



首页 → 学术文章 → 应用伦理学基础理论

郑宇健：道德运气与规范性

“运气”这个词，在日常用语中出现得如此频繁，以致人们很少会仔细思考一下它与那些表面上不相干、甚至相反的日常概念之间的关系。一般人的直觉似乎是，当我们对某人的行为做出道德判断时，我们并不是在判断他的运气好坏；恰恰相反，我们判断的是他不受运气摆布、甚或反抗厄运所付出的努力及其结果。由此可见，运气是悖逆于或至少是外在于道德的。“道德运气”这一提法就自然显得十分奇怪。但是，人生中不时可能出现的某些事故会令人不得不直视和深思运气与道德本性之间的某种深层关联。

让我们先来看一则国外报刊上报道过的真实故事：一位年轻的父亲在每天驾车上班的途中先把几个月大的女儿送去托儿所，然后下了班再去接。其间，车总是泊在公司烈日烤晒下的露天停车场上。一天黄昏，当他来到托儿所接女儿时，阿姨告诉他“你今早没有把女儿送来啊！”他赶紧跑回自己的车，发现已经死去的女儿仍然绑坐在车厢后排座上的婴儿椅里。

不难想象，这位父亲接下来会遭受的情感折磨：难以言传的愧悔、自责，日复一日的良心煎熬……作为局外者，也许很容易认定这位父亲在品格上有重大缺陷，否则不会如此疏忽大意以致一整天也想不起来今早错过的性命攸关之事，不过，我还是想先引用一段哲学家丹尼特对此事的反思：作为一个一旦陷入自己的思绪就对身边环境心不在焉的人，读到这故事我不得不自问：“假如车里放的是我的女儿，我会不会也有机会同样地疏忽大意？我试着在脑中“回放”近似的场景，设想着各种分散注意力的情境：当我快要拐向去托儿所的路时，一辆救火车疾驶而过；收音机里正在播送的某个话题让我想起当天需要解决的一个问题；后来在停车场，当我的脚刚迈出车门，一个朋友招呼我过去帮个忙；或者，我皮包里的文件不小心撒了一地，我忙着去一一拾起。这类一连串的让人分心的事件是否会环环相扣地累加起来，从而淹没了我对于送女儿去托儿所这一头等大事的记忆？能否说当天的运气对我太不公，所有偶发的事件好像合谋一样把我性格中的弱点、习惯中的瑕疵全都利用上而引我步入这条良心上万劫不复之途？思虑及此，我突然万分庆幸所有这一切（设想中的可能性）尚未降临到我头上，因为显然没有必然的理由说它们绝对不会降临于我。…我们自然可以想象，那位年轻的父亲原是一个冷酷而不负责任的恶棍，所以他咎由自取，应该为人所不齿。但同样可能的是，他基本上是一个与你我相差无几的正常人，一个好人，只不过遭逢了宇宙间的坏运气。而且，可以肯定的是，他人越好，此不幸给他带来的道德谴责越大。D. Dennett, *Freedom Evolves*, 第6-7页。

这里涉及的运气对道德评价来说难道只是偶然的、外在的吗？同样是这位父亲，有同样的性格特点、同样的教养背景，假如实际发生的这串事件链中有一环改变或松动，最后的结局（即女儿的死）就可能避免，他也就可能面对严苛而无尽的道德谴责。如果说结局对于我们的道德判断举足轻重，并且每一个人潜在地、同等地受制于决定结局的运气，那么我们怎么能够再对只不过是偶然处于某运气之下的人给予赞美或谴责呢？这个问题的背后有一个康德主义的预设，那就是道德之本性应与运气绝缘，唯有善的意志本身才具有道德价值和相关性见Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, 第一节。。尽管这一康德主义进路与人们深层的道德直觉若合符契，而且在当代像罗尔斯这样的理论家那里激起新的变奏罗尔斯关于“筹划或合理性”的观点即属此例，参见其《正义论》，第七章。，但它与我们最广泛意义上的道德实践是相龃龉的，因为这种实践在事实上承认或包含着道德运气。

