

# 规范性的来源

[美] 克里斯蒂娜·科尔斯戈德 著

哲学的转向：语言与实践 译丛

上海译文出版社

# 规范性的来源

[美] 克里斯蒂娜·科尔斯戈德 著  
杨顺利 译

## 图书在版编目(CIP)数据

规范性的来源/ (美) 科尔斯戈德(Korsgaard, C. M.)  
著; 杨顺利译. —上海: 上海译文出版社, 2010. 1  
(哲学的转向: 语言与实践译丛)  
书名原文: The Sources of Normativity  
ISBN 978 - 7 - 5327 - 4908 - 9

I. 规… II. ①科…②杨… III. 伦理学-思想史-研究-  
世界 IV. B82 - 091

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 173415 号

Christine M. Korsgaard  
**The Sources of Normativity**  
Cambridge University Press  
Copyright © Cambridge University Press 1996, Ninth Printing  
All Rights Reserved

图字: 09 - 2006 - 756 号

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

### 规范性的来源

[美] 克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德 著  
杨顺利 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  
上海锦佳装璜印刷发展公司印刷

---

开本 890×1240 1/32 印张 12.5 插页 2 字数 258,000  
2010 年 1 月第 1 版 2010 年 1 月第 1 次印刷  
印数: 0,001—4,200 册

ISBN 978 - 7 - 5327 - 4908 - 9/B · 315  
定价: 38.00 元

---

如有质量问题,请与承印厂质量科联系。T: 021-56401196

# 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”名副其实的话——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”之间的关系这一贯穿 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·布兰顿(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 序

张传有

人们平时总是说,要遵守道德规范。但是,什么是道德规范,道德规范来自什么地方?人们并没有很好地思考这个问题。科尔斯戈德的《规范性的来源》一书就是探讨这一问题的。所谓规范,就是一种要求,法律上的要求我们称之为法律规范,道德上的要求我们称之为道德规范,技术上的要求我们称之为技术规范,还有其他的要求,我们统称为日常规范。所以,科尔斯戈德谈到道德规范时说,道德规范实际上是指具有规范性的伦理标准,因为“伦理标准是规范性的。伦理标准不只是在描述我们实际调节行为的方式,它们还向我们提出了要求,它们能够命令我们、强迫我们,或建议我们、引导我们。或者,最起码,我们在使用这些标准的时候,是在相互提出要求。”(本书第一章)也就是说,法律规范、道德规范以及其他规范有一个共同的特点,那就是它们都具有某种强制性,这种强制性要求或命令我们按照一定的标准去行事,否则,就是不合规范的行为。只不过相对而言,法律规范的强制性比道德规范的强制性要更强一些,或者说更加刚性一些。因而,道德规范也就是一种道德要求,一种道德方面的强制性要求,履行这种道德要求的行为的必要性也就构成义务,义务也就是按照道德规范去行为的必要性或强制性。

伦理学是一门指导人们正确行动的学说,因此,一般说来,一切伦理学说都应当是规范性的,都是告诉人们应当做什么,或不应当做什么。因此,“规范性”这个概念应当内在地包含在伦

理学说之中。但是,在伦理学史上,规范伦理学这个概念却被用来单指以规范人的行为为宗旨的伦理学说。这种提法是由美国著名伦理学家麦金太尔提出来的,他这样做是为了把规范人的行为的伦理学与规范人的品性的德性伦理学以及元伦理学区分开来。其实,在我看来,无论是德性伦理学,还是元伦理学,也都属于规范性的伦理学。只不过它们所规范的对象有所不同而已。德性伦理学规范的是人的道德品性,它要求人们成为具有某种道德品性的人。元伦理学则是对规范性本身进行研究,所以从规范性这一点上看,这两种伦理学说是相通的,都具有规范性的特征。仅仅把规范伦理学限定为对行为进行规范的学说的做法有可能使人们产生德性伦理学和元伦理学不是规范性的伦理学的误解。

既然规范性是伦理道德学说的本性,那么有没有非规范的伦理学呢?我认为没有,但是也有人认为有。他们所说的非规范的伦理学主要是指描述伦理学和元伦理学。纯粹对道德现象加以描述的描述伦理学其实很难说是伦理学。因为它所探讨的只是“是”,而不是“应该”。它只是描述道德现象和道德事实,不对这些现象和事实进行道德评价,也不对人的行为和品性提出强制性要求,它只是为道德研究提供素材,而不能指导人们去追求善,这种描述性的学说能说成是伦理学吗?我认为它不能算是伦理学,因为它不具有伦理学的规范性特征。当然,如果它对道德现象作出了某种评价或对行为或品性提出了某种要求的话,那它就是规范性的了,它也就属于规范性的伦理学而不是纯粹描述性的学说了。至于元伦理学,虽然它并不提出某些道德规范,但是它从语义上和逻辑上对道德规范的形式构成、起源等作出研究,它是研究道德规范的学说,因此,它也可以被归属于规范伦理学之中。就像制造业中的研究所,它不具体地制造产品,而是对如何制造产品进行研究,我们不能因此而说它不属于

制造业一样。综上所述,我们的结论是:伦理学是一种规范性的道德学说,离开了规范性也就无所谓伦理学。因此,研究道德的规范性及其来源成为伦理学的一项极其重要、不可或缺的任务。

一般说来,道德的规范性有两种:一种是外在规范性,另一种是内在规范性,也就是说,如果一种道德要求或命令是由道德行为者之外的主体提出来的,这种规范性就是外在的;这种行为者之外的主体可能是超人的神,也可能是握有权力的统治者或组织,也可能是他人。如果一种道德要求或命令是由道德行为者自身提出来的,是出自行为者自身的理性或情感,这种规范性就是内在规范性。在伦理学理论中,主张前一种规范性的学说被称之为外在主义,主张后一种规范性的学说被称为内在主义。基督教伦理学是一种外在主义的规范伦理学,而以康德为代表的义务论伦理学则是一种内在主义的规范伦理学。这是因为基督教伦理学的规范是由神颁布的,而康德义务论的规范则是由行为者自身的理性提出来的,或者说是先天地存在于行为者的理性之中的。这种对规范性的划分,实际上是从规范的来源上进行的划分。

本书的作者科尔斯戈德是康德义务论的支持者,也就是说,她是一个内在主义者,因此,她认为道德的规范性来自行为者自身的反思性认同,或者说来自行为者自身的同一性。她批评那些外在主义者往往把行为的动机与行为规范的来源相混淆。行为的动机是指行为的起源,是指人们为什么要去行动。而规范性的来源则说的是规范(或者说是行动原则)本身的来源。这是两种不同的东西。一个人遵守“不说谎”的原则,如果问这个人为什么遵守这一原则而说不说谎,这是行为动机的问题;如果我们追问他所遵守的这个“不说谎”的原则来自何处,这就是规范性的来源的问题。对前一个问题的回答和对后一个问题的回答是

不同的。不过在功利主义那里,这两个问题的答案却往往是相同的,也就是说,在功利主义看来,无论是遵守道德原则的动机,还是道德原则本身的来源,都源自人们对利益的考量。一切从功利出发,这就是古典功利主义的根本原则。

科尔斯戈德追随康德把规范性的来源归结于人的理性,归结于理性的反思活动,归结于人们对自身同一性的认同。她的这种说法是有一定道理的。道德活动是建立在理性反思的基础之上的。为什么?这是因为只有通过反思,人们才对可能的各种行为准则加以选择和确定。一个行为,如果没有经过反思而发生,那只能是一种本能的活动,本能的活动的不是人自身选择的结果,也就是说,它不是自由意志的产物。因此,它只是与动物的本能行为相类似的行为。对这种行为,我们无法,也没有必要对之加以道德评判,因为它本身就很难说成是一种道德行为。就像一个人的肚子饿了要吃饭一样,这是人的自然的生理反应,对这种活动我们不好说它是道德的还是不道德的,也无法对之追究道德责任。从康德伦理学出发,科尔斯戈德还认为那些从情感欲望出发的行为不能成为道德的行为,这一点康德自己说得很清楚。她认为,只有通过反思,通过反思形成的距离,人们才能理性地决定自己的行为,才能根据理性的规范去行动。那么,这种来自理性自身的规范性又表现为什么呢?科尔斯戈德认为它就是人的自身同一性。人总是要保持自身的同一性的,如果他不想成为他人的话。因此,人总是应当去做合于他自己身份的事。你是一个学生,你就要做学生应当做的事,你是一个医生,你就应当做符合医生身份的事,只有这样,你才保持了自身的同一性。但是,人们可能会问:那种作为学生、作为医生的规范性或同一性又是来自何处呢?科尔斯戈德没有进一步提出和回答这个问题。因为如果要追问和回答这一问题,就会由内在主义转向外在主义了。因为作为学生或医生的规范性实际上

是由社会实践决定的,它是社会的产物,或者说是历史的产物。因此,完全站在康德主义的立场上是很难回答这个问题的。这也可能是科尔斯戈德这本书的最大的缺憾。在这个问题上,我比较赞同威廉斯的看法。他认为这一切最终决定于人们生活于其中的社会文化背景。

在讨论到规范性的具体来源时,科尔斯戈德认为人们从不同的视角出发会有不同的看法。大体说来有四种看法:一种是实在论的看法,“实在论认为,如果道德要求是真实的,它们就是规范性的,如果存在着他们正确地描述的内在规范性的实体或者事实,那么道德要求也就是真的。实在论通过论证价值、义务或理由的真实存在,或者更通常地,通过反驳各种类型的怀疑论,来确立伦理学的规范性。这种论证形式在18世纪以来的理性直觉主义者的著作中可以看到。这种论证由18世纪的克拉克和普赖斯,20世纪早期的普理查德、摩尔和罗斯大力发展。这样的论证还可见于包括内格尔在内的某些当代道德实在论者的著作中。”也就是说,他们认为规范性真实地存在于某些实体或事实之中。

第二种看法是唯意志论,“根据唯意志论,义务来源于对道德行为者具有立法权威的,因而能够为他们立法的某个人的命令。你必须做正当的事情,因为这是上帝的命令,或者是某个你已经同意要服从他制定的法律的政治主权者的命令。从而,规范性起源于立法者的意志。普芬多夫和霍布斯持这种看法。”唯意志论认为规范来源于有权力者的意志和命令。

第三种看法是把道德价值或规范性建立在人性之中的观点,科尔斯戈德说:“我把第三种观点叫作‘反思性认可’。那些相信道德奠基于人类本性的哲学家是这种观点的支持者。他们的首要工作,是要解释人类本性中的什么因素成了道德的来源,并说明我们为什么要使用这些道德概念并且认为自己受制于它

们。”其代表是哈奇森、休谟和密尔等人的著作。

第四种看法是把规范性诉诸自律的观点。“这种论证的代表是康德及以罗尔斯为代表的当代康德主义者。康德主义者认为,道德要求的规范性来源必须在行为者自身的意志中寻找,特别要基于这一事实:道德法则是行为者自身意志的法则,道德要求是行为者施加给自身的要求。行为者对于自身行动的自我意识反思的能力,赋予我们对自身的权威,正是这种权威给予道德要求以规范性。”关于科尔斯戈德对这四种看法的具体讨论,只能留给读者自己去看了。在此我只想谈,和科尔斯戈德一样,我比较赞同第四种看法,但同时也认为,这第四种看法也有美中不足之处,有待进一步完善。

关于本书的具体内容,我在这里也就不多说了。在此我想说两点在译校时我的一些感受:首先,对规范性问题的研究属于理论伦理学的任务,而不是实践伦理学的任务。它要求我们从道德形而上学的层面,而不是从经验的道德学的层面来研究问题。长期以来,我国伦理学界对伦理理论研究一直重视不够,有些人甚至认为那种探讨伦理学本身的理论问题的元伦理学不是伦理学,他们排斥对道德进行元伦理学的研究,这是极其错误的。这些人反对元伦理学的最主要的理由是:伦理学是实践科学,因此它必须能够指导人的实践活动,而元伦理学的研究离实践本身太远,因此它不能算是伦理学。这种说法的错误之处起码有两点:首先,从总体上说,伦理学相对于知识论的学说来说,它具有实践性的特征,也就是说,它所研究的是怎么去行动,而不是研究对象是什么。但是,历史上的伦理学家大多都意识到,就伦理学本身而言,它还有理论伦理学与实践伦理学之分。因为我们对人的行为加以规范的那些规则本身是需要进行理论研究的。因此,作为实践科学的伦理学并不排斥理论的研究。其次,元伦理学对道德规范、道德语言等的研究并非与人的行为无

关,只是离具体指导行为的活动远了一些而已。比如,元伦理学在此研究的规范性的来源问题,似乎离具体实践活动较远,但是,对它的研究也是和人们的实践生活紧密相关的。因为在很多情况下,人们在从事具体的活动时总是要问:“我为什么要这样做?我可以不这样做吗?”你可能回答说:“只有这样做你才能成为一个道德的人。”然而,有人还会进一步问:“我为什么要成为一个道德的人?我不做道德的人行吗?”这样的问题也就属于元伦理学的问题了。如果我们能对这类问题做出好的研究,给人们一个好的回答,那么,我相信会有更多的人自觉地按照道德规范行事,自觉地要求自己成为一个道德的人。这难道和实践活动不相干吗?本书所涉及的规范性的来源问题也就属于这一类问题,它要回答的是:我们所遵守的那些规范是从哪里来的,凭什么说它是正当的诸如此类的问题。所以我总是认为,相对于我国现在从事思想道德教育和应用伦理学研究的庞大队伍来说,研究理论伦理学的人实在是太少了,研究伦理学史的人则更少,这种状况将严重制约我国伦理学研究的发展,因此,我希望有更多的学者来从事这一工作。

第二,我还想特别谈谈本书的写作形式。本书是以论争的形式出现的,它是由作者自己的论述、批评者的评论,以及作者的回应三部分组成,这种形式很好地体现了学术的本质,那就是在相互辩驳中寻求真理,在相互碰撞中推进学术的发展。这种形式使我首先想到笛卡儿的著作《第一哲学沉思集》,因为笛卡儿的著作也是如此安排的。应当说,通过对话与讨论来研究问题是中外学界优秀的传统,而科尔斯戈德很好地继承了这一传统。在我看来本书的批评者威廉斯等人对科尔斯戈德的批评是极为严肃的,甚至可以说是极为严厉的,当然也是十分中肯的,这和我国学界的那种不痛不痒的批评,甚至是相互吹捧的做派大相径庭。所以我认为科尔斯戈德的做法值得我们好好学习。

第三,我很同意科尔斯戈德对伦理学与哲学史关系的看法。科尔斯戈德是哈佛大学哲学系的教授,是著名伦理学家罗尔斯的学生。她本人则是当代著名的研究康德哲学的学者。关于她与罗尔斯的关系,以及她对康德哲学的看法,可参看本书的第十章,这一章是保尔·施图德对科尔斯戈德的一个访谈录,它可以有助于我们对科尔斯戈德本人思想的了解。在这个访谈中,科尔斯戈德在谈到她的老师罗尔斯对他们的影响时说:“对于我,或者对于罗尔斯的大多数学生,他的影响首先是方法论上的。说得直白点,我想说的是,他教会了我们怎么读书。罗尔斯的大多数弟子感触最深的是他读哲学经典的方法,那就是坚持认为读经典不是为了对之加以批评,而是为了从中获取教益。他鼓励我们对文本持一种宽容的态度,鼓励我们尽可能把它们看作是合乎情理的,而且我感觉非常强烈的是:他教会我们怎么从哲学史中汲取养分,他引导我和其他人走上了学习哲学史的道路。”我很赞同罗尔斯的这种做法,一个学习伦理学的学生,如果不学习哲学史,不认真地读哲学经典,是不可能学好伦理学的,这应当是一个颠扑不破的真理。

本书原本有两位译者,后来刘科因为其他事情只完成了第二章的翻译,主要翻译工作是由现在西南交通大学公共管理学院工作的杨顺利完成的。我们的翻译工作得到科尔斯戈德本人的大力支持,她还为中文版写了序言。当然,翻译工作本身是一件很艰苦的事,而翻译得好更是一件不容易的事。但是,一个从事西方伦理思想研究的学者,没有这方面的功底,在学术研究上是很难取得很好的成绩的。全书由我校稿,如有不妥之处由我负责,也恳请学界同仁和读者提出批评意见。

2008年9月于珞珈山

# 中译本序言

克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德

义务在人类生活中无处不在。有些事情是我们不得不做的,并且觉得自己不得不做,虽然我们其实并不想这样做。每天早晨,闹钟响罢,我们就起床开始一天的生活。我们要信守诺言,尽管要颇费周折;我们要说出真相,虽然会遭遇尴尬;我们甘冒生命之虞,为了响应正义的召唤。我们应该合乎某些品德和行为,并且觉得自己必须这样,即便这些品德和行为是我们无力担当的。危难面前,我们当勇猛不惧;逆境之中,我们当不坠心志;疲乏之时,我们当勤勉如昔;穷困之际,对境况更不堪的人,也当慷慨大方。在一些哲学家看来,这些情感与欲念甚至是我们一定得具有的,虽然它们在我们身上并不是自然养成。我们要爱我们的敌人,起码应当对他们的不幸持有怜悯之心,我们要对对手的成就表示衷心的钦佩,对那些伤害过我们的人予以宽宥。成为一个人,就是要以不同于甚至是超出我们的本性的标准来评判自身,就是要让自身承担起捍卫这一标准的责任,并且把这种责任感作为行为的动力。这就是人之为人的特性。

当然,任何严肃地看待他自身的义务的人,都想了解这些义务的内容;也就是说,什么样的事情确乎是我们应当做的,什么样的品德是我们应当养成的。《规范性的来源》中处理的就是一个与此不同的却在其之先的问题。这些义务来自何处,其权威性的基础又在哪里?如果我们问,为什么我们应该做道德所要求的事情,你怎么回答?一些哲学家认为,除了说“因为这是道

德所要求的”之外,别无更深一层的答案。不过,我相信,我们还是可以询问,为什么一般的道德标准及其他标准有命令我们的权利?一些哲学家觉得,援引如下理由足以为这些被要求的行为辩护:你已经承诺过,她需要帮助,等等。但是,这些理由自身也是一类要求,对它们还是可以提出同样的问题。说X是做Y或者相信Y的一个理由,就是说,你必须把X当作支持做Y或者相信Y的一个考虑。可是,为什么你必须?这里面的规范性——所谓不得不,必须,必然性,这在生活中无处不在的、既有心理上又是逻辑上的规范性——是从哪里来的?

在本书中,我考察了在现代欧洲道德哲学的论争中出现的四种答案。早期的唯意志论者,比如托马斯·霍布斯、塞缪尔·普芬多夫,认为道德法则是权利向我们发布命令的上帝或者主权者为我们制定的法则。规范性来源于立法的权威。像塞缪尔·克拉克、约翰·巴格利以及理查德·普赖斯——还有他们晚近的继承者,如G·E·摩尔、大卫·罗斯、托马斯·内格尔——都反对唯意志论,在他们看来,它并不能解释为什么我们负有服从上帝或者主权者的义务。到底是什么使得他们的权威成为合法的?他们则认为,世界上必定已经存在着内在规范的实体——规范性的事实或实体,它们对我们的权威是不言自明的。情感主义的道德哲学家,比如弗朗西斯·哈奇森、大卫·休谟,拒绝了这种形而上的伦理学观点,试图将道德价值更为科学地建立在人类心理之上,由反思认可入手来解释规范性。他们认为,我们的某些自然心理特征产生了道德情感,如果我们在反思中能够认可这些情感对我们的影响,这些情感就具有规范性的权威性。

在前两讲我考察了这些说法,然后我试图证明,康德所认为的规范性来源于我们的自律——也就是,我们受自己制定的法律所支配的能力——既是对早先的观点中正确因素的融合,又

是一种揭示。像唯意志论一样,康德提出,规范性源于合法的权威,但并非上帝或者主权者的权威。相反,这权威是我们自身心灵的不可逃避的权威。像实在论一样,康德认为,一个指导行动的法则能够具有一种内在的规范性,因为他认为,行动的规则或者准则之所以能够充当法则,在于它的某种内在属性——在于它具有法则的形式。像情感主义者一样,康德认为,对这些准则的反思性认可——我们选择根据该准则而行动并由此把它作为我们的行为之法则的这一事实——把规范性的权威赋予了这个准则的内容。最后,像实在论一样,康德认为,我们赋予我们的选择以规范性的意愿,建立在由我们自身赋予的根本性的内在价值或规范性之上。

在康德看来,义务在人类生活中无处不在,它是一个人成为对自身的权威的自然条件。我指出,就我们能够意识到自身的内在状态而言,这个条件是自我意识的不可避免的后果。我们对自身的冲动的意识——我称之为与冲动之间的反思的距离——使得我们能够对这些冲动进行考量并询问自身是否要根据这些冲动行动。这也就是意味着,我们询问的是,是否我们有理由想做做的事情。对于理由的需要,来自于自我意识——因为这种需要,我们制定了自身行为的原则,由此就创造了理由和道德义务。规范性是对自我意识提出的这个问题(也就是决定要做什么的问题)的解决方案。

这本书的主干部分初写于1992年,当时我在剑桥发表了关于人类价值的坦纳讲座。随后的四年我不断进行修改、扩充,那个时候我尚不愿被人称作与“实在论者”对比而言的“建构主义者”,其实这种区分并无不妥。由于哲学家对这个区分的含义意见不一,我有必要解释一下我如何理解实在论者-建构主义者的区分,这个区分也是始于我在《来源》所做的一个相关的区分。

在1.4.4,我对实质性的和程序性的实在论做了区分。任

何一种形式的道德实在论(或关于理由的实在论)都会主张,道德陈述(或关于理由的陈述)必须是可真可假的。实质性的实在论不同于程序性的实在论的地方,在于它对找到解决实践问题的答案的正确程序与这些答案自身的逻辑优先性的看法。实质性的实在论认为,独立于我们的心灵而存在的事实,就是对于与理由或义务相关的问题的答案,而正确的程序是那些能够成功地反映了这些独立的事实的程序。因此,我们与这些答案的关系在本质上就是认知的。另一方面,程序性的实在论认为:只是因为存在着解决那些关于理由和义务的问题的答案的程序,才存在这样的答案。

那么,很显然,接下来就要问,如果正确的程序不是正确地反映了预先存在的答案的程序的话,那么,它们为什么就是正确的程序呢?我在《来源》中给出的答案,我认为这也是康德的答案,就是:它们建立在慎思的观点之上,或来源于慎思的观点自身。对一个自我意识的行为者而言,根本性的慎思的问题就是——这个准则是否就表达了一个理由,一个规范性的考虑?——这个问题等于是说,是否我的准则具有一个法则的形式(the form of a law),而这就是绝对命令的问题形式:我能否意愿我的准则成为普遍的法则?正如我接下来要解释的,我现在认为我们还可以说,解答实践问题的正确的程序——以假言命令和绝对命令形式来体现的程序——建立在行动自身的本性之上。

在实质性和程序性的实在论的区分中,或者,在这个区分的背后,还可做实在论与建构主义的区分,我认为,这是两种不同的关于道德概念的功能的理论。实在论认为,道德概念和一个理由的概念,其功能在本质上是描述性的:它们被用来描述或者命名实在的某些特征。相反,建构主义认为,有一些概念首先不是描述性的,而指的是对于我们所面临的某些问题的解决方案。它们在我们的观念生活中的功能,就是为这些解决方案划

定空间。

在 3.4.1—3.4.3 中,我讨论了我在这里提到的部分观点,我采用了约翰·罗尔斯在《正义论》中所做的概念-观念的区分。<sup>①</sup> 在该书中,正义的概念指的是对于一个问题的解决方案。这个问题我们不妨称之为分配问题:人们参与到一个合作框架中,因为它对我们所有人都更有利,但我们必须决定如何分配利益和负累。之所以提出这个概念,并不是为了去描述存在于世界上的某个事实或客体,而是要为解决这个问题划定空间:如果我们问“什么是正义”,我们是在问什么是这个分配问题的解决方案。而一个正义的观念是一个在对这个问题自身的特性的反思过程中找到的用来解决分配问题的原则。

我认为,康德的论证很明显也有同样的结构。在康德那里,自我意识的能动性(agency)提出这个问题,为我们的行动寻找理由的问题。康德认为,只有在对一个自我意识的行动者所面临的问题的特性的反思中,我们才可以得到绝对命令。既然一个自由意志依其本性必须为其自身决定是否要把某个考虑作为一个理由,它必须选择它自身的原则或法则,因此,理由的观念就体现为绝对命令检测。当然,只有这样,我们才能够驳斥这个很有名的黑格尔式的批评:绝对命令是空洞的形式。在《来源》的第三讲和第四讲,我试图解释我们如何能够从绝对命令的形式化的版本演进到实质性的道德法则。我论证到,每个自律地行动的存在者,都必须赋予他或她的人性或自律性以价值,这个承诺就是要赋予每个理性存在者的自律性以价值。如果这些论证能够成立,我们就已经解决了为行动寻找理由的问题。凡是

---

<sup>①</sup> 约翰·罗尔斯:《正义论》,哈佛大学出版社,第一版,第5页。罗尔斯沿用了H·L·A·哈特在《法的概念》中的处理;参见哈特:《法的概念》,牛津大学出版社,1961年版,第155—159页。

与对每个理性存在者的人性或自律性的尊重相一致的考虑，都可作为理由，与之相悖的，则不在理由之列。在寻找解决这个由自我意识提出的问题的过程中，我们创造了——或者说建构了——理由自身。所以，在这个意义上，这个观点可以被区分成是一个建构主义的观点。<sup>①</sup>

《来源》出版之后，我开始从一个略为不同的角度思考绝对命令和假言命令的基础。进入 20 世纪，哲学家开始对某个领域进行探究，他们的工作现在没有以同样的方式得到认可——这就是行动哲学的领域。为什么说一连串的运动是一个行动(an action)，与此相关，为什么我们把某个人作为这些运动的原因或肇始者进行归因？当然，这些问题也不是什么全新的问题：早先在自由意志的论争中，相关的问题就被探讨过。不过，在我看来，早先表述问题的方式更加触及问题的实质。在《道德形而上学的基础》中讨论自律性时，康德举了一个很突出的例子，它把绝对的邪恶行为当作他律的行为，似乎是他律当作了自然因果性。人们习惯用责任来表述由此引发的问题——如果我的行为是自然的力量所致，我怎能为之承担责任？其实这个问题要深刻得多。如果我的身体的某些运动是自然所致而不是由我自己引起，我为什么要把它们叫作“行动”？

我最初对这些问题感兴趣，是我从一个略为不同的角度对康德的“假言”命令的规范性进行思考的时候，假言命令，这个工具性原则就是，如果你意愿一个目的，你必须意愿实现这个目的的手段。<sup>②</sup>

---

① “20 世纪的道德哲学中的实在论和建构主义”，刊于“世纪之交的美国哲学”，《哲学探究杂志》美国哲学学会(APA)百年增刊。

② 科尔斯戈德：“工具理性的规范性”，载《伦理学和实践理性》，牛津大学出版社，1997 年版，第 213—254 页。我在“利己主义的虚构”一文中进行了类似的论证，对明智的命令形式得出更为否定的结论，该文作为 1999 年的林黎讲座发表于堪萨斯州立大学。

康德认为,就意愿而言,这个假言命令是分析性的(4: 417),这是什么意思?并且,如果是这样,我们怎么能够违背这个原则呢?如果意愿一个目的,在逻辑上包括了意愿实现这个目的的手段,那么,如果你不意愿这个手段,似乎意味着你没有意愿这个目的。可是,如果你不意愿这个目的,那么,你并没有因为未能意愿这个手段而违背任何命令。于是,违背任何一个分析性的原则似乎都是不可能的。但是,如果一个命令不能被违背,它也不能被遵守。且不管这其中的蹊跷,康德关于假言命令的这个说法有显而易见的正确性。除非你最起码想要采取实现目的的手段,试图让你成为实现目的的原因,试图导致某种事态的发生,你算不上是在行动。所谓行动,就是(部分地)导致某种事态的发生,因此在实质上包括了采取实现你的目的的手段。这个工具性原则,我现在把它叫作行动的构成性(constitutive)标准:如果你的举动算得上是行动,你就必须由这个原则支配。对于绝对命令来说是否也是这样?除非你起码想要决定你的活动(movements)——并由此起码要受自律性理想的指导——否则,你怎么算得上是在行动?行动,就是要由自己而不是由外来的东西支配你的活动。基于这种思路,我认识到,康德的两种基本的命令类型都给予了我们一个行动所具有的基本形式(the basic form of an action)。在康德看来,行动,就是要把你自己当作某个目的的原因。采取实现目的的手段,构成了要把你自己当作某个目的的原因的一部分。行动要合乎你为自己制定的法则,构成了把你自己当作某个目的的原因的一部分。

这个说法与《来源》中的最核心的论证之一略有不同,我觉得现在的这个要好些。在 3.3.1 的开头,我说道:

你在慎思的时候,似乎有什么东西凌驾于你所有的欲望之上,这个东西就是“你”,而且这个东西选择了你将依据

它去行动的欲望。这表明你用来指导行动的原则或法则，是你自我的表达 (expressive of yourself)。如果你认同了这样的一个原则或选择方式，用圣保罗那句著名的措辞来说，你就是你自己的法。

正如我刚才所说，绝对命令，这个出于你自己选择的法则而行动的原则，在这个意义上成为慎思观点的一部分。现在我觉得，上面这段话还不够。把我们的行动原则作为我们自身的表达的必要性，所涉及的并非慎思现象。我现在更想说，除非我们能够把自身作为自身运动的来源，我们就不能够把这些运动称之为行动。支配着我们的运动的这些法则必须是我们自己的法则，如果这些运动算得上是行动的话。因而，可以说，这些康德式的命令 (imperatives) 是建立在它们是行动原则的构成部分的事实之上。

你的意志的原则是你自身的表达，这个观念与《来源》中的另一个核心观念紧密相关，实践同一性观念——我在《来源》中把它定义为自我的观念，在这种观念之下，你赋予自身以价值，你发现你的生活值得一过，你的行为值得采纳 (第 101 页)。在《来源》中，我主张，未能合乎我们自身的原则所付出的代价，是同一性的丧失。在最近的研究中，我开始对硬币的另一面颇感兴趣。如果我们把我们的行动原则视为自身同一性的表达，并且，如果我们也选择了我们的行动原则，那么，我们的任何行动都是在建构我们的同一性。行动不只是为了导致外部世界的某种事态的发生——同时也是一种自我构成 (self-constitution) 的形式。因为我们有自我意识，我们需要理由，自我意识同时也是另一个人类特有的属性的来源——对一种个人的同一性形式的占有。我们为自身建构的实践同一性形式，是我们可能为之承担责任的同一性形式，它是这样一些个人情感的对象：表扬和

谴责,羡慕和鄙夷,某些类型的爱与恨。为你自己建构这样一种同一性,是每个人的生活的一件核心事务,你总是处在这个建构的过程之中。在对我在《来源》中提出的这些观点进行考察时——形成形而上意义上的完整性(integrity)——也就是,恰当地建构自身,从而使得一个人成为形而上意义上的统一体——与形成道德意义上的完整性,其实是一码事(3.3.1)。

在“自我构成:能动性、同一性与完整性”一文中,我探讨了上述观点。<sup>①</sup>在我看来,它们并不能替代或者取代《来源》里的那些论证,我希望,它们对这些论证中的某些根本环节作了更深刻、更清晰的阐明。我关于自律是规范性的来源的观点,与我关于自律为什么要求我们尊重自身及其他人身上的人性的观点,其实是同一个观点。

2007年6月

---

<sup>①</sup> 即将由牛津大学出版社出版。对这本书中最主要的观点的一个简短的概括,参见科尔斯戈德“柏拉图和康德伦理学中的自我构成”(Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant),《伦理学杂志》(*The Journal of Ethics*),3,1999: 1—29。

# 导 言

奥诺拉·奥尼尔

规范性在我们的生活中随处可见。我们不只是具有信念，我们还要求我们和其他人都应该持有某些信念。我们不只是具有欲望，我们还要求我们和其他人都应该出于某些欲望而行动，并且舍弃另一些欲望。我们认定，对于人们的信念和行为，可以有合理与否、正当与否、好坏与否的判断，我们认定，关于标准和规范的问题都能够得到解答。这些不过是老生常谈；可是，我们每每在此方面稍微前行一步，就发现自己又陷进了道德哲学的云山雾罩中。

对于一直以来我们都有很大依赖性的那些规范的来源及其权威，人们众说纷纭。坦纳讲座为道德哲学家们探讨此类根本的伦理学问题提供了绝好的机会。在坦纳基金的大力襄助之下，以人类价值为主题的坦纳讲座每年都会在八所不同的高校举办。科尔斯戈德 1992 年的剑桥讲座即为其一。在她完成了系列演讲后，G·A·柯亨、雷蒙德·戈伊斯、托马斯·内格尔、伯纳德·威廉斯，还有众多的听众，就她的观点进行了广泛而深刻的探讨。有赖剑桥克莱尔学院的院长和教职员的努力，整个场面惬意而热烈。科尔斯戈德本人一直在对她的讲稿进行修改、更新，她在书末对诸位评议人的观点进行了补充回应。不待多说，观点的一致仍然渺不可待，不过，在来回往返的讨论、交流和批评中，包括了一系列核心的伦理学问题在内的一个强有力的方案已然成型。

科尔斯戈德寻求的对规范性的把握,在两个不同的意义上具有实践蕴涵。首先,她寻求的不是知识社会学或道德系谱学的解释,而是对规范性要求是否能够得到证实的把握。其次,她主要关注与行动而不是与知识相关的规范性要求,特别是道德的规范性要求。

道德的规范性要求获得了一个坏名声。人们常常指责义务,说它限制、压抑,甚至是败坏了我们的生活。尼采的观点可谓这一道德镜像的集大成,时至今日,“现代道德哲学”的批评者对义务的斥责仍然不绝于耳,这些人大多对他们所认为的伦理生活中更有吸引力的那些东西兴趣更为浓厚,诸如德性、关系、激情、情感。但是,正如科尔斯戈德所描述的,规范性不只限于原则和义务。在我们的生活中,它无处不在。善和德性也蕴涵着我们可能遵守也可能不遵守的规范。

科尔斯戈德踏进这块是非之地,果敢大胆,手脚麻利,在第一讲,她迅速打发了几种主要的规范性理论。唯意志论不能完成这个工作,如果没有一个权威的立法者的话——但如果我们不能说明权威性规范的来源,权威性立法者的存在是不可能得到证明的。实在论也不能完成这个工作,如果他们不能证明某些行动、义务或目的具有内在的必然性的话。正如科尔斯戈德指出来的,如果我们寄希望于这些方案,规范性问题就从我们的手指间溜走了。

在第二讲,科尔斯戈德试图把规范性限定为人类行动领域之内而不是在其外的问题。在讨论了休谟、密尔及威廉斯的立场之后,她得出一个强势的主张:康德主义的观点为将规范性的来源限定在人类生活之中提供了最好的方案。而其他各家观点的贡献,要视其对人类反思能力的认可而定,换言之,要看它们是否认为人类行为者能够对自身的信念、欲望、社会身份和传统进行考量。基于反思,人们会对一些东西加以接受;同样是基

于反思,人们对另一些东西加以拒斥。如果反思是规范性的来源,那么,科尔斯戈德必须证明为什么对某些欲望、意图或者计划的反思性的反应具有规范性的力量,并因此能用它们来证明某些类型的行动具有必然性。反思性的反应,特别是反思性的认可,怎么能够提供规范,或者说,怎么能够构成规范?

科尔斯戈德认为,很多反思性认可形式都不能做到这点。某些反思可能会认可实然的信念或者欲望,却不能证实它们。比如说,因为某个欲望是一个二阶欲望的对象而被认可了,然后,它可能会成为一种稳定的特质,但是,它的规范性仍然存疑。所以,我们有必要区分反思性审查(reflective scrutiny)的几种不同的类型。

某些反思性审查形式可以被当作是身份规范的应用,比如说,如果某个人问他自己,是否他的行动要合乎其教师、护士或者父亲身份。这类审查检测的是,行为是不是合乎特定的规范和标准。作为这类反思性审查之结果的行动,预设了而不是证实了蕴涵于这些身份之中的那些规范。科尔斯戈德认为,其他反思性认可形式也有类似的困难。比如说,休谟式的反思性认可就是不完备的,“我们对不正义行为的憎恶这一事实……不能作为我们认可对不正义行为的憎恶的理由”,在科尔斯戈德看来,她在密尔和威廉斯那里发现的反思性认可理论形式一样没有说服力。

不管怎样,实际上,科尔斯戈德留给反思性认可理论的空间,比她在开始时所揭示的要多。她特别提出,有一种反思性认可的形式,可以将道德上可接受的行动和生活方式与道德上不可接受的行动和生活方式区别开来,这种形式构成了规范性的一个重要来源。这种更为重要的反思性审查形式由康德式的检测给我们提供:如果一个人询问自己,是否他应该出于某个准则(原则、意图或者计划)而行动,而不考虑他特殊的社会身份、

欲望等等其他类似的东西,换言之,他是在询问,是否这些准则能够被普遍地接受。在这类情形中,反思并不诉诸任何“外在的”或“外来的”考虑,比如社会身份或传统的规范,国家或其他权力机构,行为者当下的欲望等等诸如此类的自身尚需要进一步证明的东西。

康德式的反思性审查,拒斥了任何不能被意愿为普遍法则的准则。对上述这些准则的拒斥,鉴别出了一些特定的限制条件,由这些条件出发,才能建立为着所有人而不只是为了那些具有特定社会身份和欲望的人的义务或规范。这种反思性认可形式并不像其他的形式,因为它不需要预设对某些特殊的规范或欲望的在先的证明。康德认为,对于鉴别道德原则而言,这种反思性审查的形式正是合适的形式。

康德式的程序所指向的惟一的义务是这类要求:不要出于不能被普遍接受的准则而行动。科尔斯戈德这样主张(这本书里她没有加以讨论,但她更早的论文里提到过这一点):如果不能通过反思性审查的准则——不能被意愿为普遍的法则的准则——被拒斥的话,对于建立一个为着所有人而不考虑其特殊的社会身份或欲望的实质性的义务理论而言,也就足以构成限制。这种类型的反思性提供了能够被证实的规范性的来源,不是因为某个欲望(比如,最强烈的那个)认可了另一个欲望,或者某个规范(比如,身份规范)认可了某个行动,而是因为反思向我们揭示:某些准则能够成为为着所有人的原则,而另一些则不能。

理解康德式反思性审查的另一个可行的思路,就是将其视为在询问对某个准则(意图、原则、行动计划)的接受是否是自律的,或者说,是否是“自我立法的”。“自我立法的”原则并不依赖某个武断的权威(欲望或者传统,教会或者国家,等等);而“他人为我们立法的”原则却要诉诸这些可疑的“权威”。康德式的自

律或者自我立法的观念,不是某个有特殊地位的自我表达(这是一种对康德主义的“存在主义”误读);这个观念只是康德式的他律观念的对应面,而他律的有效性取决于另一个“权威”的法律,这种权威自身尚待证明,自然不能提供证明。

科尔斯戈德指出,这种康德式思路使得普遍法则的适用范围究竟是什么并不明朗,并且还提出一个部分地是非康德式的主张:通过思考行为者的实践同一性(practical identity)观念来解决这个问题。实践同一性是作为我们行动之根据的东西,譬如,作为家庭、社群的成员,作为一个公民,作为目的王国的一个成员。如果没有某个实践同一性观念,人们将无法生活;并且(如果科尔斯戈德是对的)如果不把自身设想为目的王国的成员,人们将全然不能行动。由行动合乎目的王国的成员此一实践同一性而产生的规范性形式是能够得到证实的,它不仅在范围上而且在形式上都对应于康德式的反思性认可之下的道德义务。

科尔斯戈德在本书中提出了很多有力的主张,很多鲜活的观点,你还会看到,科尔斯戈德对伦理学史和当代道德哲学的争议作了富有生趣的解读。不可避免地,评论者对她的观点颇多质疑和异议。不管怎样,在这一点上大家并无分歧:如果你想构建一个完备的伦理学理论,最为关键的,莫过于提出一个有说服力的关于规范性之来源的阐述。

1995 年于剑桥大学

# 目 录

001	中译本序言	克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德
001	导言	奥诺拉·奥尼尔
001	<b>引子：美德与义务</b>	克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德
007	<b>第一讲 规范性问题</b>	克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德
056	<b>第二讲 反思性认可</b>	克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德
103	<b>第三讲 反思的权威</b>	克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德
150	<b>第四讲 价值的起源与义务的范围</b>	克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德
192	<b>第五讲 理性、人性和道德法则</b>	G·A·柯亨
220	<b>第六讲 道德与同一性</b>	雷蒙德·戈伊斯
232	<b>第七讲 普遍性与反思的自我</b>	托马斯·内格尔
243	<b>第八讲 历史、道德和反思检测</b>	伯纳德·威廉斯
254	<b>第九讲 回应</b>	克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德
301	<b>附录一 内在主义和规范性的来源</b>	克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德
326	<b>附录二 关于实践理性的怀疑论</b>	克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德
354	<b>参考书目</b>	
361	<b>译后记</b>	

# 引子： 美德与义务

公元前 387 年至公元  
1887 年之西方形而上学简史

克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德

人们应当避免仅仅由于这种现象从一开始就是丑陋和痛苦的而不假思索地藐视(坏良心)(the bad conscience)。从根本上说,它甚至是这样的一种积极的力量,这种力量在狂热的艺术家和建立了国家的组织者那里得以伟大地发挥……只有在这里,赋型建立其上的质料和这种力量向自身所显示出的施暴的本质才是人自己,是人自己的全部的动物式过去……这种隐秘的自我折磨,这种艺术家的残忍,这种把自己当作一种忍受痛苦、艰苦抗争的质料而用条条框框加以束缚的嗜好……是理想和幻想之事件的温床,从中还孕育了许许多多新奇陌生的美丽和肯定。

尼采<sup>①</sup>

我们拥有价值,此乃人类生活最让人称奇的一件事情。我们打量周遭的事物,总觉得它们应该更好、更加完美,它们应该

是另外一副模样；我们打量我们自身，总觉得我们应该更好、更加完美，我们应该是另外一副模样。我们为什么会这么想？我们是从哪里得到这些超前于我们经验的世界的观念，我们似乎在质疑这个世界，似乎在对它进行评判，似乎在说，这个世界不够格，它不应该是现在这个样子。当然，这些观念并非自经验得来，至少没有一个简便的法门可以从经验中找到它们。同样让人困惑的是，这些关于另外一个更美好世界的观念，它们召唤着我们，对我们说，世界本来可以是另外一副更好的模样，我们应该努力把它实现。

当苏格拉底使得柏拉图认识到这个问题的时候，柏拉图就成为了柏拉图。在《非德罗篇》中，苏格拉底问道：为什么我们说这两根木棍“并不是完全等同”呢？<sup>②</sup> 我们不是把这两根木棍看作是躺在地上的静默之物，相反，我们看待它们，仿佛它们正在尝试某件事情，努力成为某个它们现在还不是的东西。我们看待它们，仿佛它们头脑中有一个它们正在试图模拟的模型，这个等同的模型在召唤它们，跟它们说，“成为像我一样的东西吧”。如果我们这样看待它们，那么，这个模型必定在我们的心灵中也存在。如果你的心灵中没有储存一个等同的观念，也就是，一个完全相同的观念，你不可能对着两根木棍说：“喔，瞧这两根木棍，它们想成为一模一样的东西，可是失败了！”柏拉图把这样的东西叫作形式(form)，因为它充当了模型，我们对它的认识在柏拉图看来必定是在另外一个世界里。

价值事实(the fact of value)是一个难解之谜，自从哲学诞生以来，哲学家们一直想揭开谜底。我要提醒大家的是，从古代世界到现代世界对这个问题的认识经历了一次根本性的转

---

① 尼采：《道德的谱系》，第二章，第17节，第86页。

② 《非德罗篇》，74—76，第56—58页。

变——或者说很彻底的一次革命。这个世界的位置完全颠倒过来，价值问题的表现形式跟过去也完全相反。下面我解释这其中的缘由：

柏拉图和亚里士多德都相信，价值比经验事实更加实在，事实上，在某种程度上，实在界正是价值自身。他们认为这个经验世界中的事物，就其本性而言，都试图成为比现状更加完美的东西，并且，它们确实比看上去要完美得多。对于那些不熟悉柏拉图和亚里士多德的形而上学体系的人，恐怕不容易三两下就解释清楚。柏拉图认为，事物的本质就是它分有的形式。事物的真实的本性和它完美的本性，是同一个东西。形式，即价值，跟那些在我们看来试图分有它但缺失了它的事物比起来，要更加实在。亚里士多德认为，事物的真实性(actuality)，就是它的形式，正是形式使得事物能够发挥它的功用，成为它所是的东西。事物的实在性(reality)就是它的活动。形式比质料更加实在，因为，质料不过是趋于形式的一种潜能，是以某种特定的方式活动的可能性。<sup>①</sup>形式也是一种完美。因为，对于柏拉图和亚里士多德来说，受价值的支配，也就是受事物最终所成为的那种东西的支配。

在伦理学中，人们把这样一种看待世界的方式称为美德(excellence)。受事物真正所是的东西的支配，在这个意义上，就是受你真正所是的东西的支配。一个事物的形式就是它的完美，但它也是使得事物能够成为它所是的东西。所以，实现完美的过程，就是成为你所是的东西的过程——专长于成为你所是的东西。所以，古代人把人类的德性当作一种超越，一种美德。

我所说的这种根本性转变是一个渐进的过程，不过，在柏拉图和亚里士多德的思想里早已初显端倪。毕竟，即便在一个实

---

<sup>①</sup> 这里我指的是《形而上学》，特别参见第八章—第九章。

在与善同一的价值世界里,某些东西还是有缺陷的。因为,至少在我们眼里,事物是相当不完美的。假如所有的事物都在趋近完美,为什么它们不能够做到?什么东西使得它们的努力未果?什么东西能够这样?我相信,柏拉图认为,问题正是出在我们身上,他还认为,感觉经验自身其实是一种幻觉,或者,这个世界上的种种糟糕之处可能都是感觉产生的幻觉。正因为问题出在我们身上,柏拉图在《菲德罗篇》中提出了堕落(the Fall)的思想。<sup>①</sup>不过,像他的基督教后辈们一样,堕落在柏拉图那里是一个难解之谜;对于人类为什么会堕落,柏拉图并没有给出真正的解释。亚里士多德也没有,不过他给了这个问题一个名称:原质(hyle),就是质料。事物的形式是其自身的完美,不过,如果某个事物没有实现其完美形式,最终是由于其质料中有种种懈怠、反抗和抵制的因素作祟,就是说,它的质料拒绝去采纳形式。

柏拉图的观点如何,我没有把握。不过,至少在伦理学中,这一点对于亚里士多德似乎不是多大的问题。一个有良好教养的人不需要人家把美德强加于他——他欲求达成其完美乃本性使然。但我这样说,其实是同义反复;“有良好教养”在定义上本是如此。在古希腊人的观念中,成为有德之人像稚童长大那样自然而然。我们需要学习德性;但这正如我们学习语言一样,因为我们是人,这就是我们的本性。但是,对那些教养拙劣的人,或那些天性败坏、沦为了自然的奴隶的人,又当如何呢?在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德对这个问题没有十分在意,不过,这个问题确实在该书的末章出现了。他在那里还提出了治疗方案:这就是法律。

正如反感这个说法的批评者很喜欢指出的,义务的观念跟法律的观念有一种天然的联系。义务跟美德有一个很重要的区

---

<sup>①</sup> 《菲德罗篇》,246—249,第493—496页。

别。如果我们追随美德,这种价值施加于我们的力量是极具吸引力的;如果我们负有义务,它的力量是强制性的。义务,是强制性地把价值施加给那些有懈怠、反抗和抵制因素作祟的质料。义务,是形式的强制力。美德是自然之事——而义务——正如尼采在我刚才援引的同一页中所说——乃人为之事。

这就是为什么到了基督教时代义务在道德思想中的地位比先前更重要。那时我们转而关注人性的堕落问题,我们明白,堕落的人类正是有懈怠、反抗和抵制因素作祟的那些质料。在基督教思想家看来,我们,人,是世界腐化堕落的根子。一个原本美好的世界之所以不那么美好,问题就出在我们身上;我们就是那些有抵制因素作祟的质料;在某种意义上,我们是质料自身(想一想,基督教如何觉得我们的身体或我们的自然本性多么可恶)。在奥古斯丁那里,善的形式被转换成为一个人,立法者,或者说,上帝,上帝的事务就是把美德强迫性地施加给有懈怠、反抗和抵制因素作祟的人性。为什么我们的人性会这样,仍然是一个不解之谜,一个关于人性如何堕落的不解之谜。结果却是,我们负有了义务。

对义务有敌意的人认为,既然上帝已死,或者,既然上帝无论如何都不可能作为道德伦理的来源,我们大可同义务分道扬镳,或者把义务放到它本来的去处,放到正义和契约的领域,那里是伦理学与法律的接壤地带。而我们剩下的这些人,仍然持有美德伦理的信念。但是,上帝之死并不会让我们返回到柏拉图 and 亚里士多德的世界。因为,与其同时,根本性的转变已经完成。我们不再认为我们是世界恶化的根子,我们不再对原本美好的世界为什么没那么美好困惑不解。因为对于我们来说,世界不再是根本性的、首要的形式。它是质料。正因为此,我才说发生了根本性的转变,世界颠倒了过来。于是,实在的不再是善的。对于我们来说,实在性颇为棘手,它抵制着理由和价值,并

且同形式有冲突。

如果实在的东西与善的东西不再同一，价值必须找到进入这个世界的路径。形式必须要被施加给质料的世界。这是人为的事务，是义务的事务，于是我们回到了康德。这也是预料中的事情。因为正是康德完成了这个根本性的转变，他说，理性——在这里是形式——并不存在于这个世界中，而是由我们施加给这个世界。自律的伦理学，是惟一跟现代的形而上学观念相协调的伦理学，自律的伦理学，是一种义务的伦理学。

不可轻易小视义务，这是尼采对那些敌视义务的人的警告，因为义务在痛苦和丑陋中孕育而生，他的观点诚然是正确的。义务使得我们成为了人。事实上，这就是我要告诉大家的东西。

# 第一讲

## 规范性问题

克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德

你不能仅仅论证一下正义高于不正义就了事,你一定得讲清楚,正义和不正义对它的所有者做了什么,为什么一个是邪恶的而另一个则是善的。

柏拉图<sup>①</sup>

### 导 论

在1625年出版的《战争与和平法》中,雨果·格劳秀斯(Hugo Grotius)说,“即便我们承认(没有最大的邪恶,这一承认恐怕是不能做到的),没有上帝,或者,即便人类的事务跟上帝不相干”,<sup>②</sup>我们人类仍然具有义务。不过,在他的两个追随者霍布斯和普芬多夫看来,这个断言是错误的。<sup>③</sup>他们认为:不管道德行为具有多大的社会效用,除非某个拥有制裁权力的最高主权者能把它制定成法律,它都不具有义务性。另一些人与他们的意见又不一样,一场争论就这样开始了。

自那以后,现代道德哲学家们就卷入一场事关道德之“基础”的争论之中。人们常提出,我们需要表明的是:道德是“实在的”或“客观的”。早期的理性主义者,塞缪尔·克拉克(Samuel Clarke)和理查德·普赖斯(Richard Price)认为这里面

的含义在他们那里是很清楚的。<sup>④</sup> 霍布斯说,自然状态中没有对和错,对于克拉克和普赖斯,这意味着对与错不过是一种发明或者习俗,不是实在的东西。<sup>⑤</sup> 霍布斯的意思是,如果没有一个能够强迫所有人都服从社会合作法则的主权者,个人就没有服从它们的义务。<sup>⑥</sup> 不过,理性主义者把霍布斯的意思理解成伯纳德·曼德维尔(Bernard Mandeville)后来那个反讽性的观点:德性不过是政治家的发明,它通常用来诱使人们像牲畜一样安分守己。<sup>⑦</sup>

他们究竟在争论什么?说某个东西不过是一个发明,并不等于是说它不是实在的。人们可能回答说,道德标准仅仅以行为标准能够存在的方式存在:人们接受了这些标准并以它们来指导自己的行为。这些道理并不是特别让人费解。一般来讲,我们都知道我们是如何以及为什么要被教导服从道德法则,因为如果我们不这样,我们就不可能共处。我们都是社会性的动物,道德整个地可能有一个生物学基础。这里丢失了什么,使得我们要寻找一个哲学根基?

① 柏拉图:《理想国》第二卷,367b,第613页。

② 格劳秀斯:《战争与和平法》,施内温德(Jerome Schneewind)编,第92页。杰尔姆·施内温德提醒我关注这一场争论的历史渊源,特别是敦促我去读普芬多夫(Pufendorf)的著作,从他那里我受益颇丰。

③ 参见霍布斯《利维坦》(1651)及普芬多夫《论自然法和国家法》(1672)、《论自然法所规定的人的义务和公民的义务》(1673)。更多细节参见下文讨论。

④ 克拉克:《论自然宗教不可改变的义务及基督启示的真理和确定性》,载《伯里讲座1705》,普赖斯:《道德的基本问题评论》(1758)。更多细节参见下文讨论。

⑤ 霍布斯:《利维坦》,1.13,第90页。

⑥ 同上书,1.15,第110页。

⑦ 参见曼德维尔:《蜜蜂的寓言:私人的恶德、公众的利益》,特别是“道德德性起源探究”一节,第41—57页。曼德维尔否认他主张德性是不真实的或者德性是不值得拥有的。参见“对本书的一些辩解”一节中,384ff;也见于“荣誉起源的探究”,参见施内温德II,第396—398页。

答案就在于,伦理标准是规范性的。伦理标准不只是在描述我们实际调节行为的方式。它们还向我们提出了要求,它们能够命令我们、强迫我们,或建议我们、引导我们。或者,最起码,我们在使用这些标准的时候,是在相互提出要求。<sup>①</sup> 如果说某个事情是对的,我是说你应当做它;如果说某个东西是好的,我是向你推荐你值得选择它。我们为其寻求哲学基础的其他概念也是如此。像知识、美、意义,及德性、正义这类概念,都有规范性的含义,因为它们告诉我们:应该想些什么,应该喜欢些什么,应该说些什么、做些什么,以及应该成为一个什么样的人。我们所试图理解的正是规范性要求的这种力量——即这些概念为我们立法的权利。

在伦理学中,这个问题可能变得很迫切,因为对于我们大多数人来说,道德所命令、强制和建议我们做的事情变得很困难的这一天就要来临,例如,我们要跟那些理智和正直不能得到我们的信任的人一起共商大计,我们常常要承担一些我们无力承担的责任,有时候,我们甚至还要牺牲我们的生命,或者放弃生活中那些美好的东西。这个时候,为什么的问题就出现了,而且应当出现。为什么我们应该做一个道德的人? 这个问题不像普理查德(H. A. Prichard)说的那样,错误地寻求一个道德对我们有利(虽然这可能是这个问题的答案之一)的证明。<sup>②</sup> 它召唤着哲学,即对生活的考察。即使那些确信“这样做是正当的”这个说法自身即是行为的充分理由的人,也可能要求对这种确信仍然会存在的正当的解释。对于一种类似曼德维尔的观点的看法来

---

<sup>①</sup> 这个观点参见康德《判断力批判》,特别是第一部分,第一章,第一卷,“美的分析论”。康德认为,如果我们判断某些东西是美的,那么,我们不仅自己从中获得了快乐,而且断定每个人都是如此。

<sup>②</sup> 普理查德:“道德哲学是建立在错误的基础上吗?”及“义务和利益”。他的论证下文将详细讨论。

说,其麻烦不在于这种看法不是对道德实践如何产生的合情合理的解释,而在于,我们对这些实践的承诺不会逃脱那为真的我们的信念。<sup>①</sup> 为什么仅仅因为政治家让你安分守己,你就放弃内心的欲望? 当我们寻求道德的哲学根基时,我们寻求的就不仅仅是一个道德实践的解释,我们要问的是,是什么东西确证了道德对我们的要求。这就是我称之为“规范性问题”的东西。

## 问 题

### 1. 2. 1

大多数道德哲学家都曾指望对道德作出解释,从而回答规范性问题。不过,他们很少把如何确立规范性的问题当作一个直接或者专门的课题按其本来的意义加以处理。而这正是我在这些演讲中要做的,在下文我会对现代道德哲学家确立伦理学的规范性的几种不同方式逐一进行考察。

在开始讨论具体理论之前,我想给规范性问题一个更为明确的定义,并揭示它跟其他容易混淆的问题之间的不同。因此,在这方面,为了揭示规范性问题来自何处,我们将从给予道德哲学的任务以纲要性的说明开始。既然许多道德哲学家没有直接

---

<sup>①</sup> 实际上,如休谟和哈奇森(Hutcheson)所认为的,曼德维尔观点的解释的完备性是有问题的。他们没有点曼德维尔的名,但他们批评的靶子无疑是曼德维尔。曼德维尔说过,政治家通过赞美德性,因而通过诉求我们的骄傲,来创造有德之人的欲望。休谟和哈奇森的回答是,如果我们从他人对我们的品格和行为的赞美中感受到的快感在人性中没有根基,那么,德性的观念要么不可理解,要么不能激发我们去行动。政治家可以把德性的理想转换到他们的用途中去,但他们不可能想象彻头彻尾地说谎说已经发明了它,并把它偷偷强加到动物身上,动物的惟一的好东西的观念是得到它们想要的东西。休谟的讨论参见《道德原则研究》,第214页;哈奇森的观点参见《美和德性观念的起源探究》,第291页。

阐述这个问题,他们的答案是什么自然不甚明朗。当我们想知道在某个哲学家那里是什么使道德具有了规范性,这一点将会告诉我们到哪里去探求答案。

很明显,人们常常把善、责任、义务、德性、正义等伦理概念运用于某些事态、行动、行动的特性以及个人品质等。哲学家首先关心的是这些概念的三个重要特征。第一,这些概念确切的含义是什么,或者它们包含了什么东西,也就是说,怎样分析和定义它们?说某个东西是好的、正当的,是一个义务,这意味着什么?其次,它们应用于什么样的对象?什么事情是好的,什么行为是正当的,或合乎义务的?最后,哲学家还想知道这些伦理概念来自何处。我们是如何获得这些伦理概念的?我们是怎么开始使用它们的?我们是从理性、经验、上帝或柏拉图的理念世界中的先验存在那里得到它们的吗?心灵、行动或者世界的什么样的特征使得我们发展这些概念,然后将之应用于行动和品格?我称这三个问题——道德概念的蕴涵或者内容是什么,道德概念应用于什么东西,道德概念来自何处——为道德概念理论。道德哲学家的首要任务,就是构建一个这样的理论。

道德概念在我们的生活中起着实践性的作用,它们具有十分特别的重要性。这表现在这样的事实中:当我们使用这些概念,它们有时以心理的和实践的方式、既主动又反应性地影响我们。举个常见的例子:如果你认为一个行动是对的,你就会认为自己应该去做它——你的想法至少给你提供了做它的动因。<sup>①</sup>有时候这个动因可能非常强烈。在历史上,许多人为了

---

<sup>①</sup> 我这样说并不是指“内在主义”——道德判断必然能够激发我们这一观点——是必然正确的。即便“外在主义”通常也会认为,正当性有时候也是一种能够激发我们的考虑,虽然这种激发可能仅仅是通过其他动机作为中介。我在2.4.2中讨论了这些讲座中的观点与内在主义-外在主义之争的联系。

做他们认为正义的事,或为了防止他们认为极端不义的事情之发生而献出宝贵的生命。同样,如果你觉得某种品格是一种美德,你就可能希望自己身上也具备,反之,如果这种品格遭到大家的唾弃,你避之惟恐不及。这样的情况也表现得非常明显:如果人们怀疑自己毫无价值或者是不招人喜欢的一类怪人,那么他们的生活和幸福也就会蒙上沉重的阴影。如果你认为某种品性是恶,你也会因为某人具有这种品性而对他厌恶之极,如果这种品性实在糟糕透顶,你还会把这个家伙从你的圈子里面清除出去。确实,你的整个感觉认为某个他者对你而言是一个人,你可以用一种特殊的人性的方式与之打交道,这种感觉取决于他身上具有一整套的道德德性——起码,他得是一个诚实和正直的人,惟有这样,你们才不会相互沦为对方手中的工具。最后我们看看日常生活中的赏罚现象。许多人对好人或做好事的人有好报、恶人或做坏事的人有恶报这一点深信不疑。有些人还觉得,因果报应如此重要,上帝想必就是依照它来创造世界,以便人们得其应得。总之,我们使用这些道德概念的时候,涉及的都是深远而重要的实践事务。

我把这一连串的事实叫作“道德观念的实践的和心理的效应”。我提醒大家注意它们,因为我认为明白指出一种道德概念理论能对它们作出解释是很重要的,更重要的是,应意识到它可以以两种不同的方式加以解释。首先,道德观念的实践的和心理的效应为道德概念理论设立了一个解释的完备性(explanatory adequacy)的标准。我们的道德概念理论必须包含解释为什么这些观念对我们的影响如此深刻,以及它们是怎么影响我们的方法。阐明这一点的最好方法是考虑一下在这方面有没有符合这个标准的理论。在指责理性主义者犯下了这种解释不充足的错误时,休谟说了一句很有名的话:

既然道德对我们的行为和情感都有影响,由此,道德不可能是来自于理性;因为,就像我们所看到的,理性单独不可能具有这种影响。<sup>①</sup>

我们看到,休谟在这里的解释同样不充足,因为如他在此所说的,他并没有真正证明理性不能激发我们的行动。<sup>②</sup> 不过,他的批评也有可取之处。对于理性怎样提供了道德动机,理性主义者确实没有说清楚。他们只是这样断言而已。比如,对于克拉克来说,这只是有关某些行为“适合去做”的一个事实。它是加入到事物的本质中的自明真理,以同样的方式,数学真理加入到事物的本质之中(不管是如何加入的)。但人们并不用数学真理去规范他们的行动、爱恨情仇,更不会为之而献身。为什么道德真理却可以做到这一点呢,克拉克的说法还是让我们一头雾水。休谟的批评中可取的地方正在这里。对于道德为何如此重要以及它为何如此这般地影响我们,理性主义者确实没有解释清楚。

这就是道德概念理论对道德观念的实践的和心理的效应能够作出的第一种解答。它们提供了一个解释的完备性标准。但是,我们赋予道德概念的实践重要性,并非仅仅是有关一个完备的理论需要对之作出解释的那些概念的奇怪的事实。当我们从事道德哲学研究的时候,我们也想知道我们赋予道德的这种重要性是否能被确证。从事道德哲学研究的人,不仅想知道人类这种特殊的动物为什么会认为某些事情是他们必须要做的。我们还想知道(如果有的话),这些我们确实应该做的事情是什么。这就是道德概念理论对道德观念的实践和心理效应能够作出的第二种解答。它们提供了一种规范性的或证成性的完备性的

① 休谟:《人性论》,III. I. i,第457页。

② 我在“关于实践理性的怀疑论”一文中对此有更详细的讨论。

标准。

当你面临一个非常强烈的道德要求时,这一点或许最为清楚。如果我断言,与其做那些糟糕透顶的事,你还不如死去,我最好准备好支持这一主张,即我要解释是什么使得这个行动是错误的,这种说明要有力到足以揭示这种错误甚至比死还糟糕,以此证明有值得你为之一死的東西正危在旦夕。其实,对道德理论的这种要求总是存在。即便道德的要求没那么强烈,在我们对自己、对他人的期许中它也无处不在。所以,这些要求必须要被确证。这就是规范性问题。

这里出现了道德怀疑论的真正威胁。道德怀疑论者之为道德怀疑论者,不在于他否认了道德概念的存在,或否认我们对道德概念的运用能够得到解释,或者甚至否认道德观念的实践的和心理的效应能够得到解释。对于这些事情当然或多或少有一个解释。道德是人类生活中的一股真实的力量,任何真实的东西都可以得到解释。<sup>①</sup> 我们所说的道德怀疑论者是这样一种人,他认为道德概念的解释不能支持道德施加在我们之上的要求。他认为,一旦我们意识到道德背后的那些真实的东西,我们就不会在乎它了。

解释的完备性和规范的完备性的标准很容易搞混。毕竟,它们都涉及人们如何被推动去做正当的事情,以及人们为何如此深刻地关注道德问题。如果某种道德概念理论使得道德观念

---

<sup>①</sup> 德里克·帕菲特(Derek Parfit)提醒我说,这一说法可能不适合某些非常一般性的事实,比如,宇宙的存在。我假设,在没有其他的解释的情况下,某个人可能把价值和理由的存在当作这类具有很强的一般性的事实。但是,假如某个人是一个道德的怀疑论者,这是因为他认为:(1) 道德只能建立在这种一般性的不可解释的事实——价值之上,像宇宙一样,如果它们存在,想必也就是仅仅存在于那里而已——而且(2) 没有理由相信它们存在。这样的一个怀疑论者想必还会认为,道德是实在的——这一人类的幻觉能够得到解释,并且对这个幻觉的真正的解释会削弱人们对道德的承诺。

的实践和心理的效应不能被解释,我们也不要指望它能够确证这些效应。这个问题不是一码事。其不同在于视角。能够解释人们为什么会做正当的事情的理论——以某种从第三人称视角出发是完备的方式——却不能从行为者自己的、第一人称视角出发来确证,因此也不能够支持这个行动的规范性要求。

不妨让我们看一个虽然不错却有些严酷的例子。假设某人提出一种给道德以遗传学基础的理论。让我们叫它“进化理论”好了。根据进化理论,正当的行为是那些促进物种保存的行为,而错误的行为是那些有损于物种保存的行为。<sup>①</sup> 这个进化理论还能以经验证据证明,正因为如此,人类已经在进化中形成了一种既深厚又强烈的趋善避恶的本能。如果这种理论能得到证明,从解释的视角看,它给我们提供了一种具有完备性的道德动机的说明。我们的道德本能,与我们的性冲动及照料和保护孩子的冲动,有同样的基础,具有同一种类型的力量。从经验中我们知道,这些本能能够驱动我们做的事情还真不少,甚至包括那些会极大地损害自身利益和自身幸福的事情。

如果你相信这种理论,请你问问自己,从你自己的角度看它是否是完备的。假设道德命令你做类似放弃自己的生命,或者伤害你的爱人这样极大的牺牲。对你来说仅仅想到这种行为能够促进物种的保存就真的够了吗?你可能会想:为什么物种保存比作为物种之一员的个体的幸福更重要?为什么物种保存比我自己的幸福和我最关心的人的幸福更重要?你可能会想,或许物种保存不值得我为它牺牲。再考虑一个例子:假设纳粹正

---

<sup>①</sup> 关于什么是真正的,说到底是一样的目的,摩尔(G. E. Moore)曾援用过同一个同样的例子。参见摩尔“内在价值观念”,第255—257页。如我在下文说到的,将规范性的观念归结为自然的观念总是有一点问题,部分地正是因为这一点,推动摩尔相信价值的非自然属性。

在敲你家的门,而你的家里藏着一个犹太人。你清楚,如果继续隐藏犹太人,你会惹祸上身,搞不好把命搭进去。你仍然觉得自己负有道德义务去冒死隐藏犹太人。但现在你知道这个动因在设计好了的保存物种的本能之中有其基础。可是你禁不住想,我干吗要冒死去保存产生了纳粹的这个物种呢?

我提醒大家注意这个例子。假如你最后的想法是——“不值得为保存产生了纳粹的这个物种而冒牺牲的危险”——这个想法使得你无视道德的要求。那么,我们会怀疑,进化理论究竟是否给我们提供了一种道德动机的完备解释。如果答案是肯定的,人们就不会出于道德而行动,或者至少,惟有人们对于道德动机的来源懵然不知时才会出于道德而行动。有人很可能认为,这说明这个问题归根到底是一个解释的问题,我认为这种说法是错的。我给的这个例子虽然有些离奇,但我们不妨试着想一想:给你一种道德本能的力量,你将发现自己有一股很强烈的冲动要去做道德要求你做的事情,虽然你认为你做它的理由是不完备的。或许,忽视这种本能使你痛苦万分,如同经受刀割火炙或者一场大饥荒。因此你被这种本能驱动,即便你没有在反思的基础上认可它的要求。在这种情况下,进化理论也许仍然可以解释你的行动。可是它不能从你自己的视角来确证它。这一点从你希望自己不曾有过这种本能、宁愿它消失这一事实中可以看得出来,即便是假定你拥有这种本能,而且它仍然保留着驱动你的完备性。

这个例子是假想的,但透露出很多重要信息。有人说,一种不能在规范性的意义上确证道德行为的理论,也不能解释为什么相信这个理论的人会出于道德而行动,虽然这种说法没错,但这个根本性的哲学问题却不是解释的问题。进化理论的例子表明,一种适用于解释的目的的理论仍然不能回答规范性问题。这里有一个重要的原因。我们怎么解释道德行为的问题是一个

第三人称的、理论上的问题,是一个关于某种理智动物为什么会以某种方式行动的问题。而规范性问题是第一人称问题,它是对那个必须实际地做道德要求他做的事情的那个道德行为者提出的问题。如果你想知道哲学家的规范性理论是什么,你就必须使自己置身于道德对他提出了严苛的要求的那个行为者的地位,然后问这个哲学家:我真的必须做这件事情吗?为什么必须这么做呢?他的回答就是他对规范性问题的解答。

### 1. 2. 2

一个成功的规范性问题的答案,必须满足三个条件。所有这些条件都产生于规范性问题产生的立场,产生于希望施加给他的那些道德要求能够得到确证的那个行为者的第一人称的立场。

首先,这个答案必须在实际上成功地瞄准了处在这个立场的行为者。它不能仅仅站在第三人称的立场上去详细说明我们关于行为者可以说的东西,这个行为者质疑或忽视道德要求的存在。任何一种道德理论都以某种方式界定它的概念,都允许我们对这样做的那些人说一些否定性的话语——比如说,他们是不道德的人,或是坏人。但是,某个怀疑他是否真正应该做道德要求他做的事情的行为者,也会怀疑是否道德上坏的行为是如此之坏。所以,这类批评的空洞无物的可能性没有解决任何问题。我认为,试图站在第二人称的立场去想象我们应该跟那个质疑道德要求的其他行为者说些什么,也是一种误导。因为这些行为者毕竟可能会对任何理由都无动于衷,甚至可能根本就不想听。他可能是一个伪诈、好辩的人;他可能只是想寻个法子逃避责任,而不是在问一个他真正想知道答案的问题。为了实施这一工作,我们要排除这些可能,只认定这个行为者是诚恳的、讲道理的,他诚心想知道问题的答案。而这恰恰说明了,我

们需要的答案确实是第一人称的,是当我们自己提出规范性问题时能够满足我们的答案。<sup>①</sup>

第二个条件由第一个条件引申而来。因为提出和回答这些规范性问题的都是我们自己,一个合格的规范性理论必须满足有时称之为“透明性”(transparency)的条件。<sup>②</sup>它通常被认为是解释的特性。如果某种关于道德是如何激发我们行动的理论解释,在根本上依赖这样的事实:要么动机的本性或来源对我们是隐蔽的,要么我们的行为常常是盲目的或者只是一种习惯,那么这种理论就缺乏透明性。如果这些道德动机将会是有效的话,道德动机的真正的本性对于行为者的视角来说必定是隐蔽的。假设人们接受曼德维尔的观点或者进化理论的观点,因而就放弃了他们的道德实践。那么,这类解释就缺乏透明性。因为我刚才说的这种可能性——即那种我们并不赞成的动机可能仍然会影响着我们的可能性——我们这里需要一种更为广义的透明性。这种透明性不只是说,如果行为者对他自己有了透彻的了解,解释就能成立。它要求证成(justification)也能成立。一个规范性的道德理论,必须容许我们的行为建立在何为道德以及为什么我们要受道德的影响的知识之上,同时还要让我们相信,我们的行为是可以得到确证的和站得住脚的。

最后,我相信规范性问题的答案必定以某种深刻的方式诉诸我们关于我们是谁的意识,我们的同一性的意识。正如我所

---

<sup>①</sup> 菲利帕·富特(Philippa Foot)表述了这些观点,特别是在“道德论证”中,虽然她并没有确切地使用这些术语。富特说,如果某个人听说我们所说的东西是一种好的道德论证,然后却说,“那又怎么样呢?”那么,我们必须“知道他是怎么满足这个条件的”(第97页)。我们想知道的当然是,如果我们理解了它,他是否以改变我们关于它的想法的方式来满足它。也可参见伯纳德·威廉斯的《道德:伦理学导论》的第一章及《伦理学与哲学的限度》,第22—26页。

<sup>②</sup> 参见威廉斯《伦理学与哲学的限度》,第101—102页。

强调的,道德可能对我们提出非常严苛的要求,有时甚至要求我们准备以它的名义作出牺牲。这一个苛刻的条件放在成功的规范性问题的答案之上:这个答案必须能够解释,有时做错事为什么与死一样糟甚至比死更糟。对大多数人来说,在大多数情况下,与死一样糟甚至比死更糟的事只有一件事,那就是与死相当的事——这就是,我们不再是我们自己了。这个想法并不陌生。在仔细考虑自己已经年老体衰之际,大多数人会希望死去,免得在智力衰退、性格乖戾,甚至连最亲近的人都不认得的情况下活着,他们可能觉得死比赖活着强。一旦我们想到已经不是过去的我们了,就恨不得一死了之。如果道德要求值得我们为它牺牲,那么,同样地,对它的违背想必比死还要可怕。这表明,这些道德要求是以深刻的方式产生于我们对我们是谁的意识之中。

### 1. 2. 3

人们常常认为,虽然表述有些模糊,伦理学的规范性给现代道德哲学家提出了一个似乎是很特别的问题。在一般人看来,现代科学世界观对伦理学似乎总是怀有敌意,以不同的方式,古希腊的目的论形而上学及中世纪欧洲的宗教学说对伦理学的态度要和善得多。这个问题要以一种不会激起明确反对意见的方式解释清楚,恐怕有点难。早期的这两种观点似乎都支持这样一个观念:人类生活具有一种目的,只有那些遵守伦理标准和满足道德要求而生活的人才能够实现这个目的。这一点被设想为足以确立伦理学真正是规范性的说法,并且确立加在我们身上的那些道德要求被确证。以生活的目的之名,它们被确证了。与此相反,现代科学世界观否认世界有某个目的,因而也否定了这种确证。

不管这些说法对或错,现代道德哲学还是可以被当作是一

个探求规范性来源的过程。现代的哲学家对规范性问题给出了四种成功的回答。简述如下：

1. 唯意志论。根据唯意志论,义务来源于对道德行为者具有立法权威的、因而能够为他们立法的某个人的命令。你必须做正当的事情,因为这是上帝的命令,或者某个你已经同意要服从他制定的法律的政治主权者的命令。从而,规范性起源于立法者的意志。普芬多夫和霍布斯持这种看法。

2. 实在论。实在论认为,如果道德要求是真实的,它们就是规范性的,如果存在着他们正确地描述的内在具有规范性的实体或者事实,那么道德要求也就是真的。实在论者通过论证价值、义务或理由的真实存在,或者更通常地,通过反驳各种类型的怀疑论,来确立伦理学的规范性。这种论证形式在18世纪以来的理性直觉主义者的著作中可以看到。这种论证由18世纪的克拉克和普赖斯,20世纪早期的普理查德、摩尔和罗斯大力发展。<sup>①</sup> 这样的论证还可见于包括内格尔在内的某些当代道德实在论者的著作中。<sup>②</sup>

3. 我把第三种观点叫作“反思性认可”。那些相信道德奠基于人类本性的哲学家是这种观点的支持者。他们的首要工作是要解释人类本性中的什么因素成为了道德的来源,并说明我们为什么要使用这些道德概念并且认为自己受制于它们。如果某人提出一种道德本性的解释,我们就可以向他提出规范性的问题:如果全面地考虑,我们有理由接受我们的道德本性的要求吗?我们是否应该拒绝它们?于是,问题的形式不再像实在

---

① 克拉克:《论自然宗教不可改变的义务》;普赖斯:《道德的基本问题评论》;普理查德:《道德义务、责任和利益,普理查德的论文和演讲》;摩尔:《伦理学原理》;罗斯:《正当与善》。

② 《利他主义的可能性》及《无源之见》。请参见本讲后面内格尔著作注解。

论者所认为的那样是“这些要求是真的吗”。这里的理由是实践的理由,关键的问题是要表明道德对我们而言是好的。具有这种结构的论证常见于传统之中,比如哈奇森、休谟和密尔等人的著作,还可见于当代哲学家,比如伯纳德·威廉斯的论著。

4. 诉诸自律。这种论证的代表是康德及以罗尔斯为代表的当代康德主义的建构主义者。康德主义者认为,道德要求的规范性来源必须在行为者自身的意志中寻找,特别要基于这一事实:道德法则是行为者自身意志的法则,道德要求是行为者施加给自身的要求。行为者对于自身行动的具有自我意识的反思的能力,赋予我们对自身的权威,正是这种权威给予道德要求以规范性。

现代以降,对规范性的每一种说明都是在对以前解释的回应中发展起来的,有时候甚至还是对前一种理论批评的产物,更经常的是,前一个理论的某些含义常常在后一个那里得到了更好的解释与发挥。我会在这一讲和下一讲里给大家描述这个进程,并把这些理论和它们的当代版本进行比较。康德对义务的说明是这个历史进程的顶峰。在第三讲,我将提供一个我认为是可以成立的最新的康德式版本。在第四讲,我将讨论义务的范围问题,也就是说,我们对谁负有义务,以及为什么负有义务——然后回过头讨论规范性的怀疑论的问题。

接下来我讨论前两种规范性理论:唯意志论和实在论。

#### 1.2.4

这里请注意我所采用的方式。我的讲座主要关注义务的规范性。不过,在某些道德理论中,是什么赋予了义务规范性,这个问题不能跟是什么赋予了善和德性规范性这个问题截然分开,因此,这些问题也将一并出现。至于知识和意义的规范性,我会在比较中说明。

进行这种比较,在某些人看来是有争议的。如我所说,吸引了哲学家兴趣的很多概念都是规范性的:义务、正当性、善、意义、知识、美、德性,它们以不同的方式要求指导和引导我们的思想、欲望及行动。在广义上,它们都是规范性概念。有人可能认为,不可能有一种关于规范性的统一说明,其原因有二。首先,这些概念应用于不同的学科领域,处理着不同的问题。第二条理由也很重要:对于规范性,或者说,对这些概念的规范性,对它们是如何指导我们,我们有着各自不同的感受。它们是推挤着我们,还是拉扯着我们,它们是好是坏?义务,其中最唐突地具有规范性的概念,似乎向我们颁布严格的命令;美似乎只是吸引我们,意义则向我们提出建议。所以,看来不同的概念似乎有着不同的规范性。<sup>①</sup>然而,当哲学家试图在伦理学领域之外涉及规范性问题时,我刚才描述的这四种得到承认的观点又出现了,我认为这个事实不可忽视。我相信,一个统一的规范性理论是可能的,不过,这里我不会专门论证这一点,随着论证的展开,它自然会显现出来。

## 唯意志论

### 1.3.1

在第一讲的开头我就提到,格劳秀斯断言,即便为我们立法的上帝不存在,人类也负有义务。因为他的这个观点,他常常被看作是第一个现代道德哲学家。<sup>②</sup>其实,这顶帽子戴到霍布斯和普芬多夫头上也许更合适。他们第一次给我们清晰地指出现

---

① 谢谢尼古拉斯·怀特(Nicholas White)提醒了我注意这些问题。

② 这个观点是施内温德指出来的,参见施内温德 I,第 88—89 页。

代科学世界观会给伦理学带来的特别挑战,并且第一次建立起自己的伦理学体系来迎接这种挑战。

在普芬多夫看来,人的行为本身,就像其他的别的形式的物理运动一样,是无关道德的。在自然界中根本就找不到价值这样的东西。反过来,普芬多夫认为,有理智的存在者必须把道德价值赋予自然。他说:

就像产生物理实体的最初方式是创造,因此产生道德实体的最初方式莫过于强迫(imposition)。道德实体不会来自事物物理特性的内在本性,它们由理智实体的意志施加给已经存在且具有了完整的物理特征的事物,并且还施加给了事物的自然后果。<sup>①</sup>

在他那本著名的伦理学著作中,霍布斯以一段显然不会受到欢迎的反思作为开端:

由于生命只是肢体的一种运动,它起源于内部的某些主要部分,那么,我们为什么不能说,一切像钟表一样用发条和齿轮运行的“自动机械结构”也具有人造的生命呢?是否可以说它们的“心脏”无非是“发条”,“神经”只是一些“游丝”,而“关节”不过是一些齿轮,这些零件如创造者所希望的那样,使整体得到活动的呢?<sup>②</sup>

他试图建立一个关于人类行为的机械论的解释以及以此为基础的伦理学理论。

① 普芬多夫:《论自然法和国家法》,施内温德 I,第 171 页。

② 霍布斯:《利维坦》,引论,第 9 页。

普芬多夫和霍布斯问道,道德特征是怎么渗透进这个漠然中立的、处在机械作用的运动中的物质世界或自然界中去的。有趣的是,他们最终都到神律那里为义务寻求来源,这不是因为他们相信中世纪的或者宗教的世界观,而是因为他们接受了现代科学世界观。<sup>①</sup> 他们认为,是神或者神一般的立法者把道德属性施加给这个漠然中立的自然界。格劳秀斯对这种价值形而上学有所保留,他是一个漏网的实在论者,因为他也认为,规范性要求只是在那儿,作为世界框架的一部分。他说,那形成自然法,也就是所谓的道德法的东西,之所以不同于实证法,是因为这些法则所许可或者禁止的行为“就其本性而言……其自身就具有了义务性,或者自身就是不被许可的”。<sup>②</sup> 对此,普芬多夫和霍布斯并不同意。格劳秀斯认为,“有些事物就其自身而言就是高贵的或低贱的,它们形成了自然法和永恒法的对象”,普芬多夫直截了当地批评他,并提出针锋相对的看法:

既然……道德必然性……道德邪恶……都是来自人类行为合乎或者违背某些规范和法律所导致的情感,既然法律是主权者的禁令,那么,一旦没有一个强制性的主权者,道德必定先于法律而存在的说法是不能想象的。<sup>③</sup>

而我们知道,对于霍布斯而言,他当然认为,如果没有一个能够

---

① 当然,唯意志论并不是现代的产物。许多中世纪的基督教思想家也是唯意志论者,他们认为,道德依赖于上帝的意志而存在。我想,这一事实对我在这里所说的观点来说不会构成问题,因为,人类需要有由法律灌输给他们价值这一中世纪观念,先于世界是物质的因而是道德中立的这一现代观念。我在引子中对这些观点作过一些简略的讨论。

② 格劳秀斯:《战争与和平法》,施内温德 I,第 98 页。我把这两个句子中的条款放在一处。

③ 普芬多夫:《论自然法和国家法》,第 175 页。

强迫执行“自然法”的握有权力的主权者,义务就不会存在。义务必然来源于法律,而法律来源于一个立法的主权者的意志;一旦法律被制定了,道德也就出现了。

### 1.3.2

普芬多夫和霍布斯所持的另外两个观点,并没有引起他们的批评者的注意。人们通常批评唯意志论说,在他们那里,主权者能够把任何东西都当作正确的或错误的。而一些神学唯意志论者觉得,这没有什么不妥。其实普芬多夫和霍布斯的观点是,道德的内容是由理性以不依赖于立法者的意志的方式赋予的。他们接受了善与恶、审慎与轻率,甚至在某种程度上还包括正义与非正义,都属于行动及行动导致的事态的客观可辨识的特征的观点。正如普芬多夫所说:

我们所说的人类行动中的物理运动所含有的中立性仅仅是就道德而言的。因为,否则自然法所规定的行动具有……那种产生出对人类有益的和有用的后果的天然力量;而同样被自然法所禁止的行为则产生出相反的后果。但是,这种自然的善恶绝不能构成一种道德意义上的行动。<sup>①</sup>

至少一般而言,根本不需要一个能够赋予善和正当观念以内容的立法者。善的东西自然是对人们有利的东西;正当的和正义的东西,就是使得和谐的社会生活成为可能的东西。所以,大多数人,在大多数情况下,都有理由要求善的东西,并且,都至少有理由作为一个群体不依靠法律和义务去做正当的事情。但是,

