



杨志华/著



THE END OF
META-ETHICS:

A Study of Hare's Ethics

元伦理学的终结

——黑尔伦理学思想研究

当今道德处于相对主义危机之中。重新追求道德客观性是伦理学之使命。元伦理学派从道德语言和逻辑的角度来追求。黑尔是这方面的杰出代表，为追求道德客观性提出了一种独特方案。在元伦理学的出台就是为了克服道德相对主义的意义，黑尔终结了元伦理学。从此，元伦理学带着一丝清晰与透亮，华丽而自然地实现实践转向。



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

THE END OF META-ETHICS:

A Study of Hare's Ethics



元伦理学的终结

——黑尔伦理学思想研究

杨志华/著



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目(CIP)数据

元伦理学的终结——黑尔伦理学思想研究/杨志华著.

—北京:中央编译出版社,2009.12

ISBN 978-7-5117-0113-8

I. ①元…

II. ①杨…

III. ①黑尔-伦理学-学术思想-研究

IV. ①B82-095.61

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第217652号

元伦理学的终结——黑尔伦理学思想研究

出版人 和 龔

责任编辑 邓 彤

责任印制 尹 珺

出版发行 中央编译出版社

地 址 北京西单西斜街36号(100032)

电 话 (010)66509360(总编室) (010)66509360(编辑室)

(010)66161011(团购部) (010)66130345(网络销售)

(010)66509364(发行部) (010)66509618(读者服务部)

网 址 www.cctpbook.com

经 销 全国新华书店

印 刷 河北下花园光华印刷有限责任公司

开 本 787毫米×960毫米 1/16

字 数 270千字

印 张 16.25

版 次 2009年12月第1版第1次印刷

定 价 38.00元

本社常年法律顾问:北京大成律师事务所首席顾问律师 鲁哈达

凡有印装质量问题,本社负责调换。电话:(010)66509618

序

道德相对主义似乎是 20 世纪以来现代思想界的梦魇，许多道德哲学家在为摆脱这一梦魇而殚思竭虑。活跃于 20 世纪下半叶的著名英国分析伦理学家黑尔，试图用逻辑分析方法克服道德相对主义，维护道德的客观性，其伦理学思想具有很强的综合性，产生了很大的影响。杨志华博士多年研究黑尔的道德哲学，对于如何克服道德相对主义，也有自己的独到见解。如今，他多年研究和思考的成果将要出版面世，这是值得庆贺的事情。我相信该书对于我们理解黑尔的伦理学以及思考道德的客观性问题都将大有裨益。

该书对黑尔的伦理学做了深刻的诠释和中肯的评论，既肯定了其中的合理论断，又指出了其中的不足。

根据该书的阐述，黑尔从两个方面应对了道德相对主义危机：第一，提出普遍规定主义以确立合理道德论证和推理的逻辑基础，从而确立道德的形式合理性；第二，提出基于普遍规定主义的偏好功利主义方法，帮助人们在具体道德问题上达成一致道德结论，以克服在实质道德问题上的争论不休，确立道德的实质合理性（详见该书第 218 页）。作者认为，这种以逻辑为基础的理性主义方法是克服道德相对主义的重要路径。

该书指出了黑尔伦理学理论和方法的如下不足之处：第一，依靠逻辑所确立的道德客观性，在实质上就是依靠可普遍化原则来确保可普遍化的偏好。但是形式化的原则所确定的偏好，尽管可被所有人普遍接受，也未必是合理的。第二，作为一位启蒙意义上的理性主义思想家，黑尔解决道德相对主义危机的方案仍然是建立在抽象“自我”之上的。第三，基于现代主义的立场，黑尔对具体道德分歧的解决仍是个体主义的（详见该书第 227—228 页）。

品读该书不难看出，作者对道德相对主义和道德客观性有其独到见解，作者关于分析哲学之“拒斥形而上学”以及“元伦理学的终结”的论述也饶有趣味。作者是个有仁爱之心的学者，在该书中他虽然主要论述伦理学理论问题，但字里行间也常流露出他对当代人之生存状态的深切关怀。