“道德运气”作为一个专题，是由当代英国哲学家B.威廉姆斯开其先河，而美国哲学家T.耐格尔亦随之对相关的概念和命题作了进一步的阐发和讨论。本文主要借助这两位先驱提供的某些理论线索，发掘出一个思考或观照某种深层规范性的特殊视角，而令道德运气这一现象在一个更广大的哲学视野中展现其理论意义。

上述故事中的那位父亲是否有可能避免女儿之死这一悲惨结局？为了回答这个问题，我们至少需要进一步区分这类结局的实际绽出过程所牵涉的不同种类的运气。粗略地说，存在着两大类运气，一类叫做“构成性运气”，另一类则叫“境况性运气”。前者指的是你属于哪一类型的人，它包括你的性情、能力，气质倾向等等，这些方面在很大程

度上由你的遗传基因（出生在什么种族、什么家族）所决定，一定程度上亦由你个人历史（成长环境）中的文化、教育影响所塑造。另一方面，境况性运气涵盖的是此时此刻你所身处的境况中所有的偶然因素，它主要表现为你当下面对的问题，或任何人在你的处境都需面对的问题。上面丹尼特的引文中提到的情境基本都属于这类境况性运气，除了“心不在焉”对应的是一种性格特征，或某种与特定状况（沉思）相关联的“不良”习惯。

现在的问题是，我们是否应该谴责那位年轻父亲没有及时改变他的性格或习惯？如果这种改变不太可能的话，至少应该尽早采取一切防范措施以免它产生严重的后果？我们不妨设想一个可能世界，它与现实世界极其相似，唯一的差别是这位父亲在停车场刚刚离开自己的车，手机响了，是太太打来询问有关女儿的一件事，这使他立刻警觉到女儿还在车里。在这个可能世界中，女儿最终安然无恙，父亲自然不存在良心折磨的问题（或许暗自庆幸没有酿成大祸；或许连强烈的后怕都谈不上，因为他未必想得到尚未发生的后果可能多么严重）。再设想另一个可能世界，这位父亲在他刚要错过通向托儿所的路口时因为躲避别的车辆而歪打正着地拐上了本应走的路，从而安全地（准时如常地）把女儿送到托儿所，接下来他未必有时间停下来回味一下先前他几乎忘了拐弯意味着什么，或有多少风险包含于其中。在所有这些足够真实可信的可能世界中，这位父亲的性格、习惯等均未改变，此后一辈子的生活也都没有因这些性格习惯而陷入任何危机。当你考虑到所有这些可能性时，你还有理由宣称这位父亲的道德品格中某种因素必须对现实世界中其女儿之死负责吗？假如说不管发生什么行为结果，总是与当事人的品格密切相关的话，那么同样的品格也就要对那些相近的可能世界中女儿的幸存以及此后的幸福成长负全责从而受到赞誉。

这里，一个富有理趣的问题是，一旦某种不同寻常的结果在现实世界中绽出，行为主体就须别无选择地承担其道德责任，并为此结果而感受到程度相当的“主体性后悔”。关于“主体性后悔”与一般意义上的后悔之间的区分，参见B. Williams, *Moral Luck*, 第27-28页。为什么会出现这种情况呢？

