



陈泽环：多元视角中的德性伦理学

多元视角中的德性伦理学

陈泽环

【内容提要】我国伦理学界近来关于德性(美德)伦理的研究，当然有其社会和伦理学发展的国内背景，但毕竟还得益于来自当代英美伦理学“德性的复兴”之推动，这就提出了“多元视角中的德性伦理学”问题。西方德性伦理学首先是在英美伦理学界实现“复兴”的，其实质是要求道德生活更具体化、更人情化，更重视个人德性及其在道德生活中的作用，其形式可以概括为“行为分析中的德性伦理学”。但是，鉴于现代化的尚未完全实现，对于发展当代中国“转型社会中的德性伦理学”更为重要的则是麦金太尔的“现代性批判中的德性伦理学”。

【关键词】德性伦理学/行为分析/现代性批判/转型社会

新世纪以来，我国伦理学界在关于德性(美德)伦理的研究方面，取得了不少成果。这种研究，当然有其社会和伦理学发展的国内背景，其内容也主要基于对现实道德生活的分析和思考。但同时又必须承认，这一研究还得益于来自当代英美伦理学“德性的复兴”之推动。高国希[1]、陈真[2]和徐向东[3]等学者的工作，使人们对当代英美德性伦理学兴起和发展的状况有了基本的了解，这也就为国内学者以比较宽广的理论视野展开相关研究奠定了基础。此外，德性伦理学在英美伦理学界的“复兴”，也引起了当代德语区伦理学家的强烈兴趣和关注。了解这方面的情况，将为我们深入理解当代德性伦理学打开一个新的窗口。有鉴于此，本文拟从概括德语区伦理学家对英美“德性的复兴”的看法着手，通过对麦金太尔德性伦理学的现代性批判实质的分析，就德性伦理学在我国当代转型社会中的地位和功能问题，补充一些不系统的意见。

一、行为分析中的德性伦理学

当代德性伦理学的“复兴”，首先发生在英美伦理学界，德语区伦理学家承认这一点，一般把它称之为“新德性伦理学”，并在此基础上作出了自己的回应。例如，维也纳大学的女教授赫林德·保尔-施图德(Herlinde Pauer-Studer)在其《伦理学导论》[4]一书中，用了30页的篇幅，专门探讨德性伦理学的问题。关于“德性的复兴”，她这么认为：在西方伦理学的范围内，自近代以来直至20世纪，支配道德哲学(伦理学)讨论的是康德主义和功利主义。但是，有些伦理学家认为，作为原则伦理学，康德主义和功利主义没有充分考虑个人的道德感受、动机和判断层面，而其不偏不倚性的理想则忽略了道德决定的特殊境况以及个人对特殊他人的义务，而古代德性伦理学则能够提供它们无法解决的问题的锁钥。由此，对原则伦理学的这种怀疑和对处理特殊道德境况的合适工具的寻求，导致了对德性伦理学的强烈兴趣。1958年，安斯库姆发表的论文《现代道德哲学》是当代哲学中德性伦理学复兴的经典发动者。她要求发展道德心理学，而麦金太尔则明确地要求回归亚里士多德伦理学[4](55)。

以上概括的是保尔·施图德对英美德性伦理学兴起的基本看法，可以说也是当代德语区关注这一问题的伦理学家的共同观点。为了说明这一点，笔者不妨再作一些引证：德性伦理学的当代复兴与对规则伦理学主导地位的不满有关，即与对义务论和后果论伦理学支配地位的不满有关。这种不满涉及道德行为主体的动机和条件问题，以及关于道德行为主体的广泛的、适合生活世界的综合理论的缺席问题，其关键在于强调：在义务论和后果论的伦理学之中，缺乏关于情感和道德心理学的伦理理论，并集聚为一种以德性伦理学取代规则伦理学的要求[5]。这是尼梅根大学教授让-皮埃尔·韦尔斯(Jean-Pierre Wils)对新德性伦理学的评价。

