

关于美德伦理学的道德类型学批判

付文博

【摘要】美德伦理学的道德类型学研究关涉美德伦理学能否作为一种独立的规范伦理学，同时也是当前许多学术关切的前置研究。尽管当前有些学者通过区分美德理论和美德伦理学，驳斥了将美德伦理学视为错误的分类范畴的观点，但是，当前对美德伦理学的道德类型学划分并没有将美德伦理学与义务论、后果论有效地区分开，这种做法捍卫的美德伦理学的独立性仅能在观念层面存在，而且这种道德类型学至少具有四个弊病：背弃了美德伦理学复兴时的初衷、抛弃了美德伦理学可用于巩固和加强自身理论优势的丰富资源、用于进行道德类型学划分的“基本概念”含混不清且难以实际运用、使美德伦理学作为一种观念性的存在并最终由理想沦为幻想。

【关键词】美德伦理学；道德类型学；基本概念；理想形态

【作者简介】付文博，华南师范大学哲学与社会发展学院特聘副研究员。

自玛莎·努斯鲍姆（Martha Nussbaum）于 20 世纪末提出“美德伦理学是一个错误的分类范畴”以来，当代美德伦理学就亟须回应一个道德类型学（moral taxonomy）的问题，即如何在学理上将美德伦理学与义务论、后果论有效地区分开来。这一问题在某种程度上关系着美德伦理学作为第三种规范伦理学研究进路的生死存亡。尽管早在努斯鲍姆提出这一论断之前就有学者尝试做过类似的区分，但是这些方案却难以令人信服。以往国内学者所提出的道德类型学策略非但不能将美德伦理学与规则伦理学区分开，反而将很多本可以用以巩固和深化美德伦理学理论优势的理论资源轻易地排除在这种道德类型学所划定的美德伦理学阵营之外。但讽刺却又可喜的是，国内学者对这种道德类型学的修补和完善反而将其弊端最为极致地展现了出来。如果我们不正视这种道德类型学及其弊端，那么美德伦理学很可能会由理想沦为幻想。

具体而言，本文由以下几个论题组成：第一，美德伦理学的道德类型学研究的必要性在于它既关涉着美德伦理学能否成为与义务论和后果论鼎足而立的第三种规范伦理学研究进路，也是当前许多学术关切的前置研究；第二，以往威胁美德伦理学的理论独立性的道德类型学难以成立；第三，即便美德概念如愿成为第三种基本概念，但是以此捍卫美德伦理学的独立性的道德类型学同样难以成立；第四，现存的主流道德类型学对美德伦理学的划分至少具有四种弊端，因而对于证成美德伦理学的独立性而言在根本上是无效的。

一、美德伦理学的道德类型学批判的必要性

第一，如果美德伦理学想要证成自身能够作为与义务论和后果论鼎足而立的第三种规范伦理学，那么美德伦理学必须能够有效地将自身同义务论和后果论区分开来。因此，道德类

型学的批判关涉着美德伦理学的理论独立性问题。

当代美德伦理学的复兴肇始于 G. E. M. 安斯康姆 (Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe) 对现代道德哲学之弊端的揭露与反思。她将这些弊端归因于现代道德哲学对以亚里士多德为代表的古代伦理学的偏离。因此, 她认为克服这些弊端的关键在于重拾被现代道德哲学遗弃的美德议题。这种批评和建议的声潮愈演愈烈, 引发了一场轰轰烈烈的学术思想运动。这场运动至少促成了两个局面: 一方面, 义务论和后果论都开始重视对美德的研究, 以此来巩固和完善自身理论; 另一方面, 这批现代道德哲学的批评者和建议者进一步形成了自身的理论自觉, 他们不再满足于对现有道德哲学的反思, 而是意图建构一种与义务论和后果论鼎足而立的美德伦理学, 即作为规范伦理学的第三种研究路径的伦理学理论。然而, 义务论者和后果论者在完成了自身理论的修补工作后, 反过来又质疑了美德伦理学作为第三种研究路径的规范伦理学的理论可能性。他们认为这些批评者和建议者想要彻底脱离现代道德哲学的类型学框架, 从而谋求自身的理论独立, 证成自身作为一种独立的伦理学类型是不可能的。因此, 义务论者和后果论者都呼吁要警惕美德伦理学的僭妄。

