



首页 → 学术文章 → 应用伦理学基础理论

陈真：斯坎伦的非自利契约论述评

斯坎伦的非自利契约论述评

南京师范大学哲学系 陈真

Email: chenzhen@njnu.edu.cn

内容提要：斯坎伦对他的非自利的契约论曾做了这样的概括：“思考对和错，从最基本的层面上考虑，就是根据那些有着恰当动机的人无法合理拒斥的理由，思考面对他们我们能够辩护些什么。”他认为道德上行为的对错或道德原则的根据就是人们之间所达成的协议、契约，即人们相互间的责任和人们之间共同持有的理由和看法。斯坎伦理论的主要问题是：其一，当人们没有相似动机的时候，道德的规则很难决定。其二，对合理性的标准问题语焉不详。

关键词：斯坎伦，非自利契约论，理由

托马斯·斯坎伦(Thomas M. Scanlon, 1940-)是当代西方著名的道德哲学家。他于一九六八年获得哈佛大学哲学博士，以后一直在普林斯顿大学和哈佛大学任教，目前担任哈佛大学的自然宗教、道德哲学和国家政体的阿尔福特教授。一九八二年，在他的文章“非自利的契约论和功利主义”一文中，他第一次提出了他的契约论。为了有别于他之前的自利的契约论(Contractarianism)，他将他的契约论称之为“Contractualism”(“非自利的契约论”)。[1] 一九九八年，他发表了他的第一部专著《我们相互间的责任》，对他自己的契约论理论进行了系统的表述和总结。著名哲学家R·杰伊·华莱士对这部著作的意义及其在西方的影响作了如下评价：“毫无疑问，T·M·斯坎伦的权威性的著作《我们相互间的责任》是近几年所出现的最为成熟的、最重要的道德哲学著作之一。它提出了道德哲学所有主要方面的根本性的问题。我希望并且期望在今后数年的时间里，它对道德哲学的状况和发展方向将产生决定性的影响。”[2] 本文将对斯坎伦的非自利的契约论的理论作一简要的述评。

一、道德的研究内容和真的根据

在斯坎伦看来，每一门学科都有其考虑或研究的对象或内容(the subject matter)。他将这一研究内容又称之为真的根据。比方说，在数学中，有一部分信念(命题)被假定为是客观的(如几何学中的公理)，其余信念(如定理)的真假取决于这些被公认的信念的真假。这些被公认的客观的信念就被称之为决定其余信念或真或假的根据。数学哲学就是要探讨这些认为理所当然的根据究竟是否可以成为根据。在道德哲学中也有着相似的研究内容，它们构成决定道德判断真假的根据。

那么怎样发现和决定这些客观的根据？在数学中，真信念不靠经验，虽然经验可以帮助我们发现这些真信念。对真的根据为什么可以成为真的根据，我们可以提出各种理论。每一种理论都对数学中的真命题提出某种客观的，至少主体之间所共同具有的根据。而怀疑主义和主观主义无论在数学哲学中还是道德哲学中都较缺少吸引力。斯坎伦的非自利契约论就是想为道德判断寻找某种客观的，至少是主体间所共同具有的根据。[3]

斯坎伦认为道德理论的主要部分应该回答什么是对的，什么是错的。他将他的理论称作是关于对错道德的理论。对错的道德应该回答如下问题：道德上的对的(或错的)行为的本质是什么？什么东西使一个行为成为对的(或错的)行为？为什么一个行为是对的就能给行动者提供采取这种行为的充分理由？换句话说，当道德的理由和其他的理由发生冲突时，如当道德的理由和行动者的个人利益发生冲突时，为什么道德的理由压倒或者优于其他的理由？这个问题有时又叫做道德的优先性问题。

要想回答这些问题，哲学家们首先要回答我们据以回答上述问题的根据是什么？道德实在论者认为我们回答的根据是关于道德的客观的事实，即独立于任何人的欲望、要求和信念的事实。道德主观论者则认为根本就不存在这样的道德事实。比方说，“说谎是错误的”就不是一个关于事实的判断，因为“错误的”不是一个可观察的属性，也不可能还原为可观察的事实和属性。在道德主观论者看来，道德的问题纯粹是人们主观个人的看法，没有客观的评判标准。