道德相对主义问题也是我较长时间以来一直在思考的问题，但我的思考一直伴随着反逻辑主义和反独断论的挣扎。简略陈述如下，祈请方家指正。我的观点与黑尔的观点以及该书作者的观点自然不同。不同观点并呈于读者，希望读者在阅读时，能与自己的观点一起形成“视野的融合”。

对道德客观性的理解似不能脱离对知识客观性的理解。20世纪的分析哲学以最执着的对哲学表达之清晰性和确定性的追求，消解了欧洲思想的一个古老的梦想——知识统一论。这一幻灭历程可大略勾勒为这样一条路径：逻辑实证主义的统一科学运动——蒯因——库恩——普特南。普特南明确宣称了知识统一论（或真理统一论）的幻灭。也就是说，最讲究清晰性和逻辑确定性的一批哲学家，通过语言分析、逻辑分析和科学史研究，得出了一个确定不移的否定性结论：人类永远无力凭其理性建立统一的真理（可详见普特南的多种著述）。这里的“统一”主要指逻辑上的“一致”。所谓统一的真理，即由所有的真命题整合而成或会聚而成的一个逻辑体系，它囊括一切自然科学、社会科学，甚至人文科学。

知识统一论的幻灭意味着知识多元论的胜利。知识多元论是对人类认知能力、历史和现状的正确判断。它断言：人类在认知无比复杂的世界的历史过程中形成了多种知识体系；认知总是特定视角的认知；任何视角的认知都像“盲人摸象”，即认知了特定的事实或真相，却同时忽视了其他的事实与真相；每一视角的认知都可自成一个逻辑体系（如物理学、生态学、经济学等），但无人能把不同的认知体系整合成一个逻辑上一致的、整全的真理体系。正因为没有整全的真理体系，所以，不同人的思想永远是不同的（不排斥有部分相同思想）。有人信仰自然主义，有人信仰有神论，有人信仰基督教，有人信仰伊斯兰教，有人信仰社会主义，有人信仰资本主义，有人信仰科学主义，有人信仰生态主义……人类历史表明，除了用政治和军事力量统一人们的思想之外，任何人都无法用纯粹说理的方法统一所有人的思想，或说，没有任何一种学说能仅凭自己的“理性”魅力让所有人都心悦诚服。科学史和今天科学“发展”的状况则表明，不仅

罗尔斯所说的“整全信念”（comprehensive doctrines）是多元的，自然科学理论也是多元的，你完全可以说有多种科学，而不是只有一种统一的科学^①。

多元主义似乎就是相对主义。其实不然。多元主义既是不容否认的人类生活状态，也是不容否认的人类思想状态。在前现代社会，一个人若对多元思想的混乱不满，他只能抱怨君王的强权不够，因而不足以压制不同的声音。在现代民主社会，一个人若对多元思想的混乱不满，那便相当于对不同的人有不同的口味不满。罗尔斯说，现代民主社会中合情理的整全宗教、哲学和道德信仰的多种多样不只是将很快消失的历史性现象，而是民主公共文化（public culture of democracy）的永久性特征^②。而且“合情理的多元主义（reasonable pluralism）这一事实不是人类生活的不幸条件”。^③ 罗尔斯的意思是，我们不该把信仰的多种多样看做令人厌恶的思想混乱，更不该把它视做可怕的社会分裂^④，而应愉快地把它接受为民主公共文化的常态。思想自由的最深刻的根据或许就在于，没有任何一种逻辑或理论体系能内在一致地囊括所有真理，同时排除一切谬误。民主社会之思想多元是不可避免的，但相对主义是可以避免的。

有不同意义的相对主义，如认识论相对主义、文化相对主义和道德相对主义。

极端的认识论相对主义认为，我们在任何语境中都无法判定互相矛盾的命题的真假，例如，我们无法判定“地球是绕着太阳转的”和“太阳是绕着地球转的”这两个命题的真假。根据极端认识论相对主义，我们可以从人类语汇中删除“真”和“假”这两个词。这当然是谬论。我们可在现代物理学的特定语境中（例如，选定太阳做参照系）明确地说，“地球绕着太阳转”是真的，而“太阳绕着地球转”是假的。

也有不同意义的道德相对主义。极端的道德相对主义认为，在任何情境中，我们都无法判定不同行为之道德上的对与错（morally right and mor-

① 可参见 Ian Hacking, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge University Press, 1983, PP. 218 - 219.

