

# 道德运气

[英] 伯纳德·威廉斯 著

哲学的转向：语言与实践 译丛

上海译文出版社

# Moral Luck

Bernard Williams

Turning of Philosophy: Language and Practice

责任编辑 / 张吉人 装帧设计 / 张志全工作室  
上海译文出版社 / [www.yiwen.com.cn](http://www.yiwen.com.cn)



ISBN 978-7-5327-4266-0



9 787532 742660 >

定价：26.00 元

易文网：[www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

# 道 德 运 气

[英] 伯纳德·威廉斯 著 徐向东 译

## 图书在版编目(CIP)数据

道德运气 / (英) 伯纳德·威廉斯 (Williams, B.)  
著; 徐向东译. — 上海: 上海译文出版社, 2007. 6

(哲学的转向: 语言与实践译丛)

书名原文: Moral Luck

ISBN 978 - 7 - 5327 - 4266 - 0

I. 道… II. ① 威… ② 徐… III. 伦理学-文集  
IV. B82 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 049800 号

Bernard Williams

**Moral Luck**

© Cambridge University Press 1981

图字: 09 - 2006 - 677 号

本书中文简体字专有出版权  
归本社独家所有, 非经本社同意不得连载、摘编或复制

## 道德运气

[英] 伯纳德·威廉斯 著

徐向东 译

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版、发行

网址: [www.yiwen.com.cn](http://www.yiwen.com.cn)

200001 上海福建中路 193 号 [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

全国新华书店经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 10.25 插页 2 字数 239,000

2007 年 6 月第 1 版 2007 年 6 月第 1 次印刷

印数: 0,001—5,100 册

ISBN 978 - 7 - 5327 - 4266 - 0/B · 262

定价: 26.00 元

如有质量问题, 请与承印厂质量科联系。T: 021 - 56628900

# 总 序

全部哲学都是语言批判。

——路德维希·维特根斯坦

实践哲学的伟大传统继续存活于一种对其哲学内涵有所了解的解释学之中。

——汉斯-格奥尔格·加达默尔

哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。

——卡尔·马克思

20世纪70年代以来,当代西方哲学中出现了一种引人注目的新动向,我们把它称作“实践理性转向”。所谓“实践理性转向”,主要是指西方主流哲学界在经历了逻辑实证主义的元伦理学阶段和后实证主义的自然主义阶段之后,恢复了对于价值的理性基础、规范的根源和辩护,以及伦理学与本体论的关系这些实践理性的传统主题的兴趣。无论是在研究的主题、范式、方法方面,还是在取得的成就和产生的影响方面,“实践理性转向”都可以说是继“语言学转向”之后西方哲学发展中的又一次重大转折。这一转向理所当然地引起了国内外学术界的高度重视。

“语言学转向”是相对于古代的“存在论转向”和近代的“认识论转向”而提出来的,它被公认为20世纪最有代表性的哲学

范式转变。只要我们观察一下“语言学转向”兴起之前的两次哲学转向,就会发现,一种哲学范式的真正确立最终依赖于自身规范基础的阐明和辩护。古代哲学的理念,即善的存在论学说,是其目的论伦理学的背景和前提,而这种目的论的伦理学则是古代存在论的规范内涵;以自我意识为核心的近代认识论是道德自主性学说的背景和前提,而这种道德自主性则是近代主体性哲学的规范内涵。按照这样的提问方式,我们很有理由追问,“语言学转向”的规范内涵是什么?相应地,所谓“实践理性转向”——如果这种“转向”名符其实的话——的哲学前提和基础又是什么?正是在这样的语境中,我们遭遇了“语言学转向”与“实践理性转向”之间的关系这一贯串 20 世纪西方哲学的重大问题。

首先,“语言学转向”对 20 世纪前半叶的西方实践哲学产生了消极的影响。逻辑实证主义提出命题或陈述的三分法,把价值判断放逐到无意义的领域,而元伦理学则把自己的任务局限在对价值词汇用法的琐碎研究上,放弃了理性地探讨价值分歧和规范基础的重要使命。50 年代以后的“后实证主义”革命冲破了逻辑经验主义的樊篱,对价值问题的探讨持更为宽容的态度,为实践哲学的复兴奠定了初步的基础,是实践理性转折的前奏,但其物理主义倾向以及此后继语言哲学而起的心智哲学研究取向,又引发了在规范问题、价值属性和价值判断问题上的新一轮的自然主义与反自然主义、实在论与反实在论以及认知主义与非认知主义之争。直到 20 世纪末,“语言学转向”的规范内涵依然是一个聚讼纷纭、莫衷一是的问题。例如,在分析哲学的匹兹堡新黑格尔学派内部,是像罗伯特·布兰登(Robert Brandom)那样继续坚持“语言学转向”,承认拥有信念和意愿仅仅是玩一种运用这些词汇的语言游戏,因而哲学的职责只是阐明我们语言的和非语言的实践,而不是根据外在于这些实践的

规范判断这些实践；还是像约翰·麦克道尔(John McDowell)那样，在坚持不具有概念结构的东西无法证明信念的合理性的同时，也坚持非判断的心理事件能够证明信念的合理性，从而得出“除非知觉现象不同于判断，否则我们就会失去我们的康德意义上的自由”的结论，这已经成了一场震撼盎格鲁-撒克逊哲学界并且波及德语学圈的大争论。而在新法兰克福学派的语用学的“真理共识论”，与美国实用主义和法国后现代主义相结合所产生的新实用主义倡导的“语境论”之间的辩论中，又出现了对于民主的规范含义的不同理解：对于真理共识论者来说，民主是基于普遍的交往理性的包容性共识；对于彻底的语境论者来说，民主只是受文化和地域限制的一种排他性的团结。诸如此类的重大分歧不免使人对“语言学转向”究竟要转向何处心存疑虑。

其次，尽管实践理性是西方哲学的固有传统，但当代的“实践理性转向”和“实践哲学复兴”又有它独特的背景和前提。实际上，从“语言学转向”到“实践理性转向”的演变昭示我们，这两种转向之间不但具有时间上的连续性，而且具有逻辑上的相关性。一方面，“语言学转向”是绵延整个 20 世纪，横跨英美与大陆两大传统(新法兰克福学派中有把实用主义独立出来，与分析传统和现象学传统鼎足而三者)的基本范式，就此而言，它不但构成了“实践理性转向”的背景，而且为后一种转向创造了条件，或者说为更好地阐明自身的规范内涵创造了条件，这尤其表现在滥觞于日常语言哲学并经与美国实用主义互释后产生的所谓“语用学转向”中。另一方面，作为“实践理性转向”之重要一环的道德心理学研究的勃兴则不但在智识氛围上呼应了心智哲学在 20 世纪晚期哲学中日渐上升的地位，而且从智识效能上对语言哲学和分析哲学提出了前所未有的挑战，甚至于宣告分析哲学已死，“语言学转向”这一范式也已经走到了尽头；更为重要的

是,语言哲学中的(与语言含义相关的)内在论与外在论之争,心智哲学中的(与心智内容相关的)个体主义与反个体主义之争,以及实践哲学中的(与规范辩护相关的)特殊主义与普遍主义之争,这三者之间的纠结和紧张将引领人们重新审视分别由分析学派和现象学派在20世纪初以反对心理主义和自然主义之名发起的哲学革命的潜能是否已经消耗殆尽,而这不但关乎自古希腊以来即已奠基的作为理性守护者的哲学事业的命运,而且与人类对于自身以及我们置身其中的共同体的自我理解密不可分。

上海译文出版社历来重视当代西方哲学重要著作之译译,所创设之“二十世纪西方哲学译丛”更是在学术界享有良好的声誉,深受读书界的喜爱。“哲学的转向:语言与实践”译丛踵武前贤之事业,尝试以更为主题化同时也更富时代感的方式系统地译介20世纪晚期西方哲学的代表性成果。一方面旨在围绕关于遵守规则和私人语言、自然主义与反自然主义的争论,集中展示语言分析传统对于价值与规范的理性和形而上学基础的探讨,同时关注当代欧陆哲学中重视把分析传统与现象学传统结合在一起的哲学家的著作;另一方面试图较为全面地呈现“实践哲学复兴”中道德哲学(包括元伦理学、规范伦理学和道德心理学)方面的优秀成果,同时关注当代欧陆哲学中对古典哲学的根本问题和现代性的根本内涵、理论理性与实践理性的统一性的探讨,还涉及当代政治哲学的一些有影响的作品。

我们期望并且相信,根据对于西方哲学发展趋势的上述理解和把握,按照问题性和前沿性相结合的原则,通过哲学同仁们艰苦、扎实、细致的工作,本译丛必定能够把中国哲学界和出版界的西学译介工程真正推向深入,促进学术界对于20世纪西方哲学建设性成果的全面总结,并最终为当代中国的哲学事业提



供有益的借鉴和滋养。

本译丛得到浙江大学基督教与跨文化研究中心研究项目的支持。

庞学铨 应奇  
2007年1月于杭州

# 译者序

## 伯纳德·威廉斯与当代道德哲学

### 1

伯纳德·阿瑟·欧文·威廉斯(Bernard Arthur Owen Williams)被公认为是他所生活的时代最伟大的哲学家之一,《英国时报》甚至把他称为“他那个时代最有才华、最重要的英国哲学家”,尤其是,在20世纪下半叶的哲学伦理学领域中,伯纳德·威廉斯被认为是最有影响的一位人物。<sup>①</sup>威廉斯1929年9月21日生于英国西南方艾塞克斯郡(Essex)靠近海边的一个叫做“西崖”(Westcliff)的城镇,他的父亲欧文从事建筑业,他的母亲希尔达是个秘书。他在奇格韦尔(Chigwell)学校完成中学学业。就像英国的很多中学一样,那个学校主要是传统意义上的语法学校(主要传授语言、历史和文学的学校),但威廉斯在中学时期就已经对哲学产生了兴趣——他回忆说:“我们对古代文本做很多语法分析,而那种分析必定已经吸引了我的兴趣。那就是说,当我在学校的时候我往往与我的朋友争论那些结果证明就是某种哲学问题的问题。我记得一些问题关系到艺术和道德、美学价值和道德价值、艺术的社会目的。我们有很多争辩,因为那个时候我很左,我们对1941年的选举也有政治争论。我们通常争论苏联和布尔什维克主义。”那个学校的校长很鼓励他

进行哲学研究,不过,在毕业后,当他进入牛津大学最古老的学院巴利奥(Balloy)学院时,他选择攻读的是古典学(那时被设想为包括拉丁语、希腊语、文学、历史和古代哲学),因为“在那个时候,在牛津或剑桥总是能够拿到奖学金的唯一学科实际上就是古典学。所以我就去了牛津,因为它有一个庞大的哲学系,而我完全可以转学到那个系”。

威廉斯确实选对了地方,因为当时的牛津本来就是哲学的大本营——牛津的哲学统治着英国的哲学,而英国的哲学还继续统治着整个英语世界的哲学;在威廉斯进入牛津学习的那个时期,牛津有50多位哲学家,超过了英国所有职业哲学家数量的四分之一。在那时的牛津,哲学这个学科正处于思想上最激动人心的时期——尽管艾耶尔的逻辑实证主义已经开始衰微,但它对古老的哲学问题的抵制仍然很被看重;维特根斯坦晚期哲学的手稿到处被传抄,并作为保留教材而被使用;J·L·奥斯汀的日常语言哲学赢得了一大批忠实的追随者;吉尔伯特·赖尔在第二次世界大战之前就是推动语言哲学转向的核心人物,而他在50年代出版的那部反笛卡儿的论著《心的概念》则一直得到了人们的热切讨论;随后,彼特·斯特劳森也开始在哲学舞台上露出了锋芒。威廉斯对他所攻读的学位的历史方面的兴趣因为他对哲学的痴迷而受到了一些损害,不过,结果表明,古典学方面的熏陶在他的一生中都对他的思想产生了积极的影响。而且,尽管他在哲学方面分心,1951年,他依然以“祝贺性

---

① 以下对威廉斯生平的介绍主要是根据如下两篇文章:Stuart Jeffries,“The Quest for Truth”,*Guardian Unlimited*, November 30, 2002;和 Richard Pearson,“Philosopher Bernard Williams Dies; Weighed Question of Moral Identity”,*The Washington Post*, June 18, 2003。前者是 Stuart Jeffries 借威廉斯的《真理与真实性》出版之机对他以及他的前妻的一个采访,正文中所引用的一些话语来自这篇文章。

的一等荣誉学位”(congratulatory first-class honors degree, 英国大学体制中最高的奖励)的殊荣毕业。实际上,在他的文科硕士学位论文答辩时,在场的答辩委员不但没有提出任何疑问,相反倒给了他起立鼓掌的殊荣。在毕业之后不久,威廉斯响应为国家服务一年的号召,去加拿大接受皇家空军的训练,成为一名飞行员,据说他有相当好的飞行技能。在一年的服务期满之后,就在他 22 岁的那一年,他赢得了众灵学院授予他的一份奖学金,成为那个学院的临时研究员,并在那里一直呆到 1954 年。从 1954 年开始,他被正式遴选为新学院的研究员。他的才华早在牛津学习和工作期间就已经展示出来,他的杰出表现使他赢得了“天才”的称号。众灵学院和新学院的哲学家,比如说斯图亚特·汉普舍尔、吉尔伯特·赖尔以及特别是阿尔弗里德·艾耶尔,都很欣赏和佩服他的才华和智识,艾耶尔甚至把他当作自己的儿子来看待,认为他是自己“天然的”继承者。更有甚者,有人还对赖尔说:“在你尚未把你的话完全说出来之前,威廉斯就比你更好地理解了你将要说出来的东西,更好地看到对你的话的一切可能异议,更好地看到对那些异议的所有可能回答。”

在牛津读书期间,威廉斯已经结识了一个名叫雪莉·布里顿-卡特林(Shirley Brittain-Catlin)的女孩——政治科学家和哲学家乔治·卡特林(George Catlin)和小说家维拉·布里顿(Vera Brittain)的女儿。他帮助她学习她觉得很头疼的哲学,于是两人就成为互相钦佩的朋友。雪莉后来去哥伦比亚大学攻读研究生。伯纳德乘他在皇家空军服役时的休假之机,与雪莉在纽约见面,他们两人访问了新英格兰地区,住在康涅狄格州一位老太太的房子里,那个老太太一直是巴托克的主要赞助者,在战后把这位作曲家从贫困中解救出来。雪莉回忆说,“我记得那个老太太很喜欢伯纳德,因为他对音乐很精通。我们度过了不可思议的一周。那个时候他看起来真的很英俊,当然,皇家空军

的制服也添加了这种效果。那个老太太不停地对我说,“这就是最奇妙的男人了,你得嫁给他。”一个星期的奇妙时光使他们的关系发生了一些微妙的变化——从相互欣赏的朋友转变为恋人,尽管雪莉此前不久就有一个近在咫尺的恋人。他们最终在1955年结婚。这对年轻的夫妇生活在伦敦,雪莉担任《金融时报》的记者,而伯纳德仍然担任牛津新学院的研究员。在1958年至1959年期间,伯纳德接受邀请在加纳大学担任了一年的访问讲师。回国之后,他离开牛津来到伦敦,先是在伦敦大学学院担任讲师,从1964年开始他成为伦敦大学贝德福德学院的哲学教授。他们与作家代理人希拉里·鲁宾斯坦夫妇在肯辛顿(Kensington)合租了一套大房子,在那里生活了17年,在这段时期内,他们有了他们的女儿丽贝卡(现在是一位律师)。

在这个时期里,威廉斯遗弃了“哲学家可能会迅速地使自己变得多余”这个流行的说法,决定潜心研究牛津的日常语言哲学家所忽视的领域。在1962年,他写了一篇题为《平等的观念》的文章,在这篇文章中,这位工党成员用“其他政策都是不合理的”为论据对一种平等主义的财富分配观点提出论证。在“个人同一性”这个现在变得时髦的哲学问题上,他也开创了先河,把一个年轻人的新鲜观点引入这些传统的问题中。在1967年,即在他38岁的那一年,威廉斯离开伦敦大学,成为剑桥大学奈特布里奇(Knightbridge)哲学讲席教授<sup>①</sup>和国王学院的研究员。在那个时代的道德哲学中,由于受到了日常语言学派的哲学分析的影响,英国哲学家痴迷于元伦理学问题,而对堕胎、饥荒、女性主义这些已经变得很现实的伦理问题毫不关心。在他1971年出版的第一本著作《道德:伦理学导论》中,他对英国道德哲学

---

<sup>①</sup> 在英国和美国,这种冠有名头的教授是由某个人(或某个家族)出钱捐赠或者用某个名人来命名的职位,一般授予被公认为具有重要成就或重大影响的学者。

中的这种倾向发起了一个煽动性的批评。在谈到他的这本书时,他说:“我拒斥这种讨论道德的方式,就好像道德完全是一种抽象的东西。那种方式是如此令人厌烦、如此无意义!当我写这本书时,它也向我表明,我厌恶功利主义。我曾经有很虔诚的功利主义观点,但我逐渐认识到后果主义的推理只能把你一次次地引向错误的方向。”在那本书结束之际,威廉斯用一种赞成的态度引用了D·H·劳伦斯的观点:“发现你自己的最深冲动,然后遵循它吧。”这句话真的在他生活中的一个重大转向中得到了应验:就在这本书出版后不到两年,他应剑桥大学出版社的邀请,写一篇关于功利主义的批判性论文,以便与澳大利亚哲学家斯马特(J. J. C. Smart)的支持功利主义的论文一并出版,就在这个时候,他发现他爱上了别人——该出版社的哲学编辑帕特丽夏·斯金纳(Patricia Skinner),剑桥大学的政治理论家和历史学家昆廷·斯金纳的妻子。大概有两个因素刺激了这个事件的发生。第一个因素是威廉斯的那种自我表达的真实愿望,正如他在回忆中所说:“如果说在我的著作中有一个主题的话,那就是关于真实性(authenticity)和自我表达的主题,那就是这个思想:有一些东西在某种真实的意义上实际上就是你,或者把你自己而不是其他人表达出来的东西。劳伦斯是我发现我很难理解的一个作者,但他确实用那个评论给我留下了深刻印象。那个评论在我作为一个男学生时候起,就与我对与道德价值相对的美学价值的兴趣相伴随,就与我对作为反道德法则的人物的艺术家的兴趣相伴随。”我们待会儿就会看到,在这段话中表现出来的核心思想是如何贯穿威廉斯对伦理问题的思考的。第二个因素则体现在他与雪莉·威廉斯的关系上——在他们两人之间确实已经出现了一些问题,正如雪莉后来在回忆中所说的那样:

他就是陷入了爱中，回过头来看，我不得不承认，对他来说，她[帕特丽夏·斯金纳]大概比我更加合适。他需要一个聪明伶俐、有吸引力而又能够支持他的妻子，从我这里他并没有得到这些东西。……我们的婚姻是很有生气的，但是有两件事情使得我们的关系变得有点紧张。一件事情是我们两人都在我们各自的事业上忙忙碌碌——我们并没有很多时间聚在一起；另一件事情，坦率地说，就是我有失公断，我觉得伯纳德断然拒绝那些他认为很愚蠢的人们的做法不可接受。帕特丽夏在这方面就比我聪明多了。她是不会去过问这种事情的。伯纳德有时候会很痛苦。对于那些他不喜欢的人，他不会留下一点情面。他不以为然的那些人对他说就好像都是死人。法官是不允许别人来判断的。我受到基督教思想的影响，但他会说：“那只是华而不实、毫无意义。”所以我们在天主教问题上就不断发生争吵。这些争吵让我很痛苦，尽管很长时间以来我不得不学会忘记它。

因此，在个性上的差别大概是导致他们的婚姻出现问题的一个主要原因。作为一位哲学家，伯纳德·威廉斯不得不真实地面对自己，面对自己的内心感受，不得不真实地面对他所碰到和他所思考的一切。在某种意义上说，他的个性是很纯粹的，对真理的探究似乎就是他的惟一使命。然而，事情对于雪莉·威廉斯来说就不同了：早在她作为一名新闻记者期间，她就开始对从政发生兴趣，并很快就在这个领域如鱼得水。威廉斯离开牛津来到伦敦，其实主要是为了适应他妻子的那种日益攀升的政治雄心。尽管威廉斯把他们生活在一起的那段时间描述为他的生活中“最幸福”的时期，但他们之间的分歧不仅在个性上显示出来，而且也在宗教信仰的问题上显示出来——雪莉是一位

虔诚的天主教徒，而伯纳德则是一位无神论者。尽管他们已经有了一个女儿，但雪莉的政治生涯却使得她经常四处奔波，无法与家庭团聚。当然，雪莉在仕途上节节攀升，先是被选为议会两院的工党成员，然后成为社会民主党的一位奠基成员，最终担任过英国国会上议院自由民主党的领袖，并被册封为克罗斯比的女性男爵。于是他们的婚姻就这样破裂了。威廉斯在离婚后于1974年与帕特丽夏·斯金纳结婚，<sup>①</sup>但是，在能够再次结婚之前，雪莉却不得不等待天主教堂宣布废止他们的婚姻。在这个等待期间，伯纳德与天主教神学家就婚姻废止问题展开了一系列哲学论辩。

在20世纪70年代末期，时任剑桥大学哲学教授的威廉斯有点儿厌倦教学，想要潜心从事哲学写作。正如他后来所说的那样，“从1953年到1979年为止，我已经承担了大量可怕的教学任务，我想要说‘已经够了’。那个决定是一种自我探险，是要看看我是否擅长于做实际工作，也意味着我作为一个哲学作者更加自由。我不想变得流行，但那个决定意味着我可以用一种更加自由的精神来写作。”在提出了这个请求后，他在1979年被推举为不需要承担教学任务的国王学院院长(provost)，直到1987年最终离开剑桥大学为止。在他担任院长期间，他与帕特丽夏有了两个男孩——雅可布(现在工作在音乐行业)和乔纳森(现在剑桥大学读本科)。这段时间给他留下了美好的记忆，不仅因为他对后来的婚姻感到很满意，而且也因为他有时间广泛

---

<sup>①</sup> 有趣的是，昆廷·斯金纳后来娶了哲学家 Susan James 为妻，作为剑桥大学的哲学讲师，Susan James 同样是一位有成就的哲学家，她的著作包括：《社会说明的内容》(*The Content of Social Explanation*, Oxford: Oxford University Press, 1985)、《激情与行动：17世纪哲学中的情感问题》(*Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1997)以及很多在早期现代哲学和女性主义哲学方面的论文。



地阅读,恢复了他早期对古代哲学和文学的兴趣,并且深化了他对尼采、狄德罗、卢梭和克尔恺郭尔等大陆哲学家的认识。结果,与他的大多数英国同事相比,他的哲学思想就具有了一种更加深刻的历史敏感性和文学敏感性。他由此而获得的那种更加自由的探究精神首先就显示在《道德运气》这本文集中。

然而,威廉斯最终还是决定要离开英国,主要原因是当时撒切尔政府的保守政策对英国大学造成了重创,尤其是大规模地削减大学经费和教员的工资待遇。威廉斯告诉一家英国报纸说,以他作为一个学界成员的工资,他几乎不可能在伦敦市中心买一栋房子。在2002年11月《卫报》对他的采访中,他这样说道:

我现在很抱歉我的离开是如此公开。那时我相信这里的学术条件确实是个问题,如果我的离开被公开了,这件事情就会让公众注意到这些问题。它确实产生了这种影响,尽管那种做法也使我有点生气,当我在三年后再次返回英国时,一切看起来还是很荒谬。我主要是出于个人理由回来的——不同家人一起生活比我原来假设的要艰难得多。

威廉斯确实是为了抗议撒切尔政府的保守政策而决定离开英国的。其实,早在1986年春季学期,他就已经受邀担任加利福尼亚大学伯克利分校哲学系的米尔斯讲席(Mills)访问教授。他最终在1986年7月1日正式加入伯克利的哲学系,并在1988年1月1日被任命为1941级梦露·多伊奇(Monroe Deutsch)讲席教授。在1989年春季学期期间,他还担任该校古典系的萨瑟(Sather)讲席教授,并在这个赞助下给出了一系列讲演,后来以《羞耻和必然性》为标题出版。1990年(碰巧是在撒切尔夫人辞职的那一年),想家心切的威廉斯返回英国,并在1991年继任

他以前的导师理查德·黑尔(Richard Hare)成为牛津大学怀特(White)道德哲学讲席教授,直到他1996年从这个职位退休。退休后,众灵学院这个牛津的精英学院再次邀请他成为该学院的研究员。不过,作为伯克利的终身教授,威廉斯仍然继续与它保持联系,经常在那里授课,与他的妻子一道在那里结交了很多密友。2003年6月10日,他在罗马的短期度假期间,因为心脏病发作而去世,享年74岁。而在他去世前的4年时间里,他一直与多发性骨髓瘤(一种癌症)相抗争,不仅在撰写他生前的最后一部著作《真理与真实性》,而且还计划发表一些关于歌剧的短篇论文,并考虑写一部关于他与政治家的交锋的著作。

威廉斯生前已经出版了9部著作(包括论文集)和大量论文。他的第一本著作《道德:伦理学导论》(1972年)已经暗示了他后来的一系列著作所要探究的诸多核心问题,尤其是他对当代道德理论事业的那种质询的态度,他对伦理领域中的“绝对真理”概念的警告,以及他对功利主义和其他道德理论(这些理论按照一种绝对的东西来系统化道德生活和道德经验)的敌意。他的第二本著作《自我问题》(1973年)收集了他在1956年至1972年期间所写的哲学论文,主要探究了一系列与“自我”有关的形而上学问题及其伦理含义。就在这本文集出版的同一年,他与斯马特合写了一本称为《功利主义:支持与反对》的著作,就功利主义的“消极责任”(negative responsibility)学说及其对个人完整性的“摧残”对这个理论发起攻击。在1978年,他出版了《笛卡儿:纯粹研究计划》。这部著作主要是立足于他在哈佛大学和普林斯顿大学担任访问教授期间开设的笛卡儿知识论的课程。我们可以把它描述为威廉斯在伦理学领域之外在认识论领域所做出的一项最坚实的工作。不过,对于威廉斯来说,这部著作同样具有深刻的伦理含义,因为在这部著作中,他试图表明:笛卡儿的那种试图从第一人称的观点来为世界的“绝对概

念”提供一个基础的雄心是不可能实现的,因此在认识论的领域中,我们也不可能对世界提出一种“绝对客观”的表达。他在这部著作中提出的核心观念重要地影响了他对伦理学中客观性问题的思考。他接下来出版的一部著作就是《道德运气》(1981年)这本文集,其中收入了他在1973年至1980年期间所写的哲学论文。在这部著作中,他对那种以功利主义和康德伦理学为核心的不偏不倚的道德理论提出了更为具体的批评,同时试图利用“内在理由”和“实践必然性”等概念来阐明伦理生活的本质和复杂性。在他的第四部论著《伦理学与哲学的限度》(1985年)中,他就自己对伦理学和人类生活的看法提出了系统和统一的阐述。在1993年,他出版了他在加利福尼亚大学伯克利分校的萨瑟讲席演讲《羞耻与必然性》。在这部研究古希腊伦理学的主要论著中,他旨在把我们对伦理学的思考与“我们认为我们所思考的东西”区分开来,并提出了这样一个论点:我们最深的伦理信念往往更像古希腊的伦理思想,而不那么像后启蒙运动的“道德系统”。他在1995年出版的文集《理解人性》,就像他的前两部文集一样,同样是伦理学领域中的一个里程碑。在这部文集中,他一方面进一步澄清他以前提出的一些可能会遭受误解的重要思想,另一方面则对道德心理学和伦理知识的本质提出了深入的思考。1999年,他出版了一部导论性的著作《柏拉图》,结合现实的关注对柏拉图的主要思想提出了深入浅出的论述。在1999年之后,尽管他已经开始受到癌症的影响,但他最终还是完成了他生前的最后一部系统论著——《真理与真实性》(2002年)。在这部著作中,针对那种否认客观真理的可能性或重要性的观点(由理查德·罗蒂这样的实用主义者和雅克·德里达这样的解构主义者所提出),威廉斯论证说,任何人类社会都不可避免地要把真理和真实性接受为有价值的东西,把诚实和准确接受为美德。不过,与他一贯的观点相一致,他也

表明这种信念并不意味着任何不光彩的“形而上学”的东西。在他去世后,他的另外三卷文集也出版了,它们是:《对过去的感觉》(2005年)、《一开始就是行为》(2006年)和《作为人文科学的一个领域的哲学》(2006年)。这三部文集主要汇集了威廉斯对社会、政治、历史以及哲学本身的思考。<sup>①</sup>

威廉斯是一位具有深刻的哲学思想和社会洞察力的哲学家,但他并不只是一位生活在书斋中的学者。他的一生主要是作为一位伦理思想家而度过的,正是各种各样的现实关注激励他去探求伦理问题以及有关的社会和政治问题。在公共生活方面,他也做出了一些很重要的贡献。早在剑桥大学期间,他就担任了英国政府的一些委员会的成员,例如,从1965年到1970年期间,他是英国公立学校委员会的成员,从1976年到1978年期间,他是皇家反赌博委员会的成员,从1977年到1979年,他是淫秽作品和电影审查委员会的主席。他戏称他所参与的这些社会服务都是“与主要的恶习打交道——赌博、药物、淫秽作品和公立学校”。在他担任那个审查委员会的主席期间,他把穆勒的“伤害原则”应用到这个问题,认为“没有任何行为应该受到法律的压制,除非人们能够合理地断定它对某个人造成了伤害”;他也通过调查发现性犯罪和色情文学之间的联系并没有得到证明。在以他的名义提交的一份报告中,他这样说道:“色情文学对社会的影响作用不是很重大……认为它很重大就是不合理地用这个问题来掩盖我们的社会今天所面临的很多其他问题。”在伯克利任教期间,他担任了各种代表机构的成员,积极地参与很多跨学科的讨论组和讨论会,例如与电影、法律和人权这种题材有关的讨论组和讨论会。在返回英国后,他担任了劳工党的社会正义委员会的成员,并且参与了对药物滥用行为的独立调查。

---

<sup>①</sup> 关于威廉斯的著作,参见本书附录。

此外,威廉斯对古典音乐尤其是歌剧也有深入的理解,在英国国家歌剧院理事会任职长达20年之久,并曾经担任该歌剧院的艺术指导。

威廉斯在学术界的成就和地位得到了举世瞩目的公认。除了担任他被授予的这些正式讲席职位外,他还曾经担任普林斯顿大学、哈佛大学等大学的访问教授。他在1971年被选为英国社会科学院(The British Academy)院士,1983年被选为美国艺术与科学院(The American Academy of Arts and Sciences)外籍院士,并在1999年因为哲学上的重大贡献而被授以爵位。此外,他还获得了爱尔兰都柏林大学、苏格兰阿伯丁大学、剑桥大学、哈佛大学、耶鲁大学以及芝加哥大学的荣誉博士学位。

## 2

在20世纪70年代之前,由于深受逻辑实证主义和牛津日常语言学派的影响,伦理学领域中被认为惟一有意义的问题就是元伦理学问题。这种倾向早在20世纪初期就由乔治·摩尔(G. E. Moore)、大卫·罗斯(David Ross)以及(部分地)理查德·普里查德(Richard Prichard)的著作显示出来——他们都是牛津的哲学家;从20世纪50年代开始,威廉斯在牛津就读时的导师之一理查德·黑尔继承了这个元伦理学的分析传统,他在这方面的一系列著作对工作在这个领域中的其他哲学家产生了重要影响。在那时,研究元伦理学的哲学家主要感兴趣的是道德话语的意义问题,例如,“说某个行动是‘对的’或‘错的’是什么意思”、“做出一个道德判断意味着什么”这样的问题。这些哲学家对实际生活中出现的现实伦理问题毫不关注,认为它们并不属于哲学研究的题材。这种局面直到罗尔斯在1971年出版了他的《正义论》才有所改变——这部著作至少在方法论上向

人们表明实质性的伦理问题(即规范伦理学问题)如何可以在哲学上得到富有成效的探究。威廉斯的第一部著作《道德:伦理学导论》恰好是在罗尔斯的《正义论》出版后一年出现的。在这部著作中,威廉斯提出了一个足以令当时的伦理学界感到震惊的断言:“大多数时候的大多数道德哲学都已经是空洞的和令人厌倦的,在这个领域中,堪称伟大的著作……实际上屈指可数。”<sup>①</sup>不过,他向批评者承认:“当代道德哲学已经发现了一种变得令人厌倦的原创性的方式,那就是根本不讨论道德争论。”他在牛津大学就读时的导师基本上都是语言分析学派的核心人物,那些哲学家假设他们已经把哲学研究推进到了一个他们所偏爱的概念分析的新层次,认为在这个层次上,哲学问题,尤其是传统的哲学问题,并不需要解决,而是需要通过语言和概念分析来消解。甚至还有人向威廉斯说,按照这种方式来处理哲学问题,整个哲学事业甚至在50年内就会销声匿迹了。然而,尽管威廉斯是在分析哲学传统中得到训练的,但他不久就开始对那个传统所信奉的“反历史的抽象”的理想感到反感。在这方面,大概有两个人对他产生了重要影响:一个是他在贝德福德学院的同事奥利尔·科尔奈(Aurel Kolnai),一位匈牙利移民,曾经在胡塞尔的指导下研究现象学,他敏锐地意识到了任何一个缺乏严肃的伦理维度的文明的脆弱性,敏锐地认识到了把哲学思想限制到任何一种单一的风格或方法的荒谬性;另一个就是威廉斯的终身密友以赛亚·伯林,这位本来就具有哲学天分的思想史家使威廉斯学会了这一教训:每一个思想不仅属于某个地方,而且也属于某个特定的人,在其他人的思想的语境中占有自己的特殊地位。正如我们将看到的,历史语境的重要性和个人的独特性这两个思想,恰好构成了威廉斯的伦理思维的基

---

<sup>①</sup> Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics*, p. 9.

本出发点,使他成为一位一方面用分析哲学的那种风格来从事哲学写作,另一方面又超越了大多数分析哲学家的思想家。正如玛莎·纳斯鲍姆恰如其分地评论的那样:

把他称为“几个真正杰出的英国哲学家当中的一位”是精确的,但有点令人误解。他是一位独特的哲学家,从来就没有完全生活在英国哲学的圈子中,因为他正确地认识到,在当代英国哲学中,有很多东西是枯燥的、狭隘的,游离于人类存在的一些最重要的方面。在一个看重明晰性胜于看重想象力的文化中,他的著作富有启迪,而不是系统的和终结性的,达到了富有想象力的见识,而不是被分析的约定所束缚。虽然在这个学科上没有任何人高度地拥有逻辑论证的能力,虽然他尊敬那种能力,但他想要通过写作来表达更多的东西,他的著作经常更像诗,而不是像那种用难以捉摸的压缩符号来进行阐述的标准的哲学散文。他并不像他很欣赏的尼采那样用一种格言式的方式来写作,但他的写作总是把超凡的明晰性与格言的某些性质结合起来:鲜明的智慧,简洁而又高深莫测的话语,以及留给读者自己的读解。<sup>①</sup>

威廉斯的哲学著作具有这个风格,是因为他并不想要像很多分析哲学家那样仅仅满足于揭示某个论证的谬误或者“证明”某个论证的不连贯性(爱德蒙·盖蒂尔在知识论中的那篇仅有两页半的论文是其中的一个典型代表),而总是力图在保持哲学论证的清晰性和严格性的同时表达他自己对人类存在和人类状况的关注和思考。对威廉斯来说,这种思考并不是终结性的,但

---

<sup>①</sup> Martha Nussbaum, “Tragedy and Justice: Bernard Williams Remembered”, *Boston Review*, October/November 2003.

他的独特之处就在于他敢于用分析哲学的论证风格把他的思考表达出来。当他开始在道德哲学领域写作时,这个领域主要是纠缠在对道德话语的地位的那种沉闷的、反历史的、二阶的争论中。但威廉斯很敏锐地保持着对赋予我们日常的道德经验以生命的现实关怀的接触。他的目的是要对自启蒙运动以来就被继承下来的道德理论提出一个批评。这个批评的结果表明:道德哲学所能取得的东西并不多,尤其是,道德理论化的事业不可能产生道德哲学家一直所指望的那种东西——据说能够引导我们的伦理推理的道德理论。威廉斯持有这个观点,是因为他认为:理论旨在取得一种整洁性、一种系统性、一个思想体系,但这种理论化的试图并不符合人类的实际动机和道德心理,因此就根本上歪曲了人类的实际伦理经验。<sup>①</sup>

为了看到这一点,我们不妨简要地考察一下他对功利主义和伦理学中的康德主义的批评,而正是这个批评使他在道德哲学领域初露锋芒。就像他在牛津的导师赖尔一样,威廉斯对各种“主义和学派”深恶痛绝。不过,他对功利主义和康德主义的敌意,是与他对在每一个人类个体那里体现出来的人类生活的本质、意义和复杂性的认识相联系的,而且,正是这种认识构成了他批评功利主义和康德伦理学——当时在规范伦理学领域中占据统治地位的两种理论——的基础。以这两种理论为核心的现代道德哲学已经把古代伦理学的“我应该如何生活”的问题转变为“一个人要服从什么道德规则”的问题。这个在现代社会的背景下发生的转变当然是有一些理由作为基础的。<sup>②</sup> 但是,威

---

① 不过,待会儿我会说到,威廉斯的观点与当代道德哲学领域中所谓“反理论”的立场是不一样的。

② 对这一点的一些进一步的说明,参见我的《道德哲学与实践理性》(北京:商务印书馆,2006年)第1章和《自我、他人与道德》(北京:商务印书馆,2006年)中的有关部分。



廉斯认为,伦理生活是一种要从内心深处来引导和反思的生活,是一种要从一个人自己的第一人称的观点来看待的生活。在生活中,我们最关心的问题就是“什么东西使得我们的生活变得有意义”这一问题;此外,每个人都有一个生活要过,而这个事实就规定了什么东西对于我们的生活来说是重要的。按照威廉斯的观点,在这个意义上,凡是使我们能够过一个可以被合理地认为是有意义的生活的东西都是伦理上重要的东西。因此,从“每个人都有一个生活要过”这个事实中,我们就可以发现什么东西是一个人为了过一个有意义的生活而需要和希望的东西。<sup>①</sup> 用威廉斯自己的话来说,每一个人都有自己的“根本计划”(ground projects)——这种计划是“根本的”,是因为若没有这种计划,一个人就会觉得自己的生活丧失了意义。当功利主义和康德伦理学都以“道德义务”的概念作为它们的核心内容时,威廉斯认为,如果这个概念要在任何并非虚幻的东西中发现其基础,那么它就必须在对一个人的生活来说具有重要性的东西中发现其基础。

我们现在可以看到威廉斯是如何利用这个基本思想来批评功利主义和康德伦理学的。按照某种传统的理解,这两个理论本身是对立的,例如,康德主义者经常批评功利主义仅仅把人作为手段或工具来使用,完全无视个人的独立性和自主性。<sup>②</sup> 威廉斯对功利主义提出了一个类似的但也是最有影响的批评。<sup>③</sup> 大致说来,这个批评有两个基本要点。首先,功利主义,作为一种试图系统化我们的道德反应和道德情感的理论,不仅按照一

① 参见 Bernard Williams, *Morality*, p. 95。

② 比如,罗尔斯在《正义论》和诺齐克在《无政府、国家与乌托邦》中都提出了这样的批评,一些更具体的分析,参见我的《自我、他人与道德》中的有关章节。

③ Bernard Williams and J. J. C. Smart, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

个行为的“后果”来定义它的道德正确性,而且还试图把我们的道德思维简单地还原为一种后果主义的计算。但这种简单化的思想方式歪曲了我们的道德经验和我们对道德慎思的理解。实际上,按照威廉斯的说法,当功利主义试图把“后果”的概念既当作道德正确性的标准又把它处理为道德决策的根据时,“什么样的后果是伦理上有意义的后果”这一问题本身是一个在功利主义(或者后果主义)的框架中无法解决的问题。其次,功利主义以一种“非个人”(impersonal)的方式来看待道德行动者——在功利主义的“福利最大化”策略中,只要一个行动者处于能够产生相对最好的结果的地位,那么他就应该去促进或实现能够导致那个结果的事态,即使为了这样做,他就不得不放弃或牺牲他自己的个人生活计划(或者其中的一部分)。在功利主义的最大化策略中,这样一个事态究竟是由谁来促进或实现的并没有任何道德上的重要性;此外,与此相关,功利主义还采取了一个“消极责任”学说——大致说来,即这一观点:如果说我要对我所做的任何事情负责,那么我也要对世界中发生的任何其他事情负责,只要那些事情与功利主义的福利最大化的政策有关。于是,功利主义据说不仅无视人与人之间的分离性,而且也对行动者施加了很不合理的道德要求。用威廉斯自己的话说,功利主义忽视了“我的能动性”和“其他人的能动性”的区分,但能动性(agency)总是某个特定的人的能动性——在功利主义对“不偏不倚”(impartiality)所要求的那种意义上,根本就没有不偏不倚的能动性这样的东西。功利主义涉及到用亨利·西季威克所谓的“宇宙的观点”(the point of view of the universe)来取代个人的观点。<sup>①</sup> 然而:

---

<sup>①</sup> 参见 Bernard Williams, “The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics”, in Williams, *Making Sense of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 153 - 171。

实践慎思在每一个情形中都是第一人称的，第一人 (the first person) 不是引申性的，或者不是可以用任何人来自然地取代的。我做出决定的行动将是我的行动，它是我的行动不仅意味着它是由我的慎思达到的，而且也意味着它在世界中将会涉及到的变化在经验上是以我作为原因的变化，而正是我的欲望和我的慎思本身部分地构成了那个原因。<sup>①</sup>

因此，我们不可能是功利主义所设想的那种“宇宙满足系统”中的行动者，就好像我们在世界中的使命仅仅在于作为“非个人”的输入来满足功利主义的福利最大化要求。然而，以这种方式来设想一个人类行动者，就是“在一种真实的意义上把他从他的行动及其在他自己的信念的来源中异化出来，就是使他成为每一个人(包括他自己)的计划的输入和最优化决策的输出之间的一个渠道；但是这就忽视了这个[重要的]事实：他的计划和他的决定在一种很重要的程度已经被视为这样的行动和决定——它们乃是来自他最紧密地加以认同的计划和态度”。<sup>②</sup>于是，威廉斯断言，功利主义严重地威胁到一个人的生活的完整性，而一旦那种完整性被破坏或被剥夺了，一个人也就觉得自己的生活丧失了意义。

即使康德伦理学的基本立场经常被认为与功利主义是对立的，但这种伦理理论也没有幸免于威廉斯的批评——实际上，当功利主义在某种意义上是一种经验主义的伦理理论时，威廉斯

---

① Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), pp. 68 - 69.

② Bernard Williams and J. J. C. Smart, *Utilitarianism: For and Against*, p. 117.

对现代道德哲学的批评,正如我们待会儿将看到的,主要是针对理性主义的道德哲学,而康德伦理学(包括在这个领域中康德的追随者所发展起来的各种道德理论)就是这种道德哲学的典型代表。理性主义的道德哲学家试图从“一个理性存在者”这个概念的某些预设中把一个道德体系“推演”出来。例如,康德认为,道德法则适用于任何一个具有自由意志的理性存在者,道德原则在某种意义上就是那些能够通过所谓的“可普遍化”检验的原则。所以,就像功利主义一样,康德伦理学也试图从一个非个人的和不偏不倚的观点来设想道德原则和理解道德要求,而且是以一种比功利主义更加抽象的方式来做这件事情,因为功利主义至少假设了我们对“人类幸福”及其构成要素的某种经验主义的理解,而康德自己则以“道德原则必须具有绝对普遍的有效性”为由把一切经验考虑都从道德原则的建构和辩护中打发出去。<sup>①</sup> 对威廉斯来说,功利主义仅仅是忽视了人与人之间的个人分离性(personal separateness),没有充分地认识到“每个人都具有自己独特的、不可取代的生活计划”这个伦理上重要的事实,而“康德主义则在道德思想中从个人的同一性(the identity of persons)当中进行抽象”。<sup>②</sup> 这种做法无疑显得更加危险,因为它不仅无视人类个体的现实存在及其所特有的东西,而且也倾向于忽视人类价值的异质性以及在它们之间发生悲剧冲突的可能性。实际上,康德自己不仅低估了道德义务发生冲突的可能性,而且甚至把道德价值看作是惟一不受人类生活的境况和运气所影响的价值。然而,威廉斯有力地表明,纯粹的运气不仅

---

① 这一点当然是有争议的,不过它至少是对康德伦理学的一种“公认”解释,而且长期以来被持有。对康德自己的道德哲学的复杂性的详细探究,参见 Allen Wood, *Kant's Ethical Theory*。

② Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 3.

左右了我们的幸福或者我们对幸福的感受,而且实际上塑造了我们的各种各样的选择,影响了我们对自己和他人的行为的道德评价。

康德伦理学(或者康德式的伦理学)代表了威廉斯称为一种“奇特的道德体系”(peculiar moral system)的那种东西。作为现代道德生活中的一种几乎已经被制度化的东西,这个道德体系具有这样一些“奇特的”特点。<sup>①</sup> 第一,它本质上是实践性的:我的道德义务总是我能够做的事情,因此,“如果我的慎思导致了一件我不能做的事情,那么我就得重新慎思”(第175页)。这意味着道德义务实际上不可能发生冲突,因为:如果两件事情发生了冲突,那么,既然冲突意味着我不可能同时做这两件事情,我就得重新慎思,直到我以某种方式“消解”了这种冲突。第二,我用来“消解”冲突的东西必须是另外一个道德义务,因为在这个道德体系中,每一个特定的道德义务都需要得到一个一般的道德义务的支持。用威廉斯自己的话说,“义务有一种道德上的严格性,那意味着打破义务就会遭受责备。在这个道德体制中,可以被指望用来取消这种责备的东西就是:那个竞争对手应该代表另一个更加严格的义务。道德鼓舞这个思想:只有一个义务才能击败一个义务”(第180页)。威廉斯把这个观点称为“义务出,义务进”(obligation-out, obligation-in)论点。这个论点背后隐含着道德体系的第三个特点:道德义务不仅是“至高无上的”而且是“不可避免的”——“一旦我处于一个义务下,我就无法逃避它;即使一个特定的行动者不想呆在这个道德体系中,或者不想受到它的规则的约束,但那个事实不会成为他逃避责备的托辞,而责备他也不会是立足于一种误解。责备就是

---

<sup>①</sup> 参见 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, chapter 10。以下正文中引文的页码系指该书。

这个道德体系所特有的反应”(第 177 页)。之所以如此,是因为这个道德体系已经把“道德考虑”设想为压倒性的考虑。因此,如果行动者在慎思中发现一个道德义务与某个其他的考虑发生竞争,那么前者就必须胜出。只有一个更加严格的道德义务才能推翻一个不太严格的道德义务。与此相关,我们得到了这个道德体系的第四个特点:只要我们发现有很多考虑实际上都很重要,我们就应该把它们表达为或者同化为道德义务,反过来说,不可能采取“义务”这种形式的所有考虑都不可能是实际上重要的考虑。最终,在这个道德体系的观点下,不可能有“道德运气”这样的东西;道德在如下意义上必须是“纯粹的”：“道德使得人们认为,若没有它的那种非常特殊的义务,那么就只有人们的随心所欲的爱好;若没有它的那种[对道德的]绝对的志愿接受,那么就只有强制;若没有它的那种根本上纯粹的公正,那么就没有公正”(第 196 页)。所以,这个道德体系,按照威廉斯的描述,必须成为我们生活中至高无上、不可侵犯、纯而又纯的东西,我们的生活的所有方面都必须以它为中心来组织,对我们的行为和品格的一切评价都必须按照它的观念来进行。

然而,威廉斯并不接受在这个意义上被认为在人类生活中占据了统治地位的这个道德体系。《道德运气》中的大多数论文旨在表明为什么我们不应该接受这个道德体系,而在《伦理学与哲学的限度》中,威廉斯试图表明:伦理学所要关注的核心问题仍然是古希腊人提出的那个问题——我应该如何生活。他在这两部著作中提出的观点和论证其实是相互关联的。“我应该如何生活”这个问题是一个要从第一人称的主体的观点来反思和解决的问题;在《伦理学与哲学的限度》中,威廉斯已经表明,我们不可能从一个外在的“阿基米得式”的起点来为这个问题寻求一个系统化的答案,或者一种被称为“伦理理论”的东西。主要的规范伦理学理论,例如伦理利己主义、功利主义和康德主义,

都无法对这个问题提供一个可接受的答案。主要的理由在于：伦理生活的复杂性并不允许我们从任何一个单一的观点来理解和处理我们日常的伦理经验，或者换句话说，没有任何的道德规则或者伦理原则能够为探究“我应该如何生活”这个问题提供指南。这个苏格拉底式的问题既然是（而且必须是）从第一人称的观点提出来的，它就要求一种自我反思，但这种反思乃是来自一个人所特有的观点，而不是来自西季威克所说的那个“宇宙的观点”。一个人所特有的观点就是因为他在这个世界上所占据的独特位置和他所具有的独特体验而具有的观点。因此，这样一个观点本质上是不能用一个普遍的观点或者甚至用任何其他人的观点来取代的。尽管这并不意味着一个人不可能通过反思和慎思与其他人在某些方面或者某些事情上达成一致，但人类价值的多样性和异质性是人类生活和人类处境的一个不可避免的事实。这样，当实践反思确实要求某些公认的美德（例如威廉斯所强调的真实性和诚实性）的时候，那种被指望达到普遍性的反思是极度有限的。在他的著作中，威廉斯已经反复论证说，当我们有可能能够在自然科学中对世界达到一个“绝对的”概念（即不依赖于任何特定群体的特定观点的概念）的时候，在伦理生活的世界中我们不可能达到这样一个概念，因为“伦理生活必定存在于人们的倾向中，而正是这些倾向的内容在不同的社会中造成了分歧，在对现代社会的不同解释中产生了争执”。<sup>①</sup>并非所有的道德话语在任何地方都总是有同样的预设、同样的社会语境和同样的文化含义。威廉斯对道德理性主义的反感正是来自这个事实，或者来自对这个事实的严肃思考。

---

<sup>①</sup> Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 201。当然，这并不意味着威廉斯将否认“客观性”的概念在伦理生活领域中是有其地位的，这一点将在以下讨论。

现在,我们可以从这个背景来理解威廉斯对“道德体系”的批评。威廉斯把道德称为一个“奇特的体制”(peculiar institution),是因为这个意义上的道德确实不符合我们日常的道德经验以及我们所具有的一些根深蒂固的伦理直观。在这个道德体系中,一方面,道德被认为是实践性的,即具有能够引导我们的行动并对我们的行动提供动机的实际效应,另一方面,道德义务的冲突又被认为是不可能的。然而,早在他 20 世纪 60 年代发表的一篇文章中,<sup>①</sup>威廉斯就已经攻击了这个论点,论证说在现实生活中我们确实发现我们处于伦理要求的冲突中,而且,这种冲突并不是可以用道德体系所要求的那种方式来消除的。换句话说,在道德义务的冲突中,我们不可能只是把其中的一个义务理解为罗斯所说的“初步”(prima facie)义务或者甚至理解为“不真实的”义务。即使我们因为一个更严格或者更重大的义务而不得不放弃另一个与之冲突的义务,我们会感到遗憾或抱歉,或者需要向我们欠有那个义务的人做出可接受的解释。在这种情况下,这个道德体系的倡导者不可能简单地对我说:“不要再想了,因为你已经做了道德所要求的事情。”这样的回答在威廉斯看来是不正确的,因为即使我在违背了一个义务而去履行那个被认为“更重要”的义务这件事上得到了辩护,那种辩护本身是作为对我所做的事情的事后回应而出现的;这种辩护的可能性既不意味着没有真实的道德义务的冲突,其恰当与否也不取决于现代道德哲学所提出的这一建议,即:在成为将会具有这种反应的那种人上面,有一种未来的预期价值。换句话说,这个道德体系不可能只是鼓舞我们无视现实的冲突而把眼光放在总是按照道德的要求来行动这件事情上。因此,说

---

<sup>①</sup> Bernard Williams, “Ethical Consistency”, reprinted in Williams, *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 166 - 186.



“只有一个义务才能击败另一个义务”也是不正确的。例如,假设我的妻子和另一个人同时处于某种危难中(例如被洪水所淹没),假设拯救他人是道德向我提出的一个要求,进一步假设我只能把他们当中的一个人救出来。在这种情况下,说“道德要求我在这件事情上对他们两人采取一种不偏不倚的态度”显然是荒谬的,甚至具有“在这种情况下,优先抢救我的妻子是道德上可允许的”这个想法也属“多此一举”。因为在威廉斯看来,我应该选择做什么事情取决于我对我自己的生活意义的把握和理解,而使得生活变得有意义的东西总是比道德义务的准则要深,更加能够说明我的行动和选择。当然,这个观点并不意味着威廉斯将会否认道德义务在人类生活中的重要性:他想要说的是,道德义务的概念,若想具有任何可理解的基础,就必须建立在我们对使生活变得重要和变得有意义的东西的认识中。但是,如果道德义务的根基就在于这种认识,那么它本身就不可能是惟一重要的东西。从这个观点来看,道德义务不可能是“不可避免的”。这个道德体系本身不可能具有一种“自成一体”的地位,与人类生活中其他重要的价值分裂开来。这个道德的“应当”并不具有它被认为具有的那种至高无上的地位,因为我们对“我们应该具有什么道德义务”和“在日常生活中被鉴定为道德义务的那些东西到底具有什么重要性”这些问题的认识,本身就是植根于我们对最深的人类利益的认识中。我们应该做什么要从我们自己第一人称的观点、根据我们在世界中的处境和我们对生活的理解和体验来决定。因此,这个道德体系其实并不具有康德或者康德主义者所赋予它的那种纯粹性,类似地,道德评价本身也不可能是一件完全不受运气和境遇所支配的事情。实际上,道德生活本身并不是由康德或者康德主义者所设想的那种“纯粹的”理性和意志来引导的。正如威廉斯自己所说:

确实,几乎一切有价值的人类生活都处于道德置于我们面前的那两个极端之间。道德刻板地强调一系列对比:在强制和理性之间的对比,在说服和信仰之间的对比,在羞耻和罪过之间的对比,在厌恶和赞成之间的对比,在单纯的拒斥和责备之间的对比。导致它强调这些对比的那种态度可以被称为它的“纯粹性”。道德的纯粹性,它对从其他类型的情感反应或社会影响中把道德考虑抽象出来的那种强调,不仅隐瞒了它用来对待道德共同体的异常成员的手段,而且也隐瞒了那些手段的优点。它应该把那些优点隐瞒起来这一点并不令人惊奇,因为那些优点只有从道德体系的外部、从一个能够赋予它以价值的观点来看才是优点,而道德体系自己把自己封闭起来,并认为把不属于它的任何价值应用到它必定是一种下流的误解。<sup>①</sup>

因此,如果道德体系确实具有威廉斯赋予它的这些特点,那么我们就不会奇怪他最终为什么得出了这一结论:“即使我们有时候受到了一个观念的引导,那个观念所说的是,一个对道德加以普遍尊重,而且所有人都倾向于确认道德的世界,就是所有世界中最好的那个世界,但我们实际上有深刻而持久的理由感谢那个世界并不是我们所具有的世界。”<sup>②</sup>威廉斯拒斥这个意义上的道德体系,就是因为它对于我们日常的伦理经验来说是不真实的。

到目前为止,威廉斯已经表明我们不可能或者不应该把“道德”设想为一种自成一体的东西,因为道德生活并不是与人类生活的其他方面相分离的——实际上,道德价值的根据恰好要在

---

① Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 195.

② Bernard Williams, *Moral Luck*, p. 23.

我们认为在生活中具有重要性的东西中来寻求。威廉斯的观点经常被认为具有道德相对主义的嫌疑。然而,如果我们在“道德相对主义”的约定意义上来理解这个术语,那么把他的观点表征为一种形式的道德相对主义就肯定是对他的一个严重误解。在威廉斯从事道德哲学研究的一生中,他的一个主要目的其实就是要表明这个领域中的各种“主义”(包括道德相对主义)都表达了对人类道德生活的一种简单化的理解。他一直试图表明我们的伦理生活经验并不允许任何简单的理论化、抽象化和系统化。他对伦理生活的理解与这个领域中所谓“反理论”(anti-theory)的观点是不一样的。这种观点的倡导者认为规范伦理学理论是不必要的和不值得向往的,或者甚至是不可能的。<sup>①</sup>然而,尽管威廉斯与这些思想家享有一些共同的关注,例如强调道德直觉的优先性和道德判断的语境敏感性,但与他们不同,他始终强调从第一人称的观点来进行道德反思的重要性,他只是抵制那种无视人类生活的实际境况抽象地运用道德原则的做法。与此相关,在反对某些元伦理学家(典型的,例如他在牛津时的导师黑尔)试图从道德语言的逻辑中推出道德的结构的那种做法时,威廉斯并不否认他称为“道德上厚实(morally thick)的伦理概念”的那些东西在如下意义上是客观的:它们支撑着一种在文化上得到调控的伦理负担,因此,对于属于那个文化的成员来说,它们既具有引导行动的作用,又可以成为他们的伦理知识的真正对象。胆怯、撒谎、残忍和感激就是这种概念的典型例子。几乎所有比较成熟的人类群体都具有这些概念,并在它们的运用上达到了某种程度的一致共识。我们或许可以说,这些厚实的伦

---

<sup>①</sup> 对这个观点的一些介绍和论述,参见 Stanley C. Clarke and Evan Simpson (eds.), *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism* (Albany: SUNY Press, 1989)。

理概念在我们共同的人性和人类社会条件中具有它们的基础，因此在这个意义上就具有伦理客观性。当然，一旦这些概念以及它们所属的文化语境丧失了，那么人们对它们的伦理知识也会丧失。相比较，威廉斯认为，那些比较抽象的道德概念（他所谓的“稀薄的”[thin]概念），例如“对”与“错”、“应当”和“不应当”这样的概念，对我们来说并不具有引导行动的作用，而且，我们对它们的使用也很难达到一致的共识。

在现实的社会生活中，道德客观性在某种意义上确实是一种值得我们想望的东西。然而，威廉斯表明，把道德客观主义建立在一种语言分析的基础上，这种做法比把它建立在其他基础上更容易招致相对主义的忧虑，因为并非所有的道德语言在任何地方、任何时候都具有同样的基本预设、同样的社会语境和同样的文化含义。在后来已经摆脱了那种单纯的语言分析方法的元伦理学领域中，威廉斯做出的一个主要贡献，就是表明在道德领域中我们不可能取得我们有可能在自然科学领域中所取得的那种客观性。自然科学旨在对实在获得一个“绝对的”概念，也就是说，对物理世界本身获得一种不依赖于人类所特有的观点和旨趣的认知和理解。尽管威廉斯在他对笛卡儿的研究中已经表明这样一个计划在笛卡儿那里尚未取得成功，<sup>①</sup>但他还是相信这样一个“绝对的”概念在自然科学中是可能的。相比较，他并不认为我们在伦理生活领域中能够具有这样一个概念。科学进步是按照科学研究在某个特定题材上的各个观点的“收敛”来实现的，而这种收敛是由物理世界的本来面目来引导的。但是，在伦理生活领域中，我们并没有任何与此相似的东西：没有一个“自然而然的”、独立于任何人类观点的“伦理实在”在那里引

---

<sup>①</sup> 参见 Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (London: Penguin Books, 1978), especially pp. 211 - 212, 245 - 249, 301 - 303。

导我们的伦理研究。之所以如此,是因为伦理研究本身就是“透视性的”——我们总是从而且必定是从某个特定的观点来看待一切伦理现象,并且,我们用来看待一个伦理现象的观点本身就已经具有了某种伦理含义。所以,我们的伦理研究和对伦理生活的反思必定是内在地、从一个第一人称的观点来进行的,尽管这个第一人称的观点现在可以用复数的“我们”来表述。正如威廉斯自己所说的那样:

[在伦理生活领域中]没有那种直接指向伦理真理的收敛。一个伦理信念本身可能就有被说成是反思层面上的一个知识对象,大概就是说,某种生活对人类来说是最好的。但这并不会直接产生其他的伦理真理。理由在于:一个生活的卓越或者满意程度,并不像前提与结论处于某种关系中那样,与那个生活所涉及到的信念处于那样一种关系中。倒不如说,一个行动者的卓越生活是由具有那些信念来表征的,而大多数那些信念不是关系到行动者的倾向或生活,也不是关系到其他人的倾向,而是关系到社会世界。例如,那个生活将涉及到行动者使用某些厚实的概念而不是使用其他厚实的概念。对一个生活是否卓越的反思本身并不表明使用那些概念的判断是真的,或者行动者的其他伦理判断是真的,而只是表明有好的理由过一个涉及到那些概念和那些信念的生活。[伦理生活领域中的]收敛是在实践理性上的一种收敛,通过那种收敛,人们就会逐渐过上那种最好的生活,就会逐渐具有属于那个生活的欲望。<sup>①</sup>

因此,对威廉斯来说,在伦理生活的领域中,即使并不存在

---

<sup>①</sup> Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 154.

那种有可能在自然科学领域中所获得的客观性理想,但这个事实并不意味着任何极端的伦理相对主义。在提醒我们重视伦理生活的复杂性的同时,威廉斯也竭力反对在所谓的“后现代思潮”中盛行一时的各种相对主义和虚无主义。即使他攻击启蒙运动的那种理性主义及其在抽象理性的概念下所衍生出来的那种伦理观点,但他从来就没有完全否定启蒙运动的基本观念。对于威廉斯来说,当我们实际上还在这个人类世界中生活时(或者说如果我们还想要希望继续生活在这个世界上中的话),我们就不可能否认一切价值。每一个希望使自己的生活过得有意义的人类个体都要思考“我应该如何生活”这个问题。但是,在这种反思中,准确(*accuracy*,即那种努力获得真信念的倾向)、真实(*authenticity*,即那种真实地面对自己的内心感受并把它们诚实地表达出来的倾向)和诚实(*sincerity*,即那种把一个人相信是真的东西说出来的倾向)就成为我们需要拥有和坚持的美德,而且,为了使人类生活从根本上变得可能,这些美德就必须成为人类生活的核心内容。这个思想就是威廉斯在他生前出版的最后一部著作《真理与真实性》中所要论证的基本观点。

威廉斯在伦理学中的见解往往被认为是“摧毁性的”或“破坏性的”,因为在这个领域中,他的主要目的是要表明现代道德哲学在什么意义上没有真实地面对我们的伦理经验。不过,在他的思想中确实有一个正面的东西,那个东西实际上贯穿了他的整个伦理思维,并成为我们理解他的思想的中心线索。这个正面的见解关系到他对行动的动机和理由的本质的思考。在这一节中,我们简要地介绍一下他在这个问题上所持有的那个备受争议的观点——所谓“内在理由”的概念。

康德的伦理传统普遍认为,道德并不取决于我们的感性欲望——不管我们是否想要服从道德要求,我们都必须服从道德要求。正是在这个意义上,康德把道德要求设想为所谓的“绝对

命令”(categorical imperatives)。在“内在理由与外在理由”这篇文章中,<sup>①</sup>威廉斯对这个观点发起了挑战和提出了批评。不管我们如何理解“行动的理由”这个概念,任何行动都是出于某个理由而履行的,在这点上,道德行动也不例外。在威廉斯看来,一个“行动的理由”这个概念至少必须满足我们的两个基本直观。首先,它必须在对那个行动的正确说明中起着一定作用。如果行动者正确地慎思,那么,一个行动的理由必须是他能够认识到或者能够具有认知接近的东西,而且,那个理由也必须构成他在合适的条件下行动的动机。其次,一个行动的理由也必须能够为那个行动提供某些理性支持,尽管它所提供的支持分量不一定是决定性的。如果一个理由还没有以某种方式合理化行动者的行动,那么我们就不能说他是为了那个理由而行动。从第一个直观中,威廉斯推断说,如果某个东西要算作一个行动的理由,它就必须以设法与威廉斯称为“行动者的主观动机集合”(agent's subjective motivational set)的那种东西联系起来。按照威廉斯的说法,这样一个动机集合包含“诸如评价的倾向、情感反应模式、个人忠诚以及各种各样的生活计划这样的东西——就它们体现了行动者的承诺而言”。<sup>②</sup> 简单地说,一个行动者的主观动机集合体现了他在他的生活中真正关心和在乎的东西。威廉斯进一步认为,当我们对某个人说“他有理由做某件

---

① Bernard Williams, “Internal and External Reasons”, reprinted in Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 101 - 113. 亦见 Bernard Williams (1989), “Internal Reasons and the Obscurity of Blame”, reprinted in Williams, *Making Sense of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 35 - 45; Bernard Williams, “Replies,” in *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams* (edited by J. E. J. Altham and Ross Harrison, Cambridge: Cambridge University Press, 1995), especially pp. 186 - 194.

② Bernard Williams, *Moral Luck*, p. 105.

事情”时,只有当他能够通过实践慎思把我们赋予他的那个理由与他的主观动机集合联系起来的时候,他才确实有理由做那件事情。所谓“内在的理由”,威廉斯指的就是这种能够与行动者的主观动机集合发生慎思上的联系的理由;如果一个行动者通过实践慎思无论如何都不能把人们赋予他的一个所谓的“行动理由”与他的主观动机集合,那么那个理由对他来说就是“外在的”。据此,威廉斯提出了一个大胆的意见:“行动的惟一的合理性就是内在理由的合理性。”<sup>①</sup>

然而,这个见解已经激起了很多批评。设想有一个人想要干一件坏事,比如说抢劫别人的钱财。一般来说,我们会认为做这样的事情是不正确的,因此断言他没有理由做这件事。现在,假设这个人对我们说,不管他如何思考,他只是发现他没有理由不做这件事,那么我们如何回答他呢?难道仅仅因为一个人无论如何都无法把道德理由与他的主观动机集合联系起来我们就说他没有理由服从道德要求吗?这些问题引发了“是否确实存在着‘外在的’行动理由”这个进一步的问题。在这里我们无法详细探究这个问题,<sup>②</sup>只能简要地指出威廉斯提出“内在理由”这个概念的基本动机。首先,威廉斯想要利用这个概念来反对一种理性主义的道德哲学,尤其是那种康德式的道德理论。稍微具体地说,威廉斯想要表明,道德理由的可应用性,不像道德理性主义者所设想的那样,仍然是取决于道德行动者的实际动机,只是对那些具有正确动机的人才适用。因此,不论是道德理由还是道德动机都不是无条件的,而是,它们的有效性取决于行动者的实际处境和心理状态。这样,威廉斯就把道德心理学置

<sup>①</sup> Bernard Williams, *Moral Luck*, p. 111.

<sup>②</sup> 有兴趣的读者可以参阅我的《道德哲学与实践理性》第4—5章中对这个问题的进一步讨论。



于道德哲学研究中的基础地位。其次,他试图利用这个概念来反驳“道德对我们来说是不可避免的”这一观点。以道德责备为例,威廉斯论证说,只有在当事人至少能够回顾式地接受责备时,责备的归属才是可理解的,因此也才是合法的。<sup>①</sup> 假若我事后对你说,“你应当已经有所不同地行动。”但是,我能够这样认为,只有当我能够对你说,在你实际上行动的时候你有可能已经有所不同地行动。在这个意义上,在责备和劝告之间有一种重要的平行:如果一个人在决定行动的时候无法做某件事,因为做那件事对他来说是不可得到的,那么,“你应当做这件事”不可能充当对他现在应该做什么事情的劝告。由于在劝告和行动者的理由之间存在着密切联系,我们或许指望在责备和行动者的理由之间也可以确立起某种类似的联系。但是,如果甚至在审慎的反思之后行动者也无法回顾式地接受或承认别人责备他的理由,那么,说他应当已经有所不同地行动就没有什么道理了。如果行动者根本就不想尊重其他人的反应,那么责备对他来说也就变得毫无意义。假若在经过一番审慎的反思之后,一个人还是不愿意承认他应该受到责备,那么责备他还有什么意义呢?在这种情形中,责备就会完全丧失它拟定的目的——使行动者看到他确实有理由以不同的方式行动。当然,如果我们确信我们有理由责备他,而他自己无论如何也不接受那个理由,那么在这种情形中他就像是一个非道德主义者。对“责备”的这种内在主义的说明也很好地解释了责备的一个突出特征——责备本来就具有某些模糊性。责备是否恰当取决于当事人是否能够在理性的考虑和冷静的反思之后回顾式地承认它。如果甚至经过理性的考虑和冷静的反思,当事人还是不愿意接受或者承认别人

---

<sup>①</sup> 参见 Bernard Williams, “Internal Reasons and the Obscurity of Blame”, in Williams, *Making Sense of Humanity*, especially pp. 40 - 44.

对他的责备,那么外在主义就只是把他抛入道德说教的状况,而这种做法也许没有充分的根据。正如威廉斯所说:

外在主义确实是外在的,如果我们可以按照它对理由的论述来勾画一幅关于责备的素描,那么,那幅素描就没有办法与一个行动者的实际动机衔接起来,这样,它就把我们抛入丧失了伦理资源的状态,使我们无法理解两种责备之间的差异——一种是有望获得当事人同意的责备,另一种是我们想要强制性地施加给他的责备。总之,外在主义只是把我们置于道德说教的状态。<sup>①</sup>

由此可见,威廉斯的内在理由的概念强化了他的这一观点:伦理生活必须是从一个人自己的第一人称的观点来过的生活。只有当一个人自觉地接受了一个伦理生活的必要性,从他自己的观点来真实地和诚实地审视他自己的行为、选择和决定,我们才有可能在每个人都在追求一个有意义、有价值的生活的同时把一个和谐宽松的伦理共同体建构出来。威廉斯的内在理由的概念对于我们理解和重新思考道德责任(moral responsibility)的本质、职能和归属问题具有格外重要的意义。在他的《羞耻与必然性》中,面对某些对古希腊文化的流行误解,他以一种高度明晰的方式表明早期的古希腊人确实已经具有慎思和选择的概念以及一个原始的能动性的概念,并有力地论证说:如果我们在现代的意义把“羞耻”理解为一种与外在的奖励和惩罚相联系的情感,那么古希腊人在这个意义上并不具有这样一个“羞耻的文化”——而是,对他们来说,羞耻是一个与内在的自我评价相联系的伦理概念。最终,他还令人信服地表明,古希腊诗人向

---

<sup>①</sup> Bernard Williams, *Making Sense of Humanity*, p. 44.

