

Globethics Repository

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

道德认知内涵的谱系学考察（一）[Genealogical Inspection of the Epistemological Content of Ethics 1]

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	Book chapter
Authors	哈贝马斯
Publisher	上海人民出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-19 01:45:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185263

哈贝马斯：道德认知内涵的谱系学考察

（一）

哈贝马斯

（曹卫东 译）

1

道德命题或道德表达如果可以论证的话，它们就具有了一种认知内涵。因此，为了搞清楚道德当中可能存在的认知内涵，我们就有必要考察一下，“道德论证”究竟意味着什么。这个过程涉及到道德表达是否包含着知识，在一定的情况下又如何才能对它们加以论证等问题；而且，我们必须把这个问题的道德理论意义与现象学问题区分开来，因为现象学问题涉及的是：参与冲突的人本身在他们的道德表达中提出了哪些认知内涵。我所说的“道德论证”，主要是指日常生活世界互动语境中基本的论证实践，对此我将加以详细阐述。

我们在生活世界中所表达命题的意义在于：或者要求他人作出一定的行为（也就是要求一种义务），或者自己坚持一种行为（承担一种义务），或者指责他人或指责自我，或者承认错误，或者予以道歉，或者提出和好，等等。道德表达的其他目的在于把不同行为者的行为用约束性的方式协调起来。当然，“约束性”（*Verbindlichkeit*）是建立在主体间相互承认的道德规范或日常实践基础上的，这些道德规范和日常实践用令人信服的方式明确了行为者的义务以及相互之间的期待。所谓“用令人信服的方式”，应当意味着，如果行为协调在第一步出现了失败，一个道德共同体的成员还是必须坚持这些道德规范，以便通过假定把它们当作要求和批判立场的充足“理由”。道德表达的力量源于理由，并会在道德论证当中具体表现出来。

道德准则在运作过程中具有自我关涉性质；它们协调行为的力量发生在两个相互联系的互动层面上。在第一个层面上，它们直接控制社会行为，为此，它们约束行为者的意志，并对行为者的意志作出一定的引导；在第二个层面上，它们对冲突当中的批判立场加以调节。一种道德不仅要告诉共同体的成员应当如何行事；同时也要为调解有关行为冲突提供理由。争论也是属于一种道德的语言游戏，从参与者的角度来看，争论可以用所有人都能使用的论证力量彻底加以平服。由于同理由的说服力之间有着内在的联系，因此，从社会学角度来看，相对于其他解决冲突的方法，道德义务就表现为一种好的选择，因为其他的方法都不是以沟通为取向。换言之，如果道德缺少一种可靠的认知内涵，它也就和其他协调行为的昂贵方法没有什么差别了，比如，直接使用暴力或以制裁作为威胁乃至以利益作为引诱等。

我们在考察道德争论的时候，必须把情感反映纳入到道德表达范畴之内。义务这个核心概念不仅涉及到道德律令的内涵，而且涉及到应然有效性的本质特征，而应然有效性则反映在义务感当中。对于违法行为和违规行为的批判立场和自我批判立场表现为情感立场：从第三人称角度来看，表现为厌恶、气愤和蔑视；从第二人称角度来看，表现为伤害或怨憎的情感；从第一人称角度来看，则表现为耻辱和罪责【1】。惊叹、忠诚、感激等相应的肯定性情感反映也是这样。由于这些表明立场的情感潜在地表达出了判断，因此，它们和评价是一致的。我们评价说一些行为和意图是“好的”或“坏的”，而德性一词则涉及到行为者的个性特征。这些道德情感和评价当中也透露出一种要求，即：道德判断是可以论证的。也就是说，道德判断与其他情感和评价的差别在于，它们和可以合理诉求的义务是联系在一起的。我们认为，这些表述同样也不是主观感受和主观偏好的表达。

道德规范对于一个共同体的成员来讲是"有效的"。但是，由此并不能得出，道德规范就其自身而言具有一种认知内涵。一个社会学观察者可能会把一个道德的语言游戏描述成社会事实，甚至会解释清楚，社会成员为何"相信"他们的道德规则，而他们又无法证明这些理由和解释的可信性【2】。一个哲学家是不会满足于此的。他会从现象学的角度深入探讨有关的道德争论，目的是要搞清楚，社会成员在认为用道德证明某事的时候究竟在做些什么【3】。当然，"搞清楚"和直接理解表达还是有所不同的。通过反思重新进行生活世界中的论证实践（我们是作为外行进行论证实践的），允许我们在重构过程中有所转换，这就需要一种批判的理解。在这种方法论的立场当中，哲学家把一定的参与视角拓宽到了直接参与者范围之外。

根据现代道德哲学理论，我们可以对这些结果加以考查。当然，这些道德哲学理论在解释学水平上是有所差异的。它们能否通过重构，成功地为我们的日常道德直觉多多少少提供一些认知内涵，关键要看它们在何种程度上依靠参与者所使用的直觉性的道德知识。

