

道德的基本概念

[德] 罗伯特·施佩曼 著

哲学的转向：语言与实践 译丛

上海译文出版社

B82/154

2007

道德的基本概念

[德] 罗伯特·施佩曼 著 沈国琴 杜幸之 励洁丹 译

图书在版编目(CIP)数据

道德的基本概念/(德)施佩曼(Spaemann, R.)著;
沈国琴,杜幸之,励洁丹译. —上海:上海译文出版
社,2007.6

(哲学的转向:语言与实践译丛)

书名原文:Moralische Grundbegriffe

ISBN 978-7-5327-4284-4

I. 道… II. ①施…②沈…③杜…④励…
III. 伦理学-文集 IV. B82-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第057878号

Robert Spaemann

Moralische Grundbegriffe

© Verlag C. H. Beck oHG, München 2004

Chinese Simplified Characters Copyright © 2007

by Shanghai Translation Publishing House

All Rights Reserved

图字:09-2006-257号

本书中文简体字专有出版权归本社独家所有,
非经本社同意不得连载、摘编或复制

道德的基本概念

[德] 罗伯特·施佩曼 著

沈国琴 杜幸之 励洁丹 译

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版、发行

网址: www.yiwen.com.cn

200001 上海福建中路193号 www.ewen.com

全国新华书店经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 3 插页 2 字数 50,000

2007年6月第1版 2007年6月第1次印刷

印数: 0,001—5,100册

ISBN 978-7-5327-4284-4/B·266

定价: 10.00元

如有质量问题,请与承印厂质量科联系。T: 021-56628900

总 序

全部哲学都是语言批判。

——路德维希·维特根斯坦

实践哲学的伟大传统继续存活于一种对其哲学内涵有所了解的解释学之中。

——汉斯-格奥尔格·加达默尔

哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。

——卡尔·马克思

20 世纪 70 年代以来，当代西方哲学中出现了一种引人注目的新动向，我们把它称作“实践理性转向”。所谓“实践理性转向”，主要是指西方主流哲学界在经历了逻辑实证主义的元伦理学阶段和后实证主义的自然主义阶段之后，恢复了对于价值的理性基础、规范的根源和辩护，以及伦理学与本体论的关系这些实践理性的传统主题的兴趣。无论是在研究的主题、范式、方法方面，还是在取得的成就和产生的影响方面，“实践理性转向”都可以说是继“语言学转向”之后西方哲学发展中的又一次重大转折。这一转向理所当然地引起了国内外

学术界的高度重视。

“语言学转向”是相对于古代的“存在论转向”和近代的“认识论转向”而提出来的,它被公认为 20 世纪最有代表性的哲学范式转变。只要我们观察一下“语言学转向”兴起之前的两次哲学转向,就会发现,一种哲学范式的真正确立最终依赖于自身规范基础的阐明和辩护。古代哲学的理念,即善的存在论学说,是其目的论伦理学的背景和前提,而这种目的论的伦理学则是古代存在论的规范内涵;以自我意识为核心的近代认识论是道德自主性学说的背景和前提,而这种道德自主性则是近代主体性哲学的规范内涵。按照这样的提问方式,我们很有理由追问,“语言学转向”的规范内涵是什么?相应地,所谓“实践理性转向”——如果这种“转向”名符其实的话——的哲学前提和基础又是什么?正是在这样的语境中,我们遭遇了“语言学转向”与“实践理性转向”之间的关系这一贯串 20 世纪西方哲学的重大问题。

首先,“语言学转向”对 20 世纪前半叶的西方实践哲学产生了消极的影响。逻辑实证主义提出命题或陈述的三分法,把价值判断放逐到无意义的领域,而元伦理学则把自己的任务局限在对价值词汇用法的琐碎研究上,放弃了理性地探讨价值分歧和规范基础的重要使命。50 年代以后的“后实证主义”革命冲破了逻辑经验主义的樊篱,对价值问题的探讨持更为宽容的态度,为实践哲学的复兴奠定了初步的基础,是实践理性转折的前奏,但其物理主义倾向以及此后继语言哲学而起的心智哲学研究取向,又引发了在规范问题、价值属性和价值判断问题上的新一轮的自然主义与反自然主义、实在论与