此外，还有柏林洪堡大学教授克里斯托夫·拉普(Christof Rapp)的发挥：在当前的讨论之中，绝大部分

新德性伦理学家通过对在近代占主导地位的义务论和目的论的批判性废除,要回归到前现代的伦理学模式,相对于被简约为禁止和应当行为的主导问题“我必须做什么”的道德生活,强调伦理学的中心问题是“我应该如何生活”,或者“好生活在于何处”。其首要兴趣并不在于正确的行为方式本身,而是突出只有当行为者具有实施相应行为的动机,一种正确的行为方式才能够得到积极的评价。由此,对于现代(义务论和目的论)伦理学来说典型的过高要求被避免了。所谓过高的要求是指,它要求这样的行为,行为的个人本身绝无这么去做的动机,甚至它还可能与行为者合理的私利相对立。还有,许多新德性伦理学家认为,具体的正确行为不能够原则地从普遍规则之中推导出来,而是应该以有德性的人(不可推导的)的行为为准。[5](78)

从以上对保尔·施图德、韦尔斯和拉普相关论述的概括来看,可以说德语区伦理学家一般认为,当代英美新德性伦理学是对近代西方功利主义和康德义务论的不满和批判,特别是对其在道德生活和伦理讨论中的主导、支配地位的不满和批判。基于这种不满和批判,新德性伦理学要求在道德生活中更多地关注个人,特别是个人的德性、个人的道德感受、动机和判断,以及个人对特殊他人的义务,强调要重视关于情感和道德心理学的伦理理论,并且要发展出一种规范(德性)伦理学,以取代功利主义和康德义务论的伦理学。如果说,以上概括基本反映了当代英美新德性伦理学的概貌的话,那么是否可以提出这样的问题:它主要还是围绕着个人行为展开其论证的?对此,笔者认为,尽管新德性伦理学的首要兴趣并不在于个别行为本身及其规则,而是关注行为者整体的德性,行为者行为的感受、理由、动机、条件、境况、个人关系,但它毕竟还是以对个体行为的分析为中心展开其论证的。据此,本文把出于这一视角的论证,表述为“行为分析中的德性伦理学”,以就教于我国的专家和同行。

就对英美新德性伦理学的评价而言,德语区伦理学家一般肯定其合理因素,认为它使人们注意到现代(分析)伦理学的缺陷和不足,以及古典伦理学的被遗忘了的视野。但是,他们同时也指出,新德性伦理学对康德的过分批判也不是没有问题的。例如,许多研究者强调,亚里士多德伦理学也具有义务论的因素。保尔·施图德则更认为,新近道德哲学的发展,特别是关于康德和亚里士多德伦理学之间关系的研究说明,安斯库姆批判的许多理由是不可信的。韦尔斯也这么发挥:无论如何,新德性伦理学本身也有重大的问题。首先是在与被其批判的规则伦理学的比较之中,其认识和规范多值的问题。因此,不与规则伦理学的批判潜力相结合的德性伦理学,会有复辟和对真正的道德冲突视而不见的危险。现代德性伦理学只能是整体论的,而不能是孤傲的。这就是说,基于自身的学术传统,德语区的伦理学家在肯定英美“德性伦理学复兴”的必要性的同时,也扬弃了其对近代规范伦理学的过分、激进的批判态度,主张把亚里士多德和康德结合起来,把新德性伦理学和义务论的规范伦理学结合起来。

至于这种结合的基础,保尔·施图德强调,德性伦理学的特点在于:通过一个好人,即一个有德性的人将做什么来定义善。应该做的是通过有德性的个人行为方式而被规定的。而在义务论的论点中,根据通常的解释,义务概念处于中心地位,德性是次要的,仅仅限于道德原则的实施和由原则规定的行为方式的执行。但是,完全否认“应该”概念则是过头的。因为,作为规范学科,如果没有戒律理念,没有关于什么应该做和不应该做的概念,伦理学根本就无法发挥其功能。而且,在康德的无条件应该和德性伦理学的弱应该本身之间并没有区别。区别只在于,应该与各种伦理学核心原则的关系:“功利主义伦理学中的应该要求我们按照利益最大化原则行事,康德伦理学中的应该要求以绝对命令为准,德性伦理学的应该要求我们,行为要与特定的态度和立场相一致,即与我们出于对特殊境况的反思和我们关于好生活要素的知识而认为在这一关系中有约束力的态度和立场相一致。从而,区别不在于规范性的程度。德性伦理学的特点在于:它注重分析使一个人成为好人的态度和立场。”[4](72)因此,应该防止虚构德性伦理学和康德伦理学之间的僵硬对立。当然,在有了这些阐发之后,问题仍然存在:如何在不对相对化德性伦理学的条件下,实现德性和规则的结合?在这方面,德语区伦理学家也进行了深入的探讨。

