

二十世纪西方哲学译丛

真理与真诚

谱系论



TRUTH AND TRUTHFULNESS

[英] 伯纳德·威廉斯 著

徐向东 译



上海译文出版社

二十世纪西方哲学译丛

真理与真诚

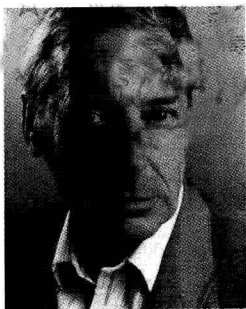
谱系论



TRUTH AND TRUTHFULNESS

[英] 伯纳德·威廉斯 著

徐向东 译



上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

真理与真诚：谱系论/(英)威廉斯(Williams, B.)著;徐向东译.
—上海:上海译文出版社,2013.8
(二十世纪西方哲学译丛)
书名原文: Truth and Truthfulness
ISBN 978-7-5327-6074-9

I. 真… II. ①威… ②徐… III. ①伦理学-研究
IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 031136 号

Bernard Williams

Truth and Truthfulness

Copyright © 2002 by Princeton University Press
ALL RIGHTS RESERVED

图字: 09-2008-041 号

本书中文简体字专有出版权
归本社独家所有,非经本社同意不得转载、摘编或复制

真理与真诚

——谱系论

[英] 伯纳德·威廉斯 著
徐向东 译

上海世纪出版股份有限公司

上海译文出版社出版

网址: www.yiwen.com.cn

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行

200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 14.5 插页 4 字数 345,000

2013年8月第1版 2013年8月第1次印刷

印数: 0,001—4,000册

ISBN 978-7-5327-6074-9/B·361

定价: 49.00 元

真理与真诚

谱系论

《二十世纪西方哲学译丛》选收二十世纪西方哲学界各主要流派影响较大的著作。通过有选择的译介，旨在增进文化积累，拓展学术视野，丰富研究课题，为了解和研讨现代西方哲学提供系统而完整的第一手资料，以利于我国理论界、学术界深化对西方文化的借鉴和批判。

献给

丽贝卡、雅各布、乔纳森和萨姆

对那些捍卫语法和逻辑的人我总是颇为尊重。
五十年后人们才会意识到他们避免了重大危险。

——普鲁斯特

缺乏历史感是哲学家的遗传缺陷
……从现在起需要的是历史性的哲学运思，
以及与之相伴的谦逊美德。

——尼采

译者序

1

《真理与真诚》可以被理解为伯纳德·威廉斯的“绝唱”：一方面，它是威廉斯生前撰写的最后一部著作，是他在得知自己身患癌症的情况下撰写的；另一方面，它体现了威廉斯在其一生的思想生涯中对人类生活中一些重大问题的最终思考。威廉斯很少撰写系统性的论著：在他作为一位哲学家的写作生涯中的大部分时间里，他都致力于撰写短小精悍、具有思想深度和严密论证的论文；在《真理与真诚》之前，他只撰写了三部相对系统的论著：《笛卡儿：纯粹研究计划》(*Descartes: The Project of Pure Enquiry*, 1978)、《伦理学与哲学的限度》(*Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985)以及《羞耻与必然》(*Shame and Necessity*, 1993)。其中，那部关于笛卡儿的著作是他在哈佛大学和普林斯顿大学所讲授的课程的基础上撰写的，最后那部著作源于他在加利福尼亚大学伯克利分校的演讲，《伦理学与哲学的限度》则自然地脱胎于他对现代伦理理论的长期思考和批评。因此我们可以设想的是，在《真理与真诚》中，威廉斯似乎想要比较系统地把他对某些重要问题的思考阐发出来。

