不同的人使用‘恰当的道德系统’一词时,该词可能有不同的外延”所描述的现象。见其《道德相对性》,第45页。



受到挑战。这两个问题对应于两个方面,在这两个方面,可以确定我们探究的主题——道德。一方面,较为具体地说,我们可以把“道德”等同于权威的特殊根源所要求的東西,我们(或许是不成熟地)意识到这种权威处在我們通常承认为道德标准的那些行为标准背后。另一方面,较为抽象地说,我们可以认为道德是那样一些原则所要求的東西,我们有最大的理由(无论这些理由可能是什么)把这些原则看做最终的行为标准,违背了它们就应受到严厉批评。

看来这两个目标可能走向了相互冲突的方向,至少潜在地是如此:一个目标走向对我们现在所相信的东西的仔细描述,另一个走向对我们接受一套标准或者另一套标准的理由的更为批判性的考察。然而实际上,我提到的关于我們从其开始我們的探究的立场的两个事实把这两个问题拉到一起来了。第一个事实是,我们常常对用来支持我们接受道德标准的理由究竟是什么并不是很清楚。第二个事实是,不过,至少在最初,我们很可能是要信奉这样的观念:这些理由(无论这些理由是什么)必须是可靠的理由。由于这两个事实,判定当我们认为道德标准是有权威性的时候我們想到的是什么理由的过程,就受到我们对各种候选理由之优点的评价的影响。在大多数情形下,确定我们相信什么就是决定要相信什么问题。<sup>①</sup>

即使这些问题在一定程度上是可以分开的,在本书中我也已经尽力要把这两个问题都谈到。我提出的契约主义观点引起了我的兴趣,因为它提供了一种对道德核心部分的说明,这种说明是符合我们的、或者至少是我的道德经验的——也就是说,它符合我对道德要求的内容以及支持它们的权威性的理由的理解。我也论证了,这些理由是可靠的理由;按照我提出的那种方式来理解,赋予道德的这一部分以通常人们认为它所具有的重要性以及对其他价值的优先性是有意义的。

这样一种探究可以被看做寻求批判性的自我理解,但这并非唯

<sup>①</sup> 关于智力状态的第一人称属性之透明度(transparency of first-person attributions of mental states),参见理查德·莫兰:《构建你的心灵:自我解释和自我构成》。

我论的任务。我是从我自己的道德经验出发的,但有一个假定,即,有一个“我们”,它是有代表性的——无论是我关于正当和不正当的观念的内容,还是我对它们的规范力的感觉,或者是我对什么东西可以算做认真对待它们的可靠理由的判断,都不是异质的(idiosyncratic)。这一假定不是没有保证的,因为我关于道德要求的力量的观念以及关于其内容的观念并非孤立地形成的,而是在与其他许多人的互动和对话中形成的。于是,在此基础上,我提出了我探究的结果,并欢迎读者进行你们自己的探究,看看你们的探究是否也会得出相同的结果。

390

一个人总是希望这种类似的考察会导致意见的一致,但是,可能其结果反而暴露出了意见更大的不同。像“我们用来支持我们的道德原则的理由是可靠的理由”这个假设一样,“当我们做关于正当和不正当的判断时,我们想到的是同一件事,有同样的理由支持”这个假设是可以反驳的,并且可能被解释这些理由是什么步骤推翻的。正如对其他人的可证明正当性的观念得到了澄清和阐明,某些人可能认识到它是他们关于正当和不正当的观念的基础,但是,其他人可能越来越确信,他们认为是道德的东西是颇为不同的——例如,它必须有宗教基础,或者以一个最大福利的概念为依据。

一种能够表明这种分歧的东西是人们关于道德的统一性的观念中的差异。作为我的分析的结论,我反复提到,我们通常称为道德的东西在动机上是多种多样的。我已经提供了一种对道德核心部分——我们彼此负有什么义务——的动机基础的说明,但是也论证了这并不能包括可能被视为一种道德要求的一切。其他人可能确信,在宽泛意义上的道德比这种观点容许的有更多的统一性。例如,有些人可能认为,同性成人之间的性关系是被一些要求所禁止的,这些要求具有与反对欺骗和谋杀的禁律同样的权威性。如果意见不同的各方没有误解他们自己的道德观点,那么,我们就不仅在性道德上有不同意见,而且甚至在那种支持我们双方都承认的那些道德要求的理由上也有不同意见。在这种情形下,我们对这些要求的态度将与这样两个人的态度一样:他们同意,在某种情况下打断别人的话是

不正当的,但是,关于反对这样做的理由会是什么则有不同观点,其中一个人把这种反对理由看做来自于“我们彼此负有什么义务”,而另一个人则把它看做以个人荣誉的理想为基础的。

不像那些关于某些标准要求的是什么,或者关于哪些标准可以声称具有由一类特殊的理由提供的那种权威性有不同意见的人的判断那样,在刚才描述的那方面有不同意见的人们的判断,并没有就一个单独的实质性问题——道德——作出互相冲突的主张。他们只是在抽象的意义上就道德有不同意见,在该意义上,道德被理解为指的是那些原则(不管这些原则可能是什么),人们最有理由(无论什么种类的理由)把它们作为行为的最终标准来接受,违背了这些标准就应受到严厉批评。

当我们发现自己和某人有这种分歧的时候,要问的第一个问题是,作为他们道德观念的基础的理由在何种程度上是可靠的理由。即使我们没有理由接受这种观念作为我们行为的最终标准,它的抱负可能也值得尊重。第二个问题是,他们的道德观点的内容与我们的道德观点之间的关系。这些观点在何种程度上重叠或者达成一致?如我在上面第2节提到的,我们有理由期待被一个群体的成员普遍接受为高于一切的任何一套标准将至少在表面上赞同据认为它们要被运用到其身上的那些人的主要利益。因此,即使一种道德观点本身不是契约主义的,作为一个实践问题,它也受到一种压力,这种压力的作用在于排除那些据认为要接受这种观点的人可以有理由拒绝的原则。除此以外,由于有可靠的理由重视与其他人的关系,这种关系以可证明正当性的要求为前提,如何最好地生活的概念很可能以某种形式承认这些要求,即使它们并不把对其他人的可证明正当性的观念作为基础。例如,许多宗教道德就把某种形式的金科玉律看成一种派生的原则。

然而,差异很可能仍然存在,根据这些差异,第三个问题就是这些其他人未能认识到我们看做支持道德最核心部分的理由的效力这一事实对于这些人的重要性。例如,设想一下这样一个人:他不承认我们彼此负有什么义务的一般要求,但是他仍然以一种个人荣誉的

理想,以仁慈、好心以及对我们的约束的要求为指导,他认为这些是高贵的人应有的品德。这样一个人可能不会对我们有威胁,而且在合作安排中可能是一个值得信赖的参与者。然而,我们与他的关系会受到影响,而且,根据这种特殊观点,某些关系会被排除。在每一种情形中都要问的问题是,这些影响究竟会是什么。这些问题相当于我在第四章中所称的道德理由的重要性问题。正如我在上面提到的,类似的、关于在那些怀有与我描述的关于正当和不正当的道德相一致、但在不同方面超出了它的那种道德理想的人们之间的关系问题产生了。他们对不同理想的接受标志着他们之间的鸿沟。但是,在现在争论的这些情形中,问题更为严重,因为在这些情形中,成问题的事情是我们是否彼此尊重以及如何尊重,而不仅仅是我们就什么其他价值观达成了一致意见。

## 6. 分歧与怀疑论

更进一步的问题是,其他人在这方面分歧这一事实,是否应该使我们修正我们对我们的道德观点提出的主张。道德方面的分歧这一事实有时在论证中为了一种形式的相对主义而被列举出来,这种相对主义比我在本章中讨论的那些更是怀疑论的。这些论证始于这样一些观察:有一些很认真的人,他们见多识广,看来不会犯逻辑错误,就正当和不正当的问题已经得出了稳定可靠的意见,这些意见与我们的观点是互相矛盾的。相对主义者们问:有什么根据认为我们、而不是他们“弄对了”?他们说,断定没有任何东西是正确的这似乎更有道理,也就是说,关于道德,没有“客观真理”。<sup>①</sup>

我在本书中提出的观点似乎特别容易受到这种论点的攻击。根据我的观点,道德判断和关于这些判断之权威性的主张就是关于人们有什么理由的主张。正如我在第一章中所说的,这样的主张其客

<sup>①</sup> 见 J. L. 麦基:《伦理学:发明正当与不正当》,第 36—38 页。

观性并不在它们所描述的独立于我们的某个主题的形而上本体之中,而在“有用正确的方式考虑这样的问题这样一种事情”这一事实之中——即,一个产生了稳定可靠的结果的过程,我们在这一过程中没有可靠的理由,就没有信心。但是如果不同的探究者(他们看来正在用正确的方法考虑问题)得出了关于有关正当和不正当的道德的互不相容、然而却是颇为稳定可靠的结论,这看来可能对我们的信心提出了疑问,因此就对这种主张的客观性产生了怀疑。

然而,作为这种论点之起点的分歧可以用不止一种方式来理解。可能涉及的各方最好被理解为持有关于同一实质性问题——例如,关于在我描述过的那种意义上我们彼此负有什么义务的问题——的互相冲突的观点。稍后我会回到这种可能性上来。然而,另一种可能性是,他们最好被理解为“重视完全不同的东西”。这事实上是J. L. 麦基对这种怀疑论论点的表述提出的解释。他写道:“简而言之,来自相对性的论证具有某种说服力,只是因为对道德规则中实际的变化,用说它们反映了生活方式的那种假设来解释,比用说它们代表了对客观价值的理解(其大部分是不充分的和严重歪曲的)的假设来解释要容易。”<sup>①</sup>

这种解释性的假设与我在前一节提出的可能性非常相似:那种常被描述为相互冲突的道德观点的东西,并不代表关于同一主题的相互冲突的意见,而是代表对完全不同的终极价值的承诺。这并不奇怪,应该会有这种意见的不同。毕竟,人们(包括我们自己)所持的价值观在很大程度上依赖于他们的特殊经验、历史和环境。我们所有的人都很可能把我们周围其他人重视的事物作为可能的价值加以考虑,并且很可能忽视其他可能性。此外,当某些东西具有显而易见的价值时,诸如人的生命或者人的自由,我们就很可能接受我们周围其他人所接受的对这种价值的解释,至少直到某个问题或者挑战迫使我们质疑这种解释为止。风俗、忠诚和其他具有相同想法的人令人鼓舞的支持,把我们的注意力引向把某些考虑作为理由,并阻止

<sup>①</sup> J. L. 麦基:《伦理学:发明正当与不正当》,第37页。

我们考虑其他理由,这些其他理由会与那些考虑相冲突,并削弱它们。

然而,这种对道德上的分歧的解释,并不会以相对主义的论证提出的那种方式得出关于我们的道德信念的怀疑论的结论。如我所言,那种论证的主要前提是一个一般论点:如果掌握了充分信息并且有良心的人们运用似乎是正确的方法探究某一主题,总是得出关于该主题的互相冲突的判断,那么,这就支持了这样一个结论——关于该主题的判断并不是那种可以在客观上是正确或错误的判断。这个一般论点本身是值得怀疑的,但无论一个人对它有啥想法,它也不能运用于如我们刚才解释的那些道德上的分歧的现象。根据刚才的解释,人们相互冲突的道德观点并不是对同一主题持续不变的探究得出的结果。它们代表了“关于同一件事”的互相冲突的判断,只是就它们被当做对上面提到的抽象问题的答案而言的,也就是那个问题:“最有理由(不管什么种类的)接受什么原则作为行为的最终标准?”但是,由于上段提到的理由,这个问题并不是大多数人都非常透彻地探究过的问题。即便是那些批判地考虑过那些支持他们自己的价值观的理由的人,也可能没有考虑过其他理由的价值,或者甚至不把它们看成是备选的理由。因此,由于在一般论点的前提中所陈述的条件在大多数被列举出来作为道德上分歧的例子的情形下没有达到,就没有得出关于道德信念之客观性的怀疑论的结论。

