

多元文化背景下的人类伦理

○ 史蒂文·卡兹

(美国波士顿大学, 美国 马萨诸塞州波士顿市)

[摘要]基于多元文化的背景,在跨文化伦理规范的对话中,道德相对主义和直觉主义的态度虽然有一定的合理性,但根本上还是理性才使跨文化伦理成为可能。即便在各宗教伦理传统中,理性也起到了关键性的作用;通过各宗教传统中的实例,还能证明理性使各不同文化尊重彼此的差异性。拿儒学来说,作为儒家思想的“仁”和作为实践方法的“仁”都是以理性的、人性化的考虑为前提的。理性赋予我们制定、修改、判断和拒绝某种道德主张的能力。因此,我们从合理性原则出发,提出三种结构性的方式,以促进跨文化伦理规范的对话。基于理性推导和实例举证,可以得出两点论断:其一,依其本性,人类未必是道德虚无主义者;其二,在不同的种族、宗教和民族背景下,人们之间是有可能进行富有成效的道德对话的。

[关键词]多元文化;道德相对主义;直觉主义;理性;跨文化的伦理规范;对话

出席此次盛会,我深感荣幸。^[1]在此,很高兴能有机会尝试阐述已困惑我多年、甚至几十年的问题,即:我们是否可以捍卫这样一种道德立场,它是超越本土文化的,至少在一定程度上是具有普遍性的?

此次会议主办方所提出的问题,显然也是基于这样一个假设:实际上,在不同的文化背景下,有可能通过一些可供选择的文化来促进共同的伦理价值和正当性根据的形成。确实,如果这个先验假设不具共享性,那就没必要来探讨这个问题了。

这当然是一个值得探究的老问题,并且通常与道德相对主义、文化多元性等一般性的问题相关。但由于它由来已久,因此仍然是一个深奥的问题。此外,虽

然研究这一问题的学者的学术兴趣和知识兴趣还有待审查,但它已引出一些更广泛的问题,且都直接触及到一个核心问题,即:如果不考虑各自的文化和伦理背景,人类将会如何?

在进一步阐述之前,我有必要对接下来的发言做一点说明。我的论文不是为了得出一个针对性的、明确的结论而进行的一番连续不断的完美论证,而是在此次会议主题的启发下,自己尝试性地开始——仅仅是开始——沿此方向做一些思考。也就是说,本文是“日后思考的一个绪论”。

尽管我将竭力证明基于元文化(meta-culture)的道德判断具有积极的可能性,但首先,我仍要强调两点:

第一,我充分意识到,已经被淘汰的“道德相对主义”(moral relativism)是由于人们认识到文化的多元性、并发现要找到超越文化多元性的方法和规则极其困难而导致的一个结果,但它并不只是会导致怀疑论的道德虚无主义。人们发觉,在正确的条件下,怀疑的态度也可以带来富有成效的、互利双赢的对话,借此对话,一个文化道德体系会进一步深化和充实,同时在与其它不同的文化道德体系和“生活方式”的碰撞中更具反思性。

第二,人们实质上已经承认,在多元文化和政治背景下,对普遍性规则的怀疑态度在一定程度上已经成为一种福利,因为所谓宗教和政治的“正统观念”不论对其信奉者还是非信奉者都是专制的,所以,怀疑论对“正统观念”的挑战具有了合理性。正如道德相对主义所争论的那样,如果不存在关于道德的绝对真理和普遍性的道德规范,那么就没有任何一方可以声称自身拥有一种特权,以此来制定所有道德决策的条款,或者决定何为优先的道德实践。由此推出,对现代政治和神学的理解是具有多元性的——我们通常将此等同于“宽容”的概念,这促使我们坚定地认为,在这些受关注的领域内不应存在强权。

