

Globethics Repository

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

语言、道德与制度 [Language, Morality and Institution]

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	韦, 森
Publisher	山东社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-06 22:15:07
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185337

韦森：语言、道德与制度——语言哲学能搭起“实然”与“应然”之桥？

韦森

【内容提要】通过对当代美国著名语言哲学家约翰·R·塞尔“如何从‘实然’中推出‘应然’”一文的商榷，这篇文章对哲学、伦理学与经济学交叉领域的一些深层问题进行了讨论。本文发现，塞尔试图用语言哲学推理的五个语句“七巧板”来试图在道德哲学中的“实然——应然鸿沟”上搭建一座桥梁的努力是徒劳无功的。通过对当代语言哲学和元伦理学一些深层问题的讨论，作者认为，即使接受进化论的一些理论断想，我们今天也可以猜测到，人类的语言、道德和理性是在同一个过程中演化生成的。最后，这篇文章还讨论了语言、道德与制度的关联，并阐述了中国著名经济学家汪丁丁所提出的“产权是道德之神”命题和韦森最近提出的“道德是产权之魂”命题的理论内涵与现实指向。（<http://www.tecn.cn>）

【关键词】实然；应然；语言；道德；制度；生活形式

“作为逻辑学的一个特殊分支，伦理学存在的依据在于回答‘我应该做什么？’这类问题之指南的道德判断功能”。（<http://www.tecn.cn>）

——黑尔（Hare, 1964, p. 172），《道德语言》

1, 引言

自休谟以来，或严格来说自康德的批判哲学的建构以来，在哲学界和伦理学有一个普遍的理论共识，那就是不能从“实然”（is）推出“应然”（ought）来。在《人性论》（Hume, 1739/1946, pp. 455-470）中，基于其情感论的道德哲学论辩理路，休谟曾严格区分了事实判断与价值判断，提出从实然推不出应然，相应地也不能从理性推理（审慎推理）推导出道德（情感）。休谟的这一洞见，在近现代思想史上有着广泛和深远的影响，也因而曾被当代著名英国伦理学家黑尔（Richard M. Hare, 1963, p.2; 1964, p. 29）和当代政治哲学大师罗尔斯（John Rawls, 2000, p. 82）称作为“休谟法则”（Hume’s Law）[i]。（<http://www.tecn.cn>）

这一休谟法则，不仅对近现代哲学和伦理学的理论发展影响甚巨，已成为现代政治哲学和伦理学理论研究和学术发展所绕不过的一个根本性问题，而且也应该构成经济学推理——尤其是对制度经济学、福利经济学以及博弈论经济学的未来发展来说——的一种深层“支援意识”（“subsidiary awareness”）[ii]。然而，尽管哲学家和伦理学家对这一休谟法则有着广泛的理论共识，但在近现代思想史上，尤其是在西方道德哲学界，也偶有学者对此有着各种各样的疑问，并试图对此做一些理论修正和进一步的探讨。尤其是在当代西方经济学界，可能是出于对这一休谟法则的无知（ignorance）或有意忽视，总常常有人试图僭越地对道德问题进行经济学的审慎推理（prudential reasoning）和评判[iii]。譬如，在近现代世界思想史上，伦理学家（亦是半个经济学家的）西季威克（Henry Sidgwick, 1922, pp. 1-14, 23-40）就认为，所有有效的道德法则最终都有审慎推理的基础，因而道德判断可以是“可能性知识”的对象：“我把我们判断为正当的或我们应当去做的行为看作为是‘可推理的’或言‘合理的’，我同样也把终极目的看作为是‘为理性所规定的’”（同上，p.23）。在1963年发表在国际《哲学评论》上的一篇题为“如何从‘实然’推出‘应然’来”（下面简称“如何”）一文中，当代著名语言哲学家、美国加州大学伯克利分校的塞尔（John R. Searle, 1963）教授也力图从语句分析的角度证明是可以从“实然”中推出“应然”来的。塞尔的这篇文章发表后，曾在国际哲学界和伦理学界引起了很大的关注和争议，包括黑尔在内的一些（Hare, 1964; Thomson & Thomson, 1964; Genova, 1970; Wilkins, 1970; Zemach, 1971; Hannaford, 1972; Samuels, 1973; Witkowski, 1975）西方道德哲学家曾对塞尔的这篇文章提出了许多批评和商榷意见。在5年后出版的《言语行动》这一语言哲学的经典名著中，

塞尔（1969，pp.175-198）又进一步讨论了这一问题，并回答了对他的一些商榷和批评意见。本文谨根据对塞尔教授这篇文章的论辩理路的研读，并结合国际上有关这一问题的一些讨论文章中的争论观点，做一些笔者自己的评论，以求教于哲学界、伦理学界和经济学界的方家。（<http://www.tecn.cn>）

2. 塞尔从“实然”推出“应然”的论辩理路及其批评

由于休谟法则在近现代哲学思想史上影响深远，对其哲学和伦理学的含义，像塞尔教授这样的当代大哲学家自然是非常熟知的。在“如何”一文以及《言语行动》第8章一开始，塞尔教授就对休谟法则所蕴涵的意思进行了非常清楚和到位的归纳，明确辨析了“价值”与“事实”的区别，[iv]并且指出，人们一般相信，从“事实的陈述”（statement of fact）中从逻辑上导（entail）不出“价值陈述”（statement of value）、相应地也从“描述性陈述”（descriptive statement）不能导出“评价性陈述”（evaluative statement）来。然而，这位当代大语言哲学家并不安份于固守这些人们的传统信念。运用语言哲学的语句分析套路，塞尔试图推翻这一休谟法则。在“如何”一文一开始，塞尔就明确声明，他能够证明，是可以从“实然”中（推）导出“应然”来的。塞尔教授以下面5个句子之间的逻辑涵衍关系为例，来说明他是如何从实然中推导出应然来的：（<http://www.tecn.cn>）

- 1, Jones uttered the words “I hereby promise to pay you, Smith, five dollars”.
- 2, Jones promised to pay Smith five dollars.
- 3, Jones placed himself under (undertook) an obligation to pay Smith five dollars.
- 4, Jones is under an obligation to pay Smith five dollars.
- 5, Jones ought to pay Smith five dollars.

对上述五个句子，塞尔解释到，句1可以导出（entail）句2，句2可以导出句3，句3可以导出句4，最后又可以从句4中导出句5。通过这一语句间的“逻辑导衍”，塞尔指出，尽管句1是一个纯粹的“事实性陈述”或言“描述性描述”，但到了句5，已是一个“价值陈述”或言“评价性陈述”句了。由此塞尔说明，人们是能够从“实然”中推导出“应然”来的。之后，为了使其论述尽可能周延，塞尔又加上了一个限制条件“*ceteris paribus*”，即“在一定的条件下”，这一语句之间相继涵衍的逻辑链条才有意义。塞尔并规定到，一旦加上“在一定条件C下”这一限制条件，句1就变成了句1_C，句2变成了句2_C，……如此等等。（<http://www.tecn.cn>）

塞尔的“如何”一文发表后，立即遭到了国际道德哲学界的广泛批评。当然也有一些论者对此分析理路进行了一定的肯定和修正。在之后的数年中，不断有论者加入对这一问题的讨论。对“如何”一文的大多数批评意见认为，塞尔依照词语和语句的词面或句面涵义的逻辑涵衍关系试图从“实然”中推导出“应然”的作法，要么没有多少意义（trivial），要么就根本上是错误的（fraud）。即使一些认为塞尔论辩理路有些道理的学者，也认为其理论建构并不完整，或者说还有许多漏洞。譬如，当代著名伦理学大师黑尔（Hare, 1964, p. 30, §2.5）就通过其严密的道德语言分析，明确地指出：“从一系列关于‘其对象的特征’的陈述语句中，不可能推导出应当做什么的祈使语句，因而也无法从这种陈述语句中推导出任何道德判断来”。黑尔教授还接着引证了牛津的另一位老牌哲学家、著名语言哲学家奥斯汀（John L. Austin）的老师（因而也是塞尔的师祖）普理查德（H. A. Prichard）的观点来佐证他的这一信念。普理查德的基本观点是：某一境况的善性（goodness）本身并不构成我们为什么应当努力实现这一境况的一种理由；我们还需要那种被称之为“命令感情”（the feeling of imperativeness）或“义务感情”（the feeling of obligation）的东西，而这类感情是由产生它的行动之思想所引起的（参Hare, 1964, p.30）。（<http://www.tecn.cn>）

面对西方一些道德哲学家的诸多批评意见，塞尔并没有退却。在《言语行动》一书中，塞尔（1969, p. 181）回复了黑尔等西方论者的商榷意见，坚持认为，“必须指出，就他[指塞尔例子中的琼斯——引者注]有义务付5美元而言，即使把5解释为5¢，这里也是一个在康德的‘定言’（categorical）意义上的‘应然’，而不是一个‘假言’（hypothetical）的‘应然’”。言外之意，塞尔坚持认为，他的五块语句“七巧板”之间寓意连接，在道德哲学的“实然——应然鸿沟”之上，确曾架设了一座桥梁。（<http://www.tecn.cn>）

果真是如此？现在看来未必。因为，很显然，塞尔通过语句字面意义涵蕴的隐含逻辑关联而进行的整个语言推理，所讨论的问题的实质是：如果一个人在特定条件下（*ceteris paribus*）许诺付某人一笔钱，在一定的社会习俗、惯例和制度中他就“应该”（*should*）这样做（即守诺），这是一个纯经验问题，而不是一个康德“定言命令”式的“价值陈述”。换句话说，在作为第三者——即社会习俗或惯例的经验者、观察者、行动的预测者和评价者（如作者塞尔教授本人）——的眼中，对“一旦一个人做了某种承诺应该（*ought*）守诺”，只不过是来自他的经验判断，这实际上只是内含着任何具体的道德原则均内在于社会的习俗、惯例与制度安排之中的意思。[v]当然，塞尔本人自然也意识到了这一点。这就是他在“如何”一文第3节所提出的作为道德判断的“应然”依赖于一定的“制度事实”（*institutional facts*——确当地说，应该是“制度场景”，即“*institutional context*”）的意思。然而，对塞尔教授的这一“实然—应然”导引的语句“七巧板”来说，问题在于，即使按照他的见解在一定的“制度事实”——或精确地说“制度场景”——中，人们能够从语词和语句的句面上判断有“*is*”到“*ought*”这一逻辑关联链条，但这并没有回答为什么在这种情形和制度场景中就“应该”如此做的问题：句5c中的“*ought to*”是怎么出来的？换个问法：你塞尔教授凭借什么构造出了这个句子，并认为句4c必定意含着句5c？句4c中的“*obligation*”一词在这里出现的理由又是什么？你自己又为什么和凭什么做这种判断？为什么不能在“*obligation*”之前加一个“*no*”？所有这一连串的问题的核心是：为什么人作为人有“大家都如此做我也应该如此做”的情感？（<http://www.tecn.cn>）