当然,有一些情形,在这些情形下,至少看起来达到了这些条件——在这些情形下,人们看来具有几乎一样的关于正当和不正当的概念,却在关于哪些事情是正当上的分歧,即便经过了仔细的反思也是如此。当我们面对这样一种情形时,有若干种可能性要考虑,我们需要确定最有理由相信其中的哪种可能。一种可能性是我目前暂时不予考虑的,这种可能性就是,我们错误地叙述了这种情形,而且它真的是我一直在讨论的那种情形,在这种情形下,各方从颇为不同的道德观点去看问题。其他可能性是:

- (1)一方是错误的。
- (2)另一方是错误的。

(3) 双方都是错误的。

(4) 任何一方都不是错误的, 因为在这种情形下无错可言。

(4) 的似真性很大程度上取决于“这种情形”这一范畴的广度。如果这是想要包括所有关于正当和不正当的问题, 那么, (4) 就很可能不是似乎最有道理的替代选择, 因为有许多关于正当和不正当的问题显然有正确答案。例如, 毫无疑问, 谋杀、强奸、酷刑和奴役是不正当的。没有任何一套准许这些做法的规则体系可以有理由被人们接受为最终的、通常是高于一切的行为标准。因此, 即使我们现在不能确定在某种道德观点上分歧的各方中哪一方是错误的, 也很难看出我们怎么可以有理由认为, 以这种宽泛的方式来理解, (4) 是对情况最好的描述, 而不是(1)、(2)或(3)。

当更严格地解释那一类的“这种情形”时, 替换选择(4)似乎更为正确。不过, 一个人于是就会需要某种解释: 这类特殊的道德问题如何以一种使它们缺乏确定答案的方式不同于其他道德问题, 而不仅仅是非常难以解决。一种可能的解释是, 虽然有些要求必须包括在人们可以有理由认为具有通常认为是道德所具有的重要性和道德权威的任何行为规则之中, 但是, 仍然有通常被视为道德的其他标准, 对于这些标准, 情况并非如此。因此, 可以说这些是这样一些问题: 关于这些问题, 没有单一的道德上正确的答案。<sup>①</sup> 这种作为结果的区别看来与上面讨论的、我们彼此负有什么义务与其他道德理想之间的区别是一致的, 其他道德理想与我们彼此负有什么义务是一致的, 但不是它所要求的。

然而, 关于一些至少显然属于严格意义上的道德范围之内的问题, 还有很多持续不断的分歧。诸如堕胎、对待非人类的动物、社会正义标准和我们帮助他人的限度, 都可能被列举出来作为例子。在这些问题上的一些分歧最好按照上面讨论的模式, 理解为反映了关于道德标准之基础的、从根本上说是不同的概念(就关于堕胎和非

<sup>①</sup> 菲丽帕·富特作出了一种区别, 在《道德相对主义》中可以用这种方式来解释这种区别。我在《相对主义的恐惧》中讨论了她作出的区别及其解释。

人动物的一些分歧来说,这种解释可能似乎特别正确。)。但是,对所有这样的分歧当然并不都是如此。关于我们彼此负有什么义务,具体而言,关于可以有理由拒绝哪些原则一定有持续不断的分歧。我并不认为这是怀疑论的根据,但是,我想谈谈这所是的那种分歧,以及它为什么不应该令人感到惊奇。

关于我们彼此负有什么义务——关于如我所描述的关于正当和不正当的道德——的分歧,是关于某些理由的说服力的分歧。有时,如就关于堕胎,或者关于对待非人动物的分歧来说,这是关于那种情形的范围的分歧:在那种情形下,我们有理由受到对其他人的可证明正当性的要求的约束。在其他情形下,它是关于是否可以有理由拒绝某些原则的分歧——也就是说,是关于支持和反对这些原则的各种一般理由之有效力的分歧。

道德并非一直有关于理由的分歧的唯一话题。例如,关于互争高下的几种科学假说之中的哪一个最得到可以运用的证据的支持的分歧,甚至在该领域的专家之中经常也一直有。进一步的证据可以确定哪种假说是正确的,但是,关于理由的分歧——关于哪种假说事实上得到较为有限的证据的支持——可能会继续下去,尤其是当探究者们致力于不同的科学或者方法论的计划时。关于正当和不正当的持续不断的分歧具有一种类似的特征:它们是关于应该如何理解和协调一套套复杂的、相互冲突的理由的分歧,当人们的不同利益和承担的义务以不同方式引导他们把注意力集中在这些理由之中的某一些上(并且注意某些理解它们的方式)而忽略了其他理由时,这些分歧就极为可能持续下去。

根据契约主义,关于一个行为的不正当性的分歧常常相当于关于在不同地位上的人们拥有的拒绝一些同意或允许这样行为的原则的理由之相对强度的分歧。因此,分歧常常产生于这一事实:我们经常没有、或者不记得一个足够清晰的关于占据不同地位的人们将如何受到不同道德要求影响的观念。在一定程度上,我们就因此而容易夸大背离我们惯常期待的东西带给我们的代价,并把带给其他人的代价减少到最低程度,这些代价可以使要求这样的改变成为有理



由的。

不应该认为这是暗示：道德上的分歧仅仅、或者甚至主要在我们的判断被私利扭曲时才产生。私利是一种重要因素，但是，即便在看来并未危及人们个人利益的地方，道德上的分歧依然保持着。例如，关于堕胎和安乐死分歧，甚至在那些本人不大可能从中获益或者受到这些做法的伤害的人们中间都很强烈。关于这些问题的分歧有时可以用忠诚和承诺的扭曲效果来解释，这种效果以一种类似于私利的方式起作用。当一个人在这样一场争论中采取了一种立场时，常常为一种派别之见所动，这种派别之见使其认为支持另一方的可靠论据是一种个人的失败。这使他极难寻求可以支持他已经认为是正确观点的因素，并且使人很难用一种正确的方法考虑所有有关的理由，也就是说，以一种小心谨慎来考虑这些理由，这种小心谨慎最有可能达到对该问题的正确理解。

然而，即便把派别之见抛到一边，在许多情形下，分歧并不令人惊奇，这仅仅是因为对根本性问题有理解上的困难。如果我们对道德真理的把握来自于与直接感知类似的东西，那么，在良好而无偏见的道德判断中的分歧就可能是令人惊奇的。但这并非一个似乎有理的模式。得出对困难的道德问题的答案一般并不包括构造一长串复杂而精妙的论证，这种论证出现在数学中，但是它的确既需要想象力，又需要仔细的、有时甚至是精巧的分析。常常有这种情况：某种考虑十分明显在道德上是很重要的，但却远远谈不上弄清这种重要性采取了什么形式。例如，看来很清楚：受一个行为影响的人数有时在确定该行为是否要做的正当的事情时是相关的，但是，看来也很清楚的是，某些对集合利益的诉求是合理的。然而，如我们在第五章中所看到的，要为集合的考虑的效力寻找一种说明以及为它们和其他因素间的相互作用寻找一种在所有这些情形下都能产生令人满意的答案的说明，这是非常困难的。在这样的情形下，需要仔细的分析来鉴别相关的区别，需要想象力以便考虑可能的解决方法和这些建议可以在其中得到验证的情形。

特别是，如果人们没有进行这种反思，他们对于作为他们的道德

思考之起点,或者在道德思考中作为确定观点的重要道德概念,常常就会有不同的、也许是有缺陷的理解。理论反思作为能够推进我们的理解,并帮助我们克服道德上的分歧的一种主要方式,就是为这些概念提供一种更为充分的理解。例如,我在第六章论证了,丧失观点(我认为它是一种影响广泛的观点,即使它不是人们明确持有的一种观点)是关于对选择和责任的种种考虑是如何出现在道德的正当性证明中的一种不充分的概念,而且我提出了我相信是一种更为充分的、以选择的价值为基础的说明。这种探究可能不会产生系统的理论或者在困难的情形下提供该做什么的明确指示的新颖原则。通过排除那种对相关的道德考虑过度简单化的理解,它甚至可能使某些决定更为困难,或者至少更为复杂。但这并非一种无关紧要的进步,而且我相信,它是哲学反思最有可能提供的一种进步形式。

## 7. 结论

本书中的许多论证都把为这种对基本规范观念的重新考察开拓空间当做目标。在第一章,我论证了我们应该把理由而不是愿望看做基础,而且我提请人们注意一个事实:基于理由的实践推理具有的结构比愿望观念和单独的愿望满足可以提供的要更为复杂。在第二章,利用这一结构,我质疑了“有价值的”就是总是“要得到促进的”一件事这一观念,并且论证了一般的价值,尤其是人的生命的价值应该按照较为复杂的、以不同方式作出行为和反应的整套理由来理解。在第二部分,我论证了我们通常称为“道德”的东西在动机上是不同的,而且我在一种关于可证明正当性和有理由的拒绝的特殊观念的基础上提供了对道德的一种核心成分——我们彼此负有什么义务——的说明。

这些主张是有争议的。但是,即便人们接受了所有这些主张,包括我对关于正当和不正当的道德契约主义的说明,这也不会排除道德上的分歧,因为我所说过的一切留下了许多没有回答的问题。我

为关于一般价值的多元主义观点做了论证,但我没有为任何特殊的价值观提供一种充分肯定的说明,更不用说为所有的价值观做这种说明了。这远不是一本书能做到的事。我已经为道德的一部分提供了一种非常概括的说明,但是,甚至这种说明也是不完整的。例如,我没有为如何系统表述拒绝被提出的原则之理由以及如何评价它们的效力提供系统的说明。相反,我在第五章和其他地方论证了,这些理由不能都按照福宁来理解,而且我怀疑是否可以找到对这样的理由的系统说明。

我们拥有的、只是以可以向其他人证明其正当性的那些方式来对待其他人的理由成为了道德核心的基础,并且被所有的人假设为人类关系的最重要的形态。这些理由要求我们去努力寻找其他人不能有理由拒绝的正当性证明的措辞。但是,我们不能够断然地说,这些措辞应该是什么。找到道德正当性所证明的措辞是一项永无止境的任务。

## 附录 威廉姆斯论内在理由和外在理由

在本附录中,我将讨论伯纳德·威廉姆斯的著名主张:所有行为理由都有主观条件(用他的话说就是:“所有外在理由的主张都是错误的。”)<sup>①</sup>威廉姆斯有影响的论证一直在先前诸多讨论的背景之中。清楚地考虑它们,将提供一个机会整合并阐明在第一章提出的一些观点,也将提出一些与作为第二章主题的价值问题相关的论点。

威廉姆斯区分了解释某人“有理由去 $\Phi$ ”(这里, $\Phi$ 代表某种行为的动词)这一陈述的两种方式。根据第一种解释,该陈述暗示了行为

---

<sup>①</sup> 伯纳德·威廉姆斯:《内在理由与外在理由》,参见《道德运气》,第113页。

者有某种动机——有某件事对他或她很重要——通过  $\Phi$ , 该动机将会得到满足或者促进。如果此人事实上没有这种动机, 那么, 根据这种解释, 这一主张就是错误的。第二种解释不包含这样的条件, 因此, 根据这种解释, A 真的有理由去  $\Phi$ , 即使  $\Phi$  不会实现或者促进对该行为者很重要的任何目标或者价值。威廉姆斯把第一种解释中的理由主张称为“内在理由陈述”, 把第二种解释中的理由主张称为“外在理由陈述。”他参考欧文·温格雷夫的例子阐明了这种区别。

人们确实说了一些要求按照外在解释来理解的事情。在詹姆斯所讲述的欧文·温格雷夫的故事(布里顿由此写了一部歌剧)中, 欧文的家庭向他力陈参军的必要性和重要性, 因为他的所有男性祖先都是战士, 家族荣誉要求他作出同样的选择。欧文·温格雷夫根本没有参军的动机, 而且他的所有愿望都与之相反: 他憎恨所有与军事生活相关的东西以及它所意味的东西。他的家庭可能表达了他们自己的想法, 说, 欧文有理由参军。知道在欧文的(主观动机集合)S 中没有任何动机会经过深思熟虑而导致他这样做, 这并不会使他的家庭收回他们的主张, 或者承认他们是由于误解才作出这样的主张。他们是在一种外在意义上表达这种意思的。<sup>①</sup>