但从另一个角度说,即便这些积极的价值观被认可,在跨文化(cross-culture)的分析中,我也并不希望过快地接受道德相对主义就是唯一正确的结论。我想提醒诸位有学识的听众,很多令人困惑的探讨都存在着一个正确答案,但对于哲学问题,比如“我们有自由意志吗?”“神真的存在吗?”我们并不知道其正确答案,但是,也不能因为没有答案,就等同于“怎样都行”,这样仍然无法解决哲学问题。我的意思是说,以我们有限的知识来解决这类问题是无法经得起推敲的。不管我们是无立场的还是立场坚定的,也不论我们是否说过什么,都不会动摇这类问题的本体论地位。而且,我们对于这一问题的观点也不会影响到神是否存在的问题。神的存在与否不依赖于我们的观点,也不依赖于我们在解决这一本质问题时如何无知。同样,如果说,我们不知道什么是对的,并且认为不论在一种文化内部还是跨文化之间都不存在客观的道德真理,于是以此作为判断的一个理由,对跨文化的规范提出明确的反对意见,那么,我们可能是把(于此问题的)无知性与(此问题本身的)本体性给混淆了。不管我们所证明的道德真理的客观性是否是真实的,也不论对此问题存在多少不同的哲学观点,实际

上,道德真理还是有其存在的可能性的。

关于这一可能性,我想提醒大家留意一下雷福特·班布尼(Renford Bambrough)的论证。他的论证建立在G. E. 穆尔(G. E. Moore)对现实主义和常识的论证的基础之上:

为了证明我们有道德知识,我有必要说,“我们知道一个孩子即将接受十分疼痛的手术,在此之前,应该先给他注射麻醉剂,因此,我们知道至少有一个道德命题是真的。”我认为没有任何命题会质疑孩子应该注射麻醉剂是合理的,因为所有命题都绝对不可能比这命题本身更千真万确。^[2]

为了避免误解,我在此有必要补充一下,刚才的论证是形而上学的和逻辑的,这对于我们更为关注的跨文化的道德相对主义的问题并不产生任何具体的答案。

还有另外一个逻辑观察:不可否认,无论争执持续多久,也无论对于某个话题的观点权重有多不平衡,在这种情况下,为了简单起见,我都会说,道德现实主义可能是正确的,尽管这是少数人持有的立场。而正如持这一立场的哲学家所指出的那样,不管道德问题的分歧有多大,可能都只是心理学和社会学方面的,而不是逻辑上和本体论上的。所以,这些分歧的存在与道德要求和道德判断的真理性并不相关。

在探讨跨文化的道德规范的背景下,深入研究之初,我们就要适当提醒自己记住直觉主义(intuitionism)的主张,至少要以此作为讨论的起点。如果这个基本立场是合理的,那么就可以跨越文化的障碍。在此获得的最基本的结论不管是否正确,都是非常直接的。以基本认识论的主张对道德原则进行解释,就会认为,人在进行道德判断和进行其他判断时,持有相同的认识立场,即:道德知识和道德主张的正当性最根本地植根于非推理性的知识或理由。所以,“不可杀人”并不需要任何进一步的论证,并且凭借这一基本立场可以超越所有的文化限制。直觉主义者并没有声称这一“真理”会立即不言而喻地被所有人接受,但从某种意义上说,道德直觉主义者的首要原则与其他人没什么不同,就像逻辑的主张一样,最终被视为具有不证自明的正确性。在此,人们必须理解直觉主义所指的基本直觉:即不经推论就无法进行判断,如果没有这种信念,我们就不能证明任何主张和判断。

W. D. 罗斯(W. D. Ross)是这样看待直觉主义的:

[道德原则]非常明显,无需任何证明、或超出它本身之外的证据,就如数学公理一样显著,或者说推论形式的有效性是显而易见的。……我们相信这些命题是真的,这正如我们有理由相信数学一样。……在这两种情况下,我们正在处理的是不能被证明的命题,因为确切来说它并不需要证明。^[3]

我们有必要以罗斯的观点,密切关注“证据”甚至“自明性”概念的复杂性,但很明显,这种研究已远远超出我们目前的可能性。然而,即使没有进一步探究

这个问题,其重要性也是不言而喻的。有趣的是,尽管在这一点上,所有观点的分歧总是对直觉主义的反驳,但在大多数社会中,绝大部分人总能在基本的道德原则上达成共识,如“不杀人”、“不撒谎”、“不偷盗”、“言而有信”、“不剥削穷人和弱者”、“创建公正的社会”等。这种跨文化的广泛一致性,至少已经表明直觉主义的非推论的主张获得了一定的支持。