为了说明这一点，我们这里只要把塞尔从“实然”推从“应然”的词语七巧板放在黑尔教授对伦理学中的“我应当做X”语句之含义的细微辨析中来理解，就非常清楚了。在《道德语言》这部扛鼎之作中，黑尔（Hare, 1964, p. 167）把“我应当做X”的语句细分为一个道德主体的三种判断的混合物：（<http://www.tecn.cn>）

- （1）“为了与人们普遍接受的那种标准保持一致，就要做X”（社会学事实陈述）；
- （2）“我具有一种我应当做X的感情”（心理学事实陈述）；
- （3）“我应当做X”（伦理学价值判断）。

从黑尔对“我应当做X”的语句涵蕴着的这三种判断的解析中，我们可以非常清楚地看出，从塞尔所举的琼斯在一定景况中说出许诺付史密斯5元钱（句1c），到“琼斯应该付史密斯5元钱”（句5c），如果是说在一定的社会习俗、惯例和制度环境中他确实推出了“应当”来，最多他只是推导到第一个层面，即“社会学事实的陈述层面”，而还没达及第二个层面“（为什么）琼斯具有一种应当做X情感”（心理学事实陈述），更远未达及第三个层面（定言命令）。当然，我们这样说并不否认琼斯（如果他是一个理智清醒的“道德人”的话）本人在此景、此时、此地、此条件下（在即塞尔所说的“制度事实”中）想必会有“我应该付史密斯5元钱”的心理情感和定言命令。但这里的问题是，塞尔从一种事实陈述句开始的语句间推导的链条，推到黑尔所说的“应当做X”的语句第一个层面逻辑链条就断掉了。因为，伦理学中的“休谟法则”和康德的“定言命令”的实践理性与理论理性之分野所蕴涵的意思均有在黑尔的“我应当做X”三个层面的定式中从第一个语句难能推出第二语句来，更不能从第一个语句甚至第二个语句直接推导出第三个语句来。[vi]对此，黑尔（Hare, 1964, pp.170-171）也做了非常明确的说明。他认为，第一个语句内涵着这样的意思：“有一个为人们普遍接受的行为原则，该原则是：‘人们在某种情况下应当做X’，而我现在正处在这种情况下”。第二个语句的释义则为：“我应当做X”这一判断在我心里唤起了一种坚信的感情”，或者是“我发现我自己无法怀疑‘我应当做X’这一判断”。由此黑尔发现，当我们将第一个语句和第二个语句加以扩充时，它们所释义的那个“我应当做X”原始判断就会加引号而出现在这些语句之中。这一事实表明，必定还有某种原始判断的意义（即“我应当做X”）是第一个和第二个语句所无法穷尽的。对此，黑尔（Hare, 1964, p.171）归纳道：“这意味着，第一个语句和第二个语句都无法给出‘我应当做X’的基本意义”。黑尔的上述论辩，充分显示了这种作为康德的“定言命令”和休谟的“道德感”（*sense of morals*）的“我应当做X”显然是从理论理性推导不出来的。[vii]由此看来，尽管塞尔的语言推理的七巧板在词语的词面和句面意义上从“*is*”推导到了“*ought*”，但他并没有真正触及到休谟法则的根基，因之，与其说塞尔“如何”一文中的用由5个语句组成的“七巧板”在道德哲学中的“实然——应然鸿沟”上搭建了一座桥，不如说是他落入了这一鸿沟中而只是搅浑了其中的水。（<http://www.tecn.cn>）

3, 承诺博弈中的“应然”与制序场景

作为一位当代著名语言哲学家，塞尔从语句句面上所做的从实然推出应然的努力，想从根本上移去“休谟法则”这一哲学与伦理学学科分野的界碑，引起国际学界的广泛关注，是自然的。现在看来，不管塞尔教授通过摆弄他的词语和语句之间逻辑推理的“七巧板”以搭起“实然—应然鸿沟”之桥的努力对与错[viii]，但他的“如何”一文以及国际学界围绕这篇文章的观点所发生的理论争论却在当代社会科学的话语语境中进一步加深了对“休谟法则”和康德道德哲学的认识，以致使许多论者进一步理解了伦理学问题的艰深，明晰了自己学科理论话语的论辩理路和研究界限。并且，这一围绕着“语言哲学能否搭起实然—应然之桥”问题国际学术界的理论争论的一个副产品，是它会引致对哲学、伦理学、政治学、经济学、法学和其他社会科学交叉处的一些重大理论问题的进一步探索。譬如，塞尔所提出的只有在一定的制度场景中一个许诺才有“应该”守诺的涵蕴这一点，实际上涉及到了道德原则、社会伦理与习俗、惯例和制度——后三个概念都可以归诸于均质欧洲语中的广义的“institutions” [ix] 中——这些人类的生活形式即“制序场景”的关系这一重大问题。但到目前为止，大多数已参与这一讨论的许多西方论者好像还并没有意识到这一点。（<http://www.tecn.cn>）

在社会科学研究中，提出一个问题——甚至提出一个错误的问题——的意义可能比回答一个问题更有重要和更有意义。塞尔教授的“如何”一文，正是属于这一情况。抛开塞尔从语言的词语和语句的字面上所做的从实然推出应然的努力是否真正动摇了“休谟法则”这一点不论——这里是说，让我们承认塞尔从一个事实陈述句和描述性语句“琼斯在条件C下许诺付史密斯5元钱”到他“应该”在塞尔所言的“制度事实（场景）”中说话算数是从句面意义上由“is”达致了“ought”，从而达致黑尔所见的“我应当做X”的第一层面——，他论辩理路却使我们在这里联想到这样一个问题：为什么在一定的“institutions”场景中，“ought”就有意义？或用黑尔教授的理论话语来问：人们为什么会玩“许诺博弈（the promising game）”？ [x]（<http://www.tecn.cn>）

要理解“应然”与“制序场景”的关系，要弄清塞尔为什么说只有在一定的制度事实中“ought”才是有效的和有意义的，看来我们有必要先来回顾一下塞尔哲学中的“原初事实”（brute facts） [xi] 与“制度事实”（institutional facts） [xii] 的两分法。在“如何”一文中，塞尔教授就已提出他在20世纪90年代后出版的两部著作中反复解释的“事实”与“规则”的两分法——即“原初事实”与“制度事实”， [xiii] 以及“调规性规则”（regulative rules）与“构成性规则”（constitutive rules）——（见 Searle, 1995, 1998），并进一步把他的从“实然”中推导出“应然”的逻辑可行性归结为“制度事实”的存在，用他自己的原话说：“只是在义务和许诺的一种制度化形式（institutionalized form）中，我方能从‘实然’中推出‘应然’来”（Searle, 1964, p.56）。他还进一步解释道，一个人之所以有某些义务、权利和责任并守诺（commitments），应该归诸于制度事实，而不是原初事实。为了说明他的在一定的制度事实“应当做X”才有意义这一见解，他（Searle, 1969, p.185）举了一个具有“构成性规则”的棒球运动的例子：在你玩棒球时，在x的情形和位置上，你必须做y。塞尔想依此说明，一项义务（obligation）总是与特定的制度场景有关。塞尔的这一见解，显然也有其道理和深刻性。因为，沿着塞尔的论辩理路，人们如何判断一个有责任、有义务或者说应该如何做和如何按那种“应然”的方式做，显然只有在一定的社会风俗、习俗、惯例和制度环境等等诸种人类生活形式（德文为“Lebensformen”——这是维特根斯坦在其《哲学研究》中所使用的一个专门术语，我现在把它理解为等同于在西方人的一般使用中的广义的“institutions”即“制序”）背景中，才能作出这一判断。然而，问题在于，即使我们接受塞尔教授的“原初事实”和“制度事实”的两分法，却仍然看不出他试图依照语言哲学的论辩程式从“实然”中推导出伦理学中“应然”的努力和尝试是有效的。在上面讨论黑尔的“我应该做X”定言判断的三重意思中，我们已初步说明了这一点。（<http://www.tecn.cn>）

对塞尔所持的在一定的制度安排和构成性规则中“义务”（obligation）作为一种“应然”才是有意义的这一见解的适切性和自恰性而言，一个更为要命的问题是，就“义务”作为一种内在心理意识中的判断或休谟所言的道德感而言，与西方一位道德哲学家E. M. Zemach（1971）所言的外在“许诺制度”（institution of promising）是有着极其复杂且容易混淆的“区别”（distinction）的——尽管二者密切相关。塞尔本人虽然意识到了二者的区别，但并没有真正弄清二者之间的这种“区别”意味着什么。正如Zemach（1971, p. 62）所一针见血地指出得那样，这里问题的关

键在于，在某一具体制度安排中所出现的每一项“义务”，只是相对于这一既定制度安排才是有意义的，因而，这一“义务”只是具有一种“假言命令”（hypothetical imperative）的形式：“假如你继续玩这一博弈，你下一步就必须做X”。但是，如果情形是一个人不再玩这种个人必须承担一定义务的“元博弈”（meta-game）的话，那么说他有某一“义务”（如琼斯“应该”支付给史密斯5元钱）就没有任何意义了。就此而言，只有当一个人希望继续玩一种“许诺博弈”——或言仍处在这一制度安排中——时，他才“应该”走下一步。由此来看，塞尔所言的构成性规则完全依赖于这种“元博弈”，因而在塞尔所言的制度安排中的“义务”也不可能是“绝对的”，这即是说，在一定博弈外，“绝对义务”只是一种空言。（<http://www.tecn.cn>）

当然，如果塞尔争辩说，他所言的博弈是一种“生活博弈”：因而只要一个人还活着，就必定落在这种“无所不包的制度”（all-encompassing institution）中。如果是这样的话，他的“在一定的制度安排中‘应该’才有意义”的命题就有真值了。但即使如此，这又与塞尔本人对“义务”一词的理解和界说相矛盾了。因为，在回答其他论者对他的“如何”一文的批评时，塞尔（Searle, 1969, p. 189）明确解释道：“义务”一词本质上是一个“契约性概念”（contractual notion），并与“接受”、“承认”、“认识到”、“采取”等概念密不可分。如果这样来理解“义务”，并把他所说的“institutions”理解为是那种“无所不包的”话，塞尔实际上所说的就成了是一个人只要活着，就无法超脱这“一无所不包的制度安排”，就必须参与这一“生活游戏”（博弈），就必须受这一“游戏”所内在的构成性规则所约束，那么，这岂不成了制度性规则就可以约束一切人们的一切选择了？这样一来，还有什么人的（作为有着自由意志和选择自由的“自由人”的自我约束）道德约束问题可言？从这个角度来看，如果塞尔仅仅依照一个人说出了一项承诺就应该守诺的这一特殊“语言游戏”的例子中就想从“实然”中推出“应然”来，就想整个推翻“休谟法则”，这实际上又意味着他混淆了“道德约束”和“制度约束”（即塞尔本人所言的“构成性规则”）二者的界限。仅由此来看，塞尔仅依照从语句和用词的逻辑涵衍关系这一当代语言哲学家的“本门”套路来试图在道德哲学中的“实然”和“应然”鸿沟之上搭起一座桥的努力，也是徒劳无功的（futile）。（<http://www.tecn.cn>）

