

相对主义与反思

[英] B. 威廉斯/文 陈嘉映/译

提 要：伦理分歧无法得到客观解决。人们因此会认为，这时我们对伦理分歧只能采取相对主义的态度。但两相冲突的伦理样貌并非当下就是相对主义的。当两种不同的样貌实际发生对抗，相对主义将无法充分满足反思的需要；惟当两造之间的冲突不具现实性，相对主义才适用。威廉斯把这种相对主义称为“距离相对主义”，它要求对相关社会进行现实而具体的反思，它相容于我们当下的伦理样貌，因为后者也是反思性的。固然，反思摧毁伦理知识，但在这种失去知识的过程中我们并非一无所得。过上一种值得过的生活所必需的伦理信念并非知识，而是信心。

关键词：距离相对主义；反思；现实；信心

中图分类号：B82.6

文献标识码：A

我们反思某种类型的分歧，得出结论说它们无法客观得到解决，我们于是就可能采取某种形式的相对主义来对应。不特在伦理学中有相对主义，很多地方都可以见到它，甚至在科学哲学那里。相对主义的目标在于直面貌似相互冲突的观点、样貌、信念，以这样的方式来处理它们：它们各自在自己的位置上都是可接受的，因此它们不再冲突。问题在于找到可行的途径来做此处理，特别是为每一种信念或样貌找到原本属于它的那个位置。

最简单的方法，也是最确切意义上的相对主义方法，是把原本的各种申言解释为：每一申言都引进了与某个不同事项的联系。人们通常认为希腊思想家普罗泰戈拉是第一位相对主义者，他从相互抵牾的感觉现象着手，例如我觉得风冷你觉得风暖，声称风“本身”真是冷还真是暖这样的问题没有答案——实际上简简单单就是对我来说风是冷的对你来说风是暖的。我在其它地方提到过这种关系性的处理方式，人们曾经用它来处理不同种类感知者（而非普罗泰戈拉最初所说的个体）在第二类性质知觉上的差异——不过这种处理方法并不是那样有说服力。

相对主义的目标是把冲突解释掉。这里有两项任务。它必须说出为什么不存在冲突以及为什么看上去好像有个冲突。在严格意义上的关系相对主义那里，第一项任务完成得干脆利落，它在两个陈言中找出一种使两者直截了当相容的逻辑形式，于是我们可以顺理成章把两者都接受下来。第二项任务却往往不那么顺利，因为，相关陈言其实是关系性的这个主张越是让人信服，我们就越奇怪人们怎么会认为那里有个冲突。关系相对主义引入了一种明显相容的结构，这时，它得说得是什么东西掩饰了这个结构。我们试试从相反的方向入手也许

会有助于讨论相对主义：先承认两种信念或样貌实际上的确互相抵牾。这时，问题就在于找出一种意义，在这种意义上两者各在其位置上是可被接受的。

要求我们以更宽广的方式来思考相对主义的一个想法是不可共度。有些科学哲学家认为，有些科学理论不可共度，因为它们所使用的概念，它们的种种词项所指称的东西，它们引为证据的东西，这些都不一样。这些理论互相并不直接矛盾。但它们的确互相排斥。假如它们并不互相排斥，那就不难把它们结合到一起，就像我们能够把两个地方的地形结合到一起。它们无法结合，正是这个事实一开始引发了讨论。支持一种理论的论者尝试找到理由来拒斥另一方；某一方可能在科学发展进程中出局。怎么会是这样？一些极端的科学哲学家会说，你无法把两者结合在一起是因为你无法同时采纳两者：它们各自要求特有的研究活动，各有适合自己的关注方向，等等，是这些东西无法结合在一起。你不能同时在两种理论内工作。

这种阐述把争胜的科学理论说得像是两种文化或生活形式。这样来阐述科学，在我看来是不着边际的夸张，但这样的故事倒可能适用于某些真正相异的文化或生活形式，例如超级传统社会。这样一个社会的样貌可能在很大程度上与另一个社会的样貌不可共度，而它们仍然是相互排斥的。要说它们互相抵牾，那说的是没谁能同样适应两个社会内的生活。

两种文化，或样貌、或生活方式，它们互相排斥，这谈得上相对主义吗？一时还谈不上。一种文化中的成员会具有特定的性向和预期，当面对一种可选择的生活方式之时，他往往不愿像另一种文化的做法那样去做。而且，他的性向和预期深深内化，乃至在有些情况下，他不仅不愿意而且还拒斥那样去做，而正是由于这种深深的内化，他的反应才成其为伦理反应。不见得双方必须以同样的方式来理解相关做法，这种拒斥才是有道理的；给定我们现在所设想的处境，双方的理解就会是不相同的。让我们设想不认可人祭的文化中人遭遇接受人祭的文化中人。前一文化中人以相异的方式理解仪轨类型的杀戮，但这并不意味着，他们觉得这类杀戮可怖可恨是因为他们陷入了人类学上的误解。他们有可能说，这是刻意杀俘，而这已经足够让他们针对这种做法产生伦理上的敌意。（但由此不能推出他们一定会指斥任何人，那是另一个问题。）