当然,即使有人持直观主义的立场,但在义务互相矛盾的情况下,人们仍然要求以道德推理来决定应该做什么,以及判断义务在何时不应被视为荣誉。这个普通的认识论问题与道德推理也没什么差别。直觉主义的主张使其超越了理性的批判性分析和讨论,我不想因此而被误解。我也不曾否认这样一个重要的事实,即:在不同的个体和文化中会显示出不同的直觉。这也就是说,我并不是建议在文化内部和跨文化之间的道德分析中,以直觉主义作为解决我们认识论问题的方法。该观点很有趣,并且似乎有一定的可信性,即:不同的历史和社会学的背景给予了道德体系的典型特征。此外,伦理价值只是私人的,其本质是个体性的,这种选择似乎并不符合大多数人所拥有的“道德”经验的感觉。毫无疑问,在道德问题上采纳这种主观的立场有可能——我只是说有可能——会导致我所描述的“正确的行为”顺理成章地变成错误的。

现在回到我们的核心话题。鉴于我们的初步观察,我想再问一次:面对文化的多元性,超越文化的(trans-cultural)道德规范是否还有依据?或者是否必须承认,由于“一切道德真理的主张都是相对的”,那么,例如,伴随着古拉格(Gulag)集中营与针对富农和少数民族的战争的、带有阶级形而上学倾向的斯大林主义,是一种可接受的道德立场,就像为自由民主制所拥护的那样?或者是否由于希特勒对道德作了激进的、种族性的重新定义,就可以免除对他灭绝欧洲犹太人的行为的谴责?或者是否因为这属于当地风俗,就可以认为在1994年发生的为期100天、多达800,000或更多人死亡的卢旺达图西族大屠杀是合理的甚至可被接受的?或者,作为另外一种选择,自由民主党可以批评斯大林,非雅利安人可以批评第三帝国的灭绝种族的道德,欧洲或中国人可以质疑胡图族的行动,在此基础上的行为就自然具有合法的和令人信服的理由吗?这便引出了一个重要的问题,或许未必那么重要:是否存在某种判定的标准,根据它所判断的结果,所有道德的人都会对一种既定的道德立场或道德体系加以排斥或接受?例如,不论在古代还是在现代,我们是否能允许奴隶制被界定为“其他人中的一种可能性”呢?

为了支持超越文化界限的道德规范的存在,我们必须从前一个问题开始,即:是否存在所有人类和社会共享的、有效地超越有限的历史和社会背景的条件?如果这个问题的答案是“没有”,那么对研究元文化规范的现实性所做的进一步努力就没有意义了。

对于我来说,尽管现在我要说的可能一开始就被误解为仅仅是一种带有西方偏见的后启蒙的世界观,但我仍坚定地主张,全人类因其理性(reason)能力而

联合在一起的信念是具有合理性(rationality)的,这一合理性是基于开展一种跨文化道德对话而做的一个正当的假设(justificable assumption)。理性赋予我们制定、修改、判断和拒绝某种道德主张的能力。即便在宗教传统中,理性也起到了这样的作用,甚至正因其根源于神启,传统就认定理性是先验的权威,它导致人们重新评估,以至彻底拒绝宗教传统以往所支持的观点。不管是宗教传统还是世俗传统,各传统的自我修正能力和对自身局限性的认知能力,都源于理性在其历史中所起到的这一关键作用。如今,随着人们理性的自我强制的修正,已经不再有大规模的宗教奴役、种族灭绝、“寺庙卖淫”。(当然,尽管作为现实情况,奴隶制、种族灭绝和各种强迫性的卖淫仍然存在着。)

我还注意到,跨文化对话或比较宗教的分析常常会引起异议,当出现变化的时候,“外来的”或“新的”观念被视为无关的或本来就不相干的,也就是说,这种观念在规范性的讨论和分析中不具有任何地位。然而,很多以前被视为“外来的”和“新的”观念,现在已经被我们普遍接受了。

