

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 道德虚构主义 [Moral Fictionalism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	黄, 益民
Publisher	吉林省社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-05 22:47:34
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/185600">http://hdl.handle.net/20.500.12424/185600</a>

# 蒯益民：道德虚构主义

蒯益民

道德虚构主义

蒯益民（中国社会科学院哲学研究所），载于《社会科学战线》2008年第8期

**关键词：**虚构主义，道德虚构主义，反实在论，非认知主义，谬误理论

**提要：**道德虚构主义是最近几年才被系统地提出和捍卫的一种元伦理学理论。本文首先介绍了道德虚构主义产生的历史和理论背景，然后阐述了支持道德虚构主义的两个主要的论证。在分析了现有版本的道德虚构主义的理论优势以及它们所面临的困难的基础上，我提出了另一种版本的道德虚构主义。最后我将论证这种新版的理论能够更好地回应针对道德虚构主义的几个主要的反对意见。

## Moral Fictionalism

Kui Yimin

**Key Words:** fictionalism, moral fictionalism, anti-realism, noncognitivism, error theory

**Abstract:** Moral fictionalism is a metaethical theory that has only been systematically proposed and defended in the recent years. This paper first introduces the historical and theoretical backgrounds for the rise of moral fictionalism, and then it elaborates two major supporting arguments for moral fictionalism. After analyzing the theoretical advantages and difficulties of the current versions of moral fictionalism, I propose a new version. Lastly I argue that this new theory can offer better responses to the major objections to moral fictionalism.

### 一、道德虚构主义产生的理论背景

道德虚构主义（moral fictionalism）是最近几年才刚刚被系统地提出并且目前正逐渐受到重视的一种元伦理学理论；它产生的哲学理论背景主要有两个方面：一是道德非实在论在当代的发展和影响，二是虚构主义作为一种形而上学中的非实在理论在近期的兴起。首先，当代反对道德实在论的元伦理学理论主要有非认知主义（noncognitivism）以及谬误理论（error theory）这两大类。非认知主义认为，道德判断不是对事实的一种陈述，因此道德判断既谈不上是对的也谈不上是错的，换句话说，道德判断对于真理而言是不可被估值的；更进一步地，非认知主义认为，人们在作道德判断时不是在表达像信念这样的认知状态，而是在表达诸如情感、欲望、认

可或不认可这样的非认知的态度（attitude）。非认知主义有三个代表性的理论：首先，根据艾耶尔（A. J. Ayer）的情感主义（emotivism），当我们说一个行为是道德上对的时，我们实际上是以类似鼓掌喝彩的方式对这一行为表示我们情感上的认同；而当我们说一个行为是不道德的时候，我们实际上只是以类似吹口哨喝倒彩的方式对这一行为表示我们情感上的不认同。[1] 其次，根据布莱克蓬（Simon Blackburn）的亚实在论（quasi-realism），尽管道德判断实际上不是对事实的陈述，因此是没有对错的，但是我们却可以把它们当成好像（as if）是真的有对错的，只要这里的对错实际上是由我们可能的最佳非认知态度所决定的。[2] 最后，根据吉布特（Allan Gibbard）的规范表达主义（norm-expressivism），道德判断表达了行动者对某些规范的接受，吉布特先将道德上的对错以理性（rationality）这个概念来表述，然而对理性这个概念做出了一种非认知主义的分析。[3]

和非认知主义不同，由麦基（J. L. Mackie）提出的谬误理论虽然也是一种反实在的道德理论，但是它却认为道德判断确实是对事实的一种陈述，因此道德判断是有对错的，并且对错由相关的事实所决定；进一步地，道德判断表达了信念这样的认知状态，从而道德信念也是有对错的。只是谬误理论接着认为上面提到的决定道德判断和道德信念的事实是一种古怪的（queer）实体，这种东西在世界中是根本不存在的，因此所有的道德判断和道德信念就都是错误的。[4] 也就是在这种意义上，我们说谬误理论是一种反实在的道德理论，因为道德实在论的主要特征是坚持我们通常的道德判断和道德信念中有相当部分是正确的，并且这是由相关事实所决定的。

但是道德实在论却面临以下的本体论困难：根据摩尔（G. E. Moore）的未决问题论证（open-question argument），在道德特性（比如“道德上好的”这个特性）和通常的作为还原对象的自然主义特性（比如“最大多数人的最大幸福”这个特性）之间总是存在着一个概念空隔（conceptual gap），即在概念上两者并不等价。[5] 对此道德实在论者的回应主要有两种：一是认为道德特性（事实）是非自然主义的（例如柏拉图式的形式，存在于时空之外），但是这样一来就有了因果隔绝难题和随之产生的认识论难题，即我们无法解释这种时空之外的古怪实体是如何对时空之内的我们产生因果作用而使我们对其产生认知的。第二种回应是认为在本体论上道德特性就是同一于相关的自然主义特性，尽管我们在认知概念上没有认识到这一事实，但是这一策略似乎只是求助于一种没有论证支持的野蛮同一性（brute identity）。[6]