并非只当一种特定文化中人见到另一文化中人是这么做的，他们的性向和做法才出现分化，或显得不对头。无论如何，只是出于人为的构想，才会把这里的问题说成总是关乎两个界限分明自成一体的文化。完全与外界隔离的文化，即使有之，也极鲜见。文化，亚文化，小区域文化，它们都时时互相遭遇、交流并修正各自的实践和态度。社会实践在施展之际从不曾带着什么证书，证明它们属于一个根本不同的文化因而享有豁免权，免受异类的评判和反应。

所以，可以排除当下即是相对主义。基于相似的理由，也可排除伦理领域中的严格关系型相对主义。有论者为它提出巧妙的辩护，^① 但不大可能设想伦理上关于对错的理解从逻辑上说是内在地相对于一个特定社会才成立的。再一次以超级传统社会为例，设想它的确有某些规则，用某些类似于“对”“错”的语词表达出来。它第一次遭遇另一个文化，由此开始反思，

^① 特别参见 Gilbert Harman, "Moral Relativism Defended", in *Philosophical Review*, no. 84, 1975; 重印于 *Relativism, Cognitive and Moral*, Michael Krausz and Jack W. Meiland eds., University of Notre Dame Press, 1982。这是对我们所讨论的主题很有帮助的一本文集。

这时，它不可能忽然发现其语言中潜藏着某种未尝明言的相对化。这种发现，这么说吧，要么来得太早要么来得太迟。当他们尚不曾反思到或想到相对于“我们”另有选择，它就来得太早了。当他们面对新处境，它就来得太迟了；新处境要求他们的视野超出既有的规则与实践。

现在看来，相对主义好像全都被排除了。人们面对另一个文化时能够且必须加以对应，他们借助自己既有的观念（也借助对这些观念的反思）加以对应，这个事实似乎表明，一个给定文化的伦理思想总能够延伸以超越它的边界。要注意的是：这里的要点关系到的是伦理思想的内容或旨趣而非其客观性。即使独立探究或理性论证不可能把纷繁的伦理信念带上会同之路，这也仍然不意味着相对主义。每一造的总体看法仍可能做出意在应用于整个世界的断言，而不只是做出应用于它“自己的”世界那个部分的申言。

的确，非客观性一点儿都不意味着相对主义态度，不过，停留在这点上似乎有点儿乏味，也太欠敏感。你若意识到非客观性，难道这不会影响你怎样看待你的伦理总体样貌的应用或它的应用范围？但那会是什么影响？你不可能因为意识到非客观性就在遭遇另一群体时一下子关闭你的伦理反应，你也没理由这么做。有些论者以为事情是这样，他们认为你若真正抱持相对主义观点，它将要求你对无论是谁的伦理信念一视同仁。这种想法糊涂透顶，因为依这种想法，相对主义导致的倒是普遍宽容这种非相对主义的道德。^②但这种反应虽然糊涂，它的确是对某种东西的反应。我们若意识到别一种伦理，意识到对不同伦理可以有种种解释，那就很难设想这对我们的伦理思想毫无影响，我们会完全依然故我。诚然，我们可以我行我素，简单回应该说我们是对的别人都是错的（依照非客观主义观点，这是说：坚称自己的价值，拒斥他们的价值），但若我们已经达到这一反思阶段，这种回应似乎太不充分了。还可能怎样回应？要回答这个，我们再一次反转相对主义问题的问法。传统上的问法是：我们是否基于概念上的或逻辑上的理由不得不以相对主义方式来思考，抑或那是完全不可能的。我们要问的却是：有多大余地可容我们这样思考而保持融贯一致，以及这种思考在何种程度上提供了对反思的一种更充分的回应。

前面考察的那些想法都设定一个群体的总体样貌与所有其他群体的总体样貌之间根本有别。相对主义者认为一个群体的判断只适合于这个群体，另一造则认为任何群体的判断必须适合于所有群体。两造都错。我们若打算包容相对主义者所关注的东西，我们就一定不能只是在我们自己与他者之间简简单单划一条界线。我们根本不能只划一条界线，而是要看到各种他者离我们有远有近。我们还必须看到，我们对其他群体的反应和关系其本身也构成了我们伦理生活的一部分，我们应该更其现实地把这些反应理解为有助于形塑我们自身生活的实践和情感。有些分歧和差异要紧，有些不那么要紧。而最要紧的是，我们的样貌与另一种样貌之间的反差是否真那么重要，事涉这个群体或那个群体怎样继续生活下去，是否有什么问题非解决不可。

为此，需要区分实际对抗与名义对抗。^③如果两种不同样貌对一个群体来说都构成现实的可能选择，这时发生的是两种样貌的实际对抗。与之对照，如果某个群体了解两种相异的

^② 我把这种观点称为庸俗相对主义 (vulgar relativism)，在我的《道德：伦理学导论》一书中曾予以讨论。

^③ 我在《相对主义中的真理》(“The Truth in Relativism”)一文中提出了这个概念，并在那里做了更加详细的论述。该文载于《亚里士多德学会会刊》(第75卷，1974-1975)，重印于《道德运气》一书。后文有些表述即来自该文并有改动。该文说，对有些伦理样貌来说，以这种方式界定的相对主义立场是正确的。读者可以看到，我现在不愿再不加限定地这样说。