因此,我从倡导合理性原则的角度出发,提出三种结构性的方式。我想,如果以这三种方式为起点,合理性的原则将有效地促进关于元文化伦理规范的对话。

(1)第一种方式是从约翰·罗尔斯(John Rawls)对康德观点的改造中得出的。这种方式认同罗尔斯著名的“对于道德决策的需求”的论证,即假定不论其文化背景如何,人人都在“无知之幕”背后。按这样的程序步骤所做出的道德选择,将克服种族、民族、阶级、宗教和性别偏见。在“无知之幕”中,那些进行道德选择的人,并不知道自己在社会中的地位,因此,他们不会做出利己主义的选择,也不会做出对任何人有益或有害的选择。就像大家所知道的那样,对罗尔斯的这一立场,存在着大量的批评。其中许多批评引出了值得考虑的问题,并指出此理论在具体情况中存在着缺陷,还需要重新调整。如果有时间,我也想参与到这场有关“无知之幕”的重要而基础性的讨论中去。不管怎样,纵观40年来争论的形势,我仍然认为这个植根于普遍理性的立场具有令人信服的合理性。

众所周知,以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)认为存在着最终不可判断的道德体系,而我并不认为这是对普遍理性立场的反对。因为,他们之间不具有可比性的根据,他们自身也要服从“理性”的考察和论证,并且每个体系都会提出同样的要求,即:所做的选择不能带有主观臆断性和先入为主的偏见。

(2)其次,合理性不仅有助于直接的道德选择,而且还能作为一个维护者,来反对与元文化规范相悖的“不道德”行为。例如,运用“无知之幕”的理论,来判断某些做法的不被接受性,我们将得出这样的结论:在没有征得其同意的前提下,每个人都有权利拒绝医疗实验。每个人也都有权利拒绝处于奴隶状态。也就是说,任何人都没有权利让他人遭受无端的痛苦。

(3)第三,合理性以其公正性的特质,能够支配道德决策的步骤。也就是说,如果存在多种可能性的选择,合理性并不能决定在某个既定的状况下具体应该做何道德选择,但它会为元文化的选择创造条件。当然,我们所采用的理性程

序,还需要以其他一些独特的道德决策方式作为补充。

针对上述这三个关于合理性的建议,我将进一步对五点争议做一下说明。

(1)着手进行道德研究时,要意识到,与一个答案相比,一个理性的程序更需要得到认可,这一点是很重要的。也就是说,对于社会、政治、经济、宗教和道德的多样性的必然形式和道德多元主义的形式,理性的程序可以进行合理的判断。所有这些形式都已经通过“道德/理性的压力测试”。

(2)决不能将跨文化背景下所进行的理性的道德决策,误解为是对于个人和群体之间差异性的否认。如同那些自由的道德和政治体系也并不意味着每个人在各方面都相同。依我所运用的这个假定,可以假设,人类——源于文化、且是文化的一部分——是相互区别而不尽相同的,而这正是对于道德判断具有决定性的一点,但这些差异并不会使各种不同类型的人都具有合法性,这些来自可供选择的不同文化的差异对于道德行为来说也不具有合理性。

(3)这进一步意味着,在允许一定多元形式的范围内,理性的道德程序可能最终是这样一种状况,即:需要通过个人及其社会共同体的选择来做防御,而他们对那些选择既不会表示赞同也不会反对。也就是说,当某人依其道德理性选择了 X,出现 A 状况,而同时其他人最终选择了 Y——表明此人持不同意见,那么,选择 X 和 Y 都可能牵连到选择 D、E、F 和 G。因此,如果不考虑对 D、E、F 和 G 的影响,那么坚持选 X 就是无关紧要的。

(4)相反,我们必须同时认识到,跨文化道德利益上的多元化并不能总是产生积极的后果。尽管它本身具有重要的价值,但是对这一立场还需要有一种反驳的态势,即:基于历史的记录,可能存在人们不再为多元主义辩护的立场。此外,关于 X 或 Y 的否定判断或许需要与个人的基本道德原则保持一致。由于涉及到不当行为或不道德行为的情况是如此极端,因此,原则上的反对是必不可少的。

然而,这种道德的推算很复杂,而且必须考虑到非常现实的可能性,即试图反对个人所不赞成的理性原则可能会更有害。因此,在特定情况下,即使不同意,也不要轻易采取行动,这可能是首选的理性道德选择。这种情况下,需要针对不同情况进行具体分析。在某些情况下,妥协反而是理性的道德选择。

(5)跨文化的道德判断需要承认这样的事实,即:人的理性以及通过理性对话和人类创新所产生的程序并不可靠。人类的历史已经十分清楚地向我们表明了这一点。我们承认,在神启中并不存在高于一切的超越性权威,而理性的思考和程序化的演练也可能包含着错误,因此,在跨越道德边界的努力中,我们需要对此保持开放的心态。在多种文化并存的背景下,理性需要在认识上具有一种令人信服的谦逊。虽然这种谦逊不能证明一切,但它往往可以证明对话和妥协是正确的,而对立和冲突是不正确的。

