

“道德价值”与“道德运气”

马寅卯

【摘要】“道德价值”是康德伦理学的核心概念，“道德运气”论者试图通过对康德道德价值概念的批评从根本上瓦解康德的伦理学。本文试图表明康德的“道德价值”概念具有多重意蕴，它不仅关乎动机和准则，也关乎努力、付出和道德勇气；“道德运气”问题不构成对康德道德哲学的根本挑战，康德的道德哲学是可以容纳“道德运气”并内在地回应其挑战的；康德伦理学与“道德运气”论尽管存在着诸多根本差异，但都具有各自的价值，并且二者存在融合的可能性。

【关键词】道德价值；道德运气；控制；意志；义务

康德的伦理学一般被称作义务伦理学，重在从义务、善的意志、行动准则、道德法则等角度入手阐明行为的道德价值，在这种伦理学看来，“一个出自义务的行为具有自己的道德价值，不在于由此应当实现的意图，而在于该行为被决定时所遵循的准则，因而不依赖行为的对象的现实性，而仅仅依赖该行为不考虑欲求能力的一切对象而发生所遵循的意欲的原则。我们在行动时可能有的意图以及作为意志的目的和动机的行为结果，都不能给予行为以无条件的和道德的价值。”(康德，2010年b，第406页)针对康德关于“道德价值”的论述，内格尔(T. Nagel)、威廉斯(B. Williams)等哲学家从“道德运气”入手，认为人的行为无法免受境遇和运气的影响，这些不受行为者控制的因素不仅在人们的伦理生活中发挥着重要作用，而且影响着道德责任和道德评价。运气论者对康德“道德价值”思想的批评被认为对义务伦理学提出了严重挑战。为了回应这一挑战，我们首先要弄清康德的“道德价值”观念的基本内涵，我们尤其要注意和澄清康德“道德价值”思想当中那些通常被忽略或者歪曲的因素，在此基础上，我们试着站在一个康德主义者的立场上对运气论者的批评做出回应，并在梳理二者根本差异的基础上，也看到二者的互补性和各自的贡献。

一、康德论“道德价值”

何谓“道德价值”？康德似乎没有给出过一个明确的定义。但康德论述“道德价值”的地方甚多，从这些论述中，我们可以明确地知道什么样的行为具有“道德价值”，什么样的行为不具有“道德价值”，“道德价值”为何具有至上性。

康德第一次提到“道德价值”是在《道德形而上学的奠基》第一章中(内格尔在其关于道德运气的论文的一开头所引用的那段话也来自于康德的这一文本)。这一章的论述包含了康德关于“道德价值”的一些最重要的元素：(1)一个意志之所以是善的意志不是取决于这个意志所造成的后果；(2)善的意志的价值高于一切偏好；(3)这种价值

不因实施者的能力和其实际效用而增加或减损；（4）善的意志的价值在于自身；（5）善的意志不仅仅是一个愿望，而且意味着全部努力；（6）只有出自义务的行为才具有道德价值。

康德在其他地方对“道德价值”的所有论述都可以看是对这些方面的展开、补充、深化、明确化和具体化。其中尤其值得注意的是康德在谈到保存自己生命的义务时对出于义务和符合义务的区分。康德明确地指出，据以判断一个行为是否具有“道德价值”的依据是这个行为是否出自义务。他指出，保存生命虽然是义务，但如果是出于直接的偏好而这样做，那么它并不具有“道德价值”，因为行为虽然是合乎义务的，但却不是出自义务的，因而没有任何内在的价值，这样的准则并无任何道德内容。

既然只有出自义务的行为才有“道德价值”，那么同情心、对荣誉的偏好，即使有益公众且合乎义务，也没有道德内容，康德认为，基于这样的动机行为可以对其进行称赞和鼓励，但并不值得尊崇。对于“道德价值”而言，重要的是意欲或意志的原则，而不是“应当实现的意图”或者“行为的预期结果”；在于意欲或意志的形式而不是质料。“行为的道德价值不在于由它出发所期待的结果，因而也不在于任何一个需要从这个被期待的结果借去其动因的行为原则……不是别的任何东西，而是当然仅仅发生在理性的存在者里面的法则的表象自身，就它而非预期的结果是意志的规定根据而言，构成了我们在道德上所说的如此优越的善；这种善在依此行动的人格本身中已经在场，但不可首先从结果中去期待它。”（康德，2010年b，第408页）对于“道德价值”来说，重要的不是看得见的外在行为，而是看不见的内在原则。

能赋予行为以“道德价值”的既非恐惧亦非偏好，而是对法则的敬重。这一点康德在《实践理性批判》里有了进一步的阐述：“行动的一切道德价值的本质取决于道德法则直接规定意志。”（康德，2010年c，第76—77页）道德法则直接规定意志，还是行动只是偶然地与法则一致？这是道德性与合法性的分水岭：前者要求行动的准则对法则的敬重，是出自义务而发生的，是仅仅为了法则的缘故而发生的；后者只求合乎法则地行动，在这里，规定意志的有可能是偏好。

在对善的意志和“道德价值”的理解中，应特别注意康德对努力、付出、代价的强调。人们往往将善的意志单纯理解为一个意图，而忽视了为了贯彻这种意图而付出的努力。这里关涉到对“道德价值”的两种不同理解，一种是“道德价值”没有大小多少之说，二是“道德价值”有量上的差别。从作为意图和愿望而言，善的意志“自身就具有全部价值”，“德性本身作为它自己的目的，其价值远远胜过一切用处和一切经验性的目的，以及它本来可能作为自己的后果带来的好处。”（康德，2010年d，第410页）从这个意义上说，善的意志本身就具有最高的价值，它是不分等级的，无可估量的，体现在不同行为和动机中的善的意志，其价值没有大小之说。但是康德有时

