

版權信息

From Morality to Virtue, first edition by Michael Slote Copyright © 1992 by Michael Slote “From Morality to Virtue, first edition” was originally published in English in 1992. This translation is published by arrangement with Oxford University Press Simplified Chinese edition copyright © 2017 by Yilin Press, Ltd All rights reserved.

書  名　從道德到美德

作  者　【美】邁克爾·斯洛特

譯  者　周亮

責任編輯　陶澤慧

出版發行　譯林出版社

ISBN 　　9787544769549

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

目录

[主編的話 3](#_Toc69137197)

[致謝 6](#_Toc69137198)

[引言 7](#_Toc69137199)

[第一部分 康德主義、功利主義與常識倫理學 10](#_Toc69137200)

[第一章 美德倫理學的一些優點 10](#_Toc69137201)

[道德的不對稱性 10](#_Toc69137202)

[美德的對稱性 12](#_Toc69137203)

[常識道德和康德主義道德怎樣貶低了道德行動者 13](#_Toc69137204)

[一個臨時的推遲 15](#_Toc69137205)

[第二章 道德與理性 16](#_Toc69137206)

[正當的與理性的 16](#_Toc69137207)

[可怕的不對稱性 17](#_Toc69137208)

[第三章 康德主義與常識道德思考中的不一致性 20](#_Toc69137209)

[道德理論與反理論 20](#_Toc69137210)

[道德運氣 21](#_Toc69137211)

[道義論限制 22](#_Toc69137212)

[不對稱性與不一致性 23](#_Toc69137213)

[康德倫理學的不一致性 25](#_Toc69137214)

[能把困難修補好嗎？ 26](#_Toc69137215)

[第四章 功利主義 29](#_Toc69137216)

[規則功利主義 29](#_Toc69137217)

[功利主義關于理性的觀點 29](#_Toc69137218)

[功利主義正義 31](#_Toc69137219)

[功利主義的理性 32](#_Toc69137220)

[功利主義與道德運氣 34](#_Toc69137221)

[功利主義太過嚴苛了嗎 35](#_Toc69137222)

[第二部分 美德倫理學 38](#_Toc69137223)

[第五章 美德倫理學的基礎 38](#_Toc69137224)

[美德倫理學的獨特特征 38](#_Toc69137225)

[一些術語的問題 40](#_Toc69137226)

[對稱性的模式 41](#_Toc69137227)

[第六章 美德的規則 44](#_Toc69137228)

[第七章 美德倫理學的運氣 49](#_Toc69137229)

[可贊賞性與運氣 49](#_Toc69137230)

[批評但不作譴責 50](#_Toc69137231)

[第八章 美德、自我與他人 52](#_Toc69137232)

[美德倫理學與涉己理性 52](#_Toc69137233)

[把涉己與涉他美德聯系起來 55](#_Toc69137234)

[道義論與美德倫理學 57](#_Toc69137235)

[第九章 朋友與公民的美德 58](#_Toc69137236)

[關于人際關系的一些難題 58](#_Toc69137237)

[友誼與公民身份是道德關系嗎 59](#_Toc69137238)

[在人際關系中存在特殊的倫理價值嗎？ 60](#_Toc69137239)

[第十章 美德、祈使句與義務性 63](#_Toc69137240)

[第三部分 美德倫理學與功利主義 67](#_Toc69137241)

[第十一章 還原與排除 67](#_Toc69137242)

[美德倫理學與功利主義的一致性 67](#_Toc69137243)

[倫理學與心靈哲學中的還原主義和排除主義 68](#_Toc69137244)

[第十二章 兩種內在善好 72](#_Toc69137245)

[第十三章 還原與提升 76](#_Toc69137246)

[倫理學的主要概念 76](#_Toc69137247)

[斯多葛式提升與伊壁鳩魯式還原 77](#_Toc69137248)

[一元論的美德倫理學 80](#_Toc69137249)

[排除主義的功利主義 83](#_Toc69137250)

[第四部分 偏好美德倫理學的理由 86](#_Toc69137251)

[第十四章 功利主義與美德倫理學間的主要爭議 86](#_Toc69137252)

[什么讓生活值得贊賞？ 86](#_Toc69137253)

[第十五章 功利主義的未確定性 90](#_Toc69137254)

[期望主義與實現主義 90](#_Toc69137255)

[第十六章 多元主義的種類 93](#_Toc69137256)

[第十七章 結論 95](#_Toc69137257)

[索引 99](#_Toc69137258)

[注釋 111](#_Toc69137259)

# 主編的話

劉東

總算不負幾年來的苦心—該為這套書寫篇短序了。

此項翻譯工程的緣起，先要追溯到自己內心的某些變化。雖說越來越慣于鄉間的生活，每天只打一兩通電話，但這種離群索居并不意味著我已修煉到了出家遁世的地步。毋寧說，堅守沉默少語的狀態，倒是為了咬定問題不放，而且在當下的世道中，若還有哪路學說能引我出神，就不能只是玄妙得叫人著魔，還要有助于思入所屬的社群。如此嘈嘈切切鼓蕩難平的心氣，或不免受了世事的惡刺激，不過也恰是這道底線，幫我部分擺脫了中西“精神分裂癥”—至少我可以倚仗著中國文化的本根，去參驗外緣的社會學說了，既然儒學作為一種本真的心向，正是要從對現世生活的終極肯定出發，把人間問題當成全部靈感的源頭。

不寧惟是，這種從人文思入社會的訴求，還同國際學界的發展不期相合。擅長把捉非確定性問題的哲學，看來有點走出自我囿閉的低潮，而這又跟它把焦點對準了社會不無關系。現行通則的加速崩解和相互證偽，使得就算今后仍有普適的基準可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基處，批判的事業又有了用武之地。由此就決定了，盡管同在關注世俗的事務與規則，但跟既定框架內的策論不同，真正體現出人文關懷的社會學說，決不會是醫頭醫腳式的小修小補，而必須以激進亢奮的姿態，去懷疑、顛覆和重估全部的價值預設。有意思的是，也許再沒有哪個時代，會有這么多書生想要煥發制度智慧，這既凸顯了文明的深層危機，又表達了超越的不竭潛力。

于是自然就想到翻譯—把這些制度智慧引進漢語世界來。需要說明的是，盡管此類翻譯向稱嚴肅的學業，無論編者、譯者還是讀者，都會因其理論色彩和語言風格而備嘗艱澀，但該工程卻絕非尋常意義上的“純學術”。此中辯談的話題和學理，將會貼近我們的倫常日用，滲入我們的表象世界，改鑄我們的公民文化，根本不容任何學院人壟斷。同樣，盡管這些選題大多分量厚重，且多為國外學府指定的必讀書，也不必將其標榜為“新經典”。此類方生方成的思想實驗，仍要應付尖刻的批判圍攻，保持著知識創化時的緊張度，尚沒有資格被當成享受保護的“老殘遺產”。所以說白了：除非來此對話者早已功力盡失，這里就只有激活思想的馬刺。

主持此類工程之煩難，足以讓任何聰明人望而卻步，大約也惟有愚鈍如我者，才會在十年苦熬之余再作馮婦。然則晨鐘暮鼓黃卷青燈中，畢竟尚有歷代的高僧暗中相伴，他們和我聲應氣求，不甘心被宿命貶低為人類的亞種，遂把迻譯工作當成了日常功課，要以艱難的咀嚼咬穿文化的籬笆。師法著這些先烈，當初醞釀這套叢書時，我曾在哈佛費正清中心放膽講道：“在作者、編者和讀者間初步形成的這種‘良性循環’景象，作為整個社會多元分化進程的縮影，偏巧正跟我們的國運連在一起，如果我們至少眼下尚無理由否認，今后中國歷史的主要變因之一，仍然在于大陸知識階層的一念之中，那么我們就總還有權想象，在孔老夫子的故鄉，中華民族其實就靠這么寫著讀著，而默默修持著自己的心念，而默默挑戰著自身的極限！”惟愿認同此道者日眾，則華夏一族雖歷經劫難，終不致因我輩而淪為文化小國。

一九九九年六月于京郊溪翁莊

獻給大衛·劉易斯與德雷克·帕菲特

美德與道德這兩種彼此配合又相互獨立的善好之間有著清晰的區別，如果沒有這種區別的話，我們將很難解釋如下事實。那就是，如果我們把目光從道德哲學書籍上挪開，而去觀看莎士比亞作品對人類生活與行動的生動解釋，我們會驚訝地發現，道德哲學的討論與現實生活的事實之間的距離是如此遙遠。

H.A.普理查德，《道德哲學是否建立在錯誤之上？》

# 致謝

這本書在完成過程中得到了許多幫助。第一章與第三章的一些部分曾出現在歐文·弗拉納根與阿梅里耶·羅蒂編輯的《同一性、品格與道德：道德心理學文集》（Bradford/MIT，1990）一書中。我要感謝馬西婭·巴倫、拉里·布魯姆、基思·坎貝爾、路易斯·波伊曼、喬治·雷伊、阿梅里耶·羅蒂、厄尼·施萊爾茨基、杰里·施內溫德、南茜·謝爾曼、彼得·辛普森，并且特別感謝德雷克·帕菲特與牛津大學出版社的兩位審讀者，感謝他們提供的有益批評與建議。我也要感謝特里·麥基提供的文書協助。

# 引言

近些年來，哲學家對美德倫理學的興趣復蘇了。長久以來，倫理學被一種對對和錯的關注所支配著——這種關注居于康德主義倫理學、功利主義和常識道德直覺主義的核心。但近年來，有許多人都嘗試著去說明這個或那個（道德）美德的本質，去把各種不同的美德聯系起來，甚至去概括性地刻畫美德的概念，也就是說，去說清楚美德是什么，或，成為美德意味著什么。還有一些人主張倫理學的整個主題只有通過對（諸）美德的討論才能得到最好的引介，而另一些人則呼喚一門能在對倫理現象的總體理論說明中驅散對對和錯的關注，或者至少讓這一關注處于次要或第二等地位的美德倫理學。

然而，這些對另一條進路的呼喚是否能得到任何合理的正面回應，這仍然是不清楚的。人們出于這樣或那樣的理由對當代倫理學的那些支配性理論、對那些在根本上對對和錯的關注超過對任何其他實質性倫理主題的關注的理論的不滿，到目前為止還沒能引發對這些進路的系統性替代。人們所給出的大多是一些補充性的途徑，也就是說，人們通過在一定程度上系統地解釋“朝向正當或善的傾向性何以在道德生活中具有本質性”，來補充某種或另一種關于對和錯的觀點。然而，一般的美德和各個特定的美德，一旦被理解為這種傾向性，就顯然只能在倫理學中具有第二性或衍生性的地位。雖然，還有一些人擺出了朝向一門真正獨立的美德倫理學的姿態，但還未曾有人對（諸）美德給予足夠確切的基礎性或非衍生性的解釋，從而使我們能看到這種建設性的倫理學構想如何能夠與那些標準的倫理學構想（比如，康德主義、功利主義和常識道德直覺主義）相對立，這些構想代表了任何新的系統性的美德倫理學的最顯而易見且無法避免的競爭者。在這樣一種倫理學以

充分的廣泛性和確切性被清晰地闡述，從而能夠在各種活躍的系統性倫理理論中占有一席之地之前，更進一步地，在美德倫理學能夠處理由功利主義、直覺主義和康德主義提起的各種概念和理論議題，并且擁有充足的結構以使這些概念和議題與它自身的有效性產生關聯之前，關于基礎性的美德倫理學進路的想法將仍然僅僅停留于一種猜測性的可能性。

在《從道德到美德》中，我為對一種確切形式的美德倫理學的一般性說明提供了基礎，而這種確切形式的倫理學能充分地適應概念性/結構性的議題，并能確切說明什么可以被視為美德，從而使得我們能將它的價值與那些當前占優勢的倫理學進路的價值相比較。我們的討論既不會被純粹的理論考慮所主導，也不會被從直觀上充分地描述各種特定的美德及其樣例的嘗試所主導；我們將在普遍性的不同層面上運作，并試圖指出在不同層面上的斷言如何能在一個單一的并且相當系統性的對倫理現象的看法之下連貫起來。我還將論證，相比于我們今天最熟悉的各種倫理學主要構想，我們有理由偏愛本書中所引介的這種特定版本的美德倫理學。

一些人曾經論及，什么是或能夠是一個真正的美德倫理學進路的獨特特征；在這種倫理學中，美德起著基礎性作用，而非次要的或衍生性的作用；他們通常聚焦于兩個特征，這兩個特征或許能將一門整體性的美德倫理學與康德主義、功利主義和常識直覺主義等那些更為人熟悉的理論區分開來。他們說，這樣一門倫理學將更關注有美德的個體的有美德的品格，而非這些個體的行為；他們還說，美德倫理學將奠基于善好和卓越（及其對立面）的德性論（aretaic）概念，而非諸如“應該”、“正當”、“錯誤”和“必須”等道義論（deontic）概念。這兩個標準中的前一個標準存在棘手而有趣的歧義性，我們將在本書的后面給予處理；但就目前而言我可以說，本書所采用的進路將同時滿足這兩個標準。

然而，由于今天所有經過嚴肅考慮的倫理觀都給予道義論概念以重要或核心的角色，一門恰當的倫理學要是從不使用這些概念，這看起來幾乎是不可想象的。我們可以承認，一門不包含道義論概念的倫理學可以代表我們最終追尋的倫理學的一個重要片段，但我們無法想象一門完整的倫理學完全不用這些概念也玩得轉。因此，我現在可以說，我希望能夠向讀者展示，道義論概念如何能夠從德性論概念中衍生出來，并被運用于倫理法則和戒律中。當然，一個人也許會疑惑，衍生性的道義論概念是否可能擁有像基礎性的或獨立于德性論的道義論概念那樣大的感染力；但我將論證，一個對倫理現象的充分客觀的解釋并不需要具有這種更大的感染力的判斷，我的論證將部分地基于一個與功利主義相似的想法，即我們應該把兩個方面區分開來，一方面是理論上有效的倫理標準與判斷，而另一方面是那些用來管理日常生活的，在實踐上有用，且或許更強有力的倫理原則/法則/建議。

至少對一些人來說，關于一門獨特的美德倫理學的想法已經具有顯而易見的吸引力，而我相信，鑒于當下占優勢的主要倫理學進路都面臨的那些批評，發展這樣一門倫理學的理由將變得更加強勁，甚至緊迫。近年來，倫理學領域的大量工作都聚焦于我們的常識性道德思考的悖論性特征。舉例來說，我現在想到的就有內格爾和威廉姆斯對“道德運氣”的處理，舍夫勒對日常道義論的怪異性和困難的討論，以及我自己對日常道德中自我—他人不對稱性導致的奇怪的甚至悖論性的后果的討論。鑒于這些近年來的討論以及其他已提到的因素，我在本書中將首次提出，我們可以表明常識道德以及任何將常識道德包含在內的整體性倫理觀都面臨著即便并非無法逾越也相當嚴重的困難，而我將在接下來的書中試著表明，相當類似的因素也威脅著康德主義倫理學。本書第一部分的論證之后的結果，將是我們需要改良康德主義的和常識的倫理/道德觀；不過行為功利主義和（至少）一種美德倫理學并未被這些批評所觸及，而既然它們仍未遭損壞，我們便值得進一步探索和評估它們，以確定它們的優點和缺點。（當然，也可以嘗試著徹底地修正常識倫理學和/或康德主義倫理學，但這樣做的障礙將在第一部分中被指出。）

功利主義和我想要提議的美德倫理學的一個共同點是，自我—他人的對稱性，而這個特點正是常識倫理學和康德主義倫理學所缺失的。對后兩者來說，未能幫助他人可能是錯誤的，然而以同樣的方式未能幫助自己則似乎直觀上并非錯誤；而且，一個人的一個行為可能因為它給其他人帶來了更多的幸福而比另一個行為在道德上更好，然而，一個行為卻并不因為它給行為者自身帶來了更多的幸福就在道德上更好。但是，功利主義和我所提議的美德倫理學則以基本上相同的方式，既將那些對行動者的益處和害處視為是與行為的道德評估緊密相關的，也將對他人的益處和害處視為是與行為的道德評估緊密關聯的；這樣的結果是，它們都避免了不對稱性，功利主義和美德倫理學由此以一種對于康德主義或常識（直覺主義）倫理學來說不可能的方式安全地展開。

但是，何種類型的美德倫理學才能避免自我—他人不對稱性，如果這種不對稱性像我所提示的那樣，以普遍的方式滲透于常識的道德思考之中？因為，如果這種滲透確實存在，那么（我想我們應該假設）常識性的道義論道德判斷和常識性的德性論道德判斷都受制于較弱形式的自我—他人不對稱性，而這很可能意味著，一種在關于什么是道德上有美德或道德上好的方面訴諸常識觀點的常識主義美德倫理學，也將像（作為一個集合的）常識性的道義論判斷那樣面臨批評。這是否意味著美德倫理學應該放棄常識而青睞某些其他可能的進路呢？

在某種意義上，是的；然而，正如我們將看到的，在另一種意義上，毫無疑問并非如此。一方面，鑒于上面已提到的盡管尚未深究的批評，美德倫理學應該放棄常識性的德性論道德判斷，但另一方面，認識到下面這一點也很重要：我們的常識性的倫理思考使用了某些并不專屬于道德方面的德性論概念。

想一想某個美德的概念或某個值得贊賞的行動、人或特質的概念。所有這些倫理概念都是德性論的，但沒有一個是和道德評價特別綁定在一起的。一個對行動者本人而言有用或有益的行為也許因此不能算作是道德上好的或擁有道德長處或有價值的，但我們仍然贊賞這樣的行為，把它看作是值得贊賞的，并把它視為某種涉己美德的范例。換句話說，甚至常識也區分一方面的道德美德或能被視為道德美德的東西，與另一方面的能被視為某種根本美德（virtue ueberhaupt）的東西。粗略地說，只有那些關系到行動或特質的擁有者之外的其他人的美德才能在直觀上被視為道德美德或道德上好的；然而，根據常識，助益他人和助益自己的特質或行動都可以是值得贊賞的，都可以是美德或美德的樣例。去描述和評估諸如精明、堅忍、漫不經心、謹小慎微、判斷力差等主要是涉己的特質，顯然是倫理學工作的一部分（盡管也許不是嚴格意義上的道德的一部分）。

我將要發展的美德倫理學將拋棄道德專有意義上的德性論概念，而青睞可贊賞性與美德等“中性”的德性論概念。由于在常識用詞中，后者既適用于涉己（self-regarding）美德也適用于涉他（other-regarding）美德，而且，這些德性論概念能夠產生出涉己的和涉他的衍生性道義論概念，故而我們的美德倫理學將覆蓋我們的常識性思考本來所覆蓋的一大部分領域；然而，這樣做并不會陷入那些困擾著常識道德的悖論和困難。

那么，功利主義呢？我不是曾宣布功利主義同樣避免了常識道德和康德主義倫理學的困難嗎？顯然，我們必須考慮功利主義，而且，如果我們要捍衛美德倫理學，就要表明為什么它優于功利主義（和/或更一般而言的后果主義）。為了這一目的，我將在第一部分的最后一章考慮功利主義，并從第二部分開始對功利主義和美德倫理學進行比較。功利主義的“行動者中立性”蘊含著對每一個單獨個體的關切的根本平等，相反，常識性的美德倫理學則專注于（德性論形式的）原則或法則，這些原則或法則僅僅推薦一種對一個人自己和被視為一個集合的其他人之間的關切的平衡。

此外，第三部分將會顯現出，美德倫理學會排除某些專屬于道德的概念。常識道德以不對稱的，從而也是矛盾的方式運用這些概念（在這里我有些簡化了問題），功利主義則傾向于還原這些（以及其他一些）概念。功利主義允許理性、審慎、義務和正義等概念，而這些概念都通過“產生人類福利的總體好結果”的方式而被理解，而“總體好后果”通過被等同于（總體的，平衡的）幸福、快樂或欲望滿足，又可以被還原為經驗性的和非倫理性的形式。

當我們考慮美德倫理學將會如何談論一方面的美德和可贊賞性與另一方面的個體利益或福利之間的關系時，功利主義與美德倫理學的對比將會進入下一個回合。對功利主義而言，一個特質能被視為卓越的或可贊賞的，或被視為美德，是因為它對人類福利的總體后果能被設想為可以被還原成幸福或快樂。然而，我們的美德倫理學既沒有排除個人福利或利益的概念，也沒有排除可贊賞性或美德的概念，并且，出于某些此后將會探討的理由，即便不再把個體福利進一步還原為快樂/幸福，美德倫理學也沒法一致地將可贊賞性/美德還原為個體福利。這是否意味著，一方面，美德倫理學必須保留兩個彼此獨立的概念（可贊賞性的概念和個人福利的概念），而另一方面，功利主義卻具有如下的可以想見的優勢：把每種倫理概念都還原為個人利益或個人福利的單一倫理概念（其中個人福利概念還可以進一步還原為非倫理的概念）呢？

并不必然如此。因為除了還原論之外，至少還存在另外一種把概念融合或同一起來的方式。我們將在第三部分以相當的細節來探討的是，斯多葛主義和伊壁鳩魯主義作為美德倫理學的兩種形式之間的反差，可以使我們看到這另一種方式是如何可能的。如同功利主義那樣，伊壁鳩魯主義把所有的美德都還原為被理解成享樂的個人福利，但它與功利主義的不同在于，它并不把任何給定個體的美德與總體上的人類快樂（或對痛苦的避免）綁定起來，而是只以一種利己主義的態度把它與那些有美德的人的快樂綁定在一起。對伊壁鳩魯主義來說，一個人是高貴的、有美德的，僅當這個人通過行動來確保他長期而言能最大限度地擺脫痛苦。（這可能涉及幫助其他人，但這種樂于助人在伊壁鳩魯主義看來僅僅在衍生意義上是高貴的。）

相比之下，斯多葛主義通過宣稱美德是唯一的內在的個人善，反轉了對概念進行同一或統一的方向。通常，我們把美德以及我們實踐美德的能力視為我們自身之中、我們的生活之中比單純的快樂、比我們實現快樂或福利的能力都更高的方面。伊壁鳩魯主義認為，前者，也就是那一般認為的人類生活中的更高的要素，可以被還原為、被降低到單純的快樂或福利的層面。但斯多葛主義認為，我們的福利、我們的人類利益無異于（被利己地設想的）美德或有美德的生活。它把通常認為地位低于美德的福利看作是無異于或不低于美德的。換句話說，它把所有福利或個人利益方面的區別，等同于美德或可贊賞性方面的區別；如果使用我們此后要用到的術語，我們可以說，斯多葛主義把福利（方面的區別）提升到了美德或有美德的生活（方面的區別）的高度。

還原和提升都是將一方面的美德、可贊賞性與另一方面的個體利益、福利結合到一起的可能方式。雖然本書中的美德倫理學遠遠不是利己主義的，但是出于上面提到的關于平衡涉己關切和涉他關切的論證，我們的美德倫理學如果愿意的話，也完全可以從斯多葛主義中借用一些東西。即使它不能以功利主義或伊壁鳩魯主義那樣的方式把可贊賞的東西還原為對個人來說是好的東西，它仍然可以嘗試把對個人來說是好的東西提升到（自我—他人對稱的，但非利己主義的）可贊賞的東西的層面，而這將使它能夠把它的所有倫理概念都集合到可贊賞性的單一概念之下。

因此，通過逐一進行排除和提升的策略，美德倫理學能夠在它的復雜系統中獲得一種統一性，這種統一性完全可以與功利主義通過還原所得到的統一性相媲美。然而，在第三部分中，我將論證，無論在理論上多么美妙，追求這種統一性都將付出令美德倫理學變得不可接受的代價——特別是對一門建立在關于可贊賞性和美德的地位的常識觀點的基礎之上的美德倫理學而言。我們也將看到，功利主義在面臨排除主義時，需要對自己的還原主義進行辯護；這種排除主義宣稱，沒有什么東西是好的或正當的，一切的一切都只是快樂、幸福以及有助于快樂、幸福的行動（以及動機等）。從第四部分開始，本書的重點也將從對功利主義與美德倫理學的方法和后果的比較，轉向對功利主義的直接批評。

功利主義不僅能夠直接評判行為，也能根據行為對人類或動物的幸福所產生的后果來直接評判動機和品格特質。在第四部分我將試圖表明，功利主義關于在人們身上什么是可贊賞的或卓越的構想會產生高度反直覺的理論后果，而（毫不意外地）常識美德倫理學則并不遭受這些后果。（看起來，類似的批評也同樣適用于一般意義上的后果主義。）此外，第四部分還將論證，所有特定形式的功利主義由于受制于功利主義所特別依賴的那些方法論假設和基礎性假設，都具有未確定性。事實上，在與功利主義自己獨有的那些辯護理由相關的不止一個方面上，功利主義都是未確定的。由于對任何一種特定版本的直接功利主義（行為功利主義或動機功利主義）來說，給出這樣的辯護都是不可能的，這種不可能性便讓我們有另一個理由去放棄功利主義，而把美德倫理學當作可行的理論選項。

由于我們的美德倫理學并不依賴特定的道德概念，而所有將被我們拋棄的當下流行的倫理理論卻都各按所需地調用這些概念，我們所提出的美德倫理學的獨特性就很明顯了。除了像一門真正的美德倫理學所應該做的那樣聚焦于品格并且將德性論概念視為基礎性的之外，它還把自己限制于非道德性的德性論和道義論概念中，在這個意義上，這種我們正在發展的美德倫理學與現有的主導性的功利主義、康德主義、常識主義等之間的距離，將比許多期待一種不同的、新的美德倫理學進路的人所預想的距離還要遠得多。

然而，我們放棄道德概念的動機，并不是（像尼采那樣）因為這些概念有一些會被指摘的一般性缺陷，也不是因為一些從任何道德觀點中都能被找出的缺陷。相反，對道德概念的拒絕，是通過一步步地（以一種明顯的羅爾斯式的方式）從當下重要的或有希望的其他倫理理論的清單中逐一排除來進行的。（此后我將提到，為什么沒有采用一種特定的柏拉圖主義或亞里士多德主義形式的美德倫理學，也沒有討論羅爾斯、高蒂爾以及其他契約論理論家的特定觀點。）我們拋棄了道德概念，但不是以尼采那樣自以為然和興高采烈的方式，而是在一個漫長的論證之后不得不勉強這樣做。而且，與尼采以及其他一般認為的利己主義者不同，我們在拋棄道德的同時，仍然青睞那些允許一個人將內在價值賦予其他人，賦予關心其他人的福利（或可贊賞性）的行動的常識性觀點。平心而論，可以說我們的美德倫理學對他人的關心并不比常識道德或康德主義差多少，但對付出行動或擁有可贊賞的特質的行動者自己的幸福的關心，卻比這兩者要多得多。

近些年顯現出來的是，功利主義在它的基本假設方面遠遠比我們的日常道德思考更加規則和對稱。總的來說，我認為，一種強調不同的倫理或道德觀各自的潛在結構的倫理學進路，近年來已經引導我們獲得了對康德主義、功利主義和常識直覺主義道德的更好的批判性理解。然而，那些提倡發展一門獨特的美德倫理學或從事對美德或各個特定美德的分析的人，很大程度上還對上面這種爭論保持著疏遠態度。而我相信，事實上，任何為一門獨特的美德倫理學進路提供充分基礎的嘗試，都必須考慮結構性問題，并表明美德倫理學未必具有那些與常識道德和康德主義聯系在一起的結構性的不規則性或缺陷。這便是我將在第一部分主要關注的主題，讓我們現在開始。

# 第一部分 康德主義、功利主義與常識倫理學

## 第一章 美德倫理學的一些優點

人們時常說，行為功利主義和更一般的行為后果主義對道德行動者要求得太多了。按照標準的說法，這兩種理論都要求一個人盡可能地產生最優的總體后果。而且，要是它們表達了合理有效的道德構想的話，那么按這些構想，在大多數個別事例中，一個人都必須犧牲自己的利益乃至自己最深的個人關切來順從道德的要求。常常，常識的直覺性道德思考的辯護者會批評后果主義對道德行動者提出了不合情理的要求，而常識道德在對待我們最基礎、最重要形式的行為評價時，在大多數情況下都不要求功利主義或后果主義道德所要求的那種個人犧牲，而這被視為常識道德的一大優點。當然，仍然有一些情形，在這些情形中即便常識似乎也要求一個行動者去犧牲她最深的關切，甚至她的生命。但一般來說，常識道德思考似乎允許個體追求她自身的利益或福利，只要她克制自己不傷害他人，并在很大程度上也為其他人謀福利。而這正是（行為）后果主義看起來所不能允許的，因為它要求一個人總是做那些在非個人意義上被視為對全人類最好的事。

不過，在這第一章，我想要論證的是，出于一些和上面所說的有些不同的理由，常識倫理學和康德主義倫理學也可以同樣地被認為只是對道德行動者的利益或福利給予了不充分的權重，并且由此在一種重要的意義上輕視、貶損或降低了這些行動者。相反，一門被恰當地構想的美德倫理學既不像后果主義通常被認為的那樣輕視我們這些道德行動者，也不以我將表明的常識倫理學或康德主義倫理學的那種不太常見的方式來輕視道德行動者。而這構成了美德理論的一個主要優點，

也許會有助于為最近美德倫理學的復興增加動力。許多最近對美德倫理學的興趣都聚焦于對特定美德的分析和比較，以及對美德的討論能以何種方式重要地補充倫理學對行為的正當性或錯誤性的討論。不過，在接下來的部分，我將要論證的美德理論所具有的一些優勢，這些優勢將在更深的意義上支持美德倫理學。如果（功利主義式的）后果主義、康德主義和常識主義的道德都只對個體行動者的利益給予了不充分的權重，那么也許一種能避免這種困難的美德論進路實際上將提供能為我們的倫理思考奠基的最佳方式。

### 道德的不對稱性

在過去的幾年中，大量的研究精力被用于對所謂常識道德的批判性評價上，而我將要對常識道德思維和康德主義道德思維所進行的許多批評都建立在這些討論的基礎上，盡管在一些重要的方面我試圖超越這些討論。例如，人們已經多次指出，對對和錯的常識性思考在私人領域中在方式和程度上都比行為后果主義以及最常見的行為功利主義更寬松縱容。（今后我將用“后果主義”和“功利主義”來簡稱上面兩種主義。）剛才，我說到我們的常識容許我們追求自己的私人計劃和關切，即使這樣做要以被計算出的總體的或非個人的利益為代價。在最近的工作中，后果主義和日常道德在這方面的區別被表述為，后者授予行動者以道德許可，允許他們以并非最優的，并不產生利益的最大總體結余的方式去追求清白的計劃和關切。[[1]](#_1_173)這些道德許可允許行動者在一定程度上相對其他人而言更偏愛自己：在某些情形下即便幫助他人能造成更多的利益，仍然可以只追求她自己的利益，而這當然是標準的功利主義所不允許的。在當下的語境中，我把這種許可稱為偏愛行動者許可，因為接下來我將對比一下這類常見的常識道德許可，和另一種不那么常見的道德許可；后者在道德上允許行動者忽略，甚至實際上阻撓自己的私人計劃或關切。

如果一個人拒斥她實際最想要的東西，或者使自己毫無必要地痛苦或受傷，我們的直觀道德思考似乎把這視為完全可允許的，盡管當然不會把這視為值得推薦的或理性的。（在這一點上常識道德與康德主義4倫理學的觀點相異，對后者的批評將在后文中進行。）即便沒有人從上面這樣的自我犧牲中受益，即便沒有任何道德義務的理由，這樣一種自我犧牲的行為仍然不是道德上錯誤的[[2]](#_2_168)，我們可以恰當地把這一新類別的許可稱為犧牲行動者許可，以標示它和倫理學文獻中已廣為人知的偏愛行動者許可之間的對比。這兩種許可都允許非最優的行動，然而，犧牲行動者許可還進一步地允許那些對行動者自己的利益或關切也沒有用的非最優行動。因此，如果說偏愛行動者許可是允許用行動者自己的利益取代后果主義用以作為正當行動的標準的最大總體利益的話，那么“犧牲行動者許可”則在道德上允許那些不能被任何關于“什么是好的或最好的”的理由所辯護的行動，并實際上允許那些與偏愛行動者許可相比難免顯得愚蠢、荒謬或不合理的行動。然而，我們不應馬上就假設常識道德不能對它自己體察不到的行為做出明智的道德調整，因此，就目前而言，我們只須聚焦于這一事實：常識道德看起來確實允許這些無意義或愚蠢的行為。

考慮一下，在我們怎么對待他人這個方面，我們的日常道德思考看起來允許什么、禁止什么。出于疏忽而傷害他人，似乎在某種程度和意義上是道德上錯誤的，但出于疏忽而傷害自己似乎就不是道德上錯誤的。（如果一個人傷害自己以使自己無法完成某些義務，這可能是道德上錯誤的，但我這里說的是更簡單的情形。）類似地，如果一個人可以輕易地避免他人的痛苦，那么通常人們認為如果他沒這么做就是錯誤的，但如果一個人沒有使自己免受類似的痛苦就只是看起來瘋狂或不理性，卻不是道德上錯誤的。因此，考慮到我們所描述的這種常識性的犧牲行動者許可，我們現在可以來討論與常識所允許的東西粘連在一起的犧牲行動者（或偏愛他人）的自我—他人不對稱性了。有多種方式允許一個人與自己的利益或福利對著干，但以同樣的方式和他人的利益或福利對著干則是常識上不被允許的。[[3]](#_3_163)

然而，想想我們歸給常識道德思考的偏愛行動者許可，事情不是還有硬幣的另一面嗎？我們通常認為人們有權利去忽略他們自己的利益，但我們不也相信一個人可以在一定程度上被允許去偏愛自己的利益超過他人的利益，并且這后者不也引起了某種偏愛行動者的自我—他

人不對稱性嗎？如果是這樣，我們不就面臨這樣一個顯著的難題，即，如何解釋我們的常識許可怎么能同時產生偏愛行動者的不對稱性和犧牲行動者的不對稱性？

不過，這些困難可以避免掉，如果我們認識到我們的偏愛行動者許可并沒有為不對稱性提供明顯的基礎的話。我可以被允許去違反（對人類）總體最優的選項而追求我自己的關切；但只有當關涉他人的類似說法在常識看起來很可疑的時候，才會產生偏愛行動者式的不對稱性，而事實上并非如此。正如一個人可以以總體非最優的方式偏愛他自己的利益或特殊關切一樣，以總體非最優的方式去幫助另一個人直觀上看起來也沒什么錯誤。

然而，對于我們在常識道德中找到的犧牲行動者的自我—他人不對稱性來說，情況就要麻煩得多。我們到現在為止主要關注我們的常識道德許可中的不對稱性，但我們也曾簡要地指出這種不對稱性也存在于我們對（正面或負面的）道德價值的觀點中；現在，我們該去關注一下，“犧牲行動者”類型的自我—他人不對稱性如何適用于“許可”這一領域之外的情形。道德理論家傾向于假設道德評價是我們最基礎和/或最重要的倫理評價。但我們現在將要關注的自我—他人不對稱性的情況，將迫使我們去質疑究竟常識道德或康德主義道德能否恰當地完成這一任務。

也許，通過與（功利主義的）后果主義的一個廣為人知的方面進行對比，我對常識道德和康德主義道德的看法才能得到最好的說明。后果主義既不準許我們上面所描述的犧牲行動者許可，也不準許偏愛行動者許可，因為它是總體上行動者中立的：沒有一個人可以以任何與其他人根本不同的方式被對待，而這種對待人的統一性既跨越了自我和他人之間的邊界，也跨越了不同的他人之間的邊界。在后果主義這里，如果一件事對某個個體而言是允許的，那么，只要道德判斷所基于的因果性—評價性事實保持不變，這件事就對任何其他個體而言也是允許的。舉例來說，如果在“不傷害另一個人時我本可以創造更多的總體利益”的情況下，我去傷害另一個人是錯誤的，那么，在類似的“不傷害自己時我本可以創造更多的總體利益”的情況下，我去傷害自己也是錯誤的。如果我通過更多地偏愛自己和更少地助益他人可以取得更大的總體利益，那么即使我傷害自己是為了幫助他人，我的行動仍將被視為錯誤的。[[4]](#_4_161)而且，如果行動者只能從完全相同程度的自助和助人之間選擇，那么對任何可識別的后果主義而言，這兩個行為選項便具有相同的

道德價值，在道德上一樣好。但如果行動者必須從幫自己獲得較多的利益和幫他人獲得較少的利益之間選擇，或者從幫他人獲得較多的利益和幫自己獲得較少的利益之間選擇，那么，對后果主義來說，道德上更好的行為將總是那個取得最多利益的行為。[[5]](#_5_153)這一點不管是對于僅僅與行動者利益有關的選擇來說，還是對于僅僅與他人利益有關的選擇來說，都同樣成立。因此，我認為我們可以說，后果主義在進行“贊成哪個”的道德評估時總是平等地考慮行動者的利益和任何他人的利益。

注意這一點與利己主義之間的對比。利己主義者大體上不假思索地認為，對行動者助益更多的東西比對行動者助益較少的東西在道德上更好；但在關涉他人的時候，他們并不做出類似的比較性判斷。只有當行動者的利益（偶然地）與他人的利益牽連在一起時，行為對他人的效果才會對利己主義的道德評價具有意義，才會對利己主義的比較性道德判斷有意義。在某種意義上，利己主義是不對稱的，而后果主義顯然不是。那么，在這幅圖景中，常識道德是什么模樣呢？

不同于利己主義，我們的日常思維傾向于認為，在其他方面相同的情況下，向他人給予得較多比向他人給予得較少在道德上更好，更值得稱贊。但當我們轉向那些行動者的行為以某種方式影響到了自身的情形時，就會浮現出一幅不一樣的圖景。早先我們已看到，常識道德允許行動者傷害自己或不幫助自己。而當我們討論比較性道德判斷時，行動者自己的利益甚至顯得無關了。如果我必須從對自己幫助很小和對自己幫助很大之間選擇，后者通常并不被視為是道德上更好的：后者也許更明智、更理性、更審慎，但并不在道德上更好。在這里，常識道德與后果主義和倫理利己主義這后兩者之間有一個顯著的對比，但對比還不限于此。當行動者的利益與另一個人的利益都需要我們考量時，我們的日常道德判斷似乎沒有給前者分配任何正面權重。在自己的較大利益和另一人的較小利益之間選擇前者，也許更理性；但就常識道德而言，這并不是道德上更可取的，而且，在自己的較大利益和另一人的較小利益之間選擇另一人的較小利益，甚至似乎是道德上更好的選項。在這里，常識道德與利己主義和后果主義這后兩者之間也形成對比。[[6]](#_6_147)

當然，對行動者自身有益的東西通常會被視為具有間接的道德價值。也許，如果一個家庭或一個國家的福祉依托于我對健康的保持，那么在意自己的健康就比對自己的健康漠不關心在道德上更好。但是，如果為了讓一個對行動者自身有益的行為具有道德價值，我們通常必須把那行為和益處與其他人的福利聯系起來，這一事實就只是突出了我剛才所強調的比較性評價的不對稱性。現在，我們應該去看看，我們對美德的常識性理解是否具有任何不對稱性，以及如果對美德的常識性理解能夠免于上述不對稱性，我們是否能利用這一差別來論證美德倫理學進路的優越性。

### 美德的對稱性

在其開辟性的論文《道德信念》中，菲利帕·富特假定，如果一個品格特質不能有益于其擁有者或滿足其擁有者的需要，這一特質就不能在嚴格意義上被視為美德。她注意到，在《理想國》中，柏拉圖理所當然地認為“如果正義對一個正義的人而言不是好的，那些將它推薦為美德的道德家就是在欺詐”。她指出，與當代的道德哲學家不同，尼采似乎采取了和柏拉圖相似的看法。[[7]](#_7_145)

然而，后來富特自己撤回了這一假定。在她的一些后期著作中，她把“什么能被視為美德”的問題與“行動者有理由去做什么”的問題分離開來，并且將“一些并不利于其擁有者的特質仍然可以被恰當地視為美德”的觀點看作是直觀上無法反對的。[[8]](#_8_145)在當代常識思維看來，一個特質大致能使他人受益這一點就足以讓它成為美德了。（正如富特自己注意到的，在像刀具這樣的功能性對象中，被視為美德的東西并不使刀具自身受益，而是使那些使用它們的人受益。）

富特的撤回構成了對美德的常識思考的讓步，我也認為富特在撤回她的早期假設和認識到美德可能并不有利于其擁有者這兩件事上是正確的。然而，如果從這一點就推斷出，我們關于美德的常識思考受限于我們在常識道德中發現的自我—他人不對稱性，那將是個錯誤。我們對一個品格特質能否被視為美德（以及一個例示了某個品格特質的給定行為是否也例示了一個美德）的評估總是受到這一特質是否使他人而非特質擁有者自己受益這一因素的正面影響。不過這評估同樣也受到這一特質是否對其擁有者有益或有用這一因素的正面影響。在我們的日常思考中，一個通常對其擁有者有益的給定特質并不必然具有美

德的地位；但“通常對其擁有者有益或有用”這一特點確實有助于任何給定特質獲得美德的資格；事實上，我認為，“有助于擁有者和有助于他人這二者能夠彼此獨立地、相當平等地賦予一個特質以美德的地位”這一看法和常識觀點是全然吻合的。讓我們首先在一個相當抽象的水平上想一想這個問題：如果我聽說人們通常需要某個給定的特質，并且通過擁有它而受益，我一般會認為，我已經得到了很好的理由來把這個特質視為美德。[[9]](#_9_139)同樣地，如果我發現某個品格特質通常對其他人而非其擁有者有用，我會自然地或一般性地認為我已經有理由來把這個特質視為美德。

當我們更進一步地審視那些通常被視為美德的全體特質，我們再一次發現，涉己和涉他的因素都能夠構成我們對各種特質的高度評價的基礎，而正是這些高度評價使我們把這些特質視為美德。正義、友善、正直與慷慨都主要是因為那些它們引導其擁有者對他人所做的事情而受到贊賞，而審慎、敏銳、細心、鎮靜、堅韌等美德則主要是因為其涉己的方面而被尊敬；還有一些美德，如自制、勇氣、（也許還有）在實踐事務中的智慧，則既因為它們對擁有者的貢獻也因為它們引導其擁有者對他人所做的貢獻而被贊賞。[[10]](#_10_137)

值得注意的是，由于涉他性理由而被贊賞的特質相對于那些主要是涉己的美德而言，并不具有任何一般的、會導致我們在常識道德方面所討論過的自我—他人不對稱性的優先性。（我認為，相反的問題，也就是涉己性美德的優先性的問題與我們的討論無關。）上面提到的涉他性特質，相比于涉己性美德而言，并不具有任何（隱含地）被認為是更高尚或更重大的地位，而那些像勇氣或自制這樣的混合型美德看起來也一點不比像正義和友善這樣主要涉他的美德更低級或低下。我們贊賞正直與公平，我們也欣賞許多涉己和混合型的美德，因此我認為，我們在這個領域的日常思考并不會引起刻畫著日常道德的那種顯著或極端的自我—他人不對稱性。

不過，考慮一下休謨的看法。他認為“當一個人被說成是有美德的，或被稱為有美德的人時，我們主要是考慮他的社會品質”。[[11]](#_11_133)我并不想否認休謨這里所說的，但我認為我們必須區分一方面的美德和美德性，與另一方面的那些使某個事物成為一個美德的東西。“（不加修飾語的）美德”與“有美德的”有時在一種限定的意義上用來指女性在性方面的品行。但當我們說某個特質是一個美德，或談論各種各樣的美德時，“美德”并沒有類似的意思。當“有美德的”和（不加修飾語的）“美德”以更寬泛的方式被使用時，它們有一種在我們談論特定美德時所不具有的道德含義。人們經常指出，在更廣泛的用法中，“有美德的”粗略地等同于“道德上好的”，在類似的意義上，“有美德的人”這樣的詞組則粗略地等同于道德上的好人。[[12]](#_12_131)休謨當然是正確的，如果他假設我們對“有美德的”的討論總是特別強調社會性的美德，強調涉他性的特質或傾向的話。然而，這是因為這些概念根本上是道德性的，盡管“道德”這個詞以及它的同根詞并不總是在這些概念中顯明地出現。（正如羅斯所指出的，甚至“好人”通常也意味著“道德上的好人”）。[[13]](#_13_127)與此相反，個別意義上的美德概念則缺乏與道德和涉他性因素之間的不假思索的聯系。當我們說耐心、謹慎或審慎是一個美德時，我們并不是在說，擁有這些特質比不擁有要在道德上更好。當然，這些特質對道德上的好人也是有用的，并因此能使這些個體與他們沒有這些特質時相比在道德上做得更好。然而，審慎和我們上面提到的其他特質對道德上中性或邪惡的目的同樣是有用的，而且（與我們將要看到的康德不同），我們通常認為這些品格特質是美德，我們的看法也不依賴于任何關于“這些特質可能在多大程度上被自私地或利他地使用”這樣的隱含判斷。這個擁有耐心或審慎（或堅韌，或謹慎）的人，擁有一種人們為了在生活中過得好就需要擁有的特質，這就夠了。為此，我到現在為止一直故意只談論給定的美德以及“什么能被視為一個美德”，以避免與道德概念，與“有美德的人”和“有美德的”系附在一起的自我—他人不對稱性。我們對什么是一個美德或什么例示了一個美德的常識理解并不擔負“犧牲行動者”的道德含義，而我希望在接下來的部分表明，這一點如何能使美德理論獲得一種重要的優越性，令它高于那些調用了“對”、

“錯”和“道德上好”等概念的常見道德觀。

我們關于美德的日常思考是對稱的，而我們關于道德的日常思考則是不對稱的。但我們已經看到，在道德領域中還存在其他可能性：利己主義體現了一種偏愛行動者的自我—他人不對稱的道德構想，而后果主義則體現了一種嚴格對稱的道德思考。看起來，關于自我—他人不對稱性的類似情況在美德領域也是可能的。盡管我們大多數人都會直覺地拒絕“沒有任何美德在基礎層面上關心的是他人的福利”這樣的假定，這一假定卻是斯多葛主義和伊壁鳩魯主義所共享的，而這種對美德的基礎層面上利己主義的理解，如同道德方面的利己主義一樣，是以一種偏愛行動者的方式自我—他人不對稱的。

此外，即使我們關于美德的日常思考未能例示我們在常識道德中發現的犧牲行動者（或偏愛他人）的不對稱性，這種自我—他人不對稱性在道德的領域中也顯然是可能的，而且事實上我相信，在康德對什么應被視為值得尊敬的品格的觀點中，有一個這種不對稱性的好例子。康德的美德學說從根本上是一種道德美德學說，不過，按照我們上面所說的，他關于什么應被視為美德的觀點會導致犧牲行動者的不對稱性，這種不對稱性和我們在他的道德觀點中所發現的不對稱性是一樣的。在《道德形而上學基礎》中，康德認為品格特質（例如節制、不懈、判斷力、自制、勇氣和冷靜思慮的能力）僅僅是有條件地有價值的、有條件地值得稱贊的。在缺乏善良意志時，這些特質是不值得敬重的，大概也不能被視為美德。擁有善良意志，則大致被康德理解為一種良心方面的認真，也就是出于對道德法則的尊重而履行自己的義務、出于義務而非任何其他動機而履行義務。[[14]](#_14_123)由此，只要康德主義的道德是不對稱的，康德主義對美德的構想就是不對稱的，而事實上康德主義道德確實在一些方面和常識道德一樣是不對稱的。例如，在康德看來，我們有義務為他人的幸福做出助益或貢獻，但在追求自己的幸福或福利方面則沒有類似的義務。我們有義務去發展自己的自然天賦，有義務不去傷害自己，有一種從其他義務衍生出來的義務去自我保存，但除非對完成其他

義務有必要，否則我們沒有道德理由去讓自己幸福或過得好。（而我們助益其他人的幸福的義務，則在這個意義上并不是衍生的。）

但是，大體上，如果節制或不懈作為美德的地位依賴于它要與康德主義的善良意志相伴隨，而這種善良意志根本上指向對他人福利的關切，而非指向道德行動者自己的福利，那么康德主義道德義務中的犧牲行動者的不對稱性，將在關于“什么應被視為好的品格特質或美德”的康德主義美德觀中轉化為一種類似的不對稱性。盡管常識的道德義務也具有自我—他人不對稱性，我們關于什么應被視為美德的常識觀點卻避開了這一不對稱性，因為，不同于康德，我們在日常中認為，某些上面提到的品格特質是值得贊賞的或值得敬重的，而且這不依賴于它們是否伴隨著道德善或道德美德。我們可能對一位虧待朋友和家人的同事持有一種否定性的道德看法，但仍然高度評價這位同事對某個學術問題的熱誠、冷靜或他在面對（應得的或不應得的）個人悲劇時的堅韌。[[15]](#_15_123)

因此，在美德的領域中，道德領域的三種可能性仍然存在，但我們發現在美德領域中常識觀點在這幾種可能性中的位置卻和在道德領域中不一樣。在個人幸福或福利方面，與利己主義的偏愛行動者（犧牲他人）的不對稱性和（功利主義的）后果主義的自我—他人對稱性相比，常識道德和康德主義道德都具有犧牲行動者的自我—他人不對稱性。但在美德領域，常識卻和功利主義一樣是對稱性的（我忽略了這里的某些復雜細節），而利己主義仍然是偏愛行動者式地不對稱的，只有康德主義觀點是犧牲行動者式地不對稱的。

當然，我們尚未探索上述各種對稱性和不對稱性的意義和理論后果。既然在一定程度上對稱性是一種倫理觀的有利特征，我們或許可以僅僅在這一基礎上論證后果主義或常識美德倫理學相對于關于對、錯和義務的常識倫理學或康德主義倫理學的優越性。不過，事實上后果主義和常識美德倫理學的對稱性還擁有一種意義，這種意義遠遠超出了人們關于對稱性所廣泛假設的那種理論可欲性。不管后果主義在對稱性方面是多么地值得欲求，它仍然被抱怨為在要求太多的個體犧牲這個方面過于嚴苛。而我們現在可以表明，常識道德和康德主義道德的犧牲行動者的不對稱性，將使它們遭遇相似的抱怨：它們降低或貶低了道德行動者的重要性。我們將看到，我們對美德的常識看法的對稱性，將使常識的美德倫理學免于這種抱怨。

### 常識道德和康德主義道德怎樣貶低了道德行動者

常識道德怎么會降低或貶低道德行動者的重要性呢？畢竟，常識道德正是對后果主義和功利主義的批評的來源，這種批評認為后果主義和功利主義通過要求行動者在任何自己的關切與計劃干擾了非個人地計算的最優后果時犧牲自己的關切與計劃，從而踐踏了個體的特殊關切與計劃。那么，常識道德或康德主義道德真的比其支持者所認為的更加苛刻嗎？我是要把這作為我對這兩種道德的批評的基礎嗎？

我確實想斷言，這兩種道德降低了道德行動者以及他們的個人關切、計劃甚至欲望的（現實）重要性。但我對這一斷言的論證并不是認為，像后果主義一樣，常識和/或康德主義關于對和錯的標準對道德行動者的福利的讓步不充分。相反，我的論證將涉及下述斷言：常識道德和康德主義道德確實向行動者的福利和幸福做出了讓步，卻僅僅是讓步而已。[[16]](#_16_123)

常識道德和康德倫理學允許道德行動者至少在一定限度內放棄總體上或非個人地判斷出的最優結果，而去追求自己的幸福。但這并不意味著它們將這種對行動者而言的有用性看作是正面道德價值的來源。在其他方面都一樣的情況下，如果一個行動者必須從兩個行動中選擇，其中一個可能對行動者更有益，那么，那個更有益的行動將被視為是對行動者來說更合理的選項，并且在恰當的、與理由相關的意義上，將被視為從行動者的立場而言更好的選項。但從常識道德或康德主義的角度來看，這一行動通常并不被視為是比那個對行動者好處較少的行動在道德上更好的，或在道德上更值得稱贊的或值得獎賞的。這一點重復了我們早些時候的說法：對常識道德思考和康德主義道德思考而言，一個行動在道德上多么好或多么值得贊賞，部分地依賴于（尤其是在缺乏義務性因素的情況下）它是否指向其他人的福利，而不依賴于它是否指向行動者自己的福利。

因此，當某人以總體最優結果或其他人的潛在利益為代價而去幫助自己時，常識道德或許會保持對這一行為的道德準許，而（功利主義的）后果主義則將這視為對道德義務的違反；但常識道德仍將和后果主義分享共同的判斷：這一行為在道德上不如能達致更大總體利益或更大他人利益的行為。因此，在這類情形中，常識道德向行動者的個人利益做出了道德讓步，但仍然僅僅基于行動者為他人的福利做了什么才賦予行動以正面道德價值。（我在這里仍然假定義務性因素的缺席。）如果你想要反對說，我們的常識道德只基于行動者做了什么來賦予正面道德價值，但拒絕為更有利于行動者自己的行動賦予更多的道德價值，那么，請考慮純粹涉己的情形，在這里，某人必須在做或不做某件愉快的事之間選擇。直觀上講，如果一個人純粹出于審慎的原因選擇吃午飯而不是什么也不吃，那么，在其他方面都一樣的情況下，這個人所做的既不比另一個選項在道德上更好，也不是直觀上我們會稱贊為“道德上好”的行為。類似地，康德對道德的構想也不能為向僅僅指向行動

者自己的幸福或福利的行為賦予正面道德價值提供基礎。[[17]](#_17_117)（第六章將更多地論及這一點。）

相比之下，功利主義和后果主義（我們特指行為功利主義和行為后果主義）一般而言會將行動者的預期的或概然性的偏好滿足或福利當作正面道德評估的基礎。在涉己的情形中，后果主義者不僅認為行動者有道德義務去盡可能地做對自己最好的事，而且還進一步地認為，這么做比做一些讓自己受益較少的行為在道德上更好。此外，當一個行動者必須在（a）為其他人做x量的好事和為自己做y量的好事與（b）只為其他人做x量的好事這兩者之間選擇時，后果主義把前者視為是道德上更優越的，但我們的常識道德思考則似乎缺乏這一傾向。我們通常并不認為，某個在幫助他人時本來也能使自己受益卻沒有使自己受益的人，因為沒有為自己受益而在道德上應該受到較少的贊賞——事實上，常識道德中可能還有一些傾向，認為恰恰因為行動者在行為過程中一點也不考慮自己，這一行為還是道德上更好或更值得贊賞的。[[18]](#_18_115)

總之，看起來在各種各樣的情形中，常識道德思考沒有像賦予行動者之外的其他人的福利或幸福以正面價值那樣，為行動者自己的福利或幸福賦予任何正面價值。對于常識道德思考來說，一個行動有助于或是為了有助于其行動者這一事實無法為對這一行動的正面評價（而非僅僅是非負面的評價）提供任何根據或基礎。對行動者的危害看起來也類似地與對行動的負面評價無關。我相信能夠表明，常識道德的這一方面在倫理學上是需要被反對的。

倫理學的直覺或直覺主義進路的辯護者和反對者都將道德視為倫理學的核心關切，并將對行動和行動者的道德評估視為我們的行動評價和行動者評價的最基礎、最重要的形式。（例如，人們往往用道德哲學這一名稱來指稱倫理學界所關心的哲學領域。）而我相信，應該反對“我們最核心（或最基礎，或最重要）形式的倫理評價將一個行為如何（或被預期會）助益或傷害其行動者自己的利益視為（至多）是與對該行為的正面或負面評價無關的”這一假定。如果在倫理學最基礎的層面上或最核心的關切中，我們的倫理學以這種方式對行動者是被助益還是被傷害無動于衷，那么我們的倫理學就降低了行動者的利益以及行動者自身作為行動者的重要性，并強加或導致了當行動者對自己的所作所為進行倫理價值評估時的某種自我棄絕或無我。我相信，這些因素使我們有許多理由去懷疑常識道德或康德主義道德能否被當作我們最核心或最基礎的倫理評價，正如，后果主義對自我犧牲的過度要求使我們有理由質疑后果主義的有效性那樣。

不過，我應該指出，某些形式的行為評價并不關心行動者的利益，這一點是很難被反對的。這樣一種評價模式的存在是與對行動者的利益的適當關切完全一致的，因為它的存在與那些確實將行動者的利益積極納入考慮的重要評價模式的存在是完全一致的。那看起來降低和貶低道德行動者、剝奪了她的現實重要性的，實際上是這樣一個假定：在其最基礎的層面，或在其最核心的關切中，基本的倫理學思考不為行動者的利益提供任何正面的評價性權重。當然，當被看作其他行動者的行為的接受者時，常識道德和康德主義道德都將每個人的福利視為

擁有正面和基礎性的評價重要性；但是與此同時，它們不向一個行為對行動者自身的福利的影響分配任何這種重要性。這后一方面，正是我將對常識道德和康德主義道德進行指責的原因。[[19]](#_19_116)如果道德像我們大多數人所認為的那樣，要作為我們在倫理思考中具有核心重要性的部分而起作用，那么常識道德和康德主義道德都不適合這一任務，因為它們都貶低了道德行動者的利益，無論是從這些行動者對自己行動進行評價的角度而言，還是更一般的而言。它們二者都要求行動者在自己

行為的方面是在評價上無我或自我棄絕的（盡管在其他人的行為的方面不是這樣），并且，當行動者評價她自己的行動的倫理重要性時，它們使行動者與她自身的利益或福利疏離開來。即使從一種更一般的評價角度來看，這兩種觀點也都認為，所有對行動者自己福利的影響在基礎層面上與對給定行動的正面或負面評價無關；相反，當任何他人的行動被評價時，這一福利卻又被納入了考慮。顯然，常識道德和康德主義道德如果被視為是關心著倫理學最核心和基礎性的問題的話，都將被批評為降低或貶低了道德行動者的福利的價值。[[20]](#_20_114)

當然，常識道德和康德主義道德貶低道德行動者及其利益的方式，與功利主義的后果主義通常被認為的貶低行動者及其利益的方式并不相同。同樣地，常識道德和康德主義道德將自我棄絕或自我疏離強加給道德行動者的方式，也在一定程度上不同于功利主義的后果主義進行強加的方式。這些差異，正如我已經提到的，與可允許性的條件和（原級或比較級的）道德善的條件之間的差異有關。但即使承認上述差異的存在（關于這些差異還有許多需要說的），下面這一點看起來仍然非常重要：完全相同的指責仍然可以同時被指向后果主義、康德主義與常識道德，而且，具有諷刺意味的是，常識道德至少在最近這些年一直在將這些指責對準后果主義，并用它們來嘗試證明它自己相對于后果主義的優越性。

然而，當我們轉向關于什么應被視為一個美德的常識觀點時，我們將得到完全不同的圖景。在我們對諸如正直、慷慨、審慎、仁愛和勇氣等（主要）美德的通常理解中，從不要求我們假定，在任何與其自身利益嚴重沖突的時候，擁有這些美德的人始終為最大多數人的最大利益而行動。而且，進一步地，某個品格特質能幫其擁有者促進他自己的福利這一事實，并不被視為是與對這個特質的正面評價無關的；事實上，

我們的許多最重要的常識美德（例如，審慎、不懈、預見力、警醒、堅韌、勇氣、敏銳）都在相當程度上是由于它們對其擁有者的有用性而被贊賞的。因此，在我們對諸美德的日常思考中，涉己和涉他的有用性都是對品格特質和例示了品格特質的行動（或感受、思想）進行正面評價的基礎。經過適當修正后，同樣的判斷也適用于那些危害其擁有者或其他人的特質。

### 一個臨時的推遲

某個觀點或觀點的集合如果要作為我們基礎和最核心形式的倫理評價而充分地起作用，它就不能通過將行動者的幸福視為是與對他們的行為的正面或負面倫理評價無關而貶低行動者的價值。而我們已經看到，康德主義道德和常識道德都未能達到這一充分性條件，而常識美德倫理學卻達到了。（我在這里用美德倫理學指這樣一門倫理學，它處理什么應被視為是可贊賞的或應被視為美德，卻不怎么討論道德美德。道德美德是常識道德的一部分，并因此分享常識道德的難題。）不過，這并未表明常識道德或康德主義道德是錯誤的或無效的：它可能只是表明這兩者都無法僅靠自己來作為我們倫理思考的基礎或最核心的部分而起作用，而這里也留下了一種開放的可能性：常識道德或康德主義道德或許可以與常識美德倫理學共同作為我們的基本倫理思考的基礎或最核心部分而起作用。另一種替代的可能性也是開放的：常識道德或康德主義道德可能是倫理學的一個有效的但僅僅是表層的部分，而美德倫理學則排他性地擔當核心或基礎性的角色，這一角色是人們通常假定本來由道德來擔當的。

上面的每個結果都證明了美德理論的重要性，并證明美德理論要被嚴肅對待這一要求是正當的。我們不應再像過去經常發生的那樣，將它擱置在一邊而完全只關注道德的對與錯、道德義務、職責與許可。但是，在做出任何有利于美德倫理學的結論之前，我們還沒有說明另外一種至少需要考慮的可能性。

早些時候，我們看到，某些阻撓了行動者的福利或利益的行動可以被視為是愚蠢或不理性的，即使在常識道德看來這些行動在道德上沒什么錯誤。這一點無疑暗示我們關于理性的常識判斷并不具有我們的常識道德判斷的那種犧牲行動者的特征。在這種情況下，也許我們應該用我們關于理性的直覺信念（的整體）而非用任何形式的美德倫理學來補充常識道德，從而為我們的倫理思考筑成一個可以接受的基礎。因為，如果關于理性的常識思考將行動者為了自己利益而做的事當作是擁有正面（理性）價值的，那么，一種倫理思考的基礎或核心部分如果聯合了常識（或康德主義）道德判斷和日常直覺的理性判斷，它就能將某種正面價值賦予那些助益于行動者自身的行動，而這樣，我們剛才對常識道德的批評就變得不再切題了。

當然，若通過這種方式來補充常識或康德主義道德思考，我們所賦予常識或康德主義道德的重要性，就不如我們把它們視為我們倫理思考的唯一核心或基礎性成分時那樣排他和卓越了。[[21]](#_21_115)然而，這正是我們為了削弱我們指向常識道德和康德主義道德的那些批評而必須（或許也情愿）付出的代價。在20世紀初，或許作為殘存的維多利亞主義以及更一般的基督教的強道德觀的結果，常識道德的無我特征很大程度上未被注意，也完全未被批評。[[22]](#_22_115)但近年來，許多道德哲學家都倡導一種對道德行動者的健康的自我肯定。[[23]](#_23_115)雖然這一近期思想的很大一部分是針對康德主義和后果主義的而非常識道德的，但人們已經形成一種思想風氣，在這種風氣中更容易對常識道德和康德主義道德的那種貶低行動者和評價性無我的特征進行批評，或同情這種批評。但這些批評，正如我們所看到的，并不導致對常識道德或康德主義道德的拒絕。相反，這些批評要求，我們要么拒絕這兩種道德，要么用另一種可以允許偏愛行動者的倫理判斷的評價形式來補充它們中的一個，并聯合起來作為一種基本倫理理論的基礎性或核心部分起作用。因此，為了徹底地討論這些可能性，我們現在必須考慮一種聯合了道德判斷和理性判斷的基礎性理論進路的價值，這一進路試圖避開常識道德和康德主義道德在單獨發揮作用時所面臨的那些困難。

## 第二章 道德與理性

我們現在的任務是，考慮關于道德的判斷如何能與關于理性的判斷聯合起來創造出一個完整的，或者至少是更大一些的倫理學，這種倫理學能免受我們在第一章中所研討的那些批評。我們必須看看，我們能否用一組關于“選擇什么或做什么才是理性的”的判斷來補充常識道德或康德主義道德，從而使得由此組成的整體能避免“貶低行動者價值”與“價值評價上的自私”這兩種指責，而這兩種指責是上面那兩種道德各自被獨立地考慮時所分別遭受的。不過，在我們能處理本章的這個主要任務之前，我們應該先考慮一下西季威克做過的一個假設，如果這個假設是真的，那它將破壞“用理性判斷來補充道德”這一思想的基礎。

### 正當的與理性的

在《倫理學方法》中，西季威克談論了這樣一種可能性，“在我們對于在行為中什么是合理的表面直覺中存在著終極的和基礎性的矛盾”：

如果（功利主義）義務與個人利益之間在任何時候發生了沖突，那么實踐理性必定處于“一分為二、自己反對自己”的狀態，并遭受一種不能令人滿意但又無法避免的“二元性”。[[24]](#_24_113)西季威克將這種可能的矛盾視為是“我們的思想活動的一個主要方面”所特有的[[25]](#_25_111)；而在這樣一種語言的背后，以及在西季威克對實踐理性的潛在的或現實的二元性的提及的背后，是關于我們的倫理概念的一個極其重要的假設性前提。我現在所說的這個假設，對于西季威克在《倫理學方法》中的整個進程，以及他在書的結尾部分對這種二元性與矛盾性所做出的悲觀結論來說都是至關重要的。這一假設盡管值得注意，卻并未受到充分的注意，而我相信它是錯誤的，并且可以被表明是錯誤的。本章將討論這一基礎性假設，并考慮通過拒絕它而產生的一些有趣的問題與機遇。

我所討論的這一基礎性假設涉及我們的倫理概念或倫理語言。根據西季威克，實踐理性是通過一個單一的基礎性概念而運作的，這一概念可以通過“合理”、“正當”和“理性”等不同的詞語來表達。[[26]](#_26_111)當然，如果西季威克在這一點上是對的，那么我們的倫理概念（即便還不是倫理理論）便擁有一種值得贊美的、值得欲求的統一性，然而我實際上相信，西季威克至少在這一領域里錯誤地描述了這一現象。在日常使用中，“正當”與“理性”表達了不同的概念（為了簡化討論我將不討論“合理”這一概念）；而這一事實不論對西季威克書中的總體計劃而言，還是對他在書的末尾所做出的悲觀結論而言，都意味著重大的理論推論。在第四章，我們將會看到，當認識到我們的基礎倫理概念的二元性，特別是認識到我們的正當的概念與理性的概念并不同一之后，西季威克發現自己所無法解決的理論的二元性以及利己主義與功利主義之間的沖突并不會被這種認識所惡化，可能甚至還會被這種認識所減輕。

不過，此時此刻，我們之所以要證明這種二元性，其目的為了給用理性判斷來補充康德主義道德與/或常識道德以捍衛它們的嘗試提供概念空間，這樣一種嘗試只有在理性判斷中涉及的那些概念與道德斷言中涉及的那些概念之間并不同一的時候才有意義。

證明兩個概念或意義之間的差別的最典型的方式是，發現一些可能的情形，在這些情形中可以并不自相矛盾地適用其中一個概念，卻不適用另一個概念。存在著種種可能的情形，在這些情形中“正當”與“理性”這兩個詞項之間并不一致。在日常措辭中，或許“我鎖上大門卻又多次返回來檢查它是不是真的鎖上了”這樣的行為是不理性的，但這樣的行為通常卻不會被認為是錯的或不道德的。（或許這個行為是強迫性的，但它仍然是自愿的：在一遍一遍地檢查門鎖時，我的行為在理性方面是不可接受的，但在道德方面并非不可接受。）這里還有另外一個例子：在某個給定情境中，某個人發現她無法把她想要的所有東西都拿到手，出于賭氣，她決定什么也不要。又一次地，這個人什么也不要在直觀上似乎是不理性的，但她這樣做似乎也沒有任何道德上的錯。

當然，另一個方向上的反例，即“理性地卻不道德地行動”的例子更難找。有一個著名的、被廣泛接受的“壓倒性論題”，根據這一論題，一個人所做的不道德的事不可能在理性上得到辯護。這一論題排除

了“理性地卻不道德地行動”這類反例，而要找到檢驗或沖擊這一論題的情形并不是件容易的事。[[27]](#_27_107)但這里不需要討論這類可能性，因為我認為，上一段所討論的“常識意義上不理性但在道德上可接受的行動”的例子已經能足夠明顯地辯護這一斷言：“正當”與“理性”在英語中并不具有相同的意義，它們是不同的概念。

而且，從我們對西季威克的《倫理學方法》的當代反應中，還可以找到指向上述結論的進一步證據。對我們中的大多數人來說，把利己主義當作一種哲學家需要考慮的關于理性的觀點，要比把它當作一種關于對或錯的理論更容易。[[28]](#_28_107)因此，我認為，一種相當的不安應該而且確實伴隨著我們的這樣一種認識：西季威克漠視了作為一種關于對或錯的理論的利己主義與作為一種關于什么是理性與不理性的理論的利己主義之間的區分。與西季威克相反，當代功利主義首先被視為一種關于對和錯的理論，而非一種關于理性（或者關于一般而言的行動理由）的理論。而且，實際上除了西季威克本人之外，大多數功利主義的傳統捍衛者也將功利主義視為一種關于什么是正當、什么是道德上應該的理論，而并未將它明確地作為一種針對理性的理論。[[29]](#_29_105)

然而，如果利己主義作為一種關于道德的理論或構想是毫無機會成功的，那么西季威克如此深深畏懼的二元性與矛盾性或許可以在一定程度上通過注意到正當性與理性之間的區分而獲得緩解。設想，正如西季威克所假設的，常識道德次于功利主義，而功利主義可能首先是一種關于對與錯的理論，那么道德可能就不再遭受西季威克在《倫理學方法》末尾所描述的那種二元性或矛盾性了。即使正當的行動有時并不符合我們的自身利益，這一事實可能也并不傾向于削弱那個帶來最佳后果卻違背自身利益的行動的道德價值。由此，功利主義可能成為各個道德理論的角逐場上的唯一勝利者。

剩下的問題是理性的問題，即，當一個人的自身利益或核心生活計劃與功利主義義務相沖突時，一個人犧牲其自身利益或核心生活計劃是否是理性的？這個問題當然是一個非常有趣的問題，而且近些年來已經被許多哲學家或多或少地觸及。但這個問題并不是一個專門意義上或狹義上的倫理理論問題。如果我們主要關心的是狹義上的倫理理論問題，那么，可能并不存在西季威克感到自己所不得不承認的那種二元性。一種針對理由或理性的功利主義可能在基礎層面上與利己主義不可調和，而一些更晚近的研究可能已經揭示了一些優于功利主義觀點和利己主義觀點的替代性觀點。不過，至少我們關于“什么是道德上

正當”的觀點與西季威克所設想的相比是處于更好的狀態。還有，值得注意的是在通向《倫理學方法》末尾的那些段落中，當西季威克嘗試將實踐理性中的內在矛盾顯現出來的時候，他強調了違背自己利益而行動的潛在不理性，但并沒有主張這樣做可以被視為是道德上不可接受的或有缺陷的。作為一種關于正當性的理論的利己主義并不是西季威克在描述實踐理性的二元性時所強調的利己主義，而且，僅僅是因為他在更早的時候曾經清晰地指出和宣布過正當性與理性之間的等價性，我們才認為他必定要將這惱人的僵局看作是涉及關于“什么是正當”的矛盾，而不僅僅是涉及關于“什么是理性”的矛盾。

然而，正如我已經指出的，哪怕利己主義已經不被當作道德理論的競爭者，我們關于什么是理性的（被理由所支持的）仍然有一個嚴重的問題。當我們承認正當性與理性（或者道德與理性）表征了在基礎層面上不同的概念之后，西季威克所說的那種二元性仍然以一種削弱的形式作為一個問題存在著，即，去做功利主義意義上正當的行動卻違背行動者的自身利益，這樣做到底是不是理性的？不過，我們已經論證的這種基礎二元性不僅產生了倫理理論方面的問題，也揭示了一種對作為理性理論或行動理由理論的功利主義的新的辯護方式。我們在正當性與理性這兩個基礎概念的區別方面提出的對西季威克的異議實際上可能使西季威克的事業受益，而不是使之受損。不過，正如我早些時候說過的，這是留待第四章討論的問題。我們現在的任務是衡量正當性與理性這二者的分析性的或概念性的不等價性所產生的推論，我們特別要弄清楚那些關于理性的判斷能否構成對關于正當性的判斷的有益的補充。

### 可怕的不對稱性

考慮到西季威克在進行道德理論化時對系統統一性的偏好，我們可以看出來為什么“倫理學只包含一個基礎性概念”這種想法是更合意的。因為，如果有兩個概念，而且這兩個概念有不同的運用標準，那么就很難取得西季威克與許多其他學者所渴望的那種倫理理論的系統統一性。不過，盡管在基礎性概念的二元性方面或許已經存在著一些至少有點不祥的東西，我在這一部分將要論證的是，在某些方面，情況比單單的概念二元性這一事實看起來所衍推的東西還要糟糕一些。

如果我們用對理性與不理性的常識判斷來補充對正當性與錯誤性的常識判斷，我們所達到的整體觀點將具有一些極度反常和不值得欲求的特征；由此我們將會看到，將常識道德與理性判斷聯合起來的嘗試，相比于我們只將常識道德自身作為我們的倫理思考的基礎或中心而言，并不會使我們處于更好的狀態。（在下一部分我們將看到，康德主義道德也無法通過這種方式前后一致地得到補充。）

我們已經看到，日常的直覺性的道德，也就是所謂的常識道德，在涉及一個行動者可以被允許對他自己做什么與可以被允許對其他人做什么時，遭受著一種犧牲行動者的不對稱性。然而，我們對理性選擇與行動的日常或常識理解實際上與此相反地遭受著一種偏愛行動者的不對稱性。因為，當一個人以某些方式沒有去助益自己時，這將被解釋為對審慎、明智或行動的理性的違背，但當一個人以類似的方式沒有去助益其他人時，卻不會被解釋為這樣一種違背。在常識詞匯中，我若不去利用某個工作機遇或個人機遇似乎就是不理性的，但如果我沒有令某個完全陌生的人去利用類似的機遇，我似乎并不是不理性的。出于同樣的理由，相比于對任意選取的其他人的欲望與利益的疏忽或粗心，一個人疏忽自己的利益或自己的涉己欲望在直觀上看起來要更加不理性、不審慎。[[30]](#_30_103)

因此，看起來很清楚，常識性的倫理思考被兩個彼此對稱或截然相反的自我—他人不對稱性所構造著。我們所假設的倫理學的兩個基礎概念都遭受自我—他人不對稱性。不過，伴隨我們關于道德可允許性與正當性（或者什么能算作不道德的反面的道德）的常識思考的這種不對稱性出現在“犧牲行動者”這個方向上，它與伴隨著我們關于一個行動者選擇或做什么才是理性的日常思考的那種偏愛行動者的不對稱性的方向相反。

我相信，正當與理性之間存在著的這種截然對立代表了一個對常識道德而言（或者實際上對于任何在正當性概念與理性概念之間具有類似的基礎性對立的倫理學而言）比這兩個概念之間的不同一性的事實更嚴重的問題。西季威克擔心，正當/理性的單一概念會導向各個倫理理論之間的無法反對的沖突。然而，如果這里存在著兩個概念，而且它們在兩個相反的方向上是不平衡的、不對稱的，那么人們就會想要下結論認為這兩個概念是以某種方式取消了對方。

首先，我們對對稱性的一般性的理論偏好會令人對單獨拿出來的正當性與理性之間的常識不對稱性感到不快（例如，功利主義對對與錯的判斷在涉及行動者的利益與涉及他人的利益時是對稱的，而這看起

來是功利主義的一個優點）。然而，我們可以看到，這兩個基礎性概念在日常運用中是以彼此相反的方式有所偏袒和不平衡的。因此，當一個人把它們合在一起看時，就會好奇，如果丟棄這兩種方向相反的不對稱性，是不是倫理學就會變得更好、更簡練。常識的正當性觀念與常識

的理性觀念從相反方向彼此拉扯著，如果倫理學的基礎工作能通過以某種避免了這兩種形式的不對稱性的方式得以實現，那么看起來人們就可以在倫理學上少費許多功夫了。

同樣值得注意的是，常識正當性與常識理性之間的這種拔河競賽的怪異性，并不僅僅是一種從功利主義或后果主義視角看才會有的怪異性。對這兩個概念的日常使用展現了一種簡潔性的缺乏，人們基于純粹的方法論考慮會不太情愿地承認這種簡潔性的缺乏對我們的倫理思考的影響是基礎性的。這個理論因素不僅吸引了后果主義與功利主義的興趣，也吸引了倫理學領域內更廣大范圍的興趣。[[31]](#_31_99)

此外，請注意，這個反對將常識道德與常識理性聯合起來的論證并不僅僅是基于怪異性與不簡潔性。對于那些表層的、衍生性的倫理概念來說，冗余性或不簡潔性可能根本不需要擔憂。只有當我們認為，日常道德與日常理性之間的這種彼此對立、在某種意義上彼此取消的不對稱性發生于我們的倫理思考的基礎層面或核心區域時，這種不對稱性似乎才是令人反感的。若假設倫理學在基礎層面上被這樣一種不簡潔的或冗余的對立所描繪，這將是對顯而易見的方法論要求的違背。而且，在純粹的理論層面，在其他方面都相同的情況下，所有的理由都要求我們拒絕這樣一種倫理學的基礎，而青睞那些更加統一和凝聚的思想。因此，如果我們同時接受常識道德與常識理性，那么我們就有理由去尋求某些更簡潔和更統一的東西，而常識道德與常識理性都可以從這個東西衍生出來，或被視為這個東西的特殊情形。而這恰恰意味著，將這兩種形式的常識思考當作，或嘗試當作是與我們的倫理學的其他方面或部分相比不那么基礎或不那么核心的。因此，即便把關于理性的日常直觀觀點添加進來能使得我們逃脫“貶低了道德/理性行動者的價值”的指責，這樣做還是會導致一種總體性觀點，這種總體性觀點初看起來是不能作為我們的倫理思考的基礎或最核心部分而被接受的。

這就打開了一種可能性，即，我們應該用某些理論上更加合理的候選項來取代對道德和/或理性的常識思考所具有的基礎性地位。或者，不那么激進地，我們應該保留我們的日常思考的這兩個部分，卻尋求用某種不同的、重要的倫理觀點來為這二者奠基。而且，盡管正如我們將會看到的，這些可能性將會為美德倫理學與功利主義提供有趣的基礎性資源，我們也必須首先考慮，我們是不是可以簡單地用康德主義道德來代替常識倫理。如同我們已經看到的，康德主義道德同樣與“貶低了道德行動者的價值”這一指責密切相關，也同樣遭受這一指責。不過，或許存在某種補充康德倫理學的方式，這種方式可以擊敗這種指責，而且可以免于產生那種會被批評為太不簡潔、太奇怪、太難被我們接受為倫理學的基礎或核心部分的觀點。

然而，如果我們嘗試用某些與康德對倫理學的（其他）一般假設相一致的關于理性的基礎性觀點來補充康德主義倫理學，那么這樣的步驟實際上并不能導向成功。因為，根據康德，不存在關于自我利益的絕對命令，也不存在追求一個人自己的福利或幸福的絕對理性義務或道德義務，這種義務是康德相信能從與他人的關系而非與行動者自己的關系中給予證明的。這意味著，對于康德來說，沒有任何偏愛行動者的理性判斷可以被適當地用來補充犧牲行動者的道德并幫助它逃脫“貶低了行動者的價值”的指責，而早先我們曾用這種指責批評康德主義道德與常識道德。即使康德主義者允許或想要允許某些涉己的審慎擁有條件性的價值或美德的地位，正如我們所看到的，這種價值相對于謀求他人的幸福所具有的道德價值而言仍然處于不那么基礎的水平，因此這也無法消除這種指責。或者，從一個稍有不同的方向來看問題，我們可以說康德主義實踐理性產生了涉他或偏愛他人的絕對道德命令，但并沒有產生關于合理的自我利益的絕對命令。結果，不同于常識理性，康德對理性的觀點無法被用來對抗那些在第一章提出的對康德主義道德的批評。

然而為什么康德不接受任何以偏愛行動者（亦即，偏愛行動者的幸福）的方式所體現的（絕對）理性呢？看起來，至少部分地，這是因為他認為一個人自身的幸福的概念是過于不確定的、過于個別地多變的，從而不適合作為命令的基礎，這種命令得具有那些從絕對命令衍生出來的涉他道德命令所具有的那種深度和力量。[[32]](#_32_97)作為一個一般性論題，這個觀點整體而言看起來不大合理。盡管對幸福的個體偏好和個體觀念可能呈現廣泛的差異，但對某些種類的個人利益的漠視似乎是絕對地不理性的，而且那些被我們批評為忽視了自己的健康或沒有去阻止那可被阻止的苦難或痛苦的人并不能通過宣布他對自己的健康或無痛苦漠不關心來免于這種理性方面的批評。從最起碼的直觀出發，擁有這樣的偏好結構直接就是不理性的；從理性的角度看，一個人不應該對健康和免于未來的痛苦漠不關心。而幸福、福利或個體利益的這些要素是足夠確定的，它們能將關于自我利益的命令賦予我們，而這種命令是康德所明確否定的。

然而，即使我們同意康德的說法，認為我們自己的幸福過于不確定，無法產生絕對命令，康德在調和這一假設與他自己對涉他的幸福或福利方面的絕對命令的堅持這二者時也面對著巨大的困難。來自不確定性的論證如何能夠在后一種情況中不成立，卻仍然能夠阻斷那些涉及行動者自身的利益或幸福的絕對命令？這是完全不清楚的[[33]](#_33_97)，因此，或許康德本應該承認，與常識思考所統一的那些原則相呼應，也存在著偏愛行動者的命令或理性原則。但就康德實際上否認了偏愛行動者的強理性原則而言，他無法逃脫上一章所提出的批評，因此，盡管他避免了與常識的道德—理性觀念聯系在一起的那種特殊的怪異性與不簡潔性，他的總體觀點看起來并不能比后者更好地充當我們現下的倫理學理論的基礎或核心部分。如果無論常識道德還是康德主義道德都無法獨立地滿足我們的基礎性要求，那么添加一些關于理性的恰當斷言也不會有什么助益。