二、现代性批判中的德性伦理学

以上简单地概括了当代德语区伦理学家对英美“新德性伦理学”的反应。从中可以看出,其学术传统是有别于英美的,其基本观点为:在肯定“德性的复兴”的必要性的同时,主张把德性伦理学和康德伦理学结合起来。从近年来我国关于德性伦理学研究的情况来看,也有类似之处;就大多数论者的观点而言,同样比较接近于当代德语区伦理学家的思路,主张把德性伦理学和规则伦理学结合起来。但是,这里有一点要指出的是:除了陈真认为当代规范美德伦理学研究“我们应该做什么?我们能否从美德自身推导出我们应该做什么”[2](235),徐向东强调“不偏不倚性”和“义务中心论”是当代美德伦理学对功利主义和康德伦理学批判的焦点[3](30)之外,部分论者似乎对当代英美新德性伦理学的“新”特点重视不够,仍然主要在中国和西方传统德性伦理学的意义上进行德性和规则的对比研究。这样做虽然十分符合“国情”的,但毕竟没有把国外的最新成果概括在内,从而有所缺憾。正是有鉴于此,本文用了较大的篇幅来介绍当代德语区伦理学家对英美“新德性伦理学”的反应。当然,在关于当代德性伦理学

的研究方面，就笔者的理论兴趣而言，并不是上述微观个人“行为分析中的德性伦理学”，而是那种具有宏观社会历史反思特点的德性伦理学，即麦金太尔的“现代性批判中的德性伦理学”。

所谓“现代性批判中的德性伦理学”，指的是不同于上述微观个人“行为分析中的德性伦理学”，它对功利主义和康德义务论的批判，主要是批判其缺乏对特殊个人的关注，要求道德生活更具体化、更人情化，更重视个人德性及其在道德生活中的作用；而在《追寻美德》一书中，麦金太尔采用的则是一种历史学和人类学的方法，其批判锋芒集中和鲜明地指向“自由个人主义现代性”的概念构架和精神气质。麦金太尔德性伦理学的现代性批判实质，是我们在理解和分析其观点时首先应该把握的。

具体说来，麦金太尔现代性批判的思路基本如下：当今西方世界的道德话语处于一种严重的无序状态，似乎没有任何理性的方法可以确保我们在道德问题上意见一致。人们所有的评价性判断，尤其是所有的道德判断，都无非是偏好、态度或情感的表达。这种道德状况在社会生活上体现为：一方面是微观的情感主义的自我，即缺乏任何终极的标准，不具有任何必然的社会内容和必然的社会身份的、民主化了的自我；另一方面则是宏观的、不再有共同善的功利主义(目的合理性、工具理性)的科层制。“当代社会世界分叉为两个领域，一边是一个所有目标皆为既定并且不能受到理性仔细审查的组织化领域，另一边是一个以价值的判断和争论为其核心要素、但其中的问题又不能得到合理的社会解决的私人领域；……在这种科层制的个人主义文化气候里，情感主义自然就如处家园了。”[6]