样貌，但其中至少有一种不成其为现实的选择，这时发生的是名义对抗。“现实选择”主要地但非完全地是个社会概念。一种样貌是一个群体的现实选择，要么它已经是他们的样貌，要么是他们可以进入其中的样貌；他们可以进入其中，这是说，他们的实际历史状况允许他们在其中生活，扎扎实实地生活而非陷入广泛的自欺等等。他们在何种程度上能做到这些，这要看他们现有的社会境况中的哪些特征在进入另一种样貌后据信还会保留下来。假使一个群体的境况发生了改变，某种选择对他们也许就会变得可能；那是不是他们的现实选择，这涉及他们的境况能不能改变。人们对这些事情的认识可能出错。一种样貌也许不是现实选择但他们却以为它是，因为他们不了解真实情况，或过于乐观，或耽于幻想——这又可能是个社会的政治的错误而不只是个人的错误。在另一个方向上，他们有可能没认识到进入另一种样貌会给予他们多少东西。

人类曾经有过的很多样貌现在不再是我们的现实选择。青铜时代头人或中世纪武士的生活对我们不是现实选择：我们无路可通这些生活。这不是要否认反思那些价值体系有可能激发某些对现代生活有影响的思想，但我们不可能据有这些样貌。一小批热心信众可以建设一个乌托邦，但这也不可能重新产生那种生活。更有甚者，在现代工业生活的环境里以成社会建制的规模来重演某种过去的生活，这里包含着一个巨大的社会幻象。希望整个消除现代工业的生活状况则是另一回事——那也是不可能的，虽然是在另一种意义上不可能。

重要之点在于，选择的可能性是非对称的。对于遗留下来的传统社会的成员，现代技术型生活的某些版本已经成为现实选择，但他们的生活对我们则不是现实选择，尽管很多人怀抱强烈的怀旧之情。关于这些非对称性的性质及其广度，我们有不同的理论，这些不同的理论影响着我们将怎样看待激进的社会行动和政治行动的诸种可能。

我们可以这样理解对一种特定类型的样貌的相对主义观点——它说：事涉这种类型的样貌，只有在实际对抗的情况下，才能把好坏、对错这类评价语用在这些样貌上；在名义对抗的情况下则不合宜，这时无判断可做。在某个给定范围内拒斥相对主义，并不意味着没有名义对抗。热素理论与当代燃烧理论之间的对抗无疑是名义上的对抗，热素理论选择不是一种现实选择；但从非相对主义观点来看这些理论，关于热素理论的评价却有点儿什么是可说的：它是错的。这不仅因为谁要是生活在当代学术界而又持信热素理论，这种生活无法融贯一致，这就像谁要在19世纪30年代的纽伦堡去过条顿骑士的生活。而且，热素理论不是个现实选择，也因为与我们知其为真的很多事情不合。

如果我们以这种方式来看待相对主义，那我将称之为距离相对主义。在一种反思性的伦理样貌中可有这种相对主义的容身之地。距离使得对抗成为名义上的对抗，并使得这种相对主义成为可能。它可以是不同方向上的距离。有时，它是此处到别处的距离，这时，相对主义应用于远国异俗。它当然会应用于遥远的过去。它也可应用于未来，这一点本章末再谈。

刚才引入这种相对主义时，我说到的是伦理样貌而不是具体的实践活动；距离相对主义只能应用于相当规模的信念—态度系统或集合。我们若当真要以相对主义方式悬置伦理判断，我们就必须把相关社会视作一个整体。即使一个社会的样貌与我们的样貌并没有现实的对抗，我们也能把某些伦理概念应用于那里的人们及其行为，例如德性与邪恶。这时候，我们把这些从他们生活在其中的社会实践那里抽象出来看待，于是，我们往往并非现实主义地看待他们。身为罪犯或异见者的历史人物则是些例外，无论我们还是他们的同时代人都认为他们的活法不尽合乎地方性价值。于是，我们原则上能够具体地理解异见者及其社会，虽

然实际上我们很少会这样去理解。^④

我们若当真要以相对主义方式悬置评估，我们就得现实主义地具体地思考社会本身。很多关于过去的或远国异俗的伦理故事与那些时代和地区的现实没多大关系。它们是些奇幻故事，它们的伦理目的跟童话故事的伦理目的是一样的；若说它们冒犯了什么，它们冒犯的是关于人类生活和人类可能性的现实主义观点，而不是冒犯任何用意严肃的相对主义。它们并非当真在思考其他社会，而是从这些社会汲取象征物和激励。^⑤

