

自由意志视角下的道德运气问题

——析托马斯·内格爾的道德运气论

刘清平^{1,2}

(1. 武汉传媒学院 电影与电视学院, 湖北 武汉 430205;

2. 复旦大学 社会科学高等研究院, 上海 200433)

[摘要]威廉斯提出了道德运气的问题后,内格爾把这个问题与自由意志和自主责任的关系结合起来考察,不仅深化了讨论的视野,而且阐述了某些与威廉斯不同的新颖立论。不过,由于他依然坚持自由与必然的二元对立架构,同时对运气概念的理解也存在模糊泛化的缺陷,结果导致他的立论同样存在一些严重的漏洞,一方面主张运气能够改变行为在道德上的是非定性,另一方面认为道德责任如同自由意志的问题一样是无法解决的。其实,从自由意志和道德运气发挥效应的内在机制来看,任何运气无论好坏,都只能影响到行为在道德上是非定性的轻重程度,却不足以改变行为在道德上的是非定性本身,也不足以取消主体对于受到运气影响的行为后果理应承担的道德责任。

[关键词]道德运气;内格爾;威廉斯;自由意志;道德责任

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2024.02.019

美国哲学家托马斯·内格爾1976年发表的《道德运气》一文,在回应英国哲学家伯纳德·威廉斯同名文章的过程中,围绕运气如何影响道德的问题,阐述了某些与威廉斯不同的新颖立论,尤其把这一问题与自由意志和自主责任的关系结合起来探讨,深化了讨论的视野,作出了积极贡献。不过,由于他依然恪守西方学界主张自由与必然不共戴天的二元对立架构,未能解答自由意志之谜,同时对运气等概念的理解也像威廉斯一样存在模糊泛化的缺陷,又导致他的立论存在一些不容忽视的漏洞。本文试图在自由意志和自主责任的语境里,对内格爾的见解进行一些学术性的批判分析,探究道德运气发挥效应的实际机制。

一、道德运气与自由意志

威廉斯先行提出“道德运气”的问题时,也论及了意志。例如,他开门见山地谈到了康德主义强调

作者简介:刘清平,哲学博士,武汉传媒学院电影与电视学院教授,复旦大学社会科学高等研究院教授,研究方向:中西文化比较、道德哲学、政治哲学、美学。

的符合义务、绝对良善的“无条件意志”，以及因此赋予道德的至上价值，认为它的见解排除了偶然运气（包括好运和坏运）对道德领域的影响。不过，接下来他就把注意力转向了对于高庚、安娜·卡列尼娜、不幸轧死小孩的司机等具体事例的分析，试图论证一个见解：人们不能预测或控制的运气因素，对行为的道德价值以及人们的道德评判特别是道德证成，具有不容忽视的重要意义；所以，以康德主义为代表的主流学界主张道德不受运气影响的见解是站不住脚的。^[1]诚然，在论证过程中，他也多次谈到了与自由意志密切相关的必然偶然、自主责任等问题，但并没有将它们放在自由意志的语境里自觉展开，同时对“道德”和“运气”概念的理解也存在模糊泛化的缺陷，结果相当程度上偏离了主题，与其说是在探究严格意义上的“道德运气”现象，不如说是在探究“受到运气影响的行为成败的理性证成”问题，因此显得像是隔靴搔痒甚至文不对题。^[2]相比之下，在主张道德受到运气实质性影响的基本立场上与他一致的内格尔，更清晰地引入了自由意志的理论语境，从而让讨论深入了一步。^[3]

内格尔开篇引用了康德有关运气好坏不应当影响道德评判的论述后，就将“道德运气”界定成：某人的所作所为在某个重要方面取决于超出其掌控之外的因素，但我们仍然在那方面把他当成道德判断的对象。^[4]诚然，如同西方主流学界以及威廉斯一样，他也时常把“运气”与“偶然”关联起来，但从全文论述看，其注意力还是放在了“主体无法掌控”的含义上，并据此谈到了道德运气与道德责任的“悖论”。首先，一方面，“一个人所做的事情没有一件或几乎没有一件是由他控制的”；另一方面，按照流行的道德直觉，我们又无法离开“控制”这个必要的条件展开道德评判。所以，主张道德运气是个悖论的观点，不是某种伦理或逻辑上的谬误，而是对这种直觉上可以接受的道德判断条件会破坏道德判断根基的一种察觉方式。^[5]其次，道德责任的概念同样“不是一个逻辑矛盾，而是一个悖论”，因为“一个人只能对他做的事情承担道德责任，但他做的事情却是他没有做的大量事情的结果，因此他无法对他负有责任和不负有责任的事情承担道德责任”。正是在这些论述的基础上，内格尔先是指出：这些关于责任和控制的问题，与一个我们更熟悉的问题即意志自由问题有关。这就是我想探讨的最后一种类型的道德运气……如果意志自身的行为是不受意志控制的先前环境的产物，人们又如何能对这些行为本身负责，^[6]然后又总结道，某种意义上说，这个问题无法解决，因为行为主体的理念与作为事件的行为和作为事物的人是不兼容的。当某人做了某事的外部决定因素在它们对后果、性格和选择自身的影响中逐渐显露出来的时候，人们就会逐渐了解到：行为是事件，人是事物。最后那个负责任的自我消失得无影无踪了，留下来的只有一系列事件中的一个部分，我们能够对它感到遗憾或高兴，却无法谴责或赞扬它。^[7]