---

<sup>①</sup> 普芬多夫:《论自然法和国家法》,第176页。

普芬多夫写道,如果没有上帝,道德戒律“仍然不是法律,虽然人们可以因为它们带来的效用而遵守它们,就像人们因为医嘱的效用而遵守医嘱”一样,这是因为,“它们的法律效力以上帝的存在为惟一前提”。<sup>①</sup> 详细列举了种种自然法后,霍布斯说:

理性的命令,人们通常用法律的名义来称谓它;但这个称谓是不恰当的:因为理性的命令是结论,或者说,是出于自我保存和自我维护的公理;而法律,确切地说,是借助权利对他人发布的命令。<sup>②</sup>

在任何情况下把好的观念变成法律,这就是立法者的作用。

其次,普芬多夫和霍布斯都认为,如果不具有强制性地施制裁以执行法律的权力,也就没有人能够成为立法者。人们常常由此推断,制裁的作用就是给法律的对象提供服从法律的动因。<sup>③</sup> 实际上,这两个人都认为,道德上的善行就是出于我们现在所说的义务动机的行为。<sup>④</sup> 我们做正当的事情,仅仅是因为它是正当的事情,因为它就是法律,别无其他。普芬多夫说,公民义务和自然义务:

在这一点上具有相同点,人们在履行它们的时候,合乎

---

① 普芬多夫:《论人的义务和公民的义务》,第36页。

② 霍布斯:《利维坦》,I.15,第111页。

③ 参见施内温德为《从蒙田到康德的道德哲学》写的导论,载施内温德I,第22页。

④ 普芬多夫已经被遗忘了,不过,当代道德哲学家对于霍布斯关于道德动机、道德义务的看法存在着很大的争议,并且,最近出现了一些较为丰富的相关文献。请参理查德·塔克(Richard Tuck)所写的《利维坦》一书的导论,xliii。要完整地在这里的观点辩护,恐怕需要对这些争论中出现的那些问题加以讨论,这里恐怕不是一个合适的地方。

他自身的意志,并且出于一个内在的动机,他们所做的事情是他们命令自己去做的。这就形成义务和强迫(compulsion)的主要区别……<sup>①</sup>

霍布斯说,“一个人有义务去做他被命令去做的事情”,“命令,就是某人嘱咐他,做这件事情不做那件事情,除了他自身的意志,并无其他原因”。<sup>②</sup> 霍布斯告诉我们,这就是命令和单纯劝告的区别,后者行动的理由是由被劝告者的利益给予的。

另一个区别就是,如果他同意服从命令,一个人对他被命令去做的事情负有义务,但是,不能说他有义务做被劝告做的事,因为,如果不听从劝告的话,带来的伤害只及于他自己;如果他同意听从它,这种劝告就转化为具有命令性质的东西了。<sup>③</sup>

霍布斯在对《圣经》的讨论中描述了这其中的区别:

“除了我以外,你不可有别的神”……都是命令,因为服从这些命令的理由是根据我们的主上帝的意志而来的,而上帝则是我们有义务要服从的。但“要变卖你一切所有、分给穷人”、“你还要来跟从我”等则是劝告,因为我们这样做的理由是根据我们自身将来会在天堂里发财致富这种利益而来的……“你们各人要悔改,奉耶稣基督的名受洗”则是劝告,因为我们这样做的理由则是为了自己的利益,而不

① 普芬多夫:《论自然法和国家法》,第280页。

② 霍布斯:《利维坦》,II,25,第176页。

③ 同上书,第177页。

是为了全能的主的任何利益……而我们自己则除开这样做以外就没有别的法则可以避免因自己曾经的罪孽将要遭受的惩罚。<sup>①</sup>

这就很清楚了：如果是制裁给人们提供了服从道德法则的动因，道德法则就是简单的劝告而不是命令。或者，用普芬多夫的话来说，如果制裁就是动因，道德法则对人们只具有强制性而不具有义务性。所以，制裁不是那个支持义务的动因。正因为如此，霍布斯才说了这样一番话：

因此，一个正义的人，他所在意的全部事情是，他的行为可能完全是合乎正义的；而一个不义之徒对此不以为然……不义之徒也不会由于出自畏惧而做出或不做出行为而失去不义的品质，因为他的意志不是根据正义，而是根据他所要做的事情的明显利益形成的。<sup>②</sup>

一个好人做正当的事情，是出于普芬多夫所说的内在动机：因为它就是法，他的意志如霍布斯所说是由这个事实构成的。

### 1.3.3

如果这样，需要制裁干什么？回答是，他们需要确立立法者的权威。普芬多夫说：

义务是由主权者灌输到人们心中的，这个主权者不仅

---

① 霍布斯：《利维坦》，II. 25，第178—179页。

② 同上书，I. 15，第104页。

有能力惩戒那些反抗者,还可以仅仅出于他个人的判断而剥夺我们的意志自由。<sup>①</sup>

霍布斯也说:

上帝借自然权利支配人类,并且惩罚那些违背了他的律法的人,这种自然权利不是来自上帝创造了人类这一事实,而是来自上帝的不可违抗的权力。<sup>②</sup>

更一般地说,霍布斯补充道,“因此,对于具有不可违抗的权力的人,所有的人都要自然地顺从他。”<sup>③</sup>

普芬多夫和霍布斯都认为,给予道德命令以要求的特殊力量,强迫执行法律的立法者的权力是必要的。不妨举一个日常生活中的例子。假设你是我们系的一个学生。那么,我和我的同事都能够要求你修逻辑课,我们之所以能如此,因为我们对你有权威,而我们对你有权威,部分是因为我们能够制裁你。如果你拒绝修这门课程,我们就不给你学分。请诸位注意这个事实透露出的几条重要信息。首先,我们要你学逻辑课,我们让你修逻辑学这个决定并不是武断的、任意的。我们认为学逻辑对哲学专业的学生大有裨益,我们才提出这种要求。如果我们的专业造诣无可挑剔,我们的权威地位名副其实,我们的理由就合情合理。同样的道理,上帝或霍布斯式的主权者要求我们遵守的法律,是不依赖于任何武断的立法者的意志的理性的命令。正如使得我们系的学生负有义务去修习逻辑课的理由不仅仅基于学

① 普芬多夫:《论人的义务和公民的义务》,第28页。

② 霍布斯:《利维坦》,II.31,第246页。

③ 同上书,第247页。

逻辑的好处一样,使得我们负有义务去服从法律的理由,也不仅仅是由于这些法律的合情合理。如果你是一个学哲学的学生,不过不在我们系,我可以讲一大堆逻辑多么有益的道理,但我仍然不能说,你被要求去学它。用霍布斯的话说,我提出的只是劝告不是命令。这就是为什么权威需要制裁。

这里还有更深的含义。再次假设你是我们系的学生,并且考察一下你修这门课程的动机。假设有三种可能。首先,你修习这门课程,是因为你真正体会到我们提出此要求的道理,你认为这是一件好事,这个事实推动你去学习。第二,即便你觉得这个要求十分武断、毫无必要,你可能仍然修它,这是出于你害怕取消你的学位——这是出于制裁。第三,你修它,仅仅因为它是被要求的课程。问题的关键在于,第三种动机也是合适的。如果你很好地领悟了我们为什么要你学它的道理,你确实是出于这些道理就一定会修习它,说这就是你的动机仍然有些奇怪。因为它是被要求的,你无论如何也要这样去做。但是,假设你只是因为害怕取消你的学位才卑躬屈膝地修它,这样就是没有道理的。在这种情况下,被要求这个事实自身就是一个理由。<sup>①</sup>这就是对义务的描述,对什么叫作出于道德动机而行动的描述,这就是霍布斯和普芬多夫想告诉我们的东西。根据这种描述,如果没有一个为惩罚权所支持的依据法律对我们施加制裁的立法者,那么无论是道德义务,还是它的严格的、特定的动机,责任的动机,都是不可能的。

#### 1.3.4

下面做个小结。霍布斯和普芬多夫都认为道德的内容是由自然理性赋予的。道德要求我们做的事情,对我们是合理的,至

---

<sup>①</sup> 在 3.3.4 中我对这个例子进行了更进一步的讨论。

少对作为一个群体的我们来说如此。道德规则是使得社会生活得以可能的规则,而社会生活对人类来说必不可少。霍布斯和普芬多夫显然认为,这种考虑在很多情况下从动机方面来看是充分的。普芬多夫特别提出,即便没有义务,我们还是 would 做那些正当的事情,因为这样做是有用的。不是因为立法者给我们提供了道德的内容,或是解释了人们常常被激发去做正当的事情的原因,我们才需要他。<sup>①</sup> 我们需要立法者,乃是因为他使得义务成为可能,使得道德具有了规范性。

## 实 在 论

### 1.4.1

实在论的第一个辩护者是克拉克,他很轻易地指出我刚才所描述的唯意志论观点的一个致命错误。克拉克批评说,霍布斯试图从社会契约中、从我们同意服从那个使得社会生活成为可能的主权者的法律这一事实中推导出义务来。可问题是,为什么我们有义务服从社会契约呢? 克拉克说:

为了使服从契约成为一种义务,[霍布斯]不得不……诉诸一个在先的自然法,这一点破坏了他先前所说的观点。因为在订立了契约之后才使得人们忠诚地遵守的同一个自然法,基于同样的原因,将不可避免地发现在人们拟订所有契约之前就已给人们带来了满意和互惠……<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 当然,由于搭便车问题的存在,这类考虑不能够解释为什么所有人都做正当的事情。不过,既然没有这样的事实去解释,它就不是一个问题。

<sup>②</sup> 克拉克:《论自然宗教不可改变的义务》,第 219 页。

如果建立合作制度的必要性使得我们负有义务去服从这一社会契约,那么,为什么这个必要性不能使得我们一开始就负有义务去以合作的方式约束自身的行为呢?或者,如果说义务来自主权者立法这一事实,那么,为什么我们要服从这个主权者? 克拉克又批评道:

应当忠实地履行契约,忠诚地服从国家权力,[霍布斯]被迫把所有做这些事情的义务完全归结于这些事情自身的内在理据和正当性……<sup>①</sup>

普芬多夫曾试图通过定义合法权威这个概念来解释我们为什么有义务去服从主权者。他坚决主张那个能够使得我们负有义务的主权者必定以这样两个特征为其前提条件,这两个特征是:“不仅有能惩戒反抗者的力量,还有可以凭他的判断剥夺我们的意志自由的正当理由”。<sup>②</sup> 他继续解释:

证明一个人要求另一个人服从是正当的理据如下:如果他给了另一个人意想不到的好处;如果确证他希望另一个人好,并且期望他比自己更好;如果同时他实际上要求对另一个人的支配权;最后,另一个人自愿服从他,而且接受他的支配。<sup>③</sup>

由此看来,立法者的权威不仅来自他实施惩罚的权力,还来自我们对他的恩德的感激之情,或者来自他的仁慈和智慧,或者来自

---

① 克拉克:“论自然宗教不可改变的义务”,第221页。

② 同上书,第28页。

③ 同上。

我们履行合同的行為。但是,这种解答问题的方法明显存在着困难。如果我们事先没有一个对施惠者感恩戴德的义务,或一个服从其仁慈而英明的领导的义务,或一个信守承诺的义务,这些事情怎么能够赋予立法者以合法的权威呢?如果我们确实对上述事务具有某种自然义务,为什么我们就不能有其他的自然义务?立法者的合法权威的概念已然是一个规范性的概念,因此不能够用来回答规范性问题。

霍布斯想出了一种避免这最后一个问题的方法,不过代价太大。他断然地说,上帝的权威并不取决于我们对他的感恩或者说他的仁慈,而是取决于他的不可违抗的权力。<sup>①</sup>他得出结论说,这一说法也适用于政治主权者的权威。可是,这产生了一个问题。此时立法者的权威完全依赖于他惩罚我们的能力。虽然制裁不是我们服从立法者的动机,但它是立法者的权威的来源,因此也是我们的义务的来源。我有义务做正当的事情,这仅仅是因为我不这样立法者就会惩罚我。那好,假设我犯了罪,我又侥幸逃脱了,那么主权者就不能够惩罚我。如果说我的义务取决于主权者惩罚我的能力,在这个时候,我就没有了义务。结论就是,逃脱了的犯罪根本就不是犯罪。如果不可抵抗的权力恰好不成功地被抵抗,那么,权威不过是权力的成功实施,而且事情常常是正当的。因为没有人能够做他无力去做的事。<sup>②</sup>

这里有一个通病,那就是想从权力的自然来源中派生出规范性来。假设把义务的权威从我们的同情心这一动机的力量之中派生出来,那么,如果你没有恻隐之心,你就没有义务。如果

---

① 霍布斯:《利维坦》,II. 31,第246页前引内容。

② 严格地说,犯罪仍然是可能的。如果主权者抓住了我,然后惩罚了我,那么,我是犯了过错。可是在这种时候,犯了过失就要遭到惩罚,如果过错不遭到惩罚,那么,它就根本不是什么过错。所以,虽然不能说任何发生了的事情都是对的,但是在其中还是有一切事情最终都是对的意思。

你的义务总是跟着动机而变化,那么,你就不会做错任何事情。假设行动的理由的权威必须从欲望的力量之中派生出来,就像休谟有时候认为的那样,那么,你将总是去做你有理由去做的事,你也不会做错任何事情。正如约瑟夫·布特勒(Joseph Butler)后来所指出的,这类论证恰好表明:权威不能被还原为任何种类的权力。道德要求和我们之间的关系,是一种权威的关系,而不是权力的关系。<sup>①</sup>

#### 1.4.2

所以在这里我们面临困境。如果我们试图从权力的自然来源中派生出道德的权威来,那么它就会在我们的手中蒸发。如果我们试图从某些假定的规范性考虑,比如感恩和契约等之中派生出道德的权威来,我们还得解释为什么这些考虑是规范性的,或者说,它们的权威来自何处。要么它们的权威性来自道德,那么,我们就陷入循环论证;要么是来自其他某种东西,问题又再次出现,而且我们就有了无穷追溯之虞。

实在论者的回应仍然是坚持自己的立场。规范性和权威的概念是不可化约的概念。试图解释它就是一个错误。义务只是存在于那儿,作为事物本性的一部分。如果有任何东西存在的话,我们必须假设某些行动其自身就具有义务性。根据克拉克的说法,某些行为适合于做这只是一个事实。正如理查德·普赖斯所说:

所有的行动,毋庸置疑,都有一个本性。也就是说,都有属于它们的某些特性,或者无论如何确定地属于它们的东西。所以,有可能,其中一些行为是对的,另一些是错的。

---

<sup>①</sup> 布特勒:“论人性”,第39—40页。

但如果这种情况是不允许的；如果行为自身不区分正确的，或错误的，或者不具有道德的和义务的本性的话，那么，行为就不可能成为理智的对象；其结果是：所有行为自身都是中性的。<sup>①</sup>

有些行为只是内在地是正当的。如果这样，问我们为何对它们负有义务就毫无意义。由于这些观点，人们认为克拉克和普赖斯主要是激起了争论而不是解决了问题。他们不能证明义务是实在的，相反，他们把主要精力都花在反驳怀疑论对道德的攻击上了。

容我稍许离题。平心而论，我需要指出，克拉克的观点是模糊不清的。有时候他说，使得某些行为成为义务性的是其自身的合理性，而这可以有两种解释。其一，可能他指的是行为的合理性赋予了行为自身以义务性，这种解释有文本为证。有时候，克拉克似乎——或者是假装的——没有意识到霍布斯（以及普芬多夫）已经在行为是合理性的与行为在道德上具有义务或被要求之间作出了区分。他论证道，似乎霍布斯的观点让他相信，自然状态中无对错可言，顺理成章地，他相信自然状态中所有的行为都同等的合理或同等的不合理。在某处，在检讨了这个观点引发的争论之后，他总结道：

所有其他的人，无论他们以何种借口，都以同样的方式教导说：善和恶最初都取决于实证法的构成，无论这种实证法是神法还是人法；这些人都不可避免地陷入同样的荒谬之中。因为如果在事物的本性之中没有先于所有法律而

---

<sup>①</sup> 普赖斯：《道德的基本问题评论》，第 47—48 页；也可见拉斐尔 II，第 146—147 页；及施内温德 II，第 591 页。

存在的善恶这样的东西,你就不能说某个法律比另一个更好……所有的法律都同等地要么武断和任意,要么愚昧和毫无用处;因为,根据同样的理由,相反的东西也可能被确立,如果在制定这些法律之前所有的东西在本性上看来都是中立的话。<sup>①</sup>

不过,在另一些场合,克拉克的观点似乎是康德观点的先声——义务来自行为者自身心灵的命令——这一点我会在第三讲中解释。比如,克拉克这样说:

在关系到事物的合理性和正当性的时候,对于一个人自己心灵的判断和良心来说,他的行为应该合乎这种或者那种规则或法则,这是最真实的、最正规的义务……因为没有人愿意或者故意在涉及一些重大的事情时逾越这个规则,但他的行为却常常背离了他自己心灵的判断和理据,与此同时他又因为这样做而在心底里也暗暗谴责自己。没有人能够始终如一地服从或遵守它……不过,如果他做了那些他的良心允许他做的正义的和正当的事情,他的心灵就会对他的这一举动表示支持和赞许。<sup>②</sup>

在这里,行为的规范性力量不是来自行动单纯的内在合理性,而是来自行为者自己决意要做正当的事情这一事实。克拉克自己似乎没有留意到其间的区别,在康德之前,他的那些追随者也没有留意到。普赖斯认为义务是行动的一种特性,他更加是一个直截了当的实在论者。摩尔把善当作不可定义的非自然的属

---

① 克拉克:《论自然宗教不可改变的义务》,第195—196页。

② 同上书,第202—203页;及施内温德I,第301页。

性,普赖斯对正当性的看法,可谓这一观点的先声。

一般说来,20世纪早期的理性主义的直觉主义者,以普理查德、罗斯、摩尔为代表,他们都追随着这个我刚刚描述的论证模式,他们固执己见,咬住规范性的不可化约的特征不放。这一立场在普理查德的经典论文“道德哲学是建立在错误的基础上吗?”以及“责任和利益”中表现得尤为明显。普理查德认为,询问你为什么应该是道德的这毫无意义。如果我给出一个道德的理由——比如说,“这是你的义务”——我的答案就是循环论证的,因为它已经预设了你应该是道德的。如果我给你一个自利的理由——比如说,“这会使你幸福”——我的答案是不相干的。这并不是你应该道德的理由;你应该是道德的,因为这是你的义务。如果对一个问题的回答只允许要么是循环的,要么是不相干的,那么,试图提出这个问题本身就是一个错误。普理查德认为,如果这就是道德哲学的问题,那么道德哲学就是建立在错误的基础上。义务,只是存在着,我们无需证明它。<sup>①</sup>

### 1.4.3

正如这些论证表明的,恰恰是在康德所批评的意义上,实在论的立场是一种形而上学的立场。我们可以连续不断地追问为什么:“为什么我必须做正当的事情呢?”——“因为这是上帝的命令”——“可是,为什么我必须做上帝命令的事呢?”——如此

---

<sup>①</sup> 其实,普理查德的论证总是围着这个观点绕圈子:履行某个行为的道德理由,行为是善的或者行为实现了某种类型的善。普理查德认为,如果这意味着因其自身之故或因其带来的后果之故该行为应该被实施,它就预设了义务的观念以及义务的实在性。如果这意味着康德的概念——行为具有内在的善,因为这个行为产生于或者说包含了一个善良意志——它又预设了义务的观念及义务的实在性,因为善良意志就是一个出于义务感而行动的意志。普理查德得出结论说,“一个特殊种类的行为的义务感,或者说,正当感,完全是非派生性的、直觉的。”(“道德哲学是建立在错误的基础上吗?”第7页)

这般,这个过程永远没完没了。这就是康德所说的对无条件者的寻求——这种无条件者,在这个例子中,指的就是能够终结追问“为什么我必须做这个事情?”的东西。这个无条件的答案,必定是一个使得继续追问为什么变得不可能、不必要或者不融贯的答案。实在论运动使出这一招来终结这个追溯过程,仿佛颁布了一道谕旨,他宣称,有些东西内在地具有规范性。响应克拉克和普赖斯,普理查德声称,这和义务性的行为有关,而在摩尔看来,存在着一些内在善的事态。<sup>①</sup> 这些内在规范的实体的本性应该禁止进一步的追问。一旦发现他需要的是一个无条件的答案,实在论者马上宣称,他们已经把这个东西找着了。

我想通过类比来说明这为什么是一种形而上学的立场。试考虑证明上帝存在的宇宙论证明,这种证明通过证明必定存在一个必然存在的存在者来证明上帝的存在。具体的表述形式是:某处必然有某个实体(Entity),它的存在是自身必然的。因为,如果一个实体是偶然的,它可以存在也可以不存在。那么,我们怎么解释其存在呢?好的,假如是某个别的实体使它进入存在,使得它存在,那么这个别的实体又为什么会存在呢?它是必然的还是偶然的?如果它是偶然的,又是什么东西使得它存在?如此追问,一个追溯就出现了,惟有假设有某个实体是必然存在的,也就是说,只有假设有某个实体,追问它为什么存在变得不可能、不必要或者不融贯,这一追溯才能终结。所以,必定有这样一个实体,那就是上帝。

正如休谟在《自然宗教对话录》中指出的,这里存在着两个问题。<sup>②</sup> 首先,就这个证明推论下去,任何东西都可能是必然存在者。它可以是物质、宇宙,或太阳。把这种必然性放在上帝之

---

① 参见摩尔《伦理学原理》及“内在价值的观念”。

② 休谟:《自然宗教对话录》,第十九章。

中,宇宙论者只不过是把它放在他想在那里发现它的地方。其次,除非假设即便是偶然的的存在物在某种意义上也是必然的——也就是说,必须有一个能够证明它们必定已经存在的解释——否则,这个论证甚至从一开始就行不通。<sup>①</sup>

道德实在论与此类似。道德实在论者通过发现如果没有必然要履行的行为,义务就不存在,他们就断言,存在着这样的行为,它们就是通常说的必然的行为,即传统的道德责任。这个论证同样存在两个问题。像宇宙论者一样,实在论者把必然的东西放在他们想在那里发现它的地方。可是,除非你假设了某些行为是必然要履行的行为,否则,这个论证甚至从一开始就行不通。

如果规范性问题被提出来,对之争执不休的恰恰是——是否真的有我们必须要做的事情,如果有的话,是否就是这个事情呢。正因为如此,对规范性问题的解答,实在论的论证恐怕帮不上多大的忙。

#### 1.4.4

对伦理学来说,实在论被许多人看作是惟一的希望,是除怀疑论、相对主义、主观主义及各种各样认为主体是无望的思维方式之外惟一的选择。实在论为什么被寄予厚望,我认为有两个原因。从我刚才已经说到的论证中就可以看出,一个原因是:只有假定内在规范性实体的存在才是终结追问“为什么我必须

---

<sup>①</sup> 休谟是否得出第二种观点,这一点并不明显,不过,他得出的观点之中已经暗含了这个观点。休谟借克里安西斯(Cleanthes)的口说,“在这样的一个对象的链条或者一个序列中,每部分都由先前的部分产生,并且产生后来的部分。问题出在哪里?”(第190页)这当然等于是否认了这个“链条”中的项目在任何意义上都是必然的。每一个连接都偶然地取决于先前的一个。值得注意的是,在这一段批评中,克里安西斯所说的宇宙论者显然指的是塞缪尔·克拉克。

要这样做”的惟一办法,也是拯救义务的惟一办法。另一个原因,我想是基于混淆。实在论常被人们界定为它似乎是怀疑论的**逻辑对立面**,如在关于道德真理的存在问题上就是如此。但作为一种实质性的立场,实在论其实不止于此。

容我作些解释。在微不足道的意义上,但凡认为伦理学还有希望的人都是实在论者。我将把这种立场叫作**程序性的道德实在论**(procedural moral realism),下面我将它与**实质性的道德实在论**(substantive moral realism)作一个对比。程序性的道德实在论的观点是,道德问题是有答案的;也就是说,有正确的与错误的方式去解答道德问题。实质性的道德实在论的观点是,因为存在着这些问题所询问的道德事实和道德真理,所以道德问题是有答案的。

要明白其间的区别,不妨在更为普遍的意义上来考察规范性的实在论。程序性的规范实在论认为,如果我们问实践性的问题,诸如“为什么我必须这么做”,“在这种情况下怎么做是最好的”,或者“我应该怎么生活”,有正确和不正确的东西可说。这个说法不限于道德领域。假如问“我应该怎么生活”,正确的回答是“按你喜欢的方式生活”,那么,那些被义务所欺骗因而不能随心所欲生活的人,就会是犯了**错误**。如果你认为,不存在行为的规范性真理,你就是在说,我们做的事情都是我们有理由做的,或者将做的,或者应当做的:或多或少也是在说,做什么都没关系。程序性的规范实在论并不是完全无关紧要的,因为它也有对立面,不过它的对立面是一种虚无主义。否认了程序性的规范实在论,就是根本否认了**必须(must)**、**将要(should)**、**应该(ought)**或**理由(reason)**之类的东西的存在。

不过,无论对道德还是对其他规范性要求而言,程序性的实在论并不要求内在规范性实体的存在。这种立场与道德结论是实践理性命令的观点是一致的,与道德结论是人类情感的投射,

或是与某种类似来自罗尔斯的原初状态的论证的建构性程序的结论也是一致的。<sup>①</sup> 只要有解答道德问题的正确的或最好的程序,就有运用正当和善的概念的方法。只要有运用正当和善的概念的方法,我们就有道德真理或者更一般性的规范性真理。如果这些概念能够被正确地应用,包含了道德概念的陈述就会是真实的。

举个例子或许有助于理解。大多数人都觉得目的-手段的关系是规范性的,在这个意义上,某个确定的行动是一种实现你的目的的手段这个事实给你提供了一个去做它的理由。很少有人考虑到,这个观点需要根据现代科学世界观的形而上学作出某种调整,也就是说,要通过把内在规范的实体引进到我们的本体论中来而作出调整。但是,我们如何确证这种关系是规范性的? 康德提供了一个貌似令人信服的答案。康德告诉我们,由于他称之为假言命令的实践理性原则,目的-手段关系是规范性的。假言命令告诉我们,如果我们意愿一个目的,我们有理由意愿实现这个目的的手段。进而这种命令并不基于对规范性事实或者真理的认识,只不过是基于意志的本性。意愿一个目的,而不仅仅是向往它或者需要它,就是把你自己当作这个目的的原因。把你自己当作这个目的的原因,就是要采取一种合适的手段去实现它。<sup>②</sup> 这个论证从理性意志的本性出发,然后推导出意志必须与之相一致的程序原则,再由此出发达到这个原则的运用,这种运用产生了与我们有理由去做的事情有关的结论。康德认为,同样,道德原则被显现为实践理性的原则,而实践理性的原则是建立在意志的本性之上的,它产生出与我们应该去

---

① 参见罗尔斯《正义论》第一部分。在“道德理论中的康德式建构主义:1980杜威讲座”中,罗尔斯将他的正义观念看作是一个“康德式建构主义”观念。

② 康德:《道德形而上学基础》,第414—417页;贝克译(Beck)本,第31—35页。

做的事情有关的结论。存在着与我们应该做的事情有关的事实和道德真理,但这并不是因为这些行为内在具有规范性。它们的规范性内在地来自自由意志本性产生的原则——也就是实践推理的原则。

实质性的实在论之不同于程序性的实在论之处,在于对道德问题的回答与得到这些答案的程序之间的关系看法不同。程序性的实在论者认为,因为有得到答案的正确程序,所以有道德问题的答案。而实质性的道德实在论者认为,因为有不依赖于这些程序并且是这些程序所探寻目标的道德真理和事实,所以有解答道德问题的正确的程序。<sup>①</sup> 实质性的实在论把回答规范性问题的程序理解成寻找世界的某一部分,也就是一个规范性部分的方式。在这个意义上,实质性的道德实在论与程序性道德实在论的区别,不是根据它有关存在何种类型的真理的看法,而是根据它有关伦理学是什么样的学科的看法而作出的。它把伦理学当作是知识的分支,也就是看作是关于一个世界的规范性部分的知识。

#### 1.4.5

实质性的道德实在论曾受到诸多批评。批评者指出,我们没有理由接受内在规范的实体或者客观价值。这些实体或价值跟现代科学世界观相抵触,对它们作出科学的解释也是不需要的。自哈奇森和休谟以来,人们曾认为,因为这些实体与我们的自然的动机来源脱节了,所以,没有理由说明为什么这些实体能够激发我们行动。麦凯(John Mackie)的著名的“来自奇异之乡的论证”集中代表了这些批评。麦凯说:

---

<sup>①</sup> 当然,实质性的实在论是程序性的实在论的一个版本;其不同的地方在于它对为什么有一个回答道德问题的正当的程序看法。

如果客观价值存在,想必会是一类非常怪异的实体、属性或关系,同世界上其他东西绝无相似之处。相应地,如果我们能够意识到它们的存在,想必是靠了一种十分特别的道德感知或直觉之官能,与我们感知其他东西的日常方式绝无相似之处……

柏拉图的共相给了我们有关客观价值应当是怎样的戏剧性的画面。这种善的共相是这样的:有关它的知识既给认知者提供指导又给他提供压倒性的动机;某个善的东西是善的,既告诉知道它的人去追逐它,又推动这个人去追逐它。任何知道某个东西是一种客观的善的东西的人之所以去追逐它,不是因为这个人或任何人如此被构造以致他欲求它这一偶然的事实,而仅仅是因为这个目的具有渗透在它之中的值得欲求的特征。同样地,如果有关于正确和错误的客观原则,任何(可能的)错误的行为举动想必都有某种不应该做的特征渗透其中。<sup>①</sup>

麦凯接着说,世界上不可能有这样的东西。

麦凯并没有真正证明这样的实体不能够存在,正如休谟没有证明理性不能够激发我们行动一样。但是,像休谟一样,麦凯有一种立场,虽然我认为这种立场其实并非他有意为之。如果某个人发现某个东西是他的义务这个单纯的事实没有推动他去行动,这个人会问,推动他去行动的可能动机是什么,如果你告诉他,这是他的义务是他行动的动机,这一事实其实是毫无用处的,而他的问题恰恰在于,这个事实没能激发他行动。同样地,如果某人怀疑义务是否真存在,你告诉他,“啊哈,义务确实存在,它们是真实的东西”,这也同样是毫无用处的。他的问题恰

<sup>①</sup> 麦凯:《伦理学:发明对与错》,第38页及40页。

恰在于,他并不明白这一点,他还停留在问题之中。

不妨回想一下这个例子:你被要求面临死亡,而不是去采取某种行动。你提出规范性问题:你想知道是否这个可怕的要求能够得到证明。这真的就是你必须做的事情吗?实在论者对此的回答只是“是的”。也就是说,他所能说的就是:这确实是你非做不可的事。当行为的正当性被设想为自明的和靠直觉知道的东西,以致对此我们不好再说什么时,这着实让人头痛。如果这个实在论者不是直觉主义者,当然,他可能会仔细思考为什么这个行为是正当的理由。普理查德说得很明确,“我为什么要成为道德的人”这个问题似乎是有意义的,而实际上并非如此,其原因只在于,在人们能够意识到一个行为的必要性之前,人们有时候需要这样做。<sup>①</sup> 我们需要提醒自己,行为要么能促进快乐,要么能满足可普遍化标准,要么能推进社会生活。但是,这个答案似乎离题了。它是对某个怀疑行为是否真的为道德所需要的人讲的,而不是对某个怀疑道德要求是否真的是规范性的人讲的。

公允地看待普理查德的观点,显然,从他的文章看,他显然是想通过定义指出像“正当”、“义务”这些词语蕴涵了规范性。如他所意识到的,这些语词自身就蕴涵了规范性。所以,除非我们已经确定了我们真的不得不做这件事情,我们不能说某个行动是正当的或义务性的,这么说是不恰当的。在某种意义上,事情是很微妙的:我们问“这个行为是否真的是义务性的?”或“这个义务是规范性的吗?”这两个问题其实半斤八两,并无差别。如果我们认为义务蕴涵了规范性,那么第一个问题与第二个问题就是一码事。普理查德谈论问题的方式的弊端在于,它更像是探究性的。“这个行动真的是义务性的吗?”这个问题可

---

<sup>①</sup> 参见普理查德:“道德哲学是建立在错误的基础上吗?”第8页。

以被理解成这些道德概念在这种情况下是否已经得到正确应用的问题——比如说,行动的要求能否真正派生于绝对命令或功利原则,或其他道德原则。这个问题不同于这个义务或任何义务何以能是规范性的问题。普理查德思考问题的方式导致我们把正确应用的问题与规范性的问题混为一谈了。事实上,普理查德自己就是这么做的。这种混淆导致他认为:一旦我们解决了正确应用的问题,规范性问题也就被彻底解决了。<sup>①</sup>

实在论也有这样的毛病,它拒绝回答规范性问题。其拒绝的方式是说规范性问题不可能被解决。或者,用一个更常见的说法来说,这种拒绝的方式是说规范性问题无须解答。因为,如果我确信某些行为对我来说真的是需要的,我可能因此就乐意相信这些行为内在具有义务性或者客观价值,这种正当性不过是行为具有的特征。看看克拉克怎么说就知道了:

这些事情是如此一目了然,如此自明,如果你的心灵没有糊上了糨糊,你的行为没有堕落不堪,你的灵魂没有腐化透顶,你哪里会对此有一丝一毫的怀疑。<sup>②</sup>

看来,他很有信心。你自己呢?或许他的信心会使你鼓起勇气,然而,很难看出这有什么用处。

问题还是很明显地摆在那里。存在着内在规范实体或者属性的形而上学观念,必须从我们确实具有义务的确信中获得支持。正是因为确义务是实在的,我们才愿意相信某种客观价

<sup>①</sup> 普理查德对关于信念的怀疑论的态度存在的类似的问题,相关的讨论参见 2.3.2。在这个例子中,问题可能更加清楚。

<sup>②</sup> 克拉克:《论自然宗教不可改变的义务》,第 194 页;及施内温德 I, 第 296 页。

值的存在。而正是因为这个原因,诉诸客观价值的存在不能够用来支持我们的确信。如果我们的信心动摇,不管这种动摇是由于哲学还是由于生活迫切需要所致,规范性问题都会产生。所以,实在论不能够解答规范性问题。

#### 1.4.6

在内格尔这样的当代实在论者看来,实在论并不必然促使我们相信诸如柏拉图的共相、摩尔的非自然的内在价值之类的稀奇古怪的形而上学客体的存在。根据内格尔的说法,我们只需要确定诸如我们的趋乐避苦之类的自然的人类兴趣是否具有某种对我们显现的表象的规范性特征就行。所以,问题的关键不是寻找某种特别规范性的客体,而是要更加客观地考察那些在经验中呈现出来的规范性事实。也就是说,你感到痛苦似乎构成了改变你的境况的理由;然而,问题是它是否真的就是这样的一个理由。<sup>①</sup> 功利主义本身当然也可以看作是一种自然主义形式的实在论,布林克(Brink)和雷尔顿(Railton)等当代实在论者为此辩护说,我们根本不需要把正当和善放到一些神秘的形而上学实体中。<sup>②</sup> 除了快乐和痛苦,欲望和规避,或者我们的自然兴趣外,没有什么东西更明显地具有规范性了。因而实在论者不需要像麦凯这样假设:相信客观价值就是相信某种特殊的实体。我们只需要相信存在着理由,或者,相信存在着关于我们有理由去做的事情的真理就行。<sup>③</sup>

如果我们照我说的意思来理解麦凯,问题仍然留在那儿。

---

① 托马斯·内格尔:《无源之见》,第157页。

② 参见布林克的《道德实在论和伦理学的基础》,特别是第八章;以及雷尔顿的“道德实在论”,第189ff。

③ 内格尔:《无源之见》,第144页。

因为我们怎么确定这些理由和真理的存在?① 像他的理性主义先驱一样,内格尔断言,我们只需要驳倒否定理由和价值之存在的怀疑论观点就够了。一旦我们驳倒了怀疑论,就再也没有有什么特别的理由怀疑理由和价值的存在。② 如果你看到某种看似理由的东西,诸如你想避免痛苦,你对这个表象最好的解释就是:它就是它看起来的样子——这就是一个理由。③

这个说法没什么问题。可它只是表达了一种信心而已。且听内格尔怎么说:

---

① 在我引用的这一段中,麦凯断言,一个道德实在者必定是一个直觉主义者——也就是说,他必然相信存在关于某种道德知识的某种特别的官能,“不同于通常我们对其他东西的认识方式”。内格尔可能会否认自己的观点会有这样的蕴涵,不过,他并没有告诉我们,根据他的观点,“好像是一个理由”的东西究竟存在于什么之中。

② 内格尔:《无源之见》,第143—144页。内格尔说:“我们很难为这种可能(价值的实在性)做辩护,除非我们驳倒那些相反的意见。”(第143页)试比较这一小段对话:“‘……在一个无辜的人的悲惨遭遇中,真的没有什么东西是错误的吗?——对我们来说,它看起来是错误的。’——那么,你能有什么理由怀疑它是否就是它看起来的样子?”除了在表述上有些陈旧,内格尔可以用它来反驳麦凯。不过,理查德·普赖斯正是这样来反驳哈奇森的。参见《道德的基本问题评论》,第45页。

③ 内格尔:《无源之见》,第141页。实际上,内格尔说的是,“办法将开始于从我自己的观点和其他个人的观点中得到的理由;然后追问对于这些理由的最好的无前见的解释是什么”。因为内格尔相信理由的存在,而不接受柏拉图的共相或者摩尔的非自然属性,我们比较容易设想他其实是一个我在此称之为“程序性的实在论者”的人。实际上,这个问题有些复杂。我在此把他归类为一个实质性的实在论者,因为正如我引用的这段话所表明的,他似乎相信我们同理由的关系就是明白它在那里或者了解关于它们的真理的关系。正如我刚才说到的,有一种看法,在这种看法中,把伦理学当作知识论的学科的观点是实质性的实在论的本质特征。不过,在我的文章“我们能够共享的理由:对行为者相对价值和行为者中立价值的区分的攻击”的第二部分中,我提出,我们可以把内格尔在《利他主义的可能性》和《无源之见》中的计划理解成建构主义式的,内格尔在这种立场与建构其理论时的实在论立场之间摇摆不定。如果我们把他当作一个建构主义者,那么他只能是一个程序性的实在论者。

在为这个观点辩解时，我发现它是自明的，这个事实让我不再举足向前。<sup>①</sup>

内格爾的话比塞繆爾·克拉克要好些，但暴露的問題沒什麼不同。他也是很有信心。

#### 1.4.7

現在我想撇開上述問題，談談某種有助於解決為什麼規範性問題會如此輕易地從我們手指間溜走的問題。剛才我說過，在某種意義上，普理查德一直在追問規範性問題。對他來說，“義務”是蘊涵有規範性的語詞。如果“義務”是蘊涵有規範性的語詞，規範性問題就是：某些行為是否真的是義務性的這一問題。如果“理由”是蘊涵有規範性的語詞，像內格爾認為的，那麼規範性問題就是義務能否給我們以理由的問題。如果“客觀的”是蘊涵有規範性的語詞，像麥凱似乎認為的那樣，規範性問題就是義務是否真的是客觀的這一問題。

對規範性問題的討論總是以失敗告終，因為那些有關蘊涵了規範性的語詞是未經仔細考察的預設。這裡有兩個難題。首先，那些對蘊涵了規範性的語詞有不同的設想的哲學家無法相互理解。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> 內格爾：《無源之見》，第159—160頁。關於這個觀點，他實際上說這和這種觀點有關，這種觀點是：痛苦和快樂提供的是“行為者中立”(agent-neutral)的理由而不是“行為者相關”(agent-relative)的理由。不過，在關於理由是否確實存在的問題上，他說了很多類似這樣的話。比如第157頁，他說到，如果沒有什麼特別的理由懷疑理由的存在，那麼，否認痛苦提供了一個改變你的境況的理由“似乎毫無意義”。

<sup>②</sup> 正如我們所論述的，克拉克之所以認為霍布斯接受了在自然狀態中什麼東西都一樣合理也一樣不合理這個說法，原因正在於此。（參見上文的1.4.2）克拉克把“理由”當作蘊涵了規範性的語詞，但是，我希望，從對唯意志論的討論中可以清楚地看到，霍布斯和普芬多夫並沒有這樣做。因此，克拉克未能理解霍布斯所說的話的意思。

另一个更大的难题是,我刚才提到的描述规范性问题的方式都受困于这样一个事实,它们都与其他不同的问题混淆在一起。我在讨论普理查德的时候指出,行为是否真的是义务性的问题,可能与道德概念是否适用于行为的问题相混淆。同样,义务是否真的提供了理由的问题,可能与义务是否真正提供了一个充足的动机的问题相混淆。<sup>①</sup>再者,义务是否是客观的这一问题的,可能与道德概念是否是一种其适用性是确定的,或者是否具有“广泛的指导性”(world-guided)的问题混淆不清。<sup>②</sup>在所有这些情况中,哲学家们都被引导到认为解决别的问题——不管问题是什么——是解决规范性问题的方式上去了。然而情况并非全都如此。

这种规范性问题与其他问题的混淆的趋向经常导致规范性问题的解决受到妨碍,或者被忽视。值得注意的是情况还不止这些。这种混淆也会妨碍其他问题以合理的方式得到解决,无论它们是什么问题,因为我们思想的东西会受到规范性问题的干扰。一个绝好的例证就是摩尔著名的“开放性问题论证”。<sup>③</sup>摩尔认为,不管我们对“善”作出何种分析,通过这种分析所得出的对象是否是善的都是一个开放性的问题。他的结论是,因而“善”必定是不可分析的,进而我们只能依靠直觉才知道哪些东西是善的。不过,这个开放性问题论证的说服力显然来自规范

---

① 解释性的完备性和规范性的完备性之所以常被弄混,这是一个主要的原因。

② 这可能是误导西季威克认为惟有功利原则和利己主义原则才是义务性的原因,因为他对常识道德的抨击主要是集中在常识的道德概念是不确定的这一点上的。西季威克认为,如果快乐和痛苦至少可以度量,利己主义和功利主义就具有“广泛的指导性”。参见西季威克《伦理学方法》,特别是第十三章。我在“反对说谎的两个论证”一文中对西季威克对确定性的理解做了些讨论,虽然我的角度和他有所不同。

③ 摩尔:《伦理学原理》,第15—17页。

性问题的压力。也就是说,当善的概念运用于诸如快乐之类的自然对象时,我们仍然可以追问,我们是否真的应该选择快乐或追求快乐。这并不导致我们必然得出这样的结论:善的概念或任何别的规范性概念不能以指导其运用的方式得到定义。规范性问题与其他问题的混淆,是促使摩尔和其他人得出道德概念必定是单一的、不可定义的观点,因而导致直觉主义的结果。

以一种独立于我们日常的规范性概念和语词的方式来提出规范性问题,是我在本讲的部分意图。无疑,在我试图对那些使用不同的术语来表示规范性的哲学家的观点进行描述和比较时,这一点常被混淆。关键是我并不是想证明没有规范性的语词。当然我们将不得不使用某些表达规范性的语词,不过,我们可以选择上面说到的和其他方式中的任何一种。重要的是我们在这方面达成了一致,我们就可以相互理解了。有趣的问题不是我们如何决定谈论这个问题。有趣的问题是为什么应当有这样一个问题,也就是说,为什么人类需要规范性的概念和语词。实质性的实在论并不只是主张“义务”(像普理查德所认为的)或者“善”(像摩尔所认为的)或者“理由”(像内格尔所认为的)是我们知道如何运用的规范性语词的观点。它是一种关于人类为什么具有规范性的语词的观点,而且它是一种错误的观点。

#### 1.4.8

实质性的实在论的真正错误在于,它关于规范性的来源的看法是错误的。为什么我们使用善、正当、理由和义务这样的规范性概念呢?实质性的实在论告诉我们说,这是因为我们了解到具有规范性属性的东西的存在。有些东西看起来是规范性的,那么,没有理由怀疑它就是它看起来的那个样子。因为我们发现某些规范性的实体,它们好像飘浮在我们眼前一样,所以我

们才有规范性的概念。

根据实质性的实在论的看法,伦理学其实是理论性的或者是认识论的学科。当我们追问伦理学问题或者更一般地说实践规范性问题时,存在着某种与我们试图发现的世界有关的东西。这个世界包含一个内在规范的实体或真理的领域,我们一直注视着它们的存在,更一般地说,伦理学的事务,或者实践哲学的事务,就是探讨它们,或者说以某种更系统的方式研究它们。可是,伦理学难道不应该是实践性的学科,一种指导行动的学科吗?好的,实在论者会向你保证,最终我们还是会把所有这类知识都运用于实践。根据实质性实在论者的说法,我们的道德生活,就是理论知识运用于解决人类问题这一技术工程的最伟大成就。一般地说,人类生活和行为就在于这些理论的应用,即关于什么是正当的和善的。<sup>①</sup>

#### 1.4.9

我一直在批评道德实在论的这个观点:因为我们注意到宇宙中的某些道德实体,所以我们也就有了道德概念。在形成某种相似批评的当代背景下还有另一种论证,不过这种论证把这种批评作为主张道德怀疑论的一种理由。虽然我不是在帮道德怀疑论说话,但是我在这里要对此发表一点看法。这另一种论证是:我们没有理由相信道德实体或者道德事实的存在,为了解释道德现象,我们无须假设道德实体或者道德事实的存在。为了解释我们对“外部世界”的观察和信念,我们需要假设的是物理实体或事实的存在,不过,为了解释我们的道德信念和

---

<sup>①</sup> 事实上,这就是实在论眼中的行为:一门技术。亚里士多德坚定地区分了实践(praxis)或行动跟技艺或制作(production)(参见《尼各马可伦理学》,第六卷第四章),但实质性实在论者无法作出这样的区分。

动机,我们无须假设道德实体或事实的存在。这些解释完全可以使用心理学术语进行。所以,这个论证如此主张:对于我为什么看见了一块石头,最好的解释就是,那儿就有一块石头。对于我为什么反对杀人,最好的解释就是,我一直以某种方式被灌输这种观念。<sup>①</sup>

一个经过更精心构建的这种论证具有反驳实质性道德实在论的某种力量,这一点我将会谈到。这里我首先想说的是我认为与这种论证相关的错误的东西。如上所说,这种论证似乎是以反对任何形式的规范性实在论的面貌出现的。那么它就应当具有与反对理论的规范性真理(X是相信Y的一个理由)一样大的反对实践的规范性真理(X是做Y的一个理由)的力量。我们毕竟可以把信念的理由丢到一边,仅仅借助于信念的原因来解释人们信念的发生。即便人们的信念是由人们关于他们所具有的理由的推想引起的,我们仍然可以把这些信念仅仅解释为由这些推想所产生。这并不要求我们得出结论说,出现在这些推想的内容中的理由是真实的。我可能说出真相,这是因为我认为说谎不对,为了解释我的诚实,你无须假设我的理由是真实的。我就是这么想的,这就够了。同样,我可能相信总有一天我会死去,因为我是人,但是为了解释我为什么相信我会死,你无须假设我的理由是真实的。我就是这么想的,这就够了。所以,要解释信念何以发生,我们无须假设理论上的理由的存在。<sup>②</sup> 但是,我们不能以此作为理由去怀疑任何作为信念理由

---

① 关于这一问题最权威的文章可能是吉尔伯特·哈曼(Gilbert Harman)的《道德的本质:伦理学导论》,第一章。

② 然而,实际上要解释人们何以能够产生幻觉是有困难的,这种幻觉是:尽管根本没有这样的东西存在,但是却有作为其理论的理由和实践的理由的东西存在。不过,我们之所以形成一个“理由”的概念的原因,并不是因为我们注意到了这个东西的存在。

这类的东西的存在,因为如果没有这类作为信念理由的东西的存在,那么依此而论,也就没有相信这种论证的理由。<sup>①</sup>而且,对于克拉克自己来说——相反,如果我们承认有信念的理由,那么,为什么不承认也有行动的理由呢?

在解释人们所想的或所做的事情时无须相信规范性真理的存在,从这一事实出发得出与怀疑论有关的结论其麻烦是:人们总是假设解释和描述现象就是人类概念惟一的或主要的功能。这就等于假定人类生活事务就是理论的构建和运用。这种论证所具有的某种反对实质性实在论的力量,在于实质性实在论隐蔽地包含了这个论证。实质性实在论者假定我们有规范性概念是因为我们意识到了这个世界包含了规范性的现象或者突出地表现出规范性事实的特性,所以,在这种意识驱使下,我们建构起与其相关的各种各样的理论。

但这并非是我们具有规范性概念的原因。我们现在从事的这项工作足以表明,我们之所以具有规范性概念,是因为我们必须得弄清楚我们应该相信什么、应该做什么。规范性概念之所以存在,乃是因为人类有规范性问题。我们有规范性问题,乃是因为我们是能对自身应该相信什么、应该做什么进行反思的具有自我意识的理性动物。规范性问题之所以一开始就被提出来,这是因为,即使在我们愿意相信某事是正当的并且在某种程度上感觉到自己被推动去做它时,我们常常仍然可以问:难道这是真的吗?我真的必须做这件事吗?

正当、善、义务、理由这类规范性概念是我们用来解决规范性问题的语词,因为,当我们遇到规范性问题时,我们就是要寻

---

<sup>①</sup> 哈曼和其他那些运用这个论证的人,可能仍然是皮浪式的怀疑论者,他们仍然能够借助这个说法来搁置所有理性判断这一说法,即认为我们没有理由去相信理由的存在。不过这可能并非是他们大多数人心里的想法。

找这样的概念。如果我们有时成功地解决了这些问题,那么,规范性真理就会存在,也就是说,规范性真理就是正确地使用了规范性概念的判断。所以,要解释规范性概念或者规范性真理范畴的存在,无须假设一个内在规范实体或客观价值领域。规范性概念的存在不是由于我们在经验过程中发现了规范性的实体,而是由于我们是能够对自己的经验进行质疑的规范性的动物。

## 结 论

当代对实质性的道德实在论的辩护几乎总是以相同的方式出现。这些辩护往往是由他人引进,由一个自称为现代科学世界观的代言人所引进。不管这个人是否真的存在,或者只是出现在道德哲学家睡梦中的一个让人焦虑不安的幽灵,都不是真正重要的事情。这个现代科学世界观的代言人,把事实与价值的二分法当成王牌武器,或者,大模大样地挥舞奥卡姆的剃刀,然后向我们宣称,根本不可能有伦理知识这样的东西,或者宣称,不用假定道德实体或道德事实的存在我们也能解释道德现象,或者宣称,内在规范实体太稀奇古怪了,根本没有这样的东西。这种威胁日益逼近,忧心如焚的道德哲学家们急切地起来捍卫道德知识。可几乎没有人停下脚步问一句,伦理对象的知识,或者任何其他种类的知识,是否真是我们在此首先需要的东西。

规范性问题是否真的需要知识?提出规范性问题其实是为了追问我们的非反思性的道德信念和动机能否经受反思的检测。柏拉图式的实在论者认为,规范性问题可以这样解决:只要我们尽可能接近地考察我们的信念和动机的对象,发现它们是否确实是真的和善的就行。内格尔则认为,如果我们尽可能

接近地考察信念和动机自身,去发现它们是否确实是理由就行。可这样的发现从来就没有实现过。实在论者对规范实体的信念并非建立在任何发现之上。相反,他们将这种信念建立在对信念和欲望的规范性的确信之上。

即便这种确信是真实的,实在论也不能解答规范性问题。但是为什么可以这么说?如果实在论用确信来支持某种形而上学,而这种形而上学又被用来支持道德要求,为什么不直接用确信来支持道德要求?

有些哲学家认为,知识并不是规范性所需要的东西,而把某种更像是确信的东​​西放在知识的地位,他们的这种看法将是我在下一讲探讨的主题。在他们看来,道德并不是建立在我们对关于客观价值的真理把握的基础之上,而是建立在人类本性和某些自然的人类情感之上。一旦我们清楚在我们的本性中什么东西产生道德,以及它的结果是什么,我们就可以提出规范性问题:有这样一种本性以及产生对它的诉求是否是好的。在这些思想家看来,我们的道德动机经受得住反思检测的能力,不是检测其他东西,即不是检测规范性实体的存在。相反,它就是规范性自身。

# 第二讲

## 反思性认可

克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德

人在何种条件下形成有关善与恶的价值判断，它们自身又具有何种价值？迄今为止，它们对于人类繁荣是起阻碍作用还是起推动作用？它们是生活困苦、枯竭、堕落的标志吗？抑或是相反，它显示了生活的充实、力量和意志，以及生活的勇气、确定性和未来？

尼采<sup>①</sup>

### 导 言

#### 2.1.1

我在上一章结尾讲到，因为人类具有反思的本性，所以规范性问题是我们面临的一个问题。即使我们愿意相信某个行动是正确的，也愿意被这个事实所激发，但对我们来说，我们总是有可能对我们的信念和动机提出质疑。毕竟，这就是我们为什么首先要给伦理学寻求一个哲学基础的原因：因为我们担心，对我们道德信念和道德动机的真正解释可能无法支持这些信念和动机。道德可能经不起反思。

以上就是本章的出发点。它运用了哲学方法论中最佳的规

则之一：对问题清晰的陈述也就是对解决问题的办法的陈述。如果问题是道德可能经不起反思，那么解决的方法就是让道德能够经受得起反思。如果我们基于对真正的道德理论反思之上发现我们依然愿意认可道德对我们提出的要求，那么道德就是规范性的。我称这种确立规范性的方法为“反思性认可”的方法。

### 2.1.2

反思性认可的方法源于那些反对实在论并把道德建立在人性中的理论。<sup>②</sup> 在近代，这种理论首次出现在 18 世纪情感主义者的著作中。他们明确反对理性主义者的实在论，并认为行动和对象的道德价值是人类情感的投射。正如休谟的名言所说：

就以公认为罪恶的杀人为例。你可以在一切观点下考虑它，看看你能否发现你有所谓恶的任何事实和实际存在。不论你在哪个观点下观察它，你只发现一些情感、动机、意志和思想。这里再没有其他事实。你如果只是继续考察对象，你就完全看不到恶。除非等你反省自己内心，感到自己心中对那种行为发生一种谴责的情绪，你永远也不能发现恶。这是一个事实，不过这个事实是感情的对象，不是理性的对象。它就在你心中，而不在对象之内。<sup>③</sup>

严格地说，我们并不是因为一个行动是恶的才反对它；相反，因为我们都反对它所以它才是恶的。既然道德植根于

① 尼采：《道德的谱系》，序言，第 17 页。

② 参见后面对于密尔的论述。

③ 休谟：《人性论》，III. I. i，第 468—469 页。

人类情感之中，那么规范性的问题就不是道德指令是否为真的问题，而是我们是否有理由乐于拥有这样的情感并愿意受它们支配的问题。这是道德对我们来说是否是一个好东西的问题。

当然，情感主义者并非是首次把道德建立在人性之中的人。其实，古希腊哲学家中的有些人，尤其是亚里士多德，也这样做过。因此，反思性认可的方法在论及亚里士多德学说的灵感的新近的道德思想，即伯纳德·威廉斯<sup>①</sup>的思想中重现，也就不足为奇了。同休谟一样，威廉斯反对实在论并在此捍卫了一种把道德建立在人类的秉性中的思想。仍然是同休谟一样，他发现要回答规范性问题就要回答这些秉性是否是我们有理由认可的東西的问题。

在反思性认可中，休谟和威廉斯发现了一条不同于实在论的为伦理学奠基的方法。与他们不同，约翰·斯图尔特·密尔是一位实在论者，因为他相信可欲的或快乐的东西具有客观的价值。不过，密尔认为那种实在论无法解决义务的规范性问题。于是，他也转向反思性认可的方法。

本章旨在更详细地解释这种建立规范性的方法，并捍卫它，以抵制来自实在论阵营的某些自然的诘难。我的目的不是批评他们的观点。相反，我最终是要阐明，我何以会认为被休谟、密尔以及威廉斯所共享的规范性理论的逻辑结论也就是康德的道德哲学。

---

<sup>①</sup> 这些评论将会很自然产生这样的问题，亚里士多德本人是否使用过反思性认可的方法。威廉斯在一些段落中（我将在后面引用）提出一个很好的理由来支持他的主张，他认为反思性认可至少包含在亚里士多德道德证明的方法中。但是亚里士多德对于世界的目的论理解在他的规范性理解中添加了其他因素。在这些讲座中我要强调的是建立规范性的现代方法，所以没有直接讨论亚里士多德的观点。不过，我的想法会在后面两讲中更明白。

## 大卫·休谟

### 2.2.1

选择休谟作为代表规范性理论传统的主要人物看起来似乎有悖常理。休谟在其道德哲学中抨击的就是那些以解释道德观念的起源为己任的科学家。在他的文章“论哲学的不同种类”中,休谟坚决区分了对待道德哲学的两种不同态度,我们可以称之为“理论的”和“实践的”态度。理论的或者“深不可测的”哲学家:

认为人性是一个可以静思的题目,他们精密地考察它,以求发现什么原则可以规范我们的理解,刺激我们的情趣,并使我们赞成或斥责某种特殊的对象、行动或行为。<sup>①</sup>

相比之下,实践哲学家们的兴趣在于引导我们产生好的行为。休谟说道:

人们既然认为德性是一切对象中最有价值的一种,所以这一派哲学家就把德性描写得最为和蔼可亲。他们从诗和雄辩中借来一切帮助,而且在讨论他们的题目时,总是采用一种轻松简易的说法,并且采用一种最能取悦想象、引发情感的方式。<sup>②</sup>

---

① 休谟:《人类理解研究》,第6页。

② 同上书,第5页。

休谟把理论哲学家比作解剖学家,而把实践哲学家比作画家。<sup>①</sup>解剖学家的工作是解释什么促使我们赞同德性;而画家的任务是让德性吸引人。同时休谟把自己归为一个理论哲学家:他旨在揭示思想的解剖学因素,那些因素使我们赞同或反对我们的所作所为。

有关这种划分哲学事业的方法中的令人不解的东西是:规范性问题看起来在这割裂中落空了。无论是解剖学家还是画家,看起来都对道德要求的确证不感兴趣。理论哲学家只考虑为道德观念的起源提供一个真正的解释。实践哲学家则是一个传教士或是曼德维尔式(Mandevillian)的政客。他的任务是使人们的行为遵循有利于社会的方式,而且准备借助“所有来自诗意表达和雄辩口才的帮助”。因此,我们既有解释又有劝说,但却没有任何一方关心道德确证的问题。

休谟并未理所当然地认为道德要求能够对个人加以确证。他认为真正的道德理论知识有可能会破坏个体对道德行为应承担的义务。然而正如他曾说过的:

尽管任何命题在哲学上的真理性决不取决于其增进社会利益的趋向,然而一个人提出一种不论多么真、却必定导致危险和有害的实践的理论,他只会不得人心。为什么要翻搜大自然中那些向四周传播污秽的角落?为什么要把瘟疫从其埋藏的深坑里挖掘出来?你们的研究之别出心裁可能受到钦佩,但你们的体系将受到憎恶;而人类如果不能驳倒它们,则将赞同使它们至少永远缄默和被遗忘。那些有害于社会的真理,倘若存在任何这样的真理,将屈服于有益的和有利的谬误。

---

<sup>①</sup> 休谟:《人类理解研究》,第9—10页;《人性论》,III. iii. 6,第620—621页。感谢夏洛特·布朗(Charlotte Brown)对这一问题的许多有益的讨论。

尽管休谟承认这种情况有可能发生,但他仍然认为它是不会发生的。即使他不认为自己是一个实践哲学家,他仍然不禁指出,他对于道德观念起源的解释确实使德性富有吸引力:

但是,难道还有什么哲学真理能够比这里所给出的哲学真理更有利于社会吗?这里所给出的哲学展现了德性的全部真正的最诱人的魅力,使我们带着自在、亲切和喜爱的心情贴近她。许多神学家和哲学家覆盖在她身上的阴沉的装饰脱落下来,显现出的惟有文雅、人道、慈善、和蔼可亲,不但如此,甚至在适当的间歇还显现出嬉戏、欢乐和兴高采烈。她不谈无用的苦行和艰苦,苦难和自我否定。她宣称她惟一的目的是使她的信徒和整个人类在他们实存的每一瞬间尽可能欢乐和幸福……<sup>①</sup>

所以休谟认为,尽管他的道德思想本身是理论性的、深奥的,但是实践哲学家却可以运用它获得好的结果。<sup>②</sup>

人们当然可以认为,休谟仅仅在说他的思想是实践哲学家

<sup>①</sup> 休谟:《道德原则研究》,第279页。

<sup>②</sup> 休谟把《人性论》第三卷的手稿送给弗朗西斯·哈奇森(Francis Hutcheson),哈奇森的批评之一就是“德性的产生中需要一种热情”。休谟在回应中展开并诉诸他对解剖学家和画家的区分,强调将这些角色结合起来的困难:

“你在什么地方脱下表皮一一展示所有细小的部分,什么地方就会出现琐碎的事情,即使在最尊贵的态度和最有力的行动中也不例外:你永远不能呈现物体的优雅动人,除非用皮肉再把部件覆盖起来,只展示它们毫无价值的外表。然而,一个解剖学家能为画家提供很好的意见……以同样的方式,我相信,一个形而上学家也会对道德学家有很大帮助;虽然我不会轻易地认为这两种人在做同一项工作。”然而,在几行之后,休谟加上了一句话:“如果能让道德学家和形而上学家多点一致,我愿意进行一个新的尝试。”我推测《人性论》与《道德原则研究》的结论,也是我在这里引用的观点,正是他所说的新的尝试。这个注释中所有的段落都来自《大卫·休谟的信札》中的第13封信,第32—33页。这封信也可在拉斐尔 II 中找到,第108—109页。

们的金矿。但是我认为他的想法不止于此。规范性既不是来源于理论的哲学家,也非源于实践的哲学家,因为,如果规范性要产生,它会以这两种哲学相互作用的方式出现。如果我们关于道德本性的真实阐述会使我们企图拒绝这种本性的道德要求,那么作为社会秩序卫道士的实践哲学家就得确保这条真理不为人知。但是如果实践哲学家仅仅通过告知人们道德本性的真相就使人们接受道德要求的话,那么道德要求就可以得到证明。休谟就是这样宣称他的理论是规范性的。或许我此刻也将这样论证。

### 2.2.2

很显然,如果想要提出我们能否认可自己的道德本性这样的问题,我们就必须诉诸一些可以用来评判道德是好是坏的标准。道德本身对我们有所要求,因此其自身至少潜在地具有规范性,正是从这样的观点出发,我们必须认可或者拒绝道德。举一个例子有助于理解。

在上一讲中我描述了一种进化论的道德理论,在我看来它是一个规范性失败的例子。作为一个道德的行为者,如果道德要求以保存物种的名义要你服从它,你会断定这个道德要求并没有得到证明。现在我们也许会理解那个反思性认可失败的例子。在举例时,我诉诸几种需要考虑的问题,它们会从不同的观点带你挑战道德的权威。其一,履行义务使你感到不开心,这是从自利的角度提出的问题。其二,履行义务可能会对他人有害,这个问题来自仁慈或同情,来自关涉他人的本性,它也会使道德靠边站。<sup>①</sup> 第三种观点来自那些冒着生命危险从纳粹手中拯救

---

<sup>①</sup> 哈奇森称这种对他人的自然的关涉为共通感(public sense)。(参见《拉斐尔》I,第301页)他把每一个我们赞同或不赞同的观点都称为一种“情感”(sense),我们在后面将会看到,对他来说,规范性的问题就是各种赞许的“情感”和谐一致的问题。

犹太人的人。这种观点也许看起来是矛盾的,因为你会被问道:难道仅仅为了那种生来就是恶的物种的存在就应该容忍恶吗?我们可以称之为直接自反性(direct reflexivity)的问题:从道德观点自身出发,人们发现道德也许并不令人满意。因此,无论我们从哪一种角度来评估动机和行动,它所引起的反思的不协调都会使你拒绝道德要求的权威。在休谟那里,评价道德首先是从自利的角度,其次才是道德感本身。我先说第一个。

### 2.2.3

根据休谟的观点,道德判断建立在赞同和不赞同的情感之上,当我们从他所谓的“一般的观点”<sup>①</sup>出发考察一个人的品质时就能感受到这些情感。一般的观点以两种方法调整我们对一个人的情感。第一,我们不是通过自身利益的视角观察一个人,而是相反,从赞同她本人、她的朋友、家庭、邻居和同事的感受的视角出发看待这人。<sup>②</sup> 我们根据她对周围人的或好或坏的影响而感同身受地高兴或痛苦。这些人是经常和她打交道的,休谟称他们为“狭窄的圈子”。<sup>③</sup> 第二,我们根据她的品性的通常效果来判断一个人的品质,而不是根据它们在这种或那种情形中的实际影响。正如休谟所说,我们根据“通则”<sup>④</sup>在判断。

这两种调节方案为我们的道德判断带来了一种客观性。运用狭窄范围的同情感进行判断和用通则判断,我们都能够在情感趋同的意义上获得对个人品质的一致认识。我们都一致赞同

① 休谟:《人性论》,III. 3. i,第 581—582 页。

② 同上书,第 582 页。

③ 同上书,III. 3. iii,第 602 页。

④ 同上书,III. 3. i,第 585 页。

和不赞同同样的特性,最终我们将共有理想的好品质。<sup>①</sup>一个好品质的人,一个我们判定她有德的人,就是一个令她自身以及她的朋友都感到有用和惬意的人。因为人们喜欢那些拥有有用和惬意品性的人,因为我们感知到自身的讨人喜爱的品性,并因此而骄傲,所以德性就自然引起骄傲,同理恶就让人羞耻。由于骄傲是一种令人高兴的情感,羞耻是一种痛苦的情感,我们就自然期望为自己而自豪,同时避免那些使我们羞耻的事物。这就赋予我们一种自然欲望去追求德性避免恶行。于是规范性的问题就成为,我们是否真有理由产生这些欲望,并且有理由努力成为一个有道德的人。

我认为这正是休谟在《道德原则研究》最后一章中提出的问题,他这样说:

解释了伴随着价值或德性的道德赞许之后,剩下的只是简要考虑我们对之的有关义务,探究每一个关心自己幸福和福利的人从对每一项道德义务的践履中到底是否会得到好处了。<sup>②</sup>

休谟继续详数德性实践促成道德行为者幸福的方法。他把德性分为四种品性,即对自己有用的和惬意的,以及对他人有用的和惬意的,这种划分使他很容易说明德性对主体的幸福所起的作用。那些使你自身感到有用和惬意的品性是不需要论据来捍卫的,因为这些品性本身促进你的幸福;而那些使你对他人惬

---

<sup>①</sup> 这种普遍性不适用于跨文化或者跨时代的情形,因为不同的品质在不同的时间和地点才有益。爱国主义在诸国纷争的世界中是一种德性,但是在追求更加统一的世界中是一种恶。然而,对这种差异的解释没有真正威胁到理论的普遍性。

<sup>②</sup> 休谟:《道德原则研究》,第278页。

意的品性也几乎不需要什么辩护。正如休谟所说：

你们想使你的交际圈受到渴望、亲近、追随，而非受到憎恶、鄙视、逃避吗？有谁能在这种情况下进行认真仔细的思考呢？<sup>①</sup>

为了捍卫对他人有用的品性，休谟从布特勒（Joseph Butler）<sup>②</sup>那里借用了一个著名的论证。为了快乐，我们必须拥有一些欲望和兴趣，实现了这些我们才会满意。一些指向他人的欲望和兴趣恰恰是如同专注自我的欲望和兴趣一样有利于这个目的。实际上从很多方面来说它们更好一些。休谟提醒我们，任何欲望“当为成功所满足时，就产生一种与其力度和强度相应的心满意足”。但是仁慈的欲望还有另外的好处，它们“直接给予人……甜美、平静、温柔和令人愉悦的感受”，这使他人喜爱我们并使自我愉悦。<sup>③</sup>于是，成为一个道德上善的人有助于你获得幸福，或者至少不会和幸福背道而驰。

现在有人可能认为，既然这个论证根本不是要说明屈从于道德义务动机的任何好处，因此该论证就完全不能说明义务的规范性。因为根据休谟的理论，一个自然的有德之人，其行为并不出于责任或义务的动机，而仅仅出自一些自然的动机，比如一个旁观者会赞同仁慈。为什么你有义务做道德的事，这个论证并没有提供或者要求给出一个理由。你的行为道德是因为你有自然的动机这样做；这种论证仅仅表明了对你来说这是个好的

① 休谟：《道德原则研究》，第280—281页。

② 布特勒：“论我们邻人的爱”，载《在罗尔斯教堂的十五篇布道辞》中的布道辞2；《五篇布道辞》中的布道辞4。

③ 休谟：《道德原则研究》，第282页。

行为方式。

但这种理解是不正确的。因为,首先,休谟承认人们在意识到缺乏善良的道德动机的情形下,他

会因此而厌恶自己,并且虽然没有那种动机,而可以由于责任感去做那种行为,以便通过实践获得那个道德原则,或者至少尽力为自己掩盖自己对那个原则的缺乏。<sup>①</sup>

其次,这表明在休谟所说的人为之德,比如正义的情况下,这种责任感就是通常实践活动的动机。<sup>②</sup>根据休谟的观点,分享正义体制的首要的或自然的动机就是自利。但是自利常常不是人们产生正义行动的动机,因为单独来说,正义的行动不是必然甚至往往并不促进自利,促进自利的是正义体制的存在。但是个体的正义行动和体制之间的联系太过“遥远”以致无法维系利益动机。<sup>③</sup>相反,休谟认为,对公共利益的同情使我们反对所有那些普遍趋向于推翻这一体制的不正义行动。<sup>④</sup>这种同情建立在责任感的基础上,责任感使我们避免不正义。我们避免不正义是因为我们会反对我们自身,也就是说,如果我们做不正义之事就会感到羞耻。

此外,在一些情形中,道德感是惟一有效的行为动机,原因在于存在着这样的情况,尽管一个行为呈现出推翻正义体制的趋势,但事实上它不会对正义体制产生任何危害,而且行为者也知道这一点。这就是著名的“明智的无赖”(sensible kvave)的

---

① 休谟:《人性论》,III. 2. i,第479页。

② 同上。

③ 同上书,III. 2. ii,第499页。

④ 同上书,第499—500页。

困境,它对休谟的“利益驱动的义务”理论造成最大的挑战。如休谟所说:

如果最坦诚地对待恶行,并为它作出一切可能的让步,则我们必定承认,在任何事例中都不存在最微小的借口来根据自我利益的观点给恶行而不给予德性以优先选择;或许正义是除外,就正义而言,一个实事求是的人看来可能经常由于自己的正直而遭受损失。尽管人们承认,不尊重所有权,社会就不能存续,然而在特定的事情中,一个明智的无赖可能根据人类事物的处理方式的不完善性而想到,一个不公道或不忠实的行为将给他增添一份相当大的财富,而不给社会联合体和联盟造成任何大的破坏。

当然,这是一个常见的“搭便车者”的例子。这个明智的无赖想知道为何他不应该从不正义的行动中获利,这种行动尽管威胁到正义体制但并不会损害他自身利益。下面是休谟惊人的回答:

我必须承认,如果有人认为这种推理必须要求一个答案,那么要找到看来令他满意和信服的任何答案都将是相当困难的。如果他的心并不反抗这样的有害的准则,如果他并不反感这些邪恶的或卑鄙的想法,他其实就已经丧失一个相当重要的德性动机;而我们可以预料这种实践将是对于他的这种思辨的答案……心灵的内在安宁,对正直的意识、对我们自身行为的心满意足的省察,这些都是幸福不可或缺的因素,将被每一个感觉到它们重要性的诚实的人所珍爱和培育。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 休谟:《道德原则研究》,第282—283页。

有一个古老的笑话,讲的是一个孩子对他自己不喜欢吃菠菜而感到高兴,后来他吃菠菜但同时却讨厌这种恶心的蔬菜。休谟看来一开始就提供给我们不喜欢不正义行为的理由。正直的品质当然会被那些认为它重要的诚实之人所珍视。但是明智的无赖正是在质疑这种重要性。我们反对不正义,所以在参与不正义之事时也反对我们自己,这种情况几乎不能作为认可我们自身反对不正义之事的理由。

然而事实上,在休谟的理论中这可以作为理由。休谟的同情理论使他认为,当一个人行不正义之事时,不管他是否相信在目前这个情况下有好的理由反对不正义的行动,他都很可能产生羞耻感。因为根据休谟对同情的论述,他人的情感会感染我们,特别是他们对我们的情感往往会深深地触动我们。因此,其他人会反对和厌恶明智的无赖,这就足以使他反对和厌恶自己。当然一个狡黠的人会尽力使他的欺诈行动保持隐秘。但是除非他真的非常冷酷,否则即使只是认为别人知道他的居心后可能会憎恨他,这一点都足以使他感到羞耻和自我憎恶。正如休谟所说:

通过热切而不懈的追求世俗的声望、名声、荣誉,我们经常省察我们自己的举止和行为,考虑它们在那些亲近和尊重我们的人们眼中形象怎样。这种仿佛在反思中打量我们自己的恒常习惯,使我们所有关于正当和不正当的情感永葆活力,使本性高贵的人对他们自己和他人产生一定的敬畏,这种敬畏是一切德性的最可靠的卫士。<sup>①</sup>

所以休谟对明智的无赖的回答并不是循环论证。道德提供了一系列自身所有的愉悦感,而这些愉悦感是明智的无赖在不义

---

① 休谟:《道德原则研究》,第276页。

行为中丧失掉的。因为同情,你在别人眼中可爱和可敬,这种感觉使得你在自己眼中也可爱和可敬。同样的原因,你在别人眼中可憎的感觉使你在自己眼中也变得可憎起来。不管你是否认为道德有没有得到证明,它都会向你提供这些感受。这一事实使休谟认为,德性就是它自身的酬劳这种为人熟知的主张也是一种证明方法,它证明了德性促进自我利益根本不是循环论证。总之,上述所有论证说明了休谟所说的我们“利益驱动的义务”是道德的。

#### 2.2.4

我刚才详述的观点引发出两个密切相关的来自实在论阵营的批评。第一个批评是说,你可能认为休谟不是在说明道德的规范性,而仅仅是说明我们走向道德的动机,并且这与普理查德关于道德动机的著名论证相抵触。<sup>①</sup> 我们不应该因其切合我们的利益而去履行德性,而是应该以其自身的缘故,因此休谟的论证是不相干的。然而很清楚的是,休谟不是说因为符合我们的利益,所以我们应该履行那些特定的有道德的或者义不容辞的行动。他是在说,成为一个为德性自身缘故而履行道德的人才是我们的利益。这在布特勒用来辩护德性对他人有用的观点中尤其清晰。无论是仁慈的直接令人愉悦的感觉,还是仁慈的满足感,对任何不能真诚且全身心考虑他人的人都是无效的。布特勒的论证不是意在表明,道德促进一些你已经拥有的利益,而是想表明道德利益是应该拥有的好东西。论证确立的是道德和自利这两个潜在的规范性观点的和谐。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 参见讲演 I.4.2. 对普理查德观点的讨论。

<sup>②</sup> 因此可以把这一论证看作建立了罗尔斯所谓的“会合”(congruence)。参见《正义论》,第399页。罗尔斯自己的论证是:正义是对正义者的善(在其著作第86节),这是一种会合的论证。在18世纪英国道德学家中对会合论证的运用,可参见夏洛特·布朗的“休谟对利己学派和僧侣德性的反对”。

我认为,关于反思性认可的理论家们如何构想规范性的问题,上述观点反映出一些有趣的东西。人类遵从着出自不同来源的实践要求——我们自身的利益,他人的利益以及道德自身。只要指出产生不同利益的各个观点是一致的,并指出满足某一观点的要求不会必然妨碍其他观点的要求,我们就可以回答规范性问题。而且这也表明威胁是如何构成的。威胁指的是那些本性加诸我们身上的各种要求可能使我们变得混乱。反思性认可的策略可以看作一种回答——在休谟的例子中这是一种预期的回答——对尼采和弗洛伊德所说的对道德的种种担忧的回答。他们认为道德对我们也许是坏的或者是有害的。尼采和弗洛伊德显然被众多读者看作是某种道德怀疑论者,尽管他们从未说自己是,事实上我认为这种看法是有启发的。一个可能的解释就是这些读者暗中接受反思性认可的观点。人们把道德正在危害我们的主张自动地看作是一个对道德规范性的挑战。我们通过表明道德要求不会危害我们或使我们混乱不堪来回击这些挑战。

实在论的第二个诘难是将普理查德的忧虑提升到更高层次。此时,诘难者承认休谟的观点并不是作为一个错误的道德动机理论,而是作为一种通过表明道德是善的而试图建立道德的规范性的尝试提供给我们的。但是诘难者认为,即使这样也还是失败的。从自利的观点来表明德性的善,这种论证只表明道德并非本质是善的,或者并非本质上是规范性的。但是对道德规范性来说,我们需要指出道德本质上是善的或者本质上是规范性的。现在我们返回到一个在实在论那里经常遇到的看法:只有那些本质上是规范性的东西才能满足无条件确证的要求。

要说明这一点,我们可以求助休谟早些时候所持的有关规范性的看法。到目前为止我一直在论述的观点大部分来自《道

德原则研究》。在《人性论》中,休谟诉诸一种更为详细的方法解释反思性认可,我称之为“作为自反性的规范性”(normativity as reflexivity),这一观点将有助于回答实在论者的担忧。

### 2.2.5

因为休谟没有清楚地陈述这一观点,所以我将以我对他的理解展开论述。《人性论》第一卷在忧伤的失望和怀疑论的情绪中结束,而第三卷却在胜利的断言中画上句号。这是因为在第一卷结尾,休谟发现了“知性在依照他的最一般的原则单独活动时,就完全推翻了自己,不论在哲学或日常生活的任何命题中都没有留下任何最低的证信程度”。<sup>①</sup>而在第三卷结尾,休谟断定道德感“在反思自身的时候,如果又赞许他所由得来的那些原则,而在其起源和由来方面又发现一切东西又都是伟大和善良的;那么这种感觉必然会获得新的力量”。<sup>②</sup>当知性反思自身的运作时,它就陷入了怀疑并因此颠覆自身。但是道德感却是赞成并加强它自身的。因此,怀疑论对知性来说是适宜的,而对于道德来说却是不适宜的。

以上事实表明休谟正依赖于一种十分一般的、适用于任何一种目的的规范性要求来理解规范性的。我先界定两个有助于表述这一理论的术语。我把一种具有意图的规范性判断称为裁决(verdict),把产生裁决的精神活动称之为能力(faculty)。知性的能力产生信念,是对确信的裁决。道德感产生道德情感,或者产生对赞同和不赞同的裁决。审美能力则产生对美的裁决。根据这一理论,如果能力可以满足下列检验:当能力以它自身和它自身的活动作为对象时,它提供一种积极的裁决,那么这种

<sup>①</sup> 休谟:《人性论》,I. 4. vii,第 267—268 页。

<sup>②</sup> 同上书,III. 3. vi,第 619 页。

能力的裁决就是规范性的。

毫无疑问,休谟明白地认为知性不能通过这种检验。根据他的学说,信念是一种确信的情感,是一种对确信事物的栩栩如生的观念。他认为,我们越是努力拷问以下这个问题,即我们是否应该相信我们的信念或者这些信念是否真实可靠,那么我们确信的程 度,就是这些观念的鲜活性或生动性,也就越消失殆尽。所以,我们越是考究推理能否引导我们获得真理,推理结果中所拥有的确信就越少。<sup>①</sup> 当知性反思自身的活动时,它就以这种方式“颠覆自身”。<sup>②</sup>

但是,道德感却通过了自反性的检验。在《人性论》的结尾,休谟说道:

如果在这样一个题目方面,可以允许收买读者们的同意,或者除了坚实的论证以外,还可以应用任何讨人喜欢的说法,那么我们在这里正有大量的话题,可以博得读者们的爱好。一切爱好德性的人……在看到道德的区别起源于那样一个高贵源泉,而且那个源泉又使我们对人性中慷慨和才具有正确的概念时;他必然要感到高兴。我们只需对

---

<sup>①</sup> 休谟:《人性论》,I.4.i,第180—185页之间。

<sup>②</sup> 这里我忽视了一个复杂的因素。出于某些奇怪的理由,相比形而上的信念,休谟较少怀疑与“公共生活”相关的事务的信念。休谟逐字逐句地表明对信念基础的哲学探究会逐步削弱信念的力量和生动性。当我们对推理自身进行理性思考时,休谟认为我们会在其中失去信心,而这种信心的失去也动摇了我们在所有其他抽象推理中的信心。但是关于公共生活的信念牢靠得多,因为它们联系着那些对我们来说有说服力的、生动的知觉与观念。那种将我们引向怀疑论的推理自身就是推理的一个抽象部分,也就不能成功地反对这些更生动的观念。只要我们的思想中先有了怀疑的论证,我们就只能保留对公共生活信念的怀疑,然而在我们思考公共生活的同时我们做不到这一点。对形而上信念的怀疑论更为持久。我在一篇未发表的论文《作为自反性的规范性:休谟对道德的实践确证》中进一步详细地论述了这些鲜为人知的观点。

人事稍有认识,就可以看到,道德的感觉是灵魂中的一个固有的原则,而且是心灵组织中所含有的一个最有力的原则。但是这个感觉在反省它本身时,如果又赞许它所由得来的那些原则,而在其起源和由来方面又发现一切东西又都是伟大和善良的,那么这种感觉必然会获得新的力量……依照后者的体系来说,不但德性应当受到赞许,而且德性的感觉也应当受到赞许;不但这种感觉应当受到赞许,而且这种感觉所由得来的原则也应当受到赞许。因此,不论在哪一方面呈现出来的原则,都是可以赞美的,都是善良的。<sup>①</sup>

对我们的道德情感起源的反思只会强化那些情感。道德感赞同自身的起源和活动,并因此也赞同它自身。

### 2.2.6

我认为休谟的这一规范性理论来自道德感理论家弗朗西斯·哈奇森。在他的《对道德感的阐释》一书中,哈奇森设想了一个理性主义者,此君提出反对意见,认为善和恶的判断不能来自道德感,因为我们对我们的感觉自身作出善或恶的判断。<sup>②</sup>比如,我们接受一种赞许仁慈的道德感,同时就会谴责一种赞许恶意的道德感。如果这些判断来自赞许仁慈的道德感本身,那么它是微不足道的。这种论证是人们熟悉的一种反对神学唯意志论论证的变体——即如果上帝决定了什么是善和恶,那么我们断定上帝本身是善就没有意义了——就像神学唯意志论一样,这一论证促使我们走向实在论。哈奇森以如下方式回应道:

<sup>①</sup> 休谟:《人性论》,III. 3. vi,第619页,我加的重点符。

<sup>②</sup> 哈奇森:《对道德感的阐释》,第133页。

赞许仁慈的感觉会反对那种因恶意而沾沾自喜的情绪。前者以自己的感觉来判断后者,后者也会如此判断前者。每一种先入为主的感觉都认为其他感觉是堕落的。但这没有什么不同吗?两种情感都同样是善的么?当然不是,任何面对这一问题的人都会认为前一种感觉比后者更值得我们欲求;但这是因为每个人的道德感都是由前一种模式构成的。但有没有在观察这两个人时完全没有道德感的自然人,会认为前者并不比后者更可取呢?有的,这种人可能会这样认为,但不是出于对一种感觉中的道德善多于另一种的知觉。所有观察到由相互对立感觉构成的这两个人的理性自然都可以通过推理看到,一种感觉中的道德善并不优于相反的那种感觉,只不过是拥有前一种感觉倾向于使人幸福,而在相反的方面则有相反的倾向。<sup>①</sup>

他的看法是,一种感觉的善必须要从我们判断事物善恶的视角来评定,而且这些视角是有限的。我们可以从道德感自身的视角来评价它;也可以从对他人的仁慈的视角来评价它;或者从我们自利的视角来评价它。<sup>②</sup> 我们不可能把所有评价善恶的视角全部抛开,追问事物是善还是恶。我们不能处在规范的视角之外去追寻规范性问题。

当然,知性裁决的规范性也可以采用同样的论证。如果我们问是否真的应该相信那些我们自身愿意相信的东西存在疑惑——也就是说,如果我们怀疑自己的信念是否真实——我们就不能通过比较自己对世界的种种信念来确证它们是否真实,以此消除疑惑。我们惟有通过知性自身的裁决才能认识世界,