威廉姆斯用一个人的“主观动机集合 S”表示的是我上面在一种宽泛的意义上称为那个人的愿望的东西, 他说, 包括诸如“评价意向、情感反应模式、个人忠诚以及各种各样的计划之类的东西, 就像人们可能称呼它们的那样, 体现了行为者承担的义务。”<sup>②</sup>威廉姆斯认为, 一种认为一个行为者有理由去  $\Phi$  的主张, 根据内在理由的解释, 只有在有一条“合理慎思路线”时才可能是正确的, 该路线从该行为者的 S 中的一些因素得出结论: 对于  $\Phi$ , 是有些东西要说的。因

① 伯纳德·威廉姆斯:《内在理由与外在理由》, 参见《道德运气》, 第 106 页。

② 同上书, 第 105 页。

此,他的学说——唯一有效的断言“一个人有一条行动的理由”都是内在理由的断言——自然就被看做休谟著名的学说“理性(reason)是、而且应当仅仅是激情的奴隶”的一种改版。<sup>①</sup>

威廉姆斯从两个方面把他的学说看成是对简单的“近似休谟式”模式的修正。首先,他认为一个人的主观动机集合(我先前所列举的清单表明的)可能的因素之范围比在规范意义上的愿望之范围更广。其次,威廉姆斯的“合理慎思路线”观念比休谟所认可的纯粹因果工具性推理包含的要广。威廉姆斯所理解的慎思至少包含像这样一些事情,例如:明白一个行为是实现某人已经关注的事物的“最方便、最经济、最令人快乐等等的方式”;以及考虑对一个人已经有的对各种关注的追求如何能够整合在一起(例如,按照时间顺序);考虑在各种相互冲突的目标中的哪一个某人认为是最重要的;还有“寻找基本的解决方法,例如,假定某人想要娱乐的话,确定什么有助于一个愉快的夜晚”<sup>②</sup>。

威廉姆斯乞灵于“合理慎思路线”的观念,这表明他不是一个关于理由的怀疑论者。关于一个在其主观动机集合S中有某些确定因素的人有理由(在标准规范意义上)做什么,他很乐意提出自己的主张。他承认,即便这里所说的那个行为者拒绝这样一种主张,它也可以是正确的;他也承认,接受这样一些主张的行为者可能并不为这些主张所动。此外,如我在上面所指出的那样,他认为,“一个行为者有理由去 $\Phi$ ”这一主张是那种能够作为建议提出来的东西。因此,我将假设他的那种主张“只有内在理由”,在标准的规范意义上,并不反映关于理由的怀疑主义,并且也假设,消除关于理由的规范性主张以利于关于动机的纯粹描述性的主张并非一种尝试。他也不只是

<sup>①</sup> 至少在该学说通常被理解的意义上是如此。我认为威廉姆斯是在“标准规范意义”上做一个关于理由的断言,因此只有在休谟也在做这样一个断言时,他才是概括休谟的学说。我相信人们通常是这样解释他的,但我不会去探讨这种解释是否正确的问题。休谟的著名评论来自《人性论》,第二卷第3章第3节(瑟尔比-贝格版,第415页)。

<sup>②</sup> 参见威廉姆斯:《内在理由与外在理由》,第104页。

提出同义反复的主张:对某人而言,只有在他为某种事物所动时,该事物才可能是一个有效的理由。因此,威廉姆斯似乎提供了一个实质性的、关于我们有什么理由的规范论点。

他为这个论点提供了两种论证。第一,他认为像欧文·温格雷夫这类例子表明,如果在一个人的主观动机集合中没有一种理由的根据,要强调说一个人“有理由去 $\Phi$ ”,这听起来就像是错误的,而且就相当于纯粹的恫吓。第二,他宣称,只要外在理由的辩护者们坚持认为,为了解释人们怎么会有新的动机,就可以诉诸外在理由的陈述之真理,就使他们面对着更大的理论困难。

例如,假设我一直认为个人荣誉观念是相当愚蠢、过时的。但是后来,我遇到了一个人,并开始钦佩他,而他很认真地对待这种观念。我看到,他认为以某些方式行事是卑鄙的,我又逐渐开始明白他为何这样认为,最后我和他的反应一样了。经过这样一番转变,我相信荣誉是某种值得关注的东西,以前我没有明白这一点是错误的。因此,一个相信威廉姆斯称为外在理由的东西的人可能这样来解释我的观点变化:即,我开始明白了(一直都是正确的那些东西),我有理由认为荣誉是一种价值,并有理由避免做不名誉的行为。

威廉姆斯发现这样一些主张很神秘,他问道:“当一个人开始相信他有理由去 $\Phi$ 时,如果这条理由不是那个命题或者某个需要该命题的东西;而且如果他理性地深思熟虑过,他就会受到触动,去作出恰当的行为,那他开始相信的是什么?”<sup>①</sup>他说,在该行动者已经获得了新的动机之前,甚至这一陈述也不是正确的,所以,到该行为者认识到该陈述已经是真为止,那种变化怎么会产生呢?

威廉姆斯并不否认一个人的主观动机集合 $S$ 会发生种种改变,或者甚至一个人可以有理由(以一个人现在的 $S$ 为基础)采取将会导致这些改变的行动。例如,一个人发现他的周末很无聊,他可能会看到他有理由培养对某种新的活动的兴趣。因此他尝试了好几种活动,直到他对其中一种产生了兴趣(此时,在他的 $S$ 中已经出现了变

<sup>①</sup> 参见威廉姆斯:《内在理由与外在理由》,第109页。

化)。威廉姆斯所否认的只是,一个人所关注的东西中发生的变化能够以某种确定的方式发生:通过开始明白一个人已经有理由关心该事物(一条并不以那个人的S为根据的理由,正如它先前被建构的那样)。

然而,威廉姆斯并不是在主张,一个人的S未能容纳某些理由的动机根据,他绝不会因此而受到批评。他写道:

当说话者认为一个没有打算去Φ的人应该打算去Φ时,他当然有很多事要对那个人说,因为他很轻率、或残酷、或自私、或鲁莽;或者假如这个人有这样的动机,事情和他自己都会好得多。要说出这些事中的任何一件都可以是明智的。但是,一个极其重视以外在理由的陈述的形式提出批评的人,看来很想说,该行为者尤其错在他是无理性的。正是这个理论家特别需要使这一指责精确:尤其是,因为他希望任何理性行为者都同样承认要做这里所说的那件事的要求。<sup>①</sup>

在我看来,威廉姆斯认为就他所想到的那种情形来说,非理性的指责是不恰当的,他这种看法完全正确。如我在第一章中论证的,即使一个行为者未能认识到他所拥有的一条理由,甚至当该理由清楚地呈现于他面前时,也不能得出它是非理性的这一结论。甚至当该行为者在威廉姆斯所支持的内在意义上“有一条理由”时,也是如此。例如,假设欧-布雷恩先生认为做一个和蔼的主人有重大价值,但是他对这包含了什么没有很好的判断,结果,有些时候他就作出了荒谬的行为。考虑到欧-布雷恩缺乏社交敏感,可能没有任何仔细的重新思考可以让他看到他有理由改变他的行为。但是,他确实有威廉姆斯的“内在意义”上的这样一条理由,因为从他的S的某些因素出发,经由“合理慎思路线”,就可以得出结论说,为了改变,有一些事要说。不过,我不会说欧-布雷恩之为非理性在于未能被这条理由

<sup>①</sup> 见威廉姆斯:《内在理由与外在理由》,第110页。



说服,他只是感觉迟钝。

威廉姆斯考虑了一个不同的例子,一个男人对他妻子很不好,而且认为没有理由对她再好了。与我对欧-布雷恩设想的东西相对照,这一假设是说,在这个男人的“主观动机集合”中,没有任何东西会通过改变他的方式而对之起作用。<sup>①</sup>然而,他是那种人:威廉姆斯认为我们可以说这种人轻率、残酷、感觉迟钝,等等。这些批评确实包括了指责那个人有某种缺陷,也就是他未能被我们视为理由的某些考虑说服(还有别的什么东西是轻率、残酷、感觉迟钝等等的呢?)。如果对于那个人来说,未能把这些考虑看做理由是一种缺陷的话,那么看来它们一定是他的理由(如果这些考虑不是理由,那么,对他来说,未能认识到它们这怎么会是一种缺陷呢?)。那么,为什么不得出结论说,那个人有理由对他的妻子好一点?记住,(就像在欧-布雷恩的例子中那样)这并不意味着他未能认识到这些理由他就是非理性的。

我(在第一章第13节中)称为理由判断的普遍性的东西促使我们得出了这一结论。只要我们并不认为我们自己避免残酷地对待我们的配偶的理由依赖于我们具有的、也是这种“避免”所提供的某种“动机”,我们就不能认为其他人的理由是这样依赖的。根据这一观点,威廉姆斯的内在主义论点看来与他要求的主观动机系统观念的广度之间就有一种紧张关系。威廉姆斯的例子都是用第三人称提出的;它们涉及的主张是我们可以就其他人拥有的理由提出的主张。但他的内在主义看来迫使我们接受一个结论:我们自己的理由也都视我们主观动机系统中适当因素的存在而定。这听起来是错误的,而且我相信,是对威廉姆斯的主张的广泛抵制的一个重要根源。正如我上面说过的,我们的许多理由显然有“主观条件”,但是还有其他理由,它们的规范力量似乎并不依赖于我们的动机。威廉姆斯的“主观动机集合”概念很宽泛,足以包括这些很明显的差异,正如它实际上那样包括了诸如“评价意向”这类东西(他并没有确切地说明

<sup>①</sup> 伯纳德·威廉姆斯:《内在理由与责备的模糊性》,第39页。

这些东西是什么,但我们可以很自然地假设,它们不仅仅是感到赞成或者不赞成的倾向,而且至少是这样一些倾向:认为因为被评价的对象的某些特征,赞成或不赞成就是应得的或者适宜的。)。扩大这类“动机”来包括这样的因素,使威廉姆斯的观点似乎更为正确,但是,这种广度似乎与他运用于我们自己的内在主义并不一致。

于是,看起来由于在其关于行为者的主观动机系统的概念中背离一种严格意义上的休谟主义,威廉姆斯就使他的观点更有吸引力了,但可能没有那么条理分明了。关于“合理慎思路线”的观念,更具体地说,是关于从我们的主观动机系统的一些特定因素进行“深思熟虑”的过程和我们由以认识到以前没有包括在内的新的理由或价值观的过程这两种过程之间的差别(如果有任何差别的话)也产生了类似的问题。在本附录开篇处提到的荣誉的案例,就被当成后一过程的例子,我试图在第一章第12节中更完整地描述这一过程。它由这样一些操作构成:如努力考虑其他人声称重视的一些事情的正确方面,考虑有帮助的类比;努力确定某人没有忽略相关的区别(或者依赖虚假的区别)以及考虑某人对新的(真实的或假设的)情况的反应,并考虑这些反应如何才能得到最好的说明。我把这一过程称为对一个人的理由的“反思性修正”。

如果从人们的主观动机集合中现存的因素出发进行的推理仅仅是一个关于如何最好地“满足”它们的因果推理的问题,那么,在这种深思熟虑与对一个人的主观动机集合的“反思性修正”之间就会有一种明显的差异。但是,威廉姆斯正确地否定了这种狭隘的工具主义。他关于“合理慎思”的观念是一个复杂的过程,经由这一过程,我们明白了什么东西可以实现或者符合我们的目标、愿望和价值观。他说,它是一个“启发式的过程”,包括了运用想象力以及“对意想不到的相似性的感知”。<sup>①</sup> 它能导致增加一个人的主观动机集合因素以及排除旧的因素。

