

# 非形而上的伦理学何以可能？

——论罗蒂新实用主义道德哲学

陈 亚 军

(南京大学哲学系, 南京, 210093)

**摘 要:** 罗蒂继承实用主义传统, 重新将伦理学置于哲学思考的重心。他认为, 随着真理符合论的瓦解, 传统先验道德哲学失去了合理的基础; 道德原则只能从生活经验中得到说明; 道德进步只能通过在同情的基础上将他人纳入“我们”得以实现。罗蒂的道德经验主义具有很强的说服力, 不仅符合直观, 也得到学理上的支持; 然而他对于道德进步的解释却存在着明显的缺憾, 这种缺憾也造成了罗蒂理论自身的不融贯。

**关键词:** 道德; 真理; 经验; 同情

道德哲学问题从来就是实用主义的中心话题。在杜威看来, 哲学的轴心不应该是认识论, 而应该是伦理学。现实生活中的具体道德困境应该是哲学家们关注的焦点, “人怎样才能活得幸福?” 应该是所有哲学思考的鹄的。杜威之后, 实用主义失去了它的宏大视野, 栖居分析哲学卵翼下, 追求数学般的精确, 认识论问题卷土重来, 成为哲学的基本话题。奎因固然为后来的实用主义复活提供了锐利的武器, 但他自己从来没有讨论道德哲学的热情, 更遑论把伦理学当作哲学的重心了。然而, 吃分析哲学奶水长大, 作为奎因、卡尔纳普后裔的新实用主义者, 效仿其实用主义祖先, 道德哲学再一次地受到青睐。在这一批新实用主义者中, 罗蒂被公认为最引人注目、最具影响力的代表。这不仅因为他首次公开喊出复活实用主义的口号, 而且更由于他自觉、全面、系统地借用分析哲学的资源, 对西方占主流地位的道德哲学传统发起深刻的辩难, 强化实用主义的道德关怀主题, 为人们勾画出新实用主义道德哲学的蓝图。本文将解读罗蒂的实用主义道德哲学理念并对其做出批判的回应。

## 一、道德哲学与知识论证

在柏拉图的道德哲学传统中, 道德和知识密切

相关。只有知道了什么是大写的实在(善), 才能知道什么是道德的生活。早期分析哲学将二者分离, 认为只有知识命题才有论证的问题, 道德命题只是无意义的情感表达, 因而无须论证也无从论证。新实用主义者反对这种割裂, 否定科学与伦理学的本体论差异, 主张知识论证和道德论证同属一种论证。但这并非是对柏拉图道德哲学传统的复归, 恰恰相反, 在新实用主义者看来, 一旦论证了大写知识的虚妄, 则建立在大写实在基础上的道德便失去了根基。普特南的策略就是通过瓦解认识论领域中的“神目观”, 进一步地否定道德形而上学<sup>①</sup>, 罗蒂采用了同样的手法, 并甚至比普特南走得更远, 用否定“真理”的方式来彻底瓦解柏拉图的道德哲学传统。在罗蒂的眼里, 柏拉图式的道德哲学本质上是以真理符合论为根基的, “是否道德”和“是否真”一样, 必须以是否对应或接近于某个外在的大写实在为标准, 这个大写的实在到底是什么, 哲学家会有分歧, 但它独立于我们的道德实践生活, 独立于我们的道德语言, 却是不争之论。没有它, 道德将失去客观性和普遍性。康德对柏拉图做了重要的改进, 他的工作对新实用主义者(如普特南)否定柏拉图式的形而上学实在论, 有着重要的启发, 但由于康德最终没能摆脱用一种非推论的

<sup>①</sup> 普特南曾经指出: “我相信, 当代哲学不幸被分割为不同的领域(伦理学、认识论、心灵哲学、科学哲学、语言哲学、逻辑哲学、数学哲学以及其他等等)经常掩盖了在一个又一个领域中产生相同论证和问题的方式。例如, 伦理学中的‘反实在论’论证实质上 and 数学哲学中的反实在论论证是相同的; 然而在后者中抵制这些论证的哲学家们却经常在前者中向它们投降。”(H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, 2004, 1.)