上述的道德实在论的本体论困难促进了道德非实在论的产生和发展，非认知主义和谬误理论以两种不同的方式甩掉了本体论的包袱：它们或是认为道德判断及道德概念与作为事实的本体论指称完全无关，或是认为这种指称完全不存在。这些道德非实在理论在当代的发展和完善一方面让人们看到传统的和我们日常生活直觉相符得比较好的道德实在论并不是唯一的元伦理学理论，另一方面它们自身存在的一些缺陷和不足也为像道德虚构主义这样新的非实在理论的产生提供了理论背景和空间。

道德虚构主义产生的第二个方面的理论背景来自于虚构主义本身在分析的形而上学的多个领域中的兴起和发展。作为一种形而上学中的非实在理论，虚构主义认为，某些领域（比如数学、模态论）中的理论言谈所涉及的对象在本体论上是不存在的，因此这些理论言谈实际上都不是真的；然而我们却可以把它们作为像虚构作品中的言谈一样继续使用下去，因为这样做对我们的生活实践非常重要和有好处。

数学哲学中的虚构主义于1980年由菲尔德（Hartry Field）首先系统地提出，[7] 在同一年中，范·弗拉森（Bas van Fraassen）则提出了科学哲学中的虚构主义。[8] 他们的工作标志着虚构主义在当代的兴起。菲尔德声称数学不一定非要是真的才能够是好的，而范·弗拉森则坚持科学的目的不是真理而是经验足够性（empirical adequacy）。他们的观点共同反映了虚构主义独特的理论信条：首先，我们在各个学科领域的研究的目的不一定非要是真理，或者说，我们对一个给定研究结果的接受与否不一定非要以真理为规范（truth-normed）；其次，对一个学科的理论言谈的接受并不一定意味着非要相信这种理论言谈的内容。

那么，为什么说像数学、物理、化学这样我们通常认为以追求真理为目的的理论言谈和虚构作品中的言谈具有类似和可比性呢？菲尔德认为：数学理论言谈中假设了诸如数字、函数等等存在于时空之外的抽象对象，因为因果隔绝性等原因我们可以在哲学理论上认定这些抽象对象是不存在的，因此假设它们存在的数学言谈就都是错误的。但是我们不必因为这些数学言谈是错误的就放弃而不用它们，只要数学言谈在关于真实存在的对象的陈述之间的推演中 useful，那么我们就继续研究和接受数学。我们这样做不是因为数学真理，也不是因为相信数学中的涉及抽象对象的内容，而是为了数学言谈的演绎功用（deduction utility）。范·弗拉森也平行地认为：科学理论试图给出现实世界中不可观察的深层结构的真实描述。但是由于这些深层结构的不可观察性，我们无法检验这些科学理论的真理性和内容（即它们所涉及的种种不可观察的深层存在物究竟是否存在）。然而即便在这些理论的真理性和内容都没有保障的情形下，我们仍然可以研究和接受这些科学理论，只要它们具有非真理性的“美德”。而这种美德的典范就是这些科学理论能够很好地解释和预测那些我们可以观察到的经验世界中的现象规则（phenomenal regularities）——这就是所谓的“经验足够性”。

在菲尔德和范·弗拉森1980年做出基础性重要工作的10年之后，罗森（Gideon Rosen）提出了模态虚构主义。[9] 根据刘易斯（David Lewis）的影响广泛的模态实在论，所有的可能世界都是一个像现实世界/宇宙一样真实存在着的具体个体。[10] 很多哲学家觉得这样的本体论承诺在直觉上令人难以承受，罗森因此而提出了模态虚构主义的主要想法：即我们把刘易斯上述关于可能世界的哲学著作当作像小说一样的虚构作品来看待，并把这部关于可能世界的虚构作品简记为PW（for possible worlds）。模态虚构主义的要点是：（i）命题P是可能真的当且仅当根据虚构作品PW，存在某些可能世界在其中P是真的。（ii）命题P是必然真的当且仅当根据虚构作品PW，在所有可能世界中P都是真的。因为所有的可能世界都是虚构作品PW中的虚构物，这样模态虚构主义就既保留了理论上非常有用的可能世界的表述框架，又省去了“所有可能世界都是真实存在的”这样沉重的本体论负担。

我们可以看到道德领域中的本体论及认识论的困难和上述的其它领域（数学、科学、模态）中的本体论及认识论的困难是非常相似的：它或者是因为我们在时空中的自然世界中在认知上观察不到这些理论所涉及的对象，或者是因为这些对象据称应该在时空之外的其它领域中存在，但是这样一来因为因果隔绝等问题我们在认知上对这些对象的把握仍是难解之谜。这样一来，虚构主义在数学哲学、科学哲学、模态哲学等领域的发展很容易使人想到是否这种形而上学理论也可以被应用到道德哲学的领域中去。实际情况是，在罗森提出模态虚构主义的十一年之后，才由乔伊斯（Richard Joyce）于2001年发表专著《道德的神话》，[11] 在其中他首先系统提出和论证了道德虚构主义。接着卡尔德隆（Mark Eli Kalderon）于2005年发表专著《道德虚构主义》，[12] 对这种理论从另一个角度进行了系统的辩护。