似乎又认为“道德价值”有大小多少之说，并且认为“道德价值”的大小多少与道德努力和付出有关。^①道德努力和道德代价表现在对自然障碍的斗争中，这种自然障碍在主观上表现为行动者的偏好，在客观上表现为外在的境遇。而客观的障碍最终又会转换为主观的障碍，它表现为恐惧、犹豫不决、逃避，等等。“在主观上，行动的可归责性的程度可以根据此时必须被克服的障碍的大小来估量——自然障碍(感性的障碍)越大，道德上的障碍(义务的障碍)越小，善的行为就越是被算作功德……反之：自然障碍越小，出自义务的理由的障碍越大，违背(作为过失)就越被归责。”(康德，2010年c，第236页)因此，康德把“道德价值”与道德评价和行动者所面对的主客观障碍相关联，他在《实践理性批判》的“方法论”中举的那个“正派人”被威胁利诱去诽谤一位无辜者而不为所动的例子最好地说明了道德代价与“道德价值”的正相关性，康德就此评论说：“在这里，德性之所以仍然具有如此之多的价值，只是因为它付出了如此之多，而不是因为它带来了某种东西。”(康德，2010年c，第163页)行为者为一个道德行为付出的代价越大，由此引发的崇敬就会越强烈。

克服偏好和障碍，需要道德勇气，与亚里士多德等古希腊哲学家一样，康德对道德勇气也给予了极高评价。他把道德勇气看作“人最大的、惟一的、真实的战斗荣誉”，是“真正的智慧，亦即实践的智慧，因为它使人生存于世的终极目的成为自己的目的。——只有拥有了它，人才是自由的、健康的、富有的，是一个国王，如此等等，而且人既不能因为偶然也不能因为命运而受损，因为人自己拥有自己，有德性的人不可能失去其德性”。(康德，2010年d，第418页)在康德那里，道德勇气既是能力，也是决心，还是德性本身：“反抗一个强大但却不义的敌人的能力和深思熟虑的决心是勇气，就我们心中的道德意向的敌人而言是德性。”(同上，第393页)道德勇气要求用理性战胜实施义务的障碍和反抗力量，这种勇气不可以延迟到将来，而是应当在当下就付诸行动，行动要与思想同步，它表现在“能够做法则无条件地命令他应当做的事情”。(同上)在康德看来，作为一门实践哲学，伦理训练的任务就是要与自然冲动进行斗争，当德性受到自然冲动的威胁时，要能够制服它，正是在这种斗争中，人变得顽强起来，“并在意识到重获自由时快乐”。(同上，第495页)

与“道德价值”问题的讨论有关，这里需要澄清在义务和偏好的关系上存在着的一个根深蒂固的误解，这就是：仿佛一个行为只有当我们不想去做它时，它才在道德上是善的，也就是说仿佛只有与偏好相反的行动才具有“道德价值”。这方面最著名的例子是席勒对康德的挖苦：“我很乐意为我的朋友服务，但遗憾的是，我为他们服务时感到愉快。因此我怀疑自己不是一个道德的人，并为此而困扰。对此，给出的答

^① 我把一个人在道德上所做的努力和付出称作道德代价，它所指代的不是道德本身付出的代价，不是为了别的什么而在道德上遭受的损失，而是行为主体为了道德行为所做出的努力和牺牲。

案是:毫无疑问,你唯一的资源就是试着完全鄙视他们,然后怀着厌恶去做你的义务所要求的事情。”(Paton, p.49)

威廉斯存在着同样的误解。例如,他把这样一种观点加于康德:“如果一个人欣赏、喜欢或者享受运气的幸运的表现形式,那么他似乎就是在背叛道德价值。”(威廉斯, 2007年,第56页)

可是康德从来没有说过类似的话,他倒是表达过相反的意思:“人们并非愉快地,而只是当作劳役做的事情,对于在此服从其义务的人来说,就没有任何内在的价值,并且不受欢迎,而是尽可能地逃避实施它的机会。”(康德, 2010年d,第494页)道德法则一方面具有强制性,另一方面又要求人们对他的敬重感,人们要心悦诚服地接受它、服从它才谈得上道德价值。

在康德那里,偏好无论是否与义务一致,它都不是义务概念的条件和原因,正如与义务不一致的偏好并不一定使得一个行为成为道德的或不道德的一样,与义务一致的偏好也并不一定使得一个行为成为道德的或不道德的。一个不爱生命的人却保存生命,使得这个行为具有“道德价值”的并非不爱生命的倾向,而仍然是保存生命的动机。如果一个人出于义务而保存生命,他恰好同时又热爱生命,那么这依然具有“道德价值”。一句话,偏好不是道德(具有“道德价值”)的原因,不管这种偏好是与义务一致的还是与义务相反的;也不是不道德(不具有“道德价值”)的原因,除非这种偏好被作为行为的动机。康德要强调的是,即便是对与义务一致的偏好,也不能给予过高的评价,不能赋予“道德价值”,但可以对其“称赞”和“鼓励”,之所以要对其“称赞”和“鼓励”,是因为它们与义务一致,并可以促进义务;之所以要节制颂扬,是因为它们毕竟不具有“道德价值”,不能作为行为准则,因而配不上“敬重”。

二、“道德运气”论对康德伦理学的批评及康德伦理学可能的回应

正如哈特曼所指出的,虽然范伯格(J. Feinberg)是第一个注意到运气为我们通常的道德责任观念提出了挑战的学者(1962),但这个问题真正得到广泛关注则是内格尔与威廉斯同于1976年在《亚里士多德学会学报》上发表的两篇论文之后。(cf. Hartman, 2017, p. 2)

运气论者多数并没有给运气下一个明确的定义,如在纳斯鲍姆(M. Nussbaum)那里,她只是进行了一个否定性的说明:“‘运气’并不是指事件的发生都是随机或者无缘无故的。由‘运气’引发的事件只是指它不是主动促成的,不是人造成的或是人为的,是碰巧发生的。”(纳斯鲍姆,第4-5页)而内格尔也只是给出了一个描述性的定义:“凡在某人所做之事有某个重要方面取决于他所无法控制的因素、而我们仍然在那个方面把它作为道德判断对象之处,那就可以称之为道德上的运气。”(内格尔,第29页)