我们表明,我们所生活的世界是这样—个世界:在这个世界中,最重要的东西并不处于理性的控制下,甚至并不处于人类的控制下,而是,我们的生活各个层面上都受到了境遇和运气的影响。所以,当理性主义的道德哲学家把理性提升到最高的地位,用一个纯粹的理性意志来作为伦理生活的支柱时,他们就曲解了人类伦理生活的本来面目,低估了它的复杂性,并错误地认为道德价值是不受运气支配的。也许只有在威廉斯对人类生活和人类处境的这一理解的背景下,我们才能恰当地理解他的备受争议的“内在理由”学说。尤其是,尽管威廉斯对尼采颇为欣赏,但他在道德哲学中的观点肯定不是那种“反道德”的观点,也不是那种关于道德价值的虚无主义观点。他所做的一切是要把伦理生活的本来面目及其在人类生活中的地位向我们揭示出来,是要抵制任何简单化的理论倾向,并在这项工作中把哲学或者哲学反思本身的限度展示出来。

### 3

伯纳德·威廉斯是一位在“分析哲学”的传统中来从事写作和进行研究的哲学家。然而,他从来就不认为哲学的目的仅仅在于提出论证和把观点表达清楚。对他来说,分析哲学所强调的这些目的其实并不是哲学的特权,因为其他的人文科学(例如历史学)同样也需要提出论证和把观点表达清楚。在他后来的一些文章中,<sup>①</sup>他已经论证说:我们不应该按照自然科学的那种

---

<sup>①</sup> 例如, Bernard Williams (2000), “Philosophy as a Humanistic Discipline”, *Philosophy* 75 (294): 477 - 496 (电子版在如下地址可得到: <http://www.royalinstitutephilosophy.org/articles/article.php?id=39>), and Bernard Williams (2002), “Why Philosophy Needs History”, *London Review of Books*, October 17, 2002.

研究方式或者所谓的“科学主义”来设想哲学和从事哲学研究，而是应该把哲学本身理解为一门“需要历史”的人文科学。这种“对历史的需要”并不仅仅意味着研究哲学的学者和学生需要研究哲学史，正如身为分析哲学家的保罗·格莱斯(Paul Grice)所说的那样，我们“应该就像对待伟大的在世哲学家那样来对待伟大的去世哲学家，认为他们对我们是有话说的”，<sup>①</sup>而且更重要的是意味着：历史向我们提供了理解哲学概念之内容的基础和根据。例如，他说道：

[对哲学概念和哲学观点提出辩护性的说明]并不是主要的事情，真正的问题关系到我们对待我们自己的观点的哲学态度。甚至除了在把我们的观点与其他人的观点进行比较时可能带来的辩护和后果的问题外，哲学家若想从根本上理解我们的伦理概念就不能完全忽视历史。其中的一个理由是：在很多情形中，我们的概念的内容是一个偶然的历史现象。例如，用那些与真实性相联系的美德的例子来说，我认为明显的是：当人类对准确和诚实具有一种普遍的需要时，它们所体现的那些倾向和动机在文化上和历史上是多样的。如果一个人想要理解我们自己对这些事情的看法，想要用那些从任何人的观点来看都是哲学的措词来这样做……那么他就必须试图理解为什么它们在这里采取了某些形式而不是采取其他的形式，他只能借助于历史来这样做。而且，有这样一些美德，例如某种真实性和完整性，整体上说它们体现了一种很偶然的文化发展；要是西方的历史还没有采取某个特定的历程，那么它们根本就不会

---

<sup>①</sup> 转引自 Bernard Williams (2000), “Philosophy as a Humanistic Discipline”。

已经进化出来。因此,对我们的观念和动机的反思性理解——我认为大家都会同意那种理解就是哲学的一个目的——就会涉及历史理解。在这里,历史促进了哲学理解,或者就是哲学理解的一部分。哲学不得不学会这一教训:概念描述(或者更专门地说,概念分析)不是自我充分的;从人类生活的普遍条件中把我们的概念先验地引出的那种计划,即使确实有一个地位(在某些哲学领域中比在其他哲学领域中具有一个更大的地位),很可能留下很多激发哲学研究的特点得不到说明。<sup>①</sup>

因此,大概正是这种对哲学本身的反思性理解使得威廉斯的哲学思想更加贴近于人类的现实关注和人类的实际生活实践,更加富有思想性和启示。他自己的哲学论证和哲学写作本身就是分析哲学论著的杰出代表,然而,他的哲学关注、他对哲学史上的重要人物的那种渗透了现实关注的思考,已经使他远远超越了那一点,使他成为一位真正具有思想深度的当代哲学家。

对于威廉斯的个人魅力,我自己并没有亲身的体验:我只是在哥伦比亚大学哲学系1998年5月为他专门举办的一次“伯纳德·威廉斯的道德哲学”的讨论会上见过他;这个会议的参与者包括了在当代道德哲学领域中最有影响的一些人物,例如西蒙·布莱克伯恩(Simon Blackburn)、阿兰·吉巴德(Allan Gibbard)、安德鲁·摩尔(Andrew Moore)、托马斯·内格尔(Thomas Nagel)、德里克·帕菲特(Derek Parfit)、托马斯·斯坎伦(Thomas Scanlon)等,以及哥伦比亚大学的一些哲学家和

---

<sup>①</sup> Bernard Williams (2000), "Philosophy as a Humanistic Discipline", 电子版,第12—13页。

政治理论家。在会议休息期间我向他简要地描述了我的博士论文计划,他很耐心地听,然后说“很有意思”。此后不久,我曾就他的“内在理由”概念通过电子邮件向他请教一些问题并概述我对那个概念的一些理解,他在答复中认同了我的一些理解并进一步澄清了他的有关思想。不过,用与他共事多年的同事对他的评价来结束这篇简要的介绍可能是合适的:

在伯纳德·威廉斯所从事的每一项活动中,他都注入了无与伦比的活力和耀眼的精神。他是一位才华横溢、富有风趣的健谈者,一位充满了生动的评论、透彻的感悟和致命的洞察力的的大师。他高度拥有当代哲学的一切标准美德。他的论辩能力非凡卓越;在论证上很少有人像他那样在分析精神上无比敏锐和令人敬畏。然而,虽然他是分析哲学技术的一位高明的实践者,但他从未把那些技术估计过高。他尊重人类的思想成就和创造性的广度与多样性,尊重那种跨越一系列学科来对哲学理解作出贡献的人类研究能力。虽然他可以忍受那种拙劣地模仿的论证,但他从来就没有对在辩论中耍小聪明留下什么好印象。相反,他的哲学视野的一个最突出的特点就是对一系列这样的思想观点的坚定不移的强调——那些思想观点表面上看来是明显的,但却很经常地受到忽视。比如说这些思想观点:道德思想或伦理思想是人类生活的一部分;在对它们著书立说时,哲学家们是在就一些具有真正重要性的东西进行写作;在这个主题上,要把任何值得说出来的东西说出来并非易事;道德哲学家所论述的东西是对人类历史、人类心理和社会事务的回应;单纯的聪明其实不是用来衡量价值的有关标准。即使他在道德哲学领域卓有影响,但他是这门学科的最严厉、最敏锐的批评者,他不仅敏捷地发现了这门学

科的谬误和逻辑缺陷,而且也敏捷地察觉到它的浅薄、伪装、自欺、缺乏想象力和自我放纵,尤其是它对人类生活的复杂性的忽视。<sup>①</sup>

徐向东

2006年9月20日,北京大学

---

<sup>①</sup> Alan Code, Samuel Scheffler and Barry Stroud (2003), "In Memoriam of Bernard Williams" (<http://www.universityofcalifornia.edu/senate/inmemoriam.>).

## 前 言

收集在本文集中的文章都在过去7年间发表过,其中大多数文章是在文集中发表的,有三篇文章是在祝贺某个人的纪念文集中发表的。我很感谢编者和出版者允许我重新刊印这些文章。大多数文章在实质上都没有变动,虽然我已在风格上对所有的文章做出一些更改。其中有三篇文章经过比较大的修改。“公正作为一种美德”一文原来是为一卷论述亚里士多德道德哲学的文集而撰写的,我现在已经去掉了一些更为详细的注释。最广泛地加以修改的文章是“道德运气”一文,与该文的第一个版本相比,在这里我已经做出了一些努力,以便使这篇文章的主要思想能够得到更好的把握和理解。我可能尚未完全取得成功,而且,在决定把本文集起名为《道德运气》时,我的目的并不是要把读者的注意力特别引向那篇同名文章,而是要暗示某种可能对它的不完善实际产生了影响的东西——那个标题中反映出来的关注在本书的几个部分以不同形式重新提到。

读者将会看到,道德哲学中的某些忧虑和关于道德哲学的某些忧虑,以及对人类行动和实践思想的某些看法,贯穿了本书的大多数文章。当把这些文章收集在一起时,我们可以得到这样一个明显的印象:它们提出了一些尚未得到详细回答的紧迫问题。我在这里提出的想法肯定需要某个更为系统的框架来加以处理,我希望在未来的几年中能够沿着那个方向出版一部系统的论著。<sup>①</sup>不过,我并不认为这样一个框架能够以一种有益的方式领先于这些想法——如果在那些想法中已经有了任何东



西,那么它们必须把那个框架塑造出来。

道德哲学一定需要从理论中获益,但应该是在哲学的其他部分的理论中获益。我比任何时候都更为确信,道德哲学并不需要一个它是它自己的理论。对于“道德是什么”这一问题是不可能有任何有趣的、精简的或者自我包容的理论的,此外,如果我们把一个“哲学结构”理解为这样一种东西——它加上某种程度的经验事实,就会把一个道德推理的决策程序产生出来;那么,在“哲学结构”的这一意义上,也不可能有一个伦理理论,尽管目前的一些理论家在建造一个伦理理论方面已经做出了诸多努力。提出一个道德推理的决策程序这项事业,在回答“它根据什么权利来为道德情感立法”这个问题上,从来就没有取得成功,而且不可能取得成功。在这方面经常被采纳的那种抽象的、提纲性的“合理性”概念,看起来甚至并不具有这一特点:它们与我们所提出的问题是有关联的。至少,只要我们把道德视为那种其真实存在必定在于个人经验和社会机构的东西,而不是视为一系列的命题,那么那些合理性的概念就与我们所提出的问题毫无关联。

我们宁愿把道德视为一种可能具有真实存在的东西。道德哲学的理论事业所面临的一个进一步困难,就是作为一个历史真理而存在的那个东西,因此就是(到目前为止)这样一个哲学问题:道德本身是成问题的——不仅在其内容上,而且在它作为实践思想或者社会评价的一个方面而被假设的那种存在上,都是如此。“道德的”或者“道德”这两个术语至少出现在本文集中的五篇论文的标题中,但这个事实应该被视为暗示了一种广泛的怀疑,而不是被理解为我对这个领域的简单承认。正是这种怀疑以及对道德理论或伦理理论的力量的那种怀疑论,已经

---

① 威廉斯所设想的那部著作就是他后来在1985年出版的《伦理学与哲学的限度》。——译者

引导我在试图为道德思想设计出任何精美的生理学之前,就试图去发现它的哪些部分在实际上是活生生的,而且,我经常是用一种刺痛它的粗糙的方法来从事这项任务。

最后两篇论文有点偏离其他论文,虽然通过那篇论述相对主义的论文,我们仍然可以看出它们之间的某些联系。我把这两篇文章重印在这里,是因为:尽管它们所关心的问题在某种意义上是独立的,但其实已经有一些预先的关注把它们与其他论文联系起来。这两篇论文都提出了这个问题:在多大的程度上我们可以指望对世界形成一种将不依赖于我们的特殊性和我们的视野的特殊性的看法?这种独立性已经成为很多哲学家的一个目标,而且仍然是几乎所有科学家的一个目标。对世界的这样一种表象在多大程度上是可能的,这是一个与道德哲学中的争论密切相关的问题。在我们对科学发现的定义中,这个问题占据了中心地位,而在近来的哲学中,即使对它的大多数怀疑论处理似乎都已经使独立性的概念成为一个高高在上的枯燥概念,但这个概念仍然向我们提供了与道德理解中的各种变化形成核心对比的东西,尽管我们对“事实”与“价值”的空白对比的兴趣已经以一种令人欢迎的方式衰落了。与此同时,对事物的那种没有视野的或者“绝对的”观点,作为科学旨在获得的一项成就,在我们对行动和经验的外在看法中仍然有一种类比,而这种类比,按照对这个问题的很多看法,就是道德上的不偏不倚所召唤的东西——被西季威克在一个令人难忘的荒谬短语中称为“普遍宇宙的特定观点”的那种东西。这些在科学研究和道德探究中被使用的模型,提出了把一个客观性的观念表达出来的各种主张。评价这些主张并对它们加以比较,仍然是哲学的一个核心的和紧迫的要求。

伯纳德·威廉斯

1981年3月于剑桥大学

## 致 谢

本文集中的文章原载于如下处。我很感谢出版者允许重印这些文章。

“个人、品格与道德”(“Person, Character and Morality”, in A. O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley: University of California Press, 1976)

“道德运气”(“Moral Luck”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume L (1976), 115 - 135)

“功利主义与道德上的自我沉溺”(“Utilitarianism and Moral Self-indulgence”, in H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy, Personal Statements*, fourth series, London: Allen and Unwin, 1976)

“政治与道德品格”(“Politics and Moral Character”, in Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978)

“价值的冲突”(“Conflicts of Values”, in Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*, Oxford: Oxford University Press, 1981)

“公正作为一种美德”(“Justice as a Virtue”, in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1981)

“罗尔斯与帕斯卡之赌”(“Rawls and Pascal's Wager”,

*Cambridge Review* (Feb. 1975))

“内在理由与外在理由”(“Internal and External Reasons”, in Ross Harrison (ed.), *Rational Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980)

“‘应当’与道德义务”(“Ought and Moral Obligation”, rewritten from “Moral Obligation and the Semantics of Ought”, in E. Morscher and R. Stranzinger (eds.), *Proceedings of the Fifth Kirchberg Wittgenstein Symposium* 1980 (forthcoming))

“实践必然性”(“Practical Necessity”, in Brian Hebblethwaite and Stewart Sutherland (eds.), *The Philosophical Frontier of Christian Theology: Essays Presented to D. M. MacKinnon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982)

“相对主义中的真理”(“Truth in Relativism”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. LXXV (1974 - 1975) 215 - 228)

“维特根斯坦与唯心论”(“Wittgenstein and Idealism”, in Godfrey Vesey (ed.), *Understanding Wittgenstein*, Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol. 7 (1972 - 1973), London: Macmillan, 1974)

“他时,他地,他人”(“Another Time, Another Place, and Another Person”, in G. F. Macdonald (ed.), *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer with His Replies to Them*, London: Macmillan, 1979)

# 目 录

001	前言
001	致谢
001	一、个人、品格与道德
029	二、道德运气
059	三、功利主义与道德上的自我沉溺
079	四、政治与道德品格
102	五、价值的冲突
119	六、公正作为一种美德
134	七、罗尔斯与帕斯卡之赌
144	八、内在理由与外在理由
162	九、“应当”与道德义务
176	十、实践必然性
186	十一、相对主义中的真理
203	十二、维特根斯坦与唯心论
233	十三、他时,他地,他人
247	附录:伯纳德·威廉斯的哲学著作

# 一 个人、品格与道德

## 1

在道德哲学中,近来很多最有趣的论著基本上都是在康德的激励下发展起来的;罗尔斯本人的著作<sup>①</sup>以及在各种不同的程度上受到他影响的那些人,例如理查茨<sup>②</sup>和内格尔<sup>③</sup>,都很明显地受益于康德。另一方面,即使有一些迹象表明诸如弗里德<sup>④</sup>这样的作者明确地偏离了这种看待道德的方式的某些特点,但最终他们往往还是被拉回了这种方式,正如我将表明的那样。他们的观点当然不是一种很纯粹的康德主义,也说不上是一种解释性的或者奉承性的康德主义。那种观点在很多方面不同于康德的观点,例如,它并不要求一个本体自由的理论,同样重要的是,在决定根本的道德要求时,它也允许我们考虑一个一般的经验品格,而康德则至少假设自己不是在做。然而,即使这种激励允许这些差别以及很多其他的重要差别,但在道德哲学领域中它依然存在,而且,其中所体现出来的相似性既很显著又得到了承认。那些著作超越了这个明显的要点:就它们反对功利主义而言,那种对立的程度和本质都与康德看待功利主义的观点很相似,而且,我们可以有趣地注意到,就此而论,与黑尔的那种尽管与康德主义具有明显的相似性、但却只是在表面

形式上相似的哲学相比,那些著作更像是康德式的。实际上,黑尔现在假设:当一个实质性的道德理论从他的哲学前提中被释放出来时,结果就会表明那个理论是一种类型的功利主义。这不仅仅是因为:按照黑尔的看法,道德判断所具有的那种普遍性和规定性特征对行动者提出了一个要求,即:行动者应该把他自己假设性地与受到一个特定决定所影响的每一个人认同为一致,而这一点就是一个纯粹康德式的要素。更重要的是因为:每一个这样的认同都要被处理为产生了对某个规定的“接受”或“拒斥”,而这种接受或拒斥接着又只是按照满足来加以解释,结果,在功利主义的通常假定下,我们就可以以一种“加和”的方式来对待各种认同的输出。

在这些看法中,那些康德式的要素就包含了这样一些要素:道德的观点基本上不同于一个非道德的观点,尤其是不同于一个自我利益的观点,而且是种类上不同;道德的观点是特别由它的不偏不倚来表征的,由它对与特定的人所处的任何特定的关系的冷漠来表征的,而道德思维就要求从特殊情景和各方的特殊特征中进行抽象,包括从行动者当中进行抽象——只是在这些东西能够被处理为任何道德上相似的状况的普遍特点的情况下,这一点才是例外;相应地,一个道德行动者的动机就涉及到对不偏不倚的原则的一种理性运用,因此在类型上就不同于他因为碰巧对某些特殊的人(例如他自己,尽管并不完全包括他自

① John Rawls: 《正义论》(*A Theory of Justice*, Oxford, 1972)。

② D. J. Richards: 《一个行动的理由理论》(*A Theory of Reasons for Action*, Oxford, 1971)。

③ Thomas Nagel: 《利他主义的可能性》(*The Possibility of Altruism*, Oxford, 1970)。

④ Charles Fried: 《价值的剖析》(*An Anatomy of Values*, Cambridge, Mass., 1970)。

己)具有某些特殊的利益而对待他们的动机。当然,这些看法并不想要说,道德要求应该排除其他更为密切的关系,应该阻止某个人按照那些关系所要求并与它们相适应的方式来行动。这个问题牵涉到道德观点与其他观点的关系。不过,我认为这样说是公正的:就像康德自己的见解一样,这些看法使我们不容易回答那些观点之间的关系问题,而在它们与康德自己的看法的相似性中,这个问题就清楚地显示出来了。道德动机与非道德动机的那种迥然不同的特征,加上被赋予道德的那种尊严或至高无上,使我们很难把其他的关系和动机赋予我们在生活中所发现的意义,或者给予它们以一种结构上的重要性,但其中的一些关系和动机确实能够具有这种意义或重要性。

值得注意的是,现代道德哲学把道德动机和道德观点从与特殊的人所处的特殊关系的层面中分离出来,以及更一般地从一切动机和知觉的层面中分离出来(只有在一个不偏不倚的人物的动机和知觉的情形中,这一点才被认为是例外),这种做法甚至在道德观点本身就是按照自我利益来说明的情形中也很常见,即使在那种情形中,自我利益是按照某种抽象地设想的制定契约的各方的无知来理解的,例如在罗尔斯和理查茨那里——后者特别关心把罗尔斯主要用来表征社会正义的结构直接用来表征道德利益。之所以如此,是因为:当这种道德理论家把制定契约的各方描绘为对一套规则做出某种自我利益的或者深谋远虑的选择的时候,他们把那些个体完全设想为抽象的个人,认为他们是在对自己的特殊性质、趣味等等毫不知情的情况下做出选择的;他们有意地用一个抽象的行动者的自我利益的选择来精确地模拟一个具体的行动者的道德选择,而这种做法就是这样来实现的:首先按照那个康德式的道德经验图景的要求,把这样一个行动者从他的实际个性、状况和关系中抽象出来,然



后把这样一个被抽象出来的行动者将要选择的东西表达出来。

在这个很一般的图景中,有一些要素已经充当来把我们所提到的这个见解与功利主义区分开来。从实际存在的经验信息中通过有意的抽象而做出的选择,从一个功利主义的观点来看,必然是不合理的,因此,即便那个见解的形式结构允许我们承认一般的经验信息,但它是反功利主义的。当然,只要我们开始注意到,功利主义本身至少在一个方面要求在道德思想中实施一种很显著的抽象,而且,在这个方面,这种抽象甚至比康德主义者所做出的那种抽象还要深。不过,在这点上,这个康德式的见解仍然与功利主义有一个进一步的差别:如果说康德主义者在道德思想中是从个人的同一性中进行抽象,那么功利主义者就是显著地从个人的分离性中进行抽象。这一点不止在一个方面是真的。首先,正如康德理论家自己已经强调的那样,作为功利主义的供应品的受惠者,个人丧失了他们的分离性,因为在那种对总体效用进行最大化的形式中,以及甚至在那种对平均效用进行最大化的形式中,总是会有一种对满足(satisfaction)的积聚,而那种积聚基本上不关心具有满足的那些人的个人分离性;在总体最大化系统中,这一点显然是真的,而在平均最大化系统中,这一点只是表面上不是这样,因为在那种系统中,积聚是在划分之前就产生的。理查茨已经跟随罗尔斯提出:理想观察者的才能足以模拟这些满足的积聚:与世界相等同的可能就是一个对幸福和痛苦具有一种不确定的感受能力的人。<sup>①</sup> 这个康德式的观点与此是相对立的;那个契约论的要素的思想,甚至在朦

---

<sup>①</sup> 理查茨:《一个行动的理由理论》第87页以下;参见罗尔斯:《正义论》第27页;亦见内格尔:《利他主义的可能性》第134页。这还不是对这个设施的惟一解释,大概也不是历史上最可靠的解释:参见Derek Parfit:“后来的自我与道德原则”(“Later Selves and Moral Principles”, in A. Montefiore (ed.), *Philosophy and Personal Relations*, London, 1973, pp. 149 - 150 and nn. 30 - 34)。

胧的和抽象的参与者之间,部分地是要提出这个要点:就各个个体的满足而言,在他们之间的可允许的交易底线上是有一些限制的。

功利主义从个人分离性中进行的抽象的第二个方面涉及到能动性。<sup>①</sup> 它取决于这一点:对功利主义来说,价值的基本载体是事态,因此,在有关的因果差别已经得到允许的情况下,究竟是谁产生了一个特定的事态这件事情本身就不可能产生任何进一步的分别:如果  $S_1$  是由我做某件事情加上后果构成的, $S_2$  是由其他某个人做某件事情加上后果构成的,如果  $S_2$  是在  $S_1$  并不发生的情况下发生的,而且  $S_1$  好于  $S_2$ ,那么,不管  $S_1$  看起来多么令人厌恶,我都应该采取行动来导致  $S_1$  发生。因此,并不令人惊奇的是,消极责任(negative responsibility)学说在功利主义的基础中有其根源;<sup>②</sup> 不管我作为一个特定的个体可能具有什么样的计划、欲望和理想,作为一个功利主义的道德行动者,我的行动都必须是影响我所处的状况的一切因果款项的输出,那些款项包括在因果范围内的一切计划和欲望,不管它们是我自己的还是其他人的。作为一位功利主义的行动者,我只是碰巧代表了在某个时间接近某些因果杠杆的那个满足系统。在这个层面上,不仅从各个行动者的同一性中有一个抽象,而且从他们的分离性中也有一个抽象,因为对一个特定的行动者的因果力量的一种可以设想的扩展或限制,就功利主义的结果而言,都总是能够取代某个其他行动者的活动,而把两个行动者作为

---

① 对这一点的更详细的说明,参见“对功利主义的一个批评”(“A Critique of Utilitarianism”, in J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, 1973)。

② 所谓“消极责任”,威廉斯指的是这样一种责任:有些事情发生与否并不是由我引起的,但是,如果导致或者避免那些事情发生能够产生总体上最好的效用,那么我就有责任导致或者避免那些事情发生——译者。

事物来配置给他们的一个结果,在对因果力量的一种可以设想的再分配中,就有可能等价于一个行动者或者三个行动者的产物。

我们也可以指望那个康德式的见解不会同意功利主义的最后一个说法。因为,既然我们不仅关心结果,而且在一个基本的层面上也关心行动和政策,在一个特定的境况中谁来行动就产生了一个分别,尤其是,我对我自己的行动负有特殊的责任。因此,这个康德式的见解在不止一个方面强调了某种与行动者的分离性相似的东西,因此,在这个意义上,它所做出的抽象就不如功利主义的抽象那么严重(尽管正如我们已经看到的,相对于因果上相关的经验事实来说,在这个见解中仍然存在一些其他的方面,在那些方面,它所做出的抽象更大)。但现在就产生了这样一个问题:面对功利主义的那种积聚性的冷漠,康德主义有一种可敬的本能试图捍卫个体的独特性,但是,这个康德式的观点似乎把作为道德行动者的人处理为只是具有贫乏的和抽象的品格的个体,而在这个图景下,这种本能是否真的确实有效就成为了一个问题。芬德利已经说到,“个人的分离性……是道德规范的一个基本事实”,<sup>①</sup>而理查茨则希望自己已经尊重了这个事实。<sup>②</sup>类似地,罗尔斯声称,不偏不倚并不意味着非个人性(impersonality)。<sup>③</sup>然而,存在着一个真正的问题,即:这些康德式的理论所提供的那种对个体的看法,是否足以产生甚至康德主义者自己所要求的東西;更不用说,是否足以产生其他人所向往的东西——那些人,在同样拒斥功利主义的同时,想要在道

① 芬德利:《价值与意图》(*Values and Intentions*, London, 1961)第 235—236 页。

② 理查茨:《一个行动的理由理论》第 87 页。

③ 罗尔斯:《正义论》第 190 页。(在这里,“非个人性”指的是消除了一个特定的个体所具有的独特特征。——译者)

德经验中为个人品格和个人关系的重要性保留一个比康德主义所能允许的更大的空间。

## 2

我即将开始考虑这个重大主题的两个方面,二者都涉及到这个思想:一个特定的个体具有他自己的一套欲望和关注,或者就像我经常所说的那样,具有他自己的生活计划,而那些计划有助于构成一个品格(character)。第一个问题涉及到这一事实与“一个人有理由要活下去”这个思想的联系。我将通过讨论德里克·帕菲特的一些著作来探究这个联系;虽然在这个问题上我会触及一系列观点,但我的首要目的是要强调这样一个事实:尽管一个自我或者一个人可以经历品格上的变化,但关于这样一个自我或者一个人的日常观念在我们的思想中具有很重要的意义。帕菲特所提出的那种观点把经历品格上的变化的人消解为(即使只是在一种隐喻的意义上)一系列的“自我”,而我的观点是与这样一种观点相对立的。

在本节中,我只关心每个人具有一个品格这一点,而不是关心不同的人具有不同的品格。后面这一点将会随着第二个问题而浮现出来,我将在第三部分处理那个关系到个人关系的问题。这两个问题都将表明,这个康德式的观点包含了一个重要的误解。

帕菲特的一些论证探究了道德问题与个人同一性的某个观点的联系:他认为那个观点至少可以对功利主义对个人分离性的忽视提供“某种捍卫”。<sup>①</sup> 因此,我首先想要对帕菲特的这些

---

<sup>①</sup> 帕菲特:“后来的自我与道德原则”,第60页,作者自己的强调。以下以及在本章其他地方,我很感谢帕菲特对本文的一个初稿的有价值的批评。

论证提出一些评论。帕菲特把他关于个人同一性 (personal identity) 的观点称为“复合观点”。<sup>①</sup> 这个观点严肃地考虑了这一思想：在个人同一性这个题材上所讨论的大多数问题中，心理的连接性关系 (例如记忆、品格的持续和动机) 是真正重要的东西。于是他就提出了一个建议，即：道德也应该严肃地考虑这种连接性关系，而且有不只一种方式这样做。在他看来，心理连接性与个人同一性的表面逻辑不同，是允许有程度上的差别的。让我把允许这种差别的有关性质和关系称为“标量款项” (scalar items)。<sup>②</sup> 帕菲特认为，构成个人同一性之基础的那些现象是具有标量特征的，在他的计划中，他的一个目的就是要让道德思想把这种特征更直接地反映出来。尤其是，他认为：在某些情形中，这种标量关系是可以在各种受到削弱的程度上成立的，因此，至少在这些情形中，这个事实应该在道德思想中得到承认。

采取这个复杂观点产生了另一个更一般的后果，即：与我们采取所谓“简单观点”相比，个人同一性的问题并不显得那么深刻。在帕菲特那里，所谓“简单观点”，他指的是那种把个人同一性视为一个“全或无”的问题的观点。如果个人同一性问题看起来并不那么深刻，那么个人分离性对道德来说可能就不会显得那么根本和那么重要。这两个思想之间的联系不是直接的，

---

① 帕菲特如此称呼他的个人同一性观点，是因为按照在这个问题上的一种对立观点 (所谓的“简单观点”)，我们应该把“个人”或“自我”设想为一种在任何意义上都无法还原为心理状态及其关系的“不可分离”的实体。——译者

② 这个术语的意思是说，一个人的心理情节之间的联系是有程度上的差别的，这种差别可以按照某种数量来描述；但是，帕菲特认为，正是这种心理的连接性和连续性构成了一个人的同一性，因此在这种连接性和连续性上的程度上的差别并不影响一个人的同一性。帕菲特按照这个个人同一性的概念对功利主义的捍卫关键地取决于这一点。对这一点的更详细的论述，参见 Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984)。——译者

而是存在着更多的间接关系。<sup>①</sup>

就能动性(agency)<sup>②</sup>问题而论,帕菲特的处理不会对功利主义有什么帮助。通过指称心理连接性在时间上的弱化,他对同一性的放松是历时性的:只要在一种充分的程度上存在着这种弱化,他就准备谈论几个“相继的自我”(successive selves),尽管这种说法只是想要充当一种说话方式。<sup>③</sup>但是,功利主义所面临的那些关于能动性的问题是可以随着任何行动者而出现的,只要那个行动者的生活计划跨越了时间,而且在品格中具有充分的基础,因此在任何实质性的意义上就是他的生活计划,而对于帕菲特来说,这个条件甚至在一个自我那里就可以得到满足。因此,如果传统意义上的自我允许有这种程度的分解,那么也就没有什么东西能够抑制能动性。

这些问题是在道德思想的制作中所涉及到的问题,它们更直接地反映了构成个人同一性之基础的那些东西的标量本质。在讨论这些问题时,重要的是要记住,对“过去的各个自我”、“未来的各个自我”的谈论,以及一般地说,对“几个自我”的谈论,都只是一种方便的虚构。对这一点的忽视可能会使得复合观点在道德思维中所要求的那种变换比它们实际上的样子显得更加简

---

① 帕菲特在分配正义的问题上发展了这样一个联系,见他的“后来的自我与道德原则”第148页以下。按照帕菲特的说法,我们可以一般地认为,假设几个人的生活的分离性在一个存在者那里留下了印记,那么在那个存在者那里就有一个很自然的关联物,而一个人的生活的那种特殊的统一性也在那个关联物那里留下了印记。

② “能动性”这个概念一般是指一个行动者通过自己的内在力量而发起行动的能力。不过,在威廉斯这里,这个概念重要地包含了“一个行动者对自己特有的生活计划的承诺”这一思想。威廉斯论证说(正如我们将在本书第八十章中看到的),在任何特定的情形中,“我应该做什么”的结论只能来自我(行动者自己)对我的能动性的认识和慎思。——译者

③ Parfit, “Later Selves and Moral Principles”, n. 14, pp. 161 - 162.

单、更有魅力,因为这种变换可以滑向一种东西,即在由它们所产生出来的新的“自我”的情形中对熟悉的人际关系的一种简单繁殖。我们必须集中于标量事实。但许多道德概念显示出了那种抵制把标量的东西反映出来的强烈倾向,或者显示出了那种抵制用正确的方式把它们反映出来的强烈倾向。我们可以用帕菲特所讨论过的许诺的例子来说明这一点。<sup>①</sup> 假设我对 A 许诺说,在三年的时间里我将用某些方式来帮助他。在三年的时间里,一个人出现了,我们把他称为 A\*, 这个人的记忆和品格等等都与 A 的记忆和品格等等具有某种程度的连接性,但这种连接性的程度很低。当我思考我是否要履行我的许诺或者思考如何履行我的许诺时,我如何在我的思想中把这些标量事实反映出来呢?

首先我们应该对“许诺”本身发表一些评论。许诺是用“我将帮助你”这样的形式表达出来的,它所特别针对的就是这个“你”,那种表达方式是按这样使用的:它既涵盖了这句话的接受者,又涵盖了那个帮助行为的潜在接受者。许诺这种行为并不是一种这样的行为:通过帮助某个其他人,我就可以实现(或者更一般地说,尊重)我对你的许诺。它甚至也不是这样一种行为:我可以通过做任何事情来履行这个许诺,但唯独不是通过帮助我在说“你”的时候我所面对的那个人——因此,这种状况并不像对死者做出许诺的那种状况,因为在那种状况中,仍然有一些事情是一个人能够针对他所做出的许诺而做的事情。<sup>②</sup> 在我的行动当中,如果说有任何行动可以算作尊重了这个许诺,那么它就不得不是这样一个行动:这个行动就在于现在帮助 A\*。那么,在我的行动和我对它的思考中,我如何把 A\* 与 A 的标量

---

① 帕菲特:“后来的自我与道德原则”,第 144 页以下。

② 同上,到第 144 页为止。

关系反映出来呢？

似乎只有三种方式能够把这些关系反映出来，但看来没有任何一种方式是令人满意的。首先，被许诺的那个行动可能本身就具有某个有意义的标量维度，因此就可以表明这个维度应该随着我对 A\* 与 A 的切近性或遥远性的感觉而变化。但并非如此：如果我答应向 A 支付一笔钱，那么这个想法——我的义务就是向 A\* 支付某些钱，但却是一笔小数额的钱——显然就是一个很愚蠢的想法。一个更加严肃的建议是这样的：随着 A\* 与 A 的连接性程度而变化的东西，就是履行所做出的那个许诺的义务的严格性程度。即使这个建议明显地不是那么愚蠢，但只要反思一下，它仍然是一个愚蠢的建议；因此，用一个也许不很公正的例子来说，我们似乎很难相信这个说法：如果某个人已经许诺要与 A 结婚，那么他就有义务要与 A\* 结婚。即使因为 A\* 与 A 有某种程度的连接性而我们可以把后面那个义务看作一个义务，但它仅仅是在义务的行列中排得很低的一个义务。

相比较，我们很熟悉的那种思想毕竟就是这样一个思想——这个思想表明：在一个特定的义务（具有确定的严格性）是否适用这个问题上，我们有某种程度的怀疑或者模糊性。因此，一个秘密间谍可以这样认为：他有义务要杀站在他面前的那个人，当且仅当那个人就是马丁·伯曼；但他怀疑他是否应该杀那个人，因为他并不确信那个人就是马丁·伯曼。（我们不妨把对这种情形的两种同样荒谬的解决做个对比：无论如何他都有义务要击伤那个人；他有义务要杀死那个人，但与其他情形相比，在这种情形中，这个行为具有一种很低的优先性。）不过，这种类型的想法是熟悉的，并不需要去刻意体现那些标量事实；它是一种与我们在“全或无”的问题上所持有的不确定性相符合的思想方式，而且实际上体现了帕菲特称为“简单观点”的那个观



点,而那个观点并没有严肃地考虑复合观点自己所提出来的那些标量事实。

当然,这些考虑并不表明:在道德思想的这些领域中,我们没有办法把复合观点反映出来;不过,它们确实暗示了这一点:帕菲特所要求的那种取代是一种很极端的取代。格外有趣的是,到目前为止,我们最容易发现标量考虑产生影响的地方,就是那些出现了某些情感的地方,而情感本身就具有一个标量维度——由此我们可以看到,正是在这种地方,复合观点与功利主义很容易发生契合。然而,情感的结构并不足以产生一切道德思想的结构。如果复合观点必须切实地发挥它的效应,那么它的其余部分就必须被更极端地修改,或者被放弃。

有一个确实很重要的东西部分地(只是部分地)具有标量维度,那就是一个人对他自己的未来的关注,正如日常所说的那样。一个人在现在应该对他后来将要做或者将要经历的事情具有某些兴趣,这个事实要求他在此时此刻要具有某些把后来的行为或事件联系起来的欲望、计划或关注;或者,作为那个要求的一种特殊情形,他现在具有的一些一般的欲望、计划或关注应该与他将要具有的欲望或计划发生联系。在基本的身体层面上,限制性情形就是这样一种情形:在这种情形中,他仅仅关心未来的痛苦,而那种关注有可能是以通过任何程度的心理的不连续性来达到的。<sup>①</sup> 但即便如此,那种关注不是我们目前的关注,因为避免身体痛苦的那种单纯的欲望并不足以构成一个品格。在这里我们所关心的是欲望和计划的更为突出的和结构化的模式,在这些模式上是有一些可能的心理变化的,而那些变化是可以对一个人预测出来,并在它们发生之后把他的未来置

---

<sup>①</sup> 参见我的“自我与未来”(“The Self and the Future”, in *Problems of the Self*, Cambridge, 1973)。

于他目前的兴趣之外的。我们可以这样来说：这样一个未来将处于他的兴趣的水准上，即使这样一件事情仍然会发生：如果这个未来的图景可以作为一系列由此及彼的变化来填充，那么他可能就会重新对那个结果产生一个兴趣。

就此而论，在字面的意义上来谈论“未来的自我”是一种很令人误解的做法：这种谈论是要把同样的事实说两遍以上。我对我的后代和亲戚的关注，正如帕菲特所说，在某种程度上可以正比于他们与我的远近关系；同样地，我对一般而论的其他人的关注，可以随着他们的品格与我的品格的相似性而变化，可以随着他们的计划与我的观点的相同情的程度而变化。切近性和相似性这两个考虑显然是互相作用的——以它们可以相互强化或取消的方式相互作用，例如在历代小说中通常所描绘的那样。但是，那种帕菲特式的“后来自我”与我的切近性、与它们的祖先的切近性，恰好是由它们的品格和兴趣与我目前的品格和兴趣的关系构成的。我不可能首先把一个后来的自我鉴定为“后代”，然后再来考虑其品格与我的品格的关系，因为正是这些关系的存在与否在很大程度上决定了那个自我与我的切近性，甚至决定了它作为一个分离的自我的存在。

因此，假设我现在采取步骤来阻止那些可预测的即将成为或者可以成为我的未来计划的东西，正如帕菲特的俄国贵族的案例所暗示的那样。<sup>①</sup> 在这种情况下，如果我把这种做法理解为我把我的未来的自我处理为另一个人，那么最终我就得到了一种双重见识的情形，因为：具体地说，那种做法就意味着我把我的未来的自我处理为我并不确认其计划的另一个人；这就是那种双重见识之所在。在这里，强调说我将要做的事情是要阻止我自己的未来计划（我们应该这样来理解这种做法：这样做

---

<sup>①</sup> 帕菲特：“后来的自我与道德原则”，第144页以下。

并不一定是件愚蠢的事情),就是要坚守一些具有很深的重要性的事实。其中的一个事实是:这种变化是在我自己的品格中发生的,因此,思考或期望在我的品格中所发生的这种变化,或者把它看作是可能的,不同于我与在另一个人那里所发生的变化的关系(此外,当然也不同于我对下面这件事情的态度:另一个具有不同性格的人只是在我面前出现了)。因此必定就会出现这样一个问题:在我自己的情形中,预测是如何与默许发生联系的?同样也会出现一些特殊的和模糊的问题,那些问题关系到一个人可以恰当地或合理地使用哪些方法来避免或者转移在他自己的品格上可以预测到的变化。既然这些变化就是在具有特定品格的那个特定的“他”的身上发生的,对这些问题思考必须把那个特定的“他”看作是基本的。

与此相关,也有这样一个问题:为什么我应该认为我目前的计划和观点比我未来的计划和观点具有更大的权威?这个问题并不是指这样一个问题:为什么我不应该在我的一生中平等地分配考虑?在后面我会触及这一点:把一个人应该理性地这样做视为一件先验地明显的事情,这是康德主义者的一个错误,可能也是某些类型的功利主义者的一个错误。我现在所指的问题是这样一个问题:在这种假设的例子中,我如何评价两个相继的观点?为什么我应该从我目前的价值观中把我未来的计划排除出去,而不是从我未来的价值观的观点中把我目前的计划继承下来?仅仅断言目前的行动显然必须来自目前的价值观念并不足以回答这个问题。如果未来的展望就是对那种现在被鉴定为一种经过教育的成长的东西的展望,那么目前的行动就会在它的兴趣中努力阻止目前的计划。为了这样做,现在就必须有对目前的价值观念的某种不满,但是,在俄国贵族的案例中,那个考虑恰好把注意力转向这个相应的问题:为什么那个年轻男人会如此不加询问地满足于他目前的价值观?例如,他可能

具有这样一个理论：人到了中年时期就会衰落；但这样一来，他就应该反思一下这个问题：在到了中年时期的时候，他可能就会具有一个天真烂漫的年轻人所具有的那种价值观吗？

我并不是在说这些问题都没有答案，我也不是在说我们没有办法超越这种历时的相对主义。我想要说的是：如果这个男人确实会按照这些方式发生变化，那么，只有通过把他目前的计划理解为即将发生这种变化的那个人的计划，他甚至才有可能把它们理解为他目前的计划；如果他知道他将来这样发生变化，那么，只有通过这样一种理解，他才能有辩护地把足够的权威赋予他目前的价值观，以便利用后者来挫败他未来的价值观，就像他清楚地设想的那样。如果他头脑清楚地知道他目前的计划只是他年轻时期的计划，那么，除非他已经具有了使得他自己的未来变得可理解的某个观点，否则他如何知道那些计划并不仅仅是他年轻时期的计划呢？他即将要度过的那个未来就是他自己的这样一个未来——对那个未来，他目前还没有任何价值观念。这是一个基本的事实；如果我们并不把它看作是基本的，那么我们甚至不可能开始追问这个重要的问题：既然他对自己目前的价值观完全不满，他将如何与他的那个没有那些观念的未来发生联系？

这就导致了这个问题：为什么我们仍然继续前进？

如果我们并不相信一种可能具有敌意的死后生活，或者不想陷入伊壁鸠鲁学派哲学家宣称要揭露出来的那种泥潭中，那么我们必定就很想知道为什么我们应该把死亡视为一种恶。<sup>①</sup>对这个问题的一个回答是：我们欲望某些东西；如果一个人欲望某个东西，那么就此而论他就有理由抵制阻止他获得那个东西的任何事情发生，而对于很多欲望来说，死亡肯定就是这样一

---

<sup>①</sup> 这个论证在《自我问题》第 82 页以下更详细地作了阐述。

件事情。一些欲望显然取决于一个人仍然活着这个可能性,但并非一切欲望在这个意义上都是有条件的,因为我们可以想象这样一个可能性:在面对在生活中已经被预测到某种不幸时,一个人会理性地思考自杀;而且,如果他决定继续生活下去,那么他就被某个欲望(不管它是多么普遍或者多么不完全)向前推进生活中,而那个欲望不可能是以他活着为条件来发挥作用的,因为它解决了他是否仍然要活着的问题。我们可以把这种欲望称为“绝对欲望”(categorical desire)。大多数人具有很多绝对欲望,它们并不取决于一个人是否存在这一假定,因为它们充当阻止那个假定受到询问,或者在这种询问被提出来的时候回答这种询问。因此,一个人的兴趣、欲望和计划的模式,不仅提供了理由使一个人对在他的未来视野中发生的事情产生兴趣,而且也构成了这样一个未来得以存在的条件。

在这里,如果我们试图用“晚期自我”(那些就像后代的東西)的概念来处理这个问题,那么我们就再次把它的核心放错了地方。是否要自杀和是否要留下后代是两个不同的决定:一个人可以在自杀之前就把孩子生下来。一个人甚至可以因为各种可以理解的理由而有意选择这样做;或者,一个人可以再次受到阻止,比如说受到了这个思想的阻止:要是他自杀了,他就不可能在世上照顾他的后代。然而,晚期自我因为具有一个古怪的性质而回避了所有这些思想,那个性质就是:即使他们只是因为早期自我的死亡而存在,但后者的物理死亡会使得前者完全夭折。我们可以断言:我的一切计划的失败,我的随后的自杀,都会随着我而夺走了我的一切“后裔”,即使他们无论如何都只是因为我不再存在而产生出来的。现在,只要我们被迫接受了这个结论,那么帕菲特提出的类比看来就会无助地受到损害。更加无助的是,这个类比把两个全然不同的问题搅和在一起:一个问题是:既然我的计划已经失败,我是否还应该继续存在?

另一个问题是：是否我将有那些其计划与我的计划完全不同，而且很大程度上不得而知的后裔？这个类比使得每一个前一种类型的问题都涉及到一个后一种类型的问题，因此就把第一个问题对这个自我理论的特殊含义弄得含糊不清。另一方面，如果一个人的未来自我并不是另一个自我，而是他的自我的未来，如果那些可能把他推入那个自我的东西都失败了，那么，为什么那个未来的自我会因为这样一种失败而应该被排除出去这一点就变得不成问题了。由此我们可以再次看到：一个人的日常自我的先在性是由这个思想来确定的：如果一个人自杀了，那么那个日常的自我在这个世界上也就不复存在了。

即使我们在实际的意义上理解“晚期自我”这样的说法，但这种说法可以在一个方向上夸张我与我自己的一些计划的关系与我与其他人的计划的关系的相似性程度。对道德上的不偏不倚的那种康德式的强调也在另一个方向上夸张了这两者之间的相似性程度，它这样做，乃是通过提供一种根本上来说很脆弱的意义，在那种意义上，一切计划都是我自己的计划。这一点在如下意义上又涉及到我目前的计划就是我的存在的条件这个思想<sup>①</sup>——除非欲望、计划和兴趣的自然倾向把我推向前去，否则就不清楚为什么我应该继续向前：这个世界，作为道德行动者的一个王国，肯定没有对我的出现提出特殊的要求，或者实际上没有对我的出现的兴趣提出特殊的要求。（这个王国，就像其他的王国一样，不得不尊重迁移的自然权利。）现在，把一个人向前

---

<sup>①</sup> 我们可以注意到这个后果：目前的计划就是未来计划的条件。这是一个与内格尔的观点相对立的观点，正如以上第10页[原书页码]中所使用的那些表述所暗示的那样。但是，即使（正如内格尔所说）我对准备实现我的晚期计划采取了一种理性的兴趣，即使这种做法并不要求把那些计划处理为我目前的计划，但下面这一点看来是真的：这种做法预设了我已经具有某些目前的计划，而这些计划在那些晚期计划尚未成为我的计划之前就已经出现了。

推进的那些绝对欲望,甚至对于意识来说也不得不是很明显的,不管有多么明显;一个人的存在是有一个要旨的,这一点得到了一个很好的证据的支持,即:我们并不询问一个人的存在是否具有一个要旨这个问题,那些具有推动作用的关注可以是一种相对日常的关注,因此肯定就提供了很多类型的幸福的根据。同样,当这些计划可以与道德的要求(在康德的意义上来说设想的道德要求)发生某些冲突时,这些冲突可能很微小;对于一个在正常的社会化过程中形成的个体来说,这些计划在很大程度上是在那些构成一个道德承诺的倾向中被形成的,而且是被这些倾向形成的,而我并不想要否认或者遗忘这一点。但另一方面,剧烈冲突的可能性在这个社会世界中也是存在的。在一个人生活的绝大部分时间或者甚至只是在一段时期里,他可以具有一个根本计划(ground project)或者一系列这样的计划,而这种计划与他的存在密切相连,并在很大程度上给予他的生活以意义。

在谈论“根本计划”时,我并不是说它们向一个人提供了一个罗尔斯意义上的生活计划。相反,罗尔斯的概念以及与这个概念一起出现的实践合理性的概念(后者得到了内格尔的认同和接受),在我看来只是意味着对一个人自己的生活的一种外在看法,就类似于要用某些东西来优化地填充的一个矩形。<sup>①</sup> 这种看法忽视了我已经提到的一个至关重要的考虑,即:这个矩形的延续和大小都完全是由我来决定的;或者不太极端地说,我

---

<sup>①</sup> 至于优化性的标准是什么,这当然是一个分离的问题,不过,有一点并不令人惊奇,即:如果一个观点假设在填充这个矩形的有用区域时我们不要采取任何冒险,那么这个观点也就应该偏爱一个低冒险的策略。参见罗尔斯《正义论》第422页中对一般而论的深谋远虑的合理性的论述,在那里他写道:“我们有这样一个引导性的原则:一个理性的个体总是这样来行动,以至于不管事情最终是如何发生的,他都不需要责备自己。”亦见在罗尔斯的注释中所引用的那段话。对这一点以及底层计划与合理性的关系的进一步论述,参见以下第二章。

关心于要填充它的哪些部分这件事情是由我来决定的。对一个人的生活的正确看法是要从现在入手。这种看法会对实践推理产生什么后果,尤其是相对于“哪些东西的切近性或遥远性与一个人此时的目标是相关的”这个问题来说,是一个我在这里无法探究的大问题;在这里我们只需要这个思想:一个人的根本计划提供了把他推向未来的动机力量,给予他一个继续生活的理由。

为了使一个计划发挥这种奠基作用,下面这一点并不一定要成立:如果一个计划受到挫败,或者一个人以各种方式中的任何一种方式丧失了那个计划,那么他就不得不自杀;实际上,他无需持有这个想法。其他的东西,或者甚至只是对那些东西的希望,都可以使他继续前进。但是,在这种情形中,他可能会觉得自己已经死去。当然,一般来说,如果一个人已经具有这样一个具有奠基作用的计划,那么他是不会与这种计划相分离的;相反,在这种计划中,有一个与他的生活条件密切相连的枢纽,只有当他已经全面地或者大部分地丧失了这种计划的时候,他才会觉得自己的生活失去了意义。

根本计划只是关系到与一个行动者相关的事情,在这个意义上,它们并不一定是自私的。如果一个浪漫主义的艺术家的创造性计划可以被认为是自我中心,也就是说,他把那种自我创造性看作是生活中最重要的事情,而不怎么关心与他有关的其他事情,那么在这个意义上根本计划也无需是自我中心的。根本计划肯定可以是利他主义的,而且可以在一个很明显的意义上是道德的计划;因此,一个人可以为社会改革、正义或者一般的改良而效力。一个人可以为了一个根本计划而牺牲自己,在这个思想中并没有任何矛盾的东西——相反,既然死亡实际上就是这个计划所要求的,那么活着就是与这个尚未得到实现的计划一起生活——如果那个计划确实就是他的根本计划,那么



苟且偷生就成为他没有理由去做的事情了。

即使一个人的计划是利他主义的或者道德的,但这个事实并不因此就使得它们不会与不偏不倚的道德发生冲突,正如一位艺术家的计划不会免于与这样一个道德发生冲突一样。当然,通过使得一个人的计划确实变成利他主义的或者道德的计划,某些冲突是可以被排除的;因此,当一个人献身于一项伟大的事业(例如在某个地方消除不公正)时,如果他确信其他人的计划就像他的计划那样同样有效(尽管这是一件很难令他信服的事情),那么他就不可能坚持认为他自己的计划高于他人的计划。因为,如果他确实坚持了这一点,那么我们就看到:他所关注的东西不仅仅是消除不公正这件事情,而是由他自己来消除不公正这件事情;即使后面这种关注不一定是一种可耻的关注,但它是一种不同的关注。因此,一些冲突是可以通过把根本计划变成非自我中心的计划来排除的。但并非所有的冲突都能够用这种方式来排除。这样,他对公正的无私的关注就有可能会对其他的承诺造成严重破坏。

功利主义提出了这样一个要求:当把一切因果相关的考虑都算在内的时候,一个人应该作为一个非个人的效用最大化者来行动。对于一个具有根本计划的人来说,在一个特定的情形中,如果那个计划所要求的東西与功利主义的要求发生了冲突,那么功利主义就要求他放弃他的根本计划要求他做的事情。但这个要求是很荒唐的。<sup>①</sup>即使康德主义者所能做的事情好于这件事情,但他仍然做得不够。因为,如果这种冲突确实出现了,那么不偏不倚的道德就必须获胜,但一般来说,这个要求不可能是对行动者提出的一个合理要求。有可能会有这样一个地方,在那个地方,如果有人用一种“不偏不倚的善”为名来排列道德

---

<sup>①</sup> 参见“对功利主义的一个批评”第3—5节。

行动者的世界,因而要求别人放弃他赖以在世界中继续有意义地生活下去的东西,那么那个人就是在提出一种很不合理的做法。一旦我们开始思考一个品格的拥有所涉及到的东西,我们就可以看到,康德主义者对品格的忽视就是他们根本上强调不偏不倚的道德要求的一个条件,同时也是我们发现他们对个体的论述很不恰当的一个理由。

### 3

以上我提出的论证都依赖于这个思想:一个人具有某些自我认同的根本计划和绝对欲望,在这个意义上我们可以说他具有了一个人的品格;在不同的人具有不同的品格这个问题上,迄今我还没有作出任何评论。为了避免误解,澄清如下问题可能就变得很重要:品格的差别以什么样的方式没有进入前面的论证中?这个差别并不是通过这个人的如下想法进来的:只有当他确认这些计划时,它们才会得到确认,而(相比较而论)那种康德式的道德的目的能够得到任何人的确认。虽然那个思想可以出现在某些情形中,但它不是这个论证的要旨。我们并没有把这个人描绘为具有这一想法,即:如果他的计划得到了确认,那么他就已经在世界中挣得了他的地位——如果他的独特计划得到了推进,那么他就已经对世界作出了一个独特的贡献。这个论证的要旨是:他想要那些计划,发现他的生活是与它们密切联系的,它们把他推向前去,因此就向他提供了一个继续过他的生活的理由。这与如下看法是相容的:他的这些动机以及他所具有的那个生活,与其他人的动机和生活很相似。在他没有欲望为了其他人而放弃自己并为他们留下余地的意义上,那些计划以一种独特的方式向他提供了过这个生活的一个理由,但那些计划并不要求他去过一个独特的生活。即便如此,即便这个

要旨有一些重要性,但这个讨论的绝大部分的兴趣和实质取决于这个前提:人们具有很不相同的品格和计划。要是人与人之间没有很多对我们来说很重要的差别,那么,我们对这些事情的一般看法,我们在自己的生活和其他人的生活中赋予个性的那种重要性,都肯定会发生变化。对于我们决定什么东西是相同的、什么东西是不同的,这个描述层次当然也具有至关重要的意义。我们可以对两群人的倾向给出一个类似的描述,但具体的细节应该是以很不相同的方式被察觉到的——而且,我们可以感觉到和意识到具体细节中的那种很微妙的差异(尽管只是在某些方面,在某些我们花费了时间来把握的文化中,我们才能做到这一点),这就是我们对人们的经验的一个特点。

品格的差异在道德个性中发挥作用的一个领域就是个人关系的领域,我将用对这个领域的一些评论来结束本文。品格的差别为个体不是相互可以取代的这个思想提供了实质。正如我刚才已经论证的,只要一个特定的人被向前推进,为了并不觉得他是可以取代的,他并不需要向自己保证说他与其他人不同。但是,在他与其他人的个人关系中,差异的思想肯定以不止一种方式发挥了作用。他认为他的朋友是不可以用另一个朋友来等价地取代的,对于这个想法,他可以添加两个其他的想法:一个想法是,他自己不可能被取代;另一个想法是,他与他的朋友是各不相同的。最后这个想法对我们来说很重要,因为它是我们对友谊的看法的一个要素,因此,我们对友谊的那种看法就与亚里士多德的观点分离开来——亚里士多德认为一个好人的朋友就是他自己的复制品。我估计这个观点是亚里士多德自己的观点,而不是古希腊人对友谊的一般看法。亚里士多德的一些观点对我们来说显得很陌生,至少对任何深深地加以承诺的友谊来说,他对友谊的理解是与他的那些观点的一个特点相联系的,那个特点就是:对他来说,友谊必须是所有个人关系中最不冒

险的那种关系。实际上,他所要研究的一个问题就是要把友谊的作用与他的那种令人不感兴趣的自我充分性理想调和起来。一旦我们同意一个三维的镜子不会把友谊的理想再现出来,那么我们也就可以开始看到:某种程度的差异何以能够扮演一个本质的角色,对另外一个人的承诺或者与他的牵涉,何以可能成为在一个人的生活中扮演了基本角色的那些计划中的一个计划,但是,按照一个亚里士多德式的论述,那种东西不仅会显得很神秘,而且甚至是险恶的。

对康德主义者来说,个人关系至少预设了道德关系,而且,有些人往往更进一步,把那些关系视为一种类型的道德关系。理查茨提出了四个主要的份外之责(supererogation)原则,并认为这些原则在“原初状态”中会得到接受,即被采纳为一种道德限制。在他对其中的一个原则所提出的那种丰富的道德主义的论述中,这种做法就得到了明确体现:

互爱原则要求人们不应该只是根据任意的身体特征来对其他人显示出个人情感和爱,而是应该根据那些与按照道德原则来行动相关联的个性品质和品格对其他人显示出个人情感和爱。<sup>①</sup>

这段话显示了一种自以为是的荒谬性,这种荒谬性无疑要被追溯到一种感觉,即:爱,甚至那种以“任意的身体特征”为基础的爱,是一种具有足够力量,或者甚至具有足够权威与道德发生糟糕冲突的东西,除非这种爱从一开始就被领入了道德之中。这种感觉显然是一种可靠的感觉,虽然只有一位乐观主义的康德主义者才会认为:通过在原初状态中采纳这个原则,我们几

---

<sup>①</sup> 理查茨:《一个行动的理由理论》,第94页。

乎就可以避免这种冲突。不过,有一个比这个弱一些的观点,即:假设我们认为,只有当一个人与另一个人的关系和他与所有人的关系都是一种道德关系时,一个人才能爱上另一个人,那么,只有在这个意义上,爱以及类似的关系才预设了道德关系。然而,这个观点即使不太荒谬,也是错误的。当然,爱某个人确实涉及到了某些道德所要求的关系,或者涉及到了某些与道德具有某种关联的关系,但这并不表明:如果一个人不是用那个道德的人具有那些关系的那种方式来具有它们的,那么他就不可能在一个特定的情形中具有它们。某个人可能会关心某个其他人的利益,甚至关心履行他对那个人所做出的许诺,但不是在与其他人的关系中来关心那些事情。爱某个人涉及到在与那个人的关系中把那个道德的人所显示出来的同样关怀显示出来,或者至少认为他应当把那种关怀显示出来。在这个意义上,爱者的关系就是道德关系的例子,或者至少要与道德关系具有某种相似性,然而,这无需是因为那种关系就是爱者作为道德个体而更一般地进入的道德关系的实际例子。(当然,这可能不是对这种状况的最好描述,即使爱者就是更一般地进入了道德关系的一个道德个体。)

然而,一旦道德在世界中存在,一旦需要得到严肃考虑的个人关系也在世界存在,冲突的可能性也就在世界存在了。这当然并不意味着:如果有一种友谊把一个人的生活深深地牵涉进去,那么这个人就必须偏爱那个友谊的任何可能的要求,而不是偏爱其他不偏不倚的道德要求。这种友谊很荒谬,而且也是一种病态的友谊,因为双方都是在这个世界中存在的,他们的友谊也是在这个世界中存在的,而这个事实就是他们对那个友谊的感受的一部分。但是,与其他人的实质性的道德主张发生冲突的可能性也在那里,而且并不仅仅是出现在结果中。在如何达到结果这个问题上,也可能存在着与道德要求的冲突:这

种冲突状况可能并不受制于一个不偏不倚的解决过程,而这个事实本身就可以引起那个不偏不倚的道德意识的不安。在弗里德的一段话中,有这样一种不安的例子。弗里德考虑了这个问题:为什么我们应该优先把资源给予实际的和目前的受害者而不是给予不存在的或者未来的受害者(如果我们确实这样做的话)?他确实对这个问题提出了富有启示的讨论,不过,在此之后,他写道:

坚持下面这种说法确实是很荒谬的:如果一个人在不经受任何冒险或者在自己不付出任何代价的情况下就能把一个或两个处于同样危险中的人救出来,而那些人当中的一个人就是(比如说)他的妻子,那么他就必须同等地对待二者,也许通过抛掷一枚硬币来决定要救哪个人。一个回答是:在潜在的救助者并不占据任何特殊职位(例如一位船长的职位,一位公共健康官员的职位等等)的情形中,那个事故的发生本身就可以作为一个充分的随机化事件而满足了公正性的要求,以至于他可以偏爱他的朋友或者他所爱的人。在救助者并不占据这样一个公务职位的情形中,他必须忽视个人联系这个论点并不是不可接受的。<sup>①</sup>

这段话有一个最令人惊奇的特点,那就是弗里德暗中放置证明负担的方向:如果我们认为通过抛掷硬币来解决问题将是不合适的,那么这个事实就提出了某个要求一个“答案”的问题,另一方面,如果我们用救助者占据了一个公务职位这个事实来

---

<sup>①</sup> 弗里德:《价值的剖析》第227页。[1981年注释]弗里德现在可能已经修改了在这里所批评的观点。他自己已经使用友谊的观念来创造特殊的道德关系,但却是在一个在我看来并不恰当的地方。有关的批评,参见以下第四章。

解决问题,那么这个解决就碰到了一些听起来像是一种宽慰的东西。(尽管仍然不清楚的是:当那个救助者忽视了个人联系时他会做什么——他仍然决定要抛掷一枚硬币吗?)这里的思想似乎是:如果前者就是救助者的妻子,那么后者绝不可能有机会得到救助,而这种做法对后者来说是不公正的;假设我们注意到“充分的随机化事件”这个说法,那么答案就可能是:在另一个层次上,这种做法是充分公正的——尽管在这个灾难中这个救助者有特殊的理由拯救另外那个人,但在另一个救助者有一个特殊的理由拯救二者的情形中,那种做法可能已经成为另一个灾难。然而,除了任何其他的东西外,“可能已经成为”这个说法是一个很薄弱的说法,不足以支持把公正性的概念重新引入的那种做法。在这种事件中,正如在某些悲剧性的事件中那样;我们不应该如此坚定地认为,那个“随机的”要素通过一种抓阄法的恰当应用提供了一个辩护;我们倒不如把它看作这样一个提醒:在有些状况中,人们所采取的行动是不需要辩护的。

但是,有任何东西表明了这一点吗?我们需要提出这个问题,因为,即使我们不考虑高阶随机化的思想,但我们还是可以问:救助者选择要救的那个人就是他的妻子这一事实,从他自己的观点来看,本身就对他的选择提供了一个辩护吗?对这个问题的回答取决于“辩护”这个说法究竟具有多大的分量:例如,一旦他考虑到他选择要救的那个人就是他的妻子,那么那个考虑肯定是一个应该使其他人无话可说的说明。但是,有一些比这一点更加模糊的东西往往被暗示出来,那些东西本质上涉及到这个思想:道德原则可以使他的偏好变得合法,因此就得出了这个结论——在这种类型的状况中,救他的妻子至少是完全正确的(道德上可允许的)。(我们可以把这一点与一系列高阶的思想结合起来,向它提供一个理论根据;

规则的功利主义者<sup>①</sup>可能会偏爱这个思想：在这种事情上，每个人照看自己的事情就是最好的，就像房屋保险那样。)但这种想法向行动者提供了一个多此一举的思想：某个人(比如说他的妻子)可能已经抱有这样一种希望：激发他采取行动的那个想法，一旦被充分地表达出来，就是“那是他的妻子”这个想法，而不是这一想法：那是他的妻子，在这种状况中，救一个人自己的妻子是道德上可允许的。

对这种情形，其他人可能会有其他的感受。其要点是：在某个地方(以及，如果不是在这种情形中，那么在什么地方?)，一个人达到了这样一种必然性：对其他人的深刻承诺这样的事情，会按照某些不可能同时把不偏不倚的观点体现出来的那种方式把自己在世界中展示出来，而且还会冒着违背那个观点的危险。

如果这种事情确实存在，那么它们就冒着这个危险；但是，如果这种事情并不存在，那么在一个人的生活中也就没有足够的实质或信念可以使他对生活本身保持忠诚。如果任何东西(包括对那个不偏不倚的道德系统的忠诚)要有所意义，那么生活就得有一个主旨；但是，如果生活有一个主旨，那么它就不可能把至高无上的重要性赋予那个不偏不倚的道德系统，而那个系统的自我坚持在极限之处就会变得很不可靠。

由此可见，道德哲学的那种把具体的人从品格中抽象出来加以处理的习惯，尤其是在其康德式的形式上，并不是处理道德思想的一个方面的合法用具，反而是对那个方面的一种错误表达，因为它遗漏了对那个方面进行限制又充当来规定那个方面

---

<sup>①</sup> 规则的功利主义是这一观点：道德上正确的行动就是符合一套规则的行动，而这套规则的普遍服从能够产生总体上最好的结果。——译者



的东西。那个习惯也不可能仅仅被判断为一个理论用具：这就是一个人的自我概念以及他对自己的看法发生最重要的交汇的一个领域。

## 二

# 道德运气

在哲学思想中历来有这样一种看法，它认定生活的目的即幸福，幸福即反思性的平静，平静即自给自足的结果——不是处于自我的领域中的那些东西也不在自我控制之内，因此就受到运气的影响，成为平静偶然的敌人。在西方传统中，这个观点的最极端的变种是古典时代的某些学说，尽管对于那些学说来说有这样—个显著的事实：即使好人或圣贤免于受到容易发生的运气的冲击，但一个人是否是圣贤或者是否能够成为圣贤却取决于我们称为“生成运气”(constitutive luck)的那种东西：按照这个流行的观点，对于很多普通人来说，成为一位圣贤并不是他们不可企及的生活历程。

通过成为圣贤，一个人的一生就可以免于受到运气的影响，这个思想从那时起就很少流传开来(例如，在主流的基督教传统中，它实际上并不流行)，不过，它的地位已经得到一个很有影响的思想的接受，那个思想就是：有一种基本的价值——道德价值——是不受运气所影响的。用那个思想的最严格的解释者的术语来说，道德价值是“无条件的”或者“不受支配的”(unconditioned)。按照这个观点，不管是对道德判断加以纠正的倾向，还是道德判断的对象，都不会受到外在偶然性的影响，因为在它们相互关联的那种方式中，二者都是那个无条件的意志的产物。不管偶然性产生的东西是幸运还是不幸，它们都被

认为不是道德评价的恰当对象,也不是决定道德评价的恰当因素。<sup>①</sup> 在品格的领域中,真正算数的东西是动机,而不是风度、权力或者天赋这样的东西,类似地在行动的领域中,在世界中实际上得到实现的东西不是变化,而是意图。<sup>②</sup> 一旦我们接受了这些考虑,那么甚至那种使得古代的圣贤们幸运地得到好处的生成运气也被认为消失了。实施道德能动性的那种能力,被认为在任何理性行动者那里都是存在的,在能够把这个问题向自己呈现出来的任何人那里都是存在的。成功的道德生活,一旦从对出生、幸运的培养的考虑中被移交出来,或者实际上从对一个非佩拉吉乌斯的上帝(non-Pelagian God)<sup>③</sup>的那种不可理喻

---

① 康德自己对这一点的论述肯定涉及到绝对命令的作用。在这个问题上,我同意 Philippa Foot 在“道德作为一个假设命令系统”(“Morality as a System of Hypothetical Imperatives”, *Philosophical Review*, 1972)这篇文章中我认为是她的见解要旨的东西,但我并不完全同意她提出这个问题的方式。如果我们认为,在绝对命令和假设命令之间确实有一个清楚的区分,而道德是由命令构成的,那么道德就是由绝对命令构成的。我想要说的是:即使一个命令在这个意义上是一个绝对命令,但这个事实根本就没有提供服从那个命令的理由。康德自己也无需这样认为,因为对他来说,绝对命令的权威并不仅仅是来自它在这个意义上是绝对的这个事实(倘若我们这样认为,那么绝对命令的权威就显得很神秘了),而是来自这样一个事实:它是绝对的,而且是由作为一个理性存在者的行动者自我提出的。

② 在这里,威廉斯是在就康德的观点提出这个说法,因为对于康德来说,一个行动的道德价值并不是取决于这个行动在世界中实际上达到的结果,而是取决于行动者履行这个行动的意图。尤其参见康德的《道德形而上学原理》第4章。——译者

③ 佩拉吉乌斯(Pelagius)是一位布里顿人(古罗马人入侵时期居住在大不列颠岛的一种凯尔特人),活跃在晚期第4世纪和早期第5世纪的一位天主教徒(经常被认为是一位修道士,尽管其实他并不是),作为一位《圣经》的解释者(他对圣保罗的书信写了一个评论)和一位神学家,他格外强调这一观点:人的意志是自由的,人有能力在上帝的律法的引导下控制自己的动机和行动。就此而论,他所提出的观点与奥古斯丁的观点是相对立的——奥古斯丁认为,没有任何人能够控制自己的动机,人若要从善和行善就必须得到神恩的援助。他与奥古斯丁的争论曾经在基督教教义中盛行一时并一度占据支配地位,而且至今仍然是基督教神学史中的一个中心论题。——译者

的恩惠的考虑中被移交出来,就被呈现为这样一种生涯——那种生涯不仅对这些才能开放,而且也对一切理性存在者在同样的程度上都必然具有的一种才能开放。这样一个概念把一种根本的正义放在它的核心,而这就是它的魅力所在。康德主义只是表面上令人厌恶:即使它在表面上具有这个特点,但它提供了一种诱惑,在面对世界的不公正时向人们提供了一种安慰。

然而,只有当某些东西得到承认时,康德主义才能提供这样一种安慰。即使道德价值根本上不受运气的支配,但如果道德价值只是其他价值当中的一种,那么它们不受运气支配这个事实就变得没有多大的意义了。相反,为了具有这种宽慰作用,康德主义必须假设道德价值具有一种特殊的、实际上至高无上的重要性或者尊严。假设确实有这样一种价值,它与其他类型的价值不同,是所有理性行动者都可以得到的,那么,要是那种价值只是一种最终的诉求,只是精神的卧室,那个康德主义的思想就不会提供多大的鼓舞。相反,那个思想必须在两件事情中具有一个主张:一件事情是一个人作为一个理性行动者而具有的最根本的关注,另一件事情是个人对如下事实的承认:他被假设要把握的东西不仅是道德可以不受运气的影响,而且也是他自己可以通过道德部分地不受运气的影响。

按照这个观点,任何“道德运气”的概念都是极端不连贯的。这个短语听起来确实有点奇怪。这是因为:这个康德式的概念,在其纯粹的形式上,体现了一些对于我们的道德观念来说很根本的东西。然而,使道德免于受到运气的影响这一目的必定是一个很令人失望的目的。从哲学家们对自由意志的讨论中我们可以看到,这个要点的最常见的形式就是:道德倾向,不管被放在离动机和意图的方向多远的地方,就像任何其他东西一样,是“有条件的”。然而,道德毕竟仍然屈从于生成运气这个苦涩的真理,尽管这一点并不是我即将要讨论的东西。那个康德式

的观念把一系列的概念联系起来,并影响了那些概念。那些概念包括道德、合理性、辩护以及根本的或者至高无上的价值。在那个康德式的观念下,那些概念之间的联系就对行动者对自己行动的反思评价产生了一些后果。例如,康德主义者认为,在根本的和最重要的层次上,行动者在履行他所履行的行动上是否得到了辩护,这不可能是个运气问题。

这个领域恰好就是我想要考虑的领域。事实上,关于道德,直到本章结束为止我说得并不多,相反我把我的注意力集中到理性辩护的观念。我相信这是开始讨论问题的正确起点,因为几乎每个人都对这种关于合理性和辩护的观念具有某种承诺,另一方面,就道德而论,他们都倾向于认为那个康德式的观念就是问题之所在,那个观念只是表达了一种无法摆脱的夸张。不过,事实并不完全如此,而且,那种试图摆脱运气的康德式的努力也不是一项毫无根据的事业。实际上,那种努力与我们的道德概念是如此亲密,以至于它的失败反而会促使我们去考虑这一问题:是否我们不应该完全放弃那个概念?