义务论者和后果论者认为所谓的美德伦理学既无必要, 也无可能实现自身独立性的证成。他们都将美德伦理学划分为归属于自身理论类型的衍生理论。后果论者指出, 如果我们仔细阅读后果论的经典著作, 就会发现事实并非像安斯康姆所指责的那样, 我们忽略了美德议题。例如, 边沁的《道德与立法原理》既讨论了人的一般性情 (disposition), 也研究了道德心理问题 (意图、知觉、动机等)。密尔的《功利主义》研究了行为者的动机、意向和情感, 以及行动者的生活。西季威克的《伦理学方法》第三编中论述美德议题的篇幅占据了九章, 分别讨论了美德与义务、仁爱、公正、诚实, 涉己美德与涉他美德, 如勇敢、谦卑等。当代学者也撰写了大量从后果论出发来论述美德议题的著作, 如托马斯·胡卡 (Thomas Hurka) 的《美德, 恶品和价值》 (Virtue, Vice and Value)、《完善主义》 (Perfectionism) 以及茱莉亚·德莱弗 (Julia Driver) 的《不稳定的美德》 (Uneasy Virtue)。义务论者则反过来指责英语学界对康德后期道德哲学著作的研究过于薄弱, 因而忽视了康德对美德的讨论。同样地, 当代一些康德学者也撰写了很多关于康德德性论的研究著作, 如 O. 奥尼尔 (Onora O' Neill) 的《康德追寻美德》 (Kant After Virtue), 罗伯特·B 劳登 (Robert B. Loudon) 的《康德的美德伦理学》 (Kant's Virtue Ethics), 以及莫妮卡·贝茨勒 (Monika Betzler) 的《康德的美德伦理学》 (Kant's Ethics of Virtue)。因此, 他们认为只存在后果论的美德论和义务论的美德论, 而不可能存在除义务论和后果论之外所谓的第三种规范伦理学。罗莎琳德·赫斯特豪斯 (Rosalind Hursthouse) 也承认, 这些情况的出现使得美德伦理学无法与义务论和后果论明显地区分开了^{[1] (4)}。

更为尴尬的是, 曾经一度被美德伦理学家视为战友的努斯鲍姆旗帜鲜明地宣称自己不是美德伦理学家, 并严肃地论证了: 我们应当抛弃美德伦理学这一错误的分类范畴^{[2] (163-201)}。

因为她认为依据“美德伦理学”这一类型学范畴无法区分出一种本质上有别于义务论和后果论的规范伦理学理论^{[2] (168)}。在她看来,美德伦理学只是义务论和后果论的一个重要元素^{[2] (167)}。对此,她给出了三条论据。第一,后果论者和义务论者的著作中都包含了美德议题,因此美德伦理学不可能成为与这两种伦理学并列的第三种伦理学。第二,尽管这些标榜自身是美德伦理学家的学者们都批判现代道德哲学,但是这一表面的相似性之下却隐藏着两种根本对立的诉求。因此,这种表面的一致性并不能成为统一美德伦理学立场的纽带。第三,尽管存在一些被美德伦理学家视为自己理论的“共同原则”,但是由于义务论者和后果论者都乐意接受这些原则,并且也能够自身理论内践行这些原则,所以它们也不能成为有效地将美德伦理学和义务论、后果论区分开来的依据。因此,美德伦理学并非一种统一的、能够与后果论和义务论抗衡的第三种规范伦理学。为了解消已经出现的“混乱的故事”,“我建议我们在教学和写作中取消‘美德伦理学’范畴”^{[2] (201)}。

综上所述,如果美德伦理学者不能作出一个有效的道德类型学区分,那么美德伦理学就面临着被义务论和后果论融解的危险,美德伦理学就会从一种独立的规范伦理学降格为附属义务论或后果论的某一部分。如果美德伦理学的道德类型学答案不能有效地勾勒出能够将自身理论阵营统一起来的纽带,那么美德伦理学就会因不辨敌友而陷入分裂,从而变得越来越松散,而非特色鲜明、逻辑统一的学术理论。

事实上,美德伦理学对道德类型学问题的回答是一系列悬而未决的学术问题的前置研究。一是美德伦理学的定义问题。美德伦理学的道德类型学划分是合理界定美德伦理学的前提,澄清美德伦理学与义务论、后果论之间的区别有助于把握美德伦理学的本质,获得美德伦理学相对于其他伦理学理论的属差。二是研究道德类型学问题有助于让我们更充分地把握亚里士多德与当代美德伦理学之间的关系、美德伦理学与儒家伦理学之间的关系。

二、美德伦理学的道德类型学批判的历史谱系

或许是看到了关于美德伦理学的道德类型学探究的必要性,国内外很多学者都参与到了这一讨论中。肖恩·麦卡尼尔(Sean McAleer)指出,努斯鲍姆之所以将美德伦理学视为一种错误的分类范畴是因为她所理解的美德伦理学这一范畴的外延过大,因此涵盖了不该涵盖的理论^{[1] (210)}^①。努斯鲍姆的论证错误地将美德伦理学(virtue ethics)的必要条件——拥有一种美德理论(virtue theory)——视为美德伦理学的充分条件,以至于她将任何包含美德理论的伦理学都视为美德伦理学^②。因此,在这种误解的基础上将美德伦理学划分为