到此,我想简要地回顾一下前文所论证的第一种组织架构——关于合理性在伦理分析中的作用。我认为,理性作为一个“普遍性的”概念,可以帮助我们所有的文化和社会环境中制订、评估、证明和转变各种道德主张。但由于世界

上存在着不同的宗教,在道德问题上存在着其他可选择的立场,而且每种立场都证明自己是“绝对可靠”的权威,甚至具有超越任何其他宗教传统的优越性,因此,这一观点首先就要面对这些可选择性立场的挑战。

作为一个实证性问题,我们既不否认宗教的多元主义,也不否认每个传统都会坚决发展其自身的主张。此外,我很清楚地知道,在最为基础的形而上学层面上,伟大的宗教是彼此不同的。犹太教的形而上学就与佛教的形而上学不同;《吠陀经》中所主张的印度教真理,就不同于圣保罗书信及新约《圣经》的其他正统典籍所主张的基督和基督教的真理。

然而,我想指出,历史上的所有主要宗教传统,最初都非常尊重理性及其在解释神启的要求时所起到的作用(另外是一些非理性的来源,比如与《吠陀经》的权威性相对比的是印度教中聆听的教义),在人的心灵中都保持着这种多样性。

毋庸置疑,犹太教是一个启示的宗教,人们在犹太教里发现理性作用居于核心地位。有一个来自拉比的著名辩论可以表明这一点。^[4]

拉比提出了所有可以想到的说法,但他们都没有接受。于是,拉比对他们说:“如果律法与我一致,这棵角豆树将为我作证。”随即,将角豆树从原处扔到一百肘之外,其他人断言,得有四百肘。但他们反驳说“角豆树并不能证明什么”,他又对他们说,“如果律法与我一致,这条河流将为我作证。”随即,河水滚滚倒流。然而他们又说“河水无权作证”。拉比又说,“如果律法与我一致,这经堂的四墙将倒塌下来。”随即墙壁开始倾斜。但是,拉比约书亚对着墙壁大声训斥:“贤哲们讨论律法,关你这墙什么事!”因为惹不起拉比约书亚,于是墙壁不敢再继续倒;但拉比也不是好招惹的,也不敢直立回去,因此,这经堂的墙就这么斜立着。拉比又说:“如果律法与我一致,那么就让上天来证明吧。”于是天降神音,“你们为什么要与拉比争执呢?律法明摆着是与他一致的。”此时拉比约书亚又站了起来抗辩道:“这律法不是在天上。”他是什么意思呢?河耶利米说:“当初在西奈山顶,上帝已经将律法传给了摩西,而摩西在西奈山上写下了摩西五书,少数服从多数。因此,神音从此失效。”^[5]

拉比当然知道理性是有限制的,但是,这并没有妨碍理性依据新的情感和社会价值,对传统中的关键问题进行重新解释和诠释。例如,当代犹太学者需要解释和重新诠释医学伦理中的基本问题,其关注点涉及妇女地位和性道德领域中出现的事态。

出于理性的考虑,犹太教并不要求非犹太人像犹太人那样虔诚地信仰犹太教,也不会要求他们的行为一定与犹太人一致。这个“自由”的原则既得到了神性形而上学观点的证明,也得到了“mipnei darchei shalom”(鉴于和平)的审慎理论的证明,因此,人们不应该教条化。此外,犹太教并没有垄断拯救,而是认识到“国家之间的正义”“将在未来世界占有一席之地”,当然其重点在于人们的道德