我将会很慷慨地使用“运气”这个概念,而且,即使我没有定义这个概念,但我认为它是可理解的。待会儿我们就会看到:当我们对某件事情说它取决于运气时,我并不想让这个说法具有这样一个含义:那件事情是没有原因的。一般来说,我的方法是这样的:对于一些很不寻常的状况,我要读者去反思一下他们如何思考和感受那些状况,但不是按照实质性的道德观念或者道德“直观”,而是按照他们对那些状况的体验去思考和感受它们。我不想暗示说人类不可能没有那些感受和体验。在不太寻常的情形中只有这样一个主张:我所考虑的那些思想和体验是可能的、连贯的、可理解的,而且,没有理由把它们谴责为不合理的。在更加寻常的情形中有这样一些暗示(我也会大致描述一下支持它们的理由):要是我们并不处于头脑含糊不清或

者没有经过反思的状态,那么我们就发现,与人们通常所假设的状况相比,尤其是与某些哲学家通常所假设的状况相比,要是我们在生活中没有那些体验,那么我们就需要对我们的情感以及我们的自我观念进行一种规模更大的重建。在这里,我所提到的那些哲学家是这样一些哲学家:他们以这样一种方式来处理这些问题,就好像我们对我们自己的能动性的体验,我们对自己所持有的那种遗憾的感觉,在经过清理之后,不仅符合一个很简单的合理性图景,而且实际上已经符合那种图景。

让我们首先描述这样一位具有创造性的艺术家,为了过上他认为可以追求自己艺术才能的生活,他背离了人类社会提出的一些确定的和紧迫的要求。让我们把这位艺术家称为“高更”,尽管在这样做的时候我并不想要用任何历史事实来限制我的讨论。高更可能已经是这样一个人:他对他所生活的社会向他提出的要求毫无兴趣,只是喜欢过另一种生活,而他最好的绘画作品就是从那种生活中产生出来的,有可能也是从他的那种喜好中产生出来的。在这里,我将不关心其他人的主张对行动者不会产生任何影响的那种情形,即使这种情形可以提醒我们一些与目前的关注有关的东西,如:即使我们有时候受到了一个观念——一个对道德加以普遍尊重,而且所有人都倾向于确认道德的世界,就是所有世界中最好的那个世界——的引导,但我们实际上有深刻而持久的理由感谢那个世界并不是我们所具有的世界。

因此,我们不妨把我们在这里所提到的高更理解为这样一个人:他关心其他人的主张,关心那些主张在受到忽视的时候可能会产生的影响(我们可以假设这种忽视很残忍),但是,面对这一切,他仍然选择了另一种生活。他希望实现他作为一个画家的天赋,在这个抱负下,他想要追求的另外那种生活可能不是他很明确地看到的,不过,为了把问题变得简单一些,我们不妨补充说,

他确实在那个抱负下很明确地看到了那个生活——作为将使他能够成为一个画家的生活,就是他想要选择的生活。于是,在他的计划最终是否取得成功这件事情上,“什么东西对他来说是有价值的”这一问题就变得比较清楚了——至少有一些可能的结果将会成为成功的明确例子(当然,这种成功与得到承认并不一定是同一回事),不管有多少其他的事情仍然是多么不清楚。

就这种情形的本质而论,他是否将会取得成功是事先无法预测到的。我们在这里所要处理的并不是这样一种东西:把某件事情的外在障碍消除,而一旦那个障碍被消除了,我们就可以明确地预测到那件事情将如何发生。在我们的故事中,高更是在把很多东西放到尚未把自己明确地揭示出来的那种可能性上。我想要探究和维护的主张就是:在这种状况中,惟有成功本身才能为他的选择做辩护。如果他失败了,如果我们很快就会更准确地看到那种失败是什么样子,那么他就做错了事情,不是在人们日常所说的意义上做错了事情,而是在如下意义上做错了事情:既然在那种情形中他已经做错了事情,他也就没有根据支持这个想法——在履行他所履行的行动上得到辩护。另一方面,如果他取得了成功,那么他就确实得到了一个支持那个想法的根据。

正如我已经指出的,我将把下面这个问题留到最后来讨论:辩护的概念如何符合那些与众不同的道德观念?然而,我们应该提醒自己:即使高更最终能够得到辩护,也无需向他提供任何方式来向其他人(至少向所有其他人)表明他的选择是正当的。因此,对于那些因为他的选择而遭受了痛苦的人,他可能没有办法表明他们将没有正当的理由责备他。即便他成功了,他并没有因此就获得了这样一项权利:那些人应该接受他不得不说出来的话;如果他失败了,那么他甚至就无话可说。

如果存在着一个辩护的话,那么这个辩护本质上将是回顾

式的。高更不可能做那件被认为对于合理性和辩护的概念来说都是本质的事情,即:在做出选择的时候,一个人应该能够运用辩护性的考虑,而且事先知道他是否是正确的(在那件事情结果表明是正确的意义上)。我将主要讨论为什么会是这样。但我目前并不想要过分强调道德的概念,不过,我们可以首先提出一个比较狭窄的问题,即我们是否可以预先按照道德规则对高更的选择提出一个辩护,因为对这个问题的一部分阐明将会深化我们对“辩护”这个概念的理解。

假设一位道德理论家承认,有某个价值与高更的计划的 success 相联系,因此可能也与他的选择的 success 相联系,那么,通过形成一个在结果出现之前就能辩护那个选择的辅助规则,他就可以尝试在一个道德规则的框架中来容纳那个选择。那个规则可能是一个什么样的规则呢?它不可能是这样一个规则:如果一个人是一位具有创造性的伟大艺术家,那么在决定忽视其他人的主张上他就在道德上得到了辩护。因为这种说法在内容上很值得怀疑,此外,在做出一个选择的时候,既然一个人还不知道自己是否能够成为一位具有创造性的艺术家,因此用来陈述这个条件的那句话也是成问题的。另一方面,“……如果一个人确信自己是一位具有创造性的艺术家”这个说法只会使得辩护条件具有一种自以为是和自我欺骗的色彩,而“……如果一个人合理地确信自己是一位具有创造性的艺术家”这个说法则是一种更糟糕的说法。因为我们可以问:在这种情形中,什么东西被假设是合理的信念呢?高更应该就这个问题与艺术学系的教授进行商榷吗?这些附属条件是荒谬的,而且恰好表达了如下做法的荒谬性:试图在道德规则的框架中来为这样一种情形发现一个地位。

与按照道德规则来提出的表述相比,功利主义的表述不会为理解这种状况作出更大的贡献。功利主义的表述可以提供“他选择那种生活更好(或者更糟糕)”这样一个思想,而且,在功



利主义那里,这个思想的力量仅仅表现在“那件事情的发生更好(或者更糟糕)”这个说法中。然而,这个说法本身对于描绘行动者的选择或者它可能的辩护毫无帮助,功利主义本身没有特殊的材料来实现这个目的。如果功利主义试图详细阐明这个“更好”的内容,那么它就碰到了它那个众所周知的问题——按照功利主义的标准观点,高更最终所成为的那样一个画家变得越流行,他的决定就似乎已经成为一件更好的事情。但是,有比这种困难更加有趣的东西。就高更的情形而论,功利主义的观点会明确地(即使不是惟一地)错失一个很重要的方面,即:什么样的“失败”可能与功利主义的道德评价有关?高更是为了某些好处或利益而做出他的选择的;从后果的观点来看,那些好处或利益要么在某种程度上得到了实际体现,要么没有得到实际体现。但是,如果高更的计划失败了,那么“他的计划是因为什么而没能得到实现”这个问题就与我们正在考虑的思想具有很重要的关联。如果高更在去往塔希提岛的道路上受到了某种伤害,结果使他无法继续从事绘画工作,那么那肯定就意味着他的决定(假设这个决定现在已经变得无法扭转)只是枉费,而且,在这个结果中实际上没有什么东西抵消了其他人的丧失。但是,那一系列事件并没有激发这个思想:他的选择归根结底是错误的和没有得到辩护的。他并不知道他是否已经错了,而且永远不会知道这一点。在他的计划中,如果有什么东西能够表明他错了,那么那个东西就不仅仅是他的计划失败了,而是他失败了。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 威廉斯提出的这个区分很重要,因为在他看来,即使一个人把自己认同为他的根本计划,但他的决定或选择是要从他自己的第一人称的观点,而且往往以一种回顾式的方式来加以辩护。所以,即使其他人认为他的计划失败了,那并不意味着他自己失败了——他自己失败与否是要由他自己按照上面提到的这种方式来判断。甚至其他人对他的责备对他来说是否变得有意义,也取决于他在理性的反思下是否接受其他人赋予他的那种责备。——译者

这个区分表明：即使高更的辩护在某些方面取决于运气，但它并非同样地取决于所有类型的运气。重要的是要认识到，失败的原因与那个计划本身具有多么内在的联系。至少相对于他的事业来说，他受到了损伤这样一件事情是一种最外在的和最偶然的运气。这种类型的运气以一种不可还原的方式影响了是否会得到辩护，因为如果那种厄运落到他头上，那么他就不会得到辩护。但是，这种运气是一种过分外在的运气，因此就很难表明他的选择得不到辩护，相反，只有他作为一位画家所能做的事情的失败才能表明他的选择得不到辩护；不过，在另一个层次上，那种事故仍然是一种运气，即在一个人能够成为他希望自己可能成为的那种人的过程中所碰到的运气。有人可能很想知道那种事故是否根本上是一种运气，或者，如果它是一种运气，那么它是否可以不是那种对一切都可能产生影响的生成性运气，而我们现在已经把这种运气放置在一边。但我们还需要补充说，他成为这样一个人不仅是一个运气问题，而且是相对于进入他的决定中的那些思考而成为一个运气问题，因为正是相对于那些思考，他最终才成为他所成为的那种人，但他有可能（在认知上）还没有成为那样一种人。这就是问题之所在。

在一些情形中，虽然也许不是在高更的情形中，在这种决定上的成功可能被认为并不取决于相对于那个决定而论的认知运气。可能有一些理由断言：准备采取而且事实上正确地采取了那个决定的那个人，实际上知道他将会取得成功，不管他在主观上可能是多么不确定。但是，即使这一点对于某些情形是正确的，它并不有助于解决回顾式辩护的问题。因为在这里所使用的知识概念本身是回顾式地加以利用的，而且，即使这种运用说不上有什么错误，但它不能使得行动者在做出决定的时候做出任何他不可能已经做出的区分。正如人们所说的那样，在这种

情形中,即使结果表明行动者确实知道他将会取得成功,但是,相对于他在那个时候、在他做出决定的那个层次上可以得到的考虑而言,他竟然已经知道他将会取得成功这件事情仍然是一个运气问题。

在高更所做出的那样一种决定中,有些运气是外在于他的计划的,有些运气是内在于他的计划的;这两种运气对于成功来说都是必要的,因此对于实际辩护来说也都是必要的,但只是后者才与没有得到辩护相联系。如果我们现在略微拓宽一下范围,我们就可以更清楚地认识到内在运气的概念。在高更的情形中,他的计划本质上具有这样一个特点:有两个区分大致是相吻合的。一个区分是内在于这项计划的运气和外在于这项计划之间的区分;另一个区分是由他自己以及他所成为的那种人来决定的东西和不是被这样决定的东西之间的区分。在高更的情形中,内在运气本身实际上集中于这样一个问题:他在绘画方面是否真正具有天赋,他在从事真正有价值的工作上是否能够取得成功?显然,并非使这项计划得以实现的所有条件都在于他,因为其他人的行动和抑制提供了那项计划得以实现的很多条件,而这个事实就是外在运气的一个重要的所在地。但是,在使他的计划得以实现的条件中,那些与没有得到辩护有关的条件,即内在运气的所在地,基本上是在他那里——当然,这并不是说那些条件取决于他的意志,即使确实有一些条件取决于他的意志。这两个区分的大致吻合是高更的情形的一个特点。但在其他的情形中,内在运气(也就是说,内在于这项计划的运气)的所在地可能部分地处于行动者之外,这是一种重要的、而且实际上很典型的情形。

考虑另一个例子——安娜·卡列尼娜的例子,即使在这里我们同样只是很简略地论述这个例子。在安娜与沃伦斯基的生活中,她仍然意识到了其他人不得不付出的代价,尤其是意识到

了她的儿子不得不付出的代价。我们可以假设,如果事情已经变得好转,而且,相对于当她离开卡列林时她的思想状态而言,事情可能已经变得好转,那么她可能就是用那种意识来生活的。正如事实所表明的那样,她所处的社会状况以及她自己的精神状态都具有这个特点:她与沃伦斯基的关系在她的生活中占有很大的分量,而且,那种关系变得越明显,它所占有的分量就越大;我把这个事实理解为一种不仅与社会有关而且也与她和沃伦斯基有关的真实;而且,不管托尔斯泰根本上使得这个真实看起来多么不可避免,但相对于安娜的早期思想来说,那个真实有可能已经是另外一个样子。用目前的术语来说,她与沃伦斯基的关系是一个内在运气的问题,是在她的核心计划上的一个失败。但这个运气的所在地并不完全在她那里,因为它也在沃伦斯基那里。

要是沃伦斯基实际上已经自杀,他们两人的关系就已经是一种内在的失败。要是沃伦斯基已经被偶然地杀死,他们两人的关系就不是一种内在的失败,而是一种外在的不幸。在这种情况下,虽然她的计划仍然会成为她的一个目的,但它不会遭受它实际上所遭受的那种失败。这个差别精确地阐明了我们所关心的那些思想。要是安娜在那种情况下已经自杀,那么她的思想可能就会是这样:“没有什么东西可以让我继续活下去了。”但是,按照我的理解,安娜在决定自杀时的想法不仅仅是这样一个想法,我们倒不如说,她的想法也会不可避免地过去、与她已经做出的事情相联系。她发现她过去的所作所为得不到支持,因为她大概只能她用她所希望的那种生活来辩护她的所作所为,但实际上发生的事情不仅否定了她的那些希望,而且也反驳了那些希望。

正是对于这些思想,我想要把它们放在一个将会使得它们的意义更加明显的结构中。我在这里的讨论首先不是针对我们

或者其他人可能会对这些行动者提出的说法或想法(虽然它也具有过这样一个含义),而是集中于这个问题:对于他们自己来说,他们能够被期望有什么连贯的想法?在描述他们的精神状态时,我们肯定要使用的一个概念就是遗憾(regret),首先需要对这个概念提出一些必要的评论。

遗憾的本质一般来说是这样一个思想:“要是事情是另外一个样子,那就更好了”;只要一个人能够对一件事情形成“它有可能已经是另外的样子”这样一个概念,并且能够意识到要是那样的话事情如何会变得更好,那么这种感受原则上就可以应用于任何这样的事。在遗憾的这个一般意义上,人们感到遗憾的东西是事态,而任何了解那些事态的人原则上都可以对它们有所遗憾。不过,有一种特别重要的遗憾,我将把它称为“行动者遗憾”(agent-regret)。只有对一个人自己过去的行动,或者至多只是对一个人认为自己参与了的行动,一个人才能感觉到这种遗憾。在这里我们看到了一个假设的可能差别,即:一个人可能已经采取了其他行为方式,遗憾的焦点是针对那个可能性,而他对遗憾的想法部分地是由他自己对“他可能已经采取了其他行为方式”这个问题的理解来形成的。“行动者遗憾”并非只是因为它的题材而不同于一般而论的遗憾。对于一个人自己过去的行动来说,也可以有一些遗憾的情形,但它们不是行动者遗憾,因为过去的行动是以一种纯粹外在的方式来加以看待的,就像一个人可以看待任何其他人的行动那样。行动者遗憾不仅要求一个第一人称的题材,也不仅只是要求一种特殊的心理内容,而且也要求一种特殊的表达方式。

作为一种特殊的情感,行动者遗憾绝不局限于有意的能动性(voluntary agency),而是可以扩展来超越一个人在过去对任何事情有意地做出的行为,只要那些事情是他因为有意地做了某件事情而必须因果地负责任的事情。不过,甚至在能动性的

很偶然的或者非自愿的层次上,行动者遗憾的情感也不同于一般而论的遗憾,例如可以被一位旁观者所感受到、在我们的实践中被认为有所不同的那种遗憾。假设一个卡车司机并非出于自己的过错而碾过一个小孩,那么他的感受就不同于任何旁观者的感受,甚至不同于坐在他旁边的那个旁观者的感受,除非那个旁观者就像那个司机一样接受了这一想法:他自己本可以避免这场事故的发生。在安慰这个司机时,人们无疑会试图把他从这种感觉状态中解脱出来,实际上把他从与一位旁观者的地位相类似的某种地位中解脱出来,而且他们这样做是正确的,但重要的是,这种做法被视为一件应该去做的事情,不过,对于一位很容易被其他人鼓动来采取那个态度的司机,或者对于一位在这个过程中表现得很冷漠的司机,人们实际上仍然有一些怀疑。我们对那个司机感到遗憾,但那种情感是与如下这一点相共存的,而且实际上预设了这一点:这个事故的发生与他有一些特殊的关联,而这种关联不能只是因为考虑到那个事故的发生并不是他的过错就可以排除的。在这样一个事故中能动性显得更为充分的地方,仍然有更多的东西要说,即使行动者仍是因为无知而无意地行使了他的能动性。

因此,行动者遗憾与旁观者所感觉到的遗憾是有差别的,那种差别并不仅仅是在进入了那种情感的思想 and 想象中显示出来的,而且也是在表达方式的差别中显示出来的。假设那个卡车司机认为他可以用某种方式来行动,也希望那种方式将构成某种形式的补偿或赔偿,或者至少认为它是那种补偿或赔偿的象征,那么他的这种做法就是把行动者遗憾表达出来的一种方式。然而,甚至当一个人认识到他应该进行这种补偿的时候,愿意这样做并不总是表达了行动者遗憾,而且,在这些方面,准备进行补偿这件事情可以在很不相同的意义层面上把自己表现出来。我们可以承认我们需要对我们无意造成的伤害进行补

偿,但这种承认是一种外在的承认,只是由一种很一般的遗憾相伴随,或者甚至根本就没有任何遗憾相伴随。它可能只是这样一个想法:如果存在着另外的选择,如果受害者遭受的损失只是作为行动者的有意活动的一个附属效应而产生的,而这样一个选择是人们可以在他那里发现的,那么让受害者忍受损失就是不公正的。

在这种情形中,行动者意识到他已经做了一件对别人有害的事情。这个意识之所以产生,一方面是因为行动者自己认识到那件事情是作为他的行动的后果而发生的,另一方面是因为他具有这样一个思想:在这种情形中,那件事情发生的代价可以被公正地归因于他自己。行动者承认他应该进行补偿,而为了检验他是否确实处于这种思想状态,我们就可以追问这个问题:从他的观点来看,是否保险金额至少也可以起到同样的作用?我们不妨假设那个受害者已经被支付的一笔保险费(我们可以进一步假设那笔保险费是由别人支付的,如果这样做有助于澄清这个检验的话)。现在,如果行动者了解到受害者将会得到那笔保险赔付,如果它对这件事情的了解将会消除他所感觉到的任何不安,那么那种情形对他来说就是一种外在的情形。这个检验有一个明显的和让人欢迎的结果,即:是否一个行动者可以用一种可接受的方式把一个特定的情形看作是外在的,不仅取决于他与那个情形的关系,而且也取决于那个情形是一种什么样的情形——除了他是否应该赔偿而不是由保险公司来赔偿这个问题外,还有这样一个问题:他所造成的损失是否是那种完全可以由保险金额来补偿的损失?如果不是这样,那么,即使一个行动者意识到他是无意中才造成那个损失的,但他仍然会觉得他应该做点事情——他有这种感觉,不一定是因为他确实能够在保险金额无法补偿的地方进行补偿,而是因为(假若他很幸运的话)他的行动可能有一些超越了补

偿的弥补含义。

在其他情形中,就没有任何恰当行动的余地了。因此就只有进行弥补的欲望和这样一个痛苦的意识:对于这件事情我无能为力;某个其他的行动(也许不是那么针对受害者)可以充当来表示这种感觉。这种感觉在什么程度上是合适的,在弥补的行动中可以去尝试做些什么,或者可以用什么样的东西来取代那种感觉,这些问题都是只有针对特定的情形才能回答的问题。而且,非理性的和自我惩罚性的借口,那种任何人都不太可能否认的借口,在这个领域中仍然是有一些余地的。然而,如果有人认为他从来都没有对任何人体验到这种情感,那么我们就可以认为他处于一种精神错乱的状态;如果有人强调说一个理性的人绝不会具有这种情感,那么我们就可以认为他是在持有一个精神不健全的合理性概念。此外,坚持这样一个合理性概念,除了会产生其他类型的荒谬外,还会把这样一件很虚假的事情暗示出来:如果我们用一种头脑清醒的方式来引导我们自己,那么我们可能就会把我们自己与我们的行动的那些无意的方面完全分离开来,把它们的代价转移到(比如说)保险基金,而且仍然还会保留我们作为行动者的同一性和品格。一个人作为一个行动者的历史是一个网络,在这个网络中,作为意志的产物而出现的任何东西,都是以这样一种方式由那些不是那种产物的东西来环绕和支撑的,而且是由那些东西部分地形成的,以至于反思只能往两个方向中的一个方向上进行:其中的一个方向是断言“负责的能动性”(responsible agency)概念是一个很肤浅的概念(在和谐化所发生的事情上用处很有限),另一个方向是断言那个概念不是一个肤浅的概念,但又认为它不可能在根本上得到净化——如果我们按照一个人已经做的事情,按照一个人在世界上要负责任的事情来理解他的同一性,并认为这种理解很重要,那么我们差不多就得接受这个说法:我们只能按照在一



个人那里实际上发生的事情来理解他的同一性。<sup>①</sup>

高更和安娜·卡列尼娜的例子当然是有意的能动性的情形,但这种情形仍然与刚才提到的那种无意的情形具有某些共同的特点,因为他们两人的“运气”与那些在结果的发生中起到了本质作用,但却是他们无法控制的因素具有某些关联;而且,按照我们对这两个例子的讨论,它们以一种很极端的方式体现了现实对结果的决定,在他们的意志之外实际上发生的事情对他们按照自己的决定所做出的判断的决定。此外,对有关无意行为的行动者遗憾的讨论也有助于我们摆脱一个二分法——有些哲学家在处理这些问题时经常依赖的那个二分法。这个二分法是用“遗憾”和“懊悔”(remorse)这样的术语表示出来的,在这里,“遗憾”实际上被鉴定为旁观者的遗憾,而“懊悔”就是我们已经称为“行动者遗憾”的那种东西,但受到了一个限制,即:它只是适用于有意行为。对于无意行为,我们有行动者遗憾,而且若没有这种遗憾,我们就不会欣然承认一个生活,而这个事实就已经表明了这一点:这个二分法中有一些错误的东西,因为这种遗憾既不是单纯的旁观者遗憾,也不是用这个定义来得到的懊悔。

前面我们一直在讨论行动者遗憾。在这种遗憾和我们目前所讨论的情形中的行动者的感受之间,是有一个差别的。正如我们从无意行动的例子中可以看到,行动者遗憾在行动者那

---

① 这种接受对于悲剧来说是中心的,而这个事实本身就提出了我们希望如何思考这些事情的问题。当俄狄浦斯说“我并没有做那件事”(索福克勒斯:《俄狄浦斯王》第539行)时,他是用那个遭受流放和失明的人的身份来说话的:那个人宣称他并没有做那件事;而且是对那样一些人说出这句话——那些人因为他的所作所为而把他处理为一个很特殊的人。是否我们能够具有而且想要具有这样一个能动性的概念,按照那个概念,俄狄浦斯所说的话完全是真的,而且,如果对他来说那句话就意味着他并没有参与那件事,那么他就是在正确地看待所发生的事情?(这些问题与法律应该是什么样的有点关系:惩罚和公开赔礼道歉是一个不同的问题。)

里涉及到一个愿望,即希望他还没有做那件事。他深深地希望他已经做出了这样一个变化:要是他已经知道那个变化,那么那个变化就是他有能力控制的事情,而且会改变那个结果。但是,在我们的讨论中,不管是高更还是安娜·卡列尼娜都有这样一个愿望:只有当他们已经知道自己的计划不会取得成功时,他们才会采取其他行动方式。(假设他们随后的思想和感受本质上仍然是由我们已经赋予他们的计划来形成的,那么至少在这个假定下,他们能够具有那个愿望,仅仅是因为他们已经意识到他们的计划失败了。不过,这种说法仍然是一个过分简单化的说法,因为他们显然可以在失败的过程中形成新的计划,即使安娜并没有这样做。以下我将继续维持这个假定。)不管这些行动者在做出决定之后,但在宣告他们的成败之前具有什么样的感受,那些感受都不会产生一个充分发达的愿望,使他们已经采取了其他行动方式,因为那个愿望只有在已经宣告失败时才会出现。

遗憾必然涉及到“但愿事情已经是别的样子”这一愿望,比如说,一个人尚未不得不用他确实行动的那种方式来行动。不过,它并不必然涉及到这样一个愿望:在把所有的事情都加以考虑后,但愿自己已经采取了其他行为方式。两个行动历程发生冲突的情形提供了一个这样的例子(尽管这个例子基本上与目前的问题无关):在这两个行动历程中,每一个行动历程都是道德所要求的,而且,即使其中的一个行动历程被判断为是最好的,但采取它还是会使人留下遗憾,而且这种遗憾就是我们目前所说的行动者遗憾——对一件有意做出的事情的遗憾。<sup>①</sup> 我们不应该完全把行动者遗憾同化为刚才提到的那个愿望,即:在

---

<sup>①</sup> 对这一点的进一步讨论,参见我的“伦理一致性”(“Ethical Consistency”, in *Problems of the Self*, Cambridge 1973, pp. 166 - 186)。

把所有的事情都加以考虑后,但愿自己已经采取了其他行为方式。我们现在必须考察一下二者之间的某些联系,以及它们与我们对辩护的某些看法的联系。通过这样做,我们就可以把最后的那个要素补充到我们试图描绘这些情形的努力中。

把我们正在讨论的情形与实践慎思的某些更直接的情形以及与它们相适应的那些回顾式的反思相比较是有帮助的。我们可以首先考虑最简单的情形,即纯粹利己主义的慎思的情形。在这种情形中,不仅行动者的注意力被限制到利己主义的计划,而且道德批评者也会同意这种限制的合法性。在这里,在一种意义上,行动者并不需要对他的慎思过程提出辩护,因为在这个过程中没有任何人是他必须加以回应的。但是,人们经常假设还有另外一种意义,在那种意义上,甚至这样一个行动者的慎思过程是可以得到辩护或是不可以得到辩护的。这种意义就是:不管他的决定会产生什么实际结果,相对于他的处境来说,他的决定可以是合理的或者是不合理的。与此相关的考虑至少包括他的思想的一致性,他对各种可能性的理性评价,以及在时间上对各个行动的优化排列。<sup>①</sup>

辩护的语言是在这种联系中被使用的,但与通常所假设的相比,不太清楚的是它的内容是什么,尤其是,说一个行动者不仅回顾式地关心他的决定的成功,而且也关心他的决定的合理性,这究竟是什么意思。如果一个人最终看到他的慎思与结果不相匹配,那么我们如何理解他的那种回顾式的思想?如果他的慎思很糟糕,并因此使得他的计划出了错,那么,在那种情况下,我们就很容易看到他对结果的遗憾如何恰当地与他的慎思联系起来。但是,如果他的慎思很好,但事情仍然出了错;尤其是,就像有时候所发生的那样,如果在他慎思很糟糕的情况下事

---

<sup>①</sup> 对这些考虑的一个有用的概述是理查茨的《一个行动的理由理论》第3章。

情反而会变得更好；那么，当他意识到他“得到了辩护”时，既然他仍然倾向于对事情的变化及其结局有一种确定无疑的遗憾，那个意识对他的那种倾向到底会产生什么影响呢？他认为他得到了辩护，这个思想中似乎包含了这样的东西：一方面，他对事情就是它实际上的那个样子感到遗憾，另一方面，在一种与那个遗憾相对应的意义上，在他并不希望自己已经采取了其他行为方式的同时（因为他遵守了导致他的实际行为的理性慎思过程），他又希望自己已经采取了其他行为方式。类似地，对于相反的现象也是如此：行动者在慎思中已经犯了错误，但发现得太晚因此来不及改正错误，却侥幸取得成功，而且，要是他已经采取了其他行为方式，他反而不会那么成功。在这种情况下，对于自己就像实际上那样行动他感到高兴，缺乏采取其他行动方式的愿望。这种心态是在这样一个层次上发挥作用的：在那个层次上，即使他因为就像实际上那样行动而有了一种自我责备或者一种回顾式的自我警告，但那种心态仍然符合后面那种感受。

这些观察都是一些很平常的看法，但我们仍然不清楚它们的真实内容是什么。自我责备或者自我遗憾的说法并没有把什么东西反映出来，而那种共存的遗憾和满意则更没有把什么东西反映出来，除非我们能够把那种感受的某种表达方式鉴定出来。在这种情形中，那种表达方式肯定不是要被鉴定为对其他人进行补偿的倾向，因为没有任何其他人受到了影响。与此相关，其他人提出的批评，与他们在怀有怨情的时候所提出的批评相比，在基础上是不同的，正如在下面这种情形中体现出来的那样：一位行动者因为错误、疏忽，或者（很有趣地）只是因为选择了一个高度冒险的策略，从而使得人家委托他参与管理的一笔财物遭受到了损失的危险，而要是他只是按照自己的利益来行动，那个策略是他完全有资格选择的。托管人没有资格拿婴儿

的钱来赌博,即使他由此获得的任何利润肯定都属于那些婴儿,因为成功本身不会消除(或者开始消除)人家对他提出的非议。在纯粹利己主义的情形中,那种批评当然是不合适的,而且,事实上没有理由认为,其他人所提出的批评并不仅仅是这个利己主义情形中的一个后果上的考虑,而是从其他人对理性审慎的美德的推荐中产生出来的考虑,因为那些美德首先需要得到说明。

即便我们假设,在纯粹利己主义的情形中,并不存在对他人进行补偿的问题,但是,遗憾的那种表现形式,正如理查茨所说,<sup>①</sup>看来必定是针对行动者对其未来慎思提出的决议。他对自己的慎思的遗憾自身表现为“下一次一定要好好考虑”这样一种决心;不管慎思的特定结果多么令人失望,行动者对慎思的满意是在下面这种做法中体现出来的:他从这种情形中没有发现什么有待吸取的教训,并确信下次即使改变了方法他也不会有更好的成功机会(在某个特定的支付层次上)。如果这是正确的,那么只有在理性慎思的一项政策或者一个倾向(应用于一类正在展开的情形)的语境中,行动者对他以前在慎思上的表现是感到遗憾还是感到满意的概念才变得有意义。

这是一个很谨慎的想法,不过,重要的是要看到这个想法是多么谨慎。这个想法暗示了一类相对于慎思实践来说充分相似的情形,而一旦我们把握到了这种相似性,我们就可以把其中的一种情形转变为另一种情形;不过,它并不意味着这些情形加在一起就构成了实践推理的题材。我今天可以在某种类型的各个选项之间做出一个深思熟虑的选择,而且,既然我已经看到了这种选择是如何做出的,我就决定下一次以一种很不相同的方式来处理同一种类型的选择,但我并不需要从事(或者决定要从事)那种一下子对多个类似场合的选项进行

---

<sup>①</sup> 理查茨:《一个行动的理由理论》第70—71页,参见第13章。

权衡的实践推理<sup>①</sup>。

这些不同状况的结果是相互影响的,因此,当我们说理性慎思原则上应该对它们一并加以考虑时,这种说法实际上是会产生一些压力的。但是,如果一个人具有充分的信息,那么任何选择实际上都会被认为对所有后来的选择产生了影响,这样一来,对某些人来说,这个过程的理想极限,与一个正在展现的理性慎思倾向的那个很有节制的概念相比,似乎就成为了某种更加雄心勃勃的东西。这就是以一个罗尔斯意义上的生活计划为目标的理性慎思模型,它把一个人生活的所有时刻处理为那个人应该平等地加以关注的东西。<sup>②</sup> 提出这个理性慎思图景的理论家都一致认为:因为无知以及一些其他因素的影响,对生活中的遥远时刻打折扣看来确实是合理的。这些考虑就是他们随后用来产生一个模型的考虑,该模型把一个人的生活设想为一个矩形,一开始就被勾画出来,然后再被优化地加以填充。那些理论家认为,我们有这样一个理性渴望,即渴望使我们自己的一切生活计划变得和谐。因此,在他们对那个模型的描绘中,那个模型不仅被认为体现了对那个渴望的理想实现,而且也被认为对一个思想提供了一个特殊的根据。那个思想就是:一种更为根本的遗憾是对在慎思上发生的错误的遗憾,而不是对一般而论的错误的遗憾。一方面,这种遗憾采取了一种自我责备的形式,另一方面,按照那个思想,假若我们用慎思的合理性来行动,那么

---

<sup>①</sup> 这里有两个不同的概念:一下子处理一些情形和按照经验来分离地处理它们。前一个概念不仅适用于提前对一些情形得出了解决的那种慎思,而且也适用于得出了假设性结论的那种慎思,这种假设性的结论大概是说:如果一个早期情形以某种方式展现了自己,那么一个晚期情形就会得到某种处理,正如在道路的标界系统中那样。

<sup>②</sup> 罗尔斯:《正义论》,尤其是第八章;托马斯·内格尔:《利他主义的可能性》。

我们就可以使自己免于受到我们的未来自我的责备——“没有什么东西能够使我们免于受到我们的知识的模糊性和局限性的影响,或者换句话说,没有什么东西保证我们必定能够发现我们所能得到的最好的选择。用慎思的合理性来行动只能保证我们的行为是免于责备的,我们作为一个在时间上延续的人是要对我们自己负责的”。<sup>①</sup> 罗尔斯曾经倡导这样一个引导性原则:“一个理性的个体总是这样来行动,以至于不管事情最终是如何发生的,他永远都不需要责备自己。”<sup>②</sup>而这些张力就聚集在罗尔斯对这个原则的倡导中。

罗尔斯似乎认为这个命令在某种意义上是形式的,并没有决定行动者应该采纳多么冒险或者多么保守的策略。但在这里,我们需要提出这样一个评论:当一个人因为发生慎思的错误而责备自己的时候,如果他认为这种责备的一切根据都要在他的晚期自我的反诉中来发现,那么他就必须在一种实质上更加谨慎的意义上来考虑罗尔斯提出的这个命令。自我责备的根据乃是立足于一个类比——与对他人的责任的类比:我是我自己的未来的一个托管人。如果这个说法有力量,那么我们就很难看到为什么它不可以被扩展到这样一个要求:既然我是我的未来的一个托管人,那么,就像其他托管人一样,对于那些被委托给我的东西,即在这种情形中几乎就是我所具有的一切东西,我也必须采取一个谨慎的策略。

然而,产生这个命令的那个模型无论如何都是错误的。除了其他的困难外,<sup>③</sup>它不言而喻地忽视了一个明显的事实,即:

---

① 罗尔斯:《正义论》第422—423页。

② 罗尔斯:《正义论》第422页。

③ 它也忽视了一个很根本的事实,即:那个矩形的大小是由我来决定的:参见以上第一章。

一个人的所作所为以及他所过的那种生活支配了他后来的欲望和判断。那个回顾式的判官将是我未来的自我,而他的观点就是我的早期选择的产物。所以,就不存在任何一组既是固定的又是相关的偏好,以便我可以按照那组偏好来比较我用来填充我的生活空间的各种东西。如果我要参考我在那些填充物中想要的各种东西来评价它们,那么相关的偏好就不是固定的,另一方面,如果我要用我现在(比如说)想要的东西来评价它们,那么这种做法就会产生一组固定的偏好,而那组偏好不一定是相关的。在这个生活空间模型中来做出这种求助,实际上就是像功利主义那样做出这样一个假设:存在着某种满足的流通货币,按照那种货币,一个人就可以相对于一组偏好及其实现来比较另一组不同的偏好及其实现的价值,而且是以一种中立的方式来加以比较的。但我们没有理由假设存在着任何这样的货币,我们也没有理由假设实践合理性的思想应该不言而喻地预设这种货币。

如果没有这样的货币,那么我们只能在一个很有限的程度上从我们实际上具有的计划和偏好中进行抽象,于是,原则上我们就不可能得到这样一个观点——从那个观点出发,我们就可以毫无偏见地比较我们用来填充我们的生活矩形的各个可供取舍的东西。对一个人的生活进行审慎选择的观点天生就是来自这里。相应地,用更加丰富的知识来进行评价的观点必然也是来自那里,我不仅无法保证那个观点事实上将是什么样的,而且在根本上说,我也无法保证我的主要的和最根本的遗憾将是来自什么样的评价观点。

有很多决定构成了行动者正在进行的活动的一部分(我们不妨把这个部分称为道德生活的“常规科学”);对于这些决定来说,我们可以看到:根本上说,遗憾的出现与否是由慎思过程的那个回顾式的观点来决定的,而不是由特定的结果来决定的。



根本上说,一个人自己以及一个人的观点是被鉴定为与一个正在进行的决策序列相适应的理性慎思倾向,而不是被鉴定为在那些场合取得成功或者遭受失败的特定计划。但是,在我们正在考虑的那些情形中,有某些与此并不相似的其他决定。实际上,慎思的合理性以及随后对这种合理性的评价是可以有地方出现的。在我们的情形中,要是行动者尚未在其处境允许的情况下严肃地考虑这些理性想法,正如他们实际上可以针对他们的处境的现实条件来考虑的那样,那么他们也不会得到任何严肃的考虑。但是,他们并非主要是在这个方面来回顾他们的处境的,这个方面也不是因为它对一系列的慎思状况作出了贡献因而就对他们具有一定程度的重要性。虽然他们会从这个方面吸取教训,但他们不是以那种方式来吸取教训的。在这些情形中,行动者为此而做出决定的计划,就是他以这一种方式来自我认同的那个计划:要是那个计划取得了成功,那么他用来进行评价的观点就会来自这样一个生活——对他来说,正是因为他已经取得了成功,因此他就从这个事实中引出了那个生活的一部分重大意义;另一方面,如果他失败了,那个计划在他的生活中就不再具有任何这样的意义。如果他成功了,那么这种情况就不可能出现:他一方面欢迎这个结果,另一方面又对他的决定感到很遗憾。如果他失败了,他的观点就会成为这样一个人的观点:对这个人来说,这个决定的根本计划已经证明毫无价值,而且,如果我们简单地假设这个过程中他并没有把其他恰当的计划产生出来,那么他的失败就只能给他留下最基本的遗憾。所以,如果他失败了,他的最基本的遗憾就会与他的决定发生联系;如果他成功了,他的最基本的遗憾就不可能与他的决定发生联系。当我们说他的决定对他来说能够得到成功的辩护时,我们就是在这个意义上这样说的。

按照这个论述,清楚的是,我们所关心的并不仅仅是那些很

冒险的决定,甚至也不仅仅是那些能够具有一个实质性结果的格外冒险的决定。结果必须以一种特殊的方式成为实质性的——那种方式重要地支配了行动者对其生活的意义的把握,因此支配了他的回顾式评价的观点。由此推出,那些决定实际上是冒险性的,而且是以这样一种方式成为冒险性的——那种方式有助于说明外在失败和内在失败的差别对这些计划的重要性。就内在失败而言,把决定产生出来的计划被揭示为一种空洞的东西,一种无法为行动者的生活奠定基础的东西。就外在失败而言,那个计划不是被这样揭示出来的,而且,即使他不得不承认那个计划已经失败,但他并未抛弃那个计划,反倒是在某种新的抱负中利用那个计划来理解剩余的东西。在他的回顾式思考中,在那个思考对基本遗憾的分配中,他不可能在完整的意义上把自己鉴定为他的决定,所以并没有发现自己得到了辩护;但是,他也没有与那个决定完全分离开来,他不可能仅仅把那个决定视为一个灾难性的错误,因此他并没有发现自己得不到辩护。

最终,我就辩护所说的这一切与道德究竟具有什么关系呢?它们之间有任何直接的联系吗?托马斯·内格尔赞同道德深深地和令人不安地受制于运气这一说法,但否认像高更这样的例子表明了这一点,因为在他看来,这种例子只是表明:高更的那种最基本的回顾式的感受并不一定是道德上的感受。<sup>①</sup>

内格尔提出了一个理由来支持他的主张。这个理由,正如

---

<sup>①</sup> 参见托马斯·内格尔(1976):“道德运气”(“Moral Luck”, reprinted in Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, 1979)。我已经受益于内格尔的这篇文章以及与他进行的讨论。我完全同意他的这一看法:道德与运气的牵涉不是那种不对我们的道德概念加以询问就能接受的东西。那个观点是我原来的见解的一部分;在本文的目前的版本中我已经试图更直接地阐明那个观点。我与内格尔的一个差别在于:对于我们的道德概念,我比他持有一种更加怀疑的态度。

我早期所暗示的那样,是这样的:在其他人不会具有正当抱怨的意义上,高更可能无法面对他们来为自己辩护。然而,这个考虑本身并不具有很大的分量,除非我们对伦理一致性的本质提出一个很强的假设,这个假设大致是说:如果某个人已经有辩护地从一个道德的观点来行动,那么从那个观点来看,就没有任何人能够正当地抱怨他已经那样来行动。但是,这个假设,作为一个一般要求,是一个很强的假设,因此就显得很不现实,正如我们可以从政治的情形中看到的那样,<sup>①</sup>因为在那种情形中,我们(比如说)可以有理由确认结果,确认行动者产生那个结果的选择,确认他就是能够做出那个选择的行动者这一点,即使我们也意识到他的选择中已经有了一个“道德代价”。在这种情形中,指望那些已经受到欺骗、受到利用或者受到伤害的人们赞同行动者的行动是不合理的,他们也不应该屈从于一个要人领情的思想,即:当他们的抱怨按照这个总体的图景没有得到辩护时,他们与行动者的牵涉过分密切,因而就看不到真相。他们的抱怨实际上是得到了辩护的,他们可以很恰当地拒绝接受行动者提出的辩护,而那种辩护是我们当中的其他人都是可以恰当地接受的。他的行动已经涉及到了一个道德代价,而这个思想就意味着他已经做了某些糟糕的事情,更经常地意味着某个人已经受到不正当的对待。此外,如果那些已经受到那种对待的人们并不接受他所提出的辩护,那么就没有任何人能够要求他们应该接受那个辩护。他们在多大程度上准备采纳能够使得那个辩护生效的观点,这是一个要由他们自己来决定的问题。如果道德情感就像我们实际上所体验到的那样就是生活的一部分,那么它们不可能用这样一个世界观来作为模型——在那个世界观中,每一个事件与每一个人的距离都是同样的。我刚才所说

---

<sup>①</sup> 参见以下第四章。

的东西就是表达这个思想的一种方式,而时间上的距离则是表达这个思想的另一种方式。

我们的情形确定无疑地不同于政治家的情形。在后面这种情形中,进行辩护的条件是与如下问题相联系的:我们想要什么东西得到实现,我们想要什么样的治理体制,在那个体制中我们想要与什么样的人打交道。但我们应该注意的是,这些愿望本身是由“日常意义上的道德考虑是什么”这一问题来形成的。就我们的例子中的行动者而言,进行辩护的条件是不一样的,而且,这些例子之间本身是有差别的。如果高更的计划成功了,那么它就会给世界带来某些好处,而安娜的成功则不会带来这样的好处。道德旁观者必须考虑到这个事实:他有理由为高更的成功感到高兴,因此也为他的努力感到高兴——或者,如果一个特定的旁观者发现他不想感激高更的绘画,或者不想感激一般而论的绘画,那么就有某个其他的情形。

有人可能会说,这只是表达了我们的这样一种感激心情:道德并不总是占据统治地位——道德价值已经被处理为其他价值当中的一种价值,而不是被处理为一种不成问题的最高价值。我认为这种说法至少错误地描述了我们与这个高更的关系,但我们也需要记住那种感激心情的根据、范围以及对道德的限度的意义,正如我先前提到的。如果道德实际上就是最高的价值,那么它就不得不普遍存在:就像斯宾诺莎的实体那样;如果道德要成为真正无条件东西,那么就不应该有任何其他东西来支配它。

这个要求是我们都很熟悉的一个要求,因此它就很容易渗透到这些情感中来。那个康德式的观点如此强制性地要求的那种根本的正义提出了这样一个要求:既然道德不受运气的影响,它就应该成为最高价值。尽管这个要求在形式上并不意味着没有任何其他的情感或依附,但是,就像罗伯斯庇尔政府一

样(海涅曾经把这个政府与那个康德式的体制一般地做了比较),它事实上能够稳定地成长起来,最终就要求情感的广泛服从。正义不仅要求我是什么样的存在者这件事情应该不受运气的支配,而且要求我在最根本的意义上成为什么样的存在者这件事情应该不受运气的支配。此外,按照这个要求,如果一个人欣赏、喜欢或者享受运气的幸运的表现形式,那么他似乎就是在背叛道德价值。即使一个人就像康德曾经认识到的那样认识到,有一些事情是一个人要负责的,而其他事情是一个人不用负责的,但甚至在这种情况下,他还是要对情感的提升负有一种罪过感。当那种康德式的正义感与功利主义的消极责任概念联合起来时,最终的毁灭就出现了,在任何具有重要性的层面上,人们只剩下纯粹的道德动机,而且这种动机的运用是没有极限的。最终,也许除了以健康的名义分配给一个人的那个微不足道的无意义的隐私领域外,一个人自己的生活也就不复存在了。

正是因为这种生活是道德生活的一种真正病态的形式,道德的限度本身就成为一种道德上重要的东西。但是,如果一位理论家仅仅把高更的决定视为一种超道德的东西的令人欢迎的入侵,那么他的这种做法无论如何都过分狭窄。只有当他把高更看作一位超越道德的人物时(这是我们一开始就不予考虑的假设),他的那种做法才是恰当的。如果高更不是这样一位人物,那么高更自己就会为他已经对别人做出的事情而感到遗憾,而且,如果他失败了,那么那种遗憾就不仅仅是他所具有的东西。此外,他甚至不再具有这样一个观点,在那个观点中,他可能已经用某个其他的東西来平息那种遗憾,正如我已经试图表明的那样。对于道德旁观者来说,这就产生了一些分别。即使那位旁观者可以赞赏那个超越了道德的高更的成就,而且实际上赞赏他,但另外那个高更却是这样一位人物——他自己就存

在于道德关怀的世界中,并且分享了其中的某些关怀。这些行动者所经受的冒险本身就是道德领域中的冒险,是他们当中那些已经超越了道德的人们不会经受的冒险。

如果这些行动者得到了辩护,那么他们的辩护并不会恰当地平息所有的抱怨。不过,这个事实本身不会导致“那些辩护不是道德辩护”这一结论。然而,也许我们仍然应该接受这个结论。我们应该说,他们的道德运气并不在于获得一种道德辩护,而是在于他们的生活与道德的关系,在于他们的辩护或者缺乏辩护与道德的关系。那种关系首先必须在他们自己的观点中来加以看待,而他们自己的观点本身就具有这一特征:如果他们失败了,那么他们剩下来的就仅仅是遗憾。但是,他们的生活显然是道德生活的一部分,而且对我们来说也具有一定的意义。

然而,现在有一个紧迫的问题:那个道德概念提供了多少东西?到论证的这个阶段为止,对于它所发生的事情,它到底有多么重要?不管运气是否是生成性的,是否影响了一个人的决定与道德的关系,或者只是影响了一个人的行为的最终结果,运气对于道德生活来说都具有很重要的意义。在提醒我们自己注意到这个事实时,我们本质上利用了那个道德概念,因为我们是从那个概念的核心运用中来反思“使用那个概念的基本动机可能是什么”这个问题的。<sup>①</sup>我们已经看到,那个基本动机就是:通过使用那个概念,我们就可以在我们的决定和评价中把一个有望超越运气的方面确立起来。一旦那个动机得到了理解并被询问,我们就可以再次追问那个概念的目的,同样就可以追问这

---

<sup>①</sup> 正如内格尔所指出的那样,这种状况在某种程度上类似于关于知识的怀疑论。实际上,这两种情形似乎都涉及到同样的思想:认知者是一个其信念并非偶然为真的人(对这一点的讨论,参见我的《笛卡儿:纯粹研究计划》[*Descartes: the Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth 1978]第37页以下)。然而,在我看来,在这两种情形中,怀疑论从这些类似的起点中所采取的途径是很不相同的。

个问题：在那个概念所具有的特点中，有多少其他的特点可以被视为理所当然的？

道德被认为摆脱了运气的影响。然而，一旦我们对这个观点持有一种怀疑的态度，那么那个道德概念就不可能处于它原来所处的位置了。这就类似于如下情形：我们通常假设存在着一个道德秩序，在那个秩序中，我们的行动具有一种不可能只是按照纯粹的社会承认来赋予它们的意义，然而，一旦我们怀疑我们对这样一个秩序所具有的最接近的形象，那么它就不可能依然保持原状。这些形式的怀疑论会向我们留下一个道德概念，但与我们通常所采取的那个道德概念相比，它就不再是那么重要；我们现在所得到的那样一个道德概念将不是我们的概念，因为对于我们的道德概念来说，有一件很重要的事情，那就是：那个道德概念要被看得多么重要。

### 三

## 功利主义与道德上的 自我沉溺

我所要探究的问题是从下面这个问题中产生出来的：假设在某些情形中，一个人有强有力的理由（尤其是一种功利主义的理由）做一件他发现在道德上很令人厌恶的事情，而做那件事情又违背了一个强有力的个人承诺，那么，在这种情形中，他究竟要做什么？我所要探究的当然也涉及到这样的问题：在这种情形中，一个人如何谈论和思考其他人的行动？在这里有这样一个指责，它所说的是：他们因为某种类型的自我沉溺（self-indulgence）而有罪。在本文中我所要关心的就是这个指责，它可以被用来反对在这种情形中拒斥道德上令人厌恶的行为的那些人。当这些行动者拒绝采取这种行动时，他们可以这样说：即使其他人无疑会在世界中制造邪恶的行为，但至少那种行为不是通过他自己产生出来的。在这个时候，采取这个指责的那些人就会很方便地这样说：行动者对于他自己的美德采取了一种主动占有的态度。<sup>①</sup>

我所要探究的问题是特别针对功利主义而出现的。如果一个行动的理由从功利主义的观点来看很强，那么功利主义者就会说：即使那个行动在道德上令人厌恶，但在这种情形中，那个事实并不是反对采取这个行动的一个恰当理由；作为这种行为的一个普遍特征，与此时此地做什么的问题基本上是无关的，即



使那些问题可能与这种状况的其他方面有关——因此我们可以恰当地认为行动者发现这种行为令人厌恶,他的反应被看作是品格的一个可靠标志。正是在对功利主义进行批评的语境中,我已经在其他地方利用了“完整性”(integrity)这个概念,<sup>②</sup>正是在这个语境中,我将讨论这里提出的问题,把激发一个人履行那种令人厌恶的行为的理由看作是功利主义的理由。然而,对个别行动来说,这个问题的一般结构并不局限于这种情形,我希望我的讨论将有助于揭示这一点。

有一组问题与这个问题密切相关,它们就是政治问题——当然,在这里我们是在一种广泛的意义上理解“政治”这个术语,把它理解为在一个公共领域中用一种公共的能力来行动,即使在这个领域中,最清楚的和最重要的问题是那些与国家的事务有关的问题。在所有情形中,最清楚的情形就是政治家在国国际事务的情景中行使他们的职位时所履行的行动,不过,类似的问题可以向下延伸到这样的事情:那些正在向仕途攀升的政客们为了发展他们的职业生涯、他们的抱负、他们的支持者的道德希望而做出交易。在这里我将不试图讨论这些政治道德问题——“肮脏之手”的问题。<sup>③</sup>重要的是,那些问题不仅仅是我将要讨论的那个问题的一种特殊情形,也不仅仅在政治领域中

① 这个术语出现在 Jonathan Glover 对这些问题中的一个讨论中 (*Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XLIX (1975))。

② 在《功利主义:支持与反对》(J. J. C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge University Press, 1973))中。在威廉斯的道德哲学中,尤其是在他对功利主义的批评中,“完整性”这个概念是一个很重要的概念。这个词起源于拉丁语的“*in-terger*”,原来的意义是“没有受到触及,没有被取走,或者没有受到干涉”,威廉斯基本上是在这个词的原始意义上来使用它,把它理解为“一个人的品格的完整无缺”。——译者

③ 参见 Michael Walzer 在《哲学与公共事务》1973年冬季号中的讨论,以及以下第四章。

出现的那个问题的实际例子。在政治领域的最清楚的例子中，我们可以看到两个特点。第一，行动者与其他人（公民、支持者、选举者等等）处于某种关系中，在那种关系中，他被假设要实现某些结果，而这些结果就涉及到了那种行为，而且是已知地涉及到了那种行为；这种关系本身可以有一个道德的层面，例如信任。我说“被假设要实现某些涉及到……的结果”，而不是说“被假设要履行这种行为”，因为公众有时候确实采取了一个道德化的观点，而媒体也经常假装采取了这样一个观点——按照这个观点，政客们被假设不要履行为了实现他们的目的而本来要履行的行为。第二，至少与最不确定的共同体（国际关系当然就是这种共同体的首要例子）的很多其他活动相比，在政治领域中，政治活动本身并没有如此严重地受到了道德化和道德化的期望的塑造。

这两个因素是互不相同的。即使没有任何人让你来回应和负责，第二种类型的问题也可能会出现：有些（虽然不是所有的）传统的道德主义者认为，对于道德考虑在自然状态中适用的程度是有一些限制的，而且他们也相信在道德上有一些与“战时无法律”（*silent leges inter arma*）这个说法相似的东西。即使没有第二个特点，第一个特点也可以出现，不过，若没有第二个特点，人们也就会更加怀疑这一点：那些负责任的人正在发挥的作用是一种合法的或者可接受的作用——人民对领袖的期望受到了他们对他所领导的那片土地的认识的影响。

出于这些理由，肮脏之手的问题不仅仅是我们目前要探究的问题的一种特殊情形，或者反过来说，假设它们是这样就是本末倒置。目前的问题乃是关系到被确定无疑地视为一个人的个别的道德判断的那种东西的本质和恰当内容，关系到被确定地视为在道德解决之间所做出的一个道德选择的那种东西。肮脏之手的问题，至少在其最强的形式上，实际上是关系到这个问

题：在这种交易中，一个人的个别的道德判断被假设要起到什么作用？目前的问题只是关系到个人的道德意识，关系到个人应该如何利用那种道德意识来认识他所处的状况；肮脏之手的问题提出了这样一个问题：他的道德意识以及他的那种认识是否不仅仅是一个枝节问题？

相对于这些问题来说，有一个争论确实特定地产生了，尽管我将不讨论这个争论，它就是：那些道德上令人厌恶的行动，在什么程度上以及用什么样的方式，能够因为取得了成功因而就可以得到回顾式的辩护——也许甚至在道德上得到辩护；如果它们能够得到辩护，那什么东西可以算作成功。在其至少是宜人的形式上，就是这个观点：甚至政治上的残暴也可以通过历史而得到辩护。然而，不论是因为那种应用被认为很合乎口味，还是因为“道德的”这个术语的含义被认为提供的某种担保，我们都不应该低估这个一般而论的观点：它包含了比人们乐于承认的更多的东西。不过，这是一个需要在另一个场合来处理的问题。

我们的问题是针对这种情形而产生的：在这种情形中，行动者在一个令人厌恶的行动和一个从功利主义的观点来看更加糟糕的结果之间面临一个可靠的选择——在这里，一个“可靠的选择”意味着：在是否履行那个行动上，行动者是有选择的；此外，我们也不可能合理地怀疑如下这一点：如果他并不履行那个行动，那么那个结果或者比那个结果更加糟糕的事情就会发生。<sup>①</sup> 有一些熟悉的论证暗示了如下这一点：这种选择其实很

---

<sup>①</sup> 下面这个说法大概是可以接受的：需要用对一个特定的好结果的期望来辩护的那个行动越恐怖，那个结果实际上就会来自那个行动这件事就越有可能发生——假设在这种情形中这一点已经得到考虑。关于这种类型的两个例子，见《功利主义：支持与反对》第97—99页。

少是可靠的。另一方面,功利主义者争辩说,在计算采取行动和不采取行动之间的效用平衡时,边际效应是很重要的:当把边际效应考虑在内时,那个令人厌恶的行动据说就不会具有它原来看来具有的那么多的效用,而且,与另一个可能的结果相比,它可能具有更少的效用。但值得指出的是,与这些考虑相联系的可能性水平往往是很不确定的。在功利主义的捍卫者抽象地提出的那个巨大分量的边际效应中,有一些效应是如此成问题,以至于在任何实际的情形中,一个一致的和头脑清醒的功利主义者肯定会对它们大打折扣。不管怎样,我们将假设我们是在处理一类这样的情形:在这些情形中,当所有这些考虑都算在内时,那种功利主义的优势平衡将偏爱那个(要不然就是)令人厌恶的行动。显然没有任何功利主义者能够说不可能存在任何这样的情形,也很少有功利主义者会愿意这样说。

我们可以采取另一个可供取舍的策略来怀疑这种选择的可靠性,但这次它是反功利主义者所使用的策略。这个策略所说的是:那个令人厌恶的行動的功効,比如说,因为阻止了要不然就会发生的更大伤害而具有的功効,比这个例子所假设的更加可疑。有些人因为受到了劫持犯等等的威胁而被迫采取令人厌恶的行動,而在这种情形中,这条思想路线就是那些试图捍卫一种绝对主义见解的理论家们经常会采取的思想路线,它大概就是说:那种威胁的特征表明,我们有理由怀疑因为屈从于它而获得的功効——为什么我们应该期望这种威胁者会保持他们的许诺?但是在我看来,作为一个一般的论证路线,这个思路坦率地说是一种逃避。当然有这样一些情形,在这些情形中,我们可以合理地打赌说:即使我们屈从于威胁,我们也将一无所获。不过有一些其他的情形,在这些情形中,如果我们假装认为,在每个情形中,我们都可以先验地断言那个行动将会具有它的预期效应这一点并不是完全确定的,那么我们的这种做法就不是一

个合理的赌注,而只是一种逃避。<sup>①</sup>

不管怎样,只有某些类型的例子可以使得这条推理路线能够恰当地得到运用,而那些例子就体现在这样的情形中:如果威胁者没有受到打击,那么,与一个人还没有履行那个令人厌恶的行动相比,全盘的结果就会更加糟糕。不过,在产生我们的问题的那些情形中,并非所有的情形——甚至并非所有涉及到威胁者的情形——都具有这种结构。有这样一种情形:在这种情形中,别人邀请我把某个人杀死,并告诉我说,要是我拒绝了,某个其他人就会把那个人以及几个其他人杀死。如果我们只是按照结果来思考,那么,与我接受这个邀请而产生的结果相比,惟一可设想的更好的结果就是这样的结果:我拒绝接受邀请,而他们决定不杀任何人;但那种可能性是绝对不会发生的。如果其他人做了一件事情,那件事情与在一个劫持的情形中打破许诺这件事情很相似,比如说,如果我接受了邀请,但他们还是把其他人杀死了,那么结果(如果被看作一个结果的话)与我在拒绝接受邀请的情况下所发生的事情仍然是同样的。所以,从结果来看,我们只要求下面这件事情是用某个非零的概率来发生的:为了使我的接受变得合理,他们将做他们所说的事情。

一般来说,这种类型的论证似乎过于现成,因此大概就把两个思想混淆起来了。一个思想是:在这个例子中被忽视的某个因素是可能的;另一个思想是:那个因素具有某个不确定的高

---

<sup>①</sup> 根本的思想似乎是恶习的统一性,但这个想法是一个心理上不可靠的原则。对大致同样的思想的一个古怪的应用是 P. T. Geach 从 McTaggart 那里所采纳的一个论证,大致是说,我们没有理由相信一个不公正的地狱:既然相信地狱的惟一根据就是上帝的启示,我们应该没有理由把与这样一个上帝的交流看作是值得信赖的:这个上帝很邪恶,以至于去经营一个不公正的地狱。参见 P. T. Geach:《天意与恶》(*Providence and Evil*, Cambridge 1977)第 134—136 页。

概率。在这点上,那些论证显然就类似于它们的功利主义对手所提出的一些论证。理由无疑都是同样的:每一方都以自己的方式努力发现一个后果主义的论证来支持某个情感,但那个情感其实在后果主义的考虑中毫无根基。

因此,我们不妨承认我们所提到的那种选择在上述意义上是可靠的。在这种情形中,如果某个人已知地采取了这个反功利主义路线,那么他很有可能就会受到这样一个指责:他以牺牲其他人为代价来关心自己的完整性、纯洁性或者美德。为了使用一个术语作为一个一般的名称(即使这个术语可能不总是最好的);我们不妨把这个指责称为“对道德上的自我沉溺的指责”(the charge of moral self-indulgence)。我首先想要讨论的问题就是:使得这样一个指责变得恰当的必要条件是什么?在这样做时,我将假设这个指责并不琐碎地等价于一个不以为然的主张,而且并不想要等价于这个主张,即:某个人出于道德理由已知地用一种反功利主义的方式来行动。我把这样一种等价性看作是我们并不想要的东西,因为提出这个指责的人们确实想要在这种情形中推荐功利主义的解决方案,因此就间接地推荐功利主义的体制。他们这样做,是通过在非功利主义观点的某些应用中来指责这个观点,认为这个指责具有某种独立力量,并可能已经被承认为一个非议。这个所谓“独立力量”就是我将试图揭示的东西;更具体地说,我将假设对道德上的自我沉溺的指责乃是来自一种特殊的动机。

事实上,即使行动者确实已知地从这样一个道德动机来做一件反功利主义的事情,但这既不是使得那个指责变得恰当的一个充分条件,又不是一个必要的条件。从如下情形中我们很容易看出这个条件不是充分的:一个人,在勇敢地做他认为自己责任的事情(或者只是做他认为是勇敢的事情)时,在一个反功利主义计划的过程中使自己被杀死了。他可能显得卤莽或

者愚蠢,但就此而论并不是道德上自我沉溺的:如果我们要把他看作是道德上自我沉溺的,那么我们至少就得考虑这一事实:他自己为此而付出了很高的代价。当影响某个人的道德考虑本身就是功利主义的考虑时,他有可能会受到对道德上的自我沉溺的指责。如果一个人为了促进功利主义的普遍福利而无视了某个对他有所依靠的人,那么在某些情形中(但不是在所有的情形中)他就很容易遭受这种指责。假设一个人受到了威胁,要他枪杀某个人,但他拒绝这样做;在这种情况下,如果他拒绝这样做,是为了使他的双手不受功利主义者视为根本上不真实的那种污垢的污染,那么他就是在使他的双手不受对功利主义者来说成为真实污垢的那种东西的污染。

什么东西会鼓舞我们用这个指责来反对这个人呢?其特点可能是这样的:他看来其实并不很顾虑任何其他特定的受益者。这不可能只是意味着没有任何可以特别地鉴定出来的受益者是他所要关心的——比如说,如下就是那种情形的一个例子:在一个鉴定出来的城镇中,为了那个城镇中那些没有被鉴定出来的居民的利益,一个人用一种值得尊敬的方式采取行动,或者更极端地说,为了避免未来的人们遭受辐射的危险而采取行动。当然,即使我们以这种方式改进了这个思想,但这种改进也不会使我们真正地接触到那个指责的要点;不过它确实暗示了一些很接近那个要点的东西。它所能表达出来的一件事情就是这样一种猜疑:与其说这个行动者所关心的是其他人,倒不如说他关心的是他的那个想要关心其他人的自我。他把自己描绘为一个具有美德的功利主义者,在他的动机中,这种自我描绘比对他其他人(尤其是那些他被特别地邀请来要显示关心的人)的任何关注都要来得重要。

我认为,正是这种反身性(reflexive)的关注与对道德上的自我沉溺的指责产生了重要关联。对于任何一种道德动机来

说,这种关注都是可以产生的。于是,一个人就可以依照慷慨或者忠诚来行动,就可以用一种反功利主义的方式来行动,而不招致道德上的自我沉溺的指责。但是,一旦我们开始怀疑他的行为是由他对自己的慷慨或忠诚的关注激发起来的,是在强化或维护他的自我形象(把自己描绘为一个慷慨或忠诚的人)的基础上产生出来的,那么那个指责就会被诱发出来。假设一个人并不是出于那种道德理由而用一种反功利主义的方式来行动的,那么在这种情形中,对道德上的自我沉溺的指责无论如何都不会与他有关,因为“道德的”这个说法本身并没有把他在力图追求的那种自我沉溺表达出来。但是在反身性问题上,有一些高度类似的对比。一个人因为强烈地热爱伊索尔德而以一种反功利主义的方式来行动是一回事,他出于关心他作为一个伟大的特里斯坦的自我形象而采取这样的行动是另一回事。<sup>①</sup> 这个区分甚至适用于自私的情形。一个人可以自私地行动,也就是说,他所采取的所有行动都是为了自己的利益,而对其他人的福利无动于衷,但这种情形仍然不同于如下情形:一个人是从他作为如此行动的行动者的自我概念来行动的。即使后者没有可能变得更好,但它有机会变得更加伟大。

我认为,一般来说,在每个这样的情形中,在一阶动机及其反身性的二阶替代之间有一个明确的概念区分。然而,在这个很一般的认识后面,有很多这样的方面:在那些方面,甚至在这个分析的层面上它们之间的边界是很不清楚的,更不用说在心理实在的层面上了。在这里我们碰到了一组更大的问题,我将提出一两个评论来表明那些问题究竟是什么。

把二阶动机赋予一个行动者是有一个必要条件的,那个条

---

<sup>①</sup> 伊索尔德和特里斯坦是瓦格纳的歌剧《特里斯坦和伊索尔德》中的人物。——译者



件就是：我们也认为他具有一阶动机的概念。一个人可以用某种道德方式被激发起来行动，但却不具有那个相关的动机概念，在这种情形中，我们就可以清楚地看到这两种动机之间的区分了。某些类型的美德动机允许这种现象发生，但是，如果有人认为，惟一真正的道德动机必须在本质上涉及到行动者对那种动机的意识，那么他的这一说法就是那种康德式的道德理论的一个错误结果。然而，即使一个行动者确实对某个美德动机具有一个概念，但他有可能并不把那个概念应用到他自己的情形中——这个可能性提供了一个包含了某些美德的空间，在这个空间中，诸如理智上的无知这样的事情是有可能存在的。最终，即使那个概念得到了应用，而且行动者也想到了他自己的倾向，但这并不意味着他的动机是由那个思想来提供的。值得进一步探究的是：在某些美德（例如勇敢）的情形中，这样一个思想的出现可能会鼓舞一阶的动机，但在其他的情形中就不是这样了：相反，那个思想的出现倾向于摧毁一阶的动机。如果出现了后面这种情形，那么我们就有理由认为：即使只有那些具有高度的自我意识和自我反思的行动者才能充分接近某些美德，但有些其他的美德是他们只能不完全地接近的。

很有可能的是：为了获得和维护一阶的美德动机，一个人就需要某种自尊，而那种自尊可能在某种程度上、以某种方式涉及到了二阶动机。在什么程度上是这样，这是一个要由心理学理论来回答的问题，即使那个程度肯定是有限的，比如说受到了我们已经提到的概念拥有问题的限制。什么动机在什么程度上实际上发挥了作用，这也是一个心理学问题，尽管可能不是一个理论问题，而是一个日常观察的问题。不过需要提醒的是，我的话并不具有这一含义：不管是在别人的情形中，还是在一个人自己的情形中（二者就其本质来说当然是很不相同的），断定什么动机在什么程度上正在发挥作用，至少是一件很容易做到的

事情。

然而,即使这两种动机是有差别的,但仍然存在着一个问题,它关系到什么东西(如果有的话)被假设对二阶动机出了错——尤其是,什么东西使得二阶动机成为一种自我沉溺的东西。其实,有些哲学家可能会论证说,至少对某些类型的二阶动机来说,不可能有任何东西对这种动机出了错。因为,按照我们迄今给出的论述,假若一个人问自己“如果在这里我就像一位慷慨的人那样行动,那么我会做什么”,假若他是在那个答案的基础上被激发起来行动的,那么他好像就是在这样一个二阶的方式的激发下采取行动的;如果他对那个问题提出了正确的答案,并按照那个答案来行动,那么他好像就会做一个慷慨的人将会做的事情,而且不是出于任何糟糕的理由来做那件事情。这是一种道德上的自我沉溺吗?