## 二、支持道德虚构主义的两个主要论证

乔伊斯为道德虚构主义所作的论证主要由以下七个部分组成：

（1）非认知主义的问题：非认知主义认为道德判断不是对事实的一种陈述，因此道德言谈是非断言性的（non-assertoric），即不是关于事实的、有对错的断言。但是乔伊斯争辩说我们平日的道德言谈看上去、听上去和普通的断言（assertion）一模一样，而非认知主义者却没有告诉我们为什么非要把这些看上去、听上去和普通断言没有区别的道德言谈当作是非断言性的。既然在这一点上非认知主义没有给我们充足的理由，乔伊斯认为我们仍然应该坚持把道德言谈当作是断言性的（即是关于事实的、有对错的断言），从而拒绝非认知主义。[13]

(2) 道德的“无处可逃性”：康德用绝对命令（*categorical imperative*）这一概念来强调指出道德要求（*demand*）具有这样的特征：即不管一个行动者的欲望和利益与道德要求有多冲突，这个行动者都有理性的理由按照道德的要求去行动。乔依斯同意包含在我们平日的道德言谈中的道德要求确定具有这样的“魔力”（*magic force*），他把这种道德现象称为“无处可逃性”（*inescapability*）。[14]

(3) 对道德谬误理论的一种论证：乔依斯将自己对谬误理论的论证总结概括如下：假设x为任意一个行动者，

(i) 如果行动者x在道德上应该做某事a，那么不管x的欲望和利益如何，x都应该做a。

(ii) 如果x在道德上应该做a，那么x有一个做a的理由。

(iii) 因此，如果x在道德上应该做a，那么x有一个做a的理由，不管x的欲望和利益如何。

(iv) 但是这样的理由是荒唐而无意义的。

(v) 所以，x从未处于“无处可逃”的道德责任或者说道德负担之下。[15]

上述论证中关键的一步是（iv），即要证明：对任意x，如果不管x的欲望和利益如何，x都存在理由去做a，那么这样的理由是不存在的。为了证明这一点，乔依斯提出了关于规范理由（*normative reason*）的一种工具主义理论（*instrumentalism*）。根据这种理论，规范行动者去做某一行为的理由都是实现或促进此行动者目的（*end*）的手段（*means*）或者说工具，并且这里的行动者的目的可以不是行动者自己所想要的。乔依斯接着论证说，“x存在理由去做a”实际上是指在理想的认知状态下x有充足的理由相信做a有助于他自己的目的；但是因为不同的行动者具有不同的欲望、利益、计划等等，所以不能保证所有的行动者都有充足的理由相信做a有助于自己的目的。[16]

(4) 对谬误理论的一种进化论解释：到目前为止，乔依斯首先拒绝了非认知主义，也就是说，他认为道德判断是关于事实的、有对错的断言。乔依斯接着认为我们平日的道德言谈中包含了“无处可逃性”，即对任何理性行动者来说，不管他的欲望和利益与道德要求有多冲突，这个行动者都必须按照道德要求去行动。那么在这个世界中有什么古怪的（*queer*）事实有如此的“魔力”呢？乔依斯接着争辩说，在这个世界中没有这种古怪的事实，因为即使在理想的理性认知状态下，不同的行动者的欲望、利益、经历、人生计划、世界观等等都不会收敛到一起（*convergence*），因此那种普遍的、无条件的、能让所有理性行动者都按道德要求去行动的理由是不存在的。这样我们所有的道德判断就都是错误的，因为它们所依赖的具有“无处可逃”这种古怪特性的事实在这个世界中根本就不存在。

然而谬误理论却面临着一个明显的质疑，即根据这种理论，人类社会祖祖辈辈所有的道德判断都是系统地、全面地错误的，这多少让人在直觉上感到难以置信。对于这个质疑，乔依斯给出了一种自然主义进化论式的回应：在我们种群世代生存的这个自然世界中，道德判断中所假定的那种具有“无处可逃性”的古怪事实是不存在的，因此从本体论的层面上来说，我们的道德判断的确是系统地、全面地错误的。但是道德判断和道德要求是我们的社群在漫长的自然进化过程中逐渐积累和提炼出来的，例如，关爱自己幼小的后代，以及和社群其它成员在各个方面进行互惠的合作和帮忙，这些对于社群中的各个个体和团体在残酷的自然进化中的生存和繁荣来说，都有不可或缺的好处。正是因为道德要求对于我们自然进化的这种巨大的重要性和好处，因此我们容易产生这样的倾向，即把自然世界中原本不存在的价值和要求人为地投射到客观世界中去，从而在道德判断中造成系统的、全面的错误。[17]