至于出现这种状况的原因，麦金太尔则追溯到17世纪末以来，欧洲思想家对道德进行独立的合理性论证的筹划。他认为，在亚里士多德的目的论体系中，伦理学原本包括三个基本要素，“其中，偶然所是的人性(处于未受教化状态的人性)最初与伦理学的训诫相左，从而需要通过实践理性和经验的指导转变为实现其目的而可能所是的人性。这一构架的所有三个要素……其地位和功能都必须相关乎另外两个要素才能理解”[6](67)。但是，自近代以来，所有这些思想家都拒斥任何(客观)目的论的人性观，拒斥任何认为人具有规定其真正目的的本质的看法。这就导致在伦理学的三个必需要素之中，“实现其目的而可能所是的人”的概念被消除了，而所留下的是一个由两种残存的、其关系已变得极不清楚的要素所组成的道德构架，他们的道德命令就显然无法从有关人的本性的真实描述中被推演出来，也不可能以其他方式通过诉诸其特性来证明其合理性。“因此，18世纪道德哲学家们所从事的是一项注定不会成功的筹划。”[6](70)

麦金太尔以上关键性阐述所表达的意思是：在其道德论证中，由于近代哲学家抛弃了古代和中世纪的客观宇宙论的论证方式，采取了主观人类学的论证，即抛弃了客观目的论的人性观，采取了主体论的人性观，例如休谟的激情论证、康德的理性论证、克尔凯郭尔的无标准的根本选择论证等等，使个体性道德行为者本身成了道德的权威主宰，并进而使西方的道德不再具有任何公共的、人所共有的合理性或可证明性。这就是“从一系列事实性前提不能有效地推出任何道德结论”，否定宇宙的和客观的道德秩序的所谓“逻辑的真理”，而他们的道德概念、论证和判断都成了情感主义自我的表达方式。因此，“启蒙筹划的失败本身无非是拒斥亚里士多德传统的一种历史后果。……如果有人要为一种前现代的道德和政治观点辩护以反抗现代性，那么他要么使用某些类似于亚里士多德主义的术语，要么什么也不用”

[6](148-149)。

这样，按照麦金太尔的看法，“亚里士多德的道德传统，是我们所拥有的关于一个传统其支持者有资格合理地高度确信其认识论与道德资源之最佳范例，[6](353)。当然，他并没有完全照搬亚里士多德的美德理论。事实上，在现代性的条件下，麦金太尔也不可能完全照搬它，而是在至少三个方面对亚里士多德的美德理论作了修正。而在此，特别值得注意的是他对古代客观宇宙论论证方式的扬弃，即对亚里士多德的形上学的生物学目的论的扬弃。这就是说，麦金太尔要探寻一种既能为其提供某种有关目的清楚而又可辩护的解释，又能够取代亚里士多德形而上的生物学的目的论学说。由此就有了他关于美德的基本规定和核心概念：“我的美德理论历经三个阶段：首先，将诸美德视为获得实践的内在利益所必要的诸品质；其次，将它们视为有助于整个人生的善的诸品质；再次，显示它们与一种只能在延续中的社会传统内部被阐明与拥有之对人来说的善的追求之间的关系。”[6](347)

从以上对麦金太尔现代性批判基本思路的概括来看，麦金太尔的《追寻美德》一书实际上是从道德生活和伦理学的角度对“自由个人主义现代性”的批判，并在此基础上试图提出一种以亚里士多德伦理学为典范的道德生活和伦理学模式。应该承认，他的现代性批判是有合理因素的，以德性伦理学取代规则伦理学的要求也是有合理因素的。但是，他对西方现代性社会制度的合理方面，没有予以充分的肯定，对西方近代规范伦理学积极作用的肯定也不够，对于现代西方伦理学家为寻求社会共识、和平解决社会冲突的努力及其成就的重视也不够。也许，在其伦理思考的背景中，麦金太尔感到已经无必要再去强调这一点。因此，麦金太尔并不能够提出一种全面取代现代西方社会制度及其规则伦理学的模式，但能够发挥对西方自由个人主义现代性的纠偏作用，也能够对现代西方伦理学的整个理论体系发挥充实和

