

【外国伦理思想】

回到行为者本身：当代德性伦理学的进路

龚 群

【摘 要】当代兴起的德性伦理学作为一种不同于功利论和义务论的理论进路,是以行为者为中心的。以行为者为中心涉及如何以德性概念来解释或理解行为与情感。德性是在道德现象世界表现为行为与情感的行为者相对稳定的内在品质。以行为者为中心,德性伦理学就不仅仅将行为看成单个孤立的原子式行为,而是将行为和情感与行为者内在关联。回到行为者本身,还需要回答为什么人需要德性。德性伦理学强调行为者的幸福与德性的内在关联,虽然亚里士多德的伦理学不否认外在善在幸福概念中的地位。然而,仅仅看到德性与行为者幸福的内在关联还没有回答一个重要问题:德性有时要求自我牺牲。回答这一问题,就要超出自我幸福的眼界。当代德性伦理学以伦理自然主义来解释人类需要德性的问题。在麦道威尔那里,他提出了“第二自然”的概念,而赫斯特豪斯则依据亚里士多德的自然主义,提出了四重功能目的论的伦理自然主义。回到行为者本身,建构德性伦理学,是规范伦理学发展的重要方向。

【关键词】行为者;德性;行为;情感;自然主义

【作者简介】龚群,山东师范大学马克思主义学院特聘教授(济南 250014),中国人民大学杰出学者特聘教授(北京 100872)。

【原文出处】《学术月刊》(沪),2022.11.17~29

【基金项目】本文系国家社会科学基金重大项目“全人类共同价值研究”(21&ZD015)中期阶段性成果。

以行为为中心还是以行为者为中心,是不同规范伦理学进路的重大基础性问题。现代规范伦理学以行为为中心,传统规范伦理学(德性伦理学)以行为者为中心,当代德性伦理学家发起复兴德性伦理学的运动^①,就是回到行为者本身。向人本身回归的德性伦理学,同样也是向伦理自然主义的回归。回到伦理自然主义这一生命层次,重新诠释人类存在以及人的行为,是当代德性伦理学的发展趋向。这一趋势向我们揭示了现代规范伦理学的内在缺陷以及重构的必要性。

一、问题的缘起

伦理学何为?从古希腊伦理学视域来看,怎样才能成为一个好人(善者)是伦理学关注的重心,即伦理学是关于人或人生何以能够美善的一门学科。而在

现代伦理学看来,怎样的行为才是好(善的、对的)行为,这应是伦理学关注的重心。换言之,以行为评价和行为指导取代了对人的德性规范要求。这是学科对象或领域的重大转换。这是怎么发生的?在传统社会向现代社会转换过程中,西方伦理学范式发生了重大变化,即从以亚里士多德为代表的传统的德性伦理学向以功利主义(功利论)和义务论为代表的规范伦理学的转换。功利论的代表人物为边沁和密尔,义务论的代表人物为康德。功利主义在当代仍然在发展,后果主义就是其新形态。功利主义以功利概念为其核心,义务论以义务(或责任)概念为核心;功利强调的是行为的后果,而义务则是行为所履行的原则。这表明了伦理学所具有的行为评价和行为指导功能。然而,自从安斯库姆以来,反理论

(anti-theory)^②的伦理学家们对于近现代以来的功利论和义务论进行了持续批评,揭示这样的理论存在自身不可克服的困难。在安斯库姆、麦金太尔、罗伯茨等人看来,如果抛开了行为者,就行为事实来描述行为,则根本不可能给出一种富有说服力的伦理学阐述。^③现代道德哲学在对道德生活世界中具有道德性质的“行为”进行事实描述时,已经将道德生活世界的本体——道德行为者遗忘了。

道德现象界的行为事实,根源于现象产生的本体:行为者。然而,自边沁以降的现代道德哲学,放弃了亚里士多德式的理论视域,而将原子化的行为事实作为道德描述和道德判断的基本单元。无论是功利主义、后果主义还是道义论伦理学的信奉者,都把进行评价的道德行为(及不道德的行为)与行为者的品格德性、心理情感以及行为者的生活整体完全割裂开来。康德式的绝对命令,并不关联特殊行为者的生活背景,恰恰相反,超出行为者的经验视域的先验普遍性才是其基本特征,这种先验的普遍性首先来自孤立化的单个行为。功利主义则完全从后果来考虑一个行为的道德价值,而不论这样的行为是出于什么样的德性品格之人的道德动机。^④这样一种对行为的描述或现代行为科学正如奎因所认识到的,它省略了所有对目的、意图和理由的参照。一个紧紧抓住原则的普遍性,另一个则紧紧抓住后果的有效性,然而,两者实际上都是指向一个目标:单个孤立的行为(行动)。两者虽然区别巨大,但都希望以这样一个原子化的阿基米德点来建构现代伦理学。这样一种理论建构进路有着它的直观合理性。正如胡塞尔所说:“生活世界在其中被给予的那种直接经验,是一切客观认识的最后基础。”^⑤生活世界的直接经验就是每天呈现的大量单个行为。直接经验是一切客观认识的基础。因此,看似超验的义务论根植于生活世界的道德现象。无论是经验论的功利论还是先验论的义务论,都力图从单个的行为上升到具有最一般意义的普遍概括。从大量单个的原子式事实中寻找共同特征,从而上升到最一般的普遍性,这一方法是近代以来自然科学的方法,尤其是机械论的方法。麦金太尔指出:“17和18世纪以及后来

的许多学说中,在机械论解释观点的核心处,对人类行为的理解是一种得到类似法则的普遍概括说明的永恒不变的概念,引证一个原因也就是引证一个必要或充分条件,或既必要又充分的条件,使之作为所要解释的任何行为的前提。所以每一机械论的因果序列都例示着某种一般普遍概括,并且这种普遍概括都有一个确切指明的范围。旨在具有范围上的普遍性的牛顿力学的运动法则提供了这类普遍概括的范例。”^⑥以对自然物质进行物理研究的牛顿方法来对个体和社会存在的人进行研究,在道德领域里被称为道德牛顿主义(Moral Newtonianism)。然而,人文社会科学领域里的普遍概括并非如同在自然科学领域里一样成功,至少在伦理学领域是如此。这是因为,人类行为领域并非像自然科学领域那样,为必然性的规律所支配,而是有人的意志以及人所处的情景等因素。康德意识到了自然法则与人的行为法则这样两类法则的根本不同,但他仍然力图像自然法则那样确立行为的普遍法则。然而,确立指导和评价行为的普遍法则,就能够说明行为者本身吗?即使是成功得出了行为的普遍应当,仍然没有对于人作为道德行为者的说明。一个个具体行为是行为者的内在世界(品格品质等)表达与显现,正如胡塞尔在讨论“事物”时的类似说法:“但事物本身并不是以这种方式被‘具有’的东西,而恰恰是最终的‘具有者’的东西,——简短地说,……它是最终的基体。”^⑦对于伦理问题的最终合理阐述,就在于回到行为者本身,即行为之源那里。

二、行为者进路中的行为与情感

与现代规范伦理学将行为作为伦理学的阿基米德点不同,德性伦理学以行为者为中心(agent-centred),就不是如同道义论或功利论那样以规则或后果为中心。道义论关注行为的正当或善恶,以行为者为中心则关注行为者的品德或德性。斯洛特说:“以行为者为基础的德性伦理学进路处理行为的道德或伦理地位,整个地依赖于独立和基本的动机、品格品质或个人的德性伦理特征。”^⑧在德性伦理学看来,日常生活世界的大量行为,不过是日常生活现象背后行为者的道德表现。那么,行为者以什么在