② John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996, P. 36.

③ Ibid., P. 144.

④ 虔诚的基督徒把这种社会状况看做一种可怕的“末世”状况，中国一些怀念“以阶级斗争为纲”时代的思想统一的人们也对这种“思想混乱”深恶痛绝。

ally wrong), 更无法判定人或事的善与恶。这显然也是荒谬的。但道德确实具有相对性, 道德总是特定文化传统、历史时期、社会关系和生活情境中的道德。人们总是在特定的文化传统、历史时期、社会关系和生活情境中进行道德评价和道德判断的。但在特定时期的文化传统、社会关系和生活情境中, 人们总有明确的关于善恶是非的标准, 通常也能做出明确的道德判断。

在前现代时期, 不同民族相对隔离地生活着, 人们一般不会提出道德相对主义的问题。现代道德相对主义问题的提出, 既与 20 世纪人类学研究的丰富成果有关, 也与现代化带来的全球交往有关。人类学明确揭示了不同文化中的不同道德, 全球交往则让人们直接感受了这种不同。在现代性背景下, 某些逻辑主义^①者对道德相对主义的忧虑与他们无法放弃启蒙理性主义的理想密切相关, 与他们不能舍弃放之四海而皆准的统一真理有关, 或者与他们不能放弃欧洲中心主义的立场有关。仍未放弃为道德客观性辩护的逻辑主义者不仅不能容忍极端道德相对主义, 而且不能容忍人们承认道德的相对性和历史性。他们想用逻辑的方法为所有人确立统一的道德原则或标准, 他们认为, 只有这种超越历史、文化、具体社会关系和生活情境的道德原则或标准, 才是客观的, 确立了这样的道德原则和标准, 才能算摆脱了道德相对主义。即便他们承认了道德的历史性, 也仍将认为, 文明是沿着确定的历史轨迹(或辩证逻辑)发展的。西方启蒙开辟的文明之路是唯一通向未来的文明之路。地球上尚存的文明如果不能实现现代化, 那便只有死路一条。这样一来, 便只有蕴含于现代欧洲文明(如今以美国文明为典范)的道德才是合理的道德, 于是, 反对道德相对主义的努力便体现为对欧洲中心主义的逻辑论证。这当然需要不同于形式逻辑的逻辑, 如黑格尔的逻辑。

多元主义之必然也便意味着逻辑主义之失败。经过库恩、普特南等人

^① 逻辑主义指这样的观念: 人的理性能力主要体现为逻辑推理能力, 真理或知识的发现与发现者的道德、情感、意志等没有什么关系, 而主要依赖于科学方法。科学方法就是一套理智操作程序, 逻辑是内在于这套程序中的至关重要的规则系统。知识的客观性只能奠定在逻辑的基础上。在论述道德话语时, 逻辑主义者容易走向两个极端方向: 或者认为道德话语无所谓真假, 甚至认为道德话语没有意义(如艾耶尔等逻辑实证主义者所认为的), 或者认为, 道德话语的客观性只能奠定在逻辑的基础上。强逻辑主义认为, 人类可发现逻辑上一致的整全真理, 即坚持“培根—笛卡尔理想”。本文批评的逻辑主义主要指强逻辑主义。

的哲学论证，我们不能认为多元主义之必然只是文化上的表现，多元主义恰是逻辑多样性（存在多种逻辑系统）和语言指称不确定性（可参见普特南的详细论述）的必然呈现。如果说自然科学无法仅凭逻辑去发现放之四海而皆准的、统一的真理体系，那么道德哲学家也无法仅凭逻辑去发现放之四海而皆准的、统一的道德体系。道德植根于人的生活世界和文化传统，植根于不同个人共同生活的需要，而非植根于逻辑。

