

版權信息

On Virtue Ethics, first edition by Rosalind Hursthouse  
 Copyright © 1999 by Rosalind Hursthouse  
 “On Virtue Ethics, first edition” was originally published in English in 1999.  
 This translation is published by arrangement with Oxford University Press  
 through Andrew Nurnberg Associates International Limited  
 Simplified Chinese edition copyright © 2016 by Yilin Press, Ltd  
 All rights reserved.  
 著作權合同登記號 圖字：10-2013-537號

書  名　美德倫理學

作  者　【新西蘭】羅莎琳德·赫斯特豪斯

譯  者　李義天

責任編輯　陶澤慧

出版發行　譯林出版社

ISBN 　　9787544752145

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

[致謝 4](#_Toc69227334)

[導論 5](#_Toc69227335)

[新亞里士多德主義 7](#_Toc69227336)

[本書的計劃 10](#_Toc69227337)

[第一部分 行為 12](#_Toc69227338)

[第一章 正確的行為 12](#_Toc69227339)

[正確的行為 12](#_Toc69227340)

[認識論問題 15](#_Toc69227341)

[道德規則 16](#_Toc69227342)

[不可法典化 17](#_Toc69227343)

[第二章 可以解決的困境 19](#_Toc69227344)

[困境與剩余物 19](#_Toc69227345)

[再論正確的行為 21](#_Toc69227346)

[沖突問題：可以解決的困境 22](#_Toc69227347)

[再論可法典化 23](#_Toc69227348)

[道德智慧 24](#_Toc69227349)

[第三章 不可解決的與悲劇性的困境 26](#_Toc69227350)

[存在不可解決的困境嗎？ 26](#_Toc69227351)

[美德倫理學中的不可解決困境 27](#_Toc69227352)

[悲劇性的困境 29](#_Toc69227353)

[再論正確的行動 31](#_Toc69227354)

[再論絕對主義 33](#_Toc69227355)

[第二部分 情感與動機 35](#_Toc69227356)

[第四章 亞里士多德與康德 35](#_Toc69227357)

[菲莉帕·富特的《美德與惡德》 36](#_Toc69227358)

[“出于偏好”而行動 37](#_Toc69227359)

[第五章 美德與情感 41](#_Toc69227360)

[情感教育 42](#_Toc69227361)

[結論 44](#_Toc69227362)

[第六章 美德行為者的行動理由 46](#_Toc69227363)

[有美德地行動 47](#_Toc69227364)

[“因其本身的緣故”而選擇該行為 48](#_Toc69227365)

[“因為覺得此事正確”而行動 49](#_Toc69227366)

[避免柏拉圖式的幻想 51](#_Toc69227367)

[結論 53](#_Toc69227368)

[第七章 道德動機 54](#_Toc69227369)

[作為程度問題的道德動機：信念的歸屬 54](#_Toc69227370)

[品質的歸屬 55](#_Toc69227371)

[美德的統一性 58](#_Toc69227372)

[美德行動的最初時刻 59](#_Toc69227373)

[結論 60](#_Toc69227374)

[第三部分 合理性 61](#_Toc69227375)

[第八章 美德有利于其擁有者 61](#_Toc69227376)

[前言 61](#_Toc69227377)

[反對的意見 63](#_Toc69227378)

[不同的語境 65](#_Toc69227379)

[不存在中立的觀點 66](#_Toc69227380)

[倫理視野內部的事實 69](#_Toc69227381)

[第九章 自然主義 71](#_Toc69227382)

[評價植物和動物 72](#_Toc69227383)

[評價我們自己 75](#_Toc69227384)

[第十章 理性動物的自然主義 79](#_Toc69227385)

[我們的理性帶來怎樣的差別？ 79](#_Toc69227386)

[相似之處與不相似之處 81](#_Toc69227387)

[必定具有實踐性的倫理評價 83](#_Toc69227388)

[第十一章 客觀性 86](#_Toc69227389)

[倫理分歧 87](#_Toc69227390)

[第三個命題：和諧的人性 88](#_Toc69227391)

[來自達爾文主義的可能威脅 91](#_Toc69227392)

[參考文獻 95](#_Toc69227393)

[索引 100](#_Toc69227394)

[譯后記 105](#_Toc69227395)

[注釋 107](#_Toc69227396)

獻給伊麗莎白·安斯考姆和菲莉帕·富特

# 致謝

我首先必須感謝過去十年間，在開放大學暑期班上聽我的美德倫理學課的同學們，感謝他們為我們的討論帶來的經驗與道德智慧。

本書前三章基于以往發表的文章，現在進行了修訂，第四章和第五章源于論文《美德倫理學與情感》［Daniel Statman（ed.），Virtue Ethics, Edinburgh: Edinburgh University Press，1997］，幾乎沒什么改動。

我覺得很不好意思告訴大家，許多人非常友善地幫助我，通讀了整部手稿——它怎么能在得到這么多人的評論后，還有這么多的問題呢？不過，如果不對我的兩位牛津大學出版社的“匿名”審稿人（其中一位，正如我從其評論的穿透力中猜到的那樣，后來證明是邁克爾·斯洛特）以及下面這些人表示感謝的話，將是極不禮貌的：西蒙·布萊克本、威廉·查爾頓、羅杰·克里斯普、索爾斯泰恩·蓋爾法森、安瑟倫·穆勒、湯姆·索雷爾、克里斯汀·斯沃頓、麗貝卡·沃克、斯蒂芬·瓦特、蘇·威爾，以及特別要感謝卡羅爾·沃勒爾，他們慷慨地打了好幾個小時的越洋電話，在極其細致的細節上同我進行全面梳理。書中仍有大量的拼寫錯誤，至少其中許多地方是經過安吉拉·布萊克本的專業編輯而清除的，對此，我感激不盡。

本書的草稿寫于新西蘭，在那里，我同克里斯汀·斯沃頓有多次交談，得到她的支持、指導和糾正，而這樣的情況事實上已持續多年。我只希望，我為她即將出版的那本美德倫理學著作所提供的幫助，可以同她為我的這本書所提供的幫助一樣多。

當一個人完成一本書并開始寫“致謝”時，有時讓他/她感到驚訝的是，腳注和參考文獻無法完全體現他/她所虧欠的哲學債務。我想，有關約翰·麥克道威爾和加里·沃森的腳注數量也許還可以，但是，我閱讀（尤其是）朱莉婭·安納斯與斯蒂芬·哈德遜的作品而獲得的教益，在某種程度上沒有得到恰當的體現，因此，我希望在這里表示我的感謝。

最后，無論多少腳注或別的什么東西，都無法充分表達我對伊麗莎白·安斯考姆和菲莉帕·富特的虧欠。但我非常感謝她們允許我將此書獻給她們，從而至少能讓我寫下這份答謝之辭。

# 導論

“美德倫理學”是個專有名詞，最初用來標識一種強調美德或道德品質的規范倫理學思路，同強調義務或規則的思路（義務論）或強調行為結果的思路（功利主義）構成了對比。請設想這樣一種情況，在其中，我明顯應該（比如說）幫助某個需要幫助的人。功利主義者會強調說，這么做的結果將使福祉最大化；義務論者會強調說，在這么做的過程中，我將依據一條道德規則（比如“己所欲，施予人”）來行動；而美德倫理學者則強調，幫助此人是仁慈或慈善的表現。對倫理學來講，美德倫理學是一種既古老又新鮮的思路，說它古老，是因為它可以追溯到柏拉圖以及（尤其是）亞里士多德的作品，說它新鮮，是因為作為古代思路的復興，它對當代道德理論來說是一種相當晚近的補充。

直到三十年前，規范倫理學都只被兩種理論支配：從18世紀哲學家伊曼努爾·康德那里汲取靈感的義務論，以及其現代形式源自18、19世紀哲學家杰里米·邊沁和J. S.密爾的功利主義。在20世紀60、70年代發表的大量規范倫理學的專著和文章中，對于這兩種理論，或對于其中某一種理論形態的概括、討論、修訂、運用、比較和批評，俯拾皆是——然而，并沒有人提出可溯及古希臘的第三種可能性。

漸漸地，變化出現了。在一些被用作本科生教材的規范倫理學書籍中，摘錄了許多批判當前流行的正統觀念并號召人們承認美德之重要性的文章，還補充了一些“美德倫理學者有何看法”的段落。一開始，這些內容往往篇幅不長，比較分散。美德倫理學本身并沒有被視為第三種思路，而是被認為，它在強調可以被義務論者和功利主義者有效整合進他們思路之中的許多有意義的要點（如，道德行為者的動機與品質）。隨著更多的辯護文章出現，美德倫理學獲得了“小兄弟”的地位（確立了它和大哥哥們一塊玩的資格，而不會被棄之不顧）。如今，在最新近的文集中，它獲得了充分的地位，被認為是義務論與功利主義思路的競爭者，它同兩者之間任何一種理論的差異性，就跟這兩者彼此之間的差異性一樣具有意義和挑戰性。

現代道德哲學為何復興這種古代的美德倫理學思路？從表面上看，已經擁有“現代世界”哲學家所提供的兩大理論，任何道德哲學家（更不要說他們的整個群體）卻還覺得有必要全面回歸柏拉圖和亞里士多德，這的確看起來很奇怪。既然他們的寫作如此久遠，既然我們的世界與雅典人的世界如此不同，況且，既然亞里士多德對奴隸和婦女還有一些（至少）令人不滿的觀點，那么，返回他們以獲取倫理學靈感，豈不荒謬嗎？“從表面上看”，也許是這樣的，然而從實踐和細節上看，卻不是這樣的。

首先，必須強調，如今支持美德倫理學的人并不認為自己贊同亞里士多德道德哲學中任何可悲而狹隘的具體觀點，就像許多受康德啟發的義務論者并不認為他們贊同康德關于（比如）動物的觀點一樣。[[1]](#_1_261)每個人都只是為西方道德哲學提供了一種獨特的思路，一種（在其支持者眼里）能夠富有成效地適合于產生現在被我們視為道德真理的思路。

為什么對義務論與功利主義的日益不滿會導致美德倫理學的復興，對此盡管有許多不同說法（而我們無法確定哪種說法最準確），但毫無疑問，任何說法似乎都涉及如下內容，即，當前流行的文獻忽視或邊緣化了許多本來是任何充分的道德哲學都應該論述的話題。有兩個就是我上面提到的話題——動機與道德品質；另一些話題則是道德教育、道德智慧或洞察力、友愛和家庭關系、深層次的幸福概念、情感在我們道德生活中的作用，以及關于我應當成為怎樣的人，我們應當如何生活的問題。我們可以在哪里發現對這些話題的討論呢？你看，就在柏拉圖和亞里士多德那里。

當然，這不僅僅是個巧合。在我們眼里，那些重視美德倫理學的現代哲學家（安斯考姆、富特、默多克、威廉姆斯、麥金太爾、麥克道威爾、納斯鮑姆、斯洛特[[2]](#_2_248)）全都汲取了柏拉圖和亞里士多德的思想，在某些方面，還包括阿奎那的思想。他們對“現代道德哲學”的批判，無疑受到了他們在較早作者那里發現的而在現代作者這里缺失的、富有洞見的內容的影響。不過，一旦我們指出這些話題，那么許多人（不僅僅是讀過古希臘作品的人）都會立即承認，它們屬于道德哲學的重要話題。

事實上，美德倫理學的出現所帶來的一個有趣結果是，有些義務論者和功利主義者通過承認美德的重要性并試圖在自身理論框架內予以論述，從而對它做出回應。于是就有了（比如說）重新出現的對于康德《德性論》的興趣，針對某種基于品質的康德主義和功利主義的精心闡述，以及功利主義者彼得·辛格有關“我們應該怎樣生活”的最新著作。[[3]](#_3_241)這種情況正在帶來一些非常激動人心的作品，尤其是在亞里士多德學派和康德學派的研究領域中。近期出版的一部文集里，麥克道威爾就把亞里士多德更多地引向康德，而赫爾曼與科斯嘉則把康德更多地引向亞里士多德。[[4]](#_4_239)盡管我還沒有發現利用亞里士多德主義進路來闡釋密爾的嘗試，但我相信這種情況隨時都有可能出現。[[5]](#_5_231)

這意味著三種思路的界線已變得模糊。把美德倫理學寬泛地描述為“強調美德”的思路，不再足以突出其特征。當然，同樣地，義務論和功利主義也不再能夠通過把自己描述為“強調規則或結果而非品質”，便可以得到鑒別。[[6]](#_6_225)據我所知，盡管沒人會對如下事實（即，對于“什么是義務論”“什么是功利主義”等問題不再存在令人滿意的簡要回答）表示困惑，但目前至少有些哲學家，卻似乎會因為我們美德倫理學者無法簡要地回答“什么是美德倫理學”而感到煩惱。與其他兩種思路不同，美德倫理學應該可以簡潔地表達立場，既足夠廣泛地（或者說，獨立地？）囊括所有的美德倫理學者，又足夠狹窄地將所有的義務論者和功利主義者排除在外——這樣的要求似乎有點過分。憑什么就該要求我們獨一無二地做到這一點呢？

我認為，人們之所以希望我們做到這一點，原因之一就是不熟悉。事實上，就像我自己和那些抱怨者一樣，沒有哪位道德哲學研究者會關心那種通過寬泛的口號而介紹的義務論和功利主義，因為，當我們還是學生時，我們就已經懂得“理性主義”和“經驗主義”等術語，從那時起就熟悉它們。雖然我們在演講時會使用這些口號，但我們知道該如何超越它們，比如，一旦我們告訴了學習哲學的后輩們什么是行為功利主義之后，我們就可以向他們介紹規則功利主義和“政府部門”的功利主義等形態。由于知道兩種常見思路之間有何差異，所以，我們有信心通過某種義務論思想來界定功利主義的脈絡，反之亦然。然而，除了像我這樣真正支持美德倫理學的人之外，很少會有人通過美德的思路來做這樣的界定。

我不大相信，對“什么是美德倫理學”所做出的簡短回答可以提供令人滿意的解決方案。對于美德倫理學，人們需要有一種如同圈內人士對于義務論和功利主義那樣旗鼓相當的熟悉程度。但是我們很難從現有文獻中獲得這一點。盡管出現了大量文章，但只有一本書像我這樣對美德倫理學進行了系統詳盡的探討，即，邁克爾·斯洛特的《從道德到美德》。而我所提供的則是另一本，它以不同方式論述了不同主題。與斯洛特的思路相比，我的思路更關心細節、案例和限定條件，因此沒那么抽象，更多是為了探討一種獨特的美德倫理學版本。而支持其他版本的作品，毫無疑問也在醞釀之中[[7]](#_7_223)，很快，每位道德哲學研究者就會像熟悉另外兩種思路一樣，熟悉“這種”美德倫理學，而不用再擔心定義問題了。

我這么說，并不意味著我在未來發展狀況出現之前就宣稱，與義務論和功利主義相比，美德倫理學必定會像奧克萊所說的那樣，“作為倫理學圖景的一種有生命力的未來”[[8]](#_8_219)而生存下來。事實上，我更希望，經過所有這三種思路訓練而成長起來的未來的道德哲學家，不再有興趣將自己劃分為是遵循這條思路而不是那條思路的群體；這樣，所有三種標簽可能就僅僅具有歷史意義。不過，目前仍難以預料，因為，那些可以傳授給未來道德哲學家的稱得上“美德倫理學”的內容，仍然亟待提供。

一個明顯的隔閡就是正義問題（它既是一種個人美德，又是政治哲學的核心話題），我得直截了當地說，本書絕沒有打算彌補這種隔閡。同幾乎所有其他現存的美德倫理學文獻一樣，我認為，“正義是一種個人美德”乃是顯而易見的，而且我也樂于偶爾將正義用作例證，但我常常發現，某些其他的美德更適合有關問題的細節描述。在這么薄的一本書里，我不認為這有什么不妥。我寫的是規范倫理學，不是政治哲學，即便正義僅被視作一種個人美德（如果可以的話），它也是一個非常具有爭議性和（我想說）侵蝕性的話題，需要專門的著作來論述。

我之所以說“侵蝕性”，是因為該話題已經太普遍了，它使得含糊不清的正義與權利概念涵蓋了大塊的道德領域，而美德倫理學者相信，這些領域通過另一些更加具體的美德術語可以處理得更好。根據美德倫理學（以及本書中的美德倫理學），“撒謊為何錯誤”“撒謊何時錯誤”，并不在于它不公正（它侵犯了人們“獲知真相的權利”或他們“應受尊重的權利”），而在于它不誠實，而不誠實是一種惡。“殺人為何錯誤”“殺人何時錯誤”，也許同樣不是因為它不公正（侵犯了生命權），而常常是因為它冷酷無情，與仁慈的美德截然相反。我并不贊同說，如果某個行為是“絕對需要的”，那它就屬于正義的領域而非其他美德的領域。從美德倫理學的視野出發，雖然可以說，當看到受傷的陌生人躺在路邊，一個人不“漠然置之”是“絕對需要”的，但這種要求與其說是源于正義，不如說是源于仁慈。

盡管我承認隔閡存在，但認為這種隔閡無法被彌補卻是不成熟的想法。在《美德倫理學》[[9]](#_9_209)一書的“導論”部分，克里斯普和斯洛特在承認美德倫理學需要面對這一挑戰的同時，引用了幾位正著手應對挑戰的美德倫理學者的言論[[10]](#_10_207)，并且期待《牛津美德政治學讀本》某天會問世。當然，正義是否是關于政治道德的討論中唯一需要論述的美德，對此，似乎有越來越多的人表示關注。如果父母不愛自己的孩子，如果不存在亞里士多德所說的“公民友誼”，人類還能維持社會聯合嗎？更不必說正義的社會聯合了。斯塔特曼承認，“關于美德倫理學與政治理論的全部話題……現在才剛剛開始探究”；他建議說，共同體主義“也許可以被證明是美德倫理學的政治維度”。[[11]](#_11_203)誰知道呢！不過，盡管不知道，但我們應該保持開放的心態，而不是把我們的時間浪費在試圖預先就表明，既然美德倫理學如此獨特，那它必定不能對正義或政治道德有所論述。

我懷疑，要求我們應當為“什么是美德倫理學”提供干脆有力的回答，有一個更深層的原因在于，人們堅持認為，美德倫理學并不像我上面聲稱的那樣是“義務論與功利主義思路的競爭者，它同兩者之間任何一種理論的差異性，就跟兩者彼此之間的差異性一樣具有意義和挑戰性”。這種懷疑意味著，如果美德倫理學者愿意通過若干命題而直截了當地表述其立場，那么人們將清楚看到，這些命題便可以不明顯錯誤或不可辯護的方式，被納入義務論或功利主義之中。不過，試圖通過列舉美德倫理學所贊成的那些被假定認為具有獨特性和正確性的主張，從而搞清楚美德倫理學確實是一種獨特的思路，這對我來說，屬于一項毫無必要的額外任務。目前的情況是，這種思路還是足夠新穎而具有獨特性的，本書的宗旨就是要看看，如果為它賦予真正細致全面的闡述，將會給道德哲學增添怎樣的洞見。如果功利主義者和義務論者不同意我的說法，我當然會跟他們爭論，也許我們堅持的某些觀點在具體的命題層面存在分歧，而這些命題，往往是（盡管絕非總是）他們所贊成的而美德倫理學者所反對的，反之亦然。但情況或許又不這樣。如果他們基本同意說，其唯一的反對意見僅僅是“可我們也能這么講——這是功利主義的（或義務論的）一個命題”，那么，我根本就不會爭論；我會感到欣喜。讓我們盡可能地不要把心思花在如何使自己與眾不同上，而是要對彼此的共識表示歡迎。

我以前特別喜歡爭論，急于證明美德倫理學不僅是其他兩種思路的競爭者，而且是最佳的選擇，它能解決或避免其他兩者深感棘手的諸多問題。盡管美德倫理學以往從未獲得普遍承認，而且一直遭到排斥，但我認為這是正確的策略，而且是斯洛特在《從道德到美德》一書中孜孜以求的策略。可是，我在上面提到的那些針對美德倫理學的出現而發生的回應如此迅速、如此豐富，以至于在該書僅僅出版六年之后，我就覺得可以合理地希望說，無需擺出一副戰斗姿態了。因此，盡管我在前幾章將美德倫理學同義務論和功利主義的簡單版本拿來對比，但我這么做僅僅是為了有助于最初的理解，而不是為了否認那些精致復雜的發展狀況的存在可能性，而隨著本書的推進，我將逐漸不再參考它們。

迄今為止，我所使用的“我們”，基本上限定于“我自己和其他美德倫理學者或道德哲學家”。從現在開始，除非上下文有明確他指，否則我將用這個詞來指稱“我和你們，我的讀者們”，這是我對自己與讀者之間關系所給出的特定假設。撰寫一部道德哲學著作，不可能不把一定范圍內的共同基礎設為前提，而我的假定是，任何對該領域非常感興趣從而讀了這本書的人將會在一定程度上分享我的倫理視野。我們也許有許多細節分歧，但我假定，我們都認為倫理學至關重要，而且（廣義上講，在允許所有細節分歧存在的條件下）我們都反對謀殺、不誠實、殘忍等等，都贊同慈善、誠實、正義等等。因此，我假定，我們將會以同樣的方式把這些“等等”里面的內容補充起來。

### 新亞里士多德主義

我在本書中詳加討論的這種獨特的美德倫理學版本，是一種比較普通的類型，名為“新亞里士多德主義”。該普遍類型之所以“新”，至少是因為我前面提到的那個理由，即，支持者儼然允許自己把亞里士多德關于奴隸和婦女的觀點視為明顯錯誤的，同時，我們沒有讓自己的看法局限于亞里士多德的美德清單的范圍。（比如，仁慈或慈善就不是一個亞里士多德主義的美德，但所有的美德倫理學者現在都把它列入清單。）而它之所以是“亞里士多德主義的”，則是因為無論在什么地方，它都以牢牢堅持亞里士多德的倫理著作為宗旨。因此，我這里提出的僅僅是美德倫理學諸多可能樣式中的一個版本。

首先，美德倫理學不一定就是剛才所說的亞里士多德主義的美德倫理學。邁克爾·斯洛特近年來提出的“基于行為者”的美德倫理學，就不是在亞里士多德那里，而是在19世紀的倫理學家馬蒂諾那里發現的美德倫理學，[[12]](#_12_197)而克里斯汀·斯沃頓的部分作品則更關注尼采而非亞里士多德。[[13]](#_13_189)其次，任何被描述為“亞里士多德主義”的美德倫理學都必然要牢牢堅持其作者對于亞里士多德的闡釋，而這些針對亞里士多德的闡釋，在許多相關問題上卻不盡相同。（所以，如果從諸多例子中間挑一個來講的話，關于亞里士多德在本質上是否屬于精英主義者，便存在著爭論。對于有些讀者來說[[14]](#_14_185)，他思想中的這方面因素似乎無法消除。而對另一些讀者來說，包括我自己在內，情況就不是這樣。我們同意，精英主義就像性別歧視一樣，是存在的，但我們認為其主要思想結構并非依此構造。）最后，正如我一開始試圖將新亞里士多德主義應用于墮胎問題[[15]](#_15_183)，而后又應用于道德悖論時所發現的那樣，世界上有各式各樣呈現于當代道德哲學之中的特殊領域，對于它們，亞里士多德所談極少甚或完全沒有談到。這時，新亞里士多德主義的美德倫理學者就必須按照自己的想法去開拓創造，她也許，就像我自己常常經歷的那樣，會覺得自己是在追尋一條從亞里士多德那里自然而然發展出來的思想線索（盡管她意識到，這樣會使亞里士多德始終在自己的套路中打轉轉）；或者，她也許會自覺地遠離亞里士多德。但無論是哪條道路，都有許多不同的方向可走，因此，在按照自己的想法來進行處理的過程中，我們可以發展出不同的版本。

其實，對于我所有堪稱“亞里士多德主義”的主張，本書中的大部分都必定在某種程度上被認為是“我自己的一次遠航”，因為，我在努力撰寫本書時并未預設我的讀者已經讀過亞里士多德的《尼各馬可倫理學》。而為了與這種預設相一致，我在這里就必須說說我從他那兒汲取的東西。事實上，兩千年來有多少東西一直被汲取；有多少東西直到最近才從我們的思想中被清除出去；而又有多少東西仍具有相關性，只不過需要呈現出來并重新加以承認，這是個復雜的思想史問題。但無論什么原因，對于許多不熟悉亞里士多德倫理學的人來說，肯定會有些常見的絆腳石，我們應該立即著手處理它們。

首當其沖的就是幸福（eudaimonia）概念，它通常被譯作“happiness”或“flourishin”，偶爾也譯作“well-being”。每種譯法都有自己的缺陷。“flourishin”的問題在于，動物甚至植物也可以繁榮興旺，但eudaimonia卻只對理性存在物才有可能。而根據當代人的理解（這種理解沒有受到那些經過古典訓練的作家們的影響），“happiness”的問題在于，它意味著某種主觀的東西。說我是否幸福，或者，說我的生活作為一個整體是否幸福，這是我的事情，不是你的事情；也許，除非存在嚴重的自欺和對不自覺痛苦的壓抑，否則，只要我認為我是幸福的，那我就是幸福的——我不可能搞錯這件事。請將它同我的健康狀態或繁榮狀態進行比較。我們在這里可以很容易地認識到，我也許覺得自己身心健康或者覺得自己繁榮興旺，但是，這種認識可能恰恰是錯誤的。在這方面，“flourishin”是一個比“happiness”更好地針對eudaimonia的譯名。在我看來，人們之所以容易對“我的生活是否幸福”得出錯誤的判斷，不僅因為人們容易自欺，而且因為人們容易持有錯誤的幸福概念，比如說，認為幸福主要由快樂構成。在這方面，“well-being”也要比“happiness”翻譯得更好，但它的缺陷在于，它不是一個日常術語，而且缺少相應的形容詞，顯得滯重。

然而，盡管“happiness”無疑具有主觀的含義，但我們似乎同樣擁有一種更接近于“eudaimonia”的、更加客觀的概念，即，“真正（或真實）的幸福”或“值得擁有的幸福”概念。我們會說，一個人也許幸福，但他并非真正幸福，如果他們生活在黃粱美夢之中，或是從事我們所知道的那些無聊活動，或是因大腦受損而過著一種快樂兒童般的幸福生活的話。當我們希望我們的子女可以幸福地成長并過上幸福的生活時，我們所希望的并不是他們成天游手好閑，沉迷于毒品帶來的滿足。[[16]](#_16_181)

其次是美德（或惡德）概念本身。假設有些人可以被描述為具有誠實的美德。那么，我們可以對他們有哪些方面的期待呢？

最明顯的是，我們可以期待他們行為的可靠性；他們不撒謊、不欺騙、不抄襲，不會隨意把別人的東西據為己有。你可以信賴他們對你講真話，給予真誠的意見，坦承他們的錯誤，絕不夸大自己的學識；你可以從他們那里購買二手車或放心地征詢他們的意見。在思考這些美德時，很多人會止步于此（或者事實上，有些情況表明，他們其實止步于更早的階段），從而把這些美德描述為僅僅根據特定方式（也許是根據某條規則）而行動的簡單傾向。

但這并非亞里士多德主義的看法。盡管有些讓人尷尬的例外（友愛、感恩），美德通常是一種品質特征，是一個人品質的某種狀態。如果你具備（比如說）慷慨、誠實和正義的美德，那你就是慷慨、誠實和正義之人。顯然，一個人可以確保在特定的行為方式中表現得慷慨、誠實和正義，但他實際上不是。而這足以表明，同具備特定的行為傾向相比，擁有美德意味著更多東西；最起碼，一個人必須出于特定的理由而以這些方式來行動。但事實上，與（即便出于特定理由的）行為傾向或行為秉性相比，我們認為，這些品質特征還包含著豐富得多的內容。

比如說，我們把誠實之人看作是常常避免不誠實行為，并以特定方式（欣然地、熱切地、堅定地、嚴謹地、恰當地）采取誠實行為的人。如果他們的話語給你造成對他們有利的錯誤印象，他們會急于糾正；他們會不等別人發現就立即坦白承認；他們會說出其他人都不敢說出的真相；他們希望你真的明白你同他們簽署的或同意去做的事情是什么。

對于反映他們誠實態度的行為，我們還期待有一種可靠性。我們期待他們反對、厭惡、譴責不誠實，期待他們贊成、喜歡、欣賞誠實，從而，我們期待他們在談話時會贊揚誠實的人或（無論這些人是真實的還是虛構的人物）辯護；我們期待他們不與不誠實之人為伍，期待他們在可能的條件下選擇與誠實之人共事，結交誠實的朋友，還期待他們把自己的孩子培養成為誠實之人。相應地，我們期待他們在工作中堅持真理與誠實的理想；如果他們是學者，我們期待他們在研究中踏實嚴謹；如果他們是教師，我們期待他們頂住壓力，不要言不由衷；或者，如果他們是醫生，我們期待他們捍衛醫患之間信任關系的重要性；或者，如果他們是商人，我們期待他們拒絕使用不正當的牟利手段并將誠實作為最好的經營策略。

這就引申出我們期待他們將會表達出來的情感。當他們的親朋好友不誠實時，我們期待他們會難過；對于坦率的批評，我們期待他們不會感到怨恨；對于公然的不誠實行為，我們期待他們會（恰當地）表示驚訝、震驚和憤怒；我們期待他們不會覺得油腔滑調有什么好笑的；而對那些通過不誠實手段獲得成功的人，他們更多是鄙視而非羨慕；當誠實占上風時，他們也并不會驚訝，而是（恰當地）感到高興或欣喜。

最后，如果我們足夠幸運地遇到完全誠實之人，那我們事實上或許就不是期待，而是可以注意到他們對于那些涉及誠實的事情會特別敏銳。如果我們自身不那么誠實，他們會通過提醒我們（因為我們沒做到這一點）注意某人明顯不可信任或我們全是在縱容不誠實，從而使我們感到羞愧。正如斯蒂芬·哈德遜正確論述的那樣：“品質的統一性極其復雜。它系統地關系到一個人的價值、選擇、欲望、意志力或意志軟弱、情感、感受、感知、利益、期待以及敏感性。”[[17]](#_17_173)

關于人的美德與惡德，有一個重要的事實是，一旦它們為人所有，就會變得非常牢固，而這主要是因為它們要比單純的特定行為傾向所涉及的內容多得多的緣故。這類品質特征的改變屬于一種深刻的改變，就像我們所說的，它是一種“顛覆性的”改變。這種改變會緩慢發生，但是，對于那些突然發生的罕見的偶然情況則需要給予特殊的解釋——宗教信仰的轉變，改變某人整個人生觀的經歷，大腦受損或吸食毒品。它當然不是一個人一夜之間就可以在自己身上決定實現的改變，比如某人可能決定中斷長期的生活習慣，在早餐時不再喝咖啡。

“美德不僅僅是特定的行為傾向”，這算不上什么陌生的想法。更讓人覺得生疏的是亞里士多德主義的如下觀念，即，美德不僅是品質特征，而且是品質的卓越狀態。每一種美德都關系到要把事情做對，因為每一種美德都關系到對實踐事務進行正確推理的能力，亦即實踐智慧。對于“慷慨”，它關系到在正確的條件下，出于正確的理由，把正確的東西以正確的數量交給正確的人。而在許多情形中，“正確的數量”乃是“我能夠承擔的數量”或“我無需剝奪他人就能給予的數量”。因此，比如說，如果我較貧窮，或是雖然較寬裕但有一大家子要養活，那么，我在圣誕節沒有為更富有的朋友準備昂貴的禮物，就算不上吝嗇或不慷慨。如果我拒絕讓別人剝削我，這也算不上吝嗇或不慷慨；慷慨并未要求我幫助支持那種超級懶漢，也沒有要求我資助一個自我放縱的揮霍無度之人。任何美德都跟好幾種惡德或缺陷構成對比關系，而慷慨不僅跟吝嗇、自私，還跟揮霍、過分大手大腳以及容易上當受騙的愚蠢形成了對比。

當我們一般地考慮“美德”時，我們似乎是在按照亞里士多德的方式思考。美德概念，乃是關于某種使其擁有者變善的東西的概念；美德之人是道德上善的、卓越的或令人欽佩的人，她理應正確地、較好地做出行為和反應，即她正確地處理事情。這似乎是顯而易見的自明之理。但是，如果我們想想美德的具體情形，我們有時就會放棄這些自明之理。我們會說，某人太慷慨或太誠實了，“過分地”慷慨或誠實。人們常聲稱，某些人的慈善之心可能使他們采取錯誤的行為，比如，為了照顧別人的感受，他們沒有堅持他們應該堅持的承諾。我們也可以這樣來理解勇敢“美德”，即，勇敢使亡命之徒做出了非常可怕的事情，而如果他們膽小的話，他們就不會如此。因此，情況似乎成了：盡管慷慨、誠實、慈善或勇敢是美德，但它們也可以成為缺點；或者說，它們并不總是美德，有時候會是缺點。慷慨、誠實、慈善或勇敢之人也許不是一位道德上善的、令人欽佩的人——或者說，如果“他們是這種人”仍然沒錯，那么，具備道德善的人也許就會因為那些使他們具備道德善的東西而做出錯誤的行為！這一切聽起來太奇怪了。

盡管很奇怪，但堅持認為這是錯誤的看法，卻一點用處也沒有。就我自己的語言直覺而言，我們手頭唯一能夠確定屬于美德術語的（即，一種總能使其擁有者變善的東西）就是“智慧”。（也許還有“公正”，但我不太確定。）人們可以“太過聰明”，但不可能太過智慧。而所有其他術語，看起來都能用“太過……”或“真遺憾，他如此……”來修飾。然而，我們不一定采取這種表達方式，我們有各種委婉的說法可以使我們繼續堅持自明之理，即，美德是一種善的存在方式；美德使其擁有者變善，使之能夠很好地行動。我們可以澄清如下斷言的意義，即，一個人不可能太過慷慨或太過誠實。我們可以把先前被如此描述的人重新描述為，他具備的不全是“慷慨”美德，而是它的某種扭曲形式；至于“率直”或“坦率”，那也不是十足的“誠實”。我們不再無條件地認為“人們的慈善之心使他們在特定情形中采取了錯誤的行為”，而會認為“他們擁有的不是美德，而是它的一種扭曲形式或不當形式（這取決于該案例的性質）”，或者認為“他們的道路方向沒錯，但他們尚未擁有美德或擁有的程度不夠”。從而，我們可以說，亡命之徒雖然大膽，但他們并不具備“勇敢”的美德。

我從亞里士多德那里汲取的第三個方面，是這樣一對彼此聯系的區分。

（1）在出于理性而行動（我們通常就這么做）與其他動物以及小孩在“行動”時所做出的事情之間，存在一種區分。

（2）在理性的需求或欲望（我們通常具有它們）與那些驅使著其他動物和小孩的單純的激情或欲望之間，存在一種區分。

我個人認為，這些區分源于亞里士多德思想中一個特別務實的方面——即，他從未忘記“我們都曾是兒童”這一事實。而在幾乎所有其他的著名道德哲學家那里，我們的印象卻是，我們這些作為其演講對象的聰明的成年讀者完全是從石頭里蹦出來的。盡管“兒童構成了這個世界的必要部分”偶爾也會被順帶提及（其頻率大概與提及非人類動物差不多），但如下這個最基本的事實卻完全被忽視了，那就是，我們曾經跟他們一樣；我們現在的任何模樣都是我們過去模樣的延續。

我們都知道，兒童與成人之間有差別——而且我們都知道，這種差別不限于身體方面。圣保羅說：“當我是個孩子時，我像孩子那樣說話、理解和思考，但是，當我成人之后，我就把孩子氣拋到一邊。”在我們確定道德責任（盡管這常常很難）時，就體現了上述理解：同那些已經“達到理性年齡”的人所實施的故意殺人行為相比，8歲兒童或“心智年齡”只有8歲的人所實施的故意殺人行為，被認為是不一樣的。所以在道德領域，我們確實假定（心智上的）兒童與（心智上的）成人之間存在區別。但這種區別是什么？大多數道德哲學家沒有就此展開討論，原因在于，他們忽略了“他們正在談論的那些理性的成年的道德行為者曾經也是兒童”的事實，因此他們不覺得這是個問題。但亞里士多德卻認為這是個問題，因而做出了區分。

在現代哲學中，上述兩種區分并不完全陌生。許多哲學家都曾試圖區分“出于理性而行動”與“出于欲望而行動”，還有許多哲學家闡述過那些特殊的理性需求形式，它們與非理性的或“基礎性的”需求構成了對比。但這兩類區分，如果是這樣界定的，那么它們就屬于技術層面的劃分，并且存在著巨大的爭議；而（心智上的）成人與（心智上的）兒童之間的區分則沒有這兩個問題。不僅如此，上述兩類區分還常常顯得嚴格固定，然而正如我們所知，從兒童到成人的轉變乃是一個連續的過程，不存在發生這種改變的精確位置。盡管我不會拿命來打賭說，人們不可能發現“出于理性而行動”（我們通常就這么行動，而動物和兒童則不然）的充分必要條件，但我十分肯定的是，任何這方面的分析都必須在一定程度上體現上述連續性。進一步說，心智成熟是由諸多因素構成的。“具有5歲的心智年齡”常常是個大致判斷，它必然會忽視該主體所具有的而一般5歲小孩所不具有的心智屬性。（這樣的大致判斷無疑同“身心之間的區分常常并不可靠”的事實有關。想要發生性關系或想要生個孩子，這類欲望是屬于心智方面的還是身體方面的呢？）反過來，盡管理性的成年人肯定無法完全擺脫孩子氣或動物式的沖動或激情，但我們并不因此就與孩子或動物“處于同樣狀態”。我們知道（如果不是出于偶然地知道，那就是出于秉性地知道），沖動或激情既可以是清白的也可以是可悲的，既可以是過分強烈的也可以是過分孱弱的，既可以得到論證也可以無法論證，既可以只根據環境來期待也可以要求得到證明，等等；同時，我們還知道，知識是我們所處狀態的一部分，而不是動物和小孩所處的任何一種狀態。

這就為我引出了（盡管我發現亞里士多德對此很熱心，但我沒有從他那里汲取太多內容的）第四個方面，即，一種與當前流行觀點針鋒相對的哲學心理學。是否任何有意的行為必定在某種程度上都是由欲望推動的，或者，是否僅憑信念（比如，“如此這般地行動是道德上的要求”這種信念）就有可能發動行為，對此，當代行為哲學存在著激烈的爭論。而爭論完全基于如下假設，即，信念與欲望之間的差別就像金子與氧氣之間的差別那么大；而且，常常還有一種假設，即，理性與非理性之間的區別同樣也嚴格確定。可是，亞里士多德卻喜歡把“選擇”說成是意愿性的理智，或者說成是理智性的欲望；它既屬于認知能力，也屬于意欲能力，而且不能被一分為二，即不能區分成一個信念和一個欲望。更何況，當他將靈魂描述為“理性部分和非理性部分”時，他并不認為“我們把哪個部分規定為意愿性的”是件多么重要的事。“植物的”部分（生物負責營養和生長的部分）肯定是非理性的，而理論的部分肯定是理性的。但是，意愿的因素既可以被視為非理性的，因為它能違背理性，也可以被視為理性的，因為它能接受理性。面對“一言以蔽之，它是理性的還是非理性？”這個問題，我們沒法回答；這里只能說，它在這個意義上是非理性的，而在那個意義上又是理性的。

對于贊成后期維特根斯坦作品的人來說，像這樣拒斥哲學心理學所給出的截然區分，就跟呼吸一樣自然，而且必要。這類哲學家目前只是少數，而且在本書中我也沒打算讓哲學界接受這種少數派觀點，盡管我愿意從事這項任務。但是，在一開始就將該問題和盤托出從而排除更深層次的絆腳石，這仍是值得的。我在給研究生上美德倫理學課或是與哲學同行討論（尤其是）安斯考姆、富特和麥克道威爾的文章時，就已經發現，妨礙理解的常常是一種不自覺的假設，它認為所有人都共享如下觀點，比如，信念和欲望是自然的東西，或者，一個理由就是能夠引發行為的一對信念與欲望的組合，或者，一切心智狀態都是大腦的狀態——或者，更一般的，哲學理應揭示或建構我們的思維基礎。在盡力讓這些前提與討論的內容協調一致的過程中，聽眾們發現，這些觀點要么是明顯含糊不清的，要么是故意不完整或不連貫的，要么就為那些在他們眼里無法理解的明顯的反對意見敞開了大門。如果有人說“不過，如果你是維特根斯坦主義者，你就不會相信這些東西”，那么有時（當然，不是一直）就會出現問題。雖然這不一定會帶來共識，但起碼知道分歧在什么地方。

### 本書的計劃

我希望本書今后可以被用作教材，幫助那些積極進取的學生學習美德倫理學在處理各種道德哲學問題和主題時具有的獨特思路。由于需要考慮不同的老師在課堂上會強調不同的內容，因此，我把本書分成三個相對獨立的部分，其組成章節之間具有更密切的關聯性，而隨著本書進展，這幾個部分在難度上會有所增加。同樣需要考慮的是，不同的老師對于他們根據相關材料而希望涉及的內容持有他們自己的看法，因此，我打算在很大程度上將針對其他作者作品的延伸性討論降至最低限度——盡管第二部分的話題確實有必要對亞里士多德和康德予以具體的關注，而第三部分也是以人們知曉倫理學中有關客觀性話題的若干文獻為前提的。

第一部分 行為

第一章 正確的行為。除了其他方面，美德倫理學被描述為：（1）一種“以行為者為中心”而不是“以行為為中心”的倫理學；（2）它討論的問題是“我應該成為怎樣的人”，而不是“我應該采取怎樣的行動”；（3）它以特定的德性論概念（善、美德）而不是義務論概念（正確、責任、義務）為基礎；并且（4）它拒絕認為，倫理學可以通過那些能夠提供具體行為指南的規則或原則而法典化。盡管所有這些觀點有一定的真理性，但它們容易造成某種普遍的誤解，即，美德倫理學沒有且不能提供行為指南，而功利主義和義務論卻可以提供。

但這是錯誤的看法：美德倫理學能夠提供一種關于“正確行為”的詳細說明（比如，“一位有美德的行為者在這種環境下將會采取的典型行為”），而且，這種說明（與平常所說的“美德倫理學不提供規則或原則”的斷言相反）可以被理解為，它就是在給出一些道德規則或原則。每一種美德都在提供一條指令：“誠實行事”“與人為善”；而每一種惡德都在提供一條禁令：“不要欺騙”“切勿冷漠”。

第二章 可以解決的困境。這類規則看上去似乎無法解決“沖突問題”，因為當不同的美德要求彼此沖突時，它們無法為我們提供行為指南。然而眾所周知，當規則發生沖突時，義務論也會陷入同樣的問題，而許多人又把行為功利主義運用其單一的最大化規則來處理棘手情況的方式看作是該思路的一個劣勢而非優勢。在棘手情況或困境（假設）可以解決的情形下，美德倫理學其實會采用一種與某些義務論策略相似的策略；它會論證說，這些可能出現的沖突僅僅是表面性的。而要認識到沖突只是表面現象，或許需要道德智慧或洞察力。對此，美德倫理學給予了明確承認，從而促使人們認真對待亞里士多德的如下觀點，即，與數學知識不同，道德知識不能僅靠課堂聽講就可獲得，而且通常不會在過于年輕、缺乏經驗的人那里發現。規范倫理學不應該把“提供某種可以被任何具有一定智商的成年人所運用的決策程序”當作目標。（這是拒絕“倫理學法典化”主張的一個方面。）

第三章 不可解決的和悲劇性的困境。尤其是，規范倫理學不應該在斷定是否存在不可解決的困境之前，就試圖提供某種可以解決所有困境的決策程序。如果存在不可解決的困境，那么，此時就不能提供行為指南。然而，針對行為的評價不僅依然是可能的，而且是必需的——美德倫理學可以為那些不足為慮的惱人困境與那些真正悲劇性的困境（后者是即便最有美德的行為者也無法毫發無損地加以解決的困境）之間的差別提供一種特別令人滿意的說明。

這三章關注的都是美德倫理學與行為的關系，我通過重新思考以往用于概括美德倫理學在這方面立場的標準命題，而對它們進行了小結。

第二部分 情感與動機

第四章 亞里士多德與康德。關于困境的討論需要我們涉及情感，而美德之人在特定情形中會感受到情感，尤其是遺憾乃至極度悲哀，它們是對“已發生之事”的反應。人們常常表揚美德倫理學，特別是在批評康德義務論的時候，因為美德倫理學為情感的道德意義提供了一種比其他倫理思路更好的論述，尤其是，它提供了一種比康德更具吸引力的“道德動機”說明。然而，仔細考察亞里士多德對于enkrateia和arete的區分（即，意志力或“自制”與完整美德之間的區分）以及康德在《道德形而上學原理》中討論道德價值的著名段落，情況卻足以表明，在很多方面，亞里士多德與康德要比人們通常所認為的接近得多。就亞里士多德的“動機”概念而言，自制的行為者與具備完整美德的行為者擁有同樣的動機——他們都是以“選擇”的形式、出于理性而行動的。

第五章 美德與情感。亞里士多德論證的優勢之處在于他對人類理性的論述，該論述允許情感參與到理性之中，而不僅僅是純粹動物式的非理性沖動，從而情感可以在詳細說明完整美德的過程中扮演它們的恰當角色。美德涉及行為和感受，而用于發展美德的道德教育則涉及情感教育。這一點的完整意義可以通過一個錯誤的道德教育的案例（即，種族主義的灌輸）而充分地體現出來。

第六章 美德行為者的行動理由。在第四章，我們注意到，具有完整美德的人以“選擇”的形式，出于理性而行動。那么，他們是“出于責任感”或是“因為覺得此事正確”而行動的嗎？如果我們仔細考慮一下訴諸這類理由時所涉及的內容，那么我們會發現答案是肯定的（由此，康德和亞里士多德更加緊密地聯系在一起）。美德之人，當他們合乎美德地行動時，會出于各種不同的理由。這些理由形成了一定的范圍，主要是誠實、友愛、正義、勇敢、節制等具體美德。當兒童和處于不穩定情感狀態的人出于這些理由而行動時，他們算不上“出于責任感而行動”，但是，當美德之人（他們的行為出于穩定的品質狀態）出于這些理由而行動時，他們就是“出于責任感而行動”。“出于美德而行動”乃是“出于責任而行動”的充分條件。

第七章 道德動機。不僅如此，“出于美德、出于穩定的品質狀態而行動”，還為“出于責任或因為覺得此事正確而行動”設立了標準。無論人們如何真心地聲明，只有當他們的品質類似于理想的美德行為者的品質時，他們的行動才算得上“出于責任”。因此，道德動機可以是個程度問題，而不是通過內省便能斷定的事物。

第三部分 合理性

本書的最后一個部分討論美德倫理學的“道德合理性”問題，即，是否存在“客觀的”標準用以判定某種品質特征是美德。標準的新亞里士多德主義前提，即“美德是人為了實現幸福（繁榮興旺或過得好）而需要的品質特征”，應該被理解為，它整合了兩個彼此相關的主張，即，“美德有利于其擁有者”以及“美德使其擁有者成為好的人”（為了過上一種典型的人的好生活，人需要美德）。這些內容將在本部分的頭三章分別討論，并最終在最后一章的結尾處集中起來。

在這幾章，我表達了與兩大思想流派不同的意見。我假定（而不是論證），認為倫理學可以“從中立觀點出發”而獲得任何根據，這是不對的。我假定，倫理思想必然出現在某種后天獲得的倫理視野中。然而，盡管與試圖提供此類根據的人意見相左，但是，我也沒有采取另一種為人熟知的立場，即，把所有根本的倫理分歧都歸結為價值的分歧，對此，我同樣不贊成。倫理分歧可以被視為關于事實的分歧，盡管常常是些非常古怪的事實。

第八章 美德有利于其擁有者。“標準清單上的美德有利于其擁有者”，對此，有些常見的反對意見很快可以被排除掉。我們會發現，當我們處在撫養孩子或反思自己生活的語境下，而不是處在試圖說服邪惡之徒或道德懷疑論者的語境下考慮該主張時，我們是相信它的。在菲利普斯和麥克道威爾看來，我們相信它，是因為我們有美德，是因為我們對于幸福、利益、傷害和損失有一種特定的看法足以保證該主張的真理性。因此，訴諸黑爾和富特為支持該主張而給出的事實，還談不上切中要害。我同意菲利普斯和麥克道威爾所說的，不可能從中立的或邪惡的立場出發而意識到“美德有利于其擁有者”的真理性，但我不同意他們的解釋。黑爾與富特所提供的事實是對該主張的必要支撐，而且，對于我們培養自己孩子的美德來說，也有必要。不過，它們是些古怪的事實，迄今很難對它們進行哲學歸類。

第九章 自然主義。“美德是人為了實現幸福、繁榮或生活得好而需要的品質特征”，對于這個前提還有另外一種闡述方式，使之表現出某種形式的自然主義。我們將它闡述為：美德就是讓人成為好的人的品質特征——即，人作為人，為了生活得好，為了過上一種典型的人的好生活而需要的特征。對人是好是壞所做出的倫理評價，類似于對其他生物是該物種的好樣本還是壞樣本所做出的評價。這種類比之所以具有啟發性，是因為它揭示出，一些被視為倫理評價所特有的從而使之不夠客觀的特征，即便在針對植物的準科學評價中也是存在的。

第十章 理性動物的自然主義。然而，這種類比只能被推進到這一步。倫理學不是生物學的分支。其他生物擁有它們無法選擇改變的、典型的生存方式，它們可以因此而被評價為好樣本或壞樣本。但是，就我們所擁有的特定生存方式而言，我們可以理智地追問：這是其中的“一種好的生存方式嗎”；如果我們認為答案是否定的，那我們就要尋找改變它的方法。因此，人們可以正確地聲稱，倫理自然主義（它被當作將倫理評價建立在某種科學的人性表述之上的嘗試）是一個錯誤的構想。但這遠遠不是說，任何有關人性的表述都不可能具備良好的客觀基礎，也遠遠談不上直接就引出了“任何人性概念都一樣好”的觀念。

第十一章 客觀性。“美德是人為了實現幸福而需要的品質特征”，關于這一前提的兩種不同闡釋在根本上可以被視為彼此相關，因為它們都基于如下看法，即，我們的自然/本性如此，所以就我們的美德概念而言，它們是適用于人類的。而這種事實，即便是事實的話，也是一種極其偶然的事實。我們每個人可以各自實現繁榮興旺或幸福，這是偶然的；我們分別可以用同樣的方式實現繁榮興旺或幸福，這是偶然的；我們可以共同地實現繁榮興旺或幸福而不以彼此為代價，這也是偶然的。如果事情完全相反，那么，根據這里所提供的美德倫理學看法，道德就不會存在，或者，它會表現出難以想象的不同模樣。

# 第一部分 行為

## 第一章 正確的行為

美德倫理學被描繪成許多樣子。它被描述為：（1）一種“以行為者為中心”而不是“以行為為中心”的倫理學；（2）它更關心“是什么”，而不是“做什么”；（3）它著手處理的是“我應當成為怎樣的人”，而不是“我應當采取怎樣的行為”；（4）它以特定的德性論概念（好、優秀、美德），而不是以義務論概念（正確、義務、責任）為基礎；（5）它拒絕承認倫理學可以憑借那些能夠提供具體行為指南的規則或原則的形式而法典化。

我之所以列出上述清單，是因為對美德倫理學的這些描述實在太常見，而不是因為我覺得它們很好。相反，我認為，就其粗糙的簡短性而言，這些描述存在著嚴重的誤導性。當然，它們各自包含一定的真理（這正是它們如此常見的原因），而隨著我們的推進，我也會返回這些描述，指出它們可能包含哪些真理以及限定條件。對于我在“導論”中提及的那些模糊了規范倫理學三種思路之間界線的新文獻比較熟悉的讀者，無疑很早就已拋棄了這些界線或是對它們給出了限定。但在這里，在一開始，我們似乎最好還是憑借多數讀者所愿意承認的描述，從簡單的層面開始，而后逐漸走向不那么為人所知的復雜與精細之處。

### 正確的行為

這些描述，尤其當人們第一次見到它們時，很容易以為是在表達大概同樣的觀點，而它們之所以全都具有誤導性，有一個原因就在于它們鼓勵如下想法，即，美德倫理學不可能成為功利主義和義務論的真正對手。這種想法是這樣的：

如果美德倫理學“以行為者為中心，而不是以行為為中心”，關心的是“我應該成為怎樣的人”而不是“我應該采取怎樣的行為”（以及“是什么，而不是做什么”），如果它把注意力放在好人或有美德的人上，而不是放在正確的行為或人（不管他是否有美德）有義務做什么事上，那么，它怎能成為功利主義和義務論的真正對手呢？毫無疑問，倫理學理論應該告訴我們正確的行為是什么，亦即，我們應當采取怎樣的行為。功利主義和義務論當然做到了這一點；如果美德倫理學沒做到這一點，它就不可能成為它們的真正對手。

其實，這些描述并沒有說美德倫理學完全不關心正確的行為，或是完全不關心我們應當做什么；正是因為這些描述容易表現成這樣，所以它們會誤導他人。要知道，美德倫理學可以提供行為的指南。我們可以通過將它所提供的行為指南與某些功利主義和義務論所提供的指南進行比較，完全用相似的方式加以陳列，從而最有裨益地展示美德倫理學是怎樣提供行為指南的。

假設一位行為功利主義者從如下命題展開她對正確行為的論述：

前提1：一個行為是正確的，當且僅當，它增進了最好的結果。

雖然該前提在“正確的行為”概念與“最好的結果”概念之間構造出緊密的行為功利主義聯系，從而給出一種關于正確行為的具體規定，但是，在人們知道何為最好的結果之前，它卻并沒有為人們提供行為指南。因此，這些內容就必須在第二個前提中加以詳細規定，如：

前提2：最好的結果就是使幸福最大化的結果——它在最好的結果與幸福之間構造出人們所熟知的功利主義聯系。

許多簡單的義務論版本也可以通過同樣的基本結構展現出來。它們是從一個為正確的行為提供了某種具體規定的前提開始的：

前提1：一個行為是正確的，當且僅當，它符合正確的道德規則或原則。

就像行為功利主義的第一個前提一樣，在這里，在人們知道何為正確的道德規則（或原則）之前，它并沒有給出行為的指南。因此，它必須在以如下說法打頭的第二個前提中加以詳細規定：

前提2：正確的道德規則（或原則）是……

而這句話可能會以不同的形式補充完成，比如

（1）……是下列清單上的內容（接著，就有一份清單附在后面，也許最后以“等等”結束），或者

（2）……是上帝為我們設立的要求，或者

（3）……是可普遍化的/是一條絕對律令，或者

（4）……是所有理性存在者都會選擇的對象。

諸如此類。

像這樣展示人們十分熟悉的功利主義和義務論盡管沒什么爭議，但這種情況表明，針對功利主義和義務論的那種過于常用的描述方式——即，“功利主義從‘好’開始（或者，以‘好’作為基礎概念，等等），而義務論從‘正當’開始”[[1]](#_1_262)這句口號——卻是不對的。如果一種規范倫理學“由之開始”的概念就是它用來規定正確行為的概念，那么功利主義或許真可以說是（通過將其列為最佳概念之一）從“好”開始，但我們絕對應該立刻補充一句說：“不過，它只跟事情的結果或狀態有關，而跟（比如說）好的人或生活得好無關。”而即便如此，我們也不應繼續認為，由于大多數義務論都通過道德規則或道德原則的概念來界定正確的行為，所以它們就是“從‘正當’開始”。在此意義上，唯一“從‘正當’開始”的義務論將不得不是弗蘭克納所說的“極端的行為義務論”[[2]](#_2_249)，（我猜）它認為正確的行為就是正確的行為。

如果這句口號是為了（比較粗略地）選出“最重要的”概念，那么結果或幸福概念似乎就應當作為適用于功利主義的善概念被提出來，而對義務論者來說，最重要的概念（如果有這種概念的話）則會隨情況變化而必定有所不同。對有的義務論者來說，這個概念是“上帝”，而對另一些義務論者來說則是“可普遍性”或“絕對律令”或“出于理性的接受”，等等。（我們是否應該說，對康德而言，這個概念就是“善良意志”或“絕對律令”，或兩者兼而有之呢？）

很可能，對這句口號的過分盲目的信任會讓人以為，美德倫理學不可能提供它自己關于正確行為的具體規定。因為，許多信任這句口號的人接下來會說：“功利主義從‘好’中推出‘正確’，義務論從‘正確’中推出‘好’；然而，美德倫理學何以能夠從它最開始的‘美德行為者’概念中推出‘好’與‘正確’呢？”事實上，由于不知道這里指的是“好的什么”或“正確的什么”，所以我不知道該怎么回答。但是，如果問題是“美德倫理學何以能夠給出一種關于正確行為的論述從而提供行為的指南”，那么答案就簡單了。下面就是它的第一個前提。

前提1：一個行為是正確的，當且僅當，它是一位有美德的行為者在這種環境中將會采取的典型行為（即，出于品質而采取的行為）。

這種界定基本上（如果有過的話）沒法讓那些堅持認為美德倫理學不能告訴我們該如何行動的人們閉嘴。相反，它會招來過激的嘲笑和鄙視。“這一點兒用都沒有，”反對者說，“它沒有給我們提供任何意義上的指南。誰又會是那個有美德的行為者呢？”

但是，如果用來論述正確行為的第一個前提（該前提在“正確的行為”概念與一種特定的規范倫理學所獨有的某個概念之間建立起聯系）的失敗會因為未能提供實踐的指南而招致鄙視，那么，類似的鄙視為什么沒有沖向我所說的那種行為功利主義與義務論的第一個前提呢？對這兩種規范倫理學的第一個前提，我已指出（盡管表面上一帶而過，但確實表達了對這個問題的看法）它們并未給我們提供任何指南。在提供指南之前，行為功利主義必須通過給出第二個前提來具體規定什么是最好的結果，而義務論必須通過給出第二個前提來具體規定什么是正確的道德規則。類似的，美德倫理學也必須具體規定誰才是有美德的行為者。就此而言，三者處于同樣的境地。

當然，就像人們有時認為的那樣，如果美德行為者可以僅僅被規定為一種穩定地傾向于根據正確的道德規則而行動的行為者，那么美德倫理學就會倒退為義務論，而不是成為它的競爭者。因此，讓我們為這個基本框架增添一個附屬前提，旨在表明美德倫理學的目標是通過對美德的具體規定而提供一種非義務論的“美德行為者”定義，它將體現在美德倫理學的第二個前提中。

前提1a：一位有美德的行為者，就是一位擁有并踐行某些特定品質特征（即，美德）的人。

前提2：美德是一種……的品質特征。

美德倫理學的第二個前提，跟某些形態的義務論的第二個前提一樣，可能僅僅是通過列舉“下列清單上的內容”而完成的，接著有一份清單附在后面，最后也許以“等等”結束。或者，我們可以將《道德原則研究》中的休謨理解為美德倫理學的倡導者。我們可以說，根據休謨，美德是對其擁有者或他人有用的或適宜的（人類）品質特征（這兩個“或”都有“和”的意思）。或者，我們還可以提供標準的新亞里士多德主義的補充方案，該方案聲稱，美德是人們為了實現幸福、繁榮或生活得好所需要的品質特征。

于是在這里，我們就獲得了一種關于正確行為的具體規定，其結構同行為功利主義和許多簡易形式的義務論非常相似。比較這三者，我們發現我們可以說：“美德倫理學（就其關于正確行為的論述而言）是以行為者為中心，而不是以結果或規則為中心。它以行為者為中心，是因為它在論述正確行為的第一個前提中就提出了‘有美德的行為者’概念，而功利主義和義務論在第一個前提中分別提出的是‘結果’概念和‘道德規則’概念。”確實如此；美德倫理學就是這么做的。但是，請注意，它并未因此就“以行為者為中心，而不是以行為為中心”。美德倫理學對于“我應該決定做什么”也提供了回答。

因此，這就消除了第一種誤解。美德倫理學對于正確的行為確實有所論述。不過，這僅僅是消除誤解的第一步，因為許多人對它所論述的內容并不滿意。原因多種多樣，需要占用我們好幾章的篇幅；在本章，我將集中考察在如下抱怨中自然表露出來的原因，即，美德倫理學沒有而且無法告訴我們做什么；它沒有而且無法提供道德的指南。

“美德倫理學沒有為我們提供道德的指南”——如果它已提供了關于正確行為的具體規定，那怎么可能沒有做到這一點呢？人們有時猜測，它提供的只是一種循環論證，而不是我們可以用來指導自己的規定。“它告訴我們，正確的行為就是一個有美德的行為者將會采取的行為。但這是不言而喻的公理。有美德的行為者當然‘采取正確的行為’；如果她沒這么做，她就不會有美德；我們只不過在兜圈子罷了。”

現在看來，美德倫理學論述正確行為的第一個前提，真的有可能成為一條公理。因為，行為功利主義者會否認義務論者的第一個前提（“不！如果違反規則的結果要比遵循規則的結果更好，那我們就應該違反它。”），義務論者也會否認功利主義者的第一個前提（“不！無論結果怎么樣，我們都必須堅持規則。”），但是，雙方卻極有可能共同接受美德倫理學的說法：“一個行為是正確的，當且僅當，它是一個有美德的行為者將會采取的行為。”然而，如果真的這樣，那他們就都是以為他們已經通過第一個前提和第二個前提而確定了正確行為的內涵，接著，他們借助這條公理來具體規定他們眼中的美德行為者：“一位有美德的行為者，就是一位采取（我所理解的）正確行為的人。”[[3]](#_3_242)

我需要強調的是，這條表面的公理（“一個行為是正確的，當且僅當，一位有美德的行為者在這種環境中將會采取的典型行為”）并非美德倫理學關于正確行為論述的公理。它只是該論述的第一個前提，就像其他兩種論述的第一個前提一樣，它也有待第二個前提來加以填充。或許，我可以通過讓填充它們的必要性變得極為明顯的方式來重新表述第一個前提及其補充命題，從而使這點更加清楚，如下：

前提1：一個行為是正確的，當且僅當，它是一位X的行為者在這種環境中將會采取的典型行為。

前提1a：一位X的行為者，就是一位具有并踐行某些特定品質特征（即，X）的人。

通過這樣的表達方式，前提1看上去就完全不像一條公理了。

不幸的是，如果同行為功利主義和義務論的第一個前提之間進行不太有利的比照，那么，顯然，該前提現在看起來仍沒有為我們提供任何信息：“我們大概都知道最好的結果可能是怎樣的，正確的道德規則或原則又是怎樣的，然而，一位X的行為者到底是怎樣的呢？”不過，在這個時候，我必須重復一下先前的觀點。其他規范倫理學的第一個前提，嚴格說來，同樣也沒有為我們提供任何信息。而我們之所以忽略這一點，是因為功利主義對于最佳結果的規定是我們非常熟悉的，而我們所了解的各個義務論者所征引的也都是熟悉的道德規則。可是，盡管這兩者的第一個前提說的都是熟悉的內容，但是在第二個前提中，陌生的東西就會冒出來了。

有人可能把“最好的結果”界定為羅馬天主教徒數量的最大化（以及，非天主教徒數量的最小化）。這是一種非常荒誕的觀點；盡管正常的天主教徒們都不會有這樣的觀點，但是，在天主教信仰環境中成長的某些癲狂之徒卻可能會有。或者，有人可能把“最好的結果”界定為遵守特定的道德規則。之所以“我們全都知道什么是最好的結果”，并不是因為行為功利主義論述的第一個前提告訴了我們，而是因為我們全都熟知：一般說來，如果行為的結果讓很多人快樂或減輕了許多痛苦，它就是好的結果。

類似的，當我們讀到義務論的第一個前提時，我們也假定“我們全都知道什么是正確的道德規則或原則”。我們期待像“不要殺生”“堅守諾言”這樣的事情。我們不期待“維系雅利安的種族純潔”，“讓女人永遠待在她們的合適位置上，從屬于男人”，“殺死異教徒”。但我們知道的只是，這些內容不僅可能而且已經被界定為正確的道德規則。就義務論關于正確行為論述的第一個前提而言，我們實際上從該前提所給出的內容中并不會知道什么是正確的道德規則或原則；我們是在把我們自己的觀念帶入其中。

因此，作為一條可以與行為功利主義和義務論的第一前提相提并論的第一前提，“一個行為是正確的，當且僅當，它是一位有美德的行為者在這種環境中將會采取的典型行為”，遠遠談不上是公理；同其他論述的第一個前提一樣，它沒有告訴我們任何東西。只有在補充上第二個前提后，這三種論述才告訴了我們一些東西。

### 認識論問題

在這個層面上，我們會注意到，三種論述之間存在一個有趣的區分，一邊是行為功利主義，另一邊是義務論和美德倫理學。當行為功利主義給出它的第二個前提，說“最好的結果就是幸福的最大化”時，我們看起來就知道了行為功利主義者的立場。（雖然我后面會追問我們是否真的知道，但我們肯定看起來是知道的。）我們能推論出，比如，行為功利主義者會說，如果講真話不會使任何人幸福反而會使有些人極其不幸，那么撒謊就是正確的。然而，當義務論者和美德倫理學者給出他們的第二個前提后，我們是否知道他們對這種情況的看法，則取決于他們所采取的具體形式。

如果給出一份正確道德規則的清單或一份美德清單，我們就有了相當具體的內容。如果一份清單包含“不許撒謊”，而另一份清單上寫著“誠實”，那么我們可以推論出，義務論和美德倫理學或許并不會同意行為功利主義關于撒謊具有正確性的看法。可是，如果義務論的第二個前提是我提到的其他形式，情況又會怎樣呢？我們都知道，上帝制定了哪些要求，接受什么東西才是合理的……諸如此類，一直都有諸多爭論——概言之，對于哪些道德規則或原則是正確的道德規則或原則，人們一直爭論不休。當某個義務論者提出她用于考察道德規則之正確性的一種抽象檢測方式時，我們可以肯定，她會捍衛和論證她根據該檢測方式而信以為正確的規則——但是，這些規則包含哪些，我們就不得而知了。她是會捍衛那些禁止自殺或墮胎的規則，還是會捍衛那些允許自殺或墮胎的規則？她會成為一名和平主義者，還是會支持因自衛而殺人的行徑？我們不得而知。

美德倫理學同樣缺乏定論。我們都知道，據說，對于“哪些品質特征屬于美德”一直存在諸多爭論。當某個美德倫理學者給出她的抽象檢測方式時，我們可以肯定，她將捍衛她根據該檢測方式而確信為美德的品質特征，并排除沒有被她接納的品質特征——不過，這類品質特征會有哪些，我們就不得而知了。她會（分別像休謨、亞里士多德和尼采那樣）捍衛人道、適度和憐憫，還是會排除它們？她會捍衛不偏不倚的做派，還是會捍衛友愛？我們也不得而知。

因此，我們這里出現了一個有趣的對比，一邊是行為功利主義，另一邊是義務論和美德倫理學。后者看起來注定會在“我們怎樣才能知道一個具體行為是正確的行為”這個問題上給我們帶來很大的麻煩，因為，無論義務論和美德倫理學說什么，我們總可以追問：“但是我們怎么知道，哪些道德規則或原則才是正確的？哪些品質特征才是美德呢？”如果它們各自僅僅給出它們的清單，我們會擔心那是不是正確的清單。如果它們給出的是一種抽象檢測方式，我們則可能擔心，如果有足夠精巧的設計或不同的更進一步的前提，那么這些檢測方式是可以引出不同結果的。因此，二者都使自己暴露在道德的文化相對主義，或者更糟糕地，暴露在道德懷疑主義的威脅之下。也許，我們只能是將那些被我們自己的文化或社會所接受的規則或品質特征列舉出來，并且不得不接受如下看法，即，我們所能知道的一切只是在我們眼里正確的東西，而在其他文化看來則可能是錯誤的。或者，更糟糕的是，如果我們記得“我們”內部存在多么大的道德分歧，那么，大概我們甚至連這一點都做不到。我們或許不得不同意說：沒有人“知道某個具體行為是正確的”，他們只不過“憑感覺相信它是正確的”，因為它合乎某人自己希望合乎的某條規則，或者，因為它只是某人自己想要成為的那種人將會做的事。

而行為功利主義則沒有，或說，沒有直接地面臨同樣的威脅。誠然，人們有時可能很難預測行為的結果，但這是三種論述都必須面對的一個生活實踐問題。人們有時認為義務論“不考慮后果”，但這顯然不對，因為我們所審慎思考的許多行為，只有當我們將其可能導致的后果考慮在內時，才談得上遵守規則或原則。一位堅持義務論立場，但不確定是否該給某個病人做手術的外科醫生之所以心有疑惑，不是因為她懷疑自己原則的正確性，而是因為她很難預測這場手術的結果是讓這個病人多活幾年，還是會讓他撒手人寰。而一位認同美德倫理的外科醫生也面臨著同樣的問題：她或許并不懷疑“仁慈”（關心他人利益）是一種美德；她所懷疑的是，這場手術的結果是讓她的病人獲益還是受傷。

難以預測人的行為后果并不會帶來道德相對主義或道德懷疑主義的威脅；它只是一個常見的生活問題。然而，如果像功利主義所說的那樣，這些后果涉及幸福，那么這里不就有危險了嗎？不同的文化、不同的個體有不同的幸福觀。如果我們無法精確并且正確地定義我們理應加以最大化的“幸福”，我們怎么才能知道某個具體行為就是正確的行為呢？

我認為，人們可以向功利主義提出這樣的問題，而這也是我后面會回頭處理的一個方面。但很難說這就表明行為功利主義將直接面臨道德相對主義和懷疑主義的威脅。假設人們的幸福觀確實不一樣；但這對于實踐的目的而言，又有什么重要的呢？我給這個人一本有關宗教沉思的書，她會高興，我給她一本色情小說，她會不快；而另一個人對這本小說興致盎然，卻對另外那本書覺得頭痛。如果我可以同時提供這兩本書，那么，行為功利主義者會非常清楚我應該怎么做而無需給幸福下定義或是擔心“這兩人確實有極為不同的幸福觀”這個事實。正如喬納森·格羅夫堅定指出的那樣，“我們大多數人，無論是不是功利主義者，都會顧及我們的行為可能給他人的幸福所帶來的影響，如果盡力讓某人更加幸福與使他獲得成功之間是沒有關系的，那我們將會茫然無措”[[4]](#_4_240)。

因此，我們現在可以說，行為功利主義沒有直接面臨道德相對主義或懷疑主義幽靈的威脅，但是美德倫理學，還有義務論，則面臨這種威脅。提出并承認這個問題之后，讓我暫時把它放到一邊，留待后續章節討論。[[5]](#_5_232)現在，我假定，義務論和美德倫理學在它們的第二個前提中給出了一份開放的、為人所熟知的清單。我們可以假設，義務論列出了如下熟悉的規則，如“不要殺人”“要說真話”“堅守承諾”“不要作惡或傷害他人”“幫助他人/增進他們的福祉”等等；美德倫理學也列出一些熟悉的品質特征，如公正、誠實、仁慈、勇敢、實踐智慧、慷慨、忠誠等等。在給出這番假設后，我們可以回頭來處理下面這個問題，即，美德倫理學即使列出這份清單，它在一定程度上是否也沒有像行為功利主義和義務論那樣提供指南。

### 道德規則

有一種常見的反對意見是這樣的：

義務論給出了一系列清晰的、便于使用的指導方案。而美德倫理學給出的指導方案僅僅是：“采取有美德的行為者（即具有公正、誠實、仁慈等美德的人）在這種環境中將會采取的行為。”然而，這沒有為我提供任何指南，除非我自己就是（并且我知道自己就是）一個有美德的行為者——若是這樣，我就基本上不需要它了。如果我并不是那么有美德，那我就沒法知道一位有美德的行為者將會采取怎樣的行為，也就沒法運用美德倫理學為我提供的這唯一的指導方案。誠然，行為功利主義也僅僅給出唯一的指導方案（“采取能帶來幸福最大化的行為”），但人們在運用它的時候卻不會遇到類似困難；它也很便于使用。因此，在這種意義上，美德倫理學關于正確行為的論述未能提供行為的指南，而義務論和功利主義則成功地做到了這一點。

作為回應，值得指出的是：如果我知道我遠不完美，而且非常不清楚一位美德行為者在我目前所處的環境中將會采取怎樣的行為，那么，我顯然應該（只要有可能的話）向美德行為者請教。這絕非無關緊要的問題，因為，它直接解釋了我們道德生活中的一個重要方面，即，我們并不總是作為完全自我決定的“自主”行為者來行動，而是常常從那些在我們眼中比我們自己更高尚的人那里尋求道德指南。當我找借口去做一件我很懷疑是錯誤的事情時，我會問那些道德比我更差的人（或是差不多的人，如果我夠壞的話）：“要是你處于我的境地，難道你不會這么干嗎？”但是，當我急切地想去做一件正確的事情，而我又不太清楚該怎么做時，我卻會去找那些我尊敬和欽佩的人：在我眼里比我自己更善良、更誠實、更公正、更聰明的人，向他們請教如果他們身處我的處境他們會怎么做。我不知道功利主義和義務論如何（或者實際上，是否）能夠解釋這樣的事實，但正如我所說，美德倫理學的解釋卻是直截了當的。如果你想采取正確的行為，而采取正確的行為就是采取美德行為者在該處境中將采取的行為，那么你就得搞清楚她會怎么做，如果你此時還不知道的話。

而且，向美德之人請教，也不是那些努力運用美德倫理學“單一指導方案”的不完善之人唯一可做的事情。因為，一般情況下，反對者說“如果我并不是那么有美德，那我就沒法知道一位有美德的行為者將會采取怎樣的行為”，這顯然是錯誤的。請回想一下，我們假設美德可以列出（比如）誠實、仁慈、忠誠等等。因此，根據假設，有美德的行為者就是誠實、仁慈、信守承諾（等）之人。所以，她所采取的典型行為就是誠實、仁慈和信守承諾（等）的行為，而不是不誠實、不仁慈、不信守承諾的行為。因此，假如可以這樣列舉美德，那么，不管我自己多么不完美，我都能很清楚地認識到美德之人在我的處境中將會采取怎樣的行動。她會公然撒謊以博取不正當的利益嗎？不，因為這既不誠實，也不公正。她會幫助路邊受傷的陌生人，即便他無權要求她的幫助，還是會繞道而行？是前者，因為前者仁慈寬厚，后者麻木無情。她會堅守她對死人的諾言，縱使活著的人能夠受益也絕不違背嗎？是的，因為她信守承諾。諸如此類，等等。[[6]](#_6_226)

針對“美德倫理學的正確行為論述無法指導行為”這條反對意見的第二種回應方式，就是要否認常常被人提及的如下主張，即，“美德倫理學沒有提供任何規則”（這是用另一種方式來表達“美德倫理學更關心‘是什么’，而不是‘做什么’”），所以需要用規則來補充。我們現在能看到，美德倫理學提供了大量的規則。不僅每種美德都給出一項指令（誠實行事、與人為善、慷慨解囊），而且每種惡德也給出了一道禁令（不要欺騙、切勿冷漠、無須吝嗇）。[[7]](#_7_224)

一旦掌握了美德倫理學的這一點（眾所周知，這點遭到嚴重的忽視），人們還有理由說美德倫理學無法告訴我們應該如何行動嗎？是的，還有一條理由。這條理由大致是，同“采取有美德的行為者將會采取的行為”這條規則一樣，“誠實行事”，“切勿冷漠”等規則仍然是錯誤的規則，仍然在某種程度上注定無法給出義務論規則和行為功利主義規則所提供的那種行為指南。

可是，怎么會這樣？確實，美德倫理學的這些規則（以下簡稱為“美德規則”）是要通過在某種或某些意義上必然具有“評價性”的術語或概念來表達。而這是使它們注定失敗的原因嗎？當然不是，否則，許多類型的功利主義和義務論也會因此而失敗。

事實上，有的功利主義就是以徹底的“價值中立”或經驗性作為目標，比如，將“幸福”定義為實際的欲望或愛好（不論它的內容如何）獲得滿足的功利主義，或者，將“幸福”定義為一種心理狀態（人們最終通過內省而確立它的存在）的功利主義。雖然這些類型面臨許多廣為人知的問題，而且在我看來一向不足為信，但我承認，持有它們的人們總是在抱怨說，美德規則所給出的只是某種比較拙劣的帶有“評價性”術語的行為指南。可是，一個希望在高級快樂和低級快樂之間做出區分，或是對理性的愛好有所表達，或是在定義“幸福”時訴諸了某些善（比如，自主、友愛或對于重要事務的了解）的功利主義者卻得承認，即便是她的那條單一的規則也隱含地具有“評價性”。（概言之，這就是我為什么認為——正如我前面提到的那樣——功利主義通常無法避免道德相對主義或懷疑主義威脅的原因。）

義務論又怎么樣呢？如果我們關注撒謊，將“撒謊”定義為“有意欺騙聽眾，說出你所認為的不真實情況”，那么我們可以暫時維持這樣的幻覺，以為義務論規則不帶有“評價性”術語。然而，一旦我們想到幾乎沒有哪位義務論者會放棄不傷害原則和（或）慈善原則，那么幻覺便會消失。因為，這些原則及其相應規則（不要作惡或傷害他人，幫助別人，提升他們的福祉）依賴于這樣一些術語或概念，它們至少跟美德規則所采取的術語或概念同樣是有“評價性”的。

如果人們把“功利主義從‘善’開始，義務論從‘正確’開始”這句口號理解為，義務論通過某種方式從“正確”（以及“錯誤”）的概念中推出了“善”（以及“壞”或“惡”）的概念，那么我們便可以揭示這句口號的一種更深層次的缺陷。雖然在具體界定其幸福概念時訴諸正確行為或美德行為概念的“功利主義者”會覺得很難擺脫這句唬人的口號，但沒有人認為，義務論者可以在完全不使用善概念（它不僅僅等同于“因其自身就是正確的行為”這個概念），或不提及惡或傷害概念的條件下表述她的每一條規則。

我們還會注意到，很少有義務論者會訴諸“不要殺人”這類簡單的準生物性質的規則，不過，該規則的某些更精致的版本，比如“不要謀殺”或“不要殺害無辜者”，則再次使用了“評價性”術語，而“不要不公正地殺人”本身就是美德規則的具體表現。

即使接受了這一點，義務論者也仍有可能聲稱，在給兒童提供指南的問題上，美德規則顯然比不上義務論規則。誠然，對于“什么是真正地傷害他人”“什么是真正地提升他們的福祉”“什么是真正地尊重其自主性”“什么是真正地謀殺”這些問題，就連堅持義務論立場的成年人都得費勁思索，但我們在母親膝下所學到的簡單規則卻是必不可少。美德倫理學怎么可能合理地拋開它們，而去指望蹣跚學步的孩子能夠領會“做仁慈、誠實、友善之事，不要做不公正之事”的要求呢？不客氣地說，這些概念很“厚重”！對孩子們來講，它們太厚重了，難以領會。

嚴格說來，這種反對意見與一般的反對意見（即，美德規則無法提供行為指南）相當不同，但它卻是在后者的語境中自然出現的，而我也非常樂意討論這個問題。因為，它明確揭示了所有的規范倫理學都必須面對的一個充分性條件，即，這樣的倫理學不僅要為聰明的理性的成年人提供行為指南，而且要對道德教育發表意見，對一代人怎樣將行為規范傳授給下一代人發表意見。然而，受亞里士多德啟發的倫理學不可能遺忘道德教育問題，所以這種反對意見并未擊中要害。首先，其中所蘊涵的經驗性主張（即，對蹣跚學步的孩子只能傳授義務論的規則，而非“厚重的”概念）絕對是錯誤的。“不要那么做，這會傷到貓咪，你不要這么殘忍”，“對你的弟弟好點，他還是個小孩子”，“不要這么吝嗇，這么貪心”，諸如此類的句子常常會被講給孩子們聽。盡管由于某種原因，我們不會很早教他們“公正”和“不公正”，但是我們肯定會教他們“公平”和“不公平”。

其次，美德倫理學的倡導者為什么就該否認我們在母親膝下所學到的那些規則（比如，“不要撒謊”“堅守承諾”“幫助他人”）的重要性？雖然將“美德行為者”簡單地定義為“傾向于根據義務論的道德規則行動的人”是錯誤的（正如我已聲稱的那樣），但既然我們承認（比如）在踐行“誠實”美德和“不撒謊”之間存在明顯的聯系，那么，這就是個可以理解的錯誤。美德倫理學希望強調的是，若要教孩子們誠實，就必須教他們熱愛和贊美真相，而僅靠教他們別撒謊是達不到這個目的。但他們不一定得說，為了達到這個目的，教他們別撒謊完全沒用，或者并非必不可少。

因此，我們可以看到，美德倫理學不僅提供了規則（即，通過源自美德和惡德的術語而表達出來的美德規則），而且，進一步地，它沒有排斥人們比較熟悉的義務論規則。兩者的理論區別在于，這些為人熟知的規則及其在具體情況中加以運用的背景是完全不同的。在義務論看來，我不應撒謊，是因為當我將“不許撒謊”這條（正確的）規則運用于該情況時，我發現撒謊是被禁止的。而在美德倫理學看來，我不應撒謊，是因為這么做不誠實，而不誠實是一種惡德。[[8]](#_8_220)

### 不可法典化

那么，對于如下主張（即，美德倫理學通常認為，倫理學不可以被法典化為一些能夠提供具體行為指南的規則或原則），又該如何看待呢？現在看來，這是一種回應起來相當麻煩的主張：“是的，它完全取決于你如何理解‘可法典化’的含義。”這個概念過去常常是指，規范倫理學的任務在于提供一組（或許只是“一條”，比如，在行為功利主義那里）普遍規則或原則，它們具有如下兩種顯著特征：（1）它們可以構成一種決策程序，用以決定某個具體情形中的正確行為；（2）對它們應該這樣來表達，以至于那些缺乏美德的人也能夠理解并正確地運用它們。[[9]](#_9_210)我們稱之為“可法典化的強命題”。拒絕承認該命題，過去是，現在也是美德倫理學的典型特征。[[10]](#_10_208)不過，至少出于兩方面（毫無疑問，彼此相關的）原因，這種看法目前非常少見了。

一個原因在于，人們越來越意識到，提供這樣一組規則或原則的做法已然失敗。先前，當應用倫理學風頭正盛的時候，這種做法似乎還可行，但是，隨著越來越多基于相同抽象原則的哲學家這樣來運用它們卻得出不同的結論時，隨著他們把不同的修訂條件或排除條件添加到一般原則上從而導致不同的結論時，隨著越來越多試圖解決真實生活中醫學倫理的棘手問題的哲學家發現自己不得不承認爭執雙方的論證都很好時——更一般地講，隨著抽象原則與具體道德情境的復雜的特殊性之間的隔閡變得愈發明顯時，這種看法（即，“規則應當具備上述兩種特征”）開始失去了它的吸引力。

美德倫理學的同時出現，至少闡明了修正原先看法的一種方式。當人們考慮醫生是否需要有美德時，越來越清楚的是，那些自大傲慢、缺乏愛心、不夠誠實并且以自我為中心的人是無法保證完全按照具體規則的要求去做他們應該做的事情的。別忘了，惡魔也能援引《圣經》來為自己的目的服務；一個人能夠遵循規則的表面文字，卻同時違背它的精神。因此，人們意識到可能需要一定數量的美德以及相應的道德或實踐智慧，這既是為了解釋規則，也是為了決定在特殊情形中運用哪條規則才是最合適的。[[11]](#_11_204)

當然，我并沒有說這一點現在已經得到了普遍承認，我只是說它要比以前常見得多，尤其是在關于應用倫理學的著作中，這些著作同那些關于規范倫理學是什么或應該是什么的著作截然不同。那么，我們應當認為，放棄了原先看法的人們（據說）跟美德倫理學者一樣“拒斥‘倫理學可法典化’的觀念”嗎？顯然，他們同美德倫理學者一樣，認為倫理學并不像人們通常所設想的那樣可以法典化，但我認為，他們仍有一種揮之不去的觀點認為，同美德倫理學的看法相比，倫理學是（或應當是）可以更多地進行法典化的。

有時候，這只不過是我先前指出的那種錯誤觀點（即，認為美德倫理學不提供任何規則或原則），再加上（我猜）一種極不愿意加入美德倫理學陣營的念頭所構成的結合物。彼徹姆和柴爾德里斯所編寫的《醫學倫理學原則》一開始曾對美德倫理學不屑一顧，而在后續版本中變得逐漸友好，盡管如此，我們仍然可以發現，他們堅持認為美德倫理學需要受到他們所給出的一份原則清單的補充。他們雖然沒說，但他們也許會說，這種做法并非十足的法典化。這份清單看起來是這樣的：





①a T. L. Beauchamp and J. F. Childress（eds.）, Principles of Biomedical Ethics，4th edn.（1994）, p.67.