## 第三章 康德主義與常識道德思考中的不一致性

我們已經發現，我們有一些理由去拒絕把關于什么是正當和什么是理性的常識觀點或康德主義觀點當作我們的倫理思考的恰當基礎。但是這仍然保留了這樣一種可能性：這些觀點與一種（常識的）美德倫理學放在一起之后，可能會形成一般意義上的倫理思考的充足基礎。還有另外一種可能性：在某種可接受的倫理學的總體之中，美德倫理學起基礎性作用，而關于正當和/或理性的康德主義或常識思考則起次要的或更表面的作用。在這兩種情況下，美德倫理學都需要常識道德的伴隨，而后者將始終是我們的（發展著的）倫理思想與理論的一部分。

不過，現在是展示我自己的觀點的時間了。接下來我將論證，我們實際上既不需要常識道德思考也不需要康德主義道德思考，而美德倫理學，一種關于各種美德的批判性的常識主義觀點，能夠只依靠它自己而運轉。我希望表明，常識的和康德主義的道德構想都是內在的不一致的，盡管是以不同的方式。我們對于什么看起來合理或直觀的日常感受將我們引向了矛盾的結論，而當我們把康德的一般理論與康德自己所認為的這些一般理論在更特殊的道德問題中的推論放在一起時，也會引向矛盾，這種矛盾在很大程度上與我們將要指出的常識道德思考中的矛盾是重合的。因此，我們可能不需要再擔心常識道德或康德主義道德如何能與常識性的或其他形式的美德倫理學搭配起來。而且，我將提出一些理由來支持這個觀點：在我們對合適的倫理學的探索中，常識道德與康德主義道德都應該被拋棄。作為開始，讓我們先來考慮對倫理理論或道德理論的整個概念的若干著名的批評，這些批評是由這個領域的直覺主義進路的捍衛者提出的。

### 道德理論與反理論

按照我們對道德理論這一概念的一般理解，“道德哲學家應該追尋道德理論”并不是自明的。實質性的倫理學一般被與元倫理學區分開來，后者是關于倫理概念與觀念的語義學與知識論研究。許多認為我們需要考慮諸如倫理判斷的意義、客觀性與理性等元倫理學問題的哲學家會質疑，我們那些更具實質性的倫理觀點，特別是那些更具實質性的道德觀點，是否應該被當作我們的理論事業的起點，這一事業尋求用一些更系統化和更統一的道德觀點去取代常識或直覺道德判斷的復雜性與多樣性。

這種更系統和更統一的觀點的一個最清晰的例子來自功利主義。一些功利主義者具有獨特的，或者至少是確定的元倫理學觀點；不過，功利主義作為一種關于“什么使得行動對或錯”的實質性構想，主要致力于去修正常識道德（即，我們對于什么是對或錯的實質性日常觀點）。而且，它宣稱它自己的實質性觀點優于普通人的道德信念，這種宣稱部分地基于功利主義作為一種關于對和錯的理論所具有的美德：它的優越的統一性、簡潔性、解釋力、簡單性等。但許多支持（非實質性的）元倫理學意義上的道德理論的哲學家認為，這樣的做法是不能令人滿意的，甚至是有悖常理的：以科學的典范或系統性的理論構造的命令之名，在各個常識道德判斷中挑來揀去，以這種方式用一個關于對與錯的理論來代替我們關于對與錯的日常實質性道德判斷。在這個方向上，人們可以對功利主義與其他道德理論嘗試提出批評。這里只舉一個例子，即伯納德·威廉姆斯的《倫理學與哲學的限度》中的下面這段話：

理論特別愛尋求那些非常一般性的考慮……因為它試圖系統化，也因為它試圖將盡可能多的理由表征為其他理由的應用……理論通常會假設，我們擁有太多的倫理觀念，其中一些觀念可能其實僅僅是偏見。我們當下的主要問題是，事實上我們擁有的倫理觀念不是太多了，而是太少了，我們需要盡可能地珍視它們。[[34]](#_34_95)

那么，為什么我們認為我們需要理論或系統呢？威廉姆斯認為，答案來自這樣一個假設：如果缺乏一個系統，我們的日常的多種多樣的道

德觀念就是缺乏基礎的，就是缺乏辯護的或者在一定程度上不確定的。盡管人們還會出于其他理由而渴望理論和系統，而且我也將討論其中的一些，威廉姆斯在這兒已經提出了一個驅動著人們奔向系統化的道德理論的重要理由。不過，這個理由也引發了一個關于道德知識或對道德判斷的辯護的重要問題。

一些著名哲學家認為，道德上敏銳或道德上受過教育的個體具有某種在他們的（成年）生活的許多或大部分情境中辨別什么是對和什么是錯的能力；他們還認為，這種辨識能力或這種道德知覺完全不要求我們能接近某個一般道德原則的統一集合，而且實際上超越了任何我們能夠以一般原則的形式來表達的東西。一些這種直覺主義元倫理學觀點的捍衛者如羅斯斷言我們的日常道德思考可以或應該使用關于義務或責任的“初步原則”，并由此把我們對在特定情境下的特定行動的道德評價看作是在某種程度上被一般性的考慮所指引的。但這些直覺主義者宣稱，這些相關的初步原則不可能被嚴格地按優先性排序，按詞典順序排序或按某種方式排序以排除所有的例外。由此，他們認為，在那些各個原則產生了彼此相反的初步指示的情況下，它們的相對權重只能被一個依情境而變化的微妙的權衡所決定。其他直覺主義者，如亞里士多德，在道德辨識的過程中給予倫理原則或一般性斷言的角色甚至更少，并且捍衛了一種對情境化的道德要求的知覺的或至少可修改的敏感性的可能性，這種敏感性等同于對各種各樣的現實或可能行動的道德或倫理屬性的知識。

這兩種觀點都把道德判斷視為是類似于我們對合語法性的日常判斷。既然大體上我們可以在許多或大部分情況下辨別什么是合語法的或不合語法的，而不用去引用一個支配我們所做出的特定判斷的一般性理論或無例外的系統原則，那么在我們日常道德能力方面似乎也可以做出類似的斷言。在這種情形下，那些將自己的觀點基于“缺乏系統化理論的幫助，道德斷言就是可疑的、缺乏充分依據的”這樣想法的道德理論與系統的捍衛者，在捍衛其關于我們對道德理論的需求的觀點時，將會面臨困難。[[35]](#_35_93)

不過，西季威克還曾經提到對道德理論的另一個動機。他宣稱，我們可以使用那些通過科學的或系統化的進路而達到的一般原則來解決關于特殊情形的懷疑或沖突。[[36]](#_36_93)這個想法看起來是說，與科學中所發生的事情類似，一個單一的道德原則或一個緊密聯系在一起的道德原則的集合所體現的值得欲求的系統統一性，可能讓我們有理由以接受沖突兩方中的一方而拒絕另一方的方式來解決特定道德爭議中的人際沖突或個人懷疑；它甚至可能會使我們懷疑那些我們曾經對自己的道德判斷感到確信的情形。即便我們承認在許多情形中道德直覺彼此沖突或者道德直覺是不真實的，那些道德的反理論者仍然可以直接質疑與嚴格的科學方法之間的這種所謂的類比，并堅持認為，更好的方式是承認我們的（當下的）道德知識的限度，而不是懷著通過模仿科學來彌補我們的無知的虛幻希望而高歌猛進。道德的反理論者常常夸大（當下的）道德直覺與敏感性的能力，而忽略了道德直覺如何以大量的、多種多樣的方式對特定情形表現得模糊或沖突。西季威克做的一件好事是，他向我們指出了許多具體的道德爭議，在面臨這些道德爭議時直覺常常以這樣或那樣的方式讓我們失望。不過，我們仍然有理由去懷疑理論考慮或科學方法能否恰當地被用來解決道德生活中的含混或“無所謂”的情況。或許，相對于通過人為地訴諸科學的方法論來補救我們的無知來說，承認我們當下的道德知識的不完全性是更好的方式。在這樣的情況下，我們唯一的真正的補救方法可能是進行集體的、長期的、具體的批判性道德反思。[[37]](#_37_93)

我剛才提起的議題極其復雜，要公平地討論它們，或許需要一本書的長度。但我在此刻希望提出一個進一步的理由，以說明為什么要嚴肅地對待倫理理論或道德理論的觀念。指出我們的常識道德觀念與直覺的不完全性，認識到即便理智而敏銳的個體也可能會在具體道德議題中發生分歧，或者在另一些道德議題中對于能夠說些什么缺乏任何清楚的見識，這是一碼事；宣稱我們的直覺性的道德思考是內在地不連貫地或不一致的，則是另一碼事。不過，在下面的部分，我將要主張的恰恰是后面這種更強也更讓人為難的觀點。

在哲學的其他領域，我們一向熟悉對直覺的不一致性的發現所產生的后果。當弗雷格的直覺主義第五公理被發現會導致不一致性或矛盾時，這一發現激發了一種從直覺主義集合論向一種其內容由“避免矛盾”這一目標所主導的集合論的理論轉移。十分類似地，當我們關于“哪些陳述能確證哪些其他陳述”的常識直覺會導向不一致這一點變得明顯的時候，這一事實就激發了技術化和系統化的確證理論的發展。一旦從我們對一個概念的日常使用中發現了不一致性，就需要通過理論獨創性來在避免這些不一致性的同時，盡可能多地實現這一概念所服務的最初目的，而任何獻身于這一任務的事業無疑都將超越常識思考而進入理論的領域。現在，我想要論證的是，我們關于道德的常識思考是內在地不一致的，而這種不一致性使我們有理由以一種在哲學的其他領域曾經被踐行過的方式去追求倫理學的系統性理論。

### 道德運氣

近年對道德運氣的討論有一個令人不舒服的成就：它指出了我們的直覺道德思考中的一整套不一致性。例如，考慮我們對人們的行動的不可預見的或意外的后果的日常道德反應。比如，日常道德思維區分了謀殺未遂與謀殺的道德地位。盡管這一區分體現在了對謀殺與謀殺未遂的性質與懲罰的法律區分之中，它的道德重要性并未被它在具體的法律語境中起的作用所窮盡。因此，在謀殺與謀殺未遂這兩者的法律區別之外，我們認為一個殺死了無辜者的人要比另一個出于意外而未能殺死他準備殺死的無辜者的人更壞。我們覺得前一個人和他的所作所為更壞，這一差別還可以從我們的行動傾向中看出來：我們傾向于對那個謀殺者施加比那個謀殺未遂者更多的指責。而且，在我的想象中，當我們在知情的情況下與一個謀殺者并排就坐的時候，我們所感到的厭惡要比與一個謀殺未遂者并排就坐所感到的厭惡更強烈。

由于常識道德接受并鼓勵這些感受與道德判斷上的區別，它允許那些現實的不可預見的后果在確定道德判斷時起作用，從而也就為某種“道德運氣”制造了空間。但正如常常被指出的，道德運氣這個觀念本身恰恰冒犯了我們的常識道德直覺。因此，我們對那些被單獨拿出來的情形的道德直覺與“對道德上好或壞、應受指責或責備的程度的判斷不可能被運氣或意外所影響”這種一般性常識道德信念之間是沖突的。而這些不一致性所發生的情形既頻繁又多種多樣。

為了給出一個更進一步或許是更清晰的例子，想象某個人在鄉間路上駕駛一輛汽車，并把一些著名的景觀指示給他的乘客看。由于他全心全意地指示風景，汽車突然轉向了道路的中間。幸運的是，沒有任何汽車從反方向開來，也沒有任何事故發生。然而，在另一個場景中，這個人以類似的方式走神了，而另一輛卡車恰好經過，于是釀成了重大事故。這時，他就需要為對其他人所造成的傷害負責，并通常被認為是應受譴責的。但在第一種情形中，他卻不會被認為應當受到同樣程度的譴責。這個例子來自托馬斯·內格爾的開創性論文《道德運氣》。但正如內格爾所指出的，我們的內部似乎有什么東西反對道德運氣的觀念，并使我們傾向于認為在上面提到的兩個情形中的司機都應該遭受同等程度的指責。[[38]](#_38_90)在“一個人應受譴責的程度依賴于那些外在于他的知識或控制的事件”這樣的觀念中有某種令人排斥的東西。因此，對于剛才提到的兩個例子來說，似乎我們應該把某種概率估算添加到我們的例子中，這樣，那個變道的司機是否應受譴責、在多大程度上應受譴責就僅僅取決于他是否充分地知曉事故的可能性以及在他向著風景走神的情況下事故的可能性究竟有多大。這樣的判斷將在這兩個想象的情境中保持恒定，并允許我們說，這個司機在兩種情形中都應該為了邊開車邊看風景而受到同等程度的譴責。

然而，跟從內格爾，我認為，在我們開始以一種自覺的方式對道德運氣感到擔憂之前，這樣的解決方式無法與我們在日常活動中的道德判斷相一致。我認為，無論我們把兩種情境中的概率（的知曉）想象為多么地恒定不變，常識道德總會在對行動者的可譴責性方面找到差別。（實際上，不管我們把這兩個情境看作是兩個相互關聯的反事實可能情境，還是看作涉及面臨類似境況的相似的人或不同時間的同一個人的，都不影響這一點。）在那些據說是不留意、粗心或忽略的情形中，常識看起來接受了一個彼此矛盾的假設的集合，由此，在道德的這一領域，我們需要超越我們的常識思考。[[39]](#_39_86)

我們剛剛談論了一種形式的道德運氣：關于一個人的行動或不行動的結果或后果的運氣。但正如內格爾在他最初的論文中，以及許多其他人也曾指出的那樣，除了通過無法預期或不可預料的結果之外，道德運氣還可以通過其他方式產生。從而，設想我們居住在第二次世界大戰時期的德國，我們中的一些人沒有做任何阻止納粹的事情；那么，我們其實在那個時期并不在德國居住這一事實所導致的我們犯的過錯較少、微不足道，應該歸因于我們的環境。任何關于這樣的環境運氣的假設都會導向不一致性，這種不一致性類似于結果方面的運氣的不一致性。最后，我還要提一提在天生的智力、活力等秉性方面的構成性運氣等。不過，我不打算老是想著這些秉性給我們的常識道德判斷帶來的困難。我們已經發掘出來的問題對我們的目的而言無疑已經很充分了。

### 道義論限制

行為功利主義與行為后果主義的一個最顯著的特征是它從非個人的善意出發的吸引力。當我們從我們的特定認同、個人欲望與關切中抽象出來，善意地、外在地打量世界上發生的事時，我們希望能產生最好效果的行動被執行，并為它們被執行而高興。而這些行動就是行為功利主義與行為后果主義稱之為道德正當或道德義務的行動。[[40]](#_40_84)

另一方面，常識道德與功利主義和后果主義的不同之處是，它認為有些行動是道德上義務性的，即使它們比某個向行動者開放的替代選項所產出的總體善要少。對這種義務的一個首要的例證便是那些道德限制，這些道德限制要求一個人不能為了救五個無辜的生命就殺死一個無辜的人，哪怕這樣做能阻止那五個無辜的人被這個人之外的其他人殺死。這里，常識道德假設，接受這些限制，就意味著接受這一觀念：即使從非個人的角度看殺人能導致更好的事態（事件的序列），殺人仍然是錯的。顯然，這些關于即使在使善最大化的名義下一個人可以做什么的道義論限制，是與大多數人接受的道德密切關聯的。

在一個人可以從“殺死一個無辜的人”與“未能拯救五個無辜的其他人”之間做出選擇的情形中，支持前一個選項的理由很清楚：如果這個人做出這個選擇，總體的后果就會比他不這么做要好。但常識道德還是不允許這樣的選擇。在這類情形中，我們這樣提問是有意義的：從常識道德的角度看，到底是什么東西反對著這個選項，并具有充足的分量，從而能使“殺死一個單個的人以產生好得多的后果”這個選項成為顯然的錯誤選擇？在《拒斥后果主義》一書中，薩繆爾·舍夫勒指出，對這樣的問題，有某種典型和自然的反應：那些面臨著“提供對最大化

總體善的常識性限制的辯護依據”這一要求的人，常常會試圖找到對這些限制的違背的一些特征，這些特征“非常壞或負面價值極高”[[41]](#_41_84)，這使得他們可以說由于這些違背具有如此可憎的特征，它們才被常識所禁止。由此，他們就會指出，比方說，當某個人s為了阻止其他人死于瘟疫或意外傷害而故意殺死了一個無辜的人p時，壞的或可憎的地方在于這樣一個事實：這是一個故意的行動，是對無辜生命的故意的侵犯。

當我們僅僅考慮那些一個人必須從殺死一個無辜的人和放任其他人通過非人為或非故意設置的方式死亡之間選擇的情形時，這樣的辯護看起來相當有效。因為在這樣的情形中，那些刻畫了對限制的違背、負價值極高或十分可憎的特征，在行動者拒絕殺人卻放任其他人由于疾病或事故而死亡這個選項中完全不存在。但人們認為這個限制在另一類情形中也成立：在這類情形中，一個人必須選擇，要么殺死一個無辜的人，要么放任其他人殺死幾個無辜的其他人。這種情況下，無論這個人如何選擇，故意或有意地殺死無辜的人的事都會發生。而上面那種最自然、最具常識性、被最頻繁地當作對禁止殺人之類的道義論限制的捍衛方式的辯護依據，在這類情形中并不成立。因為那種可憎的、壞的或負價值極高的特征（無論它是“一個人被僅僅當作工具”，還是“侵犯了他人的清白”，還是一個人可能選擇去注意到的其他方面）都將在“放任另一個人故意地殺死無辜的人們”這個選項中出現。而且，如果一個人把其他人或被其他人當作工具來使用是一件如此壞的事，那么人們可能會懷疑，在一個人必須選擇要么他要親自把別人當作工具，要么他要允許其他人把更大數量的人當作工具這樣的情形中，為什么“不能把他人當作工具”不是一個違背“不得殺死無辜的人”的常識禁令的理由。不管對這一禁令的違背具有多么令人反感或負面價值的特征，不違背這禁令的話這一特征都將以更大的規模呈現，因此，如果僅把他人作為工具來使用或者對無辜者的侵犯是令人反感的，就會出現一個更為困難的問題：通過殺死一個無辜的人來最小化這些令人反感的行動，這樣做為什么是錯的或令人反感的？

因此，盡管把一些與違背這些限制相聯系的壞的或負面價值的特征作為常識性道義論限制的基礎看起來很自然，這類辯護實際上傾向于削弱它們所要辯護的東西。如果為了辯護道義論限制，我們聚焦于一些可歸結于對限制的違反的壞特征，那么我們可能會被引向這樣的認識：如果一個人不去違背那個限制的話，那個壞特征將會更多地發生，而這將使得這個人有理由去選擇違背限制或至少將違背限制與遵從限制當作是一樣地可允許的。而所有這些都削弱了我們關于為了阻止殺人而去殺人是錯誤的，以及這么做總是比不這么做更糟糕的固有直覺。因此，我們在這個領域的常識思考與自身相矛盾，是不一致的，因為它為了支持自己而提出的理由實際上傾向于導致對它自身的懷疑。[[42]](#_42_78)

### 不對稱性與不一致性

我相信，將讓我們遭遇一個由單獨來看都合理、都符合直觀的假設組成的不一致的集合的第三個也是最后一個常識道德的領域，是自我—他人不對稱性。顯然，這種不對稱性看起來是不理性的和缺乏動機的，如果我們采取功利主義倫理學的非個人的視角的話。不過，即便從常識道德思考的視角來看，這種不對稱性也會產生問題。由于常識道德關于對和錯的一些其他看法的影響，常識道德自身很難一致地讓它對對和錯的自我—他人不對稱性的承諾變得可理解。

特別地，日常的非功利主義道德將我們對其他人的義務當作是依賴于他們與我們之間的情感或特殊承諾關系的遠近：若其他方面都一樣，我們對自己的直接親屬的義務要比對一般親戚的義務更強，我們對朋友或親戚的義務要比對一般的本國同胞的義務更強，而我們對本國同胞的義務又比我們對其他國家的人的義務更強，等等。[[43]](#_43_78)在這種意義上，常識道德反映了一個成年人的關切的通常結構。相比于遙遠的他人，我們自然而然地更關心，也有更多的理由去關心我們的朋友和親戚的福利。常識道德似乎把這種差別修建到了它分配給我們的那些各種各樣的要我們關切他人的福利的強義務之中。然而，通過自我—他人不對稱性，常識道德也把一種絕對的道德不連續性疊加到了每個行動者通常都被置于其中的關切結構之上。一方面，它鼓勵這樣一種看法：當一個人離行動者的距離越遠，義務的強度就越小；另一方面，它卻又假設行動者沒有任何（除非是間接地）讓自己得益的義務。如果不考慮行動者自己的話，那么行動者的義務的變化就與行動者的關切的理由成正比，然而，在行動者自然而然地最有理由去關切的地方，他卻沒有任何直接的義務。這看起來是怪異和缺乏理由的，即便我們不從任何功利主義或后果主義的視角出發去看待它（盡管這視角提供了一種避免這種怪異性的出路）。

事實上，有一個顯而易見的方式可用來嘗試辯護自我—他人不對稱性（或者它的某些方面）。不過由于剛才所說的這些，這樣的嘗試實際上會使得常識道德的圖景更加黯淡，因為它會使得我們對上面提到的常識思考中的不連續性的理解變得毫無可能。讓我來解釋。

一個人可能會很自然地嘗試從正常的人類欲望與本能以及一些關于它們對我們的行動的影響的合理假設這個方面來辯護關于促進自己的利益的道德義務的（明顯的）缺乏。在大多數時候，我們通常都會照顧我們自己，而根據這種辯護，這就是不需要道德向我們施加義務或職責的原因。不過這套觸手可及的理由（實際上，這正是康德為我們沒有義務去追求自身的幸福所提供的理由）實際上引向了不一致性，當我們把它與上面我們提到的那些我們與其他人的關系的事實聯合起來的時候。[[44]](#_44_76)相比遙遠的他人，我們可能通常都會給自己的配偶和子女以更多的照顧，然而我們對后者的義務也比對前者的更大。這與我們從上面那套理由中所期待的方向恰恰相反，如果上面那套關于追求自身幸福的義務的理由成立的話。不過，從什么東西是尋常的、可被預期的這個方面來嘗試辯護自我—他人的道德不對稱性和更具體而言的追求自身幸福的義務的缺席，這在常識上是十分自然的。我認為，這表明，在這

個領域里常識確實是與自身相矛盾的。自我—他人不對稱性的這套看起來唯一可能的和明智的理由在面對常識道德的另一方面時也變得沒有意義了。我認為，這種關于對和錯的日常思維的內在困難也提供了一些進一步的理由，讓我們去尋找比常識道德思維更好的東西。[[45]](#_45_76)不過它也可能會使我們去尋找一個比常識道德思維更好的對于為什么人們沒有義務去促進自己的幸福的解釋，這種解釋應該不像我剛才所描述的這套常識理由那樣與常識道德的其他特征相互沖突。

約瑟夫·巴特勒同意康德的觀點，認為相對于我們自己的利益而言，我們傾向于更多地忽略其他人的利益，因此，相對于我們促進他人的利益的義務而言，我們不那么需要具有促進自己的利益的義務——但他只把這當作程度上的差別，而沒有宣稱不存在一個人對自己的義務，因為他發現我們人類具有出于愚蠢、粗心、懶惰、過度的激情等而毀壞或傷害自己的傾向。[[46]](#_46_74)但即使這樣一種軟化之后的關于自己的義務的解釋也與上面提到的常識思維相沖突。因此，去看看巴特勒提供的另一個對自我—他人不對稱性的補充性解釋將是一件有趣的事。在這個解釋中，自我—他人不對稱性看起來與關于我們對親近或疏遠的他人的義務的嚴格性或強度的常識觀點并不無任何不相容之處。

巴特勒指出，不審慎通常會導向對不審慎者自身的懲罰，反之，對其他人的錯誤對待卻不一定會把壞處反彈到行動者自己身上；因此，相對于一個傷害了其他人的人來說，不太需要去責備一個傷害了自己的人，因為由不審慎引起的傷害本身就能勸阻行動者在未來不做類似的事。依靠行動者自己感受到的傷害，就可以阻止自我傷害，這樣也就不那么需要來自其他人的義憤。巴特勒還補充說，一個傷害了自己的人由于他所經受的傷害而自然而然地是我們的憐憫的對象，反之，一個傷害了其他人、自身卻未受傷害的人則不是憐憫的自然對象。由于憐憫傾向于削弱對憐憫對象的惱怒，甚至與對憐憫對象的惱怒不相容，我們就能進一步解釋為什么一個傷害了自己的不審慎的人要比一個傷害了他人的人遭受更少的斥責。

不過，盡管這套理由并不與其他領域的常識說法相沖突，它自身卻是不充分的。即便并沒有發生什么壞事，我們也會責怪那些將別人置于不必要的風險中的人，如果這風險足夠嚴重。但我們并不會（同樣嚴厲地）責怪一個把自己置于不必要的風險中的人。我們認為，一個人把自己暴露于這樣的風險中并不是錯的，或者并不像置別人于風險中那樣錯，即便他事實上逃脫了傷害。然而，按照巴特勒的解釋，在這樣的情形中，我們需要譴責他，因為不審慎所導致的通常的懲罰是缺席的，因此，除非行動者受到嚴厲的譴責，不然就沒有什么東西能勸阻他在未來進行類似的冒險。而且，因為這個冒險者并沒有遭受傷害，不需要憐憫，所以憐憫也不能解釋為什么我們沒有對他感到與傷害他人的情形中同等程度的責備與義憤。

因此，即便我們放棄了最初似乎是解釋與辯護自我—他人不對稱性的最佳方式的那套理由，我們仍然承受著相當大的困難。我們可以避免從那套常識理由與我們關于義務的強度隨著關系的親密程度而變化的常識觀點這二者的結合中所產生的徹頭徹尾的不一致性。然而，由于其他用來解釋自我—他人不對稱性的已知候選項都不能與這種不對稱性的現實現象相一致，我們對這種不對稱性就沒有別的解釋了。而我們被允許對待自己的方式，與我們對他人的義務隨著我們與他人的關系遠近而改變的方式，這兩種方式之間的絕對的不連續性看起來仍然是古怪和缺乏理由的。更一般地，我們在不對稱性領域、在道德運氣領域和在道義論限制領域的常識思維，都以各種各樣的方式導向悖論與顯而易見的不一致，而這一事實，再加上早些時候在第一章與第二章中所描述的那些關于常識的基礎性困難，都使我們有理由對常識道德感到不滿，并尋求一個更好的對倫理問題的總體進路。

不過，除了指出我們對優于常識的東西的需要之外，上面的討論還展示出，在某些至關重要的方面，與威廉姆斯的斷言相反，我們的直覺道德思維留給我們的觀念太多了，而不是太少了。我們所辨識出的那些不一致性和不融貫性來自直覺承諾之間的沖突，而在這里，正如我在更早時候所建議的那樣，與道德思維有關的境況和早年我們所看到的關于歸納與確證理論所發生的境況十分相似。亨普爾對確證的經典研究揭示出，我們關于確證的常識觀念和我們對于系統闡述確定何時一個陳述確證另一個陳述的直覺標準的嘗試都以許多不同的方式產生了矛盾。用以色列·舍夫勒的話說：“亨普爾對尼科標準以及預測—標準的批評，他對確證悖論的發現與處理，以及他對某些標準中的沖突的

討論，都使得看起來無論選擇什么標準，都不可能完全避免違反一些自身看起來完全合理的標準。因此，任何一個尋求［對確證的］系統性解釋的人都合法地要求一定程度上的理論特許。”[[47]](#_47_72)以相似的口吻，內爾森·古德曼宣稱：“由于我們的常識假設一旦聯合起來就會迅速地導向

荒謬的結論，這些假設中的一部分必須被拋棄；而不同的理論家在拋棄哪些假設，保留哪些假設方面可能會做出不同的決定。”

對于我們的目的來說，亨普爾在確證問題上的研究之所以重要，不是因為它的那些積極的理論建議，而是因為它揭示了，一個給定領域中日常直覺中的不一致或沖突為我們求助于理論考慮與系統性的理論推定提供了辯護。我認為，我們在這里擁有類似的理由，從現在開始轉向對系統性的倫理理論的考慮，以超越我們在日常直覺道德中所發現的那些沖突。僅僅日常道德思維的不完全性可能并不能成為理由，讓我們可以屈服于這樣的誘惑（有些哲學思維方式感受到了這種誘惑，但另一些則沒有感受到），使用理論化的方法論來嘗試尋找和系統闡述一種充分的實質性的倫理觀。這種不完全性自身可能只是揭示了威廉姆斯的觀點，即，我們的倫理觀念太少了，因此不應該在倫理學中運用簡單性與系統統一性的標準，這樣的標準傾向于通過把這些觀念的某些子集當作是可以覆蓋整個領域，覆蓋倫理學所要處理的所有現象，來削減我們的倫理觀念的數量。然而，我們的倫理思維的狀態比反理論家所（明確地）認識到的要復雜和惡劣得多，而我們聯合起來的直覺產生了不融貫性或不一致性這一事實向我們指出了這樣的見識：我們的倫理觀念是太多了，而不是太少了。而這一結論反過來似乎辯護了反理論家所反對的那種向理論倫理學的上升（或許下降？）。[[48]](#_48_70)

當我們通過回復伯納德·威廉姆斯在《倫理學與哲學的限度》中清晰表達與斷言的那種反理論立場來達到這個結論時，這里似乎有些諷刺意味。因為，在其他更早的文本中，威廉姆斯已經表明他知曉我們的道德/倫理直覺可以把我們引向矛盾，并因此要求我們拒絕這些直覺中的至少一個。事實上，對于至少在某些領域我們的觀念不是太少而是太多了這一看法，威廉姆斯自己對道德困境的處理已提供了一個完

美的例證。

在《倫理學與一致性》中，威廉姆斯捍衛了這一斷言：一個行動者可能自身毫無過錯地進入這樣一個情境，在這個情境中她既（道德上）應該做a，又（道德上）應該做b，卻不可能二者都做。[[49]](#_49_70)對一個特定的行

動者來說，這樣的情境展現了一種道德兩難。盡管有許多種方式來質疑或否定這種兩難在原則上的可能性，威廉姆斯在上面的文章和后續文章中都捍衛了這種可能性。不過，在上面這篇文章中，威廉姆斯很清楚如果我們接受道德兩難的可能性，道義論邏輯的直覺原則中的某一個或另一個就必須被放棄。因為，如果行動者p既應該做a又應該做b，那么看起來就可以很合理地通過威廉姆斯所謂的聚合原則（這一原則在其他地方被稱為合取引入原則）推論出p應該既做a又做b。由于我們可以合理地假設“應該”蘊含“能夠”，而這兩難又已經預設p不能既做a又做b，我們就終結于一個邏輯矛盾。因此，顯然有些東西必須被放棄，威廉姆斯自己決定堅持“應該”蘊含“能夠”的原則和兩難的可能性，卻拒絕了聚合原則。

然而，這種從各個獨立地看起來都合理的假設中選取一些的方式并不是自明的。在面對類似的矛盾時，其他一些倫理思想家決定否認“應該”蘊含“能夠”的原則而（至少是隱含地）保留聚合原則。很難否認的是，這一選擇受到了理論考慮的特有影響，盡管它可能也涉及訴諸各個沖突的直覺的相對力量或力度。[[50]](#_50_70)所以，對于直覺道德觀念之間的矛盾使得我們可以合理地認為我們的道德觀念是太多了而非太少這樣的情形，威廉姆斯自己已經為我們提供了一個一流的例證。通過揭示出一種更直觀的、徹底的常識進路的自身內在困難，我們對理論考慮的訴諸與對倫理學的實質理論或構想的進展或摸索可以得到辯護。[[51]](#_51_70)特別地，由于均一性、對稱性、（系統）統一性與簡潔性無論在科學之內還是之外（例如，語言學與數學）都被視為是理論上可貴的，我們有理由訴諸這些因素。到目前為止我們已經這樣做了，接下來我還將這樣做。

### 康德倫理學的不一致性

剛才在我們的常識道德直覺中所發現的那些困難的一個基礎是我所謂的對犧牲行動者的自我—他人不對稱性的那套常識理由。但我也指出，康德也為這種不對稱性提供了類似的解釋或辯護。在此，我想我們應該考慮康德的觀點是否也具有被我們歸咎于某些常識觀點（的并列）的不和諧特征，或者蘊含我們從常識直覺或觀點中找到的那種不一致性或不融貫性。我們從常識中發現的那些困難在一定程度上把我們向系統性的道德或倫理理論的方向推動，而康德的道德哲學代表了這種理論的一個精妙、強大而復雜的范例，它是常識或直覺觀點的一個潛在替代者，這是我們不能忽視的。

在第一章與第二章中我們看到，康德主義道德與常識道德都以類似的方式不適合在倫理理論中起基礎作用。這二者都不把對行動者的福利的促進當作是對行動者的行動的正面評價的（相對的或實在的）基礎，這一事實讓我們有理由認為這兩種形式的倫理學都不能構成我們的一般的倫理思想的基礎或核心部分。若嘗試把常識理性或道德當作我們的基礎性思考中（大體上與其他部分）地位平等的部分，這也存在冗余性與不簡潔性的問題。由于康德拒斥了針對自我利益的絕對命令的觀念，他對理性的觀點無疑是與偏愛行動者的不對稱的常識理性觀點不一致的，因此，他的總體觀點排除了在基礎層面上把偏愛行動者的理性與他自己的犧牲行動者的道德聯合起來的可能性。那么，看起來康德沒有任何辦法來避免“反對或貶低了道德或理性行動者的（計劃

與關切）”這一指責。

不過，除了這些困難之外，康德關于道德的觀點還導向了悖論與不一致，這種悖論與不一致類似于或者也許應該說是部分地重合于我們所提到的常識道德的那些悖論與不一致。對康德來說，一個人沒有職責或義務去追求他自己的幸福，他還試圖這樣來解釋這一事實：每個人都不可避免地和自發地尋求促進他自己的幸福，而職責與義務的概念只適用于那些目的是被不太情愿地采納的情況。[[52]](#_52_70)然而康德的這些斷言一旦與“我們的助益他人的義務的強度（大體上）隨著與他人的個人關系的親密程度而變化”這一假設聯合起來，就會導向不融貫與不和諧。事實上，康德似乎在同一部著作中（即宣稱了不存在把一個人自己

的幸福作為目的的義務的同一著作中）也做出了上面這個假設。[[53]](#_53_68)因此，我們早先歸咎于常識道德的那些與自我—他人不對稱性和對他人的義務的可變的強度有關的不一致性，看起來也是康德的道德思考的特征，并構成對后者的同樣強大的反對。

另一方面，如果一個人相信，單單一組矛盾或一處不一致性遠遠不如被歸咎于常識道德思維的那三套各自不同的困難更可怕，那么他在這里可能會堅持康德觀點的處境比常識道德的要好得多，因為，除了上面提到的那些困難之外，常識道德還面臨本章早些時候提到的道義論限制與道德運氣的問題。即便康德大概對舍夫勒與我提出的關于道義論的辯護的問題沒有清晰的回答，[[54]](#_54_68)他顯然通過在確定道德價值或可譴責性時不讓運氣與意外起任何作用而避免了我們對道德運氣的直覺的不一致性。然而，康德是通過把道德價值與本體性的意志的非經驗的存在相聯系來讓道德價值免受運氣的影響的，盡管這一處理可能會消除我們對道德運氣的常識觀念中的不一致性，它卻使自身陷入了一些今天我們中的大多數很可能都會警惕的形而上學的假設與方法。

此外，上面的“康德倫理學比常識道德思維的處境更好”的論證依賴于這樣一個假設：沒有一種不一致性是康德倫理學所具有，但常識道德卻不具有的；我相信可以展示出這一假設是錯誤的。康德主義道德哲學遭受著它自己的獨特形式的不一致性，這種不一致性部分地來自常見的自我—他人不對稱性，部分地來自康德的某個絕對命令的主要公式中這種不對稱性的缺席。

康德的絕對命令的目的公式是這樣的：

行動的方式始終從不把人性（無論是你自己身上的人性，還是任何其他人身上的人性）僅僅當作手段，而是總是同時把它當作目的。

我相信把這一觀點與康德關于不存在追求自身幸福的義務這一觀點放在一起會很糟糕。（對那些遵循了本章的論證的人來說，這一點可能很明顯，或幾乎很明顯，但就我所知，我將要指出的康德思想中的不匹配與不一致之處還沒有被其他批評所提到過。）

康德運用絕對命令的目的公式不僅論證了殺死他人的錯誤性或不可允許性，也論證了自殺的不可允許性。盡管康德關于為了其他人的幸福去犧牲一個人自己的生命的看法是復雜的、看起來隨時間而變化的[[55]](#_55_68)，他非常清楚地堅持，即便當一個人對自己的未來絕望或厭倦了生活時，自殺也是道德上不可接受的，而這樣的禁令顯然與上面提到的絕對命令中的自我—他人對稱性相匹配。禁止以某種方式來對待人（即便是作為手段去產生某種總體上的好結果）的禁令是典型的道義論式的，而且很顯然康德對道義論限制的承諾（至少在某些方面）要比常識道德更具有自我—他人對稱性。不過，關于是否一個人可以被允許不去以某種方式助益某些人的問題已經超出了道義論的范圍。大體上，道義論告訴我們，我們不能主動地以各種各樣的方式對待別人，而它與后果主義的差別在于它宣稱這些對待不能通過總體的好結果來得到道德辯護。然而，也存在著賦予福利或利益的義務，如果我們不可以不這么做的話；而這（十分粗略地）代表了常識道德、后果主義道德與康德主義道德觀的某個共同的要素或方面。而這種粗略的區分對我們當下的目的的意義在于，它使我們得以看到康德的道義論觀點與他關于賦予利益的義務的觀點之間的反差。

早先我們已經看到，康德對于單純的利益或幸福的追求采取了一種犧牲行動者的自我—他人不對稱的觀點。一個人有義務幫助別人追求其幸福，但一個人卻沒有義務去追求他自己的幸福（除非是作為一種派生出的手段，如果追求個人幸福能作為追求他人的幸福或個人的人格或道德成長的手段的話）。然而，康德的道義論（在它的某個方面）對于如何對待人卻又要求自我—他人對稱性：一個人不能把自己或他人僅僅當作工具。康德的道義論觀點與他的超出道義論的道德觀點之間的這種奇怪的差異性、這種張力自身是令人困惑甚至令人苦惱的。

這種差異存在于康德對完全義務（不說謊、不殺人、不以嚴重暴力傷人等）的觀點與他對給人以利益的不完全義務（一個人不需要每時每刻都履行這種義務）的觀點之間。為了嘗試澄清與捍衛康德，一個人在此或許會嘗試通過完全義務與不完全義務的區分來辯護康德在自我—

他人不對稱性與自我—他人對稱性之間的變動。但這不會奏效。在一個關鍵的當口，康德清晰地拒絕讓這兩種義務之間的區別來擔此重任，而公平地說，康德的這個拒絕導向了他的整個倫理觀點的不一致。

康德對于我們沒有追求自己的幸福的義務或職責的斷言部分地基于這一假設：那些我們不可避免地和自發地做的東西不可能是義務或職責。康德在此并沒有做出完全義務與不完全義務的區分，因此康德必須堅持認為，那些我們不可避免地要去做的東西不可能構成我們的一個完全義務。我們已經看到，巴特勒早先已指出，許多人似乎追求一些不是他們的幸福，甚至與他們的幸福不相容的東西，因此我們當然可以質疑康德對于“我們都樂意而且不可避免地追求那些實際上構成了我們的幸福或福利的東西”的事實性假設。（見注釋11）不過，為了論證的目的，讓我們先同意康德在這一點上是對的，再看看他對“不存在追求自身利益或幸福的義務”（以及隨之而來的關于追求幸福的超出道義論范圍的不對稱性）的辯護與絕對命令的目的公式之間匹配得怎么樣。

康德試圖從不可只把人當作手段這一禁令中，衍生出因為沮喪而自殺與殺死他人的錯誤性。他還得出了大量的其他推論：其中包括（臭名昭著的）對手淫的禁止和與當下論題聯系更緊密的對暴力傷害自身或他人的禁止。然而，我們真的需要一個對故意自殘的禁止嗎？如果康德的“我們不可避免地和自發地追求自己的利益或幸福”的斷言是得到理由的辯護的，那么也有同樣的理由去堅持認為我們不可避免地和自發地（或者通常地和自然地）克制著不去傷害自己的身體。因此，看起來康德用來辯護“不存在追求自身利益的義務”的論證也可以用來論證“不存在不得故意自殘的義務”。由于康德的絕對命令的目的公式中的自我—他人對稱性蘊含了不得故意自殘的義務的存在（至少康德曾如此論證），這樣我們就遇到了康德的理論作為一個整體的不融貫性或不一致性。

然而，恰恰因為常識道德相對地容忍自殘，這里所發現的問題并沒有影響到常識道德思維。康德的絕對命令的目的公式是康德的整個道德構想的一個重大和核心的要素，因此，看來至少有一種重要的不一致性侵染了康德的理論，卻不能被歸屬給常識思維。因此，我想我們最好

不要試圖去決定，根據我們現下的批評，這兩種道德進路之中哪種是更壞的或更好的。我們已經在康德主義倫理學與常識道德中都發現了內在沖突，這兩種觀點都不能讓我們滿足。

### 能把困難修補好嗎？

不過，我們需要離開康德與常識多遠才好呢？或許，我們不應去尋找一個完全不同的倫理學進路，而應該盡量修正這兩個觀點中的一個或另一個，從而排除任何不和諧或不一致的地方。當然，如果我們已經發現的問題只涉及康德或常識道德思想的相對表面的方面或區域，這種零敲碎打或補補綴綴的方式自然值得推薦。然而，我不認為這些問題是表面的，因此我對通過補綴來解決這些問題有些懷疑。無論如何，這種不那么激進的解決方案的不充分性并不是那么顯而易見的，所以我將考慮幾種補綴的可能性，這幾種可能性乍看起來構成對我們這些困難的潛在解決方案。

例如，一種可能的步驟，是拋棄康德倫理學或常識倫理學中的自我—他人不對稱性，卻并不滑向后果主義以及后果主義的那種特有形式的自我—他人對稱性。這里，我的意思并不是說，只要在常識中人們被允許對自己或為了自己而做（或不做）某些事情，我們就應該允許人們對其他人或為了其他人做（或不做）同樣的事情；因為這樣的話就會滑向某種非道德主義或道德反律法主義，而很難想象常識道德（更不用說康德主義道德）的修正版本會是這樣一副模樣。相反，考慮這樣一種替代的修正：只要（從康德主義或常識道德的觀點看）對其他人或為了其他人而做（或不做）某些事情是錯誤的，那么對自己或為了自己而做（或不做）同樣的事情也是錯誤的。

相比于康德主義道德，大概這種修正會給常識道德帶來更大的改變，因為常識道德承諾了犧牲行動者的不對稱性，而康德主義道德則擁有對稱的、哪怕存在著不一致的絕對命令的目的論公式。不過，康德主義道德理論將不得不拋棄它對“不存在追求自身幸福的義務”的所謂辯護；而它的“具有神圣意志的存在者不受絕對命令的約束”的斷言也將被拋棄或修改。西季威克與許多其他人都曾批評康德的“不存在針對自我利益的絕對命令”的斷言（或論證），然而，如果我們延續當下的進程，放棄涉及追求幸福的自我—他人不對稱性，我們就必須接受道德領域內的這類絕對命令的存在。在我看來（當然比我知道得更多的康德主義者可能要有所修正），引入針對自我利益的絕對命令將蘊含對康德道德理論的徹底修改。或許這樣的修改不丟失康德主義的獨特性就能完成，不過這明顯已經超出了我要完成的事業。[[56]](#_56_68)如果這里的論證引發了這樣的修改（如果本章和前面章節中提到的問題可以用一種康德主義的方式被克服），那么我們就不需要放棄對倫理學的康德主義進路，不必轉向下面將要提到的對這些問題的更激進的解決方式。

不過我們不應忽略來自常識道德的一種總體上對稱的進路的可能后果，這種進路是對行動者對其自身的道德義務的加法，而不是對她對其他人的道德義務的減法。正如我所提到的，至少在對稱性方面，這勢必造成一個甚至是更大的改變，因為相比于康德主義道德理論，常識道德在犧牲行動者方面是更一致和更廣泛的。然而，即使這樣一種激進的改變清除了與自我—他人不對稱性相關聯的所有不一致性，[[57]](#_57_66)我們也很難看出它如何能夠清除常識道德思維所必須面對的關于道德運氣與對道義論限制的辯護的那些問題。如果我們允許一個人可以是道德上有缺陷的或應受譴責的，不僅為了他對別人做了什么，而且在同樣程度上為了他對自己做了什么，那么道德運氣與它的困難仍將毫發無損地存在，而且事實上困難的范圍將會擴大，因為那些涉及自己的行為也將遭受同樣的、原本顯然是限制于涉及他人的行為的范圍內的那些謎題與困惑。運氣與意外可能影響我們涉及自己的行為的結果（例如自殺未遂），正如運氣與意外可能影響我們對別人或涉及別人的行動一樣。因此，接受一種總體的道德對稱性將迫使一種修正性常識道德進路在解決了一個領域的問題的同時必須接受另一個領域的更加廣泛的困難。

一些類似的事情則與從舍夫勒對“不得為了阻止殺人而殺人”這一被直覺地感受到的義務的討論中產生的那些關于常識的問題有關。

如果我們以這樣的方式取消了自我—他人不對稱性，以至于“一個人為了阻止更大數量的無辜者被故意殺死而殺死無辜的自己”將是道德上應當反對的，正如我們日常認為一個人為了同樣的目的而殺死其他人是應當反對的一樣，那么從舍夫勒的工作中展現的那些問題將繼續存留并把自己擴展到一個新的領域。除了在解釋“如果殺死一個無辜的他人是應當反對的，那么為什么（尋求）讓這種應被反對的殺戮最小化也是應當被反對的”時的困難之外，我們還將面對進一步的解釋上的困難：如果殺死自己是應當被反對的，那么為什么（尋求）讓這種應被反對的殺戮最小化是應當被反對的（假設一個人可以通過自殺的手段來阻止其他人的不道德的自殺）。因此，即使對自我—他人不對稱性的消除可以幫助解決常識道德的一些最深刻的問題，這樣做也會惡化常識道德的其他困難，而且，這樣的交換是否值得努力并不是清楚易見的。

而且，那些消除了所有的自我—他人不對稱性的康德主義者也將面臨同樣的困難。康德對不同版本的絕對命令以及它們在像殺人這樣的特殊道德議題中的不同運用使用了多個論證。然而在我看來，很難看出康德的論證如何能解決從舍夫勒對這個話題的討論中所產生的對義務的辯護的問題。上一段所提出的自我—他人不對稱的、基于常識的義務觀所面對的那些難題，對康德的義務觀也展現出同等的困難。除非某些人能特別地指出康德對自殺或他殺的錯誤性的論證如何能讓我們解釋為什么與何以為了使殺戮的數量最小化而殺戮是應被反對的，我認為康德的倫理學將繼續在這個領域面臨問題，而一個人將有（額外的）理由去懷疑康德對（特殊形式的）義務的論證的有效性。

康德主義倫理學（哪怕是一個自我—他人對稱版本的康德主義倫理學）所面臨的另一個重大問題則圍繞著道德運氣問題。康德否認了道德運氣的可能性并訴諸本體的意志的形而上學來努力建立完全不受運氣或意外的侵染的道德評價的條件。然而我想，大多數當代的康德主義倫理學家將傾向于（正確地）抵制把這樣一種關于本體的形而上學觀點（即便一個這樣的觀點只把本體當作道德視角所要求的無法避免的預設）當作讓道德判斷免于運氣的干擾的代價。在這樣的情況下，康德主義倫理學家尚未解釋那些決定道德評價的因素（那些使我們的道德想法具有現實性和實質性的環境性因素、構成性因素與因果性因素），如何能被合理地設想為不受運氣或意外的影響；也很難看出這樣一種解釋怎么可能被實現。

當然，有可能我錯過了康德的論證中的一些只有康德專家才能清楚地認識到的東西，而在這種情況下，正如我早先所指出的，康德主義道德進路可能具有比我所想到的更多的活力，而我所推薦的向功利主義或美德倫理學的移動可能是不必要的或至少并不顯然是不可避免的。不過，對于本書接下來的部分，我將不會嘗試去發展或修正康德主義或常識性的道德觀點，而將只聚焦于另外兩種替代的可能性：功利主義與美德導向的倫理學。

當然，通過這么做，我們極大程度上是在追求倫理理論，不過我認為我們已經看到我們越攢越多的困惑與不一致性為我們向一種實質上理論性的探索提供辯護，而且事實上，上面對于如何修正康德主義和/或美德倫理學的討論已經完全與理論考慮和理論目標纏繞在一起了。我所建議的是，我們現在對兩種擁有資源來避免或消除我們在前三章所面對的問題的倫理理論進行嚴肅和廣泛的考慮。但這兩種理論的進路都并不缺乏與我們關于評價事物的常識的前理論的理解之間的聯系。無論如何，功利主義是建立在同情或仁慈的道德重要性的基礎之上的。它把仁慈或同情的態度當作是能幫助提供道德評價或其他評價的基礎，而仁慈通常被認為（如果康德的理論是個例外的話）與道德評價與道德價值都密切相關。[[58]](#_58_66)功利主義通過把常識道德中那些無法被包含在同情或仁慈之下的方面排除掉，還使我們的理解系統化了——也就是說，它通過對道德評價與其他形式的評價過程在做出判斷時通常會納入考慮的東西進行簡化來實現系統化。常識的捍衛者和其他人都習慣于說，功利主義通過執著于一種單一的道德直覺因素或考慮而進行了過度的簡化，從而使得我們關于道德的常識直覺與信念的豐富性變得貧乏了。然而，我們現在已經看到，缺乏系統性的直覺會給我們帶來什么，而我們所看到的這些東西讓我們有理由去看看，缺乏某些直覺因素的理論系統能為我們做些什么。鑒于前三章的工作，由于我們知道無論如何我們都必須放棄某些直覺，現在去轉向對功利主義的考慮，或許就比較容易理解了。

而轉向對我所理解的那種美德倫理學的考慮，在當下可能會更令人懷疑，因為它涉及不再把道德視為一個分離的概念和領域。我并不是說，那些基礎性的涉及他人的考慮不會以重要的角色在我們將會發展和探索的常識的美德倫理學中登場，而是說，這些考慮只會通過一些與（作為審慎的對立項的）道德沒有特殊聯系的普通的評價性概念（例如美德的概念），而在美德倫理學中登場。這種倫理學的處理方法顯然看起來具有一些連功利主義也不具有的困難。畢竟，功利主義提供了或看起來提供了某種道德的視角，但我將要提出的那種形式的美德倫理學或美德理論有意地整個避免了道德的概念，而這種看起來（或在這個方面）更加激進的招數在當下肯定（至少對大多數讀者）看起來是可疑乃至有勇無謀的。但不久我們將看到，功利主義具有它自己的重大問題，這些問題是美德倫理學很大程度上能避免的。此刻，這一斷言只是一個許諾性的說明，我只有在完成了對功利主義的討論、對美德倫理學的討論與對這兩種形式的倫理學的比較之后，才能兌現這一許諾。

無論如何，我們最急切的關切是關于功利主義的，下一步我們將轉向它。（我對更一般的后果主義也有興趣，但功利主義是后果主義的一種特別整齊、簡單與可用的形式，因此我們將主要聚焦于功利主義形式的后果主義。）我想要考慮功利主義是如何逃脫常識道德與康德主義道德的那些困難的，而且，由于我們將聚焦于系統性的或總體性的倫理理論，我們也將考慮在功利主義對道德或正當行動的構想中理性（的某種構想）的位置。不過，警覺的讀者可能此刻會好奇為什么我們要費心去詳細闡述功利主義的優點與缺點和它作為倫理學的系統性進路的特征，既然我們在第一章已經論證或假設功利主義對道德行動者過于嚴苛、過于貶低其價值，從而不能作為一種可接受的道德理論。

當然，貶低行動者的價值的責難也可以用來指向常識道德，但在接下來的部分，我希望能展示出功利主義有資源來回答“過于嚴苛”和“貶低行動者價值”的指控，而這些資源是常識在面臨貶低行動者價值的指控時所不具有的。標準形式的功利主義（與后果主義）或許確實貶低了道德個體（盡管要證明這一點可能比人們想象的要難），但功利主義的基礎事實上只能辯護某種比我們所熟悉的最大化式的（行為）功利主義要弱得多的東西，而這種更弱的功利主義能免于太過嚴苛和貶低行動者價值的批評。不過，這些論證和區分只有在我們逐漸展開的對功利主義的討論允許我們更好地看清楚功利主義關于理性斷言和其他形式的評價的觀點之后，才會在下一章的結尾部分出現。

## 第四章 功利主義

在本章，我將提出功利主義（以及更一般的后果主義）的基本結構，以便我們最終能把它的優點與（一種形式的）美德倫理學的優點相比較。作為開始，我想先展示一種特殊形式的功利主義（直接功利主義），它能逃脫折磨康德主義道德與直覺道德的不一致性與方法論缺陷。

### 規則功利主義

直接形式的功利主義（或后果主義）通過被評價者的效果或后果來評價事物，而間接形式的功利主義（或后果主義）通過某些不是被評價者本身卻與之顯著關聯的東西的后果來評價事物。因此行為功利主義是直接功利主義的一種形式，因為它排他性地只通過行為自身的后果或結果來評價行為，而最著名的間接功利主義大概是規則功利主義。規則功利主義將對行動的道德評價不是與行動自身的后果相聯系，而是與行動所遵從或未能遵從的規則的后果相聯系。規則功利主義以及更一般的規則后果主義認為一個行動是正當的，如果它符合一個規則的集合，而對這個規則集合的采納（或遵循，這取決于規則功利主義的不同版本）將具有至少和采納任何其他規則集合同樣好的后果。不過，眾所周知，規則功利主義與一般的間接功利主義很成問題，[[59]](#_59_66)而我認為我們甚至可以用與我們批評常識道德時相似的方式來批評這種觀點的成問題之處。

規則功利主義與規則后果主義為一些特殊情形的判斷所做出的解釋傾向于自己破壞自己，其破壞方式與我們在第三章中所看到的在常識道德的某些方面所發生的事情十分相似。因此，規則功利主義通過否認一個人在任何情形中都可以被允許最優化總體利益，與常識道德相一致，而與行為功利主義立場相反。然而，考慮一下規則功利主義如何辯護和/或解釋它與行為功利主義的差異。它宣稱，在某些情況下，具有最優后果的行為將違背最好的和最得到辯護的道德規則集合（之一）。而根據規則功利主義，這種“最好和最得到辯護”取決于這個被青睞的規則集合（之被接受）相對于其他可能的集合而言具有最優后果。因此，當一個具有最優后果的行動違反了一個規則集合，而這個規則集合之被接受將導向比其他任何替代的規則集合都更好的后果，那么這個具有最優后果的行為就是錯誤的。

然而，這種類型的論證傾向于破壞其自身，因為它產生了下面的進一步問題：如果具有最優后果將使一個規則集合成為道德上最好的或最得到辯護的，那么為什么一個行動之具有最優后果不能（總是）使它成為道德上最好的或最得到辯護的行為，從而導致與規則功利主義相反的結果：做出具有最優后果的選擇（按最優后果來行動）總是道德上可允許的呢？規則功利主義從未找到，而且看起來也無法提供這個問題的一個令人滿意的回答。然而，它自己對于非后果最優化的行為的辯護的努力要求這個問題有一個令人滿意的回答。缺乏這樣的回答，規則功利主義在對待行動與規則時看起來是不一致的，而且，通過產生一些它無法應對的問題而損害了它自己的可信性。因此，出于一些與前面提到的拒斥日常道德與康德主義道德相似的理由，我們有好的理由去青睞行為功利主義以及其他形式的直接功利主義，而不是像規則功利主義這樣的間接功利主義。

### 功利主義關于理性的觀點

在第一章，我們看到，由于未將行動者的福利視為與其行動的道德價值或負面價值緊密相關的，常識道德與康德主義道德都貶低了道德行動者的價值。不過，我們也看到，這一批評并不適用于行為功利主義。而且，除了否認我們的常識性的道義論限制以及對關系親密者的特殊義務之外，對道德義務與正當性的直接功利主義（也就是通常所說的行為功利主義）缺乏我們在常識中的道德義務與準許所具有的犧牲

行動者的特征。接下來，我希望能進一步地展示，功利主義有資源來緩解道德運氣的問題以及“它向道德行動者提出了不合理的要求”這一經常碰到的指控，不過此刻我想我們應該把我們的注意力轉向第二章中提到的某些問題。

我們看到，常識理性與常識道德以不簡潔的方式彼此拉扯對峙，我們也已論證，若認為這樣的事態存在于我們的倫理思考的基礎層面，這種想法是令人反感的。由此看來，正當性與理性的概念要么并不是我們對倫理現象的理解中最基本的概念，要么這兩個概念被普通人在日常方式下的思考弄錯了。正如我將要展開論述的，美德倫理學采取了上面兩種進路中的第一種，并否認正當性和理性的概念具有基礎性特征，而認為美德倫理學自己的值得贊美和/或展現美德的概念才是基礎性的。相反，功利主義采取了第二種進路并（在本節所要捍衛的那個版本中）宣稱常識在對待正當性與理性的概念時是錯誤的。它所主張的那種關于理性的特殊觀點允許我們避免第二章中關于常識的正當性與理性概念的那些問題。

正如我較早時候提到的，至少在當代，功利主義并不被視為一種針對理性的理論或構想，而是被視為一種道德觀點或理論。效用原則表述了行為功利主義對于什么是對什么是錯的實質性觀點，但并沒有明確地說明什么是理性的或不理性的，而且盡管功利主義與效用原則的捍衛者可能而且經常對“做錯誤的事”的理性抱有觀點，這些觀點通常并不被當作行為功利主義自身的一部分。不過正如我們在第二章所看到的，西季威克的情況有所不同，因為他假定正當性與理性在概念上是同一的，并由此假定功利原則既然可以被看作關于正當性的實質性原則，也可以被當作關于理性的實質性原則。其他功利主義者至少還提出了其他兩種關于什么是理性的觀點，我想在我們回到西季威克關于理性的觀點并看看我們能說些什么來捍衛它之前，先去看看這兩種觀點將是有用的。

在《一個功利主義倫理學系統的概述》中，J.J.C.斯馬特將理性解釋為本質上是一個道德詞項，但認為它的適用范圍與“正當”“義務性”等詞項的適用范圍多少有些不同。[[60]](#_60_66)功利主義有時被表述為，一個行動是正當的當且僅當它（對人類幸福的）后果至少和行動者所面臨的其他選項的后果一樣好；不過有時它也被表述為，一個行動是正當的，僅當它（對人類幸福的）后果可以被期望為至少與其他選項一樣好。

這兩種表述之間的差別在那些一個行動的后果無法被合理地期望的情形中最為鮮明。如果，與大概率和合理的期望相反，我所做的一個動機上善意的行動卻帶來了可怕的后果，那么根據第一種表述這個行動是錯的，根據第二種表述這個行動則是對的。這種例子，以及大量的其他例子都表明，和現實后果相聯結的行為后果主義與通過可能的、期望的好后果來進行評價的行為后果主義之間絕不等同。在《概述》一書中，斯馬特察覺了這一區別，并提出我們應當按照效用原則的現實性版本來使用“正當”的概念，而按照該原則的概率性或期望性版本來使用“理性”的概念。一個行為將被當作正當的，當且僅當它實際上帶來了最好的后果，而一個行為將是理性的，當且僅當它被期望為將會帶來最好的后果。依照這種理解和運用，“正當”與“理性”的詞項都有同樣好的理由被當作道德詞項。

很明顯，斯馬特希望用不同的詞項來標記功利主義和效用原則的這兩種可能版本。不過他自己承認，他的這種對詞項的特殊的分配方式是任意而為的，而實際上在我看來，一個人完全可以同樣輕松地規定要依據期望版本的效用原則來使用“正當”，而依據現實性版本的效用原則來使用“理性”。而且，在規定如何運用“理性”這一詞項時，斯馬特避開了一個實質性的道德問題，我相信這個問題很重要，需要我們在這里考慮它。我們已經看到常識的道德與理性觀念具有一些特征，這些特征使得它在方法論層面上看起來不適合或無法滿足在我們的倫理思考中起基礎作用。現在，在考慮功利主義的價值，特別是在考慮功利主義是否適合在倫理學中起基礎作用時，我們需要看看，如同功利主義通過效用原則表達了關于對與錯的觀點一樣，功利主義是否也自然地和不可避免地附帶了一種針對理性的觀點。假定效用原則的兩種常見形式中的一種或另一種構成功利主義的道德正當性的正確標準，我們面前的問題則是，第一，是否存在任何功利主義對理性的觀點或標準，第二，如果這種觀點存在的話，功利主義針對理性的觀點與功利主義針對正當性的觀點聯合起來能否避開早先常識理性與常識正當性的聯合所面臨的那種批評。

斯馬特對規定的訴諸構成了對上面的發問的一種隱含的拒斥。實際上，斯馬特假定，功利主義并不存在針對理性的獨特構想，因此我們可以自由地把“理性的”當作一個嚴格的道德詞項而與一種期望性而非現實性版本的行為功利主義綁定起來。除了以上面的方式來限制“理性”一詞的用法之外，斯馬特這一做法還阻止了我們去考慮我們將在第四部分才討論的另一個重要問題：即，到底現實性版本還是期望性版本才是功利主義道德理論的最佳版本。斯馬特把“正當性”與現實性版本相綁定、把“理性”與期望性版本相綁定的做法做了假定，那本可能被認為是功利主義道德的兩種互不相容的構想在一定意義上都是可以被接受的。在斯馬特看來，功利主義者不需要決定到底效用原則應該采取現實的還是期望的好結果作為正當行動的標準，相反，他們可以簡單地用現實性標準作為運用“正當性”概念的基礎，而用期望性標準作為運用“理性”概念的基礎。然而，如果從功利主義的角度看，詢問“到底是用期望性版本還是用現實性版本來表達效用原則才是理論上更可取的”這個問題是有意義的，那么斯馬特的這些規定對這一重要問題而言就是逃避問題的和無用的。由于我看不到任何理由去懷疑這一問題所具有的功利主義理論意義，我相信我們有進一步的理由不去采用斯馬特關于“正當”與“理性”這兩個詞項的觀點。

不過，最近彼得·雷爾頓在捍衛一種關于正當行動的行為功利主義觀點時，也捍衛了一種對于理性選擇和理性行動的構想，這一構想既不同于斯馬特的規定主義進路，也不同于西季威克對于功利主義理性概念的看法。根據雷爾頓，個體理性被理解為工具理性的一種形式，它（大體上）是行動者對他自己的目的或者更廣泛而言他自己的利益或他自己的善的有效的追求。而道德價值則被視為社會理性的一種形式，而社會理性可以通過類比于個體理性而得到理解。雷爾頓認為“道德規范反映了某種理性，這種理性不是來自任何特定個體的視角，而是來自一種所謂的社會視角”，因此對雷爾頓來說，（大體上）行為的道德正當性依賴于，在擁有完全與鮮明的信息的條件下當所有受到這行動的潛在影響的個體的利益都被平等地衡量后，這個行動是否能被理性地認可。[[61]](#_61_64)

對道德和理性的關系的這樣一種理解，為“對一個給定個體來說什么是正當的或義務性的”與“對這個給定個體來說什么是理性的”之間頻繁出現的裂痕留下了可能性。這是因為（大體上）雷爾頓以一種比較利己主義的方式來對待理性，卻對道德對錯擁有一種基本上功利主義的構想。雷爾頓意識到了他在正當與理性之間留下的這個裂痕，而他的觀點也違反了被廣泛接受的壓倒性論題，這一論題認為任何情況下做道德上錯誤的事情都是不理性的。不過，鑒于我早先已經提到近年壓倒性論題已經遭到了大量的攻擊，違反壓倒性論題可能并不構成一個反對，或至少不是一個特別強的反對。

此外，雷爾頓的觀點看起來與我們前面提到的由西季威克未能區分正當與理性而產生的推論十分一致。在第二章，我們注意到一旦一個人做出了這一概念區分，利己主義看起來就更適合作為一個針對理性和理由的理論，而不太適合作為一個針對道德對錯的理論。雷爾頓的觀點通過一方面以利己主義的方式來理解理性，另一方面采取功利主義而非利己主義的道德觀點，在很大程度上反映了上面這種合理的差別化對待。然而，這樣做卻導向了雷爾頓的進路中的難題。

當然，以類比的方式來理解道德正當性與理性，這樣的想法具有根深蒂固的吸引力，很多哲學家也注意到了這樣一種處理正當性與理性這兩個重要的概念/評價領域的進路的吸引力。[[62]](#_62_64)不過，請記住，在接受一種（近似的）利己主義理性觀并且接受一種功利主義的道德觀的時候，我們是把它們都當作一個更廣大的倫理理論的構成部分。此刻，值得考慮的是這種包含了一種利己主義的理性觀與一種功利主義的道德觀作為其部分的對道德—理性的構想所具有的優點與缺點。如果我接受這樣一個更廣大的理論，我們用一種動人的、相似的方式來對待它的道德部分和它的理性部分的，但我們也要為這樣一種可欲的特征付出代價。因為，利己主義的理性部分包含一種偏愛行動者的自我—他人不對稱性，而功利主義的道德部分則據我們所知不包含這樣一種不對稱性，而這顯然導向了對正當和理性的一種不對稱的總體觀點。作為對比，常識道德與常識理性的彼此相反的不對稱性倒是導向了一種相對對稱的總體觀點。我們從對常識的這兩個方面的匯聚或聯合中所發現的錯誤，更多的是這樣一種大尺度上的彼此相反所展現的不簡潔性，而不是它在小尺度不對稱性上所展現的厚此薄彼。然而，雷爾頓所提供的正當性與理性的聯合是在大尺度上向一側歪斜的，而我相信這指向一個嚴重的內在缺陷。接下來，我將試圖展示，任何接受了功利主義的道德觀的人也應該一致地接受一種功利主義的而非利己主義的理性觀。給定利己主義作為一種道德理論是不可接受的，我們或許也能夠展示出，至少對任何功利主義道德的捍衛者來說，利己主義作為一種理性理論也是不可接受的。這將使我們能夠去做（至少一部分）西季威克在《倫理學方法》中想要去做，卻最后對之不抱希望的事，也就是，面對關于正當性—理性的其他競爭性構想，捍衛一種對正當性與理性的功利主義觀點。西季威克把他的論證建立在“正當”與“理性”表達了同一意義或同一概念的假設之上，而我們早先已經找到了一些理由來反對這一假設。接下來，我們將看到，有可能通過對稱性論證的方式捍衛一種對于正當性和理性的統一的功利主義理論，在這一論證中并不需要假設在這個更廣大的功利主義理論中只包含一個單一的評價性概念/意義。

### 功利主義正義

請想想，相對于我們關于對和錯的日常思考來說，功利主義作為一種針對對和錯的理論對對和錯進行了重新劃分。在功利主義那里，一個以不必要的方式傷害了行動者本人卻沒有傷害或影響到其他人的行為是錯誤的，而在估計一個給定的行動是否最大化了總體幸福時，行動者自己的幸福和其他任何人的幸福占有同樣的分量。因此，在某種意義上功利主義道德是自我—他人對稱的，而日常道德則不是。但我們通常并不假設功利主義在消除常識的不對稱性時，是在使用一個與常識不同的“正當”概念。[[63]](#_63_64)我們可以區分出一方面的概念/意義與另一方面的構想/觀點/理論。盡管我們無疑會說在什么是正當這個問題上，功利主義與我們的日常道德觀點意見不同，但我認為我們并沒有很好的理由宣稱功利主義者改變了“正當”這個詞項的意義。實際上，如果我們不假設“正當”對功利主義和對日常談話者具有相同的意義，我們就不可能讓“功利主義觀點不同于并且更正了關于對和錯的日常觀點”這種功利主義的信念具有意義。簡單性與對稱性的考慮可能會促使功

利主義者以和日常的非哲學家不同的方式使用“正當”一詞，然而二者之間的分歧看來是實質性的，而非術語性的。而且，功利主義與常識道德確實對事務有實質性分歧，而非對正當性、理性的概念有實質性分歧。

功利主義有時也會討論關于正義的道德問題，而我們現在要考慮它的觀點怎樣，以及為什么與關于正義的常識觀點不同。一個對正義的常見的功利主義觀點認為，在基礎層面上，正義的概念具有與道德正當性的概念相同的適用標準。在這種觀點看來，一個行動是正義的當且僅當它符合某種恰當標準的效用原則。[[64]](#_64_64)與此相反，我們對正義的常識概念遭受了一種與我們在正當行動的概念中所發現的不對稱性完全平行的不對稱性。那些對別人的不正義作為或不作為，如果放在行動者自己身上就不再是不正義的——一個人不可能對自己做不正義的事，這一想法可以追溯到亞里士多德。很明顯，以某些方式不去幫助別人或傷害別人，在常識看來是違背行動的正義的，而以類似的方式不去幫助自己或傷害了自己則不是不正義的。不過，日常道德思維的這種犧牲行動者的自我—他人不對稱性在任何功利主義特色的對正義的構想中都被排除掉了。

不過，一個捍衛正當性的功利主義觀點的人不需要采取一種對正義的功利主義特色的觀點。例如，在《一個功利主義倫理學系統的概述》中，J.J.C.斯馬特就把正義的命令當作是與功利原則相反的。[[65]](#_65_64)也就是說，他認為我們對什么是正義的日常或常識觀點是正義的基本要素，卻質疑去執行那種按照常識是道德上可接受的正義行動是否總是正當的。當來自正義的命令與功利原則相沖突時，在斯馬特看來是后者決定了什么才是實際上正當的事。因此，在其他哲學家（像我指出的那樣）發展了關于正義與正當性的功利主義特色的觀點的同時，至少有一個著名的功利主義者選擇保留自我—他人不對稱的正義概念，卻主張一種排除了所有不對稱性的對正當性的功利主義觀點，我認為我們接下來應該考慮的是，功利主義者是否有理由從這兩種策略中青睞其中一種。

大概，功利主義者相信，她在采取一種有效地撫平了常識道德中的犧牲行動者的自我—他人不對稱性的對正義的構想時是得到辯護的——功利主義將行動者受到的壞處與好處和其他人受到的壞處與好處都當作是與行動的正當性平等地相關的。然而，如果對正義的常識構想所附帶的那種自我—他人不對稱性是與對正當性的常識構想的不

對稱性互相平行的，那么我們不是有類似的理由去采取一種對正義的功利主義理論以撫平這種不對稱性嗎？當然，對正當性的功利主義觀點也排除了我們的常識正當性觀念的道義論性質，不過由于對正義的常識觀點也同樣是道義論性的，如果我們沒有理由去采取一種功利主義的正義觀的話，我們似乎同樣沒有理由去采取一種功利主義的正當觀。理論一致性事實上清楚地決定了，不同的常識道德觀念所具有的不對稱性與道義論性應當以平行或對稱的方式得到處理，除非能找到區分對待它們的理由。而我找不到任何理由去認為常識的正當性所具有的道義論性與不對稱性是不可接受的，卻認為與正義的觀念相關的道義論性與不對稱性是可接受的。因此我認為，功利主義無論如何都有理由一致地或對稱地以平行的方式對待正義與正當性，而斯馬特對常識的正義觀的堅持，看起來對一個行為功利主義者而言是一個不可接受的舉動。

如果我們回想一下斯馬特在他采納了常識正義觀的同一本書中的反對規則功利主義的論證，這一事實將顯得更加無可否認。斯馬特認為，規則功利主義拒絕把它用于辯護規則的那種后果主義方式同樣地用于辯護行動，這是規則功利主義所面臨的毀滅性的批評。[[66]](#_66_64)然而這種不一致性或斯馬特所說的“不理性”，是在接受一種對正當性的功利主義觀點，卻拒絕接受一種對正義的功利主義標準時同樣展現出的。一個關于正當性的功利主義者也應該是一個關于正義的功利主義者，而且實際上大部分行為功利主義者都（隱含地）同意這一評價。

然而，這并不是說這些功利主義者認為“正義”與“正當”在英語中意義相同，也不是說當我們采納了功利主義觀點之后，它們必然意義相同。有許多東西可以被自然而然地稱為錯誤的，但如果被稱為不正義的就很古怪，例如，一個人對另一個人的非故意的、出于疏忽的傷害，或者一個人在可以輕易地、不受損失地救出一個溺水者時卻拒絕施救。而許多人都希望人們有時候會認可，做不正義的事也可能是正當的，如果通過做這種不正義的事可以實現某個足夠重要的目的。這些直覺的可能性讓我們有理由相信這兩個概念是不同的。不過功利主義者完全可以接受這一點。他通常所論證的正義與正當性之間的這種相符并不需要被看成是體現了某種分析性的等同。他可以說，盡管我們處理的是兩個不同的概念，我們有倫理學理論性的理由去認為正義與正當性都受到效用原則的管轄。因此，用早先提到的術語來說，我們可以說功利主義對正義的構想或理論，認為正義的概念與（功利主義的）正當性概念是相符的或等效的，但功利主義者不需要在他的理論中認為“正義”與“正當”表達了同一個意義或概念。功利主義者拒斥對正當性的常識觀點的任何理由，同時也是拒斥關于正義的常識觀點的理由。而任何理論上辯護了功利主義正當觀的東西，看起來也會同樣地支持一種功利主義的正義觀。

但這些理由和這些辯護并不是定義性的。它們很大程度上來自一種關于學理論化的被假定的方法論。這種方法論至少部分地類似于科學方法論，并且把對稱性、均一性、簡潔性、統一性和解釋力當作倫理學概念的運用的可貴特征。這一方法論對倫理學領域的重要性當然并未被道德哲學家普遍接受。但我們在第三章中捍衛了這種重要性。如果這種方法論在倫理學中是有效的，那么它就不會比方法論原則在科學中的運用更加具有定義性或者更加改變詞語的含義。這些原則可能對于科學或理論的探索過程來說是基礎性的，但如果它們并不是分析性的，那么這種探索的結果，以及我們通過運用它們而產生的理論就不應該被視為是分析性的或僅僅是定義性的。這一點顯然適用于“正義與正當性都僅僅通過總體的好結果而被構想”這一功利主義的理論性結論。

我們現在需要去看看，上面的結論，以及為了得到這一結論我們所使用，以及功利主義所承諾要使用的那些方法是否也適用于正當性與理性之間的明顯區分。功利主義在運用正義和正當性的概念時，消除了對正義與正當性的常識性的犧牲行動者的不對稱性；我們此刻可能會想知道，我們是否有相似的理由去撫平我們從常識理性中所找到的那種偏愛行動者的不對稱性。之后，我們會去看看是否這種方法會最終導向一種對正當性與理性的功利主義的調和。

### 功利主義的理性

我將從審慎的概念開始。在常識詞匯中，審慎與理性都具有上面提到的偏愛行動者的不對稱性，不過審慎的觀念看起來要比理性的觀

念更加特殊：它涉及或求助于實踐理性的一種特定方式，而它與一般的理性的關系類似于正義與道德正當性的關系。我們很難卻仍有可能設想一個不正義的行動是道德上正當的或可接受的；類似地，我們很難卻不是絕對不可能設想一個理性的選擇是不審慎的。[[67]](#_67_62)因此我想要通過注意到正義與審慎之間的這種平行關系來開始這里的討論，并由此轉移到那個更令人困惑的問題，即功利主義者應該認為正當與理性之間具有什么樣的關系。

我們已經看到功利主義者（我是說行為功利主義者）擁有一致性方面的理由來以一種自我—他人對稱的方式對待正義。她對正義的構想或觀點拋棄了常識正義的犧牲行動者的不對稱性。然而，我們對審慎的常識觀點也是自我—他人不對稱的，現在我們需要去問，是否有理由去排除常識正義的不對稱性，卻保留常識審慎的不對稱性。當然，這種審慎中涉及的不對稱性是偏愛行動者的，不過我們似乎并沒有很好的理由去以不同的方式對待偏愛行動者的對稱性和犧牲行動者的對稱性。如果不對稱性自身被視為是理論上不可欲的，那么，看起來如果我們沒有同等的理由去拒絕偏愛行動者的不對稱性，我們就也沒有很好的理由去批評和取消犧牲行動者的不對稱性。

因此，如果功利主義者有理由去撫平正義觀念中的不對稱性，她就也有類似的理由去從相反的方向撫平我們從對審慎的常識觀點中所找到的不對稱性，而這將引導她認為審慎也受效用原則的管轄，正如正義受效用原則管轄一樣。如果正義（的美德）可以免除它的常見的犧牲行動者的不對稱性（以及它在道義論方面的障礙），這一點在相反方向上對審慎（的美德）也成立。一個一致的功利主義觀點，也就是說，一個除非有理由不這么做否則對所有概念都給予統一的后果主義對待的功利主義觀點，有理由以對稱的方式對待審慎與正義，并因此把一個行動或選擇視為是審慎的（或有遠見的）當且僅當它符合效用原則（的一種可接受的形式）。[[68]](#_68_62)

這意味著，功利主義必須把一個行為視為是不審慎的，如果這個行為服務于行動者自己的利益或欲望，卻對所有人欲望的東西或利益是有害的。這看起來毫無疑問十分古怪。然而，同樣古怪的是，（正如功利主義正義觀所迫使我們認為的那樣）在附近并無其他人需要分享、行動者也沒有其他會影響別人利益的行動可供執行的情況下，一個人不去享受一份甜點是不正義的。如果我們可以或應該習慣后者的古怪，為什么不應該以類似的方式對待前一種古怪，并允許那些無益于行動者自身的行動可以是審慎的、那些有益于行動者自身的行動可以是不審慎的？我看功利主義者沒有任何可能的理由不去熨平常識審慎中的不對稱性，當功利主義者致力于去燙平關于正義與正當性的常識思考中的類似的、方向相反的不對稱性的時候。

不過，此刻，有人可能會提出，由于功利主義對審慎的解釋也適用于他人的利益，這一解釋與“審慎”一詞的意義正好相反，在英語中“審慎”僅僅意味著“（按預期）符合行動者的長期利益”。但這一說法并不符合審慎一詞的日常使用。當一個人為了正義或光榮的事業而違背了他自己的利益時，我們一般并不說他是不審慎的。[[69]](#_69_60)而一個對其他人的福利承擔職責的人可以被認為是為了這些人的利益而審慎地行動（這時我們不需要假設這個行動也服務于這個為其他人的利益負責的人的利益）。審慎在含義上并不局限于擁有審慎品質的人的福利或偏好，而且，最后正如我已經提到的，說“審慎經常涉及對他人利益的關切”并不比說“正義經常涉及行動者對自己利益的關切”更讓人意外。對正義與審慎的功利主義觀點必須同時認同這兩者，而出于對稱性、均一性或一致性的理由似乎決定了任何一個將效用原則接受為道德正當性或可允許性的標準的人都必須接受對正義與審慎的這種處理。

不過，現在到了去完成這個對稱性論證鏈條的最后一環的時候了。我們必須問，我們提到的這些考慮是否也會贊成這樣一種對理性的功利主義解釋，這種解釋認為，所有有感知能力的存在者的利益都與給定的行動者的選擇或行動的理性同等地密切相關。由于我們已經采取的那些步驟，達到這一結論可能比我們最初所期望的要容易得多。我們已經看到，如果正義和正當性的概念所具有的犧牲行動者的不對稱性可以被撫平的話，審慎這樣一個偏愛行動者的評價性觀念的不對稱性也可以被合理地撫平。而且，我們已經看到在常識詞匯中正當性與正義都具有相似的不對稱性，我們也已經論證，如果前者的不對稱性可以被撫平，后者的也可以。

如同我前面提到的，常識正義是常識正當性的重要組成部分，因為如果一個事物是不正義的，它就很難是正當的。不過，同樣的關系也存在于審慎與理性之間。一個不審慎的選擇很難被算作理性的或得到理性的辯護。更進一步，如同我早先提到的，理性也和審慎一樣遭受偏愛行動者的不對稱性。在常識詞匯中，相比于忽略或疏忽了其他人的痛苦或幸福，一個人忽略或疏忽了自己的痛苦或幸福是對理性的更嚴重的違反。因此，常識審慎與理性的關系類似于常識正義與正當性或道德的關系。而那些從方法論角度推薦我們把對稱性從正當性擴展到正義并進一步擴展到審慎的考慮，也會進一步把對稱性擴展到理性的觀念，由此效用原則不僅適用于審慎而且也適用于理性。始于用（被期望的）人類（或有感知能力的存在者）的幸福來勾勒對正當行動的功利主義觀點，我們現在得到了這樣的觀點：行動的理性不是排他性地與它對行動者自己的（被期望的）效果聯系在一起的，而是取決于這個行動如何影響了一般的人類的（被期望的）幸福。