前现代人不为道德相对主义而忧心，因为不同民族的人通常只跟自己的族人打交道，在自己的族群中，有大家一致认同的善恶是非标准。现代人在为道德相对主义而忧心，因为事实上世界各民族、各种族已生活在一个交往频繁的“地球村”，他们常因道德歧见而发生剧烈冲突。与前现代人相比，我们生活在完全不同的生活世界。无论人们喜欢还是厌恶经济的全球化，它都已是一个不容回避的事实。人们不能不进行全球性的交往。但人们又确实原本生活在各自的文化传统中，不同文化的道德、生活习惯和生活方式是不尽相同的。被一个民族视作完全合乎道德的事情，在另一个民族看来可能是伤天害理的。而现代化和全球化又驱赶着人们走到一起。既然我们这些原本有不同道德观念的人必须生活于一个全球交往的生活世界，就不能不谋求基本的全球秩序。显然，我们不能仅从逻辑中去寻求这种秩序，我们只能在交往需要的推动下，通过对话、谈判、斗争去寻求这种秩序。在寻求这种全球秩序的过程中，最重要的未必是逻辑，却是对话各方的信念、情感、意志和境界。例如，西方发达国家的人们必须放弃其欧洲中心主义立场，必须真心地意识到，东方文化乃至任何非西方文化都可为建立全球秩序做出独特贡献；他们必须放弃其霸权主义心态，以谦和的态度参与各种对话。

这么说并不意味着对逻辑之重要性的否定。逻辑是必不可少的。不遵从逻辑规则，别人就听不懂我们的话，对话、交流、谈判也就无法进行。可见，懂得并遵守逻辑规则是“公开地运用我们的理性”的必要条件。但我们必须明白，逻辑只是人类语言的规则，只是人际交流的规则，它既不是自然本身的固有结构，也不是道德的固有结构。

逻辑主义和科学主义直至今天仍是强劲有力的“思想路线”。在这种“思想路线”的指引下，人们有过许多伟大的知识发现。但这种“思想路线”在根本上误导了人类的知识追求，也误导了伦理学的思维。

逻辑主义和科学主义对人类知识追求的误导就体现为对知识统一和知

识终点的追求。逻辑主义和科学主义认为，人类凭其理性可日益穷尽自然的奥秘，逼近知识的终点^①。逻辑主义和科学主义强有力地支持着征服性技术的发展。我们可把追求知识终点的科学与征服性技术合称为征服性科技。逻辑主义和科学主义就是征服性科技的思想基础。征服性科技又支持着经济主义和消费主义意识形态，经济主义和消费主义意识形态则从属于“资本的逻辑”，为永不知足地赚钱并占有物质财富的人们的生活方式辩护。在这“资本的逻辑”是制度建设之指南、资本持有者是人类生活之榜样的生活世界，人们大量生产、大量消费、大量废弃。逻辑主义和科学主义就是这种生产—生活方式的精神支柱，逻辑主义和科学主义的价值导向就是经济主义和消费主义的价值导向。在全球性生态危机日益明显的今天，人们为什么不思改变时下的生活方式？因为有逻辑主义和科学主义撑腰！一切困难都是暂时的，科技进步可解决人类发展道路上的一切问题，科学正无限逼近对自然奥秘的完全把握，科学所派生的技术将支持人类在宇宙中为所欲为！逻辑主义者和科学主义者如是说！所以，我们没有必要抑制自己的物质贪欲。