威廉斯把运气分为内在运气和外在运气,相比之下,内格尔对运气的分类更为细致,

也受到更多讨论。我们这里着重讨论内格尔的分类，同时也会兼顾威廉斯的观点。

内格尔把“道德运气”区分为四种，分别是生成运气、环境运气、原因运气、结果运气，并从每一种情况出发，对康德进行了批评。这里尤其值得认真对待的是环境运气和结果运气，因此，我将会对这两种运气做较为详细的讨论和回应。

首先是生成运气，主要关乎个体的性情、倾向、潜能和气质的问题，康德将其称作自然禀赋。康德强调了禀赋和气质属性相比于善良意志本身的次要性质，这些属性本身既可以用来行善，也可以用来作恶，它们是善还是恶取决于意志。按照康德的说法，这些气质因素本身无所谓善恶，也无关乎道德。但是内格尔认为，对于某些情感和特征，如贪婪、妒忌、自负或者与其相反的一些情感和特征，我们完全可以做出谴责或表扬这样的道德判断。我们即便在道理上被康德说服，但直觉上依然不会接受这个结论。站在康德主义的立场上，可以对内格尔的批评进行这样的回应或质疑：a. 他所列举的这些气质是否完全不受意志控制是一个可疑的问题，它们不过是行动的主观障碍，正是在对这些主观障碍的克服中，行动的道德性才表现出来；b. 表现出来的贪婪、嫉妒和自负已经不仅仅是一种气质，而是一种行为，是对这些倾向、潜能和气质的现实化，是把它们作为了行为的准则；c. 诉诸直觉并不总是可靠的。

其次是环境运气，即“人们面临的问题和情境”。(同上，第31页)内格尔认为，我们经常面临一些并非我们主观选择的情境并在这些情境下接受道德检验，正是在这些情境中，一个人才有机会表现他的勇敢或怯懦，“但是如果没有出现这种情境，他就没有机会以这种方式出名或丢脸，他的道德记录也会不一样。”(同上，第37—38页)内格尔的这个说法只能表明情境提供了一种检验道德的机遇，而不能说明情境本身对道德的决定作用。人们在相同的环境下完全可以做出不同的行为(道德的或不道德的)，而这依然取决于他们的自由意志，而不是被决定了的。一个勇敢的人总是有各种机会表现他的勇敢，一个怯懦的人也总是有各种机会表现他的怯懦，而不必依赖于一种独一无二不可重复的情境。康德并不否认环境运气的存在及其对人的行为的影响，但他强调个体在任何情况下都应当出于义务而行事，越是不利的环境越是提供了彰显德性力量的可能性；而内格尔强调的是不同的环境会对人造成不同的挑战，不同的环境会给人留下不同的“道德记录”，甚至造就完全不同的人生。“如果纳粹从未在德国掌权，那个曾在集中营里当军官的人本来也许会过着平静无害的生活；而某个在阿根廷度过平静无害的生活的人，如果当初没有为了做生意而在1930年离开德国的话，也可能会成为集中营里的军官。”(同上，第29页)从这样一个事例中，内格尔看到了环境和命运对人生的重要乃至决定性的影响，而康德则会把这样的事例看作展现道德崇高性的绝好的教材，正如他所说的那样，德性“在苦难中才最庄严地表现出来”，人在极其困难的情境中依旧可以做到道德地行事，这正是对人的尊严的捍卫。而内格尔则会强调个体在环境面

前的渺小和无力，严酷的环境和充满偶然性的命运对个体尊严的碾轧。对于内格尔举的这个事例，斯坎伦（T. M. Scanlon）的回应似乎介于康德和内格尔之间，他说：“情况也可能是：例如，机会主义、残忍或对权威的愚忠，会使一个人在纳粹政权下做出非常糟糕的行为；这些也可能是他正常时期的一种人格。”（斯坎伦，第188页）因此，不是纳粹政权决定了这个人的表现，而是这个人的性格决定了他在纳粹政权下的表现，他在平常情况下也会有类似表现。

环境运气表面上看起来是一种不受控制的因素，是未经我们同意我们就置身其中或横亘在我们面前的东西，内格尔特别提到了政治环境。但是，我们应当意识到，环境，特别是社会环境和政治环境，也是人的活动的产物，而一种糟糕的政治环境之所以能够出现并大行其道，恰恰与人放弃了自己的道德责任有关，因此很难说环境运气是完全不受人控制的因素。而在人所面临的特定的环境中，人又可以做出不同的抉择。把人的道德表现归之于环境因素，从环境出发为人的选择进行辩护，是一种理解特定处境中人的行为特别是理解人的脆弱性的一种方式，但是它并不能使得恶行正当化，如果人们可以把在一种情境中的道德责任推卸掉，也就意味着在任何情境中都可以为自己找到开脱的藉口。这种策略并不能保护人，它实际上忽视了人的尊严正是在对环境的积极应对中才呈现出来。

第三种是原因运气，即“人们如何由先前环境决定的运气”。（内格尔，第31页）在这里，内格尔实际上否认了自由意志的存在，把意志本身的行为看作是不受意志控制的先前环境的产物。对于原因运气，内格尔并没有展开论述，鉴于本文的讨论是把自由意志与运气对置，因此，我们不去讨论这种运气。

第四种是结果运气，即“人们的行动和计划结果造成的运气”。（同上）内格尔举了交通事故的例子，他认为肇事者的内疚和受谴责程度与事故造成的后果有关，因此，行为的后果影响道德判断和道德价值。在我看来，内格尔在这里混淆了道德后果与法律后果、道德责任与法律责任。无论是否造成了后果，疏忽和不遵守交通规则都是在道德上应受谴责的，但是疏忽和不遵守交通规则造成的后果则超出了道德责任本身。一起谋杀案是否成功也属于同样的情形。就道德价值而言，它是不受后果影响的，一个行为具有道德价值或应受表扬，并不是因为它带来了有利的后果，而是因为它出自义务并服从了法则；一个行为没有道德价值或应受谴责，也不是因为它带来了不利后果，而是因为它违背了义务和没有遵循法则。在这个意义上，康德的伦理学可以视为一种“不计后果”的伦理学，也就是行为的后果不影响道德评价，出于义务的行为哪怕并不能带来有利的后果，也应当去做；违背义务的行为哪怕后果有利也不应当去做。道德原理重在纯粹性，这种纯粹性只有排除幸福原则才能“被相当引人注目地表现出来”，“道德越是被纯粹地展现出来，就越是必定对于人心有更多的力量。”（康德，2010年c，第163页）