这里应该指出，尽管我们还不能接受塞尔教授依照在一定制序场景中的语句句面涵义中的逻辑涵衍关系从实然中推导出应然的论辩理路，但他的理论解说却涉及到这样一些问题：究竟是在一定的制序场景中“应当做X”才有意义？还是只是因为有着“应当做X”的道德感的人的相互博弈才产生种种包括制度规则和约束的种种生活形式（广义的社会制序）？这乍看来是——或许是一些荒唐或无聊的问题，但实际上却隐含着一些重大的理论分歧。因为，这里所涉及到这样的问题：为什么人类社会——且惟独人类社会——会产生风俗、习俗、惯例和制度等等人类生活形式？为什么在其他动物社会中就没有塞尔所言的制度事实和制度场景？[xiv] 人们“应然做什么”只有在一定的社会制序场景中才有意义，这没错。因为，任何社会在任何时期流行并为人们所遵从和恪守的道德原则，都与一个社会流行的风俗、习俗、传统和惯例密切相关且常常难分难解，也与一个社会的法律和其他制度安排密切相关。但一个深层的问题是：为什么人类社会有种种习俗、惯例、制度这些“生活形式”？换句话说，是道德和伦理原则支撑了人类的种种生活形式？还是人类有了种种社会生活形式才有道德原则？还是道德原则[xv]与习俗是同一社会演化过程的共同产物？如果接受后一个见解，我们显然又回到了休谟—哈耶克—萨金（Robert Sugden）—肖特（Andrew Schotter）[xvi] 式的道德与习俗以及制度的自发生成论的理论程式中去了。（<http://www.tecn.cn>）

问题到这里并没有结束。即使我们承认并接受哈耶克—萨金式的“道德与习俗是人们同一个人人类社会演化过程的结果”——或精确地说，道德原则内生于人们产生习俗和惯例的生活博弈——这一理论断想，但这并没有最终回答为什么人类作为一种动物的生活博弈会博弈出“习俗”和“道德”这回事这一根本性问题。很显然，更进一步的问题是：为什么人类会玩这种“生活博弈”？即使我们暂时使用宾默尔（Binmore, 1994, 1998）的人们“生活博弈”（game of life）和“道德博弈”（game of moral）的两分法，一个更根本性的问题是，在人类社会的实践中，“生活博弈”与“道德博弈”是两回事吗？难道“道德博弈”——如高德（David Gauthier, 1986）所言的“互惠博弈”和黑尔所说的“许诺博弈”——不是内在于人们每日每时的生活交往即宾默尔所言的“生活博弈”之中？有外在于或分离于“生活博弈”的“道德博弈”吗？[xvii]（<http://www.tecn.cn>）

如果我们相信“道德博弈”内在于“生活博弈”之中，或言只是构成了其中的一个方面、一个部

分，或言“道德博弈”只是从道德伦理的维度来观察的人们的“生活博弈”，那么，黑尔和高德提出的“许诺博弈”和“互惠博弈”以及宾默尔所言的“道德博弈”实际上都涉及到这样一个问题：人们的生活博弈怎么会博弈出了“道德”来？哈耶克和萨金的道德原则与习俗的演化生成论并没有从理论上真正回答这一问题，而毋宁说只是对人类社会历史过程和道德原则生成演化过程关系的一种主观猜测和断想。道德原则一如哈耶克和萨金所断想的那样是人们生活博弈（即习俗的产生过程）的结果，这在哲学家、伦理学家和经济学家中应该没有多少争议，对此我们也毋庸置疑。但是否人们的“我应该做X”的道德感也是人们生活博弈的结果？这可就是个问题了。具体来说，是人们通过生活博弈博弈出（或演化出）“我应当做X”的“道德感”（休谟）或“定言命令”（康德）来？还是人们带着“我应当做X”的道德感（休谟）或“定言命令”（康德）来进行生活博弈？进一步的问题是：是在有道德原则和伦理规范的社会中“人们”才有道德感？还是具有先在道德感的人们的生活博弈博弈出一定社会和族群的具体道德原则和伦理？[xviii]这在目前看来是一些无解的问题。作为蕴涵着“实然—应然之鸿沟不可逾越”意思的“休谟法则”以及康德的道德先验说，正是指向这样一些深层的根本性问题。由此看来，当代一些道德哲学家、语言哲学家以及博弈论经济学家所持的人们的道德感是人类作为一种动物种群相互交往和演化博弈的结果的认识，与康德所见的作为实践理性的定言命令的道德心是“验前的”以及维特根斯坦所言的伦理问题“是不可言说”（Wittgenstein, 1974, §6.421）的断言一样，都同样只能是哲学家们自己理论理性的某种猜测和断想，并且现在看来，前者并不比后更高明多少或者说更“自恰”——如果“自恰”一词还有个程度的话——多少。（<http://www.tecn.cn>）

正是基于这一认识，笔者近来坚持认为，尽管萨金、宾默尔这些当代休谟主义经济学家均对康德的超验道德建构论颇有微辞，尽管宾默尔本人把康德的道德学说作为他的整个“博弈论‘道德’分析”的靶子，但现在从伦理学本身的近现代演进路径和博弈论道德分析的新近发展本身来看，康德的道德哲学仍是一种“自恰”的理论体系。因为，依照康德的批判哲学论辩理路，理性的理论用途就在于依靠它人先验地得知“是什么”（即必然性），理性的实践用途就在于靠它人会得知“应该怎样”。康德的道德哲学还认为，实践理性中存在着一个形式上的原则或条件，存在着一个义务的范畴，一个形式，或叫作“应当”。照康德看来，“义务”和“应当”均是先验的普遍和确实的原则，人因为有了它才成为道德的生物，这样的行动使内在约束着人的意志的准则能在任何时候都同样地作为一个“普遍地立法原则”，并带有“绝对的必然性”。基于这一论辩理路，在《道德的形而上学原理》一书中，康德（Kant, 1785，参见中译本，页72—73）明确指出，我们并不知道道德法则的约束性从何而来，因为，“道德法则、意志自律性原则，自身似乎只是在自由观念中作为前提而存在，我们既不能证明它的实在性，也不能证明它的客观必然性。”通过讨论宾默尔—高德之争论（参韦森，2002，第3、4、5章），通过以上反思塞尔从实然推出应然的语言哲学推理“游戏”，尤其是通过研读黑尔的《道德语言》，笔者发现，一些西方当代思想家从语言分析和现代逻辑的进路论辩道德和伦理问题，迄今为止并没有否定得了康德这种道德先验论，而毋宁说绕来绕去又绕回到康德那里去了。[xix]另外一点需要指出的是，尽管萨金、宾默尔这些当代英国思想家都自我标榜为休谟主义者，并公开声言要回到休谟那里去，且尽管从近代哲学和伦理学发展史来看，毫无疑问休谟的道德哲学是极其深刻的，但伦理学界和哲学界的一个共识是，康德的道德哲学毕竟是发展和深化了休谟的道德论辩

（discourse），而不从休谟那里是后退了，更不是否定了休谟。（<http://www.tecn.cn>）

到这里，我们也许能进一步理解像罗尔斯和哈森伊（John Harsanyi）这些思想大师在当代哲学社会科学的话语语境中仍然自我标榜是康德主义者——尽管他们对康德的“古典”道德哲学进行了这样或那样的修正和自己的理论改进——的原因了。在这一点上，作为政治哲学家的罗尔斯可能更加“正统地”固守了康德道德哲学的理论阵地，尽管他遭到了福利经济学家和博弈论经济学家的诸多批评，并且笔者也实在不敢苟同他从康德的道德建构主义[xx]走向了他的政治建构主义的理论架构。在坚持和解释康德的道德哲学时，罗尔斯（Rawls, 1996, p.100）曾说过一句简捷但寓意甚深的话：“实践理性指示着我们的道德意识”。罗尔斯还接着解释道，“这些实践理性原则并不是从任何其它地方推导出来的”，而是“由其自我渊源和自我确证的”。罗尔斯的这些见解蕴涵着深刻的思想，但似乎有些不确切。因为，与其说“实践理性指示着我们的道德意识”，毋宁说是“道德意识本身就意味着有自由意志且有着选择自由的人的一种实践理性”。在这个问题上，黑尔（Hare, 1964, p. 172）的以下一段话似乎更确切和到位：“说道德判

断引导行动和说它们蕴涵imperatives（这个词在这里即含有命令、律令和有着自由意志的人做某一选择的义务感和自我压迫感，又有语言学中的祈使句的含义——引者注）基本上是一回事”。从道德与制度的关系来看，如果我们相信哈耶克的自发制度生成论的理论诠释，并坚持认为道德是引导着有自由意志并有一定自由选择的人之行动的一种实践理性的话，如果我们相信许多制度安排（包括国家形式）只是一种一定社会或社群中具有审慎推理和道德推理的人们的多人博弈的结果——或言只是博弈论经济学家肖特（Andrew Schotter, 1981, p.51）所见的那种马尔可夫式扩散过程（a Markovian diffusion process）的一种收敛状态——的话，是塞尔所见的在一定制度安排中才有人们“应当”做某种选择的义务感，还是有了这种人们先在的义务感才会有“许诺博弈”，以至才会有内在于这种许诺博弈的制度规则（constitutive rules），这还是一个有待进一步思考的问题。（<http://www.tecn.cn>）

再回到理性与道德的关系中来讨论这个问题，我们会发现，休谟所言的“道德感”和康德所说的“定言命令”说到底只是理性且理智的人的心理过程中与决定个人行动和选择有关的一种实践意识，一种义务和责任感。而作为这种定言命令的义务感，当与审慎推理的利益最大化推理相悖时，常常是超越个人的功利计算但又不是不理性的，只不过已不仅仅是审慎推理的“理论理性”，而是包含且超越审慎推理的道德判断的“实践理性”。这里好像又回归到康德理论（纯粹）理性与实践理性两分法那里去了。实践理性超越纯粹理性但又不否定纯粹理性，道德推理超越审慎推理却又不否定审慎推理，这正是康德批判哲学的真谛。而从纯粹理性中推导不出实践理性中的道德原则，因之审慎推理也推导不出道德推理中的道德感，这正是休谟法则的真正含义之所在。因此，从哲学史的进展来看，只有在康德的批判哲学框架中，休谟法则才昭显了其深刻性和意义来。（<http://www.tecn.cn>）