让我们从一个略为简化的工作性假说出发：一个人只能对其自认为可避免的那些行动后果产生主体性后悔。因为人不可能对完全超出自身控制的任何事物负责，所以具有主体性后悔意识的行动者必须相信，已发生的行为背后至少有部分动因是受自己控制的。我们姑且将这部分动因称之为“内在动因”，相应地，“外在动因”则指一切落在主体控制能力之外的驱动因素。内在动因通常被认为由两类因素构成：一类是与决策相关的因素，比如信念、欲望、采纳规则的能力等；另一类则是与决心相关的因素，例如，意志力、坚定性、贯彻承诺或遵循规则的能力等。当某人的行动出现恶劣结果时，我们一般指望行动者能将那些明显外在的、偶然的因素同其余的因素区分开，并检审后者中有否属于决策或决心方面的失误。主体性后悔通常源自这样一种认知，即既不存在非同寻常的外在动因直接导致该结果，行动者自身又明显存在着疏忽或错误。值得强调的是，这种认知的后半，即针对主体自身缺失的那部分认知，只有在事后的反省分析中才可能达致。更有意思的是，行动者往往尚未（来得及）确认自己的错失究竟在哪里时就已经可以识别责任在自己一方，或准备接受来自他人的这类指控。换言之，在相当一大类表面上只涉及一个行动者的情形中，行动主体无需等到事后分析完成之后，而是早已承认了责任或感受到了主体性后悔。如何解释这一倾向呢？

我以为，单靠社会化效果（即主体将社会规范内在化的过程）不足以完全解释这一相当顽固的倾向。尤其当你考虑到这一倾向带来的结果是主体自身将会感受痛苦的、甚或长期的后悔折磨，所以主体应该有动力将它尽量纳入理性的审核之中。由此不难推测，某种在认识机制上更深层、更理性的东西应该在此发挥作用。这就带出了威廉姆斯的一个关键概念（耐格尔亦采纳之），即对于不确定条件下的行动的“事后证明”（对其合理与否的追溯性论证）。见Williams, 同上书，第24页。

严格说来，一切行动都受制于（且只能受制于）事后证明。这是因为行动不同于意图或决策，只能发生在物理世界的媒介或实体当中，从而不可避免地禀具着各自特殊的外部属性。这些外部属性是不可能由心灵在事先完全认知的。对认知性心灵来说，哪里有（经验的）外部属性，哪里就有（主观的）不确定性。事后证明这一姿态是我们了解（或见证）究竟发生了什么行动的唯一途径——不管行动者在事前多么仔细地酝酿、策划。或许，看一下别的对比性例子更有助于说明这一点。

让我们先来比较两个司机，一个是莽撞驾驶者，另一个则是正常守法的，两人最后都撞到了行人。假定两人在事故发生后都感到了某种程度的主体性后悔。假如被撞的那个行人是因为乱闯红灯过马路而被撞的，任一个司机的内疚程度均将低于行人未闯红灯而被撞情形下的内疚程度；假如被撞的碰巧是一个四、五岁的儿童，司机的内疚程度将比被撞者是成人要来得高（无论是否闯红灯）。另一方面，如果运气好的话，根本没有事故发生，那么不管那个莽撞的司机在本该倍加小心的行人过街线附近如何麻痹大意、毫不减速，他都不可能感受到任何内疚（哪怕他在原则上知道这样驾驶有很大风险）。与之相反，那个正常的司机即便（客观而言）在不幸撞死儿童的意外事故中毫无过失，他也会对自己在事故中独一无二的角色作用产生一定程度的愧疚。“可是，假如这位司机在事后分析中发现有一丁点的疏忽（比如，最近忘了去定期检查刹车装置），假如这点疏忽与增大儿童的被撞程度有一点相关性，那么他就远不止是

感到难过，而是会为孩子的死而深深自责。” T. Nagel, *Mortal Questions*, 第29页。事实上，某个孩子是否会在如此这般的时空点以如此这般的闯入他的行车线，这是他事先根本无法知道、完全超出他控制范围的事。如果没有这个意外情形发生，他就无须突然而猛烈地踩闸，那么同一丁点（有关检查刹车）的疏忽也就不会在任何有关这次驾驶的因果链事后图景中浮现出来。但现在不幸事故已然发生，这位司机因疏忽而撞死儿童的行动才毫不含糊地由事后的回顾性视角获得其意义。换言之，哪怕有一个相关的外在因素与现在情形稍有不同的话，撞死人这一行动就不再存在，尽管从主观上善或恶的意志角度而言，该司机没有丝毫不同。