<sup>①</sup> 前两种意见出自于《内在理由和外在理由》,第110页;最后一种出自于《内在理由与责备的模糊性》,第38页。

于是,看来在威廉姆斯的意义上的合理慎思与我所称的对一个人的理由的反思性修正之间就没有任何差别。这似乎就是威廉姆斯对这个问题的理解,它可能被认为是他的内在主义的一种效力。<sup>①</sup>这一观点可能被尖锐化成这样一项指责:事实上证明我自己是一个内在主义者,即便在关于理由这一点上不是,至少在关于实践推理(reasoning)上也是,因为我在第一章第11节描述的、一个人由以决定他接受什么理由的种种方法,都取决于做决定的这个人到这里所说的那些差别、例子和类比作出、或者会作出的反应。因此,用威廉姆斯恰当的说法,那种方法是由那个人的主观动机集合“控制”的。

这种说法很恰当,因为断言所有实践的深思熟虑都由行为者主观动机集合的因素来控制,比断言所有实践的深思熟虑都被引向“促进”或者“满足”主观动机集合的因素似乎更正确。<sup>②</sup>但是,虽然这种扩展使威廉姆斯的内在主义似乎更正确,它也包括了在关于主观动机集合的观念中的一种重要改变,因为一个人的主观动机集合此时包括的不只是他或她当前意识到和从它们开始深思熟虑(也就是说,作为深思熟虑的起点)的那些“动机”,也包括他或她回应各种经验、想象力的运用和分析性反思方法的所有意向(也许还没有被注意到)。

这种扩展使威廉姆斯的内在主义更接近于人们认为是一个外在主义者想要的东西,但在一个关键的方面仍然是“内在主义的”,因为根据这一观点,我们仍然可以表明威廉姆斯对那个问题的答案,即,当一个人开始认识到某种考虑是一条理由时,什么东西是“已然为真的”。考虑到这个人的主观动机集合(在这种广义上来理解),已然为真的东西就是如果他或她已经经过了正确的合理慎思过程,他或她就会被这种考虑说服。因此,内在主义与外在主义之间的差

<sup>①</sup> “在可以被认为是理性的慎思过程的事物中有一种本质上的不确定性。实践推理是一种启发式过程,和一种想象的过程,而且从理性思想到灵感和转变的连续统一体上并没有固定的边界”。威廉姆斯:《内在理由和外在理由》,第110页。

<sup>②</sup> 约翰·麦克道威尔在《可能有外在理由吗?》一文中指出了这一差别的重要性,第70页。

异依然存在。根据威廉姆斯的观点,一个外在主义者想要断言,即使因为一个人在回应相关种类的考虑的意向性中的缺陷,他或她甚至在最彻底和仔细的反省和慎思过程之后也绝不会开始被那些考虑说服,这个人也真的有一条理由。内在主义者则否认这一点。

在这一点上,关于如何满足或者达到一个人的主观动机系统之因素的合理慎思与一个人的主观动机集合的反思性修正之间的相似性就变得相关了,因为看来尽管有这种相似性,威廉姆斯的内在主义仍包括了对二者区别的对待。在像欧-布雷恩先生这类案例中(他对于得体的好客之道包括了什么糊涂得无可救药),内在主义似乎衍推出:一个人可以有一条理由,即使他绝不会承认它本身(因为其主观动机系统之意向性因素中的缺陷)。因为从他的主观动机集合因素(对于好客之道的关注)到“他应该以不同的方式行动”这一结论之间就仍然真的有一条合理慎思的路线。但是,假设欧-布雷恩先生的儿子——小欧-布雷恩没有能力(因为其作出回应的意向性中的缺陷)认识到对于好客之道首先要说什么。那么,在他的例子中,内在主义似乎就给出了不同的答案,即,如果他从他的主观动机集合出发,经由合理慎思路线不能得出那个结论,他就没有理由关心这件事。就算有关缺陷是相当类似的,至少对我而言,并不清楚对这两个案例为什么应该给予不同对待。在前一个较为“工具性的”案例中,关于确定一个人什么时候拥有一条理由的合理慎思路线的观念,包括了一定程度的理想化,远离了那个特定的人在想象力方面和解释上的缺陷。难道在后一个案例中不应该也同样吗?

在本附录的前面部分,我把开始看到个人荣誉的理想之价值的案例作为我后来称为对一个人的理由的反思性修正的例子。现在我想再回到这个例子来阐明我们的论证现在得出的那个观点。我将要假设,有几种不同的关于个人荣誉的理想,它们都与我们对其他人的责任相一致,并且每一种都值得某种尊重,即使选择其中任何一种都并非我们每个人的义务。在我的例子中,我所描述的是一个过程,经由这个过程,我通过学习和仿效一个朋友,可能开始明白了其中一个概念的价值,也许甚至为其所动而使我的生活与之相一致。让我们

假设,在这样做时,我遵循的是(考虑到我的主观动机集合)一条合理慎思路线。因此,就有一条“合理慎思路线”导致了选择这种荣誉概念,假如你的主观动机集合与我的相似的话,你也可以遵循它。但是,假设你的反应不像我的那样,如果这个荣誉概念作为一种生活方式没有打动你,那么你就没有理由遵从它。这些结论可能被列举出来展示威廉姆斯内在主义的力量:关于我们有什么理由,它给出了正确的答案,因为它坚持这样一个观念:理由必须是从一个人实际的主观动机集合(据认为包括意向性因素)经由合理慎思路线而可以获得的。

然而,这一优点并不像它看起来那样大。第一,我们的理由中的可变性同样完全可以用一种“外在主义”的观点来说明,这种观点承认这个实质性的真理:就像在这个例子中一样,理由常常有主观条件。第二,内在主义提供的可变性可能太大。如果我所赞成的荣誉概念没有打动你,你或许就没有理由选择它。但是,如果它是一个有价值的概念,那么,你就确实有理由不蔑视它,而且有理由不去嘲笑那些认真对待它的人。如果你看不到你有这样的理由,甚至在你可以设法做到的最完备的想象性反思过程之后,你仍然未能明白这一点,这就表明你有一种缺陷——我们可能称之为道德狭隘意识(moral narrow-mindedness)。相形之下,要被这种理想充分鼓动起来去选择它的一种相似的疏忽表明了,根本没有这样的缺陷——仅仅是正常的主观变化。

于是,威廉姆斯的反对者可能会说,如果有一条合理的(没有缺陷的)慎思路线从他或她的主观动机集合得出结论说,为了 $\Phi$ -ing,有些事是要说一说的,那么,一个人就有理由去 $\Phi$ ,也就是说,是这样一条路线:在不存在想象力和敏感性缺陷等条件下,但考虑到他或她的主观动机集合中的其他因素,通过这条路线,就可以让该行为者看到这一理由。这也为那个问题——在一个行为者开始把某事物看做一条理由之前,什么是已经为真的,并且即使在那个特定的行为者绝不会开始看到这一点的情况下也仍然为真——给我们提供了一个答案。已然为真的是行为者有理由去 $\Phi$ ,这衍推出(按照威廉姆斯的

要求),如果该行为者深思熟虑而无错(但不同的是以他或她的主观动机集合为基础),他或她就会得出结论说,为了 $\Phi$ ,有些事要说一说。

人们在这里诉诸的关于缺陷的观念看来可能是有争议的。说我们关于什么东西构成了这样一种缺陷的观念并非与我们关于哪些东西事实上是可靠理由的观点无关,这当然是对的。它们会怎么样?但是,“有这样的过失”以及“它们很恰当地被视为缺陷”的观点并不真的是争议的所在。威廉姆斯关于说某人残酷、迟钝等评论表明,他并不拒绝这样的判断,而且我认为,要假设他会在类似欧-布雷恩先生这样的案例中援引这样一种观念是有理由的:他有理由以不同的方式行动,因为从他的主观动机系统到结论之间有一条合理慎思路线,即使由于其缺陷他看不到这一点。

410 争议不在不能看到某些考虑的力量是否会是一种缺陷,而在于对这些缺陷的判断与关于一个人拥有的理由的观念之间的关系是什么。威廉姆斯主张,如果一个像小欧-布雷恩先生这样的人的缺陷意味着他或她未能看到、而且还会继续看不到为了 $\Phi$ -ing,有些事要说,那么他就没能拥有理由去 $\Phi$ 。他的对手不同意这一点。

关于这两方我们能够说些什么呢?理由判断的普遍性以及我们自己的某些理由似乎并不依赖于我们自己对它们的认识这一事实,合起来促使我们要去说,处于这种情境中的一个人仍然可以有一条理由。那种认为残酷、自私、感觉迟钝以及类似的缺点部分地造成了未能把某些事物视为理由的观念支持同一结论。另一方面,还有一个事实,即,当一个人否认有理由时,以及当他不管如何努力也真的无法看到这里所说的那种考虑的说服力时,坚持说他有理由看来确实就是恫吓。在这样一种情况下继续这样说就是恫吓。在任何争论中,仅仅用一种更为坚持不懈的口吻重复你的对手已经否认的那种观点,而不为接受该观点提供任何新的理由,这一般来说就是恫吓。但是,从在这样一种语境中继续说些什么就是恫吓这一事实,并不能得出所说的那些事不是真的。

除此之外,还有什么更多要说的来反对“一个在我们所设想的

那种情境中的人‘有一条理由’”这一观念吗？威廉姆斯坚持说，说一个人有一条理由的主张一定是某种可以作为建议“以‘假如我是你’的模式”提出来的东西，在他坚持的这种观点中可以发现更多东西。<sup>①</sup>按照他的观点，当我们谈到另一个人拥有的理由时，我们是在接受那个人“对该情境的看法”，而且，考虑到这种看法，指出什么是这种情况。因此，例如，当 $\Phi$ 是一个行为者所具有的某种目的或价值会要求的东西时，我们可以按照建议的模式说，他或她有理由去 $\Phi$ 。按照这种模式，我们不能说一个残酷和迟钝的人有理由对他妻子更好，即使我们认为，就他来说，他看不到任何这样的理由是一种过失。像欧-布雷恩先生这样的例子处于二者之间：一方面，他像那个残酷的人那样，没有能力看到他有理由以不同的方式行动，但另一方面那种说他有理由的主张至少在他的关注中还有一个立足点。

与威廉姆斯的立场相反，有一种出自于关于理由的一种不同观点的立场不是从那个行为者的看法出发，而是从作出判断的人的看法出发。如果我相信，我有理由在环境C中去 $\Phi$ ，并且琼斯的情境在相关方面与我的没有不同，那么，理由判断的普遍性就迫使我得出结论说，这条理由在他那种情况下也算做有利于 $\Phi$ 的。他没有能力看到这一点无关紧要。避免这一结论的唯一方法看来就是接受这样一个观点：我自己的理由有似乎不合情理的主观条件。

如果这是一种僵局，我们该如何应对呢？我相信，最重要的事就是要注意分歧的有限的性质。双方都承认，或者都应该承认：（1）理由常常都有主观条件；（2）未能看到运用于一个人的理由的说服力不必涉及非理性；虽然（3）就残酷和迟钝来说中，它可能涉及某种别的过失或者缺陷。一旦承认了这些，在“有一条理由”这个说法的适用性的整个范围内其余的分歧，在我看来就没有这么重要了。

我们用两种方法都可以来解决其余的分歧。一是用某种像这样

---

<sup>①</sup> 威廉姆斯：《内在理由与责备的模糊性》，第36页。威廉姆斯继续说道：“接受其他人对一种境遇的观察，我们希望能够指出，他们有理由做他们本来认为没有理由做的事情，或者也许是没有他们以为他们拥有的那么多理由做某些事。”

一种方法的东西来限制理由判断的普遍性：如果 C 算做有利于我在条件 S 中的  $\Phi$ -ing, 那么, 它也就算做有利于任何其他其境遇在相关方面类似的人  $\Phi$ -ing 的, 除非某种缺陷阻碍了他们看到这件事如此。只有在我们非常清楚地解释了“有一条理由”的说法特别与这里所说的那个行为者能够为其所动的那些东西相联系时, 这一点看来才会是容易觉察到的。