反实在论以及认知主义与非认知主义之争。直到 20 世纪末,“语言学转向”的规范内涵依然是一个聚讼纷纭、莫衷一是的问题。例如,在分析哲学的匹兹堡新黑格尔学派内部,是像罗伯特·布兰登(Robert Brandom)那样继续坚持“语言学转向”,承认拥有信念和意愿仅仅是玩一种运用这些词汇的语言游戏,因而哲学的职责只是阐明我们语言的和非语言的实践,而不是根据外在于这些实践的规范判断这些实践;还是像约翰·麦克道尔(John McDowell)那样,在坚持不具有概念结构的东西无法证明信念的合理性的同时,也坚持非判断的心理事件能够证明信念的合理性,从而得出“除非知觉现象不同于判断,否则我们就会失去我们的康德意义上的自由”的结论,这已经成了一场震撼盎格鲁-撒克逊哲学界并且波及德语学圈的大争论。而在新法兰克福学派的语用学的“真理共识论”,与美国实用主义和法国后现代主义相结合所产生的新实用主义倡导的“语境论”之间的辩论中,又出现了对于民主的规范含义的不同理解:对于真理共识论者来说,民主是基于普遍的交往理性的包容性共识;对于彻底的语境论者来说,民主只是受文化和地域限制的一种排他性的团结。诸如此类的重大分歧不免使人对“语言学转向”究竟要转向何处心存疑虑。

其次,尽管实践理性是西方哲学的固有传统,但当代的“实践理性转向”和“实践哲学复兴”又有它独特的背景和前提。实际上,从“语言学转向”到“实践理性转向”的演变昭示我们,这两种转向之间不但具有时间上的连续性,而且具有逻辑上的相关性。一方面,“语言学转向”是绵延整个 20 世纪,横跨英美与大陆两大传统(新法兰克福学派中有把实用主义

独立出来,与分析传统和现象学传统鼎足而三者)的基本范式,就此而言,它不但构成了“实践理性转向”的背景,而且为后一种转向创造了条件,或者说为更好地阐明自身的规范内涵创造了条件,这尤其表现在滥觞于日常语言哲学并经与美国实用主义互释后产生的所谓“语用学转向”中。另一方面,作为“实践理性转向”之重要一环的道德心理学研究的勃兴则不但在智识氛围上呼应了心智哲学在 20 世纪晚期哲学中日渐上升的地位,而且从智识效能上对语言哲学和分析哲学提出了前所未有的挑战,甚至于宣告分析哲学已死,“语言学转向”这一范式也已经走到了尽头;更为重要的是,语言哲学中的(与语言含义相关的)内在论与外在论之争,心智哲学中的(与心智内容相关的)个体主义与反个体主义之争,以及实践哲学中的(与规范辩护相关的)特殊主义与普遍主义之争,这三者之间的纠结和紧张将引领人们重新审视分别由分析学派和现象学派在 20 世纪初以反对心理主义和自然主义之名发起的哲学革命的潜能是否已经消耗殆尽,而这不但关乎自古希腊以来即已奠基的作为理性守护者的哲学事业的命运,而且与人类对于自身以及我们置身其中的共同体的自我理解密不可分。

上海译文出版社历来重视当代西方哲学重要著作之译译,所创设之“二十世纪西方哲学译丛”更是在学术界享有良好的声誉,深受读书界的喜爱。“哲学的转向:语言与实践”译丛踵武前贤之事业,尝试以更为主题化同时也更富时代感的方式系统地译介 20 世纪晚期西方哲学的代表性成果。一

方面旨在围绕关于遵守规则和私人语言、自然主义与反自然主义的争论,集中展示语言分析传统对于价值与规范的理性和形而上学基础的探讨,同时关注当代欧陆哲学中重视把分析传统与现象学传统结合在一起的哲学家的著作;另一方面试图较为全面地呈现“实践哲学复兴”中道德哲学(包括元伦理学、规范伦理学和道德心理学)方面的优秀成果,同时关注当代欧陆哲学中对古典哲学的根本问题和现代性的根本内涵、理论理性与实践理性的统一性的探讨,还涉及当代政治哲学的一些有影响的作品。

我们期望并且相信,根据对于西方哲学发展趋势的上述理解和把握,按照问题性和前沿性相结合的原则,通过哲学同仁们艰苦、扎实、细致的工作,本译丛必定能够把中国哲学界和出版界的西学译介工程真正推向深入,促进学术界对于 20 世纪西方哲学建设性成果的全面总结,并最终为当代中国的哲学事业提供有益的借鉴和滋养。