---

① 哈奇森:《对道德感的阐释》,第133—134页。

② 同上。

正如我们只有对各种评价善的视角加以判定才能认识善一样。<sup>①</sup> 因此我们能够评估知性的规范性的惟一视角就是知性自身。

我相信,正是这样一种思路为休谟提供了自反性检验的观念。当然,由于判断事物善恶的视角不止一个,使得情况在道德那里更复杂一些。这就使休谟在后期的著作中转而运用更为普遍的反思性认可的检验。但是我们可以看到自反性和反思性认可在共同起作用,因为道德感赞同它自身的理由之一就是道德有助于我们的幸福,而且道德感赞同任何能够增进人们幸福的事情。

### 2.2.7

现在让我们再回到实在论的诘难的更一般的形式。这就是,反思性认可的检验仅表明道德是外在具有规范性的,而我们要说明的是道德是内在地规范性的。增加一个自反性检验的确表明或者说更确切地揭示出某种封闭的东西。它表明,人类本性,以及它所包含的道德支配力是内在地具有规范性的,就是从实在论者的论证所要求的否定性的视角来看:不可能对道德要求形成很有说服力的挑战。在人性中,道德会持续受到来自自利观点的挑战,自利也会遭到来自道德的挑战。在人性之外并不存在挑战道德的规范性的观点。但是道德能够应付来自自利

---

① 在关于善或义务的情况中,实在论者常常认为对直觉的诉求会在这一点上有所帮助:那就是,他们认为那些看上去善的东西真的是善,这一事实遵从于直觉。在信仰的情况下,没有人愿意认为诉诸直觉会有所帮助。如果我们每一个原初的信仰必须由一个直觉的信仰(这一信仰是真实的)来支持的话,那么接下来由什么支持直觉的信仰?正如我在第一讲中论证的,存在着不对称是因为道德实在论者认为伦理学是一种理论课题,而且我们同价值的关联本身就是一种知识或信仰。他们把知识的怀疑论看作是怀疑论进一步的延伸而不是同善或正当的怀疑论类似的东西。

观点的内部挑战,而且对自身加以赞同。人类本性必须由道德来支配,而且从每一种观点,包括它自身在内的观点来看,道德都有权支配我们。因此我们没有理由拒绝我们的本性,我们能够允许它成为我们的法则。因此,人类本性,包括道德的支配力量在内,对我们具有权威性。

也许比较会使我们更熟悉这一理论。根据古代的目的论伦理学,成为有道德的也就是认识到我们真正的本性,也就是成为我们所是的最好的样子。所以本性成为我们的法则。希腊人认为,既然在成为我们所是的最好的样子中可以实现我们自身的善,我们就有一切理由成为道德的。情感主义可以被看作是古代目的论伦理学的一种否定性的替代品。在情感主义者看来,我们没有理由不成为我们之所是的最好样子。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 这一点实际上甚至在布特勒的观点中更清晰,虽然他像休谟一样论证了利益和道德的一致性,但是他也直接运用了古典目的论的观念。(参见布特勒的《十五篇布道辞》和《五篇布道辞》的第一到三篇,“论人类的本性”及其前言,特别是第14—15页)这里有另外一种方法陈述这一论证,且这一论证使它更接近唯意志论的论证。如果成为道德的是为了我们自己的利益,那么我们要为成为不道德的而付出代价。而且如果这样的话,那么我们的本性就要因为不道德而惩罚我们。根据唯意志论的权威标准,这就意味着我们的本性具有凌驾我们之上的权威,它为我们制定法则。我不知道休谟是否明确地想到这一点,但是我曾经认为,这是理解沙夫茨伯里的最好方法,休谟的确吸收了他的观点。哈奇森推论到,沙夫茨伯里是在说利益是我们成为道德的动机,对此在他之后还有很多评论。(参见《对我们美和德性的思想起源的研究》,载第263页。文中没有直接提到沙夫茨伯里的名字,但第一大段的“某些其他的道德学家”指的就是他。)但如果我是对的,沙夫茨伯里是在说,道德凌驾于我们之上是因为它能够惩罚我们,而且就如同对霍布斯和普芬多夫来说一样,对沙夫茨伯里来说,我们的动机就是责任的动机。对此,一个最明显的证据就是:沙夫茨伯里多次强调,如果我们作恶,就会负罪、羞耻和懊悔。(参见沙夫茨伯里《人的品性:方式,观点,时代》,第305到317页)如果沙夫茨伯里仅仅是试图表达道德是规范性的,原因在于它促进了我们的利益,那么这就同休谟的方法如出一辙,也会成为循环论证,因为休谟诉诸最先表现出来的明智的无赖的自我赞同的快乐的丧失。

## 伯纳德·威廉斯

### 2.3.1

这把我们带到复兴古代德性伦理学的当代努力之中。在《伦理学与哲学的限度》的第八和第九章中，伯纳德·威廉斯认为，我们在科学中所期望获得的那种客观性，同我们在伦理学中所能够期望实现的客观性之间存在着对应关系。威廉斯接受科学中某种形式的实在论，但拒绝伦理学中的实在论。

威廉斯借助会聚 (convergence) 原则，即借助那种能引导我们达成最好类型的一致东西来建构这一对照。在科学中，会聚的理想形式是让我们的不同信念彼此达成一致，因为我们在世界是真实存在的这一点上是趋同的。在伦理学中，这种会聚是不可能的，因此必须找到别的形式会聚。<sup>①</sup>正如我们将要看到的，这就是反思性认可的用武之地。

### 2.3.2

威廉斯从解决他在对照公式中的问题开始他的论证。这个问题与促使休谟产生如下假设的问题在实质上是一样的。休谟设定只有自反性检验可以确立信念的规范性：我们不能超出我们信念的范围去判定信念是否合乎这个世界，或者是否准确把握了“世界真实存在的方式”。威廉斯是以此种方式来论述问题。我们拥有某种使世界概念化的方式，即概念图式，我们在谈到“世界真实存在的方式”时可能指的东西是我们是否正确运用了我们的概念的问题。如果我们说草是绿的，那么我们正确运

---

<sup>①</sup> 威廉斯：《伦理学与哲学的限度》，第136页。

用了概念；如果我们说草是粉红色的，那就没有正确运用概念。这种说法本身没有问题，但它似乎并没有为我们质疑世界概念化的方式留下余地。

有趣的是，普理查德认为这是正确的：也就是说，他认为不需要质疑我们概念化世界的方式。<sup>①</sup> 正如他认为的，解决我们是否“真正负有义务”——义务是否是规范性的——这一怀疑的惟一方法就是要考察为什么这种行动是正当的理由，如此相同，他认为回答我们的信念是否真实的惟一办法也就是要考察这些信念的理由——用我现在的话说，就是要确保我们运用的概念已得到正确的使用。在此，正如此前那样，我们因为错误的提问方式而忽略了规范性问题。通过以“我的信念的确是真实的吗？”这种形式提出规范性问题，普理查德被引导到把它与我的概念是否已得到正确地运用的问题混为一谈的境地。

但是规范性问题是关于概念地位的问题，而不是它们是否被正确运用的问题。我们的概念图式适当吗？这种概念图式是正确的还是最好的？它囊括了最大多数的东西吗？它抓住了什么是“真实”的世界这个问题吗？哲学家们当然不会对这些问题中的每个问题是否前后一贯，以及如果是前后一贯的话，他们其中哪一个问题应当被提出来达成一致意见。但是既然科学引导我们修正我们的概念图式，而且我们把这些修正看作是一种进步，它就确实表明某个这样的问题是合适的。

威廉斯认为，我们能够抓住两种方式之间的区别，一种是世界真实存在的方式，另一种是通过他称之为“绝对的世界概念”这类有限概念的形式世界显现给我们的方式。<sup>②</sup> 这个想法涉及概念间的对照，这些概念或多或少地取决于我们看待世界的特

---

① 普理查德：《道德哲学是建立在错误的基础上吗？》，第14—15页。

② 威廉斯：《伦理学与哲学的限度》，第139页。

殊视角。比如,我们使用色彩谱系是因为我们有视力,所以颜色概念,如“绿色”、“粉红色”,取决于和我们自身特殊的视角有关的某种东西,而波长的某种概念就可能更少取决于这种特殊视角了。

威廉斯把某个与我们特殊视角极不相关的概念同另外两种性质联系起来。第一,我们对那些较多地取决于我们自己视角的概念的使用,将借助于那种运用较少取决于我们自己视角的概念的理论来加以解释。所以,比如我们对颜色概念的运用,就可以通过运用波长概念的视觉理论来加以解释。与之相关且重要的是,该理论(或者它被包含在其中的某种更独立的理论)也会证明我们的这种信念,即颜色视觉是一种知觉形式,亦即一种认知世界的方式,它靠这种方式解释世界。<sup>①</sup> 颜色视觉是一种认知世界的方法,因为它给了我们有关波长的信息,或者某种更为根本的东西,我们把它当作现实世界的一部分。第二,一个概念越是独立于我们自身的视角,就越有可能被那些在认识世界方法上不同于我们的研究者们所共享。设想在火星上存在着理性生物,他们不能看见色彩但是可以通过一种方式听见色彩,或者通过振动感受到色彩。他们虽然不能运用色彩的概念但却有可能使用波长的概念。所以越独立的概念就越可能被共享。

威廉斯认为,我们拥有的最接近“世界真实存在的方式”这个概念的东西,就是最大限度独立于我们自身视角的关于世界的概念,而且如果事实上我们和外星研究者们都开始会聚在这样一个概念上(当然对其中何种判断是正确的判断有一致的看法),那么我们会无理由相信我们正在对世界真实存在的情形达成一致。对科学来说这会是最好的会聚:我们的理论将会和其他研究者的理论达到会聚,因为我们所有人在把握世界存在的

---

<sup>①</sup> 威廉斯:《伦理学与哲学的限度》,第149页。

方式上是趋于一致的。

### 2.3.3

我想,这个观点存在一个问题,对此我刚才只是稍微提一下并未深入说明。这个问题是,为什么我们会认为人类认知事物的方式越是不那么特殊,就越能和外星研究者分享,而不是人类感知事物的方式呢。认知看起来确实比感知更少具有视角的依赖性,但是这种表面上的显见可能来自一种我们苦心营造的感知间的冲突的方式,而且这种方式运用较为狭隘。当然,我们的确碰到其他的物种,他们感知世界的方式和我们不同(尽管迄今为止他们中没有哪一个是科学的研究者)。所以我们很容易想象对世界有着不同的感知的理性的科学研究者,就像想象高智能的蝙蝠一样。但是,为什么我们会有信心认为我们认知世界的方式比感知世界的方式更少依赖于我们的特殊视角,继而更容易和其他物种共享呢?而且与之相关的是,我如何分辨出一种认知事物的方式比另一种更依赖于视角呢?假定,威廉斯对这些担忧的回答会诉诸他所赞同的具有较多独立性的两种特性中的第一种,即那种科学解释的顺序。<sup>①</sup>也就是说,他将会论证,我们应该断定感知的概念要比认知的概念更依赖于我们视角的独特性,因为我们能够根据纯粹的认知概念来解释感知概念。当我们根据对视角的依赖程度为纯粹认知的概念归类时,

---

<sup>①</sup> 如彼得·希尔顿(Peter Hylton)向我指出的,如果威廉斯确实在我所说的方式上诉诸解释的顺序,那么它必须是一种科学的解释——即解释的目标是那些科学的东西——是那些需要讨论的东西。对我们自己彼此间所做行为的日常解释,并没有给予概念高于感知的特权。如果我在努力向你解释为什么我把青橙子当作是好的带回家,那么,我说它看起来像酸橙这一理由要比我向你讲一个波长的故事有效得多。这里我的意图就是让你明白,我是如何看待它的,而不是我为什么以这种方式看它。

解释的顺序可能成为引导我们的惟一事物。所以解释的顺序就成为独立性的标准。<sup>①</sup>但这正是问题之所在。科学的解释顺序决定着哪些概念较少依赖我们的视角而更容易和外星研究者们共享,这一观点似乎预设了科学给予我们的是一种独立于视角的概念化世界的方式,也就是说,它似乎预设了科学给予我们的是有关世界真实存在的知识。

我打算由此得出结论:威廉斯关于科学的实在论就像内格尔关于伦理学实在论一样,实际上只是对学科信心的陈述。如果是那样的话,就它所面临种种有关的怀疑的忧虑来说,它自然地会遭到同样的批评。如果有人陷入困惑,不清楚波长是否比色彩更多地涉及世界的真相,那么告诉他科学以波长来解释色彩是毫无用处的。科学告诉我们的世界的真相恰恰相反,是他一直怀疑的。但正如我之前所说,我现在更愿意把这个忧虑放在一边。

#### 2.3.4

科学中最好的一种会聚就是由世界真实存在的方式所引导的会聚。现在我们考虑在伦理学中的类似情形。这里我们也必须面临一种可能的反对意见,即在伦理学中不存在类似知觉判断的东西。了解事实是一回事,而以某种方法评价它们是另一回事。这种观点流行于20世纪早期和中期的情感主义者和规范主义者中间。为了反驳它,威廉斯注意到,我们可以诉诸这样一种概念的存在,就是与他所谓的“薄的”(thin)相反的“厚的”(thick)伦理学概念的存在。薄的伦理学概念——如正当、善、

---

<sup>①</sup> 威廉斯不能把可共享性当作独立性的标准使用,因为这会导致一种观念论的形式,而他在努力为某种实在论作辩护。即他认为,世界,用他的话说,是“无论如何都是存在”的,而不只是以所有观察者们分享的那种方式存在。

应该——看来不是认知世界的向导,这是从这些概念的使用看来不被事实所引导的意义上来说的。在规范性中的纯理论的东西,就像那些纯金的小星,可以镶嵌在任何东西上面。但是厚的伦理学概念(威廉斯列举了怯懦、谎言、残暴和感激)既是认知世界的向导同时又是指导行动的向导。<sup>①</sup>只有由畏惧以某种方式所引发的行动才被称之为怯懦,而称一个行动是怯懦的也就是暗示不应该做这个行动。<sup>②</sup>

当然规范主义者或情感主义者对这些概念有自己的解释。他们认为认知世界的向导是一回事,而指导行动的向导是另一回事。事实告诉我们何种行动由畏惧所引发,当我们反对这些行动或者想要告诫他人不要那样做时,我们对它们投之以轻蔑。所以“怯懦”一词恰好是我们描述由畏惧所引发的行动的一种轻蔑方式,这是当我们想要表达我们的感受或影响我们的邻人时所采用的方式。

这一分析的困难在于,它认为,即使你不能完全理解厚的伦理学概念所体现的价值,但却能完全准确地运用它。威廉斯认为这难以置信。他当然不是说,只有当我们自身实际上认可那些不确定的价值时,我们才会使用那些评价概念。但是我们是通过想象进入那些拥有价值的人的世界来运用这些概念的,而不是仅仅通过使用一套实际的标准来运用这些概念。<sup>③</sup>我们必须通过他们的视角看世界。这就自然而然地把使用厚的伦理学

---

① 威廉斯:《伦理学与哲学的限度》,第140—141页。

② 威廉斯认为,厚的概念经常为行动提供理由(或是限制),但是严格来说对于“怯懦的”一词这点并不正确。说一个行动是怯懦的就是说有理由不去做它,但是并不提及其理由是什么。某些情况值得人们克服畏惧,但这个词没有告诉我们这些情况是什么。这是因为勇气是一种所谓实施的德性。威廉斯的其他列举都是更直接地提供了理由的概念。

③ 威廉斯:《伦理学与哲学的限度》,第141—142页。

概念的判断看作是知觉判断,那么接下来就自然地认为它们像其他知觉判断一样,是一种知识。

### 2.3.5

我说天空是蓝色的,而我的火星访客说天空发出翁鸣声。我们达成了一致吗?当然我们指的不是同一事物,因为我在说天空看上去的样子,而他在说天空听上去如何。然而当我们反思这些观点时发现,我们共同谈论的事情是有相关含义的,它们可以借助更为纯粹的概念来表达,比如波长。当我们考察这些相关含义时,发现我们的判断一致起来。在此,我们发现了相信如下这点的理由,即我们的感知都在正确地引导我们:它们是认识世界的方式。现在举个例子。巫医说杀死黑蛇可以引开恶魔。我们认为“引开恶魔”具有一些相关含义,能用我们认为更为纯粹的概念表达出来,可以说就是治愈疾病。可能我们认为巫医是错的:杀死蛇不是治病的方法。<sup>①</sup>

那么在伦理学中对应物是什么呢?它们看上去可能是这样的。修道士说,撒谎是有罪的,骑士说撒谎是毁誉的。当然他们所指的不完全是相同的东西,因为修道士在说那些谎言影响到他的灵魂,说的是他与上帝的关系;而骑士是在说那些谎言影响到他的名誉——在这个词更古老、更通行的意义上说是他的“人格”——以及他与社会世界的关系。但是我们认为,对于我们所认为的更纯粹的概念来说他们的评价都有相关含义——谎言是错误的,不应该撒谎——我们发现他们的观点在这里会聚了。

---

<sup>①</sup> 当然,他也许是对的。也许有些例子是在讲心理安慰的作用——也许杀死黑蛇真的会奏效,因为病人相信它有用。或者也许如果病人知道,如果杀死黑蛇无效,巫医就会设法对病人做一些可怕的事情以吓退恶魔,这种预料使病人受惊吓而病情转好。我们对要知道的医术了解不够,关于这一点我们所知道的全部是,对我们而言,为了使他们相信,我们如何把这些故事讲下去。

在这个例子中,我们会认为会聚表明了他们的概念正在引导他们走向我们所理解的道德真理;或者他们的概念正确地反映了一个道德事实:比如说有某种行动你不能去做,做了就会有人格上的损失或污毁,而这就是这些行动的错误所在。

另一方面,假设骑士说,除非他和污辱过他的人决斗,否则他的名誉会受损。如果我们认为这包含着如下含义,试图杀死伤害你感情的人是必要的,甚至是完全正确的,我们肯定不会同意这种说法。但现在这是一个让我们很不满意的结论,恰恰是因为不名誉的观念具有引导社交界的一面。当骑士说他会被毁誉时,他的声誉及其在社会中的地位,可能正是以他所知所想的那种方式受到损害。对他来说,如撒谎一样,这会损害和降低他的身份。毕竟这种事实使我们踌躇不前,他使用不名誉概念的方式是否与我们现时对这些词在道德上的正确或错误的理解相一致。

### 2.3.6

对这些问题的思考可以使我们得出结论:毕竟以科学事例来类比是行不通的。我们可能认为巫医是在设法使人健康,但是我们不应认为骑士是在试图指出什么才是道德上正确而应当做的。根据威廉斯的说法,我们甚至不应该假设,我们在任何一般意义上在道德上正确的或做得对这一问题上和骑士有共同意见,也不应当设想我们的看法和骑士的看法有相同的含义。相反,威廉斯提出了一种我们能够考察他人伦理信念的不同方法:

在另一种模式下,我们应当把他们的判断看成是他们生活方式的一部分,是他们栖息于其中的文化现象(虽然他们不是有意建构的)的一部分。根据这种非客观主义的模式,对实践与批判反思的关系,我们应当采取一种不同的看

法。我们不当把反思的层次看成是已经暗含其中的东西,也不愿认为他们的判断如他们坚持认为的那样具有这些相关含义(也就是关于什么是正确的或做得对的行动的含义)。<sup>①</sup>

这一说法就是说,我们不应该把他们的评价看成是对有关正当性的真理最好的逼近,而应当看作是这种真理寓于其中的地方。他们的评价构成了他们生活于其中的社会结构的一部分。

但这并不意味着,我们不能对他们的评价作任何评判性的判断。我们可以追问他们的社交界,即由那些评价所构成的社交界,是否是人类寄身的良好居所。从广义来说,这仍然是一个伦理学问题,但我们回答它的途径却与任何特殊的评价体系无关。要回答居所的适宜性问题,得参考生活于其中的生物的健康和繁荣。威廉斯认为,关于人类本性的理论,在获取了社会科学和自然科学的资源的情况下,能引导我们对什么能促进人类繁荣的问题进行反思。接下来,那些反思能使我们评价一个既定的评价体系是否推进了人类的繁荣。<sup>②</sup> 威廉斯提到心理分析的理论就是这样一种资源,他在文中当然不能不想到弗洛伊德,以及他那令人压抑的“在人类的精神构建方面,文化的超我不足以困扰自身”的观点。<sup>③</sup> 于是,人们很自然会说,下列社会现象是由他们的评价所造成的,如女子都热切希望生来是男孩,或个人由于普遍感到自身无价值而引发自杀,或是大部分民众在性生活中紊乱。

威廉斯提出,如果我们发现一个社交界促进了最好的生活

---

① 威廉斯:《伦理学与哲学的限度》,第147页。

② 同上书,第45ff.,第152—153页。

③ 同上书,第45页;弗洛伊德:《文明及其不满》,第90页。

或者至少促进了人类繁荣的生活,那么这将确证了体现在那种社交界中的价值。确证的结构将完全不同于他认为我们能够在科学的信念中发现的实在论的结构。确证将不会是基于反思我们发现价值是真实的,也不是它们是达到道德上正当行为的可靠引导,就像色彩是得到有关波长的真相的可靠引导那样。威廉斯认为,惟一能在反思的层面上存活下来的伦理学信念可能是“某种生活是人类最好的生活”的信念。<sup>①</sup>对其他伦理学信念正当性的确证将会是:它有利于把人类引导到由那些信念所引导和支配的生活中去。

### 2.3.7

到目前为止,在叙述威廉斯的观点时,我似乎一直是,如他所说,从一个外界社会的外在观察者的视角出发的。但是当我们设想,这同样的反思活动由当下社会中的某个成员进行时,这种确证结构显然就是反思性认可的。正如我们前面所见,休谟颠倒了事物的实在论的秩序,认为恶行之所以坏是因为我们对它感到反感。同样,威廉斯认为伦理价值是我们的伦理信念在世界上的投射。他们俩都认为,追问我们的价值是否真的独立于我们自身的道德的或伦理的情感是没有道理的。惟一要追问的是,对我们来说拥有那些情感是否是好的,而且这个问题必须从我们本性对我们所提出的其他实践诉求的角度来回答。在休谟通过主张道德同自利相适合来确立规范性之处,威廉斯则主张,只有通过人类的繁荣相适合才能确立道德的规范性。

### 2.3.8

像休谟一样,威廉斯愿意考虑这种可能性,即这种说法不是

---

<sup>①</sup> 威廉斯:《伦理学与哲学的限度》,第154页。

最后的结论。但这个见解对休谟来说在某种意义上更多的是一种警示性的见解。休谟相信,他正在讨论的是一组深深植根于人类本性和人类心理的评价性概念。他设想,如果反思得到的结果是,道德对个人来说是坏的,那么真相必定会为了社会秩序的利益而被埋在“永远的沉默和遗忘”中。相比之下,威廉斯设想,不同文化为我们提供了不同的价值体系。他把反思的检验更多地看作是一种在价值中选择的方法。当文化进入他所说的“真正的对峙”中时,这种对峙会迫使它们的成员反思这些文化价值的价值,这些成员可能对这些价值失去信心,并得出结论:某些别的价值可能会导致一种更好的生活方式。<sup>①</sup>反思的结果不是他们会判定旧的信念是错误的,或者甚至全然不知罪恶或者荣誉是什么,反思的结果是他们会完全停止使用那些概念。

在我们自己的例子中,对这种变化着的价值的描述似乎是真的。考察一下“男人味”和“女人味”这两个评价性概念的曲折命运。有人质疑这些概念所体现的价值,以及它们曾经作为引导我们去过的生活方式,这些人并不去论证他们是否遵循着伦理学的真理的问题。因为决心反对这些价值的人不会东奔西跑地告诉我们说,男人味和女人味是虚假的或错误的。如果有人说不具女人味,那么回应他的不会是侵略性具有女人味,或者侵略性是伟大的,而是“让我们不要这样说”。曾经提出的反对这些评价的申诉不是说它们是错误的或是误导性的,而是说它们是阻碍所有人的成长的束缚。正是那些把自己和他人束缚在这些观念上的人没有繁荣起来。因此这些观念必须被抛弃或者修正。

---

<sup>①</sup> 威廉斯:《伦理学与哲学的限度》,第160页以后。

### 2.3.9

在威廉斯的观点中甚至存在着自反性的因素。威廉斯从亚里士多德而不是从休谟那里借用了道德是人类稟性的投射这一观念。亚里士多德假定,一种伦理上善的生活一定对拥有这样生活的人有益。就像指责休谟一样,人们指责亚里士多德的预设里隐藏着某种利己主义的形式。威廉斯在为亚里士多德辩护时说:

这个问题的回答有赖于这样的事实:亚里士多德的解释把实质性的伦理稟性纳入到自我的内容之中。在充分反思后,我是我已经成为的那样,我的反思,即使是对我的稟性的反思,它也必定同时是我的稟性的表现形式。我是从自己已有的而且也是我所是的一部分伦理视角出发考察伦理的善的。<sup>①</sup>

正如威廉斯指出的,亚里士多德的问题不是一种伦理上善的生活是否服务于独立于人的伦理本性的某种利益序列的问题。亚里士多德式的行为者是从伦理学的立场出发追问伦理价值。或者说,如果他确实试图从撇开那些稟性的观点出发,从他的其他需要和能力的观点出发去反思其伦理稟性,那么重要的问题将会是:

在他从外部获取的东西的视角中是否有某种与他从内部获取的东西的视角相冲突的东西。对亚里士多德来说,具有德性的行为者不会有这种冲突。他会意识到赋予他伦理世界观的稟性是人的潜能的正确或充分发展……并且,

---

<sup>①</sup> 威廉斯:《伦理学与哲学的限度》,第51页。

这种完满性可以和谐地展现出来,所以伦理能力的发展与其他形式的人的卓越品性是一致的。亚里士多德的理论意味着,即使行为者从外部出发反思其所有的需要和能力,也不会觉得这与他的伦理禀性有什么冲突。<sup>①</sup>

结论是,从对我们提出实践诉求的一切视角出发,包括它们自身的视角出发,我们的伦理禀赋都被判定为善的。因而,规范性就此确立下来。

## 约翰·斯图尔特·密尔

### 2.4.1

尽管稍微有些不恰当,但约翰·斯图尔特·密尔还是为我们提供了哲学家使用反思性认可方法的第三种例证。在我讨论相似点之前,我要先说明为什么这种例证有些不恰当。我一直在讨论的两位哲学家都否认任何形式的实质性的道德实在论,他们相信道德,包括道德动机,都植根于人类的禀赋。无论是像休谟那样把这些禀赋说成是天生的,还是像威廉斯那样认为这些禀赋是由特定的社会生活所培育的,其规范性的问题都仅仅是这些禀赋是否被反思所加强或者削弱的问题。正像我们已经看到的,答案是如果这些禀赋促进另一些对我们提出实践诉求的禀赋,或者至少同它们协调一致,那么反思就支持它们。如果道德同这些禀赋一致并促进它们,那么我们就有理由乐于拥有一个道德的本性而不是设法抛弃它。如果不是,那么我们可能会把道德看作是一种人性应该克服的病症,正如弗洛伊德和尼

---

<sup>①</sup> 威廉斯:《伦理学与哲学的限度》,第52页。

采有时看上去所做的那样。<sup>①</sup>

但密尔与休谟和威廉斯不同，人们很自然地把他看作是一位道德实在论者，一个认为可欲的就是善的自然主义实在论者。在《功利主义》第四章，密尔向我们提供了被看作是功利原则“论据”的东西。该论据预设了效果论的真理，并因此把做什么的问题等价于什么是善的问题。接着，这些问题也就成了什么是可欲的东西的问题，密尔通过揭示快乐和没有痛苦是惟一可欲的事来证明功利的原则。<sup>②</sup> 把这一点理解为它暗示了密尔认为欲望是规范性的源泉——也就是说所有行动的理由最终都源自欲望——是很自然的，而且也不完全错。<sup>③</sup>

但是密尔并不认为，接受这一论证且完全依据它就会激发人们去实践功利主义。这一点在前一章讲得很清楚，在那里密尔谈到了“制裁”约束着我们进行道德实践。他认为有两种对道德实践的制裁：外部的和内部的。外部的制裁由嘉奖和惩罚、他人（及上帝）的爱，以及随之而来的使他们感到愉悦的欲望所提供。内部的制裁是“我们自己心中的一种情感，一种伴随着违反义务而产生的或多或少的痛苦；这种痛苦产生于具有相当道

① 我认为，无论是对尼采还是弗洛伊德来说，这都不是最终的立场。相反他们认为，我们的道德本性需要以某种方式革新和修正，以阻止它使我们不健康，或者用尼采的话说，使它重新回到它起源的强有力的形式中去。我在 4.3.14 中对此有所论述。

② 更恰当地说，愉悦和没有痛苦是使所有可欲事情成为可欲的特征，因为密尔想要坚持一点，即我们因事物自身的原因而欲求很多不同的东西。参见《功利主义》，第 35—37 页。

③ 我们也许会另外假设，密尔认为愉悦和痛苦是规范的来源，也许这是更通常的功利主义的观点。因为在某处，密尔惊人地预见到了西季威克的观点，密尔说：“如果在这个问题上有任何先天的因素，那么我认为，没有理由解释为什么那些先天的感受不应被看作他人的愉悦和痛苦。如果有任何道德原则在直觉上就是有责任心的，那我会说它一定是那个理由。如果这样，直觉伦理学就会和功利主义相符，而且在两者之间就不会有进一步的争论了。”（第 29 页）不管我们是否设想密尔认为欲望或快乐是规范性的来源，这段话都表明密尔有时与实在论传统非常接近。

德教养的人之中,在更严重的情景下就会强度增高,并使他觉得违反义务是万万不可能的,继而自然地对其避而不为”。<sup>①</sup> 有些人认为,这种凭良心的情感是作为某种把人们引导到道德行为的神圣向导而起作用。但是在密尔看来,内部的制裁本质上并不和行为的任何特殊的原则内在相联,其联系也并不比外部制裁更紧密。相反,人们的经验表明,通过“假如充分利用外部制裁和儿时的印象的力量”,内部制裁或凭良心的情感“几乎可以在任何方面加以培养”。事实上,密尔说:“所以差不多没有什么荒谬的或贻害的事情不能够利用这些力量弄到人觉得是他的良心叫他这样做的。”<sup>②</sup> 因为没有一种制裁内在地同任何特殊的道德原则有所关联,而且每一种制裁都可以和任何行为原则相联,所以密尔断定“没有理由说[功利原则]不具有任何其他伦理体系所拥有的一切制裁力”。<sup>③</sup> 和其他情形一样,一个人可以训练成为一名有良心的功利主义者。

#### 2.4.2

密尔对功利原则的证明与他对功利主义制裁的解释之间的分离,并不完全与休谟的实践哲学和理论哲学的区分相同。但是它留给你同样古怪的印象,规范性问题已经堕入裂缝之中。如果我们认为责任要求呈现出动机的话,那么单单只有你接受这一证明的事实似乎并不使你有义务做出功利的行为。密尔显然认为动机是由训练和教育逐渐灌输的,而不是被论证所唤起。另一方面,单单只有你已经被训练成具有激发你去做功利的行为的有良心的情感的事实,似乎也不会使你有义务做这样的行

---

① 密尔:《功利主义》,第27页。

② 同上书,第30页。

③ 同上书,第27页。

为,因为密尔承认,你也许对任何事都具有这样的情感,无论它是多么“荒谬或者有害”。那么,义务来自何处?仔细阅读只会加深我们的疑惑,因为在一个单独的段落里,密尔把“义务的来源”和道德的“约束力量”等同于我们为了实践义务而具有的制裁和动机,然而他又认为道德是从功利的原则中“引发出它的义务来的”。<sup>①</sup>而且对他来说这两件事是分离的,因此它们似乎不可能都是义务的来源。

在这一点上,引入当代哲学的一则术语并且把这一讨论引向它所产生的争辩可能有所帮助。到目前为止,我所讨论过的几乎所有的哲学家都是(或至少渴望成为)我们现在所要说的“内在论者”,从一般意义上说他们都认为道德问题必须要有激发我们的力量。内在论者认为,当一个人有责任,或者假设知道她有责任时,据此她就有履行那个责任的动机。<sup>②</sup>直到目前,我的讲座一直或多或少地基于这样两个假设:第一,一般意义上说的内在主义是正确的;第二,一般意义上说的内在主义并没有深入探讨规范性的问题。一旦我们明白了道德提供给我们的动机是什么——道德观念如何能在一个特定的情形中激发我们——我们就可以继续追问我们是否认可那些动机。

现在,密尔把功利原则的证明和制裁分离开来表明他是一个外在论者。他并不期望靠证明本身激发我们去实践功利主义。道德实践的动机不是来自道德的知识或理解,也不必然伴

---

① 第三章第一段。后面的评论在解释中遇到为什么一般人喜欢挑战功利主义的义务的强制力的问题。这个一般人设想基于习惯的道德“自身是带有义务性的”,“当要求一个相信这个道德是从习俗未曾崇奉的某个普遍原则中得到它的义务性时,那么这个人就觉得这种说法是一个悖论……”(第26页)这个普遍原则当然指的就是功利原则。

② 参见内格尔:《利他主义的可能性》第二章;我的“对实践理性的怀疑论”,以及我在那里提到的其他著作。

随着道德概念的正确应用。相反它们来自一种教养,这种教养为我们提供相应的内部制裁。如果道德自身不为我们提供动机,那么我一直以来追问规范性问题的方法——大致来说,也就是“我们是否应该承认我们是被道德提供的动机所推动”——看起来就有点不合适。实际上,类似这样的问题也适用于20世纪早期的理性直觉主义者,他们把责任的动机视为某种类似于自然欲望的东西,这种自然欲望由于其对象而具有责任,而不是把责任的动机看作一种与责任观念必然联系的动机,因此严格地说他们是外在论者。然而这似乎并不碍事,因为我们可以以这样的方式提出规范性问题:“我们是否承认我们自己被那些可能提供给(或是先天的或是后天培养的)道德的这类动机所推动?”这种提问方式的效果是一样的。如我们所看到的,密尔恰恰是这样做的。<sup>①</sup>

正如我们已经看到的,休谟的回答是,当哲学的双方能同时以某种方式起作用时,规范性就出现了。道德的解剖学有足够魅力吸引我们的关注,所以实践哲学家只需描绘真理就够了。密尔的回答与此类似,当我们对道德概念的反思使我们乐于始终接受已经灌输到我们之中的道德动机时,道德就是规范性的。迄今为止我们在哲学反思中设想发生的就是密尔所设想在成熟的个体中所发生的情况。正如我们已经看到的,内部的制裁能

---

<sup>①</sup> 撇开刚才我所说的,我将承认,我认为,至少如果是用某种方式明确地表达内在主义的话,就足以证明,外在论的理论不可能建立规范性。在我的“康德的义务观念分析:《道德形而上学基础》第一章的论证”的背景介绍中有这样的论证。两个原因使我没有在这些讲稿中采用这种方法。首先,我头脑里的这种论证过于迅速地为了规范性的成功而进行的争辩中排除了太多的传统思想,而且没有停下来考察它们自己对确立规范性的建议。抛开内在主义出于论证的要求使我们能够继续聆听像密尔和普理查德这样的哲学家的看法,看看他们不得不说些什么。第二,目前的文献对于什么是内在主义、它的哪些特征是明确的有着太多的争议,这意味着对问题的介绍几乎确定无疑地变成了对争执的介绍。

够,并且已经同所有种类的行为,包括那些完全随心所欲的行为,联结在一起。但是,密尔说:

完全出于人为的道德的联想,不免因为人的智育渐进,渐渐把它分析而使它消解。并且,假如义务之情与功利联想的时候还是一样带任意的性质……那么,就是这种联想已经由教育培植之后,它也会因分析而消散。<sup>①</sup>

功利主义的动机看起来有些武断,根据密尔的观点:

假如没有人性中的一个主要部分,没有一类强有力情操可供与那个联想和合,可以使我们觉得这联想与我们相投合,使我们不但要别人养成这种联想(我们当然有许多利己的动机要别人这样),而且要我们自己培育它……<sup>②</sup>

但是,他继续写道:

这个强烈的自然情操的基础是有的;并且,公共幸福一经被认为道德标准之后,正是这个情操就成为功利主义的道德观的力量。这个坚固的基础就是人类的社会感情,要同人类成为一体的欲望——这个欲望现在已经是人性中一个强大的原动力,并且可喜的是,这一欲望就是没有特别教诲,也是会受到文化进步的影响而渐渐更加强烈的……<sup>③</sup>

---

① 密尔:《功利主义》,第30页。

② 同上。

③ 同上书,第30—31页。

### 2.4.3

假如某人一直受到某些严格的教义的教育,并且从孩提时就一直被教导说跳舞是错的。伴随着更严酷的训练,他的教育给他灌输了跳舞这种行为是可怕的思想,于是他“把跳舞看作是不能为之的行为而远离它”。当他成人时,他自然而然地开始反思,当他和其他没有这种观念的人共处时,则更有助于他的反思,这致使他怀疑这种观点及支持它的动机。密尔并没有确切说他内心作出何种分析,但我认为我们勿需设想这个行为者正在探究跳舞错误的哲学根基。我们可以设想他像很多人一样是一种原始的和无意识的直觉主义者,因此他向他自己提出的问题就不是“究竟为什么跳舞是错的”而只是“难道跳舞真的是错的”。他坐在那里看着他的朋友们翩翩起舞,而自己却不能享受音乐的美妙,感受足下的旋律,渴求身体运动的全然愉悦,被当下情景中的情欲和交际所吸引。他身上每一种天生的、自然的和社会化的东西抵抗着那些不自然的和武断的限制。一旦处于他的父母和他们的制裁范围之外,在他看来,有什么会比他对自己说“我看不出跳舞有什么错”,接着就去跳舞更容易、更自然的呢?

但假如相反,他一直受到的教导是把促进他人的幸福作为责任,而且把伤害他人作为不可为之事而远离它。现在,他可能有机会以别人利益为代价促进自己的利益。他首先看到广告并想买一栋房子。虽然他不会住进去,但是这栋房子在学校的附近,可能租金很优厚。然而他知道他的一位女同事是多么喜欢这套房子,那是她父母破产前拥有的,她一直希望这套房子能够上市并可以把它买回来。然而,确实是他先看到广告,因此,无论从喜爱和交易上说这个过程都是公平的。如果他买下房子而不告诉他的女同事,就真的是错了吗?但同情、友善以及和同事保持融洽关系的欲望使他对此产生疑问。他能想象她得知机会

曾经出现却又失去后的失望,他非常同情她。他也能想象她得知他的做法后面对他的情景——“你知道我多么想要那套房子,你至少可以给我一个投标的机会”——他不敢想她的气愤以及两人之间的关系。他同样不敢想如何设法为自己的房主身份保密,而且也不敢想在她大声惊呼那些人是否卖了房子的时候自己不得不尴尬地背过脸去。他的社会情感,他和他人和谐相处的欲望,全都站在他的良心这一边。密尔写道:

在大多数人,这种感情比他们的自私感情的力量弱得多,并且往往完全缺乏。但对具有这种感情的人来说,他具有自然感情的一切特性。这些人心目中并不以为这种感情是教成的迷信,或者用社会的权力压迫人服从的法律,而相信这是他们不可缺少的品性。这个信心是最大幸福伦理观的最后制裁力。<sup>①</sup>

经过反思,我们会乐于看到我们自身成为一种不敢伤害他人的人。虽然使我们有义务做功利之事的动机是训练的结果,但我们认为,这种训练对我们来说比没有受过训练要好。功利主义的义务感是同我们交往的和同情的本性协调一致的,它由反思维系,因此是规范的。

## 反思的行为者

### 2.5.1

但是经过反思,我们还是非常不清楚密尔希望通过这个论

---

<sup>①</sup> 密尔:《功利主义》,第33页,强调的地方是我加的。

证得到何种结果。也就是说,他想以什么样的结果影响他的读者。如果你从小就被教育成为一个功利主义者,我认为这完全会引起一种他所描述的反思,并以这种迂回的方式帮助你支撑你的义务感。但是密尔所预期的听众多数不是这样被教养的。写《功利主义》这本书的目的是想劝告人们成为功利主义者,而不是旨在冒着失落的危险而止步于对功利主义怀疑的苦恼之中。但是如果你从小并没有被养育成为一个功利主义者,那么这个论证是否有助于激发你成为一个功利主义者?在这种情况下看来,似乎论证就能完全激发我们,而且我们无须具有像密尔明确认为的通过训练和教育所灌输的那些制裁。但为什么不是由功利原则的“证明”来做这项工作呢?从另一方面,如果这些论证不能激发读者成为一个功利主义者,那么它如何表明功利主义是规范性的呢?这里对制裁的论证所做的,似乎就是证明如果有功利主义者的话,那么他们的道德对他们来说就是规范性的。但是密尔的读者们究竟为什么会担心这一点呢?我们是否要设想虽然他们愿意成为功利主义者但却担心它不是规范性的?他们何以可能陷入这一困境?如果他们已经预先认可了功利主义,那么他们就已经发现它是规范性的了。密尔想到他正在做的是什么呢?

密尔的确对这个问题有一种回答。密尔认为通常意义的道德的确以功利的原则为基础,因为他认为,日常的道德规则类似于从许多具体功利计算中归纳出来的通则。所以日常的道德无疑暗含着功利主义。但是密尔在这里不能诉求这种论证,因为他的读者不承认他自身的道德真的基于功利,而且读者不承认这一点的部分原因在于他不明白功利主义如何可能是义务性的。

密尔忘记了根本性的问题。规范性问题必须针对提出此问题的行为者来回答。根据密尔自己的理论,这一论证没能针对

上述意义上的行为者。如果他们不是功利主义者,功利主义对那些由它培养出来的人们来说似乎应当是规范性的这种回答对他们就毫无意义。因此密尔完全弄错了他的对象。

### 2.5.2

伯纳德·威廉斯告诉我们,反思能摧毁知识。<sup>①</sup> 历史阐明这一点,当边沁对休谟的德性理论进行反思时,他成为了一个功利主义者。<sup>②</sup> 不幸的是,从休谟到边沁看起来好像有这么一条路线,正是这条路线直接引向反思,具体来说是行为者的反思。

我们已经看到,在休谟的理论中公正的行动来自义务的动机。当我们想做不公正的事时,对公共利益的同情激起我们对它的反感,并促使我们自身去回避它。现在让我们来考察休谟关于明智的无赖的一个更吸引人的例子。这个无赖为一位富裕的主顾做律师,主顾最近去世了,遗嘱中把钱财留作医学研究之用。在翻看主顾的文件时,律师发现在更近的日期里有一份遗嘱,虽然没有经律师协助制定但形式合法,遗嘱改为把钱财留给他不成器的侄子,而他的侄子会把所有的钱花在喝啤酒和买连环画册上。这位律师可以轻易地掩盖这份新遗嘱,而且她也想这样做。她还是休谟的信徒,而且相信我们在《人性论》中看到的德性理论。于是她对自己说什么呢?

好吧,她对自己说,如果她这么做的话她会反对她自己。她

<sup>①</sup> 威廉斯:《伦理与哲学的限度》,第148页。

<sup>②</sup> 这在边沁自己的报告中提到。在《政府片论》(1776)的一个著名的注脚中,边沁提出,当他读到休谟的《人性论》时,“我感到好像那些尺度从我的眼中消失了”(第50页注2)。他从休谟那里学到的是“功利是所有德性的检验和尺度……而且有助于获得普遍幸福的义务是至高无上的义务,它包含了所有其他的义务”(第51页注2)。

憎恨不公正的行动以及这样做的人。因为这位律师知道休谟的理论,而且她也知道为什么她会反对她自己,这是因为不公正的行动具有推倒正义体系的一般趋向。而且她也知道她对这类行动的厌恶源于它们的一般倾向,而不是它们的实际结果。正如休谟所阐述的,“通则”影响着我们的道德情感。而且我们的律师知道这一具体的不公正的行动除了有好的结果外不会有任何别的实际结果。这种行为不会推倒正义体系,它将会为医学研究带来很多所需资金。<sup>①</sup>

律师相信她对这种行为的反对基于这样的事实,即这类行为往往产生这一行为所不具有的恶劣后果。同样难以想象的是,对这一点的相信对她的自我反对并无影响。在这个例子中,她反对这种行为的情感在她看来似乎是根据不足的,因而在某种意义上说是非理性的。而且这可能使她不顾这种反对,或者如果她做不到这一点的话,她会抗拒它的诱导力。她会对自己说:我赞同正义的行动,因为一般说来它们是有用的,但为什么我不是只做那些可能是有用的事呢?于是她理所当然不再是休谟主义者,而是一个功利主义者了。<sup>②</sup>

休谟对此有所反驳,但却是一种错误的反驳。让我们再次考察这个原本明智的无赖。他在他的狡黠中失掉了什么?根据休谟所说,他失去了他自身的品质以及他自尊的愉快感觉。正像我较早时论证的,这并不依赖于他的道德信念,或者

<sup>①</sup> 在《政府片论》中所讨论的著名脚注之前紧接着的注释中,边沁这样描述休谟的《人性论》及他自己对此的回应:“所有德性都建立在功利的基础上,这点已经被很明确有力的证据阐述出来了(在指出几处例外后);但是,我没看到……在那里为这些例外情形所需的东西。”(第50页注1)

<sup>②</sup> 可能有一些著名的规则功利主义的论证反对她正在考虑的行为,但是,如果她被这些论证所推动,她仍然是一个功利主义者,而不是一个休谟主义者,至少不是在《人性论》意义上的休谟主义者。

说不依赖于他是否认可道德的要求。因为同情使他通过那些因为他的不正义而反对他的人的眼睛看到了自身,无论如何事情将如此发生。但这恰恰就是问题所在。为了说明这一点,我们回忆一下我由之开始的那种论据,即道德进化的理论,可能会有所帮助。在与道德进化理论的联系中我所考察的一种可能性是,我们的道德本能是如此强有力,以致即使我们判定它们对我们的要求不正当,它们还是能推动我们,或者至少使我们痛苦。这一理论可以用来解释道德行为,包括那些了解这一理论的人们的行为。但它不会是规范性的,因为那些人自身不认为他们的行为得到了确证。如果他们能够消除自身的本能,他们就会这样做。然而这里有个麻烦。如果休谟是对的,那位律师就会发现,她不可能不带着强烈的羞愧或者自我憎恨之感去毁掉一个有效的遗嘱。这些情感也许足够强大,也许并不是足够强大到她终止行为。但即使它们足够强大,这也是规范性的失败。律师不相信在这个例子中她的道德情感对于她的诉求具有充分根据。如果她能消除她自己的那些本能,她会那样做的。

### 2.5.3

严格来说,这个例子中的困难不是与反思认可策略有关的困难。这个困难最直接地产生于某种对休谟的观点而言是特定的东西,那就是道德情感应该被假定为受到“通则”的影响,而这些规则并非在每一情况中都成立的事实。这样的规则导致我们反对某种禀性或者性格特征,这本身就是一种一般的倾向。但是只要我们忘记导致这种反对的规则仅仅是一般的,这种反对就全都会转换为当下的禀性的运用。

但困难确实向我们表明了有关反思性认可方法的一些重要东西。再来看狡黠的律师的例子。她问她自己那种反对的情感

是否真的是一条使她不那样行动的理由——我指的是规范性的理由,而在这个例子中她发现了它并不是这样的理由。她只反对不正义,因为它往往是破坏性的。但是这一既孤立又隐秘的不正义的举动,在各方面都将会是有用的。所以现在她认为她有理由去做它。

那么她做了吗?为什么她的反思在那里停了下来?我们说她对他漠深信不疑,所以她反对实在论。因此她并不认为,一个行动是有用的这一事实在自身中和其本身就是实施这一行动的理由,也就是说,她并不认为功利并非是一种内在规范的理由。那么同反对不正义行为相比,为什么她将更多地被功利所推动呢?也许现在她发现她倾向于被功利的想法所推动,但是同之前倾向于被反对所推动的事实相比,前者并不比后者有更多理由。她仍然能追问这个新的倾向是否就真的是行动的理由。是什么阻止她继续追问这个问题,阻止她尽其可能地一直反思下去呢?

如果对我们禀性的反思性认可是确立那些禀性的规范性的东西,那么为了确立更具体动机和倾向的规范性,我们所需要的就是对它们进行反思性认可。毕竟,这是运用反思性认可方式确证道德的全部意义:我们设想,当我们反思那些我们自身就有倾向去做的事情时,我们可以接受或者拒绝那些声称对我们行为以及相应的活动具有的权威的倾向。

但我刚才所描述的完全是思想的过程,按照康德的说法,也就是描述了自律的道德行为者的沉思过程。根据康德的观点,当每一行动的冲动向我们展示它自身时,我们应该使它服从反思的检验,考察它是否真的是一条行动的理由。既然假设了一条理由具有内在规范性,我们就要通过判定我们是否愿意它成为我们的一条法则,来检验一个动机是否是一条理由。我们也是通过考问我们是否能够愿意使依据它而行为的准则成为一条

法则来检验一个动机是否是一条理由的。

休谟和威廉斯将反思性认可的检验看作一种哲学的训练，用它来确立我们道德禀性和情感的规范性。但是康德认为事情并非仅仅如此。反思性认可的检验是现实的道德行为者用来确立他们所有的具体动机和倾向的规范性的检验。所以反思性认可检验不仅仅是确证道德的一种方法。它就是道德本身。在下一章，我将详细阐述这一观点。

# 第三讲

## 反思的权威

克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德

人类知性不正是体现在它能够反思自身吗？难道我们的行为习性不正是过往的活动凝结而成的趋势吗？难道心灵不能判断自身的趋向吗？难道不正是心灵指导着我们实现那些正当的、恰当的事情吗？我们的心灵对它所有的活动都有自我意识，它能够给我们的行动提供建议，事实也是如此。心灵能够为自身的行动设立判断的标准，对于我们的行动，有时它平静而欣喜，有时它焦虑而惆怅。我们的行动源于心灵的力量，我们的良知由这些行动塑造而成，由此它成为了它自身的法律，在反思中不断检审过去、展望未来。<sup>①</sup>

理查德·坎伯兰(Richard Cumberland)

## 导 论

### 3.1.1

上两讲我概要介绍了规范性问题是如何在现代道德哲学的纷争不休中发展起来的。在某种程度上，唯意志论对规范性的解释是最自然的：我们要服从包括道德法则在内的各类法则，因为我们要服从立法者。但是，如果我们追问为什么我们要服

从立法者，一个无限追溯的威胁就出现了。实在论者试图假设实体——客观价值、理性或者义务——的存在来避免这种追溯，这些实体的内在规范性禁止进一步的追问。可是，为什么我们要相信这些实体？似乎，我们最后不免要断定，这些实体存在着，仅仅因为——而且仅当——我们已经确信道德要求能够被证明为正当的时候。

反思性认可理论独辟蹊径，道德奠基于我们的人性。义务和价值都是我们的道德情感和性状的投射。说这些情感和禀性能够被证明为正当的，不是说它们反映了真理，而是说它们是好的。它们促进我们社会性的完善，从而促进了我们的自我利益和福祉，可见，我们拥有它们总比没有好。

可是，规范性问题是在行动最激烈的时候产生的问题。作为行为者，我们必须做我们有义务做的事情；作为行为者，我们还要求知道为什么要这样做。对我们而言的规范性的东西，不仅有我们的禀性，还包括源于这些禀性的各式各样的动机和动因。这个思路把我们引向康德。像实在论者一样，康德也认为，我们必须证明这些特殊的行为是正当的，这些特殊目的是好的。把自身提供给意志的各种冲动只有通过了规范性的检测，才能成为行为的理由。这种必须通过的检测并不是对知识或真理的检验。像休谟和威廉斯一样，康德认为，道德奠基于我们的人类本性中，道德特性是人类禀性的投射。可以说，这种检测是一种反思性认可的检测。

### 3.1.2

在本讲和下一讲，我将描述出规范性理论的各种要素。这种理论主要受康德的启发，不过，我也会做一些必要的修正。我的观点只是个梗概，论证也是概括性的。这一讲我要论证以下

---

① 坎伯兰：“论自然法”，施尼温德 I，第 146—147 页。

两点：其一，自律是义务的来源，特别是我们能够约束我们自身能力的来源；其次，我们具有道德的义务，这指的是对一般而论的人性的义务。我并不想为下述观点辩护——事实上我的观点与之恰好相反——所有的义务都是道德义务，或各种义务相互间从来不发生冲突，在本讲的最后，我会对此略加评述。

我会在第四讲回应那些针对本讲的论证提出来的常见的批评，我希望在这一过程中进一步深化我的论证。特别是，可能有人认为，我在本讲的论证只是（或者最多不过）表明了个人负有对自身的人性的义务，没能表明个人负有对其他人的义务。对这个问题的回答，使得我要涉及义务的范围问题。首先，我想证明，其他人能够使我们对他们负有义务，正如我们能够使我们对自身负有义务一样；其次，我想证明，我们既有对其他生物的义务（obligations to），也有关于它们的义务（obligations with regard to）。

至于某种具体的义务有何内容，我不想发表意见。相信这个观点已经对义务的内容作了某种说明，虽然并不彻底，我也无意在此做这样的尝试。我在此处的意图是要解释义务的来源。至于我们有哪些义务，我们怎样在各种义务间权衡取舍，这是另一个讨论话题。

在本讲的最后，我会答复另外一个质疑。我在本讲的论证是想表明，如果我们要把价值赋予某种东西，我们就必须承认我们具有道德义务。这个结论是有条件的，你可能认为我没有回答怀疑论的问题。我将在第四讲的结尾讨论这种批评。

## 问 题

### 3.2.1

人类的心灵是自我意识的。一些哲学家说，这表明我们的

心灵多少有点像内在发光体,我们完全能够获知心灵的全部内容——我们总是能够确知自己的想法、感觉和需要——所以,内省给我们提供了确切的自我知识。我同意康德和当今许多哲学家的观点,我认为这是不正确的。事实上,我们对自身的心理状态和心理活动的了解并不比其他什么的了解更加确切。

但是,人类心灵是自我意识的,因为它在本质上是反思的。我这里谈的并不是能思考这种特性(能思考当然是一种个人特性),而是指使得思考成为可能的心灵的结构。低等动物的注意力被锁定在外部世界。它的知觉就是它的信念,它的欲望就是它的意志。它能从事有意识的活动,但自身对这些活动并没有意识。也就是说,这些活动不是它注意的对象。但是我们人类动物能够将我们的注意转向我们的知觉和欲望自身,转向自己的心理活动,我们能够对它们有意识。我们能够对这些知觉和欲望进行考量。

而这给我们提出了一个其他动物不会碰到的问题。这就是规范性问题。将我们的注意力转向自身的心理活动的的能力,也就是与这些心理活动保持距离并且对它们进行考量的能力。我有知觉,我发现自己有一个强烈的信念的冲动。我退后一步,细细思量,就和它有了一段距离。现在,这个冲动不再支配我了,问题也出现了。我应该相信它吗?这个知觉真的就是相信的理由吗?我有欲望,我发现自己有一个强烈的行动的冲动。我退后一步,细细思量,我与这个冲动就有了一段距离。现在,这个冲动不再支配我了,问题也就出现了。我应该行动吗?这个欲望真的就是一个行动的理由吗?反思的心灵不能这样接受知觉和欲望。它需要一个理由。否则,只要它在反思,它就不能对自己有任何承诺,也不能做任何事情。

如果问题出自反思,对问题的解决必定也是如此。如果问题是,我们的知觉和欲望不能经受反思的检测,解决的办法是它

们能够经受反思的检测。<sup>①</sup> 我们需要理由,因为我们的冲动必须能够经受反思的审查。如果它们能够经受反思的审查,我们也就有了理由。“理由”,这个规范性的语词,指的是一种反思的成功。如果把“好”和“对”当作内在规范性的语词,当作是那些自主地给予了我们理由的东西的名称,那么,它们必然意味着一种反思的成功。事实也正是如此。试考虑它们作为惊叹词的含义。“好!”“对!”这里是说:我很满意,我很高兴,我保证,你说服我了,就这样吧,等等。它们表明反思的工作已然大功告成。

关于善和正当的怀疑论并非是关于内在规范实体之存在的怀疑论。这种理论认为,反思提出的问题不可解决,反思引发的问题没有答案。它怀疑没有什么能算作是反思的成功,所以反思的工作永远不可能完成。它所担心的是,我们不可能找到康德所说“无条件的”东西。

### 3. 2. 2

我想由自由入手来解释这个问题。因为我们的心灵具有反思的特性,我们必须根据康德所说的自由的理念而行动。康德认为,“我们不可能设想一种理性,它在其判断方面,凭它自己的意识接受来自外来的约束”。<sup>②</sup> 如果这一外部的约束是欲望,问

---

<sup>①</sup> 本讲的开头引用的坎伯兰的那段话已经说明:道德的动机是一种在反思中赞成的东西这一观点并非康德首倡。“意识”和“良心”这两个词之间的表面联系蕴涵了这一思想,还可追溯到与这两个词意思相近并且可谓是它们的先驱的一个古希腊词汇“*syneidesis*”,大致的意思是“共同认识某物”,它还有一个有趣的含义,“与自身一道认识”以及“能够充当支持或反对自身的见证”。(引自波茨的“中世纪哲学中的良心”,第1—2页)在现代道德哲学中,自沙夫茨伯里的《论性情》第十四章“德性或美德探究”一书出版之后,对动机的反思性认可观念开始盛行,在沙夫茨伯里那里,道德感是对我们的动机的自主的赞同或反对。他借鉴了洛克的“反思的观念”的概念,这是一个来自心灵对自身活动的观察的概念。

<sup>②</sup> 康德:《道德形而上学基础》,第448页;贝克译本,第66页。

题的关键就是,反思的心灵必须认可了这个欲望才能基于它而行动,反思的心灵必须告诉自己,这个欲望就是一个理由。正如康德所说,我们必须把基于这个欲望而行动当作我们的准则。虽然我们能够做欲望命令我们做的事情,但是我们是自由地做它的。

对此,偶尔也有人批评说,反思中出现的自由是幻影。人类的行动具有某种因果决定性。科学世界观,这一哲学家眼里的怪物,再一次威胁着要把那些有价值的东西从我们手上夺走。欲望冲击着我们时,我们觉得自己可以接纳它,也可以抛弃它,但是,现实中,其他人确实可能准确地预测我们将要做的事情。

这如何成为一个问题?夜幕降临,我必须决定去工作还是去玩乐。首先假设,你能够预测到我将要做什么。这对我的行为不会有任何影响:我仍然必须决定做什么。我想要玩乐,同时又担心工作,我必须考虑得失利弊。其次假设,我相信你可以预测我将要做的那个事情。你以前就常常这样做。那又怎样?我仍然是想去玩乐,同时又担心工作,我仍然必须考虑得失利弊。

问题似乎是,如果我们确信我们的行为是被决定的,或者知道我们的行为何以是被决定的,我们要么不能够行动,要么不愿意行动,否则,我们的行动将会是另外一种。但为什么应该是这样?当我发现自己的行为可以被人家预测,我现在就静静躺在椅子上,等着瞧自己会做什么?如果我只是静静地躺在椅子上,我其实没有做任何事情。你最好也预测到了这点,否则你就错了。但是,我为什么要这样做呢,如果我认为还是应该去工作?好的,假设你把对我将要做的事情的预测告诉了我。如果你预测我会去工作,我也认为我应该去工作,这里就没有什么问题。否则,我在做这个事情的时候就不那么自由了吗?如果你预测

到我会去玩乐,我却认为我该工作,我很高兴预先得到了警告。如果我打算做的事情是我认为我有理由不做的事情,那么,脆弱或者自欺的时刻即将来临,好的,我会提前给自己打预防针。随后,我可能仍然会去工作。

如果你打算告诉我你预测到我将会做什么事情,那么,你的预测必须把我得知你的预测后对我有什么影响也考虑进去,因为不这样,你的预测就可能错了。这当然有可能在某种特殊情况下,得知我的行为常常是被决定的之后,我的自由降低了。如果我发现自己向诱惑投降,我可能会变得很沮丧,我甚至可能更容易抵制诱惑。但是没理由认为,这种沮丧会是对自身的更好的了解之后的“一般性”结果。如果真是这样,它必定出自某种悲观主义的人性学说,而不是出自科学世界观。在我们的自我控制就快无力维系的时候,预测能够警示我们,那么,预测更像是增加而不是降低了我们的自我控制。决定论不是对自由的威胁。

有人可能会反驳说,哲学家说的决定论是自由的威胁根本就不是这个意思。他们说的不是一个实践的问题——知识在某种程度上能取消我们的自由——而是一个理论的问题——知识将会证明,我们完全不自由。不过,设想一下这一点如何才能做到?靠揭示我们不能采取与实际所做的行动方式不同的方式行动就行了吗?

这似乎是说,我们可以不承担责任。<sup>①</sup> 不过,决定论是否威胁到责任,这是另外一个不同的问题。自由是以别的方式去行事的一种能力,而不是以别的方式去做已经做过的事的能力。没有人有这种能力,没有人能改变过去。这听起来像玩笑,但我

---

<sup>①</sup> 实际上我并不同意这一点。参见我的“创造目的王国:个人关系中的互惠与责任”一文。

是认真的。在反思中发现的自由,并不具有理论特性,科学家在以第三人称方式并且从外部考察行为者的慎思时可以看到这种特性。正是从慎思的观点内部,我们认为欲望给我们提供了我们可以采纳也可以置之不理的行动建议。只有你把“实在的”界定为科学家在以第三人称方式且从外部考察事物时所认定的东西,你才会说,这表明我们的自由并不是“实在的”。

这里所说的观点和我在第一讲驳斥过的论证的观点是一样的:因为,要科学地解释人们所想的和所做的事情,并不需要理由,所以,理由不是实在的。我们最初对理由的需要,不是因为它能给我们提供科学的解释,但这并非表明它们就是不实在的。我们需要理由,因为反思的本性给予了一个关于做什么的选择。因为在解释人类为什么以我们所有的方式去体验选择的过程中,特别是,解释为什么对我们而言似乎存在理由时,我们可能需要诉诸理由的存在。但这种解释不能采用这种形式,即“因为的确存在着理由,所以对我们而言似乎存在着理由”。相反,我在此建构的是这样一种解释:因为我们需要理由,所以理由存在,以及因为人类意识的反思结构,我们需要理由,如此等等。

同样,在最初一刻我们之所以不需要“自由”的概念,与其说是因为它需要对人类所做的进行科学解释,还不如说是因为要描述在我们反思我们所做的事时我们在其中发现我们自身的条件。不过,这并不是意味着我是在主张我们对我们的自由的体验无法予以科学的解释。我所主张的是,在反思意识的结构的终点,这一点将会得到解释,但不是把它解释为(可能是虚幻的)对自我的理论上的或形而上学的特性的感知。

科学世界观描述的是一个服务于人类理解和预测的目的的世界。如果正确应用它的概念,它能把那些真实的东西告诉我们。但它不是人类生活的替代品。在人类生活中,没有什么比我们在“自由的理念”之下自我决断、自我选择这一事实更加

实在了。<sup>①</sup> 当欲望命令我们的时候,我们可以接受它,也可以弃除它。这就是问题的由来。

### 3.2.3

“理由”意味着反思的成功。所以,如果我判定我的欲望是一个行动的理由,我必须判定,我基于反思而认可了这个欲望。这里我们碰到了这样一个问题。我是怎么判定这一点的?我是在主张说,我考察这个欲望,发现这个欲望或者它的对象是内在的规范性的?如果这样,所有反对实在论的观点都会指向我。这个欲望或其对象的内在规范性是否来源于别的某个东西?如果这样,我们就要问,是什么把规范性赋予了这个别的东西,是什么使得它成为了理由的来源。不可避免地,我们面临着无限追溯的威胁。那么,是什么东西使得这样一个反思的过程成功地终结?

我刚才已经说过,康德由自由入手来描述这个问题。他把自由意志定义为一种不被任何外因决定的有效的理性因果性。意志之外的任何东西,包括个人的欲望和偏好,都只能算是外因。自由意志必须完全是自我决定的。不过,由于意志是一种因果性,它必须根据这个或那个法则行动。康德说:“既然一个因果性概念包含了法则的概念……由此得出,自由绝非毫无法度的。”<sup>②</sup>换句话说,我们可以说,既然意志是实践理性,它不能被设想为毫无理由地行动和选择。既然理由来源于原则,自由意志必须有一个原则。但是,由于意志是自由的,不能有任何法

---

<sup>①</sup> 康德自己就这样说道:“那些习惯于仅仅通过自然科学来解释的人拒绝承认自由及其命令的存在,因为他们被思辨理性的傲慢的主张深深地激发,这种主张的力量十分强大,并且蔓延到其他领域中,这些人常常要为思辨理性的全能辩解。”康德:《道德形而上学》,第378页;格雷戈尔(Gregor)译本,第183—184页。

<sup>②</sup> 康德:《道德形而上学基础》,第446页;贝克译本,第65页。

则和原则从外部强加给它。康德的结论是,意志必须是自律的:也就是说,它必须有它自己的法则或原则。在此我们又碰到这个问题。这个法则究竟来自何处?如果这个法则是从外部强加给意志的,这个意志就不是自由的。所以,意志必须自己给自己立法。如果意志没有一个法则或原则,就不会有意志可以由之得到理由的东西。如果这样,意志出于什么理由制定这个法则而不制定那个法则呢?

以下是康德的答案。绝对命令以普遍律公式形式出现,它告诉我们,只根据我们能够意愿它成为法则的准则行动。如果这样,根据康德的说法,它就是自由意志的法则。要明白究竟,我们只需把自由意志面临的这个问题同绝对命令的内容做比较。自由意志面临的问题是,意志必须有一个法则,但因为意志是自由的,这个法则必须是它自身的法则。没有什么东西能够决定这个法则必须是什么。它不得不是的所有一切是一条法则。现在让我们来考察以普遍律公式形式出现的绝对命令的内容。绝对命令只告诉我们要选择一个法则。它对我们的选择的惟一限制是,我们的选择要具有法则的形式。没有什么东西能够决定这个法则必须是什么。它不得不是的所有一切就是一条法则。

由此,绝对命令就是自由意志的法则。绝对命令没有给自由意志的活动施加任何外在的限制,它只是产生于意志的本性之中。它给我们描述了为了是其所是,自由意志必须做的事情。它必须选择一个能够被当作法则的准则。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 这是对康德在《道德形而上学基础》里的论证的解读,参见该书第446—448页;贝克译本,第64—67页。以及《实践理性批判》中题为“问题二”,第29页;贝克译本,第28—29页。我在“作为自由的道德”中对这个观点进行了更为详细的辩解。

### 3. 2. 4

我将要做的这个区分在康德那里没有。我要把这条仅仅根据你能够意愿它成为法则的准则而行动的法则叫作“绝对命令”。我将把它和我所说的“道德法则”区别开来。在康德的体系中,道德法则,就是康德所说的目的王国的法则或由所有理性存在者组成的共和国的法则。道德法则告诉我们,仅仅根据一个在有效的合作系统内所有的理性存在者都能认可的准则而行动。我刚才叙述的这个康德式论证确立了绝对命令是自由意志的法则。但它没有确立,道德法则是自由意志的法则。任何法则都是普遍的,但我刚才所做的论证并没有解决自由意志法则在什么范围有效的问题。这有好几种可能。如果这个法则是依据当下的欲望而行动的法则,那么行为者就会把每一个欲望都当作一个理由,而且她的行为就是一种被欲望驱动的行为。<sup>①</sup>如果这个法则贯穿了行为者的一生,这个行为者就会是某种利己主义者。只有对每个理性存在者都有效的法则才是道德法则。

由于这一点,人们有时断言说,绝对命令不过是空洞的形式主义。接下来,这种说法又和另一种说法相冲突,这就是,道德法则不过是空洞的形式主义。现在看来,认为道德法则是空洞

---

<sup>①</sup> 说她的行为是一个被欲望驱动者的行为,比仅仅说她是一个被欲望驱动者(a wanton)更为恰当。哈里·法兰克福(Harry Frankfurt)把一个被欲望驱动者定义为一个没有二阶意愿的人,我借用了他的这个定义。动物的欲望就是它的意志,它就是一个被欲望驱动者。我在这里论证的是,因为人的意识有反思的结构,我们人类不可能这样。一个人必须出于理由而行动,所以,那个行为表现得像个被欲望驱动者的人,必定是把她当下的欲望当作了一个理由。可以说,她承诺的是这个原则:当下的欲望就是一个理由,她对这个原则的承诺可算是一个二阶的意愿。参见法兰克福的“意志自由和人的概念”,特别是第16—19页的讨论。显然,我的观点和法兰克福有密切的联系。

的形式主义的说法是错误的。<sup>①</sup> 康德认为,通过观察在意愿一个准则成为所有理性存在者都会以之作为行动之根据的时候是否会出现自相矛盾,我们能够检测一个准则能否充当目的王国的法则。我不会认为这个检测能够给我们提供全部的道德内容,不过,也不能错误地认为它根本不能给我们提供任何内容,因为这个检测确实排除掉一些准则。即便这个检测不能够完全决定目的王国的法则应当是什么样的法则,但道德法则仍然是有内容的。道德法则告诉我们,我们的准则必须够格成为目的王国的法则,并且,只要我们找到某种确定那些法则应当是怎样的法则的办法,这就是一个实质性的命令。我们已经找到了如何做到这一点的一些方案,罗尔斯的方案就指定为惟一的一个方案。

这个论证确实证明了我们受制于绝对命令,但它并没有证明我们受制于道德法则。由此我们需要另一步论证。行为者必须把她自己看成是目的王国的公民。

## 解 决 办 法

### 3.3.1

那些觉得人类心灵是内在启发、自我显现的哲学家,认为“自我意识”是一个贴切的术语,因为,我们在意识中与自我直接相遇。而那些认为人类意识有一个反思结构的人也使用“自我意识”这个词,不过出于不同的原因。心灵的反思结构是自我意

---

<sup>①</sup> 我在“康德的普遍律公式”一文中对这一点进行了讨论。在该文中,我没有把绝对命令和道德法则区分开来,我试图说明的是,实际上只要他们说明道德法则具有内容,绝对命令也具有内容。

识的来源,因为它迫使我们形成一个自我的观念。在康德看来,这是一个关于看来像是反思的意识的东西,以及它并没有证明形而上学的自我的存在的事实。从第三人称的观点、外在于慎思观点看,人们可能看到如果某个人做出了一个选择,所发生的事情似乎是,他那些相互冲突的欲望中的最强势的那个占了上风。可是,在你慎思的时候,对于你而言,情况并非如此。你在慎思的时候,似乎有什么东西凌驾于你所有的欲望之上,这个东西就是“你”,而且这个东西选择了你将据以行动的那个欲望。这表明你用来决定行动的原则或法则,是你把它看作是自我表达的那个原则。如果你认同了这样一个选择的法则或方法,用圣保罗那个著名的术语来说,你自己就是自己的律法。<sup>①</sup>

一个行为者可能会认为她自己是目的王国的公民,或者是某人的朋友、爱人,或者是某个家庭、某个族群、某个民族的一个成员。也可能认为自己是自身利益的管家,这样,她就是一个利己主义者。或者,可能认为自己是情感的奴隶,这样,她就是一个被欲望驱动者。她构想自己的方式,将决定成为她自身的法则,是目的王国的法则,还是某个小团体的法则,或者利己主义的法则,或者被欲望驱动者的法则。

这里所说的我们的同一性观念不是一个理论上的观念,它并不把你是什么当作一个无可逃避的科学事实。最好把它理解成一种描述,在这种描述之下,你评价你自身,你发现了你的生活值得一过,你的行动值得采纳。所以,我想把它称为你的实践同一性观念。实践同一性是一个十分复杂的问题,对于普通人好比一团乱麻。你是一个人,你是一个女人或一个男人,你是某

---

<sup>①</sup> 罗马书 2: 14。这一段是对我在“个人同一性和能动性的统一: 对帕菲特(Parfit)的康德式答复”第三部分观点的修正。我认为,这一思路能够为有关个人同一性问题的讨论提供资源,我在该文中对其中的一些问题进行了探讨。

种宗教的信徒,某个族群的成员,你是从事某种职业的人,是某人的爱人或朋友,等等。所有这些同一性都带来了理由和义务。你的理由表达了你的同一性,你的本性;而你的义务来自同一性所禁止的东西。

我们日常谈论义务的方式反映出与同一性的这种联系。一个世纪以前,欧洲人劝导别人举止要文雅得体,就对他说,“你要像个基督徒。”直到现在在很多地方人们还这样给男人打气,“你要像个爷们!”人们还常用这种方式来强化与某些社会角色密不可分的职责,比如,人们会说,“一个精神病治疗师不要打击病人的自信心。”在此无须使用“应该”,因为规范性已经附着于角色中。义务观念要诉诸实践同一性观念,不仅仅限于这类角色的例子中。试考虑这个耸人听闻又司空见惯的说法:“如果我这样做了,我就不能具有自我地生活了。”显然,这里有两个自我,此时此刻的这个我,以及我必须与它一道活下去而不能背弃的那个我。人们还常常这样来谴责对义务的忽略:“你以为你是谁呀?”

这种联系也出现在完整这个概念中。词源学意义上的完整就是一,而整合就是使某物成为一的东西。成为一个东西,某个东西,一个统一体,一个实体;无论成为什么东西:在形而上学的意义上,也就是意味着获得了完整性。我们用完整性这个词形容那些生活得合乎他自己标准的人。因为我们认为,生活得合乎他自己的标准,使得他成为一个一,从而使得他成为了一个完整的人。

自我观念对我们来说最为重要,无条件的义务正是由它产生。违背这些观念就是丧失了你的完整性,也就是丧失了你的同一性。从而,你将不再是你所是的那个人了。也就是说,你再也不能够用如下描述来构想你自己了:在这种描述之下,你评价你自己,你发现你的生活值得一过,你的行为值得采纳。对于

你所有的实践性目的来说,这种情况是跟死一样糟糕,甚至是比死还要糟糕的事情。如果做某个事情势必要以丧失同一性中的某个关键成分为代价,我们就说做这个事的人如同已死,那么,不做这种事情就是无条件的,完全的义务。如果说,理由来自反思性认可,那么,义务就来自反思性拒斥。

### 3.3.2

实际上,正是在我刚才所说的这个意义上,所有的义务是无条件的。义务通常是以抵制丧失同一性之威胁的形式出现的。我特别要指出两种复杂的情形,它们的产生都是因为人类同一性的复杂性。第一种情形,我们的同一性的一些成分容易被放弃,在它们与我们的同一性中的另外一些更重要的成分相冲突的地方,它们就会被放弃。我心里想的是通常的情形:一个服从命令的战士才是好战士,但是,一个不滥杀无辜的人才是好人。另一种复杂的情形更棘手:你暂时背弃你的同一性,心里仍然安之若素,在这类情形中,一个小小的背弃常跟一个巨大的诱惑交织在一起,势必会威胁义务的稳定。你可能心知肚明,如果你常常做这类事情,你的同一性会崩塌。别忘了,这正是发生在《理想国》第九卷那位暴君身上的情形,但是你也知道,如果仅此一次,尚不至出现此类后果。康德指出,如果我们违背目的王国的法则,我们必定是把自己当作了例外,因为,我们不能够一致地意愿这种违背普遍化。<sup>①</sup> 在某种意义上,对你的同一性的承诺——也就是说,对你的完整性的承诺——被认为能够解决这个问题。可是,正如我们刚刚看到的,这个问题正浮现在对同一性的承诺之中。它恰恰是来自同一性的稳定性,而不是来自同一性的脆弱性。这种稳定性可以经受得住一点点打击,我们

---

<sup>①</sup> 康德:《道德形而上学基础》,第424页;贝克译本,第42页。

也知道这一点。我们所说的这个行为者违背的法则,是她自身的律法,她把此时此刻或当下的情形当作例外,她知道她能够废除这种例外。

这就是为什么我们最好要珍惜我们的价值,同时还要珍惜拥有这些价值。为了不使你认为我犯了一个跟休谟同样的错误(我在前面还就此指责过休谟),我姑且承认,这个论证为义务的深刻性设立了一个真正的界限。<sup>①</sup> 义务通常是无条件的,但只有当它确实相关于那些重要而深刻的事务时才是如此。当然,既然我们能够意识到义务的浅层次的一面有可能导致一些问题,我们必须向自身承诺一种二阶的完整性,承诺不要让这些问题轻易滑过。我们不能每次都在“仅此一次”中把自己看成例外,否则,我们将会彻底丧失我们的同一性。但这个问题将会在我们的承诺中重复出现,并且还会继续下去。

顺便说一句,为什么品质最优异的人偶尔也明知故犯,原因也正在于此。

### 3.3.3

还是回到这个问题。一个行为者应该怎样确切地构想她的实践同一性,她应该成为她自身的何种法则,我给出的这个论证并没有解决这个问题。所以,道德义务还没有得到证明。到目前为止,论证还是形式的,在某种意义上,还是空洞的。

但在另一种意义上,论证一点也不空洞。我们已经确立了如下观点。人类意识的反思结构要求你将自身认同为某种将支

---

<sup>①</sup> 我在这里指的是出现在第二讲的结尾的那个批评。休谟没有注意到,如果我们了解了我们对不正义的憎恨是源自一般性的规则,这会对永远是正义的义务有一个动摇性的影响。

配你的选择的法则或原则。要求你成为你自身的律法。这就是规范性的来源。<sup>①</sup> 所以,这个论证恰恰揭示了康德的观点所要证明的东西:我们的自律是义务的来源。

我想借用约瑟夫·布特勒的权力和权威的区分来说明。我们并不总是会做基于反思我们应该做的事情或者基于反思我们已经决定要做的事情。反思对我们并没有不可抵抗的权力。但是,如果我们确实反思过了,我们肯定会认为,我们应该做那些基于反思我们已经认为自己有理由去做的事情。如果没有去做,我们会惩罚自己,表现为内心的罪咎、后悔、痛恨或自责。<sup>②</sup> 我们可能会说,行动的自我把控制权移交给思想的自我。思想的自我试图尽可能进行控制。<sup>③</sup> 于是,人类意识的反思结构在这里确立一种关系,我们所具有的和我们自身的关系。<sup>④</sup> 这种关系不仅仅是权力的关系,而且是权威的关系。这就是作为义务之来源的权威。

请注意,这恰好表明了唯意志论终究是正确的。义务来源于立法者。在这里,实在论的诘难——我们还需要解释为什么

① 我在这里说的是,绝对命令是实践领域内的规范性的一般性原则。在“康德式事业中的理性和政治”一文中,奥诺拉·奥尼尔提出,绝对命令是一般意义上的理性的最高原则,用我的话说,它是一般意义上的规范性的最高原则。读者如果了解了本讲和下一讲的内容就会明白,我对这个观点是赞同的,虽然在这里不能充分为它辩护。

② 在 4.3.8,我对这些道德情感及其与自律的关系做了进一步的阐述。

③ 行动的自我和思想的自我之间的区分跟康德的意志和选择之间的区分很相近。参见《道德形而上学》,第 213—214 页;格雷戈尔译本,第 41—43 页。

④ 在《道德形而上学》中,康德认为所有的义务都必须以我们对自己的义务为基础,然而,唯有自我存在着两个方面,对自身的义务才是可以理解的,康德称之为“本体的人”和“现象的人”(第 417—418 页;格雷戈尔译本,第 214—215 页)。请注意这里的一和二之间的奇怪转换:诸义务必须从一个自我之中产生,而不是在两个自我之间产生,然而对它们来说,产生那个一必定是二。人类意识的反思特征之观念,以及义务源于自律之命题,解释了它为什么不得不是这种思维方式。

我们要服从这个立法者——已经得到了答复，因为这是一个其权威性毋庸置疑，也需要加以确立的立法者。这是你自己的心灵和意志的权威。所以说普芬多夫和霍布斯是对的。做某种我们有义务去做的事应该是一个好的想法，它不是一个空洞无物的东西。它是这样的事实：我们命令我们自己去做那些我们发现做它是一个好主意的事情。

### 3.3.4

如果记住了这些，那就让我们回到我在第一讲里为解释唯意志论的义务动机观念时给出的例子：某个学生，因为被要求修习某个课程，所以他修习它。在第一讲里我说过，根据普芬多夫和霍布斯所理解的义务动机去行动似乎在这个例子中说得通。虽然这个学生可能很赞赏为何这门课程会被要求学习的道理，但是，说这就是他的动机仍然有些奇怪，因为，不管他有没有理解这些道理，他对于学习这门课程都有一个决定性的理由。记得有一个类似的故事：你正在访问一个不是你自己的系而是别的系的学生，和那里的一个研究生攀谈。你了解到，他正在修一门玄奥高深的数学，微积分，你赶紧问他为何这样做。他热忱而详实地列举种种理由。他说道：“从柏拉图以来，哲学家就把数学当作各类知识的样板：数学多么优雅确定，多么美妙迷人，而且享有绝对的先验性。如果你是门外汉，你不可能真正懂得这个样板的魅力及其局限。如果你怦怦然向往之，你就必须一头扎进去，好好研习。”你正要被这种献身精神和严肃态度深深打动之际，另一个学生满脸含笑，说道：“反正不管怎样，微积分在我们系是规定要学的。”

在这个故事中，第一个学生似乎有些矫情。既然他有了学习这门课程的那种动机，其他的理由似乎不太相干。但我在这里要说的是，如果我们是自律的，我们就要求自己去做那些做它

看起来是好主意的事情。所以,第一个学生,比起那个仅仅因为被要求才去做的学生,难道不是更加自律一些吗?他的行为难道不是一个更真切地出于义务的行为吗?