另一种方法是, 我们可以放松那种要求, 即, 为了可以说一个人“有一条理由”, 其论据必须与该行为者目前的主观动机系统中的某种因素有联系(不管他或她能否认识到那种联系的有效力)。对这一步骤的解释是, 像欧-布雷恩先生这样的情况在最本质的方面, 就像看不到理由的人并不蔑视和嘲笑其他人的荣誉概念那种情况一样。那就是说, 同样种类的缺陷妨碍了他们看到这里所说的那些理由的说服力。在欧-布雷恩先生的那种情况下这并不要紧, 但在其他情况下则不然, 他未能看到的是与他已经关心的东西的一种联系。如果我们要在确定一个人是否“有理由”的时候从这种缺陷进行抽象, 那么, 我们就应该在两种情况下都这样做。

这无疑是很清楚的, 我自己喜欢后者。但我认为没有任何论据可以强迫一个已经受到了这些选择之一的吸引的人转而接受另一种选择。我也并不认为这有多么重要。只要上面的(1)、(2)和(3)都被接受了, 每种真正重要的事物就各安其位了。



## 参 考 文 献

阿克曼,布鲁斯:《社会正义与自由国家》(*Social Justice and the Liberal State*),纽黑文:耶鲁大学出版社,1980年。

亚当斯,罗伯特:《无心之罪》(*Involuntary Sins*),《哲学评论》(*Philosophical Review*),第94卷(1985年):第3—31页。

——《动机功利主义》(*Motive Utilitarianism*),《哲学杂志》(*Journal of Philosophy*),第73卷(1976年):第467—481页。

——《忠诚的美德及哲学神学中的其他论文》(*The Virtue of Faith and Other Essays In Philosophical Theology*),纽约:剑桥大学出版社,1987年。

安德森,伊丽莎白:《伦理学与经济学中的价值》(*Value in Ethics and Economics*),麻省,坎

布里奇:哈佛大学出版社,1993年。

安思柯姆, G. E. M.:《规则、权利和诺言》(Rules, Rights and Promises),见《伦理学、宗教和政治学:哲学文集》(*Ethics, Religion, and Politics: Collected Philosophical Papers*),明尼阿波利斯:明尼苏达大学出版社,1981年,第97—103页。

——《谁受到了不公正的对待?》(Who Is Wronged?)《牛津评论》(*Oxford Review*),第5卷(1967年):第16—17页。

阿达尔,帕尔:《“那就是诺言”》(“And That’s a Promise”),《哲学季刊》(*Philosophical Quarterly*),第18卷(1968年):第225—237页。

亚里士多德:《尼各马科伦理学》,特伦斯·欧文译本,印第安纳波利斯:哈科特出版社,1985年。

阿罗,肯尼思:《社会选择与个体价值》(*Social Choice and Individual Values*),第2版,纽约:约翰·威尔利父子出版公司,1966年。

奥迪,罗伯特:《意志软弱与理性行动》(*Weakness of Will and Rational Action*),见《行动、意图和理由》(*Action, Intention, and Reason*),伊萨卡:康奈尔大学出版社,1993年,第319—333页。

巴里,布赖恩:《作为公平的正义》(*Justice as Impartiality*),牛津:克拉伦顿出版社,1995年。

——《正义理论种种》(*Theories of Justice*),伯克利:加利福尼亚大学出版社,1989年。

邦德, E. J.:《理由和价值》(*Reason and Value*),剑桥:剑桥大学出版社,1984年。

布兰特,理查德:《一种善和正当的理论》(*A Theory of the Good and the Right*),牛津:克拉伦顿出版社,1979年。

布拉特曼,迈克尔:《意图、计划和实践理由》(*Intention, Plans, and Practical Reason*),麻省,坎布里奇:哈佛大学出版社,1987年。

布林克,大卫:《道德实在论与伦理学的基础》(*Moral Realism and the Foundations of Ethics*),剑桥:剑桥大学出版社,1989年。

——《人的分离、分配标准和道德理论》(*The Separateness of*

Persons, Distributive Norms, and Moral Theory), 见《价值、福利与道德》(*Value, Welfare, and Morality*), R. G. 福利和克里斯多佛·莫里斯编, 剑桥: 剑桥大学出版社, 1993年, 第252—289页。

布鲁姆, 约翰:《公平》(Fairness), 《亚里士多德学会会刊》(*Proceedings of the Aristotelian Society*), 第91卷(1990年): 第87—102页。

——《随机地选择人们》(Selecting People Randomly), 《伦理学》(*Ethics*), 第95卷(1984年): 第38—55页。

——《权衡善》(*Weighing Goods*), 牛津: 布莱克维尔出版社, 1991年。

卡维尔, 斯坦利:《理性的主张》(*The Claim of Reason*), 纽约: 牛津大学出版社, 1979年。

达沃尔, 斯蒂芬:《不偏不倚的理由》(*Impartial Reason*), 伊萨卡: 康奈尔大学出版社, 1983年。

——《私利与自私自利》(Self-Interest and Self-Concern), 《社会哲学和政策》(*Social Philosophy and Policy*) (1997年): 第158—178页。

戴维森, 唐纳德:《行动和事件论文集》(*Essays on Actions and Events*), 牛津: 克拉伦顿出版社, 1980年。

唐纳德, 摩林:《现代精神的起源: 文化和认识演化的三个阶段》(*Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*), 麻省, 坎布里奇: 哈佛大学出版社, 1991年。

道尼, R. S.:《三种允诺概念》(Three Concepts of Promising), 《哲学季刊》, 第35卷(1985年): 第259—271页。

德沃金, 杰拉德:《选择多比少好吗?》(Is More Choice Better than Less?), 见《中西部哲学研究》(*Midwest Studies in Philosophy*), 彼得·弗陵奇、托马斯·伍合林和霍华德·温特斯坦因编, 明尼苏达波利斯: 明尼苏达大学出版社, 1982年, 第47—62页。

德沃金, 罗纳德:《自由主义平等的基础》(Foundations of Liberal Equality), 见《唐纳人类价值演讲集》(*The Tanner Lectures on Human*

Values),第11卷,格雷施B.彼德逊编,盐湖城:犹他大学出版社,1990年,第1—119页。

——《生命的控制》(*Life's Dominion*),纽约:阿尔弗雷德A.克诺普夫出版公司,1993年。

埃文斯,加雷思:《指称的多样性》(*The Varieties of Reference*),约翰·麦克道威尔编,牛津:牛津大学出版社,1982年。

费恩博格,约尔:《惩罚的表现功能》(*The Expressive Function of Punishment*),见《实行与应得》(*Doing and Deserving*),普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1970年,第95—118页。

富特,菲丽帕:《道德与艺术》(*Morality and Art*),《不列颠学院院刊》(*Proceedings of the British Academy*),第56卷(1970年):第131—144页。

——《道德相对主义》(*Moral Relativism*),林黎讲座,劳伦斯:堪萨斯大学出版社,1979年。

——《行动和愿望的理由》(*Reasons for Actions and Desires*),见《美德与恶习》(*Virtues and Vices*),伯克利:加利福尼亚大学出版社,1978年,第148—156页。

——《功利主义与美德》(*Utilitarianism and the Virtues*),见《后果论及其批评者》(*Consequentialism and Its Critics*),萨缪尔·谢弗勒编,牛津:牛津大学出版社,1988年,第224—242页。

法兰克福,哈里:《意志自由和人的概念》(*Freedom of the Will and the Concept of a Person*),《哲学杂志》,第68卷(1971年):第5—20页。

——《我们关注之物的重要性》(*The Importance of What We Care About*),剑桥:剑桥大学出版社,1988年。

弗雷德,查尔斯:《对价值的剖析》(*An Anatomy of Values*),麻省,坎布里奇:哈佛大学出版社,1970年。

——《正当与不正当》(*Right and Wrong*),麻省,坎布里奇:哈佛大学出版社,1978年。

高斯,杰拉尔德F.:《价值和证明》(*Value and Justification*),剑

桥:剑桥大学出版社,1990年。

高蒂尔,大卫:《协议而致道德》(*Morals by Agreement*),牛津:克拉伦顿出版社,1986年。

吉巴德,阿兰:《明智的选择,灵敏的感觉》(*Wise Choice, Apt Feelings*),麻省,坎布里奇:哈佛大学出版社,1990年。

格拉伏尔,乔纳森:《责任》(*Responsibility*),伦敦:鲁特莱奇和奇根·保罗,1970年。

戈德文,威廉:《政治正义原则探究》(*Inquiry Concerning the Principles of Political Justice*),K. 克德尔·卡特尔编,牛津:克拉伦顿出版社,1973年。

格赖斯, G. R. :《道德判断基础》(*The Grounds of Moral Judgment*),剑桥:剑桥大学出版社,1967年。

格里芬,詹姆斯,《价值判断:改进我们的伦理信念》(*Value Judgment: Improving Our Ethical Beliefs*),牛津:牛津大学出版社,1996年。

——《福宁》(*Well-Being*),牛津:牛津大学出版社,1986年。

哈贝马斯,尤根:《商谈伦理学:关于哲学证明的札记》,见《交往伦理学争论》,西拉·本哈彼博和弗勒德·达尔美编,麻省,坎布里奇:麻省理工学院出版社,1990年,第60—110页。

——《道德意识和交往行为》(*Moral Consciousness and Communicative Action*),麻省,坎布里奇:麻省理工学院出版社,1987年。

——《交往行为理论》(*The Theory of Communicative Action*),两卷本,波士顿:灯塔出版社,1987年。

汉普歇尔,斯图亚特:《无辜与体验》(*Innocence and Experience*),麻省,坎布里奇:哈佛大学出版社,1989年。

——《道德与习俗》(*Morality and Convention*),见《道德与冲突》(*Morality and Conflict*),麻省,坎布里奇:哈佛大学出版社,1983年,第126—139页。

黑尔, R. M. :《道德语言》(*The Language of Morals*),牛津:牛津大学出版社,1952年。

——《道德思维》(*Moral Thinking*), 牛津: 牛津大学出版社, 1981年。

哈曼, 吉尔伯特:《期待中的改变》(*Change in View*), 麻省, 坎布里奇: 麻省理工学院出版社, 1986年。

——《得到辩护的道德相对主义》(*Moral Relativism Defended*), 《哲学评论》, 第84卷(1975年): 第3—22页。

——《何为道德相对主义》(*What is Moral Relativism?*), 见《价值与道德》(*Values and Morals*), 阿尔文·高尔德曼和杰格温·吉姆, 多德雷赫特: D. 内德尔, 1978年, 第143—161页。

哈曼, 吉尔伯特和朱迪斯·贾维斯·汤姆森:《道德相对主义与道德的客观性》(*Moral Relativism and Moral Objectivity*), 牛津: 布莱克维尔, 1996年。

哈桑伊, 约翰:《道德与理性行为理论》(*Morality and the Theory of Rational Behavior*), 见《功利主义及其超越》(*Utilitarianism and Beyond*), 阿马蒂亚·森和伯纳德·威廉姆斯编, 剑桥: 剑桥大学出版社, 1982年, 第39—62页。

哈特, H. L. A.:《法律的概念》(*The Concept of Law*), 牛津: 克拉伦顿出版社, 1961年。

——《法律责任与借口》(*Legal Responsibility and Excuses*), 见《惩罚和责任》(*Punishment and Responsibility*), 纽约: 牛津大学出版社, 1968年, 第28—53页。

赫尔曼, 巴巴拉:《正直与平等》(*Integrity and Impartiality*), 见《道德判断的实践》(*The Practice of Moral Judgment*), 麻省, 坎布里奇: 哈佛大学出版社, 1993年, 第23—44页。

休谟, 大卫:《人性论》(1739—1740), I. A. 瑟尔比—贝格编, 牛津: 牛津大学出版社, 1888年。

赫尔利, 苏珊:《自然理由》(*Natural Reasons*), 牛津: 牛津大学出版社, 1989年。

约翰斯顿, 马克:《意向性价值理论》(*Dispositional Theories of Value*), 《亚里士多德学会会刊》, 增刊第63卷(1989年): 第139—