(5) 一种温和的道德虚构主义：基于上面给出的理由和论证，如果现在我们接受谬误理论是正确的，即接受我们的道德判断和道德言谈是系统地、全面地错误的这一论断，那么接下来我

们应该怎么办呢？这时候乔依斯提出了他的道德虚构主义，并以次作为一种接受谬误理论之后的理论上的应对策略。乔依斯认为此时我们至少有三种选择：第一，采取道德取消主义的策略，即彻底放弃所有的道德判断和道德言谈（既然它们都是错的）。但乔依斯说这样做的代价太大了，因为道德判断和道德要求对于我们的自然进化和生活实践实在是太重要了，完全放弃所造成的后果不堪设想。第二，仍然坚持我们原来的态度，即现在明明知道道德判断和道德言谈全是错的，但仍然像从前不知道的时候一样，把完全错的东西继续当成完全真的东西来对待和使用。但是乔依斯说真理的价值对于我们的生存和实践也是非常重要的，这样以真理为代价的做法也不可取。第三，采取道德虚构主义的策略，即一方面不相信所有的道德判断和道德言谈（因为现在我们认识到它们都是错的），这样做就维护了真理的价值；但是另一方面，我们仍然保留原来的道德判断和道德要求，并且像演戏一样假装这些道德言谈都是真的，也就是说，将道德言谈当作虚构作品中的言谈一样继续使用下去，并且希望这样做能将原来的道德判断和道德要求带给我们的自然进化和生活实践的种种好处继续保留下去。

乔依斯强调他的道德虚构主义并不是对我们原有的道德言谈的一种描述，即坚持从古至今我们都在像演戏一样谈论道德，这是一种极端的虚构主义，因为许多人会觉得他们自己在谈论道德时根本不是像演戏一样地在假装。相反，乔依斯指出他的道德虚构主义是在接受谬误理论的前提下，对我们将来可能采取的应对策略的一种建议。从这种意义上来说，乔依斯提出的是一种温和的道德虚构主义。[18]

（6）上述道德虚构主义的好处（benefits）：那么，接受乔依斯式的道德虚构主义策略究竟会给我们带来什么好处呢？乔依斯认为，我们原先的道德判断和道德要求往往都是我们的种群在长期的自然进化过程中逐渐积累起来的一些宝贵的经验智慧，这些道德准则和要求往往在整体的和长期的层面上有益于我们社群中的个人和集体的发展、和谐与幸福，但是它们却因此而往往与我们的许多局部的和短期的利益和欲望相冲突。因此如果我们将原来的道德言谈作为像虚构作品中的言谈一样坚持使用下去，我们就有可能以此克服由局部的和短期的利益及欲望所造成的意志薄弱、丧失自我控制力、浪费时间和精力于频繁的算计等等人性的弱点和缺陷，从而以实践理性的方式追求个人和社群的整体的和长期的发展、和谐与繁荣。[19]

（7）上述道德虚构主义所面临的困难：乔依斯式的道德虚构主义所面临的最大困难可能就是所谓的道德权威缺失问题。按照我们原来的理解和信念，道德准则和道德要求具有“无处可逃”的权威性，并且这种权威性以客观事实为基础。但是在接受了谬误理论之后，我们认为那种古怪的事实在自然世界中不存在，因此道德权威也就随之而消失了；但是道德虚构主义建议我们假装原来的道德言谈都是真的，并按此而行动。然而在这样的情形下，作为虚构作品言谈一样的道德言谈究竟还有多少权威，它们对我们的行为究竟还有多少约束力呢？换句话说，当一个行动者真正受到局部的和短期的利益及欲望的诱惑时，他只要对自己说，所有的道德说教只是我在演戏而已，他就可以迅速地跳出戏外而夺取自己在现实生活中实实在在的好处。乔依斯对此的回答是：在许多时候，即使是虚构的电影、小说、广播、广告、神话、传说等等都会对我们的心理以及行动产生真正的、深远的影响。从这些经验事实来看，作为虚构作品言谈一样的道德言谈仍然会在许多情形中对我们产生正面的、好的影响，从而给我们社群的整体的长期的发展和繁荣带来好处。所以对乔依斯版的道德虚构主义来说，是的，在某些情形下道德权威的确遗憾地缺失了；但是在许多其它情形中，这种策略或多或少地能给我们的自然进化和生活实践带来各种各样的好处。[20]

下面我们转向卡尔德隆为道德虚构主义所作的辩护，他的论证中包含了这样几个新的重要的观点：

（1）道德的“不可妥协性”（intransigence）：和信念（belief）这样的认知状态不同，道德接受（acceptance）是非认知的，因为信念具有这样的认识论特性（epistemic property）：当你替所有社区成员持有某一信念时，如果其他人提出反对的理由，你就有责任去进一步调查这些反对的理由。例如，当你鼓动所有人都持有“2008年中国股市会继续向上”这一信念时，如果这时有