大写理性作为道德哲学的基础,他也就没能彻底摆脱还原论的阴影,而还原论在罗蒂看来,正是真理符合论的一种隐蔽的形式。所以,如果真理符合论被否定,那么整个柏拉图-康德的道德哲学传统也就失去了存在的理由。

罗蒂提醒我们,“真”不是一个独立的事物,不是在那儿等待着人们去发现的东西;“真”是语句的一种性质,世界存在那里,但作为对世界描述的语句却不是“存在那里”的;世界就是世界,没有真假问题,只有我们对世界的描述才有真假问题,因此

“我们必须区分‘世界存在那里’(the world is out there)和‘真理存在那里’(truth is out there)这两种主张。‘世界存在那里’、‘世界不是我们所创造’,是说依一般常识,空间和时间中的大部分东西,都是人类心灵状态以外的原因所造成的结果。‘真理不存在那里’,只是说如果没有语句,就没有真理:语句是人类语言的元素;而人类语言是人类所创造的东西。”<sup>①</sup>

为什么我们以为是世界决定了一个判断的真假?罗蒂认为,这和我们没有注意语句和语汇(vocabulary)的区别有关。罗蒂这里所说的语汇,相当于人们常说的“语言框架”。在语言框架确定之后,世界作为意向性的对象被确立起来,事实的描述方式被确定下来。只是在此基础上,我们才可以说事实如何如何。关于事实的描述是否成立,当然要取决于世界的检验,然而人们忘记了,这一切只能发生在语言对世界的承诺之后。用什么样的语言框架,是我们人类的事情,取决于人类的目的,取决于人类的文化传统,取决于文化语言共同体的同伴。它既不是随意产生的,也不是由世界本身决定的。应该说,这个观点并不是罗蒂的发明,卡尔纳普、维特根斯坦、奎因、戴维森等都曾经以不同的形式阐述过类似的主张。罗蒂发挥了这种观点,认为它表明语言不是用来表象世界的,而是用来处

理世界的。这样,作为语句性质的“真”便不具有“对应实在”的含义了,它毋宁是对某种有用性的赞语。它“只是一个空洞的恭维——传统上当人们发现一个作家创新的术语有用时,便赠予这样的恭维。”<sup>②</sup>

罗蒂特别欣赏戴维森把语言看作隐喻的观点。一种语言,当作为工具还没有被广泛使用时,它是“隐喻”(metaphor),而一旦被广泛接受了,它便转化为“本义”(literalness)。其间的区别不在于其他,而在于“对杂音和记号之惯常使用与不惯常使用(familiar and unfamiliar uses)。”<sup>③</sup>于是,语言的替代并不取决于它们谁更好、更准确地表象了大写的实在(大写的善、上帝、大写的理性),而在于偶然的机缘。“旧的隐喻不断死去,而变成本义,成为新隐喻得以形成的基座和依托。这个类比教我们把‘我们的语言’……看作只是许许多多纯粹偶然的结果。”<sup>④</sup>

如果上述关于真理、语言的看法可以成立,则柏拉图-康德的道德哲学传统势必受到严重的挑战。语言的偶然性、非表象性,使我们无法穿越大写实在(善)的神秘面纱。“善”不再是一个名称,而是一个形容词,一种和“真”一样的赞语。我们不是发现了什么是善,而是把某种行为或举止说成是“善”;我们的“说”取决于我们的需要和我们的环境,它完全是一种偶然的行为。就像“什么是真命题”再也不能指望“与一个大写对象的接近”来衡量一样,“什么是善的行为?”也不再能用“符合大写实在(善、上帝、理性)”来决定。

## 二、以经验<sup>⑤</sup>为基础的道德

当代伦理学家沃尔泽(M. Walzer)在反对康德的道德哲学时指出,康德的如下道德直观,即“无论处于何时何地,人们起初具有某个共同的理念、原则,或一套理念和原则,然后它们以许多不同方式逐渐发展起来”,是一种错误的伦理学观点。实际上,情况正好相反:“道德起初是厚重的,从

① 罗蒂:《偶然、反讽与团结》,徐文瑞译,北京:商务印书馆,2003年,第13页。

② 罗蒂:《偶然、反讽与团结》,第17页。

③ 罗蒂:《偶然、反讽与团结》,第29页。

④ 罗蒂:《偶然、反讽与团结》,第28页。

⑤ 英文的 experience 在中文里有两个对应词,即“经验”和“体验”。一般统译为“经验”,本文采纳了“经验”这种流行的翻译,但它具有“体验”的意义,和“生活”概念十分接近。美国哲学家 J. Smith 曾经十分赞赏地提到,德文中对应于 experience 的词有两个:Erlebnis 和 Erfahrung。Erlebnis 相当于中文的“体验”,在 Smith 看来,它甚至比 Erfahrung(经验)更为基本。(J. Smith, Purpose and Thought, The University of Chicago Press, 1978, 215, note 6.) 这也是实用主义对“经验”概念的解释。