^① 这篇文章的中文版已经由赵永刚2009年译出(参见肖恩·麦卡尼尔:《美德伦理学的一种亚里士多德式的解释:论道德分类学》,赵永刚译,载《伦理学与公共事务》,湖南人民出版社2009年出版,第111—133页)。原文参见Sean McAleer,“An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay in Moral Taxonomy”,*Pacific Philosophical Quarterly*, 2007, Vol. 88。本文的标题中所使用的“道德类型学”这一概念借用自这篇文章。

^② 尽管这种看法在威廉·K. 弗兰克纳(William K. Frankena)写于1970年的一篇文章中就明确出

归属于义务论和后果论的一个要素是一种道德类型学上的错误。在他看来,对美德伦理学进行正确的类型学划分,不仅要看一种理论中是否具有美德伦理学的议题,而且更为关键的是要看美德伦理学的议题在该理论中的逻辑地位,更具体地说,要看美德概念是根本的还是派生的,是首要的还是次要的,是解释性的还是被解释性的。当且仅当一种理论中美德概念是根本的、首要的、解释性的,该理论才是美德伦理学。

麦卡尼尔对努斯鲍姆的这种批评借鉴和调用了盖里·沃森(Gary Watson)于1990年发表的一篇文章中的核心观点^{[4] (449-469)}。在沃森看来,美德伦理学必须包含两个部分:一是研究美德是什么的美德理论,二是坚持某种类型的美德解释优先性论题。这种解释上的优先性是指将正确的行为解释为合乎美德的行为,以及美德在价值上的优先性。我将其理解为美德在定义上的解释优先性和在价值上的解释优先性。义务论和后果论都能满足美德伦理学的第一个必要条件,即都有关于美德理论的考虑。但是,美德概念在义务论和后果论中并不具有定义上的解释优先性和价值上的解释优先性。例如,罗尔斯把“道德美德”定义为按照根本的正当原则行事的强烈而通常有效的欲望^{[5] (167)}。在此,这些原则本身的规定(specification)完全优先于美德的概念。茱莉亚·德莱弗系统论证了只有在后果论的框架中才能最好地理解美德的重要性以及美德伦理学家所持有的观念。美德被定义为一种能够在现实世界中产生更多善的品格特质^{[6] (82)}。伯纳德·格特(Bernard Gert)认为,“拥有一种具体的道德美德不可争议地包含着遵循相关的道德规则或理想”^{[7] (281)}。因此,“道德美德和个人美德衍生于更为根本的概念”^{[7] (275)}。因此,根据沃森的道德类型学划分,这些理论只能被划分为包含了美德理论的后果论或者包含了美德理论的义务论。这样一来,既然这种道德类型学似乎成功地将美德伦理学与义务论和后果论区分开来了,那么美德伦理学作为第三种规范伦理学的地位就得到了捍卫^①。

较之于那种将浮于表面的问题或者研究对象的异同作为道德类型学划分依据的策略,这种以概念间的逻辑关系的差异为依据的策略似乎更深入本质,似乎也更有利于美德伦理学独立性的证成,因而也具有足够的诱惑力。这一道德类型学的策略至少在概念层面简单而清晰

现了,但是最先明确使用这两个概念并对其进行区分的是茱莉亚·德莱弗。她认为美德伦理学是以美德评价为基础的工作,而美德理论是对美德进行解释的工作(参见 Julia Driver, “The Virtues and Human Nature”, in *How Should One Live?*, ed. Roger Crisp, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 111-129)。

^① 这种道德类型学的划分事实上是以所谓的规范伦理学的基本概念之间的逻辑关系为根据的。较早以此为依据对美德伦理学进行道德类型学划分的是弗兰克纳。他认为美德伦理学区别于义务论和后果论的地方在于,它将美德术语和美德判断视为基本性的,而将“义务术语”——正确、应当和必须——视为派生的和次要的(参见 William K. Frankena, “Prichard and the Ethics of Virtue: Note on a Footnote”, *The Monist*, 1970, Vol. 54, p. 9)。后来他又细化了这一论断(参见弗兰克纳:《伦理学:第2版》,关键译,生活·读书·新知三联书店1987年版,第131-132页)。

地将美德伦理学与义务论和后果论区分开来了，因此，它至少保障了美德伦理学在概念层面的独立性。迈克尔·斯洛特（Michael Slote）早期也遵循这种策略，他认为最纯粹的美德伦理学必须把美德术语而不是义务术语看作首要的，而且它必须更多地强调对行为者及其（内在）动机和品格特征的伦理评价，而不是对行动和选择的评价^{[8] (4)}。尽管赫斯特豪斯在其著作中屡次提醒我们要注意这类简单的口号可能产生的危害性^{[1] (82)}，也明确声称亚里士多德主义者拒斥还原主义^{[1] (81)}，并且明确宣称“我不大相信，对‘什么是美德伦理学’所作出的简短回答可以提供令人满意的解决方案”^{[1] (4)}，但是，她似乎也接受了这种道德类型学^{[9] (99-112)}。在她所主编的“美德伦理学”这一斯坦福哲学百科词条中，我们看到“美德伦理学家会抵制用其他一些被认为是更基本的概念来定义美德的尝试。相反，美德伦理学将美德和恶品视为其基础，而将其他规范性的概念建立在美德和恶品的基础之上^①”。