对“道德运气”的关注及其作用的考量，使得自我及其意志成为一个复杂因果链条中的一个普通的环节，而不是中心，更不是唯一重要的因素，内格尔也意识到“一味注意到那些不受他控制的因素的影响，结果会使这个该负责的自我，淹没在一系列纯粹的事件中”。（内格尔，第41页）“我们可以为它感到遗憾或高兴，但却无法责怪它或赞扬它。”（同上）但他还是倾向于认为，这就是事情本来的样子，因此，经过这样一番仔细考察后，他得出结论说：“真正的意志力作用的范围，因而合理的道德判断的范围，似乎就缩小成了一个没有广延的点。一切似乎都是那些不受自由意志控制的、先于或后于行为发生的各种因素共同影响的结果。既然他无法为这些因素负责，他也就无法为它们的结果负责，虽然他仍然可能做出与由此表现出来的道德态度类似的审美评价或其他评价。”（同上，第39页）他断言：“归根结底，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。”（同上，第29页）可以看到，内格尔的论断与康德的观点形成了鲜明的对比，前者把意志力作用的范围缩小为一个点，而后者则认为成为一个点的不是意志（纯粹理性），而是意志所要克服的东西，也就是幸福原则，在意志那里，幸福的达成其价值趋近于零。（参见康德，2010年b，第402—403页）

在威廉斯看来，对道德动机及其无限制的运用的强调造就了一种病态的道德生活，因此，重要的是，要对道德本身做出限制。一种不考虑运气的德性是可疑的，经过怀疑主义洗礼的德性概念固然依旧有其价值，但重要性要大打折扣。（参见威廉斯，2007年，第57—58页）当威廉斯强调运气对于道德生活的重要性时，他是正确的；但是，当威廉斯把运气抬高到具有决定性的地位时，他无疑把人及其意志看作一个无关紧要的要素，与其说人服从的是自由的法则不如说服从的是自然法则。

内格尔和威廉斯突出和强调运气在人们的成功和失败中的作用，当然不应理解为是在为人们所做的或没有做的事情找借口，也不应理解为放弃对人们的生成和品格进行道德评估。（cf. Enoch and Marmor, p. 405）但是“道德运气”的存在的确使得在某些情况下人们完成一个行动的难度增加或减小，就环境而言，在运气不佳的情况下人们倾向于对行动者多一些体谅，少一些谴责，但即便是在极其困难的情境中，道德行为依然不是完全不可能，只是需要付出的更多，也正因此，人们对在困难情势下依旧能够道德地行事的人报以更大的敬意。这里涉及到康德所说的道德勇气的问题，越是在困难和危险的情境中越是需要道德勇气，道德运气的好坏是与道德勇气的需求成反比的，在一种幸运的处境中，几乎是不需要道德勇气或只需要很少的道德勇气的；而在不幸或不利的处境中，道德勇气才显得尤为珍贵。因此，康德的道德哲学并非不考虑运气，也并非不承认运气对行为和行动者的影响，毋宁说，正是因为康德充分考虑到了运气的作用，他才强调道德动机和道德勇气的重要性。俄裔美国学者爱普斯坦

(M. Epstein) 说“在艰难时刻价值连城的勇敢，在轻松的时刻可能一钱不值”。(爱普斯坦，第109页) 亚里士多德也专门论述勇气，在他看来，一个勇敢的人并不是对一切都无所畏惧，而是畏惧的同时又敢于面对。勇气只表现在恐惧和危险临近时。“一个人不怕十年以后的危险，是算不上勇敢的。”(亚里士多德，1191a)

看起来，内格尔和威廉斯的“道德运气说”与康德的“道德价值说”正相反对，但是，我宁可把康德与内格尔和威廉斯的差异理解为对同一问题从不同方面的切入。康德关注的是道德主体、道德动机与善良意志，认为人的行为不仅要符合义务，而且也应当出于义务，只有出于义务的行为才有道德价值，人的尊严和内在价值体现在他可以不受或摆脱偏好、后果、环境、情感等的影响，而单单从纯粹理性本身出发去行事。而内格尔和威廉斯则从意志以外的因素出发，关注造成一个行为的综合因素，以及这些因素对于行动者道德评价的影响。

三、对“道德运气”问题的进一步讨论

按照因格拉姆(A. Ingram)夸张的说法，“道德运气”对包含义务论在内的规范伦理学的挑战是毁灭性的：“在道德运气的案例中，规范伦理学崩溃了，任何诡辩都不能解析这些案例。”(Ingram, p. 438) 也有的学者采取相对温和的立场，着眼于从责任角度具体描述和分析运气对道德的影响，如哈特曼就从五个方面对运气的作用进行了概括：1. 不同的运气会在人们的责任上产生差异，因为运气会影响行动者的责任范围，即使我们假设运气不会影响他的道德责任程度；2. 不同的运气可以产生不同的义务论的或基于美德的命令；3. 不同的运气会产生不同的道德败坏；4. 不同的运气可以在成为好人或坏人时产生差异；5. 不同的运气会产生不同的趣味。(cf. Hartman, 2019, pp. 3179-3197) 这样一种主张侧重于不同的具体情境对责任范围、责任类型、性情和品行塑造等产生的不同影响进行差异性分析，而并不从根本上否认意志对道德价值的决定性作用，与其说这些因素影响的是道德责任和道德价值，不如说影响的是一个人的命运轨迹。康德的伦理学并不必然排斥这样一种主张，它可以为义务伦理学所容纳和吸收。