库恩和普特南等人已用精细的逻辑分析、语言分析方法表明逻辑主义和科学主义是荒谬的^②。普利高津等人则表明，大自然是无比复杂的，生生不息的，“大自然确实涉及对不可预测的新奇性的创造”^③，可见穷尽自然奥秘的“培根—笛卡尔理想”纯属白日梦想。但现代化的惯性太大了。至今仍有许多人不愿意放弃征服自然的野心，不愿放弃追求知识终点的逻辑主义和科学主义，更有许多人不愿放弃“大量生产——大量消费——大量废弃”的生产—生活方式。其实，人类的最高福祉就是生活的安全和幸福。在现代性的逻辑支配下，人们以为科技的征服力越大，经济就越能增长，从而人们就越能生活得幸福。但20世纪全球性生态危机的凸显充分说明，人类对征服力的无止境追求，非但未能让人们生活得越来越幸福，反而置人类于越来越不安全的环境之中。不安全感日增的生活岂能是幸福

^① 可详见[美]S. 温伯格著，李泳译《终极理论之梦》湖南科学技术出版社2003。温伯格是诺贝尔物理学奖得主。

^② 这里有个饶有趣味的反讽：逻辑分析和语言分析技术的彻底运用摧毁了极度崇拜逻辑的逻辑主义和科学主义。

^③ Ilya Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, The Free Press, 1997, P. 72.

的生活？如果说库恩、普特南等人已证明了逻辑主义与科学主义之逻辑上的失败^①，那么全球性的生态危机则表明了逻辑主义和科学主义之价值导向的极度危险。显然，为能生活得幸福，人类不需要日益穷尽自然奥秘的知识，只需要服务于人类安全和意义追求的知识；人类不需要征服力越来越强大的技术，只需要能生产适度物质财富并维护生态安全的技术。

逻辑主义和科学主义关于道德的思维是非此即彼的思维。按照这种思维模式，道德话语或者是完全没有意义的情感表达，或者必须奠定于逻辑的基础之上。如果能把道德原则的客观性奠定于逻辑的基础之上，道德原则的客观性便是先天的客观性，或放之四海而皆准的客观性。以上我们说，为了生活得幸福，人类既不需要无限逼近自然全部奥秘的科学，也不需要征服力日益强大的技术。类似地，人类为了能在竞争和协作的张力中共存，不需要先验的、奠定于逻辑基础上的道德。但必须有通过对话、协商程序而达成的道德共识。有了道德共识便足以摆脱道德相对主义。

道德相对主义的要害在于否认存在判断善恶是非的合理标准。如果道德相对主义是真的，那么我们就没有理由控告杀人放火、谋财害命是有罪的，即无法把法律奠定在道德的基础上。然而，法律如果不能奠定在道德的基础上，就不可能是正义的法律，就不可能赢得多数人的忠诚。当代道德相对主义隐含的一个错误就是割裂了法律与道德之间的内在联系，以为法律是可以独立运作的维持社会基本秩序的系统。实际上，只有正义的法律才是良法。“正义”绝不只是个法律概念，它也是个伦理概念。法律与道德在规范方面也有很多重合的部分。例如，不许杀人和不许偷盗，既是道德禁令，也是法令。能认识到道德与法律的内在联系，我们就不会走向道德相对主义。因为任何一个有秩序的社会，必定有普遍有效的法律^②，这普遍有效的法律就有内在的道德维度。也就是说任何一个社会都有普遍有效的道德观念和道德规范。

逻辑主义者总想证明道德原则的客观性源自逻辑，以为逻辑的约束力是先天的、普遍的。如 $2+2=4$ 对任何采用十进制的人们都是有效的，不遵循这一逻辑，便无法进行计算。那么，“不许杀人”这条道德禁令有与 $2+2=4$ 一样的逻辑有效性吗？显然没有！其实，道德原则的有效性源自

① 特指发现和整合统一真理体系的失败。

② 这里的普遍有效性指在一个社会内部对所有成员的普遍约束力。

两种力量，一是道德行为者内心信仰的力量，一是外部世界对道德行为者的制约力量。如果一个人坚信杀人是错误的，他对杀人这样的事情便深恶痛绝（“如恶恶臭”），于是他不会杀人。绝大多数人做不到儒家所推崇的“慎独”或康德所推崇的自律。于是，道德原则的有效性更依赖于人与人之间的相互监督和制约。这样，一个社会基本道德规范的有效性便依赖于两个条件：（一）大部分人在通常生活条件下能自觉地遵守基本道德规范，他们能监督、制约少数总想违背道德规范者；（二）严重违背道德规范者会受到法律的制裁，严明的法治是道德具有约束力的必不可少的条件。简言之，道德的约束力并非源自逻辑，而源自人们的道德信念（往往植根于宗教或哲学信仰）和人与人之间的相互依赖和相互监督。法治是道德约束力的坚强后盾，不能割裂道德与法律之间的内在联系。