然而，如果我们想要持有乃至运用这一策略，那么我们首先要回答一个前置问题：美德是否能够成为规范伦理学的一个基本概念？很多义务论者和后果论者都将美德视为衍生性的概念，认为仅有两种规范伦理学类型。例如，罗尔斯将所有规范伦理学理论划分为两种类型：目的论理论和非目的理论（义务论理论）。这种道德类型学的划分依据在于罗尔斯认为只存在两种伦理学的基本概念：“正当”（right）和“善”（good）。伦理学理论中的这两个概念之间的关系决定了这种伦理学是什么类型的伦理学。目的论理论是“首先把善定义为独立于正当的东西，然后再把正当定义为使善最大化的东西”^{[10] (19-20)}。这意味着目的论理论的价值判断独立于正当，某一事物是不是善的并不取决于它是否是正当的；相反，某一事物之所以被判定为正当的，是因为其能够使善最大化。因此，在目的论理论中，“善”这一概念相较于“正当”，同时具有定义上的解释优先性和价值上的解释优先性。虽然罗尔斯没有进一步说明义务论理论，但是我们可以据此推断义务论理论就是首先把正当定义为独立于善的东西，然后把善定义为正当的东西。基于这种观点，义务论的价值判断独立于善，某一事物是不是正当的并不取决于它是否是善的；相反，一事物之所以是善的，是因为它是正当的。因此，在义务论理论中，“正当”相较于“善”，同时具有定义上的解释优先性和价值上的解释优先性。

基于上述立场，罗尔斯并没有将美德视为伦理学的基本概念。他在讨论伦理学的理论分类时并没有直接提及美德，而只提到了“一个有道德价值的人”。他认为这个概念是派生于正当或者善的。没有独立于善和正当的基本概念，也就不可能有独立于目的论和义务论的美德伦理学。因此，罗尔斯将亚里士多德和功利主义都划归为目的论伦理学。因为这两种伦理学的基本概念都是善，并且都致力于善的最大化。他认为二者的区别仅在于对于善的理解不同：亚里士多德致力于最大限度地发挥人的潜能，最大限度地实现人的优越性；功利主义则

^① 参见<https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>。

致力于最大限度地满足人的理性欲望。因此，亚里士多德的理论失去了与康德的理论、密尔的理论并列成为第三种独立的规范伦理学的可能性^{[9] (100)}。奉亚里士多德为典范的当代美德伦理学也因此失去了这种可能性。因此，罗尔斯的这种道德类型学也被赫斯特豪斯视为美德伦理学成为第三种规范伦理学的最大障碍。

三、源自西季威克的启示

我们或许能够从西季威克这里获得一些克服上述障碍的资源。罗尔斯的这种道德类型学可以追溯至亨利·西季威克于1874年出版的《伦理学方法》。他把探究伦理学根本问题的不同方式作为道德类型学划分的依据。他认为，以往对于伦理学的研究对象和研究范围的说明众说纷纭且含混不清。经过一番澄清后，他将伦理学定义为“关于正当或应当的科学或研究”^{[11] (30)}。为了获得关于“正当”的系统而精确的一般知识，伦理学家要么研究道德法则，要么研究终极目的。他明确地提出，“有两种考察伦理学研究的对象的方式：它有时被看作一条或一组行为规则，即‘正当’；有时被看作一个或一组目的，即‘善’”^{[11] (391)}。但他认为，对于现代伦理学来说，关于正当的研究更为突出。原因有二：一是人们探究关于终极目的（善）的知识是为了确定何种行为是达到这种善的正当（正确）手段；二是终极善的观念对于确定何为正当行为而言并不是根本性的。因此，西季威克认为，关于善的研究从属于关于道德法则的研究。

西季威克与罗尔斯一样，都没有直接将美德与正当、善并列起来。但是他在考察究竟存在哪些“伦理学方法”时，给美德留了一席之地。在他看来，现代伦理学只能探究那些我们人类能够凭借自身努力实现的终极善：幸福和人类本性的完善或美德（excellence）^{[11] (36)}。值得注意的是，与新亚里士多德主义不同，西季威克将美德和幸福并列视为终极善。他进一步指出，如果一种伦理学以幸福为终极目的，即通过诉诸行为之外的幸福来证成（justify）行为的正当性，那么这种伦理学要么是利己主义的（利己的快乐主义），要么是功利主义的（普遍的快乐主义）；如果一种伦理学以人类本性的完善或美德为终极目的，即通过诉诸行为本身所彰显的美德或者义务来证成行为的正当性，那么这种伦理学就属于直觉主义^{[11] (28)}。可以看到，西季威克是依据证成（justify）行为的正当性的不同方式来进行道德类型学划分的。