不過，這樣一種功利主義的理性觀也存在著幾個我們需要考慮的可能的反對意見。例如，一個人可能此刻想要提出，這個把效用原則運用于理性的推論離我們對理性的日常看法是如此之遠，這期間“理性”這個詞的意義不可能保持不變。然而，一個人也可以用同樣的理由去對功利主義的正義觀或正當觀做出類似的評論，而“正義”與“正當”的日常意義使得那些功利主義者對正義和正當想說的那些東西不能成立這樣的說法并不顯而易見。而且，即便功利主義改變了這些詞項的意義，這一事實會破壞或拒斥功利主義觀點的有效性這種說法也并不顯而易見。如果在倫理學領域，理論是可允許的，那么或許在科學與數學中所發生的那種闡明也可以同樣在倫理學領域合理地發生。由于在沒有保留所要闡明的對象的全部意義的情況下，闡明仍然可以實現有用的理論性目的，一個對正義或理性的功利主義標準的捍衛者不需要假設他可以讓這些詞項的日常含義毫發無損。[[70]](#_70_60)而且我認為對于功利主義是否事實上改變了任何價值詞項的含義這個問題，我們可以合理地保持中立。（不過，這一話題將在第十一章以一種有些不同的形式重現。）

無論如何，我們已經看到如何能通過僅僅假設利己主義與常識道德關于什么是正當的觀點是錯誤的，而功利主義是唯一可行的替代者，來達到“遵從效用原則既是正當的又是理性的”這一觀念。然而，只有當一個人清楚了西季威克所沒有搞清楚的東西，即正當性與理性（的日常觀念）之間的概念性或分析性區別的時候，利己主義缺乏作為一種道德觀點的力量這一點才是清楚的。那些看起來青睞利己主義，并且被西季威克認為很難被拒絕的考慮，最多能支持利己主義作為一種針對理性的理論，而我們一旦把正當性與理性作為概念區分開來，我們就能夠對利己主義的有效性進行分而化之的處理了。利己主義可以直接被從“是否是一種道德理論或觀點”的爭執中排除掉。而且給定西季威克給予我們的那些有限的選擇，如果我們可以表明，正如西季威克認為他能做到的那樣，功利主義優于常識道德，那么我們就可以接受一種功利主義的道德觀。因此，在捍衛作為一種道德觀的功利主義方面，相比于西季威克所不太情愿地認為我們所處的位置而言，我們可能實際上處于一種更有利的位置。不過對功利主義道德的這種優越性捍衛確切地依賴正當性與理性之間的概念區分，而西季威克未能做出這種區分。

此外，我們也看到如果我們假設功利主義是一種正確的道德觀點，那么也有同樣的理由去把它當作一種針對理性選擇與行動的正確觀點。看起來，我們的概念區分和我們來自對稱性的論證允許我們對西季威克最終對其不抱希望的那一整個論題進行強有力的捍衛，這一論題是，根據功利原則來行動既是正當的，又是理性的。一旦利己主義作為一種道德理論被拒斥，而功利主義作為一種道德理論被接受，我們就有出于處理的一致性、均一性的理由來接受一種對理性的功利主義構想；而這反過來又排除了作為一種理性理論的利己主義。[[71]](#_71_58)

我們已經看到，“正當”與“理性”等詞項通常是以對稱相反的不對稱的方式被運用的，而這表明這些詞項是不同義的，也為早先對常識的道德加理性的批評提供了基礎。不過，如果采用了對正當性與理性的功利主義標準，那么這兩個詞項在其使用中就都不再具有不對稱性，而對它們的常識使用中的那種彼此相反和彼此取消的不對稱性就都被整個地消除了。這樣，對正當性和理性的功利主義觀點就避免了我們早先對常識的所有批評，由此，我們有理由去青睞對這兩個基礎的倫理概念的功利主義使用標準。

不過，有人或許會認為，在根據一個單一的標準來使用兩個（日常的）不同的概念時，功利主義對正當性與理性的構想只是把我們從常識的煎鍋轉移到了它自己的煎鍋里，并不能讓我們不受煎熬。常識當然可以為它的不簡潔遭受批評，然而根據一個單一的標準來使用兩個不同的詞項和概念，這不也是一種不簡潔嗎？如果，如同我們所假定的，“正當”與“理性”表達了兩個不同的意義或概念，卻被以完全相同的方式使用，那么簡潔性不就會要求我們取消這兩個詞項或概念中的一個或另一個嗎？對功利主義來說，不去提供這樣一種對正當性與理性的冗余的理論，不是還更好些嗎？

然而，請注意，完全相同的批評也適用于更常見的對功利主義的正當觀與功利主義的正義觀的聯合。我認為，我們可以想象邊沁或西季威克對這種批評所做出的反應。對正當性與正義的功利主義觀點通過最大化或產生（期望的）效用或幸福來解釋這兩個概念。難道我們不能說，功利主義向我們展現了如何把正義與正當性還原為產生/最大化總體的（人類）幸福或福利，而這并不包含了概念冗余嗎？正義與正當性，即便它們涉及了不同的概念，也都可以被還原為或解釋為一個單一的深層的屬性或概念，由此，功利主義在它的基礎層面應該被看作是統一的而不是冗余的。

這些分析也完全適用于功利主義對正當性和理性（以及正義與審慎）的處理。功利主義根據一個單一的標準來使用所有這些詞項這一事實或許表明了某個特定詞項的冗余性，但基于這樣一個單一標準的理論實際上是把它的所有詞項/概念都還原到了那一標準所體現的單一概念，而這樣的理論是系統統一性的卓越范例，而不是不可欲的冗余性的范例。（在第三部分我們將對功利主義的還原論傾向作更多的評述。）因此，除了我們的常識道德想法中所盛行的那些悖論與不一致性之外，這些想法與我們對理性的常識觀念的聯合還導致了一種我們在倫理學的基礎層面所不情愿接受的不簡潔性，而功利主義對理性和道德的觀點則提供了這一層面的系統統一性，并因此大概要優越于我們所描述的常識進路。不過，在我們有了理由去接受對正當性與理性的功利主義標準之后，我們現在應該去看看功利主義是否能處理我們從第一章到第三章所討論的其他問題。我們已經看到，它可以避免那些來自自我—他人不對稱性的困難，而且它顯然也不面對舍夫勒對日常的

道義論所提出的那些批評。我們現在必須去看看，功利主義是否能避開關于道德運氣的直覺悖論，以及最后，它能否回答關于功利主義過于苛刻、貶低了道德行動者的價值的那些批評。

### 功利主義與道德運氣

功利主義把它對行為的評價基于對實際后果而非預期后果，這使它深深地牽涉了運氣問題。因為一個出于仁慈的動機的行動可能有不可預見的壞后果，而在這種實現性考量的基礎上，這就是一個過錯的行動。當然，我們也可以堅持一種概率主義或期望主義的功利主義，而且之后在第四部分，我們將會考慮我們是應該做實現主義者還是期望主義者。不過，在與道德運氣有關的方面，若功利主義采取期望主義，并排除那些出于不可預見的情形的道德運氣，這么做并沒有什么特別的好處。功利主義與后果主義擁有一種更一般的使得道德運氣問題變得無效的方式，這種方式獨立于采取實現主義還是期望主義來判斷行為的正當性，因為功利主義并無理由去為了避免道德運氣問題而采取期望主義的外表，為了簡單起見我接下來將使用一種實現主義的功利主義版本。

我們在上一章注意到，那些允許一個行動出于不可預見的原因而錯誤的功利主義者可以切斷我們通常在錯誤的行動與應受指責的行動之間所建立的聯系。去贊揚一個按照行為功利主義標準來衡量是錯誤的行動，可能從功利主義的角度看是有用和正確的，在這樣的情形中功利主義者通常會說，這里的錯誤行動并不是應被指責的行動，而是應被贊揚的行動。換句話說，她把什么是應被指責的簡單地理解為對什么進行指責是正確的。[[72]](#_72_58)這一觀點與常識看法相反，因為我們通常會設想，在對什么進行指責是正確的與什么是應被指責的之間存在差別。如果為了避免某個人類災難，我們必須為某個無辜的或不存在的行動而指責某個人，那么我們這么做大概是對的，但通常沒有人會認為這使

得這個人在這個行動方面是應受指責或應受譴責的。

不過在這些情形方面，功利主義者可以說出一些與他們對正義所說的相似的道理。邊沁曾宣稱，如果我們要讓正義的觀念有任何意義，我們就必須用功利主義的標準來使用它，盡管這并不是我們通常運用

這一觀念的方式。[[73]](#_73_58)而對于什么是應受指責的，功利主義可以用相同的方式來應對：功利主義者認為，如果我們要讓“應受責備”這一詞項能被有意義地使用，我們就必須把它與進行責備這樣的行為的正當性聯結在一起，而不是與某種想象性的、不能以后果主義方式來兌現的（內在）道德污點聯結在一起。[[74]](#_74_58)

通過這樣的論證，我相信功利主義者減輕或希望減輕了道德運氣問題帶來的麻煩。因為，如果上面所說的是一個對于道德可責備性/可譴責性與道德可嘉許性的可接受的觀點，那么常識道德所面臨的那種兩難，那種我們看到的從常識道德那些關于道德運氣的假設中產生出來的不一致性就都可以通過否認“道德運氣是道德上成問題的或不可容忍的”這一關鍵前提而被輕易地避免。道德運氣的觀念在常識思維中的不可接受性在很大程度上依賴于對行為和行動者的道德評價與對以常識方式、而非以純粹后果主義方式被理解的可嘉許性、可責備性的歸因之間的聯系。我們在道德運氣的觀念中最深切地對其感到畏縮的是這樣一種看法：一個人的行為、疏忽或情緒的應受責備性、應受譴責性、應受指責性依賴于純粹的運氣或意外。然而當我們這樣對道德運氣感到畏縮時，我們認為應受責備性或應受指責性等觀念并不比正當性或義務的日常觀念更加具有純粹后果主義的形式。而一致的功利主義者可以也應該告訴我們（多年來許多功利主義者也已經告訴我們），如果功利主義是一種比常識更優越的對對與錯的構想，那么功利主義對道德可責備性與可嘉許性的構想方式同樣比常識構想這些觀念的方式更優越。

然而，一旦我們以后果主義的方式來處理可責備性等，道德運氣問題就失去了它的撓人之處。是這個行動還是那個行動將使效用最大化，這經常取決于不可預見的運氣因素。這么想并沒有任何古怪或成問題之處。如果正當性僅僅是使效用最大化方面的事，那么正當性就可以是一件出于運氣的事。容易看出，類似的觀點對功利主義的可責備性之類的觀念也同樣成立。如果可責備性只是進行責備這樣的行為的效用方面的事，那么至少就這一假設而言，可責備性方面的運氣并不比“對某個行為進行責備”的長期有用性方面的運氣更成問題。

如同我所指出的，對可指責性、可責備性等觀念的后果主義進路長期以來是功利主義的道德構想的一個常見特征。不過，由于道德運氣的問題只在近些年才得到道德哲學家的密切注意，而且由于當一個人習慣了功利主義的使用道德詞項的標準之后道德運氣問題就特別容易被忽視，我不認為功利主義者已經以任何實質性的或明確的方式讓它們對可指責性的后果主義主張基于這一事實：這種后果主義可以讓我們避免常識主張所面臨的關于道德運氣的嚴重問題。不過，如果我們不是從內部來看待功利主義，而是從某種尋求將它的價值與其他競爭性道德理論/構想的價值相比較的視角來看待它，那么功利主義者從道德運氣的觀念中消除難題與悖論的能力，就使得它具有一個相對于常識道德而言的獨特優點。

常識道德思維產生了一個矛盾的命題集合。一方面，運氣或意外會導致不同的行動后果，而常識會依賴這些后果而對行為做出不同的判斷；另一方面，常識又一般性地斷言道德運氣是不可能的。然而，功利主義的道德構想可以毫無困難地與道德運氣的可能性相諧調，所以功利主義避免了常識所陷入的一系列矛盾。有人可能會反對功利主義避免這些矛盾的方式，也就是說，他可能會反對功利主義道德構想的總體或它的某些部分或方面；不過如果功利主義作為一種對道德的總體看法是可接受的，那么它避免在道德運氣領域的那些常識矛盾的能力就構成它相對于常識的一個確定的和特別的優勢，一個我們在前幾章所發現的那些優勢之外的優勢。

然而，我們應該注意到，要獲得這一優勢的好處，功利主義必須冒犯我們的常識直覺，通過宣稱一個行動的可指責性等同于對這個行為進行指責的正當性或效用。不過，一旦我們已經接受了功利主義對正當性的觀點，那么相比于功利主義在基礎層面上決定以嚴格的后果主義的方式來使用正當性的觀念而言，功利主義的可指責性的觀念與常識的差異并不是多么嚴重的差異。功利主義在正當性觀念上的決定盡管與我們的常識不符，卻可以部分地從它幫助我們避免常識的不一致性與矛盾性，特別是那些出于我們對自我—他人不對稱性以及對親者疏者的不同義務的直覺的不一致性與矛盾性，而得到辯護。功利主義的

正當觀也部分地從它給實質性道德觀所帶來的系統統一性，以及我們前面所討論過的其他方法論性與實質性的優點而得到了辯護。我們也可以用類似的道理來支持功利主義對可責備性的解釋，而且它使我們能夠避免的那些矛盾與悖論中不僅包括前面提到的這些，還包括那些關于道德運氣的矛盾與悖論。[[75]](#_75_58)

然而，像我們所嘗試的那樣去展示功利主義具有相對于常識道德的某些優勢，這是一碼事；而消除前面提到的功利主義對道德行動者的要求過于嚴苛這一批評，則是另一碼事。如同我們所看到的，常識道德與直接功利主義道德都可以被指控為貶低了道德行動者（的利益）的價值，盡管在這兩種情形中這個共同的指控是基于不同的基礎。對功利主義的指控的基礎是這一斷言：功利主義向道德行動者要求得太多了。因為，如果像常見的或標準的功利主義所告訴我們的那樣，以一種并非總體最優的方式來行動是錯的，即便我們中的大多數人或至少我們中的許多人在追求（無辜的）個人計劃與關切時，在尋求或保有一份令我們快樂的工作時，在優先顧及我們自己或我們家庭的福利而非陌生人的福利時，都未能遵從道德的要求。任何時候只要我們執行了一個或一系列行動，這些行動對人類福利的總體提高的貢獻小于我們本來所能夠做到的，根據一般所理解的效用原則，我們就是在錯誤地行動。對直接或行動功利主義的多種批評都宣稱，這樣一種關于正當的或道德上可接受的行為的標準過于嚴苛，對人類要求了過多的東西。除非功利主義能以某種方式從這一指控中解救自身，它作為一個道德學說就是成問題的——即便總體來說它處于比常識道德更好的狀態（連這一點也不是自明的）[[76]](#_76_58)。因此，我們有必要現在來討論功利主義事實上如何、能否處理這一常見的指控。

### 功利主義太過嚴苛了嗎

近些年有許多人嘗試消除或減輕行為功利主義過于嚴苛這一指責。[[77]](#_77_58)不過我不準備通過現在人們所熟悉的對功利主義的捍衛來回顧這些嘗試。因為我認為還有一些不太為人熟悉的解決功利主義過于嚴苛這一指控的方式，這些方式值得獨立討論。我在別處已經以相當長的篇幅論證，功利主義的大部分常見的基礎性動機并不足以支持現在我們所接受的這種形式的行為功利主義，因此功利主義有理由去自責它自己是不是太過嚴苛了。然而，我為這一結論所做出的論證并不是要引向功利主義的道德理論進路的拒斥，而是要引向一種理解或構造行為功利主義的方式，這種方式不僅可以避免上面的自責，而且可以避免由外部批評所發起的功利主義太過嚴苛的論證。

如果我們在最一般的意義上把行為功利主義視為這樣一種斷言：對行為的評價是對行為的后果和行為的替代選項的后果的評價的函數，并且把行為功利主義看作是一種聚焦于總體（或平均）幸福的行為后果主義，那么還可以存在某些形式的功利主義式的行為后果主義，這些形式的后果主義并不要求以好后果的最優化或最大化作為行動正當性的條件。邊沁的效用原則的最早版本就宣稱，行動是正當的，當且僅當它們對人類幸福的后果是大體上好的。這個版本的行為功利主義不要求人類或有感知能力的存在者的利益的最大化，而且，我們還有可能構造其他版本的行為功利主義或行為后果主義，這些版本更一般地認為只要某些行為具有足夠好的后果，哪怕這些后果不及行為所發生的條件下的最優后果，這些行為也是道德上正當的。我們可以把所有這些非最優化（非最大化）版本的行為功利主義與行為后果主義都稱為滿足底線的行為功利主義/后果主義。而且，簡要地回顧一下我在其他地方對這一話題的討論，[[78]](#_78_56)我想指出，行為功利主義者所常規地舉出的青睞功利主義信條的最優化版本的那些考慮，都不足以以他們所假設的方式支持他們的觀點。

（行為）功利主義的一個基本觀念是，出于理性的非個人的仁慈（或同情）而做出的道德判斷是最有效的。[[79]](#_79_56)長久以來，人們以為近年盛行的最優化形式的行為功利主義（以及效用原則）可以理所當然、自然而然地從上述基礎性圖景中產生。然而，實際上多種滿足底線的行為功利主義都與上述圖景相符，它們與這圖景相符的程度不亞于那種常見形式的行為功利主義，這種常見形式的功利主義認為一個行動是正當的當且僅當它對人類幸福的總體后果（被預期）至少與所有可得的替代選項的后果一樣好。

對一個功利主義者來說，非個人（或不帶私人感情）的仁慈被理解為對所有有感知能力的存在者的幸福/快樂的非個人的或不偏不倚的關切。但是，為什么一個具有這樣的仁慈的關切的存在者只認可那些具有（現實的或被期望的）最優后果的行為呢？假定這個存在者會青睞或選擇具有（被期望的）最優后果的行為，而不會選擇那些具有（被期望的）不那么好的后果的行為替代選項，難道這會導致這個存在者認為這些行為替代選項（即便那些具有非常好的后果的替代選項）是不可接受的、不值得他認可的嗎？或許這個仁慈的旁觀者會為一些產生了次優的好結果的行為而欣喜，即便某個最優的行為替代選項會讓他更欣喜。（實際上，“一個擁有最高程度的仁慈的人必須不認可任何她發現在產生人類幸福或福利方面不夠理想的行為”這樣的觀點并不顯而易見。）

行為功利主義的直覺力量的一部分來自它使用仁慈的觀念、諸如非個人等理性的限制，以及在某些版本中的全知來傳達它對道德的后果主義觀點。而且西季威克與許多其他功利主義者無疑都假設，這些條件獨一無二地確定了一個針對對和錯的最優化標準。[[80]](#_80_54)然而行為功利主義（以及更一般的行為后果主義）的基礎道德心理學實際上沒有辦法排除那些滿足底線版本的功利主義。因此，最優化版本的行為功利主義看起來被那些為它自身而做出的基礎性考慮所破壞了。

如果我們沒有理由從滿足底線的行為功利主義與更常見的最優化的行為功利主義之間選擇其一，那么至少此刻功利主義者沒有理由去青睞被最自然地或最頻繁地認為是過于嚴苛的那種功利主義。在這樣的情況下，我們就有強有力的功利主義理由去認為當代的最優化功利主義過度地或不合理地嚴苛。它所要求的超過了它自身所能辯護的，不過此刻這還不能成為我們去選擇滿足底線型的行為功利主義或行為后果主義的理由。因為即便過于嚴苛這樣的批評并不適用于（某些）這樣的觀點，每一種滿足底線型的功利主義都要確定某種水平的好后果，并認為這樣的好后果對任何行動的道德正當性（或義務必要性）都是必要且充分的，而任何一種這樣的特定的確定都（至多）按照功利主義自身的基礎性動機與方法論都是缺乏足夠依據的。

那么，這是不是讓我們有理由去放棄功利主義，除非有一天我們能找到辦法來捍衛某個特定版本的功利主義，論證它優于任何其他滿足底線型或最優化型的功利主義呢？未必如此。相反，我們可以推斷此刻我們還沒有理由去斷言除了那些我們所考慮過的所有版本的行為功

利主義都具有的共同特征之外的任何其他東西。然而，這樣一個比較弱的一般的功利主義信條，可能仍然代表了行為功利主義的一種足夠實質性的形式，我們能夠將它作為現在我們可得的各種行為功利主義中最好的一種來捍衛。我們也將會簡短地看到，這個新的、較弱版本的功利主義允許功利主義者消除關于不確定性的指責與關于過于嚴苛的指責。

我們所說的這些行為功利主義，可能在一個正當的行為要求多少好后果這個問題上存在差異，卻都同意，一個行動比一個給定的替代選項在道德上更好，當且僅當這個行動比其替代選項具有更好的對人類幸福的總體后果。所有滿足底線型的與最優化型的功利主義的行為后果主義都把后果的善當作是與道德評價相關的唯一的東西，而且事實上在比較級道德判斷方面互相一致，盡管在原級判斷上可能彼此不同。它們的區別僅僅在于，我們應該把對與錯的線畫在善的刻度的那個地方，不過這一差別在極大程度上仍然允許這些不同的功利主義版本能在比較級道德判斷上互相一致，而彼此一致性可以被當作一種只限于比較級道德判斷的功利主義道德觀的基礎。

由此，在支持最優化型的功利主義而非其競爭者的方面的困難可能提示我們，那些關于好的和壞的、較好的和較壞的總體后果的（假定的）事實并不能給我們帶來一種（當下可以被分辨的）自然的或非任意的在道德上對與道德上錯的行為之間的區分，而這暗示，此刻我們為了做出這樣的區分而做的任何嘗試都反映了某種（可能有用的）習俗或猜測，而非一個可捍衛的理論斷言。我們所能訴諸的唯一一種解決辦法，將是一種梯度性的功利主義，它允許不同形式的行為功利主義所共同具有的那些比較級道德判斷，卻故意地排除了那些產生了各個版本之間的分歧的對對與錯的原級判斷。

因此，如果不同形式的最優化型與滿足底線型的功利主義的行為后果主義之間的不一致此刻不能以客觀的理性的方式得到解決，那么一個尋求對道德的客觀解釋的功利主義倫理學最好明確地不去判斷對與錯，而把自身限制于關于道德上較好或較差的比較級判斷。這樣，它就可以通過聚焦于一位非個人的仁慈的存在者的沒什么爭議的比較性態度，來運用關于無所不知、非個人的仁慈的那種傳統的基礎的心理觀念。無論這樣一個存在者是否會不認可一個帶來了壞后果的最優行為，相對于那些具有更壞后果的替代選項而言，她無疑都會選擇或青睞這個行為；而無論這樣一個存在者是否會不認可一個具有非常好卻并非最優的后果的行為，大概一個具有更好后果的替代選項都會更能贏得她的青睞。因此，一個人可以在一個純粹梯度性的基礎上保留某個版本的功利主義和其深層的心理學。然而，任何一種這樣的理論無疑都把一些問題與回答排除在外，而這些問題與回答是之前的功利主義者認為需要堅持的。通過不做出針對對和錯的判斷，一個道德理論可能注定在指導行動或實踐方面是不充分的，而且可能看起來無法為我們提供一個對道德的完整解釋。

然而，在堅持認為正確的道德理論必須能夠起到實用的指導行動的作用這一點上，功利主義處于一個特別不利的地位。在功利主義的歷史上，許多人都宣稱效用原則并不能被當作實踐性的道德指導。[[81]](#_81_54)因此，功利主義者與后果主義者很難指責梯度性功利主義在指導行為的能力方面的限制，并以此來反對這種限制性觀點的基礎正確性或在當下的值得選擇性。

當然，如果某個人是一個（功利主義的）行為后果主義者，那么她大概會相信需要有某種指導行為的道德原則。不過，只要一個人認為非實踐性的效用原則或任何其他非實踐性的后果主義原則構成了正當行為的唯一客觀標準，那么這個人就必須把其他的原則都僅僅當作是實用的實踐性的方便之計或經驗準則。而對把效用原則當作有效道德標準與僅僅當作實用的實踐道德原則這兩種方式所做出的區分，為我們對梯度性行為后果主義或行為功利主義進行辯護打開了道路。

因為，如果客觀道德標準不需要具有那些我們需要用來指導日常行動的道德規則或原則所具有的那種實踐性特征，那么這樣一個標準大概也不需要對對的和錯的行動做出區分，盡管（我們可假設）這一區分能使得那些日常道德規則在實踐上十分有效。[[82]](#_82_54)由此，某種形式的梯度性行為功利主義可能代表了關于行為道德的唯一客觀真理，而其他一些非梯度性的、往往非后果主義的規則或原則則為人們提供了實用的實踐指導，而這種實用的實踐指導是任何功利主義者在功利主義立場所樂見的。如果對非后果主義原則的實踐需求與（功利主義的）行為后果主義作為道德標準的唯一有效性之間完全相容，那么對非梯度性原則的實踐需求也并沒有威脅到我們早先的這一斷言：某種梯度性的行為功利主義最有希望為我們提供一個非任意的、客觀有效的功利主義道德標準（理論）。

因此，我們達到了某種形式的功利主義，即梯度性行為功利主義。由于它對對與錯不作判斷，我們不能說它對正當的行動做了任何要求，或向我們提出了任何要求。或許有些不幸地，這是我們讓功利主義避免或消除過度嚴苛性的指責的目前唯一或最好的方式。或許我們應該去尋求論證或證據來支持功利主義的某種不那么嚴苛的肯定性形式。不過，從另一方面看，當我們看到功利主義與它的方法論可以被用來展示某些形式的被指責為過度嚴苛的功利主義的不充分性，并實際上把我們引向了一種無法被如此指責的直接功利主義時，我們或許應該感到高興。當我們要開始討論美德理論時，它在不那么嚴苛方面并不比功利主義具有任何優勢。那些想要支持美德理論的人必須找到一些新的理由來青睞它而非功利主義。因為我們已經看到，功利主義既不遭受常識倫理學或康德主義倫理學的那些大量的困難，也可以避免它自身被指控的那些困難。然而，在接下來的部分，我將試圖提供一種美德倫理學，它同樣能避免常識倫理學與康德主義倫理學的那些困難。之后我們將會看到，當我們把這個特殊版本的美德倫理學與功利主義進行批判性比較的時候，將會發生什么。

# 第二部分 美德倫理學

## 第五章 美德倫理學的基礎

對美德以及那些特定美德的哲學興趣具有漫長而獨特的歷史。雖然在近代，倫理學家的興趣已經很大程度上轉向了關于對與錯的問題和對職責和/或義務的原則的闡釋，在古代世界占據優勢的美德倫理學在近幾個世紀仍然發揮了卓著的影響。近些年來，出于一些不太容易確定的原因，對美德倫理學的興趣實際上有了相當大的復興。不少人付出了顯著的努力去刻畫特定的美德和這些特定美德之間的相互關系，不少人嘗試去提供對美德或某個美德是什么的大致的一般性解釋。此外，還有幾位哲學家主張通過主要或首先聚焦于美德相關的概念來開啟一個對倫理學的整體進路。這些對變革的呼吁常常通過指出那些當下更顯眼的倫理學理論的重大缺陷，或指出近來的倫理學爭論的徒勞無益或貧乏來捍衛自己。然而盡管有這些對新進路的呼吁，我相信實際上還沒有人開始從美德理論的基礎上自下而上地構建倫理學理論——據我所知，還沒有人去嘗試把那些激發了功利主義者、康德主義者與常識主義者之間的近年討論的基礎議題和概念區分帶入進來，帶入到與一種對倫理問題與現象的根本性美德理論進路的結構或內容的具體關系中去。

我們在康德主義道德與常識道德中發現的問題使我們有機會和動機去追求這樣一種對美德倫理學的更根本性的進路，這其中的理由并不難講。第一部分中所發現的那些錯謬依賴于我們對諸如行動者中立性和自我—他人不對稱性等倫理理論的結構性概念的使用，而在過去這些年中，人們顯著地使用這些概念來理清（功利主義的）后果主義，常識道德與康德主義的相對價值。通過使用這些概念，我們還認識到，功利主義避免了許多常識道德與康德主義所具有的困難。但是我現在希望能展示出（出于一些十分不同的理由），某種對美德倫理學的常識性進路也可以避免這些問題，而這將要求我們去面對那些底層的概念性和倫理學問題，這些問題支配了近年的倫理學討論，并占據了我們在第一部分的主要討論。[[83]](#_83_54)

為了展現美德倫理學相對于常識道德與康德主義道德的優越性，我們必須以一種不太常見的基礎主義的方式看待美德倫理學。因此，在本書的這一部分，我將嘗試一種對美德倫理學的基礎主義進路，而我們將能夠看到它如何避免了我們在第三章結尾所拋棄的那些進路的那些困難，并最終使得我們能夠在第三部分把它的價值與功利主義的價值進行比較。是時候了，現在我們要嘗試把我們以美德倫理學之名所做出的那些重大許諾兌現出來。而且即便在我們所著手的這種倫理學的發展過程中出現了一些基本缺陷，這些缺陷自身也會指示我們更好地理解，美德倫理學如何能夠（或是否能夠）在倫理問題的幾種主要整體進路中占據地位。

### 美德倫理學的獨特特征

在第一部分我們看到，一個對道德的犧牲行動者的（自我—他人不對稱的）進路如何在康德主義倫理學中產生了對于（什么是）美德的犧牲行動者式的看法。我們也已指出，對于（什么是）美德的常識道德思考缺乏我們對道德的常識思考所具有的犧牲行動者的非對稱性特征。給定第一章中的論證，我們對美德的常識思考允許關于他人福利的事實與關于行動者自己福利的事實去支持關于行動者所擁有的某些品質之善的斷言，即那些關于這一品質作為美德的地位的斷言。而在本章以及接下來的章節中，我對于什么是或什么展現了一個美德使用了一種恰當的自我—他人對稱的常識觀念，以此作為一種對倫理學問題的更宏大的進路中的基礎概念，而我們可以展示出這種更宏大的進路可以免于第一部分中那些葬送了常識道德與康德主義的困難。

美德倫理學的觀念一般被認為包含兩個獨特的或本質的要素。一個完全意義上的美德倫理學必須將德性論概念（如“好”或“卓越”）而非道義論概念（如“道德上錯誤”，“應該”，“正當”與“義務”）作為首要的，而且它必須更多地強調對行動者與其內在動機和品格特質的倫理評價，相對于對行動和選擇的評價來說。[[84]](#_84_54)而且如果我們以某種粗略的方式來理解這一概念，那么我認為不僅許多古代倫理學（如亞里士多德的，伊壁鳩魯的和斯多葛的），而且我們此刻和在后面幾章所展現的倫理觀點都將構成某種形式的美德倫理學。不過，此刻值得注意的是，這些美德倫理學的實例與常見的道義論與功利主義之間的差別并不像某些美德進路的倡導者所希望或想象的那么大。

因此，盡管亞里士多德和我都把各種美德和有美德或值得贊賞的個體看作是處于我們的倫理觀點的核心，我們都沒有回避對行為/行動的倫理評價，而且也都沒有在某種我將會解釋的意義上使得行為的道德評價嚴格地派生于對人或品質的評價。當然，對亞里士多德來說，一個行動是高貴的，僅當它是一個高貴的或有美德的個體所實施的，而且

亞里士多德認為若不引入好人或有美德的人的概念，則我們很難說清什么行動或感受是最佳的。不過他同樣允許被正確地指導（或短暫地被鼓舞）的人也可以實施好的或有美德的行動，即便這些人自己并不是有美德的或好的，而且，他還把有美德的人刻畫為一個在任何給定情形中都能看到或知覺到做什么是好的、正當的或適當的人。這樣的語言顯然暗示，有美德的個體做了高貴或有美德的事，是因為做這件事是高貴的（如英勇的），而并非反過來：一件高貴的事（如英勇的）之所以具有高貴的地位是因為有美德的人選擇了或將會選擇這樣去做。

因此對亞里士多德以及對這里將要概述和捍衛的觀點來說，行為的道德地位并不能完全從品質、動機或個人的道德地位中派生出來，即便品質和個體是這種倫理觀點的首要關注點。某些近年擁護美德倫理學的哲學家倡導了一種更激進形式的理論，認為對行動的評價是完全派生性的。在某些情況下，這是因為一種對剛才提到的那些概念的雜

糅，以及對亞里士多德等美德理論家的倫理位置的錯認（或混淆）。換句話說，亞里士多德使得美德以及有美德的個體處于他的倫理學討論的中心（我們假設這是對作為整體的《尼各馬可倫理學》的準確刻畫）這一事實并不能推導出他認為行為評價可以從行動者評價、動機評價或品質評價中推導出來，而實際上一個人要到其他地方才能找到能被后者所刻畫的觀點。[[85]](#_85_54)柏拉圖大概使得對特定行為的評價依賴于它們與靈魂的各個部分的某種可被獨立地確定的價值排序之間的吻合，[[86]](#_86_54)而在《倫理理論的類型》中，詹姆斯·馬蒂諾認為行動的評價完全依賴于對動機的在先評價，而這些動機的沖突被認為先于行為的發生。[[87]](#_87_53)不過顯然，如果我們希望把亞里士多德當作一個真正的美德倫理學家的話，我們就不能堅持認為任何美德倫理學都必須把行為的評價視為完全是派生性的，而且前面對美德倫理學的刻畫也避免了這樣的堅持。而且，

我將要提出的美德倫理學將屬于亞里士多德所提出的那種不太激進類型的美德倫理學；因為它將允許我們對行為或行動做出獨立的德性論評價，（至少在這個方面）它不會像馬蒂諾或柏拉圖看起來的那樣徹底地背離常見的行為導向的道義論與功利主義。

然而，我剛才在括號里寫了“至少在這個方面”，是因為在另一個方面，這里將要發展的美德倫理學比馬蒂諾乃至柏拉圖對倫理現象的解釋更徹底地背離了當代道德理論。人們往往假定[[88]](#_88_55)，任何真正的美德倫理學的主導的或基礎的德性論觀念都將是道德善的觀念（例如道德上的好品質的觀念）。然而，與馬蒂諾的觀點不同，也許也與柏拉圖的觀點不同的是，我采取的美德倫理學將會避免使用專門的道德觀念。它的基礎的德性論觀念將是美德或值得贊賞的品質、行動或個人的觀念，而且，像我們在第一章中所注意到的，后面這些觀念在其日常使用中并不是專門的道德觀念。在常識詞匯中，犧牲行動者的自我—他人不對稱性嵌入道德上的好或更好的觀念的程度與它嵌入道德正當性或義務性觀念的程度一樣深，而且無論我們談論的是品質、動機還是行為的道德上的好，這一點都仍然成立。而且由于我們看到與常識道德聯結在一起的這些問題讓我們有理由整個地放棄這種常識道德，我們對美德的常識道德進路將會避免專門的道德觀念，不會去使用道德卓越或道德上好這些概念，而是會使用好品質或值得贊賞的品質、卓越的品格，或更簡略而言的美德等這些更廣泛意義上的德性論概念。我們對這些概念的日常應用不涉及任何自我—他人不對稱性，而這種不對稱性卻帶著極具破壞性的后果出現在我們對那些專門的道德觀念的日常使用中。因此，在試圖避免第一部分中的那些問題時，我們在這里所捍衛的美德倫理學將會整個地避免專門的道德概念。如果說第四章中的功利主義進路重新界定了我們對道德詞項的日常或常識使用，那么，在面對同樣的問題時，我們的美德倫理學進路將會采取一種不同的策略，即保持常識的思考模式，卻只使用那些廣泛意義上的倫理學概念，而這些廣泛意義上的概念在其常識使用中不具有任何引起了第一部分中的許多問題的那種自我—他人不對稱性。

我們已經在第一章中看到，如同品格特質可以通過使得它的擁有者能夠為別人做某些事情而有資格成為美德一樣，品格特質也可以通過使得它的擁有者能夠為自己做某些事情而有資格成為美德。因此，我們看到，我們對美德的德性論概念的常識使用向自己（即行動者或品質的擁有者）的福利與他人的福利都賦予了基礎性的評價重要性。因此，我們對專門的道德概念的拒絕使用并沒有使我們的美德倫理學滑向利己主義，這一點應該是清楚的。在缺乏道義論和/或道德概念的情況下，利己主義大體上是這樣一種美德倫理學式的觀點：如果某些品格特質或行動有利于行動者，那么這些品格特質就是美德，這些行動就展現了美德。而這樣一種觀點，盡管它允許美德有益于他人，卻使得有一個品性的德性特色最終依賴于這個品性為擁有它的人提供了什么。由此，這種利己主義觀點與我們日常的或大多數人所持有的對于什么是值得贊賞的或有美德的深思熟慮的觀點并不一樣，因為我們中的大多數人都傾向于或樂于傾向于對那些幫助他人的行為或品性感到基本的贊賞。我們之中極少會有人持有一種對于什么算作美德的利己主義觀點，而且下面我們有不止一個理由去避免利己主義，去青睞一種更加不偏不倚的常識觀點。

只要我們是在批判性地、理論性地思考倫理學，我們就會在其他情況相同時，希望能避免不對稱性。顯而易見的是，利己主義是一種不對稱的觀點，而我們對可贊賞性或美德的常識觀點卻并無這種不對稱性。不過，更重要的是，在構造一種美德倫理學時，我們有理由只出于避免第一部分所提到的那些問題與不一致性的需要才去對常識思考做出大尺度的或徹底的轉向。而事實是我們只要放棄所有專門的道德概念就可以完成這一目標，而不需要采取進一步的、更激進的步驟去拒斥我們對他人福利的基礎性評價重要性的日常認知（或信念）。因此一種適當的保守主義進路要求我們選擇對美德的常識解釋，而不采取利己主義的觀點。利己主義觀點盡管曾經在古代世界盛行或占據優勢，例如斯多葛派與伊壁鳩魯，卻與我們的（后）猶太教—基督教的對值得贊賞的行為的條件與美德（或值得贊賞的品質）的狀況的通常思維不符。因此從現在開始我將很大程度上忽略利己主義，并且嘗試表達一種常識型的美德倫理學，這種美德倫理學可以解決我們為了達到一種對倫理與倫理理論的充分構想所需要處理的那些問題。

不過大概柏拉圖與亞里士多德都不是伊壁鳩魯或斯多葛派那樣的利己主義者，因此或許我接下來應該在柏拉圖式或亞里士多德式的框架下發展美德倫理學。然而，根據上面提到的理由，我認為跟從（我所解釋的）柏拉圖的觀點將是十分冒險的，因為根據這種觀點，正當的或值得贊賞的行動的唯一外在條件是善的型相。如果我們把柏拉圖對善的型相的這種神秘的訴諸姑且擱置在一邊，那么柏拉圖（如同馬蒂諾一樣）的觀點大體上就是，無論一個有美德的或健康的人做了什么，由于她是一個有美德的人，她的行為總是正當的；因此，如果不去訴諸我們大多數人都不希望訴諸的形而上學/知識論假定的話，那么柏拉圖主義者就必須認為不存在一個道德行動者需要認識或學習的客觀的或情境性的標準或要求。而且與利己主義十分相像的是，這一假設與我們當代對倫理的構想相去甚遠，因此我認為我們不需要在這里考慮它。如果我們正在努力構造一種排除了常識道德與康德主義道德的問題的保守的美德倫理學，那么只要沒有其他強有力的理由，我們就最好避免柏

拉圖主義進路強行給我們的那種極端的“以行動者為基點”的要求。

這是否意味著我們的（常識）美德倫理學應該有一種基本的亞里士多德主義的結構呢？并非如此。雖然亞里士多德確實同時倡導關涉自己的美德與關涉他人的美德（以及混合的美德），他對于中道的基本信條（正如通常所注意到的那樣）看起來并不適合幫助我們理解或辯護遵守許諾和說真話的義務，因此我認為我們有常識合理性（或許這只是我們的常識，而非亞里士多德的常識）的理由去避免中道信條。沒有這個信條，我們的直覺性美德倫理學將很容易允許我們批評違背許諾或撒

謊的行為，盡管它可能不允許把這樣做的過錯歸咎于行動者。不過，在接下來的部分仍將有許多與亞里士多德的觀點相像的內容（盡管我要指出，我們對友誼做出的解釋將避免亞里士多德式的極端理性主義，同時又會反對這一話題的許多當代工作中的道德主義）。還有，我們一直以來的進路對自我—他人對稱性問題的討論要比亞里士多德對它的討論更為明白。不過，亞里士多德并不了解像康德主義道德或基督教/維多利亞道德這樣的東西。而我們過去必須，而且將來也要繼續明白地討論對稱性問題，以此來試圖解釋為什么一種常識性的美德倫理學進路可能會優于常識道德、康德主義道德，甚至功利主義道德。

### 一些術語的問題

我上面說到，我想要像亞里士多德一樣允許對行為的獨立的德性論評價。不過敏銳的讀者可能注意到，尤其是在第一部分，我傾向于聚焦于對作為美德的品質的（贊許性）評價，而認為對行為的評價僅僅是把行為歸入到美德之下。換句話說，我對行為的美德理論式的贊揚通常訴諸行動有沒有展示或例示了一種美德（好的品質）。不過我這么做只是為了便于精簡我們的討論，而我確實想要為對行動的直接評價留下空間。說一個行為例示或顯示了某個美德，這是通過它與某種被認為是有價值或值得贊賞的品質之間關系而進行的一種典型的間接評價。[[89]](#_89_54)然而我想不到任何理由為什么我們不能以美德倫理學的方式去評價一個行為自身，而且盡管“美德”不能用于直接的行動評價，我們還有其他的德性論詞項可用于這一目的。如果我們贊賞或高度認可一個行動（這個行動可能明顯地例示了某個常見的美德，也可能沒有），我們可以直接說這個行動是值得贊賞的或者我們對它評價很高，而在這么做的時候，“我們必須讓這種行為評價基于對某些一般性品質的在先的或隱含的評價”這個觀點一點也不明顯，而且我當然不想承諾這種觀點。

而且，“值得贊許”這一觀念（與諸如“道德上值得贊揚”“道德上好”這些專門道德詞項不同）如同“是一個美德”這個觀念一樣，在其使用中是自我—他人對稱的。我們最容易認識到這一點，如果我們注意到，在日常英語中把一個品格特質稱為美德和把它稱為值得贊賞的在本質上是一樣的。“值得贊賞”這一德性論詞項既可以被用于品格特質（與人），也可以被用于特定的行動。一個品格特質對其擁有者的作用和它對其他人的作用都與這個品格特質的可贊賞性相關聯，正如我們看到這兩種作用與品格特質的美德地位相關聯一樣。出于同樣的理由，一個行為對行動者自己的作用與它對其他人的作用通常都被認為與這個行動的可贊賞性至少有一些關聯。因此“值得贊賞”這一詞項不僅比“是一個美德”的使用范圍更大，而且在它的日常使用中擁有后者明顯具有的那種十分可欲的自我—他人對稱性。

接下來，相對于美德倫理學可以使用的其他非道德的德性論概念而言，我將更頻繁地使用可贊賞性的概念。當然，其他一些德性論詞項也同等地適用于行為、品質、欲望與人，因此我想此刻我應該說說為什么我認為它們不像“可贊賞性”那樣適合我們討論的目的。我將要描述的美德倫理學很大程度上基于我們對于什么算作一個美德以及更一般意義上的什么算作值得贊賞的常識觀念與直覺。為了喚起、至少不打擊這些直覺，[[90]](#_90_54)我認為我們應該避免過度延展這些詞項的使用，而且任何時候只要可能，就在我們對基礎問題的討論中使用符合語言習慣的或聽起來自然的語言。我相信，把“值得贊賞”這一詞項作為我們在德性論方面的表揚的最一般的詞項，這將允許我們達到上面這些條件，而其他那些最初看來有吸引力的詞項最終無法達到這些條件。

因此，美德有時被刻畫為好品質或性格的卓越，但當我們試圖對特定的行動或人來使用“好”或“卓越”這些詞項時，我認為這么做不像我們所希望的那么符合語言習慣，而且，當我們這么使用“好”這個詞項時，還很可能把它與道德范疇混淆起來。因為我們可以在最廣泛的意義上談論我們贊賞或不贊賞的人或行動，所以我們一般而言也可以討論一個人或行動是值得贊賞的或不值得贊賞的。不過關于卓越的行為或行動的概念（無論古希臘語的用法如何推動我們去接受這種說法）與我們對“值得贊賞”的概念的使用相比，在英語中都顯得更不自然。例如，想想“我發現他的所作所為值得贊賞”與“我發現他的所作所為是卓越的”誰更自然。我認為，關于“好”的概念也存在類似的情況，即便我們最開始可能傾向于認為“好”是（實際上必定是）我們的美

德倫理學的德性論觀念中適用范圍最廣泛的。然而，“我發現他的行為（或他的所作所為）很好”這樣的說法需要進一步的澄清，而“我發現他的行為值得贊許”這樣的說法則不需要。這里，問題部分地在于，“好”的用法更強烈地暗示道德上的好，而這并不是我們所要發展的這種版本的美德倫理學所想要的。比起“值得贊賞的人”或“卓越的人”對專

門的道德上的可贊賞性或卓越的暗示來說[[91]](#_91_54)，“好人”更明顯地暗示了一種專門的道德上的好。（很有趣也有些矛盾的是，認為一個人很不錯并不像好人那樣被限定于專門的道德評價；我們通常會認為任何我們覺得值得贊賞的東西都很不錯）。因此，為了我們當下的基礎性討論的目的，我將在大多數時候避免“好”與“卓越”，而使用“值得贊賞”作為美德倫理學在表揚方面的標準的一般詞項。不過，像“值得稱贊”與“值得表揚”這樣的詞項的適用范圍與“值得贊賞”一樣廣泛，而且也不限于專門的道德意味。因此，我將自由地把它們當作“值得贊賞”的文體上的替換詞，盡管以這種方式使用“應受贊揚”這個詞可能是危險的，因為它的反義詞“應受指責”有表面上的道德含義。

不過，上面這一點帶來了這樣一個額外的問題：如何表達可贊賞性的反面。如果我們想要表達一種態度，這種態度的負面程度正如“值得贊賞”一詞的正面程度一樣高，那么僅僅說這是一種不太贊賞的態度或說某個行為是不太值得贊賞是不夠的。而且事實上，看起來英語擁有的針對負面（非道德的）德性論評價的一般性詞匯遠不如針對正面或贊許性的德性論評價的一般性詞匯那么豐富。“應受指責的”、“應受斥責的”和“應受譴責的”全都是專門的道德詞項——當溫斯頓·丘吉爾在早年訪問美國時走出出租車后因看錯了左右方向而被對面的汽車撞傷時，他可能是粗心或蠢笨的，但我們通常不會因為他對自己粗心大意而認為他有哪怕一點點應受指責、應受譴責或應受斥責之處。那么，哪個或哪些詞語能被用來表達可贊賞性的反面呢？

我認為我們的最佳選擇是“糟糕可鄙”。盡管它可以作為謂語來闡述偶然屬性、事件或事態，在這些使用中它意味著一些類似于“不幸”的東西，不過在其他語境中它也可以用來暗示當我們指責某個人的粗心或蠢笨的行為時的那種非道德的批評。如果丘吉爾事先已被充分地警告過美國的道路規則對英國人來說十分危險，那么我們就可以把他未能下車后向左望看作是可被批評的，看作是糟糕可鄙的。我們可能會責怪他的疏忽大意，即便譴責看起來不是描述我們的批評性態度的合適詞語。而當一個人有意地或疏忽大意地傷害了其他人時，這個人也可以被認為是糟糕可鄙的，因此我認為我們可以把“糟糕可鄙”當作“值得贊賞”的反面。[[92]](#_92_54)

### 對稱性的模式

在第一部分我們看到常識道德遭受某些不對稱性。有些事情，一個人對自己做了或沒有去做都是允許的，但對其他人做了或沒有去做就是錯誤的。而且，雖然在其他方面都相同的情況下，一個人對其他人做了多少好事會影響我們日常中認為一個行動、品質或性情在道德上有多么好，然而，一個人對自己做了多少好事卻不能（以比較性或非比較性的方式）影響對這個人的行為、品質或性情的正面道德評價。當這種自我—他人不對稱性與日常道德的其他方面聯合起來之后，它就會給后者帶來困難；我曾論證，這些困難使我們有理由去尋找優于常識道德的觀點，而我們已經在而且將會繼續論證功利主義與常識美德倫理學都能讓我們避免上面（大致）描述的這些常識道德的不對稱性，并由此避免常識道德的這些難題與悖謬。不過，“自我—他人不對稱性”這個表達還有另外一種自然的含義，根據這種含義功利主義是對稱的，而（非道德的）美德倫理學則不是。我們現在該去看看這一區分了。

在功利主義看來，在估算結果的善時，每個個體的福利或偏好都應被給予同等的權重，而這種結果的善構成了它關于道德正當性或更優性的斷言的基礎。因此功利主義在這個意義上表達或體現了對所有人（或有感知的存在者）進行平等的關切這樣一種理想范型：盡管它并不要求道德行動者自己同等地關切每一個人的利益，那種決定了每個行動者的義務（或什么對行動者來說是較好的或較壞的）的計算仍是基于對好結果的估計，而這種估計把每個人的福利看作是與行動者的福利同等重要的。通過這樣把非個人的或不偏不倚的仁慈的立場作為它的所有評價的支點，功利主義體現了一種對每個個體的統一地或同等地關切的理想范型，而這種理想范型顯然也是自我—他人對稱性的。（不過，從這種理想范型的立場看，在某個給定的行動中，對行動者的關切只是對這個行動的功利主義評價所表達出的總體關切中的一小部分。一個給定行動影響到的人越多，在決定這個行動應被如何評價時，行動者自己的福利或利益就越不重要。）

我們沒有任何理由提前假設常識的美德倫理學也體現了上面描述的這樣一種特定的對稱性，而一個人可能因此會好奇是否由于缺乏這種對稱性，我們所提出的美德倫理學相比于功利主義而言具有相對的劣勢。事實上，在剛才所說的這種意義上常識的美德倫理學確實不是自我—他人對稱的。但我不認為這會為美德倫理學帶來問題，因為我們可以證明后者體現了它自己對于自我—他人對稱性的獨特理想范型，這種對稱性是功利主義未能展現的。因此，在值得追求的對稱性這個方面，功利主義與常識美德倫理學之間不分勝負。不過，我們現在所討論的這兩種對稱性之間的區別可能是理解功利主義與美德倫理學作為倫理準則或理想范型的主要區別的關鍵所在。雖然功利主義的諸多文獻已經讓我們對它體現的對稱性頗為熟悉，這種對稱性被理解為對自己和所有其他人的同等的關切，那種刻畫了我們關于美德的常識思考的對稱性卻在相當程度上被忽略了。然而，無論就其自身而言，還是就它可以幫助我們理解美德倫理學的道德進路而言，這種對稱性都是值得

討論的。

我們剛才歸結于（直接的）功利主義的對稱性顯然在常識道德中并不存在。后者所做出的判斷并不是在表述對所有人的平等關切的理想范型。相反，在常識道德的衡量中，行動者自己的分量比其他人的份量小，而相比于疏遠的人而言，給予親近的人更多的關切是道德上義不容辭的。由此，常識美德倫理學沒有體現出我們歸諸功利主義的那種對稱性。當然（很快我還會回到這一點），我們關于美德的常識思考認為，品質為其擁有者帶來的利益是與它作為好品質的地位關聯在一起的。但是我們對美德的常識理解并不阻止我們認為那些涉及優先考慮一些人而非另一些人的品質或行為是值得贊賞的。而且事實上，如果一個人沒有對自己的伴侶與子女給予比陌生人更多的關切，這看起來是十分糟糕可鄙的，是與我們對美德的日常理解相反的。因此，有理由認為常識美德倫理學與功利主義對每個個體的同等關切所展示的那種對稱性是不相容的。

然而，常識美德倫理學體現了另外一種我們還未考慮過的對稱性。在第一部分，我提到那些出于涉他的理由而被贊賞的品質通常并不被認為是在任何意義上優先于涉己的美德。善意、正義與慷慨大方通常并不被看作是比審慎、堅韌、敏銳、鎮靜等涉己的美德，或勇氣、自制與實踐智慧等“混合”美德更重大或重要的美德。實際上，常識倫理學的語言中包含的描述涉己的或混合的美德的詞語與描述涉他的美德的詞語一樣多。由此，我們關于道德的常識思考同等地強調、同等地關心幫助他人的美德與幫助行動者自己的美德。假設這是個事實，那么這一點表達或體現了一種對自己和對他人的關切的平等性或對稱性。

然而，請注意這種對稱性與我們剛才討論的那種與功利主義相聯結的對稱性之間的重要區別。（我們在第一部分所討論的那種功利主義與美德倫理學共享的對稱性則不是這里所討論的。）當把一個美德視為（基本上）涉他的時候，我將他人當作一個與行動者的某些給定的選擇特別地相關的某個類別或范疇；因此，當我說我們的常識道德思考看起來向那些幫助了美德的擁有者的美德與那些幫助了他人的美德賦予了同等的權重或重要性的時候，我并不是說美德倫理學允許或要求我們具有或按照這樣一種傾向而行動：這種傾向體現了對每個單一個體的同等的關切。相反，我在說的是，我們的道德常識思考將品質的擁有者這個類別與“其他人”（也就是說，品質的擁有者之外的人）這個類別當作是大致具有同等重要性的。而這一點暗示了（或許不只是暗示，但我此刻還不想斷言任何超出暗示的東西）這樣一種關于品質與行動的理想范型，這一理想范型大致展現了在行動者所做的任何抉擇中對行動者自己和對被視為由行動者之外的其他人組成的“他人”這個類別的同等的關切。在這種情況下，我們可以說對什么是值得贊賞的與什么算作美德的常識理解體現了對自我與他人的同等的關切，而這里“他人”是作為集合體來理解的，也就是說，“他人”是指其他人這個類別。相反，功利主義的倫理理想范型表達了對自我與他人的另一種平等的或對稱的關切，在這種關切中“他人”被理解為是彼此分離的；這一理想范型像關心自我（行動者或品質的擁有者本人）一樣關心每一個其他的個體。這意味著功利主義與常識美德倫理學在純粹涉己的品質與行動的重要性與評價方面彼此不同。

98

功利主義評價反映了一種對自我與每個單獨的其他個體的同等關切，而當一個品質或行動能影響足夠多的其他人的時候，這情境就會要求將對自我的關切與對其他人的關切的總和進行比較，這種比較會使得對自我/行動者/品質擁有者的關切變得無足輕重。由于在一生（的一個長期階段）中，我們中的大多數都會影響上千，甚至上百萬的其他

人，自我很可能被浸沒在那種產生了功利主義倫理判斷的對他人的關切的海洋中。但是我們對美德的日常思考（盡管它沒有排除掉自我犧牲，甚至是巨大的自我犧牲作為一個人之值得贊賞或不糟糕可鄙的條件的可能性）看起來更少地承諾了這種如此不考慮行動者/品質擁有者的涉己關切的評價。如果常識美德倫理學對于品質與行動的理想范型涉及了作為一個類別的自我與作為一個類別而非個體的他人之間的平等性，那么這樣就建立了一種自我關切與對所有其他人的關切之間的評價性平衡。我認為，正是這種（雙向的）平衡構成了我們關于品質、行動、欲望等等之中什么值得贊賞的，什么不值得贊賞的常識思考的支柱。與此相反，功利主義建立并贊許的是自我與每個單獨的其他人（或有感知的存在者）之間的分立的平衡。盡管這種功利主義的平衡在一種意義上也代表了一種對稱性處理的理想范型，現在已很清楚的是，在任何給定的自我與作為總體或類別的其他人之間的雙向平衡這樣的理想范型同樣表達了一種對于對稱性的倫理學理想范型，這種理想范型是功利主義顯然而且必然無法體現的。

由此，我要說的是，“對自我與他人的同等關切”有兩種自然的理解，它們體現了對自我—他人對稱性的兩種不相容的、有吸引力的觀念/理想。不過初看起來，對稱性的形式竟然以這種方式彼此相反，這似乎很古怪。例如，在生物學中，輻射對稱與兩側對稱彼此不同但彼此相容，而且我們似乎很自然地會去認為只有不對稱的形式才會彼此不相容，對稱的形式不會彼此不相容。然而，如果我們認識到對稱性的概念與相同性或相似性的概念之間的相似性，而且回想起投射相似性或連續相似性可能會彼此沖突，那么我們可能就不會認為上面這種初看起來的想法有多么重要。古德曼的新歸納法之謎告訴我們，某些理性存在者可能認為藍綠性是比綠性更自然的一種相似性，而在維特根斯坦的例子中，某個人可能認為，在數完數列2，4，6，8……中的前五百個數之后，“1004，1008，1012”以同樣的方式延續著這個數列。這提示我們，在我們知覺到的相似性或相同性之間，以及由此知覺到的對稱性之間，可能存在著沖突。[[93]](#_93_54)

不過古德曼與維特根斯坦的例子是關于兩個分立的個體（或對它們的解釋或知覺）之間的沖突，而我所討論的對稱性之間的沖突則處于功利主義視角或美德倫理學視角之外。我們剛才描述的并不是這樣的情境，在這個情境中在一個人看來構成對稱性或相似性的東西與在另一個人看來構成對稱性或相似性的東西之間不相容。相反，我們描述的是這樣的情境，在這里我們可以從同一個視角中發現兩種不同的、看起來自然而然的對稱性的形式，然而它們兩者之間確實是彼此不相容的。事實上，古德曼與維特根斯坦的例子與我們在這一章所聚焦的兩種自我—他人不對稱性的形式之間并不完全相似。[[94]](#_94_54)

不過，我們不需要與古德曼與維特根斯坦明確討論的例子離得太遠，就可以找到正確種類的情形。因為，有可能描述出這樣的情境，在這情境中無論一個給定的個體（在向他開放的兩個選項中）做了什么，從一個自然的方面看，他所做的都以相同的方式繼續延續，而從另一個自然的方面看，他所做的則沒有以相同的方式延續。或許，通過描述一個我在歸納法課堂上經常做的一個小實驗，我能夠最好地表明這種可能性。

我站在課堂的正前方，背對課堂，要求學生們注意我做了什么。然后，我把我的右手臂從貼著身體的位置抬到我的右上前方。轉過身之后，我要求學生用他們的左手臂做我剛才用右手臂做的事情。

學生中產生了旗鼓相當的兩種反應。有的學生把手臂抬到了右上方，另一些則把手臂抬到了左上方。不難理解為什么這兩種反應都會發生。顯然，有些學生把我最初的動作理解為將我的手臂向右舉起，而當要求他們用左手臂做同樣的事情時，他們把自己的左手臂向右舉起。另一些人則把我的動作理解為把我的手臂向上舉，并且遠離我的身體，而給定這種描述和這種看待我的所作所為的方式，他們自然而然地把他們的手臂向左舉起。因此，從一種觀察我的動作的方式看來是自然而然的東西，會與從另一種觀察我的動作的方式看來是自然而然的方式相互沖突。不過，由于即便在描述了實驗的旗鼓相當的結果之后，這兩種看待我的動作的方式仍然都看起來很自然，我們可以發現在這個情境中，對于“做同樣的動作”的兩種明顯的自然的理解不能同時被遵行或例示。而同樣的事情也發生在對本章所討論的對稱性的兩個種類的理解之上。這兩個種類都是描述對稱性的可理解的、自然的方式，但無論功利主義還是美德倫理學都不允許它們同時被例示或遵從。相反，如果我們接受功利主義，我們就得到了一種從分離的個體來理解的自我—他人不對稱性，這是美德倫理學不能接受的；而同理，如果我們接受常識的美德倫理學，我們就得到了一種從集合體來理解的自我—他人對稱性，這種對稱性是功利主義不可能實現的。

由此，從功利主義與盡可能地貼近我們對什么值得贊賞的日常見識的美德倫理學之間做出抉擇，就意味著從這兩種對稱性中做出抉擇，而在我看來，這兩種對稱性的形式中沒有一種具有壓倒性的方法論敏銳性。我不認為任何單單來自對稱性的論證能以決定性的或重要的方式辨別出功利主義的價值與我在這里所描述的美德倫理學的價值。不過鑒于我剛才提到的課堂的例子，這一結論或許既不令人吃驚，也不是特別地難以接受。我們已經看到，功利主義與常識美德倫理學體現了兩種自然的、彼此不相容的自我—他人對稱性的形式。我之前也提到，我們關于美德的常識思考承諾了一個人對自己的所作所為與一個人對其他人（或有感知的存在者）的所作所為之間的某種平衡（的理想）。

現在我們該去進一步討論一下，這種平衡會導致什么，它怎樣才能被概括為倫理原則。

## 第六章 美德的規則

在上一章中我提到一些理由來假設，我們對美德的常識思考為它視為美德的特質的涉己的方面與涉他的方面都給予了即便不完全相等也可以互相比較的權重。在這一章，我將發展這一觀點，并給出一些理由來說明，對作為類別的自我與他人給予同等的或比例上平衡的關切，這正是我們關于可贊賞性與美德地位的隱含觀點的特色。我不期望能給出一個擊倒性的論證，而且，據我所知，關于這種平衡的觀點尚未被哲學家所探索過。但不管怎樣，我將展示，這種平衡可以與我們的評價性思考的某些被忽略的方面很好地匹配起來；接下來我將嘗試描述這些被忽略的方面。

在上一章我提到，在那些采取了對美德的或多或少直覺主義的進路的哲學家中，似乎并沒有人傾向于自動地假設涉他的美德相對于涉己的美德或混合美德而言具有首要性。不過，此刻我們同樣應該注意的是，對于像勇敢這樣一種特定的混合美德來說，我們對它的涉他的方面所賦予的重要性或強調并不明顯高于我們對它的涉己的方面所賦予的重要性或強調。看起來，人們需要勇敢來實現他們自己的福祉，也需要勇敢來服務于他人的需求，這兩者是同樣重要的事實。而對于一個像耐心這樣次要得多的美德來說，我相信同樣存在著這種大體上的平衡。我們在實踐上與評價上同等地關心一個人的耐心對他自己的用處與對其他人的用處。大概，我們將沒有理由去從耐心、勇氣和其他混合美德中期望這樣一種大體的平等，如果我們關于什么值得贊賞、什么糟糕可鄙的日常思考沒有在某種意義上建議一種在自己利益與他人利益之間的大體平等的話。

顯然，關于在什么樣的意義上存在這種平等，關于這種對平衡的建議到底意味著什么，還有許多東西需要我們的說明。我們可以通過考慮對剛才這種論證方向的一個可能的反駁來進行這種說明。這一反駁認為，美德的涉己的方面與涉他的方面同等地重要和有價值，這也不意味著我們應該對于“實現這兩種美德、并按照這兩種美德來行動”進行推薦或稱贊。因為，“這兩種美德具有同等的重要性與價值”是與下面這一情況相容的，那就是，我們最好只專攻一些美德，也就是說，只培養與展現涉己的美德或涉他的美德，但不同時去培養和展現這兩種美德。畢竟，即使我們感到在其他方面相同的情況下做一個建筑師與做一個哲學教授是同等重要與有價值的，我們大概也不會推薦人們去追求建筑師與哲學教授的雙重職業。只專攻某一類能力，這樣做可能具有巨大的優勢與價值，而我們中的大多數人都愿意承認這種可能性。

而且，一種與此類似的關于倫理專門分工的觀念也并未荒誕到我們應該直接拋棄它的程度。畢竟，存在著圣徒與英雄之間的區分，而這種區分或許可以被看作是體現了兩類同樣值得稱贊的超出了義務的倫理/道德專長。因此，為什么我們關于值得贊賞與糟糕可鄙的常識觀念不能也為某種形式的專門化提供一些空間呢，這種專門化將不僅允許涉己的美德與涉他的美德具有同等的價值，而且允許人們完全只專攻這兩類美德中的一類。一個在這兩類美德中只精通其中一類的專才，與一個在這兩類美德中都有所涉獵的通才相比，難道不是同樣地值得贊賞嗎？難道前者不是并不比后者更差嗎？

對這個問題的回答，部分地來自關于我們（今天）愿意把什么算作美德、把什么算作值得贊賞的考慮，部分地來自一個一般的理論原則，我相信現在這一原則將展現它的價值。一個像善意這樣的美德在直觀上屬于涉他的美德的范疇，一個像堅韌這樣的美德主要屬于涉己的美德的范疇，而這兩種值得贊賞的特質都是與對相反范疇的美德的培養和展示相容的。而且，我們看來可以合理地斷言，任何一個只屬于這兩個范疇之一的特質如果與相反范疇中的那些值得贊賞的特質不相容，那么這個特質就不應被看作或算作美德。[[95]](#_95_53)而這一假設如果是真的，它為“常識倫理學支持涉己與涉他的道德之間的平衡，而不支持在這兩者之中只專供一個”提供了根據。

我們為什么不應該把自私當作一個值得贊賞的品格特質、當作一個美德呢？畢竟，自私能讓一個人做為自己好的事情。而且，只要一個自私的人只關心他的藝術、智力與政治才干如何影響他自己的福利，那么自私看起來與這個人的藝術、智力乃至政治才干的發展也是相容的。

（在此我只是作一些粗略的描述。）由此，既然堅韌（或平和、審慎等美德）也是有利于一個人自己的，為什么我們把堅韌當作美德，而不把自私當作美德呢？

我認為，這至少部分地是因為，自私排除了那些涉他、惠及他人的美德，而堅韌（或平和、審慎）并未排除這些美德。自然，一個自私的人也可能會無意中做了對他人好的事，或為了實現自己的利益而做了對他人好的事。但一個堅韌或其他基本上涉己的美德都是與對“其他人的關切與自我尊重”的基本的關切與尊重相容的，而當我們說某個人具有一般意義上的自私的時候，這意味著我們排除了這個人的這種對他人的關切與尊重。不過，這樣的話，“（與艾恩·蘭德在《自私的美德》中的說法相反）自私不被視為一種美德，并且自私經常遭致一種堅韌等特質并不遭致的批評”這一事實就可以作為證據來說明，我們的常識道德認為在涉己、惠益自己的方向上的徹底的專門化是糟糕可鄙的，是應該反對的。

不過，為了避免有人認為我們在這里發現了一種新的形式的自我—他人不對稱性，我要指出，我們也不需要把無私當作一種美德。無私在很大程度上與我們直覺上視為涉己、惠益自己的那些美德不相容。而且即便無私在維多利亞時代廣受推崇，如今（或許因為我們不再那么自命清高，不再抱有極高的道德觀了，或許因為我們認為自己對人類心理了解得更多，不那么愿意對表面的說辭信以為真了），無私已經成為我們在實踐上不假思索地加以懷疑的對象。一個不僅對其他人展示出極大的關心，而且在任何時候都愿意為了促進其他人的最瑣碎的福利而放棄或忽略他自己的需求的人通常會被看作是不太對勁。例如，考慮一下我們怎么看待小說《高老頭》的主角高老頭，這個人耗竭了自己的財富，毀滅了自己，只是為了讓他的女兒們延續其輕浮、奢侈的生活。從一種似乎是對人類心理現象的更深刻的理解來看，我們會自發地懷疑，一個完全犧牲自己、完全無私的人是不是以受虐為樂，是不是承受了過分的、錯誤的罪錯感。因此，一個人不需要采納尼采或艾恩·蘭德的觀點，就可以對這種（維多利亞時代的、道德標準極高的）無私持一批評的態度。（頗為有趣的是，“無私是基于過分的、少見的罪錯感”這一觀點竟可以從維多利亞時代宣揚高道德標準的典范性人物T.H.格林的作品中找到。在《倫理學緒論》中，格林宣稱，人類之中的那些偉大的慈善家常常受到一種強烈的、比我們大多數人嚴厲得多的責任感的驅動。他們把其行為中那些我們視為是超出了義務的部分當作是義務所在、義不容辭的。因此，他們比我們大多數人要更多地感受到罪錯感的威壓。不過，格林的觀點仍然是維多利亞式的，所以他并未懷疑從這種嚴厲的道德心所產生的行為是否值得贊賞。而且，不管怎么說，格林并沒有關注那些一邊關心他人，一邊認為自己不值得關心，為了別人的瑣碎需要或念頭就犧牲自己的人。）[[96]](#_96_53)

可以說，那些無私的、為了滿足其他人的相對不重要的欲望而忽視了自己的重大需求的人，他們做起事來仿佛有一種不為自己做事的積極義務。不過，由于這樣的人可能沒有能力或不愿意用這種赤裸裸的說法來形容自己，他可能總是會為自己的那些服務于其他人的瑣碎需求的行為尋找可能的借口，從而讓他的這種自我否定的行為落入“利他”這一更安全或更高尚的道德類別。不過，不管我們想要對這種可能性說些什么，我們似乎都有理由去否認無私具有美德的地位，就像我們否認自私具有美德的地位一樣。因此，我們的基本態度是，既反對完全排他的惠益自己的傾向與活動，也反對完全排他的惠益他人的傾向與活動。在我們看來，自私與無私都不是值得贊賞的，而且這二者通常都是糟糕可鄙的、受批評、被認為是負面的。而這一點作為證據恰恰可以表明，我們在這一領域的日常態度與評價青睞一種平衡，這種平衡是一個個體對待她自己的需求和關切與這個個體對待他人的需求和關切這兩者之間的平衡。

不過，這是多大程度上的平衡，又是何種平衡呢？畢竟，即使我們到現在為止還沒有看到任何與“平等地對待自己與他人”這一觀念相反的東西，我們從無私與自私的美德地位得到的論證至多只是說明，我們的日常思考在評價方面認為極端的只關心自己與極端的只關心他人都是缺乏價值的。從這里并不能得出，一種對自己的關切與對他人的關切的精確或大致的均等或平等是在評價上更值得青睞的、是更值得贊賞的。（接下來，我們會更多地討論“關切”的概念。）因此，我將不會試圖論證，我們關于“哪些人類行為與動機值得贊賞”的日常觀點要求涉己的關切與涉他的關切之間必須有大致的平等，不過我仍然希望表明，這些日常觀點建議或推薦這兩種關切之間的某種程度上的平衡。

到目前為止十分清楚的是，我們關于美德的常識思考把涉他的美德與涉己的美德都當作是重要的。我們為他人所做的事情和我們不是直接為了他人而做的事情，都是我們關于什么值得贊賞的斷言的重要來源。而且我們可以以一種在這兩者之間保持了某種平衡的方式來表征這兩種關于評價的來源；盡管我們早先提的那些問題似乎預設了我們必須論證一種確切程度或確切種類的平衡，我們其實并不需要去論證這種確切的平衡。

要表達這種平衡，我們可以以一種至少隱含地建議或推薦美德的涉己的方面與涉他的方面之間的平衡的方式來詳細說明可贊賞的原則與它的反面。不過，以一些更常見的原則為模型來建立這些原則將會很有用，而這些更常見的原則可以從那些采用了諸如職責與義務、可允許性與正當性等特殊的道義論概念的倫理觀點中被找到。特別是，作為一個例子，我們需要使用康德的不完全義務的概念。因為，在美德（或值得贊賞的東西與糟糕可鄙的東西）這一非道義論的領域也存在著與不完全義務相似的東西。而一種對上文那種平衡的隱含的建議可以通過引用康德關于我們的不完全義務的觀點來得到例證。

康德區分了那些我們在任何情況下都要遵守的完全義務（如不說謊的義務與不自殘的義務）與那些以一種相對不那么嚴厲、不那么一刀切的方式約束著我們的不完全義務。大致上，根據康德，僅僅一次說謊就足以違背不說謊的義務；然而，某一次當一個人能夠幫助他人的時候卻沒有幫助他人，卻不自動構成對康德所認為的促進他人的幸福這一不完全義務的違背。相反，后者這種不完全義務總是具有效力、總是向行動者施加著某種道德壓力，卻沒有絕對禁止一個人在能夠促進他人福利的情況下偶爾或頻繁地沒有這么做。

根據康德，我們有兩種基本的不完全義務（的集合）：促進我們自己的道德（或其他方面）的完善的義務，與促進他人的幸福的義務。不過，他認為并不存在與此相應的促進一個人自己的幸福的義務和促進他人的（道德）完善的義務，對此他也給出了一些論證，不過這些論證要么是有問題的，要么缺乏說服力。我們已經討論過，康德對一個人追求自己幸福的義務的否定以及康德為了支持這一否定做出的斷言：“一個人不可能有任何義務或職責去做他總是自發地想要去做的事情”如何給康德帶來了困難。然而，康德為了否定促進其他人的（道德）完善所做的論證恐怕明顯更加成問題。康德說：“令一個人的作為一個人的完善，是以他根據他自己的義務概念來采取他的目的的力量作為其主要部分的。要求我去做那件只有另一個人自己才能做到的事情（或把這當成我的義務）是自相矛盾的。”[[97]](#_97_53)這一論證似乎做出了一些可疑的模態性假設，而這些假設又依賴于康德式的關于自由的形而上學，而這種形而上學是我們完全有理由質疑的。這一論證可能也會讓我們疑惑，難道一個恰當的類似的論證不是也會反駁“通過在當下行動來增強一個人以后的道德力量”的可能性，并因此質疑康德所假設的那種促進一個人自己的道德完善的義務嗎？[[98]](#_98_53)

不過，此刻讓我們先把“康德關于我們的不完全義務的觀點是否整體上是一致的或有充分根據的”這個問題放到一邊，而去考慮康德是如何表達他的這些觀點的。他問道：“哪些目的同時也是義務？”然后他立即給出了回答：“一個人自身的完善與其他人的幸福，這兩個目的同時也是義務。”我想，我們可以很自然地認為康德通過這么一問一答向我們建議或推薦了在生活中幫助別人與發展自己的道德和其他力量這兩者之間的平衡。不過康德的這一建議并不是通過任何斷言了這一平衡的重要性或價值的明確陳述來實現的，而是通過做出關于不完全義務的兩個各自獨立的斷言，通過這兩種義務在康德的文本中的并列來實現的。當然，康德隱含地建議的這種平衡并不是我所說的我們關于可贊賞性的日常判斷中所隱含的那種特有的平衡。不過，無論如何康德所建議的都是一種平衡，而康德用來發展他自己的觀點的方式為我們提供了一個很好的范例，這個范例展示了關切之間的平衡或平等如何可以在不被明確討論的情況下被建議或推薦。

請注意，如果一個人把自己全部的時間都投入自我發展或自我完善中，或者反過來，如果一個人把自己的全部時間都投入到促進他人的幸福中，那么這并不符合康德的建議。一個有充分的機會既發展自己的能力、又幫助他人，卻只致力于這兩個方面中的一個方面的人并沒有完全遵從由康德關于不完全義務的說明所推導出的命令。這樣，康德關于我們的不完全義務的明確說明就等同于一個雙方面的禁令，這個禁令一方面反對忽視他人的利益，另一方面也反對忽視一個人自己的發展。而僅僅去幫助他人，不能算作對這個禁令的充分遵從，正如，種植極多的玉米并不能算是對“種玉米并且種棉花”這一命令的充分遵從。由于后一個雙方面的禁令/命令似乎隱含地涉及要求同時種植足量的玉米與棉花，在什么意義上一個雙方面的建議要求所建議的兩種活動之間的平衡這一點看起來就很清楚了。因此，我們現在很容易看到，康德對于不完全義務的明確說明與我已經并且將要做出的對令人贊賞的生活的一般條件（這種一般性條件可以從我們關于特定行動、動機與品格特質的常識觀點中積累和總結出來）的說明都要求或至少建議個體的倫理生活中的某種平衡。

當然，康德所建議的東西與常識美德倫理學所建議的東西在形式與質料上都是不同的。我們的美德倫理學并未使用康德關于完全與不完全義務的那些斷言中的那些特殊的道德或道義論概念。不過，在本章中我將忽略這一差別，因為我相信可以表明，美德倫理學有能力為衍生性的道義論概念奠基；在揭示或提供了美德倫理學觀點的內容或實質方面的更多東西之后，我才會嘗試做這種奠基的工作。換句話說，我將假設，我們可以把關于什么是值得贊賞與糟糕可鄙的美德倫理學觀點表達成命令的形式，或表達成關于一個人應該做什么的斷言的形式。通過這樣一種表述與理解，我們可以容易地看到，美德倫理學的建議與康德關于我們的不完全義務的觀點之間有實質性的不同。

對康德來說，不存在為自己謀利益的不完全義務（除非這樣做是自我完善或幫助他人的手段）；不過如果我們上面對美德倫理學的解釋位于正確的路線上，那么一個人就可以因為他促進（或成功地促進）自己利益的能力而值得贊賞，而也可以因為忽視或阻礙他自己的福利或幸福而被譴責或批評。在預設了一些我們此后需要表明和捍衛的東西之后，我們可以說，我們的關于什么是美德或什么算作值得贊賞的常識觀點要求我們去追尋和發展實現我們自己的幸福的能力，而康德卻恰恰想要避免產生任何這樣的禁令或建議。現在我還想要說清楚的是，康德主義的建議與美德倫理學的建議在另一個重要方面也彼此不同。

康德（無效地）論證說，我們沒有義務去追求他人的（道德）完善。除非我們現在希望堅持某種隱微的卻有根據的美德倫理學，與這一倫理學的“高貴謊言”式的建議之間的區分，美德倫理學顯然并不希望要求特別的道德發展或自我完善。不過，在早些時候說到我們關于美德的常識思考似乎同時推薦對他人的關切與對自己的關切時，我并沒有明確地把這些關切限制于對行動者自己的福利或幸福的關切中。現在，我想明確地指出，在常識語言中，我們既贊賞一個人為促進自己或他人的幸福而有能力去做的東西，也贊賞一個人為促進自己或他人的可贊賞性而有能力去做的東西。我們通常因為人們擁有涉己與涉他的美德而贊賞他們（在這里我有意地比較模糊地使用這些詞語，把它們當作某種占位符），而我們也贊賞那些幫助別人發展了值得贊賞或有德性的品格特質的人。因此，盡管，“美德倫理學在要求我們關心他人和關心自己的同時，也建議我們在道德上促進自己或促進別人”這樣的說法可能是錯誤的或誤導性的，在某種意義上我們關于倫理現象的隱含觀點仍然建議了一些東西，這些東西不僅僅是去促進一個人自己或他人的幸福或福利（或追求幸福或福利的能力）。即使對涉己與涉他的美德的擁有部分的是由人的幸福或福利構成的（我們將在第三部分更詳細的考慮這一問題），我也不認為，為了相信“對人的美德的促進是值得稱贊的”，我們必須假設上面這種聯系是存在的或不存在的。因此，我認為常識美德倫理學的一部分要求我們假定，人們應該關心自己的與他人的幸福與（非道德意義上的）美德。正如同，以一種不那么對稱的方式，康德提倡一種對自己的（道德自我發展意義上的）美德與對他人的福利或幸福的實踐關切。

美德倫理學觀點與康德觀點在對稱性上的差別值得思考。康德關于不對稱性的論證是脆弱的，而且從本書的觀點看，對一個缺乏對稱性的理論來說，缺乏對稱性這一點就是質疑這一理論的倫理學有效性的理由之一。因此，按照這一標準，美德倫理學的這種不偏不倚（或至少比較不偏不倚）[[99]](#_99_53)的進路相比于康德主義倫理觀點便具有一些優勢。而且，不像康德，常識道德似乎認為關心某些其他人的各種美德的發展是一個人的基本義務。例如，人們一般認為，我們對自己的子女的義務既包含了促進他們的福利的義務，也包含了對他們進行道德教育，為他們培育好的價值觀的義務。我們應該幫助我們的子女發展那些促進他們的福利所需要的生活技能，然而我們一般也希望并認為我們能夠幫助他們成為好人、值得贊賞的人，而且在一定程度上我們可以在讓子女幸福的命令/欲望之外獨立地感受到這一命令/欲望。如果為了確保子女的幸福或滿足，我們在把他們培養成可憎的或糟糕可鄙的人，培養成為了實現自己的福利不惜給他人帶來巨大傷害的人時，可能會感到遲疑，或許不只是遲疑。

不過，我們希望我們的子女在道德上不糟糕可鄙，這并不是“對于他人，我們除了關心他們的幸福之外，還應關心他們的其他方面”的唯一例子。我們對于讓自己的行為不軌的配偶或父母獲得道德改善具有一種責任感，這種責任感超過我們對于讓較疏遠的人得到道德改善所具有的責任感，不過即使對于后者，我們有時也感到某種程度的義務，這種義務關心的是一種道德操守或美德是否在人們身上得到了體現。[[100]](#_100_53)

在越南戰爭期間和之后，那些反戰的美國人感到一種教育自己的美國同胞的道德沖動，他們對同胞的這種道德沖動要超過他們對那些在其他國家容忍著同樣不可容忍的戰爭的同樣愚昧的人民的道德沖動。因此，我認為可以有把握地說，我們對人們的美德的日常道德關切按照人們與我們的親密程度而變化（當然親密程度的概念無疑需要進一步的澄清），而且與我們對幸福的關心方面的道德準則不同，這種變化關系中既包括一個人對自己的關心，也包括一個人對有些疏遠的他人的關心。在關于對幸福的關心的常識道德中，我們看到義務（的強度）隨著與行動者的親密程度而變化，但行動者對他自己的幸福的關心卻被排除在外，因為在常識語言中似乎并不存在促進自己的幸福或福利的實質性基本義務。不過，我現在要說的是，在促進美德這個方面，常識道德并不允許把一個人對自己的美德的促進排除在外。在這個方面，一個人最重大或最強的義務是促進他自己的美德。我相信，常識道德展現的這種不對稱性是對常識道德的又一打擊。

因為，除了前面在第一部分討論的那些不對稱性與悖謬之外，常識道德中還有另一種不對稱性，這種不對稱性只出現在本章的此處。常識道德在促進美德方面的要求與它在促進人們的幸福或福利方面的要求是不對稱的。這種不對稱性使得常識道德缺乏“促進一個人自己的幸福”的義務這一點甚至顯得比之前更加古怪。因為除了我們之前對此所做的評論之外，現在看來常識道德既要求人們關心除了自己之外的每個人的福利與美德，也要求人們關心自己的美德，卻把人們對自己的福利的關心當作唯一的例外，當作一個大規模的、本該具有對稱輪廓的關于人的命令集合的唯一例外。這是我們之前揭示出的怪異性之外的一種新的怪異性，而這讓我們有進一步的理由拋棄常識道德，如果我們仍需要任何理由的話。