文化上是完整的，充分地产生共鸣的，只是在一些特殊情况下，在道德语言转变为特殊愿望的情况下，它才使自身变得稀薄起来。”<sup>①</sup> 罗蒂十分赞赏沃尔泽的看法，因为这和他批判柏拉图-康德道德哲学的思路完全一致。作为一个实用主义者，罗蒂一贯坚持，道德原则起源于道德实践生活，受道德实践生活的制约，而不是相反。

道德原则如何起源于道德生活？按照罗蒂的解释，我们每个人都生活在某个家庭、氏族、团体之中，熟悉其中的习俗、习惯，对这个家庭、氏族、团体中的其他成员具有一种自然的情感。如果我们的生活只是局限在这个范围内，一切都是自然的，不需要什么道德原则；如果我们的判断只限于家庭范围，一切都是很清楚的，不需要规范。但由于实践生活范围的扩大，我们会遇到自己不熟悉的他人，于是就有必要制定规范，于是也就产生了抽象原则，这些规范、原则其实就是我们原先生活中所信奉的东西的放大，用沃尔泽的话说，是厚重东西的稀薄化。“符合道德的行为也就是你以自然而然地对待你的父母、子女或你的氏族成员的方式来行动。”<sup>②</sup> 康德式的抽象原则其实是厚重的实践智慧的稀薄化。

罗蒂从道德经验出发解释道德本质的思路显然和休谟的观点十分接近，尽管他为休谟没有真正克服理性和情感的二元分割感到遗憾，但他还是十分赞赏休谟的道德经验主义主张。对于休谟路线的当代代表人物贝尔（Annette Baier），罗蒂给予了极高的评价，称她为启蒙乌托邦的当代“最好的忠告者。”<sup>③</sup> 但是，当罗蒂把经验、情感当作道德的基础时，他无法回避一个尖锐的问题，那就是，如果以我们对家庭、氏族、团体的情感经验作为道德的原初解释，我们何以能避免狭隘，摆脱偏见，坚持正义？可以说，正是对这个问题的担忧，导致了康德式的先验道德哲学。康德派的道德哲学家们认

为，正义具有普遍性的品质，超越了对家庭的忠诚；因此，它不可能产生于情感经验，而只能产生于普遍的理性。只有理性才能激起普遍的道德义务。罗蒂现在要摧毁理性，代之以经验，那么正义何以可能？对于这个问题，罗蒂的回应是：“正义乃是更大的忠诚”。“正义”和“对于某个团体的忠诚”之间的区别，其实不过是“对于更大团体的忠诚”和“对于较小团体的忠诚”的不同而已。我们原先生活在家庭中，一切自然而然，对于家庭，我们具有一种忠诚的本能，我们甚至没有把自己和家庭分开，忠诚家庭和忠诚自己就是一码事，谁能不忠诚自己呢？但随着家庭联合为部落，部落联合为民族，我们发现，我们原先对家庭的忠诚和对民族的忠诚，可能会发生冲突，对家庭的忠诚是自然的，对民族的忠诚便要诉诸义务。将食物分给自己的孩子是自然的，放下自己挨饿的孩子，将食物分给其他陌生的孩子，则是一种道德，一种义务。正义不是来自某个更高准则，而是生活经验的放大。我们的忠诚最终在什么地方终止，正义在什么地方结束，这不是一个先验的问题，而是一个经验的问题，是由我们的历史和传统决定的。<sup>④</sup>

从发生学的角度说，自然的一定先于义务的，但是否有一个价值排序，认为自然的一定高于义务的，或反过来，义务的一定高于自然的？罗蒂没有明确地给予回答。如果按照他的一贯主张，这里没有一个中性的立场，决定谁更高级。在一个成熟的社会里，忠诚于家庭是自然的，忠诚于民族则是道德的。当两种忠诚一致的时候，我们既是自然的，也是道德的。在忠诚于家庭和忠诚于民族出现两难的情况下，如果选择了忠诚于家庭，这个选择诚然是自然的，但不是道德的，相反，如果选择了忠诚于民族而不是家庭，则这个选择是道德的，但不是自然的。当一个人在忠诚于家庭还是忠诚于民族之间进行抉择的时候，并没有什么普遍的理性也没有

