

普世伦理：后验性及其原因

陈 亚 军

围绕“普世伦理”，一直存在着两种对立的观点。一种观点认为，普世伦理是一个不争的事实。比如在中西文化传统中，我们都可以看见相同的道德准则；这些准则与经验无关，它们出自先验的大写实在——上帝、先验理性、天理、良知等，因而具有绝对的权威性。这种观点从柏拉图经基督教一直延续到康德以后，构成了西方道德哲学的主流。另一种观点则针锋相对，认为传统形而上学的崩溃使普世伦理的幻想彻底破灭；根本没有什么普世伦理，一切都是相对的。以尼采为先驱的道德虚无主义以及以福柯、德里达为重镇的后现代主义思潮，被看作是这种观点的主要代表。本文预先排除了关于“普世伦理”的道德相对主义主张，但并不因此将道德先验主义看作唯一的替代选项，而是试图在以上两种观点之外寻找一条中间道路，即一种不以大写实在为根据的、后验的普世伦理。

—

长期以来，人们有一种根深蒂固的成见，认为顾名思义，“普世伦理”当然是一些具有普遍性的道德原则；而要具有普遍性，似乎也就当然意味着它不可能来自经验，因为经验总是具体的，总要受到时空条件的限制。^①因此，普世伦理必然只能具有“先验的”品质。它或者来自上帝，或者来自先验理性等非人的大写实在；和人们的具体道德实践生活相比，它是逻辑在先的。它就像倒立着的金字塔的塔尖一样，支撑起整个道德哲学大厦。为什么所有民族、所有文化传统都遵守并应该遵守一些共同的道德原则？因为这些原则不是出自时空条件下的偶然的人，而是出自某种在各民族、各文化传统之上的先天依据。康德说得很明白，道德哲学和传统形而上学唇齿相依：“形而上学必须是个出发点，没有形而上学不论在什么地方也不会有道德哲学。”（康德，第38页）

但是，笔者以为，这种先验道德哲学的视角行不通，我们不能将普世伦理建立在传统形而上学之上。理由至少有以下三点：

首先，从语义学的角度说，普世伦理或普遍的道德原则，不论多么抽象，必定要以语言的方式给出，否则就不能成其为原则。如此一来，便涉及到语言的意义问题，涉及到如何理解它的问题。同样的语句，在不同的人群那里，在不同的语境下，并不必然意指同样的对象。借用普特南设计的“缸中之脑”来说，如果一个人真的从来就只是“缸中之脑”的话，它能提出我们所说的“我是缸中之

① 关于这一点，康德说得非常清楚：“一条规律被认为是道德的，也就是作为约束的根据，它自身一定要具有绝对的必然性。……约束性的根据既不能在人类本性中寻找，也不能在他所处的世界环境中寻找，而是要先天地在纯粹理性的概念中去寻找。”对于道德原则的非经验性，康德的要求极为严格：“任何其他单纯以经验原则为依据的规范虽然有一定的普遍意义，然而它即使有极小一部分甚至一个念头是出于经验的话也是一个实践规则，永远不能称之为道德规律。”（康德，第37页）

脑吗”这样的问题吗？答案是否定的。因为我们所说的“缸”、“脑”，其指称是明确的，即就是我们生活中的缸和脑，而“缸中之脑”所谓的“缸”、“脑”，指的是计算机输入神经末梢的电子脉冲信号。虽然它们听起来或看上去是“缸中之脑”，但实际上和我们所说的“缸中之脑”并非等类。（Putnam 1981, chap 2; Searle）由此可见，光是句法上的相同并不能保证相同的涵义。我们完全可以设想，经过训练的鹦鹉，同样能发出“不得滥杀无辜”的叫声，但是我们很难设想，鹦鹉是在传达着和我们一样的信息。为什么？因为鹦鹉没有我们的生活实践历史，没有在我们的文化语言共同体中成长的经历，没有类似于我们与世界之间的因果纽带，没有相关的信息输入输出机制。我们理解我们文化同伴的发音或符号，是因为我们受到同样的教育，共同遵守同样的语言游戏规则，懂得如何在特定场合对于某些符号做出某些特定的反应。按照维特根斯坦的观点，我们是在同一个语言游戏之中学会理解语言意义的。没有这些，不要说上帝或先验理性，就是一个外来的他人，我们也不敢轻言我们理解了他的意思，哪怕他所说的是一句我们听上去非常熟悉的话。