素质。对于传统的拉比圣贤来说,基于《创世纪》(2:16)的“诺亚七律”依据自然正义为道德行为提供了基础,因此,人们可以通过所谓“诺亚七律”普遍地获得道德。

由于基督教的观点和道成肉身的神学主张,天主教传统中心具有一种非理性的深度自我认同的倾向。定义化了的三位一体和道成肉身是完全不能被人理解的“神秘的事物”。不过,在道德问题上,天主教会却具有基于人类理性的“自然法”的伦理传统,并且一直在提倡。当然,休谟(Hume)和康德(Kant)之后的哲学的发展和自然科学的进步,已经使这个传统在现代世界中难以维持。但在内部,教会近来已经开始重新审视“自然法”的含义,他们吸收了托马斯·阿奎那和那些在宗教和道德辩论中发挥理性作用的思想家的理论,以使“自然法”在新的可能性面前变得更具广泛性和开放性。天主教神学家也开始质疑“自然法”在多大程度上具有权威性,在面临道德选择时,比如在避孕方面,“自然法”是否真的有一个界限,在其范围内可以允许其他类型的伦理思考和合法性思考。

在美国和英国,像阿拉斯代尔·麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)这样的天主教思想家由于广泛地反思自然法传统的价值,已经令他们处于道德讨论的中心位置。但更重要的仍然是第二次梵蒂冈会议的辩论和官方构想,其中特别提及了强制和政治策略在规划和监督道德生活中的作用。此外,我们应该承认,天主教的自然法教义始于一个普遍性的假设,这样就会立即涉及不同群体和社会之间的对话。我并不认为自然法有“解决”跨文化伦理对话的可能性。事实上,我非常质疑自然法理论的核心性特征。但对于我们当前的目的来说,可以充分强调这一传统的合理性。

在我们这个时代,伊斯兰教与关于跨文化道德的讨论似乎是最对立的,《古兰经》(5:48)的教导是:“为了你们每一个人,我们已经规定了法律和指定了路径。神若高兴,他便使你们成为一个民族,但神要通过他所赋予你的东西来考验你,因此,你需要与仁慈竞争。”这便产生了“契约”概念以及伊斯兰社会中对犹太教、基督教、拜火教的“宗教典籍”的保护。虽然这些先前的宗教团体在伊斯兰社会只能作为二等成员,但他们还是被视为超越性的群体和具有实际可行的真理,根据《古兰经》(42:16)诗文的教导:“我相信神已经在所有的典籍中显现。”而《古兰经》的创立是长久以来的许多穆斯林思想家,如阿维森纳(Avicenna)和伊本图发义尔(Ibn Tufayl),以及众多当代的穆斯林神学家不断丰富充实起来的。

最后,既然我们身处山东,就适当简短地评论一下儒学。作为儒家思想的“仁”和作为实践方法的“仁”,都是以理性的、人性化的考虑为前提的,这种考虑涉及对人之为人的条件和要求的一个关键性理解,比如爱、同情和关心他人。通过反思自己的需求,达到对他人需求及其处境的理解。是教育培养了仁爱 and 美德。当然,我们不能忘记,也不能否认,传统的儒家伦理也与“礼”紧密相关,但在儒家伦理的本性中普遍渗透着对于“修身”的强调。正如孔子在《论语》(19:

7)中所指出的：“君子学以致其道。”

我们可以得出这样的总结：对于道德哲学家来说，宗教传统是不容易应对的问题，尽管这些传统将会缺乏自己的权重与尊严，如果它们确实如此，但它们并不是理性的“敌人”，也不会对理性的讨论和争辩无动于衷。而且，正如现今我们所看到的所有主要的宗教传统一样，现在人们乐意去讨论在道德后果方面所出现的变化。

我想在这里补充一个更深层的思考。我们常常反对宗教传统那种依教规的权威来强制命令其信徒行为的做法。这一看法的确很正确。但是，应该指出的是，人们对一个道德权威——比方说，一个牧师、一个神学家或一个圣贤拉比——的诉求，不仅仅是放弃个人意愿，去服从他人的权威，而且也是基于在道德决策问题上所做出的一个理性的决定，即这些人比一般人有更多的知识和经验。与此相关的是，我们要记住，宗教权威并非总是认同先前的惯例，也并不总是确定在一个既定情境中传统道德的恰当性。

在宗教团体内，真正的道德权威往往会以新的方式来解释和应用继承而来的惯例，并向那些涉及到变化的状况或新知识的习俗发起挑战。就我最了解的宗教、道德传统而言，过去的二十年里，犹太教在其他情况下对死亡的医学定义已经发生了变化。由此可见，与此相关的很多问题在处理的过程中也将面临着变化。