由此可见，道德意味只能跟随着对特定行动的认可，而这种认可又只能采取一种事后思考的姿态。这就是说，通过观察或经验所有相关的、可归之于某个行动者的实效和后果之后，才能确认发生了什么行动。而所谓“行动者”则被认为是能够发出、导引、或结合先前的因果力的某种中心。这些因果力所可能产生的效果和后果之间可以有不同的组合，由之定义出不同的行动（或行动的缺如）。严格地说，并不存在任何纯粹、隐蔽或不可表达的意图。意图个别化（即被确认）的条件在于可观察的效果，至少是主体感受到的某种心理效果。从某个意义上讲，后验性经验回溯性地（亦即规范性地）构成着行动及其意图。这种意义上的构成首先是知识论意义上的构成，但同时行动这一范畴的本体论地位又如此敏感地取决于它的知识论，以至于摆脱开回溯性视角我们就无法谈论人类行动。一旦这一理论观点得到确立，我们就不难理解为什么风险或运气应被视为内在于道德性的：只要承认道德不能脱离道德行动，而对道德（或非道德）行动的认可又不能撇开对其在外部世界中的特征性效果的事后登记，那么运气就必将塑造我们道德判断的对象施加构成性的影响。

以上我们考察的有关道德运气的例子似乎全都属于一种不妨称之为“被动性行动”的范畴，亦立即受谴责的行动主要是由于某种疏忽或缺乏及时的补救措施而造成的，而事件的展开过程本身并未受到任何与结果相连的总体意向的操控。但是这并不意味着道德运气仅仅与这一类无计划、无核心的行动相关。现在让我们来考察一些更为主动的行动类型。

先看一下中间类型的例子或许不无帮助。我是谁和我做什么同样会受到我所面临的机会和选择的局限。“假如纳粹党没能在德国掌握政权，纳粹集中营里的某个军官本来或许会一辈子过着一种平静而无害他人的生活。一个于1930年因生意上的原因离开德国移居阿根廷而从此过着平静、无害生活的德国人，若晚了一步未能离开德国的话，后来很可能成为集中营里的一名军官。” Nagel, 同上书，第26页。

“纳粹德国的普通公民不能说没有机会起来英勇地反抗这个政权……他们中的绝大多数人未能通过这一考验。但是这种考验并非所有其它国家的公民都有机会面对……可见一个人道德质地的显露是仰命运之鼻息的……没有各异命运轨迹，我们通常的道德态度就无从显现。” 同上，第34页。在中国的文化大革命初期，尚在幼年的我第一次看样板戏《红灯记》时，不无惊恐地发现，如果我处在叛徒王连举的位置，一定也跟他一样经受不住日本宪兵的酷刑而招供。自然，我不敢告诉别人这一发现，只是暗自庆幸：“幸好现在没有了日本鬼子，我不必担心面对酷刑的考验了！”与此同时，我心中也忍不住泛起对王连举的一丝同情，“假如他不被捕，或许永远成不了叛徒。”

我们个性或人格中的某些深层脉络或底线也许从来没有机会得到真正的测试，因而也无从完全得知。无论幸运与否，那些有机会经受这种测试或考验的人会得到额外的荣誉抑或羞辱。那些生活在战争年代而应征入伍的人们，到头来有的成了英雄、将军，有的成了炮灰、残废（包括精神上无法复原的创伤）。你不妨设想，经历重大事变或炼狱般过程的人会深刻地改变自己而获得某种新生。问题是，相对于什么而言这种“新生”不止是琐屑的时间流逝意义上的？是否相对于在所谈论的特殊过程之前尚未获得很多道德“本质”的旧我？还是相对于尚未来得及充分展开的他的所有潜在性的集合（即构成性运气）？不管是哪一种情况，道德运气均已然内置其中。我们能否因此断言，由事后回溯发现的事实所决定的道德面貌，对每一个人来说都是一种无法逃避的“命运”样式？这一问题便导引我们向下一个行动类型的考察，这种类型的行动在如下意义上是最主动的：它们基于理性的筹划，一般在决策前有充分的时间可以较为全面地考虑各个相关因素，而且可供选择的范围相对地比较大。