如果他并没有被要求修这门课程,他仍然出于他告诉你的理由去修它,那么,在某种意义上,他比那个仅仅因为被要求了才修习这门课程的学生更加自律。他听从自身心灵的指引而不是他人思想的训导。但如果他是被要求这样做的,他告诉你的那些理由将不是他的动机。这听起来似乎有些奇怪,因为在某种意义上那些理由是更好的理由。如果,即便他理解了这些理由,它们却受他的实践同一性的排斥。因为在这个案例中,他的实践同一性就是做一个学生。这有两层含义。首先,既然在某种程度上你把自己认同为一个学生,你修习某个被要求的课程的行为确实是自律行为。其次,你把决定你应当学习什么的权利放在老师的手上,这是作为一个学生的观念的一个实质性的部分。这意味着,当那些决定中的一个当下存在时,你不是出于你的私人理由而自由行动的,不管那些理由就其自身而言是多么好。<sup>①</sup>

这恰恰不是因为有一个处于学生这种从属地位之下的内在因素。由于一个完全类似的道理,对于一个好公民来说,她不可能是因为她觉得政府需要钱而纳税。当然了,她可以因为这种理由而投票拥护收税。但一旦投票结束,她就必须纳税,因为这是法律。而且这也是因为公民是一种实践同一性的形式,它有两层含义。做一个公民,就是要和其他公民一起做出一系列的决定——就是要参与到一个公意之中。就你是个公民而言,在

---

<sup>①</sup> “私人理由”,这里我指的是那些通过思考你自身的问题时得出的理由。在第四讲我否认了另一种意义上的“私人理由”,即只对一个人具有规范性力量的“私人理由”的存在。此处的私人理由并非此意。

遵守法律的时候你的行为就是自律的。恰恰是由于这个理由，就你是一个公民而言，你不再是出于你的私人理由而自由地行动了。

或许有人想说，如果某个学生领悟了某门课程为何会被规定要上的道理，即便它没有被规定也去修它，那么，比起那个只因被要求才去修的学生来，可以说他的行为多少要更加自律一些。如果一个学生领悟了为什么这门课会被要求学的道理，他对修这门课的认可，既是出于他作为学生的同一性的视角，也是出于作为有自身的思想的理性存在者的同一性的视角。所以他看上去似乎更自律一些。但是我们不要急着下结论说，在一般情况下事情也都是如此。在这个例子中，那个学生的自律性可能有所增加，因为，他对要求上这门课的原因的领悟，帮助他更好地理解了做一个学生意味着什么。它帮助他认可作为一个学生的同一性，因为它给了他对老师判断的信心。但在别的情况下事情就不同了。我们参与到公意中，从而认可一个人作为公民的同一性，是因为我们同其他那些自由的人们共同拥有这个世界，而不是因为我们对他们的判断有信心。一个为她支持的某个东西投票的公民，相比一个在投票中顺从迁就的公民，对她的国家要更加热忱一些。一个在他身上公意体面地战胜了私人意志的公民，将展示出一种并不比其他形式逊色的特殊的自律形式。自律责令你去做你认为做它是一个好主意的事情，接下去那就要取决于你认为你是谁了。这就是我在本讲中要证明的东西。

### 3.3.5

我们还需要进一步论证。行动的自我把控制权移交给思想的自我。思想的自我必须学会控制。它的工作就是把在任何情况下都是好的观念变成法则。可是，我们怎么知道什么是好的

观念,或者,什么应该是法则呢?康德的观点是,我们通过关注准则的形式而不是它的质料,从而就能说出我们的准则是否能够成为法则。

要理解这一点,我们有必要到亚里士多德那里追根溯源。根据亚里士多德的说法,每个事物都由形式和质料构成。质料就是物质的东西,就是部分,事物是由它组成。事物的形式是它的功能性安排。也就是说,它是事物的质料或者部分的安排,这种安排能使事物服务于其目的、能够去做它所做的事情。比如说,房子的目的就是一个蔽身之处,所以,房子的形式就是其部分——墙壁和屋檐——的安排方式,这种安排使得它能够充当蔽身之处。“在拐角处把墙连成一体,盖上屋顶,我们就可以遮风挡雨”。这就是房子的形式。<sup>①</sup>

接下来我们考察行动的准则。既然每个人类行动都是为一个目的,准则就由两个部分组成:行为以及目的。准则的形式就是这些组成部分的安排。我们以柏拉图的著名的三准则的例证为例。<sup>②</sup>

一、我想保留我的武器,因为我自己需要它。

二、我拒绝把武器还给你,因为我自己需要它。

三、我拒绝把武器还给你,因为你已经疯疯癫癫,有可能伤害到他人。

准则一和准则三是好准则,准则二是坏准则。为什么?不是因为行动,因为准则二和准则三有同样的行动;也不在于目的,准则一和二有同样的目的。好并不在于部分,而是在于部分之间结合和关联的方式,所以,好不在于准则的质料,而是在于其形

<sup>①</sup> 这个观点贯穿于亚里士多德的作品中,但是集中的讨论要参见《形而上学》第七卷到第九卷和《论灵魂》两处。

<sup>②</sup> 柏拉图:《理想国》,331c,第580页。

式。不过,形式并非只是部分的安排,形式是功能性的安排——能够使得事物去做它所做的事情的安排。如果四面墙壁连成一体,屋顶也吊好了,从而这个建筑足以遮风挡雨了,它就具备了房子的形式。同样的道理:如果行动和目的相互关联,从而行动的准则就能够被意愿为一条法则,那么该准则就是一条好准则。

请注意这种论证所确立的东西。一条好准则之所以好,是凭借了其内部结构。它的内部结构,或者说它的形式,使得它适合于被意愿为一条法则。一条好准则由此就是一个内在规范的存在。所以说,实在论终究是正确的,特别是,内格尔的观点在这里是对的。当一个冲动作为候选的理由呈现给我们时,我们要看它是否真的是一个理由,它的规范性要求是否是真实的。

但这并非直觉的一种运用,也不是对世界上有什么东西出现了的一个发现。为了确定是否一个冲动就是一个理由的检测,也就是检测我们是否能够愿意根据作为一条法则的冲动去行动。这个检测就是关于认可的检测。

### 3.3.6

我刚才说,实在论终究是正确的。实在论者相信伦理学建立在内在规范性实体之上,我刚才还说,一条好准则,恰好是这样的东西——一个其内在属性或内在结构赋予其规范性的“实体”。关于这种类型的实在论与第一讲中我所讨论的、人们更加熟悉的实在论之间是如何联系的,我有两点要说。

第一点跟这些问题相关:根据什么我们说某个东西有内在价值或规范性?我们怎么知道它有?在此我们发现,古代和现代观点对这个问题的理解有明显的不同。现代哲学家习惯于这种说法:如果你能够说某物为什么有价值,照理来说,就表明这个东西的价值是外在的。如果我说,锤子适合于用来钉钉子,我

就仅仅赋予了锤子一种工具价值,因而也是一种外在价值,因为锤子是从它所服务的某个进一步的目的那里得到价值的。如果我说,晴朗的天气真好,因为今天我们计划去野炊,或者仅仅因为,好天气让我们心情舒畅,我没有把天气仅仅当作工具,不过,天气的价值仍然派生于外在于它的某个东西——人们对于享受的意图、兴趣和能力。把这个道理引申开,我们就会认为,如果你能够说某物为什么有价值,那么它就没有它自身的价值。这种形而上学的观点导致了一种认识论观点,也就是,内在价值只有靠直觉才能了解。因为如果我们不能对某物为什么有价值给出一个理由充足的解释,那么,我们就不能得到通过找出它为何有价值的理由来得出这个东西是有价值的知识。所以呢,我们必定是“看出”这个事物是内在善的。

柏拉图在《理想国》里暗示了一种不同的思路。在《理想国》第二卷里,格劳孔和阿得曼图质疑苏格拉底,他们试图证明正义内在地是善的而不正义内在地是恶的,他们说:“当它内在地存在于拥有者的灵魂之中的时候,正义或不正义中的每一个本身是什么,它们的力量何在……”<sup>①</sup>这就是说,正义的存在物中有价值的东西是与它可能拥有的外部后果不相干的。苏格拉底当然这样作答,他揭示正义是灵魂的一种形式——也就是说,是它的部分的一种安排——这种安排使得具备正义之德的人得享快乐的生活并且成为他自己的主人。

那些习惯了现代思考事物的方式的人,有时觉得柏拉图在这里犯了一个错误。如果我们给出正义为什么是善的理由,那么,正义就只是外在的善——因为对于具有正义德性的人来说,善是因为它具有这些后果,快乐的生活,自我做主等等。内在的结果不像外在结果那么浅显,并且与正义自身的联系更加实质

---

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》第二卷,366e,第613页。

性一些,不过它们作为结果来说完全是一样的。<sup>①</sup> 但是,这里还有另外一种理解正在讨论的问题的方式。首先,柏拉图想要表明,正义是一种德性,一种德性使具有它的东西成为善的。所以柏拉图意在表明:正是正义的灵魂,而不是正义自身,是内在的善。在他看来,某物想成为具有内在价值的东西,就是想有一个把善赋予它的内在结构。这就是柏拉图在《理想国》余下的篇章里关于正义的灵魂试图表明的东西:它的内在结构使它成为善的。如果我们这样理解问题,那么,正如柏拉图所认为的,我们能够说,为什么某个东西是善的,即便它的价值是内在的。

可能有人会反对说,这个观念跟内在价值观念并不是相对立的,它只是一个跟它不同的观念即德性观念而已。因为,当我们说某物有一个使它成为善的内在结构时,说的必定是它有一个使得它在成为其所是的方面变善的内在结构。这形成一种有关在其功能方面是善的事物的说法,以及关于这一事物具有适合于它的德性的说法。至少,这似乎就是柏拉图想要表达的意思,因为,柏拉图借苏格拉底的口提出,灵魂的功能是生活和行动,正义使得灵魂在这些方面成为善的,在生活和行动方面成为善的。在这个意义上,我们说,是正义赋予灵魂以内在的价值。不过,恰恰是在同样的意义上,我们也可以说,切割是刀的功能,锋利的刀刃赋予刀内在价值。可是,这恰恰是一种错误的谈论问题的方式:当我们说某个东西有内在价值的时候,我们恰恰不只是说它有它那类的东西的德性,因为它那类东西可能毫无价值。很明显,柏拉图想表明的不只是正义是一种德性,尚在格劳孔和阿得曼图提出他们的挑战之前,柏拉图已经在《理想国》第一卷借苏格拉底的口表达了该观点。柏拉图还想表明,具备正义和其他德性是善的。他的论证想要说明的是这样一个观

---

<sup>①</sup> 普理查德算是一个例子,参见他的“义务和利益”。

点,凭借内在的属性,一个正义的灵魂由于具有自己的原因而是善的。

回到柏拉图的观点;我要换个角度来讨论这个问题。我曾经在其他地方说过,重要的是不要把两种不同的善混为一谈:一方面是目的价值和工具价值之间的不同,另一方面是内在价值和外在价值之间的不同。<sup>①</sup> 目的价值和工具价值的区分,关系到我们赋予某物以价值的理由:我们是因其自身之故,还是由于它服务于其他目的的原因而赋予它以价值。内在价值和外在价值的区分则关系到价值的来源:某个东西的价值是来自其自身,还是来自某种外在的源泉。目的价值和内在价值在某种意义上似乎是最终的或者根本的。实在论的论证真正需要的是哪种价值或者更一般地说是哪种规范性呢?也就是说,哪种价值能把有关一个行为何以能够得到完满的证明的反思过程带到一个令人满意的终结呢?

一方面,它似乎不得不是一个目的的善,或者,如果你对这种表述没意见,一个目的的正当:一个仅仅因其自身之故而被追求的目的,或者,一种仅仅因其自身之故而被实施的行动。如果我们追求一个目的、实施一个行动是为着其他东西,我们就要进一步追问:这个别的东西是什么?它真正是善的吗?它是正当的吗?它是必要的吗?另一方面,出于完全相似的原因,它似乎不得不是一种内在的善或内在的正当:如果规范性有别的来源,我们仍然可以对这种来源进行质疑。我在第一讲解释过,这首先派生出实在论的思想。我们可以认为,实在论者对内在价值的需要,是出于别的原因。起码,如果我们想从这条思路中推导出类似道德之类的东西,也就是说,如果我们想从它之中推导出绝对义务来的话,那么,我们用来证明行为是正当的价值就必

---

<sup>①</sup> 科尔斯戈德:“善的两种区分”。

须独立于人们的具体欲望和兴趣。在这个意义上,目的善并不必然地是独立的:你因其自身之故赋予价值的东西,有时候至少还要取决于关于你的某些具体事情,取决于你自己的欲望和兴趣。

答案就是,满足了实在论的意图的内在规范性实体,这个实体把证明的回溯带到一个令人满意的终结,它必须把这两种观念结合起来。它必须是某种凭借其内在属性或内在结构因其自身之故而成为了目的、善或正当的东西。我们无需靠直觉去发现这样的价值,如果我们能够表明某物的内在属性使它成为了目的善的话。<sup>①</sup> 柏拉图在《理想国》里关于正义的灵魂想要表明的东西是:它的内在属性使得它成为目的善,成为某种因其自身之故而值得拥有的东西。同样,一条准则就是一个这样的实体:它的内在属性使得它成为行动最终的理由或最终的“正当”。某个具有法则形式的东西,也就是某个凭借其内在结构而成为一条法则的东西,本质上适合于回答为什么受它支配的行为是必然的这一问题的。在这个意义上,我们说,一条好的准则正好是实在论的论证所需要的那种实体。

第二种解释由第一种引申而来,它跟第一讲里对实质性的

---

<sup>①</sup> 我在“善的两种区分”中指出,G·E·摩尔认为,当我们考察某种孤立状态下的“有机统一”时,我们通过我们所具有的直觉认识到内在价值,这一看法的问题部分地在于它掩盖了有机统一是由于其结构或其部分之间的内在关系而具有了价值的事实(第193—194页)。摩尔坚持认为,一个具有价值的东西,它的部分必定以适当的方式结合起来——这就是有机统一体学说的整个观点——这暗示他也接受了柏拉图——以及康德的思想——一个东西因其内在结构而具有内在价值。但他并不认为,我们对结构怎样把内在价值赋予了事物能够说些什么:我们只能依靠直觉去认识这一点的,事情就是这样做的。这就是我认为他的错误之所在。现在,我在这里提出的是一个反驳内格尔的、跟理由相关的类似的观点。我们发现理由并不是依靠直觉,而是通过考察事物的内在结构——当然,也就是,基于它们而行动的准则的内在结构。

实在论的批评有些关系。价值不是我们凭直觉就能发现的外在于那里(世界之中)的东西。好的准则是内在规范性实体,但它们同时也是我们自己的立法意志的产物。在这个意义上,是我们人类创造了价值。当然,是我们发现了准则适合于成为一条法则;不过,只有我们意愿它,它才能成为一条法则,我们正是在这个意义上创造了作为结果的价值。这就是普芬多夫在说道德实体是强迫的产物这句话时所要表明的东西,这个强迫指的就是立法的问题。<sup>①</sup>我在这里支持的那种形式的实在论是程序性的而不是实质的实在论,价值是由为我们自身立法的程序建构而成的。

### 3.3.7

以上完成了论证的第一部分,我对我所说的做一个小结。到此为止,我已经尽可能表明的是:为什么会有义务这样的东西的原因。人类意识的反思结构给我们提出了一个问题。把我们的冲动隔开的反思的距离,使得我们决定要依据哪些东西而行动成为既是可能的又是必要的:它迫使我们出于理由而行动。同时,相应地,它迫使我们有一个我们自身同一性的观念,这个观念把我们认同为那些理由的来源。就这样,它使我们成为我们自身的律法。当一个冲动——或者说一个欲望——把自身呈现给我们时,我们就要问,它是否能够成为一条理由。我们通过考察依据它而行动的准则能否被具有这种同一性的存在者意愿为一条法则来回答这个问题。如果它能够被意愿,它就是一个理由,因为它有一个内在规范的结构。如果不能被意愿为一条法则,我们必须拒绝它,在这种情况下也就产生了我们的义务。

---

<sup>①</sup> 参见 1.3.1,以及普芬多夫的《国家的自然法》,施内温德 I,第 171 页。

刚才我说到,实在论终究是正确的。这个说法可能使人误解。我已经确立了的东西是:一般而论的义务是人类生活的一个实在的东西。我们对自身负有义务只是关于人类本性的一个事实,我们的准则能够被看作是内在规范性的实体。但是,这些论述中依然弥漫着浓厚的相对主义气息。因为,一条准则是否能够作为法则,还取决于我们构想自身同一性的方式。前面我说过,不同的法则适用于各色人等,被欲望驱动者,利己主义者,情侣,目的王国的公民。我们需要进一步论证,才能确证存在着我们必须构想我们的同一性的特殊的方式,从而确证存在着这些道德义务。

## 道德义务

### 3.4.1

我刚才表达的那些观点可以以另外一种方式提出,相信它对我们应对相对主义问题会有些帮助。罗尔斯在《正义论》中对概念、观念(*concept, conception*)所做的区分是这种思路的一个很好的代表。正义的概念指的是一个问题,或者说,指的是解决问题的一种形式的思路。这个问题我们不妨叫作分配问题:人们共同参与一个对所有人都有利的合作框架,他们必须决定怎样分配公共生活的利益和负担。正义的观念指的是作为解决这个问题被提出来的原则。我们该怎样分配共同生活的利益和负担?功利主义的正义观念是,将快乐的总量最大化。而罗尔斯的正义观念是:“就跟所有人的自由相一致而言,分配应该尽其可能地有利于处境最不利者。”概念为问题命名,而观念提出解决办法。观念的规范性力量由此确立。如果你承认这个问题是你的问题,这个解决办法是最好的,那么,这个解决办法也

就约束着你。<sup>①</sup>

同样的道理,正当与善这些最一般的规范性概念,是那些源于我们的反思本性的规范性问题的名称。我们用“善”命名与我们在生活中应该渴望、追求和在乎的东西有关的问题。我们用“正当”命名更具体的问题,这是涉及我们可能履行何种行动的问题。<sup>②</sup>用伯纳德·威廉斯的术语来说,这些术语是稀薄的,其稀薄之处来自到目前为止它们只是概念,是解决当下这些问题的方案的名称。在知道应该做什么之前,我们需要正当和善的观念。

### 3.4.2

怎么从概念推导到观念?以上论证表明,其间的桥梁是实践同一性的观念。该观念既包括了问题又能帮助我们解决问

<sup>①</sup> 至少直到一个更好的解决办法被提出。参见罗尔斯《正义论》,第9节。

<sup>②</sup> 正当与善的区分是相当微妙的,不容易三两下说清。一种解释它的方式是说,“正当”指的是把我们与那些与我们相互影响的人们之间联系起来的行为方式,而“善”,至少就其应用于行动而言,指的是把我们与我们的目标以及我们关心的事物联系起来的方式。一个行为是善的,在把我们和我们欲求以及关心的东西联系起来的意义,上,我们不可能得出这个行为是正当的结论,它的正当性还要看那些与我们相互影响的人接受它的程度。不过,对善与正当的这种描述可能在两个方面误导了我们。首先,这个区分似乎是说,正当与错误只涉及那些把我们与他人联系起来的行为,而不涉及那些仅仅与我们自身有关的行动。这不是我的意思:因为,我们能够伤害我们自己,但这是因为我们能和我们自身相互影响。我知道这个说法听起来有点吊诡。读者不妨想一想:某个沉溺于毒瘾而不能自拔的人,不只是不能够做合乎他未来的福祉的事情。他伤害了他自己。他使自己变成一个意志孱弱的、行为受困的、不够格的人,他未来的自我在某种程度上被他现在的所作所为逼入一条死胡同。所以,他不尊重他自身;他把自己当作了单纯的工具。他的兴趣对他的影响,我们说它是糟糕的,鉴于体现在这种恶劣影响中的自我践踏,我们说它是错误的。这种区分可能会误导我们的第二个方面是,我的表述听起来似乎是,与他人正当的联系不在我欲求的目标和在意的东西之列。它当然在此之列,并且,由于这个原因,正当的行为通常也是善的。

题。比如,在罗尔斯那里,我们通过采纳纯粹自由主义公民的立场,这个公民仅仅具有一个良序的自由主义国家内所有公民共享的各种特征,她愿意服从在原初状态中选择的任何一种合作原则以及她自己的善观念,然后,我们就从概念推导到观念,<sup>①</sup>我们问,什么样的法是这样一个公民有理由接受的。就我们把自己当成这种公民而言,这些法就是我们自己有理由接受的法。在康德那里,我们通过采纳一个目的王国的立法的公民的立场,并且询问,这类公民有理由接受的是什么样的法的方式,从概念推导到观念。同样,就我们把自己当作目的王国的公民而言,这些法就是我们有理由接受的法。目的王国的公民是一个实践同一性的观念,它进而引导出一个正当的观念。

### 3.4.3

如果上述说法是正确的,那么威廉斯说反思并没有内在于或者蕴涵于他称之为“厚的伦理概念”的东西之中的说法就是错误的。<sup>②</sup>厚的伦理概念之于薄的伦理概念,正如观念之于概念。既然它们是规范性的,它们本质上就是反思的,这意味着它们包含了一个对于何谓正当或善的看法。

这里有另一层含义。威廉斯得出结论说,我们的伦理概念,与运用于自然科学中的概念不一样,不需要被其他文化的成员共享。但我们的薄的伦理概念,甚至要与出现在他的论证中的外来的科学考察者们共享,虽然厚的概念并非必然如此。<sup>③</sup>他们是科学考察者这一事实已经表明,他们已经询问过自身他们

---

① 罗尔斯:《正义论》第二节及第三节,及其“道德理论中的康德式建构主义”,524ff。

② 参见 2.3.6。

③ 参见 2.3.2。

应该相信什么,他们已经认定这是一个值得思考的问题。而这又意味着,他们是理性的、社会的存在者,面临和我们相似的规范性的问题,有时还解决这些问题。他们的问题的确切形式可能跟我们有所不同,所以,他们可能有着不同于我们的观念。<sup>①</sup>但是,他们对于何谓善、何谓正当有自己的看法,他们的语言中有表达这些看法的术语。所以,我们能够把我们的术语转换为他们的语言,我们能够和他们交流对于善和正当的看法。如果我们至少能做到把他们的观念看作是他们所面临的规范性问题的解决办法,那么,甚至将会出现一种会聚。

不过,我们将和这些外来者共享一些薄的伦理概念的事实也好,反思内在于薄的伦理概念的方法也好,都不能说明,我们和他们将会聚于一个外部的具有客观真实价值的世界。价值奠基于理性属性——特别是奠基于反思意识的结构——而且价值投射在世界之中。我们在此所说的反思是实践的而不是理论的:是关于所做的事的反思,而不是关于将会在规范的世界中发现的东西的反思。

---

<sup>①</sup> 我想,这种情况至少可能以两种方式发生。其一是这些外来者的心理机制跟我们的可能相当不同。我们可以想象一下,面对危险自然用机械运动来装备它们,而不是用恐惧感。所以,他们不需要勇气(可能有人会认为,这些外来者完全没有情感,虽然这一点没有乍看起来那么容易想象得到。如果想在在这个世界上生存的话,具有某类能以有效的方式控制注意力的感情是绝对必要的)。一种更有趣的可能性是:他们的同一性可能被建构得与我们相当不同。科幻小说及一些以个人同一性为主题的文学作品可能适合于他们:他们可能是“系列人”(参见帕非特的《理与人》,第289—293页),或者是存在于克隆人,或无性别的人之中,所以,他们的实践生活和生理生活之间的联系确实跟我们非常不同。这些稀奇古怪的可能性实际上有可能更类似于我们在人类中真实发现的文化差异性。人类——事实上所有动物——有很强的心理方面的相似性,但是我们的同一性是以一种非常不一样的方式建构起来的。例如,除非作为某个家庭的一员,不可能认识到你自身,这就可能有点像是一个系列人或者是一群克隆人中的一员了。

#### 3.4.4

但这并没有消除威廉斯试图保留的相对主义因素。借助于实践同一性,我们在概念和观念之间搭建起一座桥梁。一种关于你应该做什么的看法就是一个关于你是谁的看法。不同的社会圈子形成了不同的人的同一性。罪恶、耻辱和道德过失全都表达了如果不想受到贬低和损毁,如果不想丧失同一性,人们就不能去做的事情,因而也表达了人们一定不能去做的事情的观念。但是,如果他们属于不同的世界,在这个世界中,人类设想自身的观念是不同的,设想使得他们成为自身的东西的观念也是不同的。在罪是这种观念的地方,我的同一性就是我的灵魂,而且它存在于我的上帝的眼中。在耻辱是这个观念的地方,我的同一性就是我的名声,是我在某个狭小的、熟知的社会圈子中的地位。在一个人的同一性就是这个人 and 人性本身的关系的地方,如我们所理解的,道德过失的观念,属于我们生活在其中的这个世界,它是由启蒙运动产生的观念。在启蒙运动发展的高峰期,休谟说到,成为一个有德的人,就是把你自己设想为“人类共同体的一员,共同抗拒邪恶和混乱这人类共同的敌人”。<sup>①</sup> 这种说法现在仍然是正确的。不过,我们可以前后一贯地证明,它并非总是如此。

#### 3.4.5

这并不是说我们再也不能为启蒙运动的观念辩护了。这种相对主义有它的局限性,这些局限性来自两种不同的但是相互有关联的思路。

我们已经讨论过其中的由伯纳德·威廉斯提出的一种思

---

<sup>①</sup> 休谟:《道德原则研究》,第275页。

路。由于具有关于人性知识的资源,我们能够按照它们增进人类繁荣的趋势将它们排列成各种不同的价值系列。如果这些价值与认知人的同一性的方式相关联,那么,问题就是,对我们而言,有些设想我们的同一性的方式比另一些更适宜、更好。一个基本的主张是,对我们来说,相较于把我们自己设想为男人或女人,或者某个宗教或族群的成员,或者具有某种天赋的人,把我们自身设想为人要更好,而且实质上赋予我们自身更多的价值。至少如果那些别的观念被一个把我们自身置于纯粹的人的地位,置于人性共同体的一员的地位的有价值的人所支配,那就更好一些。

显然,如果缺少精神分析和社会学的理论资源,我们不能想象这种论证在细节上会是什么样子。不过,一个令人惊讶的事实是,那些推动启蒙运动的自由主义观念为人们所接受的哲学家们,也常常诉诸这种论证形式。比如说,在《论女性的奴役状态》中,密尔指出了根据性来认同自身的人们所带来的破坏性后果。<sup>①</sup> 在《正义论》中,罗尔斯论证了把人类的天赋看作是一种共享的社会资源的观点,他认为这一观点应当来自他构想的正义社会,应当使人们能更容易维系他们的自我价值感。<sup>②</sup> 这两个论证都意在说明,对人们而言,平等地分配价值的社会要更好一些,这就是拥有这些论证的一个理由。

当然,也有不同的思考方式去思考作为一个人所具有的价值,或作为人性共同体的一员而具有的价值所意味的东西。目的王国的公民,大众福祉的参与者,一个物种,同等真实的别的人中的一员,都属于不同的诸如此类的人类观念,在它们之中有必要做进一步的梳理。

① 密尔:《论女性的奴役状态》。特别是第四章,第86—88页。

② 罗尔斯:《正义论》,特别是第67节和第81节。

### 3.4.6

记住这一点也是重要的,如果不在另一个层次上消除相对主义,没有什么论证能够维护任何形式的相对主义。这是与一个人们所熟知的对自由主义的批评联系在一起的主要错误,那就是运用于自由主义的论证中的人的观念是一个“空洞的自我”。<sup>①</sup> 社群主义者极力主张,人们需要把他们自己设想为与特殊的他人和传统保持一种根本性联系的一些更小的社群的成员。这是一个关于我们人类应该怎么构想我们的实践同一性的论证,如果它站得住脚,它所确立的是一个普遍的事实,也就是说,我们的实践同一性必定部分地由特殊的联系和承诺所构成。<sup>②</sup> 希望把所有人都考虑在内的自由主义者将从这个事实出发来进行论证。社群主义者自身曾经反思过而且也得到了这个结论,然而现在,他有了一个他自己的同一性观念,这个观念是普遍的:人是一种需要生活在社群中的动物。

这一点还有一个进一步的含义,它是重要的。一旦这些社群主义者这样看待自身,只要这个更加根本的他的同一性的观念是一个他也能看作是规范性的观念,他的特殊的关系和承诺对他来说将仍然是规范性的。反思的进一步扩展要求认可的进一步扩展。所以,他必须认同这种新的关于他的同一性的观点。他是一种需要生活在社群中的动物,现在他把这看作是一种规

---

① 例如参见迈克尔·桑德尔:《自由主义与正义的局限》。

② 这个观点斯科特·金米(Scott Kim)在他尚未出版的论文《道德、同一性和幸福:论康德式的道德生活》的第一章中沿着这条路线向前发展。金米就道德承诺和其他具体承诺之间的关系提出了一种观点,这种观点有效地反驳了针对康德伦理学的一类批评:康德式伦理学太过无偏私了,没有为我们的其他承诺留下任何空间。金米的论文给了我很大的启发,我和他还就此论题进行过多次讨论,从中我受益良多。

范性的同一性。他把它当作理由的来源,因为他证明,他得到他所需要的东西是一件很重要的事情。<sup>①</sup>

如我们所见,认可就这样拓展开来。那个被推动去强调具有某些特殊的关系和承诺的重要性的人发现,这些东西的规范性的部分来自我们人类需要具有它们这个事实。他极力主张,如果没有这些特殊关系,我们的生活就毫无意义。可是这不是来源于他的某个特殊关系和承诺的理由。这是一个代表所有人类发出的抗辩,因为,他之所以这样做,是因为他现在以某种方式认同了我们所有人。而这表明,他不再沉陷在一个由这些特殊关系和承诺构成的规范性世界之中。哲学反思并不把一切都留在恰恰是它所在的地方。

### 3.4.7

所以,我们可能从接受某种类似社群主义者观点的东西开始。必须要有某种关于你的实践同一性观念,因为如果没有它,你就不能有行动的理由。我们通过确定我们的某些冲动是否合乎我们认同我们自身的方式来认可或者拒斥它们。但是,支配着我们的大多数自我观念都是偶然的。你出生于某个家庭或某个社群,甚至有可能,你身处某一职业或行当之中。你发现某个才能,你与某个运动结盟。你堕入爱河,你交结朋友。你是某些孩子的母亲,某个具体国家的公民,某种特定宗教的信徒,因为这是你的生活方式的结果。你因此而行动——照顾好你的孩

---

<sup>①</sup> 我们可以看到,这是内格尔在《利他主义的可能性》(特别参看第十一章)中求助于它的一种论证。现在,社群主义者自身就有两种说法。在主观的层面上,他实质上被束缚在这个特殊的社群之中。但是,当他更客观地考察自身时,他把自己看作是一个需要与某个社群或别人保持某种关系的动物。为了防止这两种关于他的同一性的说法脱节,如果他想要为主观的观念保有这种规范性的话,他现在需要把规范性赋予这个更客观的说法。

子,因为他们是你的孩子,你要为国家打仗,因为你是它的公民,或者,你拒绝为国家出征,因为你是贵格会会员,如此等等。

因为这些观念都是偶然的,其中的一个或者另一个可能会被放弃。你不想把自己当成是一个母亲或公民,或贵格会会员,或者,在那种事实造成这些不可能的地方,观念可能失去了实践的力量:你再也不在乎你是否依照特定角色的要求去生活。这样的事情可能以多种方式发生:它是戏剧的题材,这一切对我们所有人来说是司空见惯。产生于你的诸多同一性之间的冲突,如果足够普遍或严峻,你可能会被迫放弃其中的某个:比如说,你对国家的忠诚可能迫使你放弃某种和平主义宗教,或者反之。环境可能让你怀疑同一性的实践重要性:与蒙太古家族(Montague)的成员堕入爱河,让你觉得凯普莱特(Capulet)这个姓氏无关紧要。理性的反思使得你放弃了那些在你看来是愚昧或乏味的实践同一性的思维方式。<sup>①</sup>

你必定被某种实践同一性的观念所支配,这可不是一个偶然的事实。因为,如果你不承诺某种实践同一性的观念,你将会使你自身丧失具有做这个事情而不是那个事情的理由——如果这样,也就是说,你将会使你自身从根本上丧失具有生活和行动的理由。但是,为了符合你的特殊的实践同一性的这个理由,并不是来源于某个具体的实践同一性的理由,而是来源于你的人性自身,来源于你仅仅作为一个人,作为一种需要理由去生活和行动的反思性动物的同一性。只要你把你的人性当作一种实践的、规范性的同一性形式,也就是说,只要你把价值赋予作为一

---

<sup>①</sup> 我这里并没有提到,为了这里的道德的理由,要放弃你的一个实践同一性观念(或者规定你不能自由地放弃你的这一观念)。我之所以不这样认为,不是因为我认为这种情况不可能发生,而是因为:这个论证被设想为解释了为什么道德同一性具有特殊的地位。直到确立了这一结论,道德和其他同一性之间的冲突才算作是诸同一性之间冲突的一个案例。

个人的你自身,这就是你拥有的理由。

但是,正如启蒙运动所理解的,赋予仅仅作为一个人的你自身以价值,就是具有了道德同一性。因而这使你置身于道德的领域之中。或者至少是,如果赋予你自己人格中的人性以价值在理性上要求赋予其他人的人格中的人性以价值,这就使你置身于道德的领域。对这个观点有一个反驳,我在下一讲中将会加以讨论。这里,我要假定,赋予作为人的我们自身以价值也包括了以同样的方式赋予他人以价值,而这就蕴含了道德义务。

如果这个说法是对的,那么,我们作为道德存在者的同一性——作为赋予他们自身这种人类存在物以价值的人的同一性——就是我们那些特殊的实践同一性的基石。因为我们是人,我们必须根据我们的同一性的实践观念而行动,而且这意味着它们的重要性部分地来自作为人的重要性。我们必须符合它们,不仅仅是因为一开始使得我们接受它们的那些理由,还因为作为人要求这样。你可能会放弃你的某个偶然的实践角色。但是,只要你仍然承诺你的某个角色,同时却未能合乎它所蕴含的义务,那么,你就不够格作为一个人,也不够格承担这个角色。如果你不够格承担所有的角色——如果你胡乱随性,毫不正直,或毫无原则,那么,你就使你自身丧失了对作为一个完全有任何理由去生活和行动的人的权利。

大多时候,我们行动的理由来自我们的更为偶然和局部的同一性。不过,这些理由的规范性的力量一部分来自我们赋予作为人的我们自身的那种价值,而这种人需要这些同一性。以这种方式,所有的价值都取决于人性的价值;其他形式的实践同一性的重要性部分地是由于人性要求它们。因此,道德同一性及其蕴含的义务是无可逃避的、普遍深入的。然而并非所有的实践同一性形式都是偶然的或相对的,道德同一性就是必然的。

### 3.4.8

这是一种奇特新颖的论证模式,它首先以简单得多的形式出现在康德的人性公式的论证中。<sup>①</sup>他由之开始的相对主义形式是我们遇到的最基本的一种相对主义——关于人的欲望和兴趣的价值相对主义。他从这样一个事实开始:当我们做出一种选择的时候,我们必定是把选择的对象当作好的东西。他的观点也是我一直在证明的——作为人,我们必须认可我们的冲动才能出于它们行动。他问,是什么使得这些对象成为了好的东西,而且在拒绝了一种相对主义形式之后,他认定,这种好并不存在于对象自身之中。如果不是因为我们的欲望和偏好——以及因为各式各样的生理的、心理的以及社会的环境,这些环境提出了那些欲望和偏好,我们不可能发现这些对象是好的。康德认识到,我们认为事物是重要的,是因为它们对我们而言是重要的——他的结论是,我们因此必须认为我们自己是重要的。在这个意义上,人性的价值蕴含在人的每一个选择之中。如果要避免彻头彻尾的关于规范的怀疑论——如果有这样一个东西作为行动的理由——那么,人性,作为所有理由和价值之来源,就必须因为其自身之故而被赋予价值。

### 3.4.9

在此我要陈述的是同样的观点。在这一讲,我给出了一种规范性来源的解释。我已经论证说,人类的意识有一种反思的结构,它给我们提出了很多规范性问题。正因为此,我们需要行动的理由,一个正当和善的观念。出于这样一个观念而行动,也

---

<sup>①</sup> 康德:《道德形而上学基础》,第427—428页;贝克译本第45—47页。我在这里概括了我在“康德的人性公式”中对这个论证做的解释。

就是要有一个你的同一性的实践观念。在这个观念之下,你赋予你自身以价值,你发现你的生活值得过,你的行为值得做。这个观念对你来说是规范性的,在某种情形下它能够使你负有义务,因为,如果你不想让自己被任何一种你的同一性观念支配,你将没有任何理由去生活和行动。所以说,一个人就是需要一个自身的实践同一性观念的一个动物,这是一个对她而言规范了她是谁的观念。

但是,你是一个人,并且,如果你相信我的论证,你现在就能看到这就是你的同一性。你就是我刚刚描述的这种动物。这不仅仅是一个偶然的同一性观念,你建构了它,你为自身选择了它,你能够在想象上拒绝它。它简直就是一个真理。这是因为,我们就是这样的动物,我们的实践同一性对我们而言具有规范性,并且,一旦你明白了这点,你必定会把它当作更为根本的同一性,当作这样一种动物的同一性,也当作对你而言具有规范性的东西。如果你要赋予任何东西以价值,你就必须赋予你自己的人性以价值。

为什么?因为,你现在发现,你对具有一个规范性的自我观念的需要,来自你的人的同一性,你可以对这种同一性的重要性表示怀疑。你的人性要求你遵循你的某个实践同一性,你可以对这个要求表示怀疑,就像你怀疑任何别的东西那样。我们是否根据我们人性的要求行动,我们是否发现一些认同我们自身的方法并且遵守,真的如此重要吗?在这一点上,除了点头称是外,你别无选择。既然你是人,你就必须得到某种规范性的东西,也就是说,某个实践同一性的观念对你而言必须成为规范性的东西。如果你没有关于你的同一性的规范性观念,你可能就没有任何行动的理由,并且,因为你的意识是反思性的,你将全然不能行动。既然你没有理由就不能行动,既然你的人性就是你的理由的来源,你必须赋予你自己的人性以价值,如果你还想

有任何行动的话。

这个论证告诉我们,人类是有价值的,启蒙运动的道德是正确的。

### 3.4.10

我刚才给出的是一种超验的论证。这样说可能使问题更清楚一点:因为存在着理性的行为,所以我们知道它是可能的。它如何可能?根据我们已经进行过的反思的过程,我证明了,只要人类发现他们自己的人性是有价值的,理性的行为就是可能的。理性的行为的确是可能的,我们的确是这样的人。因此,我们发现我们自己是有价值的。因此,我们当然是有价值的。

对最后这步你可能会抗议。我们是如何从我们发现自己是有价值的这一事实就得出我们是有价值的这一结论的?当我们以这种方式考察这个论证时,它和密尔的论证在结构上就很相似,该论证证明,如果存在着任何一些功利主义者,他们就会发现他们的道德是规范性的,并且促使我们认为功利主义因此是规范性的。

但是我的论证终归与密尔不同,它不会招致同样的批评。密尔的读者并没有成为功利主义者,或者,并不承认他们是功利主义者,但是,你已经是人,而且还承认了这点。

有一个很好的理由可以解释这个论证为什么要以这种形式出现。价值,像自由一样,只能直接从反思的意识观点内部得到。因为我正在描述产生价值概念的意识本性,我现在只能是外在地谈论它。从这种外在的、第三人称的视角,我们所能说的是,当我们处在第一人称视角时,我们发现自己是有价值的,而不仅仅是我们是有价值的。这一点没什么好奇怪的。试图从第三人称视角去实际地发现人性的价值,就好比以某种方式试图把某人的头盖骨敲开了去寻找他看到的那些颜色。从外部,

我们所能说的是,为什么他要看它们。<sup>①</sup>

如果你现在还想说,这表明价值和颜色一样都不是实在的。我们毋须假定颜色的实际存在给我们为什么能够看见颜色以一个科学的解释。因为答案还是跟先前一样。科学世界观不能替代人类生活。如果你觉得颜色不实在,去看看贝利尼(Bellini)或者奥利茨基(Olitski)的绘画吧,你会改变自己的看法。如果你认为理由和价值不实在,试着做一个选择吧,你会改变自己的看法。

## 道德、个人关系和冲突

### 3.5.1

我刚才说,这个论证是一个超验论证。这个论证真正的意图是想证明:如果你赋予任何东西以价值,或者说,如果你承认任何实践理由的存在,那么你必须赋予你的作为自身目的的人性以价值。或者可以这样说,如果你想要有任何一种实践同一性,你必须承认你自己有道德同一性——被构想为一种规范性的实践同一性形式的人类同一性。和其他同一性一样,这个同一性蕴涵了义务。

我想通过这个论证表明,任何反思的行为者都可以被引导到承认她负有道德义务。使道德成为独特的东西的是:它来源于某种你不可能拒绝的实践同一性,除非你准备一并拒绝实践

---

<sup>①</sup> 这就是为什么普理查德在“道德哲学是建立在错误的基础上吗?”一文中说,当我们对我们是否有义务产生了怀疑时,消除这种怀疑的办法就是,想象我们已经置身于某种包含了义务的行为情境中的原因(参见第16—17页)。理性、义务、价值的规范性力量被一个慎思的行为者感受到,而且这种力量从慎思的观点之外是感受不到的。

的规范性或者同时拒绝实践理由的存在——这种可能性我在下一讲中会加以讨论。我们的其他的实践同一性的规范性，取决于我们的人类同一性的规范性——取决于我们自己的对我们被这类同一性支配的人性需要的认可——如果没有它就不能经受反思的审查。我们必须赋予作为人的我们自身以价值。

不过，我并不想通过这个论证表明，所有的义务都是道德义务，或者，道德义务总是凌驾于其他义务之上。事实上，这个论证要求——以及我们的本性要求——我们的确要有一些更局部和更偶然的同一性，这种同一性给我们提供生活和行动的大部分理由。道德同一性并没有鲸吞掉其他同一性：没有人除了是一个道德行为者之外什么也不是。伯纳德·威廉斯认为，如果道德确实对我们提出了这样的要求，它就是不融贯的，所言极是。<sup>①</sup>但是，如果得出结论说无论是道德义务，还是其他义务，因此不可能是无条件的，那就错了。这个说法不是在肯定冲突的可能性，而是把它的刺给拔掉了。相互冲突的两个义务可能都是无条件的，这不过是人类生活艰难的一种表现方式。

要澄清这点，就要区分两种类型的冲突。一种类型是，我们可能有一种实践同一性，它存在于与人性的价值的冲突中，而且本身就是这种冲突——比如，一个杀手的同一性。另一种类型是，我们可能有一种实践同一性，这种同一性在本性上并不与道德价值冲突，但它在各种情况之下却会导致冲突。在我看来，第一种类型的同一性及它产生的冲突，被我曾经试图描述的反思过程消除了。就有一个实践同一性的重要性来自人性的价值而言，以与人性的价值相冲突的方式来认同自己是讲不通的。不过，这种方式不能消除第二种类型的冲突。在特殊的道德命令与那些具有某种更为偶然的同一性形式的命令之间，冲突仍然

---

<sup>①</sup> 参见威廉斯的“个人、品格与道德”及“道德运气”。

存在。

### 3.5.2

第二种类型的冲突的一种起因应该特别值得注意,虽然在  
此我不能给它一个完整的解释:这就是个人关系。人们总是认  
为我在此倡导的这种基于自律的观点是一种不合理的个人主  
义,甚至说这个观点排斥了我们同他人之间的深层形式的关系。  
这一小节我想告诉大家,为什么我认为我的观点并非如此,我还  
想告诉大家,为什么我认为个人关系能够带来一种特殊类型的  
冲突。

为了做到这一点,约定我认为是正确的个人关系的观点与  
另一种虽然表述得不是非常清楚,但在哲学文献中已经被广泛  
接受的观点之间的关系还是会有帮助的。根据后一种观点,一  
种个人关系就是一个情感纽带——凡在认为某人具有某种感情  
之处,就说他爱上或者喜欢上另一个人。这种感情要么存在于  
两种典型的欲望之中,要么产生了它们:你希望能陪在这个人的  
左右,你希望他生活幸福,或者更一般的说法,你希望他好。  
设想这种观点有三层重要含义。首先,既然有一种个人关系与  
有某些欲望和感情是一回事,那么甚至一个利己主义者也能具  
有这种关系。一个人无需道德品质也能维持这种关系。其次,  
与之相关,个人关系和道德关系是截然不同的两种类型的关系。  
道德关系由理性支配,人们认为它要求我们都要做到冷酷无情、  
毫无偏私;而个人关系却被情感所左右,并把我们推向偏私。最  
后,作为结果,个人关系和道德之间有着一种内在的张力,而这  
又有两层含义。首先,把某人当作朋友截然不同于道德地对待  
某人,在某种意义上还有可能把道德地对待某人排除在外。由  
义务感所推动,被情感所左右,把这两者放在一起是可笑的。其  
次,个人关系会诱使我们在各种偏袒和偏私之中背弃了道德。

在我看来,这种说法大体上是荒谬的。首先,它所依赖的这种对比——在由理性所推动和被情感左右之间的这种对比——在我看来,是不相干的。“由理性”所推动,通常,是由人们对刺激和冲动以及情感的反思认可所推动,这些东西是以自然的方式出现的。<sup>①</sup>更重要的是,上述观点完全不考虑被意愿地承诺的实质性的要素。根据我所支持的康德的观点,就两个人设身处地考虑对方的观点、利益和欲望而言,一种个人关系也就是一种相互间的承诺。这种互惠性导向了康德所说的“意志的统一”,因为,至少在他们的关系范围内,双方必须相互关心,视为一人。<sup>②</sup>因此,个人关系是一个人的实践同一性的组成部分。一个人是人性共同体的一员,是目的王国的一个公民,但是一个人也是许多更小更局部的社群的成员。一种个人关系,就是一个两个人的王国——两人彼此承诺要在一个特殊的层面上相互把对方当作目的。

按照这种观点,除了它们通常包括的更加全面认识到的互惠性形式外,个人关系在结构上和道德关系很相似。例如,朋友之间,不仅要避免让对方不快,而且要积极主动地为对方的利益着想。个人关系所吁求的德性与道德关系所吁求的德性没什么两样:就是仁慈和尊重。一个彻头彻尾的利己主义者,不可能成为朋友,但这并非恰恰是因为你为了成为一个朋友而不得不成为一个道德的人。可以想象的是:一个人只跟少数几个经过选择的个人保持这种共享生活与慎思的关系,同时对人性极端

---

① 只有在反思性拒斥的情形下,采取行动或者不采取行动的冲动才是“来自理性”的。举个例子,如果我发现我的违背令人烦扰的诺言的冲动必须被反思地拒斥,这个发现自身必然是一个新的冲动的来源,这是一个信守诺言的冲动。这第二个冲动,在严格意义上讲,是康德所说的“对法则的尊重”。不过,一个人对法则的尊重通常都表现在他对出于道德许可的冲动而行动的承诺之中。

② 康德:《伦理学讲座》,第167页。

鄙夷,而且只是对那少数几个人表现出仁慈和尊重的德性。出于我在本讲所列举的那些理由,我认为,上述立场在反思的层面上是靠不住的,但仍然是可能的。然而,更重要的是,甚至那些承认对普遍人性之义务的人,也将认为他们对特殊他者的义务具有一种独立的力量。因此,个人关系并不能完全被道德涵摄,但是它们也不是完全不同种类的情感关系。<sup>①</sup>

如此说来,个人关系,作为一种实践同一性形式,是义务的一个独立的来源,在结构上与道德义务类似,但并不能完全被道德涵摄。把自身设想为某人的朋友、情侣、父母或者孩子,可能是一种非常深刻的实践同一性形式。为什么你同普遍人性的关系常常比你同某个特殊个人的关系更加重要呢,对此,并没有很明显的理由;为什么目的王国的法则比两个人的王国的法则更有力量呢,对此,并没有一般性的理由。我相信,这就是为什么个人关系与道德之间的冲突会如此棘手的原因。

## 结 论

### 3.6.1

在本讲,我曾试图确立如下两点。第一点,人类意识的反思结构给予我们对于我们自身的权威性。反思使我们同我们的冲动有了一种距离,它迫使我们并且使得我们能够为自身立法,它还使得那些法成为规范性的。然而,为你自己立一个法,同时也是你的实践同一性的反映。我们的实践同一性观念决定了什么样的冲动算得上是理由。如果没有丧失我们的生活值得一

---

<sup>①</sup> 对这些观念的更加详细的表述,参见我的《创造目的王国:个人关系中的互惠和责任》一书。

过、我们的行动值得去做的意识，我们就不可能违背它们而行动，它们能够使得我们负有义务。

作为人，我们总有可能质疑我们的这个或那个实践同一性观念的规范性，总有可能问，为什么我们必须合乎它们并且必须遵守它们的法则。为什么我的行为是否符合作为一个公民、一个母亲，或者一个从事某种职业的人这一强加在我身上的要求如此重要呢？我们认同自身的大多数方式偶然地取决于我们那些具体的环境，或者与我们生活的社会圈子息息相关。我们何以能被那些源于其自身并非是必然的同一性观念的义务所约束？

这把我们引向第二点。这类问题所引发的反思的过程，把我们引领到承认作为其他同一性之基石的这种同一性：我们作为人的同一性，也就是，作为需要有我们的实践同一性观念才能够行动和生活的反思动物的同一性。把你自己的人性看作是规范性的、看作是理由和义务的来源，也就是有了我一直在说的“道德的同一性”。

在某种意义上，道德同一性类似于其他形式的实践同一性。道德地行事，就是按照仅仅因为你是人的方式行事，就是像一个赋予了她的人性以价值的人那样去行事。在你诸多的你所是的东西中，你是人性共同体的一员，目的王国的一个公民。像其他形式的同一性一样，这种同一性蕴涵了某些义务。不过，道德同一性与我们的其他同一性处于某种特殊的关系之中。首先，道德同一性是使具有其他形式的实践同一性成为必然的东西，它部分地派生出其他实践同一性的重要性，以及它们的规范性。它们是重要的，这部分是因为我们需要它们。如果我们不把我们的人性看作是规范性的同一性，我们的其他同一性也不可能是规范性的，从而，我们将没有了任何理由去行动。道德同一性因此是不可没有的。其次，因为这个原因，道德同一性对其他种

类的支配角色行使了一种支配的角色。你的那些同人性的价值有着根本冲突的实践同一性观念必须抛弃。

对于目前所表述的这些观点,仍然有三个重要的悬而未决的疑问。第一个,你们可能认为,我仅仅只是(或者至多不过)证明了你必须赋予你自身的人性以价值,而并没有证明你因此对其他的人类存在者也具有义务。赋予你自己的人性以价值并不要求赋予其他人的人性以价值。第二个,你们可能反驳说,道德关切不应完全限制在人类范围内,动物和自然界的其他成员也应具有道德地位。最后,你们可能担心,我没有真正回答怀疑论的问题,因为我总是说,如果我们要赋予什么东西以价值,我们就必须赋予我们的人性以价值,可是,我并没有说明我们为什么必须赋予什么东西以价值。在下一讲,我将通过回答这些诘难,以推进我的论述。

# 第四讲

## 价值的起源与义务的范围

克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德

如果允许自杀,那么,也就允许做所有的事情。

如果有什么东西不被许可的话,自杀就是不被许可的。

这阐明了伦理学的本质,这就是说,自杀是一种根本性的罪孽……

……或者,自杀,就其自身而言,既不是善也不是恶吗?

——维特根斯坦<sup>①</sup>

## 导 论

### 4.1.1

在这一讲中,我要讲三个针对我上一讲提出来的看似相互无关联的问题。首先,我将讨论对我提出的论证类型常见的一种诘难。这个诘难说的是:赋予你自身的人性以价值并不要求你承诺赋予其他人自身的人性以价值。我将论证说,这个诘难并不成立。它是基于有关理由的错误观点之上,这种错误观点是:理由是一些私人的心理实体。在回应中,我将借用维特根斯坦的观点来讨论痛苦的规范性地位问题,并且,我将把自己放在回应对康德主义伦理学的另一个常见的诘难的位置上。这个

诘难认为：把所有价值建立在人性的价值之上的理论没有提出对其他动物的道德标准。我将会论证，其他动物确实有道德标准，而且把我已经提出的这种论证加以自然地引申就可以顺应这个事实。这个论证进而将引导我去反思价值的自然来源，特别是生物学来源，而且我将由此进入到讨论规范性怀疑论的问题。

## 使彼此负有义务

### 4.2.1

在上一讲中，我说到我们必须赋予我们的人性以价值，因此，我们必须把我们的人类同一性当作一种实践的、规范性的同一性。在那里，我之所以提出这种思想，是为了假定这一论证把我们置于道德义务之下，也就是说，假定赋予自身的人性以价值，就等于说有了我所说的“道德同一性”。这种道德义务的确切形式的实现，取决于我们如何把这种道德同一性的观念兑换出去，也就是说，它是否作为分有共同幸福的目的王国的公民，作为某个物种，作为同等实在的别的物种中的一员，或者以其他别的什么方式出现。但是，赋予你自身的人性以价值将要求你以这样的方式之一来构想你自己，只有这样，我们才能得出结论说：赋予你自身人格中的人性以价值在某种程度上蕴涵了、预定了或者包括了要赋予其他人的人格中的人性以价值。

对这个结论有一个人们熟知的诘难，它质疑这个结论是如何得出来的。某种背景将有助于解释这个诘难的含义。在当代英美国家的道德哲学中，证成道德，或者说，揭示为什么我们大

---

① 维特根斯坦：《笔记：1914—1916》，第91页。

家都有理由“成为道德的人”的工作,已经采取某种特殊的形式。它的最简单的版本是,个人被认为是自利的,或者至少是说,自利被视为理性规范的无可争议的来源。那么,道德的理性的证成必须表明,自利赋予了个人参与到一个道德体系的理由。被传统地理解的霍布斯,以及这种理解的当代继承人,如戈捷(Gauthier),提出了这种论证。<sup>①</sup>某些新康德主义的论证方式也以类似的方式进行,或者说,无论如何可以被理解成以类似的方式进行。这些新康德主义的证成通过表明你理性地承诺了一个自我的规范性观念,或承诺赋予你自身的某些特征以价值来作为其富有特色的开端。然后,他们试图从这个结论过渡到下一个结论:你必须拥有一个关于他人的同样的规范性观念,或者,赋予他人身上的同样的特征以价值,违则矛盾。既然我把我的人性的来源,我就必须在一致性的名义下以同样的方式把你的人性也当作价值的来源。所以,我必须赋予那些你赋予了价值的东西以价值。或者,用另外一种方式表达,既然我认为我的人性的欲望成为规范性理由的东西,那么,为了避免自相矛盾,我必须设定,其他人的人性也是使得他们的欲望成为规范性理由的东西。例如,格维尔斯(Gewirth)在《理性与道德》一书中就做出了类似这样的论证。托马斯·内格尔在《利他主义的可能性》中的论证也可以这样来解读,虽然我认为是应该这样解读。

这种新康德主义的论证(或者说这样理解的新康德主义的论证)以及霍布斯主义论证,所共有的东西是,它们都假定个体行为者有私人的理由,也就是对他而言具有规范性力量的理由,然后,他们试图证明,这些私人理由给予个体行为者某种把他人的(私人的)理由纳入到考虑中的理由。要么个体行为者的私人

---

<sup>①</sup> 参见戈捷:《同意的道德》。

理由通过对他人理由的关注而成为有用的,就像在新霍布斯主义的论证中那样;要么个体行为者的私人理由合乎逻辑地被发现迫使他承诺要把他人的理由纳入考量之中,如在新康德主义的论证中那样。如果说公共的理由就是对每一个人都具有规范性力量的理由,那么,我们就可以把这些论证看作是想要从理由是私人的这一假设出发来建构理由的公共性。<sup>①</sup> 如果我有理由要把你的理由纳入到考量中,并且,你也有理由把我的理由纳入到考量中,那么,我们就有理由去分享我们的理由,我们能够把它们全都称之为我们的理由,也就是公共的理由。所以,理由的公共性似乎是产生于本质上私人的理由的相互交换的过程中,在那里,私人理由自身的内容又反过来强加在我们身上。

那种试图以这种方式把我们从私人理由推向公共理由的论证通常有某些一般的缺陷。普理查德指出,既然根据定义道德行为不是由自身利益激发起来的行为,自利论证至少处于与问题不相干的危险之中。这些论证也不可避免地会遇到搭便车问题的干扰。而新康德主义的论证也被认为有逻辑上的漏洞。一致性可以迫使我承认你的人性对你而言是规范性的,正如我的人性对我而言是规范性的一样。它可以迫使我承认,你的欲望对你而言具有理由的地位,正如我的欲望对我而言具有理由的地位一样。但是,它没有迫使我分享你的理由,或者使得你的人性对我而言成为规范性的东西。<sup>②</sup> 我有我的理由,你有你的理由,这仍然是真实的,而且这些理由确实使我们处在无休止的冲突中。人仍然可能是利己的,不过不是在他们只关心自己的意

---

① 我这里所说的“私人的”和“公共的”理由用现代道德哲学的术语来表示,大致相当于“行为者相关的”和“行为者中立的”理由。随着论证的深入,我为什么会转换术语会越来越明朗。

② 例如,参看威廉斯在《伦理学与哲学的限度》第四章对格维尔斯观点的批评。

义上,而是在内格尔《利他主义的可能性》里所描述的意义。我们每个人都根据自己的私人理由而行动,为了把他人的理由纳入到考量中,我们需要像友谊和契约之类的某些特殊的理由。

在某种意义上,这最后一个诘难是对的。如果理由在本质上是私人的,一致性就不会迫使我把你的理由纳入到考量之中。而且即便它这样做了,也是通过一种错误的方式。它必须表明我自己具有一个这样的义务:我必须以尊重我赋予你的价值的方式来对待你。这说明我有跟你相关的责任,关于你的责任,但这并不表明我欠你什么东西。可是,有些责任确实确实是欠他人的,我将论证,他人可以使我们负有义务,正如我们可以使自身负有义务一样。

所有这些诘难有一个共同点。它们都在说,私人理由永远都是私人的,论证不可能填平私人理由和公共理由的鸿沟。在某种意义上,这恰恰是我们应该预料到的。我们只有认识到论证所使用的理由是公共的还是私人的,才能知道这个论证能证明什么。

要解决这些问题,我们就必须证明理由不是私人的,而在本质上就是公共的。这也就等于是表明了(虽然不是那么直接),道德并不需要证成。普理查德的看法终究是对的:如果道德哲学是那种向我们论证从具有私人理由进入具有公共理由的努力的话,那么,道德哲学其实就是建立在错误的基础上。但是,有两种不用再证明理由在本质上就是公共的办法。方法之一是试图为某种实质性的道德实在论辩护。理由是公共的,因为它们派生于或者相关于公共世界的某些客观的特征,也就是客观的价值。我们可以把这种观点称为“客观性的公共性”。正如普理查德提醒我们的,这种观点与其说是一种论证道德的方法,不如说是一种坚持认为道德毋须论证的方法:既然个人的理由一开始就永远不可能是私人的,诉诸私人理由来证成道德

作为不必要的方式给拒绝了。摩尔对利己主义的拒绝可能是最为明显的扩展这种策略的论证。摩尔论证了这样一种观念：我的善只是对我而言可能是善的，但不是说与其他人不相干的；说某物对我而言是善的，也就是说它在客观上是我应当具有的善，这是一种对每个人都存在的善性。<sup>①</sup>

第二种方法保留了我由之开始的那副画面的一个要素。理由的公共性确实是产生于个人理由的相互交换或共享中。但是，它注意到上述批评所造成的问题。如果理由真的本质上是私人的，我们就不可能共享或交换它们。所以，理由的私人性必然是临时的、短暂的；它们必然是内在地可以共享的。我们不妨把这个观点叫作“可共享的公共性”。我认为它与另一个命题可以等同视之，也就是说，它们使我们能够并且迫使我们共享我们的理由的东西，在一种很深刻的意义上看，是我们的社会性。

虽然人们普遍承认，人类实际上是社会性的动物，但现代的道德哲学家通常并不觉得这种看法对于道德的证成会有什么帮助。我们的社会性似乎是一种太过于生物性或偶然性的事实，因此，不足以在理性的论证中发挥作用。或许我们会认为，我们可以想象别的理性存在者，它们并没有人类的社会属性，或者，甚至有一些人，他们愿意选择不参与社会生活的生活方式。或者，换个说法，我们认为，我们之所以需要合作，仅仅是因为我们作为个人为了想得到我们想要的东西，在这个意义上我们才成为了社会性的人，我们出于私人理由成为了社会性的人。在这种情况下，对道德的论证就不能诉诸我们的社会性，因为粗略地说，我们的社会性本身就是这些论证所要证明的东西。

但是，如果我们的社会性的深刻之处正在于，它是公共的、可共享的理由的属性，那么，道德的确证还是能够并且应当诉诸

---

① 摩尔：《伦理学原理》，第97—105页。

它。我们在此需要的论证是那种一开始就认定理由不可能是临时性的私人的论证,而不是那种向我们显示出我们的私人理由有义务成为公共理由的论证。根据理由行动,在本质上,已经是根据一个其规范性的力量可以与他人共享的考虑而行动。<sup>①</sup>一旦这一点被确定,我们如何能使某个承认他自身的人性的价值的人明白他具有道德义务,就不难理解了。

#### 4.2.2

反思使我们负有义务。我能够使自己负有义务,因为我意识到了自己的存在。如果你要使我负有义务,我必须意识到了你的存在。你必须能够闯入我的反思之中——必须能够抓住我的心。人们之所以认为实践理由是私人的,是因为他们认为反思是一种私人活动。他们这么想,也是因为他们相信意识的私人性。看来,我们需要从维特根斯坦那里寻找某种帮助。

#### 4.2.3

试分析私人语言论证。根据维特根斯坦的定义,私人语言是某种在本质上私人的、不可交流的东西,比如说,你自己独有的某种感觉,除了你给它的名称之外,其他方式都不能描述的感觉。你甚至不能把它叫作痒或者使人发痒的东西,否则,它就成了可交流的了。所以,你只能把它叫作“S”。你无论什么时候体会到它,你就对自己说,“它就是S”。<sup>②</sup>

维特根斯坦论证说,不可能有任何这样的私人语言。理解他的论证的一种方式:意义是一种关系性的东西,因为它是

---

<sup>①</sup> 参看我的“我们可以共享的理由”一文,其中除了对这个问题进一步讨论外,还有些略为不同的看法。

<sup>②</sup> 维特根斯坦:《哲学研究》,第243节,第88页。

一个规范性的概念。如果你说 X 意味着 Y,也就是说,我们应该把 X 当作 Y;这就要求有两个人,一个是规定了应该把 X 当作 Y 的立法者,一个是服从这种规定的公民。两者之间的关系并不仅仅是因果性的,因为这个公民也可以违背这个要求,因为必定存在着误解或者犯错的可能性。既然它是一个人为另一个人立法的关系,那么,它让两个人形成一个意义。所以,你不能内在地盯着某种私人的、不可交流的感觉说,“我说的 S 就是这个东西”,并以这种方式表示某种东西。如果,这就是你通过 S 所指的东 西,那么,当你把某个东西叫作 S 的时候,它就必须是这种东西,如果你把其他什么感觉叫作 S,那你就错了。不过,如果你称作 S 的东西就是那种促使你想说出“S”的那种感觉的话,这种感觉不可能通过另外的方式来识别,这样,你就不可能错了。对此维特根斯坦解释道:

“我把它给印在我自己身上了”(也就是说,我印在我自己身上的这个“S”就是我给这种感觉取的名字)这句话只能意味着:这一过程使我在将来能正确地记得这种联系。但是现在的例子中我没有关于正确的标准。有人在这里也许会说:无论什么看起来是正确的东西,对我来说都是正确。而这只意味着:在此我们不能谈论什么是“正确”。<sup>①</sup>

所以说,私人语言观念和意义的规范性是相抵触的。

如果我们以这种方式解读维特根斯坦,那么在他所理解的作为语言特征的规范性与我归之于实践理由的规范性之间,有着明显的相似之处。我们可以形成一个反驳私人理由的类似的论证:理由是一种关系,因为理由是一个规范性的概念:说 R

---

<sup>①</sup> 维特根斯坦:《哲学研究》,第 258 节,第 92 页。

是 A 的一个理由,就是说我们应该因为 R 而做 A;这里要求有两个东西,一是制定规则的立法者,一是服从规则的公民。它们之间的关系也不仅仅是因果性的,因为这个公民也可以不服从。比如存在着非理性或者犯过失的可能性。既然它是一种关系,而确实是一个人为另一个人立法的关系,那么,它需要两个东西形成一个理由。在此这两者都是反思意识的构成要素,一个是活动的自我,一个是思想的自我。我一直在阐述的东西就是:你怎么能为你自己制定法律和理由。<sup>①</sup>

#### 4.2.4

这里有两个值得注意的要点。其一是,蕴涵在认为意义是一种心理实体这个观点中的错误跟蕴涵在认为理由是一种心理实体这个观点中的错误十分相似。谈论价值和意义,并非谈论某些实体,不管是精神的还是柏拉图式的,而是以简捷的方式谈论我们同自身及同其他人之间的关系。意义和理由的规范性命令,不是客体下达给我们的命令,而是我们给自己或者我们与他人相互之间下达的命令。<sup>②</sup>“把木板拿给我!”维特根斯坦从命令与服从的背景中的运用语言的方式说起,绝非偶然。

第二点是从第一点中得来的,它与私人性相关。私人语言论证并没有表明,我不能拥有我自己的个人化的语言。但是它

---

<sup>①</sup> 这里的类比似乎有点不合适。私人语言论证表明,你不能用“S”意味某种只在现在有、以后不会出现的感受,如果这样,你就不可能会错。我这里的评论似乎给人一种感觉:你不能够形成一个只在现在有、以后不会出现的理由——思想自我只能够在现在约束行动自我。实际上,无论如何我都觉得这种可能不成立,因为行动自我不可能一贯地理解成只在某个特定的时刻存在。参见我的“个人同一性和能动性的统一:对帕菲特的一个康德式的回应”,第 113—114 页及同卷第 229—230 页。

<sup>②</sup> 这里的观点跟我早先的说法是一致的:一个准则就是一个内在规范性的实体,一个准则就是我们向我们自己下达的命令,关系被建构到它的本性之中。

表明我不能拥有一种原则上不能与其他人沟通的语言。如果我创造了一种语言,我就使得它的意义对我具有了规范性。正如维特根斯坦所说,我们总是约定以某种方式使用语词。<sup>①</sup>我如何让自己受制于这些语词的意义,在将来我就如何“引起这种我记得的正确的联系”,对我来说,以同样的方式受制于别的语词必定是可能的。<sup>②</sup>

#### 4.2.5

如果我对你说,“画一个黄色的点”,你就会照办。确切地讲发生了什么事?你只是在与我合作吗?不是,因为,至少没有某种主动的抵制,你不可能阻止它。那么这是一种因果性联系吗?不是的,或者说,至少不仅仅是,因为,如果你画的是一个粉红色的点,那么你就误会了,就错了。因果性联系是不可能错的。这是一种什么样的必然性,既是规范性的又是强迫性的吗?它就是义务。

#### 4.2.6

很长时间以来,哲学家一直很关心我们是如何理解语词的

<sup>①</sup> 维特根斯坦:《哲学研究》,第262节,第93页。

<sup>②</sup> 帕菲特在《理与人》的第三部分论个人的同一性的观点在此是非常有益的,因为它们有助于弱化我与我自己的联系的独特性的意识,特别是弱化我同自身是以某种独特的方式的相统一和相连续的意识。我们可以这样来理解他关于记忆和意图的论证:不管记忆怎样使我对过去正常理解,它以同样的方式约束另一个人必定是可能的。不管我的意向在未来怎么约束我的某些行动,它们也能够以同样的方式约束他人。帕菲特的论证有助于提示这样一点:即使是个体人类意识,也需要某种粘合剂才能结合在一起。这个工作部分是由意识的生理基础完成的,不过,我在“个人同一性和能动性的统一:对帕菲特的一个康德式的回应”一文中指出,要形成一种个体的联合体,实践同一性的建构是必不可少的。有人可能提出,规范性在某种东西中把我们的内在世界结合在一起,正如因果性把我们的外部世界结合在一起一样。这就是为什么我们常常认为灵魂和价值之间有某种特殊关系的原因。

意义的,不过,我们对于这样的事实没有给予足够的注意,那就是:对语词不做理解是不行的。把听到某种你懂得的语言的语词仅仅当作噪音几乎是不可能的。<sup>①</sup>而且这具有设定人类意识的私人性的含义。因为这种不可能意味着,我总是能够闯进你的意识中。我不得不做的一切就是在你懂得的某种语言跟你说话,并且,通过这种方式,我能够迫使你去做思想。语言意识的空间本质上是公共的,它像一个市镇广场一样。那里有时可能恰巧只有你一人,不过,我随时可能闯进去。维特根斯坦说:“想想在这种联系中,用一个人的名字呼叫一个人是一件多么奇特的事情啊。”<sup>②</sup>

#### 4.2.7

如果我叫你的名字,我就使你停下了脚步(如果你爱我,我会让你飞奔过来)。现在你不能像刚才那样走路了。喔,也许你仍然可以,不过,已经不是刚才那种方式了。因为,如果你现在仍然继续走路,你等于是忽略了我,你对我视而不见。这对你来说可能有些困难,你可能还经过了一番挣扎,产生了一种反叛情绪。但是,你为什么必须要反叛我呢?这是因为,我对你就是一个法令。通过叫你的名字,我让你对我负有了义务。我给了你一个停下来理由。

当然,这个说法有点夸张:你并不是必须要停下来。你有你自己的理由,你可能做出正确或错误的决定,它们比我给你的

---

<sup>①</sup> 至少有个哲学家注意到这点。在《自然宗教对话录》中,休谟借克里安西斯的口说到,你真的不能再怀疑世界的目的论的结构形式是某种理智的表现,正如你不能怀疑来自天空的、和你说同一种语言的某个声音是理智的表现一样(第二部分,第152—153页)。这个类比的说服力在于这一事实:你不能把你听到的你熟知的那种语言的言词仅仅当作是噪音。

<sup>②</sup> 维特根斯坦:《哲学研究》,第27节,第13页。

理由更重要。我给你一个理由,这显然是从这样一个事实出发的,即一般情况下,你会回给我一个理由,你会说“对不起,我得赶路,约会要迟到了”。我们都知道,只能用理由来应对理由,这就是我们常常要交换理由的原因。

#### 4.2.8

如果我们体验到一种欲望或者一种冲动,我们考虑要不要把它当作一个理由,要不要把它当作据以行动的准则。虽然在一般情况下,我们可能这样做,也可能不这样做,但是只要没有理由不这么做,我们就会这样做。在这个意义上,我们的日常冲动给我们了一种立场,一种至少要听从的自动的正当。

所以,第一个要点就是,他人的理由有某种东西,就像我们的欲望和冲动所形成的类似的立场。<sup>①</sup>我们似乎不需要某种把他人的理由纳入到考量中的理由。我们需要的似乎是不这样做的理由。当然,我们总是因为其他人希望我们、要求我们、告诉我们而去去做某些事。我们常常相互告知很多事情,时间、地点,开门、让路,或者,相互告诫可能存在的大大小小的危险。我们一听到电话或者门铃响,或有人呼救,就马上作出反应,像一个服从命令的战士那样。你可能会说,这是因为我们想合作,但这像是说,因为你想合作,所以你才理解我的话语。它忽略了同样根本性的一点:不去理解我的话语是如此之难。

现在,利己主义者可能回应说,这并没有证明其他人的理由也是我的理由。我不过是在描述一个深刻的心理事实——人类特别容易受他人压力的影响。我们习惯于听从他人的指令。然而,我要进一步说的东西表明我们确实必须把别人的指令当作理由。

---

<sup>①</sup> 乌尔丽克·霍伊尔(Ulrike Heuer)启发了我做这种比较。

#### 4.2.9

不是这样的吗？试考察理由交换的情形。一个学生来到你的办公室门口，然后对你说：“我需要跟您谈谈。您现在有空吗？”你说：“没有。我现在必须把这封信写完，然后我还得赶着回家。方便的话，明天三点？”你的学生说：“好的。就这样定了。明天三点见。”

这是怎么回事？根据我的看法，你们两个人正在一起陈述道理，以达成一个做某事的决定，一个简单的共享的决定。我认为这是一个自然的看法。但是，如果利己主义是正确的，那么，理由就不可能被共享，上面所发生的一切就不是这样了。相反，你们双方都退回到自己的实践意识的私人空间里，反复盘算自己的理由，做出一个决定，然后又冒出头来，向对方宣告思考的结果。如果结果碰巧吻合，这个过程就结束了，行为者知道这一点，因为他们已经相互向对方宣告了各自的结果。

现在再考察观念或意义的交换，而不是实践理由的交换。这里不存在上面的两种可能。如果意义不能被共享，把私人思考的结果向其他人宣告没有什么意义。如果意义可以共享，在原则上和别人一起说理就是可能的，人们在相互交谈时就是这样。但是，如果我们必须假定意义能被共享，那么为什么不假定实践理由也必定能被共享呢？

利己主义者可能回应说，我在此疏漏了一点，学生-教师关系是一种个人性的关系。处在特殊的个人关系中的人们具有特别的理由把对方的理由纳入到考量之中。所以，我刚才描述的这种交换是基于一种有背景协议：参与对话的双方会把对方的理由纳入到考量之中。利己主义者是根据他自己的理由行动的人，而不是对他人毫不关心的人。所以，你和你的学生相互说理，那是因为你们事先已经默认了这一点，但这并不表明其他情

况通常也是这样。

不过,在这种框架中,诘难会重新出现。我们怎么理解这种个人关系?如果理由仍然是私人性的,那么,它得到的结果就可能是这样的:你们双方都有一个把对方的理由纳入到考量之中的私人的理由。因而一种个人关系也就是对对方兴趣感兴趣。我认为这是不正确的,原因我在第三讲已经说过。不管怎样,这不会改变慎思的形式——你仍然退缩到你的私人的慎思空间里,然后再跑出来宣告你思考的结果。这只是表明了你认为在运用方面有问题的原因,即你希望达成一致的原因。

不过,如果你们真的是在相互说理,如果你们使你们的意志达到一种共享的决定——事情能这样发生吗,不见得吧?为什么事情不应当像它们通常发生的那样发生?为什么语言不应当像迫使我们一起思考那样迫使我们在实践方面相互说理?

#### 4.2.10

我们怎么由此推导出道德义务来?托马斯·内格尔在《利己主义的可能性》中正是基于此提出他自己的论证。

假如,我们互不相识,而你正在折磨我,假如我让你停下来。我说:“如果别人这样对你,你愿意吗?”从我说这话之后,你也不能像过去那样继续你的行为了。是的,你仍然可能继续折磨我,不过,已经不是像以前那样了。因为,我已经使你负有了一个停止的义务。

义务是怎么产生的?就像内格尔所说的那样。我促使你想一想,如果别人也这样对你,你愿意吗。你意识到,你可能不仅会讨厌这种行为,你还会憎恨它。你会认为别人有一个停止行为的理由,或者更进一步说,他有一个停止行为的义务。这个义务将产生于你对他的所作所为的反对。你使你自己成为他人的目的;你使你自己成为他们的一种法律。但是,仅仅是就你是

人,是某个人而言,你是他人的一个法律,那么,其他人的人性也是你的一种法律。通过使你思考这些思想,我迫使你承认我的人性的价值,我使你负有一个出于对这个价值的尊重而行动的义务。

这个论证要诉诸一致性;它意味着提醒你人性的价值要求些什么。但是它并不是使你把我的理由纳入到考量中的东西,或者说填平你的理由和我的理由之间的鸿沟的东西,因为并没有这样的鸿沟要填平。当然,正如内格尔注意到的,如果你不这样去看待你自己,去认同你自己,把你自己看成某个人,一个人格,平等存在的他人中的一员,这个论证就不能成立。这个论证促使你站在他人的立场上考虑问题,如果你不能认识到你和他人的共有的东西,你就不可能这样做。假如你可以这样为自己的行为辩解:“其他人正是这样对我的,为什么就糟得很呢!而且我毕竟是我。”于是这个论证就失效了,它不能在你那儿找到立足点。不过,论证其实永远不会就这样失效。

如果论证就这样失效的话,想必是我把你的话语仅仅当作了噪音,而不是可以理解的言说。但是,把某种你懂得的语言的话语仅仅当作噪音是不可能的。在我把你的话语作为话语听时,这表示我承认你是某个人。在承认我可以听见它们时,你也承认我自己是某个人。如果我从根本上承认这种论证,我就已经承认你和我都是某个人。

内格尔把利己主义者理解成实践唯我论者,他当然是对的。任何实践唯我论的形式都不是我们的选择。正如你不能把他人的语言仅仅当作是噪音一样,你也不能把他人的理由仅仅当作压力。

#### 4.2.11

当然,你可以试一下。她说:“我的事业对我来说很重要,犹

如你的事业对你来说很重要一样,你知道,我也有我的抱负。”他回答说:“对女人来说这是不同的。”有什么不同呢?难道“事业”这个词对她来说指的是不同的东西吗?难道“抱负”这个词也是这样吗?那么“重要”这个词呢?或者(还是让我们谈谈实质性的东西吧)“我”这个词?