二、斯坎伦的非自利的契约论

契约论者则认为道德上行为对错的根据只能是人们之间所达成的协议或者契约。那么达成这种协议或契约还有没有进一步的根据呢？如果有，这些根据是什么呢？托马斯·霍布斯认为是利己主义者的个人利益，或者更准确地说是利己主义者之间的共同利益。大卫·哥梯尔（David Gauthier）则认为是有个人利益追求者的欲求。约翰·罗尔斯（John Rawls, 1921-2002）则认为是“无知之幕”背后的理性行动者的欲求。斯坎伦则认为道德上行为的对错或道德原则的根据就是人们之间所达成的协议、契约，即人们相互间的责任和人们之间共同持有的理由和看法。这些正常的人们所无法反驳的理由就构成了对错道德的基础，以及回答道德优先性的基础。也就是说斯坎伦将“理由”（reason）看成是基本的（primitive）、不可还原的概念，即无法通过其他更基本的术语或概念加以定义。在斯坎伦看来，任何试图解释或定义理由的企图都会导致某种循环的定义。[4] 道德上的对错以及其他的概念如价值等都只能通过人们无法合理地拒斥的理由来加以界定和说明。

在斯坎伦看来，道德的根据不是主观的，但也不是自然主义者或效果主义者（consequentialists）所认为的那样和物理属性一样客观。道德的根据不是某种形而上学的存在，也不是不证自明的真理。道德的根据就是人们之间共同持有的、无法合理反驳的理由和看法。道德要求的规范性（normativity）就是源自人们之间的这种契约、协议或共识。斯坎伦曾将他的契约论的观点表达如下：

一个行动是错误的，如果在特定的情况下，它不为关于一般行为管辖的任何规则系统所允许，而这一系统，作为知情的、非强迫的、普遍的协议[契约]的基础，人们无法合理地拒斥。[5]

比方说，杀人取乐是错误的，因为它不为任何一个关于一般行为管辖的规则系统所允许。人们无法合理地拒斥一个禁止杀人取乐的规则。[6]

斯坎伦对他的观点作了进一步的解释。他认为，“知情的”意在排除建立在迷信和假信念基础上的协议。“非强迫的”不仅意在排除强迫性的协议，也意在排除迫使弱势的一方所接受的协议。“人们无法合理地拒斥”中的“合理”一词意在排除不合理的拒斥。由于我们的目的是发现作为知情的、非强迫的、普遍的协议的基础的原则，在这样的前提下，如果拒斥某一条原则仅仅因为实施这一原则对某人不利，但不实施这一原则对其他人更为不利，则此人拒斥这一原则就是不合理的。[7]

那么，斯坎伦为什么给一个道德上错误的行为下定义，而不给一个道德上正确的行为下定义呢？一方面可能是因为道德上正确的行为可以通过道德上错误行为的定义来下定义。如“不去伤害无辜的人是道德上正确的行为”，这一意思可以表达为“不去不伤害无辜的人（即伤害无辜的人）是错误的行为”。另一方面则是因为斯坎伦是将他的契约论作为替换“哲学功利主义”的理论提出来的。按照他的看法，哲学功利主义是“一个关于道德研究内容的特殊的哲学论题，按照这一论题，唯一的道德事实是关于个人福祉（individual well-being）的事实。”[8] 这里所指的福祉的事实应该指的是所有个人福祉之总和的事实。换一种通俗的说法，按照这种“哲学功利主义”，在考虑到每个人福祉的基础上，凡符合绝大多数人的最大福祉的行动就是道德的行动。在通常的情况下，这样一个论题显然是有吸引力的。但正是使它具有吸引力的这一部分理论也是这一论题的问题所在。朱迪思·贾维斯·汤姆森（Judith Jarvis Thomson）曾在她的一篇著名的文章中举过一个例子。假如有一位著名的外科移植手术专家，有五位病人，如果不能及时给他们做移植手术，他们都会死去。又假如有一位健康的人前来检查身体，恰好他和五位病人的血型都一样，器官移植后也不会产生排斥反应。[9] 按照“凡符合绝大多数人的最大福祉的行动就是道德的行动”的理论，这位外科医生显然应该将这位健康的人肢解，以拯救五位病人。但这和我们的道德观念是明显相冲突的。那么怎样保留该理论的合理部分，克服其不合理的部分，斯坎伦认为我们需要从理论上说明在什么样的情况下，我们可以决定一个行动是错误的。也就是说，在什么样的情况下，我们不能运用“凡符合绝大多数人的最大福祉的行动就是道德的行动”这一原则。这也许是斯坎伦最初提出自己的理论时只对错误的行为下定义的原因之一。[10]