威廉姆斯曾以画家高更为例来讨论道德运气如何与抉择和筹划相关。这里谈论的“高更”未必需在细节上与历史上的真人一模一样，重要的是他的生命总体走向和艺术成就具有某种典型性。我们不妨这样简略地描述高更：这是一位富有创造力的艺术家，他为了以一种前所未有的方式来实现自己作为画家的天赋，抛弃了妻子和五个孩子以及现代的文明生活，来到太平洋上的一个与世隔绝的小岛塔希堤，直至生命终结。我们不妨假定，高更最终所取得的艺术上的成就无可争议，在丰富人类的艺术宝库这一点上可以说，他对个人梦想的独特追求造福了全人类，从而具备某种道德意义。这些描述（假定无人反对）只有在后人的眼中、至少在高更完成了大量佳作之后才有可能。现在的问题是，假如他没有成功又如何？失败的可能性有多种，有的是内因所致（比如，其绘画天赋并没有他自己想象得那么

高，或意志不够坚强，等等），有的则是外因不配合（比如，他乘坐的驶往塔希堤岛的船在风暴中触礁翻沉，或刚到塔希堤不久他就身染瘟疫而亡，等等）。假设事后已知失败的事实，在什么意义上我们还能够说他原来的计划或他的尝试具有合理性（包括道德上的合理性）？在人类的历史长河中，必定有着无数天赋异禀的人才或其英勇无畏的尝试早已被时间的尘埃所埋葬，而从未被后人知晓（自然谈不上对其抉择或尝试的合理性证明）。但这并非要点所在。对彻底的理性主义者而言，这里的要点在于，只要我们有办法掌握有关这个真实艺术家的足够多的史料（事实），我们就不难判断，高更当时离家出走的抉择是否符合理性筹划的准则，比如说，他是否恰当地了解自己的才能以及与绘画或其目标相关的社会或世界状况。如果答案是肯定的，那么在他抉择的那一刻我们就可以说，他奔赴塔希堤是合理的，尽管他本人当时无法确知他的追求是否会因为个人控制范围之外的无常外因而夭折。换言之，我们在原则上可以区分一样东西（一个物理过程）的失败和一个人（作为理性决策者）的失败。作为一个有天赋、有眼光、有勇气的艺术家，高更永不会失败，虽然他完全有可能落入种种断送其事业的厄运之手。

上述观点听起来有板有眼，但是如果有人提出以下这个疑问，你对它的信念恐怕就会动摇。抉择前的高更如何能够知道自己的天赋足够的高，高到可以超过这一抉择所蕴含的道德代价？作为父亲、作为丈夫、作为血缘和社会纽带所编织的生命共同体中的一员，高更自然有着若干真切的道德义务。这些义务并非不能为某些别的意义上或许更重要的义务所悬搁、所超越（虽说很难被代替），可是那“更重要”（姑且承认我们有某种统一的衡量尺度）的义务或追求却不能由当事人主观、随意地臆断。前面我们已经假定，后期印象主义大师高更的艺术成就具有某种超时空的、造福全人类的（道德）价值，但这是以历史的事后视角而言的。这不等于说成功前的高更早已知道这个价值的大小，或者说在理性上可以证明这个价值必然大于为此付出的道德代价。威廉姆斯使用了“关乎决策的认知运气”这一术语来捕捉这里隐伏的疑难：

也许有理由声称，如果某人准备好将某个决策付诸实施，而且事实证明他是对的，那么就应当说他实际上知道他会成功……但这里的“知道”这一概念本身是以一种事后回溯的方式被运用的……它无法使得行动者在其作决策的那一刻能够判别那些只有事后才能判别的東西。我们似乎更应当说，即便事后结果表明行动者的确知道，那仍然是运气才使得他实际展现为早已知道。这种运气是相对于他在决策关头所能拥有的信息和思考能力而言的。第25-26页。