在休谟的《自然宗教对话录》中,第美亚(Demea)的观点是,当人们用诸如“理智”和“意志”这类代表人类特征的词来描述神性的时候,它们的含义与我们用于自身时的含义并不相同,因为神的特性是我们所不能理解的。克里安西斯回答说,除非这些词和应用于人时指的是一样的东西,否则,它们就根本不指任何东西。它们不过是噪音而已。<sup>①</sup>

在对话中,她试图使他负有某种义务,而他则试图拒绝这种义务。所以,他想告诉她,也告诉自己,她不过是制造噪音而已。

#### 4. 2. 12

我相信,利己主义的神话将会随着意识的私人性的神话一起消散。你可能会反对说,我对于意识的私人性的反驳方式——通过表明我们能够一起思考和说理——跟哲学家在讨论私人性的时候说的没有什么不同。哲学家所说的私人性指的是,你永远不能知道他人想什么和感觉到什么。你通向他人心灵内容的方式——通过言词、表述和别的这类证据——并不允许你随意打探他人的心灵,也不允许你知道他人心灵中究竟有什么。

然而,这并非私人性问题。如果你接受意识是反思性的而

---

<sup>①</sup> 休谟:《自然宗教对话录》。第美亚的观点参见第二部分,第141—142页;克里安西斯的回复参见第四部分,第158—159页;及第十一部分,第203页。

不是内在地自我显明的这一命题,那么,你就必须承认,你就不可能以那种方式通向你自己心灵的深处。因此,这并没有标示出你同你自身的关系与你同他人的关系之间有何不同。我们在此得到的不过是程度不同而已。你对某些人要比对另一些人更加了解;如果你足够诚实、幸运,你对自己可能非常了解。

人类以某种深刻的方式成为社会性的动物。<sup>①</sup>这不仅仅是说,我们寻求友谊,愿意过群居和扎堆的生活。语言意识的空间——意义和理由存在于其中——是我们共同占据的一个空间。

## 价值的起源和生命的价值

### 4.3.1

疼痛成为一种反对的理由。有趣的是,它成为对我在此讨论的几种观点加以反对的理由。第一种观点是,对很多人来说,疼痛是接受维特根斯坦关于我们的心理生活的观点的一个最大的障碍。在他们看来,疼痛似乎是一种在心灵之中的感觉,所以,疼痛中所具有的东西也就是在你的心灵中有一种感觉。对他们来说,可以有一种疼痛,虽然不能描述出来却可以在它反复出现时识别出来,这恰恰是在维特根斯坦所否定的意义上的私人性。第二种观点是,对于许多人来说,疼痛对于某种

---

<sup>①</sup> 休谟提供了另一个关于我们的社会性的很有说服力的阐述。休谟关于为什么德性是对它自身的报偿的论证,我在第二讲对那个明智的无赖问题的分析与此有些关联,可以被看作是对意识的私人性的反驳。它表明,我们是怎样生活在彼此的注视和评价中的。在这个范围内,它做了与维特根斯坦的论证相同的工作。也可以当作是对维特根斯坦的一个补充,因为它有助于揭示:即便我们实际上没有交谈,我们为什么还是继续生活在对方的注视和评价中。

形式的有关规范性的自然主义实在论来说是最大诱惑。人们可以怀疑快乐,因为有些快乐是人们所谴责的,但是疼痛似乎显然是一种规范性的事实。第三种观点是,如果上述说法成立,疼痛就成为反对康德伦理学的理由,或者成为反对任何把所有价值建立在人性的价值之上的伦理学的理由。因为其他动物也感受到疼痛,如果疼痛是内在规范的,那么,他们的做法就具有重大意义。因为如果这样的话,动物也就应该具有道德立场。

#### 4.3.2

头两条反对的理由是相互关联的。维特根斯坦反对私人语言的论证运用了一个标准的对任何形式的规范性自然主义加以反对的理由——你不可能会错。霍布斯说,如果主权者能够惩罚你,你只可能是被法律所束缚。如果你违背了法律,把法律丢到一边,那么主权者就根本不能惩罚你,因此你也就没有错。休谟说,你的理由是你的最强烈的欲望。但是,如果你总是根据你最强烈的欲望行动,你就总是在做你有理由去做的事情,你不可能会错。维特根斯坦说,如果一个语词刚好指的是使你想说出那个语词的感觉,你就不可能会错。

维特根斯坦和规范性实在论者的论敌,把疼痛,或者更一般地说感觉,当作一种例证,在此,对说我们不可能会错这种说法似乎不存在任何反对的理由。事实上,它建立了一个基础。功利主义主张,快乐和痛苦既是事实也是价值,自然的东西和规范性的东西在此结为一体,所以伦理学能够在自然界中找到一个基础。这种说法跟认识论所主张的我们的感觉是自然的东西和规范性的东西结为一体的场所的看法十分相似,所以在这里,知识在世界中可以找到一个基础。感觉被看作是内在规范性的实体,关于感觉,我们不可能会错。

### 4.3.3

我们真的不可能会错吗？“关于我是否正在看红色，我不可能会错。”如果你说的是，在你面前的这个物体是红色的，你确实可能会错。“不，我说的是，我有一个红色的感觉。”这是什么呢？它是那种使你想说这个东西是红色的感觉吗？你不是在描述那种解释你想要说的东西的状况。你只是在宣称你想要说出的那些话。同样，那个说他处于疼痛之中的人并不是在描述给予改变他的状况以理由的一种状况。他是在宣称他有一个非常强烈的冲动想要改变他的状况。

由维特根斯坦所灌输的这种解释方法有一个问题。人们认为，维特根斯坦的这个观点针对的是语言，他想要得出的结论是，当人们谈论它们的内在状态或者感觉的时候，他们必须明白地使用语言，就好像“我疼痛”不过是一声痛苦的呻吟一样，你不可能单纯是报告你的状况。当然，你能够报告你的状况；一旦你掌握了某种语言，你就可以用它表达你想表达的任何东西。维特根斯坦的观点不如说是有关心理活动的，以及谈话的方式是否为它们的存在留下任何东西。如果“我看见了某个红色的东西”，意味着“我有一个红色的感觉”，那么，人们就永远不能知觉到任何东西了；人们就只能宣布已经发生的知觉的结果。“我有一个红色的感觉”中的“有”究竟是什么意思？难道是你的心里面有个小人觉察到了这种红色的感觉吗？维特根斯坦抨击的是这样一种关于有意识意味着什么的观点，它把所有的心理活动都归结为对感觉和观念的沉思。而“有”(having)的语言支持了这种观点。“我疼痛”难道真的意味着“我有一种可怕的感觉”？这是怎么样的一种“有”？你正在沉思着它吗？它有什么可怕的地方？

#### 4.3.4

当然,你可能会回应到,难道一个生理疼痛不正是改变你的状况的一个冲动吗?生理疼痛是对某种特性的感觉。我不是在否认,当我们疼痛的时候,正在发生的事情是我们有一些对某种特性的感觉。我否认的是,疼痛之所以为疼痛,完全在于那些感觉的特性。疼痛之所以为疼痛在于这样的事实:这是一些我们想要与之抗争的感觉。你可能要问:如果它们自身不是那么可怕的话,为什么我们要与它们抗争呢?在有些情况中,我们从生理上被告知是这样的;如果我们不想与疼痛抗争,疼痛就不能发挥它的生理作用。当自然把疼痛安置在我们身上的时候,它给了我们一种关心自己的方法,而不是一个关心自己的理由。为什么你不断扭动躯体?好像你要把它从它原来待的地方甩出去?为什么你说“好像”呢?如果你抑制与它抗争的欲望的话,疼痛其实没有那么可怕。这就是为什么服用镇静剂或者躺下来有利于缓解疼痛。如果疼痛之所以为疼痛只是在于感觉的特征的话,问问你自己,躺下来又有何用呢?感觉并没有改变。如果你能够放松下来并且享受它,疼痛不会伤害你。

如果疼痛之所以为疼痛在于感觉特性而不在于我们要与它抗争的趋向,我们相信:生理疼痛与悲伤、愤怒、失望所共有的东西就是不可解释的。说到这一点,各种生理疼痛之间所共有的东西也是不可解释的,因为感觉具有许多不同的种类。晕船、偏头痛、月经、刺痛、夹痛,等等,有什么共同之处使它们统统叫作疼痛的吗?(不要回答说是因为它们全都是令人可怕的;这不过是重复你自己。)感情上的疼痛和生理上的疼痛的所共有的东西在于,在这种情况下,我们都有一股遏制不住的冲动要发动一场战争,不是针对这种感觉,而是针对这个世界。斯多葛派和佛教徒都认为,如果我们停止抗争,疼痛也就结束了,他

们是对的。一个只关心自己德性的人,如果能有这样的一个人的话,他在受拷问时也会是快乐的。<sup>①</sup> 如果他们得出结论说我们因此就要停止抗争,那就错了。许多疼痛是值得拥有的;人们可能甚至会说这是真的。疼痛不是作为改变你的状况的理由的那种状况,在这种状况中,自然的東西和规范的東西是一个東西。疼痛是你有理由改变你的状况的那种知觉。<sup>②</sup>

#### 4.3.5

当你对某人心怀怜悯时,为什么这种怜悯会作为一种理由打动你使你去帮助他? 怜悯让你并不好受,为什么你不当一个无动于衷的人? 哈奇森说:“如果我们处在同情和怜悯中,我们惟一的意向就是解除我们的这种痛苦,我们应该走开,或者闭上眼睛,将我们的注意力从这种可怕的对象中转移开去,避开我们少有的同情的苦痛……”<sup>③</sup>内格尔重复了相同的意思:“同情,一

① 当然不会有这样的一个人,或者至少,他不可能会有这种成为他惟一在乎的东西的德性。因为,要得到这种德性,他部分地还要在乎某些外在的事物。

② 可能有人会说,即便生理的疼痛不是对身体状况的知觉,它一样是坏的。想象脱离我们的身体的生理疼痛,好比是想象脱离有颜色的物体的颜色一样。在《哲学研究》第 276 节第 96 页中,维特根斯坦说到,我们的怀疑应当由我们能够将颜色的印象从有颜色的物体中剥离出来,就像剥薄膜那样这一想法所产生。同样,我们的怀疑也应当由我们能够将疼痛的感觉从作为知觉的身体状况中剥离出去这一想法产生。在回应这一注解的早先的说法时,不止一个人建议我说,头痛是一种似乎并不是对任何身体状况的知觉的一种疼痛。在第 314 节第 104 页中,维特根斯坦说:“如果我想通过考察我此刻头疼的状态以便弄明白有关感觉的哲学问题,这就表现出一种根本性的误解。”我不十分确定他的意思,但它的确实引发我们对头疼发生在头脑之中这个例子的怀疑。我同意维特根斯坦的观点,把这种情形当作主要的关注对象是错误的,不过我在下文的 4.3.11 中对这个观点另有讨论。

③ 这一段话是从哈奇森的 1726 年版的《探究》上引来的,在拉斐尔所用的本子上没有这段话;在塞尔比-比格(Selby-Bigge)编辑的《英国道德主义者》一书的第 93 页也可以找到这段话。拉斐尔用的是 1738 年出版的本子,在这个本子的第 276 页有一段与此类似的话。

般地讲,不仅仅是一种由对他人的不幸的体认而产生的不适,进而激发人们去重新体验这种不幸的感情。还不如说,它是对作为重新体验的东西的不幸的痛苦的意识。”<sup>①</sup>维特根斯坦说:“我何以对这个人满怀怜悯之情?——我所怜悯的对象是如何产生的?(人们可能会说,怜悯,是对另一个人处于疼痛中的一种确信。)”<sup>②</sup>怜悯令人痛苦,因为它是对另一个人的痛苦的觉察,因此也是对有理由去改变他的状况这一事实的觉察。

#### 4.3.6

疼痛是对理由的知觉。虽然动物都有疼痛,但是直到现在为止,我似乎认为唯有人类才有理由,对此我将做一点解释。

对于动物是什么的最好解释来自亚里士多德。我们已经知道,亚里士多德认为事物的形式是事物各部分的组织或安排,这种组织或安排使事物成为其所是的东西,做它所做的事情,完成它的工作。亚里士多德认为,一个生物,就是一个具有某种特殊形式的东西。一个生物,就是这样被设计得可以维持和再造其自身的东西。这就是我们所说的自我保存的形式。所以,它就是它自己的目的,它的工作就是继续成为它所是的东西。它在生活中的任务就是保存它自身的同一性。它的机能和活动都是为达到这个目的而安排的。<sup>③</sup>

如果一个生物是一个动物,如果它是有意识的,那么,它保

① 内格尔:《利他主义的可能性》,第80页,注解1。

② 维特根斯坦:《哲学研究》,第287节,第98页。

③ 这并不是我们必须抛弃的,或是与科学世界观相冲突的目的论的形而上学观念。它是对什么是一个生物的说明,而不是为什么会有这样的事物的说明。就自然选择过程能解释有生命的东西的存在而言,为什么它们都被设计得能维持和再造自身的构造,这一点应该是很清楚的。

存它的同一性的方式,部分是通过感觉。这就是疼痛进入其中的地方。当某种东西构成对它的自然存在的威胁时,或者如果这种东西持续得够久而会威胁到它的自然存在时,动物就会知觉到这个事实,并且与之抗争。这个动物就会被推动去打败那个东西。比如,设想这个动物需要营养。通过饥饿它觉察到了这一点。它发现饿的滋味不太好受,所以它被推动去找点东西吃。请不要混淆:不是说疼痛这种不适的感觉,它给了这个动物找东西吃的理由。这个动物有吃东西的理由,这个理由就是如果它不吃的話,就会死掉。这个动物不知道它有这个理由,但是它觉察到了这一点。我们所说的这种感觉是饥饿感,而不是疼痛感。但是,动物被设计得能够知觉到它同一性的保存受到了威胁,并且能为之而抗争,正如在饥饿时发生的情形那样。当它为之抗争的时候,它就拥有了疼痛。

#### 4.3.7

试着做这样的比较:

1. 一个人就是一个动物,她的本性就是建构一个对她而言是规范性的实践同一性。她对她自身是一种法。如果某种行为方式威胁着她的实践同一性,而反思向她揭示了这个事实,这个人就会发现,她必须拒绝这种行动方式,而以另外的方式行动。在这个例子中,她负有了某种义务。

2. 一个生物就是一个实体,它的本性就是保存和维持它的生理同一性。它是它自身的法。当它正在做的某事威胁到它的同一性,而且知觉向它揭示了这个事实时,那么,这个动物就会发现,它必须拒绝它正在做的事情,而去做别的事情。在这个例子中,这个动物有了疼痛。

义务是对威胁着你的同一性的东西的反思性拒斥。疼痛是对威胁着你的同一性的东西的非反思性的拒斥。所以,疼痛是

对理由的知觉,这就是为什么疼痛看上去是规范性的。

#### 4.3.8

这里有很重要的一点,那就是,这两个观念在这一点上走到一起。它关系到否定的道德情感。在第一讲中,当我在解释唯意志论的义务动机观念的时候,我论证说,根据普芬多夫和霍布斯的说法,制裁对立法者的权威是实质性的东西。虽然我们并没有假设我们对义务的履行是因为害怕惩罚或者希望得到报答,但是,如果一个人不能对我施加制裁的话,他也不能向我们要求任何东西。在第三讲中我论证到,我们处在对我们自己提出要求的位置上,我们具有对我们自身的立法权威。我还说到,一个人自己的心灵确实是对她施加了制裁,当我们没有做我们应当做的事情时,我们通过愧疚、后悔、悔恨、自责来惩罚我们自己。

但是,我是否在说,你自己的心灵对你的行动的权威在任何情况下都是不可避免的?或者我是否在说,心灵的权威取决于它惩罚你的能力?你的行为违背了心灵的指令,如果你不曾经历悔恨或自责,那么,你是否会对你心灵的指令随意弃之不顾呢?<sup>①</sup>

答案蕴涵在我刚才表达的观点中。疼痛是对理由的知觉。当我们回顾过去、审视现在以及展望将来时,这种说法都是适用的。<sup>②</sup>当某个人回忆起他未曾履行某个义务时,他将会体验到痛苦,这就是所谓自责和悔恨。心灵的权威并不依赖于对这种否定性道德情感的体验,而是完全包含它。一个不能知觉到它

<sup>①</sup> 安德鲁斯·列(Andrew Reath)给我指出了这个问题。

<sup>②</sup> 后悔和道德情感(特别是愤恨)是对理由的回溯性反应,这一观点参见内格尔《利他主义的可能性》。

的理由的心灵,终究不能作为心灵而发挥作用。<sup>①</sup>

#### 4.3.9

18世纪的英国理性主义者,约翰·鲍尔吉,写道:

人们可能问:在严格的意义上快乐能否被称作是能感知的行为者的终极目的,被看作是能感知的东西,他似乎宁愿他自身就是终极目的。他因其自身之故而追求它,他常常以自身作为参照,而所有关于这个终极目的的观念都要以他自身作为最后的依据。<sup>②</sup>

被看作是“能感知的东西”,人是他自身的目的。但是,动物也能感知,这意味着它也是它自身的目的。这就是我所倡导的关于快乐和痛苦的看法。它们是动物赋予自身的价值之体现。

说动物能够赋予自身以价值似乎很有些滑稽,因为对我们

---

<sup>①</sup> 我这里的观点模仿了康德对尊重的阐述,在他那里,尊重是出于道德义务而行动的行为者具有的一种前瞻性的或当下的道德情感。尊重是对我们思想中的道德理由的活动的意识:这种意识具有感觉的特征,因为被理由所驱动也影响了情感——它制约了(产生疼痛的)偏好,瓦解了(产生谦恭的)自负。(《实践理性批判》,第71—76页;贝克译本,第74—79页。)康德对尊重的阐述,以及我在这里的论证,都说明了如下假设的不恰当:道德情感的说明要么完全独立于道德理性的说明,要么只是偶然地与道德理性的说明有关。如果心灵必然对它自身的活动明察秋毫,如果痛苦和快乐以及由它们产生的情感存在于对心灵活动的知觉之中,那么,情感必然在道德生活甚至在大多数理性主义者的理论中起着至关重要的作用。更一般地说,那些认为我们可以想象一个毫无情感的理性存在者的存在,这些人倾向于记得诸如爱和愤怒这样一些强烈的情感,而忘记了这些强烈的情感是那些在精神生活中更为盛行的较弱形式的情感——比如说,对某个东西的喜欢——延续而形成的东西。我似乎极其怀疑,我们可以想象某种不具备这些情感形式的能感知的生物的存在。

<sup>②</sup> 鲍尔吉(Balguy):《道德善的基础》,第二部分,第25—26页。

人类来说,赋予价值是反思的运用,听起来,这似乎意味着动物认为它自身是有价值的。当然这不是我的意思。我这里谈的是那种是其所是的东西。正如亚里士多德所说,它是它自身的目的。赋予自身以价值就是它的本性。

说生命是一种价值,几乎是同义反复。因为,生物就是这样一种东西,对于它来说保存同一性是一种命令,生命就是一种道德形式。或者,换一种不那么奇怪的以及由于亚里士多德而使我们更为熟悉的说法,那就是:道德是人类生命所体现的形式。

#### 4.3.10

如在其他人的情形中所做的那样,我们由此展开我们的论证。在此我不会详述这个论证的细节。它大致说来是如此:我首先向你指出,你的动物本性是同一性的基本形式,这种同一性是你的人类同一性,是你的道德同一性的规范性的根据。不仅仅作为人,而且作为能感知的东西,作为动物,你赋予自身以价值,你就是你自身的目的。反思的这种进一步扩展要求认可也得进一步扩展。如果你不赋予你的动物本性以价值,你将不能赋予任何东西以价值。所以,你必须认可它的价值。你的动物同一性带来的理由和义务不是私人理由。不管你怎么用这些理由约束自己,你还会用它约束其他人,并且,其他人还会用它来约束你。所以,其他动物的理由也是你的理由。

当你对一个正在呻吟的动物表示怜悯时,那是因为你觉察到一个理由。动物的呻吟是疼痛的表示,它们意味着有一个理由,一个改变它的状况的理由。你不能把一个动物的呻吟仅仅当作噪音,除非你能把一个人的语词仅仅当作噪音。其他动物也能使你负有义务,正如其他人能使你负有义务一样。这是你

与动物共享某种同一性的一种方式。<sup>①</sup> 所以，我们当然具有对动物的义务。

#### 4.3.11

在某些情况下，疼痛是对理由的**错误觉察**：并没有发出哪里出了故障或者同一性面临着威胁的状况的信号。另一些时候，有这种信号出现，但是我们却对之无能为力，因为这个人，这个动物处于我们帮助和诊治的能力范围之外。不过在这种情况下，我们仍然想尽力缓解他们的痛苦。某个人身患绝症，就快死了；某个动物不得不杀掉——我们想尽可能地使这种事情对他们做到无痛苦。如果疼痛不是对理由的觉察，或者，如果我们对觉察到的理由无能为力，我们是否就没有理由去减轻他们的疼痛呢？如果有的话，岂不是证明我的观点错了，也就是说，疼痛终归是本质上坏的东西？

首要的一点是：虽然这种疼痛可能会发出你的生理同一性受到了威胁的信号，而且疼痛本身还威胁着你的其他同一性。在疼痛中，你已经很难成为你自己，不能像平常那样思考和做出反应。只要有可能，濒死的人也想继续做他们自己。这里，保存同一性的命令确实直截了当地给了一个缓解疼痛的理由。但是，这个答案似乎只适合主要相关于人类事物的情况。真正的答案，我认为，要深刻一些。

我已经说过，其他动物并没有反思意识——它们并不像我们一样是自我反思的动物。然而，人们可能会说，疼痛和理由共享某种反思的结构。一个理由就是对一种冲动的认可；一个疼痛就是对一种感觉的反应。如果一个状态有这种双重结构，或

---

<sup>①</sup> 我们已经是，或者应该是，所有动物中最具有社会性的，因为我们是能够形成一种所有动物都具有的东西的观念的动物。

者是自我参照的,它就是递归式的。一个处于疼痛中的动物,是对它的状况的反抗。不过,它也反对处于它所反对的状况之中。处于疼痛之中也是一种疼痛。这个事实并非无关紧要。

一个人如果不对自己说“我认为”,思考恐怕就是不可能的,因此,一个人如果没有觉察到自己正在受苦,受苦恐怕也是不可能的。我们既反对这种对受苦的无觉察,也反对受苦本身。至少在人类事物中,这种递归式结构是很清楚的。刚才我说过,正如生理的疼痛是对我们的感觉的反抗一样,情感上的疼痛,诸如悲伤、愤怒、失望,也是对这个世界的反抗。对我们来说,生理的疼痛几乎常常伴有这种情感的疼痛,因为,正是我们反抗那种把我们构造得能够感觉疼痛的世界。我们经受疼痛,就像在经受对自身的袭击,我们对它愤恨不已,仿佛它是我们的敌人。可以说,当动物处于疼痛之中的时候,它也完全不能以这种方式思考自身。但是,在某种程度上,动物反抗的不只是它的状况,而且还反抗处在这种能反抗的状况之中,动物把自身记在心中。动物觉察疼痛,也像觉察疼痛对自身的袭击,它承受着疼痛之苦。

这就是为什么疼痛几乎总是坏的——因为承受着疼痛的生物反对它。但是,重要的是要看到:这并不表示疼痛就是一种本质上坏的感觉。出于某个原因,我们并不总是反对疼痛,这有两个层面。第一,我们并不总是反对我们有时称作“疼痛”的这种感觉。也就是说,某种努力或爱好的强烈感觉,在一些场合下将是受人欢迎的,在另一些场合下则不那么受欢迎。当我们渴望成功时努力的感觉,或者当我们希望得到满足时爱好的感觉,给我们的活动添加了滋味;这同一类感觉是多么巧妙啊,毫无克服它们的想法,它们也可能会带来某种恐慌,这样它们就变成了疼痛。有些时候,为我们所欢迎的,不仅仅是在另外一些时候我们所反对的那种感觉,而且是疼痛自身。我想,在所爱的人去世的时候,谁都愿意体验悲伤之痛,没有人无动于衷,虽然也害怕

这种悲伤会摧残我们的心志。我们可能会反对这个把我们所爱的人从我们身边夺走的世界,但如果我们所爱的人已然离去,我们也不想逃避这个事实,而是把它看作一种恶。

这里涉及所有之中最为深刻的东西。认为疼痛是一种本质上坏的感觉的冲动,源于对于意识和价值之间的联系方式的根本性错误看法。价值存在于慎思的视角,或者存在于有意识的行为者的视角,但这并不意味着价值必定存在于心灵中而不是世界上。当我说疼痛不是一个理由,而是对理由的觉察时,功利主义者认为我的意思是说,痛苦和快乐带给我们的只是关于理由的信息,这些理由独立于意识和知觉而自身存在。功利主义似乎认为我们只能在关于价值和意识关系的两种看法之间做选择:一个是功利主义者的看法,认为价值只能直接地应用于意识状态自身;另一个是工具性的看法,认为像痛苦和快乐这样的意识状态只能带给我们出现在世界之中的价值的信息,只有在当我们能够做些相关于它们的事情的时候,我们才需要在乎它们。但在我看来,这两种看法都是错误的。

我只能通过比较来说明它们为什么错了。有某种疼痛,预示了我们无能为力的状况,就像是看一幅恐怖事件的画面——一部令人生气的电影,一些有关集中营的照片。看到某种糟糕的东西是一件糟糕的事情,虽然我们有时候有理由去看它,去面对它——但是,正如这种悲伤情形所表明的,这也适用于疼痛。观看某幅图画之糟糕之处,不能够仅仅用这幅图画所带给我们的信息的价值来解释,因为,不管我们对于图画中的情景能不能做些什么,看到它都是一件糟糕的事情。这种糟糕通常给了我们一个避免去看它的理由。有人认为自己可以不受拘束地欣赏令人生气的电影,理由是反正他做什么都不能搭救电影中那个快死的人,我想,这个人正在犯一个可怕的错误。但这并不表示,不管怎样,看这个电影的糟糕之处与电影中的画面所揭示的

东西的糟糕之处无关。我们转过头去,不仅仅是因为它刺痛了我们,而且是因为,我们的疼痛觉察到了某种可恶的东西。<sup>①</sup>

#### 4.3.12

根据亚里士多德的说法,灵魂进入到我们认为具有许多层次的东西之中。所有的生命都具有一个营养的和生殖的灵魂,叫作植物的灵魂;动物多了一个知觉的、能运动的灵魂;而我们人类比动物多了一个理性的灵魂。虽然植物没有知觉,但它们被以某种方式组织起来作为它们的目的。像动物一样,它们也有一个自我维持的系统。我们很自然地使用理性和行动的语言来谈论植物。我们会说,植物需要水分,或者,它有趋光的特性,我们甚至会说,它不高兴待在窗户边,我最好把它挪走。这么说来,我们对植物也具有义务吗?

我不这么认为。既然植物没有自我意识,作为一个植物跟作为某个人的方式不一样,所以其方式不是我们与之共享的某个人的方式<sup>②</sup>(我不知道怎么进一步为这个观点辩护)。我仍然认为,康德所相信的那种东西,即我们具有与自然物体有关的义务,一般说来也适用于我们与植物有关的义务。康德认为,对在自然中发现的其他东西,我们没有义务,但是我们却有关于它们的义务(duty with regard to),我们有义务以某些表现为感受性的方式把它们当作有生命的东西(此处指植物和动物)或美好的事物(康德的例子是“精美的水晶制品”)来对待<sup>③</sup>。康德认为这些义务以某种一般的义务为基础,那就是我们不能做有损于我

① 感谢德里克·帕菲特推动我去思考这个问题。

② 问题也可能是,它们对个人比对动物更困难:它们的同一性标准不是那么确定。

③ 参见康德《道德形而上学》,第442—443页;格雷戈尔译本,第237—238页;以及《伦理学讲座》,第239—241页。

们品格的事情。这种关于对动物的义务的解释是不足的,不过,在我看来,应用于植物却是合适的。某个任意毁坏植物的人,或者,某个看到一株正在凋萎却仍然活着的植物却不肯灌水救活它的人,我们说他是犯了过失,难道是过分了吗?这种人对生命丝毫无敬畏之心,而这种敬畏正是所有价值的基石。<sup>①</sup>

### 4.3.13

那么,动物对我们有义务吗?这个说法有些荒谬。动物不是反思性的,它们不能建构或者认可它们的同一性。它们甚至不知道它们有同一性。它们只是有同一性而已。不过,假设我们现在这样提出问题:我们能够使动物对我们负有义务吗?这一点似乎不太清楚。

你的狗围着另一条狗嗅来嗅去,你不想让它这样。于是你呼唤它。它看了看你,然后转过去,又继续挑逗另一条狗。然后你大声呼唤它,用更加急切语气,它终于跑过来了。显然不那么情愿,但还是跑过来了。这是怎么回事?它并不想过来,你也确实没有强迫它,比如说,用绳子拴住它。但是它不得不过来。这难道不是义务的例子吗?难道不是因为你是它的一个法律,而使它做了它不想做的事吗?

你当然希望反驳说,这并不是义务的例子。这是一种支配的例子。我们都知道这是怎么回事。狗是一种社会性的动物,而社会性的动物都过着以层级结构和支配关系为特征的群居生活。你训练这条狗,让你把你当作首领。所以,上面的情形体现的并不是你使得它对你负有义务。不过是你支配了它而已。

---

<sup>①</sup> 在目前这种氛围下,我需要指出来的是,我不认为,对生命的敬畏是价值的基石这一观点意味着堕胎和安乐死常常是错误的。这里我不能详细讨论这些甚为复杂的话题,不过,我在最后一节会对自杀和安乐死做一些评论。

这似乎是在说,我们乐意做别人要求我们做的事情的理由是因为我们易于受社会压力的影响。这个说法确实没错,不过仍然只是对这种情形的完全外在的描述。它是从外部而不是从动物自身的角度去看待整个事情。从人自己的观点出发,或者从动物自己的观点出发,压力和支配都具有一种样式,一个形式。这种形式就是规范性的形式——法则的形式。

#### 4.3.14

层级的和支配的精细结构是社会性动物世界里的典型特征。虽然支配的能力不得不带有强力和威力,但是它们之间的联系方式并不明显。当两个动物为了支配权而争斗时,可能具有高度仪式化的特征,失败的一方常常不一定就被打得遍体鳞伤。这是一场意志的争斗。

尼采和弗洛伊德都认为,道德和人类意识特有的特征同时在物种进化中出现。既然我把人类意识独有的特征——特别是反思的本性——作为道德的基础,我想,他们两个人的观点和我的观点之间并无抵牾。两个人都认为,当支配的冲动——权力意志,或好斗的本能——被剥夺了倾泻的出口,就只好转向反对自身,这种人类意识独有的特征就形成了。<sup>①</sup> 一个理智的、不驯的动物,被其他东西俘获和处以责罚,它被制止表现出好斗的天性。如果没有其他东西可支配了,它的这些内在本能就会转向自身,并且学会支配自身。反思的距离和随之而生的自律就这样产生。尼采这样描述:

一切不向外释放的本能都转向内部——这就是我所说的人的内在化:于是,人首先发展了那种后来被称之为人

---

<sup>①</sup> 参见尼采《道德的谱系》,第二章;以及弗洛伊德《文明及其不满》,第七章。

的“灵魂”的东西。整个内在世界本来就如同夹在两张皮之间那样薄，当人向外在倾泻受到阻碍的时候，它就以同样的尺度向四面八方伸展自身，从而获得了深度、广度和高度。<sup>①</sup>

要防止这种好斗的动物表现好斗的天性，惟一的办法就是惩罚它——也就是说，让它感受到疼痛。当自然和环境威胁着它的生理同一性时，这不像是自然地产生于动物生命的疼痛，它发现自己必须反抗这种威胁。当动物本能地活动时，也就是说，当动物不可避免地做它本性上具有的同—性要它做的事情时，疼痛无从产生。因此，这种疼痛，惩罚引起的疼痛，迫使动物反叛它自己的同一性。然后，它第一次跟自己说：我将不同于现在的我，而且它体会到某种愧疚。这就是规范性思想的起源。尼采警告我们说：

人们应该防止由于这种现象最初是痛苦的、丑陋的，因而就轻视它……这整个活跃的“坏良心”……作为所有理想和想象的现象的温床，也就暴露出大量的不可思议的新的美丽和确信，而且或许是美自身——如果对立面不首先意识到它自身，如果丑陋不首先对自己说，“我是丑陋的吗？”那么，究竟什么是“美”呢？<sup>②</sup>

抛开这个警告不说，尼采确实认为，这个坏良心的获得是要付出代价的，弗洛伊德观察到人类的童年生活重演了这一过程，他同尼采一样关注这一现象背后的根据。大致说来，两个人都认为，

① 尼采：《道德的谱系》，第二章，第16节，第84页。

② 同上书，第二章，第18节，第87—88页。

使我们产生一种支配自己的自然冲动的能力的心理结构,受制于某种导致愧疚感越来越强的自然的动力,以至于我们越良善,我们就越感到愧疚。道德上的好人,即便是对于自己具有本能冲动和作为一个动物都感到愧疚。逐渐地,这一过程发展到自我痛恨,这种情绪又导致你反抗自然界,憎恶生命自身,最终在彻底的虚无主义中崩溃。如果价值开始于动物是它自己的目的,以及在某种意义上就是价值自身这一事实,那么,导致我们痛恨我们自身以及我们的动物属性的坏良心,就会通过削弱所有价值的基础而最终结束。<sup>①</sup>

认为尼采或弗洛伊德主张我们能够回到蛮荒时代,显然是荒谬的。尼采所企望和召唤的道德革命,并不是回归到好斗的兽性状态,而是第二次的内在化:如果第一次内在化使动物反对其自身的话,第二次内在化则是使坏良心反对它自身。<sup>②</sup> 结果是尼采所说的超人的出现,他是一种其意识不同于我们人类,正如人类的意识不同于其他动物一样的存在者,一个我们不能想象他的内心生活,正如动物不能想象我们的内心生活一样的存在者。

这是一个很奇怪的提议。我还没有想好到底是同意还是不同意尼采和弗洛伊德对人类是否具有宽恕自身的能力的担忧。我们需要更详细的或许是以更科学的方式去思考他们关于愧疚的自然动力的独特主张,因而,我在此还不能做到这一点。他们生活在道家家的时代,这个问题想必比他们想象的更片面。正如我以前指出的,对义务的范围有一个限制,因为我们都知道,我们能够在一般的意义上维持我们的同一性而无需每时每刻都

---

① 当然,这最后一句话更多是尼采式的而不是弗洛伊德式的。我认为,尼采说的价值可能会受挫于自我批判,他想表达的就是此处这个意思。

② 参见《道德的谱系》,特别是第二章第24节。

成为我们自己。不难设想,如果把这一事实适当地作一些扩展,它会具有何等的治疗价值。的确,我们每次嘲笑自己,事实上就是扩展了它,它也就有了治疗的价值。或许对于我们所有人来说,我们需要一点距离,以便使义务保持在我们控制的范围之内。

这种说法并不是要取代尼采的观念。在某种程度上,这正是尼采所想的——我们要对自己的自我控制作一点抑制。正如反思的距离使得我们能够控制自己的动物性一样,我们同自我控制的反思的距离,也使得我们能够控制它。所以,我想我的观点与尼采十分相近,可以算作是他的观点的更加局部、更具偶然性的版本,而且,我的观点是一个不会允许把我们变成超人的观点。这是得还是失,随你怎么想吧。

我想从这些观点中得到的也就是这一点。尼采和弗洛伊德给我们一个很有说服力的说明,它说明了人类良心和意识的独特特征是如何在动物的自然界中形成的。你可以把它们看作是另外一个层次的、谱系学意义上的对于义务的产生或者对于规范性起源的尝试性解释。我已经给出的义务是什么以及它来自何处的解释与他们的说明是和谐一致的。我认为我的观点会讨得他们欢心的。

## 怀疑论和自杀

### 4.4.1

在某种意义上,我在这些讲演中对义务的阐述是一种自然主义的方式。它把规范性建立在某种自然的——也就是生理的和心理的——事实的基础上。我对义务的规范性一直追溯到反思的意识那里,而对疼痛的显见的规范性的追溯则一直追溯到

与动物本性结合在一起的简单的意识。我的阐述不需要指靠超人或者非自然的事实的存在,虽然它不算是科学世界观的一部分,但是,与之并不冲突。在这个意义上,它是一种自然主义形式。

但在另一种意义上,它不是自然主义的。在另一种意义上,自然主义观点把规范性真理等同于事实真理。比如说,自然主义认为,疼痛内在地就是恶的,某个人处在疼痛之中这一事实就是为之做些什么的理由。我并不完全赞成这种观点。事实上,我没有说,反思性认可——我指的是反思性认可这一单一的事实——足以使得我们的行为成为正当的。因为在某种意义上,没有反思性认可,人的行为就不可能发生。如果人们跳过了反思这一步或者太快地停止反思,这也是一种认可,因为它意味着反思的工作已经完成。所以,如果反思性认可使行为成为正当的,那么就会有一种感觉,在这种感觉中所有的行为都是正当的。规范性的自然主义的问题又一次出现了。如果你不可能错,就没有什么规范性可言。

当我们从意识之外、从第三人称角度,去描述快乐、痛苦或者反思性认可、反思性拒斥时,它们不过是事实。当你处于痛苦之中,或者,发现你负有义务,你是站在意识提供的一个视角去赋予生命以价值。我们以获得经验和感觉的方式得到理由,不是作为对精神实体的拥有,而是作为一种与意识相同的东西有关的事实,一种与我们相同的东西有关的事实。正是因为语言和同情使得由意识所产生的立场获得了公共性,理由和价值才得以共享。但这种公共性仍处在反思的立场之中。从这种立场之外,我们能够认识价值事实,但不能认识价值自身。

这里有某种有关事实-价值之区分的事情留下不能细谈,虽然不是很重要。价值事实不是价值自身——它只是一个事实。但它是一种生命的事实(a fact of life)。实际上,它就是生命事

实(the fact of life)。正是生物的自然条件是价值的赋予者(valuers),它也是价值存在的原因。

#### 4.4.2

如果价值是生命的事实,那么,对所有价值的拒斥就采取了拒斥生命的形式。彻头彻尾的实践规范性怀疑论的最直截了当的表达方式,因而也就是某种形式的自杀。当然,不是所有的自杀都是这样的:我相信自杀有些时候也可能出于好的理由。正如我在这些讲座的开头就提到的,大多数人都宁愿死去而不愿完全丧失他们的同一性,而且有好几种这样做的方式。违背了你自己最根本的原则,未能履行你最深刻的义务,都是这些讲座的话题,也有另外一些情形是我们很难控制的。严重的疾病、残障、疼痛的摧残,都可以通过摧毁你的生理机能,使你的记忆丧失,或者使你无自制能力,而损毁你的同一性。为了保存你的同一性,保护你生活的价值,自杀,在这样的情况下,可能是惟一的办法。

我这里想说一说有另一类自杀,当事人之所以自杀是因为他觉得自身毫无价值,作为一种结果,生命百无聊赖、毫无意义。有些哲学家和宗教思想家认为,这种自杀是与道德无关的,但是,这种非道德,如果我们能够这样称它的话,也比一般的自杀更深刻。因为,这种自杀不是对这种或那种价值的否定,而是对价值自身的否定。这是本书中提到的几位思想家的共识。威廉斯在讨论到某个由于在生活中既找不到理由又看不到意义而自杀的人时说:“他无力改变自己的状态,我不明白这何以能被看作是理性或合理性的挫折,他的状态毋宁说是一种人性的挫折。”<sup>①</sup>康德在《道德形而上学》中说,切勿自杀的义务,是第一位的、最根本的德性义务,因为“消灭一个人自己人格中的道德主

---

<sup>①</sup> 威廉斯:《道德:伦理学导论》,第2页。

体,就是把道德本身从世界上连根拔去”。<sup>①</sup> 在《笔记》中,维特根斯坦写道:“如果允许自杀,那么,也就允许做所有的事情。如果有什么东西不被许可的话,自杀就是不被许可的。”稍后他补充道:“或者,就其自身而言,自杀,既不是善的也不是恶的吗?”<sup>②</sup>所有这些哲学家都表达了同样的看法,保全生命,不是多么重要的价值,而是所有价值的条件;自杀(这里指上述形式的自杀),拒斥的不是某种特殊的价值,而是价值本身。很难说,这类自杀者做了什么错事,因为他没有违背他仍然相信的价值。然而,当我们其他人听到这样的事情的时候,觉得他们背叛了我们,而且我们是对的。自杀,正如威廉斯所说,对我们所有人来说都是一种挫折。

在这些讲座中,我曾论证说,道德义务和道德价值是所有义务和所有价值的条件。否认人性具有价值所付出的代价,就是走向彻头彻尾的实践规范性的怀疑论。我的这种论证,如果是成功的,它是对怀疑论者的一个答复,这个怀疑论者认为,即使不承认道德义务的力量,仍然可以赋予某个东西以价值。但是,我并没有表明这种彻头彻尾的实践规范性怀疑论是不可能的。那么,有一种反驳这种怀疑论的论证吗,有不自杀的理由吗?在某种意义上,正确的答案是不可能,因为生命本身是理由的来源。在另一个意义上,正确的答案是,这不是单单哲学论证就能解决的问题。它其实取决于:作为个体,我们怎么对待我们的生命,作为物种,我们怎么对待这个世界。要解答这个问题,无法不陷入悖论:只有生命有意义,价值才会存在,而这一切取决于我们的所作所为。

① 康德:《道德形而上学》,422—423;格雷戈尔译本,第218—219页。

② 维特根斯坦:《笔记:1914—1916》,第91页;这一页是彼得·希尔顿指给我看的。

规范性怀疑论者非得自杀不可吗？不是，当然不是。并无他非做不可的事。我要提醒大家：彻头彻尾的实践规范性怀疑论是处于一种什么样的极端立场。规范性怀疑论者做任何事情都没有理由。当然，他确实有一些欲望和冲动——在某种程度上，这些欲望和冲动是本性提供给他的——但是他没有理由根据这个欲望或冲动而不根据那个欲望和冲动去行动。不用怀疑，只要他还活着，他要做的就是服从当下的这个欲望，当然，这个欲望必须是清晰可辨的。显然，他不可能被绝对命令所引导。假言命令也不能指导他，虽然这一点不那么明显，但仍然是对的。假言命令告诉我们要采取某种手段实现我们的目的，但是，既然实践的规范性怀疑论者确实没有任何目的，因为他的欲望没有给他提供任何理由。当然，他也有欲望，他还可能被激发起来采取手段满足那个当下占优势的欲望。但是，严格说来，这不是服从假言命令，因为，在没有反思性认可的情况下，欲望不再需要假言命令的严格意义上决定目的——我们有理由追求的那些东西。要明白这点，不妨让我们假设，这些欲望自身能够决定目的。那么，假言命令告诉你去做将会满足你的当下占优势的欲望的事。现在，假如假言命令要求你做某件事情，但是你的欲望是做另一个事情。然后你将做另外那件事，而且你将不会错。因为，如果你的目的恰好是你的那个占优势的欲望的对象，并且，假言命令所能告诉你的就是，去做满足你的占优势的欲望的事——那么，这正是你要做的事。如果你的目的是那个占优势的欲望的对象，那么，无论你将做什么，都算是在追求你的目的，你不可能错。<sup>①</sup> 正如我一再指出的，如果你不可能错，那就没有规范性可言。所以，对于怀疑论者来说，假言命令不是一个规

---

<sup>①</sup> 我认为，这个说法表明了，只存在着假言命令而不存在绝对命令的观点，不但错了，而且不融贯。我在“工具理性的规范性”一文中有很详细的论证。

范性的原则。既然他不能违背它,他也不能服从它。

实践规范性怀疑论认为:不存在理性的行动这种东西。可是,确实有一种感觉,在这种感觉中,作为人,只要我们活着,我们就不得不从事理性的活动。动物性的行为,是非反思的行为,并没有向我们敞开大门;我们还是必须做某些事情。因此,规范性怀疑论者终究非自杀不可吗?答案不管是肯定的,还是否定的,都难免会陷入某种悖论。

## 结 论

### 4.5.1

我希望,到现在为止,我在这些讲座里讨论的关于规范性的所有说明都是正确的。

像普芬多夫和霍布斯这样的唯意志论者认为,规范性必须来自立法者的命令。一个好的立法者命令我们在任何情况下只按照好的主意去行事,但是,某种是好的的主意的行为这个单一的事实并不能使它成为一种要求。所以,必须有某个能够给我们发布命令的人为我们立法。

正如我们看到的,这种观点是正确的。它所描述的是我们同自身的关系。我们必须出于反思而行动这个事实给予我们一个双重的本性。思想的自我能够命令行动的自我,唯有它的命令才能使行为负有义务。一个好的思想的自我命令行动的自我只做好事,但行动的自我在任何情况下都要听从思想的自我去做事。

### 4.5.2

像内格尔这样的实在论者认为,理由就是内在规范性实体,当一个欲望呈现自身时,我们应该做的就是尽可能客观地考察

它,看它是否是这样的一个实体。这个观点也是正确的。它描述的正是思想自身的主动性,因为它对出现在我们面前的冲动进行评价,它是我们本性中立法的提案。

#### 4.5.3

反思具有迫使我们服从的权力,同时也有惩罚我们不服从的权力。它有义务通过那些良法来支配我们。这些事实结合在一起得到的结论是:思想自身与行动自身之间的关系是合法的权威关系。也就是说,凭借反思,行动的必要性使得我们成为支配自己的权威。就我们具有对自身的权威而言,我们能为自身立法,这些法将是规范性的。所以,康德的观点也是正确的。自律是义务的来源。

#### 4.5.4

一旦我们明白这一点,我们就能明白反思性认可理论在另一个层次上也是正确的。最终,除非我们认可我们自己的本性,除非我们把价值赋予自身,否则,没有什么能够成为规范性的。反思向我们揭示了价值的规范性来源于我们是某种特殊的动物,即自律的道德动物这一事实。用亚里士多德的术语表述,这就是我们人类的形式。

#### 4.5.5

这意味着,实在论在另一个层次上也是正确的。为了看清这一点,不妨回想一下麦凯那个著名的“来自奇异之乡的论证”。<sup>①</sup> 根据麦凯的说法,认为世界上有某种客观价值或者内在规范实体是匪夷所思的。因为,为了做值得做的事情,它们将不

---

<sup>①</sup> 参见 1.4.5。

得不符合某些不可能的标准。它们将不得不属于一种非常奇特种类的实体,跟世界上其他任何东西毫不相似。我们认识它们的方式将不得不相异于认识其他任何东西的方式。麦凯说,关于它们的知识将不得不既给认知者提供指导又给他提供动因。根据麦凯的看法,这种知识将不得不——我这里几乎一直是在引证——既能告诉你做什么,又能驱使你去做它。世上哪有这样的东西。

但是,麦凯的观点是错误的,实在论的观点是正确的。当然有符合这些标准的实体。这些实体的确很古怪,认识它们的确跟认识任何别的东西不一样。但这并不是说它们不存在。当约翰·麦凯说这番话的时候,在他的具有科学世界观的阵营里想必是非常孤单。因为,世界上存在着一些既能告诉我们做什么,又能驱使我们这样做的实体,这是人类生活熟知的事实。这些实体是我们人,还有其他动物。

# 第五讲

## 理性、人性和道德法则

G·A·柯亨

### 5.1

你可以这么认为,如果你制定一个法,那么这个法就约束着你,因为它是你制定的。这是由于,如果你意愿这个法,你怎能否认它约束着你,而不与你的意志相对抗?可是,你也可以反过来想这个问题。你可能认为,如果你是这个法的制定者,那么,它就不能约束你。因为,如果你对它具有权威,它又怎能对你具有权威呢?只要你高兴,你这个立法者可以随意地修改它,它又怎能约束你?

现在,在这对论证中,相互对立的结论来自一个一模一样的前提:你制定了这个法。所以,至少其中的一个论证是无效的。但是,即便这两个都是无效的,它们仍然不可忽略,因为它们可能自身都包含了正确的成分,从中可以发展出一个好的论证。不管其中正确的东西有哪些,每个论证的说服力都是充足的,虽然它们是相互对立的,正如我在第一段里描述的,每个论证都可以在《利维坦》中得到证实。

照我看来,霍布斯对公民负有服从法的义务的结论提出了四种论证。其中的三种跟这里不太相干。<sup>①</sup>跟这里相干的那个

论证有两个前提,其一,主权者的每一个行为同时也是每一个公民的行为,因为“每个人都交出他们的代议权,并且把所有的行动都委托给代议者,这样就可以避免他们在交出代议权的时候有所保留”,当然,公民交出他们的代议权是毫无保留的。在霍布斯那里,人们交出他们的主权。因而,“主权者所做的每一行为都可看作是臣民所做的”。<sup>②</sup>

主权者做的都是我所做的,从而主权者制定的每一条法都是我制定的,在得出这个前提之后,霍布斯提出他的第二个前提:对我而言,反对自己的所作所为是荒谬的。因而,对我而言反对我自己通过的法也是荒谬的。因此,我必须服从主权者的法,否则,我就是个愚蠢的人。<sup>③</sup> 我必须服从它,因为我自己制定了它。

你现在可能认为,如果说我服从法是因为我制定了法,虽然

① 它们是:(1) 后果论论证:自然状态是不能承受的;(2) 假设的同意论证:任何理性的人都会同意服从政府;及(3) 实然的同意论证:所有的公民事实上都同意服从政府。

② 《利维坦》,第 221、265 页,参见第 276 页。

③ 聪明的一步,这个论证的形式依次如下:

主权者做什么,我就做什么。

可是 这个主权者制定了这个法。

所以 我制定了这个法。

反对我自己的所作所为是愚蠢的。

所以 我不能反对这个法。

所以 我必须服从这个法。

在这个论证的一个不同的版本中,霍布斯提出了一个版本,进一步的前提不是我不能反对我自己的所作所为,而是我不能“伤害”自己(也就是不做对自己不正义的事)。这个论证以如下方式进行:

主权者做什么,我就做什么。

可是 一个人不能伤害他自身。

所以 主权者并不伤害我。

所以 我不能反对主权者对我提出的要求。

所以 我必须服从主权者。

不是直接而是通过代议的形式,那么,主权者,这个代议人,也要同等地甚至更严格地服从法,因为他制定了它,而且他比我更直接地制定了它。但霍布斯并没有这样推理。霍布斯没有运用他在对公民的分析中所用的同样的推理,这个推理似乎也适合对主权者的分析,即:主权者要服从他自己制定的法;相反,霍布斯的结论是,主权者并不服从这个法。为此他所给出的理由与他得出公民服从这个法的结论的理由是同一种理由,也就是说,因为主权者制定了它。霍布斯是这样说的:

作为共同体的制造者,主权者自身并不服从自己制定的那些法。因为,服从法,就是服从共同体,也就是服从代议制的主权者,也就是服从他自身;因而,主权者不服从法,而是不受法的制约。

共同体的主权者,作为一个集合体,或者,作为一个人,并不受制于国内法。因为,他有制定和废除法的权力,只要他高兴,他可以通过废除那些干扰了他的法,制定一个新的法来免受法的制约;所以说,他仍然是自由的。因为他是自由的,只要他愿意他就是自由的:对任何一个人而言,自己被自己所束缚是不可能的;因为,他可以被束缚,也可以解除束缚;因此那种只是被自己所束缚的人,其实并不受制于任何东西。<sup>①</sup>

这个论证告诉我们(在有关它的第二段引言中可以看到它的全貌,而且可以轻易地加以重构):

主权者制定了这个法。

所以,主权者能够废除它。

---

<sup>①</sup> 《利维坦》,第367、313页;参见《论公民》,第XII.4, XI.14。

所以,主权者并不受制于他制定的这个法。

霍布斯宣称,如果主权者违背了法,那么,他就与他自己的意志相对抗:他,作为主权者,制定了这个法,因此他违背它必然是荒谬的。然而,这恰恰因为主权者制定了不能制约他的法,根据霍布斯的说法,对他而言,违背法的说法在思想上是不可能的。

因为一个人作为制定者而制定的东西也就是另一个人作为这个制定者的代表而制定的东西,所以两个人制定了一个法这种说法不存在矛盾。可是,从“X 制定了这个法”不能得出 X 服从于这个法又不服从于这个法的结论。你不能说:因为你制定这个法,你就必须服从它;也不能说:因为你制定了这个法,它对你没有任何的权威,所以你不需要服从它。这个关于公民的论证要求这样的一个原则:如果我制定了这个法则,那么,我就受制于它。而关于主权者的论证却需要这样的原则:如果我制定了法,那么我就不受制于它。这两个原则中至少有一个必定是错误的。

关于整个事情的说法,其真假较为复杂,不过,在此与我们相关的东西对我来说似乎是这样的。我通过了一个法。要么,这个法规定,每个人都必须如此这般地行动;要么,它的适用范围限定为除我之外的每个人。如果后一个是真的,那么,显然我没有服从这个法的义务,所以说,只有先理清了这个法的条目才能够考查这个论证中的推理过程。

那么,我们假设,这个法确实是普遍的,或者,根据其语义学或实用的特征来看,它的适用范围包括我在内。那么,如果我有立法的权威,只要我没有废除它,它就约束着我(即便这样,因为只要我违背它就是与自己的意志相矛盾,所以它约束着我,这一点仍然不清楚,所以,第一个论证中的合理的内核仍然不太重要)。需要进一步指出的是,这个附加条款反映出这个关于主权

者的论证中重要的真理性要素,这一点在原来那个未经修改的形式中还是不正确的。这个论证的一个大错误是它的假设:如果我能够废除这个法则,那么即便我没有废除它时,它也不能约束我。霍布斯在这一点上是错误的:如果你能够任意地行使自己的意志,那么,你就已经是自由的,“他是自由的,当他想要自由时,他就能是自由的”。从我能够任意地行使自己的意志中还可以得出另外一些重要的观点,比如说,我不能抱怨我的不自由。并且,与我们的主题更贴切的是,虽然你可能受到某种你能够修改的法的约束,但是,这一点却降低了你受制于法这一事实的重要性。在那种你能够很快摆脱的“必须”中,其实就没有多少“必须”可言。

## 5.2

在科尔斯戈德的伦理理论中,法的主体也是它的制定者,这一点构成了主体义务的基础——也就是说,正因为他是法的制定者,使得他负有了守法的义务。这确实很像霍布斯的第一个论证。所以,我们应当问一个由霍布斯的第二个论证所引发的问题,即关于主权者的论证引发的问题:主体怎么面对一个由它制定的因而它也能够废除的法?如我们大家所见到的,科尔斯戈德的回答跟主体的实践同一性这一条件有关。

科尔斯戈德的伦理学继承了康德,却跟康德伦理学在几个重要的方面有所不同。科尔斯戈德的主体无疑是制约着它的法的制定者,因为,这个法是它的实践同一性的法则,并且,主体自身“建构了”这种同一性。但是在康德那里,这一点没那么确定。我们可以说,康德式的主体既是又不是制约着它的法的制定者。在下文引述的《道德形而上学基础》里的一段典型的文本中,法的来源问题有一种不容忽视的双重性。康德说:在以前的道德

哲学中，

人们见到人由于其义务而受制于法则，却未曾想，他所服从的是他自身的却同时是普遍的立法，他仅有责任出于自身的意志而行动，然而，这个意志依其本性是一个制定普遍法则的意志。因为，如果一个人认为他只服从法则……这必然意味着是某个兴趣充作了服从的动力和强迫，因为这个法则不是来自他自身的意志。相反，他的意志由他物制约着以某种方式行动。这可能是他自身的或者他人的兴趣，但是，在这两种情况中的任一情况之下，命令式总是有条件的，完全不适于作为一个道德命令。我愿把这个道德原则叫作意志自律的原则，以对应于我相应地归之于他律的其他一切法则。<sup>①</sup>

康德认为，如果道德法则只是来自我自己的意志，它就不能施加任何要求给我，正如在霍布斯那里，主权者的法则不能施加任何东西给主权者。另一方面，如果这个法则只是外在地施加的，不是来自我自身的意志，那么，我是处在一种他律的奴役状态下服从它，霍布斯用于公民身上的那个具有挑战性的论证——他必须服从这个法则，因为这是他自身的法则，为了避免不一致，他必须服从它——可能是不成立的。因此，我引述的那一段，在主张人服从于他自身的法则，他仅仅出于他自身的意志而行动的同时，很快就补充一句：这个人的立法，虽然是自身的立法，但它仍然是普遍的，这是从“依其本性是一个制定普遍法则的意志”中引发出来的。这就使得康德的个人不同于霍布斯

---

<sup>①</sup> 《道德形而上学基础》，第49—50页，除“自律”和“他律”外的斜体字是我的强调。以下对《道德形而上学基础》的附注都是由贝克所示意的。

的主权者。康德的个人的确制定了这个法则,但他不能够废除它,因为,他依其本性能够制定这法则,而他依其本性能够制定的东西具有一般而言的理性的内在权威。所以,霍布斯的主权者论证不适用于公民论证,而康德的观点与公民论证相一致。他可以得出公民的服从法则的论证,而驳斥主权者能够免受法则的制约这一论证,只要他指出,这个法则不是行为者能够废除的法则。康德说,在道德领域,我们“是主体……而不是主权者”。<sup>①</sup>

所以,霍布斯式的关于主权者和法则的反思,解释了康德为什么坚持认为道德命令不是来自人的本性,甚至不是来自人的理性,如果人类理性同一般而言的理性有所区别的话,正是一般而言的理性对我们具有权威,给予一个法则以确定性、稳定性和权威性,否则,就不会具有这些特性,“义务的根据,不应该在人类本性中寻找……而应该先验地在纯粹理性概念中探求”。<sup>②</sup>“因为,我们有什么权利把或许只是在偶然的条件下有效的东西赋予它无限的特性呢?”<sup>③</sup>并且,

从人特殊的自然禀赋,或者从某些情感和癖好,甚至从每一个理性存在者的意志可能并不必然具有的人的理性独有的一种特殊倾向(如果这种倾向是可能的话)中派生出来的东西,固然能给我们提供一个有效的准则,但无法提供一

① 《实践理性批判》,第 85 页:

我们都是道德王国的立法成员,这个王国通过自由是可能的,它作为尊重的对象由实践理性呈现给我们;但是,我们同时也是这个王国的臣民,而不是主权者,把我们的低下地位误解为创造者,从自欺出发对神圣法的否认,实质上,就是对它的背叛,即便是在字面上这样做。

② 《道德形而上学基础》,第 5 页。

③ 同上书,第 24 页。

项法则……主观的原因对此事越少支持、越多反对，便越是证明一项义务中的命令之庄严和内在尊严。<sup>①</sup>

既然康德确信，将道德只建立在人类本性基础上会损害其权威性，那么，科尔斯戈德的下述观点就有些问题了：

像休谟和威廉斯一样，康德认为，道德奠基于我们的人类本性中，道德特性是人类禀性的投射。<sup>②</sup>

对于科尔斯戈德来说，道德奠基于人类本性，<sup>③</sup>她和康德之间的不同相应而生，因为康德对于霍布斯的主权者论证有一个现成的答案，而科尔斯戈德想必对此没有答案，因为她已经抛弃了康德观点中惟一的超越于人类本性的因素。她似乎同意她归之于普芬多夫和霍布斯的观点：义务的惟一可能的来源不在于你所做的事情是好，或者说是合乎情理，是有利或可欲求的，而在于你必须做它，在于你所做的是立法者命令你去做。没有法则就没有“应该”，没有立法者就没有法则。科尔斯戈德坚信所有这一切，<sup>④</sup>但她还补充道，惟一“处于立法地位”的人是自己命令自己的人。因此，为使法则具有约束力，科尔斯戈德不得不找到某种回应霍布斯的第二个论证的办法，她在这里没有采用康德

① 《道德形而上学基础》，第42页、28、65页；以及《实践理性批判》第19页。

② 3.1.1。

③ 例如参见4.4.1。

④ 参见她在4.5.1中的结论。科尔斯戈德认为对规范性问题的解决方式必然是命令式的，这一点令我迷惑不解。她在由于逻辑作为一门学科的优点而学它与由于它是一门被要求学的课程而学它之间做了一个很精彩的区分(1.3.3, 3.3.4)，但是，如果我们成为道德的人的理由和没被要求而去学逻辑的理由一样好的话，为什么这种好还不充分呢？这个问题与这种看法相关：即道德是合理性范围内的一个选择，而不是合理性的一个要求，参见下文的第五节。

的办法。

如果霍布斯的观点能被证明是一致的,如果霍布斯能够约束公民去服从,同时又免除主权者所有服从的义务,那么,以主权者的身份进行的立法由于某种原因必定不是自我约束的,而通过拥有最高权力的代理人的立法却是自我约束的。但科尔斯戈德的个人是自律的自我立法者,在此没有授权或代理的情况发生。因此,很难看出事物究竟是如何成为他们必须服从的法则的。因此,科尔斯戈德要维持法则对于它的立法主体的权威性的话,她既不能按照康德的办法,也不能按照假设的修正了的霍布斯式的办法。

如果我问,为什么我应该服从自己?谁是这个要向我发布命令的我?<sup>①</sup>康德可以回答这个问题。他可以说,虽然你立了这个法,但法则的内容来自理性,不是来自任何特殊的有关于你的东西,或者你的理性,甚至是人的理性,而是来自一般而论的理性。如果是这样,那么,对法则的反思性认可可能是无可逃避的。不过,如果法则的内容反映了我的本性、我的承担和我的信念,难道我就不能修改它的内容吗?如果像她所做的那样在人的层面上交流,科尔斯戈德必然会说,与这个法则联系在一起我的实践同一性,是无可逃避的,但是,我们仍然可以怀疑在道德和实践同一性之间有某种特殊的关系,怀疑实践同一性是无可逃避的。因此,我们还可以怀疑科尔斯戈德是否能达成她的

---

<sup>①</sup> 科尔斯戈德拒绝了普芬多夫式的唯意志论,她评论说,“一个合法的权威概念已经是一个规范性的概念,不能够用来回答规范性问题。”(1.4.1)她是这样回答这个问题的:我是这个立法的意志,所以为了让我的立法有效,我必须具有合法的权威。难道由此就可以以某种受挫的方式得出结论说,我不能比普芬多夫援引上帝的权威更多地援引我自身的合法的权威来回答规范性问题吗?我认为,科尔斯戈德将会这样回答,我必须拥有对自身的权威,原因参见下文第七节的某个或者所有的那些论证。

目的,按我的理解,这个目的就是要在试图保留康德放进道德之中的“必须”的同时将道德的来源人性化。<sup>①</sup>

我已经说过,对于科尔斯戈德来说,道德植根于人类本性之中。不过,在某个地方,科尔斯戈德表达了与此略为不同的一个观点,即“价值植根于理性本性之中——特别是反思意识的结构之中——它是被投射到这个世界上的”。<sup>②</sup> 但是,如果理性本性(rational nature)指的是理性的本性(the nature of reason),至少在康德那里,它是不同于人的本性的,当科尔斯戈德补充了有关反思意识的结构的注释时,她又把我们带回到全面的人性的层面上来,因为,如她肯定不会否认的,各种各样的如此之多的人类特性都可以在反思意识中获得力量。康德可以说,你必须成为道德的人,否则,你就是非理性的。而科尔斯戈德却不能这么说。

### 5.3

相反,科尔斯戈德说,你必须成为道德的人,否则就会丧失你的实践同一性,这也就是说,你是从实践观点看的人。你必须出于道德而行动,因为,如果你不这样,你就不能具有你自己而活着,“这可能……比死还糟糕”。<sup>③</sup>

但在我看来,我们很难把实践同一性的宗旨跟科尔斯戈德从霍布斯、普芬多夫尤其是从康德那里吸取来的对法则的强调放在一块讨论。如果道德是依据法则而行事,那么道德和实践同一性的这种联系就很成问题,因为,形成了我的实践同一性的那些承诺不必是具有法则的普遍性特征的东西。实践同一性是

① 本文的最后一段对这种意义上的科尔斯戈德计划做了更进一步的评议。

② 3.4.3。

③ 参见1.2.2。

一件与忠诚和认同有关的事情,因而确实有类似对一般原则的忠诚这类东西,但也有对家庭、团体或对他人的忠诚;一般来讲,任何关于什么是实践同一性的可行的解释,原则上都不能产生超越于特殊认同之上的一般的优先性。做一个犹太人在我的实践同一性中扮演了一个角色,做一个万灵学院的研究员也是如此。但对我来说这些身份特征标示某种依附,不是因为我相信某个这样的原则:忠诚于你所属的族群,或者,忠诚于慷慨宽厚地接纳了你的学院。正如伯纳德·威廉斯那个广为人知的观点,如果我救我的妻子,并非仅仅因为她是我的妻子,而是因为我相信一般来讲丈夫对他们的妻子具有某种特殊的义务,那么,我就是根据“一个想得太多了的人的方式”去行动。<sup>①</sup>

我为某个人付出的牺牲,无需来自某个关于对错的一般原则,而是来自我和这个人的休戚相关,而且不是因为她和我所具有特性,以及这种特性是如此这般的,这类特性何处得到,这种休戚相关总是需要的。如果我不向牛津饥荒救济委员会捐赠,我会觉得很难具有自我地活下去,但是,如果我把钱给了委员会而不是用来为我生病的母亲做手术,我会觉得更难具有自我地活下去。<sup>②</sup> 如果我返回到我的原则性的东西之中,我就有损于我的实践同一性,这一点不足以构成我的道德承诺和我的其他承诺之间的区别。<sup>③</sup>

① “个人、品格与道德”,载《道德运气》,第18页。

② 参见下页,对于我所有的道德义务和非道德义务来说,这一点同样不适用。

③ 要合情合理地为一個人能够为了他所属的集体的利益而无私地行动的主张辩护,而非为原则的理由辩护,请参见安德鲁·奥尔登奎斯特(Andrew Oldenquist)的“忠诚”。理查德·米勒(Richard Miller)在“对马克思的分析”一文的论“道德”部分,特别是第63—76页,对马克思关于无产者的团结的观点做了富有启发性的运用;同样的思路,也请参见弗雷德里克·惠兰(Frederick Whelan)的“马克思的革命的美德”,载《马克思主义》,J·R·彭诺克(J. R. Pennock)和J·W·查普曼(J. W. Chapman)编,第64—65页。

科尔斯戈德写道：

人类意识的反思结构要求你将自身认同为某种将会支配你的选择的法则或原则。它要求你成为你自身的法则。这就是规范性的来源。所以，这个论证要证明的正是康德的观点：我们的自律是义务的来源。<sup>①</sup>

科尔斯戈德沿用了哈瑞·法兰克福的思路，她说，人类意识的反思结构可能要求，为了避免将自身贬低为一个被欲望驱动者，我认可一阶欲望作为我行为的根据，也就是如我们所说的，我把自身认同为它们。但这并不得出我的意识的结构要求我把自身认同为某个法则或原则的结论，事实上它也不成立。当我把自身认同为搭救溺水儿童的冲动的时候，我并没有将自身认同为某个法则或原则。反思的结构所要求的，如果它有什么要求的话，不是我必须成为自身的法则，而是我必须自己命令自己。有时候，我发出的这个命令是特殊的，而不是普遍的。正如科尔斯戈德所说，如果“出于反思而行动的必然性使得我们成为我们自身的权威”，那么，我对这种权威的运用不仅体现在制定法则时，而且体现在施加那些对我们来说具有和普遍法则同等地位的特殊命令时。<sup>②</sup>

用理查德·黑尔的术语来表达，我们可以说科尔斯戈德的解决办法是命令式的或者规约式的，但不是普遍规约式的。如果道德是规约式的，它是否必须是法则般的呢，科尔斯戈德说，

① 3.3.3。

② 科尔斯戈德继续说道：“只要我们具有对自身的权威，我们就能够为自身立法，这些法则将是规范性的。”(4.5.3)是的，如果我们真的具有这种权威，我们就能够行使这种权威为自身立法。但是，正如我的反驳指出的，我们也能够行使这种(假设的)权威去做很多别的相关的事情。

它是法则般的,但是,仍然不能说,施加给我的每一个通过了反思的要求,都是或者说都预设了一个法则。

科尔斯戈德说,如果她叫我的名字,我没有停下来,那么我就是正在反叛她。<sup>①</sup> 接下来她问:“为什么你非要反叛我不可呢?”为什么我不停下来就算是反叛呢? 答案就是:“因为我是你的一个法则。通过叫你的名字,我使你负有了义务。我已经给了你一个停下来的理由。”好的,假设我们接受这点,只是通过叫我的名字,你已经给了我一个停下来的理由。虽然我认为这个说法其实夸大其辞了(可能你给我的是一个快点走的理由呢),但是我们还是接受下来。那么,即便如此,你所给我的东西不是什么法则,而是命令,一个不具备法则的普遍性的特殊的命令。

不管道德是不是如科尔斯戈德所说是一个相关于法则的事情,那种认为凡是为了避免危及我的实践同一性所做的事情都是道德的这一看法是错误的,认为凡是为了避免危及同一性而做的事情都是道德的这一看法也是错误的。科尔斯戈德所说的“义务通常以反对同一性威胁的反应形式出现”<sup>②</sup>的说法过分夸张。远方的将死的人让我揪心,如果我没有伸出援手去帮他们,不管是在明显平庸的意义上还是在得当的不平庸的意义上,我可以仍然是我。我对这个事情只是于心不安。我甚至可能在郁闷的反应中说:“我怎么会是这样一个冷血自私的人。”我可能会失去对自身的把握,如果我突然发现自己是一个极端冷酷无情的人的话。所以说,这并不像科尔斯戈德所认为的:我的同一性坚固到足以抵挡与它相悖的大量的过失。<sup>③</sup> 这是一种不同的观点,即我所做的很多我认为是错误的事情完全没有威胁到我

---

① 4.2.7。

② 3.3.2。

③ 3.3.2,4.3.14。

的同一性。

## 5.4

科尔斯戈德提供了两种(完全相容的)有关规范性问题的阐述,一种是一般的、不容置疑的阐述,另一种是较特殊的,是一种使得这个问题的解决看起来似乎不可能的阐述。由于解决当下问题的困境,科尔斯戈德发现驳回对手的解决方案比较容易一些。我将证明,如果我们以这个问题的更为棘手的形式强加在她自己的解决方案上,那么,它也是不成立的。然而,我还要假设:如果我们用不同于但又并非完全不同于科尔斯戈德的方式来表述这个问题,科尔斯戈德的解决方案所提供的资源有可能成为解决规范性问题的一个有意义的候选方案。

在引入问题的时候,科尔斯戈德说,“我们试图理解的”是其规范性的维度,也就是“伦理标准……对我们提出的要求:它们命令我们,强迫我们,建议我们,引导我们。或者起码,当我们在使用它们的时候,我们是在相互提出要求”。<sup>①</sup> 问题就是,“为什么我应该成为道德的人?”“我们一直在问,是什么确证了道德对我们提出的要求。这就是我称之为‘规范性问题’的东西。”<sup>②</sup>

科尔斯戈德列举了规范性问题的答案必须满足的三个条件。首先,它必须“在面向某个处于行为者第一人称立场上的人这方面取得成功,这个行为者要求对道德向他提出的要求加以确证”。随后,第二个条件,一个合格的规范性理论必须满足“公开性”条件:如果我知道了那种确证我的行为是必需的东西,我就必须“相信[我的]行为是能够得到确证的,并且是有意义的”。

---

① 1.1.1。

② 同上。

第三,“这个答案必须以一种深刻的方式诉诸我们是谁的自我观念,诉诸我们的同一性观念……[道德要求]……必须以一种深刻的方式来自我们是谁的自我观念”。<sup>①</sup>

在第5节,我将会集中关注第一个条件:规范性问题的答案必须面向提出这个问题的行为者,因为,正如我要论述的,科尔斯戈德把那个行为者描述为以一种毫不妥协的方式提出这个问题的人,以至于我怀疑科尔斯戈德所说的何种理论可以满足这样一个行为者。在此我要说,科尔斯戈德给答案的第三个完备性条件分派了一个不恰当的角色。即便它确实应当最终是正确答案的一种特征,事先就说答案必须诉诸行为者的自我同一性观念是用未经证明的假定来辩论的做法。

## 5.5

科尔斯戈德对规范性问题的回答是,伦理标准对我提出要求的理由是,它们表现为我对我自身的命令,这些命令或者依据我的实践同一性,或者是作为我的实践同一性的行使,我不确定,哪一个说法更加合乎她的观点。根据第一种解释,违背伦理标准的代价是实践同一性的丧失,否则的话我仍然具有这种实践同一性;根据第二种解释,违背的代价是我不能够具有一种实践同一性,我可能从来就不曾具有过这样的同一性。我假设,第一种解释是正确的——它更符合科尔斯戈德的表述。

如我说过的,科尔斯戈德更进一步地详细说明了规范性问

---

<sup>①</sup> 1.2.2。在此我不可能不对第3节中提出的观点以不同的方式重新陈述,也就是说我们是谁而不是我们是什么。我是谁是一件与我的规定状况相关的事情。这使我们不仅远离康德,对康德来说,只有我们是什么才进入到道德之中,而且也远离特别的道德,无论何种道德。

题,这种说明把那些与她自己的解决方案相悖的方案通通推翻,使得这个问题变得如此棘手,所以,我相信,科尔斯戈德自己的解决方案也将被证明是失败的,如果我们让她的对规范性问题棘手的说明直面问题本身的话(她自己并没有这样做)。

让我们回到对这个问题的一般性表述上去。这个难题也就是如何解答“为什么我要成为道德的人”的问题。不过,试着考虑出现这个问题时两种非常不同的讨论场合。第一种场合是提出抗议的场合。“为什么我要成为道德的人?如果我行为合乎道德,我的事业就一败涂地,朋友就各奔东西,我会穷得喝西北风……”另一个是自我确证的场合。“为什么我要成为道德的人?为什么我的行为要合乎道德,像个正派的人那样?我来告诉你为什么我的行为要合乎道德。因为,如果我不这样,我就不能够具有自我地生活。”现在,科尔斯戈德不得不改变在第一种场合,即提出抗议的,或假装的场合下解决问题的答案。但我怀疑有什么东西确保能说服这个提问者,我确信,科尔斯戈德在说服他这方面不可能比为她所诟病的对手做得更好。不过,当那个人面对第二种场合,即温和的和假设的场合时,科尔斯戈德的回答的确适合上面想象的那个人所说的东西。

在第一讲的各种观点中,科尔斯戈德特别谴责了道德实在论在回答以抗议的形式提出的规范性问题上的无能。她首先告诉我们说:

如果规范性问题被提出来,对之争执不休的恰恰是——是否真的有我们必须要做的事情,如果有的话,是否就是这个事情呢。正因为如此,对规范性问题的解答,实在论的论证恐怕帮不上多大的忙。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 1.4.3。

这是因为实在论所能说的只是：不错，根据事物的本性，这正是你必须做的事。但是，我们不禁要问，当怀疑的立场是如此激进时，我们又何以能期望科尔斯戈德自己的回答起到很大的作用呢。她又说：

如果某个人发现某个东西是他的义务这个单纯的事实没有推动他去行动，这个人询问，推动他去行动的可能动机是什么，如果你告诉他，正是他的义务是他行动的动机这一事实其实是毫无用处的。他的问题恰恰在于，这个事实没能激发他行动。同样地，如果某个人怀疑义务是否真的存在，你告诉他，“啊哈，义务确实存在，它们是真实的东西”，这也同样是毫无用处的。他的问题恰恰在于，他并不明白这一点，他还停留在问题之中。<sup>①</sup>

但是，当他处在这样一种状态之中，在这种状态中他感觉不到理由或者义务的力量，这可能是因为，如果科尔斯戈德的观点是对的，则必然是因为，在这种状态中他感觉不到他的实践同一性的力量，因为他看不清什么包含在其中。重复科尔斯戈德的说法，我们可以说，他还留在问题之中。他问：我为什么要继续献身于这类事情？然后你对他说：因为这是你承诺了的，其实这种说法毫无意义。科尔斯戈德说：“如果我们的信心动摇，不管这种动摇是由于哲学还是由于生活压力所致，规范性问题都会产生。”<sup>②</sup>她还说，某个人对义务实在性的确信对我们来说没有什么意义。但是，如果生活的压迫能够动摇的某个东西是一个人的实践同一性，当这种情况发生时，科尔斯戈德的回答也起不了

---

① 1.4.5。

② 1.4.5。

什么作用。某个东西摧毁了我在世界上存在的观念和义务观念,从而也就摧毁了我对义务是实在的这一思想的确信。你对我说,基于我的实践同一性,我负有义务,其实这种说法毫无意义。当我怀疑“义务真的存在”,或者不承认道德“行动”是“值得采纳的”时<sup>①</sup>,那么,我就是把哲学家可能吁求的有重大作用的实践同一性抛到一边去了。

在我表达了我对科尔斯戈德——或者其他任何人——的理论能否应对和转化这个极端不满者的怀疑之时,我并没有使自己陷入关于道德义务的怀疑论。我所怀疑的是:当我们面对这个极端不满者时,对以一般形式说明的规范性问题的回答是否是必须听起来不错的要求。如果我们降低这个问题的难度,我认为,我们就可以发现科尔斯戈德的回答还是具有启发性的。

“规范性问题”,科尔斯戈德说,“是第一人称问题,它是对那个必须实际地做道德要求他做的事情的那个道德行为者提出的问题。你……问这个哲学家……我真的必须做这件事情吗?为什么呢?他的回答就是他对规范性问题的解答。”<sup>②</sup>但是,我要重申我的诘难,如果他的回答是,做这件事属于我的实践同一性,那么,为什么我要以科尔斯戈德坚持的这样一种怪异的方式来问这个问题呢?

另一方面,如果我们转向周围的事物,我们就会得到某种更好的东西。我们再次假设,我是这个道德行为者,但这次不是怪异的,我面对这个怀疑论者,他知道我去游行将会付出沉重代价,他问我,为什么要自讨苦吃。然后,我说了一大堆与我的实践同一性相关的很有说服力的话。如果我以一种极端不满的语气说,“我不知道我为什么要去游行”,那么对你来说,以“因为你

① 1.4.5及3.3.1。

② 1.2.1;也参见2.5.1。

的良心迫使你这样做”来回答是荒唐的。但是,如果你问我为什么要牺牲如此之多的个人利益去做这件事情,你回答说“因为我的良心迫使我这样做”就没什么荒唐可言了。“我只能站在这里,我没有别的选择”是合乎情理的,而“你只能站在这里,你没有别的选择”,对于科尔斯戈德所坚决主张的道德理论必须面对的极端不满的情形而言,是明显错误的。

如果科尔斯戈德对道德的辩护不符合她自己的标准,也就是说,不能说服这个不满的人的话,那么,这可能是因为她的标准是错误的,也可能是因为她的辩护是错误的,还可能两者都错了。在我自己看来,我觉得更有可能是标准错了。我不认为我们能够向这些顽固的家伙证明为什么他们应该成为道德的人。但是我认为,我能够向这个真诚的提问者证明为什么我必须成为道德的人。我必须成为一个道德的人,因为否则我就不能具有自我地生活下去,因为,如果我不是道德的,我就会发现我的生活龌龊不堪。我能够在不能证明道德是这种(惟一的)理性的方式的情况下证明道德是一种理性的方式。<sup>①</sup>

道德是合理性之内的一种选择,而不是合理性的一个要求,这一点使得象征性的第一人称方式成为必要,这种方式下的道德的辩护者是这个道德行为者自身。我所勾勒的这个辩护中,辩护者是以第一人称的方式对作为一个真诚但不满的质问者的我说话,而在科尔斯戈德的辩护中,辩护者以第二人称的口气说话。所以,我反对的不是这样的提议:问题以我-你的形式来设定,不过我认为,说话者和听众的角色需要互换。

---

<sup>①</sup> 刚才(5.3—5.4)我说,不是所有的不道德的事情都会破坏我的实践同一性。但是,不成为道德的人将会摧毁我的实践同一性,而且摧毁的是我所有不爱社交的同伙的实践同一性(我意识到,对科尔斯戈德观点的这种有限的复原可能除了回到威廉斯的立场外将一无所得,而这种立场本是她想取而代之以的)。

科尔斯戈德把他的解决方案称之为“诉诸自律”，在某个地方，她有如下描述：

道德要求的规范性来源必须在行为者自身的意志中寻找，特别要基于这一事实：道德法则是行为者自身意志的法则，道德要求是行为者施加给自身的要求。行为者对于自身行动的自我意识反思的能力，赋予我们对自身的权威，正是这种权威给予道德要求以规范性。<sup>①</sup> 我已经在上文第二节就所谓的我们对自身的权威提出过一些问题。<sup>②</sup> 现在我想强调指出，上述这段话的说话方式比起如果我固执地坚持要别人告诉我为什么必须成为道德的人别人所能对我讲的，更适合我如何去解释我为什么要自讨苦吃成为道德的人。

你的实践同一性由如下东西给予：

[各种] 描述，在这些描述之下，你评价你自身……你发现了你的生活值得一过、你的行动值得采纳……所有这些同一性都带来理由和义务。你的理由表达了你的同一性，你的本性；而你的义务来自同一性所禁止的东西。<sup>③</sup> 我认为，对于我，道德行为者，对我的质疑者所说的所有这一切，是强有力的台词，但是在面对某个不满的人的时候，它就完全不起作用了，这个人没有发现任何值得采纳的行动，或换个更中肯也更可信的说法，没有发现任何道德行动。说“如果我这样做了，我就不能具有自我地生活了”<sup>④</sup>是强有力的，但是，对某个显然是正在这样做的人来说，说“如果你

① 1. 2. 3。

② 回想一下我在开始时提出的霍布斯式的难题，即我是否具有对自身立法的权威的问题。如果你对我说：看看，这就是你的法，你的实践同一性，那么，我会说：是的，但是对我施加了这种法的我是谁呢？不过，当我说我只能如此，如果你说：向你自身发出这样一个命令的你是谁呢，这就显得可笑了。

③ 3. 3. 1。

④ 同上。

这样做了,你就不能具有你自身而生活了”,就是搞错了目标。<sup>①</sup>这个坚持要求对成为道德的做出某种确证的顽固的人,就好像是在说:“无论我的同一性多么深刻,我怎么都感觉不到道德要求的力量。”对这种人实在是无话可说,所以,如果我们用科尔斯戈德对规范性问题的回答来反对她对该问题太过苛刻的描述,那么,她的答案也不管用。

## 5.6

科尔斯戈德说,“义务通常都是以与同一性丧失的威胁相反的反应的形式出现,”我对这个观点提出了反驳。不管其夸大其辞之中包含了多少正确的成分,它都是一种夸大其辞。<sup>②</sup>并非所有的义务都是这样的。但是,即便它们是这样,正如我所指出的,并非每一种类似的东西是一种义务,我们可以设想,科尔斯戈德希望为这种义务提供一些基础。

考虑一个理想化的黑手党成员的例子,我说他是“理想化的”,因为专家告诉我,真正的黑手党成员并不具备我描述的黑手党分子身上的那种英雄气概。这个黑手党成员不相信什么你要别人怎样对你你就怎样对别人之类的话,他不接受:减轻痛苦,因为它是痛苦;奉守承诺,因为它是承诺;讲出真话,因为它是真话,如此等等的说法。相反,他的生活有他自身的一个权力

---

① “一个人就是一个动物,她的本性就是建构一个对她而言是规范性的实践同一性。她是她自身的一个法。当某种行为方式威胁着她的实践同一性,而反思向她揭示了这个事实,这个人就会发现,她必须拒绝这种行动方式并以另外的方式行动。在这个例子中,她负有了某种义务。”(4.3.7)

但是,你不能使我建立一个对我来说很重要的实践同一性。并且,如果我确实有这么一个同一性,那么,就有我对你的一个回答。

② 我对它的批评,参见上文 5.3—5.4,其中的正确成分,参见第 210 页注①。

和荣誉法则,这个法则对他的重要性,不亚于上述他不相信的那些法则对我们大多数人的重要性。当他不得不做某种违背他的心意的丑恶的事情时,他试图摆脱出来,他使自己具有钢铁般的意志,我们可以这样说他,正如我们可以用同样的一种夸张或不夸张的语调来说我们自己一样,他使自己具有钢铁般的意志,否则就要冒丧失同一性之风险。

这个黑手党成员当作其义务的东西,可以被弄得符合科尔斯戈德式的同一性之丧失的公式,正如我们大多数人以之为真正的义务的东西可以被弄得符合这些公式一样。所以,科尔斯戈德所研究的东西似乎是有关义务的体验或义务的现象,而不是义务的根据或真正的来源。她说,自律“是义务的来源,特别是我们使自身负有义务的能力的来源”,<sup>①</sup>但是体现在这个黑手党成员身上的自律并不比别人少,这种能力通过反思超越冲动,从而认可或拒斥它们。

科尔斯戈德意识到她的观点可能会被解释成我在黑手党成员的例子中所表明的观点。她强调指出,“反思性认可这一单一的事实……不足以使得行为成为正当的”。<sup>②</sup>她说,之所以不足以,是因为,虽然对于行为总是至少有一个最低限度上的反思性认可,但并非所有的行为都是正当的。就这个论证的实情而言,有它的优点,但它还是令人不安,因为它跟这样一个观点并不抵触:超过最低限度的反思性认可确实总能使得一个行为成为正当的。为了否认反思性认可常常使得一个行为成为正当的这一观点而提出的理由,并不能对抗我们由于害怕这种情况是可能的而提出的理由,诸如这样一个理由:黑手党成员也完全具有(超过最低限度)的反思认同能力,而这正是令人感到不安的地方。

---

① 3.1.2。

② 4.4.1。

在 3.4.4 中,科尔斯戈德似乎同意目前的这种说法,反思性认可和实践同一性这些装备在内容上是中立的:她认为,它从自我-认同的主体栖身的不同的社会圈子里获得其内容。但如果这样,就没有了最初对规范性问题的描述中所提的那些要求,这些要求是对为什么我必须做特别道德的事情的回答。除非我们再一次换个角度,你问我,为什么我要承担道德的重负,诸如此类的问题。如果我们确实这样做了,我就能解释为什么。如果我没有做,科尔斯戈德不能提供任何确实能起作用的、你能够对我说的东西,因为道德不可能是我的社会圈子所教化而成的实践同一性的一部分。或者,更糟的情形是,我的社会圈子可能确实是被道德地构成的社会,但教化到我这里可能就失灵了。

## 5.7

派生出特殊的道德义务来的意图在第三讲,特别是在 3.4.7—3.4.10 以及 3.6.1 的关键总结部分中积极推行。这里我要概述这个论证,我认为它体现在上述的章节中,并且我发现非常多的可疑之处。下面,我将提出我想到的某些问题。

我认为,科尔斯戈德的论证大致如下:

1 因为我们都是反思性的存在,所以我们必须出于理由而行动。

但是 2 如果我们没有一个有关我们同一性的规范性观念,我们就不可能有行为的理由。

所以 3 我们必须形成一个有关我们同一性的规范性观念(我们对规范性同一性的实际要求是我们规范性同一性的一部分)。<sup>①</sup>

所以 4 我们必须把我们自身认可为有价值的。

---

<sup>①</sup> 尤其参见 3.5.1。

所以 5 我们必须把(所有的)人当作有价值的东西。

所以 6 我们发现人是 有价值的。

所以 7 人是 有价值的。

所以 8 道德义务被确立了：它建立在人的能动性的本性之上。

上述论证可以分为四个分论证,对每一个论证我要分别进行考查:(1)从 1 到 3;(2)从 3 到 5;(3)从 5 到 7;(4)从 7 到 8。

1:从 1(对此我没有什么问题)到 3 的过渡取决于 2,但是我认为 2 是不成立的,除非是在微不足道的意义上,2 说,如果我把某物当作一个理由,那么,这将导致我把我自己当作,即把自我同一当作这样一种人,这种人把当下这个东西当作一个理由。我不认为,我们必须考虑到某种有关我的同一性的独立的观念,才去决定一种可能的行为动机是否被认可或被拒斥,我甚至不认为这种认可必须产生于这种观念,除非是在象征性的微不足道的意义上。当我渴了,而且在反思性的层面上,我不会拒绝喝水的欲望,我有,或者我认为我有一个喝水的理由,但是,这不是一个反思了(相关于)我的同一性的规范性概念的理由,或者说向我承诺了一个我的同一性的规范性概念的理由。仅仅基于理由的行为并没有带来这样的承诺。

2:从 3 到 5 的推论取决于这个观念:我们这样的存在无可逃避地是反思性的,我们必须运用有关我们同一性的规范性概念(因此我们必须具有它),去“认可或拒斥”<sup>①</sup>那些将它们自身作为行为之动机呈献给我们的冲动。但是我必须认可和拒斥的事实(假设它是个事实)正好表明,我没有仅仅因为它是一个人的冲动就认可一个人的冲动。人的冲动不能仅仅因为它们是属于人的就是有价值的。所以,与反思的意识结构相一致,我可以

---

① 3.4.7。

根据我自己的或他人的大量美好的欲望和嗜好来做出粗略的判断,如果其他人有认可它们的倾向,情况更是如此。如果我对一个给定的冲动的认可意味着我将自己的人性在某种程度上视为有正面价值的,那么,同样的道理,我对另一个冲动的拒斥必然意味着我将自身的人性视为有负面价值的。我必须把一般而论的人当作是有价值的这一结论并没有什么理由,或者说,我必须将人当作有平等价值的这种要求——这种要求可能被某些人认为是康德式道德所包含的内容——并没有什么理由。

3: 从5到7的推论可能会被认为是一词多义的谬误之例证,因为这一推论似乎取决于“发现”<sup>①</sup>这种表述的模糊性,有时候“发现”是表达成功的动词,被发现的东西如此这般地存在于此处,而且它必然是如此,然而有时却不是这个意思。在从5到6的推导中“发现”有某种意义,在从6到7的推导中有另一种意义,但是,为了避免一词多义的谬误,科尔斯戈德需要同一种意义。不过,我的这种评论可能反映出我个人对先验论证特征在认识上的愚钝,因为这可能被设想为同一种意义。可能,在一种先验论证中,(通常而言的)较弱的“发现”这个词的意义就足以很好地推导出7这样的结论。因此,我不确定这里可以提出什么有价值的批评,所以我略过不提。

4: 最后我的评论与从7到8的过渡有关。在我看来,它的问题在于,那个黑手党分子能接受7,因为无论在何种意义上,在7之前的那些论证已经表明7是正确的(我在此依据的是上文评论2的观点),但是他会拒绝8。因为这个黑手党分子可以尊敬那些其行为动机与他自己的实践同一性相吻合的人们。所以,但凡对人性的如此这般的认可都是从这个论证中得出来的,对我来说,它似乎不能将黑手党分子的伦理法则和道德区分开

---

<sup>①</sup> 参见3.4.10。

来,因此也不能推动我们去超越为特殊的道德义务提供基础的唯物主义的义务现象学。

问题在于我们认可层面的自由,这是这些评论一开始就提出的一个老问题:主权者能够改变法则。为了更进一步挖掘问题,接下来我将考察哈瑞·法兰克福的自由的人格概念。

## 5.8

科尔斯戈德承认的她从法兰克福<sup>①</sup>那里吸收来的观点,与我的相关的主张之间有着一种富有启发性的联系,我的主张是,她给第一个人提供的是一个选择,而不是第二个人必须接受的一种限制,我还认为,她使第一个人能够提供的东西,是一种对任何一种承诺的辩护,而不是对特殊的道德承诺的辩护。

对法兰克福来说,当我的意志符合于一个高阶的意愿时,也就是,当我的行为是出于一个我想依据它而行动的一阶意愿时,当我的行动的动机是我愿意被它所推动的那个动机时,我就是自由的。

我们应该停止对这个公式的调整。为了与这种对自由的表白相一致,我们应该对它添加一个限制,一个进一步的条件,这种限制不得不涉及这种符合的方向。也就是说,符合的方向必须是我的低阶的意愿符合于我的高阶的意愿,因为,如果反过来,如果让我的高阶意愿来适合于我的低阶意愿,那么,我们就没有自由,有的是二阶的适应性偏好的形式。<sup>②</sup> 那个认可他对毒品的欲求的瘾君子便属于此类:现在他喜欢上了对毒品的欲

---

① 参见第 113 页注①。

② 之所以说是二阶的适应性偏好,是因为,在此你不是用你的一阶欲望去适应有效性行动过程,而是用你的二阶欲望去适应有效的一阶欲望,或者甚至是不动摇的欲望。

念,他喜欢根据这个欲念而行动(我不是说,一个正在意愿的瘾君子的二阶意志不能是决定性的,我只是把这种更有可能的情况作为一个例子来用)。

但是,无论是在法兰克福的陈述中,还是在对二阶意志的内容可能是什么的论述的事实中,都不存在限制,或者换一个更好的说法,如果这个较弱的要求在此得以满足的话,就没有产生道德义务的特定的充足的限制性条件了。<sup>①</sup> 因此让我们再回到我的例子中去,那个理想的黑手党分子完全能够具有法兰克福式的自由:他能依照黑手党的伦理法则来规约自己。不过,重申我对科尔斯戈德的有限的辩护:我甚至能够在他面前为我的伦理法则辩解。我能够解释我为什么要争取不屈从我的一阶欲望,其中包括驱动了他的那些欲望。

对法兰克福的参照也增强了刚才这个观点的说服力:科尔斯戈德的立法者太像与霍布斯式的公民相对的霍布斯式的主权者了,以致不适于作为科尔斯戈德要求的那种模型。康德式的反思性认可是无可逃避的,但是法兰克福的个人,像霍布斯的主权者一样,将任意对他的承诺再行估量。

所以,我想回到这样一个观念:超越了人的东西必定表现在道德之中,如果它要具有某种必然真理的特征的话。康德正确地认为,如果道德只是属人的,那么,就合理性与之相关而言,它就是可选择的。但这并不意味着道德不可能只是属人的,因为

---

① 法兰克福自己支持这个更强的主张:

在说到把他自己的欲望和动机评价为一个人的特征时,我并非是暗示一个人的二阶意愿必然表明了他自己朝向二阶欲望的道德立场。这个人可能不是从道德的观点出发来评价他的一阶欲望的。并且,一个人在形成他的二阶意愿时可能是反复无常的和不负责任的,而且对那种利害攸关的东西并未给予严肃的考虑。二阶意愿只有在成为偏好的时候才表现出评价。对于它们形成的这种基础,如果有这种基础的话,并没有什么根本性的限制(“意志自由和人的概念”,载《我们所关注的东西的重要性》,第19页,注解6)。

康德所认为的道德不可能是可选择看法可能是错误的。这里的推论就是,科尔斯戈德的目标是不可能实现的,因为她试图保留康德置于道德中的“必须”,同时却将道德的来源人性化。

# 第六讲

## 道德与同一性

雷蒙德·戈伊斯

在第三讲里,科尔斯戈德教授在她称之为“绝对命令”和“道德法则”的东西之间做了区分(3.2.4)。绝对命令给自由选择施加了一个最起码的限制条件:这样的选择必须被一个我们给予我们自己的,并且具有一般性的规则或者法则形式的原则所引导(3.2.3)。自由意志必须选择能够被看作法则的准则。那么,科尔斯戈德所说的“道德法则”就成了我给我自己的这种法则必须是的东西的更深一层的表达形式:这个法则必须是“一个行之有效的合作体系内的所有理性存在者都会同意把它当作行为之依据”的东西(3.2.4)。科尔斯戈德教授十分正确地指出,康德自己并没有做这样的区分,她认为,对这个区分的意识能够允许我们看到康德论证的不完善性。康德想表明的是,任何自由意志都受制于道德法则,事实上他只是确证了那个较弱的要求:我们都受制于绝对命令。

因而,科尔斯戈德的论证有两个部分。第一部分,她为康德的这个正确的观念做了辩护:规范性起源于自由意志的结构,而自由意志要受绝对命令的支配。第二部分,通过证明自律的人类行为者不仅受绝对命令而且同时还受道德法则的支配,她完善了康德的论证。

我想先说第一部分,这部分被认为对应于康德自己的讨论。

我们人类的自由表现为这样的形式：我们不是根据那些出现在我们自身之中的、我们偶然发现的欲望去被强迫行动。我们能够同这些欲望保持距离，然后决定我们是否将把它们当作行为的有价值的依据。进而，我们别无选择，只能处于潜在地连续运用这种能力的局面下看待我们自己和我们的整个生活。我们别无选择，只能把我们自己看作是对我们所遭遇的各种不同的欲望连续地认可或拒斥。还要提及的是：欲望似乎不过是我自身遭遇到的某种东西，这个相当奇怪的表达方式不是那种为了中伤这种立场的目的而解读它的令人不满的方式，相反它是康德的捍卫者所强调的东西。如科尔斯戈德教授就是这样解读它的：“意志之外的任何东西，包括行为者的当下的欲望和偏好，都只能算是外因”。（3. 2. 3）当然，长期以来人们都是基于这种说法——也就是，作为一个道德行为者，我要把我的欲望和偏好看作是我必须同它们保持一段距离的外来的实体——来批评康德的伦理学的。这种批评由弗里德里希·席勒的为人们所熟知的论文“秀美与尊严”开始，一直延续到威廉斯教授 1981 年在剑桥时发表的一篇文章。<sup>①</sup>

从这些把它们自身对我表现为外来实体，也就是我的欲望中退回来后，我考虑要不要把它们之中某个或者另一个认可为行动的理由。既然我所有的欲望都是外来的入侵者，我就不能够用其中的任何一个来决定认可其他那些欲望。也就是说，我不可以这样说：我有一个听音乐的欲望，现在，我打算认可这个欲望，因为我喜欢听音乐，以及我喜欢听音乐的这种欲望。如果我试图走这条路线，我将不能充分地反思，或者说，我将不能够充分地将自己从那些欲望中抽离出来。但是，如果我不能使用

---

<sup>①</sup> 这篇文章以“道德的前提”为题发表，收入《道德的条件》一书中，第 251—261 页。

我的一阶、二阶或者任何高阶欲望,如果我不希望承认:在不服从某个在前的选择原则的情况下,仅仅为了承诺而选择我的某个当下的欲望可以是我的自由体现,那么,我又如何能够把我的某个欲望认可为行为的理由呢?康德给出的答案是,我必须拥有一个选择原则,它不是派生于欲望,它是由我自己制定的原则。但是,如果这样一个选择原则并不取决于任何欲望,它自身可能也就是这个原则,即选择你能够意愿它成为普遍法则的东西。然而,对康德来说,这个东西就是绝对命令公式(说是,虽然对于康德来说它不是道德法则公式,但是对于科尔斯戈德来说似乎就是道德法则公式)。对科尔斯戈德来说,情况有点更为复杂,因为她对这个问题似乎给出了两个略微有别的答案。我认为,科尔斯戈德觉得这两个答案最终其实是一码事。

科尔斯戈德的第一个答案很像康德的答案,认可的原则是这样一条原则——我只认可与我能够意愿成为一条普遍法则的准则相一致的欲望。实际上,科尔斯戈德对这种论证路线作了某种特殊的曲解,这种曲解使科尔斯戈德能够把它与第二种答案联结起来。对科尔斯戈德来说,我们不是仅仅“运用”形式法则般的标准作为认可欲望的原则,就像作为行为理由那样,而且我和这个原则相等同。她说道:“人类意识的反思结构要求你将自身认同为某种将支配你的选择的法则或原则。”(3.3.3)当然,这个法则将是某种在绝对命令中被规定的法则。现在的问题是:“运用”一个原则是否与“等同于”一个法则完全一样。科尔斯戈德可能会认为,这种语意用法的改变并无大碍。毕竟,如果在反思中我把所有的欲望都当作外来之物,那么,除了我所运用的这种认可(或者拒斥)的原则外,我还能够与什么相等同呢?

