Globethics Repository



我们彼此亏欠什么 [What We Owe to Each Another]

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	周, 濂
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 00:07:39
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185218

周濂：我们彼此亏欠什么——兼论道德哲学的理论限度

周濂

(周濂，中国人民大学哲学院，100871）

内容提要：本文通过分析托马斯·斯坎伦对契约主义的理论改造——用“合理的拒绝”来替换“合理的接受”，指出斯坎伦虽然在一定程度上回应了道德相对主义以及效益主义的挑战，但其实践效用非常有限。斯坎伦的契约主义只能部分地帮助我们在道德评价上廓清一些道德语词的意义和用法，厘清各种理由之间的分歧和差异，但无助于解决我们在道德实践上尤其是在道德动机上面临的诸种困境。然而，上述结论对斯坎伦并不构成批评，因为作为一个外在理由论者，他不指望道德哲学能够一劳永逸地“越界”解决道德实践的问题，这一立场也促使我们进一步地去思考道德哲学以及道德论证的限度问题。

关键词：合理的接受 合理的反对 内在理由 外在理由

尼采在《权力意志》中这样预言：“我所陈述的是最近两百年来的历史，我描述那即将到来而又不再能避免的事情：虚无主义的到来。”2人类文明史用一百多年的时间反复印证了这一预言的真实性。与虚无主义一同到来的还有它的众多家族成员：多元主义、主观主义、相对主义、怀疑主义以及不可知论。3作为硬币的另一面，尼采的预言其实也宣告了启蒙计划的失败——这个计划的核心任务是在上帝已死的时代，通过理性和论证建立起一套对所有理性人都具有同等强制力的道德规范。

麦金太尔为此感叹道：

“假如我们没有任何毋庸置疑的标准，没有任何足以使对方信服的过硬理由，那么我们在做决定的过程中就可以完全不诉诸这样的标准或理由。如果我拿不出任何好的理由来反对你，那必定意味着我缺乏任何好的理由。因此，看起来为了让我采取这种立场，必定有某种非理性的决断作为我自身立场的基础。与公共论辩的无休无止相对应，至少在表面上存在着一种让人不安的个人独断。”4

针对麦金太尔对当代道德哲学现状如此负面的评价，托马斯·斯坎伦语含讽刺地评论说，由于麦金太尔使用了“看起来”、“至少在表面上”之类的暧昧表达，让我们无从判断他是否赞成从“无休无止的公共论辩”推论出“让人不安的个人独断”。事实上，对于笃信理性能力的斯坎伦来说，上述推论是万难接受的，因为当代自由主义的一个核心主张就是利用“公共论辩”去反对“个人独断”。5当然，问题的关键在于，这种反对是否成立，以及效力究竟如何？

本文将紧扣契约主义的道德论证思路，通过分析斯坎伦对契约主义的理论改造——用“合理的拒绝”（reasonable rejection）来替换“合理的接受”（reasonable acceptance）——指出斯坎伦虽然在一定程度上回应了道德相对主义以及效益主义(utilitarianism)的挑战，但其实践效用非常有限。换言之，本文认为斯坎伦的契约主义只能部分地帮助我们在道德评价（moral appraisal）上廓清一些道德语词的意义和用法，厘清各种理由之间的分歧和差异，但无助于解决我们在道德实践上尤其是在道德动机上面临的诸种困境。然而，上述结论对斯坎伦本人来说并不构成负面的批评，因为作为一个外在理由论者，他不指望道德哲学能够一劳永

逸地“越界”解决道德实践的问题，这一立场也促使我们进一步地去思考道德哲学以及道德论证的限度问题。

1．广义的道德与狭义的道德

当代自由主义的一个核心观点就是利用“公共论辩”去反对“个人独断”。实现这个目标的一个重要策略是在公共领域与私人领域之间进行划界。众所周知，罗尔斯试图区分非公共领域（允许存在多元异质、彼此不可调和的整全性观点）与公共领域（人们可以就共享的公正概念建立起重叠的共识），哈贝马斯试图区分伦理领域（允许存在关于美好生活的相互竞争的观点）与道德领域（可以应用严格的程序主义并且公平地达到普遍原则），其目的都在于把个人独断或者说价值多元主义、价值相对主义打入“非政治”以及“非道德”的冷宫，将它们彻底逐出公共领域。这个看似取巧的方案遭致各方的非议，但其良苦用心实为以一种迂回的方式继续启蒙运动的最初使命：寻找出一套对所有理性人都有同等强制力的道德规则，尽管其代价是把道德哲学的论题缩水成为略显乏味而单调的正义问题。