不,即使这种模式,作为一个道德慎思的图景,确实受到了很大的歪曲,不管这种歪曲是存在于这个图景之中,还是存在于被描绘的东西之中。一个行为若想成为一个自我沉溺的行为,它还要求某种自尊的要素。不管这个想法从其他方面来看是多么古怪,但它得到了如下事实的暗示:我们在这里所援引的东西,毕竟就是我们假设具有理想的慷慨的美德的某个人的慷慨,而不是行动者自己的慷慨。在这里我们可能会受到“他关心成为慷慨的人”这种说法的误导。这种说法可能只是意味着:在慷慨的事情就是任何慷慨的人关心要做的事情的意义上,他很关心要做慷慨的事情;或者只是意味着他很关心使他的行为符合一个慷慨的人的榜样,就像我们刚才提到的那个行动者那样(这种反身性其实看起来很像我们所熟悉的一个例子,即那种更加原始,而不是更加充分的道德发展的例子);或者可以意味着他很关心自己的慷慨,在这里,这种说法意味着:他已经用一个不成比例地关注于把他自己的倾向表示出来的思想,来取代一

个关于所需要的东西的思想,他是从那个思想(即将会已经把他的倾向表示出来的那个思想)中得到快乐,而不是就像一个并非自我沉溺的行动者那样,是从这个思想——要是他用那种把他的倾向表示出来的方式行动(尽管他无需明确地想到这一点),那么事情就会变得如何——中得到快乐的。

正是这种反身性产生了“自我沉溺”这个说法。在我看来,在关注自我和关注他人之间有一条对任何道德或者实际上对任何健全的生活来说都很根本的直线,而这种反身性就涉及到在这条直线上的一种反转;它不仅涉及到在注意力上的一种错误导向(尽管这一点也是真的),而且也确实涉及到在所关注的事情上的一种错误导向,而这两种错误导向都会影响实际上发生的结果。有些歪曲主要是由注意力的转移所造成的,这种歪曲是我们在技能的情形中经常可以看到的;有些歪曲是由关注焦点的转移所产生的,这种歪曲则与美德一起参与到了情感中去。这两种歪曲都会在最终所得到的结果上造成一些差异,而这些差异就符合我们在前面提到勇气的时候所指出的一些东西,即在这些问题上与行动者自己付出代价这件事情联系在一起的证据分量;在一个人反身性地关注自己的美德的过程中,他可以付出代价,但这样做的余地变得更加狭窄。

对反身性和道德动机的这些评论涉及到关于一个问题的主张,该问题既很艰难又很重要,而且尚未得到充分的研究,它就是:我们如何描绘道德倾向在一个行动者的慎思的思想中的表现?在哲学中,在通过诉诸倾向来说明和评价其他人的行为这件事情上,我们是有一些观点的。对于道德考虑在实践慎思中的出现,我们也是有一些观点的,尽管它们很大程度上被限制到这个问题:道德判断在实践慎思中到底具有什么功能?看来我们所缺乏的是对某种确定无疑的东西的连贯表达,那种独特的道德倾向(例如慷慨)是在行动者的慎思的内容中被表达出来

的,而不仅仅是在行动者进行慎思的场合中被表达出来的。在这里,我要就这个题材提出一个主张,即:一个道德倾向在慎思中的那种独特的基本表现不是提到那个倾向的一个前提——即使一个慷慨的人使用了“我是一个慷慨的人”这一前提,但那并不是他的慎思的基本特征。不管人们对这个题材继续说些什么,那个否定性的主张确实是正确的。虽然慷慨的人是部分地由进入他的慎思中的东西来表征的,但那些东西并非就是对他的慷慨的反思。<sup>①</sup>

现在我们可以更好地看到,在道德上的自我沉溺这个问题上,功利主义是如何与完整性问题发生关系的。道德上的自我沉溺有一个引起非议的特点;如果我们把那个特点鉴定为某种反身性的动机,那么它就不可能与功利主义的动机形成简单的对比。因为它首先可以与很多不是功利主义动机的东西形成对比,比如说,一般地与一阶的美德动机形成对比。此外,功利主义的慈善本身很容易受到这种反身性变形的影响。在许多人看来,功利主义的动机就是道德上的自我沉溺的惟一敌人;他们之所以持有这种看法,是因为他们认为那种动机以一种最纯粹的方式表示了对他人的关心,而不是对自己的关心。但问题是:难道功利主义就没有把对每一个人的关心表示出来吗?——在那些人当中,其他人在数目上超过了一个人自己。事实上,在关

---

<sup>①</sup> 我们可以补充说,即使行动者具有“他需要帮助”这样的思想,但这种思想本身也没有表明行动者就是一个慷慨的人;这种思想的出现肯定把某些人与其他人区分开来,但几乎没有把慷慨的人与不慷慨的人区分开来。“我应该去帮助”这样的“道德判断”也没有这样的作用;那种判断与动机的联系是有一些众所周知的问题的,但除此之外,具有那个思想或者按照那个思想来行动并不特别是一个慷慨的人的标志。一个答案将大概不得不开始于这个想法:这样一个倾向在慎思中的基本表现采取了“我想要去帮助……”这样的形式;这个想法有一个进一步的优点——它并没有使得下面这个问题变得不可理解:在慎思中,如何按照其他很不相同的考虑来权衡这种道德考虑。

心他人和关心自己之间的区分,与在功利主义和非功利主义之间的区分,根本就不是同一回事,而且,关心他人的动机可以不是功利主义的动机,而是可以反身性地变形为一种自我关心,在这个意义上,功利主义的动机本身也可以变成一种自我关心。

那么,对一个人自己的完整性的关心又如何呢?在这个问题上,最简单的说法就是:完整性是一种美德,就像其他美德一样,它受到反身性变形的影响。但我认为这个说法是错误的;相反,也许我们应该这样说:完整性根本就不是一种美德。在这样说时,我的意思并不是说完整性不那么像是一种美德,正如人们可能会认为谦卑不是一种美德。我的意思是说:尽管完整性确实是人类的一种值得赞赏的品质,但它并不像美德那样与动机相联系。完整性,不像慷慨和慈善,并不是一种本身就能把动机产生出来的倾向;它也不是我们有时候称为“执行性的美德”的那样一种美德,因为尽管这种美德本身并不产生一个独特的动机,但它们对于一个人与自己以及与世界的关系是必要的,而那种关系能够使一个人从令人渴望的动机出发、用令人渴望的方式来行动。这种动机的典型例子包括勇气和自我控制。相比较而论,把完整性显示出来的人是从他深深地具有的倾向和动机来行动的人,此外,他也具有那些能够使他这样做的美德。完整性本身并不使他能够这样来行动,也不是他这样来行动的动机。

如果这是正确的,那么我们就可以看到:为什么当把完整性视为一种美德的时候,它似乎可以有一点道德上的自我沉溺的味道。因为,如果我们把它看作一个动机,那么,除了通过使用那种引起非议的反身性的方式外,我们就很难把它在思想中的表现形式重构出来:那个思想将不得不关系到一个人自己及其品格,而且将不得不具有一种可疑的特征。如果完整性不得不用一个独特的思想来加以装备,那么惟有一个人自己才能成

为那个思想的对象——但是,并不存在这种独特的思想,只有那些与一个人的计划相联系的思想,而在执行这些计划的时候,那个人就可以把他的完整性显示出来。与此相关,在教会某个人显示或者行使完整性的意义上,人们不可能直接地培养那个人具有完整性;相反,只有当一个人真正地关心某些东西,具有按照那种精神来生活的必要特征时,他才会把他的完整性揭示出来。

但是,对于“不是通过我”这个思想——即使其他人即将把邪恶和不义带到世界中来,但那种事情不是通过我的能动性来发生的——我们又能够说些什么呢?① 这肯定已经是一个反身性的思想,至少有点偏离对反功利主义倾向的那种没有自我意识的简单表示。然而,这个思想本身不是一个具有动机效应的思想,“不是通过我”这句话并没有把任何独特的动机表示出来。那句话不仅没有在所有场合都表示某种动机,相反本身并不表示任何动机:如果一个人被激发起来不通过自己的能动性把邪恶和不义带到世界中来,那么他必定有某个其他的动机不这样做。这就是恐惧,具体地说,在我们前面提到的那种情景中,也许就是对污染的恐惧,那种恐惧能够使某些行动者受到胆怯的指责。就一般意义上的恐惧动机而论,经常发生的事情是:行动者宁愿自己有能力做他害怕做的事情。与此相关,对污染的恐惧是一种特殊的情形,要么对一般而论的恐惧构成了一个例外,要么向它提供了一种特别复杂的实例。但不管怎样,任何类

---

① Golver 在前面所引用的文献中已经把这个思想称为“索尔仁尼琴原则”,仿照这位作家在诺贝尔演讲辞中的一段话。这个名称确实得到了恰当的引用,但这个思想不应该被看作是一个“原则”。亚历山大·伊萨耶维奇·索尔仁尼琴生于1918年,是前苏联作家和持不同政见者,其作品包括《伊凡·丹尼索维奇的一天》(1962年)以及《古拉格群岛》(1973—1975年),揭露了前苏联劳改营的野蛮残酷,他于1970年获得诺贝尔文学奖。——译者

型的恐惧都不可能总是成为使用“不是通过我”这句话的那个行动者的动机。

在那句话背后隐藏着一个动机,它的一个很不相同的情形(也许是限制性的情形)就是与自负相联系的那种情形,而自负是这样一个人的动机:他宁愿自己不能做某件事情(即使他能够做那件事情),但他并不希望其他人做那件事情,而且拒绝通过别人向他提供做那件事情的理由来让他做那件事情。就我们所讨论的情形而论,这样一个赤裸裸的、得不到支持的动机很难说是适当的——既然无辜者的利益已经被抛入行动的理由中,这种做法就是一种过分武断的自我断言。但有一个类似的、虽然有点不同的思想是可以由我们所讨论的那个行动者表示出来的:这个思想是类似的,因为行动者拒绝受到其他人的威胁或引诱,或者拒绝受到其他人的榜样的强迫,并把这种拒绝记录下来;这个行动者显得有点不同,因为他不仅仅是在断言他自己的独立性和拒绝的权利,而且也是在表示他不履行那个行动的其他动机。

功利主义者当然会质疑他拒绝的权利,但目前的要点是:在这种情形中,行动者的那个“不是通过我”的断言并不表示那种可疑的、“自我沉溺”的动机。那个断言本身并没有把任何动机表达出来,而在可以隐藏在处于它背后的那些动机之中。在那些动机中,有些动机因为各种理由而变得可疑,有些动机则并不可疑。即使“不是通过我”这句话是反身性的,但它本身并不表达任何可疑的动机,而只是表达对那种拒绝的自我意识,不管那种拒绝是如何被激发起来的。

倾向以及感受和欲望的模式可以采取很多不同的形式,它们都可以激发人们采取反功利主义的行动;在它们所采取的形式中,有些形式是美德,有些形式是更加具体的计划、情感和承诺。我最终要考察的就是这一问题:功利主义能够允许这些倾

向占据什么地位？人们可以用各种各样的方式来赞赏或者谴责那些倾向，来培养或者阻碍它们。如果有些倾向在世界中的出现间接地促进了人类福利，那么在这个意义上它们就可以因为某些功利主义的基本理由而得到赞赏和鼓励。不过我认为，把与这种倾向的评价有关的所有问题都还原为功利主义的考虑是错误的，实际上是不连贯的，因为对人类福利本身并不存在任何这样的连贯的看法——那些看法并不依赖于这一问题：就这些倾向这样的东西来说，人们到底用一种非功利主义的精神来关心什么东西？但这个问题并不是我在这里所要关心的。而且，如果有些倾向可以具有间接的功利主义的价值，如果我目前的论证把那些倾向都清查出来，那么它反对功利主义的力量大概就有一种诉诸个人感情的色彩。

困难在于：这些倾向是动机、感受和行动的模式，人们不可能一方面生活在包含了它们的世界中，另一方面又能够履行那些有规律地满足了功利主义要求的行动。如果你是一个全心全意的和真正地拥有某些值得赞赏的倾向的人，那么你就不可能也成为这样一个人：在这个人的思想和行动中，功利主义的要求被可靠地反映出来；实际上，你不可能希望成为那样一个人。如果你想要这个世界包含那些慷慨友善、充满爱心、坚定果断、坚忍不拔、具有创造性和实际上生活得很幸福的人们，那么你就不希望它也包含那些一致地认为他们的行动将满足功利主义要求的人们。

有些人因为一些错误而做出了这个假设：我们可以把我们在这个世界中想要和赞赏的倾向与那些最大限度地满足功利主义标准的行动结合起来。其中的一个错误是功利主义表面上加以否认、但事实上往往与其他的道德经验图景——实际上与一般的实践合理性图景——共同分享的一个思想，即：实践思维的过程是超越经验的，实际上并不占据任何心理空间。但是，以



一种方式而不是另一种方式来思考如何行动实际上是有经验差别的,而且实际上是要成为某种类型的人,因此我们就不可能把所有类型的反思与所有类型的倾向结合起来。功利主义者某种程度上在个体层面上忽视了这一点,但他们在社会层面上从这种忽视中把一种特殊的東西制造出来,比如说假设能够存在着—群功利主义的思想精英,那些人拥有一个其他人不得而知的深奥学说。但不幸的是,在这样做的时候,对于那种能够把这个结构变成社会现实的任何形式的社会组织,他们并没有提出详细的说明。

这些人还与其他人一起分享了另一个错误,即把道德思想和道德决定与道德情感分离开来。人们经常认为有两种形式的软弱:—种软弱在于被没有组织的道德情感所征服,另—种软弱在于—种神经质。这些软弱经常是含混的失败,是缺乏自我知识的失败。但对它们的治疗不可能或者不应该在于教会人们对他们的道德情感打折扣,使他们自己与那些情感相分裂。<sup>①</sup>鼓舞这种做法的那些理论家喜欢把这种情形看作—个已经堕落、现在不再持有信仰的天主教徒的情形,这样—个天主教徒在没有去做弥撒的时候感到有罪。但不管人们对那种情形说些什么,它不可能是功利主义者所需要的那种东西的—个典范。那个已经堕落的天主教徒旨在把自己与弥撒及其主张分裂开来,旨在达到—个使任何这样的情感都丧失了意义的地位。但在—

---

<sup>①</sup> 在这里我们需要—个道德情感理论。通过把道德情感与感知觉相比较,我们或许就可以对与道德情感的分裂问题提出—个探讨。理性主义的观点最强烈地倡导与感知觉的分裂,但这种观点至少强调了—个真理,即:客观知识的目的是要把关于世界的思想与—个人自己的特殊性确定无疑地分离开来,以及(按照实在论的观点)也许与具有人类特征的任何东西分离开来。但这个目的不可能是道德思想和道德经验的目的,因为后者主要涉及到以这样—种方式来把握世界,以至于—个人,作为—个特定的人类存在者,能够生活在世界中。[对这个思想的进一步论述,参见威廉斯后来的论著《伦理学与哲学的限度》,尤其是第八—九章。——译者]

种与我们所讨论的情形相类似的情形中,没有任何这样的东西对于在反功利主义的情感中被牵涉到的那个人是成立的。这些情感表达了他一般来说会遵守,而功利主义者也想要他遵守的东西(正如我们所假设的那样)。

当然,没有任何人会暗示说,道德情感应该把自己表达为不需要用思想来修正的东西(在极端的意义上,这个思想甚至不是一个可理解的思想)。而且,有一些道德情感特别关系到服从规则,而规则是可以由经验来形成的,并且是用在某种的程度上接近和容纳了功利主义思想的那种方式来形成的——保持许诺和讲真话的规则确实就具有这个特点。不过,即便如此,我们还是没有理由相信:对我们想要在世界上具有的许多情感来说,它们一方面既可以保持它们的地位和意义,另一方面又可以为了功利主义思想的判决,而在必要的时候为那些与成为分裂对象的倾向相联系的情感让路。

与此相关,从第三条思想路线中也得不到更多的东西。这条思想路线也可以鼓舞人们对这些问题采取一个过分简单的观点,即假设在对行为的判断和对行动者的判断之间有一个截然分明的分界线。假设一个人具有这样一个倾向——对他来说,具有这种倾向是件好事;假设他所做的事情就是具有这样一个倾向的人在这种情形中必定要做的事情,但那种事情却是反功利主义的(正如我已经说过的,有时候必定是这样)。在这种情况下,我们就可以问这样一个问题:说“他所做的事情事实上是错误的”到底具有什么力量?值得注意的是,这个说法并不具有这个力量(如果它确实具有这个力量,那么它就会使得行为与行动者的区分变得有点意义):要是他已经能够更好地引导他的慎思,那么他就会已经采取了不同的行动。他就像具有那个倾向的那个人那样引导他的慎思,他就是那样一个人,这也是件好事。同样,这个说法不可能意味着:我们应该努力把人们培养

成为不会犯这种错误的人。如果“这个人确实做错了事情”这个说法有任何内容,那么它就必须符合我们的这一想法:人们并不总是做正确的事情,这是一件好事。我们不仅在是一个很一般的意义上来理解这个想法,而且也是在一个更加熟识的意义上来理解它。前一个意义是:我们可以反思那些甚至可以从可怕的行为中产生出来的不受盟约约束的好处;后一个意义是:我们想要世界包含这样一些人——当他们问自己“什么是正确的要做的事情”时,他们会在某些明确地指定的场合给出错误的回答。

一旦功利主义者承认这些倾向的价值,那么他的理论就会用一种迂回曲折的方式把“什么是正确的要做的事情”这个问题从如下问题中抽离出来:人们应该倾向于对那个问题给出的什么答案是值得想望的?如果为了拒斥那些其他倾向的价值或者无助地淡化它们的价值,功利主义就必须在道德思想的内部保持一种独特的本性,因此就退回到早期的功利主义坦率地提供的那个关于人的图景(在那个图景中,理想地说,人只是具有私人的计划或者要不然就是可以牺牲的计划),并加上功利主义的慈善的那个道德倾向,那么这种分离所产生的张力就会变得很大。不过在本文中,我希望我已经表明:那个虚假的图景,是无法通过把其他的道德动机,在它们的反功利主义的表现中作为各种道德上的自我沉溺来加以拒斥而被推荐给我们的。

## 四

# 政治与道德品格

我们想要和需要什么样的人成为政治家？这个问题，以及我们在道德上希望从政治中得到什么这个更广泛的问题，与如下问题具有重大差别：对于那些在政治活动的领域中出现的道德问题，正确的答案是什么？我们或许想要——道德上想要——在某些场合忽视这些问题的政治家。而且，甚至在我们想要政治家所做的事情就是要考虑这些问题并对它们给出正确答案的情形中，仅仅是说我们想要他成为能够做这种事情的那种人仍然是不够的。既然有些正确的答案涉及到那些很有争议的行动，因此就会出现一些进一步的问题，那些问题关系到谁将给出正确的答案，尤其是谁可以发现正确的答案是很容易给出的。

我所关心的是政治家做了一些道德上有争议的事情的情形，以及已经被称为“肮脏之手”的那个问题。核心的问题是：我们如何思考政治家在这种行动中的涉入，如何思考这种牵涉所要求的倾向？这首先不是一个有关在这种行动中什么东西是可允许的和可捍卫的问题，即使对于这个主张——一个政治家有恰当的理由做“道德上有争议”（正如我所说的那样）的事情——的含义我们显然要有一个说法。

我的讨论假设：“政治家是什么样的人和具有什么样的倾向”这个问题是有意义的。我并不想要过分强调一种个人主义

的政治行动图景,但我假设我们可以在道德上对个别政治家的行动有些说法。我假设,甚至否认这一点的人也可以承认,这个问题对于我们在道德上所关心的那种东西能够具有某些意义。如果一个人否认了这两点,那么他大概就会认为道德与政治毫无关系,对他来说,我们所要讨论的这个领域就全盘消失了。

人们广泛地相信,政治实践为从事它的人们选择了玩世不恭,也许甚至选择了残忍。这个信念以及我们的整个主题,以一种声名狼藉的方式从学界人物的口中产生出了一种不确定的声调,那些人因为在面对权力的时候,要么因为道德化而过于困窘,要么就不够困窘。不管他们是在哪个方向受到了这个主题的刺激,他们经常举出规模很大的例子,例如敌对力量对国际关系的支配,可以用或者不可以用历史来为残忍政策辩护。我将在最后附带提到这种类型的问题,但我的首要关注是政治的肮脏目的,以及那种不是作为国家领袖或者历史的制作者,而是作为职业人员的政治家。我将暂不考虑政治家是否就是罪犯这个比较专横的问题,而是首先考虑一个比较通俗的观念,即“政治家就是骗子”这个说法。

政治家是骗子这个主张当然有一个完全平凡的意义,即:一些政治家为了自己的利益而打破法律,接受贿赂,为了个人所得而做实际上并不是不合法的阴暗事情。就我们目前的目的来说,这个方面基本上是无关的。不过,它确实提出了一两个有趣的问题,例如,政治行为缺乏任何很健全的职业伦理概念。某些职业,例如律师和医生,是有得到详细阐述的职业伦理准则的。我认为,这不是因为他们的职业高贵地超越了“个人所得”的思想,而是因为他们的客户在他们的利益的那些特别敏感的领域需要得到保护,而且被认为要得到保护。一些商业领域具有类似的规定,但一般来说,与医疗或者法律的职业伦理概念相比,商业的职业伦理概念不太发达。人们可能会认为,政治很一般

地关系到委托人的利益这个敏感领域,但是,甚至在人们承认这些限制对医生和律师的活动施加了约束的那些地方,政治家的职业行为被认为更像商人的行为。我认为对这个事实的说明并不是很神秘:大致说来,我们可以提出几个理由来说明:在这些职业中,为什么属于一个值得尊敬的联合企业符合大多数人的利益,而在政治家的情形中,他们能够经营一个政治联盟的环境,恰好就是他们几乎没有动机使那个联盟变得值得尊敬的环境。

在我目前的讨论中,我把这种道德上可疑的活动看作是无关系的。不过,有这样一个问题:如何把这种类型的活动与我们的研究所要关心的那些活动区分开来?第一种类型的活动肯定不是因为它们是秘密的因而就与第二种类型的活动区分开来。因为那种活动经常不是秘密的,而且在一些文化中很少被认为是秘密的。比如说,在一些社会中,一个人广泛而明目张胆地盗用公共资金这件事反而被看作是一个要求得到赞赏的成就。甚至更加明显的是,在那种更加严格的意义上就是政治行为的可疑行为中,有很多行为本身是秘密的。我们所要提出的观点相反是这样的观点:并非政治家所履行的一切行为都是政治行为;我们所关心的是我们视为政治行为的那种行为。我们所关心的问题是:政治家之作为政治家,被假设要是一个什么样的人?相对于对这个问题的某个恰当论述,盗用公共资金可能算作是对一种努力的牵制。然而,我们必须承认,在根据这些原则,用最值得尊敬的西欧和北欧的意见或者北美的意见来做出的分类中,并非所有的分类在其他地方结果都是一样的;因此,贿赂可以成为一个政治体制的职能的一个不可分离的部分。但不管怎样,在任何地方都有一个必定算作一项政治活动的东西,那就是努力当权。不用说,有一些当权的方式是不可接受的,在那些方式中,有些方式挫败了为了获得权力而使用的手段(例如

在投票中作弊)。但这是一个手段问题——当权的目的,即使不可能通过一切手段或者在每一种情形中都用一种正派的方式来获得,但本身却是与政治交易高度相关的,而丰富一个人自己或者为一个人的家庭成员谋取悠闲轻松而又具有高报酬的工作则并不具有这个关联。

我们将不考虑政治家们所履行的那种主要不是政治活动的可疑活动。但是,既然我们将要关心的问题主要是我们想要政治家具有什么倾向的问题,我们就不应该同时忘记一个日常的说法,即:在这两种活动之间的心理距离实际上可能很小。并不是每一个政治上残酷无情或者贪婪的统治者都倾向于丰富自己或者不恰当地提升他的朋友(并不具有这个特点的统治者往往在道德上和心理上更加有趣)。不过,这两种趋势经常合而为一,对“干净的政府”的呼声通常就是对抑制这两种趋势的要求。

政治活动有另一个我将只是附带提到的方面。我将把政治家看作是发起行动的人,或者至少是共同发起行动的人,而不是这样一个人——这个人即使参加了一个党派或一个政府,但并不参与做出决定,或者只是默许这样的决定。我们将考虑的一些问题适用于那些在任何层面上发起行动的人;但其他更大的问题则只是适用于在某个更高的层面上发起行动的人,例如总统、总理或者英国政体中的内阁大臣。当一个政治家同意一项措施但并没有提出那项措施时,我刚才提出的那个强调就把他的责任问题搁置在一边,因此也就把人们应该对他采取的看法搁置在一边。在他并不同意一项措施但却默许了它的时候,或者在他处于他被他所处的那样一个位置的时候(至少在一个民主政体中,这被称为“顺从问题”),那个强调也把他的责任问题搁置在一边。

在这里,我们值得针对那个问题提出一个评论。顺从与否不可能直截了当地成为工具性的或者表示性的行为。工具性的

考虑对这个问题当然是有影响的,正如“从内部入手”的那个经典论证所论证的那样。不过,这个论证已经使得很多品行不端的人很长时间以来与许多骇人听闻的投机行为保持联系。但从这种情形的本质来看,这种决定不可能在所有的情形中都完全是工具性的,因为那个决定有一类这样的后果:它们是否算作后果,这个问题本身取决于人们并不把行动者完全看作一个关于它们的后果主义者。在一个行为的后果中,有一些后果取决于人们对它的意义的理解,这样一来,如果那个纯粹的后果主义行动者充分地考虑到了那些后果,那么他就会面临这个事实:他正在做的事情,就其本质而论,不可能是那种可以纯粹按照后果来恰当地思考的事情。另一方面,假设有人认为顺从仅仅等价于在一个私人的、没有受到强迫的交谈中说“我同意”或者“我不同意”,那么这个想法就是一个基本的误解。对正在进行的政治活动做出一个承诺和政治行为的一个一次性表现之间是有差别的。只要一个人忽视了这种差别,他就很容易产生这个误解。因此,这个想法也就忽视了这一点:对一个政治家来说,这样一个决定,在一个实质上的和相关的意义上,就是他的生活的一部分。

此外,即使人们确实看到了这一点,但他们往往是以错误的措词来看待它,因为它本身就很容易让人们用错误的措词来看待它。对一个职业政治家来说,顺从很可能会影响他的生活与政治的关系。他必须在对一个政治生活具有一个承诺的情景中来考虑他是否决定顺从,而这种做法当然可以被理解为他对自己的政治生涯的关注。在这种情况下,对一些人来说,他们只是在关注自己的职业生涯这件事情无疑是真的,但不管是对公众还是对政治家来说,重要的是要认识到:我们有一个结构上的理由表明为什么我们很难判断那件事情是否是真的。

在政治行为中,有一些行为具有这一特点:要是没有那些



行为,重要的和有价值的政治计划就会失败,在这个意义上,我们可以说那些行为得到了好的政治理由的支持,但那些行为,至少从表面上看,是那些值得尊敬和小心谨慎的人们可能不想履行的行为。除了那些行为外,有很多更加阴险的情形,在那些情形中,对于取得这种清晰的、高贵的目标来说,采取令人不快的行为看来并非必要。但是,为了推进一个有价值的计划,或者取代对那个计划的反对,或者更一般地说防止那个计划在后来变得不可能,采取那种行为看来就是必要的。这种行为可以是怎样的取决于政治环境。在这个阶段,我们所要关心的是一种相对有序的状况,在那种状况中,政治活动至少涉及到协商和表示有冲突的利益和理想。在这样一个状况中,一个政治家可能发现自己卷入了欺骗隐瞒、有意误导、违背许诺、强词夺理、暂且媾和、行为不公、强迫勒索(至少当他处于一个很重要的地位时)这样的事情,或者甚至被邀请做出这样的事情。我们目前所要考虑的状况并不是(比如说)有一个谋杀对手这种更加激烈的状况。(在这里我的意思是说,对采取这种行为的一个政治家来说,那根本就不是一个问题,而且,在政治领域中,把那种行为作为一个选择来加以提及,被认为是可恶的或者很愚蠢的。这种状况并不是这样的状况:一个政治家首先提到了这种选择,但在经过深思熟虑的考虑后把它放弃。)

不太激烈的,但仍然在道德上令人厌恶的活动并不仅仅局限于政治领域。在一种不太正式的交易的情景中,只要其中涉及到很大的利益纠纷,那么那种活动就被认为是必要的。对于(比如说)很多积极的商业活动来说,同样是这样。不过,在政治领域中与在任何其他地方相比,那种活动都引起了更多的谩骂;与在接受了更大的道德借口的地方相比,这种手段的使用被认为更加适合于追求公开声称的自我利益的目的。然而,即使有更大的道德借口,那个事实本身却不是偶然的。有一些自我利

益并不是职业参与者所要追求的目标,但它们是必要的,而且,极端地说,它们甚至对于那种活动成为政治活动来说是必要的。不过,除此之外也有另外一点,即:甚至就手段而论,民主也有一种施加更高期望的趋向,因为在民主制下,政治家的支配权确实被认为取决于选民的期望。

我已经提到:有这样一些行为,它们是为了追求有价值的政治目的而采取的,但“至少从表面上看是那些值得尊敬的和小心谨慎的人们可能不想去履行的”。但是,有人也许会说,如果为了获得某个有价值的政治目标和促进某个更大的善而必须采取这样一个行为,那么那些值得尊敬的人们为什么不应该去履行这样一个行为呢?功利主义者可能会回答说:这样一个行为至多只是具有这样的特征:如果履行那个行为并不符合那些人的利益,或者与他们的利益无关,那么那个行为就是他们不想去履行的行为。然而,这个功利主义的回答要么并没有触及我们所要关心的问题,要么对它给出了一个不恰当的回答。如果那个回答只是强调那个要不然就很可耻的行为就是在这些情形中要做的行为,但对于行动者的倾向及其在那个行为中的具体表现不置一词,那么它就没有触及我们所要关心的问题。如果它所说的是,这样一个行动者所需要的惟一倾向就是做功利主义者认为是正确的事情的那种倾向,那么它就是不恰当的。甚至功利主义者已经发现那个回答是不恰当的。功利主义的目标是要在我们周围的世界中获得最大的幸福;但是,如果有人认为,确保那个目标得到实现的最佳方式就是要让每个行动者都去追求那个一般而论的最大幸福,那么这个说法不仅不是自明的,而且甚至连很多功利主义者都不会认为它是真的。在我们所讨论的那个层次上有一个更深的要点,即:那些并不属于功利主义的慈善的道德倾向,在人们对“幸福”的设想中,本身就可以起到一定的作用。

现在,假设有人认为,这些状况就是这样的:所要做的正确事情就是一个通常在道德上有非议的行为。那么这种说法无论如何都是不够的。这种描述确实很符合这样的情形:在这种情形中,一个行为及其处境构成了一个例外。我们可以回想一下在罗斯(Ross)等人那里我们看到的一个保留剧目:在突发事件的情形中某些义务可以被恰当地推翻。在那种情形中,决定通常是很容易做出来的——为了挽救落水的孩子,我们当然要违背例行的许诺;对这种做法加以怀疑,或者对已经违背了许诺感到不安,将是根本上不合理的。这是某些日常的义务被推翻的一种明显情形。尽管那个许诺或者其他某个被推翻的义务并不是好像没有存在过(人们至少仍然有责任说明这一点),但它显然被无声无响地推翻了,而且,一旦事情已经得到了说明,处于不利地位的那一方所提出的抱怨就是不可接受的。当然,并非义务被直接地推翻的所有情形都是这样的情形。人们可以对要做什么事情有所怀疑,而在这里就有了一种不安的余地。但是,在这个结构中,那种不安是与那种怀疑或者那种含糊直接相联系的——行动者对自己提出的问题是“我真的已经做了正确的事情吗?”如果一个人对他可能已经对受害者做错了事情而感到不安,那么那是因为他对他可能已经做错了事情感到不安。

在政治领域中,有些情形无疑具有这种结构。但我记在心中的那些情形具有一个不同的结构(当然,正如我已经说过的,那些情形并不限制于政治领域)。在那些情形中,如果一个人感觉到他已经做了一件令人厌恶的事情,那么那种感觉并不是不确定性的产物,也不是来自于他的这一认识:他已经做出了错误的选择。而且,那种感觉是受害者可以恰当地分享的,他们会抱怨他们已经受到了虐待。如果一个政治家恰好无法看到他们是有抱怨的,而且,在他把情况向他们解释清楚后,他还认为他们的抱怨是立足于一种误解,并认为他们提出抱怨是不合理的

(正如在第一种情形中人们可能会恰当地认为的那样),那么他就是这样一个政治家:他的倾向已经使得他以一种很紧迫的方式提出了我们所提出的问题。

在这里我没有存心提到悲剧性选择的极端情形——在那种情形中,人们可以说,无论行动者做什么事情,他所做的一切都是错的。<sup>①</sup> 这种情形尽管不是例外,但肯定是异常的。我们正在考虑的情形并不是把我们的正常范畴算作例外的情形,也不是超越了那些范畴的异乎寻常的情形。而且,行动者做出的决定也无需是根本上不确定的。对于这些情形来说,有一点经常是成立的,即:只要行动者严肃地考虑支持每个行动历程的道德参照系或者道德理由,那么他就会很清楚他应该做什么。但在这种情形中,那种清晰不是针对生动的突发性例外,也不是针对那种能够伴随悲剧性的事件而出现、但通常不太可能发生的事情。这一点是清楚的,因为那种清晰实际上是下面这件事情的一个日常部分:虽然有人可能希望它不要很频繁地成为这种事情的一部分,但它一直都是这种事情的一部分。如果政治家即将严肃地考虑政治主张(包括政治的道德主张),如果他即将在任何事情上采取行动,但却唯独不在一个适度的、基本上是行政的责任层面上采取行动,那么他就至少要面临这种状况的可能性。如果他分享了最高的责任,那么他实际上就会碰到那些责任。在那个层面下,他可能不会碰到那些责任。他可以在一个很温和的公民环境中行使他的职责,因而就可以变得很幸运。他甚至可以有一个把这种状况驱逐出去的特长或者道德狡诈。但是,在公共生活中,有一个可以预测并可能会发生的危险,即:有一些状况显然要求某些在道德上令人不快的事情。用道德的

---

<sup>①</sup> 对这种情形,我已经在“伦理一致性”(“Ethical Consistency”, in *Problems of the Self*, Cambridge 1973, Chapter 11)这篇文章中提出了一些论述。

理由拒绝做任何这样的事情,这种做法更有可能会具有这样一个含义:人们甚至不可能严肃地追求政治的道德目的。

但是,与此同时,这种行为在道德上的令人不快并不因此就被抵消了;一旦我们考虑到受害者能够正当地抱怨说他们已经受到了虐待,那么道德上令人不快的事情就发生了。例如,不可置否的是,一个采取这种行为的政治家已经对他们撒谎,有意地误导他们,威吓他们,辜负了他们的期望,利用他们。当然,当他们从他那里得到解释的时候,他们也许会理解他的所作所为,但甚至在这种情况下,说他们没有权利抱怨也是很愚蠢的。

有人可能会说,受害者无权抱怨,因为在政治的语境中,他们与那个行动的关系与在那个语境之外是不同的。也许那个行动甚至不是同样的行动。这个主张有时候确实包含了一些真理。它确实适用于一些本身就被牵涉在政治中的受害者:只要一个人理解了政治活动的本质,那么那种活动在某个层次上的粗暴就是他意料之中的事情,而且,如果一个人对那种粗暴紧追不放,那么,即使他的这种做法对那些受到更好庇护的活动可能是合适的,但他误解了政治活动的本质。不过,这个考虑——可以被称为“杜鲁门的厨房加热原则”——并不是完全一致的。在政治领域之外也有一些受害者,而在那个领域中,有些受害者受到的对待比他们能够合理地期望的还要糟糕。一般来说,有一些政治行为具有这样一个特点:不管是对合适期望的考虑,还是对政治交易的流行做法的考虑,本身都不能成为那种行为的恰当借口。

我提到了政治的“道德主张”。在某些情形中,政治理由的主张很接近于道德理由的主张,因此我们就可以说那个特定的政治行为有了一个道德辩护,而且那个辩护在分量上超过了反对它的道德理由。但即便如此,那个行为仍然遗忘了某些道德

上残余的东西,即我已经提到的那种没有被抵消的道德上的令人不快。这种残余的可能性并非政治行动所特有的,但有一些政治行为的特点使得它很容易产生这种可能性。这种可能性特别出现在这样的情形中:在这种情形中,对那个行动的道德辩护是一种后果主义的或者最大化的辩护,而已经遭受挫败的东西是一个权利。让后果把一个权利推翻,与让一个后果来推翻另一个后果相比,会付出更大的道德代价,因为权利不可能仅仅<sup>①</sup>被后果所推翻,这是权利的本质的一部分。在政治领域中,用来进行辩护的考虑往往是后果主义的考虑。而且,后果主义推理的一个重要方面就在于把期望(即报偿[pay-off]的大小与其发生的概率的乘积)最大化。在行动的政治领域中,报偿是很大的或者很容易被认为是很大的,因此它们所发生的概率可能就会很小,于是受害者就可以发现他们的权利已经为了一个外界的机会而受到违反。

在政治理由不太接近道德理由的情形中,比如说,在它们是防御性的、抢先性的情形中,或者关系到对一个机会提供保证的情形中,我们可以谈论的就不是政治的道德主张,而只是政治反对道德的主张。即使一个焦虑重重的政治家仍然希望发现某些可以对他的处境产生影响的道德考虑,但他会发现,那些考虑仅仅是被用来做这样的事情:为追求他或者他的党派认为是有价值的目标提供全面辩护,或者为追求某个类似的主导关注提供全面辩护。在这样一个政治家那里,道德考虑只是撤退到这样的全面辩护。那个奥林匹斯山的撤退点是如此不可企及、如此

---

<sup>①</sup> 我假设权利有时候可以被推翻。假如我们把“权利”定义为那种没有可能性应该被推翻的东西,那么我们的这种做法就会具有更加广泛的后果(因为这样一来我们就得对权利之间的可能冲突提出某些说法),而且无论如何都是不值得想望的:如果所有权利都必须是绝对的权利,那么大概我们就可以合理地断言根本就没有权利这样的东西。

固若金汤，<sup>①</sup>以至于严肃地<sup>②</sup>开展政治事务的基础不再受到任何道德争执或者对非政治代价的任何认识的打扰。正派的政治现实处于那个撤退点(或者它的那个全盘的犬儒主义后继者，而从那个后继者那里，甚至那个遥远的奥林匹斯山的观点也消失了)与一种荒谬的失败之间的某个地方，而那个失败就是没能认识到这一点：如果政治要作为一种活动而根本上存在，那么它就必须指望某些道德考虑为它让路。

如果那个空间要有任何希望被占据，那么我们就需要坚持一个思想，并发现一些将会坚持那个思想的政治家。这个思想就是：有一些政治行动，甚至当它们在政治上得到辩护的时候，仍然是道德上令人不快的。当然，这不是说我们最好具有这样一些政治家：当他们在行动中就像其他人一样残酷无情时，他们不过会对他们的行动感到不自在。忏悔服不是政治家的恰当装束，更不是那些成功的政治家的恰当装束。我想要说的是(这一点对于我的论证是基本的)：即使有时候做道德上令人不快的事情确实是必要的，但只有那些不愿意或者不想要做这种事情的人，才有更大的机会在不需要做这种事情的时候不去做它。

我们可以提出两个不同的理由来支持这个说法。第一，不管是在政治行动中还是在任何其他的事情中，并不存在那种恰好在于在任何时候都把事情算对的倾向。在面对那些长期的重大争论时，判断是否得到了恰当行使，直接的道德异议是否被给予了正确的分量(或者甚至只是被给予了任何分量)，按照对那

---

① 奥林匹斯山是希腊北部靠近爱琴海海岸的一座山脉，是希腊境内最高点，按照古希腊神话，它是希腊诸神的家园，因此被认为是人们在遭受不公时所要上诉的地方，但希腊诸神对此并不加以回应。所以威廉斯就有了这个说法。——译者

② 就我所知，有一个现在已经去世的政治家习惯于认为：“那不是严肃的政治论证”多少意味着“那个论证确实关系到在政治中要做什么事情，但它提到的是一个非政治的考虑”——尤其是一个道德考虑。这种姿态在某种程度上是直率的。

些过程的任何合理的看法,这些问题都牵涉到了情感和反应的模式。在正在考虑一个实践问题的那群人当中,这些问题本质上涉及到他们共同具有的倾向和他们的相互期望——什么考虑能够被听到,提到什么样的犹豫、限制或者障碍是合适的或者有效的。(有一个关于一位美国官员的说法,据说来自凯恩斯,它是这样说的:“把耳朵如此贴近地面的人是听不到一个站立的人说出来的话的。”)这就是我想要提到的第一个主要理由,也是对慎思的任何合理的看法都必须接受的理由:不愿意的习惯本质上就是乐于接受不可忍受的事情的障碍。

第二个理由已经包含在我的论述中,但它并没有很广泛地得到接受:在必要的情形中,那种不愿意不仅是一个有用的习惯,而且也是对那种情形的一个正确反应,因为那种情形并不涉及一种真正的道德代价。甚至在那种必要的情形中,不愿意也得到了辩护——而且,在提到“不愿意”的时候,我并不是指在追求答案的过程中一开始就显示出来的那种犹豫不决,而是指一个人在已经得到答案时还会具有的那种真正忧虑。这个事实其实有助于说明不愿意的习惯的本质和价值,而那个习惯就是在第一个理由中所诉诸的东西。这个事实体现了对道德代价的一种敏感性。尽管功利主义希望求助于各种不愿意的习惯(在它的一些间接形式上),但是,在这个层次上,它其实无法理解那些习惯,因为与在达到道德决定时所要考虑的某种其他代价(例如效用)相比,它缺乏对道德代价的任何认识。功利主义有其特殊的理由无法理解道德代价的概念,而那些理由与它的最大化的概念相关,此外,很多其他的道德哲学也具有功利主义的那种不能理解那个概念的特点。然而,在很多人的道德意识中,那个概念已经根深蒂固。与为什么一些政治家已经忘记了那个概念这个问题相比,为什么如此之多的道德哲学家学会忘记那个概念,这是一个更加困难,也许更加深刻的问题。



这样,如果能够有这样一些行动者,他们有好的道德理由以这种方式来做他们有好的理由思考的事情,尽管那些事情仍然是道德上令人厌恶的事情,那么理解他们的处境的一种方式大概就是把它看作这样一种处境,在那种处境中,行动者与所涉及到的各方有某种特殊的关系,而那种关系就向他提供了一个值得尊敬的动机驳回他对这种行为的异议。这就是查尔斯·弗里德在他最近的一篇文章中所提到的模型,<sup>①</sup>他把那个模型应用于(以某些类似的方式)这一情形:在这种情形中,一个律师被要求代表他的委托人做某些事情,而那些事情是具有良好的道德倾向的人们觉得不愿意去做的,例如骚扰证人,或者用那些过得越来越好的人们的有利条件来压迫那些过得不太好的人们的重大利益。在这方面,弗里德借用了友谊的关系,以这种个人关系为模型来设想律师与其委托人的关系,而那种个人关系被广泛地认为允许偏离那些要不然就被认为是不偏不倚的要求的东西,或者甚至被认为要求这种东西。弗里德诚实地提出和面对这个问题,但他用来处理这个问题的模型却很难令人信服。其中的一个理由是(他提到了这一点,但在我看来他并没有把它处置好):一个人并不是靠收买而成为某个人的朋友的;另外一个理由是:那个可敬的人可能不被指望具有这种朋友:这种朋友就像那个律师的某些委托人,或者希望他做那个律师的某些委托人希望他做的事情。

政治涉及到某些忠诚或忠实,而它们要求一个人不要成为一个不偏不倚的人。就此而论,政治领域中确实有一些与一个特殊的关系模型相类似的东西。然而,即使有这样一些对国家、对党派或者对选民的忠诚,即使它们确实起到了某种作用,但它

---

<sup>①</sup> Charles Fried (1976), "The Lawyer as Friend: The Moral Foundations of the Lawyer-Client Relation", *Yale Law Review* 85: pp. 1060 - 1089.

们不足以覆盖这些问题的全部范围,正如在法律的情形中与委托人的一种个人关系不足以覆盖那个领域的全部范围。相反,法律的情形很容易向我们提出一种不同的问题,而那种问题不仅是我们需要追问的一个有用问题,而且是我们在这些方面需要追问的那个有用问题:人们想要什么样的政治体制,人们想要采取政治行动的人们具有什么样的倾向?因此,我们就必须按照“那个体制要求或者偏爱什么倾向”这个问题来思考如下问题:如何才能使我们对这些问题的回答变得和谐?

这个法律的例子在这方面提出了一些有趣的问题,我将进一步探究这个例子。我们必须追问这个问题:在法律活动中,那个被值得想望的产物,即正义,是如何与一个对抗性的体制发生联系的,而弗里德所关心的那些类型的行为又在什么程度上受到了这样一个体制的鼓励或要求?这个问题其实只是我们所要探究的问题的开始,因为:如果那个对抗性的体制成功地产生了正义,那么其中的一个因素就必定是一个法官的出现,而且法官就是律师,并且往往是正义的倡导者。司法倾向并不等同于对抗性的倾向,但是,当我们的法官征募体制有效地运作时,一种倾向就以某种方式来自于另一种倾向。

不过,我们不妨坚持那种对抗性的情形。一旦我们把注意力集中到在某些法律权利(例如某些强者反对弱者的法律权利)的强制中可能涉及到的道德上令人不快的活动,我们可能就会受到如下论证的诱惑:

- (1) 在任何复杂的社会中,(至少)某些法律权利的强制涉及到道德上令人不快的行为。
- (2) 现存的法律权利不应该是可强制的,这是一件糟糕的事情。
- (3) (1)中所提到的很多法律权利的强制需要律师。

(4) 任何在强制那些权利上实际上很有成效的律师都必定是很可怕的。

(5) 因此,有些律师是很可怕的,这是一件好事。

如何对付这个论证呢?惯常的回答大概就在于否认(1),但在我们所要讨论的问题的语境中,我们不会把否认(1)的常规理由作为一个充分的理由来接受,即:对要求那些行为的那个体制有一个充分的道德辩护[这个辩护实际上等价于(2)]。另一个思路就是否认(2)。这大概就是瓦塞尔施特洛姆所采取的探讨,<sup>①</sup>他倾向于接受这个观点:如果(1)相对于某些权利含有很大的分量,那么那些权利不应该受到强制,这可能就是一件更好的事情。如果这个思想超越了这个见解(不一定是一个引起非议的见解)——当一个人知道某个其他人将会采取行动时,他就拒绝行动——那么它就陷入了一些困难,那些困难就关系到法律作为一个大致可以预测的体制的运作。通过把(1)中所要求的行为放入忠诚和友谊的框架中,弗里德否认了(4)。其他人大概可以这样来抵抗(4):使用职业地位的概念,并强调说,既然那些行为是在一个职业角色中,用一个值得想望的体制的名义来履行的行为,那么我们就不能认为它们表达了一种可怕的倾向——在那个意义上它们根本就不属于个人行为。

这个回答所援引的那种精神状态的现象学是很复杂的。然而,它的局限性也很明显,而且实际上有点恶名昭彰。例如,其中的一个局限性就在于这个考虑:某个人以此为业是一个关于

---

<sup>①</sup> Dick Wasserstrom (1975), "Lawyers as Professionals: Some Moral Issues", *Human Rights*, vol. 5, pp. 2-24. 在威廉斯学院的法律与伦理学哲学研究所1977年举办的会议上,我就这些问题与 Dick Wasserstrom、Andy Kaufman 以及其他参与者进行了讨论,对此我深表感谢。

他的个人事实。然而,不管我们如何一般地思考那些职业地位的观念,至少有一件事情对于律师的处境来说是可以允许的,但对于政治家的处境来说就很难得到允许了。即使我们接受了(5),即那个论证的令人不快的结论,我们至少能够同意下面这个说法:律师的职业活动得到了充分的界定,这样,一些律师很可怕,对公众来说,就成为一件很有限的事情。如果那个论证是可靠的,那么它就用某些方式表明那些律师很可怕,但那些方式是他们的委托人无论如何都没有理由表示遗憾的方式。但是,在政治家的情形中,这种宽慰是没有多少理由的,而且,如果可以针对那些方式提出一个可比较的论证,那么公众就有理由得到警告。职业活动领域并没有很明确地得到界定,比如说,在隐瞒问题上就有一些很重要的不对称性。委托人和另一方之间的界线是在一个对抗性的体制中对律师的很多行为施加了诸多限制的界线,律师用来向另一方隐瞒某些事情的理由肯定不是他向委托人隐瞒某些事情的理由。但是,在政治领域中,把某些事情隐瞒起来的现存理由总是那些对选民加以隐瞒起来的理由。

在政治的情形中,我们需要关注的另一个理由就在于对当权的职业承诺,而具有这样一个承诺本身是一件完全合适的事情。我已经表明这种承诺涉及到一种基本飘摇:我们无法断定它在什么地方并入了那种天真的雄心,在什么地方并入了在所有体制下政治生活所发生的那种具体变形——那种变形就在于不能针对一个问题的价值来考虑它,因为一个人已经把他的注意力放到这个问题上来:提出一个具体答案(首先是对自己的同事提出这样一个答案)会产生什么后果?一旦这一点已经得到广泛接受,公民们就有理由恐惧他们的政治家的判断。

政治家的倾向以某种方式与他们的任务以及他们的公众发生了联系,而那种方式不同于一种职业(例如法律职业,这种职业部分地提出了类似的问题)的倾向与类似的东西发生联系的

方式。这种差别提出了一些更加重大的理由,驱使我们去关心一个问题,并使它变得更加紧迫。那个问题就是:如果在政治家那里有一些倾向是道德上立刻就被欢迎的,而且使他们成为有效的政治家,那么政治体制的什么特点可以把那些倾向选择出来?政治体制的什么特点能够有助于使得正派的人们可以公正地处置权力?人们如何在犬儒主义和政治白痴之间为合理的殖民者确保一个空间?

这是一个巨大的和古老的问题,而且在很大程度上是一个经验问题。如果人们要使柏拉图的“好人如何统治”的问题适应于马基雅维利的“如何统治现实世界”的问题,那么那种最简单的合并——“好人如何统治现实世界”——只是一种很令人气馁的做法。不过,就某种意义说,这种合并也是一种极度虔诚的做法。从柏拉图那里继承下来的好人的概念产生了好人根本上如何才能有所作为的问题,而马基雅维利的现实世界的概念则提出了任何人面对这个世界如何才能有所作为的问题。(“现实主义”的一个流行含义就是从如下事实中得到了其力量的:即使第一个问题没有答案,但第二个问题是有某些答案的。)但是,如果我们从这两个极端中进行修改,允许好人并不一定要那么纯粹(只要他们对道德代价和道德极限具有某些积极的认识就行了),允许社会具有某种真正稳定的政治,对公民是否值得尊敬具有某些期望,那么我们就有余地讨论这个问题:在这些方面,我们应该希望政治体制具有什么性质?一个政治体制具有很多方面,但在这里,我将只是很简要地提及与我们所要讨论的问题似乎具有密切联系的四个方面。

第一,有一个我们已经触及到的问题,即公共信息的平衡问题,政治家与公众的关系问题,这个问题尤其出现在一个民主制国家中。有一个特别是在美国广泛流行的假定,即:公共管理以及大量的公共监督所要鼓励的是诚实的政府,所要控制的是

政治家的犬儒主义倾向。然而,我们没有理由假设,这种实践和制度的影响会一律地处于一个方向上。在一个被适度地道德化的情景中(正如我们现在所假设的那样),如果人们要求立即把公共信息公开出来,那么那种做法就有了一种明显的虚伪趋势,但是,甚至除此之外,当特定的政治行为在媒体可以得到的决议层次上被表达出来时,对它们的立即鉴定就可以成为新闻机构争先恐后发布新闻的诀窍。

第二,一个类似的问题是政治家互相之间的关系问题;有另一个得到认可的信念,即:政治家们基本上只应该在职能上相互联系,不应该分享一组过分显著地把他们与那些不是政治家的人们区分开来的理解,而这个要求符合好的政府的利益。然而,我们也不清楚这个要求在多大程度上是真的。什么行动历程甚至可以公开得到讨论,这是政治家相互间的关系的一项重要职能,也是一个道德文化的一个基本方面。很明显的是,一个残酷无情的党派比一个由不太残酷的局外人来监督的党派要糟糕得多,但那不是惟一的选择。另一个选择是:一个不太残酷的党派抵制那些更加残酷无情的局外人。

第三,有一个众所周知的问题,即政治力量的补充问题,它涉及潜在的政治家与实际的政治家的关系。在政治交替很成问题或者不连续的地方,政治体制就臭名昭著地具有把残酷无情的人选择出来的性质。尽管没有任何明智的批评者会暗示说,倘若如此,那么变化就变得很容易了,但那个建议是对一个政治体制的评价的一个重要方面。

第四,同一种问题的一个不太明显的变种关系到一个政治组织中的提升模式,尤其是关系到高层的职位和不太高层的职位之间的瓶颈位置。除了在某些特别有利的情形中外,很有可能的是,到达一个政治体制的顶层会要求这样一些性质:即使那些性质并不一定很令人不快或者甚至很令人叹息,但它们可

以偏向这样一个政治野心和职业地位的方向——在那个方向上,最好的道德判断或实践判断并不总是在有利的条件下做出来的。人们希望在政治领域中政治体制不应该过早地过于强调那些性质;于是,在那个最终的瓶颈下面,对于那些毫不费力就挤入或者穿过那个瓶颈的人来说,他们就可以发挥一种可敬的和成功的作用。如果一个政府把注意力集中到某些特定的人物,那么它当然倾向于削弱这种可能性。与此相关的问题是在顶层职位下的那些职位的威望问题。有些评论家认为,我们应该注意这一事实:当英国的政治家 R·A·巴特勒(现在已被封为勋爵)从政界退休时,有人就暗示说他的政治生涯是个失败,因为(或者虽然)除了没有担任首相的职位外,他几乎已经担任了每一个主要的政府位子。

当然,我们只是对目前所要讨论的某些方面提出了一些线索。我们的目的只是要表明,我们应该用这些方式来思考在(日常的)政治活动中所涉及到的那些令人不快的行为。一个政治体制的某些方面可以使下面这件事情不太可能发生:如果一个职业确定无疑地涉及到了某些这样的行为,那么,能够被吸引到这样一个职业的人们,就只是那些尚未充分地发现那些行为令人不快的人们。富有成效的思考就应该指向那些方面。

政治活动有一个进一步的方面,在那个方面,人们不仅关心那些令人不快的或者令人厌恶的行为,而且也关心犯罪行为(或者被认为属于犯罪行为的那种行为)。我最终想要对这个方面提出一些评论。这是一个与我们刚才提到的层次不同的层次:在这里我们不仅关心政治买卖,而且也关心(比如说)黑手党。就像从前一样,我的问题并非直接就是这个问题:某种类型的行动(在这种情形中,诸如谋杀、折磨等这样的事情)是否在任何时候都得到了辩护?而是这个问题:如果它们得到了辩护,那么我们如何看待那些在政治上导致了它们的人们?为了方便,

我将把这种行为称为“暴力行为”。在正式的暴力行为中,我们可能需要把所谓的“有组织的暴力行为”和“没有组织的暴力行为”区分开来。前者与法律规定下的死刑、警察对法律力量的运用这样的东西相联系,而后者则包括用所谓的“国家利益”为名来追求的行为(这些行为可能更多的是在国外发生的,而不是在国内发生的)。

我将提出四个这样的命题:有些人会认为它们都是真的,而且,如果它们都是真的,那么,除了在某些次要的任务和某些有利的情形中外,它们就使我们有望发现那些具有可敬品格的政治家。这四个命题是:

- (1) 有一些暴力行为是这样的行为:国家在履行这种行为上得到了辩护,而一般而论的私人公民在履行这种行为上则没有得到辩护。
- (2) 对于任何这样的事情,如果国家在做这种事情上得到了辩护,那么某个官员(经常是一个政治家)在命令别人做这种事情上也得到了辩护。
- (3) 对于任何这样的事情,如果你自己并不准备亲自做这种事情,那么在命令别人做这种事情上你就不会在道德上得到辩护。
- (4) 正式的暴力行为很像(3)中所提到的那种有所准备的非正式的暴力行为,都接近于一种犯罪倾向。

我认为,至少就有组织的暴力行为而论(人们承认这两种暴力行为之间的区分是不精确的),除了无政府主义者外,没有谁会否认(1)。有人可能会这样说:有组织的暴力行为构成了这样一些行为:除了国家外,没有谁能够甚至在逻辑上去履行那些行为——因此,一个一般而论的私人公民所做的任何事情都



不可能构成一种司法处决。但我认为：这个说法即便是真的，但它并没有很深地触及到本质问题——对作为一种司法处决的行为有另一个描述，在那个描述下，那种行为是可以在逻辑上由一个私人公民来履行的，但不应当由他来履行。一个更加真实的问题是：仅仅对国家才合法的那种暴力行为是否是一种有组织的暴力行为？对这一点我也很怀疑。即使有规律的军事行动算得上是有组织的暴力行为，但可能会有这样一些其他的行为：它们与军事行动相接近，或者具有一种无规律的特征，不过，如果一个国家能够取消这样的行为，那么它就是幸运的。

与此相关的一个重要问题是：一个政治领袖的任务，尤其是在一个民主国家中，在多大程度上是用对国家利益的捍卫来定义的？假设一个政治家若不授权采取某个暴力行为，那么某个其他敌对国家的利益就会得到发展。在这种情况下，在拒绝授权采取那个行为上，他是否能够得到辩护呢？一个类似的问题是在他认为另一个国家的利益应该公正地得到发展的情形中出现的。他肯定有权提出那个意见；但问题是：既然他仍然在履行他被认为要履行的那个政治角色，在什么程度上他有权按照那个意见来行动呢？

有组织的暴力行为和没有组织的暴力行为之间的那个（不精确的）区分也对（4）产生了影响。与有组织的暴力行为相比，（4）也许对没有组织的暴力行为显得更加合理。人们很广泛地认为，官方活动与非官方活动的区分可以在道德上影响我们对暴力行为的评价；在作为那两种行为之基础的倾向上是有一些心理差别的，即使在许多情形中我们并不清楚那种差别究竟有多深（正是因为这种模糊性的存在，一些人才对官方的暴力行为的合法性显得极度紧张）。如果那是正确的，那么（4）就会失败，那个令人失望的结论就不会来自那个论证，即使我们仍然可以承认（1）是真的，承认（2）也是一个平凡的真理。至少，只要我们

能够阻止那个结论用充分的普遍性来自那个论证,那么也就足够了。不过,即使我们确实可以同意(4)并非在所有情形中都是真的,但下面这个主张似乎是合理的:有些行为,尤其是那种没有组织的暴力行为,对(4)来说实际上并不成立,但却会在(1)下面得到辩护。有些人假设这种行为不可能存在,特别是假设:如果一个行为具有使得(4)得到运用的特点,那么由此就必定推出它不可能得到辩护。然而,在我看来,采取这个假设就是对政治采取一种很不现实的观点,或者对将会履行政治行为的行动者的可能心理采取一种很不现实的态度。

在这种情况下,我们就可以把注意力转向(3);(3)在我看来是假的,而且是在一种比(4)更加有趣的意义上是假的。倘若如此,那么可能就有很大一类这样的论证:那些论证即便在道德讨论中曾经很流行,但将不得被放弃,或者将不得不寻求另外的支持,正如一个人本来应该是一个素食主义者,除非他打算在一家屠宰场工作,或者一个人本来不应该接受用动物来做实验的做法,除非他自己打算这样做(假设他具有有关的技能)。不管这种情形可以是什么样子,我们无论如何都应该用我们对(3)的反思来修正我们对政治家的诚实和正派的理解。在这里我们有两个考虑。一个考虑是:政治家不应该命令某件事情,除非他们准备亲自做那件事情;另一个考虑是:如果他们准备亲自做那件事情,那么他们也就很愿意命令别人去做它。后面这个考虑应该被用来平衡前面那个考虑。

# 五

## 价值的冲突

以赛亚·伯林一贯认为,有很多可以相互冲突但又无法相互还原的价值;因此我们无法设想这样一种状况:有两件事情是可以同时成立的——一方面,所有的价值冲突都已经被排除;另一方面,在那样做的时候又不会丧失任何有价值的东西。在伯林对社会思想的一个健全的和人道的概念所做出的众多显著贡献中,对这些真理的强调就是其中之一。

在伯林自己的思想中,这些真理是与自由主义的基础相联系的。<sup>①</sup>那个运动的历史本身表明,这些观点的后果无需是清静无为的或者保守的。然而,即便如此,关于这种多元主义与行动的关系,确实还是有一个问题——至少对一个相对自由的和发达的现代社会来说是这样。重新确认和捍卫价值的多元性本身就是一项政治任务,这一点甚至在那样一个社会中也是真的,而伯林的著作就对此做出了一个永恒贡献。但是,政治变化本身是在各种力量的刺激下发生的,那些力量要么与价值毫无关系,要么它们所表示的价值主张比多元主义者所承认的要广泛得多。因此,如果多元主义者不想花费太多时间来懊悔地观察政治变化,那么他就需要更多的东西。

有这样一个问题:一个多元主义的价值理论如何与激进的社会行动结合起来,实际上如何导致了那种行动?在这个问题上并不存在很恰当的哲学论述。这种哲学论述得以存在的条件

肯定很复杂,而且在目前尚不清楚。但随后我们可以看到,只有当我们比现在更好地理解“价值是多元的、有冲突的和不可还原的”这个说法的含义时,那些条件可能才会得到满足。这个思想当然有很多含义,但它特别意味着对价值冲突的理解,因为:对于那些试图把价值系统化或者更极端地加以还原的理论家来说,他们所要克服的就是价值的冲突,另一方面,具有伯林的那种精神的多元主义者则认为,价值冲突既不是可以排除的又不是可以没有残余地解决的。这些评论就关系到冲突的题材。

那个题材实际上是一个很大的题材,比某些文献所暗示出来的要大得多。那些文献往往把价值冲突视为社会思想和道德思想的一种病态表现,视为一种我们需要加以克服的东西——不管是用理论化来克服(正如在分析哲学及其先驱者的传统中那样),还是用一种历史过程来克服(正如在黑格尔和马克思主义的解释中那样)。可能只是在某些最偶然的和最肤浅的方面,这种看法才是例外。我的观点(同样也是伯林的观点)是:价值冲突根本上说不一定是病态的,而是一种在人类价值中必然涉及到的东西,而且,按照对人类价值的某种恰当理解,它要被看作是中心的。我也认为(虽然伯林大概不会这样认为),在需要克服冲突的地方,这个“需要”并不具有一个纯逻辑的特征,也不是纯粹合理性的一个要求,而是一种社会需要或者个人需要——那种需要的压力将会在某些历史环境而不是在其他的历史环境中被感觉到。

我们所要关心的冲突是在一方内部发生的冲突;我们将把它看作是在一个人那里体现出来的冲突。(在那一方而不是一个人的地方,当然是有内部冲突的,正如在一个公司或者其他类似机构的内部会有政策上的分歧,但就我们目前的目的而言,我们可

---

① 在我为伯林的哲学论文集《概念与范畴》(*Concepts and Categories*, London 1978)所写的导论中,我已经对这种形式的联系做出了一些猜测。

以把这些冲突以一种冲突的特殊情形,即在得到一致同意的的方法或者目标的情景中两方或者多方之间的冲突。)有一种哲学研究主要是关心客观性的认识论问题或语义学问题,这种研究就很自然地关注两派之间的冲突,在那种冲突中,人们所面临的问题是解决分歧的问题,并假设那些派别各自都有自己的和谐的价值信念。还有另外一个假定通常与这个假定相伴随,即:不管两派之间的冲突结果会是什么样子,在一方内部发生的冲突无论如何都是可以被合理地解决的。至少理性行为理论会把一种做法视为理性行动者的一个无可争辩的目的,即:把他所具有的那组个人价值的冲突减至最小。即使有些理论家并不认为人与人之间的价值冲突允许得到理性的解决,但他们也很独特地做出了这个假定。

然而,这个假定其实是不合理的。而且,有些人把它与对人际冲突的理性解决的怀疑论结合起来,而对于那些人来说,它就具有一种双重的不合理性,因为某些个人内部的价值冲突就是对价值的一种复杂遗产的表示,与社会根源有所不同,而我们自己体验为一种冲突的东西是这样一种东西:它可能已经被(也许曾经被)表示为两个社会之间的冲突,或者一个社会的两个历史状态之间的冲突。同样的思想在对立的方向上也出现了。在社会中,关于价值的一种典型争论,例如关于平等与自由的争论,并非最典型地就是由两个处于对抗状态的团体中的任何一个团体来颁布的争论。在这两个团体中,其中的一个团体是由一心一意的平等主义者组成的,另一个团体是由同样一心一意的右翼自由主义者<sup>①</sup>组成的。我们倒不如说,在任何一个具有

---

<sup>①</sup> 在政治哲学中,右翼的自由主义者(libertarians)是指那些强调自由的价值高于平等的价值的理论家,他们往往也提倡一种完全自由的市场经济政策;诺齐克在《无政府、国家与乌托邦》中所论证的观点就是这样一种右翼自由主义的观点。——译者

一系列更加广泛的人类价值的人那里,他自己都能发现这种冲突。

首先值得我们简要考虑的冲突,就是在个人内部发生的冲突,即所谓的“义务的冲突”,尽管这种冲突事实上已经得到了深入的研究。这种冲突属于与行动的理由最直接相联系的价值冲突的领域。就此而论,这个领域不是完全典型的,但它确实提出了一些有用的考虑。尤其是,它在某些方面表明:即使冲突是真实的,即使冲突双方的义务实际上都是存在的,而且实际上都适用于那种状况,但冲突并不一定是病态的。

这种情形基本上不同于我们本身就很熟悉的其他情形,即:冲突只是表面上的,事实上根本就不存在两个冲突的义务。例如,假设一个行动者向他的父亲许诺说,在他父亲去世后他会支持某个慈善事业,但他后来发现自己缺钱,无法既支持那个慈善事业又为他自己的孩子的未来作打算,而后者是他觉得他应该做的事情。对这个问题可以得到的一个解决是:他诚实地认为,在他对他父亲做出的许诺中,有一个没有明确地表达出来的隐含前提,即:只有在他有足够的钱留下来为他的孩子的未来作打算的情况下,那个许诺才适用。这个想法是否合理当然是一个历史事实和判断的问题——它不会只是因为它解决了那个困难就变得合理。但如果它是合理的,那么根本就不存在冲突。在那个前提下,其中的一个义务已经消失了。

有一个由“初步义务”(prima facie obligations)<sup>①</sup>这个含糊的术语助长起来的诱惑,即把这种相对无关痛痒的情形看作解

---

① 这个概念是由罗斯首先提出的。所谓一个“初步义务”,罗斯指的是这样一个义务:这个义务是真实存在的,但如果它与一个分量更大的义务发生冲突,那么它就会被后者推翻,因此在这个意义上它只是一个“初步的义务”。参见 W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930)。——译者

决义务冲突的榜样。有些人把一个说法视为一个明显的事实，即：在经过全盘考虑后，在两件事情当中，至多只有一件事情是我应该做的。他们也认为那个事实就等价于这一思想：在经过全盘考虑后，只有一个义务。但这是一个错误。在这样一个真实的情形中，肯定存在着两个义务，即使其中的一个可以在分量上超过另一个。分量较大的那个义务具有更大的紧迫性，但分量不大的那个义务也具有某种程度的紧迫性，这一点就体现在这一思想中：如果我对某个人负有一个义务，但那个义务被某个分量较大的冲突义务推翻了，因此使他遭受了某种损失，那么我或许就不得不用某种方式来补偿他，不管我只是通过解释和道歉来这样做，还是通过采取某个更加具体的修补行为来这样做。（在这方面，那些严重地依靠“‘应当’蕴含‘能够’”这个原则的人们应该考虑这个问题[尤其是在义务的冲突不是我的过错的情况下]：为什么我应该要做任何这样的事情？）另一方面，如果受到不利影响的那一方对我选择要做的事情提不出合理的抱怨，那么那就表明一个义务真正地推翻了另一个义务。他可以对我的补偿行为（或者缺乏补偿行为）提出某种抱怨，但如果那个有关的义务确实被推翻了，那么他就不能合理地抱怨我没有做我有义务对他做的事情，除非义务的冲突本来就是我自己的过错。

然而，在另一种更加极端的情形中，一个行动者可以有辩护地认为他所做的不论什么事情都将是错的：存在着冲突的道德要求，而且，其中没有任何一个道德要求成功地推翻或者胜过另一个道德要求。我们可以把这种情形称为“悲剧性的”情形。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 有一些进一步的情形，例如政治领域中的情形，它们不像悲剧性的情形那样异常，但在那些情形中，不像一个义务胜过另一个义务的情形，牺牲者是可以具有合理的抱怨的。参见以上第四章中的有关论述。

在这种情形中,即使慎思可以表明一个行动历程就是一个人经过全面考虑后所要采取的最好的行动历程,但每个行动历程都是道德上要求的行动历程这一点是真的而且仍然是真的,而且,在某个层面上,这一点就意味着:不管他做什么,他都有理由深深地感到遗憾。在这种情形中,如果我们不一定会认为受害者有合理的抱怨,那是因为这种情形可以处于抱怨之外,正如它们可以处于任何恰当的补偿行动之外。

在这里我将不提出与这种状况的逻辑有关的细节问题。<sup>①</sup>现在我想要说的是,就这种冲突而论,有一个假设必定是错误的,即:我们在这里所碰到的情形是一种逻辑上的不一致性,以至于行动者不可能有辩护地或者合理地认为每个这样的道德要求都适用于他。这个假设认为,错误的东西是行动者对那个道德状况的思考。然而,在提出这个说法的时候,它把行动者的麻烦的根源放错了位置,因为错误的东西实际上就在于那个状况本身——那种可以是他自己的过错也可以不是他自己的过错的东西。有人可能会根据更大的形而上学理由论证说,任何行动者竟然会碰到这样一个状况,这件事是不可能发生的;但是,如果确实有这样一个论证,那么它就不得不产生一种形而上学上的不可能性,或者以某种方式产生一种道德上的不可能性,而不是这样一个证明:在这样一个状况中所涉及到的判断是矛盾的。我们在这里所说的就是这种状况:不论行动者做什么事情,他所做的一切都是错的。这样就产生了一个实质性的和有趣的问题,即:为了使得行动者处于那种状况应该成为一件不可能发生的事情,对于这个世界和对他来说,什么东西将不得不是真的?我其实很怀疑:倘若没有一个每时每刻都在进行干预