在某种意义上说，在威廉斯一生的写作生涯中，这种做法确

实有点不同寻常。在牛津大学求学期间,威廉斯所接受的主要是古典学训练,他在哲学方法论上的训练基本上来自赖尔*和奥斯丁**。在这种训练下,他倾向于对哲学问题进行分离的、细致的处理。这种写作风格贯穿在他所有的短篇哲学论文中,成为了分析风格的一个缩影和典范。尽管威廉斯的学术兴趣很广泛(包括形而上学、认识论、心灵哲学和语言哲学、行动哲学、价值和哲学史和思想史),但总的来说,他不是一位体系建造者:他的哲学并不涉及建构那种以一些明确地表达出来的根本原则为基础的说明结构或辩护结构;相反,他的哲学见解的基本特征就是反对那种系统化的抱负。这一点在他对伦理学的思考中最显著地体现出来。威廉斯一生都以批评功利主义和康德式的道德理论而著称。在《伦理学与哲学的限度》中,他把那种批评发展为一个更为一般的论证:反对那种通过诉诸任何综合性的伦理理论来解决规范伦理学问题的雄心。他之所以这样做,是因为他认为那种雄心涉及一种文化短视:没有看到我们的伦理观念如何是一个在历史上被限定的具体观点所特有的。只有在我们目前所继承下来的伦理观点中,很多伦理考虑对我们来说才能提供行动的理由。因此,对威廉斯来说,并不存在任何超历史的伦理真理。然而,这并不意味着威廉斯就因此承诺了一种相对主义观点。他的实际见解比大多数流行的相对主义都要复杂得多,因为在他看来,即使我们总是要按照某个局部的观点来理解人类的伦理经验,或者换句话说,即使我们的伦理反

* 赖尔(Gilbert Ryle, 1900—1976),英国哲学家,语言分析哲学代表人物。

** 奥斯丁(John Langshaw Austin, 1911—1960),英国语言哲学家。第二次世界大战期间在英军情报部门服役,战后成为牛津怀特道德哲学讲席教授。奥斯丁与言语行为的概念和语言是一种行动的思想相联系,但否认他的思想渊源自晚期维特根斯坦哲学,而是认为自己严格属于摩尔的常识哲学传统。

思并没有一个阿基米德式的起点,那并不意味着我们不可能有严肃的伦理承诺,也不意味着我们不可能从内部来批评我们的伦理观点。实际上,威廉斯认为,我们对自己的伦理观点的历史的反思在这种批评中就扮演了一个中心角色。威廉斯确实不是一位系统哲学家,不过,在他的学术生涯的发展过程中,他确实发现,在他的很多伦理观点之间,有一种很广泛的一致性和相互支持。他后来也逐渐认识到其他领域(尤其是人文科学)如何有助于促进我们的哲学思考和哲学反思。*

如果我们在最广泛的意义上来理解人类的伦理生活的概念,那么我们就可以说,威廉斯一生都在试图理解和揭示人类的伦理生活的复杂性和多样性,在这个意义上,他也抵制用任何一个综合性的伦理体系来简单化那种复杂性和多样性。**然而,即使威廉斯在伦理学中的工作并不是要建构任何伦理体系,那也并不意味着他对伦理理论和伦理生活的反思不能用一种相对系统的方式表达出来。我们不妨这么说:在罗尔斯试图为自由社会构建一个正义理论的意义,或者在某些理论家试图建立一个系统的语言理解理论的意义,威廉斯在伦理学中的工作完全不是建构性的;他对哲学的本质的理解有点类似于维特根斯坦的理解,但显然比后者更正面、更广泛、更深入:对于威廉斯来说,哲学并不仅仅在于澄清语言和思想,更重要的是要在一个广泛的文化和历史背景中来理解哲学思想、观点和论证。1993

* 例如,见收在如下文集里的文章: Bernard Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline* (edited by A. W. Moore, Princeton: Princeton University Press, 2006)。

** 除了威廉斯所批评的功利主义和康德式的伦理理论外,这种系统在当代也有很典型的代表,例如, David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986); Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998)。

年出版的《羞耻与必然》显然就是这样一部著作。在这本书中，威廉斯考察了西方伦理观念与古希腊伦理观念的关系，反驳了那些认为这两种伦理观点并不具有连续性的论点，指出它们对能动性、责任、羞耻和自由的理解基本上都是同样的。不过，威廉斯也论证说，自现代以来在道德动机和非道德动机之间的那种明确区分，那种对义务的特殊关注，在古希腊作家那里是没有的；那个区分来源于柏拉图把灵魂设想为理性和欲望之间的战场，于是就产生了这样一个传统，它把意志看作是道德行动的一种自我导向的原动力。由于这个图景的影响，我们就错误地用罪过来取代羞耻——一种核心的伦理情感。这是威廉斯试图用历史来反思我们现代的伦理观点的第一个系统尝试。