如果这个道理成立，那么以上帝或先验理性作为普世伦理宣讲者就将面临着尖锐的质疑：且不说上帝或先验理性到底用什么声音说话是我们芸芸众生无从知晓的，就算上帝或先验理性说的是同样的“不得滥杀无辜”这样的声音，我们又怎么能确信我们理解了它的意思呢？除非站在我们语言共同体的立场上，我们才能说我们理解了某个命题，但那样一来，这个命题也就不先验了。

其次，用上帝或先验理性来证成（justify）普世伦理，会面临着与“所予（the Given）神话”同样的困境。塞拉斯对“所予神话”的批评使我们看到，用一种非概念化的所谓直观（所予）来证明信念的正当性，是朴素而幼稚的想法。（cf Sellars “看红的东西”（look at a red thing）和“看见红的东西”（see a red thing）是性质不同的两码事。“看红的东西”是直接的、非推论的，我们可以猜测，此时看者一定看到了“什么”，但这时的“什么”并不被我们（包括看者自己）所知道（know），而一旦说“看见红的东西”或做出一个判断“这是红色的东西”时，那就已经进入了概念的领域，那被看的“什么”就已经被概念中介化了，从而也就不再是直观的、非推论的了，它已经在我们的概念空间占据了一个位置。未被概念中介化的实体是不能对我们的信念起到任何证成作用的。^①

如果把塞拉斯的论证引入伦理学领域^②，我们会得到这样的启发：如果以上帝或先验理性作为说明、导出普世伦理的原点，它们本身就必须是直观的、非概念化的、非中介化的、非规范化的，是不能从其他东西那里推导出来的；它们必须既处于道德规范系统之外，又决定着道德规范系统。这里的麻烦就在于，一个非概念化的实在怎么能决定概念化的命题呢？一个非规范的东西怎么能决定规范的东西呢？我们怎么能拿一种道德规范命题来和非规范的大写实在（上帝、先验理性）进行对照，从而确定是否从后者可以推导出前者呢？塞拉斯对“所予神话”的批判，使我们意识到，能证明我们道德命题正当性的，不是来自于道德语言之外的所谓“直观”或大写的实在，而是来自于其他道德命题，来自于这个命题所处的概念系统。当我们用“上帝”、“先验理性”来说明普世伦理时，将会陷入两难：要么这里的“上帝”、“先验理性”是被概念中介化的，也就是我们知道它们是什么，能用“它们是如此这般”的方式来描述它们，因为只有这样，我们才能确定道德命题是否与它们相符

① 因此，戴维森也得出了类似的结论：“除了另一个信念，没有任何东西可以当作持有另一个信念的理由。”（Davidson, p. 141）麦克道尔同样指出：“我们不可能真正理解为信念提供根据的那些关系，除非那些关系是处于概念空间之内的。”（McDowell, p. 7）

② 其实早在塞拉斯之前，摩尔（G. E. Moore）就已经批评了伦理学中的“自然主义谬误”。他所说的“自然主义谬误”不光是指根据自然的要素为“善”下定义，同样也指用非规范的形而上学实体来说明道德的“善”。在摩尔看来，“‘形而上学的伦理学’是以自然主义的谬误为落脚点的。”（摩尔，第109页）

合或是否出自它们，但这样一来，它们就不是直观的、先验的、非推论的，而是处于概念整体之中的；要么它们是处于我们所用的概念系统之外的，是支撑我们整个道德语言系统的原点，但这样一来，它们就不是我们所能知道的，在此情形下，它们其实无异于抽象的“有”，说“上帝”、“先验理性”和说“有”并没有什么两样。于是，用“上帝”或“先验理性”来证成普世伦理，要么不是人们所以为的那样先验，要么根本无从着落。