那么，斯坎伦为什么要用人们“无法合理拒斥的理由”，而不用人们“可以合理接受的理由”来决定对和错呢？斯坎伦举了一个例子来说明他为什么要这样表述。假定有这样一条规则（principle），按照这一规则，有一部分人要做很大的牺牲。又假定这种牺牲是可以避免的，也就是说有某种替换的规则，按照这些替换的规则，没有人需要做出重大的牺牲。然而，我们完全可以想象，那一部分要做出重大牺牲的人是自愿的，他们愿意接受上述的规则，因为他们认为这样做对整个社会而言有更大的好处。斯坎伦认为，在这种情况下，我们不能说他们这样做是不合理的。也就是说上述规则在这种情况下是合理的。但另一方面，如果他们不想做出这样的牺牲，他们拒斥上述的规则又不能说不合理的。也就是说，他们的拒斥是合理的。斯坎伦认为，道德上的论证和批评应该建立在拒斥的合理性（reasonableness of rejection）的基础上，而不是接受的合理性（reasonableness of acceptance）的基础上。[11] 比方说，社会上的富人自愿将自己的一部分财产捐给社会，帮助穷人，促进公益事业。他们这样做当然是令人欣慰的，也可以说是合理的。但他们如果不愿意这样做，我们不能因此而认为他们的行为就是不合理的、不道德的。为了说明斯坎伦的理论，我们不妨将他的理论和罗尔斯（Rawls）的差异原则做比较。按照罗尔斯的理论，社会上的弱势群体是可以合理地拒斥对自己不利的规则。但这样有可能导致出现要求弱势群体做出巨大的牺牲而弱势群体的状况改进又十分有限的情况。这样就忽视了弱势群体也有合理拒斥的权利。斯坎伦的观点是：社会中的每一个人或群体，不论强势还是弱势，都有合理否决的权利。[12] 那么，何谓合理？何谓不合理？如果按照某一条规则，弱势群体可以获得巨大的利益，而弱势群体什么都得不到，或者得到的非常有限，则这样的规则就不合理，弱势群体就可以合理地加以拒斥。如果按照某一规则，弱势群体必须做出巨大牺牲，而弱势群体状况的改进又十分有限，则这样的规则也不合理。弱势群体因此可以合理地对此加以拒斥。

简言之，一条规则的对或错取决于它的不可拒斥性。但有可能出现这样的情况：有许多规则可能都无法合理地加以拒斥，但彼此之

间又是不相容的。在这种情况下，我们并不能做出这样的推论：即由于它们都通过了不可拒斥性的检测，道德上它们不可能是错误的。那末怎样决定其对错呢？斯坎伦认为哪一种规则道德上是可以接受的，哪一种道德上是不可接受的，这要由人们约定俗成的习惯来决定。这样，斯坎伦就将某种道德相对论引入了他的契约论。[13] 比方说，禁止任何情况下的卖淫似乎是无法合理地加以拒斥的。但另一方面，在特定的条件下，某些妇女不卖淫就无法生存，不让她们这样做几乎就等于断了她们的生路。在这种情况下，我们似乎也无法合理地拒斥她们为了生存所被迫做出的选择。按照斯坎伦的看法，当两条不相容的原则都通过了不可拒斥性的检测，怎样取舍是由人们约定俗成的习惯所决定的。

三、道德的范围

按照斯坎伦的观点，一个行动的对错是由人们无法合理拒斥的理由所决定的。无法合理拒斥这些理由的人们则构成了一个道德的圈子，或道德的共同体，斯坎伦将之称之为“道德的范围（scope of morality）”。在这个道德的范围内，人们彼此之间都负有责任、义务。那么，怎样决定“道德的范围”？怎样决定契约签约者的资格？斯坎伦认为如果道德的辩护对一个生命体（a being）是讲得通的，那么它就是属于这个道德圈子里的。怎样决定道德的辩护对一个生命体是否讲得通呢？斯坎伦列举了如下的必要条件：[14]