毋庸讳言，这样引进了自由意志和自主责任的问题后，内格尔就更准确地抓住了道德运气问题的要害：一方面，人们通常认为，主体的行为是在他自己的掌控之下展开的，或者说是基于他自己的自由意志作出的。所以，要是某个行为及其后果对其他人或主体自己造成了伤害，主体就应当对此承担自主责任，包括在道德上作出自责，或者受到其他人的谴责乃至惩罚等。康德主义特别强调，主体的行为动机必须是符合“义务”的良善意志，也是借此要求人们应当对自己的行为负责，如果不履行义务或者做错了，就必须承担道德上的“责任”。另一方面，像司机不幸轧死了一个突然跑到马路上的孩子这样的道德运气现象却似乎表明，许多情况下，主体自己无法掌控的运气因素，会对行为的动机、过程和后果产生不容忽视的重要作用，甚至把主体变成了一个缺乏自我的“事物”，把行为变成了一个单纯受到外部决定因素影响的“事件”。既然如此，人们以“行为处在主体掌控之下”为前提，对主体及其行为展开的道德评判，岂不就落入了自相矛盾的逻辑自败，等于迫使主体对于自己在外部因素的决定性作用下，所从事的自己无法掌控的行为及其后果承担道德上的自主责任了吗？从这个角度看，内格尔

将道德运气嵌入到自由意志和自主责任的语境里加以探讨,要比威廉斯单纯从运气影响到行为成败后果的狭隘视角出发作出的探讨,更清晰地展示了道德运气问题的理论深度和重要意义。^[8]

不过,事情的另一面是,由于内格尔如同西方主流学界一样,依然坚持自由意志与因果必然的二元对立架构,同时在某些关键的概念理解上也存在模糊泛化之处,结果导致他对道德运气的探究虽然比威廉斯深入了一步,但总体上同样掉进了难以自圆其说的悖论陷阱,集中表现在他自己把道德运气与自由意志关联起来后,最终得出的那个无可奈何的绝望结论:“这个问题无法解决。”其实,一旦打破了自由与必然的二元对立,澄清了基本概念,直面现实中自由意志和道德运气发挥作用的本来面目,这个问题不难解决。

二、运气是偶然的还是决定论的

实际上,在前面引用的主张“这个问题无法解决”的那段话里,内格尔已经依据自由意志与因果必然的二元对立架构,把自由意志的自主掌控与各种因素(包括外部环境、先前事件等等)的决定性影响互不兼容地对立起来了,认为后者势必会釜底抽薪地否定自由意志的掌控作用,从而让人失去自我,让道德责任和道德评判变成无源之水。不过,他在此似乎忽略了一个与二元对立架构内在相关因而十分重要的概念辨析问题:如果像他、威廉斯,以及整个西方学界经常做的那样,把“运气”与“偶然”关联起来甚至直接等同的话,它怎么可能又产生“必然”的“决定性”影响,甚至取消自由意志的自主掌控呢?换一种方式发问:按照自由意志与决定论不共戴天的二元对立架构,随机偶然的运气理应能够和谐兼容地促成自由意志,那它怎么又会对自由意志产生致命性的否定作用呢?从这个角度看,当内格尔把道德运气嵌入到自由意志语境里的时候,似乎遗忘了西方主流哲学一贯坚持的下述概念架构:自由一方面与必然势不两立,另一方面与偶然和谐兼容,居然认为随机偶然的运气如同因果必然的规律一样,也会取消(而非促成)自由意志对于主体行为的自主控制。说穿了,这其实也是我们在自由意志语境中破解道德运气之谜时必须面对的头号难点:“偶然”的运气怎么可能对人们的行为产生“决定性”的影响,以致扼杀自由意志的掌控效应呢?