如果這就是全部的問題，那么我們無論如何得說，美德倫理學并沒有拒斥“倫理學可法典化”的觀念。它無需受到這些原則的補充；它已經把它們體現出來了——除它們之外，還有許許多多其他的原則。（我們的美德與惡德列表有一個值得注意的特征，即，盡管我們這里得到普遍承認的美德清單在我看來很短，但是，我們這里的惡德清單卻不同尋常，而且頗為有用地長，它遠遠超過了任何一個按照標準的義務論規則來思考的人所能提供的內容。許多非常重要的行為指南就是為了規避具有如下特征的行動而產生的：不負責任、軟弱無能、懶惰庸散、不深思、不合作、粗糙苛刻、不寬容、不慎重、不仔細、不思進取、優柔寡斷、懦弱無能、虛偽、任性、物質至上、貪婪、短視等等等等。）[[12]](#_12_198)

還有些什么別的問題呢？與“美德倫理學過早地放棄了法典化”，或者“美德倫理學沒有充分實現法典化”的看法相關，有一種流行的批評意見認為，當我們面對棘手情況或兩難困境時，美德倫理學無法提供行為的指南。因此，我們現在要轉而考慮美德倫理學與棘手情況之間的關系了，這是個極其宏大的話題。

## 第二章 可以解決的困境

在繼續思考人們之所以對美德倫理學關于正確行為的論述不滿意（即，它在某種程度上無法為我們提供行為指南）的原因時，我們會遇到“沖突問題”。據說，“不同的美德要求會把我們指向彼此沖突的方向。仁慈要求我應當殺死那個（真的）最好接受死亡的人，而公正卻禁止我們這么做；所以，安樂死是對還是錯，對此，美德倫理學并未給我提供指南。誠實要求我們說出傷人的，甚至是具有毀滅性的實話，而友善和憐憫則要求我們保持緘默甚或撒謊；所以，美德倫理學沒有給（比如）醫生提供指南，告訴他們是否有時應該對病人撒謊，諸如此類。因此，恰恰在我們最需要它的情況下，在我們面臨真正棘手的道德困惑而不知怎么辦的情況下，美德倫理學讓我們失望了”。

在堅定的行為功利主義者看來，這種批評是可以理解的，因為，眾所周知，古典功利主義規則所能導致的唯一沖突，只不過是“最大多數人的最大幸福”里的這兩個“最大化”之間稍微有點麻煩的邏輯沖突。然而，要在義務論者那里發現完全同樣的批評卻很罕見，因為，大家都知道，他們面臨著同樣的問題。實際上，道德困惑或困境常常通過義務論而表現出來，因為導致它們的原因，就在于那些在當下情境中帶來不一致要求的、彼此沖突的道德原則或規則。那么，人們是否已經假定，義務論可以通過某種方式來解決沖突問題，而美德倫理學卻不可以？或者說，這種反對意見（早在很久之前！）反映出，只有功利主義為我們提供了充分的行為指南，而其他兩者應當被毫不猶豫地拋棄掉？在處理這些問題之前，我必須花點時間討論一下“困境”這個問題本身，因為它具有令人驚訝的復雜性。我還發現，再多談一點“正確的行為”，也是有必要的。

### 困境與剩余物

在當前有關困境問題的哲學文獻中，我們發現存在著一種奇怪的分離。一方面，大多數文獻討論的是一個理論問題，即，是否存在甚或是否可能存在“不可解決的”道德困境。［不可解決的道德困境通常被界定為如下情形，即，“做x與做y是同樣錯誤的，但人們必須選擇去做x或做y”，或者，“兩種道德要求彼此沖突，但（大致說來）誰也不比誰更勝一籌”。］這些文獻還包括一些相關的討論，其內容涉及“不可解決的困境”表明或將會表明什么，比如，表明道德實在論或認知主義是虛假的（或另一種情況，證明它們是真實的！），表明道德絕對主義是失敗的，表明道德理論是無法提供決策程序的，等等。

對于“剩余物”或“殘留物”的重要看法也包含在這類文獻里。假設存在著不可解決的困境，而人們正面對其中一個。那么，無論他們怎么做，他們都會違背一條道德要求，而我們希望他們能通過某種方式（通過感到痛苦、遺憾、懊悔或罪疚，或者在有的情況中，通過承認人們需要給予道歉、賠償或補償）體現這一點。這些東西（懊悔或遺憾，新的道歉要求或無論什么要求）就被稱為（道德的）“剩余物”或“殘留物”。即便是在困境可以解決時，即，一種道德要求顯然優于另一種要求時，許多作者也愿意堅持認為，它只有在“具備剩余物”的條件下才是可以解決的；在某種程度上，那個略遜一籌的要求仍然保有它的力量，因此，遺憾之情，或許還有對于某種新要求的承認，仍是恰當的。

另一方面，在應用倫理學中，也有大量文獻涉及各種“棘手情況”（亦稱為“困境”），比如，是否應該殺死有缺陷的嬰兒，或者，是否應該打掉因遭強暴而懷上的孩子，或者，是否應該告訴那個身處重癥監護的人如下事實：她是她們家在車禍中唯一的幸存者，等等。對于第二類文獻，有一個顯而易見的事實是，它們幾乎沒有（即便曾經有過的話）重視過第一類文獻。致力于第二類文獻的人們（1）幾乎沒有考慮過，他們所討論的困境可能是無法解決的；相反，他們假設認為，對這種困境，一定可以做出正確的決定，而這就是他們的道德理論事業（通常是功利主義或義務論）所試圖揭示或發現的內容。而且（2）當他們全神貫注地思考“在此情形中，哪一個才是正確的行為，x還是y”這個問題時，他們完全沒有對“剩余物”或“殘留物”給出任何論述。（1）和（2）都是亟須討論的，而我將從（2）開始，把（1）留待下一章。

我認為，在應用倫理學的論辯中沒有提到剩余物，往往屬于一種令人可悲的疏忽，它至少是由作者的某種錯誤所導致的。

有時，這只是因為人們沒搞清楚什么是真正的困境。作者們（常常不自覺地）把困境理解為“要么x是這里應當采取的（無條件的）道德正確行為而y是道德錯誤行為，要么y是（無條件的）道德正確行為，等等”。他們輕率地忽視了第三種可能性，比如，“是的，兩者都很糟糕，但x還不至于像y一樣糟糕（假設該困境是可以解決的）”。

這種不自覺的假設（即，在任何道德困境或沖突中，一邊必定無條件地道德正確，而另一邊則赤裸裸地錯誤）深深影響著日常觀念，甚至延伸到兩個不同行為者之間的道德沖突情形。我覺得，值得一提（而且讓人感嘆）的是，在有些上演大衛·馬麥特的話劇《奧利安娜》[[13]](#_13_190)的劇院大廳里，放著一塊公告板，希望看過話劇的觀眾回答一個問題：“誰是對的？她還是他？”成千上萬的人寫下了答案，說是“她”或“他”。而他們怎么沒有注意到，眼前的選項（她是對的/可以在道德上得到證明，或者，他是對的/可以在道德上得到證明）顯然并未窮盡所有的可能性呢？我拒絕接受公告板所給出的強迫性選擇，我想說，他倆都不對，都不可以在道德上得到證明；我認為，他倆的行為都很糟糕（稍微提一句，盡管他比她要更糟糕）。

我們現在之所以更容易發現“奧利安娜”案例中的謬誤，是因為這種強迫性選擇（哪一邊道德正確？）發生在兩個人之間，而不是發生在兩種行為方案之間。我敢打賭，如果公告板上問的是“你愿意和誰成為朋友，她還是他？”會有更多的人避開困境而干脆利落地說“都不愿意”。（而且，我猜——在我同人們談及我拒絕接受強迫性選擇的談話過程中，證實了這種猜測——那些在公告板上寫下答案的人們，不知不覺地讓自己回答了一個有關行為方案的問題：“如果你不得不支持他們中的一個人，你會支持誰，她還是他？”）

為什么當選擇是介于兩種行為方案之間時，我們會比較難以發現謬誤呢？至少部分原因在于，我們非常容易混淆“道德正確的決定”或“正確的道德決定”這些短語的兩種不同意義。

假設我們面對一個可以解決的道德困境——x比y更糟糕。那么，在此情形中，決定采取y行為而非x行為就是正確的決定。而且（假設我們是在“x比y更糟糕”的道德依據上做出該決定的）它是一個道德的決定，或者說，一個在道德上做出的決定。因此，它是“道德正確的決定”或“正確的道德決定”；這是我們使用這些短語的一種方式。

現在，假定我們擁有一種道德正確的行為：一種好的行為。就其本身來說，它是一種值得贊揚而不是值得責備的行為，一種行為者會因為做了它而感到自豪而不是覺得不高興的行為，一種體面的美德行為者會去做而且會找機會去做的行為（假定“美德行為者會采取正確的行為”是一條公理）。不僅如此，行為者會因為決定這么做而感到自豪（它們是體面的美德行為者會做出的決定），并且，他會因為做出了這種決定而受到表揚，不論該行為是否已經發生。如果它沒發生，那有點遺憾，但我們依然可以說他們做出了“道德正確的決定”“正確的道德決定”；對他們而言是善的。這里，我們是以第二種不同的方式使用這些短語。

兩者之間的差異可以通過思考如下斷言而表現出來：“一旦道德正確的決定得以實施（一旦行為者做了她想做的事情），我們便會得到道德正確的行為。”如果是以第二種方式使用“道德正確的決定”，那我們確實可以這么說。但如果是以第一種方式使用“道德正確的決定”，那我們則不能這么說，因為它顯然不對。一個通過承諾結婚而讓兩個女人懷上自己孩子的男人雖然只能娶一個，但他所處的卻并非一個不可解決的困境；也許，拋棄A而不是B會更糟糕，并且，讓我們假設他做出了“道德正確的決定”并娶了A，從而必然違背了他對B的諾言，使B的孩子成為非法的私生子。他不值得表揚，而要受到譴責，因為正是他導致了這種他必定要拋棄B的狀況；他應該為自己感到羞愧，而不是驕傲，等等。況且，即便行為者面對的是一個并非因自身過錯造成的可以解決的道德困境，她（恰當地根據假設而）在兩者之中決定選擇的那個較小的惡行，也仍然不會是道德正確的行為或好的行為，不會是為她帶來“幸福（非常）所需之條件”——即，正如休謨如此優美地描述的那樣，帶來“心靈的內在平靜、正直的感覺，（以及）對（她）自己行為的滿意評價”的行為。相反，它將會或應該會給她帶來某種“剩余物”。

因此，我認為，在應用倫理學爭論中處理各種棘手情況，卻沒有提及“剩余物”的哲學家，常常（當然并不總是）對于“道德正確的決定”理解不到位，因而容易陷入一種虛假的困境。他們把“哪一個才是道德正確的決定，做x還是做y”這個問題，與“哪一個才是（沒有任何剩余物的）道德正確的行為（即，行為者無需感到任何遺憾的好行為），x還是y”這個非常不同的問題混淆了。假如世界上不存在不可解決的困境，那么第一個問題就沒有構成虛假的困境，但是，即便每個道德困境都可以解決，第二個問題也肯定會構成虛假的困境，因為正確的答案很可能是，“兩者都不是”。

我認為，這種忽視剩余物的傾向，受到規范倫理學應當“提供關于正確行為的論述”，以及人們需要它充當“行為的指南”等最初要求的積極鼓動。而為了消除“美德倫理學是‘以行為者為中心而不是以行為為中心’，它甚至都沒有假裝要提供行為指南”這種流傳廣泛的錯覺，我一開始對上述要求有所讓步，并強調指出，我們可以認為美德倫理學提供了一批規則：美德規則。但是，我們現在可以有理由稍作反悔，重新引入“美德倫理學更關注行為者而非行為”的理念。“功利主義和義務論以行為為中心”，因此，當其支持者考慮棘手的困境時，它們僅僅關注“哪一個行為才是正確的，x還是y”。由于人們不可能決定要感受遺憾，而且，感受遺憾也不是個必需的行為，因此他們根本就沒有考慮過“剩余物”的出現。而一個美德倫理學的支持者，當他關注“美德行為者在此情境下會采取何種行為”這個問題時，既然他關注的是行為者以及更廣義的“行為”，那么他就會回答說（比如）：“在經過對各種可能選項的諸多猶豫和考慮，感到深深的遺憾，并做出了如此這般的補償之后，他會采取x行為。”

盡管就個人而言，我比較同情醫生，但人們確實聽說過一些偶爾發生的毛骨悚然的故事，談到某些醫生的傲慢自大、麻木不仁。人們常常并不是抱怨醫生的決定，而是他們告知該決定或根據該決定而行動的方式。對于是否可以做點什么以便今后有可能盡量少地做出這種決定，醫生們沒有表達出任何遺憾，沒有表達出任何關心；做出了（他們所認為的）道德正確的決定，他們似乎就覺得，他們可以十分滿意地看待自己的行為。可是，如果有人因為他們的決定而死亡、受傷或遭受可怕的恥辱，那么，就算這個決定絕對正確，遺憾之情也必不可少。而美德倫理學會讓人們更多地關注他們應當作何反應，而不是讓他們滿足于“他們已經做出了正確的決定”這個念頭。

我不是充滿火藥味地說這番話；正如我在“導論”中所言，我的目標不是摧毀功利主義和義務論。我曾經確實認為，由于“以行為為中心而不是以行為者為中心”，所以功利主義和義務論在理論上無法公正地對待那些帶有剩余物的道德困境，但正因如此，我也沒有預料到我同樣在“導論”中曾經提到的那種隨著美德倫理學的出現而發生的令人激動的、富有創造性的反應。現在，新康德主義者就對行為者應當有何感受（作為美德的一部分）燃起了興趣，而某些功利主義者則對有必要培養行為者的特定品質特征（即，有美德的品質特征）表現出了關心。當我們引入這些內容來處理應用倫理學的困境時，（我希望而且估計）我們會發現，討論將有所改善。畢竟，一旦人們注意到我們有可能給出美德倫理學的回答，他們就會更容易記得遺憾，從而，通過思考可以怎樣表達這種遺憾，他們會提出一些更飽滿的回答，比如，“采取x行為，但同時感到歉意或盡可能給予補償”或者“在同有關人員進行長時間的、耐心的和敏感的討論之后，再采取x行為”。義務論者和功利主義者并沒有因為它們“以行為為中心”就不會這么做。

### 再論正確的行為

將上述看法銘記于心，讓我們再來看看美德倫理學對正確行為的“論述”。“一個行為是正確的，當且僅當，它是一個有美德的行為者在這種環境中將會采取的典型行為。”并且，我們假設我們有一份關于美德和惡德的標準清單。我們現在會問，這種“論述”是在提供行為指南還是在提供行為評價，抑或兩者皆有？二者之間差異的重要意義在第一章中并未浮出水面，但我們現在需要有所考察。

當我謀求行為指南時，我是在問：“我（在我所身處的情境中，或在我即將面對的情境中）應該做什么？”規范倫理學理應為我提供必要手段，以獲得答案（除非我面對的是一個不可解決的困境）。

“這種”答案可以通過多種不同的語法形式表現出來。如果為我自己提供“這種答案”，那么我可能會說“我必須/應該/應當做x”，或者“x是/將會是需要去做的正確事情/需要采取的正確行為”，或者“我將做x”。而某個向我提建議的人則會說“你必須/應該/應當做x”，或者“x是/將會是需要去做的正確事情”，或者“做x”。應用倫理學的作者很少對他們的讀者發出這樣的指令：“如果你身處如此這般的情境，那么做x”；雖然他們有時會說“如果你身處……那么你必須/應該/應當[[14]](#_14_186)……”，但是，更常見的人稱代詞卻是非個人性的（“身處……情境的任何人都必須/應該/應當……”）或是第一或第三人稱的。他們常常會說，“x是/將會是需要去做的正確事情/正確行為”。

在規范倫理學那里尋求并發現行為指南的語境中，所有這些不同的語法形式可能被看作是在表述同樣的事情，給出同樣的答案。我是在表達意圖（“我將做x”）還是在不容置疑地接收指令（“做x”），我是在設定或被告知與我有關的某件事還是在賦予自己（或被人賦予）某個不容置疑的指令（“我/你必須/應該/應當做x”），或者，我是設計了還是發現了與某行為有關的某種情況（“x是/將會是正確的”），統統不重要。因為這種語境，別忘了，應該是這樣的語境，在那里，我的目標是實踐性的，而且，更重要的在于，它得是正確的。我希望能夠形成某種意圖，在謀求指令的過程中，我為了獲得指南而訴諸規范倫理學。我沒有訴諸我的個人愛好、法律或身邊的某個馬基雅維利主義者，因為我想做的是那些真正可以被評價為正確的事情。在許多情況中，我們可以認為，這些在語法上不盡相同的答案既提供了行為的指南，同時又確立了行為的評價。“決定去做x”是道德正確的決定，而x也是道德正確的行為。

然而，那些可以解決卻帶有剩余物的困境則表明，這兩個方面何以會彼此分離。假設我，由于先前的錯誤行為而使自己身陷一個不得不在兩種惡行之間作選擇的境地。因為對于先前的錯誤行為感到羞愧，我轉而訴諸規范倫理學以謀求指南（我應該做什么？假設這個困境是可以解決的，既然x比y更糟糕，那么就有許多合適的答案），“我將做y”“做y”“我/你必須/應該做y”“身處這個境地的任何人都應當做y”。然而，認為“y是正確的行為”在這里卻并不恰當；y不是正確的。它牽涉到帶來嚴重傷害，違背諾言或是干出卑鄙之事。如果我說現在“我想做些正確的事”以便將過去的錯誤行為一筆勾銷，洗心革面從頭來過，那也是徒勞。我本該先前就想到這一點。“滿意地評價我自己的行為”并不是我的事，或者至少目前不是我的事；懊惱和愧疚才是我的分內之事。

這里我們發現，行為指南和行為評價是非常不同的。那些明確的指令以及那些“應當”“應該”和“必須”所給出的是指南，然而“y是正確的行為”卻是對該行為的評價并為它賦予一個贊揚的記號。而在有些情況下，這個記號并不靠譜。這樣，“y是正確的行為”就不是真的。

在美德倫理學的說法中，這個問題又是怎樣的呢？請再次想一想那個顯然缺乏美德的人，他讓兩個女人都相信他會娶自己，從而誘騙她們，讓她們有了身孕，而我們現在假設，拋棄A要比拋棄B更糟糕。（我認為，我們目前很明顯不是在設想如下情形，即，他之所以對雙方都給予承諾，只是由于無心之失；比如說，他以為A已死于車禍，于是這才轉向B的懷抱。）美德倫理學的說法絕不會向他保證說，如果娶了A，他便做了“一種道德正確的行為：一種好的行為”。就算娶了A，他也沒有“采取一個有美德的行為者在這種環境中將會采取的典型行為”，因為，沒有哪個美德行為者會讓自己一開始就陷入如此境地。一個饒有意味的更深層次的問題是，即便所有的事情都因為運氣爆棚而盡遂人愿，上述主張也依然是正確的。（假設他根本不必違背他對B的諾言，也不必讓B的孩子成為非法的私生子，比方說她愿意同他分手并嫁給一個樂于撫養這個孩子的前男友。）他娶了A，結果很好，當他這么做時也沒有違背任何道德規則——但是，在美德倫理學的論述中，盡管他可以恭喜自己運氣不錯，但不能恭喜自己做了正確的行為。有人可能覺得這不合直覺，但我自己覺得，這恰恰是這種論述富有吸引力的一個地方。

既然人們可以獲得美德規則（尤其是惡德規則），那么，其具體規定就仍然在提供行為的指南。也許，拋棄A會顯得麻木無情，拋棄B則不會。也許，拋棄A要更加不負責任，拋棄B則不會。也許，當B發現一切時，與A不同，她再也不想嫁給這個敗類；于是，試圖強迫她接受婚姻，而不是允許她選擇平靜地順從并讓這個男人去愛A，就不僅很愚蠢而且很傲慢。這樣一來，“與A結婚”就成了道德正確的決定。

那么，美德倫理學關于正確行為的論述，僅僅是在提供行為的指南，回答“對我來說，眼下要做出的道德正確的決定是什么”這個問題，還是在同時提供行為的評價，回答“對我來說，眼下要做的道德正確的事情是什么”這個問題呢？是的，既然我們對后者有一種回答是“一件事情都沒有”（盡管這不是我們通常期待的回答），那么我認為，我們就應該說，美德倫理學的論述既提供了行為的指南，又提供了行為的評價。就目前考慮的情形而言，在美德行為者可能身處的環境中所出現的某個可以解決的困境，將會通過某個道德正確的決定而解決，而這個實際做出的行為，比如“在經過對各種可能的選擇的諸多猶豫和考慮，感到深深的遺憾并做出補償之后而采取的x行為”，則會被評價為道德正確的行為。而那些絕不會被美德行為者遇上的可以解決的困境，雖然也能通過某個道德正確的決定而解決，但是，那個實際做出的行為卻不會被評價為道德正確的。（在下一章討論另外一些頗為不同的情形時，將會對該問題予以進一步的探究。）

### 沖突問題：可以解決的困境

還是先把不可解決的困境放在一邊，讓我們回頭來處理“沖突問題”。在可以解決的情形中，義務論是否能以美德倫理學所不能的某種方式來解決它們？

對于可以解決的困境，義務論者的策略要證明，導致困境的那兩條規則之間的“沖突”僅僅具有表面性，或者說，乍看起來如此。然而，美德倫理學的支持者也可以采取同樣的策略。在她看來，許多假定的困境僅僅具有表面性，它們不是來源于義務論規則之間的沖突，而是因為人們太過笨拙地使用美德或惡德的術語。善良就是要求不說出傷人的真相嗎？有時候如此，但在這種情況下，我們必須意識到，向人們隱瞞真相（也許它很傷人）并不等于善待他們。（可以舉個例子：一位老師告訴一名全心投入但年紀有點大的學生，與他的希望和夢想相反，他其實沒能力完成他的哲學研究生學業。）或者，在另一種情形中，相關真相的實質或重要性已使人無暇顧及那種傷心感受，說出真相也談不上殘忍或傲慢。（沒有人會因為醫生把“只能活半年”這個令人震驚的真相告訴了她的病人，就認為醫生是殘忍的或傲慢的，盡管該行為可能明顯地表現出某種殘忍或傲慢的方式。）仁慈就是要求我殺掉那個最好死去但他自己卻想活下來的人從而與正義產生沖突嗎？若像富特說的那樣，“一個人之所以仁慈，在于他克制自己不去做那些可以滿足某人利益的不正義行為”[[15]](#_15_184)，那么回答就是否定的。這里，重要的在于注意到，這些判斷并不是關乎上述美德之間誰更重要的判斷；它不是說，比如，誠實美德就比善良美德更重要或更勝一籌，也不是說，正義就比仁慈更勝一籌。（關于這一點，我會在后面詳加討論。）

人們不一定為了承認這是美德倫理學可以利用的策略，就非得同意這里所說的三個觀點，就像人們不一定非得同意那些在證明某種假定的沖突情形是可以解決時，會聲稱（比如說）某規則要勝過或優于另一規則，某規則內部存在著特定的例外條款或者它可以加以特定解釋的義務論者的具體觀點一樣。[[16]](#_16_182)一位道德哲學家，她個人是否正確解決了某個假定的道德困境，這是一個問題；而她所擁護的規范倫理學是否具備解決該困境的方法，則是一個完全不同的問題，我們這里所關心的是后者。

考慮到他們策略之間的相似性，因此毫不奇怪，在這個問題上，義務論者和美德倫理學者會發現他們面臨同樣的反對意見。他們的困境解決方案，難道（實際上）不都依賴于某種根本不能讓人滿意的概念嗎，即，直覺（或“洞見”或“感知”或“判斷運用”）概念？人們怎樣才應該說這條規則要勝過那條規則，或者，這條規則內部存在著特定的例外條款？除了依靠直覺，人們怎樣才應該說“向他們隱瞞真相并不是善待他們”？那些以特殊方式來解決困境的哲學家可能說，在此情況下，“運用判斷”是有必要的。但是，如果義務論和美德倫理學在它們面向棘手情況的任何時候都打算依賴某些神秘的“判斷運用”，那么，必定只有功利主義可以聲稱為我們提供了充分的行為指南。

對于這種可能的反對意見，至少有些義務論者是通過否認這種依賴狀況的必然性而做出回應的。他們是一些依然贊成我在上章結尾所提到的“可法典化的強命題”的義務論者。他們假設（1）他們擁有（或能夠及時制定出）一套完整融貫的規則集合，在其中，二階規則或原則可以解決一階規則之間的沖突，它比我們在母親膝下所獲得的內容要精確得多，而且，它里面也應該具備許多必要的例外條款。這樣的體系將決定各個情境的要求是什么，并且（2）不會依賴直覺或洞見來解決沖突。按照歐諾拉·奧尼爾的精彩描述，它將是“一種不僅用于部分情境而且用于生活的推演公式”[[17]](#_17_174)。因此看起來，至少在理論上，義務論能以美德倫理學所不能的方式來解決沖突問題，而無需依賴那種成問題的“直覺”或“判斷運用”概念。

這些義務論者對于什么是充分的規范倫理學大概持有特定的看法。根據該看法，一種充分的規范倫理學，一種可以充分提供行為指南的倫理學，必須給出一種能夠用于解決沖突或處理道德困境而無需借助道德智慧的決策程序。這種看法訴諸的顯然是關于規范倫理學充分性的某種特定檢測方式，至少就其表面而言，行為功利主義可以漂亮地通過該檢測，因為它確實給出了這樣一種決策程序。但出于某些原因，并非所有的義務論者都認為，針對充分性的恰當檢測就是要給出一種無需運用判斷的“用于生活的推演公式”。那些認為康德倫理學是“充分的”倫理學的人們就拒絕承認這一點，正如奧尼爾指出的那樣，康德本人堅持認為，我們做判斷可以沒有推演公式，因為，對于一條規則的每一次運用本身就需要進一步的規則來補充。[[18]](#_18_168)更普遍的是，許多義務論者都堅持認為，認識到某個具體情境“在道德上最顯著的”特征，運用這些規則或不是那些規則，以及正確地衡量和平衡彼此競爭的思考方案，都不僅要有判斷，而且要有“道德的敏銳性、感知力（和）想象力”[[19]](#_19_167)——概言之，要有道德智慧或實踐智慧。

因此，對于什么是充分的行為指南，我們就有了不同的意見。也許，功利主義依然傾向于如下觀點，即，一種規范倫理學若不能提供決策程序便是不充分的；義務論者顯然有所分化，而美德倫理學則像某些義務論一樣，壓根就沒打算要提供一種無需判斷的“用于生活的推演公式”。它的那些緊密追隨亞里士多德的支持者常常引用亞氏的看法，即，倫理學不是根據規則來定義，而是有時取決于某種基于“感知”的決定。不過，人們會問，除了亞里士多德這么說過外，我們還有什么理由來相信這一點呢？

是的，我們可以訴諸一些義務論者的理由，即，當我們實事求是地思考某些棘手情況時，我們恰好發現，規則會因為這樣或那樣的原因而無法決定該如何決策。這條規則是否適用這種情況，或者說，它是否可以恰當地涵蓋這種情況；假定它是適用的，那么，判定它要比另一條規則更為優越的更高層級的規則是否也適用——對于這些問題，我們有時只能靠這么說來進行“論證”：“它確實如此，難道你看不見嗎？”

我們可以將此視為非功利主義者對功利主義提出的標準反對意見的一個具體版本。有一種標準的反對意見認為，功利主義曲解了我們道德經驗的實質，使之比實際情況簡單得多。而在這個具體版本里，反對意見所針對的事實是，功利主義確實（差不多）提出了一種無需判斷的決策程序。既然人們對功利主義的單一規則是否適用于具體情形沒有疑問，對這條規則的涵蓋范圍也提不出問題，而且也不存在更高級的規則，那他們必定會說，倫理決策幾乎從不“依賴于感知”。可是，這歪曲了我們的道德經驗，錯失了我們可以說出如下這番話的許多情況：“別的（非功利主義）規則在這里確實適用，而且，盡管我同意‘痛苦最小化’的規則有時會更勝一籌，但這種情況也沒那么簡單明顯，難道你看不見嗎？”

人們必定很難將這種反對意見同更標準的反對意見區別開來，即，在非功利主義者看來，功利主義對于棘手情形常常給出錯誤的解決方案。但這卻是可能出現的。讓我們想想這樣的情況，在其中，義務論者和美德倫理學者均同意功利主義者關于“哪個行為是正確的”判斷——我們必須做那件阻止痛苦的事。但他們仍可能反對說，得出這樣的解決方案，并不像行為功利主義的不可靠的決策程序所呈現的那么簡單。比如，為了避免因遵守諾言帶來的巨大痛苦而不得不違背該諾言，就是必須納入考慮的事情；人們不得不運用判斷來決定這條諾言是不是可以違背的諾言，這種行為的良好效果是不是足以為它提供論證，等等。在這種反對意見看來，將我們的深思熟慮表現為對功利主義計算的直接應用，這是錯誤的。

### 再論可法典化

因此，在那些認為規范倫理學應當給出某種決策程序的人看來，美德倫理學確實拒絕了法典化，因而提供了不充分的行為指南。但是，我們可以預料，那些同意美德倫理學者如下看法的人——即，規范倫理學不應旨在提供這樣的決策程序，而是必須承認道德智慧的必要性，尤其是在解決棘手的（不過，根據假設，同時又是可以解決的）情況時——不會提出同樣的批評。不過，正如我在上章結尾所指出的，這種批評仍會出現；非美德倫理陣營的學者仍然懷疑，與美德倫理學所承認的相比，人們其實需要更多的規則或普遍原則，即，更多的法典化。

批評者堅持的一條批評意見是，美德倫理學令人遺憾地沒有提供關于美德的先后排序方案。僅僅訴諸美德并不足夠；它們，以及相應的美德規則，必須得到規則或原則的補充，從而最終能夠讓（比如說）誠實勝過善良；缺少這點，它的行為指南便不充分。該批評揭示出，當人們承認道德智慧對于解決棘手（盡管是可以解決的）情況具有必要性時，其中可能存在著某種模糊之處。

在我最開始概述“可法典化的強命題”時，我曾說，它要求（1）這些規則應當提供一種決策程序，并且（2）這些規則應當不僅可以被有美德的人使用，而且可以被缺乏美德的人使用，亦即，它們可以被使用而無需借助任何道德智慧。現在，承認道德智慧有必要，但又認為美德倫理學需要提供一種關于美德的先后排序方案的人，可能僅僅會拒絕（2）。也就是說，他們仍然希望獲得一系列的規則，可以決定在各類情形中什么才是應當去做的正確行為，不過他們相信，這樣的規則只有在具備一定道德智慧的人手里才能得到正確、有效的使用；它不可能被完全機械地使用。

盡管我不知道誰明確表述過這種立場，但我無法理解，這樣的抱怨（即，美德倫理學沒有提供一種關于美德的先后排序方案）背后還能有什么別的原因。既然是作為針對美德倫理學的批評而被提出來，那么，它必定出于如下信念，即，由于沒做到這一點，因此，美德倫理學與人們設想的一些做得更好的規范倫理學相比，就處于弱勢地位。可是，考慮到我所指出的美德［比如，仁慈（或慈善）和誠實］與規則（比如，“幫助他人，不要傷害他們”和“不要撒謊”）之間的緊密聯系，那么，我們除了設想如下體系之外——它對這兩條規則的某種（也許非常精致的）版本明確地進行排序，或是提供了一種用于在所有的相關情境中權衡它們的推演公式（盡管是只有智慧之人才能理解和運用的推演公式）——還能設想什么呢？

遵循麥克道威爾的思路，我當然希望不僅拒絕（2），而且拒絕（1）。在我看來，“最理想的道德智者可以對美德或義務論規則進行排序，或是掌握了某種用于權衡它們的推演公式”這種觀念似乎是認為，我們不再可能通過考慮針對真實生活中棘手情況的解決方案可以有哪些實際的看法而獲得什么洞見。如果我們觀察這些解決方案，我們發現，我們提出了各種各樣的考慮來處理不同的情況；有時，某種考慮具有核心的甚至壓倒一切的重要性；有時，我們只將它擱置一旁，不關心其重要性，因為它以某種方式同其他考慮結合起來，解決了問題；而在另一些情況下，盡管它重要，卻由于在這些情境中與其他考慮相結合而得到了更多重視，等等。事情就是這樣。任何對美德進行排序的法典化方式，就跟任何對規則進行排序的法典化方式一樣，必定會遇到我們想要改變其排列順序的情況。

我和其他一些反對法典化的學者就是這么認為的，而且，我愿意在這里進行詳細論證。當有人批評美德倫理學沒有提供關于美德的先后排序方案時，雖然我們至少值得將其癥結公之于眾，但是，認為“規范倫理學是由某種決策程序（即便只是一種充分具有美德的智慧之人才可以理想地加以使用的決策程序）構成的”看法卻難以消除，我也不打算假裝我能消除它。

然而，拒絕這種關乎決策程序（甚至是一種理想的，在道德上頗為精致的決策程序）的看法，并不等于說倫理學中就不存在真正的普遍化或普遍原則；在我看來，這顯然不真實。雖然該觀點常常被歸因于麥克道威爾的文章《美德與理性》[[20]](#_20_165)，但我覺得可能不對。在將亞里士多德作為權威加以引用時，麥克道威爾說，“關于一個人應該如何行動的最佳普遍化方案，僅僅適用于大多數情況”[[21]](#_21_166)，而我一直認為，他所說的“最佳普遍化方案”是指那些具有非常普遍的使用范圍，專一性和靈活性得到最佳結合但又并非適用于所有可能情形的美德規則、規則或原則。但我從不認為他的意思是，比如，“不要為了取樂而對兒童進行性虐待”這條規則“僅僅適用于大多數情況”。事實上，沒有人可以將亞里士多德引作自己的權威來否認這種毫無例外的或“絕對的”規則，因為亞里士多德本人堅定地說過，有些行為的“名稱直接就意味著墮落”，他提到了（通常被譯作）“通奸”、偷盜和謀殺。[[22]](#_22_166)正如我們在下章將看到的，預先承諾美德倫理學必定徹底否認任何形式的絕對主義，這將導致一些奇怪的后果。我認為，拒絕法典化不是要無條件地拒絕任何絕對禁令，而是要承認，無論它們可能怎樣，它們作為普遍行為指南所提供的東西都非常地少，它們絕不是人們因之便能生活得好、行動得好的法規。

批評美德倫理學不夠法典化的第二種形式是認為美德規則不夠具體；它們亟須恰當的義務論規則（無論是什么規則）來加以補充（替代，或是把它們解析為這種規則？）。

就“做正義之事；不要做不正義之事”這么一對美德規則而言，我至少可以接受上述批評的前一部分；我同意它們“不夠具體”，同意說它們還需要美德倫理學關于正義的論述，而我在“導論”中已承認這種論述并不存在。但是，我想堅持認為的是，它們在這方面同其他的美德規則構成了鮮明對比。請回憶一下我曾說過的關于我們可以期待一位完全誠實之人將會做的那些事情的長長清單（參見前文邊碼第11-12頁）。我不認為，我所提到的每件事都讓我的讀者感到不恰當，或讓他們覺得特別有洞見；那只是合理掌握了“誠實”內涵的任何人都能提出的一份清單。不過，它很長，本可以更長，而且具體，充滿了各種細節。

誠然，有些細節可以通過非美德規則來明示；我們可以說：“不要撒謊，不要欺騙。”但是，這仍然給不誠實的狡猾之徒通過某種方式“簡化真相”留出了余地；我們把標準設得太低了。那么，我們應當補充說“不要簡化真相，而要一直說出真相”嗎？但這樣一來，我們就走得太遠，我們這里刻畫的就不是誠實，而是粗鄙的坦白、直率或坦率。盡管后兩者對年輕人有魅力，但在年齡大、閱歷多的人身上，它們卻意味著不敏感、欠考慮和冒傻氣，而誠實則不同，它不意味著這些東西。（人們是多么害怕那些坦白、直率，一上來就來句“我希望你不要介意我的說法，但是……”的人啊！）那么，我們應當說“不要簡化真相，雖然不要一直說出它，但在……的時候卻要說出它”嗎？然而，這是什么時候呢？除了說“當誠實之人會說出真相的時候”，我們目前沒有更好的辦法來搞清楚一個人該在什么時候說出真相，而又該在什么時候謹慎地保持沉默，他該在什么時候說出全部真相，而又該在什么時候僅僅說出部分真相。

對于我們預計不誠實之人會做哪些事情，我們完全能夠提供一份類似的清單。同樣的情況，也適用于仁慈、慷慨、忠誠、友愛、節制、勇敢、善良、正直、自尊……及其相應的惡德。比徹姆和柴爾德里斯在用美德術語來表述他們的原則時是多么敏銳啊！與“增進他人利益”或“不要傷害”相比，這些術語要具體得多。

### 道德智慧

想象人們可以通過啟動一種無需運用判斷的決策程序而在行動問題上獲得正確的道德決定（這確實需要很強的想象力），這方面的努力會使人注意到亞里士多德的另一條（并未得到充分承認的）洞見，即，道德知識與數學知識是不同的，它無法僅靠課堂學習獲得，它通常不會在那些太年輕從而缺乏生活經驗的人身上發現。[[23]](#_23_162)我們并不認為，道德或實踐智慧（即，關于一個人應當如何行動的知識）就像青少年可以具備的某種東西一樣那么容易地獲得，即便這名青少年在數學、科學或股票市場方面頗有天賦，而且還上過規范倫理學的課，也不行。[[24]](#_24_160)

就可以解決的困境而言，如我前面指出的那樣，美德倫理學采取了一種與某些義務論相類似的策略。它表明那些假設出來的“沖突”只是表面的，但是，該策略卻沒有假定說，我們無需運用判斷便能發現解決它們的方案。該策略在美德倫理學內部所采取的形式，在有些情況下，為如下問題提供了一種直接的解釋，即，為什么盡管確實有答案，但行為者卻不知道“我在這些情境中該怎么做？”一般來說，這種解釋就是，他們缺少在此情境中應當如何行動的道德知識。但為什么缺少呢？怎樣缺少呢？按照美德倫理學的策略，這是因為他們沒有充分把握善良或不善良行為的內涵，沒有充分把握誠實、正義或缺乏仁慈的內涵，或者，一般說來，是因為他們沒有充分把握正確運用美德（和惡德）術語的方式。

這里，我們為那些常常被批評為難以運用的美德規則提供了一種有趣的辯護。雖然我先前拒絕說，由于美德規則采用“厚重的”概念，所以它們太難了，根本沒法教給小孩子，但我并沒有打算否認它們是難以得到正確運用的；它們確實如此。盡管我們認為充分的規范倫理學必須對應當做什么、不應當做什么提供清晰的、任何具備一定智力的成年人只要她選擇便都能遵循的指南，但我們很可能假設，這是美德倫理學的某種不能令人滿意的特征。然而現在，既然我們討論過困境，并且承認我們不能指望青少年（無論他們多么聰明，無論他們從書本中多么完備地獲得規范倫理學的觀念）可以具備“一個人在特定的棘手情況下應當做什么”這方面的知識，那么，它就不應再是一種令人不滿的特征。相反，它可以被視為一種特別令人期待的特征。如果用來決定正確行為的規則，就像美德規則這樣，由于涉及（比如）把握“那種雖然加以隱瞞但并不等于善待他人的真相”或是“那種使人無法顧及傷心感受的真相”因而很難得到正確的運用，那么，我們就容易理解為什么青少年常常不知道自己該怎么做了（即使他們以為自己知道）。通常情況下，無論青少年多么聰明，他們也把握不好這類東西。當然，我不得不根據我的讀者的知識面來討論“那種真相”和“這類東西”。因為如果我能精致地定義其種類，那么聰明的青少年便又可以從教科書中獲得道德智慧了。

其實，我們大多數人（即便不是所有人）都不能充分地把握這些“種類”，因此我們有時就應當謀求處理困境的建議，有時就應當在那些受到我們尊重的智者對我們的所作所為表示不同意見時要予以留意，而有時則只需要至少暫時地順從他們的判斷，并努力領會他們對于特定領域事物的理解。

盡管我不希望有什么火藥味，但在這里，我必須針對簡單的義務論規則說些帶點火藥味的話，也就是說，我準備捍衛如下命題，即，在實踐中，幾乎很少有義務論規則（如果有的話）能夠比美德倫理學的美德規則更簡單、更清晰、更容易得到正確的運用。我不打算通過一個個例子來證明，那將是件沒有終點的任務。相反，我會指出兩點。第一點我先前已經提過：毫無疑問，成熟的義務論者必須認真思考什么是真正的傷害他人，什么是真正的增進其福祉，什么是真正的尊重其自主性。我最開始把這點同“評價性”的術語連在一起；而現在，我把它放在“運用判斷具有必要性”的語境中。與青春期的子女矛盾重重的人們都知道他們的孩子是怎樣理解這些術語的，也知道必須怎樣努力讓他們獲得更好的理解。

第二點關系到那些明顯簡單的“母親膝下”的規則。在情形清楚且沒有疑問的情況下，使用（比如）“堅守諾言”“不要撒謊”“說出真相”等規則，就屬于這類情況。然而，一旦變成“棘手情形”，理解和使用這些規則就成了困難的麻煩事，它再次涉及判斷，涉及對某些事情的理解與把握，比如，“那種可以違背、無需堅守（甚）或不應堅守以及從來就不應許下的諾言”。

因此，我目前的結論是，在特定前提下，美德倫理學具有一種充分的規范倫理學所需要的那么多的法典化因素，而且，就可以解決的困境來說，“沖突問題”對美德倫理學來說不是什么特殊的問題。那么，不可解決的困境又會是怎樣的呢？

## 第三章 不可解決的與悲劇性的困境

我所說的“不可解決的困境”指的是這樣一種情形，在其中，行為者的道德選擇介于x和y之間，但是，缺乏道德的根據可以讓人更傾向于做x而不是做y。[[25]](#_25_158)我們也可以這樣來描述它：行為者的選擇介于x和y之間，但是，對于“我應當做x還是做y”，沒有什么東西足以構成那種合理的實際答案。[[26]](#_26_158)現在開始，我給出的假設案例注定都充滿爭議，因為，任何在我眼里堪稱不可解決困境的具體情境，在別人眼里都可能以特定的方式獲得解決，而且，有些人認為，世界上根本就沒有不可解決的困境存在。

### 存在不可解決的困境嗎？

我在上一章開頭就提到，對應用倫理學中棘手情況進行討論的那些流行文獻的作者“幾乎很少認為，他們正在討論的困境有可能是不可解決的；相反，他們假設，一定能為困境給出某種正確的決定，而這正是他們的道德理論……試圖揭示或發現的內容”。存在不可解決的困境嗎？他們是否可以做出上述假設？是的，這里既有從他們自己立場出發的論證，也有直截了當的論證。我將從前者開始。

行為功利主義者很大程度上是從自身立場出發，證明他們可以做出這種假設的。因為，既然他們的理論基本消解了沖突問題，那它也就消解了不可解決的沖突。當有關終極的功利主義價值的經典表述（“最大多數人的最大幸福”）中的那兩個“最大”的指向不同且不相兼容時，確實會帶來不可解決的困境。而且，A的幸福與B的幸福或痛苦也許會不可公度，由此也將帶來不可解決的困境；而第三種情況則可能表現為，x和y是僅有的選項，但每種選項都會導致同樣的痛苦。然而，事實上，應用倫理學所討論的棘手情況幾乎都不在這些類型之列；如果它們不是，那么行為功利主義者基本上就可以正當地持有她的假設，即，她可以為它們提供一種正確的決定。她認為，除了一些不可思議的情況，道德生活總是非常直截了當的。然而對義務論者來說，情況卻不是這樣。

人們也許以為，義務論者之所以受到（與功利主義相對立的）義務論及其規則或原則的多樣性的吸引，是因為這種多樣性能以功利主義所不能的方式，將生活表現為一種充滿不可解決之沖突的狀態。功利主義完全是機械地、按部就班地解決困境；而認為生活要比功利主義所理解的復雜得多、困難得多的人們則轉向了義務論。可是，一般說來，這些人似乎并不是因為他們覺得生活充滿了不可解決的困境，才被義務論吸引并支持它的；毋寧說，他們轉向義務論，是把它當作一種像功利主義一樣可以解決困境，但是以不同方法來解決的倫理思想體系。人們發現，義務論者其實常常堅持認為，功利主義者把某個假定的具體棘手情況理解得過于簡單了——他們僅僅關注殺害某人或拒絕殺害某人（此時，許多其他的人就得死）的后果，關注堅持諾言或違背諾言的后果，關注說實話或說謊話的后果，等等——而沒有考慮到行為本身的性質。但是，引入這種更進一步的思考及其所蘊涵的“功利主義忽略了真正的道德復雜性”的意思，一般卻不會得出“這些假定的困境是不可解決的”結論。通常，義務論在文獻中的結論是：這些假設的困境是可以解決的，不過是以同功利主義者相反的方式來解決。

因此，義務論者之所以支持義務論，看起來好像是因為他們覺得它提出了比功利主義更好的困境解決方案，但是，他們卻傾向于分享功利主義的如下觀點，即，幾乎不存在（如果還有一點的話）不可解決的困境。不過，既然他們認為道德生活是紛繁復雜的，那么問題是，為什么幾乎不存在不可解決的困境呢？

我能夠想到一種可能的解釋，但它遠遠談不上一種論證。人們可以在義務論的宗教源頭中，在如下事實中（過去的義務論者以及部分當代義務論者相信，我們生活在一個由全知、全能、全善的上帝所塑造的世界里，他賦予我們理性，使我們可以理解并遵守他的指令）發現這種解釋。上帝的眷顧當然不允許有不可解決的困境存在。正如吉奇恰當評論的那樣，既然有上帝的眷顧，那么我們便可以斷言，他所有忠誠的奴仆都不會面臨諸罪之間的絕望選擇[[27]](#_27_152)——就像魯斯·巴坎·馬庫斯所說的那樣，他做也會受譴責，不做也會受譴責。[[28]](#_28_152)

可是，即便假設有上帝的眷顧也不足以保證不存在不可解決的困境。首先，“他所有忠誠的奴仆都不會”這個限定條件非常重要。事實上，盡管人們期待上帝的眷顧能保護無辜者遠離那些難以擺脫的罪惡，但這種保證卻沒有擴展到壞人身上，甚至沒有擴展到那些實際上不壞卻犯有罪行的人們身上。我認為，“一罪生一罪”這句諺語不僅可以指稱亞里士多德對于習慣的看法，而且可以指稱如下缺陷：即，如果我違背了上帝的指令，我便脫離了他的眷顧的保護，使自己可能不得不再次犯罪，從而面臨著諸罪之間的絕望選擇。上帝的眷顧并不能保證，人們在前面考慮的那個情形中可以對“我應當娶A還是娶B”做出正確的回答。

其次，即便上帝的眷顧也不足以保證，在行為者自身完全無過錯的情況下，任何困境或道德窘境都可以解決；它僅僅保證人們可以經歷困境而不犯罪行，亦即，不違背絕對禁令。在羅馬天主教的教誨中，撒謊是絕對被禁止的，而欺騙則不然。（當然，這不代表欺騙總是對的，而僅僅意味著欺騙有時被允許，但撒謊從來不行。）因此，在自身完全無過錯的情況下，人們可能面對“是說出真相？還是選擇欺騙？”的選擇；由于這不是一種罪與罪之間的選擇，所以它可能就是不可解決的。殺人是絕對被禁止的，但是，不使用超常規的手段來維持生命的做法則不然；因此，就算一個人自身無過錯，他也可能面臨著是“采用超常規的手段來醫治他孩子以延長6個月生命”還是“現在就停止治療”的抉擇；由于這不是一種罪與罪之間的選擇，因此它可能就是不可解決的。

我可以很容易地想象出一種情形，在其中，這些決定都非常痛苦，人們會對“什么是應該采取的正確行為”感到極其糾結，他們熱切地希望找到這個問題的決定性答案，然而，即便是羅馬天主教的教義也無法支持說我們總能找到答案（盡管它常常聲稱阿奎那的自然法學說已經消除了不可解決的困境）。

因此，我想我能理解“不存在不可解決的困境”這一假設是怎樣潛入義務論的，因為人們并未完全搞清楚上帝的眷顧將會提供怎樣的保證。但是，這樣的解釋卻沒有為上述假設給出絲毫的論證。那些相信其道德理論不依賴于任何神學預設的義務論者（無論他們是不是有神論者）會怎么看？他們怎樣才能證明這個假設？雖然它似乎體現了如下信念（即，實踐理性不可能在決定道德依據時無計可施），可是除非人們認為上帝已經對此做了保證，否則他們憑什么就該相信這一點呢？

事實上，如果該主張是在一種出乎意料的不同語境中被提出來的，那么很少有人會相信它。在應用倫理學語境中，我們總把困境視為一種不得不在惡與惡之間進行的選擇，一種讓我們感到極度糾結的東西。然而，在抽象地討論“是否存在不可解決的困境”的語境中，富特已經正確地指出，世界上可能存在某些讓人十分愉快的困境。我們會面對一種介于善與善之間的選擇，在那里，沒能獲得其中某種善并不是什么損失，也“沒有什么道德依據可以讓人更傾向于做x而不是做y”[[29]](#_29_146)。雖然她沒給出例子，但這里就有一個。假設我必須給我的女兒買份生日禮物；基于我們的關系、她的年齡和愿望，以及我的經濟條件等因素，如果不給她買禮物，那肯定是非常小氣的。不過，我卻面臨著“有錢怎么花”的困境；從一大堆東西中為她買任何一件，都同樣可欲，同樣可接受。因此，現在就出現了一個不可解決的困境（雖然它不是一個令我們煩惱的困境，不是一個最終的決定有多么重要的困境，但它仍然是一個不可解決的困境），該困境提供了一個清楚的案例，在那里，實踐理性在決定道德依據時就是無計可施。

所以，“實踐理性不可能無計可施”的信念僅僅適用于那些令人沮喪的困境嗎？這確實看起來很奇怪。我們擁有這種理性能力；我們知道，當決定不是讓我們擔心或沮喪時，它有時就是無法決定該選擇什么依據，但我們理應有把握說，如果我們發現決定是令人痛苦的，那情況就不一樣了。這似乎表達了某種樂觀主義，只有一個（被人們模糊設想的）不斷生長的神靈的活動才可能證明它。

事實上，義務論者有可能也贊同某種實在論（達米特意義上的“實在論”）[[30]](#_30_144)，從而相信，即便是在富特所指出的情形中也一定存在某種確實是正確行為的東西。但是，這種實在論卻絲毫沒有證明如下假設（即，我們可以搞清楚正確的行為是什么），而是堅持認為，獲取這方面真相的可能性已經超出了我們發現或認識它的能力范圍。

所以我的結論是，從他們自身的立場出發，義務論者并沒有證明“他們可以解決任何令人沮喪的棘手情況”這一假設。那么，直截了當的論證方式又怎樣呢？我們應該接受說，生活有時就會讓我們面對一些我們無法獲得那種正確答案的令人沮喪的困境嗎？如果是這樣，我們就再次獲得一種針對功利主義的標準反對意見的特定表現形態（參見前文邊碼第55頁），即，功利主義歪曲了我們道德經驗的實質。跟先前一樣，要將這種反對意見同那種常見的反對意見（即，功利主義解決棘手情況的方式不對）區分開來，雖然困難，但也并非不可能。前者不同于后者，它更多的是說，面對某些棘手情況，功利主義渴望將它們全部解決。這種反對意見認為，考慮到生活有時呈現出來的可怕困境，一種充分的規范倫理學（即，一種充分把握我們道德經驗的規范倫理學）會體現如下事實，即，我們真的無法解決其中的某些困境，它并沒有打算告訴我們應該怎樣解決它們。

從現在開始，我將把“存在令人沮喪的不可解決困境”以及“容納這種可能性乃是對規范倫理學之充分性的一種檢驗”作為前提而接受下來。接下來，問題就在于可以怎樣看待它們。美德倫理學又是怎樣看待它們的？

### 美德倫理學中的不可解決困境

首先，美德倫理學的倡導者可以輕松地承認不可解決的困境是十分常見的情況，因為，對于不能提供決策程序，甚至不能提供只有具備道德智慧的人才能理解和運用的決策程序，他們安之若素。他們遠遠沒有以為，他們的思路就是要向我們展示那種能夠解決任何困境、每個困境的方法，在他們眼里，規范倫理學不應當被理解為是在提供一種決策程序。

如果還記得美德倫理學對于正確行為的看法，那么，在它這里，是什么使得一種困境成為不可解決的呢？基本上是這樣的狀況：兩位真正有美德的行為者，在同樣的情境中，面對同樣的介于x與y之間的道德選擇。當他們典型地采取行動時，一個人選擇x，而另一個人選擇y。（我先前把“正確的行為”謹慎地規定為一個美德行為者將會做的事情，而不是這個美德行為者將會做的事情；在這個問題上，不定冠詞真的很重要。）

讓我們把這一點運用在前面討論過的那個令人愉快的不可解決的困境例子上。我尋求指南的問題是：“我應該給我的女兒買a還是b？”美德倫理學是通過揭示另一個問題（即，“一個美德行為者在我所身處的這種環境中將會典型地采取什么行為”）的答案而指引我發現這個問題的答案的。不過，預設“這個困境確實不可解決”，就等于是假定了如下情況的可能性。我們有兩位美德行為者，她們每個人（讓我們很不真實地假設）只能從兩件東西中選擇一件，a或者b，作為女兒的生日禮物送給她；沒什么道德依據可以讓人更偏愛其中一件而不是另一件（因為，如果存在這樣的道德依據，那么每個有美德的行為者就都會選擇那個得到這些依據偏愛的東西）。一個人采取x行為，給她的女兒買了a，而另一個人采取y行為，給她的女兒買了b。所以，美德倫理學在這里就沒有為我提供行為的指南——而這正好就是我們想要的狀況，如果我們希望我們的規范倫理學可以體現如下事實的話，即，存在著令人愉快的不可解決的困境，在其中，沒有什么算得上道德正確的決定。

行為的評價又怎樣呢？我們應該對x和y說些什么？是的，按照美德倫理學的論述，盡管這兩位行為者都沒有采取對方所采取的行為，但她們做的都是正確的行為、值得贊揚的行為。

現在，如果你不覺得這種說法（盡管她們都沒有采取對方所采取的行為，但兩位行為者做的都是正確的行為）刺耳，那當然很好。但是，如果你覺得它聽起來奇怪，那么，此時我們就得重新來考察“美德倫理學是以特定的德性論概念（好、美德）為基礎，而不是以義務論概念（正確、義務、責任）為基礎”這句口號了。

正如我們已知的那樣，該口號不應當被理解為，美德倫理學只關心善良的或有美德的行為者而根本不關心正確的行為；它可以為后者提供某種論述。不過，它這么做是出于壓力，目的僅僅在于同大多數現代道德哲學家（對他們而言“正確的行為”是很自然的短語）維持一種富有成果的對話。蘊涵著獨一無二性，暗示著“不是正確便是錯誤”，并且與“必需的/義務的”“禁止的/嚴禁的”以及“可允許的”聯系在一起的“正確的行為”，并不是一個讓美德倫理學感到滿意的術語。美德倫理學更喜歡說好的行為、做得好（壞），而不是說正確的行為。如果你在聽到說“盡管這兩位慷慨的家長都沒有采取對方所采取的行為，但她們做的都是正確的行為”時覺得刺耳，你或許就能明白為什么了。

說她們做的都是正確的行為，也許是很奇怪（畢竟，這兩種行為都不是必須的或義務性的），但她們確實都做得好。這里請注意，僅僅說她們做的都是可允許的行為，這并沒有把握事實，從而沒有公平地對待這兩位行為者。她們的行為值得更高的評價，因為她們不是在做僅僅可允許的行為，她們是在慷慨地行動，因而是做得好。

現在，讓我們轉向那些令人沮喪的不可解決的困境。對這類困境的討論必定更廣泛、更復雜。

我們假設（僅僅舉個例子）：某個人是請求醫生通過超常規的手段為他那已經沒有意識的母親再多延續一年的生命，還是現在就停止治療，有時候這就是一個不可解決的困境。通過承認如下情況的可能性（即，兩位美德行為者在同樣的環境下面對同樣的決策卻可能采取不同的行為；一個人選擇讓醫生繼續治療，另一個人則選擇讓他們停止治療），美德倫理學體現了上述事實。于是，跟前面一樣，它沒有提供行為的指南，而這正是我們想要的局面。

但我們不能直接進入行為評價的問題，因為這里所設想的這種可能性，同那個關于挑選生日禮物的比較無關緊要的例子所體現的可能性相比，還不夠清晰。重要的在于記住，這種可能性理應體現如下事實，即，困境確實不可解決，不存在更傾向于采取這個行為而不是那個行為的道德依據——因此，任何認為自己發現了某種更傾向于采取這個行為而不是那個行為的依據的人，都搞錯了。這種可能性不是平可夫斯所想象的那種相當不同類型的可能性。

平可夫斯強調指出，參考我自己的標準、我自己的理想，進而參考我自己關于什么值得做、什么不值得做的看法，這是“我的道德慎思的一項本質特征，而非偶然特征”；他還強調說，兩個人可以同樣有美德，但又無須具備完全相同的標準和理想。[[31]](#_31_140)因此，假設我們現在有兩個這樣的人。一個人可能本身就是醫生，她一直試圖把人的肉體理解為一種現在活著但必會死去的生物，而不是某種可以隨便修補的機器；她知道，如果她的母親是她的病人，她會建議停止治療。而另一個人則可能致力于精神失常，明顯沒有希望的病人方面的工作，她對自己說：“我絕不放棄希望；如果我放任不管，那我就沒法干這份工作了。”面對上述這樣的決定，每個人似乎都可以采取不同的行動，并且，每個人都正確地相信，自己有一種道德依據或理由可以傾向于她所選擇的那個行為。醫生或許會說：“我必須承認，肉身終有一死”；另一個人則說：“我絕不放棄希望。”

上述情況雖很有可能，但它并非我們所設想的那種不可解決的困境。因為，在這里，困境是可以解決的，因為每位行為者都在根據她自己的理想和標準行事。當她們分別認為自己找到了更傾向于做這件事而不是那件事的依據時，她倆（按照假設）都是正確的。當人們說兩位美德行為者“在同樣的環境下”面臨“同樣的抉擇”時，其確切含義迄今并不清楚。但現在可以講，它是為了排除平可夫斯提到的情況。它所設想的是，美德行為者自己承認這個困境是不可解決的，承認這個困境是一種即便考慮到他們的特定標準、理想或什么東西，也仍然缺乏道德依據以更傾向于這個行為而非那個行為的困境。這就是為什么我會謹慎地說他們是在“選擇”不同的行動方案，而不說他們是在做出選擇。

那么，他們怎樣做決定呢？這個問題我們待會處理；現在，讓我們回到行為評價的問題上。一個人選擇請求繼續治療，而另一個人選擇停止治療。我們應當如何評價這兩種不同的行為？

就像那個令人愉快的困境情形一樣（在這里也許更是如此），此時說每個人都做出了正確的行為，是有些不妥：既確保某人的母親立刻死亡又盡力延續她的生命，這真能是正確的嗎？現在看來，承認每個行為者的做法都是可允許的，似乎更合理。然而，我們又一次沒有公平對待我們的行為者。畢竟，她倆是以那些缺乏勇氣和責任心的人在如此情形中通常無法做到的方式來做出決定的。她倆都認真、細致、明智地思考，并在經歷了諸多痛苦的思考之后得出結論說，這里的兩種決定均不是那個正確的決定。當我說這些行為者有美德時，這些內容便包含其中。因此，我們無疑應該說，她們做得好（有勇氣、有責任、考慮周密、認真細致、誠實、明智），而不應該說她們僅僅做出了可允許的行為，后者是任何懦弱的、不負責任的、考慮不周的、不夠謹慎的、自我欺騙的傻瓜在此條件下也能做得到的。

因此，假設我們這里可以說而且應當說，這兩位美德行為者做得好。雖然面對和處理這類不可解決的困境讓人痛苦，但它們還不至于像其他一些不可解決的困境那么糟糕。對于那些其必須采納的選項更為可怕的不可解決困境來說，情況又是怎樣的呢？或許，我們可以暫且稱之為悲劇性的困境，正如那句俗語所說，“你不可能出淤泥而不染”。對于它們，美德倫理學能夠給出怎樣的看法？

### 悲劇性的困境

這句俗語還沒有完全把握這里要表達的意思，因為“有些你不可能出淤泥而不染的情境”，不等于“有些無論你怎么做也必定出淤泥而有染的情境”。有一些事情，毫無疑問，是美德行為者寧死也不會做的。日常道德就承認這一點，它至少會譴責那些通過背叛或殺害他人的手段來挽救自己性命的情形。在此類情形中，雖然人們其實無法“出淤泥”而不染，但我們知道美德行為者會做什么，知道他們實際上已經做了什么，是的，他們會讓自己犧牲或被殺死；甚或選擇自殺。盡管這個困境的解決方式格外苛刻，而且行為者根本沒有從“淤泥中出來”，但它卻是可以解決的。

因此，讓我們堅持我們所討論的是“不可解決的困境”，在那里，行為者自己的死亡并非選項，行為者要么沒法去死，要么其死亡本身意味著怯懦地放棄責任。對于這樣的困境，美德倫理學能夠給出怎樣的看法呢？是的，既然它們不可解決，那么，我們首先就得講點此前講過的話——即，身處同樣情境的兩位美德行為者會采取不同的行為。但是，對于悲劇性的不可解決的困境而言，就像說“兩位行為者都做出了正確的事”確實很不恰當一樣（我認為確實如此），在這里說“每個人都做得好”似乎也很不恰當。如果一定要講的話，我們很可能講這兩位都做了錯誤的事。所以，看起來我似乎不得不說，兩位行為者都做得不好。

在這里，我們似乎發現了一種讓美德倫理學面臨真正麻煩的“沖突問題”。麻煩并不在于，美德倫理學不能為該情境提供行為指南——因為，根據假設，該困境是不可解決的，因此，任何充分的規范倫理學都應該無法提供行為指南。麻煩在于，采用“美德行為者”概念的美德倫理學似乎陷入了一種矛盾，如下：

在我們眼里擁有美德的行為者面臨著一種悲劇性的困境。她采取行動，因為她必須有所行動，而她無論做什么都是錯的、都是不被允許的；她只能出淤泥而有染地擺脫該情境。可是這樣一來，我們又怎能一以貫之地稱她為有美德的人呢？也許，一直都有人質疑，認為“美德行為者”這個理念只是一種理想化的東西；而現在，我們則發現它是泡影。如果世界上存在悲劇性的困境，那便不可能存在“美德行為者”這樣的個體。

這似乎是個顯而易見的結論。但它之所以看起來顯而易見，只是因為我們執著地認為，“美德行為者”的概念依賴于一條針對正確行為和錯誤行為予以先驗界定的公理。這條公理就是“美德行為者從來不做錯誤之事”，它對錯誤的行為預設了某種先驗的界定。可是在美德倫理學這里，“美德行為者”的概念卻并不依賴關于正確或錯誤行為的先驗概念。美德行為者是具有（比如）仁慈、誠實、公正等品質特征的人。因此，上述結論等于聲稱，如果存在悲劇性的困境，那就沒人能夠具備仁慈、誠實、公正等品質特征。而這一點似乎并沒有那么地顯而易見。[[32]](#_32_138)

我們可以用另一種方式來表述這種表面上的矛盾嗎？假設我們這么說：

悲劇性的困境，即，行為者必定出淤泥而有染才能擺脫的情境，乃是那些理應仁慈、誠實、公正……的行為者被迫不仁慈、不誠實、不公正地……開展行動的情境。可是，如果某人的行動是冷漠無情的、缺乏誠信的……那么她就不可能是仁慈的、誠實的……這就是矛盾。因此，如果存在悲劇性的困境，那便沒有人能夠真的是仁慈的、誠實的……沒有人能夠真的具備這些品質特征。世界上不可能存在“美德行為者”這樣的事物。

然而，并不存在這樣的情境；該主張體現了一種因為誤解“不仁慈地”“不誠實地”“不公正地”等副詞限定語而導致的概念混淆。仁慈、誠實、公正的行為者，即便是面對一個悲劇性的困境，也不會“像不仁慈、不誠實、不公正的行為者那樣（以他們的方式）”不仁慈、不誠實、不公正地行動。她在行動時會有巨大的遺憾與痛苦，而不是像不仁慈、不誠實、不公正的行為者那樣無動于衷或興高采烈。因此，我們無須認為，面臨悲劇性困境的美德行為者就會做得不好。他們不會；做得不好的是那些邪惡之徒。

然而，如果美德行為者加以擺脫的是一個真正的悲劇性困境，那她確實會做出可怕的事，即，那些不仁慈、不誠實、不公正，或一般說來，邪惡的行為者將會采取的典型行為——殺害他人或任由他們死去，[[33]](#_33_136)背叛信任，侵犯他人的重要權利。于是，人們不可能說她做得好。由此推論得出的并不是美德無法存在，而是說，可能存在著一些即便美德行為者也無法毫發無損地加以擺脫的情境。

“怎么會這樣？”有人可能會問，“難道在美德倫理學的論述中，行為甚至不一定是好的、壞的或不好不壞的嗎？”

之所以存在這種可能，是因為在美德倫理學這里，“好的行為”不完全等于“正確的行為”，它也不僅僅是根據“美德行為者的行為”而決定的。美德倫理學并不是因為有人認為“行為是正確的、錯誤的或可允許的”，所以才認為“行為是好的、壞的或不好不壞的”；它也并不是因為沒有其他短語可用，所以才把美德行為者的行為（在多數情況下）稱作“好的行為”。“好的行為”是經過仔細考慮之后才這么稱呼的，而且，盡管它在概念上與道德正確的決定以及“美德行為者的行為”有聯系，但它在概念上也跟“好的生活”和幸福有聯系。[[34]](#_34_134)

美德行為者在悲劇性的困境中被迫選擇的行為之所以無法成為好的行為，是因為，無論出于有意或無意，采取這些行為都將玷污或摧毀好的生活。因此，說“存在著一些即便是美德行為者也無法做得好的困境”，就等于是說“存在著一些即便是美德行為者也無法毫發無損地加以擺脫的情境”——不是因為她做了什么錯誤的事情（因為，根據假設，當行為者被迫選擇時，她無須受到責備），也不是因為她做了什么正確的或可證明的或可允許的事情（這可能聽起來非常奇怪），而僅僅是因為她的生活讓她遭遇了這個選擇，從而玷污甚或摧毀了她的生活。[[35]](#_35_132)

有些人把威廉姆斯筆下的吉姆與佩德羅的情況[[36]](#_36_132)就看作一個不可解決的困境，他們針對這種情況想說的是，不論吉姆與佩德羅是殺死一個人，還是拒絕殺死這個人而讓另外20個人被害，只要有機會，他們都必定選擇自殺——這是美德行為者將會采取的行動，因為，任何正派之人不可能在經歷如此狀況之后還繼續生活下去。而另一些人則說，不，這是怯弱的表現，美德行為者不可能這么做。她必定因此而滿懷歉意地度過余生。

這里的“必定”不是行為指南，而是概念的推演：“一個真正富有同情心的公正之人，對于她沒能挽救那20個人的生命（或是殺害了那一個人），是絕不可能感到滿意的；而一個真正勇敢的人，也不可能用自殺來擺脫這種狀況。由此得出的推論是，一個富有同情心的、公正的、勇敢的行為者，當她做了她所做出的行為之后，便再也不會感到滿意：因為她的生活將永遠染上污名。”

即便美德行為者也無法毫發無損地加以擺脫的情境，在我看來，足以稱作“悲劇性”。若是如此，則意味著把“悲劇性困境”視為本身就不可解決乃是錯誤的看法。我先前提到過，在討論不可解決困境的文獻中，有些作者希望堅持指出，即便是某些可以解決的困境也不可能毫無“剩余物”或“道德殘留物”地加以解決，而對于這些剩余物或殘留物所可能表現的形式，我們現在可以說得更多。

有的情況直接明了，對它們幾乎沒什么爭論，在這些情況中，行為者正確地選擇做x而不是做y，從而給自己帶來一項很明顯的新義務。比如說，對于她曾許下承諾但沒踐行承諾的對象，她就必須給出解釋。爭論在于剩余物或殘留物到底是內疚、懊惱或遺憾？

假設某人面臨一個困境，而她自己根本沒過錯。根據假設，該困境不僅可以解決，而且她可以很清楚地知道這點，知道在此情況下盡管x非常糟糕，但除了做x別無他法。于是，她采取了x行為。她應該為此而內疚或懊惱嗎？有些人說“當然”，而另一些人則說“不必”。因為，如果嚴格根據詞典的定義，內疚和懊惱都跟犯下的某種錯誤或罪行相關，而她又犯了什么錯誤或罪行呢？就因為她采取了x行為？可是，她有牢固的正當理由去做x：根據假設，她之所以不得不做x，是因為做y更糟糕。她完全是無可指責的（既然她面對這個困境而根本沒自己的過錯），而她如果是無可指責的，那么內疚或懊惱怎么還可能是恰當的呢？

遺憾又是怎樣的？她應該感到遺憾嗎？這里的困難在于，要找到一種適當的、足以充分有力地構成做x（這件糟糕事情）的適當反應的“遺憾感”。內疚和懊惱是充分有力的——它們可以縈繞心頭，使人充滿絕望，玷污甚至摧毀人的生活。但是，遺憾可以嗎？我們也許會說，行為者應該感到遺憾，因為她應該熱切地希望自己沒有做她已經做出的那個行為。可是，這樣一來，我們似乎還得建議說，她應該希望自己反而做了y，她應該為自己沒做y感到遺憾，然而如果情境就是目前這樣，那我們怎么可能這么說呢？因為，根據假設，她本不應該做y，做y將是個可怕的錯誤。