作为一个“世俗的自由主义者”，至少从表面上看，斯坎伦的策略与罗尔斯和哈贝马斯大同小异。在1982年发表的《契约论与效益主义》中，斯坎伦第一次提出他独创的 “关于错误的契约论解释”（contractualist account of wrongness），其要旨是：一个行为是错误的，如果这个行为被任何一组旨在一般地调整行为的原则所禁止，并且在合适的动机驱使下没有人可以合理地反驳这组原则。6斯坎伦一度声称自己的工作是在探讨“道德的本性”（the nature of moral），但是经过多年的思考，斯坎伦逐渐意识到自己的抱负和成果远没有当初想象的那般宏伟，在发表于1995年的《道德理论：理解与异议》一文中，斯坎论坦承自己的工作顶多只是处理了“道德”中相当特定的一小部分内容，他将之称作“责任和义务的领域”（the domain of duty and obligation），或者说是“我们彼此亏欠什么？”的问题。

斯坎伦援引阿兰·吉巴德的观点，区分“广义的道德”和“狭义的道德”7。所谓广义的道德，类似于罗尔斯的“非公共领域”和哈贝马斯的“伦理领域”,处理的是“如何生活”或者说“什么是美好生活”这样的问题。斯坎伦认为，这类问题很少涉及与其他人的关系，或者即便涉及也都是朋友、家人这样的“熟人”，由于家人、朋友之间的道德关联更多源自于自然情感以及具体入微的共同生活背景，所以个体的欲望、偏好和情绪都可以成为行动的合理理由。就此而言，广义道德的内容很难还原成为一般意义上的“我们彼此亏欠什么”——这是可以通过契约论的公式加以描述的。在后形而上学时代，关于“什么是美好生活”很难获得一致的意见，事实上我们也无须获得一致的意见。

与此相对，狭义的道德类似于罗尔斯的“公共领域”和哈贝马斯的“道德领域”，由于它涉及的是“陌生人”之间的责任和义务，所以行动者在为自己的行为作辩护时，给出的理由就与向好友或者父母提出的理由有所不同。打个极端的比方，时下广告词中铺天盖地都是“我就喜欢”这样的说辞，尽管看上去言词凿凿个性十足，但在狭义的道德中却根本构不成一个合理的理由，毋宁说它是在拒绝给出理由。在狭义道德的领域内，个人独断的滥觞将可能导致社会统一和团结的丧失，对于多数自由主义者而言，这是万万不能接受的一个结果。

需要特别指出的是，虽然斯坎伦在基本策略上遵循了自由主义一以贯之的公私区隔，但是斯坎伦的立场并没有罗尔斯等人那般的强硬，他承认传统的美德纲目（如成为一个善良并且富同情心的人、做一个忠诚的朋友、或者成为一个工作勤勉的人）仍旧属于道德本性的一部分，而且在人们的日常行为中存在着各种各样来源不同的道德理由，只不过他本人的工作重心是放在“责任和义务的领域”而已。

2．如何判断道德行为的对与错

维特根斯坦少年时期曾经苦思冥想过这样一个问题：“如果说谎对一个人有好处为什么他还应该说真话？”8我们可以用更为理论化的表述来廓清少年维特根斯坦的困惑：在一个给定的情景下面，当一个行为被认为是道德上错的时候，有什么理由（reason）或者动机（motivation）可以让一个人不去做这个行为（即使这个行为会给他带来好处）？

伯纳德·威廉斯在那篇著名的文章里提出内在理由论与外在理由论的差别，指出例1：“A有一个理由去做Φ”和例2：“对于A存在着一个去做Φ的理由”所指称的理由是不同的：前者是内在的理由，后者是外在的理

由。9如徐向东所指出的，威廉斯提出内在理由这个概念的目的，不是为了在概念上分析“一个理由是什么”这个问题，而是“为了鉴定一个行动者能够被说具有一个理由行动的必要条件”。10这个必要条件是，如果某个东西能够被当作是一个行动的理由，那么它就“必须要以某种方式与行动者的主观动机集合联系起来。”11换言之，“一个行动者据说有一个理由做某件事的一个必要条件是：在某些指定的条件下，他有一个动机做那件事。”12由此可见，威廉斯真正关注的其实是如下问题：“一个行动之所以发生的必要条件是什么？”与此不同，外在理由论者倾向于认为，对道德哲学以及道德争论来说更有意义也更为紧迫的问题是：“一个行动之所以没有发生的必要条件是什么？”说的更明确些，外在理由论者相信道德哲学的核心问题应该是，为什么对于行动者A，哪怕存在着充足的（道德）理由让他去做Φ，他依然没有去做Φ？以及，我们应该如何评价这样的人和事？