174 页。

卡干,谢利:《附加的谬误》(*The Additive Fallacy*),《伦理学》,第99卷(1988年):第5—31页。

——《道德的限度》(*The Limits of Morality*),牛津:牛津大学出版社,1989年。

——《福宁的限度》(*The Limits of Well-Being*),《社会哲学和政策》,第9卷(1992年):169—189页。

卡尼曼,丹尼尔和阿摩司·特夫斯基:《选择、价值和结构》(*Choice, Values, and Frames*),《美国心理学家》,1984年4月,第341—350页。

卡姆,弗朗西斯:《道德,死亡》(*Morality, Mortality*),两卷本,牛津:牛津大学出版社,1993年。

康德,伊曼努尔:《道德形而上学基础》,见《康德伦理哲学》,詹姆斯·厄林顿编译,第3版,印第安纳波利斯:哈科特,1993年。

——《论因慈善关怀而致的一项假定的撒谎权》(*On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns*),见《康德伦理哲学》,詹姆斯·厄林顿编译,第2版,印第安纳波利斯:哈科特,1994年。

卡兹,雷奥纳德:《作为精神和价值之形而上学的快乐主义》(*Hedonism as a Metaphysics of Mind and Value*),哲学博士论文,普林斯顿大学,1986年。

科尔奈,奥里尔:《审美体验与道德体验》(*Aesthetic and Moral Experience*),见《伦理学、价值和现实:奥里尔·科尔奈文选》,印第安纳波利斯:哈科特,1978年。

科斯伽德,克里斯丁:《工具理性的规范性》(*The Normativity of Instrumental Reason*),《伦理学和实践理性》(*Ethics and Practical Reason*),加雷特·库利提和贝里斯·高特,牛津:克拉伦顿出版社,1997年,第215—254页。

——《撒谎的权利:康德论对待罪恶》(*The Right to Lie; Kant on Dealing with Evil*),《哲学与公共事务》(*Philosophy and Public Affairs*),第15卷(1986年),第325—349页。

——《关于实践理性的怀疑主义》(Skepticism about Practical Reason),《哲学杂志》,第83卷(1986年):第5—25页。

——《规范性的根源》(*The Sources of Normativity*),剑桥:剑桥大学出版社,1996年。

克里普克,索尔:《命名与必然性》(*Naming and Necessity*),麻省,坎布里奇:哈佛大学出版社,1972年。

库马,拉忽尔:《原则共识论》(Consensualism in Principle),哲学博士论文,牛津大学,1995年。

洛克,约翰:《论宽容的信札》,印第安纳波利斯:鲍伯斯-梅利尔,1950年。

麦考米克,尼尔:《自发义务和规范权力(一)》(Voluntary Obligations and Normative Powers I),《亚里士多德学会会刊》,增刊,第46卷(1972):第59—78页。

麦金太尔,阿拉斯戴尔:《追寻美德》(*After Virtue*),圣母城:圣母大学出版社,1981年。

——《谁之正义?何种合理性?》(*Whose Justice? Which Rationality?*),圣母城:圣母大学出版社,1988年。

麦基,约翰:《伦理学:发明正当与不正当》(*Ethics: Inventing Right and Wrong*),哈蒙兹沃斯:企鹅丛书,1977年。

——《责任的基础》(The Grounds of Responsibility),见《法律、道德和社会:纪念H. L. A. 哈特论文集》(*Law, Morality and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*),P. M. S. 海克尔和约瑟夫·拉兹编,牛津:克拉伦顿出版社,1977,第175—188页。

麦金农,凯瑟琳:《性别平等:论差异与统治》(Sex Equality: On Difference and Dominance),见《走向女性主义的国家理论》(*Toward a Feminist Theory of the State*),麻省,坎布里奇:哈佛大学出版社,1989年,第215—234页。

麦克道威尔,约翰:《道德理由是假言命令吗?》(*Are Moral Reasons Hypothetical Imperatives?*),《亚里士多德学会会刊》,第52卷(1978年):第13—29页。



——《可能有外在理由吗?》(Might There Be External Reasons?), 见《世界、心灵和伦理学》, 詹姆斯·阿尔萨姆和罗斯·哈里森编, 剑桥: 剑桥大学出版社, 1995年, 第68—85页。

——《美德与理由》(Virtue and Reason), 《一元论者》(The Monist), 第62卷(1979年): 第331—350页。

麦克弗尔, 莉尼: 《正直》(Integrity), 《伦理学》, 第98卷(1987年): 第5—20页。

密尔, J. S.: 《对边沁哲学的评论》, 见《伦理、宗教和社会论文集》, 《约翰·斯图亚特·密尔著作全集》, 第10卷, J. M. 罗布森编, 多伦多: 多伦多大学出版社, 1969年, 第5—18页。

——《功利主义及其他论文》(Utilitarianism and Other Essays), 阿兰·瑞安编, 伦敦: 企鹅丛书, 1987年。

米勒, 理查德: 《道德差异》(Moral Difference), 普林斯顿: 普林斯顿大学出版社, 1992年。

摩尔, G. E.: 《伦理学原理》(Principia Ethica), 剑桥: 剑桥大学出版社, 1903年。

莫兰, 理查德: 《构建你的心灵: 自我解释与自我构造》(Making Up Your Mind: Self-Interpretation and Self-Constitution), 《比率》(Ratio), n. s. 1 (1988年): 第135—151页。

内格尔, 托马斯: 《平等与偏爱》(Equality and Partiality), 纽约: 牛津大学出版社, 1991年。

——《必朽的问题》(Mortal Questions), 纽约: 剑桥大学出版社, 1979年。

——《利他主义的可能性》(The Possibility of Altruism), 牛津: 克拉伦登出版社, 1987年。

尼诺, 卡洛斯: 《一致同意的惩罚理论》(A Consensual Theory of Punishment), 《哲学与公共事务》(Philosophy and Public Affairs), 第12卷(1983年), 第289—306页。

诺齐克, 罗伯特: 《哲学解释》(Philosophical Explanations), 麻省, 坎布里奇: 哈佛大学出版社, 1981年。

潘恩,林恩·夏普:《为组织完整性而管理》(*Managing for Organizational Integrity*),《哈佛商业评论》(*Harvard Business Review*),三~四月号,1994年,第106—117页。

帕菲特,德里克:《平等还是优先?》(*Equality or Priority?*),林黎讲座。劳伦斯:堪萨斯大学,1991年。

——《理与人》(*Reasons and Persons*),牛津,牛津大学出版社,1984年。

佩蒂特,菲力普:《后果论》(*Consequentialism*),见《布莱克维尔伦理学指南》(*Blackwell's Companion to Ethics*),彼得·辛格主编。牛津,布莱克维尔,1992年,第230—240页。

佩蒂特,菲力普,与迈克尔·史密斯:《信仰和愿望中的自由》(*Freedom in Belief and Desire*),《哲学杂志》,第93卷(1996年),第429—449页。

普里查德,H. A.:《道德哲学依赖于一个错误吗?》(*Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*),见《道德义务》(*Moral Obligation*)。牛津:克拉伦顿出版社,1949年,第1—17页。

普特南,希拉里:《心灵、语言和实在:哲学文集》(*Mind, Language, and Reality: Collected Philosophical Papers*),第二卷,剑桥:剑桥大学出版社,1975年。

——《理性、真理和历史》(*Reason, Truth, and History*),纽约:剑桥大学出版社,1981年。

奎因,沃伦:《道德与行为》(*Morality and Action*),剑桥:剑桥大学出版社,1993年。

瑞尔顿,彼得:《事实与价值》(*Facts and Values*),《哲学问题》(*Philosophical Topics*),第23卷(1986年),第5—31页。

罗尔斯,约翰:《政治自由主义》(*Political Liberalism*),纽约:哥伦比亚大学出版社,1996年。

——《社会统一与基本善》(*Social Unity and Primary Goods*),见《功利主义及其超越》(*Utilitarianism and Beyond*),阿马蒂亚·森与伯纳德·威廉姆斯主编。剑桥,剑桥大学出版社,1982年,第159—

186 页。

——《正义论》, (*A Theory of Justice*), 麻省, 坎布里奇: 哈佛大学贝尔科纳普出版社, 1971 年。

拉兹, 约瑟夫: 《自由的道德》(*The Morality of Freedom*), 牛津, 牛津大学出版社, 1986 年。

——《诺言与义务》(*Promises and Obligations*), 见《法律、道德和社会: 纪念 H. L. A. 哈特文集》, P. M. S. 海克尔与约瑟夫·拉兹主编。牛津: 克拉伦顿出版社, 1977 年, 第 210—228 页。

——《自发义务与规范权力(二)》(*Voluntary Obligations and Normative Powers II*), 《亚里士多德学会会刊》, 增刊, 第 46 卷(1972 年), 第 79—101 页。

罗斯, W. D.: 《正当与善》(*The Right and The Good*), 牛津: 克拉伦顿出版社, 1930 年。

瑞恩, 阿兰: 《职业说谎者》(*Professional Liars*), 《社会研究》(*Social Research*), 第 63 卷(1996 年), 第 619—641 页。

斯坎伦, T. M.: 《道德理论的目标与权威》(*The Aims and Authority of Moral Theory*), 《牛津法学研究杂志》(*Oxford Journal of Legal Studies*), 第 12 卷(1992 年), 第 1—23 页。

——《契约主义和功利主义》(*Contractualism and Utilitarianism*), 见《功利主义及超越》, 阿马蒂亚·森与伯纳德·威廉姆斯主编。剑桥: 剑桥大学出版社, 1982 年, 第 103—128 页。

——《反对不平等的多种理由》(*The Diversity of Objections to Inequality*), 林黎讲座。劳伦斯: 堪萨斯大学, 1996 年。

——《对相对主义的恐惧》(*Fear of Relativism*), 见《美德与理由: 菲丽帕·富特与道德理论》(*Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*), 罗沙林德·赫斯特豪斯、嘉文·劳伦斯与沃伦·奎因主编。牛津: 克拉伦顿出版社, 1995 年, 第 219—246 页。

——《言论自由与言论分类》(*Freedom of Expression and Categories of Expression*), 《匹兹堡大学法学评论》(*University of Pittsburgh Law Review*), 第 40 卷(1979 年), 第 519—550 页。

——《自由、契约和贡献》(Liberty, Contract, and Contribution) 见《市场与道德》(Markets and Morals), 杰拉尔德·德沃金、格尔顿·伯曼特和彼得·布朗主编。华盛顿特区: 黑米斯菲尔, 1977年, 第43—67页。

——《局域正义》(Local Justice), 《伦敦书评》(London Review of Books), 1985年9月5日, 第17—18页。

——“诺言与实践”(Promises and Practices), 《哲学与公共事务》, 第19卷(1990年), 第199—226页。

——《选择的重要性》(The Significance of Choice), 见《唐纳人类价值演讲集》第8卷, 斯特灵·麦克默林主编。盐湖城: 犹他大学出版社, 1988年, 第149—216页。

——《价值、愿望和生活质量》(Value, Desire and Quality of Life), 见《生活质量》(The Quality of Life), 玛尔塔·纳斯鲍姆和阿马蒂亚·森主编。牛津: 牛津大学出版社, 1992年, 第185—200页。

谢富勒, 萨缪尔: 《后果论及其批评者》(Consequentialism and Its Critics), 牛津: 牛津大学出版社, 1988年。

舒曼, 费迪南德: 《统计规范和道德属性》(Statistical Norms and Moral Attributions), 见《责任、道德力量和情感》(Responsibility, Character and the Emotions), 费迪南德·舒曼主编。剑桥: 剑桥大学出版社, 1987年, 第287—315页。

舒勒, G. F.: 《愿望: 其在实践理性和行为解释中的作用》(Desire: Its Role in Practical Reason and the Explanation of Action), 麻省, 坎布里奇: 麻省理工学院出版社, 1995年。

塞季威克, 莎利: 《论说谎和满足在康德伦理学中的作用》(On Lying and the Role of Content in Kant's Ethics), 《康德研究》(Kant-Studien), 第82卷(1991年), 第42—62页。

森, 阿马蒂亚: 《帕累托自由的不可能性》(The Impossibility of a Paretian Liberal), 《政治经济学杂志》(Journal of Political Economy), 第78卷(1970年), 第152—157页。

——《不平等再审视》(Inequality Reexamined), 麻省, 坎布里奇:

哈佛大学出版社,1992年。

——《社会选择理论:再审视》(Social Choice: A Re-Examination),见《选择、福利和度量》(Choice, Welfare, and Measurement),麻省,坎布里奇:麻省理工学院出版社,1982年,第158—200页。

——《权利与能动性》(Rights and Agency),《哲学与公共事务》,第11卷(1982年),第3—39页。

森,阿马蒂亚与伯纳德·威廉姆斯主编:《功利主义及超越》,剑桥:剑桥大学出版社,1982年。

西布利, W. M.:《合理的对有理的》(The Rational versus the Reasonable),《哲学评论》(Philosophical Review),第62卷(1953年),第554—560页。

西季威克,亨利:《伦理学方法》(The Methods of Ethics)第七版,芝加哥:芝加哥大学出版社,1907年。

辛格,彼得:《饥荒、富裕与道德》(Famine, Affluence and Morality),《哲学与公共事务》,第1卷(1972年),第229—243页。

斯马特, J. J. C.:《自由意志、赞扬和责备》(Free Will, Praise and Blame),见《决定论、自由意志和道德责任》(Determinism, Free Will, and Moral Responsibility),杰拉尔德·德沃金主编。英格尔伍德-克利夫斯:普伦泰斯-霍尔出版公司,1970年,第196—213页。

斯密, 亚当:《道德情操论》(The Theory of Moral Sentiments), D. D. 拉斐尔和 A. L. 麦克费耶编辑。牛津:牛津大学出版社,1976年。

史密斯, 迈克尔:《休谟的动机理论》(The Humean Theory of Motivation),《心灵》(Mind),第96卷(1987年),第36—61页。

斯坦普, 邓尼斯 W.:《愿望的权威》(The Authority of Desire),《哲学评论》,第96卷(1987年),第335—381页。

斯托克, 迈克尔:《多元和冲突的价值观》(Plural and Conflicting Values),牛津:克拉伦顿出版社,1990年。

——《价值和目的:目的论的限度与友谊的目的》(Values and Purposes: The Limits of Teleology and the Ends of Friendship),《哲学杂

志》，第78卷(1981年)，第747—765页。

斯特劳森，加仑：《自由与信念》(*Freedom and Belief*)，牛津：牛津大学出版社，1986年。

——《论“自由与怨恨”》(On “Freedom and Resentment”)，见《道德责任面面观》(*Perspectives on Moral responsibility*)，约翰·费舍尔、马克·拉韦扎主编。伊萨卡：康奈尔大学出版社，1993年，第67—100页。

斯特劳森，彼得：《自由与怨恨》(*Freedom and Resentment*)，见《自由意志》(*Free Will*)，加里·沃森编辑。纽约：牛津大学出版社，1982年，第59—80页。

萨姆纳，L. W.：《福利、幸福和伦理学》(*Welfare, Happiness and Ethics*)，牛津：克拉伦顿出版社，1996年。

陶里克，约翰：《数量应该重要吗？》(Should the Number Count?)，《哲学与公共事务》，第6卷(1977年)，第293—316页。

汤姆森，朱迪思：《权利的领域》(*The Realm of Rights*)，麻省，坎布里奇：哈佛大学出版社，1990年。

威尔曼，J. 大卫：《福宁与时间》(*Well-Being and Time*)，《太平洋哲学季刊》(*Pacific Philosophical Quarterly*)，第72卷(1991年)，第48—77页。

纽曼，约翰·冯·奥斯卡·摩根斯特恩：《博弈理论和经济行为》(*Theory of Games and Economic Behavior*)，第三版，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1953年。

华莱士，R. 杰：《责任与道德情感》(*Responsibility and Moral Sentiments*)，麻省，坎布里奇：哈佛大学出版社，1994年。

沃泽尔，迈克尔：《解释与社会批评》(*Interpretation and Social Criticism*)，麻省，坎布里奇：哈佛大学出版社，1987年。

——《道德底线论》(*Moral Minimalism*)，见《来自或然性的微光》(*From the Twilight of Probability*)，威廉·什易、安东尼奥·斯巴达佛拉，麻省，堪顿：科学史出版公司，1992年，第3—14页。

——《正义诸领域》(*Spheres of Justice*)，纽约：基础图书，

1983年。

沃森,加里:《自由的能动性》(Free Agency),《哲学杂志》,第72卷(1975年),第205—220页。

——《责任的两面》(Two Faces of Responsibility),《哲学问题》,第24卷(1996年),第227—248页。

威金斯,大卫:《生活的真理、创造和意义》(Truth, Invention and the Meaning of Life),《不列颠学院院刊》,第62卷(1976年),第331—378页。

威廉姆斯,伯纳德:《伦理的一致性》(Ethical Consistency),见《自我的问题》(Problems of the Self),剑桥:剑桥大学出版社,1973年,第166—186页。

——《伦理学与哲学的限度》(Ethics and the Limits of Philosophy),麻省,坎布里奇:哈佛大学出版社,1985年。

——《内在理由与责备的模糊性》(Internal Reasons and the Obscurity of Blame),见《了解人的意义》(Making Sense of Humanity),剑桥:剑桥大学出版社,1995年,第35—45页。

——《道德运气》(Moral Luck),剑桥:剑桥大学出版社,1981年。

——《羞耻和必要性》(Shame and Necessity),伯克利:加利福尼亚大学出版社,1993年。

沃尔夫,苏珊:《理性内的自由》(Freedom within Reason),纽约:牛津大学出版社,1990年。

王,大卫:《道德相对性》(Moral Relativity),伯克利:加利福尼亚大学出版社,1984年。

兹夫,保罗:《语义分析》(Semantic Analysis),伊萨卡:康奈尔大学出版社,1960年。

## 原书索引

(本索引中的页码为原书页码)

- 阿克曼,布鲁斯, (Ackerman, Bruce) 190n2  
亚当斯, 罗伯特, (Adams, Robert) 12n3,  
204n15, 274n13  
    集合, 229—241, 359; 打破关系的论证, 232—  
234; 加权抓阄法, 233—234; “相关的”伤害,  
239—240  
    目标, 53, 85—86, 118—123, 131—133, 140  
    意志薄弱 (*akrasia*), 35—36  
安德森, 伊丽莎白, (Anderson, Elizabeth)  
95n16, 99n21, 99n22  
    动物, 177—187, 221  
    安思柯姆, G. E. M., (Anscombe) 307,  
231n33, 307n10



- 阿达尔,帕尔,(Ardal Páll)306n8
- 亚里士多德,291,280n18
- 阿罗,肯尼思,(Arrow,Kenneth)118,116n11,118n14
- 奥迪,罗伯特,(Audi,Robert)30n10
- 巴里,布赖恩,(Barry,Brian)5n2
- 边沁,杰里米,(Bentham,Jeremy)151—152
- 邦德,E. J. ,(Bond,E. J. )34n16,44n27
- 布兰特,理查德,(Brandt,Richard)71n59,71n61
- 布拉特曼,迈克尔,(Bratman,Michael)45—47,69,46n30,305n6
- 布林克,大卫,(Brink,David)70n61,213n22,223n24
- 布鲁姆,约翰,233n37,234n39
- 因果关系论题,250—251,274—282
- 卡维尔,斯坦利,(Cavell,Stanley)310n12
- 强制,279—280,280nn18(原文如此。——译注),19,291n29
- 一致性,70—71,291—294(原文如此。——译注)
- 综合目标,53,122—123,130
- 后果论,79—87,100—101,106—107
- 达沃尔,斯蒂芬,(Darwall,Stephen)44n27,134n30,135n31
- 戴维森,唐纳德,(Davidson,Donald)21n2,35n18,198n11
- 死亡,101—102,104—105
- 决策理论,31—32,116
- 道义论的约束,81—86,106—107
- 赏罚论题,274—277
- 愿望和理由,7—8,18,24,35,55—56,98;和动机,37—41;定向注意  
 意义上的,39—41,44—45,47—49;和正当性证明,41—50;~的结构,  
 50—51;二阶~,54—55,23n4;和福宁,113—123
- 狄格斯,(B. J. Diggs)316n16
- 意见不同:关于正当和不正当,9—13,349—360;关于理由,70—76
- 神圣命令理论,10,11,150—151,350
- 唐纳德,墨林,(Donald,Merlin)180n29
- 道尼,R. S. ,(Downie,R. S. )323—324,323n21

德沃金,杰拉尔德, (Dworkin, Gerald) 252n2

德沃金,罗纳德, (Dworkin, Ronald) 104n26, 164n18

埃文斯,加雷思, (Evans, Gareth) 65n51

费恩博格,约尔, (Feinberg, Joel) 266n6

富特,菲丽帕, (Foot, Philippa) 28—29, 330—331, 333, 82n6,  
198n12, 357n27

法兰克福,哈里, (Frankfurt, Harry) 291—292, 23n4, 42n24, 54n37,  
280n19, 291n29

弗雷德,查尔斯, (Fried, Charles) 160n15, 321n19

友谊, 54, 88—90, 123—124, 160—162, 164—166

高斯,杰拉尔德 F., (Gaus, Gerald) 95n16, 98n19

高蒂尔,大卫, (Gauthier, David) 190, 6n2, 190n2

吉巴德,阿兰, (Gibbard, Allan) 57, 58—59, 75, 21n2, 25n5, 57n39、  
40, 58n42, 59n44, 45, 71n59, 60, 75n63

金斯伯格,汉纳, (Ginsborg, Hannah) 198n11

格拉伏尔,乔纳森, (Glover, Joathan) 283n20

戈德文,威廉, (Godwin, William) 160n15

黄金律(金科玉律) 170, 353

格赖斯, G. R., (Grice) 190n2

格里芬,詹姆斯, (Griffin, James) 111, 120, 114n7, 172n25

内疚, 269—272

哈贝马斯,尤根, (Habermas, Jürgen) 150, 190, 150n2, 158n11, 190n2,  
191n5, 206n18

汉普歇尔,斯图亚特, (Hampshire, Stuart) 67n52, 335n10

黑尔, R. M., (Hare) 190, 210, 190n2, 3, 191n4, 210n21

哈曼,吉尔伯特, (Harman, Gilbert) 61, 331—332, 33n15, 62n47,  
68n54, 69n57, 329n1, 331n5, 6, 333n8

哈桑伊,约翰, (Harsanyi, John) 114n7, 117n13

哈特, H. L. A., (Hart) 251n1, 337n12

霍索恩,杰弗里, (Hawthorn, Geoffrey) 317n17

快乐主义, 100—103, 136—137, 89n15

- 赫尔曼,巴巴拉, (Herman, Barbara) 160n16
- 休谟, 大卫, (Hume, David) 20, 245, 295—296, 307, 315, 30n11, 40n23, 67n52, 245n48, 295n1, 364n4
- 赫尔利, 苏珊, (Hurley, Susan) 35n17, 36n19
- 非个人价值, 166—168, 218—223
- 正当和不正当的重要性: 和道德动机, 148—149, 158—160, 152n6; 和责任, 271—277, 287—290; 和相对主义, 333—334, 346, 349, 354
- 意图, 45—47
- 约翰斯顿, 马克, (Johnston, Mark) 65n51
- 判断敏感态度, 20—24, 67, 179—187, 272—276
- 对他人的可证明正当性: 作为道德的基础, 4—5, 168—169, 189; 和实际的一致意见, 154—155, 168—169, 176, 341n15; 和更为特殊的道德理由, 155—158; 和重要性问题, 158—160; 和优先性问题, 160—168; ~的范围, 177—187
- 卡干, 谢利, (Kagan, Shelly) 87, 80n2, 97n18, 121n17, 124n23, 153n8, 195n10, 232n35
- 卡尼曼, 丹尼尔, (Kahneman, Daniel) 31n13
- 卡姆, 弗朗西斯, (Kamm, Frances) 168n21, 232n34, 240n44
- 康德, 伊曼努尔, (Kant, Immanuel) 5—6, 53, 150, 189—190, 73n62, 170n23, 191n4, 322n20, 325n24
- 卡茨, 雷奥纳德, (Katz, Leonard) 44n27, 101n25, 180n29
- 科尔奈, 奥里尔, (Kolnai, Aurel) 159n13, 198n11
- 科斯伽德, 克里斯丁, (Korsgaard, Christine) 34n16, 62n48, 322n20
- 克里普克, 索尔, (Kripke Saul) 12n4
- 库弗里克, 亚瑟, (Kuflik, Arthur) 390n8
- 库马, 拉忽尔, (Kumar, Rahul) 234n40
- 洛克, 约翰, (Locke, John) 330, 330n3
- 说谎, 317—322; 和提供信息的义务, 320—321; 和虚假的诺言, 322, 321n19, 322n20
- 麦金太尔, 阿拉斯戴尔, (MacIntyre, Alasdair) 150—151, 30n11, 150n3, 173n26