康德伦理学强调意志在行为中的决定性作用，也就是对力所能及的东西的强调，或者说是对可以控制的东西的强调，也即所谓的“应当蕴含着能够”，换言之，人无须为不受自己控制的事情负责。这一思想可以追溯到一句著名的拉丁谚语：“超出能够之外无义务”。道德运气问题的提出似乎是要颠覆这一说法，齐默尔曼(M. J. Zimmerman)认为传统伦理学存在着难以摆脱的困境，这个困境表现为：(1) 只有当事件E的发生不是运气问题时，一个人P才在道德上对事件E的发生负责；(2) 没有哪个事件的发生不是运气问题；因此(3) 任何事件都不能使P在道德上对其发生负责。(Zimmerman, p. 374) 在这里，齐默尔曼没有看到，固然任何事件的发生都有运气因素，但没有哪

个事件的发生完全是因为运气因素，人们对不由自己控制的事情当然无需负责，但既然没有哪个事件的发生完全是运气问题，也就是说总有一些因素是自己可以控制的，那么人就要部分地为这样的事件负责。

“道德运气”问题的提出实际上揭示了一个悖论或者说难题：一方面，人们一般都有这样的直觉，人们不能对非他们的过错（也就是说，那些超出他们控制范围的事）承担道德责任（这个原则通常被称为控制原则；另一方面，当我们仔细考察人类行为的具体案例时，又会发现，一个人所做的每一个行为，以及一个人的行为对世界所产生的影响，在很大程度上可能都是一个运气问题，也就是说，完全超出了行动者控制的因素，一个人要在道德上为不完全在他控制下的事情负责。为了解决这个悖论，有的学者根本上否定了“道德运气”的存在。（cf. Mickelson, pp. 224–256）还有的学者试图在具有道德意义的普通运气（morally significant plain luck）与“道德运气”之间做出区分，认为前者的存在是无可置疑的，而后者的存在则是极富争议的。

“说存在道德运气就是在说某种与道德上的应受责备，或应受称赞或责任直接相关的东西。道德运气并不关乎你应当做的事情中的运气，而是与你如何通过这些方式而获得评价直接相关。”（Gut, p. 2）

在内格尔的四种“道德运气”中，结果运气的情况似乎有些复杂，在这个问题上存在着两种截然相反的直觉，一方面，道德上是否应当受到谴责以及谴责的程度与运气无关，同样疏忽的行动者应受到同样谴责，尽管从运气上说一个人导致了不良后果，而另一个没有。另一方面，道德上是否应受谴责以及谴责的程度又与运气相关，在运气上导致了不良后果的疏忽的行动者比在运气上没有造成不良后果的同样的疏忽者更应受到谴责。一个康德主义者会支持第一种直觉，并且可以通过区分道德责任与其他责任（比如法律责任）进行回应和辩护：司机在任何情况下都不应当疏忽，一个疏忽的司机不管是否造成了不利的后果，不管造成的不利后果严重还是不严重，其行为都不仅不具有道德价值，也不具有合法性，从道德上说，都应当受到同样的谴责，但是从法律上说，其所负的责任则取决于行为的后果。

对第二种直觉，有的学者提出了强烈质疑和尖锐批评。比如在多姆斯基（D. Domskey）那里，就用了“荒谬”“不公正”“冷酷”和“危险”来形容这种直觉。说它荒谬，是因为这样的直觉不仅源于自私，而且这种自私具有误导性；说它不公正，是因为我们对道德不幸给予的谴责太多，而对于道德幸运给予的谴责则太少；说它冷酷，是因为自己实施了蓄意疏忽行为而不受惩罚，而只关注其他人的受害者；说它危险，是因为当我们把责任归咎于道德不幸时，我们会招来无穷的后患。（cf. Domskey, pp. 463–464）

虽然直到近来仍有人试图证明“道德运气”的真实性，也就是说人们真正应当

为超出他们控制的某些事情负责，而且部分后果主义的责任理论也似乎证明“道德运气”是正当的（cf. Kumar, pp.987-1007）但是另有一些学者的研究则表明，所谓结果运气影响人们的道德判断来自于一种事后偏见，即如果一个后果发生了，对这个后果的可能性的回溯性高估，它导致人们认为一个道德上不幸的能动者比一个幸运的能动者更加疏忽。（Kneer and Machery, pp. 331-348）

在对“道德运气”的批评中，有的指向道德运气的概念本身，有的指向“道德运气”的理论内涵。前者认为既然“道德运气”理论的关键词是“缺乏控制”，因而不如干脆用“缺乏控制”来取代运气这样一个有些含混的概念；后者认为运气理论没什么价值，“诉诸运气并不能帮助我们理解道德现象；从好处说，它只是引入了一个专门的技术术语，简化了一个复杂的道德理论，从坏处说，它只会弄脏水。在这种情况下，在道德语境中根本没有哲学上的冲动来谈论运气。”（Hales, p 20）

尽管对于“道德运气”说存在着诸多批评声音，但是笔者并不认为对“道德运气”这种现象的哲学讨论是虚幻的，也不认为据此可以怀疑通常被认为是对人际责任评估进行调节的标准。对“道德运气”的讨论，“其重要意义在于突出我们在最终应用一般有效的道德标准来做出具体的责任和赏罚判断时，所面临的某些普遍未被承认的障碍。”

（Rozman and Kumar, p 329）因此，我们必须在理论上和实践上严肃对待运气，“作为道德和政治存在物，我们要牢记运气在我们实际生活中的意义。（Levy, p 73）对“道德运气”（特别是环境运气）的强调有助于人们重视并消除或改善糟糕的社会环境，毕竟环境不只是用来充当人们道德品性的试金石，它也是人的幸福和尊严的保障。一些人“生长的环境或是导致他们行为糟糕的那些环境，可能在一个体面的社会里根本就不存在。因此，一个问题同时可能既是对个体进行道德批评的理由，也是呼吁社会行动的理由”。（斯坎伦，第152页）纳斯鲍姆指出，“消除人类生活中的运气，就意味着由我们自己（或是我们认同是我们自身所有的因素）来掌握生活，或是掌握生活中最重要的东西，同时排除……有赖于外界的和不可信赖的因素。”（纳斯鲍姆，第5页）而威廉斯则看到，在我们所生活的这个世界中，最重要的东西并不处于理性的控制之下，当我们把道德奠基于纯粹理性之上时，实际上把人类的伦理生活歪曲和简单化了，他试图向我们表明，“若以为有一种超越一切运气的价值，那只是幻觉”。（威廉斯，2017年，第235页）