<sup>①</sup> M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame University Press, 1994), 4. 转引自罗蒂：《后形而上学希望》，黄勇编，张国清译，上海：上海译文出版社，2004年，第302页。普特南也曾经指出，以理性为基础的道德哲学，把整个道德结构描绘成一个倒立的金字塔。道德原则是这个巨大金字塔的支撑点，它制约并决定了整个道德生活实践。他认为：“这种说法是幼稚可笑的。还未曾有人成功地把一个公理结构强加于伦理学之上。”（普特南：《理性、真理与历史》，董世骏、李光程译，上海：上海译文出版社，1997年，第152页）

<sup>②</sup> 罗蒂：《后形而上学希望》，第302页。

<sup>③</sup> 罗蒂认为，“就我们知识分子怎么才能促进休谟和康德都向往的启蒙乌托邦而言，休谟比康德是一位更好的忠告者。在当代哲学家中间，在我看来，最好的忠告者是安妮特·贝尔。”（罗蒂：《后形而上学希望》，黄勇编，张国清译，上海译文出版社，2004年，第337页）

<sup>④</sup> 罗蒂的主张得到了罗尔斯的呼应。罗尔斯指出：“任何正义观念的充分理据或证成，都不在于它对于一个先前存在的、既有的秩序而言为真，而在于它符合我们对自己和我们的期望的深刻理解，也在于我们了解到，基于深埋在我们公共生活中的历史和传统，它乃是对我们而言最有道理的信条。”（J. Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy* 77 (1980), p. 519.）

上帝,告诉他应该怎么做。就像罗蒂所说的那样:“我们无法通过从它们那儿完全转向在范畴上区别于忠诚的某个事物——正当地行动的普遍道德义务——来解决两个忠诚的冲突。”<sup>①</sup>唯一能够对我们的选择形成制约的是我们在社群中所受到的教育,是我们的社会文化传统。决定我们把“对更大团体的忠诚”置于“对较小团体的忠诚”之上的,不是康德所说的理性,而是黑格尔的时代精神、马克思的社会实践。

和知识有进步一样,道德也有进步;和知识的进步不取决于对大写实在的逼近一样,道德的进步也不取决于对大写道德义务的逼近。罗蒂既否定了康德的先验道德哲学,便注定了不能用理性来解释道德进步的实质。贝尔主张,道德进步是建立在同情基础上的,罗蒂对此深以为然。“道德的进步就是同情心越来越大的问题。它不是提升到情感之上以达到理性的问题。”<sup>②</sup>为什么我们应该像对待自己家人一样地对待他人?“为什么我应该关心一个陌生人,一个与我没有任何亲戚关系的人,一个我对其习惯会感到厌恶的人?”用“他是理性的,你不应该像对待工具一样地对待他”来回答是苍白无力的。罗蒂认为,“一个较好的回答是以如下说法开始的一个冗长、忧伤而富于情感的故事:‘因为这正是她当时所处的境况——背井离乡,举目无亲,’或者‘她会或许会成为你的媳妇’,或者,‘因为她的妈妈会为她感到伤心’”。<sup>③</sup>正是同情,使我们不会把和自己不一样的他人看作非人,同情的结果,就是扩大了“我们”或“像我们一样的人”的指称范围,更多地关注于我们和他们相同的而不是相异的方面。而道德的进步,无非是“我们”范围的不断扩大,无非是越来越广泛地像对待我们中的一员那样去对待他人。

迫害还是帮助一个人,不取决于他/她是否具有理性,而取决于他/她是否是我们中的一员。纳粹迫害犹太人时,并不是不知道这些犹太人是具有理性的,是聪明而又博学的,但这不但没有阻止他们