不過，既然我們已經放棄了常識道德，我們現在就應該回到對常識美德倫理學的闡述與發展。我們讓美德倫理學對我們的指向自己與指向他人的行動的建議基于一種類比，一種與康德就人與自己和與他人的關系所（不對稱地）斷言的不完全義務之間的類比。我已經描述了康德的觀點與我們的觀點在內容上的差別，以及我們的觀點（至少在表面上）的優勢，而我們也注意到，需要解釋德性論描述如何能產生實踐禁令或建議。不過，且把這個問題放到后面再說，我現在想要指出，康德的不完全義務與美德倫理學所贊許與譴責的東西之間還存在著另外一種平行。

正如一個人可以實現他的不完全義務的同時卻不必每時每刻都遵循這項義務的建議/要求一樣，常識美德倫理學也不要求/建議我們每時每刻都關心著自己與他人的福利與美德。如果常識美德倫理學認為“一個人為別人或為自己做得不夠是件糟糕可鄙的事”，那它也并不傾向于認為，要是一個人沒有每時每刻都主動地關心人的幸福或美德，這就是糟糕可鄙的。我們在后面章節將會把德性論建議或命令的概念與非糟糕可鄙的條件聯系起來。而此刻應該指明的是，這種基于常識，卻往往未被哲學家們認識到的命令，這種要求一個人既關心他人的福利與美德，又要求一個人關心自己的福利與美德的雙方面的命令，是可以被那些并未時時刻刻地投入這些被要求的活動的人所實現的，只要這些人在足夠多的時間里展現了對這些活動的足夠多的投入即可。

在前面的章節，我們談到了許多個別的美德，并指出我們的日常思考中在涉己與涉他的美德之間有某種平衡。在本章，我展現了兩個原則，或者說是一個雙方面的原則或規則；我們可以論證，這個原則總結或概括了常識對于每個個別的值得贊賞的品格特質的意見。正如，在很大程度上我們關于什么特質構成美德或美德的反面等常識觀點的總結或概括了我們如何把值得贊賞與糟糕可鄙的評價歸屬給特定的行動與動機，在一個更一般的層面上，這里所闡述與捍衛的這個雙方面原則也總結與概括了我們關于給定的美德與美德反面、關于值得贊賞與糟糕可鄙的品格特質的觀點。我們對這樣一個更一般或更全面的美德倫理學原則的擁有是可欲的，不僅因為這原則自身是可欲的，也就是說，它為美德倫理學帶來了基本構成上的統一性，而且因為它允許我們在常識美德倫理與康德關于不完全義務的觀點之間做出比較，還因為，它向我們許諾，它能讓我們理解，一種基于倫理學的德性論進路的建議與命令是什么樣的（這一點將在后面的章節完成）。

不過，在對康德的不完全義務在美德倫理學中的類似物進行了這么多討論之后，我們不應該忽略康德的完全義務在美德倫理學中的類似物。對康德來說，不說謊是我們的完全義務，因為說謊在任何時候都是錯的。對一個不完全義務的命令的可接受的遵從并不要求一個人總是依照這個命令而行動，然而，對康德來說，對一個像不說謊的義務（或不殺人的義務）這樣的完全義務的道德上可接受的遵從，要求一個人恒常的或持續的按照這義務的命令而行動。類似地，在我們關于美德的常識思考語境中，我們可以偽說謊與殺人從來不是值得贊賞的，從來都是糟糕可鄙的；盡管與康德不同，我們可能希望在描述什么是普遍地糟糕可鄙或普遍地不值得贊賞的時候，能引入一些限制條件。我們可能也希望普遍地譴責某些（主要是）涉己的行為或傾向，例如服用烈性毒品或更一般的傷害自己的身體。顯然，原則上并沒有任何理由認為，美德倫理學不能像康德主義或常識道德中的完全義務那樣能夠把某個種類的行動或特質的所有實例都視為是錯誤的或應該責備的那樣，把某個種類的行動或特質的所有事例都視為是糟糕可鄙的。因此，似乎我們可以合理地推論，完全義務與不完全義務之間的道德區分在我們這里所理解的美德倫理學中有與之相似的對應物。

即使我們不使用特殊的道德概念，這里所發展的常識美德倫理學也可以為對他人的福利與美德的底層倫理關注提供空間。而正如我們所看到的，這不僅允許我們在不太具有一般性的層面上談論特定行為或特質的值得贊賞或糟糕可鄙時這么做，而且也允許我們闡述一個更一般性的原則，這個原則在常識美德倫理學中所起的作用類似于道德中的完全義務與不完全義務（的命令）所起的作用。我們也看到，與常識道德和康德主義道德形成鮮明對照的是，美德倫理學允許，當一個給定的行動或特質（潛在地）增進了行動者自己的利益的時候，這種增進也會使得這個行動或特質得到比較有利的美德倫理學評價。這一特征讓我們所描述的這種常識美德倫理學能夠避免一些難題與陷阱，在第一部分中正是這些難題與陷阱讓我們拒斥了常識道德與康德主義道德。我現在想到的這些難題與陷阱大部分都是常識道德與康德主義道德所具有的自我—他人不對稱性的結果，而我們已經看到，常識美德倫理學并不具有這種自我—他人不對稱性。不過，另一方面，功利主義也不具有這種自我—他人不對稱性。而且，我們已經看到，功利主義如何切斷了道德運氣的難題。因此，如果我們要全面地捍衛常識美德倫理學，正如我們在第二部分嘗試全面地捍衛功利主義那樣（也就是說，如果我們想要表明常識美德倫理學如何能像功利主義一樣免于第一部分中的所有問題），我們就必須去看看，這種美德倫理學怎樣才能應對那些反對的聲音。至少對常識道德來說，這些反對的聲音從我們在道德運氣領域中那些彼此不一致的直覺中產生。這將是下一章的任務。

## 第七章 美德倫理學的運氣

我們已經為常識美德倫理學背后的基本想法提供了一個高度一般性的闡述。關于那些能被我們的常識算作值得贊賞的或糟糕可鄙的特質、行動與動機，我們做了幾個更具體的說明。不過，關于那些像理性、審慎、聰慧等主要是涉己的概念如何能與一個總體上的美德倫理學框架相匹配，關于這樣一個框架如何能在不使用專門的道德概念的前提下以一般的方式處理我們與其他人的關系，我們還需要進行更多的討論。不過，我們將把這些進一步的討論延遲到下一章，因為我們似乎有一個更緊迫的需要去看看美德倫理學如何能夠逃脫常識道德在道德運氣方面產生的問題與矛盾。在我們對常識美德倫理學的正面內容進行進一步的細致研究之前，我們應該先確定它確實能避免第一部分中的那些困惑與困難。因此，我們必須再一次把注意力投向道德運氣的問題。

即使給定我們的美德倫理學只使用道德上中性的概念（也就是說，那些并不專門用于道德的概念），我們也已經看到這些概念對于評價我們如何對待他人而言也具有重要的、實質性的意義。而且，美德倫理學對于我們如何對待自己也有許多重要的東西可說。因此我們可能會感到需要問一問我們自己，正如我們在道德運氣領域曾經遇到的嚴重的問題一樣，美德倫理學的這些關注是不是也會產生深刻而棘手的美德倫理學運氣問題。

### 可贊賞性與運氣

可譴責性的問題位于道德運氣問題的核心，因為正是“運氣或偶然可以改變事情的可譴責性”這種想法，煩擾著我們先前的道德直覺。

（內格爾在《道德運氣》一文中主要使用的是可責備性的概念。）如果我們聚焦于可贊揚性的話，直覺之間的沖撞就沒有那么明顯或容易察覺了，這既是因為，存在著非道德的可贊揚性（我們可以贊揚一個藝術表演或作品，但我們卻不能說這藝術作品是應受譴責或應受責備的），也是因為，非道德的可贊揚性優勢依賴于偶然性，這一點也不奇怪。當然，我們可以區分出道德可贊揚性與一般意義上的可贊揚性，并宣稱“道德上的可贊揚性受制于運氣”的說法煩擾著我們的直覺。不過，聚焦于可譴責性更容易一些，因為在可譴責性這個概念上，我們更不容易受到歧義的誤導，因為所有的可譴責性似乎都是道德上的可譴責性。

我們的美德倫理學必須面對的問題，顯然是是否能通過避免像可譴責性這樣的道德概念來避免那些困擾著我們的常識道德的困難與矛盾。而由于我們所做的每件事情都帶有或多或少的運氣或偶然性的氣味，我們需要考慮我們在美德倫理學中所要做出的那些倫理判斷是否能無爭議地，甚至合理地允許運氣與偶然。讓我們從涉己的情況開始。

考慮一個人出于疏忽而傷害了自己，比方說，這個人在維修自己房屋時由于粗心大意而弄傷了自己的身體。在正常情況下，我們不會說這個人是應受斥責的，不過我們當然可以批評他的疏忽與粗心，對此表達一種負面意見：例如，我們可以說，他很愚蠢因為他沒有向他正在做的事情投入更多的注意。這樣我們就擁有了一個輪廓相當清晰的例子，在這個例子中一個人可以鄙夷地反對或批評一個行為，卻不需要認為這個行為是應受譴責的。

不過，剛才的例子是涉己的，而因為關于可譴責性的道德判斷主要適用于那些涉他的行為、傾向或態度，此刻我們需要去尋找一個涉他的例子，在這個例子中我們對某個人的行動、態度或其他方面的不那么好的評價并不要求我們做出這應受斥責或這應受譴責的評價。如果我們的負面或批評性的判斷在一定程度上依賴于運氣的因素，并因此使我們能看到“這樣一種非道德的倫理判斷受制于運氣的因素”這樣的看法是無害的，那就更有利于我們的論證了。事實上，存在著不少這樣的例子。讓我從“職責倫理”的領域中舉一個例子。

說一個人是或不是一個好父親、好妻子，這是在評價這個人。這種評價并不明顯是道德評價，卻顯然一般被認為是倫理評價。做一個好父親、好母親的一個要素是，能夠較好地掙錢養家。想象，一個父親在某份職業上工作了很多年之后失業了，但在經過幾個星期的徒勞的求職之后，他由于純粹的運氣而得到了一份與他原先的職位相當的職位。（可以去想象，有成千上萬的人具有與他相同的技能，而且都在像他一樣為極少的幾個職位而競爭。）在這種情況中，如果他接受了這個職位，并因此能為他的家庭提供他過去一向所提供的經濟收入水平，那么最終我們就能說他是一個好的掙錢養家者。不過，假使他未能找到好工作，并因此再也沒能為他的家庭提供安逸的生活，那么“他是一個好的掙錢養家者”這個斷言就會被不可挽回地取消了。這里所描述的這種情況在1930年代的大蕭條中是常見的，而在這樣的時期，“運氣的因素在決定誰是一個好的養家糊口者，誰不是一個好的養家糊口者方面起到了相當大的作用”這樣的說法毫無問題也毫不奇怪。

這一結論也與我們之前對于道德或倫理運氣的某些成問題的特征的解釋匹配得很好。如果做一個好的養家糊口者方面的運氣相比于專門的道德運氣而言，不那么構成難題，那么我們就有理由把這一差別歸因于，道德判斷以一種不能令人滿意的方式允許可斥責性等依賴于偶然或運氣的因素。關于一個人是不是一個好的掙錢養家者的判斷是與任何道德指責分離開來的，并且可以僅僅以一種倫理評價的方式來起作用。而且很容易看出，為什么一個人未能成為一個好的掙錢養家者這一點未必是應受譴責或應受斥責的。那些自己沒犯什么錯卻沒有在大蕭條中找到工作的人不能被看作好的掙錢養家者，但我們在做出這些評價時并不需要去指責或譴責他們；實際上，很難看出，人們怎么能譴責他們在這種情況下未能很好地掙錢養家。（在大蕭條中整整一代人都如此嚴重地面臨就業的窘境，這是一個悲劇；不過我們這里不討論這種悲劇性。）

因此，上面提到的例子代表了一種明顯無疑的涉他的情況，在這種情況中評價取決于運氣的因素；而且由于道德譴責與指責在這種情況中都不適用，當我們設想我們的評價部分地依賴偶然情況時，我們這么做并無任何古怪或冒犯之處。不過我們還可以舉出其他的例子。

設想，一個人頻繁地出乎意料地攻擊別人——哪怕這個人并未受到任何最輕微的挑釁，他也常常憤怒地或攻擊性地對待別人。我們自然會認為這個人是兇狠的（比方說認為她具有兇狠的性情傾向），不過這里的兇狠概念指的并不是字典中“邪惡多端”這個陳舊的義項，而是指上面描述的這種更具體的易怒、攻擊性強的傾向。顯然，這種意義上的兇狠與一個人的品格與性情有關，但我不認為我們可以自動地假設，每一個這樣的兇狠的人都是自己讓自己成為這樣，或者都應該為自己變得兇狠而在道德上負責。畢竟，按照我們對兇狠的描述，我們也可以把一個動物描述成兇狠的。然而，當我們說一只狗兇狠的時候，我們并未假定這只狗是自己讓自己變得兇狠了，或者應該就其兇狠而受譴責。狗變得兇狠有可能是因為它的主人曾殘忍地對待它，而我們當然知道，一只小狗是受到主人的友善還是殘忍的對待在很大程度上取決于運氣。顯然，在狗的情形中，對兇狠的判斷并不承諾任何關于可斥責性或可譴責性的判斷，而且我們沒有理由認為上面所描述的人的兇狠的情況與這有什么不同。

我們或許知道，曾有某個精神變態殺手在童年飽受父母的毆打與折磨。我們因此相信，由于偶然地出生在這樣的家庭，由于受到這種他自己無法控制的對待，他可能發展了一種兇狠的性情，甚至成為一個兇狠的殺人犯。但這并不要求我們認為他為他的性情或所作所為而應受譴責——我們可能僅僅想制止他，并在他無法變好的情況下把他長久地投入監牢。當我們說一只狗兇狠或說某個人是兇狠的殺人犯或精神變態的時候，我們顯然是在以一種并不膚淺的、重要的方式評價他們，然而這種對于某個人或某個東西在較深層面是什么樣的評估并不要求我們做出道德評價，也就不會由于這種道德評價而讓我們陷入與運氣有關的困難。那個兇狠的殺人犯可能沒有能力促進自己成為他所是的人或做出他所做的事，但當我們描述他的時候，我們在表達一種對他的高度負面的看法。我們在說，（在核心或深刻的層面上）他的存在方式是一種非常糟糕的存在方式。因此，這個例子很好地向我們揭示了不附帶道德譴責的倫理批評的可能性。

最后，我將簡要地提出另一個解說性的例子。某個人可能與其他人關系很差，而對這一事實的解釋可能是，這個人由于遺傳問題而精神錯亂。然而，這個解釋并沒有消除它所要解釋的東西，它并沒有絲毫減輕這個人在其他人的關系方面遭受的批評。相反，這個解釋只是讓我們有理由不去譴責她，不去認為她因為她與他人相處的方式而應受譴責。當然，如果我們承諾了一些常識道德觀念的話，我們可能實際上希望能譴責某些并無精神錯亂的人與他人相處的方式。不過，這里的關鍵之處是，“某個人與其他人關系很差（或具有兇狠的性情）”這一判斷/斷言本身并不要求我們對此進行譴責，因為，在那些我們可以恰當地進行譴責的情況中和那些我們無法進行譴責的情況中，我們都可以產生這樣的判斷。而且，從語言學方面看，我們也不應該認為，可譴責性這個詞語的含義在不同的情況下具有歧義（關于這一點，下面將作更多的闡述。）

### 批評但不作譴責

由此我們可以采取一種視角去把一個人做的某些事情看作是較好的或較壞的，這種視覺允許我們把這個人判斷為比較值得贊賞的或比較應受批評的，卻不要求我們對這個人做專門的道德判斷。而一種非利己主義的美德倫理學正是通過這種視角，一方面對行動、動機與品格做出判斷，一方面又避免那些道德概念。常識美德倫理學可以避免所有常識的或其他的道德判斷，并把它自己限制于對可贊賞性與糟糕可鄙性的直觀上合理的判斷，這種判斷與可譴責性之間并無本質性的聯系。[[101]](#_101_53)從我們在這個方向上的努力中可以產生一種倫理學，我們從斯賓諾莎的作品中可能已經對這種倫理學感到熟悉，而這種倫理學也與日常的美學評價之間有一些有趣的相似。

在《倫理學》中，斯賓諾莎反駁了自由意志，并排除了合理譴責或可譴責性的可能性，盡管他仍然希望就哪些人類特質構成美德，哪些特質構成邪惡或軟弱做出一些斷言。[[102]](#_102_53)按照斯賓諾莎的觀點，即便當一個人缺乏自由意志主義的自由條件的時候，這個人的理性也可以起作用，而真正的美德意味著按照理性來行動或生活。但斯賓諾莎的美德觀點在其基礎上是利己主義的：他允許高貴這樣的涉他的美德與勇敢這樣的涉己的美德之間的區分，但他似乎認為，只有當對他人的關切有利于個體自己的福利的時候，這種關切才是美德性的。

在這里，我們當然并不是要采用一種利己主義的美德觀點。然而，盡管在對美德的構想上與斯賓諾莎有所不同，斯賓諾莎的思想系統卻允許我們（更好地）了解，對行為與品質的評價如何能在沒有道德贊揚與道德譴責的情況下發生。斯賓諾莎贊許并建議了某些形式的活動與傾向，同時批評并試圖勸阻我們不要有另一些活動與傾向，然而這些都是在沒有作任何常見的挑剔的道德判斷的情況下做出的。因此，我相信，在我們追求某種形式的道德上無過錯的倫理評價，并且向對他人的關切給予斯賓諾莎未曾給予的基礎性的強調的時候，并不存在任何不一致性。

在主張這樣一種對美德倫理學的發展的時候，我們讓倫理學在某種方式上看起來更像美學，因為像后者一樣我們致力于批評與贊美，卻不作譴責。當然，我們也可以把我們與藝術家和藝術的關系道德化，像過去許多人在許多個世紀里所做的那樣譴責某一幅不道德的繪畫。我們也可以因為藝術家以某種方式繪畫或以某些對象為其繪畫的主題而批評這個藝術家不道德。不過，我希望我們能看出，我們可以把這些判斷都從美學中排除出去，并把它們看作與美學判斷無關的東西。這樣，美學形式的評價看起來確實為斯賓諾莎的倫理學和本書所要發展的美德倫理學提供了一個有趣的模范，或某種有趣的類比。

我們認為某些藝術作品比另一些作品更好，我們也可能會用非常激烈的詞語來批評較差的作品，然而所有這些都不會引起我們認為藝術作品或藝術家是應受譴責、應受斥責或應收指責的。如果像我所提出的那樣，我們允許自己去把某些行為或特質看作是較好或較壞的，卻不要求自己去譴責那些較壞的或最壞的，那么至少在這個方面我們是以一種與美學類似的方式來對待美德。這種類比并不新鮮：一個意義重大的事實是，古希臘人和古希臘哲學家用來表達光榮或高貴的那個詞語也可以用來表達“美麗”，也可以作為一個純粹美學評價的詞語來起作用。[[103]](#_103_53)不過，我們在這里并不僅僅限于與美學判斷的類比。棒球不是一種高尚藝術；人們對棒球冠軍賽中的球隊表現所做的那些贊揚與批評既不是美學性的也不是倫理性的，不過這些贊揚和批評也不會帶來譴責或責備方面的事。（“笨蛋”默克萊可能由于愚蠢的粗心而在冠軍賽中落敗，但任何人如果不僅僅是在較為中性的因果意義上譴責默克萊導致了失敗，而是認為他應該為了他的所作所為而受譴責，那么這個人就已經超出了對球隊表現做評價的范疇，而進入了專門的道德批評。不過，有些時候這樣的道德批評也是合理的，例如1919年“黑襪”隊因受賄而放棄了比賽。）我們也可以鄙夷或贊賞一個人智力的聰慧或缺陷，卻不需要認為，如果一個人做了一件那些天生比他更聰明的人不會去做的事，我們就可以正當地譴責這個人的做法。當然，我們所舉的“不能很好地掙錢養家”“兇狠”“與其他人關系差”這些例子都與美學判斷無關。因此，我們所構想的評價與美學評價的關系并不是排他性或獨有性的，盡管，這種評價與美學評價之間的類比能幫助我們更好地理解我正在詳細說明的這種倫理觀點。

我提出的這種倫理學觀點最終落到了這樣一個假設上，即，“可贊賞性”與“糟糕可鄙性”（以及“值得稱贊”與“應受批評”）在廣泛范圍的各種情況的使用中都具有單一的意義。我們可以說，一個涉他的品格特質、一本哲學書籍、一幅畫或一個涉己的行動是值得贊賞的；在這些廣泛的范圍里，這個詞的意義并未變化。我們把這個詞語賦予這些事物的理由或許各自不同，不過這當然是另一碼事。當我們把存在賦予不同種類的實體，或把不同種類的論證稱為壞的論證時，我們的理由可能彼此不同，不過得益于蒯因與其他哲學家的工作，我們越來越沒有理由認為我們在使用“存在”或“壞論證”時有歧義。我認為我們有理由用同樣的態度來對待我們對“可贊賞性”與“糟糕可鄙性”的不同使用。[[104]](#_104_53)而且，我認為在我們對品格的評價中需要涉及道德概念的程度，并不高過在美學評價與對球賽的評價中需要涉及道德概念的程度（如果我們不把基本智力當作人的品格的一部分，那么品格評價涉及道德概念的程度也不高于基本智力評價涉及道德概念的程度。）如果拒絕表達某些（斯特勞森所說的）“反應性情緒”標志著疏離性、客觀性或非個人性，那么這些表述也適用于我們所提出的美德倫理學所采取的這種斯賓諾莎式的視角。不過它只是出于理論的目的才采取這種視角，而美德倫理學也可能會像功利主義的倫理構想那樣滿足于一種隱微秘傳的狀態。[[105]](#_105_53)因此，常識美德倫理學進路（“常識”在這里僅僅是就這種倫理學所做的判斷而言的，而不是就這種倫理學所排除掉的那些判斷而言的）并不要求我們認為，人們應該變得更加疏離，更加不愿意對事物進行譴責。它認為，人們做出的任何關于可譴責性的判斷都未必是真的、都面對著極多的理論困難；但它也可以允許，如果人們不知曉這些困難或至少沒有老是想著這些困難，這可能倒是件好事。因此，如果那些接受這種美德倫理學的人拒絕傳播它，并且在處于哲學研究領域之外時又重新回到贊揚與譴責的舊習慣中，那么我們也沒有什么根據來反對他們這么做。

因此，美德倫理學可能與功利主義進路不同，因為它沒有使用專門的道德判斷或概念；不過通過區分理論有效性與實踐有用性，它仍然借鑒了功利主義的一些做法。對斯賓諾莎來說，當然，那些全心全意地接受《倫理學》的理論教導的人將是更有美德的、更好的人。不過，美德倫理學不需要假設越卓越的美德就意味著越豐厚的福利或幸福（我們將在第三部分回到這一主題），盡管它也可以這么假設。而且，無論如何，美德倫理學不需要假設，對它自身的理論真理的知曉是一種首要的美德，或是在讓人們成為有美德的人的過程中起到了重要的作用。我希望在這個議題上保持中立（常識美德倫理學已經有夠多的問題需要處理了，不必再在這個方面找麻煩），不過，由于斯賓諾莎與功利主義者都在這個議題上占有有趣的立場，在這里提一下這個議題仍然是值得的。

然而，我們的主要目標是，展示一種非道德的美德倫理學如何能避免常識道德中關于道德運氣的那些悖謬與矛盾。為了嘗試做到這一點，我們表明，如果美德倫理學既避免了專門的道德概念，又避免了常識的或其他種類的道德判斷，那么美德倫理學就可以與運氣和偶然性和平共處，也就是說，我們可以允許運氣與偶然部分地決定，哪些美德倫理學屬性適用于對某個情況的描述，哪些美德倫理學屬性不適用。[[106]](#_106_53)不過由于我們的美德倫理學不會做出道德判斷或關于可譴責性的斷言，去更進一步地、更詳細地探討一下這一進路對于人與人之間的關系能說些什么、不能說些什么，就是十分重要的。因此，盡管在下一章和下下一章，我們將更多地探討涉己的美德，我們也留意對那些涉他的行動與特質的評價。我們必須看看，常識美德倫理學對關于我們與他人的關系的倫理評價能否說出足夠多的合理的東西。

## 第八章 美德、自我與他人

我已經說到，這里發展的這種美德倫理學將對我們在常識道德與康德主義道德中發現的那些悖謬、不一致性和其他缺陷免疫。通過表明基于常識觀點（但卻忽略了常識道德的那些斷言）的美德倫理學可以使用多種多樣的評價性概念來評價涉己與涉他行為與屬性，同時卻不會陷入我們的常識道德思維所產生的那些關于道德運氣的悖謬，我們已經在很大程度上展現了上面這種免疫性。這么做的代價是（如果此刻我們真的相信這是一個代價的話），它（至少在理論上）沒有能力辯護關于可譴責性、可斥責性等等的斷言，而那些討論道德運氣的人已發現正是這些斷言引起了道德運氣中的悖謬。[[107]](#_107_53)

不過，早在第三章，我們也討論了一些常識道德中的其他一些最終需要處理的困難。而且，現在是時候來兌現我們之前的一個斷言了。這個斷言是，常識美德倫理學不具有常識道德在理性領域和道德領域所具有的那種不對稱性，但從常識美德倫理學的基礎中卻可以產生常識道德中的那些關于理性的合理觀點與關于道德的合理觀點。盡管常識的實踐理性具有偏愛行動者的自我—他人不對稱性特征，我們仍沒有理由認為常識實踐理性具有我們的日常道德思維所具有的那種不一致性。我建議，先去考慮這樣一個挑戰：從美德倫理學框架中衍生出我們關于涉己理性的直覺觀點——至少是它們之中最重要的那一部分。之后，我們將會檢驗，我們的常識道德思維中的多大比例（以它自己的方式、使用它自己的詞匯）可以被美德倫理學覆蓋，卻不會產生常識道德中的那些困難。不過，我們現在要著手去做的，不僅是去表明美德倫理學的完整性；我們之前對涉己的美德與涉他美德的討論在本章中也將讓我們看到，與（包括一些美德倫理學的捍衛者在內的）人們的通常看法相比，美德的這兩個“種類”或區域之間其實是更緊密地聯系在一起的，更像是一個整體。

### 美德倫理學與涉己理性

我們無疑認為，像審慎、未雨綢繆、明斷、遠見、謹慎、有策略、堅持、自制與適度等品質都在很大程度上屬于并非排他性的涉己的美德。[[108]](#_108_53)（粗心，不審慎、輕率、無耐心等等，在類似意義上也是涉己的。）這些美德自然都落在實踐理性的類別之下；它們都是實踐理性的美德，而當一個人未能依照這些品質行動時，或未能在某種程度上具有這些品質時，這個人通常會被批評為不理性。由于，那些我們日常視為不理性的事情自身是可以被批評或鄙視反對的，美德倫理學評價的基礎概念如“值得贊賞”“應受強烈的批評”等明顯也適用于我們在常識中視為涉己的實踐理性或其反面的那些事例。

不過，值得注意的是，在我們關于理性的常識思考中至少存在兩種一般形式的理性批評。我們可以把某些行為或傾向稱為是不理性的或理性上不可接受的，[[109]](#_109_53)不過，有時一個人會說某些行動或傾向盡管并不是不理性的或理性上不可接受的，卻未能滿足某些實踐理性的理想形式，或者不是這個人在她所處的特定情況中不是理性上最優的，這時，這種說法在某種意義上也算作一種批評。[[110]](#_110_49)

例如，有人可能在她的私人事務中展現了我們稱之為自制、適度、遠見或未雨綢繆的特質，從而令我們有理由把她稱為自制、適度、遠見或未雨綢繆的，并且甚至為她擁有這些特質而贊賞她。不過，我們可能仍然不會認為這個人能夠像蘇格拉底那樣適度或自制，或者像1929年股市崩盤時的伯納德·巴魯克那樣未雨綢繆或具有遠見。所以，如果她具有上面所說的那些美德，那么從我們所能展望到的最理想的方式來看，與我們提到的那些模范相比，她并不是在最高程度上具有它們；而且實際上哪怕不做這些比較，我們也能發現這個女人可以具有，或本來可以具有與她實際所具有相比更高程度的自制、適度、遠見或未雨綢繆。這一點對行動同樣成立，因此就直觀而言，我們不需要把一個我們認為是令人贊賞地未雨綢繆或自制的行動看作是這個行動者在這個情形中所能執行的最未雨綢繆或最自制的行動，更不需要把它看作一個理想意義上未雨綢繆或自制的行動。

通過允許我們自己以這種方式來思考，我們在以一種特別非亞里士多德主義的方式來為超出義務的美德或可贊賞性提供空間。我們要說的是，一個行動或人可以展示一種美德或是值得贊賞的，哪怕某個相關的替代者可以在更大程度上展現出這種美德，或者是更加值得贊賞的。實際上，如果我們考慮一下，如果伯納德·巴魯克在崩盤前只賣出了他持有的普通股中的三分之二，而不是像現實中那樣賣出了他的全部普通股，我們將會怎么看待他，我們可能會最容易看清上述觀點所具有的常識說服力。即便只賣出三分之二，我們也會認為他令人贊賞地未雨綢繆和富于遠見，盡管那樣的話他大概不會像現實中這樣成為實踐中關于未雨綢繆與遠見的非凡的理想的代表。在自制的領域，我們也可以找到類似的例子：那些未能體現出理想的或最優的自制的那些自制（的美德）的例子。部分地由于我在其他地方大量討論了自制方面的例子，我將不會在這里再進一步討論它。[[111]](#_111_49)不過值得注意的是，在當下的語境中，亞里士多德未能為超出義務的理性提供空間，這使得他的觀點似乎不像這里提出的“實踐理性作為一個或一組美德”的圖景這樣與常識相符。（在這個方面，難道古希臘的普通人的觀點在真的與我們自己的觀點如此地不同嗎？）

根據亞里士多德，各個有美德的行動代表了當給定的個體面對不同的情形時，向他們提出的實踐難題時的獨一無二的解決方案，而那些以任何方式未能實現（或超出了）美德的要求的行動都不是有美德的（盡管我們可能也沒有理由譴責或批評這些行動）。[[112]](#_112_49)基本上同樣的想法也以不同的面目出現在唐納德·戴維森的觀點中。戴維森大致認為，如果存在著某些可得的行為替代選項，綜合而言一個人有更好的理由按照這個替代選項來行動，從而使得這個選項是這個人的更好的選擇（在這里“更好”的意義不限于道德上的更好），那么當這人采取了另一個行動選項時就是不理性的。[[113]](#_113_49)因此，如果關于實踐理性和關于什么值得贊賞、什么是一個美德的常識觀點在這個領域中要求某種“超出義務”的概念，那么這種常識就與一個漫長的哲學思想傳統相反，這個傳統或隱含或明確地否認了在（與道德相對的）理性方面超出義務的可能性。

在其他地方我已用相當大的篇幅論證過，實踐理性可以具有超義務性的程度，我就不在這里重復論證了。不過當我們把實踐理性納入美德、可贊賞性、它們的反面等更一般的概念時，我們就得到了對這一結論的進一步的證據。因為，當我們把美德等概念運用于實踐理性的狹窄領域時，它們在直觀上就允許程度的高低：未雨綢繆、自制等等都有程度的高低。當我們把特定的理性方面的美德賦予人或特質時，我們的日常思維也接受“超出義務”的概念，而這也把我們導向上面的結論。自制、耐心、未雨綢繆以及我們本章前面提到的其他美德都可以被歸入同一類別：實踐理性的美德。而這可能讓我們得以把實踐理性視為一種“一般性的美德”，而自制和其他美德則是從屬于它的具體美德（或美德的子類別）。不過在這種情況下，既然我們能很自然地認為自制、耐心和其他理性美德具有超出義務的程度，我們似乎也能很自然地允許理性與可贊賞性具有超出義務的程度。[[114]](#_114_49)由于我們完全可以合理地說，“約翰是有耐心的（或自制的、審慎的），但吉爾甚至更加有耐心（或自制、審慎）”，我們便有進一步的理由去質疑甚至放棄這個古老的（隱含的）理論假設，即，實踐理性不允許超出義務的程度。（實際上，大部分哲學家自動地認為“超出義務”指的是道德上超出義務。）

不過，此刻一個人可能會好奇是不是所有的（基本的）涉己美德都屬于實踐理性（或實踐智慧）這個類屬。我認為不是。

想想堅韌這個特質，它是一種面對困難仍然保持鎮定或活躍的能力或傾向。大體上我們贊賞堅韌，但我懷疑我們是否有任何理由認為那些具有這個特質的人與他們沒有這個特質的時候相比要更加理性。當然，在某些情形中一個人可能最好擁有堅韌的特質；但有些時候一個人也可能最好無憂無慮想做什么就做什么，然而我們并不會因此就把這種無憂無慮的特質當作理性的某種存在形式。或許，關于堅韌具有理性地位的最好的論證是，堅韌的特質體現了、并且必定體現了一種懷有希望的態度，而非一種絕望的態度，而這是當一個人在逆境中力爭上游時實踐理性得以有效實現的一個絕對條件。不過我發現這個論證并不能完全令人信服。而且，更重要的是，即便不能令人信服地證明堅韌是某種實踐理性的存在形式，我們仍然可以贊賞堅韌并把它當作一種美德。我們贊賞在困苦、混亂與厄運中堅持和苦干的能力，不贊賞在這些情況下被壓倒、氣餒或喪失能力。不過，很難看出為什么我們應該把堅韌作為理性的這個一般類別的下屬而給予尊重，而不是更直接更簡單地把它當作一種個人的力量或韌性。[[115]](#_115_49)而堅韌主要是一種涉己美德，人們更多地因為它為它的擁有者貢獻了什么、展現了什么而贊賞它，而不是因為它對其他人的好處而贊賞它。因此并不是所有的涉己美德都可以算作實踐理性的存在形式或子類別。

此外，我們也不是必須把所有涉己美德都當作對美德的擁有者有益的，也不是必須把所有對自己有利的品格特質（一些涉他美德也可以被算在內）都視為值得贊賞的、都視為美德。回想一下，曾有大量的作家向我們建議即便缺乏證據也要擁抱信仰，并認為如果上帝不存在的話，最好不要讓人類中的大多數人知道上帝不存在。[[116]](#_116_49)這些說法暗示，在這些情形中，那些高貴、勇敢、強大的少數人應該去面對上帝并不存在的事實，而隱含在這一判斷中的對真相的極高估價似乎與“對上帝不存在這一點進行忽略或自我欺騙這樣一種有益的傾向是一種美德”這一斷言不相容。實際上在直觀上我們可以有意義地區分那些對我們有益或讓我們過得好的東西與那些構成了值得贊賞的特質、美德的東西。

例如，自我欺騙可能有它的用處。一個患有不可治愈的癌癥的患者可能在一種我們都能理解的意義上，在面對自己患有晚期癌癥的證據時曲解證據或自我欺騙，而這種自我欺騙的能力可能對他有益。（這些證據中不僅包括醫學證據，還包括他的親友如何對待他等方面的證據。）不過我們通常認為這樣一個人，與一個直面類似的事實、敢于面對死亡、對自己沒那么不誠實的人相比，是不那么讓人贊賞的，哪怕我們愿意承認有些時候后一個人可能會受更多的苦、過得更差，因為他拒絕逃避關于病情的知識。[[117]](#_117_49)因此，在其他情況相同時，當我們允許某些美德（例如直面某些非常讓人不快的事實的勇氣）不讓這美德的擁有者受益，也允許某些對自己有益的品格特質（例如拒絕面對某些事實）不被算作美德或不被看作值得贊賞的時候，這看起來與關于美德與可贊賞性的常識觀念高度相符。

而且，由于直面令人不快的事實的勇氣受到贊賞，既不是因為它對勇氣的擁有者自己有益，也不是因為它對其他人有益，此刻我們可以看清楚，在常識中，一個品格特質可以是值得贊賞的，而這獨立于它給任何人帶來利益的能力。當然，那個直面自己罹患癌癥的事實的人可能會把他的親人從欺騙他的努力中解脫出來，在這個意義上他的態度可能對其他人有益。然而，如果一個人承認自己患有晚期癌癥，他也可能更難以避免抑郁與恐慌。在這個意義上，如果一個人不肯自我欺騙或不肯讓別人欺騙自己，他也可能會給他人帶來更多的麻煩。無論如何，看起來很清楚的是，在直面事實與自我欺騙之間，我們相對來說更加贊賞那個誠實面對自己處境的人，這并不是基于這能給他自己或別人帶來更多的利益。由于我們向心靈的堅強和對真相的知曉賦予了價值，我們傾向于更贊賞那個直面自己癌癥的人，即便我們可能都同意他這么做可能并沒有讓他過得更好。我相信類似的努力也可以被用來表明，至少就常識而言，某些其他的美德作為美德也缺乏與其擁有者或其他人的福利之間的聯系。[[118]](#_118_49)

考慮一下謙遜的品質，無論是在不虛榮自大的意義上，還是在欲望與野心方面溫和適度的意義上。一個不自吹自擂的人比一個自吹自擂的人更有可能受到贊賞，而且顯然我們常常想要批評或反對不謙遜的人的那些自我炫耀或沾沾自喜的行為。不過，如果說這些沾沾自喜的行為有時會讓人們對自己的價值也產生懷疑的話，這些行為也常常是好笑和逗樂的。因此我不認為我們在謙遜與不謙遜之間青睞謙遜是因為前者能帶來更多的利益，而且很明顯我們贊賞謙遜并不是基于謙遜能讓我們快樂。我們有時也能通過沉思他人的謙遜而感到快樂，而當謙遜的人發現他們在各種情境中都能抵御虛榮自大的誘惑時，謙遜的美德也能使其擁有者感到快樂。但這些快樂都預設了謙遜的價值、作為美德的地位與可贊賞性，而不是反過來構成了這些價值的基礎。正如，一個利他的人從幫助他人中獲得的快樂預設了利他的獨立價值，通常伴隨謙遜的實例的那些愉悅的贊賞、自我實現的意味也是基于（作為自負與炫耀的反面的）謙遜所具有的獨立的價值和可贊賞性。不過，類似的論點也可以用于欲望與野心的適度這個意義上的謙遜。而這將產生一個或許更加有趣的例子：一個既不是有益于自己，又不是有益于他人的美德。

有時，類似伊壁鳩魯主義者的人認為謙遜是一種純粹的工具性的涉己美德；通過謙遜這種手段，與那些貪婪的、在任何情況下都傾向于掙扎著尋求最好的或最快活的東西的人相比，擁有謙遜的人可以擁有一種更幸福或不那么不幸的生活。而適度，或者不貪婪，有時被認為是一種純粹的工具性的涉他美德。例如，亞里士多德認為，貪婪癖就是欲望或傾向于拿走比一個人所配得的份額更多的東西。現在，我并不想否認，一個人的欲望中的謙遜或適度可以出于純粹工具性的理由而具有價值，不過我相信當我們高度評價謙遜與謙遜的人的時候，這些工具性的考慮并沒有窮盡我們這么做的理由。我想，我們同樣有一些純粹內在的理由來贊賞謙遜，而我認為對這一點的最好證明是這樣一個事實：有時，哪怕謙遜（并非偶然地）引起了其擁有者和其他人的總體利益的減少，我們仍然會贊賞謙遜。

在經濟學、決策理論和若干哲學領域中，一個標準的假設是，一個真正理性的個體總是會最大化他的效用，總是會去尋求按照期望對他最好的東西，至少那些道德或利他的考慮不起作用的情形中是這樣。然而，我在其他地方已經論證過，某種我們所贊許的謙遜或適度將會讓我們傾向于在某些情形中不去追求自己的最大利益，甚至有時去拒絕那些無疑是最好的東西，而去接受那些對于我們的目的而言僅僅是足夠好的東西。[[119]](#_119_49)我將不會在這里回顧這些論證，也不會去列舉所有那些相關的例子，這些例子代表了關于值得贊賞的非最優性的理性這一觀念在直覺中、常識中的合理性。不過為了此刻的目的，我會說說，我們為何有時會因為我們已經滿意了就拒絕午后點心（或者飯后的第二或第三道甜點，或者更多的茶水）。

當一個人這么說的時候，她不需要認為、也未必認為，她不喜歡這頓午后點心或者認為吃這頓點心對她來說不是一件好事（或她的生活中的一件小小的短暫的快活事）。因為，如果一個人在欲望與需求方面是適度的，這個人有時就會拒絕一些她完全承認的好東西，因為這好東西超出了她的需要或關切，也因為，不管怎樣，她對自己的狀況已經很滿意了。適度的人可能會完全、徹底地對現狀滿意，哪怕他們（隱含地）知道他們還可以讓自己進入更好一些的狀態。而且，正如我所說，我已經以相當的篇幅論證過，這種態度從常識理性來看并不會遭致批評。

不過，與我們現在的討論更相關的是，這樣一種適度的態度對我們大部分人來說是值得贊許的，盡管它拒絕最優化或最大化個體的利益。

與一個滿足于已有的善好、（在非工具性的不涉及他人的意義上）具備適度的品質的人相比，那個總是汲汲于對自己最好的東西的人看起來不夠天真自然、像是被逼迫著這么做、貧乏無依而不夠自足。這樣一個適度的人并不是一個禁欲的人。而直觀上，我們贊賞自立自足與天真自然。我們對天真自然的贊賞在一定程度上削弱了我們對審慎的美德的看重，而自足性則是一種我們傾向于贊賞的品質，這種贊賞獨立于自足性為行動者自己或其他人帶來的好處（盡管斯多葛派夸大了自足性的價值，并認為自足性實際上構成了美德的全部）。當然，當一個人因為自己已經過得足夠好了而拒絕進一步的好時，他可能從這種拒絕中獲得一種快樂的自足感，不過，我們不需要賦予這種快樂以太大的分量來超過這個人所拒絕的那些東西的價值；正如同，對一個在戰場上為祖國而戰死的士兵來說，不需要賦予為國盡忠的那種快樂感受以太大的分量來超過死亡的代價。從個人利益的總體來看這個士兵可能受到了巨大損失——我們沒有理由不這么認為；而同樣的判斷也適用于一個有意地拒絕了更大程度的福利或個人利益的人——她并沒有通過這么做就自動地增加了自己的總體福利。

我們在非工具性的謙遜態度中發現的這種自足似乎在不考慮它所帶來的總體利益的情況下仍然是值得贊賞的。（我們對堅韌和鎮定的贊賞態度可能也部分地依賴這些品質所展現的自足性。）雖然，如果要令人信服地展示謙遜在它對其擁有者和他人所帶來的好處之外仍然具有可贊賞性，我們可能需要一個像我在《超越最優化》中嘗試去做的那種更完整的論證，我想讀者仍然能大致地看出這樣的論證將如何進行。因此，欲望或需求的適度這個意義上的謙虛的道德地位是獨立于這一品格特質為其擁有者或其他人帶來的好處的。這樣，我們就擁有了又一個（潛在的）例子，在這個例子中，至少從常識看，某個品格特質可以被視為一個美德、被高度地評價與贊賞，卻不需要假設這品格影響了它的擁有者或其周圍的人的總體利益。

作為對比，功利主義像伊壁鳩魯主義一樣，沒有為（純粹的或優勢性的）非工具性的美德提供任何空間。它們把一些品格特質當作是有美德的，僅當這些美德（在伊壁鳩魯主義者看來）促進了其擁有者自己的利益，或者（在功利主義看來）促進了所有有感知能力的存在者的總體利益的時候。但在日常思維看來，美德的地位具有其他方面的來源或基礎。因此，這里所描述的這種常識美德倫理學就更難以明確地說明行動與特質是通過什么方式才值得贊賞的。如同常識道德一樣，常識美德倫理學不試圖向它所承認的所有的價值都強加上一種單一的樣式或原則。它并不認為，所有的美德都是因為有利于其擁有者的利益、或者有利于人類（或有感知的存在者）的利益才成為美德。而且，恰恰因為它否認了對于可贊許性或美德地位的來源的這樣一種簡單的或系統化的統一觀點，它才讓自己訴諸多個不同的直覺，而且很可能它也無法把這些直覺劃分為能夠窮盡我們關于美德與美德的反面的地位的直覺性來源的有限個清楚可辨的類別。我當然也不想宣稱，本書中所提到可贊賞性與它的反面的這些來源已經窮盡了我們關于美德的來源的所有直覺性基礎。除了本書中已經以這么多篇幅對美德倫理學所給出的這些概括性的、一般性的捍衛之外，美德倫理學還有很多東西有待發展。不過我確實想要提醒一下讀者，我早先已經提到的，我在倫理學中的多元性與系統建構方面的立場。

那些困擾了常識道德與康德主義道德的悖謬與困難可能讓我們有理由去拒絕這兩種倫理學進路。不過，我相信，只要我們遠離不一致性、悖謬和類似的困難，那么這些困難就并沒有質疑一種直覺主義、多元主義和不那么有條理地處理倫理學的方式。只要常識美德倫理學可以遠離常識道德與康德主義道德所面對的那些困難，我想我們沒有理由去以這種方式去發展這種倫理學。（不過我們接下來當然還要看看我們的美德倫理學進路是否能避免常識道德與康德主義道德的所有問題。）

同樣值得一提的是，我們對直覺的依靠恰恰能讓我們避免第四章中的那種不確定性，那種指引著我們去發展甚至偏愛一種梯度型的功利主義的后果主義的不確定性。因為功利主義通常不太情愿去依靠直覺方面的考慮，我們看到，對功利主義來說，一方面很難論證那種更常見的最優化、最大化版本的效用原則優于底線版本的功利主義，另一方面也很難反過來論證底線版本優于最優化的版本。出于類似的理由，功利主義也無法論證它的任何一種底線版本優于其他的底線版本，因此如果我們把自己限制于基本的功利主義理論動機與假設，那就很難避免梯度性。然而常識美德倫理學確實依賴直覺，而且，正如我們所看到的，我們的直覺告訴我們美德可以在非最優化的情況下也可以體現出來。而且，我還傾向于認為，通過允許某種程度上的模糊性，我們對于什么是理性的和什么是道德的日常認識可以幫助我們回答關于我們需要多少美德這樣一個復雜的問題，也就是說，在某類情形中要達到什么樣的程度才能算作某個特定的美德。美德倫理學當然可以綜合不同的維度而做出梯度性的判斷，不過此刻我想沒有理由去懷疑它在直觀上也可以做出原級的（也就是說非梯度性的、非比較級的）判斷。現在，我們應該去考慮一下，當下的進路通過哪些方式能夠允許涉己與涉他美德之間的一種有趣且可取的統一。

### 把涉己與涉他美德聯系起來

日常道德思考處理那些涉及誠實、忠誠、與人相處時的可信的問題，也處理相反的欺騙、不忠與不可信的問題，以一種一定程度上獨立于后果的好壞的方式為那些關于道德對錯的結論奠基。不過，我們已經論證過，某些主要是涉己的特質也可以獨立于它們對人的福利的影響而被認可和贊賞，因此，即使某些像仁慈或同情這樣的涉他品格特質是（部分地）由于它們與其他人的福利之間的聯系而被贊賞的，看起來我們也沒有理由認為其他涉他特質不能在一定程度上獨立于它們對他人的好處而被尊重、贊賞。

因此，這樣的事實并不奇怪：我們傾向于鄙夷、責怪和強烈地批評不誠實、欺騙、不可信、不忠、多變與不可靠等等，哪怕我們關于什么東西糟糕可鄙的直觀認識并不能完全以后果主義或功利主義的方式來兌現。我們有能力批評上面這些以及類似吝嗇的其他一些行動與特質，而這些行動與特質都與其他人的利益更徹底地相關，這說明常識美德倫理學可以覆蓋在本質上主要涉及他人的常識道德所覆蓋的內容。不過，美德倫理學的這種覆蓋并沒有使用專門的道德批評性詞匯，因此它有機會避免那些感染了我們的常識道德思考的理論/倫理困難。美德倫理學有能力批評從常識道德的立場來看我們想要批評的許多東西，不過，在這么做的時候它使用的是像“糟糕可鄙”，而非像“應受譴責”或“應受斥責”這樣的詞匯。在這種意義上，常識美德倫理學在用詞方面并不像常識道德那樣多姿多彩，相反它顯得比較灰暗。“應受斥責”作用一個批評性詞語，無疑比“糟糕可鄙”甚至“十分糟糕可鄙”都看起來更強烈、更有力。由于，在其他方面相同甚至不相同的情況下，我們都希望能夠使用最強烈的負面語言來表達我們對希特勒或斯大林的憎恨或譴責，這里所捍衛的這種美德倫理學是在要求人們在他們批評的權力方面有所犧牲。

不過，其他方面的因素也可能足夠不同，從而讓我們能至少在理論上辯護這種犧牲。我已經論證過，那些在方方面面困擾著常識道德的悖謬與問題，特別是當“應受斥責”“應受指責”等詞語應用于所謂的道德運氣的情形時所產生的那些令人痛苦不堪的問題，都讓我們有理由去尋找一種可以避免這些悖謬與問題的倫理觀點。正如我們所看到的，如果功利主義可以通過對可譴責性的概念進行重新劃分或重新思考來避免道德運氣的問題，那么我們就有同等的理由來嘗試發展一種理論、一種倫理觀點，這種觀點通過完全放棄可譴責性等概念，通過青睞一個在理論上不那么成問題的關于批評與贊許的詞匯集合來避免這些問題。

不過，同樣重要的是我們應該記住，在某種意義上，美德倫理學關心涉己特質與行動，而常識道德并不那么關心；我們也應該注意到（或許讀者已經發現），上面提到的那些（非后果主義的）涉他特質全都具有涉己方面的類似物。盡管某些哲學家否認了自我欺騙的可能性，我們的常識思考顯然相信，既存在自我欺騙，也存在對他人的欺騙。不過“對自己不誠實”在直觀上被認為屬于與“對他人不誠實或欺騙”不同的道德類別。類似的觀點也會引起我們的注意，當我們把常識道德現象與它們的涉己方面的相似物做比較時。人們可以認為一個人是不可信的，哪怕并不是因為這個人在某個斷言或命題的真假方面做了欺騙，而是因為這個人以一些不那么聚焦于命題真假的方式顯得不可靠或不可信，例如，從常識的觀點看一個對朋友忽冷忽熱的人，一個在涉他義務方面的表現變動不定的人也可以成為“不可信”這樣的道德批評的目標。不過，這種對他人的不可靠性和不可信性也存在著在涉己方面的對應物，對此一個很好的例子便是頻繁、重復的意志軟弱。一個出于道德方面或別的方面的軟弱而常常未能按照他的（最佳）意圖而行動的人展現了一種涉己不可靠性和不可信性，這種不可靠性并不等同于自我欺騙或忽視真相，而且他可以恰當地批評自己意志軟弱，或者被其他人批評為意志軟弱。實際上，一個發誓不再喝酒的人可能為他的退步而深深地懊惱和動搖，他可能會以一種和他責怪那些涉他不可信性時一樣激烈的方式去鄙夷責怪他的涉己不可靠性（或不一致性、不可信性）。

或者看看另一個例子。常識道德與常識美德倫理學都會嚴厲批評那些泄露了自己的朋友或愛人的秘密的不忠者（例如，羅伯特·洛威爾泄漏了伊麗莎白·哈德威克在書信中告訴他的秘密），那些把自己的朋友或愛人出賣給蓋世太保的人，或是那些在自己的朋友或愛人最需要幫助的時候拒絕施以援手的人。這些人一般被認為是在以一種很壞的、糟糕可鄙的方式對待他人。不過有趣的是，那些涉己背叛或不忠也可以讓我們產生“這個人做了很壞或糟糕可鄙的事”這樣的信念。當華茲華斯在晚年說他愿意把生命獻給英國國教時，許多人認為他背叛了自己早年的社會和政治理想。這樣一種背叛自然被視為是一種對這個人曾經美好的樣子的不忠，對這個人早先那個更好的自己的不忠。在這個例子中，這種個人內部的跨時間的情形與那些人際間的情形平行而類似。不過，與大多數這類情形不同，這里舉出的這一對跨時間的涉己例子與人際間的涉他例子涉及了對美德、對值得贊賞的特征的比較，而非對理性或生活中的利益的比較。[[120]](#_120_47)

不過，在各種涉己誠實、可信、忠誠與涉他誠實、可信、忠誠之間的聯系往往在道德理論的討論中不被察覺。在這些討論中，涉己的誠實、可信、忠誠要么被忽略了，要么被視為（不那么有價值的或不相關的）特例。人們這么做的理由，可能來自常識道德中普遍存在的自我—他人不對稱性。[[121]](#_121_47)當不涉及對一個人如何對待他人時，對自己誠實或不誠實，可信或不可信，忠誠或不忠誠在直觀上都不被看作道德贊揚或道德批評的基礎。

不過，一旦我們放棄了對倫理學的犧牲行動者的進路，并允許自己注意到這樣一個事實：頻繁的意志軟弱將會被其他人或行動者自己指責為是在涉己方面不可信的，我們就會發現涉己方面的不可信與涉他方面的不可信之間的關聯和類似的程度比我們原先想象的要深。這樣的說法對于其他那些涉己特質與它們在涉及他人方面的對應物來說同樣也成立。因為美德倫理學進路對涉己和涉他情形、行動、特質使用相同的詞匯，它傾向于把那些讓涉他欺騙等等與涉己欺騙等等劃入同一類別，而非不同的類別；它傾向于認為這兩種情形都體現了欺騙這一單一現象的不同部分或方面，而非認為它們是彼此互異的兩類現象。涉己與涉他欺騙可以通過相同的常識美德倫理學詞匯而被鄙夷責怪或批評。從這種自我—他人對稱的倫理思考視角來看，而它們各自在涉及自己與涉及他人方面的反面則會被高度評價和贊賞。因此，我們這里提出的這種美德倫理學與功利主義、康德主義和常識道德進路相比，不僅傾向于讓我們更多地聚焦于涉己美德，而且把涉己美德與涉他美德更緊密地聯系在了一起，讓它們顯得更相似、更像是屬于同一個整體。[[122]](#_122_47)

在某種意義上，由此產生的統一性是可取的，而功利主義所產生的那種統一性與系統性則不是可取的。因為常識美德倫理學的這種統一性極大地基于我們的常識道德直覺，而非與這種直覺相反或以犧牲這種直覺為代價。實際上，美德倫理學所帶來的剛才描述的這種統一性也依賴于我們對專門的道德性的倫理判斷的基礎地位的否認。不過與這種假定的否認相關的是，美德倫理學做出這種統一的過程即便不是完全地也是極大地基于我們的直覺（之間的經常被忽視的關聯）。一旦犧牲行動者的自我—他人不對稱性不再被強調或被放棄，我們就可以向我們關于涉己品格特質的直覺與觀念投入更多的注意，并發現它們與我們對于涉他情形中什么值得贊賞、什么糟糕可鄙的直覺之間是多么廣泛而深切地相似。因此，常識美德倫理學所特有的這種涉己的東西與涉及他人的東西之間的緊密聯系，在很大程度上是對直覺進行沉淀積累的自然結果，而非像功利主義那樣完全地或極大地是常識倫理思考與追求系統統一性、避免悖謬與不一致性的欲望之間沖撞的結果。至少在某個意義上，我們的美德倫理學是通過比過去的人更深入地開發我們對事物的倫理直覺而產生的；這一點對功利主義的倫理學進路并不成立（這里且不論功利主義的其他優點。我們將在本書的最后兩部分批判性地比較功利主義與美德倫理學）。

不過，我還要說說，我們現在對某些涉己與涉他美德之間的相似性的強調不應該或不需要被認為是削弱了我們的另一個直覺性區分，即（涉己或涉他）美德與（涉己或涉他）天賦和令人愉悅的個性特質等等之間的區別。在《道德原理研究》一書的附錄四中，休謨明顯地把涉己與涉他特質都視為（道德）美德，但卻拒絕在基本層面上區分美德與那些常常被當作美德的令人愉悅或贊賞的特質。因此，風趣和魅力可能讓我們愉悅甚至贊賞，然而如果把它們稱為值得贊賞的品格特質就有些奇怪，這就解釋了為什么我們不傾向于把它們稱為美德。相反，我們自然而然地區分可取的性格特質與可取的品格特質，只有后者通常被當作美德。不過休謨出于一些我們在這里不需要考慮的原因并沒有做出這個區分。

不過，在這本書中我希望對這個問題保持中立。即使我們不區分道德性與非道德性的美德，即使我們出于與休謨不同的理由而像休謨那樣選擇去強調那些各種涉己與涉他美德所共有的東西，我們仍然不需要否認在美德/值得贊賞的品格特質與值得贊賞的性格特質之間存在著區別。這一區分可以被留給未來的研究，盡管在下面的部分（特別是第十四章）當我感到堅持這一區分并不會在根本上影響論證過程的時候，我會淡化或忽視這一區分。

還有另一個我想要保持中立的問題。在本章和之前的章節，我討論了各種特定的美德（以及邪惡或美德的反面）與理性的關系方面的大量問題，討論了這些美德對行動者自己或他人的好處，還討論了這些美德的總體可贊許性或美德地位的問題。因此，人們可能想知道，在發展常識美德倫理學時我是否希望或需要使用伯納德·威廉姆斯最近在“厚的”與“薄的”倫理學概念之間所做的區分。威廉姆斯的區分在一定程度上近似于那些更專門的倫理概念與那些更一般的倫理概念之間的區分，而我的研究當然也要依靠比較專門的概念和比較不專門的概念之間的區分。不過，威廉姆斯的概念還訴諸了一些稍微有爭議的知識論論題。例如，威廉姆斯認為，那些厚的/專門的倫理學詞語/概念更加是“被世界上的事實所引導的”，因此厚的概念相比于薄的概念來說能夠被更客觀地使用。關于在某個厚的概念盛行的文化社群中這個厚概念的哪些方面能被社群之內的人所知曉，哪些能被社群之外的人知曉這個問題，他也做了一些新奇的斷言。鑒于威廉姆斯的這些理論承諾，我選擇不去依靠威廉姆斯在厚概念與薄概念之間做出的區分，不在這樣的基礎上開展我的工作。[[123]](#_123_47)

現在，我們該轉向常識道德與康德主義道德的一個成問題的領域了，我們還沒有考慮過美德倫理學與這個領域的關系。我們必須去看看，美德倫理學能否避免或抵抗舍夫勒在《拒斥后果主義》中提出的那些關于道義論的困難。[[124]](#_124_47)

### 道義論與美德倫理學

上一部分的討論提示我們，值得贊許與糟糕可鄙等這些屬性在自己與他人的區分方面怎樣能夠以一種相當勻稱的方式被運用。它們不僅能用于有益和有害的方面，也能用于像欺騙/不欺騙，誠實/不誠實，忠誠/不忠誠等一些不那么能以后果主義方式來衡量的關系。在這種意義上我們就容易看清，美德倫理學如何能避免常識道德與康德主義道德由于它們的犧牲行動者的自我—他人不對稱性而產生的那些不一致性、悖謬與怪異。[[125]](#_125_47)我們也已經看到，美德倫理學怎樣避免了道德運氣方面的那些最嚴重的困難。不過，我們還沒有處理那些關于“為了阻止其他人殺死或傷害更多的人，是否能允許，是否應該去殺死或傷害另一些人”的難題與悖謬，舍夫勒在他關于道義論的討論中提到了這些難題。常識道德傾向于認為，這種為了最小化殺人的總量而進行的殺人是不可允許的或至少是高度可疑的。[[126]](#_126_45)而標準的行為后果主義則認為（在其他方面情況不變時）這樣的殺人不僅是可允許的，而且是道德上應當做的。那么，美德倫理學的立場是什么呢？

當然，一種從常識道德中獲取它的全部直觀暗示的美德倫理學將會在這個領域產生嚴峻的困難。只要我們堅定地相信，通過殺人來阻止更多的殺人是錯誤的，（并且為了論證的目的暫且假設常識道德在這個問題上具有毫不含糊的立場），我們或許就會簡單地把這一觀點用那些道德上中性，但在其他方面表現相同的美德倫理學詞語來表達，說這種殺人是極其糟糕可鄙的。問題是，為了最小化那些糟糕可鄙的行為而以這種方式來行動，這何以是糟糕可鄙的？早先提到的所有那些這方面的問題也都會這樣撲向我們。不過，或許我們還擁有一個更溫和的選項。

早先，我曾提到西季威克等人認為，常識道德是不完整的，因為它并不能為所有需要運用規則來決疑的或情境性的道德難題提供答案。

我還主張，這種不完整性盡管不是最理想的狀況，卻并不讓人驚訝，也不是不可接受的。為什么我們應該認為我們的直覺性、批判性的道德思考已經向我們揭曉了它對實踐或抽象的道德問題的全部解決方案呢？幾個世紀以來，甚至幾十年以來，我們關于奴隸制的道德地位，關于男女在就業機會上的不平等問題的觀點都經歷了徹底的修正，而常識道德可以容易地、有理由地堅持認為，我們不應該期望它能為所有關于對錯的議題都給出答案。我也看不到任何理由去認為，為什么基于常識的美德倫理學不能同樣地要求自己保持謙遜。

舍夫勒等人的近期討論借助一些有力的理論考慮批評了“為了阻止殺人而進行殺人是錯的或至少可疑的”這樣的常識信念，我相信這些理論考慮足以減輕或削弱那些認同這些考慮的人在這一領域中的常識直覺。在這樣的批評之下，我們會發現自己不那么堅持常識道德在“為了阻止大量殺人而進行殺人”方面的觀點在美德理論中的對應物了。一個具有足夠批判性、能夠留意到其他倫理進路的內在困難的美德倫理學（在處理常識道德判斷在美德倫理學中的對應物時）可能會想要反對常識道德，或至少懸置判斷并宣稱我們不能期望它此刻就能回答所有的議題。換句話說，美德倫理學可能是不完整的，而且鑒于我們近來的討論，美德倫理學可能對于“為了阻止大量殺人而進行殺人是否糟糕可鄙或值得贊許”這個問題不抱任何觀點。（請注意，美德倫理學的這種不抱觀點并不會自動地令美德倫理學遜色于功利主義。畢竟，梯度性的行為功利主義對于“為了阻止大量殺人而進行殺人”的問題也不抱任何觀點。不過關于這一點的進一步討論最好留到本書的最后一部分再說。）

不過，為了完整性的目的，值得一提的是，美德倫理學或許樂于認為，“通過殺人來阻止殺人”這個問題展現了道德兩難在美德理論中的對應物。我們還沒有說清楚，對于美德倫理學來說允許兩難意味著什么。不過，粗略地講，我們可以把它看作這樣一種情況：在這種情況中行動者不可能不糟糕可鄙地行動。把這一觀點運用于當下的例子，我們或許可以認為，“為了阻止大量地殺人而去殺人”是糟糕可鄙的，然而反過來拒絕去殺人，從而讓更多地人死去，這樣做也是糟糕可鄙的。[[127]](#_127_45)

因此，盡管我不想選定一種特定的解決從舍夫勒關于“為了阻止殺人而殺人”的討論中產生的那些問題的方式，我希望我已經表明至少在此刻常識美德倫理學（或許應該說是一種批判性的常識美德倫理學）并不會遭受這些問題的傷害。[[128]](#_128_45)

由此，我想我們已經很好地說明，美德倫理學在缺乏專門的道德概念的情況下如何能避免第一部分提到的康德主義道德與常識道德的那些困難。在下一章，我將關注美德倫理學在兩個涉他道德/倫理領域中的優勢。我希望表明，除了第一部分所提到的那些問題之外，與那些專門的道德進路相比，美德倫理學還可以為友誼與公民身份提供一個更好的、直觀上更合理解釋。在本章，我們用了一些時間來考慮美德倫理學如何能把涉己與涉他方面統一起來。不過，我們還值得花更多的時間來探討某些涉及他人方面的問題。許多道德理論已經討論過這些問題，而美德倫理學擁有獨特的優勢來澄清這些問題。

## 第九章 朋友與公民的美德

### 關于人際關系的一些難題

許多哲學家和其他人都認為，存在著友誼（或更一般的，私人關系）方面的道德職責或義務，也存在著作為公民（或更一般的，團體成員）的道德職責或義務。實際上，反功利主義的倫理學家常常宣稱，某些個人之間或機構之間的關系代表了道德生活的一個方面，功利主義在這個方面特別笨拙無能，而在這個方面我們有理由設定一些無法兌現為功利主義或道義論概念的專門道德義務。[[129]](#_129_45)

關于一般認為的專屬友誼的道德義務的最佳描述之一來自西季威克的《倫理學方法》，在書中討論常識道德的部分，西季威克以他獨有的細心描述了通常所認為的一個人僅僅由于友誼關系而對他的朋友所具有的義務。[[130]](#_130_45)人們還認為，一個國家的公民具有一些專門的義務去服從他們自己國家的法律，支持其政治制度（至少在這些制度合理地公正且有益的情況下是這樣）；這一觀點具有常識的合理性，也擁有悠久的傳統。這種觀點的捍衛者為了論證人們對自己的國家的特別義務，常常會訴諸一些很一般性的道德考慮，即一些并不局限于政治或社會領域的考慮。盡管在這些討論中人們會引入一些功利主義考慮，人們常常也會用一些廣泛的、并不純粹地或嚴格地屬于后果主義的道德原則。

人們往往認為，人對自己的政府、社會、民族、國家的義務的是這樣一些東西：“公平待人”的想法，默會或隱含的同意，在道德上知恩圖報。在所有這些情況中，人們都嘗試以一些適用于私人道德的方式來理解政治性或社會性道德。（不用說，在這里公共與私人之間的區分是模糊的、具有情境相對性的。）

由于西季威克等討論過友誼、父母、婚姻等方面的常識道德的哲學家也曾用一些適用范圍更廣泛、超出了這些特殊關系的理由來進行論證，我們就不會驚訝于這一點：這些用來為某些特別的個人或私人義務提供基礎的論證常常與那些為政治或社會性義務提供基礎的論證彼此相似甚至相同。諸如一個人因為其他人有意地幫助自己而懷有的感激這樣的觀念（這個觀念很容易適用于那些既不屬于同一國家、也未受到任何親密關系約束的人），既被用來作為人對朋友（和伴侶、家庭）的義務的基礎，也被用來作為人對自己的政府/國家的義務的基礎。同理，人們也援引“默會地或隱含地同意助人或合作”這樣的觀念來辯護狹義的私人義務與政治義務；盡管這一觀念也可以被更廣泛地應用于那些彼此之間不具有任何親密性或共同的過去的個體之間的關系。

近些年來，人們對這樣一個道德圖景的有效性提出了大量的懷疑。我所想到的懷疑，并非來自常見的、容易預期到的功利主義觀點，而是來自那些非功利主義，甚至反功利主義的哲學家，這些哲學家懷疑，關于公平待人之類的考慮，再加上一些合理的事實性假設，是否能為那些出于特殊關系而產生的特殊義務的存在提供直觀上可接受的或成功的論證。（這里“特殊”至少意味著，這種關系并不是對地球上任意兩個人都成立。）

例如，在一個對“用直觀上有吸引力的道德原則為政治義務提供基礎”這樣一種傳統的，最近也常見的理論嘗試所進行的全面批評中，A.約翰·西蒙斯令人信服地論證說，所有這些論證都未能為“服從本國的正義的法律或政府”的義務提供充分理由（我在這里只是很粗略地概括了西蒙斯的立場）。其他人，比如寫作《友誼、利他與道德》的拉里·布魯姆，則沒有直接反對那些用來捍衛對朋友的特殊道德義務的論證，而是提供了一種關于友誼現象的有洞察力的、替代性的圖景，這一圖景向我們顯露出，我們無法恰當地把友誼（它的典型關切、感受以及看待事物的方式）看作僅僅或首先是朋友之間的道德義務方面的事情。[[131]](#_131_45)

鑒于我們已經出于其他理由放棄了常識道德義務的直覺，我們此刻大概不需要去回顧布魯姆或西蒙斯的那些特殊的探討。我將像他們一樣假定，我們無法以通常的、熟悉的那些方式來辯護友誼的義務或政治服從（或合作）的義務。不過我還想比布魯姆或西蒙斯走得更遠一些。因為在淡化或否定了我們談論友誼的義務或政治服從的義務的權利之后，西蒙斯與布魯姆都下結論說，我們最好通過其他一些道德概念或關系來理解他們處理的這些現象。根據布魯姆的觀點，即使我們不需要或不應該強調友誼方面的道德義務，我們也應當注意到，以某些方式，某些友誼在道德上高于其他友誼，友誼中的一方對另一方的某些行動與感受相對于另一些行動和感受而言在道德上更可取。根據西蒙斯的觀點，既然我們不應該通過道德義務來理解公民身份，那么自然而然地我們就應該通過像道德上的善好、道德上的辯護根據和道德價值這樣一些不那么嚴格的方式來理解公民身份。[[132]](#_132_45)

不過，從本書的立場來看，我們有理由拒斥布魯姆與西蒙斯所采取的這些更進一步的理論舉動。關于能否把那些不嚴格的道德概念運用于友誼與公民身份等現象這個問題中，布魯姆的長篇論證與西蒙斯的簡短論證都面對著同樣的困難、怪異性與不一致性——那些彌漫于我們的直觀道德理解中的困難、怪異性與不一致性。因為，我們早先已發現，無論在對道德義務的道義論觀念中，還是在對道德善好的德性論觀念中，都存在著不對稱問題與運氣問題。而從這兩類觀念出發只要再邁上一小步，我們就會發現道德價值或道德辯護根據方面的不對稱問題與運氣問題。如果能證明我們的常識美德倫理學無法為這些關系提供一種合理的、足夠詳細的或完整的倫理圖景的話，那么我們對關于友誼、公民身份以及其他人際關系的常識道德進路的任何批評都會顯得蒼白無力。

不過，我相信，美德倫理學能夠為友誼、公民身份以及其他特殊關系提供合理的解釋。接下來，我將會論證，出于一些與第一部分那些難題無關的理由，美德倫理學關于友誼、公民身份等等的直觀圖景比任何道德進路所提供的圖景都更可取。美德倫理學關于友誼與公民身份的觀點比道義論或德性論的道德觀點關于這些問題的判斷在直觀上更令人滿意。盡管我們將會把討論限制在友誼這個問題上，在討論結束時我們將清楚地看到，我們關于友誼的觀點也一般性地適用于政治領域以及其他人際關系的領域。

### 友誼與公民身份是道德關系嗎

我希望能提供一些與第一部分的那些批評不同的理由，來表明友誼與公民身份不是道德關系。我想最好從邁克爾·斯托克的一個開創性的例子開始。在這個例子中，某個人在醫院里探訪一個朋友。[[133]](#_133_45)近年來一些關注私人關系的道德性的著作家反對一種康德主義的觀點，這種觀點認為，道德價值僅僅存在于那些出于義務感而產生的行動中，而那些出于對某個給定個體的仁慈或友好感受而產生的行為則完全缺乏這些價值。為了扭轉與康德主義者之間的論戰的勝負，這些哲學家中有些人還論證道，不僅那些出于友善或同情而幫助他人的行為具有道德價值，而且那些具有這樣的動機的行為通常比那些嚴格地僅僅出于義務感或其他道德考慮的動機的行為在道德上更優越。

斯托克還特別地邀請我們去設想一個叫史密斯的人。這個人去醫院看望他的朋友，他的朋友也樂意見他。住院的那個朋友告訴史密斯，“我很高興你這么關心我”，或者告訴史密斯他感受到了溫暖的友誼。然而，史密斯卻打斷了他朋友感激的話語，而是反駁他的朋友說，“不，我來自這里是因為我認為這是我的義務，而不是因為我對你的任何感覺或感情。”

那位住院的朋友在聽到史密斯這樣的話時，他的第一反應可能是去假定，史密斯的話并不是認真的，史密斯是在表達某種不那么恰當的謙遜，這種謙遜令史密斯不想談論情感方面的東西。然而，如果這位朋友問史密斯是不是這樣，而且史密斯澄清了他的真實想法，從而令他的朋友吃驚地發現，史密斯的這句話是當真的，那么這位朋友很可能會很自然地感到沮喪或失望，因為他本來以為史密斯可能是出于一種溫暖的情感才來看他，但史密斯卻缺乏這種溫暖的情感。那些近來愛使用斯托克的這個例子的哲學家傾向于認為，在許多甚至在大多數情形中，出于友愛的情感（或仁慈、同情的情感）而行動比出于義務感而行動在道德上更可取。[[134]](#_134_43)

不過我認為，我們有理由去質疑，上面這些斷言是否真的與我們的這些例子的直觀反應相一致。拉里·布魯姆與其他人都指出，我們中的大多數人都更樂意得到出于同情感或友愛感的幫助，而不那么樂意得到出于義務感的幫助。[[135]](#_135_43)不過，從這里并不能推斷出，我們確實或應該認為第一種類型的幫助在道德上優于第二種類型的幫助。[[136]](#_136_43)因為，那些導致我喜歡一個人的東西，那些導致我們對一個人（的行為）感到愉悅的東西，不一定會讓那個人更值得贊賞或在道德上更好。不過，支持“出于同情等感受的行為具有更高的（道德）價值”的人可能會回復說，那些在面對朋友時僅僅出于義務感而行動，從不出于友愛而行動的人一定有什么地方不對勁。[[137]](#_137_43)當然，我們都會同意，這樣一個朋友作為一個朋友而言確實有些地方不對勁。我認為，我們確實傾向于認為，那些傾向于僅僅出于友誼的義務（或出于幫助朋友這種行為的道德優越性）而行動的人（在友誼或友誼的能力方面）有所欠缺。面對這樣的人的這種冷冰冰的態度，我們可能想要說，這樣一個人不是真正的朋友，他甚至缺乏友誼的能力。

不過，即便那個有同情心、富于感情的人與那些僅僅出于義務而行動的人相比有能力成為一個更好的朋友，所謂更好（或更真正）的朋友的概念可能也不是一個專門的道德概念。相反，如果我們把這個概念看作是一個屬于關注什么值得贊賞，不使用專門道德概念的美德理論進路的概念，這個概念才能得到更準確、更直觀的理解。無論如何，如果我們假定“更好的朋友”是一個道德概念，也就是說，“在其他方面相同的情況下，如果一個人與其他人相比是更好的朋友，那么這個人與其他人相比也在道德上更好，或是一個道德上更好的朋友”，那么這么做是把一件有待證明的重要的事當作了定論。

而且，那些像休謨一樣強調道德在同情心方面的基礎的人也強調，我們需要一種能比逐漸消退的同情更持久，能戰勝即刻敵意的道德傾向；而一個出于義務而行動的人可能會比那些首先出于同情而行動的人展現出更穩定的做（我們所認為的）正確的事的傾向。[[138]](#_138_43)因此，或許我們之所以對那個有意識地出于義務而行動的醫院訪客評價較低，是因為我們發現這個人作為一個人不那么令人贊賞，在某種意義上甚至不像我們對朋友所希望的那樣有人性；而不是因為我們發現他在道德上有缺陷。因此，斯托克的醫院來訪者與一個出于同情而行動的人相比，是不是真的在道德上不那么有美德或不那么值得稱贊，這一點也不明顯。不過，我們確實有理由認為，在其余相同的情況下，這個來訪者與一個更有能力出于同情與友誼（或愛）而行動的人相比，作為一個朋友、作為一個人而言不那么值得贊賞。我們的美德倫理學進路恰恰把自己限制于上面這些表達方式，并以最自然的、經典的方式通過這些說話方式來表達自己。

如果上面的說法是正確的，那么布魯姆對于“我們不應該像康德那樣把私人關系過度道德化”的堅持就有些反諷了。即使我們不去談論關于友誼的道德義務，當我們把友誼看作專門形式的道德上的好或更好的來源時，而不是把它看作我們的美德倫理學所談論的原級或比較級的可贊賞性或美德地位的來源的時候，友誼仍然會被過度道德化。看起來，事實上無論布魯姆還是西蒙斯都忽略了我所提議的這種關于友誼與公民身份的美德倫理學進路的可能性和可能的力量。當然，并不是每一種試圖把握像友誼這樣的私人關系的嘗試都忽略了這一點。連布魯姆自己也注意到，克爾凱郭爾就認為，愛與友誼的行為不具有一般認為的道德價值。

不過，布魯姆進一步宣稱：“克爾凱郭爾所代表的傳統僅僅強調了對陌生人，或脫離了特殊關系的抽象的他人的利他主義態度。”布魯姆之前這樣描繪克爾凱郭爾：克爾凱郭爾認為，那些僅僅基于一個人對特定個體的友好感受的關切是“有缺陷的，因為這種關切不是一種普遍性的關切”。[[139]](#_139_43)我認為這些說法對克爾凱郭爾來說是非常不公正的，至少對他在《恐懼與顫栗》一書（布魯姆沒有引用這本書）中表達的觀點來說是不公正的。令我吃驚的是，克爾凱郭爾的這些觀點與我們對特殊私人關系的美德倫理學進路高度一致，而且是這種進路的先聲。[[140]](#_140_43)

我不打算否認，克爾凱郭爾跟從康德而認為那些出于對特定個體的愛或友誼的行動沒有道德價值。但這不意味著，克爾凱郭爾認為這種私人關系或私人承諾在價值上低于道德上的關系或承諾。在《恐懼與顫栗》中，克爾凱郭爾認為，當亞伯拉罕遵照上帝的命令獻祭他自己的兒子時，他的這種愿意體現了一種“對倫理原則的目的論懸置”，而且他對亞伯拉罕對上帝的深厚信仰與虔誠表達了極大的贊賞。不過同時，他也接受了康德的觀點，即，倫理原則是普遍的（就是說，倫理原則通過那些可以被普遍應用的規則而運行）。克爾凱郭爾認為，亞伯拉罕的所作所為是出于他與上帝的特殊關系。因此，亞伯拉罕的行為不能以普遍規則的形式來構想或要求，這一行為超出了倫理（或道德）的范圍。

我們應該如何闡釋這些令人困惑的觀點呢？首先，我們必須弄清楚克爾凱郭爾對術語的使用，我認為他對這些術語的用法不同于本書與當代倫理學的用法。我用“倫理”來表達一個比“道德”更廣泛的概念，在此意義上道德哲學只是倫理學的一個分支。按照這種使用，我們的這種美德倫理學并不是一種嚴格意義上的道德理論，盡管它肯定是一種倫理學（進路）。不過克爾凱郭爾似乎不僅接受了康德關于“什么是道德”的觀點，而且接受了康德在術語上將道德等價于倫理的做法。他與康德之間的這種術語一致性掩蓋了他與康德之間的一個實質性分歧，克爾凱郭爾自己也認識到了這種分歧。

康德拒絕承認任何非道德的或獨立于道德的價值。在康德看來，正因為如此，像先見之明這樣的美德只有出于好的或道德的目的而被使用時才具有價值。然而，在克爾凱郭爾看來，通過對上帝的特殊承諾或關系[[141]](#_141_43)超越了道德的亞伯拉罕是值得贊揚、值得贊賞的。不過，由于他跟從了康德對“倫理”的狹義使用，他不能把亞伯拉罕的虔誠描述為對道德的倫理懸置；為此，它采用了“目的論”這一術語，并使用“對倫理原則的目的論懸置”來傳達他對亞伯拉罕的贊賞與他與康德在這一話題上的分歧。

按照我們自己的、更常見的使用方式，我們可以這樣闡釋克爾凱郭爾：他認為，非道德甚至反道德的人類行動與情感都可以是值得贊賞的；他認為，存在非道德甚至反道德的美德。不過，我們不應該認為，克爾凱郭爾持有像我們這樣的對倫理的美德理論構想，因為他仍然想要把專門的道德屬性歸屬給人、傾向和行為。盡管如此，克爾凱郭爾樂于探索那些康德主義倫理學明確否認的那些可贊賞性與美德。他對特殊私人關系的觀點與我們關于特殊私人關系的美德倫理學觀點相當接近。當然，我們剛才談到的友誼的例子并不暗示對道德的違背。然而，一旦我們像克爾凱郭爾一樣，認為某些被強烈感受到的反道德的私人承諾是值得贊賞的，那么我們就更容易跟從美德倫理學的引導，認為并不是道德上的東西使得這樣的私人承諾以及體現了這些承諾的私人關系成為值得贊賞或糟糕可鄙的。

此外，克爾凱郭爾似乎還認為，某些私人承諾與關系比某些更普遍化的態度以及這種態度所產生的行動與關系更值得贊賞（盡管前者不那么具有道德性）。因此，現在我們值得去問這樣一個問題：在那些特殊化的態度與關系中，是否存在著任何更重大的或特殊的倫理價值？

### 在人際關系中存在特殊的倫理價值嗎？

給定我們當下的美德倫理學進路與術語，上面這個問題首先就分解成了一個這樣的問題：成為一個好的朋友，是不是更值得贊賞的？

（我將暫緩對好的公民的討論。）不過，人們也許會問，這里說的是與什么相比而更值得贊賞呢？大概，一個好的朋友比一個糟糕的朋友更值得贊賞。（即便當一個人是一個糟糕的人的好的朋友的時候，這一點仍然成立。）不過，這種比較看起來與上面的“在那些特殊化的態度與關系中是否存在著更重大或特殊的倫理價值”這一問題無關。相反，與這一問題相關的，是在友誼與那些指向陌生人的行動之間的比較；這些指向陌生人的行動在相關的意義上可以和一個朋友被情感驅動而對她的朋友的所作所為相比擬。一個朋友出于忠誠、關切或愛而為她的朋友所做的事看起來自然而然地類似于一個仁慈的人出于同情、人道或善意而為一個陌生人所做的事。因此，我們可以說，一個人可能出于友誼而為朋友所做的事，也可能被另一個陌生人出于純粹的人道或一般的善意而做出。因此，我們想要問的問題可以被看作是聚焦于這樣一個議題：在那些由友誼的感覺所驅動的指向特定個體的助人行為中，是不是存在著某些比那些出于非個人的、一般化的對人的關切的助人行為更值得贊賞的地方？