本译丛得到浙江大学基督教与跨文化研究中心研究项目的支持。

庞学铨 应奇

2007 年 1 月于杭州

前 言

据说,道德之事是不言而喻的。倘若真是如此,有关道德的任何一种言说均是多余的。对一些自明的东西,人们无法借用别的什么加以解释,更通俗地说,也无法用动物界的类比进行解释,我们最终了解灰雁,仅仅是因为我们认识我们自身,并非相反。

对一些不言而喻的东西,人们只能意会,不能言说。正因为如此,维特根斯坦写道:“显然,伦理学是无法言说的。”柏拉图就已经知道,“人们用合乎规范的语句无法说,‘善’这个词意味着什么,只有依据对这个主题较为惯常的、随便的言谈,如同蜡烛由一束火星点燃后,自身继续燃烧那样,密切的共同生活促使在灵魂中突然萌发出那种想法。”(摘自第七封信)

尽管如此,还需一再谈及理所当然之事,因为就此经常出现争执。事实上,理所当然之事从来不会以纯形式出现。所有真正的、在一个社会中有效的伦理并非是不言而喻的。它会掺杂一些无知的、排斥的及抑制的痕迹,因而每一种占主导性的伦理均存在着这样的可能性:它仅仅是冒充成主导性的伦理,为其自身惟一的用途而滥用“善”这个词,把不言而喻的东西当作自我误解。人们很容易指出,这是错的,但为了指出这一点,又必须谈论不言而喻之事。

卢梭(Rousseau)理解了这种窘境：“倘若他人不把人们引入歧路,我不认为自己有权教导人们。”教导可在各个层面上进行。在最基本的层面上,可以尝试着去追溯那些我们认为合乎道德的责任、德行、准则及价值的一种共同之源。顺着这种根源进入一种系统性的关联之中,这便是哲学伦理学的传统做法。在应用层次上,人们可以探讨个别问题,如谎言、(保险公司支付的)安葬费、堕胎、战争、兵役、性问题及与自然的交往等。到康德为止,哲学家和神学家并不认为探讨这些决疑论(Kasuistik)的问题有损于他们的尊严。伦理学并不十分有趣,倘若人们还没有使用空洞的套语,并且对自己的行为固执己见,那么去探讨它,是值得的。

这本小册子的八个章节探讨的不是非此即彼之事,它们介于基础问题和决疑论之间,处在中间的抽象层次上。当我们与自己自身或与他人考虑我们行为的道德观时,它们探讨一些基本概念,这些概念是大家每天使用到的。本书尝试在不运用术语、不讲授前提的情况下对这些概念展开思考。

此书原本为巴伐利亚州电台 1981 年 1—2 月播送的系列节目的原稿。我并未改变节目即兴创作的特点。我的愿望是稍微接近柏拉图所谈及的那种“常见的亲切对话”。柏拉图所希望的那种效果只能是间接的,人们不可能有意引起这种效果。

罗伯特·施佩曼

沈国琴译

目 录

001	前言
001	第一章 哲学伦理学 抑或：善与恶是相对的吗？
013	第二章 教育 抑或：快乐原则和现实原则
023	第三章 教育 抑或：自身利益和价值感
033	第四章 公正 抑或：我和他人
045	第五章 信念与责任 抑或：目的使手段神圣化
055	第六章 个体 抑或：人必须始终凭良心做事？
065	第七章 无条件 抑或：是什么促成善行
075	第八章 镇定自若 抑或：对我们无法改变之事的 态度

第一章

哲学伦理学

抑或：善与恶是相对的吗？

对“善”与“恶”、“好”与“坏”这些词义的探寻属于哲学最古老的问题。但在其他学科这一问题不也存在着吗？人们不是也到医生那里去问，可不可以吸烟吗？不是有心理学家给人们择业指导吗？不是有金融专家对人们说，“您现在签建房互助储金合同是对的。明年奖金会更少，等待的时间会更长。”伦理的、哲学的东西究竟体现在何处？

我们注意一下，在所提及的关联中，“好”这个词是如何使用的。医生说：“您最好再卧床休息一天”，确切地说，医生在使用“好”这个字时，必须做两个补充。他必须说：“这对您是好的。”对此他还必须说：“假如您首先要健康的话，这对您是好的。”这些补充是重要的，因为倘若某人计划在某日谋财害命的话，从整体来看，无疑是他患上肺炎更好，这样可阻碍他行动。但也有这种可能性，我们在某一天，有非常重要、非常紧急的事须办，没法遵守医生卧床休息的规定，而冒再发流感的风险。对“这样做好不好”这一问题，医生无法作答。“好”