要克服这个难点,我们首先应当深入辨析“必然”与“偶然”、“确定论”“决定论”与“命定论”在核心语义上的微妙异同,仔细澄清西方学界在理解这些概念方面长期存在的模糊混乱。第一,所谓必然与偶然之别,与其说是事实自身的存在状态之别,不如说首先是人们在认知维度上对事实的描述呈现出来的“确定”与“不确定”状态之别:人们能以“一定如此,不可能不如此”的确定方式认知到的事实状态,就被说成“必然”的;人们只能以“可能如此,也可能不如此”的不确定方式认知到的事实状态,则被说成“偶然”的。^[9]进一步看,在非认知维度上,人们完全能够控制或完全不能控制的事实变化,都会在“一定如此,不可能不如此”的意思上被说成“必然(成功或失败)”的,如把水烧到100℃使之沸腾的尝试,或是有意改变月亮圆缺周期的努力等;人们只能在某种程度上加以控制的事实变化,则会在“可能如此,也可能不如此”的意思上被说成“偶然”的,如他考上心仪大学的概率,或是明年经济发展的趋势等。第二,“确定论”强调的是事实尤其因果链条自身能被人们确定认知的“必然”状态;“决定论”强调的是甲的影响对乙的存在变化产生了主导性的效应,亦即乙的存在变化受到了甲的“决定性”影响;“命定论”强调的则是事实的存在变化超出了人力自主控制的范围,对人来说具有不能抗力、命定如此的“必然”特征,因而虽然焦点都聚集在了“定”上面,其哲理内涵却有着鲜明的区别,不可随意混为一谈。第三,更重要的是,无论必然与偶然,还是确定论、决定论或命定论,所有这些因素单凭自身都既不可能取消自由意志的存在,也不可能否定自由意志的实现;只有当它们与人的需要形成了关

联、对人分别呈现出有益或有害的好坏价值后,才会发挥出要么促成、要么阻碍自由意志实现的不同作用;无论是必然还是偶然的,也无论是确定论还是决定论或是命定论的,凡是对人具有好价值的,都能促成自由意志的实现;凡是对人具有坏价值的,都会阻碍自由意志的实现,没有例外。^[10]一旦澄清了这些关键的概念后,我们就能结合内格爾的有关论述和所举事例,解释运气为什么一方面是“偶然”的,另一方面又能发挥“决定论”的影响,这种在西方学界有关必然与偶然二元对立的语境里,貌似属于不可能的悖论现象了。

内格爾一方面像威廉斯那样,按照日常的说法把运气分成了“幸运(好运)”与“不幸(坏运)”,但也没有解释这种区分的依据何在,另一方面又把威廉斯相对于主体计划区分开的“内在运气”和“外在运气”细分成了四类:生成类运气,也就是人们生来就有的倾向、潜能和气质;境况类运气,也就是人们面临的问题和情境;原因类运气,也就是人们受到先前状况决定的运气;结果类运气,也就是人们的行为和计划的结果所形成的运气。^[11]严格讲,这种细分有点画蛇添足,因为它们(包括结果类运气)都能看作为原因并通过因果链条,对于主体从事行为的动机、过程和后果产生了影响的运气因素;所以,下面也将从这个角度出发,辨析内格爾讨论的那些运气事例。

先来看“孩子突然跑到马路上”这个相对简单的事例。^[12]倘若拥有了足够的信息,我们会发现,这个事件本身其实是由一系列“确定性”的因果链条“决定”的,包括孩子生性就喜欢四处乱跑,当时家长忙于其他事情而疏于照看等,因而有充分的理由看成“必然”甚至“规律性(周期性反复发生)”的。至于在当前的语境里它被说成“偶然”的“运气”,则主要是因为这个事件对司机来说,属于“不能预测”的“碰巧”范畴。更纠结的是,只有在“事前不能确定认知”的限定意思上,它对司机来说才是“偶然”的“运气”;而在“无力控制(不能抗力)”的意思上,它对司机来说反倒“必然”到了“命中注定,想躲也躲不开”的“宿命”地步——这种复杂的语义交织,正是中外语言都会把偏重于必然的“命定”与偏重于偶然的“运气”结合起来,笼统地称之为“命运”的根本原因。至于这个同时兼有必然和偶然特征的“运气”事件,对于司机行为具有的“决定性”作用,按照内格爾的说法则集中表现在:要是孩子没有突然跑到马路上,车祸就不会发生,司机就不会在无过错的情形下,产生威廉斯所说的“行为者遗憾”,或是在有疏忽甚至酒驾的情形下,受到道德上的谴责和惩罚了。他正是在这个意思上说,孩子突然跑到马路上的“运气”事件,对于司机行为的道德定性及其评判产生了“决定性”的影响。

再来看“集中营军官和阿根廷商人的对照”这个比较复杂的事例。^[13]倘若拥有了足够的信息,我们也会发现,首先,“纳粹1933年在德国掌权”这个事件本身,其实同样是由一系列“确定性”的因果链条“决定”的,因而有充分的理由看成“必然”的。至于内格爾在此将它说成“偶然”的“运气”,主要是因为这个事件对二人来说,属于“不能预测”的“碰巧”范畴。同样纠结的是,只有在“事前不能确定认知”的限定意思上,这个事件对他们来说才是“偶然”的“运气”;而在“无力控制(不能抗力)”的意思上,它对二人尤其军官来说,反倒“必然”到了“命中注定,想躲也躲不开”的“宿命”地步,以致人们有理由说,二人后来的生活状况不同,是他们的“命运”不同。其次,“商人1930年为了做生意离开德国”,本来既是一个受其自由意志控制的“自主”行为,又是一个因果链条同样“确定”的“必然”事件(这里已经折射出自由与必然的二元对立架构站不住脚了),但在此也呈现出“偶然”的“运气”特征,主要是因为他当时离开德国的目的,并非有意为了避开纳粹统治(而是为了做生意),却又出乎意料(不能预测或无意)地“碰巧”避开了纳粹统治。至于这两个同时兼有必然和偶然特征的“运气”事件,对于二人行为具有的“决定性”作用,按照内格爾的说法则集中表现在:首先,要是纳粹没有掌权,军官会像商人一样过着平静的生活,却不会因为集中在集中营犯下罪行,受到道德上的谴责和惩罚。其次,商