在克里斯蒂·考斯嘉看来，内在理由论者与外在理由论者的区别在于

“对内在理由论者来说，如果我判断某些行为是对的，这就意味着我拥有而且认识某些动机或理由去完成这个行动。有动机是这个判断的一部分含义：如果某人同意这个行动是好的，但看不到任何动机或理由去做它，根据内在理由论我们就会认为他并不真地知道他说这个行动是好的到底意味着什么。与此相反，外在理由论者则认为，道德理解和彻底无动机的状态是完全可能结合在一起的：知识是一回事，动机又是一回事。”13

以上陈述表明存在着两条研究道德如何影响行动的进路，一种是动机的进路，一种是理由的进路。斯坎伦同意帕菲特的观点，认为把道德影响处理成为理由（reason）和理性（rationality）的问题而不是动机的问题，会有助于我们关注更深的一些道德理论问题。斯坎伦认为，当我们说一个道德行为是错误的时候，不仅是在劝说人们不要去做这个行为，更是在传达这样一个意思，这个行为违反了某个我们有很好的理由去认真对待的原则。在斯坎伦看来，后者才是“道德上对”、“道德上错”等说法最一般的规范性功能：它们在帮助我们形成对一个情境的理解以及为其它的行动方案提供理由时，要比它们为支持或者反对特定行动提供直接的“动机”扮演更为重要的角色。一言以蔽之，诸如“道德上错的”或者“道德上对的”，这些判断的属性和作用仅仅是在提供理由（reason-giving）。

在《我们彼此亏欠什么》中，斯坎伦用更为严格的语言提出了一个测试公式：

“一个行为是道德上错的，如果在某种情况下这样做时，会被一套规范人们行为的原则所否定，而这套规范人们行为的原则，作为在没有压迫和人人都有充分的信息的情况下达成的同意，是没有人能够对之提出合理的反对。”14

毫无疑问，在这个公式中最为关键的概念是“合理地反对”，任何稍有反思能力的人都会立即追问：什么样的反对才是“合理”，或者，我们应当如何理解“合理性”？

但是在回答上述问题之前，我想在“反对”这个概念上稍作停留。

试考察以下两个命题：

命题1：“因为这条原则被人们普遍地合理接受，所以它是对的”；

命题2：“因为根据某些独立的对的标准，所以这条原则被人们普遍地合理接受。”

这两个命题的差异显而易见，我们可以粗略地断定，前者隐含着价值主观主义，后者则是价值客观主义。启蒙之后，随着事实与价值的分离，以及历史主义的进入，价值客观主义特别形而上学意义上的道德实在论不再具有说服力，无论是上帝的意志、人类的整体目的还是康德意义的实践理性都无法再为普适的道德原则奠基，契约论者因此转换思路，认为人们只有诉诸彼此之间的同意和认可才能重建道德规范——也正是在这种现代性的背景下，契约主义逐渐成长为“现代社会的意识形态”（大卫·高契尔语）。对契约论者来说，在后形而上学时代中，命题2只是一个无法企及的道德理想，而命题1却有可能帮助人类重建道德规范的普遍有效性乃至客观性。这一思路同样可以应用到政治哲学领域，比如罗尔斯、哈贝马斯就认为在

宪政民主国家中，拥有合理歧见的公民可以在宪法根本和基本的公正问题上通过诉诸公共理由达成“重叠的共识”，由此得出的政治结果不仅是正当的而且也是公正的。

但是，以“接受”为核心概念的契约主义常常会面临一个根本质疑，那就是“理解”与“接受”的断裂问题，正如赵汀阳所指出的：“我们经常听见这样的说法：‘是的，我完全理解你，但是……。’这是‘理解但不接受’的基本句法。”15

当一个人说“我完全理解你的观点，但我不接受你的观点”时，可能出现两种情况：

第一，我之所以不接受你的观点，是因为我有一些更好的理由可以反对你，并且这些理由最终你也可能会接受。在这种情况下，由于双方分享相当程度的重叠共识，彼此提出的理由可以在同一个价值坐标系内进行有效的比较，所以双方很有可能经过长时间的理性论辩后最终达成共识，这也是哈贝马斯沟通行动理论所期许的一个理想结果；