第一，这个生命体要有某种利益（a good），也就是说事情可以变得对它更好，也可以变得对它更差。有了这一条件，契约或协议的受托者（trustee）接受对它有好处的事情，而不是对它不利的事情，才能讲得通。

第二，这个生命体的利益和我们自己的利益有足够的相似性，这样我们就可以进行比较。只有在这样的前提下，受托者代表它拒斥一些事情或条件才能得到合理的说明。

第三，这个生命体构成了一个看问题的角度，世界看来是个什么样可以从它的角度来确定。没有这一条，一些假设性的道德辩护对它就无法讲得通。

斯坎伦认为第二、第三项条件是为了排除代表植物或蚂蚁的受托者（因为它们的利益无法和我们的利益相比较，故无法从它们的角度看问题），但代表婴儿和动物的受托者则不在此列。根据这三项条件，斯坎伦认为他的契约论可以说明为什么一个生命体感觉疼痛的能力在许多人看来是构成其道德地位的一个重要因素，因为一个能感觉疼痛的生命体才能有它自身的利益，这一利益可以和我们自己的作比较，它也构成了一个知觉的中心，从此出发，道德的辩护才有可能讲得通。

四、评价

斯坎伦认为他的理论的优点之一就是能够解释人们道德行为的动机。当代西方元伦理学争论的一个重要问题就是如何解释道德怎样才能成为人们行动的动机。道德是属于实践理性的范畴。道德的理由也就是人们行动的理由。但如果道德的理由根本就无法打动行动者（the agent），那么根据“应该”（“ought”）蕴涵“能够”（“can”）的原则（按照这一原则，凡应该做的一定是能够做的。凡不能够做的，也就不应该做，即没有理由做。），道德的理由就不能成为行动的理由，道德要求的合理性就无法得到充分的证明。由于斯坎伦一方面认为大多数的人都希望将自己的行动建立在他人无法合理拒斥的理由的基础上，另一方面他将“道德的范围”定在那些道德的辩护对他们能够讲得通的人们的身上。因而，斯坎伦就可以解释道德的理由（辩护）何以能够打动这些人按照道德的要求行事。在《我们相互间的责任》一书中，斯坎伦发展了他的动机理论。他的基本思想是：合理的理由对真正有理性的人来说是能够独立形成行为的动机的。[15] 这一思想对休谟和其他内在主义者所主张的理论提出了挑战。按照休谟和某些内在主义的理论，只有人们的欲求，而非与人们欲求无关的理由，才能成为人们行动的动机。

斯坎伦对他的非自利的契约论曾做了这样的概括：“思考对和错，从最基本的层面上考虑，就是根据那些有着恰当动机的人无法合理拒斥的理由，思考面对他们我们能够辩护些什么。”[16] 杰拉尔德·德沃肯（Gerald Dworkin）认为这一理论只能说明道德的理由对那些“有着恰当动机的人”，对那些寻求共同契约和共识的人有约束力，但对那些没有恰当动机的人，道德的理由或“契约”则缺少约束力。[17] 比方说社会上的强势群体和弱势群体需要达成某种共识或“契约”以维护某种理想的人与人之间的关系。假定这种共识或“契约”要求强势群体从经济上和政治上尽可能地善待弱势群体。如果强势群体希望寻求这样的“契约”，这样的“契约”对他们当然有约束力，即他们无法合理地拒斥这样的“契约”，因为他们希望寻求这样的共识。但假设其中一部分人没有这样的愿望，我们很难说他们不愿受此“契约”的约束是不合理的、非理性的。[18] 如果道德的规则要由人们无法合理拒斥的理由来决定，当人们没有相似动机的时候，道德的规则就很难决定了。

笔者认为这里的主要问题是怎样确定什么是合理的，什么是不合理的，即怎样确定合理性（reasonableness）或不合理性（unreasonableness）的标准。按照斯坎伦的理论，契约的每一方都有对规则或道德规则的否决权，但又不是每一个人都可以任意否认规则。因为在斯坎伦看来，这种否决或拒斥的前提必须是合理的。但在富人和穷人之间的利益冲突中，怎样的规则才算是合理的？怎样才能确定其合理性？斯坎伦语焉不详。值得指出的是，斯坎伦是反对直觉主义的，他不认为规则都是不证自明的。规则的合理性必须根据具体的情况，通过一条一条的理由加以证明。这样，合理性的说明取决于论证的理由。那么，什么是理由？斯坎伦认为理由是一个基本的概念，无法通过其他概念定义和说明。如此，他对合理性的标准问题还是语焉不详。