这个词,在他所使用的语言中,意味着“倘若健康对您来说是至关重要的,这对您就是好的”。医生的天职就是让人们活得健康。我是否应首先顾及健康,对这个问题他可以普通人的身份回答,而非作为医生的特殊权限作答。

假如我不把钱存到建房互助储金中,而是任意挥霍,或把钱送给一个急需钱的朋友,对此那位金融咨询员无话可说。他说“好”,指的是“如果您认为长时间地扩大您的财富是至关重要的,这对您就是好的。”

在上述所有建议中,“好”这个词意味着“对某个人在某种特定情况下是好的”。可以这样说,同一样东西对同一个人不同的情况下,有可能是好的,也有可能是不好的。例如,经常加班对生活水平而言是件好事,而对健康而言是件坏事。也有这种情况,同一件事对某人来说是件好事,而对另一人来说,则是件坏事:扩建高速公路对司机来说是件好事,而对附近居民来说,是件坏事。

但是,我们还在另一种意义上使用“好”这个词,即所谓的“绝对”意义上,也就是说未添加“就什么而言”及“在某一方面”之类。假如在利益与观点间出现冲突,即使是关乎一个人及同一个人的利益与观点,如涉及到生活水平,健康及友谊的观点时,这种意义总是具有现实性。此处出现了两方面问题:什么确实对我有益?这些观点正确的顺序如何?另一个问题是:遇到冲突时,首先应顾及谁的利益,谁的财产?有一点同样必须事先申明:上述两个问题没法相互独立地予以抉择。一个真理属于所有时代的哲学的基本观点,对此稍后再谈。不管怎样,对这两个问题的思考是富于哲理性的。

我们必须首先搞清楚上述这些问题的合理性，因为这种合理性一再受到质疑。人们经常会面对这样的结论：伦理问题之所以是毫无意义的，因为它们是没有答案的，伦理原理不具有真实性。“在健康的视角下，对汉斯来说是好的”以及“在节约税收的视角下，对保罗来说是好的”，从中可得出明智而普遍有效的观点。但从绝对意义上讲，“好”这个论断恰恰是相对的，它受制于文化形态、时代、社会阶层以及使用该词语者的性格特征。据说，此观点是以许多经验事实为依托的。不是有人把牺牲他人生命称为好的文化吗？不是有奴隶社会吗？罗马人不是赋予父亲遗弃新生儿的权力吗？穆罕默德允许重婚。在基督教文化形态中，惟有一夫一妻制才是婚姻制度等。

标准体系在很大程度上受制于文化，这是一再被提出来反对哲学伦理学的一种异义，哲学伦理学在绝对并非相对意义上明智地探讨“好”这个词的意义。但这种异义误认为，哲学伦理学是建立在对这一事实不知晓的基础之上的。然而恰好相反，就一种普遍有效的“好”这一问题展开理智的思考正是基于发现这一事实。早在公元前五世纪，这一事实就已广为知晓。当时在希腊有许多富于幻想地报道周边地区民众风俗的游记。希腊人不限于仅认为这种习俗之荒唐、可鄙及蒙昧无知，他们中的几位哲学家开始寻找能衡量不同的生活方式及不同的标准体系之尺度，也许会得出一种标准胜于另一种的结果。他们把这种尺度称之为自然“体格”。斯堪特人的女孩的标准就是以此尺度衡量的，她们认为，割掉一只乳房较之于不准割的准则更为糟糕。这是一个相当简明而富有影响

的例子。自然之概念并非适合于无疑义地决定有关真正生活的所有问题。对一种好的或差的生活，一种好或差的行为的尺度之寻找，是建立在对各种道德标准体系的观察之上的，目前我们暂且满足于此，这种不同并非是反对这种寻找的一个理由。