不過，我認為對問題的這樣一種分解仍然是不能令人滿意的。這個分解要求我們比較兩種具有不同動機的行動，而不是要求我們比較那些為這些行動提供基礎的傾向或品格特質。不過我認為，如果我們把這個問題當作人的兩種品格特質、兩種朝向感覺與行動的一般傾向之間的比較，我們才能更好地理解這個問題，而不是在還沒有理解它的時候就試圖回答它。

這樣，我們就必須考慮和比較我們的兩種直觀評價：一種是對那些出于友誼而向特定個人施以行動或建立友誼的傾向；另一種是出于更一般意義上的人道或仁慈而行動的傾向。這樣，我們面前的議題就可以被看作是涉及兩個理想的（或極端的）類型之間的比較：在其中一個類型中，一個人傾向于建立親密關系，并僅僅為了那些與她親密的個人而行動；在另一個類型中，一個人缺乏親密關系，卻傾向于出于強烈的、一般意義上的人性的同情而去幫助那些并非朋友的人。即便我們以這種相對來說界限分明的方式來表述這個問題，看起來仍然很難解決這個我們嘗試發問的問題。

例如，請想想，一個出于一般性的仁慈的人不大可能像一個出于友誼的人那樣為一個特定的個人付出那么多。不過，即使前一個人對他人的助益均攤在每個受益者身上后要更稀薄一些，后一個人為整個人類所帶來的總體善好可能仍然小于像前一個人這樣隨時準備幫助陌生人和熟人的人。在比較這兩種個體時，我們必須考慮，那種幫助陌生人的傾向是多么地出人意料與不同尋常。我們期望著人們擁有朋友、愛某些人，而當人們向這些親友施以幫助時我們并不感到驚訝。當然，對親友的事漫不經心的情況也很常見，這使得我們對那些善待自己親友的人評價較高。然而，那些更一般地為人類而盡心竭力的人要比那些為了親友而盡心竭力的人少見得多。和這樣一個事實性假設相關的是，一個傾向于一般地幫助他人的人似乎比那些普通的、傾向于幫助自己親友的人更值得贊賞。

然而，這一議題還有另個一側面。我們出于剛才提到的那些理由而傾向于贊賞的那個為人類盡心竭力的人，同時也缺乏形成親密的依戀關系的能力。而我們也有一種強烈的傾向去責怪鄙夷這種親密能力的缺乏，并對那些缺乏愛與親密能力的人給予較低的評價、感到遺憾。在我看來，這種只在一般意義上幫助人的傾向既有糟糕可鄙的方面，也有值得贊賞的方面，而那種建立友誼、為朋友做事的傾向正好對兩個方面起到了平衡抵消的作用。

因此，如果我們問在親密私人關系中是否有任何特殊的倫理價值或可贊賞性，那么，只要我們問的是，在那些包括友誼在內的親密關系（的能力）中、在那些為了親友而做的行動中是否有一些獨特的值得贊賞的東西，我們就可以回答“是”。也就是說，如果我們問的是，親密關系（的能力）的值得贊賞之處是否不同于一般性的仁慈的值得贊賞之處，那么我們剛才的討論顯然指向一個肯定性的回答。不過，如果我們的問題是，這兩種傾向中的一種是否在總體上比另一種更值得贊賞，那么我們剛才的討論似乎傾向于讓我們做出否定性的回答。按照我們對“做一個好的或值得贊賞的朋友，是否比做一個以好的或值得贊賞的方式對待眾人的人更值得贊賞或更重要”這個問題的理解，我們不認為這兩種善好或可贊賞性中的一種在直觀上比另一種更高。即便我們可能會對這個結論感到失望，當我們回想一下我們的討論，我們也會認識到，達到這樣的結論是理所當然、并不出乎意料的。

“對朋友好是否比對眾人好更好或更值得贊賞”這個問題與另一個更為常見的、從常識道德理論中浮現的問題很相像。這個問題便是，私人美德的道德權重或重要性是高于還是低于公共美德。即便我們不考慮本書第一部分中關于常識道德思考的那些疑難，這個問題也很難回答。功利主義可能以它自己的方式對這個問題提供某種回答——我們在后面會討論功利主義如何解決這些問題，以及它對這些問題的解決如何令功利主義與我們的一些最深切的日常直觀相沖突。不過，直觀或常識道德既不明顯傾向于認為公共美德高于私人美德，也不明顯傾向于認為私人美德高于公共美德。在我們按照美德倫理學視角對友誼和一般性的仁慈的相對價值的討論中，我們似乎發現，常識道德中不存在任何確定意義上的公共道德相對于私人道德或私人道德相對于公共道德的優先性。

不過，這種誰也不比誰更優先的狀況讓我們得以進一步討論，出于友誼的感覺而行動與出于對朋友的義務而行動這兩種行動的相對的（非道德的）可贊賞性。一個出于“探望朋友是道德義務或道德上有價值的”想法才去醫院探望朋友的人向我們表明，他缺乏友誼的能力；而一個出于強烈的感情和探望朋友的愿望而去醫院探望朋友的人可能不僅具有友誼的能力，而且對朋友之外的其他人也是仁慈和善意的。當我們面對斯托克的例子時，我想我們傾向于認為，在斯托克描述的那個人與那些出于友誼的感受去探望祝愿朋友的更“正常”的人在其他方面是相同的；斯托克并沒有提供任何理由讓我們去假設，那個僅僅出于對朋友的義務感而行動的在道德上拘謹的人會比那些出于個人關切而探望病友的人更傾向于幫助朋友之外的人。

這樣，這兩個假想的人之間的差別僅僅在于他們展現了不同的對待朋友的傾向。那個同情地關心自己的朋友的人在態度和行動中沒有任何明顯的缺陷，而那個拘于義務的人在友誼的能力上卻是有缺陷的、糟糕可鄙的；因此，前一個人那里并沒有任何缺陷來與后一個人的缺陷構成平衡。這樣，從總體上來看，那個拘于義務的朋友與那個出于同情和愛的朋友相比看起來更加不值得贊賞、更加糟糕可鄙或更易招致批評。不過，這個比較性判斷盡管考慮了相關個體的涉他方面，卻不要求任何專門的道德屬性或道德評價。這個判斷完全源自我們的美德倫理學所能允許的那些概念與考慮。

我們剛才的討論幾乎都聚焦于親密的個人關系上；而忽略了一個人作為公民所具有的美德。與“做一個好的朋友是否比友善待人更值得贊賞”這個問題相互平行的問題是，“做一個好的、忠誠的、助人的本國公民，是否比博愛地待人，同等地對待本國人與外國人，做一個好的世界公民更值得贊賞”。我認為，要想表明這兩者之中一個優先于另一個，這將是十分困難的，正如同之前我們已經看到的，要在“做一個好的朋友”與“博愛待人”之間比較高低是十分困難的。為此，我將不會進一步討論這個問題。

無論如何，我們已經看到我們的美德倫理學與常識道德相比，更有能力處理關于友誼的各種各樣的問題。在我們評價友誼時，道德的相關性令人質疑；在我們評價公民身份時，道德的相關性也以類似的方式令人質疑。因此，我想我們有理由認為，我們最好用非道德的可贊賞性與其反面來理解好的公民身份與好的友誼。對朋友忠誠與盡心，這些都可以被褒獎、贊賞和高度評價。這種贊賞出于這樣一些理由，這些理由一方面像常識道德理由一樣基于涉他的現象，另一方面又與常識道德不一樣、避免了專門道德概念。我相信，同樣的情況也適用于作為公民的忠誠與盡心。

不過，即使我們可以說是以不同的詳細程度處理了好的公民身份與好的友誼的問題，我們也還沒有觸及其他一些人際現象。我們還沒有討論什么是一個好父親、好丈夫或伴侶、好女兒，也沒有討論，作為一個比國家更小的集體的成員以某些方式行事有哪些值得贊賞或不值得贊賞之處：例如，成為一個居住性社區或學術共同體中的好的或值得贊賞的成員意味著什么？一些這樣的話題會產生一些我們還完全沒有考慮過的問題——例如，做一個好母親將涉及一些法定權利與義務，而做一個好的朋友則不涉及法定權利與義務。因此，當我說我相信美德倫理學進路也可以成功地處理其他這些人際關系的時候，讀者最好把我的話當作關于未來的承諾。

在《道德原則與政治義務》中，約翰·西蒙斯反駁了作為公民所具有的專門道德義務，特別是，他通過這樣做來表明我們并未以任何特殊的方式與我們自己的國家聯系在一起。通過整體上避開道德概念，我們的美德倫理學也到達了這樣一個理論位置：一方面，對于是否存在任何比義務更弱的，與公民身份和政治生活有關的道德描述，我們與西蒙斯意見不一致；另一方面，我們與西蒙斯都同意，由于不存在對國家的道德義務，“政治理論無法為我們的政治紐帶提供令人信服的一般性解釋”。[[142]](#_142_43)不過，這樣一種看上去的意見一致其實具有欺騙性。如果我們像西蒙斯一樣把“政治紐帶”的概念與“和自己的國家聯系在一起”的概念理解為一種道義論意義上的義務，那么美德倫理學與西蒙斯在否認對國家的義務這一點上沒有什么分歧。不過，還存在著一種被西蒙斯忽略了，卻可以被美德倫理學利用起來的可能性：美德倫理學可能把“紐帶”與“聯系”當作一種非道德的，在基礎層面上德性論的、清晰的倫理概念，為它們賦予意義或重要性。由于，即便在標準的道義論的道德用法中，“聯系”或“紐帶”的概念也多多少少是象征性的，我們可能會希望這個概念在德性論的領域中具有充分相似的對應物，以便我們能在德性論領域中為“聯系”或“紐帶”的概念找到（象征性的或不那么完全的）立足點。由此，我們可能希望，能找到一些（基本的）美德倫理學概念，這些概念能允許我們為道德義務、聯系和紐帶的概念建立美德倫理學方面的等價物。我們將在下一章中轉向這一問題。

## 第十章 美德、祈使句與義務性

早先我曾說過，我們最終會去考慮，一種對倫理學的基礎層面上的非道德的德性論進路怎樣才能容納那些有時以（語法上的）祈使語氣來表達的倫理推薦。常識美德倫理學可以很自然地被表達為一些準則，這些準則既推薦我們關心自己，也推薦我們關心他人。我希望能表明，這些準則，乃至我們所使用的祈使語氣，都能恰當地與德性論的背景相協調。不過，我也想要論證，與過錯與義務這樣的道義論概念十分類似的概念也可以從純粹德性論的非道德的基礎上發展起來，而這種發展將允許我們為私人的或政治的聯系或紐帶的概念建立美德倫理學方面的等價物。

我們所描述的美德倫理學要求某種為我們所熟悉的、祈使語氣的表達。通過這樣的構想，我們可以部分地通過（大體上的）雙方面原則或準則來表達我們的常識美德倫理學進路：為你自己的關切而行動，也為了他人的關切而行動。我們現在必須考慮，這種準則是否能以純粹德性論的方式得到理解，或者說，我們是否能通過明確地引入那些常見的道義論概念在美德論中的對應物來為這些準則賦予意義與實質性。

或許，首先值得注意的是，像“好”這樣的德性論詞語通常可以用來表示贊揚與推薦。我們不需要承諾黑爾對關于“好”的陳述的祈使性分析，就能看到，像“這是個好東西”這樣的短語通常被用來執行“推薦”這樣的言語行為，比方說，推薦別人買某一只甜瓜，或是閱讀阿加莎·克里斯蒂的某一篇懸疑作品。不過，我們可能會問，這樣一個德性論的建議/推薦具有多大的行事力量，并且懷疑，這樣一種德性論的推薦是否能具有我們日常使用的祈使句的那種行事力量。

不過我認為，如果這么想的話我們就搞錯了方向。最有益的問題，不是在假定祈使句的行事力量之后去問那些使用“好”和“壞”的陳述與斷言是否具有和祈使句同等的行事力量，而是去問，我們是否應該假定祈使句總是具有像命令那樣大的行事力量。我們不應該被祈使句這個詞的詞源所誤導，而忽略了語法方面語言的祈使性使用的廣泛多樣性；事實上，只要我們仔細留意一下這種多樣性，我們就能看清楚，一些（或許多）語法上的祈使句的行事力量遠遠小于命令的行事力量。

當我們對一個朋友說，“快些好起來吧”還說“過一個美好的夏天”的時候，我們并不是在發出命令，而且我們看起來甚至不是在做出推薦。例如，一個說出“快些好起來吧”的人不一定是在勸說我們吃藥，他可能只是在表達，他希望我們能更快地從疾病中恢復。而這些對祈使句的使用可能會讓我們想起一些對“應該”的所謂“理想”用法。[[143]](#_143_43)我們常常會發現，當我們說“我們都應該彼此相愛”或“我們不應該就這么死去”這樣的話時，我們并不認為任何一個或一群人有能力做到那些我們所說的“應該”的事情，而這些對“應該”的使用往往被拿來與“應該”的另一些特定的或情境化的道德使用進行對比，在這些道德使用中“應該蘊含能夠”是適用的或看起來是適用的。[[144]](#_144_43)“應該”這一理想觀念表達了一種愿望、一種理想，而非一個命令或一個推薦；不過，在那些像“你應該馬上回家”這樣的句子中，“應該”確實表達了一種推薦甚至潛在的命令。我想說的是，在我們對祈使語氣的日常使用中也存在著類似的分裂。

“為別人著想”可以被用作或被當作一個命令，不過我們沒有理由認為這句話在其他情況下不能僅僅被用來表達一種說話者所支持的行為理想。由于像“值得贊賞”與“糟糕可鄙”這樣的德性論詞語顯然都能夠表達一個人的理想或最深切的價值，看起來，讓德性論的美德倫理學去容納至少一些對祈使語氣的常見用法這樣的做法并無任何問題。因此，我們沒有理由認為，不應該用語法上的祈使語氣來表達對人類行為的美德倫理學理想或標準。而且，給定我們關于“應該”的理想觀念的上述觀點，我們也沒有理由認為不能用“應該”等詞語來表述所謂的雙方面原則，這種雙方面原則提供了對美德倫理學觀點的最一般性的（稍微有點模糊的）的陳述。

不過，此刻我怎么可以仍然用“準則”這個詞來描述一種純粹的德性論進路所能允許的東西呢？如果純粹德性論進路中的“應該”與祈使語氣僅僅是在表達價值與理想，我們還能有理由地探路“準則”或“推薦”嗎？不過，我已經指出，我們可以用“好”來做推薦，所以，使用德性論意義上的祈使句或“應該”來表達推薦，這樣做并無問題。而鑒于前面這些討論，我認為我們也可以以類似的方式理解德性論語境下的“準則”的用法。一個準則所勸說或建議的是一般性的東西，因此“這是一把好刀”顯然不是一個準則。不過“開放式婚姻是最好的”則具有足夠的一般性，能夠算作準則，不過這個準則仍然只使用了德性論的評價性概念。

這些年來，那些所謂的描述主義者一直在指出，我們不可能把所謂的評價性、情緒性或規約性力量/意義與非評價性或描述性的力量/意義分離開來。我們也可以把這些討論添加進來，用以支持“德性論的價值判斷可以構成或恰當地產生推薦、準則、表揚甚至規則”這樣的想法。

還不只是這樣。因為，我們還可以論證說，德性論概念可以擁有一種像“（道德）義務”與“（道德）過錯”這樣的道義論概念那樣的“要求”或“禁止”的力量。讓我們看看這是怎么回事：

人們常常說，像“（道德）義務”與“（道德）過錯”這樣的詞語至少對那些認真對待道德的人而言具有一種實踐性力量和行為引導性。由此有人或許會認為，在德性論領域不可能存在這樣強有力的東西。德性論領域在整體上包含道德概念與非道德概念，而初看起來，像“糟糕可鄙”與“道德上壞”這樣的概念不可能擁有像正當與過錯這樣的道義論概念那樣的引導行為的力量。不過，讓我們考慮一下后兩個概念。

當我們說一個行動是正當的時候，我們自動地要求某個人執行這個行動了嗎？當然沒有。在一個給定的條件下，兩個乃至更多的（彼此不相容的）行動可能都是正當的，而只要一個人知道或表達了這一事實，那么關于這幾個行動中的某個特定行動的正當性的斷言就不能算作一種對行動的推薦，也不能等同于在要求某個恰當的聽者去執行這個行動。不過，在這種情況下像道德義務與道德過錯這樣的概念（為了簡便起見我將只討論過錯）可能看起來比正當性的概念在引導行動的能力方面更加具有確定性。因為，至少看起來我們是絕對地禁止（例如，要求某個人不要去做）任何我們稱之為過錯的行動，即使我們可能會因為各個行為選項同樣正當而不愿意去要求某個特定的正當的行為選項。

不過，為了避免道德兩難的可能性，即便是上面這個斷言也要受到一些限制。在一個一般認為的兩難情境中，每個行動選項都是道德上錯的，并因此在某個恰當的意義上是道德上禁止或不允許的，不過一個人經過仔細的審視仍然可能發現一個相對不那么壞或最不壞的選項；由于，去推薦一個最不壞或相對不那么壞的選項顯然是可能的，“某個行動是道德上錯的”這樣一個斷言也不一定等同于絕對禁止執行這個行動，因此這個斷言也并不像我們有時傾向于假設的那樣純粹地或完全地具有行為引導性。[[145]](#_145_41)

此外，鑒于上面的結論，我懷疑我們是否有任何理由認為，對（道德）過錯等等的道義論斷言要比對（道德）邪惡或高度的糟糕可鄙性的斷言具有更強大的祈使力量。難道我們有任何理由去認為，與“x將是一個壞的行動”相比而言，“x將是一個錯誤的行動”會更強烈地反對行動者做x嗎？對此，請考慮一下那些非道德的語境，在這些語境中“壞”和“錯誤”都被用來傳達不同的關于行動者自己利益的建議。在這樣的情況下，“做x就是一個失誤”與“做x將是錯誤的”“做x將會很壞”相比，誰的祈使力量更大呢？

我認為，很難說。不過，如果“做x將是一件錯誤的事”真的比“做x將是一件壞事”擁有更大的情緒性—規約性力量，那么我們將可以合理地期待一個關于“失誤”的陳述要么在力量上與上面這兩個陳述中的一個相等，要么在力量上處于這兩個之間。然而，我找不到理由去認為，我們可以讓“做x將是一個失誤”等同于上面兩個陳述中的一個，卻不等同于另一個；看起來，如果認為這個關于“失誤”的陳述的力量處于上面兩個陳述之間的某個確定的位置，似乎也不大對勁。實際上，恰恰相反，我認為這三個陳述都擁有大致相等的力量；所以一旦那個關于“失誤”的陳述被帶入討論，我們就更容易發現，上面那個關于“過錯”與那個關于“壞”的陳述之間并沒有任何實質性的或直觀上顯而易見的力量差別。

當然，為了有意義地討論那個關于“失誤”的陳述，我們是在審慎考慮自身利益的語境下而非道德的語境下比較這三個陳述的。不過，如果對“過錯”與“壞”的審慎性的使用在實踐的力量方面是不可區分的，那么，認為給這兩個強度相等的非道德禁令加上“道德地”這個詞162就能讓它們在力量上產生差別，這種看法就是缺乏根據的、實際上也是不合理的。

不過，先不管這些抽象的考慮，我們也可以去看看那些道義論的道德禁令最充分地顯而易見的情形（也就是，那些兩難的情形，在這些情形中每個行為選項都是錯誤的），并看看，當我們用德性論道德概念來取代道義論道德概念時，這些情形中的特定禁令的力量，以及這些禁令所導致的兩難的力量是否會減弱。設想，我告訴某個人他所面臨的每個行動選項都是道德上錯的；如果我把我的說法改為，他所面臨的每個行動選項都是道德上壞的或邪惡的，這樣的改變會使這個人所承受的道德負擔有任何程度的減輕嗎？毫無疑問，看起來這樣做并沒有帶來任何道德負擔的減輕或撤回。我認為，這是因為，無論一個令行動者在其中無法避免不做錯事的情形有多么糟糕，一個令行動者在其中無法避免不做道德上的壞事的情形在糟糕程度上也不會遜色于它。如果我們的道德感從一開始而且始終受到這樣一個觀念的冒犯，即，“一個人可以在自己之前并無過失的情況下進入這樣一個情形，在其中她能夠做的每一件事都是道德上錯的”，那么，另一個觀念，即，“一個人可以在自己之前并無過失的情況下進入這樣一個情形，在其中她能夠做的每一件事都是道德上壞的”對我們的道德感的冒犯程度也毫不遜色。[[146]](#_146_41)因此，我相信，負面的德性論概念的力量并不弱于負面的道義論概念的力量，這一點看來也同樣地適用于對“過錯”與“壞”這樣的詞語的道德使用和道德之外的使用。

因此，一旦我們看到，“對”與“錯”等道義論概念并不是像我們所假定的那樣與行動或對行動的推薦緊密聯系在一起的，一旦我們適應了在對與錯的有效標準與適合對人類行為進行實踐管控的原則之間的這種功利主義區分（并且看到這一區分在常識道德中也有其位置）[[147]](#_147_41)，我們就更容易接受這樣一種可能性：基于德性論的倫理觀點可以構成我們的最基礎性的倫理標準，但它缺乏某些引導行動的力量和日常實踐的有用性。而且，進一步地，鑒于第一部分中的工作，在各種基于直觀的德性論進路中，那種看起來最有可能具有這種作為倫理標準的有效性的進路是這樣一種進路：它避免了道德概念與直觀，而把關于美德地位與可贊賞性的判斷當作是基礎的。

上面所有這些都是與道義論的對與錯和德性論的好與壞這二者之間的基本區分相容的。看來，好與壞是相反的，對與錯是相反的；而在這里，我們按照哲學討論的慣例認為“對”是“可接受”的意思，而不是在為某個對象賦予正面價值或善好。不過我認為，這種結構性差別將會消退，只要我們想想，德性論倫理學可以容易地用“并不糟糕可鄙（或并不應被批評）”來表達正當性在它那里的對應物。當然，這樣的話，德性論倫理學至少需要兩個詞才能表達正當性在它那里的對應物。不過，對我們研究的目的來說重要的事實是，德性論倫理學能夠同時表達道義論的正當概念的對應物與道義論的過錯概念的對應物。只要我們看到這一點，我們就能夠理解，我們何以能從德性論倫理概念中衍生出與道義論概念相似或可以替代道義論概念的概念來。[[148]](#_148_41)

（道德）過錯性的美德倫理學對應物是糟糕可鄙性或（某種恰當程度上的）可批評性。而既然正當性被看作是過錯性的反面或否定，也就是說，被看作是可允許性或可接受性，看來非糟糕可鄙性或非可批評性就是（道德）正當性的美德論對應物。這樣，我們現在就可以去定義“應該”“應當”和祈使語氣陳述的德性論對應物了。

因為人們認為關于道德過錯的斷言可以用來為關于“應該”的斷言與祈使句提供理由[[149]](#_149_41)，所以只要關于“某件事是錯的”的斷言是有理由根據的，我們就有權利宣布某個人不應該做這件事，并用語法上的祈使句來告訴這個人不要去做這件事。同理，在德性論的領域中，關于“某件事是糟糕可鄙的”的斷言至少也能為那些相應的祈使句和應然性斷言提供理由，這些祈使句和應然性斷言與那些更常見的道義論的祈使句和應然性斷言的關系，正如同糟糕可鄙性與過錯性的關系。當一個給定的行動糟糕可鄙的時候，我們可以說“別做這件事”或是宣稱一個人不應該做這件事；這樣的說法在衍生意義或類比意義上是道義論性的，如果我們堅持認為德性論概念在基礎層面是非道義論性的話。

即便面對著我們早先給出的“關于壞或糟糕可鄙性的（道德的）德性論斷言與關于過錯性的（道德的）道義論斷言具有同等的力量”的論證，上面這樣一種堅持可能仍然可以被證明是正當的。不過，實際上我不太確定，一個人如何能夠堅持德性論與道義論之間的區別，同時卻又能假定德性論判斷與道義論判斷具有同等的力量；因此，盡管在這一議題上還有許多東西需要討論，我想，鑒于上面的這些討論，我們此刻至少需要指出這樣一種可能性，即，很可能在德性論概念與道義論概念之間并沒有基礎性的區別。

當然，如果有這樣的區分的話，我們就可以像上面所建議的那樣定義和使用那些衍生性的、類比性的道義論概念。不過，如果這個區分并不顯著，或至少不是基礎性的，那么德性論判斷仍然能產生關于一個人應該做什么、不應該做什么的完整的道義論斷言和完整的道義論祈使句。無論通過哪種方式，“美德倫理學要求我們既關心我們自己的利益與美德，也關心他人的利益與美德”這樣一個先前提到的觀念都具有了理論基礎。而且，我們可以看到，即使像“關心別人；同時也關心你自己的福利”這樣的祈使句也可以在一種美德理論的、德性論的基礎上得到辯護。

更進一步的，如果祈使句與應然性陳述要么可以從德性論概念中衍生出，要么在基礎層面上就可以與德性論概念融洽相處，那么或許我們還可以導出一個關于祈使句和應然性陳述的用法的一個更一般性的規范。那就是，任何允許足夠大的范圍的關于行動的正面和負面判斷的評價性概念集合都可以包容衍生性或類比性的應然性陳述與祈使句，甚至實際上還允許它所特有的祈使句和應然性判斷。例如，在像芭蕾舞這樣的美學評價領域，一個“某種舞蹈方式是糟糕可鄙的或壞的”這樣的斷言可以自然地產生像“不要這樣跳舞”這樣的祈使句和像“一個人不應該這樣跳舞”這樣的應然性陳述，正如我們之前看到關于糟糕可鄙性和可贊賞性的評價可以自然地導向祈使句和應然性陳述一樣。這到底是因為祈使句和應然性陳述可以輕易地從這些評價性概念中衍生出來呢，還是因為祈使句和應然性陳述本身就具有基礎層面上的自由漂浮的評價性特征呢？我還沒有嘗試去確定這個問題的答案，盡管我認為這是一個值得研究的問題。不過無論如何，給定我們上面的這些討論，我想，對于我們在第六章預先承諾的那種常識美德倫理學的“規則”，我們此刻至少已經提供了一個最終的、典范性的或基礎性的說明。

完全義務在美德倫理學中的對應物是一種無論如何始終糟糕可鄙的行動。不過，和康德不同，我并沒有試圖論證說謊行為總是錯的；說謊的糟糕可鄙性必須被理解為，在某些情形中的某些類型的說謊是糟糕可鄙的。而且，由于關于說謊的道德性的常識道德直觀（關于什么情況下說謊是道德上可辯護的，什么時候不是）或許并不能以任何長篇的、復雜度的、限制性的陳述來編成條文，我們也沒有理由去假設我們關于糟糕可鄙性的直觀必須以這種方式被編成條文。我們仍然能夠斷定的是，我們的直觀感知告訴我們，某些類型的行動（如說謊）是否糟糕可鄙（或是道德上錯的），需要依據不同的事例而定，而另一些像慈善或仁慈這樣類型的行為是否值得贊賞或糟糕可鄙，則是依這個類型的全體而定。完全義務在美德倫理學中的對應物是這樣一些行動或行動的種類，這些行動在依事例而定的基礎上是糟糕可鄙的（但一般不是值得贊賞的）。因此，“存在一個‘不要說謊’的完全義務的美德論對應物”這樣的說法是在說，在恰當的類別中的每一個事例中，說謊都是糟糕可鄙的。從這樣一種典范性陳述中我們可以衍生出像“一個人不應該在這樣的情形中說謊”這樣的美德倫理學斷言和類似的美德倫理學祈使句。

與此相反，不完全義務的美德倫理學對應物必定要涉及“恰當的類別中的足夠數量的足夠權重的行動”這樣一個全體性的概念。因此，美德倫理學能夠允許，而且在直觀上應該允許“去幫助那些需要幫助的他人”這個不完全義務的美德倫理學對應物。美德倫理學還可以宣稱，如果一個境遇良好的人沒有向那些需要幫助的人足夠頻繁地給予足夠多的幫助，他沒有這樣做就是糟糕可鄙的。不過，不完全義務的概念也允許我們認為，足夠多的善舉就能夠讓一個人在道德上值得贊揚的；因此，不完全義務在美德倫理學中的一個合理的對應物也應該允許我們認為，足夠多的善舉確實是值得贊賞的。這樣，我們可以以這樣的方式來陳述第六章所提到的“不完全的”美德倫理學規則：如果一個人沒有主動地關心他自己的福利與倫理發展，他這么做就是糟糕可鄙的；如果一個人充分地主動關心他自己的福利與倫理發展，他這么做就是值得贊賞的；如果一個人沒有主動地關心他人的福利與倫理發展，他這么做就是糟糕可鄙的；如果一個人充分地主動關心他人的福利與倫理發展，他這么做就是值得贊賞的。[[150]](#_150_41)

經過這些討論，我想現在很清楚的是，美德倫理學何以能為聯系與紐帶的概念提供基礎，甚至直接地允許這些概念。按照我們的解釋，一個好的或值得贊賞的朋友大致上是這樣一個人：他（幾乎）從來不會去做那些從一個朋友的角度看糟糕可鄙的事，那些作為一個朋友永遠不應該做的事；這樣一個朋友會為他的朋友在某些事情上做得足夠多，如果一個人對這些事情做得不夠多，那么這個人作為朋友就是糟糕可鄙的；這樣一個朋友還會足夠經常地為他的朋友做某些事情，而為朋友做這些事情是確定無疑地值得贊賞的。換句話說，他為他的朋友做了不少他（不完全地）應該為他的朋友做的事，而且沒有做任何他（完全地）不應該對他的朋友做的事。聯系與紐帶的概念可以直接從這些關于“應該”的斷言中衍生出來，因此很清楚的是美德倫理學能夠為私人聯系的概念提供基礎。類似的推理也允許我們為政治聯系或紐帶的相應觀念提供基礎。不過我想我們此刻不必給出更多的細節了。

我們現在已經看到，這種避免了專門道德判斷與直覺的常識美德倫理學進路能夠避免康德主義道德與常識道德在第一部分遇到的那些悖謬、不一致性和其他困難。我們也看到，通過使用美德和可贊賞性的概念，我們可以把我們的倫理思考建立在一種簡潔的（即，不含冗余的）自我—他人對稱的基礎上。這個進路對其他人的利益與美德給予了內在性的考慮，由于這一點，它與亞里士多德主義的倫理學更加接近，而與我們在斯賓諾莎、伊壁鳩魯、斯多葛派或尼采的美德倫理學進路中發現的那種利己主義基礎不那么接近。因此，與拋棄康德主義道德和常識道德而采取一種利己主義的美德倫理學的做法相比，我們采取的是一種更加保守的方針。實際上，由于我還沒有看到有任何學者想要捍衛利己主義，我一直在假設利己主義不會令我們憂慮。

不過，許多人仍然并非不合理地把功利主義看作一種一般化或普遍化的（伊壁鳩魯式的）利己主義，而功利主義仍然令我們憂慮。此刻，在拋棄了康德主義道德和常識道德之后，我們仍然需要考慮功利主義和美德倫理學的相對價值。從現在起，我將假定，我們的主要目標是去確定這兩種倫理學進路中哪種更可取，我們也將面對本書第四章所提出的任務。不過，首先我想要花一些時間來比較功利主義與美德倫理學。前面我已經以相對分離的方式描述了功利主義與美德倫理學。我想對于這二者我們可以了解到更多的東西，如果我們下面在第三部分中能弄清楚它們之間的一些最重要的不同。而這些研究將會大大有助于我們在第四部分去判斷，這兩種理論作為哲學/倫理學觀點的相對價值。

# 第三部分 美德倫理學與功利主義

## 第十一章 還原與排除

### 美德倫理學與功利主義的一致性

在第一部分和第二部分，我分別給出了功利主義和美德倫理學的輪廓。這兩種實質性的理論或進路都注意到了常識倫理學與康德主義倫理學的那些悖謬與困難。我還沒有嘗試過，現在也不準備去分析我們一直使用的那些倫理概念或詞語。近年來對常識主義道義論的批評并沒有把其批評建立在對過錯性或義務的特定分析的基礎上，也并未宣稱重大的倫理學理論進展要求我們在理論化的過程中對那些我們使用的詞語做出分析性定義。在這方面，我看不到任何理由去反對他們的這一方法論或假設。

近年來許多針對常識道德的批評所做的都是，對常識道德的總體形態或基礎結構（在這里“總體形態”與“基礎結構”的說法都是有用的比喻）進行方法論的批評：人們批評常識道德的不一致性、不對稱性、不完整性、怪異性等，而這些批評都一定程度上類似于對其他領域的理論化工作所作的方法論批評。我們在批評康德主義和常識主義的道德/倫理時，在捍衛功利主義和美德倫理學的相對優點時，都遵從了這一實踐方式。不過，美德倫理學和（直接）功利主義用來避免康德主義和常識主義道德/倫理的問題的方式是非常不同的。我們需要用更長的篇幅更明確地說明它們的這些差別。這兩種理論中的每一種在避免我們第一部分所遭遇的那些困難并從中汲取教訓這個方面實際上都是內在一致的，然而這兩種彼此分離的一致性實際上增加了功利主義與美德倫理學之間的巨大而顯著的差別。這些巨大的差別將是本章的主要關注點。

根據第四章所提供的功利主義的構想，功利主義為所有的道德和理性/審慎的概念都提供了相似的適用性條件。通過這么做，功利主義撫平了常識思考或康德主義思考在使用這些概念時的那些變化多端的不對稱性。此外，功利主義為從這些不對稱性中產生的困難所提供的解決方案，與功利主義為道德運氣問題所提供的解決方案十分相似——這種進一步的相似性要求我們注意。

這種進一步的相似性并不僅僅來自這樣一個事實：功利主義將效用原則運用于可指責性、可贊揚性、可責備性等概念，正如同功利主義（以多少有些不同的方式）將效用原則運用于過錯性、理性和義務等概念一樣。通過運用效用原則，功利主義在可指責性等概念的運用方面明顯地與常識直觀發生了沖突，也在過錯性、理性的概念的適用條件方面與常識直觀發生了沖突。不過，我現在正在思考、并且接下來想要強調的那種相似性更密切地涉及兩種方式之間的相似性，即，功利主義嘗試解決道德運氣問題的方式，與功利主義嘗試避免自我—他人不對稱性以及康德主義道德與常識道德為我們的親密關系和疏遠關系所賦予的不同程度的義務所產生的那些悖謬與不一致性的方式之間的相似性。

在這兩個領域中，功利主義都致力于避免困難；它不是通過簡單地排除掉某個詞語或概念來避免困難，而是通過為這些詞語或概念的適用條件提供它自己的獨特構想來避免困難。功利主義的這種策略與美德倫理學處理這些困難的方式形成了鮮明的對比。功利主義先假定是諸如可指責性、（道德）可贊揚性和可責備性等概念（而非整個道德概念的類別）產生了關于道德運氣的常識思考中的不一致性，而后功利主義又為可指責性等概念提供了一種新的、我們在第四章所看到的構想，這種構想試圖減輕道德運氣的觀念所帶來的麻煩。而正如我們所看到的，美德倫理學要求直接把產生了道德運氣的困難的那些概念都排除掉，而非用自己的專門詞匯去重寫這些概念。在功利主義和美德倫理學對從自我—他人不一致性和我們在直觀上對親密者的更強的義務中所產生的那些悖謬與不一致性的各自不同的處理中，也可以找到這種“重寫”與“排除”之間的差別。通過重寫義務與過錯的概念，功利主義撫平了自我—他人不對稱性，也撫平了我們對他人的差別性義務，并由此避免了常識道德與康德主義道德在使用這些概念時所面對的難題。

與此相反，美德倫理學沒有去重寫這些產生了困難的概念，而是排除或避免了這些概念。而且，與道德運氣的問題不同，那些與不對稱性和對他人的差別性義務相聯系的悖謬看起來毫無例外地對所有道德詞語都成立。因此，這些悖謬指引著美德倫理學家排除或放棄了所有專門的道德詞語，而去青睞這樣一種語言：這種語言即使在日常直觀使用中也能成功地避免康德主義道德和常識道德（或包含道德概念的常識倫理學）面對的那些困難。

因此，至少對我已經提到的這些問題來說，常識美德倫理學是前后一致地排除性的，而功利主義則前后一致地重寫了那些產生了常識困難的概念。（后面我們將會看到，這一區分并不像我們現在看到的這么絕對，不過為了當下討論的目的，我們可以姑且這么說。）我們還可以進一步地刻畫這兩種不同的一致性，而這種刻畫方式最終將對我們當前的工作十分有用。這種進一步的刻畫特別地涉及功利主義進路看起來所具有的還原主義特征。

例如，在重寫“可指責性”的概念/詞語時，功利主義把它還原為一個更加經驗性的詞語：一個行動的可指責性被重新理解為，存在著一種去指責這一行為的道德義務；而義務的概念又可以進一步地用效用原則來解釋；而“去指責一個行為與不去指責這一行為相比，能產生更好的后果”這一事實又被最終解釋為“去指責這個行為與不去指責這個行為相比，將會產生更大的總體快樂（或欲望的滿足）”。由于這最終環節的斷言沒有使用任何評價性概念，而且大概只具有“嚴格的經驗性的”含義，我們此刻似乎可以下結論說，功利主義為可指責性、可責備性等概念提供了一種還原主義的解釋。而這與美德倫理學對這些概念的排除主義處理形成了鮮明的對比。

在對自我—他人不對稱性和對他人的程度各異的義務的回應方面，功利主義也為正當性、過錯性、義務、可允許性、理性、審慎和正義提供了一種還原主義解釋。（在非梯度性功利主義中）義務性被還原為（導向）對快樂（或幸福、偏好的滿足）的最大化的生產，而后者又被等同于好的結果或效果的最大化。不需要多么具有獨創性，我們就能看到，梯度性功利主義允許我們把“道德上更好”“更正義”“更理性”等比較級詞語以類似的方式還原為基礎層面上的（至少在非評價性意義上的）經驗性概念。因此功利主義在它嘗試避開或解決從對道德詞語的日常使用中產生的那些困難時具有前后一貫的還原性。同樣地，美德倫理學在面對同樣的困難和同樣的詞語時采取了一種前后一貫的排除主義立場。[[151]](#_151_41)

從理論性還原與理論性排除之間的更一般的、實際上幾乎具有普遍性的對峙來看，具有道德上的還原性的功利主義與具有道德上的排除性的美德倫理學之間的對峙具有特殊的意義。例如，在過去幾十年間，心理實體或概念的還原性與排除性之爭，是心靈哲學的核心議題之一。那些參加了爭論的人廣泛地承認并依從著與這兩種進路相關的方法論理想或理論理想。類似的還原性—排除性爭論也在許許多多其他哲學領域中發生著。（例如，數學哲學；又如，在社會哲學中，社會整體主義的反對者要么尋求把對像社會這樣的東西的理論承諾還原掉，要么尋求把它排除掉。）不過，當下語境中的要點是，功利主義與美德倫理學之間的競爭或分歧從屬于還原性與排除性的理論或進路之間的對峙這一更大的背景。無論我們最終如何決定這兩種（剩下來的）倫理學進路的相對價值，我們的結論都將為其他哲學領域（或科學理論）中我們更熟悉的那些還原主義與排除主義之爭帶來一些理論后果。不過，同樣地，其他領域中那些似乎能影響我們對還原主義或排除主義的選擇的方法論考慮或其他考慮，可能也會牽扯到我們在功利主義和美德倫理學之間的抉擇。所以，一旦我們發現了功利主義的還原主義特征和美德倫理學的排除主義傾向，我們可能就更有能力找到在它們之間進行判定的方法。而一個最初看起來十分棘手的問題可能會向某種方法論性/理論性的考慮投降；這種理論考慮可能在常識與功利主義之間的漫長爭論中十分常見，但在美德倫理學的運用中卻不那么常見。

在上文中，我說過功利主義以還原主義方式對待道德概念，而美德倫理學以排除主義的方式來對待道德概念。盡管這一陳述仍然成立，我想值得指出的是，這兩種理論之間的這一區別并沒有完美地說明功利主義與美德倫理學之間的區別。功利主義把所有的倫理和評價性概念都還原為心理/因果的經驗性詞語；而美德倫理學在排除了專門的道德概念的同時，顯然并沒有全部地排除所有的倫理概念或實體。盡管美德倫理學中沒有嚴格意義上的道德的理論空間，它仍可以包容像審慎、理性等概念，并把它們當作是美德，當作是值得贊賞的。而且，很可能我們會發現美德倫理學最終可以把理性和審慎的概念還原為可贊賞性（或美德）的概念與像涉己、涉他、因果性/反事實性等非倫理（即，非評價性的）概念的總和。因此，美德倫理學和功利主義在道德事實與道德概念方面展現了最鮮明的對比。而當我們談論它們的更廣泛的理論傾向的時候，“一方是排除性的，另一方是還原性的”這樣的說法便是缺乏根據和誤導性的了。

### 倫理學與心靈哲學中的還原主義和排除主義

現在，我想如果我們再次把注意力投向還原主義與排除主義之間的對比中，那種從功利主義與美德倫理學的比較中產生的對比，那種在心靈哲學中的還原主義唯物主義與排除主義唯物主義之間的對比，我們將得到更多的教益。

心靈哲學或形而上學中的兩個主要類型的唯物主義分別是還原主義的同一性理論與排除主義理論。前者認為，心靈狀態、過程和事件都可以被還原為大腦或中樞神經系統中的狀態、過程、事件。而后者則排除了心靈的東西，認為只存在純粹的物理或物質實體與概念，而否認任何心靈性或心理性的東西的存在，并宣布人的行為或身體動作都可以以物理現象的形式得到解釋，而這些物理現象并未實現或例示任何心靈性或心理性的謂詞。

近年來，有人提出了一些新的類型的唯物主義，這些唯物主義不屬于上面兩種中的任何一種。例如，戴維森的異常一元論，以及若干種功能主義理論。不過，為了與倫理學的情況相比較，我們不需要考慮這些新的類型。

初看起來，僅僅因為兩個領域中各個選項之間的主要差別，就把倫理學中的還原主義與排除主義之間的抉擇，與心靈的本體論/意識形態中的還原主義與排除主義之間的抉擇放在一起比較，這似乎是個錯誤。在心靈哲學與科學領域，還原都是通過把不同種類的高級實體等同于不同種類的低級實體而發生的：例如，疼痛被等同于C神經纖維的激活，而快樂被等同于一些不同種類的物理狀態或過程。然而，功利主義的還原主義似乎與這些模型十分不同，因為它顯然想要把運用于各種各樣的實體的各種各樣的倫理學謂詞都還原為一個單一的自然屬性：有利于產生總體上的快樂減去痛苦（或偏好滿足減去偏好的不滿足）的最大差額。因此，有人或許會認為，當我談論功利主義的還原主義傾向的時候，我混淆了還原與統一。通過讓各種各樣的評價性概念都能適用同一個標準——即，一個以這樣或那樣的形式體現了效用原則的標準，我們可能為倫理學提供了一個值得欲求的系統統一性。不過由于不同的謂詞并沒有被還原為不同的經驗性屬性，這里的情況與心靈哲學中所面對的情況或科學理論中的還原并不相像。因此，或許我們不應該說功利主義是還原主義的，而應該把自己限制于認為功利主義具有統一性的傾向。

不過，為什么我們不能反過來，堅持認為功利主義的還原主義是以一種強烈的統一主義聯合在一起的呢？畢竟，某些類型的身心還原論在還原的層面上要比另一些身心還原論更加具有統一性。而我們可以想象這樣一種還原論：它認為某些嗅覺與某些味覺（在物理層面上）是同一的，并且因此在與常識或其他身心還原論相比時，會認為這兩種現象類別之間是更加接近的。進一步地，各種形式的中心狀態唯物主義在某種顯著的意義上與其他更早的身心還原論相比既是還原性的，又是統一性的。德謨克利特式的身心還原論把不同的感覺和心靈功能等同于不同的身體器官，而現代還原論則認為所有的心靈和感覺功能都聚集在一個單一的身體器官或系統之中。而這所代表的不僅僅是一種空間統一性，因為，所有的心理功能都位于同一塊空間里，這讓我們能（更容易地）解釋不同的心理活動與狀態之間的依存關系，并能幫助我們為心靈生活提供一個（更加）統一的、系統化的說明性解釋。

在上面提到的情況中，統一性與還原性攜手而行。由于功利主義把所有道德和倫理的東西都等同于一個單一的自然或經驗屬性，看起來我們可以恰當地把功利主義看作一種還原主義。盡管，功利主義所代表的是一個限制性的情形：對功利主義來說，統一性的方面是如此地徹底或極端，以至于它在還原性方面缺乏多樣性和復雜性。不過，我們應該質疑一下，功利主義的還原主義是否真的像我們到目前為止為了論證的目的所假設的那么統一，那么穩定不變呢？功利主義真的把所有倫理的東西都還原為一個單一的經驗屬性嗎？我認為并不是這樣，現在我們該去看看為什么如此了。

首先，最明顯的是，“所有的東西都被還原為一個單一的屬性”這一斷言忽略了功利主義一向堅持的一個區分：自身就好或壞的東西與由于其后果或效果而好或壞的東西之間的區分。如果功利主義把行為的正當性還原成某個行為所引起的快樂、幸福或偏好滿足的凈值不小于其他行為選項所引起的凈值（這里所用的“引起”的概念在行為功利主義的現實后果版本與預期后果版本之間保持中立），那么功利主義顯然是把內在的善好（或自身就好的東西）還原到了一個不同的屬性，即“其總體的快樂減痛苦的凈值為正”這樣一個非因果性的（非概率性）的屬性。當然，這兩個屬性在概念上是聯系在一起的（它們之間的聯系的緊密程度，取決于兩個因果性屬性或非因果性屬性之間可以有多緊密的聯系），但它們之間還是有重要的不同。

功利主義可以被分解為一個（最大化式的）后果主義論題與一個（非最大化式的）對內在善好的刻畫的論題（這種分解使一個在下一章將會顯現其重要性的區分變得模糊了，不過現在做出這種分解仍然是有意義的）。在它的后果主義方面，它認為正當性就是（還原為）最大限度地引起某種特定的后果：引起快樂而非痛苦，引起幸福而非不幸。不過，功利主義的后果主義之所以揀選出這樣一類特定的后果，是因為它對什么是善好持一種快樂主義觀點，因為它接受“只有快樂（或幸福）才自身就是好的”這樣一個論題，因為它把所有的內在善好都還原為凈快樂（或是，快樂減去痛苦后的凈值為正）。因此，我們可以看到，功利主義的還原主義并不像我們早先所指責的那么統一，那么單調。

不過，我們還有一些其他的、額外的理由去認為，功利主義并沒有把所有倫理性和價值性的東西都還原為一個單一的屬性。我們應該說說這些理由。

像我們所建議的那樣，功利主義可以把審慎、理性上的可接受性、道德正當性/可允許性與正義還原為同一種經驗屬性。不過，在功利主義把正當性與/或理性的可接受性所還原成的東西與功利主義把道德義務和/或理性的要求所還原成的東西之間有一個細微的差別。后者，正如我們已經看到的那樣，被還原為：相應行動能夠引起的快樂減去痛苦后的凈值比任何其他行動所能引起的都大。而前者，正如我們所看到的那樣，被還原為：相應行動能夠引起的快樂減去痛苦后的凈值至少和任何其他行動所引起的一樣大。

而且，根據邊沁和其他功利主義者，特質、動機或傾向的善好僅僅在于，這些特質、動機或傾向為人類（或有感知的存在者）帶來的后果在總體上有多好。[[152]](#_152_39)即便這些動機—特質功利主義與行為功利主義都最好被看作是梯度性或比較性的，前者仍然區分了對一般性的動機/特質的評價與對特定的動機/特質的評價，并把這兩種評價還原為彼此稍微不同的經驗性屬性。對動機功利主義來說，一個特定的動機（例如，在某個給定場合中對水的欲望，與它構成比較的是在給定場合中對酒的欲望）是更好的，是說，它能引起快樂減去痛苦的更大凈值。而對這種功利主義來說，某個一般性的動機或動機種類（例如，對水的欲望，與它構成比較的是對酒的欲望）是更好的，是說，它所有的實例能引起快樂減去痛苦后的更大凈值。

此外，我們還沒有提到哪怕梯度性功利主義也會想要做出的一個區分，即，（更大的）可贊揚性或可指責性與（更大的）道德善或道德惡之間的區分。就我們所知，一個行動是不是比另一個在道德上更好，這可以還原為，這個行動是不是能引起幸福減去不幸之后的更大凈值。不過對功利主義者來說，一個行動所具有的更大的可贊揚性是由一些稍微不同的經驗屬性構成的，即，贊揚這個行動將比不贊揚這個行動引起幸福減去不幸之后的更大凈值。最后，由于邊沁和其他功利主義者都區分了行動與快樂或痛苦的純粹性、多產性和強度，我們容易看到功利主義者想要怎樣來把行動或其他實體對某個特定個體而言的好（或更好，長期而言的好）確定或還原為，這個行動長期而言能引起這個個體的幸福（或幸福減去不幸的凈值）。[[153]](#_153_39)

當然，在做出上面這些還原性的區分時，各種各樣的詞語以不同方式聯合起來一次又一次地出現。這些區分都反對我們簡單地把功利主義當作一種還原主義觀點，它們也傾向于通過把功利主義與歷史上的或當代的各種著名的（科學）還原主義相比較來強調和澄清功利主義的還原性特征。德謨克利特式的原子論認為，所有的心理概念和宏觀物理概念都能被還原為對原子在虛空中的運動與本性的描述。這一理論的一個目標或成就是，它減少所需要做出的描述的種類數量，由此，它所說的一切，都可以被看作是某些少數的、重復發生的概念元素（例如，形狀，大小，位置，時間）的一種特殊的組合方式。而我們從功利主義中所發現的這些東西允許我們輕松地帶著某種洞見把功利主義的那種導向統一性的還原主義與古代原子論進行比較，或與更晚近的那些試圖把萬物都還原為有限數量的物理元素或概念的那些嘗試進行比較。

不過，此刻我想我們應該考慮一下另外一種反對意見，這一反對意見可以被用來把科學或身心還原論與倫理還原論區分開來，并讓我們對倫理還原論的可能性產生懷疑。這種反對意見認為，評價性/倫理性詞語具有一種情感性力量或意義，而事實性/非評價性詞語則缺乏這種力量或意義；因此，前者無法被還原為后者，即便科學或心靈哲學中的詞語能被還原為其他的事實性或非評價性詞語。

我提到這一反對意見，不是因為我認為它特別有力，而是因為我認為有些讀者可能會這么想，所以或許它值得我做出回應，哪怕只是以粗略的方式。在近期的哲學研究中，事實性與評價性之間的區分已經不像四十年前的過去那么具有嚴格性和排他性了。不過，即使我們承認倫理詞語具有某些情感性/評價性意義，而那些在更常見的還原論中所出現的詞語并不具有這些情感性/評價性意義，鑒于我們剛才的討論我也看不到任何理由去質疑或否認，我們能夠把倫理概念/判斷還原為基礎層面上的非倫理的、經驗性的、不具有情感/評價性意義的自然概念/判斷。如果對詞語的還原不要求同義性（像“水是H2O”“疼痛是c神經纖維的激活”這樣的情況顯然不要求同義性），那么為什么倫理詞語的意義中的某個特殊的方面或特征，即，它們的評價性/情感性意義，必須在對它們的還原中得到保留，以至于我們可以把倫理詞語（如“正當”）還原為更基礎的倫理詞語（如“比其他選項更能引起好處減去壞處的凈值”），卻不能進一步還原為純粹的自然主義的或經驗性的詞語，這些詞語被認為不具有情感性/評價性意義（如“比其他選項更能引起快樂減去痛苦的凈值”）呢？[[154]](#_154_39)

而且，我們有可能為評價性/情感性意義構造一種解釋，這種解釋合理地允許那些使用了帶有這些意義的詞語的句子具有真值條件，而一旦我們走到這一步，我們就不再有什么好的理由去認為，使用了這些詞語的這些句子不可能具有還原性的真值條件。[[155]](#_155_39)最后，我想我們可以看到，對功利主義的還原主義的反對意見無法抵擋相反的論證，因此，看起來我們完全有理由接受這樣一種我們先前所捍衛的對比，即，功利主義的還原主義進路與我們所發展的美德倫理學的那種排除主義進路之間的對比。[[156]](#_156_39)

不過，在說了這么多之后，我忍不住要談一些稍微不那么哲學性的事。如果功利主義是一種還原論而非一種排除論，如果我們能夠恰當地把心靈哲學中的還原論與功利主義的還原論進行比較，那么，我們就會發現一個離奇的事實。大多數澳大利亞哲學家偏愛還原性唯物主義而不偏愛排除性唯物主義，這些澳大利亞哲學家通常也是功利主義者、還是倫理學中的還原論者。這僅僅是個巧合嗎？是什么原因令澳大利亞的（或其他的）功利主義者選擇了還原性唯物主義，而非排除性唯物主義呢？他們中的一些人會說，這是因為前者是對心靈的更好的解釋，僅此而已。然而，還有許多美國哲學家一方面是排除性唯物主義者，一方面卻不是功利主義者。這些現象似乎都提示我們，在倫理學還原論與心靈哲學還原論之間似乎有某種理性的或證據性的關聯。例如，我們或許會好奇，一致性是否會要求上面兩個領域中一個領域的還原論者同時也必須是另一個領域的還原論者。因此，澳大利亞哲學家們既在心靈哲學中堅持還原論又在倫理學中堅持還原論的這種做法，除了在這兩個領域中的價值之外，或許也體現了澳大利亞哲學的某種值得稱贊的一致性。

那么，一致性是否也會要求，如果我們接受某種排除了道德的美德倫理學，那么我們也必須在身心問題上持排除主義觀點呢？并非如此。

如果一個澳大利亞哲學家能為心靈哲學和倫理學領域的還原論分別提供獨立的理由，那么他或許能夠宣稱，在心靈哲學和倫理學領域都堅持還原論，這種做法讓他的觀點具有一種額外的一致性的優點。不過，這樣的話，如果一個人并無理由在心靈哲學中持有排除主義觀點，那么同時在心靈哲學與倫理學中持有排除主義觀點這種做法就并無特別的價值。

無論如何，美德倫理學的排除主義只是部分性的，它僅僅排除了道德概念，而身心關系的排除主義則排除了所有的心靈實體或觀念。與此形成對比的是，功利主義的還原主義還原了所有倫理詞語，正如身心關系的還原主義還原了所有的心靈或心理觀念；因此，與身心排除主義和美德倫理學排除主義之間的聯系相比，這兩種還原主義之間的聯系反映了一種更徹底或更理想的一致性。身心排除主義在倫理學中徹底的或理想的對應物將是這樣一種觀點：它否認任何倫理概念的有效性或適用性，而不僅僅是放棄了道德概念。然而，這顯然不是美德倫理學的捍衛者所支持的那種排除主義，而且，盡管這種更徹底的觀點可能代表了一種有趣的，甚至重要的可能性，現在還不是討論這種觀點的時候。美德倫理學具有有選擇性的排除性，而不是徹底的排除性。現在，我們要嘗試去理解，這種可以得到辯護的選擇性排除主義與那種把所有倫理詞語都還原為經驗性或非評價性詞語的直接梯度功利主義之間的對比；這一工作已經夠我們忙的了。

不過，在我們離開這一話題之前，我要指出，在我們剛才提出的功利主義與美德倫理學之間的對比方面，還有一個相當難對付的附帶性問題。我們已經說過，我們的美德倫理學排除了所有專門的道德概念/詞語，而只使用像可贊賞性這樣的廣義上的倫理詞語。不過，當我們描述了功利主義如何以一種統一的方式重寫和/或還原了專門的道德概念（以及其他倫理概念）之后，我們或許會懷疑，當我們以功利主義自身的方式來理解功利主義時，功利主義是否真的使用了任何專門的道德概念。像道德上好與道德上壞這樣的概念是專門的道德概念；而審慎/理性的概念（以及其他一些評價性概念）、日常的可贊許性的概念則以單一的意義被運用于多個評價的領域，并出于這個理由而被認為不是專門的道德概念。不過，功利主義把我們的審慎、理性、道德正當和正義等多種多樣的日常概念都還原到一個單一的、對行動者中立的適用標準。除非我們更強烈地堅持概念與構想之間的區分，我們似乎沒有理由認為，功利主義保留了日常思維所使用的那些專門道德概念。

如果，對“正當性”與“審慎”的功利主義還原改變了這些概念的意義，并讓它們都只具有一個共同的單一的意義，那么功利主義給我們的是一個關于正當性的新的概念，而不僅僅是一個關于正當性的新的理論或構想。這樣，只要我們不去以超出必要的程度強調概念的本質性起源，功利主義所使用的正當性概念就不是專門的道德概念。雖然，功利主義是不是改變了“正當”的意義這一點并不顯而易見，我認為沒有理由堅持認為功利主義保留了（日常的）專門道德概念，而我們的美德倫理學則排除了這些概念。即便我們不堅持這一假設，美德倫理學與功利主義之間的差別（特別是，這兩者在還原主義方面的差別）也已經足夠重大了。不過，現在我們應該對功利主義和美德倫理學從一種稍微不同的方向進行比較了；按照這個新的方向，我們將從更廣泛的角度去考慮還原主義與排除主義之爭。實際上，我們對美德倫理學與功利主義的討論將大大地拓寬范圍。不過，為了實現這種拓展，我們首先要認識到，在我們討論內在善好的時候，始終存在著一些未曾處理的歧義性或模糊性。

## 第十二章 兩種內在善好

我們知道，“好”這個詞在不同的領域中被使用時存在歧義。當我們被告知，“艾娃是個好人”中對“好”的用法，與“他的行動有好的后果”中“好”的用法十分不同的時候，我們大概不會太費力去反對（即使在理論層面上我們可能傾向于認為“好”只有一個意義），因為我們認識到，作為（道德或其他方面的）可贊賞性的好與作為某種（內在的）可欲性的好之間有清晰的區別。一個好的、值得贊賞的人可能也是（在給定情境中，或一般而言）值得欲求的；然而，好的后果通常是指值得欲求的后果，而不是值得贊賞的后果（且不管“值得贊賞的后果”意味著什么）。當我們說，由于某個特定的決定能為所有相關的人帶來快樂，這個決定具有好的或值得欲求的后果時，“這個決定具有值得贊賞的后果”這樣的說法至少是十分古怪的，因為我們一般不認為快樂（的感受）是（在道德或其他方面）值得贊賞的。即使是偏好統一的功利主義也承認，在道德的或工具性的好與內在的好之間有概念上的不同，而只有后一種好才與對后果的好的討論有關。

不過，那些讓一個人過得好的東西，與那些令一個事態好的東西之間存在著區別。如果一個人從功利主義的角度看待萬物，就會低估后一種東西的重要性。功利主義者是這樣一種快樂主義者：他們認為個人的（內在的）利好或福利完全就是欲望滿足、快樂或幸福之類的東西。不過，（在阿馬蒂亞森的意義上）他們也是福利主義者，他們宣稱，關于個人的利好的事實決定了相關事態的好壞程度，他們甚至還更強硬地認為，存在于某些事態中的個人的凈利好的總和決定了這些事態的好壞程度。森把這一論題稱為“結果功利主義”，我只是粗略地表述了這一論題。[[157]](#_157_37)不過，對我們這里的討論目的十分重要的是，一個快樂主義者可以不接受福利主義，更不接受結果功利主義。認識到這一可能性，我們才能認識到，存在著兩種內在的好或可欲性。

盡管在其他問題上有深刻的分歧，康德和功利主義者都對個人的福利或幸福持有一種基礎層面上的快樂主義觀點。康德做過一個著名的區分，即das Gute（好的東西）與das Wohl（福祉、福利、幸福）之間的區分。不過他認為，后者至少在基礎層面上是快樂、不快或痛苦方面的事。即便康德和功利主義者（如果我們把康德最熟悉的那些關于快樂和福利問題的著述者都算在內的話，還要加上伊壁鳩魯）以不同的方式闡述快樂主義，并產生了各自稍有不同的觀點，它們之間的共同點要比不同點顯著得多。[[158]](#_158_37)不過，所有這些都不意味著康德是在“什么令一個事態或世界狀態成為好的”這個問題上是福利主義者。雖然康德并未明確地，更未有意識地談論過好的事態或它們的決定因素，我們并不難通過這些術語來澄清康德的觀點。因此，當康德把個人的利好與一個不偏不倚的觀察者所贊許的東西區別開來，并告訴我們，如果一個人的福利或幸福完全沒有伴隨著任何道德價值，上面這個觀察者或法官就不會贊許這個人的福利或幸福，我們可以自然地認為他說的是，當一個人享有個人的利好、幸福或福利，但卻沒有呈現任何配得上這些幸福的道德價值時，這樣的事態不是好的（事情）。當康德在其他地方區分了好的東西與福利，并把前一種好賦予那些“個體與其道德價值相稱地擁有的福利”的情形的時候，我認為我們完全有理由認為他敏銳地區分了“在給定的情境或事件序列中存在著的個人的福利”這樣一種事實與這樣一種情境（事態或事態系列）的好壞。這樣，康德在什么是個人的利好方面（接近于）采取了快樂主義的觀點，康德對于“什么讓一個情境或事態成為好的”這個問題的觀點顯然與福利主義觀點不相容，也與任何隱含地或明確地接受了福利主義的功利主義觀點不相容。

我提到了“隱含的福利主義”這種可能性。因為，即便當我們把像邊沁或西季威克這些從未明確地談論過“好的事態”的功利主義者稱為福利主義者的時候，似乎有些搞錯了年代，看起來很明顯的是，如果我們向他們提問，他們絕不會像康德那樣說，情境或事態的好可以受到個人福利之外的其他因素的影響。[[159]](#_159_37)在福利主義問題上，在功利主義者與康德之間有著徹底的分別，不管他們在快樂主義的方面有多么接近。

這樣一個歷史性/分析性的觀察將會幫助我們說明兩個主要的倫理學概念之間的區別，而許多倫理學理論常常未能區分它們、在現實中混淆了它們。“好的事態”的觀念到現在為止一直藏在討論的背景之中，不過一旦我們詳細地打量這一觀念，并把它和個人的福利或利好的觀念清楚地區分開來，還原主義與排除主義之爭的議題就會得到顯著的拓展，并要求我們像關注一個值得透徹研究的話題一樣關注它。不過，這一會兒我們還沒有處理完“區分個人的利好與事態的好”這個問題；因此，我想我們應該就此做些更深入的討論，這樣我們就能確定，當我們在假定這一重要區分的前提之下開始我們的拓展工作時，我們確實知道自己在干什么。

首先，我們可以問問自己，這一區分與另一個區分，即“內在利好或價值”和“外在的或工具性的利好或價值”之間的區分，是如何互相影響的。[[160]](#_160_37)我們提出的這個新的區分是不是從屬于后面那種更為常見的區分呢？通過堅持事物自身的獨立于后果的價值或利好與事物在引起有價值的后果方面的價值之間的區分，我們是不是就能讓我們剛才的整個討論變得不再神秘、甚至變得沒什么用處呢？我相信并非如此。我認為，這兩個區分并不完全吻合、也無法被還原為同一個區分；正是因為未能認識到這兩者的差異，一些人才傾向于把事態的好與處于事態中的人的個人福利混淆起來。

盡管在許多情形中，內在的個人利好與工具性的個人利好之間的區分可能是模糊的、很難做出的，仍然有一些個人利好通常被認為對美好生活而言僅僅是工具性的，而另一些個人利好則被認為是構成個人的福利或美好生活的部分或元素。在金錢與金錢所帶來的東西之間的區分，很明顯就被認為是與內在個人利好與工具性個人利好之間的區別有關。對許多人來說，僅僅擁有財富這一點，甚至不能說美好生活的構成部分；相反，它僅僅是過得好的一種手段，僅僅是一種工具性的個人利好；盡管這一關于財富的假設可能比我們通常所承認的要更難捍衛[[161]](#_161_37)，它的要旨卻能讓我們更清楚地看到內在個人利好與工具性個人利好之間的差別。

然而，遺憾的是，看清楚這一區分，并不能幫我們把好的事態與個人的利好之間的區分還原為內在利好與外在/工具性利好之間的區分。因為，內在的與工具性的之間的區分也可以被運用于對事態的評價。在評價道德價值與幸福之間的相稱性的時候，康德并不是出于工具性的考慮，而顯然是出于對事情自身的考慮。不過，一旦我們承認，某些事態或事件自身就是好的，我們顯然也可以把某些其他事態或事件看作是用于導向這些自身好的事態的有價值的手段。例如，如果“道德上的壞人過得不好，而且為他們的罪錯而受到了懲罰”這樣的事態被認為是內在地好的，那么我們就不難去認為，“某個邪惡的人因為其犯罪而受到審訊”這一事態是一個工具性的好手段，這個好手段有助于實現剛才提到的內在地有價值的目的。[[162]](#_162_37)因此，對事態的評價允許一種內在性/工具性之間的區分，而事態評價上的這一區分的有效性看來一點也不亞于內在的/工具性的個人利好之間的區分的有效性。因此，看起來很清楚的是，好事態與個人利好之間的區分不能被等價于或還原為工具性與內在性之間的那種更常見的區分。實際上，就我們在倫理學方面的興趣來說，在某種重大的意義上，好事態與個人利好之間的區分關系到兩種內在的好之間的區分。實際上，內在性/工具性的區分與個人利好/好事態之間的區分彼此交叉這一事實可以幫助我們解釋，為什么后一種區分常常被忽略或混淆。當一個人已經費了不少力氣把內在利好與工具性利好區分開來之后，“存在著兩種內在的好東西”這一觀念就不那么容易被人發現了。

“內在的好事態”這樣一個清楚的、哲學上得到澄清的概念最初出現于康德的倫理學，之后才又出現于功利主義傳統下G.E.摩爾的著作。

這一概念歷程也展現出，對個人利好與事態之好這一區分的澄清直到多么晚近的時候才變得可能。從一般性的倫理理論的角度看，這個區分是一個重要的區分，也能夠用來解決許多引起爭議和混淆的特殊的議題。

例如，考慮一下這個久遠的、常見的問題：一個施虐狂從一個無辜的人的痛苦中所得到的快樂，是不是內在地好的？更一般地，是不是所有的快樂都是好的，不論它的后果是有益還是有害的？一些哲學家認為這個問題（等價于）是這樣一個問題：能否正確地把這樣的快樂看作是內在的個人利好（或是，能否認為，在不考慮這種快樂的所有的內在壞起因和壞后果的情況下，這種快樂對那些享受這種快樂的人來說是好的）。引人矚目也臭名遠揚的是，經典功利主義者愿意把這些快樂看作是自身就是好的，然而在我們大多數人中卻有某種東西抵抗著這樣一種看法。在缺乏個人利好與好事態之間的明確區分的情況下，這種感覺可能是作為對“施虐狂式的快樂是施虐狂的個人福利或利好的構成要素”這樣的功利主義/快樂主義假設的反對而出現的。[[163]](#_163_37)如果功利主義者堅持說，當他認為施虐狂的快樂是內在地好、自身就好的時候，他已經排除了對那些可能引起這種快樂的壞品格，以及這種快樂可能對自己和他人所引起的壞效果的考慮，也就是說，他只是把“好”以獨立于快樂的原因和后果的方式賦予了快樂本身，那么上面這種直觀上的反對就很難得到辯護。因為，常識正是出于這種快樂的原因和效果才會毫不猶豫地反對把施虐狂式的快樂稱為是好的；因此，到此為止，功利主義似乎通過指出一些被常識直觀混淆或忽略了的區分，而暫時戰勝了這種來自常識的反對。

不過，這種常識性的對于“把施虐狂的快樂稱為內在的好”的反對可以從我們剛才堅持的另一個區分，即好的事態與個人利好之間的區分中獲得助力。因為，即使我們承認，施虐狂式的快樂對施虐狂自己來說是內在的利好，是他個人福利或利好的構成要素，（通常）[[164]](#_164_37)這種快樂的存在（就其自身而言或就其原因或后果而言）仍然不是一件好事。也就是說，“施虐狂式的快樂竟然存在著”這樣的事不是一件內在地或固有的好事，因此由“某個施虐狂感到了施虐狂式的快樂”所構成的事態是一個壞事態，而不是一個好事態，即便施虐狂自己從這種快樂中得到了個人的利好或利益。當然，一個人可能想要堅持說，在施虐狂式的快樂中，不存在任何意義上的好或利好，而好事態與個人利好之間的區分并不能幫助一個人做出這樣強的斷言。不過，我認為，即便是康德也不會不允許把施虐狂式的快樂當作某個人的福利的一部分。而一旦我們做出了上面這種區分，我想我們中的大多數人都會基于常識而樂于推論出，“一個施虐狂通過引起他人的痛苦來產生他自己的個人利好或快樂”這樣的事是一件壞事。因此，如果我們能做出功利主義者和其他人都未曾做出的一個區分，即好事態與個人利好之間的區分，那么我們就能以容易得多的方式來反對施虐狂式的快樂。

而且，這個例子也能幫助我們避免另外一些混淆，這些混淆會在我們嘗試做出好事態與個人利好的區分時出現，而非在我們未能注意到這一區分時出現。無論如何，一個施虐狂所感到的快樂可以被合理地看作是這個人的一種心理/生理狀態，因此，如果我們說這種快樂對這個施虐狂來說是內在地好的，難道我們不也是在說一個內在地好的事態，而不僅僅是在說一種內在的個人利好嗎？泡個美好的熱水澡難道不是某個個體的生活中的一連串事件嗎？而這個個體的好難道不是以一系列的好的事件來實現，而不（僅僅）是體現在個人利好的層面嗎？

顯然，如果我們要信賴我所嘗試做出的這個區分的存在和重要性的話，這個區分還需要進一步的支持。我相信，這進一步的支持將來自我們在描述這一區分時已經說過的一些東西，再加上一些我們未曾提過的一些東西。

上面，我們有效地表明，說“某個人感到施虐狂式的快樂”這樣的情況構成的事態內在地不好，這等價于，（1）這種快樂的存在不是一件內在好的事；（2）這樣的快樂竟然存在，這事情不是內在地好的（事）。這后半句話能幫助我們區分兩種東西，一種是我們想要稱之為好事態的東西，另一種是像施虐狂式的快樂這樣的個人狀態，我們只愿意把這種個人狀態稱為個人利好而不愿把它稱為好事態。（我們也可以以類似的方式區分“作為個人利好的事件”與“事件序列之好”，不過為了簡單起見，我將只限于討論“事態”和施虐狂式快樂的例子。）

施虐狂所感到的施虐狂式的快樂可能是一種（我們大多數人可能無法體驗到的）個人利好，然而在大多數情況下，在直觀上這種快樂的存在或事實并不是上面第（2）種意義上的好東西。（2）所例示的那種句式可以作為我們表達對事態的（內在的或其他的）評價的標準方式。施虐狂所感到的快樂或許能算作一種內在的個人利好，而且，由于它也構成這個施虐狂的一個狀態，這種快樂或許也能算作這個施虐狂的一種個人的好狀態。然而，即便如此，這種快樂的狀態在我們當下的術語中也不能算作一種內在的好事態，因為，“這個施虐狂的這個快樂狀態竟然存在”這件事不是好的，也就是說，“這個施虐狂竟然感到了這種快樂”這件事不是好的（哪怕這個施虐狂通過這么做獲得了個人利好）。[[165]](#_165_37)

因此，如果說，在某個意義上，施虐狂式的快樂是這個施虐狂的行動安排的可欲的后果，也就是說，如果這種快樂可以算作這個施虐狂成功地實現了的個人利好，那么，在另一種意義上，這個行動安排也產生了某種不可欲的后果。而在常識語言中，我們可以很合理地說，“竟然出現了這樣的快樂”這樣的事是不可欲的。然而，從功利主義的角度看，不僅施虐狂式的快樂是一種個人利好，而且，“這個施虐狂竟然感到了施虐狂式的快樂（也就是說，為他自己的行動導致了別人的痛快而快樂）”這樣的事無論如何都不是（內在地）不可欲的。而功利主義者則接受任何關于事態的好的觀點，接受福利主義和結果功利主義，并認為快樂的來源乃至特征都不能改變這種快樂所涉及的事態的內在價值，除非它們能改變事態中的快樂的數量多少。不管這種快樂來自按圖釘還是來自詩歌，來自故意的施虐活動還是來自無辜的行動，都沒什么不同。只有快樂、幸福或個人利好的凈量或總量決定了對功利主義者來說，某個事態有多么（比較性或非比較性地）好。而這一觀點與我們關于事態的好壞的常識觀點，也與康德在這一問題上的觀點形成了鮮明的對比。

實際上，與功利主義者相比，康德主義關于事態或事件序列的好壞的觀點要更加接近我們大多數人自然而然地支持的觀點。“邪惡者未受懲罰和/或一個人享有的幸福與其美德或道德價值不相稱，這不是件好事（甚至是件壞事）”這樣一種想法看來既屬于常識思考，也屬于康德的獨特倫理觀點。[[166]](#_166_36)當然，如果你問一個非哲學家，問她“一個人過得幸福”是件較好還是較壞的事（而她也沒有被這么簡單的問題惹怒的話），她大概會毫不猶豫地說，這是件較好的事；不過，這樣的回答并不是在支持“只有個人福利或利好才內在地關聯到對事態的評價”這種功利主義觀念，相反，它至多只表明人們在面對這樣的問題時是多么地善意。這樣的回答隱含地或明確地預設了（哪怕回答者并未思考過這個預設）問題中的那個人是配得上幸福的，或至少不是邪惡的或應該遭受懲罰、不幸的。如果我們明確地問，“一個像希特勒那樣壞的人過得幸福”是不是件好事，那么善意原則就不再起作用，而我們將得到與剛才的答案非常不同的答案。

因此，常識思考與康德的觀點在評價事態的好壞方面表現得相當接近，這一點并不奇怪，如果我們想想，與它們各自與功利主義道德判斷的關系相比，常識道德判斷與康德主義道德判斷彼此之間要接近得多。雖然我并不想說，康德捕捉到了我們關于事態的內在品質的常識思考，也不想說康德主義道德和常識道德在各個重要的方面都十分接近，然而它們至少在下面這個方面十分接近：兩者在對待常識的、非后果主義的道德判斷時，都把它們當作是與對事態或情境的好壞的判斷直接相關的。而功利主義（在對事態好壞做出明確判斷的時候）清楚且有意地避免這么做。

我們在道德上不贊成施虐狂式的快樂，也不贊成“邪惡的人未受懲罰，或過得極其幸福、滿足”這樣的事。看起來我們可以合理地認為，這些常識性的、非后果主義的道德判斷影響著或者關聯到我們的“對施虐狂式的快樂而言，感受到這種快樂是不好的；對傷害、殺死了許多人的道德惡人而言，這種人隨后過上幸福生活是不好的”這樣的判斷。（按照一般的標準，上面這個判斷等價于，“施虐狂式的快樂被感到了，或惡人竟然過著幸福的生活，這是不好的。”）[[167]](#_167_36)然而，功利主義者卻認為個人利好（的凈的總量）是與對事態的評價相關的唯一因素。因此功利主義贊成福利主義與結果功利主義的論題，而康德主義與常識直覺卻不贊成這些論題。不過有趣的是，至少還有一個方面，康德主義與功利主義在這個方面彼此接近的程度要超過它們各自與常識倫理接近的程度。如果我們把自己限制在“生活中什么是內在地值得欲求的”這個問題上，限制在“什么東西算作內在的個人利好”這個問題上，那么經典功利主義與康德主義看來都承諾了快樂主義（或某種類似它的東西），而常識倫理則似乎允許存在若干個不能被等價于或還原為快樂或幸福的福利要素。[[168]](#_168_36)

不過，在做出這些區分與比較之后，我打算恢復對上一章的主題的討論，考慮一下所有上面這些討論與還原主義和排除主義之爭的關系是怎樣的。或許，我們最好先討論還原主義，因為，要展示出我們剛才對功利主義所做的那些討論與功利主義的一般性的還原論特征之間的關系，這是比較容易的。

對一種明確地具有“好的事態”的功利主義理論來說，“一個行動或動機比另一個更好”這個觀念可以還原為“這個行動或動機與另一個相比，能引起一個總體上更好的事態”這個觀念；而這一觀念又可以通過運用結果功利主義的論題而進一步地還原為“這個行動或動機與另一個相比，能引起個人利好或利益的更大的凈總量”；后面這個觀念最終通過運用快樂主義論題，可以被還原為“這個行動或動機與另一個相比，能引起幸福或快樂的更大的凈總量”這個觀念。

這樣一個更復雜的還原過程/論題具有一個有趣的副作用，因為它提示我們，一種包括了或堅持了“好的事態或事件系列”的概念的功利主義理論怎樣把這個概念還原到了個人利好或利益的概念與另外一些嚴格地非評價性、非倫理性的概念的總和。而這為功利主義還原論增加了一個新的維度，我相信我們現在才剛剛開始探索這個維度。前面一章清楚地表明，像動機或行動之好這樣的道德性/工具性概念可以被功利主義還原為利益或個人利好的凈總量的概念。而在本章中我們發現的是，功利主義能夠、也希望對工具性（或道德性）的“好”或“更好”、內在的個人利好或福利等這些評價性/倫理性概念之外的更多的東西進行還原。功利主義可以對內在的好事態這樣的概念進行還原。不過，它并不是像在對道德上的好進行還原時那樣，把內在的好事態還原為內在個人利好或利益（的正的凈總量）；相反，它先把內在的好事態還原為某種包含著內在個人利好或利益（的正的凈總量）的概念。而這種做法為功利主義還原論的特征增加了進一步的復雜性與新的維度。

在之前的章節，我們比較了功利主義的還原主義與美德倫理學對道德概念的排除主義。我們應該考慮一下，這二者之間的平行對峙是否在好事態這個話題上也存在著。對于好事態這個觀念，我們已有的和能夠想出的觀點能為我們給出類似的理由，讓我們把好事態這個觀念從美德倫理學中排除掉，從而讓這種美德倫理學不受之前提到的那些常識道德思考的困難的打擾嗎？讓我們能夠希望和追求這樣一種進一步的平行對峙的，是這樣一個之前已經注意到的事實：道德考慮似乎參與了我們對于事態之好的衡量標準。對康德來說，“幸福與道德價值不相稱，或者（為了便于我們理解這一概念），某個比其他人更具有美德的人卻比其他人享有更少的幸福”這樣的事態是內在地壞的，或至少不是好的。[[169]](#_169_36)康德清楚地引入了一個日常道德或倫理思考的要素：他的這種觀點在直觀上是合理的，或至少并不與我們大多數人的直觀相違背。因此，康德與常識思考都認為像道德價值或道德善這樣的道德概念與事態的好壞內在地相關；而一種懷疑并排除了專門的道德概念的美德倫理學大概也有理由去排除掉好事態的概念。

不過，為什么美德倫理學不能像用功利主義那種還原論的方式來對待好事態的概念，把個人利好（的凈總量）當作衡量事態之好的唯一標準，并由此把所有獨特的、直觀上的道德考慮都從對事態的評價中移除？美德倫理學并不總是要排除所有的倫理概念，那么為什么它必須排除掉所有專門的（或隱含的）道德概念，而不是僅僅排除掉其中的一些呢？或許，它不是必須要排除掉所有的道德概念，它可以找到某種方式來保留事態之好的概念，并對其做出令人滿意的解釋。不過，這并不意味著美德倫理學需要跟從功利主義的還原論路徑。因為，早先我們已經看到，對直接功利主義的某個方面的承諾，會讓我們有理由前后一貫地接受直接功利主義的其他方面（例如，在與審慎和理性相關的方面）。一旦我們通過接受一種對好事態的功利主義還原論的解釋而把功利主義思想納入進來，那些機敏的功利主義者就批評我們，問我們的美德倫理學為什么沒有前后一貫地接受功利主義對道德好壞的還原論解釋，而是排除了這些道德概念。因此，如果美德倫理學理論想要存活下來并避免不一致性的指責，我們就不應該把功利主義放進門，而事態之好的概念應該被排除掉，而不是以功利主義的方式被還原。當然，我們沒有討論另外一種可能性：某些其他形式的還原可能不像功利主義的還原那么具有破壞性。不過，我對于這種還原如何能成功還毫無想法。因此，除非我們對這種可能性有了更好的想法，我們最好堅持我們已經進行了一些詳細研究的這種美德倫理學進路。

通過這么做，特別是，通過直接拒絕對好事態的功利主義還原來讓美德倫理學逃脫不一致性的指控，我并不是要在美德倫理學與功利主義的競爭中賦予美德倫理學以任何不公平的優勢，我當然也沒有因此就讓美德倫理學得以免于回答一些強勁的批評。相反，這里的重點是，美德倫理學要想在理論上成功，就必須避免不一致性，正如我們早先指出功利主義需要避免不一致性一樣。不過，我們將會把一種具有一致性的美德倫理學最終達到的那種總體的或更宏大的圖景與直接功利主義的圖景相互比較，而我們這里所說的東西并不是要為這種最終的批判性比較引入任何先入的偏見。因此，我認為此刻美德倫理學有理由去排除“好事態”這樣一個具有道德色彩的概念，而非對這個概念進行功利主義還原。