最后，先验的普世伦理不但在学理上无从谈论，而且也不能对人们的道德实践生活起到实际的制约作用。我们看到，在不同的民族、不同的文化传统那里，确实具有某些共同的道德原则。当我们把它们理解为先验的时候（其实它们并不是先验的，这一点后面会谈到的）我们幻想着它们能凌空而下，对不同的民族、文化群体起到制约的作用。然而令人失望的是，抽象的先验普世伦理并不能阻止不同民族、不同宗教群体之间的相互残杀。可以肯定，拉登和布什都不会否认“滥杀无辜是一种罪恶”，以色列的犹太人和巴勒斯坦的阿拉伯人都同样主张“热爱生命是一种善”。在最普遍的抽象道德原则层面上，他们其实并没有多大的分歧。重要的不是抽象层面的先验普世伦理，而是这些普世伦理在经验层面上的“兑现价值”（詹姆斯语）。如果不弄清什么是“人”，“人”的界限在哪里，不弄清什么叫“滥杀”，什么是“无辜”，那么说“不滥杀人”或“不得滥杀无辜”，就是些无意义的空洞口号。二百年前的“人”和今天所说的“人”，外延已经大不相同；二战期间纳粹眼里的“人”也和犹太人所说的“人”，不可同日而语。撇开这些具体所指，一般地谈论先验普世伦理，对我们的道德实践生活并没有多少实质的价值；甚至相反，这样的普世伦理往往还会给我们的道德实践生活带来很坏的负面效应。原因在于，当我们认为普世伦理有一个普遍的内涵，这个内涵已经由上帝或先验理性昭示于人而我们又自认为掌握了它的时候，我们就有一切理由，以上帝或先验理性的名义，对于异端不予宽容。这样，先验普世伦理不但起不到我们原来所希望的在各民族之间、各文化之间消除隔膜、走向和解的作用，反而还会加剧冲突，在原先的分歧上火上浇油。于是，我们不难理解，为什么同样赞成“不得滥杀无辜”的人群，在现实生活中却会撕杀得你死我活，而且这种撕杀往往因相信“上帝或真理与我同在”而表现得更加残忍。

普世伦理不能不谈，因为否则我们会陷入道德相对主义或虚无主义，而道德相对主义或虚无主义无论在学理上还是实践上，都同样会将我们引入另一种歧途。而上述论证表明，用先验的方式来谈普世伦理，把普世伦理置于形而上学之上，只能是一条走不通的死路。因此，我们必须另辟蹊径。

二

普世伦理作为道德原则，是制约人类个体的行为规范。在这个意义上，它们必定先于人类个体的实际道德生活，超越每个个体并成为他们所追求的理想；因此，对于个体的人来说，道德原则是先行的、普适的、具有强制性的。人类个体正因为有了这样一种超越的维度，才把自己和动物区别开来，才有了一种不同于其他万物的境界。但问题在于，这种意义上的“普世”是否像康德所说的那样，必然和经验完全隔绝，从而一定是先验的？感谢克里普克，他使我们看到，“普世”和“先验”并不必然等价；康德将“普世”和“先验”胶合在一起，是犯了一种概念使用的错误。“先验”是一个认识论概念，而“普世”则是一个形而上学概念。^①“先验”和“后验”说的是两种不同的认识途

^① 克里普克对于“必然”、“先验”、“偶然”、“后验”这些概念之间的关系有很好的分析（参见克里普克），这些分析对笔者有很大的启发。在笔者看来，克里普克所谓的“必然”和这里谈论的“普世”意义相同，意思是在所有可能世界中“一定如此，不能不如此”。

径，“普世”和“必然”说的则是事物的形而上学性质：“无论如何，它们涉及到两个不同的领域，两个不同的范围”（克里普克，第37页），不能混为一谈；从逻辑的角度说，“普世”既可以由先验的方式达到，也可以由后验的方式达到，但从实际的角度说，经过前面的分析，我们看到，先验的方式行不通，因此，唯一的选择看来只能是后验的道路。^①