此外，很重要的一点是，由于现代生活环境的改变以及人们日益意识到人类知识的局限性，现代的希伯来圣贤本质上已经摒弃了对异端行为进行惩罚的传统观点。作为这种再思考的进一步的、非常值得注意的例证，我还想举一个备受关注的天主教事例，即教皇弗朗西斯最近所发表的对同性恋的评论。这些观念的变化和道德建议的改变带来了深远影响，使人们认识到过去的权威是有局限性的，不可靠的，而我们现在也是如此。

下面，我想通过近来的一些实验性研究来做一个总结。这些研究是针对道德判断的特点而进行的，而且特别考虑到了跨文化的背景。乔治城大学的约翰·米哈伊尔教授(John Mikhail)现在已经做了很多关于“手推车问题”的研究，为伦理学家所熟知。下面是在许多哲学对话中讨论过的一个例子：

爱丽丝是急诊室的医生，此时，有事故中的六名伤员同时被送进医院。此六人都有死亡的危险，但其中一名的伤情最为严重。如果爱丽丝只专注于给最严重的伤员手术，倒是可以救活他，但如此一来，其他五个伤员就会不治而亡。而如果爱丽丝可以选择忽略伤情最重的病人，那她就可以救活其他五个。^[6]

如果爱丽丝选择不去救那个最严重的伤员，这能被道德所允许吗？

由于时间有限，我不再讨论这个“思想实验”的具体细节，而是直接来看米哈伊尔的结论，这一结论是基于他的大量研究、针对跨文化背景下思考这一类型问题的潜在含意而提出的：

我们的研究结果证实,成人和8岁到12岁的儿童,都具有关于具体道德原则的直观性的或潜意识的知识,包括禁止蓄意斗殴和双重效应的原理。值得注意的是,这方面的知识似乎是不言而喻的,否则无法有意识地获得:当参与者被要求解释或证明他们的反应时,他们始终未能提供充分的理由来支持自己的判断。我们的研究结果也表明,至少有一些产生这类知识的道德直觉和原则是人们广泛地共享的,而且这些直觉和原则不受性别、种族、国籍、年龄和受教育程度等人口统计变量的影响。最后,或许最值得注意的一点是,我们的研究结果意味着,道德认识方面长期存在的问题可能会通过运用计算模型来推进其全面研究,这种计算的模型与语言研究和其他认知体系中所运用的模型相似。^[7]

我认为,米哈伊尔提出的用计算模型推进道德关注的问题的研究,其可信度不高,因此,这个部分姑且忽略。然而,他所记录的那些实证性的研究结果却是有启发性的,这些结果表明,在人类的内心深处,的确具有移向正确的道德方向的趋势。因此,如果这个结果没错,甚至似乎真的可信,那么,我们就能实现一种跨越,即在被允许的范围内进行有关伦理的跨文化对话。的确,在过去的半个多世纪里,这一点已经被很多东、西方的国际组织所签订的条约和协议所证实。例如,《联合国反种族灭绝公约》、《国际劳工组织关于本国劳动者的169项权利的公约》、联合国通过立法保护多种人权的合法性、在海牙设立的国际法庭,以及在发生大规模暴力冲突和普遍性虐待时赋予国际组织加以干涉的权利。所有这一切和其他的协议都表明,不同国家、不同文化的人们在道德规则和行为上具有达成一致的能力。由此,在理性推导和实际举证的基础上,我们至少可以得出如下两点论断:其一,依其本性,人类未必是道德虚无主义者或“道德怪物”;其二,我们有理由认为,在不同的种族、宗教和民族背景下,人们之间是有可能进行富有成效的道德对话的。

(译者:郭萍,青岛理工大学人文学院讲师,山东大学儒学高等研究院博士生。)

注释:

[1]此次盛会指2014年5月在山东大学举行的第三届“尼山世界文明论坛”,会议主题是“不同信仰下的人类共同伦理”。本文系作者出席本届尼山论坛提交的会议论文。

[2]Renford Bambrough, *Moral Skepticism and Moral Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 13.

[3]W. D. Ross; Renford Bambrough, *Moral Skepticism and Moral Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 13.

[4]拉比:意为“先生”、“夫子”,是犹太人对师长和有学识者的尊称。

[5]Babylonian Talmud, Baba Matzia, 59a - b, Soncino Press: London, 1938.

[6][7]John Mikhail, *Elements of Moral Cognition*, New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 78 - 79, 360.