第二，我之所以不接受你的观点，是因为理由与动机之间出现了断裂：尽管站在你的立场，我完全认同你的理由是恰当且充分的，但是这种“设身处地”仅仅是在假然（hypothetical）的层面上，它更像是一种思想试验而非实际状况，所以这种理由并不对现实中的我构成约束，它不足以促成我接受你。

第二种情况又可以细分为两种可能：

（a）由于双方的价值观念和理由系统存在着不可公度性，所以彼此之间的理由并不能真正的相互通达或者说是不可翻译的。以同性恋问题为例，一个自由主义者可以了解基督徒为什么会对同性恋抱有极大敌意，但是自由主义者并不能接受基督徒反对同性恋的理由，因为《圣经》对世俗的自由主义者来说只是一个历史文本。再如，我们完全可以设想一个富有想象力和同情心的伊斯兰教徒能够将心比心地理解基督徒的某些言行举止，并且认同在后者的体系中这样的行为具有充足的理由，但这依然不足以导致这个伊斯兰教徒去“接受”基督徒的所思所想以及所作作为。现代道德之所以呈现出碎片化（fragmentation）的状态，其原因就在于各种实质性的道德原则和价值之间存在着根本的冲突；

（b）虽然双方同处于一个价值观念和理由系统中，但鉴于某一方的个人立场、情感、利益和欲望，他虽然认同某一行为是错误的或者认为对方的观点在道德上是正确的，但依旧没有充足的动机去接受对方的论点或者去做这件事情。

在我看来，用“不能合理地反对”来取代“合理地接受”，斯坎伦至少在形式上部分解决了“理解”和“接受”的断裂问题：哪怕一方不接受某一行为，但假如他对于认可这一行为的道德原则提不出合理的反对理由，那么他也不能说这个行为是道德上错的。需要特别指出的是，道德原则的地位（status）也存在两种可能：1，如斯坎伦的测试公式所指出的，它可能是在没有压迫和人人都有充分的信息的情况下分歧双方都接受并认可了的原则；2，这套道德原则有可能没有得到分歧双方的共同认可。我认为无论是哪种情况，只要论辩的一方不能对另一方的行为所遵守的道德原则提供合理的反驳，那么我们就可以下结论说，他不能说对方的行为是道德上错的。

比如，在情况（a）中，那个富有想象力与同情心的伊斯兰教徒虽然仍旧不能“接受”基督徒的某些行为，但如果他对基督教的教义无法提出合理的反对理由，所以他就必须承认基督徒的观点也是对的，或至少不是错的。而在情况（b）中，处在同一价值体系和理由系统内的各方尽管出于各自的情感、欲望不愿接受对方的观点，但因为他提不出合理的理由去反对对方的观点，他也不能因此得出结论说对方是错误的，否则我们就会认为这个人是“非理性的”，这样一来，与理由（或者理性）不同的情感、欲望就被排除出道德对错的判断标准之外。

理解与接受之间的断裂折射出的正是理由与动机之间的断裂。我认为，我们可以有限度地承认内在理由论者的结论，即对于一个已经发生的行动来说理由与动机存在着某种程度的结合，但是这个结论对于道德哲学和道德争论却没有什么太多的积极意义，因为真正吃紧的道德哲学问题在于，对于一个没有发生的行动来说，（道理）理由与动机存在着某种断裂，而正是这种断裂体现出道德理由(moral reason)和实践慎思（practical deliberation）之间的张力，体现出规范性与事实性之间的错位。

外在理由论者尽管在形式上部分解答了“理解”和“接受”的断裂问题，但是他们并未彻底解决这个问题，事实上，外在理由论者由于安心于解决道德评价问题，有意淡化或者不考虑实践过程中道德行动问题，所

以外在理由论者的主张在解决道德如何影响行动的问题上多少显得有些消极和负面。

限于篇幅，本文无法深入探讨围绕内在理由和外在理由所展开的各种争论。就本文的题旨而言，我只想指出以下两点：1，“理解但不接受”这个命题提请人们注意到在（道德）理由和动机之间的确存在着某种断裂，而这种断裂本身正是导致一个“应当做的事情”但“实际上没有做”的根本原因；2，斯坎伦用“合理的拒绝”来取代“合理的接受”是对道德相对主义的一个回应，因为他把具有任意性和偶然性的个人主观动机剔除出道德对错的判断标准之外——这种回应虽然有效但程度有限，事实上我并不认为它解决了道德相对主义的挑战。