这里也应该附带并强调指出，这种作为个人超越自我而过渡到人际间的“we-ness”的实践理性的道德意识，在指导个人的选择时，它是/且必定是一种作为自律（牟宗三先生的道德“圆善论”有其深刻性独到之处，但他所提出的“道德他律”^[xxi]显然是在他对康德哲学和宋明理学的比较和“打通”中分别对二者做了些“手脚”之后作出的，从而使他的“道德他律说”显得有些对康德道德哲学解释上的“任意性”）的内在心理规范，而惯例的约束以及种种制度规制则是一种外在的行为规范（也许牟宗三先生正是没有分清这两种规范而把作为习俗和惯例约束误认为是一种“道德他律”^[xxii]）。因此，只有当一个社会或社群中已既存的道德共识外化为惯例的规范和制度的约束或反过来说当种种惯例约束和制度规则与人们的内在道德意识（实践命令）相契合时，种种制序乃至其中的制度性规则才有坚实的道德基础，才是有效力的。^[xxiii]当然，这里好像并没有回答一个社群或社会中的道德共识与社会的习俗与惯例等等人类生活形式孰先孰后这一“是鸡生蛋还是蛋生鸡”之类的问题。因为，在这个问题上，我们所碰到的好像仍是康德的道德先验说和维特根斯坦所言的“善在事实的范围之外”这堵墙。（<http://www.tecn.cn>）

到这里，我们似乎又感觉到，在谈论能否从实然中推导应然来，我们也实际上遇到是什么本体论（即“存在”哲学）中的“实然”，什么是道德哲学中的“应然”这样一些问题。这里，我们暂且不再讨论什么是“is”（即“实然”），而只是简略地思考一下“ought”即“应然”的问题。依照康德的先验道德哲学的论辩理路，我们并不知道“应然”是什么，我们所能知道的只能是判断在具体的行动和社会选择中“应当”如何做的标准，这就是康德所建构出的“定言命令”的三个律则。当我们问道德哲学中的“应然”是什么时候，所涉及到的问题的实质不是如塞尔“如何”一文里语言推导中“应该（具体）如何”做的问题，而是为什么会有“有着自由意志和自由选择可能性的人们‘应该’如何做这一情感”的问题。换句话说，在塞尔所言的“原初事实”中，有“ought”这回事么？进一步说，如果把（他）人的活动（包括“言说”（utterance）和许诺（promise））仅仅看成是一个“原初事实”的话，你是看不出“应该”在哪里的。譬如，即使你看到一只公鸡独占一片撒在地上的米粒、不断地驱赶着其它鸡（们）而不让它们参与置喙，你能说这只公鸡不“道德”么？即使你对动物的行为采取一种“拟人化行为方式”的语言来判断这只公鸡“霸道”，或说它“应该”如何做（如允许它鸡分食和共享地上的米粒），当你想从这个（原初）事实中推导出“应然”这种价值陈述时，你实际上不是在问为什么这只鸡“应当”或“不应当”如何做，而是在问你自已为什么会有这种“应当”的判断情感（sense of judgment），并且这也实际上涉及到你以什么标准来判断某种行为方式是“应当做的”的这一深层问题。你能从这只鸡“霸道”行事的“原初事实”中推导出你自已为什么会有这种“应当”判断的推理意识和情感么？你能说明你为什么或

依照什么会认为这只公鸡“（不）应当”这样或那样做么？从这里也可以看出，在描述性陈述（descriptive statements）与判断性的陈述（evaluative statement）——亦即“实然”与“应然”——之间的鸿沟上，显然是没有任何“语言逻辑”之桥存在的。[xxiv] (<http://www.tecn.cn>)

4. 道德、制度与语言

单纯运用语言的语句句面意义以及语词的词义分析不能搭起“实然”与“应然”之桥，这却并不意味着道德感、道德原则与语言没有关系。这里且不说任何族群和社会的具体道德原则都要用言辞“堆砌”出来，要用语句表达出来，即使休谟所言的人的道德感和康德所言的人的实践理性的定言命令，也必须且必定有语言的维度在其中。因为，无论是审慎推理，还是道德推理，都必须使用某种语言，因而理性和道德说到底都内在于语言中，或反过来说理性和道德都有语言的维度。由此看来，当代元伦理学家们和一些其他其它社会科学中的西方当代论者不约而同地从语言分析的角度讨论道德问题，这就是可以理解的了。这方面的例子很多。这里且不说像斯蒂文森（Charles L. Stevenson, 1944）和黑尔等一些当代大伦理学家均从研究语言的语词用法的角度切入讨论“善”、“正当”、“应该”这些伦理学的基本问题，就连当代著名英国政治哲学家奥克肖特（Michael Oakeshott）也认为，道德命令只不过是一种语言的要求，并认为语言乃是历史的产物，而不是人们掌握世界或自我之真相之努力的结果。奥克肖特（Oakeshott, 1975: 78-79）明确指出：“道德既不是一套普遍原则的系统，也不是一部规则的法典，而是一种地方性的语言。普遍原则，甚至规则，固然可以从道德中导引出来，但（正如其他语言）道德绝非文法学者的作品，而是说话者所创造的。在道德教育中，我们所学的既不是定理（如善行就是公平的行为或仁慈），也不是规则（如‘一定要说实话’）；而是如何熟练地说这套语言……。道德不是一个为了陈述关于行为的判断，或为了解决所谓道德问题的装置。道德乃是我们赖以思考、选择、行动和言说的一种实践”。基于奥克肖特的这种反康德主义的道德观，美国当代一位著名哲学家罗蒂（Richard Rorty, 1989: 58）进一步认为，惟有在隐含指涉全幅道德和政治考量的制度、实践和语汇的情形中，“道德原则”（定言命令，功利主义原则等等）才是有意义的。（<http://www.tecn.cn>）

罗蒂的这一洞识，与塞尔在“如何”一文中所提出的只有在一定的制度场景中“应然”一词才有意义的见解，显然有“异曲同工”和“所见略同”之妙。现在看来，尽管黑尔对塞尔运用“词语游戏”并依照“义务”与制度的关联关系来试图推翻“休谟法则”的作法提出了尖锐的批评，塞尔、奥克肖特和罗蒂把道德原则与制度场景的关联放在语言分析的平台上来讨论，与斯蒂文森和黑尔等当代元伦理学家们从语言分析的角度讨论道德哲学问题，真可谓是“惺惺相惜”，并似“殊途同归”。这些处在人类思想探索前沿上的当代西方思想家，在深层的道德哲学上对“应然”、“义务”与人类生活形式场景关系上的探讨，不约而同地从各自的知识背景和探索进路上共同达致从语言反思的角度上来讨论道德和制度问题，这一事实本身就值得我们深思。由此来判断，在道德与制度、社会伦理与生活形式这些复杂且重大的关系问题上，从语言反思的角度来梳理其中的关联纽带，如果说并不是一条轻省的进路的话，但至少也标示出了一个大致正确的方向。（<http://www.tecn.cn>）

首先，从语言哲学的用词和词语分析的套路来看哲学家、伦理学家和经济学家有关道德问题的争论，可以认定，如果说宾默尔所言的“道德博弈”一词有意义的话，它必须且必定存在于“语言游戏”之中。正如西方一位伦理学家韩纳福（Robert V. Hannaford, 1972, p. 156）所言，“人之成为人在于使用语言，而语言只有通过一个社群中人们之间的相互反应方能存在。我们典型地依赖语言来认知（conception）行动的过程，也依赖它来理解我们自己”。人类的道德与人类生活游戏中的行动和选择有关，而人类的生活游戏又是、且必定是通过语言游戏来进行的。道德原则必须用语言表达出来，且必定在人们运用语言的沟通交流中方能生成和播化（diffusion）。用语言表达自己的情感，并通过语言交流和沟通来交流各自的情感和判断，有着自由意志和选择自由的人们才会达致什么行为方式和选择是应该做的，什么是不应该做的。从这个角度来说，道德原则说到底是个语言现象。然而，问题的困难在于，尽管道德原则是用词语在一定的语义和语法结构中“建构”和“编织”出来并在人们的语言交流中生成和确定（为大家所认定）下来的，尽管道德判断本身也是人在运用语言的逻辑思考中进行的，尽管作为道德

判断的结果的“应当”是通过语言表述而“外加”在人的“行”（包括“言”）之“轨迹”上——因而它成了一种“言之行”和“行之言”的一种“印”上（判断出来）的“性质”，[xxv]但语言本身却好像解释不了人为什么会有这种道德判断的“情感”（sentiment）和这种情感何来。这条探究之路并不神秘。因为，到这里我们好像已发现，问题争论的实质好像并不是维特根斯坦的“不可言说”，亦不像是康德所言的那种“验前”，而是休谟所言的人类的“fellowship”那种“情感”。人为什么有休谟所言的那种道德情感？看来又与人有并使用语言密切相关。但进一步的问题是：为什么人——惟独人——会有并能使用语言？这看来又与乔姆斯基所见的人的先天语言官能（language faculty）有关。由此看来，如果语言学和语言哲学的一些讨论——譬如乔姆斯基（Noam Chomsky）、克里普科（Saul Kripke）和塞尔围绕着维特根斯坦的“人遵从规则的悖论”的语言哲学议题的争论——能回到休谟那里去，也许作为一个副产品能推进伦理学家们围绕“实然—应然”问题所发生的争论问题的进一步认识。沿着这一思路，笔者目前猜测，如果说语言作为一种惯例系统（convention）是历史演化的产物和结果的话，具体的道德原则可能是语言演化过程的一个伴生产物。换句话说，在一个语言社群的语言系统生成时，在这个社群中的道德原则和道德共识也就会自然生成了。一个进一步的问题是：是否道德感和道德意识（而不是具体的道德原则）也是人们语言能力生成过程的一个伴随结果？对此我们只能猜测。[xxvi]目前能够佐证和支持这一理论猜测的一个理论支点是，道德与人的理性（reason）密不可分，而人的理性显然与人具有语言能力实际上又是一回事。因为，只是有了语言能力、有了理性时，人才成为人，才有人道德感和道德意识。因而，道德作为人们的一种实践理性意识，不但不像世俗的经济学家所信奉的那样是与理性相互冲突着的，而恰恰是人类理性的标识。反过来说也是同样是正确的：即人有了道德才有理性。一个一点道德感都没有的“人”，没有任何道德推理的“人”，还是人？说人之外的其它动物没有理性和说它们没有道德情感难道不是说一回事？（

<http://www.tecn.cn>）

其二，从语言反思的角度来认识人类社会的习惯、习俗、惯例、规范、约束、制度、法律、法规等等人类生活世界中的现象和实存，也许更能使我们对这些人类生活形式的生成、演化和变迁机理即相互关系问题的认识更加容易些了。也正是从这个研究视角，笔者近来一再指出，西方人的“social institutions”概念（包括中文的“制度”概念）所涵指和涵盖的对象性本身说到底是个“语言现象”。这其中的道理，说来非常浅直。在人存在这个世界之前，有物质世界存在，有塞尔所理解的“brute facts”的存在，恐怕难能有人对此置疑（即使是按照《圣经》的话语诠释，上帝也是先创造了天地万物之后才最后创造了人）。但没有人，没有人的意志或意向性