我认为,奇怪的是,康德在他自己的伦理学著作中并没有提到“同一性”,相反,在他看来,“理性心理学”这类纯粹以个人同一性的潜在承载者为研究对象的形而上学学科不过是一种伪科

学。我认为,在康德那里,最接近讨论科尔斯戈德教授所使用的“同一性”的地方,是在他讨论“理性的关切”的地方。在《纯粹理性批判》中,康德认为,理性关切表现在人们对下列三个问题的回答中:“我能知道什么?我应该做什么?我能够希望什么?”<sup>①</sup>正如海德格尔指出的<sup>②</sup>,康德在他一篇未发表的逻辑学讲演的导言中,在这三个问题的基础上补充了第四个问题:“人是什么?”“我是谁?”这个问题在康德那里并没有出现,正确的答案似乎显然是:“我是一个人”;也就是说,似乎“我是谁?”和“我是什么?”这两个问题在哲学上没有严格的区别。<sup>③</sup>

我注意到“同一性”概念造成的困难,因为科尔斯戈德把康德的伦理学聚集在“同一性”这个概念之上的计划对我来说似乎被推向这样一种境况,在这种境况中,康德主义者要想回答由施莱格尔(Friedrich Schlegel)在18世纪90年代提出的论证路线是很困难的。

根据科尔斯戈德的重构,如果我把我的二阶欲望用作认可或者拒斥某个给定的一阶欲望的原则(或者说用作行为的理由),那么,实际上就是,我过早地停止了反思。除非我找到了蕴涵于道德法则之中的纯粹形式化的原则,我不应该停止反思。

① 康德:《纯粹理性批判》,第804—805页。

② 海德格尔:法兰克福,1929年版,第187页。

③ 康德未能严格区分“我是谁”和“我是什么”,因此根本没有回答第一个问题,这是海德格尔在他的早期著作《康德与形而上学问题》和《存在与时间》里对康德的一个主要批评。汤姆·鲍德温(Tom Baldwin)告诉我,康德的伦理学著作最接近谈论我的“同一性”这个东西的地方,是在《单纯理性限度内的宗教》里讨论“理知性格”的部分(以及谈论一些相关的概念,比如我的人格性)。《宗教》这本书深受浪漫主义的喜爱,不过,康德的“理知性格”概念同现代意义上的“同一性”概念在我看来还是相当不同的。对于康德来说,我似乎只能有两种“理知性格”中的一个:“好的”理知性格(如果义务能够给我提供充足的行动动机而无需其他进一步的动机的话),或者“坏的”理知性格(如果我贬低道德秩序,并且让我的爱好取得优先于道德法则的地位的话)。

同样地,施莱格尔认为康德过早地停止了反思:在他达到已经看出我们有能力以普遍法则规定我们自己这一点时,他就停止了反思。但是,如果我的同一性是某种待定的东西,康德应该意识到,任何普遍的法则或者纯粹形式原则都不能赋予我同一性。“我”所是(what I am)的那个东西,将总是能够超出在任何一种纯粹一般性的法则中所能给予的东西,我自身与这种或这类法则之间的同一,或与为我自身立这种法的纯粹能力之间的同一,其实误解和限制了我自身。我所是的东西,是某种本质上不能与某种法则或某种立法的能力相同一的东西。如果我一定要是什么的话,那我宁可被认同为一种特殊的人类能力,这是一种比简单地规定普遍法则的能力更高、更复杂的能力,也就是说,一种能赋予我一个自由选择的形式化的法则或者原则,同时又能通过把我视为一个例外而有意识地决定违背这个法则的能力。既然我不是也不能与任何一般性的法则或者原则相同一,我对任何一般性的法则(即便是我自己制定的)的正确态度就是,我要同这个法则保持一段距离,也就是说,最好以一种戏谑的态度对待它,严格地说也就是不认同它。我应当认同的东西,是一种使我自己思想和行动中同任何一般性法则保持距离的持续的能力。与之相关的是由施莱格尔表现出来的试图给戏谑、轻浮、自发、随性(还有懒惰)的态度以一种肯定的评价。<sup>①</sup> 我的本质上的同一性就是这样一个过程:我为自己制定一些法则,故意以一种戏谑的态度对待它们,轻薄而任性地行动,或者故意违背或者随意修改我自我制定的这些法则。

大多数人觉得这是一种不那么令人喜欢的观点。黑格尔,以一种少有的尖刻语气,引用施莱格尔的观点作为他称之为

---

<sup>①</sup> 施莱格尔:《卢瑟德》(Lucinde)(1799)。

“恶”的范畴的主要例证。<sup>①</sup>然而,问题不在于我们认为施莱格尔是对还是错,而在于康德式的观点能否提供概念工具让我们驳倒施莱格尔。黑格尔认为他找到了驳倒施莱格尔观点的依据。理想化的施莱格尔式的生活,不过是一种“自我创造与自我毁灭的持续不断的连续过程”,<sup>②</sup>而不是一种培养负有社会责任行为的持续习惯的生活。正如黑格尔所指出的,轻率地制定或废除法律,或者戏谑地对待已制定的法律,此类行径于治国颇不相宜,不过是表明我们能用于维持社会生活稳定与体面的那些原则,与我们的同一性的问题不同而已。康德主义者越关注同一性问题,就会越发觉得在对待施莱格尔的观点时是多么棘手。<sup>③</sup>

科尔斯戈德对这个问题的两个回答中的第一个是,在反思中,我何以能够做到把某些欲望认同为行动的理由并拒斥其他欲望呢,那就是我为我自身制定一个一般性的法则,我认同这个法则,把这个法则当作标准来使用。科尔斯戈德对这个问题的第二个答案是认为“心灵的反思结构”“迫使我们形成一个自我观念”(3.3.1),这个观念起到作为我们的标准的功能。她说到,这样一个观念给我“一种描述,在这种描述之下,你赋予自身以价值,在这种描述下,你发现你的生活值得一过,你的行动值得采纳”。(3.3.1)根据这第二种观点,我的同一性(在这种意义上)产生了肯定的规范性,在这种规范性中,这种同一性允许我把欲望转变成理由,同时也产生了否定的规范性,在这种规范性中,义务源自[我的]同一性所禁止的东西。(3.3.1)

① 黑格尔(柏林,1821),第140节。

② 施莱格尔(1789),片语第51节。

③ 黑格尔虽然认为施莱格尔犯了一种危险的错误,但是,他仍然指出,这种观点是康德式伦理学的正确的辩证的继承。

对我来说,这种借助于价值的康德式构想的重构削弱了这个重要的观点的吸引力。在第三讲,科尔斯戈德考察了一种令人不安的主张:你或许能够使我负有某种义务,即赋予被你赋予价值的东西以价值的义务。康德的观点的非常吸引人的力量在于,我并不承担这样的义务,即赋予你根据经验而赋予其以价值的东西以价值——你也可能赋予某种好的东西以价值,假如你或许赋予摇滚乐、赛车、芭蕾舞、天竺葵、小瓷像或者各类其他并无内在价值的事物以价值的话。在康德看来,我顶多不过具有如下义务:不以各种方式干预你因误入歧途而追求那些毫无价值的荒唐事情,而我自己不会赋予它们以价值。

科尔斯戈德似乎在一种非常强的“义务”感与极其弱的“义务”感之间不安地摇摆不定。有时候,“义务”是无条件的命令,我宁可死去也不愿违背它,对它的违背是某种威胁我的同一性的东西。也可能有这样一些东西,也就是我通常称之为我的“义务”的东西,却和上述的义务完全不同。我有偿还合法债务的义务,我也承认这一点,这个义务甚至还是无条件的义务,可是,如果一个人因为拖欠了几笔债务就感到其同一性受到了威胁,这种自我观念其实是病态的、脆弱的。我恐怕不会为了能够偿还一笔小额银行贷款就甘冒生命危险罢。

没能偿还几笔小额贷款并没有威胁到我的同一性,当然,我也不觉得拖欠债务多么光彩。我并不想这样,我会尽力避免此事(虽然,我不会不惜任何代价)。不过,我们很容易想到这样一些情况,在这种情况下,某件事虽然违背了我的义务,但是,它确实构成我的同一性的一个部分,也就是说,它确实是从使我的生活值得一过和我的行动值得采纳的东西的观念中得出来的。

### (3.3.1)

举一个不合时宜的例子,菲利波·阿尔真蒂(Filippo Argenti)被安排在地狱而不是炼狱中,不是因为他常常犯动怒

之罪,而是因为愤怒就是他的同一性的组成部分。正是愤怒这种“违背义务”的东西,构成使他成为和想要成为的这个人的东西的一部分,构成使他的生活值得一过的东西的一部分。<sup>①</sup>

科尔斯戈德大概会这样回答这个问题:虽然作为一件重要的事实,阿尔真蒂已经形成某种实践同一性,这种同一性给发怒以过分的显著的和不适当的正面价值,但他不应该形成这种同一性,因而他或许恰恰在他寓于其中的忧郁的沼泽中结束焦虑。他应该把自己认同为普遍的人性共同体的一位潜在的公民,而不是一个本质上愤怒的人。因而问题变成,在什么意义上我们可以说,任何人都“应该”形成这种特殊的同一性(即作为目的王国的一员)。我在下文将回头讨论这个问题。

在科尔斯戈德的讲座中,存在着一种非常强烈的“义务”感,这种义务感把它和我的同一性联结在一起,也和那些我宁可死去也不想违背的无条件的命令联结在一起。然而,有时某个“义务”的概念是如此微弱而单薄,以致你甚至只需叫我的名字,我就具有了这种义务。“通过叫你的名字,我使你对我负有了义务。我给了你一个停下来的理由。”(4.2.7)科尔斯戈德把“我使你对我负有了义务”和“我给了你一个理由”视为对等的东西交替使用,我认为这绝非偶然。

我对科尔斯戈德所用的“反思”概念也有点不明白。她在第三讲中面对反思过程所带来的两种可能的结果。<sup>②</sup> 要么是:我如果能够反思性地认可最初的那些欲望(或者认可在反思过程

① 这个例子至少在两方面不合时宜。首先,由于在解释这个例子时,我依据的是“同一性”,而不是灵魂、意志或某种“爱”的形式状态;其次,像“愤怒”这样的性格特征是某种与违背“义务”很不相同的东西。我希望通过我已经认识到的这种模糊性看出这一点来。

② 一个可能的反思结果是,我不能够决定是否要认可某些欲望,不过,我先把这个暂时撇在一边,只考虑反思确实导致一个确凿无疑的决定的情况。

中得到修正的欲望),那么,我就有“理由”根据它们去行动;要么是:在反思中我把它们作为与我的同一性相抵触的东西而加以拒斥。因而,我就有义务不依据它们行动(3.3.1)。可是,在我看来,在她更早的讲座中,科尔斯戈德似乎默认反思的第三种可能的结果。比如说在讨论休谟的时候,她说,反思可能会损害某些考虑,使它们不能成为行为的理由。道德的反思可能会导致怀疑论的结论,从而损害道德的要求。这可能并非意味着我们有了一个放弃成为道德的人的义务,而可能是意味着我们意识到那些我们曾经以为有的那些理由,我们其实并没有。我确实不知道该如何看待对“反思”概念的这种考察,不过我认为,在理由的反思性的损害和义务的反思性的生成之间,有必要做一个细致的区分。

我认为科尔斯戈德论证的第一部分是为绝对命令的有效性辩护。我对它的讨论就到此为止。现在我转到第二部分,在这一部分,科尔斯戈德论证了她所提出的道德法则的一种版本。她的结论是,我的同一性确实且本质上就是我和作为整体的人类,或者说作为平等的自我立法的目的王国的成员之间的关系,因此,反思就是认可那些与这种同一性相容的欲望,以及拒斥与它相悖的欲望。

我得坦率承认,我弄不懂科尔斯戈德关于上述观点的论证。有时候,她似乎想说,我们只能看清一个实在的、内在的道德的事实:“……你是一个人,并且,如果你相信我的论证,你就能看到这就是你的同一性……这不仅仅是一个偶然的同一性观念,你建构了它,你为自身选择了它,你能够在想象上拒绝它。它简直就是一个真理。”(3.4.9)所以,关于我的一个绝非偶然的事实是:我的本质上的同一性就是目的王国的公民的同一性,而且这种同一性胜过我所有的偶然的同一性(比如说,某个城市的居民,某种语言的说某种母语者,某个团体的成员,等等)。如

果我只是看到这对我来说不错,那么,我们多半有了某种形式的实在论。奇怪的是,实在论作为以上观点中的一种出现在讲座结尾之处,这也是“真的”。假设对实在论的大肆批评出现在第一讲,那倒是让人感到相当迷惑。我想,科尔斯戈德在第一讲中一直批评的是一种粗糙的实质性实在论的版本,而最后以胜利团队的姿态出现的实在论是一个更为老于世故的版本;其实,在刚才引述的段落中,科尔斯戈德并没有简单地说我们只是意识到我们必然是目的王国的公民(而我们作为无神论者、塞尔维亚人等等,纯属偶然),她说的是,“如果你相信我的论证”,你就会意识到这一点。

对我本质上就是目的王国的一个公民(而且我成为美国人纯属偶然)这一结论,恐怕还应当有某种论证。或者不如说,这里需要两个论证:其一能够说服我,我必然是目的王国的公民,另一用来证明,这个(对我而言的)目的王国必然普遍地延伸到其他所有人。

科尔斯戈德的论证似乎是这样进行的:如果我正确地反思,我就会看到,在我身上,除了我的人性的,再无其他东西,能够充当我的理由和价值的来源。因此,我必然能够发现,只有任何其他他人的人性才同等地成为我行动的价值和理由的来源。

科尔斯戈德明白地意识到对这个论证的一种标准的批评,也就是说,我能够很好地意识到只有我的人性的才是我价值的来源,只有你的人性才是你价值的来源;可是,怎么能够由此得出你的人性必定是我的价值的来源呢?我能够理解,塞尔维亚人有某种东西作为他们那样去做的相当好的理由,我也能够理解,(如果你愿意)这些理由仅仅源于他们的“人性”,可是,由此并不能得出结论说,这些理由对我有什么地位;它们并不能在同样的意义上成为我按照他们的方式去行动的理由,甚至不能成为阻止我谴责他们的行为的理由。对我来说,人类在20世纪晚期的

一个重要事实似乎是，我们持续不断地接触到的是那些其行为的理由完全能够为我们所理解的人，我们认为这些理由对于他们来说无可非议，同时，我们至少不想认可其理由或共享其价值。

我认为，把对动机、理由以及价值的理解的问题和认可的问题混在一起谈，是一个很严重的错误。我们完全理解，为什么某些宗教群体想把某个人置于死地——他威胁了他们的同一性——我们同样能够充分理解，推动他们这样去做的考虑对他们来说是一个很好的理由，但是，我们至少不会认为，这些理由，或者任何像他们这样的理由，是或者说应当是我们的理由（我们同样不会认为，因为他们的行为基于好的理由，我们就有试图放弃保护这个人的义务）。我们还认为（在我看来，这个观点很正确），要改变这些宗教徒的想法，惟一的方法，不是向他们提供某种新的论证——这些论证在他们眼里没什么新鲜，他们不会被打动——而是努力重新建构他们的生活方式，这个过程比论证要复杂得多。

如果我的判断没错（当然，我有可能错了），科尔斯戈德对此的回应会是：你否认你有义务接受你承认对他们而言的好的理由同样对你也是好的理由这种说法，对此你惟一的理由就是，你把理由和推理当作内在的私人化的实体和过程，但是，推理是公共的，而且我们有时也能共享理由。我们不但共享着理由，通常我们还实际地处在共享理由的生活场景之中。对我来说，拒绝那种作为义务的与你共同推理的方案，那么，“我想必就是把你的话语当作单纯的噪音，而不是可以理解的话语”，（4. 2. 10）而这是不可能的（如果你正在说的是一种我能够听懂的语言的话）。

请各位注意这里的转换：从“我们能够共享理由（因为它们原则上并不是私人的实体）”，以及“我们通常处在各种共享理由

的生活场景之下”，然后转换到，“我们必须与所有其他人一起从事共同的推理”。可是，从理由的共享是可能的这一点出发，只能得出我可以和你在一个目的王国中聚集的结论（在很多情况下，如果这是可能的，这也是一个很好的想法），可是，由此并不能够得出：我们必须和你在一个目的王国中聚集的结论。

我同样完全搞不懂的是，为什么我被认为只能在这两者间做选择：要么把你的话语看作只不过是噪音，要么承诺和你一起成为某个人性共同体的公民。我可以十分容易地、完满地理解你，同时，忽视你和你所说的话。这不那么中听，但它确实是可能的，为什么非要说它是不道德的呢？即便忽视人在某类情况下是不道德的，但这也是针对这种情况做出进一步的道德推论的结果；我忽视你这个事实成为某种被道德评价的东西（或许是如此），可是，这一点其自身并非自动地源于道德要求。我肯定没有必要倾听每个人的理由，仅仅因为他或她在我面前连续不断地提出一些理由，而且我甚至毋需解释我为什么会对你毫不在意，除非这里有某种特别的理由让我把你纳入考量。

我们负有以某种方式把他人纳入到考量之中的义务，这可能只是一个道德事实<sup>①</sup>（或神的命令）。即使它不是一个道德事实，这样做也是一件好事，不过，对于这一点我们可能需要进一步的论证，可是我完全不能明白，一个人怎么可能在任何一种情况下都有普遍且严格限制的理据把每个人都纳入到我的考量中呢。那种留给人们的东西恐怕是对处境有极强依赖性的、非康德主义形式的反思性认可。

---

① 此处道德的事实用了大写。——译者

# 第七讲

## 普遍性与反思的自我

托马斯·内格尔

克里斯蒂娜·科尔斯戈德就伦理学的规范性问题为我们提供了一种具有启发性的分析。她注意到我们所面临的规范性问题是人类意识的反思性特征带来的——与其他动物不同,我们能够把注意力固定在我们自身之上,而且意识到我们的意向、欲望、信念和态度,以及它们是如何形成的过程。但它所做的不仅仅是知觉;反思意识的更深刻的特征,可以恰当地叫它自由,也参与了这个事情。以下是科尔斯戈德所说的:

将我们的注意力转向自身的心理活动的的能力,也就是与这些心理活动保持距离并且对它们进行考量的能力。……我应该相信它吗?这个知觉真的就是相信的理由吗?……我应该行动吗?这个欲望真的就是行动的理由吗?(3.2.1)

由反思带来的新的信息总是摆在我们面前,换句话说,总是带来新的决定。

规范性问题的提出并非关系到与我们观察自身有关的一切事物,比如说,我们就无法决定是否要长生不老(虽然,我们可能不得不决定如何感受它)。只有信念、行为和意向才会使我们面

对选择的问题,正是在我们对这个问题的回应中价值和理由才显现出自身来。

科尔斯戈德对伦理学的规范性的说明,以及相反观点的批评,显现在这一人类心灵和人类意志概念的框架中。接下来我想通过考察科尔斯戈德是如何回答下列三个由反思的观念自然而然引起的问题,来展示她的观点:

1 反思的自我为什么不得不包办一切:或者证明认可或者维持认可,对于非反思的自我的信念和行动,为什么不能只是一个被动的旁观者?

2 反思的自我在做决定的时候,为什么必定试图根据那些带有一般性的或者法则似的理由去做呢?

3 它是如何确定那些理由是什么的?

第三个问题理所当然包含了所有的道德理论和知识论问题,不过,我这里只想讨论这个答案的一般性特征。

科尔斯戈德对第一个问题的回答我同意:反思的自我不能只是做一个看客,因为它就是那个反思的自我,而不是其他东西;的确,它可能是这样的一个人,他开始于一些非反思的直觉、欲望或者意向,不过,他现在掌握了一种特有的、自我意识的额外信息。凡是为这个人所决定、或选择、或者去做的事情,即便这些事情恰好是他想要做的事情,也都将要么得到反思性认可,要么缺乏反思性认可——像科尔斯戈德所观察到的,即便这个人的行为像一个放纵任性的人,而且他任由一阶欲望驱动而不加干涉。假定这个人能够尝试着坚持或不坚持其行为,同时假定他现在是一个具有自我意识的人,那么从反思的观点出发,他意愿做的任何事情都意味着认可、赞同或者非难。

第二个问题要棘手一点。是什么使得这个具有反思能力的个体,以具有普遍性意义的方式,做出那些他所面临的新的选择——甚至当他只是认可或者拒绝去干涉他的一阶信念或欲望

的时候？正如我对科尔斯戈德的思想所理解的那样，根据我的正确看法，她认为我们无可避免地会给出一个在某种意义上是一般性的答案。为什么是这样？为什么这个具有反思能力的个体恰好不是某个具有更完备的信息的人，因而他能够做出可能是不同的，但是必需仍然是纯粹个人化的选择——或者甚至从时间上看是破碎的选择？在此，理由、法则和普遍性如何找到一个根基牢固的立足点？假如有某种东西涉及反思的意识和非反思的意识的区别，那么，为什么对自我的意识会带来这种进一步规范化的结果呢？

科尔斯戈德最后给出的答案将是一种企图超越理性的东西和个人的东西之间的对立的答案，因此我对这个答案的怀疑不得不跟这个企图有关。她通过接受一个我从来就不曾理解的康德的论证开始，这是一个从自由意志到绝对命令的论证。从这个论证中她得出一个较弱的结论，因为她对绝对命令和道德法则做了区分——绝对命令指的只是这样一个原则，即我们必须根据某个法则而行动——但论证的形式其实是一样的。她这样意译康德，“自由意志必须完全是自我决定的”，“因为意志是一种因果性，它必须根据这个或那个法则行动”。（3.2.3）

然而，这第二句话为什么能够成立呢？如果意志是自我决定的，为什么它不能在个体的、非关联性的选择中决定自身，为什么不能依据某种与法则或理由系统相一致的东西来决定自身呢？新休谟主义的关于因果性的规律理论，对于自我决定来说似乎是一种不合适的模式。如果这个说法站得住脚，那种依据某个法则的自由的自由选择，比起那种不依据某个法则行动的自由选择来，既不多也不少。（同样被说成是对信念的自由接受）就我能够理解的而言，依据某个类似法则的自由选择模式，不过是模仿因果性的一种方式；如果我经常把左脚的袜子套到右脚，这丝毫没能确立我的意志的因果性，那么，为什么绝对命

令就能够做得更好呢？对除此之外的普遍性要求，我们需要某种更有说服力的东西。

我认为正确的解释与此截然不同。在认可我们的行动和信念时，我们不可避免地要寻求普遍性的理由和确证，但不是因为因果性的要求，而是因为反思观点的外在性。这确实有某种与自由有关的东西，但康德的论证反而使得这种关联模糊难辨。这里所说的自由，指的是避免被我们的冲动和知觉直接控制。通过引进不可改变的表象和实在之间的区别，从我们的个人观点看事物表现出来的样子与事物实实在在的样子之间的区别，我们的自我意识能力改变了那个正在做出选择的人的本性——无论他们是决定行动还是决定相信；自我意识能力使得我们面临需要，或者把得到答案的这种能力赋予我们，这种答案不管从我们个人观点看，还是从把这种个人观点当成了对象的反思的立场看都是正确的。

反思的自我在本质上比那原始的、非反思的自我更普遍，因为，反思的自我通过与个人视角相分离从而获得自我意识知觉。为什么我们的决定不再出于纯粹局部的视角（在其中那些最初的现象和冲动被发现），理由在于：一旦我们从一个外部世界观察我们自己，从而获得了科尔斯戈德所说的距离，我们的选择就变成不仅是相信的或者去做的东西，而且是这个人应该相信或者应该做的东西。这种选择就必定成为任何处在这种情景中的人应该相信或者应该做的事情，因为，外部观点不再考虑这个人就是我这一事实——这种观点以同样适用于其他人的特殊字眼来描述我，对我了如指掌。

即使在我们达到这一非个人化的层次之前，还有一个有关作为整体的个人生活的视角，这个视角指导我们去寻找在任何情形都适用的支配选择的原则——不仅告诉我，现在该怎么办，而且还告诉我，在类似情况下事情发生时该怎么做。给定了反

思的视角,每一个别选择都自动地成为一种一般选择——即便它是一种并不力求法则般的一致性,而且根据瞬间的冲动而行动的一般选择(这恐怕很难,而对信念来讲,它的类似物——维持你的印象不变——恐怕更难)。

我们不妨假设,不管是由于什么原因,人们都承认:反思的存在者将会不可避免地被引导去对他所面临的信念和行动的问题寻求一个一般性的或者法则式的答案。那么,下一个问题,也是最主要的问题,我所列举的第三个问题也就出现了。当面对一个人在他的情况下应当做或相信什么这个问题时,确定他的反思性的反应的一般是什么?

虽然科尔斯戈德接受了自由乃对法则的服从这一康德主义论证,她仍然偏离了康德,因为她认为,法则的内容取决于某种别的东西,即我们的实践同一性观念。她的观点的核心部分,显然是非康德主义的,倒挺像存在主义的东西。它引进了很强的偶然因素,因而也是相对主义的因素,因为法则取决于我们是如何把我们自身想象为反思的存在者的,所以,法则就可能是利己主义的、民族主义的,当然还有普遍性的,或者干脆就是彻底胡作非为的。换句话说,具有反思的观点,虽然它意味着法则似的确定性,但对于不同的人来说会产生不同的结果,因为每个人都有他自己的反思的观点。仅当你把道德法则看作表达你自身的原则时,绝对命令所选择的法则才成为道德法则,因为你在这个时候已经把自己看作是目的王国的一个成员——例如不是把自己仅仅看作某个具有兴趣爱好的人。这就是科尔斯戈德对第三个问题的回答。通过与某个自我观念相等同,我们认可了这个法则,我们也解释了约束我们的法则。如果你违背这个法则,那就像是完全公然地毁灭你自身。

这种实践的自我观念带来的一个自然而然的问题是:首先,我们是否被设想为在这件事情上有某种选择;其次,如果我

们确实有一种选择,关于这种选择是否存在正确与错误的问题。我们怎么构想自身,在科尔斯戈德的思想中,似乎是一个经验性事实。即便我们能改变我们所处的社会阶层,似乎也没有任何理由以这种或那种方式在特殊的方面作出改变,因为,所有的理由都不得不取决于一个在先存在的自我观念。根据这种情况,最后的发言权交给了那些决定着我们的同一性的东西。她说:

用于确定一个冲动是否就是一个理由的检测,也就是检测我们是否能够愿意把根据作为一条法则的冲动去行动。这个检测就是关于认可的检测。(3.3.5)

但是,她又说:

当一个冲动——或者说一个欲望——把自身呈现给我们时,我们就要问,它是否能够成为一条理由。我们通过考察依据它而行动的准则能否被具有这种同一性的存在者愿为一条法则来回答这个问题。(3.3.7)

而这里的“同一性”就是我想象自己的方式:

不同的法则适用于各色人等,胡作非为的人、利己主义者、情侣、目的王国的公民。(3.3.7)

科尔斯戈德对迫使我们趋近某些越来越广泛的身份性社群(communities of identification)的压力作了探讨,包括与别的反思存在者共同使用同一种语言的人组成的社群。然而,在论证的结尾,对来源于这些身份的合理性内容的解释却是第一人称的。这就是你认为你是谁的问题。

这是伦理学中的反实在论的观点,我想把我对这个观点的批评跟我所理解的实在论结合在一起谈。在第一讲(1.4.4)中,科尔斯戈德在她认为是无关紧要的程序性的道德实在论和实质性的道德实在论之间引进了一种错误的对立,后者被她等同于一种相信道德“实体”、“事实”或“真理”存在的形而上信念(虽然她在第四讲的结尾违背麦凯的原意,改变了他对“实体”这个概念的怀疑论的用法,从而得到一种好的效果)。其实,实质性的实在论不需要(在我看来是不应该)具有任何形而上学的内容。它只需认定,对于道德问题存在着不能被还原为其他任何东西的答案。相反,倒是程序性的实在论可以与所有的还原主义相共存。问题的关键在于,那些关于我们有理由去做或相信的事情,或者应该去做或相信的事情的陈述,其真假应该由什么来决定?它是否或多或少地由我们所思考或选择的東西来决定?

科尔斯戈德认为,至少在伦理学中是这样的。她没有说她是否认为与理论的和实际的问题有关的推理也派生于我们的自我概念。这也是一种可能的反实在论的观点,但是,这两个东西没有必要放在一起。

在我看来,在两个领域内对第一人称下这种最后的命令是错误的。这正好是那种寻求借助外在于这个领域的某种东西,来解释整个思想领域的持续不断的迷人的错误做法的一个案例,而且这种外部的解释并不比内部的解释更为根本。到了最后,对于为什么某种信念或行动的被确证的解释必定是在相关理由本身的领域内部完成的,如果确实有这样一种完成的话。

例如,一旦某人采纳了反思的观点,在决定是否要接受某种知觉现象,或者代之以某种别的信念时,惟一要做的事就是思考世界上是否有诸如此类的东西,以便解释它为什么这样出现。换句话说,你必须思考这个世界,因为你是其中的一部分,而不是思考你自己,以及思考你觉得你自己是谁。

从形式上看,道德和其他的实践领域也是如此。当你从这种反思的立场出发去决定做什么时,你最终将不再思考你自身而是思考不同的问题——在这种情况下,你思考的主题,不是这个世界包含什么样的实体,而是那个驱使你想去做某事的东西是否真的就是你去做它的理由。对这些问题的回答可能部分地决定了你的同一性,而不是你的同一性派生出它们来。

自有伦理学这门学科以来,对利己主义提供一种利己主义回答的倾向,一直就是伦理学理论的一个弱点。科尔斯戈德把道德建立在行为者宁可死去也不想违背的自我观念上的做法,对我来说,近乎是利己主义策略的一个典型。好在利己主义不是惟一可能的策略。这里就有另一种方法:

如果某个人接受宁愿死去,也不向刽子手出卖别人的做法,那么用他具有自我观念来解释他的行为似乎是不恰当的。当然,如果他在乎其他人的安危,如果他不情愿靠出卖别人来保全性命,那么,这个做法实际上已经是他的自我观念的一个重要部分。但用他的自我观念来解释这类理由对他的支配作用,却是把事情搞反了,而且还贬低了他的动机。这个解释实质上停留在拿他人的生命与自己的生命的相比较上——而不是基于他所做的事情将会毁灭他的人格浪漫主义想法之上,尽管这些想法可能有效地坚定他的决心。即使他可以从如果这样做虽然保全了性命却不能具有自我地活着这一想法中得到动机上的帮助,这个想法仍然不是最终意义上的解释——事实上也不可能是。真正的解释是,凡是使得他不能具有自我地活着的都是不可能的,这就是他不肯出卖别人的非第一人称的理由。这些看法与心灵意识表层的东西无关,而是与这个人行动的真正理由有关。

科尔斯戈德选取的这个故事听起来似乎太高尚了,坦率地说,在心理层面上我有所怀疑:我想,或许只有浪漫主义的利己

主义者才肯做如此大的牺牲——这种牺牲只有在期待着永恒福音的宗教殉难者的榜样身上才有可能。科尔斯戈德的故事甚至有助于我们去解释某些真正的英雄气概为什么令人如此难以承受。但是,如果这种回答就是规范性问题的惟一解答,那么在我看来,道德就成了幻觉,而怀疑论就是正确的了。

我认为道德真理需要另外类型的答案——这种答案具有康德探求的普遍适用性。反思的态度是从现存要素以及特殊个人的视角中抽象出来的,因为它把这些视角当作它的关注对象。假定它所面对的是在承认利己主义或者道德法则作为具有这种立场的人的行为的一般行为原则之间做出选择。由于反思的态度正在被一个普通的人所接受,这个人正在思考的当然是他自己和其他所有的人。这个问题是一个评价性的问题,而且它只能被评价性地描述。

我相信,他必须回答的关键问题是,经过反思考察之后,他是否准备把那个人看作是毫无价值的。如果他这样认为,那么反思的观点将不能对个人欲望的实现提出任何评价性限制——也就是说,反思的观点将不再有任何承担。反思的立场没有给个人的选择提供任何进一步的理由,除了那些从他个人视角中表现出来的理由外,因为,它把所有的理由都看成仅仅为个人的目标和兴趣而存在的东西。而这自身是一个一般性的态度,但它是一个能够支持利己主义的态度(或者是任性的态度,即便是利己主义当下满足的价值也被否定了)。利己主义,作为一个一般性的原则,相当于从反思的观点看我自身是毫无价值的,因为,利己主义者认为,我的利益,像他人的利益一样,并没有给他人提供任何行动的理由,除非我的利益可以与他人先在的动机联结在一起。

另一方面,如果从反思的观点看,我们并不把我们自身看成是毫无价值的,那么,我们起码必须要赋予我们的某些行动理由

以更一般的重要性。由于反思态度的特性,这种重要性将会自然而然地赋予在他人生活中出现的类似的理由,进而,这些又将对我们追求自己的生活中我以为我可以做的事情构成了限制。这不能借助我们的实践的自我观念来解释,虽然它可能很好地被描述为确定我们的实践同一性的东西。

也许,我夸大了我和科尔斯戈德的分歧。她也相信,道德产生于价值,我们发现,一旦我们对自身的行为采取一种反思的态度,我们就无可抗拒地承认我们自身是理由的来源。她也希望把她的论证看成是康德式论证的一个版本:如果我们认为我们的欲望给我们提供了行为的理由,我们必须在反思的基础上把我们自己,因而把人性自身,当作具有内在价值的东西。问题在于,科尔斯戈德似乎认为,产生于这种论证的这类反思价值与利己主义是一致的。(4.2.1)但是,就我可以看到的而言,产生对理性的自我利益的反思性认可的同类反思性判断,进一步承担起产生反思性认可的任务,这是一种对使他人负有义务的价值的反思性认可。在各种情况下,都面对选择的问题,而且不得不决定什么是更可靠的。通过某种跳跃,或者通过采取谨慎的合并步骤,我们并没有使这些事情成真。维特根斯坦的符咒在这里无济于事,因为利己主义并没有违背公共性。我不否认,有些价值是被接受的或者是被创造出来的,至于道德,就其基本要旨而言,并不属于这种情形。我们的实践同一性是道德的产物,而不是道德的来源。

因为我不知道在别的什么地方说明它为好,所以我以这个无关联的注释中的观点作为我的文章的终结。我认为在第一讲中科尔斯戈德误读了霍布斯。霍布斯不是她所说的那种唯意志论者,因为霍布斯并不认为主权者的命令就是义务的来源。相反,主权者的命令以及他为了推行它们的垄断权力,消除了那种当我们处在自然状态下时使自然法只具有对内(in foro

interno)义务的不安全的实施条件。即使是上帝的命令也不是道德义务的来源。我把科尔斯戈德在 1.3.2 引用的《利维坦》中的一段解读为某种纯粹语言学的观点——我们不能从字面上把这些道德原则称之为“法”，除了就它们是施加给我们的命令而言外——但是它们仍然使我们负有义务，因为它们是作为我们首要目的的自我保存的理性命令。

科尔斯戈德已经在我们面前解释了某种富有特色的、丰富多彩、抱负不凡、原创的哲学思想的体系，人们发现这一哲学体系达到了最高的理智水准。我的多半是站在对立面的评论，构成对这整个哲学体系的有选择性的、不合适的回应；而她的工作却具有头等的重要性。

# 第八讲

## 历史、道德和反思检测

伯纳德·威廉斯

### 8.1 规范性问题

科尔斯戈德说规范性问题(我把它标示为[N])必然能够以不同的方式用公式表达。如果能更充分地读出这些公式之间的关系,这对于她的论证是会有帮助的。比如说,在[N1]“什么东西确证了道德施加给我们的要求?”(1.4.3)和[N2]“存在着我们应该做的事情吗?”(1.1.1,1.3)之间就有重大的区别。因为存在着很多非道德的规范性形式,所以,N2至少比N1包含更广的范围。科尔斯戈德承认这一点,而且实际上她使用了目的-手段的规范性观念来说明(通过对意志与它自身的关系的说明)道德的规范性形式。但这似乎还没有充分考虑到那些非道德的规范性形式(明智的,审美的,等等)的情况,这些形式,像道德的规范性形式一样,由于爱好而引起麻烦。我不是特别清楚科尔斯戈德是否认为,在弄清道德的特性之前有一个有规范性的本质的问题(或许有一个康德式的先见在这里徘徊,这种先见存在于这种想法之中:真正把规范性本质置于危险地位的,只不过是道德与爱好的势同水火的对立)。

我认为反思性问题[R]“道德能够经受反思吗?”提供了解

决[N1]“什么东西确证了道德施加于我们的要求”的一个思路。但是,只有当[N1]和[R]都得到承认时,它们相互之间才会挨得这样近。我们不得不假设(a)关于道德的反思性问题主要关注的是道德的义务性方面,即道德“对我们的那些要求”:亚里士多德主义者和其他人可能更多地是被道德授予行为者自己的生活以手段的作用所感动,或者说不同于义务的考虑的其他考虑所感动。第二个假设是(b)在行为者的自我反思中,道德的确证对行为者呈现出来。如果我们认识到道德是我们生活中不可缺少的东西,在这个意义上,我们说道德可能“经受得住反思的检测”。这种反思将说明为什么现实当中会有如此众多的道德要求必须被如此众多的人群所承认。我以为,根据科尔斯戈德的看法,在它所要表达的意义中,这种类型的考虑实际上并没有给R提供一个肯定的答案。因而,为了根据科尔斯戈德设想的[R]去确证这样一种要求(实际上是苏格拉底的要求),即任何对[R]的回答都应当是对每个行为者作出的回答——或者至少是为了每个行为者的回答,我们还要说到更多的要求。像我在《伦理学和哲学的限度》中所阐述的那样。<sup>①</sup>

上述这些问题和科尔斯戈德的这种思想紧密相关,而且它们都与实践联系在一起,科尔斯戈德的想法是:[N]和[R]与这样的问题的对立,就像与关于外部世界的怀疑论的对立一样。在此我还认为,科尔斯戈德赋予与爱好相冲突的力量以非常大的势力:任何一个行为者,只要他稍许是反思的(在某种公平的无争议的意义上,而不是在特殊的哲学的意义上,也不是从文化上看局部的意义上),当道德要求如此不安地反抗着“她内心的欲望”时,用她的措辞来说,她都必然会处于面对道德要求的状况中。但是,在进行这种已经开始的讨论时,能把如此之多的东

---

① 参见第39页以下。

西认为是当然的吗？科尔斯戈德已经正在面对一个由浪漫主义者、尼采主义者、劳伦斯主义者，还有伊壁鸠鲁主义者(Epicuride grege porcos)所拼凑起来的队伍的挑战，这些人会说，如果道德的要求能够并且应该具有如此之强的反抗内心欲望的力量，它最好在内心欲望中有一个立足点。我在5、6节再回到这一问题上。

## 8.2 反思和解释

道德不能通过反思的检测的想法，指的是对于为什么我们具有道德信念这个问题的真正的解释可能并不支持这些信念。但是，为什么对道德的解释必须在为道德提供一个规范性的理由的意义上支持它呢？为什么道德不应该由解释中提到的东西来支持呢？我们应当考虑到内格尔在他的评论中说到的有关自我观念的那些话，实际上，他很早以前关于荒诞的著作与这些问题有密切联系。比如说，考察对她内心欲望的有点不同的真正的解释：在她的情感起源的心理学解释中提示出来的东西，不可能从规范性上认可这些情感，但这并不意味着当“从内部”考察这些情感时它们被看作是毫无意义的。

这种解释对行为者现存的关系何以是外在的呢？如果它真的是非常外在的东西(比如说，非常还原论的)，在这种解释之下，人类所有的兴趣都会失去重要性。另一方面，如果这种解释使用了许多来自行为者世界的材料，那么，这种解释就使道德和其他别的东西(诸如她内心的欲望)成为有反思性的意义的了。如果要求是反思应该借助于它解释道德的方式来认可它，那么我们就需要知道这种解释的合适的层次或类型，以及它使用了什么材料，因为这是一种合乎情理的甚至是决定性的要求。

在这方面,我们可能受了事实知识情形的错误引导。在这种情形中,解释和证明密切相关,非但如此,这种知识所持有解释的层次还依据其主题内容以及在该领域中当作是知识来主张的东西加以理解。假设我愿意相信 P,我就可以追问这种状态的来源,我回答说,其来源是 Q,Q 是我的另一个信念(关于我相信 P 的来源的信念)。进而,Q 是那种有助于证明 P 是假的,或者证明 P 是真的之信念;或者,即使 Q 不证明 P 是假的,它也可以证明我声称知道 P 的主张是假的。即使这样,人们还是希望我所提出来的这个特殊的 Q 不属于两种证伪的信念,一般说来,如果它实际上能够支持 P 的话,那就更好了。

仅仅因为事实信念的起源与事实信念之间的关系,以及仅仅因为我们对于自己信念的解释属于各种能够起到证明知识主张是正确的作用的解释,所有这一切才是适用的(爱德华·克雷格[Edward Craig]关于知识与信念起源之间关系的出色的探讨在此是有重大意义的,参见其《知识和自然状态》一书)。不过,根据任何人对此事的看法,规范性态度与其解释(后者也是一种事实信念)之间的关系不能假想地刚好符合这个模型。

大卫·威金斯(David Wiggins)在他新近的论著“道德认知主义、道德相对主义与具有驱动能力的信念”中试图把一种“辩护性的(或者证明的)”解释的概念运用于某些道德信念上,他还计划以某种方式把这种概念对应地运用于事实的信念和简单算术的信念之上。威金斯认为这种论证只是对某些非常“厚的”伦理概念起作用,在和科尔斯戈德的战略的联系中,这一点很重要。威金斯的论证(在我看来)实际上并不成立,从根本上看,这是因为它回避了回应者在讨论中使用厚的概念的问题。我相信,正是出于这个原因,科尔斯戈德不会沿袭威金斯的办法,科尔斯戈德需要的是一个稀薄的概念,比如“应该”这种每个人都

必须用的概念。

### 8.3 她如何评价我的观点

在第二讲的末尾，科尔斯戈德提出，我认为反思的问题只具有哲学的意义，而没有实践的意义。我并不这样看。

除了这惟一重要的一点——她把我描述成一个新亚里士多德主义者，但我的亚里士多德主义的气质没有她想的那么浓厚——之外，我认为她对我的观点的说明大体成立。不过，对于某类将伦理生活建立在诸如心理健康或者繁荣昌盛状态的观念之上的哲学计划，我的怀疑比她想的要重一些。我只想说明，如果这个计划展开得妥善得当的话，至少在某种程度上是站得住脚的。我同意科尔斯戈德的观点，实在论者的立场虚弱无力，因为他们提出的是自己不能够回答的问题。科尔斯戈德也提出了这个问题，她希望自己能够解答它。我仍然认定，如果规范性问题被提出来，它还是不能够得到解答，但我没有她清楚，在她那里什么叫作问题的提出，就像在前面谈到解释的层次问题与规范性问题 N 的地位时我所提出来的那样。

最根本性的怀疑可以这样表述：有同时可以满足如下条件的问题吗：

- 1 它是关于最终确证的问题，
- 2 从理性上看它是不可回避的，
- 3 它具有实践的相关性，
- 4 对它的回答要靠解释来确证？

### 8.4 关于休谟的一个观点

休谟并不认为有一个问题可以同时满足所有这些条件，即

便把4不算在内。我不清楚：在回答同一个问题时，休谟的方式是否就是科尔斯戈德想要采用的方式。

不管怎样，这里总是有一个问题。科尔斯戈德说，休谟认为，知性原则不能够通过自反性检验，而道德情感却可以。这个观点似乎取决于这样一个原则：如果知性不能够确证自身，那么，它就不能够被确证（更加不明朗的是，最后一个观点对休谟来说意味着什么：休谟对它作了一种怀疑论的理解，认为它与实践生活是不相干的，而在此这两者具有某种相关性）。不过，道德情感的运作需要知性的原则，而且道德情感的解释也使用那些知性原则（如休谟所认为的）。所以，如果……“不能确证自身”意味着……“不能够被证明”；而且如果……“依靠那些不能够被证明的东西”意味着……“不能够被证明”，那么，看起来似乎是，道德情感也不能够得到证明。

## 8.5 从休谟到边沁

第二讲说到的那个律师，我们设想她在反思的时候，发现她对非正义但却有用的行为的憎恶之情是“根基不牢固的，因此在某种意义上是非理性的”；(2.5.2)这可以把我们引向对应于从休谟到边沁的历史发展的功利主义。不过，这里又一次使我们返回到解释的层次和类型的问题去（在这种情况下解释是应用于自身的）。这个论证难道没有低估律师的那些规范性资源——特别是，用第三讲的话说，她作为一个律师的“实践同一性”——的作用吗？当然，那个律师可以这样辩解说：“我只是碰巧被人们用这些规则培养成为一个律师，等等……”这种有关她的作为一个律师的实践同一性的思想可能在她的内心已经枯竭了。不过，这里仍然有一个重要的问题就是：在一个设定的个人心里枯竭或者可以枯竭的是什么，这种枯竭又意味着什么（这

个问题跟前面第二节所说的问题密切相关)。

科尔斯戈德提出的要求似乎跟康德一样：只有在不能合乎情理地运用“我只是碰巧……”这样的表述时，在这种反思中才会有合适的规范性资源(虽然，或许在后一阶段，我们能够继续包含那些由基于通过这种检测的考虑的东西所证明为正当的考虑)。但这个要求是合理的吗？人们会这样说吗：“我只是碰巧爱上他……”“她只是碰巧成为我的女儿……”或者“我碰巧成了个素食主义者……”(有趣的是，在现代反独断论的氛围下，像“我碰巧成为一个天主教徒……”这样的表述常常具有辩护性的效果；可是在诸如贝尔法斯特这种真正重要的地方，没有人会说“我碰巧成为一个新教徒……”)。真的不可能有人说“我碰巧成为了一个根据原则来进行思考的人”吗？假如没有什么(相关的)东西能够通过这种检测呢？就像尼采有意说的，那又会怎么样呢？或者相反(参见下一节)：现在该怎么办呢？

然而，直接的问题是，在我看来，科尔斯戈德似乎并没有指出边沁在打破休谟在反思自我进程中的牢固的地位方面取得的破坏性进展(如我所认为的那样)。我认为，休谟论证的薄弱环节是他对自我利益观念以及这种观念与道德情感的关系的看法，道德情感自身是由“自我”利益的各种拓展、投射及普遍化所构成的。

在第七节里我会回到历史方面的问题。

## 8.6 实践同一性：他人问题

科尔斯戈德认为，那些不(充分)接受道德要求的人在某种意义上属于在与他人的关系上存在认知缺陷的人，在她的这种思想中我看到柏拉图哲学的遗迹。运用这种方法，人们好像有道理给柏拉图加上回避卡利克勒(Calicles)通过把恶与沉溺者

或兽性者相等同的挑战的全部力量的罪名,因而卡利克勒认为(无论如何,这是他的第一条观点)这些人不必是认知上有缺陷的人。如果他们仅仅是没有充分接受道德要求,他们不必是认知上有缺陷的人。我想略微夸张一点说,我们把当下这种人称为“非道德主义者”(amoralist)。如果没有进一步的论证,人们不能够说这种非道德主义者必定以那些明显的、令人厌憎和不值得羡慕的方式存在着缺陷。同样,如果没有进一步的论证,人们也不能够说,非道德主义者把他人看作是无价值的东西;或许,他可能只是把他们看作是他者(比如说,看作他的敌人)而已(如果这种论证要转向对“他者”的承认意味着什么,那么科尔斯戈德也许会考察那种曾经试图以不同的方式得出了跟她类似的思想的人,例如列维纳斯)。

然而,我的主要问题不在于在这方面能否找到问题的答案,而在于:即便是能的话,这些答案又是如何回答问题[N]的呢?比如说,在那个律师的反思中,这些设想的考虑是如何起作用的?这些考虑会怎么增强道德要求的力量以抵制行为者内心的欲望呢?如果对他人的承认已经隐含在人们的实践同一性之中,那么事情就已经是如此了——也就是说,这时道德规范,以及作为有良知的律师的同一性,大概在她心里已经逐渐消失了。关于他人的考虑为什么会使得被要求的東西又死灰复燃呢?如果义务只是一种“天职”,它就已经是这样了:如果他人有权力告诉我们做什么并且支使我们这样做(通过告诉我们,现实存在,以及存在于某处的方式),那么,如果她不听从他们又该如何(我说的她不听从他们,指的是她不听从那种在她们之中被认为是从道德上迫使她们服从的声音;她内心的欲望毕竟会听从其中的某一种声音)?

我认为科尔斯戈德需要对这两个问题给予更多的论证,它们最终可以成为一个问题。(1) 在反思中那些关于他人的考虑

如何相应地被激活？(2) 这些关于他人的考虑如何以满足康德的要求的方式塞到“实践同一性”之中，康德的这种要求是他自己对自己提出来的，而且是基于一个人并非“仅仅是碰巧具有的”同一性的情况下提出来的？问题(2)直接与科尔斯戈德说到的关于他人告诉我们以及使我们去做的事情有关。也就是说，与绝对命令有关(也许，以这种方式，它与道德的绝对命令的观念的联系比科尔斯戈德以为的更加直接，因为科尔斯戈德认为，康德的目的王国论证需要加以补充才是完整的；不过我对这一点不太确定)。(某些)人通过告诉我们做某事来使我们去做这些事，我认为，这个说法有助于我们理解行为者是怎样注意到义务及其要求的，当然，正如康德所认识到的，它不能从根本上解释义务的力量，除非它从根本上解释了行为者是如何接受他人所说话语的力量。同样的问题是，所谓“绝对的”(categorical)不是一个语法范畴：那些令人生厌的、盛气凌人的、把观点强加于人的行为者可以使他们的命令对我成为他们所愿意的无条件的命令，但是，他们不能使这个命令在我有理由不服从它们的相关范围内成为康德意义上的无条件性的命令。

因此由(1)和(2)得出同样的东西。重复一下：即便是(我当然对此表示怀疑)不可逃避地，存在着某个在道德充足性的意义上承认了他人的考虑将实践同一性连接起来，这个连接又如何被规范性地调动起来以回答科尔斯戈德自己的极端的问题呢？

## 8.7 有关历史的脚注

更确切地说，这里说的是一个关于历史观的脚注的问题。科尔斯戈德在对从霍布斯到休谟、从休谟到边沁(或者换一个更好的说法，从休谟到康德)的对历史发展的个别理性反思的可能

过程作比较的时候,提出了应当如何理解这些历史的发展的问题。这里有几个相关的问题。她是否接受了“威金斯式的”的观点,从而也认为普遍主义道德在历史上的发生是自我推动的结果(例如,在“平等之发现”的讨论中,她可能通过已经形成的意见暗示了这一点)?(我怀疑,内格尔是否真的接受了这个观点,或者他是否真的对其实是一码事的任何进一步的解释没有兴趣)。

如果人们接受历史和社会的发展对于普遍主义的道德的形成是不可缺少的观点——很难否认这一点——人们就会面对某些臭名昭著的黑格尔主义的问题。首先,人们会接受这样一种观点,即在普遍主义道德产生的条件中存在着许多取决于并不接受普遍主义道德的历史活动的观点吗?黑格尔自己也曾经问(当然,尼采在更多讨厌的更少拯救的意义上也提出过这种疑问):康德主义者是否真的希望康德式的道德普遍流行呢?

其次,为什么要设想历史要(大致)停留在康德那儿呢?毕竟这种历史实际上从康德发展到施莱格尔(就像盖斯提醒我们的),然后再到黑格尔(就像黑格尔提醒我们的),而且我们难道不能像告诉历史为什么不得不在这后面的阶段发展这样的好故事那样告诉它早先的发展呢?难道人们不能也弄清历史是从黑格尔到尼采(的某种看法)的发展吗?

这并非就是说,例如在具有传统的历史唯物主义的精神中,我们将被历史进程的向前发展如此深刻地感动,以致我们感到我们必须接受它的最后阶段(无论如何,这条论证思路容易受到一种难以回答的诘难——这是“自然主义谬误”论证的某种确凿的看法——那就是如果我们怀疑这个“最后阶段”,那么,最后阶段就不可能是构成这个最后阶段的阶段,而是我们的怀疑)。这个观点还不如说成是,如果科尔斯戈德很严肃地接受这种历史范畴(事实上她是,这一点她跟其他康德主义者不同),那么她需

要解释清楚,为什么康德主义运动在历史上就有这样的特权。相应地,她还需要说明这个事实:历史发展到了今天,我们很难忽略这个问题,同样,我们也很难认真对待早前人们对这个问题的大多数解答,比如,康德主义运动本身给出的解答。

# 第九讲

## 回 应

克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德

诸位评议人针对我的讲座提出了很多重要问题,还对我的观点给予了有力的批驳。我当然希望一一予以满意的答复。不过,恕我在此只能回应其中的一部分。在第一节中,我特别要回答为什么我们必须合乎普遍的法则这个问题。几位评议人都说我对义务的阐述偏离了康德的原意,并且,这种偏离还对康德的论证造成了损害;在第二节中我将对此进行辩解以反驳偏离和损害的说法;在第三节中,我将讨论欲望在康德的论证中和我的论证中的地位;第四节我将回答这样一个问题,我对同一性观念的关注是否使得我对道德动机形成的说明成了某种不受欢迎的利己主义;最后,在第五节,我将讨论义务感的心理学解释与义务自身的确证之间有何关系的问题。

### 9.1 一个古老的问题： 可普遍化要求

第三讲开始没多久(3.2.3),我引述了康德用来确证我们必须使我们的准则经受可普遍化检验的论证。康德的论证大致如下:1. 我们必须基于我们有“自由意志”这个理念而行动,自由意志指的是一个不受制于它自身之外的任何法则的意志;2. 一

个自由意志,如果它要成为某种意志的话,必须要受制于某个法则或别的法则;3. 因此,自由意志必须受制于它自己的法则,也就是说,这个自由意志必须是自律的;4. 这表明,绝对命令就是自由意志的法则。康德在《道德形而上学基础》第三章的开头已经表明绝对命令就是自律的法则。这一点当然是再清楚不过了,既然绝对命令告诉我们选择一个具有法则形式的准则,这正是一个自律的意志依其本性必须做的事情——它必须为它自身选择一个法则。事实上,绝对命令只是告诉我们成为自律的人。就我们必须自律地行动而言,我们当然要遵照绝对命令行事。

面对这个令人惊讶的过于简单的论证,人们不可能不觉得康德在此使用了某种手法;因此康德著作的读者几乎对每个细节都提出了诘难。在此,让我们考察一下这些诘难。

第一个诘难是,康德未能证明自由意志的法令必须是普遍性的,甚至是在纯形式的意义上是普遍性的。例如柯亨就持这样的观点,他同意我的观点,认为反思的能力把意志放在了自我命令的地位,他质疑的是,为什么意志不能够向它自身发布一些单个的命令、法令或者要求,反而要从那些一般的原则中派生出其理由来。<sup>①</sup> 这种诘难的一个更加激烈的版本出自戈伊斯对施莱格尔看法的援引中,以施莱格尔之见,真正的自由在于一个人可以违背他自己的法则,他是通过证明人是某种超越了任何法则的存在来提出这种思想的。<sup>②</sup> 那么,为什么意志所要求的是一个普遍的法则?

假定这种诘难是可以超过的,那么,我们就得到历史中包含的一系列“空洞的形式主义”为名来指控的相关的诘难。我自己在讲座中已经展示了这种诘难中的第一个诘难:如果我们不能

① 柯亨,第117—119页。

② 戈伊斯,第128—129页。

确定这个法则普遍化的范围,那么,可普遍化要求就产生不了任何具体的内容。我们必须证明法则涉及人类或者理性存在者,才能由此得到我所说的“道德的法则”,而这一点在反对者看来无法做到。因此,可普遍化并不能把我们引向道德。诘难的另一个版本是我们非常熟悉的,它有一个悠久的传统,从黑格尔一直到其追随者,以及约翰·密尔,并且延续至今。这种诘难认为:即便我们确定了法则普遍化的具体范围涵盖人类,可普遍化要求仍然没有内容:对所有的人类存在者或者所有的理性存在者来说,不可能存在不能被一致地意愿为法则的准则。再者,可普遍化并不能把我们引向道德。最后,有人还认为,即便是在合法的意义上,可普遍化也不能够填平我在4.1所说的“私人理由”(主观的,或与行为者相关的,或者利己主义的理由)到我所说的“公共理由”(客观的,行为者中立的,或者利他主义的理由)之间的鸿沟。一种普遍化的要求只是表明,如果我认为我在乎我的利益得失是合乎理性的,那么,我必须同意你在乎你的利益得失也是合乎理性的。但是,可普遍化没有给我理由来说明为什么要对你的利益给予规范性的重视:它只是帮助我弄明白,如果你是理性的,我就能够合乎情理地预言你要做什么。同样,可普遍化也没有把我们引向道德。

普遍化并非完全是必然的;即使普遍化可能是必然的,它也无需涵盖诸如人类存在者这样的东西;即使普遍化能够涵盖诸如人类存在者这样的东西,它也不能产生道德内容,这要么是因为不会提出在实际上是矛盾的普遍法则,要么是因为,普遍的理由并不因此而不再是私人理由,以及因此可普遍化要求不能够沟通分隔你的理由和我的理由之间的鸿沟。由于上述这些理由中的某个理由或全部理由,康德从自由意志推导出道德的论证常常被认为是失败的。

在做这些评论时,我曾试图从中区分出对康德证明的不同

的批评思路,当然,在实际的例证中,这些批评总是相互使对方逐渐改变。比如,当准则被普遍化可能得到这样的主张——即认为在这些准则中所引证的理由无可避免地仍然是私人的理由——所支持时,那种认为没有准则实际被普遍化的主张结果就变成是矛盾的了;或者,它以别的取向加以表达,这可能取决于我们作为人类或者作为理性存在者并不需要普遍化的主张。然而,在我看来,这些确实是不同的诘难。而且我在不同的场合曾经试图回答这些诘难,除了第一条以外。在这些讲座中我认同第二个诘难——康德的论证并未证明普遍化必须涵盖一般而论的人类存在者——我试图通过证明你必须把你的人性看作规范性的同一性,当作你自己的法则的来源(3. 4. 1—3. 4. 10),来弥补康德的缺失。在我的一篇题为“康德的普遍法则公式”的论文中,我论证说,由密尔和黑格尔的追随者所宣扬的康德的论证“空洞无物”的传统诘难在有些情况下可以得到答复。的确存在着如果不出现自相矛盾就不能够被普遍地意愿的准则。我还想说,这个诘难的重要性被高估了。康德对道德基础的说明要求:只有当行为者能够意愿一个准则成为普遍法则的时候,她才能够意愿它。但这种说明并不要求我们把康德的自相矛盾检测当作决定我们能够把哪些准则意愿为普遍的法则的工具。它只要求我们有某种办法去确证哪些准则能够或者哪些不能够被意愿为普遍法则。<sup>①</sup>最后,在“我们能够共享的理由:对行为者相对价值和行为者中立价值之区分的一个攻讦”一文中,以及在第四讲的4. 2. 1—4. 2. 12中,我对理由在其规范性力量中不可避免地可以是私人的这种看法提出了质疑,并进而对在私人理由和公共理由之间存在着需要被填平的鸿沟的说法进行了批驳。

当然,不是每个人都会觉得我的这些论证是成功的。不过,

---

<sup>①</sup> 参见 3. 2. 4。

批评者提出一个我先前提到过,但没有解决的问题,那就是:为什么自由意志的命令无论如何都应该是普遍的。因而,我想通过描述这个问题来开始我对它的回答。

内格尔认为他找到了问题的答案,有助于说明这个诘难:

为什么这个具有反思能力的个体恰巧不是一个具有更完备的信息的人,因而他能够做出可能会是不同的,但是根本无需是某种完全非个人化的选择——即使这些选择在时间序列中是破碎的呢? 理由、法则和普遍性在此又是如何得到一个根基牢固的立足点的呢? 假如这个立足点具有某种与反思的意识和非反思的意识的区别有关的东西,那么,自我的意识又为什么要带给它这种进一步规范化的后果呢?<sup>①</sup>

康德认为,这种情况的发生其原因在于意志是一种因果性,而且因果性必须合乎法则而起作用。不过,内格尔对此颇有疑义:

如果意志是自我决定的,为什么它不能在个体的、非关联性的选择中或者依据某个一致的法则或理由系统来决定自身呢? 新休谟主义关于因果性的规则理论,作为自由的自我决定的样板似乎并不合适。如果这个说法站得住脚,那么对那些依据某个法则的行动的自由选择,和那些并不依据某个法则的行动的自由选择同样具有某种形式的因果性。就我所能理解的而言,依据某种类似法则的自由选择模式,不过是对因果性的一种模仿;如果经常我把以前穿在右脚上的袜子套到左脚上,这并不能确立我的意志的因果

---

<sup>①</sup> 内格尔,第133—134页。

性,那么,为什么绝对命令就能确立我的意志的因果性呢?①

与此相反,内格尔提出了他自己确证普遍化之必要性的办法:

反思的自我在本质上比那初始的、非反思的自我更加普遍,因为,反思的自我超出个人视角从而获得对自我意识的意识……一旦我们从外部观察我们自己,从而获得了科尔斯戈德所说的距离,我们的选择就不仅变成我们相信的东西或者去做的事,而且成为这个人应该相信的东西或者应该去做的事。这必定是一个与处在同样情景中的任何人应该相信或者应该做的事情相关的决定,因为,这个外部的观点根本不考虑这个人就是我这一点——它用那种似乎适合于完备了解我的其他某个人的说法来描述我。②

换句话说,内格尔认为,答案在这一事实当中:更为反思性地审视一个人自身及其冲动,正好等同于更为客观地审视它们,就好像是从这种个人的观点之外来考察一样。如果我的冲动真的是对我而言的一种规范性的考察——如果它真的是一个行为的理由——那么它必定是一种对我所成为的那个人而言的规范性的考察——而且这一事实对于任何接受我所处的情境中的这种客观的观点的人来说必定是清楚明白的。

在我承认那种使我们获得与自身的冲动保持反思距离的能力,与那种把我们自身视为个人的能力这两种能力之间有某种联系的同时,我还是认为,当内格尔说自我“超出个人视角从而

① 内格尔,第134页。

② 内格尔,第134—135页。

获得对自我意识的意识”的时候(强调是我加的),他未免操之过急了。相反,我认为,行为者从外部将自己看成“一个人”的能力,是她同她的冲动之间的反思距离的产物。而这意味着,反思距离的获得何以使得行为者能够将自己看成一个人这个问题要求一个答案。进而,只要行为者通过反思获得的她自己是“一个人”的观念是一个她发现为规范性的观念,那么她就会承认:她就是“一个人”而言,某些特定的理由是属于她的。这些事实一起表明,从反思的能力到自身作为“一个人”的规范性观念的过程必须加以考察。这也是我想在这些讲座中阐明的一个重要问题。

现在让我们看看我能否通过某种更富有争议性的方式来阐明这一回应。内格尔似乎同意我的这样一种观点,即当你反思时,你是在询问你的(确信的或行动的)冲动是否是一个理由。反思的任务就是要找到这些理由。<sup>①</sup>但是内格尔还认为,“反思”仅仅等于接受一个一般的自我观念,从外部把你自身看作“一个人”。把这两种观点结合在一起就导致了这样一个结论:理由是一般性的,它适用于一般而言的人。但是这个结论的得出来源于另外一个结论:你确定你的冲动是否是理由的意欲,仅仅等同于你确定这个冲动就你把自己看成“一个人”而言是否对你来说是规范性的意欲。换个说法,内格尔认定实践反思——或者对实践理由的探求——不过是探求在某种一般性的描述之下对你而言具有规范性的考虑。不过,除非我们已经假设实践理由是一般性的,我不明白我们为什么应该接受这种对实践反思的说明。除非内格尔提供一个独立的论证来说明反思实际上就是以一般的方式看待自身——或者换一个更好的说法,除非他能够给出一个独立的理由来说明:我们获得同自身的冲动保持

---

<sup>①</sup> 此处“找到”指的是在实在论和建构论的观点之间的中立者。

反思距离的能力,其实就是我们以一般的方式构想自己的能力,内格尔只是把反思活动和寻求一般性答案的工作同等看待。请注意,这里关键的地方并不取决于内格尔的通过把自己看成“一个人”而获得反思距离这种特殊要求。这种说法与假定内格尔承认反思可以在于把你自己看待成一个教师、一个母亲或者其他任何一般性描述的说法是一回事。在假定你询问你的冲动是否是一个行动的理由时你所做的,也就是在询问当你在某种一般性的描述之下看待自己时这种冲动是否就是对你而言的规范性的,内格尔也就是在假定理由就是一般性的。但是,这一点恰恰是我们设想要证明的东西。因此内格尔的回答对我来说未免有点循环论证的味道。

这并不是说,我不能想象一个独立的论证来说明反思的距离是我们一般性地构想自身之能力的产物。这里又牵涉到一些含糊的问题,牵涉到语言能力和自我意识的关系问题:人们或许会设想有人会(很粗略地)论证说:(1) 语言能力先于自我意识,并且产生自我意识,因此,语言能力是我们获得同冲动保持反思距离能力的来源;(2) 语言本质上就是一般性的;由此得出(3) 获得反思距离实质上包括了一般性地构想自身。我不知道内格尔沿着这些思路考虑过这些问题没有。我无意接受这个论证的第一个前提,虽然我承认,怎么厘清这个问题,我自己也还没有头绪。

无论如何,我还想对为什么我们必须普遍地意愿这个问题作出另一种说明——尽管这种说明也诉诸于语言的一般性,但它并不假设我们一般性地看待自己的能力是我们获得与我们的冲动保持反思距离之能力的来源。相反,这一说明试图从我们具有与冲动的保持反思距离这个事实出发发展到这样一种要求:我们必须把我们的理由设想为普遍的,至少是在形式的层面上。

为了推进这个说明,从我上面引述过的内格尔在论证过程中形成的一个观点开始是有益的。当内格尔拒不接受康德的意志需要一个法则,因为它是一个原因的观点时,在他看来,新休谟主义的关于因果性的调和理论作为自由的自我决定的样板是不恰当的。<sup>①</sup>我不这么认为。我们可能注意到,在两种情况下似乎存在一个类似的问题:一种是关于“是什么的理由”(is a reason for)的情况,另一种是“是什么的原因”(is a cause of)的情况。日常生活中的因果性概念似乎结合了两个截然不同的观念:一个是力(power)的观念,或者(这样解释它是多余的)是一个影响他物的某物的观念,或者是一个促使他物发生的某物的观念,另一个观念是普遍性的观念,这是以规则或者法则般的方式出现的。<sup>②</sup>日常生活中的理由的概念似乎也由两个截然不同的观念合并在一起,一个是我在讲演中称之为规范性的观念,或者(这样解释它也是多余的),使某人具有去做某事或相信某事的义务,或要求某人去做某事或相信某事,另一个观念就是普遍性的观念——规范性必须以某种规律性的或者法则般的形式赢得。<sup>③</sup>理由的规范性和原因的力似乎共同具有某种东西是它们都是强迫的形式:原因使其结果发生,因此原因强迫结果(对所

---

① 内格尔,第134页,上引。

② 参见休谟:《人性论》,1.3。

③ 正如我在1.2.4所说,我用“规范性”这个词指的是理由指导、引导或者是强迫我们以某些方式去行动、相信或者是判断的那些方式,我们可以把这些方式称作有权威性力量的东西。“规范性”这个术语与法律有某种词源上的关系,而法律通常被认为是普遍性的。既然普遍性和权威性的力量之间的联系恰好在此是受到质疑的东西,规范性这个术语的使用在这个场合中就有些不好听了,布特勒的“权威性”可能会是更好的选择。另一方面,值得注意的是,我一直在用的“理由”和“原因”这同类语词可能也被弄得与法律有关:法律似乎把权威性命令的观念和普遍性的观念结合在一起;而且我们或许会再次感到奇怪,为什么这两个观念总是被放在一起。

有别的东西也是如此);行动或相信的理由也强迫那些在别的情况下是理由的东西,也就是说,理由像指导一个人行动或相信那样强迫人们行动或相信(对所有别的东西也是如此)。<sup>①</sup>在这两种情形下,我们都可以提出同一个问题,那就是,为什么强制性的概念——原因的力,理由的规范性——必须跟普遍性和规律性的概念结合在一起才有意义?为什么力和规范性这些观念单独不能起作用?

休谟对此的部分回答是,如果没有规律性,我们永远不可能认识因果性的情形,这种说法为康德接受。当然,康德否认规律性能够单独给予我们因果性的观念,但是他接受休谟说明中的否定性的部分。因为我们不是直接感知到力,我们就不可能感知到力的个别运用。即使是有这样一些单一的、类似于导致其他事情发生的東西,我们也没有办法把它们与仅仅是有关事件在时间上的先后顺序区别开来。因果性不仅仅是时间上的先后顺序,因为它还包含强制性。我们无需接受休谟还原论和怀疑论色彩的结论,但可以赞同他的这个观点:如果没有规律性,我们将永远不可能确认强制性的因素,因此将永远不可能把因果联系的情形和纯粹的时间上的先后顺序的情形区别开来。之所以为了因果性的观念我们需要规律性和法则,部分的原因就在于此。

---

① “强迫”的含义在这里自然有所不同,因为因果必然性使得结果不可避免,而理性必然性却并非如此。理性必然性和逻辑必然性也有所不同。事实上,如果我们将理性必然性与逻辑必然性做比较,我们就能明白这里面的区别了。如果所有女人都会死,我是女人,一个必然的结论就是,所以我会死。这就是逻辑必然性。但是,如果我相信所有女人都会死,我相信我是一个女人,那么,我应该得出结论说,我会死。蕴涵在“应该”中的必然性就是一种理性必然性。如果我受理性引导,那么,我会得出我会死这个结论。当然,得出我将会死这个结论不是必然的;或许,对细想我自己的必死性的恐惧,可能使得我变得非常不理性。在“工具理性的规范性”一文中我讨论了这些观点。

我把理由和原因作为两种类似的东西来描述,不过,在康德的论证中,实践理性的问题不仅对应于,而且取决于因果性的问题。因为,把自身当作一个行为者就是把自身当作一个原因,当作某些特定行动及其后果的制造者。给定因果性和规律性之间的这种联系,去做某事也就是必须以一种规律性的方式把自己当成这些行动和后果的制造者。当康德说由于意志是一个原因,所以它必须合乎法则地起作用时,他所说的就是这个意思。

不过,这种活动似乎太拘泥于一个显而易见的、通过内省觉察的事实了。我当然可以按照某个欲望即刻正确地行动(或说话),并且,我这样行动的时候无须承诺以后但凡出现同样的欲望我必须采取同样的行动——更不用去承诺一个每个人都应该采取与此同样的方式行动的原则。在作出目前这种决定时,我根本不需要参照我的意志过去的或者将来的行动。那么,究竟是什么东西迫使我这样去做呢?当然不是一种有关人们能够区分因果联系和简单的时间先后顺序的条件的观念性论证!这种论证又何以能有什么力量完全驳倒为康德首先承认的、内在地存在于审慎选择立场中的自由呢?