顽固的非认知主义（Nonkognitivismus）试图把道德语言的认知内涵整个地揭示为一种幻想。它指出，在参与者认为是有论证力的道德判断和道德立场的表达背后，隐藏着的只是主观情感、主观立场或主观抉择。同情感论（斯蒂文森）、决定论（波普尔或早期黑尔）一样，功利主义也作出了相似的修正主义描述。功利主义把价值取向和义务的"约束"意义还原为主观偏好。但和严格的非认知主义不同，功利主义用一种从观察者视角出发的利益算计代替了参与者的模糊的自我理解，并为道德的语言游戏提供了一种道德理论的论证。

这样，功利主义就和不同的脆弱的非认知主义发生了联系，而且关注的是道德行为主体的自我理解，或者是从道德情感入手（如苏格兰的道德哲学传统），或者是从有效规范的取向入手（如以霍布斯为代表的契约论）。修正涉及到的是道德判断主体的自我理解。在他们以为是得到客观论证的立场和判断当中，表达出来的实际上只是合理的动机。它们可能是用目的理性加以论证的情感，也可能是利益格局。

脆弱的认知主义赋予"强烈"的评价以一种认知的地位，这样也就不会损害日常道德实践的自我理解了。什么对于我来说从总体上是"好的"，或者说，什么对于我（乃至我们的）有意识的生活是"规范的"；对于这个问题的反思，为把握价值取向提供了一种认知的方法（这种方法继承的是亚里士多德和基尔凯廓尔）。永远都是有价值的或本真的东西，会对我们施加一定的强制性影响，并和纯粹的主观偏好区别开来。区别就在于它具有一种强制性的品质，也就是一种超越欲望和偏好的主体性的品质。但是，关于正义的直觉理解必须加以修正。从个人的善的观念角度来看，建立在人际关系之上的正义只是众多价值中的一种（不管它有多么明确），而不是公正判断的客观标准。

顽固的认知主义也想满足道德义务范畴的有效性要求。它试图全面重建道德语言游戏的认知内涵。和新亚里士多德主义一样，康德主义传统关注的不是要对一种处于获得明确承认的规范视野范围内的道德论证实践加以解释，而是要对一种道德视角加以论证，因为从这个视角出发，这些规范本身可以得到不偏不倚的判断。道德理论在这里论证的是道德论证的可能性，为此，道德理论重建了一种视角；后传统社会中的成员在面对有问题的道德基本规范时如果只能依靠合理的理由，那么，他们凭直觉就会接受这样一种视角。但是，和经验主义的契约论不同，这些理由没有被当作和行为者相关的动机，从而确保了应然有效性的认知内核丝毫不会影响。

我将首先描述一下道德的宗教有效性基础开始发生崩溃时的情况（2）。这是我想从谱系学的角度考察道德认知内涵的背景，我的考察涉及到两种不同的经典经验主义（3），两种关于经验主义解释纲领的重要革新方案（4，5）以及两条可以追溯到亚里士多德（6）和康德（7）的传统。我的根本目的是要为探讨两个系统的问题做好准备：哪些道德直觉可以合理地

加以重建（8）以及话语理论视角本身是否能够得到论证（9）。

2

尝试对"道德视角"加以阐明，这就使我们注意到，在对所有人都有约束力的"天主教"世界观崩溃之后，随着向世界观多元主义社会的转型，道德律令再也无法从上帝的超验角度出发公开作出论证了。从这样一个超越世界的角度出发，世界完全被对象化了。"道德视角"应当从世界内部对这个视角加以重建，把它纳入到我们主体间共有的世界范围当中，而又不失去与整个世界保持距离的可能性以及全方位观察世界的普遍性。但是，有了这样一种朝着"内在超越"

【4】的视角转型，就出现了如下问题：抛弃了上帝的人的主观自由和实践理性能否为规范和价值的约束力提供有力的证明；在一定情况下，应然的权威性又会发生怎样的变化。在世俗的西方世界，日常道德直觉集中表现在宗教传统的规范实体当中（尽管这种宗教传统在一定意义上已经失去了作用，纯粹成了私人事务），尤其突出表现在犹太教的正义道德（《旧约》）和基督教的仁爱伦理（《新约》）当中。这些道德直觉还将继续贯彻在社会化过程当中，或许通常会潜在地或以别的什么名义表现出来。道德哲学如果把自己看作是对日常道德意识的重建，那么，它就会面临着挑战，并且不得不去考察，这一实体当中哪些内容可以得到合理证明。

《圣经》当中流传下来的先知学说已经提供了一些解释和理由，使道德规范得到了公众的相信；它们解释了，上帝的律令为何不是盲目的指令，而是具有认知意义的指令。我们不妨这样来认为：这种道德本身在现代生活语境中没有功能等价物。也就是说，道德的语言游戏不能用纯粹的行为控制来代替。这样，现象学关于道德判断和道德立场的认知有效性意义的论述就向我们提出了如下的问题：被接受的价值和规范的说服力是不是一种类似于先验表象的东西，或者说，在后形而上学前提下，它是否也可以得到论证。道德哲学本身无须提供理由和解释，用以取代世俗社会中失去意义的公共的宗教理由和宗教解释；但是，道德哲学或许应当说明，哪种理由和哪些解释可以保障道德的语言游戏即便在没有宗教支持的情况下也会具有充分的说服力。针对这样一个谱系学的问题，我想（A）回顾一下我们道德律令的一神论的有效性基础，并（B）进一步明确现代在发生的时候所提出的挑战。