对于斯坎伦来说，把契约主义的核心概念放在“不能合理地反对”上而不是“合理地接受”上，另一个目的是为了拒斥效益主义——这也是罗尔斯《正义论》中的核心问题。16

简言之，效益主义的根本宗旨是根据最大多数人的最大幸福去衡量和评判行动的正当性，根据这个标准，某些行动即使牺牲了少部分人的幸福也可能是道德上正确的。斯坎伦认为，虽然可能会有一部分人出于博爱或者仁慈的心理，自愿为了最大多数人的最大幸福而宁可自己蒙受重大损失，但是不排除更多的人会拒绝接受这种后果。一旦这种拒绝是合理的，那么那种强使某些人承担严重后果的原则就是可疑的——哪怕某些愿意做出牺牲的人可能会（合乎理性的）接受它。正是基于以上考虑，斯坎伦建议在做道德论证的时候，不应诉诸接受它时的合理性而应诉诸拒绝它时的合理性。或者换句话说，在做道德论证时，不应诉诸合理的可接受性而应该诉诸合理的可拒绝性。

用“反对”取代“接受”，尽管可以在形式上部分弥补理解与接受之间的断裂，也能在一定程度上拒斥效益主义，但斯坎伦公式仍然面临诸多的质疑和挑战，其中批评者批评最多的就是“合理性”这个概念。

3．“合理性”概念的疑问

多数论者指责斯坎伦的公式过于“空洞”或者“形式化”，在我看来这个批评只在下述意义上部分成立：斯坎伦的公式并不试图建构一阶（first order）的道德规范，他既没有提出罗尔斯式的“正义二原则”也没有确立“摩西十诫”式的道德原则，而只是提供了一种二阶（second order）的判定程序，让人们借此去鉴别和判定某个一阶规范是否在道德上是对的。但是如果因此匆忙断言斯坎伦公式“空洞无物”则有失公允，因为斯坎伦的“合理性”概念绝不仅限于抽象的“逻辑一致性”，而是有着相当丰富的实质内涵。

对于斯坎伦来说，什么样的理由才可以作为合理地反对的根据，这是道德哲学的核心问题。斯坎伦认为，首先，只有那种“人之所以为人”才会拥有的“一般理由”才可以作为合理地反对的根据；其次，这种“一般理由”必须来自于单个个体的观点（the points of view of distinct individuals）而不是任何集体的观点或者非人类的观点（any collective or impersonal point of view），斯坎伦把这个条件称作“个人主义的限制”。

试举两例，以帮助读者理解斯坎伦的“合理性”概念，及其与效益主义者的差别：

例1，两艘船同时面临沉船的危险，甲船有三个人，乙船有两个人。根据效益主义原则，应该先救甲船，理由是甲船中的人数多过乙船，因此合计的幸福总量也就大于乙船。多数反效益主义的论点都认为这个论证是错误的，因为牺牲少数人的利益来顾全多数人的利益是对少数人的权利的侵害。但是问题的要害在于，在这个特例中，效益主义者的结论是符合一般人的道德直觉的：绝大多数人都会选择先救甲船而非乙船——作为契约主义者的斯坎伦也不例外。不过斯坎伦的理由稍有不同，他反对将甲船幸福总量与乙船的幸福总量进行比较，而是主张进行一对一的“权利”对决。这样一来，甲船中的两个人在与乙船的两个人的权利相对冲之后，还余下一个人，所以结论仍旧是先救甲船。

这个例子乍看上去有些让人困惑，既然二者的结论一样，那么斯坎伦的契约主义与效益主义有什么分别呢？斯坎伦告诉我们，尽管某些道德直觉或者道德行为表面上看似一样，但是支持这种道德直觉和道德行为的根据和理由却是不同的，而对于道德哲学来说，厘清这种作为根据和标准的理由才是分内之事。更进一步的，这种根据和理由上的不同有时也会推论出截然不同的结论。17

试看例2：在一场万众瞩目的世界杯足球决赛中，电视转播站的一位工作人员不慎被机器砸到手臂，如果要施以援手，就必须暂时切断电视转播15分钟，这将让数以千万计的球迷无法看球。如果按照效益主义者的观点，既然这位工作人员只是压着了手臂并不足以致命，而数以千万计的球迷通过看球获得的幸福总