后验的普世伦理何以可能？在回答这个问题之前，我们不妨举分析哲学家们爱说的“水”为例子，看看“水是 H_2O ”是如何具有普适性的。（cf Putnam 1975；参见克里普克，第129—130页）显然，无论是上帝还是先验理性，都不可能告诉我们“水”的性质是什么。假如上帝真能开口说“水”的话，前面的论证已经表明，没有人能确定他要说的是什么意思。但当我们的文化同伴说“水”的时候，我们知道，他说的是 H_2O 。如果有一种液体，外貌特征和水相似，但成分不是 H_2O 的话，我们会说：“它看上去是水，但其实并不是水。”在这里，“水是 H_2O ”成了一种普遍必然的命题。何以如此呢？回答大概是这样的：人们首先将身边能被人畜饮用、能用来灌溉农田的那种透明液体加以命名，称其为“水”。近代化学问世之后，人们通过研究，知道了这种被命名为“水”的物质分子结构是 H_2O 。由于社会对于科学的高度信任，科学话语成为人们确定什么是存在的唯一语言，“ H_2O ”于是被当作“水”的本质内涵，成了一种必需的要求，从而具有了跨世界的、形而上的必然性。对于文化共同体的每个个体来说，“水是 H_2O ”成了一种强迫性的命题。可见，这个命题的普世性不是来自先验上帝或理性，而是来自后验的实践生活。

普世伦理的性质也是一样。我们无法理解出自上帝或先验理性的“不得滥杀无辜”，因为我们并不知道这里的“滥杀”、“无辜”到底是什么意思。然而，如果是我们道德共同体中的同伴说这句话，它的意思对于我们来说是非常清楚的。我们的道德生活语境、我们的文化传统、我们的语言规范，确定了“滥杀”、“无辜”的具体所指，穷尽了这些概念的外延；当说起“不得滥杀无辜”时，我们知道它的意义，这种意义是我们唯一可以想到的解释；我们无法想象，“不得滥杀无辜”还可能有什么其他的涵义。因此，对于我们来说，这个命题的必然性、普世性正在于它的可理解性。无论走到哪里，我们都会按照我们所接受的这种解释去理解别人说出的同一句话。就此而言，对于我们来说，它已经不是一种解释，而成了一种命令。道德先验主义者看到了这种道德命题的强迫性和普遍性，但错误地抽空了它的经验内容，把它变成了一种抽象而苍白的口号，一种无源之水、无本之木。

为什么我们能说，在其他文化传统中具有和我们同样的道德普世原则？当英语传统下的人们说出“Do not kill the innocent”，或德语传统下的人们说出“ $\text{Tö tet keine Unschuldigen}$ ”时，我们何以能把它当作“不得滥杀无辜！”的同义语，从而认为这是一条各民族、各文化传统共同奉行的普世原则？如果它们是出自先验的大写实在（上帝、先验理性等）的话，那么只要我们拿它们和这大写的实在对照一下，就可以确定它们的意义从而肯定它们之间的等价性。然而这是一条走不通的路，我们无从拿一个句子和大写实在进行比较：大写的实在隐匿在黑暗之中，保持着沉默。奎因对于“博物馆神话”的驳斥（Quine p. 27），已经堵死了这条便利的通道。他使我们认识到，我们没有办法根据一个“在那里”的意义实体，来对不同的语句进行翻译。那么，我们是怎样将例如德文的“ $\text{Tö tet keine Unschuldigen}$ ”，理解为我们所说的“不得滥杀无辜！”的呢？没有其他办法，只能根据我们对说这句话的人在什么样的道德生活语境中使用这个语句的经验观察。如果在我们使用“不得滥杀无辜”的语境下，他们说出了“ $\text{Tö tet keine Unschuldigen}$ ”，我们就初步地将他们的这句话理解为我们所说