（A）《圣经》把道德律令还原为上帝的启示录。这些道德律令要求绝对服从，因为它们建立全能的上帝权威之上。因此，应然的有效性只是带上了一种"必然"的品质，它反映了一位主权者的无限权力。上帝可以强迫我们臣服。但是，这样一种唯意志论的解释并没有赋予规范有效性以一定的认知意义。只有把道德律令解释成为绝对公正、绝对善良而又无所不知的上帝的意志表达，规范有效性才会获得认知意义。道德律令并非源于一个全能的创世主的专断意志，而是一种充满智慧的创世主的意志表达，比如，公正而又善良的救世主。创世秩序和救赎历史这两个方面都为神圣律令的可信性提供了神学本体论和（soteriologisch）的理由。

神学本体论的论证立足于创世主的智慧立法所建立的世界结构。在创世纪当中，人以及人的共同体被放到了一个突出的位置上，这样，人也就获得了其"定性"。随着创世形而上学的建立，宇宙学所论证的伦理学自然法概念也就应运而生了，它源于亚洲宗教的非人格世界观以及古希腊哲学。事物就其本质而言，具有一种目的论的内涵。人也是这样一种存在秩序的组成部分；人从这个存在秩序当中可以了解到，自己是谁，自己应当是谁。这样，道德法则的合理内涵便从一切存在者的理性机构那里获得了本体论的公证。

道德律令的论证则立足于救世主的公正和善良。世界末日一旦来临，救世主就会莅临人间，兑现他的（与道德条件和法律条件密切相关的）救赎诺言。救世主既是审判者，又是拯救者。根据他的律令，上帝对每一个人的生活方式作出合乎其功德的评判。在此过程中，上帝的公正为他的评判提供了保证：任何一个人都享有非他莫属的生活历史；与此同时，上帝的善良原谅了人类精神中可能出现的错误和人类本性中本来就有的罪责。道德律令通过两种方法获得

了合理意义，一方面，它们指明了个人的救赎道路，另一方面，它们又得到了不偏不倚的应用。

当然，有关道德律令的言论

也会出现误导，比如，救赎途径不是规则系统，而是一种获得上帝支持并具有示范性质的生活方式。这就是追随基督的意义之所在。其他的宗教，甚至具有智者理想和沉思方式的哲学，也把它们学说当中的道德实质浓缩为示范性的生活方式。这就意味着，在宗教-形而上学世界观当中，正义还是与一定的好的生活观念联系在一起的。我们在人际关系当中的一举一动，都要以示范性的生活方式作为榜样。

此外，以人格形式出现的上帝从一开始就决定着每个人的命运，他允许我们把道德的两个方面彻底区分开来。每个人与上帝都有着双重交往关系，他既是信徒团契的一员，与上帝之间建立起盟约关系，又是一个具有自身生活历史的个体，在上帝面前具有不可替代性。这样一种交往结构决定了以上帝为中介的道德关系主要表现为团结（Solidarität）与（严格意义上的）正义（Gerechtigkeit）。作为一般信徒团契的成员，我与其他同志一样都是“我们中的一员”，相互之间有着团结关系；作为不可替代的个体，我有义务平等尊重其他所有人，把他们都当作不可替代的个体加以对待。建立在同盟基础上的“团结”是一种社会联系，它把所有人都组织了起来：每个人都要对其他人负责。相反，无情的平均主义“正义”要求我们充分注意到每一个个体与其他个体之间的差异：每个人都要求其他人尊重他的差异性【5】。犹太教-基督教传统把团结和正义看作是一个事物的两个方面：它们使我们注意到同一交往结构的两个不同方面。

（B）随着多元主义世界观的出现，在现代社会里，宗教以及其中的伦理便不再是一种所有人都认可的道德的公共有效性基础。具有普遍约束力的道德法则的有效性无论如何都再也不能用理由和解释加以说明了，因为这些理由和解释是以超验的创世主和救世主的存在和作用为前提的。这样，一方面是本体论神学对客观合理的道德准则的公认，另一方面则是把道德准则的公正运用与值得追求的客观救赎财富联系了起来。此外，形而上学基本概念以及相应的解释范畴的贬值，也与认知权威的转移密切相关；所谓认知权威的转移，就是指它从宗教学说进入了现代经验科学当中。有了形而上学的本质概念，断言命题与相应的表现命题、评价命题以及规范命题之间的内在联系也就消失了。所谓“客观合理”的东西，只能这样来加以证明：正义和善的基础在于规范的存在者自身当中；所谓“客观上值得追求”的东西，也只能这样来加以证明：救赎历史的目的论确保完全公正的状态能够得到实现，而且其中同时还蕴涵着具体的善。

这样一来，道德哲学也就建立在了一种“后形而上学论证水平”之上。这主要意味着，从方法论的角度来看，上帝的视角失效了；从内容上来看，创世秩序和救赎历史失去了意义；从理论策略上来说，那些从逻辑上区分不同以言行事命题的本质概念也变得不灵了【6】。没有了这些必要的工具，道德哲学必须对道德判断和道德立场的有效性意义加以论证。