量肯定要大于工作人员所遭受的皮肉之苦，所以最后的结论必然是不用立刻施以援手。但是根据斯坎伦的理论，此时所提供的一般理由必须来自于单个个体的观点，也就是说，我们不能依靠人海战术，通过累加数以千万计的球迷的幸福总量来压倒那一个工作人员的苦痛，而应该让每一个球迷的受挫感和那位工作人员的疼痛进行一对一的PK，这样一来，斯坎伦认为结论是不言而喻的：我们应该立即搬离机器去援救工作人员，哪怕为此停播15分钟的足球比赛。18

斯坎伦的回答虽然颇有说服力，但是对于最后这个例子我们依然可以至少提出三个质疑：

第一，凭什么说每一个球迷的受挫感都必然小于该工作人员所遭受的痛苦？这种计算幸福量的标准究竟是什么？不同个体对于幸福感和受挫感的体会因人而异，存在客观且普遍的判准吗？斯坎伦的结论是否过于武断？

第二，斯坎伦的论证并未彻底放弃人数多寡的计算和比较，这似乎暗示出效益主义的方法原则——少数人应当为了多数人的幸福而放弃自己的一部分幸福——在某种意义上是合理的？进一步地说，斯坎伦的方法是不是 “效益主义”的某种权利版本？

第三，尽管斯坎伦自称是一个整体主义者，但是“个人主义”似乎是这个论证不假思索的一个预设前提，甚至是其理论体系中的不容置疑的根本原则。这样一种个人主义的立场会不会过于狭隘化“合理性”的内涵？

4．道德哲学的理论效力及限度

斯坎伦追随罗尔斯，以效益主义和直觉主义作为主要论战对象，然而由于斯坎伦身处理性主义传统，并宣称他的学说放之四海而皆准，所以在很多人看来，他就天然地与道德相对主义处于矛盾状态。不过，斯坎伦的理论看起来并不能真正解决道德相对主义的挑战，斯坎伦对此也是坦然承认。

麦金太尔曾经不无悲观地这样断言，现代的学院哲学基本上只能够对各种意见分歧作出“精确而明达的定义”，而不能在提供“解决之道”上有任何推进。斯坎伦同意这个判断，即哲学尚未而且很可能永远也不能提供这一“解决之道”。不过斯坎伦对于这一有限成果的评价却是迥异于麦金太尔，他认为只要能对意见分歧作出精确而明达的定义，有助于“自我理解”，以及“理解人与人之间的分歧”，就是一个重大推进，并且是道德理论能够“合理”指望的一个目标。19

毫无疑问，这是一种典型的理论态度而非实践态度。道德理论在斯坎伦的理解中仅仅是一种二阶的理论活动，它无法真正介入到一阶的道德概念冲突中，即使介入也无法提供麦金太尔所说的真正的“解决之道”。我认为道德哲学这一看似“无能”的状况其实恰恰体现出道德哲学乃至哲学的本性与限度。一直以来，人们对于（道德）哲学抱有不切实际的过高要求，认为在面临诸种道德困境和人生意义的追问的时候，（道德）哲学有义务提供一个一劳永逸的解决方案，如果（道德）哲学在这方面表现出莫衷一是、左支右拙，人们就会立即失去耐心，迅速得出哲学无用的结论。

从方法论上看，哲学工作的核心特征“论证”似乎同样呈现出类似的无力感。罗尔斯这样论述证明（justification）的功能：

“证明是说给持有不同意见的人听的，或者是当我们犹豫不决的时候给自己的论述。证明假定了人与人之间或我们自身的内在意见存在冲突，而寻求去说服他人或我们自身关于我们的要求和判断所建基其上的原则的合理性。证明是被设计来用理性调解‘不同意见’的，它首先是由参与讨论的各方所共同接受的意见开始的。理想化地说，向一个人证成一种正义观就是提供给他一个从我们都接受的前提出发得出的原则——这些原则进一步地又产生出许多符合我们深思熟虑判断的结论——的证据。所以，纯粹的证据本身还不是证明。一个证据只是展示出不同命题之间的逻辑关系。只有当起点得到相互承认的时候，或者结论是如此的整全和诱人以至于说服我们由他们的前提所表达的观念的合理性时，证据才成其为证明。”20