根据上述讨论，我们可以进一步区分西季威克在进行道德类型学划分时运用的两个概念：（1）作为规范伦理学根本问题的“正当性”；（2）证成这种“正当性”的方式——“正当”“它有时被看作一条或一组行为规则”。前者是对伦理对象的道德价值方面的评价和证成，以及基于其上的行为指南。通俗来说，就是研究行为或者行为者为什么具有道德性，而后者仅仅是通过道德法则来回答前述问题的一种方法。罗尔斯所说的作为道德哲学的基本概念的“正当”是第二种层面上的，即证成第一种层面的“正当性”的一种方式。与这种方式并列的是另一种证成这种“正当性”的方式，即通过幸福或者美德来证成伦理对象的道德价值，

这种方式所依据的基本概念就是罗尔斯所说的“善”。因此，西季威克带给我们的启示是：幸福可以作为行为之所以正当的判据，义务也可以作为行为之所以正当的判据，美德也可以作为行为之所以正当的判据。其中，幸福在行为之外，而义务和美德都内在于行为。幸福、义务和美德都能够作为行为的正当性的来源。美德和善、义务都可以成为规范伦理学的基本概念。

除了可以在西季威克本人的著作中找到印证上述区分的依据外，我们还可以通过 C. D. 布劳德 (C. D. Broad) 对西季威克这种道德类型学划分的评论印证上述区分。他通过修正西季威克的道德类型学划分将伦理学理论区分为两种：义务论的和目的论的^{[12] (206)}。他做这种修正的原因是，他认为西季威克没有清晰地陈述他进行上述分类的依据，并且犯了重叠分类 (cross-division) 的错误。布劳德明确指出义务论持有这种伦理命题：“在某某环境中，某某行为总是正当 (或错误的) 的，无论其后果是什么。”而目的论则持有这样一种伦理命题：“一种行为的正当与否总是取决于该行为所产生的本质上或好或坏的后果的倾向。”^{[12] (206-207)} 因此，我们可以看到，布劳德进行道德类型学划分所依据的是行为的正当性究竟是由行为本身决定的还是由外在于行为的目的决定的。如果行为的正当性由行为自身决定而不依赖于行为之外的后果，那么这种伦理学就是义务论的；反之，这种伦理学就是目的论的。这种划分事实上和西季威克的划分所依据的标准是相同的，即行为的正当性取决于其是外在于行为的，还是内在于行为的。西季威克的划分方式不妥之处可能在于，将诉诸行为自身内的价值来证成行为正当性的伦理学命名为“直觉主义”可能会让人产生误解，西季威克可能被误认为是依据认识论的“直觉主义”和“经验主义”的二分来作出道德类型学划分的。但是布劳德将行为所体现出来的美德善好价值与它所体现出来的合乎道德法则的道义价值都命名为义务论，这引起的误解对伦理学理论的划分产生的危害更甚。至少，西季威克明确区分了用于证成行为正当性的内在于行为的不同价值。

四、现存道德类型学的弊病

理解了这一区分，我们也能更加清楚地理解为什么安斯康姆认为“自西季威克以降，一直到当前，道德哲学方面有些名气的英语作家们之间的区别是微不足道的”^{[13] (1)}。因为对于亚里士多德主义来说，仅仅将伦理学视为“研究正当性的科学”过于狭隘了，但直到目前，“研究正当性的科学”仍被视为规范伦理学最权威的使命。

即便我们不讨论美德是否能够像我们论证的那样成为规范伦理学的基本概念，而直接独断地将其视为基本概念，这种道德类型学划分所带来的危害也并不比其带来的益处少。第一，如果美德伦理学主张将“美德”作为与“善”和“应当”并列的可以证成正当性的第三种基本概念，那么美德伦理学就彻底背弃了其复兴时的初衷。美德伦理学的复兴正起源于对上述权威使命的反叛，它正是基于与古代伦理学和现代道德哲学的差异来反思现代道德哲学的缺陷的。尽管当代美德伦理学拓宽了规范伦理学的视域，例如它不仅强调对行为正当性的论证，

而且强调从整体上探究行为者的正当性。但相较于亚里士多德伦理学的关切，这种规范伦理学的理论视域还是过于狭隘。因此，我们看到，美德伦理学复兴初期，很多亚里士多德主义者试图否定“是”与“应当”的二分。通过这种自然主义的立场，重新拓宽当代道德哲学的视域，这正是当时美德伦理学呼吁回归亚里士多德伦理学传统的核心意图。同时，这也是一些亚里士多德主义者走向反理论（anti-theory）立场的内在原因，毕竟他们反对的并非一切道德理论，而是这种狭隘的规范伦理学理论。即便赫斯特豪斯试图将美德伦理学改造为一种研究正当性的规范伦理学，但是她依然坚持这种自然主义立场，拒斥“是”与“应当”的二分。但是，具有讽刺意味的是，赫斯特豪斯正是利用这一资源来证明美德伦理学能够和义务论、后果论并列成为第三种规范伦理学的。