---

<sup>①</sup> 我已经在“伦理一致性”这篇文章中讨论了其中的一些问题。行动者遗憾的核心概念在以上第二章中得到了考虑。



的上帝存在,那么会有任何东西能够产生这样一个保证;或者,若不是这样,那么我们就只能把道德生活完全还原到有效行为的规则。然而,这两个极端的想法正好遗漏了道德经验的实际位置。不过,这个问题无论如何都是一个真实问题;只有当我们能够正确地认为,没有什么对于这个世界或者对于行动者来说是真的东西能够使他处于那种状况,那个问题才变得不真实,因为在那种情况下,它是由道德语言的逻辑来保证的。

在这里,正如在这些领域的其他地方一样,逻辑和语义理论不得不对经验加以回应,对一个反思的行动者觉得他需要说出来的东西加以回应。与此同时,我们当然需要根据有关道德思想的地位的一般观念来解释这种经验,例如以客观性问题为背景来解释它。值得注意的是,既然正是我们的道德经验的特点把我们引向了伦理客观性的观念,我们对道德冲突的经验恰好就是这样一种经验:它最有力地把伦理客观性的观念传达出来。没有什么事情是一个人能够正派地、可敬地或恰当地做的事情,这个事实,就像道德领域中的任何东西那样,看来是一个坚定地独立于意志和倾向的真理。实际上,它确实不依赖于意志和倾向,但那并不表明它不依赖于一个人的实际存在,也不表明这些印象表达了一个不依赖于一个人自己的事物的秩序。

义务的冲突是奇特的,因为这种冲突表现为在明确指定的行动之间的冲突,而在那些行动之间的悲剧冲突就更奇特了,因为它们处于道德思想的日常轨道外。然而,我们的很多冲突,包括最让伯林感兴趣的那些冲突,乃是出现在这样一个层面上:在那个层面上,在行动中提出的解释不太确定或者不太直接。某些价值,例如自由、平等以及除了平等之外的正义的其他表现方式,肯定可以作为理想或目标而发生冲突,虽然它们与直接被展现出来的行动历程的联系往往是很成问题的,而在另一个方向上,在那些被展现出来的行动历程之间的选择,在某些情形

中,只能通过诉诸这些价值来不确定地加以引导或塑造。<sup>①</sup>

对某些值得赞赏的人类品格或美德(例如勇气、温和、诚实、精神独立等)的评价进一步来自于对行动或政策的具体选择。我们也知道,任何社会机构或者任何形式的社会都不能同等地表示、体现或者鼓舞所有这些品格或美德。一种形式的乌托邦理想——也许是那种基本的乌托邦理想——就在于假设我们可以得到这样一个社会,在那个社会中,一切真正有价值的人类品格都可以同等地、和谐地展现出来。明显的是,并非每一个在历史进程中已经被接受为一个美德的品格都可以被这样组合起来,既然如此,我们就必须解除一些有关什么样的品格是美德的看法。而正是通过那些更加老练的乌托邦主义者,那些看法,作为虚假意识的各种表现形式,就被解除掉了,而且它们正是由那种同样产生了乌托邦结构的反思揭示为虚假的。在这里,我们很容易提出的一个例子就是工人阶级的顺从。

那个例子以及其他的例子将会提醒我们注意到:对假定的美德的批评必定是可能的,提出这样一个批评应该是一个发达的道德和政治哲学的一个目的。然而,即便我们准予这样一个批评,那个乌托邦的希望仍然没有多少实质性的内容。有些人会像伯林那样对那个希望持有怀疑,而且也许还会像他那样对颁布那个希望的试图有些恐惧。这些人将会认为:即使社会能够逐渐承认和表示新的美德和理想,而那些美德和理想也许具有更加广泛的应用范围,但在这样做的时候也会产生某些不可挽救的损失。就像在特定时刻所做出的一个选择中,一个价值不得不与另一个价值发生对立那样,在时间的历程中也有真正的人类价值的丧失。

---

<sup>①</sup> 罗伯特·诺齐克对分配正义提出了一种纯粹交易的论述,那种论述提供了几个简单化的缓和措施,其中的一个措施就是坚定地降低这个不确定性方面。

在这些人当中,有一些人(我相信伯林也包含在内)会相信一个进一步的命题,即:并不存在那种可以用来计算价值上的得失的流通货币,价值,至少那些最基本的价值,不仅是多元的,而且在一种真实的意义上也是不可通约的。然而,到目前为止,一些其他人即便会对这个论证的一般倾向有所同情,但在这一点上他们可能也会提出抗议。他们会说,即使我们认为价值必然会发生冲突,即使对一些价值的确认必然涉及到其他价值的损失,但那并不意味着价值是不可通约的。另一方面,对“损失”的提及本身并不意味着价值是可通约的:我们可以在价值的一个方面把一个损失记录下来,而不需要把那个损失的量与价值的另一个方面作比较。但是,除非我们能够做出某种比较,否则我们就无法合理地谈论究竟要偏爱什么总体结果,究竟要选择一个冲突的哪个方面——而这个结论肯定是一个令人绝望的结论。一些总体的比较是可以做出来,而且,如果它们是可以做出来,那么在某种程度上我们就可以说那些价值必定是可通约的。

我们可以进一步推进这个异议。这些人认为,在说价值是不可通约的时候,那些被认为是不可通约的价值通常是某些一般的价值,例如自由和平等。这似乎意味着:不论这些价值的冲突发生在什么地方,都没有办法比较或者合理地裁定它们的主张。但没有任何人会相信这一点,因为显然有一些可能的变化,通过那些变化,比如说,自由的巨大牺牲就在平等上产生了一点点所得,但任何一个对自由抱有信仰的人都不可能合理地支持那种牺牲。因此,要么那些价值是不可通约这一主张是假的,要么不可通约性并不像人们所假设的那样是一个令人气馁的深层特点。

尽管这些异议是存在的,但价值是不可通约的这一主张确实说出了一些真实的和重要的东西。事实上,它不仅仅是把一

些真实的和重要的东西表达出来,而且实际上可以被认为至少涉及到四个不同的否定性见解。这些见解按照强度递增,因而接受后一个见解就涉及到接受前面的见解:

- (1) 并不存在一种可以用来解决每个价值冲突的流通货币。
- (2) 对于每个价值冲突来说,并非存在着某个这样的价值:它独立于任何发生冲突的价值,可以被用来解决那个冲突。
- (3) 对于每个价值冲突来说,并非存在着某个这样的价值:不管它是否独立于任何发生冲突的价值,它都可以被用来合理地解决那个冲突。
- (4) 没有任何价值冲突在任何情况下都可以合理地得到解决。

(4)就是提出上述异议的那个人从不可通约性中得出的见解,但他正确地声称这个见解过分令人绝望。不过,这个看法并不妨碍其他并不是没有意义的或者浅薄的见解。

在这些见解中,(1)提出了一个有趣的问题,该问题超越了那个特定的命题。不可通约性显然必须以某种方式涉及到(1)。不过,与此同时有这样一个意义,在那个意义上,宣称价值是不可通约的某个人甚至可以接受(1)是假的,并承认一种用来进行比较的通用货币是可以得到的,而他的这些做法并没有摧毁他的主张的精神实质。这个事实表明,那个主张与价值之间的理性选择问题的关系,并不像表面看上去的那么直截了当。我将假设:那种用来进行比较的通用货币的惟一合理的候选者就是效用(utility),在这里,我们在当代的意义上把效用理解为人们的偏好满足(preference-satisfaction)。效用被认为提供了一种

通用货币,而这个思想的最基本的变种就是:所有价值都是效用在某个方面的变种或应用。在这个意义上,价值的不可通约性论点当然就拒斥了一种通用货币的思想。实际上,在这个变种中,有一件事情是很不清楚的,即:确实存在着一个以上的价值,因此就存在着价值之间的真实冲突。另一方面,功利主义的某些间接形式<sup>①</sup>希望两个观点同时成立。一个观点是,存在着一种用来比较效用的通用货币;另一个观点是,通过诉诸效用来间接确认的各种价值具有足够的自主性,以至于在它们之间存在着可以认识到的冲突。我们不清楚如何把这两个观点稳定地或者连贯地组合起来;但它们无论如何都同样地受到了我们所讨论的那个主张的拒斥。

功利主义的这些变种都具有如下特点:效用就是那个通用货币,因为对效用的诉诸合理地类似于对其他价值的诉诸。在功利主义的那个最强的变种中,效用被认为与其他的价值属于同一类型——其他价值只不过是效用的变种罢了。在功利主义的间接变种中,诉诸效用就是在具体的情形中用效用来辩护其他价值。但是,如果一个人并不是每一种类型的功利主义者,那么,即使他会认为效用确实是可以被普遍地用来解决冲突的惟一可能的东西,但他无论如何都不会认为效用以这种方式与其他发生冲突的价值属于同一类型。他可能认为效用是另一个价值,与其他价值很不相同,甚至在某些方面与其他价值是相异的,但他会认为效用确实惟一地为任何冲突提供了一个最终的上诉。我很怀疑这样一个人可以合理地认为:效用在任何时候

---

<sup>①</sup> 间接的功利主义是功利主义的思想家为了回避对直接的功利主义的批评而提出的观点,这个观点的基本思想是:我们不一定要直接按照效用来评价行为的道德正确性,而是可以按照某些规则、动机或倾向来评价行为,只要对这些规则的普遍服从或者对那些动机或倾向的普遍拥有有助于促进总体效用。——译者

都是可以被用来解决冲突的惟一东西。他可能会认为某些其他的价值有时候解决了某些冲突,但他同样可能会认为:在其他的上诉失败的地方,效用就是那种总是能够被诉诸的惟一东西。于是,对于“效用”这个概念本身所能具有的意义,他大概就不得不持有一种过分乐观的观点,但他不一定会去反对不可通约性论点(这就是我目前想要说的东西)。尽管他可以认为,在冲突的情形中,我们可以把效用作为一个仲裁者来加以使用,但他也会认为:正是因为这个事实,效用过分外在于那些其他的价值,因此就说不上是一种权衡它们的方式。这个观点就是我们在谈到义务的“悲剧性”冲突时所碰到的那个观点的一个更广泛的应用,在那种冲突中,有人提出了这一说法:在一个特殊的情形中可能存在着这样的事情——在经过全面考虑后,做那件事情会更好,因此就有一些理由用一种方式而不是用另一种方式来解决冲突。然而,即使存在着这样的事情,它也并没有充分地面对在那个冲突中所涉及到的各个主张。

(2)不同于(1),就此而论它似乎显然是真的,因为:如果没有一种通用货币,那么如下问题就必定是一个偶然的问题:是否存在某个第三方价值,它可以被恰当地用来判定某个具体冲突?此外,有一个与刚才讨论的考虑相似的考虑,即:如果那个用来进行判定的价值与冲突中所涉及到的那些价值没有密切关联,那么我们就有了一个决定,就有了一个支持(2)的理由,但不是一个支持如下说法的理由:原来所涉及到的那些价值真的是可通约的。

关于(3)又如何呢?在这里我们可能很想知道它所涉及到的那些过程究竟是什么样的。一个人如何通过诉诸两个价值中的一个价值来合理地解决它们之间的冲突?肯定有一个令人熟悉的论证模式属于这个标题。按照这个模式,两个价值A和B之间的冲突是用一个考虑来解决的,或者至少是用那个考虑来

缓解的,即:尽管对 A 的确认在某个方向上会削弱 B,但在另一个方向上也会导致 B 的提高。比如说,有些人认为我们应该提高平等;尽管这样做是以牺牲某些人的自由为代价的,但他们经常用一个考虑来捍卫这种做法,即:那个建议也提高了某些人的自由(当然那些人通常并不是前一些人)。这个论证有一个还原主义倾向,而伯林自己就一贯抵制那个倾向——他坚持认为平等是一个价值,自由是另一个价值。它们确实是两个价值,一者不可能被还原到另一者。不过,提高平等确实也能够提高自由,于是那些人就可以认为:平等是有价值的,因为它本身就是正义的一种形式,此外,如果提高平等确实可以提高自由,那么这样做就可以成为想要提高平等的一个理由。

在我看来,这种论证可以是可靠的,但它当然不是那种显著地把价值视为不可通约的论证。这种论证所要做的事情,恰好是在这种特定的情形中,把 A 和 B 这两个价值看作是接近于可通约的。持有不可通约性主张的那个人,既然抵制把一个价值还原到另一个价值,因此就会否认这种论证是必要的或者甚至是一般地可得到的,于是就会同意(3)。然而,在我看来,他无需阻止自己得到我们前面提到的那个结论,大概是说,在 A 和 B 之间的一个特定冲突中,在 A 的名义下所获得的那种分量(比如说)大于在 B 的名义下所获得的那种分量。这似乎就像明确承认 A 和 B 是可通约的;但我认为,这个观点看起来之所以具有一点力量,只是因为持有它的那个人已经做出了一个假设,即:如果在一个给定的情形中 A 和 B 彼此具有了这些类型的关系,那么那必定是因为存在着这样一种东西——在那种情形中,当 A 具有了那个东西的时候它所获得的分量,就大于当 B 在具有那个东西的时候它所丧失的分量。然而,那个结论的可靠性并不需要预设这种东西的存在,而且,如果不可通约性主张的支持者是正确的,那么一般来说就不会有任何这样的东西。

这个支持者将会支持(1)、(2)和(3),此外,他也会对一个事实具有深刻的印象,即:健全的和可敬的人们可以把不同的重要性赋予不同的价值,因此他们就不会在许多困难的冲突情形的解决上取得一致意见。然而,在描述他的见解时,我们也需要把前面提到的那种对乌托邦思想的抵抗包括在内。一个乌托邦式的理论家,在这里我们不妨把他设想为一个使用了“意识形态”概念的人,可能会同意那种用不可解决的冲突、不可通约的价值等等而对目前的社会所提出的论述。不过,他将会坚定不移地反对这样一些分析哲学家和其他人——他们试图通过把我们的道德系统地转变为一个伦理理论,以此来解决那些冲突和降低不确定性。因为他认为这种做法本身就是一项已经受到意识形态污染的事业。然而,他会认为,需要被超越的东西是目前的社会,而在某种更好的条件下,冲突就会被削弱,虚假的价值就会被抛弃。但他也不会认为这将是一种纯粹技术性的成就,正如我们大家都不会认为:只要我们对人们服用某种药物或者对他们实施某种大脑治疗,冲突就可以因此而减少的,不太难控制的价值也可以通过类似的手段而确立起来。我们倒不如说,他是按照启蒙或见识来看待那种成就的,即使后者无疑是植根于社会行动中。如果一个人对乌托邦持有怀疑的态度,那么他就会怀疑那种启蒙或见识在任何地方都会出现,因为他对现存价值的理解不会产生这一希望:我们可以激进地超越在那些价值中目前出现的矛盾,而在这样做的时候却没有任何损失。你可能会导致这样一个社会:在那个社会中,现存的价值不但不会经常发生冲突,反而得到了更加明确的表述,更加有效,而一旦人们达到了那个状态,他们可能就没有丧失感。但是,即便确实存在这样一个社会,那并不意味着没有丧失,而是意味着有另一种丧失,即那种丧失感的丧失。

不过,一个乌托邦的意识形态理论家和一个对乌托邦持有



怀疑态度的多元主义者,至少可以在一件事情上达到一致,即:试图通过建造一个哲学的伦理理论(在把道德信念系统化的意义上)来减少我们的冲突,来用法律手段消除道德上的不确定性,这种事业是一种令人误置的事业。那样一个伦理理论家倾向于把道德信念上的冲突同化为理论上的矛盾,把一个有关理论合理性和理论恰当性的模型应用于道德理解。这种做法在不止一个方面是错误的。如果在我们的价值之间的冲突并不一定是病态的,如果甚至在那种状况该受责备的地方,例如在某些义务发生冲突的地方,冲突并不是我们的思想的一种逻辑上的苦恼,那么把一种排除冲突的需要看作一种纯粹的理性要求——那种适用于一个理论体系的要求——就必定是个错误。相反,我们应该认为,那种减少冲突和理性化我们的道德思想的现实需要,其实具有一个更加广泛的社会基础和个人基础。

尤其是,在一个复杂的现代社会中,伦理上重要的职能是由公共机构来履行的,而且,如果社会是相对开放的,那么这就要求那些职能应该用一种可以阐明的秩序来加以管理,而那种秩序就允许那些机构变成回应性的。在一个很大的、非个人的公共论坛中,“直观”不会发挥什么作用,尽管在个人生活中,在一种被更紧密地分享的存在中,在没有任何其他东西可以发挥作用的情况下,它可以发挥一点作用。我们可以针对所谓“不完美的理性化”(imperfect rationalisation)来阐明这一点。不完美的理性化是这样一种状况:在那种状况中,某个尚未得到深究的区分,可以在私人的和不那么具有非个人色彩的方面为同意奠定一些基础,但在一种公共秩序要求一个公共回应的地方,它就不会发挥作用,或者不会继续发挥作用。用一个近来已经得到讨论的例子来说,在得到准许的流产和没有得到准许的杀婴之间的区分就是这样:在大家都分享了某些道德情感的环境中,那个区分很自然地得到了维护,而不需要进一步的理由。并不

需要进一步的理由这个事实并不意味着那个区分是不合理的，而只是意味着：与可以提出来支持那个基本区分的任何理由相比，它更直接地令人信服。有可能的是：在流产是由能够做出回应的公共机构来执行的开放系统中（也就是说，在一个必须给出某些说明的系统中），那样一个道德情感的环境仍然能够幸存下来，而且就足够了。但若不是这样，那么对理性化的一个进一步的要求就会被感觉到。倘若如此，那个要求就不是对纯粹合理性的一个要求，而是对某种类型的公共秩序的一个要求。在“不完美的理性化”的领域中被阐明出来的东西也适用于与冲突紧密相似的情形。

然而，我们对公共秩序所提出的这些要求对私人情感也有一些含义。不管是对个人来说还是对社会来说，都有这样一种重要的需要：私人情感和公共秩序不应该很遥远地相互观望。如果具有特定道德含义的职能（例如医疗职能）需要在一个非个人的公共领域中得到履行，如果把重要的价值激励和表示出来的很多活动需要公开地加以引导，那么我们就必须在两个东西之间发现某种新的一致：一个东西是能够与大量的“直观”和没有解决的冲突相共存的私人理解，另一个东西是那种只能与少量这样的东西相共存（除非我们想要放弃那种）的公共秩序。与此同时，如果公共秩序一方面想要包含某些信仰，另一方面又不使人类经验失去光泽，那么它就必须发现某些方式，以便它能够通过那些方式与私人情感恰当地联系起来，而私人情感依然比公共规则更加“直观”，更加容易发生冲突。因为直观条件不仅是一种能够与私人理解相共存的状态，而且，如果私人理解的生活想要具有任何分量或信仰，想要成为人类所需要的那种有价值的活的话（除非人们所感觉到的东西比他们能够说出来的东西还要多，他们所把握的东西比他们能够说明的东西还要多），那么它也是那种理解作为其生活的一部分而必定具有的一

种状态。

罗尔斯提倡在直观(在道德信念的意义上)和伦理理论之间发展一种“反思平衡”,并把那种平衡看作是道德哲学所要取得的目的。但是,在我看来,如果哲学想要理解现代世界中的冲突与理性化的关系,它就应该去期望在私人领域和公共领域之间的一种平衡,而这种平衡是一种要在实践中来取得的平衡。

## 六

# 公正作为一种美德

我将特别关心亚里士多德在《尼各马科伦理学》第5卷对公正的论述中所提出的一些要点,但我的目的是要对作为品格的一种美德的公正提出一些一般性的问题。我很关心亚里士多德称为“具体”公正(particular justice)的那种东西,即在其他美德中被考虑为一种品格美德的公正。他认为这种倾向有两个基本的应用领域:分配的公正(distributive justice)和矫正的公正(rectificatory justice);这个区分不是我们将要关心的东西,因为我们将要讨论的一切东西几乎都可以按照分配的公正来处理。具体的公正和不公正关系到一类特定的善(goods)<sup>①</sup>——“那些与好运和厄运相关,自身而言总是好的,但对一个特定的人来说并不总是好的善”(1129b3-5)。在1130b3中,亚里士多德提到了荣誉、金钱和安全来作为这些善的实际例子;这些善在如下意义上是“可分的”:如果一个人得到更多,那么另一个人往往就会得到更少。

从一开始亚里士多德就把具体的公正(*adikia*)与他称为“*pleonexia*”的那种东西联系起来——在各种各样的翻译中,后面那个词被翻译为“贪婪”、“占有更多的欲望”、“比其他人得到更多的欲望”等等。亚里士多德把这个特征处理为具体的不公正的规定性动机:

如果一个人是为了获利而通奸,并且由此而赚钱,另一个人是为了欲望而通奸,并且由此而赔钱和受到处罚,那么后者就可以被认为是放纵而不是 *pleonexia*,<sup>②</sup>而前者是做了不公正的事情而不是放纵:这显然是因为他获了利。所有其他不公正的行为在每种情形中都可以归结为某种恶,例如通奸归结为放纵,在战斗中遗弃同伴归结为胆怯,辱骂别人归结为愤怒。但如果一个人为了获利,那么他的行为就只能归结为不公正,而不是任何其他的恶。(1130a24 以下)

这段话出现在第2章中,在那里亚里士多德关心于发现具体的不公正的独特标志。看来清楚的是,亚里士多德在这段话中提到的“不公正”行为,指的是那些在一般的意义上是不公正的行为,即那些大概是错误的行为。他想要说的是:为了把具体意义上的不公正行为从在一般的意义上违背了公正的所有行为中挑选出来,我们就必须参考 *pleonexia* 这个动机(在亚里士多德对这个术语的使用中,它被过分地限制到在金钱上获利的欲望)。这就是这段话想要表达的意义;但它究竟想要得出什么结论这一点是不清楚的,亚里士多德自己对这段话的讨论并没有充分地注意到他在不公正的行为和不公正的品格之间引出的区分。在这里我们有两个不同的问题。一个问题是:具体的不

---

① 把“good”翻译为“善”可能并不是一个很好的译法,因为在亚里士多德这里,这个术语指的是在亚里士多德的“幸福”(eudaimonia)下人们认为构成了一个人的幸福或者有助于促进一个人的幸福的那些东西。不过,为了简化,我们仍然把这个术语翻译为“善”,但我们应该在这个意义上来理解这个概念。——译者

② 这个术语的基本含义是“占有一个人不应该占有的东西”。亚里士多德把它理解为采取不公正行为的动机。在本文中,威廉斯并没有把这个术语翻译出来,所以在这里我们也没有把它翻译为中文。——译者

公正,作为一种恶,是否是由 *pleonexia* 这个动机来表征的;另一个问题是:是否所有具体意义上的不公正行为都是以那种方式来表征的。只有当我们做出某些很复杂的假定的时候,这两个问题才合而为一。我将随后努力阐明那些假定。

在第5卷中,亚里士多德后来直接提出了行为与品格的区分,而且也应用了他在讨论道德责任的时候所提出的一些通常区分。在第8章中,他首先考虑了出于无知而履行的行为,在那些行为之间做出了各种各样的区分:对于那些以这种方式不志愿地行动的人,他说,除了在某些很偶然的情形中外,他们的行动说不上是公正的或者不公正的——他们所做的事情只是碰巧是公正的或者不公正的。此外,如果某个人并非出于无知而行动,亦非出于深思熟虑的考虑而行动,而是出于某种激情而行动,那么他所履行的行为实际上就是一种不公正的行为,但他并不是一个不公正的人。只有经过仔细的考虑而行为不公的人才是在完整意义上具有不公正的恶行的人,才完全是一个不公正的人。

到目前为止,这就是亚里士多德对糟糕的行为及其与品格和意图的关系所持有的观点。假设我们暂不考虑那些出于无知而不志愿地履行的行为,或者更简单地说,那些不是故意履行的行为,那么在那些故意履行的行为当中,我们就可以把注意力集中到两种行为之间的区分。其中的一种行为是激情的产物,但行动者后来对履行了这样的行为感到遗憾;另一种行为表示了一种稳定的倾向或者品格的邪恶。假设我们考虑这样一些行为:它们在有关的方面是被故意履行的,但具有某个不受欢迎的特征 V。那么刚才提到的那个区分实际上就是在下面两种行为之间的区分:

(A) 具有特征 V、但不是一个具有特征 V 的人所履行的

行为。

(B) 既具有特征 V 又是一个具有特征 V 的人所履行的行为。

在亚里士多德的处理中,品格邪恶的状况通常是这样一种状况:在这种状况中,一个行为具有特征 V 的一个必要条件是,它是某个具体动机(性欲、恐惧等等)的产物。

与这个区分相伴随,我们可以按照动机在行为之间提出另一个区分,即把以获利的欲望(*pleonexia*)作为动机的行为与不是以这种欲望作为动机的行为区分开来。现在,我们上面提到的那两种行为的差别就在于:(A)中的行为是对行动者后来感到遗憾的一个动机的短暂表示,而那个动机则有规律地激发一个采取(B)中的行为的人,即具有特征 V 的那样一个人。但明显的是,(A)中的一个不公正行为,根本上说,无需是由获利的欲望激发起来的行为。用亚里士多德关于公正分配的一个典型例子来说,在某个特定的场合,一个人可以被性俘虏的希望所征服,或者被他对另一个人的恶意所征服,因此已知地做出了一种不公正的分配,在这种情况下他的行为确实就是一种不公正的行为。

亚里士多德提出的另一个主张(显然是一个含糊的主张)实际上导致了这个结论。在把他的中道学说应用于公正时,他对这种应用提出了一个很不恰当和很草率的说明,在那个说明中,他说:“公正的行动处于不公正的行动和受到不公正的对待这两者的中间;因为前者是要占据更多,而后者是要占据更少。公正是一种中道,但不是用其他美德成为中道的那种方式来成为中道,而是因为它与一个中间的分量相联系,而不公正则与极端相联系”(1133b3 以下)。这些说法提出了一些困难问题,我们并不需要追究所有那些问题。不过,这段话似乎笨拙地承认了一

件事情,即:如果 X 已被不公正地对待,那么某个其他人 Y (1138a15)已经对他行为不公。但是,下面这个说法不可能是 X 受到了 Y 的不公正对待的一个必要条件:Y 是被获利的欲望激发起来的,而不是被性欲、恶意、愤怒或者无论什么样的东西激发起来的。

然而,亚里士多德受到了他的标准模型的诱惑,按照那个模型,既然 *pleonexia* 就是不公正者的动机,(A)中的不公正行为必定就是对 *pleonexia* 的短暂表示。这个思想致使亚里士多德在 1137a1 以下提出了一个不顾一切的说法:“如果[进行分配的那个人]明明知情但却做出不公正的判决,那么他自己就得到了一份不公正的感激或报复。类似地,出于这些理由而做出不公正的判决的那个人,就过多地得到了本来不属于他的东西。”在这里,亚里士多德把 *pleonexia* 加以扩展,使它来包含某个人得到这种类型的更多东西,但这种做法必定在某个地方出了错。在这种情形中,说一个人得到了恰如其分的感激或报复是什么意思呢?

亚里士多德正确地认为:

(a) 已知地提出一种不公正分配的人行为不公。

他也明确地声称:

(b) 不公正的恶习的独特动机就是获利的欲望。

此外,他似乎倾向于接受那个标准模型,而从那个模型中我们就可以推出:

(c) 在(A)中的行为和(B)中的不公正行为之间的差别,不是在动机上的差别,而只是在那个动机的倾向基础上的差别。

然而,如果我们接受了这三个主张,那么我们就得出一个显然是错误的结果。有一些行为是不公正的,但在那个“具体”的意义上,那些行为是恐惧、嫉妒、报复欲望等等的产物。而且,它们可能并不只是这种动机的短暂表示。从战场上逃跑的胆怯



者不仅以一种胆怯的方式行动,而且也是在不公正地行动,但他是因为自己的胆怯而采取了这样的行动。因此,即使一些不公正的行为并不是不公正的恶习的表示,但它们是来自于其他的恶习。但那些其他的恶习所特有的动机并不是不公正的恶习被假设所特有的那种动机,即 *pleonexia* 这个动机。所以,即使有人认为(b)和(c)都是真的,但我们却不能接受它们。

有人可能会说,胆怯者的不公正行为其实是由获利的欲望(*pleonexia*)以及恐惧激发起来的:他旨在对安全这种可分的善获得一份不公正的份额。这个描述,不像“不公正地分享感激或报复”这种毫无意义的说法,可能包含了一点真谛。但它无助于澄清亚里士多德对这个问题的论述,因为 1130a17 以下已经清楚地表明:*pleonexia* 被认为与恐惧这样的动机形成对比,而不是被认为与这种动机相共存,或者被认为是这种动机的产物。*pleonexia* 究竟是什么是一个更加广泛的问题,在最后我将会回到这个问题。

我前面说过,为了把两个问题合而为一,我们就需要做出一些假定,而(c)就是其中的一个假定。一个问题是:不公正的品格是否是由 *pleonexia* 这个动机来表征的;另一个问题是:是否所有不公正的行动都是那个动机的产物。(c)所说的是:每一个不公正的行为必定都与一个不公正的品格产生出来的不公正行为具有同样的动机。这确实是错的。不过,我们能够认识到它是错的,只是因为我们能够把某些故意的行为鉴定为具体的意义上的不公正行为,能够这样做而无需提到它们的动机。实际上,我们在这样做的时候得到了亚里士多德的帮助,因为他把我们的注意力引向对可分的善的故意的错误分配这样的情形。在如何发现某些不公正的行为这件事上,亚里士多德自己向我们提供了一个清晰的暗示;在这样做的时候,他也把我们放到了一个强有力的地位,使我们能够否认假定(c),尽管他自己似乎

还没有明确地否认那个假定。

然而,即使我们没有提到一些不公正行为的动机就能把这些行为确定出来,但这个事实并不表明它们都可以被这样确定出来。某些其他的不公正行为有可能只是从它们的动机鉴定出来的,尤其是通过发现它们来自不公正的品格所特有的一个稳定的倾向性的动机。在这种情形中,它们就不一定与那些可以独立于动机而被鉴定出来的不公正行为(例如对可分的善的错误分配)属于同一类型。例如,它们可以是那种与性有关的行为——如果说那种行为是用一种更为寻常的方式被激发起来的,那么它们就不会被鉴定为与具体的不公正具有任何关系。亚里士多德清楚地认为,这种类型的行为是存在的。他把 *adikia* 这一恶习与某个特定的动机(或者,正如我将在后面表明的,与某类特定的动机)——*pleonexia*——如此密切地联系起来,结果,他就把一个倾向于被那个动机激发起来的人称为“*adikos*”。此外,在第2章中他还认为,甚至只是短暂地由 *pleonexia* 激发起来的任何类型的任何行为都是具体意义上的不公正行为。于是,不仅相对于品格来说,而且相对于行为来说,他就把 *adikia* 与 *pleonexia* 的等同确立起来。然而,他是否确实认为两者是等同的,这一点在我看来是很不清楚的,因为第2章无论如何只是使他承诺了这个观点:对于一个倾向于从获利的欲望来行动的人来说,如果他所履行的行为确实表示了那个欲望,那么任何这样的行为都是不公正的行为。

我现在要转到这样一些问题,它们关系到作为品格状态的公正与不公正,而且在某种程度上独立于亚里士多德的处理。我将把注意力集中到我们的概念与亚里士多德的概念最明确地重叠的那个领域,即分配上的公正的领域。这种关注,作为处理作为一种美德的公正的一种方式,显然是很有选择性的,但我相信我们由此得到的结论一般来说会得到更广泛的应用。在讨论

分配上的公正时,我不会像亚里士多德那样总是假设我们所关心的是某种未经分配的善——那种善,我们不妨这样说,是“很容易到手的”,正在等待用某种方法把它分配给某类接受者。此外,我们也可以承认那个善已经在某个人的手中,问题就在于:他是否公正地拥有它?我们可以把“分配”这个术语加以扩展,使它包含这种可能性。<sup>①</sup>

在这种分配的情形中,我们可以区分“公正的”和“不公正的”这两个术语得以应用的三个东西:一个分配者(如果有的话),一个分配方法和一个结果。亚里士多德的处理基本上提出的问题关系到第一个东西与其他两个东西的关系;但是,就方法与结果的关系而论,我们值得说一些东西,因为就公正来说这个问题具有优先性。我们的问题是:我们是要把一个公正的结果理解为是由一个公正的方法来达到的,还是在根本上把一个公正的方法理解为产生了公正结果的那个方法?表面上看,似乎都有一些例子支持每一个可能性。亚里士多德自己所偏爱的例子往往是这种例子:接受者的有关功过(merit)或应得(desert)预先得到了理解(至少进行分配的那个人对它们有预先的理解),于是基本的思想就成为一个公正结果的思想——每个接受者得到的好处要与他的功过成正比,因此,一个公正的方法就是产生了那个结果的方法。另一方面,当我们考虑到如下这种情形时,事情似乎就变得有些不同了:在这种情形中,某个不可划分的善必须在那些对它都具有同等主张的人当中来分派,而且他们都同意抓阄(这个方法也可以适用于他们对那个善持有不平等的主张的情形)。在这种情形中,公正自身就有资格不受结果(例如鲁滨孙得到那个善)所影响,而且,那个分配方法并不是

---

<sup>①</sup> 诺齐克在他的《无政府,国家与乌托邦》(*Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974)中有力地强调了这一点,并把讨论这个问题的那一章称为“分配正义”。

因为它产生了那个结果就变成公正的；相反，正是分配的方法使得结果变成公正的。

这个区分表面上看很可靠，但其实更加脆弱，因为它的可靠性取决于人们用来描述结果和方法的方式。因此，如果方法本身被描述为(比如说)把食物分派给饥饿者的方法，那么“应得”最终就可以表征方法本身，而不仅仅是表征结果。在我们在这里所碰到的困难中，并非所有的困难都很有趣，因为有些困难是因为方法和结果的概念含有明显的不确定性而产生的。但是，甚至当我们允许这些困难存在的时候，也有一类这样的情形：在这种情形中，公正很特别地取决于方法而不是取决于具体的结果。在这些情形中，如果我们追问“什么东西使得 A 具有某个善(或者具有那个善的某个分量)这件事情成为公正的”这一问题，那么为了回答这个问题，我们就需要提到 A 由此而具有那个善的过程，此外，在 A 的特征中，与那个过程毫无关系的一切特征都不能被恰当地用来作为他要求得到那个善的根据。对于诺齐克的“资格理论”(entitlement theory)来说，<sup>①</sup>这一点确实是真的，因为按照那个理论，只有当一个人通过一个恰当的过程(例如通过买卖)从已经公正地拥有某个东西的某个人那里得到那个东西时，我们才可以说他公正地拥有那个东西。在这样一个理论下，某个人由此而接受某个东西的过程，是由他拥有那个东西的公正构成的，对结果的公正与否根本就没有独立的评价。

另外一种情形也满足方法的优先性条件，那就是通过抽签来分配的情形。而我们刚才提到的那种情形就与这种情形具有一种富有启示的、政治上有关的相似性。如果鲁滨孙抽了那根长签，结果得到了一份相应的东西，那么正是因为他抽了那根

---

<sup>①</sup> 诺齐克：《无政府，国家与乌托邦》，第七章。

签,他得到了那份东西才成为一件公正的事情。我们可能不想进一步补充说,抽签本身就是一个大家都提前接受的方法。即使我们能够这样做,但那并不意味着那个方法的公正不再领先于那个特定结果的公正:在说明鲁滨孙得到那份东西的公正时,我们本质上仍然提到了那个方法。然而,在抽签以及类似过程的情形中,既然我们可以恰当地继续谈论那个方法预先得到了同意这种事情,那么这一点就有助于把这个方法与资格理论的一个重要对比揭示出来。在抽签的情形中,我们是可追问这种问题的:什么东西使得那个方法成为一个公正的或者公平的方法?

对这些问题的回答甚至可以用一种一般的方式提到结果,但不会提到具体结果。而且,相对于具体结果来说,方法仍然是基本的,但方法与结果的某些一般性关系可以是相关的。例如,就分派某种不可划分的善而论,有一个熟悉的论证支持一种具体的分派方法,它所说的是:任何特定的人得到那种善的概率,应该在比率上等于那个人在同样的标准下合适地得到一种可以划分的善的份额。比如说,如果他应该得到一块蛋糕的五分之一,那么他就应该用五分之一的概率得到那盒象棋。一个类似的观点来自如下事实:在某些情形中,可以对抽签进行修改,以便顾及重复试验;例如,可以把先前获胜的人从后来的抽签中排除出去,因为在时间上提高一个特定的人获胜的概率被认为更加公平。通过诉诸一般的结果模式,通过把一个公正的概念应用到这种模式,我们就可以用这些方式来批评抽签这种方法的公正性。但是,对于诺齐克的资格理论来说,这种资源似乎是神秘的不可得到的,而且,似乎没有任何其他的考虑可以被用来瞄准这个问题:那些已被制定出来的转让方法是否是公平的?但是,假设我们必须相信,那些受到优待的交易不仅是公正的,而且毫无疑问是公正的,那么我们就需要提出某个特别的论证。

这个信念肯定不是简单地来自这个真理：相对于具体情形来说，“公正”这个概念主要是应用于方法，只是引伸性地应用于结果。这是诺齐克所偏爱的那种转让方法与其他的分配方法都共同具有的一个特点，而对这些方法提出批评确实是一件可能的事情。

然而，对于我们的目的来说，方法与结果谁更优先的问题是一个次要问题。我们所要讨论的主要问题涉及到这两个概念中的任何一个概念与一个公正的人的概念的关系。从现在开始，在谈到一个“公正分配”的时候，我将使用这个概念来包含两种情形：在一种情形中，方法被自然地认为是主要的；在另一种情形中，对结果进行考虑被认为更加自然。一个公正分配的概念是先于一个公平的或公正的人的概念的。这样的人是一个倾向于促进、寻求和支持公正分配的人，因为那就是他所要做的事情。他可能也擅长于通过在一个具体的情形中想出一个好的方法或者提出一个可接受的分配而把公正的分配创造出来（这就是亚里士多德在 1137b34 中称为 *epieikēs* 的那样一个人的一个特征，那种人很善于把具体的公道辨别出来）。不过，甚至在那种人的情形中，我们也需要注意到：虽然他能够想起或者提出这样一个分配，但那个分配随后是可以独立于他的品格而被承认为公道的（fair）。那样一个分配不可能取决于他以前的这一记录：某个具体的分配——也许甚至是一个完全异想天开的分配——是公道的（除了在一个与目前的问题没有重要关联的意义上外，即：他的过去的记录可以鼓励我们相信，目前的情形涉及到了某些其他考虑，而那些考虑是他所知道的，但却是我们没有看到的）。

公正的倾向会导致那个公正的人抵制不公正的分配，而且，不管那些分配是在什么动机下产生的，他都对它们加以抵制。这一点主要适用于他自己。公平的行为，不管是短暂的还是倾

向性的,都会有很多敌手,而具有公正品格的那个人就很善于抵抗那些敌手。这意味着:他将也需要其他的美德,例如勇气和自我控制,正如亚里士多德自己强调的那样。但公正的倾向本身是可以提供一个动机的。追求公正和抵制不公正的那种倾向有自己特殊的动机性思想。一个人倾向于把某些事情作为公正的事情来促进,把其他事情作为不公正的事情来抵制,这对于成为一个公正的人来说既是必要的又是充分的。

那么,什么是不公正的倾向呢?倾向于成为一个不公正的或者不公道的人是怎么回事呢?对这些问题的回答确实只能是:不公正的倾向就是缺乏公正倾向的那种倾向——极端地说,就是没有受到“所有人都要被公正地对待”这一考虑的影响或打动。那种倾向涉及到这样一种趋势:以公正的人不会用来行动的动机行动,而且是实际上具有公正的人根本就不会具有的动机。在不公正的动机当中,重要的是怠惰或者轻率这样的东西(虽然它们似乎很少被提到)。某个人之所以可以做出一个不公道的决定,是因为他认为,考虑什么样的决定是公道的对他来说过于麻烦或者过于令人烦闷。有点不同的是,他可以发现结果很可笑或者很有趣。在那种情形中,极端的情形就是这样一个人:他恰好是因为结果是不公道的而发现它很有趣或者很有吸引力。

值得注意的是,最后这个条件并不是成为一个不公正的人的核心条件或者最基本的条件。把不公正的行为激发起来的那些想法并没有典型地用这种颠倒的方式来使用公正与不公正的概念。然而,在公正的人的思想中,那些概念确实起到了一个本质的作用。有德行的人应该部分地是由他思考处境的方式以及他所使用的概念来表征的,这一点对于美德来说并不是不典型的。就公正而言,不同寻常的是:公正的人具有这样一个基本特征——他在一种类似的意义上把一个公正的人的概念应用于

结果和方法；这一点本身是与分配公正之于品格公正的优先性相联系的。

按照这个论述，并不存在不公正的人所独特地具有的一个动机，正如并不存在公正的分配所独特地具有的一个敌人。尤其是，不公正的人不一定很想要为自己得到更多的东西，因此，就亚里士多德把不公正本质上与 *pleonexia* 联系起来而论，他错了。<sup>①</sup> 而且，那种错误在系统的层面上很容易被诊断出来：不公正的恶习已经被过分地同化到品格的其他恶习，于是亚里士多德就寻求一个与它相伴随的独特动机，但是，那个恶习，不像品格的其他恶习，并没有输入一个特殊的动机，相反倒是缺乏一个动机，这一点对那个恶习来说是基本的。

我们现在不仅想要说“不公正”并不是一个动机的名字，而且也想要说：并不存在不公正的人因为不公正而必然地显示出来的任何特定动机。尤其是，他并不必然显示 *pleonexia*，而对 *pleonexia* 来说，不管我们需要对它说些什么其他的东西，它肯定涉及到“想要为一个人自己获得更多”这个思想。并非违背公正并在不公正的人那里表现出来的一切动机都符合这个模式——在这种动机中，甚至并非所有重要的动机都符合这个模式。

然而，除此之外，*pleonexia* 究竟是什么呢？它本身甚至可以成为一个动机吗？把某个人称为 *pleonektēs* 确实是把某些动机赋予他，但那些动机是被很不确定地指定的。那样一个人想要更多，但必定存在着某种他想在一个特定的情形中要得更多的东西。但“多于”什么呢？肯定是多于他能够公平地或公正地

---

① 我说“就……而论”，是因为有些人可能会引出这个结论：“不公正”是对 *adikia* 的一个有缺陷的翻译。确实，亚里士多德的那种 *dikaiosynē-adikia* 的结构，若被视为一个整体，根本就不完全对应于我们的公正与不公正的概念，但在我们目前所讨论的领域中，那种切合在其他方面是非常好的。



享有的东西,但一般来说,他并不想要在这些说法中多出来的东西——他对公开冒犯公正没有特殊的热情,而且,就像一般而论的那个不公正的人一样,他对使用公正与不公正的概念并没有特殊的兴趣。他只是想要比他得到的东西更多的东西,或者他想要比其他人得到更多的东西。现在,对于任何在数量上允许有差别的东西来说,想要那样一个东西的任何人,就想要得到比他已经得到的分量更多的东西,或者至少多于他认为他已经得到的分量;但是,当这个想法变成了一种不断重复的思想状态时,它就被称为“贪婪”,而那肯定是 *pleonexia* 的一个含义。这样一个人并不一定担心与其他人的比较,或者一般来说甚至并不具有这种担心。但在 *pleonexia* 的另一个可能是最重要的那个意义上,与其他人攀比就是目标所在,比其他人占有更多的概念就被包含在那个动机性的思想中。在金钱、荣誉或者诺贝尔奖这样的事情上,我们可以明显地看到这个概念的应用。

亚里士多德的第三种可分的善(即安全)的情形显得更加难以把握。比其他人想要更多的安全,这种愿望确实是一种很古怪的愿望——如果那种描述就是最基本的有意描述的话;一个人想要的是尽可能多的安全——他希望得到足以使他保持安全的那种东西。当然,既然在这种情形中安全是一种可分的善,用来满足这个愿望的步骤就会涉及到夺走其他人的安全,甚至其目的就在于夺走其他人的安全,例如把他们推出危险的庇护所。因此所涉及到的行动大致就等同于 *pleonexia* 的情形,但仍然有一个重要的差别。对于一个阿基里斯式的渴求荣誉的人来说,其他人并不具有他所具有的那份荣誉就是他的欲望的一个本质部分。另一方面,一个瑟赛蒂兹<sup>①</sup>式的渴求安全的人并不

---

① 瑟赛蒂兹是荷马史诗《伊利亚特》中的一名自己很胆怯而又喜欢骂人的希腊士兵。——译者

介意最终有多少人被拯救出来,只要他自己被拯救出来就行了;就此而论,他的 *pleonexia* 是一种不同的东西。由此我们就得出了这个重要的观点:在他的情形中,*pleonexia* 根本上说并不是一种动机。他是一个胆怯者,敏锐地认识到安全是一种可分的善,但没有丝毫的公正感。所以,甚至在对一种可分的善持有利己主义欲望的某些情形中,*pleonexia* 并不是用来描述不关心公正的那个人的毛病的最基本的方式,或者不是最富有启示的方式。另一方面,如果某个人格外渴求那种只能授予一个人的荣誉,那么他的那种欲望本质上就是一种占有更多的欲望,而且其目的就在于确保其他人得不到那个荣誉,只有他自己得到了那个荣誉。

“*pleonexia*”可以包含贪婪和竞争的欲望。它肯定提到了一类动机,而不是任何单一的动机。对某些东西持有一种占有更多的欲望的那些人,往往并不是对一切东西都持有那个欲望。正如亚里士多德很好地认识到的,那些格外渴求荣誉的人不一定格外渴求金钱,反过来说,如果有任何人格外渴求安全,那么他肯定就不是阿基里斯。对公正的那种最稳固的漠不关心,毫无疑问一直都是在这些五花八门的动机下被激发起来的,但是,在不是那种漠不关心的东西中去寻求某种东西来构成不公正的恶习,并在寻求到它之后认为它就处于那种动机中,乃是一个错误——一个因为追随了亚里士多德在这个问题上的观点而产生的错误。

# 七

## 罗尔斯与帕斯卡之赌

罗尔斯对他的两个正义原则的论证,<sup>①</sup> 尽管表面上好像是立足于与不确定性条件下的理性决策的类比,但与另一个论证有一些显著的相似性。那个论证目的在于在不确定性的条件下取得一些重大的道德结论,它就是帕斯卡著名的打赌论证。<sup>②</sup> 它大概所说的是:即使我们并不确定上帝是否确实存在,但好像他是存在的那样来行动必定是一个理性的策略。我想要探究这两个论证之间的相似性。我的结论将是:罗尔斯的论证就像帕斯卡的论证那样具有某些共同的缺陷,但除此之外,它的前提甚至不如帕斯卡的论证的前提那样有魅力。我认为,一旦我们把这两个论证加以比较,我们就会得到这一结论:在罗尔斯的理论中,决策论的要素并不令人信服。

有一个直观上很有吸引力的思想,即:就一个规则系统或者一套规则而论,对于某些人员来说,在预先知道他们会在那个系统中(或者相对于那些规则来说)最终处于什么特殊地位的情况下,如果他们都能够一致地接受那个系统,那么那个系统相对于他们来说就是公正的。罗尔斯的论证显然就是对这个思想的一种详细阐述和提炼。按照这个思想的思路,他的理论的意图——或者它的那个初始部分的意图,因为除此之外,在那个理论的其余部分中并没有出现什么特别重要的东西——就是要用自我利益的考虑的形式来表达真实的人们在知识条件下所使用

的道德考虑。为了这样做,罗尔斯设定了一些假设性的人,他们在很广泛的无知(但并不是完全无知)条件下来选择一个社会制度和几套规则。在那个“无知之幕”背后来做出选择的那种状况被称为“原初状态”(original position)。<sup>③</sup> 它有很多与之相关的条件。对这些条件可以提出很多论证,但是,除了提出与我在这里的讨论特别相关的三个要点外,我并不想要追究这些论证。这三个要点都关系到如下问题的各个方面:罗尔斯对契约各方

---

① 罗尔斯:《正义论》。我的讨论基本上关系到那个理论的那些众所周知的特点,因此我并不认为我需要连续地指出我对他的观点的提及出现在什么地方。《正义论》的第3章几乎包含了所有相关的材料,尤其是第24—29页;不过,亦见第2章第15节,在那里,在评价原初状态中选择的结果时,罗尔斯用基本的善的一个指标来代替效用。

② 帕斯卡之赌(Pascal's Wager),作为对现代决策论的第一个理论表述,试图通过决策论的基本思想来表明我们对上帝存在的信念是合理的。在任何决策问题中,世界的实际表现方式和行动者的所作所为为行动者决定了一个结果。帕斯卡认为,既然我们不能知道上帝是否存在,我们就必须通过以某种方式来“打赌”以便表明我们对神的存在的信念是否合理。这个论证的基本思想是:给出上帝具有他被认为是具有的某些本质属性,假设我们采取一个支持上帝存在的赌注,那么在上帝确实存在的情况下我们就得到了我们想要得到的一切东西,而在上帝并不存在的情况下我们一无所失;另一方面,假设我们采取一个反对上帝存在的赌注,那么在上帝确实存在的情况下我们就陷入了苦难,而在上帝并不存在的情况下我们也一无所失;因此,相信上帝的存在是合理的。帕斯卡的这个论证原来出现在他的《思想录》中(参见《思想录》第110—113页,北京:商务印书馆1997年2月版)。对这个论证的一些进一步的讨论,比如,参见Geoffrey Brown (1984), "A Defence of Pascal's Wager", *Religious Studies* 20: 465 - 479; Ian Hacking (1972), "The Logic of Pascal's Wager", *American Philosophical Quarterly* 9/2: 186 - 192; Jeff Jordan (ed.), *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager* (Rowman & Littlefield, 1994); Nicholas Rescher, *Pascal's Wager* (Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1985)。——译者

③ 我对这个术语的翻译不同于罗尔斯著作的一些中文译本中对这个术语的翻译:我采用这个译法,主要是因为罗尔斯称为“original position”的那种东西实际上是对应于古典社会契约理论中的“自然状态”,即被假设作为起点通过社会契约而进入公民社会或政治社会中的那个状态。——译者

所做出的那种假定是“自我利益的”选择的处理,如何把那个选择更多地推向一个非自我利益的选择的方向,而不是推向他所设定的那个基本思想将会导致人们所期望的方向?

首先,罗尔斯把“所要做出的那个选择应该是最终的”这一点接受为对那个选择的一个约束;按照罗尔斯的解释,这意味着:当无知之幕被挂上的时候,契约各方不会有理由背弃它。罗尔斯从这个条件中榨取了很多东西,而且,正如他所说的,正是在这个方面,他的理论的那个特别是契约论的方面发挥了最大的作用。但是,在我看来,他对这一点的解释过分拘谨地涉及到他对他正在使用的那个模型的解释,就好像当无知之幕被挂上的时候,使契约各方遵循社会规则的东西,就是他们在原初状态中所答应的一种回想。但这其实是个幻觉。将会维持社会体制及其规则的东西,就是维持它们的无论什么东西——至于那种东西可能是什么,原初状态中的各方凭借他们对社会科学的一般原则的知识将会知道答案。契约各方应该有理由期望他们的协议得到坚持,这是对罗尔斯所采用的契约论模型的一个合理的结构要求,不过,在他们所选择的那种社会中,他们的协议是否得到坚持取决于社会稳定性的经验条件,而且应该从那个方面来加以考虑。罗尔斯其实倾向于做的事情,是按照最终所得到的那个系统的成员是否把它看作是公正的来解释终极性条件,接着把这一点解释为是否他们有好的理由把那个系统看作是公正的。但这个思想很危险地接近于对原始选择的一个要求,即那个选择应该是对一个将是公正的系统的选择,而这种做法当然就等同于把那个原初的选择本身道德化,从一开始就把他假设我们最终要摆脱的东西放了进来。

下一个问题关系到契约各方希望能够应用于各种结果的那些标准。当然,既然他们并不知道他们自己的最终地位,他们就

不可能把任何标准应用于他们自己的一般地位。这里的问题是：从各个代表的地位的观点来看，可以用什么标准来排列各种结果？罗尔斯急于表明：这些标准不可能在于效用，因此在原初状态中所做出的选择实际上不可能被看作是一个决策论的选择，而只能被看作是与那样一个选择相类似的东西。我认为他并不想要否认这种推理与决策论的推理是相像的（“极大极小”<sup>①</sup>这个引导性的概念毕竟就是一个决策论的概念），但用来评价结果的那些价值是不同的。如果我们暂且不考虑这一点（尽管在后面我们将回到这一点），即并不存在那种可以得到的评价概率，那么在这点上就出现了这样一个差别：契约各方无法评价他们自己的效用，因为在无知之幕后他们对他们自己的善并没有任何具体的看法。他们只对基本的善（Primary Goods）——任何人都想要得到的那些东西——具有一个想法，因为按照罗尔斯的说法，基本的善（多少）就是得到任何其他东西的先决条件。在罗尔斯那里，基本的善主要包括自由和财富。因此，各种结果的优劣是按照基本的善的一个清单在原初状态中被表达给他们的，而那个清单，通过利用它所包含的条款，就大致给出了各个地位在各种结果中的价值。那种价值是用货币（正如罗尔斯迂腐地说的，用几百美元）来表达的。

在这点上，求助于基本的善并没有什么本来不对的地方，而且，既然游戏规则就是这样，也没有很多其他的事情可以做。但对基本的善的诉诸强调了那个游戏的独特性。任何实际的和具体的社会结果都会包括那些对基本的善的排列采取了不同观点的人们——实际上，为了假设他们在那个问题上所采取的观点

---

<sup>①</sup> 在决策论中，“极大极小”（maximin）指的是从一组最小的指标中挑出最大的那个指标；在罗尔斯的理论中，他对这个概念提出了一种引伸性的理解，意味着最优化那些处于最不利地位的人的处境。——译者

本身就是他们所处的社会的一个特征和一个产物,这并不需要一个很雄心勃勃的决定论理论。甚至在原初状态中,罗尔斯所设想的那些人也能够按照基本的善来兑现这样一个结果,而且,他实际上从一开始就假设原初状态中的各方喜欢自由胜于喜欢其他的善。但是,这种选择状况的这一特点必定会对结果产生某些偏见。对自由的偏爱当然并非本来就是利他主义的:它是对一个人自己的自由的偏爱,或者更精确地说,对一个人最终可以成为的那种人的自由的偏爱。但对自由的那种强烈偏爱是一个见解的一部分——在那个见解中,人们被一般地看作是本质上自主的存在者,而罗尔斯倾向于按照一个康德式的人类关系观点来阐明那个见解。罗尔斯并没有假设这个观点就是他的理论中将要签订契约的各方所持有的观点,但是,温和地说,只有当他们被理解为本身已经具有这个观点的时候,在罗尔斯的描绘中,他们所做出的选择才显得最有意义。如果他们自己具有这个观点,那么他们的观点看来就已经被道德化了。

最终,有一个得到广泛讨论的核心问题,涉及到他们对待冒险的态度。罗尔斯强调说,选择出来的那些原则不应该取决于人们对待冒险的具体态度,尤其是,在无知之幕后,契约各方不可能知道他们自己对冒险会采取什么样的态度。现在,在做出这个主张时,罗尔斯的意思并不是说,在他们的最终选择是否是冒险的、轻率的或者保守的这个问题上,没有什么东西可说。在采取极大极小的选择(最优化处于最不利地位的人的处境的那种选择)时,他们做出了他们可以得到的最安全的选择,而这种选择显然是保守的。而且,主要是因为那种选择是最安全的,他们才做出这样一个选择。罗尔斯认为选择并不涉及到对待冒险的具体态度,在提出这个主张时,他的意思必定是说:这不是这样一种情形,在这种情形中,存在着一系列解决方案,其中的每个解决方案,按照对待冒险的一个不同态度,都是合理的,相反,

在这里只有一个合理的解决方案。他提出这个见解的理由取决于两种因素：该问题的结构和契约各方的责任。我的直接的要点关系到第二种因素。契约各方应该采取安全选择的一个特定理由，罗尔斯说，就是他们对子孙后代所负有的承诺负担(burden of commitment)——他们是在这样行动，就好像他们对一种期望负有责任。既然契约各方会考虑子孙后代的期望，因此在他们所关心的事情当中就有了一种延伸的利他主义的要素，而罗尔斯的以上说法就再次把这个要素表达出来。契约各方实际是作为各个家庭的家长而引入的，因此就对子孙后代有一种很自然的关心。罗尔斯认为他们决定不要冒险，但他谈论那种承诺的方式具有这样一个含义：他们对子孙后代有一种更重的、实际上已经被道德化的责任负担。由此我们可以再次看到，这个论证诉诸契约各方的远远不是自我利益的行动者的思想。

除了对子孙后代的责任外，罗尔斯所说的那种选择状况本身具有某些这样的特点——那些特点被认为推进了极大极小的解决方案。罗尔斯把那些特点总结如下：并不存在可以得到的可能性——契约各方，在他们有什么机会在一个(比如说)拥有奴隶的社会中最终占据什么地位这件事情上，恰好没有任何想法；他们对最低限度上的利益没有太大兴趣；在糟糕的结果当中，那个最糟糕的结果涉及到“人们很难接受”的“重大冒险”(第154页)。(第二个命题显然是一个很有实质性的假定，它与契约各方对自由的那种强烈偏爱密切相关，而那种偏爱是我在前面已经提到的，并且将在后面加以讨论。)这些命题中的最后一个实际上所说的是：一个人通过采取一个非罗尔斯式的选择而得到的那个最糟糕的结果，甚至比 he 通过采取一个罗尔斯式的选择而得到的那个最糟糕的结果还要糟糕；我们可以把这个思想表述为：



$(R_1) \neg R(\min)$ 比  $R(\min)$ 要糟糕得多。<sup>①</sup>

出于目前的目的,我们可以把第二个命题(他们对最低限度上的利益没有太大兴趣)简化为这个陈述:他们并不认为在最低限度之上的利益与达到最低限度的利益一样重大。<sup>②</sup>这意味着我们可以不考虑罗尔斯引入的一个区分——这个区分的一方是他们视为利益的东西,另一方是他们对那些利益所采取的兴趣。这样我们就可以把第二个命题表述如下:

$(R_2) \neg R(\max)$ 并不比  $R(\min)$ 要好得多。

我们现在就得到了帕斯卡之赌。<sup>③</sup>帕斯卡的论证取决于某些假设,其中的一个假设是这样的:存在着两个相关的取舍——基督教的上帝并不存在;或者,基督教的上帝确实存在,并把相信他的人送到天堂,把不相信他的人送到地狱。接下来,帕斯卡假设有某些行动是可以产生信念的:如果你一开始并不相信上帝,但却用一种假装相信上帝存在的方式来行动,那么最终你就会用一种诚实地相信上帝存在的方式行动。这个打赌论证被设计来表明:对于一个在信仰上飘忽不定的人来说,不管上帝是否确实存在,就当他是存在的那样来行动总是合理的,因为无论如何他都无法确定上帝不存在。但是,对于一个不相信

① “ $\neg R(\min)$ ”指的是通过采取一个非罗尔斯式的选择而得到的结果中最糟糕的那个结果,“ $R(\min)$ ”指的是通过采取一个罗尔斯式的选择而得到的结果中最糟糕的那个结果;类似地,以下的“ $\neg R(\max)$ ”指的是通过采取一个非罗尔斯式的选择而得到的结果中最好的那个结果。——译者

② 我们可以这样来理解威廉斯的这个说法:罗尔斯认为,在无知之幕背后的人们由于不知道他们的实际同一性,因此他们就希望得到一个大家都能够接受的基本的生活标准,于是,他们对达到这个标准的兴趣就大于他们对达到这个标准之上的某个生活标准的兴趣(实际上,既然他们不知道他们的实际同一性,他们也无法知道那个更高的生活标准可能是什么)。——译者

③ 对这个赌注的一个充分论述,见 Ian Hacking, “The Logic of Pascal’s Wager”, *American Philosophical Quarterly*, April, 1972。我受益于 Hacking 的论述。

上帝的人来说,如果最糟糕的事情发生而上帝证明是存在的,那么,作为这样一个人,他所受到的危害(即被送到地狱)显然就远远大于他在相信上帝存在的情况下他可能碰到的最糟糕的事情,即:上帝竟然是不存在的,而一个人竟然已经浪费很多时间去教堂,忽略了一些快乐,等等。我们可以把这个思想表述为:

(P<sub>1</sub>) $\neg$ B (min)比 B (min)要糟糕得多。<sup>①</sup>

另一方面,作为一个不相信上帝的人,你所得到的最好的东西(快乐、不去教堂等等以及没有地狱),并不好于一个相信上帝的人可能碰到的最糟糕的结果(教堂、更少的快乐以及没有天堂或地狱)。我们可以把这个思想表述为:

(P<sub>2</sub>) $\neg$ B (max)并不比 B (min)要好得多。

因此,帕斯卡论证说,在这种高度不确定的情形中,采取信仰的策略是合理的。这个论证在结构上等同于罗尔斯的论证。现在,帕斯卡的论证前提是很可疑的,尤其是,对那两种可能性的划分毫无道理。我们同样可以把那两种可能性划分为存在某种其他的上帝或者不存在某种其他的上帝,对于那样一种上帝来说,如果他存在,那么他可能不会特别偏爱基督徒——正如狄德罗所说的那样,“一个伊斯兰教长就可以用这种方式来思考”。而且,即使存在着一个基督教的上帝,但我们如何知道他的奖励是用哪种方式来发生的呢?例如,他可能不那么喜欢用这种策略来相信他的人。

在罗尔斯的论证中,有一个与后面这个缺陷相类似的缺陷。实际上,那个缺陷很早就出现了,尤其是在他对终极性的讨论中。在帕斯卡的情形中,人们提出的异议是:他没有理由认为行动历程的结果不依赖于策略性的慎思本身。在罗尔斯的情形

---

<sup>①</sup> 意思是:在不相信上帝存在的情况下一个人可能面临的最糟糕的事情比他在相信上帝存在的情况下一个人可能面临的最糟糕的事情还要糟糕。

中也应该是这样。人们在一个社会状况中具有什么偏好,肯定在某个部分依赖于那个社会体制是什么(这个事实是那些甚至处于无知之幕后契约各方都将会知道的事实,因为它是一个一般真理)。因此,罗尔斯的论证应该坦率承认这一点,但是,正如我们已经看到的,通过把关于偏好的实质性假定控制在对不同的结果保持不变的基本的善之间,他事实上并没有考虑这一点。这种做法恰好削弱了那个“自我利益”模型的力量。

不过,如果我们暂时不追究帕斯卡的论证前提是否是不可接受的这一问题,那么它并不很糟糕。这是因为:既然地狱的恶劣状况是无限的,我们就可以把一个特殊的价值赋予( $P_1$ )这个不等式,而且,既然与那种差别相比任何有限的差别都小得难以察觉,那么按照那些标准, ( $P_2$ )就肯定是真的。[当然,我们必须承认,这种做法遗漏了在这种简单的论证中很难处理的一个考虑,即:如果上帝并不存在,那么( $P_2$ )中所提到的那两个东西之间的差别就是所存在的最大差别。]此外,既然那个最糟糕的结果无限可怕,它就可以依靠一个可能是最弱的或然性前提,即:上帝存在的概率并不等于零。如果忽视那个可能性的代价是无限的,那么甚至最小的概率就足够了。

然而,就( $R_1$ )和( $R_2$ )而论,就没有这样的根据了。在这里并不存在可以用来上诉的有限的和无限的东西,相应地也没有最小的概率可以求助。但是,如果不对或然性做出某些假定,那么( $R_1$ )和( $R_2$ )就不可能为行动提供足够的基础。即便我们承认( $R_1$ )和( $R_2$ )都是真的,但相对于R的结果来说,确实必须存在着 $\neg R$ 的结果的某些概率测度,它们使得一个 $\neg R$ 的选择变得合理,然而,罗尔斯至少正在假设那种测度是不可得到的。

而且,正如我们实际上已经看到的, ( $R_2$ )必定取决于两个东西:一个东西是契约各方对事物采取的一种相当圣洁的看法;另一个东西是一个很不合理的信念,即:只有当他们是一个

¬R 社会中的胜利者时,他们才会保留这样一个圣洁的看法。尽管罗尔斯可能会同意( $R_2$ ),但他们好像没有理由认为图坦哈蒙<sup>①</sup>会同意( $R_2$ ),而且,要是在成为图坦哈蒙的机会上他们没有某些信息,那么自我利益的契约者就没有理由认购这个极大极小的解决方案。即使帕斯卡的论证是有缺陷的(至少其中的一个缺陷就是罗尔斯的论证所分享的那个缺陷),但它可以从它对“无限性”的利用中得到某种优势;相比较,罗尔斯则缺乏这个资源。这个比较有助于表明:他所假设的那种在无知下的理性选择是多么缺乏推动力。

实际上,罗尔斯的理论试图把政治与道德联系起来,把道德(或者至少它的那些相关的部分)与不确定性下的一种自我利益的选择联系起来。他确实把政治与一种康德式的道德观念联系起来,但后面那种选择看来其实已经把道德包含于其中,而且,作为决策论中的一个练习或者任何与此相似的东西,它甚至与帕斯卡的那个很糟糕的赌注形成了很不利的对比。

---

<sup>①</sup> 古埃及国王,大概在公元前 1325 年开始他的统治。——译者

# 八

## 内在理由与外在理由

“A 有一个理由做某件事情”或者“存在着一个要 A 做某件事情的理由”<sup>①</sup>这种形式的语句,表面上看,有两种不同的解释。按照第一种解释,这个语句的成真条件大概意味着:A 具有某个动机,通过做某件事情,那个动机就会得到侍奉或促进,而且,如果事实表明不是这样,那么那个语句就是假的。换句话说,存在着与行动者的目的相联系的一个条件,如果那个条件得不到满足,那么按照这种解释,说他有一个理由做那件事情就不是真的。按照第二种解释,并不存在这样的条件,而且,用来表述行动理由的语句不会因为缺乏一个合适的动机而被证伪。我将把第一种解释称为“内在的”解释,将把第二种解释称为“外在的”解释。(给出两个这样的解释以及所引用的那两种形式的语句,假设第一个语句更自然地收集了内在的解释、第二个语句更自然地收集了外在的解释是合理的;但认为每一种说法都只允许一个解释则是错误的。)

有时候,出于方便,我也会提到“内在的理由”和“外在的理由”这两个说法,正如我在标题中所做的那样,但我们应该只是把这种说法理解为一种方便的说法。与关于人们行动的理由的这两种陈述相比,是否存在着两种行动的理由,是一个需要加以研究的问题。实际上,正如我们最终会看到的,甚至这两种情形中的其中一种解释是成问题的。

我将首先考虑内在的解释,看看它在多大的程度上能够被接受。然后我将用一种颇为怀疑的态度来考虑在一种外在的解释中可能涉及到的东西。最终我将简要地提出一些把我们对这两点的考虑与公共利益(public goods)和搭便车者(free-riders)<sup>②</sup>的问题联系起来的评论。

内在解释的最简单的模型将是这样的:A有一个理由做某件事情,当且仅当A有某个欲望,通过做那件事情,A就可以使得那个欲望得到满足。用另一种方式我们可以说:当且仅当A有某个欲望,他相信那个欲望是通过他做那件事情而得到满足的。我们在后面会讨论这个差别。这样一个模型有时候被赋予休谟,然而,因为休谟的观点事实上比这个模型更加复杂,因此我们可以把它称为“准休谟式的模型”(sub-Humean model)。这个准休谟式的模型肯定过于简单。我的目的是通过补充和修改,把它转变为某种更加合适的东西。在这样做的过程中,我将收集四个命题,而那些命题在我看来对内在理由都是成立的。

根本上说以及按照定义,任何内在解释模型都必须显示一种相对性——理由陈述相对于行动者的主观动机集合(subjective motivational set)的那种相对性。为了方便,我将用S来表示那个集合。S具有什么内容是我后面要探究的问题,但目前我们

---

① 威廉斯原来的说法是“A has a reason to  $\Phi$ ”或者“*There is a reason for A to  $\Phi$* ”,在这里 $\Phi$ 表示某个行动动词,换句话说,“to  $\Phi$ ”本身就表示了某个行动。然而,这种表述方式在中文中很难翻译,所以我们就把威廉斯原来的说法改变为现在的说法,但这种改变并不影响威廉斯的论证。——译者

② 在政治理论或者决策论中,“搭便车者”这个术语指的是这样一些人:他们生活在由某些规则来制约的某个社会体制中,对这些规则的普遍服从被认为能够促进某些公共利益,但可能也要求服从者付出某些代价(例如牺牲某些自我利益),但通过偶然违背这些规则,他们就可以得到某些更大的自我利益,但不会因此就使得社会解体。休谟在《人性论》第3卷中首次提出了这个问题并对它提出了一个回答。——译者

可以说：

- (1) 一个内在理由陈述是因为 S 中缺乏某个合适的要素而被证伪。

这个最简单的准休谟式的模型声称：S 中的人任何要素产生了一个内在理由。但我们有一些缘由否认这一点，不是因为 S 可以包含那些可叹的、轻率的或者不正常的要素（它们提出了不同类型的问题），而是因为 S 可以包含某些立足于虚假信念的要素。

行动者相信他面前的是杜松子酒，但它其实是汽油。他想要一杯加了奎宁水的杜松子酒。他有理由或者有一个理由把那个原料与奎宁水混合起来，然后把它喝下去吗？与用来表述那个准休谟式的模型的两种可能性相对应，在这里我们有两种方式处理这个问题。一方面，说他有理由饮用那个原料是很古怪的，而说他没有理由饮用它则很自然，即使他认为他有理由饮用那个原料。另一方面，如果他确实饮用了那个原料，那么我们不仅对他的这一行动有了一个说明（我们有一个理由说明他为什么那样做），而且我们所提出的说明具有行动理由的那种形式。这个说明性的方面是很重要的，在后面我们会多次回到这一点。如果存在着行动的理由，那么人们有时候必定是为了那些理由而行动；如果他们确实是为了那些理由而行动，那么在对他们的行动的某个正确说明中，他们的理由必定发挥了某种作用（当然，这并不意味着：在对他们的行动的所有正确说明中，他们的理由必定都发挥了某种作用）。假信念与真信念在行动者的那一方是有差别的，但这种差别不可能改变适合于他的行动的那种说明的形式。这个考虑可能会促使我们忽视我们以前注意到的直观，导致我们强制性地规定说：在想要杜松子酒的那个行

动者的情形中,他有理由饮用那个实际上是汽油的原料。

然而,我并不认为我们应该采取这种做法。那种做法是在错误的方向上来看问题,因为它实际上具有这样一个含义:内在理由的概念只关系到说明,根本就没有关系到行动者的合理性。有些人就此认为,我们应该寻求与行动者的合理性相联系的其他类型的理由。但我并不这样认为,因为内在理由的概念确实关系到行动者的合理性。在一个第三人的内在理由陈述中,我们能够正确地赋予他的东西,正如我们将看到的,也就是他作为慎思的一个结果能够赋予他自己的东西。所以我认为我们应该说的是:

- (2) 假设有 S 的一个成员 D,如果 D 的存在取决于假信念,或者在做某件事情与 D 的满足的相关性上,A 所持有的信念是假的,那么 D 就不会向 A 提供做那件事情的一个理由。

(我们可以用杜松子酒/汽油的例子来阐明这个双重的表述:我们可以用第一种方式把 D 看作是饮用那个瓶子中的东西的欲望;用第二种方式把 D 看作是饮用杜松子酒的欲望。)下面这个说法一直都是正确的:如果在这些情形中他确实做那件事情,那么就不仅存在着他为什么那样做的一个理由,而且那个事实表明,相对于他的假信念而言,他是合理地行动的。

现在我们可以注意到如下认知后果:

- (3) (a) A 可以虚假地相信关于他自己的一个内在理由陈述,以及(我们可以补充说)  
 (b) A 可能不知道关于他自己的一个真的内在理由陈述。



(b)有两个不同的来源。一个来源是：A可能对某个事实无知，结果，如果他确实知道了那个事实，那么他就会因为S中的某个要素而倾向于做那件事情——我们可以说他有一个理由做那件事情，即使他并不知道那个事实。然而，为了使他实际上具有这样一个理由，那个未知的事实与他的行动的相关性看来就得是相当紧密的和直接的；否则我们就只能说，要是A知道了那个事实，他就会有一个理由做那件事情。我将不追究这个问题：在这两种说法中，如果任何一种说法要成立，那么它需要满足什么条件？不过，我可以指出的是：那个问题必定与在什么时候我们可以用无知来说明A的实际行为的问题具有紧密的联系。

(3)的第二个来源是：A可能对S中的某个要素无知。但我们应该注意的是：对于S中的一个未知要素D来说，只有当A做某件事情与D合理地相关联时，D才会向他提供做那件事情的一个理由；大致说来，这就是说：做那件事情的一个计划可以成为由D部分地形成的一个慎思问题的答案。如果A是因为没有意识到D因而才对它无知，那么D就不会满足这个条件，即使它确实可以提供A为什么做那件事情的理由，也就是说，可以说明或者有助于说明A做那件事情。在这种情形中，做那件事情可能只是象征性地与D相联系。

我已经说过：

(4) 内在理由陈述是可以通过慎思推理发现出来的。

一个行动可以是这种慎思所惟一偏爱的结果。内在理由陈述并不仅仅适用于这样一个行动。这一点已经是不言而喻的，但我们需要对它提出一些评注。“A有理由做某件事情”并不意味着“A有总体上的、包含一切的理由要采取的行动就是做那件事情”。他可以有理由做很多他有其他更强的理由不要做的事情。

那个准休谟式的模型假设：作为实现目的的因果手段，做某件事情必须与 S 中的某个要素相联系（除非做那件事情直接就是对一个欲望的落实，而那个欲望本身就是 S 中的那个要素）。但这只是一种情形：实际上，单纯发现某个行动历程是实现一个目的的因果手段，这本身并不是实践推理的一个部分。<sup>①</sup> 实践推理的一个清楚的例子是导致如下结论的例子：一个人有理由做某件事情，因为那样做就是满足 S 中的某个要素的最方便、最经济、最令人愉快等等的方式。这样一个推理当然是由 S 中的其他要素来控制的，即使不一定是用一种很清楚的或者很确定的方式来控制的。但慎思有很多更加广泛的可能性，例如：思考如何才能把 S 中的某些要素的满足组合起来，比如说用一种时间上排列的方式组合起来；在 S 中的要素存在不可解决的冲突的地方，考虑哪个要素应该得到最大的分量（重要的是，这并不意味着存在着某种可以用来度量那些要素的公分母）；或者发现构成性的解决方案，比如说，在一个人想要娱乐的前提下，决定什么事情可以使他享受一个快乐的夜晚。

在经过这种慎思后，一个行动者就可以逐渐看到：他有理由做他原来并不认为他有理由要做的事情。以这种方式，慎思的过程就可以添加由内在理由来支持的新的行动，正如它也能够把新的内在理由添加给既定的行动。慎思的过程也能够从 S 中剪除某些要素。反思可以使行动者看到某个信念是假的，因此使他认识到他其实没有理由做他原来认为他有理由要做的事情。更微妙的是，他可以认为他有理由促进某种发展，因为在那

---

<sup>①</sup> Aurel Kolnai 提出了这一点，参见他的“慎思乃是针对目的”（“Deliberation is of Ends”，in *Ethics, Values and Reality*, London and Indianapolis, 1978）。亦见 David Wiggins: “慎思与实践理性”（“Deliberation and Practical Reason:”，*Proceedings of Aristotelian Society* LXXVI (1975 - 6), reprinted in J. Raz (ed.), *Practical Reasoning*, Oxford, 1978)。

种发展一旦发生之后会是什么样子这件事情上,他可能还没有充分发挥他的想象力。在他的那种独立的慎思理性中,或者在他的那种被其他人的说服鼓舞起来的慎思理性中,对于什么东西会被涉及到,他可以逐渐具有某些更具体的感觉,他可以逐渐失去对那些东西的欲望,正如想象力可以积极地把新的可能性和新的欲望创造出来。(这些可能性不论是对于政治行动来说还是对于个人行动来说都是重要的。)

因此,我们不应该认为 S 是被静态地给出的。慎思的过程可以对 S 产生各种各样的影响,这是一个内在理由理论应该很乐于推荐的一个事实。所以,就 S 中的可能要素而言,这样一个理论也应该比某些理论家所认为的要更加自由。到目前为止我主要是按照欲望来讨论 S。“欲望”这个术语可以被正式用来表示 S 中的所有要素,但它可能也会使人们忘记这个事实: S 能够包含评价的倾向、情感反应的模式、个人的忠诚以及各种各样的计划这样的东西,即被抽象地认为体现了行动者的承诺的一切东西。当然,我们首先不要假设一个行动者的欲望或计划都是利己主义的;我们希望他会具有各种非利己主义的计划,这些东西同样可以提供行动的内在理由。

不过,关于 S 的内容有一个进一步的问题:为了符合内在理由的一般观念,S 是否应该被认为包含了需要(needs)?要是我们发现 A 确实需要 X,那么说 A 有一个理由追求 X 肯定是很自然的,但在一个内在理由理论中,这种说法是很自然地产生的吗?只有当行动者没有被激发来追求他所需要的东西时,关于这一点才会出现一个特殊的问题。在这里我将不试图讨论需要的本质,但我认为:如果确实存在着一些可以被明确地认识到的需要,那么可能就会有这样一个行动者——他对得到他确实需要的东西没有兴趣。我进一步认为:甚至在行动者进行慎思之后,他仍然可以没有这种兴趣,因此我们就不可能正确地说,

他必定总是因为他持有虚假的信念而缺乏这种兴趣。[如果是这样,那么我们就可以用已经讨论的那种方式在(2)下面来调和那种兴趣的缺乏。]

如果一个行动者对追求他所需要的东西确实不感兴趣,如果这不是因为他持有虚假的信念,如果他不可能从他所具有的动机中,通过我们已经讨论的那种慎思过程来达到任何这样的动机,那么我认为我们确实就不得不说:他确实没有理由追求那些东西。然而,在这样说时,我们必须记住这些假定是多么强,我们认为我们知道它们是真的几率是多么小。即使一个人一致地和有说服力地否认他对维护自己的健康有任何兴趣,但当我们说他有理由服用他所需要服用的药物时,我们大概仍然是在内在的意义上这样说的,因为我们认为实际上在某个层次上他必定想要生活得好。

然而,如果我们最终看到我们并没有这样的思想,但又坚持说那个人有这个理由,那么我们必定是在另一个意义上这样说的,那个意义就是外在的意义。人们确实谈论一些要求在外在的解释中来看待的事情。詹姆斯有一个关于欧文·温格拉夫的故事,布里顿用那个故事来构思了一部歌剧。在那个故事中,欧文的家庭竭力向他灌输他参军的必要性和重要性,因为在他的家族中,所有男性祖先都是士兵,家庭的自豪要求他做同样的事情。欧文·温格拉夫根本就没有动机参军,相反,他的一切欲望都把他引向另一个方向:他憎恨一切关于军队生活及其含义的东西。他的家庭可能会用“存在着一个要欧文参军的理由”这个说法来表达他们自己的看法。他们知道,在欧文的主观动机集合中,没有什么东西会使他通过慎思推理而接受那个说法。但即便如此,他们不会收回这个主张,或者不会承认他们是在一种误解下提出那个主张的。他们想要在一种外在的意义上来提出那个主张。那么,那个意义是什么呢?