因此我們似乎得說，當困境可以解決（并且身處其中的行為者自身無過錯）時，唯一可能的情感剩余物就是，行為者對于讓自己不得不采取x行為的這種環境深深地感到遺憾。這當然導致剩余物中不再包含內疚和懊惱，但付出的代價卻是使之與行為者脫離了聯系。畢竟，一個有美德的旁觀者，當她同樣認為行為者不得不采取x行為時，她無疑會對這種使之不得不采取x行為的環境深深地表示遺憾。為了再度恢復這種聯系，我們只能說，行為者對于讓她必須采取x行為的這種環境深深地感到遺憾。

可是，即便如此，這聽起來可能也不那么充分有力。對于讓我不得不采取x行為的這種環境所抱有的遺憾之情，無論多么深切，無論多么強調是“我的”，它能夠使我充滿絕望，玷污甚至摧毀我的生活嗎？如果不能，那么堅持認為遺憾是目前討論的情形中唯一可能的情感剩余物的人，似乎就為生活施加了某種過分浪漫的想象。因為，那些堅持認為內疚和懊惱在此情形中是恰當的人必定會正當地堅持認為，即便一個人無可指責，但只要x是一件非常可怕的事情，那么“他有意識地采取x行為”這個簡單的事實就應當縈繞于此人的余生。

這里不再試圖用內疚、懊惱（雖然比較有力，但當行為者無可指責時它們并不恰當）或者遺憾（既不恰當，也不充分有力）等術語來描述“剩余物”理應表現的形式了，而是直接揭示如下觀點，即，美德行為者的生活會被玷污甚或摧毀，會因為她采取x行為所帶來的悲傷而無法釋懷。我們這里再次遭遇一種堪稱“悲劇性的”情境，不是因為困境不可解決，而是因為，美德行為者在正確解決它的過程中無法出淤泥而不染。

現在，我們可以回頭看看美德行為者可能發現自己所處的另一種可以解決的困境，在那里，正確的解決方案是允許她自己被殺甚或自殺。它同樣堪稱悲劇性，而且理由相同，只不過表現形式不同。一個美德行為者不可能出淤泥而不染地擺脫這種困境，因為她不可能活著擺脫它；她不得不放棄自己的生命。

### 再論正確的行動

我們離開行為指南和行為評價的問題太遠了。讓我們重新討論它們。我們最開始討論的是這樣一種困境，即，盡管它被認為不可解決而且無疑讓人沮喪，但它并不能被稱為“悲劇性的”。之所以不能這樣描述它，是因為人們可以說那兩位行為者做得好，而我們所說的悲劇性困境卻是這樣的情況：行為者無論怎樣都不可能做得好而只會遭到某種譴責。對于這種困境，我們已有論述，它既沒有對生活予以浪漫化的描述（即，生活中不存在悲劇性困境，無論是不可解決的還是可以解決的），也沒有因為承認這些困境的存在便對我們說“不存在美德行為者”。是的，世界上存在悲劇性困境，亦即，美德行為者無法憑借做得好而得以擺脫的情境。它們也不是美德行為者憑借做得不好而得以擺脫的情境，而是她根本無法擺脫的情境，或者說，是她無法出淤泥而不染的情境——她會遭人唾罵、譴責，陷入死亡或悲傷。而且，似乎沒有理由假設它們一直是不可解決的困境。

現在，如果一個困境是悲劇性的，那么我此前關于正確行為的具體規定就不起作用了。[[37]](#_37_132)我曾說：“一個行為是正確的，當且僅當，它是一個美德行為者在這種環境中將會采取的典型行為。”當困境是可以解決的時候，這種規定提供了恰當的行為指南（道德正確的決定就是采取美德行為者在此環境中將會采取的典型行為）；但是，如果我們以為該規定還提供了行為的評價，那就會把錯誤的行為（做出可怕的行徑，做出玷污美德行為者生活的事情或表示某種同意，但排除“自我犧牲”）說成是“好的行為”。當困境是不可解決的時候，這種規定雖然沒有提供恰當的行為指南，但仍會提及錯誤的行為，如果我們認為它給出了行為評價的話。

人們或許試圖通過對“典型”一詞予以某種附加性解釋，而回避這個問題。假設正確的行為是殺死某人，或任由他們死去，或背叛信任，或違背極為嚴肅的諾言。這是美德行為者（在這種環境下）將會采取的行為。可是，既然他們是仁慈、誠信、公正的，那么當他們做出這些可怕的行為時，他們豈不是在“非典型地”、違背品質地行動嗎？

但這種情況太特殊了。對于上述具體規定中的“典型”這個詞來說，直接的解釋無非是，它就是為了排除美德行為者平日里各種“違背品質”的行為方式——當他們精疲力竭、悲傷暈眩、患病染疾、酩酊大醉（我們必須假設他們自己完全沒有重大過錯）、心有余悸時所采取的行為方式。在這些條件下，如果說人們“有悖他們自己”，我們并不會感到驚訝。但是，把一個解決悲劇性困境的美德行為者說成是她在那時“有悖她自己”，這卻不對。如果一定要說的話，她或許還得特別專門地成為自己，調動自己的全部美德和道德智慧，以便從一開始就能正確地解決困境。對于不可解決的悲劇性困境，很可能也有同樣的要求。

我寧愿十分明確地對于原先的具體規定給出限定，表述如下：

一個行為是正確的，當且僅當，它是一位美德行為者在這種環境中將會采取的典型行為，而這種環境不包括悲劇性的困境，在那里，一個決定是正確的，當且僅當，它是上述行為者會做出的決定，但是，該決定所給出的行為卻可能是非常可怕的，難以稱之為“正確”或“好”。（一個悲劇性困境，乃是一位美德行為者無法出淤泥而不染的困境。）

對原先有關悲劇性困境的論述需要給予限定，這不大會讓人驚訝。功利主義或義務論對它們究竟有怎樣的看法，對此，我留給它們的支持者去決定，但每個人肯定都想承認，除了自我犧牲的情形，可以解決的困境至少為我們提供了行為指南與行為評價之間彼此分離的某些情況。因此，對于既提供行為指南又提供行為評價的標準看法，我們需要有所修正。而任何堅持認為在不可解決的困境中兩種行為完全是錯誤的、被禁止的和不被允許的看法，則必須放棄它們的公理：“美德行為者（在典型情況下）從不做錯誤的事（而只會做正確的事）。”所以我并不認為，需要給予限定就是在質疑原先看法背后的基本理念。

我們現在也許可以對美德倫理學的“基本理念”應該是什么提出疑問。它是“品質‘優先于’行為”的理念嗎（一個通常被認為“居于一切美德倫理學核心”的主張）？[[38]](#_38_129)之所以無法直接回答該問題，是因為“品質優先于行為”的主張可以表示太多不同含義。我所探究的美德倫理學究竟在哪些方面能被描述為支持“品質的優先性”，這只有到了本書的最后才能完全揭曉。在此，我希望否認如下幾種可能會歸于其名下的觀點。

首先，讓我們考慮一下斯蒂芬·哈德遜的一段話。在引述了亞里士多德的“如果這些行為是公正或節制之人將會采取的行為，那么，它們就被稱作公正和節制的行為”之后，他接著說道：

“勇敢的行為”這個概念（姑且將“勇敢”視作我們美德的范例）從屬于并且依賴于“勇敢的行為者”概念。前者從后者那里獲得自己的意義。何以至此？一個行為可以被恰當地稱作勇敢的，當且僅當，它是勇敢之人在那些環境中將會采取的行為。勇敢之人被認為是理想的類型，是勇敢的范本；正是通過參考該類型，我們才挑選出哪些行為屬于典型的勇敢行為。對行為的勇敢性質進行評價，這項任務本質上取決于我們對勇敢的特征，對某種人的特征的理解。[[39]](#_39_123)

這里的看法——即，只有當我們（可以說）理解了范例，亦即，理解了具有美德品質的行為者之后，我們才能理解什么是“勇敢的行為”（“誠實的行為”“忠誠的行為”“節制的行為”“仁慈的行為”等等）——是關于“品質優先性”的一種極端表述。我當然不愿意承認，只有當我們理解了什么是勇敢、誠實、忠誠的人，我們才能理解“做勇敢的事，做誠實的事，做忠誠的事”等美德規則。很小的孩子至少在某種程度上也可以理解這些規則，而當你在一本不錯的詞典中查找這些形容詞時，里面也沒有僅僅說它們“是具備什么什么美德的人所特有的行為特征”，進而把你指向相應的名詞。（請對比一下像“匹克威克式的”這樣的形容詞。比起那些為了避免犯錯而被誤用和誤解的詞匯，目前該詞已經得到更廣泛的運用，所以詞典里只有“屬于匹克威克的，或像匹克威克一樣的”。）[[40]](#_40_119)

先前，我把美德規則說成是根據美德或惡德術語而“產生”的規則，因此我愿意認為，“美德行為”在某種程度上要“從屬于并依賴于”美德之人的概念。但我所說的“從屬于并依賴于……”卻比“僅僅由……定義，或完全根據……來理解”更復雜。運用于行為的美德形容詞具有一定的獨立性（在我看來，惡德形容詞尤其如此），而詞典的條目與我們在母親膝下所學到的規則就體現了這種獨立性。美德之人（勇敢、誠實或忠誠之人）的概念，在它需要超越行為并且提供微調的意義上，是有“優先性”的。（“請直面危險或忍受痛苦，當且僅當勇敢之人會這么做時。”“絕不隱瞞真相，當且僅當誠實之人會這么做時。”）

似乎，我們通過理解美德行為者將會做的行為而得到的微調方案，不僅適用于美德，也適用于惡德。我們無需膽怯或不誠實的“范本”；相反，當我們理解到謹慎有時就是勇敢的一部分，甚至連勇敢者也會逃命（在這種情況下，逃跑并非膽怯）時，當我們理解到小心謹慎的誠實有時也會隱瞞事實、欺騙他人（在這種情況下，他們的欺騙并非不誠實）時，我們就會對用于修飾行為的“膽怯”和“不誠實”進行微調。

但是，悲劇性困境的可能性則向我們表明，這種微調并非在所有情況下都有效。在悲劇性的困境中，美德行為者做出可怕或恐怖的事情；盡管“是她做出這種事”的事實也許足以證明“殘忍”“令人悚然地冷漠/不負責任”“可怕地不公正”“完全不忠誠”是正確的描述（人們對此的直覺卻不同），卻必定無法證明“可怕”或“恐怖”。事實上，這恰恰是因為她正確認識到，自己做了某種可怕或恐怖的事情（某種不可能堪稱“做得好”的事），即她的生活被染上污名。如果人們認為“品質優先于行為”的主張就是打算讓人接受一種根據美德（或者，也許是惡德？）行為者而得出的有關“可怕”或“恐怖”的還原性定義，那么，我同樣希望予以否認。

當然，我沒有否定一種概念上的聯系。如我前面所言，可怕的行為事實上通常是最冷漠、最不誠實、最不公正……亦即，最邪惡的人將會典型去做的事情，而這種事情，“在大多數情況下”，從來都不會作為一種可能的行為選項出現在美德行為者的心中。然而，之所以它通常從未出現在她心里，是因為它將導致非常巨大的惡（或者說，將喪失非常巨大的善？）。任何受亞里士多德啟發的美德倫理學，都不會接受一種根據美德行為者概念而得到的關于善惡的還原式定義，它們所堅持的僅僅是兩者之間的密切聯系。為了非常簡要地展望一下后續章節的討論，請允許我指出，正如富特所言，仁慈美德是“與他人的善相關聯的美德，而因為生命通常是一種善，所以仁慈通常要求應當挽救或延長生命”[[41]](#_41_117)。他人（真正）的善是什么，以及，在什么情況下生命（不）是一種善，這些都屬于美德行為者知道并且能夠承認的內容，但它們之所以如此，卻不是因為她承認了它們，而是因為關于人性的事實使然。

我們再次看到口號的危險性。既然美德倫理學對“品質的優先性”有所承諾，因此，人們這樣來對待它，仿佛它堅持認為“美德行為者”概念與“惡德行為者”概念是道德哲學的唯一概念工具，仿佛它承諾能給我們所有的其他道德概念提供一種基于上述概念的還原式分析，這是極為常見的。（正如我在別的地方所指出的那樣，[[42]](#_42_111)富特之所以受批評，是因為她在剛才提到的那篇討論安樂死的文章里“讓自己求助于”善的概念和利益的概念，這意味著，如果她打算用美德倫理學的思路來研究安樂死，基于正義和仁慈來討論它，那么她的這種方式就是不成立的；只有等到這些概念能夠依據美德行為者而獲得某種還原式的分析，她才可以使用它們。）

但是，考慮到美德倫理學對于正確行為的具體規定，那么，盡管它可能承諾要對“正確”概念進行某種還原，但是它遠遠沒有承諾要對其他的道德概念也進行全方位的還原。相反，它還依賴于許多這樣的概念，它不僅依賴于人類的善概念，依賴于那些（真正）有利他們的事物的概念（我們憑借這些事物而定義“仁慈”），而且依賴于那些（比如說）值得的、有益的或快樂的事物的概念，我們與這些事物是密不可分地聯系在一起的。如果我不能正確地理解什么是值得的、有益的或快樂的，那么，我就不能理解什么是對自己及他人有益和有害的東西，雖然抱有最好的意愿，但我會缺少需要對所有這一切抱以正確理解的仁慈美德。對人類生活中巨大邪惡的理解，就是一個深層次的例證。

那么，我是在什么意義上承認“品質的優先性”呢？首先，我需要一種明確否定它的任何基礎性或還原性作用的表述，[[43]](#_43_111)所以我會說，我支持的命題是：美德行為者概念屬于倫理學的焦點概念。[[44]](#_44_107)于是，總結前面的討論，我會說，通過上述討論，我的意思至少是這樣的：我們需要它來理解行為指南和行為評價，理解為什么發現應當做的事情以及我們接受建議的理由有時會如此困難，理解不可解決的悲劇性困境，還有美德的統一性，并且，我們需要它來微調從而充分理解我們的美德概念和惡德概念。（在后續章節，我將論證，我們還需要它來理解所謂的“道德動機”。）

### 再論絕對主義

前面關于悲劇性困境的討論，尤其是它承認“正確的困境解決方案可以是讓行為者死掉”，理應是在矯正針對美德倫理學的另一種誤解：即，認為美德倫理學不承認有絕對禁令，不承認有某些絕對被禁止采取的行為。雖然美德倫理學有時因此遭到批評，但令人感到不安（和危險）的是，它有時也會因為對問題采取了“富有彈性”或“順其自然”的思路，按照各種情況的自身特點來考慮并因此規避了義務論或事實上功利主義的那種缺乏彈性的表述，從而受到贊揚。當人們認為，美德倫理學令人稱道地避免了另外二者在教科書中常常遇到的問題時，贊揚就會出現。這種想法是這樣說的：

功利主義說，撒謊并非本來就錯；因此，如果對一個信任你的病人說出無恥的謊言會帶來好的結果，讓每個人都開心的話，那么功利主義就會提議撒這個謊。這樣的例子促使我們走向義務論，承認“無論結果怎樣，都要堅持絕不撒謊的規則或原則”的重要性。可是，我們會遇到大家都知道的案例，比如，保護藏在自己地下室里的猶太人免遭上門搜查的納粹的殺害，在這種情況下，說實話的結果就太可怕了，以至于迫使我們又回到功利主義。而美德倫理學，拒絕訴諸任何一般的規則或原則，它既反對一元論的“幸福最大化”，又反對毫無例外可言的“不許撒謊”，它要求我們根據各個情況的自身特點來考慮它們。美德行為者的慧眼能夠看出，在第一種情況下，具有道德相關性的或“重點所在”的，是“你要向信任你的某個朋友撒謊”這一事實，而非結果；在第二種情況下，具有道德相關性的則是結果，而非謊言。正是這樣的道德洞察力而不是對規則的遵循，使她能夠做得好——多么令人振奮的敏銳性啊！

現在，雖然我認為這段話并非完全不對，但它體現了許多錯誤。一方面，它使得我們直接退回“美德不提供任何規則或原則”這個陳舊的理念，忘記了還有美德規則的存在。另一方面，就其（盡管是含蓄地）愿意向納粹撒謊而言，這段話意味著美德倫理學必定拒絕“絕對主義”——亦即，美德倫理學總是愿意根據環境來調整它的“規則”。這兩方面的結合足以導致具有危險誘惑性的第三個錯誤——即，認為美德倫理學比較溫柔調和，它會讓我們擺脫（尤其是）義務論讓我們所感到的諸多不舒服的尖銳之處。因此，當據說可能存在如下情境（在那里，美德行為者會遭到譴責而陷入死亡或悲傷，或是被要求選擇自殺）時，就會引起驚訝。

假設有兩條美德倫理學規則，“做誠實的事”與“不要做不誠實的事”。人們憑什么認為，這些規則就能以某種方式（憑借這種方式，美德倫理學讓我們擺脫那些令人不爽的義務論要求）根據環境而進行調整呢？

傾向于覺得美德倫理學溫柔調和的人可能一開始就認為，“誠實”的美德與善意的謊言之間是彼此相容的：

當我聽說我一直認為非常誠實的人撒了個小謊時，我不會推論說，我先前對他們品質的評價就是錯的；我承認他們的良好習慣。我可能會說，強調自己從不撒這種謊的人，并不因此就要比那些在重要事情上總是一絲不茍地陳述事實，但也允許自己在可能的情況下偶爾說點善意謊言的人更加誠實。相反，她誤以為“不要撒謊”這條規則具有某種神圣性，或者，也許她誤以為“一條謊言引發另一條謊言”是人類心理或人類境況的必然規律。

這種調和性的思路會由此繼續說道：

如果人們因為身藏地下室的猶太人而對納粹撒謊，我不會譴責他們不誠實。如果我認為擺脫該情境的唯一辦法就是撒謊，而且我所假定的誠實行為者也撒謊了，那么，盡管我不會說這是在踐行其誠實，但我也不會說這是在反思其誠實（即，她的所作所為是不誠實的）。我會說：“是的，你看到了，針對誠實的思考在此并未出現，原因在于……”因此，具有誠實和公然說謊是彼此相容的。我們似乎是在裁剪我們的美德（與惡德）概念，以適應我們所發現的這個世界；而我們發現的是這樣一個世界，在那里，真正有美德的人們有時是會違背義務論規則的。

而這里提出的一個問題恰恰在于，我們將會發現一個怎樣的世界，比如，我們是否發現它是一個由上帝創造的世界。人們常常以為，義務論是唯一可能適合有神論者的規范倫理學，但這并不合乎如下事實：即，阿奎那、安斯考姆和吉奇都是美德倫理學者而非義務論者。他們都把“不要撒謊”看作一條絕對禁令，并且相應地，他們都會否定上述大部分看法。我認為，他們從一開始就沒有承認說，誠實的美德與善意的謊言是彼此相容的；那種在其他語境下一絲不茍地講實話的人，雖然不像在任何語境下都撒謊的人那樣不誠實，但他仍然沒有做到誠實。“不要撒謊”這條規則是神圣的，而且，認為一條謊言會引發另一條謊言，也沒錯；養成撒點小謊的習慣，將會“敗壞我們的實踐智慧”。[[45]](#_45_107)

吉奇說：“如果你除了謊言之外發現不了任何出路，那么，這條謊言也許就是你所能看到的最不壞的選擇；（但）它依然很壞，而且，你應當責備自己缺乏圣女貞德或圣亞他那修那樣的智慧，可以無需謊言便將自己解脫出來。”[[46]](#_46_105)他恰恰是在“上帝不要求他忠實的仆人必須在罪與罪之間進行選擇”的觀念背景下，討論“不要撒謊”這條絕對禁令的；因此，如果你身處一個完全沒有自身過錯的情境，并且，如果撒謊是一種罪，也是你所能看到的唯一選擇，那么你就是缺乏美德的，也許是缺乏實踐智慧的，而后者則是所有道德美德的本質。是的，雖然我們裁剪我們的美德（與惡德）概念以適應我們所發現的這個世界，但我們卻沒有發現，它是一個真正有美德的人會在其中違背“不許撒謊”這條規則的世界；我們知道，它并非如此。

許多人也許不同意吉奇有關“不許撒謊”這一絕對禁令的看法，不認為上帝能夠保證真正有美德的人可以既不撒謊而又無需干出更糟糕的事情，比如，將猶太人出賣給納粹。但是，不同意吉奇的看法，遠遠不等于普遍地認為，我們所發現的這個世界，就是一個真正有美德的人頗為經常地違背義務論規則的世界；更不等于認為，由于美德倫理學先前對于正確的行為有所規定，因此當美德行為者采取行動時，他們就是在“采取正確的行動”。

我們覺得難以做出行為決定的情境不能輕易就被貼上“令人沮喪的或悲劇性困境”標簽，以及，人們太過輕易就把某個情境視作他們不得不在兩種大惡之間進行選擇的情境，而不是存在第三條出路的情境，這是他們缺乏美德的表現——就這些內容而言，吉奇無疑是正確的。所以，容許自己持有如下看法是不對的，即，“一個真正誠實的人也有可能公然說謊，只要她認為該情境存在一些其他的‘相關’因素或‘突出’因素”，“一個真正仁慈而公正的人也有可能殺害某人，只要如此行為能夠阻止更大的傷害”。因為，這樣的想法（即，我們發現這個世界是一個人們經常不得不撒謊或殺人的世界）是某些并沒有美德，而是嚴重缺乏美德的人的想法。（請對照一下安斯考姆的話：“如果有人事先真的以為，‘將無辜者判處死刑的做法是否應當完全不予考慮’這個問題都是可以追問的……那么他心靈敗壞便可見一斑。”）[[47]](#_47_103)

世界上存在著某些絕對的禁令，在這一點上，吉奇很可能也是正確的。我非常愿意當個出頭鳥并且指出，我們所發現的這個世界，是真正的美德之人絕不會為了取樂而對兒童實施性虐待的世界——用亞里士多德的話來說，對這種行為的描述就“意味著墮落”。

# 第二部分 情感與動機

## 第四章 亞里士多德與康德

在上一章，我們談到美德行為者在某些情境里會體驗到的幾種情感，尤其是，作為對已發生行為之反應的遺憾和極度悲哀。人們常常贊揚美德倫理學，特別是當他們意識到康德義務論的問題的時候，因為美德倫理學針對情感的道德意義的論述要比其他倫理學思路的論述更好，尤其是在“道德動機”的問題上，它的論述比康德的更具吸引力。然而，這種論述是什么？（尤其是）康德以及一般的義務論者、功利論者是否與這種論述格格不入？如果“是”，那他們如何與之格格不入？這些問題迄今尚不清楚。如前所述（參見前文第二章，邊碼第48頁），在我看來，上述兩者似乎并沒有僅僅因為自己是“以行為為中心”而不是以行為者為中心就完全不承認“遺憾”的重要性，它們也可能并不是天生就無法容納某種關于情感之道德意義的相當一般而正確的論述。雖然我一直覺得，美德倫理學確實給出了比其他兩種思路更好的論述（事實上，這是美德倫理學首先吸引我的一個方面），但是，我不再像以前那樣肯定，認為這遠遠不是歷史的偶然。

當人們認為美德倫理學對于情感的道德意義給出了更好的論述時，他們心里所想的主要內容，我覺得，是那些做出仁慈行為的行為者的感受。這里的爭論涉及康德在《道德形而上學原理》第一章中的一段名言，以及，這段名言的含義與亞里士多德倫理學核心命題之間的明顯沖突。如果我的判斷（這就是人們心里所想的主要內容）是正確的，那么我們就該暫停下來，指出其中讓人感到奇怪的一些地方。第一，它幾乎無法表明美德倫理學在情感問題上優越于義務論和功利主義，因為后者，就其最簡單形式來說，并沒有限定行為者在行動時應該有怎樣的感受。第二，它無法面對非康德式的義務論——盡管這種義務論批評康德，但它必定是一種依然呈現出康德色彩的義務論。第三，它似乎不足以支持關于這些情感的道德意義的一般主張。就算它表明同情、憐憫和愛在道德上具有重要意義，那恐懼、憤怒、歡樂、希望、自豪、羞愧、絕望、羨慕、感激、尷尬等又怎樣呢？不過，盡管如此，這方面內容仍然需要仔細思考，以深化我們對于新亞里士多德主義美德倫理學的理解，并拓展它與康德《道德形而上學原理》的觀點之間的交鋒范圍和程度。

在《尼各馬可倫理學》第一卷的結尾處，亞里士多德介紹了“自制之人”與具有充分美德之人的區別。簡單說來，具有自制品質的人通常知道自己該做什么，她這么做了，但與自己的欲望相反[[1]](#_1_263)，而完全具有美德品質的人則通常知道自己該做什么，她這么做了，內心也想要這么做。她的欲望同她的理性是“完全協調”的；因此，當她做她應該做的事情時，她也就是在做她想要做的事，并且收到了欲望獲得滿足的回報。所以，“有美德的行為給熱愛美德的人帶來快樂”（1099a12）；完全有美德的人高興地做著他們所做的（典型）事情。

于是，亞里士多德區分了兩種人（自制之人，以及完全有美德之人），并且，正如這些詞組展示的那樣，他對此給予了特定的權衡；完全有美德的行為者在道德上要優越于僅僅自制的行為者。

而在《道德形而上學原理》的那段話中，康德說道：

在力所能及的情況下幫助他人，乃是一項責任，除此之外，還有許多極富同情心的人，他們沒有任何虛榮或自利的動機，他們對于將幸福播撒在自己身邊感到由衷快樂，對于別人因他們的工作所獲得的滿足感到欣慰。然而，我堅持認為，在這樣的情況下，無論行為多么正確，多么值得稱道，也仍不具備真正的道德價值。它與其他的偏好具有同樣的特點——比如，對于榮譽的偏好；如果這種偏好足夠幸運地合乎某些有益的與正確的方面，那么它值得表揚和鼓勵，但不值得尊敬；因為，其準則缺乏道德的內容，亦即，采取那些并非出于偏好而是出于責任的行為。假設這位人類之友的心中滿是自憐自艾的憂傷而無暇同情他人的命運，但他仍有能力幫助那些身處痛苦中的人們，盡管他完全被自己的悲傷占據，不再因他人的需要而觸動；并且假設，當他不再為任何偏好所推動時，他將自己從這死一般的無動于衷之中掙脫出來，不是出于任何偏好，而僅僅出于責任地行動；這時，他的行為才第一次具有真正的道德價值。進一步說，如果自然并未將同情賦予這個人或那個人的心靈；如果他性情冷淡，對他人的痛苦漠不關心（但在其他方面，他又是個誠實之人）——這或許因為他對自己的痛苦具有特殊的忍耐與堅持的天賦，所以他以為甚或要求別人也如此；如果這個人（他肯定不是自然最糟糕的產物）沒有被自然完全塑造成一個博愛之人，那么，他難道就不會在自己身上發現某種源泉，由此獲得一種遠遠高于天生性情好的人所能擁有的價值嗎？他當然會。恰恰是由于這一點，品質的價值才得以展現（一種道德的價值，至高無上的價值），亦即他做好事不是出于偏好，而是出于責任。[[2]](#_2_250)

按照針對這段話的標準解讀，康德提出了與亞里士多德同樣的區分，但他的權衡方式卻相反——自制的行為者在道德上被認為要優越于（亞里士多德所說的）完全有美德的行為者，因為后者是渴望做她所做的事情。而在康德筆下，那些“極富同情心……對于將幸福播撒在自己身邊感到由衷快樂，對于別人因他們的工作所獲得的滿足感到欣慰”的人的慈善行為并“不具備真正的道德價值”，而且，他并不友善地將這些行為同另外兩種人（他們不受任何同情感推動，“不出于任何偏好，僅僅出于責任”而行動；他們的行為具備“真正的道德價值”）的慈善行為進行了對比。這看起來好像對康德不利，因為它看上去相當于（而且已經被人說成是）如下這種極不合理的說法，即，“因為某人是自己朋友”而去醫院探望她的人，在道德上比不上那些“出于責任”而去探望她的人。[[3]](#_3_243)我曾經就這樣解讀《道德形而上學原理》的這段話，但我現在逐漸相信，亞里士多德與康德其實要比人們通常所想象的接近得多。[[4]](#_4_241)

### 菲莉帕·富特的《美德與惡德》

在《美德與惡德》一文中，富特對于康德這段話的透徹討論使我開始改變自己的想法。[[5]](#_5_233)通過指出我們日常道德觀念中的一個明顯矛盾，富特開啟了她的討論。

我們既傾向于認為，又不傾向于認為：一個人越是難以做出美德行為，那么當他做得好時，他就越是有美德。因為，一方面，在特別難以做出美德行為的情況下，我們需要大量美德；但另一方面，我們卻可以說，難以做出美德行為，這表明該行為者缺少美德：按照亞里士多德的看法，在美德行為中獲得快樂乃是真正美德的標志，而那種覺得美德很困難的自制之人只不過是個次優對象。那么，應該怎樣處理這個沖突呢？

面對該難題，有一種相當乏力但不在她考慮范圍之內的回應方式會說，日常道德就是自相矛盾的，不同的思路（康德的、亞里士多德的）選取了不同的方面，道德哲學家唯一該做的就是支持其中一種而反對另一種，并放棄或重塑日常道德。因此，可以說，康德的思路抓住了人們平時關于勇敢行為的看法，根據這種看法，最勇敢的人是“想逃跑但沒逃跑”的人，而亞里士多德的思路抓住的則是人們平時關于慈善或仁慈行為的觀點，根據這種觀點，最慈善或最仁慈的人是“容易將他人利益當作自己目標”的人。[[6]](#_6_227)通過正確的道德理論的啟發，我們必定會修正我們的這些不夠理論化的勇敢或仁慈觀念，當想到自己至少成功地消解了矛盾時，我們會覺得心里寬慰。

可是，富特發現了一種更好的回應方式；她在康德那里發現了亞里士多德主義者有可能而且事實上也應當同意的一些觀點。她的討論迫使我們注意，自制之人與完全有美德之人的這種區分需要謹慎地使用，而“有美德的行為給熱愛美德的人帶來快樂”這句斷言也需要認真地限定。不僅如此，正如我將論證的那樣，兩者還有一些比她所提到的更多的共識之處。

那么，我們怎樣解決“一個人越是難以做出美德行為，那么當他做得好時，他就越是有美德”與“一個人越是難以做出美德行為，那么他就越是缺少美德”這些看法之間的沖突呢？富特的回答是，每種看法相對于不同的情況可能都是真的，它取決于是什么因素使人“難以”把事做好。對有些人來說，使其“難以”把事做好的因素“表明（他的）美德不完整”[[7]](#_7_225)，夠不上充分的美德，因為使其“難以”把事做好的因素與他的品質有關。在這樣的情形中，“他越是難以做出美德行為，他就越是缺少美德”的看法是對的，自制之人與完全有美德之人的區分（它是不同品質之間的區分）也適用于這種情形。但是，使人“難以”把事做好的另一些因素則與他們的品質無關；毋寧說，那是一些具有美德品質的人“受到嚴峻的考驗”并成功通過考驗的情形。在這樣的情形中，“他越是難以做出美德行為，他就越是有美德”的看法才是對的，而且，自制之人與完全有美德之人的區分也不適用于此。

請考慮一下“勇敢”。對于自制之人與完全有美德之人的區分來說，勇敢一直似乎是個有些棘手的美德，而且，重要的在于，亞里士多德本人也認為，必須對他的主張有所限定：即，與勇敢有關的所有美德活動都是令人愉悅的（1117b10）。對他的這段論述盡管可以有不同解釋[[8]](#_8_221)，但似乎沒有爭議的是，那種想要冒險、想要經歷可怕的痛苦或死亡而且樂此不疲的人，并不因此就是勇敢者，而是受虐狂或蠻干的瘋子。即便勇敢之人反乎偏好地沒有采取逃跑或自保的行為，在通常意義上，他們也不是在“做他們想做的事”，因而并沒有獲得欲望滿足的快樂。

盡管如此，似乎仍有一些可以運用上述區分的新亞里士多德主義的情況（不是戰爭情況）。那些必須克服自身對于危險的恐懼心理從而覺得前去解救自己孩子是一件困難事情的父母，就比不上那些毫不顧忌自身安危而飛身前去解救孩子的父母。休謨的朋友驚訝于休謨引導自己走向生命終點的方式，根據這種方式，正如博斯維爾指出的那樣，“現在死去仿佛并不凄涼”，更談不上恐懼了；而那些比較難以做到為了朋友們著想而不把自己行將到來的死亡放在心上的人，則沒這么令人欽佩。在這種情形中，毫不恐懼，而不是克服恐懼，才配得上最高的尊敬，因為它反映出行為者的價值，從而反映出他的品質。但是，如果必須被克服的恐懼不是與人的價值相關，而是（就像我們所說）病理上的，那就得做出另一種判斷。正如富特指出，“如果某人患有幽閉恐懼癥或恐高癥，那么，他可能需要運用勇敢去做一些在別人那里可能并不屬于勇敢行為的事情”[[9]](#_9_211)。如果一個人受制于恐懼癥，那他就亟須勇敢；如果他經受住了考驗，他才值得尊敬。[[10]](#_10_209)

請考慮一下“誠實”。如果“我難以”歸還我看到某人掉出來的鼓鼓的錢包，因為我很想將它據為己有并且不得不克服誘惑，那么，與那種立刻歸還錢包，從來就沒想過要將不屬于自己的東西據為己有的人相比，我就不是完全誠實的，在道德上也次于后者。但是，對于立刻歸還錢包的人，還有兩種不同情況。有的人自己就錢包鼓鼓，而別的人則很窮。前者可能同后者一樣完全誠實，但即便如此，她的誠實在這里也沒有經歷嚴格的檢驗，因為對她來說，歸還錢包乃是舉手之勞，畢竟一個鼓鼓的錢包對她來說又算得了什么呢？而對于那個貧窮的行為者來說，歸還錢包“就難了”，之所以難，是因為她的處境嚴峻，而她越是貧窮（即，她歸還錢包越是難），那么，當她毫不猶豫、積極主動地歸還錢包時，她所表現的美德就越多。這里，我們應當再次注意那些必定附加在“有美德的行為給熱愛美德的人帶來快樂”之上的限定條件。如果窮人所歸還的錢包屬于一個十足“浪蕩的公子哥”的，那么，當休謨說這里除了“物歸原主”的動機外不可能包含任何“自然動機”時，他就談到了點子上。正如我后面將強調的那樣，盡管亞里士多德主義者在這里不該采用休謨的表達方式，但是，我認為我們沒有理由應當覺得，完全誠實之人就不會持有“必須這么做是令人非常羞辱的”想法。完全誠實之人從這個具體行為中所獲得的“快樂”是稀薄的，而不是典型的。

現在，請考慮一下富特討論的（非亞里士多德主義的）仁慈或慈善美德。對于這種美德的成功踐行，似乎不可能不給真正擁有它的人帶來直接的快樂，因為，對他人利益的真正顧及難道不應當保證這些人能從他人的喜悅中獲得喜悅，從他人的快樂中獲得快樂嗎？任何“覺得難以”幫助他人的人只具有該美德次要的、“自制的”形式，這難道常常不是事實嗎？不是的，因為，我們這里還有一位康德所說的博愛之人，他的心中“滿是自憐自艾的憂傷”。當他頗為費勁而又并不快樂地做著仁慈之事時，認為他因此就做得不夠好，或表現得不夠有仁慈美德，比不上那些高高興興地做出同樣行為的其他人，這可能是錯誤的，因為，他在這里“難以”做好的原因并未表明他的美德不完整。

亞里士多德主義者有理由應當同意康德的觀點，即，滿懷憂傷的博愛之人的行為具有特別值得尊敬的地方。因為在這里，“妨礙”其美德行為的那種“困難”為更大的美德“提供了展示的機會”。[[11]](#_11_205)正是他的憂傷，使得他特別難以注意和顧及他人的需要；而且，就像富特正確論述的那樣，如果他依然成功地做出了仁慈的行為，那便是“在最大的程度上展現了美德”，因為“這是一種如果一個人想做得好則需要更多美德的情況”[[12]](#_12_199)。當一個人的心中充滿憂傷，他確實不僅很難去做任何事情，而且不可能從中獲得快樂；這個人的行動困難以及快樂的缺失都源于憂傷的本質，而不是源于他的品質，[[13]](#_13_191)只有那些由于一個人自身的品質所引起的困難才能表明美德的不完整。因此，如果“為什么這個人覺得難以將他人利益當作自己目標”的答案在于“她的心中滿是憂傷”，那么，該事實（“她覺得難以這么做”）可能就沒有反映她的美德狀況；她可能仍是完全有美德的，而不僅僅是“自制的”。

因此，沿著富特的思路，我們可以得出結論說，康德關于滿懷憂傷的博愛之人的評價，不應該被理解為是對亞里士多德在自制之人與完全有美德之人之間所作權衡的直接否定。相反，兩者之間的這種區分以及相關的亞里士多德主義斷言（即，“有美德的行為給熱愛美德的人帶來快樂”），應當通過公正地對待康德所舉出的例子而被賦予有所限定的具體解釋。

但是，康德舉出的其他例子又如何呢？在他談論那位“將幸福播撒在自己身邊感到由衷的快樂”，行動出于偏好而非出于責任的快樂的博愛之人的言辭中，我們當然可以看得出否定的態度。富特確實想說，由于不承認他們的仁慈行為具有“真正的道德價值”，所以康德簡單地誤解了仁慈美德。“因為仁慈，”她說，“既是行動，又是一種顧及他人的美德，而那種使人更容易做出仁慈行為的同情心則屬于該美德的一部分。”[[14]](#_14_187)盡管富特正確地意識到康德對仁慈美德有誤解，但是我也懷疑，康德心里對于快樂的博愛之人的形象可能有某種看法，而這種看法將會證明他是可以把這些人的行為斥之為“缺乏道德價值的”。在這一點上，我要跳出富特的討論并試圖表明，康德與亞里士多德之間的共同點比她所確認的還要更多。

### “出于偏好”而行動

在康德眼里，那段話開頭提到的快樂的博愛之人是什么樣子？“出于偏好而非出于責任”地行動的行為者又是什么樣子？待會我將表明，兩個問題的答案并不一樣。不過，現在先讓我們建構一幅這樣的畫面。

假設我們一開始把某些情感（比如同情、憐憫和愛）看作是善的或美好的情感。只要我們不糾纏于有關情感或情感體驗本質的細枝末節，我們就可以放心地說，每一種情感通常都包含著“希望幫助別人”“寬慰他們的痛苦”“為他們提供他們所需之物”這樣的欲望；換言之，我們可以說，它們促使一個人去做這些事，而且我們還可以說，它們常常涉及情感的反應——從他人的痛苦或不幸中體會到痛苦或悲傷，從他人的快樂或歡樂中體會到快樂或歡樂。

現在，我們注意到人們之間有一種重要的差別：有些人很容易就體會到這些情感，而另一些人則基本上體會不到或完全體會不到。（雖然有的人介于兩者之間，但請允許我們暫不考慮他們。）這看起來好像是他們品質上的差異；前者仁慈（或者像今天人們愿意說的那樣，慈善），而后者麻木、自私。于是，我們會把擁有仁慈（或慈善）的美德理解為在恰當的情境中很容易體會到這些情感的傾向性。我們能否在人們之間發現一種更進一步的差別呢——即，有的人雖然很容易就體會到這些情感，但不會因此而行動，而另一些人則會因此而行動？既然我們說過這些情感通常都涉及想要行動的欲望，因此這種差別似乎不大可能存在，但為了以防萬一，我們可以明確這一點并且指出：擁有仁慈美德，意味著不僅很容易體會到同情、憐憫和愛的情感，而且很容易受到與之相關的各種欲望的促動而出于這些情感而行動。

這就是關于仁慈或慈善美德的充分看法嗎？是的，它通過了兩種檢測。這種看法當然支持自制之人與完全有美德之人的那種區分；傾向于幫助他人并將幸福播撒身旁，但并未從他人的歡樂中體會到歡樂或是當她無法提供幫助卻并未感到悲傷的人，就缺乏我們所討論的這種美德，盡管他們顯然要比不傾向于這么做的人更接近它。這種看法還將仁慈美德證明為（如富特所要求的）“一種顧及他人的美德”，它矯正了人性中普遍存在的“動機缺陷”。我認為，這種看法不同尋常。[[15]](#_15_185)即便它不是休謨的，[[16]](#_16_183)也起碼看得出來是休謨式的，而且我們可以合理地設想，康德的那段話的靶子就是休謨。

休謨說：“如果有人脾氣冷漠、狹隘自私，對人類的幸福或悲傷無動于衷，那他必定也對美德與惡德漠不關心。”[[17]](#_17_175)這就是說，他將永遠不會做出慈善之舉或是克制自己不去做麻木或殘忍之事，因為偏好，或者說“激情”，是從來不會讓他這么干的。對于這點，我們可以設想，康德會一以貫之地回答道：假如一個人“脾氣冷漠，對他人的遭遇漠不關心”，但他依然能在自己身上發現某種使其做出慈善行為的源泉，那么他這么做，就不是出于偏好，而是出于責任。因此，康德所說的快樂的博愛之人，也許就具備這種休謨式的慈善美德。

事實上，就像康德所描述的那樣，他們確實是“極富同情心的人，他們沒有任何虛榮或自利的動機，他們對于將幸福播撒在自己身邊感到由衷的快樂，對于別人因他們的工作所獲得的滿足感到欣慰”。正是這一點使得他們初看起來非常有吸引力——人們可能認為，正是這樣的品質使得一個人想去看望住院的朋友。而且，如果他們的行動合乎“某些有益的與正確的方面”，那么，如他所說，他們的行為就值得贊揚和鼓勵。然而，這里卻存在一些問題，因為，就像前面描述的那樣，他們很可能犯錯誤。何以至此呢？

用康德的話來說，他們之所以很可能犯錯，就是因為情感作為正確行動的源泉并不可靠。然而，亞里士多德主義者卻不一定會反對這種觀點。在亞里士多德那里，我們能夠在更大層面上，在不同根據上得出同樣的結論。

我們可以說，同情、憐憫和愛使得一個人關心他人的“利益”，其中涉及某些對他們有利而不是有害的欲望。但如果更謹慎一點，我們則應該說，它們使得一個人關心他人的“表面利益”（從而，相應地涉及某些“表面上對他們有利”和“表面上對他們有害”的欲望）——亦即，被體會到這些情感的人所構想出來的他人“利益”。而對于什么是他人的“利益”，什么是對他們有利和有害的東西的錯誤認識，則可能讓一個人在這些情感的驅使下做出錯誤的行為。（比如說，被一種錯誤的“利益”觀念所誤導的憐憫之心，可能會讓人撒謊，而不是說出他人需要知道的殘酷真相。）而且，即便有了正確認識的指引，情感也可能會讓人做出其他的考慮將會表示反對的行為；也許，這個人不值得享有同情和仁慈，但是其他人，沒有被注意到的其他人，卻值得享有；也許，由于沒有停下來思考，一個人干的更多的是壞事而不是好事；也許，其他人可以在這方面做得更好（在希望成為一個幫助他人的人的過程中，人們有時會有些貪心和虛榮）；也許，一個人不可以幫助他人，不是因為體力上不可能，而是因為道德上不可能，因為這種幫助會違背諾言或是侵害其他人或另一個人的權利。最后，當其他情感（憎恨、尷尬、自憐，甚或個人的憂傷）占據心靈時，一個人就可能無法體會到這些情感（并因此無法在其驅使下行動），從而無法采取他應當采取的行為。

簡言之，僅僅被視作心理現象的同情、憐憫和愛等情感，不足以確保正確的行為，不足以確保做得好。作為自然偏好，它們沒有任何方面能夠保證它們的出現是“完全與理性相協調”，亦即，就像亞里士多德主義的美德所要求的那樣，它們始終是在合理的基礎上，在合適的程度上，面向那些其處境應當引發它們的人而出現。況且，即便它們“足夠幸運地合乎某些有益的與正確的方面”，也仍需要得到實踐智慧的調控。雖然它們可能使人趨向一個善的目的，但是行為者仍必須善于慎思，以便（合理地）確信是否實現該目的；他人的利益盡管是善的目的，但不是人們在恰當行動時所追求的唯一的善。

因此，如果康德所說的快樂的博愛之人（他們出于偏好而非出于責任行動）就像上面描述的那樣，那么，我們就不能認為他們擁有一種亞里士多德式的新亞里士多德主義的仁慈或慈善美德。康德主義者和亞里士多德主義者都認為，不能指望這樣的行為者能夠做得好。而現在，還有更進一步的問題：亞里士多德主義者能否同意康德的如下看法呢？就算他們的行為恰好合乎“某些有益的與正確的方面”，但由于這些行為出于偏好而不是出于責任，所以它們依然缺乏真正的道德價值。是的，在某種意義上，亞里士多德主義者當然無法同意該看法，因為“責任”和“道德價值”都是康德的專有名詞，而在亞里士多德那里不可能找到直接對應的術語，甚至也不可能在新亞里士多德主義那里得以重建。但是，在別的意義上，我們卻可以發現達成共識的一種重要途徑。

我們不應忘記，在活動（廣義的“行為”）的原則或源泉上，康德與亞里士多德明顯持有一種強烈反對休謨的前提。在休謨看來，只有一種行為原則，一種我們與動物共享的原則，即，激情或欲望；而在亞里士多德和康德看來卻有兩種原則，一種是我們與其他動物共享的原則，而我們的另一種則是理性原則。當然，我們都知道，理想的康德主義行為者是出于責任而不是出于偏好行動，但是，如果“偏好”就是我們與其他動物所共享的那種活動原則，那么，有美德的亞里士多德主義行為者同樣也不是出于偏好行動，而是通過“選擇”，出于理性行動。

在《優臺謨倫理學》中，亞里士多德說：“對于其他動物來說，出于沖動的行為是單純的（就像無生命物一樣），因為它們身上不存在相互沖突的偏好和理性，它們根據偏好而生存；但是，當人到了一定年齡，他就具備了兩者，我們也把行為的動力歸因于它們；因為我們不說一個兒童在行動，也不說一個蠻夷在行動，而僅僅說一個根據理性做事情的人在行動。”[[18]](#_18_169)因此，用亞里士多德的話來講，我們可以說，那些快樂的博愛之人（假設他們就像上面描述的那樣具有“休謨式的”慈善之心）所做的根本就不是嚴格意義的“慈善”行為。他們就跟動物或兒童一樣，基于偏好、基于感受地活著；他們的“所作所為”是出于激情或情感，而不是“選擇”。在此意義上，亞里士多德主義者可能會同意康德的主張，即，這些人（廣義上）的“行為”缺乏真正的道德價值，因為他們是出于偏好而不是出于責任行動的。只有出于理性的行為才能被給予美德的（或惡德的）評價，可是他們的“所作所為”卻算不上行為，所以也就不能被稱呼為以及被稱贊為“有美德的行為”。

所以，與對那段話的標準解讀不同，我堅持認為，康德對于憂傷的博愛之人所賦予的尊敬，以及他對于快樂的博愛之人所給予的（相對）貶斥，既不應當被看作是刻畫了亞里士多德有關自制之人與完全有美德之人的區分，也不應當被看作是不合理地顛倒了亞里士多德對兩者所做的權衡。受到尊敬的憂傷的博愛之人不一定僅僅是自制的（根據富特的觀點），而那些遭到貶斥的快樂的博愛之人也不應當被理解為完全有美德的（因為他們并非“出于理性”行動）。

然而，那些察覺到康德這段話的某些深層次錯誤，希望將之概括為“康德沒有對情感的道德意義給出一種恰當的論述”，并且認為美德倫理學的論述在某種程度上要更好的人并沒有太離譜。在這段話里，關鍵的例子是第三種博愛之人，即，“對于他人的痛苦態度冷漠、無動于衷（！）”卻能做出善舉的人，他們的品質被康德描述為具有“至高無上的道德價值”（黑體是我加的）。但是，根據亞里士多德的區分，這第三種博愛之人顯然頂多是自制之人，而不是完全有美德之人；康德在這段話里所展示的為此人品質賦予最高的道德價值，并不是在顛倒亞里士多德針對自制之人與完全有美德之人的區分所給出的權衡，而是根本就不承認這種區分。進一步講，康德之所以不承認，原因在于他對情感的理解；他對情感的理解不足以產生這種區分。這里的問題與“道德動機”沒太大關系，也不是康德主義關于無偏倚性與友誼或愛之間如何比較的問題，而是關系到完整美德的本質以及情感在其中所扮演的角色。

其實，（新亞里士多德主義所說的）完全具有仁慈美德的行為者并沒有出現在這段話里。當我在梳理富特對于憂傷的博愛之人的論述時，我曾經假裝這種人出現過，以便清楚地表明亞里士多德主義者是可以接受“完全有美德的行為者有時也很難做得好”這一觀點的，但是，如果嚴格按文本來講，那么，這位憂傷的博愛之人其實是一位具有休謨式慈善之心的人，他很容易犯各種錯誤，他一向都出于偏好而行動，只是現在才“第一次僅僅出于責任”而行動；他不是與快樂的博愛之人相對的一種全新的博愛之人。在亞里士多德主義看來，這幾乎不可能是一種融貫的理解。

讓我們再問一遍：成為這種“僅僅出于偏好”而不是出于“責任感”、理性或什么東西而行動的行為者，亦即，不但偶爾而且一直“僅僅出于偏好”地行動的人，意味著什么？（我前面說過，該問題的答案與“在康德眼里，快樂的博愛之人是什么樣子”的答案不一樣。）用亞里士多德的話說，正如我們剛講過的，他就像動物或兒童一樣，是基于感受（亦即，兒童和動物的存在方式）而生活的行為者。但是，怎樣的普通成年人是像動物和兒童那樣生活的呢？

人們也許認為，對亞里士多德主義者而言，這個問題的答案是“具有自然美德的成年人”，可是，亞里士多德在《尼各馬可倫理學》第六卷接近結尾處對于自然美德的極其簡單的評論卻不足以清楚地支持這一點。他說，自然秉性（比如說傾向于節制或勇敢）是可以在（某些）動物和兒童身上發現的；他指出，如果缺少“智慧”[[19]](#_19_168)，那么它們很容易就會變得有害；他還說，如果具備自然秉性的主體獲得了“智慧”，那么盡管他的秉性仍然像是自然的，但現在將會成為完整意義上的美德。然而，他并沒有明確說可以在成年人的身上發現自然美德，[[20]](#_20_166)而且，如果我們看一看他在第四卷中關于揮霍的討論，我們也許就會理解這里的省略乃是有意的安排。據說，揮霍之人出手大方，熱心付出，遠比那些小氣之人或吝嗇之人更接近慷慨美德；如果他能接受訓練或通過其他方式有所改變（從而“以正確的程度或方式”給予和接納），那么他將具備這種美德。但是，這不意味著他就已經具備慷慨美德；相反，揮霍據說是一種惡德。

一個“出手大方，熱心付出”的兒童肯定具有慷慨的自然美德；由于她還沒到“理性的年齡”，因此，她在給予和接納時所犯的錯誤就體現不出理應使之受到譴責的無知狀態。然而，一旦是成年人，那么，這種錯誤就會確實體現出應受譴責的無知，此人就值得受到譴責。一個成年人不可能僅僅對自己說：“當我完全出于偏好地行動而根本不考慮我是否因此做得好時，我是在保護我的童真。”事情不可能因為她這么說，就變成這個樣子。相反，這種情況會被當作是某種應受譴責的考慮不周、不負責任和自欺欺人，當作是并非“出于偏好”而是出于選擇的行為，因為行為者在這里已經（基于某些理由）斷定，根據偏好來行動一般都是恰當的行動。[[21]](#_21_167)雖然那些已經達到“理性年齡”的人偶爾“出于偏好”行動，但他們的行為與兒童的行為卻不是出于同等的狀態，因為他們的狀態里包含著他們的知識，以此為根據，他們的行為才能在這些環境中被評價為是無辜的還是可悲的，是可以證明的還是不可證明的。一旦人具備理性，那么，唯一可以明確算作“僅僅出于偏好”而不是出于理性行動的行為者，就是那種在品質方面“意志軟弱”的行為者。

我認為，馬西亞·巴倫在其論文《美德倫理學的多樣性》[[22]](#_22_167)（暫且這么稱呼）的初稿中對于某種特定類型的行為者的描述沒有證明“僅僅出于偏好”而行動的普通行為者的存在意義，這樣的失敗是有啟發價值的。她說，這種行為者“渴望幫助他人”，但他們“缺乏抽象的道德概念：缺乏善……的概念”（黑體為我所加）。可是，怎樣的普通成年人（他們已經學會使用語言，并且從事著解釋和論證自身行為以回應質疑的實踐活動）才能夠讓人想象得出來，他們是渴望幫助他人但在心里卻又缺乏“善的概念”呢？當兒童出于其偏好行動或渴望幫助他人但又做得不對時，比如，“她想把繃帶拆掉”，我們不認為他們具有錯誤的善觀念。他們太小了，還不具備善的概念；當我們對他們說（比如），“是的，我知道你想為她做好事，但是，不給小寶寶的傷口打上繃帶的話，對她沒好處；她需要一直纏著繃帶，不要動它”，這時，我們才開始把這種概念傳授給他們。然而，做出類似行為的成年人卻不可能通過這么說來為自己開脫——即，“我一直努力想提供幫助，可我不知道我的行為是有利于她還是有害于她，我不知道對人類而言什么是好，什么是壞”。

因此，只為成年人所擁有的完整美德，不可能是兒童的自然美德再加上理性，亦即，僅僅加上某種形式的實踐智慧。只有涉及兒童、蠻夷和意志軟弱者時，我們才可以說他們（廣義上）“出于偏好”行動。

現在，關于那兩位前去醫院探望朋友的行為者（其中一個人是“因為她是她的朋友”，而另一個人則是“出于責任感”）的簡單對比，我們又該作何評論呢？回頭來看，認為它反映出人們對于康德“道德動機”觀念的批評，這太過簡單了。假如我們把這個對比理解為發生在一個受到偏好和愛的情感所推動的兒童與一個受到理性推動的成年人之間的對比，那么，認為前者在道德上次于后者，就遠遠不是不合理的。但是，假如我們試圖把它理解為體現了亞里士多德主義關于自制與完整美德之間的對比，那便會陷入歧途。就它涉及亞里士多德“動機”觀點的討論而言，自制之人與完全有美德之人具有同樣的“動機”——他們都以“選擇”的方式、出于理性行動。兩者的區別不在于他們的行為“動機”或理由，而在于他們的狀態；完全有美德之人要比自制之人更好地處理與情感的關系。

我們將在第六章和第七章直接考察“道德動機”問題。在此之前，我希望描繪一下情感在完整的美德中所扮演的角色，以幫助證明如下主張，即，美德倫理學一方面不僅論述了像遺憾與悲傷這類情感的道德意義，而且，另一方面，它也論述了憐憫與愛的道德意義。

## 第五章 美德與情感

現在讓我們來考察一下情感在完整美德中所扮演的角色。我首先給出在我看來，當亞里士多德主義者說“情感在道德上具有重要意義”時，他所應該表達的含義，而不做任何論證。這基本上是由三條主張構成的。

（1）美德（與惡德）在道德上具有重要意義。

（2）美德（與惡德）不僅全都是行為的秉性，而且全都是體驗情感的秉性，它們既是對行為的推動，也是對行為的反饋。（亞里士多德一再表示，美德與行為和感覺有關。）

（3）在美德之人那里，這些情感會在正確的情境中、出于正確的理由、面向正確的人或事物而被體驗到，在這里，“正確的”意味著“對的”，就像“新西蘭的首都在哪里”這個問題的“正確答案”是“惠靈頓”一樣。

我們立刻就應該指出，第二條主張確實為人們一般所說的“這些情感在道德上具有重要意義”提供了某種邏輯正確的基礎。于是，這就跟一些相當貧乏的看法（這些看法試圖通過頂多只能證明“有些情感在道德上具有重要意義”的零碎思路來支持上述一般觀點）形成了鮮明的對比。

我們還應該指出，綜合起來，這些主張為如下觀點提供了一些切實的依據，即，在特定的情境中體驗特定的情感具有內在的道德價值，而不僅是工具價值或其他類型的內在價值。我們可以說，體驗該情感之所以有“內在的道德價值”，就是因為情感體現了美德。我認為，正是如此，遺憾的問題（最開始，它顯然是個相當次要的問題）才應該被視為重要的問題。在“情感具有重要道德意義”的語境中，人們將認為，那些帶著遺憾擺脫令人沮喪的或悲劇性困境的情形，乃是我們想要說出“這里體驗到/人們對此應當體驗到/任何體面之人對此都會體驗到……”這種話的情境中的一部分情形。還有另一種方式來表達同樣的事實：由于情感反應包含著正確的理性內容，因此，情感具有內在的道德價值。

最后也是最重要的是，我們應當指出，第三條主張引入了至關重要的關于正確體驗情感的概念，這是一種認知的概念。當我們回想一下具有休謨慈善之心的行為者與具有自然美德的兒童顯然無法在所有情況下都能正確地體驗情感時，我們就會發現，美德并非僅僅是一種恰當行動的內在傾向性，再加上一些能夠體驗到“不錯的”同情（或者，也許是移情）反應的秉性就構成了全部。就像奧古斯丁的那句有名教誨（“去愛，并做你所愿之事”），不代表讓人隨心所欲，而是體現了最嚴格的“什么才是真正之愛”的指令一樣，“完整的美德包含著正確地體驗情感”這條主張也清楚地表明，如果缺少理性的影響，體驗情感（一般來說）將是不可能的。

怎樣的情感觀念可以支持上述主張？有一種不支持該主張的觀念是，不要把情感當作我們理性本質的一部分。在康德那里，其實有很多地方都意味著，盡管他和亞里士多德一樣認為我們的活動原則不止一條而是有兩條，但在其他方面，他的哲學心理學卻又是休謨主義的。他似乎承諾說，我們的情感或偏好并不屬于我們的理性。它們源自我們本質中非理性的、動物性的一面；如果它們碰巧使我們在應當做什么的問題上合乎理性判斷地行動，那說明我們很幸運；如果它們常常讓我們反對理性的判斷，那我們會覺得生活很艱難；然而，它們使我們做出正確的行動卻并非它們合乎理性的標志或標記。這些情感絕不可能是理性的。

有一種不同的觀念（其傳統可以追溯至斯多葛派）則認為，情感其實屬于我們理性本質的一部分，因為它們是或部分地是由判斷構成的，其中至少有的判斷就是評價性判斷。表面上看，這種觀念與“人們可以正確地擁有情感”的主張非常匹配；大致說來，如果（部分）構成一種情感的那個判斷（或那組判斷）是真的（或許是合情合理的，只要有據可依的話），那么人們就是正確地擁有該情感。正如關于這個問題的大量文獻所揭示的那樣，這種“認知性觀念”面臨很多困難；就我目前的論旨而言，只需提及兩種困難就夠了。第一種困難是，我們很難將一種（或一組）恰當的判斷歸結到那些雖然充分意識自身情感在一定程度上并不理性，卻仍然受制于它的人們身上。雖然我非常清楚這只昆蟲沒有害處，但我仍然怕它；雖然我非常清楚這把開罐器沒有反抗我，也不是有意割破我的拇指，但我仍然對它表示憤怒；雖然我非常清楚我的伴侶是個一無是處的小人物，但是，老天保佑，我依然愛他。第二種困難是，即便我們同意說蹣跚學步的兒童和高等的動物能形成一些信念，但堅持認為他們做出了判斷尤其是做出了評價性判斷，這真的非常荒唐；然而，如果他們沒有做出判斷，那么根據這種認知性觀念，他們也就沒有情感。兩條反對意見也許可被歸結為一條更一般的意見；即，在認知性觀念這里，情感太理性了，太像理論理性的判斷。

看起來，我們需要一種可以避免這兩個極端（一端偏向動物性/非理性，另一端偏向徹底的理性）的看法。而根據休謨和康德的人性觀，兩者之間是沒有邏輯空間的。但是，亞里士多德對于靈魂所作的理性與非理性的劃分，卻沒那么強硬、匆忙。他說，我們可以把靈魂的意愿部分同營養部分歸在一起，當作非理性的部分——但這樣一來，我們就必須將靈魂的非理性部分劃為兩種，并通過表明意愿部分兼有理性而營養部分不兼有理性，從而將意愿部分辨別出來。同樣地，我們也可以將意愿部分同靈魂的推理部分歸在一起，當作理性的部分——但這樣一來，我們就必須將靈魂的理性部分劃為兩種，并表示意愿部分聽從于或服從于推理部分。[[23]](#_23_163)

因此，亞里士多德的人性觀就為情感（它們處于所謂“靈魂的意愿部分”中）創造了一個允許它們（我們是否應該說）具備雙重面孔的空間；一邊是動物性的和/或非理性的，另一邊則是理性的。這讓我們不僅能夠（當然我們也應當）承認人類受制于非理性動物也會受制的某些情感，而且承認人類還受制于非理性動物明顯缺乏的某些情感（比如自豪、羞恥和遺憾），不過，更為重要的是，他們是以一種理性能夠對人與動物肯定共有的那些情感（比如，恐懼）加以根本改造的方式受制于這些情感的。當人類忍受痛苦，冒著生命危險去追求正義和真理時，當他們因為大學考試的前景而擔心時，當他們為了榮耀而慷慨赴死，但因為擔心羞辱而又感到戰栗時，他們與其他動物是多么不一樣啊！在其他動物那里本質上是與肉體自保或物種保存有關的情感，在人類這里，則可以被轉化成一種保衛我們以及我們物種中間那些最好的、最值得保衛的事物的情感。我們對此觀點的正確性（或不正確性）乃是我們理性的一個方面。

那么，一種恰當的情感觀念是怎樣的呢？我們這里不一定要關注細節；我相信，下面這種寬泛的說法就夠了，即，在“善”與“惡”最一般、最基本的意義上，情感包含著關于它們的觀念或想象（或想法或理解），把它們當作追求和回避的正式對象。（覺得“善”與“惡”在這里有點別扭的讀者，可以將其替換為“有價值的東西”和“無價值的東西”。）

許多哲學家注意到，我們的情感包含著關于善惡的觀念或想法。有些人認為“快樂與痛苦”可以跟“善與惡”互換；而另一些人則對這些短語有所區分。有的哲學家強調，（大部分）情感在一定程度上都是由想做某事的欲望構成的，或至少可以產生該欲望；在情感中，這些欲望本身就包含著善與惡（快樂與痛苦）的觀念或想法。因此，人們可以說，恐懼在一定程度上就是想要逃離某物的欲望，或者產生這種欲望，而該欲望本身則包含著如下觀念，即，繼續待下去是惡的或痛苦的；愛在一定程度上是想要同愛人生活在一起的欲望，或者產生這種欲望，而該欲望本身則包含著如下觀念，即，同愛人生活在一起是善的或快樂的。有的哲學家強調人們針對情感的原因或對象所（必定）采取的思考、設想或構建方式：我們所害怕或憎恨的東西，必定以某種方式被看作是或設想為惡的（痛苦的）；我們所希望或熱愛的東西，必定以某種方式被看作是或設想為善的（快樂的）。有的哲學家則通過指出（某些）情感的特有欲望所實際包含的對象（或原因），從而引入更深層的復雜性：人們可以說，“憎恨”包含著如下看法：即，惡降到惡棍的頭上，這本身就是（或將會是）善的；而“憤怒”包含著如下看法：即，惡降到帶來惡的人頭上，這本身就是（或將會是）善的等等。

概言之，雖然這里存在諸多變化和分歧，但仍有某種看得見的共同基礎，亦即，含糊說來，在“善”“惡”最一般、最基本的意義上，“我們的情感包含著關于善惡的觀念、想法或理解”。[[24]](#_24_161)

在他的另一篇令人稱道的文章《道德與情感》中，伯納德·威廉姆斯似乎忽略了這一點。[[25]](#_25_159)1965年，當威廉姆斯試圖解釋“近年來”英國道德哲學為何忽視情感時，他發現，部分答案在于此前和當時流行的對于“道德語言或評價性語言的最一般特征”的預設，以及由此帶來的對“‘善’‘正確’和‘應該’這些一般性術語”的關注。他說，這種關注“進一步導致情感被排除在外”，因為“如果你打算表述道德語言的最一般特征和聯系，你會發現對情感沒什么好說的；因為在情感與道德語言之間，就算存在高度一般的聯系，也非常少”。

不過，威廉姆斯對他的前人和同輩還是太好了；情感與“善”、“壞/惡”等一般性術語之間的高度一般的聯系就在那里，就在他們鼻子底下，至少就體現在柏拉圖、亞里士多德、斯多葛派、阿奎那、笛卡兒、洛克和休謨的論述中。他的前人和同輩們之所以將情感排除在外，不是因為他們所癡迷的那些術語與情感之間缺乏一般聯系，而是因為他們被灌輸了非常片面的例證。

現在請注意，表達出一般性聯系的含糊說法，遠遠不如“情感包含著（或者，它們就是）評價性判斷”這條清晰得多的斷言。一名被火灼傷的兒童，在他長大到我們認為他可以做出判斷（無論是評價性判斷還是其他類型的判斷）的年齡之前，還是會對火感到害怕，還是會因為媽媽的惱怒而感到沮喪。事實上，即便是“情感包含著關于善惡的想法”這條斷言，當它用在小孩子身上時，也必須小心謹慎地使用。它更多意味著，當我們對他們所表現的情感進行回應時，我們要根據最基本的善與惡來跟他們交流，而不是說，我們就可以將這些善與惡的觀點歸到他們身上。

然而，那種含糊的說法顯然與這種更為清晰的主張有關，而且，盡管有些含糊，但它足以支持如下主張，即，我們的情感同其他動物的情感完全不是一回事。因為，我們不像其他動物，我們可以憑借我們的理性來區分事物在我們面前表現的樣子，以及它在語言中真實呈現的樣子。與其他的動物不同，我們能夠通過語句來表達我們的基本善惡觀念、想法或理解；在我們的語言中，它們是對事物在我們面前何以會如此呈現的表述——是用來評價對或錯、正確或不正確、合理或不合理的信念。

### 情感教育

威廉姆斯的前人及其同輩（1965年那個時候）的另一個失敗之處在于，雖然他們關注“評價性語言的最一般特征”，但他們卻沒有考慮到這種語言是必須被傳授的，因此他們沒有考慮到道德的教育和培養問題。從很小時候開始，當大人告訴我們如何行動時，我們就被傳授應該如何使用那些包含“善”“惡”及其同源詞、同類詞的語句。這種教育的一個核心方面，就是情感訓練。

想想一種糟糕的情感訓練范式，即，種族主義灌輸，我們就會意識到情感訓練及其相應的價值灌輸方式的高度復雜性。[[26]](#_26_159)

首先，請回憶一下，極端的種族主義是怎樣通過情感而呈現自身的，亦即，它不僅帶來憎恨和輕蔑，還帶來恐懼、憤怒、有所保留與懷疑：當某人的子女打算同某個遭到排斥種族的成員結婚時，它會表現出傷心；當壞事降臨到他們頭上時，它會表現出高興；對于自己種族里因為他們而過得更好的成員，它會感到悲哀；當一個人成功打壓他們，以他們的羞辱為樂時，它會表現出驕傲；對于他們中有人展現高尚的人格，它會感到驚訝；當它發現他們能夠彼此體驗同胞感情時，它會表現出恐懼或自卑——我們很難想象，還有哪種情感能夠免遭種族主義的侵蝕。[[27]](#_27_153)它甚至可以將其影響延伸到食欲上，那個遭到排斥的種族的飲食都會被認為是惡心的，與其成員發生性關系都會被認為是墮落的誘惑。

其次，請回憶一下，沒有哪個相對遠離種族主義影響的人會認為，任何這樣的情感反應是完全自然的；它們全都必須采取灌輸的方式，而且是從人們很小的時候就開始灌輸了。必須教育兒童要害怕（尤其是）異族的成年人；要憎恨、懷疑、蔑視異族的年輕人；當異族人受到傷害時，要感到開心或高興；當異族人表現友好時，要感到憤怒或質疑；聽說異族遭到打壓時，要興高采烈；對于打壓異族的人，要表達欽佩之情；對于異族的正確行為或幸福生活，要表示厭惡或不屑。

再次，請回憶一下，我們最初是如何理解種族主義的灌輸方式以及消除它的困難程度的。過去三十年間，人們逐漸意識到那些種族偏見的表述、那些隱含在諸多神話和比喻、想象和原型中的表述怎樣影響著我們；相應地，人們還意識到，在我們不僅承認而且根除種族主義——它把自己表現在某些我們仍將其當作清白無辜的、得到論證的或合情合理的東西（或超出我們控制范圍之外的東西）來加以辯護的情感反應中——之前，對仁慈乃至正義的最專注、最真誠的關切也很容易被顛覆和誤導。

當我們在心里記住種族主義灌輸的上述真實情況時，事情就會很清楚：“這種”通過情感訓練來塑造人的基本善惡觀念的方式，不可能被清晰地劃分為是理性的還是非理性的。一方面，它是理性的，因為接受灌輸的兒童是在被傳授該如何使用“善”“惡”等基本術語（這些人危險、無知、墮落；他想讓你去他家！/吃他的東西？真不要臉，太惡心了；她不會跟他發生任何關系/她推開了他？非常正確，多么勇敢，多么敏銳啊——對于這些語詞的使用，我們全都可以從撫育我們成長的人那里輕松學到）。不僅如此，它之所以是理性的，是因為同這種訓練交織在一起的，還有一些解釋性或論證性的假定事實——這些人很危險，因為他們不能控制他們的激情，因為他們憎恨我們，因為他們既狡猾又猥瑣；這些人不勇敢，因為他們不像我們這樣體驗痛苦；他們不值得同情，因為他們總是小題大做——以及用于證明這些斷言的假定證據。從這兩個意義來講，對情感的訓練是一種特別適合于理性動物的訓練方式。

另一方面，它又是非理性的，因為人們可以說，它的發展依賴于無意識的模仿、休謨式的同情以及周遭條件；孩子們只會通過某種至少同其他生物幼體獲得其情感反應的方式相類似的方式，做出與那些撫育他們成長的人相同的情感反應。

最后，既然這些語詞的使用及其假設的解釋和論證全是謊言和矛盾，那么，這種訓練當然就是非理性的或反理性的。然而，正如我們吃了苦頭才明白，承認該事實不足以取消這種訓練。逐漸意識到一個人的情感反應不僅十足愚蠢而且非常邪惡，也不保證他就不會再繼續持有它們。

既然人們目前對仁慈與正義表示出極大的關切，那么，我們是否有可能徹底根除種族主義，不讓兒童接受種族主義訓練，并在這個方面重新訓練情感反應，從而使之與理性“完全協調”呢？對于這個問題的答案，我認為必須說，我們仍不知道。

我們確實知道，理性可以直接獲得一些東西；一個人能夠把握自己的情感反應，將那些涉及善惡的相關的愚蠢念頭擺到良知面前，讓它們接受理性信念的敲打——我一點也不害怕這種人；她沒有羞辱或瞧不起我，而是在問合理的問題；我有許多可能的理由信任這個人，沒有理由不這么做；如果她是位數學家，也毫不奇怪。而且我們知道，在“習慣養成的熟悉性和親昵性”（再說一次，既然有那種極大的關切）這個意義上，親密關系也絕不會滋生輕蔑，而是會培育同胞感，并通過消除恐懼、憎恨、懷疑和錯誤的驚訝而收獲許多。

但是，徹底的重新訓練也許不可能。承認自己受柏拉圖影響的亞里士多德就強調過“從幼兒時期開始進行訓練從而對正確的事情感到快樂或悲傷的重要性”[[28]](#_28_153)；既然情感存在非理性的一面，那么，理性或許無法完全根除童年時期的糟糕訓練，而成年時期形成的愛與信任關系或許也無法完全消除一種依然體現在種族主義的情感反應之中的對于惡的無意識期待。

悲觀地說，如果情況就是這樣，那接下來會發生什么呢？肯定不應該發生的是，受這些反應影響的人聳聳肩說道：“哦，是啊；它們超出了我的控制；我只是忍不住做出這些反應。”因為，既然我們知道有的重新訓練是可能的，而且并不確定它何時失效（如果有這種失效期限的話），那么，任何正派之人都必定會焦急地想方法來控制這些反應，而不是放棄希望。不過，看起來不得不接受的情況是，我們這些先前被灌輸了種族主義的人是不幸的；盡管我們自己完全沒過錯，也無論我們付出多大的努力，但是，同那些憑借童年時期接受的良好訓練和理性原則而達到情感與理性之間充分協調，從而獲得完整美德的人相比，我們在道德上也許仍然比較差勁（雖然不一定因此而值得譴責）。

要想否定上述情況，又該說些什么呢？我們不得不堅持說，盡管我們受到種族主義的情感反應的影響，但只要我們不在行動或疏忽中將它們表現出來，那么，我們在仁慈和正義方面就可以和其他人一樣優秀。是的，有人可能堅持這樣說，但聽起來太狂妄了，而且人們懷疑那個遭到排斥的種族的成員是否同意這種說法。[[29]](#_29_147)也許，正需要像種族主義這樣的案例來消除許多人對于威廉姆斯所說的“構成性的道德運氣”的反感情緒。[[30]](#_30_145)

如果我們試圖認為，康德筆下的那第三種博愛之人是因為接受了種族主義的成長教育而對被壓迫種族的“苦難漠不關心”的話（這比試圖想象出一個對他人的苦難確實漠不關心的人要容易得多），那么，盡管他的確無法控制自己的成長教育過程，但我們卻肯定不會僅僅因為他“出于責任”的行為能夠有利于某個被壓迫種族的成員，便將他認定為道德楷模。如果他并未做出任何嘗試以盡力消除他的成長教育所帶來的影響，而是滿足于認為“這不是他的過錯，他的情感超出他的控制范圍之外”，那他就是墮落的。如果他已經有所嘗試但無一成功，那他就還沒有竭盡全力（因為我們知道，有的重新訓練是可能的），而且至少值得懷疑。如果他還很年輕，只是最近才開始嘗試，因而尚未取得很大的成功，那又意味著什么呢？這樣的話，很自然地，他會發現自己采取仁慈和正義的行為就要比那些接受了同樣糟糕的成長教育，但已努力花費較長時間來消除這種教育影響的人更加困難一些，不過，他覺得這么做比較困難，并不會因此使他比那種覺得現在這么做要比以前更容易的人在道德上更高尚——情況恰恰相反。[[31]](#_31_141)

為什么我們這些被灌輸過種族主義的人會認為，我們必須努力，而且要不斷努力，以消除成長教育的影響？這不是因為，我們覺得這么做會使我們更容易地采取仁慈和正義行為，而是因為，我們覺得這么做會使我們成為比現在更好、更仁慈、更公正的人。為什么我們試圖通過不一樣的方式來培養我們的孩子？這不是為了讓他們的道德生活比我們的更輕松（盡管就種族主義問題來說，應該如此），而是為了讓他們變得比我們更好、更仁慈、更公正。假如我們覺得良好的成長教育對于我們的孩子變得更好還是更壞沒有什么影響，那我們怎么會認為，我們應該為他們提供這樣一種理應賦予他們的成長教育呢？不過，我們自己是否接受過良好的成長教育，就是個運氣問題了。

在這樣的語境中，亦即，在（我假設）我們所有人都生動地意識到上述事實的情況下，我們應當指出，認為某位人類行為者即便其情感偏離了軌道也能夠在任何時候都做出她所應該做的事情，這整個的想法完全是一種幻覺。對于那些傷害、冒犯、損害、破壞我們同胞的東西，以及那些寬慰、幫助、救援、支持或取悅我們同胞的東西，我們的理解中所包含的情感因素，至少同其理論因素一樣多。盡管堅持仁慈與正義的規則或原則十分重要，但是，考慮到歷史上充滿種族主義色彩的成長教育的存在，因此，只有傲慢自負的人才會以為，他們能夠憑借正確的想象力和敏銳性而將這些規則和原則運用于其他群體。

即便他們可以（實際上不可能）對這些規則采取正確的富有想象力和敏銳性的運用，理解和堅持這些規則也仍然無法始終告訴我們，什么是“我們應當做的事情”。因為有時候，就像我們所說的，“我們應當做的事情”只不過是和他人“站在一起”。他們告訴我們他們所經歷的痛苦，眼淚浸透了我們的眼眶；他們告訴我們他們所忍受的一切，我們因憤慨或憤怒而感到臉紅。所有這些都是過去的事情，我們沒辦法讓它們不發生，我們也不能用行動來提供任何安慰或緩解。我們所能提供的、我們所應提供的這種安慰和緩解，完全來自于我們的情感反應。如果我們不能表現出正確的情感反應，我們就是失敗的，而這是一種道德上的失敗。