人1930年为了做生意前往阿根廷,结果让他“碰巧”避开了纳粹统治,能够幸运地过着平静的生活,免于受到道德上的谴责和惩罚。他正是在这些意思上说,纳粹掌权以及商人离开德国的“运气”事件,对于二人后来行为的道德定性及其评判产生了“决定性”的影响。

从这些分析中不难看出,只要限定在受其影响的行为者(主体)“不能预测”或“无力控制”或两者兼有的意思上运用“运气”二字,那么,任何“碰巧”的运气,都能一方面在“主体不能预测”或“出乎主体意料”的意思上说成偶然的,另一方面又在“处于人们能够确定认知的因果链条中”或“主体无力控制”的意思上说成必然或命定的。同时,任何“碰巧”的运气,无一例外地都会被认为对于人们的行为有着这样那样的影响(否则它们就不会被人们当成或好或坏的“运气”看待了);在这种影响占据主导地位的情况下,它们还会被说成“决定性”的(有着“决定性”的影响),如同刚才分析的孩子突然跑到马路上和纳粹掌权的事件那样。就此而言,当前语境里的“运气”,其实是在不同的意思上,分别被贴上了“偶然”“不确定”“必然”“确定”“命定”“决定”等标签的,所以才会出现同一个运气事件既被看成“偶然”的,又被认为具有“决定性”作用的奇特现象。有鉴于此,我们探究道德运气的问题时,自然也应当根据具体的语境展开具体的分析;否则的话,倘若不加辨析地一方面把“运气”等同于“偶然”“不确定”,另一方面把“必然”“确定”“命定”“决定”混为一谈,就会对运气概念造成不必要的曲解,结果将讨论引入歧途。

遗憾的是,内格尔虽然是西方学界十分著名的分析哲学家,却没有对自己界定的运气概念展开深入细致的语义分析,尤其在引进了自由意志的语境后,也依然未能澄清自己运用的“偶然”“不确定”“必然”“确定”“命定”“决定”这些概念的精确意思,结果有意无意地回避了“偶然”运气何以会对人们的行为发挥“决定性”作用这个绕不过去的理论难点,最终导致他引进的自由意志语境非但没能帮助他找到问题的答案,反倒误导他走进了一座更大更悠久的理论迷宫,离破解道德运气之谜越来越远了。

三、好坏运气怎样影响行为的道德内涵

在道德运气问题上,内格尔的立论比威廉斯深入一步的一个集中表现,就是他敏锐地指出了,威廉斯在高庚和无过错司机的事例上,讨论的并非严格意义上的“道德运气”现象。^[14]不过,尽管他自己讨论的几个具体事例包含着无可否认的道德意蕴,从而在克服威廉斯的偏激片面、让讨论回归道德语境方面作出了不容抹煞的积极贡献,但由于他同样未能抓住“道德在于涉及身份角色(如自我、家人、朋友、同事、师生、上下级、同胞、陌生人等)的人伦关系”这一实质,^[15]反倒是在康德主义的误导下,强调了“道德证成应当得到人们的普遍认同”这个脱离现实的抽象预设,结果导致他与威廉斯殊途同归,也在很大程度上夸大了道德运气发挥的作用,甚至主张运气的好坏会对行为的道德正当性产生决定性的影响,却没有看到事情的真相:运气无论好坏,只会“决定性”地影响到行为在道德上正当或不正当的轻重程度,而不可能“决定性”地影响到行为由人伦义务决定的正当还是不正当的道德定性。

前面提到,内格尔采用了“好运”与“坏运”的流行说法,并把它们和行为的“成功”与“失败”关联起来,主张“我们想要做的事是成功还是失败,几乎总在某种程度上取决于某些不受我们控制的因素”。^[16]然而,如同对待运气概念一样,他也没有进一步分析这种区分的内在依据:由于“运气”具有“事前不能预测”的特征,主体通常只能在事后,根据其作用是不是对自己有益、能不能帮助自己的行为取得成功、自己是不是希望它发生等标准,评判它们是好还是坏,以致我们能够以同义反复的方式说,无论何种行为,位于道德还是非道德的领域,好运气都有助于主体达成自己意欲的目的,坏运气都有碍于主体达成自己意欲的目的。正是由于这个缘故,道德运气无论好坏,都不可能根本改变行为本

身在道德上是否正当的价值定性(这种定性归根结底取决于行为本身是不是符合相应的人伦义务,会不会在人伦冲突中给人们带来不可接受的严重伤害),而只会让某个在道德上按照人伦义务得到了正当或不正当定性的行为变得更好或更坏一些。简言之,道德运气的“决定性”影响在范围上是严格限定的,仅仅涉及一个行为道德正当性的轻重程度,不会涉及这个行为的道德正当性本身。