（intentionality），就没有制度，因而所有制度均是人类社会所独有的存在现象，均是人的制度。对于这一点，恐怕也没有多少人会怀疑。但进一步的问题是，为什么惟独人类社会有制度和与其它生活形式现象？是什么使人成为人并与其它动物区别开来？按照洪堡特（Wilhelm von Humboldt）和塞尔的见解，这又恰恰是因为人能说语言。换句话说，语言（能力）使人成为人，语言使得人类社会有了制度（因为语言“编织”、“构筑”并“构成”了制度）。由此所可得出的一个结论自然是，只有有了语言这种标识着人成为人的存在和能力的特种“institution” [xxvii]（我宁肯将语言称作为一种“meta-institution”，即“元制序”），才使其它其它种种习俗、惯例、规范和制度等等人类生活形式成为可能。因此，人类的语言本身就成为了人类社会的种种习俗、惯例、规范、制度、法律、法规等等生活形式生成和存在的必要条件，或言人类社会的所有这些生活形式无一不存在语言中并以语言的“外壳”求得其存在，即在语言中“绽出”其存在。（

<http://www.tecn.cn>）

理解了塞尔语言哲学中制度实在（事实）和原初实在（事实）的区分，如果进一步理解了塞尔的老师奥斯汀（John L. Austin, 1962）的“以言行事”（包括人以言创生制度事实）哲学，我们也许就更能理解语言反思在经济学的制度分析中的重要性了。因为，不但人类生活形式中所有习俗、惯例和制度要在人们的语言交流中生成，并通过人们的语言交流而得以驻存、维系和变迁，而且惯例作为一种非正式的行为约束规范以及制度作为一种正式的约束规则本身要以语言的形式取得其存在。这也就决定了习俗的演化、惯例改变和制度变迁也要通过语言这种特殊的“元制序”来完成。其中，尤其是制度的型构、制订、维系、存在、改变以至其现实的约束力，均与语言——尤其是书写语言——有着密不可分的关系。（<http://www.tecn.cn>）

如果从哲学本体论上来思考语言与人类社会的种种生活形式现象的关系，我们会发

现，“惯例”（convention）作为一种非正式的约束规范往往是在人们的自发社会博弈中形成的一种“语言约定”，并常常以“口头许诺”和人们口头语言“认可”的规范约束的形式而存在。而“制度”（constitutions）作为一种约束规则和体现着一定秩序和规范的建制安排，则是一种多人集体决策的结果，常常是在多人一致同意（consent）下产生的，并必定在多人集体的一致同意和遵从中才能存在，才能取得其约束力。一致同意的达成，一致同意的认同，一致同意的存在，甚至一致同意的破裂，均需要在语言这种特殊的“社会机制”和“元制序”中来完成。就连“制度”作为一种集体意向性的存在——一种集体中个人意向性的交汇和混同（pooling）或照塞尔的见解，一种集体意向性的生成——也必定存在于语言之中。并且，制度性规则如法律、法规、条例、章程等又一般采取“书写语言”的形式。由于制度要在语言中生成并以语言的形式存在，且主要以书写语言来界定，那么，一种语言中的现存的词汇、语言特征以及语法结构均无疑无一不会不在制度基体（matrix）上发生某种作用并必然会在制度外征（disposition）上“折射”出来。这一点实际上也被博弈论经济学家鲁宾斯坦所注意到了。这就是他基于“决策者使用有限的语言来表述其偏好”假设所得出的以下结论：“一项决策规则必须是用语言来表达的，只有这样，在评议和实施阶段，它才可以在集体中进行交流”。因此，“它可以被解释为是对决策者可使用的有限语言的反映”（Rubinstein, 2000, p. 57）。鲁宾斯坦的这些见解，实际上已在某种程度上涵蕴了笔者最近所提出的一个源自索绪尔的语言观但又与索绪尔的语言观有些区别的一个理论观点：制度说到底是一个语言现象。（<http://www.tecn.cn>）

这里也顺便指出，如果道德与制度和其它人类生活形式均内在于语言中，并都通过语言而求得其存在——或用海德格尔（Martin Heidegger）话来说在语言中“绽出”——，那么，这也就理解笔者（韦森，2004）最近所提出的汪丁丁教授的“产权是道德之神”命题有联系、有区别但又似互补的“道德是产权之魂”命题的含义了。换句话说，只有在语言分析的话语场景中，才能理解我和汪丁丁教授分析和观察问题的不同视角来。（<http://www.tecn.cn>）

在最近出版的《在市场中交谈》一书中，汪丁丁（2003，页189）教授一再强调他的“产权是道德之神”的命题，并强调说：“这含义可深呢！需要仔细体悟。”如果把“产权”按照制度经济学的话语看作是一种“制度安排”，这一汪丁丁命题无疑就成了“制度是道德之神”了。如果这样一翻译转换，经济学界的同仁马上会识出，这一汪丁丁命题显然是个哈耶克主义的命题，因为，众所周知，哈耶克（Hayek, 1944）曾在20世纪三、四十年代提出过“无财产之处亦无公正”的理论断言。这一汪丁丁命题，难道不是哈耶克这一见解的理论程式化？（<http://www.tecn.cn>）

在写“在思想中对话”一文时，我曾预想到，对我的“道德是产权之魂”（或言“道德是制度之魂”）命题，伦理学界和政治哲学界的朋友们会批评道：这是一个罗尔斯主义的陈词滥调和康德主义的老生常谈！在《正义论》中，罗尔斯（Rawls, 1971, p.3）不是一上来就说“正义是社会制度的首要美德（the first virtue）”么？但尽管有罗尔斯的这一经典论述在前，我自己宁可自认为“道德是产权之魂”的命题是一个哈森伊主义的。这样说的理由之一是，尽管罗尔斯和哈森伊（John Harsanyi）均被认为是隐秘的康德主义者，但经济学家哈森伊的规则功利主义与政治哲学家罗尔斯的政治建构主义在实质上是有很大差异的。加之，尽管笔者素来敬仰罗尔斯的深刻和大师风范，但对他从道德判断（正义）向外推演到制度建构的做法一直有一种哈耶克式的本能戒心。窃以为，伦理正义与制度的关系，[xxviii]绝非是如罗尔斯心目中所见那种政治建构主义的情形，即人们在“无知之幕”中先确立了正义原则，然后再在正义的基础上建构种种政治与经济制度。笔者坚持认为，伦理正义与种种人们的习惯、习俗、惯例和制度，事实上可能是像萨金（Sugden, 1986）所认为的那样是同一个社会演化过程的同时产物。[xxix]在20世纪初，西方一位法学家Albéric B. Rolin所提出的“在现实中，每一项法律规范均对应着一条演化中的道德准则”（转引自Pound, 1926, 中译本，页210）这一洞见，则从另一个角度达致了这一认识。（<http://www.tecn.cn>）

之所以可以认为“道德是产权之魂”的命题是哈森伊主义的，其理由之二是，哈森伊本人早就这样说过了。只要玩味一下哈森伊的一句经典名言，就可以确知这一点了。在1987年发表在《经济学与哲学》杂志上的一篇文章中，哈森伊曾非常深刻地指出：“除非人们已经接受了一种要求他们恪守契约的道德准则，他们将不会有理性地履行契约的内在驱动。因此，道德并不依赖于社会契约，……这是因为契约是从人们对道德的一种验前的恪守中获得其所有的约束力”。也许毋庸赘言，笔者的“道德是产权之魂”的命题，正是这一哈森伊经典论断的理论浓

缩。(<http://www.tecn.cn>)

如果说“道德是产权之魂”的命题是康德主义的“老生常谈”，也大概没错。因为，毋庸讳言，这一命题不但在表达程式上正好是康德道德哲学意义上的定言命令，而且在内容上也意含着产权实存有作为道德律令的定言命令的维度内含在其中。(<http://www.tecn.cn>)

这里似应回顾一下什么是康德的定言命令。何谓“定言命令”(categorical imperative)? 为了在经济学现代话语语境中讨论问题方便，这里再没必要去引用晦涩的康德道德哲学原语。我们不妨这里采用宾默尔(Binmore, 1994, p.148)在其巨著《博弈论与社会契约》第一卷中对康德定言命令的简单归纳：“行动所遵守的惟一准则也应当是你所希望的普遍法则”。(

<http://www.tecn.cn>)

用康德的定言命令的程式解释产权的“raison d'être”，浙大的冯刚教授实际上已在《交谈》中这样做了。他说，在实践理性中，要只按照你同时认为也能成为普遍法则的准则去行动，“这也类似于关于产权的命题：一个人想要控制他的财产，只要他想要其他每个人也对他们的财产有着同样的控制。或者反过来说，没有人可以宣称有产权，除非他承认其他人也有产权”(见汪丁丁，2003，页245)。很显然，冯刚教授这里是用康德的定言命令的程式来解释产权的存在理由和基础的。(<http://www.tecn.cn>)

这里应该指出，我的“道德是产权之魂”的命题，与冯刚教授对产权存在理由的康德定言命令的程式化解释，还是有一些细微差别的。差别在于，不但产权实存在形式上与康德的定言命令的理论程式相机相符(contingently coincident)，而且从根本上来说，康德所见的作为定言命令的道德律令，实质上是任何社会中产权存在的基础和必要条件(当然不是充分条件，不然，就不能解释在注重用伦理原则规范人们的交往活动的传统中国礼俗社会中不存在刚性的产权结构这一历史现象了)。对此，似无需赘述。因为，只要反复玩味一下哈森伊的上述经典论述，就知道这里为什么这样说了。(<http://www.tecn.cn>)

另外，这里应该指出，是“产权是道德之神”还是“道德是产权之魂”这一对表面上相对但实际上互补着的命题所潜含的更深一层的意思可能会在“制度是自发生成的”还是“理性建构的”这一表层问题上折射出来。如果从伦理学的论辩理路来继续讨论习俗、惯例和制度等等人类生活形式的生成问题，这就显得非常明显了。如果说道德是引导着有自由意志并有一定选择自由的人的行动和决策的一种实践意识的话，那么，由于许多制度安排(包括产权、契约甚至国家形式)作为一种具有审慎推理和道德推理的人们的多人博弈的结果可能只是一种马尔可夫式扩散过程的收敛状态，“道德是产权(或制度)之魂”的命题[xxx]就正好蕴涵着这样的意思：产权和其它制度安排只不过是有着自由意志和自由选择中“先在”道德感的人们博弈的一个“自然”和“自发”产物。反过来看，“制度是道德之神”的命题，可能会因未意涉到制度的生成过程而把实际上是社会博弈过程结果的制度假定为“先在的”(塞尔和罗蒂在自己的理论话语中显然都隐秘地这样做了)，从而为“所有制度均是人们审慎推理之结果”的制度建构论留出了充分的想像空间。(<http://www.tecn.cn>)