这种寻找说明了什么？这一假定，即“善”与“恶”、“好”与“坏”不仅具有一种绝对，而且也具有一种普遍有效的意义又说明了什么？这一问题提得不对。这里涉及的根本不是一种猜测或假定，而是一种我们大家都具有的、在我们未对此进行认真反思前的确定性。当我们听说，父母亲残暴地虐待一个不小心尿床的小孩时，我们不会下不利于孩子而令父母满意的判断，认为这种行为是“好”的，我们会鄙视这种行为。因为倘若父母做了不利于孩子的事，我们会从绝对意义上认为这是糟糕的。倘若我们听说有一种文化，这种文化把这视为是一种习俗，我们则会认为这种社会具有一种陋习。当一个人像波兰神甫马克西米里安·科尔贝(Maximilian Kolbe)那样，自愿提出在奥斯威辛的饥饿监狱里死亡，以此为交易去拯救一位作为一家之主的父亲，我们并不认为这对那位父亲说来是好的，而对这位神甫来说是不好的，绝对地看来，这是无所谓的。关键的是我们把这名男子视为一名拯救男性的荣誉者，此种荣誉曾被他的刽子手们所玷污。这名男子的故事流传到哪里，必定会赢得人们的崇敬，在澳大利亚的俾格米人(Pygmäen)那里和在我们这里一样，都是如此。我们无需期待诸如此类富有戏剧性和异乎寻常事件的发生。各个时代各种文化中，道德观的共同性比我们通常所见的多得多。

我们经常容易陷入一种错觉之中,差异更容易引起我们的注意,因为共同性对我们而言是理所当然的。在所有文化中均存在着父母对孩子,孩子对父母应尽的义务。到处都把感谢当作“好”的,吝啬遭人唾弃,慷慨受到尊敬。几乎各地都把不偏不倚视为一名法官的美德,把勇敢视为一名战士应具有的品德。若认为此处涉及的是一些平庸的准则,它很容易从生物和社会的有益性中推导出来,这种抗辩是站不住脚的。知晓了人之本质者,属于人的所有一般道德法则在他看来都是平庸的。人们遵守这些法则对各种人来说又是有益的,这在他看来亦是平庸的。怎样才能使人看清一种遵守其能招致普遍灾祸的准则呢?还有什么东西对人来说比合乎其本质更为有益呢?至关重要,对我们而言,生物的和社会的有益性并非是我们重视的缘由,因为习俗,也即习惯上的好也并非由此推导出来。只有当一家之主在次日去世之后,我们才会重视马克西米里安·科尔贝的行为;只有当明日世界没落了,一种友谊的姿态或谢意才会变成是一种善意之举。在不同的文化中,一方面经验这种突出的道德共同性,而另一方面我们自己直接对某种行为方式的绝对重视,促使理论研究给这种正确生活的共同性、绝对性及尺度作出解释。

正是文化差异要求我们去追寻一种评判尺度。有这样一种尺度吗?迄今为止我们只是获得了一些暂时性的论据,也就是说最初的一些推定证据。目前我们想通过审视两种截然不同的立场之方法向这一问题的一种最终答案靠近。这两种立场只在一点上是相吻合的:它们都否认任何一种内容方面的普遍有效性,即伦理相对论的两个变种。第一个观点大致

是这样的：每一个人均应遵循社会的主流道德。第二个观点为：每一个人均应追求其所好，做自己感兴趣之事。这两种论点均未通过一种理智的审核。我们首先来探讨第一种观点：“每一个人均应遵循社会的主流道德”，这一要求陷入三对矛盾之中。

首先，提出应遵循社会主流道德的人实际上至少想建立一种普遍有效的准则，这一点本身就包含着矛盾。人们会这样反驳：这涉及的并非是一种具有内容的准则，而是一种所谓的超标准或元标准，后者根本无法与道德的一些标准相抗衡。但事情并非如此简单，如在主流道德中也存在着一个组成部分，它把其他社会的一些道德看成是不好的，谴责那些遵循其他道德的人。倘若我遵循我的文化圈里这样的主流道德，那么我必须参与谴责其他道德。也许恰巧在某种文化的主流道德中，蕴藏着一股巨大的热情，它督促人们探究其他文化并对其准则加以修改。在这种情况下，不可能遵循所提及的准则，即所有人均应当遵循主流道德。倘若我遵循我这里的主流道德，我必须尝试说服他人别按他们的道德准则生活。在这样一种文化中根本没法依照这种规则生活。

第二，主流道德并非总是存在。尤其在我们这样的多元化社会中，有各种不同的道德观念在竞相争夺。如社会的一部分人把打胎谴责为犯罪，而另一部分人则接受之，并与由此而产生的负罪感抗衡。遵循各个时期现行的道德这一原则并未教导我们在现行的道德中该选择何种。

第三，在有些社会中，创立者、预言家、改革者或革命者的行为举止被视为典范。他们并未去适应他们那个时代的道德