行为中展现自己的内在道德形象?回答是:以自己的品格(character)、品质(trait)或品性(disposition)。正是这三者体现着行为者的道德品性,并且通过行为展现出来。因而,以行为者为中心的德性伦理学是以德性(virtue)为基本概念的。德性就是这三者的优秀、卓越或好(善)的方面。亚里士多德明确谈到,德性(arete)是人的内在品质(hexis)^⑨,内在品质如果在道德生活实践中不被展露,则永远不可能得到现象界的指读。正因为如此,德性在行为现象界,就是人的内在潜能的卓越发挥。^⑩德性作为品格品质的一种特性或一种呈现状态,是与道德生活世界中的行为者相关联的,它是通过行为者在各种社会生活以及人际交往的生存境遇中相对稳定的欲求、态度以及行为方式展现出来的。达沃尔在谈到亚里士多德的德性概念时说:“德性是品格(character)的品质(trait),也就是说,它是用以选择一定的行为(作为高尚的)和避免一定的行为(作为卑下的)的确定品性(disposition)。”^⑪因此,德性伦理学并非不涉及行为,恰恰相反,它要通过行为来展现。德性就是一个行为者的内在品格、品质(trait)和品性中相对于自我、他人与社会而言的好或善的那些要素。或者说,这些要素可以称之为德性,而与其相反的要素,则称之为恶习(vice)(或“恶”)。有德性品质,同时也有相反恶的品质。就道德生活的现象描述,有这样三种类型的行为者:具有德性品格品质和品性的人(善者),不具有这样的德性品格品质的人(坏人),以及不完全具有德性品格品质的人(或其行为处于没有完全定型中的人)。然而,这并非意味着我们对于人的内在品格德性持有一种先验的结构论(如董仲舒式的人性论),而是认为,每个人都具有成为有德性的行为者的内在潜质,但需要后天的习惯培养(具有共同潜质的自然人及有向道德人转化的内在可能),因而亚里士多德强调道德实践的重要性。在道德实践中,实践理性(phronesis)起关键性作用。没有理性的作用,我们的情感与行为都将是盲目的。德性伦理学认为,行为者的内在品性(或性情)心理既是基础性的同时又具有生长性,而实践理性或实践智慧在其中至关重要。

从德性行为者的定义可看出德性与行为的内在关联。德性品质是行为者与行为关联的内在环节。以行为者为中心,并非意味着德性伦理学不关注行为。行为就是表明品质的现实活动。德性伦理学讨论行为,并非像功利论或义务论那样,就行为而论行为(如行为的后果或行为所应遵循的准则),而是将行为与德性品质和行为者联系起来。换言之,德性伦理学关注的是行为发生之源在行为中的表现,在亚里士多德以“具有……德性品质的人应有怎样的行为(行动)”这样的模式进行讨论。在讨论什么是勇敢的德性时,是从“勇敢的人”这样的维度来切入的。亚里士多德说:“一个勇敢的人,怕他所应该怕的,坚持他所应有的目的,一个勇敢的人,以应有的方式,在恰当的时间,把握有利时机,按照理性的指令感受和行动,是与其品质相吻合的。”^⑫换言之,通过把握一个勇敢的人在什么经验情形下应当怎样行动来说明何为勇敢德性。亚里士多德在谈到勇敢的德性以及相应的两种恶习时,说:“这里有三种人:怯懦的、鲁莽的和勇敢的,三者都与同一对象相关,但品质却各不相同的。有的是过度,有的是不及,有的则恰是中道。”^⑬在他对慷慨大方、节制、自制、自重、友谊等德性的讨论,同样也是这样的方式。^⑭亚里士多德对于“德性”的解释是,勇敢的人或正义的人在那样的情境下将采取的那种行动(行为),我们称这样的行为是勇敢的或正义的。同理,一个正义的人在那样的情境下将采取的行动,我们称这样的行为是正义的行为。斯蒂芬·哈德逊说:“勇敢的行为这个概念——姑且将‘勇敢’视为道德德性的范例——从属于并且依赖于勇敢的行为者的概念,前者从后者那里获得自己的意义。何以至此?一个行为可以被恰当地称作为勇敢的,当且仅当,它是勇敢的人在那些环境中将会履行的行为。”^⑮“德性”概念是通过德性行为来呈现和被理解的,而德性行为,则可还原为有德性品格品质的人的行为。对一种行为特性的把握,德性伦理学要求我们回溯到行为者本体。

德性伦理学回到行为者本身,将人的行为与内在品格品质内在关联起来,这也为大众心理学所认可。人们总是通过行为者在以往道德生活实践中

的行为表现,大致预期他在今后行为中的道德特性。大众道德心理依据就是认为,每个正常理性的行为者有着相对稳定的品格品质。然而,当代情境主义(situationism)对于人的内在品格品质与行为关系的德性伦理模式发起了挑战,这一方面最著名的人物有约翰·德里斯(John M. Doris)和吉尔伯特·哈曼(Gilbert Harman)^⑥等人。德里斯和哈曼把类似于亚里士多德式的信念,即行为者在不同情境中可以展示相同道德品质特性(如勇敢)的行为称为有着强健品质(robust trait)的行为。但他们认为,不存在强健的品格品质,即不存在在不同的、变化了的情境中的不变品质,并且,行为者的行为是情境所决定的,而不是内在品格品质(品质)所决定的。十多年来,无数持有德性伦理观的学者对于这样非品性主义(dispositionism)的观点进行了反驳(有人说,这样辩驳的论文正在像山峰一样增长)^⑦。德里斯和哈曼等人依据米尔格伦(Milgram Experiment)等社会心理学试验所得出的结论并非不可辩驳。这类心理学试验设置特殊情境,如在服从权威、可不负责以及受心理影响(电话亭钱币试验)的情境下,人们的行为会产生与原有品格品质相偏移的现象。对于这类问题需要专门的文章来进行辩驳。我们认为,这类试验本身存在着方法论上的问题,如米尔格伦试验对于制度性权威的设置,以及“诚实品格”试验仅仅是对儿童行为的试验等。儿童的品格本身就处于发展过程中,因而没有普遍意义;心理情绪与道德行为的关系并不是一维的(电话亭试验反映是仅仅有好心情就会有好行为);而像米尔格伦所设置的是特殊权威(授权给行为者,所有行为无论对他人造成多大伤害无须负责)背景,并非日常生活中的背景。亚里士多德之所以认为品格是相对稳定的,是可以在不同的情境中反复表现出来的,其背景是正常的道德生活和政治生活背景,而不是人为设置的背景(虽然古希腊的城邦社会并非现代社会,但是在任何正常的人类社会,对于理性行为者都不可能要求其对自己的行为可以不负有道德责任)。换言之,米尔格伦式的试验背景在现实的道德生活和政治生活中没有可重复性。就此而论,亚里士多德所强调的内蕴着道德原

则的实践理性,能够发挥其作用(导致德性行为),是以一般性日常生活与政治生活背景为依托的。不过,这也使我们意识到,情境主义对于亚里士多德式的德性伦理学所提出的问题,即如果并非在正常的道德生活情境和政治生活情境下,亚里士多德式的德性与行为的内在关联就会出现某些偏差。但这样理解并非意味着摧毁亚里士多德式的德性伦理学对于行为与内在品格品质相关联的解释模式。只是对于解读者来说,如果脱离了正常的道德生活与政治生活背景,亚里士多德式的德性论就变得不可理解。