威廉姆斯这段话基本上抓住了要害，即理性筹划的根本问题其实是一个知识论的问题。然而，可惜的是，威廉姆斯未能进一步抓住那已然遥遥在望的关键概念，即植根于我们将某一信念算作知识的这种智性实践中的深层规范性。耐格尔说，“我们的信念将永远地、终极性地受制于那些处于我们控制范围之外的因素，而欲将这些因素纳入我们理性的牢笼就必然要依赖另外一些同样不可控的因素，这一状况令人怀疑我们是否真的知道任何东西。看上去更有可能的是，假如我们有任何信念是真实的，那么与其说是知识，倒毋宁说是纯粹的生物学运气。” Nagel, 同上书，第27页。不无奇怪的是，威廉姆斯并未像耐格尔那样在道德运气与认知运气之间做出完全平行、对等的理解。耐格尔此说亦只是在规范性观念的边缘外围搔首弄姿，未能直奔主题。这里的主题简单地说就是：在运气充斥的世界中我们之所以能够（甚至必须）进行道德判断，是因为人类所特有的规范性。关于规范性问题的正面论述，涉及语言和心灵哲学、认知科学、进化论等很多相关领域的当代学术成果，远不止是伦理学范围的话题，故不能在此详述。笔者将在其它文章中分别而深入地讨论规范性问题的多面蕴含。

知识这一概念，正如同道德一样，乃是我们关于世界和我们自身的概念大厦中如此根本的一块基石，几乎无人可以在其实际生活中对之产生认真的怀疑。任何理解知识或道德含义的人都很难否认，在达致其终端结果（即真理或善）的过程中必然存在着某种并非偶然意外的东西。（为此，合理性证明对两个领域来说就都是一种适当的要求。）虽然要确定究竟事物的哪一部分内核是免受风险、运气侵蚀的这一点十分困难甚或永无定论，但是只要人们无法不使用知识或道德这类概念，他们就必定会达成一种实际的（很大程度上是默契的）共识，以应付耐格尔称之为“悖论性”的关于道德运气或理性运气的难题：简言之，一方面人们意识到（科学更不断帮助建立这种意识），人类的行为作为物质事件进程的一部分，从未停止过展现其不可逆料之结果的连续过程，从而即使作为意向性图式，其实践意义也必然会随着时间的展开而不断修正；另一方面，人们别无选择，必须规范性地设定人类行为的性质或类型，而设定的标准只能是事后回溯性视角中所看到的合理性，及其相应的逻辑论证关系。

因此，最深层次的哲学问题必然是：在我们的科学理论所提供的、注定是自然主义的世界图景中，这样一种根本的人类规范性之崛起是如何可能的？Dennett的前引之书可以说是朝着追问这一问题的方向做出了可贵的努力。另外，A. Gibbard 和 R. Brandom 在其著作中（见参考书目所列）都对澄清这一问题的诸多意义关联贡献良多。以这种规范性背景为依托，我们才较易看清，理性或道德事业无非是一种根深蒂固的冒险：“根深蒂固”是因为人类状态是从本质上非人的宇宙状态中突生的，而实现这一突生靠的是规范性推动的实践活动，并且正是规范性冲动及其精致化才使人类不断提升。规范与冒险，原本似乎是冲突的，但又宿命般地绑在了一起。正如道德与运气，两个表面上矛

盾的术语，却从来就没分开过。

参 考 书 目

- [1] Williams, B.,Moral Luck, Cambridge University Press, 1981.
- [2] Rawls, J.,A Theory of Justice, Oxford, 1972.
- [3] Nagel, T.,Mortal Questions, Cambridge University Press, 1979.
- [4] Kant, I.,Groundwork for the Metaphysics of Morals, Oxford University Press, 2003.
- [5] Dennett, D.,Freedom Evolves, Viking Penguin, 2003.
- [6] Gibbard, A.,Wise Choices, Apt Feelings, Harvard University Press, 1990.
- [7] Brandom, R.,Articulating Reasons, Harvard University Press, 2000

文章来源：法律思想网

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：casethics@yahoo.com.cn