但是,我认为这个诘难乍看起来似乎挺有说服力,其实不然。因为它忽略了意愿是自我意识的因果性,是一种借助于反思而起作用的因果性。意愿并不只是一个原因,或者甚至不仅仅是允许我的冲动充当一个原因,也就是说,意愿是有意识地找到某种约束,是使我自己成为我所做的事情的原因。如果我把自己建构成一个行动的原因,那么,我必须能够在我造成这个行动与“我身上的”某个欲望或冲动造成我的身体去行动这两者之间作区分。我必须能够把我自己看作是有别于我的一阶冲动和动因的东西,正如反思的立场在任何情况下所要求的那样。那么,最起码,我不是那些因果性地作用的欲望的容器,而是一个基于某种欲望而行动的行为者。正因如此,如果我现在认可了

某种方式行动,我必须同时也要认可,在任何相关的类似情形之下,我也应该采取同样的方式行动。下面我再来解释这其中的缘由。

这里不免要诉诸所有语言、思想因而可以说是所有反思性认可在任何情况下都必须具备的一般性特征,这种做法并非完全错误。当我的意志发生作用时,也就是,当我认可要按照某个欲望而行动时,我必须以这种或那种方式向我自己描述这个欲望和行动,只要把它描述成“一种欲望”或者“满足一种欲望”就好。一般意义上的思想交流——一般意义上的人类思想的交流——以及那种认为我能够有完全不同于他人的方式去想象我正在做的事的想法是毫无意义的。然而,这本身不会促使我像现在这样得出我在所有相关类似的情况下这样做是合适的结论。再者,这里难免有人要说,只是在能够找到改变想法的方法的情况下,我才会得出这个结论。这个说法已经很接近事实了。不过我认为还可以有一种更精确的方式表述这一点,也就是说,如果有类似改变我的思想的这种东西存在的话,我就会接受这个结论。因为,如果我所有的决定都是特殊的、反常的,那么在我的行动与在我身上或者通过我的身体因果性地起作用的一套一阶冲动之间,就没有可以识别的区别了。那么,就将没有自我——没有心灵——没有我——没有哪个人是正在行动的人了。

我把因果联系和简单的事件的时间顺序区别开来的用意,与我在此处的用意恰好相似。正如如果缺失了法则和规律性,原因和结果之间的这种特殊联系,或者说,使得它们的联系不同于简单的时间先后顺序的强制性,就不能够被确立;在同样的意义上,如果缺失了起码的法则或者普遍化的要求,行为者和行动之间的特殊联系,或者说,使得这个联系不同于在行为者身上发生的单一的事件的强制性,也不能够被确立。所以,如果要把我

的行动看作是我所形成的某个东西,我就必须普遍地意愿它。当内格尔说规律性对确立意志的因果性不起作用的时候,在这一点上他错了。这种因果性所做的是确立我自身的一种能力,即就像把我自身看作具有一种意志那样具有某种自我意识的因果性的能力,这种因果性也就是一种理性的意志。

让我用另外一种方式来说明这一点。休谟不仅认为我们在经验中并没有碰到这种原因的力量,他还认为我们在经验中也没有碰到这种能动的自我。我们碰到的是我们的思想和动机,而不是思考它们或出于它们而行动的自我。对于第一点,康德的回答是,当心灵试图把经验地给予的世界理解成一个处在时空中的唯一的系统地组织起来的整体的时候,心灵确实确实是把因果律的概念强加给了某种时间的先后顺序。当我们试图把我们自身整合成在整个时间中都持续存在的行为者或者某种人时——或者,不如说——像我在下面将要解释的那样——当我们把我们自身整合成一个承诺要在一些可能的情形中做出同样的决定的那种人时,我们也以同样的方式把这种普遍的意愿原则强加给了我们的决定。在这两种情形中,先验的原则的作用就是把一个统一的形式强加给那些在其他情况下将会是纷繁复杂现象的东西。意志的规范性原则的作用,尤其在于把完整性和统一性——事实上是存在——带给这个行动着的自我。<sup>①</sup>

我意识到我适才所说的可能有点自相矛盾。毕竟,谁是整个不得不把自身整合为一个能在整个一系列的相关类似情形中持续存在的行为者或某种人这样显而易见的短暂的自我呢?并

---

<sup>①</sup> 在“个人的同一性和能动性的统一:对帕非特的一个康德主义答复”一文中,我详细地讨论了统一性必须被赋予行为者或者必须通过行为者而获得的观点,以及,这就是行为者具有慎思(或者反思)的观点所要求的东西的观点。

且,如果它真的是短暂的,那么,为什么它不得不这样做呢?①答案就是,短暂的自我是那个正在反思的自我,是那个从反思的距离来审视它的冲动的自我。它必须把自身整合为一个能够在相关的类似情形中持续这样做的行为者的原因,不是因为它有某种希望或预测到它将持续如此到未来。比如说,不是因为这个短暂的反思的自我已经知道,未来短暂的反思的自我将会接踵而至,这些自我全都栖居在同一个躯体中,因此它必须使它的能动性与此躯体相协调。②真正的理由不如说是能动的自我的观念在本质上现在已经把自我的投射包含进其他可能的情形之中。

要说明这点,首先让我们来看一个最为简单的例子:假言命令。如果我意愿一个目的,我必然意愿实现这个目的的手段。这不是一个简单的描述,而是以“应该”的形式表达的一个法则,一个命令。但是,一连串的问题产生了,这个法则是谁赋予的,赋予了谁呢,什么时候赋予的呢?这个法则是我自己赋予自己的,它的作用是带给我一种统一性。通过考察这个法则必须被实行的时间我们就明白了这一点。我已经确定我的目的,但现在我却不大愿意去采取某种手段将这个目的付诸实现。假言命令是以我是否意愿这个目的为条件的,那么,如果我放弃该目的,我也就可以不受这个命令的制约。有些时候,如果我们知道了这个目的的实现对我们所提出的要求,或许会放弃这个目的,

---

① 多谢阿瑟·库夫里克(Arthur Kuflik)促使我更清楚地说明这一点。

② 在“个人的同一性和能动性的统一:对帕菲特的一个康德主义的答复”一文中,我尝试沿着这些思路提出某种论证,但我在该文中表达的意思与这里略有不同。在该文中,我驳斥了短暂的自我利益理由的可能性。而此处我一直在为一般意义上的可普遍性要求辩护。在该文中,我还指出,与未来的自我协同一致这个说法在某种意义上是误导(第112—114页)。在这两个论证中,真正重要的问题,不是这里所说的这个短暂的自我是否有理由欲求或者预测同那些将来的自我之间的特殊联结,而是能动的自我是否可以一致地被理解为短暂的。

觉得不值得我们为它费那么大劲,或者,我们干脆只是沉溺于空想之中。但我这里要说的不是这些;我想说的是,这个目的确实是我意愿的,我不能够也不愿意放弃它。只有当那些手段极为棘手,或者令人惊恐,或者十分沉闷乏味的时候,或者我在投身这项计划时遇到了很大的麻烦时,我才可以放弃这个目的。正是这时我被这个命令所引导——正是这时我对自己说——“既然你意愿这个目的,你就必须采取这些手段”。当我服从某个假言命令时,我的一个重要部分——或者说某一时刻的我的意志——控制了我的另一部分——或者说在另一个时刻——这另一部分是一个可能被困难、死亡或愚钝所转变或脱离轨道的部分。我必须服从假言命令的一般理由在于,如果我不服从它,如果我总是被困难、死亡或愚钝弄得脱离轨道,那么,我永远也不可能真正地意愿一个目的。追逐着某个目的的欲望,另一个欲望拖着离开这个目的,它们各自轮流发挥自己的力量,而我的意志却永远不能是主动的。在我之中,我的意志与我身上的欲望和冲动的作用之间并不存在差别,这意味着,被视为一个行为者的我,实际上并不存在。<sup>①</sup> 由此我们得出,如果我意愿一个目的,我甚至必须据此在另一个场合也意愿它,即使在我不想意愿它的时候,我也得自始至终意愿这个目的。若不然,这就像你对你的爱人信誓旦旦说,你将会永远忠贞于她,直到有另一个人闯进你的心扉,这不是一个真正意义上的誓言。因此,当你意愿一个目的时,这种形式的意志活动是一般性的:你意愿了对你自身而言的某个法则,这法则不只是在当下对你有效,在其他可能的情形下也约束着你。

现在,我想郑重其事地阐明这些评论。在上述论证中,我诉诸离开那种在别的时间上稍后的情况下的目的之诱惑的可能

---

<sup>①</sup> 这些问题我在“工具理性的规范性”一文中也涉及了。

性。然而,这种论证并不真正需要这种时间上稍后的情况下的可能性。它只是要求,有两个我,一个是意愿着的我,一个是能够与我的意志相对抗的我。在这种情况下,抵制的可能性甚至现在也存在。当我们具有自我意识地行动时,或者,当我们根据自由的理念而行动时:我们认为在这种情况下我们能够以别的方式行动。而这意味着“这种情况”本身必须按一般的方式来设想:它不可能是一种无可避免的特殊情况。因为,你不可能说一种无可避免的特殊情况可以是别样的。反思距离把某个冲动纳入你的考量之中,因此你可以这样说,“这种冲动,这种欲望——我可以服从它,也可以拒绝它。”那么,你已经是以一种一般的方式思考它了,你已经把它说成是“某种欲望”了。认为你能够根据这种情况而以别的方式行事,或者在面对这种冲动中,这种情况必定以某种方式被特殊化了——也就是说,以某种一般的方式特殊化了。在这一刻,这种意志的重要性也就变得明显可见了。

使我们的准则普遍化的一般要求与服从假言命令的一般要求,有着同一种来源。除非我所意愿的东西不顾诱惑去追求我的目的,否则我就不能把我自己看作是一个能动的自我,一个意愿着目的的自我。同样,除非我所意愿的东西服从我的准则,而不屈从于诱惑,否则我不能把我自己看作是意愿着一个准则的能动的自我。不能被违背的法则也不能被遵守,因此,如果我给自己立一个法,这个法必须被设想为我也可以违犯。如果我为自身立一个法,如果我不仅仅是冲动发生作用的场所,那么,我所做的事在本质上就包含与我可能以别的方式行动的别的情况有关——或者用在前一段话中所说观点看——这个被看作是可能的别的情况,也就因此而被看作是一般的情况了。这意味着,如果我把我的这种行动看成是我的意志的行动的话,我至少必须提出一个普遍性要求,要求我当下的行为在其他情形下

或者说这一类情形下——包括被以一般的方式构想的这种情形在内——也应该是有效的。而且，意志的活动的形式也是一般的。对一般性的要求、对普遍性的要求本质上是对一个行为作为意志的活动的要求。<sup>①</sup>

在前面几个段落中，我把这个要求归之于批评者：当我做出决定的时候，我不需要参照任何过去的或将来的意志的行动。现在我们意识到这个观点错了，因为，根据上述论证，正是对普遍性的要求赋予我一个意志，也正是它使我的意志能够与我的欲望和冲动区别开来。如果我但凡一有新的冲动就改变我的想法和意志，那么，我实际上根本没有一个主动的心灵或意志——我只不过是这些冲动发生作用的场所而已。这表明，如果我现在下决心——给我自己一个理由——那么，我必须把我的理由设想为某种一般类型的例证。当然，这并非是说，我甚至不能改变我的想法，这只不过是说，如果我必须有理由才能改变想法，而不能任意妄为。戈伊斯在他的评论中说，黑格尔把施莱格爾的生活描述为“一种自我创造和自我毁灭的连续过程”，<sup>②</sup>在这种生活中法被轻佻地或由于它自身的原因而破坏。对我来说，这种描述完全是恰当的。通过每一片刻的反思，能动的意志就被带入存在，但是，如果没有对普遍性的要求，能动的意志一生出来就会死去。而这说明它其实并未真正地存在过。

威廉斯说他在我的思想中窥见一种柏拉图主义的遗迹，他

---

<sup>①</sup> 这里我不想走得太远去提出所有思想的一般性都来自自由，而这种自由内在于反思距离的获得之中的说法。我不确定这个说法有什么意义。特别是，虽然我这里的观点就理论理由或者说信念的理由的普遍性的来源提出了问题。虽然信念作为自发的心灵活动，与选择相对应，这一说法颇有争议，但是，关于理论理由的（形式上的）普遍性的一个对应的论证看起来好像可以得出，即如果不对一个人所相信的理由的普遍性提出要求，信念就不能被设想为一种心灵的活动。虽然这个论证很重要，我在这里并不想继续就这种可能性进行探讨。

<sup>②</sup> 戈伊斯，第127—132页。

说得非常正确。因为柏拉图也认为,道德原则使得灵魂的各个支离破碎的部分聚为一体,以这种方式使得灵魂能够统一而有效地活动。用非柏拉图主义的话语说,道德原则,就是使得灵魂能够被看作是一个统一的实体(即一个意志)的东西。这个论证首先在《理想国》第一卷有个大致的轮廓:其中所说的非正义的灵魂总是会引起纷争,因此不能够作为一个整体有效地活动的现象,说的就是这个意思。<sup>①</sup> 我与威廉斯不同的地方是,他把柏拉图描述成通过把邪恶与沉溺和残忍相等同,以此来回避卡利克勒的有力挑战。<sup>②</sup> 而我认为,《理想国》余下的篇章就是专门用来论证和捍卫这种等同,特别是通过阐明在其中各种欲望和冲动依次支配的民主的灵魂注定将会堕落为疯癫无度的寡头的灵魂(这种灵魂几乎奴役人类所有的等级)来证实这些早期的论证。<sup>③</sup> 追随柏拉图,我认为,无论是人类的灵魂还是人类的社群,除非它们(至少在某种程度上)是共和的,是自身服从法的支配的,否则,它们都不可能协同一致,不可能被整合为一体。这就是我为什么认为自由和自律要求我们的意志必须合乎普遍的法则的原因。

重要的是,我要提醒诸位,本节的论述只是想说明,理由在形式的意义上必须是普遍的。这种普遍性的要求背后的自我观念,这种反思的距离首先导向的自我观念,仅仅是作为行为者的自我观念,作为一个人既可能服从也可能拒绝的那些冲动的主体的自我观念。获得柏拉图的这个结论的所有方法——即作为

---

① 柏拉图:《理想国》,I,351b—352a。在对第一卷到第四卷中的最初不太令人满意的论证加以充实之后,柏拉图提出,正义的人把灵魂的三个部分捆绑在一起,而且“任何别的部分都可以存在于相互之间,由于具有许多东西,他就成为一个节制的、和谐的整体,只有这样他才能行动”。(443d—e)

② 威廉斯,第142—144页。

③ 柏拉图:《理想国》VIII—IX,555b—579e。

整合的行为者的我们的存在所要求的東西，是我們願意與道德法則相一致——需要確證的兩個進一步的觀點是：首先，作為行為者的自我觀念所要求的普遍法則，必須對一般而論的人都同樣有效；其次，從這些法則中派生出來的理由是公共的。關於這兩點，我再沒什麼新東西可說了，所以這個問題姑且就到這裡。

## 9.2 对康德的明显偏离？

柯亨和戈伊斯都認為我對義務的說明以某種方式偏離了康德，而且這種偏離是以再糟糕不過的方式。在這一節中我想回應這些看法，通過這樣做，我試圖解釋清楚，在什麼意義上我認為自己的說明是康德主義的。

在柯亨的評論里，他就義務建立在自律的基礎上這一思想提出問題來開始他的評論，他是以一种與霍布斯的理論有關的令人驚異的方式提出這個問題的。行為者一方面似乎可能受她為自己制定的法的約束，另一方面她似乎又可能不受這個法的約束，因為她可以自由地隨意廢除這個法。根據柯亨所說的“霍布斯的第一條論證”，一個公民受制於主權者的法，因為這個主權者是他的代表，所以主權者的法就是他自己的法，而根據“霍布斯的第二條論證”，主權者自己卻不受他的法的約束，因為這法則既然是他自己制定的，他也可以隨意地改變它。作為立法者，似乎既受制於這個法，又可以不受它的制約。這個說法何以能夠前後一致呢？答案部分就在於公民們是被代表這一事實：由於公民承諾把他們的立法權賦予主權者，他們要改變法的話，就只有靠改變主權者頭腦中的應該制定什麼樣的法的想法來實現。正如柯亨自己指出的，答案的另一部分在於霍布斯的第二條論證所忽視的東西中：即便我可以改變我為自己制定的法，

在我改变它之前,我仍然受制于它。<sup>①</sup>我在前一节的论证支持了柯亨的这个观点:如果我是一个行为者,不改变我的想法,我就不能改变我的法,没有任何理由,我又不能改变我的想法。然而其结果是,不改变主权者自己的想法,主权者就不能改变他自己的法,这就使他不能够像在霍布斯的第二条论证中那样轻易地逃避法的权威,因为,我们总不能在任何事情上改变我们的想法。现在柯亨认为,这种回答对康德可以有效,然而对我却无效。这是因为在柯亨看来,根据康德的看法,当人的意志立法时,这种意志必须符合一个标准,这就是可普遍化标准,这个标准自身并不是人类立法的产物,相反,它是由理性强加给立法的。因此我对这个观点的说法是,“臣民显然是约束他的法的制定者”。<sup>②</sup>如果对于行为者的立法没有限制性的标准,行为者就可以随意地制定或废除法,也就可以以任何有趣的方式不受法则的约束。所以,我的观点成了霍布斯的第二条论证的牺牲品。

我对这个诘难的回答部分地取决于我在第一节观点。柯亨使之听起来可信的说法似乎是,自律的立法是一回事,普遍的自律的立法是另一回事,而且这话听起来似乎又成了,可普遍化是一种理性的强制力,这种强制力被强加于那种否则将是任意的或不受限制的自律立法活动的东西之上。不过,我认为康德自己指的是别的意思,也就是说,指的是如果自律的立法不是普遍的,它就恰恰不是自律的立法。普遍化的要求并不是理性从外面强加给自律的立法活动的,它是由这种活动本身所构成。

更一般地说,如果我把那些完全不受限制的活动与那些以某种外在的方式受制于某些规则和原则的活动做个对比,我们就有可能疏漏一个重要的问题,同时还会使为什么我们要服从

---

① 柯亨,第113—117页。

② 同上。

那些规则和原则的问题蒙上太多的神秘面纱。这个问题就是：规则和原则是由活动本身所构成，因而也就内在于活动之中。因此，如果我们真的想要从事这些活动，我们就不得不遵守这些原则。如果我想走路，我就得把一只脚放在另一只脚的前面，这并不是从外面约束我的行走的规则，或者是一种把我们关在类似迷宫的城墙之中的规则，也不是我能够自相一致地违背的东西的规则。同样的道理，人们可能论证说：如果我一直认为，我必须依据矛盾律思考问题，或者说，如果我一直意愿某个目的，我也就必须意愿实现那个目的的手段，或者说，既然我一直在意愿，我就得普遍地这样做。我并不是说，这些规则是这些活动本身的构成成分，以及对此无须再有什么争论，它是显而易见的。我所重视的是进行这种争论时要达到什么目的。如果我前面章节的论证是成功的，那么，普遍性要求就以这种方式由意愿所构成。至于我为什么必须走路，或者思想，或者意愿一个目的，或者就是意愿，这显然是另外一个问题。不过，一旦我从事这些活动，那么我为什么不得不遵守那些在某种意义上惟一构成活动自身继续进行的原则的问题，就不会是晦涩难解的了。<sup>①</sup>

这又进而牵涉到我更一般地理解康德事业的方式的问题

---

<sup>①</sup> 我这里的意思不是说，这些原则就是描述性的而不是规范性的；也不是说，当我们在从事这些活动的时候，要么，我们总是自动地遵守这些原则，要么，我们总是意识到我们受到这些原则的指导。正是由于这些活动的本性是与机械运动相反，从事这些活动的人才是自我指导的（因此广义地说也是自主的）。从事这些活动的东西将引导自己与这些规则相一致，正是在这个意义上，我们说规则构成了活动。因为一个自我指导的活动，必须是一个你有意识去实施的活动，但你不需要意识到你正在做它，或者意识到你正在用这些规则指导你的活动。在做那些实质上包含意识的事，和意识到你正在做它，这两者之间是有区别的。一个动物可以有意识地行走，但它不必意识到它在行走。同样，如果某个地方的自相矛盾一目了然，并且这个方案不是特别有吸引力，一个思想者会尽快逃离这些自相矛盾，他甚至不会去想它。

了。在我们的传统中,哲学家们用“理性”来意指两种东西。“理性”指的是与人类心灵的被动能力相反的心灵的主动能力,“理性”也指一系列确定的原则——诸如逻辑原则,道德和别的实践原则,以及康德将之与纯粹知性概念相联系的那些原则。按我的理解,康德确实想把这两种理性概念结合在一起,他想通过表明原则是由反思的心理活动本身所构成,来解释原则的规范性力量。<sup>①</sup> 选择也就是遵从假言和绝对命令,理解就是运用知性的概念和原则,如此等等。以同样的方式,我的意图也是把道德原则描述为由使人做出选择和引导人类生活的活动所构成,因而本质上也就是这些活动本身。

因此,当柯亨描述康德,说康德认为理性给立法强加了一种限制,而且还得出结论说,在康德的理论中,臣民毫无疑问不是法的制定者时,我认为他在我的观点和康德的观点之间设置了一种错误的对立。在我和康德的看法中,臣民无疑是法的制定者,但是,自律的立法不是你可以想怎么做就怎么做,你想它是怎样就是怎样的事。它必须是普遍的立法。

为了得出这里说的法必定是一些道德的法则的结论,我想,我们还需要另外的论证,而且我试图通过证明我们必须规范地把自身认同为一般的人类存在者来提供这种论证。而戈伊斯认为,这种以别的方式的进一步的论述不是康德主义的。我的这个论证取决于与选择原则相同一的思想(而不仅仅是运用这种原则),而康德并没有使用过这个说法。<sup>②</sup> 内格尔也指出了这一点,他把我对同一性的诉求描述为“有点存在主义”的味道(这个

---

① 康德自己区分了规范性原则和构成性原则,这个区分不得不涉及原则及其被适用的对象之间的关系,但不涉及原则与服从原则的行为者之间的关系。我这里的论述不同于康德。

② 戈伊斯,第128—129页。

我接受),因此不是康德主义的(这个我不能接受)。戈伊斯觉得康德最接近于提出同一性诉求的地方是在《单纯理性限度内的宗教》中,在那里他把人们最根本的原则同人们的“理智性格”联系在一起。但是,戈伊斯指出,理智性格与现代意义上的同一性不完全是同一个东西,因为你只能具有好、坏两种理智性格。

虽然康德没有使用这种说法,但是,在我看来,当他在《道德形而上学基础》的第三章里“演绎”道德法则的时候,他似乎很直截地诉诸认同(identification)这个观念。康德首先确立了,只要一个人是能动的——这里指的可能是他自身的纯粹能动性——他就把自己看作是超感觉的世界的一个成员。道德法则是超感觉的世界的法则,康德进一步说,道德法则约束着我们,是因为“只有作为超感觉的东西他才是真正的自我”。相反,由于人在面临欲望时是被动的,他把自己看作是自然的力量作用于他的一个结果,“他甚至于不为这些爱好与冲动负责,也不将它们归诸其真正的自我”。<sup>①</sup> 根据这种论述,和我们的本性的能动方面联系在一起的认同,就是使我们服从道德法则的东西。当康德说“即便是最坏的恶棍(只要他在其他情况下习惯于使用理性)”——或者说,假如他是反思的——“当他将自己置身于一个超感觉的世界的成员之观点时,他相信自己是这个较好的人格”<sup>②</sup>这段话时,就几乎显现出这样的思想来:即道德的自我是在规范性的意义上构想的自我,也就是我称之为实践同一性的那个东西。这个“较好的人格”马上就作为渴望和认同的对象起作用了。因此,这种在规范性的意义上等同于某个某人的本性观念这一说法——或者说,作为能动和理性自我的观念——在康德的思想里起着核心的作用,就像在我的思想中在规范性的

---

① 《道德形而上学基础》,第457—458页;贝克译本第77页。

② 同上书,第454—455页;贝克译本第73—74页。

意义上把自我的观念等同为人的观念一样。

### 9.3 欲望的地位

我刚刚讨论的康德的这个论述,是戈伊斯的批评的另一个来源,戈伊斯的这次批评把康德和我都包括进去了。康德描述的道德行为者把他的欲望和偏好当作“外来入侵者”,或者,至少是当作“与我必须同它们保持距离的实体”不同的东西?<sup>①</sup> 当我说一阶冲动是我们所遭遇的东西,以及我们必须要么给予认同,要么加以拒斥的东西时,我难道不是在说同一个东西吗? 为什么以其他欲望的名义,或者说从其他欲望所提供的观点出发会不足以接纳或者拒斥我们的某些欲望,反而要诉诸那些抽象的原则? 也许,我们应该认同我们的欲望,而不是把它当作外来者。在论述我们可能不应该把我们的道德动机当作外在于我的欲望的东西的时候,戈伊斯所引述的威廉斯提出了一个与此类似的观点。在回应我在 1.1.1 中对我们可能为了道德的理由而不得不牺牲内心的欲望的说法时,威廉斯评论说,如果像我说的的那样,我将不得不面对“各色各样的浪漫主义者的质疑,尼采主义者,劳伦斯主义者,还有那些伊壁鸠鲁主义者(Epicuri de grege porcos)……在这些人看来,如果道德的要求……能够并且应该具有排斥内心欲望的力量,它最好在内心欲望中有一个立足点”。<sup>②</sup>

像往常一样,我要说的第一点就是,我认为在此援引的康德的观点有点被夸大了。康德并不认为我们的欲望仅仅是从我们身上生长出来的,像后院里的蘑菇那样,我们得小心翼翼地探讨

① 戈伊斯,第 127—128 页。

② 威廉斯,第 140—141 页。

它们。正如他在“人类起源臆测”一文中非常清楚地显示的,康德认为:我们的一阶欲望和冲动并不像其他动物那样直接来自本能,而是来自本能和理性的错综复杂的相互作用,这是有关人类的一个重要的事实。与理性相关的一些能力,诸如比较的能力、预见的能力,是以本能提供的材料为基础进行活动的,从而导致其对象的激增,这是人类能够发现的一些值得向往的、生趣盎然的、催人奋进的、激励人心的对象。其结果是人类所特有的一系列兴趣,比如对长远福利的关心、浪漫的爱情的能力,以及美的感知等等,都不具有单一的本能的基础。所有这些和人类特有的“文化”现象相关的兴趣,都是理性对本能提供的材料进行加工的结果。人类特有的兴趣在某种意义上是我们自身活动的产物。

无可否认,康德在他的道德哲学里似乎很少运用到这种看法,这确实带来了一些麻烦:如果我们认同我们心灵积极的层面,如果我们在产生那些冲动的过程中发挥着积极的作用,这些冲动为什么看起来不是深深地属于我们自己的东西呢——为什么我们不——至少在某种程度上——去认同它们呢?我确实不知道康德为什么没有探讨这个问题。不管是出于什么理由,我自己对实践同一性观念的运用,部分是为了纠正这一偏颇。

在某种程度上,我们的文化,我们的社会及其身份结构,我们的偶然地降临人世,我们的自然禀赋等等,赋予了我们偶然的实践同一性——然而同样清楚的是,我们也参与到它们的结构之中。这表明,与它们相关的欲望和冲动并非仅仅是从我们自身萌发出来的。当我们选定某一实践同一性的观念(或者全心全意地寓于其中)时,我们同时也就选定了一种生活方式、一套活动计划以及一些由这个实践同一性所激发起来的新欲望。在某些情况下,我们的偶然的实践同一性观念会产生出一些新的动机,其产生方式与绝对命令的观念产生出义务动机的方式相

似。你可能很想做某事,但是你发现它跟你的作为一个教师、一个母亲或者一个朋友的同一性不相一致,这种不一致的想法可能产生一个新的动因,即放弃做这事的动因。像路德的“这就是我的立场,我没有别的选择”这句话提醒我们的,人的内心,作为人,发现自身不仅处于自发的欲望之中,而且也处于命令之中。<sup>①</sup> 因此,这些产生于我们的偶然的实践同一性的动机和欲望,就如同是康德在他的历史论文里讨论过的那些文化欲望一样。它们部分地是我们自己活动的结果,因此,我们可以以一种深切的方式与它们相同一。如果一个人也和作为目的王国公民的他自身的观念完全同一,她就不会觉得道德义务是外在于她隐秘的自我或她内心欲望的东西。我之所以求助于实践同一性的观念,部分的意图就是想打破康德在不属于我的真正自我的自然冲动和属于我们的真正自我的理性冲动之间的过于粗糙的区分,或者用康德自己的话说是过分简单化的区分。

说到了这里,我想回过头来,强调一下康德的这种观点是正确的,即我们应该与我们的选择原则相一致,而不是与我们的欲望和冲动相一致。戈伊斯似乎认为,这是因为康德认为人们必定要运用的欲望被设想为外来的和入侵的东西的结果,而且我认为,我们必须与绝对命令相一致。戈伊斯说:

既然我所有的欲望都是外来的入侵者,我就不能用它们之中的任何一个来判定我的哪些别的欲望是可以认可的了。<sup>②</sup>

然后,他又说:

① 就像威廉斯在他的“实践必然性”里所指出的那样,第130页。

② 戈伊斯,第127—128页。

毕竟,如果在反思中,我把我的所有的欲望都当作外来之物,那么,除了我所使用的认可(或者拒斥)原则外,我还能够认同其他什么东西呢?①

但是,这并不是人们为什么必须最终认同他们的选择或认同原则,而不是人们的一阶欲望和冲动的理由。真正的理由不如说是:我必须把自己看作一个行为者而行动,而且像康德在《道德形而上学基础》里所说的那样,去做那种我必须与“[我自身中]可能是纯粹能动性的东西”相一致的事。② 虽然,我一直坚持认为我们确实对我们的实践同一性及由之激发的冲动作出了积极的贡献,但我并不否认,在行动的那一刻,这些冲动是动因,是要能动的意志作用于其上的被动遭遇的材料,而不是行为者或者能动的意志自身。这一点戈伊斯也表述得很清楚,“我就不能用它们之中的任何一个来判定我的哪些别的欲望是可以认可的了”。谁是那个要决定“运用”这些欲望的“我”,他是如何做出这个决定的?我行动时必须认同我的选择原则的理由,其实与我的一阶冲动是否完全外在于我或者我是否把它们看作是我的产物无关。真正的理由是,如果我要把我看作是这个活动的行为者的话,我就必须在行动的那一刻认同我自己的选择原则。

现在我想转到另一个相关的问题上去。不久之前我回应了对康德哲学的一个诘难,这个诘难说康德不允许我们认同我们的欲望,我的回答是指出:在一个康德式的理论中,人们可以在他们欲望的形成中起着积极的作用,因此,可以认同这些欲望。但是,人们可能认为:在我们能够认同的东西与我们自身的力量之间的这种密切联系是令人不快的。威廉斯在他的评论中抱

---

① 戈伊斯,第127—128页。

② 《道德形而上学基础》,第451页;贝克译本第70页。

怨说,在一个康德式的论证中,除了“我碰巧如此……”这样的话不能用外,没有什么东西能够用来证明行为的正当性了。威廉斯认为,一个康德主义者不能够拿“我碰巧爱他”或者“她碰巧是我的女儿”<sup>①</sup>之类的话来证明行为的正当性。认同和能动性之间的康德式联系可能被认为能够支持这种观点,因为,说某个人只是碰巧做某事确实似乎暗示了某种被动性,这个人对于某事的关切似乎只是误打误撞而不是主动形成的。一个康德主义者难道一定要把我们“碰巧”具有的关切当作“我们必须跟它们保持距离的外来的存在物”<sup>②</sup>吗?我同意威廉斯的这种说法,即这或许是一个枯燥乏味的结论,因为,某些最深厚的关切确实是我们误打误撞才具有的,最明显不过的例子可能是我们同家庭、族群和国家的关系,某种程度上,我们的宗教、友谊和职业有些时候也属于这类情形。我们的生活充满了这种偶然性,拒不接受这种深厚的偶然性的作用,其实是一种心智不成熟的标志。我们认为那种一直苦心寻觅称心职业或理想伴侣,而不是最终把他的心交付给生活赐予他的某个计划和某个爱侣的人,其实还没有真正长大。

不过,我认为,如果我们要得到正确的看法,区分对偶然性的态度和对被动性的态度是十分重要的。因为偶然性自身是既可以主动包容又可以被动承受的东西,而这就造成了全部区别:慎重的态度是一种主动包容的态度,而不是被动承受的态度。康德的价值理论,在被标记为与实在论相反的情况下,体现了对这种态度的拥护。康德强迫我们把某些事物看成是重要的,因为它们确实对我们是重要的。这意味着我们必须诚心诚意地接受这样的事实:那些对我们至关重要的东西其实是偶然的,有

---

① 威廉斯,第142—144页。

② 戈伊斯,第127—128页。

条件的,是由我们的生理、心理和历史的条件所决定的,这些条件自身既没有被证明为正当的,也没有被证明为不正当的,而仅仅是存在于那里而已。我们所有的特殊的价值,都是我们以某种深刻的方式碰巧得到的。不过,有些时候,从偶然性向必然性的过渡,是我们自己的工作。真正的伴侣,应学习如何成为伴侣。康德式的行为者通过赋予作为价值之来源的人性以价值的方式,把偶然性的价值转化成必然性的价值。

## 9.4 自我观念和利己主义的问题

内格尔认为我的观点是一种不受欢迎的利己主义。他是这么说的:

如果某个人宁死也不向刽子手出卖众人,把这种行为解释为他拥有自我似乎是不恰当的……而解释为凭借自我观念他善于把握这些理由则会把事情搞反了,并且有可能贬低他的动机。<sup>①</sup>

很多东西都要取决于内格尔所说的“解释他对这些理由的把握”。具有某些适当的背景知识可能有助于我们对这个问题的理解。

在康德式的道德心理学概念中,对人们实施某个行动的一阶冲动或“动因”与人们根据这个动因而选择行动的意愿的原则之间做了重要的区分。行为者面临一个动因——一种欲望或别的冲动,它们把行为表象为值得做的事情——然后,在对这个表

---

<sup>①</sup> 内格尔,第136页。

象作出回应中,行为者依据某种选择或意愿的原则,来决定是否要采取这种行动。我想把这称为一个“双重”的动机理论,因为我们无须设想总是有一种由两个步骤组成的慎思过程:行为者首先注意到动因,然后通过有意识地运用选择原则来决定她是否要根据这个动因行动。事实上,一个被选择的行为的动机有两个方面:一个方面是基于它行为对行为者表象为她可能会做的事,另一个方面是基于它行为者实际选择去做它。在康德看来,有两条可以支配我们行为的选择原则:一条是自爱原则,这个原则大致是说,仅因为你想做某个事情,所以你选择去做它;另一条原则是道德原则,这个原则附加了一条支配性的要求,即我们应该意识到做这个行为的准则适合成为一条普遍的法则。这个行为的理由本身既不是这种动因,也不是这种选择原则,而是从选择原则的视角出发来看的动因。从自爱的视角看,你意欲某物是你做某个事情的理由。然而,从道德原则的视角看,做某事的理由只能是,这个行为的准则是否通过了绝对命令的检验。在我自己的理论中,与我们偶然的实践同一性结合在一起的诸多不同的原则代替了自爱的原则。从苏珊的朋友的角度看,苏珊碰到了麻烦是他们行动的理由;从公民的角度看,做某事合乎法律的要求是做这事的理由,如此等等。

人们对这种心理模式常常持有很多错误的认识,诸如,选择原则的运作必定以某种方式影响原始动因,或者改变其内容,或者取而代之。<sup>①</sup> 在《道德形而上学基础》第一章中有一个著名的例子,康德批评了一个本性上具有同情心的人,认为他的行动和被其他爱好所激发的行动是一样的,意思是说这个行动是基于自爱的原则而选择的,读者对康德的这个批评的一般反应是认为康德一定是认为同情的冲动毕竟不是无私的。但是,康德很

---

① 我对这个问题的思考受益于与斯科特·金的讨论。

显然不是这个意思,因为他把这种人描述成“没有一丝一毫虚荣和自私的动机”的人。<sup>①</sup> 一个人的欲望和冲动的内容并不因作为人们行动选择依据的意志的原则而改变。康德对那个本性上富有同情心的人的抱怨,说的不是因为帮助他人使他感到快乐他才想这样去做这一点,而是因为他选择帮助他人,仅仅只是因为他想这样做。这诚然是一个帮助他人的理由,虽然只是一个不完善的理由,但是,还有一个更好的理由可用,这个理由就是如果那个富有同情心的人仅仅考察他能否使他的准则普遍化就能得到的理由。康德之所以谴责那个本性上富有同情心的人,不是因为动因的内容,而是因为他做出了一个没有经过充分反思的选择。<sup>②</sup>

一个与此密切相关的混淆是,认为选择的原则多少取代了原始动因而成为行为的“理由”,似乎是,它们两个在为充当行为的理由而竞争。人们常常会说,按照康德的看法,道德的人选择帮助他人,“因为这是他的义务”;而有同情心的人选择帮助他人,“因为他从中感受到了快乐”,而这意味着,这两个人都不可能“因为他人需要”而去帮助他人。与此相反,我的看法却是,这两种说法都描述了他人需要帮助是一个动因这一事实,而且在这个意义上它也是行动的一个理由。但是,对于那个把他人的需要作为帮助他人的缘由或者说作为义务的缘由的人来说,这是一类不同的理由,它与那个把帮助别人仅仅视为他喜欢这样去做的人的理由是不同的。

在我看来,上述两种观点都是对康德观点的混淆,我认为凡是要对康德的本意作出怀有敌意的解释时,通常都会作出此种

---

<sup>①</sup> 《道德形而上学基础》,第 398 页;贝克译本,第 14 页。

<sup>②</sup> 我在“出于职责和为了崇高:康德和亚里士多德论道德上的善行”一文中,对这个例子进行了更为广泛的分析,并且弄明白了康德道德心理学的观念。

混淆。当然,这两个观点的一些版本,并非是仅仅出于这种混淆,而是出于反康德主义的哲学观。传统的经验主义者否认在选择和欲望之间有根本的区别,而我对第一种观点的回应是以这一区别为依据的。实在论否认有理由的视角根据(the perspective-dependence of reasons),而我对第二种观点的回答正是以此为依据的。作为其典范,内格尔说:

即使他可以从如果这样做虽然保全了性命却不能具有自我地活着这一想法中得到动机上的帮助,这个想法仍然不是最终意义上的解释——事实上也不可能是。真正的解释是,凡是使得他不能具有自我地活着的东西都是不可能的,这就是他不肯出卖别人的非第一人称的理由。<sup>①</sup>

我想说的是,从某人把他自己看作是目的王国的一个公民的角度看,他为了脱离眼前的困境而出卖他人,他人就会死去,这一事实就是他不肯出卖别人的理由。内格尔不同意我的这个观点,以及他对我称之为“实质性的实在论”的学说的接受,在此都通过他所用的“非第一人称”这个短语表露出来。在某种意义上,内格尔可以认为理由的存在依赖于视角,因为他主张,客观的观点自身也就是一种视角,在一个根本没有任何生物能采纳这种视角世界里,也就不会有理由存在。<sup>②</sup> 不过内格尔也认为,理由不是从客观的观点出发建构起来的,而是在客观的观点之中发现的东西,而选择应当是对它们的反应。这就是为什么他觉得我把事情弄反了的原因。

我认为,内格尔这方面的观点,是我在第一节谈到过的他的

① 内格尔,第136页。

② 参见《无源之见》,第150页。

观点的自然而然的结果,那个观点是:反思相当于更客观地或非个人性地观察事物,这里的“客观性”是“实在论”意义上的客观性:寻求客观的理解就是试图去发现什么东西存在着,或者,在实践理由的情形中,就是不受你发现该物的视角的特殊性影响的方式,去做你真正应该去做的事。客观性的理想,就是要尽其可能地完全脱离任何特殊视角看待世界——用内格尔的著名的短语来说,就是不从任何视角出发。以类似我的观点的更加建构主义的观点看,通过对照,这个理想被看作是不融贯的:因为不从任何视角看待世界的情况是不存在的,所以我们永远不可能不从某一视角看待世界这一事实,就不是什么令人遗憾的限制。然而,对一般的认识者或者对理性行为者而言,存在着世界大概会是它那样的某种东西,因而去寻求“客观性”——也就是那种超越局部的和偶然的视角的东西——这最好被理解成是寻求从更加必然的、不可逃避的观点去观察世界。如果我们除了具有这些视角之外没有别的选择,那么,在一般的理性行为者或一般的人类存在者的视角中所能发现的实践理由就是“客观的”。<sup>①</sup>

由于我和内格尔的分歧,部分是基于实在论者和建构主义者之间的那些大量争论的问题,所以我们可以以各种不同的方式来展开这种争论。在此与我相关的一个特殊的争论是我的观

---

<sup>①</sup> 当然,在我看来,在某种意义上我们的确可以作出是否要具有一个目的王国的公民(或者人性的评价者)的视角的选择——我们可以求助于彻底的规范的怀疑论(参见4.4.2)。人们可能认为,这可能就限制了我在此所说的话的意思,从而成为“实在论”的客观性观念的合格的替代品。不过,内格尔认为,实在论的客观性观念本身必定永久地暴露出某种怀疑论的可能性:既然我们不能原原本本地从乌有之乡(from nowhere)看待世界,那么,我们所形成的任何世界观念就总是可能被我们得以形成这种世界观的观点所扭曲(参见《无源之见》,尤其是第67—71页)。因此,这两种“客观性”观念都必定向怀疑论敞开大门,而我们却以各种不同的方式去设想怀疑论的威胁。

点是否使行为者的动机成为枯燥乏味的利己主义的动机的争论。我的看法是,对于一个行为者来说,理由是从由她对某个选择原则的认同所提供的视角来推动规范性力量的。例如,从行为者作为目的王国的公民的自我认同的视角出发,别人的需要就可能是他的一个理由。这是否贬低了他的动机?我想说的第一点是,设想这种自我观念只是她自己的观点而不是别人的观点可能是一种误解。把自己设想为目的王国的一个公民,也就是设想自己以某种方式与他人相互联系——这并不是一个私人理想。当然,这仍然是一个自我出现在其中的概念——它不是如内格尔所明确认为的那样仅仅是论及他人的需要和权利的考量。内格尔承认,诉诸自我概念在增强行为者的决心方面可能有某种心理功能,他甚至还承认,如果人们要实施如下这种行为的话,它们从心理学上看可能是必不可少的:“或许只有浪漫主义的利己主义者才肯做出如此大的牺牲——这种牺牲只有在期待着永恒福音的宗教殉难者的榜样身上才有可能。”<sup>①</sup>我不得不反对关于永恒的福音的说法,因为我所指的利己主义,是关系到你是什么的问题,而不是关系到你能得到什么的问题,报偿不在我的考虑之列。<sup>②</sup>我确信,我的观点表明了,对于理由的规范性来说,自我观念是必不可少的。我已经阐明了,如果行为者看起

---

① 内格尔,第136—137页。

② 内格尔说:“自有这门学科以来,对利己主义提出一种利己主义答案的倾向一直就是伦理学理论的一个缺陷。”(第136页),但我认为,在第一个事例中,这种人们时常把它归因于柏拉图和亚里士多德的“利己主义”和你是什么有关,而不是和你能得到什么有关(现在,还和对作为你得到什么的一部分的某种东西的体验有关)。这一点可能很难理解,因为柏拉图和亚里士多德都坚信,隐得来希的获得,最要紧的是取决于你是什么,而且他们都准备以此为根基为一种有德性的生活辩护。我这里不是说他们错了,我要说的只是,这种策略有可能是误导,尤其是对现代的读者来说,他们本来就倾向于把隐得来希(或幸福)当作是与某些体验有关,或者与得到什么东西有关的事情了。

来不是变得比死更糟,他是不可能使他自己做如此之大的牺牲的,我确实指的是对行为者自身来说变得更糟。内格尔显然认为,如果我的说法是对的,那么,我们就没有我们应该是的那么好了。<sup>①</sup>当然,我认为他的看法对探讨道德义务的根基还是有启发的。

人们可能以几种方式设想认同一个选择原则的要求贬低了我们的动机。首先,人们可能设想,根本就不需要什么选择的原则,无须任何自我意识的意愿的作用,我们对他人的天生的爱的冲动驱使我们为他人作出牺牲。这是另一类虚构,我认为,处于情感主义传统中的道德哲学家有时被这种观点所引诱。母兽会出于这种天生的冲动不顾一切地搭救幼兽,母兽的行为感人至深且可爱无比,但跟道德不相干,我也不认为这有什么好遗憾的。人类的行动在大多数情况下是出于选择,而不仅仅是被驱

---

<sup>①</sup> 内格尔说,如果理由的规范性力量以我所说的方式取决于自我观念,那么“道德就是一种幻觉……怀疑论的观点就是对的。”(第137页)不过,他还说,道德取决于我们在反思中(他的反思指的是我们客观地看待自己)是否“愿意把自己看成是毫无价值的”(第137页)。正如亚瑟·库里克(Arthur Kuflik)提醒我的,内格尔自己在《利他主义的可能性》一书中把道德跟自我的观念捆在一起作为“诸多平等实体中的一员”,同时又把他的论证植根于对这个观念的放弃这一代价上。内格尔在这里重申了他在《利他主义的可能性》中的观点,“如果……从反思的观点看,我们并没有把我们自己看作是毫无价值的话,那么,我们必须赋予……我们行为的理由以更一般意义上的重要性。并且……这种重要性也应当自动地赋予出现在其他人的生活中类似的理由。”(第137页)这听起来和我所说的东西非常像。但是,其实事情原来是这样的:当内格尔谈论我们如何“准备”通过反思来看待我们自己的时候,他实际上真正想说的是,当我们反思的时候,我们发现有关于我们自己的事情是真实的;当他说我们把重要性“赋予”不同的理由时,他实际上真正想说的是,我们发现它们具有这种重要性:“……这是一个面对两者择一的事情,我们必须决定哪一个更可靠。我们并不使这些东西全都为真……”(第138页);“……你不得不思考这个世界……而不是你自己,以及你自己会成为的那个人”(第136页)。在“我们能够分享的理由:对行为者相对价值和行为者中立价值之区分的一个检讨”的第二节中,我认为内格尔的实在论有时表现得有某种模糊性。我看到,对我这样的建构主义者来说,这种模糊性又出现在他在这里使用的一些术语中。

动：这就是为什么它们必须服从道德标准的原因，这是一种支配行为方式的标准，在这种方式中行为被选择。在我看来，这也是为什么会存在道德这样的东西的根本原因。坚决主张根本不应该有选择的行为的看法是站不住脚的：如果没有选择的为行为，行为也就不会接受道德评价的制约了。<sup>①</sup>

其次人们还可能设想，选择的具体的内容贬低了我们的动机。这个说法确实可能有道理。在内格尔所描述的情况中它是正确的，这种情况是：行为者选择的是那些他认为会给他带来永恒福音的行动。不过，如果你不接受我上面拒绝了的不切实际的观点，这种说法恐怕就站不住脚了。在任何情况下，选择原则的内容在此只不过是康德道德法则的内容，也就是作为目的王国的公民而行动的法则的内容。而这当然没有什么东西被贬低了。

我相信一直困扰着内格尔的是第三种可能性，这种可能性是：被设想为贬低了我们的动因的东西既不是选择的事实，也不是选择原则的内容，而是选择原则之所以派生出赋予动因以规范性的能力，源于行为者的自我认同方式这一事实。我认为，这就是内格尔在说到“对行为者解释怎样把握理由”时所指的意思。值得指出的是，即便就我对这个情形的看法而言，也是只有在行为者受到诱惑而不去做她应当做的事情时，在她必须增强其决心时，人们对选择原则的认同这样直白的说法才需要发挥作用。或许有人会认为，她受到了这样的诱惑本身就不好，在我看来，这种观点在更高的层面上蕴涵着与这样的观点——即爱的动因会以某种绕过选择的方式推动我们去行动——同样的虚构的错误。它意味着我们不应该提出什么所谓的“规范性问

---

① 我在“出于职责和为了崇高：康德和亚里士多德论道德上的善行”一文中针对选择和道德之间的关系提出了这个观点。

题”。而在我看来,对于一个有理性的成年人来说,质疑极端的牺牲之必要没有什么不妥,而且我们希望,她之所以没有这种质疑,是因为她心里已经有了答案。依我看,这个答案肯定是,她不准准备放弃她看待自身的某种方式,不放弃这种她发现她的生活富有意义、她的行动值得采纳的描述。正是这一点——即照此说来,规范性来源于我们的自我观念的想法——困扰着内格尔。而且我确实是这样想的。

如果把我对这个问题的看法与康德的一个类似的观点比较的话,问题可能会更清楚一些。康德认为,我们有一种把我们的欲望当作理由的自然趋向——或者,用他的话说,“把我们的选择的主观决定根据变成为一般意志的客观决定根据的偏向”,<sup>①</sup> 康德说这种趋向“在我们之中是自然的、能动的,甚至是先于我们的道德法则的”,这种说法似乎基于一种我们用来评价自身的自然的和非常原始的趋向。<sup>②</sup> 康德并没有试图去探究这种原始趋向的来源,不过,在这些演讲中我已经表明,它是我们的反思意识与我们的动物本性相结合的结果,因为每种动物就其赋予自身价值而论都是如此被建构的(4.3.6—4.3.9)。康德认为这种赋予自身以价值的原始趋向是我们的为善与行恶之能力的根基。在反思的引导下,我们可能会认识到,我们将自己的欲望当作理由的趋向,意味着我们把某种价值放在我们自身的人性之上,因而放在一般的人性之上。<sup>③</sup> 这种认识把我们引向道德原则。如果没有这样的反思,那种把我们的欲望看作是理由的趋向,就仍然是那种不充分的反思的自爱原则,例如《道德形而上学基础》第一章中所说的那个富有同情心的人就是依据此原则

---

① 康德:《实践理性批判》,第74页;贝克译本第77页。

② 这里我受益于与艾伦·伍德(Allen Wood)的讨论和通信。

③ 参见我在3.4.8对康德论证的叙述。

行事的。<sup>①</sup>最后,如果行为者有意识地 and 经过反思地决意要把他的欲望当作理由,那仅仅因为这些欲望是他自己的欲望,要么是完全置道德要求于不顾,要么有意将自我利益置于道德要求之上,如果这样,这个人就是邪恶的。<sup>②</sup>

我的看法与此类似,不过,我用规范性的自我观念的事实代替了自爱的原则,这个事实就是,我们自然而然地形成了我们的同一性的观念,并倾向于把它看作是规范性的东西。除了这个区别,我的观点的作用被设想为与康德的观点十分相似。在反思的引导下,我们可能会认识到,我们将自己的偶然的实践同一性看成理由的来源的趋向,意味着我们赋予我们自身的人性以价值,并因而赋予一般的人性以价值。这种认识,把我们引向赋予作为目的自身的人性以价值的道德原则。如果没有这样的反思,把我们的偶然的实践同一性看作理由的来源的趋向,会因其反思的不充分而受到谴责,正如《道德形而上学基础》第一章中的那个有同情心的人的行动所依据的自爱原则因其反思的不充分而会受到谴责一样。比如说,某人是某个家庭成员或者某个族群的成员,虽然这对我们来说可能提供了帮助他一个十分恰当的理由,然而这种认同没有把握到另一个同样存在的重要理由,即他的人性要求,这种要求使得帮助他成为一种道德责任。最后,如果行为者有意识地 and 经过反思决意把一个偶然的实践同一性当作给予他的一种理由,而这个理由却不是建立在道德的或者人性的同一性的基础上,它要么完全置道德要求于不顾,要么有意将这种实践同一性的要求置于道德要求之上,那么,这个人就是邪恶的。拿一些最惹人注目的例子来说,有人就

---

① 《道德形而上学基础》,第 398—399 页;贝克译本第 14—15 页。

② 康德:《单纯理性限度内的宗教》,第 36 页;格林(Green)和赫德森(Hudson)译本第 31—32 页。

深思熟虑地决定,或者说无论如何有意认为:做雅利安人、白人或男人,比作为人更重要,或者宁愿做这类人也不愿做人,那他就是邪恶的。

当我们把注意力仅仅集中在自爱原则上时,且这里的自爱原则又被理解成仅仅只是满足自己的欲望的话,我认为这就误解了康德。恶可能会表现为这种不受控制的自我利益或者自私形式,也可能会表现为许多别的形式。事实上我认为,英国经验主义者及其继承人倾向于认同为道德的天敌的那种单纯抓住自我利益不放的人是很少见的。那些只在意他们得到什么而根本不在乎他们是什么人的人确实也不常有。即便是我们之中那些最坏的家伙,也巴不得人家喜欢和羡慕他们(如果不是在道德上,而是在其他方面),而不愿意别人看不起自己。仅仅说这是因为赞扬和羡慕都是让人高兴的好东西,认为被人讨厌是令人不快的东西是不够的。我们首先要问,为什么别人的看法会成为我们愉悦和痛苦的根源呢?我们活在他人的注视和评价中,因为我们活在我们自己的注视和评价中。<sup>①</sup>我想,这是因为作为一个独特的事实——把我们和其他动物区别开来的一个东西——乃是我们的自我观念。自我观念是我们最甜蜜快乐的极好的来源,如知道自己被别人所爱,或者知道自己做得不错的快乐的来源;自我观念,还是我们那些最深刻(常常是自我伤害)的痛苦的来源,诸如,相信自己是毫无价值的,不可爱的,或受到大家嫌弃的。建立在对自己的实践同一性的全身心的认同之上的真切的自我价值感,足以使我们在大多数情况下过着有意义的生活。而另一方面,认为自己毫无价值的感觉,可能会是自杀的动机,或者——如尼采所说——是虚无主义及拒斥一切价值

---

<sup>①</sup> 我在 2.2.3 中描述了休谟有关同情对自我观念的影响的讨论,休谟的这个讨论是对这个问题最好的一种说明,特别参见《道德原则探究》,第 276 页。

的思想由之蔓延的根源。所以,我相信,这种自我观念是,以及相应地是,我们能够做出日常正派举止和英雄德行的根源;也是我们能够做出轻微过失和滔天罪行的根源。一句话,我认为自我观念既是道德上的善也是恶之根源。

## 9.5 解释与证成

针对我的论述中的解释和证成之间的关系,威廉斯提出了一些问题,在这一节中我至少是想尝试着揭示一下这种关系。在威廉斯看来,我的意图是给规范性问题一个答案,这个答案通过对义务的规范性的解释来证成它。威廉斯自己对科学知识实在论的解释,提供了这种证成结构的模式。他相信,这种科学的解释,也就是说,想象力是如何对我们表现真实世界的面貌这一点能够支持想象力确实是一种知觉形式的主张。我在 2.3.3 中质疑过这个观点,这里不再赘述。威廉斯认为,这种解释模式对于道德的证成是不合适的。他质问到:

为什么对道德的解释将一定要在为道德提供一个规范性的理由的意义上来证实呢?为什么道德不能通过这种解释中所提及的东西来证实呢?……比如说,通过考察对她的内心(一点别的)欲望的真实的解释来证实:对她的情感来源的心理学说明中被揭示出来的东西,不可能从规范性的意义上认可它们,但是这并不意味着,当人们“从内部”考察它们时,它们是毫无意义的。<sup>①</sup>

然而,我的本意并非认为是认为对义务的解释自身就能够提供一种

---

<sup>①</sup> 威廉斯,第 140—141 页。

关于义务的规范性的理由。在我看来,规范性理由总是来自反思性认可。而解释为反思提供了在认可或者拒斥某个义务时所使用的材料,解释自身并没有做这个工作。我认为,正是在什么意义上说解释“提供了材料”这个问题困扰威廉斯。是解释为认可行为或者信念的冲动提供了理由吗?或者,是解释使得行为者认可或者拒斥行动或信念的冲动?或者其他什么?比如说,当我在 2.5.2 说到那个无赖律师的“他的反对似乎根基薄弱,因此,在某种意义上是非理性的”这句话时,我确切地指的是什么呢?休谟不相信,我们有理由解释我们的情感;他也不曾认为,非正义的这种负效用是反对它的理由。相反,他的理论是:非正义的普遍的负效用导致我们反对它,这种反对致使我们认为它是不道德的。这种因果描述又是如何恰当地被设想为被那位律师有关当下的非正义行为是有用的这一发现所推翻呢?

虽然我同意我们的情感不是或者无论如何不总是建立在理由之上,但是,与休谟相反,我认为我们还是必须依据理由而行动。到此为止,这还不是一个关于我们的行动要合乎某些具体规则或原则的实质性要求的问题,而是一个基于人类行为的心理结构的形式化要求的问题:人类意识的反思性结构迫使我们出于理由而行动,所以,如果我们没有正式地把某种情感当作理由的话,我们就不能够出于它而行动。那么,我们不禁要问,在什么时候我们能把一种情感当作一个理由?如果我们的情感是在我们自身之中产生的,而不是基于理由而产生的,那么,我们就不可说:如果我们认为因为我们具有某种情感就有了一个好的理由,我们就可以把这种情感当作理由。因此,说那个无赖律师的情感对她而言似乎是“非理性的”,这种说法似乎有点不着边际。

威廉斯提出了他的批评,该批评指出:在一个康德式的理论中,你不能只是以你碰巧具有某种情感或信仰来证成你的行

为,对此,我在第三节已经讨论过了。不过,我想这里仍有必要郑重其事地澄清我的观点。假如那个无赖律师提出,她只是碰巧有了某种以这种或那种方式构成的道德情感,所以她对非正义的却有用的行为的道德憎恶感无须进一步的论证。对此的回答是,承认本性在建构我们的价值中起的作用,从而承认存在于这些价值的根基中的任意性和偶然性的要素,并不意味着我们得承认本性带给我们的一切,或者并不意味着我们不能分辨健康与病态。在此,威廉斯对考察价值(在这种情形下,即道德情感)起因与考察感情的起因所做的比较是非常完美恰当的。在这两类情形中,我们有时发现最后只能这样说,这就是我们生活的世界,自然和历史就是这样塑造了我们的。实际上,人类对光、颜色和声音的喜悦之情;对万物运作方式的好奇之心;对发展和探究我们生理和心理能力的迷恋——这些都或许没有进一步确证的可能;它就是我们所成为的那个样子。在个人层面,某些兴趣、关切和爱恋,恰恰是我们所具有的东西,这也是毫无疑问的。在第三节里我说过,康德的价值观容许我们接纳甚至欢迎这些事实。

但是,对情感和价值的这种起因的探究不能总是这么简单地结束。有时我们发现这些情感和价值是神经质的、病态性恐惧的、盲目崇拜的,或者是自相矛盾的。如果它们是一些局部的关切,那么,这意味着一个赋予自身以价值的人可能会试图摆脱它们,或者至少要避免自己的一举一动被它们所控制。如果这些关切是更大范围的和自我构建的,那么,赋予一个人自身及其人性以价值的可能性就会成为问题。这正是弗洛伊德、尼采,在某种程度上还有休谟害怕从探究道德价值的起因中得出的结果;这也是我在第二讲的结尾提到的那个无赖律师身上碰巧发生的事。也许我不应该说她的非难对她来说是非理性的,而仅仅应该说,这种非难自身会分崩离析,或者不如说它会是她分崩

离析。因为,正是这种指向同一个对象,即指向公共利益的同一种无私的同情,使得她对那些非正义却有用的行为既爱又恨的。正如柏拉图曾告诉我们的,如果灵魂没有分裂成完全不同的部分,这种冲突是不可能出现的。<sup>①</sup>解释通过揭示出这个律师由以出发而被设想为依据她的道德感来认可行为的观点中的那种不一贯,从而制止这种认可,这就是解释所起的作用。就她对非正义行为的憎恶不能作为行动的理由而被反思地认可而言,她的这种道德憎恶终归是非理性的。<sup>②</sup>

不过,在那些认可成为可能的情形中,或许似乎还有一个问题,那就是证成的工作究竟是由什么完成的,是认可还是解释使证成成为可能并不清楚。如果我们用这些措辞重新实施我的计划,那么,我已经提供了一个关于道德义务存在的解释,我声称这个解释将引导你去认可那些义务,除非你准备做一个关于理由或价值的彻底的怀疑论者。不过,(假设这个论证是成立的)究竟是什么在这里起了作用,是你的反思性认可还是解释本身?作为一种避免怀疑论而防止误解的说明,我必须说,完成证成的是认可,因为我准备同意这种看法,即如果人们断定他们的生活是毫无价值的,那么其生活就会是毫无价值的。无论如何我都要说,正是认可做了这一工作,因为我认为,必须说这是一种把规范性植根于自律之中的理论。但这种主张会让我遭受另一个批评,也就是柯亨措辞严厉地提出来的批评。

柯亨给我们提供了一个理想化的黑手党分子的例子,这个人有他自己的权力和荣誉法则,如果有人触犯它,他就会觉得自己面临着丧失同一性的威胁。这个人的心理结构符合我说的义

---

① 参见《理想国》第四卷,436ff。

② 或许值得提醒的是,我这里不是在做,她应该实施这个非正义的行为。我要说的只是,她应该反复斟酌她为什么应该或为什么不应该实施这种行为。

务产生的模型,然而我确实不想说他具有一个“真正的义务”,柯亨也这么认为。这是否就表明,我从头到尾不过只是描述了“义务的体验或者义务的现象,而不是义务根据或真正的来源”?<sup>①</sup>

这里我要重申我在第三讲里一开头说的观点:我不认为所有的义务都是道德义务,或者诸义务之间从来不会互相冲突。也就是说,这个理想化的黑手党分子和真正地履行了道德义务的人之间的相似性是我欢迎的一种相似性。如果我们想成功地论述道德义务的根据问题,我们就必须以正确的方式提出问题,也就是说,我们必须意识到在实际的人类生活中它作为一个问题产生的方式。不少哲学家(我并未指柯亨本人)是以这样的方式来描述这个问题的产生的:人们总是做那些让他们高兴的事,他们总是根据其欲望行动,心里要么想着胡作非为,要么心怀审慎,不久以后,道德义务迈进了人们的生活,像个教书先生在操场上迈步,把人们的欲望和乐趣扫荡个精光。我们为什么要忍受如此这般的道德义务?不过,这不是道德义务何以产生这个问题的写照,因为它不是一幅可以得到公认的人类生活的写照。我们并非一生都在做我们喜欢做的事,追随欲望的召唤。在人类生活,或者说,无论何处的成人生活中,到处都充斥着义务。这些义务是:做好自己的工作,为朋友帮忙,或者无愧于作为教师、公民、邻居、父母等等的身份。承担义务,也就是必须使我们自己的生活保持在由我们的角色和计划所决定的轨迹上,而不受懒惰、自私或怯懦的诱惑,承担义务就是我们日常事务的一部分。对于人类来说,义务像欲望那样平常,是某种我们早上起床就要与它照面的东西。到现在为止,义务仍然只是心理意义上的真实,这样的东西不需要证成,只需要解释:我指的是在我的论述中给出的关于反思意识的结构的解释,以及这些结构

---

① 柯亨,第119页。

所产生的对实践同一性之需要的解释。

道德义务,不管它可能多么特殊,都是某种形式的义务,这意味着它的心理结构与其他那些更为世俗的义务的心理结构之间,应该原本就是一样的。我们履行一般意义上的义务的能力,以及我们履行道德义务的能力,应该以同一种方式加以解释。使得实际生活中的道德义务区别于其他义务的东西,被设想为是它对每个人的普遍适用性及其理性的必然性。正是这些特征给我们带来了证成的问题。

不过,任何义务,只要它严格执行,都会产生证成的要求,我在论述中一直尝试着做的是将这一事实与道德的特殊地位联系起来。当我们质疑我们的生活是否无愧于我们偶然的实践同一性的要求的重要性时,我们所发现的,不是(或者不总是)我们的生活是否无愧于这个或那个角色要求的必要性,而是是否无愧于我们的某一角色之要求的必要性,是是否无愧于维系某种作为人类存在的完整性的必要性。<sup>①</sup>正是我们赋予我们人性的价值,构成了我们的其他角色之后盾,并且赋予了这些角色以规范性。更进一步,如果我的其他论证也成立,这意味着我们也要连带赋予其他人的人性以价值。

不过,这个结论只能产生于反思的过程中,这个反思过程可能从未实施过,或者只是部分地实施过,这的确带来了一个问题。在我看来,我对某个人与他的非道德的自我认同形式之间的联系的看法,类似于我对那个无赖律师与他对那些虽然有利却非正义的行为的道德憎恶之间的联系的看法——从缺乏融贯的观点出发,根据充分反思这样的联系还是可以认可的。如果

---

<sup>①</sup> 当然,有时我们可能不得不达到某个特定角色的要求,也就是说,如果我们放弃了这种身份,我们就犯了某种道德错误。请考察在决定不要孩子和决定不再要孩子这两者之间的区别。

柯亨列举的那个黑手党成员试图回答这样的问题：为什么即便在他不想这样的情况下，他仍然要很强并且在他的意识中不得不顾及荣誉这点如此重要时，他就会发现，这里边的重要性取决于他人性的价值，并且，如果我的其他观点也站得住脚，他会发现，这有损于一般意义上人性的价值，从而使他放弃他黑手党的角色。不过，假如——这种情况通常很可能！——他从来不努力进行这样的反思又会怎样？他又会停留在何处？

如果我说，只有那些与道德不相冲突的义务才是“真实的”，或者用柯亨的话说是“真正的”义务，我的表述从理智上看起来可能是相当好的，无疑还可以省去我遭受批评的麻烦。如果那样，我可能会说，黑手党成员似乎也有—种强烈的和在他的意识中不得不为之的义务，然而，他实际上没有义务。我可能会说，这里并没有任何义务，只有对义务的意念；也没有规范性，只有规范性的心理表征。我所描述的规范性的一个特征——即能够经受得住反思的能力——似乎足以让我得出上述结论，至少，如果反思把我们引向道德，从而引导那个黑手党成员摒弃他的非道德角色，我的说法就能够成立。不过，我并不满足于这个简便的说法，这是因为一个与柯亨自己的观点相关的理由——除非你制定了另一个法则，否则，你实际上受制于你为自己制定的那个法则。<sup>①</sup> 我在 2.3.5 对那个认为他有与人决斗的义务的武士的看法，也适合于这位黑手党成员。在这个意义上，我们可以说，那些义务是真实的——这种真实性不只是心理意义上，而且是规范意义上的。这是由于，正是认可，而不是给认可提供了材料的解释，完成了这个规范性的工作。

我知道这个结论对某些读者来说似乎会是非常荒谬的。我只能再次重申，我绝不认为所有义务都是道德义务，或者诸义务

---

<sup>①</sup> 柯亨，第 115 页，我在第二节对此也有讨论。

之间从不相互抵触。我确实没有建议说,我们其他人应该鼓励这个黑手党成员恪守他的权力和荣誉的准则,果断地抵制任何无理的对偏好的要求,或者对使他失足的各种威胁采取宽容的态度。我们其他人应该试着给他一个能够认清不能再以这种方式生活下去的立场。这种视角或立场就是:如果人们坚持我所说的义务存在于第一人称角度的观点,那么,在某种意义上,对人们来说,义务就像是看见的东西:它取决于反思进展到什么程度。

不过我并非想表明:黑手党成员摒弃他的非道德角色的义务,只是某种仅仅存在于我们其他人的角度中的东西,而不存在于他自己的角度之中。因为他是一个人,他会通过反思获得他的理由。反思活动有它自己的规则,如我在第二节所描述的,这些规则构成了反思活动的一部分。其中的一个规则,可能是最重要的一个,就是,除非我们已经找到了一个令人满意的答案,一个无须进一步追问的答案,否则,我们永远不应该终止反思。正是这个规则,用康德的话说,我们应当追求无条件性。如果这些讲座的论证能够成立,其结果就会是:这个规则必定会引导那个黑手党成员走向道德,并且,由于他正在反思,他就应该服从这个规则,他应该得到这种无条件性。因此,他的做一个好人的义务比起他坚持他的准则的义务要深刻得多。<sup>①</sup>

我必须就此打住,我想再一次向我的评议者表示感谢,感谢他们给我提出了如此难答的问题和尖锐的批评。他们的评论确实有助于反思的继续进行,对此我感激不尽。<sup>②</sup>

---

① 参看 3.3.2。

② 我也感谢夏洛特·布朗、彼得·希尔顿、阿瑟·库夫里克(Arthur Kuflik)对这个回应的草稿所做的进一步的评论。

# 附录一

## 内在主义和规范性的来源<sup>①</sup>

克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德

**保尔-施图德：**你一直是约翰·罗尔斯的学生。罗尔斯的思想对你有什么影响？罗尔斯对实践哲学最深远的贡献又是什么？你们两个人的工作之间有着什么样的联系和区别？

**科尔斯戈德：**对于我，或者对于罗尔斯的大多数学生，他的影响首先是方法论上的。说得直白点，我想说的是，他教会了我们怎么读书。罗尔斯的大多数弟子感触最深的是他读哲学经典的方法，那就是坚持认为读经典不是为了对之加以批评，而是为了从中获取教益。他鼓励我们对文本持一种宽宏的态度，鼓励我们尽可能把它们看作是合乎情理且不乏生趣的东西。我感受非常强烈的是：他教会我们怎么从哲学史中汲取养分，他引导我和其他人走上了学习哲学史的道路。关于康德他就是这样做的，当然，他也教会我们如何向别的哲学家学习。他的另一个影响就是使我对康德特别崇敬。特别是，我受到人们彼此之间应该怎样相互联系的广义的康德式说明的影响，而这种说明是康德的道德哲学和罗尔斯的政治哲学的典型特征。

至于说到罗尔斯对实践哲学的贡献，我认为他的政治哲学将会列于最伟大的政治哲学著作之中，并且将会具有永恒的价值。特别是，在他的后期著作中，他对自由主义的含义作了第一次真正融贯而彻底的解释。在这个意义上，我认为他对政治哲

学作出了实质性的贡献。他对伦理学的贡献,更一般地说,我已经通过我提到的他对我和其他人的影响这一点说明白了。罗尔斯正是通过教导我们如何正确对待伦理学传统,如何向传统学习,来发挥他对伦理学研究方法的影响的。

关于我们各自工作的区别和联系,我想,最主要的一个区别是,我关注的一直是个人道德和个人关系的问题而不是政治哲学的问题。这部分地是因为一个十分自然的原因:如果你的老师在政治哲学方面取得如此卓越的成就,作为一名学生你自己就不太想去做政治哲学了。你心里会觉得:“这些事情已经有人在做了。”你想把同样的远见卓识和方法思路放到别的领域中去。因此我们关注的领域各有偏重,这与分歧无关。

**保尔-施图德:** 在你的“罗尔斯和康德:论实践哲学的首要地位”一文中,你认为具有解决问题的特殊方式的实践哲学足以成为整个哲学的范例。除了康德之外,你提到罗尔斯是运用这种实践推理方法的思想家——这种方法也就是,当问题的内容与答案的内容之间作出清晰的比较时,因为某种观点为问题的解决提供了惟一有效的答案,这种观点就被证明为正当的。你能够更详细地解释实践哲学的这种首要地位吗?你自己的工作又是如何吻合这一思路的?

**科尔斯戈德:** 我认为哲学首先涉及的是规范性问题,这一问题不仅产生于道德哲学和政治哲学之中,也产生于任何哲学领域。我认为,哲学问题总是或者起码是经常地采取试图理解某种被说成是规范性的主张为什么确实是具有规范性的形式。因为你置身于某种环境,所以你面对某种哲学问题,在这种环境中,某种规范似乎适用于你,而且你想弄清楚它是否真的适用于你。我认为确立一种规范性主张的最有说服力的方式通常是这

---

① 感谢科尔斯戈德教授授权发表这篇访谈的中译。——译者

样的：你向你的听众表明，因为他们所处的环境，他们有某个规范性问题，这就是说，他们需要一个原则；然后你再向他们指出，某个方案是解决这个问题的最好的或惟一的办法，这样他们就会接受这种解决方案。这种解决方案就是规范性原则。

现在，这个问题本身可能是普遍的人类问题或普遍的人类处境。在我的理论中，这个问题是由我们是具有自我意识的，因此我们需要信念和行动的理由这一事实提出来的。我的意思是说从我们是具有自我意识的，我们需要行动的理由这个事实出发，推论出我们对道德法则的承诺。在罗尔斯的工作中，这个问题是由并不普遍而是真实的东西提出来的，这个东西就是设计自由主义社会的问题，这是一个为那些几乎在任何其他话题上都争执不休的人们找到一些他们能够共享的原则的问题。在这两种情况中，推理都被设想为从一个你的读者都被设想为承认他或者她所具有的问题出发，然后找到最好的或者是惟一的一个解决这个问题的方法。正是它是我们所能找到的最好的或惟一的解决方法这一事实给予这种主张规范性的力量。

这种说法有点过于简要，不过，我认为很多哲学问题都采用这种推理形式。比如说，在康德的理论哲学中，这个问题是由这样一个事实提出来的，这个事实是：我们不得不把我们所面对的大量现象建构成一个我们能够进入到其中的统一的世界。因此，这个问题就是这样的一类深刻的问题。我将把这种思考哲学的方式与某种流行的、具有误导性的哲学模式对立起来，后者把哲学当作跟科学十分类似的东西，只不过多了些思辨的味道。这种科学主义模型把哲学的目标当作是解释性的，它设想当我们从事哲学研究时，我们是在寻找某种我们能够运用的理论；比如说，关于行为的正当的理论。我以为，这种模式对规范性问题的探究是错误的。

**保尔-施图德：**在当代道德哲学中，在亚里士多德类型的道

德哲学和康德类型的道德哲学之间常常得出一种强烈的对比区分。而你对亚里士多德和康德的研究表明——撇开某些差别不谈——在这两个哲学家之间有着很强的相似性。为了回应由于捍卫德性伦理学而激起的对康德伦理学的批评,你是否认为在康德和亚里士多德之间的综合是得到一种更加意味深长的道德观念的方法?

**科尔斯戈德:**可以这么说。我怎么也弄不明白,人们为什么会认为亚里士多德的哲学和康德的哲学会是截然对立的。我自己在他们之间发现密切而深厚的关系。他们两人都认为伦理学是实践合理性的表达。两人都就心灵的能动的一面和被动的一面之间的不同对心灵进行过考察。对这个区分的强调——更具体地说就是对理性是主动的因素而感性是被动的因素,以及两者在把握世界的过程中必须协同一致这个观点的强调——是这两位思想家的心灵哲学中很大的一个共同点。我认为这一共同点在他们的伦理学中也起着很大的作用。他们两人都把人类心灵看作是处于一种重要的能动的活动方式中,看作是在我们和世界的关系有可能超越那种简单的反应模式的力量。他们都以某种方式认为,这就是伦理学的主题。

两人都承认行动(action)和简单的行为(act)之间的区分,这也是我最近一直在思考的问题。行动——我指的是被康德的准则观念很好地抓住了的那个东西——就是追求某个目的的行为。用康德的一个例子来说,“说谎”是一个行为;“为了从某个可能的债主那里借到钱而说谎”就是一个行动。根据亚里士多德和康德的看法,行动是一件完整的事情——为了某个目的的行为——也就是选择的对象。他们两人都认为在这个意义上行动是道德评价的单位和道德价值的载体。把他们和许多别的道德哲学家区分开来的正是这一点。就后果论而言,很显然,道德价值的单位是行为——这也就是为什么对后果论者来说行为显

然是生产性的力量的原因,因为结果构成了道德价值。不过,即便是在18世纪的道义论中,在那里问题与内在的正当有关,这些理论研究的重点也常常是放在行为上,而不是放在行动上。因此,我把在这个意义上对行动的关注,以及认为行动是道德价值的载体这两点看作是亚里士多德和康德之间的密切联系。

我认为亚里士多德给了我们一种关于德性的理论。“德性”这个词通常可以成为做一个好人的一般的同义语。但是,它也可以用于更具体的含义,这一点在亚里士多德和康德那里都起作用:这个含义指的就是人为了接收实践理性的命令而必须具有的那种感性特征。在这个意义上,德性就是感觉能力的完善性,也就是我们本性中被动的或接受性的方面的完善性。我认为,在这个意义上亚里士多德给了我们一种精彩绝伦的德性理论,和一种与之相应的精细微妙的道德心理学。另一方面,康德却给了我们关于实践理性原则的基础和内容的更好的说明。而且我认为,这些说明中的每一个与别的都是完全相容的,而且它们共同说明一种极有说服力的理论。

**保尔-施图德:**根据你的解释,康德的道德观念显然是一种从第一人称角度出发进行道德反思的德性伦理学。这种说法——我也认为它是对康德的正确解释——但它不可避免地会遭到一个众所周知的批评:康德式伦理学仅仅属于一种 *Gesinnungsethik*, 它被限制于一种单一人称的视角,它忽略了道德的交互主体性的一面。而你却论述说——借用维特根斯坦的私人语言论证——没有“私人理由”这样的东西,反思过程中出现的所有理由都是公共的或者是共享的理由。

可能有人会这样反驳你:单纯的 X 的语义学表述和关于 X 的论证不是同一回事,公共语言和道德对话之间还是有区别的。道德对话难道不是对他人的邀请,不是他人的观点参与到道德推理和道德对话中来了吗?难道这不会得出放弃第一人称视角

的结果吗？

**科尔斯戈德：**首先，关于我把论证建立在维特根斯坦的私人语言论证基础上的问题：我把那种不提供通往理由的公共性的途径的私人语言论证与提供理由的公共性的私人语言论证看作是相似的一类。同样，我认为当我们诉诸理由的时候，它们在不同的场合也必须有同样的力量。所以，理由自身具有某种公共的规范性力量。这和我们用来讨论理由的语言的公共性无关。理由的规范性自身就是公共的。

我认为，借助于自身同一性理论是理解理由具有这种公共的规范性力量这种思想的一种途径，对这个理论我寄予很大期望。在理由是私人的或者理由专属于某个特定的人这类说法的背后，预设了这样的一种观点：我们可以在这种个人的理由之前或者先于它们而识别这个特定的人。只有先存在一个“我”，我才能说那些理由是“我的”。而且我坚持自身同一性这一建构性观念，我认为，我们自发地承继我们自身的理由给予我们一种自身同一性或者实践同一性。而且这意味着，你不能在我具有和采纳那些理由之前想当然地认为有一个某个人就是“我”的概念。我的理由是我的实践同一性的一部分，而我的实践同一性是我建构起来的，所以说，我不会先于我的理由而存在。既然我不会先于我的理由而存在，那么，根本就不存在能够识别私人理由的办法。理由必须是公共的，因为我的理由是使得我在不同的时刻中保持了完整性的东西。这个说法跟下面这个说法有点相似：语词的意义必须是公共的，因为语言在不同的时间内是相同的。这个道理听起来有些抽象，但理由的公共性正是以它为基础的。

**保尔-施图德：**难道不会有其他人闯进来并且瓦解这种第一人称的视角吗？

**科尔斯戈德：**我不这么看。你之所以会这么认为，实质上

是因为理由的公共性及对话交流性。我认为它并不会带来一个第三人称视角。相反,我认为它所做的只会把我们带向一个非常不同于第三人称视角的复数的第一人称视角。我由第三人称视角联想到把人们当作客体、当作现象界的一部分的做法。正是从这个视角出发,我们关心科学的解释。而复数的第一人称视角是这样一种视角,在这种视角中,我们关心的不是解释(explanation),而是证成(justification)。在这种视角中,我们和其他人一起参与到慎思和证成的过程中。因此,在这种视角中,与我们打交道的是人,是我们的同类主体,而不是客体。维特根斯坦的思想正是以这种形式与康德的思想协调一致的。

**保尔-施图德:**如果你把道德等同于德性伦理学,问题是,你的理论怎么涵盖德性伦理学没有把握的那些基本问题呢?诸如正义这样的公共道德问题,还有政治道德问题。在此你会遵循康德在德性学说和正当学说之间所做的区分吗?你认为这将涵盖我们必须论及的公共领域和个人道德领域中出现的所有理论问题吗?

**科尔斯戈德:**我可没有把康德的道德观念看成是德性伦理学。我的确认为,康德伦理学的首要观念是你应该是谁或者你应该成为什么的观念。其核心价值是行为者的状况,也就是说行为者的自律——不是在它是最重要的东西的意义上这样说,而是在它是其他所有价值的来源的意义上说的。而且我并不喜欢把伦理学理论划分为德性伦理学、结果论伦理学及道义论伦理学,因为,在我看来,任何完整的道德理论都必须包括对所有这些核心道德概念的说明,都必须以某种系统的方法把这些概念组织起来。所以我并不认为康德的伦理学是德性伦理学。

我的确同意康德关于德性的学说和权利的学说的划分。为了解释我为什么如此认为,我想我们应该回到我在开头讨论的哲学观上,我眼中的哲学是解决问题的学说。你可以把德性的

学说,或者说伦理学,权利的学说,或者说政治学,看作是要说的两个不同的问题。伦理学的问题是:如果我们具有自由意志,从而必须选择自己的行动的原则,那么,我们该如何行动;而政治学的问题是:在一个我们与他人相互影响的世界里,我们如何可能是自由的。康德认为,这两个问题产生于不同的自由领域:一个是意志的内在自由领域,另一个是外在自由或行动的自由领域。希望找到那些能够表达我们的内在自由原则的要求是德性学说要谈论的问题;以某种方式协调好每个人的外在自由以保持这种自由的要求是权利学说要谈论的问题。这两个问题并列存在着,相互联系但是解决的办法却不同。虽然这两个领域要求从系统上联系在一起,但它们中的任何一个都不依赖于或隶属于另一个。我不认为权利学说涵盖了我们要说的有关政治生活的一切问题。我们要说政治生活中的问题,不仅仅包括了支配我们相互关系的正式的法律,而且还包括一个政治单元所形成的那种共同体。在我看来,在康德式的理论中为这一说法留下了余地。

我认为,康德在政治哲学方面受卢梭的影响很深,在个人关系观念上同样如此。卢梭对康德的这种影响,跟我刚才所说的关于康德哲学中的双重主体观念的可能的作用有些关系。一个国家就是一种复数的主体:康德从卢梭那里借来公意的观念,就是许多人共有的意志的观念。在康德对个人关系的说明中,我们也发现他十分强调与某人形成一个共同意志的思想,强调与某人形成爱或友谊纽带的思想。从某种角度去看,这种思想也就是:就我们具有共同的人性而言,道德也就是我们和其他任何人共享的意志;政治也就是我们和那些与我们居住在同一个地域的人们共享的意志;个人关系也就是我们和那些我们与之有着特殊关系的人们共享的意志。所有这些都相互并列存在着,但它们分属于规范性问题的不同领域,有着不同的解决办

法,产生不同的义务。

**保尔-施图德:**有些哲学家认为,道德理论必须至少要有—个后果论的结构(虽然并不必然是功利主义的),必须包括—个目的—手段的合理性观念,以便能够对行动的后果加以考量。—直以来,康德伦理学就遭受着—个广为人知的批评(想一想马克斯·韦伯对工具合理性和价值合理性的区分):康德伦理学是不考虑后果的。对这个批评你怎么看?你的修正过的康德式道德理论会怎么回应这个批评?

**科尔斯戈德:**我当然不会接受道德理论必须有一个后果论的结构的说法。前面我曾提到,康德和亚里士多德有一个共同的观点,他们都认为,道德评价的单位是行动,即为着某个特定目的而实施的行为,而不仅仅是行为本身。行为可能主要以其带来的后果价值来评价,而行动作为道德评价的单位就不是这样了。我当然不认为,那种认为康德式的行为者对自身行为的后果漠不关心,或毫无兴趣的说法是正确的。—个丝毫不关注行为想取得什么后果的准则是不可设想的。所以,我以为,在有关道德评价单位是什么的问题上,在—定意义上存在着非常深刻的分歧。

就我的理解,后果论实际上并不是—个道德理论,因为它假设了“做”的价值等同于行为的生产价值——我们除了在乎行为的后果之外,不用在乎别的什么。这种理论拒绝把价值分配给—般意义上的行动。因此,如果你和康德及亚里士多德—样认为,道德关注的是作为整体的行动,那么,后果论似乎就不是—种道德理论。后果论是—种技术性的洞察,是被设想为替代道德的某种东西,是—项社会工程规划。

不过,行动也是世界上的事件(或者至少是对世界上的事件的反应),行动自然也有结果。对康德伦理学理论究竟如何看待行动发生的后果,人们以各种不同的方式看待。需要指出的是,

康德自己不仅没有忽视这种后果,而且还把好的行动有可能带来坏的结果作为他的宗教哲学的出发点。在康德的宗教思想中,他关注的问题是道德行为者应该如何去想象这个世界,为了应付道德命令我们去做的行动有可能产生我们从未想到的可怕的结果,或者有可能未能产生好的结果这一事实,行为者还应该如何进行形而上学的思考。

我本人理解,把罗尔斯所说的“非理想化理论”加以发展就可以成为关注某一类问题的正确方法,在这种方法中,做正当的事情的结果恰恰看起来太让我们惊骇,以致我们不能不管。不过,我不想说,仅仅有坏的结果就足以把一个行动放到非理想化理论中去。我认为,出自对他人支配自身生活和行动的权利的尊重,以及对他们做出的共同决定的尊重,一个正派的人不得不准备生活于其中的坏结果是有一个范围的。不过,我也认为,也有这样的情况出现,即我们的行动有时以我们并不希望的方式得出结果时,或者未能用具体例证去证明我们希望它们去证明的价值时,我们的行动也就错了。我认为,这些情况中的某种情况可以通过我在“说谎的正当性:康德论怎么处理恶”一文说过的那种把这种双重结构引进到哲学中去的办法就能得到解决。不过我也认为,也还有一些情形就是以这种办法也不能解决,在这种情况下,用有些吊诡的说法来表述就是,好人也会做“坏事”。我在“我们自己来掌控法律:康德论革命的权利”一文中对这类情形也有所涉及。

**保尔-施图德:**你对规范性的来源问题提供的答案是,我们的意志或者说我们反思我们的行动的规范性状况的能力,就是道德义务的来源。问题的关键在于,我们怎么理解自己;而其中最为重要的是我们的实践同一性,也就是说,我们是否愿意成为这样的道德主体,他只根据处在一个合作体系内的所有理性存在者都会赞成的准则行动。你指出,实践同一性的概念也就是

我们是谁的完整概念,它包括了欲望、偏好和情感。

你怎么看待这个声名狼藉的二元对立问题:一边是理性,另一边是偏好、欲望和情感,两边势同水火?这个问题也可以这样表述,实践同一性观念的引入是否使得你关于康德学说的看法相对化了?如果不依靠人们复杂多样的偶然的同一性,他们会为自己制定出多种多样的法来吗?如果人们没有多种多样的反思能力,他们会导致不同的后果吗?

你能否更详细说明理性反思或者反思性认可在说明道德义务的论述中是如何发挥作用的?我们的反思能力一般说来是使我们意识到我们的义务及强制性的可靠向导吗?

**科尔斯戈德:**关于你说到的一边是理性,一边是偏好、欲望和情感,它们之间的二元论的问题,我认为这种二元性不会完全消解,而且我想我们也不希望它消解。刚才我说到,康德和亚里士多德都看到,由人类心灵既是被动的又是能动的这一事实所带来了一系列的哲学问题;他们想知道的是,面对这一事实心灵如何发挥作用。在我看来,在任何合乎理性的道德心理学理论中都必须把被动的输入(passive input)这类东西考虑在内,这种被动的输入是对行动的原始刺激,康德把它叫做动因。但是在根据这个动因选择行为时,行为者的能动性的形式体现在他的原则中。所以,行为是被根据某个原则能动地认可或选择的动因激发的。应当存在某种被动的输入要素,这才是我们理解整个过程的不可缺少的环节。

我认为人们对康德有关偏好、欲望和感情的观点的某些攻击是基于某种误解。说存在着作为本性的原始输入物,面对这种输入物我们是被动的,这并非必然意味着我们平常所说的包含了很多认知内容在内的欲望,与这些原始的输入物是同一个东西。如果你把这些原始的输入物看作是我们平常所说的欲望本身,你就会得到如是画面,人们实际上把这种画面归之于康

德,这种画面是:欲望多少是比你更可靠的东西,你面对它的时候全然是被动的,它是一股来自你自身之外的自然的力量,因此,它实质上是一个非理智的东西。但凡是欲望,多多少少都有点像动物的欲望。因此,理性要么得跟欲望斗争,要么得由它发生作用。

康德的真实思想,远比这种说法复杂,这个思想在“人类历史起源臆测”中初露端倪,在该文中,康德说,理性对被动的输入物进行加工,从中发展出更为理智的、包含认知内容的、人类特有的欲望。因此,这种学说是为在被动的元素与主动的元素的混合中的复杂性留有余地的,这种混合存在于我们日常称之为“欲望”的较为成熟阶段的状态中。就我所描述的画面来说,这两种观点都是实质性的:一是存在着进入这些欲望的发展中的某些被动的自然的输入物,二是这些自然的输入物解释了欲望作为动因而运作的事实。我认为,这部分地是因为欲望运作的状态。同时也是因为,对康德的价值理论来说,维持这两者之间的联系是很重要的:就我们的本性而言我们能够赋予价值的东西,以及实际产生于这个系统中的那些更形式化的价值。根据我对康德观点的理解,康德的观点是:人类创造了价值,但我们并不是从无中创造它们,因此,我们不能把价值赋予任何东西。我们从我们的自然心理资源出发创造它们,这就给我们提供了限制。所以,正如我前面所说,我并不想消除这种二元论。

我不想说,我的实践同一性观念,使得我的义务观念相较于康德多了一些相对主义的意味。在《规范性的来源》一书中,我论证说,每个反思的人必定最终都能够认识到他的人性自身是他的实践同一性的实质性的和根本性的特征。正是这种形式的实践同一性,被设想赋予我们严格意义上的道德义务,这种义务是我们对那些仅仅作为人类存在者的其他人类存在者负有的责任。这是一种关于我们自身的观念,是我们应当能够得到的观

念,也就是说,是一个从任何特殊的实践同一性的特殊观念——不管这是一种什么观念——出发向后推理而得到的观念,而且是我们通过询问为什么它对于我们是规范性的而得到的观念。在某种意义上,作为有资格具有价值的人类的我们自身的观念,就像康德哲学里理性的观念一样。无条件的理性观念是不顾你由之开始的特殊现象,而在整个向后推理时起作用的观念。所以,在它们重要的、规范性的力量中,它们是普遍的。我正是在这个意义上理解一个人的人性价值观念的。因此,这被设想为是使它成为普遍的、非相对主义的观念的东西。显然,为了凭借威力使人们接受这种主张,我还必须论证道德义务来源于把我们自身看作是有资格具有价值的人这一点。而这正是这个论证的基本的思想。

至于一般说来我们的反思能力是否是我们可靠的向导,以及能否使我们意识到我们的义务的问题,我认为,在两类情形中反思能力不足以成为完全可靠的向导。其一是,我们的反思不可能向后追溯得那么远。一般来讲,康德的理论赋予了反思一个很高的价值,而且在道德概念,如康德所定义的,来源于一个完全反思的个人的理想这个意义上,康德的理论是一个理想化的理论。完全反思的个人是康德无条件的东西的观念的必然结果。我们通过想象一个运用一切方式向后推理的人,一个除非他能够找到一个完全不可否定的、令人满意的、无条件的答案,他绝不会放弃这种反思的人,来理解无条件的东西。很显然,通常的情况是,在连这样的答案的影儿都没见着的时候,人类存在者就终止了反思。反思自身并不是解决问题的办法。因此,在这个意义上,反思不是一个完全的向导,虽然它是我们能够找到向导的惟一的地方。必须有其他什么东西促使我们反思。

反思在其中不是一个完全的向导的另一种方法,或者或许

是有关的方法,不得不涉及我前面说的亚里士多德的某些观点。我曾说过,亚里士多德给我们一种德性的理论,这是在他给我们一种为了让我们能动本性能够恰当地发挥作用,我们的被动的或者感知的本性应该是怎样的理论的意义说的。我们既有被动的功能又有主动的功能这个事实的最重要的后果之一就是:不管你想要思考解决什么样的问题,肯定是什么东西促使你去思考,而这个东西不会是思考本身。思考总是从某种刺激开始,而刺激是某种来自外部的东西,正如选择总是从某种刺激开始,而刺激是某种来自外部的东西一样。

为什么康德的晚期著作会以跟亚里士多德很相似的德性理论作为开端,原因就在这里。在德性论中,康德关心的是,在其中我们的目的如何塑造了我们的感性功能,以至于我们能认识到唤起道德行为的诱因的方式。

**保尔-施图德:**你在证成绝对命令的时候基本上是追随康德的,虽然你的论证在细节上要清楚得多。其中关键的一步是:自由意志要为它自身立一个法(否则,它就不是自由的),对这个法的惟一的要求就是,它必须成为一个法,它的特征(也就是类似法的形式)是由绝对命令(法的第一种表达形式)来精确实现的。对于康德来说,绝对命令的证成是以其不同的表达形式来完成的,因为康德设定了不同表达形式的同一性。而你放弃了不同表达形式的同一性这一主张。举一个例子,在你看来,人性公式和普遍法则公式导致的是不同的结果。从而,问题就产生了:以普遍律公式的形式出现的绝对命令的证成不能顺理成章地证成以人性公式的形式出现的绝对命令。你将怎么跨越这一证成中的鸿沟?你能否更加详细地阐明,在处理具体的道德问题时绝对命令的不同表达形式是如何发挥作用的?