我们也不可夸大前现代各种文化之道德的差异。不同文化中的道德也包含一些不同民族共同珍惜的价值，甚至包含一些大同小异的道德规范和道德箴言。例如，中国有儒家训诫：己所不欲，勿施于人！西方有基督教箴言：你希望别人怎么待你，你就怎么待人。而康德的“绝对命令”显然是基督教箴言的现代性翻版，逻辑主义者总想把康德的“绝对命令”说成是纯逻辑的（纯形式的），其实它是植根于传统和生活世界的，是植根于人类追求的共同价值的，如所有人都珍惜生命，所有人都希望活得有尊严。

现代性凸显了自由、人权一类的基本价值，这些价值已获得了世界多数民族的认同。现代经济的全球化发展有其不公的方面，但它事实上推动了全球交往和对话。如前所述，这一发展进程必然要求某种全球秩序，不能说这种全球秩序只是各民族国家（或利益集团）的博弈规则，其中势必也包含着道德维度。可见，不仅存在特定共同体内部的普遍有效的道德观念和规范，还存在全球交往中普遍有效的道德观念和规范。例如，尊重人权已成为绝大多数民族一致认同的道德要求。全球绝大多数人都指责“9.11”恐怖事件，即一致判断这是邪恶的或错误的，就因为恐怖分子的行动违背了人权原则。可见，不仅存在各民族内部之普遍有效的道德原则，还存在全球范围内普遍有效的道德原则^①。有此还不足以避免道德相

^① 由于没有世界政府，所以，国际道德无法获得法治的有力支持。但国际上毕竟有大体上一致的谴责诸如2003年美国入侵伊拉克那样的事件的道德理由。

对主义吗？何须什么奠定于逻辑之上的先验的道德原则？

欧洲中心主义者或许会骄傲地说，人权原则是现代性凸显的道德原则，而现代性源自欧洲文明。诚然如此！但仅有人权原则已不足以维持人类文明。如果把人人皆享有无止境地追求物质财富的权利落实于制度之中，只怕会加速人类文明的毁灭^①。今日的全球秩序还必须有另一种道德原则的补充，这便是关爱地球生态系统、节制物质贪欲的原则。为就这一原则达成道德共识，我们就必须超越欧洲中心主义，走不同文明平等对话的道路。

我们说，只要有道德共识，便足以摆脱道德相对主义。但对道德客观性的追求却不仅依赖于通过对话而达成共识，还依赖于我们所处的道德共同体中有多少人能倾听自然的言说。仅当我们的道德共同体中有较多的像缪尔、利奥波德和梭罗那样的肯虚心倾听自然的言说的人，我们的社会秩序（包含道德规范）才会与自然秩序协调一致。现代逻辑主义和科学主义所坚持的事实与价值的二分，恰恰割断了社会秩序与自然秩序之间的联系。在事实与价值二分的思维框架内，人们的道德思维与自然秩序无关了。于是只剩下两种选择：或者把道德言说归于人们的情感表达，或者从逻辑中去寻求道德的客观性。逻辑似乎是道德客观性的唯一来源。消弭了事实与价值的鸿沟且摒弃了逻辑主义之后，我们会明白，道德客观性的来源不是逻辑，而是自然秩序。