德性品格与行为现象的相对稳定关系,人们可以通过行为者的性情倾向,预示或期望他目前或将来的行为。因而德性行为者可为道德评判对错区别的标准。这区别于功利论的后果论,也区别于义务论的原则论。这样的规范模式与义务论的不同在于,当义务论说,撒谎是不对的,因为这是道德的绝对命令;德性伦理学则说,一个有德性的人在这样的情境下不会撒谎,因为这是不诚实的。什么是正确的行为?功利论认为是最大化好的后果,义务论认为是遵守规则。德性伦理学以行为者为中心,因而提出“一个有德性的行为者”的概念^⑧,即一个行为是正确的,意味着有德性的行为者在那样的情境中会践行的行为。应当看到,在有德性的行为者的概念中,德性概念有着规则的义蕴,并且本身就可以成为德性规范,如勇敢、正义、节制等。但德性伦理学的这些概念不同化于(或:不可归并于)义务论,它包含在行为者的概念之中。“有德性的行为者将践行的行为”,这一短语中的德性概念又蕴含动机机制意义,即德性是内在动机。它与义务论强调“出于责任”的动机论相似,但它与后果论不同。康德的“出于责任”的动机论强调,只有符合道德的动机才具有道德价值;德性伦理学强调,有德性的行为者在一定情境中,发自其品格品质做出的行为才具有道德价值;后果论仅仅强调后果具有的道德价值。不过,德性伦理学怎样看待后果?从经典的德性伦理学来看,目的论是其基本特征,即人类有选择的行为都指向一个目的,这就是善(好)。换言之,德性伦理学同样把目的的后果看作内在构成要素,只不过不像功利论或后

果主义,将行为后果看成是道德评价的唯一指标。亚里士多德将幸福看成人生追求的至善目标,同时也指出幸福是符合德性的现实活动(后文再展开)。因此,在亚里士多德看来,离开德性谈幸福(目的)毫无意义。

回到行为者本身,必须看到为功利论和义务论所忽略了的情感在伦理生活中的极端重要地位。^⑩德性伦理学认为,剥离了情感、欲望无从讨论伦理问题。在亚里士多德的理论中,甚至全部道德德性都是情感意义上的。亚里士多德将德性分为两类:理智德性与伦理(道德)德性。理智德性是就理性而言,道德德性则就情感而言,伦理德性本身就是一种情感状态。离开了情感,无从讨论德性。德性就是恰当或正确的情感状态。亚里士多德在一般意义上讨论伦理德性,是将它与两个情感上的恶放在情感表现的轴上,一端是过度,另一端是不足。他说:“我说的是伦理德性,因为它关系到情感和行为,而在这里是存在着过度、不及和中间的。例如,一个人恐惧、勇敢、欲望、愤怒或怜悯。总之感到痛苦和快乐,这些情感可能过多,也可能过少,两者都是不好的。然而是在恰当的时间、依据恰当的情况、对恰当的人,为恰当的目的,以恰当的方式来感受这些情感,那就是中道,是最好的,它属于德性。”^⑪在亚里士多德看来,情感表现对于行为者而言,是一种受动关系,即我们因……而有……情感。虽然人们都可能处于某种情境之中,但并非意味着不同行为者的情感是一样的。对于某种情境,不同品格品质的人的响应是不同的,如有人可能表现出勇敢,有人则可能表现为怯懦,还有人可能表现为鲁莽。在这里,勇敢是处于这类情感的中间,它是德性,而其两端都是恶。因此,他说:“德性就是中道,是对中间的命中。”^⑫不过,一般常识中有两种中间点:数学的中间点和行为相对于情感的中间点,伦理的“中间”或“中道”,是德性之人根据所处情境做出的一种恰当判断和行动。亚里士多德力图在人类的所有情感表现中找到一个相应的中间点(德性情感),应当看到,对于这样一种结合,行为者所身处情境提出的中道德性情感论具有很强的实践可辩护性,但是,并非人类同一方面的情

感都可以三分法(恰当、过与不足)来对待,如同情只与冷漠相对等。还有,有些恶的情感本身并没有善可言,亚里士多德自己也承认,“并非全部行为和情感都可能有个中间点。有一些,它们的名称就和罪联系在一起,如恶意、歹毒、无耻等”^⑬。然而,自相矛盾的是,他在制作这样一种三分法时又把它们排除在外,从而在逻辑上并不能自洽。不过,可以为亚里士多德辩护的是,他的情感行为实践三分法,并不是在自然科学或全称判断的逻辑意义上,而是在统计学(允许有例外)的意义上,归纳了道德情感在实践中的表现。

就行为者而言,有内在动机的行为者的主动性与因什么而激发情感(被动性)是行为者特性的一体两面。在亚里士多德那里,就存在着主动行动与被动感受这样一个行为者活动的二元结构。在不涉及情感的意义,不否认人类行为者的行动(行为)具有主动性,但在情感(passion, affection or feeling)的意义上,行动则无疑是受动的。无论我们是说恐惧、愤怒、快乐还是痛苦,都无疑是在说因什么而恐惧、而愤怒、而快乐、而痛苦。库斯曼说:“以行动与被动(poiein/paschein)来理解行动,就其是支配性的和构成了存在的最基本形式而论,就亚里士多德的本体论而言,它是中心性的和其基础结构性原则。”^⑭在存在论的意义上,人的生存就是一连串的行动,人的行为活动,既是主动主体又是被动客体。人不仅可以主动做好,也可以在被动感受面前行动得好。作为行为者的人并非完全是被动的为情境所激起的情感性存在,有德性的人既可以有正确的行动,也可以做到有恰当的情感。情感是在行动中表现出来,表现恰当情感(如勇敢)的行动,也就是正确的行动。之所以有德性的行为者能够选取正确的情感(德性),在于实践理性(phronesis)的指导。亚里士多德说:“德性相对于我们的中道,是一种决定着对情感和行为选择的品质,它受到逻各斯的规定,像一个具有实践理性(phronesis)的人那样提出要求。中道在过度与不及这两种恶之间。在情感和行为中都存在对应有有限度的不及和超过,德性则寻求和选取中间。”^⑮情感是德性品质的对象性要素,但仅有情感不构成德性存

在的条件。德性情感是符合正确的逻各斯(理性)以及与之相一致的状态,实践理性就是正确的逻各斯。亚里士多德的问题是,并非所有的情感与行为都出于选择,人们往往是有了德性习惯才有德性行为和情感。亚里士多德自己也说过,对于德性品格而言,从小养成习惯比什么都重要。^⑤怎么理解这个问题?首先,习惯性的德性行为并非可以认为没有实践理性寓于其中。德性品质是在道德实践反复试错过程中生成的。这样一种实践生成过程也就是理性与情感、行为相结合,从而在不同的行为者那里寻找到某种契合的过程。其次,即使是在已经形成的行为习惯中没有明显的思虑过程,也仍然是理性选择在其中起着作用。有欲望、有追求就要求有行动,因而也就有选择,“行为的原因(有效因,但并非终极因)是选择,选择的原因是欲望,而推理导到某种目的。因此,选择必然涉及理智,以及一定的品格品质”^⑥。选择意味着理性起关键性作用,但同时,选择也是在既有品质前提(限定)下的选择。行为就是理性与品质相结合的产物。