在现代世界，仅仅基于空间距离方面的相对主义没什么意思，或无所应用。今天，所有的文化对抗必定都是真实的对抗。还存在着一些奇异的传统社会，这带来了不同的也是困难的问题：它们之外的世界是否能够或应该动用权力来保存它们，就像保存濒危物种那样？人类学家和另一些领域的工作者发现他们正扮演着保护区守护人的角色。^⑥ 思考过去与思考未来所带来的问题也不同，因为过去是我们的原因，而我们是未来的原因。此外，过去以及对过去的理解与反思的关系格外密切，而所有这些问题都是由反思开始的。我认为近代世界的标志正是反思程度奇高；黑格尔道出了这一点，眼下这些讨论有相当部分也是由他挑头开始的，不过，我们可以用来解释自身文化和其他文化的框架比黑格尔那里要多出很多了。

反思性意识的增长并不是平均的，也不总是积极的。我们更不该相信，在某个时间点之前，西方世界曾经有过融合无间的、具体而亲密的社群生活，后来却被某个事件击碎了，至于是什么事件，见仁见智，第一次世界大战、工业革命、伽利略、宗教改革，或更早时候的什么。这些形形色色的人类堕落版本都是神话，表达的都是渴念与环境绝对同一的状态，渴念某种朦朦胧胧记得的东西。我们不必接受任何神话，却也可以确认以下两点。第一，比起以往任何时候，现代社会更深更广地渴求对社会及人类活动的反思性理解。第二，比起较为传统的社会，在现代社会里，那类厚实伦理概念不再那么通行，尽管在它们通行的社会里，它们并不曾像神话所称的那样能够保证社群的同一性，保证人们免于冲突，并感到完足。^⑦

我们无法摆脱反思回到过去。我不是说，没有什么能使得反思减少，无论在个人层面还是在社会层面，很多做法能。但没有倒退回去的路线图，我们不可能自觉地让自己走上从反思折回的道路。即使在个人层面，尽管我们可以自觉地踏上减少反思的途程，但我们不可能自觉地走下去，如果我们竟成功了，我们那时将已经忘了反思。但在社会层面上，会有些人不愿走回头路，他们会努力让别人也不忘记反思。这一自我意识现象，连同支持它的建制和运动，部分地说明了为什么以往的生活形式对于今人不是现实的选择，为什么复古努力带来的结果，规模小时往往可笑，规模大时往往恶劣。有一些反动的工程要重建以往的据称是让人满意的等级社会，这类尝试最能显明上述之点。无论如何，这类工程难免被人批评说它们那些所谓的过去本来就是幻想出来的图画；即使曾有过人们心满意足地生活在等级社会里那

^④ 一个传说，或不如说，一系列不同传说是怎么出现的，J. C. Holt, *Robin Hood*, Thames and Hudson, 1982 提供了一个示例。

^⑤ B. 史密斯对这一大话题贡献了一些特别有趣的东西，参见 Bernard Smith, *European Vision and the South Pacific*, Oxford University Press, 1969。

^⑥ 基于同样的理由，那些不是以久远时代为内容的奇幻故事已经把它们的主角从异乡人换成了外星人。即便是最简陋的幻想，外星人也无法就细节对它提出抗辩，因此它们才会简陋到病态反胃。

^⑦ 在这个话题上，麦金泰尔所写的东西意趣饶多。不过，他对我这里所说的神话欠缺抵抗力。见 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981。

回事，这种社会对我们显出的迷人之处也在于它们那时天真无知，并不明白自己的性质。无法重建这种情势，因为，到而今，我们会有一些问题要问，而这样的社会将采取措施让提出这些问题的人闭嘴。^⑧

但若关于这些以往社会为什么是那样子的确有问题要问，那我们不应该问出来吗，或至少，不可以问一问吗？尤其要问一问是否那些社会的确不公正，哪怕它们真的对此浑无知觉。距离相对主义能让那些社会躲开这一问吗？优先考虑下面这个问题会有帮助：若说那些社会不如当代社会这样富于反思和自我意识，那么，它们浑然不知的是些什么？

容易想到的是，它们不知道在它们的社会安排之外别有选择，认为它们的社会秩序是必然的。在有些没有文字又与外界隔绝的传统社会那里，人们的确可能全然不知别有选择，但很多精心安排的等级社会，例如欧洲中世纪那样的社会，当然知道别有选择，至少知道人类从前曾以其他方式组织社会，即使当时，别处也有不同的社会组织。因此，我们不得不说，他们所不知道的是对他们来说别有选择。但对他们来说真的别有选择吗？这一点还远不清楚。我们需要超出眼下的见识，更落实地理解什么在当时曾是可能的，这样才能开始谈论（至少才能在有意思的层面上谈论）他们曾可能有一种别样的社会组织；^⑨ 我们还需要某种关于自由的更强劲的看法，才能开始谈论他们曾可能成就这种组织。他们以为他们的社会组织对他们来说是必然的，这种想法也许并不错。我们现在不能接受的，是他们得出这个看法的方式，即他们把这里的必然视作宗教的或形而上的必然。在我们看来，是他们把其等级制度加以合法化的那种神话错了。我们看到，对照他们对自己的看法，我们对社会以及我们自己的看法是更自然主义的。在近代世界肇始处，霍布斯和斯宾诺莎表达了这种对社会的自然主义理解，用马克斯·韦伯的著名用语来说，这种理解体现了世界去魅的一种方式：魔法从世界消逝了。（某些力量，尤其是伊斯兰力量，现在要努力反转这个进程——如果这的确是他们的意图所在——这些努力并不意味着去魅过程是地方性的或可逆的，而只是意味着这个过程有可能产生绝望。）