在前现代社会，人们只与自己的族人交往。现代性使人们进行全球交往。全球性生态危机的出现，生态学知识的逐渐普及，会使人们意识到，人类还必须与地球生物圈中的各种自然物交往；人类不仅必须谋求各民族的和平共存，还必须谋求与地球生物圈的和谐共生。于是，人类道德不能只抑制、谴责人与人之间的互相残杀、互相伤害，它还必须能够有理由地抑制和谴责破坏地球生态健康的集体行动，或说人类道德不能只局限于支持人间的公道，它还必须能支持整个地球生物圈内的公道。这才是更具有客观性的道德。这种客观性只能从自然秩序中去探寻，而不能只从逻辑中去探寻。在事实与价值截然二分的教条支配下，逻辑主义反对人们向自然

^① 全力拥抱现代性的学者说，人权原则只要求保障每个人的基本权利，不要求通过制度保障每个人享有奢侈物质生活的权利，故人权原则与生态破坏无关。殊不知人权原则与资本主义的结合有激励人们无止境地追求物质财富的价值导向。这种价值导向所激励的集体行动正日益加剧生态破坏。

科学寻求道德思维的依据。摒弃了事实与价值二分的教条之后，我们会明白，不能在伦理学和自然科学之间掘出一道不可逾越的鸿沟。我们只能以自然科学探究的方式倾听自然的言说。我们的生活世界有一个生态向度，现代伦理学拒不关注这一向度。生态学是对这一向度的综合研究。伦理学若想坚持捍卫道德的客观性，就不能只坚守于逻辑，而必须求助于生态学。

共识当然不是绝对真理。如前所述，道德共识的有效约束力在于它为多数人所信奉，在于人际监督关系和政治法律体系对它的强力维护。如果人类的道德共识有严重错误，如现代性所代表的经济主义和消费主义的错误，那么如何纠正错误呢？这只能看人类共同体内部能倾听自然之言说的人们，能否利用自然的警示，而说服其他人，使之也倾听自然的言说，以纠正集体错误。逻辑主义者最不爱听“倾听自然的言说”一类的话。在他们看来，只有人才能言说，人的言说就是最高的言说。这一信条就决定了他们永远也达不到真正的道德客观性。

我们不能指望一劳永逸地消除道德争论。人类的道德争论永远也不会止息，因为道德与宗教、哲学信仰密不可分，人们就宗教和哲学永远也不可能达成完全的共识。重要的是不要让宗教、哲学和道德分歧化为敌对情绪，进而引发战争。在民主政治文化中，道德争论永远不会止息，但人们可以在争论中不断达成共识。“争论——共识——争论——共识”之循环往复将永远伴随着人类生活。我们需要在个人道德（personal morality）和公共道德（public morality）之间做出大致的区分^①。个人道德植根于个人信仰，你若是个虔诚的佛教徒，那么你就该自觉持戒，即自觉遵守佛教道德规范，但你无权把佛教道德要求强加于所有人。如上所说的人权原则是公共道德原则，它不仅是绝大多数现代社会内部的具有普遍约束力的道德规定，还是国际社会的具有普遍有效性的公共道德原则。公共道德的有效性并非源自上帝的意志，并非源自科学的绝对真理，也并非源自逻辑，而源自理性人通过对话商谈而达成的共识^②和稳定的民主法治。由宗教和哲

^① 这一区分相当于哈贝马斯等人关于伦理和道德的区分。在哈贝马斯看来，伦理是个人的，而道德是公共的，参见[德]尤尔根·哈贝马斯著，沈清楷译《对话伦理与真理的问题》中国人民大学出版社2005，第72—73页。

^② 当然，人们在商谈公共道德时应通过科学而倾听自然的言说，这样才能避免集体行动对自然环境的严重破坏。受生态学影响较多的人们，在对话商谈中，就比较容易就环境保护达成共识。总之，在民主政治文化中，公共道德的形成和改变离不开公民的对话和商谈。

学信仰的多样性，决定了个人道德的多样性。但这种多样性不影响普遍有效的公共道德的存在。人们就宗教信仰永远也达不成完全的共识，但理性人就尊重人权和保护环境可以达成共识。在个人生活领域中，每个人都有权根据自己的信仰（蕴含个人道德观念）去判断善恶是非，但在公共生活领域，我们必须根据公共道德原则（如正义原则或人权原则）去判断善恶是非。