不過，還存在著一種我們尚未考慮過的可能性。我們可以直接把好事態的概念保留不變，并表明：雖然當這個概念在康德主義或常識倫理中被運用時會涉及道德考慮，不過我們在運用這個概念時并不會遇到我們日常運用道德好壞的概念時的那些難題。然而，實際上很難看出，日常直覺或康德主義對“好事態”的使用合一能避免我們早先發現的那些問題。在日常直覺或康德主義對好事態這個概念的使用中，這個概念可不僅僅是邊緣性地或偶然地受到道德考慮的影響。鑒于之前的相關討論，關于事態之好的康德主義標準深受道德考慮的影響，這一點已經很清楚了。下面我們要進一步討論一下對事態之好的概念的日常使用，從而表明，對這個概念的日常使用也被道德考慮徹底地滲透了。

我們通常認為，“某個人出于忽略而傷害了另一個人，卻沒有受到懲罰，或仍然過得幸福”這樣的事態比“某個人出于忽略而傷害了自己，卻沒有受到懲罰，或仍然過得幸福”這個事態要更壞。而這樣的判斷清楚地指明了，對行動的常識道德評價中的自我—他人不對稱性如何影響了或至少體現進了我們關于事態之好（或合適、正當）的日常看法。這些關于事態好壞的常識觀點也反映了，常識道德根據他人與我們的關系遠近而賦予我們強度不同的義務：即，（在其他方面相同的情況下）忽略自己的孩子的健康，看起來要比忽略鄰居的孩子的健康在道德上更糟糕，而這種差別也體現在這樣一種思維傾向中，這種思維傾向認為，“某個給定的人忽略了他自己的孩子的健康”這事態要比“這個給定的人忽略了鄰居家孩子的健康”這事態更壞。因此，到此為止我傾向于相信，我們對好事態的概念的直觀運用也遭受著一些悖謬與困難，這些悖謬與困難類似于第一部分中關于行動與人的常識道德的那些悖謬與困難。如果我們在嘗試發展美德倫理學的過程中有理由放棄與行動和人有關的專門道德概念，我們就有理由放棄好事態的概念。因此，我們在像對與錯、可贊揚性與可指責性等專門的或更明確的道德概念那里所見證的功利主義還原論與美德倫理學排除論之間的區分在（內在的或外在的）好事態的概念方面也同樣成立。不過，我們在這一領域的工作尚未結束。我想，我們應該以一種比我們已經嘗試過的方式更加宏大的視野去看待還原主義與排除主義之爭。要獲得這樣一種更宏大的視野，我們就需要在接下來的章節以一種更加綜觀全局的方式審視我們所使用的那些主要概念，并了解這些概念在多大程度上涵蓋了或至少觸及了實質性倫理理論的那些最重要持久的問題。

## 第十三章 還原與提升

### 倫理學的主要概念

我們在本書中使用的倫理概念可以方便地、實用地分為五個類別。我們談論并大量使用了道德概念，我們也談論并使用了理性概念，即涉及從實踐理性的角度對選擇、行動和其他實體進行評價的那些概念；理性概念包括審慎、理性可接受性（或理性要求），選擇的好或壞，以及行動的理由的觀念。當然，人們可以以若干種方式批評任何對理性評價和道德評價進行區分的嘗試。有的人或許會說，道德詞語并不獨立于理性評價的詞匯，而是代表了理性評價詞匯的一個特殊的子類；或者，有的人或許會說，真正基礎性的區分不是道德概念與理性概念之間的區分，而是一方面的理性與道德的德性論概念與另一方面的理性與道德的道義論概念之間的區分。不過，我不準備參加這些爭論，相反，我愿意后退一步表示，我并沒有斷言我所做出的這些概念區分是終極性的，而且我在“對道德概念的恰當使用是否自動地提供了行動的理由”這樣的問題上也保持中立——那些認為道德概念只是理性概念的一個子類的人不妨把我做出的這個區分看作是專門的道德方面的理性概念與那些道德上中立的或無明顯道德特征的理性概念之間的區分。

不過，我們也使用了一些既非理性概念也非道德概念的倫理概念。在這些概念中最重要的是美德的概念，可贊許性的概念和它們（在數量和正負方面的）反義概念。因為美德的概念大體上等同于值得贊賞的品格特質的概念，而那些對品格和其他個人特質之間的區分感到懷疑的人可能仍然想要把美德等價于（某些種類的）值得贊賞的個人特質，所以看起來美德這個倫理概念可以被還原為可贊賞性的概念和另外一些像品格、特質這樣的仍稍有爭議的概念。因此，我認為，可贊賞性的概念與類似概念代表了我們所使用的倫理概念的第三個類別。

剩下的兩個類別實際上是我們在上一章所關注的兩個類別。個人福利或福祉的概念，個人利好或某個個人利好的概念，“某個人的生活中事事順遂”這樣的觀念，以及，好生活或值得欲求的生活的概念；所有這些概念似乎都自然地聚集在一起，我們可以認為它們屬于一個共同的類別，而我們可以方便地把這個類別稱為個人利好的類別。而正如我們剛剛看到的，這個類別、這個概念的集合既與道德概念的類別不同，也與我們的第五個主要類別，即，那些用來評價事態、事件序列等的概念的類別不同。[[170]](#_170_36)

功利主義的一個主要的說服力或吸引力是，它讓我們能夠把上面提到的五種類別都還原為這些類別中的一個類別加上某些恰當的因果論概念、整體—部分論概念和其他方面的概念的補充。[[171]](#_171_36)功利主義作為一種關于對與錯、義務與準許的觀點，允許我們把它所有的術語都還原為“產生或導致好的事態”這樣的觀念，而后面這個觀念及其同類又可以被還原到個人利好這個類別。（正如我所提到的，這種還原即便不通過“好事態”的觀念也能有效地實現，不過根據功利主義，“好事態”的觀念也可以被還原為關于個人利好的觀念。）[[172]](#_172_36)此外，我們在第四章中看到，一個一致的直接功利主義觀點有理由用它對待道德詞語的類似方式來對待理性詞語，因此，像“審慎”“理性地可接受”與“好的選擇”這樣的概念也都可以被功利主義地還原為個人利好的類別加上非評價性概念。[[173]](#_173_36)對功利主義來說，美德的概念等價于好的品格特質（或性格特質）的概念，而后一個概念又可以還原為“能引起個人利好或利益”的觀念。品格的可贊賞性與卓越大概地等價于品格的好，因此對功利主義來說，品格的可贊賞性與卓越也代表了一種像其他評價性概念一樣可以被還原性處理的評價性概念。只要功利主義想要使用這些概念，這些概念也能被還原到個人利好的倫理類別。

此外，正如我們已經提到的，功利主義認為個人利好的類別可以進一步還原為像偏好滿足、快樂/痛苦這樣的經驗性或非評價性的概念。

因此，上面所劃分的五個類別，再加上前幾章的討論，都向我們展示了功利主義怎樣把所有的倫理概念都還原為了可以被自然主義地理解的概念。因此，這種囊括主要的倫理概念并把它們都還原到一個單一的種類的能力再一次地向我們展示了功利主義倫理進路的統一性力量，而且這次的展示讓我們更加印象深刻，因為它表現出了比我們之前所見的更大的普遍性。正如我們剛才所標明的，在功利主義中，這種統一性力量是與一種強有力的還原主義方法聯合在一起的，而這種還原主義方法能夠把倫理價值或評價的整個領域都兌現成自然主義的或非價值的形式。

對比一下美德倫理學的進路。后者排除了專門道德概念，也排除了對事態的好壞、更好或更壞的評價。[[174]](#_174_36)雖然，它可能最終能夠把所有的理性概念都還原為一種特殊的可贊賞性，但是我們早先也指出過這樣一種直觀可能性：美德或值得贊賞的特質所具有的地位并不能被歸因到這些美德或特質為其擁有者或其他人所帶來的（個人）利好；這種直觀可能性指示我們，常識美德倫理學的還原能力可能遠遠小于功利主義的還原能力。即使我們假定能把理性概念還原到可贊賞性方面的概念，當所有類別被還原得只剩下可贊賞性這個類別和個人利好這個類別的時候，還原的過程也將無法繼續。因此，此刻，考慮一下我們之前做出的那些關于“什么直觀上能算作值得贊賞的品格特質”的假設，看起來功利主義與美德倫理學相比具有理論性或方法論性的優勢。美德倫理學盡管排除掉了一些倫理類別，卻似乎為我們留下了可贊賞性與個人利好這兩個終極性的倫理類別；而功利主義不僅能把它所有的倫理類別都統一到一個單一的倫理類別之下，而且能把這個單一的類別（當然同時也是把還原之前的全部五個類別）還原成自然主義的或非價值性的形式；功利主義認為，這些自然主義或非價值性的概念構成了所有能有效運用的倫理概念的基礎。因此，從理論建構的角度看，功利主義似乎相對于美德倫理學而言具有清楚的優勢。除非我們能找到一些青睞美德倫理學的反制性的理由，美德倫理學將在與直接功利主義的比較中將無法比得過對方。

不過，我相信我們有足夠多的反制性的理由。而我將指出的第一個理由關涉到我們所做出的這樣一個假設：由于美德倫理學沒有能力作進一步的排除或還原，美德倫理學的（至少）兩個終極性的倫理類別將始終存在，并因此而在功利主義面前保持劣勢，因為功利主義能把所有倫理概念都還原到個人利好這個單一類別。實際上，還存在另外一種我們未曾提到的把類別和概念統一起來的方式。我將展示，美德倫理學在原則上能以一種不同于還原的方式把它所有的倫理類別都統一到一個單一的類別。在下一部分我將通過使用一些往往與伊壁鳩魯主義和斯多葛主義聯結在一起的區分，來澄清上面這個模糊的說法。早先，我曾斷言我們可以認為利己主義無法成為成功的倫理理論。不過，即使我們不需要把伊壁鳩魯主義和斯多葛主義看作我們所關注的這些大型倫理理論的競爭者，我們可能仍有一些理由去關注它們。在接下來的部分，我希望能展示出，斯多葛主義和伊壁鳩魯主義之間的古代對峙的某個相當為人熟悉的方面能夠讓我們發現一種新的可能性，一種能為美德倫理學帶來統一的可能性。實際上，如果我們能適宜地描述這兩種倫理教義的分歧在哪里，我們將能更好地看清楚，在功利主義與常識美德倫理學之間的抉擇意味著什么。

### 斯多葛式提升與伊壁鳩魯式還原

我們會很自然地把快樂與個人利好之間的等同（identif ication）看作一種還原，因為我們會很自然地認為，價值屬性依隨于構成其基礎的世間萬物的自然狀態與關系。當然，還原也會在倫理學之外發生，而當我們談論把有機結構還原到無機結構，或把社會還原到它的個體成員時，我們所想到的似乎是事物與它們的構成部分或底層結構之間的關系。在其他一些情形中，還原與還原主義則與部分—整體關系、結構的觀念沒什么關系，而是（比喻性地或類比性地）關涉到高級事物與低級事物之間的聯系。例如，當我們說弗洛伊德試圖把所有更高級的活動與抱負都還原為純粹的性欲的時候（或者，當阿德勒把所有高級活動都還原為對權力的欲望的時候），就反映了這種高低之間的聯系。我認為，當我們談論把某些價值屬性還原為經驗性或自然主義的可理解的屬性時，關于高與低的這種觀念或比喻也在起作用。因為，在日常生活中當這種還原尚未發生的時候，價值的領域被認為是比（非評價性的）事實的領域更高，或者說更具有理想性，因為價值的領域涉及了對“什么是理想的”的衡量。

不過，即使在價值領域之內，我們有時也可以區分較高的和較低的。例如，唯美主義與道德主義之爭在基礎層面上是這樣一個（需要詳細說明的）問題：美學價值與道德價值二者誰的地位更高。在我們提到的五個概念種類或類別中，直觀上似乎也有較高和較低之分。或許，在高低差別中，最明顯和最強有力的是差別是美德與個人利好之間的差別。有些有利于美好生活或是構成某些幸福的要素的東西并不涉及其擁有者的任何特定的美德。具體而言，一個人享受著或有能力享受玩保齡球、打高爾夫球、蒸桑拿浴、吃中餐等這樣的事實中并不存在或不一定存在著任何值得贊賞的東西——盡管實際上某些這樣的活動可能實現得更好或更糟、更值得贊賞或更不值得贊賞，我們一般認為是行動者在這些活動中的享受構成了他的個人利好的一部分，而這種享受獨立于這個人在活動中的技藝高超或精湛程度。

純粹的享受、純粹的樂趣自身并不被認為是值得贊賞的，也不被認為美德或某個特定美德的構成要素。因為某些人類特質不僅被欲求、而且被贊賞，而另一些特質則僅僅被欲求，所以我們傾向于認為某些美德與其他值得贊賞的特質（小提琴演奏能力可能被認為是值得贊賞的，但不被當作美德）要比某些享受更高級，盡管這些享受是個人利好的構成部分、盡管它們自身是值得欲求的，我們卻并不認為那些擁有這些享受的人是值得贊賞的。換句話說：我們關于什么是值得贊賞的、什么是美德的觀點是我們的一種理想，而當我們變得慷慨或明智，我們一般會被認為是實現了某種現實或可能的品質或人格的理想。然而，對于各種各樣的享受以及獲得這些享受的能力，我們一般并不這么想。我認為，這些差別讓我們中的大部分人感到，與那些僅僅是值得欲求的個人享受相比，個人的值得贊賞的方面或美德具有或者代表了更的價值。[[175]](#_175_36)

這樣，當我們嘗試去僅僅用“能因果地引起人們的快樂享受（和/或其他一般不被認為值得贊賞的個人利好）”來刻畫人類美德時，這種嘗試看起來是還原性的。雖然，給定我們已有的討論，很明顯功利主義在這個意義上是還原性的，不過功利主義通常更多地關注對行動的評價而非對美德的刻畫。[[176]](#_176_36)與此相比，伊壁鳩魯主義在很大程度上被看作一種美德倫理學，而后者具有與功利主義相同的關于美德的還原主義傾向，盡管功利主義作品中并不經常現實地展現出這種傾向。我們還有另一個理由讓我們暫且把注意力投向伊壁鳩魯的還原論，而非功利主義還原論。我找不到任何一種當代倫理理論與功利主義具有斯多葛主義與伊壁鳩魯主義之間的那種關系。然而我認為，伊壁鳩魯主義與斯多葛主義之間如此鮮明而徹底的針鋒相對，這一事實或許能幫助我們發現一種方式，通過這種方式，非利己主義的美德倫理學有能力以一種像功利主義那樣徹頭徹尾的方式把我們的幾個主要倫理類別統一起來；如果不去思考這兩種古代思想的這種對峙，我們可能就無法發現這種方式。

讓我們先更具體地考慮一下伊壁鳩魯主義的還原主義。我們假設，在某種直觀意義上，那些涉及可贊賞性或美德的概念要比那些圍繞著個人利好或福利的概念更高級。與這種假設相關地，伊壁鳩魯主義斷言美德僅僅是指向快樂的（一定程度上有效的）手段，或更準確地說，美德是讓人免于痛苦的手段；通過這種斷言，伊壁鳩魯主義把更高級的東西還原為較低級的東西。盡管我們所謂的社會性美德或涉他性美德在伊壁鳩魯主義那里也具有重要的位置，伊壁鳩魯主義在基礎層面上仍然是一種利己主義學說，它對任何給定個體的美德的衡量標準是，是否有某些特質或行動傾向于使這特質或行動的擁有者受益。不過，像功利主義一樣，（粗略地）說伊壁鳩魯主義認為利益與個人利好可以被還原兌現為快樂主義的詞語。因此，最終，伊壁鳩魯主義的個體的美德是那種長期而言傾向于讓其擁有者遠離（若無這美德就會遭受的）痛苦的東西。[[177]](#_177_36)

這構成了一種對美德的工具主義構想。這種構想與那種認為某些品格特質自身就好，在不考慮對其擁有者或其他人的好處的情況仍然好的觀點恰恰相反。功利主義者是因為仁慈對總體的人類福利有好處，而非因為仁慈作為一種動機的內在特質，才認為仁慈的情感是一種好動機，或具有美德的地位。[[178]](#_178_36)同樣的，伊壁鳩魯主義也認為，像溫和或誠實這樣的“更高”的或“值得贊賞”的特質之所以能具有美德的地位，是因為它們因果地導向其擁有者的個人利好或痛苦的免除。不過，和功利主義的情況一樣，讓伊壁鳩魯主義成為一種還原主義觀點的，并不是或并不僅僅是它的工具性特征。例如，如果一個人認為，只要一些特質能讓其擁有者沉思善的理念，這些特質就能算作美德，那么這個人就持有一種因果性/工具性的美德觀（我可沒說這是柏拉圖的美德觀）可是，這樣一種美德觀將缺少伊壁鳩魯主義和功利主義的那種還原論特征，因為我們會很自然地認為，對善的觀念的沉思是一種理想的或值得贊賞的狀態或活動。只有當一個理論既具有工具主義特征，又把那些需要分析或解釋的狀態、活動、特質、事實分析成一些比原來更低級的狀態、活動、特質、事實的時候，我們才能合情合理地把它當作一種還原主義理論。當然，功利主義和伊壁鳩魯主義都同時具有這兩個特征，因此我們可以恰當地認為這兩種倫理學進路都具有還原主義的目標。

那么，斯多葛主義是什么樣的呢？我們為什么認為它在基礎層面上與伊壁鳩魯主義相反呢？它與伊壁鳩魯主義相反的地方顯然不在利己主義的方面，因為這兩種學說都是利己主義的。那么它們到底在什么地方彼此相反呢？此刻，一個明顯的回答是，斯多葛主義不像伊壁鳩魯主義那樣是還原主義的。不過這個回答并不太令人滿意。因為各種各樣的關于美德的日常觀點——例如，像前面所提到的，不是所有的美德在直觀上都等于（為其擁有者或其他人）產生好后果方面之類的——似乎都否認或違背了伊壁鳩魯主義與功利主義，但這些日常觀點并不像斯多葛主義那樣構成了伊壁鳩魯主義（甚至功利主義）的對立論題。

“不把美德還原為個人利好，而是認為美德與個人利好是互相不可還原的兩個類別”，這樣的日常觀點顯然不是還原主義的對立論題或反面，顯然不是某種與伊壁鳩魯主義的方向完全相反的理論過程或方法。我認為，與伊壁鳩魯主義的方向完全相反的理論恰恰是斯多葛主義。伊壁鳩魯主義（或功利主義）從高級的東西向低級的東西移動，而斯多葛主義則從低級的東西向高級的東西移動；后面我將詳細討論斯多葛主義的這種移動方式，不過，此刻我們只要假定這樣一種移動過程或方法是在智性上可以理解的，我們就能看清楚，這種移動過程何以不僅僅是對伊壁鳩魯主義和還原主義的否定，而且構成了一種真正能作為伊壁鳩魯主義的對立論題的倫理學進路。

就我所知，下面將要描述的種種從下到上的移動過程還未被命名過。不過，既然還原主義似乎蘊含著從多到少或從高到低的意思，或許我們可以用“提升主義”來表示任何一種從低到高、從少到多的明確或隱含的主張。我們可以認為斯多葛主義體現了提升主義，因為它把人類福利或個人利好等同于某些直觀上理解的人類美德的理想。對斯多葛主義來說，美德是人的福利的精要：為了過得好或擁有美好生活，我們不需要任何美德（或依照美德、理性或自然而生活）之外的東西，而任何不能促進我們的美德的東西也對我們沒有任何真實的好處。一個缺少財富、朋友、身體愉悅與健康的有美德的人仍然可以過得極好，因此，斯多葛主義對人的福利的看法與我們的日常或常識看法十分不同。在常識看來，美德可能構成了美好生活的要素，不過某些享樂與能力可能既不值得贊賞，也不是導向任何值得贊賞的東西的手段，但同樣也是美好生活的構成要素。不過，斯多葛主義否認這些所謂世俗的、感官的利好構成了內在的個人的善好，它甚至懷疑這些東西在工具性意義上是好的，因為它懷疑這些東西并不總會促進那些享受它們的人的美德。因此，關于斯多葛主義和伊壁鳩魯主義對個人利好與美德的關系的處理。我們可以做出如下的對比。

通過認為美德僅僅是“引起個體的福利或幸福”之類的東西，伊壁鳩魯主義緊縮貶低了我們關于美德與可贊賞性的觀念。按照伊壁鳩魯主義的解釋，那些一般被認為比個人福利更高級的東西實際上與那些關于人的福利、其原因與后果的事實屬于同一類、處于同一等級。

不過，與把美德/可贊賞性還原為個人福利（或幸福）這種做法相反，斯多葛主義通過認為個人利好僅僅是“構成或引起人的美德或可贊賞性的東西”，夸大贊頌了我們關于個人利好（或福利、幸福）的觀念。按照斯多葛主義的解釋，那些一般被認為比美德（的理想）更低級的東西實際上與美德屬于同一類、處于同一等級。如果說對伊壁鳩魯主義來說，美德僅僅是個人利好或幸福的一種影響因素，那么對斯多葛主義來說，幸福或福利僅僅是美德或有美德的生活。這種反差可以讓我們明白，如果我們把伊壁鳩魯主義看作一種還原主義的話，我們就應該把斯多葛主義看作一種提升主義。[[179]](#_179_34)

重要的是，我們要清楚，還原與提升各自是什么意思。我不認為這兩個方法/過程中的任何一個是意義保存性的，或必然是非經驗性的。不過我可以想象到，有人會問我，為什么我非要引入一個新的名詞來為我們所熟識的還原的逆向過程命名。這個問題體現了一種混淆，因為提升并不只是還原的逆向過程。“還原主義把美德還原為個人福利，而與此同時我事實上在把福利提升為美德或可贊賞性”這樣的說法并不成立。因此，我們確實需要引入一個新的名詞和新的關系，如果我們想要理解斯多葛主義和伊壁鳩魯主義（或功利主義）之間的差別的話。或許，我還需要說得更詳細一些。

有時候，還原的觀念，即，那種把某種實體還原為另一種實體的想法，可以通過把某些區分還原為另外一些區分而得到澄清。如果心靈的東西可以還原為物理的東西，那么每一個有效的心靈區分都可以被還原為（或等同于）某種以物理形式做出的區分；因此，在那些不存在任何物理區分的地方，也不會存在任何心靈層面的區分。不過，請注意，所有這些都并不能推導出，每個物理區分都伴隨著某些心靈性的區分。只要我們把心靈事物看作物理事物的某種函數，那么即便不存在任何從心靈事物到物理事物的函數，心靈事物與物理事物之間的還原關系仍然可以成立。因此，簡要地說，我們可以把通常的從心靈事物到物理事物的還原描述為這樣的斷言：對心靈區分的存在而言，物理區分是必要但非充分的條件。

同樣地，當伊壁鳩魯主義者（或功利主義者）把美德還原為福利時，它認為所有的美德或可贊賞性方面的區分都伴隨著關于個人的福利或幸福的（因果性、關系性與其他的）事實方面的區分。不過它不需要認為，每個與福利的產生有關的區分（例如，關于某個特質傾向令哪些人獲利這個方面的區分）都伴隨著或產生了美德方面的區分。當然，僅僅這些并不能算作還原，除非我們也在直觀上認為，那些總是伴隨著福利方面區分的美德方面的區分要比福利方面的區分更高級；我們會談論從心靈事物到物理事物的還原，恰恰因為心靈事物似乎比物理事物更宏大，或許更高級。

那么，是什么把某類事物或概念提升到另一類事物或概念呢？這實際上和把某類事物或概念還原為另一類事物或概念十分相似，而差別在于，在提升的過程中，我們是把事物從較低的地方移動到較高的地方。也就是說，在把a提升到b的過程中我們對a所做的事，與把b還原到a的過程中我們對b所做的事是相同的，唯一的差別是，在這兩種情況中，b都比a更高級。用非常簡短的話來說，提升并不是還原的逆向過程，因為提升與還原在本質上是同一種關系，二者的區別僅僅在于二者所移動的項目的等級“高度”。

當斯多葛主義者把個人利好提升為有美德或值得贊賞的東西時，他便承諾了，前一個方面的每一種區分都可以用僅僅涉及后一方面的區分的方式來對待；而當伊壁鳩魯主義者把美德還原為福利時，他也承諾了，前一個方面的每一種區分都可以用僅僅涉及后一方面的區分的方式來對待。在這兩種情況中，唯一的區別在于“前一方面”與“后一方面”的各自的高度。在提升中，與較低級者有關的區分總是能關聯到與較高級者有關的區分，但反過來未必成立。在還原中，與較高級者有關的區分總是能伴隨著與較低級者有關的區分，但反過來也未必成立。

而這就讓我們能夠清楚地看到為什么提升不是還原的逆向過程。如果提升是還原的逆向過程，那么，一方面，以斯多葛主義的方式來提升個人福利或幸福，將會涉及以伊壁鳩魯主義的方式來還原美德，這樣每個斯多葛主義者同時也是一個伊壁鳩魯主義者。這個結論是荒謬的；另一方面，我們也可以看到為什么提升不是還原的逆向過程，如果我們能想清楚，“那些作為另一些區分的必要條件的區分”與“那些作為另一些區分的充分條件的區分”之間的區分。當我們把較高的b還原為較低的a時，b方面的區分必定伴隨著a方面的區分，但反過來a方面的區分未必伴隨著b方面的區分。接下來，考慮把較低的a提升為較高的b。當這種提升能成功地實現時，所有a方面的區分都將伴隨著b方面的區分，但反過來b方面的區分未必伴隨著a方面的區分。然而，當b方面的區分并不伴隨a方面的區分時，這就與“較高級的b還原為較低級的a”的斷言相矛盾了。因此，現在很明顯的是，還原并不是上升的逆向過程。在提升過程中，較低級者（按照我們的日常直覺）被向上提拉到了（固定不變的）較高的水平，而這顯然并不要求（甚至也不允許）較高級者能被向下拖拽到（固定不變的）較低的水平。因此，提升與還原看起來是把概念與實體帶向了不同的、實際上相反的方向。而通過引入這種提升與還原之間的區分，我們可以理解和進一步闡明，斯多葛主義與伊壁鳩魯主義這兩者的這種彼此相反、互為對立命題的特征的直觀哲學意義。

這一區分的用處不僅限于這個特殊的議題。這一區分具有廣泛的適用范圍，并可以超出倫理學的限制。例如，考慮早先提到的，從那些關于社會的事實到關于個人的事實的還原。這種關于社會的還原論有時被稱為個體主義。不過，我們也可以想象一種對個人與社會的關系的相反觀點，即，個人僅僅是他作為其中一員的社會的有機整體的一個微小的部分。通過采取這種強的理解，有機主義并不僅僅是對個體主義的否定：這種有機主義涉及把個體的東西提升為社會的東西，正如同它的對立論題個體主義把社會的東西還原為個體的東西。在這里，提升也不是還原的逆向過程。相反，它們是兩種彼此競爭的可能性，是關于事情是什么樣的兩種彼此競爭的構想。正如存在著提升性的斯多葛主義與還原性的伊壁鳩魯主義之爭一樣，在社會理論中也存在著提升性的有機主義與還原性的個體主義之爭。還存在著許多其他的領域，在這些領域中提升主義進路與還原主義進路互相沖撞競爭。（我忍不住要說，如果同一性理論是一種關于身心關系的還原主義觀點，那么貝克萊的主觀唯心主義、黑格爾的唯心論、現象主義這些都在不同程度上代表了身心關系的提升主義觀點。）關于各種還原主義之間的哲學關聯，已經有許多研究。同樣值得研究的是，某個領域中在提升與還原之間的抉擇與其他領域中提升與還原之間的抉擇之間是否存在著理性的關聯。不過，本書不是在研究這個；我對還原與提升之爭的研究將只限于這一問題與美德倫理學與功利主義二者的相對價值的關聯。

我們已經說過，功利主義是一種還原論，而且我們也提到，功利主義還原論分成兩步。首先，道德斷言和其他評價性斷言（直接地或經過“好事態”的概念的中介）被還原為關于個人福利或利好的斷言與區分；而后者又進一步被還原為關于快樂與痛苦、幸福與不幸或偏好滿足與不滿足的事實。顯然，如果伊壁鳩魯主義是從直觀上更高的東西移向了更低的東西，那么功利主義也是如此，因為它認為所有的美好的品格或動機都僅僅是“引起個人的福利或幸福”方面的事。這樣一種多步驟的還原過程允許功利主義把所有倫理概念都統一在個人利好這個單一的倫理類別之下。與此相反，我們也看到，美德倫理學盡管排除了一些倫理類別，又還原了另外一些倫理類別，卻沒有能力對個人利好與可贊賞性（或美德地位）這兩個類別作任何進一步的統一。

這是否意味著美德倫理學必須接受二元性，只有功利主義才能因為具有一個單一的基礎性的倫理類別而達到一種值得欲求的統一性呢？鑒于我們對斯多葛主義和提升的討論，我們可以說，并非如此。提升讓斯多葛主義能夠把個人利好與有美德的或值得贊賞的東西統一起來，正像伊壁鳩魯主義能把這二者統一起來一樣。當然，斯多葛主義方法與伊壁鳩魯主義方法的方向相反，不過它們都同樣有能力產生本體論和/或概念上的統一性。先前，我們似乎不得不認為，美德倫理學具有兩個終極性的類別（或概念集群），因為那時候還原與排除是我們僅有的兩種實現統一的方法，而（至少在當代）提升的方法作為一種實現統一的技術遠遠不如還原與排除那樣被我們熟知。不過，提升的方法值得我們記住、值得我們為之命名、甚至具有使用上的價值，因為個人利好與值得贊賞的東西之間的提升主義作為一種發展美德倫理學的方法觸發了新的可能性，有可能為我們帶來新的價值。我們已有的討論中沒有任何東西禁止我們嘗試用提升的方法把個人利好與值得贊賞的東西統一起來；只要斯多葛主義思想仍對我們有吸引力，這樣一種統一的過程對美德倫理學就是有意義的。

當然，在這里我已經排除掉了“一種獨特的美德倫理學把可贊賞性與美德的概念都還原為與個人利好或福利有關的概念”這樣一種可能性。這樣一種還原對功利主義與伊壁鳩魯主義來說或許是可能的。然而，在我們努力發展的這種美德倫理學中，我們要避免利己主義；盡管功利主義不是利己主義，我們也想要發展一種獨特的，與功利主義不同，并能與功利主義進行批判性比較的美德倫理學。如果我們允許美德倫理學把美德的觀念還原為個人利好的觀念，我們最后得到的將是功利主義的一個片段（或是某種在許多方面都類似于功利主義的東西），而這樣我們將不再有機會發展一種與功利主義真的不同，并能在理論方面與它競爭甚至超越它的理論。我在這本書里不愿意失去這種機會。因此，我將不會考慮，美德倫理學是否能在個人利好與可贊賞性方面以還原主義的方式來運作，而只會考慮這樣一個問題：美德倫理學是否應該嘗試去提升個人利好，并因此把主要的倫理類別都統一到可贊賞性這個單一類別之下？抑或我們應該滿足于可贊賞性與個人利好之間的終極的二元性，因為這種二元性即使沒有其他方面的基礎，至少還具有一定的直觀基礎？

### 一元論的美德倫理學

有一種美德倫理學排除了所有道德概念以及對事態的有道德意味的評價，希望把理性還原為可贊賞性和/或個人利好，并把所有個人利好都提升為與可贊賞性相關的概念。我們可以把這種美德倫理學稱為一種一元論美德倫理學。而如果我們最終拒絕以一元主義的方式發展美德倫理學，如果我們決定為了達到一種恰當的倫理理論我們需要個人利好與可贊賞性這兩類彼此獨立的概念，那么我們的美德倫理學顯然將是二元論的；而如果最終理性方面的概念也無法被統一為其他概念的話，我們的美德倫理學就將是多元論的。

現在我想要考慮，對個人福利采取一種斯多葛式的、提升主義進路將會產生哪些推論，并看看，這些推論是否足夠合理，從而使得，我們的那種在直覺不包含不一致與悖謬時信任直覺的美德倫理學能夠為了達到一元論所允許我們達到的那種高層次的統一性而接受這些推論。我們將看到這種進路（這對斯多葛主義同樣成立）有辦法來處理“我們在生活中珍視什么”的問題，而這種辦法將允許這一進路達到一種與讀者和我自己最初的預期相比更大程度的合理性。我并不是要提出一種對斯多葛式或非利己主義式的一元論美德倫理學的完全成熟的解釋。我想強調的是這樣一個問題：把個人利好提升到美德這種做法是否能夠，以及在多大程度上能夠讓我們合理地解釋或理解“在人類生活中什么是真正地有價值或真正地好的”。讓我們首先考慮一下這樣一種甚至一個二元論者或多元論者也會想要采取的觀點，即，各種美德是人類美好生活的一部分，也至少是個人利好、福利或過得好的要素之一。

我們關于個人利好或福利的常識思考并不注定就是快樂主義式的，相反，常識思考樂意把各種各樣的事物都當作是內在的個人利好，以及是美好生活的固有的值得欲求的要素。[[180]](#_180_34)在那些我們隱含地認為是個人利好或生活利好的東西中，也包含各種美德或其他值得贊賞的特質，有些人具有這些特質，而另一些人似乎缺乏它們。例如，有些人具有體力上的勇氣或信念上的勇氣；貝多芬或莫扎特具有創造性的音樂天賦；謙遜和/或適度，客觀公允，慷慨，作為父親或母親的優秀稱職等等，有些人展露了這些品質，有些人則缺乏它們。所有這些都是這樣一些個人特質或方面，我們不僅贊賞人們身上的這些特質，而且認為這些特質是值得欲求、值得擁有的。而在我們的常識看來，上面提到的所有例子中，這種可欲性都不僅僅是一種工具性的可欲性。例如，即使我們認為勇氣或客觀公允有時能為其擁有者取得享樂、舒適、成功或其他世俗的利好，這也不是我們傾向于認為它們值得欲求的主要原因或唯一原因。在很大程度上，我相信我們認為它們是內在地、就其自身而言就值得擁有、值得欲求的，也就是說，我們認為它們值得欲求，是因為它們是它們所是的那種特質。

我們有時嫉妒，或很容易去嫉妒人們所具有的（在日常生活中或法官工作中的）超乎尋常的客觀公允；與我們的貪婪相比，有些人擁有適度和自足；有些人是優秀的父母；這些也容易令我們嫉妒。這些都是“美德具有內在價值”的佐證。因為，如果我們感到嫉妒，那是因為我們缺乏或未能在自己身上實現某些令人贊賞的東西，而在某種意義上其他人卻擁有或實現了這些我們希望自己能擁有或實現的東西。如果我們嫉妒某個人的成就，我們就會認為，在其他方面相同的情況下，如果我們能取得我們所嫉妒的那種成就，我們就會過得更好。如果我們嫉妒貝多芬的音樂天賦，那是因為，在其他方面不變的情況下，如果我們擁有這種天賦，我們就會過得更好。而且，這里的嫉妒不可能僅僅標志著贊賞與可贊賞性，卻不標志著被嫉妒的東西是值得欲求的。因為，按照這樣的假設，我們就無法解釋，為什么我們嫉妒貝多芬（或莫扎特、柴可夫斯基）的音樂天賦，卻不嫉妒他的生活。由于他的一生的大部分時光是不幸的，可以很自然地說，我們贊賞貝多芬，但并不嫉妒他。我認為，一方面我們中的一些人嫉妒貝多芬的音樂天賦或創造力，另一方面我們卻并不嫉妒貝多芬這個人，對這兩方面的差別的最佳解釋是，嫉妒涉及這樣一個背景假設：某個人具有某些值得欲求的東西，而我們自己卻缺乏這些東西。我們嫉妒貝多芬的音樂天賦，因為我們認為（在其他方面不變的情況下）如果我們擁有這些天賦我們就能過得更好。而盡管我們既贊賞貝多芬的音樂才能，也贊賞貝多芬這個人，但我們卻并不嫉妒他或他的生活，除非我們認為他總體上比我們過得好。由于眾所周知貝多芬生活中有許多不幸，我們不太可能去嫉妒貝多芬的生活，或去嫉妒貝多芬本人。[[181]](#_181_34)

上面的討論似乎可以推導出，我們中的許多人或大部分人都認為，某些類型的快樂滿足在構成美好生活、在讓人過得好這個方面具有一定的角色；同時，各種各樣的美德與值得贊賞的特質或成就似乎也在構成或促進美好生活方面具有一定的角色。如果我們贊賞貝多芬的程度超過了我們嫉妒貝多芬的程度，那是因為我們感到，貝多芬所擁有的值得贊賞的成就與許多非常值得贊賞的特質并不能補償他生活中的某些長久的悲慘或不幸，并判斷在貝多芬（或莫扎特、柴可夫斯基）的情況中，他的貫穿一生的不幸使得他的整個生活還不如許多天賦比他差得多的人過得好。

不過，我們最直接的問題并不是，除了各種值得贊賞的成就與品質之外，是不是各種（并不值得贊賞的）滿足或享樂也是那些讓生活過得好或更好的東西的構成部分。相反，我們要考慮的是，那些我們贊賞的東西是不是通常是，或有時是生活中值得欲求的要素。而我們從常識思考中得到的回答似乎是，我們在直觀上認為許多美德和許多天分自身就是值得欲望和值得擁有的。不過，另一方面，“在那些我們缺乏的特質或成就方面，贊賞這些特質或成就并不意味著嫉妒它們”這一事實提示我們，我們傾向于認為，人類或人類生活中的某些并不值得贊賞的特征也像美德一樣值得欲求，而且實際上，因為這些特征是美好生活中十分重要的要素，所以，某些人在這些特征方面的缺乏（例如，缺乏滿足或健康）會讓我們懷疑或否認這些我們十分贊賞的人的生活是總體上好的或值得欲求的。現在，我們必須去考慮一下，我們能否質疑或否定這些假設。

“只有（實際發生的）美德才是美好生活的必要部分”，或“某個人盡管生理疼痛、缺乏朋友、貧窮、疾病卻在思想和行動中保有美德的人仍然擁有美好生活（甚至是可能具有的生活中最好的生活）”這樣的觀念并不僅僅出現在斯多葛主義思想中，也出現在柏拉圖的思想中；甚至亞里士多德也非常接近這樣的看法。至少，亞里士多德認為，由于與美德（或最高的美德）相符的活動所構成的一生是美好生活或幸福的生活的主要部分。[[182]](#_182_34)雖然在不同的地方亞里士多德似乎也在論證說，如果處于惡劣的環境中、缺乏朋友或貧窮，一個人的生活或者生活的一部分就不可能美好，我們仍然可以把亞里士多德的這些說法解釋為這樣的斷言：這些壞的因素之所以使得美好生活變得不可能，是因為它們使得處于其中的人不可能依照美德而行動。如果一個人貧窮，沒有朋友，在困境中飽受摧殘，這個人就會缺乏機會或能力去展現像慷慨大度或正義這樣的美德。而這樣的情形并不一定構成對“過美好的生活”與“按照（最高的）美德而生活、過一種充滿了值得贊賞的活動的生活（這里的活動也包括欲望和思想等等）”之間等價關系的懷疑。

一個有美德的人會投入一些具有某些目標或目的的活動，而這些活動通常有利于行動者自己、其他人或更大范圍的社群。某個人可能持續地擁有財富和朋友，且遠離痛苦；這些優勢使他能夠有美德地投入到廣大范圍的活動中去。而這樣一個人仍然可能在面臨厄運時無法實現這些活動的一些或許多目標或目的。而正如約翰·庫珀指出的，如果我們否認一個有美德的人在活動中所追求的目標是明智或合理的，我們就很難理解，怎么還能認為這些活動展現了卓越或美德。然而，如果我們可以這樣刻畫活動的目標，那么這些目標要么是、要么代表了那些個人利好的要素、那些一個人在生活中擁有、享受或實踐的好東西。這樣，哪怕對亞里士多德來說，也存在著一些美好生活的基本要素，即使那些有美德的人在獲得這些要素時也依賴運氣。根據這樣的觀點，一個具有完全的美德的值得贊賞的人也會無法獲得一些值得欲求的東西；而假使這個人按他期望的方式成功地獲得了這些東西，這些東西就會讓他的生活更好一些。即使一個人仍然可以勉強地堅持說，“與美德相一致的行動能夠保證美好的生活”，從上面提到的觀點似乎也能推論出，一個完全與（最高的）美德相符的生活可能無法成為各種可能的生活中最好的那種生活。

如果上面這種關于亞里士多德的看法是正確的，那么亞里士多德就與“只有（在生活中依據）美德才是（對個人）好的”，“最具有美德的生活事實上也是最好的生活”這種斯多葛派的觀點更加顯著地接近了。不過，亞里士多德似乎認為，即便“未能實現某些活動目標”并不意味著美德的缺乏或減少，這種未能實現也會使一個人的生活變得更差一些。在這個方面，亞里士多德既與斯多葛派的意見不同，也與任何試圖把個人利好提升為特質、行動、欲望等的可贊賞性的一元論觀點的意見不同。亞里士多德似乎也留下了這樣的理論空間：有時，一個人并不是因為有美德的活動中的壞運氣，而是因為這個人的經驗或心靈狀態中的不快或痛苦的特征，而未能過得幸福或未能擁有完整的美好生活。普利阿摩斯在生命末尾階段的悲慘境遇與不幸使得他的生活不再是神佑而幸福的，并在很大程度上玷污了他的整個生活；這并不是因為這些不幸阻礙了他的有美德的活動，而是因為這種晚年生活太過痛苦。[[183]](#_183_34)這說明，在生活中事情可以變得更糟糕，這不僅可能是因為一個人可能受到阻礙而無法完全地有美德地行動，也不僅可能是因為一個人出于厄運而未能實現他在有美德的活動中所想要獲得的利好，還有可能是出于一些與有美德的活動及其目標毫無本質關聯的原因。如果像亞里士多德至少有些時候所建議的那樣，巨大痛苦的在場或不在場構成了一個人的生活過得好不好的一個獨立因素，那么我們就進一步遠離了斯多葛派的觀點；不過，這種遠離本身并不是我們拒絕這種遠離或質疑其有效性的理由。由于亞里士多德對純粹斯多葛主義立場的這種遠離看起來是合理的，斯多葛主義立場和關于人類利好的提升主義立場便面臨了一定的理論壓力。不過，我們剛才所采取的這些理論措施并沒有排除掉斯多葛主義或其他提升主義觀點進行反駁的可能性。此刻，我們應該去探索一下，斯多葛主義怎樣才能在面臨亞里士多德主義的異議時展現其觀點是合理的、能站得住腳的。

關于導向目標、展現出理由或美德的活動的斯多葛主義觀點要求一種面對未能實現目的或目標時的斯多葛式堅忍態度。人們認為，一個自足的斯多葛主義圣人并不深切地關心在他自己或他人身上發生了什么，只要發生的事不影響他有美德地行動的能力。不過，與亞里士多德極為不同的是，斯多葛主義傾向于認為美德（或理性）完全處于個體（至少是斯多葛主義圣人）的控制之下，在此意義上運氣與偶然在決定他的生活的好壞方面不起任何作用。[[184]](#_184_34)當然，長久以來都有人反對說，一場重感冒或急性咳嗽就可以干擾那些最值得贊賞的人的理性的或有美德的活動，因此運氣可能也在有美德的或理性的活動中起了重要的作用。不過，即使接受這一點，斯多葛主義可能仍然堅持說，有美德的、理性的生活是那種最好的類型的生活的充分條件；而且，如果像斯多葛主義者堅持認為的那樣，我們不應該真的關心（不應該在情緒上依賴于）我們的朋友或我們自己的生活規劃方面發生了什么事情，甚至（只要痛苦沒有擾亂我們的理性，就）不應該關心我們是否處于痛苦之中，那么，或許以有美德的方式生活就足以讓人擁有好的或最好的生活。然而，“我們只應該關心我們自己的美德”這種觀點（在此，我們既可以以利己主義的方式看待美德，也可以以我們所發展的這種自我—他人對稱、道德上中性的方式看待美德）是如此的令人排斥，以至于它可能使我們中的大多數人都不愿意再接受斯多葛主義或提升主義的一元論。不過，對斯多葛主義我們還有更多話要說。

一個人應該追求一些他沒有理由真正去關心的目標，這種看法看來很古怪。由于斯多葛主義認為一個有美德的人能夠并且將會追求這樣的目標，我們可能會懷疑，我們是否應該為了這種明顯的不一致性而拋棄斯多葛主義或某種不那么利己主義的提升主義。不過，斯多葛主義者注意到了這類問題，為了回答這個問題，他們引入了一些外在目標與對象，這些外在目標與對象實際上并非是好的，卻是被偏好的。按照這種觀點，去追求那些被偏好的事物或經驗是理性的，因為這種追求可以提供一個受到我們自己的理性控制的活動區域。購買和食用食物這樣的活動能夠幫助我們為展現美德而做好鋪墊和準備，而那些對吃東西本身很關心或在食欲上不節制的人就未能展現出這種活動所要求的有價值的理性的美德。因此，對斯多葛主義者來說，與根本不投入某個活動相比，在活動中對某個對象的情感上超然但真實的追求更有益于美德，因為這樣做能鍛煉自我控制與理性思考。因此，斯多葛主義鼓勵對被偏好（但實際上并不是真正的好，而是不好不壞）的東西的有美德的（即，情感上超然的）追求，因為這種活動允許一個人更充分地展現美德，從而改善這個人的生活。

這種相當有獨創性的思想可能并未完全消除我們的懷疑，即，這里似乎有某些概念上很可疑的東西，不過另一方面，如果這里有任何不一致之處，這種不一致到底在哪里，這一點卻很難發現。[[185]](#_185_32)實際上，在我看來，斯多葛主義或提升主義一元論最招致批評的地方并不是它有任何明顯的概念不一致，而是它未能捕捉到我們關于“什么令生活成為好的，生活中的哪些東西是好的”的一些最無法拒絕的觀念。

去年夏天我妻子和我去法國旅行。我們在波爾多租了輛車，然后穿越整個國家向東向南行駛，最終抵達尼斯。一路上，我們看到了許多藝術作品，許多教堂，許多美麗的景色；我們也吃得很棒。這趟旅行期間，我們都有充裕的時間，一點也不匆忙。我們得到的樂趣是巨大的，也是從容悠閑的。總體上這個假期大概是我們夫妻倆曾經度過的最快活的假期。

然而，考慮一下一個斯多葛主義者或某個其他的提升主義一元論者會如何訴諸“被偏好的東西僅僅是鍛煉美德的手段”的觀念來解釋我的“在這趟旅行中我們倆都過得非常好”這一信念。提升主義者會用奉承的話語說我們對法國藝術、建筑與食物的欣賞展現了值得贊賞的品位和判斷力，而對我們在旅途期間的生活來說，真正好的東西恰恰是在旅途中我們對自己的值得贊賞的品質的值得贊賞的運用。他可能還想補充說，我們不應該對于實現我們的目標如此貪戀，因為若貪戀目標，那么當我們未能實現某些目標時就會失望（現實中我們錯過了某些我們原本希望看看的羅馬式教堂）。不過，這里提升主義者的主要論點是，這趟旅行代表了我妻子或我的生活中的一個好的部分，這僅僅是因為這次旅行讓我們能夠運用，能夠在感受、思想、行動中踐行卓越的判斷力和品位。不管怎么說，我都無法理解，任何人怎么能夠真正地相信、嚴肅地相信，在像我們去年夏天的旅行那樣的人生經歷中，這些所謂的值得贊賞的特征窮盡了這些人生經歷中的有價值的、精彩的、美好的東西。

當我回想這段旅行時，我忍不住要回想，我們在一起是多么地享受這段時光，以及那些我們做過的事、看過的東西。對于“就我的這段人生中真實的或內在的美好而言，就這段旅行中真正好的東西，即，對某些值得贊賞的理性與審美能力的值得贊賞的、活躍的實現與運用而言，享樂最多是通向這種美好的手段”這種看法，我確實感到猶豫畏縮。（上面我們采取的這種提升主義一元論在比斯多葛主義更寬泛的意義上使用了“值得贊賞”的概念。）我發現我無法接受這種觀點，而通過這么說，我想我展現出了亞里士多德要我們去注意的那個觀點的另一個側面：亞里士多德曾提到，普利阿摩斯的晚年痛苦作為一個要素決定了他的晚年生活是不那么幸福的，但痛苦這個要素的作用并不依賴于痛苦有沒有干擾普利阿摩斯的美德的運用。如果痛苦在不依賴對行動者的有美德的或值得贊賞的生活方式的干擾的前提下就能削減生活的好，那么我和妻子去年一起體驗到的快樂大概也能獨立地讓我們的那一段生活更美好。主要是出于這個理由，我想要拒絕斯多葛式的提升主義一元論，以及我所發展的這種非利己主義美德倫理學的任何一元論形式。[[186]](#_186_30)

不過，我想我應該說說，一些提升主義者此刻可能會想要對我的這些批評做出怎樣的回應。（此處我要感謝本書的一位匿名評審者給我的建議。）提升主義者可能會說，某些種類的快樂和/或享受是成全各種有美德的行動或活動的必要環節；這些快樂或享受甚至是這些活動中的有美德或值得贊賞的方面的一部分。如果是這樣，那么對提升主義一元論倫理學來說，快樂與享受就可以被算作好的東西、個人福利的一部分。那么，我還有任何理由去認為，我妻子和我在最近的旅行中的那些享樂與滿足構成了提升主義者無法解釋的一種個人利好嗎？

我認為我有理由這么認為。因為，我們最容易也最自然地把那種成全了一個有美德的活動的快樂或享受理解為，這種快樂具有某種意向性或原因。一個人為自己做出了如此這般的（卓越的）鑒賞而快樂，或者至少，一個人所從事的某些值得贊賞的活動給這個人帶來了快樂享受。盡管我不想否認我們在那次旅行中的一些美好、快樂的經驗可以被劃到這一類別中，這樣一種說法未能解釋我們夫妻的法國之旅中的許多愉悅和有價值的東西。我認為，把我們體驗到的所有悠閑的滿足、感官的/味覺的快樂或舒適都與有美德的或值得贊賞的活動的成全聯系起來，這么做是不自然的、造作的。因此，由于我們生活中的美好部分或片段并不總是能以上面說的這種整齊劃一的方式與“是值得贊賞的”或“以值得贊賞的方式行動、感受、欲望、思考”聯系在一起，我不認為提升主義真的能夠成功。

### 排除主義的功利主義

盡管此刻我傾向于相信，美德倫理學不應走向一種對個人利好與美德/可贊賞性的統一的、提升主義的解釋，這種概念上的一元主義美德倫理學的可能性仍然向我們提出了一些重要的問題，一些與總體上的功利主義與總體上的美德倫理學的相對價值有關的問題。

概念統一性是功利主義最令人印象深刻的特征之一。既然我們也可以向著統一的方向去發展美德倫理學，從而讓美德倫理學同樣具有這種統一性的特征，那么如果我們要拒斥這種統一性，我們就需要拿出好的理由。在前面一部分我具體地斷言，我們不值得為了那種通過把個人利好提升到值得贊賞的東西而得到的動人的統一性，而去犧牲我們的根深蒂固的直覺（我相信我們大多數人都共享這一直覺），即過美好的生活不僅僅是以值得贊賞的方式生活。

然而，也許我是錯的。也許，這種統一性值得我們為此付出看起來不合理的后果，就像功利主義對功利主義的統一性常常斷言的那樣。[[187]](#_187_30)如果真是這樣，那么美德倫理學就應該朝著提升主義的、概念上一元論的方向沿著本章前一部分的線索來發展，而這將使得功利主義和美德倫理學都不得不接受那些關于可贊賞性與個人利好的關系的不合理的結論。不過，因為功利主義是還原主義的，而美德倫理學就其把所有的概念都統一到同一個類目之下而言是提升主義的，所以這兩種學說各自承受了不同的不合理性。

正如我們剛才看到的，一元論倫理學家認為，成為值得贊賞的人、以值得贊賞的方式做事是生活中唯一有價值的或值得欲求的。不過，與此相反，功利主義（或伊壁鳩魯主義）的概念一元論則必須假定，某件事或某個人（在某個方面）值得贊賞僅僅在于這件事或這個人構成導向人類福利、導向總體幸福的手段。在我看來，功利主義的這種推論與美德倫理學上面的推論相比既不更合理，也不是更不合理。[[188]](#_188_30)實際上，正如還原與提升彼此相反，一元主義的功利主義與一元主義的美德倫理學各自的不合理推論也彼此互補而相反。如果我們假定，系統性的概念統一性能夠抵消甚至推翻這種不合理性，那么，就當下的考慮而言，這種一元主義的美德倫理學的可能性似乎把美德倫理學帶到了一個在令人滿意和值得欲求的程度上并不比功利主義遜色的理論位置。這樣，我們可以要么停留于一種一元論的美德倫理學，并像功利主義一樣收獲概念統一性所帶來的好處；要么，假定像我認為的那樣，這些好處是不充分的，則我們可以選擇一種二元論/多元論的美德倫理學，而這種美德倫理學在令人滿意的程度上將不遜于功利主義，甚至超過功利主義。無論通過哪種方式，美德倫理學的理論位置在與功利主義所支持的恒定的、還原性的一元主義相比較時都不會吃虧。

除非，我們有一些理由去認為還原主義概念一元論比提升主義概念一元論更可取，而人們可能已經見識過功利主義想要如何來論證它的優越性。畢竟，還原主義是與近年的科學思想的一般傾向步調一致的；科學上關于兩類事物的同一性研究總是要么朝向還原主義的方向，要么讓這兩類事物停留于相同的水平，而我們在哲學中找到的提升主義的例子則與我們在當代科學與哲學思考中的這種推動力在方向上不一致。如果基于這一點就認為還原主義優于提升主義，那么這可能是一種輕率冒失、毫無必要的唯科學主義想法。不過，讓我們暫且先假定這一點。因為即便我們真這么假定，我也認為，這種假定對功利主義而言，并不像一些尋求拒斥提升主義美德倫理學的功利主義者所認為的有用。

如果我們有理由基于過去幾個世紀的科學實踐所具有的一般傾向和積累的影響而去選擇還原主義而非提升主義，那么我們或許能夠拒絕一元主義美德倫理學，然而與此同時，為了一致和公平起見，我們也必須去考慮一種我們未曾想過的可能性，即，一種排除主義的功利主義的可能性。如果說，基于科學（或唯科學主義）的根據，還原主義比提升主義更可取，那么，在科學與哲學中我們并沒有類似的一般性的理由，在面對可疑的或懸而未決的實體時去選擇還原主義而拒絕排除主義的進路。如果我們能夠有意義地構想出一種排除論功利主義，這種排除論功利主義與還原論功利主義的關系，正如排除論唯物主義與還原論唯物主義的關系，那么我們對科學方法與趨向的尊重就會要求我們嚴肅地對待這種排除主義的進路；這將要求我們去考慮，我們是否有理由拒絕它而青睞我們一直以來所關注的那種還原論功利主義。

當然，只要我們想一想，就會發現排除論的功利主義是可能的，而通過與其他領域的排除主義與還原主義之爭來作類比，我們也能對一種排除論功利主義的模樣有一個清晰的想法。排除論唯物主義認為，不存在心靈實體或（現實實現了的）心靈屬性，而只存在著一些以某種復雜方式起作用的物理實體與物理屬性；類似地，排除論功利主義將否認任何東西是正當的、義務性的或內在地好的，也會否認存在著任何有實例的倫理性（或評價性）的屬性或事實。而這種論斷背后的理由是與其他領域的還原論與排除論之爭中排除論的理由相同，即，追隨還原論功利主義的推理，直到它達到了最后的步驟。像還原論功利主義者一樣，排除論功利主義者會指出，在我們的日常道德思考中存在著一些原始的、理智上欠缺的想法。它將指出，當我們剝除或拋棄掉我們日常使用“對”與“錯”時的那些無意義的或無根據的要素之后，剩下的將是這樣一個清晰的、從人類角度來看意義重大的核心思想，即，“為有感知的存在者生產出凈快樂或滿足”。不過，在這里，排除論功利主義與一般的還原論功利主義不同的地方是，它將論證說，當還原論功利主義把效用原則當作像“對”與“錯”等詞匯的適用標準的時候，這既是不必要的，也是無根據地誤導性的。恰恰由于對這些詞語的日常使用具有這樣一些令人困惑和缺乏根據的要素，排除主義認為，我們應該放棄這些詞語，而只去談論什么傾向于或不傾向于產生總體上（最大的）快樂或幸福。

很清楚的是，排除論功利主義與還原論功利主義之間的這些問題，也是我們在其他領域中關于排除主義進路與還原主義進路各自的相對價值的爭論的經驗中常常能遇到的。由于在所有這些爭論中，最常見的大概是排除論唯物主義與（這樣那樣的）還原論唯物主義之間的長期爭論，或許，我們值得提一提排除論功利主義（或更一般意義上的排除論倫理學）相對于排除論唯物主義所具有的一個可能的優勢。“感覺經驗與思維僅僅是被假想出來的假設性實體”這一點并不顯而易見，因此，我們或許有理由認為，排除論唯物主義所排除掉的東西恰恰是我們的合理的回溯性推理思考必須尋求解釋的東西。然而我認為，“我們直接地體驗到了某些倫理資料或屬性”這樣的觀念要比在身心問題領域中我們剛才所允許的這一可能性更加難以捍衛。由此，與我們對倫理事實與屬性的知識相比，我們對自己的經驗具有更好或更多的直接知識，所以排除論功利主義可能處于一個比排除論唯物主義更有利的境地。

不過，即便不考慮這一點，我們似乎也很難找到任何理由去選擇還原論功利主義而非排除論功利主義，一旦我們決定性地轉向那種受科學影響而青睞還原、反對提升的理論方向。如果傳統的還原論功利主義反對說，排除論進路把整個倫理學都排除掉了、并因此把作為一種倫理學的功利主義自身也排除掉了，那么我們可以回應說，這兩個斷言要么都是錯的，要么是事先就假定了排除主義是錯的。畢竟，排除論功利主義像排除論唯物主義一樣做出了一些它自己的斷言。排除論功利主義并不要求對倫理問題保持沉默，也不認為我們不可能對倫理問題做出任何斷言，相反，它公開地認為，沒有任何東西是好的、正當的或義務性的，或者，換句話說，像諸如“好”這樣的詞語并不指稱任何事物的屬性。當然，關于我們如何才能以最恰當的方式來闡述排除主義的那些負面斷言，仍然有一些問題；不過，在如何闡述排除論唯物主義方面，也存在著類似的問題。而在這兩種情況中，我們都沒有理由認為排除主義消除掉了它本應該處理的那個哲學領域。正如排除論唯物主義具有

唯物主義立場，并因此被認為是一種特殊類型的唯物主義一樣，排除論功利主義也具有某種倫理學立場，并出于同樣的理由而被自然地看作是功利主義的一種類型。

另一方面，當一個人說排除主義排除掉了整個倫理學的時候，他的意思可能是，排除主義由于否認了倫理屬性或事實的存在而排除掉了這些屬性或事實。不過，即便我們假定在某種意義上這個說法是真的，也很難認為這能構成支持還原論而反對排除論的一個可被理解的理由。按照上面的這種意思，“排除論排除掉了倫理事實與屬性”這一斷言僅僅是指出了排除論與還原論這兩種進路之間的本質性差異。如果一個人不是事先就假定排除論是錯的，那么他就無法把上面這一斷言當作一個反對排除主義的論證。

當然，如果一個人否認了好的事物或正當行動的存在，而只承認快樂以及那些導向快樂的事物的存在，那么這種否認可能會對那些聽到這種否認的人產生一些后果，還原論者會認為這些后果是壞的，而就連排除論者可能也會認為這些后果不利于人類的總體幸福或快樂。然而，由于排除論者可能像還原論者一樣希望促進人類幸福，排除論者也會像還原論者一樣有理由或動機讓他的對倫理學的觀點保持隱微秘傳的特征。如果還原論者可以通過拒絕承認排除論的實踐意義或用處來捍衛自己，那么排除論者也可以做一些完全類似的事情，并且在做這些事的時候甚至可以不使用任何專門的倫理性或評價性概念。因此，我們之前已經看到，最優化型功利主義的理論有效性是與“在日常生活中青睞常識道德”的做法相容的，而對梯度性功利主義的堅持也是與日常的非梯度性的倫理實踐相容的；與此類似地，我們現在看到，我們并不能通過指出“一般人采取了排除主義觀點之后將會產生壞的后果”這一點來擊倒排除論功利主義作為一個理論選項的地位。

這樣，如果在排除論功利主義與還原論功利主義之間的抉擇像我們現在看到的這么困難的話，那么，盡管功利主義曾想要批評提升主義陷入了進退兩難的困境，如今功利主義自己卻陷入了同樣的困境。因為，如果功利主義對提升主義的批評是有根據的，那么功利主義就沒有任何理由去偏愛還原論功利主義而非排除論功利主義，而這樣的話，一個前后一致的功利主義者就沒有理由去接受任何常見形式的功利主義觀點，哪怕是我們在第四章中所捍衛的那種梯度性功利主義。如果這個功利主義者想要避免讓他的（常見的或梯度性的）還原主義觀點在他自己的方法論與基礎性假設之下顯得缺乏證據、無法確定的話，那么他最好也不要再批評提升主義觀點是違背科學研究的趨勢的。當然，不管功利主義是否以這種方式來批評提升主義，在還原論與排除論之局面的抉擇對功利主義來說都是一個嚴重的問題。坦率地說，我還沒有想到任何辦法能讓功利主義避免這一難題。

不過，此刻，我不想再討論功利主義還原論與排除論之爭，而想要回到我們對美德倫理學與梯度性還原論直接功利主義這二者所作的批判性比較。排除論功利主義這種可能性所顯示的是，還原論功利主義很難做到既攻擊美德倫理學，又讓自己的理論位置不遭受困難。不過，在本書的下一部分，我將提出（還原論的）功利主義的另外一些困難。

到目前為止，我們在很大程度上是通過在方法論上追求對稱性、一致性或均一性來展開功利主義理論的。不過，在第四章的結尾部分，我們不是用關于一致性、對稱性或均一性的論證，而是用關于未確定性的論證來支持梯度性的直接功利主義。不過，這種出于不確定性或未確定性的論證對于我們的基礎性的方法與假設來說，既有寬厚的一面，又有嚴厲的一面。這個論證要求我們不要再接受常見的最優化型（或滿足底線型）的行為功利主義。由于最優化型的功利主義被批評為是太過嚴厲或嚴苛的，或許我們有理由去放棄這種最優化型的功利主義，而去偏愛那種可以輕易地避免來自“太過嚴苛”的批評的梯度型功利主義。

然而，我們將在第四部分看到，來自未確定性的批評還可以以一種我們未曾考慮過的新的方式出現。而這種關于未確定性的新的斷言（當我們把它與功利主義在還原論與排除論之間的未確定性放在一起的時候）將產生一些推論，這些推論比我們之前討論功利主義的未確定性時的那些斷言更令人不安。我們會發現，功利主義以及更一般意義上的后果主義將陷入一種比現在更糟糕的理論處境，而相應地，美德倫理學將處于一種相對較好的處境。不過，在我們轉向這一議題之前，我想要更多地談談，在我看來美德倫理學相對于功利主義所具有的直觀優越性到底是什么。

# 第四部分 偏好美德倫理學的理由

## 第十四章 功利主義與美德倫理學間的主要爭議

在上一章中我用了許多時間來討論斯多葛主義與其他一些更廣泛多樣或更具包容性的一元主義美德倫理學的理論后果的直觀不合理性。上一章中所討論的一元主義是個人利好與可贊賞性/美德這兩個類別方面的一元主義。我也提到了，一般意義上的向著一元主義還原的功利主義的一些不合理的方面；不過我在這個問題上沒花多少時間，我所做的僅僅是簡要地表明某個個別的品格特質的可贊賞性涉及某些超出了或不同于“促進總體人類福利的傾向”的東西。在本章，我將用更多的時間來討論對功利主義的接受將產生哪些不合理的東西。而且，我將主要關注功利主義與美德倫理學各自對于“什么令個體特質值得贊賞或卓越”與“什么令一個人或生活的整體值得贊賞或卓越”的觀點，因為這將幫助我們達到一個處理功利主義與美德倫理學之爭的關鍵點。那些被功利主義賦予最高評價的人與特質，與那些被常識的非道德主義的美德倫理學賦予最高評價的人與特質十分不同。特別是，我們將看到，這兩種進路在這一領域中所做出的比較級價值判斷在基本的合理性方面是如此地不同，這使得功利主義變得更加可疑，也讓我們有了另一個確定的理由去青睞美德倫理學。

### 什么讓生活值得贊賞？

功利主義與常識美德倫理學都允許我們區分值得欲求的東西與值得贊賞的東西。對美德倫理學來說，在生活中有一些值得欲求但并不值得贊賞的東西。正如我們所看到的，美德倫理學允許我們認為，某些生活值得贊賞的程度要超過了其值得欲求的程度。當然，一種范圍更廣的包含了道德判斷與道德相關判斷的常識倫理學將會發現有兩種可欲性：事態的可欲性與個人利好的可欲性。不過，美德倫理學對通常意義上的道德的放棄大大地簡化了它對值得欲求的東西的構想（個人利好是唯一的一種它視作值得欲求的東西），盡管它允許，那些值得贊賞的東西也可以被算作對個人有好處的東西，從而也可以算作值得欲求的東西。

功利主義還區分了兩種基本的評價類型，就我們的討論目的而言，這兩種類型可以與值得贊賞與值得欲求之間的區分很好地對應起來，盡管這種對應并不是在每個方面和細節上都完美。功利主義區分了內在性評價與工具性評價。當我們允許“工具性地好的事態”這樣的觀念時，對功利主義來說，內在評價對應于值得欲求的東西，而工具性評價對應于值得贊賞的東西。功利主義既允許內在的好事態，也允許內在的個人利好。不過正如我們看到的，按照功利主義的假設，內在的好事態可以還原為內在的個人利好。因此，內在的個人利好便是功利主義所認為的值得欲求的東西（至少，為了能夠與美德倫理學進行比較，我們可以這么說）。在某個重要的意義上，功利主義與美德倫理學都認為個人利好是（唯一或終極性的）值得欲求的東西，盡管我們必須認識到，在什么構成個人利好方面，這兩者之間存在著潛在的巨大的差別。

在值得贊賞的東西方面，功利主義認為義務性行動和道德上正當的行動都是工具性的好東西，認為它們對應于或等同于可贊賞性的實例；而我們的美德倫理學則排除了道德的類別，而且沒有為道德的（而不是“涉他的”）可贊賞性留下任何理論位置。在美德倫理學看來，幫助他人或許在涉他的方面是值得贊賞的，但這美德倫理學并不認為這種幫助是道德上好的或道德上值得贊賞的。

我們也看到，美德倫理學允許一些非工具性的美德，而功利主義顯然并不允許這樣的美德。那些功利主義認為構成美德的東西，同時也是功利主義認為構成卓越的或值得贊賞的特質的東西；那些美德倫理學認為構成美德的東西，同時也是美德倫理學認為構成卓越的或值得贊賞的特質的東西。然而，我們不應該因為功利主義與美德倫理學在這方面意見一致性，就遮蔽掉這樣一個事實：對功利主義而言，只存在著工具性的美德與可贊賞性；而對美德倫理學而言，既有工具性的美德和可贊賞性，也有內在性的美德與可贊賞性。此外，大部分功利主義者追隨著休謨的觀點，并不區分美德與其他的值得贊賞的特質，也不區分那些倫理上值得贊賞的行動/成就與那些僅僅在審美或智性上值得贊賞的東西。[[189]](#_189_30)因此，為了能夠在關于“在人類生活中什么是值得贊賞的”這個問題上的功利主義觀點與美德倫理學觀點之間進行一般性的批判性比較，我假定美德倫理學能包括這樣一些判斷：那些關于一些最終可能不能算作美德/品格特質的直觀判斷，與那些出于非倫理的理由才值得贊賞的行動或成就。

我們的前一章主要關注著功利主義與美德倫理學對可贊賞性與被理解為個人利好的可欲求性之間的關系所作的那些彼此不同的判斷。而這兩種進路之間的分歧表現為兩個問題：值得贊賞的東西與值得欲求的東西在基礎層面上是不是彼此不同的，以及，如果它們不是彼此不同的，那么它們是應該通過還原而等同起來，還是應該通過提升而等同起來。我現在假定，提升主義不能被用于美德倫理學，因此美德倫理學必須在可贊賞性與可欲求性/個人利好之間持一種基礎性的二元主義觀點；而功利主義則必須把值得贊許的東西還原為值得贊賞的東西/個人利好。我們對這兩種進路的批判性比較將以這樣一種方式來進行。

不過，我們絕不能假定，功利主義與美德倫理學關于“什么使得生活或特質值得贊賞”的觀點之間的根本分歧，僅僅是上面這種對可贊賞性與可欲求性的關系的還原主義一元論觀點與二元主義觀點之間的分歧。畢竟，利己主義也可以用二元主義方式來構想可贊賞性與可欲求性之間的關系，然而，利己主義關于“什么令生活/特質值得贊賞”與“哪些特定的生活/特質比另一些要更值得贊賞”的判斷不僅與一元論功利主義的判斷極不相同，也與我們捍衛的這種美德倫理學關于自我—他人對稱性的構想極不相同。

而且，很容易被忽略的是，非利己主義美德倫理學與功利主義關于值得贊賞的特質、人與生活的觀點差異并不能簡單地歸于這樣一種分歧：值得贊賞的東西到底是能被還原為個人利好，還是構成個人利好之外的一個獨立類別。因為，這些差異也部分地依賴于功利主義與美德倫理學是如何以不同的方式避免利己主義的，或者用更清楚易懂的話來說，依賴于這二者所遵循的不同的自我—他人對稱性標準。功利主義以一種為每個個體賦予相同權重的標準來進行評價；它在彼此分離的個體的意義上是自我—他人對稱的。美德倫理學在集合體的意義上是自我—他人對稱的，這意味著，它向作為一個種類或個體的自我/行動者/特質的擁有者與作為一個種類或類別的其他人賦予相同的權重。這兩種差異，即，在將可贊賞性還原為可欲求性方面的差異與在自我他人對稱性的恰當形式方面的差異，都促成了功利主義與美德倫理學關于生活與其他東西的可贊賞性的看法的分歧。我將不會在這些問題上喋喋不休，不過我們將會看到，功利主義與美德倫理學的那些關于值得贊賞的生活的彼此不同的判斷既依賴于自我—他人不對稱性方面的不同，也依賴于還原性方面的不同，還依賴于二者在“是否存在著非工具性的美德或可贊賞性”這個問題上的基本分歧。

對功利主義來說，一些特質、生活或人之所以比另外一些更加卓越或值得贊賞，是因為它們更能夠導致總體上的人類的或有感知的存在者的幸福。[[190]](#_190_30)（我們堅持使用比較級判斷，因為我們已經暫時性地推論出，我們最好用梯度性的形式來表達功利主義；即便如此，美德倫理學的比較級判斷顯然也與功利主義的比較級判斷相沖突。）實際上，功利主義通過效用原則的某種梯度性變種來工具性地評價生活或人；然而，沒有任何單一的、可清晰表述的原則能夠表達我們關于“哪些生活或人比哪些生活或人更加值得贊賞”的常識美德倫理學判斷的基礎或根據。

因此，看起來功利主義可以通過“某個生活或人是更值得贊賞（或更不糟糕可鄙）的，僅當這生活或人對人類幸福的貢獻是更大的”這個原則來比較不同的生活與人，以及同一個人的不同的可能生活。我認為，我們還可以假設，“對一個人的總體影響”等價于“對這個人的生活（的各個事件與其他相關方面）的總體影響”。[[191]](#_191_30)

與此相反，我們對“生活或人的可贊賞性是較多還是較少”的常識評價依賴于一些很難被統一起來的考慮。即便是在第六章出現的那些作為美德倫理學思考的綜合標準或教義的完全與不完全原則，也不能為我們提供任何作為統一性原則的東西。這些原則建議我們在可贊賞性或擁有美德的方面改善自己與他人（以及不在這個方面腐蝕自己或他人），卻從未明確說明哪些要考慮的因素構成了可贊賞性，以及這些因素如何聯合構成了對可贊賞性的總體判斷，因此，這些原則既沒有為我們提供一個關于可贊賞性的統一標準，也沒有明確提供任何像羅斯的表面義務六條目那樣能作為可贊賞性的基礎的東西。[[192]](#_192_30)

我并不想低估常識美德倫理學以羅斯的那種表面道德原則的方式或者以關于現實與可能的行動或品質群體的決疑論的方式進行自我系統化的能力。然而，鑒于我們現在關注的不是這個，我不認為在這里做這些是必要的。先前我們已經看到，被常識思考認為是構成可贊賞性或美德的東西并不與那個美德的擁有者的福利或利好嚴格地關聯在一起，更未與全人類（或全體有感知的存在者）的福利、幸福或個人利好關聯在一起。我們也看到，某些種類的個人力量與個人自足性代表了關于人的可贊賞性或卓越性的一種平常卻根深蒂固的觀念。很清楚的是，就我們這里的討論而言，許多不同的因素似乎都與對可贊賞性的常識或直觀評價有關，這些因素似乎都能影響我們對人的特質、人本身或人的生活的評價的高低。實際上，將要提到的這個具體的例子便是基于多種多樣的因素，盡管這種復雜性似乎并沒有損害我們在這一領域中的觀點的牢固性。在這里，與功利主義的比較最為相關的是，在我們對可贊賞性的多少進行直觀評價時，涉己的考量因素起到了重要的作用。

例如，我們極大地贊賞亞歷山大的專心致志、組織力與自信，迪斯雷利的干勁、活力與面對反猶主義時的鎮靜，塔列朗的遠見與外交上的優雅，我們也贊賞這些人本身。然而，我們的這種贊賞很大程度上獨立于關于人類從這些特質或人身上所得到的好處的考量。（當然，我們，當我們這樣贊賞這些人的時候，我們也假設這些人并不是殘暴的惡魔或徹底的自私自利者。）假設，一方面，這三個人的杰出的事業生涯并沒有給人類生活帶來好處，甚至可能讓人類生活變得更差了一些；另一方面，有這樣一些安分守己的人，他們的涉己和涉他的個人品質都不如上面這三個歷史人物那么出眾和值得贊賞，不過他們為自己狹小的熟人圈子帶來了確定數量的好處。與這些尋常人相比，我們仍然傾向于對那三個歷史人物給予更高的評價，對他們的生涯感到更多的欽佩尊敬。

我認為，這些例子表明，對人的高度評價可以極大地基于非利他性的品格特質或性格特質，從而在很大程度上獨立于被功利主義當作卓越或可贊賞性的基礎的那些因素。功利主義必須認為，對人類或有感知者的幸福的總體貢獻是個人可贊賞性的高低的唯一決定因素。因此，對功利主義來說，關于上面這些歷史人物與尋常人的可贊賞性的比較級判斷取決于其中每個人創造的總體凈幸福的數量。這樣，只要這些歷史人物中的某個人在創造人類凈幸福方面做得稍差一些，功利主義的結論就會與我們中的許多人或大多數人的看法相反。

同一個論點還可以通過比較常識觀點與功利主義關于可贊賞性的反事實判斷來展現。我們知道，千百年來蘇格拉底對人類生活產生了巨大的、有益的影響，而這些巨大的影響很大程度上來自柏拉圖在對話錄中對蘇格拉底的描繪。假設蘇格拉底的言行從未被記載，那么他對人類幸福的貢獻就會小很多（若考慮到蘇格拉底選擇了自己的死刑，這為他的親友所帶來的痛苦還會進一步削減這貢獻），甚至小于一些仁慈寬厚的普通人對人類的貢獻。然而，鑒于我們認為我們對蘇格拉底的那些了解，我們中的大多數人會說，即便如此，蘇格拉底仍然比幾乎所有其他人都更值得贊賞。

此外，直接功利主義通過對人類或有感知者的幸福或福利的總體影響這一標準，不僅對總體的生活或人進行評價，也對給定個體的特定特質進行評價。因此，功利主義必須僅僅以相關特質對人類總體幸福的效果這一標準來評價亞歷山大的專注與迪斯雷利的活力與干勁。然而，從常識的視角看，這種對特質或美德的可贊賞性的評價標準完全是片面和荒謬的；實際上，以這種標準來評價特質和美德，要比以這種標準來評價生活的整體或人還要片面和荒謬。

下面，讓我們轉向去討論，在涉己與涉他的美德方面，功利主義與常識觀點有什么差異。

我們對那些同時具有（杰出的）涉他和涉己的美德的人的贊賞，并不必然大于對那些具有較多的涉己的美德、較少的涉他的美德的人的贊賞。在日常直覺方面，我們并不明顯傾向于認為，那些為人類帶來了較大福利的人比那些其卓越性不通過影響人類福利來得以展現的人更值得贊賞。圣方濟各、喬納斯·索爾克、特蕾莎修女等人對人類福利做出了極大貢獻，而且我們也極大地贊賞他們為人類幸福所做的努力。亞歷山大、薩繆爾·約翰遜、阿爾伯特·愛因斯坦、瑪莎·格雷厄姆斯或蘇格拉底等人具有值得贊賞的特質與活動，但他們的特質與活動并不是主要地或排他性地集中于促進人類福利這個方向上。我們必然會認為前一類人比后一類人更值得贊賞嗎？在愛因斯坦的情形中，實際上我們相信，由于他的理論對原子彈和原子能技術的影響，他的理論對人類的影響長期而言可能是有害的。然而，即便這一點使得功利主義者無法認為愛因斯坦比那些只關心自家事的人更值得贊賞的話，我們中的大多數人仍然會認為，愛因斯坦這個人、他的言行、他的生活要比許多對人類福利不那么有害或更加有利的人、言行、生活更值得贊賞。因此，在這里，我們的常識評價與功利主義的評價完全是不一致的。[[193]](#_193_30)

此刻，我傾向于同意常識美德倫理學的判斷，而不同意功利主義的判斷。我們不應該低估或拒絕承認功利主義的系統統一性傾向的理論價值；只是，在這個領域，正如在一些已經提到的領域中一樣，我發現自己實在無法接受功利主義的觀點。根深蒂固的直覺與功利主義觀點之間的鴻溝是巨大的，而且尚未被彌合或削弱。這一點實際上使我青睞我們的美德倫理學所體現的那種較少的統一性與較多的直覺性的聯合，而不愿接受一種概念上和倫理上更統一的功利主義，這種功利主義用一些理論的和方法論的理由要我們去拒絕我們在廣泛范圍內關于價值問題的直覺，這些價值問題不僅包括道德問題，也包括關于個人可贊賞性的問題。（更別提美學判斷方面的事了。正如我曾在其他地方論證的[[194]](#_194_28)，前后一貫的功利主義似乎必須認為，為人類帶來的利益是美學卓越性的唯一標準。）

此外，鑒于我們在這一部分的討論，相當清楚的是，常識判斷與功利主義判斷關于相對可贊賞性的分歧至少部分地來自這兩種倫理理論解釋和運用自我—他人對稱性時的不同的方式。我們的美德倫理學贊同兩個原則；作為不完全義務在美德倫理學中的對應物，這兩個原則認為幫助他人與幫助自己具有基礎性的正面價值；我們既可以用“值得贊賞的品質或成就”來表述這兩個原則，也可以僅僅用“利益”來表述這兩個原則。如我們所說，這兩個原則表達了一種被理解為集合體的自我與他人之間的平衡的理想。上面，我們探索了我們對直覺的依從可以產生哪些關于相對可贊賞性的判斷，而這其中的一些判斷不僅通過與這兩個原則的吻合而得到了解釋和辯護，而且也構成了對這些原則的某種證實。這兩個原則非常抽象地體現了我們的美德倫理學的倫理承諾；不過，這兩個原則是如此地具有一般性和概括性，以至于還有范圍廣泛的進一步問題要求常識美德倫理學來具體確定。然而，即使這樣，這個原則也清晰地表達了在涉己與涉他之間的（某種程度上的）平衡的理想。通過這兩個原則被表述和并置的方式，這種平衡可以很清晰地被理解為兩個集合體之間的平衡。當我們轉向那些關于相對可贊賞性的看起來合理的特殊判斷的時候，我們發現我們既傾向于敬重贊賞那些為人類帶來巨大福利的人，也傾向于敬重贊賞那些盡管未能帶來巨大福利，卻擁有和展現了我們所贊賞乃至驚嘆的品質的人。而且，我們關于相對可贊賞性的樸素判斷并不明顯地傾向于認為那些帶來巨大福利的人比其他人更值得贊賞。看起來更公平合理的說法是，我們的直覺在這里并沒有明顯的或一般性的偏好方向，而我們關于這些事物的特定信念反映了對人類卓越性在涉己與涉他這兩個方面的強調。這樣一種相對的平衡或對某種特定形式的可贊賞性的偏愛的缺乏與上面兩個原則所表達的那種美德倫理學的一般視角之間匹配得相當好。

而且，這種特定形式的反思平衡更青睞常識性的可贊賞性判斷，而非功利主義的可贊賞性判斷。因為，功利主義以彼此分離的個體的方式平衡自己的利益與他人的利益，這樣功利主義就會格外地表彰那些致力于幫助大量的他人的行動或品格。如果無論怎么分配分量，一個人自己的分量都不超過任何一個單獨的其他人，那么涉己的利益與理想就非常容易被關于自己的行動或品格對其他人類的影響的考量所擊敗或超過。按照這樣一種對理想的構想，弗羅倫斯·南丁格爾與特蕾莎修女（給定那些關于她們的事實）將會比薩繆爾·約翰遜、瑪莎·格雷厄姆斯或阿爾伯特·愛因斯坦更值得贊賞。