以往社会为等级制提供了哪些合法性论证，我们今天怎么看待这些论证，这些都关系到我们怎样看待这些社会是否公正。这对距离相对主义很重要。有些语词可以应用于社会整体，而且至少在原则上，它们可以应用于具体地、现实主义地加以理解的社会；“公正”和“不公正”在这类语词中是最突出的。而且，用公正概念来做评价，比起用别的概念来做评价，最不必要牵扯是否要去指责谁这种没什么用处的问题。这些特点合在一起，让我们在谈论相对主义的时候，社会公正问题有点儿与众不同。公正不公正无疑是伦理概念，而且我们能够辩明，它们可以应用于作为整体的以往社会，哪怕我们对它们已有很多了解。

人们可以为相对主义的公正观辩护。我们若历史地思考问题，在一定程度上不得不看到现代的社会公正观念，例如权利平等这一内容，完全用不到以往的等级社会那里。罗尔斯提出的两项要求，以往社会显然无法满足，但这似乎既无伤乎这些社会，也无伤乎罗尔斯向现

^⑧ “面纱一经撕开，便无法缝合。无知有种奇特的本性：一旦驱逐，便不可能重返。它本来不是一物，而只是知识的缺场：虽能够让人依旧无知，却不能让人变成无知。”见 Thomas Paine, *The Rights of Man*, 第 1 部分。

^⑨ 霍索恩讨论过这一点，见 Geoffrey Hawthorn, *Plausible Worlds*, Cambridge University Press, 1991。

代社会提议这些标准的劳绩。^⑩ 不过,另一方面,我们也不能不看到,距离相对主义并不能使公正与否的问题干脆挥发了事。我们可以拒绝把显然属于现代的那些公正观念应用于以往社会,然而,这些社会自己也采用某些形式的公正观念。用“公正”来谈论这些观念并非一语两用或犯下语言学上的错误。我们可以把当代的社会公正观念视作原初公正观念的较激进的应用——保守主义者则会说那是错误的应用;这些原初公正观念曾在其他地方存在,并传播到别的社会。若如此,倒过来看待这种历史连续性也同样成立。早先的观念以某种形式仍伴随着我们。我们知道,或应该知道,回头路是没有的,早先社会为等级制提出的合法化对我们已经无效。但激进主义者可以把更其平等主义的现代观念视作以往公正观念的后裔,同样,保守主义者也可以到旧时观念中去找出不那么平等主义的相类内容,善用于当今;这些内容可以与以往那种合法化脱钩——保守主义者(除非他是个昏昧的反动派)像其他所有人一样能够看到这种合法化在今天已经不再可能。

我们根据什么认为过去的那些合法化不足持信,这对伦理思想关系重大。增长的反思和自然主义的社会观导致它们在智识上信誉无存。我们仍然理解它们,为它们提供解释,尽管不是以它们自己会希望的方式。种种解释中,有一些也许意味着它们在伦理层面上信誉无存。批判理论^⑪正当地推促我们在解释过去那些合法化时提出某些特定的问题:合法化论证据称能为权力提供合理论证,但会不会其实只是那种权力本身才使人们接受了这些论证?根底下,这是个伦理争论,而不只是关于怎样解释的争论。部分地由于这类论证,在当代伦理思想的范围之内,以往社会的公正问题仍然是有生命的问题;同时,这类论证也使得距离相对主义显得不再那么合适。

我的理解是:认为过去合法,也许并不是因为那些理由被合法地论证了,而是因为使之合法的权力让我们接受它合法了。如果是这样的话,对于那些权力,我们就不是用历史事实来解释它的合法化,而应当用伦理态度去审问它使我们接受的这个过程、那些手段是否合法?——这里是不是强调,如果是价值分歧,那么我们就用事实去证明哪一种价值更值得;如果是现实问题,那么我们就给出伦理空间,让事实往好的方向发展?

关于这些事绪,还有很多该说的。^⑫ 也许,关于公正的考虑是超越了距离相对主义的伦理思想的核心因素。同时,也许,对距离相对主义的超越也是从现代世界的特点里产生出来的。我们有形形色色的社会公正观念,它们会产生不同的政治后果;可以看出,这些观念中

^⑩ 在《正义论》中,罗尔斯似乎并不是就特定的历史时期考虑这个问题的。但在其最近的著作中,他开始强调:他的正义论述特定地适用于现代社会。

^⑪ 有用的二手著作包括:Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press, 1981; Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, Little, Brown, 1973, 以及 Martin Jay, *Adorno*, Harvard University Press, 1984。因为它那晦涩的思想风格,因为激进的修辞与专业权威主义让人不快的结合,批判理论已经付出了应有的代价,尤其是在过去这十年。不过,其中仍有某些东西值得我们学习,但最好是把其中的一些洞见吸收到正义理论之中,而不是像法兰克福学派自己强调的那样,把它们跟自由联系在一起。