第二个这样的系统尝试就是本书——《真理与真诚》。在这里，在试图按照那种历史反思来批评现代伦理观点时，威廉斯所使用的方法与尼采的哲学计划有一种密切联系。尼采试图对现代道德提供一个谱系说明，威廉斯鉴定出现代道德的某些核心要素（他用“道德体制”这个说法来刻画的那些要素），也试图对这些要素提供一个谱系说明。而且，在威廉斯这里，就像在尼采那里一样，古希腊人提供了那种说明所需要的比较对象。不过，正如我们将看到的，尽管威廉斯在《真理与真诚》中把尼采及其谱系方法作为他的论述的一个基本出发点，但他并没有滑向尼采可能已经陷入的那种道德虚无主义。在威廉斯那里，对现代道德的批评并不意味着完全抛弃伦理承诺，全盘否认人类生活需要依靠和珍惜的一切价值。威廉斯所要批评的是那种以责任、义务和自主的意志的概念为核心的现代道德体制，因为他认为那种道德观点忽视了伦理生活和伦理经验的复杂性，没有充分认识到特定的道德主张和伦理判断总是与历史条件和生活处境息息相关。此外，尽管威廉斯就像尼采那样确信有效的伦理

批评是可以通过历史理解来获得的,但他的目的不是要论证尼采所倡导的那种完善论的伦理观念,而是要论证一种形式的自由主义。说得具体一点,在《真理和真诚》中,威廉斯试图表明,对那种自我理解的寻求不是要去摧毁我们对真理的关注、我们对与之相关的伦理理想的严肃承诺,而是要利用谱系方法对真理以及相关的美德提出一种辩护性的说明。

2

为了解威廉斯为什么会在他生命的最后几年去从事这样一项任务,或者,换句话说,为了解本书以及威廉斯所处理的问题的重要性,我们必须对激发他思考那些问题的背景有一个基本的了解。这个背景所暗示出来的问题在西蒙·布莱克伯恩的那本奇妙著作的开场白中得到了很好的总结:

“存在着一些真实的标准。我们必须抵抗沉闷的虚无主义、怀疑论和犬儒主义。我们必须不去相信一切都是可行的。我们必须不去相信一切看法都是意识形态,理性只是权力,没有真理流行。若不对后现代的反讽和玩世不恭、多元文化主义和相对主义加以抵御,我们就会一揽子地彻底毁灭。”*

为什么布莱克伯恩提到的那些观点居然会造成他在最后那句话中所提到的那种威胁?那些观点又是如何产生的?那些观点的产生确实说来话长,它们从西方文明的源头古希腊时代开

* Simon Blackburn, *Truth: A Guide* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. xiii. 我在这一节中的论述很大程度上得益于布莱克伯恩的讨论。

始就出现了,只不过不像在我们当代世界中那么猖獗和流行。

大致说来,那些观点以及相对立的观点都是围绕一个核心问题而出现的:是否存在客观真理?如果有的话,我们人类是否能够认识到那些真理?如果确实存在着客观真理,那么我们对那些真理的认识不仅本身就是对世界的认识的一个部分,而且也能影响我们对待自己、对待他人和对待人类生活的态度。另一方面,如果我们最终认识到没有那样的真理,那么我们的生活态度也会发生急剧变化——我们会用另一种截然不同的方式来看待自己、看待他人、看待人类生活。之所以如此,是因为我们的伦理关注与我们对世界的认识、与我们对自己的认识不可分离。