^① 由于“先验”概念的模糊性，克里普克也认为，“最好的办法也许是不使用‘先验真理’这句短语。”（克里普克，第37页）

的“不得滥杀无辜！”或许我们对这句话的翻译仍然不能契合他们说这句话时所表达的涵义，但我们可以在今后的实践生活中不断修改我们对这句话的理解，寻求更好的翻译。如果我们的翻译具有一种普特南所说的“经验适切性”（empirical adequacy）（Putnam 1981, p. 116），我们就认为我们理解了他们所说的意思。因此，我们之所以还能在其他的文化传统中看到相同的道德原则并据此认为存在着普世伦理，不是由于任何先验的根据，而是由于我们的道德生活实践与其他民族的道德生活实践之间的重叠。这正好恰恰表明了普世伦理的后验性。

人类在为了生存而与环境打交道的千万年的生活实践中，衍生出一些对于他们的繁衍、壮大、幸福至关重要的行为准则；这些准则开始只是隐含在广大而厚重的道德实践生活中，被人们实际践行着，后来这种自发的隐晦的行为要求被某些智者或权威以明晰的、文字的方式提炼出来，形成道德原则。厚重的道德经验转化为简约的道德律令，具有了一种对个体无可质疑的强制性，一种普世性、必然性。道德家在提炼道德原则时所做的工作，类似于化学家在提炼水的化学成分时所做的工作；社会对于他们的权威认定，使我们将他们的提炼结果当作了普遍的道德律令。为什么在不同的民族、文化传统中，我们会看到大致相同的道德律令？不是因为它们出自上帝或先验理性，而是因为它们对于所有人类的生存繁衍来说都具有同样的紧迫性，具有同样的重要意义。为了种族的发展和繁荣，人们必须遵守这样的道德律令：它们不但对于当下的人来说是重要的，而且对于未来的人也同样是重要的；不仅适用于此时此地的人，也适用于未来的、不在场的人。这样，它们就由原先自发的要求上升到一种普世的高度，变成了强迫的命令，后来的人或许因看不清它们的起源而只意识到它们的强制力量，从而把它们当成了先验的、出自上帝或先验理性的产物，殊不知这样一来，正好犯了头足倒置的错误。

三

由于普世伦理的这种后验性质，使得同样的道德原则，在不同的民族和文化传统中，并不总是具有完全重合的内涵。正因为这样，我们看到，一方面，因相近的生活需要，几乎所有的民族都尊奉着相近的道德原则，但另一方面，这些民族的不同历史、习俗、环境，又使相近的道德原则具有一些不同的内容，不同的适用范围。这种不同常常导致了分歧甚至冲突。那么，如何解决这种分歧呢？人们祈望有一种外在的力量，从上而下地加诸于各民族、文化之上，从而一劳永逸地消除分歧的烦恼。然而，不无讽刺意味的是，人们又总是只能将自己对于普世伦理的理解当作普世伦理的唯一诠释。从前面的分析可以看出，人们不可能有其他的选项。也就是说，人们对普世伦理的诠释，就是他们唯一能想到的、必然的诠释。于是，分歧依旧，冲突仍然得不到解决。依靠任何大写的实在，都不会使现实困境得到些微的改善。没有别的方法，最终还是只能将目光投向人类自身。诚如爱因斯坦所言：“道德不是什么神的东西，它纯粹是人的事情。”（《爱因斯坦文集》第1卷，第283页）

当人们在现实生活中遭遇道德困境时，一般说来，大多不会在先验意义（抽象意义）的普世伦理层面上有多大的冲突，真正的冲突也是真正有意义的分歧，往往发生在对什么是普世伦理的经验理解上。如当不同的人群面临“堕胎是否可行”的道德困境时，分歧往往并不发生在“不得杀害无辜的人”这种抽象层面上，而是发生在“如何界定‘人’”这种经验层面上。天主教徒在自己的宗教传统内部对“不得杀害无辜的人”的所指是清楚无误的，而对女权主义者来说，“什么是无辜的人”则意味着完全不同的外延，自由主义者也同样如此。在他们各自的共同体内部，这句话的意义、所指是十分清楚的，他们都分别将他们自己对于这句话的经验诠释赋予了必然性和普遍性，认为是天经地义的，如果没有需要，他们会就这样理解下去而永远不加修改。但问题在于，生活中沟通范围的扩大，