^⑫ 一个重要的问题是,正义的一种普遍形式在多大程度上能够被不同的社会给予不同的内容:对于 M. 沃尔泽在他颇富教益的《正义的诸领域》(Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, 1983) 一书中给出的正义观,这一问题变得非常重要。另一个问题是,如果我们了解到几乎一切我们所珍视的东西都应当归功于过去,那么我们又如何可能把过去看作是不公正的。在《羞耻与必然性》第五章中,我讨论了古希腊人拥有的一些关于社会不公正的概念,以及那些概念与我们的概念之间的关系。

每一个都根系于过去，也根系于我们的感情。我们知道自己不接受对各种公正观所做的那类旧式的合法化，但此外又不太确定该怎样解读它们，因此，我们倾向于把过去的公正观视作很多对现代人仍有意义的观念的母体。就此而言，我们认为种种过去的公正观互相之间是真实对抗的，它们也与一些现代观念是真实对抗的。

现在我回过头来讨论反思，以及它与伦理知识的关系。早先我说过反思有可能摧毁知识，因为反思的运用有可能驱除人们在较少反思的状态下所使用的厚实伦理概念，它们很可能由较为抽象较为一般的伦理观念取代，而这些观念却又不能满足成为命题知识的条件。我说在这种情况下知识被摧毁了，并不是说，一度为真的特殊信念现在不再为真。也不是说，人们以为他们知道的东西他们其实并不知道。这话是说，这些人曾有某种类型的信念，这类信念在很多情况下是一片一片知识；而现在，在反思之后，他们不再能够使用对以往信念来说具有根本意义的概念，从而，他们不再能够形成这些信念。他们曾运用事涉一些特殊环境的某种类型的知识来引导自己在社会世界中行止，并借助它们形成这个社会世界，而现在他们不再有这样的知识可用。知识被摧毁了，因为成为某种类型的知识的可能性被摧毁了；此外，当他们现在思考他们先前的信念之时，他们的眼光就像是从前那些观察者的眼光，他们不再把这些信念作为知识来共享。

我们并非不知道反思会摧毁知识。人所周知，一个个体反思怎么操作一种技术的时候，有可能倒不会操作了（不过，在适当的条件下，这也可能提升我们的操作）。但我们所讨论的情况与这种情况并不相同。首先，那说的只是个体行为人的自己的意识，而在观察者方面，他们可以从理论上研究他的操作技术，研究结果如果应用得当就一定能提升他的操作。其次，他的反思所针对的无疑是他会做的事情，反思有可能让他不再会做了，但这并不意味着他不该再这么做。而就伦理活动言，人们在反思之前的确会依靠运用厚实概念本真地在社会世界中行止，可反思却可能告诉他们现在应该有不是一样的做法。骑车，走钢丝，这些会受到反思扰乱，但与这些不一样，伦理反思成为它所反思的活动的一部分，并内在地修正之。

苏格拉底考虑这些事绪时，想到的只是个体对他自己行为的反思。而且，在他那里，非反思的东西本来就不是知识，所以也谈不上知识被反思摧毁。他相信，若说任何东西能导向知识，那是反思导向知识，而且，有没有知识事关紧要（有知识总是优于没有知识）。谁若持第二种看法而不持第一种看法，那么，反思会摧毁知识这个想法就会让人反对反思，主张某种类型的保守主义，赞扬根基性、无言的知晓，传统理解，或主张比这种保守主义更糟的东西。保守主义所主张的这些东西的确包含着丰富的内容，而进步思想往往不大在意这些内容；的确，这些东西所包含的内容比不少进步思想所包含的内容更为丰富。但即使我们深认传统知识的价值，若为此而压制反思，带来的只会是灾难，就像一位妈妈发现自己的生活由于有了孩子而受到扰乱，她不能把孩子杀掉以求恢复原来的生活状态。

但我们不该接受苏格拉底的第二个信念。我们若要接受这个非苏格拉底式的悖谬，我们就得把他的两个设定都予驳回。即使有伦理知识这种东西，它也不一定是最佳伦理状态。我们须记取，在失去伦理知识的进程里，我们可能获得另外种类的知识，关于人类本性、关于历史、关于世界实际所是的知识。这些知识是关于伦理生活或曰围绕伦理生活的知识。在伦理生活内部，通过同一进程，我们则能获得另外一种东西——理解。

“理解”并不只是我们将失去的那种知识的别名。首要之点在于，理解与知识对信念的关系不同。保守主义者和传统主义者攻击反思，一个理由是，他们担心反思似乎带来了不确

定性,担心精英人物丧失所有信念。他们所担心的后果确实值得担心;他们也有道理看不上某种自由主义姿态,这种姿态把不确定性本身当做德性,津津乐道于(同样是一种知识人式的满足)某种精致形式的无所决断,以此取代信念。然而,这些传统主义者和这样的自由主义者犯了同一个错误,他们都认为伦理生活中的信念必须是知识,它必须是某种样式的确定性。