在《正义与生活价值》一文中，罗纳德·德沃金表达了类似的看法，他提出“伦理个体主义”的两条原则，第一条是价值平等和客观的原则，第二条是特殊责任原则，德沃金并非一个价值相对主义者，他深信这两条原则都是“真实的、强有力的，并且至少在西方民主社会里，它们都得到足够普遍的认可”，但与此同

时，他承认“对于那些还未曾接受这些原则的人，要说服他们接受这些原则，我几乎不抱任何希望。……因此，只是对于那些接受它们的人，我的论证才是有的放矢。”21

日常生活中，道德相对主义是一个非常容易形成的观点，维特根斯坦指出：“当两个无法相互调和的原则真正相遇时，每个人都会把对方叫做蠢人和异教徒。”即使不同原则的人彼此之间进行说理，这种理由也会因为缺乏共同的基点而丧失效力：“我说我会“反对”另一个人，但是难道我不会给他讲出理由吗？当然会。但是这些理由能有多大效力？在理由穷尽之后就是说服。（想想传教士让土著人改信宗教时所发生的情况。）”22说服失败之后就是强制或者征服。

德沃金的观点与维特根斯坦相去不远，他认为对于一个道德原则，“没有什么理由能够说服从来不相信上述主张的人去相信它。”因此道德理论家能够做的工作只是使对方确信，“你已经相信了这个主张”。23换言之，道德说理的功用只是向那些已经相信了某一主张但却不自知或者不明了的人澄清这一业已存在的事实。

如果理由只对那些已经接受（无论是有意还是无意）它的人才构成行动的动力，那么讲道理（或者道德哲学）的意义和价值似乎就相当的有限。与此同时，道德的地方性特征也就成为一个无法回避的问题。恰如奥克肖特所指出的：“道德既不是一套普遍原则的系统，也不是一部规则的法典，而是一个地方性的语言。”24

也正是基于上述考虑，麦金太尔才会强调指出“对于哲学核心论题的最成功的论辩永远不会采取证明的形式。（证明的理想是哲学中相对无趣的一个）”25“讲述故事是道德教育的主要手段。”26罗蒂的观点与麦金太尔颇为类似，他指出人类团结是大家努力达到的目标，而达到这个目标的方式，不是透过研究探讨而是透过想象力把陌生人想象为和我们处境类似、休戚与共的人。因此，团结不是通过（理性）反省发现的，而是创造出来的。只有通过提升我们对陌生人所承受的痛苦和侮辱的敏感度，我们才能创造出团结，因为一旦我们提升了这种敏感度，我们就很难把他人“边陲化”，如此一来，就不存在我们和你们的分别，而是逐渐把他人也视为“我们之一”。罗蒂方案导致的一个直接后果是摈弃理性（理由）在人类团结中的关键作用，转而诉诸人所共有的“想象力”和“同情心”，这也就是罗蒂所谓的“背弃理论、转向叙述”。进而言之，罗蒂的方案其实是否定了哲学方法在解决人类团结（道德实践）问题上的积极作用。27

麦金太尔和罗蒂对于道德哲学以及道德论证之限度的批评可谓一针见血，但是如果我们换一个角度看问题，不妨将之视为一个积极的建议，它让我们彻底打消对于道德哲学和道德论证不切实际的过高期许。在一个诸神相争的后形而上学时代，我们无法指望通过理性论辩一劳永逸地解决各种可能出现的意见分歧，但在公共领域和狭义道德中放弃对话之前，我们至少应该自问，我们亏欠对方什么样的一个合理理由？这或许是斯坎伦公式提供给我们的最大告诫。它一定很难让人满意，但实情没准就是这样，任何试图从纯理论出发、凭借一个体系或者两句口号去反对相对主义的做法都必将归于失败。我们只有回到事情本身，在日常在世的具体操持中去四处狙击相对主义这个幽灵，在这个意义上，不是哲学家而是每个具体的个人才是疗治相对主义的良医——如果，相对主义是一个必须要被克服的顽疾的话。

---

1 “我们彼此亏欠什么”这个表述是对托马斯·斯坎伦专著What we Owe to Each Other的翻译。邓伟生把这本书名翻译成《人与人之间的相互责任》（参见邓伟生未刊稿《斯坎伦的契约主义和效果论》），而陈真则翻译成《我们相互间的责任》（参见陈真，《斯坎伦的非自利契约论评述》，刊于《世界哲学》2005年第4期，第4页）。我以为把“we”翻译成“人与人”不妥，因为人与人之间的关系除了“我们内部”的关系，还有“我们和你们”的关系；至于“责任”一词的译法在我看来也太强了。两相比较，我觉得《我们彼此亏欠什么》也许是最贴切的翻译。本文初稿承蒙邓伟生先生指正，特致谢意。本文受中国人民大学科学研究基金项目资助（项目名称：理由及其公共使用， 项目编号：30207103）。

2 Friedrich Nietzsche: The Will to Power, Translated by Walter Kaufman and R.J.Hollingdale, Edited by Walter Kaufmann, (New York: Random House, Inc. ,1968), p.3.