現在，讓我們去簡要地考慮一下那些負面的情形，即，功利主義與美德倫理學如何以不同的方式來對待那些應受批評或糟糕可鄙的生活、職業與人。當然，如果某些人故意地、出于疏忽地甚至是偶然地傷害了他人或自己，我們都會傾向于對他們評價較低或不那么高。不過，我們還會考慮一些其他的因素，在一些情形中我們對某個沒有對人造成傷害的人的評價會比對某個故意造成了傷害的人的評價還低。

考慮一下這樣一個例子。在某個家庭中，有一個從事敲詐、搶劫甚至謀殺的慣犯父親與他的兩個兒子。長子通過艱苦勞作與意志的努力獲得了比父親更好的教育；他成為一名銀行出納員，并從那時起開始感到一種對偷竊的極度欲望。盡管他知道這是錯的，也希望自己不被這樣的欲望困擾，也因為自己與可憎的父親之間的相似而害怕，他還是偷了一小筆錢。他有他自己的家庭，而當他被抓到之后，由于某些原因他被從輕寬大處理了。他被解聘了。帶著罪錯感和焦慮，他發現自己很難找到下一份工作。他的家庭為此受苦，但沒人知道該怎么辦。后來，他找到了另一份工作。他又偷了一小筆錢，然而這次他被起訴并入獄。他的家庭的境況更差了。他最終出獄，但這次他的妻子決定獨立地撫養孩子，把他從自己和孩子的生活中抹去。由此，他們都為此而受苦，但都堅持了這個決定。

想象一下，這個人又接著犯下輕微罪行、受到更多懲罰、感到更多的罪錯感與焦慮。這個人與他自己所憎恨的性格傾向搏斗著，漸漸認識到他的父親這個榜樣對他的影響，試圖把自己從這種軟弱與強迫中解救出來。最終，由于對自救感到絕望，他向一些社會工作者求助。而這些社工想辦法讓他通過接受密集的醫療咨詢來擺脫誘惑、更好地理解自己的問題。假設，這些咨詢真的產生了效果。他戰勝了來自偷竊的誘惑。最終，他過上了平凡的生活，再次結婚，并得以與妻子保持穩固的關系。總體上，我們可以設想，這個人做過的壞事比好事多。不過，經過意志的努力與超常的堅持，以及在獲得幫助方面的幸運，他最后不再是一個對自己和他人具有破壞性的人了。

請把這個人與他的弟弟相比較。弟弟也受到了來自罪犯父親的創傷。他發展出精神殘疾，從未像他父親那樣受到犯罪的誘惑。他與母親一起生活，每天在家里做一些計件工作來糊口。但他從不出門，從未有任何社會生活、情感生活或家門之外的生活。他在家中作為一個精神殘疾者度過了一生。

弟弟造成的凈傷害或許不如哥哥那么多。但是，因為他從未投入生活，因為他實際上通過逃避生活來逃避他自己的問題，我認為我對他的評價比對他的哥哥的評價更低，因為他哥哥至少走入了現實世界，有自己的生活，與自己的難題搏斗，并在很大程度上學會了怎么戰勝他們。我對這個哥哥還有一些贊賞，但對這弟弟沒有任何贊賞，盡管我對哥哥的贊賞是與批評混合在一起的。我想，我們中的大多數人都會對殘疾的弟弟所過的生活有一種更低的總體評價，因為這種生活是毫無起色地可悲的，也不具有任何真正值得贊賞的特征。這樣，在這些對人類幸福沒有正面總體貢獻的人生中，我們再一次地看到了功利主義與常識對人生或人的評價之間的差異。我想，我們大多數人都會傾向于對哥哥和他的生活做出更高的評價，而功利主義者卻會認為那種為人類幸福帶來了更多的好東西或更少的壞東西的生活是更高的、道德上更好的，并因此與我們許多人或大多數人面臨這兩個例子時的常識或直觀反應產生了分歧。

因此，在正面的可贊賞性的情形與那些應受批評或糟糕可鄙的情形中，功利主義似乎都認為，對生活與人的評價是這些生活或人所導致的（人類）總體凈幸福的函數。然而，我們的常識觀點還依賴于其他的因素，并允許事物的可贊賞性不依賴這事物對總體幸福的現實或可能效果。因此，功利主義關于相對可贊賞性的判斷在多個方向上都與我們對合理性的直覺之間有極大的張力。正如我曾說過的，我認為功利主義的許多特殊判斷的反直觀特征都讓我們有理由去在倫理學的這一領域和其他領域中偏愛美德倫理學。

不過，還有另外一件事要說。像我們早先提到的，我們不能說梯度性直接功利主義要求個體做出過多的犧牲，因為梯度性功利主義實際上沒有對個體提出任何關于正當行動的要求，也沒有提出任何關于正當行動的條件。因此“要求個體做出過多犧牲”這樣一種導向“功利主義降低或貶低了道德個體的價值”的指控的特定路徑看起來被截斷了。

然而，這不意味著，我們不能按照剛才的討論的指引而以其他方式來有效地指控功利主義貶低了個人的價值。因為，即便梯度性功利主義也格外地表彰那些盡可能多、盡可能廣泛地令人類獲益的行動與特質，而且不允許任何其他因素在它對相對卓越性或可贊賞性的判斷中起作用。換句話說，它前后一貫地把那些工具性地有利于人類幸福的東西理想化地抬高了，并認為，個人的相對美德或可贊賞性的意義或有效性完全來源于這種工具性作用。與此相反，關于人、特質與生活的可贊賞性的常識思考并沒有這么整齊劃一地排他性地強迫我們把行動或品質對其他人的效果當作是一個人的卓越性的來源；某些個體卓越性取決于這些超出個人之外的事，但另外一些個體卓越性則依賴某種自我培養或自我成熟。因為常識美德倫理學允許個體卓越性具有一些獨立于個體對群體、對整個人類的（可能）貢獻的因素，所以看起來與功利主義相比，美德倫理學為個體賦予了更多的價值，也更重視個體的優秀品質。在某種意義上，功利主義令每個個體在評價方面都被億萬人類的海洋所淹沒或吞噬。相反，而美德倫理學一方面在評價任何給定的人的時候都會為人類的更大關切賦予相當的權重，另一方面也接受、鼓勵和尊重那些更加個體主義的卓越性。由此，美德倫理學沒有貶低或反對個體的價值，而功利主義卻貶低和反對了個體的價值。而這一批評，再加上功利主義的各種特殊判斷與我們的直覺判斷之間的巨大懸殊，都讓我們有理由青睞美德倫理學而非功利主義。

然而，正如我在第三部分的結尾建議的，在我們對這兩種倫理學進路的批判性比較中，還有另外一種很重要的因素。功利主義在廣泛的范圍中和各個一般性/特殊性層面上都產生了不合理的理論結果。除此之外，功利主義在其方法與動機方面還具有多重未確定性。哪怕我們鑒于常見的功利主義類型的未確定性而采取了梯度性功利主義，有兩種不確定性仍然存在著。它們讓我們對梯度性功利主義的可行性和有效性產生了懷疑。我們該談談這些問題了。

## 第十五章 功利主義的未確定性

### 期望主義與實現主義

在我們對功利主義的討論中，我們一直繞開了一個關于應該如何闡述功利主義的重要問題。我們尚未考慮，我們是應該認為各種形式的直接功利主義是在稱贊那些其總體效果或后果現實地有利于人類幸福的行動、動機呢，還是應該認為它們是在稱贊那些其總體效果或后果（從某個合適的角度看）被預期是有利于人類幸福的行動、動機呢？（一個類似的、同樣困難的問題也與更一般意義上的后果主義聯系在一起。）實際上，這是一個功利主義的捍衛者與批評者都傾向于繞開的話題。

有人建議或似乎是建議說，功利主義或后果主義到底是表述為所謂的期望主義的形式[[195]](#_195_28)，還是實現主義的形式，這并不要緊。我想我曾見過，有些版本的效用原則已經把這種漠不關心嵌入到了這一原則的具體表達之中。例如，有時這一原則被表述為，一個行動是義務性的，當且僅當這個行動比其他替代選項具有更好的或按照預期更好的（對人類幸福而言的）后果。字面上講，對功利原則的這一表達認為，不管是具有按預期最好的后果，還是具有實際上更好的后果，這二者都構成一個行動的義務性的充分條件，而這是一個我從未見到任何人明確捍衛過的觀點。這種對功利原則的含糊表達可能實際上意味著，行為功利主義或行為后果主義的捍衛者與批評者都尚不確定，到底是用實現主義的方式還是用期望主義的方式才能最好地表達行為功利主義或行為后果主義的觀點，于是他們都嘗試避開這一議題而去處理關于功利主義的其他問題。

不過，繞開實現主義與期望主義之爭的可不只是那些認為“功利主義是用期望主義還是實現主義形式來表述無關緊要”的人。還有一些人在這個議題才有確定的立場，要么支持對效用原則的實現主義表述，要么支持對它的期望主義表述，但這些人卻沒有為他們的特定偏好給出任何辯護根據。由于爭論的兩邊都有明確的支持者，我們會期望能找到一些關于實現主義與期望主義各自的價值的探討與爭論。然而，在我搜索到的范圍內，我還沒有看到任何關于這一議題的重要討論。

我希望接下來我們能清楚地看到，實現主義與期望主義之爭的問題是功利主義者與后果主義者必須考慮的問題。如果這一問題得不到解決，功利主義與后果主義（無論是梯度性的還是其他形式的）便將處于一個比我們曾經以為的更羸弱的理論位置。而在實現主義與期望主義之間的抉擇的不確定性將讓功利主義與后果主義都遭受一種前所未有的批評，這種批評將會毀壞“構想出一個充分版本的功利主義或后果主義”的前景。

為了在這一議題上立足，我將首先描述，在對功利主義的闡述方面的實現主義與期望主義之爭中的一些比較明確的立場。或許，如果我指出在功利主義文獻中關于這一議題的意見的多樣性，我們就更容易意識到，我們需要更細心地檢驗我所提出的這個問題的本性與推論。

辯護實現主義的行為功利主義或行為后果主義的有西季威克的《倫理學方法》，摩爾的《倫理學原理》和《倫理學》以及斯馬特的《一個功利主義倫理學系統的概述》。這三人都區分了可譴責性與過錯性，以減輕它們對那些具有不可預知的壞結果的行為的過錯性的承諾。不過，值得注意的是，這樣一種區分并沒有為我們提供任何理由來選擇實現主義而非期望主義。上面幾部作品關于這一點也都談得極少。

不過，即便西季威克與其他實現主義功利主義者/后果主義者都未曾為他們對期望主義的拒斥提供辯護，我想，“為什么這些哲學家都選擇了實現主義版本的功利主義與后果主義”這個問題或許有一個相當合理的解釋。他們認為，當從一個具有對各個可能的行為選項（或動機）的后果的完全的知識的角度來進行道德判斷的時候，和/或基于一種能允許這種完全知識的永恒普遍的觀點來進行道德判斷的時候，道德判斷才是最合適、最有效或最準確的。[[196]](#_196_28)實際上，他們認為，在基礎層面上，對行動的道德評價是一個不帶個人感情地仁慈的理性的存在者從一個不受通常的關于時間、地點和人的認知限制的角度來看待這些行動時所具有的偏好或態度的問題。

如果行為的正當性或過錯性依賴于一個不帶個人感情地仁慈的、無所不知的理性存在者[[197]](#_197_28)，那么我們就可以看到為什么會不可避免地產生對實現主義的偏愛。那個無所不知的存在者將知道一個行動的遙遠后果，這些后果是行動的實施者所不可能預知的。給定這個存在者的非個人性與仁慈，這個假想的存在者對這個行動的態度將部分地依賴這些遙遠的后果是有利還是有害于人類幸福。這個無所不知的存在者會認為像殺死嬰兒期的希特勒這樣的事是可贊許的，或至少會比嬰兒時期的希特勒的身邊的人更加認為這件事是可贊許的。因此，在有效地評價與執行行動的時候所做出評價之間存在著隔閡。如果不帶個人感情的仁慈的無所不知是合適的功利主義道德判斷的支點，那么正確的功利主義評價將是對實際的長期后果的評價，而非對預期的或可預見的（長期）后果的評價。[[198]](#_198_28)

不過，這仍然為我們留下了一個重要的問題，而據我所知，實現主義的捍衛者或支持者們尚未回應過這一問題。實現主義與期望主義版本的效用原則都要求仁慈性與非個人性作為恰當道德判斷的基礎性條件。然而，我們有任何好的理由去假設這種判斷的支點中必須包含全知性條件，或必須要求進入一種普遍永恒的視角嗎？一些直接功利主義者曾質疑仁慈性是否是對合適的道德判斷所要求的態度的完整的刻畫，并認為正義的因素在使一個事態成為好事態這個方面也具有獨立的作用，但正義因素卻不能被包含在對不帶個人感情的仁慈的心理解釋之中。類似地，一個期望主義者也可以宣稱，對某個給定行動者的行動的判斷應該從與行動者在相關方面相似的認知性或知識論性角度來做出。這個期望主義者會認為，非個人性與仁慈性已給出了我們在做出對行動的客觀有效的道德判斷時所需要的所有距離，能讓這判斷免于行動者的非道德或反道德的自我中心主義與偏見；然而，任何對行動者的視角的進一步的偏離都將使我們很難或更難把隨之產生的評價當作對這個行動者所做出的行動的評價；由此，最好把期望主義后果當作直接功利主義或直接后果主義的行為評價的焦點或支點。

坦率地說，我不太知道應該如何回應這種期望主義論證。我并未真正被它說服，因為在我看來，如果像直接后果主義者所認為的那樣，我們可以脫離行動者的實際動機來合適地判斷一個行動，那么我們大概也能夠脫離行動者的認知視角來判斷行動。不過，我也沒有看到任何好的論證可以要求把脫離認知視角作為合適的或準確的道德評價的條件。有一個顯而易見的論證認為，那種既脫離了行動者的動機，也脫離了行動者的認知/知識論限制的功利主義觀點更前后一致、更均一，并因此在方法論上更好；然而這樣的論證也伴隨著理論上的危險。實際上，在當下語境下這種論證可能會適得其反，因為功利主義顯然不要求我們脫離行動者的其他一些方面來判斷行動。功利主義通常僅僅把“對”或“錯”這樣的表述性形容詞應用于故意行動，因此它脫離行動的故意性特征來判斷行動的對或錯。此外，功利主義也拒絕脫離行動者的能力之內的各個替代性選項來評價行動——功利主義通常認為這些替代選項是與行動的評價相關的，并因此拒絕脫離行動者的因果能力來評價行動。因此，任何來自一致性的論證都將是一把雙刃劍，而且這里的議題或許太過復雜而無法通過任何一致性論證來得到有效的處理。很難看清楚，功利主義怎樣才能捍衛它對實現主義版本的偏好或對那種普遍永恒視角的偏好。

不過，我也應該提到，有些哲學家選擇去使用一種期望主義版本的行為功利主義。[[199]](#_199_28)其他一些人甚至斷言，期望論功利主義是一種更好或更精確版本的功利主義，然而令人失望的是，他們在這么斷言時并沒有提供任何理由。[[200]](#_200_28)實際上，很難捍衛這兩種功利主義或后果主義中的任何一種而反對另一種。正如我提到過的，這種困難以及它為功利主義或后果主義的特定版本或表達帶來難題的潛在可能性，很大程度上都被那些倡導實現主義的人、倡導期望主義的人和那些試圖在這一議題上保持中立的人忽略了。

我想現在我們有理由下結論說，功利主義中存在著的未確定性比我們原先認識到的更多。而且，前面的章節考慮過的那些種類的未確定性讓我們對常見版本的功利主義產生了懷疑，并讓我們有理由質疑，是否有任何功利主義的具體版本或詮釋（哪怕是一種梯度性的版本）能夠在理論上得到辯護。很清楚的是，我們不能像之前那樣簡單地回避或繞開這種期望主義與實現主義之間的爭論。不過，“不管我們用期望主義版本還是實現主義版本來構想功利主義，都無關緊要”這樣的想法可以被進一步地解釋，而這種解釋或許能幫助我們理解當下的困難。（在功利主義的基礎與方法論方面）最優化型與滿足底線型功利主義之間的未確定性把我們導向了一種只包含了這兩種類型的共同點的梯度性功利主義；與此類似的，功利主義的實現主義版本與期望主義版本之間的未確定性或許也會導向某種只贊同這兩種版本的共同點的功利主義。

實現主義與期望主義都清晰地認為，一個比替代選項具有預期的或現實的更好后果的行動要比替代選項更好；僅僅當這兩種關于“更好性”的標準互相分離，某個行動具有預期的更好后果卻不具有現實的更好后果的時候，這兩種觀點才發生分歧。可以有這樣一種功利主義：它以上面所提示的方式把自己僅僅限制于那些輪廓清晰的情形中，由此它實際上為功利主義的道德優勢性或更好性提供了僅僅充分卻不必要的條件。不過，正如同梯度性功利主義為功利主義留下了一個非比較級道德價值方面的巨大空隙，上面這種功利主義版本也為梯度性功利主義留下了比較級道德價值方面的相當大的空隙。由于這種具體領域方面的進一步喪失，我們可能會懷疑，從理論的角度看這樣一種不明確的、對問題缺乏表態的功利主義是否值得我們擁有。除非功利主義擁有某些資源來回答這種形式的懷疑，它作為一種道德理論的可行性看起來就非常可疑。

此外，我們也不應該忘記先前討論過的在常見的還原論功利主義與排除論功利主義之間進行抉擇的困難。我們在這一章中關心各種類型的還原論功利主義的未確定性，不過無論實現主義還是期望主義都代表了功利主義還原論的某種具體形式，功利主義可以按照這些具體形式來把評價性詞語/語言還原為經驗性或非評價性詞語/語言。正如我希望我在第十三章的最后一部分已經說清楚的那樣，在更為人熟知的（無論什么形式的）還原論功利主義與那種否認了任何評價性謂詞的適用性的排除論功利主義之間的抉擇，也是一個非常困難的抉擇。實際上，看起來這個抉擇和在期望主義與實現主義之間的抉擇一樣是令人沮喪地未確定的。

這些未確定性方面的問題對功利主義構成了嚴重的威脅，正如功利主義所引起的那些直覺不合理性對功利主義構成了嚴重威脅一樣。功利主義總是可以厚著臉皮拒絕承認后一類威脅，然而，前一類威脅似乎確實是功利主義的獨特視覺所無條件地固有的。并不是任何與功利主義假設與進路的基本分歧導致了我們所討論的這些未確定性的難題。相反，這些出現的困難是在以盡可能完全與一致的方式追求功利主義進路與功利主義方法論的過程中產生的。這些顯露出來的困難是每一個從功利主義自身的哲學角度來思考的功利主義者都應該面對的困難。只要這些功利主義者或其他人還沒有向我們表明怎樣才能回答這些問題，我想我們就有理由認為功利主義進路是一項自我設限、自我破壞的失敗事業。這讓我們現在有進一步的理由去選擇美德倫理學進路。

不過，有人曾建議說，功利主義者可以超越他自己的功利主義假設與方法論，并最終訴諸常識性考慮或直覺合理性來避免未確定性方面的指控。或許期望主義比實現主義更加符合常識，或許我們可以說還原論功利主義比第十三章中簡要討論的排除論功利主義更接近廣泛接受的或常識性的道德觀點。

不過，許多（甚至大多數）直接功利主義者都不愿意太過依賴常識思考或直覺（邊沁以及更晚近的黑爾與斯馬特都是這種態度的好例子）；而且看起來，如果功利主義者為了避開未確定性就得允許自己如此大規模地依賴日常道德思考，那么他又會為自己制造其他一些困難，這些困難最終會同樣地威脅他的理論位置的有效性。在第十四章，我提到了功利主義在關于生活、人、特質與成就的可贊賞性的觀點方面如何以多種多樣的方式區別于常識直覺。不過，剛才我說過，功利主義或許可以“厚著臉皮不承認”他的觀點與常識意見之間的差別構成了問題；此刻我想到的是那些典型的或常見的功利主義觀點，它們堅持認為倫理學應該合理地重組、或整理我們的直覺，而不是依賴于這些直覺。

然而，如果功利主義為了現在消除未確定性的目的而向倫理直覺賦予某些重要性或有效性，那她在面臨像第十四章末尾那樣的與直覺之間的差異時就不能簡單地厚著臉皮硬挺了。因此，解決未確定性的代價將是令第十四章所討論的功利主義的反直覺理論后果變得更突出與棘手。不管采取哪種方式，功利主義似乎都陷入了深深的難題，而常識美德倫理學卻沒有。

我相信，任何非功利主義倫理觀只要認為對行動、特質與人的評價是對相關事態的非個人性的/客觀的評價的函數，便都面臨同樣的難題。多元論和/或完善論形式的后果主義——這些觀點允許把幸福/快樂之外的其他東西算作個人利好，而且/或者認為事態之好與人類福利之間的關系要比直接功利主義所認為的更復雜——在這些問題上與常識觀點更接近。因此，有人可能會認為，可以在這個方向上找到一個總體性觀點，這種觀點既能逃脫上面的未確定性方面的指責，又能避免第十四章中描述的那些反直觀的結果。

為了避免未確定性，我們大概必須以直覺性考慮來解決期望主義與實現主義、還原主義與排除主義之間的爭議。然而，即便我們解決了這些爭議，并接受了一種非功利主義的、更具有直覺性的關于個人利好與好事態的理論，我們所談論的這種后果主義也會遭遇第十四章所討論的那些困難。這些困難也許不那么嚴重，但仍然構成困難。

一種完善論/多元論的直接后果主義可以避免這樣的功利主義結論：（給定相關的事實）像特蕾莎修女或喬納斯·索爾克這樣為人類帶來了巨大恩惠的人必然比像愛因斯坦或瑪莎·格雷厄姆這樣的人更值得贊賞，因為愛因斯坦等人的成就的價值僅僅等于這些成就所帶來的對貧困或疾病的大規模緩解所具有的價值。例如，完善論者可以說，“瑪莎·格雷厄姆取得了她的成就”與“特蕾莎修女取得了她的成就”是兩件同樣好的事，而這里的基礎性假設是，重大的文化成就/進步具有與對個體福利或幸福的大規模改善同等的道德意義。然而，我想知道，我們該怎么看待那些不那么具有世界性、歷史性意義的成就與美德呢？我們贊賞某些私下朋友在面臨悲慘損失時的堅韌或在財務方面的遠見，即便這些堅韌與遠見并不是無與倫比的，也并不代表什么文化成就或進步。我懷疑，我們日常是否會認為，這種堅韌與遠見不如一個對自己的病人助益良多的醫生所具有的職業精神或責任心那樣值得贊賞。正如我先前提到的，我們一般允許那些與（大數量的）他人的福利沒什么關系的個體化可贊賞性。而我相信，當完善論與多元論后果主義嘗試與對上面這些品格特質的常識或直覺評價保持相符的時候，它們會遭遇困難。

完善論（或多元論）當然可以說，對堅韌或遠見的展現是好的。不過，因為它把它關于可贊賞性的判斷與關于事態之好的判斷排他地綁定在一起，所以，只有當它不合理地斷言“某個人展現了堅韌”與“某個醫生從重病中拯救了許多人”這兩個事態同等地重要、同等地好的時候，它才能說，面臨悲慘損失時的堅韌與救助了許多患者的醫生所具有的職業精神與責任心同樣地值得贊賞。因此，完善論/多元主義必須要么認為，堅韌等品質實際上不像它們看上去的那么值得贊賞，要么在不同事態的相對價值與重要性方面做出反直覺的斷言。無論以哪種方式，它都會變得不合理。

與此相反，雖然我們希望看到世界上發生某些事情，我們也認為看到某些事情在世界上發生是十分重要的，但我們關于可贊賞性的常識思考并不是如此緊密地與這些事情綁定在一起。即使我們像我所知曉的任何合理形式的后果主義一樣認為“某個醫生從重病中拯救了許多人”是比“另一個人在面對私人損失時展現了堅韌或在私人財務方面展現了遠見”更重要、客觀上更好的事，我們也不需要推論出這個醫生的責任心或職業精神比那私人的堅韌或財務上的遠見更值得贊賞，而后果主義似乎卻不得不這么推論。我想，我們在直覺上認為私人的堅韌與遠見可以像醫生的日常責任心（畢竟，為了達到醫療效果這個醫生并不需要成為一個深摯忠誠的人道主義者）一樣地值得贊賞，甚至比后者更值得贊賞——即便我們也愿意承認，客觀地說，“許多人被從重病中拯救”這樣的事要比“某個人展現了堅韌或財務遠見”這樣的事更好或更值得欲求。

因此，非功利主義的多元論后果主義者必定在價值判斷方面與常識產生相當的差異。多元論與常識之間的鴻溝不像功利主義與常識的鴻溝那么巨大，但我相信，這個鴻溝已經大到足以讓我們的常識美德倫理學進路相對于任何我所知道的完善論/多元論后果主義而言具有某種優勢。由于我們揭示的這些反直覺的理論后果獨立于期望主義—實現主義之爭與還原主義—排除主義之爭，我想我們可以說，美德倫理學進路與任何排他性地以事態之好來進行評價的非功利主義進路相比都具有優勢。

當然，在上面章節中，給予對非功利主義的后果主義的關注不太多。對我所提出的那種美德—倫理排除主義來說，功利主義作為一種還原主義是一個有用的理論映襯。而行為功利主義無疑是后果主義中最著名、歷史上最重要的一種。不過，在過去和最近，人們發展了各種各樣的非功利主義的后果主義。很難說我對這些進路提出的這些少量的批評已經令完善論或多元論后果主義無法成為常識美德倫理學的有力競爭者。不過，要進一步討論這些問題，就要留待下一章了。

## 第十六章 多元主義的種類

盡管存在著前面兩章描述的那些困難，某些人可能仍然認為，與那種自稱為“美德倫理學”的基于直覺的關于美德與可贊賞性的觀點相比，老式的功利主義在簡潔性方面具有獨特的優勢。標準的功利主義把所有的道德/德性論評價都與個人利好方面的因素綁定在一起；與此相反，美德倫理學沒有提出任何方法來把所有關于可贊賞性的判斷統一到某個單一的標題或類別之下。這樣，美德倫理學就使得關于美德與可贊賞性的判斷依賴多種多樣的考量因素，這些考量因素要求我們對它們進行細致的衡量比較。按照羅斯對表面義務的解釋，常識道德看起來是多元性的；美德倫理學盡管具有直覺性力量，卻可能和常識道德一樣具有深刻的多元性。在羅斯看來，不說謊的義務、不傷害的義務、信守承諾的義務等義務之間并沒有固定不變的關系。它們既非從某個單個的終極道德類別中衍生出來，也不具有任何詞典式的優先順序。在這種觀點看來，若某個因素在一個情境中被另一個因素壓倒了，這個因素仍然可以在某個非常不同的情境中反過來壓倒那另一個因素。因此，當兩個表面原則在某個特定情境中發生沖突的時候，需要靠精致的直覺來弄清哪個原則優先于另一個。

直覺主義道德觀的這種多元主義招致了這樣一些指責：這種多元主義讓道德成了主觀的東西，以及/或者這種多元主義使得道德的基礎方面變得任性而缺乏理由。不過，正如羅斯本人以及其他人最近所注意到的，非福利主義且非快樂主義版本的行為后果主義（或直接后果主義）也面臨類似的指責。[[201]](#_201_28)因為，如果某種理論認為那些令事態好的因素或那些基礎性地影響著個體福利的因素都不可避免地是多元性的，那么這樣一種關于善好的理論就會像羅斯的關于正當的直覺主義理論一樣是多元性的。

現在，功利主義者可能會闖進來并論證說，他們至少避免了個人利好與事態之好方面的多元性。他們會說，這樣的事實會令快樂主義且功利主義的后果主義勝過非功利主義的后果主義，也勝過直覺主義或常識主義。快樂主義至少把個人利好還原到了一個單一的因素、一個統一體，而福利主義以類似的方式統一了好事態的觀念。而在一些功利主義者看來，這代表了功利主義相對于羅斯的直覺主義道德理論與常識美德倫理學的一個優勢。

不過，我認為功利主義方面的這種斷言是無法被認可的。首先，快樂主義要求我們用同一個尺度來衡量快樂與痛苦。而羅爾斯追隨著桑塔亞納而認為：

我們必須確定快樂與痛苦的相對價值。當彼特拉克說，為了一千份快樂也不值得付出一份痛苦時，他采取了一種比較它們的標準，這個標準比快樂與痛苦更基本。人必須自己來決定快樂與痛苦的相對價值，把他的現在與未來的全部傾向與欲望都納入考慮。[[202]](#_202_28)

如果羅爾斯在這里是對的，那么快樂與痛苦的相對重要性并不是嵌入在快樂與痛苦的概念之中的。二者的相對重要性問題既不是預先給定的，也不是自明的，而是要求每個人自己去決定的問題。即便在仔細地慎思之后，他們對快樂與痛苦的相對價值都產生了相同的估計，他們這樣做也是基于共同的直覺，而非基于某個穩固不變的機械過程或算法。同理，在原則上我們沒有理由認為羅斯對表面原則的運用或我們對（相對）可贊賞性的判斷無法產生一致的同意。當然，當人們必須依賴他們對直覺合理性的感知時，我們并不常常期待出現一致的同意。然而，這一點無論在估計快樂與痛苦的相對權重時，還是在判斷羅斯主義原則在情境中的相對權重時，還是在判斷美德與美德反面的某種給定的混合體的可贊賞性時，都同樣地成立。[[203]](#_203_28)

而且，快樂主義的功利主義所固有的多元性并不局限于為快樂和痛苦分配恰當的相對權重的問題。羅爾斯也曾指出：

存在著各種各樣的愜意感受，它們之間無法比較。強度與持久度這兩個快樂的量化維度之間也無法比較。當它們沖突時我們如何平衡它們？我們應該選擇對某類感受的一個短暫但強烈的快樂體驗，而不去選擇對另一類感受的持久但不那么強烈的快樂體驗嗎？亞里士多德曾說，如果必要的話一個好人愿為自己的朋友去死，因為他寧愿選擇一段短暫而強烈的快樂而非一段漫長而微弱的快樂，寧愿選擇一年的高貴生活而非多年的乏味生活。然而，他是如何確定這一點的呢？[[204]](#_204_28)

關于快樂主義以及以快樂主義方式來理解的功利主義所具有的不可還原的多元性，羅爾斯在這里提出了兩個重要的觀點。第一，即便我們假定令人更快樂的東西自動就是更好的東西，所有對“好”的評價都能還原為快樂方面的事，我們用來衡量快樂的多少的那些維度在直覺上也不是預先給定或自明的。快樂的概念自身并沒有直接告訴我們如何衡量這些不同的維度。第二，更具體地，“如何比較快樂的持久性與快樂的強度之間的權重”這個問題并不存在預先給定的、自動的或純粹定義性的答案。靠快樂的概念（以及持久性與強度的概念）自身并不能解決這些問題，而在為了這些比較而進行精細的權衡時，各個合格的權衡者很可能會產生彼此不一致的結論。甚至有可能，強度與持久性的相對權重依快樂的種類而變化。因此，現在可以看清楚的是，即使快樂主義也無法避免多元性以及對精細直覺的需求。

當然，還有一些功利主義不是狹義地快樂主義的；它們不只談論快樂，也談論幸福、滿足或偏好。然而，如果說這一領域中有任何東西是自明的話，我認為這一點是自明的：當我們從快樂轉向幸福時，被狹義地理解的快樂主義所涉及的多元性也會發生傳遞，并進一步地復雜化。在重要的意義上，這種從快樂到幸福的轉移在那些完成轉移的人看來是有辯護根據的，因為幸福的概念具有更大的靈活性與敏感性。而這等于是說，幸福包含著比快樂更多的維度。因此，幸福的復雜性實際上大大超過我們剛才所看到的快樂的復雜性。

而基于偏好滿足的功利主義既包含了復雜性，又適應了復雜性；這一點或許更加顯而易見、更不需要捍衛。如果我們把人類或個人的利好綁定到人所具有的無論何種偏好（或經過慎思的一致的偏好）的滿足上，我們就為許許多多偏好的可能性留下了空間。尤其是，我們可能會允許一些并不明顯與個人快樂或幸福有關的因素在決定某個人的偏好，構成她的個人利好或福利時起作用。[[205]](#_205_28)

所以，功利主義可能比它的某些捍衛者甚至批評者所認為的要更加復雜。它對個人利好與損害的判斷和比較必須把多元的因素都納入考慮，并因此像其他倫理理論在進行這些判斷時一樣需要依賴直覺，即便依賴的程度有所不同。

此外，那些對于在決定道德或其他評價性議題時訴諸直覺持批評態度的功利主義者可能需要被提醒的是，“快樂是好的，不是一種個人的惡”這樣一種功利主義/快樂主義觀點自身也是基于強烈的直覺的。邊沁在《導論》中用了相當長的篇幅討論了一種在基礎層面上否定（所有）快樂而肯定（所有）痛苦的禁欲主義。很難看出，一個功利主義者或別的什么人除了基于直覺、考慮或訴諸禁欲主義在直覺上令人反感的特征之外，還能有什么辦法來拒斥禁欲主義論題。沒有任何道德觀點可以完全不訴諸直覺，由此，美德倫理學與功利主義之間的真正問題是，既然功利主義一方面通過訴諸更少的直覺建立了一種相對更加系統化的統一性，另一方面又因為沒有考慮大量的其他直覺而產生了反直覺的理論后果，那么前面這種統一性能否為后面這種反直覺后果提供辯護根據？或者，也許我應該說，這一問題是我們討論的這兩種主要倫理學進路之間的真正的、最重要的問題，如果功利主義的未確定性尚未對功利主義的可行性構成更大的威脅的話。

考慮到根據功利主義自己的方法論與基礎假設，任何具體的總體功利主義觀點或理論都具有未確定性，功利主義必須要么承認自己被這些問題阻撓住了，要么比之前更加自由地和實質性地依賴直覺以確定它的各種可能版本中哪種更合理。然而，正如我們所注意到的，在許多領域中，任何這樣一種親近直覺的功利主義都將與常識直覺保持相當大的距離。由于我們已經發現功利主義在統一性方面的理論優勢并不像我們通常假設的那么大，我懷疑這樣一種修訂過的功利主義觀點（這種還尚未被明確闡述過的觀點）能否像我們所捍衛的這種常識美德倫理學一樣合理可信。

很清楚的是，這種修訂過的觀點并不會遭受我們在功利主義中所發現的那種未確定性。它承認它的原則（見第六章）與它關于什么算作美德的斷言并不能僅靠自身來確定我們想要做出的每一個倫理判斷：例如，關于多個品格特質的組合的相對可贊賞性的判斷和關于具體情境中的行動的判斷。但它堅持認為這些缺陷在大多數時候能夠通過聰穎敏銳的直覺與論證得到彌補。盡管常識美德倫理學自己就宣稱自己是多元主義的，這是一個單一的、很可能正確的理論在內容方面的多元性；與此相反，與功利主義相聯系的那種未確定性影響到了在不同理論之間的抉擇。我們的美德倫理學允許通過多元的因素來確定倫理價值，然而這些因素是在一個單一的總體觀點之內運作的因素；與此相反，功利主義的未確定性所帶來的威脅是這樣一種威脅：我們可能擁有多個不同的功利主義理論，卻沒有辦法確定哪個是對的。這樣一種理論間的多元性遠遠要比純粹的理論內的復雜性更令人擔憂、更成問題。當然，現在功利主義似乎可以通過賦予直覺更多的權重和允許與之前相比的更多的復雜性來避免未確定性。然而，現在應該十分清楚的是，當這種修訂后的功利主義這么做的時候，它僅僅是在模仿一種理論內的多元性與對直覺的依賴，而這兩個特征是常識美德倫理學從一開始就能與之自在相處的。

## 第十七章 結論

在某種程度上，與大多數近年的美德倫理學著作相比，本書是在更加抽象的層面上寫作的。不過，為了能成為與康德主義、功利主義、道義論以及其他倫理學進路旗鼓相當的真正的理論對手，美德倫理學必須采納其他理論的某些基礎性目標，并把那些結構性因素與議題納入考慮，這些因素與議題在對常識道德與功利主義（或更一般的后果主義）之爭的討論中起到了重要的作用。此后，它必須證明自己能夠回答基礎性的問題，并能解決一些其他理論無法令人滿意地解決的問題。

近年來大多數對美德倫理學的興趣集中于分析具體的美德和描述倫理學中被那些忽略了美德話題的人不公平地疏忽了的那些方面。一種讓自己局限于討論對與錯的行動的功利主義遺漏掉了許多連功利主義者自己也不愿忽略的問題。而在近些年對動機功利主義與品格功利主義的興趣復興之前，二十世紀的功利主義一直遠遠不如我們在邊沁與西季威克作品中所看到的那么完整或全面。在這段忽略了動機與品格的時間里，人們當然沒有發現這種忽略所帶來的劣勢與壞處。然而，在近些年的理論發展中，我們或許能更清楚地看到（邊沁與西季威克或許知道這一點，但當代的功利主義者卻極大地忽略了它），從功能性對象到品格的內在心理狀態，所有這些東西都可以以功利主義（或后果主義的）的方式進行系統化的評價。

我們在本書中做了一些工作來讓功利主義在這種更卓著的、自我一致的系統化方向上走得更遠。[[206]](#_206_28)同樣地，如果美德倫理學只滿足于處理或定義一個個具體的美德或一般意義上的美德，那么這種美德倫理學還不能算作一個總體性的倫理學進路，而只能作為對常識、康德主義、功利主義或其他倫理學與道德哲學理論的一種補充。這種補足性的進展當然是很有價值的，哪怕它們無助于建立一種作為獨立的倫理學進路的美德倫理學。實際上，考慮到近些年倫理學的歷史，我們或許很難認識到對一種獨立的美德倫理學的需求，直到有一天我們發現了康德主義與常識或直覺主義道德的那些根深蒂固的問題。面臨這些問題，康德主義與日常道德都無法合理地（或不加重大修正地）充當我們對美德的（常識）理解的基礎。在本書的最后一部分，我們看到，功利主義對美德與可贊賞性的處理至少到目前為止是沒有希望的。

當然，對美德或好品格的功利主義進路為美德提供了一種角色，這種角色可以獨立于功利主義關于正當行動的理論而被確定。因為，與康德主義和直覺主義道德不同，功利主義直接用與人類幸福的關系來刻畫好的或值得贊賞的品格或動機，而不需要引入（導致或引起）正當行動的概念。因此，與康德主義與常識道德不同，功利主義在處理正當行動的同一個層面上處理美德和品格，而不是認為美德與品格是從正當行動中衍生出的或僅僅是正當行動的補充。然而，即便前后一致的功利主義倫理學進路為美德提供了這種擴展性的、不那么次要的角色，這也無法挽救這種關于美德的功利主義，因為這種功利主義實際上要部分地為我們在第十四章提到的那些不合理的理論后果負責。

基礎性且（相當地）系統性的美德倫理學進路的出現，部分地來自這樣一種需求：避免功利主義的不合理性與/或未決定性，也避免康德主義與常識道德（以及把常識道德包含在內的常識倫理學）所陷入的那些悖謬與困難。我的想法是，看看一種獨特的關于對行為與品格的評價的美德倫理學進路能否平穩地進展而避免另外三種主要倫理理論所遭受的陷阱。更具體地，在引起了這本書的寫作的思考過程中，當我發現或相信自己發現，美德的概念可以避開那些損害或至少威脅著關于道德正當性與道德善好/美德的常識觀點與康德主義觀點的困難的時候，我開始尋找一個能讓我們避開這些困難的、直接描述行動的詞語。最后，我在“值得贊賞”這個詞中找到了我想要的。實際上，由于“一項美德”的概念很容易被與“美德”的觀念混淆起來，而“美德”在日常會話中又常常被解釋為道德美德，在描述特質而非特定行動的層面上“值得贊賞”這個詞可能比“（是）一項美德”這種說法更合適。因此，我們會頻繁地談及“值得贊賞的（品格）特質”，而不只是談及“有美德的品格特質”“美德”或“某個特質是一項美德”。

無論按照邏輯的還是歷史的順序，下一步都將是考慮，一種僅僅基于我們對可贊賞性與美德地位及其反面的直覺想法的建設性的倫理學是否足夠覆蓋道德或倫理生活中的涉他的方面，從而使我們不會后悔自己沒有使用任何專門的道德詞語。前面的章節，特別是第二部分與第三部分，都嘗試覆蓋這些涉他方面的內容，并以這種方式來消除重回道德概念的需要。我們也看到，與康德主義與常識道德（乃至功利主義）相比，這里采取的美德倫理學進路使得涉己的倫理現象與涉他的倫理現象更像是屬于同一個整體。盡管這種意料之外的結果自身可能并不比看待這些問題的其他方式更具有直覺性，我認為這種統一性的進路具有顯然的吸引力。尤其是在第八章，我試圖在詳細闡述這種一般性的美德倫理學進路的本性與承諾的過程中，展現這種進路的吸引力。

當然，在嘗試處理基礎性與結構性問題時，我在某種程度上忽略了對重要的具體美德的討論，我甚至沒有嘗試去說明，美德是否與其他值得贊賞的性格特質不同、如何不同（以及品格是否與性格不同，如何不同）。因此，我不會宣稱我已經說出了一個建設性的美德倫理學想要或需要說的一切。如果我已經明確地把美德倫理學放置在了倫理理論的各種競爭性進路所構成的圖景之中，從而讓我們能看到美德倫理學既不能從其他不同的倫理學理論中衍生出來，也不僅僅是其他倫理理論的補充，那么這就已經達成了我的目的。

無論這種美德倫理學進路是多么激進，我們都可以看到，就當代的哲學討論氛圍而言，它并不如斯多葛主義、伊壁鳩魯主義或斯賓諾莎等的利己主義觀點那么激進。不過我們沒有像討論康德主義、常識主義與功利主義的倫理/道德去持久地討論利己主義。因為，正如先前我在設法拋棄那些包含道德的倫理學時所說的，出于保守主義的理由，也為了具有廣泛的吸引力和合理性，我希望能尋找到和闡述出一種倫理學的系統性進路，這種進路可以在拋棄了道德的前提下盡可能地覆蓋原先由道德所覆蓋的那些內容。如果有人能為我們在這里批評的這些倫理學進路提供一種系統化的替代性進路，并且與我們提出的美德倫理學（和利己主義）相比，這種替代性進路與上面那些被批評的進路之間還更接近些，那么按照本書的整體理路，我要說這種替代性進路可能會優于我所提出的美德倫理學進路。不過在這種替代性進路被闡述出來之前，當下的進路可能將一直是我們最合理或最有希望的進路。斯賓諾莎的利己主義（當然，像伊壁鳩魯主義與斯多葛主義一樣，斯賓諾莎允許從利己的理由中衍生出對他人的關切）基于一些在當代已經不那么流行的形而上學觀點，而尼采的利己主義（如果我們能這樣概括尼采那難以捉摸而復雜的觀點的話）則依賴于對基督教/常識道德的潛在心理基礎的假設，這一假設認為，上面這種心理狀況在很大程度上是一種無助的向內的攻擊性與怨恨，不過這一假設并未被廣泛地接受為合理的。[[207]](#_207_28)如果有人能表明尼采的這些假設是合理的，或者表明斯賓諾莎的形而上學是合理的，那么與利己主義現在的境況相比，利己主義可能會成為一個更可取的理論選項。然而，在尚未有人表明這些合理性之前，我認為對倫理學的自我—他人對稱性進路仍是最有希望的。正因為如此，我才幾乎只關注這樣一種美德倫理學進路：它一方面為他人的福利賦予了基礎層面的重要性，另一方面，與康德主義美德倫理學不同的是，它也在基礎層面上關心行動或特質的擁有者自己的福利，而不只是關心行動或特質的擁有者的可贊賞性或美德。

在這本書中，我也沒有怎么關心倫理學/道德哲學中的契約論傳統與羅爾斯與高蒂爾等人的當代契約論。一部分是因為，我不認為后者的當代契約論必然構成了我們這里探索的這幾種理論的競爭者或反對者。關于一個理性的或假設性的契約的觀念，如同關于一個理想的法官或觀察者的觀念一樣，在很大程度上是一種用來產生特定道德觀點的裝置；從最一般的意義上來理解，很難看出這種裝置是否必然地與任何特定的道德構想綁定在一起。理想觀察者的觀念不僅在道義論的道德理論中扮演角色，也在功利主義理論中扮演角色；類似地，既有人用契約概念來支持功利主義，也有人用契約概念來支持反功利主義的觀點。[[208]](#_208_28)實際上，我想沒有理由認為，為什么一個美德理論家就不能用契約論觀念來支持她自己的進路。

此外，盡管羅爾斯與高蒂爾各自對道德的推衍獲得了贊譽，它們也受到了許多來自不同角度的批評。我在這里不準備重復關于羅爾斯對契約模型的使用的那些主要批評。而對于高蒂爾的論證，我只想提一提，當他試圖從某種選擇傾向的合理性來論證出于這些傾向而行動的合理性時，他的論證是脆弱的。高蒂爾通過性情傾向對于行動者的欲望滿足的效果來為性情傾向提供辯護，而他又通過“行動在多大程度上符合這些以后果主義方式來辯護的性情傾向”來為行動提供辯護。這樣他就給他自己帶來了難題：這個難題很像規則功利主義所面對的難題，即，為什么行為的辯護理由與性情傾向的辯護理由不同。斯蒂芬·達爾沃曾用這些理由來反對高蒂爾的契約論論證。因為我認為高蒂爾沒能有效地回答這一問題，我非常懷疑他的進路是否是可行的。[[209]](#_209_28)因此，我不認為我們需要認為，契約論觀點與進路威脅到了（一種完整的或系統化的）美德倫理學的有效性或重要性。

在這個結論性的部分，我希望談論美德倫理學進路的另一個側面、一個經驗性的方向；我們可能會發現它是有用或有趣的。追隨羅爾斯的《正義論》，勞倫斯·科爾伯格曾嘗試把羅爾斯式的觀念與分類應用于對人格發展的探索。[[210]](#_210_28)在他的各種工作中，他曾論證說，兒童經歷了一系列的道德階段，最終達到了任何特定個人所能達到的最高階段，而在這個最高階段，他們對道德的理解是羅爾斯式的或準羅爾斯式的。這里不準備進一步討論這一研究和其他人對“把羅爾斯式的觀點奉為人類道德發展的頂峰”這種做法的批評。不過，如果往這方面想想，很清楚的是，我們也可以以類似的方式來提出關于各種美德之習得的教育心理學議題。我認為這樣的議題無論在概念方面，還是在經驗效果方面都是值得追求的。

例如，利他與適度的美德都需要對個體的培育陶冶。即便非常低齡的孩子也展現過這兩種特質，當家長、教師和其他人試圖戰勝或改變孩子的自私或貪求的時候，這仍是一件艱難的工作。關于兒童如何發展出對他人的（更多的）內在道德關切的典型的（過度簡化的）圖景涉及這樣一個假設：兒童需要經歷一些過渡性階段，在這些階段中他們把某些種類或水平上的對他人的關切看作是對他們自己的利益的擴展。一個關于如何減少兒童的挑剔與貪求的類似的簡化的圖景則認為，兒童需要經歷這樣一個階段，在這個階段中某些種類或水平的適度僅僅（以伊壁鳩魯主義的方式）被視為實現最大滿足的手段（例如，“再吃蛋糕，你就會不舒服或肚子疼”）。然而，正如同對他人的內在關切的增長通常被認為是一種道德進步一樣，非工具性的適度的增長也被我們大多數人看作一件好事、一種人的進步。這種相似性提示著這樣一種更一般性的想法，即，與科爾伯格等人工作的價值相類似，“個人身上的涉己與涉他的美德是如何發展起來的”這個問題也是值得研究的。在任何一種給定的美德的發展過程中，也許存在、也許不存在相對固定的系列階段。在發展階段的多樣性與順序方面，各個具體的美德之間可能也存在著有趣的差別。不過，現在我們對此還知道得非常少，而我們對這些理應知道得更多。

當然，由于有些美德是涉他的，先前對個體道德發展的經驗與概念研究可能已經在某種程度上至少隱含地對美德的發展提出了解釋。不過我還是認為（實際上這一點也很明顯），如果我們把那些涉他的美德逐一地當作美德來研究，我們還將學到一些有趣的新東西。無論如何，最重要的是，先前關于道德發展的研究一味地偏向于那些刻畫著我們的常識道德思考的涉他的美德。因此，先前關于道德發展的研究很大程度上忽略了堅韌、審慎、毅力、謹慎等值得欲求/值得贊賞的涉己的特質的發展。然而，畢竟在我們的常識看來這些特質仍然是美德。如果對涉他的值得欲求/值得贊賞的道德發展的研究是有價值的，那么即便不是出于排除專門道德概念的考慮，我們大概也有理由去研究涉己的值得贊賞的品格（與人格）特質的發展。

這類研究本應該不像現在這么稀有少見。除了我們在關于道德發展的研究中看到的那些常見理由之外，如果本書的進路是有效可信的，這也將讓我們有更多的理由去期望或鼓勵對涉己的美德與其他具體美德的經驗與概念研究。我們對這些問題的理解的空白是巨大的。即使我們還不能說道德發展的研究已經導向了一些像我們所希望的那樣穩固而合理的結果，對具體美德的研究自身也已經很大程度上在要求我們進行這種道德發展研究了。而且，對具體美德的研究還有可能給關于兒童與青少年道德發展的研究帶來有用的建議。

例如，如果道德發展可以被劃分為前習俗、習俗與后習俗三個時期或階段，那么各種各樣的具體美德或許也能被分為這樣三個階段（盡管不同的美德的時間進程可能不同）。不過，我們在對具體美德的階段發展的研究中所發現的那些具體的輪廓或許也能幫助我們澄清、支持或反對某些關于具體道德發展的廣為接受或尚存爭議的觀點。因此，我認為，那些已經在從事具體道德發展研究的人有理由去追求或至少鼓勵那種關于一個個美德的發展的研究。不幸的是，這種關于具體美德發展的研究在近年的心理學與教育學研究中被忽略了。為了讓讀者能初步感受一下我所建議的這種研究將會多么豐富和有趣，我想提一提幾個相關的問題（在列舉這些問題時我沒有特意遵循什么順序）；如果某個人要從事上面說的這種美德發展的研究的話，這些問題可能是值得研究的。

例如，在像堅韌這樣的涉己的美德方面，研究者可能有興趣知道，家庭背景與個人氣質的哪些方面與堅韌的品質正相關或負相關。研究者可能也會尋求與這一特質的發展有關的跨文化和/或歷史性信息——例如，像耶穌或亞美尼亞人這樣受到迫害的人是更可能還是更不可能發展這一特質呢？從概念的角度，我們可以有意義地談論堅韌特質的發展過程中的前習俗階段與習俗階段嗎？或者，存在著像工具性堅韌這樣的東西嗎？如果堅韌特質的發展史按照與習俗的關系被分成了幾個階段，那么工具性堅韌與堅韌特質的發展史之間的關系是怎樣的呢？很清楚的是，這一系列問題（以及許多其他問題）也適用于其他涉己的特質、涉他的特質以及像勇氣、耐心、善意與慷慨等混合性美德。

如果上面建議的這種研究最終積累了起來，它們會讓我們比以前更好地知曉各種美德是如何發展的，可能還會與教育理論和實踐有關。

現在，關于“在教導道德理想與標準方面，是應該在家庭中做得更多，還是應該在學校中做得更多”這個議題存在著許多研究興趣與爭論。而按照我們上面的建議，這個議題還可以有益地進一步擴展，從而能囊括各種美德的教育方面的問題，在這各種美德中也包括那些涉己的美德。

如果有人反對說，涉己的美德僅僅有利于美德的擁有者，因此與教導那些涉他的、令每個人比以前更好的規范與習慣相比，并不太需要教導涉己的美德，那么，最直接的回答將是，通過令每一個人都在涉己的方面變得更好一些，我們也可以讓所有人都比以前更好一些。如果單個人能從審慎或面臨困難時的堅韌中受益，那么通過教導學生或一般意義上的兒童去獲得這些特質，也能促進人的全體的善好；盡管，與對道德標準與涉他的美德的灌輸相比，對涉己的美德的教導是更加以單個個體的形式起作用的，而不那么以人與人的關系形式起作用的。

而且，由于我們當代對道德教育與道德標準（不僅在哲學界，而且在整個社會上）的強調，我們中的大多數人傾向于不去沉思涉己的美德，以及這些美德何以是值得欲求與值得贊賞的。如果我們在告訴某個人涉己的美德與涉他的或道德的美德之間的主要區別之后，請這個人提名幾個涉己的美德，我們就很容易確證出這種忽略的存在。大部分人在說出了兩三個特質之后，就停滯不前而難以說出更多了；而在涉他的美德方面，他們就很容易說出一長串名單。美德倫理學的一個好處（不論是作為道德準則的補充，還是作為所有倫理思考的基礎）是，它讓我們重新意識到了涉己的美德與混合美德的重要性，并讓我們或許第一次了解到這些值得贊賞的品質的多種多樣。當然，這兩種看待美德倫理學的方式都能夠（以不同程度的緊迫性）引導我們去詢問與探索，我們最好通過向兒童教導各種具體美德的重要性來培養他們的倫理行為呢，還是最好通過教給他們道德規則或標準這種更常見的方式來培養倫理行為呢？

我并不是在建議說，如果我們發現我們能夠更容易或更有效地教育人們以那些我們贊賞或至少不鄙夷的方式行動，那么這種發現就能支持美德倫理學相對于其他倫理理論進路的有效性。不過，為了明顯的實踐目的，也為了眾人的利益，對這兩種教育方式的效果的比較性研究（無論在家庭中還是在學校里）都將是有價值的。那么，我是在說，我們應該把孩子們變成實驗品，并請求或賄賂學校或家長以讓他們關注各種美德，從而獲得那些可能有益的知識嗎？并非如此。在我們的社會中，或許在各個不同的社會中，各個家庭與學校在教導倫理標準時大概就已經存在著上面這種差異了。不需要去干預篡改人們的生活，我們就可以發現（不同的社會部位或種族背景的）不同的家長在對不同的美德的強調上存在差異。而這些差異可能就足夠讓我們對道德教育的美德倫理學模型與標準道德模型各自的相對有用性與效率有一個更好的經驗性理解了。

此外，還有可能進行一些短期的研究，在這些研究中只以最輕微的方式干預人們的人格，但可以在教導具體美德的功效方面向我們提供有趣和重要的信息。例如，在某個學校中，公民課上學生先被教授和展示堅韌的美德；然后，以一種突然的、似乎與課堂的內容無關的方式，他們遭受了一些剝奪性的待遇，例如被要求不吃午飯或在放學后滯留學校數小時，并用一些噱頭式的托詞來掩蓋實驗的真實目的。而另一個控制組則在課堂上被教授完全無關的內容，之后則遭受相同的剝奪性待遇。而兩組學生在面對剝奪時的耐心、堅韌上的差別將是這個心理學研究的關注點。這樣的研究將給我們帶來許多關于各種美德的可教性的知識，并幫助我們回答這樣一個問題：能否在學校或家庭中做倫理教育，該如何教育？顯然，在本書中，美德呈現了一種尚未體現在現代倫理學中的重要性；而在討論像本書這樣的理論研究能提出哪些心理學與教育學議題時，我只說了一些主觀的、不完全的意見。在這個意義上，本書可能具有真正的、實質性的、實踐性的可能后果。不過，正如我曾說過的，或許這些后果的主要作用并不是讓人更信服我的論證，而是讓人們通過認真對待美德而得到哲學之外的實踐好處與智性收獲。

當然，很難說我已經證明了本書中提出的美德倫理學進路為倫理學提供了最好的基礎。由于康德主義、功利主義與常識道德都可能找到對我們先前批評的回應，也由于我們的這種具體的美德倫理學才剛剛開始遭受批判性的檢驗，我們應該認為本書中所捍衛的這些斷言至多是一些臨時性的斷言。只有時間能告訴我們，會不會出現一些能壓倒美德倫理學的批評。不過，其他倫理觀點的那些難題，以及一種放棄了道德概念卻并未倒向利己主義的美德倫理學所具有的豐富性和獨特性，都讓我們確信，美德倫理學必須被當作一個理論選項來認真對待。它的理論可能性在過去一向被低估或忽略。我希望未來不再是如此。

# 索引

（條目后的數字為原書頁碼，見本書邊碼）

Adams，R.M.，亞當斯，102，124—125，238

Adler，A.，阿德勒，201

Agent-neutrality，行動者中立性，xvii，6，19，87

Annas，J.，安納斯，101—102

Aquinas，T.，阿奎那，56

Aretaic vs.deontic concepts，德性論概念對道義論概念，xiv—xvii，xix，89—90，93—96，102，110，113—115，136，147，157，159—168，223

Aristotle，亞里士多德，xx，33，54，65，89—93，102，128，132，143，167，212—214，216，224，250

Asymmetry，不對稱性，參見Symmetry/asymmetry

Baier，A.，貝爾，54

Ball，S.，鮑爾，182

Baron，M.，巴倫，101

Beck，L.W.，貝克，30，197

Bentham，J.，邊沁，30，73，77，82，178，183，185，195，223，244，247，252，254

Berkeley，G.，貝克萊，208

Blum，L.，布魯姆，125，146—147，149—150，157—158

Brandt，R.，勃蘭特，196，248

Butler，J.，巴特勒，41，48，55

Categorical Imperative(s)，絕對命令，46—51，56

Clarke，S.，克拉克，196

Common-sense morality，常識道德，xiii—xvi，xix—xx，3—21，22—24，26—27，31，35—52，54—55，59，76，81，83—84，87—88，93，96—97，112—113，126，134，138，140，144，167，171—173，254—257，262—263

Consequentialism，后果主義，xvii，xix，6—7，12—14，19，27，53—54，73—75，77—78，83—84，88，141，195，223，239—242，245—248，249—250，254

Contractarianism，契約論，xx，257—258

Cooper，J.，庫珀，213，224

Darwall，S.，達爾沃，56，238，253，258，263

Davidson，D.，戴維森，128，143，175

Deontic，道義性，參見Aretaic vs.deontic concepts

Deontology，道義論，xv，37—39，46—52，54—55，66，83—84，140—142，144，171，254

Egoism，利己主義，xviii，xx，7，10，12，23—25，63，74，92，121—122，167，201，203，214，229，256—257

Elevation(ism)，提升（主義），xviii，201—218，221—222，224，229

Elimination(ism)，排除（主義），xvii—xviii，171—176，180—182，186，191—195，200，217—222，243—245，247

Epicureanism，伊壁鳩魯主義，xviii，11，89，92，132，134，167，185，201—210，223，256—257，259

Foot，P.，富特，8，19—21，30，82，102，157

Frege，G.，弗雷格，34

Freud，S.，弗洛伊德，201

Gauthier，D.，高蒂爾，xx，56，257—258

Goodman，N.，古德曼，43，55，99—100，103

Green，T.H.，格林，106—107，115

Gregor，M.，格雷戈爾，56

Grice，H.P.，格賴斯，183

Hare，R.M.，黑爾，159，244

Harsanyi，J.，豪爾紹尼，253，265，266

Hedonism，快樂主義，30，185—186，

191—192，210，250—253

Hegel，G.，黑格爾，208

Hempel，C.，亨普爾，42—43，182

Hill，T.，希爾，21

Hume，D.，休謨，9—10，20，139，149，228

Intuitionism，直覺主義，xiii，33，249—250，255，參見Common-sense morality

James，H.，詹姆士，21

Johnston，M.，約翰斯頓，143

Kagan，S.，卡根，30

Kant(Kantian Morality/Ethics)，康德（康德主義道德/倫理學），xiii，xv，xix—xx，3—21，22—23，28—30，31，41—42，44—52，55—56，59，81，87—88，93，108—111，113—115，126，134，138，140，144，150—151，157，165，167，171—173，185—197，223，254—257，262

Kierkegaard，S.，克爾凱郭爾，150—152，158

Kohlberg，L.，科爾伯格，258—259，263

Korsgaard，C.，科斯嘉，20，196

Lewis，C.I.，劉易斯，103

Lichtenberg，J.，利希滕貝格，83

Louden，R.，勞登，101—102，168

Martineau，J.，馬蒂諾，90，102

McDowell，J，麥克道爾，54

Mill，J.S.，密爾，253

Moore，G.E.，摩爾，30，182，187，195，240

Moral luck，道德運氣，xv，35—37，50—52，60，73—76，117—125，126，136，141，144，147，172

Nagel，T.，內格爾，xv，36—37，54—55，101，118，125，143—144，247

Nietzsche，F.，尼采，xix—xx，106，167，257Nussbaum，M.，納斯鮑姆，54

Ordinary morality，日常道德，參見Common-sense morality

Parf it，D.，帕菲特，19，30，82，101，143，253Perfectionism，完善論，245—247

Pincoffs，E.，平科夫斯，144

Plato，柏拉圖，xx，90，92，102，204，212，232Practical rationality/reason，實踐理性/理由，參見Rationality

Putnam，H.，普特南，182—183

Quine，W.V.，蒯因，82，123

Railton，P.，雷爾頓，62—64，81—83，183，247

Rand，A.，蘭德，106

Rationality，理性，xvii，18，22—30，56，59—64，67—73，81—82，127—135，143，172，175，181—182，198

Rawls，J.，羅爾斯，xix—xx，81—82，143，247，250—251，253，257—258

Reduction(ism)，還原（論），xvii—xviii，171—183，186，191—195，199—210，218—221，229—230，243—245

Ross，W.D.，羅斯，10，19，33，102，182，230—231，238，249—250

Russell，B.，羅素，55

Santayana，G.，桑塔亞納，250

Scheff ler，I.，舍夫勒，42，55，83

Scheff ler，S.，舍夫勒，xv，19，21，30，38，50—51，54—55，72，82，84，101，140—142，144，157，248

Schneewind，J.，施內溫德，30

Sen，A.，森，55，184，195—196，253

Sidgwick，H.，西季威克，20，22—26，29—30，33，49，55—56，60，62—64，71—72，78，82—83，115—116，141，143，145—146，157，167，185，195，238，240，254

Simmons，A.J.，西蒙斯，146—147，156—158

Smart，J.，斯馬特，60—62，65—66，81—82，238，240，244，247

Spinoza，B.，斯賓諾莎，121—125，256—257

Stevenson，C.，史蒂文森，183

Stocker，M.，斯托克，21，148—150，155，157，253

Stoicism，斯多葛主義，xviii，11，89，92，167，201—217，223—224，227，256—257，267

Strawson，P.，施特勞森，123

Sturgeon，N.，斯特金，183

Symmetry/asymmetry，self-other，自我—他人對稱性/不對稱性，xvxvi，4—13，19，26，39—42，44—49，56—57，63—72，75—76，87—88，91，93—94，96—101，108—115，126，139—140，144，147，172—173，194，214，229—230，233—234

Taylor，C.C.W.，泰勒，224

Theory(theoretical/methodological considerations)，理論（理論性/方法論性因素），xiv，12，25，27，32—35，43—44，52，67，72，75—76，139，171，174，200，222，233，243—244，252

Tillotson，J.，蒂洛森，143

262—263；outcome-utilitarianism，結果功利主義，184—185，190—191；rule-utilitarianism，規則功利主義，58—59，66，81，258；satisf icingutilitarianism，滿足底線型功利主義，77—79，134—135，243；scalar utilitarianism，梯度型功利主義，79—81，83—84，134—135，142，183，221—223，230，236—237，240，243

Virtue(s)，self-regarding vs.other-regarding，涉己美德與涉他美德，xvi—xvii，8—10，17，20，97—98，104—115，126—144，203，228，234，256，259—261

Virtue ethics，美德倫理學，xiii—xx，3—4，8—21，28，31，52—54，81，87—102，117—125，126—127，135—144，147—158，159—168，171—175，181—182，192—195，200—201，209—219，222—224，227—238，245，247，249，252—253，254—257，261—263

Voltaire，伏爾泰，143

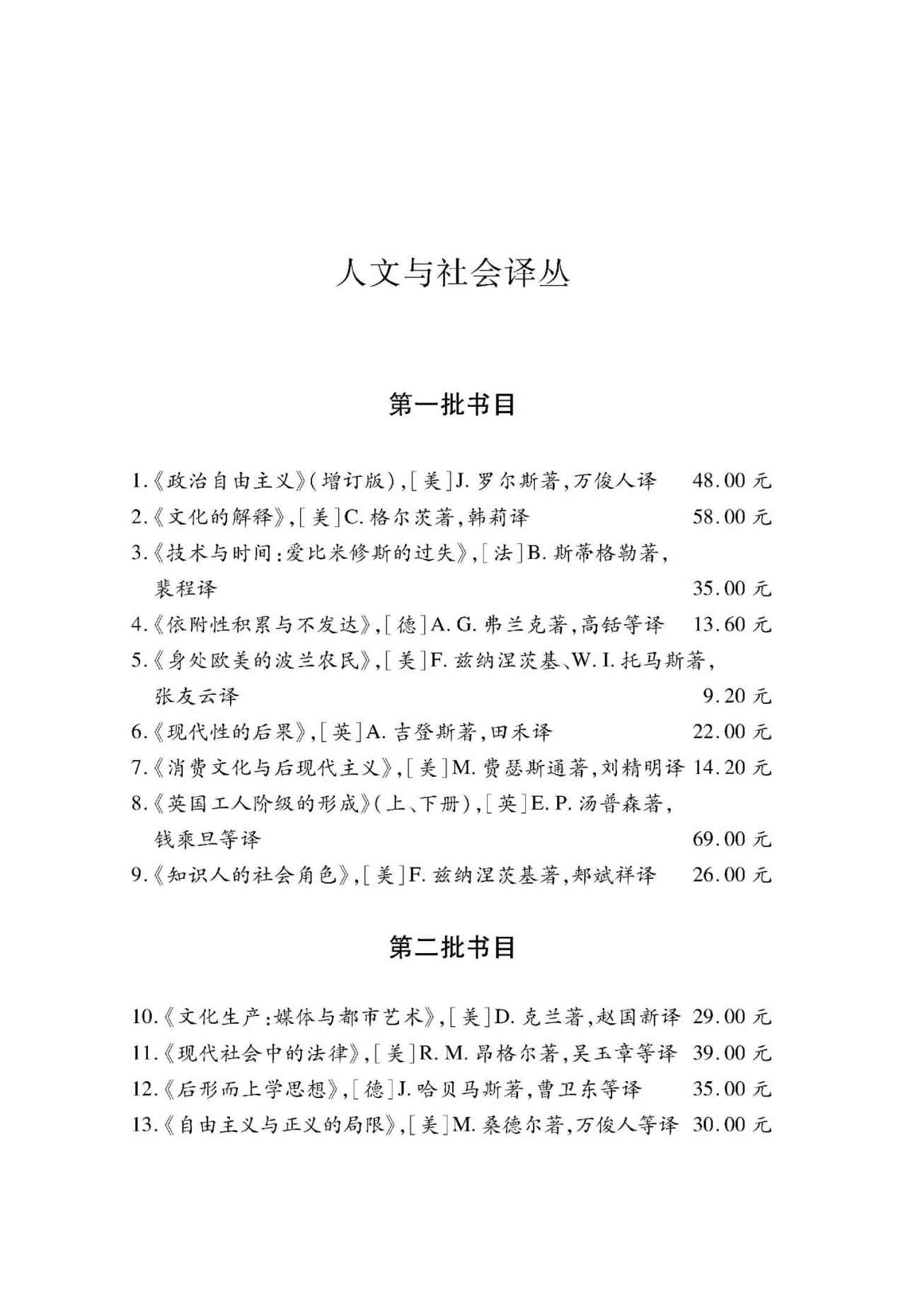
Underdetermination，未確定性，xix

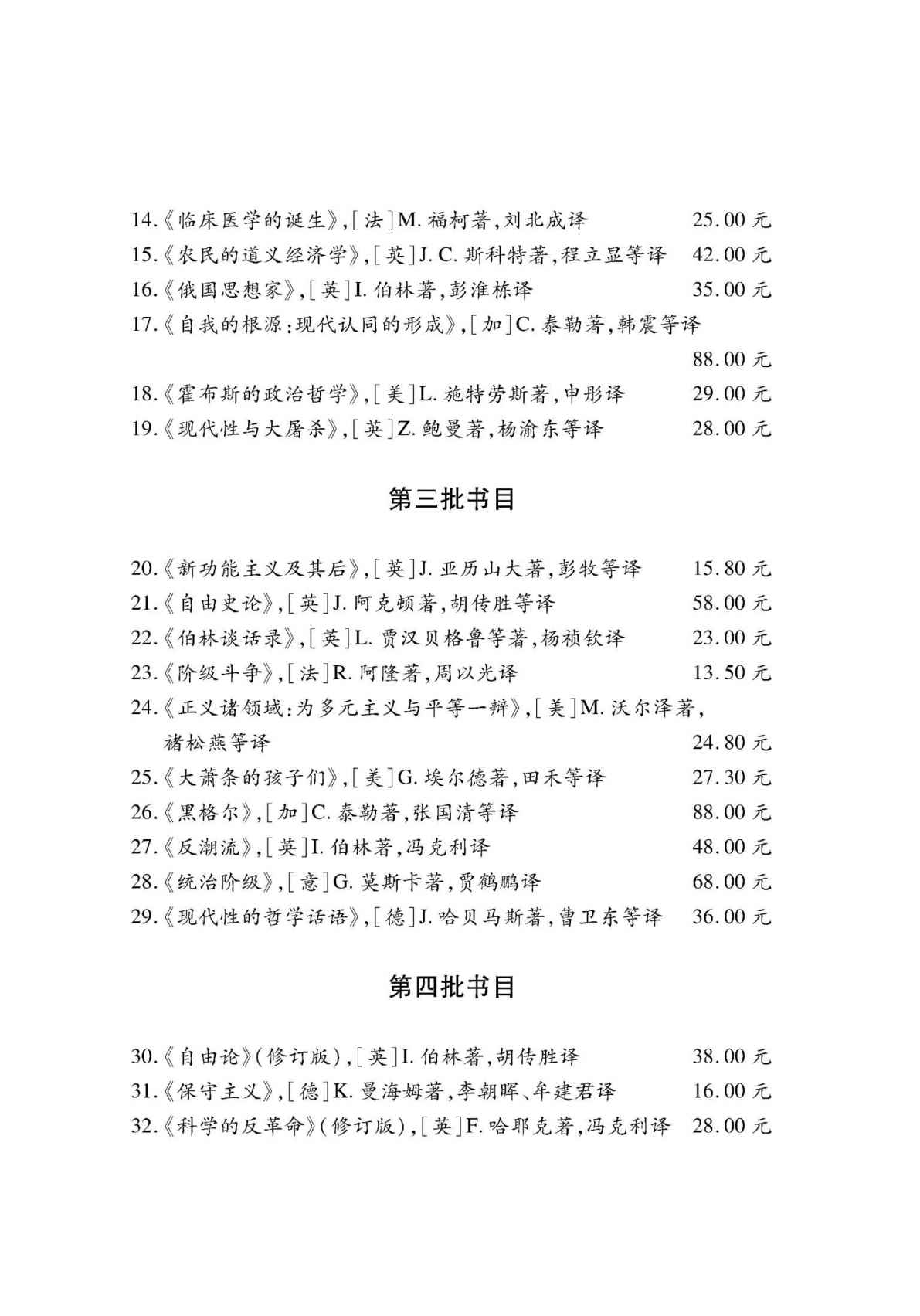
Utilitarianism，功利主義，xiii—xvii，xix—xx，3—21，23—25，28，33，52—53，57，58—84，87—88，93，96—101，124，134，138，142，145，154，167，171—183，184—195，199—209，217—224，227—238，239—248，249—253，254—257，Welfarism，福利主義，184—185，190—191，195，223，250

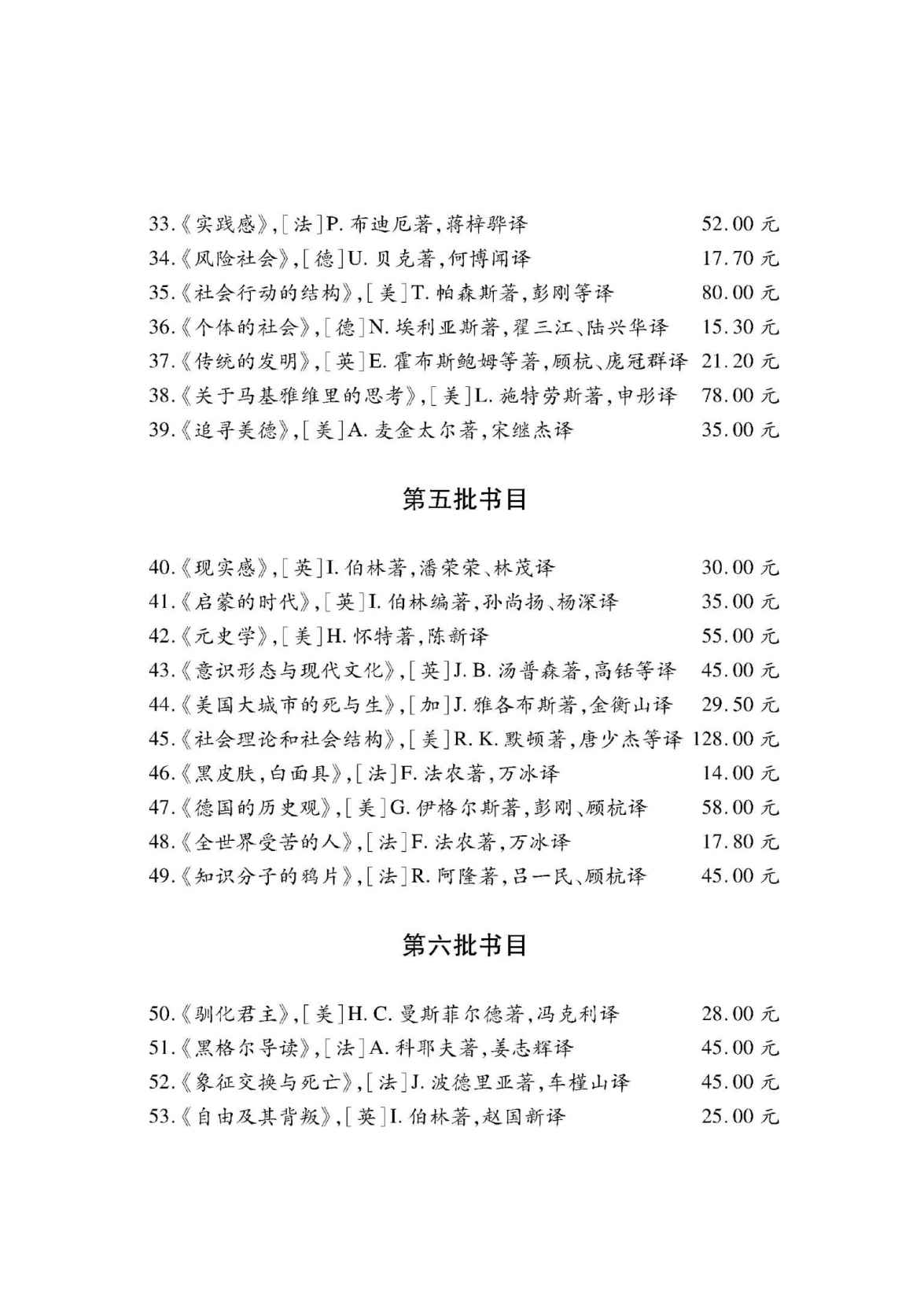
Williams，B.，威廉姆斯，xv，21，30，32—33，42—44，54，81—82，101，140，144，167，195，247