一个基本的要点是：这个问题并不等同于一个假设的绝对命令的地位问题。在康德的意义上，这样一个绝对命令所包含的那个“应当”是不依赖于一个行动者的偶然欲望而应用于他的。至少这两个问题并非毫无疑问地就属于同一个问题。首先，一个绝对命令已经被经常认为（比如说被康德认为）必然是道德的一个命令，但外在理由陈述并不一定与道德有关。其次，在“存在着一个要 A 做某件事情的理由”和“A 应当做那件事情”之间具有什么关系，这仍然是一个模糊的问题。一些哲学家把它们看作是等价的，在那个观点下，外在理由的问题就很接近于一个绝对命令的问题。然而，我将不对这种等价性做出任何假设，我也将不进一步讨论“应当”。<sup>①</sup>

在考虑一个外在理由陈述可能具有什么含义时，我们不得不回想一下可能说明的那个方面，即适用于任何行动的理由的那个考虑。如果某种东西可以成为行动的一个理由，那么它可能就是某个人在某个特定场合行动的理由，而且最终会出现在对那个行动的一个说明中。现在，没有任何外在理由陈述本身就能对任何人的行动提供一个说明。即使确实存在着一个要欧文参军的理由（不管这最终具有什么样的含义），那个事实本身绝不会说明他所做的任何事情，甚至不会说明他参军这件事情。因为：如果确实存在着这样一个理由，那么当欧文没有被激发来参军的时候那个理由也是存在的。外在理由陈述的全部要点是：不管行动者的动机如何，这种陈述都可以是真的。但是，除了激发一个行动者采取（有意）行动的那种东西外，没有什么其他的東西能够说明他的行动。因此，即便我们认为外在理由陈述是真的，我们也需要某种其他的東西——某种心理联系——来说明行动；那种心理联系似乎就是信念。如果 A 相信一个关

---

<sup>①</sup> 后面这个问题在下面第九章中被讨论。

于他自己的外在理由陈述,那么那个事实可能就有助于说明他的行动。

外在理由陈述仅仅是用“存在着一个要 A 做某件事情的理由”这样的一般形式引入的,但我们现在需要超越这种形式,去考察具体的理由陈述。毫无疑问是有这样一些的情形的,在这种情形中,行动者做某件事情,是因为他相信存在着一个要他做那件事情的理由,但对那个理由究竟是什么,他却没有任何信念。这种情形的一些例子是:他依赖于他所信任的某个权威,或者,他想起他在过去确实知道他做某件事情的某个理由,但现在他无法回忆起那个理由是什么。在这些方面,行动的理由就像信念的理由。但是,就信念的理由而论,这些情形显然是次要的情形。基本的情形必定是这样的:在这种情形中,A 做某件事情,不是因为他仅仅相信存在着某个要他做那件事情的理由,而是因为:针对某个确定的考虑,他相信那个考虑构成了他做那件事情的一个理由。因此,欧文·温格拉夫可能最终会参军,因为(现在)他相信,既然他的家庭有一个军事荣誉的传统,那个传统就构成了他要从军的一个理由。

相信一个特定的考虑以一种特定的方式成为一个行动的理由,这是否提供或者实际上构成了行动的一个动机呢?如果不是这样,那么我们就需要更进一步了。我们不妨承认确实就是这样——至少,只要这种信念和行为倾向之间的联系没有紧密到了把意志软弱排除掉的那种不必要的地步,那么这个主张似乎确实有点道理。实际上,它看起来是如此有道理,以至于具有那个信念的行动者似乎就是这样一个行动者:我们现在确实可以对他做出一个内在的理由陈述,换句话说,他现在已经成为了在他的主观动机集合中具有一个合适动机的人。如果一个人确实相信家庭荣誉的考虑构成了行动的理由,那么他就是一个具有某种行为倾向的人,也具有赞成、情感、情感反应等倾向。

不过,由此并不推出在外在理由陈述中没有任何东西。我们实际上推出的是:那种陈述的内容并不是仅仅通过考虑相信这样一个陈述的人的状态就可以揭示出来的,也不是仅仅通过考虑那个状态如何说明了行动这件事情就可以揭示出来的,因为那个状态只是我们可以针对它来真正地做出一个内在理由陈述的状态。相反,为了把那种外在陈述的内容揭示出来,我们就必须考虑这个问题:最终相信这样一个陈述是怎么回事?正是在这个地方,我们才能把那种陈述的古怪性揭示出来。

我们将考虑这样一种情形:在这种情形中,一个外在理由陈述是对这样一个人做出来的,这个人,就像欧文·温格拉夫一样,并非已经按照所要求的那种方式被激发起来,所以,我们也不可能真正地对他做出一个内在理由陈述。(既然外在理由陈述和内在理由陈述之间的差别就取决于说话者所接受的含义,外在理由陈述当然是对那些已经被激发起来的行动者做出来的;但那种情形并不是很有趣的情形。)行动者目前并不相信一个外在理由陈述。如果他最终相信了那个陈述,那么他就会被激发起来行动;所以,最终相信那个陈述必定在本质上涉及到获得一个新的动机。然而,这何以可能呢?

这个问题与一个古老的问题密切相关,即:理性如何能够产生一个动机。我们都知道,休谟已经对这个问题提出了一个很著名的否定答案。但是,在休谟回答这个问题的那种形式上,它本身是不清楚的,它与休谟的论证的关系也是不清楚的——因为理性,这就是说,理性思维过程,当然是能够把新的动机产生出来的,正如在对慎思的论述中我们已经看到的那样。此外,提出这个问题的传统方式,我将暗示说,也捡起了一个证明的负担,即说明什么算作一个“纯粹的理性思维过程”。然而,那个负担不仅是那个传统方式不应该捡起的,而且恰好属于想要反对休谟的一般结论、并从外在理由陈述中提出了很多东西的那个

批评者——我将称为“外在理由理论家”的那样一个人。

我现在要提出来的基本观点在于认识到这一点：外在理由理论家必须用一种特殊的方式来设想获得一个动机和最终相信一个理由陈述之间的联系。我这样说，是因为有各种各样的手段可以使行动者最终具有那个动机，最终也相信那个理由陈述，但那些手段是使外在理由理论家产生兴趣的错误手段。欧文，在他的家庭的那种感人的花言巧语的说服下，最终可能既获得了那个动机又获得了那个信念。但这排除了外在理由理论家本质上想要的一个要素，即：行动者应该是因为最终相信了那个理由陈述因而才获得了那个动机，此外，他应该是因为以某种方式对问题进行了正确的思考才最终相信那个理由陈述。如果外在理由理论家要坚持这些条件，那么在我看来，他就不得不使行动者最终得以恰当地具有那个动机的条件成为某种这样的东西：行动者应该正确地慎思；外在理由陈述本身就必须被看作大致等价于（或者至少衍推了）这一主张：要是行动者理性地慎思，那么，不管他原来具有什么样的动机，他最终都会被激发起来做那件事情。

然而，如果这是正确的，那么休谟的观点看来实际上就包含了很大的力量，而且，假设“一切外在理由陈述都是假的”就成为了一件很合理的事情。因为，按照假设，行动者原来并不具有任何这样的动机，以便 he 可以从那些动机出发来达到那个新的动机。给出行动者以前具有的动机以及这个新的动机，按照这个解释路线，为了使得外在理由陈述为真，下面这个说法就必须成立：给出那些以前的动机，这个新的动机是可以某种方式被理性地获得的。但与此同时，那个新的动机与以前的动机必须不要具有我们前面对慎思的讨论中所考虑过的那种理性关系，因为：在那种情形中，一个内在理由陈述将不得不首先是真的。我看不到有什么理由假设这些条件有可能会得到满足。



有人可能会说,一个外在理由陈述是可以下面这种方式来加以说明的。这样一个陈述意味着一个理性的行动者会被激发起来恰当地行动,它能够具有这种含义,因为一个理性的行动者确实就是这样一个行动者:在他的主观动机集合中,他有一个一般的倾向做(他相信)有一个理由要他做的事情。所以,当他最终相信有一个理由要他做某件事情的时候,他就被激发起来做那件事情,即使他以前既没有一个做那件事情的动机,又没有任何这样的动机——这些动机可以通过我们在对慎思的论述中所考虑的任何一种方式与做那件事情相联系。

然而,这个回答只是搪塞了问题。通过使用其内容本身就需要加以询问的一个欲望和一个信念,它把说明的欲望—信念模型<sup>①</sup>重新应用于我们所要追究的那些行动。当一个人最终相信有理由要他做某件事情时,如果他最终相信的东西不是“如果他理性地慎思,那么他就会被激发起来恰当地行动”这个命题,或者不是从那个命题中所得出的某个东西,那么他最终相信的东西是什么呢?我们是在问任何真命题如何能够具有那个内容;在回答这个问题时,求助于具有那个内容的一个信念所激活的一个假设欲望不可能有任何帮助。

这些论证关系到接受一个外在理由陈述是怎么回事,它们涉及到对如下问题的某个想法:在我们前面对慎思所提出的那个论述下,什么东西是可能的,什么东西被那个论述所排除?不过,在这里有人可能会反驳说:你对“慎思”所提出的那个论述很含糊,比如说,你已经允许使用想象力来扩展或限制行动者的

---

<sup>①</sup> 这个模型所说的是:行动者的欲望(广泛地理解)构成了他行动的动机,此外,如果他相信采取某个行动历程能够实现他想要满足的某个欲望,那么一般来说(即在其余条件都同等的情况下,例如,他在此时没有其他冲突的欲望,他相信他有能力采取实现那个欲望的手段,等等)他就会采取那个行动历程。这个最简单的模型把一对恰当地组合的信念和欲望看作一个行动的理由。——译者

主观动机集合的内容；但如果是这样，那么就有一件事情变得很不清楚了，那就是，对于行动者通过理性慎思从他现存的主观动机集合可以达到的东西，究竟能够有什么限制呢？

我承认这件事情确实是不清楚的。不过，在我看来，这种不清晰恰好是一个实践推理理论应该加以维护和说明的东西，而且是它的一个基本上值得想望的特点。在什么东西能够算作一个理性慎思过程这个问题上，确实有一种本质上的不确定性。实践推理是一种启发式的过程，是一种想象的过程，在从理性思想到灵感和皈依的那个连续统上，并没有固定的边界。如果一个人认为行动的理由基本上要按照内在理由模型来理解，那么，对这样一个人来说，这种不确定性并不是一个困难。在内在的意义上，“行动者有理由做某件事情”这个说法其实是有一个模糊性的，因为：即使我们假设行动者可以通过慎思从他的主观动机集合中得出他有理由做那件事情的结论，因此被激发起来做那件事情，但这些慎思过程可能或多或少是被模糊地设想的。然而，对于那些把行动理由的内在概念视为基本概念的人来说，这种模糊性并不是一个障碍，相反倒只是表明：与某些人可能已经做出的假设相比，有一系列更加广泛、但也更不确定的状态，可以算作一个人行动的理由。

在这点上，正是外在理由理论家面临了一个问题。当一个说话者对一个不倾向于采取某个行动的人说他应该采取那个行动时，当然有很多东西是这个说话者可以说的，例如，他可以说那个人考虑不周、残酷、自私、轻率；这个说话者也可以说，如果那个人被某些东西激发起来行动，那么他就会高尚得多。任何东西都能够成为可以合情合理地说出来的东西。但是，如果一个人用一个外在理由陈述的形式来提出批评，并用那个批评来兴风作浪，那么看来他想要说的是：对这个行动者来说，有一件事情是特别错误的，那就是“他是不合理的”。然而，正是外

在理由理论家特别需要把这个指责说清楚,尤其是因为他想要任何一般而论的理性行动者承认做那件事情的要求。

欧文·温格拉夫的家庭也许尚未用“理由”把他们的说法表达出来,但是,正如我们可以想象的,他们可能已经使用了外在理由陈述。这个事实本身为外在理由理论家提出了一些困难。这个理论家认为,一个外在理由陈述的真理为我们提供了一个潜在的根据,使我们可以把忽视它的行动者指责为“不合理的”。因此,这个理论家可能想要说:如果欧文的家庭用这种方式来提出他们对他的抱怨,那么他们很可能就是在提出一个在这种特殊的情形中并不成立的主张。这个理论家很难表明:欧文的家庭所使用的那些说法的含义,其实不同于它们在被真正地说出来的时候它们所具有的含义,正如欧文自己所假设的那样。但是,当它们被欧文的家庭说出来时,它们所具有的含义几乎肯定不是这个含义:通过理性慎思,欧文就会被激发起来参军。然而,如果那些说法要具有外在理由理论家想要赋予它们的那种分量,那么它们的含义大概就是我们已经为它们所发现的那种含义。

在我看来,我们在这里提出的考虑有力地表明:当外在理由陈述被明确地作为这种陈述孤立出来的时候,它们是假的、不连贯的,或者实际上是某种被令人误解地表达出来的东西。事实上,在人们的言语中把它们孤立出来,比在本章一开始引入它们的时候所暗示的要艰难得多。使用这种陈述的那些人反而经常是在抱有一种乐观主义的内在理由主张,不过,他们有时候认为,这种陈述明确地不属于行动者的主观动机集合以及他在慎思中可以从那个集合中引出的东西。这样,他们就在这种陈述的含义上制造了很大的混乱。不仅如此,他们有时候还说:要是行动者这样行动,那么事情就会变得更好。这种按照理由来提出的表述确实具有一个影响,尤其是在它的这一建议中:行动者正处于无理性的状态。但是,一旦一个内在理由主张的基

础已经被明确地搁置起来,那么那个建议就纯属误导。倘若如此,那么关于行动理由的惟一真实的主张就是内在的主张。

有一个问题,即公共利益和搭便车者的问题,已经被认为很接近目前的主题。这个问题大致关系到这样一种状况:在这种状况中,每个人都有利己主义的理由想要得到某个利益,但同时每个人又都有利己主义的理由不参与这个利益的提供。在这里我不想讨论这个问题,不过,为了澄清我自己对行动的理由的看法,为了把我自己的看法与一些其他的看法作个对比,我认为采取下面这种做法可能是有帮助的:我将提出一系列与这个问题有关的问题,然后考察这样一个人对那些问题提出的回答——那个人认为行动的惟一合理性就是内在理由的合理性(尽管这样说显得有些粗糙)。

1. 我们是否能够定义不是纯粹利己主义的合理性概念?  
回答是肯定的。
2. 我们是否能够定义不是纯粹目的—手段的合理性概念?  
回答是肯定的。
3. 我们是否能够定义这样一个合理性概念,在那个概念中,对一个人来说,一个行动是否合理根本就不是相对于他的现存动机而论的?  
回答是否定的。
4. 我们是否能够表明一个只有利己主义动机的人在不追求非利己主义的目的上是不合理的?  
回答是“不一定”,虽然在某些特殊的情形中,我们也许能够给出肯定的回答。(对于这个利己主义的人来说,一般来说,麻烦并不在于不合理。)

现在,假设存在着某个利益  $G$ , 一些人的一个集合  $P$ , 以至于  $P$  的

每个成员都有利己主义的理由想要得到 G,但为了获得 G,P 的某个真子集的每个成员就必须采取行动 C,而采取那个行动涉及到付出某些代价;进一步,假设 A 是 P 的一个成员。于是我们就有:

5. 如果 A 理性地确信,要么 P 的很少的成员会为了得到 G 而采取行动 C,要么 P 的足够多的其他成员会采取行动 C,以至于 G 就会被提供,那么 A 有利己主义的理由采取行动 C 吗?

回答是否定的。

6. 是否存在着任何这样的情形,在这种情形中,A 能够有利己主义的理由采取行动 C?

在如下这种情形中,回答是肯定的:在这种情形中,是否有足够多的成员采取行动 C,取决于是否 A 采取了行动 C,或者取决于 A 是否有理由认为他应该采取行动 C。

7. 是否存在着使得 A 采取行动 C 变得合理的任何动机,即使不是在刚才提到的那种情形中?

如果他不是利己主义者,那么回答就是肯定的:存在着很多这样的动机。例如,存在着表示性的动机(expressive motivations),而这种动机在(比如说)著名的投票情形中是合适的。<sup>①</sup>也有一些从对公正性的意识中引出的动机。通过使用“既然某个人没有理由忽视任何特定的

---

<sup>①</sup> M. Olson Jr. 在他的《集体行动的逻辑》(*The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass., 1965)中对此提出了一个众所周知的处理。关于表示性的动机,参见 S. I. Benn 的文章“合理性与政治行为”(“Rationality and Political Behavior”, in S. I. Benn and G. W. Mortimore (eds.), *Rationality and the Social Sciences*, London, 1976)。关于文本中下面要提到的公正性,当然有更多的东西要说,例如,一个群体的成员如何用一种与公正性相符合的方式收敛到比每一个人都采取行动 C 这个策略更有效的策略(例如人们轮流采取那个行动)。

人,因此人人都没有理由这样做”这种形式的论证,这种做法确实就能超越那种“要么无用,要么不必要”的两难困境。

8. 一个行动者具有这样的动机是不合理的吗?

回答是:在使得这个问题变得可理解的任何意义上,并不是不合理的。

9. 社会试图培养具有这些类型的动机的人是合理的吗?

回答是:就这个问题是可理解的而论,是合理的。我们肯定有理由鼓励人们具有这些倾向,比如说,通过自己具有这些倾向。

我必须坦率承认:我无法看到任何其他主要的问题,它们在这个一般性的层面上与刚才讨论的问题有关。我刚才讨论的所有这些问题都有明确的答案,那些答案完全符合按照行动的内在理由对实践合理性提出的一个概念,而且,在我看来,它们也是完全合理的答案。

## 九

# “应当”与道德义务

哲学家们已经做出了很多五花八门的努力,试图把“应当”(ought)这个词的各种含义区分开来。例如,哈曼写道,“‘琼斯应当度假’这样的语句直观上至少具有四个不同的解释。”<sup>①</sup>这些解释据说表示了:可能性(likelihood);在某个东西“是合适的”意义上的值得想望(desirability),比如说在“世界上应当有更多的爱”这个说法中;哈曼称为“一种道德感”(a moral sense)的那种东西;“一种深谋远虑感”(a prudential sense)。这四个解释中的第一个肯定是存在的,即使在被应用到这个特定的例子时它有点做作,但在这里它不会引起我们的进一步关注;在这点上,正如在很多其他的方面,目前的讨论并不假装要对这个词的含义给出一个全面的论述。我们后面要谈到的所谓的“深谋远虑感”也是这样,虽然这个说法肯定没有恰当地把它的意义挑选出来。我将要讨论的第一个问题关系到哈曼区分出来的第二个和第三个含义。他用来标注这两个含义的那种方式其实并没有把我们想要讨论的那个要点揭示出来。“一种道德感”这个名称显然不能成功地把任何东西与第二个含义完全区分开来,因为存在着诸如道德上的值得想望或者合适性这样的东西——实际上,渴望世界上有更多的爱这个例子据说就表示了一种道德情感。如果说在这里有一个概念可以被孤立出来,那么它似乎就与一个更有限制性的道德概念(比如说义务的概念)有点

关系。

哈曼声称他发现了两种“应当”语句,它们是由逻辑形式上的差别区分出来的。他假设对这个差别的一个检验就在于主动/被动转换的合适性。例如,考虑下面两个语句之间的关系:

- (1) 琼斯应当已经调查史密斯。
- (2) 史密斯应当已经受到琼斯的调查。

在“应当”的一些用法中,(1)和(2)是等价的;在其他的一些用法中,(1)可能是合适的,但(2)并不合适。尤其是,有些人认为,如果(1)表示了琼斯的一个义务,那么(2)就不是合适的。哈曼认为,“应当”至少有两个不同的用法,它们具有不同的逻辑性质。他对这个事实提供了一个“自然的说明”:在一种用法中,“应当”所表达的是一个事态的一个性质,在另一种用法中,它所表达的是一个行动者和一个可能的行动历程之间的关系。在第一种情形中,人们会期望主动形式与被动形式的转换是等价的(因为以这种方式联系起来的两个语句大概表达了同样的事态,如果任何两个非同一的语句能够表达同样的事态的话);在第二种情形中,人们就不会产生这种期望了。

在“应当”的一种用法中,它并不表示一个行动者的一个性质,这一点是无可争议的。例如,这种用法出现在如下语句中:

- (3) 这个房间应当被清扫。

这个语句可以被表达为具有“O(p)”这样的形式,在这里,“应

---

① G. Harman: Review of Wertheimer's *The Significance of Sense*, *Philosophical Review*, LXXXII (1973), pp. 235 - 9.



当”是作为一个作用于命题的算子而出现的。这种表达方式也可以应用于如下语句：

(4) 某个人应当清扫这个房间。

(4)是含糊的,其含糊性显然在于一种大家都很熟悉的论域上的模糊性。因此,至少必须存在着一个人的一个引伸的性质是能够用“应当”来表示的,即一个具有如下形式的性质:是某个人,对他来说,[他采取某个行动]这件事应当发生。<sup>①</sup> 这个性质是可以从任何并不产生一个完全模糊的语境的命题算子中推导的,而“应当”就是这样一个命题算子。

然而,看来清楚的是,即使哈曼等人已经声称要发现“应当”的一个含义,在那个含义上,它表示一个行动者的一个性质,但他们一直在忽视这个可能性。这个可能性对这个命题算子来说一般是存在的,不管在它的具体出现中我们在词汇上引出什么其他的区分。我们应该认为哈曼是在声称:“应当”至少有这样一种用法,那种用法既可以根据词汇上的理由被区分出来,又不应该被理解为一个命题算子。哈曼声称,满足这些条件的一个用法就是“应当”被用来表示道德义务的那种用法。

我将首先考虑这个关于道德义务的主张,我将论证说:除了把道德义务的“应当”看作一个命题算子外,我们没有理由把它看作任何其他的东西。我们需要做的事情并不是引入一个逻辑形式上的差别,而是把[应当是如此这般]的两种事态区分开

---

<sup>①</sup> 威廉斯原来的表述是“being someone with regard to whom it ought to be the case that he...”。这个说法的意思实际上是说:“应当”这个词是被用来作为一个命题的算子,即一个命题所表达的事态应该发生。在这里,我使用[p]这样的形式来表示事态,换句话说,如此表示的 p 是一个或者一种事态。——译者

来,把[事情应当是如此这般]所能出现的不同方式区分开来。后面我会把“应当”的一个用法与道德义务意义上的“应当”区分开来,但这种做法仍然不是输入一个逻辑形式上的差别。考虑下面这对语句:

(5) 某个人应当帮助那个老太太。

(6) 琼斯应当帮助那个老太太。

我们都知道,如果我们加上了特别把琼斯选择出来的某个考虑,那么像(6)这样的主张就可以得到像(5)这样的主张的支持;例如,我们可以考虑到:琼斯是在这附近能够给出那种帮助的惟一个人。在(5)中,“应当”是作为一个命题算子而出现的,而且,我们很难看到有什么东西要求(或者甚至只是允许)它把自己转变为(6)中的某种其他东西。(6)表示了很多人都想要称为“一个道德义务”(也许是在一种很广泛的意义上)的那种东西。

可能有一种不同的理由对(6)提供了支持,那样一个理由是从琼斯开始的,比如说,他答应在那个老太太需要帮助的时候帮助她,或者他是那个老太太的外甥。在这样一个情形中,我们就可以在最严格、最日常的意义上说,琼斯处于帮助她的一个道德义务之下。这个说法同样可以用(6)来表示,我看不到有任何理由认为:当它出现在这两个不同的语境中时,它有一个不同的结构。如果(6)实际上具有“ $O(p)$ ”这样的形式,那么它必定维护了主动形式/被动形式的转换,而在我看来,只有在这两个语境中,我们才能接受这一点。如果琼斯确实是因为他有义务帮助那个老太太因而才应当帮助她,那么由此就可以在逻辑上推出那个老太太应当得到琼斯的帮助(值得注意的是,由此并不推出——尽管这种说法可能是正确的——她应当得到琼斯的帮助,而不是,比如说,因为你是她的近邻所以她就应当得到你的

帮助,即使你对她并不负有特殊的义务)。当然,由此并不推出她有义务要求琼斯帮助:不是因为这是不可能的(她可能已经在琼斯的胡搅蛮缠中轻率地答应要接受他的帮助),而是因为那个说法是来自一个关于她的特殊事实,而不是来自一个关于琼斯的特殊事实。用哈曼原来的例子来说,在义务的情形中,为什么正是(1)而不是(2)是“合适的”,其理由是相当明显的。对(1)而不是(2)的选择表明那种状况实际上是一种义务的状况,是琼斯所负有的一个义务的状况。

如果这是正确的,那么义务并不要求“应当”语句具有一个新的逻辑结构,而只是要求一种特殊的理由,那种理由说明了为什么某个人应当履行一个特定的行动。然而,有人可能会论证说:这个思想是一个很肤浅的建议,一旦我们对它进行更紧密的考察,我们最终就会看到,义务确实要求我们引入“应当”,但不是把它作为一个命题算子引进来,而是作为某种其他的东西引进来。我们不妨用许诺的具体情形来说明这一点。如果 A 许诺做 X,那么他就把自己放在做 X 的一个义务之下,所以他应当做 X;这就是说,在迄今所接受的那种结构中, $O(A \text{ 做 } X)$ 。<sup>①</sup>但是,A 对 X 的任何行为(any doing of X by A)都将恰好构成了他做他应当做的事情吗?显然不是任何这样的行为都构成了他的义务:至少我们要求 A 应该有意地做 X。但是,有人可以论证说:此外还需要更多的东西;如果 A 做他应当做的事情,那么他不仅必须有意地做 X,而且必须从一个特定的动机来做 X,即从“他应当做 X”这个思想来做 X。我们可以把这个要求称为“康德式的要求”。如果我们接受了这个康德式的要求,那么我们就确实需要另一个语义结构。因为按照目前的提议,“A 确实做他应当做的事情”这个概念,只能被表达为应当发生的那个事

<sup>①</sup> 这个说法实际上是说: A 有义务做 X。——译者

态的发生；但是，如果这个康德式的要求是成立的，那么，在这样一个情形中，我们就无法确定地说明应当发生的那个事态究竟是什么事态，因为行动者的思想必须是那个事态的一部分，而且，当我们最终详细阐明了那个思想时，这个问题又出现了，于是我们就被牵涉进入一种不可避免的后退或者不确定性中。

我认为，这个论证产生了一个意味深长的结论，但是，如果目前的考虑得到了接受，那么它并没有成功地推翻“‘应当’具有统一的结构”这个思想。不管怎样，对行动者的动机性思想所提出的那个康德式的要求，在什么程度上在这种情形中确实成立，仍然是完全不清楚的。不过，如果它确实成立，那么下面这个考虑就表明它是成立的：那个必需的动机并不需要涉及这一想法——我们必须用一种不可还原的方式来引入一个一般的“应当”。而是，如果这样一个条件适用于某个要履行其许诺的人，那么应当发生的事情就是：A 有意地从“他已经许诺了”这个思想来做 X；类似的考虑适用于其他特定形式的义务。（事实上，结果可以表明——尽管这需要进一步的研究——对义务的这一论述是被独立地启动的，因为它旨在对如下问题提出了一个连贯的说明：当人们认识到了“他们应当遵守他们的许诺”这个规则以及诸如此类的东西时，他们究竟认识到了什么东西？）

很重要的一点是：如果我们同意，为了表示“A 处于一个义务下”这个说法的含义，我们无需超越“O(A 做 X)”这样的形式，那么我们就需要用后果主义的观点来取代一个义务论的观点。如果 A 应当遵守他的许诺，那么这个分析就向我们提供了这样的东西：[A 遵守他的许诺]这件事情应当发生——也就是说（如果你喜欢这样说的话），某个事态应该发生。不过，我们并不需要因此而假设：[A 遵守他的许诺]这件事情应当发生，是因为有一些其他的事情与他遵守他的许诺这件事情相联系，而恰好不是因为那样一个事态的发生就是他遵守他的许诺

的一个情形。后果主义的问题以及类似的问题并不关系到按照“O(p)”来进行的分析的价值,而是关系到“O(A 遵守他的许诺)”与“O(p)”的关系,在这里,p 表示的是某个其他事态。<sup>①</sup>除了说“许诺就是许诺”之外,要是我们对遵守许诺及其价值没有其他什么东西可说,那么我们就显得很古怪了。但是,如果我们能够说出一些其他的東西,那么我们说出那些东西的理由并不仅仅是来自这个分析。

在后面我们将会回到一些关于道德义务的进一步问题。但在这样做之前,我们首先需要考虑的是这个问题:当“应当”出现在“我应当做什么”这个慎思的问题中时,它到底具有什么含义?好像确实有些考虑为把一个实践意义上的“应当”与一般地作为一个命题算子的“应当”区分开来提供了支持。有人已经提出一个理由来支持这个区分,<sup>②</sup>这个理由就是:实践意义上的“应当”主要是由现实状况来制约的,而一般地作为一个命题算子的“应当”则被允许与说话者的一时的兴致相适应。所以,(实践意义上的)“A 应当做 X”确实意味着:[A 做 X]这件事是可能的;然而,一般地说,“O(A 做 X)”并不具有这个含义——如果[A 做 X]这件事不是可能的,那么说话者就得承认[[A 应当做 X]这件事是可能的]这个事态应当发生。<sup>③</sup>现在,即使行动者通过慎思所发现的那个“应当”确实蕴含了可能性,但这个事

① 在这些方面,关于“事态”这个概念的形式性质,参见我的“对功利主义的一个批评”(“A Critique of Utilitarianism”, in Smart and Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, 1973, pp. 83-85)。

② 见 Bruce Vermmazen 的“实践意义上的‘应当’语句的逻辑”(“The Logic of Practical ‘Ought’ Sentences”, *Philosophical Studies* 32 (1977), pp. 1-71)。

③ 威廉斯原来的表述是“it ought to be the case that it be possible that A do X”。为了理解这个说法,我们需要区分三个事态:第一个事态是[A 应当做 X](P1),第二个事态是[P1 是可能的](P2),第三个事态是[P2 应当发生](P3)。这样来表述,威廉斯所要说的是:[P3]这个复杂的事态应当发生。——译者

实本身肯定不会产生一个在逻辑形式上的区分,尤其是这样一个区分:它的一方是一个命题算子,另一方是一个表示行动者的一个关系性质的“应当”。甚至在正在使用这种命题形式的地方,我们也可以发现可能性的不同含义,而那些含义可以很容易被赋予语境、话语的目的以及类似的语用考虑。因此

(7) 这个地方应当是一个火车站。

这个语句,当作为一个审美评论对圣彼得说出来时,并不是一个可以用“它不可能是”这一回答来作为一个相关回答的评论;另一方面,

(8) 这个空间应当被用作一个商店。

这个语句,如果是由一个顾问对经营方说出来的,那么“它不可能是”就可以成为一个相关的回答。但是(7)和(8)确实应该被处理为具有同样的逻辑形式。如果我们正确地出现在道德义务陈述中的“应当”看作命题算子,那么,对于“‘应当’蕴含‘能够’”这个原则对道德义务的运用,我们就需要说一些类似地具有语用含义的东西。这一点我稍后会加以讨论。

实践意义上的“应当”有另一个特点,<sup>①</sup>那个特点是一般地作为一个命题算子的“应当”并不具有的,而且在我看来,也是道德义务的“应当”并不具有的。我们必须把实践意义上的“应当”

---

<sup>①</sup> 这个特点是一个进一步的特点,因为排他性不仅要求“‘应当’蕴含‘能够’”这个原则,而且也要求我已经在其他地方称为“聚合原则”的那种东西,那个原则大概是说:如果A应当做X,也应当做Y,那么A应当做X和Y。参见我的“伦理一致性”一文。

看作等价于对“我应当做什么”这一问题的“包括一切的”或者“结论性的”回答,具有那个作用的一个“应当”将具有所谓的“排他性”的性质:如果我应当做 X,我也应当做 Y,那么我能够做 X 和 Y 就必须是可能的。这与如下考虑具有紧密联系:慎思的过程本身涉及到通过拒斥来缩小“我应当做什么”这个问题的答案。

在这种用法中(我已经论证说,这种用法不同于道德义务的情形),主动形式/被动形式的转换看来确实是可疑的。假设我到达了一个岔路口,我需要知道往哪里走,我恰好看到一个我认为可靠的人,准备向他问路。我断定我应当问他往哪里走,但是,用“那个人应当被我问道往哪里走”来提出这个断言似乎就很古怪。这个事实可能暗示了:在这里我们不是在处理一个命题算子;但这个暗示是令人误解的,我们将不得不在其他地方来发现我们可以对主动/被动现象所提出来的任何说明。为了阐明这一点,我们不妨考虑一种联合慎思,作为那种慎思的一个结果,说话者断言:

(9) 我们当中的一个人应当去通知经理。

甚至在让我们对实践意义上或者慎思意义上的“应当”所提出的一个解释保持不变的情况下,(9)仍然有两个读解,其中的一个读解要求命题算子。<sup>①</sup> 看来我们好像可以一般地断言:虽然“应当”要求含义上的各种区分,但那些区分与已经被假设的那种逻

---

<sup>①</sup> 这一点是由 David Wiggins 向我指出的,他提出了这一评论:这一点对于实践意义上的“必须”甚至更加清楚(参见下一章),假设实践意义或者慎思意义上的“应当”和“必须”应该具有同样的逻辑形式是合理的。我很感激 Wiggins 对本章的一个早期初稿的批评,那个批评已经使我在几个问题上改变了我的观点。

辑形式上的差别没有关系。

就实践意义或者慎思意义上的“应当”而论,从“A 应当做 X”中,在我所说的“内在理由”的意义上,<sup>①</sup>可以推出“A 有一个理由做 X”;然而,这两个语句并不是等价的,因为“A 有一个理由做 X”并不是排他性的。既然实践意义上的“A 应当做 X”是相对于行动者的目的、计划和目标等等(当然包括 A 可能认识到的道德约束和其他约束)的集合而论的,那就推出:如果这种类型的一个特定主张是立足于“A 具有他实际上并不具有的某个目标”这一假定,如果没有可靠的慎思途径把那个目标与他确实具有的目标联系起来,那么那个主张就是错的。

给出这些结构,下面这件事情显然是可能的:行动者可以认识到在第一个意义(即命题的意义)上他应当做的各种事情,但经过慎思后他可以断言他不应当做任何那样一件事情。这并不很令人惊奇。就目前的分析而论,下面这一点也将是真的:一个行动者可以一致地承认他有一个道德义务做某件事情,但在慎思中却断言他不应当做那件事情——如果有人想要论证说道德义务在慎思中必然有一种至高无上的地位,那么他就不得不提出一个独立的论证。由此同样推出:在实践慎思的那个最终的“应当”与在慎思的过程中得到接受的某个道德义务的“应当”确实吻合的情形中,前一个“应当”将不仅仅是对后一个“应当”的一个最终的和决定性的重复。

因此,按照目前的论述,实践意义上的“应当”将蕴含着可能性,将是排他性的,将是相对于行动者的计划而论的。如果通过实践慎思所得出的那个“包含一切”的“应当”确实具有这种职能,那么它为什么应该具有这些特点就变得很明显了。在所有这些方面(也许只是除了在一个方面),那个“应当”都不同于道

<sup>①</sup> 参见以上第八章。



德义务的“应当”。或者我们应该说,它不同于一般而论的道德义务的“应当”,因为在一个具有道德动机的行动者的慎思中,或者在其他人的劝告中,一个道德义务的“应当”与实践意义上的“应当”当然是经常吻合的。而且,如果存在着一个道德考虑在其中具有任何力量的工作系统,那么那两个“应当”在某种程度上就必定是吻合的。不过,道德考虑具有力量,只是因为很大一部分人在很大一部分时间里都在他们的慎思中赋予它们某种力量。

在一个方面,道德义务陈述被一般地认为类似于实践意义上的“应当”。这个方面是相对于“‘应当’蕴含‘能够’”这个原则而论的:义务蕴含了可能性。但是,至少针对一类狭窄的义务(与契约和地位这样的东西有关的义务)来说,这个说法是否必然是正确的就毫不清楚了。在这种义务的情形中,人们有时候更愿意说,一个行动者处于他不能履行的一个义务之下。那个行动者自己可能就具有这个思想,有时候,当他对不可解决的冲突感到遗憾时,<sup>①</sup>那个思想就会出现。这种可能性的基础就在于:在这些情形中,有一个考虑把那个特定的行动者和那个特定的行动选择出来,而这种选择(至少在某种程度上)并不依赖于他这样行动的可能性。不过,只是在某种程度上才是这样,因为:如果一种不可能性能够被预测到,那么就没有好的理由断言这个许诺算不上是一个许诺,或者并不是他因为占据了某个地位而具有的一个义务。但是,如果一种不可能性并不是可预测的或者尚未被预测到,如果与许诺和地位相联系的期望被激活起来,那么断言一个行动者处于一个义务之下的习惯性根据,经常就被认为足以使他处于一个义务之下,即使他不可能履行那个义务。一个人离这些情形越远,他就把道德义务的概念塑

---

<sup>①</sup> 当然,如果聚合得到允许,那么冲突的情形本身就是这种冲突的实例。

造得越广泛,他所能得到的空间就越小,因为:在没有把道德义务正式引入的情形中,如果我们把关于 A 的一个特定的“应当”陈述选择出来,并认为它表示了 A 的一个道德义务,那么那种选择活动本身就涉及到考虑他是否能够履行那个行动。之所以如此,是因为道德义务的范畴是与两个概念相联系的,而它们本身又是相互联系的:一个概念是责备的概念,另一个概念是通过慎思把品格表示出来的行动的概念。任何一套道德观念都要求后一个概念,但是否每个道德系统都要求责备的概念——以及实际上要求“道德义务”这个更广泛的概念——则是一个更加开放的问题。然而,就我们使用了这些概念而论,重要的是:我们并不是首先有一个确定的道德义务(在这个更加广泛的意义上)的概念,然后再把责备以及有关的反应的概念添加到那个概念上。我们可以把责备和类似的反应添加到一个行动者的行动上,而在这个更加广泛的意义上,道德义务的种类就是关于那些行动的各种“应当”的种类。因此,我已经试图要论证的那个结论就是:“道德义务”并不是用逻辑形式挑选出来的那些“应当”的一个范畴。

有些人相信道德义务并正在运用那个概念,而有些行动者则处于那些人的信念系统之外。对于这些行动者我们又可以说些什么呢?至少就契约的情形而论,那些行动者在某种意义上不可能完全游离在那个系统之外——若是这样,那么他们所说的无论什么东西都不会算作一个契约。但是,在地位的情形中,在“道德义务”的那个更加广泛的意义上,这些道德考虑会被认为(至少在某些类型的情形中)适用于一个拒绝回应它们的行动者。那么,在“某个义务适用于这样一个行动者”这个思想中,又有什么分量或内容呢?

义务陈述肯定提到了这样一个行动者,但那个明显的真理并没有抓住这个思想。此外,如果他并不在乎这些考虑,那么评

论者就会觉得他应当在乎那些考虑。这个事实就把义务与某些其他的“应当”(虽然不是所有其他的“应当”)区分开来了,但它并没有在根本上对行动者造成任何更大的“约束”,因为:不管我们对第一个“应当”提出什么问题,那些问题必定也会对第二个“应当”出现。<sup>①</sup> 然而,在这些事实外并没有更多的东西——一个人看到另一个人确信无疑地或者冷漠地做前者在道德上认为他们不应当在做的事情,对此,他只有愤怒、失望、悲哀和恐惧,别无其他东西。在某种意义上,这个批评者深深地希望这个“应当”约束那个行动者;但对于这个目的来说,惟一具有粘合作用的东西就是社会的和心理的东西。

重要的是:不管我们对“O(p)”本身采取什么样的解释,哪怕是采取最认知主义的解释,刚才提到的最后那一点都是真的。这是标准的情感主义论证或者规定主义论证所要出现的位置:甚至在“O(p)”具有“O(A 做 X)”这种特定形式的地方,如果它只是告诉我们一个关于论域的事实,那么,在“A 为什么应该注意那个特定的事实”这个问题上,我们就需要某个进一步的说明。

对“O(A 做 X)”有一个解释,而且我认为只有一个解释,这个解释本身可能希望在 A 与这个语句的真实性之间得出一个更加密切的联系。那个解释想要传达这样一个意义:在那个意义上,“O(A 做 X)”被认为表示了 A 采取行动的一个“外在理由”。<sup>②</sup> 这个提议所说的是:如果这个行动者忽视了这个“应当”,那么,在他肯定关心他的行为的合理性的意义上,他就是不

---

<sup>①</sup> Vermazen 在前面引用的那篇文章中提出了这一建议:我们应该把相对于行动者理想地将会具有的意图而表示一个实践意义上的“应当”的那个“应当”孤立出来。但就这个问题而论,这个建议似乎是在陷入困境。

<sup>②</sup> 参见以上第八章。

合理的。因此那个提议就试图用这种方式把这个“应当”“粘接到”那个行动者身上。事实上,我很怀疑这个提议是否确实抓住了日常的道德意识想要从道德义务的“应当”中得到的东西,而不是一个理性主义的理论设施灌输进入那个“应当”之中的东西(它可能就是康德想要从“绝对命令”这个令人误解的说法中得到的东西,不过,对此我很怀疑)。但是,如果那种东西就是日常的道德意识想要的东西,那么我们就有很好的理由把道德义务看作一个幻觉,因为我们有很好的理由认为根本就不存在外在的行动理由。

# 十

## 实践必然性

在一个日常状况中进行慎思的某个人可以得出这一断言：某个行动就是他必须做或者不得不做的行动。康德式的道德行动者用他必须做什么的观念来控制自己，因此就用他的那种必定很异乎寻常的方式成为一个索福克勒斯式的英雄。那些观念比经常所假设的要更加相互接近，并与日常的慎思共同分享了一个模态概念，即实践必然性的概念。<sup>①</sup>这个概念确实已经受到了一些哲学家的关注，但我认为它应该得到更大的关注。<sup>②</sup>

事实上，我们最好开始于“应当”这个概念。不管可以存在什么其他的“应当”，<sup>③</sup>我们都可以认识到这个表达式在慎思的结论中的使用——“这就是我应当做的事情”表示了行动者的这一认识：在经过全面的考虑后，那个行动历程对于他认为与他的处境有关的理由、动机和约束来说是合适的。那个结论的含义就是给予“我应当做什么”这个问题的答案以意义的东西。

对于那个结论性的“应当”来说，清楚的是，它在如下意义上是实践性的：它不仅关系到行动（例如，相对于只是关系到值得想望的事态而论），而且那个行动对行动者来说必须是一个可能的行动——在这里，“应当”无论如何都确实蕴含着“能够”。而且，这样一个“应当”在如下意义上是排他性的：如果我不可能同时做 A 和 B，那么[我应当做 A 和我应当做 B]这种情形就不可能出现<sup>④</sup>。

也将变得很明显的是：这个“应当”与道德义务没有任何特别的联系。甚至在道德义务问题根本就不出现的情形中，我们也可以追问和回答“我应当做什么”这一问题；在道德义务问题出现的时候，我在一个义务下所要做的事情，在经过全面的思考后，可能并不是我应当做的事情——如果只是因为我也能够在—一个道德义务下做某个其他的、有冲突的事情。

值得提及的是：在劝告的语境中，或者在讨论“一个行动者可以合理地做什么事情”这个问题的语境中，对于这个“应当”实际上是什么，有一些重要的第二人称或者第三人称的用法。在这样被使用的时候，这个“应当”本身就表明：在一个广泛的意义上，它是相对于行动者的计划、动机等等而论的。如果 A 告诉 B 说“他(B)应当做某件事情”，但 A 误解了 B 基本上想要的或者旨在获得的东西，那么 A 就必须收回他的陈述——假若他确实想要在这个意义上使用这个陈述的话。

“应当”是与“必须”相联系的，正如“最好”是与“只是”(only)相联系的。这似乎是这些术语的一个一般特点，甚至在远离实践慎思的语境中，或者在远离道德的语境中(比如说把推理表示出来的那些语境中)，也是如此。在这方面，当普里查德声称，<sup>⑤</sup>

① 在这里，所谓“实践必然性”，威廉斯指的是在对行动的慎思中所揭示出来的那种必然性，它与所谓的“理论必然性”比如说逻辑必然性相对。——译者

② Peter Winch 已经很有帮助地讨论了这个领域中的一系列问题。尤其参见他的“道德判断的可普遍化”(“The Universalizability of Moral Judgments”, *Monist* 49 (1965), reprinted in Peter Winch, *Ethics and Action*, London, 1972)一文。亦见本文最后一个注释。

③ 至少一个其他的“应当”，参见以上第九章。

④ 在蕴含着可能性的意义上，它是排他性的并不直接来自于它是实践性的。参见第九章中那个关于聚合原则的注释。

⑤ Prichard: 《道德义务》(*Moral Obligation*, Oxford, 1949), 第 91 页。普里查德说，“我们想要传达的思想”是：如果行动者并不履行那个行为，那么他的目的就不会被实现；确实，“这就是我们实际上想要用我们的陈述来传达的意思”。

从行动者的意图来看是“假设性”的那个“应当”表示了行动者达到其目标的一个必要手段时,他就错了。告诉某个人说:如果他想要 Y,那么他就应当做 X。这个说法典型地表示出来的含义是: X 是实现 Y 的最佳的或者最有利的手段;如果 X 是实现 Y 的惟一手段,那么倘若他想要 Y,他就必须做 X。

在这里,对绝对命令和假设命令之间的那个假设的区分,我将不试图说任何东西,因为那个区分是一个产生了巨大混乱的问题。在这里,我们仅仅需要这个明显的要点:即使 A 想要 X,即使[如果他想要 X,那么他就必须做 Y]是真的,但由此并不推出他必须做 Y;只有当 X 就是他必须追求的某个目标时,才能推出那个结论。所以,用第一人称的说法:如果我断言我必须做 Y,那么那是因为我最终不仅看到 Y 是达到我所具有的某个目的的惟一手段,而且也认识到它是我能够做的惟一事情。

然而,这提出了一个困难。很少有这样的情形:只有一件事情是我能够做的,所有可供取舍的行动历程(尽管这样说会产生回避问题实质的嫌疑)实际上都是不可能的。通常的情形是:采取那些取舍要求付出很大的代价,或者被某个道德约束所排除。进入慎思中的各种考虑把那个得到优先选择的行动历程惟一地挑选出;其他的行动历程被排除了,只有一个被留了下来,而那个行动历程就是我必须做的。这个困难是:这个描述好像就是对把一个行动历程惟一地选择出来的任何慎思的正确描述——那个慎思就是导致一个惟一的结论的任何慎思,即取得成功的任何慎思。于是就产生了一个很含糊的问题:为什么任何结论性的实践决定都应该具有这种形式,因此每一个经过慎思的“应当”都应该是一个“必须”?然而,说“每一个‘应当’都是一个‘必须’”是不正确的。那么,为什么是不正确的呢?

这个问题可能已经只有一个很令人厌烦的答案,比如说,当那个得到优先选择的行动历程被认为很显著地优越于其他行动

历程时,或者当理由的重量压倒性地偏向一边时,那个“必须”就被挑选出来了。在某些情形中,某种与这个令人厌烦的答案相似的东西是正确的。那些情形就是这样的:在这种情形中,一套目标或约束仅仅是作为某种视为理所当然的东西而被接受下来,而且,相对于它们来说,一个特定的行动历程很清楚地被挑选出来;进一步,如果有一些考虑通常已经会鼓舞那个行动,那么必然性的语言可能就会显得特别合适。但是,这个令人厌烦的答案一般来说是错误的。而且,就像在任何其他领域中一样,必然性并不等同于确定性。可能只有在对各个取舍进行一个漫长的和令人焦虑的考虑后,一个行动者才能断言某个行动历程就是他不得不采取的行动历程,而且,他能够具有那个信念,即使他对那个信念仍然不很确信,即使他仍然很清楚地看到可供取舍的行动历程的有力价值。

不过,最重要的一点是:为了接受那个令人厌烦的答案,我们只需假设,行动者只应该把决定结果的那套目标或约束接受为或者理所当然地视为他并不想要改变的东西(相对于他的慎思来说)。但是,在实践必然性的严肃情形中,也就是说,在“必须”获得了其真实意义的情形中,那个假设是错误的。因为在这些严肃的情形中,必然性的概念适用于那些约束和目标本身。

修辞和欺骗的语言阐明了这一点。那些正在讨价还价、敲诈勒索、威胁恐吓的人经常说:对方提出的某个不合适的回答使他们除了采取令人不快的行动外“别无选择”。这种说法很简单,但从它想要传达的意思中可以学到某些东西。如果这些人仅仅是说,这个行动长期以来就是他们最喜欢的行动,那么他们肯定不会获得同样的效果。有一些思想在暗中发挥作用,比如说,可供取舍的行动历程是不可能的,或者行动者缺乏能力。他们正在假装的东西就是我们在努力寻找的东西,它可以是别的样子,但唯独不是一套理由的单纯的决定性分量。



任何必然性概念都必须含有一个相应的不可能性概念,用其中的一个概念来提出的陈述无疑可以用另一个概念来重新提出,但哪个概念首先出现和更自然地出现是可以产生一个分别的。在慎思的情形中,在必然性可以进入我的思想的两种方式之间有一个意味深长的差别。我可以断言我不得不做 X,比如说,是因为我赋予那个行动以压倒性的重要性,或者是因为:要是我不做 X,那么任何其他的东西就会崩溃。这样一来,Y 和 Z,对 X 的两个取舍,就不再是取舍了——它们是我不可能做的事情。换句话说,它们是被优先考虑到的不可能性。Y 和 Z,对 X 的惟一取舍,是我无法设想自己去做的事情,因此就被排除掉了;结果,X 就成为我必须做或者不得不做的事情。

有一个要点隐含在把这些思想结构表示出来的方式中,那就是:当“道德必然性”这个表达式特别地与义务这样的东西联系起来时,在它的任何更加狭窄的意义上,它其实并没有任何特别的东西;尽管可能有一个更加广泛的意义(根本上说,即与品格和行动相关联的那种意义),在那个意义上,这种必然性的所有真正严肃的例子都是道德必然性。因为独特的道德理由而出现的约束、要求和不可能性,处于一个行动者所认识到约束、要求和不可能性当中。尤其是,他不可能做和不可能设想要做的那类事情,包含了他不可能对其他人做的事情,包含了他因为认识到那些人的权利因而从他的一系列取舍中排除掉的行动历程。

在“我必须”的面前,其他取舍不再是取舍:它们变成了一个人不可能做的事情,正如在另外的结构中,一个取舍是一个人无论如何都不可能做的事情,这个考虑就导致了“我必须……”这一结论。但是,一个取舍如何是或者如何成为我不可能做的事情?在回答这个问题时,有人会寻求把各种含义区分开来的武器,他们会说:“不可能”——把在行动者的慎思中体现出来的

无论什么拒斥指示出来的那种东西,把一个人“口头上”不能做的事情表示出来的那种东西——有两个或者多个含义。但是,为什么我们应该求助于对含义的这样一种区分呢?为什么这种“不可能”不应该是“不可能”,而应该是任何其他的东西呢?例如,它具有这样一个核心特点:如果行动者在思考或断言他不可能做某件事情上是正确的,那么(受制于我后面要提到的一个重要限制)他就不会做那件事情。

有人可能会说,这是因为这种状况涉及到实践性的接受,而不是因为它涉及到了必然性。因此,如果一个行动者接受“在实践的意义,他应当做 X”这个说法,那么一般来说(暂且不考虑意志软弱问题)他就会做 X。但这是因为人们一般来说(至少)做他们看到他们最有理由要做的事情,而不是因为“应当”的单纯含义。于是,一个劝告者可以说 A 应当做 X,而且,如果他至少是用一种相对的实践劝告(relative practical advice)的方式来这样说的,那么他所说的东西确实就等同于 A 在说“我应当做 X”的时候所说的东西,即与 A 的这一说法——“我不应当做 X”——相反的东西。但是,甚至在这个相对的实践意义上,“A 应当做 X”显然并不具有关于 A 将会做什么的断定含义,而且,如果 A 做了其他事情,那么这个劝告者就可以用“A 应当已经做 X”这种形式的说法来坚持他原来的判断。

但这确实使得“应当”与“必须”产生了一个对比。这个领域中确实有一些意味深长的模糊性,一个说话者用“你不可能”这个说法来意指的一些东西可能与断言毫无关系:因此那个说法就可能具有“你不被允许做某件事”这一含义。如果行动者做了在这个意义上观察者认为他“不可能”做的事情,那么观察者就可以保留他原来的见解。但是,对于相对的实践劝告的必然性来说,这种状况是不同的。这种劝告的最有特色的公式也许是“你将不得不做那件事”,或者实际上是“你没有其他选择”。这

些公式,不像“必须”,有一个过去时态,但它们在过去时态上的用法确实意味着行动者的确做了那件事,这是一个给人深刻印象的事实。没有什么东西与实践意义上的“必须”的关系,类似于“应当已经做 X”与“应当做 X”的关系。其他人、劝告者和观察者的语言本身就具有这样一些特点,那些特点应该鼓励我们严肃地看待下面这个思想:实践必然性的语言,并不是通过一个单纯的双关语,而与“不可能”的“口头”用法发生联系的;具有实践必然性的那个“不可能”本身就引入了某种无能(incapacity)。

当我在慎思中断言我不可能做某件事情时,我所认识到的是我的某种无能。有可能我能够思考那个行动历程,但我不能把它作为一个严肃的选项来接受。或者,我能够把它考虑为一个选项,但最终不能选择它或者做它。观察者也可以认识到这些无能。而且,观察者能够认识到这种无能的一个方面,而行动者自己则必然不能把那个方面记录在他的慎思中。那个方面就是:行动者根本就不可能思考某个行动历程,思考那个行动历程这件事对他来说不可能出现。我们不妨这样说:在把某件事情作为“不可思议的”事情而打发掉时,行动者能够从边上慢慢靠拢他的慎思中的那个状态——但是,认为某件事情是不可思议的,并不等同于直接表明它是不可思议的,因此不能被思考。

在前面我说过,我们需要对如下主张提出一个限制:如果行动者不能做 X,那么他就不会做 X。我们应该说的是:他就不会有意做 X。假设一个行动者诚实地断言他不能做某件事情,或者他必须做把那件事情排除出去的某件其他事情,那么他的这一说法不可能无限制地具有这一含义,一个观察者也不可能无限制地认为它具有这一含义,即:这个世界不会包含[他做那件事情]这个事态。因为“行动者可能会无意地做那件事情,例如出于无知而做那件事情”这个说法肯定符合行动者和观察

者的信念。

如果这种无能与一个行动者“口头上”不能做的事情的对比确实揭示了任何东西,那么它可能就揭示了我们上面提到的那一点。一个行动者完全不能做的事情,甚至不能无意地做的事情,大概可以被扩展来包括他在物理上不能做的任何事情——只要在我们目前的说话方式中,我们把物理的东西与心理的东西相对比。在这里我们所关心的那种无能可以被广泛地称为“品格的无能”(incapacities of character),虽然我们需要对这个说法做出很大的扩展和提炼,以便包含这个慎思模型所引入的所有情形。这些无能并不扩展到无意的事情,在很多这样的情形中,有可能的是行动者竟然无意地做了某件事情,但他的这种做法并没有否证这个主张:他不能做那件事情。不过,假设他确实履行了一个行动,但我们可以对那个行动提出这样一个描述,在那个描述下,我们认为他不能履行那个行动。现在,如果行动者所履行的行为好像只是表面上是无意的;如果我们相信:相对于那个描述来说,那个行为并不是一个偶然事故;那么我们其实是相信他实际上能够履行那个行为,即使他自己可能不相信这一点。

有人可能会建议说:相对于“努力”的概念而论,在这些类型的无能和标准的“物理”无能之间有一种更极端的不对称性;他的理由是这样的:如果 A 不能在物理上做 X,那么由此就可以推出:即使 A 努力了,他也会失败;但这一点对于我们所考虑的情形显然是不成立的,或者不是对所有这些情形都成立。然而,这个推论完全是不正确的,因为在很多情形中并不存在任何算作努力的东西;另一方面,如果这个世界在某个东西是否算作“A 努力做 X”这件事上很不相同,那么它也许也是这样一个世界:在这个世界中,A 能够做 X。从“A 不能做 X”中,我们至多只能推出:要么[如果他要努力做 X,那么他就会失败]是真的,

要么[他应该努力做 X]是不可能的。而且,在我们所讨论的那些无能的情形中,也都同样可以得出这个用析取的方式来表示的结论。

我们服从这个模型:一个人能够做的事情对慎思提出了限制,品格是由一个人在那些限制中、从一个人所能做的事情中所选择的东西揭示出来的。但是,品格(首先是一个人的品格;但有关的要点适用于一个群体或者一个传统)同样是在那些限制的场所中被揭示出来的,在如下事实中被揭示出来的:一个人能够决定(有时候是通过慎思本身)他不能做某些事情,必须做其他事情。无能不仅能够对品格提出限制和提供它的条件,而且也能够部分地构成它的实质。

达到“一个人必须做某件事情”的结论是一个发现(典型地,做出一个发现),那个发现基本上总是对一个人自己的发现,有时候本质上就是对一个人自己的发现。不过,发现的语境是实践推理的语境;这个事实,加上“那种无能在广泛的意义上就是品格的无能”这一考虑,就有助于说明这个重要的事实:那种无能不可能逃避责备。我在前面提到,有些人不诚实地使用“我别无选择”这个说法。这种用法具有欺骗性,其部分的表现可能就在于这一点:它具有这样一个含义——既然只有一件事情是说话者(说出“我别无选择”的那个人)要去做的,他就不可能是因为他现在将要做的事情而受到责备。但是,即使一个行动者已经达到了这一点(如果他确实达到了这一点的话),但这个事实肯定不足以使他逃避责备。我们在这里所考虑的无能是那些有助于构成品格的无能,而且,如果一个人承认对任何事情负有责任,那么他也必须承认,对于那些把品格表示出来的决定和行动,他是负有责任的——把一个人的品格表示出来的方式,也许就是一个行动成为一个人自己的行动的最本质的方式。

在严肃的问题上严肃地达到的那些具有实践必然性的结

论,实际上就是一个人认为自己要负责任的典范。这个思想关系到这一事实:那些结论多少构成了对一个人自己的发现。然而,导致那些结论的思想,基本上不是关于一个人自己的思想,而是关于这个世界和一个人的环境的思想。即使这一点仍然需要在哲学上来加以理解,但它不是一个悖论:通过思考独立于一个人自己而存在的世界,一个人就可以发现一些关于他自己的东西,这一点必定是真的——不仅对实践推理是真的,而且在更加一般的意义上也是真的。对实践必然性的认识必定涉及到立刻理解一个人自己的能力和无能,理解世界所允许的东西;对一个既不是外在于自我又不是意志之产物的限制的认知,就是能够把一种特殊的权威或尊严赋予这种决定的东西——在(比如说)路德的那个著名的说法中我们可以听到的那种东西;从一个远离了所谓“责任”(正如路德、康德或者我们当中的一些人这样说的)的世界中我们可以听到的那种东西;在埃阿斯自杀之前所说的那句话中我们可以听到的那种东西<sup>①</sup>——他说:“现在我要去我的行为处事方式要求我去的那个地方”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> Stanley Cavell 已经强调把“必须”和“应当”区分开来的重要性,参见他的《理性的主张》(*Claim of Reason*, Oxford, 1980)。亦见 Wertheimer 的《含义的意义》(*The Significance of Sense*, Cornell, 1972)。Wertheimer 进一步声称“必须”这个词在它的各种运用中是单义的,但这是一个一般的理论的一部分,那个理论大概就是说,所有的模态概念(包括“应当”)都是单义的。但我并不接受这个理论,而且,它会对“必须”提出一些与我在这里提出的建议很不相同的结论。

<sup>②</sup> 索福克勒斯:《埃阿斯》690, John Moore 的译文。在这种情形中,这个实践必然性完全是个人的,但是,通过用一种非个人的方式来表示它——字面上说,它被表示为“目前我要去必须去的地方”——索福克勒斯这个古希腊人就精确地抓住了这个实践必然性的本质。[埃阿斯(Ajax): 萨拉米斯的特勒蒙之子,高大而骁勇的勇士,曾参加特洛伊战争。索福克勒斯以他为核心人物写了一部戏剧。——译者]

# 十一

## 相对主义中的真理

本章试图把某些问题放到我们对相对主义的讨论中来，而不是透彻地处理其中的任何一个问题。它在如下意义上关系到任何类型的相对主义：所要提出的是应该针对任何领域中的相对主义观点来追问的问题，不管那个领域是不同文化的世界观，是科学范式上的转换，还是伦理见解的差异。我们引入了一个我们想要很一般地加以应用的处理方法。但是，只是在一个领域中，我才想要声称相对主义包含了一些真理，而那个领域就是伦理相对主义的领域。不过，这并不意味着我在这里要反驳“相对主义在其他领域中是真的”这个说法，而且，在从其他领域中把伦理的东西界定出来时会涉及到很多争论，而我也不试图追究其中的任何一个争论。

### 1. 问题的条件

第一，必须有两个或多个在某种程度上是自足的信念系统（以下我将用“S”来表示信念系统）。我不想过分强调“信念”这个术语的命题含义，更不用说，我也不想认为，两个信念系统（从现在起用“S<sub>1</sub>”和“S<sub>2</sub>”来表示）之间的所有相关差别，都是可以用命题上的差别恰当地表示出来的：可以被这样表述出来的程度是随着不同类型的例子而变化的。这个结构的任何应用都涉及