人提出反对的理由，你就有责任去进一步研究和回应这些反对的理由。与此相反的是，当你替所有其他社区成员接受某一道德判断时，如果其他人提出反对的理由，由于道德的不可妥协性，你并没有责任去进一步调查这些反对的理由。例如，当你坚持所有人都应接受“贪官的腐败是不道德的”这一道德判断时，如果这时有人对此提出反对的理由，你根本就没有责任去进一步研究和回应这种所谓的反对理由，这就体现了道德所特有的不可妥协性。卡尔德隆争辩说，正是因为信念不具备这种不可妥协性，所以我们对道德判断和道德要求的接受不是一种信念，而是一种非认知的状态。[21]

(2) 对道德非事实主义的质疑：根据道德非事实主义 (nonfactualism)，一个道德语句的语义内容 (content) 不包含任何以事实为基础的道德命题 (proposition)。与此紧密相连的是道德表达主义 (expressivism)，根据这一理论，一个道德语句的语义内容完全由说出这一语句时所表达的非认知态度所构成。然而这两个非认知主义的主要教条结合在一起却面临了所谓弗雷格—奇曲 (Frege-Geach) 问题的严重挑战。为了了解弗雷格—奇曲问题，让我们考虑以下这个三段论证：

前提1：如果说谎是错的，那么让孩子去说谎是错的。

前提2：说谎是错的。

结论：所以，让孩子去说谎是错的。

弗雷格—奇曲问题的关键涉及前提1中镶嵌 (embedded) 在“如果”这个词后面的“说谎是错的”这一道德语句的语义内容。在这样的假设句中，这一道德语句并不是由某人说出的，因此它的语义内容不可能由“说出这句话时所表达的非认知态度”所构成。但是如果这一语句的语义内容由其它的命题所构成，那么根据道德表达主义，这一语句和前提2中“说谎是错的”这一语句将表达不同的命题，从而上述的论证就将不是有效的 (valid)，而这又与此三段论证是一个明显有效的论证这一现象相矛盾。因此在涉及前提1中“说谎是错的”这一道德语句的语义内容时，非认知主义 (道德非事实主义+道德表达主义) 就遇到了一个两难境地 (dilemma)。

弗雷格—奇曲问题是对非认知主义的最大挑战，所有主要的非认知主义者 (包括吉布特和布莱克蓬) 都努力尝试解答这一难题，卡尔德隆在他的专著中对非认知主义在这方面的前沿工作都作了比较详细的分析，并争论说这些努力都不能成功地解答弗雷格—奇曲问题。这就意味着我们也许应该放弃关于道德语句的非事实主义。[22]

(3) 道德虚构主义的理论位置：为了看清道德虚构主义在各种元伦理学理论中所处的独特位置以及这种位置所带来的独特的理论优势，卡尔德隆让我们考虑以下三个问题：

问题1：道德语句是否表达了由相关事实所构成的语义命题？

问题2：对道德语句的接受是否意味着相信它所表达的语义命题？

问题3：我们是否应该相信我们所接受的道德语句所表达的语义命题？

对以上问题的不同回答的各种组合划分出不同的元伦理学理论选择：

(i) 对问题1和问题2的回答可以都是肯定的，在这个基础上，如果对问题3的回答又是肯定的，那么这就是道德实在论 (realism)；相反，如果这时对问题3的回答是否定的，那么这就是道德谬误理论。

(ii) 对问题1和问题2的回答可以都是否定的，在这个基础上，问题3就变得无意义了，而这就是道德非认知主义。

以上选择代表了主要的道德实在与反实在理论，在它们的夹缝中，道德虚构主义找到它自己的理论位置，因为我们还可以有以下的选择：

(iii) 对问题1的回答是肯定的，而同时对问题2的回答却是否定的，在这个基础上，问题3也变得无意义了。

我们来看一看选择 (iii) 所带来的独特的理论优势：首先，对问题1的回答是肯定的，这就意味着对道德非事实主义的拒绝，这样做保留了我们平日道德言谈中的显而易见的语义学内容，从而避免了类似弗雷格—奇曲问题对非认知主义的挑战。其次，对问题2的回答是否定的，这意味着我们对道德语句的接受不是像信念这样的认知状态，这一方面保留了道德的“不可妥协性”以及由此带来的道德权威，另一方面我们不必相信客观世界中存在着具有“不可妥协性”这样古怪特性的事实，从而抛弃了由此所带来的本体论的负担。[23]