四、康德与运气论者的分歧及融合的可能性

康德与运气论者最重要的分歧在于康德提供的是一个道德的视角，这种视角特别相关于人的尊严。而内格尔和威廉斯等运气论者则已经完全越出了道德的领域，在他们看来，道德视角虽然可以是一个视角，但这个视角没有康德主义者通常认为的那种重要性，他们更强调道德只是人类生活的一个方面，要理解人类的实践生活，必须看到人类生存经验的多样性和复杂性。这样一种差别可以称作道德辩护和理性辩护的差别，这

种由威廉斯做出的区分也许并不是很适合用在康德那里，因为对于康德来说，道德辩护与理性辩护其实是一回事，道德不过是纯粹理性的要求，理性的行为就应该是道德的行为，反之亦然。但是在威廉斯那里，理性辩护完全不同于道德辩护，理性的含义更接近于经济学中的理性概念，理性辩护要比道德辩护宽泛得多。从辩护策略上讲，道德辩护是在先的，是行动的准则，是在结果出现之前就能对选择进行辩护的原则，在这个原则的框架内可以容纳所做出的那个选择；而理性辩护是回顾性的反思，是对一个事件的综合的和全方位的衡量和评判。道德辩护针对的是作为理性存在者的人及其行动；而在理性辩护那里，诚如内格尔所言，“行为是事件而人是事物。”（内格尔，第41页）

现在，我们尝试从不同角度对康德与运气论者的具体分歧进行总结和对比，以期对二者的根本立场有一个更加清晰的认识？

（1）首先，也是最重要的是对运气的作用的不同评估。按照内格尔的总结，在康德那里，“运气的好坏不应当影响我们对某人及其行为的道德判断，也不应当影响他对自己的道德评估。”（内格尔，第27页）而运气论者，无论是内格尔还是威廉斯，都主张运气对于道德生活具有很重要的意义。

（2）康德把人看作一个道德主体，从道德的视角看待人的行为及其动机，认为“道德和能够具有道德的人性是惟一具有尊严的”；（康德，2010年b，第443页）而在运气论者那里，在评判一个行为时，道德的视角即便是重要的，也不是惟一重要的：“伦理生活本身是重要的”，但“别的事情也可以是重要的”。（威廉斯，2017年，第221页）威廉斯还特别区分了伦理概念与道德概念，他尤其怀疑“道德”，将其看作一个狭窄的系统，认为其重要性是成问题的。（参见同上，第12、58页）他甚至认为：“即使道德价值根本上不受运气的支配，但如果道德价值只是其他价值当中的一种，那么，它们不受运气支配这个事实就变得没有多大的意义了。”（威廉斯，2017年，第31页）

（3）康德志在构建一门为行动的准则立法的道德形而上学，作为一门科学的道德形而上学要奉行简单性原则，这个原则可以为人的行动的准则提供依据，人们据此就知道该如何行动或者什么样的行动准则是合乎道德的；而运气论者则奉行复杂性原则，反对从一个单一的视角去审视一个复杂的伦理事件。在前者看来，“存在某种一般的检测，可用来确定基本的伦理信念与原则是否正确”，在后者看来，“不存在这样的一般检测”。（同上，第89页）

（4）康德关注的是“我应当做什么”，而运气论者，如威廉斯，关注的是“我最有理由做什么”。前者涉及的是道德法则，而后者则关乎“实践必然性”，威廉斯承认，这已经超出了伦理领域。（同上，第225页）

（5）康德伦理学重在道德努力，哪怕这种努力没有换来任何有益的结果，也无

损于道德价值；而运气论强调成功，某种意义上，它是一门成功学，如果说这种理论有一种行动准则的话，成功就是它的准则，成功就是能给出的最强行动理由。运气论者会批评康德说，“做出努力的能力本身有可能是种幸运”，（同上，第234页）康德会说，体现“道德价值”的努力不同于通常意义上的努力，运气论者不认为还存在着其他层面的努力。

（6）在道德评价上，康德的关键词是“价值”，以此区别于“价格”。康德认为道德价值是一种内在价值，这种价值事关尊严，它“无限地超越一切价格”，任何以价格的思维方式对其进行评估，都是对其圣洁性的损害。（参见康德，2010年b，第443—444页）而运气论者的思维则正是一种可以量化的价格思维：在事前找出一个行动的“最好的理由”，在事后对各种因素对这个行动及其后果的影响进行评估，并借此确定行动者是否以及在多大程度上承担责任。康德在道德评价中所排除的因素，正是运气论者强调的因素。在运气论者看来，不存在这样一种超越于一切价值之上的道德价值，也不能预设一种价值具有至高无上的“尊严”，在一个行为或事件中，哪种因素发挥了作用，发挥了多大作用要还原到当时的场景及事后的效应中进行具体的分析。

（7）康德与运气论者还有一个重要的区分，可以概括为“价值”与“事实”或者“应然”与“实然”的区分。运气论者跳出了道德本身来谈问题有其可取之处，但他们关注的重心是事情的前因后果、不同的因素对事件的发生和人的决定的影响、哪些因素与人的自由意志直接相关、哪些不在人的控制和掌握之中，以及不在人的控制和掌握中的因素对人的命运的影响，等等。康德并不在根本上否认处境和运气对行为的影响，康德想说的是，无论是内在的性情、气质、偏好，还是外在的境遇、威胁、诱惑，都并不必然决定人的行为，人应该也能够独立于这些因素出于纯粹的理性而行事。在现实中，人们经常受到环境和境遇的影响，但这并不意味着这些因素与人的行为存在着必然的因果关系，如果是那样，人就服从了一种自然因果性，成了单纯的物理世界的感性存在物。但是人同时存在于感性世界和知性世界，作为知性世界的存在者，人可以超越于自然因果性之外。