的迫害,甚至相反,只是增加了他们迫害的快感。“让这些人去读康德并赞成一个人不应该把合乎理性的代理人简单地作为工具来使用也根本无济于事。因为无一例外的情况是,只有在某个合乎理性的代理者也就是我们的道德共同体成员资格的意义,只有在这个唯一契合的意义,那个合乎理性的代理者才被看作是一个人。”<sup>④</sup>同样地,丹麦人、意大利人之所以冒险保护犹太人,也不是因为他们是理性的人类,而是因为这些犹太人“乃是他们米兰人,或他们日德兰人,或同一个工会或行业中的同仁,或意大利波奇球(bocce)的玩伴,或小孩子班亲会中的一位家长”。<sup>⑤</sup>

问题在于,在说明道德的根据时,为什么康德的理性比休谟的情感更受欢迎?为什么我们反对用同情去解说道德的本质呢?罗蒂认为,原因就像尼采说的那样,我们是出于不满才这样的,“我们不满于这样一个理念:我们将不得不等待强者把其贪婪的小眼睛转向弱者的苦难,慢慢打开其干涸的心田”。<sup>⑥</sup>同情总是强者对弱者的同情,道德如果建立在同情的基础上,就等于建立在强者善良和恩赐的基础上,道德的进步等于依赖于强者的慈悲。这和康德“无条件的道德义务”相比,显得既软弱又不平等,因为按照康德的道德义务说,有一个比所有人更强大的力量在迫使强者做道德的事情。从心情上说,我们当然更喜欢康德式的一劳永逸的方式,就像我们更喜欢柏拉图那“一瞥中把握了永恒的实在”<sup>⑦</sup>的方式一样。然而,罗蒂指出,现实毕竟不同于我们的愿望,“我并不认为乌托邦将因它而真正地成为现实”。<sup>⑧</sup>实用主义的道德哲学或许没有康德的道德哲学那么可爱,但是它比康德的道德哲学要可信得多。

### 三、支持罗蒂道德哲学的补充论证

和柏拉图-康德的先验道德哲学相比,罗蒂的实用主义道德哲学或许缺少传统哲学意义上的“深刻性”,但它却为我们指明了一个更加具有说服力

① 罗蒂:《后形而上学希望》,第305页。

② R. Rorty, *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books, 1999), p. 82.

③ 罗蒂:《后形而上学希望》,第343-344页。

④ 罗蒂:《后形而上学希望》,第333页。

⑤ 罗蒂:《偶然、反讽与团结》,第271页。

⑥ 罗蒂:《后形而上学希望》,第339页。

⑦ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books, 1999), p. 9.

⑧ 罗蒂:《后形而上学希望》,第74、339页。

的方向。在笔者看来，这种说服力不仅通过罗蒂的论述展示了自己，而且也在下面三点论证中得到了加强：

第一，“什么是道德的”取决于经验中生成的道德直觉，而不是先验的普遍理性。

按照康德的理性主义要求，一个行为是否道德，关键是看它是否具有普遍性。比如，“我不应该不兑现诺言”，这条道德原则，在康德看来，是由理性建立起来的，因为“我只须问自己，我是否也愿意把这个假诺言而解脱自己困境的准则，变成一条普遍规律；也愿意它不但适用于我自己，同样也适用于他人？”<sup>①</sup>这时就会看出，它自己“毁灭了自身”。所有的道德准则，都应该放在理性的天平上衡量，看它一旦普遍化，是否会导致悖谬。这是康德对道德原则的基本要求。然而我们发现，在现实生活中，判定一种行为是否道德，其实往往不取决康德意义上的理性，而取决于我们的道德直觉。在今天，一个受过良好教育的知识分子，想必承认，尽管堕胎、同性恋不能被普遍化，但却不能说“它们是不道德的”。而等车时的“先来后上”虽然不能被普遍化，但却是生活中人们所赞赏的道德行为。这里，康德式的以理性为基础的道德原则让位于在道德实践生活中建立起的道德直觉。是道德直觉，而不是普遍化的道德原则，决定了我们对于具体道德行为的评价。道德直觉来自哪里？它不是来自先天理性，而是来自文化传统背景下的经验积淀。孔子十五“志于学”，七十“随心所欲不逾矩”，这是一个长期的学习、修炼的经验过程。在这个过程中，传统的道德意义系统，被逐渐地内化于个人生命之中，成为他生命的一部分，转化为他的道德直觉。这种道德直觉才是我们判断道德行为的最后依据，它是变化的、具有实质内容的。