针对这样一种情况，有四种反应在我看来缺乏说服力，但我在下文将不再予以深入讨论：

·道德实在论（*moralischer Realismus*）：它试图用形而上学的手段重振对规范和价值的本体论证明。它坚持认为，可以从认知的角度把握世界中的事物，因为世界中的事物具有本质的力量，能够引导我们的愿望，约束我们的意志。由于这些规范的源泉无法再用总体性的世界观加以解释，问题也就进入了知识论领域：对于和事实命题相似的价值判断，必须设定一个类似于感知的经验基础、一个直觉的观念或一个理想的价值观念【7】。

·功利主义（*Utilitarismus*）：功利主义尽管为论证道德判断提供了一个原则，但是，它把对行为方式总体价值的期待作为自己的取向，而且不允许对规范性的意义适当加以重建。尤其是，功利主义忽略了平等尊重每一个人这样一种道德所具有的个体主义意义。

·元伦理学怀疑论：它导致了从修正主义的角度对道德语言游戏加以描述，并且失去了同参与者自我理解之间的联系。这一点在上文已经有所提及。它们无法说明我们想要说明的内容：日常道德实践。如果参与者拒绝承认他们的道德争论具有认知内涵，日常道德实践就将难以为继【8】。

·道德功能论（Funktionalismus）：道德功能论之所以具有传统主义特征，倒还不是由于它回到了前现代的论证模式。道德功能论建立已经崩溃的宗教传统的权威性，目的是为了捍卫对它们有利的结果，并加强道德意识。可是，这样一种从观察角度出发的功能性论证不仅无法替代那些受到信任的理由的权威性，而且还一意孤行，破坏了建立在宗教基础上的道德认知内涵，因为它只是把信仰的认知权威当作社会事实来加以对待【9】。

3

关于创世纪和救赎史的宗教学说从知识层面上说明了，神圣律令为何不是源于盲目的权威，而是合理的或"真实的"。但是，如果理性从自然或救赎历史的客观性退缩成为具有行为和判断能力的主体的精神，那么，道德判断和道德行为的"客观合理性"理由就必然要被"主观合理性"理由所取代【10】。宗教的有效性基础崩塌之后，道德语言游戏的认知内涵就只能依靠其参与者的意志和理性加以重建。因为，"意志"和"理性"同样也是提出重建使命的道德理论的基本概念。经验主义认为，实践理性是用智慧原则约束专断意志（Willkür）的能力；而亚里士多德主义和康德主义则不仅考虑到合理的动机，而且还注意到了意志用认识对自身的约束。

经验主义认为，所谓实践理性，就是工具理性。当且仅当（期待的）行为结果符合了行为者的利益，或满足了他，或让他可以接受，这种行为对于行为者才具有合理性。在一定的语境下，这些理由属于一定的行为者，因为行为者有着一定的偏好和具体的目标。我们之所以说这些理由是"实用的"或有偏向的，是因为它们是行为的动机，而不象认知理由那样，支持的是判断或意见。它们构成了行为的合理动机，而不是信念的合理动机。当然，只有当行为主体掌握了有关行为规则之后，它们才会对行为主体的专断意志"产生刺激作用"。这样就把蓄意的行为与能动的行为区别了开来。"蓄意"（Vorsatz）也是一种气质。但是，"蓄意"和"倾向"不同，它仅仅是由于专断意志的自由而出现的。也就是说，仅仅是因为行为者被动地接受了一种行为规则。只有当行为者的行为具有一定的理由，而且知道自己为何要遵守一定的规则，行为者的行为才具有合理性。正如康德所说，经验主义只注意到了实用的理由，也就是说，行为者用工具理性把他的专断意志约束在"狡诈的规则"或"智慧的建议"上。这样，行为者也就服从了目的理性原则：

"谁如果追求一定的目的，只要理性对他的行为产生了决定性的影响，它就同样也追求他所能掌握的必要的手段"【11】。

在此基础上，两大古典经验主义理论重建了道德的合理内核。苏格兰的道德哲学从道德情操出发，认为道德就是用来在一个共同体内部建立团结关系的（a）。契约论关注的则是利益，并认为道德是用来确保规范社会交往的公正性的（b）。两种理论最终遇到了同一个难题，这就是：单靠合理动机，无法说明道德义务在智慧约束力之外所产生的约束性。

（a）道德立场表达的是同意或拒绝的情感。休谟认为，道德立场是一种典型的情感冲动，而且是出自第三者，他从一定的距离对行为者作出判断。因此，道德判断就一种性格达成一致，意味着不同情感的契合。即便肯动或拒绝表达出来的是同情或漠然，也就是说，表达出来的是一种情感，对于观察者而言，这样的反应也是合理的。因为，一个人如果对于我们和我们的友人有用，并为我们所接受（useful/agreeable），我们就说这个人有德性。反之，这样一种

同情的表白又使得有德性的人感到自豪和满足，而责备则让遭到责怪的人受到伤害，会引起他们的不快。所以，无私的行为也有实用的理由：得到其他人允许的仁慈大义，也让其他有用和有趣的人获得了满足。在这种情感立场的基础上，可以建立起一种相互信任的关系，并发挥出社会一体化的力量。