亚里士多德的观点受到休谟的挑战。休谟排除理性,认为情感本身就决定了是德性(virtue)还是恶(vice),如快乐就是德性,而痛苦就是恶。并且,情感来自自然的本能,因此,情感都具有一种原始的性质。^⑦他明确地说:“道德不是理性的一个对象。”^⑧休谟把人的一切情感,即使是社会性情感(如骄傲等)都还原为人的生物性的自然本能,从而否定了理性的作用。而康德排除情感,强调理性对于道德行为的决定性作用。亚里士多德为我们提供了一种理解情感在道德生活中作用的传统模式,他并非不承认情感在人与其他动物所共有,虽然他认为唯有理性才是人所具有的本质特性。赫斯特豪斯说:“亚里士多德的人性观为情感……创造了一个允许它们具有双重面孔的空间:动物性的和非理性的为的一面,理性的为另一面。这使我们不仅要承受非理性动物也承受的某些情感,而且要承受非理性动物明显缺乏的某些情感(比如自豪、羞耻和遗憾),不过,更为重要的是,理性能够根本性地改造人与动物共有的那些情感,比如恐惧等。”^⑨理性与情感两者并非对抗或冲突

关系,而是相互融合,这才是理解人类的道德与情感关系的恰当方式。毋庸置疑,情感会与理性相冲突,因而情感需要听从理性,但听从理性并非像柏拉图所设想的那样,完全支配或控制情感。柏拉图并不认为理性可以合理地沟通或范导情感。柏拉图式的冲突论以及休谟、康德的各执一端之论,都没有揭示两者的合理关系。人作为理性与情感存在的行为者,虽然理性起着决定性作用,但情感并非处于一种被主宰的被动地步。人的情感中有理性,理性中有情感,情在理中,情理结合,情感受理性的指导才可使得情感成为一种德性状态。

值得指出的是,斯洛特从休谟的自然主义情感论(尤其是同情说)汲取资源,提出了一种情感主义的德性伦理学(Sentimentalist Virtue Ethics)。斯洛特明确地说,当代兴起的关怀伦理学是情感主义和反理性主义的,而他的情感主义德性伦理学既来自休谟,同时又深受关怀伦理学的影响。^⑩他自称在规范伦理学层次上是一个关怀伦理学学者,并且他认为,他的情感主义与理性主义者所持有的观点,在一系列伦理学的基本问题上都是明显不同的。^⑪斯洛特将休谟的同情(sympathy)概念改变为移情(empathy),并认为休谟的同情概念就是他所说的移情。^⑫什么是“移情”?斯洛特说:“移情涉及在我们这里(非自愿地)有他人的情感,如当我们看见他人处于痛苦之中。”^⑬即我们可以情同他人一样感受到在他人身上所发生的情感(如痛苦)。斯洛特将移情概念作为他的情感主义德性伦理学的核心概念,在他看来,移情是一种每个人能够在不同程度上具有的心理能力,在不同的个人那里不同程度地得到发展。他认为是移情这样一种道德心理,使得我们能够将他人的痛苦、不幸以及命运联结起来,从而形成对他人的关爱情感和德性。他说:“好的和优雅的道德生活取决于对他人的利他主义关怀,以及不伤害他人和不会不公正地对待他人,而移情可能做到所有这一切。”^⑭换言之,如果我们能够培育起我们的移情道德情感,伦理学中的关键性问题就可迎刃而解。就行为的对错而言,斯洛特提出:“一个行为是错的,当且仅当它就行为者而言,反映、展示和表达了缺乏对他者关心的

充分发展的移情。”^⑤因此,对他人的冷漠在道德上是不应赞成的(disapproval),而对他人的热情移情回应,才是应赞成的(approval)。经过多年的理论发展,斯

洛特认为他提出了一个比休谟更为系统的情感主义伦理学。斯洛特的德性情感主义理论在当代德性伦理学领域独树一帜,尽管他的理论也招致了批评,如史密斯就认为,他的理论并不是系统的,在许多细节上仍存在论证问题。^⑥斯洛特的德性情感主义理论最大的特色在于,他不是亚里士多德式的,而是休谟式的进路。当代女性主义的关怀伦理学的成功给了他灵感。应当看到,仅从情感来理解德性有其合理性,没有理性介入其中的情感,像由于母亲天然的与子女的自然关怀而产生的关爱或关怀,不可否认它是一种德性品质。然而,斯洛特的情感德性伦理学的根本问题是,它无法回答亚里士多德式的问题,即自然德性与理性指导的成熟德性的本质区别。自然的同情心如果没有理性的指导,很有可能导致我们包庇罪犯而不是伸张正义。因此,斯洛特的德性情感主义,并非可以使我们怀疑亚里士多德式的理性情感论。但要深入理解行为者的问题,还需进一步提出:人为何需要德性?

三、德性:功能与幸福

德性是行为者相对稳定的精神品格品质。作为行为者的人类存在者,为什么需要德性?亚里士多德回答这一问题涉及人本性的本体论,当代伦理学家把这一学说称为自然主义的解释。在亚里士多德的自然主义看来,所有自然机体都具有某种功能,其功能内在指向其目的,功能实现的卓越状态也就是实现了其目的(telos)。因而,达到“arete”状态,即实现了人作为自然机体以及其内在属性的功能目的。人类需要德性在于人作为一个存在者的功能。在亚里士多德看来,存在物之所以存在在于它的功能,人的存在也应有自身的功能。作为一个自然生命体,理性是人特有的功能,从而代表了人的本质特性。但人有理性并非意味着人的其他功能不重要。所有功能在生命活动中展现出来,而功能展现的状态有好有坏,各种功能达到最佳状态即为卓越的状态。所有功能实现的目标都应当是其最佳状态,这就是其

德性或德性状态。古希腊的德性(arete)也意味着卓越,德性是人的内在精神品质的卓越状态。有了德性,尤其是理性德性(如实践智慧),意味着达到了本质规定的某种卓越。就人作为行为者而言,“arete”又是人的内在精神品质,其卓越状态,同时又是通过行为体现出的品质规定,“品质来自相应的现实活动”^⑦。品质在反复的现实活动中生成(成为德性习惯),并作用于现实活动。

当我们把“arete”作为品格品质而不是作为其状态来看待,本身也意味着某种功能呈现。首先,德性使行为符合德性要求(规范),造就人的高尚品质。亚里士多德说:“德性是一种使人高尚并使其出色运用其功能的品质。”^⑧伦理德性是以最好的方式行动的品质,相反的品质(恶习)本身就是坏(恶)的,因而其行为也只能是坏(恶)的。^⑨亚里士多德将德性与恶习品质相对应,认为德性使人高尚,恶习使人卑劣。亚里士多德在其著述中反复强调德性是使人高尚的内在条件。^⑩试问,舍弃德性品质,还有别的路径能够使成为高尚的人吗?在个别行为的意义上,某人可以做到符合规则,或行为后果的最大化好,但这意味着人的高尚吗?显然不是。人的高尚是体现在人所具有的德性品质上,而不是某个行为上。那么,如果所有行为都遵循规则或道德命令,是否就凸显了人的道德高尚呢?就康德伦理学而言,康德自己也并不认为仅有行为遵循了绝对命令就是一个道德高尚的人。道德高尚在于人的德性品质,虽然康德对德性的理解与亚里士多德并不一样。^⑪