同樣的看法（經過必要的細節修改）也適用于如下問題，即，一個人能否由于“自然氣質”而缺少完整的美德。[[32]](#_32_139)沒有哪個十足冷血的成年人完全沒有自身的過錯，除非他是個精神病人。作為成年人，一個人通過刻意逃避責任，孩子氣地將其歸咎為人性或自己的成長教育，從而在自己身上保留了這種對于他人的苦難冷血無情的態度。或者，更糟糕，一個人通過讓自己以為有的人“天生就對（自己的）苦難具有非同尋常的耐性和充分忍受的天賦”并且設想“甚或要求”別人施以苦難——康德就（頗具啟發性地）容許這種看法——從而保留并積極培育了上述態度。[[33]](#_33_137)對于無辜者、無助者和被壓迫者的苦難，雖然我們很難想象出有比這更不仁慈、更不公正的看法，但是還有一種方式，可以讓我們在十分誠懇地贊同仁慈和正義美德時卻依然表現得不仁慈和不公正，這種方式就是——不考慮與這些情況有關的這類看法。我們可以考慮無能之輩、不實之人以及自我放縱者的苦難，把他們列入“下等人”，并輕而易舉地忘掉那些有能力、講誠信、努力工作但運氣不佳的人的苦難，那些可能需要非同尋常的美德（我們應當承認我們缺乏這種美德）來擺脫自身社會環境的人的苦難，以及那些（我們狠心對待的）孩子們所遭受的苦難。如果我們這么做，那便全是我們自己的錯了。

### 結論

我認為，亞里士多德以及相應的亞里士多德主義者在情感的道德意義問題上具有超過康德（事實上，還有休謨）的某種優勢之處，確實就體現在亞里士多德為我們提供的關于人類理性的論述中，該論述使得情感能夠成為理性的一部分，從而在定義完整的美德時發揮了恰當的功能。許多現代道德哲學，無論是義務論的還是功利主義的，在人類理性的問題上追隨的都是康德或休謨，而不是亞里士多德，因此，它們依然犯有安斯考姆在1958年就再度提請人們注意的那個錯誤——即，缺乏“一種充分的心理哲學”。[[34]](#_34_135)盡管這可能賦予亞里士多德主義者一種超過康德的優勢，但是，我沒有立刻發現任何深層次的原因，可以解釋為何這必定會賦予他們一種超越康德義務論的內在優勢。康德主義者可以批判康德的那些不招人待見的有關冷酷無情之人的主張，就像亞里士多德主義者可以拒斥亞里士多德的那些不招人待見的有關女性和天生奴隸的主張，但又并未肢解其哲學一樣。正如近年來人們對《德性論》重新燃起的興趣所揭示的那樣，事實上，在康德的晚期作品中有一些線索，[[35]](#_35_133)可以表明他確實承認過某些合乎理性的情感；但是，就算沒有這樣的線索，在我看來，義務論的道德哲學家也依然在表現出明顯的康德主義特征（因為他們從絕對律令出發）的同時又補充了一種亞里士多德主義的情感論述，就像美德倫理學者在補充“仁慈”這類非亞里士多德主義美德并對亞里士多德的性別歧視觀點展開批判的同時，又依然表現出明顯的亞里士多德主義特征（因為他們從亞里士多德的美德論述出發）一樣。同樣地，我也沒有立刻發現，在添加了亞里士多德主義情感論述的功利主義那里有什么抵牾之處。一旦它們注意到“如果每個人都通過接受教育或自我訓練而在正確的情境中，在正確的程度上，對正確的人或物具備正確的情感，那么事情將再好不過”時，它們不就該歡迎這種看法了嗎？

竭盡全力添加亞里士多德主義情感論述的嘗試，可能會把義務論和功利主義除了名號之外完全改造成為美德倫理學；因此，我們可以聲稱，美德倫理學在這方面具有內在優越性。但是，在我們完全搞清楚這種嘗試之前，“美德倫理學的內在優越性”都應當一直是個開放的問題；或許，它目前在這方面的優勢地位，將被證明只是歷史的偶然罷了。

## 第六章 美德行為者的行動理由

人們通常以為，美德倫理學無法提供一種關于“道德動機”的論述——即，你的行動是出于責任（感），是基于或出于（道德）原則，是因為你覺得你（在道德上）應該或（在道德上）被要求這么做，或是因為你認為這么做（在道德上）是正確的——對這里的討論目的來說，所有這些不同短語都是一樣的。甚至美德倫理學的支持者也傾向于該看法，而且，為了表明美德的必要性，他們還論證說，在許多方面，“道德動機”都是一個極為糟糕的概念。

然而，我卻認為它是一個挺不錯的概念，是我們倫理思想的重要特征，而且，在本章以及下一章，我旨在給出美德倫理學關于道德動機的論述。

為什么人們通常以為美德倫理學無法提供這種論述呢？我覺得，大部分是因為本該在前兩章就被剔除的原因。正如我們發現的那樣，與通常觀點不同，美德倫理學在“道德動機”問題上與康德及其追隨者并非截然對立的。依賴于亞里士多德的而不是休謨的行動哲學的美德倫理學者無需也不應當說，美德行為者是“出于欲望”而不是出于理性行動，因為，正如我們所見，亞里士多德與康德共享著一種非休謨主義的前提，亦即，我們擁有兩種活動原則，而不是僅僅一種。亞里士多德主義的美德行為者，通常不會像孩子那樣基于我們身上的動物性的活動原則行動，而是以“選擇”的形式，出于理性行動。

一旦我們承認這一點，那么，“在美德倫理學這里，當美德行為者做出美德行為時，她的行為是不是‘出于責任（感）’，是不是‘基于或出于原則’，是不是‘因為她認為這么做正確’（對當前的討論目的來說，可以把所有這些短語都看成一樣的）”，就是一個有待討論的問題，而不是說答案已經被確定為“她不是出于理性而行動”。

為什么那些不愿追隨康德的道德哲學家會認為“道德動機”是個極其糟糕的概念呢？這部分也是因為本該在前幾章就被剔除的原因。當他們意識到前面第93頁（邊碼）所引用的那段《道德形而上學原理》的文字有問題時，他們錯誤地將其歸結為關于動機的問題，而不是關于完整美德的本質以及情感在其中扮演某種近似理性的角色的問題。

不過，拒斥“道德動機”概念還有比這更多的原因。該短語及其所有的引申說法（除了其中一種）全都明確地依賴于“道德的”這個詞，而且，即便那個例外的說法［“出于責任（感）”］也是含蓄地奠基于此。由于特定的工作具有特定的責任，因此，只要我們不把收破爛的人（以及集中營的軍官）在履行其工作要求時的所做所為當作“出自道德動機”的行為，那么，在這個語境里，“出于責任（感）”就必須被理解為“出于道德的責任（感）”。然而，自安斯考姆發表論文《現代道德哲學》以來，認同其主張的哲學家就已經注意到她所提出的那個要求：“義務和責任（亦即，道德的義務和道德的責任）的概念，道德正確和錯誤的概念以及‘應該’的道德意義，都應該被拋棄。”

他們的理由中肯定包含有安斯考姆的觀點，即，“‘道德的’這個詞……在其現代意義上，似乎與亞里士多德主義的倫理學表述并不匹配”。伯納德·威廉姆斯聲稱，“就其意味著一種與其他理由或要求斷然不同的理由或要求而言”，古希臘思想“基本上沒有道德這個概念”[[36]](#_36_133)。更何況，即便不提希臘人，菲莉帕·富特也已經發現了一種長期存在的反對意見，它反對給“道德的”這個形容詞賦予某種與眾不同的、富有魔力的和帶來理性的力量。種種原因加起來，使得美德倫理學似乎本不應該同“道德動機”概念產生任何瓜葛。難道它不是建立在某種特殊的、可疑的義務概念的基礎上嗎？難道它不是康德偷偷塞給我們的嗎？如果它在亞里士多德那里沒有，難道不就足以表明我們不需要它嗎？

不過，盡管“道德動機”術語及其各種引申說法與康德及其追隨者有特殊的聯系，但是，這還遠遠談不上在亞里士多德那里找不到這個概念，以及更一般地說，在古希臘哲學中實際上也找不到這個概念。[[37]](#_37_133)誠然，“這個”概念迄今已獲得了太多含義，以至于我們不能精確地說它就是同一個概念，但我認為，它肯定很像是同一個短語和同一種引申說法。

在我看來，這個短語及其引申說法之所以不幸而且有危險，主要不是因為里面出現了“道德的”一詞，而是因為在某種意義上，它們的確意味著問題的關鍵在于，要出于某種特殊的理由而行動。根據我即將給出的看法，“出自道德動機”不僅僅是在特定的情境中出于某種特殊的理由——更不用說（如威廉姆斯所言）它是一種“與其他理由截然不同的”理由——而行動，它主要是出于美德（出于某種穩定的優良品質狀態）而行動。本章和下一章的核心觀點是，“她覺得這么做正確”［“出于責任（感）”等］乃是一種遠遠超出了行動時刻的歸因表述。它不僅僅斷言行為者及其理由在那個時刻是怎樣的，盡管從語法上它也許表現為這個樣子。它還是一種關于未來的實質性斷言（就其可靠性而言），而且，最重要地，它是一種關于行為者是怎樣的人的斷言——它是一種“全方位”的斷言。這個觀點使人意識到，那些與“這是正確的、有美德的、高尚的、我的責任”基本類似的即時看法，不但不是“道德動機”的必要條件，也不是其充分條件。在我看來，這個觀點與康德關于“出自道德動機”、出于善良意志而行動的行為者的看法之間并無明顯的矛盾之處；事實上，我認為他說的很多方面都可以印證這個觀點。不過，康德主義者是否愿意或應該同意這一點，他們是否同意我由此引出的主張，對此，我留待他們自己去決定。

### 有美德地行動

在一個具體情境中，什么是有美德地行動？

（1）首先，它是去做某種特定類型的行為。哪種類型的行為呢？我們可以說，“一種有美德的、好的行為”——誠然，我們很難找到清晰的方法來闡明什么才是有美德地行動。因此，我們會給出一些例子——要做這樣的事情，如，幫助他人、直面危險、說出真相、償還債務、拒絕接受肉體方面的某些享樂，等等。

這樣的說法明顯不夠，因為，人們有可能偶然地、不自覺地做出了這類行為——本打算傷害某人卻幫助了他，身處巨大危險卻毫不知情，自認為說的是謊言卻道出了真相，等等。或者我們可以假設，這個行為者就像小孩子一樣，是因為盲從某人的指令才這么做的。所以，我們要補充說：

（2）這個行為者必須知道她正在做什么——知道她正在幫助別人、直面危險、說出真相，等等。

通常，人們還會補充一個更進一步的條件，即，這個行為者是出于某種理由而行動的。由于我并不想陷入“出于某種理由”而行動具體包含哪些內容的諸多爭論，因此，就像威廉姆斯那樣，[[38]](#_38_130)我希望能足夠中立地說出下面這番話，從而越過這個問題——即，“如果我們問他們為什么要幫助他人、說出真相或采取類似的行為，他們可以（如果表達清晰的話）為我們提供一種誠實的答案，使我們能夠理解當時的情形和行為究竟是何狀況，以至于這個行為在這個情形中成為了他們眼里亟須去做的恰當事情”。

這個條件起到什么作用呢？事實上，它起到很多作用。部分作用就在于，它排除了某人有意采取某行為卻“沒有任何具體理由”（出于沖動，心血來潮，或僅僅因為她當時有種感覺，或是因為她難以自制）的情況；“出于某種理由”而行動，是同“出于偏好而行動”彼此對立的。該條件還排除了有人因為全然但盲目地服從某個命令而采取行動的情況。正如安斯考姆正確論述的那樣，只有當行為者認為，“服從他”對于她的行為來說是件好事的時候，“因為是他告訴我這么做的”才能成為這個行為者做出此事的理由。不過，它也可能僅僅給出“精神方面的原因”[[39]](#_39_124)。

這個條件還需要進一步的細化。完整說來，它是這樣的：

（3）行為者出于某種理由而行動，進一步說，是“出于正確的理由”而行動。

這排除了行為者出于不可告人的理由，或是在脅迫之下幫助他人、直面危險、說出真相或采取類似行為的那些情況。人們常常將這些情況說成是“出于錯誤的理由而做了正確的事”，但這種說法極具誤導性。誤導之處在于它模糊了如下事實，即，在某種意義上，該行為者并未“做出正確的事”。她所做的，比如說，是努力讓旁觀者留有印象，傷害某人感情或是逃避懲罰。[[40]](#_40_120)

還需要其他進一步的條件嗎？人們可能貌似合理地堅持說，我們大致上已經獲得足夠的條件，可以“有道德地行動”了。但是，我們這里應當注意“有道德地行動”同“做得好”之間的有趣差別。前者不適合加上“十分”“相當”“非常”或“極其”這樣的限定詞，而后者卻可以。因此，我們能夠順理成章地問：“我們是否具備了全部條件，可以讓我們做得非常好、極其好，或僅僅是讓我們做得相當好呢？”由此，我們得考慮第四個條件。

假設有一位行為者符合前述三個條件，但在幫助別人或償還債務時卻困難重重、極不情愿，而另一位行為者做出同樣的事情時卻輕松快樂；假設有一位行為者符合前述三個條件，但在說出令人痛苦的真相時卻興致盎然、樂享其中，而另一位行為者做出同樣的事情時卻對這注定發生的情況表示遺憾，等等。誠然，每一組當中前面那位行為者的不恰當情緒是會使人懷疑，他是否真的出于正確理由而行動。可是，請允許我們選擇并非如此的情況。這樣，盡管我們也許不得不承認那位帶有不恰當情緒的行為者是“有道德地行動”而且做得（相當）好，但是，我們依然可以堅持認為，帶有恰當情緒的行為者才做得更好。而且，在美德倫理學看來，那位帶著不恰當情緒的行為者并非有美德地行動，他并未像美德行為者那樣行動。為了理解什么是（真正）做得好、做得優秀，或做得有美德，我們需要如下這個更進一步的條件：

（4）行為者在行動時要有恰當的情緒或態度。

前三個條件盡管并不等同于亞里士多德在《尼各馬可倫理學》第二卷第四章中針對“像”美德行為者那樣做出美德行為所給出的頭兩個條件，但卻是相關的。假設某人做出公正或節制的行為（參見上述條件1），那么，亞里士多德會說，該行為者“像”具有正義或節制美德的人那樣行動，當且僅當，（i）他知道他正在做什么（參見條件2），并且（ii）他選擇這么做（參見“出于某種理由而行動”），而且是“因其本身”而選擇這么做的（參見條件3）。

亞里士多德的第三個條件則表明，行為者的行動是出于一種穩定的、不易改變的狀態，即（在這里就是）出于（一種）美德。而考慮到美德的情感方面，它當然就跟上面列出的這第四個條件有關；“該條件是否更重要”以及“如果更重要，那么怎樣更重要”，對于這些問題，將留待后面考察。

### “因其本身的緣故”而選擇該行為

條件3（即，行為者“出于正確的理由”而行動）包含著哪些內容呢？在康德倫理學的語境中，我們說，這意味著行為者基于或出于（道德）責任或原則而行動，因為她認為她所做的（在道德上）是正確的，或者（在道德上）是她應該做的——對這些短語我們不作區分。那么，在美德倫理學的語境中，我們又可以說些什么呢？

亞里士多德圍繞相關條件的討論有助于我們尋找答案——他說，美德之人“因為美德行為本身的緣故”而選擇美德行為，他還說，有美德地行動就要求這樣。對于該主張，令人困惑的是，雖然我們在某種意義上全都明白它這里的含義，但是，當我們試圖用其他乍看起來似乎明顯相同的術語來表述時，我們說出來的卻是一些很可能在哲學上過于精明，因此似是而非的內容。美德之人“因其本身的緣故”而選擇美德行為，對于亞里士多德這種說法的含義（或本應該具有的含義）存在著一些很標準的規定。美德行為者選擇美德行為，是因為它本身是公正的或勇敢的，或更一般地說它本身是有美德的，或者，是因為它是做得好的表現，或因為它是以高貴為目標。然而，除非給予進一步的闡發，否則這些解釋全部面臨同樣的困難。如果行為者是出于這種理由（無論它被說成什么）而選擇她的行為，那么，我們是在堅持怎樣的看法呢？

我們當然不是堅持認為行為者必定自覺依據上述說法而行動——這些英語（或希臘語）詞匯恰好必定在她身上發生；這顯然不對。那么，我們是在堅持認為，包含有關概念——“這是公正的（或‘有美德的’或‘做得好的’或‘高貴的’等等）”——的想法必定在她的頭腦中出現嗎？或許如此，但是，如果奎因的作品不是無用的東西，那我們就知道，要把一種特定語言的特定語句轉化為弗雷格式的思想、概念和命題，將是非常困難的。一位沒讀過古希臘作品的現代英美人會有“高貴的”概念嗎？那些認為說真話是上帝或諸神的指令或是一種責任，從而選擇說出真相的人，是因為這么做是誠實的（或有美德的，做得好的或高貴的）才選擇它的嗎？他們一向如此？還是從未如此？如果他們有時如此但并非總是如此，那他們何時如此呢？如果我們試圖認為所有的美德之人都把握了古希臘人的或美德倫理學的概念，那么，我們就必須為此提供更多的理由。

讓我們考慮一下，在我們的期待當中，美德之人會為他們的具體美德行為提供的理由，同時牢記一個明顯的事實，即，我們不想把有美德地行動局限在學習道德哲學（更不要說亞里士多德主義道德哲學）的人的范圍內。美德必然體現出一個人行動理由的大量不精確性，而且，我們也不可能期待每位美德之人都提供上面所給出的那些理由。我們期待各種各樣的理由，而不是每次都是同樣的理由（“這做得好，或，這有美德”）。我們也沒有自動就希望這種多樣性能夠被表述為完整的美德、惡德清單（“這是誠實、勇敢”）；如今，許多人只是用到其中很少一部分詞匯；事實上，有的人還會因為我們說他們的行為勇敢或慷慨而感到不自在，并對這種說法明確予以拒絕。[[41]](#_41_118)

因此，我們可能不會接受上面這種關于“因為其本身的緣故”而選擇行為的頗具一般性的描述，而會試圖按照下面的思路來提供一種更加詳細的規定：

“美德行為者‘因其本身的緣故’而選擇美德行為”，意味著“美德行為者至少出于某種特定的理由類型或范圍X中的一個理由而選擇它們”，在這里，“類型或范圍X”是你所討論的美德所特有的，它會根據你所討論的美德不同而不同。

什么是美德“所特有的”理由？它們是這樣一些理由，即，具備特定美德V的人會因為擁有它們而采取美德V的行為。因此，想想勇敢的行為者為了采取勇敢行為而可能持有的理由種類，我們可以想到如下情形，比如，“如果我爬上去，也許就可以救他”，“必須有人自愿站出來”，“人不能向暴君低頭”，“這件事值得冒險”。想想節制的行為者為了采取節制行為而可能持有的理由范圍，我們可以想到如下說法，比如，“這已經夠多了”，“我在開車”，“我希望你也能有一些”，“你比我更需要它”，“她說‘不’”。至于慷慨，我們可以想到的理由是“他需要幫助”，“他向我借這個東西”，“這是他21歲的生日”，“她會非常高興的”。至于那些具有友愛美德的行為者，我們可以想到的理由是“他是我的朋友”，“他期待我這么做”，“我不能讓他失望”。對于誠實，我們會有這樣的理由，比如“這是真相”，“他問我了”，“最好立刻把這些事公開”。而對于正義，我們則會有這樣的理由，比如“這是他的”，“我欠她這個”，“她有權決定”，“我保證過”，等等等等。

有些與我們所討論的美德或相應的惡德更明確有關的理由，比如“這是要做的誠實行為”，或“不這么做是懦弱的”，或“那么做是吝嗇的、貪婪的”等等，肯定屬于上述理由范圍。而有些一般性理由，比如“不這么做是不光彩的（或‘有點卑劣的’）”，“美德之人（或‘任何體面之人’）會這么做”或“我還有別的選擇嗎？”則可以屬于任何范圍。不過，這兩種理由都不具備什么特權地位。[[42]](#_42_112)

我認為，美德行為者的理由能夠讓我們理解，為什么正在被討論的行為對于美德行為者來說似乎就是眼下亟須去做的恰當之事。當我們置身被討論的情境，以恰當的語調，對那些更深層的問題（為何要排除其他行動方案的選項，等等）予以恰當的回答（當然，我們必須這么做），從而認真地考慮上面所給出的理由時，它們就會告訴我們原因何在。它們表明或揭示出，行為者把什么看作是與該行為或該情境（或與兩者）相關的或突出的東西，把什么看作是對該行為或該情境（或與兩者）有利的或不利的、好的或壞的、決定性的或強迫性的東西。

根據假設，美德行為者正確地處理這些事情，并使得“像美德行為者那樣有美德地行動”與“雖然有美德地行動，但卻出于錯誤的理由”這兩種情況形成了對比。通過表明或揭示出美德行為者把什么當作相關的（突出的、好的或壞的、顯著的，等等）東西，這些被給出的理由將美德行為者的行動方式，同那種懦弱的、放蕩的、貪婪的、追求私利的或缺乏主見的行為者碰巧做出同樣行為的行動方式區分了開來。后者以不同的方式看待世界，追求不同的目的，因此，他們會把完全不同的事情當作相關的（突出的，等等）因素——他們想的是：如果在戰場上畏縮不前，指揮官會斃了我；如果我現在晚一點享受，我的快樂會更多；我的錯誤肯定會被人發現——并（在具體情況中）出于錯誤的理由而做出勇敢、節制、慷慨、誠實或公正的行為。

威廉姆斯指出（在我看來，他正確地指出），我們可以把“具有美德V的行為者出于理由X而采取美德V的行為”（這里，X是我們所討論的這個美德的適用范圍之中的某個理由），看作是對“具有美德V的行為者因行為含有美德V（勇敢、慷慨）而選擇美德V的行為”的正確理解。

我們說，行為者之所以采取（比如）慷慨行為，就是因為這是我們需要做的慷慨之事，而我們之所以理解這件事的含義，則是因為我們知道這個情境以及這個行為的哪些因素使得這個情境的這個行為成為了慷慨之人眼里需要去做的恰當之事。[[43]](#_43_112)

“美德行為者因行為是勇敢的、慷慨的（而不說‘有美德的’或‘高貴的’）等而選擇她的美德行為”，作為“因其本身的緣故而選擇她的美德行為”的一種衍生說法，其正確之處似乎在于，它恰當地意味著美德行為者并非每次都出于同樣的理由而行動。它的錯誤之處似乎在于，我們自然而然認為，它不恰當地意味著行為者精通了美德術語的含義，而且認為他們的行為能夠正確地得到某個美德術語的描述。遵照威廉姆斯的看法，我們現在可以堅持前面那層正確的意思，但又可以通過某種方式來理解“因行為含有美德V而選擇美德V的行為”這句話，以便使我們自己避免上述不合理的內涵。

威廉姆斯接著給出了一個重要的觀點。他接著說道：

由此推出來的是，對于各種美德的哲學理解，至少需要擁有這些美德的人所提供的部分理解：這正是亞里士多德的觀點。[[44]](#_44_108)

美德行為者所給出的理由，自然使她的行為不會被那些懦弱之人、無信之人和不實之人完全理解。她認為從火中挽救莫扎特的手稿是一件值得冒險的事——她怎么會這么想？她希望別人能得到一些可以得到的東西——為什么會這樣，什么時候她會這樣對待自己？為什么在信守承諾或說出真相只能給她帶來麻煩的情況下，她還會非常強調這些行為？——這毫無意義。在惡德之人看來，美德之人對于諾言和真相的堅守似乎不顧一切，傻到忘我，患有不切實際的強迫癥。

但這恰恰是我們應當期待的。一個人對于“有美德地行動”和“出于正確理由地行動”的含義的細致了解，同他對于每種美德的含義的了解密不可分，而他對于后者的了解，至少在某種程度上，又同具備這些美德本身密不可分。就像亞里士多德正確論述的那樣，“懦弱的人稱勇敢者莽撞，而莽撞的人又稱他懦夫，所有其他的情況也差不多這樣”[[45]](#_45_108)。

這種看法的進一步優勢在于，通過展示美德行為者可能持有的各種行為理由，但又同時將它們匯聚到這個而不是那個美德所特有的理由范圍之中，我們就能明白，為什么一個不那么理想的行為者能夠在某些美德方面堪稱典范，但卻無法在所有美德方面都是如此。人們做出各種各樣的行為，就是因為他們對于體現在某種美德所給出的理由X之中的想法更加敏感，而對于體現在另一種美德所給出的理由X之中的想法不那么敏感。[[46]](#_46_106)但是，美德并未因此變成完全分離、彼此孤立的品質特征，這不僅是因為它們的理由范圍存在著重疊之處，而且，同一類型的善惡判斷、利害判斷以及關于什么重要、什么不重要的判斷也是隨處可見的。

盡管這是對“美德行為者‘因其本身的緣故’而選擇美德行為”的一種有吸引力的看法，但是，它卻沒有告訴我們，關于“因其本身的緣故而選擇美德行為”的其他看法有多大的真理性（如果它們有的話）。當美德之人出于理由X而選擇美德V的行為時，如果她是因為該行為含有美德V（勇敢、慷慨等等）而選擇了它，那么，她是否同樣因為該行為是有美德的，（或者？）是做得好的表現，（或者？）是高貴的，才選擇了它呢？我將在后面（邊碼第136頁）討論這個問題。

### “因為覺得此事正確”而行動

現在讓我們回到“‘出于正確的理由’而行動包含著哪些內容”這個問題。因其本身緣故而選擇具有美德V的行為（如上所述），并將涉及理由X的所有例子都銘記于心，這是否就提供了一種令人滿意的、與“基于原則而行動”或“因為覺得該行為是正確的而行動”或“因為覺得該行為是某人的責任而行動”或“因為覺得這是某人‘在道德上’應該做的事而行動”等說法相等同的美德倫理學表述呢？康德的某些思想有沒有被遺漏了？如果有，那會是我們眼里重要的倫理因素嗎？

誠然，“原則”“正確”“責任”“道德應當”等特定詞匯沒有出現在已經給出的理由X之中，而且有人會認為，這樣一來就遺漏了某些重要的東西。但是，我們并不想把“出于正確的理由而行動”同這些特定詞匯或有關概念過于密切地綁在一起，就像我們不愿意把“因其本身的緣故而選擇某個行為，從而有美德地行動”同它們過于密切地綁在一起那樣。眾所周知，古希臘人盡管沒有這種可以被輕易地翻譯作（這里所說的）“原則”“正確”“責任”或“道德應當”的詞匯，但是，我們不會說他們從不曾出于正確的理由而行動。

況且，正如那些對于過分簡單闡釋康德的做法表達不滿的批評者指出的那樣，“某件事是原則所要求的”或“它是正確的”或“它是你的責任”，似乎在某種意義上根本談不上是采取具有美德V的行為的“正確理由”。相反，出于某些自覺構造的理由（“這是原則A所要求的事情”或“這是需要去做的正確事情”或“這是我的責任”）而拜訪朋友、下河救子、反駁謊言的人乃是自負的或矯情的，讓人敬而遠之。正確的理由無非就是，比如，“她很孤單”，“她是我的孩子”，“這是謊言”；在這種環境下，它們應當足以促成上述行為。

針對這類情況，標準的康德主義回應是，在特定情境中，人們能夠“基于原則”或“因為覺得此事正確”或“出于責任（感）”而行動，但其實又并沒有考慮原則，沒有考慮“什么才是正確的”或“什么才是一個人的責任”。至少就前兩條短語常常被用在道德哲學的學術語境之外而言，確實如此。事實上，它們就是這樣的短語，我們很自然地會用它們來描述出于理由X而行動的行為者的行為方式。當我們回應“某人采取美德V的行為是否出于某種不可告人的理由或是出于被迫”的質疑時，我們會說，“不，她這么做是因為……”并援引某個理由X；或者，我們會說，“不，她這么做是基于原則”或“她這么做是因為覺得此事正確”。［也許，更早些時候，我們會很自然地說“她這么做是出于責任（感）”；到了19世紀，這種說法的缺乏吸引力的內涵似乎有所改變了。］

因此，我們是否可以說，如果一個行為者是出于某個理由X而采取美德V的行為，那么，她其實就是“因為覺得此事正確”或“基于原則”甚或“出于責任（感）”而這么做的呢？她不是僅僅出于欲望或偏好而行動，她也不是受到逼迫而行動，她的行為出于一種美德的理由，而不是一種不恰當的或不可告人的理由——對于“道德動機”，人們還能追問什么嗎？

當我們考慮行為者出于理由X而采取美德V的行為的那些明顯情況時，似乎無需追問什么。但是，一些不那么明顯的情況卻會讓我們停下來，再作思考。

首先，想想小孩子的情況。有的時候，他們是出于理由X而做出具有美德V的行為嗎？他們做出具有美德V的行為，有時只是因為別人告訴他們要這么做，有時只是因為他們想這么做。然而，他們有時這么做，卻是因為他們答應過要幫助他人或取悅他人（因為這個人是他們的朋友），他們給出了他們的行動理由X。那么，他們是“因為覺得此事正確”而行動的嗎？

很自然地推演開來，請想一想智障者的情況。他們有時這么做，也是因為他們答應過要幫助他人或取悅他人（因為這個人是他們的朋友），他們給出了他們的行動理由X。那么，他們是“因為覺得此事正確”而行動的嗎？

現在，請想想另一種不同的情況：一名成年行為者雖然出于某種恰當的理由X而做出了具有美德V的行為，但她的行動卻并不是她的典型做派。如果她的其他的有意行為、反應和言談都堪稱“自私”“不公正”“膽怯”（或者，稍弱一點說，“幾乎不大方”“不是特別關心正義”“不勇敢”），那么，她就會讓我們突然大吃一驚。她出手大方，她對別人給予的不公平的優勢不屑一顧，她為了保護不受歡迎的同事而慷慨陳辭——并且，她還給出了一些恰當的理由X。原來，這是因為她陷入愛河，或是因為最近的成功而欣喜若狂；愛情或成功暫時改變了她。然而，不久以后，她很快回到了以前的行為方式。那么，當她出于理由X而采取具有美德V的行為時，她是“因為覺得此事正確”而行動的嗎？

再想一想下面這些人，他們說出真相或幫助他人，不僅是出于理由X，而且是因為（他們認認真真地指出）他們覺得說真話或幫助他人是上帝的指令，如果他們這么做，便會上天堂（如果不這么做，便會下地獄）。或者，假設他們盲目地遵循某種傳授給他們的法令，而該法令（我們假設）與他們深受壓抑的欲望是對立的，與他們有關“什么才是生活的重要方面”，“什么才值得追求和擁有”的看法是對立的。那么，他們是“因為覺得此事正確”才這么做的嗎？如果你傾向于說“是”，那么，如果我對這種情況再補充一個更進一步的限定——即，假如他們不信仰上帝或不相信這種法令的必然性，那么（考慮到他們一直受到壓抑的欲望和看法）他們便不會再出于某個理由X而采取具有美德V的行為——你還會給出同樣的回答嗎？

有人可能仍然想說“是”，而且至少對某些其他的情況也說“是”。但我卻想全部說“不”（既然我們后來給那些自認為遵守上帝指令的人又加上了一種限定），因為我相信，當我們說行為者“是因為覺得此事正確”或“出于責任”而這么做時，我們是在把上述情況顯然沒有的某種東西歸屬給了這位行為者。這種東西不是“道德行為者”，也不是“道德責任”，因為盡管在小孩子和智障者的情況中缺少該因素，但在其他情況下卻并不缺少。這種東西也不是“有道德地行動”，因為至少在我看來，如此說法的含義太模糊了，很難講它在上述各類情況中全都不存在。那么，這種東西是什么呢？

直覺地講，我們可能認為，這種東西在廣義上同可靠性或可預測性有關。一位確實可以被說成是在某個特定情境中“因為覺得此事正確”而采取美德V行為的行為者，很大程度上，乃是一位在類似情境中將會采取類似行為的行為者，一位將會給出自己的特定理由從而做出特定行為的行為者，一位將會對他人的行為做出特定的判斷并同意這些判斷的行為者。

我這里雖然是以一種不熟悉的方式，但提出的卻是人們所熟悉的“道德理由”或“道德原則”具有“可普遍性”與“至高無上性”的看法。在人們對這些熟悉的看法所給出的論述中，存在著很多混淆之處與明顯錯誤，它們不僅依賴于“道德”一詞假定擁有的某種魔力，而且依賴于使得這類論述一直看上去都非常正確的案例。如果我們認為某人做某事“是因為他覺得此事正確”，但第二天又發現他僅僅因為（他說）不喜歡便沒有做同樣的事，那么我們就不得不指出，他其實并不是“因為覺得此事正確”而做先前那件事的。如果我們認為某人做某事“是因為他覺得此事正確”，但又發現他僅僅因為自己不舒服地成為別人所針對的目標而譴責別人的相同行為，那么我們也不得不指出，他其實并不是出于這樣的理由而做先前那件事的。

因此，我們或許可以講，在“道德動機”的問題上，我們所追問的那種超出了“出于理由X而采取美德V行為”之外的“多出來的東西”，就是與可靠性或可預測性有關的某種東西。不過，這似乎還沒有把握到那些出于恰當的理由X而采取具有美德V的行為，并真誠地表明自己之所以這么做乃是因為這是上帝的指令而如果他們不做便會下地獄的行為者身上的問題。他們是不可靠的或是不可預測的嗎？“好吧，”有人會說，“也許，他們其實可靠。但當事實不一樣時，他們就不這樣了，因為（正如你所說），如果他們有一天不再信仰上帝，他們就不會再出于理由X而采取具有美德V的行為。”但為了確保準確，像這樣的預判需要某種類似于我在盲目遵守法令之人的那種情形中所補充的限定條件。如果他們先前的行為“與他們深受壓抑的欲望是對立的，與他們對于什么值得追求、什么值得擁有的看法是對立的”，那么，我們才可以假設，假如他們失去了信仰，他們便不再會做得好。然而，還有一些人，雖然以前常常說“我這么做是因為這是上帝的指令”并且現在已經喪失信仰，但他們仍然會像以前那樣出于理由X而采取具有美德V的行為。

所以，在上述兩種情形中，強調“與他們深受壓抑的欲望是對立的，與他們對于什么值得追求、什么值得擁有的看法是對立的”這一點，就變得非常重要。強調它有什么作用呢？我們可以說，在那些并非“出自道德動機”的情況中，這樣的強調就把某種一般亟須之物（即，行為者對于她的美德V行為的價值的“真正認同”）的缺失狀態給揭示出來了。因此，我們必須全力把握這樣一個事實，即，在上面討論的所有情形中（無論行為者是否出于理由X而采取具有美德V的行為，反正至少我是不打算承認“行為者是‘因為覺得此事正確’而采取行動”的），行為者針對美德V行為所作的價值判斷似乎存在著不少問題。小孩子以及嚴重的智障者在很大程度上都無法持有他們自己的價值判斷；就他們承認美德V行為的價值而言，他們所認識到的，是別人教授給他們的行動內容，而不是他們自己高度評價的東西。他們的價值是別人提供的，不是他們自己的。那種因愛情或成功暫時有所改變并憑借她的美德行為而讓我們感到驚訝的行為者，似乎也只有當美德V行為的價值通過她的愛情或成功而讓她興奮的時候，才會認識到這種行為的價值。那些做出美德V行為不僅僅是出于理由X，而且是因為他們覺得該行為是上帝的指令，是某種法令的要求的人，似乎能夠被分為兩類。一類人認識到美德V行為的價值，并認為上帝或法令是因為這些行為本身的價值而要求它們的。不過（我們懷疑）還有另一類人，他們如果不再信仰上帝或相信法令的話，就不會再出于理由X而采取美德V行為了；他們只有在面對“這是上帝或法令要求我去做的事”而不是“這是該行為本身要求我去做的事”的進一步規定時，才會認識到美德V的行為的價值。

但是，對行為者來說，“真正認同她的美德V行為的價值”意味著什么呢？這幾乎是一種晦澀不明的說法。我們會說，對行為者而言，這意味著她在“內心深處”對其行為有所評價；意味著這種評價駕馭和指導著她的整個生活與舉止。這樣的解釋雖然好一點，但仍然不大清晰易懂。在康德那里，我認為，這意味著行為者擁有一種善良意志，一種始終基于對道德律的尊重而行動的意志。而在亞里士多德的倫理學中，則意味著她擁有某種美德。這位無論在具體什么情況下都會出于理由X而采取美德V行為的行為者（如果她是這樣的話）之所以成為可靠之人和可預測之人的原因就在于（“真正認同她的美德V行為的價值”對她來說意味著）她的行動是“出于某種穩定持久的狀態”，亦即，出于美德。[[47]](#_47_104)

因此，這就是美德倫理學對于康德主義主張——即，理想的行為者是“基于（或出于）原則”“出于責任（感）”“因為覺得此事正確”而行動——的重新表述。新亞里士多德主義的理想行為者基于某種穩定持久的狀態（即，美德），出于理由X而選擇美德V行為。就像理想的康德主義行為者一樣，后者也可以被描述為，她采取美德V行為是“因為她覺得此事正確/是她的責任/基于原則”，但同時她又沒有明確地形成這樣的想法；她出于理由X而采取美德V行為并且是出于美德而行動，這就足以構成“道德動機”了。

我認為，這再次涉及我們如何回答前面提到的那個問題［“當美德之人出于理由X而選擇美德V的行為時，如果她是因為該行為含有美德V（勇敢、慷慨等等）而選擇了它，那么她是否同樣因為該行為是有美德的，（或者？）是做得好的表現，（或者？）是高貴的，才選擇了它呢？”］在亞里士多德主義的語境中，答案是肯定的：當美德之人出于理由X而選擇美德V的行為時，就是因為該行為是有美德的，是做得好的一種表現并且是高貴的才選擇它的，要知道，她在出于美德而行動。當我們認為她擁有完整的美德以及實踐智慧時，用亞里士多德的話來講，我們就是在認為，她熱愛高貴的東西，能夠正確地理解幸福，從而在合乎美德而行動的過程中能夠正確地理解什么才是恰當的行動。

### 避免柏拉圖式的幻想

那么，我們是不是認為，這位行為者身上具備著莎拉·布勞迪所說的“一種明確的、全面的和實質性的善觀念”？[[48]](#_48_98)布勞迪將其稱作“宏大目的論”，認為它太過理智化，從而完全正確地予以拒斥。當哲學家開始以為“美德之人對于‘幸福’的內涵進行了長期而艱苦的反思，對于‘做得好’的內涵得出了一種非常全面而實質性的看法，以至于該看法不僅可以得到運用，而且可以在所有合適的情形中得到正當的運用”乃是美德的一項必要條件時，我們可以肯定地說，他們就是所謂“柏拉圖式的幻想”的受害者。這種幻想認為，只有通過哲學學習，一個人才能成為有美德的（或真正有美德的），而一旦它被這樣明確地表述出來，人們便會發現，其實它是一種必須全力加以反對的幻想。人們無需花好長時間去思考什么是幸福，無需得出“幸福就是過上一種合乎美德的生活”的結論，也無需設計一種有關恰當行動的看法，便完全可以成為有美德的或真正有美德的，就像他們無需花好長時間去搞清楚各種準則能否被當作普遍的法則，便可以具備真正的善良意志一樣。

然而，盡管事實很清楚，幻想也很荒謬，但對于我們追隨亞里士多德或事實上追隨康德的有些人來說，當我們討論“道德動機”問題時，卻很難避免陷入這樣的幻想。而正如布勞迪所指出的，該幻想還有另外一種版本，認為在那些從未通過“含蓄深厚的”哲學知識來學習美德的人身上，存在著某種可笑的哲學狡黠。無論我們多么努力地想擺脫這種幻想（不得不說，許多道德哲學家還沒注意到我們需要做出這方面的努力），我們也始終會（最好的情況也不過是）流連于如下看法，即，我們的理想行為者具有極不平凡的（雖然可能是“無意識的”）信念、能力或觀念。[[49]](#_49_98)

要想避免這種錯誤，至少對美德倫理學者來說，關鍵在于始終意識到“把什么歸屬給美德”（至少在這個語境中）乃是根本的問題。熱愛高貴的事物、正確地理解幸福，以及掌握普遍的恰當行動方式，并不是針對美德的檢測尺度或是我們歸屬美德的依據和基礎，也不是關于所有人都應該追求的理想美德的詳細規定。它們只是被哲學家歸屬到普通的美德之人身上的東西，哲學家相信他們會因此而說出有啟發、有分量的話，相信如果我們哲學家把普通的美德之人看作是具有這些“不平凡”方面的人，我們就會對各種讓我們感興趣的話題（道德動機、道德推理、實踐智慧、正確的幸福概念以及美德本身）獲得更好的哲學理解。而這樣一來，由于我們對于（比如說）“道德推理是不是最好被理解為一般原則在特殊情況中的運用”，或者，“把‘掌握普遍的恰當行為方式’歸屬到美德之人身上是否可以被分析為就是在做出這種主張”有不同的回答，因此，我們當然會在“把什么東西歸屬于美德”以及實際上“如何分析這些被歸屬的東西”存在分歧。

人們對于布勞迪否定“宏大目的論”的兩種不同反應，可以很好地反映出，要搞清楚這里所討論的問題有多么的困難。特倫斯·歐文擔心，布勞迪沒把足夠的東西歸屬到美德行為者身上。他覺得困惑的是，既然布勞迪筆下的這位并不使用任何一般原則的美德行為者在某一個情境中“更偏向朋友的利益而不是陌生人的利益……（而）在另一個情境中……卻更偏向陌生人的利益而不是朋友的理由”，那么他將如何“回應這種‘前后不一致’的指控”呢？

難道不應該問問他（這兩種情境之間的）差別何在嗎？如果這樣的追問是合理的，那么，對他來說，似乎同樣合理的就是采取這樣的回答（比如）：“在第一種情形中，我之所以站在我的朋友一邊而非陌生人一邊，是因為世界上并不存在要求我全力以赴去幫助他人的一般要求。而在第二種情形中，我之所以拒絕為我朋友在保險詐騙中的勾結行為撒謊，是因為友誼沒有要求我成為詐騙的同謀。”而這樣的回答便引出了某些一般的原則。[[50]](#_50_96)

考慮到被我標成黑體的這行字，那么，指望任何哲學家以外的普通人（無論他多么有美德）能夠給出這樣的回答，顯然是不靠譜的；其實，任何哲學家以外的普通人幾乎都看不出來，“站在自己朋友一邊”與“拒絕為他們在詐騙中的勾結行為撒謊”之間有什么“前后不一致”的地方。我們必須把歐文的論述理解為如下主張（或類似的東西），即，如果我們哲學家認為，美德行為者是從“世界上并不存在要求我全力以赴去幫助他人的一般要求”這條一般原則中推演出“我們可以站在自己朋友一邊而不是陌生人一邊”的，那么我們將會最好地理解道德或實踐推理。不過，布勞迪不會同意該主張。她不但認為這是對亞里士多德的誤解，而且認為這是一種誤導性的或明顯錯誤的思考道德推理的方式。

麥克道威爾雖然同意這兩點，但他認為，我們可以在把“選擇某種行為”歸結為“做得好的一種表現”的同時，而又不必承認任何演繹主義的道德推理模式，不必暗示說人們（更不用提哲學家以外的美德之人）能夠提供某些一般原則，可以讓人從“一幅用普遍術語表達出來的關于恰當行為的藍圖”出發，一步步地直至推演到目前的情況。[[51]](#_51_94)正如他自從發表論文《美德與理性》以來所清晰展示的那樣，他認為，我們最好是把道德推理或實踐推理當作對具體情境的“解讀”，并且認為，對于將多個正確的解讀結合在一起的狀況，有一種富有啟發的哲學看法是，“源自它們的行為其實全都是某種普遍的恰當行為方式的具體表現”。“我們可以把‘正確地解讀情境’引申為，”他說，“根據正確的恰當行為概念來看待它們”[[52]](#_52_92)；而我將他這里的“我們”視為“我們哲學家”。如果我們像這樣來理解美德行為者，那么，對于涉及正確行為的那種推理所包含的內容，我們就會有更好的理解——而且，不再會去試圖建構演繹主義的模式了。

有的哲學家認為，美德之人擁有正確的幸福觀念，因而在合乎美德地行動時掌握了恰當行為的方式，這時，他們很可能陷入了柏拉圖式的幻想，并且荒唐地認為這些美德之人身上有“一種明確的、全面的和實質性的善觀念”。然而，如果足夠謹慎的話，人們在歸屬這些東西的時候可能就會追隨亞里士多德的立場而不會犯這樣的錯誤。我們這么做是否正確，取決于這樣的歸屬是否能夠使我們更好地理解正在討論的問題，而且，在目前的情形中，我認為，這些亞里士多德主義的理念并沒有對“道德動機”給予更深入的說明，因此，我不會再提及它們。

### 結論

人們越來越意識到，理想的康德主義行為者，即，那種具有善良意志、“出于責任感”而行動的人，與理想的新亞里士多德主義行為者，即，出于美德（出于某種穩定的品質狀態）而行動的人，并沒有曾經以為的那么不同。[[53]](#_53_90)正如我強調過的那樣，該觀點與下列看法是一致的，即，無論我們對于“當我們說行為者出自‘道德動機’時，我們需要將哪些不平凡因素歸屬到我們的理想行為者身上”這個問題存在怎樣的分歧，我們的意思都不是說，她對于正確的行動、責任或原則有什么明確的想法（事實上，對于美德、好的行為或高貴，也是這樣）。這些明確的想法，并不是出自道德動機的必要條件。

然而，上面給出的那些案例（邊碼第132-133頁，行為者采取美德V行為是出于理由X，而不是“因為覺得此事正確”，不是“出于責任”或“基于原則”）還意味著一種更深層的、更出人意料的命題：即，寬泛地講，這些明確的想法也談不上是充分條件。更準確地說，該命題的含義是：無論是行為者對于“這是正確的/我的責任/原則所要求的事情”所做出的誠懇聲明，還是當時出現在他們心中并以斷定符號結尾的那些語句（或其轉述），都不足以證明他們身上具備這樣的信念，即，他們的行為是正確的，是他們的責任，是原則所要求的事情。既然他們必須具備這種信念，只是為了出自道德動機，為了讓自己的行為是因為覺得（即，相信）它是正確的，它是自己的責任等而發生的，那么，對于道德動機來說，這些聲明和當下出現的語句就都不能成為它的充分條件。

我們將在下一章探討這個命題。

## 第七章 道德動機

在前面幾章，我們考察了這樣一個問題，即，在美德倫理學看來，當美德行為者有美德地行動時，她是不是“出于責任（感）”“基于或出于原則”或“因為覺得此事正確”（概言之，“出自道德動機”）而行動的；我的結論是，在某種意義上，她確實如此。換言之，有美德地行動，像美德行為者那樣行動，亦即，出于美德行動，乃是“出自道德動機”或“出于責任（感）”而行動的充分條件。在本章，我希望捍衛一種更豐滿的命題，即，前者同時還是后者的必要條件。我說這話的意思是：當完全有美德的行為者合乎美德、出于美德行動時，她就是在設立“道德動機”的標準，設立“因為覺得此事正確”或“出于責任”而行動的標準；根據這樣的標準，我們對那些不完全有美德的行為者進行評價，看看他們在多大程度上做出了同樣的行為。一個行為者的品質越是接近那些完全有美德的行為者的品質，那么，當他出于理由X而采取美德V的行為時，他就越有可能具備“道德動機”。

### 作為程度問題的道德動機：信念的歸屬

這個被表述為“看看那些不完全有美德的行為者在多大程度上做出了同樣的行為”的命題立刻帶來這樣的后果，即，“源自道德動機”成了一個程度問題；而我知道，許多人都認為這違背直覺。在他們看來，“道德動機”，亦即“基于原則”或“因為覺得此事正確”而行動，必定是一件要么全有、要么全無的事情。這種觀念無疑常常植根于一種我所認為的錯誤的心靈哲學，[[54]](#_54_90)一種“把有美德的行為解釋成原子式的，獨立于其他任何信念與行為而發生的事情”的信念圖像。不過，我懷疑，即便是以這樣或那樣的形式承認信念的歸屬可以為事實的或反事實的言行提供支持，從而通常贊成不同圖像的人們，當他們思考諸如“這是正確的/我的責任/原則所要求的事情”這些信念時，也往往會忽視這一點。人們（我必須立刻加一句，絕不特別是康德主義者，甚或只有康德主義者）非常容易把行為者的心靈想象成一種充滿了有關行為的正確性、責任的神圣性、高貴事物的光榮性、“這是我干過的最漂亮的事”等等高雅的即時觀念的東西；人們非常容易認為，通過這種想象，行為者的即時信念（即，相信自己的行為是正確的，相信自己是“出于責任”而行動）就已經被理解為一件要么全有、要么全無的事情了。

有種糾正該觀點的辦法是，請再次想一想孩子的情況。我在上一章聲稱，即便年紀很小的孩子有時也會采取美德V的行為并給出這么做的理由X，而且我進一步聲稱，盡管如此，他們也并非“基于原則”“出于責任”或“因為他們覺得此事正確”而行動。將這種體現價值觀的深刻理由歸到兒童（或者，其實還有一些智障者）身上，有點荒謬；就算我們可以說他們擁有價值觀，他們所擁有的也不是他們自己的價值觀。

然而，當我們不是假定兒童會給出理由X（或者，我們除了采取這樣的假定之外），而是假定他們會說出“這是需要去做的正確事情”，“這是我的責任”，“這是原則問題”或類似的說法時，荒謬性卻并沒有得到絲毫的減少。確實，如果他們身邊的成年人總是以特定的方式講話，或者，他們聽說過某些類型的故事，那么，他們是會說出一些涉及高貴、榮譽或道德律等內容的宏大言辭。[[55]](#_55_90)由于他們不僅被教授如何運用理由X，而且被教授如何使用這些言辭，所以，當他們采取行動時，他們的頭腦中可能就會有許多關于這些言辭的現成觀念。不過，我們依然沒有假定說，他們采取行動，就是因為他們覺得（即，相信）他們的行為是正確的，就是因為他們的行為是他們的責任，或者，就是因為他們的行為是原則所要求的事情……他們真的太小了，還不具備這樣的信念。他們沒有也不會違反事實地說出和做出由于具備這樣的信念而需要去說和做的任何其他事情。

我將進一步聲稱，即便是對（大部分）青少年而言，我們也不打算認為，他們的行為同成年人的一樣是“基于原則”，“因為覺得此事正確”或“出于責任（感）”而發生的。很大程度上，他們的道德信念或他們的價值觀仍然不完全屬于他們自己，而是屬于他們的教導者或他們的同齡人。但是，我們不認為存在著某個決定性的時間點，從那一刻開始，小孩子就像青少年一樣“因為覺得此事正確”或“出于責任”而行動；此后也不會存在另一個決定性的時間點，從那一刻開始，青少年的價值觀就將完全變成他們自己的價值觀，從而他們就像成年人一樣地行動。我們知道，人類的發展和道德的發展是循序漸進的，構成了一個連續不斷的過程。因此，“道德動機”（即，你是因為相信該行為正確而行動的）可以是一個程度問題。

誠然，重要的是，要再次意識到我們所身處的只是一個事情“基本”為真的領域。有的兒童確實發展出（就像我們所說的）一種“超出其年齡的智慧”，成為了成熟的道德行為者，他們年紀很小就能“因為覺得此事正確”而行動。如果說年輕的活佛曾經這樣（考慮到他們所接受的獨特教育），我不會驚訝。而且，出現這種情況也許根本沒有什么明顯的理由。我最近在報紙上讀到一則訃告，講的是一名令人驚訝的、名叫伊克巴勒·馬西的巴基斯坦男孩，他4歲時被賣給一名地毯制造商，而到他12歲時，也就是當他被槍殺時，他已經憑借非凡的果敢和勇氣，為爭取巴基斯坦兒童的權利而開展運動（他召集了多次會議）達兩年之久了。（他成功地擺脫了奴役的束縛，逃往巴基斯坦一所看護這些孩子的學校。）盡管訃告的內容只有這么一些，但是即便這些內容也足以表明，他擁有遠遠超出大多數青少年的心智能力。認為他對“他的生活以及事實上人類的生活應該怎樣”，“他應該成為怎樣的人”等問題具有一些十分深刻的信念，并不荒謬；假定這些信念是他自己的，并且在某種意義上是通過反思而獲得的，也不荒謬。他幾乎不可能從他父母、其他的不幸兒童或掌控地毯廠的成年人那里獲得上述信念；訃告也沒有說，他逃往的那所學校曾經激勵過那些被看護的孩子們，要他們冒著生命危險而成為活動家。看起來，他是自己想到這一點的。

好吧，也許他沒有做過這些事，也許這個故事實際上并不真實。然而，它肯定可以是真實的。有點吃驚嗎？是的。難以置信嗎？不。它不會因為人們斷言十一二歲的兒童“基本上”不是“因為覺得此事正確”或“基于原則”而行動的，便會消失。其實，只有當人們對伊克巴勒的故事感到非常震驚時，才能支撐這種斷言。一般情況下，沒有什么比十一二歲兒童的言談舉止更足以證明，我們可以將那些看起來合理歸屬于伊克巴勒的深刻信念歸屬到他們身上。

因此，如果你傾向于認為“道德動機”（即，因為覺得此事正確而行動）必須是一件要么全有、要么全無的事情，其存在取決于行為者采取行動時的心中念頭，那么，請想一想小孩子的情況吧。因為，許多作為道德動機的充分條件而被歸屬到“出自道德動機”的行為者身上的觀念或想法，也可以為兒童（普通兒童，而不是像伊克巴勒那樣的兒童）所擁有，只要他們通過日常的道德教育學會了一些頗不尋常的說法的話。（請再次記住，被那些在哲學方面很精明的父母所撫養長大的兒童也許就懂得，對于“幫助他人或說出真相為何是正確的”這種問題，需要給出精明得讓人不安的答案。毫無疑問，很少有小孩能夠對這個問題給出不錯的回答。但是，就像我聽說有個小孩在回答“為什么四月是最殘酷的月份”時學會說“因為它滋養著那些來自于欲望的記憶”一樣，[[56]](#_56_90)人們也可以教孩子們學會說：“因為這是道德律的要求”或“這是我們在一起生活所需要的東西”。對于“這么做為什么是正確的”問題，教會孩子們給出不錯的一般性答案也許能加快他們的道德發展，但這并不是說，教會他們給出不錯的答案，就能讓他們獲得關于這個問題的道德理解。）

將“道德動機”歸屬到兒童身上（基本上）是荒謬的，在我看來，這是一個前提，而且，通過承認有的讀者不同意這點，我意識到有些人可能依然堅信“道德動機”是一件要么全有、要么全無的事。我希望那些確實接受上述前提的人們如今贊同道德動機可以是一個程度問題的看法，從而超越“道德發展具有連貫性”的事實，可以逐漸承認事情可能如此存在的其他方式。

### 品質的歸屬

我在本章試圖辯護的命題是：當完全具備美德的行為者有美德地行動時，她就是在為“道德動機”設立標準，為“因為覺得此事正確”而行動設立標準——這是一種我們用于評價那些不完全具備美德的行為者在多大程度上做出了同樣行為的標準。它當然能夠用來涵蓋前面的論述。當美德行為者有美德地行動時，她就是在出于美德、出于某些包含實踐智慧的相關品質特征而行動。兒童，甚至年紀相對輕的青少年，無論他們接受多么好的教育，“在大多數情況下”他們也不是受道德動機支配的，因為除了伊克巴勒那樣的情況，他們都不是擁有美德的候選人。他們可能具有人格，具有自然的美德，但他們還沒有具備品質特征；他們的品質正在形成過程中，但尚未形成并固定下來。

然而，有人會說，我們對于是否將“我的行為是正確的，或者，我的行為是我的責任”這種信念歸屬給兒童并沒有真的感到困惑；我所追求的更豐滿、更具囊括性的命題是：我們在把上述信念（或者說“道德動機”）歸屬于成年人時所面臨的各種難題（亦即，我們感覺不得不說出“是呀，他在這個意義上具有這種信念，但在那個意義上卻沒有這種信念”的情形），只有通過思考我們將會怎樣描繪他們的品質，才能獲得最好的理解。這就為“道德動機是個程度問題”而不僅是個“能力問題，因為它會隨著兒童的成長而逐漸發展”的看法引出了另一個維度。

正如我在“導論”中提到的，成年人是否真的持有某種具體美德，常常是個程度問題。首先，美德語詞可以被很多明確反映其程度的限定語修飾——“極其具有美德V，格外具有美德V，完全具有美德V，就像你可以合理期待的任何普通人一樣具有美德V，相當具有美德V，十分具有美德V……”這些說法，也許僅僅反映出行為者基于理由X而采取美德V行為的可靠程度（盡管它們還可能反映出恰當感受的程度）。但是，正如加里·沃森正確指出的那樣，這里的可靠性并不是統計學的概念。[[57]](#_57_88)我們馬上就會發現，有些不可靠要比另一些不可靠的影響更小，因為，美德詞匯還可以接受如下限定：“基本具有美德V，但是……”以及“考慮到他的成長過程或社會條件，他會像你能夠期待的那樣具備美德V”。不僅如此，它們還能連起來講；人們可以“相當具有美德V，但是……”，并且“考慮到他們的成長過程或社會條件，他們具備美德V也是例外的情況”。

關于“道德動機”，有一個難題。請想想那些具有邪惡道德信念的人，比如納粹分子，其他的極端種族主義者，或沉溺于邪惡宗教或儀式的教導（比如，號召人們折磨和殺掉那些自己并不情愿的犧牲者）的人。他們中間可能有許多人不但粗魯、不公正，而且虛偽、人格分裂、懦弱、不誠實、不檢點、自我放縱、極其自私。但是，他們中間也有一些人，盡管追求的是壞目的而且常常毫無愧疚甚至樂此不疲地干出可怕的事，但他們仍然能夠做些（至少表面看起來）十分光彩的行為，做些（我們很可能會說）確實需要勇敢、誠實或慷慨的行為。

因此，請設想一下，他們中間有人做了一件極其自我犧牲或者要求頗高的事情。他真誠地給出了恰當的理由X——比如，“人們無須屈服于試圖強迫人去做不道德勾當的暴君”，“這種問題需要整個真相（即便某人的性命會因為揭露真相而面臨危險）”，“這是一項值得建立的制度，它需要盡可能多的資金支持（而我并不需要我的遺產）”。某種意義上，他的行為并不是非典型的——認識他的人沒覺得特別驚訝。讓我們把情況再潤色一番，假設他還真誠地說道：他所做的一切都是正確的，都是責任的要求，講究原則的人在這樣的環境中將會不折不扣地行動。他是在“出自道德動機”嗎？他做出他所做的這些行為，是“因為他覺得此事正確”“出于責任”或者“基于原則”嗎？

那種讓人很想給出肯定回答的念頭，同“我們承認這個人是壞人”的事實存在矛盾——我們怎能把與“道德動機”或責任感同樣高貴或高尚的某種東西歸屬到如此卑劣的一個人身上呢？我認為，解決這個難題的方法不是要盡力貶低他的那些理由X，而是要堅持我們對其品質所做出的“壞透了”的評價。

所以，他的品質與美德之人的品質相去甚遠，處于譜系的對立一端。對于這種情況，我打算冒一次險，直接宣稱這些人根本沒有美德；我要直接宣稱，納粹主義、種族主義或者宗教（假設它們是非常糟糕的宗教）已經嚴重毒害了他們的品質，以至于他們所擁有的任何品質特征都不能被視為美德。這意味著，我將重新考慮那些表面看起來十分光彩的行為，并且，通過徹底否認它們是出于美德而發生（因為行為者沒有美德），從而否認該行為者是“因為覺得此事正確”（或“基于原則”等等）而采取行動的。我由此可以說，這樣的人根本不具備關于行為正確或善的真正觀念，根本不具備道德原則，根本不具備真正的道德義務觀念。他們說他們有，他們以為他們有，但他們只是搞錯了，他們無可救藥地被沉浸其中的邪惡學說所腐蝕。

同樣的道理，當他們中間有人干了壞事，還十分真誠地聲稱自己之所以這么干，是因為這事是正確的，是他的義務或是原則的要求等等的時候，我們無需費勁地琢磨，他是否因為具有高尚的道德動機或道德感從而配得上哪怕最少的贊美或尊敬。他配不上，因為他根本就不是出于“道德動機”或義務感而行動的。

請將這些情形同另一種情況比較一下。在各國歷史上，有些人曾經身處社會的特權階層，在那里，由于各種不公、無情、貪婪、傲慢、殘忍與輕率行為的受害者都是弱勢群體，因此，這類行為就沒有被當作不公、無情、貪婪、傲慢、殘忍和輕率的表現，對此，我們又該如何看待呢？我們從日記和書信中得知，他們中間有些人對于窮人、奴隸或婦女的悲慘境地會感到痛苦甚至憤慨；有些人或多或少采取了行動試圖改變一些事情——因為，他們說，必須緩解這種苦難或不公，繼續聽之任之是錯誤的，一個人有義務去做點什么，等等。但我們也知道，他們每個人采取的依然是被我們現在譴責為不公、傲慢、貪婪……的行為方式。[[58]](#_58_87)

或許是因為我們特別急于讓自己和先輩們的可恥行徑撇清關系，所以我們很容易把他們所有明顯具備美德的努力都簡單地斥之為徹底的虛偽，我們要么直接否認他們的行動是“因為覺得此事正確”或是“基于原則”而發生的，要么堅持認為，他們的原則或他們（真正）覺得正確的事情都不足以普遍地或不偏不倚地構成“道德的動機”。

不過，就品質而言，他們肯定要比那些對弱勢群體的悲慘處境不聞不問的同時代人（更不要說那些以剝削后者為樂的人了）更加接近于理想的美德行為者。如果我們的后代以同樣嚴肅的標準來評價我們，而沒有因為“考慮到構成20世紀西方社會特征的可悲的物質主義、貪婪與冷漠”便認為我們有些人“頗有美德”，那我們還算得上是“出自道德動機”嗎？還算得上是“因為覺得此事正確”而行動的嗎？

要想判斷一個人何時完全接納了社會、宗教或儀式的邪惡信念，何時又是（可以這么說）剛剛接受它們，這非常困難。但是，盡管很難，而且我們也承認有許多情況無法判斷，但我們有時仍可以區分兩種觀點和態度：一種廣為流行的觀點和態度認為，我們可以合理地期待，社會上的任何普通的正派之人都能看透這一點；而另一種觀點和態度則認為，只有超常的非凡之人才能看透這一點。我認為，我們之所以非常嚴厲地審判納粹分子，其中一個原因就在于，盡管我們可能需要超常之人來看透當時極其堅固的反猶主義（不僅在德國和奧地利如此，在英國和美國同樣如此），但是，對于那種認為“開始根據種族來劃分本國公民的法定權利僅僅是一項政策而已”的觀念（更不要說那種認為“把他們投入集中營并屠殺他們是憐憫與正義之舉”的觀念了）卻沒有什么堅固可言。當時，任何合理正派的歐洲人，無論他們經歷的成長教育是不是反猶主義的，都能夠看出來這不對。

我們把有些盲點當作是用以徹底否認美德的充分依據，盡管具備這種盲點的一些人可能做出憑借其他原因而應該被我們稱為美德的事情。而另外一些可以被我們當作人的社會化后果而歸屬到人們身上，并認為只有非凡之人才能發現的盲點，則可以與那些經過恰當限定的美德品質相兼容；考慮到他們所處的社會條件，具備這類盲點的某些人可以是非常甚或格外有美德的。不過，在這種情況下，他們并不是完全有美德的；所以，即便不說他們虛偽，我們也依然可以說他們不具備道德動機，他們并不像那些十足的或徹底的美德之人那樣是因為覺得此事正確或出于責任而行動的。

盲點絕不完全就表現為這些樣子。誰不會算上他們親戚朋友中那些他們愿意將其描述為十分慷慨、周到、公正、憐憫、誠實，但在踐行這些美德時卻并不全面、零零碎碎的人呢？我們可以肯定，一般情況下，他們會被描述成那種有規律地、很可靠地“因為覺得此事正確”而采取行動的人，那種持有相當高尚原則的人，那種一般說來也許要比我們更好地出自道德動機的人——可是，哦，親愛的，他們卻會那么做。何以至此？我雖然沒有仔細考慮，但至少想到了有些惡行，如果你很了解這個人，很愛他，就會為這些惡行感到痛苦。有的人可能在自己出身的問題上撒謊，但在別的方面不會；有的人可能通常對他們不太熟悉的女性有點不公；有的人可能在你所認為的無聊之事上大手大腳（雖然并未花掉他們收入的大部分，但卻是一大筆錢）；有的人可能投身于在你看來幾乎毫無意義的性行為。或者說得更細微點，一位最大方、最周到的主人，如果看到你把半杯冷咖啡倒入水池而憤怒地說“浪費了！！”那么你顯然對他會很反感。也許你常常能夠讓他們意識到，他們本不該這么做（或本不該這么說，本不該這么反應）——但到了下一次，他們依然會興致勃勃地這么做、這么說、這么反應。或者，也許你無法與他們達成共識：你總會給出同樣的反對意見，他們總會給出同樣的回答，而爭論也總是不了了之。

我們有時會羞于質問他們的盲點，因為，盡管他們確實存在這些盲點而且經常做出讓我們有點討厭、震驚或有瑕疵的事，但我們對他們的充分了解卻足以讓我們知道，無論眼下情況多么嚴重，他們也總是可以拿出王牌，做得比我們所認識的其他人要好得多。他們是不是有什么（當他們做得好時，他們的行動所依據的）原則呢？當他們做得好時，他們的行動是不是“因為他們覺得此事正確”而發生的呢？一方面，我們想說“是的”，而另一方面，我們卻想說“不是”。

根據已經給出的關于道德動機的看法，上述難題沒有清晰的解決方案，而且，這種看法似乎更傾向于做出肯定的而不是否定的回答。根據已經給出的看法，對于我們熱愛和尊敬的這些人，我們只能對自己說：“是的，他們一般情況下都非常誠實、公正、慷慨、節制……但他們身上確實有這樣的盲點，即……”或者，在最后涉及節制的那種情況中，我們只能對自己說：“是的，他們本質上有美德，在嚴重的危機中你完全可以依賴他們，但是，哦，親愛的，你得做好準備，容忍他們做出如此這般的行為。”這樣的說法提醒我們，不要以為我們身邊最親近的人有這種盲點而我們卻沒有。

諾米·阿爾帕里和蒂莫希·施羅德介紹如下這種有趣的現象就提供了最新的例證，表明一個人根本不是鐵板一塊。

意志軟弱地行動，就是在經過充分考慮之后雖然相信某一行動方案是正確的，但還是采取了其他行動方案的做法。關于意志軟弱，討論最多的情況主要集中于這樣或那樣的欲望凌駕于判斷之上的錯誤行為……人們本決心說出令人尷尬的真相，但不知怎的，說出的還是謊言。然而，在我們覺得有趣的情況中，意志軟弱所帶來的卻可能是這樣或那樣的正確行為（我們找不到其他更好的詞）。也就是說，意志軟弱的行為方案，要優于行為者心中最佳判斷所推薦的行為方案。由于這類情形顛倒了我們通常對于意志軟弱行為的預期，所以，我們稱之為“反向的意志軟弱”情況。[[59]](#_59_86)

兩位作者首先給出了三個“反向的意志軟弱”案例：哈克·芬（在他自己看來）沒有把逃跑的奴隸吉姆抓回來；尼奧普托列墨斯沒有欺騙菲羅克忒忒斯；奧斯卡·辛德勒沒有從為他工作的猶太人身上最大限度地攫取利潤。[[60]](#_60_86)他們正確地斷言，不僅三位行為者的行為，還有他們的動機都是值得贊美的；他們還論證指出，行為與動機所配享的贊美（或譴責）主要取決于該行為及其動機表達行為者“完整自我”或品質的程度。

我基本同意他們的所有看法，但我這里關心的內容卻和他們的不太一樣。我認為，他們毫無疑議地接受了如下標準假設，即，無論哈克、尼奧普托列墨斯和辛德勒在做出他們的那些值得贊美的行動時可能會有怎樣值得贊美的動機，絕對一清二楚的是，他們不可能是“因為覺得此事正確”“出于責任”或“基于原則”而行動的。[[61]](#_61_83)但我在上一章試圖消解的，恰恰就是這種假設的根據。一旦我們同意認為，就某個具體情境的“道德動機”而言，理想的亞里士多德主義行為者（他出于理由X而采取美德V的行為，出于美德而行動）與理想的康德主義行為者可能沒太大區別，那么，上述假設的依據（即，要“出自道德動機”，行為者就必須對自身行為的正確性、對該行為是否是義務或原則的要求具有清晰的、即時的看法）就必須被拋棄。雖然哈克、尼奧普托列墨斯和辛德勒都沒有這樣的看法，但這一事實本身卻不足以排除他們可能是“因為覺得此事正確”“出于責任”或“基于原則”而行動的。到目前為止，它仍是一個開放的問題。所以，讓我們來考察它。

無論這些故事有沒有下面這層意思，我們自然會設想，當這三位反向的意志軟弱者行動時，他們的心靈或多或少都對自身行為的錯誤性質（對吉姆的貧窮老主人實施搶劫，不光彩地違背奧德賽的指令，不僅感受并且屈服于奴性從而沒有成為正派之人）當下就有各種看法，而人們可能認為，這肯定足以完全排除“他們無論如何都是‘因為覺得此事正確’而行動”的觀念。可是，他們的品質又如何呢？

上述故事確實足夠清楚地表明，盡管三位行為者對自身行為的錯誤性質當下就有看法，然而，他們的行動卻都是有理由的。哈克之所以沒有報告吉姆的行蹤，是因為吉姆是他的朋友；尼奧普托列墨斯之所以告訴菲羅克忒忒斯為什么奧德賽會派他前來，是因為這是真相；辛德勒之所以保護猶太人，是因為他們身處絕望，需要保護。不僅如此，這些故事還足夠清楚地表明，當他們出于理由X而采取美德V的行為時，他們的行為并沒有什么反常之處。尼奧普托列墨斯是誠實的，辛德勒飽含憐憫和勇敢之心，而哈克，以他自己少年的方式，堪稱忠誠和摯友；他們品質（或稚嫩的品質）之中的這些方面通過各種方式得以展現。兩位成年人并不總是這樣（而哈克，對他的年紀來說，也不總是這樣），因為，他們有時必定會像那些不夠完美的美德行為者一樣行動。然而，正如我們所言，“他們的心卻是好的”。

對于尼奧普托列墨斯和辛德勒的品質在多大程度上類似于完美的誠實之人或十足的憐憫與勇敢之人，我會說，盡管他們確實認為自己的行為不對，但他們卻都是“出自道德動機”；他們都是“因為覺得此事正確”“出于責任（感）”或“基于（或出于）原則”而行動的。誠然，他們相信自己的行為不對，在某種意義上違背了他們同時持有的義務或原則；這正是他們比那些完美的美德之人差勁的地方。因此，雖然他們“出自道德動機”，其行為也是“因為覺得此事正確”或“出于責任”，但他們卻沒能像完美的美德之人一樣徹底地這么做。

考慮到他的年齡以及血統，哈克就沒能做到這一點。我們或許可以樂觀地說，既然他這次擺脫了自己所沉浸的種族主義，那他就在開始獨立思考正義了，既然他表現出忠誠與友愛的沖動之舉，那他就可能正在通往美德的途中。而悲觀地講，我們或許可以指出，根據這則故事，哈克斷定自己是個壞孩子，斷定自己努力去幫助他人毫無意義。除非這些想法得到改變，除非他（這個可憐的孩子）能為自己心中尚存的信念贏得自尊和勇氣，否則，他很可能由于把自己所有的自私、不公正和不誠實行為最終辯解為他忍不住干的事（因為他就是個壞家伙）從而踏上邪惡之途。

### 美德的統一性

上面這些例子展現了人們在道德上并非鐵板一塊的多種形式，因而可能被認為它們闡釋了“美德統一性”學說（即，要擁有任何一種美德，一個人就必須擁有全部美德）的虛假性。可是，如果我們按照亞里士多德的方式闡釋這個學說，那么情況就不是顯然如此。在《尼各馬可倫理學》第六章討論了實踐智慧之后，亞里士多德是這樣收尾的：

沿著這些線索，一個人可以提出某種辯證的論證，根據該論證，同一個人不可能在所有的美德上獲得同等的自然饋贈，因此，他會具備這一種美德而不具備那一種美德，所以我們可以聲稱，美德是彼此獨立存在的。就自然美德而言，情況可能這樣；但說到那些使一個人成為一個絕對的好人的美德，可能就不是這樣了；因為，擁有實踐智慧這種美德，將會相應地擁有全部的美德。[[62]](#_62_84)

我們所討論的情形全都是行為者不能被稱作“徹底的好人”的那種情形。如果用“理想的美德行為者”這一標準來評價的話，他們的個別美德或一般美德就都得借助如下說法而予以限定——比如，“雖然不完全有美德，但他的心是好的”，或者“考慮到他們生活的社會環境，他們已經相當/非常有美德了”，或者“他基本上有美德，但……”盡管我們確實接受人們在美德方面幾乎并非鐵板一塊的事實，然而我們也承認美德確實構成了某種形式的統一性。

怎樣的統一性呢？“這種”（所謂的）美德統一性學說可以表現出令人眼花繚亂的不同形式，[[63]](#_63_84)此處篇幅有限，無法細講。但它仍值得一說。[[64]](#_64_84)

請再次想想我在前面第131頁（邊碼）否定過的一種美德觀，即，美德是完全分離、彼此孤立的（“獨立的”）品質特征。第五章所討論的休謨式的“慈善”就是這樣的品質特征，它只是一種關心他人以及受到這種關心驅使而行動的傾向性。勇敢也經常被如此看待，認為它只是在追逐目標時欣然面對危險或無所畏懼的性質。類似的，節制被理解為面對眼前的肉體享樂時自我克制或適可而止的性質，而誠實則被理解為任何時候都不要撒謊的性質，等等。（我不清楚人們是否可以這樣來理解正義。）若以這種方式來理解美德，它們很容易同惡德相伴而生，并且，至少在關于“勇敢”與“節制”的情形中，它們實際上還會加劇惡德的程度——從而（人們會認為）明確消解了任何關于美德統一性的實質性學說。

但是，正如我在“導論”中指出的那樣，以這種方式來理解“美德”，就根本沒有將這些品質特征當作美德。它們不是品質的優秀狀態，不是那種依其本性便能使其擁有者成為好人并做出好行為的特征。它們更可能成為錯誤或缺陷而非優秀，它們會使擁有者做出壞的行為。像這樣來理解“美德”，就忽視了亞里士多德的看法，即，每一種美德都包含著實踐智慧，包含著正確對待實踐事務的理性能力。而且，正如我們此前關于美德V的行為者是出于理由X而行動的討論所揭示的那樣，這種能力并不是分散而獨立地存在各個美德之中，它不會容許（比如說）有的人也許很勇敢但卻完全不仁慈，或者，雖然很仁慈但卻完全不節制的情況出現。關于善與惡、利與害、什么值得去做而什么相對不重要的同一類型的判斷貫穿于所有范圍之中。（一個人，如果沒有把減輕他人的痛苦看作是值得追求的善，看作是為了實現它而值得面對危險的事，那他便是缺乏勇敢美德的（盡管不能因此就說他是懦弱的）。一個人，如果他愿意為他人做許多事而讓自己付出巨大代價，但他又樂于向妻子隱瞞自己的出軌行徑，“因為她不知道這事就不會受傷”，那他就談不上有仁慈之心。

我認為，我們有時在報紙上看到某些故事時的反應就表明了我們并不相信美德的不統一。我們看到有人做出光彩的事，做出那種似乎需要格外（比如說）勇敢或慷慨的行為。而后來，我們得知他們還做過一些在道德上令人厭惡的事，我們會感到驚訝且困惑不已。我不僅是在說同一個領域中令人厭惡的事——就像這個案例里可能出現的懦弱或自私，它們會使我們脫口而出地說：我們開始以為他們身上具有勇敢或慷慨，這明顯是錯誤的。我還是在說其他領域的事情；沖進著火的建筑物救出陌生人的那位行為者原來是個強奸犯；將自己大部分收入都贈給無家可歸者的那位行為者的謊言卻讓某個無辜之人遭受牢獄之冤。我們感到驚訝、感到困惑：我們想知道，他們怎能在有的情況下如此光彩，而在別的情況下卻如此卑劣呢？這難道不是一個讓我們驚訝和困惑的有趣事實嗎？

如果我們把美德看作完全分離、彼此孤立的特征，以至于一個人的品質能夠（比如說）既是真正勇敢的又是粗魯而放縱的，或者，既是真正仁慈的又是懦弱和不誠實的，那么，我們就沒有理由感到驚訝或疑惑。我們雖然可以指望一位出于勇敢而行動的人，就其勇敢行為而言，是可靠的和可預期的，但我們卻無法期待他會多么地友善或誠實。但是，我們是有這種期待的。我們相信美德構成了某種統一性。