詹姆斯曾经说过：“只要对事物熟悉，就能产生……理性的感觉。”<sup>②</sup>罗蒂则告诉我们，“我们非推论地认识的东西，与我们碰巧熟悉的东西有

关。”<sup>③</sup>哲学家们所说的理性，其实并不是无条件的、非语境的，而是来自对一种语汇的熟悉。康德式的“理性”是西方近二千年文化积累的产物，古希腊人已经开始了“理性”的发酵，到了康德的时代，只须喊出理性的名字，人人便会心领神会，无论是否赞成康德，都会接受理性和经验的二分法。这样就模糊了真相，仿佛理性是“在那里的”，是经验之外的一片净土，是道德可以委身的王国。原本是历史中衍生出来的产物，现在变成了超历史的前提。

第二，先验道德原则不仅不是真的，而且也是没有意义的。

罗蒂借助戴维森等人对“真”的否定，论证了我们无法用对应于大写实在（善的理念、上帝、理性）来保证道德命题的可靠性、权威性，笔者则想借助普特南和塞尔的学说进一步表明，以大写实在为根据的道德命题是缺乏意义的。

道德原则不论怎样抽象、普遍，必须以命题的形式给出，这就不能不涉及到命题的意义问题。当代许多哲学家已经论证过，同一个真语句，由于语词指称的不确定，可能具有不同的意义。关于这一点，不论是普特南的“缸中之脑论证”还是塞尔的“中文屋论证”<sup>④</sup>都提供了简洁清楚的说明。谁也不会把猴子在千百次摸索计算机键盘后偶尔打出的“不说谎！”当作我们用同样三个字所要表达的意思。为什么？因为在猴子那里没有我们和世界所形成的那种历史、实践关系，没有我们的语言共同体所遵循的语言使用规则，没有我们和环境的因果输入输出纽带。光是语言形式上的类似，并不必然有类似的意义。我们能理解我们文化同伴所使用的概念、所说的话，那是因为在同一个语言环境下生活，我们理解彼此所用概念的指称，我们了解我们所在的语言共同体的游戏规则。没有这些，不要说是上帝，即便是另一个人，说的是同样的话，我们也会心存狐疑。同样的道理，如果说有一种先验

① 康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海：上海人民出版社，1986年，第52页。

② 詹姆斯：《理性的情感色彩》，载于《詹姆斯文选》，万俊人、陈亚军编译，北京：社会科学文献出版社，2007年，第195页。

③ 罗蒂：《哲学和自然之镜》，李幼蒸译，北京：三联书店，1987年，第90页。

④ 设想塞尔被关在一个封闭的屋子里，伴随他的只有大量的中文字符符号，同时有如何将一字符串转变为另一字符串的转换操作手册；塞尔一个中文字也不认识，既不会写也不会读，更不了解这些中文字符的意义，但他很勤奋地将那手册记得滚瓜烂熟，以至于面对任何一个中文字符串，他都能根据手册很快地做出回应，但实际上他并不懂得它们到底意味着什么。如果屋外站着一群人，将一个用中文提问的纸条传入屋内，马上得到塞尔的一个中文回答，而且答是所问，那么他们一定以为屋里的人是中文专家或至少是懂中文的人。可是，塞尔实际上连中文和日文的区别都根本不知道。他对中文一窍不通！（J. Searle: "Minds, Brains and Programs", in Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings, ed. By J. Perry and M. Bratman, Oxford University Press, 1993. 笔者在此用自己的语言做了转述。）

关于这一论证，还可以参见普特南的“缸中之脑论证”（H. Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, cha. 1.）。

的绝对普遍的道德原则,先于并超越于各具体文化共同体之上的话,那么它的意义,我们又怎么能理解呢?除非站在我们的立场上,我们可能理解一个命题的涵义,但那样一来,这个命题也就不是那么先验的了。

第三,偶然的道德经验可以具有普遍性。

康德曾经说过,道德原则之所以一定是先验的,乃是因为,惟其如此,它才具有普遍有效性。在康德这里,“先验”和“普遍”,几乎是等价的同义词。普遍的一定只能是先验的。道德原则是普遍的规范,因此,它只能是先验的,而不能是经验的。但是,康德这里混淆了两个性质不同的概念。“先验”是一个认识论的概念,而“普遍”是一个形而上学的概念。克里普克第一个看出其中的破绽。<sup>①</sup>如果克里普克的论证成立,那就可以得出这样的逻辑结论:“普遍”和“先验”的同一,不具有“分析的”的性质,也就是说,“普遍”并不必然和“先验”相关,它也可能和经验相关;“普遍”表明的是形而上学的特征,它可能由先验的途径达到,也可能由经验的途径达到。由于“先验”是个非常模糊的概念,因此,我们或许最好不用这个概念。<sup>②</sup>