当然，只有当我们考虑到小型的团结共同体（比如家庭、邻里）当中的人际关系的时候，道德立场和道德行为的这些实用理由才能表现出来。复杂的社会不能单靠情感（比如同情和信任）来加以维系，因为情感只在小范围内有效。对待陌生人的道德行为，要求有“人为的”德行，特别是正义的秉性。在抽象的行为链当中，对于原初相关群体的成员来说，劳动与报酬之间的关系失去了对称性，仁慈大义的实用理由因而也失去了意义。联系陌生人之间的义务感，不同于集体成员相互之间的忠诚感，因为它对我可能不那么合理。只要团结是正义的另一面，就没有任何理由反对我们把原始集体的忠诚性转移到不断扩大的集体当中，（或者把私人的信任扩展成为“制度的信任”），并由此来解释道德义务的起源【12】。但是，一种规范的理论并不纠缠于道德心理学的问题；而是必须解释清楚义务的规范优先性问题。一旦仁慈的情感约束与抽象的正义律令之间发生冲突，规范理论就应当阐释清楚，为了团结陌生人而淡化相互熟悉的人之间的忠诚感，这样做为何会是合理的。但是，对于越来越复杂的道德共同体成员之间的团结而言，情感这个基础显然是十分狭隘的【13】。

（b）契约论从一开始就忽视了团结，因为它把一个系统对于正义的规范论证直接同个体的理由挂起钩来，并把道德从义务领域转移到了权利领域。主观权利从法律上确保主体拥有一定的活动空间，自主地追逐各自的利益。关于主观权利的法学思想迎合了一种论证策略，使用的是实用的理由，针对的问题是：个体让自己的意志服从一个规则系统，这样做是否具有合理性。此外，具有普遍意义的私法契约理论从相应的角度对这些权利作出了论证，它是用来构建一个自由联合的秩序的。这样一个秩序如果均等满足了所有成员的利益需求，那它就是公正的，在道德上也是善的。社会契约源于这样一种观念：任何一个契约的候选人都必须具备一个合理的动机，以便由一个自由人变成一个社会成员，遵守相应的规范和程序。因此，秩序之成为道德秩序或正义秩序的认知内涵，是建立在所有成员的认同基础之上的；更准确地说，其解释前提在于每个人都从自身利益出发来衡量得失的合理性。

社会契约论遭到了来自两个方面的质疑。一方面，它把道德问题与法人联合体的政治正义问题混淆起来【14】，因而暴露出了其缺点：在平等尊重每个人的基础上，无法论证一种普遍主义的道德。只有那些有兴趣参与正当的互动过程的人，他们相互承担义务才是合理的。因此，只有那些希望或必须相互合作的人，才有资格进入社会契约过程，因为他们必须相互作出贡献。另一方面，霍布斯主义始终无法解决骑自行车者这样一个众所周知的难题。骑自行车的人要想作出共同的实践，就必须满足这样的前提：一旦时机成熟，就可以违背公共规范。从“自由骑车者”（free rider）这样一个形象身上可以看出，不同当事人之间的协商并不能为义务提供证明。

这个问题导致人们把两个经验主义的解释策略联系到了一起，这一点十分重要。得到公共认可的规范形式，一旦破坏规范不再是通过外部制裁，而是通过内在制裁，也就是说，通过羞辱感或罪责感而得到惩罚，那么，其内在前提就会失去意义【15】。但是，这样一种解释从一开始就失败了，因为它无法合理解释自我惩罚的情感。“希望得到”诸如此类的内在惩罚，或许根本就没有什么合理的动机【16】。一方面，不经深究就严肃对待一种坏心眼，与此同时，却又使之成为实践思考的对象，这样做实际上等于又对它进行了深究，仅仅从抽象的理由来讲，这样做“对我就是不合理的”。只要我们的行为合乎道德，我们就会这样做下去，这是因为我们认为它是正确的或是善的，而不是因为我们想躲避内在制裁。“内在化”（Verinnerlichen）正是指那些已经被我们掌握了制裁。但是，掌握本身是无须加以合理解释的，至少是无须从当事人的视角加以合理解释的：能够调节整个共同体的东西，对于当事人来说未必就是合理的【17】。

关于同情或拒绝的道德情操，并不能为义务提供合乎目的理性的直接论证；同样，契约论对于一种规范秩序的论证，也不会导致内在的否定性情感。道德情操表达的是立场，它们包含着一定的道德判断；在发生冲突的时候，我们不能仅仅用实用的理由或有偏向性的理由来对道德判断的有效性加以论证。古典经验主义未能很好地解释这一现象，因为它忽略了认知的理由，因而最终无法用偏好来解释道德规范的约束力。

4

面对这样一种尴尬的局面，出现了两种新的尝试，它们坚持经验主义的前提，但同时也希望能从现象学那里吸收过来义务的规范。阿兰·吉巴德（Allan Gibbard）主要是从表现主义的角度解释一种团结的共同生活；而恩斯特·图根哈特（Ernst Tugendhat）则主要是从契约论的角度重建一种公正的共同生活。但两者的出发点同样都是一种直觉。从功能上说，任何一种道德都是用来解决处于社会互动过程中的生物的行为协调问题的。道德意识是社会群体中合作成员可以相互提出的正当要求的反应。道德情操调节的是如何遵守基本规范的问题。正如图根哈特所说，羞辱和罪责表明，第一人称作为“合作成员”或“好的社会伙伴”失职了【18】。关于这些情感，吉巴德说道：