第二，即使早期批判规范伦理学的亚里士多德主义者能够原谅当下这种悖逆，以上述三种基本概念间的逻辑关系为依据来进行道德类型学划分也并不利于美德伦理学的繁盛。因为这种划分涵盖性严重不足，以至于依据这种划分，我们会把休谟与亚里士多德排除在美德伦理学家之外^{[3] (212)}。在亚里士多德的伦理学中，最具解释优先性的概念并不是德性（ἀρετή），而是作为至善的幸福（εὐδαιμονία）^①。亚里士多德的整个实践哲学的旨趣就在于探究何为幸福以及如何实现幸福。幸福作为至善，处于亚里士多德目的链条的顶端，是终极的、自足的和最值得欲求的目的。亚里士多德是出于探究和实现幸福的目的才去探究德性的，德性的养成和践行都是为了实现个人的幸福。因此，幸福似乎才是亚里士多德伦理学的基本概念。如此一来，根据上述道德类型学的划分，包括亚里士多德在内的很多伦理学家都被排除在美德伦理学家之外了。虽然我并不像麦卡尼尔那样把是否能够将亚里士多德划分为美德伦理学家当作某种道德类型学成功与否的客观标准，但是如果将亚里士多德在内的很多伦理学理论完全排除在美德伦理学之外，那么本可以被当代美德伦理学用以批判现代道德哲学，以及被用以完善和巩固自己理论深度的种种宝贵资源就都被轻易遗弃了。这对于想要成为一种有别于义务论和后果论的美德伦理学而言，无异于自废武功。

第三，这种道德类型学划分不仅反直觉地将历史上的某些伦理学家排除在美德伦理学阵营之外，而且也将支持这种道德类型学的一些当代美德伦理学家排除在外。首当其冲的就是新亚里士多德主义美德伦理学家。新亚里士多德主义者都强调美德与亚里士多德式的幸福之间的联结的重要性。首先，被其他类型的美德伦理学视为基本概念的美德，在新亚里士多德主义这里是被挂靠在幸福概念之上的。赫斯特豪斯认为，“美德就是为了实现幸福、兴旺繁荣或过得好而需要的品格特质”^{[1] (167)}。美德概念必须诉诸幸福来定义，美德并不具有定义上的解释优先性。其次，幸福被视为判定某一品格特质是否是美德的价值根据。赫斯特

^① 我们愿意先退一步，暂时忽略古典德性和现代道德哲学中的美德（virtue）间的巨大差异，因为前者显然不仅仅是一个道德哲学的概念，它适用于一切存在物，包括那些没有生命的存在物。

豪斯承袭了菲利普·福特 (Philippa Foot) 的伦理自然主义, 试图提供一种证成美德的客观标准: 促进人的繁盛的品格特质就是美德, 而不利于人的繁盛的品格特质就是恶品。美德与幸福之间的联结是至关重要的, 否定了这种联结就无法确定何为美德, 也无法证成美德的规范性。因此, 美德也不具有价值上的解释优先性。

事实上, 沃森当初提出这种道德类型学时就发现了奉行它的代价, 即“不能举出一个历史上重要的美德伦理学的例子来印证他所定义的美德伦理学”^{[4] (468)}。斯洛特也坦然承认, “或许, 相当令人吃惊甚或反常的事实是, 难以找出一个明确的用行动者奠基的历史代表”^{[8] (7)}。因此, 斯洛特在其新近的著作中放弃了以“基本概念”间的逻辑结构为根据的道德类型学。他转而以“移情”为基础, 通过改造索尔·A. 克里普克 (Saul A. Kripke) 的指称固定理论, 基于美德论证了可与义务论和后果论抗衡的情感主义的规范伦理学理论。这一理论进路在一定程度上避免了美德伦理学沦为一种仅在观念层面上才得以可能的伦理学理论^[14]。

黄勇也奉行以基本概念之间的逻辑关系来进行道德类型学划分的策略^{[15] (23)}。因此, 他同样需要面对这种策略所带来的种种弊端。黄勇在这一问题上的贡献在于, 他进一步区分了“理想形态的美德伦理学”和“历史形态的美德伦理学”^{[16] (28-39)}。前者应该是严格将美德视为自身理论中的基本概念的伦理学, 即美德概念在这种理论中同时具有定义上的解释优先性和价值上的解释优先性。被视为规范伦理学的第三种研究进路的美德伦理学正是这种“理想形态的美德伦理学”, 它作为一种观念性的存在似乎不用为哲学史上所存在的具体形式各异的伦理学理论负责。因此, 无论是亚里士多德的伦理学, 还是休谟的伦理学, 抑或是尼采的伦理学, 它们仅仅是“历史形态的美德伦理学”。虽然美德在他们的理论中并不同时具有定义上的解释优先性和价值上的解释优先性, 但这并不妨碍我们将其划分为“历史形态的美德伦理学”。