真正高尚的人是具有德性品质的人,然而,日常生活的道德经验却告诉我们,在某些情形中,有些人只有勇敢或无所惧怕,但没有智慧和审慎,很有可能就会产生坏的结果;还有,恶棍的“勇敢”只会使得恶棍作恶更可怕。因而,有些“德性”并不使人高尚,反而使人更坏或更恶劣,诸如,法西斯冲锋党人的“勇敢”。那么,亚里士多德的问题在哪?亚里士多德持有一种德性统一论的观点。^⑫在他看来,我们应该从整体、从德性的统一性把握德性的功能。所有伦理(道德)德性之所以能够是德性,是因为不仅符合正确的原则,而且受到逻各斯(理性)或实践理性的指导。

可称之为德性的品格,一定是实践理性在其中起着关键性作用。换言之,实践智慧是德性统一性能够成立的关键性德性。如果没有包含正确理性的实践智慧或审慎,无所惧怕只能是鲁莽。如果勤奋的德性与一个人作恶的行为系统地联结在一起,只能说勤奋并不是作为德性在起作用。法西斯冲锋党人的“勇敢”,不被称为德性,是因为“这样的德性在这种人那里并没有作为德性起作用”^⑧。赫斯特豪斯直接说:“这样的人根本就没有德性……这样的人没有关于行为正确或善的真正观念,根本不具备道德原则,根本不具备真正的道德责任观念。”^⑨纳粹的观念毒化了他们的品格以至于使他们的任何品格都不可能具有德性。持有亚里士多德观点的托马斯·阿奎那指出,任何德性都指向某种善,我们把任何一种行为品性习惯称之为德性,在于“德性只适合于产生好(善)的行为,除此之外,它只能适合于正确地使用”^⑩。因此,当我们在亚里士多德的意义上使用“德性”这一概念时,是在道德善的价值意义上,而当某些具有“德性影像”(孤立地或单个地看时)的行为并非与善的目的或德性整体相关时,坚持亚里士多德的立场就不应把这样的行为归为德性行为的范畴。坚持亚里士多德的立场,实际上就是从行为者本身来进行判断,而不是仅仅从某一行为孤立地看待其道德价值。

其次,德性品质又是导向作为人的至善目的的品质(恶习则使人背离人的目的)。人作为存在者,其最高目的就是幸福(eudaimonia),幸福即为人的至善(The Best Good)。人何以能够幸福?亚里士多德说:“幸福就是合乎德性的现实活动。”^⑪换言之,德性的本质(内在善)规定是幸福。我们需要德性或德性行为,因为它本身是善的,舍此不能实现人的至善目标:幸福。因此,德性不仅因其自身缘故值得我们去践行它,而且因其功能促使我们去践行它。当然,亚里士多德并不否认除了构成幸福的本质条件德性外,人的幸福还需要外在善的补充,如朋友、家庭、名声以及运气等。但如果没有德性,也就失去了人的幸福的根本条件。即使是有万贯家财,如果不是因德性行为而拥有,那也并非意味着幸福。现在要问,

德性是幸福的内在条件这一观点是否能够得到全部人类生活的辩护或验证?与亚里士多德伦理学的这个观点形成鲜明对照的是,历史上无数有着德性品质的高尚之士并非真正拥有幸福。在那些恶劣的政治环境下,德性之人所拥有的德性如正直、正义感等恰恰是使他遭受人生不幸的根源。德福相悖的现象在历史上反复出现。

德性是幸福的内在条件的观点,仅仅是说德性是幸福的必要条件,而并没有说是充分必要条件。亚里士多德强调外在幸运的重要性,认为荷马史诗中所说的特洛伊国王普里阿莫斯决不是幸福的范例。普里阿莫斯之所以不是幸福的范例,是因为他身遭国毁家亡的悲惨命运。但是,假设你拥有财富、地位、名声等外在的善,如果没有德性(内在善),亚里士多德决不认为你是幸福的。没有德性,不仅不是高尚的存在者,而且也不是一个以理性或正确的原则指导生存的存在者。从德性幸福本质的论点看,在恶劣的政治环境下,有德之士往往身处逆境,而卑劣之徒则官运亨通,这不仅是那些有德之士的不幸,也是那样的人类社会的不幸。这是因为,德性不仅是个人同样也是人类社会兴盛的内在条件。自古希腊以来,德性幸福从来就是两个维度:个人维度与共同体维度。在《理想国》中,柏拉图是在城邦幸福的前提下探讨个人幸福,而这两者都与德性内在关联。亚里士多德的“eudaimonia”,不仅指的是个人的好生活(wellbeing),而且是人类的兴盛(flourish)。亚里士多德认为城邦共同体的至善是“eudaimonia”,实现城邦共同体的至善的内在条件是公民的德性。如果没有德性,就不是一个能够实现全体公民幸福的共同体。如同没有德性不能实现人作为人的功能目的一样,一个城邦共同体如果没有公民的德性,那么这样的城邦同样与人类之所以需要城邦的自然目的相悖。

四、德性的自然主义解释

上述辩护似乎是成功的,但对德性是幸福内在条件的命题造成真正挑战的是,德性往往并非个人幸福的内在条件。如勇敢可能会导致牺牲,而正义也往往要求自我舍弃,舍弃的甚至是自己的生命。

亚里士多德在其著述中大量讨论“勇敢”和“正义”行为时,实际涉及了这个问题。怎样回应这样的问题?亚里士多德的德性功能目的论是自然主义的进路,但仅仅从功能目的论并没有揭示这一自然主义的深层内蕴。当代德性伦理学家认肯这一伦理自然主义进路,他们主张回到行为者本身,回到行为者作为自然存在和理性精神存在的人本身。^⑧自然主义以及伦理自然主义的讨论还在推进中^⑨,由于目前国内相关讨论极少涉及这一问题,这里主要以两种典型的亚里士多德式的自然主义观点(麦道威尔和赫斯特豪斯的)来进行我们的论证。

德性是实现幸福的内在条件这一论点所包含的自然主义理由是,依靠德性活动,我们能够实现作为个体存在的需要或欲求。人存在的自然结构以及其满足方式决定了德性需要的必然性。然而,当我们把德性看成是自我牺牲的要求,从行为者本身来看构成幸福的悖论,它已经不是个体存在的自然结构能够解释。这里涉及两个问题:对德性的理解不能仅仅从人的最基本自然需求来理解。正如麦道威尔所理解的,从近代以来的去魅化的自然(disenchanted conception of nature)来理解人的自然,也就必然没有逻各斯或理性在其中的地位。仅从去魅化的自然观来看待人性,幸福只能被看成是我们本原自然欲求的满足。近代哲学在看待人的本性上,有着休谟式的从去魅化的自然来理解和康德式的从超验理性层面来理解这样两种进路。康德式的理解实际上隐含着以休谟式的理解为前提,从而把经验世界排除在外。回到亚里士多德,就要将实践理性注入去魅化的自然观上,从而重构亚里士多德式的自然主义。亚里士多德的实践理性概念,对于其自然主义来说,恰恰是中心性的概念。理性或逻各斯不是外在于人的自然,而是在人的行动中表达或实现的。麦道威尔将人性结构中的理性或逻各斯称为人的“第二自然”(second nature)。^⑩麦道威尔认为:“第二自然概念在亚里士多德关于品格的德性论中得到说明。”^⑪他来自人的自然本性的人的自然欲望、自发情感等归属于第一自然,而将人通过道德教育以及道德实践所形成的实践理性或逻各斯看成是第二自然。在