先来看“孩子突然跑到马路上”的事例。不管哪种情形,这个事件对司机来说都是一种厄运,不希望它发生却又发生了,造成了孩子死亡的悲惨后果。然而,“司机驾车轧死孩子”这一行为正当与否的道德定性,并不取决于这个运气事例本身,而是如同内格尔一笔带过指出的那样,取决于司机自己是不是犯有过错。

首先,假定司机方面没有任何过错,那么他的驾驶行为就没有道德上的不正当之处,他也无需在道德上自责,旁观者同样没有理由在道德上谴责他;至于他心中的“行为者遗憾”,则不过是一种由于目睹了悲惨事件发生,因而比飞机失事、海啸地震的幸存者更为沉重的心理阴影而已,同样不包含负面的道德意蕴。换句话说,尽管无过错司机的确遭遇了厄运,但这种厄运只是带来了某些非道德的负面后果,既不足以让司机的驾驶行为在道德上沦为不正当的,也不足以让其他人对司机作出否定性的道德评判(对司机作出道德上的谴责)。

其次,假定司机方面存在某种过错,包括内格尔提到的疏于检查和饮酒过度,都决定了他的驾驶行为包含着不负责任、会给他人造成严重伤害的潜在危险,因而道德上已经是不正当的了。至于孩子突然跑到马路上的坏运气,只是加重了这种道德不正当、他的道德自责(如果有的话)、旁观者对他的道德谴责、执法机关对他的法律惩罚的程度而已。毕竟,假如司机没有“碰巧”遭遇这种厄运,他的驾驶行为在道德上依然是不正当的,只不过程度上要轻微一些而已。换言之,尽管厄运在这类情形下的确产生了道德上的影响,也仅仅是让司机驾驶行为的道德不正当的程度变得更加严重了,却根本不会把一个原本道德上正当的驾驶行为,变成道德上不正当的。事实上,内格尔自己曾提到,即便碰上了希特勒占领苏台德后就突然死去这样的“好运气”,张伯伦在慕尼黑的所作所为,依然是对捷克人民的严重出卖,只不过不会成为道德上的巨大灾难而已,^[17]同样从一个角度证明了刚才的结论。我们甚至还能把内格尔提到的另一个事例戏剧化,^[18]作为这个结论的进一步证据:假如谋杀者由于自己无力控制的突发咳嗽,影响到了枪膛里射出子弹的运行轨迹,没能杀死他原本打算谋杀的无辜者,反倒杀死了事前指使他谋杀、此时正在现场旁观的那个恶棍,这种后果极度反转的“幸运”因素,依然不足以让谋杀者的行为在道德上变得正当起来,而只不过减弱了他的不正当谋杀行为的邪恶程度。推广来看,上述分析自然同样适用于其他论者提到的在加油站打手机,“碰巧”引发了爆炸之类的日常事例。^[19]

其实,深入分析会发现,由于司机犯下过错造成的“理应刹住车却没刹住”这一点,才是把孩子突然跑到马路上的运气事件,变成孩子被轧死的悲惨后果的“决定性”因素。所以,司机“碰巧”遭遇这种厄运后受到的更严厉责罚,也理应首先归因于司机自己疏于检查或饮酒过度的过错,却不可仅仅归因于孩子的喜欢乱跑、孩子父母的疏于照看,更不可完全怪在了厄运本身头上。正是由于这一原因,倘若有过错司机拿“我运气不好赶上了”当理据来为自己辩护,想要证成自己在道德上的正当性(无过错),旁观者和执法机关都有充分的理由予以拒绝。从这个视角看,与其说是运气因素本身影响了道德评判,不如说是道德评判把受到运气影响的行为后果纳入了权衡轻重的考虑范围:一方面,无论有没有造成严重的后果,醉驾本身就是一种道德上不正当、应当受到谴责和惩罚的行为;另一方面,同义反复地说,造成了严重后果的醉驾行为,要比没造成严重后果的醉驾行为的不正当程度更严重,因此