但通过经验途径如何能达到普遍必然?让我们举分析哲学家们爱谈论的“水”作为例子:我们把生活中可以用来饮用、灌溉农田、饲养鱼虾等等的透明液体命名为“水”,这样我们就有了水的样本。经化验,这个样本的化学分子式为 $H_2O$ ,这是我们所知道的关于“水”的本质规定,于是“水是 $H_2O$ ”就成了一种定义,具有了跨世界的必然性;我们脑子里所想到的水,必然只能是 $H_2O$ 。 $H_2O$ 由一种偶然的、经验中被发现的性质上升为一种必然

的、形而上学的性质。这种必然的性质不是来自先验的规定,而是来自后验的提升。同样是“水”的发音,如果是空谷来音,我们不知所云,但如果是我们的文化同伴发出的声音,我们知道,它意味着 $H_2O$ 。<sup>③</sup>

道德原则的普遍必然性也同样来自道德经验的提升。我们先是具有大量的习俗、习惯等道德经验,历史上的圣人、大师,将这些不自觉的经验加以命名,原先自在的道德行为变成固定的道德概念,这些道德概念的经验内涵被人们广泛接受,成了神圣的戒律,具有了形而上学的普遍必然性。“说谎是不道德的”,就像“ $H_2O$ 是水”一样,一经命名、概念化,就成了一种具有普遍性的道德准则,原本只是生活中自然形成的“不说谎”,现在变成了一种绝对命令。<sup>④</sup>由于这个道德命令是由我们的道德经验提升的,因此,它的语词的指称对于我们来说是清楚的,“不说谎”作为一个命令,对于我们才是有意义的。如果反过来,“不说谎”从来就是一个先验的道德命令,和经验毫无关系,它的涵义是什么,我们就无从知道了。什么样的行为才叫“说谎”?离开了经验的语境,是找不到答案的。所以,道德原则只能由厚重的道德经验中产生出来,而不是相反。

#### 四、罗蒂道德哲学的缺憾

笔者认为,罗蒂令人遗憾的地方不在于他的道德经验主义,而在于他对道德进步的解释。按照罗蒂的解释,道德的进步在于“我们”的扩大,在于我们不断地通过同情将他人接纳为“我们”的一员。但罗蒂似乎并没有设想过这样的可能:如果他人拒绝成为我们的一员呢?如果他人和我们拥有同

<sup>①</sup> 见克里普克:《命名与必然性》,梅文译,上海:上海译文出版社,1988年。克里普克讨论的是“先验”和“必然”,但在笔者看来,这里的“普遍”和克里普克所说的“必然”具有相似性,它们都意味着在有可能世界中“一定如此,不能不如此”。

<sup>②</sup> 克里普克说道:“我推测,康德以来的传统表征是这样的:先验真理是那些独立于任何经验而被认识的真理。这在我们尚未起步的时候,就又引入了另一个问题,因为在‘先验的’表征中存在着另一种模态,这就是它被认为是某种可以独立于任何经验而被认识的东西。这就意味着在某种意义上有可能独立于任何经验而认识这种东西(无论事实上我们是否独立于任何经验而认识它的)。这种可能是对谁而言的呢?是对上帝而言的吗?是对火星人而言的吗?或者仅仅是对具有像我们这样头脑的人类而言的吗?要把所有这一切搞清楚,可能要涉及这里所说的可能性是一种什么样的可能性等一大堆问题。因此,最好的办法也许是不使用‘先验真理’这句短语,即使要用也要牢记这样的问题,即某个特定的人或某个认识者是能够‘先验地’认识这个东西还是根据先验的证据相信某个东西是真的。”(克里普克:《命名与必然性》,梅文译,上海译文出版社,1988年,第36页。)

<sup>③</sup> 关于这个观点的讨论,参见H. Putnam:“The meaning of ‘meaning’”,*Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975.