(4) 一种极端的道德虚构主义：乔依斯式的道德虚构主义代表了我们在接受谬论理论之后的一种可能的行动策略。即像演戏一样把道德言谈当作虚构作品言谈一样继续使用下去，这样一方面我们不必再相信道德言谈（因为我们已经意识到它们都是错的），另一方面希望这样做可以保留道德言谈对于我们自然进化和生活实践的种种不可或缺的好处。这是一种温和的道德虚构主义，也常常被称为一种变革型的虚构主义（*revolutionary fictionalism*）。而卡尔德隆却尝试着捍卫一种极端的道德虚构主义，根据这种理论，在我们过去和现在的所有道德活动中，我们都一直在像演戏一样把道德言谈当作虚构作品言谈一样在使用着。这是对已存道德活动的一种虚构主义解读，因此也常常被称为是一种诠释型的虚构主义（*hermeneutic fictionalism*）。[24]

### 三、道德虚构主义所面临的几个主要困难

本节我们将集中讨论对道德虚构主义的三个主要的反对意见，我将仔细分析乔依斯和卡尔德隆对这些反对意见所作的回应，并争论说他们的回应都存在着不令人满意从而有待改进的地方。

第一，关于道德权威缺失的反对意见：如果我们所有的道德言谈只是一种演戏，那么道德判断和道德要求还有什么道德权威可言呢？对于这个质疑，卡尔德隆是这样回答的：道德权威来自于道德的不可妥协性，但是根据康德的“将每个人都当作目的（*end*）而绝不能将任何人当作手段（*means*）”的道德理念，卡尔德隆认为不可妥协性的道德正当性值得重新考虑。不可妥协性是指在我们为所有人接受某一道德判断时，如果有人提出反对的理由，我们不用进一步调查研究这些反对的理由。但是卡尔德隆争辩说，如果我们真的追随康德的上述理念而把每个人当作目的，我们就应该进一步认真研究他的反对理由。[25]卡尔德隆的回答有一定的道理，对于许多我们尚未取得一致意见的道德判断（比如，关于安乐死问题以及同性恋婚姻合法性的问题），我们确实需要进一步认真考虑各方面的不同意见。但是卡尔德隆的回答却忽略了一个重要的问题，即对于许多我们已经取得一致意见的道德判断（例如，关于贪官的腐败以及关于汉奸的卖国），道德虚构主义却使这些道德判断丧失了它们应有的道德权威，因为如果我们关于“贪官的腐败和汉奸的卖国都是道德上错的”这一判断只是一种演戏，那么相关的道德要求还有什么权威性可言？

我们在上一节中简短地提到，对于道德权威缺失这个反对意见，乔依斯的回答是：电影、小说、广告、神话等等虚构作品都会对我们的心理和行动产生相当的影响，这是实践心理学作为一门经验科学可以证实的。但是我认为乔依斯的这一论证中存在着一个较大的漏洞，即电影、小说等虚构作品对我们的心理和行动产生正面的道德影响的一个隐藏的前提是：只有我们已经在心里以现实主义的方式预先认同了某些道德判断和道德准则，虚构作品才能用榜样的形式向

我们清晰生动地展现这些道德判断和道德准则。但是根据道德虚构主义，所有的道德判断和道德准则都是演戏中的一部分，那么虚构作品通常对我们的影响也会随之而大大减弱。举例来说，如果一部关于清官的虚构作品对我产生影响的话，那是因为它让我更清晰地认识到“清廉地做官是道德上必要的”这一道德要求，但是按照道德虚构主义，这一道德要求本身也是戏的一部分，那么我在现实生活中还能有什么动力去学习虚构作品中的清官呢？特别是在我受到局部的和短期的利益及欲望的诱惑的时候，难道我有什么好的理由为了一个戏中的虚幻的道德准则而放弃现实生活中实实在在的好处吗？

在他稍后的2005年的文章《道德虚构主义》中，[26]乔依斯对道德权威缺失难题又提出了一种新的解答：根据道德虚构主义，我们的道德判断都是从长期的自然进化和生活实践中总结出来的，因此所有的道德要求都有其现实世界中的理由，例如它们往往能在整体的和长期的层面上对我们有益。因此，乔依斯提议，当一个人受到局部的和短期的利益或欲望的诱惑时，他也许会轻易地跳出道德言谈的戏外，但是那些现实世界中的来自实践理性的理由仍然有足够的权威使他不屈服于诱惑而做出违反道德要求的事。对于乔依斯的这一回答，胡森（Nadeem Hussain）又提出了下面的反对意见。[27]

第二，关于新理论贡献的反对意见：胡森指出，瑞尔顿（Peter Railton）早就提出一种关于道德的自然主义实在论（*naturalist realism*）。[28]根据这种理论，一个行为是道德上对的当且仅当这一行为使非道德好处最大化，其中每个人的非道德好处都具有同等份量；这里行动者x的非道德好处是指x在理想的认知状态下想要的东西。胡森争辩说，这种非道德的自然主义的好处的最大化也可以作为支持道德权威的理由，因为显然它可以在整体的和长期的层面上对我们有益。果真如此的话，那么乔依斯上述的最后一种对道德权威问题的解答又有什么新的理论贡献可言呢？