（8）关于“道德价值”与“道德运气”的关系，一个康德主义者所能做的最大的退让是：即便我们承认运气对于“道德价值”的意义，那么，它也必须被放置在义务论的框架内作为一个有待被清除的障碍或者有待被超越的偏好对待，它要么在反面的意义上彰显了道德价值，要么在正面的意义上顺应了道德价值，无论哪种情况，它都并不决定“道德价值”；而一个运气论者最多只能承认康德主义“在面对世界的不公正时向人们提供了一种安慰”（威廉斯，2007年，第31页）：即使存在着一种与所有其他价值都不同的至高无上的道德价值，它也“只是一种最终的诉求，只是精神的卧室”，“不会提供多大鼓舞”。（同上，第31页）对此康德会反驳说：“至于永远没有一个人的

行动符合德性的纯粹理念所包含的东西，也根本不证明这一思想中有什么空想的东西。因为所有关于道德上有价值或者无价值的判断，仍然惟有凭借这一理念才是可能的；因此，它必然是向道德完善的任何接近的基础，尽管人类本性中就其程度而言无法确定的种种障碍可能使我们远离这种完善。”（康德，2010年a，第242页）

康德与运气论者的分歧不在于康德不承认在伦理行为中存在着运气因素，康德只是说一个行为的道德性并不取决于运气，换句话说，被运气决定了的行为不具有“道德价值”。人们往往错误地以为康德否认行为的运气因素，其实康德恰恰是在与运气因素的对比中，在意志对运气的克服和超越中，来彰显行为的道德性的。康德与运气论者的根本差异，在于对主观和客观不同方面的强调，这一点已经为国内的一些研究者注意到：康德哲学所强调的仅仅是能动者的理性反思能力与意志决断能力这些主观方面的因素；“而一个完整的人类实践说明还同时需要注意能动性的客观方面，如环境、性情与概念配置的历史性特点”，“关注使得(促成)我们做出某个行动或者阻碍我们做出某个行动的环境约束等结构因素”。（陈德中，第75—76页）因此，运气论者与康德的差异不是要不要自由的问题，而是运气论者认为自由的真正障碍不是形而上的，而是心理的、社会的和政治的，是“由他者的权力所施加的强制”。（威廉斯，2014年，第167页）因此，自由的反面是被置于别人的权力之下，这不仅意味着“选择或者机会受到了限制”，“而且是另一个人按照他的意图塑造我的行动，他刻意、系统地限制了我的选择或机会。”“缺乏自由并不简单地只是缺少选择，而是屈从别人的意愿。”（同上，第168页）

以威廉斯和内格尔为代表的“道德运气”论者都是以康德的“道德价值”学说作为明确的靶子，他们认为，被康德排除在“道德价值”之外的东西以及被认为不应当影响对一个人及其行为进行道德评价的运气在人们的生活、行为和命运中恰恰具有重要的意义。本文试图通过对康德著作的分析表明，康德的“道德价值”概念具有丰富和多层次的内涵，运气论者对康德“道德价值”学说的批评并不具有通常认为的那种颠覆性，对于这些批评，康德的道德学说完全可以做出一种内在的回应。但是，这不意味着运气论者的批评是没有价值的，运气论者通过对境遇和运气实际影响的分析，揭示了伦理行为和生活的复杂性。从这个意义上说，它补足了康德伦理学的短板或者说所欠缺的地方。康德的义务论和“道德价值”学说虽然具有较强的解释力，但毕竟只是一种视角，它并不能涵盖一切。虽然康德的确考虑到并提及了运气论者所归纳的所有运气类型，并对一些极端情况下的道德抉择进行过分析，但这并非他的理论的重心所在。作为一种具有普遍性诉求的伦理学，它无意对各种情境和运气进行具体分析。运气论者所做的工作则是把康德只是提及或偶尔阐发的东西做了具体展开并对其重要性进行了强调。因此，可以把康德与运气论者的差异看作一种视角的差异，与其说他们是一种相互反对的关系，

不如说是一种相互补充的关系，他们不是对对方的瓦解，而是一种丰富，二者完全是可以相容的。事实上，已有学者注意到康德并不否认“道德运气”，那种认为康德的“伦理思想不切实际地将道德与世界上发生的任何事情隔离开来”的传统观点是站不住脚的。（cf. Lockhart, pp. 251-275）而国内也有研究者指出：“当代伦理学以道德运气为切入点批评康德伦理学从而作为复兴古代特别是亚里士多德伦理学的路向，是基于对康德丰富的伦理思想的简单化解释框架，这种处理方法忽视了康德一些复杂而丰富的伦理思想。”（雷传平，第127页）

康德义务论与当代英美伦理学界的运气论的可能融合并不需要双方放弃自己的根本立场，甚至也不需要以各自寻求一种弱化的版本作为前提。重要的是要厘清一些基本概念的差异以及各自的追求，如“道德价值”与成功、“道德价值”与道德记录、“道德价值”与道德评价、道德后果与法律后果、道德法则与实践必然性、道德辩护与（合）理性辩护、应当做与有理由做、道德与伦理、价值与价格，等等。这些概念的差异也意味着两种进路的不同侧重。这两种进路是不同的，但是是可以共存的；它们各自都是有价值的，但是合起来更有价值。提供一个整全的框架将这两种存在巨大差异的伦理学进路有机地统摄于其下，不仅是必要的，而且是可能的。前面对二者差异的分析业已蕴含着进一步努力的方向和目标：既然运气不构成对义务论的挑战，但运气又是我们在道德抉择中面临的真实问题，那么运气论完全可以嵌入到康德伦理学的框架中，人们在道德抉择中所面临的各种情境和后果就成了“道德价值”得以显示和展现的背景和平台。任何道德动机和道德抉择都是在具体的情境中呈现和做出的，并表现为一定的行为后果。这些情境和后果虽然不能决定道德价值，但每一个道德行为都要面对这些情境和后果。运气论实际上是在具体的情境中对一个行为的道德性、合理性以及需要克服的障碍和承担的后果的考察，凸显了不同的情境对道德决断的影响。康德伦理学并不否认这些情境的存在，但是认为这些情境和行为的后果对于行为的道德性并非决定性的，因为人并非自然链条上的一环，而是自由的存在物，无论身处于什么样的环境，无论面临什么样的后果，人依旧可以凭借自己的自由意志而做出决断并对这种决断负责。但是，另一方面，对于情境和运气的具体剖析有助于丰富康德伦理学的内涵，使其变得厚实并免受“形式主义”的批评。此外，运气又不仅仅是道德价值的平台和背景，运气论所关注和讨论的问题超出了道德，也超出了伦理学，它是对伦理学的扩展和延伸，是一种广义上的实践哲学，相比于单纯的道德维度，它更加关注行为的合理性，侧重于对行为从多种角度做综合的考察，因此，它又可以扩大康德伦理学的视野。针对康德与运气论者的不同视角，人类会朝着不同的方向去努力，如果我们接受康德的学说，我们就把一个道德的世界更多地寄托于人的自我提升和完善，寄托于人的思维方式的改变，寄托于康德所说的“意念中的一场革命”，这样一种寄托不应被理解为加诸人的负担，而