也应当受到更严厉的谴责和惩罚。

再来看“集中营军官和阿根廷商人的对照”事例。表面上看,似乎是军官“碰巧”生活在纳粹统治下、商人“碰巧”避开了纳粹统治的不同运气(命运),“决定性”地导致二人的行为受到了截然不同的道德评判。但深入分析同样会发现,出现这种反差的“决定性”原因在于:军官从事了、商人没有从事道德上的邪恶行为。事情很清楚,假如军官在纳粹统治下没有作恶,他也不应当受到道德上的责罚;假如商人在阿根廷经商时作了恶,他同样应当受到道德上的责罚。尤其在军官事后把纳粹统治看成一种“厄运”的情况下,他理应首先对自己有作恶动机并在集中营里将其付诸实施展开道德自责,然后才有理由谴责遭遇纳粹统治的厄运对于自己作恶的纵容效应。毕竟,假如他不肯压制自己的作恶动机的话,即便“碰巧”去了阿根廷,他还是有可能在经商活动中将其付诸实施的。同时有必要指出的是,倘若军官事后没有展开道德自责的话,他甚至会把自己遭遇纳粹统治看成能让自己飞黄腾达、为非作歹的“幸运”,从而加重他理应受到的道德责罚程度。另一方面,商人也没有理由把自己的平静生活仅仅归因于自己避开了纳粹统治的“幸运”,因为假如他不是自己原本没有作恶动机,或是有意压制了作恶动机的话,他在阿根廷的经商活动中,也完全可能将这些作恶动机付诸实施。就此而言,即便遭遇了纳粹统治的坏运气的确妨碍了军官约束自己的作恶动机,避开了纳粹统治的好运气的确有助于商人约束自己的作恶动机,他们归根结底还是由于“是不是实际从事了邪恶行为”这个决定性的原因,而不是由于“遭遇了好坏不同运气”这个非决定性的原因,才会受到截然不同的道德评判。

由此可见,某个行为在道德上是不是正当,应当受到赞扬还是谴责,归根结底取决于它自身的动机、过程和后果是不是守住了伦理底线,会不会给人造成不可接受的严重伤害(康德主义深刻彰显了动机符合义务的重要意义,却忽视了过程和后果对于行为是不是道德上正当同样具有实质性的影响);主体经历的好坏运气,会以不同方式影响到它在道德上正当或不正当的程度,却不会影响到它正当不正当的道德定性。内格尔一方面如同威廉斯一样,敏锐地指出了康德主义忽视行为过程和后果及其受到运气影响的理论缺陷,另一方面虽然比威廉斯有所保留,却在很大程度上仍然夸大了运气对道德的影响效应,以致主张:“在包括疏忽大意乃至政治选择的一大批确凿无疑的伦理案例中”,受到运气摆布的实际结果会对它们受到谴责还是敬重产生影响……甚至总体判断也可能随着结果的改变从肯定性变成否定性的。^[20]按照刚才的讨论,这个说法显然言过其实了,如同威廉斯的见解一样潜含着“以成败后果论道德”的扭曲意向,不仅不符合道德运气发挥作用的本来面目,而且也很难解释现实生活中时有发生“虽败犹荣(失败了但道德上依然正当)”现象:尽管内格尔提到的安娜·卡列尼娜出走、俄国十二月党人起义等的确落入了失败的结局,但从某种特定的规范性视角看,这种不走运的失败并不足以改变它们的道德定性,让人们对它们的道德评判从敬重变成谴责,而只会让人们感到惋惜。就此而言,内格尔在道德运气问题上的一个致命软肋,就是把运气对道德的“决定性”影响扩展到了行为是否正当的价值定性之上,没有看到这种影响仅仅限于行为正当或不正当的轻重程度。

四、道德责任为什么不是一个悖论

内格尔虽然引进了自由意志的语境,却还是未能揭开道德运气之谜的一个集中表现是,由于夸大了道德运气的作用,同时又受到二元对立架构的深层影响,他把与自由意志直接相关的“道德责任”看成一个说不通的悖论:从认为责任取决于控制的观点看,这一切似乎都是荒谬的。罪行的大小取决于孩子是否跑到了某人开车的马路上,或者小鸟是否撞到了某人的枪口上,这怎么说得通呢?^[21]显然,要彻底解答道德运气问题,我们必须正视他的这一质疑,论证下面的见解:即便在限定范围内受到了

道德运气的决定性影响,道德责任也不是一个荒谬的悖论,毋宁说恰恰植根于自由意志和道德运气共同发挥效应的确定性(必然性)因果链条之中,因而完全能够得到合乎理性的说明。

为了避免无谓的争议,这里同样有必要澄清“道德责任”的核心语义:当人们基于自由意志从事的行为在人伦冲突中给他人或自己带来了益助或伤害的时候,他们理应在道德上受到相应的奖赏或惩罚。说穿了,这也是“责任”和“义务”的关联特别密切的原因(康德主义的另一个深刻之处就是强调了这种关联):从负面内涵的视角看,如果你没有履行你对他人或自己应当履行的道德“义务”,你就应当为你因此给他人或自己造成的伤害承担道德“责任”。事实上,前面讨论中提到的司机“犯有过错”,指的正是司机“对他人以及自己在道德上不负责任(未尽到义务)”,所以才应当承担“道德责任”。