不過，問題又來了，它是怎樣的統一性呢？上一章的討論不僅強調過適用于某種具體美德的理由怎樣同適用于其他美德的理由聯系在一起，而且還突出了威廉姆斯的觀點，即，人們之所以不一樣，是因為他們對于體現在某種美德理由當中的考慮可能要比體現在其他美德理由當中的考慮更加敏感。誰不知道那些雖在許多方面令人欽佩，但卻難以成為他人榜樣的人呢？而前面關于盲點的討論則進一步表明，在具體的問題上，人們要么是彼此之間整個地不一樣（比如，我們的有些令人欽佩（而不是卑鄙）的祖先在對待勞動階級女性，或者，實際就是女性的問題上存在盲點），要么是在他們自身內部就有所不同（比如，有些不夠誠實的人可能會為他們的祖先撒謊）。因此，看起來，我們相信的只是尼拉·巴德沃所說的美德的“有限統一性”，以及加里·沃森所提出的“統一性的弱命題”。這種觀點既承認實踐智慧不可能分散地出現，而是限定在它所適合的這個或那個美德的領域中，同時也承認實踐智慧不是一種要么全有、要么全無的東西。根據該命題，擁有某個美德的任何人都會在一定程度上擁有其他全部美德，盡管在一些情形中，他們只是非常有限地擁有其他美德。

現在，讓我們回過頭來將這個問題與我們提出的關于“道德動機”的看法聯系在一起。根據那種看法，當我們相信“因為覺得此事正確”或“基于原則”是行為者在某個具體情境中的動機時，我們也就是相信他們在出于美德而行動。考慮到統一性的弱命題，那么上述看法便意味著，我們相信他們是某種類型的全面之人——相信我們通過僅僅這一個行為所展示的內容就已經非常“全面”“深刻”地知道了他們的為人。當我們認為他們身上具有穩定的（比如）仁慈或誠實狀態時，我們也就在認為，他們至少部分地擁有其他的全部美德。因此，當他們做出其他行為時，我們的驚訝和困惑往往會讓我們說——“可是他們真殘忍！”“他們根本就不誠實！”我們之所以會驚訝和困惑，就是因為我們覺得，我們已經把他們等同于那種在各個方面至少都頗具美德的人了。

我們現在鎖定了困惑，但還沒有解決困惑。不過，既然已經鎖定了它，我們也就知道該在哪里尋求解決的方案——就在行為者的品質之中。或許，我們并沒有正確理解那種在道德上令人厭惡的行為；它也許與品質無關，而是行為者在面對極端誘惑或身處極端條件下的一種意志軟弱的表現，但我們對此并不知情。或許，我們也沒有正確理解光彩的行為——它可能不是出于理由X，而完全是一些過多體現該行為者個性的難以名狀的舉止。或許，它完全與品質無關。或者，也許它不但與品質無關，而且，正如納粹分子或極端種族主義者的情況所揭示的那樣，無論如何，它其實根本就不是出自與美德之人相類似的某種品質。一旦我們搞清楚行為者的品質是什么，搞清楚它在多大程度上類似于美德之人的品質，我們就能知道他在多大程度上可以或者不可以稱得上是具有“道德動機”的人。

### 美德行動的最初時刻

有一種根深蒂固的觀點認為，我們可以正確地將“道德動機”（即，因為覺得此事正確而行動）歸屬于行為者，但無需將任何的美德品質歸屬于他們；這樣的觀點是和如下看法聯系在一起的，即，世界上存在著某種高品質的“道德正確行為”的最初時刻，它是行為者在其平庸、自私甚或惡劣的生命中頭一次“因為覺得此事正確”而做出的正確行為。我懷疑，這種觀點源于宗教里面有關拯救可能性的看法；任何一個有罪之人都不會偏離得太遠，以至于認為自己無法獲得能使其做出正確行為的神的眷顧，亦即，完全正確的行動的源泉。不過，即便那些明顯沒有受到拯救思想影響的人，也會通過引用各種案例作為例證而堅持上述看法。我將聲稱，這種看法是糊涂混亂的，它是人們沒有充分細致地考慮案例而造成的結果。

人們常常喜歡引用的一個例子是“出乎意料的勇氣”。在人們眼里“絕對普通”“毫不勇敢”的某人突然“一反常態地”做出極具英雄氣概的行為。據說，“人們常常可以在報紙上讀到這樣的事情”。可是，報紙上有說過這個人或者她的行為就是一反常態的嗎？如果說了，根據何在？她也許確實開車膽小、害怕老鼠，也許至今仍然過著普通的生活——在那里基本上（如果有的話）很少出現需要“勇敢”美德的情況——但這并不足以說明她就缺少這種美德。如果她認為，冒著生命危險去反抗暴君或挽救他人的人要比那些不切實際、多愁善感的傻瓜或魯莽粗心的笨蛋更令人欽佩，如果她正在努力地將自己的孩子培養成為勇敢之人，如果她因為聽說有的父母自顧逃命，放任自己孩子受到惡狗攻擊而感到驚駭不已，那么，她的行為就不是一反常態的。試著把她想象成在這些方面完全相反的人，認為她的行動就是一反常態的，這沒問題——但還要說她“出自道德動機”，那就不對了。如果報紙上提供給我的是與那些細節完全相反的東西，而又說她做出英雄行為是“因為她覺得此事正確”，那么，我會把這篇報道扔到一旁，認為它不足為信。

然而，她難道不會受到什么啟示嗎？這把我們引向常常被人談及的另一個例子。在上章，我討論了如下情況：愛或成功對于人的行為和視野具有某種暫時的轉變作用，使他們一反常態地行動。不過，盡管我們知道愛能有這種簡單的轉變作用，但是，我們不也相信愛能有一種更深刻的作用并能實際地改變人的品質嗎？傳說會將這種偶然的效用歸因于一個好女人的愛意；宗教則把它歸因于上帝的活動。我們無需同意這兩種看法也依然可以認為，在有的時候（也許很少很少，但有的時候）人們是能夠“實然開竅”的，他們能夠睜大眼睛搞清楚人生真正的善與惡是什么，能夠在觀察的過程中改變自己的品質。

確實有許多重獲新生的基督徒很快便再次墮落，也確實有些表達過懺悔的享樂主義者會重拾舊路，但是，并非每一個基督徒、每一個享樂主義者都是如此。而我們當然可以把“道德動機”歸屬于他們重獲新生之后的最初行為。我們是否可以說，這些并未重拾舊路之人最初的美德行為，即，在他們經歷了一段自私、揮霍與放縱的人生之后而能做出節制、公正或體諒行為的最初時刻，他們是不可能出于美德地（因為覺得此事正確而）行動的，因為他們的行動并非出自穩定的美德品質狀態？

是的，他們不可能那樣，但這并未表明我們就可以正確地將“道德動機”（即，因為覺得此事正確而行動）歸屬于他們，而無需將任何的美德品質歸屬于他們。因為，既然行為者已經轉變了，那么她出于某種穩定的美德品質狀態而行動，才是故事的關鍵。誠然，她的品質狀態僅僅通過一次突然的轉變而剛剛確立、生成和形成，還遠遠比不上一貫如此穩定的品質狀態。但是，我們身處的是一個事情“大致”為真的領域，而且我也說過這類情況非常少見。當然，就我們知道的而言，如果考慮到他們重犯錯誤的通常幾率，那么，當我面對這種一直都是揮霍浪蕩之人最初采取的少數節制或體諒行為而說出我并不知道他們是否出于美德地行動時，我就不應該屬于過分的懷疑主義者。不過，如果你描繪一幅關于最初的公正或節制行為的畫面，并將其標為“由重新塑造的品質所提供的最初的公正或節制行為”，那么，我可以一以貫之地補充一個更進一步的標簽，即，“出于美德而行動的保羅，因為他是覺得此事正確亦即出于美德品質而行動的”。根據這個故事，美德的品質正是前往大馬士革的沿途風景使他有所轉變從而獲得的東西。[[65]](#_65_84)

然而，如果你描繪出一幅關于公正或節制行為的畫面，而后又描繪一幅連環畫，講的是同一位行為者令人吃驚地忽略了這么做的其他機會，還干出一些完全不公和放縱的事，從而你把連環畫的開頭部分稱作“掃羅最初的和唯一的美德行為”，那么我會聲稱，假設掃羅能夠“因為覺得此事正確”、“基于原則”或“出于責任（感）”而做出美德V的行為，這是前后矛盾的。你無法將第一幅畫面稱作“掃羅是因為覺得此事正確而行動”，而只能說“掃羅的整個品質在他的生命中僅僅改變了五分鐘，之后它便恢復原樣了”。品質的改變必定是深層次的、全方位的，而說它是深層次的，部分含義就在于它并非曇花一現。

況且，由重新塑造的品質所提供的最初的美德行為，并不完全是一開始所想象的那種“高品質的道德正確的行為”——除非它受到了神的眷顧。因為，即便我們允許品質的突變，那也只有超自然的干預力量才能使此前一向十分缺乏美德的人變得比頗有美德的人更棒。不僅過去的行為習慣和反應習慣很難改掉，而且，我們這位被重新塑造的行為者，在獲得一名徹底的美德之人所必需的敏感性、洞察力與想象力之前，還有許多東西要學。先前僅僅考慮自己的一位成年人，現在尚未準備好要將自己剛剛確立的同胞之愛很好地付諸實踐；先前無情地追逐金錢和權力而如今則視之為糞土的某個人，也無法像他應該做的那樣最為恰當地面對志向平凡的人們。因此，在最初的時刻，作為一名頗有美德，但還遠遠談不上最有美德的人，他只是部分地而非完全地“因為覺得此事正確”或“出于責任”或“基于原則”而行動的。

### 結論

以上兩章的主題是，一個有美德的行為要想“出自道德動機”，其充要條件就在于它源自一種與最具美德的行為者在行動時所依據的品質狀態十分類似的穩定的品質狀態。其核心觀念在于，請允許我重復一下我開始的說法，把“道德動機”（即“因為她覺得此事正確”）歸屬于行為者，就是在把遠遠超出行動時刻之外的某種東西歸屬于行為者。這是一種關于“行為者是怎樣的人”的斷言——一種貫穿全方位的斷言。（因此在我看來，這的確是我們倫理思想的重要特征。我們對行為者的行為做出這樣的歸屬，就是在對她給予最高的贊揚。）這種觀念告訴我們，某種程度上相當于“這是正確的/有美德的/高貴的/我的義務”的即時想法，不僅不是具備道德動機的必要條件，也不是它的充分條件。

值得在結論中指出的更深層后果是，當這樣的歸屬是以第一人稱進行時，情況也依然如此。盡管我（除非是非常地自欺欺人或是有嚴重的神經質）通常能對自己的行動理由做出很權威的判斷，但我卻不一定能對自己的行動是不是“因為覺得此事正確”“基于原則”或“出于責任（感）”而發生的做出權威的判斷，這甚至要比我對“自己是否知道或理解某事”而做出的判斷更不靠譜。因為，讓我證明“我是因為覺得此事正確而行動的”，完全超出了我在行動時對于自己的了解，對于自身品質狀態的了解，以及，對于這種品質狀態是否與最有美德之人的品質狀態充分相似的了解，我對自己這些方面的了解顯然是易錯的——就像康德本人很可能會同意的那樣。[[66]](#_66_84)

# 第三部分 合理性

## 第八章 美德有利于其擁有者

### 前言

本書的最后一部分將進入到關于美德倫理學“道德客觀性（或合理性）”問題最困難、最具偏見性的領域。任何理性的讀者都不會假定說，我在余下這四章將證明“道德是客觀的/在理性上是可論證的”；任何善意的讀者也不可能假定說，我會傻到要去嘗試這項任務。在很大程度上，我的目標更溫和，也更具綱領性。我相信，新亞里士多德主義的美德倫理學思路的某種獨特的，但常常沒有得到承認的內容有助于討論該問題，而我就想談談這方面的內容。既然“實踐出真知”，所以它是綱領性的。目前，從事學術研究的哲學家及其研究生們都在努力探究道德客觀性的問題，但很少有人試圖根據我在這幾章將要描述的線索來破解它。[[1]](#_1_264)據我所知，雖然他們的方法仍然不錯（即使談不上正確），但我認為我所提出的美德倫理學的方法似乎頗有前途（即使談不上更有前景），我認為它是值得認真關注的。如果有很多哲學家都嘗試遵循這種方法，那會發生什么呢？對此，我們拭目以待。

然而，我關注的是“這個”問題的哪個版本呢（因為它可以表現為不同形式）？

在第一章，通過比較行為功利主義、簡單的義務論以及美德倫理學用以界定正確行為的不同方式，我指出，后兩者存在很嚴重的認識論問題。義務論者，在他的第二個前提中，不得不給出一句有待補充完整的話：

前提2：正確的道德規則（或原則）就是……

而美德倫理學同樣也不得不給出一句有待補充完整的話：

前提2：美德就是一種……的品質特征。

而且，我還說過，在這兩種情況下，我們都因此面臨道德文化相對主義或（甚至更糟）道德懷疑主義的危險。如果我們在補充前提2時僅僅是說“下列清單上的內容”，并且提供一份清單（“必須遵守諾言、不要撒謊、不要殺人/無辜者……”或“節制、勇敢、仁慈、誠實……”），就會引人質疑：“這是正確的清單嗎？你怎么知道的？”然而，我們還有其他方式能夠將前提2充分地補充完整嗎？恐怕不能。我覺得，我們也許只能列出被我們自己的文化或社會所接納的規則或品質特征，從而承認我們的行為評價在文化上受環境的約束，這些評價“對我們”是真實的，但對別人不是。甚或更糟的是，我們也許不得不同意說，人們根本無法知道某個具體行為是否正確；他們只不過相信它正確，因為它合乎人們私下里希望堅持的某條規則，或者，因為它是人們希望成為的那種人通常將會采取的行動。

義務論者是否以及如何能夠證明他們所列出的規則具有合法性，這是值得他們討論的問題。而對美德倫理學者來說，問題在于，我們是否以及如何能夠證明“哪些品質特征屬于美德”的具體觀點的合法性。我們能否寄希望于獲得一種得到論證的信念呢？即，某些關于“哪些品質特征屬于（而哪些不屬于）美德”的觀點是客觀正確的。[[2]](#_2_251)這就是我所關心的問題。

對于該問題，雖然我會給出（帶有嚴格限定的）肯定回答，但為了不引起錯誤的預期，我一開始就應當指出，哲學家對于這方面的滿意回答設立了不同標準，而有的人可能認為我的標準太低了。因為，我和麥克道威爾一樣假定，合法性必定是從后天獲得的倫理視野內部產生的，而不是從外部的某種“中立”觀點中產生的。

人們對于這種“合法性”的擔心是，它根本無法提供理性的論證，而僅僅是循環的論證，注定成為針對個人的或受到文化灌輸的價值觀念的簡單合理化。我們可能會說，這是人們在試圖表述倫理的合理性或客觀性時常常遭遇的困境。如果我們是從自己的倫理視野內部出發，試圖證明我們倫理信念的合法性，那么，我們只會重述這種視野，而沒有對它予以真正的反思審查。（當有人指出黑手黨毒梟、追逐快樂的利己主義者或“道德懷疑主義者”能以某種方式提出針鋒相對的意見時，“我們并沒有真正地審查我們的倫理視野”這一點就變得非常明顯。）于是，看起來，我們唯一的替代選項就是從我們倫理視野的外部出發，從“中立的觀點”出發；幾乎只能這么做。而許多哲學家認為，這要么是不可能的，要么就算在最好的情況下也得不到什么東西。

但是正如麥克道威爾在多篇文章中論證的那樣，[[3]](#_3_244)在針對如此困境的不同看法之間，還有一條路徑——即，倫理學的紐拉特步驟，它是對奎因所贊同的那種紐拉特步驟的反映。

在撰寫“理性評價我們整個概念框架”這一非常宏大的話題時，奎因說道：

我們不一定馬上就會得出宿命性的結論，即，我們無法擺脫我們賴以成長的概念框架。我們可以一點一點地、一塊一塊地改變它，盡管與此同時，除了這種逐漸演變的概念框架本身之外，我們沒有其他東西可以依靠。紐拉特將哲學家恰當地比作在蒼茫的大海上重建船只的水手。盡管我們需要繼續仰賴它的支撐，但我們可以一點一點地改進我們的概念框架、我們的哲學；只不過，我們無法讓自己與之脫離，也不能將它同一種未經概念化的實在進行客觀比較。[[4]](#_4_242)

現在，只要我們牢牢記住紐拉特所說的“知識不可能建立在獨立的基礎上”，我們就會發現激進的倫理反思（即，對一個人的倫理信念展開批判性的審查）乃是可能的，盡管這樣的審查是從人們后天獲得的倫理視野內部開始的，但它卻能提供真正的修訂，而不僅僅是重復這種視野。

據我們所知，對于從后天獲得的視野內部開始推演，人們擔心的是我們在特定歷史時期和特定文化中，經過特定成長歷程而獲得的視野有可能是“完全錯誤的”。倫理學中的基礎主義者認為，解決該問題的唯一辦法（如果有的話）乃是采用一種經過修正的笛卡兒主義懷疑法。我必須拋棄我的所有倫理信念，從而將剩下來的東西當作確定的知識（即，可以憑借“中立觀點”、科學和邏輯而承認的事實）并努力在此基礎上重建我的倫理信念。通過這樣的嘗試，我會發現，在我已經獲得的倫理視野中什么是正確的（如果有的話），什么又是錯誤的（如果有的話）。

紐拉特的思路并未排除人們同樣的擔心——即，我們后天獲得的倫理視野有可能是完全錯誤的。該思路所否定的僅僅是“我們要么能夠發現它也許完全錯誤，要么能夠迅速修繕它從而獲得全新的正確視野”的看法。因為，從理論上講，紐拉特的小舟可能經過好多年才會成為提修斯的戰艦而不再剩下原來的點滴痕跡。于是，在某種意義上，我們或我們的后代是可以回顧我們由之開始的倫理視野并回溯性地將其斥為“完全錯誤的東西”。[[5]](#_5_234)

接下來，我假定（但不做任何論證）麥克道威爾的主張（即，抽象地講，在針對困境的不同看法之間，還有一條路徑）是正確的。換言之，我假定他展示了一種我們可以為“哪些品質特征屬于美德”的信念展開理性的合法化證明的空間，既不會受困于倫理學基礎主義的過分要求，又不會受困于“無非是對個人的或受到文化灌輸的價值觀念的簡單合理化”這種煩人的說法。通過反思審查而一點一點浮現在人們倫理視野之中的具體判斷，或許正意味著關于這種視野的改變，而不是對它的表達。而構成這種倫理視野并在經歷反思性審查之后仍然得以保留的具體判斷，也不再是僅僅對它的重述；不妨說，這些判斷現在說的是，它們已然通過了審查。

但是，確立一種空間的存在，并不是要對空間里所填充的內容進行說明。一般的看法是，我拿出我的某個信念（比如，勇敢是美德），并且，我在堅持不改變自己倫理視野其他內容的條件下，對該信念提出質疑。它是真實的嗎？可是，在此以后，我的目標是什么？我怎樣著手盡力證明這個信念的合法性？新亞里士多德主義的美德倫理學的回答（我們正是從這開始的）是轉向自身理論的第二個前提，即，

美德就是人為了實現幸福、興旺繁榮或過得好而需要的品質特征。

雖然我依舊堅持該主張，但目前應該指出的是，情況要比通常所想的更復雜——也比我一開始表述它時所想的更復雜。[[6]](#_6_228)（并不奇怪的是，人們會想，這樣的“前提2”能夠有多大分量。如果人們還記得圍繞如下問題的討論——即，“正確的道德規則就是人們意欲其成為普遍法則而設立的規則”是什么意思；身處羅爾斯無知之幕背后的理性行為者會做出怎樣的決定；甚或，功利主義的第二個前提應該是什么——仍有大量工作要做的話，那么他們就可以預料到，美德倫理學所提出的任何形式的前提2都會引起爭論并亟須進一步的澄清。）我現在認為，這個主張包含著一些內容，我愿意將其標示為（而不是描述為）“柏拉圖對美德提出的要求”[[7]](#_7_226)。我將表明它由三個命題組成。

（1）美德有利于其擁有者。（它們使其擁有者興旺繁榮，過上一種幸福的生活。）

（2）美德使其擁有者成為好的人（為了生活得好，享有作為人的興旺繁榮，過上一種典型的善的和幸福的人類生活，人需要美德。）

（3）美德的上述兩種特征是彼此關聯的。

讓我們借助非常粗線條的闡述來考慮一下，一位相當誠實的哲學家在詢問自己“誠實這種品質特征有什么好處”時，他所可能給出的兩種極為不同的答案：

（i）與不誠實相比，誠實要容易得多；你不必時時刻刻注意自己的言辭，不必操心你所應該說出的話的細節——你在大多數情況下就是講真話。撒謊常常很沒意義，而且是愚蠢的。人們都明白，而你看上去卻像個傻瓜，拼命地偽裝，好像自己從未犯錯，好像自己令人欽佩（其實你并非如此）。誠實是良好關系的必要組成部分，能使你們之間彼此信任；正如培根所說：“友誼結出的重要果實是輕松快意，讓人卸下心靈的負擔……除了真正的朋友，沒有什么可以讓人打開心扉，可以向他傾訴壓在你心頭的所有事情。”有誰愿意讓別人因為他的表象，而不是因為他的實質去熱愛和尊敬他呢？并且，對于做好哲學、教好哲學來說，誠實也是必不可少的；試圖得出流行的觀點，并無樂趣可言，只有在追求真理的過程中，才有樂趣可言；如果你不能讓學生相信你在乎真理勝過其他一切，你便無法給他們啟迪。

（ii）誠實在人類生活中發揮著非常重要的作用；它使人們彼此依賴，彼此信任并結成親密關系，相互學習，富有效率地從事科學研究、運行各種有益的和/或有價值的制度。想一想我們在人類生活中是多么經常地依賴如下這種簡單的事實吧，即，你可以向陌生人詢問時間或路線，并且合理地期待可以獲得誠實的回答。

我相信，很清楚，這兩種回答的巨大差異在于，前者可以被視為是對“我的誠實，對我來說，有什么好處？”甚或“變為誠實之人，我可以期待或享有什么？為什么我要樂于成為這個樣子”這類問題的回答，而后者則可以被視為是對“誠實為什么使其擁有者成為好人”這類問題的回答。前一種回答與命題（1）相匹配，后一種回答與命題（2）相匹配。至于命題（3），我相信，同樣清楚的是，盡管答案（i）和（ii）存在差異，但兩者卻彼此關聯。答案（ii）含蓄地揭示出人類生活中存在著哪些重要的東西（彼此信任并結成親密關系，運行各種各樣我們能在其中相互學習的制度，比如大學），而答案（i）則把這種看法含蓄地歸結為一個人針對“自身的興旺繁榮由哪些部分組成”的私人觀點。如果只有古怪的野人才具備通過答案（i）而表達的私人觀點，那么，答案（ii）對于“人類生活中存在哪些重要東西”的主張便不足為信。答案（i）依賴于答案（ii）里面有關人類生活運行方式的看法。后者假設了親密的人類關系需要誠實；并且假設，人類彼此學習、推進（至少哲學方面的）研究也需要誠實。

我相信，同樣清楚的是，答案（i）至少是若干論述的集合，它只可能來自具有某種特定的倫理視野的人，根據該視野，踐行誠實（至少對自己最親近的人誠實，在追求哲學真理的過程中誠實）部分地構成了那些給出這一回答的人們關于繁榮興旺或生活得好的理解。

前面我說過，我認為，新亞里士多德主義的美德倫理學思路有某種獨特的、但常常未被承認的東西可以用來破解“道德合理性”問題，但是，在某種意義上，它也并不是沒有得到承認。許多熟悉菲莉帕·富特《道德信念》一文的人都承認，美德倫理學提供了合乎命題（1）的主張，而在其他人中間，[[8]](#_8_222)威廉姆斯最為突出地表達了如下這個熟悉的觀點，即，亞里士多德的自然主義提供了合乎命題（2）的某些內容。而我認為常常沒有得到承認的是，無論命題（1）還是命題（2）都能有所發展，而且美德倫理學能以彼此關聯的方式提供二者。[[9]](#_9_212)在下面幾章，我將試圖證明，兩者能夠彼此關聯地發展；它們不是各自獨立而是聯合起來為我們提供一種框架，在其中，我們可以著手證明我們心中關于“哪些品質特征屬于美德”的信念的合法性。

綱領性的命題就是這樣。當我們以哲學反思來詢問自己如下問題時——“A真的是美德嗎？那么，有A之人將會采取的典型行為（如果不考慮悲劇性困境的話）就是正確的行為或好的行為嗎？我是否有合理依據可以相信這一點，進而相信有A之人將會采取的典型行為就是我所應當采取的行為？”——我們應該同時引入命題（1）和命題（2）。之所以“應當”引入它們，是因為這看起來是一條可供遵循的真正有前途的道路。而上述命題之所以是綱領性的，則是因為，正如我前面所說，迄今還沒有人對它進行細節化處理，而且在進行細節化的努力之前，也沒有人（包括我自己在內）能夠有把握地說它的承諾就不會失敗。

我一開始強調命題（1）和命題（2）彼此關聯，而現在我將對它們分別展開討論，稍后再把它們結合起來。本章的余下部分將討論命題（1）。

### 反對的意見

人們常常認為，“美德有利于其擁有者，因為美德能使她繁榮興旺，獲得并過上一種幸福生活”這一主張的目的是為了給多數人或每個人提供一種動機理由，使之成為合乎標準美德清單的美德之人（或說道德之人）。而對我來說，重要的在于強調指出，這并非我傾向于該主張的主要理由。在我眼里，該主張只是針對標準清單展開批判性反思（即，對人們心中“哪些品質特征屬于美德”的觀點的正確性展開批判性反思）這項事業的出發點。

然而，為了做到這一點，該主張在標準清單的問題上起碼必須具備表面的合理性，[[10]](#_10_210)因此，我需要為該主張辯護，反對那些通過把它當成一種關于標準清單的主張從而認為它顯然錯誤的人。

澄清當前問題的第一個必要步驟是，承認“具有美德（誠實、公正、仁慈，等等）是否有利于美德之人？”這個問題的歧義性。它既可以意味著：“在特殊的情境中采取美德行為或表現出美德，是否一直有利于行為者？”（我稱之為“特殊問題”）也可以意味著：“擁有和踐行美德，總的說來是否有利于具備它們的人？”（我稱之為“一般問題”）對于其中一個問題的恰當回答，或許對于另一個問題來說并不恰當。[[11]](#_11_206)

第二個必要步驟是，承認人們可以在非常不同的語境中考慮“（標準清單上的）美德是否有利于其擁有者？”這個問題。如果我們在考慮如何評價邪惡之徒或道德懷疑論者的哲學語境中否認美德有利于其擁有者，卻沒有注意到我們在其他語境中，比如在考慮如何撫育自己孩子時，承認美德有利于其擁有者，那么我們可能會覺得不對勁。

缺乏這些步驟，許多討論就沒法進行。讓我從“具有（合乎標準清單的）美德是否有利于美德之人”的歧義性開始吧。

在討論該問題時，人們通常采取的形式——即“為什么我應該成為道德之人（或美德之人）”——恰恰存在同樣的歧義性。“在特殊的情境中采取美德（比如，誠實、勇敢或仁慈）行為是否一直有利于行為者，使她繁榮興旺？”對于這個“特殊問題”，很明顯，答案是否定的。因為可能出現如下情況，比如，我大膽地說出我應當說的話，我會被關進精神病院，接受強制性的藥物治療；還有可能，勇敢行為會讓我落下終身殘疾；還有可能，如果我采取仁慈行為，我會因此喪命。在這樣的情境中，對于“特殊問題”的回答，恰恰不能是“如果你想要幸福，想要過上一種成功、興旺的生活，你就應當此時采取誠實、勇敢或仁慈的行為——你會發現這么做是值得的”。（在世俗道德中，情況就是這樣。當然，如果我此生之后還有來生，那情況會有所不同。我稍后將討論這樣一種人，他們即便立足于世俗道德，也不愿意承認，如果我的美德行為導致我的死亡或殘廢，那么我就算是受到了損害。）

因此，把“特殊問題”暫時放到一邊（它很快會再次出現），讓我們集中精力關注“一般問題”，即，（標準清單上的）美德是否有利于其擁有者，使她總的說來能夠繁榮興旺？在這方面，同樣有許多人相信，基于如下兩條理由，必須給予否定回答。第一條理由認為，美德不是幸福的充分條件，而第二條理由聲稱，它也不是必要條件。它之所以不必要，是因為人們常常發現，邪惡之徒會像茂盛的月桂樹一樣興旺發達。而它之所以不充分，則是因為我們在考慮“特殊問題”時會面臨上述令人不愉快的情況。（我說過它很快會再次出現。）只要人們承認在某個特殊情境中踐行美德可能沒命或者可能毀掉自己生活，那么，“美德是幸福的充分條件”這一主張便會大打折扣。

對于第一條理由，我們有種輕松的回應方式，即，人們不應當把“美德有利于其擁有者，使她繁榮興旺”理解為是在提供保證或充分條件。[[12]](#_12_200)

假設我的醫生說：“你戒煙、有規律地鍛煉、適量飲酒的養生方式對你有好處。”她的理由是這種方式讓你的身體興旺、健康，過上長壽健康的生活。但是，她并未因此就確保我必定過上長壽健康的生活。如果我遵從她的建議，但仍在中青年時期患上肺癌、心臟病或肝病，這不能說她的話不對；我不能回去找她，說：“你讓我戒煙什么的，這錯了——你看，這些方法根本沒用。”她和我都知道，按她的話來做并不確保百分之百的健康；然而，盡管如此，只要百分之百的健康是我追求的東西，那我就只能遵從她的建議，并且希望自己別那么倒霉。

與之類似，“美德有利于其擁有者”這一主張也并沒有說，具有美德就確保一個人繁榮興旺。它說的是，美德是唯一可靠的賭注——即便人們都說我倒霉，即便恰好是我的美德讓我英年早逝或者讓我的生活一塌糊涂。

美德只不過是有讓生活崩潰的危險（仿佛惡德就沒有同樣風險似的），為什么因此就該認為美德不是實現繁榮興旺生活的唯一可靠的賭注呢？我待會再回頭來處理這個難題。現在，讓我們強調指出，用健康問題來作類比，以及“獲得和踐行美德是唯一可靠賭注”的斷言似乎使我們面臨著第二種反對意見。為什么我們就必須接受說，獲得并踐行美德乃是“唯一可做的事情”，仿佛美德是幸福的必要條件呢（盡管不是幸福的充分條件）？既然我們承認一個人的生活可能面臨中斷或毀滅的危險，那么，只要我們有所感觸的話，難道不應該去尋找替代性的選擇嗎？那些像茂盛的月桂樹一樣興旺發達的邪惡之徒，難道不正好提供了一種替代性的選擇嗎？

對于這一反對意見，我們也有種輕松的回應方式，同樣采用了醫療的類比。我的醫生針對“我應當如何生活”所給出的正確答案，是否意味著，遵從她大致描述的養生方式就是獲得長壽健康生活的必要條件呢？并非如此，因為，如果它有這層意思的話，那么它就很容易被證偽；報紙上每隔一段時間都會報道說，有人對醫生提出的至少部分要求是嗤之以鼻的，可他們卻相當長壽，其健康狀況達到了他們那個年紀的人所能期望的水平。（就在我寫這段話時，一位極其長壽的法國老太太已經活到了120歲，而她是在115歲時才戒煙的。）說“美德在大多情況下有利于其擁有者，使之繁榮興旺”，并不是說“美德就是幸福的必要條件”。它說的是，沒有哪種“養生方式”會更為有效——沒有別的可供選擇的“養生方式”會更加合理。

就像訴諸“我的美德會讓我生活崩潰”的可能性一樣，在辯論中訴諸那些繁榮興旺的邪惡之徒，這是有點荒唐的。如果考慮到醫療方面的類比，那么，有些邪惡之徒過得繁榮興旺——比如，某些先前管理集中營的納粹分子后來逃到南美，過上安逸享受的生活（也許還有不少人仍在這樣過）——這個簡單的事實就應該是無足輕重的。邏輯上講，他們的存在對于“美德有利于其擁有者”這一主張的正確性所帶來的沖擊，同那些常常抽煙、喝不少酒的極少數百歲老人的存在對于醫生如下說法（即，“不抽煙、適量飲酒、有規律地鍛煉的養生方式有利于這樣做的人”）所帶來的沖擊，是同樣少的。要想貶低前面給出的回答，人們不僅需要一些例證，而且需要一清二楚的模式。反對的意見不應當是“如何看待那些生活在南美的少數納粹分子和身負命案的銀行劫匪？”而應當是“如何看待我們生活里能夠察覺到的那種惡人得意洋洋、好人沉淪沮喪的模式？”

現在，有人可能用關于生活模式的這種斷言來反對“美德有利于其擁有者”的觀點，對于這一反對意見，我稍后將會提到。不過，在哲學文獻中，通常很少有人提出這樣的反對意見。構成絆腳石的，只是少數僥幸逃脫懲罰的邪惡之徒；他們的情況屬于第二種難題。

對于這兩種難題，我相信，至少可以給出下面這樣的部分解釋：那些注意到“我的美德有可能讓我的生活崩潰”以及/或者“邪惡之徒有時會像茂盛的月桂樹一樣興旺發達”等事實的人們，也許不知不覺地把這些難題當成了邪惡之徒或“道德懷疑論者”在我們根據美德帶來的利益而向他們推薦有美德的生活時將會做出的明顯反應。邪惡之徒或“道德懷疑論者”估摸著，如果我們試圖說服他們相信美德的生活值得冒險，而惡德的生活（很明顯，它有它的風險）不值得冒險，那我們將是無法得逞的。他們只會嘲笑我們，仍然過著他們快樂的邪惡生活，并且認為我們的回答完全錯誤。

到了這個討論節點，我們就需要采取我所說的“第二個必要步驟”，思考一下我們可以考慮“美德有利于其擁有者”的不同語境了。

### 不同的語境

人們非常容易假設，如果無法讓邪惡之徒或道德懷疑論者相信“美德有利于其擁有者”（因為擁有美德是過上幸福生活的唯一可靠的方式），那么就會貶低這一主張，表明它一般來說是不正確的、不可能成功的。可是，一旦人們要去證明該假設，卻會發現它并沒有那么明顯地正確。我們幾乎沒人愿意浸染于惡德或是成為名副其實的道德懷疑論者。因此，雖然我們相信有許多我們知道自己無法說服他們的事，但我們不會僅僅因此就把那些信念斥為不正確的。在將“美德有利于其擁有者”當作不可能成功的東西加以拋棄之前，我們應該看看，我們在其他語境是怎樣對待它的。

R. M.黑爾敏銳地考察了如下問題，即，當我們撫養自己的孩子，當我們說“讓他們為生活做好準備”并開始對他們進行道德教育時，我們是如何對待上述主張的。[[13]](#_13_192)為什么我們要對自己的孩子進行道德教育——我們的動機是什么？有一種答案可能是，我們認為，如果我們將孩子培養成美德之人而不是缺乏教養的自私自利之徒，那么我們自己的生活會輕松些；我們是為了自己而把他們培養為美德之人的。還有一種答案可能是，我們自身具有如此不偏不倚的高尚心靈，以至于我們會考慮怎樣才能讓我們的孩子成為利他主義者，讓他們長大后可以對別人的孩子有用；我們是為了別人或社會而把他們培養為美德之人的。

然而，如果我們是好的父母，那么，這兩種答案我們就都不會采用。盡管它們無疑各自包含著一些真理，但它們沒有準確地反映出好父母的首要動機。好的父母會牽掛子女的利益。他們想做些對他們（這些孩子）而言最有利或最有好處的事情，讓他們生活得好、感到快樂，在生活中取得成功。不過，盡管牽掛子女的利益，但他們大多數人卻并未將孩子們培養成完全自利、不講道德的人。相反，他們把孩子們天生的自我滿足、自我縱容的沖動看作是亟須矯正和調整的東西，把他們天生的愛、慷慨和公平的沖動看作是需要發展的東西；把孩子天生以自我為中心的視角看作是為了孩子自身利益而必須增強的東西。

因此，好的父母在孩子很小的時候就開始培養他們的美德（發展標準清單上的那些品質特征），他們自覺或不自覺地相信，這是讓孩子們為生活做準備，為他們生活得好打基礎。

有一件我們應該覺得驚訝的事。現在，請暫時不要考慮對孩子的成長不管不問的那些不負責任的父母，也不要考慮有的父母可能對于“踐行某些甚或全部美德意味著什么”持有十分糟糕的看法。如果我們只關注非常有美德的父母，他們對孩子的成長相當在意，那么，在這種語境中，盡管他們牽掛自己孩子的利益并希望他們為生活做好準備，但他們卻努力培養孩子的美德，這難道不是一件令人驚訝的事情嗎？也許，憑借哲學或反思的方式，他們可能會對“獲得并踐行美德是否就是實現美好生活的最佳途徑”這個問題提出公開的嚴肅質疑；他們甚至會給出否定的回答。但是，我要說，他們對于自己孩子的培養方式卻表明他們是相信美德有利于其擁有者的。

我當然不是拿這點當作抽象的論證，用以證明“標準清單上的美德有利于其擁有者”這個觀點的真理性。毋寧說，它是針對那些傾向于公開表示“我們相信該觀點顯然錯誤”的讀者而提出的歸謬論證。它相當于我質問說：“你完全確定自己相信這一點嗎？如果你是在考慮如何培養子女以便讓他們為生活做好準備，而不是想象自己正在努力使邪惡之徒皈依或是說服道德懷疑論者，那么，你難道沒發現，事實上，你確實認為美德是最為可靠的賭注嗎？”

人們可能反對說，就我們相信該觀點而言，我們承認它是一種局限于具體語境的觀點。人們會說：“我們可能相信，此時此地，美德是實現幸福的唯一可靠的賭注，我們通過努力而過上比較輕松、受到保護的生活。但如果環境發生了變化，美德可能使我們生活崩潰，那我們不就會產生其他的想法嗎？”

假設我們的生活發生了可怕的改變；我們陷入了某種邪惡的體制中，在那里，據說成為美德之人不僅會面臨英年早逝或在悲慘困境中度過一生的風險，而且確實會招致這樣的結果。在此環境下，我們不就得承認，美德遠遠不是實現幸福的唯一可靠的途徑嗎？我們不就得為我們的孩子，出于他們的利益考慮，提供某些與培養美德的道德教育非常不同的教育方式，以便讓他們為自己即將度過的艱難生活做好準備嗎？

我認為，對于這兩個問題，都不能給出簡單的肯定回答。在罪惡橫行的年代，那些擁有并通常踐行美德的人確實不可能獲得幸福，因此，美德確實不再是實現幸福的可靠途徑。所以，在這個意義上，對第一個問題的回答是肯定的。然而，即便是在這樣的年代，也仍然沒有其他的可靠途徑。對大多數人來說，罪惡時代的生活是或極有可能是骯臟的、殘酷的和短暫的，在更好的時代來臨之前，幸福只是可望不可即的東西。而懷揣著更好時代將會到來的希望，懷揣著最起碼自己的子女將會享受這種時代的希望，許多父母，盡管他們生活在最壓抑、最危險的體制下，卻仍然努力培養自己孩子的美德。毫無疑問，他們也向子女傳授某些經過裁剪的觀念，以適應他們生活的這個極端環境；毫無疑問，他們不得不特別強調審慎，不得不教孩子們要慎重對待并且遠離那些在更好社會里將被視為缺乏信任、缺少情感的人。可是，傳授經過裁剪的觀念，絕不是說就拋棄了全部看法，絕不是說就要教育他們無需追求更好的東西，而只去追求那種“踩著別人上位”的生存之道。

正如我們會對那些牽掛自己孩子利益的好父母為孩子自身利益考慮而努力培養其美德感到驚訝一樣，我們也會對我們針對“為什么我應該有美德/道德”這個問題所可能給出的個性回答（“我就希望這樣——它是我所希望的生活，一種在我看來是善的、成功的、有所回報的生活”）而感到驚訝。

當我們觀察（比如說）那些擁有財富和權力并且至少看起來非常快樂，但只要有機會便會撒謊、欺騙、殘忍地犧牲他人的人的生活時，我們會發現自己根本沒有把這樣的生活看作是令人羨慕或令人欽佩的。擁有財富和影響力也許不錯，但若要以這樣的生活作為代價，那并不美妙。我們觀察自己的生活時，也會發現許多不盡人意的東西，但很有可能，沒有哪樣是因為我們擁有的這些美德而帶來的。相反，我們可能發現自己傾向于認為，某些不盡人意之處正是我們沒有充分擁有美德所致。“要是我不那么自私，不那么以自我為中心，而是對我所擁有的東西更加感恩，對他人的利益和他們身上的善更加關心，那我該是多么地更加快樂啊！”——這種想法非常普遍。在反思自身品質與自身生活的語境中思考“標準清單上的美德有利于其擁有者”這一主張，就跟我們在按照黑爾的指示方向培養我們子女的語境中思考它一樣，同樣表現出它的正確性。

### 不存在中立的觀點

現在，假設“標準清單上的美德有利于其擁有者”表面沒什么錯誤。人們仍然會追問：我們能否為這一主張提供依據？是的，黑爾不僅表述了我所贊同的信念，即，出于自己孩子的利益考慮，我們應該培養他們，讓他們具備標準清單上的品質特征；而且，他還為該信念提供了依據，其中有許多依據都跟富特在論證如下觀點（即，具體而言，正義有利于其擁有者）時給出的依據相似。[[14]](#_14_188)而我和黑爾之間的差別主要不在于依據本身（對它們，我大多也很贊同），而在于他為這些依據所賦予的地位。

他說，將孩子培養成一位（謹慎的）不道德之人并不符合孩子的利益，因為大多數人都不可能僥幸逃脫因此招致的懲罰。一個人必須是“格外有天賦的壞蛋”才行，而我們事先無法知道一個孩子是否有這樣的“天賦”。他說：

幾乎對每個人而言，成功的犯罪都是一項難度很大的游戲，它并不劃算。如果有人反對這種看法，說以往有人在骯臟的商業生涯中聚斂了大量財富，那么我的回答是，這些錢總的來說并沒有給他們帶來幸福，而且，憑他們的天賦，他們本可以少掙些錢，而投身于更具社會價值的職業生涯，使自己過得更好。即便有些例外，也非常罕見，很難為教育者所預料。

他說，“目前看來，讓人顯得正直的最簡單方法，就是做到正直”。（我們可以假設）當他談到這樣一些美德，比如，仁慈、慷慨、忠誠、誠實和正義，把它們看作使人有可能相互合作和關愛的秉性時，他會說，如果缺少這些美德，“我們所有的努力都將白費，生活中所有的歡樂和溫暖都將消失。那些不熱愛同胞的人將難以快樂地同他們一起生活”。他甚至會說，“確實看起來，那些為自己設定了在能力范圍之內，或是超出能力范圍之外不太多的較高道德標準的人們，通常好像要比那些并不具有如此高度視野的人們更加快樂一些”。[[15]](#_15_186)

對于這些主張，我基本同意。但在他眼里，這些主張全是關于人類生活運行方式（“世界的運行方式”）的“經驗性”主張，并認為它們提供的是一些“非道德的”理由，讓人不要成為“依據利己主義觀點”來處理問題的不道德之人，而我則不同意他對于這些主張的地位的界定。當黑爾提出上述主張時，在我看來，他并不是從他與利己主義者所能共享的某種中立觀點出發，而是從充滿人性、品格高尚之人的觀點出發的，后者會把阿爾伯特·史懷哲和特蕾莎修女看作是“極其圣潔之人”（而不是浪費生命的怪咖或受到蒙蔽的傻瓜），把牛津饑荒救濟委員會的行為看作是在創造“奇跡”（而不是在拿著大把的錢打水漂）。

假設（我認為黑爾就是這么假設的）這些有關人性與人類生活運行方式的主張是“經驗性的”從而得到所有人的承認，隨之而來的麻煩在于，我們很容易就能想象出不贊同這些主張的不道德之人或利己主義者。不道德之人會說，做個成功的壞蛋不需要格外的天賦——而僅僅需要他必定具備的一定程度的智慧而已。由于他特別看重財富和權力，因此他不認為成功的犯罪不劃算；黑爾不僅高估了這里的風險，而且，冒險所得的那些實實在在的巨大收益也在某種程度上證明了高風險策略的合理性。他說，盡管有些人確實很傻，過于關心同胞，而不是敏銳地將那些與你有關的人確保一直處于你的控制之下，因而體會不到大筆的金錢“總體上”所帶來的幸福，但是，這樣的幸福卻必定存在。如果有必要，讓人看上去正直也沒什么太難的；你可以在大多數時候糊弄大多數人。如此等等。

人們也許會說，這是必然的，并不讓人覺得驚訝。我們不可能通過訴諸某種“非道德的”東西或是通過發現某個頗具美德之人與邪惡之徒都能共享的中立觀點而“從外部來論證道德”。我們可以像黑爾一樣認為，貪婪之人與不誠實之人并不幸福，并不真正快樂，他們其實失去了“歡樂與溫暖”，然而，當我們這么說時，我們卻不是因為看到他們哭喪著臉說“唉，我真倒霉”而給出一種單純的經驗性評論。在一定意義上，我們的意思是：“這不是我所理解的幸福生活，因為它沒有涉及對于美德的踐行。”

然而，請注意“一定意義上”這個限定詞。因為，盡管我同意，不存在可以用來論證道德的中立觀點，但是，我不打算贊同D. Z.菲利普斯與約翰·麥克道威爾（他倆更多是在回應富特的《道德信念》，而不是回應黑爾）在這個語境中對于“美德有助于其擁有者”的建構方式。[[16]](#_16_184)與他們不同，我認為，富特與黑爾為了支持自己的觀點（即，標準清單上的美德有助于其擁有者）而給出的依據是值得的、有效的。因為，概括地講，他們的依據確實為我們的如下信念（即，標準的美德清單是正確的清單）提供了某種理性支持。雖然其依據只能被視為綱領性（因為，從理論上講，每種可能成為美德的東西都必須有詳細充分的理由），但它們看起來絕對頗具前景。當然，它們的前景僅僅表現為一種途徑，憑借該途徑，我們能夠從我們與黑爾、富特等人所共享的倫理視野內部出發，而不是從某種對于我們和不道德之人或利己主義者來說都是中立的觀點出發，來證明我們關于標準清單的信念的合法性。不過，一旦搞清楚了這一點，那么（我將證明）就沒有理由否認這些依據恰恰是有助于證明我們如下信念（即，標準清單上的品質特征確實就是美德）的那種想法。

讓我再次強調一下，我不覺得這些依據能夠提供讓人成為美德之人的某種動機理由。菲利普斯和麥克道威爾都強調“美德行為是出于本身、出于正確的理由而被選擇的行為”這個為人熟知的觀點，他們似乎都以為，任何試圖提供依據（就像富特與黑爾在證明“標準清單上的美德有利于其擁有者”這一信念時所提供的那些依據）的做法必定在某種程度上忽視了這一點。一個人，作為頗有美德之人（比如黑爾和富特），足以出于正確的理由采取美德行動并證明他的“標準清單上的美德有利于其擁有者”這一信念的根據（這是另一個單獨的問題）。所以在這里，我把動機問題當作可能轉移我們注意力的東西，暫時放到一邊。[[17]](#_17_176)

正如我所了解的那樣，菲利普斯和麥克道威爾堅持如下觀點：

（1）只有從（至少一般的）美德之人的視野內部出發，人們才能認識到“美德有利于其擁有者”這個真理。

（2）從這種視野的角度出發，“美德有利于其擁有者”之所以必定或必然正確，就在于觀點（3）。

（3）美德之人知道什么是幸福，什么是利益、優勢、傷害和損失，什么是“收獲”和“付出”，因此，任何通過有悖于美德的行為而獲得的東西都不是真正的優勢或利益，任何因為美德而必然導致的犧牲也談不上是一種損失。通過美德行為，一個人“實現了全部”，獲得了“道德的利益”，并且，由于只有美德可以使人有美德地行動且一貫如此，所以，它們確實保證能夠有利于其擁有者，能夠讓她獲得幸福，即，一種合乎美德的生活。

按照這樣的看法，人們根本就不會問：美德或惡德是不是一種更加可靠的賭注？特別狡黠的家伙是不是有可能過上一種成功的罪惡生活？財富是不是“總的說來”導致幸福？讓人看上去正直的最簡單方法是不是就是做到正直？一個人是不是需要他人？他是不是不能“把他們收拾得像蠢驢一樣的服服帖帖？”[[18]](#_18_170)所有這些假定事實，無論是或不是，都跟“美德是否有利于其擁有者”完全無關，因為，從美德之人的視野內部出發，根本就不會提出這個問題；它已經是確定無疑的。如果這些事實同“美德是否有利于其擁有者”無關，那么，斷言“是”或“不是”還有什么重要呢？它必定只能是從外部來論證道德的錯誤嘗試罷了。

不過，菲利普斯和麥克道威爾一直是局限在不道德之人或利己主義者的語境中，提出“美德或惡德是不是更可靠的賭注或諸如此類的東西”這個問題的。而在美德之人培養孩子或者反思檢討自己的語境中，他們卻從未考慮過黑爾與富特所訴諸的那些假定事實是否可能既算不上恰當，也談不上很必要。

我將證明，他們確實如此。

菲利普斯和麥克道威爾顯然正確地指出，對于什么是（比如）利益和優勢，什么是傷害和損失，美德之人與不道德之人有截然不同的看法。我在街上發現一個鼓鼓的錢包；對不道德之人而言，這是一筆有利可圖的飛來橫財；對我來說，卻是件麻煩事，因為我得把它交到警察局，而我又要去趕火車。有人公然指出我沒有兌現諾言。不道德之人認為自己身處不利境地；如今，他將不得不遵守承諾，或者不得不找個借口。而我認為自己受益了，因為我已經把承諾忘得一干二凈，而如今能夠確信自己遵守了承諾。我們當然有不同的幸福概念。無論他把幸福理解為一種擁有財富、權力、歡樂的生活，還是理解為一種發現科學真理的生活，在他眼里，真正要緊的是實現這些目的，而不是實現目的的手段，而在我眼里，無論我的個人目的是什么，它們都不能依靠有悖于美德的手段來爭取；幸福不能通過這種方式而獲得。

不過，我們之間存在差異卻不代表完全沒有重合之處，可后者卻是菲利普斯和麥克道威爾似乎想要表達的意思，他們堅持認為，對美德之人來說，“為卓越的人生做出的犧牲……絕不能算作一種真正的損失”（麥克道威爾），美德之人因其美德而給自己帶來的任何災難也不是一種災難（菲利普斯）。所以，即便美德注定讓你傾家蕩產，讓你一無所有，讓你肢體殘疾、失去視力或自由，乃至讓你智力受損或喪失生命，對美德之人來說也不是損失和災難。

如果堅持這種看法，必然就會否認第三章討論過的“可以解決的悲劇性困境”的可能性，[[19]](#_19_169)而且，盡管這種苛刻的、具有斯多葛風格的看法幾乎不會表現為一幅浪漫的生活畫面，但它也不可能是一幅現實的畫面。

也許，菲利普斯和麥克道威爾完全忽視了被我稱作“可以解決的悲劇性困境”的那些典型案例。他倆誰也沒有多談他們已經考慮到的線索，比如，一個人的死亡不是出于什么高貴的原因，而是僅僅因為他陷入瘋狂暴君的魔掌，盡管受到威脅，也仍然拒絕做壞事，所以被處死；[[20]](#_20_167)或者，一個人之所以不得不讓自己的一個孩子葬身火海，是因為他雖然愿意付出生命去救她們，但他在體力上卻只能救另一個孩子。（這不是損失嗎？不是災難嗎？）他們似乎銘記的是，要為高貴的原因而放棄自己生命或承受巨大的“損失”。

在我看來，這仿佛屬于追求“短暫卻光榮的生命”這份理想的男子漢宣言。[[21]](#_21_168)美德之人應當將死亡、一貧如洗、肢體殘疾或智力受損視作傷害、損失或災難，至少部分原因在于，它們讓你完全或在一定程度上無法進一步為他人服務，它們使得關心你的人感到極度悲傷。美德之人可以將所有這些情況當作損失或災難，但又絲毫不會忽視如下事實，即，在這些情形中，人們只不過有遇上它們的風險，或者必定遇上它們。

最后這種區分（“有遇上的風險”與“必定遇上”的區分）讓我重新思考“富特與黑爾所提出的主張是否具有作用”的問題。在菲利普斯和麥克道威爾的眼里，（美德之人認為）美德之所以必定有利于其擁有者，是因為它能使擁有者做得好，從而“實現全部”，絕不會因此招致任何損失或災難。可是，這就是我們教給或可以教給孩子們的道理嗎？

教育孩子們意識到有美德的生活不一定是座玫瑰花園，要他們知道這種生活可能犧牲生命并向他們灌輸“這完全值得”的理念，這是一回事。而在努力這樣做的同時卻根本不強調說“冒險不一定就沒命，那些不愿冒險的人常常失敗”的事實，則完全是另一回事。如果我們在教育他們時僅僅告訴他們美德之人會因冒險而失去生命，而那些只想自保的人卻常常幸存，如果這就是我們在報紙上可以讓他們注意的唯一情況，那么，我懷疑（還是從世俗生活的內部來看）我們是否還能夠將美德成功地傳授給他們。

當然，較為粗糙的兒童道德寓言往往宣揚這樣的理念，即，有美德的行為會帶來整體性的回報。英雄挽救他人一命，在荒原上分享自己最后一片面包，說出真相，讓自己身臨險境，可是你看，這只是一次測試，他通過了測試，收獲了豐裕的回報；而反面人物行為糟糕，沒有通過測試，失去了公主和王國。而另一些寓言則勾勒出一幅并非不真實的生活畫面；英雄人物甘冒生命危險，而又完好無損地幸存下來；反面人物行為糟糕，死于非命。誠然，除了教育孩子們知道“幫助有需要的人”是做點什么事情的好理由，“某件事是真相”是將它表達出來的好理由，我們還必須教育他們說，即使他們是冒著風險采取恰當的行動，他們也不一定因此就招致死亡或災難。

更一般地講，我們鼓勵孩子們相信，如果他們做得好，那么事情會向好的方向發展。如果孩子按照我們所叮囑的方式做得好，事情也會向好的方向發展，那么我們會指出這一點并且強調這就是我們期待的狀況，而如果孩子們做得不好從而反過來受到別人的糟糕對待（“如果你對他不好，你也別指望他會對你好”）時，情況則完全相反。如果孩子做得好卻因此遭到粗暴對待，那么我們會強調說他們確實做得對，我們會說我們為他們感到驕傲——不過，父母如果總不爭辯，仿佛結果就在意料之中而無需評論，這樣的父母也太奇怪了。難道我們不應該表示同情，指出這種情況非常可怕，或許譴責一下相關人士的忘恩負義與吝嗇刻薄，或許指出他的行為值得嘗試而只是運氣太糟，并且廣為宣稱“即便情況就是這樣，它也不是孩子必須忍受的一種生活模式”嗎？跟前面一樣，教育孩子們發現他人的優點，慷慨地分享自己的東西，說出事實真相，公平待人接物時要出于美德的理由而不是為了當下的回報，這是一回事。但在盡力這么做的同時卻根本不強調說，“從普通人那里獲得體面的回報，其實可以被合理地期待為一種生活模式”，則是另一回事。（如果我們不強調這一點，那我們怎么能把他們培養成為與人為善的人，培養成為仁慈、忠誠乃至公正的人，而不是那種吹毛求疵、自以為是、憤世嫉俗的人呢？）

因此，與菲利普斯和麥克道威爾相反，我不認為我們具有這樣的幸福、利益、傷害、災難等觀念，以至于那些因美德而必然導致的犧牲都算不上是一種損失了，我也不認為，這是因為我們全都在美德方面不夠完美。我認為，我們從小就開始形成的損失、傷害和災難概念，盡管與不道德之人存在顯著差異，但在死亡、肉體損傷、苦難和無助等問題上卻有著重合之處。然而，與不道德之人的差別在于，我們并不認為通常是對美德的踐行導致了這些問題，我們也不認為（除了上面提到的罪惡年代之外）踐行美德要比踐行利己主義更可能造成如此結果。我們的看法是，（總體而言，在大多數情況下）如果我們做得好，那么事情會朝著對我們有利的方向發展。如果事情沒有這么發展，如果我們無法獲得或維持幸福，那也不是“我們應該期待的狀況”，而是充滿了悲劇色彩的壞運氣。

我們的觀念與不道德之人在另外一個方面也有重合之處。有美德的生活可以被表述為令人享受的和令人滿意的，這并沒有對“令人享受”和“令人滿意”這些詞采取只有美德之人才能理解的特殊用法。雖然我們（如果我們頗具美德的話）與不道德之人并沒有對很多同樣的事情感到享受、高興或滿意，但不道德之人也能發現，我們確實對自己的生活感到享受。（如果他費點心思想想）他可能覺得奇怪或可笑，我們的生活居然包含“歡樂和溫暖”，我們居然（用黑爾的話來說）“快樂地生活”。從他的觀點看來，他可能嘲笑我們，認為我們基本上對生活不滿，可我們沒必要告訴他我們正在他所無法把握的隱秘意義上享受著我們的生活——而只有當他充分理解了，他才能發現和認識到我們的享受狀態。［我得簡要描述一下“享受”的含義——即，做事情時滿懷興致與熱情，期待和回憶事情時伴有特定的表情、言辭和語氣等等（我所說的“開心元素”）。］

詹姆斯·瑟伯曾畫過一幅有意思的漫畫，畫上有一名穿著牧師服裝、臉色陰沉的男人，極其不快地盯著一位酩酊大醉的女子，說道：“不幸的女人！”在我看來，這幅畫面之所以有趣，主要不在于把這位明顯很開心的女子描述為不幸之人完全不恰當，因為對于常常大醉的可憐人來說，無論他們當時多么享受，這樣的描述都是對他們很好的理解。不恰當的地方在于，認為她不幸的那個男人，如果根據開心元素的標準來衡量的話，他很明顯根本就沒有讓自己享受過。如果我們真的可以把這名女子描述為不幸之人，那么我們也可以這樣來描述他，而他或許會徒勞地抗議說他的生活是最幸福的，因為那是有美德的生活，他為自己的美德行為（憑借那種只能被美德之人所理解的他自己的奇怪方式）感到開心。如果他從未通過開心元素所展示的直接方式而讓自己快樂，那么，就算他的生活節制，也不可能是有美德的。

開心元素同樣是我們撫養子女過程中的一項重要因素。在孩子們面前，我們可以將有美德的生活表現為（在大多數情況下都是）令人享受和令人滿意的，并充滿了快樂、滿足的益處和優勢。誠然，我們必須“從小就訓練他們，要對正確的事情感到快樂和痛苦”[[22]](#_22_168)，完善、發展、細化和豐富他們的欲望，但我們顯然應注意到，訓練的目的可以是對美德行為的享受。在孩子們面前，我們不僅可將愉悅他人、幫助他人、合作行為、伙伴關系、和諧而非沖突、說出真相，甚至克服（某種）恐懼以及忍受（某種）痛苦與不適等表現為善的、值得贊揚的或不得不做的事情，而且可以將它們表現為本身就是令人享受的；我們充分相信，孩子們其實也會像我們一樣發現它們的受用之處。

這并沒有否定我在第四章針對“美德行為給熱愛美德之人帶來快樂”所給出的限定條件，也沒有荒唐地表示，我們只會教育我們的孩子懷揣著“取悅自己”的念頭來為他人服務以及與他人共事。盡管我們要求他們采取典型的美德行為應當是出于理由X，而不是為了當下的滿足，但我們把其中的有些行為（比如，十分淡定地去看牙醫）表現為不得不做的事，會讓自己高興的事，很快就會過去的事，沒那么糟糕的事，今后會有人請客回報的事，而把另一些行為（比如，送給別人很漂亮的圣誕禮物）單純地表現為本身就是回報的事，卻不僅僅是偶然的。

麥克道威爾正確地試圖指出，人們不可能通過中立的（即，美德之人與邪惡之徒都能掌握的）可欲性標準而表明美德生活是人們最想得到的東西。菲利普斯也正確地試圖指出，人們不可能以那些關乎人類利害的中立事實作為基礎來證明美德生活的類似情況。但是，在堅持這種立場的同時，人們卻無需進一步推論說，甚至在“將死亡和苦難通常視為不可欲的有害之物，將享受通常視為可欲的人類之善”的問題上，美德之人與邪惡之徒都毫無共性可言。

麥克道威爾和菲利普斯似乎覺得，“不可能從外部（某種中立觀點）來論證道德”的主張要為真，就必須堅持認為任何得到美德之人與邪惡之徒所共同承認的事實都必定毫不相干。可是，為什么要這樣呢？誠然，道德不可能從外部來論證。然而，如果事情是另外的樣子（比如，如果我們的本性使得美德是健康而惡德是不健康，以至于美德通常使你長壽而惡德卻會要你小命），那么，“不可能從外部來論證道德”還會是真的嗎？

有人也許覺得，這是個危險的想法。因為，這不就意味著，如果事情相反，如果惡德讓你長壽而美德讓你英年早逝，那么道德敗壞和邪惡墮落便成為正當的嗎？基于我希望能在后幾章出現的若干理由，我想回答說“不”，因為后者并非一種融貫的假設。如果我們本性是這樣的，那么我們的整個倫理思想史便會超乎想象地不同，要知道，支撐我們美德概念的自然事實就是“美德不是不健康，惡德不是健康”，“美德之人并非不懂得享受”以及富特與黑爾為了支持“標準清單上的美德有利于其擁有者”的主張而訴諸的那些事實。

### 倫理視野內部的事實

“美德之人并非不懂得享受”這個（人們可以通過開心元素而觀察得到的經驗）事實，以及富特與黑爾的看法，遠遠不足以從外部來論證道德。因為，正如我已指出的那樣，承認美德之人是在享受生活的不道德之人會把美德之人的享受和滿意消極地看作瑣碎、乏味與不值一提的東西，最起碼，對他來說，算不上享受和滿意；在他眼里，美德之人的理解與他所享受和滿意的東西是相反的。美德之人可能主張，在這個問題上不道德之人是不對的，而他們的享受和滿意要比不道德之人的更好——更容易實現、更安全、更持久、更少受制于運氣的異常干擾。（這里無需訴諸美德論的幸福概念，黑爾就可能提到許多大家都知道的案例，那些講究物質、缺乏節制、放蕩不羈的人蜷縮在心理醫生的沙發上，嘴里說道：“我的命好苦啊，我的命就是塵埃，沒有歡樂，沒有溫暖。”）[[23]](#_23_164)可是，正如我們想象得出不道德之人并不同意黑爾與富特的其他主張一樣，我們也很容易想象得出，不道德之人會把上述主張看作無關緊要的，把這種案例看作非典型的。美德之人指出，慷慨與仁慈之人可能會享受被人喜歡、被人熱愛的好處，而自私與麻木之人則不會。而不道德之人則會說——什么？也許他并不覺得那算得上什么損失，因為他很強大、很獨立，不需要親密的人際關系；也許他正接受著朋友們的熱愛與擁護。美德之人說這些人不是真朋友，不可靠；而他會說美德之人的朋友同樣不可靠；美德之人指出自己能夠獲得朋友們特別慷慨、仁慈的對待；而他卻會說這些人別有用心，或者美德之人可以認為自己運氣好得出奇。美德之人指出，有些像他這樣的人會被他所謂的朋友背后捅刀子；而他卻指出，美德之人會給自己帶來災難和損失；美德之人說這不過是壞運氣使然，而他卻說這是唯一可以預料的事，等等等等。

現在，對于這樣的分歧以及想象得到的那些涉及黑爾與富特主張的分歧，有意思的（據我所知）不是我們根本不知道在哲學上如何解決它們，而是我們不清楚如何對它們進行歸類。

我們對于經驗事實的理解是，它們是可以通過“中立的觀點”而把握的事實。而支持道德實在論的人同時還會意識到“評價”事實或“道德”事實，它們雖然只能在某種成形的倫理視野內部把握，但它們仍然是事實，比如，“在這種環境下，這么做合理，因為它是有美德的”，“做這件事會帶來或構成某種利益”，“這件事做得好”。不承認道德事實的人依然會通過某些評價性的信念或表現態度而做出類似的理解。但是，涉及“誰可靠誰不可靠”，“你能否在大多數時候愚弄大多數人”，“他們是否容易被操縱”，“什么可以被視作生活模式”，“什么可以被歸因為運氣”以及“什么‘才是人們期待的東西’”（簡言之，涉及人性與人類生活運行方式）的信念和假定事實，卻無法整齊地被劃歸為任何一類。雙方都不相信他們根據局部的（更不用說普遍的）觀察或統計分析而得到的關于生活運行方式的信念。這些信念屬于他們的倫理視野（或，不道德視野）的一部分，而（想象出來的）分歧肯定也是倫理的分歧。但是，它們又遠遠談不上明顯屬于倫理視野的一部分，遠遠談不上是“評價信念”的明顯候選項。幾乎不會讓人覺得驚訝的是，黑爾認為自己的信念是經驗的/非道德的，而菲利普斯也認為富特的論據具有某種“經驗特征”，因為它們基本上都不能被視為與價值有關。

由于沒有更好的想法，所以我假定，我們可以將它們歸為“關于人性與人類生活方式的倫理的但非評價的信念”。但如果我們對它們這樣歸類，那么，當代有關道德合理性或客觀性的爭論的內容就會有變化。爭論不再（這很成問題）僅限于我們應該如何理解評價性信念，或者，“某些事情要比其他事情更好，某件事情是一個特定情形中亟須做的事情，等等”這樣的情況是否具有評價性。[[24]](#_24_162)它必將同時囊括其他種類的信念。

如果從新亞里士多德主義的視角看，這沒有什么讓人特別驚訝的——盡管不能說沒那么成問題。因為，我們美德倫理學者認為，實踐智慧（道德的或實踐的智慧）是一種知識形式，它通常在年輕人和缺乏經驗的人那里沒有。我們（不僅美德倫理學者，還包括任何運用“道德智慧”概念的人）如何看待這些年輕人和缺乏經驗的人呢？不但他們的價值觀念是錯誤或粗俗的（其實，他們的價值觀念有時候還不錯），而且，他們也并不理解人性或人類生活的運行方式。恰當地處理這些事情，一般說來，正是道德智慧的關切所在。而錯誤對待這些方面的則是愚蠢，是那種令人可悲地引發諸多人類邪惡之事的愚蠢，是那種當我們發現受到我們影響的青少年兒童以及年輕人幻想以為自己能夠同時獲得美德與惡德的優勢（因為他們幻想自己特別聰明、特別有洞察力、特別有魅力或特別強壯）時，我們在他們身上所努力矯正的愚蠢。

在本章一開始，我曾說過，我的目標是綱領性的，我希望表明美德倫理學具有某種獨到之處，可以用于當前有關道德客觀性或合理性的爭論。而我在本章的結論是，它提供了某種與眾不同的令人陌生的觀點，即，道德是一種開明的利己主義，該觀點是如此陌生，以至于它在當前情況下可能是對于道德的一種危險的誤導描述。因為，就當前的爭論內容而言，這種描述只能包含如下兩種情況之一。它可能意味著，道德一種是通過中立觀點而獲得界定的“開明的利己主義”——而我反對這種中立觀點。或者，它可能意味著，道德是一種通過“價值承載”的方式，通過從某種倫理視野內部出發而獲得界定的“開明的利己主義”。我不完全反對后者（我同意菲利普斯和麥克道威爾的看法，即，美德之人與不道德之人對于何為“優勢”、“損失”和“幸福”有著不同觀念），但我已經強調指出，“價值承載”的范圍與“從某種倫理視野內部出發”的范圍是不一樣的。黑爾、富特、我，還有（我假設）我的大部分讀者，在人性以及人類生活運行方式的問題上共享的那些具體信念（我們所設想的不道德之人則缺乏這些信念）當然屬于我們倫理視野的一部分，但它們在當前的任何意義上都談不上是“價值承載的”或“評價性的”信念。

認為道德可以從中立的觀點出發而被證明為一種開明的利己主義，這種看法存在一定市場。黑爾支持。大衛·高希爾支持。[[25]](#_25_160)彼得·辛格似乎最近也轉而支持。[[26]](#_26_160)它是全方位的，既有支持者，也有批評者。批評者（除了那些埋怨它試圖不恰當地為恰當的行為提供錯誤的理由的人以外）特別關注各種各樣的不道德之人會以怎樣的方式提出分歧意見；他們認為，分歧的根源在于他們眼中的這些不道德之人具有不同的價值（或欲望、籌劃、目的）。不過，據我所知，在目前的文獻中，認為“我們必須以含有實踐智慧理念（即，一種針對人性與人類生活運行方式的理解，它并不訴諸從中立觀點內部出發所掌握的那些事實）的內容來闡述主張”的觀念卻沒有得到什么承認。

## 第九章 自然主義

在本章，我將討論被我稱作“柏拉圖對美德提出的要求”（參見前文邊碼第167頁）中的第二個命題，即，美德使其擁有者成為好的人。同上章一樣，我的目的在于表明，該命題可以充當一種標準用以判斷某個特定的品質特征是不是美德。美德倫理學或者至少是受亞里士多德啟發的美德倫理學，常常被視為一種倫理自然主義（廣義上說，它是通過某種方式而把倫理學建立在有關人性的考慮上，建立在與成為好人相關的那些問題上的事業），而對它是否管用的根本質疑，加里·沃森已經給出很好的描述。他說：

我們現代人的許多質疑都能以困境的形式表現出來。這種理論對于人性（或典型的人的生活）所給出的關鍵論述要么在道德上缺乏定論，要么在客觀上缺乏充分理由。頂多，在客觀上具有充分理由的人性理論也僅僅支持我們在老虎那里也能做出的評價——即，“這是一個好樣本或壞樣本”，“那個行為有點反常”。這些判斷也許是健康理論的一部分，但我們的道德概念卻反對拿健康來作類比，反對將惡簡化為缺陷。（我猜，這種反對與拒絕一切形式的自然主義的自由意志概念有關。）一種客觀的人性論述也許意味著，好的人類生活必定具有社會性。這種含義將會把不善交際之人排除在外，但卻不會把地獄天使排除在外。這樣的對比是很有啟發的，因為我們往往不認為不善交際是惡，而是認為它已經超出道德的領域。另一方面，如果我們讓我們的“社會性”概念更加充實，從而將地獄天使也排除掉的話，那么，人們會擔心這個概念不再是為道德判斷提供依據，而是對它的表達。[[27]](#_27_154)

他把這種質疑凝練地表述在如下問題中：

一種客觀的理論真能夠證明，成為暴徒與成為好人是不相兼容的嗎？

不過，他沒有回答說“不能”或“肯定不能”，他的結論是，這是

我們在能夠斷定一種美德倫理學的前途之前所必須面對的主要擔心和話題之一。一種客觀的人性論述應該是怎樣的，以及，它與健康問題之間有哪些不同之處，對此，有許多話可講。[[28]](#_28_154)

在倫理學語境中，對于“一種客觀的人性論述應該是怎樣的……有許多話可講”并未得到充分的闡述。在本章，我就打算談談這個方面。然而，首先，通過重申上一章的部分觀點，我要提醒讀者注意，一種“客觀的人性論述”在倫理學的語境中不應該是怎樣的。

沃森所說的困境，可以被看作是我在上章一開始所討論的那種一般困境的特殊表現。倫理自然主義希望通過訴諸人性來證明“哪些品質特征是美德”的信念，似乎是一種徒勞的希望。因為，我們要么通過采用科學的人性論述而從中立觀點出發來討論（此時，我們不會有太大分歧），要么從后天獲得的倫理視野出發來討論（此時，我們不會求證我們倫理信念的合法性，而僅僅是重述它們）。

現在，就跟上章一樣，我將假定（而不作任何論證）麥克道威爾正確地指出，在關于上述困境的兩種看法之間，倫理學的紐拉特步驟提供了一條思路。無論“科學的”或“基礎性的”這些詞的通常意義是什么，亞里士多德主義的自然主義論述既談不上“科學的”，也算不上“基礎性的”。它不是要從“中立的觀點”出發來確立自己的結論。所以，它沒有指望自己的觀點會說服如下這種人，即，他們的倫理視野或視角非常不同于那種能夠從中論證自然主義結論的倫理視野。（因此，黑手黨的毒梟也好，任何我們想象得出來的其他邪惡角色也好，基本上都是無關緊要的。）不過，盡管如此，它卻可以為我們心中關于“哪些品質特征是美德”的信念提供理性的認證，而不僅僅是重述它們。

需要重申的上一章的第二個相關觀點是，這就是我們應該做的事情。自然主義的結論不是為了給出動機理由。我們不應當認為，它們是在向黑手黨毒梟提供動機理由，就算我們真的說服了他（盡管不可能）；因此，想象他會說出“是的，我不在乎是否當個好人，我就想成為大毒梟”這種話也完全沒關系。我們也不應當認為，它們是在向具備那種倫理視野的人提供動機理由。當我的倫理視野（根據這種視野，我想要過的生活是合乎誠實、節制、勇氣、仁慈和正義等美德的生活）非常穩定時，我根本就不需要動機理由，而當我探討倫理自然主義的主張時，動機理由也不是我所尋求的東西。我想要搞清楚的是，我心中關于“哪些品質特征是美德”的信念能否經得起我的反思審查并被賦予理性論證。

但是（需要重申的上一章的第三個觀點）要確立一種能夠展開這種合法性的空間存在，卻不是要對空間所包含的內容進行說明。正如我們看到的那樣，麥克道威爾并不認為，僅僅考慮“標準清單上的美德怎樣有利于其擁有者”就可以占據這個空間。但他似乎覺得倫理自然主義可以充滿它。

不過，這一點仍然需要證明，而為了證明它，我們就得對“自然主義應該是怎樣的”多說幾句。本章的目標是，通過給出如下問題（即，我如何能以自然主義的方式來為我心中“哪些品質特征是美德”的信念提供理性認證）的相當具體的細節而“多說幾句”。我相信，在我們允許自己接受那種體現為命題（2）（即，美德使其擁有者成為好的人）的自然主義之前，美德倫理學者必須考慮一下關于自然主義謀劃發展歷程的某些具體觀點。這是因為，如果不考察它們，我們就不知道這個命題不是沒有成功的機會——我們就不知道，其實它可以占據麥克道威爾的部分空間。盡管他曾表達過一些看法，但是，自然主義仍有可能令人失望地不會帶來太多后果。或者，在另一個極端，它可能給我們帶來太多的可怕后果，以至于我們根本不會認為它是在證明那些倫理信念。如果不作細節考察，我們憑什么認為，這個命題就像人們所以為的達爾文主義的社會生物學一樣，只是對自然物加以贊揚而不會讓我們走得更遠呢？[[29]](#_29_148)而且，如果對自然主義理應如何缺乏細節上的了解，我們甚至無法開始考慮“倫理自然主義的評價在什么意義上可以或不可以同健康方面的評價進行類比”這個問題。因此，有些細節是必須的，它們需要詳加討論。

我已經接受菲莉帕·富特的許多具體觀點以及整個的倫理自然主義理念，因此，我必定要從她的論述開始。

我的出發點是富特從未忽視的一種理念，它體現在她早年對黑爾的批評之中。那就是，“好”，就像“小”一樣，是定語形容詞。[[30]](#_30_146)這意味著，雖然你可以根據幾乎任何你喜歡的標準來評價和選擇事物，但是，你必須選擇你所使用的那個名詞或名詞詞組來描述被你特意稱之為“好”的那個東西，因為是它決定了“好”的恰當標準。黑爾可以因為仙人掌生病了、快死了而把它稱作某種好東西，并且出于這方面的理由而選擇它，但他絕不能把它稱為一盆好的仙人掌，因為仙人掌是一種生物。他可以說它是“我窗臺上的一件好的裝飾物”，或是“送給我那討厭的丈母娘的一件好的禮物”，但不能說它是一盆好的仙人掌。而這種觀點屬于人們過去常說的富特倫理學中的“自然主義”立場；同安斯考姆在《現代道德哲學》中的看法一樣，她否認“好”這個詞及其相關術語的語法特征在我們從事倫理學的研究時就發生了突變。“好的仙人掌”“好的刀”“好的騎手”意味著什么，“好的人”也就意味著什么，即便我們在倫理學中使用這個詞組，也是如此。因此，她很早就反對“事實-價值”的二分以及相應的如下看法：在非倫理學語境中，“好”純粹是描述性的，而在倫理學語境中則相當不同，它是“評價性的”。[[31]](#_31_142)

過去十年間，富特一直在研究倫理學中同樣被稱為自然主義的某種東西，亦即，亞里士多德式的自然主義，它通過某種方式將倫理學建立在關于人性的考慮上。她將自己此前有關生物評價（比如仙人掌）的想法以非常精彩的方式同亞里士多德式的自然主義謀劃結合起來。在她（很可惜）未發表的羅曼奈爾講座[[32]](#_32_140)中，她一開場就引人入勝地說道：“在道德哲學中，我相信，思考一下植物的情況是非常有用的”，接下來，她討論了“好/善”“不錯”“有缺陷”等評價性詞語涉及植物時的用法，[[33]](#_33_138)接著是涉及非人類動物時的用法，最后是涉及人類的用法。在她最近圍繞該話題發表的作品中，[[34]](#_34_136)她沒有再談植物，而是直接從其他動物開始談。她的看法是，就像“只管吃卻不參與捕獵的狼有些不對勁的地方”，“找到了蜜源卻不讓其他伙伴知道的蜜蜂有些不對勁的地方”一樣，缺乏（比如）仁慈和正義的人也有些不對勁的地方。“在一個其成員共同參與勞動的物種當中，如同聽力、視力或運動能力存在缺陷的個體一樣，這些‘搭便車’的個體也是有缺陷的”。接下來，她“非常認真地把道德評價的基礎同針對動物行為的評價的基礎進行了一番比較”。[[35]](#_35_134)她得出結論說：