是对人的尊严的一种信心和确认；如果我们接受运气论者的学说，我们就会把人的更好的命运寄托于一个更加人性化的社会和世界，寄托于环境的改变，寄托于消除那些控制着我们、压迫着我们的权力和匮乏，这样一种寄托不应被理解为一种消极地等待和坐享其成，而是需要我们每个人切实的参与；如果我们试图融合二者，那么我们就要认识到我们在自我改变的同时，也要改变我们周遭的环境；我们在改变思维的同时，也要改变我们的现实。从根本上说，改变自己就是在改变世界，改变世界就是在改变自己，二者都是我们不可放弃的责任，这也是义务论与道德运气论深层的一致之处。因此，重要的是要认识到，当我们执着于康德的义务论对人的自由和责任的强调时，并不意味着对外在环境的改变漠不关心或者认为这种改变没有意义；当我们专注于运气论者对一个行为所面临的不受主体控制的各种因素的考察时，也不意味着要放弃一个理性存在者的道德责任或者为这种放弃而辩护。

参考文献：

爱普斯坦，2015 年：《从黄金规则到钻石规则——论天赋与差别的伦理学》，张百春译，载《世界哲学》第 3 期。

陈德中，2018 年：《能动性、反思性与政治 ——威廉斯与韦伯》，载《现代哲学》第 5 期。

康德，2010 年 a：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，载《康德著作全集》第 3 卷，中国人民大学出版社。

2010 年 b：《道德形而上学的奠基》，李秋零译，载《康德著作全集》第 4 卷，中国人民大学出版社。

2010 年 c：《实践理性批判》，李秋零译，载《康德著作全集》第 5 卷，中国人民大学出版社。

2010 年 d：《道德形而上学》，张荣、李秋零译，载《康德著作全集》第 6 卷，中国人民大学出版社。

雷传平，2016 年：《道德运气研究》，中山大学出版社。

纳斯鲍姆，2018 年：《善的脆弱性：古希腊悲剧与哲学中的运气与伦理》（修订版），徐向东、陆萌译，译林出版社。

内格尔，2004 年：《人的问题》，万以译，上海译文出版社。

斯坎伦，2014 年：《道德之维：可允许性、意义与谴责》，朱慧玲译，中国人民大学出版社。

威廉斯，2007 年：《道德运气》，徐向东译，上海译文出版社。

2014 年：《羞耻与必然性》，吴天岳译，北京大学出版社。

2017 年：《伦理学与哲学的限度》，陈嘉映译，商务印书馆。

亚里士多德，2016 年：《大伦理学》，载 《亚里士多德全集》第八卷，中国人民大学出版社。

Domskey, D. , 2004, “There Is No Door: Finally Solving the Problem of Moral Luck”, in *The Journal of Philosophy* 101 (9) .

Enoch, D., 2019, “Playing the Hand You're Dealt: How Moral Luck Is Different from Morally Significant Plain Luck (and Probably Doesn't Exist) ”, [https:// ssrn. Com/ abstract = 3371739](https://ssrn.com/abstract=3371739).

Enoch, D.and Marmor, A. , 2007, “The Case against Moral Luck”, in *Law and Philosophy* 26. Hales, S. D. , 2015, “A Problem for Moral Luck, ” in *Philosophical Studies* 172 (9).

Hartman , R . J. , 2017 , In *Defense of Moral Luck: Why Luck Often Affects Praiseworthiness and Blameworthiness*, New York: Routledge. 2019, “Moral luck and the Unfairness of Morality”, in *Philosophical Studies* 176 (12).

Ingram, A. , 2018, “Two Responses to Moral Luck”, in *Philosophy and Literature* 42. Kneer, M. and Machery, E. , 2019, “No Luck for Moral Muck”, in *Cognition* 182. Kumar, V. , 2018, “Empirical Vindication of Moral Luck”, in *Noûs* 53 (4).

Levy, N. , 2019, “Putting the Luck Back Into Moral Luck”, in *Midwest Studies in Philosophy* 43 (1).

Lockhart, J. R. , 2015, “Kant and Kierkegaard on Inwardness and Moral Luck”, in *Philosophical Investigations* 38 (3).

Mickelson, K. M. , 2019, “Free Will, Self-Creation, and the Paradox of Moral Luck”, in *Midwest Studies in Philosophy* 43 (1).

Nagel, T. , 1979, *Mortal Questions*, Cambridge University Press.

Paton, H. , 1946, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, London, Hutchinson.

Royzman, E. and Kumar, R. , 2004, “Is Consequential Luck Morally Inconsequential? Empirical Psychology and the Reassessment Of Moral Luck”, in *Ratio (new series)* XVII 3.

Williams, B. , 1982, *Moral Luck*, Cambridge University Press. 1986, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press.

Zimmerman, M. J. , 1987, “Luck and Moral Responsibility”, in *Ethics* 97 (2).

(作者单位:中国社会科学院哲学研究所)