伦理信念并不等同于知识或确定性,那它是什么?有些论者拒斥把伦理信念等同为确定性这类主张,但他们取而代之的主张却并不更加健全,反倒更不大可能。他们相信,智识之外就只剩下意志,于是认为,伦理信念的来源必定是决断,^⑬是当事人决定采纳某种道德原则或决定以这种方式而非那种方式去生活。这种主张不可能是正确的,因为,伦理信念,像任何形式的信从一样,必定包含受动的一面,在某种意义上,必定是它责临你。有些决定也像是它责临你,但这是因为它们是些格外紧迫的决定。你不可能既有一个伦理信念,同时又知晓它是决定的产物,除非这个决定本身看起来是无可避免的。但这一点恰恰是需要我们解释的。

康德的确认为,道德要求自治,任何道德原则确切说来都不是你的——换言之,任何单单你自己的东西都不可能是道德原则——你只能是自由地认可它或采纳它。康德把这一点同样应用于理论结论,他是在其先验心理学层面上持有这种看法的。他关心的完全不是日常经验中做决定这种心理活动。他实际上需要在日常经验层面上找到某种恰恰性质相反的东西,某种与理性之认可相应的东西;它作为一种感情,以受动方式呈现自身,仿佛是由外部决定的,康德称之为“对法则的尊重之感”。

面对缺乏伦理信念的实际情况,无论决定模式还是确定性模式看来都提供不了什么帮助。有些论者偏爱确定性模式,争辩说我们的确需要信念,而只有知识可以带来信念。他们忽视了一个明显的事实:无论对认知确定性有多少确信,如果我们不能就我们应该在什么事情上获得这种确定性达成一致,这种确信就无法实际产生伦理信念。那些偏爱决定模式的论者对这个缺陷看得蛮清楚,于是他们说,那是认错了方向:伦理的本质是决断,我们必须直面这份责任,承担起去做这些决定的重负。他们忽视了一个同样明显之点:如果伦理的本质是决断而我们处在不确定之中,那么,我们就不确定该做什么决定。

我们需要第三种理解,它的最佳表达大概是信心。它基本上是个社会现象。这不是要否认,只由于很多个体以某种形式具有信心,社会才具有信心;这也不是要否认,即使社会没有信心,仍可能有些个人有信心。但这时,信心的形式会有不同,因为,如果社会不给予个体所持的态度以确认、支持,他持有这些态度的方式就必然会受到影响——最突出的影响是:他就会自己意识到他持有这些态度。这里引入信心概念,不是因为哲学(哲学不能告诉我们怎么能产生信念)能告诉我们怎么能产生信心;反倒是,比起另外两个模式,信心概念使我们更加清楚为什么哲学无法告诉我们怎样产生信心。何种建制、教育、公共言说有助于培养信心,是些社会—心理学问题。谈到伦理信心,最先应该想到的问题是社会解释问

^⑬ 这个观点最著名也最令人激动的版本是萨特曾主张的那种存在主义。他在二战后的一段时间持有这种看法,不少论者一直觉得这种看法滑稽可笑,而萨特自己后来也开始觉得它滑稽可笑了。不久以来,这种看法在哲学界又几乎成了习以为常的东西,只是说法变得比较缓和。例如, J. 麦基说:“道德不是被发现的而是被制成的:我们必须决定要采纳哪一种道德观点”(John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1977, p. 106),而他说话时没觉得有什么异常。但“我们”说的是我们一个一个人,还是我们大家?不管说的是哪一种,我们必须要做的是做什么?这些都并不清楚。在这样的段落里,作者似乎错把心理学的形式安到了逻辑的、形而上学的教条头上。

题。这不是说信心与理性论证无关。当然，社会状态会这样那样受到理性论证的影响。而且，我们若试图撇开理性论证或靠压制理性论证来产生信心，我们恐怕难免失败，而且还会牺牲其他善好。信心只是众善好之一：它有价，不可出价过高。

信心是一种社会状态，它同时也与讨论、理论研究、反思有关；与此相应，这些活动本身是实践形式，占据社会空间，就像在个体那里它们占据心理空间。我们往往忘记这个事实，这是由一系列知识人观念造成的：我们的根本目标一定在于为伦理问题提供答案；要提供答案，我们必须尽可能地更多关注与这些问题相关的理由；若说反思、讨论等活动也要受到限制，那它们只是现实带来的限制。实际却是：根本的问题是怎样生活怎样去做；伦理考虑以这些事绪为依归；对这些考虑进行反思所花的时间精力必然依赖于，从我们实际过着的伦理生活看去，我们把什么视作一种值得去过的生活，依赖于什么会产生那些发现生活值得去过的人众。我们需要回答的一个问题是：人众，或足够多的人众，怎样能够获得实践信心？而现在所要获得的信心——尤其当我们承认，一方面我们需要反思，另一方面我们的世界里反思无孔不入——来自强健而不是来自孱弱的自我欺骗和教义主义。（信心有别于乐观主义；信心可以基于尼采所称的强健悲观主义之上。）