黄勇的这种道德类型学具有一定的积极意义, 因为它至少再次让美德伦理学获得了概念上的独立性, 让作为第三种规范伦理学理论的美德伦理学成为一种“理想”的存在。但是这种策略只是在重新定义问题而没有有效解决问题。借用康德的话来说就是“一件事情的概念的可能性 (概念并不自相矛盾) 并不足以假定该事情本身 (概念的客观实在性) 的可能性”^{[17] (167)}。首先, 将哲学史上的伦理学统统归为“历史形态的美德伦理学”尚可被勉强接受, 但是由于新亚里士多德主义和斯洛特早期的美德伦理学也完全不符合这种道德类型学所划分的美德伦理学, 因而也不是“理想形态的美德伦理学”, 那么我们是否也只能将它们统统划分为“历史形态的美德伦理学”呢? 其次, 以美德为基本概念的伦理学或许也只能存在于观念中而无法成为现实。因为正如沃森指出的那样, 一方面我们必须诉诸美德之外的要素来解释美德, 否则我们就无法理解美德; 但另一方面, 如若如此, 美德就不具有解释上或者价值上的第一性^{[4] (451-452)}。

正是因为上述可能的问题，西季威克提请我们注意，现实中人们通常用一种由各种不同方法合成的、或多或少由语言的模棱两可伪装起来的混合方法来指导自己，即“理性化的自然方法”。它们或者是不同原则与方法的一种混乱的结合，或者是它们之间的一种勉强的、不成熟的折中。即使那些职业的道德学家们构筑的体系也不能避免这些缺陷^{[11] (39-40)}。布劳德也指出，“我们必须铭记，纯粹义务论和纯粹目的论只是一种理想而不是实存。许多现实的理论都是混杂的，一些理论是义务论占优势，其他的理论则是目的论占优势”^{[12] (207-208)}。现代道德哲学的理论结构都是从伦理生活和各种伦理理论中经过抽象而提炼出来的，必然要丧失一部分内容。因此，难以真正以这种抽象的理论结构作为道德类型学的根据来区分现实的道德理论。

如果坚持用这种“理想”为标准挑拣、筛选现实，那么我们会发现，由于没有现实能够完全符合这种理想标准，所以最终导致理想沦为幻想。就此而言，黄勇上述策略的更大的积极意义似乎在于它充分暴露了以基本概念之间的逻辑关系为依据进行道德类型学划分的弊端。它提醒我们警惕让现实的美德伦理学沦为一种观念乃至一种幻想。

第四，从根本上看，这种以基本概念间的逻辑关系为根据的道德类型学，其背后所蕴含的底层逻辑仅是一种观念性假设，并且它难以在现实中得到运用。在茱莉亚·安娜斯（Julia Annas）看来，这种试图把某一个概念视为基本概念，然后将其他重要概念统统视为这一基本概念的衍生概念的方法是一种关于道德哲学理论结构的“流行的现代假设”。她有力地论证了这种等级式的、一元论、还原论的理论结构假设并不合理^{[18] (7-10)}。而且，即便我们承认这种结构，我们在关于某种伦理学理论中究竟哪一个概念是基本概念上也会存在很多分歧，毕竟我们没有一个衡量一个概念能否作为基本概念的客观标准。

假设康德的道德哲学真有一个上述道德类型学所谓的基本概念，那这个概念似乎可能是“善良意志”。《道德形而上学奠基》正文开篇就指出，“在世界之内，一般而言甚至在世界之外，除了一个善的意志之外，不可能设想任何东西能够被无限制地视为善的”^{[19] (8)}。康德认为这种“无限制的善”自身就是善的，而不再以任何其他事物为前提。因此，善良意志的道德价值既不用诉诸行为者的灵魂的善而得到证成，也不用诉诸行为者的外在的善而得到证成，甚至不用诉诸善良意志自身可能产生的或好或坏的事态而得到证成。此外，善良意志不仅是“无限制的善”，而且还是“至高的善”（das höchste Gut）。善良意志作为“至高的善”一方面体现在其逻辑地位上。如果说“无限制的善”仅仅是从正面说明了善良意志的道德价值不以任何其他善事物为前提，那么“至高的善”则进一步从正面说明了其他一切善事物的道德价值反而要以善良意志为前提。善良意志“必须是最高的善，而且是其余一切善，甚至对幸福的一切要求的条件”^{[19] (11)}。另一方面，善良意志作为“至高的善”还体现在它是我们用以作出道德评价的最终根据。因为康德毫不避讳地指出，“善良意志……在评价我们的行为的全部价值时它永远居于首位，并且构成其他一切价值的条件”^{[19] (11)}。