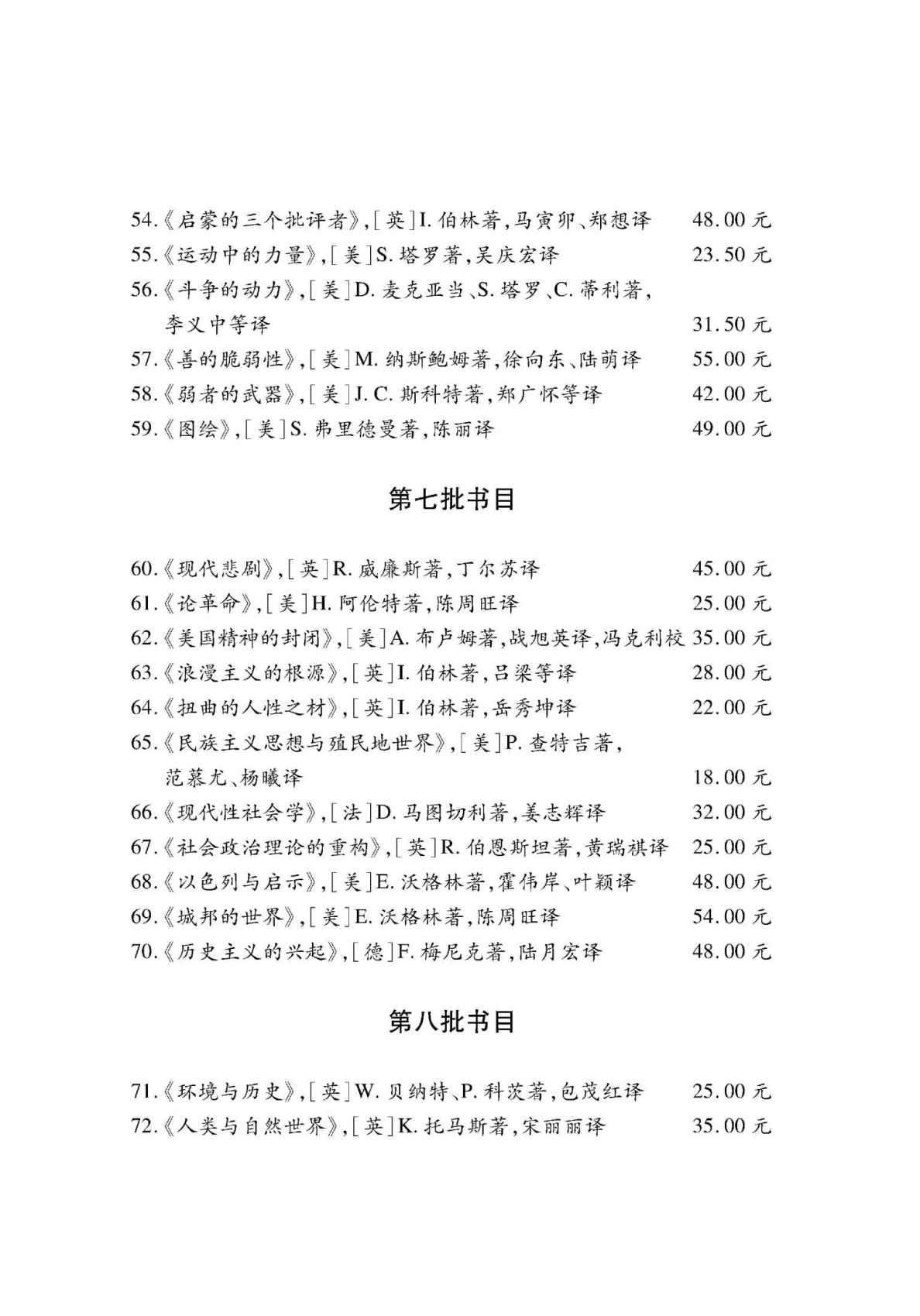
Wittgenstein，L.，維特根斯坦，99—100，103

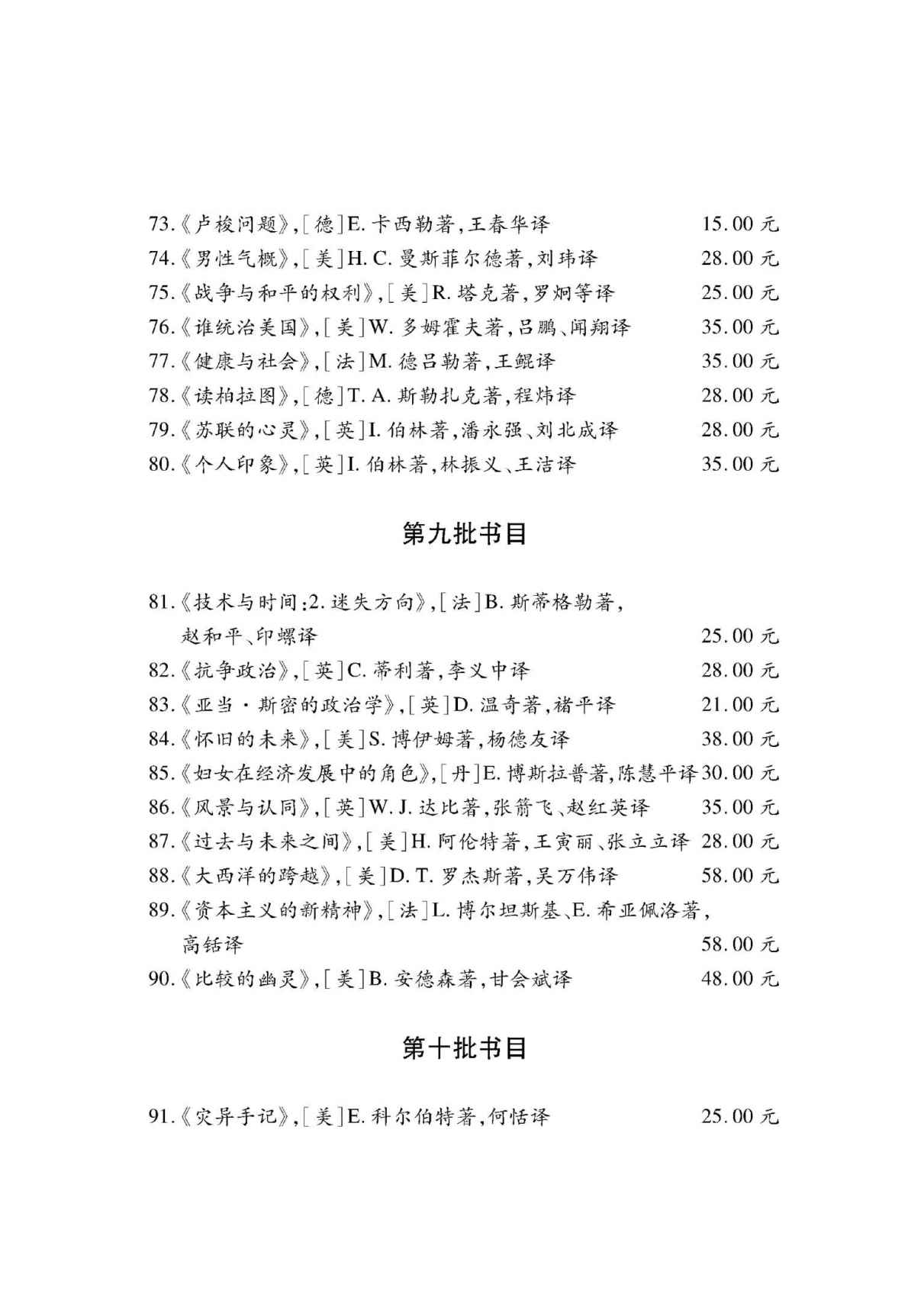
Wolf，S.，沃爾夫，21，238

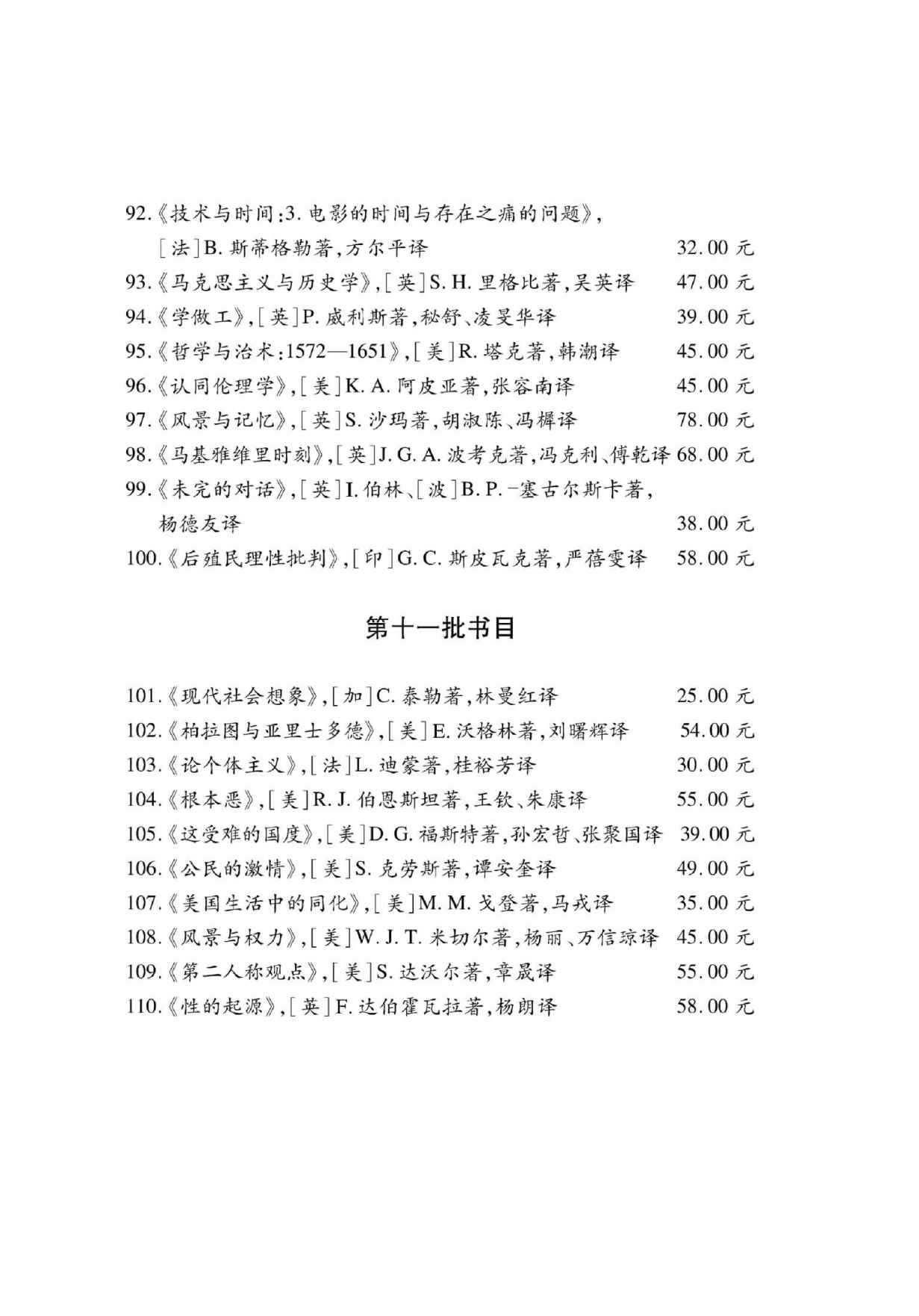


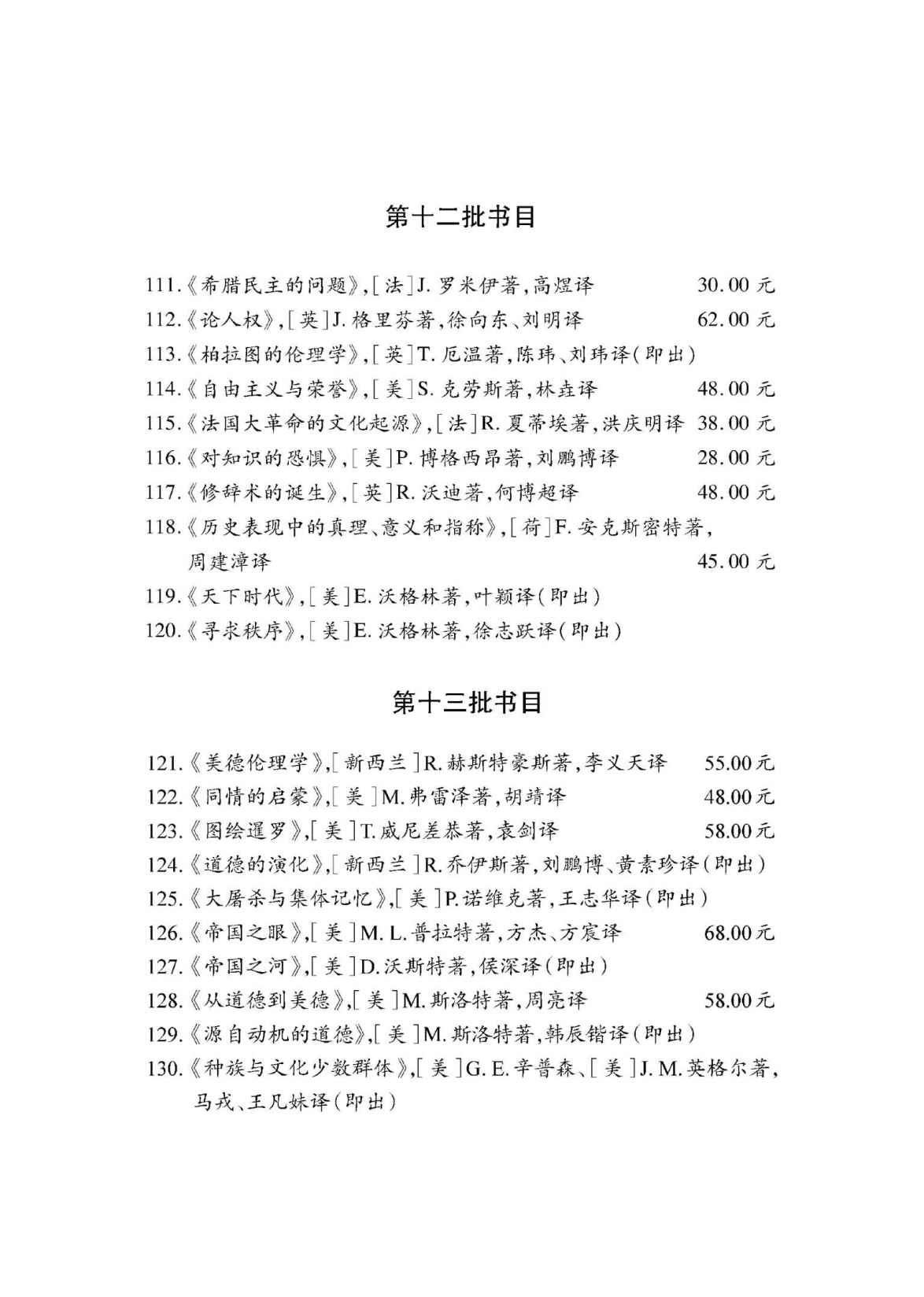


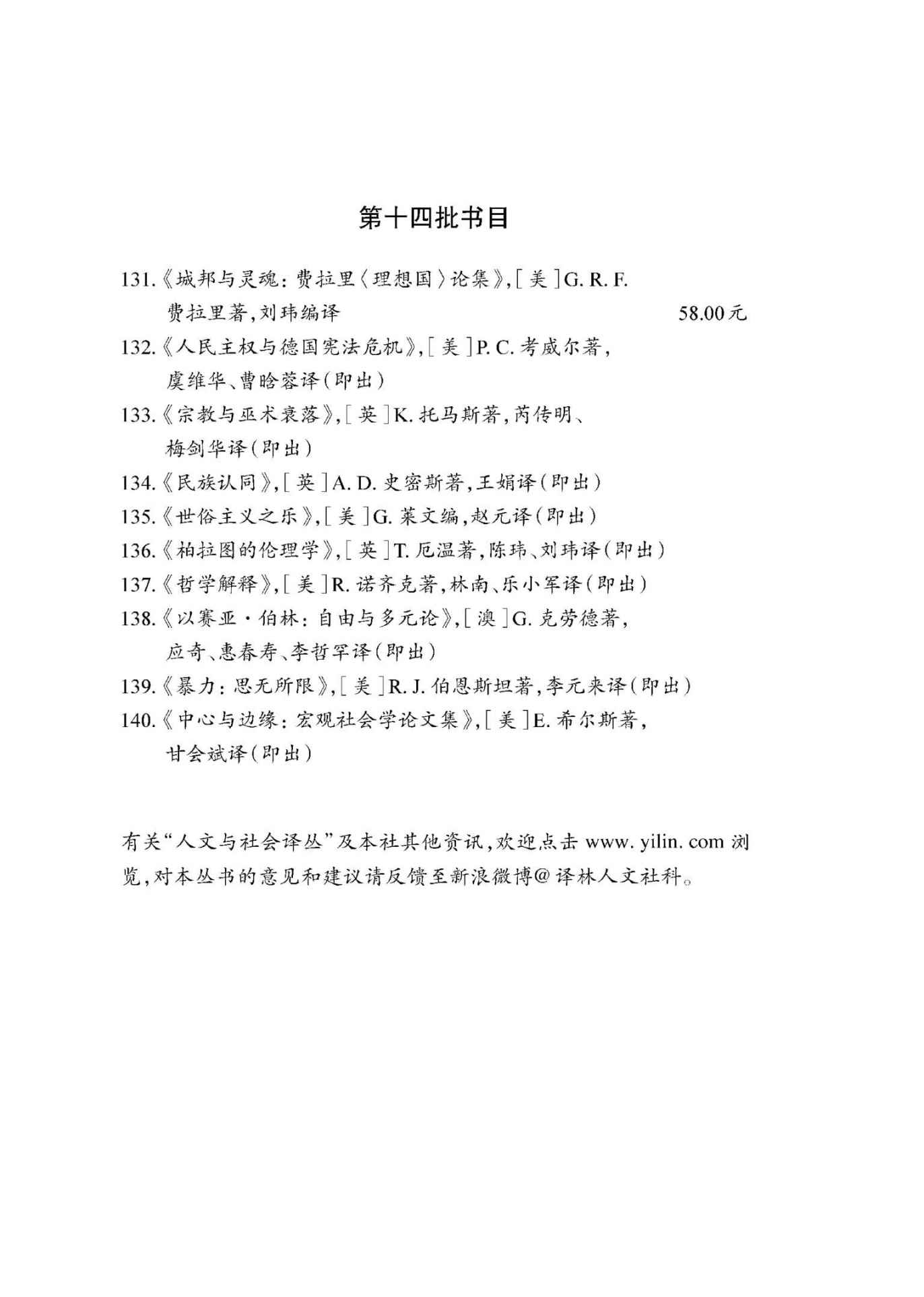












# 注釋

第一部分 康德主義、功利主義與常識倫理學

[[1]](#_1_172)關于這幾點，see,e.g.,S.Scheff ler'sThe Rejectionof Consequentialism,Oxford,1982,passim。

[[2]](#_2_167)我并不是在談論受虐狂，對他們來說，看起來的自我犧牲在某種意義或程度上并不是自我犧牲，而是在說那些諸如“一個人可以，但實際上并不會去犧牲他最珍貴的計劃”之類的情形。在這些情形中，自我犧牲是允許的，卻是不理性的。（像“如果一個人犧牲了自己的計劃，那它們就不再是她的計劃，因此她并不是在不理性地行動”這樣的說法是錯誤的。因為這一反事實斷言無法被辯護。）Cf.my“Time inCounterfactuals,”Philosophical Review87,1978,pp.3—27.

[[3]](#_3_162)我曾被建議說，我們被允許去傷害自己或不要自己的利益，卻不被允許去傷害別人或阻止別人得到利益，是因為在我們對自己付出的行動中隱含著肯定。當我傷害自己或避開利益時，我大概是自愿這么做的，而當我拒絕去助益另一個人時，那個人并不同意我的不助益。（而如果她同意了，那我不去助益就沒有任何錯誤可言。）這樣，人們也許就會認為，犧牲行動者的不對稱性并不是常識道德的深層特征，而只是從“同意”的道德重要性中派生出來的，并且可以被后者所辯護。

然而，這種解釋并不起作用。我是出于疏忽而導致了另一個人不想要的傷害，還是出于疏忽而對我自己這樣做了，就常識而言這兩者之間有顯著的差別。而在這兩種情形中，“同意”都不在場。更具說服力的是，如果我只能要么避免我自己的一個持久的痛苦，要么避免你的一個短暫的痛苦，你和我可能都會同意，我若去阻止你的短暫痛苦將是愚蠢的；因此你可能不同意我忍受著自己的持久痛苦而去解除你的短暫痛苦。然而，在常識看來，這樣一種犧牲在道德上沒什么錯誤。但如果位置調轉一下，當我只能要么避免我自己的一個短暫的痛苦，要么避免你的一個長久的痛苦時，后者是道德上正確的，而你大概也不會同意我去做前者，如果我去做前者那將是道德上錯誤的。再一次地，同意/缺乏同意看起來并不能解釋相關的道德差別。犧牲行動者的道德不對稱性避開了同意和不同意的差別，也沒那么容易就這么被解釋掉。

[[4]](#_4_160)關于“行動者中立”，see DerekParf it,Reasons andPersons,Oxford,1984,p.27。請注意，非最優形式的功利主義和后果主義也是嚴格的行動者中立的。例如，如果一個人接受某種形式的“滿足后果主義”，他對正確行動的標準就應當是，一個行動（相對于其競爭者而言）是否具有足夠好的后果。但這種形式的19后果主義無法從對什么是足夠好的后果的最終確定中區分不同的行動者。關于這一點，see myCommon-sense Moralityand Consequentialism,London,1985,Chapter3。

[[5]](#_5_152)即便是非最優形式的后果主義也具有上面提到的特征。并且由于這個特征，非最優形式的后果主義允許道德上的超義務，而這是更標準的功利主義和后果主義所不允許的。

[[6]](#_6_146)See W.D.Ross,The Rightand theGood,Oxford,1955,p.168;and alsohisThe Foundationsof Ethics,Oxford,1939,pp.72ff.,272ff.

[[7]](#_7_144)See Foot'sVirtues andVices,California,1978,pp.125f.

[[8]](#_8_144)See her“Morality asa Systemof HypotheticalImperatives,”inVirtues andVices,pp.159f.,168.在最近尚未發表的作品中，富特似乎又在返回她的早期觀點。

[[9]](#_9_138)是否應強調品格特質與人格特質之間的區分？是否應認為，社交魅力無論多么值得欲求和值得贊賞，都不是一種美德？我對這一問題保持開放態度。有人曾向我建議說，涉及自己的美德之所以應被視為美德，是因為它們涉及值得贊賞的自我控制，而非因為它們有益于其擁有者。不過，在涉及他人的美德方面我們也可以提出一個類似的論證。而如果我們直覺地感到涉及他人的美德必須涉及有益于他人，而不僅僅是展示了行動者的自我控制，那么，我們不是也有理由對涉及自我的美德持類似的觀點嗎？我還想說，某些涉及自己的美德看起來根本不是，或基本上不是自我控制方面的事。例如，我們一般不認為遠見是自我控制方面的事；而自我肯定也主要不是“對自我懷疑進行控制”（從而在感到懷疑時仍能有效地行動）方面的事，而是首要地體現在不懷疑自己。請比較富特在《美德與邪惡》中對誠實的評論。

[[10]](#_10_136)關于這一點，see Foot,op.cit.,p.119and Sidgwick,Methods ofEthics,seventh edition,London,1907,pp.327f.,332,356。

[[11]](#_11_132)See Hume,An EnquiryConcerning thePrinciples ofMorals,Book IV,section262.我們將在第八章討論休謨關于美德的觀點時再回到這一問題。

[[12]](#_12_130)See Ross,The Rightand theGood,p.161.

[[13]](#_13_126)See Ross,The Foundationsof Ethics,p.271.

[[14]](#_14_122)關于某些美德在一般意義上和康德倫理學意義上的條件性特征，See ChristineKorsgaard,“Two Distinctionsin Goodness,”Philosophical Review91,1983,pp.169—195and myGoods andVirtues,Oxford,1990,Chapter3。

[[15]](#_15_122)SeeGoods andVirtues,Ch.3.

[[16]](#_16_122)這里在談論道德行動者的關切與福利時，我沒有考慮簡單欲望。不過，據說常識道德對那些并不深刻、并不嚴肅的欲望（或意圖）有所讓步——常識對于偏愛行動的許可在這個方向上擴展到了什么程度，這一點尚不完全清楚。See myCommon-sense Moralityand Consequentialism,pp.141f.

[[17]](#_17_116)See,e.g.,Kant'sFundamental Principlesof theMetaphysics of Morals,London:1909,pp.13f.,16n.

[[18]](#_18_114)關于這種思考方式的例子，參見亨利·詹姆斯《大使》的最后兩頁。

[[19]](#_19_115)即使康德主義可以把審慎和審慎的行動當作是（在非道德方面）有價值的和值得贊賞的，這種評價也預設了相關行動者或特質擁有者的意愿是道德上好的。因此，在比方說涉及他人幸福的方面相關個體是否在做他應該做的事這類問題上，這些評價將是條件性的。在此意義上，審慎的行動將缺乏道德的行動所具有的基礎性價值（盡管這并不意味著這個行動者只是實現他人的幸福的手段）。顯然，這種觀點貶低了道德行動者的價值，并令他在與其他人的關系中屈居人下。當然，對康德而言，即使“謀求其他人的幸福”的價值也是條件性地依賴于對完全義務的尊重。這樣的話，審慎的價值就在雙重意義上是條件性的；而與此相反，某個人的“促進其他人的幸福”的價值并不依賴這個人是否謀求他自己的幸福。“促進其他人的幸福”的價值可能依賴恰當的自尊或非奴性，不過在康德的倫理學中自尊與非奴性并不要求謀求自己的幸福。（關于這一點，see T.Hill,“Servility andSelf-Respect,”The Monist57,1973,pp.87—104。）我要感謝與南希·舍曼的討論。

[[20]](#_20_113)不過，正如路易斯·波伊曼曾向我指出的，康德在實踐理性批判中對“完全的善好”的概念（即，對幸福與道德價值之間的相稱性的假定）的使用或許可以反駁“康德輕視行動者的福利”這一斷言，不過這種反駁只能以一種當代哲學無法接受的宗教/形而上學方式來進行。更確切地說，對康德或日常道德思考的批評是，它們要么糟糕地貶低了道德行動者的價值，要么不得不做出一些糟糕的宗教/形而上學假設。

[[21]](#_21_114)近年來對“壓倒性論題”（即，一個人做那些他認為道德上錯的事時不可能得到辯護）的批評也質疑了道德的優先重要性。正文中的論證則構成了一種新的質疑這種優先重要性的方式。

[[22]](#_22_114)在我們前面引用的羅斯的兩部作品中，羅斯顯然意識到了常識道德的“無我”，但他并未把這看作一個局限或缺陷。

[[23]](#_23_114)See e.g.Philippa Foot,Samuel Scheffler,Michael Stocker,Bernard Williams,and SusanWolf等人近年的重要作品。近年來，美德倫理學作為狹義的道德理論的反對者的復興或許說明，人們模糊地或隱含地認識到了，美德倫理學由于更堅決地肯定理性/道德行動者的價值而具有的吸引力。

[[24]](#_24_112)See Sidgwick,The Methodsof Ethics,seventh edition,pp.404n.,507ff.

[[25]](#_25_110)Sidgwick,p.508.

[[26]](#_26_110)Sidgwick,Book I,Ch.3,esp.pp.23,32;also pp.5ff.,77,344.更多的討論，see J.B.Schneewind'sSidgwick's Ethicsand VictorianMoral Philosophy,Oxford,1977,Chapter7。

[[27]](#_27_106)關于壓倒性論題的可能反例，see PhilippaFoot's“Are MoralConsiderations Overriding?”in herVirtues andVices,California,1978;and my“Admirable Immorality,”Chapter4ofGoods andVirtues,Oxford,1983。關于對壓倒性論題的這兩種批評也有大量的回應。

[[28]](#_28_106)5See DerekParf it,Reasons andPersons,Oxford,1984,p.129,and Schneewind,p.353.

[[29]](#_29_104)See,e.g.,Bentham'sAn Introductionto thePrinciples ofMorals andLegislation,London,1982;G.E.Moore'sPrincipia Ethica,Cambridge,1959;and,more recently,S.Scheff ler'sThe Rejectionof Consequentialism,Oxford,1982.

[[30]](#_30_102)Cf.Sidgwick,p.120and Schneewind,p.353.Also ShellyKagan,The Limitsof Morality,Oxford,1989,p.389.

[[31]](#_31_98)關于西季威克對（科學化的）倫理理論的承諾，參見《倫理學方法》中結論的那一章，不過西季威克對倫理理論的這種偏愛是貫穿全書的。Cf.Schneewind,p.214.關于對倫理理論化的反對，see BernardWilliams'sEthics andthe Limitsof Philosophy,Harvard,1985,pp.149ff。關于通過論證來捍衛倫理理論以及它對準科學方法的使用，見本書第三章。

[[32]](#_32_96)See Kant'sFundamental Principlesof theMetaphysics ofMorals,in T.K.Abott,ed.,Kant's Theoryof Ethics,London,1909,pp.35ff.康德還說過，由于人不可避免地意愿自己的幸福或福利，不可能存在追求自己的幸福或利好的（偏愛行動者的）職責或義務（參見此書的導言：Kant'sDoctrine ofVirtue,ed.,M.Gregor,New York,1964,pp.44ff.）。不過，是不是每個人都總是追求或意愿自己的幸福，這一點是可疑的。而且無論如何（正如我們將在第三章看到的），康德關于“不存在追求自己的利好或幸福的義務”的論證是前后不一致的，或至少與他的其他倫理觀點之間存在著張力。

[[33]](#_33_96)See LewisWhite Beck,A Commentaryon Kant's Critiqueof PracticalReason,Chicago,1960,pp.98f.當然，康德確實允許那些關于發展自己的天賦與道德自我完善的（基本的）絕對命令。（參見第六章。）需要注意的是，如果康德對幸福的構想中的快樂主義成分使得一個人對自己幸福的追求不如這種追求在某些對幸福的古代構想中那么有價值，并因此支持康德不去向這種追求賦予基礎性價值，那么，這種快樂主義成分必定同時也傾向于取消康德為“促進其他人的以快樂主義方式構想的幸福”所賦予的價值。

[[34]](#_34_94)Ethics andthe Limitsof Philosophy,Harvard UniversityPress,1985,pp.116f.and Ch.6,passim.

[[35]](#_35_92)關于“敏銳的知覺不需要一般原則或理論幫助就能告訴我們在各種環境中應該怎么做”這樣的觀點，see MarthaNussbaum,The Fragilityof Goodness,Cambridge UniversityPress,1985,Ch.10and JohnMcDowell,“Virtue andReason,”The Monist62,1979,pp.331—350。

[[36]](#_36_92)The Methodsof Ethics,7th ed.,pp.99—103,338,353ff.,360f.

[[37]](#_37_92)Cf.Williams,op.cit.,Ch.6;and AnnetteBaier,“Theory andRef lectivePractices,”inPostures ofthe Mind,Minnesota,1985,pp.207—227.

[[38]](#_38_89)Nagel,“Moral Luck,”reprinted inMortal Questions,Cambridge UniversityPress,1979.

[[39]](#_39_85)有人可能會回復說，常識每次只能處理一個情形，因此，道德運氣的不一致性/悖謬性所要求的那種不同情形之間的比較已經超出了常識所能分辨的范圍，而進入了理論的領域。然而這種看法是錯的。跨情境比較經常在常識思考中出現：例如，每當一個人在兩種備選行動中因為認為前一種行動比后一種能引起更好的后果而選擇了前一種時，這個人進行了跨情境的比較。也可以考慮一下亞里士多德的“魯莽比懦弱更接近勇敢”這個跨情境斷言的直覺合理性。

[[40]](#_40_83)這里所假設的行為后果主義與最優性之間的聯系將在第四章中被質疑。

[[41]](#_41_83)See Scheffler,The Rejectionof Consequentialism,Oxford,1982,p.87,Ch.4,passim,and p.121.

[[42]](#_42_77)日常對殺人的禁止涉及兩類情形：一類是，一個人不得為了阻止其他人的殺戮而去殺人；另一類是，一個人不得為了阻止意外死亡而去殺人（例如，那些并非由任何人故意導致的死亡）。上面對常識道義論的批評只與第一類情形有關，這樣就留下了這樣一種可能性：維持一種更加受限的道義論，這種道義論要求54我們不在第二種情形中殺人。然而，一旦開始這種后退，就很難阻止這種后退導向對道義論的完全拒絕。關于這一點，see Scheffler,pp.105ff。順便提一句，有些哲學家似乎相信，對“不得為了阻止更多的殺戮而去殺人”這種日常禁令的常識辯護不應該依賴殺戮（無辜者）的負面價值或令人反感性，而是（按照森的觀點）依賴從行動者的角度看什么是更好或更壞的。“我殺死了一個人”也許并不比“另一個人殺死了多個（其他的）人”在客觀上更壞或價值上更負面；然而，從我作為一個行動者的角度來看，“我殺死了一個人”或許就比“另一個人殺死了多個人”更壞；有人可能會說，這就是對舍夫勒所質疑的那種以行動者為中心的限制的辯護理由。然而，事實上這種論證很難成立。如果從行動者視角出發的更優性產生了一種“不以殺戮為手段來阻止其他人殺戮”的義務，那么，只要一個人從自己的視角出發認為“讓自己享有某個好東西要比把這好東西給別人更好”，這就會產生一個“讓自己享有這個好東西”的義務。然而，日常中我們認為，以這種方式偏愛自己僅僅是被允許的，而不是道德的要求，也不是值得贊揚的。因此，我認為，通過行動者視角下的善好來辯護道義論，這并不是件容易的事。

[[43]](#_43_77)Cf.Sidgwick,op.cit.,p.246.

[[44]](#_44_75)See Kant'sThe Doctrineof Virtue,Harper,1964,p.44.不過在另一本著作中，康德似乎允許人在經驗上偏離對自己幸福的追求，seeFundamental Principlesof theMetaphysic ofMorals,London,1909,p.15。

[[45]](#_45_75)即使按照這里提到的這種方式認為常識道德思考是不連貫的或與自身不一致的，人們可能還是有理由為了日常的實踐目的而去支持或堅持常識道德觀點，例如，把常識道德觀點當作經驗規則。這正是功利主義通常看待常識道德的方式。不過這里的要點是，我們之所以用功利主義常常建議的這種態度來對待常識道德，還出于一些非功利主義的理由，即，常識道德內部的不一致性或不協調性所產生的那些理由。

[[46]](#_46_73)See Butler's“A Dissertationupon theNature ofVirtue”in hisAnalogy ofReligion.This canbe foundin A.I.Melden,ed.,Ethical Theories,Prentice-Hall,1961,pp.241—246.

[[47]](#_47_71)See Scheffler,The Anatomyof Inquiry,New York,Knopf,1963,p.253;那些對內爾森·古德曼的引用，see hisFact,Fiction andForecast,Indianapolis,Bobbs-Merrill,1965,p.68n。

[[48]](#_48_69)或許我們不應該完全放棄常識道德，除非我們看到系統性的倫理學理論化能提供比它更好的東西。不過，即使當一個人僅僅試圖以最好的、最無攻擊性的方式修補常識道德的時候，理論性因素也會闖入進來。

[[49]](#_49_69)See hisProblems ofthe Self,Cambridge UniversityPress,1977,Ch.11.

[[50]](#_50_69)See T.Nagel's“War andMassacre”inMortal Questions.

[[51]](#_51_69)比較一下伯特蘭·羅素在他的許多作品中做出的這一斷言：常識導向科學，而科學反過來拒斥常識。

[[52]](#_52_69)SeeThe Doctrineof Virtue,p.44.

[[53]](#_53_67)Op.cit.,p.119.Also p.49.

[[54]](#_54_67)In“Agent-Centered Restrictionsfrom theInside Out”(Philosophical Studies50,1986,pp.291—319)，斯蒂芬·達爾沃提供了一些回應舍夫勒的方式，然而他在這么做的時候卻使用了一些稍有爭議的契約論觀念，這些觀念很大程度上超出了康德明確表達過的東西。

[[55]](#_55_67)See Kant'sLectures onEthics,New York,Harper andRow,1963,pp.150—154,and comparewithCritique ofPractical Reason,Indianapolis,Bobbs-Merrill,1956,p.162;The Doctrineof Virtue,pp.84ff.;andFundamental Principlesof theMetaphysic ofMorals,London,1909,p.47.Also seeM.Gregor,Laws ofFreedom,Blackwell,1963,pp.135ff.

[[56]](#_56_67)關于西季威克在絕對命令方面反對康德的論證，seeMethods,7f.,15,35ff.,112ff。某種程度上西季威克預見到了近年研究中的這一分歧：一些人認為，實踐理性僅僅是由人的任何欲望/偏好之間的某些關系（例如，一致性或傳遞性關系）構成的，另一些人認為，理性也為我們的欲望的內容施加了限制條件，由此，不管欲望之間多么一致，忽略自己的健康都是不理性的。（關于這種不一致性，see DavidGauthier'sMorals byAgreement,Oxford Press,1986,Ch.2,and myBeyond Optimizing:A Studyof RationalChoice,Harvard Press,1989,pp.19f.,176;and Chs.3and4passim。）如果存在著實踐理性方面的“內容”性條件，那么通向（非道德性的、自我利益或涉及自我的）絕對命令的道路就更容易實現；如果僅僅存在理性選擇與行動方面的形式性條件，那么這條道路就不那么平坦了。Cf.M.Gregor,Laws ofFreedom,pp.176ff.

[[57]](#_57_65)我們已經提到，常識所陷入的不連貫性既依賴自我—他人不對稱性，也依賴我們對他人的義務依照與他人關系遠近而變化的方式。為了避免有人認為第一個條件可能實際上邏輯蘊含第二個條件，并認為第一個條件已構成我們提到的這些困難的充分條件，讓我簡要地以關于感恩的常識思考為例來說明。這種思考顯然遭受了自我—他人不對稱性：我們可以具有因為受到幫助而向他人感恩的義務（至少我們認為我們可以有這種義務），但我們一般并不認為人們因為自己為自己做了某些事就有義務向自己感恩。（這一點，see e.g.,in ThomasAquinas'sSumma Theologiae,2a2ae,107,3。）不過另一方面，盡管我們對親疏不同的人具有不同的義務，我們對親近的施助者的感恩義務并不比我們對社會關系或私人關系較疏遠的施助者的感恩義務更大。因此，“犧牲行動者的自我—他人不對稱性”與“對他人的義務強弱與和他人的關系親疏之間的相稱關系”這二者之間只具有偶然的聯系。任何不對稱性自身可能都有些令人不快，56不過我們剛才討論的那種深深地成問題的不連貫性或不協調性依賴的是一些自我—他人不對稱性之外的、獨立于自我—他人不對稱性的東西。（因此，在感恩的義務中盡管有不對稱性，卻并沒有引起任何類似的不協調感。）

[[58]](#_58_65)我們將在第十一章與第十四章更清楚地看到，功利主義使用仁慈或同情的概念以及非個人性與理性等概念作為道德評價的支柱，這并不意味著功利主義總是認為仁慈或同情是好的動機。它們的好壞取決于它們（在具體情境中的或一般而言的）現實的結果。因此，從（非個人的）仁慈的角度看，某些現實的仁慈可能是要被反對的。不過，這并不比“可能存在著很好的功利主義理由要求人們不去身體力行地實踐功利主義”這樣的情況更奇怪，而后一種情況是很多功利主義者都完全愿意接受的。

[[59]](#_59_65)InUtilitarianism:for andagainst(Cambridge UniversityPress,1973)，J.J.C.斯馬特與伯納德·威廉姆斯都通過論證反對規則功利主義作為一種一致的功利主義理論的可行性。

[[60]](#_60_65)In Smartand Williams,op.cit.,pp.47f.

[[61]](#_61_63)See PeterRailton,“Moral Realism,”Philosophical Review95,1968,pp.163—207.引文來自第190頁。

[[62]](#_62_63)InA Theoryof Justice(Harvard,1971,pp.22ff.),約翰·羅爾斯認為，“達致功利主義的……最自然的方式……是讓整個社會都采用某個單個的人的理性選擇原則”。不過他曾清楚地說過，他認為，對個體而言的理性（即盡可能地獲得自己的最大利好）應該被認為只與那些個體的行動對其他人毫無影響的情境有關。換句話說，羅爾斯允許這樣一種可能性：在那些他人的利益可能受損的情境中，最大化一個人自己的滿足或福利不一定是理性的。因此，羅爾斯的觀點顯然與雷爾頓的觀點不同，后者試圖把理性放在首位來定義，并因此似乎必須認為為了其他人的利益而違背一個人自己的利益或偏好或福利總是不理性的。雷爾頓論證了理性與功利主義規范之間的相似性；與此相對地，羅爾斯僅僅論證了不影響他人情況下的理性與功利主義規范之間的更有限的相似性。關于一種對涉己的理性與常識道德之間的這種更有限的相似性的證明，see myBeyond Optimizing(Harvard,1989)，此書用很大篇幅來考慮對理性與道德的基于福利的構想與基于偏好的構想之間的差異。

[[63]](#_63_63)西季威克與邊沁都是對道德問題的一致的、均一的或對稱的進路的支持者。See,e.g.,Methods,pp.418f.,andIntroduction,pp.19ff.關于對自我—他人不對稱性的更多批評，see my“Utilitarian Virtue,”Midwest Studiesin PhilosophyXIII,1988,pp.384—397。

[[64]](#_64_63)See Rawls,op.cit.,pp.26,187,and S.Scheff ler,The Rejectionof Consequentialism,Oxford,1982,p.33.

[[65]](#_65_63)Smart,“Outline,”in Smartand Williams,op.cit.,section10.

[[66]](#_66_63)See“Outline,”p.10.

[[67]](#_67_61)伯納德·威廉姆斯所描述的高更是一個有理性辯護的不審慎的可能例子。See BernardWiliams,“Moral Luck,”Moral Luck,Cambridge,1981.

[[68]](#_68_61)關于這種一致性、對稱性或均一性方面的方法論，可比較斯馬特對規則功利主義的攻擊，see“Outline,”p.10。以及帕菲特對作為理由理論的利己主義的攻擊，seeReasons andPersons,pp.142—148,448。

[[69]](#_69_59)See Foot,Virtues andVices,p.187.

[[70]](#_70_59)關于解釋與還原，see W.V.Quine'sWord andObject,M.I.T.Press,1960,pp.257—266。邊沁展示了他對倫理詞語的日常意義的變化的寬容，seeIntroduction,pp.13,102,120n。不過，我們還有一些理由可以認為功利主義并未改變這些詞語的意義，see my“The Theoryof ImportantCriteria,”Journal ofPhilosophy,1966。

[[71]](#_71_57)關于對作為一種理由或理性理論的利己主義的拒斥，see Parfit,op.cit.,Part II。

[[72]](#_72_57)請注意功利主義對可譴責性的構想允許這樣一種可能性，即，某個行動可能既是應受譴責的，又是應受贊揚的，除非功利主義通過進一步的限制條件來排除這種可能性。

[[73]](#_73_57)Bentham,Introduction tothe Principlesof Moralsand Legislation,p.120n.

[[74]](#_74_57)然而，為什么功利主義不應該像對待正義與正當性那樣對待可譴責性呢？這樣一個應受譴責的行動之所以應受譴責，便是出于它自身的錯誤、非最優，而不是因為那個譴責這個行動的行動是正當的。據我所知，功利主義總是采取后一種進路。或許，他們這么做是因為這可以允許我們說，盡管某些行動由于純粹的壞運氣而是錯誤的，它們仍然可以不是應受譴責的，甚至還可以是應受稱贊的。不過，對常識道德思考的這種讓步能力只在某些上面這類情況中有82效，而不是在所有情形中都有效。因為，總會有這樣的情況：一個出于好意的行動不可預知地導向了壞的結果，而由于另外的壞運氣，譴責這一行動（而非稱贊它）將具有最優的結果。無論如何，為什么一個典型的功利主義者要為功利主義與常識看法之間的這類沖突而擔心呢？畢竟，在大量的其他情況中，功利主義者都宣稱她有權無視這些沖突的存在。

[[75]](#_75_57)除了我們強調的這種沖突之外，關于可譴責性的功利主義觀點認為對某個行動的譴責的正當性僅僅取決于這種譴責的后果，這種觀點也與我們的常識直覺相沖突。不過這種沖突從屬于常識與功利主義在正當行動的標準方面的總體不相容性。我認為，這種沖突并不會帶來我們之前討論中熟悉的那些問題之外的問題。

[[76]](#_76_57)除非,一些彼此矛盾或不一致的假設自動地使得某個觀點集合不能被當作一致的觀點集合而被接受；除非這一假設自身是自明的，而這看起來不太可能。

[[77]](#_77_57)關于對功利主義的可能辯護，see S.Scheff ler,The Rejectionof Consequentialism,Oxford,1982,passim;Peter Railton,“Alienation,Consequentialism,and theDemands ofMorality,”Philosophy andPublic Affairs,1984,134—171。

[[78]](#_78_55)SeeBeyond Optimizing,Harvard UniversityPress,1989,esp.chapters1and7.近年來第一篇討論非最大化功利主義的文獻是Judith Lichtenberg's“The Right,the AllRight,and theGood,”Yale LawJournal92,1983,pp.544—563。

[[79]](#_79_55)有時，對理想功利主義視角的描述中要求觀察者具有完全知識，或者規定那個仁慈理性的觀察者從普遍永恒的角度觀察。不過在我們論證的這個階段，我們還不需要關心這一點；我們會在第十五章討論這些。

[[80]](#_80_53)關于這種傾向的一個例子，see Sidgwick,op.cit.,pp.241,431f。

[[81]](#_81_53)See Sidgwick'sThe Methodsof Ethics,London,Macmillan,1962,7th ed.,pp.413,469,480—492;and Scheffler,op.cit.,Ch.3.

[[82]](#_82_53)梯度性功利主義在許多情況下都與常識道德所承諾的那些比較級判斷不一致。因此，在某些情形中梯度性功利主義必定認為，“殺死一個人以避免另外兩個人被殺死”是道德上更好的選項，而常識道德的判斷則相反。不過，在另一個常識道德與功利主義的后果主義相沖突的領域，即，關于行動者相關的準許的道德規范的領域中，梯度性功利主義則消除了一些沖突。這是因為，“我們在道德上被允許去追求我們自己的清白的規劃與承諾，即便這樣做會犧牲一些總體的非個人的最優性”這樣一種觀點經常伴隨著“對規劃與承諾的個人追求通常并不像那些更多地為總體人類利好服務的行動那樣是道德上好的”這樣一種讓步。（Cf.Scheff ler,op.cit.,pp.21ff.）因此，日常道德在允許行動者相關的準許方面與功利主義相沖突的程度取決于功利主義要求的是哪種層面上的好結果，同時，日常道德關于這一領域中什么是道德上好的、壞的觀點又與功利主義的觀點相當一致。我認為，梯度性（行為）功利主義與常識道德在關于行動者相關的準許的比較級判斷方面的意見一致，但在關于行動者相關的義務性限制的比較級判斷方面的意見卻不一致，這一事實說明了常識道德與功利主義之間的分歧中的某些重要的東西。我們先前已經有理由認為功利主義的比較級或梯度性判斷是功利主義的后果主義的基石；而鑒于剛才的討論，這似乎提示常識道德與功利主義之間的沖突更基礎地坐落于義務性的方面，而非行動者相關的準許的方面。

第二部分 美德倫理學

[[83]](#_83_53)我在這里想到的是近年來威廉姆斯、內格爾、卡根與舍夫勒等人關于功利主義與直覺主義道德的相對價值的基礎討論。

[[84]](#_84_53)關于美德倫理學的這兩個獨特要素，see RobertLouden's“On SomeVices ofVirtue Ethics,”reprinted inR.Kruschwitz andR.Roberts,eds.,The Virtues:Contemporary Essayson MoralCharacter,Wadsworth,1987,pp.67—79;and MarciaBaron's“Varieties ofEthics ofVirtue,”American PhilosophicalQuarterly22,1985,p.52n。

[[85]](#_85_53)InAn Introductionto Plato's Republic(Oxford,1982)，朱莉亞·安納斯引入了“行動者中心”的倫理理論這一概念，并運用柏拉圖與亞里士多德的倫理觀點作為101它的例證。不過她對這一概念的描述在正文中提到的兩種概念之間搖擺，而正如我們所看到的，二者之中只有一個適用于亞里士多德的觀點。

[[86]](#_86_53)不過，柏拉圖對靈魂各部分的價值排序本質上依賴于理性部分恰當地朝向了所有價值的源泉，即善的形式。因此盡管對柏拉圖而言，行動的價值可能是靈魂的某些狀態的價值的函數，后一種價值自身又是通過所有事物中最有價值的東西，即善的形式，來理解或定義的。對柏拉圖來說，對靈魂狀態的評價并不是最基礎層面或類型的評價。

[[87]](#_87_52)See hisTypes ofEthical Theory,2volumes,1885,1891.Robert M.Adams,“Motive Utilitarianism”(Journal ofPhilosophy73,1976,pp.467—481)引入了一種被稱為“良心功利主義”的觀點，這種觀點通過行動是否遵循了一種要求效用最大化的良心來評價行為。根據這種間接功利主義觀點，對良心的評價先于對行為的評價，正如同，對馬蒂諾來說，對動機的評價先于對行為的評價。不過，按照亞當斯的觀點（對柏拉圖來說）對“心靈內在的東西”的評價并不是最基礎層面的評價。在良心功利主義看來，對良心的評價要求先去評價各種形式的良心的效果；與此相對地，馬蒂諾似乎認為，對內在動機的（比較級）評價是真正基礎性的，并不依賴任何其他在先的或獨立的評價。

[[88]](#_88_54)See Louden,op.cit.,passim.

[[89]](#_89_53)我們需要對這一斷言施加一些限制，以處理那些“某個美德被例示，卻沒有作為美德而作用生效”的情形。不過在接下來的討論中我將忽略這一復雜性。關于這一點，see PhilippaFoot“Virtues andVices,”inVirtues andVices,California,1978。

[[90]](#_90_53)我們需要一個詞來表示“直覺泵”的反面。

[[91]](#_91_53)InThe Foundationsof Ethics(Oxford,1939,pp.270f.)，W.D.羅斯指出“好人”一詞具有某些“值得贊賞的人”一詞所缺乏的道德內容，并認為后者是一個更寬泛的概念。

[[92]](#_92_53)反面的概念稍有些含糊。可能有人認為，可贊賞性的反面是微不足道性或無關緊要性（例如，值得贊賞的事與微不足道的事彼此相反），而非糟糕可鄙這樣一個“負面”概念。因此我們可能需要一些新的術語。我們可以說，“微不足道性”與“可贊賞性”在體量上不同，但不是在正負上不同。而“糟糕可鄙性”與“可贊賞性”則是在正負上不同，而非在體量上不同。（“應受批評性”則在體量與正負兩個方面都與“可贊賞性”不同。）在日常交談中，反面的概念被用來要么指向體量的相反，要么指向正負的相反，不過我們主要是在尋找與可贊賞性正負相反的詞語，換句話說，我們在尋找“可贊賞性”這個正面詞語的負面對應物。當然，用一些詞語來標記體量的大小，這也是有用的，而我們上面也提到了一些這樣的詞語。

[[93]](#_93_53)See Goodman'sFact,Fiction,and Forecast,Bobbs-Merrill,1965,Ch.3;and Wittgensteins'sPhilosophical Investigations,New York,1959,pp.74e—85e.段落208則關注樣式的均一性這一具體概念。

[[94]](#_94_53)我這里所討論的東西的最接近的類似物不是來自維特根斯坦或古德曼的著作中，而是來自C.I.劉易斯的這一觀點：無論大自然或世界展現給我們什么，我們都可以從中辨別出一種自然規則性或樣式。SeeMind andthe WorldOrder,Dover,1956,Ch.11.

[[95]](#_95_52)很清楚的是，這仍然允許那些與涉己的美德和涉他的美德都并非不相容的特質出于其他（直覺性）理由而不具有美德的地位。

[[96]](#_96_52)Green,Prolegomena toEthics,Oxford,Clarendon,1907,Book III,Ch.5,Book IV,Ch.1.

[[97]](#_97_52)See Kant'sThe Doctrineof Virtue,ed.M.Gregor,New York:Harper,1964,pp.44f.

[[98]](#_98_52)Sidgwick,Methods ofEthics,seventh ed.,p.240指出了這一點。

[[99]](#_99_52)即便考慮到常識道德所假定的那種（大體上的）自我—他人的平衡，仍然很難看出常識道德到底是假定，個體應該同等地關心他自己的福利與他自己的美德呢，還是假定個體應該同等地關心美德與他人的福利呢？這一話題要求進一步的詳細闡述，不過我認為我們不需要再進一步處理它了。在討論我們的常識美德倫理學的內容時，我也通過聚焦于各種美德的發展而簡化了問題。不過某些115值得贊賞的特質可能并不能嚴格地算作美德，而我們對他人與對自己的關切可能也伴隨著值得贊賞的成就。由此，我們的雙方面命令可以最一般地，或許最合理地表達為：要求關心一個人自己的福利，關心那些事實上讓自己更值得贊賞的東西，也關心其他人的福利與可贊賞性。

[[100]](#_100_52)關于對他人的（道德）美德或可贊賞性的關切，see Sidgwick,op.cit.,pp.239ff。

[[101]](#_101_52)In“Involuntary Sins”(Philosophical Review94,1985,pp.3—31)，R.M.亞當斯似乎認為，當行動者傷害了自己，而我們批評他因為疏忽而讓自己受傷的時候，譴責是恰當的。他指出，我們會自然地說這個人因為他對自己的傷害而應負責任。即便如此，說這樣一個人（在并不影響他人的情況下）為了他對自己的所作所為124而應受譴責或應受責備也是不自然的。正如，我們可以用一種倫理上中性的方式來使用“負責”一詞，我們也可以這樣來使用應負責任一詞。（例如，颶風為造成的損失負責。）因此，亞當斯的例子并沒有讓我們有理由認為，對一個人的故意行動的嚴肅倫理批評總會令這個人具有某種應受譴責性。

[[102]](#_102_52)斯賓諾莎的《倫理學》中的如下部分與我們對斯賓諾莎的討論相關：Part1,Appendix;Part3,Prop.LIX;Part4,Props.XVIII,XX,XXIII,XXIV,XXXVII,LXVII,LXXIII andAppendix XXIX;Part5,Prop.XLII。關于另一種把倫理批評從對可譴責性的歸咎中分離出來的嘗試，see L.Blum'sFriendship,Altruism,and Morality(Routledge andKegan Paul,1980,esp.p.189)。不過，布魯姆的觀點是，如果一些專門的道德批評足以讓一個人有理由輕視另一個人，那么這不一定就讓這個人有權利譴責那個人（的態度或價值）。如果確實如此，那么我們就更容易表明，非道德的倫理批評可以從譴責的行為與/或對可譴責性的歸咎中分離出來。（關于另一種將道德評價與可譴責性的歸咎相分離的嘗試，see myGoods andVirtues,Oxford,1990,pp.56f，關于對此的反對，see Adams,op.cit.,p.23。）

[[103]](#_103_52)內格爾（op.cit.）認為，道德運氣問題引導著我們去用“道德態度的美學或其他評價性對應物”來代替道德態度。

[[104]](#_104_52)“美德”這個詞可能不是完全沒有歧義。我們會談論一把刀的美德，也會說，刀的某種特征是刀的美德，但當我們不加限制地認為某些特質或屬性是一個美德時，這通常意味著它是一個品格方面的美德（而不是某個物件的美德）。如果這是一種歧義的話，那么這類似于可溶解這個詞的歧義；我們也使用“可溶解于王水”這樣的說法，然而在我們不加限制地使用“可溶解”這個詞時，這通常意味著可溶解于水。

[[105]](#_105_52)一個因為采取了我提出的這種美德倫理學而認為在面對他人時“譴責”是一種不恰當或不正確的態度的人不一定需要認為，對他人感到氣憤或感恩是不恰當或不正確的。氣憤與感恩都被認為屬于反應性情緒，不過不同的理論或個人觀點可能對這些“反應性”的態度持有不同的推論。

[[106]](#_106_52)6盡管大部分反對道德贊揚與道德譴責的論證都基于對自由意志的否定，我們在這里卻是基于我們關于道德運氣的直覺中的矛盾來論證我們有一些理由去考慮放棄道德贊揚與道德譴責的概念。不過，請注意，如果我們以這里所建議的方式放棄了道德贊揚與譴責，我們也會不那么熱衷于一般地辯護自由意志的存在或它與決定論（或非決定論）的相容性。關于對此的更多討論，see my“EthicsWithout FreeWill,”Social Theoryand Practice16,1990,pp.369—383。

[[107]](#_107_52)See,e.g.,Nagel,“Moral Luck,”inMortal Questions,Cambridge,1979.

[[108]](#_108_52)關于降低或限制審慎的美德地位的嘗試，see myGoods andVirtues(Oxford,1990,Ch.2)及參考文獻。

[[109]](#_109_52)“不理性”似乎比“無法被理性地接受”要更強烈、更負面。這使得對這兩個詞的使用產生了差別。某些道德冒犯可能是道德上不可接受的，但還沒有嚴重到不道德的程度。在實踐理性的領域可能也存在著類似的差別。對這個區分我要感謝謝利·卡根。

[[110]](#_110_48)如果（涉己）理性兩難是可能的（see myBeyond Optimizing,Harvard,1989,Ch.5），那么一個情境中的最優選項就可能是理性上不可接受的、不理想的。即便沒有兩難，在許多選擇情境中行動者的最佳選擇也遠遠算不上理想的選擇。

[[111]](#_111_48)SeeBeyond Optimizing,esp.Ch.5.

[[112]](#_112_48)SeeNicomachean Ethics1109b14—27;1126a31—1126b5.

[[113]](#_113_48)See DonaldDavidson,“How isWeakness ofthe WillPossible?”In J.Feinberg,ed.,Moral Concepts,Oxford,1969.

[[114]](#_114_48)完善論或許允許程度的高低，即，一個東西可能比另一個東西更接近完美；但它顯然不能允許超義務的程度高低：沒有任何東西能比另一個（已經完美的）東西更完美。

[[115]](#_115_48)我假定，一個人即使在為失去愛人而悲傷時也可以展現出堅韌。

[[116]](#_116_48)參見伏爾泰寫給阿讓塔勒伯爵查理·奧古斯丁·費里奧爾的信，see T.Besterman,ed.,Voltaire's Correspondence,Geneva:Institute etMusée Voltaire,1962,vol.LXXI,pp.246ff.;and Tillotson'sThe Worksof Dr.John Tillotson,Dublin,9th edit.,1726,Sermon I。

[[117]](#_117_48)Cf.Mark Johnston,“Self-Deception andthe Natureof Mind,”in B.McLaughlin andA.Rorty,eds.,Perspectives onSelf-Deception,California,1988,esp.p.85.

[[118]](#_118_48)上面這些與“知識是某種個人的好而無知是某種個人的壞”的觀點相容。我認為這種（非道德的）好與壞有時可以被其他因素所抵消或壓倒。

[[119]](#_119_48)SeeBeyond Optimizing,esp.Chs.1—3.

[[120]](#_120_46)跨時間性與跨人際性之間的平行類比是西季威克的《倫理學方法》，羅爾斯的《正義論》以及帕菲特的《理與人》等著作的重要主題。

[[121]](#_121_46)對美德的明晰處理中，可信、誠實、忠誠、可靠等美德都常常被視為道德美德。考慮到道德與涉及他人之間的常識聯系，這意味著這些美德的涉己方面仍然被未被重視。關于對美德的這種處理的一個例子，see EdmundPincoffs,Quandaries andVirtues,University Pressof Kansas,1986,esp.p.85and Ch.5。

[[122]](#_122_46)常識道德的捍衛者也會把涉他問題說成是道德的，而把涉己問題說成是關于審慎（或理性的）。這種命名上的區分也使得涉己與涉他觀念保持分離。

[[123]](#_123_46)See Williams'sEthics andthe Limitsof Philosophy,Harvard,1985，關于對厚薄之分的知識論假設的批評，see S.Scheff ler's“Morality ThroughThick andThin,”Philosophical Review,96,1987,pp.411—434。

[[124]](#_124_46)SeeThe Rejectionof Consequentialism,Oxford,1982.

[[125]](#_125_46)在第三章中，康德主義道德中的不對稱性與常識道德中的不對稱性稍有不同。但這兩種不對稱性都產生了問題與悖謬。

[[126]](#_126_44)In“A Critiqueof Utilitarianism,”in Smartand Williams,Utilitarianism:for andagainst,Cambridge,1973，伯納德·威廉姆斯不太愿意說，“通過殺死一個人來阻止許多人被殺”實際上是錯的。威廉姆斯的例子涉及，通過殺死群體中的一個成員來阻止群體中的每一個成員都被殺。不過，顯然康德認為這樣一種殺人也是錯的。

[[127]](#_127_44)In“War andMassacre”(inMortal Questions)，T.內格爾提出了對“一個人必須選擇殺死一個無辜者或是殺死極多的無辜者”這種情形的一個類似的處理。

[[128]](#_128_44)對于我們討論的這個問題在常識道德中的類似物，常識道德也能靠一些類似的策略來應對；不過這并不能幫助常識道德避免從自我—他人不對稱性與道德運氣中產生的問題。

[[129]](#_129_44)有人認為對家庭與朋友的具體義務在性質上稍微不同于典型的道義論義務，如不得殺死無辜者的義務。See S.Scheff ler,The Rejectionof Consequentialism,Oxford,1982,pp.22n,23n.

[[130]](#_130_44)SeeMethods ofEthics,pp.257—259.

[[131]](#_131_44)See Simmons,Moral Principlesand PoliticalObligations,Princeton,1979,passim;and Blum,Friendship,Altruism,and Morality,Routledge andKegan Paul,1980,passim,esp.pp.160ff.

[[132]](#_132_44)See Simmons,op.cit.,pp.198ff.;Blum,op.cit.,Chs.4and7.

[[133]](#_133_44)See his“The Schizophreniaof ModernEthical Theories,”Journal ofPhilosophy73,1976.

[[134]](#_134_42)See,e.g.,Philippa Foot's“Virtue andVices,”Virtue andVices,California,1978,p.13.

[[135]](#_135_42)Op.cit.,p.168.

[[136]](#_136_42)我們不需要、也不想因為出于義務的行動常常被誤解（比如在斯托克的例子中），就使得出于友誼的行動在道德上或美德倫理學上高于出于義務的行動。

[[137]](#_137_42)在康德的著名例子中，如果一個人是因為暫時太過悲傷而無法激起太多的同情或惺惺相惜感才出于義務而行動，那么我們不應該認為他擁有任何基于義務感來對待朋友的一般傾向。布魯姆以有趣的方式質疑了康德的“與仁慈、同情或其他這類感受相比，義務感是利他主義的更可靠的來源”這一假設。

[[138]](#_138_42)不過，關于對“自覺的道德動機比同情、友誼或愛的感覺更穩定或持久”這種157觀點的批評，see Blum,op.cit.,esp.Ch.2。

[[139]](#_139_42)See Blum,op.cit.,pp.77,81.

[[140]](#_140_42)拉里·布魯姆曾向我指出，他所引用的克爾凱郭爾作品《愛之工》出現于《恐懼與顫栗》之后，并可以被看作對《恐懼與顫栗》中的道德存在主義觀點的一種撤回。不過，這不妨礙正文中相應的純粹哲學觀點的成立。

[[141]](#_141_42)關于值得贊賞的不道德性的觀念，以及對克爾凱郭爾的更多討論，see myGoods andVirtues,Oxford,1990,Ch.4。

[[142]](#_142_42)SeeOp.cit.,p.192.

[[143]](#_143_42)See,e.g.,Sidgwick,Methods ofEthics,7th ed.,p.33.

[[144]](#_144_42)我并未假設“應該”是有歧義的，或“應該”具有某個專門的道德含義。

[[145]](#_145_40)我假定，如果某些東西允許對x的推薦，那么這些東西就不會絕對地禁止x。不過我們才剛剛觸及一個復雜議題的表面。Cf.Bernard Williams,Moral Luck,Cambridge,1981,Chs.9and10.

[[146]](#_146_40)類似地，否定使用“壞”這個概念的壓倒性論題，這種做法的風險性不亞于去否定那種標準版本的、使用“（道德上）錯”這個概念的壓倒性論題。去想象“做一167件道德上的壞事是總體上得到辯護的”與去想象“做一件道德上錯的事是總體上得到辯護的”一樣難。

[[147]](#_147_40)InCommon-sense Moralityand Consequentialism(Routledge,1985,Ch.4)，我論證說，一個合法地出于自衛而殺人的人不需要考慮自衛殺人的常識或直覺可允許性。當一個人的生命處于迫近的危險中時，去直接有效地應對危險而非（在任何層面上）去訴諸這么做的可辯護性/可允許性，這是可接受的。因此，關于自衛殺人的可允許性的恰當原則可能代表了關于正當或可允許的行動的有效標準，卻不是一個恰當或必需的行為指導規則或實踐規誡。

[[148]](#_148_40)羅伯特·勞登（in“On SomeVices ofVirtue Ethics”in R.Kruschwitz andR.Roberts,eds.,The Virtues,Wadsworth,1987,p.69）提到了從德性論概念中衍生出道義論概念的可能性。

[[149]](#_149_40)有些人認為道德斷言并不能自動產生理由，而對“應該”的恰當使用邏輯蘊含了行動理由的存在。這些人可以把我關于背景/個體的觀點給相對化，而錯誤性或糟糕可鄙性則自動地構成不去做某些事的理由。無論如何，如果我們僅僅認為某個東西構成理由，我們不需要它也構成了支持或反對行動的壓倒性理由。

[[150]](#_150_40)我稍微簡化了問題，因為我沒有區分那些足以推翻關于錯、壞或糟糕可鄙性的斷言的東西，與那些足以辯護關于善好或可贊賞性的斷言的東西。

第三部分 美德倫理學與功利主義

[[151]](#_151_40)較早的倫理學家等人傾向于假設，還原要求還原詞語與被還原詞語之間的同義性：see,e.g.,W.D.Ross,The Foundationsof Ethics,Oxford,1939,p.8。不過對還原的更晚近的解釋不認為需要在還原前后保留意義不變：see,e.g.,Hempel,Philosophy ofNatural Science,Prentice-Hall,1966,pp.101—110;Stephen Ball,“Reductionism inEthics andScience:A ContemporaryLook atG.E.Moore's Open-Question Argument,”American PhilosophicalQuarterly25,1988,pp.197—213;and Putnam,Reason,Truth andHistory,Cambridge Press,1981,pp.141,206ff。（普特南論證說，功利主義或許想要在經驗基礎上把道德善好等同于對最大化的總體效用的導向性，然而功利主義作為一種關于人類繁榮或道德的理論是總體上不可接受的。）由于對“（道德）正當”的日常使用包含了一些功利主義想要批評與消除的部分，“正當性僅僅是對總體最佳后果的導向性”這種觀點已經是還原性的了。“正當”的某些日常適用標準的某些方面被削減掉了，而其（從功利主義角度看182的）有效內核則與產生好后果綁定在一起，并以仁慈為目標。然而，這一點的發生并不要求任何向嚴格經驗性或非評價性詞語的進一步還原，不要求那種將產生好后果等同于產生快樂或幸福（或，將內在利好等同于快樂或幸福）的還原。請注意，甚至那些非功利主義的行為或直接后果主義者也會接受還原的前一階段（在這個階段中自然主義尚未到來）；而這種非功利主義的行為后果主義也可以尋求以自己的（有可能非常規的）方式把倫理詞語等同于物理/經驗/自然詞語。

[[152]](#_152_38)See Bentham,An Introductionto thePrinciples ofMorals andLegislation,J.H.Burns andH.L.A.Hart,eds.,London:Methuen,pp.89,100,114f.,125.

[[153]](#_153_38)值得考慮這樣一個問題：如果功利主義接受一種關于道德（或外在）價值的梯度性觀點，那么它是否也有理由接受一種關于內在價值的純粹梯度性的觀點，也就是說，認為快樂與痛苦可以作為內在地更好或更壞的東西來進行比較，但不能被視為是內在地好的或壞的？這一問題顯然與一致性的問題聯系在一起，也與對功利主義的基數度量與序數度量之爭聯系在一起，不過本書沒有更多空間來探討這一問題了。

[[154]](#_154_38)關于對“事實性或描述性斷言必須缺乏情緒性/評價性意義”這一斷言的批評，see Putnam,op.cit.,pp.208ff。

[[155]](#_155_38)有一種關于情緒性意義的觀點認為，情緒性意義是某些詞語的肯定性使用的一種格賴斯式的規約性但非邏輯性的含義。See my“Value Judgmentsand theTheory ofImportant Criteria,”Journal ofPhilosophy65,1968,pp.105ff.不過，“情緒性意義不影響真值條件的存在”可以（令人驚訝地）回溯到查爾斯·史蒂文森的《倫理與語言》。

[[156]](#_156_38)有種可能的反對意見認為，只有當價值判斷和/或對價值判斷的還原能服務于某些解釋性目的的時候，對價值判斷的還原才是有意義的。不過，功利主義的捍衛者和其他一些人已經對功利主義判斷和其他價值判斷進行了解釋性使用，這部分地回應了這一批評。See,e.g.,N.Sturgeon,“Moral Explanations,”in D.Copp andD.Zimmerman,eds.,Morality,Reason andTruth,Rowman andAllanheld,1984,Ch.2;Peter Railton's“Moral Realism,”Philosophical Review,1986,pp.163—207;and my“The Rationalityof AestheticValue Judgments,”Journal ofPhilosophy,1971,pp.821—839.

[[157]](#_157_36)關于對這些論題的更準確的解釋，See Sen,“Utilitarianism and Welfarism,”Journal of Philosophy76,1979,pp.463—489。像森一樣，我將為了簡單性而假設人口恒定，并忽略平均功利主義與總體福利功利主義之間的差別。

[[158]](#_158_36)我描述的這種康德主義觀點可以從《道德形而上學奠基》與《實踐理性批判》等著作中找到。

[[159]](#_159_36)把福利主義歸于邊沁或西季威克的做法稍微有些過時，在定義后果主義與功利主義時使用好事態的概念，這也稍微有些過時。不過，這仍然是當代人們定義與構想后果主義和功利主義的最常見方式。（See,e.g.,Sen,op.cit.and Williams,“A Critiqueof Utilitarianism”in Smartand Williams,Utilitarianism:for andagainst,Cambridge Press,1983.）G.E.摩爾盡管未曾完全明確地說過，但他在倫理學原理中似乎是第一個以好情形或好事態的產生來衡量行動的功利主義者。當然，好事態的概念可能已經隱含在好后果或最佳后果的概念中了，畢竟，好后果的概念并不完全等同于包含利好或福利的最大凈總和的后果的概念。

[[160]](#_160_36)為了讓事情相對簡單，我將不會討論條件性利好與工具性利好之間的區分，盡195管我會隱含地讓我的解釋適應這一區分。（See C.Korsgaard's“Two Distinctionsin Goodness,”Philosophical Review92,1983,pp.169—195;and myGoods and Virtues,Oxford,1990,Ch.3.）

[[161]](#_161_36)關于這一點，seeGoods andVirtues,Ch.6。

[[162]](#_162_36)善良的撒瑪利亞人悖論將會引入許多問題和復雜性。我將忽略這些問題和復雜性。

[[163]](#_163_36)作為這種傾向性的一個例子，see Richard Brandt,Ethical Theory,Prentice-Hall,1959,pp.315f。在勃蘭特的討論中，沒有對內在好事態與內在個人利好做出任何隱含或明確的區分，而內在個人利好是討論的唯一關注點。相反，森在前引著作中用這類例子來區分對個人利好（的總和）的評價與對事態的評價。

[[164]](#_164_36)之所以增加這一限制條件以及隨之而來的東西，是為了允許這種可能性：施虐狂對于某個他人的微小痛苦可能感到了足夠大的快樂，而這總體上可以被算作一個好事態。一個人可能會（出于常識）否認福利主義，卻承認個人利好（的數量）總是能正面地影響包含它的事態的善好，甚至能壓倒“這種個人利好是施虐狂式的”這一事實。關于這一點，我要感謝一位匿名評審者。

[[165]](#_165_36)好事態與個人利好之間的區分，并不是僅僅靠說明個人利好是相對于個人的就能得到澄清。因為我們可以用“某種情況是好的”這種方式來進行表達，并且以從物的方式評價“某個實體x境遇良好”這樣的事態。例如，參見上面注釋8末尾的肯定句。請注意，“對施虐狂而言，感到施虐式的快樂是好的”這句話具有潛在的歧義：一種含義是“施虐式快樂構成了施虐狂的個人利好”，另一種是“施虐狂感到了施虐式的快樂，這是好的”。這種歧義部分地解釋了，為什么許多能從這一區分中獲益的哲學家竟然忽略了好事態與個人或生活利好（個人福利的要素）之間的區分。

[[166]](#_166_35)一些康德之前的思想家也表達了與康德的“道德應得與幸福之間的不相稱是不可欲的”觀點相類似的觀點。See Samuel Clarke'sA Discourseof Natural Religionin D.Raphael,ed.,British Moralists:1650—1800,Oxford,Clarendon,1969,esp.p.193.

[[167]](#_167_35)前一雙引號中內容的原文是“it is not good for…”本處引號中內容的原文是“it is not goodthat…”作者在這里強調的是，日常在使用“it is…for…”和“it is…that…”這兩種結構時，所表達的是同一個意思。——譯注

[[168]](#_168_35)SeeGoods and Virtues,Ch.6.

[[169]](#_169_35)在美德（或道德應得）與幸福之間存在著序數性聯系，僅當，對任意兩個人x與y，x（長期而言）比y更幸福當且僅當x（長期而言）比y更有美德。在美德（或道德應得）與幸福之間存在著基數性聯系，僅當，可以用不同的數值來表示不同個體的美德與幸福，而且，幸福的數值與美德的數值之間是相等或成比例的，這種相等性或成比例性可以被用作涉及幸福與美德的事態的好壞的一般看法的基礎。還有一種更簡單，但比序數性關系更豐富的可能性：對給定的人而言，其幸福程度與有美德的程度之間等價。如果每個非常有美德的人都非常幸福，而每個稍有些壞的人都稍有些不幸福，等等，那么這就構成（最）好的事態。關于對康德這種觀點的更詳細的討論，特別是對最高善的討論，see L.W.Beck'sA Commentaryon Kant's“Critique ofPractical Reason,”University ofChicago,1963,pp.246f.,268f。

[[170]](#_170_35)我在Goods andVirtues(Oxford,1990,Ch.5)與Beyond Optimizing(Harvard,1989,Chs.1—5)中以不同的方式論證了，在理性概念與個人利好或好生活的概念之間沒有緊密的直覺聯系。值得注意的是，有些概念既適用于剛才描述的五個主要倫理概念類別中的某個類別，也適用于倫理學之外的領域。即使不加限制意義上的美德的概念是嚴格的倫理概念，可贊賞性的概念仍然同時適用于倫理學領域之內與之外：例如，可贊賞性適用于藝術表演，藝術品，飲食，等等。不過這一事實并不影響我們的分類方法的精確性或有用性。而且，如果某些道義論或準道義論概念適用于我們的多個類別，并適用于倫理學之外，這也不會帶來上面所說的影響。即使，關于“我應該成為（或做）什么”（或“什么是正當的、恰當的或合適的”）的觀念在某種意義上隨著其評價性應用的變換而自由浮動，并能于基礎層面上在道德、美德、美學等語境中自在地持存，就如它們顯然可以在諸如“提供理由”這樣的理性語境中自在持存一樣，這些觀念或觀念圖式也只能通過把自己連接到上面五個類別之一或是禮儀、美學這樣的倫理之外的類別，才能被用來做出具體的判斷/斷言。

[[171]](#_171_35)這一點對間接功利主義和直接功利主義都成立。

[[172]](#_172_35)非功利主義的后果主義者中的一些人不允許把事態之好還原為個人利好。而另一些人則是福利主義者，卻否認“事態之好是總體個人福利這方面的事”這一結果功利主義論題。例如，一些后果主義者通過最大最小標準把事態之好與個體福利綁定起來。

[[173]](#_173_35)我在這里忽略了采取一種嚴格的梯度性功利主義所引起的復雜性。也請注意，功利主義通常并不使用“行動或選擇的（初步）理由”這一概念，在某種意義上也可以說功利主義排除了這一概念。

[[174]](#_174_35)然而，請注意，某些對事態的評價并不是倫理性的，也不需要被美德倫理學排除：例如，“某事發生了，這是令人驚嘆的/古怪的/不太可能的”。

[[175]](#_175_35)有一種快樂是伴隨著或反映著對有美德的或值得贊賞的行動的知曉的快樂。我在這里忽略或排除了這種快樂。不過隨后我將對這種快樂有所討論。

[[176]](#_176_35)邊沁自己指出了這一點，SeeAn Introductionto thePrinciples ofMorals andLegislation,Oxford,1982,p.3。不過，請與邊沁后來的《道義論》比較一下，二者在這一點上有所不同。

[[177]](#_177_35)關于伊壁鳩魯主義，參見這個非常有用的文集，Long andSedley eds.,The HellenisticPhilosophers,Cambridge,1988,vol.1。

[[178]](#_178_35)See Bentham,Introduction,p.114.

[[179]](#_179_33)康德很清楚伊壁鳩魯主義與斯多葛主義之間互為對立論題這一特點，而他對這一現象的一些觀點與這里所做的還原和提升之間區分十分接近。SeeCritique ofPractical Reason,Part I,Book I,Ch.ii.

[[180]](#_180_33)關于對這一觀點的支持，seeGoods andVirtues,Chs.1and6。

[[181]](#_181_33)“某些人基于非工具性的心理根據而有意地選擇了某些東西”這一事實并不223說明他本人或我們認為這個東西是他的個人利好或對他的生活的（至少暫時的）改善。一些人為了理想或某種義務感、責任感而犧牲了自己的福利甚至生命。“某個人寧愿選擇擁有（或讓自己的孩子擁有）一種像貝多芬那樣創造性但多災多難的生活”這一事實并不說明這個人本人或我們認為，擁有這種生活的那個人比過著更平凡、更少災難的同一個人過得更好或更幸運。我們可能會選擇讓自己（或子女）成為值得贊賞的，而非幸福的。

[[182]](#_182_33)此處和下面，我都要感謝John Cooper,“Aristotle onthe Goodsof Fortune,”Philosophical Review94,1985,pp.173—196。

[[183]](#_183_33)SeeNicomachean Ethics1100b28—1101a4.

[[184]](#_184_33)關于我提到的某些斯多葛主義觀點，see Longand Sedley,eds.,op.cit。斯多葛主義關于免于對物質利益或人的情緒依賴的觀點，see myGoods andVirtues,Ch.6。

[[185]](#_185_31)關于反對斯多葛主義的“被偏好的利好”的論證，see C.C.W.Taylor,“Review ofVolume”,Schof ieldand Strikereds,Oxford Studiesin AncientPhilosophy,vol.5,1987,pp.235—245。不過我并未被說服。

[[186]](#_186_29)如果，以類似我們早先在第七章討論過的那種方式，某個人允許“是否具有可贊賞性或美德”受后果的運氣的影響，那么這個人可能就會排除庫珀所假設的那種情形，即，一個人盡可能值得贊賞或有美德地行動，卻未能取得他所希求的目標或利好。不過，這仍然留下了這樣一些情形：在其中，享樂或痛苦獨立于理性或其他目的性活動而發生；我認為，這些情形就足以讓斯多葛主義或其他形式的提升主義一元論站不住腳。

[[187]](#_187_29)顯然，功利主義也實施或認可我們所描述的統一性之外的其他一些種類或層面的統一性。不過，功利主義的這些方面以及他們對功利主義和美德倫理學的相對價值的影響要么已經提到過，要么將在第四部分討論。

[[188]](#_188_29)我在這里想到的是一種一元主義美德倫理學，與古代斯多葛主義所承認或樂見的可贊賞性相比，它允許更多形式的可贊賞性。

第四部分 偏好美德倫理學的理由

[[189]](#_189_29)關于這一點，see my“Object-Utilitarianism,”Pacific PhilosophicalQuarterly66,1985,pp.111—124。

[[190]](#_190_29)我在這里假定，功利主義者希望以關于工具性善好的判斷為模型，而非以關于可譴責性與可表揚性的判斷為模型，來表達關于可贊賞性的判斷。如果采取后一種模型方式，就將意味著，一個東西的可贊賞性是“對這個東西的贊賞是否是工具性地好的、道德上正當的”這個方面的事，是“對這個東西的贊賞（而非反對）是否具有良好效果”方面的事。我們當然也可以讓我們的討論適應這樣一種將可贊賞性類比于可表揚性的功利主義理解。不過，功利主義者（例如《倫理學方法》中的西季威克）通常認為一個東西的可欲性是那個東西的（工具性或內在性）的善好性，而非“欲望這個東西”的（工具性）善好性或正當性；這兩者是不同的。由此看來，最自然的方式是類似對待可欲性的方式來對待可贊賞性，而這正是我所做的。因為我們也可以讓我們的討論適應另外一種潛在的理解，所以我們不必再討論這個問題了。不過，關于這一方面似乎存在著的不一致性，參見Methods,pp.492f。

[[191]](#_191_29)關于功利主義對人的評價，see R.M.Adams,“Motive Utilitarianism,”Journal ofPhilosophy73,1976,pp.467—481;J.J.C.Smart,“Outline ofa Systemof UtilitarianEthics”in Smartand Williams,Utilitarianism:for andagainst,Cambridge UniversityPress,1973;and S.Darwall,“Agent-Centered Restrictionsfrom theInside Out,”Philosophical Topics50,1986,esp.pp.309,313。關于功利主義對對象的評價，see my“Object-Utilitarianism”。

[[192]](#_192_29)See W.D.Ross,The Foundationsof Ethics,Oxford,1929andThe Rightand theGood,Oxford,1930.

[[193]](#_193_29)關于這樣的斷言與進一步的論證，see SusanWolf's importantarticle,“Moral Saints,”Journal ofPhilosophy79,1982,pp.419—439。

[[194]](#_194_27)See my“Object-Utilitarianism,”passim.

[[195]](#_195_27)對于那種與實現主義相反的觀點，我（Beyond Optimizing,Harvard,1989,Ch.7）使用了概率主義這樣一個不太恰當的詞語，而不是本書所使用的“期望主義”。

[[196]](#_196_27)在功利主義的當代研究中，“從一種具有完全的（相關）知識（這種知識被認為包括對他人的經驗的想象性敏感）的角度來進行評價”這樣一種觀念可以在下述文獻中找到：P.Railton,“Moral Realism,”Philosophical ReviewXCV,1986,pp.163—207,esp.pp.190ff。不過，這種觀念在許多其他地方也出現過，而且很大程度地呈現在邊沁的這個斷言中，“來自效用的命令不多不少地正好等于來自最廣闊且最開明的仁慈心的命令”（An Introductionto thePrinciples ofMorals andLegislation,London:Methuen,1982,p.117）。關于從普遍永恒的角度進行功利主義評價的觀念，see Smart's“An Outlineof aSystem ofUtilitarian Ethics”(in Smartand Williams,Utilitarianism:for andagainst,Cambridge,1972,p.63);Williams's“A Critiqueof Utilitarianism”(in Smartand Williams,op.cit.,p.118);T.Nagel's“Subjective andObjective”(in hisMortal Questions,Cambridge1979,pp.202ff)。羅爾斯（A Theoryof Justice,Harvard,1971,pp.183ff）認為功利主義道德評價的理想視角涉及完全的知識，而且他似乎偏愛一種實現主義的功利主義構想（pp.22ff）。不過他對功利主義的理解在某些方面是怪異的（p.182）。

[[197]](#_197_27)或者，依賴某個具有所有相關知識的存在者的態度。

[[198]](#_198_27)對于更一般的后果主義而言，事情更復雜，仁慈不再是唯一一種可能的與此有關的態度。不過，后果主義最終產生的問題與功利主義的這些問題是相似的。

[[199]](#_199_27)See,e.g.,Richard BrandtinEthical Theory(Prentice-Hall,1958,pp.381ff)。或許，我應該說，勃蘭特提出了一些理由，但并不認為它們是決定性的（而它們也確實不是決定性的）。

[[200]](#_200_27)See SamuelScheff ler,The Rejectionof Consequentialism,Oxford,1982,p.ln.

[[201]](#_201_27)關于這些問題，see S.Darwall,“Agent-Centered Restrictionsfrom theInside Out,”Philosophical Studies,1986,esp.p.298.

[[202]](#_202_27)A Theoryof Justice,Harvard,1971,p.557.

[[203]](#_203_27)一個人衡量快樂與痛苦的方式可能與這個人對待風險的態度有關。很清楚的是，在承擔風險的領域里，即便在快樂主義者和功利主義者之間可能也會有不同的看法。如果有人想要完整地理解各種形式的功利主義評價的復雜性，并確定哪個是對的，那么這將是一個必須探索的話題。

[[204]](#_204_27)Op.cit.,p.557.關于這整個話題，see Mill's“Utilitarianism”;Amartya Sen's“Plural Utility,”Proc.of theAristotelian Society1980—1981,pp.193—215;and M.Stocker'sPlural andConf licting Values,Oxford,1989。

[[205]](#_205_27)Cf.Derek Parfit'sReasons andPersons,Oxford,1984,esp.Appendices Cand I.

[[206]](#_206_27)日常道德思考允許對兩個在任何日常意義上都不構成彼此的替代選項的行動進行道德比較，例如，“我這次干得比我以前干得要好得多”。美德倫理學也可以以類似的方式說，在小說《雙城記》中，悉尼·卡頓在結尾處所做的事比他在之前任何時候做的事都更值得贊賞。不過，功利主義似乎從來沒有討論過對不構成替代選項的行動之間的比較，而且，要發展一種好的功利主義方式以進行行動之間的跨情境道德比較，這并非易事。如果我們僅僅說，任何具有（按照期望的）好后果的行動都比那些具有（按照期望的）不那么好或壞的后果的行動更好，我們最后就必須承認，在某個替代選項集合中最差的行動，可能比另一個替代選項集合中最好的行動在道德上更好。這樣的困難或許實際上解釋了為什么功利主義從未（明確地）允許跨情境的道德比較。由此，在這方面與常識倫理學與美德倫理學相比，功利主義似乎是不夠完整、不夠具有系統性。

[[207]](#_207_27)要想了解更多的這類假設，以及這些假設遭受了哪些批評，see my“Morality andIgnorance,”Journal ofPhilosophy74,1977,esp.pp.758—763。

[[208]](#_208_27)See e.g.,J.Harsanyi,“Morality andthe theoryof rationalbehaviour,”in A.Sen andB.A.O.Williams,eds.,Utilitarianism andbeyond,Cambridge Press,1982.

[[209]](#_209_27)See S.Darwall,“Rational Agent,Rational Act,”inPhilosophical Topics14,1986,esp.pp.50ff;我為了不同的目的也曾提到這一問題，seeBeyond Optimizing,Harvard Press,1989,pp.66—70。

[[210]](#_210_27)See Kohlberg,“Moral Stagesand Moralization…”in Lickona,ed.,Moral Developmentand Behaviour,New York,1976;Essays inMoral Development,vol.1,The Philosophyof MoralDevelopment,New York,Harper andRow,1981,and vol.2,The Psychologyof MoralDevelopment,New York,Harper andRow,1984.