到针对一个信念系统的连贯性和同质性而进行的某种程度的理想化。然而,这些特征可以受到影响的方式不止一种,在这个方面的差别影响了用来理想化一个信念系统的方式,或者可能影响了它的意义。

在鉴定两个或多个信念系统时这些特征可以被涉及到,例如,我们可以部分地按照“哪些信念系统结合在一起”这个特征把两个同步竞争的科学理论挑选出来。但是,甚至在这种情形中,那些信念系统将不仅仅是那样一些知识款项——那些款项是可以根据那些信念系统在内容上是否和谐这一点从外面被构造出来的。因为事实上会有一些科学家团体在那些理论(或者那些研究纲领)内部工作,并努力把连贯性施加给它们。如果在这种做法上的失败被认为是先验地不可能的,那么按照各个信念系统来提出的那种描述结构就会丧失大量的说明价值。

在异域文化的情形中,对一个信念系统的鉴定一开始是可以通过其他特点(一群人在地理上的孤立和内部的相互作用)来实现的,那个信念系统的连贯性是作为理解那群人的信念的一个理想极限而发挥作用的。这个思想,至少当我们认为它在任何客观的意义上指示了那种理解时,是成问题的,因为有一个可以理解、而且看来确实很合理的假说,即:任何一个人类群体都不会具有一个完全连贯的信念系统。不过,这个要求是作为一个约束——对关于那个群体的理论构造的一个约束——而发挥作用的,因为:如果在理论所构造出来的那个信念系统中仍然有空间容纳很多不确定的不连贯性,那么数据甚至就会以一种更极端的方式不足以说明理论。

相对主义的问题关系到在两个信念系统之间的交流,或者在它们和其他某个派别之间的交流,特别是关系到偏爱其中的哪个系统的问题。值得注意的是,在“存在着一系列不同的信念系统”这个思想的运用中,在构造问题状况时有很多东西已经被



看作是理所当然的。于是就有了这样的预设：生活在每个信念系统内部的人们，在那个系统内部都是可以相互理解的；人们用某些方式而不是用其他方式来接收信息，以某些方式来适应文化，等等。有可能的是，通过诉诸这些预设本身，我们就可以表明某些形式的相对主义是假的，但不是按照这个理由（因为它证明不了什么东西）：诸如“一个文化”这样的观念的起源，就像“相对主义”本身的起源一样，就在于某种文化；而是按照另外一个理由，即：诸如“一个文化”这样一个概念的应用，预设了一整套关系在这个题材中的例示，而只有通过一个文化而不是另一个文化的概念（例如某些因果性的概念），我们才能恰当地把那些关系表示出来。相对主义在提出它的问题时必定会使用一些概念，因此，任何一种否认那些概念具有非相对的有效性的相对主义都会受到反驳。这个问题的这一方面已经得到了一些关注；<sup>①</sup>因此在这里我不想进一步去追究这个方面。

第二，两个信念系统  $S_1$  和  $S_2$  必须是相互排除的。在某种意义上应该是这样，这是相对主义本来就要回答的那些问题得以出现的一个必要条件；实际上，在与那些问题有关的任何意义上，它本身就可以被看作是把  $S_1$  和  $S_2$  鉴定出来的一个条件。例如，如果两个假设的信念系统只是构成了两个不同时代或者两个不同地方的历史或地理，那么在这个问题的意义上，它们显然就不是信念系统，因为它们可以被合并在一起。

然而，在问“两个相互排除的信念系统的（最一般的）条件是什么”时，我们就碰到了更艰难的问题。最直截了当的情形

---

<sup>①</sup> 例如，参见 Steven Lukes 的“关于合理性的一些问题”（“Some Problems about Rationality”，*European Journal of Sociology* 8 (1967)，reprinted in B. R. Wilson (ed.)，*Rationality*，Oxford，1970）一文和“论对真理的社会决定”（“On the Social Determination of Truth”，in R. Horton and R. Finnegan (eds.)，*Modes of Thought*，London，1973）一文。

是  $S_1$  和  $S_2$  具有冲突后果的情形。我首先要用一个要求的形式来接受这个条件,这个要求所说的是:应该存在着某个“是/非”问题,对这个问题, $S_1$  的后果  $C_1$  回答“是”,而  $S_2$  的后果  $C_2$  则回答“非”。在这个条件下, $S_1$  和  $S_2$  必须是可比较的(至少在我们所提到的这个方面是可比较的)。

相对主义本来要回答的问题可以是由冲突后果的情形提出来的,但是,相对主义不会就近发现那些问题的答案,除非一件其他的事情也是真的,即:以一种方式而不是以另一种方式来回答这样一个“是/非”问题,并没有强制  $S_1$  或者  $S_2$  的拥有者各自放弃它们所特有的(以及在它们之间是有差别的)见解。如果这个进一步的条件并不成立,那么在  $S_1$  和  $S_2$  之间就会有一个直截了当的决策程序,而相对主义就会已经被驱逐出去了。在科学理论的情形中,如果  $C_1$  和  $C_2$  就是  $S_1$  和  $S_2$  的后果,那么这个条件成立的可能性就在于这一可能性:那些后果来自这样一个系统,那个系统所使用的材料,只是来自它的外围以及它的那些最有特色的见解的外围。这种状况就是一种已经得到广泛讨论的状况,即观察不足以决定理论的状况。

然而,如果观察以一种极端的方式不足以决定理论,那么我们怎么能够要求信念系统甚至在这种适度的程度上应该是可比较的呢?因此,我们可以用一个时下很流行的论证路线的精神说,如果每一个观察都是理论负载的,如果所有的理论负载都显示了意义的变化,那么就不清楚如何能够有一个与  $S_1$  和  $S_2$  处于所要求的那种关系之中的“是/非”问题。在这里,重要的是要看到,“ $S_1$  和  $S_2$  具有冲突的后果”这个说法并没有太大的含义。我们所需要的是:对一个可能的结果应该有某个描述,那个描述是  $S_1$  和  $S_2$  都能接受的,而且能够按照那个描述来形成一个意义明确的“是/非”问题。因为对于(在某种意义上)被认为是同一个事件的东西,有可能存在着其他不可比较的描述。如果

这个最小的要求得不到满足,那么对这些信念系统的原来的描述可能就会碰到一些严重的问题,尤其是在科学理论的情形中。例如,如果那个要求得不到满足,那么我们会丧失对观察概念的控制,而观察被认为不足以决定理论;我们会丧失对科学史中的某些发展阶段的描述,而那些阶段就是科学史家所要研究的题材,并且部分地促使他们提出了那些论述(大致说来,不论是对一个用来进行取代的范式的选择,还是那个选择发生的时机,好像都是完全由社会来决定的,而决定科学理论之交替的一个主要因素好像就是厌倦)。

不管科学理论可以如何是这个样子,但把一个可能性排除出去将是不明智的,那个可能性就是:有一些信念系统可能是如此不同,以至于根本就无法按照冲突的后果来比较它们。有些社会人类学家已经用一些措词来论述传统社会(前科学社会)的信念系统,那些措词似乎具有这样一个含义:那些信念系统与科学的信念系统是相互排除的。我不想去探究这种论述是否为真的问题<sup>①</sup>。我想要提出的问题是:如果这种论述是真的,那么还有什么内容能够被留给“传统的信念系统和科学的信念系统是相互排除的”这一思想?我提出这个问题是因为:实际上每一个人,包括那些社会人类学家,都会说它们是相互排除的。在这里,好像我们只能说,要用那些需要加以分析的方式来同时生活在这两种信念系统中是不可能的。在接受这个很模糊的思想时,我们实际上可以在一个不同的层次上继续使用冲突后果的语言,因为:如果同时生活在这两种信念系统中是不可能的,那么(持有)一种信念系统的后果就包括了某些行

---

<sup>①</sup> 对这个问题的一个很有启示的讨论,见 Robin Horton 的“列维-布留尔、涂尔干与科学革命”(“Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution”, in R. Horton and R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought*, London, 1973)。

动和实践等等,而那些行动和实践等等与作为(持有)另一种信念系统的后果而出现的行动和实践等等是不相容的。

我并不认为这是一个很有启示的同化,因为在对“后果”的解释中所要求的那种变化仍然没有得到说明。但是,处理一系列更加广泛的情形而不随时加以限制,这种做法确实有益无害;不仅如此,它还把一件事情积极地揭示出来,即:甚至在这种限制性的情形中(我将把这种情形称为“不可通约的排他性”[incommensurable exclusivity]的情形),不得不有某种东西能够被鉴定为排他性的所在地,因此这两种信念系统并不是完全不可通约的。那个所在地就是因为生活在这两种系统中而产生的行动或实践的所在地。当我们接下来转到广泛意义上的伦理情形时,我们会从另一个方面来阐明那些行动或实践。

在广泛意义上的伦理情形中,冲突的条件很明显地出现了,而且,它们所采取的形式与它们在科学理论中所采取的形式是不同的。在伦理领域中,“是/非”问题是实践问题,即关于是否要做某件事情的问题。因此,冲突的最简单的情形是在这种问题的答案之间出现的。现在,这样一个问题可能是一个一般性的或者一个类型(type)<sup>①</sup>的行动问题,它所要问的是:在某种类型的状况中,是否要做某种类型的事情。在这种情形中,有关的表述是:一个信念系统有可能对这样一个问题给出一个肯定的回答,而另一个信念系统则有可能对它给出一个否定的回答;这就平行于得出冲突预言的两个理论,但并不提出这一问题:在那两个信念系统中,哪个系统事实上得到了证实? 只有当我们

---

<sup>①</sup> “类型”(type)与“标志”(token)是哲学中经常使用的一对术语。比如,我们可以说“天要下雨”是一个类型语句,但当一个人把这个语句说出来时,他所说出来的那句话就是一个标志语句。或者,“把人杀死”是一个类型行动,而某个特定的人在某个特定的场合把人杀死就是那种类型的行动的一个标志。——译者

移动到一种类型的行动问题的一个具体标志(token)(例如由一个特定的行动者在一个特定的状况中提出的行动问题)的思想时,我们才能得到这样一个结构,它与一个实际观察事件的结构相类似。在这里,这个实践问题在实际事实中得到了回答,所发生的那件事情当然就轻易地满足了这个条件,因为:即使一个给定的问题在这个意义上、以一种(比如说)与 $S_1$ 的后果相冲突的方式得到了回答,但这个事实本身不会强制 $S_1$ 的一个拥有者放弃他的见解(他可以这样说:行动者这样来做出决定是错误的)。实际上所做的事情不足以轻易地决定关于应当做什么的信念系统。

在伦理领域中,关于行动的决定并不是冲突后果的惟一可能的所在地,因为各种形式的赞成、情感等等同样可以进入伦理领域中。不论是对这些东西还是对行动的描述,与可比较性条件的满足有关的那些困难都可以再次出现。在与黑尔的理论相似的一个理论下,这个条件很容易得到满足,因为那样一个理论与一个实证主义的科学哲学很相像——它把一个伦理观点或一个价值系统(一个价值理论)看作是由一套原则(规则)构成的,而那套原则的内容完全是由它们产生了什么命令(预言)这件事情来表征的。但是,在任何更加复杂的观点下就产生了很严重的可比较性问题。在这里,我们可以再次诉诸在理论的情形中所提出的一个更弱的要求,即:应该存在着某个对行动的描述,按照那个描述,我们就可以把一个意义明确的“是/非”问题表述出来。因此,在一个一夫多妻的社会中跟两个人结婚,与在一夫一妻的社会中的重婚并不是同一个事态或行动;用人来做献祭与武装抢劫过程中的谋杀也不是同一个行动。这一点肯定是真的和重要的。但是可能也有这样一些描述,在那些描述下,可以对这两个例子中的每个例子形成一个意义明确的“是/非”问题,但两个信念系统对那个问题提出的回答是不同的。换句话说,

可以有以信念系统为基础的冲突。两个人可以处于一个冲突状况中,在那个状况中,他们对同一个行动问题给出了对立的回答,他们可以在他们的价值系统的激发下提出对立的回答(在这里我强调“价值系统”,是为了排除在其他动机——那些没有得到价值系统所准许的动机——的刺激下产生出来的争吵)。

为了描述不可通约的排他性的情形(如果存在这种情形的话),我已经勾画的这条路线意味着:对于每一对具有这个性质(不可通约的排他性)的信念系统来说,必定存在着某个行动和实践等等,在某个得到一致接受的描述下,那个行动和实践等等就会成为那两个信念系统的拥有者之间的分歧的所在地。如果这个条件得不到满足,那么我们就清楚排他性的概念还会具有什么余地,因此就不清楚相对主义的问题还会具有什么余地。

## 2. 变化和面对

对于一种给定的信念系统来说,同时变化和历时变化都是可以存在的。在科学、人类学等等的历史和哲学中,学者们已经对这两种类型的变化的相互联系和限度提出了很多讨论。例如,有这样一个问题:某些历时变化是否表达了某些同时变化,也就是说,在一个地方的某些文化变化是否是其他地方的一个早期文化的残余(非洲西南部的霍屯督人有一个石器时代的文化吗?)。对某一类信念系统的定义可以再次对变化提出限制。因此,在什么范围内某个东西能够算作一个科学理论,这个问题是一个众所皆知的有争议的问题;类似地,使用这种限制来界定什么东西算作历时变化(这就是说,构成了一个科学史)是否只是一个事后评价的问题,这个问题也是一个众所皆知的有争议的问题。(在目前,因为存在着一种统一的和制度化的国际科学文化,相对于历时变化来说,这个问题具有一个不同的方面。)

在历时变化的很多情形中(如果说不是在所有情形中的话),有一个很重要的事实,即:一个后来的信念系统至少涉及到对它的邻近前辈的意识(当然,尽管不一定是用它的前辈或者它的后辈将会同意的措词)。在这点上,有一些很重要的问题,关系到“客观的”文化历史的写作,但在这里我并不想要处理这些问题。事实上,从现在开始,我建议我们忽视这样一些情形:在这些情形中, $S_2$  的出现涉及到与  $S_1$  的某种有意识的关系。我将只是考虑这样的情形:在这种情形中,相互意识在原则上可以被看作一种独立的发展——那种不依赖于  $S_1$  和  $S_2$  的存在的发展。即使这个简化是一个很剧烈的简化,但就我们目前的目的来说,它是有效的。

在这样简化后,现在让我们考虑  $S_1$  和  $S_2$  之间的一些可能关系,或者这些可能关系的缺乏。首先有这样一个原始状况:在这个状况中, $S_1$  和  $S_2$  存在,但各自都不知道对方。此后有这样一些情形:在这些情形中,至少它们其中的一个碰到了对方:要么直接地碰到(持有其中一个信念系统的人碰到了持有另一个信念系统的人),要么间接地碰到(持有有一个信念系统的人只是了解到另一个信念系统)。

我将把某些这样的相遇称为“真实的面对”(real confrontations)(在这里,我并不想要使“面对”这个术语含有它在当代政治中所具有的一切含义)。对任何信念系统来说,必须有某种东西算作是对它的同意,对它的完全接受或者在它之中生活——在每种情形中,不管“那样一个信念系统是某个人的信念系统”这个说法是什么意思。我将把这种关系一般地称为“持有”(holding)。如果在某个给定的时刻有一个群体,对于那个群体来说,两个信念系统  $S_1$  和  $S_2$  中的每一个都是一个真实选项,那么在那个时刻在它们之间就有了一个真实的面对。这种面对包括(但不局限于)已经持有  $S_1$  或  $S_2$  的一群人的情形,对

那群人来说,问题就是这样:他们是否要投向另一个信念系统?待会儿我们会回到“一个真实的选项是什么”这一问题。

与这种状况相对比的是想象的面对(notional conforntation)的状况。<sup>①</sup> 想象的面对在如下意义上就类似于真实的面对:有些人意识到了  $S_1$  和  $S_2$ ,意识到了它们之间的差别;但这两种面对在如下意义上是不同的:在  $S_1$  和  $S_2$  当中,至少有一个信念系统对那些人来说并不表现为一个真实的选项。 $S_1$  和  $S_2$  当然都能够处于真实的和想象的面对中,但不是针对同一个时间的同一些人来说。 $S_1$  和  $S_2$  能够处于想象的面对中,而在任何时候都不会已经处于真实的面对中,因为有可能的是:没有任何人最终会知道  $S_1$  和  $S_2$ ,直到至少它们其中的一个已经不再表现为真实的选项。 $S_1$  和  $S_2$  又可以处于真实的面对中,而在任何时候都不会已经处于想象的面对中,因为有可能的是:在它们互相之间的斗争(大概是不成功的)结束后,没有任何人曾经会想起其中的一个。

那么,成为一个真实的选项是怎么回事呢?按照信念系统属于各个群体(这不是要否认它们可以被个体所持有,而是要断言:个体是用那些要求通过诉诸群体来描述和说明的方式来持有信念系统)这个起点,我想把“一个真实选项”的思想理解为一个社会概念。对一个群体来说,如果要么信念系统  $S_2$  就是他们的信念系统,要么他们有可能投向那个信念系统,那么  $S_2$  对那个群体来说就是一个真实选项;在这里,投向  $S_2$  涉及到两件事情:首先,他们有可能生活在那个信念系统中或者持有那个信念系统,并保留他们对实在的坚持。其次,只要在  $S_2$  和他们的观点之间能够做出理性的比较,他们就可以按照那种比较来承

---

<sup>①</sup> “真实的”和“想象的”这两个术语是 Newman 在《同意的语法》(*Grammar of Assent*)中所建议的。



认他们向  $S_2$  的转变。<sup>①</sup> 这两个条件所使用的概念都具有这一含义：在一个给定的时刻，一个给定的信念系统对一个给定的群体来说是否是一个真实选项，至少在某种程度上是一个程度问题。但这个结论并不是不受欢迎的。

在对每个条件的说明中必须说一些东西。我首先考虑第二个条件。这个条件的目的是要保证：一个信念系统是否是一个真实选项的问题，并不仅仅（在第一个条件已经得到满足的情况下）取决于心理技术的状态这样的东西。我们并不想要说：一个很古怪的科学理论对一群科学家来说是一个真实选项，是因为其他人可以用这样一种方式来毒化他们或者对他们动手术，以至于他们最终就会相信那个信念系统。只要  $S_1$  和  $S_2$  是可比较的，容易经受住那种倾向于支持其中的一个而不是另一个的试验的考验等等，那么，在考虑其中的哪个信念系统更容易接近时，这些评价方法就会算数。某个东西是否是一个真实选项是一个社会问题，不过，它就像合理性问题一样根深蒂固，在这种特定的争论中随处可见。

在不可通约的排他性的限制性情形中，这个条件实际上不会产生什么影响，因为在这种情形中，除了皈依之外，任何其他东西几乎都没有余地。但是，甚至就连皈依也最好是人们可以健全地体验到的东西，这就是第一个条件的力量。当我们说那些接受了  $S_2$  的人们“保留他们对实在的坚持”的时候，我们想要说的就是这样的东西： $S_2$  有可能会变成他们的信念系统，他们有可能会生活在  $S_2$  中，但他们并不从事一种广泛的自我欺骗，

---

<sup>①</sup> “他们”并不意味着“他们当中的每一个”：在对社会现象的描述中，这个问题是一个大家都熟悉的问题。我们将不得不忽视一些其他的困难，那些困难与对一个群体的概念所提出的那种简单的用法有关，比如说，那种用法忽视了这样的情形：如果有些人属于一个不同的群体，那么他们就可以采纳一个不同的信念系统。

因而陷入妄想狂中,等等。他们能够在什么程度上做到这一点接下来取决于一件事情,即:在他们投向  $S_2$  这个假定下,他们现存的社会状况的什么特点可以被认为是不变的。因此,对于一个群体来说,给出他们目前的社会状况, $S_2$  对他们来说也许不是现实地可能的,但如果那些特点发生了变化,那么  $S_2$  对他们来说大概就可以是现实地可能的。

即使一个群体认为一个信念系统是一个真实选项,但是,在那个系统对他们来说是否确实是一个真实选项这个问题上,那个条件既不充分又不必要。这个条件是不充分的,因为在他们努力生活在那个信念系统中是怎么回事这件事情上,他们可能所知不多,缺乏想象,没有自我意识或者盲目乐观(这可能不只是一个个人的错误,而是一个社会的或者政治的错误)。这个条件不是必要的,因为他们可能尚未认识到投向那个信念系统会向他们提供什么样的可能性:皈依的心理当然与这件事情有关。在我看来,一个给定的信念系统在一个给定的时刻对一个给定的群体来说是否是一个真实选项,这个问题基本上是一个客观的问题。当然,在某些其他的问题上,人们可能是有分歧的,比如说这两个问题:什么东西被包括在了“坚持实在”这个说法下,某种特定的信念系统能够把什么程度的理性的可比较性显示出来。按照目前的结构,这种分歧很可能会影响到这一问题:不管是对那些人自己还是对其他人来说,他们会把哪些范围的信念系统看作是真实选项?

在这个意义上,很多已经被持有的信念系统现在都不是真实选项。青铜器时代的一个希腊酋长的生活,或者中世纪时期的一个日本武士的生活,以及与那种生活一并出现的观点,对我们来说都不是真实选项:现在没有办法来经历和体验那种生活以及有关的观点。当然,这不是说对那些价值系统的反思不会为思考在现代生活中所丧失掉的那些东西提供灵感,但没有办

法接纳那些信念系统。甚至少数狂热者所持有的那种乌托邦的计划也不可能把那种生活再现出来。而且,在现实的现代工业生活的语境中,用一种社会规模来重新颁布那种生活的计划,将会涉及到社会错误或政治错误,实际上涉及到一种重大的幻觉。把现代的工业生活全盘消除的那种展望又成为了某种其他的东西——另一种不可能性,尽管是一种不同的不可能性。

就此而论,重要的是:存在着不对称地相关联的选项。现代技术生活的某种形式及其观点已经成为某些传统社会的一个真实选项,但他们的生活对我们来说并不是一个真实选项,即使我们当中的很多人仍然有一种充满热情的怀旧之情。一个人对这种不对称性(黑格尔主义者会认为,这种不对称性在历史和意识的不对称性中是有其根据的)的本质和范围所持有的理论,影响了他对激进的社会行动和政治行动的客观可能性的看法。

### 3. 相对主义

假设我们真实地面对某个信念系统,那么就会有一些评价词汇,例如“真与假”、“对与错”、“可接受与不可接受”这样的词汇,当我们在思考和谈论这种面对的时候,我们就会采用这些词汇,而且本质上必须采用这些词汇。我们采用这些词汇以及与它们相联系的那些考虑的方式,当然会随着我们所考虑的信念系统的类型而有所不同,比如说,随着在这种信念系统之间所得到的可比较性的程度而有所不同。不管这些差别是什么,在谈论一个“评价词汇”的时候,我只是提到这样一些表达式,它们至少能够被用来表示一个人自己对一个信念系统或者其中的一个要素的接受或拒斥。在真实的面对的状况中,这种词汇本质上是在反思性的思想中被采用的,因为一个人在反思中必须能够做这样的事情:思考对他来说有可能会成为一个真实选项的那

些不同的信念系统,把他对那些系统的感受表述出来,把据说支持或反对一个给定的信念系统成为他自己的信念系统的那些东西组织起来。既然信念系统是一种要被持有或者被接受的东西,而不仅仅是那种要被遵守的东西,那么,为了支持或反对一个给定的信念系统,一个人必须说出来的东西就得在对其内容的评价中具有某个立足点。

对于那些只是与我们自己的信念系统处于想象的面对中的信念系统,我们也可以使用这种词汇。不过,对于某些类型的信念系统来说,那种词汇的生命主要被限制到真实的面对的情形,一个给定的信念系统离成为我们的一个真实选项越远,它是否是“真的”、“正确的”、“可接受的”这个问题似乎就越没有实质性。即使这种词汇在这种情形中无疑可以得到应用而不导致语言上的不恰当性,但这种应用并没有太大的意思,与在真实面对的情形中相比,相应的评价也没有太多的实质性内容。因此我们就可以说:对于一个反思性的人来说,当这样一个信念系统只是处于纯粹想象的面对中时,评价问题并不真正地出现。

我们可以把下面这件事情记录下来:所要考虑的那个信念系统不是我们的信念系统,它对我们来说不是一个真实选项。对这个信念系统,实际上我们可以说很多与我们的关注相关的东西。于是,一种外来的生活方式的某些特点,比如说,对我们来说就以一种象征的方式表现为行为和品格的符号,而对那些符号,我们在自己的社会中是具有某些态度的,而且,我们对待它们的方式实际上就类似于我们可以用来对待虚构的艺术作品的方式。在社会上和历史上遥远的东西总是已经成为自我批评和自我激励的幻想的一个重要对象。但是,从我正在考虑的那个观点来看,用评价词汇对这个被考虑为一个具体的历史现实的文化严肃提问,对于一个反思性的人来说不会是一件可能的事情。在这种信念系统的情形中,仅仅与它处于一种想象的面

对中,就是与我们的关注缺乏这样一种关系——这种关系本身就足以给予评价以任何要点或实质。

认为我刚才概述的那个观点就是对待一种特定的信念系统的恰当观点,在一种可以公认的意义就是対这种信念系统持有一种相对主义的观点。就一种给定的信念系统而言,相对主义就是:对于一个信念系统以及仅仅与它处于想象的面对中的人来说,评价那个信念系统的问题并没有真正地出现。这种形式的相对主义,不像大多数其他的相对主义<sup>①</sup>是连贯的。我将要阐明但不想加以论证的那个相对主义中的真理就是:至少对于伦理见解来说,这个观点是正确的。

这种形式的相对主义(作为一个结构,它对任何特定类型的信念系统的应用当然将总是一个进一步的问题)是连贯的,因为:不像大多数其他类型的相对主义,它设法在真实面对和想象面对的区分中与两个命题保持一致,而那两个命题都是真的。第一个命题是:为了思考那些可能会引起我们关注的其他信念系统,为了把那些关注表示出来,我们就必须有一种不是相对于我们现存的信念系统而论的思想方式。第二个命题是:不过,一方面我们可以认识到,能够存在着许多这样的信念系统,它们与我们的关注的联系是如此遥远,以至于我们的判断很难把握它们;另一方面我们可以承认,其他人(对他们来说那些信念系统曾经是一个真实选项的那些人)的判断可以把握它们。

大多数传统的相对主义尚未充分考虑到第一个命题。在那些形式的相对主义中,最简单的那种相对主义只是寻求把评价词汇相对化,把它们转变为“对我们来说是真的”、“对他们来说

---

<sup>①</sup> 有一种不同的相对主义观点避免了标准的错误,关于这种相对主义观点,参见 Gilbert Harman:“捍卫道德相对主义”(“Moral Relativism Defended”, *Philosophical Review* 84 (1975), pp. 3 - 22)。

是真的”这样的说法。大家都知道这些表述并不工作,尤其是不能表达这种词汇在真实的面对中的基本用法。我们可以认为,这种相对主义观点把全部评价词汇还原为某种用来描述面对的表达式。与此相关的是伦理学中的这一观点——我在其他地方已经称之为“庸俗的相对主义”的那个观点;<sup>①</sup>它把对伦理词项的意义或内容的一种相对主义论述与一个非相对主义的宽容原则组合起来。这个观点并不难以反驳;它也许值得讨论,因为它被广泛地持有,但我们可以毫不费力地把它干掉。也许我们现在就可以更清楚地认识到它的本来面目。庸俗的相对主义试图要做的事情,就是把真实的面对处理为就像想象的面对,结果,它要么否认根本上存在着真实的面对,要么就用一个原则来瞄准真实的面对,但那个原则并不足以解决真实的面对的问题,因为:即使它看起来就像一个在真实选项之间进行判决的原则,但它实际上只是表示了在不真实的选项之间进行选择的不可能性或者无望。

与这些类型的观点相对立的是这样一个观点:按照这个观点,当人们使用评价词汇的时候,他们仅仅是在表示(而不是在陈述)“一个信念系统是或者不是说话者自己的信念系统”。对这样一个观点(例如,关于“真”这个概念的纯粹冗余观点或者“言语行为”观点<sup>②</sup>)来说,已经引起相对主义者关注的那些问题就完全消失了。但同样地,已经正确地引起相对主义者关注的那些东西也完全消失了。于是我们就丧失了对第二个真理的把

① Bernard Williams: *Morality*, Harmondsworth, 1972, chap. 3.

② 语言哲学中一些哲学家对“真”所提出的两种理解。按照前一个观点,比如说,说“‘天在下雨’是真的”实际上就是说“天在下雨”,“真”这个概念只是用来强调这个话语,所以,它实际上是“多余的”。按照后一个观点,“真”这个概念只是用来强调说话者的态度,而不是实际上用来断言命题。所以,比如说,说“‘爱因斯坦发现了相对论’是真的”只不过是强调“爱因斯坦发现了相对论”这个说法。——译者

握,而那个真理就是目前的论述旨在容纳的东西。在信念系统当中,在说话者自己的信念系统和不是说话者自己的信念系统之间的区分,一点也不是这个领域中最重大的区分。这个区分是重大的这一假定,就是那些被抛弃的相对主义和显然与它们相对立的那个“消失”观点共同具有的东西。

有一些类型的信念系统就是这种信念系统:对它们来说,相对主义并不成立。对于这些信念系统来说,并非在真实的面对和想象的面对之间没有区分,相反,甚至在想象的面对中,评价问题对那些信念系统也可以真正地出现。但是,如果是这样,那么,在用来区分这两种面对的有关标准中,在用来决定一个给定的信念系统在一个给定的时刻对一群给定的人来说究竟是不是一个真正选项的考虑中,那些信念系统的地位将也会把自己揭示出来。这一点对科学理论的情形来说是重要的。例如,在我看来,燃素理论现在不是一个真实选项,但我怀疑这恰好具有这一含义:试图在当代的皇家学会中过一个深信无疑的燃素理论家的生活,就像试图在20世纪30年代的纽伦堡过一个条顿人的生活那样,是一种不连贯的事业。我们之所以认为燃素理论对我们来说不是一个真实选项,其中的一个理由是:我们无法把它与我们现在知道是真的很多东西调和起来。

如果进一步追究这些考虑,那么它们就会把我们引向实在论的主题。我已经试图表明,当把相对主义运用于伦理学时,它包含了一些真理。这些真理存在的一个必要条件(但不是充分条件)是:伦理实在论是假的,没有什么东西对于伦理领域中的信念系统而言是真的——虽然确实有些东西是它们需要真正面对的东西,而这一点恰好就是为什么很多选项是不真实的理由。但是,科学实在论是真的,而且,如果它是真的,那么相对主义对科学理论来说必定是假的。

## 十二

# 维特根斯坦与唯心论

### 1. 唯我论与《逻辑—哲学论》

《逻辑—哲学论》5.62 中有一个著名的说法：“唯我论者所意指的东西是很正确的；只是它不能被说出来，而只能把自己显示出来。这个世界是我的世界：这是在语言（只有我才能理解的那个语言）的界限就意味着我的世界的界限这个事实中显示出来的。”这段话的后半部分重复了 5.6 中说过的东西：“我的语言的界限就意味着我的世界的界限。”“唯我论中有多少真理”这个问题的关键已经由 5.61 中的反思提供出来：

逻辑渗透了世界；世界的界限也就是逻辑的界限。

因此我们不能在逻辑中说“这是世界上有的，而那是世界上没有的”。

因为这样说似乎就预设我们正在排斥某些可能性，但不可能是这样，因为那样做就要求逻辑应该超越世界的界限；因为只有用那种方式它才能从另一方面来看待那些界限。

我们无法思考我们不能思考的东西；所以我们也无法思考我们不能说出来的东西。



现在,维特根斯坦说“没有对思想进行思索和考虑的自我这样的东西”(5. 631),“自我”这个说法大概就等同于他在 5. 641 中可能不太严密地、但可理解地称为“心理学所处理的人类灵魂”的那个东西——这就是说,那个其实并不存在的东西,那个在世界中进行思考和认知的灵魂,就是人们在那里作为心理学所处理的现象的主体来寻求的东西。在这个解释中,我认为我实质上同意哈克的说法<sup>①</sup>——我已经发现他的观点在这些问题上很有帮助。然而,在一些方面我将要提出的见解与他的见解很不相同。在反对布莱克等人的时候,哈克说:维特根斯坦所做的事情是要否认一个认知的自我在世界中的存在,而且是按照一种休谟式的根据来否认这一点的,<sup>②</sup>那种根据大概就是说,那样一个自我不可能在经验中被碰到。同时,在叔本华的影响下,维特根斯坦确实相信另一个形而上学的或者哲学的自我的存在,而那个自我是“世界的界限,不是世界的一部分”(5. 632, 5. 641),在某种这样的意义上,他实际上是一个唯我论者;只是这一点不能被说出来,而只能自己把自己显示出来。既然维特根斯坦否认了这两种自我中的第一个,以某种方式接受了第二个,他就不可能认为它们是同样的。

在这里,维特根斯坦的思想有一种很强烈的悖论性和反讽的特征。不过,在阐明这个特征的时候,人们无论如何都是要在不同类型的强调之间做出选择。但我想对哈克的论述提出两个限制。第一,就反对认知的自我的那个否定性的运动而言,我们正在处理的不可能仅仅是一个不成功的休谟式的寻求。维特根

---

<sup>①</sup> P. M. S. Hacker:《洞见与幻觉:维特根斯坦论哲学与经验的形而上学》(Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience, Oxford University Press, 1972)。

<sup>②</sup> 同上书,第 59 页。

斯坦说道：

没有对思想进行思想和考虑的自我这样的东西。

如果我要写一本名为《我所发现的世界》的书，那么我就应该要把对我的身体的报告包括在内，我就应该要说哪些部分服从我的意志，哪些部分不服从我的意志，等等，而这正是把主体孤立出来的一种方法，或者不如说是表明主体在一种重要的意义上并不存在的一种方法，因为在那本书中唯独不能提到的就是主体。(5.631)

就在他提出那个视觉领域的类比之前，他补充说：“一个形而上学的主体要在世界中的哪个地方来发现呢？”在我看来，这不仅仅是说有某种我们正在寻求、但事实最终表明在世界上并不存在的东西——那是休谟的腔调，虽然休谟的否定性发现的完整内容也不是要在他没能发现他可能已经发现的东西这件事情中来寻求。而是，维特根斯坦说：在我开始看的时候我含混地记在心中的东西，就是那种不可能存在于世界中的东西。哈克所强调的是：有一种具体的说明，对可能的经验事物的说明，没有什么东西事实上与那种说明相对应；但是，对一种非经验的事物则有一种准说明(quasi-specification)，而且确实有一些东西以某种方式对应于那个说明。但是，这样一来，我们首先要寻求的东西就绝不是一个可能的经验事物。因为那个东西不得不满足这个条件：当我经验到它时，它是世界中的某种东西，但与此同时，每当任何东西在世界中存在时，那个东西就必然在世界中存在，但又不可能有任何东西使它存在。这就是为什么维特根斯坦可以在这点上来这样说明他的思想的理由——他说(5.634)，我们的经验中没有任何一个部分同时都是先验的(被翻译为“同时”的这个短语在这里是重要的)。因此，维特根斯坦

的思想,就像哈克实际上所说的那样,很像康德对那种笛卡儿式的思想实体的批评。

另一个限制影响了这个论证的另一半。我们不能在任何直截了当的意义上说存在一个形而上学的、超验的自我,我们倒不如说我们能够相信或接受这样一个自我;因为不论是这样一个自我的内容还是它的所指都是不能被说出来的,试图谈论它或者阐明它的存在必定毫无意义。正如我们已经看到的,这就是为什么在《我所发现的世界》这本书中,一个主体的缺席意味着:“主体在一个重要的意义上并不存在”。它是一个界限的含义也意味着:在那个界限上,它根本就不是任何东西(5.64):

在这里我们可以看到,当唯我论的含义被严格地贯彻到底时,它与纯粹的实在论是相吻合的。尽管那个唯我论的自我缩小到了一个没有延展的点,但仍然存在着与它相匹配的实在。

实际上,给出这一点,我发现我很难理解维特根斯坦为什么能够认为(5.641),确实有这样一个意义,在那个意义上,哲学可以用一种非心理的方式来谈论自我。不过,我认为维特根斯坦的这一说法意味着:哲学可以谈论自我的惟一方式,就是到《逻辑—哲学论》结束之际我们发现哲学可以谈论任何东西的那种方式——这就是说,并不断言某个东西是否有意义的那种方式。

不管我们如何理解这一点,我们都可以从《逻辑—哲学论》对自我和唯我论的讨论中把三个特别重要的思想作为参考点恢复出来。它们是:我的语言的界限就是世界的界限;没有办法可以从两边把这些界限标出——相反,语言和思想的界限是在

某些东西是无意义的这个事实中把自己揭示出来的；(这个思想来自于前两个思想，但却是一个需要强调的重要思想)在这些评论中出现的“我”(“me”)和“我的”与世界中的一个“我”(“I”)没有联系，因此我们不能把决定我的世界为什么是这样而不是那样、我的语言为什么具有这些特点而不是具有那些特点之类的事情设想为一个经验研究的问题。这种研究变得可能的任何含义不会是“我的”这个词的一个含义，或者实际上大概也不是“语言”这个词的一个含义——在后面那个含义上，我的语言的界限就是我的世界的界限。

在维特根斯坦晚期著作中已经放弃的思想中，这三个思想可能是最重要的，它们以及它们所产生的各种形式的难题，成为《哲学研究》所要批评的具体目标。在某种意义上这是真的，哈克的著作主要就致力于说明：维特根斯坦后来对私人语言的不可能性和公共标准的必要性这些东西的兴趣，是如何与一个长期的计划联系起来的，而那个计划就是要驱除唯我论的——甚至从某个正在消失、不可言说的超验阵地中把它驱除出去。在《哲学研究》中，维特根斯坦就“自我”和“他人”提出了很多论证，他提出这些论证的一个目的，就是要消除那种甚至只是无助地试图指向一个唯我论的方向的需要。那种需要在《逻辑—哲学论》中肯定存在。在那部晚期著作中，从“我”到“我们”的那种精心勾画的举动标志了把那种需要驱逐出去的一个最明显的试图；同样的，在那部著作中，维特根斯坦强调说，语言是一种具有身体体现的、此世的、具体的社会活动，表示了人类的需要，而不是《逻辑—哲学论》中所设想的那种基本上没有时间性、没有位置的非个人的指示设施。我们也可以很自然地认为，这个强调以一种方式拒斥了在那部早期著作中体现出来的那些超验的、叔本华式的方面——“超验的废话”(transcendentales Geschwätz)，正如维特根斯坦 1918 年在一个不同的语境中写给恩格尔曼的

信中这样说的。<sup>①</sup>

但问题并非如此简单,我的主要目的将是要提出一个建议,即:在维特根斯坦那里,从“我”到“我们”的移动,并非是因为他毫不含糊地放弃了超验唯心论的关怀而出现的。在某种程度上,我提到的那三个思想,即使本身参与了从“我”到“我们”的转换,但并没有被如此超越:从“我”到“我们”的转换是在超验观念本身的内部发生的。从《逻辑—哲学论》对经验实在论和超验唯我论的组合(正如哈克所说的那样)中,这个移动并不只是在于第二个要素的丢失。我们不如说,这个移动是对某个东西的移动,而那个东西本身就包含了唯心论的一个重要要素。尽管那个要素被其他东西隐藏起来,被那些东西所限定,被那些东西所覆盖,但我会暗示说它仍然在那里存在。我也会暗示说,这个要素有助于说明那部晚期著作的一个特殊特点,即:在维特根斯坦对“我们”这个词的使用中,显然有一种无所不在的模糊性和不明确性。

## 2. 唯我论与唯心论

哈克说,他的著作的一个目的就是要表明:“对唯我论因此对唯心论的详细反驳——那种反驳是维特根斯坦[在20世纪]30年代提出并低调地合并于《哲学研究》中的——就是要反对他自己在青年时期所持有的那些观点”。<sup>②</sup>“对唯我论因此对唯心论”的一个反驳:这是哈克用来贯穿他的整部著作一个思想联系,但这个联系并非直接就是自明的。因此他写道:

---

<sup>①</sup> 引自 P. M. S. Hacker:《洞见与幻觉:维特根斯坦论哲学与经验的形而上学》,第81页。

<sup>②</sup> 同上书,第59页。

唯我论者声称：此时是独特的，他是有特权的，总是他在看，当他在看的时候他所具有的东西是独特的，他的看是很特殊的，“这个”(this)是不可比较的。但每个这样的举动都是不合法的。每个举动的不合法性所谴责的不仅仅是唯我论，而且也是现象主义以及实际上任何形式的唯心论。<sup>①</sup>

然而，根本就不明显的是：能够被有望地称为一种形式的唯心论的每一个东西，或者实际上在哲学史上已经被这样称呼的每一个东西，都必然受到这样一种论证的反驳——那种论证，通过削弱一个私人语言，就消除了作为唯我论之基础的那种有特权的第一人称的直接性，不管那种直接性是被表示出来的还是被预设出来的。

这种批评实际上可以扩展到哈克所提到的现象主义，而且，如果我们首先考虑关于现象主义的一两个要点，那么这种批评可能也有助于我们描绘它并没有扩展到的一种唯心论。现象主义者往往顽强地认为，把他们的理论视为任何形式的唯心论乃是一种愚钝的误解。如果在持有这个观点上他们完全是正确的，那么他们的否认显然充其量只适用于非超验的唯心论，即我们可以按照康德的说法称为“经验唯心论”的那种东西。出于我们目前的目的，我们可以把它定义为一种形式的唯心论，这种唯心论认为，物质世界的存在依赖于本身就是世界中的事物的心灵，即那种其存在与否是一个偶然的事实问题的经验事物。<sup>②</sup>

① 哈克：《洞见与幻觉：维特根斯坦论哲学与经验的形而上学》，第214页。

② 这个定义阻止贝克莱所完成的那种理论成为经验唯心论的一个例子。不过，康德显然正确地把贝克莱的观点与超验唯心论区分开来。出于目前的目的，我们无需追究这里所需要的这个重要区分。

事实上,不很清楚现象主义甚至能够设法避免成为一种形式的唯心论。它是否能够这样做取决于假设的观察者的地位问题,他们的那种同样是假设的感觉资料,在现象主义的转译下,就构成了关于物质世界的那些尚未被观察到的部分的陈述的内容。如果感觉资料被看作经验款项,那么,在把“经验唯心论”这个标签清除出去的方向上,现象主义可能就会碰到一个困难。因为:如果现象主义要这样做,因此在经验层面上维护它作为一个实在论的理论的假装姿态,那么它就必须能够把否认物质对象的心灵依赖性的任何一个可理解的经验命题转译为它的语言。因此,现象主义者,就像他们所希望的那样,就乐于把这样一种命题转译为他们的语言——那种命题所说的是:在还没有任何人来观察(比如说)岩石之前,那些东西就已经在某些空间中存在了,等等。但是,对于一个在物质对象的语言中似乎是可理解的而且实际上是真的经验命题,例如“即使不存在任何观察者,某些物质对象仍然存在”这个命题,又可以说些什么呢?如果现象主义观察者本身就是经验性的存在,那么他们是否存在的问题就是一个经验问题——实际上,与那个条件句的前提所提出的问题属于同一种经验问题。因此,对那个条件句的现象主义翻译就必定具有这种形式:如果 P 不是这样,那么[如果 P 是这样,那么 Q]。但这种说法是否令人满意至少是一件不清楚的事情。

如果现象主义无法使这种说法变得令人满意,如果有一个命题构成了否认心灵依赖性的一个经验基础,那么现象主义就不可能用它的措词把那个命题恰当地表达出来,因此它就会成为一种形式的经验唯心论。但是,即使我们解除了这种可能性,现象主义仍然会成为一种超验唯心论。在现象主义语句中,有一些前提条件只是假设了观察者的存在,并且正好是现象主义分析的一个普遍条件。现在,假设我们排除了那些前提条件,因

此使得所谓“观察者的存在”变成感觉资料出现的一个多余条件,那么关于观察者存在与否的真正的经验陈述,例如我们刚才所考虑的物质对象陈述的前提条件,就可以被转译为现象主义的语言——在某种这样的形式上,大概可以被转译为对那种休谟式的感觉资料的聚集体的陈述。于是,作为现象主义转译之原材料的那些感觉资料,包括构成了观察者的经验存在的那些感觉资料的聚集体,就此而论就不会有一个主体;从我们刚才对就此而论的感觉资料为什么不可能有一个主体的论述中,我们可以很明显地看到这一点。现象主义可以承认的一个主体的惟一候选者就是那个经验观察者,但他的存在现在已经被表达为这样一些东西的偶然聚集体——这些东西已经具有感觉资料的特征,而且,甚至在这样一个聚集体之外就已经具有了这个特征。正如卡尔纳普在《世界的逻辑构造》中所说的那样,“所与(the given)是没有主体的”( *das Gegebene ist subjektlos* )。

但感觉资料仍然是所与。而且,如果现象主义并不想要放弃它的那种基本上是认识论的做法,即从认识论上来处理各项感觉资料之间的关系,并认为它们就是观察或者与观察相联系,那么感觉资料必定仍然是我们尚未具有充分把握的东西,除非它们在某种意义上已经被看作是心理的东西。中立的一元论<sup>①</sup>或许试图扔掉那个含义,但是,只要它在这个努力中所取得的进步很有限,它好像就不会使我们对那些东西产生任何恰当的影响。然而,这样一来,即使在现象主义的语言中我们无法真正地断言任何形式的世界对心灵的依赖性,但有两个事实表明了这个世界是心理的——一个事实是,现象主义语言的原材料具有

---

<sup>①</sup> 简单地说,即对“感觉资料究竟是物理的还是精神的”这个问题保持中立或者不作出任何承诺的那个观点。——译者



这个特征；另一个事实是，那个语言基本上就是具有这个特征的语言。<sup>①</sup> 我们不能说(除了在经验上和虚假地说外)这个世界就是经验的世界；我们倒不如说，它是经验的世界这个事实支配了我们所说的一切。那就是现象主义成为一种形式的超验唯心论的意义所在，但是，那种形式的超验唯心论实际上很容易受到某些非议，而这些非议就等同于维特根斯坦在面对唯我论时对经验主义的意义理论这样的东西所提出的非议。这些非议的目标就是那种假设的第一人称的直接性，现象主义容易招致这种非议，因为它用来表达世界的那些东西只能按照第一人称的直接性来加以理解，别无他法。

所以，现象主义不是这种形式的唯心论就是那种形式的唯心论，不管是在哪种形式上，它都暴露在晚期维特根斯坦的论证下，就像唯我论一样。但是，让我们现在暂时不予考虑现象主义，而是转向这个问题：能够被称为“唯心论”的任何东西都必定具有这个特征吗？正如我已经提到的，哈克假设是这样的。当他说(第 216 页)，“唯心论，在其大多数形式上”——那是他提出来的一个限定——都恰好是一种尚未用唯我论的一致性来透彻地思考的半心半意的唯我论时，他用来支持他的主张的理由就出现了；因此他也提到了叔本华对唯我论的那种“油腔滑调的开除”(第 71 页)。这个说法其实很可笑，<sup>②</sup>但是，如果“我的语言的界限就意味着我的世界的界限”这个思想可以指向超验唯心论，那么也许就有一种形式的超验唯心论，它不是由“每个人

---

① 我将不试图讨论第二个事实要如何得到理解这个问题。有一个密切相关的要点，即：现象主义的“两个语言”变种并不是对实在中立的。关于这个要点，参见 J. L. Austin: 《感觉与可感质料》(*Sense and Sensibilia*, Oxford, 1962), 第 60—61 页。

② 参见摩尔在《伦理学原理》(*Principia Ethica*, Cambridge, 1903)第 99 页对他假设是伦理利己主义的一个推论的那种东西所提出的异议。

的语言的界限就意味着每个人的世界的界限”这个含混的思想暗示出来的,而是由“我们的语言的界限就意味着我们的世界的界限”这个思想暗示出来的。这种形式的唯心论不会屈从于把唯我论干掉的那些论证,因为那些论证基本上关系到从“我”到“我们”的移动,而在这种形式的唯心论中,那种移动已经得到了允许。

我认为,维特根斯坦的一些晚期著作中就蕴含了这样一个观点。为了看到这样一个观点是什么样子,我们可以尝试遵循一个类比:这个类比的一方是这个第一人称的复数的观点,另一方是我们已经触及的那种第一人称的单数的超验观点。本质上最根本的是:“我们的语言的界限就意味着我们的世界的界限”这个命题,既不应该被看作一个没有内容的重言式,又不应该被看作一个经验主张。如果它具有这一含义(即:不管“我们”指的是谁,有一个说法将是真的,那就是,我们所理解的东西,我们理解了;我们已经听到和能够谈论的东西,我们听到了和能够讨论了;我们不可能谈论的东西,我们就不可能谈论),那么它就是一个单纯的重言式。当然就是这样了。然而,这些自明之见的单数形式,并不恰好是“我的语言的界限就意味着我的世界的界限”这句话原来被说出来的时候所具有的含义。而且,在原来的那个情形中,我们想要的也不是一个经验思想——在那个思想中,我一方面把我自己看作是世界中的某个东西,另一方面又使得那个东西取决于我。这确实就是我们在把超验唯心论与经验唯心论区分开来的时候我们所留下的东西。现在,“我们”也不是指那个完全依赖于经验的偏执狂的复数类比,而这一点就是使得我们的陈述并不成为一个经验陈述的一种方式。

有其他重要的方式使我们的陈述并不成为一个经验陈述。因此,我们大概可以用一种方式从经验上来解释“我们的语言的

界限就意味着我们的世界的界限”这个主张。这种方式是这样的：首先在一种狭窄的意义上认为“语言”指的是一个人的交流系统及其语法范畴等等，在一种广泛的意义上认为“世界”指的是这个世界一般而论对人们显现出来的具体方式以及人们用来理解事物的一般框架；然后把“我们”看作是相对于各种各样的语言群体而论的，人们可以持有这一假说（大概要被归因于沃尔夫）：事物对不同的群体表现出来的方式显著地依赖于他们的语言是什么样子。这种理论会提出一些相对主义问题，稍后我会回到这些问题。目前，我的目的只是一个一般的目的，即通过比较来阐明对我们的口号所提出的一种唯心论解释的非经验特征。如果我们正在处理一个“沃尔夫式”的真正的经验理论，那么一个给定的群体的语言就应该对它看待世界的方式提出某种经验说明——如果说只是一种很弱的说明的话。与此相关，通过诉诸某个特定的人所属的那个群体的语言，我们大概就可以说明他或她看待世界的方式。但是，所有这些试图都取消了我们正在处理的那种本质上是第一人称的表述（即使是第一人称的复数表述）的力量。如果有任何东西只是把任何给定的“我们”放到世界中来，然后从旁边来看待我们，那么一种唯心论的解释并不是由那种东西来提供的。在这种唯心论的解释下，那种东西并不在于我们认识到了在世界上我们只是其他人当中的一份子，并不在于我们（至少在原则上）最终理解和说明了我们的语言如何支配我们的世界观，而其他人的语言则以不同的方式支配他们的世界观。倒不如说，世界对我们来说是什么，是由我们能够理解一些事物而不是其他事物这一事实显示出来的——或者，为了甩掉一个第三人称的经验观点的最终残余，世界对我们来说是什么，更恰当地说，是在一些事物有意义而其他事物没有意义这一事实中显示出来的。我们能够对我们的世界观所做出的任何经验发现，比如说，我们的世界观是由我们对数

词或者不论什么东西的使用来支配的,本身就是我们能够按照而且只能按照我们的世界观来理解的一个事实;任何因为处于我们语言的界限外而使我们全然无法理解的东西,并不是那种我们最终能够说明为什么我们不能加以理解的东西——什么东西对它出了错或者对我们出了错,这是一件不可能对我们变得清楚的事情。

在这里,在与一个单纯的重言式的比较中,以及根本上说,在与一个经验观点的比较中,我们可以开始看到前面提出的那个类比——在这个复数的观点和原来那个第一人称的单数的超验观点之间的类比。尽管如此,我们还是要问:为什么我们要考虑唯心论呢?我认为,足够的理由是要在我们已经放在一起的那些考虑中来发现,此外,那些考虑也会主动与晚期维特根斯坦的某些可以鉴定出来的关注联系起来。我们的语言是如此这般,因此我们所生活的世界就是那个样子,这两个事实,按照目前的解释,都是超验的事实,因此就没有经验的说明。然而,任何能够在经验上加以说明的东西,比如说,世界的某些外在特点是这样而不是那样,或者我们(与霍皮印第安人或者与猫相对比来说)以某种特定的方式来看待事物,以这种方式而不是以那种方式来处理事物,所有这一切都属于我们的语言的世界,并不是所谓的“超验事实”。尤其是,在我们现在正用来谈论“我们的语言”的那个意义上,对于那个语言,对于它与世界的关联,在那个表达式的任何一个流行的意义上,不可能有任何按照社会学、动物学或者唯物主义的措词来提出的说明。实际上,对那个表达式不可能有这样一个说明——在“唯心论”这个术语经常被使用(例如被马克思主义作者所使用)的说明性的意义上,那个说明是“唯心论的”。理由在于:对那个术语的说明性的使用意味着按照支配性的思想或观念来提出一个说明,但在那个表达式之外,并没有任

何对它进行支配的思想或观念。然而,即使我们不可能用任何这样的方式来说明那个表达式,但通过对它进行反思(在它自我意识地锻炼自己的时候),我们就可以用一种方式来使它对我们变得更清楚。不过,需要注意的是,这种方式实际上不是通过考虑各种取舍来达到的(因为在我现在所考虑的东西当中,不可能有对它的任何可理解的取舍),而是通过在我们对事物的观点内部进行反复的反思来达到的。我们可以通过一个发现来感觉到什么时候我们开始接近边缘,而那个发现就是:当我们试图采取一个“摆脱困境”的观点来看待事物时,不管那个观点是什么,我们发现用那个观点来看待的事物变得越来越不可理解。在进行这种反思的时候,我们就会逐渐意识到“我们如何继续下去”这个问题。我们如何继续生活下去取决于我们如何思考,如何说话,如何在社会上有意地引导我们自己——也就是说,取决于我们的经验。

现象主义,当被看作一种形式的超验唯心论时,按照某种心理的东西来给出一切东西,虽然只是在这个唯一的意义上——在那个意义上,现象主义可以说一切都是心理的;既然如此,“一切都是心理的”这个陈述就是假的。同样,我们的语言,在它何以就是那个样子这件事情并不具有经验说明的意义上,就向我们显示了它向我们的兴趣,显示了我们的关注以及我们的活动所显现出来的一切,尽管只是在这个唯一的意义上——在那个意义上,我们能够有意义地说,我们的兴趣、我们的关注以及我们的活动决定了一切;既然如此,那个说法也将是假的。人类兴趣和人类关注是心灵的表示,其本身无法在根本上用任何进一步的东西来说明。因此,如果一切东西事实上都只有通过人类兴趣和人类关注才能被表示出来,那么那个事实就提供了把这样一个观点称为(就像我所建议的那样)一种“唯心论”(当然不是那种愚蠢的“聚集体”

的唯心论<sup>①</sup>)的理由。后康德的哲学的历史大概无论如何都会使人产生这一期望：这样一个观点是有一个地位的。

### 3. 相 对 主 义

到此为止,我们已经有了对一个观点的粗略描绘。但我还没有提供任何根据来支持这个主张:维特根斯坦持有这个观点。事实上,我并不想要倡导与那个主张一样强的任何东西。在我看来,这个观点的本质以及晚期维特根斯坦的材料本质,都使我们很难具体化任何这种不加限制的主张。我把这个模型及其与那部早期著作的隐含联系提供为一种看待和评价他的晚期材料的方式。但我也会提出一些考虑,这些考虑表明:在维特根斯坦的那部晚期著作中,我们仍然可以感觉到我已经概述的那个观点的影响。提到这种观点可能有助于说明那部著作的一些奇特的和不令人满意的特点,尤其是有助于我们理解维特根斯坦对“我们”这个术语的使用。为了在这个问题上达到任何理解,我们就不得不通过相对主义这个有点令人不快的地带来探究它。

在前面,当我试图把“我们的语言的界限就意味着我们的世界的界限”的超验变种与一个经验变种区分开来的时候,我提出了一个可能的经验变种,即我无忧无虑地称为“沃尔夫式的假

---

① “唯心论”(idealism)这个术语原来的含义是:外部知觉的对象,不管是就其自身来说还是在被认知主体知觉到的时候,其实都是由观念构成的。这个含义在休谟(以及贝克莱)的理论中是基本的,而且,休谟认为,所谓的“外部对象”实际上只是我们在知觉中所具有的观念的聚集体,所以就有了威廉斯刚才提到的这一说法。不过,在德国古典哲学中,“唯心论”这个术语有另一种不同的理解,大概来自于柏拉图的某些思想,但经过了康德和黑格尔等人的发展和提炼。威廉斯在这里提到的“唯心论”在含义上接近于后面这种理解,尽管与经验论传统中的理解也有一些关系。——译者

说”的那个变种,它大概就是说:(狭义地解释的)语言支配了(广义地解释的)世界观。把这个说法作为一个例子来使用是有益的(不管它是否确实表达了沃尔夫的观点)。现在我们应该注意的是,它包含了三个不同的要素。第一个要素是:它接受了一种狭义的语言。第二个要素是:它在那个意义上把语言提供为对世界观的说明。第三个要素是:被说明的东西或者将被说明的东西(如果存在着这样一个真理论的话<sup>①</sup>)是人类的不同亚群体(因为世界中有不止一个群体把自己称为“我们”)所持有的各种不同的世界观。第三个要素当然是来自前两个要素,因为在某些被认为是有关的方面,狭义的语言在各个人类群体之间是不同的。但是,在仍然提供一个经验理论的同时,一个人可以扔掉第一个要素,保留第二个和第三个要素。因此他就会假设:对局部的世界观中的差别是有经验说明的,但那些差别并不在于狭义的语言的差别。

现在,就第一个要素而言,我认为,就这种联系而论,维特根斯坦对狭义的语言并不是很感兴趣,因为他一般是用一种很广泛的方式来使用“语言”这个术语,使它包含了世界观,而不是与世界观处于一种狭窄的和说明性的对比中。例如,他用一种声名狼藉的方式慷慨地使用“语言游戏”这个说法,而且,在一个似乎是相反的方向上,他倾向于使用“生活形式”这个表达式来指称某种很适度的语言实践。正如普特南不久前所说的,“[维特根斯坦的追随者]对‘生活形式’这个表达式的喜爱,似乎直接正比于它在一个给定的语境中的荒谬程度。”<sup>②</sup>维特根斯坦想要说

<sup>①</sup> 对这个理论的提及,就像对沃尔夫的提及一样,只是在论证中充当一个替身或傀儡。我并不深究在这样一个理论周围出现的困难,例如独立地表征其被说明项的困难。

<sup>②</sup> 《语言、信念和形而上学》(Language, Belief and Metaphysics, ed. Kiefer and Munitz, SUNY Press, 1970),第60页。

明世界观在各个人类群体之间的变化,而在他所提出的说明中,“语言”的狭窄意义似乎并不是一个重要因素。于是就产生了这一问题:他是否基本上对任何说明感兴趣?

我认为,从我即将提出的一个理由(这个理由与我们的中心问题具有密切联系)来看,他基本上对这种说明不感兴趣。不过,他有时候说出来的一些东西表面上并没有排除说明的可能性。他至少认为,看待世界和谈论世界的一种不同方式大概可以因为不同的兴趣而变得可理解:

因为在这里生活会以不同的方式流逝。——令我们感兴趣的东西将不是令他们感兴趣的东西。在这里不同的概念将不再是不可想象的。事实上,这就是使得本质上不同的概念变得可以想象的惟一方式。(《日记》388)

在靠近这段话的地方(378,380),我们也可以发现类似的建议,而且,在前面的那个片段中,我们可以发现对一种更专门的说明的暗示(虽然这个暗示很难辩护那种听起来比较大胆的声音):

我想要说的是,一种与我们的教育很不相同的教育也可以成为很不相同的概念的基础。(387)

在《论确定性》中,我们也可以得到这样一个认识:一个“语言游戏”是随着时间而变化的(256);此外,他还提出了一个河流的模型(第96段以下),在那个模型中,一些坚硬的命题能够形成堤岸,它们引导其他更为流动的命题,但新的东西可以随时积累起来,旧的东西可以被冲刷出去;这个模型提供了历时变化的事实,而且并不排除(即使它也并不鼓励)说明这种变化的可能



性。不管是在时间上还是在社会空间上,变化和改变都是可能的,就此而论,我们大概就可以对变化和改变有某种说明。其他看待世界的方式对我们来说并不是在想象中不可接近的;相反,鼓舞这种说明恰好是维特根斯坦的一个目的。我们可以考虑各种可能性,正如我已经提到的——而且,维特根斯坦当然还有很多方式暗示这一点:与我们具有不同兴趣和关注的人们如何可以用不同的方式来描述、分类和看待世界。因此,只要不同的世界图景已经被引入,它们就不是相互不可接近的。具有一个图景的那些人可能最终会(按照兴趣和关注等等)看到另一个图景的要点,也许也会最终理解为什么具有后者的那些人会具有它。因此他们也就能够反思他们自己的世界图景,甚至也许能够在某种程度上理解他们为什么具有它。于是,在谈论这些各种各样的语言或世界图景时,看来我们好像不是在按照我们所讨论过的那种唯心论来谈论那些与其主体超验地相关联的东西。

然而,这一切并不意味着不同的世界图景是评价上可比较的。我们已经说过它们在某种程度上是可以相互接近的,但是,在人们是否能够恰当地比较它们这个问题上,这个说法并没有说任何东西,或者并没有说任何太多的东西。而且,即使世界图景中被认为有一些旨在“携带真理”的要素,但在如下问题上还没有什么东西已经被确定下来:是否存在着一个客观的基础,以便一个“我们”可以按照那个基础来最终认识到,在另一个“我们”所相信的东西当中有一些更大的真理?事实上,正如我们都知道的,维特根斯坦往往对这种可能性颇为怀疑,甚至在他生前决定出版的最后那部著作《论确定性》中,也是这样。因此,他说道:

我并不是通过使自己确信我的世界(Weltbild)图景的正确性而得到它的,我也不是因为我对它的正确性感到确

信而得到它的。都不是，因为我的世界图景就是我已经继承下来、并且用它来分辨真伪的那个背景。(94)

描述这个世界图景的命题可能是一种神话的一部分。它们的角色就像一个游戏的规则的角色；那个游戏可以全靠实践来学会，而不需要学习任何明确的规则。(95)

很有启示的是，他进一步说道：

“我们完全确信它”并不仅仅意味着每个单独的人都确信它，而且也意味着我们属于一个由科学和教育约束起来的共同体。(298)

有很多评论再次提出了类似的主张，比如说：只能在一个游戏内部来提出理由，而在一个游戏的界限上，理由最终就终止了(《哲学语法》第55页)；我们的表达方式就是一个语言游戏(《哲学研究》第50页)；“语法”是不可能加以辩护的(《哲学评注》第7页)；语言游戏没有合理或者不合理可言，只是在那里存在，就像我们的生活那样(《论确定性》559)。毫无疑问的是，维特根斯坦把一个人人类群体可能会追求、而另一个人人类群体可能会缺乏的那种语言游戏包括在这些评论的力量中。因此，在《论确定性》中，我们再次读到：

假设我们碰到一些并不把这[即物理学命题]看作一个强有力的理由的人。现在，我们如何想象这种情况呢？他们不是去请教物理学家，而是去请教一个神谕。(因此我们把他们当作原始人)去一个神谕并受其引导对他们来说是错的吗？——如果我们把这种做法看作是错的，那么难道我们不是在把我们的语言游戏作为反对他们的语言游戏的

一个基础来使用吗？(609)

我们反对他们的语言游戏究竟是对还是错？当然有各种口号可以被用来支持我们的做法……(610)

我说过我会“反对”另一个人，——但是，难道我不会给他讲出理由吗？我肯定会；但那些理由对他有多大的影响呢？在理由穷尽之后就是说服。（想想传教士让土著人改变信仰时所发生的事情吧。）(612)

现在，所有这一切及其否定都不会来自这一思想：不同的人类群体在经验上是与互相可以接近（在前面提到的那个明确的意义上）的不同的世界图景相共存的。所有这一切也都不会来自迄今我还没有提到，但很快就会回到的那个观点或者那套观点，即达米特在其近著中已经描绘出来的观点，大概是说：我们必须用“对断言进行辩护的条件”这个概念来取代或者解释“真”这个概念。我将总结性地把这个观点称为“维特根斯坦的建构主义”。在我们已经通过训练知觉为一个适当根据的那种东西中，建构主义必须使研究和思辨停止下来，但这并不表明不同的人类群体可能已经通过训练知觉到（或者没有知觉到）了那种东西，并不表明他们可以通过训练而知觉到那种东西，并不表明他们在面对冲突——与他们认为他们已经知道的东西的冲突——时他们就会很自然地发现他们要做的事情。建构主义可以使我们人类知识有所了解，但不是对更为狭窄的人类群体的知识有所了解。

有一个相对主义的要素已经被添加到这个情景中。不过，它是另外的要素，而不是来自于我们已经提到的那种其他要素。但是，一旦那些要素已经在那里存在，它们就可以向后（我们不

妨这么说)对其他要素产生一种奇怪的和混乱的影响。因为在这里我们需要记住,在描述对“我们的语言的界限就意味着我们的世界的界限”这个说法的一个超验解释的时候,我所使用的一个考虑就是:我们的语言的特点,如此来设想,并不是一个经验说明的问题;因此,反过来说,当我们正在处理能够在经验上得到说明的东西的时候,我们并不具有这种被超验地孤立出来的东西。但是,如果我们补充了这些相对主义的观点,那么,某个东西是否是经验上可阐明的这一问题,好像本身就是相对于语言而论的;因为这种说明恰好就是其他语言游戏中的某些语言游戏,更不用说,科学说明的具体形式也是这样。因此,假若我们把另一个世界图景看作是可以为我们的世界图景所接近,并与我们的世界图景在经验上相联系的东西,那么我们对它的看法可能正好就取决于我们的世界图景,正如我们对来自另一个群体(这个群体与我们的群体具有同样的感受)的符号的假设性理解也取决于我们的世界图景一样。因此,在这个层面上,我们就丧失了对“它们实际上可接近的”这个思想的把握。一旦这个警告已经爆发出来,我们实际上甚至就会丧失“我们”而不是“我”这个说法辛辛苦苦地挣来的好处。因为,如果对其他群体的实践所假设的那种科学理解必须只被视为那些实践对我们来说是什么样的,如果我们对其他生活形式的经验不可避免地和重大地是以我们自己的生活形式为条件的,那么人们可能就想知道什么东西会最终阻止唯我论者的这一怀疑:我的那种被假设是对其他个体以及对我与他们所分享的生活形式的经验,只可能是事物对我来说是什么样子的经验。

我们也可以把这一点表述如下:如果我们假设具有不同世界观的文化上不同的群体是独立存在的,如果我们认为我们对它们的任何接近都不可避免地和重大地是由我们自己世界观来支配的,那么,在做出这个假设和提出这种思想的时候,我们就

会碰到一个最严重的困难(从社会科学的哲学的某些见解中我们很熟悉的那个困难)。因为我们所开始的那个问题,即不同世界观的存在和相对的可接近性问题,本身就取决于一个世界观。其实,我们在这里所具有的东西就是积聚性的唯我论在社会层面上的一个严格类比。

就社会科学而论,我们需要提到某个观点,它被维特根斯坦的某些追随者所持有,而且可能从我们正在考虑的领域中得到了一种含糊其辞的鼓励。这个观点大概是说:理解以及至少零散地说明其他观点是可能的,只要那种理解是内在主义的,只要那种说明是非因果的。<sup>①</sup> 然而,倘若我们认为,在我们正在考虑的这个层面上,这个假设是来自一般的认识论考虑,那么我们就在提出一种很令人困惑的做法,它表达了某种与积聚性的唯我论(在社会层面上)相似的东西。因为,如果相对主义的不可接近性占据了地位,那么就只有两个选择:要么一个人把自己淹没在另一个社会系统中,把自己等同于那个系统中原来的一个成员,在那种情况下,一个人根本上就不具有任何说明(除了那个系统自己的说明外——如果它碰巧具有自我意识的话);要么一个人必然会在把那个系统带到他自己的概念观点中来,在那种情况下,如果他正在提出的是理解(*Verstand*)和格式塔心理学的重新描述,而不是在提出因果说明,那么那种做法就不会有什么损失。当然可能有其他很好的理由偏爱前一种类型的说明,但这个计划,不像人们有时候似乎所假设的那样,不可能只是来自相对主义者对人类语言游戏的多样性所提出的某种论述。

在对“我们”的解释上,相对主义的要素引入了一种持久的

---

<sup>①</sup> 这个观点,在我前面所说的“唯心论”这个术语的“说明性”的意义上,当然本身就是一个唯心论的观点。

不确定性,而那种不确定性不仅使得维特根斯坦的观点的应用变得很不清楚,而且也使得它们是什么样的观点变得很不清楚。维特根斯坦对概念变化和不同群体的观点的指称有一种持久的模糊性,那种模糊性使得“说明到底可以具有多大的空间”这个问题变得不清楚,尽管在我前面提到的各种情形中,他好像至少为说明的可能性留下了一点余地。但是,只要我在这里提出的建议成立,那么他所允许的那种说明的范围或确定性就很低——因此他有时候是用最弱的措词提到“其他人可能发现什么东西是有趣的”,或者用某种广泛的功能主义的方式把他们的实践与他们的兴趣联系起来。《哲学研究》的某些部分之所以具有这些特点,毫无疑问是因为维特根斯坦很不喜欢自然科学的狂妄自大。在我看来,在他的情形中,这种憎恶不太容易与对自然科学的一种憎恶区分开来。他对格式塔心理学的阐明方式的使用,并不是充当来提出进一步的和更系统的说明,相反倒有可能对这种说明的一种打击;通过改编克雷塞尔的一个说法,<sup>①</sup>我们就可以说:当小孩子问为什么地球对面的人们不会掉下去时,许多人会按照指向地球中心的引力来提出一个说明,但维特根斯坦会用纸做一个圆圈,把一个纸做的小人用别针钉在上面,然后把它倒过来,说“现在我们掉入空中”。

然而,除此之外,我们现在陷入的困难提出了这一问题:维特根斯坦是否确实是按照其活动我们可能想要理解和说明的实际的人类群体来进行思考的?我认为答案基本上是“不”;就探究我们的世界观的方式而论,我们并不那么关心不同的世界观

---

<sup>①</sup> G. Kreisel:“维特根斯坦的理论与哲学的实践”(“Wittgenstein's Theory and Practice of Philosophy”, *British Journal for the Philosophy of Science* XI (1960), pp. 238 - 252)。克雷塞尔自己对这一点的使用比我在这里建议的任何东西要走得更远,而且是在一个很不相同的方向上。

的认识论,更不那么关心社会科学的方法论。我们所关心的是想象力;为了使得一个不同的实践对我们来说成为一个更加熟悉的思想,因此为了使我们更加意识到我们所具有的那个实践,我们以前注意到的那种模糊的功能主义评论,并不是对一个说明的勾画,而是对想象力的一个援助。从这个观点来看,我们所具有的取舍不是我们一直在讨论的那种社会上现实的取舍(不管在相对主义的意义上它们是不是可接近的),而且,它们也不是作为任何说明的可能对象而被提供出来的。倒不如说,对它们加以考虑就是如下任务的一部分:在我们自己的观点内部周围来发现我们的出路,来感受在什么地方我们开始对我们摆脱困境的办法失去了把握(或者,开始失去了那种方法,失去了它对我们的把握),来感受在什么地方事物开始无助地对我们变得陌生起来。这些想象出来的取舍不是对我们的取舍,而是适合于我们的取舍,它们标志着我们可以走多远但却仍然处于我们的世界中——而那个世界就是这样一个世界:离开它并不意味着我们将会看到某种不同的东西,而只是意味着我们不再能够看到任何东西。

#### 4. 非相对主义的唯心论

因此,相对主义其实并不是争端。即使维特根斯坦的评论中的“我们”经常看起来就像我们的群体(与某个其他的人类群体相对比)的“我们”,但这个现象基本上是令人误解的。这样一个“我们”并不是他的首要关注,而且,即使一个人认同一些这样的观点,比如说,“得到辩护的断言”学说,“意义是由社会实践来决定的”等等,但所有这些都使得如下问题悬而未决:在人性当中到底有多少东西是用理性实践的方式来分享的?这个问题并不仅仅是最终相对于人性来谈论“我们”的问题。我们不可

能排除这种可能性：在宇宙中，还有一些其他使用语言的产物，它们的世界图景可能是我们可以接近的。宇宙中的什么群体——与我们同样处于宇宙中的那些群体——把什么程度的概念孤立(*conceptual isolation*)表达出来，这个问题必定多少是一个经验问题。如果它们是与我們同样处于宇宙中的群体，如果我们能够理解这个事实(即：他们是具有一个语言的群体等等)，那么它们也属于“我们”(we)。因此，针对被“我们”理解为与“我们的”实践等等相联系的各种意义，即使维特根斯坦说了很多东西，但结果表明：那个“我们”只是表面上和有时候是世界当中相对于其他人而论的一个“我们”，因此只是这样一种“我们”——相对于在世界中是可能的其他实践而论，它具有一个实践。只要一个人把这种含混不清、令人困惑的相对主义语言抛在一边，一个人就会发现自己是与一个“我们”相处在一起的，与其说那个“我们”根本就不是世界当中的某个群体，倒不如说它是那个唯心论的“我”(而这个“我”也被认为根本就不是世界当中的某个款项)的复数后裔。

但是，如果一个人所关心的就是这种“我们”，那么这也不表明(至少从这个很一般的考虑层面来看)“我们”可以预先对人类实践和人类意义的科学理解施加任何限制。因为，如果就我们所具有的世界观而论，我们在经验上不同于宇宙中的其他群体，那么“我们”就有可能按照我们的有差别的进化，按照我们在宇宙的不同环境中的状况等等，来对那种差别发现一个说明。但是，如果对我们自己(也就是说，对人类)“我们”也能够发现这种说明，如果结果表明存在着可与我们相比的其他群体，那么下面这件事情就不可能是不可能的了(即使做起来可能更加艰难)：在我们不知道那些群体的情况下，或者甚至在它们根本就不存在的情况下，为我们自己发现这种说明。即使我们人类是世界中惟一具有语言和使用语言的存在者，但一种第一人称复数形



式的超验唯心论本身不可能排除这一可能性：对这个问题——为什么我们，作为在一个特定的星球上用一种特定的方式进化出来的人，具有我们所具有的这种世界观——是可以发现一个经验说明或科学说明，尽管这样一个说明，在“我们的”这个说法的那个惟一的意义上（即在这个意义上：我们的语言的界限就意味着我们的世界的界限），将不得不再次落入我们的语言的界限内。但是，如果所有这一切都是可能的，那么基本上就没有什么东西留给“那些界限根本上就是界限”这个思想了——对于这种唯心论来说，结果也会表明：“当它的含义被严格地贯穿到底时，它与纯粹的实在论是相吻合的。”

不过，即使在《逻辑—哲学论》的情形中确实是这样，但那部著作本身试图以一种声名狼藉的和自我坦白的方式来超越自己。我将用这样一个建议来结束本章：我们可以认为，《哲学研究》这部晚期著作也试图用它自己的一种复数化的唯心论的要素来超越自己，或者不如说并不阻止自己去做那件事。这关系到我前面称为“建构主义”的那个观点。这个观点有很多根源，尤其是在知识论中，对那些根源我将不试图发表任何评论。但是，它所包含的一个中心思想可以被表述为这样一个思想：我们的语句具有我们给予它们的意义，从这一点据说就可以把一些重要的结论推导出来，比如说与如下问题有关的结论：既然语句的逻辑是不能由在它之外的实在来决定的，那么我们首先就得把什么东西放入那个逻辑中。

与此相关，我们必须用对一个给定语句的可断言性条件的诉诸来取代“真”这个概念，或者必须按照前者来解释后者。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参见 M. Dummett：“维特根斯坦的数学哲学”（“Wittgenstein's Philosophy of Mathematics”，*Philosophical Review*（1959），reprinted in his *Truth and Other Enigmas*，London：Duckworth，1978）。

但是,如果这组观点并不是毫无重要后果的琐碎之言,那么就太容易看到(至少在一开始)它到底是什么样的。为了看到这一点,不妨考虑我在其他地方已经在一种略微不同的形式上讨论过的一个论证图式:<sup>①</sup>

- (1) “S”具有我们给予它的意义。
- (2) 我们给予“S”一个意义的一个必要条件是 Q。
- (3) 因此,除非 Q 成立,否则“S”就不会具有一个意义。
- (4) 如果“S”并不具有一个意义,那么“S”就不会是真的。
- (5) 因此,除非 Q 成立,否则“S”就不会是真的。

对这个论证来说,看来好像有什么东西出了错,因为:对(2)中的 Q 的任何替代(这些替代表示了与人类存在和语言使用等等有关的东西)都使得 Q 对于任何“S”(不管它是什么)来说为真,进一步,(1)被假设对任何“S”来说为真,(4)被假设对任何真的“S”来说为真,于是我们就可以使得任何真的“S”取决于人类存在和语言使用等等——这就是说,于是我们就可以证明那种不加限制的唯心论。现在,按照某些传统观点,为了避免这个结论,没有必要发现这个论证有什么错,因为只是在“S”命名了一个语句的情形中,(1)才会被认为是真的,而在那种情况下,(4)就可以无害地为真,即意味着“除非 Q 成立,否则‘S’就不会表示一个真理”,但这个说法当然并不意味着:除非 Q 成立,否则“非 S”。然而,有一点并不是明显的,即:对那种晚期维特根斯坦式的观点来说,尤其是对达米特的那种“有辩护的断

---

<sup>①</sup> “心灵哲学中的知识和意义”(“Knowledge and Meaning in the Philosophy of Mind”, *Philosophical Review* LXXV (1966), reprinted in *Problems of the Self*, Cambridge, 1973)。

言”(justified assertion)学说来说,我们很容易在两个东西之间引出一个界限;其中的一个东西就是用来表示这个真理的语句“S”,另一个东西是“如果 S,那么什么东西是如此这般”这个语句。

在这些方面,维特根斯坦有时候确实以这样一种方式来说话,就好像他只是在谈论自然语言的语句似的,因此他就得出了一些很古怪的结果,例如,在《哲学研究》第一部分 381 中,他说:

我如何知道这个颜色就是红色呢?——说“我已经学会汉语”就是一个回答。<sup>①</sup>

这是下面这句话的翻译:

Wie erkenne ich, daß diese Farbe Rot ist? — Eine Antwort wäre: “Ich habe Deutsch gelernt.”