亚里士多德的德性论中,实践理性处于德性品格的关键性地位。第二自然成为人作为道德人的本性或内核。从自然主义立场上把德性看成人的第二自然,强调了德性作为人存在的本体意义。如同孟子在讨论人与动物的区别时,指出这个区别只是那个精神心灵的“几希”,而这个“几希”恰恰是人的本质规定。不过,麦道威尔的第二自然说,则是在人的自然本性得到伦理认可的前提下,强调道德精神的“几希”同样是一种人性的内在规定。

然而,第二自然并非人的第一自然的简单累加,人在社会化过程中通过社会化和道德教育,行为者在道德实践中形成了第二自然,从而成为理性行动者。有了第二自然,就内在重新塑造由于自然天赋而拥有的第一自然,并使得第一自然的权威让位于第二自然,行为者从听从第一自然即原始本性的欲望转换为听从实践理性的权威命令或指导。(第一)自然控制着非理性的动物,作为理性动物的人类行为者,理性迫使原始自然服从其权威。这是因为,人有了理性,从而有了反思的力量。在麦道威尔看来,反思使得第一自然不可能具有与第二自然同样的权威,“如果一个人所获得的第二自然是德性……德性的命令就获得了因理性(的攻击)而使第一自然所放弃的权威”^⑫。德性伦理学认为,德性是人内在的品质品格,即为第二自然的表现形式。当行为者的行为为德性而不是自然本能所主宰时,行为者的自然欲求就与原始自然的意欲拉开距离。麦道威尔说:“这是重要的:当德性与做得好的联结不是在与亚里士多德的‘与德性相符的行动’意义上,即它本身也不是由于伦理关注所形成意义上时,在伦理观上反思性的确保起作用,就会使得它们在去除主观合理意志上起作用。对意志的直接影响是:对行为的评价来自于第二自然。这有助于我们满意地处理这样的事实:有时德性要求自我牺牲。”^⑬换言之,在道德实践中,当第二自然起作用时,对于怎样才是“做得好”(what doing well)的评价是与第一自然拉开了距离的评价,德性品格以及内在于德性的实践理性起了作用,使得行为者离开了自己的自然动机冲动,德性的命令成为对行为者的合理意志的真正要求。

第二自然与第一自然并非完全是反对关系或否定关系,但在自身中建构的第二自然则是赋予第一自然意义的价值系统。因而,当自我牺牲的行为符合德性而并非我们自己的幸福时,德性给我们的赞许表明我们的行为也许有更高的价值依托。德性并非赞许只顾自我的幸福观。然而,正如功利主义者密尔所说的,德性赞许人们的自我牺牲并不是无谓的,他所“赞同的自我牺牲就是完全为了他人的幸福或为了他人获得幸福的手段而作出的牺牲——这里的‘他人’,既可以是人类这一整体,也可以是符合人类整体利益这一条件限制下的个人”^③。菲利浦·福特指出,正义与仁慈这样的德性涉及的是有利于他人,而不是我们自己的利益。并且在某些情景下,仁慈和正义德性的拥有者,为了仁慈与正义,可能要牺牲一切。^④这就涉及第二个问题:德性有超出自我幸福的要求。毋庸置疑,满足第一自然从而实现个人幸福是德性的内在功能,同时,满足第二自然即理性本性的要求同样也是德性的内在功能,无论麦道威尔怎么论证,为休谟和康德所各持一方的本体观体现了人作为自然存在和理性存在的内在张力。或者说,仅从休谟式的人性论不可理解德性的自我牺牲,而亚里士多德则由于从根本上没有对这两者进行区分,反而掩盖了这两者内在冲突的可能。

麦道威尔的自然主义是当代纲要式的伦理自然主义,赫斯特豪斯则提出了一种更详细的伦理自然主义。赫斯特豪斯从植物的兴盛、动物的兴盛到作为理性动物的人的兴盛,提出了一种依据自然生命和社会本性的伦理自然主义。就动物及社会性动物而言,对于它们的评价涉及这样四个方面:“(i)器官,(ii)机能/反应,(iii)行为以及(iv)情感/欲望,以及评价它们的三种目的:(1)个体的生存,(2)物种的延续以及(3)具有那种动物所有特征的快乐或享受状态和无痛苦状态。如果我们此时更进一步,专门想想社会动物,那会发现第四种目的,即(4)社会群体的良好运转。”^⑤自然主义进路的基础是对于自然事实与价值评价持有一种并不分离的元哲学立场。在他们看来,对(动植物的以及人的)自然事实进行描述的语言“好(good)”作为科学语言,与相应价值评价的“好”

(good,或“善”)作为伦理语言,虽然意蕴不同,且分属不同领域,但自然的“好”与伦理的“好”是不可分离的。他们将自然事实的客观真理性看作分析伦理价值领域里的善恶价值的前提基础。对于动植物的评价,真理性并不取决于人们主观的好恶,如一棵植物在茁壮地生长,一匹狼有着敏捷的反应能力。但对于人而言,情况也是如此吗?赫斯特豪斯说:“如果伦理自然主义有任何真理性,那么,对我们自己的伦理评价就至少应当展示出我们所发现的在植物学家和生物学家那里针对其他生物的、得到认可的相类似的评价结构。”^⑥人来自动物界决定了对于人的评价仍然可依据这样四种功能目的,但是人与其他高级动物的不同在于人的理性,因而人能够出于理性而行动,德性就体现了人如此行动。在德性伦理学看来,诸如仁爱、勇敢、正义、诚实、节制等诸种德性,都可以得到自然主义目的论(个体与社会群体兴盛的自然主义目的)的辩护。赫斯特豪斯从人的自然生命的特性以及人的社会性来理解德性,是一种生物基础主义。然而,生物基础主义并非能够解释作为一种社会化了的、历史文化产生的人的多样性特性,而一定的德性都具有一定(或特定)的文化特性。但在赫斯特豪斯的德性观中,这是德性第二层次的内涵。她“所讨论的伦理自然主义是在提供一种用以判定具体的品格品质是否属于德性的标准”^⑦,或者说,一种自然主义的而不是文化意义的标准。但超越于任何文化内涵的德性观是不存在的。

就四种自然目的论本身而言,体现这些目的的德性要求可能是不同的,甚至是有冲突的,如不同方面的个体评价以及个体评价和整体评价都可能是不同的。那么,怎样的行为才是正当的?对于这个重大的问题,赫斯特豪斯归结为所有目的都在于服务“良好生活”(good human beings' life)。^⑧但这并没有回答问题。不过她强调,人的德性可以从这四个目的方面去理解,符合自然主义的这样四个方面的德性要求,都是可以得到辩护的。这样四个方面决定了我们作为社会动物的生存方式,并因此具有规范性意义。如我们不可能“不再关心我们的种群和子女”来重塑我们的本性。不过,她超然于社会文化情景的

自然主义对于不同德性在不同文化中的展现没有解释的力量,并且,她也没有在相应于不同自然目的的不同德性之间进行价值排序。她的观点内在包含着这样的论点:对德性合理性的理解不仅需要进行原始本原的理解,也需要有超出个人生存需要的理由,就亚里士多德的自然主义而言,这样的理由就是作为物种延续和群体(共同体)的生存与发展。