上述讨论提示了对伦理思想与伦理实践的未来的一种结论。我在别处曾讨论过人类逐步达至伦理生活客观基础这个想法；或者，另一种提法在这里更有帮助：人类逐步达至一种他们知其具有客观根基的伦理生活。这不大可能发生，但我们可以从这个想法那里学到某种东西。这个进程将包含某种实践会同，会同于一种共享生活方式。我在讨论科学客观性时讲到，那里的会同不会是经由强制达获的，否则我们就不能把它解释为会同于实际的进程。实践的、伦理的会同则须由基本欲望或利益来解释，而这也同样要求会同进程不是被强制的。但问题是：什么进程是这样的进程？

有些会同进程显然不在此列。火星来了，明确宣布，如果地球人类不能达成高度一致的伦理生活形式，他们就将摧毁这颗行星；于是有可能，几代人之后，也许借助火星提供的技术，地球人达成一致。这的确出于基本欲望和利益，但这无关乎给予生活以客观基础的想法。只是因为火星人的制裁，人们才接受了这种生活。我们达到了所指定的生活状态以后，外星人仍然必须让我们时刻意识到那种恐怖；或摧毁反思的能力；或提供一种强大的合法化神话。如果他们不借助这些就能让新生活系统令人满意地运转下去，那火星一定是给了我们一种（未必是独一无二的）令人满意的生活方式，但如果是这样，系统的运转靠的就是我们能够在其中过上稳定的有所反思的生活，而不是我们被迫会同于这种生活。

一致若非来自强制，就必定是从人类生活内部生长出来的。同时，这种一致必定会受到理论探讨的影响。这个进程意味着要有某些自由的建制，它们不仅为自由探讨而且也为多样的生活与某些伦理多样性敞开空间。不过，我们在这里须再一次防备那种错误的看法，仿佛反思全然不占据心理空间。眼下说的是这种看法的社会版本。如果一个社会，用穆勒的话说，投身于“生活实验”，那这并非只增加找到最佳生活方式的机会。它是一个特定种类的社会，它将排除另一些种类的生活形式，的确，最值得去过的生活形式也可能由此被排除了。但这并不说多样性和自由探讨不是善好，而只是说它们像信心那样只是诸善好之一。有些人相信客观性，并且认为惟有客观奠基才是可解的客观性，他们当然有理由认为多样性和自由探讨是重要的善好。

我们即使不相信客观性，也会有理由认可多样性和自由探讨是重要的善好。其理由来自

指向未来的距离相对主义。未来社会的人众构成了一种特殊的情况，因为对他们的另一套价值，我们既会有某种纯粹名义上的对抗又会有某种责任。至少就如下之点而言我们负有责任：我们可以试图把我们的价值封印到未来世代上，也可以拒绝这样做。我们可以满怀自信地试图确保未来世代继承我们的价值，在我看，我们为此不仅需要对这些价值充满信心——我们若能够达获这种状态，这是件好事——而且我们得坚信这些价值是客观的——这是错的。我们若并不坚信这些价值是客观的，我们就有理由不去影响未来，一如我们有理由不去评判过去。我们不应该试图把特定的价值封印到未来社会上。

我们也有理由采取某些正面的步骤。我们应该为后代留下能够过上裕如生活的资源，还将尝试把我们视之为知识的东西传递给他们——这既是过上裕如生活的手段，也是这种生活的一部分。顺理成章，我们不可能把反思意识和自由探讨排除在外，因为它们是维护知识、利用知识所必需的。当然，消极做法与正面步骤之间有某种张力。努力传递自由探讨和反思意识当然是在传递点儿什么，而我们要传递的东西本身就要求某些特定的生活形式。

对后面两三代人，至少对我们的子女一辈，我们有理由要传递更多的东西：希望复制我们的伦理价值本来就是怀有伦理价值的一个标志。但这对更远的世代将持何种价值并没有多少确定的作用。假使新发展使我们能够对他们的样貌产生更多的影响，我们最好也不要利用这种影响，而只限于——如果我们能够——把自由探讨和反思遗赠给他们。我们可以把这些视作我们的知识创造出来的遗产。有这份遗产就够了；我们不应该尝试遗赠给他们更多的东西——这将表明我们对距离相对主义的适当敬意。

(Bernard Williams, "Relativism and Reflection", in Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, 1985 译者单位：首都师范大学哲学系 责任编辑：陈德中)

来 稿 须 知

一、请勿一稿多投。本刊对网上或其他出版物中已发表过的文章不再予以刊发。而且，对重复率在15%以上的论文或译文也不再录用。如3—6个月内未接到编辑部用稿通知，著者、译者可自行处理已投稿件。

二、请将文章篇幅控制在一万字左右，并以电子版（WORD）附件形式发至wpcass@163.com邮箱。

三、请投稿人附上您的姓名、工作单位或学习单位、联系方式（详细通讯地址、邮政编码、电子邮箱、电话、身份证号码等）。

四、投稿时请附上以下资料：

1. 论文需要提供文章的中、英文内容提要，篇幅以汉字200字左右为宜，关键词3—4个（中文），文章篇名的英译。
2. 译文应附上外文原文，译文的篇名，著者的国别、姓名、译文出处的书或刊名、出版社的名称（一律用外文拼写）、出版年代；译文的中、英文内容提要，都以汉字200字左右为宜，关键词3—4个（中文）。

《世界哲学》编辑部