完整的功能。

三、转型社会中的德性伦理学

进一步说，麦金太尔对西方近代伦理学论证方式“哥白尼转折”的消极后果的批判，虽然是有根据的，但是他对其积极作用的肯定不够，对于现当代西方伦理学家为寻求社会共识、和平解决社会冲突的努力及其成就的重视也不够。这么说的根据在于，麦金太尔在概括西方社会道德话语的无序状态时，用以说明自己观点的例子是关于战争、流产、社会权利等公共道德问题，而不是关于所谓“终极关怀”、整体性的世界观、宗教信仰的个人道德问题。对于西方自由个人主义的观念来说，前者主要是应该通过程序解决的问题，并且可以在合理的制度框架内得到基本解决，并没有像麦金太尔所说的那么严重；至于后者，它本来就是不可论证的问题。^[7]而麦金太尔对这两类问题不作区分，说明他原本就反对对此作出区分。他的“传统主义”与现代性的区别在此已经表现出来。这实际上就是他的现代性道德批判所蕴涵的基本理论前提。在引证麦金太尔时，有必要把握他的这一观点的实质所在。否则，对于理解他的德性伦理学是不利的，对于发展我国的德性伦理学也是不利的。

为了说明笔者的观点，可以参考乌特雷希特大学教授马库斯·迪韦尔(Marcus Duwell)的论述：“康德义务论的道德哲学、功利主义形式的目的论的后果论、霍布斯之后的契约论是决定性地影响现代伦理学学科发展的基本类型。之所以如此的原因首先在于，这三种伦理学类型坚定地应对了伦理学面临的近代挑战。鉴于追求各自利益的广泛博弈空间，关于善的观念的日益多元化，现代伦理学的特殊任务首先在于：发现一条如何以道德上合法的方式能够解决由此产生的利益和价值冲突的道路。在此需要一种普遍主义的观点，它能够以一种不依赖于某种善的概念的尺度评价道德要求的合理性。撇开部分的重大差别，可以说这种普遍主义是上述论点的共同标志。”^{[4](10)}显然，这个看法与麦金太尔的观点是大相径庭的。那么，我们如何看待这两种观点之间的差别呢？笔者认为，麦金太尔的现代性批判虽然指出了西方近代社会及其道德生活的“异化”，但忽略了共同善的丧失导致社会生活民主化，个人的原子化导致公民权利本位地位的确立的积极意义，以及康德义务论、功利主义和契约论伦理学积极探讨如何和平、公正地解决西方近代社会由于价值和利益多元化而产生的冲突的积极意义。

这就是说，在西方现代性社会还没有演进到一种更高类型的新的社会形态的条件下，在不能用一种强制的手段把一种理想模式赋予现实社会的条件下，完全拒绝和否定康德义务论、功利主义和契约论的道德哲学是不妥的；但是，对其进行批判、修正和补充则是必要的。因此，德性伦理学的复兴，包括本文所说的微观个人“行为分析中的德性伦理学”，以及麦金太尔的“现代性批判中的德性伦理学”，或者还有出于其他视角的德性伦理学的出现，不仅对于发展和丰富后现代的西方伦理学理论，而且对于推进和改良后现代的西方社会，都是有益的。而澄清了这一点，也就为正处于“转型社会”中的我们思考如何发展德性伦理学的问题，创造了一个比较伦理学的理论前提：在尚未完全实现现代化的中国，在“转型社会”的关键时期，我们如何发展适应时代要求的整个伦理学体系？我们需要规则伦理学还是德性伦理学？德性伦理学的重要性何在？我们需要何种德性伦理学？中国古典德性伦理学的根基性意义在哪里？