“他们被糟糕的合作意志所束缚--这是一条特殊的途径，社会成员根本无法成为合作和包容的候选人”【19】。

他们两位试图阐明的是道德的起源和选择以及一种普遍主义理性道德的起源和选择。但是，图根哈特坚持的是参与者的主观视角，而吉巴德选择的则是一条功能阐释的客观化途径。

康德认为，规范只是一些行为准则。吉巴德则不然，他认为，规范概念适用于一切标准，因为这些标准说明了，我们具有一种意见、表达一种情感或作出一定的行为之所以是合理的。具有一定的意见、表达一种情感或实现一定的行为意图，对我来说，同样都可能是合理的。某事“对我是合理的”，这意味着，我掌握了一些规范，有了这些规范，我的信念、情感或行为就是“有意义的”、“恰当的”、“有说服力的”，或干脆就是“最好的”。因此，吉巴德认为，所谓道德规范，就是指它们为一个共同体确定了哪些种类的行为凭直觉就可以遭到拒绝。道德规范规定了，共同体的成员在何种情况下感到自羞和自责或对其他人的行为感到恼火是合理的。对规范概念的封闭应用，也就使得吉巴德无法象康德那样（根据上文所说的目的合理性原则），把行为的合理性还原到行为者用这样或那样的准则来约束自己意志的理由。但是，如果一切合理的动机都建立在已有的基本原则之上，我们就无法反过来追问，把这些原则内在化之所以是合理的。一个人认为某事是合理的，这只是表明，作出这一判断的标准正是他自己的标准。因此，吉巴德认为，合理性判断的表达，不管是道德类型的还是非道德类型的，都是表现型的言语行为。它们不可能是真或是假，而只能是真诚的或是不真诚的。道德准则对于行为者的约束力也必须依靠一种真诚的心理状态【20】。

对规范性作出“表现主义”解释之后，吉巴德还做了两点发挥：首先，他从观察者的视角对道德规范作出了进化论的解释，接着，他从参与者的视角重新发掘了道德的生物学“价值”，也就是说，他把“行为协调的生物学”的理论语言转换成为实践思考的语言。

吉巴德所提出的实际上是一种新达尔文主义的解释，说明的是，在人类进化过程当中，诸如羞辱和罪责这样的道德情操是作为协调机制发展起来的。规则的规范性对于集体合作成员是合理的，它们具有这样一种情操，即拒绝违背规范的行为，希望把相应的歉意当作是对协调行为失败的一种补偿。但对于参与者本身没有任何可以认知的合理性。相反，对于观察者来说，参与者合理性判断当中显示出来的权威性，可以用内在化规范或相应的情感立场的“再生产价

值"来加以解释。它们在进化论上是有优势的，这一点具体表现在主观信服这一事实当中。真正的哲学使命在于，在观察者眼中的功能性与参与者心目中的合理性之间建立起可靠的联系。一旦行为者不再依靠内在规范，而是公开讨论哪些规范可以被当作有效的而加以接受，那么，上述问题也就会立刻显示出来。

但是，语言依然还是协调行为的重要媒介。道德判断和道德立场立足于内在规范，并表现在情感语言当中。但是，如果规范的背景共识破裂了，而必须建立新的规范，那就需要有另一种交往形式。这样，参与者就必须相信"规范话语"的主导力量：

"我想把这种影响称之为规范管辖，正是在这种对行为、信念和情感的管辖中，我们可以发现那种构成接受规范的现象领域，接受规范与单纯的内在化规范相对立。当我们在共同体中远距离地完成现在所讨论的情境中所做、所思和所感之时，我们就接受了这个情境的规范"【21】。

但尚不十分清楚的是，这些话语所期待的"规范引导"的基础会在哪里。肯定不可能是好的理由，因为它们从内在标准那里吸收了其合理的推动力量，而这些内在标准在一定的条件下失去了其权威性，否则，就不会产生对于话语沟通的要求。参与者必须讨论的对象，不可以同时作为他们讨论的标准。吉巴德不能用合作寻求真理的模式，来把握关于道德规范的话语沟通，而一定会把它看作是通过雄辩相互影响的过程。

为了接受一个值得认可的规范，对方唯一能做的就是自己的主观状态下把遵守这个规范当作自己的义务，并真诚地表达出来。如果真的做到了这一点，他就会对他的话语伙伴"产生感染作用"，使他们进入相似的情感状态。这样，在规范话语中，相互信任就被相互一致所取代。值得注意的是，在通过雄辩相互影响过程中，最有利于苏格拉底式的对话，因为交往前提是公开的、平等的和没有拘束的。这种对话的"约束"是实用性的，除了必要的联系之外

【22】。它们应当消除排挤现象，也就是说不能没有任何理由就把当事人排挤在外，也应当防止某些言语者和话题特殊化，也就是说，防止出现不公平的情况；它们也应当消除压制和操纵或用非雄辩的手段施加影响。这些交往前提和合作寻求真理的实用前提是十分吻合的【23】。因此，我们丝毫也不要惊讶，在这种前提下得到承认的规范最终会形成一种责任道德，而且是适用于每一个人。由于话语过程依赖的不是提供更好的理由，而是直观印象的感染力，所以，这里没有什么"论证"可言。