笔者的第二个问题是，理由果真是最基本的概念吗？果真无法通过更基本的概念来下定义吗？斯坎伦认为契约论依赖于合理性或非合理性的概念，即什么样的东西是可以合理接受的，什么样的东西是可以合理地加以拒斥的。怎样决定“我”对某一条规则的拒斥是不合理的呢？他认为这“不仅取决于该规则所允许的行动在绝对的意义对我可能有多大的伤害，也取决于在实行这一规则的情况下和用其他规则取代这一规则的情况下怎样将这种可能的损失和对他人可能造成的损失进行比较。”[19] 显然，怎样决定一个行动的合理性必须要考虑到相关人的利益（价值）。笔者认为对人们利益和愿望的考虑最终决定一个行为或规则的合理性。笔者和斯坎伦之间的区别在于：

斯坎伦将这种考虑 (consideration)，即理由，看成是基本的，不可进一步还原的或定义的，而价值则是通过理由来定义和说明的。[20] 与此相反，笔者认为这种考虑或理由还有进一步的根据，这就是价值。人们的利益和欲求都是属于价值的范畴。实践理性或理由需要通过价值的概念才能得到理解和说明。由于人们之间的利益不可能总是一致的，个人和整体的利益也不总是一致的。在这种情况下，有人就需要做出让步和某种程度上的牺牲。做多大的让步和牺牲才是合理的，没有什么纯逻辑的方法来加以证明。人们就需要讨论（类似谈商业合同时的谈判）、辩论，以达成共识。契约论的理论意义也就在于此。

注释

[1] “自利的契约论” (contractarianism) 和 “非自利的契约论” (contractualism) 之间的区别主要表现在：按照自利的契约论，契约或道德是以各方基于个人利益的谈判为基础的，而按照非自利的契约论，情况并非如此，契约或道德可以是基于某种道德的理想或他人无法反驳的理由。前者是沿着霍布斯关于道德的学说发展而来，后者秉承卢梭的社会契约论的传统和康德的道德学说发展而来。关于两者的区别，参见Stephen Darwall为他所编辑的*Contractarianism/ Contractualism* (Blackwell, 2003)一书所写的导言（见该书第1—8页），尤其是第1页和第4—5页。该导言已译成中文，见本刊本期“自利的契约论和非自利的契约论”一文。还可参见Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), 5。

[2] R·杰伊·华莱士(R. Jay Wallace), "Scanlon's Contractualism", *Ethics* 112 (April 2002), 429。

[3] 上述讨论，参见斯坎伦(T. M. Scanlon), "Contractualism and Utilitarianism" in Armartya Sen and Bernard Williams, eds. *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge University Press, 1982)。该文重新收入Stephen Darwall, Allan Gibbard, and Peter Railton, eds. *Moral Discourse and Practice* (New York: Oxford University Press, 1997)。本文对该文的引用和有关注释皆出自*Moral Discourse and Practice*。

[4] T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), 17。

[5] 见 *Moral Discourse and Practice*, 272。

[6] 同上, 277-278。

[7] 同上, 272。

[8] 同上, 270-271。

[9] 见Judith Jarvis Thomson, "Killing, Letting Die and the Trolley Problem" in *The Monist*, vol. 59.2 (1976)。

[10] 参见 *Moral Discourse and Practice*, 273。

[11] 同上, 273。

[12] 同上, 参见281。

[13] 同上, 参见273。

[14] 以下条件参见*Moral Discourse and Practice*, 274-275。

[15] 详见T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, chapter 1。

[16] T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 5。

[17] 参见Gerald Dworkin, "Contractualism and the Normativity of Principles" in *Ethics* 112 (April 2002): 471-482。

[18] 关于斯坎伦对此的回答，见*Ethics* 112 (April 2002), 520-521。

[19] 见*Moral Discourse and Practice*, 第274页。

[20] 详见T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, chapter 2。

(本文发表在《世界哲学》2005年第4期。)

作者电子信箱: chenzhen@njnu.edu.cn

中国社会科学院应用伦理研究中心

北京建国门内大街5号 邮政编码: 100732 电话与传真: 0086-10-85195511

电子信箱: cassethics@yahoo.com.cn