**科尔斯戈德:**我想我们要做的就是在这三种不同的东西之间做出区分。首先,存在着纯形式意义上的普遍法则公式,在

《规范性的来源》中我称之为绝对命令。其次,存在着原则意义上的普遍法则公式,它要求我们根据理性行动,这个理性是我们能够与在一个合作体系内共同生活的所有理性存在者共享的理性,在《规范性的来源》那本书里我称之为道德法则。然后,还有人性公式。在《规范性的来源》里我论证说,那个基本的论证事实上只把普遍法则公式的形式化的版本即绝对命令给了我们。我们需要弄清楚这个原则普遍适用的范围,才能知道这个原则对我们提出了什么要求。我在回答你有关相对主义的问题时已经描述了这个论证——这个被设想为告诉我们,我们应该把我们的人性的同一性看作实践同一性的一种规范性的形式的论证——被设想为回答了这个问题;它表明,普遍法则公式普遍适用的东西是作为目的的人类存在者自身。因此,根据这种思路,这个基本的论证实际上最直接地带给我们的东西更像是人性公式。

我在“说谎的权利”一文中指出了的普遍法则公式和人性公式之间的区别,这种区别更像是我现在所说的道德法则——即被看作普遍适用于共同生活在一起的理性存在者的普遍法则公式——和人性公式之间的区别。即使在那种更实质性的意义上,人性公式原来也比普遍法则公式更加强有力。因此,与其说在证成上存在着一条鸿沟,还不如简单地说在更实质性的意义上普遍法则公式比人性公式受到更多的限制,而且在某种意义上,它是比人性公式更加社会性的原则。人性公式不仅赋予我们对他人的责任,还赋予我们对自身的责任。至于我刚才说的道德的证成,我认为,最好的论证就会直接从形式的原则过渡到人性公式。我不得不承认,这是一系列持续不断地改变着我们思想的问题。

至于如何处理具体的道德问题,我很乐意提出这种观点,实际上我为此思考了很久,那就是人性公式是能够有效地处理具

体的道德问题的最好的公式。我认为,普遍法则公式的形式化的版本,即绝对命令,由于它在证成中所起的作用,对于康德的整个理论来说是必不可少的。不过,就普遍法则公式的实质性的版本而言,我认为它起到的是有助于道德思考的作用,不过,与康德对它的考虑相比,我可能给它一个较低的地位。我并不认为:通过询问你是否能够愿意你的准则毫无矛盾地成为一条普遍的法则,你总是能够得到道德问题的正确答案。然而,我确实认为,询问你是否能够愿意你的准则毫无矛盾地成为一条普遍的法则,是一种发现我们的准则在道德上的相关性和重要性的办法。

比如说,存在着有关协调一致的一系列著名的问题:在这些问题中暴露出你不能够愿意一个准则成为普遍法则,不是因为这个行动是错的,而是因为,如果每个人都以同样的方式行动,协调一致的问题就会产生。你们知道我指的是这样一类事情:不是所有人都会接受这条准则,“我想当教授,只是因为我想这样”,如果每个人都实际上这样想的话。那么,只是因为你想所以你要成为一个教授这一点难道错了吗?有些人把这类事情当作证据来反对普遍法则公式。我宁肯认为,这类事情向我们揭示了考察普遍法则公式在思考道德话题时所发挥的作用的一个有趣的方法。如果你碰到了协调一致的问题,普遍法则公式使你意识到,这是一类你处于其中的人类处境的问题,在这样的处境之下,人们不得不协调他们的活动,你还意识到这是一个道德上重要的事实。所以,我想这意味着我把普遍法则公式看作是道德思考中的一种启发式的向导。而人性公式更有力量;它实际上更有可能给我们正确的道德答案。

**保尔-施图德:**道德哲学家最近开始关注过去常被忽视的道德动机问题。根据康德的思路,你对道德动机问题所提供的回答是:一个具有善良意志的人根据理由行动,而且为什么要

采取这个行动的理由与为什么这个行动是正当的理由,其实是一样的。你还进而补充说,只要我们设定人们是理性的,并向理性考虑的力量开放,这种关于道德动机的解释就是惟一有效的。

对此,有人批评说:这种强的合理性预设同样以一种外在主义说明跨越了正当的原则和我们被这一原则所推动之间的鸿沟,因为我们正好需要认知考虑具有推动力这种设定。

**科尔斯戈德:**我可没说只要我们设定人们是理性的,这种对道德动机的解释就是惟一有效的。相反,我的观点是,在描述性的意义上,除了成为理性的人和根据某种理由行动外,人们别无选择。我们是自我意识的生物,我们只能根据我们认可为理由的某些动因行动,正是这一事实把描述性意义上的合理性强加给我们。因此不存在理性地行动与理性地不行动之对立的问题。只存在我们的理由是好的还是坏的,或者在规范性的意义上,我们是不是理性的问题(当然,也存在我们能否为理性派生出某种好的或坏的标准,诸如我在前面的论证中描述的人性公式这样的标准这一在先的问题)。所以,我认为我并没有提出一个很强的规范性意义上的合理性预设。这个问题其实更像是道德心理学的论题。

我认为,你刚才设想的外在主义观点不过是这样一种观点:成为这种意义上的理性的人或者具有自我意识的人,某种程度上能够迫使我们接受那些其规范性力量完全来自于我们的认知考虑(“理由”)。那么,这种接受的形式应当是:当我们知道那些认知内容时,我们就做出合适的反应。这种观点的问题是:它太苍白了,几乎不能解释任何东西,比如说,不能解释为什么我们要以这种方式反应,是什么使得我们的反应是合适的。我对一般实在论观点的批评与此相关。你当然可以说:“既然我们是理性存在者,因此,如果那里存在着理由,我们就得对它们做出合适的反应。”但是,这没有给我们一种解释人类理性存在

者和理由的本性之间真正联系是怎样的方法。请容我这样说：有这样一种方法，根据这种方法，某个人运用那种策略所做的事将会得到作为基本的概念的“一个理由”的概念；然后他把合理性简单地定义为对这些项目的接受。那里存在着理由或者理性的原则，而且当你以正确的方式对它们做出反应的时候，你就是理性的。我所要做的是：把我们的理性的本性的概念当作基本概念，而且用它来定义“理由”。那么，首要的问题就是，和我们相关的、使得理由存在于这个世界上的东西究竟是什么。我认为，它是我们的自我意识。所以，理由与合理性之间的联系就以相反的方式走进我一直在谈的论题之中，而不是像在外在主义的论题中那样。

**保尔-施图德：**威廉斯的观点是：为了我们能被 X 所推动，X 必须是我们的动机系列的一部分，而纯粹理性不可能是我们的动机系列的一部分，你对他的这种看法的回应是：理性的考虑也是动机系列的一部分。或许有人批评说，当你把理性考虑当作动机集合的一部分的时候，这种说法只是假设而并没有真正证明理性考虑能够推动我们行动。你的这种观点岂不是再一次排除了偏好、欲望这类东西能够在道德方面推动我们行动的看法吗？

你如何回答这些批评？你可以把你的道德动机理论说得更详细点吗？

**科尔斯戈德：**如果已知我刚才对合理性和理由或理性原则之间秩序所说的东西，我现在或许不会以我在“关于实践理性的怀疑论”一文时所用的完全相同的方式去回应威廉斯的论证。我将坚持我在那里描述的观点，不过，我写那篇文章的方式有可能会使得人们把我的观点跟我刚才批评的观点——理性原则不知怎么地刚好存在于那里，所以，如果你对那些理性原则做出正确的反应，你就是理性的——混淆在一起。我认为，威廉斯提出

问题的方式存在着某种误导。他把那种像是包含了很多项目内容在内的主观动机系列(the subjective motivational set)放在这边,这就是说,他把那种产生于慎思的理由放在那边,然后,他说:在这两者之间必定有一条通路。这种隐含的假设是:实践理性的原则是把动机性或规范性的力量从一个理由发送到另一个理由的发送机。我认为实践理性原则不是这种东西。我认为,它们是那些决定什么东西算作是一个理由的原则。用我刚才说的话来说就是:根据我所理解的康德的道德心理学,每个理由都包含两个要素——一个是动因,另一个是选择动因的原则。如果没有某种将我们的欲望看作是理由的原则,那么,这些欲望就不能够成为一个理性存在者的主观动机系列的一部分。在康德的哲学中,这个相关的原则是自爱原则,他把它看作是某种把你的自然偏好当作行为理由的根本性的动物趋向。因此,就你能把康德的观点完全转换成这些说法而言,必定有某个原则能够把欲望和偏好变成主观动机系列的一部分,或者说意志的一部分。如果我们这样来思考实践理性原则,那么,我们关注的焦点将会放在这些原则之上,放在它们是些什么样的原则之上,这就回到我刚才所论述的观点上去了,我们将发现:通过思考合理性是什么,我们发现它所指的就是成为一个理性存在者。这是一个很有意思的问题,因为它决定存在着什么样的理性原则,什么东西存在于主观动机系列之中,什么东西不在其中。如果是理性原则决定了什么存在于主观动机系列之中,那么,在系列中的各项目 and 理性慎思的产物之间当然会有某种联系存在,所以内在主义是正确的,但这是一个很平常的结论。

**保尔-施图德:**由康德的人性公式出发,你发展出了一种价值理论,也就是说,正是作为理性存在物的我们,作为目的自身的我们赋予事物以价值。这等于是一种建构性的观点,它设定价值只能经由我们人类存在带入到世界中来。这种观点的明显

的优点是，它可以避免那些关于“客观地赋予”价值的十分可疑的  
本体论预设，但是它带来的一个问题就是，它对价值问题中的  
那些重要问题是否做到公正了呢。

在价值问题中，共识特别难以达成，而且我们提到的客体的  
某些特征，似乎是一种不可或缺的客观基础。有人认为你对价值  
的说明太主观化了，它忽略了客体的相关特征，正是这些客体  
使得事物具有了价值，对此你怎么反驳（举个例子说，当我们说  
一幅画是有价值的时候，我们不是说，因为我们建构了它的价值  
它才有价值，而是说，是因为它自身有某种使它具有价值的客观  
特征，它才有价值）？

**科尔斯戈德：**好的，首先，我想说，如我所理解的，客体的特  
征在价值理论中确实很重要，我刚才也说过，这是因为，我们不  
能够把价值赋予任何东西。我们能够赋予某物以价值，只是因  
为它对我们具有某种广义理解的“自然的魅力”——它满足了  
我们的某种需要，它是那种我们能对它感兴趣的东西，它想必对  
我们具有某种审美的魅力，等等。为了使客体具有价值，我们身  
上的某个东西不得不对客体中的某种东西做出回应。显然，虽然  
我不认为这个观点会构成多大的限制，因为，在我看来，根据康  
德的说法，包含在赋予人性以价值中的东西也就是——请允许  
我说得极端一点——与形成价值有关的赋予人性以价值的某种  
创造能力。人类能够对一切产生兴趣，因此能够从一切中创造  
出价值来，这是人类的一个很重要的特质，我认为，康德希望我  
们为此而感到庆幸。在我的某些文章中，我曾经强调过我们的  
某些不太重要的价值，因为这些价值乃是我们的创造能力之表  
现，比如说，那些收集硬币和邮票之类的日常物品的人所表现出  
的创造力。大量不同的传统存在于不同文化的人类艺术之中，  
这也体现出人类创造价值的能力的丰富多彩。

就存在着价值的客观性而言，以及就我们必须分享这些价

值而言,我认为,这与其说是一个与有价值的客体有关的事实,不如说是一个与我们以及我们彼此之间的关系有关的事实。粗略地说来,这种说法就是:对你所具有的和你自己的价值之间的这种创造性关系的理解,为你理解其他人与他们的价值之间的创造性关系提供了一个基础。试着去弄明白别人在他们关心的东西中发现了什么价值,这是你和这些人建立一种正确的关系的一种方法。因此享有价值,就我看来,并非来自被赋予价值的客体内部的某个东西,而是来自这样一个事实:对人类存在来说,那种能够使我们建立起相互之间恰当关系的東西,是我们相互欣赏各自的能力、心智、品味、兴趣及创造力。

**保尔-施图德:** 与你的价值理论相应,你批评了人们通常在“工具性善物”与“内在善物”之间制造的对立。你没有论证四分法,也就是,一方面,“内在善”(自身就具有价值的东西)和“外在善”(其价值来自他物)之间的区分;另一方面,“目的善或者终极善”(因其自身之故而赋予价值的东西)和“工具善或手段善”(为了他物被赋予价值的东西)之间的区分。这就导致一个设定,自身具有价值的东西只有一个,那就是理性的或者善良的意志,它能把价值赋予其他东西。所有其他东西的价值都是有条件的,或外在的。不过,有些东西,它们可以是外在地具有价值,然而却是因自身之故而被赋予价值。这种价值理论开辟了一条令人更为满意地处理商品化的问题的道路,它还开辟了应对环境伦理学问题的一些新思路。我们可以设想某些东西(比如自然)因其自身之故而具有价值,而不必赋予它们“内在价值”。你能更详细一点地说说这些结论吗?

**科尔斯戈德:** 我所拥护的康德的价值理论能够在很多方面都很友善地对待环境和生态问题。在《规范性的来源》中,我做了一个论证,证明我们对动物有责任,这种责任甚至还和植物有关。康德说,我们有相关于动物的责任,但没有对动物的责任。

我认为这种说法也适用于植物,不过,我们可以确立对动物的直接责任,因为动物也和我们一样具有意识的特性。这个结论是来自我从人性公式出发进行论证的方法:在我的思想中,与那些你认为和你具有某种共同的同一性的东西一起共享某种价值这一点是很重要的。能够赋予那种你认为就像属于你的同一性一样属于动物的同一性的东西以价值,使得你能够认识到你对其他有同样一种体验的动物也具有义务。比如说,当你认识到你赋予疼痛和恐慌的负价值,不是源自你的理性本性而是源自你的动物本性时,那么,这就给了你一个赋予你的这些同类生物的疼痛和恐慌以负价值的理由。

如你所说,我的说明确实为这种观点留有余地,即自然物体和优美的环境作为目的而不仅仅只是作为手段具有价值,虽然它们外在地具有价值。它们外在地具有价值,因为它们的价值要取决于与人类存在者以及其他动物的关系。这种说法为那种友善地对待环境伦理学的论证留下了地位,虽然对这个论证存在着某种限制,我知道有些环境伦理学的支持者可能非常不喜欢它。在我看来,无生命的自然的价值仍然仅仅只是就它对人类和其他动物是有价值的而言的。它自身并没有内在价值。这并不是说,我们要因其自身之故而保护优美的自然环境。而是说,要因作为目的而具有价值的人类之故而保护优美的环境。不过,如果你补充说,我们对其他动物也具有责任,那么,这个论证就是,因我们的同类生物之故而保护优美的、宜人栖息的环境。

**保尔-施图德:**由叔本华首先提出来且持续至今的对康德道德学说的一个批评是:康德的纯粹理性观念等同于为义务而义务。持这种看法的还有英语国家的哲学家们,比如说,菲利普·富特,在她看来,“应该”需要有一个参照物,需要与某种目的的相关联,这才是在表面上完全讲得通的。这种思路等于把道

德设想成一个假言命令体系：你应该做 X，因为 X 是达到或实现 Y 的手段（Y 是有价值的）。只有这样，为什么应该做 X 才是可以理解的。

这产生一个明显的问题：参照物 Y，它也需要被证成，所以，如果我们想避免无限回溯的话，我们实质上还要诉诸某个理由来证成 Y。虽然如此，那些为假言命令说法辩护的人还可能论证说，他们刻画的这幅道德图像更加合乎情理一些。你对这种观点怎么看？

**科尔斯戈德：**好吧，让我们回到我前面说过的东西上去，你描述的这种观点在它关注的是行为而不是行动的意义与结果论有关。如果我们把义务看作我们在实施行为中所具有的某种特殊类型的目的，而不是把它看作是我们围绕着它们的目的选择整个行动的依据的话，我认为后者是康德哲学真正要表达的东西，那么，关于为了义务而义务的说法就是在这种不好的意义上产生的。如说你负有义务，不是说它是你的目的，而是说，你把整个行动看作是对你而言必然的东西，因为它是你的人性或者是其他某人的人性施加于你的一个要求。举个例子，这并不是说，你帮助这个人，与其说“因为他需要帮助”，还不如说“因为这是你的义务”。我们不如说：你认为你自己负有义务“去帮助这个人，因为他需要帮助”。他的人性呼唤那种帮助，因为你把他的需要当作一个理由。义务不是目的的某种替代物，而是采纳包括其目的在内的整体行动的一个理由。义务只有作为目的的一类替代物才能发挥作用的看法，产生于以行为为核心的思想；因此，如果我们同意我把亚里士多德和康德联系起来看法，我们也就得到一种不同的看法，在这种看法中，义务的动因也就进入到本论题之中了。

我还认为这是对那种认为道德可以是一个假言命令体系的观点的一个重要的批评，如我已经论证过的，如果没有绝对命

令,假言命令无论如何都不可能存在。没有绝对命令,工具性思维能够存在,但是没有绝对命令,规范性工具原则将不会存在。除非假言命令所导向的目的也对我们有约束,否则,假言命令不会对我们有约束。所以,一个假言命令体系其实是一个自身不具备任何规范性的体系。

**保尔-施图德:**你认为对康德学说的一个严重的误解是,康德采纳了一个“灵魂的斗争模式”,就是说,我们自身内部的理性和偏好两股力量水火不容,而我们应该选择服从理性。相反,我们应当把康德看成是坚持了一种个人的“构成性模式”,也就是说,一个人认同的不是他的理性,而是他的结构,因此这种结构包括着偏好和理性。

这似乎跟康德自己在《道德形而上学基础》里面对偏好的阐述有龃龉之处。你是否认为康德的这个阐述要让位于他后来的观点,比如说他在《单纯理性限度内的宗教》里面的观点?你是否觉得我们不应该对它信以为真?

你能否向我们解释,对道德行动的说明来说,采纳构成性模式何以是非常重要的?

**科尔斯戈德:**我确实觉得,这个解释跟康德自己在《道德形而上学基础》里对偏好的阐述相冲突,实际上,康德后来对这个问题的看法有所改变。在《单纯理性限度内的宗教》的某段文字中,康德说,偏好是好东西,想根除它们是不对的。这段言论似乎以他在《道德形而上学基础》里的立场成了批评的靶子,在《道德形而上学基础》中康德说到,理性存在者都乐于去除他们的偏好。我把构成性模式和康德以及和柏拉图联系起来,发现了一个有趣的事情,在康德那里表现出来的对于偏好的那种模糊性在柏拉图那里也有。我要表达的观点是:像亚里士多德和康德一样,柏拉图也很关注这样的事实:对道德心理学来说,既存在着主动的一面,也存在着被动的一面;而一个结构的作用就是规

定在行动的产生过程中这些东西应如何相互作用。柏拉图有时似乎认为我们的灵魂不得不有一个被动的方面这毕竟是一件令人遗憾的事。在康德的文本中,有的时候他似乎也认为我们有那种成为上帝一般的、纯粹主动而完全没有被动的东西的梦想。这种模棱两可倒也有趣,我不太清楚是什么导致了这种模棱两可。

我以为,构成性模式的重要性在于,它使得对行动的说明成为可能。根据斗争模式,理性和情感被看作是灵魂中的两股力量,导致了行动的,要么是理性要么是情感。这不能使我们对行动作出一种理智的说明。一个由欲望激起的躯体运动不是一种行动。由某个理由产生的身体活动也不是行动,如果这个理由是一种实质上类似于欲望只不过比欲望多了些理智的力量的话。一个行动必须由人来发起,必须不仅仅来自人身上的某种力量,而且来自整体的人。所以,如果我们想对行动是什么作出一个说明,我们需要一个作为动因的整体的人的概念,而且我认为,这就是构成性模式提供给我们东西。这种模式解释了人怎样作为一个整体的人,作为自身行动的发起者同时发挥作用。根据斗争模式,使得一个行动不同于一个事件的,是贯穿在人身上的某种特殊的因果路线:但是,如果这样,行动就仍然只不过是某种发生在这个人身上的东西或对他发生的东西,而不是某种我们可以归因于行动的发起人的东西。因此,如果我们接受这种斗争模式,我们就错失了对道德哲学所设想的对象——行动,以及作为行动的发起人的把握。

## 附录二

# 关于实践理性的怀疑论<sup>①</sup>

克里斯蒂娜·M·科尔斯戈德

道德哲学的康德主义试图证明,伦理学是建立在实践理性的基础之上的,也就是说,我们的伦理判断可以借助于直接适用于行动和慎思的理性标准来加以说明。这种思路的吸引力部分在于,它能够避免其他思路难免会遇到的某些怀疑论的挑战。如果道德善行就是理性的行为,我们无须假设世界上有某种特别的伦理属性或者心灵具有某种特别的功能,仍然能够给伦理学提供一个基石。不过,这种康德主义引发了另一种专门针对它的怀疑论,我把它叫做关于实践理性的怀疑论。

所谓关于实践理性的怀疑论,我指的是对于人类行为在多大程度上受理性指导和支配的质疑。这种怀疑论的一类形式,表现为对于理性是否能够影响慎思和选择活动的质疑;也就是说,对于“形式的原则”是否具有什么实质性内容以及是否能够给我们的选择和行为提供实质性的指导的质疑。这种形式的实践理性怀疑论的一个例子是,对于与绝对命令的第一种表达形式结合在一起的自相矛盾检测是否能够排除任何东西的普遍的质疑。我把它叫做“内容的怀疑论”(content skepticism)。关于实践理性的怀疑论的第二类形式,是对于作为动因的理性的范围的质疑。我把它叫做“动机的怀疑论”(motivational skepticism)。本文的论证主要围绕这种动机的怀疑论以及它是

否能够得到证明展开。有些人觉得,动机的考虑单独地也能够为关于把伦理学建立在实践理性的基础上的哲学计划的怀疑论提供依据。我不同意这个观点,我将会证明,动机的怀疑论总是必须依赖于内容的怀疑论。内容的怀疑论能否得到证明,本文对这个问题不做探讨。我只想证明,动机的怀疑论不具备任何独立自足的力量。

## 1

实践理性怀疑论的经典的表述见于《人性论》的一些著名的段落,在那里,休谟得出这样的结论:

理性是,而且只应该是情感的奴隶,除了服务和服从情感之外,理性再也没有别的职务。<sup>②</sup>

人们常常这样来理解这些段落的内容:理性在行动中的作用仅限于辨识那些能够达到我们的目的的手段。理性能够告诉我们,怎样才能满足我们的欲望和情感,但是,它不能告诉我们,这些欲望和情感自身是否是“合理的”(rational);也就是说,说欲望和情感是理性的还是非理性的,是没有意义的。也就是说,我们的欲望选择了我们的目的,并且最终决定了我们的行为。适

---

① 蒂莫西·古尔德,夏洛特·布朗,还有哥伦比亚和芝加哥大学那些听我宣读过本文的更早一个版本的听众,谨此向以上诸位表达我的谢忱,他们的评议和讨论让我受益颇丰。

② 大卫·休谟:《人性论》,伦敦:牛津大学出版社,1888年,第415页。本文下面所标的《人性论》的页码指的是这个本子的页码。本文出自《人性论》的译文均引自关文运的译本,商务印书馆,1983年,本文所标的页码也是这个译本的页码,下同。——译者

用于行动的规范性标准可能会有其他的来源(比如道德感),但是,惟一源于理性的标准是,在手段的选择上的有效性标准。

把实践理性的作用限制为工具性的,这一限制不仅使得理性不能够决定目的;甚至还使得理性不能够对目的进行排序,除了考察它们对其他目的的促进作用之外。促进了我们的整体的自我利益的选择和行为,比那些损害了我们的自我利益的行为要更加合理、更为可取,即便是这一观点,也仍然遭到了理性的工具性限制的损害。自我利益自身即便是对于那些最稀奇古怪的欲望也没有任何理性的权威性。正如休谟所说:

人如果宁愿毁灭全世界而不肯伤害自己一个手指头,那并不是违反理性。如果为了防止一个印第安人或与我完全陌生的人的一些小不快,我宁愿毁灭自己,那也不是违反理性。我如果选择我所认为的较小的福利而舍去较大的福利;并且对于前者比对于后者有一种更热烈的爱好,那也同样不是违反理性。(《人性论》,第 416 页)

在自我利益(或者诸如此类的“趋利避害的趋向”,第 417 页)驱使下,我们可以对我们的目的进行排序,根据其各自呈现的福利之多寡,然后决定哪些目的是我们“最大的和最有价值的愉悦”,如休谟所说(第 416 页)。可是,自我利益驱使我们偏爱较大的福利,跟对于较小的福利的欲望或者任何特殊的欲望相比,它自身无须是一个更强烈的欲望或者一个更强烈的理由。理性自身既不选择我们的目的,也不对它们进行排序。

休谟专门针对这个“古今哲学的一个最主要部分”提出他的反驳。他指出,道德哲学家常常声称,我们应该以理性来调节我们的行动,而对于情感,我们要么予以压制,要么使它们与理性相一致;可是,在证明这些观点的谬误的时候,休谟是通过这两

个步骤进行的,首先,他试图证明,理性单独永远不能提供行动的任何动因;其次,他想证明,理性在指导意志的时候永远不能与情感相对抗。对于第一点,他论述如下:所有的推理要么是**关于抽象的观念关系的**,要么是**关于对象的关系的**,特别是关于我们在经验中所感知到的因果关系。抽象的观念关系是逻辑学和数学研究的课题,我们绝不可以认为这些观念关系自身能够产生动因。它们不能为我们的行动提供任何结论性的东西。有时候,我们被因果关系的知觉所促动,不过仅仅限于有一个在**先的动机存在**的情形。休谟是这样说的,如果,“某个对象可能会带来快乐或痛苦”,那么,我们就关注其原因和结果。理性在指导意志时不能与情感相对抗的这个论证,将取决于,而且实际上是直接来源于理性自身不能够产生动因的这个论证。仅当理性能够产生一个**相对立的动因**的时候,理性能够反对情感。

在这个讨论中,我要提醒大家注意休谟如何理解这两者间的关系,即影响行动的理性原则的可能的内容与其动机效力的范围之间的关系。休谟在上述论证中已经预设了有什么样的理性的运作、程序或者判断存在的答案。在《人性论》中,他列举了一个理性判断类型的清单,这就是这个论证的第一部分。这个过程是一个排除的过程:有关于逻辑关系和算术关系的理性判断,有诸如因果关系之类的经验性关系的判断,为了弄清楚这些判断在什么情况下影响了选择和行动,休谟对之逐一进行了考察。换句话说,休谟反驳理性在实践中的广泛运用的论证,正是取决于休谟自己所持的什么是理性的观点的论证——也就是,何种操作和判断是“理性的”。休谟的动机怀疑论(关于理性在什么范围内能够充当动因的怀疑论)完全是以他的内容怀疑论(关于理性对选择和行动有何影响的怀疑论)为依据的。

不过,休谟的做法可能给我们留下一个过于强势的印象:

对于什么东西称得上是一个实践理性的原则,他施加了一个独立的、以动机考虑为惟一依据的限制。休谟似乎只是想说,所有的影响到动机的推理,都必须以作为动机惟一来源的情感为出发点,然后考察能满足这个情感的手段,这种形式是能够传送驱动力的惟一可能的形式。这些观点是各自分离的,我们可以分别对它们提出质疑和反驳。人们可以不接受休谟开列的关于理性的判断、运作或可能的慎思的清单,同时却同意他关于所有的理性动机最终都有一个非理性因素的起源的看法。当代哲学家中至少有一位伯纳德·威廉斯,提出了一个相似的主张,他认为休谟的这种论证具有独立自足的力量,其观点详见“内在理由和外在理由”。<sup>①</sup> 在下文,我将讨论这篇文章的观点。

康德主义者必然就此深入分析,并且在这两个方面都对休谟提出我们的不同看法,既然康德主义者设定,存在着关于行为结果的实践理性的运作,而这些运作并不包括对情感之间关系的辨识(或任何预先存在的动机的来源)。这种可能的思路所碰到的问题是:这些推理究竟是怎样产生了那些能够激发我们行动的结论的。

## 2

用道德哲学某些新近的讨论所提供的术语能够最好地帮助我们说明这个问题。在道德哲学的讨论中,W·D·菲克、威廉·弗兰肯纳、托马斯·内格尔都对两种类型的道德理论进行

---

<sup>①</sup> 这篇文章最初出现在罗斯·哈里森主编的《理性的行动》(纽约:剑桥大学出版社,1980)一书中,重印于威廉斯的《道德运气》(纽约:剑桥大学出版社,1981),第101—103页。本文所标的这篇文章的页码指的是后一本书的页码。出自“内在理由与外在理由”的译文引自徐向东译《道德运气》,上海译文出版社,2007年,下同。——译者

了区分,一曰“内在主义”,一曰“外在主义”。<sup>①</sup> 内在主义理论是这样一种理论,它认为道德判断的知识(或真理,或接受),包含了根据这个判断行动的动因(并非必然是压倒性的)的存在。如果我判断某个行为是正确的,意味着我已经具有并且接受了履行这个行为的动因或理由。当我作出一个判断的时候,部分的应有之义是:如果某个人认可了某个行为是正确的,却没有意识到做这件事情的任何动因或理由,根据内在主义理论,我们只能说,这个人其实并不十分清楚,当她说一个行为是正当的时候意味着什么。相反,根据外在主义理论,道德认知完全有可能不包含任何道德动机的因素,知识是一码事,动机是另外一码事。

要为外在主义理论找一个无可挑剔的案例,并不那么容易。恰如菲克(第125—126页)所言,最简单的例子是,道德行为的动机来源完全分离于道德判断的正当性,比如说,一个服从神的命令的关切。在哲学伦理学界,密尔是最好的代表(参见内格尔,第8—9页),他很坚决地把功利原则的证明问题与功利原则的“制裁”问题分开。功利原则之成立的原因,与服从功利原则的行为动因,在密尔那里不是一回事:功利原则的真实性的理论证明是在《功利主义》的第四章出现的,而这个动因却还要在功利主义者的教养方式中培育而成(关于动因的理论)。密尔认为,任何道德原则都要通过教育和训练才能对人们形成驱动力,并且,“不能够被这些道德原则激发起来行动,一点儿也不荒谬、

---

<sup>①</sup> 实际上,菲克和弗兰肯纳都是在“应该”的层面讨论内在主义和外在于主义。参见菲克的“‘应该’与‘动机’”,《亚里士多德学会增刊》,1947/1948。弗兰肯纳的讨论请参见“最近道德哲学中的义务和动机”,该文最初出现在A·I·迈尔登主编的《道德哲学论文集》(西雅图:华盛顿大学出版社,1958),重新刊印于《道德哲学观:威廉·K·弗兰肯纳论文集》,肯尼斯·E·古德帕萨特主编(印地安纳大学出版社,1976),第49—73页(本文所标的即是这本书的页码)。内格尔的观点,参见其《利他主义的可能性》(纽约:牛津大学出版社,1970),第一部分。

滑稽”。<sup>①</sup> 功利原则的“最终制裁”，在于它合乎我们的自然的社会情感，而不在于它能否得到证明。对于某个认为动因是养成性的人(比如密尔本人)来说，“这种动因自身……并不体现为对教育的迷信，或者依靠社会权力压迫人们服从，而是体现为他们不可缺少的品性”(密尔，第36页)。现代的直觉主义者，比如罗斯和普理查德，似乎也是外在主义者，不过是在很微弱的意义上。他们都相信，存在着一种独立的道德动因，可以是一种正义感，或一个履行义务的欲望。这种动因是由某个东西是你的义务这一事实促发的，并且只能由这个事实促发，但这个动因仍然与作为你对义务的理解之组成部分的理性的直觉分离开来。因此，你具有这种直觉却不能够被它激发你行动仍然是可能的。<sup>②</sup> 行为的正当性理由，与该行为的动因，仍然是各自分离的，虽然你做某事的动因就是“因为你觉得这样做是对的”这种情况仍然成立。这种说法够不上内在主义的立场，因为内在主义认为，行为的正当性理由，就是做这个事情的理  
由，就是你做这个事情的动因，这个理由是一个实践的理由。直觉主义是理性主义的形式，但确切地说，它并不接受实践理性。直觉主义认为，理论理性有一个专门跟道德相关的分支，道德之所以能够激发人类的行动，是因为人类具有某种特殊心理机制：一个履行自身义务的欲望。如果将之与理论推理做一类比，这种说法的怪异之处就很明显了。这就好像，如果没有某种特殊的心理机制的参与，被人们认为是确实可靠的论证并不能说服人们，这个心理机制即是一种信念，即相信蕴含在这个确实可靠的论证中的结论是

---

① “功利主义”，载塞缪尔·格罗维特斯主编《功利主义及其批判》(印第安纳波利斯，1971)，第34页。

② 参见普理查德“义务和利益”，载《义务和利益》(伦敦：牛津大学出版社，1928)。在他的“‘应该’和‘动机’”一文中，菲克最开始是在回应普理查德的这篇论文的一个论证中提出了应该的内在含义和外在含义的区分。

正确的。

相反,一个内在主义者认为,行为的正当性的理由与你为什么要做它的理由是同一个东西。行为的正当性理由,既是实施这个行为的理由又是动因。内格尔认为霍布斯观点是这种内在主义立场的一个例子:在霍布斯那里,行为的正当性理由,及你实施这个行为的动因,两者都符合你的自我利益。在讨论这个问题时,哲学家在康德主义立场是否属于内在主义上分歧甚大。比如菲克把内在主义和外在主义的区别理解成:道德命令是来源于外在于行为者的某个东西(比如上帝或社会)还是来源于内在于行为者的某个东西。如果我们这样来理解区间的区别,那么,既然康德想把自律作为道德的来源,他无疑是一个典型的内在主义者(参见菲克,第125页及129页)。另一方面,也有人认为,既然康德认定道德命令漠然中立于我们的欲望、需求和兴趣——是绝对的——康德显然是一个典型的外在主义者。<sup>①</sup>在康德自己看来,命令的绝对性与道德动因的自律性之间存在着必然关系,而在判定他的立场上的分歧如此之大,这一点实在让人诧异。我在第七节再回过头来讨论康德的立场。

有赖威廉斯之力,这种关于伦理判断的驱动力的思考方式推动了对一般性的理由主张(reason claims)的驱动力的思考。在“内在主义和外在主义”一文中,威廉斯主张,有两种类型的理由主张,或者说,有两种提出理由主张的方式。假如我说,某人P有做A的一个理由。如果我想表达的是,某个人有做A的一个动因,那么这个理由要求就是一个内在的理由;如果不是,那么这个要求就是一个外在的理由。威廉斯想要证明惟有内在理由是真实存在的。他指出(第106—107页),既然外在理

---

<sup>①</sup> 弗兰肯纳对这个有趣的看法做了讨论,参见其《道德哲学观:威廉·K·弗兰肯纳论文集》,第63页。

由要求并没有蕴含动因的存在,它就不能用来解释任何行为,也就是说,我们不能说,P出于理由R做行为A;因为R并没有给P提供做A的动因;因为要解释P为什么做A,我们需要的是动因。内格尔指出,如果对一个理由要求的接受并不包括对动机的接受,当某个人面临一个行为理由的时候,他就会问:为什么我要做那些我有理由做的事情?(内格尔,第9页;以及菲克,第121—122页)。内格尔的论证是出于行为者的视角,威廉斯的论证是出于解释者的视角,他们却得出了同样的观点:如果理由不是动因,它们就不能激发或者解释行为。并且,如果理由不是动因,我们就不能说我们具有实践合理性。

因此,对实践理由的一个必然要求似乎就是,它们必然能够激发我们行动。而那些没有蕴涵驱动力在内的理由,它们的问题就出在这里,它们不能像目的-手段理由那样激发我们的行动。只要我们怀疑一个给定的考虑是否能够激发一个理性的个人,我们就可以怀疑这个考虑是否具有一个实践理由的力量。如此这般的行动是得到你想要的东西的一个手段,这个考虑显然具有一种驱动力;所以,没有人怀疑这个考虑就是一个理由。如果实践理由要求(practical-reason claims)对我们而言真的是行动的理由,它们必然能够激发理性的人去行动。我把这叫做“内在主义要求”。

### 3

这一节我想讨论的是,在怀疑论的论证中,内在主义要求会起到什么作用——或者,更准确地说,起不了什么作用。休谟通过一种很一般性的形式和盘端出问题而终止他的论证。理性具有能够辨别真理和谬误的功能,能够鉴别观念的真实与否,因为这些观念是其他事物的表象。不过,情感是一种原始的存在,或

者说,原始存在的一个变异,情感不是任何东西的复本:情感不可能为真或为假,就其自身而言,它无所谓合理或不合理。仅当情感伴随有判断才可以说它合理或不合理,情感只有在两种意义下可以称为不合理的。其一,当不存在的对象被假设为存在时,在这个假设上建立的情感是不合理的。比如说,你听见我对你百般嘲讽,你很生气,可是,我谈论的却另有其人。你听到卧室里传来刷刷的声音,吓得你心惊胆颤,其实,不过是你忘记你打开了收音机。当然,说出现在这类情形中的情感就是非理性的,休谟是在广义上说的。对于非理性的判断,不论是关于信念还是行动,严格地讲,都是相对于主体自身的信念而言的。<sup>①</sup> 一个错误前提中得出的结论并不是非理性的。而基于一个错误信念的情感似乎就属于这类情形。

休谟所说的第二类情感可称为非理性的情形是:

……当我们将任何情感发挥为行动时,我们所选择的方法不足以达到预定的目的,我们在因果判断方面发生了错误,这时那个情感可以说是不合理的。(《人性论》,第416页)

这个表述自身就模棱两可。休谟这里可能是指将行动建立在关于因果关系的错误信念之上的情形,事实上他就是这么认为的。

---

<sup>①</sup> 这里我忽略了一种更加复杂的情况:错误的信念正是来源于情感。比如,我们所列举的那些例子中存在着这种可能:你对我的愤怒,可能使得你认为我的嘲讽就是针对你的;你独自一人在家,你的恐惧感使得你更容易误把收音机发出的声音当成小偷入室。休谟的确对这类现象做过讨论(《人性论》,第120页)。这里,我们仍然可以说,这个判断是非理性的,而不仅仅是错误的,这种非理性影响了情感和建立在这个情感之上的判断。如果休谟的理论能够容许他做出这个判断就是非理性的论断,那么,他就可以这样说:某些情感和行动确乎是非理性的,而不仅仅是错误的,但休谟实际上并没有这样说。

因此,这种情况和别的情况同样真实地属于非理性的情况。相对于这种(错误的)因果关系,这个行为并不是非理性的。这里要注意的是,在这种情况下还有另外一种可能性,即,即便掌握的相关的因果关系是真实的,我们仍然会选择那些不足以达到目的的手段,或者不去选择那些显然足以达到目的的手段以及那些现成的合适的手段。这应当是我称之为“真正的非理性”的东西,指的是一个人未能够对一个合适的理由做出恰当的反应。

如果休谟在这里把建立在关于因果关系的错误信念基础之上的行动的可能性作为惟一的一种可能性,那将会导致一个非常奇特的结论:上面所提到的两种情形中的哪一种都不是真正的非理性的情形,那么,相对于他们的信念而言,人们的行动永远不可能是非理性的。实际上,休谟是这样表述的:

……我们一旦看到假设的谬误,一看到手段不足以达到目的,我们的情感就会毫无反抗地服从于我们的理性。  
(《人性论》,第 416 页)

但是,这听起来似乎是,一个目的-手段合理性理论至少应该能够容纳一种真正的非理性的情形,也就是说,把行为者未能被某个行动是达到目的的手段这一考虑激发起来的行动包括在内。即便关于实践理性的怀疑论者承认,人类能够被某个给定的行动是达到某个可欲的目的之手段这一考虑激发起来行动。但是,这不足以解释人类能够进行因果推理这一事实。我们完全有可能设想某种生物,它们能够进行因果推理,并且,因而能够进行达到目的的手段的推理,却并不为之激发起来行动。

在《基础》前面部分的一个段落中,康德设想了类似这样的一个人能够进行理论推理却不能进行实践推理的人类行为者。康德探讨的是,如果自然把我们的幸福作为她的目的,这个世界将

会是怎样的。如果这样,我们意图自身幸福的本能将完全控制我们的行为,并且:

……如果,理性已经赋予了这个受宠的被造物,那么,它也必须是仅供这个被造物来对自己的本性的幸运禀赋作出思考。<sup>①</sup>

康德是这样描述这个受宠的被造物的:他明白,他的行动促进了他的目的(幸福),在这个意义上,这些行动是理性的;但是,这样一种合乎情理的考虑并没有激发他;他仍然是出于本能而行动。理性容许他承认,他所做的是合情合理的,可是,这种合理性并不能促使他去做这件事情——他对自身所有的行为都是这样的态度,而我们对待自身身体器官自发的正常运转也是这样一种态度。

某个行动是达到某个可欲的目的的手段激发了你,这一事实包含了比上述事实更多的东西。依附于该目的的驱动力必须被传送给手段,如果这个动因要成为一个能够驱动我们的身体的考虑的话——惟有这个考虑驱动了我们的身体,我们才可以说,这个理由对我们的行动产生了影响。一个实践意义上的理性的个人,不仅仅能够进行某些理性的心理推理,而且还能够沿着这些推理和思考所指示的路径传送这种驱动力。否则,即便是目的-手段推理也不能满足内在主义要求。

但这种内在主义要求并不意味着没有什么东西能够对这个动机的传送过程造成干扰。一般来讲,事实可能恰好相反,因为,似乎有很多东西干扰着一个给定的理性考虑的动机影响。愤怒、情感、抑郁、分神、悲痛,身体上的或心理上的疾病,所有这些都可能导致我们的行为变得非理性,也就是说,使我们在动机

---

① 康德:《道德形而上学基础》,贝克译本,第11页,科学院版第395页。

上不能够对可能的理由做出恰当的反应。<sup>①</sup> 理性考虑的必然性或其强迫性在于理性考虑自身,而不在于我们,也就是说,我们并不必然会被它们所激发。或者,换一个更加确切的并且还能避免任何形而上学意味的说法,理性考虑的必然性在于这个事实:如果它们确实能够驱动我们——不论是在信念的层面还是在动机的层面上——则它们是以一种必然的力量驱动了我们。但这不等于说,它们必然能够驱动我们。所以,我们判断某个人是非理性的,不仅仅限于那些不能够遵从理性关系的情形:或者是,不能够认识到眼前就有一个足以达到目的的手段——还包括如下情形:“故意地”对这些手段视而不见,甚至于,即便人们把这些手段已经向他指明了,他还是无动于衷。<sup>②</sup>

---

① “对我们而言是可能性的”这个说法有些模糊,因为,在很多情况下,人们对于某个东西究竟是不是一个可能性的理由都没有确切的把握。比如下列这些情形:(1) 对于理由,我们还不了解;(2) 对于理由,我们可能还不了解;(3) 在理由上,我们在欺骗自己;(4) 我们对理由的认识受到了某些生理或心理上的疾病的阻碍;(5) 某些生理或心理条件使得我们不能对理由做出恰当的反应,即便是对一个得到认可的合适的理由。没有人会说,如果理由要求包含了那些人们并不知道的理由,它因此就是外在的,但是,只要依次审看这份清单,那些认为这个理由要求是外在的人就会越发不安。因为,到了清单的末一条,就有这样的一个结论:某个人在心理的意义上不能够对理由做出恰当的反应,但是,能够激发一个理性的个人的理由仍然是内在的。我认为这一说法适合上述清单中的任何一种情形;因为,理由要求之为内在理由的必然性完全在于:如果我们可以说,某个人确知道没有什么东西对他的理性造成了干扰,那么,他就会对理由做出恰当的反应。只要我们对心理条件的定义不是无关紧要的,那么,内在理由的这个限制条件(即内在主义要求)就不会变得无关紧要。

② 在我看来,自欺,找借口(rationalization),各式各样的意志的脆弱,这种种现象都属于这类情形。某些现象可能既适用于理论理性也适用于实践理性,对于前者,我们还可以把各种形式的理智的抵抗或意识形态补充进去(虽然,说这些现象都是“有意为之”,并不太恰当)。由于某种原因,我们发现,在理论层面上比在实践层面上更难设想第二类情形——即对已经给他指明的理由无动于衷。对得到认可的理由不做任何反应,似乎只有在实践中才是可能的。之所以会这样,部分的原因可能在于:我们可以迫使这个在实践上麻痹的人进行理论上的思考,说服他相信“他应该如此这般行事”,虽然他并没有驱使自己这样做;然而,如果这样,要说服这个实践麻痹者,我们似乎就再无退路了(除非是悬置判断)。这个问题的出现可能是因为我们对被论证说服与对论证不能再进行反驳这两者间的区别没有予以足够的重视,也可能是因为实践的麻痹比理论上的麻痹要更加醒目可见。

在这个层面上,实践理性和理论理性没有区别。一个合理的论证说服不了你,原因可能有很多。说你是一个理论层面上的理性的个人,不仅意味着你能够进行逻辑的和推导的运算,还说明你能够让自己合乎情理地接受这种运算所带来的结果:你接受了前提,自然,你也必须接受由此导致的结论。因此,对于理论上的理由的内在主义要求就是,这些理由必然能够说服我们——只要我们是理性的人。你接受这种推导和运算,却仍然不信服相应的结论,你仅仅把它当作了一种游戏,如果这确乎是有可能的,那么我们只能说,你算不上是一个理性的人。

亚里士多德这样描述一个科学研究的新手:他能够重复进行一个论证,即便他完全理解了那个论证,却仍然不相信它在以后对他具有任何的说服力。一个理论论证或是一个实践的慎思要成为理由的话,它必须能够激发或者是说服一个理性的个人,但这不等同于说,它必须在任何时候都能够激发或者说服任何一个给定的个人。假定我们是理性的个人,并且假定,某个给定的论证或者慎思是理性的,在这种条件下,如果我们没有被说服或者没有被激发起来行动,那么,对此必须要做出某种解释。但是,我们根本没有理由说,所给出的解释必然就是,我们的理由是错误的,我们本来可以找到真正的理由。可能会有很多东西对我们的理性的慎思的运作过程造成了干扰。所以,完全有理由相信,即使我们认识到了事情的真相,出于这种或那种原因,我们可能会对实施达到目的的手段毫无兴趣,在这个意义上,人类存在者仍然可能是实践意义上的非理性的个人,而休谟否认了这种可能性。

## 4

我认为,关于实践理性的怀疑论有时候是出于对内在主义要求的误解。内在主义要求并不必然意味着,理性的考虑总是

能够激发我们行动。它的要求只是,如果我们是理性的,理性的考虑就能够激发我们行动。当然,你可以承认真正的非理性是可能的,同时仍然认为所有的实践推理都是工具性的。不过,一旦目的-手段关系的情形容纳了这种非理性的可能性,对更为广泛的实践理性推理形式的怀疑论就不那么有说服力了。我指的正是明智(prudence)和自利的一类情形。我前面提到过,休谟认为我们都具有“普遍的趋利避害的倾向”,只要这种平静的、普遍的情感对那些特殊的情感处于支配地位,人们的行为就为着其自我利益。正是在这样一个目的的驱使之下,我们权衡着各类目的的轻重缓急,决定应该采取什么样的行动来实现我们的较大的福利。可是,如果这个对利益的普遍的欲求并不处于优势地位的话,不仅在动因而且在理由上,那么,我们的行为就不会是能够带来较大的福利的那个。因为休谟认为,有意追求较小的福利,并没有违背理性。

现在,假定你在做选择,你明知某个行动将会带来较大的福利,但你实施的却是另一个。假如排除了非理性的可能,而你未能实施达到某个目的的手段,那么,我们就有理由说,这要么是因为这个目的其实不是你的目的,要么是因为实施达到目的的手段对你而言并非就是最紧要的事情。因此,在这个放弃了较大福利的假想的情形中,我们可以说,要么你不在乎那个较大的福利,要么你对它的在乎没对较小的那个强烈。另一方面,如果你实际上选择的是能带来较大的福利的那个行动,我们就可以说,你确实实在乎这个较大的福利,似乎,你的较大的福利是你在乎的一个目的,而合理性是相对于你所在乎的东西是什么而言的。可是,一旦我们承认,出于某种原因,人们可能不能够对理性考虑做出恰当的反应,那么,我们就没有什么特别的理由来接受这种分析。当然,我这里的意思不是说我们有理由否定这种分析;我想要说明的是,你是否接受这个分析,取决于你是

否已经接受了对目的-手段合理性的这个限制条件。如果你接受了,那么,你就会认为,你之所以选择那个较小的福利,是因为你对它有一个更强烈的愿望,或者更充分的理由;如果你不接受,并且,如果你认为选择那个较大的福利是合情合理的(因为明智对你有理性的权威性),你就会认为,这就是一种真正的非理性的情形。问题的关键在于,理性的行动原则的内容决定了我们对动机的分析,而不是刚好相反。某些行动是达到我们目的的最好的手段这一考虑可能会激发我们,也有可能不会,这并非必然意味着,实施达到我们目的的手段,不过是诸多目的中的一个,没有任何理性的权威性,有些人可能在乎它,有些人可能不。考虑一个类似的例子。某些行动是实现目的的最好手段可能会激发我们,也可能不会,这并非必然意味着,实施达到我们目的的手段,不过是诸多目的中的一个,有些人可能在乎它,有些人可能不。在这两类情形中,这一考虑的确都具有驱动力,这乃是一个事实,并且,我们觉得,在后一种情况下被激发起来行动是理性的,而一些人认为,在前一种情况下被激发起来行动才是理性的,这种分歧也是一个事实。

这个论证的主题是,明智,或者较大的福利,是否有什么特殊的理性权威性——或者,欲求较大的福利,是否是一个理性的考虑——这个论证可以在另外一个层面上采取一种形而上学色彩更为浓厚的形式进行,比如说,探讨理性的功能、范围,以及什么样的推理、程序、判定才是理性的。这个论证可以是这样的:分析理论理性和实践理性有什么样的共性,然后描述出一个一般性的理性的定义。可能包括了普遍性、充分性、历时性、非个人性或者权威性,等等。<sup>①</sup> 在各个不同的理论中,对自我利益的

---

<sup>①</sup> 普遍性和充分性可以归之于康德;而历时性和非个人性可以归之于内格尔,权威性则归之于约瑟夫·巴特勒。

辩护会以不同的面目出现；在这里，问题的关键在于，某人未能被某个行动将会给他带来较大的福利这个考虑所激发，这一事实根本就不能对这个论证有所动摇，不论怎样，我们总是可以说追求较大的福利是理性的。某个人没有被复合命题的逻辑推理说服，他不能从“A”和“B”推导出“A和B”，尽管这样，复合命题仍然是一种推理的原则，而不是你可以相信也可以不相信的理论。不是所有为我们带来了结论的东西都是一个理论。不是所有导致了行动的东西都是一个可欲的目的（这一点请参见内格尔《利他主义的可能性》，第20—22页）。

## 5

承认真正的非理性的可能性会带来一个有趣的后果，这就是，我们常常不能够通过论证说服一个人接受采纳理性的行动方式。如果非理性的行为仅仅是因为人们并不清楚有关的目的—手段关系，那么，他们就有可能对论证做出恰当的反应：如果我们把这种关系向他们指明了，他们的行为就会相应地调整过来，也就是说，这个人的动机的形成途径，或者说，从目的到手段的推理过程，是开放性的。如果由于某种原因，这个人的动机形成途径阻塞了，或者完全失效了，那么，即便这个人在理论的层面上对论证很了解，这个人还是不能对论证做出恰当的反应。在亚里士多德那里，一个认识和行为脱轨的人属于这类情形：在他身上发生的这类情形，与他的情感和激愤是相吻合的，那么，这个问题实际上是生理层面上的。<sup>①</sup> 这种可能性不可忽视；人们有时候这样来理解内在主义要求：如果存在着做某个事情的理由，那么就有可能说服某个人去做它，只要他

---

<sup>①</sup> 亚里士多德：《尼各马可伦理学》。

理解了整个论证过程,他就会立即行动起来(实践三段论就是以行动作为结论的)。比如弗兰肯纳反驳内在主义的依据就是,即便在彻底的反思之后,人们并不总是做那些正当的事情。(第71页)可是,如果理解一个理由和被一个理由激发起来行动之间存在一条鸿沟,那么,内在主义并不会主张,我们总是能够通过论证说服人们去做那些合情合理的事情。理性能够激发的是能够被理性关系的知觉所激发的那个人。合理性是理性行为者所能够具有的一个条件,而不是他们实际上的条件。<sup>①</sup>

基于此,我们最好把确立理想的性情禀赋作为那些以实践理性为核心观念的伦理学理论的主要意图。根据这种观点,一个有良好性情的人,就是能够对合适的理由做出恰当反应的人,就是具有一个趋于理性的可接受性的动机结构的人,在这个人身上,理性的驱动力与理性的真切的力量和必然性是一致的。哲学史上两位主要的哲学家,亚里士多德和康德,都由实践理性入手进行其伦理学思考,想必绝非偶然,他们也是最关心道德教育方式的哲学家。正如康德所说,我们芸芸众生,都是不完全的理性的存在者,人类存在者必然要被教导去服从理性的指引,并且,必然要习惯于服从理性的指引。

事实上,上一节的论证也可以用德性重新阐述。假如,舍弃较大的福利是非理性的:其必然性与实现所欲求的较大的福利毫不相干。当然了,的确有某些人的行为更容易被更大利益的考虑激发,这类人叫作“明智之人”好了。较大的福利对他的驱动力更加强烈,这并不必然就意味着他有更强烈的理由去实现其较大的福利(人们具有不同的理

---

<sup>①</sup> 原文为:“Rationality is a condition that human beings are capable of, but it is not a condition that we are always in.”——译者

论德性<sup>①</sup>)。我们确实可以说,明智之人对于其较大的福利要“更加在乎”,但这不过是说:他对这类考虑的反应要更加强烈,他确实具有这种明智的德性。而不意味着,相较于某个不明智的人,实现较大的福利对于他有更重要的意义,比其他人更为紧要。更可能是因为其他人认识不到他的理由所在。我们不妨做一个类比,假如有某个人对某个能够达到其目的的手段要考虑要更加积极和坚决。我们可以说这个人果断或坚毅。可能,不会有人觉得,这个果断和坚毅的家伙所具有的达到其目的的手段比其他人要更加强烈。其实,在采纳达到目的的手段这一点上,我们大家都有同样的理由。人们所形成的理由对他们各自的驱动力是因人而异的,这不是说人们的理由也是各自不同的。它可能说明了,一些人有德性,另一些人没有。以实践理性为本位的道德理论认为,理性的可能性为我们的性情禀赋设立了一个标准;人们却常常不能符合这个标准。有一类怀疑论是针对理性提供的慎思指导的范围的,但上述观点并非我们接受这类怀疑论的理由。另一类怀疑论是针对这些指导在多大程度上对我们有意义的,确实,上述观点是相信这类怀疑论的一个理由。

## 6

但是,一个实践的理由必然能够激发我们行动,这一点似乎对实践理性的范围施加了一个限制:人们可能认为,什么样的考虑能够激发一个给定的个人的行动,具有因人而异的主观性,因此,所有的实践理性判断在形式上都是有条件的。在休谟的

---

<sup>①</sup> 我所做的理论理由和实践理由之间的对比表明,必定存在着恰当的理论性情这样的东西,或者说,对理论理由的可接受性,理想的具有这类性情的人,应该是超离于所有意识形态上的和知识上的压制的人。

论述中,情感是动机的来源蕴涵了这一限制条件。在休谟看来,在目的-手段的情形中,行动 A 是实现意图 P 的手段这一考虑能够激发我们行动,这是因为,而且仅当,我们对意图 P 有一个在先存在的动机冲动(一种情感)。正如休谟所说,除非其中的一个对我们有这样的影响,否则,这两者之间的关系不会对我们的行动有任何的影响。这个观点并没有把实践理性的范围仅仅限于多样性的目的-手段的形式中,但它似乎施加了一个这样的限制:实践理性要求必然是在对于一个人所形成的动机和兴趣的理性的慎思过程中发现的。在“内在理由与外在理由”一文中,威廉斯就提出了这样的观点。正如我提到的,威廉斯认为,惟有内在理由存在着;不过,他并没有赋予这个观点强烈的休谟主义色彩。在威廉斯看来,内在理由在定义上是相对于行为者的主观动机集合而言的,这个集合所包含的,正是激发了我们行动的那些东西。该集合的内容是开放性的,不过,欲望和情感显然包括在内。内在理由是主观动机集合的慎思过程中发现的理由:因为它们与这个集合具有某种联系,它们才能够激发我们行动。如果某个目的合乎我们的自我利益,如果某个手段是在我们的动机的慎思过程中找到的,那么,目的-手段慎思就是最典型的行动理由的来源,虽然不是惟一的来源。威廉斯把这种目的-手段观称之为“准休谟式模型”,他是这样说的:

这个准休谟式模型假设,作为达到某个目的的因果手段,做某件事情必须与主观动机集合中的某个要素产生联系(除非做那个事情直接地就是对一个欲望的满足与实现,而且,这个欲望本身就是主观动机集合中的一个要素)。这只是一类情形……但慎思的可能性比这要广泛得多,例如:考虑如何才能够把 S(主观动机集合)中的某些要素的满足组合起来,比如说用一种时间序列的方式组合起来;比如,

在 S(主观动机集合)的要素发生了不可调和的冲突的地方,考虑哪个要素应该被赋予最大的权重……或者,找到构成性的解决方案,比如,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愉快的夜晚。<sup>①</sup>

主观动机集合的慎思过程中所发现的任何东西,都可能是能够激发我们行动的、具有内在理由的东西。相反,外在理由的存在无关乎主观动机集合的内容。威廉斯在这里指出,必然有某个不是来自主观动机集合因而不是相对于它而言的理性的慎思过程,这个过程既能够驱使你接受某个东西是你的理由又能够使你被这个理由激发。理性必然能够产生一种全新的动机,显然,在休谟那里并没有提出这样的说法。

可以说,威廉斯吸纳这个怀疑论论证的一部分:实践推理必然要以某个能够激发你行动的东西为出发点;而抛弃了这个论证的另一部分:目的-手段推理形式是惟一的实践推理形式。或许,有人可能认为这种观点把实践理性的运作或判断形式限制为多种多样的目的-手段推理形式的自然延伸,威廉斯在这一段中提到的一些事务,比如制定一个满足了集合中的不同成分的计划,或者构成性的推理,都属于目的-手段的推理形式的延伸。不过,事实上这不是威廉斯的观点,也并非他的论证的必然结论,正如他指出的:

慎思的过程可以对 S(主观动机集合)产生各种各样的影响,这是一个内在理论应该很乐于推荐的一个事实。所以,就 S(主观动机集合)中所可能包括的内容而言,这个理

---

<sup>①</sup> 威廉斯用 S 指代主观动机集合,我把原来的短语完整地标出来,并放在括号内。

论可能比某些理论家所理解的要更加开放。到目前为止,我主要是按照欲望来讨论 S(主观动机集合)。“欲望”这个术语可以被正式地用来表述 S(主观动机集合)中的所有要素,但对这个术语的使用也可能使得人们淡忘了这个事实: S(主观动机集合)所能容纳的东西,包括了评价的倾向、情感反应的模式、个人的忠诚,以及各式各样的计划,诸如此类被认为是体现了行动者的承诺的一切东西。

威廉斯能够调和某人根据原则的理由而行动这一类情形,在这类情形中,慎思的形式体现为对这个原则的运用,或者是,体现为对这个原则是不是适用于眼前的这类情形的考察。那些把所有的慎思都严格地归属于多种多样的目的-手段推理形式的人,他们在这里可能会认为,行为者必然会有一个根据这个原则而行动的欲望,正是靠了这样一种形式化的说辞,他们把这类情形也当作目的-手段的推理形式给一并同化了,可是,这没有改变这样一个重要的事实:出现在这种情形中的推理过程包括了原则的运用,这种形式不能合并到目的-手段的推理形式之中。<sup>①</sup>

在这类情形中,威廉斯想要说明的观点恐怕是,如果原则能够为给定的行为者提供理由,对原则的接受就是主观动机集合的一个组成部分。如果行为者不接受这个原则,这个原则的命令就不能成为他的理由。理由是相对于主观动机集合而言

---

<sup>①</sup> 当然,原则的运用可能很简单和直接,可能只是一个判断,一个知觉,而不是慎思。如果这样,可能就会有人否认这个过程中实践理性得到了运用。另一方面,蕴涵在原则的运用中的推理过程可能会是相当复杂的(比如绝对命令之下的自相矛盾检测),没有人会否认这种形式就是一种推理。如果你具有某个原则这一事实把驱动力赋予了这个观念或者这个慎思的论证,使得这种情形受这个原则所支配,那么,由此得到的就是一个实践的理由。

的。如果是这样,那么,似乎可以说,所有的实践理由都是相对于个人而言的,因为它们都要以主观动机集合的内容为依据。某个理由与你的主观动机集合毫无关联,却说这个理由适用于你,这样的理由根本就不存在。

然而,休谟关于有什么样的理性的运作和过程的观念是非常确切的,威廉斯的这个论证与这些观念的联系十分松散。因此,这个论证对于纯粹实践理性的要求有什么样的影响并不明朗。似乎,如果我们接受了内在主义要求,就意味着,当且仅当,我们能够被一般而言的纯粹实践理性推理所导致的结论所激发,纯粹实践理性才存在。必定是我们身上的某个东西使得我们能够被这些结论激发,这个东西必定是我们的主观动机集合的一部分。威廉斯似乎把这一点当作我们怀疑存在着纯粹实践理性的根据,然而,从内在主义要求推导出的结论似乎应该是这样的:如果我们能够被纯粹实践理性的考虑所激发,那么,这样一种官能在每个理性存在者身上都会存在。我们不可以认为,主观动机集合只包括了目的和欲望;因为,只有当所有的推理形式都是目的-手段关系的变体或者是其自然的延伸,才能说这一集合里惟有目的和欲望。我们在集合中能发现什么样的项目内容,这一问题并不是对什么样的推理形式才是可能的这一问题的限制,相反,前者却要取决于后者。我们也不可以认为,主观动机集合中只有个人的或者特有的要素存在;这样,未经论证就根本杜绝了理性能够提供为每个理性存在者所接受的并且能够激发他们起来行动的结论的可能性。只要什么样的理性推理能够提供相关于我们的目的和行为的结论是开放性的,那么,是否这些结论能够激发我们的行动也是开放性的。

试考虑这个问题:行为者是怎样接受一个原则的,行为者的主观动机集合是如何把这个原则包含在内的。如果我们说,行为者是通过推理之后接受了这个原则——行为者被论证说

服,从而相信这个原则能够得到最终的证明——在这个时候,我们就有根据说,这个原则存在于每个理性的个人的主观动机集合之中,这是因为,每个理性的个人都能够理解和接受他们有理由按照这个原则的要求而行动,而这正是内在主义要求施加给我们的东西。当然了,这不可能是威廉斯的观点,他的看法是,原则的获得是通过了教育、训导等等,它们不能得到最终的证明。<sup>①</sup>关于这一点,有两种重要的理解方式。

其一,假设一个反思的行为者,他常常被教导说他的生活和行为都要合乎某个原则,现在他开始对此表示怀疑了。在某种怀疑或论证的驱使之下,他把这个原则从他的主观动机集合中清理出去。现在,他会怎么思考呢?我们姑且假定,该原则不能得到最终的证明,也就是说,他不能发现这个原则。这一点并非就必然意味着,他会拒绝这个原则。经过反思之后,他可能会认为,我们有这样的一个原则并且把它作为行为的依据(当然,这一点还要看他的主观动机集合中其他要素施加了什么影响),是一种更好的选择;拥有一个作为行为之根据的原则大致说来是一件好事情——这构成了公共生活的一个重要基础,虽然不是惟一的基础——然后,他可能会把这个原则保留下来,甚至可能发挥他的影响劝服别人也接受这个原则。饶有趣味的是,密尔正是这样描述他的反思的功利主义者的,这个功利主义者发现他具有的能够被功利原则激发起来行动的能力原来是在教育中获得的,但他对此并不感到遗憾。可我刚才还提到,人们通常把

---

<sup>①</sup> 威廉斯自己是这样说的,“在说明什么算作一个‘纯粹的理性思维过程’的时候,就捡起了一个证明的负担……这个负担恰好属于想要反对休谟的一般结论的、并从外在理由陈述中提出了很多东西的那个批评者”。虽然,威廉斯很正确地指出,关于什么算作一个“纯粹的理性思维过程”的证明的负担——或者说关于内容的证明的负担——可能属于休谟的反对者,但我在这里的观点是,我们没有理由认为,如果要捡起这个证明的负担的话,理由就一定是外在的。

密尔的立场作为外在主义伦理观点的最好的样板。

与我们的问题更直接相关的是,这个例子说明了,动机的怀疑论取决于我们所说的“内容的怀疑论”,这一结论既适用于威廉斯,也适用于休谟。威廉斯没有证明,如果存在着适用于行动的无条件的理性原则的话,它们也不能激发我们行动。他只是否认了这样的原则存在的可能性。不过,威廉斯的论证,像休谟一样,似乎滑到了另一端:动机的蕴涵——即内在主义要求——必然能够对实践理性原则的资格施加某种限制条件。事实上,这种怀疑论正是来源于对是否存在着能够得到最终证明的行为原则的质疑。

## 7

内在主义要求是正确的,不过,它可能不能够排斥任何一种道德理论。我认为它甚至不能排斥功利主义或直觉主义,虽然它要求对关于伦理推理或动机的影响的相关的观点进行修正。内在主义要求的力量是心理学意义上的,它没有驳倒伦理学理论,而是对它们施加了一个心理学的要求。

那些主张道德与实践理性之间有着必然联系的哲学家就是这样思考这个问题的。在《利他主义的可能性》的开头一节里,对理由必然是内在的并且能够激发我们行动的各种观点作了分析之后,内格尔提出,对实践理性的探究能够给我们提供关于我们的动机官能的结论。在证明理由必然能够激发我们行动的时候,内格尔说,如果我们能够证明理由的存在,我们就已经证明了存在着某个东西能够激发我们行动。在内格尔看来,内在主义所带来的不是对实践理由的一个限制,而是令人称奇地增加了道德哲学的力度,这一要求启发了我们对人类动机官能的分析,它把一种心理学思路引

入了我们的思考。<sup>①</sup>

正如内格尔所指出的,康德的道德哲学也是这种思路的代表。在某种意义上,我们可以说,在《基础》第二章的结尾康德已经实现了他的意图:他已经表明了纯粹理性给行动施加的是一个什么样的命令。一般意义上的理性(理论的或实践的)必然是普遍的,理由必然寻求其无条件性,理由的约束力必然是来自自律,从上述这些观念出发,康德已经告诉了我们适用于行动的纯粹理性的法则是什么样的法则。但是,直到我们能够被激发起来出于绝对命令而行动这一点得到了证明,绝对命令的存在才真正得到了证明——这样的一个纯粹实践理性的法则的存在才真正得到了证明。这一点要归功于内在主义要求。这个命令如何可能这一问题,等同于“如何设想该命令在任务中所表达的对意志的强制”(贝克译本第34页;科学院版第417页)。因此,“演绎”的证明过程所留下来的是:我们能够被这样的—一个理性法则激发起来行动,我们具有一个自律的意志。在《基础》的第三章,康德的确想诉诸于证明理性的纯粹自发性是我们的理知本性从而也是我们的自律意志存在的证据来证明绝对命令能够激发我们行动(贝克译本,第34页;科学院版,第417页)。然而,在《实践理性批判》<sup>②</sup>中,康德改变了策略。他认为:我们知道我们能够被绝对命令激发起来行动,从而,我们知道(在实践的意义)上我们具有一个自律的意志。于是,对实践理性的探究

---

① Op. cit. 13页。在《利他主义的可能性》中内格尔把它称之为“对心理学优先性的反动”(第11页),他相应地区分了两种内在主义:其一,把心理事实当作给定的事实,主张我们必须把这些事实作为伦理学的依据才能建立一种内在主义的理论;其二,认为形而上学的思考——关于一个理性的存在者意味着什么的思考——将会带给我们心理学的结论。霍布斯和康德分别是这两种内在主义的代表。

② 参见贝克译本的第30页及第43—51页,普鲁斯科学院版的第30页及第41—50页。

又一次揭示出我们的本性。然而,值得注意的是,虽然康德在《实践理性批判》中并不想证明纯粹理性就是一个动因,但他的确详细地描述了它如何能够成为一个动因——它如何作为一个动力(incentive)与其他动力相斗争。<sup>①</sup> 这又一次要归功于内在主义要求,它告诉我们,道德理论蕴涵了什么样的心理学结论。

有可能,我们会对纯粹实践理性所给出的动机无动于衷。但是,如果这样的话,我们对目的-手段关系所给出的动机也可能无动于衷。这可能是因为在那些似乎是出于目的-手段关系行动的情形中,对这些关系的觉察其实只是一个附带现象。事实上,我们相当肯定的是,我们其实并不能在目的-手段关系给出的理由面前无动于衷,康德就认定说,如果我们这样认为,那么,我们就会明白我们对纯粹实践理性的诸法则也不能无动于衷:我们知道我们能够做我们应该做的事情。但是,这一点也不是那么确凿的,因为,我们对自身动因的了解是有限的。结论就是:如果我们是理性的,我们的行动就会服从绝对命令的支配。不过,事实上,我们并不必然就是理性的。

## 8

我在本文并不想证明纯粹实践理性的存在,也不想证明理性对行动的影响比经验主义所能理解的要更为广泛。我想要证明的是如下问题的开放性:动机的考虑不能先于特殊的提议之前为关于实践理性的怀疑论提供任何理由。如果一个哲学家能够向我们证明,某个被认可为理性法则的东西影响了我们的行

---

<sup>①</sup> 在《实践理性批判》第三章,康德这样对他的计划做说明,“我们必须先天地指明的,不是道德法则何以在自身给出了一个动力,而是它作为一个动力,在心灵上产生了(更恰当地说,必须产生)什么作用。”(贝克译本第17页,科学院版第72页)

为,那么,我们并没有特别的理由怀疑这个考虑能够激发我们。某个人理解了某个理性的法则,行动却仍然不受这个法则的支配,这个事实并不是我们接受怀疑论的理由:行动的必然性存在于法则之中,而不在我们自己身上。

在这个意义上,关于纯粹实践理性的怀疑论建立在一个奇怪的观念之上:一个得到认可的理由永远不会不激发我们行动。我们没有理由接受这个奇怪的观念,我已经指出,这种怀疑论是出于对作为一种可能思路的内在主义要求的误解。在这个意义上,这种关于实践理性的怀疑论建立在这个观念之上:我们不可能找到能够为行为提供无条件结论的理性的过程或推理。它要以这样的一个命题为依据——我们不可能找到能够为行为提供无条件结论的理性的过程或推理——而不是我们接受这个尚且存疑的命题的依据。在这个意义上,关于纯粹实践理性的怀疑论建立在理由必然能够激发我们行动这个要求之上:如果某个人发现一个得到认可的理由影响了行动,但仍然没有被这个理由激发,这仅仅只是表明了合理性的局限性。关于实践理性的动机怀疑论取决于关于理性要求的可能性内容的怀疑论,而不是相反。在这个意义上,理性考虑是否能够真正激发人们行动,不管是在行为上还是在信念上,这个问题都超出了哲学探究的范围。哲学最多只能告诉我们,成为一个理性的人意味着什么。

## 参 考 书 目<sup>①</sup>

- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Balguy, John. *The Foundation of Moral Goodness* (1728–1729). Facsimile of the original edition published in New York: Garland Publishing Company, 1976. Some selections from Balguy, although not the passage I have quoted, can be found in D. D. Raphael, *British Moralists 1650–1800*.
- Bentham, Jeremy. *A Fragment on Government; with An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1776; 1789). Edited by Wilfrid Harrison. Oxford: Basil Blackwell, 1948.
- Brink, David O. *Moral Realism and the Foundation of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Brown, Charlotte. 'Hume Against the Selfish Schools and the Monkish Virtues'. Delivered at the meetings of the Hume Society, 1989.
- Butler, Joseph. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* (1726). The most influential of these are collected in Butler, *Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation Upon the Nature of Virtue*. Edited by Stephen Darwall. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.
- Clarke, Samuel. *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation: the Boyle Lectures 1705*. I have quoted from both J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, and D. D. Raphael, *British Moralists 1650–1800*.
- Craig, Edward. *Knowledge and the State of Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Cumberland, Richard. *De legibus naturæ (Treatise of the Laws of Nature, 1672)*. Translated by John Maxwell, London, 1727. There is no modern edition; I have quoted from J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*.
- Foot, Philippa. 'Moral Arguments' (*Mind* 67 (1958)). Reprinted in Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Frankfurt, Harry G. 'Freedom of the Will and the Concept of a Person'. *Journal of Philosophy* 68 (January 1971): 5–20. Reprinted in Frankfurt,

- The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988: pp. 11–25.
- Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur (Civilization and Its Discontents, 1930)*. Translated and edited by James Strachey. New York: W. W. Norton & Co., 1961.
- Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Gewirth, Alan. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Grotius, Hugo. *De juri belli ac pacis (On the Law of War and Peace, 1625)*. Translated by Francis W. Kelsey. Oxford: Oxford University Press, 1925. I have quoted from J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*.
- Harman, Gilbert. *The Nature of Morality: an Introduction to Ethics*. New York: Oxford University Press, 1977.
- Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821)*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970. (Band 7.)
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1927.
- Hobbes, Thomas. *De Cive or The Citizen*. Edited by Sterling P. Lamprecht. New York: Appleton-Century-Crafts, 1949.
- Leviathan (1651)*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature (1739–1740)*. 2nd edition edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Enquiry Concerning Human Understanding (1748)*, in *David Hume: Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. 3rd edition edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Enquiry Concerning the Principles of Morals (1751)*, in *David Hume: Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. 3rd edition edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Dialogues Concerning Natural Religion (1779)*. Edited by Norman Kemp Smith, New York: Macmillan Library of Liberal Arts, 1947.
- The Letters of David Hume*. Edited by J. Y. T. Greig. Oxford: Clarendon Press, 1932.
- Hutcheson, Francis. *Illustrations on the Moral Sense. (Part II of An Essay on the*

---

① 参考书目中出现的“我”指科尔斯戈德本人。

- Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* (1728).) Edited by Bernard Peach. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.
- Inquiry Concerning the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725). I have quoted from D. D. Raphael, *British Moralists 1650–1800*; except on one occasion when I have quoted a passage not in Raphael from L. A. Selby-Bigge, *The British Moralists*. Oxford: Clarendon Press, 1897; printed by The Library of Liberal Arts, 1964.
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*Religion Within the Limits of Reason Alone*, 1793). Translated by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper & Row, 1960.
- Eine Vorlesung Kant's über Ethik im Auftrage der Kantgesellschaft* (*Lectures on Ethics*, 1775–1780). Drawn from the lecture notes of Theodor Friedrich Brauer, Gottlieb Kutzner, and Christian Mrongovious by Paul Menzer in 1924. Translated by Louis Infeld. London: Methuen, 1930; reprinted Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Foundations of the Metaphysics of Morals*, 1785). Translated by Lewis White Beck. New York: Macmillan Library of Liberal Arts, 1959.
- Kants gesammelte Schriften*, The Prussian Academy Edition. Twenty-eight volumes. Berlin: Walter de Gruyter & Company, 1902–. The page numbers found in the margins of most translations refer to this edition. When I have cited Kant, I have therefore referred to these page numbers. The English translations quoted or cited are listed in separate bibliographical entries for the works in question.
- Kritik der praktischen Vernunft* (*Critique of Practical Reason*, 1788). Translated by Lewis White Beck. New York: Macmillan Library of Liberal Arts, 1956.
- Metaphysik der Sitten* (*The Metaphysics of Morals*, 1797). Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Kim, Scott. *Morality, Identity, and Happiness: an Essay on the Kantian Moral Life*. Unpublished dissertation, University of Chicago, 1993.
- Korsgaard, Christine M. 'Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations'. *Philosophical Perspectives 6: Ethics*. Edited by James Tomberlin. Atascadero, California: The Ridgeview Publishing Company, 1992. Forthcoming in Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, chapter 7. New York: Cambridge University Press, 1995.
- 'From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action', in Stephen Engstrom and Jennifer Whiting, editors, *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Forthcoming from New York: Cambridge University Press.
- 'Kant's Analysis of Obligation: The Argument of *Foundations P*. *The*

- Monist* 72 (July 1989): 311–340. Forthcoming in Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, chapter 2. New York: Cambridge University Press, 1995.
- 'Kant's Formula of Humanity'. *Kant-Studien* 77 (April 1986): 183–202. Forthcoming in Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, chapter 4. New York: Cambridge University Press, 1995.
- 'Kant's Formula of Universal Law'. *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (January/April 1985): 24–47. Forthcoming in Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, chapter 3. New York: Cambridge University Press, 1995.
- 'Morality as Freedom', in *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*. Edited by Yirmiyahu Yovel. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989: pp. 23–48. Forthcoming in Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, chapter 6. New York: Cambridge University Press, 1995.
- 'Normativity as Reflexivity: Hume's Practical Justification of Morality'. Delivered at the meetings of the Hume Society, 1989.
- 'Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit'. *Philosophy and Public Affairs* 18 (Spring 1989): 101–132. Forthcoming in Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, chapter 13. New York: Cambridge University Press, 1995.
- 'Skepticism about Practical Reason'. *The Journal of Philosophy* 83 (January 1986): 5–25. Forthcoming in Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, chapter 11. New York: Cambridge University Press, 1995.
- 'The Normativity of Instrumental Reason'. Unpublished.
- 'The Reasons We Can Share: an Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values'. *Social Philosophy & Policy* 10 (January 1993): 24–51. Forthcoming in Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, chapter 10. New York: Cambridge University Press, 1995.
- 'Two Arguments Against Lying'. *Argumentation* 2 (February 1988): 27–49. Forthcoming in Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, chapter 12. New York: Cambridge University Press, 1995.
- 'Two Distinctions in Goodness'. *The Philosophical Review* 92 (April 1983): 169–195. Forthcoming in Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, chapter 9. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Mackie, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin Books, 1977.
- Mandeville, Bernard. *An Enquiry into the Origin of Honor (1732)*. I have quoted from J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant. The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits (1714)*. Edited by F. B. Kaye. Indianapolis: Liberty Classics, 1988. This edition is a reprint of a 1924 edition published by Oxford University Press.
- Mill, John Stuart. *The Subjection of Women (1869)*. Edited by Susan Moller Okin. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

- Utilitarianism* (1861). Edited by George Sher. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979.
- Miller, Richard. *Analyzing Marx*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Moore, G. E. 'The Conception of Intrinsic Value'. Moore, *Philosophical Studies*. London: Kegan Paul, 1922.
- Principia Ethica* (1903). Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. *The Genealogy of Morals* (1887). Translated by Walter Kaufman and R. J. Hollingdale in Walter Kaufman, editor, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. New York: Random House Vintage Books, 1967.
- Oldenquist, Andrew. 'Loyalties'. *Journal of Philosophy* (1982).
- O'Neill, Onora. 'Reason and Politics in the Kantian Enterprise', in *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Pennock, J. R. and Chapman, J. W., editors. *Marxism, Nomos xxvi*. New York: New York University Press, 1983.
- Plato. *The Collected Dialogues*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- Potts, Timothy C. *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Price, Richard. *A Review of the Principal Questions in Morals* (1758). Edited by D. D. Raphael. Oxford: Clarendon Press, 1948. I have also cited the selections in Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, and Raphael, *British Moralists 1650-1800*.
- Prichard, H. A. 'Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?' (*Mind* 21 (1912)) and 'Duty and Interest' (Oxford: Clarendon Press, 1929). Reprinted in *Moral Obligation and Duty and Interest. Essays and Lectures by H. A. Prichard*. Edited by W. D. Ross and J. O. Urmson. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Pufendorf, Samuel. *On The Law of Nature and of Nations* (1672). Translated by C. H. Oldfather and W. A. Oldfather. Oxford: Oxford University Press, 1934. I have quoted from J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*.
- On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law* (1673). Edited by James Tully and translated by Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Railton, Peter. 'Moral Realism'. *The Philosophical Review* 95 (April 1986): 163-207.

- Raphael, D. D., editor *British Moralists 1650-1800*. Two volumes. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991. Reprint of an edition published in Oxford: Oxford University Press, 1969. Where I have quoted from this anthology rather than original sources I have cited it as Raphael I and Raphael II.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.
- ‘Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980’. *The Journal of Philosophy* 77 (September 1980): 515-572.
- Ross, W. D. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Schiller, Friedrich. ‘Über Anmut und Würde’ (1793), in *Sämtliche Werke*. Munich: Hanser Verlag, 1967. (Band V)
- Schlegel, Friedrich. ‘Fragmente’, originally published in the magazine *Athenäum*. Edited by Friedrich and August Wilhelm Schlegel, 1798. *Lucinde* (1799), in *Kritische Friedrich Schlegel – Ausgabe*. Edited by Ernst Behler. Munich: Paderborn-Wien, 1958-.
- Schneewind, J. B., editor. *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Two volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Where I have quoted from this anthology rather than original sources I have cited it as Schneewind I and Schneewind II.
- Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury). *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*. Essay IV of *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711). Edited by John Robertson. New York: Macmillan Library of Liberal Arts, 1964. The *Inquiry* was first published in an edition unauthorized by Shaftesbury in 1699.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics* (1874). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981.
- Whelan, Frederick. ‘Marx and Revolutionary Virtue’, in J. R. Pennock and J. W. Chapman, editors, *Marxism*, Nomos xxvi. New York: New York University Press, 1983: pp. 64-65.
- Wiggins, David. ‘Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Beliefs’. *Proceedings of the Aristotelian Society* 91 (1990/91).
- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.
- Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Morality: An Introduction To Ethics*. New York: Harper Torchbooks, 1972.
- ‘Practical Necessity’, in *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- ‘Präsuppositionen der Moralität’, in Schaper and Vossenkuhl, editors. *Bedingungen der Möglichkeit*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1983.
- Wittgenstein, Ludwig. *Notebooks, 1914-1916*. Edited by G. H. von Wright

and G. E. M. Anscombe, with an English translation by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1961.

*Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan, 1953.

# 译 后 记

这里表达个人的一些谢意：武汉大学哲学学院的张传有教授逐字逐句校对全文，很多地方他都重新译过，这项吃力不讨好的工作，前后耗费了他整整一年的业余时间；我的导师、香港大学哲学系的慈继伟教授就他看到的部分文字提出修改意见；汤云师弟、刘鹏博师弟、周恩荣师兄，先后校阅过本书的部分章节；最后是浙江大学哲学系应奇教授的信任与鼓励，还有上海译文出版社张吉人先生、王巧贞女士的认真和细致，使得本书能和大家见面。在他们的帮助下，这些译文即便未能如译者所希望的那样忠实顺达，也能看起来更像个样子。

有个小小的提议，特别向那些可能的热心读者：假如你对作者论述的思路或者某些具体的论点很感兴趣，不妨尽量找到原文对照来读。这不是在说我们拿出来的东西一无是处。

请容我把它们的面世当作自己对过去一段日子的告别。

杨顺利

2008 年秋于成都西南交通大学公共管理学院

# The Sources of Normativity

Christine M. Korsgaard

Turning of Philosophy: Language and Practice

责任编辑 / 王巧贞  
上海译文出版社 / [www.yiwen.com.cn](http://www.yiwen.com.cn)



ISBN 978-7-5327-4908-9

9 787532 749089 >

定价: 38.00 元

易文网: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)