5. 余论：如何把握语言哲学与道德哲学的关联？

在《伦理学原理》这部伟大著作的初版“序言”中，著名剑桥道德哲学家摩尔(G. E. Moor, 1993, p. 33)曾指出：“照我看来，在伦理学中，正如在所有哲学学科中一样，充满其历史的困难和争论主要是出于一个非常简单的原因，那就是，不首先去精确地发现你所希望回答的问题是什么，就试图去回答”。摩尔的这句名言，实在值得我们反复玩味。然而，对于伦理学的一些基本问题来说，困难在于，我们似永远难能清楚它们是什么。正如维特根斯坦

(Wittgenstein, 1974, §6.421, 1980, p.3e)所见，由于“伦理(学)与美(学)是同一个东西”，“善在事实的范围之外”，“伦理是超验的”，因而“是不可言说的”。研究语言的语言哲学家对这似乎是“不可言说的”说了些什么，我们自然有理由对此作法提出疑问。当然，我们这样说也不应该排除对维特根斯坦的“伦理(学)是不可言说的”的命题的怀疑。本文以上对“语言哲学能否搭起‘实然’与‘应然’之桥”这一问题的追问，也当然并不排除和不反对从语言反思的视角探究道德哲学中一些基本问题的努力和尝试。如上所述，自维特根斯坦伊始，斯蒂文森、黑尔等当代元伦理学(meta-ethics)的理论家们早已这么做了。且包括乔姆斯基、克里普科和塞尔

当代语言哲学家在各自研究理路上对“语言现象”认识上的理论推进，似也增加了在道德伦理问题上不同学科间对话的可能性。（<http://www.tecn.cn>）

道德、制度与语言的关系到底若何？对这个问题的任何语言诠释和界说显然都只能是运用词语和语法而进行的语言推理和语句断想，因而有必要对自己的语言诠释不断进行着反思性的怀疑。什么是“真理”？在社会科学中有没有“真理”？我们现在实在不知道。如果说人类对自身存在的认识还有真理的话，那传统的辩证唯物主义的“真理是个过程”的教说看来还是有一定道理的。我们迄今为止并不清楚道德的实质是什么，更不知道人的道德（感）何来，但到这里有一点我们似可大致判定，那就是道德原则、人类的种种生活形式与语言往往在同一个社会过程中一起演化生成的。既然相互交织、相互关联并相互作用着的这三者是在同一个生活游戏过程中生成的，也应该有内在于并通贯于三者生成过程中各自自我编程的一个基本“编码‘语言’”。这里，我们不妨引用美国当代语言哲学家万德勒（Zeno Vendler）在其1970年出版的《哲学中的语言学》中的一句话来说明这一问题。根据康德伦理学中道德主体有实践理性的定言命令的理论见解，万德勒（Vendler, 1970, 中译本, 页20—21）提出：“我们甚至能制定对所有游戏的‘定言命令’：在同一个游戏中，‘做（这里显然应包括“说”——笔者注，下括号同）任何你也允许别人去做（说）的’”（着重号为笔者所加）。很显然，万德勒这里所说的“定言命令”，即适应宾默尔（Binmore, 1994, 1998）眼中的“道德博弈”（game of moral），也适合肖特（Schotter, 1982）所见的“制度孳生”（organically creation of institutions），更适应于维特根斯坦（Wittgenstein, 1953）所说的“语言游戏”（language game）。加之，如果说“道德博弈”和“语言游戏”均内在于人们的“生活游戏”之中，而作为这一生活游戏之结果而又无时无刻不存在于生活游戏之始终并在其中演化和变迁着的“生活形式”（包括塞尔和肖特所见的“制度”），就是不言而喻的了。（<http://www.tecn.cn>）

道德法则以及人类社会的习俗、惯例、传统、法律规范、制度等等生活形式都与人的语言有关，都有语言的维度在其中，这是显而易见的，也自然是毋庸置疑的。道德原则必须由语言表达出来，道德判断是一种价值陈述因而也必须内在于语言并必须和必定内涵着一定的语义和语法结构。由此来说，包括习俗、惯例、社会规范、法律、法规和制度在内的人类生活形式（即广义的“institutions”）以及道德和伦理原则以至道德情感都与语言这种特殊的“meta-institution”密不可分。道德原则存在于人类生活形式之场景中，制度中内涵着道德，道德支撑着制度，道德与制度以至所有其它生活形式均在语言中相互关联，但这并不意味着单凭语句和词语涵衍关系的逻辑推理就能推导出事实与道德、道德与制度、道德与语言的关系，更不意味着哲学家的“文字游戏”能任意地游走于实然与应然、审慎推理与道德推理之间。道德、习俗、惯例与制度均存在于语言之中，必须在语言游戏中形成，又必须用语言来表达，反过来又要通过言语来对各个概念及其相互关联和关系来进行研究。然而，困难在于，语言有语言运用的界限，人们用语言重构了世界的图景，也用语言束缚了自己。这似乎是一个不可超越的困境。本文中的评述和话语，既然是用词语来述说的，自然也落在语言的界限之内，因而这里并没有——也似乎不可能有——结论。（<http://www.tecn.cn>）

2004年2月12日康德200年忌辰谨识于上海杨浦复旦书馨公寓

（本文曾发表于《东岳论丛》2004年第3期,作者授权天益发布）

参考文献：

Binmore, K., 1994, *Game Theory and Social Contract, Vol. I: Playing Fair*, Cambridge, Mass: The MIT Press. (<http://www.tecn.cn>)

Binmore, K., 1998, *Game Theory and Social Contract, Vol. II: Just Playing*, Cambridge, Mass: The MIT Press. (<http://www.tecn.cn>)

Gauthier, David, 1986, *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press.

Genova, A. C. 1970, “Institutional Facts and Brute Value”, *Ethics*, 81(2): 36-54.

Hannaford, Robert, V., 1972, “You Ought to Derive ‘Ought’ from ‘Is’”, *Ethics*, 82(2): 155-162. (<http://www.tecn.cn>)

Hare, Richard M., 1963, *Freedom and Reason*, Oxford: Oxford University Press.

- Hare, Richard M., 1964, *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press. 中译本: 黑尔, 《道德语言》, 万俊人译, 北京: 商务印书馆1999年出版。(<http://www.tecn.cn>)
- Hare, Richard M., 1964, "The Promising Game", in W. D. Hudson (ed.), 1969, *The Is-Ought Question*, London: Macmillan. (<http://www.tecn.cn>)
- Hare, Richard M., 1981, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford: Clarendon.
- Hayek, F. A. von, 1944/1994, *The Road to Serfdom*, London: Routledge.
- Hume, David, 1739/1946, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, M. A., Oxford: The Clarendon Press. (<http://www.tecn.cn>)
- Kant, I. 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Eng. tr: *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, tr. by T. K. Abbott, New York, The Liberty Art Press (1949); *Foundations of the Metaphysics of Morals*, tr. by L. W. Beck, London: Macmillan (1959). 中译本: 康德, 《道德形而上学原理》, 苗力田译, 上海人民出版社2002年出版。(<http://www.tecn.cn>)
- Kant, I., 1788, *Critique of Practical Reason*, Eng. tr. by Lewis W. Beck, London: Macmillan (1993), 中译本: 康德, 《实践理性批判》, 韩水法译, 北京: 商务印书馆1999年出版。(<http://www.tecn.cn>)
- Maine, H. S., 1875, *Lectures on the Early History of Institutions*, London: John Murray.
- Moor, G. E., 1993, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 牟宗三, 1999, 《心体与性体》, 上、中、下三卷, 上海: 上海古籍出版社。
- Oakeshott, Michael, 1975, *Of Human Conduct*, Oxford: Oxford University Press.
- Ogden, C. K & I. A Richards, 1923, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, London: K. Paul, Trench, Trubner & Co.. (<http://www.tecn.cn>)
- Pinker, Steven, 2000, *The Language Instinct: How the mind Creates Language*. New York: Perennial Classics. 中译本: 平克, 《语言本能》, 洪兰译, 汕头: 汕头大学出版社2004年出版。(<http://www.tecn.cn>)
- Polanyi, Michael, 1958, *Personal Knowledge*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Pound, R., 1926, *Law and Morals*, Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press. 中译本: 庞德, 《法律与道德》, 北京: 中国政法大学出版社2003年出版。(<http://www.tecn.cn>)
- Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John, 1996, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, John, 2000, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (<http://www.tecn.cn>)
- Rorty, Richard, 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Samuels, Warren J., 1973, "You Cannot Derive 'Ought' from 'Is'", *Ethics*, 83(2): 159-162.
- Saussure, F. de, 1916 / 1949, *Cours de Linguistique Générale*, Payot Paris. 中译本, 索绪尔: 《普通语言学教程》, 高明凯译, 北京: 商务印书馆1980年出版。(<http://www.tecn.cn>)
- Searle, John R., 1963, "How to Derive 'Ought' from 'Is'", *Philosophical Review*, 73: 43-58.
- Searle, John R., 1969, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press. (<http://www.tecn.cn>)
- Searle, John R. 1995, *The Construction of Social Reality*, New York: Free Press.
- Searle, John R. 1998, *Mind, Language and Society*, New York: Basic Books.
- Sidgwick, Henry, 1922, *The Methods of Ethics*, London: Macmillan.
- Stevenson, Charles L., 1944, *Ethics and Language*, New Haven: Yale University Press.
- Sugden, Robert, 1989, "Spontaneous Order", *Journal of Economic Perspective*, vol. 3, No. 4, pp. 85-97. (<http://www.tecn.cn>)
- Tattersall, Ian, 2002, *The Monkey in the Mirror: Essays on the Science of What Makes Us Human*, New York: (<http://www.tecn.cn>)
- Harcourt Brace. 中译本: Tattersall, 《在达尔文的镜子里》, 鲁刚译: 长春: 长春出版社2004年出版。

Thomson, James & Judith Thomson, 1964, "How not to Derive 'Ought' from 'Is'", *Philosophical Review*, 73(4): 512-516. (<http://www.tecn.cn>)

Vendler, Zeno., 1970, *Linguistics in Philosophy*, Cornell University Press. 中译本: 万德勒, 《哲学中的语言学》, 陈嘉映译, 北京: 华夏出版社2003年出版。(<http://www.tecn.cn>)

汪丁丁, 2003, 《在市场中交谈》, 上海: 上海人民出版社。

韦森, 2002, 《经济学与伦理学: 探寻市场经济的伦理维度与道德基础》, 上海: 上海人民出版社。

韦森, 2004, “在思想中对话”, 《文景》第3期。

Wilkins, Burleigh T., 1970, "The 'Is'-'Ought' Controversy", *Ethics*, 80(2): 160-64.