第三，关于难以置信的目光（*incredulous stare*）的反对意见：这一反对意见是特别针对卡尔德隆版的极端的道德虚构主义的。如果你宣称我们迄今为止所有的道德言谈都只是戏中的言谈，很多人一定都会以难以置信的目光盯着你，并且肯定地反驳说：我在作道德判断时绝对不是在演戏！就是这个反对意见在直觉上的力量。对此卡尔德隆的回应是：人们时常并不知道自己到底在干什么，比如，一个女人也许不能意识到她自己正在嫉妒别人。[29]我认为，卡尔德隆这一回应的弱点是他仅仅引用了个体在短期的或局部的层面上对自己心理及行为的误判，但是这一点和整个人类社群的系统的和长期的道德误判似乎并没有可比性。[30]

#### 四、一种“孟买水手综合症”式的道德虚构主义

在这一节中我将提出另一个版本的道德虚构主义，并且论证这种版本的道德虚构主义可以比乔依斯版以及卡尔德隆版的道德虚构主义更好地回应上一节所讨论的三大反对意见。

在姜伟导演的2006年电视连续剧《迷雾》中，[31]提到了一种“孟买水手综合症”：据说18世纪末的英国伦敦上演了一出戏剧叫《孟买水手》，这部戏的主角因无法分辨舞台与生活的转换，生活中仍用戏中的人格活着，最终疯掉不知去向，于是后人把这种精神疾病冠以戏剧名“孟买水手”。这种病在演员身上发生的几率高些，他们的生活就是演戏，演戏就是生活。很入戏的人就容易像那个演孟买水手的演员一样，使虚幻的艺术和现实的生活的切换面变得模糊甚至消失，从而深陷在角色的虚构世界中无法自拔。

从以上案例中我们可以得到一种启发，即人类的心理具有这样的机能：在一定的条件和环境下，一个人可以完全将某种虚构的世界和现实世界混为一体而根本不加区分。我们知道道德虚

构主义将道德言谈视为某种虚构的世界，尽管这样做有它在理论上的种种独特的优势，但是它的最大弊端是：如果道德言谈只是一种演戏，那么一旦受到局部的和短期的利益或欲望的诱惑，人们很容易跳出戏外并以违反道德要求的方式去夺取现实世界中实实在在的好处。对此也许我们的社群可以尝试以理性的方式逐渐地开发和培养我们自身这样的心理机能和非认知状态：即将道德言谈所构成的虚构世界和现实世界完全混为一体而根本不加区分。如果我们能达到这样的非认知状态，那么就不存在“受到诱惑时轻易跳出戏外”的问题，因为我们已经将戏和人生完全不作分辨了。

我认为我们可以将以上这个初步的想法发展成另一个版本的道德虚构主义，它由两个部分组成，下面我将对它们分别进行阐述。

第一，变革型的（revolutionary）“孟买水手综合症”式的道德虚构主义：如果我们接受谬误理论，乔依斯说我们应该这样来变革我们的道德言谈：即将其当作一种演戏，一种虚构作品中的言谈。我认为我们可以将乔依斯的建议改进如下：在接受谬误理论之后，为了变革我们的道德言谈，我们的社群应该以集体理性的方式通过（言传身教的）传承、文化、教育、舆论等等各种形式逐渐地开发和培养我们自身这样的心理机制和非认知状态，即将我们千百年来积累起来的道德智慧所构成的虚构世界和现实世界完全混为一体而根本不加区分。值得强调的是，我们这样做已经完全和心理的病症无关，而是在哲学理论（本体论+认识论）和实践理性的种种综合考量的基础上做出的一种集体理性的选择。

第二，诠释型的（hermeneutic）“孟买水手综合症”式的道德虚构主义：如果我们因为弗雷格一奇曲问题而拒绝道德非事实主义，并且为了保留道德的不可妥协性而认为道德接受不是像信念那样的认知状态，那么我们应该怎样诠释我们已有的道德言谈呢？卡尔德隆说我们可以这样来诠释我们已有的道德言谈：即它一直是一种演戏，一直是一种虚构作品的言谈。我认为我们可以将卡尔德隆的建议加强改进如下：在拒绝非事实主义和保留不可妥协性之后，我们可以这样来诠释我们已有的道德言谈：我们的社群在漫长的自然进化和生存的压力下逐渐摸索出一种集体理性的方式，并且通过传统、文化、教育、舆论等等形式已经开发和培养出我们社群中的这样的一种心理机制和非认知状态：即将对我们社群的自然进化和生活实践有不可或缺好处的道德言谈所构成的虚构世界和现实生活混为一体而根本不加分辨。同样值得强调的是，我们这样做和原始的心理病症已毫无关系，这是在自然进化的严峻环境中通过人类社群的历史和文化而渐渐形成的一种实践理性的选择以及这种选择所造成的结果。