为什么道德运气对人们行为的影响效应,不会像内格尔主张的那样,让道德责任变得荒谬起来呢?先来看有过错司机“走运”和“不走运”的不同情况。的确,由于分别造成了没轧死孩子和轧死孩子的不同后果,他们承担的道德惩罚程度存在鲜明的反差。但按照前面的分析,这种反差一点也不荒谬,反倒既正当又合理。第一,这种道德惩罚的程度反差,与他们的不正当驾驶行为伤害他人的程度反差恰相对应:“走运”情况下司机的行为只是包含造成严重伤害的潜在危险,并未实际造成严重的伤害,而“不走运”情况下司机的行为已经实际造成了严重的伤害,所以二者有必要区别对待,否则就会导致新的不公正。第二,如前所述,“不走运”情况下实际造成的严重伤害,不应当完全归因于孩子突然跑到马路上的运气事件本身,而应当主要归因于司机自己的疏忽,因为这种不负责任的过错,已经严重削弱了这个事件原本具有的不能预测或无力控制的“运气”性质:假如司机事前检查了刹车,他或许就能把车刹住,避免孩子被轧死了。换言之,“疏忽”本身并非“道德运气”的问题,而是“道德过错”的问题,所以不应当构成免除“责任”的理据。

这一论证尤其适用于内格尔讨论的醉驾司机事例:同样是醉驾冲上人行道,碰巧没有行人的话,醉驾司机会觉得自己“在道德上是幸运的”;但碰巧有行人造成了伤亡,醉驾司机就会不走运地受到严厉惩罚。^[22]其实,造成这种反差的根本理据在于,当醉驾司机基于自由意志作出了醉驾选择的时候,他已经让自己失去了操控汽车在马路上正常行驶、避免冲上人行道的必要能力了,从而才让人行道上有无行人的运气事件,变成了醉驾行为中因果链条的构成要素。毕竟,正常驾驶的情况下,“人行道上有无行人”根本不属于司机不能预测或无力控制的运气现象;所以,哪怕“碰巧”有了行人,行人一方也不会像突然跑到马路上的孩子及其父母那样,还需要承担自己的那份责任。遗憾的是,这些应当得到仔细辨析的因素,似乎不在内格尔的视野中。更遗憾的是,他居然没有注意到,尽管碰巧轧死行人对醉驾司机来说无疑是个道德上的厄运,会让醉驾行为的不正当程度以及他理应受到的道德惩罚变得更为严重,但碰巧没有行人这种他所谓“道德上的幸运”,既不会让醉驾行为在道德上变得“正当”起来,也不会让醉驾司机在道德上变得“好”起来,更不会让人们对他的否定性道德谴责变成肯定性的道德敬重。更有甚者,假如缺乏悔意的醉驾司机轧死行人并逃逸后,碰巧没被抓获,这种所谓“道德上的幸运”虽然会让他庆幸自己躲过一难,却非但不足以证成其醉驾行为的道德正当性,反倒加重了其醉驾行为的道德不正当程度。

为了加大论证的力度,在此甚至还能进一步增补“运气影响动机”的因素:醉驾司机是由于事前碰巧遇见好友,却不过情面多喝了几杯的缘故,才第一次从事醉驾行为的;换言之,假如不是被抛入到这根不走运的因果链条中,他或许连醉驾的意图也不会有。然而,需要指出的是:第一,这个从醉驾行为后果的角度看属于“厄运”的事件,从深化朋友感情的角度看其实是个“幸运”的事件,因此提醒我们

应当仔细辨析好坏运气的区分语境;第二,只要摆脱了二元对立架构的影响,不再持有“决定论”取消“自由意志”的先入之见,我们很容易发现,无论与好友的巧遇发挥了怎样“决定性”的作用,也无论醉酒状态怎样在生理层面“决定性”地影响了他的自觉心理,都不足以取消醉驾司机基于自由意志作出的喝酒后依然从事驾驶行为的自主“决定”,尤其不足以取消他这种对他人以及自己不负责任的“不道德”决定,对于醉驾行为及其造成的同时还受到人行道上碰巧有无行人的好坏运气“决定性”影响的不同后果所产生的更富于“决定性”的主导作用,和他理应为承担的道德责任。

再将这种分析应用于内格尔说的生成类运气和境况类运气上,答案也是一样的:无论军官生来就有怎样强烈的虐待倾向,也无论军官受命管理集中营为他放纵这种倾向提供了怎样的条件,这些貌似超出其控制之外的运气因素的“决定性”影响,都不足以减弱(更别说免除了)军官对于自己基于自由意志在集中营里实际作恶应承担的道德责任。诚然,军官的确既不能预测也无力防止纳粹掌权以及自己生来就有的虐待倾向。但如果他对其他人以及自己负责的话,他完全有能力掌控自己的自由意志,拒绝服从上级要自己作恶的命令,压制自己想要虐待他人的倾向;某种意义上甚至可以说,一个人越是有作恶的倾向,就越有责任约束自己不去作恶,却没有理由拿自己不走运,生来就有作恶倾向为自己辩解。换言之,军官之所以没能经受住考验,与其说是他碰巧生活在纳粹德国,以及碰巧有虐待他人的天生倾向的缘故,不如说是他在这些决定论的氛围下,依然基于自由意志选择了为非作歹的缘故,所以理应对此承担无可推卸的自主责任。就此而言,不仅康德主张生来就有的爱好不受意志控制,因而与道德无关的见解无法成立,^[23]而且内格尔主张运气(包括军官未在1930年前往阿根廷经商的“坏运”)能够实质性影响人们对军官行为的道德评判的见解更无法成立,否则就会潜含着为纳粹军官作恶开脱的意图了(虽然内格尔肯定不会有这种意图),仿佛他主要是因为碰巧生活在纳粹德国并有虐待天性这类“道德上不走运”,才在集中营里实际作恶的。说穿了,与醉驾司机事例中人行道上无行人的运气因素相似,这些在主体从事道德行为前似乎有资格看成他既不能预测又无力控制的运气因素,一旦进入道德行为,就转化成了主体不仅能够而且应当基于自由意志在因果链条中加以掌控的构成因素,所以主体理应对这些因素通过自己的行为产生的各种后果承担无可推卸的道德责任,却没有正当的理由拿它们只是“偶然”的“不走运”当借口为自己辩护。