3 在我看来,价值多元主义,相对主义,主观主义这些概念之间虽然具有家族相似性但彼此之间也是泾渭分明,不

加区分地使用这些概念是导致道德哲学概念混乱的一个重要原因.比如,承认价值多元主义是一个既成的事实,并不必然蕴含着价值相对主义和价值主观主义这样的结论,它可能是以赛亚·伯林式的对各种既不可公度又真实和客观的价值的承认,也可能是罗尔斯式的对真理问题和价值客观性问题的一种政治上的回避.而价值相对主义与主观主义之间的分别则在于,前者强调的是标准问题——即不存在一个可以评判诸价值高下的公共或客观的标准,而后者强调的则是价值的源泉问题——即价值的根源是主观的还是客观的，价值主观主义在逻辑上也并不必然蕴含价值相对主义。全方面的澄清这些概念是一个复杂的工作，本文无力也无意多作停留，惟盼日后有机会可以作进一步的研究和分析。

4 麦金太尔，《追寻美德》，宋继杰译，译林出版社2003年，第10页。本文作者参照原文对译文稍有改动。

5 T..M·Scanlon, “Moral Theory: Understanding and Disagreement”, Philosophy and Phenomenological Review, Vol 55,N.2,(Jun.1995), p.353.

6 T..M·Scanlon, “Contractualism and Utilitarianism”, in Amartya Sen and Bernard Williams, eds., Utilitarianism and Beyond (Cambridge: Cambridge University Press,1982).

7 Allan Gibbard，Wise Choice Apt Feelings(Cambridge: Harvard University Press,1990)，p.6.吉巴德所说的狭义道德，其内涵要比斯坎伦更为丰富，还包括各种罪恶感，愤怒感等等。

8 Ray Monk,Ludwig Wittgenstein: The duty of Genius, (Jonathan Cape Ltd,1990),p.3.

9 Bernard Williams, “Internal and External Reasons”, Moral Discourse and Practice, edited by Stephen Darwall. Oxford University Press 1997,p.363.

10 徐向东，《道德哲学与实践理性》，商务出版社2006年，第201页。

11 同上，第196页。

12 同上，第197页。

13 Christine M. Korsgaard, “Skepticism about Practical Reason”, The Journal of Philosophy, Vol. 83, No. 1. (Jan., 1986), p. 9.

14 Thomas Scanlon, What We Owe To Each Other (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998),p.153.

15 赵汀阳,“Understanding and Acceptance”, in Les Assises de la Connaissance Reciproque, Le Robert, Paris, 2003.

16 utilitarianism这个概念在国内多翻译成功利主义，但是这个理论的道德心理学基础是仁爱和无私，理论目的则是诉求最大多数人的最大幸福，与中文“功利”二字所暗含的辎铢必较的利己主义倾向并不完全一致，因此“功利主义”这个译法多有不公，远不如中性的“效益主义”更为恰切。

17 Thomas Scanlon, What We Owe to Each Other, pp.230-3.

18 Thomas Scanlon,‘Contractualism and Utilitarianism’,p235.

19 Thomas Scanlon, “Moral Theory: Understanding and Disagreement”, p.343

20 John Rawls, A Theory of Justice,(Harvard University Press,1999),p.508.斜体为本文作者所加。

21 罗纳德·德沃金，《正义与生活价值》，参见欧阳康主编，《当代英美著名哲学家学术自述》，人民出版社2005年版，第150页。

22 维特根斯坦，《论确实性》，张金言译，广西师范大学出版社2002，第611节，612节。

23 罗纳德·德沃金，《正义与生活价值》，第153页。

24 M. J. Oakeshott, On Human Conduct(Oxford : Clarendon Press,1975)，pp.78-9。

25 麦金太尔，《追寻美德》，第330页。

26 同上，第152页。

27 理查德·罗蒂，《偶然、反讽与团结》，徐文瑞 译，商务印书馆2003，第15页。

本文已发表在《世界哲学》2008年第2期

/