- 麦基, 约翰, (Mackie, John) 355—356, 59n43, 251n1, 354n25, 355n26
- 麦金农, 凯瑟琳, (MacKinnon, Catharine) 206n17
- 麦考米克, 尼尔, (Mackormick, Neil) 296n2, 309n11
- 操控, 298—299, 318—320
- 麦克道威尔, 约翰, (McDowell, John) 34n16, 157n10, 368n11
- 麦克弗尔, 莉尼, (McFall, Lynne) 324n22
- 麦克马洪, 克里斯多弗, (McMahon, Christopher) 310n12
- 形而上学: 和道德, 2—3, 354—355; 和理由, 55—64, 97
- 密尔, J. S., (Mill) 152—154, 143n32, 152n6, 152n7, 154n9, 204n15
- 米勒, 理查德, (Miller, Richard) 193n8
- 摩尔, G. E., (Moore) 11, 88, 96, 58n41, 88n11, 13, 96n17
- 道德评价: 不同于制裁, 268—269, 285—290, 293; ~ 的特殊力量, 269—272, 287—290; 对于态度的 ~, 272—274; 作为并非赏罚所需的 ~, 274—277; ~ 的条件, 277—290; 和不公平, 282—286
- 宽泛意义上的道德, 6, 171—177, 178, 270—271, 342—349, 357
- 道德动机, 1—5, 147—188; 和愿望, 6—7; 和优先性及重要性问题, 148—149; 对 ~ 形式上的和实质上的说明, 150—153。另见对他人的可证明正当性
- 莫兰, 理查德, (Moran, Richard) 351n24
- 内格尔, 托马斯 (Nagel, Thomas): 论愿望, 37, 38; 论后果论和道义论, 81—82, 87, 105n27; 论最不利者的优先权, 225—227, 223n24, 227n27, 229n30; 论对态度的责任, 273—274; 论理由, 32n14, 68n53; 论道德要求, 166n20, 195n10; 论价值的分裂, 173n26
- 尼采, 弗里德里希, (Nietzsche, Friedrich) 335, 337n11
- 尼诺, 卡洛斯, (Nino, Carlos) 258n4
- 诺齐克, 罗伯特, (Nozick, Robert) 106n28
- 开放问题论证, 96—97, 58n41
- 痛苦, 101—103, 181—184
- 潘恩, 林恩·夏普, (Paine, Lynne Sharp) 293n30
- 帕菲特, 德里克, (Parfit, Derek) 44n27, 28, 186n31, 论不合理性, 26—27, 29—30; 论福宁, 111, 113n5, 6, 115n9, 121n18; 论契约论, 229,

153n8, 223n24, 229n31

佩蒂特, 菲力普, (Pettit, Philip) 22n3, 82n6, 7, 99n20

快乐, 102—103, 123

普里查德, H. A., (Prichard) 150, 155, 161, 150n1

既定惯例原则, 339

帮助原则, 224—226

原则, 197—202, 299

正当与不正当的优先性, 148—149, 160—168, 220—223

隐私权, 339—341

诺言, 9, 199—200, 295—327; 和社会习俗, 295—296, 299—300, 306, 309—311, 314—317; 和誓言, 323—326

谨慎, 30—31, 129—130

惩罚, 263—267

普特南, 希拉里, (Putnam, Hilary) 12n4, 329n2

奎因, 沃伦, (Quinn, Warren) 38, 43

瑞尔顿, 彼得, (Railton, Peter) 133n27

理性造物, 23—25, 180—182, 268, 272, 278, 282

合理性: 和狭义上的不合理性, 25—30, 129—130, 366—367; 和“一个人最有理由做的事”, 30—32

罗尔斯, 约翰, (Rawls, John) 论基本社会善, 110, 139, 140, 243—245, 110n1; 论原初状态论证, 190, 210, 242—246, 30n11, 190n2, 191n4, 242n45, 243n46, 244n47; 论公平原则, 212, 346—347, 339n14; 论差异原则, 228—229; 论诺言, 295—296, 308, 316; 论善, 97n18, 122n21

拉兹, 约瑟夫, (Raz, Joseph) 44n27, 166n20; 论目标和福宁, 122, 53n35, 118n15, 122n20, 21, 131n24; 论诺言, 296n2, 303n4, 309n11

反应态度, 271, 276, 271n9, 276n17

有理由, 32—33, 191—197

有理由的拒绝: ~ 的临界点, 195—197, ~ 的立场, 202—204; ~ 的一般理由, 204—205; 和纯粹期望的好处或负担, 206—210; 和公平, 210—213; 和福宁, 213—218; 和循环论证的指责, 215—218, 242—247; 和非个人价值, 218—223; 和最不利者的要求, 223—229; ~ 的抱怨模式,

229—231

理由：有效的，19；标准规范意义上的～，19—21；内在～对外在～，20，27，363—373；～的结构，52—55；对～的形而上学的怀疑，55—64；和假设性分析，57—58；对关于～的判断的解释，58—62；考虑～，64—70；工具性～，69—70；关于～的意见不同，70—76；关于～的判断的普遍性，73—74，367，371—372。另见愿望

相对主义：被界定的～，328—329；和变数普遍论，329，339—341；所谓～的无条理，329—330；对～的恐惧，330—333；温和的，333—349；揭露的，333，337，354—360；和正当与不正当的重要性，333—334，346，349；和生活方式，335—338；和广义上的道德，342—349；和社会意义，342，342n17、18；和关于正当与不正当的意见不同，349—360

援救原则，224—228

责任，9，21—22，215—217，243—247，248—294；作为归属性的，248—249，277—294；～的两个概念，248—249，290—294；实质性的，248—249，256—267，290—294；关于～的选择的价值的说明，251—267；和丧失观点，258—267，359；和自由，291—292

罗斯，W. D.，(Ross)88，78n1，88n12

卢梭，让-雅克，(Rousseau，Jean-Jacques)5

瑞恩，阿兰，(Ryan，Alan)321n18

萨维奇，雷奥纳德 J.，(Savage，Leonard)116

谢富勒，萨缪尔，(Scheffler，Samuel)82—86，94，102，82n6、7，101n24

舒曼，费迪南德，(Shoeman，Ferdinand)283n20

舒勒，G. F.，(Schueler)34n16，37n20，44n27，54n36

科学知识，90—94

塞季威克，莎利，(Sedgwick，Sally)325n24

自我管理，268—269，272；和意识，281—282

森，阿马蒂亚，(Sen，Amartya)110，139，140，81n3，110n1，116n11，117n12

性道德，6，171—172，174—177，352—353

西布利，W. M.，(Sibley)192n7

西季威克，亨利，(Sidgwick，Henry)87，123，87n9，89n15，

- 112n3, 204n15
- 辛格, 彼得, (Singer, Peter) 152, 224n25
- 怀疑论: 关于理由的, 19—20, 59—60; 关于道德的, 354—360
- 斯马特, J. J. C. , (Smart) 274—276, 287
- 斯密, 亚当, (Smith, Adam) 324, 344, 324n23, 325n24
- 史密斯, 迈克尔, (Smith, Michael) 22n3, 50n32
- 社会选择理论, 116—118
- 社会契约论传统, 5—6
- 斯坦普, 邓尼斯, (Stampe, Dennis) 44n27
- 斯托克, 迈克尔, (Stocker, Michael) 44n27, 88n14
- 斯特劳森, 加仑, (Strawson, Galen) 274n14
- 斯特劳森, 彼得, (Strawson, Peter) 271n9, 276n17
- 萨姆纳, L. W. , (Sumner) 124n23
- 陶里克, 约翰, (Taurek, John) 234n38
- 汤姆森, 朱迪斯, (Thomson, Judith) 164n19, 168n21, 189n1, 296n2
- 特夫斯基, 阿摩司, (Tversky, Amos) 31n13
- 理由判断的普遍性, 73—74, 367, 371—372
- 功利主义, 10, 11, 80, 151—152
- 价值, 8, 78—107; 对 ~ 推诿责任的分析, 11, 95—100; 关于 ~ 的目的论的概念, 79—87, 100—103
- 人类生命的价值, 103—106, 168—169
- 威尔曼, J. 大卫, (Velleman, David) 132n26
- 冯·纽曼-摩根斯特恩公理, (von Neumann-Morgenstern axioms) 116, 31n12
- 华莱士, R. 杰, (Wallace, Jay) 271n9, 283n20, 287n25, 289n27
- 沃泽尔, 迈克尔, (Walzer, Michael) 333, 337—338, 342, 333n8, 335n9, 337n12, 338n13, 341n16, 342n17, 18
- 沃森, 加里, (Watson, Gary) 23n4, 283n20, 285n23
- 福宁, 8, 101, 108—143, 214—217, 243; 关于 ~ 的愿望理论, 113—123; 和合理的目标, 118—123; 从第一人称的观点, 126—133; 和道德理论, 136—141; 并非一种“主价值”, 141—143, 221n23

威金斯, 大卫, (Wiggins, David) 133n29

威廉姆斯, 伯纳德 (Williams, Bernard): 论内在和外在此理由, 20, 27, 48—49, 363—373, 364n4, 372n12; 论非个人道德, 160, 160n15、17; 论厚的伦理概念, 152n4; 论广义道德, 172n25; 论责任和责备, 280n18, 289n27、28, 291n29

沃尔夫, 苏珊, (Wolf, Susan) 283—284, 348, 283n21, 284n22, 288n26, 289n27

王, 大卫, (Wong, David) 12n4, 350n23

兹夫, 保罗, (Ziff, Paul) 98n19



## 译者后记

托马斯·斯坎伦(Thomas M. Scanlon, 1940—)是当代美国著名的道德哲学家,因1982年发表的经典性论文《契约主义与功利主义》(*Contractualism and Utilitarianism*)和1998年出版的《我们彼此负有什么义务》(*What We Owe to Each Other*)致力于对其道德契约主义的系统解释和证明的专著)而被认为是罗尔斯道德契约理论的继承者和发扬者。在西方伦理学界,斯坎伦声名赫赫,其著作和道德契约主义理论受到广泛的关注并得到深入的研讨;然而在国内,斯坎伦其人其书却并不为学人所熟知,更别说深入的研究了。道德契约论作为当代最为重要的四种道德理论之一,在伦理学和政治哲学中地位的重要性自不待言,为了引起国内学人对罗尔斯之后道德契约论的新成果和新发展

的关注,我们在万俊人教授的帮助和指导下,翻译了这本著作,以同学人共享,并期待它能够起到抛砖引玉的作用。

本书是众多学人共同努力的成果。在此,我们要向许多人表达我们衷心的感谢。我们要感谢斯坎伦教授对我们的信任;感谢万俊人教授的指导和帮助;我们也要感谢参与翻译的左高山博士、涂文娟博士、周谨平博士、王滔洋博士为本书的付出;我们尤其要感谢杨选先生,他不仅参与了本书部分章节的翻译,更以其杰出的统校工作让本书的质量得到了很大的提升;我们也要向人民出版社的陈亚明编审和夏青女士致以衷心的感谢,她们为本书的出版付出了艰辛的努力。

译事三难信、达、雅。在翻译过程中,我们虽然努力以这三个标准来要求自己,但是由于水平所限、文化的差异,还是无法做得尽善尽美,敬请读者海涵,并给予批评指正。

译者

2008年3月