使他们必然要遭遇他人。而当不同的人必须彼此面对时，他们会赫然发现，“不得杀害无辜的人”居然还有别样的解释！要解决这样的分歧，求助于上帝或先验理性是无济于事的。唯一可行的只能是采用哈贝马斯所倡导的“商谈伦理学”，通过对话、说服、妥协，寻找一种可接受的解决办法。

于是普世伦理便具有了双重含义，一方面，这种经验层面的对话、商谈，如果达成一致，它将作为不同民族、不同文化共享的普世伦理内涵，暂时固定下来，成为制约人们行为的准则，具有一种高于不同民族、不同文化传统的权威。而此时，不同的民族、不同的文化就结成了一个更大的伦理共同体。人类生活在同一个地球上，相互之间的联络、来往日益频繁。他们再也无法像他们的祖先那样老死不相往来。一些共同的道德难题，比如种族问题、环境问题、贫富差距问题等等，要求他们共同面对，要求他们彼此对话。这种对话有可能在某些方面形成一致的结论，诞生出新的国际规范、准则，这种规范和准则具有普适性，成了普世伦理的公认解释。

不过，另一方面，我们也应该看到，这种被各民族、各文化传统所共同肯认的对于普世伦理内涵的一致理解，在现实中尚属罕见。更多的情况是：人们在面对分歧、冲突时，越来越多地倾向于不再用互相杀戮的方式解决问题，而是就一些道义准则的具体内容进行对话，以求达成某些作为当下权益之计的妥协；甚至作为权益之计的妥协也未能达成，对普世伦理的一致理解似乎只是一个遥远的梦。但我们不必沮丧，因为在我们试图通过彼此倾听、说服、对话、宽容而不是暴力解决问题的努力中，我们已经看到了普世伦理的光芒。对话的进行已经预设了对于普世伦理的普适理解的存在。当我们准备坐下来进行真诚的对话时，我们已经承认了我们自己对于什么是普世伦理的理解是可以被修改、被超越的，我们已经准备着汲取他人的思想来充实我们的普世伦理概念，我们已经承认了关于普世伦理我们有“意见会聚”的可能。普世伦理犹如一盏引导人们前行的灯塔，尽管不知道什么是它的最终诠释，但在我们每一次对当下诠释的改动中，已经感受到它的牵引。它伴随着我们前进的每一个脚步，每一次对自我的否定。这种既真实又虚灵的普世伦理，或许就是真正将我们从动物界提升起来的力量。然而，这种力量并不是出自上帝或先验理性，而是出于人类生存的需要。是我们，而不是上帝、先验理性，赋予了普世伦理以真正的内容和价值。

参考文献

《爱因斯坦文集》1976年，安徽人民出版社。

康德，1986年：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社。

克里普克，1988年：《命名与必然性》，梅文译，上海译文出版社。

摩尔，2005年：《伦理学原理》，长河译，上海世纪出版集团。

Davidson D., 2001. "A coherence theory of truth and knowledge", in *Subjective Intersubjective Objective* Oxford University Press

McDowell J., 1994 *Mind and World* Harvard University Press

Putnam H., 1975 "The meaning of meaning", in *Mind Language and Reality Philosophical Papers vol. 2* Cambridge University Press

1981. *Reason Truth and History* Cambridge University Press

Quine W. V. O., 1969 *Ontological Relativity and Other Essays* Columbia University Press

Searle J., 1993 "Minds brains and programs", in J. Perry and M. Bratman (eds.) *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings* Oxford University Press

Sellers W., 1997 *Empiricism and the Philosophy of Mind* Harvard University Press

(作者单位：南京大学哲学系、宗教学系)

责任编辑：黄慧珍