因此，吉巴德必须要解释清楚，在实用的交往前提下，为什么偏偏是那些从功能的角度看具有客观"生存价值"的规范才是最好的，而且要得到承认：

"在规范讨论之中，我们常常相互影响，但并不只是相互影响！相互影响促使人们达成共识，如果一切顺利，但注意又不是达成任意一种共识。进化论的观点表明了这一点，共识可以增进生理健康，但只有是正当的共识才能有助于健康。共识必须相互增进健康，而为了达到此一目标，我们就必须对那些能增进生理健康的事物保持敏感性"【24】。

吉巴德认识到了这样一个问题的存在：从客观研究角度得出的结果，与话语参与者从他们自己的角度所信赖的合理结果是一致的。但他根本没有作出解释。我们不知道，规范话语的交往条件未必真实，为何却和自然进化机制同样具有"选择性"，并在集体生存过程中导致同样的结果【25】。

的麻烦。图根哈特首先描述了道德规则系统一般是如何发挥功能的，我们合乎道德究竟需要有哪些动机（a）；然后又考察了在后形而上学前提下，我们应当合理选择哪种道德（b）。

（a）和契约论不同，图根哈特的出发点是一个完善的道德共同体概念。其中包括觉得自己遵守了道德法则的人的自我理解；一个人觉得自己遵守了道德法则，也就意味着他具有了"良知"，表现出了道德情操，或用理由就道德判断作出讨论等。道德共同体的成员信以为自己"知道"，"善"和"恶"在范畴意义上究竟意味着什么。完成了这个一揽子方案之后，图根哈特考察了，对于任意一个共同体的准成员来说，投身到这样一种道德实践当中，是否具有合理性。所谓投身到道德实践当中，就是成为一个道德共同体的合作成员：

"我们想成员归属于一个道德共同体，……这说到底是我们的一种自主性行为，这种行为只有好的动机，没有好的理由"【26】。

图根哈特所理解的"自主性"（*Autonomie*），只是一种出于合理动机而作出规范行为的能力。他所列举的实际理由，打破了价值中立的机巧的经验主义框架。因为图根哈特所说的，绝对不是前道德的利益，而是只能在道德共同体的经验语境当中形成的价值取向。因此，投身到一个道德共同体当中，对我是合理的，或者因为，它是我在面对相互工具化的客观情况下要优先处理的问题；或者因为，平等的友谊关系对我来说比策略行为者的孤独要好一些；或者因为，我只有作为一个道德共同体的成员才会感到满足，才会作为一个值得尊重的道德人格而受到重视，等等。

图根哈特为投身道德共同体而列举的优先性，实际上已经打上了这个共同体的价值的烙印。它们取决于主体间共享的瞬时的价值趋向。但是，这些动机无论如何都没有解释清楚，一个行为者处于前道德状态，而且只知道这个状态，那么，他进入一种道德状态，为何对他就是合理的呢。谁如果为他决定进入道德生活想好了理由，而且这些理由可能来自对道德互动语境的经验优势的反思，它就放弃了以自我为中心的合理选择的视角，而把好的生活观念当作自己的取向。他对伦理问题作出了实践的思考：他应当过怎样的生活？他是谁？他想成为谁？什么对他从总体和长远来看是"善"等。从这些角度列举的理由，只有在涉及到一个道德共同体成员的认同和自我理解的时候，才会成为推动力。

马丁·泽尔（*Martin Seel*）就是这样理解（和接受）这个论据的。尽管成功生活的幸福并不蕴藏在道德生活当中，从追求好的生活的主体来看，也存在着合理的理由，进入道德关系，（而且不管是什么道德关系）。从伦理的角度完全可以看到，在一个道德共同体之外，没有什么好的生活可言。当然，这只是说，

"我们必须在好的生活与合乎道德的好的生活之间划清界限，而不是相反，好的生活只有在合乎道德的好的生活范围内才有可能"【27】。

但是，图根哈特更多关注的不是好的生活与道德之间的关系，而是道德的伦理论证问题。如果我们象图根哈特一样，坚持正确地区分各自的善和对他人的道德尊重，那么，伦理论证就必须逾越如下悖论：只要一个行为者信服伦理的理由，认为他应当把道德的生活置于前道德的生活之上，那么，他就把对他人的道德尊重的强制意义给相对化了，而道德尊重的强制意义是他在这种情况下也必须予以承认的。

马丁·泽尔注意到了下述事实："相对于我们用来作出道德关注的偏好理由，道德关注……本身就是先验的"【28】。可惜，他由此未能得出正确的结论【29】。对道德的伦理论证并不意味着，一个人可以用偏好的理由来促使自己，去"针对其他形式的理由"；相反，道德语言游戏当中的有效理由，如果与语言游戏的自我利益挂起钩来，也就失去了其以言行事的意义--道德理由也是这样，也就是说，道德理由必须是绝对要求。如果行为者证明了一种道德生活方式