在我看來……道德評價與事實陳述并不對立，毋寧說，就像針對動物的視力、聽力及其行為其他方面的評價一樣，道德評價也必定與那些涉及具體對象的事實有關。我認為，沒有人會把“一只不能分辨自己雛鳥哭喊聲的海鷗的聽力有問題”，“一只不能在黑暗中看到東西的貓頭鷹的視力有問題”僅僅當作單純的事實。同樣地，根據我們人類物種的生命形式而對人的視力、聽力、記憶力、注意力等方面給予客觀性和事實性的評價，這種做法也是顯而易見的。那么，如果有人說“應當根據那些涉及人性以及我們物種生命的事實來決定如何評價人的意志”，為什么看上去就是非常荒唐的建議呢？毫無疑問，這樣的反對意見與如下思想有關，即，好行為的“好”同選擇之間具有某種特殊的聯系。但是，正如我已努力表明的那樣，這種特殊聯系并不是非認知主義者認為的那個樣子，它更多地依賴于如下事實，即，道德行為是理性的行為，人類是能夠承認行為理由并基于這些理由而行動的生物。[[36]](#_36_134)

可以看出，富特正在強調的是，倫理評價何以同沃森所描述的把老虎（狼或蜜蜂）說成是“好的”“健康的”“其種類中的好樣本”的那些評價具有相似之處。這是我從她后續的整個思想當中所吸納的一個觀念。我會從她所發表的那些重拾其最初想法（即，“從植物開始討論”）的文章開始，因為，這使得我們更容易搞清楚那種我認為我們在對生物進行評價的過程中所能發現的具體結構的發展狀況。[[37]](#_37_134)

### 評價植物和動物

我們可以根據各種各樣的標準來挑選和評價生物。我們可以將它們評價為“食物的原料”、“生存競爭的參與者”，甚至是“合乎我的喜好而擺在我家窗臺上的裝飾物”，每個名詞或名詞詞組都有自己的“好/善”的標準。在自然主義語境中，我們關注的是那種把生物個體當作它所屬的自然物種的樣本而進行的評價，就像經驗豐富的園丁對于植物的評價，動物學家對于動物的評價。

一株植物個體根據（i）它的器官與（ii）它的機能（包括這方面的相關反應）是好是壞的而成其為該物種（或亞物種）的好樣本或壞/可憐樣本，比如，一枝好玫瑰或蕁麻。所謂“植物的器官”，我指的是葉子、根莖、花瓣這些東西；所謂“它的機能”，我指的是它生長、吸水、發芽、枯萎、播種這些事情；所謂“它的反應”，我指的是向日葵、紫羅蘭隨太陽轉動以及有些植物葉子為了保持水分而會掉落或打卷的情況。

植物個體的器官與機能根據兩種目的而被評價為“好的”；它們是好的，取決于它們是否以該物種成員的典型方式而有助于（1）個體安然度過這類物種成員的典型生活并且有助于（2）該物種的延續。因此，在評價那些與個體生存有關的器官時，我們發現，比如說，一棵（X物種的）樹應具備某種特定的根莖，它通過使這棵樹保持穩定、吸收營養而有助于它的存活。它的葉子在面臨干旱時也許就該打卷（這是與個體生存相關的機能）。而在評價那些與物種延續有關的機能時，我們發現，比如說，它應該在每年的特定時期（即，在這類物種成員通常結種的那個時期）結種，而這些種子本身應該是好的種子，即，成熟、飽滿的種子。

因此，評價植物個體時，我們發現，我們是在評價與兩種目的有關的兩個方面——器官和機能。一個好的X，在器官和機能方面是非常合適的或具有良好的天賦；而它是否非常合適或具有良好的天賦，則取決于它的器官與機能是否以物種X的典型方式很好地促進了它的個體生存及其物種延續。

如果我們（就像我們所說的那樣）“沿著自然之梯上升到”動物層面，那又會發生什么呢？我們仍然把動物個體當作其物種或亞物種的成員來評價；我們仍然通過評價與上述同樣兩種目的有關的那同樣兩個方面而做出如此評價；不過，在自然之梯的某處，我們會補充兩個更進一步的方面以及兩種更進一步的目的。[[38]](#_38_131)

首先，在某些不確定的地方，我們必定不再僅僅談論“反應”（比如，紫羅蘭和向日葵對太陽的反應）而必須開始討論“行為”或“活動”。即便魚和鳥，也會以植物所不能“做”的方式去“做”事情。因此，在評價能夠行動的動物時，針對個體生存與物種延續這兩個目的，我們不但要考慮它們的機能是否運轉良好，還要考慮它們的行動是否做得良好。

所以，對于具備一定智力的動物，我們不僅根據它們是否有好的器官和好的機能，并且根據它們是否以該物種的典型方式采取了恰當的行動而將它們評價為該物種的好樣本或壞/有缺陷的樣本。

自然地，對于能夠行動的更復雜生物，我們會有更復雜的方式來實現上述兩種目的。雖然汲取營養是好的鳥類和好的植物都會“做”的事，但鳥類卻必須通過行動來獲得營養，而植物則不必如此。一只貓頭鷹若要善于獲得營養，它不但需要有好的器官和機能（它的眼睛、翅膀、爪子，以及管用的消化系統），而且必須善于捕獵。不能以該物種的典型方式去捕獵的貓頭鷹，至少在這個方面，是一只壞的或有缺陷的貓頭鷹。

不但如此，對于能夠行動的動物來說，“物種的延續”還涉及更多方面而不僅僅是（比如）播種。所以，就滿足“物種的延續”這個目的而言，對動物個體的評價要建立在如下問題的基礎上：即，它們是否（以該物種的典型方式）做到了為實現該目的所必需的這些“更多方面”。因此，一只帝企鵝，如果撇下其配偶生的蛋不管，那它就是壞的或有缺陷的帝企鵝。一頭母獅子，如果不給自己的幼崽哺乳，不喂養它們，不教它們捕獵，那它也是有缺陷的母獅子。

對于我們以此評價動物的這第三個方面（行動）我們就說這么多。現在，讓我們想一想個體生存與物種延續之外的第三種目的。在自然之梯的某處（再說一遍，很可能是在不確定的某處）我們開始談論痛苦，而在某處（也許是同一處，也許不是）我們開始談論快樂。對于能夠感覺痛苦、快樂或享受的動物進行評價，不僅涉及先前的兩種目的，而且會涉及第三種目的，即，典型的無痛苦狀態和典型的快樂或享受狀態。[[39]](#_39_125)

強調“典型的”非常重要。正如在動物的痛苦問題上拒斥功利主義思路的動物行為學家經常指出的那樣，動物承受的許多痛苦遠遠不是惡，而是重要的生存機制。一只腳墊被割掉卻感覺不到痛苦的狗并不比正常的狗更優秀，反而是有缺陷。在一種對于受傷的部分會感到痛苦的動物那里，不能覺察受傷部分的疼痛，對該物種的個體成員來說乃是一種缺陷。而典型的無痛苦狀態，則是出現在該物種成員的典型生活中。因此，比如說，一只犄角長歪的公羊也許僅僅有點畸形，但是，如果它的犄角歪到了它的面頰里，使它一直痛苦，那便是有缺陷的了。而一只牙齒已經畸形到只要咀嚼便會疼痛的動物也是有缺陷的。

因此，這就是我們的第三個目的——典型的無痛苦狀態和（在合適情況下）典型的快樂或享受狀態。它讓我們注意到我們在對動物做出“好的”或“有缺陷的”評價時所針對的第四個方面。將痛苦和快樂歸屬于更聰明的動物，這和將一定程度的（至少最低程度的）心理因素（即，情感和欲望）歸屬于它們身上是密切相關的。具有這類心理因素的動物要想被評價為“好的”或“有缺陷的”，不僅涉及其他三個方面，還涉及某些情感和欲望。當它們不愿意進食或繁殖時，它們就有缺陷——它們出了什么問題。（最讓人感到悲哀的，幾乎莫過于以前常常掛在動物園的某些動物籠子上的告示：“無法人工圈養。”）再比如，任何一種動物通常都會害怕一些動物而不害怕另一些動物；因此，該物種中間無法恰當地感到害怕的個體就是有缺陷的。

所以現在，對于更聰明的動物，我們在評價它們時就涉及四個方面：（i）器官，（ii）機能/反應，（iii）行為以及（iv）情感/欲望，以及三種目的：（1）個體的生存，（2）物種的延續以及（3）典型的快樂或享受狀態和典型的無痛苦狀態。如果我們此時更進一步，專門想一想社會動物，那就會發現第四種目的，即（4）社會群體的良好運轉。[[40]](#_40_121)

我并不完全知道動物生理學是否確實提供了一些例子，能夠根據這第四種目的來評價它們的器官。而關于機能/反應的明顯例子則是社會群體的成員辨認其同類的能力；缺乏這樣的能力，顯然是一種缺陷，而且據我所知，這很可能是有缺陷的器官所致。人們會說，一只沒有尾刺的蜜蜂，更多的是對于蜂巢的存續與良好運轉的目的來說，而不是對于物種延續的目的來說是有缺陷的。不過，諸多例子涉及的都是行動方面與情感/欲望方面。

狼成群結隊地進行捕獵；而沒有參與捕獵的“搭便車”的狼則沒有恰當地行動，因此存在缺陷。狼、象、馬的社會群體都有首領；因而，在這些物種里，不服從首領權威的個體就是有缺陷的（除非它是在以該物種的典型方式挑戰首領的位置）。有些社會動物會在一起玩耍；因而，在這些物種里，沒有參與其中的成員就是有缺陷的，更嚴格地講，試圖參與其中但行為不當的成員（沒有遵守游戲規則）也是有缺陷的。有的猿猴會相互梳理毛發；因而，不能為群體其他成員梳理毛發的猿猴就是有缺陷的。某些典型的害怕與憤怒的方式可以把群體的其他成員同那些雖屬于同一物種但不屬于同一群體的其他成員區別開來；因而，情感反應不合規矩并且妨礙了該群體運轉的某個社會動物，就是有缺陷的。

什么是“社會群體的良好運轉”？或者，換句話說，對這樣的群體而言，什么才是良好運轉？這類群體的功能在于使其成員（以其物種的典型方式）生活得好；亦即，促進它們的典型的個體生存，促進它們為物種延續而做出的典型貢獻，以及促進它們典型的無痛苦狀態，還有它們對于那些只有它們這類物種才能享用得到的事物的享受狀態。而所有這一切都需要促進成員的典型能力的發展。這就是一個社會性群體所應當做的事。因此，如果它在這方面做得好，那么它就是運轉良好的。

在考察社會動物的過程中，我們發現這四種目的是彼此關聯的。不是說在其他情形——一只動物需要發育成熟以繁衍后代（即便是植物也要這么做），并且在成熟之后還要在幼崽需要養育的時候養育它們——中找不到這種關聯性，而是說它在社會動物的情形中格外突出。

一般來說，社會動物的個體生存得益于它們同群體之間的密切聯系，前提是該群體運轉良好。物種的延續也依賴于群體的良好運轉。不僅如此，在更加聰明的社會動物那里，個體的痛苦和快樂也可以和群體有關。這樣的社會動物如果失去了同伴便會憔悴困苦；相應的，對于群體之中的同伴關系和互動行為，它會覺得享受。換言之，如果這些就是其物種成員的典型生活方式，那么，只要它沒有這么做，它便是有缺陷的；因此，一只（會給同伴梳理毛發的）猿猴，如果它不喜歡待在自己的群體里，不喜歡被別人梳理毛發或是一起玩耍，那么它在這些方面就是有缺陷的。

因此，概言之，好的（屬于更聰明物種的）社會動物就是在它的（i）器官，（ii）機能，（iii）行為以及（iv）欲望和情感等方面非常合適或具備良好天賦的動物；而它是否如此合適或具備良好的天賦，則取決于這四個方面是否（以該物種的典型方式）很好地促進了它的（1）個體生存，（2）物種延續，（3）典型的無痛苦狀態和典型的享受狀態以及（4）社會群體的良好運轉。

對于剛才大致描述的有關動植物的評價，有幾點是值得注意的；當我們轉而考慮那些把我們自己判定為好人的評價時，我們需要將它們牢記在心。

第一，針對動植物的這些評價的真理性絕不取決于我的愿望、興趣或價值，實際上也不取決于“我們的愿望、興趣或價值”。它們在最直白的意義上就是“客觀的”；實際上，既然植物學、動物學、動物行為學等屬于科學，那么，這些評價就是科學的。[[41]](#_41_119)不熟悉這些評價或傾向于認為它們必定涉及贊同或贊揚的讀者，應該好好關注一下講述園藝和自然的許多優秀電視節目。前者全都是對“這株植物有什么問題/缺陷？”（或“這些該死的蕁麻為什么長得這么好？”）等問題的診斷，而后者，通過邁克爾·湯普森[[42]](#_42_113)的優美呈現，反映的全都是“（沒有缺陷的）某種生物擁有什么，在做什么（在發情、在捕獵，等等）”。農民以及關心家畜的人，對于正確地獲得部分這樣的評價一直都有特殊的興趣；而植物學家和動物行為學家現在的興趣則是要獲得一些本身即真的評價。

第二，盡管這些評價是客觀的，事實上具有科學地位，但它們僅僅是“大致”為真，而且到處都有不準確和不確定的地方。它們是針對那些作為某個特定物種成員或亞物種成員的個體的判斷，而物種的概念十分模糊，具有很大的武斷性。[[43]](#_43_113)我們這里是該把這株植物歸為X，從而屬于該類型的一個可憐巴巴的發育不良的樣本，還是該把它歸為X的矮小類型（即“矮X”這個亞物種）的優秀樣本呢？一個物種的“典型運作方式（等）”是根據它在其自然環境或自然棲息地的典型活動方式來界定的，而這些概念卻跟物種的概念一樣讓人迷茫。（實際上，X的某個分支較好地適應了完全不利于X生長的環境，這樣的情況就足以使人有理由將它重新劃分為一個亞物種。）因此，只要人們斷定X物種需要細分，或者，只要該物種的成員看上去正在發展出一種全新的典型生存方式，那么，植物學家或動物學家最開始的判斷（即，那個X或那些X有點不對勁）就可能會隨著后來的發現而被取消。

整體性的概括評價（即，這個X是一個好的X，它是其種類中的一個好的樣本）是在評價了它的相關方面之后產生的。一個好的X在器官和機能等方面非常合適或具備良好的天賦；它之所以是好的X，就因為它具有良好的器官和機能，能夠恰當地行動、感覺和欲求。而這些方面是依據有關目的（正如我們指出的那樣，它們常常彼此關聯）來進行評價的。并且，考慮到所有復雜性，理應明顯的事實是，某個X有可能在這方面完美，在那方面不足，而在另外的方面一般般；最終，對它的最佳描述是“一個除了這個或那個方面外幾乎完美的樣本”，“一個最好的樣本，如果考慮到它的年歲的話”，“一個相當可憐的樣本，如果考慮到它所處的環境的話”，等等。

在有的情形中，我們十分難以斷定，一個在某些方面具備良好天賦而在其他方面卻存在嚴重缺陷的X個體是否在整體上就是一個好的X，以及，如果它是好的X，那么它是否要比另一個在各個有關方面具備較好天賦但還談不上特別好天賦的X更好或同樣好。在有的情形中，我們難以斷定，如果一個X在某種不自然的、不利的環境下表現得相當出色，那么它是否就是一個好的X，或者，既然它在有的方面同那些身處其自然棲息地的好的X不一樣，那么它是否該被描述為“有缺陷的”。

評價這些方面所依據的各個目的之間會發生沖突，而當沖突出現時，這種整體概括評價的真實性或虛假性就往往無法得到清晰的斷定。不過，情況常常就是如此，而且，它們是由于該物種成員的典型特征所致。請想想富特最有名的幾個例子：那些（也許是想象出來的）搭便車的狼、沒有尾刺的工蜂，以及不保護自己幼崽的母獅子。最初表面看起來，這些個體也許在滿足第一個和/或第三個目的方面有良好的天賦，而在滿足其他兩個目的（或其中之一）方面則沒有那么好的天賦，甚至是糟糕的天賦。但是，通過強調該物種的典型活動方式與典型的享受狀態或無痛苦狀態，對它們做出“好的X”或“有缺陷的X”的整體評價（進而對它們做出“過上了好X的生活”或“沒有過上好X的生活”的評價）則否定了那種最初的表面印象。一只不能生育的母豹，盡管它的生活可以非同一般地避免痛苦，但是它在避免典型的痛苦方面卻缺乏很好的天賦，搭便車的狼難以從唾手可得的食物中得到典型的享受狀態，而沒有尾針的工蜂也難以通過典型的方式來度過其自然的生命歷程。那些努力驅趕捕食者、使之遠離有幼雛的鳥巢的鳥兒，如果它們沒這么做，便是存在缺陷的，盡管它們（還有那只母獅子）確實在維系個體生存和避免痛苦的方面具有更好的天賦。[[44]](#_44_109)

第三，好的X不一定全都具備同樣的特征，我們有可能不得不按照“好的fx”或“好的gx”來作評價。甚至在部分的植物物種中間也有雌雄之分；好的雌性茵芋會結漿果，因此，結不出漿果的雌性茵芋是有缺陷的，而雄性茵芋不會結漿果，因此也就談不上有缺陷。好的工蜂會跳舞，而雄蜂和蜂后則不會。不是頭領的狼如果不是只好狼，談不上有缺陷，而身為頭領的狼如果不是只好狼，那便是有缺陷了，等等。

第四，整體性的概括評價（即，這個X是其種類的好樣本）把它界定為如下這種X，即，就像那種能夠（以X的典型方式）做得好或活得好，能夠（以X的典型方式）實現繁榮或興旺的X一樣，它一般都非常適合或具有良好的天賦。動物和植物所做的事情就是活著；一般說來，好的動物和植物總是活得好——除非它受到了外界的阻礙。然而，即便是一個在各方面都具備完美天賦的X，也仍有可能無法活得好。它的環境也許被污染了；它也許還沒開始活就被吃掉或死于非命。不僅如此，在個別情況下，它之所以無法以其典型方式而活得好，恰恰就在于它是其種類之中的好樣本，因為，比如說，當它能夠以其典型的方式感受痛苦時，它會承受這樣的傷害以至于帶著痛苦度過余生。而那些對于受傷的部分從未感到痛苦的動物，偶爾也能安然無恙地活得很久，并且，它會在自己承受嚴重傷害的余生之中因為這種缺點而受益。不過，它因此仍然是有缺陷的，無法過上一種典型的X的好生活。[[45]](#_45_109)

第五，這種整體評價的真理性部分取決于我們所討論的X的需求及其興趣和欲望（當我們上升到自然之梯的更高層級時）。

### 評價我們自己

如果安斯考姆、吉奇和富特的看法是對的（即，“好/善”是定語；當我們開始對自己進行倫理評價時，它的語法性質并未發生突變），那么，在人這里，“好/善”的標準就必定同“人是什么”和/或“人做了什么”等方面有關。當然，關于“我們是什么”，人們之間存在分歧。比如，有人會說，人是不朽靈魂的擁有者，他們憑此認識上帝、熱愛上帝，以求永生。而“倫理自然主義”則通常被認為不僅以某種方式把倫理學建立在人性基礎上，而且把人當作自然的、生物學意義上的生物秩序的一個環節。它的標準的首要前提是：人類是一種理性的社會動物，因而是一種生物——與“人”或“理性存在者”不同，這種生物具有特定的生物構造和自然的生命周期。[[46]](#_46_107)

如果上述看法基本正確，那么，只要倫理自然主義為真，我們針對自己的倫理評價就至少應當體現出一種看上去同我們在植物學家和生物學家那里所發現的針對其他生物的評價相類似的結構。更具體地講，我們會期待我們針對自己的倫理評價類似于針對某種聰明的社會動物的評價，并且，該評價會因為我們不僅具有社會性并且具有理性而必然存在一定的差別。這是我們必須思考的第一個問題，從而搞清楚倫理自然主義能否作為占據麥克道威爾空間的一種可能立場而有所發展。

上面這些評價全都把好的X當作是它們種類中的健康樣本。而我們倫理評價的一個非常明顯的不同之處在于，我們把在評價了我們身體方面（至少是我們的器官和機能）之后所做出的整體性評價，同關于人的生物學和/或醫學論區分了開來。評價某人是一個好的、身體健康的人類樣本，對我們而言，同我們所說的“倫理”評價是不一樣的（也許對古希臘人而言并非這樣）。[[47]](#_47_105)既然如此，那么讓我們考慮一下，當純粹身體方面的因素因此被分離出去以后，我們的倫理評價是否還能體現出那種結構的其他部分。

這就需要我們對如下方面進行評價，即，并非純粹身體方面的反應、行為、情感和欲望；而我們的理性則會成為被明顯添加到這份清單上的一項內容，就像我們的思考范圍從植物過渡到不那么原始的動物時也添加了內容一樣。如果我們僅僅簡單地把我們對其他社會動物的看法轉移到我們自己身上，那么，我們就只是在其他動物的行為方式（“出于偏好”而非“出于理性”，正如我在第四章所說的那樣）的有限意義上評價“行為”。然而，毫無疑問，讓我們成為倫理意義上的好人或壞人的原因，主要是我們或好或壞地出于理性而采取的行動，而不是我們偶爾“出于偏好”所采取的行動。因此，這成為需要添加進來的一個更深層的方面。

現在我們掌握了一些細節，我們可以問：“這個命題在多大意義上是恰當的？它看上去像是有成功的機會嗎？”我們需要首先圍繞先前提到的那幾個方面，然后圍繞先前提出的那四個目的來考慮這個問題。

認為我們是依據我們是否在如下方面——并非純粹身體方面的反應、出于偏好的（偶然）行動、情感和欲望以及出于理性而行動等——具備良好（或糟糕）的天賦而成為倫理意義上的好（或壞）人，這種主張恰當嗎？概言之，這些方面就是我們的倫理相關方面嗎？作為一份從針對動植物的思考出發，而后把純粹的身體因素剝離出去并且又將“出于理性而行動”添加進來的清單，它看上去可能更像是一只打了補丁的口袋。但如果從另一個視角來看，它卻具有顯著的統一性；它是一份關于或好或壞地體現出我們倫理品質的那些方面的清單。

正如我們前幾章看到的，擁有美德不僅是說一個人在出于理性而行動的方面具有良好秉性，而且是說他在情感、欲望方面也有良好的秉性。盡管我們的理性行為很重要，但我們的情感在道德上卻同樣意義非凡，并且，情感方面具備良好的秉性，意味著一個人在出于偏好的偶然沖動以及由此帶來的并非純粹身體方面的情感反應上也具有良好的秉性。[[48]](#_48_99)有美德的行為還涉及“并非僅僅身體方面的反應”，它們表現為對情境相關因素的感知，而這一點（正如我們在本書前三章看到的那樣）乃是不可或缺的。因此，美德的概念猶如明顯被裁剪過一樣，包含著對于這些倫理相關方面（根據這里所概括的自然主義看法）的積極評價。成為一個好人，就是要在上述方面具備良好的天賦；擁有人類美德，就是要這樣具備良好的天賦。人類美德使其擁有者成為好的人，即，一位平時狀態不錯而又能夠（以人的典型方式）不僅僅在身體方面生活得好，生活得繁榮興旺的人。

請注意，到目前為止，我們仍然沒有回答“節制、勇敢、慷慨、誠實和正義等是否就是人類美德”。這使得我們要面對“我們提出的倫理自然主義是否看上去像是有成功的機會”這個問題的另一半，即，它告訴我們要根據適用于社會動物的那四種目的來評價我們的各個方面，這是對的嗎？其他社會動物的器官、行為等方面如果促進了個體的生存、種族的延續、典型的享受狀態和無痛苦狀態，以及社會群體的良好運轉這四種目的，那么，它們就是非常合適的或具有良好天賦的。如果我們的品質特征也促進了這同樣四種目的，那么，我們是否就在倫理上具有良好的天賦呢？或者，任何試圖通過這樣的自然主義標準來確立哪些品質特征屬于美德的做法，是否會對“好人”提出一種無法得到人們承認的奇怪描述？關于一些案例的討論表明，自然主義的標準可以相當好地滿足我們的需要。

難道我們不能合理地認為，比如說，勇敢在人類生活中常常發揮著它在狼群生活中所發揮的同樣作用嗎？好的狼保護自己，保護幼崽，保護彼此，在狼群攻擊獵物時不惜性命和身體，從而促進了它們的個體生存、種族延續，促進了該社會群體成員相互合作以確保群體食物安全并使自身遠離危險的典型方式。而具備優秀的勇敢品質的人也保護自己，保護幼小，保護彼此，不惜生命與身體，保護和捍衛他們的群體中以及與之相關的各種有價值的東西，從而促進了他們的個體生存、種族延續，促進了他們自己和其他人對于各種好東西的享受狀態，促進了社會群體的良好運轉。我了解到，在社會動物當中，狼和象都有某些行動模式類似于我們的仁慈或慈善行為，我們似乎可以再次合理地認為，這些模式在不同的生命形式中發揮著相似的作用。給予幼小與無助之人的仁慈行為尤其有助于種族的延續；而給予范圍更廣的仁慈行為則通過促進個體的生存，促進其成員的無痛苦和享受狀態，以及促進社會群體的凝聚力而有助于該群體的良好運轉。［與勇敢不同，仁慈并不促進個體生存這一目的，但它就像工蜂的尾刺一樣間接地促進該目的。不同于狼的獠牙，工蜂的尾刺不是一種促進其個體生存的好的器官；一旦工蜂使用尾刺，它很快就會死亡。但正因為蜜蜂有尾刺，它們會蜇人，所以掠食者知道要避開蜜蜂，從而促進了蜜蜂個體的生存。[[49]](#_49_99)在很大程度上，仁慈也不促進其擁有者的個體生存（盡管正如我們看到的那樣它們可以做到這一點），但是，如果生活在一起的社會群體成員是仁慈的，那么，他們常常就能夠因為獲得他人的幫助而更加長壽，更少困難，更多開心。］而在其他動物身上也許并無相似物的另一些美德，仍然會促進這四種目的中的某幾種目的（同時不會損害其他目的）。如果缺乏誠實、慷慨和忠誠，我們將錯失我們的典型享受狀態的一個最偉大的源泉，即，愛的關系；如果缺乏誠實，我們將無法合作以獲得知識并傳給下一代，讓他們茁壯成長。而正義與守信能夠使我們作為一個社會性的合作群體而運轉，也早已成為人們的共識。

在我看來，所有這一切不僅合理，而且并不完全陌生。它們既沒有跟休謨的看法（即，美德是那些對于擁有者和/或他人來說有用的和/或使之感到愉快的品質）相去太遠，也沒有跟現代人的嘗試（即，根據行為或行為原則是否具有增進最大幸福和無痛苦狀態的傾向而將它們評價為正確的或是對我們的共同社會生活來說必要的東西）格格不入。誠然，由美德倫理學之外的學者所展開的大部分的現代討論，往往更多是強調正確的行為而不是美德或好人，但他們基本上都愿意接受說“好人就是有美德的人，而美德就是常常引發他們所說的那些正確行為的品質特征”。雖然“個體生存”與“種族延續”這兩個目的看起來沒有其他兩個目的那么令人熟知，但我認為，人們通常也能承認它們的影響。因此，那些要求廣泛的自我犧牲或不計安危地轉過另一半臉讓人打的說法就會遭到批評并常常接受修補，以便能夠讓好人（那些傾向于采取正確行為的人）對于個人的生存有合理的期待。[[50]](#_50_97)而種族的延續，就生殖繁衍而言，乃是一個復雜得多的話題（我將回頭討論它），但由于它關系到撫養和教育我們的孩子（就像母獅子給幼崽喂奶，后來又教它們捕獵一樣），因此我會說，盡管它很少被提及，但它幾乎得到了普遍的預設。沒有哪位道德哲學家會故意對如下行為或行為原則（即，以撫養和教育子女作為代價來提升普遍幸福或社會中共同生活的“人”的福祉）給予合理化；人們可以發現，即便大多數道德哲學家忽視了為確保下列情況發生而必須采取的諸多審慎的人類行為，他們也會假定，今天的嬰兒將存活下去并在今后成為跟他們一樣的成年人和他們的讀者。因此我認為，有足夠的相似之處使我們期待，如果這樣的自然主義謀劃就是我們應該追求的東西，那么，我們現在便沒有理由假設它會對“好人”提出一種奇怪的描述。

這一點當然很重要。當我們開始采取自然主義謀劃時，如果仁慈、正義、勇敢、誠實等品質特征看上去都不是引人向善的人類特征，那我會說，我們最好徹底放棄自然主義。這就是我為什么一開始講，麥克道威爾為自然主義所創造的空間并沒有確保它不是沒有成功的機會；我們必須考察細節，搞清楚這一點。

然而，認為自然主義謀劃似乎可以通過“帶來美德而不是惡德”的檢驗，仍不足以表明它就有成功的機會。它或許還有很多其他不合理之處，而我現在就要來討論其中一些相當明顯的備選項，并把更深層次的憂慮留待下一章去處理。

有一種擔心是，自然主義謀劃對于“什么是好人”會給出過分決斷的規定，根據這種規定，所有的好人在重要意義上都應該是同樣的，他們就像其他動物的情況那樣，日復一日過著與這個好人同樣的“典型的人的生活”。

為了消除這種擔心，首先需要指出的一點就是提醒人們，這里所討論的倫理自然主義應當是在提供一種用以判定具體的品質特征是否屬于美德的標準，而不是在提供一種關于正確或好行為的直接標準；它不是“自然法”理論。假設我們可以說服自己：根據自然主義，節制確實是一種美德。那么，若將該結論用于前面幾章，我們其實也就可以說服自己：一位節制的行為者在那些環境里（除了悲劇性的困境之外）出于品質而采取的具體行為，其實就是好的或正確的行為。不過，這遠遠不是在實施一條律法，比如，所有的好人都要一直克制自己不能吃太多或太少。把某個具體的品質特征確立為美德（如果能夠確立的話），這是一件事情；而要搞清楚在具體情形中如何正確地運用美德術語，以決定在這樣的環境中出于這樣的理由而去這么做是不是對的，則往往是（正如我此前幾章盡力表明的那樣）某種確實必須一個情況一個情況來處理的事情。當我從自己后天獲得的倫理視野內部出發，思考（比如說）節制根據自然主義的標準是否屬于一種美德時，我所審查的是自己的節制概念，就像我會審查自己的（比如）仁慈概念以及與之有關的那種指向他人之善的概念一樣。這種反思審查可能讓我不再認為它們是美德。或者，它可能讓我在一定程度上改變自己對于特定的正確行為和錯誤行為的某些觀點，從而在一定程度上改變自己對它們的看法。但是，基于自然主義的考慮并不打算立刻就告訴我，我一直以為確實屬于美德的這個品質特征是怎樣在好人生活的所有情形中，在所有想得到的環境與文化境遇中展現自身的。節制之人也許在不同的環境里會以不同的方式行動。

況且，僅僅為數不多的有關其他動物勞動分工的例子也足以否定如下看法，即，自然主義認為所有的好人就像其他動物的情況那樣“過著同樣的生活”。因為，如我們所見，其他的動物并沒有全都“過著同樣的X的典型生活”。我在評價其他生物時指出的第三點（參見前文邊碼第205頁）是，好的X不一定全都具備同樣的特征。在評價某物種的個體成員是好還是有缺陷時，我們有時會停留在物種層面，但有時則不得不通過采取更具體的步驟，把該個體評價為（比如說）好的或有缺陷的頭狼，或好的或有缺陷的“二當家”，從而再說它是好的或有缺陷的狼。對人來說，確實存在著比我們在其他動物那里所能發現的多得多的角色或生活的差異性，然而，既然這就是我們的存在方式，那么，給出如下建議的自然主義判斷（即，對人性的思考將會帶來比“好狼”或“好蜜蜂”概念甚至更加確定的“好人”概念）就沒有意義。

可是，自然主義謀劃的目標不就在于這種“好人”概念（即，至少就他們全都具備并踐行美德而言，所有的好人是同樣的）嗎？是的，除了我待會將回頭來處理的一些例外情形，情況是這樣的，而且，在這個意義上，自然主義聲稱所有的好人都過著“同樣的生活”——合乎美德的生活。不過，這仍然不能取消生活的差異性——其中有這樣的生活，在那里，人們對于至少某一種美德的踐行要遠遠超過對于其他至少某一種美德的踐行，甚至要以犧牲后者作為代價。在某些美德方面特別有天賦，必定意味著在其他美德方面沒那么有天賦，我所支持的這種自然主義無法否定這一點。

事實上，我們可以說自然主義預料到了這種可能性。我在評價其他生物時指出的第二點是，在有的情況下，我們很難斷定一個在某些方面特別有天賦但在其他方面卻稍有缺陷的個體X，從整體上講是否算得上是一個好的X，以及，如果它是好的，那么它是否與另一個（比如說）在各個有關方面都頗有天賦但不是特別有天賦的X一樣好，或者比后者更好。如今，當我們討論倫理評價時，我們會傾向于認為，從理論上講這種問題必定存在確定的答案，即，在每個情形中，我們必定能對人類的倫理之善進行比較和排列。但是，自然主義遠遠沒有承諾或威脅說它將提供所有這樣的答案，并且它有力地表明，像這樣的答案并非總能信手拈來。如果在其他生物那里它們明顯無法信手拈來，那憑什么在我們這里它們就該是信手拈來的呢？

我在上面提到過，“所有的好人全都具備和踐行美德”這個觀點（即，如果某個品質特征是美德，那么一個好人必定至少在最低程度上擁有它）可能存在“一些例外的情形”。這個觀點是如此常見，如此深刻地植根于我們的傳統，以至于我們容易忽略“它其實可以被輕易否定掉，甚至就連亞里士多德本人也沒有這種觀點”的事實。[[51]](#_51_95)誠然，完全缺乏標準清單上的某種美德，必定傾向于讓人擁有一種相應的惡德，但有可能存在一些不太常見的美德，在它們那里，情況就并非如此。比如，是否存在一種成為好父母的美德，一個人會因為傾向于具備成為壞父母的惡德而極度地缺乏它，或者，一個人會因為根本沒有為人父母而缺乏它，但又不影響他成為一個好人？

我們的品質特征概念似乎不足以堅定有效地通過這樣或那樣的方式來解決該問題。我們可能會說，成為好父母，涉及的就是具備和踐行標準清單上尤其與子女相關的常見美德，而人們在這種語境下必須以某種特殊的方式來踐行它們。或者，我們可能對于如下事實印象深刻，即，我們知道，有的人雖是相當不錯的父母，但他們對直系親屬之外的成員所施予的美德卻非常有限，與此相反，有些頗具美德之人在關心自己孩子時存在一種奇怪的盲點，他們幾乎沒有對自己的孩子表現出他們對其他人所表現出的仁慈、慷慨、忠誠和憐憫，沒有像對其他人那樣對自己的孩子予以公正的判斷或誠實的對待。而這可能讓我們以為，成為好父母的人在品質特征上需要同仁慈之人、慷慨之人、公正之人等區別開來。如果我們說的是后一種情況，那么，盡管這里所討論的品質特征看起來有可能根據那四種自然主義目的而被評定為美德，但是，它卻會是一種人們完全可以缺乏但又不會因此就無法成為好人的美德。考慮到上面提到過的勞動分工問題，可能還有其他一些基于角色的美德也是如此，比如，好的領導者或好的思想家，甚或好的藝術家。具備這種美德雖然會使一個人獲得“好人”的整體評價，但是，另一個人缺乏這種美德卻不一定就意味著他不是好人。

即便當人們很清楚我們所考慮的自然主義是不會輕易得出如下結論時——即，好人必定本身就是好父母（從而身為父母）——“物種延續”這一目的也仍會使人們擔心。他們想知道，在這種形式的自然主義看來，同性戀者難道不就是至少在這個方面全都是壞人，全都是有缺陷的人嗎？答案是：并不一定如此，或者至少說，如果不再加上一兩個強硬的前提，情況是不會必定如此的。

我們必須再次回憶一下，這里的關鍵不在于特殊的性行為或性傾向，而在于品質特征；長久以來，我們既會描述那種不管其他方面而只將性滿足當作目的本身來追求，對克制欲望的任何要求都表示憤怒，在享受時不顧及性伙伴的愿望的人，也會描述那種盡管談不上性冷淡但卻以克制得多、區別得多的方式來追求它和享受它的人。前者是放縱的，而后者（在性方面）則是節制的。就像標準清單上的其他美德一樣，（性方面的）節制看起來似乎與放縱不同；當它根據那四種目的而接受評價時，它更有可能表現為一種美德。（性方面的節制不是拒絕生育，與放縱相反，它會促進人們對下一代的撫養和教育。盡管方式不同，但節制之人卻能憑借開心因素而讓自己獲得同放縱之人一樣多的快樂；正是節制，有助于保護我們和社會的良性運轉，遠離那些因為人的性活動而可能導致的具有破壞性的激情。現在，或許還包括可以預見的未來，節制還會協助我們避免染上那些致命的性傳播疾病，從而促進我們的個體生存。）因此請允許我們假定，根據自然主義，性方面的節制乃是一種美德。于是，任何缺乏這種節制的人，至少在這個方面就是壞的人。

然而，很清楚，任何試圖得出如下結論（即，因為同性的關系，所以同性戀者在倫理上是壞的人或有缺陷的人）的進一步看法，都需要有一種針對同性戀行為的實質性前提，或是一種針對節制和/或放縱的實質性前提。比如，人們必須說，同性戀行為全都是野蠻的、任性的、濫交的（從而是放縱的、缺乏節制的）。或者，人們必須具體規定，任何與同性發生性關系的人，因此就是不節制的，或者因此就是放縱的（盡管不是在一般意義上）。無論這些前提從何而來，它們都并非直接源于自然主義。（我認為，前者源于某種有偏見的無知，而后者則來自一個更深層的前提，即，同性戀者追求性滿足，肆意不顧上帝規定的那種得到普遍承認的性行為的功能。）特別是，它們并非源于自然主義所涉及的“物種延續”目的，后者是用于判定某種品質是否屬于美德的那種標準的一部分。

為了強調這一點，讓我們考慮一下禁欲行為。假設自然主義關于物種延續和社會群體良性運轉的目的是對的，那么，這是否就推論出，過一種僧侶式的冥思生活絕不可能成為一個好的人？盡管這可能看上去讓人驚訝，但卻推不出這樣的結論——或者說，至少不能明顯或直接地推出這種結論。

如果能貫徹到底，自然主義的謀劃將通過某種方式證明那些關于“哪些品質特征是美德”的特定信念。請允許我們假設，它證明了大部分的標準清單。拿著這份清單回到一位僧侶式的冥思之人的生活中，問一問是否他正過著合乎美德的生活（亦即，只要沒有外界的阻礙，好的人便會過上的那種生活）。是的，根據我對標準清單上的各種美德的看法，這是個開放的問題。有些僧侶式的冥思之人可能缺乏仁慈、誠實和勇氣；在有的社會，或者，在有的環境中，過這樣的生活可能是一種冥頑不靈的愚蠢、自私或不負責任的行為。若是如此，那他們就是壞的人，生活得不好。但是，身處不同情境、對其生活選擇有不同的理由并以不同的方式來過這種生活的其他一些人，可能就是好的人，過著好的人的生活。正如我前面指出的那樣，合乎美德的生活也可以表現為許多不同的形式，其中就包括如下這樣生活，即，人們對于至少某種美德的踐行要遠遠超過對于其他美德的踐行，甚至會以犧牲后者作為代價。

## 第十章 理性動物的自然主義

在本章以及下一章，我將繼續討論我在上章所勾勒出來的倫理自然主義的某種特殊形式，探究它所涉及的深層次問題，并最終使之與柏拉圖所提出的第一個要求（即，美德有利于其擁有者）再次聯系起來。

### 我們的理性帶來怎樣的差別？

當我們從評價其他的社會動物轉向對我們自己的倫理評價時，需要評價的方面明顯有所增加。其他動物會行動。我們偶爾也如此，但在大多數情況下，我們是出于理性而行動，而它們不是；并且，正因為我們主要是出于理性而行動，所以我們才算得上是倫理意義的好人或壞人。因此，這就是我們的理性所帶來的差別。但人們肯定會說，單一的差別（僅僅一個深層次方面的差別）不足以表現出我們之間，即，我們這些理性生物與動物王國其他成員之間的巨大鴻溝。要么倫理自然主義不可能成功，要么我們的理性必定帶來比迄今承認的還要多得多的差別。我同意這一點，并且，通過繼續把倫理自然主義當作某種有可能成功的東西來加以辯護，我現在將轉而考察我們的理性是在什么意義上帶來差別的。

隨著物種獲得重要的新能力，兩種相應的新目的也就出現在生物評價的結構之中，人們依此來評價個體成員的各個方面，這是該結構的一個值得注意的特點。生物感受痛苦（也許還有快樂）的能力方面就是根據第三種目的即“典型的無痛苦狀態和享受狀態”來進行評價的；而生物的社會性方面則是根據“社會群體的良好運轉”來進行評價的。因此，我們或許可以期待說，如果生物發展到了具備理性的程度，那么，它們的各個方面將會根據與這種全新的、變革性的能力有關的第五種目的來進行評價。

然而，這第五種目的可能是什么呢？傳統為我們提供了一些選項。我們可以說，第五種目的是讓我們的靈魂為死后生活做準備，或者，它是沉思，即，理論理智的良好運轉。不過，采納前者意味著超越自然主義而邁向超自然主義，并且，即便是一些哲學家也不愿追隨亞里士多德而支持后者。我不是說不存在專門適合于我們理性的第五種目的，而是說沒有哪個備選項可以證明自身的合理性；相反，我將表明的是，我們的理性給基本評價結構所帶來的真正變革性的影響，充分地展現了我們與其他動物之間的“巨大鴻溝”。

如果回想一下我們針對其他生物的評價，我們應該覺得印象深刻的是，這些評價在很大程度上取決于我們如何界定“該物種（和/或該物種的具體成員）的典型特征”。其他聰明的社會動物有其典型的預期壽命、典型的延續種族的方式、典型的快樂、痛苦與無痛苦狀態、典型的在其社會群體中生存的方法，而我們正是根據它們的這些典型特征來評價它們的。如果它們是好的X，那么，只要沒有什么外界因素妨礙的話，再加上一點運氣，它們就會以它們的典型的X方式而實現繁榮興旺，作為X而過得很好。可是，在類比的意義上，什么是人的典型特征呢？雖然我們也有典型的預期壽命，但是我們還有其他方面嗎？

是的，我們可能注意到，作為一個物種，我們同許多鳥類相似，而同魚類和大量哺乳動物不相似，因為我們延續自身物種的方式是（a）生育不太多的后代，但（b）為了物種的延續而在它們幼年時期花費大量時間來保護和養育它們。然而，我們是否像帝企鵝、布谷鳥和北極熊那樣具有一種持續地給予保護和養育的典型方式呢？如果有的話，又是怎樣的？

我們可以說，如同其他的高級哺乳動物一樣，我們通常也享受食物的樂趣，身體受傷時也感到痛苦；就像其他聰明的社會動物一樣，我們通常也喜歡群居和玩耍，在離群索居或受到隔離時也感到痛苦。但是，我們感受這些事情（也許除了身體受傷之外）的痛苦與快樂的方式，似乎卻與其他動物不盡相同，因為，在我們這里，我們對食物、群居、玩耍、離群索居和受到隔離的看法會帶來這樣的差異；這些事情本身并非人類典型的快樂因素或痛苦源泉。[[52]](#_52_93)（請回憶一下法西斯主義教育模式的可怕影響。）而且，如果我們想想人類所能享受的對象的廣泛范圍——藝術、音樂、文學、運動、登山、手工、園藝、求知（從探求天體物理學到發現其他國家的人們如何生活、吃什么東西等任何事情）、試圖解決問題、與其他動物相處，更不用說狩獵、殺人、對他人行使權力、使他人遭受痛苦和屈辱、強奸、搶劫和破壞——那么，我們怎么可能還有“典型的快樂”這種觀念呢？它們就是這份清單上的所有內容嗎？還有更多內容嗎？還包括一些子集嗎？而我們所能感到痛苦的對象的范圍，即便沒這么大，也足以使“典型的痛苦和苦難”這個觀念變得同樣有問題。

根據假設，人通常是社會性的，但就“我們通常撫育我們后代”這一事實而言，卻并不足以讓我們得出什么結論。我們是否像狼、大象和黑猩猩一樣，也具有社會群體的典型運作方式呢？如果有的話，是怎樣的方式呢？是的，有人會說，我們通常借助語言彼此交流，而“我們作為一個物種”的事實也有非常重大的意義。但要搞清楚這種意義是什么，卻并不容易。

因此，如果倫理自然主義必須得通過“將人的快樂、痛苦和生存方式與其他物種區別開來”的辦法來定義人類物種的典型特征的話，那么它看起來注定會失敗。在不同地點、不同時代、不同個體之間，人的生活“方式”變化極大。當我們觀察其他物種時，盡管我們確實發現它們之間（比如，那些最近遍布城鄉的生物物種，其中棲息于城市的成員與棲息于鄉村的成員之間）存在地域和時間上的多樣性和某些獨特之處，但我們這里的多樣性卻是完全不同的。

不僅如此，我們還把這種多樣性視為理性（它將我們同其他動物區分開來）意料之中的結果。其他動物按照它們現有的“方式”生活，是因為它們的本性使然；而我們不是。它們無法思考各種選項并決定去改變什么，也無法像我們一樣選擇去嘗試新的方式；它們在生物學上是被決定的，而我們不是。

我們有關多樣性的這種想法（即，不存在典型的人類生存方式）比多樣性本身更加重要。因為，就像沃森指出的那樣，它使我們拒絕承認倫理評價能夠嚴格類似于我們針對好的（健康的、機能良好的）動物而做出的那些生物學/動物學評價。盡管自然決定了它們應該是怎樣的，但認為自然在我們身上也有規范性，也能決定我們應該怎樣——這種觀念卻是我們不會進一步接受的。

對于所有其他生物來說，如果X不做某事，那么（在大多數情況下）確實意味著它不能做某事。[[53]](#_53_91)既然通過“應當意味著能夠”這句口號而表達出來的那條耳熟能詳的真理對所有生物來說都對（這足以讓人感到驚訝），那么，認為（比如）“一只雄性北極熊非但不保護自己的孩子，還得要靠其配偶來阻止它不要殺害孩子，所以它是一只壞的/有缺陷的北極熊”，這樣的說法就沒有任何意義。而認為一只守候在幼崽身邊，為它們提供食物的與眾不同的北極熊，也談不上沒有缺陷。畫蛇添足地認為“如果雄性北極熊有所不同，或者，如果雄性北極熊能夠和雌性北極熊一同捕獵，那么它們將會更好地以北極熊的典型方式實現繁榮興旺，作為北極熊而過得好”，這是毫無意義的。北極熊就是不以這種方式行動，它們也無法這樣行動（除非它們發生突變），對它們來說，這就是現存的所有事實。同樣毫無意義的說法是：比如，雄獵豹比雌獵豹更加興旺，作為獵豹，它們過得更好；或者，雄蜂比工蜂更加興旺，作為蜜蜂，它們過得更好。在提及其他動物時，我們心里所形成的“X物種的好成員”和“作為X而過得好”等概念，完全受制于我們所討論的這個物種的成員或其專屬成員的實際所作所為。

但是，由于我們有理性（如果你喜歡的話，也可以說“我們有自由意志”），所以我們不同。除了一些明顯的身體約束和可能存在的心理約束之外，我們無法從“我們實際做了什么”推出“我們能夠做什么”，因為我們可以評價我們實際做過的事情，并至少可以嘗試著去改變它。讓我們假設，在人類行為學的意義上，人類的確具有某種“典型的”方式來為子女提供持久的保護和養育——孩子的親生母親就是這么做的。因此，同許多其他物種一樣，（套用一句俗話）老天爺決定了女人們承載的負擔要比男人們重得多。雖然對其他物種來說，情況必定如此（除非我們瘋狂到要對它們加以干涉的程度），但對我們來說，情況則不必如此，而這正是女性主義最具啟發性的一個方面，它使我們認識到了這點。用人類中心主義的話來說，正是事物的本性（獵豹的本性或“本質”，還有雌獵豹的本性或“本質”）使得雌獵豹同雄獵豹相比注定會過得艱難。[[54]](#_54_91)而當女性主義者否認“本質主義”時，她們所追求的并且正確指出的部分內容就在于，對我們來說，女人不是因為自己的本性或本質而注定要做她們迄今在做的事情。我們可以不這么做。我們心中有關“好的人”和“作為人而過得好”等概念，完全不受制于我們物種成員以及生物學上專屬成員的實際行為或當前的典型行為；我們足以認為，我們也許能變得更好、過得更好。［因此，“人（男人？）通常具有攻擊性”的人類行為學事實，也跟倫理自然主義無關（下一章結尾處將作進一步討論）。］

這就是“我們具有理性”的事實給自然主義的基本結構所帶來的真正具有變革性影響的一個主要方面。

然而，它讓這種結構變得面目全非了嗎？我說過，如果倫理自然主義必須得通過“將人的快樂、痛苦和生存方式與其他物種區別開來”的辦法來定義人類物種的典型特征的話，那么它看起來注定會失敗。一般說來，我們不可能這樣來界定人類物種的典型特征——這里有太多變化了。而且，即便我們可以，但只要我們認為這些事情我們能夠改變，那我們似乎就不會認為我們所界定的內容有什么規范力量。所以，倫理自然主義根本不可能成功？[[55]](#_55_91)

并非如此，因為有種標準的看法，其大致意思是，存在人的某種典型特征，我們確實擁有某種典型的生活方式，只不過，我們擁有它的方式不同于其他動物。動物的典型生存方式有很多條，必須進行詳細的描述，其中特別涉及如下情況，比如獲取營養、交配、喂養后代、捕獵、挑選頭領等等，它們通過觀察而被發現。而我們的生存方式只有一條，貫穿于我們人生的各個方面而始終如一。將我們同所有其他動物物種區別開來的我們的典型生存方式，乃是一種理性的方式。“理性的方式”是我們能夠恰當地視為善的，我們有理由去采取的方式。相應的，我們的典型的享受狀態，就是我們可以恰當地視為善的，我們其實就在享用并且能夠得到上述理由恰當支持的某種東西。

作為物種成員生存的“典型方式”，理性的方式與所有其他方式存在明顯的不同，其原因不僅僅在于它更加一般，不那么具體。即便在其他動物那里，“以該物種的典型方式”也不僅僅是個統計學的概念。[[56]](#_56_91)然而，就像我不遺余力地正在做的這樣，堅持認為“我們的典型生活方式”就是去做我們可以恰當地認為我們有理由做的那些事情，這太過突兀地拋棄了如下看法：即，大多數人都在做人類典型會做的事。“以該物種的典型方式”的概念具有明確的規范性，它會一清二楚地帶來如下判斷，即，很多人沒有“以該物種的典型方式”行動，所以他們是有缺陷的人。[[57]](#_57_89)

然而，這不正是我們應當期待一種合理的倫理自然主義將會帶來的判斷嗎？人們是否認為大多數人都是好人？人們是否認為，如果把我們自己看作一個社會群體集合或一個全球的社會群體集合，我們就會作為人而興旺繁榮、過得不錯？當然不是。我們知道，從倫理上講，我們很多人的倫理水平都相當差，而且，當“我們”（生活在能夠讓我們寫出和閱讀這類書的環境中的人）考慮其他大多數人的生活狀況時，“我們”知道，我們（人類）想要作為健康的動物（更不要說作為人）而生活得好的那些愿望，一般來說，仍然尚未實現。雖然持有這種希望或許并不理性（我待會回頭來處理的這個問題），然而，當我們持有它們時，如果倫理自然主義得出“它們并未實現”的結論，我們也不應感到驚訝，因為我們當中有這么多人在倫理上都是有缺陷的。

況且，如果倫理自然主義并不打算僅僅成為生物學或動物行為學的一個分支，如果它并未聲稱要通過中立觀點所獲得的科學基礎來推出結論（就像我最開始將此視為麥克道威爾的一個前提那樣），那么，我們就可以期待它具有明確的規范性。

但有人可能反對說，如果我們引入一種規范性的“典型生活方式”概念，那么我們如何保留自然主義的色彩呢？是的，我們保留了結構；事實依然是，只要人們在倫理上的相關方面能夠以該物種的典型方式而促進適用于社會動物的那四種目的，那么，他們在倫理上就是好的。而這種結構（訴諸四種目的）確實對我可以把什么東西合理地堅持視為人的美德施加了實質性的限定。我不可能從“什么是合理的或理性的行動”的前提，就推出“以如此這般的方式行動是理性的”以及“因此一個好人是以這種方式行動的人”的結論。我必須考慮相關的品質特征（如果可以想象這種東西的話）是促進了還是損害了那四種目的。讓我們通過例證來思考如下主張，即，完全無私的慈善（或許要像彼得·辛格那樣設想它）是一種美德。[[58]](#_58_88)這樣的慈善既不論物種的界限，也不承認家庭或友誼的特殊紐帶。對于那些認為我們沒有理由考慮動物的痛苦并且認為動物僅供我們隨心所欲地使用（包括為了取樂而折磨它們）的人來說，上述主張必定看上去完全不合理。而對于那些其倫理視野包含如下看法（即，延伸到動物身上的那種仁慈和憐憫是美德，殘忍和虛榮是惡德，我們目前對待動物的許多行為都是這些惡德的產物）的人來說，上述主張則并非完全不合理。可是，在自然主義結構所提供的術語框架內，我們還能堅持這一點嗎？

要公正地考慮這個問題，必須認真對待如下觀點，即，人們把無私的慈善看作是一種美德，而不僅僅是一種大量帶來辛格所說的“物種無差別的功利主義”行為的可靠傾向。因此，它不會因為我們的個人生存有時若不能審慎地優先考慮自己的生活而可能陷入悲慘的境地，便被排除在外。［我們心里關于慈善（或仁慈）的標準看法有時會要求自我犧牲，但是，它當然不會總是這么要求。］不過，當我們把慈善理解為一種品質特征時，我們確實必須把慈善之人視為這樣的人，即，她不認為“那是同胞”或“她是我的孩子/父母/朋友/搭檔”就是為他人謀善的理由X；我們必須把她視為這樣的人，即，她那合乎理性的情感并沒有專門眷顧自己的同胞或自己的父母子女，而對于她很難出于這一假定美德而施加行動的其他個人，她與他們也不存在親密的情感聯系。

這個品質特征也許不會損害（“典型的”、具有充分理性的）個體的生存或享受狀態；素食主義誠然不是我們可能希望的，然而，“人基本上能壽終正寢，基本上能同其他動物和諧相處”的可能性，也許卻是我們可以向往的。似乎在這方面，我們必定能比現在做得更好。然而，當我們考慮其他兩種目的（物種的延續以及社會群體的良好運轉）時，堅持認為“慈善應該像辛格所說那般無私”則不僅會起作用，而且會帶來問題。

作為人的一種品質特征，無私的慈善能夠促進這兩種目的嗎？毫無疑問，該問題相當不確定，但就表面而言，情況似乎更多地在于，那些構成了我們的生物與動物本性并使我們“偏愛”自己種群和子女的物種紐帶與家族紐帶，在維系上述兩種目的的過程中發揮了實質作用。[[59]](#_59_87)這不是說，當我們發現了這一點，我們就得倒退回去滿足我們的本性，也不是說，我們就不可能憑借“不再專門關心自己的種群和子女”的方式而重塑我們的本性。也許我們可以這樣。值得注意的是，在物種延續和社會群體良好運轉的方面，我們與他人、我們子女之間形成紐帶的那種自然傾向性，似乎確實對我們頗有幫助。而那些將無私的慈善當作美德來推薦的人們，至少有責任考慮一下，一種毫不關心自己子女或同伴的理性動物怎么可能會是一種撫育子女的社會動物——怎么可能不辭辛苦地對他們進行道德教育，把他們培養成為無私的慈善之人。

因此，盡管倫理自然主義取決于一種有關“我們的典型生存方式”的規范性概念，但它依舊是自然主義；因我們是社會動物而適用于我們的那四種目的，確實給那些會通過反思審查而有可能成為美德的品質設置了限定條件。

### 相似之處與不相似之處

讓我們停下來想想我們現在已經走到了哪一步。在美德倫理的語境中，倫理自然主義的目標是為了把握安斯考姆和富特的觀點，即，當我們討論倫理層面的好人時，我們并沒有突然就開始以一種全新的“道德的”或“評價性的”方式來使用“好”這個詞。在根據某些特定的目的而將生物的器官與行為評價為好的或有缺陷的器官和行為，從而將這些生物認定為該物種的好樣本或有缺陷樣本的植物學評價與動物學評價中，存在著一種結構（不一定是我所描述的那種，但必定存在某種結構），而在我們就品質方面把自己認定為倫理意義上的好人或壞人的那些評價中，（在經過必要的細節修改之后）這種結構依然存在。不僅如此，在延續這種結構（從而延續了適用于社會動物的那四種目的）的過程中，那個特定的主體對象仍然是“自然的”；我們把自己評價為一種自然物，一種隸屬于自然生物秩序之列的物種，而不是具有不朽的靈魂或“存在”的生靈，即，人或理性行為者。到目前為止，倫理的評價與非倫理的評價具有相似之處。

然而，它們同樣有不相似之處。首先，在我所辯護的這種倫理自然主義看來，具體受到評價的是品質特征而并非直接就是行為或生活。（我在討論中已經發現，這一點基本上沒有那么頻繁地受到強調。）

請想一想“是否應該成為素食主義者”這個倫理問題。就像同性戀一樣，無論素食主義還是雜食主義，都不是品質特征，而是實踐活動。我自己傾向于認為，如果我們拒絕吃肉，那“我們”（即，生活在有可能寫作或閱讀這種書的環境下的人們）大多數人就應該像素食主義那樣行動，而如果我們（在大多數情況下，但絕非所有情況下）不拒絕吃肉，那我們大多數人就不應該像素食主義者那樣行動。而我之所以這么做（簡化處理），就是因為（i）（在通過食物而獲取快樂的方面保持）節制是一種美德，而且（ii）對于“我們”大多數人來說，吃肉是不節制的（貪婪的、自我放縱的）表現。倫理自然主義主要與（i）有關，而不與（ii）有關。我不打算從“人吃肉（或者不吃肉）便如何如何”的主張出發而推出我的關于素食主義的倫理觀點。我是從（i）（即，“一個人擁有節制意味著什么”的主張）出發的，而正如該主張表現的那樣，它根本就沒有提及吃肉的問題。我希望倫理自然主義（只要它能夠履行其承諾的話）可以幫助證明的就是這種主張。不過，如果它能夠這樣，那么倫理自然主義也就完成了自己的大部分工作；而那些可以用于證明（ii）的東西（如果有的話）也基本不會被排除在倫理自然主義之外了。

我之所以加上它的“大部分”工作以及“基本不會被排除”等限定語，是因為素食主義問題是倫理學的紐拉特步驟所涉及的那種整體主義的一個特別有價值的案例。它帶來的一個后果是，在“有可能把某個品質特征證明為美德”與“對某人有關該美德的具體看法進行修訂”之間，出現了微妙的互動關系。通過對我的信念——即，（在食物方面保持）節制是一種美德——予以反思審查，在“我們”吃肉的問題上，我可能獲得一種不確定的節制概念，也可能獲得一種非常確定的節制概念。在這兩種情況中會有一種通過審查，因為事情實際上是人的問題。只不過，如果事情像許多人認為的那樣（即，人需要吃肉，若不吃肉，他們的預期壽命以及生育健康后代的能力便會大打折扣），那么，將吃肉排除在外的某種確定的節制概念就無法不打折扣地通過審查；作為美德的一個備選項，它不得不被拋棄或被修改。

現在讓我們回頭來看沃森的問題，即，倫理自然主義是否可以證明“成為暴徒就絕不可能成為好人”。如果我們經過仔細追究，發現倫理自然主義能夠履行其承諾的話，那么回答就是：“是的，它（再加上某些合理的附加前提就）可以證明這一點”——只不過，我們不是像沃森所建議的那樣，從“好的人類生活必定具有社會性”的前提出發來進行證明。如果某人是暴徒，那他就是壞的人，因為暴徒本身無情、不正義、不誠實、不顧后果，因而（絲毫）談不上仁慈、正義、誠實和勇敢。第一步是要證明仁慈、正義等屬于美德——我說過，這至少看起來可能。而接下來的一步，不是從自然主義出發而是從人們所了解的暴徒品質出發，證明暴徒是無情的、不正義的等等（合理的附加前提）。這幾步合起來便會證明暴徒是壞的人，因而不能過上好的人類生活。這里無需、事實上也不應提及“好的人類生活必定具有社會性”這一點，因為，正如我們在有美德的僧侶式的冥思之人那里所看到的，一個人可以過上一種好的人類生活（一種合乎美德的生活）盡管他的生活并不具有社會性。

與此有關的一個不相似之處在于，我們不像其他動物那樣具備典型的生活方式。我們唯一典型的“生存方式”就是理性的方式，即，我們可以恰當地把事情看作是我們有理由去做的事情。倫理評價不可能屬于生物學或動物學的分支，因為我們以及我們心中關于“好人”和“作為人而生活得好”的念頭，并沒有完全受到自然的限定。對于其他動物來說，（幾乎）可以確定的是，從總體上來講是有一些好的、健康的物種成員存在，它們運氣不錯，過得很好，因為“什么是好的”“什么是過得好”乃是根據（可以說）自然賦予它們的標準而決定的。[[60]](#_60_87)然而，對我們來說，某個人是不是好的或生活得好，則屬于一個開放的問題，因為我們可以成為什么樣子，并不是一件已經被自然決定了的事情。

更深層的一個不相似之處在于，倫理評價是在某種倫理視野內部做出的，后者已經存在自身的美德概念，具有相關的好/善、利益、優勢、值得、重要、享受（及其對立面）概念，并且知道我們有理由要去做什么。人們正是從某種倫理視野的內部出發來思考（比如）仁慈、節制或無私的慈善是不是美德；他們無法為這些品質特征給出一種中立的、科學的詳細規定。如果人們還依據那四種目的從而斷定它是（或不是）美德，那么他們的后續判斷（即，“因為她具有該品質特征，所以她是個好人”；或者，“盡管她缺乏該品質特征，但她并不是個壞人”）將是自然所施加的限定條件與倫理視野所施加的限定條件相結合的產物。

更進一步的問題是，我們是否應該認為倫理評價與非倫理評價之間存在相似之處或不相似之處，這并不清楚。

在上一章（參見前文邊碼第202-205頁），我就針對其他生物的評價列出了五點“值得注意”的方面。第一點是，這類評價的真理性絕不依賴于我的需要、興趣或價值觀，事實上也不依賴于“我們的”需要、興趣或價值觀。它們在最直白的意義上就是“客觀的”。甚至，我補充道，既然植物學、動物學等是科學，那么這些評價也就是科學的。第五點是，整體評價的真理性，部分地依賴于我們所評價的X的需要以及（當我們上升到自然之梯的更高等級時所面對的）興趣和欲望。那么，針對我們自己的評價，這樣的兩條主張還是正確的嗎？

顯然，第一點中的補充論述不再有效；倫理評價不是科學的。但是，除非自然科學完全占據了客觀性的領域（我和麥克道威爾一樣，假定情況并非如此），否則，只要第一點的開頭部分成立（這類評價的真理性絕不依賴于我的需要、興趣或價值觀念，事實上也不依賴于“我們的”需要、興趣或價值觀念），那么，就沒有表明倫理評價不是客觀的。只不過，如果它成立的話，看起來顯然就得采納第五點了。

無論如何，第五點肯定站得住腳。如果“一個好人就是具備仁慈、正義、誠實、勇敢等等品質的人”是真的，那么，其真理性就依賴于有關人類需要、興趣和欲望的事實，這就如同“一頭好的大象就是有好象牙、服從領袖、不攻擊其他大象、照顧小象、不怕水的大象”依賴于涉及大象的需要、興趣和欲望的事實一樣。對那些擁有興趣和欲望的生物進行評價，其真理性怎么可能不部分地依賴于這方面的事實呢？

那么，我們是否得說，我們必須幾乎全盤采納第一點？誠然，倫理評價的真理性并不依賴于我的需要、興趣和價值觀念——這句話仍然十足成立。但是，這些評價不僅不是科學的，而且，它們的真理性還確實部分地依賴于“我們的”（即，人類的）興趣和欲望。那么，我們是否必須得出結論說它們不是客觀的，并且認為這是更深層次的一種不相似之處呢？

顯然，我們此處的困難在于這個棘手的（而且被過度使用的）短語，即，“依賴于我們興趣和欲望的真理”。因為，在倫理自然主義的語境中，我們認為它帶來的僅僅是對我們倫理視野的重復。“得出倫理自然主義的結論，只能從后天獲得的倫理視野的內部出發，而不能從有關人性的科學論述出發。因此，它們依賴于我們的興趣和欲望，并且僅僅是在重復我們的觀念。”但是，正如上面有關大象的說法理應提醒我們的那樣，倫理自然主義的結論并非因為它們是從某種倫理視野的內部出發而獲得的，所以依賴于我們的興趣和欲望。它們之所以依賴于我們的興趣和欲望，是因為它們跟那些涉及人類心理或實踐的真實判斷一樣，其主體對象是我們，亦即，具有興趣和欲望的動物。那些判斷，其真理性部分地甚或全部地依賴于人的興趣和欲望，不可能因此就不客觀——一個判斷的真理性怎么可能同它的全部或部分的主體對象無關呢？因此，到目前為止，我們沒有理由得出結論說，由自然主義所帶來的倫理評價是不客觀的。就此而言，第一點的許多內容仍然站得住腳（暫不作進一步的論證），而且算得上是倫理評價與非倫理評價的某種相似之處。不過，有兩件事情似乎并不相似。

第一件事情是，我們似乎在某種程度上難以清晰地說明倫理評價在什么意義上（如果有的話）是客觀的。倫理評價在許多方面都同非倫理評價相似，而且，我們（迄今）也沒有找到理由來揭示它們的不客觀——可是對于它們，我們還有更多的東西要談。第二件事情是，盡管它們可能在某種意義上是客觀的，但它們確實看起來“必定具有實踐性”。我將在最后一章回頭來處理客觀性問題；而現在，我將考慮第二個問題。

### 必定具有實踐性的倫理評價

倫理或道德“必定具有實踐性”，雖然這個主張通常被歸屬于，也是正確地被歸屬于休謨，但是，它也許可以同樣恰當地被歸屬于亞里士多德；我們認為，是亞里士多德區分了理論的東西和休謨所說的“實踐的”東西。他不是說倫理學必定是實際的、實用的而非飄在空中的，而是說倫理學必定關注行為（praxis是古希臘用來描述“行為”的語詞，而相關的形容詞praktike則是我們所說的“實踐的”）。

對于自己的主張，休謨除了說些其他話來加以注解，他還解釋道，道德是“可以產生和阻止行為”的。乍看起來，這一點似乎非常明顯，但要使之能夠接受“必定”的修飾并且看上去依然合理，卻非常困難。如果道德或倫理判斷必定會提供行動（或不行動）的理由或動機，那怎么還有這么多不在乎它們的邪惡之徒呢？而西蒙·布萊克本則為休謨的上述主張賦予了一種能夠把握其真理性的相當精確的含義，他說，“如果我們在實踐推理的過程中并不傾向于思考倫理的判斷，那么，很難想象……我們能夠恰當地通過做出倫理的……判斷而改造社會”。[[61]](#_61_84)

這種看法可以跟我們針對人類醫學科學的判斷而做出的相同斷言進行有益的對比。巧合的是，我們對于后者的興趣同樣不僅是理論的，而且是實踐的。對我們來說，就我們的行為而言，“X使老鼠得癌癥”和“X使人得癌癥”之間差異巨大；后者是我們在實踐推理的過程中極力傾向于思考的判斷。但即便人們不傾向于考慮這些判斷（比如，我們知道，他們都是信仰基督教的科學家，他們只是出于理論興趣而開展醫學研究），我們也可能想象得出，他們會通過做出這類判斷而改造社會。

現在很清楚的是，我們針對其他生物的評價并非必定具備這樣的實踐性。我們針對自己的醫學評價也是如此。如果我們的倫理評價必定具有實踐性，這又是怎么出現的呢？答案就在于“我們的典型生活方式”所附著的那種規范性意義。聲稱我們的典型生活方式是一種理性的方式，亦即“我們可以恰當地認為我們有理由采取的那種或那些方式”，實質上使得我們把我們嘴里的倫理評價同我們心中關于有理由去做什么事的看法聯系起來了。

讓我們想象一名無神論者正在考慮對猶太教-基督教的上帝表示虔誠（它被認為是一種品質特征）是否屬于美德。（這是她所考慮的主要問題，而她心里針對那些會被我們當作標準清單之美德的其他觀點，我們在這里不予討論。）在追問過程中，心胸開闊的無神論者會對“虔誠”給出一種寬容的概念。她并不認為，擁有該品質特征的人就會（比如說）謀殺那些被懷疑墮過胎的人或是迫害印度教徒。這就好比，她認為仁慈或慈善的人有時會實施非自愿的安樂死手術，或者，誠實的人從不因為謹慎或仁慈而保持沉默。我們的心胸開闊的無神論者會認為，虔誠是歷史上和現實中一些格外令人欽佩的人所擁有的品質特征，因此，她基本上不可能不承認，在這些人身上，虔誠同他們的其他美德是不可分割地聯系在一起的，而且還積極地施以鞏固的作用（因為，假定各個美德之間存在有限的統一性，它們往往也會彼此聯系和鞏固）。因此，她似乎應該得出結論說，根據那四種目的來看，虔誠是一種美德，因為它就像仁慈、正義、勇氣和誠實一樣可以全面地促進它們。

但是，出于虔誠而行動的人是按照人類的典型方式，即，理性的方式來行動的嗎？是的，就他們的虔誠與（比如）他們的仁慈不可分割而言，我們的無神論者也許會說，他們就是這樣行動的。

但是，就他們的虔誠使其祈禱，不褻瀆神靈，參加教會活動，花時間思考上帝并且試圖更理解上帝而言，如果從這位無神論者自己的看法出發，她必定會認為他們并非理性地行動，因為，他們以為他們所擁有的那些做出上述舉動的正確理由（即虔誠，不論是傳統意義上的虔誠，還是“帕斯卡賭注”意義上的人們的虔誠）根本就不是理由。雖然該品質特征確實促進了那四種目的，但它并不是以我們物種的那種典型方式（即，理性的方式）來做到這一點的。而且，盡管憑借我在第八章提到的開心元素，虔誠毫無疑問地為其擁有者帶來了巨大的快樂和安寧，但是，沒有哪位無神論者會把這樣的快樂視為“人類的典型特征”，亦即，理性能夠支持的某種東西。因為，雖然它可能充分滿足了那些擁有它的人們，而且又完全沒有害處，但從無神論者的立場來說，它卻是完全建立在幻覺基礎上的；理性不可能支持它。因此，通過運用關于“我們的典型生存方式”的規范性概念，我們的無神論者會得出結論說，虔誠根本算不上是一種美德。

請將這種情況同另外一種情況進行比較。讓我假設，雖然我通常對美德并不陌生，但在某些方面的影響下，我不再相信忠誠是美德。我逍遙地滿世界流浪，經歷短暫友誼的分分合合，對我來說，“忠誠”，還有與之相關的“感恩”——即，固守老關系、老機構（我嘲笑地稱之為“老男孩網絡”），總是回憶過去，回憶那種被錯置的信任關系——都是錯誤。每一種情形都得被重新估量；一個人之所以此時此地支持某人，是因為在此時此地，他是那個剛剛與你共度幾小時快樂時光的令人開心的家伙，而不是因為你恰好認識了他二十年。貶低或者詆毀那些不在場的人，也沒什么關系；眼下和你在一起的人才是唯一重要的，要與他們好生交談，逗他們開心。以前常常被我當作是做或不做某事的那些理由——“他是我的朋友”，“他對我有所期待（我們認識了很久）”，“這個機構為我做過很多事”，“如果他聽到我這么說，他會心碎的（我知道他可能不會聽到，但重點不在這里）”，“這是不忠的表現”——現在對我而言，某種意義上根本就算不上是理由。（當然，我仍然可以發現人們給出這些理由，正如無神論者知道虔誠之人會給出什么理由一樣。）

現在，假設人們告訴我，忠誠在倫理自然主義的語境中是一種美德。而由于我年輕、散漫、愚蠢，所以很可能沒有注意到，其實并沒有許多人像我這樣生活，其實是他們的不同生活方式在維系我的生活，而他們的生活方式其實在一定程度上是靠忠誠與感恩來維系的。我所接觸的是由一些業已建立起長期的個人關系網絡和商業關系網絡的人們所組成的穩定社群，其中的許多網絡之所以運轉良好并且管用，部分原因就在于，身處其中的人們在行動時所依據的理由是我一直沒有注意到的。我很可能還沒有注意到，其實有些老年人會覺得那些自他們年輕時便建立起來的關系是非常受用的，而這種關系的長久性以及關系各方因為得到他人的忠誠對待而具備的平靜信心，則已經使這樣的關系發展成為某種似乎值得擁有的東西。

如果有人告訴我這些（以及更多內容），我可能會相信。但是，在相信的同時，在承認忠誠與感恩有助于促進社會群體的良好運轉，有助于促進那種足以構成我們最重要的快樂源泉之一的個人關系的同時，我將重新認識到，忠誠之人為了采取忠誠行為而給出的那些理由是理由。忠誠并非愚蠢之事；我現在明白了這點；那些為自身行為給出這類理由的忠誠之人，就是在以理性的方式而非愚蠢的方式行動；他們的理由確實是理由。

從而，這也是我可以采用的理由。相信（就像我們假設我現在是這么相信的）忠誠是一種美德，就是相信那些采取忠誠行為的人正在以理性的方式行事，正在踐行著實踐理性。而相信某個人如此行動（比如，他之所以忠于朋友，是因為那個人是朋友）就是踐行實踐理性，則是相信，如果我在同樣環境中出于同樣的理由而采取同樣的行動，那么我也就是在踐行實踐理性。根據倫理自然主義的看法而將某個品質特征承認為美德，就是承認具備該品質特征的人通常擁有的行動理由X是理由，就是承認它們對于自己來說是理由。[[62]](#_62_85)（這就是為什么無神論者若不拋棄她的無神論便不可能將虔誠視作美德的原因。）

關于上述主張，有好幾點應當指出。第一點僅僅是強調重復一下。行動的理由乃是具備相關品質特征的人們實際上或將會給出的理由——即，理由X（它的范圍與人們具體討論的品質特征有關）——而不是“該品質特征可以滿足那四種目的”的事實。忠誠的人之所以忠于他們的朋友，之所以堅持對朋友慷慨直至如今難以為繼，之所以拒絕在背后嘲諷他們的搭檔，并不是因為他們覺得這樣做會增進良好關系，促進社會群體的良好運轉。他們這么做，是出于理由X，以及，正如我們看到的那樣，“是因為他們覺得此事正確”。理解某種品質特征V的意義（即，理解它在人類生活中的益處從而將其稱贊為美德）就是要理解人們是“因其自身的緣故”而采取V行為的，而不是因為V確實在人類生活中發揮了那種作用才這么做的。

第二點，別指望認識了這些理由就能出現奇跡，或者，更直白地說，就能消解根深蒂固的習慣。我們沒理由指望，一個缺少某種品質特征而僅僅通過倫理自然主義的思考得出結論說“目前所討論的品質特征是美德”的人，第二天早上能從床上一躍而起，改頭換面。首先，正如我們在第七章指出的那樣，就算意志再強大，被視為美德的品質特征也不是一夜之間可以得到的；其次，意志也許會軟弱。每位煙民都承認自己不僅有理由，而且有高于一切的、壓倒性的理由來戒煙，可是，意志的軟弱卻占了上風；她此時此地想抽支煙，然后又想抽一支，又想抽一支。不僅如此，獲得某人迄今尚不具備的品質特征（實際是要樂于踐行該品質），其面臨的難度很可能非常大，以至于使人重拾老路。我前面設想那位年輕的流浪漢可能發現，如果他決定拋棄目前的生活方式，回到家里，回到他那長期痛苦卻始終不渝的父母身邊，要想開始變得忠誠其實并不容易；他面對嚴肅的長期關系所做出的最初嘗試，其結局也許只是令人沮喪的失敗。因此，他很可能重新回到自己輕松愜意、及時行樂的老路（我們假設其中有許多道路都非常合乎美德）上去，而不愿費心費力地去想自己是否有理由采取別的行動方式。[[63]](#_63_85)

第三點，關于流浪漢的例子只不過是一個例子。盡管它將此人表現為一個思維敏捷、心甘情愿的學習者，但是，如果他對于美德的疏遠程度要比我最初所假設的更嚴重，那他也許會冥頑不化得多。而這給我帶來了一個更深層次的問題。