对此，笔者认为，基于建设富强、民主、文明、和谐的现代化社会的历史要求，在道德生活和伦理讨论中，我们要善于吸取西方德性伦理学中的积极因素，无论是亚里士多德德性伦理学对“好生活”的追求和基督教德性伦理学中的博爱精神，还是新德性伦理学对道德生活德性化的关注和对自由个人主义的批判，凡是有益的异质性思想，都应该成为我国新世纪伦理学体系中的建设性要素。但是，我们同时应该看到，西方德性伦理学毕竟属于前现代和后现代的伦理学类型，而体现现代化要求的恰恰是备受其批判的康德义务论、功利主义和契约论伦理学。如果说，新德性伦理学要批判个人的原子化，而我们还苦于公民权利本位地位的尚未充分确立；新德性伦理学要批判道德生活的原则化，而我们则苦于社会生活的“潜规则”化；那么，在对待西方近代主流伦理学的态度上，我们应该有自己的立场。这就是说，在思考新世纪整个伦理学体系建设的问题时，就吸取西方伦理学的积极因素而言，我们首先应该更多地重视康德义务论、功利主义和契约论伦理学的公民权利本位诉求，以及对公民个体行为的规则化、程序化的“命令”，其次才是批判个人原子化、道德生活原则化的新德性伦理学中的积极因素。

无疑，在整个规范伦理学的体系之中，德性伦理学和规则伦理学是相反相济、相辅相成的两个方面。从积极方面看，德性伦理学强调了道德的一系列重要方面：好的行为与我们情感和思维能力的发展有关，伦理反思与我们性格的教养和教育相关。德性伦理学表明，不是所有的道德缺陷都可以归结于诸如政治和经济等框架条件或社会关系的；有些道德缺陷确实出于个人责任范围内的道德错误。社会的特定道德质量与其成员的立场、态度和情感能力相关。没有相应的感受，我们的道德行为就会脱离具体境况。但是，另一方面也要看到，不是所有的道德反思准则都可以还原为有德性和敏感的个人的决定。为了共同生活，社会需要特定的道德规则和准则。除了个人道德的原则，也需要对公共领域的规范和准

则。个体德性和公共道德涉及两个不同层面的问题。应该决定性地规定社会结构的规范，不能够从有感受能力的个人德性中推论出来。德性不能够充分限制社会的错误发展。相反，在一个充满贿赂、犯罪、压迫，对人的迫害和虐待的社会制度之中，道德敏感性会粉身碎骨。德性的发展以稳定的社会框架条件为前提。

当然，这只是关于德性伦理学和规则伦理学相互关系的一般规定，对于我们来说，仅仅停留在这样一种原则认识之中是不够的；只有从“转型社会”的现实出发，才可能真正处理好这两种伦理学之间的关系。这就是说，当今我们要发展的是转型社会中的德性伦理学。而突出了这一点，就与麦金太尔的相关观点联系了起来：“首先，一切道德总在某种程度上缚系于社会的地方性和特殊性，现代性道德作为一种摆脱了所有特殊性的普遍性的渴望只是一种幻想；其次，美德只能作为一种传统的一个部分而为我们所继承。”[6](160)这个观点有其合理的方面。如果说，作为制度伦理的规则伦理学还具有相当程度的普世性的话；那么，作为个人伦理的德性伦理学的普世性就低得多了。这就是说，与规则伦理学相比，德性伦理学的民族性色彩要强烈得多。因此，当今我们发展“转型社会中的德性伦理学”，除了积极吸取国外德性伦理学的积极因素之外，要更多地立足传统的道德根基、传承民族的主体价值，只有这样才可能发展起一种最具传统的悠久性、内涵的丰富性和心理的认同性的德性伦理学，并由此在当代复杂化、多元化、自主化的道德生活中，大力促进一种广泛的、共同的伦理和德性背景的形成。

【参考文献】

- [1]高国希.走出伦理困境[M].上海：上海社会科学院出版社，1996.
- [2]陈真.当代西方规范伦理学[M].南京：南京师范大学出版社，2006.
- [3]徐向东.美德伦理与道德要求[M].南京：江苏人民出版社，2007.
- [4]Herlinde Pauer-Studer, Einfuehrung in die Ethik. Wien, 2003.
- [5]Marcus Duewell, Handbuch Ethik. Stuttgart, 2002: 515.
- [6][美]麦金太尔.追寻美德[M].宋继杰，译.南京：译林出版社，2003：43-44.
- [7]陈泽环.论西方伦理学的道德论证[J].哲学动态，2006，(7).

《道德与文明》，2008年3期