的优先性，同时又根据这种优先性依赖这样的关系，那么，他用来决定道德语言游戏的伦理论证也就彻底改变了其中可能存在的本质特征。因为一个“尊重法则”的道德行为与伦理前提是互不相容的，伦理前提要求随时检查从各自自身的生活设计来看，实践是否值得。由于抽象的原因，道德义务的绝对意义要想丝毫不受影响，除非接受者没有进入道德共同体，而被迫保持一段距离，并从第一人称的视角来衡量成为共同体成员的得失。同样，伦理反思反过来也不能为道德论证开辟道路。

(b) 即便经验论美梦成真，即便对自身利益的反思能够发挥一种动力，促使自身在绝对道德意义上超越对自身利益的追求，真正的问题也没有得到解决。上文提到的伦理理由充其量只是解释了，我们为什么要参与任意一种道德语言游戏，而不是参与一种具体的道德语言游戏。图根哈特从谱系学的角度考察了这个问题。当共同道德的传统有效性基础丧失之后，参与者就必须一同思考，他们应当就何种道德规范达成共识。他们在这样做的时候，没有哪个人可以拥有比其他人要多的权威性；一切进入道德真理的特权视角都是不被允许的。面对这样一种挑战，社会契约无法作出令人满意的回应，因为契约双方的商榷是以利益为主导的，充其量只会形成一种外在的社会行为约束，而无法产生一种共同的甚至是普遍主义的善的强制观念。图根哈特对原初状态的描述和我的建议是很接近的。一个道德共同体的成员追问的不是从外在对社会行为加以约束，对所有人都同等有利，而且可以取代道德。他们要革除的不是道德的语言游戏本身，而只是其宗教的有效性基础。

这样一种追问方式导致了对沟通条件的反思。在宗教和形而上学之后，沟通条件成了论证同等尊重每一个人的道德的唯一资源：

"如果善不再是先验给定的，那么，似乎只有在关注共同体成员--即其愿望和利益--的过程中才给出了善的原则，而且，这个共同体自身也不再受到限制。说白了：一种主体间性取代了先验的决定性.....由于相互要求构成了一种道德的形式，因此，我们可以认为，要求所涉及到的内容就是对所有人都希望得到的东西予以关注，这样，内容和形式也就吻合了"【30】。

由此，图根哈特赢得了康德的普遍化原则，其前提是原初状态的对应条件，在原初状态下，没有谁拥有特权，平等的各方相遇到一起，就能够被所有参与者都合理接受的基本规范达成一致【31】。但是，图根哈特没有解释清楚，“合理接受”与“对所有人都是合理的”这两者根本不是一回事。如果在道德承认关系当中，没有任何更高的权威凌驾于善的意志和对共同生活规则的认识之上，那么，评判这些规则的标准就必须从语境自身当中产生出来，因为在语境当中，参与者会对对方的观念和建议相互表示信服。由于参与者进入了合作的交往实践，因此，他们实际上已经悄悄地接受了平等尊重每一个人的利益的前提条件。而只有当所有人都已经做好了准备，让他人信服，并且彼此信服，这种交往实践才会成为目的；因此，每一位严格的参与者都必须考察清楚，在平等尊重每一个人的利益的前提下，什么对于他是合理的。但是，有了这样一种方法论上可能存在的交往主体间性（在罗尔斯那里，主体间性是原初状态强制的结果），实际理由的认知意义也就逐步地显示了出来。这样，工具理性的框架也就被打破了。理性道德的有效性基础是一个普遍化的原则，它不能用符合各自自身利益的视角或自身的善的概念来加以证明。我们只能通过对公正判断形成的必要条件加以反思，才能把这个普遍化的原则确定下来。

吉巴德虽然分析了这些必要条件，并认为它们是规范话语的实际前提；但他只是从它们对于协调社会行为的贡献这样一个功能主义的角度来考察这些条件的；而图根哈特则不然，他坚持认为，对道德规则的承认必须从参与者自身的视角加以论证；可是，图根哈特也否认了在话语条件下承认道德规则所具有的认知意义。

脆弱的非认知主义的出发点在于，行为者只能用实践理性来刺激自己的专断意志，也就是说，通过思考，而且遵守的是目的合理性原则。反之，如果实践理性不再成为工具理性，那么，理性和意志的格局就会发生变化，主观自由的概念也会发生变化。这样，自由也就不再仅仅表现为用智慧的准则来约束专断意志的能力，而是表现为认识对意志的自我约束。"认识"（Einsicht）意味着，一个决定可以用认知理由来加以论证。认知理由一般支持的是断言命题的真实性；在实际当中，"认知"（epistemisch）一词需要进一步加以解释。实际理由涉及到的是一个具体的人的偏好和目的。这些"事实"（Daten），最终还是要取决于由行为者自身的认知权威，行为者必须知道，什么是他的偏好和目的。一种实际的思考要想带来"认识"，就必须超越行为者特殊的主观世界，而进入主体间共有的社会世界的事态当中。这样，对于共同的经验、实践和生活方式的反思就会表现为一种伦理的知识，但是，依靠第一人称的认知权威性，我们还无法掌握这种知识。

来源：<http://www.frchina.net/data/detail.php?id=16353>

/