<sup>④</sup> 对此,李泽厚曾经说过:“道德本是维系群体人际关系的原则、准绳,它是一种逐渐形成并不断演化、微调以适应不断变化着的生存环境的产物,是一种非人为设计的长久习俗。但从远古巫师、古代教主到近代的领袖,它又常常凭借某种传奇性的伟大人物的行为、言语而赋予超越这个世界的严重的神秘性质,经验便由此变成了先验。神圣性使它获得了普遍必然性的语言权力,具有非个体甚至非人群集体所能比拟所可抵御的巨大力量,而成为服从、信仰、敬畏、崇拜的对象。”(李泽厚:《历史本体论》,北京:三联书店,2002年,第49-50页。)

等地位，不愿意成为我们的一员，道德的进步当如何实现呢？罗蒂似乎并没有这种困惑，因为在他的眼里，“我们这些有闲的、富裕的西方知识分子”，有幸成了“时代精神”的代言人。尽管没有一个超文化共同体的大写基础做裁判，但不妨碍罗蒂把自己所在的西方民主社会当作“最好”的社会。就像尽管现代物理学家没有中性标准帮助他说服原始宗教信徒，但这不妨碍罗蒂仍然选择物理学家共同体而不是原始宗教共同体一样。把罗蒂的这一思想和他的“种族中心论”主张联系起来，我们可能更容易把握他的运思路向。按照“种族中心论”的主张，我们只能在我们的文化传统、我们的文化语言共同体中寻找合理性、客观性的标准，“他人”意味着反常、主观，只有当他人被纳入“我们”之中成为我们的一员之后，反常才会消失，主观才会转变为客观，他人终究只是飘离在我们之外，有待我们为展示自我丰富性而去克服的客体而已。

罗蒂这种道德进步观，和他提倡通过反讽促进自由社会进步的主张，显得十分抵触。罗蒂曾经告诉我们，每个“我们”都有一套“终极语汇”，它为我们的行动、我们的信念和我们的生命“提供理据”。“我们利用这些字词，来表达对朋友的赞美，对敌人的谴责，陈述我们的长期规划、最深层的自我怀疑和最高的期望。”<sup>①</sup>可以说，我们的终极语汇就是我们的元语言框架、元概念系统，道德原则也是其中的一部分。所谓的“反讽”就是对这套终极语汇的怀疑、动摇。这种怀疑、动摇是我们进步的必要条件，否则我们将只能封闭在“常识”之中，窒息而亡。罗蒂似乎已经注意到，这种怀疑、动摇，不可能在“终极语汇”内部发生，“因为凡

对这些语汇的价值产生了疑惑，其使用者都不得不求助于循环的论证，以求解答。”<sup>②</sup>因此，我们只能得出这样的结论：由于反讽一定不能用终极语汇来完成，反讽使用的语汇一定是在“我们”之外的。这个“我们之外的”东西，就是“他人”。他人为我们的道德进步，提供了必须的资源。在这种意义上，我们不是要将他人纳入我们，而是应该主动地、谦虚地聆听他人的声音。尊重“他人”，其实是为了丰富“我们”。列维纳斯说得很好：

“与异他的关系将我们变成了问号，使我从自我中抽离出来，它不断地抽空我并使我发现某些总是常新的源泉。对此丰富性我闻所未闻……”

“在对语言的所有分析中，当代哲学有理由强调它的解释学结构以及自我表达着的肉身存在的文化努力。我们是否忘记了某种第三向度：向着异他的方向，这异他不仅仅是我们表达之文化作为的合作者和邻人，不仅仅是我们艺术作品的买家，而更是对话者。”<sup>③</sup>

罗蒂所举的例子，多是我们救援别人的例子，此时的“我们”明显处于强者的有利位置。以这种方式来理解道德进步的一般情形，当然会出现偏差。因为在大部分情况下，他人和我们一样，是另一个“我们”，此时的道德进步不能指望“我们”的放大，而只能指望不同的“我们”之间的相互对话和学习。如果内容没有改变，则“我们”的范围不论怎么扩大，也谈不上真正的进步；而如果内容发生了改变，则“我们”的范围哪怕没有扩大，道德也仍然可能进步了。

（责任编辑 付长珍）

① 罗蒂：《偶然、反讽与团结》，第105页。

② 罗蒂：《偶然、反讽与团结》，第105页。

③ 勒维纳斯：《他人的道德主义》，载于《20世纪西方伦理经典》（第四卷），万俊人主编，北京：中国人民大学出版社，2004年，第628页。