为了看到这一点,我们不妨看看古希腊的一些思想观念是如何影响人们对待生活的态度的。柏拉图的晚期对话有一个很特别的关注:宇宙论与伦理学的关系。^{*}在《斐多篇》中,在批评阿拉克萨哥拉的时候,柏拉图就指出,如果对自然秩序的运作的理解包含了对那个秩序的理性根据的一个说明,那么那种理解就是一件很值得向往的事情。柏拉图之所以持有这样的观点,是因为他相信自然秩序中的那个至善就是所有其他东西的善的根本来源,正如他在《国家篇》第六卷中所说,“不仅知识的对象是因为至善而被认识到,而且它们的存在也是因为至善,虽然至善不是存在,但它在等级上和能力上高于存在”(509b)。在这里,柏拉图想要说的是,每一个对象都能够用恰当的方式实现它的功能,在这个意义上,每一个对象都能够具有善,而至善就是决定这样一个对象的本质的可理解的内在原则。因此,对柏拉

^{*} 对这个关系的一个优秀论述,见 Gabriela R. Carone, *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)。

图来说,在一切事物(包括人类存在)的本质、功能和良好的存在状态之间具有一种内在联系。通过认识和揭示所谓的“世界灵魂”的本质和结构,我们也就能够认识到人类灵魂的本质和结构。对于柏拉图来说,这种认识对于人类个体对幸福的寻求来说是本质的。柏拉图进一步认为,既然人的灵魂是从与世界灵魂相同的要素中形成的,显示了与世界灵魂的结构相同的结构,人的灵魂就必须拥有为了理解一切事物的本质而需要的概念。

然而,柏拉图的那个关于知识的回忆学说碰到了严重的认识论困难:如果一切学习,就像柏拉图在《美诺篇》中所说的那样,都在于回想在一个先前的存在中曾经被知道的东西,那么那种东西一开始究竟是如何被知道的呢?当然,柏拉图确实假设人的灵魂的结构与世界的结构是相似的,但那种相似性如何使人们具有了关于世界的本质和结构的知识仍然是不清楚的。事实上,人们对世界的直观体验把相反的说法揭示了出来。我们每个人对世界的感觉经验似乎都各不相同,或者至少是有差别的:我们以不同的方式来感受这个世界,对它作出不同的回应。也许,在这里确实没有正确与错误的问题,因为我们具有不同的主观性,生活在不同的文化环境中,具有不同的背景知识或背景信念。在主观性上的这种变异不仅导致了在普罗泰戈拉的那个著名的说法(“人是万物的尺度,是就是那个样子的那种东西的尺度,也是不是那个样子的那种东西的尺度”)中表现出来的相对主义,而且也导致了古典怀疑论。即使柏拉图所说的那些客观真理确实存在,但如果人类并不具有直观到它们的理性能力,反而是在对世界的认识中呈现出了各种各样的主观变异,那么相对主义和怀疑论似乎就成为了无法避免的事情。具体地说,如果我们接受了如下两个前提:

- (1) 对于什么东西是真的,人们持有不同的信念。
- (2) 没有办法超越我们的信念来检查哪些信念是客观上正确的。

那么怀疑论者和相对主义者就可以引出他们各自的结论。怀疑论者可以承认,确实存在着客观的事实,据此可以判断谁是正确的、谁是错误的,但他们所要强调的是,我们无法发现那样一个事实究竟是什么。另一方面,相对主义者并不声称我们不可能知道什么东西是真的,他们所要声称的是,根本就没有人们所要知道的任何客观真理。当然,相对主义者无需否认存在着真理,他们想要强调的是:真理总是相对于语境或环境而论的——对于一个人来说是真的东西未必对于另一个人来说是真的。

现在的问题当然是:如果怀疑论论点或者相对主义论点是可靠的,那么它们会如何影响我们对待人类生活的态度,或者如何影响我们对伦理生活的设想?在某种意义上说,对怀疑论的接受确实可以产生一种有益的影响:如果我们确实无法知道事情的真相究竟是什么,那么我们当然可以悬搁我们的判断,从而避免一种教条主义态度;我们或许也可以满足于我们在现象世界中所了解到的,不去追究背后更深的东西,从而就可以过一种宁静的或悠然自得的生活,正如皮浪*及其追随者所做的那样。这种生活态度的理论根据就体现在皮浪主义的代表人物塞克都斯·恩披里克**的如下说法中:

“……为了判定关于标准而产生的争论,我们就必须拥有一个

* 皮浪(Pyrrhon,约前360—约前270):又译“毕洛”。古希腊哲学家,怀疑学派的奠基人。皮浪主义(Pyrrhonism)主要指皮浪的学说体系。

** 恩披里克(Sextus Empircus,约160—210):罗马帝国时期的经验派医生,怀疑论者。

我们能够用来判定那个争论的公认标准；为了拥有一个公认标准，关于标准的那个争论就必须首先得到判定。当论证以这种方式陷入一个循环推理时，发现那个标准就变成了一件不可实现的事情。”*

发现标准之所以变成一件不可实现的事情，就是因为人们实际上不能发现一个客观的真理来解决有关争论。正是因为这个缘故，在现代时期，认识论的怀疑论激励了一种宽容的政治，正如蒙田认识到并强调的那样。与认识论的怀疑论相比，相对主义能够产生一些更极端的含义，例如，至少在尼采那里，相对主义导致了一种关于价值的虚无主义。**当然，相对主义经常也被认为激励了一种宽容的精神，因为如果一切真理都是相对于特定的文化、传统、语境之类的东西而论的，如果并不存在着超越于那些东西的终极真理，那么你就不能用只属于某个特定文化或传统的标准或规范去评价另一个不同的文化或传统的行为。但问题是：我们真的如此确信跨文化的伦理评价或道德批评是不可能的吗？也许，人类之为人类，由于具有了作为人类存在而具有的一些共同特征，因此在多种多样的文化现象的底层仍然有一些共同的东西；也许那些东西能够为一个最低限度的人类道德提供某些基础，因此使跨文化的伦理评价或道德批评在某个层次上成为可能。事实上，简单的相对主义是自我挫败

* 转引自 Richard H. Popkin, *The History of Scepticism* (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 3。

** 这当然是对尼采的一个通常理解：尼采是近代对真理的价值讨论最多的一位哲学家，并被认为完全否认真理的价值。例如，参见 Simon Blackburn, *Truth: A Guide*, pp. 75 - 106。但威廉斯对尼采提出了一种完全相反的解释，见 Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton: Princeton University Press, 2002), pp. 12 - 19。

的：简单的相对主义者断言没有什么东西是普遍为真的，但那个命题本身又如何呢？相对主义者，若要自相一致，就应该说“没有什么东西是普遍为真的”——这个命题本身也不是普遍为真的，在这种情况下，那个命题就不能被用来对其他命题做出断言；另一方面，如果相对主义者坚持认为那个命题是普遍为真的，那么他就得承认至少有一个命题（即那个相对主义的命题）不是相对主义的，在这种情况下，相对主义就是自我挫败的。

不管相对主义是否在形式上是自我挫败的，在当代西方文化中有一个有趣的现象：当一个人听到“相对主义”这个说法的时候，对“后现代主义”的讨论也就不远了。在这里，我将不去追究“后现代主义”的历史根源，* 只想简要地讨论一下这个问题：与那个思潮密切相关的一个核心思想是如何在哲学中产生的？这个核心思想就是对关于实在的终极真理的否认——或者更简单地说，对客观真理的否认。从古希腊开始，形而上学就被定义为对关于实在的终极真理的寻求。这个定义本身反映了这个哲学领域内部的一种模糊性，因为这里所说的“真理”可以在两个意义上是“终极的”。第一，它们基本的和根本的，即亚里士多德称为“第一原则”的那种东西，因此在这个意义上是终极的。第二，它们引导我们超越了现象，进入到世界的真实本质，因此在这个意义上是终极的。不过，正是在第二个意义上，形而上学被认为能够让我们与绝对真理发生联系。对形而上学的这种理解预设了这一思想：存在着关于终极实在的绝对事实，即那种不依赖于我们的思想贡献的事实。中世纪的经院哲学家相信世

* 或许指出这一点就足够了：所谓的“后现代主义”至少是作为对启蒙运动的计划的一种反叛而出现的。这种反叛是否是理性地可接受的不是我在这里要探究的一个问题。不过，在这个序言的最后一节，我会对这个问题提出一些简要评价。