当代自然主义伦理观力图回到作为自然存在与社会存在的人本身来回答人为什么需要德性的问题。他们反对事实与价值二分,消弭自然事实与价值的区别。在他们看来,从自然事实可以直接得出价值判断。我们认为,社会事实与道德价值内在具有这样的关联性,如一位船长这样的社会事实是与其责任义务以及其内在的责任心相关的;但是,如果扩展到自然事实,则要看哪种自然事实。从植物、动物这样的自然事实并非可以过渡到道德价值判断,这是因为,道德价值判断只是对于人类的品性行为而言,植物或动物的自然事实与价值无涉。正如休谟所指出的,橡树种子生长而将母树毁灭,在道德上不可有类似人类所有的道德判断。^⑨科比和索伯尔说:“进化论的生物学家对于理解动物好的功能,有其科学方面的确定性的主张,进化论的生物学家所持的自然评价标准非常不同于赫斯特豪斯的标准。确实,进化论的生物学家可能依据如下理由抵制赫斯特豪斯:她所列的那些标准没有一个是与动物的好功能相关的。他们可能会说,对于未来世代的可期望的遗传贡献最大化才是动物功能之好。”^⑩换言之,将动物功能与人的功能简单类比,并不能够说明人为什么需要德性。虽然人与其他动物在自然机体意义上并非相距遥远,但不同类的事物有不同的功能。而赫斯特豪斯等人从自然主义的四种功能目的论证道德,指出人的道德有着自然根基性,其合理性在于人自身。

在德性伦理学看来,伦理学的本体论并不仅仅是描述人是什么,而更要指出人应当是什么。自然主义的功能目的论将人的实然存在与应然追求有机统一起来。在他们看来,人的道德需要的终极解释在于人的本性(human nature),自然主义的方法回到

人的自然性以及人作为社会理性动物的层面来诠释人类行为和德性,人的欲望、需求、动机以及人的群体性(社会性)等以及相应的品格品质(德性)都受人的本性(nature)规定或可从本性来诠释。这一自然主义诠释内蕴着这样的观点:人的生命存在并不是静态的,而是向着本性意义的功能目的实现的过程,德性在其中起着关键性的作用。人可能偏离人的本性规定,从而无从实现内蕴于人本性的目的。亚里士多德式的当代自然主义包含着两个层面的内涵:个体层面和共同体层面。人作为理性社会动物而存在,体现在人的德性方面,接受诸如仁爱、正义这样一套社会价值,并且将这样一套社会价值作为自己的德性要求。人的德性有张力,恰是人的本性张力的体现。亚里士多德说,人是政治动物,但实际上是说,人是城邦政治共同体中生存的动物。如果一个人离群索居,他不是神就是野兽。人的社会性规定内在要求人具有友好合作的德性,一个作为共同体成员的行为者,如果行事没有仁爱与正义,他不仅不能够成为这样一个共同体中的合格成员,而且也将有害于共同善的获取。然而,虽然说社会共同体的兴盛是人类内在自然本性的一个基本方面,但作为行为者的内在动机机制来说,内在第一自然较之第二自然更为直接而强烈,只有实践理性或德性的成熟达到一定程度,人类个体行为者才有可能超越第一自然的需求,进而将第二自然看得比第一自然更为重要。对于德性行为者来说,越难做到的德性要求,应当越具有更高的道德价值。这并不意味着自我幸福在德性行为中没有地位,维持自我的生存、幸福以及自己家庭、亲友的幸福,对于个人的兴盛和人类整体的兴盛都是至关重要的。

注释:

①“virtue”这一英文概念,在中文语境里,有两种译法:一为“德性”,二为“美德”,这两种译法都为国内学界所认可,本文采用前一种译法。

②提倡德性伦理学的相当多的当代伦理学家,其鲜明特色之一就是对于现代以来以康德为代表的义务论和以边沁、密尔为代表的功利论的批判,这种批判特色被人称为“反理

论”。这些人在“反理论”的前提下提倡德性伦理学,因而构成了当代德性伦理学家的一个重大理论特色。

③参见 G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy*, Vol. 33, No. 124(Jan., 1958), pp. 4-5; A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984, pp. 82-83; Robert C. Roberts, "Virtues and Rules," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 51, No. 2(Jun., 1991), p. 334.

④边沁可以说是在伦理史上详尽地讨论了行为动机的人,然而,他的讨论是为了说明动机对于行为道德性质完全不起作用,而唯一起作用的是行为所产生的后果。(参见边沁:《道德与立法原理导论》,时殷弘译,第十章“动机”,北京:商务印书馆,2000年)

⑤胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,北京:商务印书馆,2001年,第271页。

⑥A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984, pp. 82-83.那个时代自然科学的辉煌使得社会科学家都希望以自然科学的方法来处理人文社会科学的问题,如拉美特利(J. O. De LaMettrie)的《人是机器》、斯宾诺莎以严格的几何学方法来著述《伦理学》,以求伦理学达到像几何学那样的科学性。

⑦胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第272页。

⑧Michael Slote, "Agent-based Virtue Ethics," in *Virtue Ethics*, ed. by Stephen Darwall, Malden, Blackwell Publishing Ltd. 2002, p. 203.

⑨Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Loeb Classical Library, 1926, 1098b30; 1105b20-25, 1106a15-20.此为国际通用编码,以下凡引亚里士多德文献皆相同。这里需要指出,“hexis”(复数“hexeis”,英文表示的希腊语“εξῆς”),字面意思为“a having”,英译为“disposition”或“state”。前者与情感相关,可译为“品性”“气质”“性情”等,后者为“状态”。亚里士多德认为,德性是灵魂的状态。这与古希腊人所理解的德性即为卓越(或灵魂的卓越)相关。不过,从汉语学界对德性的理解来看,译为“品质”更为妥当。

⑩Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1106a15-20.

⑪Stephen Darwall, *Virtue Ethics*, Malden, Blackwell Publishing, 2002, p. 2.当代诸多伦理学家在界定“德性”这一概念时,表达了类似的看法。福特说:“一般而言,德性是有益的品格(characteristic)。”(Pihloppa Foot, *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 3)斯旺顿说:“德性是具有好性质的品格(character),特别是以卓

越或好的方式对其领域范围内的事情作出承认或响应的品性(disposition)。”(Christine Swanton, *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 19)在赫斯特豪斯看来,新亚里士多德的德性概念的定义是“德性是人为了实现幸福、繁荣兴盛或生活得好而需要的品格品质(trait)”。(Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 20)德性概念所涉及的这三个概念:“character”, “trait”, “disposition”, 第一个概念一般译为“性格、品格”,第二个概念译为“品质”,第三个概念前面注中已有说明。在伦理学中的这三个概念,一般更多地意味着与心理品质或情感相关的品质与行为。

⑫Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1115b20-25.

⑬Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1115b25-30.

⑭当然,亚里士多德对于德性的讨论也并非完全围绕行为者来进行。如在对正义德性的讨论中,更多的是从概念层面进行。

⑮Stephen Hudson, *Human Character and Morality*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1986, pp. 42-43.

⑯John M. Doris, "Persons, Situations, and Virtue Ethics," *Noûs*, Vol. 32, No. 4(Dec., 1998), pp. 504-530; Gilbert Harman, "No Character or Personality," *Business Ethics Quarterly*, Vol. 13, No. 1(Jan., 2003), pp. 87-94.

⑰Kristján Kristjánsson, "An Aristotelian Critique of Situationism," *Philosophy*, Vol. 83, No. 323(Jan., 2008), pp. 55-76.

⑱参见 Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 29.

⑲威廉斯在分析吉姆的案例中指出,由于功利主义所注重的是后果,因而吉姆自己的感情是一钱不值的。(见J. J. C Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism, For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 104)康德在《形而上学奠基》中,除了理性情感对规则的敬重之外,所有道德情感都被他看作并不具有道德价值。

⑳Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1106b20-25.