Witkowski, Ken, 1975, "The 'Is-Ought' Gap: Reduction or Justification?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 36(2): 233-245. (<http://www.tecn.cn>)

Wittgenstein, Ludwig., 1953, *Philosophical Investigation*, trans. by G. E. M. Anscombe, 3rd ed. (1967), Oxford: Basil Blackwell. (<http://www.tecn.cn>)

Wittgenstein, Ludwig, 1974, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness, London: Routledge & Kegan Paul. (<http://www.tecn.cn>)

Wittgenstein, Ludwig., 1980, *Culture and Value*, Eng. trans. by Peter Winch, ed. by G. H. von Wright, Oxford: Basil Blackwell. (<http://www.tecn.cn>)

Zemach, E. M., 1971, "Ought, Is and a Game Called 'Promising'", *The Philosophical Quarterly*, 21(82): 61-63. (<http://www.tecn.cn>)

[i] 罗尔斯把“休谟法则”视作为“道德（规范性）推理原则”。罗尔斯 (Rawls, 2000, p. 82) 对“休谟法则”的经典解释是：“要达致一道德（规范性）结论，至少必须存在一个道德（规范性）前提假定 (premise)。”(<http://www.tecn.cn>)

[ii] 这里借用英国著名物理化学家和哲学家博兰尼 (Michael Polanyi, 1958) 在其巨著《个人知识》一书中所提出的一个术语。(<http://www.tecn.cn>)

[iii] 按照美国匹兹堡大学的哲学教授高德 (Gauthier, 1988, p. 385) 的解释, 审慎推理是要解决“*What is it in my interest to do?*”而“道德推理” (moral reasoning) 所关注的则是“*What ought I to do?*”依照理性经济人个人利益最大原则而进行理论推理的新古典主流经济学家们, 常常因忽略了这一休谟法则而自信经济学的审慎推理可以解释一切社会现象和人类行为, 并认为经济学的审慎推理自身就能解释和回答道德的起源问题以及伦理学领域中的其它诸多问题。殊不知, 在二十世纪之交, 像西季威克这样的道德哲学家和经济学家早就曾做过这样的尝试, 而且发现这将是徒劳的。宾默尔近些年来工作, 显然依然又是在推这道道德的经济学推理的“西西法斯之石”。(<http://www.tecn.cn>)

[iv] 在《言语行动》一书中, 塞尔 (Searle, 1969, p.183) 指出: “为了各司其职, 评价性陈述必须与描述性陈述区别开来, 因为, 假如它们是客观的, 就不再能进行评价了。用形而上的说法来讲, 价值不能存在于 (lie in) 世界中, 若是如此, 它们就不再是价值了, 而只是这个世界的另一个部分了”。从这段话中可以看出, 塞尔教授对价值, 价值判断及其评价性陈述的性质及功用的认识是非常清楚和到位的。(<http://www.tecn.cn>)

[v] 从这里我们也就理解了休谟为什么一再坚持伦理学应该是一门经验科学而不是思辨学问的缘由了。

[vi] 但值得注意的是, 在假定作为道德禀赋的“定言命令”存在的条件下, 我们可以非常轻易地反过来 (自下而上) 从“我应当做X”的语句涵蕴的第三个层面推导出第二个层面, 进而又可以轻省地推导到第一个层面的“社会事实”存在的理由。这恰恰是我在下面所提出的“道德是制度之魂”命题的理论依据。(<http://www.tecn.cn>)

[vii] 尽管黑尔没有言明, 但从《道德语言》这部扛鼎之作的数处论述中, 我们发现他一方面坚持了休谟和康德道德哲学的基本洞识, 但在这个问题上似乎又走向了道德的“生活演化博弈”的“科学解释”。譬如在§11.2谈到“义务感”的起源时, 黑尔 (Hare, 1974, p.165) 说: “显而易见, 如果从最早的生活岁月起, 我们就一直在服从一种原则的情况下被教养长大, 那么, 那种我们不服从该原则的想法对我们来讲将是何等的令人厌恶。倘若我们不服从它, 我们就会深感

悔恨；而当我们服从它时，我们便觉得心情舒畅。这些情感又为心理学家们通常所说的所有那些因素所强化；由此带来的总体结果便是产生了人们通常所说的义务感。事实是，我们都具有这种义务感——而且不同的人所具有的义务感的程度是不同的，内容也各异”。很显然，到这里，黑尔的见解与宾默尔（Binmore, 1994, 1998）近几年通过对“生存博弈”和“道德博弈”的研究而达致的对道德感的起源问题的认识已差异不大。（<http://www.tecn.cn>）

[viii] 譬如在“许诺博弈”一文中，黑尔（Hare, 1964, p.155）就尖锐地批评塞尔的“deduction is a fraud”。（<http://www.tecn.cn>）

[ix] 正如笔者近几年在自己的著述中一再指出的那样，以拉丁语为共同祖先的均质欧洲语中的“institutions”一词有多种含义。除了“组织”、“机构”和中文中的“制度”（当代著名语言哲学家 John R. Searle 和著名经济学家 Douglass North 基本上是在中文“制度”含义上使用 institutions 一词的）外，这个词还涵有“习惯”（usage）、“习俗”（custom）、“惯例”（practice, convention）、“规则”（rule）、中文的“建制”和“制度”（英文中含义较对应的词为“constitution”）、法律（law）、法规（regulation）等义。梁实秋主编的《远东英汉大辞典》（台湾1974年版）对这个词释义中，就非常清楚准确地把这个词的多重含义标示出来了：除了中文的组织、机构、创立、设立、制定、知名人士等词义外，这个词涵有“惯例”、“风俗”、“制度”、“法规”、“法律”等义。但是，笔者目前困惑的是：是否应该用一个“制序”一词来对译“institutions”一词以涵盖其多重含义？还是留其多义而遵从中国学术界的“惯例”而只在狭义上的“制度”上使用（不包括习惯、习俗和惯例）这个词？后一种选择显然“轻省”些。但如果是这样的话，经济学的“institutional analysis”又如何把凡勃伦（T. Veblen——他把 institution 视作为为一种思想“习惯”）康芒斯（John Commons——他主要把 institution 视作为“习俗”）的理论包容近来？最近，笔者考虑，另一种选择可以是，用维特根斯坦的“生活形式”（Lebensformen）概念来对译西方人所使用的包括习惯、习俗、惯例、约束、规范、制度、法律、法规等广义“institution”，用“制度”概念来对译诺思（Douglass North）、哈耶克（F. A. von Hayek）和塞尔这些西方学者所使用的狭义的“institution”。但这里应该指出的是，科斯（Ronald Coase）所使用的“institution”实际上与诺思和哈耶克也不同，他实际上是在“结构”、“构形”、“配置”和“安排”上来使用“institution”一词。因此，科斯所使用的“institution”严格来说应该翻译为中文的“建制”。（<http://www.tecn.cn>）

[x] 这句话的意思是：在人之外的其它动物世界中会有“许诺博弈”这回事么？

[xi] 对于“brute facts”，在塞尔的《心灵、语言与社会》的李步楼中译本中被意为“无情性的事实”，陈嘉映教授则把这个词译为“原初事实”。在不久前的文著中，我曾把它译为“人意无涉的事实”（我当时采取这种译法主要考虑塞尔本人依据有没有人的“意向性”来区分“brute facts”和“institutional facts”）。应该说，这三种译法都有一定的道理。但陈嘉映的译法字面意义较为直接和轻省，故这里改用“原初事实”。（<http://www.tecn.cn>）

[xii] 塞尔对“institutions”的理解大致等同于中文的“制度”。在《社会实在的建构》一书中，塞尔（Searle, 1995, p. 87—88）特别指出，看是否有真正的“institutional facts”的出现之关键在于我们能否将习俗或惯例的规则明确地法典化（codification）。他具体举例道，象产权、婚姻、货币这些社会现象，显然已被法典化为法律，因而是“institutions”。但一些如约会、鸡尾酒会、朋友关系，则没有被法典化，因而还不能算作“制度事实”。塞尔的这一见解实际上意味着，能够并实际上已被典章化和法典化了的“custom”（习俗）和“convention”（惯例）才构成了“institutions”（制度），否则，就只是“习俗”和“惯例”而已。从塞尔的这一界说中，我们也可以清楚看出，塞尔本人所理解的“institutions”，也恰恰相等于古汉语中本来涵义的“制度”。故在本文中我们仍将塞尔所使用的“institutional facts”翻译为“制度事实”。（<http://www.tecn.cn>）

[xiii] “brute facts”这个概念是研究维特根斯坦哲学的专家 G. E. M. Anscombe 在 1958 年的一篇文章中所提出的一个概念。现在看来，Anscombe 和塞尔所说的应该是“原初实在”（brute reality），而不是“原初事实”（brute facts）。因为，一谈“事实”，就意味着有人的判断在其中（或言人是在场的），就要有人的语言因素潜隐地存在于其中。很显然，塞尔在使用“原初事实”这个概念时，犯了罗素在为维特根斯坦《逻辑哲学论》所做的“序”中误解维特根斯坦的“Sachverhalten”概念时混淆了“事实”（fact）与“事态”（state of affairs）这样同样一类错误。“事态”或“实在”反映在人的语言表述中，或言在逻辑表达式中为真时，才成为“事实”。因此，一谈到“事实”，就隐秘地有语言的维度在其中。换句话说，事实是语言中的实存。由此我们也可以进一步推断

到，“真理”也有一个语言的维度隐含在内，或者说真理存在于语言之中。当然，塞尔指出，必须把“所述事实”（fact stated）与对该事实的表述区别开来，意味着他实际上也意识到了这一问题。很显然，如果是在维特根斯坦逻辑哲学的话语体系中，塞尔所说的“所述事实”实际上所指的就是“Sachverhalten”（“原子事态”或“单元事态”）。（<http://www.tecn.cn>）

[xiv] 这里只要问一下在动物社会中有没有“借”与“还”这一概念和行动就够了。休谟（Hume, 1739/1946, pp.479-480）在《人性论》中还专门探讨了这一问题。人为什么会有借债要还的义务感？为什么会有借债不还的愧疚感？其他动物会有“借——还”这回事么？这显然又回到了“人性”的问题上来了。但人为什么会有“人性”？这最终由又归结到人何为人这个问题上来了。换句话说，没有“人性”，会有“制度”？当然，塞尔和汪丁丁教授可能会反过来问：“没有制度，会有人性？”这显然又是一个鸡生蛋、还是蛋生鸡的问题。看来对这个问题的回答显然又回到了对均质欧洲语中的“institutions”一词的理解问题上来了。如上所述，如果在塞尔教授在中文“制度”意义上来理解这个词，笔者所主张的“没有人性（这里亦即涵指道德感）就不会有制度”的判断就应该是正确的。但如果在西方国家人民大众对“institutions”一词的宽泛理解和使用意义上——即包括，习惯、习俗、惯例、和制度等意义——来使用这个词，这无疑有回到上面所说的休谟—哈耶克—萨金那种道德原则和习俗是同一个自发社会过程同时生成的演化论中去了。下面我们马上会展开讨论这一点。（<http://www.tecn.cn>）

[xv] 请注意，我这里不是指人的道德心，即康德道德哲学中的“定言命令”。“道德原则”与“道德心”的区分可以大致用休谟《人性论》中对“moral distinctions”与“moral sense”的区别来辨识（见 Hume, 1739/1946, pp.470-476）。（<http://www.tecn.cn>）