我认为任何人做任何事（包括写作）都是带着感情的。那些自认为只遵循逻辑客观性的人也恰恰带着对逻辑客观性的热忱。一个人的情感或热情难免会使他的表述带有一定的主观性和片面性，这样的主观性和片面性是任何人都无法避免的。我拒斥了真理统一论，就断不敢像某些逻辑主义者那样以真理垄断者自居。我对逻辑主义和科学主义的批判也难免带有主观性和片面性。欢迎逻辑主义者和科学主义者任何形式的批评。

卢 风

2009年6月30日于清华园新斋

目 录

第一章 道德相对主义与伦理学的两次转向	1
第一节 道德相对主义与元伦理学的兴起	1
一、道德相对主义作为时代特征	1
二、相对主义：美德伦理学之解决思路及方案	4
三、相对主义：元伦理学之解决思路及方案	10
第二节 元伦理学的终结与实践转向	19
一、黑尔的学术出发点和理论发展线索	19
二、黑尔在什么意义上终结了元伦理学	21
三、黑尔与元伦理学的实践转向	23
第二章 传统伦理学理论为何陷入相对主义	29
第一节 伦理学理论之元伦理学派理解	29
一、什么是伦理学理论——元伦理学派之回答	31
二、恰当的伦理学理论之基本特征	34
第二节 伦理学理论分类	35
一、描述主义与非描述主义	37
二、描述主义分类	41
三、非描述主义分类	45

第三节 传统伦理学理论为何陷入相对主义	51
一、自然主义为何陷入相对主义	52
二、直觉主义为何陷入相对主义	54
三、走向理性主义的非描述主义	55
第三章 普遍规定主义与道德客观性	57
第一节 传统伦理学理论批判	58
一、自然主义批判	58
二、直觉主义批判	59
三、情感主义批判	59
第二节 普遍规定主义	60
一、普遍规定主义之建构方法	60
二、规定主义	61
三、普遍主义	65
四、普遍规定主义与各种伦理学理论之关系	75
五、异议与反驳	78
六、普遍规定主义：自由与理性的统一	86
第三节 普遍规定主义与道德客观性	88
一、普遍规定主义如何避免相对主义	89
二、客观性与合理性	91
三、普遍规定主义之为理性主义	96
第四章 普遍规定主义道德推理理论	99
第一节 普遍规定主义之实践相关性	100
一、对元伦理学形式化之非议及辩驳	100
二、伦理学理论之实践相关性	102
三、普遍规定主义之实践相关性	105
第二节 普遍规定主义道德推理理论	109
一、解决实际道德问题之方法及步骤	109
二、“四重道德论证法”	112
三、四重道德论证法之特点、实质及意义	122

第三节 四重道德论证法之应用	128
一、双方不同偏好冲突之情形	129
二、多方偏好冲突之情形	130
三、走向功利主义	133
第五章 偏好功利主义	135
第一节 功利主义概说	135
一、功利主义之基本原则及特征	136
二、功利主义类型	141
第二节 偏好功利主义之基本原则及特征	142
一、功利即偏好之满足	143
二、可普遍化原则	144
三、基于普遍规定主义的偏好功利主义	145
第三节 偏好功利主义与幸福（快乐）功利主义	150
第四节 偏好功利主义与康德主义	154
一、形式方面与实质方面	154
二、对康德道德形而上学之理解	156
三、对康德“绝对命令”之功利主义解释	159
四、康德为什么没有成为功利主义者	162
第五节 偏好功利主义与行为功利主义及准则功利主义	166
一、行为功利主义与准则功利主义	166
二、普遍性与一般性	169
三、道德思维之直觉层面与批判层面	170
第六节 对偏好功利主义之异议及辩护	176
一、偏好如何比较	178
二、从忠诚出发对偏好功利主义之异议	181
三、从权利出发对偏好功利主义之异议	182
第六章 偏好功利主义与道德一致	186
第一节 道德冲突与一致	186
一、道德冲突之实质	187
二、道德冲突与道德思维两层面	188