人們可能認為，當我把我們嘴里的倫理評價同我們心中關于有理由去做什么事的看法聯系起來時，我違背了我較早（參見前文邊碼第194頁）的主張，即，自然主義的結論不應當是為黑手黨毒梟提供動機理由，也不應當是在我對自己的倫理視野進行反思審查并得出（比如）“忠誠是美德”的結論時為我自己提供動機理由。因為，我不是剛剛清楚地表明，如果有人根據倫理自然主義而得出“忠誠是美德”的結論，他們就會獲得（假設他們此前缺少這些理由）做出忠誠行動的動機理由嗎？而且，從理論上講，同樣的情況不也會在黑手黨毒梟那里出現嗎？

我給出較早的那個主張，是為了預防許多人還沒搞清楚自然主義謀劃如何發揮作用就常常對它提出的某種反對意見。該反對意見源于如下正確的洞見，即，想象一位黑手黨毒梟進行自然主義推理，他得出結論說（比如）仁慈、正義和誠實都是美德，從而性情立即大變，這是非常不合理的。而想象他會如同那個（基本上非常體面的）年輕流浪漢一樣，耐心地、飽含同情地聽取我們之中的某個人為他進行自然主義推理并且同意我們的意見，也同樣不合理。[[64]](#_64_85)我希望讓大家清楚意識到，當我在捍衛自然主義謀劃時，我并未否認這些看法的合理性。

雖然我沒有拋棄較早的主張，但現在需要給它一些限定。有人可能支持這樣的觀點，即，如此這般的品質特征是基于自然主義的、旨在引發動機理由的美德。而出現該觀點的語境常常是我們撫養孩子、試圖向他們傳授美德的時候。就像我在第八章指出的那樣，當我們向他們強調某些特定的品質特征（從而讓他們出于特定理由而行動）時，我們說的話不僅關系到“美德有利于其擁有者”這個命題，而且關系到“它們是給人帶來善的特征”（即，“它們在人類生活中發揮著某種特定的作用”）這個命題。除了讓孩子們知道他們從（比如）誠實中所能期待獲得的個人利益，我們還會向他們指出社會生活中的某些情況，亦即，誠實足以允許他們，比如說，能夠把東西留在學校的課桌里，能夠接受可靠的指導，能夠借閱學校圖書館的書一整天而不用還，能夠獲得證書，被人效仿（這些取決于他們的年齡和環境）。在這種語境中，我們實際上是想讓他們承認，那些適用于美德的理由就是他們可以采用的理由，就是動機理由。而我們也許還會對這樣的人感興趣，即，不知怎的，他就像那個年輕的流浪漢一樣，一直以來嚴重忽視了適用于某個美德的理由，而現在他意識到，值得努力去重新認識該美德，從而重新發現適用于它的那些理由具有動機性質。作為一項長期任務，我們甚至可以從零開始去努力改變一個壞人，因而，當我們試圖重塑其品質時，就像我們在塑造子女的品質時所做的那樣，除了許多其他方式之外，我們毫無疑問可以使用自然主義的論證。

因此，我不否認，在道德教育的語境中，訴諸倫理自然主義很有可能給那些接受其結論的極力勸說從而受到如此教育的人帶來動機理由。我甚至不否認，我也許可以通過自然主義推理而得出關于某個特定品質特征的結論，它旨在提升我自己在這方面的動機，旨在強烈地提醒我（比如說）“因為是謊言，所以不要撒謊”——這確實屬于可供人類采取的一種理性的方式。然而，盡管前面提到的這些語境都很重要，但對于倫理自然主義來說卻明顯有一種它不會帶來動機理由的與眾不同的語境。這就是它在其中發現真理（即，通過紐拉特的方式，對一種倫理視野的具體內容進行證明或證偽）的語境，我們當前所關心的，正是這種語境。

在本章，我已經回應了針對“自然主義謀劃可以被理解為具有可行性”的觀點所能提出的一系列反對意見。其中大部分反對意見針對的是，倫理自然主義太像非倫理自然主義了——它太強調一致性，過分滿足于我們所發現的自然本性，極容易得出令人不舒服的結論，既沒有體現出我們的理性在我們和其他動物之間帶來的巨大差別，也沒有體現出“倫理評價必定具有實踐性”這個不容置疑的要點。許多反對意見還可以被認為是揭示了某種不相似性：非倫理自然主義完全依賴于被自然決定了的該物種的典型生存方式，但是，人類卻不具備任何由自然所決定的典型生存方式。

就算暫且不假設，我目前已經證明了自然主義謀劃應當被理解為具有可行性的，我也會假設，我在這里可能會遇到上述反對意見。因為，我們必須為大家眼里最嚴肅的那個問題——即，我先前曾擱在一旁的客觀性問題（參見前文邊碼第231頁）——留出空間。在那里，我承認，作為倫理評價與非倫理評價之間的一個不相似之處，我們既不能根據“它們是科學的”，也不能根據“它們的真理性不依賴于我們的興趣和欲望”而將前者稱為“客觀的”。那么，我們是否還有其他的根據可以稱它們為客觀的呢？

## 第十一章 客觀性

在討論“倫理學客觀性”的過程中，我們的主要困難來自于如下事實，即，對于這個話題，有太多出于非常不同立場的哲學家都曾在作品中討論過。比如，想一想那位認為倫理學不是客觀的而是主觀的J. L.麥基。[[65]](#_65_85)他的觀點是，“這個行為是正確的/錯誤的”乃是“將某種屬性（正確性/錯誤性）歸屬于世界上某個特定事件”的語法外表；它似乎不像是那種其真理性在某種意義上根本取決于人們興趣和欲望的判斷，甚至，其真理性必定在根本上不取決于和人類有關的任何東西。可是，如果我們把這種表層含義當了真，以為（比如說）“這個行為是正確的”跟“這個行為移動了某物體”或“這個行為花了五分鐘”是一樣的，那我們就錯了；這類判斷的真理性，在某種意義上確實取決于人的興趣和欲望。

但是，對于所有這些看法，美德倫理學全都同意。“這個行為是正確的”是否為真，取決于“這是一位美德行為者在此環境下將會采取的典型行為”是否為真；而后者是否為真，又取決于（i）一位具備某種品質特征的行為者在此環境下將會采取什么行為，以及（ii）該品質特征是不是美德。而（ii）是否為真，亦即，當下討論的這種品質特征是不是美德，則取決于該品質特征是否有助于（以理性的方式）實現那四種自然主義目的，以及，就像我在前面指出的那樣，部分地取決于人的興趣和欲望。

然而，清楚的是，麥基并沒有正視美德倫理學者對他主張的注解方式。因為，一方面他顯然樂于指出，當我們認為“這個行為是殘忍的”的表層含義就是“把某種真正的屬性歸屬于這個事情”時，我們并沒有錯（他說，某個行為是故意殘忍的，乃是一個“自然事實”）；而另一方面，他又假定，我們可以從他的立場——“這個行為是正確的/錯誤的”（他不知道，美德倫理學者和他持有同樣的立場）——直接地推出如下結論：“道德不是被發現而是被創造的：我們必須決定采取怎樣的道德觀點……”[[66]](#_66_85)從而“發明”對與錯。但在自然主義的美德倫理學看來，“我們”（無論我們會是誰）并不能決定是什么使得一個人成為一個好人，就像我們并不能決定是什么使得一株仙人掌成為一株好的仙人掌那樣。

美德倫理學當然否認某種倫理客觀性，即，康德所期待的那種客觀性。[[67]](#_67_81)而在我所辯護的美德倫理學版本中，它還否認另一種客觀性。它所訴諸的事實不全是“經驗性的”，也不是從“一種中立的觀點”出發而獲得的。用以證明標準美德清單的那種長時段自然主義謀劃是一個紐拉特式的過程，而且是從我們的倫理視野內部發展而來的。這不是說要將標準清單同自然脫離干系，仿佛人的自然/本性以及我們的典型生存方式都是粗糙的所予之物。但也不是說，我們的標準清單預先就被決定為正確的清單。清單是否正確，這只有當我們發現我們可以在多大程度上對于清單上面的品質特征在我們生活里所發揮的作用給出一種融貫的論述（即，一種不僅與我們的倫理視野相融貫，而且同我們所發動的所有經驗事實和其他事實相融貫的論述）時，才能得以揭示。在我看來，這足以稱得上客觀性——不是先驗的或科學的客觀性，而是一種適用于主觀事物的客觀性。

但我并不打算只說到這一步，從而避開這個問題；肯定還有很多東西要講——但我覺得，不是專門地當作“客觀性”的問題來講。

威廉姆斯說：

許多不同的事情曾經都被當作（倫理學的）客觀性問題而加以討論，但是，它們全都要么言之無物，要么又回到“恰當理解倫理分歧”這個話題。有些哲學家（比如說）在“道德判斷能否為真或能否為假”的問題上花了很多工夫。但我們必須盡力搞清楚，這個問題意味著什么以及究竟有多重要。毫無疑問，關于道德的好與壞、對與錯的論述被人稱作“真的”或“假的”：問題在于，這樣的用法接下來可以推出多少東西。“真”與“假”的概念具有“指向真理”以及“盡我們所能避免虛假”的抱負；問題必定是，這些抱負在倫理思想方面將如何實現。我還沒有發現人們在追問客觀性問題時未被帶回到如下這些問題之中的情況：如果出現了倫理分歧，一方必定要認為另一方是錯誤的嗎？這種想法意味著什么？如果考慮到具體的主觀事物的話，那么，怎樣的討論或探究方式才能讓其中一方或雙方擺脫錯誤呢？只有在這些問題的語境中，就像我所認為的那樣，倫理學的客觀性問題才會獲得一些內容。[[68]](#_68_81)

有了兩個附加條件，我可以肯定，威廉姆斯在這個問題上是完全正確的。倫理學“客觀性”的根本問題在于：如果我們努力追溯倫理分歧的根源的話，那么倫理分歧到底是來自事實的分歧，還是來自讓人無話可說的價值差異。第一個附加條件涉及下列主張的普遍性，即，所有關于倫理學客觀性的言之有物的討論都將落實到對于倫理分歧的恰當理解。難道人們不會說，即便所有人都同意某個具體的倫理判斷，也仍有余地思考如下問題嗎——即，“我/我們為什么相信它？我/我們可以為它提供理由嗎？如果可以，理由是什么？我/我們會搞錯嗎？如果錯了，我/我們怎么才能發現？”［根據我的經驗，許多初學者之所以對美學的客觀性感到絕望，不是因為他們擔心人們可能不同意他們的信念——即，莎士比亞或莫扎特的作品是藝術杰作（因為，在他們通常的課上，大家確實都同意這一點）——而是因為他們發現自己除了說“哦，這出戲/這首樂曲多么精彩啊！”之外，無法說明自己為什么會相信這一點。］盡管如此，人們還是可以把對于“一個人是否能為自己找到理由”的擔心，合理地重述為“一個人（如果有話可說的話）能對想象之中持不同意見的對話者說些什么”的擔心，從而重申威廉姆斯的主張。

第二個附加條件涉及“倫理分歧”的范圍。職業道德哲學家展現出他們之間的一定程度的倫理分歧，而在日常生活中，這類分歧是很難碰到的（即便有過），比如說，有人堅持認為，如果殺嬰之人沒有侵犯嬰兒父母的權利或其他利益相關方的權利，那么該行為在道德上就是無害的，無需論證的。像這樣的分歧，有些無疑只具有理論意義（人們有理由懷疑，支持殺嬰的人真的會在實踐上相信自己的說法），但是，并非所有這樣的分歧都如此。道德哲學家常常計較自己的理論，將其中部分結論運用于實踐。但是，發生在我們之間的這種分歧（盡管我們確實認為對方是錯的），在我看來，卻跟倫理學的客觀性問題沒多大關系。我們認為，他們的倫理理論或思路是站不住腳的，其理論或思路的前提是錯誤的，或者，他們的論證很糟糕，他們的立場前后矛盾，而我們的理論、思路、前提或論證則更好，這些就是客觀事實——只不過，無論我們認為自己的倫理理論多么地更好，我們對于“倫理學是否是客觀的”仍會存在同樣的擔心。

因此，（既然有可能的話，那么）我打算把那些源于哲學分歧的倫理分歧放在一邊，而只考慮那些會在美德倫理學以及我所刻畫的倫理自然主義的限定內部出現的倫理分歧。

### 倫理分歧

讓我們首先思考發生在倫理視野幾乎相同的人們之間（不是我們和黑手黨毒梟之間，而是，比如說，你和我之間）的倫理分歧，并思考這種分歧的根源是在于事實，還是在于價值。

有些最明顯的情況源自這樣的分歧，即，它們的倒數第二大根源乃是宗教信念方面的差異，而這種差異是可以同倫理視野方面的高度一致相容的。休謨的最有啟發意義的失誤在于，他堅信自己無需采取任何有關“人的目的”的假設，便可以化解“獨身、絕食和其他的僧侶式美德”。他當然不可能做到這一點。只有當他假定人性如同無神論者所設想的那樣，進而假定“人的目的”是由倫理自然主義而不是由超自然主義所提供的時，他才可以化解它們。因為，僧侶式美德（假設它們既沒得到其擁有者的贊成，也沒得到其他人的贊成）并不因為有人在無神論的前提下證明它們在這樣的生活里對其擁有者或者對別人毫無用處，便被簡單地證明為無用之物。在傳統上，它們曾因“有助于”人們在生活中更接近上帝并且讓人的靈魂為死后生活做好準備而受到推崇。

如今，信仰（比如）基督教的上帝存在雖然肯定屬于信仰者的倫理視野的一部分，但是，這種信念與那些涉及靈魂不朽的相關信念卻并不是我們通常所說的評價信念或道德觀點；它們是關于超自然事實或形而上學事實的信念或觀點。而我們知道，在這樣的領域中，至少在如下意義上（即，聰明的甚至在哲學上極其智慧的人們都在這場爭論之中各執一詞，他們完全知道彼此論證卻又絲毫不為其所動），“論證是無效的”。我所認識的所有基督徒和無神論者都認為，站在對立面的那些人顯然就是錯誤的，但他們又認為，“考慮到具體主題的話”，沒有可以讓其中任何一方擺脫錯誤的“那種討論或探究方式”。因此，當倫理分歧的根源明確在于宗教信仰的分歧時，雙方可能承認不存在可行的分歧解決方式——但我們不說：“哦，是的，我們只能作此期待，因為倫理分歧，本質上，就是讓人無話可說的價值分歧。”它們歸根結底是關于形而上學事實的分歧，對此（就我們目前所能看到的而言）要說的已經被說過太多遍了，我們沒什么更多的東西可說。

我們的許多倫理分歧涉及某個具體行為是正確還是錯誤。在美德倫理學看來，盡管并非一向如此但也常常如此的情況是：在這類分歧中，有一方（或雙方）可能就是搞錯了，而這樣的錯誤關系到對于某個美德術語或惡德術語的錯誤使用，或者，關系到對于美德行為者如何行動的錯誤判斷。能夠讓其中一方或雙方擺脫錯誤的辦法，無非是對這類術語給予恰當的使用，或者，對美德行為者將如何處置有爭議的行為方案賦予恰當的判斷。它們既可以簡單到是一種當下即可消除分歧的被忽視或被誤解的特征，也可以復雜到是那些我們努力使我們身處青春期的孩子不要誤入歧途（那得花費一生的時間才能擺脫）而正在采取的各種辦法。考慮到范圍如此之廣，我們無需指望許多這樣的分歧真的可以在實踐中被解決，因為，分歧各方很可能缺乏時間、耐心、謙遜之心或彼此尊重來針對事實情況的各個具體問題充分地展開那些可能亟須的艱苦討論。但這不是說，像這樣的討論（如果它出現了）必定會在價值沖突中無果而終。

上述情況不一定是事實，因為美德術語、惡德術語以及“美德行為者”的概念本身都允許一定數量的不確定性和程度變化。雙方可能都有錯，因為他們都在假設比實際情況更多的確定性，而那種可能使他們擺脫錯誤的事情則會向他們表明，以往的情況就是如此。如果分歧是以“對”與“錯”的術語明確表達出來的，那么，它也許還能簡單地通過拋棄這些詞匯而被消除。或許，真正的麻煩在于令人沮喪的不可解決的困境、悲劇性困境，或是某人出于邪惡理由卻做出了美德行為者將會做出的行為的情形；分歧各方所做的一切無非是在用“對”與“錯”來強調該情境的不同方面。因此，擺脫錯誤的方法就是要包括采取一些更詳細的描述，比如，“它的好的方面是這樣的，而它的壞的方面是那樣的”。

接下來，請考慮涉及面更廣的一種情況，即，我們所知道的在我們與那些具有性別歧視的前人之間的倫理分歧。很大程度上，我們仍然共享著他們的倫理視野；我們認為他們中間有許多人都是非常有美德的人——考慮到他們是在成長的過程中變得有性別歧視。我們同他們之間的許多分歧，涉及的都是如何將美德術語運用于他們的行為。他們說這是公正的，而我們說這是極不公正的；他們說這是仁慈或慈善的，而我們說這不僅是家長作風，而且并不是仁慈，因為它有害；他們說這僅僅是常識（人無法與自然抗爭），而我們說這是膽怯或愚蠢的表現。但是，我們之所以跟他們在運用我們彼此共享的美德術語的問題上存在分歧，部分原因在于，他們還有一些其他的美德術語在起著作用——他們區分了男性美德和女性美德。要成為一個好人，男人必須具備男性的美德，而女人必須具備女性的美德。

我們同他們之間倫理分歧的主要根源在于一系列有關人性的分歧，尤其是有關女人的自然/本性的分歧。而且，正如我認為我們現在知道的那樣，對于很多從中立觀點出發所能掌握的有關女人的自然/本性的事實，我們的前人顯然就是錯誤的。我不是說他們當時就可以掌握這些事實。我的意思是，這些事實現在足以掌握，而且，人們并不是只從一種包含著“關于個體自主性的自由理想”的現代西方倫理觀念內部出發，才可以掌握它。[[69]](#_69_79)女性的生理結構是否（在很大程度上）就像人們以往相信的那樣嚴重地制約著她們從事邏輯和數學工作的能力，對此，只有當我們看到了教育女孩從事這些工作的結果（以及，同時確保我們已經消除了起阻礙作用的社會因素）之后，我們才能知道答案。盡管是我們“現代的自由理想”讓我們進行這樣的嘗試（并且搞清楚哪些東西可能是起阻礙作用的社會因素），但是，嘗試的結果如今卻可以被每一位關心此事的人所掌握。誠然，頑固不化的性別歧視主義者，無論男女，依舊會繼續否認其中某些事實的存在，但我們認為，這是他們故意或是由于文化方面的原因而對那些從中立觀點出發所能掌握的事實視而不見造成的。

為了進行比較，請考慮一個較小的但富有啟示的分歧，即，在自然主義的語境中，性欲方面的節制是不是一種美德。我認為是，另一些人認為不是，而且我認為，與之相關的美德是性欲方面的自制。[[70]](#_70_79)那么，我們之間的分歧根源是什么？是那些根據中立觀點所能獲得的事實方面的分歧嗎？是的，也許如此。有些人確實認為（或相信自己認為），在人這里，肉體的欲望與理性完全無關。如果分歧可以被追溯至根源，我們就會知道，這肯定不對。從中立的觀點來看，不同的文化對于“什么令人極其享受，什么讓人非常惡心”持有不同的立場這個眾所周知的事實表明，我們的欲望是能夠通過訓練而在一定程度上與我們針對如下問題——即，在這樣的環境下吃、喝或者做愛，這是單純開心的事還是糟糕的（可怕的、可恥的、骯臟的、不體面的或孩子氣的）事——所做出的判斷相協調的。如果這就是分歧的全部內容，那么分歧很快就可以被清除。如果我們的分歧在于人們（通常）能否高高興興地、毫不費力地克制自己不做出放縱的性行為，那么問題也很容易解決。即便從中立的觀點來看，我在第八章曾提到的那種享受狀態的“開心元素”也清楚地表明，有些幾十年來一直忠于自己伴侶的人就是高高興興地這么做的，從未因為有邪念而產生瞬間的悔恨，并且，他們同樣維持著一種頗有興致的、令人享受的性生活。不過，從這里開始，事情就變得比較復雜，因為我們可能開始對人性產生分歧，而這種分歧并不是那么輕易就能解決的。

那些把性欲方面的節制當作空想而不予理睬的人們，可能會對這些顯然喜好節制生活的少數人給予某種特殊的看法。他們會說，只有對于天生性冷淡的人，只有對于被迫地或有意地壓制、削弱或誤導自己的性沖動的人，或者，只有以高級的自我欺騙作為代價等等，節制才是有可能的。而我，由于相信節制是美德和好人的一種特征，所以并不同意這一點。我們的分歧顯然是有關人性的分歧，然而，它是涉及我們正在或可能通過中立的觀點而獲得的那些事實的分歧嗎？這很難講。

誠然，人們可以非常模糊地設想，我們能夠對節制之人與僅僅自制之人的性沖動水平進行統計學調查，斷定其中是否存在系統的差異。也許，這“在理論上”是可能的（盡管在實踐上不可能，因為人們對于性的問題既自欺又欺人），就像理想的觀察者“在理論上”可以監視節制之人的所有私人行為和沖動并且搞清楚他們是否在進行高級的自我欺騙一樣。但是，即便“在理論上”，我們又如何能夠從中立的觀點出發，證明節制之人“壓制、削弱或誤導”了他們的性沖動呢？如果節制之人常常在50多歲時，因為我們可以想象的那些與壓力有關的疾病而猝死的話，那我們還有話可說，但是我們知道，我們身邊沒有出現這樣的事情。

不過，這依然看起來是一種關于事實的分歧；分歧各方必定認為對方是錯誤的，而不僅僅是要堅持他們個人認為有價值的東西或所欲求的東西。但是，唯一能使其中一方發生改變的那種“討論和探究”似乎必定非常持久，它將極為詳盡地考察其中一方對于雙方都同意的那些人類事實能夠給出怎樣融貫的論述。不僅如此，這種討論似乎通常必定都相當個人化，因為，相信節制是空想的人不可能本身節制。所以，根據一方的觀點，另一方仍然有不節制的反應、欲望和想法；他對這些東西的主張也許真誠，但卻錯誤；由于在這方面受制于自然本性，所以他無法處置它們，只能聽之任之（盡管他掌控它們）。在他看來，他的那位理想主義對話者，要么本來也具備這些東西但卻自欺欺人地掩蓋她的矯正企圖，要么她已經成功地消滅了它們，通過某種方式使自己的性沖動變得匱乏或削弱。盡管這種討論必定很少見，但只要它發生了（在一對感情深厚的夫妻之間，或是在一位理療師與她的病患之間），便有可能讓那些因為節制是空想而不愿拿它當作目標的人們擺脫錯誤的泥沼。

### 第三個命題：和諧的人性

伴隨著有關這些人性事實的分歧，我們最終觸及到被我稱作“柏拉圖對美德提出的要求”（參見前文邊碼第167頁）的第三個命題。該命題聲稱，前面討論的那兩種美德特征（即，它們有利于其擁有者并且使其擁有者成為好的人）是相互關聯的。因為，在追問那些可能會在倫理自然主義的限定下出現的分歧時，我們已經觸及到我在第八章的結尾處所討論的領域：即，“關于人性與人類生活方式的倫理信念”的領域，這些信念與我們為了支持“美德有利于其擁有者”而可能表述的內容有關。提倡節制的人最終必須要讓那些僅僅提倡自制的人承認錯誤從而使其擺脫錯誤，這樣的事實恰好是（我們很容易可以想象得出）如果我們試圖說服那種在性方面不檢點的人“節制有利于其擁有者”時，他所不會同意的事實。

現在，當我們再來看用以評價社會動物的相關方面的那四種目的，就一點也不奇怪了。這四種目的盡管確實相互關聯，但我們會發現，其中兩種目的（個體的生存，以及，個體的享受狀態/無痛苦狀態）明顯而直接地涉及個體的利益，而另外兩種（物種的延續，以及，社會群體的良好運轉）則不然。（我的意思是，它們“并沒有明顯而直接地”涉及個體的利益。）

我現在所面對的這種節制與自制之間的性分歧之所以較小，是因為分歧各方存在比較多的共識；自制的倡導者也并不是放縱的不道德之人。考慮到節制與自制帶來相同的出于理性的行為（與疏忽），我們可以設想他們會同意說這兩種品質皆是美德的合理備選項，因為它們有助于全部這四種目的，從而有助于其擁有者作為一個人而生活得好。似乎，它們的分歧僅僅在于，這兩種品質特征在多大程度上使人獲得較好的天賦而實現（尤其是）第三種目的——即，典型的享受狀態和/或無痛苦狀態。

倡導自制的人大概認為，考慮到人性的各種約束，他的美德備選項乃是我們可以掌握的最佳選項。誠然，自制必定涉及一些令人討厭的自我束縛，或許還有令人痛苦的遺憾；就像勇敢一樣，踐行自制常常并不令人享受。但是，就像勇敢一樣，我們的動物本性確實設定了某些約束；我們不可能像完全改變我們對于死亡和痛苦的恐懼心態那樣，完全改變我們的性欲。如果我們試圖這么做，而且認為我們已成功，那么，我們要么不是在以理性的方式生存（而是在自欺欺人），要么就是以某種方式壓制并削弱我們的性沖動，以至于我們根本就沒有用于實現第三種目的的良好天賦——所以是有缺陷的。人的自然/本性約束著性行為方面的美德備選項到底在多大程度上有助于實現第三種目的。雖然它可以使我們獲得自制（從而獲得人類生活的典型的享受狀態，比如，長期的性關系），但是，在此時此刻，我們卻像雌獵豹一樣堵得慌。

而提倡節制的人則認為，我們并沒有受到這樣的約束，我們的性沖動可以通過多種方式與我們的理性和諧相處。自制之人需要加以克制的那些欲望，或他們因為未能滿足而表示遺憾的那些欲望，要么并不存在，要么當人們發現那個一開始具有吸引力的性對象居然是某種類型的人（比如，“天哪，只有十二歲！”或“我的殺父仇人”或“唯利是圖的風流家伙”）時，便會立刻消失不見。［也許，考慮到第四章對于“有美德的行為給熱愛美德的人帶來快樂”的限定，節制之人不應該聲稱它們可以構成完全的和諧關系，但她卻可以承認色欲和遺憾有可能帶來的許多痛苦，而無需丟掉節制與（僅僅）自制之間的恰當區別。］

現在，如我所言，分歧各方之間（就像我想象的那樣）有很多的共識，而把握這些共識的一般方法，就在于指出各方都贊同我所說的、構成了“柏拉圖對美德提出的要求”的那全部三個命題。雙方都相信他們的美德備選項就是美德，因為它有利于其擁有者（命題1）。雙方都相信他們的美德備選項就是美德，因為對它的擁有使其擁有者成為好的人（命題2）。而且，雙方都相信（再一次相信，如同我所想象的這場辯論那樣）他們的美德備選項的上述兩種特征是密切相關的——事實上，就像我描述的，他們都認為命題（1）受到了命題（2）的影響——如果那個美德備選項使其擁有者在實現第一個目的和第三個目的方面具備良好的天賦，那它怎么可能不會有利于其擁有者呢？

然而，在這樣的分歧中，我們卻能發現一種大得多、也更具威脅的分歧的苗頭。作為人的品質特征，性欲方面的自制得以很好地幫助實現第一、第二和第四種目的的那些方式，同放縱得以更好地幫助實現第三種目的的那種（也許）想象的方式之間存在著沖突的跡象，它會引發四種目的的彼此沖突：一方面是第一種與第三種目的之間的沖突（這顯然與個體的利益有關），另一方面是第二種與第四種目的之間的沖突。自制的倡導者可以通過表明，盡管自制的本質令人厭煩，但就像他設想的那樣，自制可能不僅對于第一種目的來講，而且對于人類的典型享受狀態（即，理性能夠贊同的享受狀態）來講確實有利于其擁有者，從而解決他所面對的沖突“跡象”。但是，如果他更頑固一些的話，情況又會如何呢？對于那些堅持認為“在人這里（人們可能想到，就像在‘搭便車’的狼、沒有尾刺的工蜂、不能繁衍后代甚至缺乏生殖本能的雌獵豹那里一樣）自然主義的第一種目的與第三種目的之間、第二種目的和第四種目的之間就是分離的”，進而割裂了命題1與命題2關系的人，倫理自然主義能夠說些什么呢？

現在拿人來跟其他動物作比較，是不對的。在討論其他動物的情形時，我們曾經指出，對于我們所討論的那些物種的個體成員來說，它們具備天賦的某種或某些方式在很多方面也許一開始表現得非常有助于實現第一個目的和/或第三個目的，而不那么有助于甚至不利于第二個目的和/或第四個目的。但是，在整體上對它們做出的“好的X”或“壞的X”的評價（從而對它們做出“過上好X的生活”或“沒有過上好X的生活”的評價），則通過強調該物種的典型生存方式以及典型的享受狀態或無痛苦狀態而推翻了一開始的印象。不能繁衍后代的雌獵豹，盡管它的生活可能無痛苦，但在典型的無痛苦狀態方面，它卻缺乏良好的天賦；在享用獲取到的食物的典型享受狀態方面，搭便車的狼也缺乏良好的天賦；而在實現其自然生命周期的典型方式上，沒有尾刺的工蜂同樣缺乏良好的天賦。因此，對于其他動物來說，自然主義的四種目的不可能分離；自然為這些物種所設定的特征使其聯結在一起（當然，還要考慮到對于不確定性的常見警告）。

但是，正如已經承認的那樣，我們并沒有自然所設定的什么“典型方式”，或者，至少沒有什么足以保證那些“表面上”特別有助于兩種目的而不利于其他目的的品質特征會因為造成了“非典型的”情況而被拋棄。于是，在我們這里，真的就出現了一個問題：“難道四種目的不會分離嗎？那么，自然主義的美德標準又在哪里呢？”體現在命題（3）之中的大膽主張實際上是說：“別擔心，它們不可能分離。既然人性是這樣的，那么命題（1）和命題（2）就是相互關聯的；既然人性是這樣的，那么四種自然主義目的就不可能分離。”（就像我們可以在性方面倡導自制的人那里發現存在嚴重沖突的危險跡象一樣，我們也可以在倡導真正節制的人中間發現大膽地提倡命題（3）的跡象。前者會說，“是的，我知道，在實現第三種目的與實現其他目的之間存在大量沖突，如果考慮到自然對我們的約束，那么，自制就是一種美德”。而后者會說，“這里不存在任何沖突。既然人性有性欲的一面，又有理性的一面，那我們就可以在我們的性欲和我們的理性之間實現和諧，并且獲得一種有助于實現所有這四種目的而又彼此不沖突的品質特征。”）

根據命題（3），人性通常就是如此，以至于我們可以發展出某些品質特征滿足命題（1）和命題（2）所給出的那兩種標準。“我們擁有美德，既不出于（我們的）自然/本性，也不反乎（我們的）自然/本性，”亞里士多德說，“（我們的）自然/本性使我們有能力接受它們。”[[71]](#_71_77)如果我們出于自然/本性便擁有美德，那么道德教育就是不必要的。如果我們是反乎自然/本性而具備美德，那么我們將完全享受不到踐行美德的樂趣，而且，即便我們享受到這種樂趣，我們的自然/本性的其他方面也會同它們發生抵觸。相比之下，說“自然/本性使我們有能力接受它們”，就是在說，當我們憑借適合于理性的社會動物的道德教育和自我提升而獲得美德之后，我們便可以享受踐行美德的樂趣，并且，我們身上接受了道德教育的“第二”自然/本性的其他方面，將不會頑固不化地繼續同我們通過踐行美德而獲得的樂趣相抵觸。正如我聽菲莉帕·富特說過的那樣，它們“適合我們”。那些有利于其人類擁有者而使之能夠過上一種滿意的、充盈的生活的品質特征，與那些引人向善的人類特征之間絕不僅僅是巧合。它們之所以有利于她，就是因為她的自然/本性是一個人，是人這樣一種理性的社會動物。

盡管這種人性觀很吸引人（也很傳統）[[72]](#_72_77)，但它絕不缺少批評者。在我們的傳統中，針對該觀點的最古老的反對意見來自柏拉圖本人，是通過《理想國》中的格勞孔、阿迪曼圖斯和特拉西馬庫等角色之口而表達出來的。盡管特拉西馬庫式的“人物”如今常常被用來代表那種想象中邪惡的黑手黨毒梟的觀點，它懷疑我們能否為其提供成為美德之人的動機理由，但這并非完全是此類角色在柏拉圖作品中的用意。他們不僅堅持他們個人的價值或欲望；他們還倡導某種特定的人性主張。該主張認為，從生物學來講，人性天生就是利己的，因而，將美德當作第二自然來灌輸的“習慣的”道德培養方式乃是對人性的扭曲和顛倒，由此導致有缺陷的人，而不是好的人。照這樣的看法，第三種目的和第四種目的之間是嚴重分離的；理性所贊同的樂趣必定是非社會的或反社會的，而那些有利于某人（能夠使之獲得這些樂趣）的品質特征則表現為殘忍的不公正（大概還有冷漠無情、不誠實、不忠誠等等）。

但是，作為關于人性的主張，我認為它很容易就被駁倒，因為，如果一個人承認了他們的初始前提，那么由此得出的觀點乃是荒唐的：“好的人（具備促進那四種目的的品質特征的人）可以是他們所設想的那個樣子。”如果成為一個毫無缺陷的好人就是具備在攫取和享用自身的欲求時所表現出來的那些不受法律與道德約束的品質特征，并且，如果一個人的欲望迄今尚未受到那種從灌輸（真正的）美德開始的訓練方式的充實與修正，那么，好人就談不上任何的法律和道德，他們不可能給子女提供任何的道德訓練——其實很清楚，他們根本不會為孩子而煩惱，我們可以假設，他們的孩子出生后不久便會因為受到忽視而盡數夭折。認為“人”出于本性就是一個徹底地以自我為中心的利己主義者，這絕對只可能是提倡者忽視了如下事實（即，如果他們的母親沒有在他們的嬰幼兒時期照顧他們這么多年，他們是活不下來的）之后，才會得出的觀點。該觀點還常常沒有注意到，社會合作在很大程度上不僅要靠法律和“約定的”道德，還要靠有愛心的父母去教育他們的子女別把道德僅僅當作約定來接受，才能使得該觀點的倡導者做夢都想過能夠自由享用的那些東西出現。[[73]](#_73_77)

認為柏拉圖筆下的角色，就像上面闡述的那樣，可以充當這個世界上邪惡之徒觀點的哲學表述，在我看來一向都是可笑的看法。誠然，同大多數（如果不是全部的話）道德哲學家一樣，我個人無法詳盡得知真正邪惡之徒的內心到底如何，但從跟別人同樣無知的立場來講，我發現我們不可能認為，為了充分表達其與生俱來的自然/本性，他們會對“作為物種成員的人應當如何”持有（哪怕是含蓄地持有）一般的看法。我打賭，他們大多數人完全不在乎人類的善惡，不在乎它們由什么構成，也不在乎通常的倫理評價；他們的目標就是得到他們想要的東西，就是做他們想做的事情，因為他們想要如此。

不過，當然還有另一種方式來理解這些不道德之人所堅持的看法，它們可以相對合理地被視為一些邪惡之徒的哲學表述。我們可以認為，特拉西馬庫，以及更明顯地，尼采和艾茵·蘭德說的是，人類非常像蜂巢里的蜜蜂，基于自然/本性而被劃分為兩個不同群體，弱者和強者（或特別聰明或特別有天賦的人，或“命運的寵兒”）；對其成員必定要用不同的方式來評價，就像對工蜂和雄峰或蜂后必定要用不同的方式來評價一樣。好的弱者，如同我們知道的，也許具有美德；但好的強者所具備的卻是十分不同的、適于他們不同本性的東西，即，至少是出現在標準的惡德清單上的某些品質特征。我認為，我們可以把這些觀點看作是對命題（3）的挑戰，它們堅持認為，對強者來說，“典型的享受狀態”這一目的是同自然主義的第四種目的完全分離的。強者的享受狀態乃是各式各樣的自我實現，在一定意義上本就特立獨行，而且，盡管他們本人或許并非天生反社會，但那些有利于強者，使之享受自我實現之樂趣的品質特征卻是反社會的。自我實現再一次呼喚著不公正與麻木無情，也許，還有標準清單上的其他惡德。

由于這些觀點承認（至少在一定程度上承認）“既然人類是這樣的動物，因而強者不僅在嬰幼兒時期需要有弱者在身邊，而且，為了維系他們作為理性的社會動物而必須生活于其中的社會，他們也需要有弱者在身邊”，因此，它們就避免了第一種觀點的明顯錯誤。只要我們認真地對待它們，這些觀點就不可能被迅速駁倒。唯一可能的思路是仔細思考每一種表述的細節，并且搞清楚，在每一種情形中，不合理、不融貫、不一致的地方以及明顯錯誤的地方在哪里。

顯然，這會是一項非常漫長的任務，而我們手頭只有少量的相關文獻。[[74]](#_74_77)它用以承諾對我們的倫理視野進行一定程度重塑的那種方式，是它的有趣特征之一。針對尼采觀點的嚴肅思考是不會讓倫理視野原封不動的，因為我們會發現自己將受到引導從而在一定程度上修訂我們的（比如）激情和正義概念，并且（以一種當自然主義注意到其他動物中間存在勞動分工時它就已經預料到的方式）認真對待如下事實，即，世界上存在一些我們共同欽佩的杰出個人。[[75]](#_75_75)除了要面對“如果他們的令人欽佩之處與他們具有至少部分惡德的情況同時存在（高更問題），那么我們該如何理解他們”這一問題，我們還要面對另一個問題：“即使他們沒有任何這樣的瑕疵，我們又該如何理解他們”。盡管我們中間確實不是所有（根據標準清單）最具美德的人都能夠渴望成為與之比肩的杰出人物，然而，他們就是遠遠超出所有我們其他人之上的最佳人類嗎？或者，他們就像我們其他人中間的最優秀者一樣，盡管不是標準意義上的好人（假設他們并未很好地具備某些美德的天賦），但也是非同一般的好人嗎？（如果這樣的話，那么，在標準意義或是非標準的意義上能夠成為非同一般的好人的那種人，是否有理由去選擇成為這種意義而不是那種意義上的好人呢？）或者，他們是否（假設他們與我們其他人中間的最優秀者具備一樣好的天賦）既是非同一般的好人，又是非同一般的偉大藝術家、領導者、政治家或什么人呢？在我看來，此時，為我們大多數人所共享的倫理視野會認為這些問題乃是無法解決的，因此或許需要一兩種新的綱領。

針對尼采觀點的嚴肅思考很可能改進我們當前的倫理視野，所以我對它非常歡迎。但是，我至今仍未看到任何跡象說，這種思考必定會顛覆命題（3）。盡管如此，我仍強調我的目標是實用主義的；尼采的觀點當然尚未（從我們的倫理視野內部出發而）被證偽。就像富特不斷堅持的那樣，對于尼采本人，我們還有許多的工作要做。不過，現有的嘗試盡管可能只是第一步，但我認為，我們應該明確地意識到它們帶來了某種進步以及這種進步所采取的表現形式。毫不奇怪，根據我給出的線索，學者們提供了許多思考。有些或許可以從中立的觀點出發而獲得（尼采對意志的論述能夠算是可靠的心理學嗎？難道我們不能將那些頗具標準清單之美德的藝術家稱為偉大的藝術家嗎？）；有些則通過仔細拆解“勇氣”和“獨立”概念（它們與“寄生”相對立）而訴諸一些可能有關也可能無關的事實。（尼采和蘭德會承認這種人的情況嗎——他們的憐憫或仁慈表達的是他們的勇氣，而不是他們的哀怨或偽善？在兩種情形中，我們都很難講，對于具體的個人而言，他們是否堅持要給當前所討論的美德重新命名，或者是否會歸因于更根本的動機，或者是否會接受反例但又將其當作非典型情況而加以消解。）我們幾乎很少（即便有的話）發現有人赤裸裸地聲稱：“是的，我們碰巧重視這個東西，而尼采（或什么人）則不然，對此沒什么更多的好說。”我們發現的是，哲學家通常會對不一致和不融貫提出看法，他們會訴諸各種各樣的美德術語（或相關術語，比如，“憐憫”“正義”“力量”“獨立”和“自足”等）的正確用法，訴諸有關人性和人類生活方式的事實。

因此，我雖然承認尼采的觀點給命題（3）提出了問題，但我并不認為我們就有理由拋棄它進而把倫理自然主義看作是注定的選項，因為，在強者那里，第三種目的至少將同第四種目的相互抵觸。

### 來自達爾文主義的可能威脅

但是，最后，有一種被伯納德·威廉姆斯清楚闡述過的可能的人性觀點；我認為它是無法反駁的，而且毫不奇怪，它之所以如此，是因為它意味著道德虛無主義。威廉姆斯在對自然主義謀劃的最新質疑中提出了這一點，而我還不清楚他是否像我一樣把它視為道德虛無主義的等價物。大致說來，這個觀點是：在將理性添加到我們的社會動物屬性的時候，自然造就了一種存在著可悲的缺陷與分裂性的生物，用威廉姆斯的話來說，一種“力量與本能無法匹配的拼湊之物”。[[76]](#_76_75)

很早以前，威廉姆斯就對亞里士多德的自然主義表示悲觀，理由在于，亞里士多德的自然概念進而其人性概念都是規范性的，而在科學的時代，它們不是我們拿得上臺面的概念。在《道德》和《倫理學與哲學的局限》這兩本書中，威廉姆斯通過讓上述觀點看起來非常像是一種包含著我所思考的某些看法（我們如今不再帶有自然的印記，因為我們已經發現了自然；我們沒有典型的生存方式，因為我們太了解文化的多樣性，等等）的反對意見而為它提供支持。它看起來還像是一種包含著某個更抽象看法（即，亞里士多德的自然概念是目的論的，而我們現代科學的自然概念則不然）的反對意見。所有這些反對意見似乎都能通過如下方法而加以消解，即，聲稱自然主義謀劃不應當被設想為任何日常意義上的“科學的”或“基礎性的”東西，并且指出（我們希望）自然主義所給出的倫理評價絕不應當被嚴格比附為生物學或動物學的判斷意見。這種謀劃來自于倫理視野的內部，它并非就是生物學或動物學的分支，等等。

現在，威廉姆斯已經收回了他的主張，即，認為亞里士多德的自然主義謀劃“要求從一種具有科學可信度的人性描述出發，‘自上而下地’推導出倫理結論……我承認這一點”。他現在的說法是：“這項事業可以通過融貫論或解釋學的術語來理解。我還承認，我們可以認為亞里士多德自己就已經在用這類術語看待它了。”[[77]](#_77_75)不過，他仍然質疑自然主義謀劃，而這樣的質疑之所以正確，是因為在某種意義上，亞里士多德具有規范性的自然概念即便拒絕承認“自然主義謀劃必須是現代科學的”，也依然是有害的。

他是這樣明確表述這一點的。當他談到反對倫理自然主義的理由時，他說：

第二個也是更一般的理由并不在于人類特定的進化方式，而僅僅在于“他們根據自然選擇而進化”的事實。自然主義倫理學的理念源自一種深層的目的論觀念，而對它的最好表述，在許多方面，仍可以在亞里士多德的哲學中找到，根據這種哲學，所有的自然物天生都具備一種適合該物種的活動方式。按照這種觀點的看法，在客觀上適合人類的，必定是人類想要過上某種生活的最深層的欲望（需要？目的？滿足？）（現代詞匯分化出這些備選項，這一事實就表現出亞里士多德的觀點在現代社會所面臨的破裂狀態）。其他的自然主義觀點、馬克思主義的觀點以及某些實質上自稱為“進化論的”觀點，雖然常常宣稱自己完全與此不同，但它們基本上很難不訴諸一種隱晦的目的論，一種在其中可能存在著某個能夠一勞永逸地滿足人類所有最基本需求的存在物的秩序。達爾文主義最初的也是最堅定的教誨（根本不存在這樣的目的論，不存在人類依其而演奏某個特定部分的、有所根據的交響樂譜），仍然必須為自己找到進入倫理思想的路徑。[[78]](#_78_73)

這段文字引起我們注意的一件事情是，我所勾勒的那種對于生物的非倫理評價乃是“亞里士多德主義的”，而非達爾文主義的。正如我盡力強調的那樣，這種評價依賴于如下觀念，即，每一種自然物都擁有“一種它所適合的（即，典型的）活動方式”，它們根據這種活動方式而被評價為“好的”或“有缺陷的”。這些評價并不會（像它們在后達爾文時代中可能表現的那樣）把該生物的物種成員簡單地說成是“好的”“不那么好的”“完全有缺陷的”或是“它們基因的復制品”。

就我所知，隨著達爾文主義越來越深入我們的思想和討論，這種形式的評價很可能將退出歷史舞臺。我認為，人們不可能簡簡單單就說，達爾文主義可以證明它是“完全錯誤的”。這種評價設立了自己的對錯標準，而達爾文主義所能做的則是主要表明，無論我們迄今使用這些標準來界定“好的”和“有缺陷的”是出于何種目的，我們都將通過設立達爾文主義的標準而更好地滿足它們。在這個環節，應當指出的是，無論我們對于“亞里士多德主義”標準是否一直特別感興趣，很清楚的是，它都界定了某個物種樣本的健康狀態或不健康狀態，而達爾文主義標準如果打算取代“亞里士多德主義”標準，而不僅僅是為后者提供擔保，那么，它們就必須比許多哲學家通常所設想的更加復雜。我在討論中已發現，許多人都以為達爾文主義的評價要么僅僅依賴于第二種目的（物種的延續），要么把它當作唯一的目的而用“個體的基因復制”來加以取代。不過，人類并非唯一的、其雌性成員的“典型的平均壽命”可以延伸到她們復制甚或孕育基因之際的物種。有人言之鑿鑿地告訴我，大象、鯨魚亦是如此；還有人暗示說，有的類人猿可能也是這樣。（我們現在都還不知道這些，難道不是很奇怪嗎！）但是，科學界的動物學家并沒有考慮要放棄如下看法，即，這類物種的雌性成員如果恰好在她可以交配的年齡之前自然死亡了，那她必定是有缺陷的。相反，他們試圖搞清楚的是，這些年齡較大的雌性成員是否（以及，如果是這樣的話，那么如何）有助于社會群體的良好運轉，從而有助于其成員的延續，從而作為一項進化策略有助于這些年齡較大的雌性成員的基因復制。

盡管如此，盡管我們擁有亞里士多德主義的評價形式并且它也反映在我們關于“好的”“有缺陷的”“過得好”等術語的使用中，但我們應該意識到它體現出什么樣的假設，以及，這些假設是否可以合理地被轉用于人的身上。它是否體現出“過上某種適合他們的生活，必定是”個體X的“最深層的欲望、需要、目的或滿足”這個假設？是的，亞里士多德自己也許有過類似想法，但這似乎不是這些評價在我眼里的必要特征，因為我們已經指出，它們并未（比如說）排除如下情況，即，一個有缺陷的X有可能會在非典型的個體生存方式與非典型的無痛苦狀態以及享受狀態方面表現得相當出色。它們所排除的情況是，我們不再能把這個X描述為“過得好”。對于X來說，“過得好”就是在沒有外在麻煩干擾的條件下，過上好一X所過的生活，盡管從種重視享受、滿足與無痛苦的人的視角來看，這樣的生活可能表現出悲慘、墮落的色彩。

但在這里，人們很可能說，倫理評價與非倫理評價之間存在著重大差異。如果倫理自然主義背后的語法觀念是正確的（即，當我們開始把“好的”“壞/有缺陷的”“不錯的”等術語用在自己身上時，它們并未突然產生一種全新的使用方式），那么，我們的“過得好”概念或“繁榮興旺”概念（或者，當我們用于自己身上時，“幸福”概念）就涉及我們關于“好的人”或“壞的人”的評價。不過，這種概念，當它用在我們自己身上時，無疑還涉及幸福，即，我們每個人都追求的美好生活，給那些享有美好生活的個人帶來好處的生活——就像命題（1）所表現的那樣。其他動物無法形成它們的“過得好”概念，無法對自己說“那就是我想要的生活，在其中……”，也無法有意識地以這種生活為目標；它們是作為自然的決定物而存活于世的。但我們卻可以。

由于倫理自然主義假定，當它適用于我們時，其第一種目的與第三種目的之間以及第二種與第四種目的之間沒有分離（即，命題3），因此，它假定上述具有雙重關聯性的“過得好”概念或幸福概念是可行的。對于其他動物來說并不存在如下問題，即，它們“最深層的欲望”或諸如此類的東西是否會由于它們按照自然設定的方式過得好而得到了滿足；它們不可能說，“我是一種可以選擇自己生活方式的理性存在者；我選擇的是這種生活，而不是那種生活；這種生活就是過得好，即，幸福”。但在我們這里，卻存在上述問題。

因此，規范性的亞里士多德主義的“自然”概念，即便拒絕承認自然主義謀劃在適用于我們身上時必須是“科學的”，它也依然有害。當我們放棄了“每種自然物都有趨于完美的沖動”[[79]](#_79_71)這一規范性假設之后，雖然非倫理評價可以不受什么影響，但是倫理評價卻不能。自然主義關于幸福的看法，關于“作為人（即，作為理性的社會動物）而過得好”的看法，只不過假定了一個好人在實現第一種目的與第三種目的方面確實具備良好的天賦，仿佛人類真的擁有趨于美德的某種“內在沖動”似的。它被當作威廉姆斯所說的“一種關于人類的能力與需求之內在和諧的強觀點”而被人承認。他接著說道：“如果你能幫助自己理解亞里士多德的宇宙論，而沒有覺得‘是否人性的進化成果在其極為短暫的過程中不會停留于一種力量與本能相當不匹配的拼湊之物的階段’是個尚未解決的問題，那么在我看來，該假設確實會更加可信。”[[80]](#_80_69)

然而，在這一點上，我們應該提醒自己注意第八章，在那里，我堅持認為“標準清單上的美德有利于其擁有者”絕不是不可信（只要我們從倫理視野的內部出發考慮那些合乎中道的美德之人，而不是考慮那些邪惡之徒的話）。誠然，如果我們能夠訴諸某些（不可想象的）科學事實甚至宇宙論事實，我們可以讓上述觀點對不道德之人來說變得“更可信一些”（就像如果我們能夠利用一些有關上帝構造世界以及我們在其中發揮作用的事實，我們也可以讓上述觀點對他來說更可信一些那樣）。可是，我們甚至沒有如此嘗試過，因為，這么做將意味著，我們試圖從外部來論證道德——就像在他此前表達的“倫理自然主義理應建立在一種‘具有科學可信度的人性描述’基礎之上”這一觀點的最后殘余中，威廉姆斯似乎正在假設“如果我們的目標是‘可信性’，那我們就必須行動”一樣。

標準清單上的美德（所有“關心他人的”社會性美德）有利于其擁有者，這種觀點盡管是以不同方式，卻和倫理自然主義同樣清晰地體現了“人性和諧”的觀念。（在斷言哪些品質特征是美德之前，倫理自然主義正是通過假定存在著有助于實現所有四種目的的美德而體現這一點。）然而，就是這樣的事實，以及“標準清單上的美德是否有利于其擁有者”這場辯論的歷史和本質，應當使我們以懷疑的目光來看待威廉姆斯的建議，即，“人性不和諧”的觀念“仍然必須進入倫理思想之中”。

這一建議意味著“人性不和諧”是一種全新的觀念——它是“達爾文主義最初的也是最堅定的教誨”。可在我看來，它是非常古老的觀念，就跟厭世和絕望一樣古老——正如威廉姆斯本人在其他段落中指出的那樣。他說，目前所掌握的最為可信的進化論論述意味著：

人類在某種程度上就是一團亂麻，而符號與文化能力的快速和廣泛的發展已經使得人們成為這樣的存在者，即，對他們來說，無論是在個體層面上還是社會層面上，沒有哪種生命形式可能被證明為完全滿意的。以前當然有許多人得出過這種結論，而那些努力獲得一種超越該結論的自然主義道德的人則不得不去解讀歷史記錄或是其言外之意，盡力去揭示一種部分被遮蔽的但有待實現或完善的人性。在我看來，進化論的論述，就人們目前所能理解的程度（以及，就我自己溫和得多的理解程度）而言，似乎為如下觀點提供了一定的支持，即，在這個方面，歷史意味著很多它看上去仿佛所意味的東西。[[81]](#_81_71)

如今我不知道是否會有“許多人得出這種結論”，但我可以肯定早在達爾文之前，有些人就已經看到了人類歷史的晦暗進程并且得出“人類就是一團亂麻”的結論。但嚴格來講，這樣的結論就等于是絕望和（我上面所說的）道德虛無主義。

假如我們在本性上真的是一團亂麻，那對我們來說，就根本沒有哪種生命形式可能被證明為滿意的。任何在個體層面以及社會層面上繁榮興旺的個體，都是一種離奇的偶然，而（請注意）那些在個體層面以及反社會層面上繁榮興旺的個體，也是同樣如此。這兩種情況都是不可能的，因為，既然我們是一團亂麻，那么人們所能期待的、除非我們個人極度幸運否則便會發生的情況就是我們根本無法實現繁榮興旺，盡管我們的理性和欲望希望如此。作為社會動物，我們可能需要一起生活，而作為個體，我們又有各自的欲望和計劃；既然我們是理性的和社會的，那么，有些（但絕非全部）個體本身就可能因為所接受的養育而成為社會的；作為理性的、個體的和社會的動物，雖然我們可以調和我們的一些相互沖突的欲望和計劃，毫不遺憾地放棄另一些不切實際的欲望和計劃，但是，我們絕不可能這樣來對待所有的欲望和計劃。任何在其彌留之際回首往事并真心說出“生活令人滿意，我過得很好”的人，都是極其幸運的，而品質特征的培養、自認為理性的人生計劃以及試圖實現設想中的自我提升或社會改進目標的任何嘗試，則絲毫無法使人變得更加幸運；所有這些嘗試都是無效的。謀求有利于其擁有者的品質特征是毫無意義的，謀求引人向善的品質特征也是毫無意義的。這里面沒有任何意義。

這樣說來，上述觀點等于是徹頭徹尾的道德虛無主義。（請注意，即便康德和功利主義也會受到這種悲觀主義的影響，因為，如果幸福只能通過極度的幸運而獲得，那就不能要求我們必須以他人的幸福或其最大化作為目標。）相信和諧對人而言是可能的，相信我們具備美德既不出于自然也不反乎于自然，而是（我們的）自然使我們足以接受它們，在我看來，這種信念甚至在最低限度的美德之人（我們中間那些認為正確對待倫理學是件重要事情的人）的倫理視野中，也是一個必不可少的部分。當我們試圖向我們的孩子傳授美德時，我們會展示這一點。當我們試圖讓自己成為（我們所認為的）更好的人并試圖提升自己和其他人的倫理觀點時，我們會展示這一點。當我們試圖實現社會變遷時，我們會展示這一點。我們正是通過運用倫理思想和倫理話語而展示這一點的。

因此，嚴格說來，認為我們就是一團亂麻，這是一種特別普遍的道德懷疑主義，它不僅把（哪怕是最低限度的）美德之人的整個倫理視野都消解為單純的樂觀主義幻想，而且，它同時拒絕承認實踐理性能夠從事實質性的或長遠性的工作。［正如我在前面強調的那樣，如果我們人類在本性上就是一團亂麻，那么我也是一團亂麻，而且，就算我努力通過自己獨特的、或許不道德的方式過上了一種滿意的生活，那也毫無意義。我可以憑借我的實踐理性來保全性命（萬一我屬于為數不多的幸運兒之一），維系短暫的享樂和無痛苦狀態，至于那些更長遠的目的，我倒不如通過扔骰子來決定是否以及（如果是的話）如何追求它們。］同樣地，它還類似于其他形式的普遍懷疑主義，比如，關于科學知識是否可能的懷疑主義（它認為科學知識其實是建立在“自然是可理解的”這一不具備科學合法性的假設基礎上的），甚或，關于外部世界和其他心靈的知識是否可能的懷疑主義。就其本身而言，這將超出本書范圍，進入到當我把麥克道威爾（和奎因）所描述的紐拉特步驟當作適合于確立倫理知識（以及科學知識、日常經驗知識）的方案而加以采納時，就已經排除在考慮之外的那個領域。

但是，在本書的范圍之內，我們可以認為，它提出了一個我們在努力論證我們的倫理信念時不可或缺的問題。通過讓這些倫理信念在我們的倫理視野內部一個一個地接受批判反思，我們可以得到這樣的信念，即，人類并非在本性上就是一團亂麻，而是可以通過年輕時的正確的道德教育以及后來反思的、理性的自我糾正，實現一種能讓自己在個體層面和社會層面都生活得好的和諧狀態。如果在我們的倫理視野內部對這個信念進行批判審查的話，我們會發現什么呢？

是的，就像威廉姆斯正確指出的那樣，我們會發現一種相當晦暗的人類歷史。但同時，就像他正確指出的那樣，我們還會發現對歷史的不同解讀方式。是的，歷史“可以被解讀為”它表明人類就是一團亂麻；而我們之所以知道這一點，就是因為有些不能被稱作完全瘋掉的人（完全瘋掉的人會認為，比如說，歷史記錄向我們表明2000年將是世界末日）已經在用那種方式解讀它了。但我相信，威廉姆斯一直沒有充分承認的是，歷史還可以通過另一種方式（即，我們所有堅信“人性在最好的情況下是和諧的這一信念可以得到論證”的人所使用的那種方式）來加以解讀。

我們是在“解讀歷史記錄或歷史記錄的言外之意，盡力去揭示一種部分被遮蔽但卻有待實現或完善的人性”（黑體為筆者所加）？抑或，我們是在解讀歷史記錄，解讀歷史記錄的言外之意，并且確認我們心中關于那個“有待實現的人性”的信念呢？我會說，我們做的是后者。當我們的孩子，這些天真的、不懂哲學的道德懷疑論者，問我們“為什么所有的事情都這么糟糕？怎么會有這么多人正過著而且一直過著如此可怕的生活”時，我們并不完全是迫不得已地說：“事情可以好得多；亞里士多德的宇宙論、上帝的存在、馬克思主義或者諸如此類的東西都向我們保證說，人性是這樣的，因此事情必會好得多。所以，我們得根據這種假設重新解讀歷史記錄，努力揭示人性。”我們可以說：“當我們仔細考察為何有這么多人正過著而且一直過著如此可怕的生活時，我們發現，雖然這偶爾是因為純粹的壞運氣，但通常說來，這是因為他們和/或他們的同伴以及身邊人在擁有和踐行標準清單的美德時存在著缺陷。”[[82]](#_82_69)

如今，雖然我同意威廉姆斯針對我，作為一位哲學家而非科學家，是否理解（目前的）進化論的論述而提出的溫和質疑，但我確實發現，我們無法理解我們何以能夠由此出發，對我已經歸屬于我們倫理視野的那種關于人類歷史的解讀方式提出科學的反駁。由于絕望和厭世的存在，因此，有一種解讀人類歷史進而解讀人類境況的方式，會把幸福的普遍匱乏說成是我們天生有缺陷的自然本性的必然產物。而一直以來，還有種相反的觀點，它以不同的方式把這類情況僅僅理解為惡德的可預料產物，但惡德并非我們內在的東西，而是可以避免的東西。我們認為，這樣的產物源自貪婪、不公正、麻木不仁、自私自利、愚蠢荒唐、不夠寬容、野心太大、放蕩不羈、膽小怕事——以及“好人不會依靠它來做任何事情”的那種缺點（我個人認為，亞里士多德恰當地把它界定為“靈魂的偉大”的對立面）。這種解讀當然不可能從中立的觀點出發而獲得。但我們應該注意到，憑借大量細節的支持（這些細節既不能被消極地說成是僅僅是在編神話，也不能依靠含糊地訴諸達爾文主義而被證明為如此這般），它是可以從倫理視野的內部出發而獲得的。

人性在最好的情況下是和諧的，這一事實（如果它是事實的話）是非常偶然的事實。我們可以分別實現繁榮或幸福，這也是偶然的事實（如果它是事實的話）；我們可以彼此采用同樣的方式（即，具備同樣的品質特征）來實現繁榮或幸福，這是偶然的；我們可以共同實現繁榮或幸福而不以彼此為代價，這也是偶然的。如果事情是別的樣子，倫理將不會存在，或者，它會表現出難以想象的不同模樣。

盡管無神論者可能覺得現在很難承認這一點，但是，“相信人性和諧”卻屬于“希望”美德的一部分。人們習慣將某種至少與之非常相似的東西稱為信仰（上帝的）旨意；信仰旨意是“希望”美德的一部分；對它表示質疑，則意味著深受“絕望”惡德的玷污。在我看來，這是正確的。認為自己和同伴出于本性便在激情與理性之間或自利性與社會性之間有所沖突（或是兩者的錯誤結合物），以至于無論我們現在運用多少理論理性和實踐理性并希望將它們傳給后代，人類都不可能生活得好，這正是“絕望”所給出的忠告。

但是“希望”，作為一種美德，卻不無自身的合法性。我們可以把它當作“我們實踐的必要條件”來論證。人們可以說，自然科學的實踐不得不建立在“自然是可理解的”這一未經科學證明的假設基礎上；假如我們假定它是不可理解的，那么整個實踐就會崩潰。而且，我們知道，我們無法拒絕針對該假設所提出的質疑。可是，自然科學的實踐仍然值得繼續開展，對我們來說沒有可行的備選項，因此我們不得不堅持采納這種假設。類似的，正如我們了解的那樣，倫理思想的實踐也不得不建立在如下假設的基礎上，即，作為一個物種，人類有能力既在自身內部又在彼此之間實現和諧。如果我們假設人類不能如此，那么整個實踐也將崩潰。我們無法拒絕針對這一假設所提出的質疑。可是，倫理思想的實踐卻仍然值得繼續開展，對我們來說沒有可行的備選項，因此我們不得不堅持采納這種假設。

或者，我們（也許同時）可以繼續堅持我們所擁有的東西——即，支持“標準清單上的美德有利于其擁有者”這一主張的那些有關人性與人類生存方式的事實，以及，將我們長期無法獲得幸福的原因歸于某些事情，但很少歸于我們的惡德的那種解讀歷史的方式。誠然，有時要堅持這些東西并不容易；絕望和厭世常常會誘導我們放棄它們。但我們應該堅持。

讓希望長存。

# 參考文獻

Altham, J. E. J. and Harrison, R.World, Mind, and Ethics. Cambridge: Cambridge University Press，1995.

Annas, J.An Introduction to Plato's Republic. Oxford: Clarendon Press，1981.

——The Morality of Happiness. Oxford: Oxford University Press，1993.

——‘Virtue and Eudaimonism’，Social Philosophy and Policy15（1998），37-55.

Anscombe, G. E. M.Intention. Oxford: Blackwell，1963.

——‘Modern Moral Philosophy’（1958），repr. inCollected Philosophical Papers, iii. 26-42. Minneapolis: University of Minnesota Press，1981.

——‘Practical Inference’（1974），repr. in R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn（eds.），Virtues and Reasons（q. v.），1-34.

Aristotle.Nicomachean Ethics, tr. J. A. K. Thomson, rev. H. Tredennick. London: Penguin，1976.

——Eudemian Ethics, tr. M. Woods. Oxford: Clarendon Press，1982.

Arpaly, N. and Schroeder, T.‘Praise, Blame and the Whole Self’，Philosophical Studies93（1999），161-188.

Audi, R.‘Acting from Virtue’，Mind104（1995），449-471.

Badhwar, N. K.‘The Limited Unity of Virtue’，Noûs30（1996），306-329.

——‘Self-Interest and Virtue’，Social Philosophy and Policy 14（1997），226-263.

Baier, A.‘What do Women Want in a Moral Theory？’，Noûs19（1985），53-63

Baron, M.Kantian Ethics Almost Without Apology. Ithaca, N. Y.：Cornell University Press，1995.

——‘Varieties of Ethics of Virtue’，American Philosophical Quarterly22（1985），47-53.

—— Pettit, P.，and Slote, M.Three Methods of Ethics. Oxford: Blackwell，1997.

Beauchamp, T. L. and Childress, J. F.Principles of Biomedical Ethics，4th edn. New York: Oxford University Press，1994.

Blackburn, S.‘Dilemmas: Dithering, Plumping, and Grief’，in H. E. Mason（ed.），Moral Dilemmas and Moral Theory. New York: Oxford University Press，1996.

Blackburn, S.‘The Flight to Reality’，in R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn（eds.），Virtues and Reasons（q. v.），127-139.

Blum, L.Friendship, Altruism and Morality. Boston: Routledge & Kegan Paul，1980.

Broadie, S.Ethics with Aristotle. Oxford: Oxford University Press，1991.

Clowney, D.‘Virtues, Rules and the Foundations of Ethics’，Philosophia20（1990），49-68.

Conly, S.‘Flourishing and the Failure of the Ethics of Virtue’，in P. A. French, T. Uehling, and H. Wettstein（eds.），Ethical Theory: Character and Virtue, Midwest Studies in Philosophy 13，pp. 83-96. Notre Dame, Ind.：University of Notre Dame Press，1988.

Crisp, R.‘Utilitarianism and the Life of Virtue’，Philosophical Quarterly42（1992），139-160.

——（ed.）.How Should One Live？Oxford: Clarendon Press（1996）.

——（ed.）. J. S. Mill, Utilitarianism（Oxford Philosophical Texts）. Oxford: Oxford University Press，1998.

—— and Slote, M.（eds.）Virtue Ethics. Oxford: Oxford University Press，1997.

Dent, N. J. H.The Moral Psychology of the Virtues. Cambridge: Cambridge University Press，1975.

Driver, J.‘The Virtues and Human Nature’，in R. Crisp（ed.），How Should One Live？（q. v.），111-130.

Dupré，J.The Disorder of Things. Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1993.

Dummett, M.Truth and Other Enigmas. London: Duckworth，1978.

Evans, J. D. G.（ed.）.Moral Philosophy and Contemporary Problems, Royal Institute of Philosophy Lecture Series 22（suppl. toPhilosophy）. Cambridge: Cambridge University Press，1987.

Engstrom, S. and Whiting, J.（eds.）.Aristotle, Kant and the Stoics. Cambridge: Cambridge University Press，1996.

Flanagan, O. and Rorty, A. O.（eds.）.Identity, Character and Morality. Cambridge, Mass.：MIT Press，1990.

Foot, P.‘Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake？’，Oxford Journal of Legal Studies15（1995），1-14.

——‘Euthanasia’（1977），repr. inVirtues and Vices（q. v.），33-61.

——‘Goodness and Choice’（1961），repr. inVirtues and Vices（q. v.），132-147.

——‘Moral Beliefs’（1959），repr. inVirtues and Vices（q. v.），110-131.

——‘Moral Realism and Moral Dilemma’，Journal of Philosophy80（1983），379-398.

——‘Nietzsche: The Revaluation of Values’（1973），repr. inVirtues and Vices（q. v.），81-95.

——‘Nietzsche's Immoralism’，New York Review of Books38/11（13 June 1991），18-22.

——‘Rationality and Virtue’，in H. Pauer-Studer（ed.），Norms, Values, and Society，205-216. Amsterdam: Kluwer，1994.

——‘Virtues and Vices’，inVirtues and Vices（q. v.），1-18.

—— Virtues and Vices. Oxford: Blackwell，1978.

Frankena, W.Ethics. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, N. J.，1973.

Galston, William.‘Introduction’，in J. W. Chapman and W. Galston（eds.），Virtue.Nomos34（1992），1-14.

——Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State. New York: Cambridge University Press，1991.

Gauthier, D.Moral Dealing. Ithaca, N. Y.：Cornell University Press.

Geach, P. T.‘Good and Evil’，Analysis 17（1956），33-42.

——The Virtues. Cambridge: Cambridge University Press，1977.

Gylfason, T. Introductory essay toNjal's Saga, trans. C. F. Bagerschmidt and L. M. Hollander. Chatham: Wordsworth Editions，1998.

Glover, J.Causing Death and Saving Lives. London: Penguin，1977.

Hare, R. M.Moral Thinking. Oxford: Oxford University Press，1981.

Herman, B.The Practice of Moral Judgement. Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1993.

——‘Making Room for Character’，in S. Engstrom and J. Whiting（eds.），Aristotle, Kant and the Stoics（q. v.），36-60.

Hooker, B.‘Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agent’，in Crisp（ed.），How Should One Live？（q. v.），141-155.

Hudson, Stephen.Human Character and Morality. Boston: Routledge & Kegan Paul，1986.

——‘What is Morality all About？’，Philosophia 20（1990），3-13.

Hume, D.An Enquiry Concerning the Principles of Morals, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press，1902.

Hursthouse, R.‘Acting and Feeling in Character：Nicomachean Ethics3. i’，Oxford Studies in Ancient Philosophy6（1988），201-219.

——‘After Hume's Justice’，Proceedings of the Aristotelian Society91（1990-1991），229-245.

——‘Applying Virtue Ethics’，in Hursthouse, Lawrence, and Quinn（eds.），Virtues and Reasons（q. v.），57-75.

——Aristotle: Ethics, a booklet forming part of A292：Greece 478-336 BC. Milton Keynes: Open University Press，1979.

——Beginning Lives. Oxford: Blackwell，1987.

——‘Virtue Theory and Abortion’，Philosophy and Public Affairs20（1991），223-246.

—— Lawrence, G.，and Quinn, W.（eds.）.Virtues and Reasons. Oxford: Clarendon Press，1995.

Hutchinson, D. S.The Virtues of Aristotle. London: Routledge & Kegan Paul，1986.

Irwin, T. Review of S. Broadie, Ethics with Aristotle, Journal of Philosophy90（1993），323-329.

Kant, I.The Doctrine of Virtue, in The Metaphysics of Morals, trans. M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press，1996.

——Groundwork of the Metaphysic of Morals, trans. H. J. Paton. New York: Harper & Row，1964.

Korsgaard, Christine.‘From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on the Morally Good Action’，in S. Engstrom and J. Whiting（eds.），Aristotle, Kant and the Stoics（q. v.），203-236.

Louden, R. B.‘Kant's Virtue Ethics’，Philosophy61（1986），473-489.

McDowell, J.‘Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics’，in S. Engstrom and J. Whiting（eds.），Aristotle, Kant and the Stoics（q. v.），19-35.

——‘Two Sorts of Naturalism’，in R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn（eds.），Virtues and Reasons（q. v.），149-179.

——‘The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics’，in A. Rorty（ed.），Essays on Aristotle's Ethics，359-376. Berkeley: University of California Press，1980.

——‘Virtue and Reason’，Monist62（1979），331-350.

Mackie, J. L.Ethics: Inventing Right and Wrong. London: Penguin，1977.

Marcus, R. B.‘Moral Dilemmas and Consistency’，Journal of Philosophy77（1980），121-136.

Midgely, M.Animals and Why They Matter. Athens, Ga.：University of Georgia Press，1984.

Nussbaum, M. C.‘Aristotelian Social Democracy’，in R. Douglass, G. Mara, and H. Richardson（eds.），Liberalism and the Good，203-252. New York: Routledge，1990.

——‘Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics’，in J. E. J. Altham and R. Harrison（eds.），World, Mind, and Ethics（q. v.），86-131.

Oakley, J.‘Varieties of Virtue Ethics’，Ratio9（1996），128-152.

O'Neill, O.‘Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics’，in J. D. G. Evans（ed.），Moral Philosophy and Contemporary Problems, Royal Institute of Philosophy Lecture Series 22（suppl. toPhilosophy），55-70. Cambridge: Cambridge University Press，1987.

——‘Kant after Virtue’，Inquiry26（1984），387-405.

Peck, M. Scott.The Road Less Travelled. New York: Simon & Schuster，1978.

Phillips, D. Z.‘Does it Pay to be Good？’，Proceedings of the Aristotelian Society65（1964-1965），45-60.

Pincoffs, E. Quandaries and Virtues. Lawrence, Kan.：University of Kansas Press，1986.

——‘Quandary Ethics’，Mind80（1971），552-571.

Quine, W. V. O.‘Identity, Ostension, and Hypostasis’，repr. in From a Logical Point of View，65-79. New York: Harper & Row，1963.

Regan, T.The Case for Animal Rights. London: Routledge，1983.

Scheffler, S.Human Morality. New York: Oxford University Press，1992.

Schneewind, J.‘The Misfortunes of Virtue’，Ethics101（1990），42-63.

Singer, P. How Are We to Live？Oxford: Oxford University Press，1997.

Simpson, P.‘Contemporary Virtue Ethics and Aristotle’，Review of Metaphysics46（1992），503-524.

Slote, Michael.‘Agent-Based Virtue Ethics’，in P. French, T. Uehling, and H. Wettstein（eds.），Moral Concepts. Midwest Studies in Philosophy 20，pp. 83-101. Notre Dame, Ind.：University of Notre Dame Press，1995.

——Goods and Virtues. Oxford: Clarendon Press，1983.

——From Morality to Virtue. New York: Oxford University Press，1992.

——‘Virtue Ethics’，in M. Baron, P. Pettit, and M. Slote, Three Methods of Ethics（q. v.）.

——‘Virtue Ethics and Democratic Values’，Journal of Social Philosophy 24（1993），5-37.

Solomon, D.‘Internal Objections to Virtue Ethics’，in P. French, T. Uehling, and H. Wettstein（eds.），Ethical Theory: Character and Virtue, Midwest Studies in Philosophy 13，pp. 428-441. Notre Dame, Ind.：University of Notre Dame Press，1988.

Statman, D.‘Introduction to Virtue Ethics’，in D. Statman（ed.）Virtue Ethics，2-41. Edinburgh: Edinburgh University Press，1997.

Stocker, M.‘The Schizophrenia of Modern Ethical Theories’，Journal of Philosophy14（1976），453-466.

Stroud, Barry.‘The Charm of Naturalism’，Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association70（1996），43-55.

Swanton, C.‘Profiles of the Virtues’，Pacific Philosophical Quarterl76（1995），47-72.

——‘The Supposed Tension Between“Strength”and“Gentleness”Conceptions of the Virtues’，Australasian Journal of Philosophy75（1997），497-510.

——‘Virtue Ethics and the Problem of Indirection: A Pluralistic Value-Centred Approach’，Utilitas9（1997），167-181.

Thomas, L. Living Morally: A Psychology of Moral Character. Philadelphia: Temple University Press，1989.

Thompson, M.‘The Representation of Life’，in R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn（eds.），Virtues and Reasons（q. v.），247-296.

Thomson, J. J.‘A Defense of Abortion’，Philosophy and Public Affairs1（1971），47-66.

Trianosky, G. V.‘Natural Affections and Responsibility for Character: A Critique of Kantian Views of the Virtues’，in O. Flanagan and A. O. Rorty（eds.），Identity, Character and Morality（q. v.），93-110.

——‘What is Virtue Ethics all About？’，American Philosophical Quarterly27（1990），335-344.

Watson, G.‘On the Primacy of Character’，in O. Flanagan and A. O. Rorty（eds.），Identity, Character and Morality（q. v.），449-483.

——‘Virtues in Excess’，Philosophical Studies46（1984），57-74. Wiggins, David.‘Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics: A Reply to John McDowell’，in R. Heinamen（ed.），Aristotle and Moral Realism，219-231. London: UCL Press，1995.

——‘Truth, Invention and the Meaning of Life’，Proceedings of the British Academy，62（1976），331-378.

Williams, B.‘Acting as the Virtuous Person Acts’，in R. Heinamen（ed.），Aristotle and Moral Realism，13-23. London: UCL Press，1995.

——‘Ethics and the Fabric of the World’（1985），repr. inMaking Sense of Humanity，172-181.

——Ethics and the Limits of Philosophy. London: Fontana/Collins，1985.

——‘Evolution, Ethics and the Representation Problem’（1983），repr. inMaking Sense of Humanity，100-110.

——Making Sense of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press，1995.

——‘Moral Luck’，Proceedings of the Aristotelian Societysuppl. vol. 50（1976），115-135.

——Morality. New York: Harper & Row，1972.

——‘Morality and the Emotions’（1965），repr. inProblems of the Self，207-229. Cambridge: Cambridge University Press，1973.

——‘Philosophy’，in M. Finley（ed.），The Legacy of Greece，202-255. Oxford: Oxford University Press，1981.

——‘Replies’，in J. E. J. Altham and R. Harrison（eds.），World, Mind, and Ethics（q. v.），185-224.

——‘Saint-Just's Illusion’（1991），repr. in Making Sense of Humanity，135-152.

——Utilitarianism For and Against, with J. J. C. Smart. London: Cambridge University Press，1973.

Zagzebski, L.Virtues of the Mind. New York: Cambridge University Press，1996.