[xvi] 在“自发秩序”这篇已成为当代经济学中经典的论文中，萨金（Sugden, 1989, p.97）说：“人类事务的秩序，是可以以惯例（convention）的形式自生自发地生发出来的。它们是一些自我维系的行为模式，即它们能自我复制。尤其是作为市场运行必不可少的前提条件的财产规则，亦是可以从这种路径演进而成的。这些规则既不是任何集体选择的结果，亦不是那种经典博弈论所运用的抽象理性分析的结果。在经典博弈论中，个人被模型化为具有无限的演绎和推理能力，但缺乏想象力和常人的经验。所以至少在这个意义上讲，惯例不是我们的理性的产物。”萨金还进一步指出：惯例“这些行为模式也并不必然是有效率的。这些行为模式之所以演进，是因为它们较之其它模式能更成功地复制自己。如果说它们具有任何目的或功能的话，那就仅仅是复制而已。它们不服务于任何统领全（overarching）社会的目的。因之，一般来说是不能根据那种视社会有一总体目标或福利函数的道德体系来对这些行为模式作出判断的。我们所遵循的惯例对我们有道德约束力。但尽管如此，这是因为我们的道德信仰亦是同一演进过程的产物”（着重号为笔者所加）。（<http://www.tecn.cn>）

[xvii] 如果我们把“道德博弈”（包括高德提出的“互惠博弈”和黑尔所言的“许诺博弈”）与人们的“生活博弈”看成是一回事，或言“道德博弈”内在于“生活博弈”之中，宾默尔的“生活博弈”和“道德博弈”这一“二分法”（dichotomy）的“合理性”（legitimacy）和“適切性”本身也就是个问题。（<http://www.tecn.cn>）

[xviii] 也许有的同仁会觉得这一问题的问法无聊，但只要思想一下为什么在“轴心文明”时代人类历史上八大宗教中在族群间在互不沟通的情况下均产生了类似于“道德金律”（the golden rule）的箴规，就可以理解我为什么提出这样的问题了。（<http://www.tecn.cn>）

[xix] 在《道德思维》的“序言”中，黑尔（Hare, 1981）认为，“常常被视为敌对的效用论者与康德等哲学家，事实上是各持真理的一部分”。他还接着指出：“我也不是声称自己懂得康德的真意；我受到他的启发而提出某些见解，但当我寻找他在哪儿谈及这些见解时，却总找不到”。（<http://www.tecn.cn>）

[xx] 值得注意的是，康德的道德建构论非不同于现代经济学家和哲学家的从（纯粹）理性中推出道德的做法，而是强调作为纯粹（实践）理性的道德律令建构自身。对于康德道德哲学的建构论实质，罗尔斯（Rawls, 2000, p. 226）做了十分精彩的论述：“纯粹实践理性必定出乎自身来建构自身的对象”。在其后，罗尔斯（Rawls, 2000, p. 237）又具体解释道：“康德道德建构主义的一个本质特点是，赋予正义和美德之职责以内容的定言命令被视作为是为一个建构程序（即定言命令程序）所规定的，其形式和结构既反映了我们的实践理性的两种力量，也反映了我们作为自由而平等的道德人的境况。”（<http://www.tecn.cn>）

[xxi] 牟宗三（1999，下，第361页）先生在《心体与性体》中对此有一非常清楚而简捷的表述：“就知识上的是非而辨之以决定吾人之行为是他律道德”。尽管康德在其道德哲学中有时谈到“道德他律”，但他基本上是把道德原则理解为一种“自律”的。譬如，在谈到西方社会历史中的基督教传统时，康德甚至认为基督教的道德原则也不是“他律”，而是“自律”。康德（Kant, 1788，参中译本，页141）说：“基督教的道德原则本身并不是神学的（从而不是他律），而是纯粹实践理性自身的自律，因为这种道德学说不是依神的知识及其意志为这种法则的基础，而是以它们为在遵循这个法则的条件下达到至善的基础……”。（<http://www.tecn.cn>）

[xxii] 细想一下，这种误识是非常容易发生的。因为，人们遵从习俗的规则即惯例往往是自觉和自愿的，因而使人们在现实中对习俗做法（customary practice）和道德原则难分难解。但在思辨的层面上，二者还是有区别的，而区别恰恰在于道德原则是一种内在信念和内在心理规范，而习俗做法（即惯例）则是一种可观察得到的体现在他们行为模式和选择结果上的一种“外在的”行为规范。（<http://www.tecn.cn>）

[xxiii] 这里不妨举个例子来说明问题。众所周知，北京市有不准市民春节放鞭炮的法规（制度约束）多年了。尽管有这一制度约束，但大多数市民近些年来一直不理睬这一法规而在春节燃放烟花爆竹。在北京大年夜的爆竹声中，是放烟花爆竹者自己感到一种违规的“内疚感”，还是这条法规的制定者在听到遍城的爆竹声时对自己参与制定这种违反中国人传统和人意的法规而有一种内疚感？这些立法者本人和家人在春节期间是否放烟花爆竹也是个问题。在这个问题上，哪是理性的？哪是道德的？哪是正确的？哪是公正的？这无疑又回到了《淮南子》中的“法生于义，义生于众适，众适合于人心，……法者，非天坠，非地生；发于人间，而反以自正”这一中国古代思想家关于法律起源和人类正义的精深认识上来了。（<http://www.tecn.cn>）

[xxiv] 基于这一认识，笔者对简诺瓦（Genova, 1970）教授在批评塞尔“如何”一文观点时所提出的“原初价值”（brute value）概念的適切性深表怀疑。伦理学中的“价值”，总是判断出来的，因而也总与人的理性有关，也总与布伦塔诺（Franz Brentano）、胡塞尔和塞尔所言人的“意向性”相关联，或者简单说来，“价值”总是存在于“人心”之中。有离开“人心”、“人意”——或精确地说人运用语言推理所进行的“主观判断”——的价值存在么？有人运用语言进行理性推理的主观判断在，就有“意向性”在其中了，价值也就不可能是“brute”的了。价值只能判断出来，而不能被理性证明出来（尽管并不违反理性），这正是“实然—应然鸿沟”问题的实质之所在。对一种作为人们之判断结果的“价值”，可以在不同人们之间进行交流和商谈（因而有哈贝马斯的“商谈伦理”说），因而也可以达致社群和社会的“一致同意”（consensus）和“认定”。这种经由社群或社会成员一致同意的或认定的某一价值判断（这当然要通过语言表达出来，并必定采取“ought”的形式），在社会活动及其历史过程中就外显为了一种所谓的“社会规范”（social norm），而这种社会规范，又被称作为“道德原则”或“伦理”。因此，说到底伦理学中的价值是一种“人意判断”，道德原则的实质则是大家约同或认同的价值判断。经济学中的“价值”（如果有的话）也是否是如此？我还不甚清楚。但目前我们至少可以猜测，所有“价值”均可能与人意判断有关。这正是我们应该从塞尔语言哲学中所得到的启示之一。（<http://www.tecn.cn>）

[xxv] 在其名著《意义之意义：语言对思想和符号主义科学之影响的研究》这部名著中，奥格登和理查兹（Charles. K. Ogden & I. A Richards）曾指，伦理学中的“善”是一个独特的、不可分析的概念。他们（Ogden & Richards, 1923）认为：“当这个词被这样使用时，它不代表任何意义，也不具有任何符号功能。因此，当我们在‘这是善的’这个句子中使用它时，我们所涉指的仅仅是‘这’，而加在其上的‘是善的’这个短语，对我们所指称的对象本身没有任何差别。与此不同的是，当我们说‘这是红的’时，把‘是红的’加在这之上，则标准着我们指称的对象扩展到了另外某一红的东西上”。奥格登与理查兹的这一见解不无道理。但是，他们好像并没有参悟出，人们道德判断中的“善”、“公正”、“正义”、“义务”和“应当”这些词所涵指的规定性与物理对象的形状、广延性、结构、颜色有着根本的不同。其主要差别在于，与物理对象的形状、广延性、结构、颜色等是一种客观存在的（即可用一定科学手段和标量——如重量、长度、原子数量和光谱——来“科学”地认定和解释）不同，“善”、“公正”、“正义”、“公平”、“义务”和“应当”等这些伦理学的概念是直接指向并附在人们行动和选择之上的“言辞”。因而，在认识和讨论伦理学中的概念时，“主观”和“客观”的两分法没有任何意义，因而根本不是一些適切性的概念。这实际上也寓涵着“实然”—“应然”之间存在不可逾越的鸿沟的意思。（<http://www.tecn.cn>）

[xxvi] 一位美国当代人类学家Ian Tattersall (2002, 中译本, 页123) 曾发现: “今天语言的共同结构独立于文化, 在哪里都是一样, 这想必是因为语言的基础早在语言本身诞生之前就已经存在于每个人身上了。” Tattersall的这一发现, 一方面印证了乔姆斯基的人的先天语言官能, 另一方面也证实了人类有跨文化——但其本身又不是文化交流的结果——的共同东西。回到伦理学中来, 我们会惊奇: 为什么在轴心文明时代在世界的几大文明中同时会自然生成“道德金律”之类的共同信念? 这是否与美国心理学家Steven Pinker (2000, pp.47-73) 所言的人类的人之成为人的那种共同的“mentalese” (心智 (结构)) 有关? 或者说, 语言学家乔姆斯基所见的人的“先天语言官能”, 心理学家Steven Pinker所言的人的“mentalese”, 古人类学家Ian Tattersall所说的人的语言和心智中的“共同结构”, 与休谟和斯密所说的人的“sense of fellowship”是否是同一个东西, 或言接近同一回事? (<http://www.tecn.cn>)

[xxvii] 就笔者管窥所见, 从瑞士语言学家索绪尔 (Ferdinand de Saussure, 1916/1949) 的《普通语言学教程》中, 我们得知, 是美国一位叫Whitney的语言学家最早把语言视作为一种“social institution”的。(<http://www.tecn.cn>)

[xxviii] 在《早期制度史讲义》中, 英国著名法律史学家Henry Sumner Maine (1875) 勋爵曾讨论了分析法学与功利主义伦理学的关系。(<http://www.tecn.cn>)

[xxix] 到这里, 我们也许会体悟出, 塞尔所持的“在一定的制度事实中‘应然’才是有意义的”的见解实际上只是一个“重言式” (tautology)。(<http://www.tecn.cn>)

[xxx] 我的“道德是制度或产权之魂”命题的精神可以部分地通过西方人所常说的一句颇似绕口令的话中反映出来: “A legal right is not a right if it is not right”。当然, 我们这样说并不排除“邪恶的”或“错误的”法律的存在及其现实约束力。但是, 一个显见的事实是, 对任何法律而言, 其出现、制订和存在的基本精神应该是“正当的”或“right”, 尽管在一定历史时点和人们认识的一定阶段上一项法律条文可能是不公正的或言“not right”。(<http://www.tecn.cn>)

来源: <http://www.tecn.cn/data/detail.php?id=11880>

/