㉑Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1106b25-26.

㉒Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1107a6-10.

㉓L. A. Kosman, "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics," in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie Oksenberg Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 105.

㉔Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1107a1-5.

㉕Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1103b23-25.

②⑥ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139a30–35.

②⑦ 休谟:《人性论》下册,关文运译,北京:商务印书馆,1980年,第320–321、616–617页。

②⑧ 休谟:《人性论》下册,第508页。

②⑨ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 110–111.

③⑩ 迈克尔·斯洛特:《情感主义德性伦理学:一种当代的进路》,《道德与文明》2011年第2期。

③⑪ Michael Stole, "preface" viii, in *Moral Sentimentalism*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

③⑫ Michael Stole, *From Enlightenment to receptivity*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 9

③⑬ Michael Stole, *Moral Sentimentalism*, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 15.

③⑭ Michael Stole, *Moral Sentimentalism*, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 14.

③⑮ Michael Stole, *The Ethics of Care and Empathy*, New York: Routledge Ltd., p. 31.

③⑯ 斯密斯认为,他依据移情来进行道德判断的对错理论(赞成与不赞成)的理论基调就是有问题:“斯洛特把道德上的不赞成(disapproval)与‘冷的感情’即那些缺乏移情关心的人的‘冷冷的冷淡’相等同。在某些案例中这有现象学意义的精确性,但在许多其他道德上的不赞成,我们的感情应当描述为相当热的,如我们不赞成审慎的残忍,我们不把我们对杀人犯的态度说成是冷的,宁可说是很激烈的和仇恨的。我们是愤怒而不是‘冷冷的不赞成’。因此,任何依据我们情感的气色来说我们是否在道德上赞成似乎对我来说是没有希望的。”[Angela M. Smith, "Review: *Moral Sentimentalism* by Michael Stole," *Analysis*, Vol. 71, No. 1 (Jun. 2011, p. 199).]

③⑰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1103b20–25.

③⑱ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1106a20–25.

③⑲ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1104b25–30.

④⑰ 亚里士多德说:“那些想学习高尚和正义的人……最好是从自己的习性和品格的良好训练开始。”(Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1095b5–10)亚里士多德还认为,仅仅让人们知道各种德性是不够的,重要的是如何使人成为好人。(Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1179b1–5)成为有德性之人,不仅在于依其自然还在于培养,而培养人的德性品格,也就是要“爱高尚之物和憎恶卑下之物”。(Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1179b30–31)

④⑱ 康德从先验的理性把人看成是理性存在者,但同时又是在经验世界中的道德实践者,对于经验世界中的存在者而

言,人的自然偏好、欲望等与理性本性是冲突的,“德性就是人在遵循自己的义务时准则的力量”。(康德:《道德形而上学》,《康德全集》第6卷,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2007年,第407页)这种力量就是战胜或克服自我的自然偏好等的强制力量。克服自然偏好,成为德性之人才是真正高尚之人。但亚里士多德的德性概念并非如此界定。

④⑲ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1144b33–45a2.

④⑳ Philippa Foot, *Virtue and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 2002, p. 17.

④㉑ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 147.

④㉒ Aquinas, *Summa Theologica*, 1a2ae Q. 57 a. 1.(国际通用标注法)

④㉓ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1102a1–6. 亚里士多德认为,德性是人类兴盛和个人幸福的内在条件。在这个意义上,亚里士多德强调德性,是从德性行为的后果意义上讲的。就目的后果而论,有内在后果和外在后果之分。外在后果为行为结束之后的后果(结果),内在后果则是其后果就在行为之中。在亚里士多德看来,人是否幸福是要以一生的经历来验证,正如梭伦所说,要盖棺定论。因此,幸福并非在德性行为之后,而是在德性行为之中,即有德性的现实活动即为幸福的存在状态。

④㉔ 近几十年来,西方哲学界掀起了自然主义的回归或转向,这一热潮也反映在伦理学领域。人们认为,像安斯库姆就是较早的伦理自然主义(虽然她自己没有这么说),菲力蒲·福特、麦金太尔、麦道威尔以及赫斯特豪斯都是伦理自然主义的代表人物。

④㉕ Gregory E. Ganssle, "Fine tuning and the varieties of naturalism," *Religious Studies*, Vol. 47, No. 1 (MARCH 2011), pp. 59–71; Seiriol Morgan, "Naturalism and Normativity," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 72, No. 2 (Mar., 2006), pp. 319–344; John Hacker–Wright, "Human Nature, Personhood, and Ethical Naturalism," *Philosophy*, Vol. 84, No. 329 (Jul., 2009), pp. 413–427; Philip Kitcher, "Is a naturalized ethics possible?" *Behaviour*, Vol. 151, No. 2/3, Special Issue: Evolved Morality The Biology and Philosophy of Human Conscience (2014), pp. 245–260; John Hacker–Wright, "Skill, Practical Wisdom, and Ethical Naturalism," *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 18, No. 5, Special Issue: The Power of Judgment (November 2015), pp. 983–993, and so on.

④㉖ John McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge,

Mass: Harvard University Press, 1998, p. 184.

⑤ John McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge,

Mass: Harvard University Press, 1998, p. 184.

⑥ John McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge,

Mass: Harvard University Press, 1998, p. 188.

⑦ John McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge,

Mass: Harvard University Press, 1998, p. 191.

⑧ 约翰·斯图亚特·穆勒:《功利主义》,叶建新译,北京:九州出版社,2007年,第41页。密尔讨论德性的这段话,明确提到了斯多亚派,因而至少可以说,他的德性思想有着希腊思想的来源。

⑨ Philippa Foot, *Virtue and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 2002, p. 3.

⑩ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 200–201. 人们认为,赫斯特豪斯更多

的是发展了非力蒲·福特自然主义观点(她的自然主义观点,详见 Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press, 2001)。[David Copp and David Sobel, "Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics," *Ethics*, Vol. 114, No. 3(April 2004), pp. 514–554.]

⑪ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 206.

⑫ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 210.

⑬ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 212.

⑭ 休谟:《人性论》,第507页。

⑮ David Copp and David Sobel, "Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics," *Ethics*, Vol. 114, No. 3(April 2004), p. 535.

Returning to the Agent-self: The Approach of Contemporary Virtue Ethics

Gong Qun

Abstract: As a theoretical approach different from utilitarianism and deontology, virtue ethics, which rises in the contemporary era, is agent-centered. agent-centered approach involves how to interpret or understand behavior and emotion with the concept of virtue. Virtue is the intrinsic character traits relatively stable of the agent who behaves and feels in the world of moral phenomena. With the agent-centered virtue ethics not only regards behavior as a single atomic behavior, but also internally correlates behavior and emotion with the agents. Returning to the agents themselves, we need to answer why human beings need virtue. Virtue ethics holds that the intrinsic relationship between agent's happiness and virtue is emphasized, although Aristotle's ethics does not deny that external goods have the status of the concept of happiness. However, only to see the intrinsic relationship between virtue and the happiness of the agents has not yet answered an important question: virtue sometimes requires self-sacrifice. To answer this question, we should look at virtue beyond the perspective of self-happiness. Contemporary virtue ethics uses ethical naturalism to explain the problem that human beings need virtue. In MacDowell's opinion, he put forward the concept of "second nature", while Hurstwood put forward ethical naturalism of quadruple functional-ends based on Aristotle's naturalism. To return to agent's in itself, which is one direction of development norm theory.

Key words: agent; virtue; action; emotion; naturalism