最后我将论证这种“孟买水手综合症”式的道德虚构主义可以对上一节中的三大反对意见做出更好的回应。

第一，关于道德权威缺失的问题，因为我们已将道德虚构世界和现实世界完全混为一体，因此这种情形下就不存在稍受诱惑就轻易跳出戏外而去夺取现实世界中局部的和短期的好处的问题。因此在道德虚构世界和现实世界混为一体的世界中，道德的权威性和约束力就得到了保证。

第二，关于新理论贡献的问题，瑞尔顿式的自然主义实在论虽然也为道德权威提供了一种保障，但是它需要依赖行动者在理想的认知状态下对非道德好处的计算。但情况往往是，当受到诱惑时，当事者的认知状态不但不理想，往往还很糟糕，所以他根本算不清什么是真正的非道德好处。另一方面，道德言谈却是我们社群千万年来集体智慧的结晶，因此如果行动者能够把这样的道德虚构世界当作现实世界的一部分并且遵循其中的道德要求，这比他自己计算要可靠和安全的多。所以我们看到这种版本的道德虚构主义具有自然主义实在论所没有的理论优势和理论新贡献。

第三，关于难以置信的目光的问题，诠释型的道德虚构主义把我们已存的道德言谈都解读为一种演戏，许多人会觉得这简直令人难以置信，因为许多人认为自己在作道德判断时绝不是

戏!“孟买水手”版的诠释型的道德虚构主义可以把这种现象解释为人们已经把道德虚构世界和现实世界完全混为一体，所以他们当然不会觉得自己在演戏。但是这种诠释会引来更深一层的难以置信的目光，即人们会进一步质疑，有什么理由说我们社群是处于这样一种类似“孟买水手症”式的心理机制或非认知状态呢？对此我提出两点理由：（1）这种状态也许是严峻的自然进化的结果，即那些遵循道德规范的人都更容易生存和繁衍下来。另外经过亿万年的进化，他们的这种道德品行可能已经成为他们基因的一部分而一代一代地传下来，所以他们的后代肯定已经感觉不到他们在假装或演戏，而是感到他们真实的（由基因等生理机制所决定的）道德感受。（2）这种状态也许是我们社群在漫长的历史中集体理性选择的结果，即我们的社群通过许多代的历史和文化的传承，逐渐使这样的心理机制和非认知状态在社区中蔓延开来，这种心理机制把通过长期进化和生活积累而形成的道德言谈所构成的虚构世界和现实世界完全混为一体，因为这样做可以很好地保证我们社群整体的和长期的发展、繁荣和幸福。

### 注释：

[1] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London: Penguin, 1932.

[2] Simon Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

[3] Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

Allan Gibbard, *Thinking How to Live*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

[4] J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin, 1977.

[5] G. E. Moore, *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

[6] 关于这些元伦理学问题的比较全面的介绍和讨论，请参见：

Alexander Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Malden, MA: Polity Press, 2003.

Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell, 1994.

[7] Hartry Field, *Science without Numbers*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

[8] Bas van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press, 1980.

[9] Gideon Rosen, “Modal Fictionalism”, *Mind*, 99, 1990: pp. 327-54.

[10] David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986.

[11] Richard Joyce, *The Myth of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

[12] Mark Eli Kalderon, *Moral Fictionalism*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

[13] [14] [15] [16] [17] [18] [19] [20] Richard Joyce, *The Myth of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp.10-15, pp.31-37, p.77, pp.52-79, pp.135-153, pp.185-186, pp.205-215, pp.217-218.

[21] [22] [23] [24] [25] [29] Mark Eli Kalderon, *Moral Fictionalism*, Oxford: Clarendon Press, 2005, pp.8-37, pp.52-94, pp.112-113, pp.152-156, pp.174-185, p.154.

[26] Richard Joyce, "Moral Fictionalism", in M. E. Kalderon, (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 2005, pp.287-313.

[27] Nadeem Hussain, "The Return of Moral Fictionalism", *Philosophical Perspectives* 18, *Ethics*, 2004, pp. 149-187.

[28] Stephen Darwall, Allan Gibbard and Pater Railton, *Moral Discourse and Practice*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pp.137-163.

[30] 关于对道德虚构主义的其它的批评意见，请参见：Daniel Nolan, Greg Restall and Caroline West, "Moral Fictionalism versus The Rest", *Australasian Journal of Philosophy* 83, 2005, pp. 307-330. 此文的完整版见online paper: "Moral Fictionalism", <http://eprints.unimelb.edu.au/archive/00000171/01/mf.pdf>

[31] 姜伟任职于北京电影学院导演系，他还导演了其它一些对人的心理有深入挖掘的电视连续剧，其中包括：《不要和陌生人说话》以及《沉默的证人》（又名《死亡日记》）。

/