从这个角度看,道德运气影响下的道德责任,就不像内格尔以及其他受到自由与必然二元对立架构误导的论者主张的那样,是一个说不通的悖论了,相反完全能够依据自由意志发挥效应的内在机制,得到合乎理性的解释:假如军官只是因为碰巧生活在纳粹德国以及有虐待天性这些不受自己控制的运气因素的决定性影响,才在集中营里作恶的话,他自然不必对此承担道德责任,因为没有人应当为不受自己控制的运气因素承担自主责任。但是,假如军官是在各种不受自己控制的运气因素的决定性影响下,基于自由意志自决选择了在集中营里作恶的话,那就只有他(而不是不受他控制的各种运气因素)才应当对此承担自主的道德责任,因为正是他作为主体的自由意志在此发挥的更富于决定性的主导作用,才让他在各种运气因素的决定性影响下,依然是一个“负责任的自我”(而不只是一个单纯受到外部决定因素影响的“事物”),让他的所作所为依然是一个我们可以“谴责或赞扬”的“行为”(而不只是一个我们仅仅能够感到“遗憾或高兴”的“事件”)。也是在这个意思上说,与内格尔的主张相反,自由意志与因果必然(决定论)、不受控制的运气与主体的道德责任之间的关系问题并非无法解决,而是完全能够解决的。^[24]说穿了,内格尔在这方面的论述其实是从自由与必然之间荒诞的二元对立架构出发,又落入了人与事物之间同样荒诞的二元对立架构,主张应当承担责任的“人”是有自由意志的,而受到外部决定因素影响的“事物”仅仅处在因果必然链条中,却否认了拥有自由意志的

“人”同样也是处在一系列事件的因果必然链条中的。毋庸讳言,正如内格爾的论述表明的那样,一旦我们恪守这类荒诞无稽的二元对立架构,不仅道德责任,而且人的行为和人自身,都将成为理论上无法解决的难题,或是说不通的悖论了。

综上所述,一方面,我们应当如实承认运气因素对于人们的行为包括道德行为产生的有时甚至是决定性的影响,却不可像康德主义那样仅仅强调动机意图的道德意义。但另一方面,我们也不应当像内格爾那样,片面夸大运气因素的影响,甚至因此质疑自由意志和自主责任在道德行为中更富于决定性的主导地位,却看不到运气因素归根结底也是通过主体的自由意志对他们的自决选择发挥效应的,所以主体的行为不管受到了运气因素怎样的决定性影响,都不会取消他们对于自己基于自由意志作出的自决选择理应承担的自主责任特别是道德责任。

注释:

[1][英]伯纳德·威廉斯:《道德运气》,徐向东译,上海:上海译文出版社,2007年,第29-33、57-58页。出于行文统一的考虑,本文引用西方论著的中译文会依据英文本或英译本略有改动,以下不再注明。

[2]刘清平:《道德运气的深层追问——析伯纳德·威廉斯的道德运气论》,《人文杂志》2023年第12期。

[3]徐向东:《自我、他人与道德——道德哲学导论》下册,北京:商务印书馆,2009年,第576页。

[4][5][6][7][11][12][13][14][16][17][18][20][21][22][美]托马斯·内格爾:《人的问题》,万以译,上海:上海译文出版社,2004年,第29、29-30、39、41、31、32、29、32、28-29、33-34、33-36、34-35、35、32页。

[8]王旭凤:《道德运气与道德责任》,《广西社会科学》2008年第2期;文运冬:《道德运气视野下的道德责任》,《安阳工学院学报》2015年第1期。

[9]刘清平:《求知欲视角下西方哲学传统中必然和偶然概念的反思》,《北方工业大学学报》2022年第5期。

[10]刘清平:《从“人为自然立法”的视角反思因果、必然、规律与自由的关系》,《克拉玛依学刊》2023年第1期。

[15]刘清平:《道德相对性与道德相对主义的张力——从实然与应然的互动视角看》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2022年第1期。

[19]周安平:《法律责任的道德类型》,《学术界》2020年第3期。

[23][德]康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社,2002年,第8、13-14页。

[24]刘清平:《从需要视角看自由意志的必然存在——与无意志论者商榷》,《江汉学术》2022年第4期。

[责任编辑:马立钊]