# 索引

（條目后的數字為原書頁碼）

absolutism，絕對主義，44, 58, 65-66, 83-87

acting，行為：from duty，出于責任而行動，93-94, 101, 103, 107, 117, 121-123, 126, 131-136, 140, 141-147, 151-152, 159-160；from inclination，出于偏好而行動，93, 99-106, 124, 132, 207, 208；from reason，出于理性而行動，14-15, 103, 107, 121-122, 207；from virtue，出于美德而行動，123, 136, 140, 141, 145, 147, 151, 156, 160；action assessment，行為評價，49-51, 69-71, 77-79, 83, 164；agent-centred，以行為者為中心，25, 26, 29, 47-48, 91

Annas, J.，安納斯，J.，10n, 83n, 123n, 167n, 223n

Anscombe, G. E. M.，安斯考姆，G. E. M.，3, 16, 36n, 80n, 85-87, 119, 122, 124, 195, 196n, 205, 226

Aquinas, St Thomas，阿奎那，圣托馬斯，3, 66, 85, 112

Aristotle，亞里士多德：and Kant，與康德，3，第四章各處，109-110, 119-120, 121, 135, 136, 140；and neo-Aristotelianism，與新亞里士多德主義，8-16, 97n; specific references to，對亞里士多德著作的具體參考，58, 59, 75, 92, 96, 103, 105, 110, 116, 125-126, 130, 153, 183, 186, 213, 236, 251Arpaly, N.，阿爾帕里，N.，150

Badhwar, N. K.，巴德沃，N. K.，154n, 156, 254n

Baier, A.，拜爾，A.，225n

Baron, M.，巴倫，M.，106, 140n

bees，蜜蜂，196, 201n, 204, 205, 209, 221, 250, 253

benevolence，慈善：Humean，休謨式的慈善，99-102, 104, 109, 154；Impersonal，無私的慈善，224-226；亦參見charity

Blackburn, S.，布萊克本，S.，66n, 231

Broadie, S.，布勞迪，S.，128n, 136-139, 253n

candour，直率，59

categorical imperative，絕對律令，27, 28, 120

celibacy，禁欲，215-216

character，品質：acting in，基于品質而行動，18, 78, 133, 157；primacy of，品質的優先性，79-83, 137-138

character trait（s），品質特征，11, 12, 29, 41, 48, 73, 78, 80, 87, 100n, 145, 154, 158-159, 207-208, 212-215, 225-227, 232, 235-236, 239, 251, 260, 262, 264

characteristic way（s）of going on，典型的生存方式，198-202, 203, 204, 208, 218-219, 222-223, 226, 228, 232, 238, 250, 256-259

charity，仁慈，6, 8，33, 36, 43, 52, 74n, 82-86, 95, 97-99, 100-102, 104, 114-119, 155, 171, 188, 196, 209, 214, 224-225, 232, 244, 255

cheetahs，獵豹，204, 221, 249, 250

children，兒童，14-15, 80, 113, 119, 135, 210, 225-226, 252；actions of，兒童的行為，14-15, 103-107, 109, 124-132, 133, 142-145, 207；their moral education，兒童的道德教育，38-39, 6062, 113-116, 175-177, 183-186, 190, 226, 236-237, 262-263

choice（Prohairesis），選擇，16, 71, 103, 105, 107, 121, 126

codifiabilit，可法典化，25, 39-42, 53, 56-59

compassion，憐憫，32, 43, 75, 99, 100n, 101-102, 148, 214, 224, 254, 255

conflict proble，沖突問題，43, 52, 54, 60, 62, 72

continence，自制，參見self control

courage，勇敢，13, 14, 71, 75, 80-81, 95-97, 127n, 128-129, 143, 152, 154, 155, 157-158, 171, 208-209, 216, 228, 248

Darwinism，達爾文主義，195, 256-258, 261, 264

Deontology，義務論：and dilemmas，與困境，52-54, 64-67；and right action，與正確的行為，26-27, 29, 47-48, 69；and virtue ethics，與美德倫理學，1-7, 29, 31, 32, 35, 37-38, 39n, 48, 61-62, 83-84, 91-92, 119-120, 164, 167

dilemma for attempts to validate ethics，試圖證明倫理學合法性所面臨的困境，165-166, 192-193

dilemmas，困境，43-87各處，109, 170, 211, 244；tragic，悲劇性困境，71-75, 77-79, 81, 182-183, 244

Dupré，J.，杜普雷，J.，202n, 203n, 223n

education，教育，參見children, their moral education; moral education

egoism，利己主義，252；亦參見immoralist

emotion，情感，3, 11-12, 91-92, 99-102, 108-120, 200, 202, 207-208

essentialism，本質主義，221

ethical but non-evaluative beliefs，倫理的但非評價的信念，189, 248

ethical disagreements，倫理分歧，188-189, 241-245

ethical naturalism，倫理自然主義，192, 206-207, 211, 226-230, 237-238；亦參見 four ends appropriate for evaluations of social animals；‘Plato's requirement on the virtues’

eudaimonia，幸福，3, 9-10, 29, 74, 136-139, 167, 172-191各處，259-260, 264-265

feminism，女性主義，221, 245

Foot, P.，富特，P.，3, 16, 52, 66-67, 74n, 81-82, 94-100, 103-104, 122, 163n, 169, 171n, 178, 180, 187-190, 195-198, 199n, 204, 205, 219n, 226, 234n, 235n, 251, 254nn, 255

four ends appropriate for evaluations of social animals，適合于評價社會動物的四種目的，202, 204, 208-209, 215, 218, 224, 226, 229, 232-235, 248-252, 260

friendship，友誼，3, 6，11, 32, 37, 104, 107, 138, 168, 224-225, 233

Geach, P. T.，吉奇，P. T.，65, 85-86, 195n, 209n

generosity，慷慨，12-14, 69, 128, 133, 149, 155, 178, 188, 209

God，上帝，65-66, 85-86, 206, 243, 265

‘good’ as an attributive adjective，作為定語形容詞的“善”，195-196, 205, 226, 240, 259

good will，善良意志，28, 123, 135, 137, 140

happiness，幸福，3, 9-10, 26, 27, 34, 37, 60n, 93, 178-179, 210, 262

Hare, R. M.，黑爾，R. M.，175, 178-181, 187-190

health，健康，172-174, 192, 206-207, 220, 228, 258

Herman, B.，赫爾曼，B.，3, 27n, 140n

homosexuality，同性戀，214-215

honesty，誠實，6, 10-12, 36, 39, 43, 52, 58-59, 81, 84-86, 97, 128, 168-169, 178, 209, 228, 232, 237

Hudson, S.，哈德遜，S.，3n, 12, 27n, 79-80, 140n

human nature，人性，82, 100, 110, 179, 189-191, 192-193, 196, 206, 212, 230, 240, 243, 245-248, 250-251, 252-253；as harmonious，和諧的人性，247-256, 263-265；as rational，理性的人性，14-15, 103, 109-111, 113, 115, 119, 197, 206-207，第十章各處，251, 256

Hume, D.，休謨，D.，29, 32, 47, 97, 100-102, 110, 112, 119, 121, 210, 231, 242-243

immoralist，不道德之人，165, 175, 179-182, 185, 188-191, 248, 252, 253-256, 260

indeterminacy，不確定性，143, 148, 150, 199, 203-204, 213-214, 228-229n, 244

Iqbal Masih，伊克巴勒·馬西，143-144

judgement，判斷，參見moral wisdom justice，正義，5-7, 43, 52, 58, 74n, 75, 114-119, 122-128, 133, 147-148, 152, 178, 196, 210, 228, 254

Kant, I.，康德，I.——，13, 28, 54, 9195, 97-104, 107, 109-110117-，120, 121, 123131-，132, 135-137, 140, 151, 160, 240, 262

kindness，善良，43, 52, 61

Korsgaard, C.，科斯嘉，C.，3, 94n, 105n, 137n, 140n

loyalty，忠誠，152, 178, 185, 233-235

luck，運氣，51, 116-118, 172, 184, 185, 188-189, 218, 261-262, 264

lying，撒謊，37, 39, 44, 84-86, 168McDowell, J.，麥克道威爾，J.，3, 16, 40n, 57-58, 139, 163n, 165-166, 169n, 180-187, 190, 193-194, 195n, 223, 229, 263

Mackie, J.，麥基，J.，239-240

Midgley, M.，米德雷，M.，147n, 225n

‘moral’，“道德的”，122-123, 134, 189, 226

moral education，道德教育，3, 38-39, 113-116, 117-118, 142-144, 175-177, 183-185, 186, 226, 236-237, 251

‘moral motivation’，道德動機，91, 104, 107, 121-123, 136, 140

moral wisdom（phronesis），道德智慧（實踐智慧），3, 12, 13, 40, 53-54, 56-57, 59-61, 78, 84-86, 102, 136, 138, 143-144, 153-154, 156, 159, 190-191

motivating reason，動機理由，170, 180, 194, 236-237, 252

natural virtue，自然美德，104-107, 109, 145

Nietzsche, F. W.，尼采，F. W.，32, 253-256

Nussbaum, M.，納斯鮑姆，M.，3, 195n, 245n

O'Neill, O.，奧尼爾，O.，40n, 54

parenthood，為人父母，6, 213-214, 225-226, 253

Phillips, D. Z.，菲利普斯，D. Z.，180-187, 190

piety，虔誠，232-234

Pincoffs, E.，平可夫斯，E.，3n, 40n, 70

Plato，柏拉圖，1, 2，3, 112, 252-253

‘Plato's requirement on the virtues’，“柏拉圖對美德提出的要求”，167, 192, 217, 247, 249；thesis（1），命題（1），167-191, 217, 249, 250-251, 259；thesis（2），命題（2），167-170, 192, 194, 205-211, 249-，250251；thesis（3），命題（3），167-170, 247, 249, 250-251, 259

‘Platonic fantasy’，“柏拉圖式的幻想”，137, 139

practical wisdom，實踐智慧，參見moral wisdom

racism，種族主義，113-118, 146-148, 219

regret，遺憾，44, 73, 76-77, 91, 108-109, 111

relativism，相對主義，33-34, 37, 164

religious belief，宗教信仰，85-86, 133-135, 158-159, 215, 232-233, 242-243

remorse，懊悔，50, 76-77

self-control（enkrateia），自制，92-94, 97-98, 103-104, 107, 186, 245-249, 251

self-interest‘，enlightened’，“開明的”自利，190-191

Slote, M.，斯洛特，M.，3, 5，6, 7，8, 83n, 180n, 254n

Swanton, C.，斯沃頓，C.，8, 254n

temperance，節制，211-212, 214-216, 227-228, 245-249, 251

Thompson, J. J.，湯普森，J. J.，203, 223n

unity of the virtues，美德的統一性，73n, 131, 153-157, 232

universalizability，可普遍化，27, 28, 134

utilitarianism，功利主義：and dilemmas，與困境，43, 55, 63-64, 67；and moral relativism，與道德相對主義，32-34, 37；and right action，與正確的行為，26, 31, 55；and virtue ethics，與美德倫理學，1-7, 35, 48, 53, 54, 60n, 83-84, 120, 167, 262

v-rules，美德規則，36-39, 51, 58-59, 60-61, 80-81, 84, 211-212, 243-244

vegetarianism，素食主義，224, 227-228

Watson, G.，沃森，G.，27n, 30n, 146, 154n, 156, 169n, 193-193, 197, 220, 228

Wiggins, D.，威金斯，D.，63n, 164n, 183n

Williams, B.，威廉姆斯，B.，3, 75, 112-113, 117, 122-123, 124n, 128n, 129-130, 169, 222n, 240-242, 245nn, 256-257, 260-264

Wisdom，智慧，參見moral wisdom

wolves，狼，196, 201, 204-205, 209, 212, 250

# 譯后記

大致說來，國內的當代美德倫理學研究迄今經歷了三個階段。第一個階段是20世紀80、90年代對阿拉斯代爾·麥金太爾等個別美德倫理學者的集中關注，由此產生了一批圍繞麥金太爾美德理論的譯介和著述。而隨著資訊的發達與交流的增多，尤其是隨著美德倫理學在當代倫理學界的曝光率和討論度的上升，國內的研究者得以接觸到海量的文獻，并逐漸意識到我們的研究應當突破僅以麥金太爾為限，而從整體上要對當代美德倫理學的演變發展、理論特征及其問題局限予以宏觀把握和框架性的理解。這是一個更加廣泛、更加深入、更加全面地討論美德倫理學的階段，亦即第二階段。

這個階段的作品，如徐向東編選的《美德倫理與道德要求》（江蘇人民出版社2007年版）、江暢教授的《德性論》（人民出版社2011年版）、趙永剛的《美德倫理學：作為一種道德類型的獨立性》（湖南師范大學出版社2011年版）以及李義天的《美德倫理學與道德多樣性》（中央編譯出版社2012年版）都是在最近十年間醞釀、發展并成型的。其中所依據的材料，基本涵蓋了被倫理學界視為當代美德倫理學經典作品的文本；其中所討論的問題，也基本建立在有關的主要著作和論文的基礎上。面對國外學界嚴肅熱烈的討論，我們首先希望搞清楚“他們到底在說什么”“他們到底說了些什么”以及“他們到底是怎樣說的”。畢竟，國內的當代美德倫理學研究，如果不能恰當地完成這項基礎性工作，不能真正切入當代美德倫理學的討論語境，不能充分了解當代亞里士多德研究、阿奎那研究、休謨研究以及道德心理學研究的新進展，那么，要想建構出任何堪稱“美德倫理體系”或“美德倫理學通論”的理論成果，將是根本不可能的。

不過，這一階段的研究仍然存在著自身的局限性。因為，無論我們多么尊重當代美德倫理學的基本文獻并以此為基礎展開論述，相對于這些文獻的數量而言，任何論著都會因為篇幅有限而無法完全容納它們。甚至，在這個階段上，為了滿足宏觀性和框架性的研究要求，為了滿足清晰性和條理性的敘述要求，任何論著都必定要根據一定的問題意識和思維線索而對上述文獻進行裁剪和串接，以至于任何一本這方面的文獻都無法得到充分、專門的分析。因此，這就迫使我們不得不更進一步，深入到當代美德倫理學的內部，一個人物一個人物地具體討論，一本著作一本著作地詳細考察。這就是我們目前所面臨的第三階段。應該看到，第三階段的研究并不是在第二階段完成之后才出現的。相反，它的出現是對第二階段不足的某種反映，也是針對這些不足的某種回應。毫無疑問，只有做好第三階段的研究，才能繼續完善和深化第二階段的宏觀論述，才能反過來促進第二階段的思想任務和學術使命的完成。

譯介新西蘭奧克蘭大學哲學系教授羅莎琳德·赫斯特豪斯的《美德倫理學》一書，正屬于第三階段的研究內容。這部作品不僅是赫斯特豪斯本人的代表作，在某種程度上，它甚至是當代美德倫理學的代表作。無論從任何角度研究或教授當代美德倫理學，這本著作都無可回避。我們如今耳熟能詳的一些美德倫理學的基本命題、思路和表述，均能在這部作品中發現初步的線索抑或詳細的論證。也許，在精讀此書之后，我們會意識到，我們先前對于該書的某些印象是錯誤的，我們把作者試圖辨析和訂正的命題當成了她意欲證明甚或引為前提的東西，我們夸大甚至割裂了美德倫理學與規則倫理學之間、亞里士多德主義與康德主義之間的可能共識；我們還會意識到，我們先前對于作者的某些印象是錯誤的，我們為她賦予了太完美的理解卻遺漏了她的誤解偏差以及不清晰的地方。而這一切正是因為此前的第三階段研究不足所致，它們也恰好有待通過加強第三階段的研究而獲得改進。

做翻譯是一件相對輕松的事，因為在大多數情況下，它確實不需要學者像自己撰寫論著那樣苦思冥想。然而，做好翻譯卻是一件絕不輕松的事，因為它需要學者在翻譯過程中不僅時刻銘記“信達雅”的語言準則，而且要時刻轉換視角、改變視域，以求貼合原作者的思想觀念。更何況，一本書之所以需要被譯成母語，正是為了讓它能夠比原文版本得到更迅捷、更廣泛的傳播和接受，能夠在母語的學術研究工作中獲得更順暢的文本基礎。因此，翻譯尤其是學術著作的翻譯，絕對是研究工作的極重要且極必要的環節。盡管它的成果形式不是研究性的，但是，它的實施過程以及在此基礎上開展的后續工作卻是研究性的。任何具有寬廣視野的追求真理的學者都不會拒絕與自己的研究工作密切相關的譯事，更不會因為當前學術評價體系的偏頗而功利式地放棄重要的翻譯活動。只不過，在翻譯之后，接下來的批判性研究將變得更為迫切、更加突出。

承蒙中國人民大學劉瑋博士的信任，我從2013年初開始本書的翻譯工作。初稿完成后，又得到山東大學卞紹斌博士、吉首大學趙永剛博士的鼎力相助，在校稿過程中指出了不少有待改進的地方，處理和解決了一些頗為費解的段落。在此遙相拜謝，不甚感激！當然，整部譯稿的不妥之處由我負責，望學界師長不吝賜教，以利后續改進。而我們更期待，有越來越多的相關文獻能被認真嚴肅地譯介過來，讓當代美德倫理學的研究變得更加規范，向縱深發展。

李義天　甲午春　西斜街

# 注釋

#### 導論

[[1]](#_1_257)康德自己否認我們對于動物具有任何義務，理由在于，它們并不是人而是物。然而，湯姆·里根（“動物解放”的兩位最著名的捍衛者之一）卻是一位道義論者并且采用了康德主義的理念。參見他的《動物權利的理由》（The Case for Animal Rights，1983）。

[[2]](#_2_244)看起來，N. J. H. Dent, The Moral Psychology of Virtues（1984），S. Hudson, Human Character and Morality（1986），以及E. Pincoffs, Quandaries and Virtues（1986）沒有與這里所提到的作者們的作品具有同等影響力，可能只是個意外。

[[3]](#_3_237)O. O'Neill，‘Kant After Virtue’（1984）；R. B. Louden，‘Kant's Virtue Ethics’（1986）；R. Crisp，‘Utilitarianism and the Life of Virtue’（1992）；J. Driver，‘The Virtues and Human Nature’（1996）；B. Herman, The Practice of Moral Judgement（1993）；M. Baron, Kantian Ethics Almost Without Apology（1995）；Perter Singer, How Are We to Live？（1996）.

[[4]](#_4_235)J. McDowell，‘Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics’；B. Herman，‘Making Room for Character’；Christine Korsgaard，‘From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action’，all in S. Engstrom and J. Whiting（eds.），Aristotle, Kant and the Stoics（1996）. 亦參見 Stephen Hudson，‘What is Morality all About？’（1990）。

[[5]](#_5_227)參見第二章中有關R. Crisp（ed.），Utilitarianism（1998）一書的腳注。

[[6]](#_6_221)有三篇近年來關于現代美德倫理學的非常優秀的概論性文章，全都通過指出功利主義與道義論的新近發展是如何瓦解這兩種思路的而不斷地對這些常見的口號施加限制。參見G. V. Trianosky，‘What is Virtue Ethics all About？’（1990）；Justin Oakley，‘Varieties of Virtue Ethics’（1996）；and Daniel Statman，‘Introduction to Virtue Ethics’（1997）。

[[7]](#_7_219)事實上，就在我撰寫這篇“導論”時，我發現了琳達·扎格澤布斯基的《心靈的美德》（Linda Zagzebski, Virtues of the Mind，1996），該書的第二部分本身就足以算得上是一本關于美德倫理學的著作。

[[8]](#_8_215)Oakley，‘Varieties of Virtue Ethics’，p.152.

[[9]](#_9_205)英文名為Virtue Ethics，與本書英文書名On Virtue Ethics稍有不同。——編注

[[10]](#_10_203)R. Crisp and M. Slote（eds.），Virtue Ethics（1997）.他們引用了該選集中的拜爾和斯洛特的文章，以及Martha Nussbaum，‘Aritotelian Social Democracy’（1990）和我自己的‘After Hume's Justice’（1990-1991）。在參考文獻中，他們還提到William Galston, Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State（1991），但沒有提到被斯塔特曼正確地描述為斯洛特“開拓性討論”的那篇文章，D. Statman，‘Virtue Ethics and Democratic Values’（1993）。

[[11]](#_11_199)Statman，‘Introduction to Virtue Ethics’，p.18.

[[12]](#_12_193)Michael Slote，‘Agent-Based Virtue Ethics’（1995）.

[[13]](#_13_185)C. Swanton，‘The Supposed Tension Between“Strength”and“Gentleness”Conception of the Virtue’（1997）.

[[14]](#_14_181)參見 Peter Simpson，‘Contemporary Virtue Ethics and Aristotle’（1992）。

[[15]](#_15_179)Beginning Lives（1987）and ‘Virtue Theory and Abortion’（1991）.

[[16]](#_16_177)有關現代的happiness概念與古代的eudaimonia理念之間緊張關系的一種權威性討論，參見Julia Annas，‘Virtue and Eudaimonism’（1998）。

[[17]](#_17_169)Hudson, Human Character and Morality（1986）.

#### 第一部分

[[1]](#_1_258)對于羅爾斯區分的一種特別有啟發意義的批評，參見G. Watson，“On the Primacy of Character”（1990）。亦參見Hudson，“What is Morality all About？”（1990）以及 Herman, The Practice of Moral Judgement, ch.10，他們都對這句康德義務論的口號提出了挑戰。

[[2]](#_2_245)W. Frankena, Ethics（1973）.

[[3]](#_3_238)參見Watson，“On the Primacy of Character”一文的開場白。

[[4]](#_4_236)J. Glover, Causing Death and Saving Lives, p.3.

[[5]](#_5_228)事實上，考慮到問題的大小程度，人們可能會說“留待下一本書”。但我將在第八至十一章回頭來討論這個問題。

[[6]](#_6_222)參見安斯考姆的觀點：“如果一個人總是用諸如‘不真誠’‘不貞潔’‘不公正’，而不是用‘道德錯誤’來命名事物，將是重大的進步……答案有時會立即變得清晰。”Anscombe，“Modern Moral Philosophy”，1958，reprinted in 1981，p.33.

[[7]](#_7_220)我在以前的文章里提出這個觀點時，是借助副詞來表達這些規則的——誠實地行動、仁慈地行動、慷慨地行動、不要不誠實地行動，等等。不過，這些副詞不僅意味著一個人做出了美德行為者將會做出的行為，而且意味著他是“根據該行為者的行為方式”來這么做的，其中就包括“出于某種（些）同樣的理由”，而在我看來，在后續章節單獨討論一下有關美德行為者之理由的問題，也許更好一些。

[[8]](#_8_216)近年來在康德主義者與美德倫理學者之間令人高興的趨同發展，使得許多事情，包括（義務論與美德倫理學的）這種清晰區分在內，都變得模糊了。

[[9]](#_9_206)E. Pincoffs，“Quandary Ethics”，197斷定，這是當時關于規范倫理學任務的主流觀點，在文章的一開始，他就引用了當代學者的大量富有啟發的論述。

[[10]](#_10_204)最有名的是麥克道維爾的觀點，參見J. McDowell，“Virtue and Reason”（1979）。

[[11]](#_11_200)“原則確實不足以決定人們的行為決策。這種觀點，對于那些倡導以原則或規則為中心的倫理理論的人來說，幾乎并不新鮮。比如，康德就堅持認為，我們不可能獲得關于判斷的使用法則，因為，某條規則的每一次運用，本身都需要更進一步規則的補充。”O'Neill，“Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics”（1987），p.58.

[[12]](#_12_194)有些美德倫理學者或許想要堅持認為，美德與惡德之間存在著一種強烈的對應關系；這不僅意味著，對于每種美德，都至少有一種特定的惡德與之對應，而且意味著，每種惡德也與某種特定的美德對立。從形式上，人們當然可以堅持說，對于懶惰，有一種作為懶惰對立面的美德與之對應，而在英語中恰巧沒有詞來表達它（“勤奮”不完全管用）；更加貌似合理的說法是，人們可以聲稱某個人的品質是“負責任的”，這就等于說他具有某種特定的美德，而我們只能用形容詞卻不能用名詞來描述它。不過，我本人并不認為情況就會這么整齊劃一。

[[13]](#_13_186)在第一幕中，她（一個學生）去看他（一位教授），因為她上他的課很吃力。他忙于自己的事情，無暇聽她的問題，盡管他仍有工夫說出各種讓人無法接受的充滿了性別歧視色彩的話。在第二幕中，她返回，以更加斷然的語氣告訴他，她已經對他提出了性騷擾的指控；他不僅會失去他的教職，而且會失去他鐘愛的別墅；他勃然大怒。

[[14]](#_14_182)我不是沒有意識到有些作者確實已對這三個助動詞做了精細的區分；我之所以忽略這些區分，是因為我覺得它們在這個語境中不重要。

[[15]](#_15_180)P. Foot，‘Euthanasia’（1977；repr. 1978），p.60.

[[16]](#_16_178)朱迪斯·賈維斯·湯姆森那篇堪稱著名的討論墮胎的文章（“A Defense of Abortion”）就體現了這一點。胎兒的生命權與母親對自己身體的決定權之間的沖突，就是通過對生命權內涵（即，不可被不公正地殺害）的某種特定解釋而部分得到解決的。雖然這種策略很精致，但許多人并不同意湯姆森的沖突解決方案。

[[17]](#_17_170)‘Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics’.

[[18]](#_18_165)出處同上。

[[19]](#_19_164)S. Scheffler, Human Morality（1992），p.43.

[[20]](#_20_162)比如，克里斯普和斯洛特在他們為Virtue Ethics（1997），p.14所寫的“導言”中就是這么認為的。

[[21]](#_21_163)McDowell，‘Virtue and Reason’，p.337.

[[22]](#_22_163)Aristotle, Nicomachean Ethics，1107a10-11.

[[23]](#_23_159)Aristotle, Nicomachean Ethics，1107a10-11.

[[24]](#_24_157)當我第一次讀到這段話時，作為亞里士多德最深刻的洞見，它令我感到震撼。（當然只是在“很大程度上”如此，因為青少年常常鮮明地表現出理想主義，它能夠成為一種針對其長輩身上腐朽“現實主義”的必要矯正。有時，后者會說：“哦，事情比你想的復雜得多；你要懂得妥協的必要性。”而前者則會恰當地講：“不，這種情況非常簡單；我們只需這么這么地行動，就知道接下來該怎么辦了。”）

我注意到，這是義務論者樂意接受的一種看法。而當我以平常心來考慮“功利主義能否同樣接受青少年容易缺乏道德知識”時，無論我多么了解功利主義理論，我都會相當驚訝地發現，我認為他們是可以接受的。就他們追求一種豐滿而客觀的幸福概念而言，他們會像美德倫理學者一樣認為，青少年基本上不能充分地把握這個概念。更具體地說，他們會指出，青少年對待結果的態度其實要比他們對待理想的態度愚蠢得多。請想想天真年輕的樂天派吧，他們說：“我能把持得住毒品。”“雖然我們的關系是一種嚴肅的承諾，但我們不覺得另一方面同時存在的隨意的性關系有何不妥。”“我們并肩共事不會有任何嚴重困難，因為我們堅持同樣的理想。”“我不需要父母的愛和同意；我可以毫無牽掛地同他們斷絕聯系。”而后來，他們只會自食其果。

[[25]](#_25_155)R. B. Marcus，“Moral Dilemmas and Consistency”（1980）.

[[26]](#_26_155)David Wiggins，“Truth, Invention and the Meaning of Life”（1976）.

[[27]](#_27_149)P. T. Geach, The Virtues（1977），p.155.

[[28]](#_28_149)Marcus，“Moral Dilemmas and Consistency”.

[[29]](#_29_143)P. Foot，“Moral Realism and Moral Dilemma”（1983）. 西蒙·布萊克本通過有力的辯護指出，不可解決的困境（“穩定的行為者窘境”）是任何類型的實踐推理都會常常遇到的，而且（就像我在討論可以解決的悲劇性困境時所做的一樣）他質疑如下這個常見假設，即，恰當的遺憾之情必然表明行為者承認自己沒有履行某項要求。參見Blackburn，“Dilemmas: Dithering, Plumping and Grief”（1996）。

[[30]](#_30_141)關于達米特的實在論與倫理學認知主義之間的區別，有一種簡短但有益的討論，參見Foot，“Moral Realism and Moral Dilemma”。

[[31]](#_31_137)E. Pincoffs，“Quandary Ethics”，p.564.

[[32]](#_32_135)只有這樣的差錯才能讓人們說，“美德統一性”學說（即，“如果你擁有一種美德，那么你必定擁有全部美德”的主張）排斥悲劇性困境。他們必定認為，擺脫悲劇性困境的（假定的）美德行為者必然表現出進而具備了這樣那樣的特定惡德。如果她具備某種惡德，那么，只要美德統一性學說有效，那么她就沒有任何美德。因此，要么不存在美德行為者，要么（既然美德具有統一性）不存在悲劇性困境。但是，誰會僅僅因為某人面對悲劇性困境并有所行動，就把一種特定惡德的全部品質特征歸咎于她呢？僅僅在悲劇性困境的語境中采取了（比如）不誠實的行為，并不代表不誠實，并不代表具有這種惡德；它甚至沒有為此提供任何證據。

[[33]](#_33_133)關于這些例子，我應當強調普遍受到忽視的一個方面：即，就像“殺人”常常被列為“正義”的對立面一樣，它也可以構成“仁慈”的對立面，但是，“任由他人死去”，即便不同時構成“正義”的對立面，也肯定應該常常被列為“仁慈”的對立面。參見Foot，“Euthanasia”。

[[34]](#_34_131)正如我在第一章（第38頁注釋②）指出的，我把所有關于“好的生活”和幸福的討論都留到本書最后一部分的理論部分。只不過，我確實需要在此處提到這些概念。

[[35]](#_35_129)參見亞里士多德對普里阿摩斯所遭厄運的討論（Nicomachean Ethics，1101a5-14）。我覺得，亞里士多德將會承認的是，美德之人的生活有可能被玷污，但（我認為）不可能被摧毀。如果真正有美德，那他就不會變壞，因為這意味著“采取可恨而卑鄙的行為”，而且，對于能夠摧毀某人生活的唯一方式，他肯定也想表達同樣的意思。

[[36]](#_36_129)B. Williams, Utilitarianism: For and Against（with J. J. C. Smart），（1973）.

[[37]](#_37_129)在與邁克爾·斯洛特、克里斯汀·斯沃頓的交談中，我明白了這一點，從而明白了悲劇性困境的重要性。

[[38]](#_38_126)Oakley，“Varieties of Virtue Ethics”，p.129.

[[39]](#_39_120)Hudson, Human Character and Morality, pp. 42-43.

[[40]](#_40_116)“這不公正嗎？這不真誠嗎？”等問題的答案“有時當下就很清楚”，這同樣是安斯考姆的觀點（“Modern Moral Philosophy”，p.33）。

[[41]](#_41_114)Foot，“Euthanasia”，p.54.

[[42]](#_42_108)‘Applying Virtue Ethics’（1995）.

[[43]](#_43_108)參見朱莉婭·安納斯對古代美德理論的論述。“在它們那里，行為者的最終目的概念、幸福概念以及美德概念可以說是首要的，是基本的。它們是我們由之出發的概念；它們搭建起了理論的框架，而我們是根據它們來引入和理解其他概念。因此，首先需要理解它們……然而，它們在現代意義上不是基本的：其他概念都不由它們推衍而來，也較少被歸到它們那里去。”Julia Annas, The Morality of Happiness（1993），p.9.

[[44]](#_44_104)以行為者為基礎的美德倫理學和以行為者為焦點的美德倫理學之間的差別，參見 Michael Slote，“Virtue Ethics”（1997）。

[[45]](#_45_104)Geach, The Virtues, p.113.

[[46]](#_46_102)出處同上，p.121。

[[47]](#_47_100)Anscombe，“Modern Moral Philosophy”，p.40. 我驚恐地注意到我在開放大學的部分學生提到了這樣一個例子：一位婦女為了阻止其丈夫對他們的孩子實施性虐待而殺死了他；他們說，“這是有美德的行為者將會采取的行為”。他們這么說的意思是：“我不會譴責她，不會說她缺乏美德，我認為她可以被證明是正當的，因為她在用她所能采取的唯一方式保護她的孩子。”然而，這卻是思想的墮落。誰說這就是“唯一方式”？思考這個例子的人還設想這名婦女會說：“沒有其他方式保護他們了；我沒法采取別的行為”，而且他們自己就迅速接受了這種說法。可是，他們不應接受它。太過輕易地認為“我只能做出這種可怕的事，我沒有其他的選擇”乃是惡德的標志，是品質存在缺陷的標志。我在《出于品質的行動和感覺：〈尼各馬可倫理學〉第三卷第一部分》（“Acting and Feeling in Character: Nicomachean Ethics 3.1”）一文中指出，“迫使”某人采取行動的那種東西（“我無法采取其他的行為”）正是此人品質是好是壞的一種標志。

#### 第二部分

[[1]](#_1_259)在提出這種關于自制的一般描述時，我遵循的是現代人的看法，盡管亞里士多德在《尼各馬可倫理學》第七卷討論自制和“不自制”時曾明確說過：“我們必須只把那些涉及節制與放縱那種快樂的狀態看作是自制與不自制。”雖然他確實允許“不自制”一詞可以通過類比而適用于別的事情，比如，怒氣、榮譽、財富和家庭（有趣的是，他沒把恐懼包括在內），但他對這些“僅僅通過類比而被列為不自制”的情形明顯不太感興趣。非常奇怪，他好像沒有注意到，對這些事情“過于關心”的人也有可能以一種明知錯誤的方式去行動；這段話（1148a20-b15）表明，雖然他們深有體會（而且心里明白），但他們并不值得譴責，因為，與嚴格意義的不自制不一樣，“這里不涉及實際的惡”。可是，我們會想到許多例子，在那里，行為者做出壞事是因為背離理性而受到激情的驅使，他們正是為了榮譽、財富或他們的家庭，而要求采取某些毫無必要的報復行動或不公正、不誠實的行動。如果亞里士多德真的沒有注意到這些可能性，而僅僅考慮那些雖然覺得不應該，但常常如同應該一般采取行動的人，那么，他所說的那些“僅僅通過類比而被列為不自制”的情形，就可以被囊括進我們現代人關于自制問題的看法中，而對于這種看法，我們還能補充一些更深入的情形，比如，幫助他人卻絲毫不為他們的幸福而感到喜悅。

[[2]](#_2_246)I. Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, trans H. J. Paton（1964），p.66.（譯文參考苗力田先生的譯著，但同時，根據赫斯特豪斯在這里所引用的帕通的英譯本進行了適當修改。參見康德：《道德形而上學原理》，苗力田譯，上海人民出版社2002年版，第15-16頁。——譯注）

[[3]](#_3_239)這個例子現在常常像這樣被簡化使用。而在最初版本中，它的細節要豐富得多，使得行為者的品質十分清晰（這一點很重要）。參見Michael Stocker，“The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”（1976）。

[[4]](#_4_237)羅伯特·勞登在《康德的美德倫理學》一文以及克里斯蒂娜·科斯嘉在《出于責任與為了高貴》一文中同樣發現，康德與亞里士多德之間的共同點要比人們通常所解讀的更多。

[[5]](#_5_229)Foot，“Virtues and Vice”（1978），p.10.

[[6]](#_6_223)出處同上。

[[7]](#_7_221)Foot，“Virtues and Vice”（1978），p.11.

[[8]](#_8_217)比如，麥克道威爾堅持認為，美德之人就是這樣理解“利益、優勢、傷害、損失等”概念的，以至于任何因美德而必然導致的犧牲都算不上損失。參見McDowell，“The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics”（1980）。我將在第八章討論該觀點。

[[9]](#_9_207)Foot，“Virtues and Vices”，p.12. 勞登的論文《康德的美德倫理學》歪曲了富特的這種區分，認為她必定會同意如下這條未作任何限定的主張，即，“壓根就不想逃跑的行為者，要比那個雖想逃跑但沒有逃跑的人更勇敢”。

[[10]](#_10_205)這是“新亞里士多德主義的”觀點。如果亞里士多德承認幽閉恐懼癥，那么他可能會把它看作一種使人無法獲得勇敢美德的缺陷，因為，病理學意義的恐懼概念完全是現代概念。同樣的，他也不可能像我們一樣，承認那些同毒癮作斗爭并戰勝了毒癮的人們身上所具有的令人欽佩的勇氣、堅韌和希望。

[[11]](#_11_201)Foot，“Virtues and Vices”，p.11.

[[12]](#_12_195)出處同上，p.14。

[[13]](#_13_187)讀到康德的那段話時，我們至少可以善意地做出這樣的假設。如果我們覺得他之所以“不再因為他人的需要而觸動”是由于他有嚴重的臆想，沉溺于因無法獲得任何公眾承認而導致的絕望中，那情況就完全不同。內心憂傷的自我將表現為一種品質缺陷，并因而難以注意到他人的需要。

[[14]](#_14_183)Foot，“Virtues and Vices”，p.14.

[[15]](#_15_181)我認為，這是勞倫斯·布魯姆的看法。他在Friendship, Altruism and Morality一書的臨近結尾處說：“本書的許多論證都有可能通過那些關于品質和美德的語言來表述。因為我已經把憐憫、同情和關心視作具有美德的品質特征以及同樣由這些術語所表達的情感。”他假定，如果我具有憐憫的品質，那我就具有憐憫的美德。在某些需要適當行動的情形中，我往往會感受得到憐憫的情感并出于這種情感而行動。我懷疑，正是這種看法使得弗蘭克納在他的《倫理學》一書中寫出這樣的句子：“沒有品質的原則是軟弱的，沒有原則的品質是盲目的。”（Frankena, Ethics, p.65）

[[16]](#_16_179)我沒有說這就是休謨的看法。非常奇怪，休謨從未明確說過在他眼里擁有美德包含哪些內容，以及，在受到恰當描述的“冷靜”非常重要的情況下，休謨式的激情何以構成了美德的組成部分。

[[17]](#_17_171)D. Hume, Enquiry Concerning the Principles of Morals（1902），§183.

[[18]](#_18_166)Aristotle, Eudemian Ethics，1224a25-30.

[[19]](#_19_165)我們不清楚，亞里士多德這里是在某種隨意的、頗為大眾化的意義上使用“智慧”（nous）這個詞（我們就是這么使用它的），還是像他先前的討論那樣，是在某種專門意義上使用這個詞。不過，無論哪種方式，它都不為兒童和動物所擁有。

[[20]](#_20_163)我不否認，人們在這里可以解釋說，亞里士多德“在暗示成年人也能有自然美德”。但我并不認為這就是最合理的解釋。

[[21]](#_21_164)加里·彭德勒伯里已向我指出，這就是黑格爾在他那句名言（“當人意欲自然時，自然就不再是自然”）里提出的觀點。克里斯蒂娜·科斯嘉，在《出于責任和為了高貴》一文中雖然承認這個涉及康德的觀點的合理性，但她非常決絕地將“出于偏好”而行動的博愛之人等同于（亞里士多德所說的）具有自然美德的成年人，以至于她不承認亞里士多德也有同樣的看法。在科斯嘉看來，“康德的觀點似乎是，人們進行反思選擇的能力無論是否得到運用，都會使每個行為變得不同：可以說，成年人的行為是在反思觀念的指引下出現的，不可能仍與兒童和動物的行為一樣”（p.234. n. 21）。而與之相反，“亞里士多德的觀點則說，因為‘一時沖動’而產生的某個自愿的（但不是經過選擇的）行為并非道德判斷的恰當對象；能夠反映品質的，是選擇，而不是僅僅自愿的行為”（出處同上）。我想說，恰恰相反，亞里士多德從來沒有說過成年人自愿的而非經過選擇的行為就不是道德判斷的恰當對象；在他眼里必定值得譴責的意志軟弱情況，就是這類行為的主要例證。

[[22]](#_22_164)Marcia Baron，‘Variety of Ethics of Virtue’（1985）. 巴倫認為，勞倫斯·布魯姆會這樣看待美德行為者。雖然我不敢肯定，她以為布魯姆筆下的具備憐憫心的行為者缺乏善概念，這種看法是否正確，但她肯定正確的看法是，這種行為者似乎完全不知道世界上存在著對錯的概念，從而完全不知道在作為美德的憐憫與作為因憐憫情感而行動的傾向性的憐憫之間其實是有差別的。

[[23]](#_23_160)Aristotle, Nichomachean Ethics，1102b10-1103a1.

[[24]](#_24_158)使得這種含糊說法成為一種正確而富有啟發的命題的杰出的精致描述，最好的來源仍然是阿奎那的著作，這不僅體現在《神學大全》Ia2ae中的“論情感”（“The Emotions”）一節（QQ. 22-30），而且體現在整個Ia2ae（QQ. 1-189）中論述希望、恐懼、絕望、仁慈、歡樂、憎恨、冷漠、嫉妒、憤怒、好奇等情感的各個地方。

[[25]](#_25_156)該文重印于他的Problems of the Self（1973）一書。

[[26]](#_26_156)“種族主義”是否意味著拒斥其他種族，或更具體地說，是否意味著通過壓迫來拒斥他們，這是一個不容易回答的問題。關于種族主義教育如何影響我們的前兩種說法，在我看來，是肯定沒有承諾這層含義的；黑人與白人、異教徒與猶太人所受的是同樣的影響。但是，第三種說法則可能成為那種必定涉及壓迫的種族主義概念。施加壓迫的種族，亦即，那個將各種神話或隱喻強加于人的種族，他們的仁慈和公正常常會因這樣的錯位而偏離正軌。

[[27]](#_27_150)在討論中，有人樂觀地提到了“愛”。但是，盡管有些令人怦然心動的例子表明愛戰勝了種族偏見，但同樣有些例子表明，如果被愛之人已經根深蒂固地“腐敗”，那么愛也將無力回天。

[[28]](#_28_150)Aristotle, Nichomachean Ethics，1104b11-12；黑體為我所加。

[[29]](#_29_144)在這里，我非常不同意布魯姆的糟糕主張，即，一個“現在信仰平等”，努力擺脫自己種族主義情感反應并取得一些成功，但仍然會“偶爾覺得不喜歡和不相信黑人的曾經的種族主義者……不再是種族主義者。他不會因為具有這些情感反應而受到批評。對于他的道德自我來說，它們是外在的東西”（Bloom, Friendship Altruism and Morality, p.181）。也許值得指出的是，當我1996年在斯坦福的一個研究生班上念出這段話時，學生們不寒而栗地倒吸了一口冷氣。

[[30]](#_30_142)Williams，“Moral Luck”（1976）.

[[31]](#_31_138)人們常說，甚至美德倫理學者也經常認為正義不涉及情感，但在我看來，種族主義的例子似乎表明這是不對的。一個對馬丁·路德·金的遇刺不覺得可怕和悲痛，對納爾遜·曼德拉的最終釋放和勝利不覺得格外高興的白人，無論他的行為多么完美，他在正義方面仍是極不完美的。

[[32]](#_32_136)對于這一觀點的細致辯護，參見Gregory Trianosky，“Natural Affections and Responsibility for Character: A Critique of Kantian View of the Virtues”（1990），該文讓我受益良多。

[[33]](#_33_134)參見前文邊碼第93頁所引用的段落。

[[34]](#_34_132)Anscombe，“Modern Moral Philosophy”，p.26.

[[35]](#_35_130)參見Louden，“Kant's Virtue Ethics”。請進一步注意The Doctrine of Virtue的第34節“Sympathetic Feeling is Generally a Duty”，在那里，康德將“分享他人感受的能力和意愿”看作一種恰當的感受，因為“一個人（在這里）不僅被視為一位理性存在者，而且是一種天生具備推理能力的動物”（p. 204）。

[[36]](#_36_130)B. Williams，‘Philosophy’（1981），p.251.

[[37]](#_37_130)參見Julia Annas, The Morality of Happiness, pp.121-124對這里所引用的威廉姆斯說法的回應。

[[38]](#_38_127)B. Williams，“Acting as the Virtuous Person Acts”（1995）.

[[39]](#_39_121)G. E. M. Anscombe, Intention（1963），p.23.

[[40]](#_40_117)對于“正確行動”的這種復雜情況，我在第一至三章并未討論。

[[41]](#_41_115)那些在大屠殺期間冒著生命危險幫助猶太人的令人欽佩的非猶人士的言辭，為此提供了令人印象深刻的例子。一位德國婦女說：“我不覺得這是一件需要去做的多么勇敢的事。對有的人來說，這樣做是不言而喻的。”

[[42]](#_42_109)在Ethics with Aristotle，1991，p.87中，莎拉·布勞迪（在我看來）為這些詳細的界定提供了一種抽象論述。她說：“將某事描述為公正之人或節制之人必定會做的事的那種描述方式‘A’，是該行為者所采用的基本描述方式。換言之，只有當這個被旁觀者描述為‘A’的行動是被他當作A來做的，或者，他做它是因為它是A，該行為者才堪稱有美德。這就是‘因其本身而采取該行為’的含義。如果某人為了準備享受第二天的狂歡，現在不再多吃東西對他有好處，那么，他現在的行為乃是明天狂歡的準備活動，而這并不是對于節制行為的描述。”威廉姆斯的論文“Acting as the Virtuous Person Acts”給出了我對這些詳細界定的看法，它們只是與某種具體美德V有關的一些理由。在為開放大學撰寫倫理學著作Aristotle: Ethics（1979），在試圖搞清楚受到良好美德訓練的兒童會為其美德行為提供何種理由時，我也偶然發現同樣的觀點。

[[43]](#_43_109)B. Williams，“Acting as the Virtuous Person Acts”，p.17.

[[44]](#_44_105)出處同上。

[[45]](#_45_105)Nichomachean Ethics，1108b25-26.

[[46]](#_46_103)我在一些講座上聽到威廉姆斯提出過這點，但我不知道他在什么地方已經將自己的說法付諸文字。

[[47]](#_47_101)通常說來，既然我們身處的只是“事情基本為真”的領域，那么，“美德是一種永恒狀態”的主張就得容許有些例外的情況存在。正如我在“導論”（邊碼第12頁）指出的那樣，美德（以及惡德）屬于非常穩定牢固的品質特征，它們的任何突變都需要專門的解釋。不過，這種解釋有時是現成的，在某些情形中，宗教信仰的喪失也許就是這樣的解釋。反事實的可靠性并不是關于美德的嚴格的必要條件；既然虔誠之人的信仰和價值觀彼此交織在一起，因此，當他喪失信仰從而陷入分裂與墮落之后，他此前所做出的美德行為不一定就得重新評價，不一定就得馬后炮似的被說成是根本沒有出于美德。

[[48]](#_48_96)Broadie, Ethics with Aristotle, p.198.

[[49]](#_49_96)真的努力試圖避免這種幻想的克里斯蒂娜·科斯嘉，從康德本人那里援引了一個關于這個問題的有趣例子：“事實上，每個人都根據‘行為在道德上是好是壞’這條規則做決定。因此人們會問：如果一個人隸屬于某種事物秩序，以至于當他認為欺騙對他有利時，他便允許自己去欺騙……那么，他會贊同自己想要成為該事物秩序一員的意愿嗎？”（黑體為我所加）。參見The Critique of Practical Reason, Chapter 2，p.69，轉引自Korsgaard，“From Duty and for the Sake of the Noble”。

[[50]](#_50_94)T. Irwin，“Review of S. Broadie, Ethics with Aristotle”，（1993），p.329.（黑體為我所加）

[[51]](#_51_92)McDowell，“Deliberation and Moral Development”，p.25.

[[52]](#_52_90)出處同上，p.26。

[[53]](#_53_88)在Stephen Hudson.“what is Morality all About？”，在Barbara Herman與Christine Korsgaard那里（參見最后的參考文獻），尤其是在Marcia Baron, Kantian Ethics Almost Without Apology，1995）一書中登峰造極的系列文章那里，這種觀點已經得到了發展。亦參見Robert Audi，“Acting from Virtue”（1995）。

[[54]](#_54_88)參見本書“導論”，邊碼第15-16頁。

[[55]](#_55_88)在現代英語國家，我們容易忘記有很多小孩子就是聽這樣的故事長大的，在其中，英雄（有時還是女英雄）常常談論高貴、義務或榮譽的要求，所以他們很小就懂得如何使用這些詞匯。同樣容易忽視的是，在某種程度上，其他語言可能與當代英語并不一樣。有人言之鑿鑿地告訴我，在冰島，那些在家喻戶曉的冰島傳奇中通篇可見的有關榮譽與恥辱的詞語，至今仍然非常口語化——事實上，它們如此口語化，以至于許多包含它們的慣用語因為聽上去十分奇特而沒法被譯作書面英語。不過，盡管冰島民族令人欽佩，但我不認為他們的孩子會因為隨口能夠說出一些（書面上）可被譯成“我的榮譽要求我采取……行為”的話，就比我們孩子的道德更高尚。（在這一點上，我受惠于索爾斯泰恩·蓋爾法森。參見他為《納吉奧傳奇》（Njal's Saga，1998）撰寫的精彩導讀，該文旨在為“我們都具有《納吉奧傳奇》中的基本道德概念”這種觀點提供一種充滿靈性的學術辯護。）

[[56]](#_56_88)這里的問答借用的是艾略特《荒原》的詩句：“四月最殘忍/從死了的土地滋生丁香/混雜著記憶和欲望/讓春雨挑動著愚鈍的根。”——譯注

[[57]](#_57_86)G. Watson，“Virtue in Excess”（1984），p.72，note 18.

[[58]](#_58_85)在討論“革命的某種令人沮喪的一般特征”時，瑪麗·米德雷引用了下面這些例子——即，斯托克利·卡邁克爾認為“學生非暴力協調委員會的女人必定都帶有傾向性”這種飽含性別歧視的說法；為女性權利而斗爭，但又“把那些沒受過教育的女仆從事低賤的勞動視為理所當然”的19世紀婦女；宣稱“所有人生而自由平等，但又明確地將婦女排除在外，偷偷地將非歐奴隸排除在外（有些簽署者便是如此）”的美國《獨立宣言》——從而指出，“人們總是容易看見高于自己的不平等，卻看不見低于自己的不平等”。參見Mary Midgley, Animals and Why they Matter，（1984），p.72。

[[59]](#_59_84)N. Arpaly and T. Schroeder，“Praise, Blame and the Whole Self”（1999），p.162.

[[60]](#_60_84)尼奧普托列墨斯是索福克羅斯的戲劇《菲羅克忒忒斯》中的角色，他拒絕服從奧德賽的令人稱道的行為曾在亞里士多德的作品中（1146a19）被提到過。而編劇們也曾強調，他們筆下的辛德勒的動機只出現在電影里，而不一定出現在書中或真實的生活中。

[[61]](#_61_81)諾米·阿佩里和蒂莫希·施羅德把這三種反向的意識軟弱情形說成是完全由欲望所導致的。

[[62]](#_62_82)Aristotle, Nicomachean Ethics，1144b33-1145a2（黑體為引者所加）。

[[63]](#_63_82)蒂莫希·夏普爾曾經在一篇未發表的文章（很遺憾，現在已經找不到了）中指出，關于美德統一性的學說，（大概）有30種（！）之多。我現在沒法記住他是怎么說的，但我記得最開始的8種是：“（1）擁有任何一種美德是同時擁有其他所有美德的充分必要條件；或（2）擁有任何一種美德是同時擁有其他所有美德的必要條件；或（3）擁有任何一種美德是同時擁有其他所有美德的充分條件；或（4）擁有任何一種美德是同時擁有其他所有美德的有利導出條件；或（5）擁有任何一種美德是永遠擁有其他所有美德的充分必要條件；（6）擁有任何一種美德是永遠擁有其他所有美德的必要條件；或（7）擁有任何一種美德是永遠擁有其他所有美德的充分條件；或（8）擁有任何一種美德是永遠擁有其他所有美德的有利導出條件。”接下來的8種學說在樣式上是相同的，只不過把開頭變成了“擁有某一種美德（比如，實踐智慧）”。

[[64]](#_64_82)我接下來的論述受到關于美德統一性學說的兩篇精彩文章的深刻影響：Gary Watson，“Virtue in Excess”以及 Neera K. Badhwar，“The Limited of Unity of Virtue”（1996）。

[[65]](#_65_82)與我上章提到的可能性（即，突然喪失信仰會使人的品質變得更糟糕）相比，這種情況是完全相反的。

[[66]](#_66_82)“我們總是喜歡通過虛假地聲稱某種高尚的動機來欺騙自己，而事實上，即便是依靠最嚴格的自我反省，我們也永遠無法搞清楚我們那隱秘的沖動；因為，就道德價值的問題而言，我們所關注不是我們能夠看得見的行為，而是我們所看不見的這些行為的內在原則。”Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, p.75.

#### 第三部分

[[1]](#_1_260)在我看來，富特和麥克道威爾是兩個引人矚目的例外。不過，盡管看起來我在這幾章里面說的大部分內容是從他們那里來的，但我知道，富特對于其中的很多方面都不會同意，而且我估計麥克道威爾不同意的地方可能會更多。

[[2]](#_2_247)我從威金斯的如下這篇文章里借用了這種表達方式，把它稍加改造成與美德有關的觀點，參見Wiggins，“Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics: A Reply to John McDowell”（1995），p.229。

[[3]](#_3_240)（在我看來）最有啟發性的是論文John McDowell，“Two Sorts of Naturalism”，（1995）。

[[4]](#_4_238)W. V. O. Quine，“Identity, Ostension and Hypostasis”，（1950），pp.78-79.

[[5]](#_5_230)我之所以說“在某種意義上”，是因為我們無法確定，擁有全新視野的我們或我們的后代能否十分恰當地理解一開始的視野，并將它描述為“完全錯誤的”。我們可能僅僅覺得它是完全不可理解的，因而既談不上正確，也談不上錯誤。

[[6]](#_6_224)參見Beginning Lives, ch.6.

[[7]](#_7_222)由于我遠遠不是研究柏拉圖的學者，所以我并不想聲稱這三個命題真的就出現在柏拉圖那里，更不用提我接下來對它們的那些解釋了。不過，我把有關它們的看法歸功于同朱利烏斯·莫拉威斯克的一次交談，在那次交談中，他把與這三個命題非常類似的某種東西歸屬于柏拉圖。后來，我從茱莉亞·安納斯那里受益匪淺，她把柏拉圖的正義論證巧妙地放在一個“圍繞正義的許多現代討論的雙方都廣泛認為站不住腳”的位置上。參見Julia Annas, An Introduction to Plato's Republic（1981），尤其是“后果主義論證”索引條目下的內容。

[[8]](#_8_218)其他人當中，尤其參見Gary Waston，“On the Primacy of Character”：“過一種典型的人的生活（作為一個人而很好地發揮功能）需要具備并且展示某些特征，因此，T. T就是人的卓越性，并且使其擁有者成為那種意義上的好人。”

[[9]](#_9_208)富特在“Moral Beliefs”一文的腳注中（Foot, Virtues and Vices, pp.130-131）對命題（1）予以了否定，而威廉姆斯描述命題（2）也只是為了否定它，并且，他認為我們無法回到亞里士多德的規范性的自然觀念。就在我寫作本書的過程中，富特在她已經發表的作品里仍然否定命題（1）而積極地捍衛命題（2），參見她的哈特講座“Dose Moral Subjectivism Rest on a Mistake？”，（1995），以及文章“Rationality and Virtue”（1994）。而麥克道威爾，根據我對他的理解，盡管最終在一定程度上承認命題（2）（參見McDowell，“Two Sort of Naturalism”），但他對于命題（1）能夠充當判斷某個品質是不是美德的標準仍表示堅決反對。

[[10]](#_10_206)在這個意義上，我同意（“Flourishing and the Faliure of the Ethics of Virtue”，1998一文中的看法：如果一個人打算像我們（自以為）了解它們的那樣，為美德提供一種論證，那么他最好不要一開始就立刻承諾要把殘暴、自私、不誠實、不忠誠……證明為美德。

[[11]](#_11_202)富特說：“之所以有些人覺得幾乎無法證明正義比不正義更好，是因為他們僅僅在孤立地考慮具體的行為。”參見Foot，“Moral Beliefs”，p.129。

[[12]](#_12_196)當我承諾要為“柏拉圖的要求”進行辯護時，我所承諾的是，要為本章一開始提出的主張做辯護，而不是為柏拉圖的主張做辯護；在他眼里，美德理應是幸福的充分條件。

[[13]](#_13_188)R. M. Hare, Moral Thinking（1981），chapter 11.

[[14]](#_14_184)Foot，“Moral Beliefs”.

[[15]](#_15_182)Hare, Moral Thinking, chapter 11，各處。

[[16]](#_16_180)D. Z. Phillips，“Does It Pay to be Good？”（1964）；John McDowell，“The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics”（1980）.

[[17]](#_17_172)正如邁克爾·斯洛特指出的，在完全搞清楚道德是否有利（這表明缺少美德）與把這個問題“當作一個純粹的哲學問題”之間，是有區別的。參見Michael Slote, Goods and Virtues（1983），p.113，n.9。布拉德·胡克是為數不多成功做到后者的人之一。參見Brad Hooker，“Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agent？”（1996。

[[18]](#_18_167)Foot，“Moral Beliefs”，p.129.

[[19]](#_19_166)麥克道威爾可能已對他的立場進行了一定的修正，因為他現在承認如下悲劇情形的可能性，在那里，“任何可供選擇的行為都無法按照一個人關于恰當行動的概念而被視為恰當的行動”（參見John McDowell，“Dileration and Moral Development”，p.34，n.15）。但這個問題尚不明確。如果他更多考慮的是不可解決的悲劇性困境而不是可以解決的悲劇性困境，就像表面看上去的那樣，那么他就仍未否定“為卓越的人生所需要付出的犧牲……絕不能算作一種真正的損失”這一主張，因為，只有在可以解決的悲劇性困境中，否定該主張才是為美德所需要的。

[[20]](#_20_164)大衛·威金斯指出“為了避免卑劣的事物而行動”和“為了高貴的事物而行動”雖然有關但卻并不相同，從而注意到在麥克道威爾希望充分證明亞里士多德的主張（即，勇敢之人常常為了高貴的事物或恰當的行為而行動）的愿望中，存在著某種緊張之處。“請比較一下，”他說，“在很高興你沒死（當你在某個十字路口僥幸躲過一場車禍之后）和很高興你還活著之間存在的明顯差異。”參見David Wiggins，“Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics”，p.223，n.2。

[[21]](#_21_165)毫不奇怪，在亞里士多德本人那里就有反映出這種荷馬式觀點的多處跡象。參見Aristotle, Nicomachean Ethics，1169a20-26。

[[22]](#_22_165)Aristotle, Nicomachean Ethics，1104b10-11，這里暗指柏拉圖。

[[23]](#_23_161)職業心理治療師對于“惡德帶來不幸，美德帶來幸福”這個觀點的論述，參見M. 斯科特·派克于1978年出版的那部長盛不衰的暢銷書，《少有人走的路》（The Road Less Travelled）。

[[24]](#_24_159)這番話是巴里·斯特勞德在討論“給出一種不可還原的倫理學表述（一種可還原的倫理學表述則竭力“將評價理解為僅僅是由非評價性要素構成的”）將會涉及哪些內容”的語境中提到的。參見Barry Stroud，“The Charm of Naturalism”，（1996），p.54。

[[25]](#_25_157)D. Gauthier, Moral Dealing（1990）.

[[26]](#_26_157)Singer, How Are We to Live？

[[27]](#_27_151)Gary Watson，“On the Primacy of Character”（1990），pp.462-463.

[[28]](#_28_151)出處同上，p.464。

[[29]](#_29_145)在“Two Sorts of Naturalism”一文中，麥克道威爾所論證的不是亞里士多德的自然主義主張，而是對它的一種恰當理解。Murtha Nussbaum，“Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics”（1995）也有力地論證指出，要把亞里士多德的人性概念理解為“內在的和評價性的”，而不是外在的和現代意義上“科學的”——這樣的做法不見得更糟。不過，就我的觀察而言，他倆都沒有聲稱，自己證明了亞里士多德是通過訴諸人性而使其心中有關“哪些品質特征是美德”的信念具有合法性的。（他們當然不認為功能論證做到了這一點。）

[[30]](#_30_143)不過請注意，對這種理念的正式表述來自于Peter Greach，“Good and Evil”（1956）。

[[31]](#_31_139)安斯考姆說，“‘應當’‘應該’或‘需要’這些術語關系到好和壞”，通過舉例說明一臺機器或一株植物需要什么，應該擁有什么或應當具備什么的看法之后，她接著說道：“根據這種觀念，當我們說一個人不應當詐騙時，我們并沒有在特殊的‘道德’意義上使用‘應當’和‘應該’。”（她或許可以補充一句：當我們說一個搞詐騙的人是壞人時，我們也不是在特殊的“道德”意義上使用“壞”。）參見Ancombe，“Modern Moral Philosophy”，p.29。而在“Goodness and Choice”一文中，富特論證道，“如果黑爾對于‘好人’中‘好’的論述是正確的，那么，該詞的這種用法似乎就跟我們在所有其他情形中說‘好的什么什么’有所不同”，這強烈意味著，如果“好”具有某種特殊的、“道德的”和“評價性的”用法，專門用于我們對自己的評價且完全不同于我們對所有其他事物的評價，那么，這可能非常奇怪。Foot，“Goodness and Choice”，（1978），p.134.

[[32]](#_32_137)她曾在1989年美國哲學學會太平洋分會會議上做過一次公開演講。

[[33]](#_33_135)“Goodness and Choice”，p.145.

[[34]](#_34_133)“Dose Moral Subjectivism Rest on a Mistake？”以及“Rationality and Virtue”。

[[35]](#_35_131)“Dose Moral Subjectivism Rest on a Mistake？”，p.9.

[[36]](#_36_131)出處同上，p.14。

[[37]](#_37_131)應當注意的是，盡管我接下來勾勒的、為了展示這種結構而給出的大部分例子都是她的，但我所發現的結構卻比她認為存在的要更多。

[[38]](#_38_128)在這里，我開始引入比富特更多的結構。但大部分例子仍然是她的。

[[39]](#_39_122)參見Foot，“Euthanasia”一文的第一部分，其中討論了不同的但有關的問題，即，“對植物來說有利的東西必定與繁衍（及其）生存相關”，而當我們討論能夠感受痛苦的動物時，像舒適或減輕疼痛這樣的“新事物就算得上是有利的東西”了。

[[40]](#_40_118)蜜蜂和螞蟻這樣的社會生物給這里順暢的論證過程帶來了一點小麻煩，因為我們并不認為它們能夠感知痛苦，更不必說快樂了，因此它們不能根據第三種目的來評價，但它們可以根據我所說的“第四種”目的來評價。但在涉及它們時，我將仍然堅持采用“第四種”這一說法，而不是通過設立限定條件使得討論變得復雜。

[[41]](#_41_116)事實上，如果約翰·杜普雷是對的，那么情況就不一定完全這樣，因為他指出，并不存在獨一無二的劃分生物世界的方式，不同分類模式在一定程度上是由我們的不同旨趣決定的。參見John Dupré，The Disorder of Things（1993）。然而，盡管我肯定他是對的，但我認為，在這個語境中，采納更為普遍的生物科學的說法，是沒有害處的。

[[42]](#_42_110)“The Representation of Life”（1995）.

[[43]](#_43_110)對這個觀點的進一步辯護，參見Dupré，The Disorder of Things。

[[44]](#_44_106)富特說：“對某個個體（它的特征和功能）的評價，可能取決于危及他人而非自身的那種公開的或私下的傷害。”參見Foot，“Rationality and Virtue”，p.209。

[[45]](#_45_106)請將富特對于這個問題的早期看法，以及她關于人類需要使用眼和手的那種主張（“這不是說一次受傷就不會比那種必然的傷害帶來更多的偶然痛苦；人們只需要想想身處亂世，壯丁們慘遭殺戮的那些時代就可以了。”參見Foot，“Moral Beliefs”，p.123），同她在自然主義語境中對這個問題所提出的新看法進行比較——“正是物種的生活方式……而不是它自己碰巧所處的環境決定了，對個體來說，較好的或較差的（特征和功能，比如）視力是怎樣的。因為，被安置在某個特殊環境里的個體，比如動物園中的野生動物，很可能因為它碰巧適應了它的特殊生活而存在一種缺陷。像‘好的視力’這類表達方式的含義同物種有關。如果我們打算談論那種碰巧（甚或就其本身來說）有利于身處特殊環境下的特殊個體的視力，那么，盡管我們可以一直這么做，但這樣一來，我們所談論的就不是好的視力，而是別的某種東西了。”參見Foot，“Rationality and Virtue”，p.208。

[[46]](#_46_104)在我看來，“人”的概念，要比“人類”美好，原因在于后者常常被過分狹隘地定義，以至于它無法為“好人”賦予任何意義。如果人僅僅是一種自覺的存在物，那么，怎樣才算得上好人或壞人呢？對于我們自身，作為一種擁有過去和未來的存在物，我們是否可以獲得一種很好的而不是相當匱乏的概念呢？

[[47]](#_47_102)在人類的心理領域會出現可能不一樣的第三種評價類型，但這需要專門一本書來討論該問題，即，把某人評價為一個好的、心理健康的人類樣本，能否與倫理評價清晰地區別開來。

[[48]](#_48_97)在此語境中，值得回想一下我（在前面第106頁）所提出的主張，即，即便我們成年人是“出于偏好”而行動的，這些行動也跟動物的類似行為不一樣，因為我們采取行動時所依據的狀態與它們不一樣。我們的狀態包含了我們的如下知識，即，這些行動在這些環境中有待于被評價為無辜的或悲哀的，可以證明的或不可證明的，等等。

[[49]](#_49_97)關于蜜蜂尾刺的這個很好的問題最初是Greach, The Virtues一書提出的。

[[50]](#_50_95)所有強調像生命這樣的善具有“行為者中立性”的說法（大致說來，它的意思是，我的生命為我所有，這對我來說并沒有什么額外的實踐重要性）都在“允許我采取特別的努力以保存和捍衛我自己生命”的這個方面是有點問題的。不過，這些說法的支持者確實通常認識到這個問題，而且試圖在某種程度上解決它——他們并沒有僅僅接受說，行為者的個體生存是一種與倫理無關的目的。

[[51]](#_51_93)在《尼各馬可倫理學》第四卷第二章，亞里士多德把一般范圍內的“慷慨”同涉及大范圍開銷的“大方”區分為兩種美德，他指出，盡管“大方的人是慷慨的，慷慨的人卻未必是大方的”。對于他在討論“大方”時所反思的虛榮之人，我沒有發現任何明確的建議表明，缺乏大方美德所必需財力的人因此就不如擁有這種財力的人那么好。

[[52]](#_52_91)富特指出“阿奎那所注意到的一種人類機能特征，他說，動物是發現好的事情，然后去做它們，而人類做的則是被他們看作是好的事情”。參見Foot，“Rationality and Virtue”，p.210。

[[53]](#_53_89)有一個明顯公認的反例——即，雖然黑猩猩和猩猩不“說話”，但我們卻可以教它們其中的一些勉勉強強地說點話。因此，即便這個物種不能說話，其中的有些個體也還是可以說話的。不過，它們之所以可以，只是因為我們介入了該物種的典型生活方式。我看過一些觀點沖突的報告，內容涉及被我們教過的動物是否無需借助我們的進一步介入便能教其后代學會說話。假設它們可以，而且它們的后代也能學會說話，那么，這種能力就被保留下來了。于是，這將成為它們如今確實能做的事情；我們將改變它們的本性，就像我們已經有意無意地改變了許多生物的本性一樣。

[[54]](#_54_89)我看過一個自然紀錄片，拍攝者在野外跟蹤拍攝一只獵豹的整個懷孕過程，并成功捕捉到它在臨近生產的那幾天試圖捕獲一只小鹿（當然是憑它自己的力量，因為獵豹是獨居動物）的精彩畫面。如果不考慮它的身孕，那它就只剩下皮包骨了，而且，盡管它一開始仍然表現出其典型的輕盈跳躍，但卻難以為繼，最終精疲力竭。在這部紀錄片里，這只獵豹最后幾星期的捕獵運氣有點差，不過也就是有一點；據說，懷孕期間在試圖捕獵之后幾乎饑困不堪，基本上是雌獵豹必定得面對的狀況。

[[55]](#_55_89)伯納德·威廉姆斯，這位亞里士多德式自然主義的最精致、最持久的批評者，已經做過許多努力以澄清上述立場在他眼中的錯誤之處；他不斷表達的一個憂慮是，我們并不具備某種典型的或“適合的”生活方式：“自然主義倫理學的理念源于一種深刻的目的論觀念，對它的最佳表達，在許多方面仍然可以在亞里士多德的哲學中找到，根據這種哲學，每一種自然物天生都擁有一種適合于該物種的行動方式。”參見Williams，“Evolution, Ethics and the Representation Problem”（1983），p.109。

[[56]](#_56_89)認為它不是一種統計學概念的觀點，參見Dupré，The Disorder of Things以及 Thompson，“The Representation of Life”。

[[57]](#_57_87)“人類‘在自然/本性上’是理性的”觀念何以在亞里士多德這里不如在斯多葛派那里表現得充分，對此，Annus, The Morality of Happiness中的論述最有啟發：“斯多葛派最早提出一種訴諸自然/本性的倫理學，而自然/本性顯然具有發展性；這使得他們能夠把‘人的自然/本性是發展的和理性的’當作首要觀點。于是，對于自然/本性，我們就獲得了一種更聰明的用法，該用法把作為我們自身之必然方面的自然/本性觀念，同那種指示出某種發展目標（人們也可以破壞該目標）的自然/本性觀念結合了起來。”正如她在后面幾段指出的那樣，“這是古代倫理學的內容，對此，現代讀者可能覺得很難接受。部分原因在于，這種主張明顯具有規范性，而我們所期待訴諸的自然/本性應當是沒有規范性的‘事實’。部分原因在于，這種古代主張顯然可以被改造成各種模樣，而我們所期待的自然/本性則應當是一種受到明確經驗限定的概念”。參見Annas, The Morality of Happiness, p.215。

[[58]](#_58_86)要想獲得一種帶有倫理自然主義色彩的美德倫理學的表達方式，以應對辛格的帶有反物種歧視訴求的功利主義，必定非常困難。但是，如果僅僅考慮到人們通常所說的“功利主義是關于慈善的倫理學”，因為它關心受到某人行為影響的那些人們的利益，以及辛格所說的，對于受到這樣影響的一切能夠感知苦樂的存在物，我們都應當一以貫之地予以同等的考慮，那么，我就希望我提供的乃是一種有根據的看法。尤其參見Singer, Practical Ethics（2nd edn.，1995）。

[[59]](#_59_85)在這個關系上，安涅特·拜爾指出，如果父母與子女之間缺少信任或不值得信任，那么社會是無法維系和延續的。參見Annette Baier，“What do Women Want in Moral Theory？”（1985）。瑪麗·米德雷強調了家庭（以及物種）紐帶對于維系我們生活的重要意義，她在為一種溫和的“物種歧視主義”作辯護的過程中富有啟發性地討論了這點。參見Mary Midgley, Animal and Why they Matter, chapter 10。

[[60]](#_60_85)我之所以說“幾乎”，是基于兩種可能性。某個物種的所有成員也許在特定時期內全都有缺陷（或許這是因為它們全都受到了毒害）。然而，它們全都有缺陷，這是同過去那些好的物種成員相比較而言的。如果它們因為全都受到了輻射所以現在根據該標準來說全都是有缺陷的，那么，我們也許一時很難確定，這種輻射到底是帶來了新的突變（它有自己的善標準），還是原來的物種仍處于一種其所有成員都身負缺陷的糟糕時期。另外有一種很小的可能性是，有些非常簡單的生物或許太簡單了，因而不可能有什么缺陷，它們不會立刻因為這些缺陷而死掉。所以，對它們來說，不存在好的/有缺陷的、健康的/不健康的對比關系，我們無法確定它們屬于哪一邊。

[[61]](#_61_82)S. Blackburn，“The Flight to Reality”（1995），p.48.

[[62]](#_62_83)富特在論述中也包含了這一點：“道德在如下意義上必定具有實踐性：它足以產生和防止行為，因為理解了理由就能做到這一點。”參見Foot，“Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake？”，p.10。

[[63]](#_63_83)正如富特所說：“我猜，人們只要不考慮道德，便足以回避是‘支持’還是不‘支持’道德（或其中一部分）這個問題；而且我猜，我們大多數人常常就是這么做的。”參見Foot，“Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake？”，p.10。

[[64]](#_64_83)正如亞里士多德所說，這種人“聽不進說服他改變的話，或者，即便聽進去了也不會理解”。Nichomachean Ethics，1179b25.

[[65]](#_65_83)J. L. Mackie, Ethics: Inventing Right and Wrong.

[[66]](#_66_83)J. L. Mackie, Ethics: Inventing Right and Wrong, p.106.

[[67]](#_67_80)正如威廉姆斯指出的，“康德的理論為道德提供了一種（人們可以說）并非現實主義的客觀基礎。道德主張雖然在客觀上可以是正確或不正確的，但是，當人們對它們之所以如此的原因給出某種普遍解釋時，這種解釋所打通的卻不是這些陳述與世界之間的關系，而更多地是接受這些陳述與實踐理性之間的關系。”Williams，“Ethics and the Fabric of the World”（1985），p.175. 新康德主義者與美德倫理學者之間的分歧，迄今為止，也許僅僅是因為前者想超出人性事實以求訴諸威廉姆斯所描述的那種客觀性而造成的。

[[68]](#_68_80)Williams，“Saint-Just's Illusion”（1991），p.145.

[[69]](#_69_78)在“Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics”一文的第94頁，納斯鮑姆指出，亞里士多德的人性概念顯然是評價性的。而在回應中，威廉姆斯（我認為正確地）抱怨說，“納斯鮑姆沒能讓關于人性的論述（是）‘評價性的’這種觀點站住腳”。因為，如他所說，（追求自然主義謀劃的）亞里士多德主義者若要避免思想的貧乏，“她就必須要對‘什么才算得上關于人類力量的最佳理解’施加一些約束條件，并且這些約束條件必須要在一定程度上獨立于具體的倫理要求和希望”。Williams，“Replies”（1995），p.200. 我們目前所知道的那些關于女性力量的事實，就在這個意義上是獨立的。

[[70]](#_70_78)我們應當回憶一下，在第四章，這意味著一個人要像節制之人那樣行動，并且出于同樣的理由X，但沒有說他的欲望跟他的理性就是和諧的。威廉姆斯把節制消解為“我們可以忽略的一種實質性的卻很乏味的亞里士多德主義理想”。參見Williams，“Acting as the Virtuous Person Acts”，p.18。

[[71]](#_71_76)Aristotle, Nicomachean Ethics，1130a24-26.

[[72]](#_72_76)比如，大衛·克勞尼說：“成為好人（即，合乎美德地獲取和生活）滿足了我們的自然/本性的需要，因而它必定一般來說對我們有利……美德‘本身就是回報’（即，擁有和展示美德令人充實，無論它會帶來怎樣的后果）。但是，踐行美德同樣有助于人類潛能的實現，獲得充實的生活。”參見David Clowney，“Virtue, Rules and the Foundations of Ethics”（1990），p.61。威廉·加爾斯頓說：“正如亞里士多德認為的那樣，我們的倫理學反映了我們的情感、身體構造和社會屬性，而不僅僅是我們的理性能力。所以，人類的美德處于雙重境地，這種雙重性通過圍繞美德的不同理解方式而表現出來。如果我們關注的是人的自然/本性，那我們就會把美德看作一些內在善，即，構成了我們人類之卓越或繁榮的各種秉性。如果我們關注的是人的周邊環境，那我們則會傾向于把美德看作一些工具善，即，使我們能夠很好完成因我們的處境而帶來的特定任務的各種秉性。”參見William Galston，“Introduction”（1992），pp.3-4。施尼文德說：“美德不是在它無需學習或容易獲得的意義上，而是在那些美德行為者，無論是個體還是他們所組成的共同體，可以受益于美德的意義上，對人類來說是自然的。這種事實揭示了我們的社會本性。沒有同伴的生活和沒有美德的生活，對我們來說都有害。”參見J. Schneewind，“The Misfortunes of Virtue”（1990），p.43。

[[73]](#_73_76)在談到由特拉西馬庫、格勞孔和阿迪曼圖斯發展而來的一系列立場［根據該立場，正義（廣義的正義，它關心那些涉及他人的正確行為）并不是人類的美德，因為人類的彼此關系頂多是相互恐嚇與剝削］時，薩拉·布勞迪說，“根本上講，這種觀點的錯誤之處，不在于它冒犯了通過教育而在我們身上發展起來的道德敏感性，而在于它僅僅對那些無需通過教育而實現其最佳狀態的人來說才是真的。”Sarah Broadie, Ethics with Aristotle（1991），p.118.

[[74]](#_74_76)尤其參見Philippa Foot，“Nietzsche: The Revaluation of Values”（1973）以及“Nietzsche's Immoralism”（1991）；Neera K. Badhwar，“Self-Interest and Virtue”（1997）；Michael Slote，“Virtue Ethics and Democratic Values”（1993）；Christine Swanton，“The Supposed Tension Between ‘Strength’ and ‘Gentleness’ Conceptions of the Virtues”（1997）。

[[75]](#_75_74)參見Foot，“Nietzsche's Immoralism”。

[[76]](#_76_74)Williams，“Replies”，p.199.

[[77]](#_77_74)出處同上，p.200。

[[78]](#_78_72)Williams，“Evolution, Ethics and the Representation Problem”，p.110.

[[79]](#_79_70)Williams, Ethics and the Limits of Philosophy（1985），p.44.

[[80]](#_80_68)Williams，“Replies”，p.199.

[[81]](#_81_70)Williams，“Evolution, Ethics and the Representation Problem”，p.109.（黑體為筆者我所加。）

[[82]](#_82_68)我猜想，我們之所以覺得很難接受大屠殺，其中一個原因就在于，納粹上臺之前的德國社會看起來同我們當時的社會非常相像，而且，我們不得不面對一條難以接受的結論，即，如果大屠殺在那里的發生是因為其成員缺乏美德，那么我們必定也存在類似的缺乏，而且可能走上同樣的道路。