然而,这种情形至少是某个人知道某个东西的一种情形。它所导致的困难尽管很有启示,但相比较而言是肤浅的。不过,如果我们正在考虑的是“如果……,那么什么东西将是真的”,如果我们要用断言条件的概念来取代真值条件的概念,如果我们要同意维特根斯坦确实持有的那个观点,即:在判断什么东西可以成为一个给定语句的断言条件这件事上,肯定涉及到了一个人类实践,也许还涉及到了一个人类决定;那么,甚至只是为了避免经验唯心论,我们就必须做某些事情。有一件事情是我们显然要做的,那就把对“如果没有人类存在者和人类语言等

---

<sup>①</sup> 在威廉斯的表述中,“我已经学会汉语”这句话原来是“我已经学会英语”,在翻译中我们已经做了这样的改变。——译者

等,那么什么东西将是如此这般”的谈论看作是对下面这个东西的谈论:什么东西将会为断言某些我们确实理解了的语句(对这些语句来说,断言条件是固定的)提供辩护。通过这样做,经验唯心论就被驱逐出去了,因为这种做法从那个假设无人居住的场景中消除了对固定约定(convention-fixing)的任何指称,而且也没有把任何这样的行为记录下来。但是,它会给出一些理由让我们反思:任何给定的假设是确定的,只是因为:按照这个理论,存在着某个点,在那个点上,某些条件可以算作断言的合适条件。当我们碰到一个用来描述非人类事件的语句时,我们通常会具有这一思想:要是没有人类事件,就不会有这样的语句。然而,应该注意的是,我们刚才提到的那个反思比这个平凡的思想要激进得多,而且本来就想要激进得多。晚期的维特根斯坦想要表达的观点大概出现在这个思想中:实在的确定性来自我们已经决定的东西,或者来自我们准备算作是确定的东西:

我们有一个颜色系统,正如我们有一个数字系统。那些系统究竟是存在于我们的本性当中还是存在于事物的本质当中?我们要如何提出答案呢?——大概不是存在于事物的本质当中。(《日记》357)

“我们要如何提出答案”这个说法表示了一种胆怯,这种胆怯再次来自《逻辑—哲学论》中我们都很熟悉的一个问题,即:如何提出一个假设的哲学真理,那个真理,一旦被说出来,必定被认为就是指一个经验谬误,或者某种更糟糕的东西。这当然是因为:如果我们对数字的谈论已经是由我们的决定来决定的,那么我们的决定的一个结果就是:“关于一个数字的任何东西已经是由我们的决定来决定的”这个说法必定是无意义的。

数学对我们来说是有效的,我们只能在这个意义上说数学依赖于我们的决定,因为那种依赖性不可能是指一种对历史决定的经验依赖性。因此,这种依赖性就是一种这样的东西:它在我们决定看作意义(sense)或者准备看作意义的东西中把自己显示出来,但却不是用我们对决定的评论陈述出来的;在其他的情形中也是如此。这个新的意义理论,就像那个老的理论一样,指向了一种超验唯心论的方向,而且同样具有这个问题:我们被迫用各种要求得到理解的形式(如果它们根本上要得到理解的话)去陈述它,但在这样做的时候,我们却是在用错误的方式去陈述它。

# 十三

## 他时,他地,他人

在《语言、真理和逻辑》中,艾耶尔继续从基础上来探究这一论点:由一个人 A 在一个给定场合说出的一个语句,若要具有经验意义,就必须做出一个由 A 在那个场合可以证实的陈述。这种做法众所周知地导致了把关于过去的陈述还原为关于当下证据(present evidence)的陈述,把关于心理的东西的第三人称的陈述还原为关于可观察行为的陈述。(当然,关于未来的陈述在被说出来的时候,严格地说,不是可证实的,但可以被算作是可证实的,大概是因为在说出那样一个陈述的时候,有一些东西是说话者可以开始做的,而那些东西原则上就会导致证实——大致说来,等并且看。)

后来,他进一步认为,<sup>①</sup>并不存在任何一类关于过去或者他心(other minds)的陈述,正如并不存在任何一类关于其他地方的陈述。同一个陈述是由一个人在从一个未来、一个目前或者一个过去的观点来谈论一个给定的事件时做出来的。在他看来,我们可以认为,使用了标志反身(token-reflexive)设施的说话方式立刻就做了两件事情:“通过把所谈论的事件的一个描述与对说话者的时间位置的一个指称结合起来,对各种时态的使用就把两个逻辑上不同的信息集合起来了。”<sup>②</sup>他曾经采用一个学说来拒斥《语言、真理和逻辑》中的还原主义观点,这个学说所说的是:“关于过去的命题不是关于现在或未来的命题,而就是

关于过去的命题。”但不幸的是，在某个地方，<sup>③</sup>他是用一种很令人误解的方式来提出这个学说的——他说，这个学说并不意味着否认他刚才所断言的东西，而是意味着：这种命题乃是关系到它们似乎关系到的东西，而不是关系到某些其他的和后来的事件。

于是，这个理论就开始于标志语句（在一个给定的场合被一个给定的说话者所使用的类型语句），并实际上使用了这种语句的一个收敛集合的概念——一个标志语句的集合若满足了下列条件<sup>④</sup>就可以被认为是收敛的：相对于由标志反身设施来保证的指称来说，它的所有成员都具有同样的指称，或者要不然都是同义的。（一个收敛的标志语句集合可以被认为具有比实际上被说出来的话语更多的成员：我们可以鉴定类型语句、类型场合和类型说话者，以便由这些东西所决定的标志语句是可以设想的，而且可以被指派给一个集合，即使那些标志语句实际上并没有被说出来——而且，类型语句和类型场合本身可以被用来确定一个仅仅是可能的说话者。）我称为“一个收敛的标志语句集合”的那个集合的成员，按照艾耶尔的说法，具有同样的事实

---

① 主要是在“关于过去的陈述”和“一个人对他心的知识”（“Statements about the Past” and “One’s Knowledge of Other Minds”，reprinted in A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, London: Macmillan, 1954）这两篇文章中以及在《知识问题》（*The Problem of Knowledge*, London: Macmillan, 1956; Harmondsworth: Penguin, 1956）中。因为我想要讨论的这种要点，我已经集中于艾耶尔这个时期的著作，即在《语言，真理和逻辑》（*Language, Truth and Logic*, 1<sup>st</sup> edn. London: Gollancz, 1936）第一版出版后10年到12年这个时期所写的著作。我不想暗示说这些著作表达了艾耶尔在这些问题上的最终观点。

② Ayer, *Problem*, Penguin edn. p. 180.

③ Ayer, “One’s Knowledge”, in *Philosophical Essays*, p. 201.

④ 只有一个充分条件被提供；在这里我们没有必要涉及语句同一性的一般问题，尤其是相对于由其他表达式（不是标志反身代词的那些表达式）来保证的指称来说。

内容,①传递同样的信息(除了关于说话者的观点的信息外);②此外,他还准备说那些语句用某种方式具有同样的意义,③虽然这个说法不得不服从一个明显的保留条件,即:对“意义”这个概念有一个日常的应用,在那个应用下,一个收敛集合的成员能够具有不同的意义,正如“S(……我……)”会被很自然地认为与“S(……他……)”具有不同的意义一样,甚至在第一个语句是由 A 说出来,而第二个语句是由某个人对 A 说出来的时候,也是如此。

正如我们已经看到的,艾耶尔倾向于认为这个收敛集合的每个成员既提供了一个具有共同内核的陈述或命题(在最简单的情形中,断言了这样一个陈述或命题),同时又揭示了在每个情形中把那个命题提供出来的观点。事实上,他超越了这一点,④进一步做出了这一假设:用我所说的“一个中立语句”的形式来表达那个核心命题,这件事情本身就是可能的。既然一个中立语句提出了用标志反身设施来具体地探讨的那个命题,它本身就摆脱了所有那样的设施。就时间而论,那个中立语句就是蒯因称为一个“永恒语句”的那种东西,即一个不可能改变其真值的语句。因此,按照艾耶尔的理论,在标志反身言语这个设施的背后,就有了对自然而然的世界(*world sub specie aeternitatis*)的一个表达,即对不从任何观点(时间,位置,个人)来看待的世界的一个表达,而那些中立的语句就形成了这种表达。

我们需要强调的是这一点:这种做法超越了对陈述的同一

① Ayer, “Statements”, in *Philosophical Essays*, p. 186; 参见 Ayer, *Problem*, pp. 179, 180。

② 同上,第 187 页。

③ 同上,第 186 页。

④ 在这里进一个步骤,这是由 Michael Dummett 在他的《弗雷格:语言哲学》(*Frege: Philosophy of Language*, London: Duckworth, 1973)中揭示出来的。



性的单纯要求。我们能够理解一个收敛集合的思想,能够把标志语句指派给这种集合,而不需要假设能够有一个把那些语句的共同的、永恒的、非个人的内容表达出来的中立语句。这个更强的观点的一个后果是:如果有这样一个意义上,在那个意义上,一个收敛集合的所有成员都具有同样的意义,那么处于它们核心的那个中立语句就给出了它们所具有的意义。但这个主张似乎不如“有这样一个意义上,在那个意义上,它们都具有同样的意义”这个主张那么有魅力。然而,如果我们坚持认为它们具有同样的“事实内容”,那么下面这个说法看来就更可接受了:那个收敛集合的成员与那个核心的中立语句具有同样的事实内容。这个说法看来更可接受,首先是因为它似乎为这一思想留下了余地:在表征中立语句和构成那个收敛集合的那些日常的标志反身语句的时候,理论材料很有可能是会出现的。(中立语句的理论材料问题是我稍后会触及的问题。)

其实,艾耶尔好像已经对中立语句提出了一个进一步的要求,即:这种语句的非逻辑词汇应该只是由摹状词来构成的,不仅应该把本来被认为就要排除出去的标志反身表达式排除出去,而且也应该把一切专名排除出去。实际上,有可能的是:艾耶尔不是已经把这个要求看作一个进一步的要求,而是把它看作是来自于事实内容的同一性。他按照“描述的适当性”(descriptive adequacy)这一概念来表达一个相关的思想,即:“既然在一个语言中什么东西能够得到描述只是取决于那个语言包含了什么谓词,因此用谓词来取代指示词就绝不可能在描述上使得一个语言变得贫乏”。<sup>①</sup> 在这里我们无需关心这个一

<sup>①</sup> 艾耶尔:“个体”(“Individuals”, reprinted in *Philosophical Essays*),第21页。这个“既然”大概引入了一个推理,但坦白地说,我发现我很难在这里发现一个不成问题的或者有效的推理。

般的学说以及可以用来支持它的理由,不过,针对个人而论,它有一个特殊的应用,这种应用我们待会儿就会碰到。

对这个设备还需要提到另一点,关系到对“标志反身代词”的解释。我是在很宽泛的意义上来采取“标志反身代词”这个说法的,即在这样一个意义上,在那个意义上,“现在”是标志反身的,恰好因为下面这个说法是它的意义的一个规则:如果你要知道把它说出来的一个时机是什么时间,那么你就得知道它是在什么时候被说出来的。艾耶尔在如下严格的意义上理解“现在”的标志反身性:这个标志反身的指称要按照那个标志话语来说明,以至于“现在”实际上被解释为“与这个话语被说出来的时候相同的时刻”,因此,“过去”就意味着“早于那个话语被说出来的时刻”。普赖尔曾经按照艾耶尔的这一论述对“谢天谢地,那总算结束了”这个语句的内容指出了一些众所周知的困难。但是,即便我们不考虑这些困难,仍然很可疑的是:艾耶尔所提出的这种解释将会作为一种阐明来发挥作用。确实,只是因为你已经把握了“现在”,你才能被引向这个论述所需要的“这个话语”的那种很特别的、可以变化的应用。不过,就一般而论的收敛集合的构造而言,这只是一个枝节问题;哪些标志反身表达式是原始的,有多少这样的表达式是原始的,这是一个分离的问题。

我们现在可以转到中立语句的证实问题。用一个给定的中立语句  $S$  来陈述在位置  $P$  和时刻  $T$  所发生的一个事件  $E$  的发生。假设对  $S$  来说有一个最优的证实点(optimal verification point),进一步假设那个点就是时空位置( $P, T$ )。这样,我们将接受第一个假定,但把下面这个可能性看作是未决的:对任何给定的  $S$  来说,最优的证实点无需是惟一的。然而,第二个假定提出了一些怀疑。 $P$  和  $T$  不会是独立地最优的,这当然是共同的根据。因此,只有当一个人处于位置  $P$  的时候,证实时间  $T$

才有可能是最好的时间；只有当一个人在时刻 T 处于位置 P 的时候，证实位置 P 才有可能是最好的位置。但是，除此之外，还有这样一个问题：我们需要如何排列这两个假定的秩序，以便使得(P, T)这个组合对 S 的证实——这就是说，对事件 E 的观察(如果 S 为真的话)——来说是最优的？有人可能会认为下面这个说法必然是真的：(P, T)就是关于 E 的信息的来源，而且，原则上说，信息必定在(P, T)和任何其他至少比较遥远的点之间衰减。但是，这个说法提出了这一问题：什么层次的原则产生了这个结果，相对于什么证实方法或者观察方法，这个“信息”——作为真正地提供知识的信息——衰减了？有人可能会认为，正是相对于某些深刻的自然规律，信息从来源那里衰减了；但是，这样一来，同样有可能的是：正是相对于那些深刻的自然规律，那个事件点，例如宇宙学家称为宇宙的头几秒钟的那些东西，就不是一个可能的观察点。这个问题，就像现象主义在设定“假设的观察者”(一旦这个观察者已经出现，克里平就不会已经谋杀了他的妻子<sup>①</sup>)时所面临的那个古老的困难一样，肯定不是通过把“实际上”和“原则上”这两个说法区分开来就能打发掉的问题。

事实上，我们很难看到“一个最优证实点”(对一种给定的事件，因此对一种给定的观察而论)这一概念如何能够从经验的(或者不管怎样，非逻辑的)考虑中被解放出来。但是，如果这是正确的，那么艾耶尔所担心的传统怀疑论问题的某个部分似乎就消失了。按照艾耶尔的说法，传统怀疑论者所担心的一件事情就是：要是没有成熟的证实，我们也就不可能发现用来支持一个或然性的信念或者一个合理信念的根据。但是，如果“成熟

---

<sup>①</sup> 艾耶尔：“现象主义”(“Phenomenalism”，reprinted in *Philosophical Essays*)，第 151—152 页。

的证实”这个概念蕴含了一个最优证实点的概念,或者不如说,那个概念在任何一种具体情形中的使用涉及了刚才提到的那种考虑,那么那组考虑同样可以被指望产生这一想法:与可以用来获得观察的那个最优证实点不同的那些证实点,尽管没有给出成熟的证实,但却可以产生合理的信念。我们理解到某些位置相对于那个最优证实点来说是不利的,我们需要利用这个理解把那个问题确立起来。而且,一旦我们接受了这个理解,我们也就可以理解那些位置为什么是不利的和如何是不利的,而这就可以对一个或然性的信念提供一个支持的东西。

对怀疑论的处理不是我在这里所要关心的事情,不过,目前这一点有一个更广泛的应用。它事实上导致了实证主义的一个悖论。对实证主义来说,意义必须按照证实来给出,意义必须是先于事实的。此外,证实,尤其是对实证主义来说,必须按照观察来阐明。但是,我们就观察及其与不同类型的事件的关系所理解的东西,并不完全是先于事实的。实证主义者在证实的概念中给我们留下了一些毫不清楚的经验假定。

艾耶尔认为,一个最优证实点的概念包含了某些绝对必然的东西。但是,即使我们接受这个观点,要判断那些东西在什么程度上是绝对必然的并非易事。例如,相对于“原因先于结果”和“一切信息都是由信息源产生出来的”这两个命题来说,下面这件事是必然的:此时(the present time)并不包含用来陈述一个未来事件的一个语句的最优证实点。相对于那些假定来说,下面这个说法就显得不是那么明显了:同样的东西对于用来陈述所有过去发生的事件的语句来说也是真的。对于正在其他地方发生的事件来说,其他的问题也出现了。此外,我们也不清楚这个绝对纯粹的证实概念在什么程度上有资格要求那些假定本身。

不过,我们将不考虑这些问题,而是把注意力转向这一问

题：假设有一个给定的事件，它具有这样一个特征（至少很多类型的事件能够具有这个特征）：相对于一个给定的观察者来说，如果它处于过去或者处于其他地方，那么这个事实就使得那个观察者不可能得到它的最优证实点；现在，假设我们已经把那个事件的某些不是最优的证实点鉴定出来，那么接下来会发生什么事情？艾耶尔对这样的条件颇为忧虑：在那些条件下，如果我就是那个观察者，那么这样一个事件还是可以被说成是“可以由我来证实的”——在这里，“可以由我来证实的”意味着“原则上可能已经由我来证实”。因此，在远离我的其他地方现在正在发生的事情不可能是由我来（最优地）证实的，因为：如果我在  $T_K$  时处于位置  $P_j$ ，那么必然地我不是在  $T_K$  时处于位置  $P_i$  ( $i \neq j$ )，也没有任何我现在能够做的事情使得我在那个时刻就在那里。但是，这种必然性只是一种相对的必然性。[我在  $T_K$  时处于位置  $P_j$ ] 这件事情，尤其是，[我可能已经在  $T_K$  时处于位置  $P_i$ ] 这件事情，并不是必然的。这个说法满足了这一要求：那个事件原则上是可以由我来证实的。

同样的想法看来也可以应用于过去的情形，尽管是以不同的方式。如果某个事件  $E_i$  在过去的某个时刻  $T_i$  发生 ( $T_i$  早于  $T_k$ )，那么在  $T_k$  就没有任何我能够做的事情，使得在那个时刻或者晚期的时刻我最优地证实了  $E_i$ ，但我可能已经最优地证实了  $E_i$ 。也许甚至可以设想的是，我可能已经早于我实际上存在的那个时刻而存在，于是下面这件事情就变成了一件可以设想的事情：我可能已经证实那些在我实际上出生之前很久就发生的事件。<sup>①</sup> 最后这个思想，就像对在别处发生的事情的原则上的可证实性问题一样，当然涉及到了一个反事实 (counterfactual) 的可能性。但值得注意的是：在我自己一生的过去的<sup>1</sup>情形中，已

<sup>①</sup> 例如，参见 Ayer, *Problem*, 第 178 页。

经直接地证实这个事件的可能性不一定是与事实相违背的。也许我在过去确实观察到了那个事件。

这个考虑提出了一个与全部证实方法有关的问题。对于我能够设想可以由我来证实的东西,是可以提出一些问题的。那么,这些问题以任何方式涉及到了我的知识吗?艾耶尔曾经说道,我设想把我放置得越遥远,我的设想就越困难。这个观点可能意味着:这个思想实验,对我来说,要被看作是一个由我对我自己的一生以及我所生活的环境的知识来限制的思想实验。但是,相对于那个观点来说,似乎并不会出现这样的问题;我是否可以原则上证实我自己已经记住了的那些在过去发生的事件?这个问题不会出现,因为我恰好在过去证实了那些命题。在我开始从事这种思想实验(即设想什么东西可能是可以由我来证实的,什么东西可能不是可以由我来证实的)之前,我是用记忆所赋予我的那些东西来设想我自己的。

另一方面,如果我们可以从一个纯粹中立的观点来考虑“可以由我来证实”这一问题,把它处理为“可以由 X 来证实”的一个例子,那么很不清楚的是:为什么正是那种由我来进行的可设想的可证实性(*conceivable verifiability by me*)基本上成为了一个问题,而不是被错误地放置在“中立语句”理论的语境中的那些早期观点的一种残余成为了一个问题?从外面来看,从这个中立的观点来看,下面这个问题对这些问题来说是无关紧要的:在  $T_k$  时刻存在实际上存在的一个个体,我,是否原则上能够在时间上向后被扩展到或移植到早于  $T_k$  的一个时刻  $T_i$ ,以至于碰到了——一个从这个中立的观点来看被设想为在那个时刻发生的事件  $E_i$ ? 如果这个中立的观点对我们来说是基本上可以理解的,那么从那个观点来看可以被认为是最重要的东西就是:某个人能够直接地在  $T_i$  时刻证实  $E_i$ ,“那个人是否可设想地可能已经是我”这个问题完全就不成为一个问题了。

与此相关的一种模棱两可的态度显示在艾耶尔对“他心”的一些论证中。在那里他认为,我们至少有那种与空间相同的相对的不可能性:如果我是具有特征 C 的那个人,你是具有对立特征 C\* 的那个人,那么我必然不是你。实际上,在某种意义上,在所有情形下,我必然不是你,因为“我”和“你”这样的说法是由这种特征分别来描绘的几个人来使用的,而且只是针对他们来使用的。然而,由此似乎推不出我不可能已经具有特征 C\* :“只要我并不通过形成一幅自我描绘(这种描绘要符合我所想象的任何东西)来限制这些可能性,那么我就可以设想我具有你所喜欢的任何一套一致的特征。唯一的条件是:那些特征的拥有应该是某种本身就可以在经验上得到证实的东西。”<sup>①</sup> 先前艾耶尔已经认为,对什么东西在这个方向上是可设想的,哪些性质被认为构成了自我,可能是有某些限制的;但这种限制可以被轻而易举地取消,因为“什么东西构成了自我”这个问题本身就是约定的、任意的、要当场来决定的。<sup>②</sup>

我将不讨论一个最优证实点的概念如何应用于心理状态的问题,我也将不讨论这个问题:艾耶尔在使用一个熟悉的模型上是否正确?那个模型大概是说:一个疼痛的人处于证实他疼痛的最佳地位。通过使用这个模型,艾耶尔把由我来做出的原则上的可证实性设想为这一可能性:可设想的,我可能已经满足了实际上描绘你的那个特征 C\* ,而且,在那些情景中,我将会发现或者将不会发现我自己(比如说)疼痛。现在,格外不清楚的是:按照他对标志反身代词的看法以及“指示词在描

① Ayer, *Problem*, p. 249.

② Ayer. "One's Knowledge", in *Philosophical Essays*, pp. 211 - 212: "我应该满足我实际上并不具有的某个描述,这件事是否是可设想的……将取决于我临时选择什么性质把它们看作构成了我自己。……只有当一个人认为那样做就是他已经选择好的事情时,他的说法才是矛盾的。"

述上是可排除的”这一观点,他根本上有权把这种状况描述为我满足了特征  $C^*$  的状况——正如我处于位置  $P_i$  而不是处于位置  $P_j$  (就像我实际上所处的那样) 这个可设想状况并不仅仅是  $P_i$  在那里一个状况。相反,在艾耶尔的假定下,这个状况是作为这样一种状况而存在的:你存在,而我并不具有你所具有的那个特征。至少,按照“‘事实内容’将是同样的”和“将没有‘描述上的差别’”这些假定,用哪种方式来描述这种状况甚至不可能产生任何最轻微的差别。于是,由我来做出的那种可证实性最终就退出来了,剩下来的至多只是一般而论的可证实性。

这就是已经开始出现的那个观点的一个特殊应用。那个观点就是:有两个东西并不是很好地相吻合的:一个东西是“由我来证实”这个问题,它用“由我来进行的可设想的证实”这种形式继续占据着艾耶尔,另一个东西是那种自然而然的世界观,它具有在中立语句中体现出来的描述性内容。这就是实证主义的第二个悖论。那个经验主义的要素撤退到了那个自我中心的困境,而对物理主义的世界观的尊重则导致了那个永恒的或者中立的世界概念。艾耶尔把中立语句看作科学的正确模型,并同样把它看作对自然而然的世界(而不是用我们所具有的各种观点来看待的世界)的一个表达。这种做法把实证主义的承诺作为“科学的世界观”(wissenschaftliche Weltanschauung)来加以尊敬。但是,在与这个模型的关系上,由我来做出的那种可证实性(甚至由我来做出的那种可设想可证实性)的作用就无可救药地变得很反常。在把握这个中立模型时,我已经具有了一个由事件来构成的世界的观念,而从我在世界中的特殊位置来看,其中的一些事件是我可以可设想地证实的,或者已经可设想地证实的,但其他的事件并非如此。

因此,我们面临的问题至多是由某个人来进行的可证实性。但仍然有一个不同的问题,即:在中立语句观点的语境中,更一



一般地说,在一个哲学的语境中,试图把一个科学的世界观恰当地表达出来的那些东西,究竟能够被赋予什么力量?在这个问题上,有一些困难以不同的方式出现了,取决于可证实性的要求被认为是在什么动机下产生的。我相信,在任何证实主义的假定下,这些困难的某种形式总是会出现,但在这里,我将只是局限于讨论一个困难,即从艾耶尔对可证实性所抱有的那种兴趣中特别地产生出来的那个困难。

对艾耶尔来说,采取证实主义的动机就在于经验主义的认识论关注。证实是按照观察来看待的,而观察是按照知觉来看待的,正是这个认识论的考虑为那种探究意义的方式奠定了基础。甚至在最强的证实主义(即那种还原的证实主义)的要求已经被放松后,经验语句的意义还是要由下面这件事情来支配:从我们的经验来看,它们对于我们来说可能意味着什么。但是,从中立语句模型的观点来看,就必定会出现这样一个问题:我们的经验在哪些方面可能本身就是令人误解的,或者是不完备的?

在一个具体的层面上,中立语句模型承认了这个事实:任何人的实际状况都会与各种事件的最优证实点相去甚远。而且,这个模型,或者不如说与它相伴随的哲学说明,甚至提供了一种很普遍和深入的意义,在那种意义上,我们的经验是令人误解的。我们的经验在形而上学上是令人误解的,因为它很自然地把世界向我们呈现为其他的样子,而不是在中立语句模型中正确地展现出来的那个样子。但这些考虑并没有把我们带得很远。在这个模型中,一个观察点的一切不利条件往往都被同化为位置的不利条件:如果一个人不是处于那个最优的证实点上,那么他就是处于其他地方。在我们已经讨论过的有关时间取代的问题中,这一点就显示出来了。它在某种方式上适用于他心的问题:观察者不是(即使只是模糊地)被描绘为处于那个

心理行动的场所。前面我已经暗示说：在一个最优证实点的概念中有一个经验的要素,而且,甚至当我们考虑到“一个更好的或者更坏的观察点”这个思想时,那个问题也会以这种方式产生,尽管现在只是按照“取代”这个思想来产生。但是,当把这个质询从“取代图景”扩展到(正如它应该被这样扩展的那样)我们的知觉经验的一般性质或者一般特征时,我们就被带得更远了。于是,问题就不仅仅是一个人是否在正确的时刻处于正确的位置,而且也是:当他在正确的时刻处于正确的位置时,什么事情对他发生了。

科学理解可以被指望按照理论对经验提出一个批评,而从那个批评来看,我们的经验的某些方面将被认为受到了我们构造出来的东西的有力影响。这一点重要地超出了特定位置的具体的不利条件。中立语句模型试图不从任何观点、从外面来看待所有事件,但是,如果它自己并没有这样一些问题,那么它在其关键之处仍然是有缺陷的。那些问题是:要什么东西来描绘形成这个模型之内容的那些事件,对那些事件的描绘应该具有多大的理论色彩,那种描绘必须在多远的地方从人类对世界的知觉中抽象出来。假设我们想要对世界提出一个不是从这里或者从任何其他特定的观点来提出的表达。在这种情况下,甚至在从时间和位置中抽象出来之后,如果用来提出那个表达的东西很特别地就是我们的知觉,或者很特别地就是某个其他人的知觉,那么提出这样一个表达的目标就不会已经得到实现。这种做法将只是另一种观点上的曲解。那种证实主义的经验主义原则上是无法实现克服这种曲解这一目标的。这个事实提供了一个理由来表明:甚至当由我来做出的那种可证实性不再成为问题时,为什么那种经验主义与中立语句模型的关系必定是不连贯的。

这种证实主义不仅在与那个模型的关系上是不连贯的,而

且在与任何这样的观点的关系上也是不连贯的。这种观点在如下意义上试图对世界提供一个所谓“绝对的”表达：它试图把一个“自然而然”的世界表达出来，而不是把按照任何群体的特殊性对那个群体特别地显现出来的一个世界表达出来。<sup>①</sup> 有些人对任何这种绝对的世界图景是否可以获得颇为怀疑，尤其是怀疑它可以通过科学研究而获得。但是，如果有另外一些人对一种以科学世界观为中心的哲学抱有希望，那么他们就不会怀疑这一点，相反倒是已经把他们的哲学建立在一种他们抱有希望的科学的世界图景的基础上。他们这样做，恰好是因为他们认为，而且有点理由地认为，这样一个图景就是能够对事物获得一种绝对表达的惟一东西。有些人已经认为（实证主义者肯定已经认为）：实证主义对“可证实性”的依恋是与它为自己树立的一个目标相联系的，即试图成为这个科学世界观的一种哲学。然而，如果目前的论证路线是正确的，实证主义的证实主义偏见相反倒构成了它成为这样一种哲学的障碍。

---

<sup>①</sup> 当然，这个意义本身很含糊，但它不如已经被给予“绝对表达”这个概念的其他意义含糊。对这个概念及其历史和现状的进一步论述，参见我的《笛卡儿：纯粹研究的计划》（*Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth: Penguin, 1978）。

# 附录

## 伯纳德·威廉斯的 哲学著作<sup>①</sup>

### 专著和论文集：

- Morality: An Introduction to Ethics*. New York: Harper & Row, 1972. Harmondsworth: Penguin, 1973. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.  
Canto edition, with new introduction, 1993.  
German Translation: *Der Begriff der Moral*. Leipzig: Reclam, 1978.  
Romanian translation: *Introducere in etica*. Bucharest: Editura Alternative, 1993.  
French translation: see *La fortune morale* (1994).  
Italian translation (of the canto edition): *La moralità: un'introduzione all'etica*. Rome: Einaudi, 2000.  
Polish translation: *Morałść: Wprowadzenie do etyki*. Warsaw: Fundacja Aletheia, 2000.
- Problems of the self: Philosophical Papers 1956 - 1972*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.  
German translation: *Probleme des Selbst*. Leipzig: Reclam,

1978.

Spanish translation: *Problemas des yo*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Italian translation: *Problemi dell'io*. Milan: Il Saggiatore, 1990.

*A Critique of Utilitarianism*. In *Utilitarianism: For and Against*, by J. J. C. Smart and Bernard and Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

German translation: *Kritik des Utilitarismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979.

Spanish translation: *Utilitarismo: pro y contra*. Madrid: Tecnos, 1981.

Italian translation: *Utilitarismo: un confronto*. Naples: Bibliopolis, 1985.

French translation: *Utilitarisme: le pour et le contre*. Le Champ Ethique. Geneva: Labor et Fides, 1997.

*Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondworth: Penguin; Hassocks: Harvester Press, 1978. Reprinted with a new introduction by John Cottingham, London: Routledge, 2005.

German translation: *Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung*. Frankfurt am Main: Athenaeum, 1981.

---

① 威廉斯的哲学著作的这个清单是 Myles Burnyeat 在他为编辑威廉斯去世后出版的一部文集而准备的 (Bernard Williams, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2006)。我感谢 Burnyeat 教授答应把这个清单作为附录重印在这里,我也感谢北京大学哲学系的研究生李忠伟帮助录入这个清单。——译者

- Spanish translation: *Descartes: el proyecto de la investigacion pura*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Moral Luck: Philosophical Papers 1973 -1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- German translation: *Moralischer Zufall*. Königstein. Hain, 1984.
- Italian translation: *Sorte morale*. Milan: Il Saggiatore-Mondadori, 1987.
- Spanish translation: *La fortuna moral*. Mexico City: Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 1993.
- Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Books; Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Italian translation: *Le'etica e i limiti della filosofia*. Bari: Laterza, 1987.
- French translation: *L'éthique et les limites de la philosophie*. Paris: Editions Gallimard, 1990.
- Japanese translation: *Ikikata ni tsuite tetsugaku wa nani ga Ieru ka*. Tokyo: Sangyoutosho K. K. ,1993.
- Spanish translation: *La etica y los limites de la filosofia*. Caracas: Monte Avila Editores, 1997.
- German translation: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Hamburg: Rotbuch Verlag, 1999.
- Shame and Necessity*. Sather Classical Lectures, vol. 57. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.
- French translation: *La honte et la necessite*. Presses Universitaires de France, 1997.

- German translation: *Scham, Schuld und Notwendigkeit*. Polis, vol. 1. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- La fortune morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. (= Morality + selections from *Problems of the Self*, *Moral Luck*, and *Making sense of Humanity*.)
- Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982 - 1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Der Wert Wahrheit*. Translated by Joachim Schulte. Vienna: Passagen Verlag, 1998.
- Plato: The Intention of Philosophy*. London: Phoenix Orion, 1998. Reprinted in *The Sense of the Past* (2006), details below.
- Ile wolności powinna miće wola?* Warsaw: Fundacja Aletheia, 1999 (Polish translation of selected papers.)
- Truth and Truthfulness: An essay in Genealogy*. Princeton University Press, 2002.
- German translation: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Italian translation: *Genealogia della verita: storia e virtu del dire il vero*. Rome: Fazi Editore, 2005.
- French translation: Paris: Editions Gallimard, 2005.
- In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Edited by Geoffrey Hawthorn. Princeton University Press, 2005.
- The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*. Edited by Myles Burnyeat. Princeton: Princeton University Press, 2006.

*Philosophy as a Humanistic Discipline*. Edited by A. W. Moore. Princeton: Princeton University Press, 2006.

## 编辑的著作：

(With A. C. Montefiore.) *British Analytical Philosophy*. London: Routledge, 1966.

Italian translation: *Filosofia analitica inglese*. Rome: Lerici, 1967.

(With A. K. Sen.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Italian translation: *Utilitarismo e oltre*: Milan: Il Saggiatore, 1984.

## 论 文：

除了出现在以下文集集中的文章外，其他文章都没有收集在威廉斯迄今出版的文集中。

[PS]: *Problems of the Self*

[ML]: *Moral Luck*

[MSH]: *Making Sense of Humanity*

[IBD]: *In the Beginning was the Deed*

[SP]: *The Sense of the Past*

[PHD]: *Philosophy as a Humanistic Discipline*

“Tertullian’s Paradox”. In *New Essays in Philosophical*



- Theology* edited by Anthony Flew and Alasdair Macintyre. London: SCM Press, 1955. [PHD]
- “Personal Identity and Individuation”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 57(1956 – 1957). [PS]
- “Metaphysical Arguments”. In *The Nature of Metaphysics*, edited by D. F. Pears. London: Macmillan, 1957. [PHD]
- “Pleasure and Belief”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 33(1959). [PHD]
- “Descartes”. In *A Dictionary of Philosophy and Philosophers*, edited by J. O. Urmson. London: Hutchinson, 1960.
- “Personal Identity and Bodily Continuity — a Reply”. *Analysis* 21(1960). [PS]
- “Mr Strawson on Individuals”. *Philosophy* 36(1961). [PS]
- “The Individual Reason”. *The Listener*, November 16, 1961.
- “Democracy and Ideology”. *Political Quarterly* 32(1961).
- “The Idea of Equality”. In *Politics, Philosophy and Society*, edited by Peter Laslett and W. G. Runciman. Oxford: Blackwell, 1962. [PS and IBD]
- “Aristotle on the Good: A Formal Sketch”. *Philosophical Quarterly* 12 (1962). [SP]
- “La certitude du cogito”. In *Cahiers du Royaumont*, vol. 4. Paris: Editions de Minuit, 1962.
- English text: “The Certainty of the Cogito”. In *Descartes: A Collection of Critical Essays*, edited by W. Doney. New York: Doubleday, 1967.
- “Freedom and the Will,” with a Postscript. In *Freedom and the Will*, edited by D. F. Pears. London: Macmillan, 1963.
- “Imperative Inference”. *Analysis*, suppl. vol. 23 (1963). [PS]

- “Hume on Religion”. In *David Hume: A Symposium*, edited by DF. Pears. London: Macmillan, 1963. [SP]
- “Ethical Consistency”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 39(1965). [PS]
- “Morality and the Emotions”. Inaugural Lecture, Bedford College, London, 1965. Reprinted in *Morality and Moral Reasoning: Five Essays in Ethics*, edited by J. Casey. London: Methuen, 1971. [PS]
- “Imagination and the Self”. British Academy annual Philosophical Lecture, 1966. [PS]
- “Consistency and Realism”. *Proceedings of Aristotelian Society*, suppl. vol. 40 (1966). [PS]
- “Descartes”. In *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by P. Edwards. New York: Macmillan and Free Press; London: Collier-Macmillan, 1967.
- “Hampshire, S. N”. In *ibid.*
- “Rationalism”. In *ibid.*
- “Knowledge and the Meaning in the Philosophy of Mind”. *Philosophical Review* 79 (1968). [PS]
- “Has God a Meaning?” *Question* 1 (1968).  
 German translation: “Der unverzichtbare Gehalt des christlichen Glaubens”.  
 In *Claupe und Vernunft*, edited by N. Hoerster. Munich: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1979. Leipzig: Reclam, 1985.
- “Descartes’ Ontological Argument: A Comment”. In *Fact and Existence*, edited by J. Margolis. Oxford: Blackwell, 1969.
- “Existence-Assumptions in Practical Thinking: Reply to

- Köner". In *ibid.*
- "Philosophy". In *General Education: A Symposium on the Teaching of Non-Specialists*, edited by Michael Yudkin. Harmondsworth: Penguin, 1969.
- "The Self and the Future". *Philosophical Review* 79 (1970). [PS]
- "Are Persons Bodies?" In *The Philosophy of the Body: Rejections of Cartesian Dualism*, edited by S. Spicker. Chicago: Quadrangle Books, 1970. [PS]
- "Genetics and Moral Responsibility". In *Morals and Medicine*. London: BBC Publications, 1970.
- "Deciding to Believe". In *Language, Belief, and Metaphysics*, edited by H. E. Kiefer and M. K. Munitz. Albany: State University of New York Press, 1970. [PS]
- "The Temporal Ordering of Perceptions and Reactions: Reply to O'Shaughnessy". In *Perceptions: A Philosophical Symposium*, edited by F. Sibley. London: Methuen, 1971.
- "Conversation of Moral Philosophy". In *Modern British Philosophy*, edited by B. Magee. London: Secker and Warburg, 1971.
- "Knowledge and Reasons". In *Problems in the Theory of Knowledge*, edited by G. H. von Wright. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972. [PHD]
- "The Analogy of City and Soul in Plato's Republic". In *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy. Essays Presented to Gregory Vlastos*, edited by E. N. Lee, A. P. D. Moureslatos, and R. M. Rorty. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. [SP]

- “The Markopoulos Case: Reflections on The Tedium of Immorality”. [PS]
- “Egoism and Altruism”. [PS]  
Remarks in *The Law and Ethics of AIDS and Embryo Transfer*. CIBA Foundation Symposium 17. Amsterdam: Elsevier/North-Holland, 1973.
- “Wittgenstein and Idealism”. In *Understanding Wittgenstein*, edited by Godfrey Vesey. Royal Institute of Philosophy Lectures 7. London: Macmillan, 1974. [ML and SP]
- “The Truth in Relativism”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 75 (1974 - 75). [ML]
- “Rawls and Pascal’s Wager”. *Cambridge Review*, February 28, 1975. [ML]
- “Persons, Character and Morality”. In *The Identities of Persons*, edited by A. Rorty. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976. [ML]
- “Utilitarianism and Moral Self-Indulgence”. In *Contemporary British Philosophy*, edited by H. D. Lewis. Ser. 4. London: Allen&Unwin, 1976. [ML]
- “Moral Lock”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 59 (1976). [ML]
- “The Moral View of Politics”. *The Listener*, June 3, 1976.
- “Thinking about Abortion”. *The Listener*, September 1, 1977.
- “Linguistic Philosophy”. In *Men of Ideas*, edited by B. Magee. London: BBC Publications, 1978.
- “Politics and Moral Character”. In *Public and Private Morality*, edited by Stuart Hampshire. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. [ML]

Introduction to Isaiah Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*. London: Hogarth Press, 1978.

Conclusions to *Morality as a Biological Phenomenon*, edited by Gunther Stent. Berlin: Dahlem Konferenzen, 1978. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.

[With David Wiggins.] *Introduction to Ethics, Value and Reality: Selected Papers of Aurel Kolnai*. London: Athlone, 1978.

“Another Time, Another Place, Another Person”. In *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer, with His Replies to Them*, edited by G. Macdonald. London: Macmillan, 1979. [ML]

“Conflicts of Values”. In *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*, edited by A. Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1979. [ML]

“Internal and External Reasons”. In *Rational Actions: Studies in Philosophy and Social Science*, edited by T. R. Harrison. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. [ML]

“Political Philosophy and the Analytical Tradition”. In *Political Theory and Political Education*, edited by M. Richter. Princeton: Princeton University Press, 1980. [PHD]

“Moral Obligation and the Semantics of ‘Ought’”. *Proceedings of the Fifth Kirchberg Wittgenstein Conference*, 1980.

Revised version: “‘Ought’ and Moral Obligation”. [ML]

“L'éthique et la philosophie analytique”. *Critique* (Paris),

August-September, 1980.

- “Philosophy”. In *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, edited by M. Finley. Oxford: Oxford University Press, 1981. [ML and SP]
- “Justice as Virtue”. In *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by A. Rorty. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982. [ML]
- “Cratylus' Theory of Names and Its Refutation”. In *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to Donald Mackinnon*, edited by S. Sutherland and B. Hebblethwaite. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. [SP]
- “The Point View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics”. Henry Sidgwick Memorial Lecture, 1982. *Cambridge Review*, May 7, 1982. [MSH and SP]
- “Evolution, Ethics, and the Representation Problem”. In *Evolution from Molecules to Men*, edited by D. S. Bendall. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. [MSH]
- “Space Talk: The Conversation Continued”. (Comment on B. Ackerman's *Social Justice in the Liberal State*.) *Ethics* 93 (1983).
- “Descartes' Use of Skepticism”. In *The Skeptical Tradition*, edited by Myles Burnyeat. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983. [SP]
- “Professional Morality and Its Dispositions”. In *The Good Layer: Lawyers' Roles and Lawyers' Ethics*, edited by David Luban. *Maryland Studies in Public Philosophy*. Totowa, NJ: Rowman and Allenheld, 1983. [MSH]

“Präsuppositionen der Moralität”. In *Bedingungen der Möglichkeit: “Transcendental Arguments” und Transcendentales Denken*, edited by E. Schaper and W. Vossenkuhl. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.

“The Scientific and the Ethical”. In *Objectivity and Cultural Divergence*, edited by S. Brown. Royal Institute of Philosophy Lectures 17. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. [Shortened version of chapter 8 of *Ethics and the Limits of Philosophy*.]

“Morality, Scepticism and the Nuclear Arms Race”. In *Objections to Nuclear Defence: Philosophers on Deterrence*, edited by N. Blake and K. Połe. London: Routledge, 1984.

“Formal and Substantial Individualism”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 85 (1984 – 85). [MSH]

“Theories of Social Justice — Where Next?” In *Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice*, edited by S. Guest and A. Milne. Archiv für Rechts und Sozialphilosophie 21. Stuttgart: F. Steiner, 1985.

“Ethics and the Fabric of the World”. In *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie*, edited by T. Honderich. London: Routledge, 1985. [MSH]

“What Slopes Are Slippery?” In *Moral Dilemmas in Modern Medicine*, edited by M. Lockwood. Oxford: Oxford University Press, 1985. [MSH]

*How Free Does the Will Need to Be?* The Lindley Lecture, 1985. Lawrence: University of Kansas Press, 1986. [MSH]

“L’intervista di Politeia: Bernard Williams”. *Politeia* (Milan)

(Winter 1986).

“Formalism and Natural Language in Moral Philosophy”. In *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, edited by Jules Vuilleman. Paris: J. Vrin, for Fondation Singer-Polignac, 1986.

“Types of Moral Argument against Embryo Research”. In *Human Embryo Research: Yes or No?* London: Tavistock Publications, for the CIBA Foundation, 1986. Reprinted from *BioEssays* 6 (1987).

“Hylomorphism”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986). *Festschrift* for J. L. Ackrill, edited by Michael Woods. [SP]

Introduction to René Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, edited by J. Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. [SP]

“Reply to Simon Blackburn” (review of *Ethics and the Limits of Philosophy*). *Philosophical Books* 27 (1986).

Comments on Amartya Sen’s Tanner Lectures, 1985, in Amartya Sen, *The Standard of Living*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

“The Primacy of Dispositions”. In *Education and Values: The Richard Peters Lectures*, edited by Graham Haydon. London: University of London Institute of Education, 1987. [PHD]

“Descartes”. In *The Great Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, edited by B. Magee. London: BBC Publications, 1987.



- “The Structure of Hare’s Theory”. In *Hare and Critics: Essays in Moral Thinking*, edited by Douglas Seanor and N. Fotion. *Festschrift* for R. M. Hare. Oxford: Oxford University Press, 1988. [PHD]
- “Formal Structures and Social Reality”. In *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, edited by Diego Gambetta. Oxford: Blackwell, 1988. [MSH]
- “What Does Intuitionism Imply?” In *Human Agency: Language, Duty, and Value. Philosophical Essays in Honor of J. O. Urmson*, edited by J. Moravcsik and C. C. W. Taylor. Stanford: Stanford University Press, 1988. [MSH]
- “Evolutionary Theory: Epistemology and Ethics”. In *Evolution and Its Influence*, edited by Alan Grafen. Herbert Spencer Lectures, 1986. Oxford: Clarendon Press, 1989. [MSH]
- “Dworkin on Community and Critical Interests”. *California Law Review* 77 (1989).
- “Modernita e vita etica”. In *Etica e vita quotidiana*. Bologna: Biblioteca del Mulino, 1989.  
English text: “Modernity and the Substance of Ethical Life”. [IBD]
- “Voluntary Acts and Responsible Agents”. Hart Lecture, Oxford, 1987. *Oxford Journal of Legal Studies* 10 (1989). [MSH]
- “Social Justice: The Agenda of Philosophy for Nineties”. *Journal of Social Philosophy* 20 (1989).
- “Internal Reasons and the Obscurity of Blame”. *Logos* 10

(1989). [MSH]

Reply to the President. *Proceedings of the Aristotelian Society* 90 (1989 - 90).

“Who might I Have Been?” In *Human Genetic Information: Science, Law and Ethics*. CIBA Foundation Symposium 149. Chichester: John Wiley & Sons, 1990.

Revised version: “Resenting One’s Own Existence”.

[MSH]

“Notre vie éthique”. (Extract from the preface to the French translation of *Ethics and the Limits of Philosophy*.) *Esprit*, November 11, 1990.

“The Need to Be Sceptical”. *Times Literary Supplement*, February 16, 1990.

“Making Sense of Humanity”. In *The Boundaries of Humanity: Humans, Animals, Machines*, edited by James Sheenan and Morton Sosna. *Proceedings of Stanford University Centennial Conference*, 1987. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991. [MSH]

“Saint-Just’s Illusion: Interpretation and the Powers of Philosophy”. *London Review of Books*, August 29, 1991. [MSH]

“Subjectivism and Toleration”. In *A. J. Ayer: Memorial Essays*, edited by A. Philips Griffiths. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992. [PHD]

“Must a Concern for the Environment Be Centered on Human Beings?” In *Ethics and the Environment*, edited by C. C. W. Taylor. Oxford: Corpus Christi College, 1992. [MSH]

“Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism”.

- Common Knowledge* 1 (1992). [IBD]
- Introduction to Plato's *Theaetetus*, translated by M. J. Levett, revised by Myles Burnyeat. Indianapolis: Hackett, 1992. [SP]
- "Moral Incapacity". *Proceedings of the Aristotelian Society* 92 (1992 - 1993). [MSH]
- "Nietzsche's Minimalist Moral Psychology". *European Journal of Philosophy* 1 (1993). [MSH and SP]
- "Who Needs Ethical Knowledge?" In *Ethics*, edited by A. P. Griffiths. Royal Institute of Philosophy Lectures, 1992. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. [MSH]
- "Moral Luck: A Postscript". In *Moral Luck*, edited by Daniel Statman. Albany: State University of New York Press, 1993. [MSH]
- "Les vertus de la vérité". In *Le respect*, edited by C. Audard. Paris: Editions Autement, 1993.
- "Pagan Justice and Christian Love". In *Virtue, Love and Form: Essays in Memory of Gregory Vlastos*, edited by Terence Irwin and Martha C. Nussbaum. Edmonton: Academic Printing and Publishing, 1994. [SP]
- "Descartes and the Historiography of Philosophy". In *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, edited by John Cottingham. Oxford: Oxford University Press, 1994. [SP]
- "The Actus Reus of Dr Caligari". *Pennsylvania Law Review* 142 (May 1994). [PHD]
- "Replies". In *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, edited by J. E. J. Altham

- and Ross Harrison. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- “Ethics”. In *Philosophy: A Guide through the Subject*, edited by A. C. Grayling, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- “Identity and Identities”. In *Identity: Essays Based on Herbert Spencer Lectures Given in the University of Oxford*, edited by Henry Harris. Oxford: Oxford University Press, 1995. [PHD]
- “Acts and Omissions, Doing and Not Doing”. In *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory. Essays in Honour of Philippa Foot*, edited by Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence, and Warren Quinn. Oxford: Oxford University Press, 1995. [MSH]
- “La philosophie devant l’ignorance”. *Diogène* 169 (Paris: Editions Gallimard, 1995).
- English text: “Philosophy and the Understanding of Ignorance”. in the corresponding English edition of *Diogenes* (Oxford: Berghahn Books). [PHD]
- “Acting as the Virtuous Person Acts”. In *Aristotle and Moral Realism*, edited by Robert Heinaman. Keeling Colloquium 1, 1994. London: UCL, 1995. [SP]
- “A Further Introduction”. In *The Blackwell Companion to Philosophy*, edited by N. Bunnin and E. P. Tsui-James. Oxford: Blackwell, 1996.
- “Truth in Ethics”. In *Truth in Ethics*, edited by Brad Hooker. Oxford: Blackwell, 1996.
- “Censorship in a Borderless World”. Faculty Lecture 16, Faculty of Arts and Social Sciences. Singapore: National

University of Singapore, 1996.

“Values, Reasons, and the Theory of Persuasion”. In *Ethics, Rationality and Economic Behaviour*, edited by Francesco Farina, Frank Hahn, and Stefano Vannucci. Oxford: Oxford University Press, 1996. [PHD]

“The Politics of Trust”. In *The Geography of Identity*, edited by Patricia Yaeger. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

“Toleration: An Impossible Virtue?” In *Toleration: An Elusive Virtue*, edited by David Heyd. Princeton: Princeton University Press, 1996.

“History, Morality and the Test of Reflection”. In *Christine Korsgaard with Others, The Sources of Normativity*, edited by Onora O’Neil. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

“Truth, Politics and Self-Deception”. *Social Research* 63, no. 3 (Fall 1996). [IBD]

“The Women of Trachis: Fictions, Pessimism, Ethics”. In *The Greeks and Us: Essays in Honor of Arthur W. H. Adkins*, edited by R. B. Loudon and P. Schollmeier. Chicago: University of Chicago Press, 1996. [SP]

“La tolérance: question politique ou morale?” *Diogène* 176 (Paris: Editions Gallimard, 1996).

English text: “Toleration: A Political or Moral Question?” in the corresponding English edition of Diogenes (Oxford: Berghahn Books). [IBD]

“Dalla stato di natura alla genealogia”. *Studi Perugini* 2 (1996).

- “Shame, Guilt and the Structure of Punishment”. *Festschrift* for the Margrit Egner-Stiftung Prize. Zürich, 1997.
- “Stoic Philosophy and the Emotions: Reply to Richard Sorabji”. In *Aristotle and After*, edited by R. Sorabji. Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 68. London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, 1997.
- “Forward to Basics”. In *Equality*, edited by Jane Franklin. (Discussions of the Report of the Commission on Social Justice, 1997.) London: IPPR, 1997.
- “Plato against the Immoralist”. In *Platons Politeia*, edited by Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 1997. [SP]
- “Moral Responsibility and Political Freedom”. *Cambridge Law Journal* 56 (1997). [PHD]
- “Berlin, Isaiah”. In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig. London: Routledge, 1998.
- “Virtues and Vices”. In *Ibid.*
- “Did Thucydides Invent Historical Time?” *Jahrbuch* 1996 – 1997, Wissenschaftskolleg zu Berlin. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1998.
- Revised versions: *Representations* 19 (2001).
- Foreword to Angelika Krebs, *Ethics of Nature*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- “Tolerating the Intolerable”. In *The Politics of Toleration in Modern Life*, edited by Susan Mendus. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. Durham: Duke University Press, 2000. [PHD]
- “In the Beginning Was the Deed”. In *Deliberative Democracy*

*and Human Rights*, edited by Harold Hongju Koh and Ronald C. Slye. New Haven: Yale University Press, 1999.

[IBD]

“Naturalism and Genealogy”. In *Morality, Reflection, and Ideology*, edited by E. Harcourt. Oxford: Oxford University Press, 2000.

“Philosophy as a Humanistic Discipline”. Third Annual Royal Institute of Philosophy Lecture, 2000. *Philosophy* 75 (October 2000). [PHD]

“Die Zukunft der Philosophie”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000).

English text: “What Might Philosophy Become?” [PHD]

“Understanding Homer: Literature, History and Ideal Anthropology”. In *Being Human: Anthropological Universality in Transdisciplinary Perspectives*, edited by Neil Roughley. Berlin: Walter de Gruyter, 2000. [SP]

“Liberalism and Loss”. In *The Legacy of Isaiah Berlin*, edited by Mark Lilla, Ronald Dworkin, and Robert Silvers. New York: New York Review of Books, 2001.

“Some Further Notes on Internal and External Reasons”. In *Varieties of Practical Reasoning*, edited by Elijah Millgram. Cambridge: MIT Press, 2001.

“Foreword: Some Philosophical Recollections”. In *Wittgensteinian Themes: Essays in Honor of David Pears*, edited by David Charles and William Child. Oxford: Oxford University Press, 2001.

“From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value”. *Philosophy and Public Affairs* 30 (2001). [IBD]

- Introduction to Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, edited by Bernard Williams, translated by Josefine Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. [SP]
- “Why Philosophy Needs History”. *London Review of Books*, October 17, 2002.
- “Plato’s Construction of Intrinsic Goodness”. In *Perspectives on Greek Philosophy: S. V. Keeling Memorial Lectures in Ancient Philosophy 1991 – 2002*, edited by R. W. Shaples. London: Ashgate, 2003. [SP]
- “Relativism, History, and the Existence of Values”. In *Joseph Raz et al., The Practice of Value*, edited by R. Jay Wallace. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- “Unerträgliches Leiden”. In *Zum Glück*, edited by Susan Neiman and Matthias Kroß. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- English text: “Unbearable Suffering”. [SP]
- “Realism and Moralism in Political Theory”. [IBD]
- “The Liberalism of Fear”. [IBD]
- “Human Rights and Relativism”. [IBD]
- “Conflicts of Liberty and Equality”. [IBD]
- “Censorship”. [IBD]
- “Humanitarianism and the Right to Intervene”. [IBD]
- “Three Reasons for Talking about Collingwood”. [SP]
- “The Human Prejudice”. [PHD]

## 选择性的书评：

*Moral Judgement*, by D. Daiches Raphael. *Mind* (1957).



*The Contemplative Activity*, by Pepita Haezrahi. *Mind* (1957).

Language and the Pursuit of Truth, by John Wilson. *Times Literary Supplement*, January 11, 1957 (published anonymously).

*The Revolution in Philosophy*, by A. J. Ayer et al., edited by G. Ryle. *Philosophy* (1958).

*Aesthetics and Criticism*, by H. Osborne. *Mind* (1958).

*Plato Today*, by R. H. S. Crossman. *Spectator*, July 11, 1959.

*English Philosophy since 1900*, by G. J. Warnock. *Philosophy* (1959).

*The Four Loves*, by C. S. Lewis. *Spectator*, April 1, 1960.

*The Forms of Things Unknown*, by Herbert Read. *Spectator*, July 29, 1960.

*Descartes, Discourse on Method*, translated by A. Wollaston. *Spectator*, August 26, 1960.

*The Liberal Hour*, by J. K. Galbraith: *Kennedy or Nixon?* by Arthur Schlesinger, Jr. *Spectator*, November 4, 1960.

*Thought and Action*, by Stuart Hampshire. *Encounter* (1960).

*Ethics since 1900*, by Mary Warnock. *Philosophical Books* (1960).

*Sketch for a Theory of the Emotions*. By J.-P. Sartre. *Spectator*, August 3, 1962.

*Sense and Sensibilia: Philosophical Essays*, by J. L. Austin. *Oxford Magazine*, December 6, 1962.

*The Concept of a Person*, by A. J. Ayer. *New Statesman*,

September 27, 1963.

*Morals and Markets*, H. B. Acton. *Guardian*, April 1, 1971.

*Responsibility*, by Jonathan Glover. *Mental Health* (1971).

*Education and the Development of Reason*, edited by R. F. Deardon, P. H. Hirst, and R. S. Peters. *Times Literary Supplement*, April 1972.

*A Theory of Justice*, by John Rawls. *Spectator*, June 22, 1972.

*Beyond Freedom and Justice*, by B. F. Skinner. *Observer*, March 1972.

*Essays on Austin*, edited by G. J. Warnock and J. O. Urmson. *New Statesman*, August 31, 1973.

*What Computers Cannot Do*, by Hubert Dreyfus. *New York Review*, October 1973.

*Essays on Wisdom*, edited by Renford Bambrough. *Times Literary Supplement*, August 31, 1974.

*The Socialist Idea*, edited by Stuart Hampshire and L. Kolakowski. *Observer*, January 5, 1975.

*Anarchy, State, and Utopia*, by R. Nozick. *Times Literary Supplement*, January 17, 1975.

*The Life of Bertrand Russell*, by R. W. Clark; *The Tamarisk Tree: My Quest for Liberty and Love*, by Dora Russell; *My Father Bertrand Russell*, by Katharine Tait; and *Bertrand Russell*, by A. J. Ayer. *New York Review*, March 4, 1976.

"Where Chomsky Stands". *New York Review*, November 11, 1976.

*Ethics of Fetal Research*, by Paul Ramsey. *Times Literary*

- Supplement*, September 5, 1975.
- The Selfish Gene*, by R. Dawkins. *New Scientist*, November 4, 1976.
- The Fire and the Sun*, by Iris Murdoch. *New Statesman*, August 5, 1977.
- Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, by Paul Levy. *Observer*, October 28, 1979.
- Thinking*, by G. Ryle, edited by K. Kolenda. *London Review of Books*, October 1979.
- Life Chances*, by R. Dahrendorf. *Observer*, January 27, 1980.
- Rubbish Theory*, by Michael Thompson. *London Review of Books*, February 1980.
- Lying*, by Sissela Bok. *Political Quarterly* (1980).
- Logic and Society and Ulysses and the Sirens*, by Jon Elster. *London Review of Books*, May 1, 1980.
- The Culture of Narcissism*, by Christopher Lasch; *Nihilism and Culture*, by Johan Goudbloom. *London Review of Books*, July 17, 1980.
- Religion and Public Doctrine in England*, by Cowling. *London Review of Books*, April 2, 1981.
- Nietzsche on Tragedy*, by M. S. Silk; *Nietzsche: A Critical Life*, by Ronald Hayman; *Nietzsche, Volume I: The Will to Power as Art*, by Martin Heidegger, translated by David Farrell. *London Review of Books*, May 1981.
- After Virtue*, by A. MacIntyre. *Sunday Times*, November 22, 1981.
- Philosophical Explanations*, by R. Nozick. *New York Review of Books*, February 18, 1982.

- The Miracle of Theism*, by John Mackie. *Times Literary Supplement*, March 11, 1983.
- Offensive Literature*, by John Sutherland. *London Review of Books*, March 17, 1983.
- Consequences of Pragmatism*, by R. Rorty. *New York Review of Books*, April 28, 1983. Reprinted in *Reading Rorty*, edited by Alan Malachowski. Oxford: Blackwell, 1990.
- Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 1. *Observer*, January 22, 1984.
- Reasons and Persons*, by D. Parfit. *London Review of Books*, June 7, 1984.
- Critical Philosophy and Journal of Applied Philosophy*. *Times Higher Education Supplement*, June 15, 1984.
- Wickedness*, by Mary Midgley. *Observer*, October 7, 1984.
- Secrets*, by Sissela Bok; *The Secrets File*, by D. Wilson. *London Review of Books*, October 18, 1984.
- Choice and Consequence*, by Thomas Schelling. *Economics and Philosophy* (1985).
- Privacy: Studies in Social and Cultural History*, by Barrington Moore, Jr. *New York Review of Books*, April 25, 1985.
- Ordinary Vices*, by Judith Shklar; *Immorality*, by Ronald Milo. *London Review of Books*, June 6, 1985.
- The Right to Know*, by Clive Ponting; *The Price of Freedom*, by Judith Cook. *Times Literary Supplement*, October 4, 1985.
- Taking Sides*, by Micheal Harrington. *New York Times Book Review* [mid-1980s?]
- A Matter of Principle*, by Ronald Dwōrkin. *London Review*

*of Books*, April 17, 1986.

*The View from Nowhere*, by Thomas Nagel. *London Review of Books*, August 7, 1986.

*The Society of Mind*, by Marvin Minsky. *New York Review of Books*, 1987.

*Whose Justice? Which Rationality?* By Alasdair MacIntyre. *Los Angeles Tribune*, 1988.

Reprint: *London Review of Books*, January 5, 1989.

*Intellectuals*, by Paul Johnson. *New York Review of Books*, July 20, 1989.

*Contingency, Irony, and Solidarity*, by Richard Rorty. *London Review of Books*, November 1989.

*Sources of the Self*, by Charles Taylor. *New York Review of Books*, October 1990.

*Realism with a Human Face*, by Hilary Putnam. *London Review of Books*, February 7, 1991.

*The Saturated Self*, by Kenneth J. Gergen. *New York Times*, June 23, 1991.

*Political Liberalism*, by John Rawls. *London Review of Books*, May 13, 1993.

*Inequality Reexamined*, by Amartya Sen. *London Review of Books*, November 1993.

*The Therapy of Desire*, by Martha Nussbaum. *London Review of Books*, October 1994.

Several Books by Umberto Eco. *New York Review of Books*, February 2, 1995.

*The Last Word*, by Thomas Nagel. *New York Review of Books*, November 19, 1998.

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名=道德运气

SS号=11998244