这一论断不仅指出善良意志在逻辑上的至高地位,而且也赋予了善良意志在价值上的至高地位。这也就是说“正当”之为“正当”,“善”之为“善”,都要以善良意志为根据。通常被教条地视为康德道德哲学的基本概念的道德法则相较于“善良意志”也黯然失色。因为,定言命令一方面是本体论层面的善良意志的无限制的善的彰显,另一方面又规定了经验层面的个人的、具体的意志的善。因此,纯粹的善良意志,例如神圣意志并不适用命令式,它只适用于规定经验层面的、属人的意志。因为后者并不具有纯粹善良意志所具有的那种“无限制的善”,而是在主观上不完善的^{[19] (32)}。

既然善良意志的善不以任何其他事物的善为前提,相反其他任何善事物的善都以善良意志为前提,那么我们可以根据现代道德哲学对义务论和后果论的定义模型对康德的道德哲学作出定义:康德的道德哲学把善良意志定义为独立于世界内外一切事物的东西(当然也就包含我们上文所说的“正当”和“善”),然后再把世界内外一切事物的善、正当都界定为善良意志的彰显。那么康德的道德哲学似乎也不是义务论了,而成了善良意志论。

结 语

综上所述,当前被国内外美德伦理学学者奉为圭臬的道德类型学,尽管经过不断完善和修正,但是仍然无法将美德伦理学和义务论、后果论有效地区分开来。这种以“基本概念”间的逻辑结构为根据进行道德类型学划分的做法,虽然在观念层面上捍卫了美德伦理学作为一种独立类型的规范伦理学的可能性,但是这种可能性也仅仅存在于观念当中。被奉为美德伦理学始祖的亚里士多德无疑会严肃批判这种类似柏拉图式的“善的理念”的存在以及它在现实的伦理生活甚或伦理理论中的有效性。这种道德类型学与其说捍卫了美德伦理学的独立性,不如说葬送了美德伦理学的现实性。继续坚持这种道德类型学,而忽视它所产生的诸多弊端,对于捍卫美德伦理学的独立性而言,无异于饮鸩止渴。这种道德类型学划分下的美德伦理学不仅完全背弃了它复兴时的理论初衷,而且还会因加入“别人的游戏”而彻底使美德伦理学沦为一种幻想。因此,我们当前亟须找到一种新的道德类型学划分依据和方式,以便帮助美德伦理学摆正位置,找回初心。

参考文献:

- [1] HURSTHOUS R. On Virtue Ethics [M]. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- [2] NUSSBAUM M. Virtue Ethics: A Misleading Category? [J]. The Journal of Ethics, 1999 (3).
- [3] MCALEER S. An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay in Moral Taxonomy [J]. Pacific Philosophical Quarterly, 2007 (2).

- [4] WATSON G. On the Primacy of Character [M] //FLANAGAN O, RORTY A D (eds) . Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
- [5] RAWLS J. A Theory of Justice [M]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- [6] DRIVER J. Uneasy Virtue [M] . New York: Cambridge University Press, 2001.
- [7] GERT B. Morality: Its Nature and Justification [M] . New York: Oxford University Press, 2005.
- [8] SLOTE M. Morals from Motives [M] . New York: Oxford University Press, 2001.
- [9] HURSTHOU S R. Are Virtues the Proper Starting Point for Morality? [M] //DREIER J (ed.) . Contemporary Debates in Moral Theory. Oxford: Blackwell, 2006.
- [10] 罗尔斯 . 正义论 [M] . 何怀宏, 何包钢, 廖申白, 译 . 修订版. 北京: 中国社会科学出版社, 2018.
- [11] 亨利·西季威克 . 伦理学方法 [M] . 廖申白, 译 . 北京: 商务印书馆, 2020.
- [12] BROAD C. Five Types of Ethical Theory [M] . Abingdon, Oxon: Routledge, 2013.
- [13] ANSCOMBE G E M. Modern Moral Philosophy [J] . Philosophy, 1958, 33 (124) .
- [14] SLOTE M. Moral Sentimentalism [M] .New York: Oxford University Press, 2010.
- [15] 黄勇 . 美德伦理学: 从宋明儒的观点看 [M] . 北京: 商务印书馆, 2022.
- [16] 黄勇 . 理想类型的美德伦理学家: 亚里士多德还是朱熹? [J]. 哲学动态, 2018 (9) .
- [17] 康德 . 道德形而上学 [M] . 张荣, 李秋零, 译注 . 注释本. 北京: 中国人民大学出版社, 2013.
- [18] ANNAS J. The Morality of Happiness [M] .New York: Oxford University Press, 1993.
- [19] 康德 . 道德形而上学的奠基 [M] . 李秋零, 译注 . 注释本. 北京: 中国人民大学出版社, 2013.

