

# 谁需要“道德圣贤”

## ——论当代美德伦理学的“完善论”

董滨宇

**[摘要]**当代美德伦理学认为，康德主义的义务论要求人们仅仅出于义务而行动，因而缺少对现实情境与真实人性的观照。沃尔夫等人特别指出，康德伦理学以及功利主义倾向于产生“道德圣贤”，而在沃尔夫看来，作为一种人格理想，“道德圣贤”其实并不值得向往。这种批评严重地误解了康德伦理学。首先，康德的义务论是要确立一种行动的“底线原则”，而且康德比较明确地反对任何一种“道德圣贤”；其次，当代美德伦理学学者的这一质疑恰恰适用于其自身的理论，虽然很大程度上他们是有意识地反对这种“道德完满主义”；第三，从教育学的角度，美德伦理学由于其暗含着人格的“完善论”，容易对受教育者提出更高的要求，从而背离了美德伦理学的初衷。相对而言，康德却提倡在对德性进行分类的基础上展开相应的教育，其首要目的在于确立一种基本的道德品质，它并不旨在追求完善的品格与幸福的生活，但却是二者之所以可能的起点。

**[关键词]** 道德圣贤；康德；义务论；美德

**[作者简介]** 董滨宇，中共北京市委党校（北京行政学院）哲学与文化教研部副教授（北京100044）

以康德主义为代表的义务论，由于基于其所确立的形式化的道德规范，并且要求人们应该仅仅出于义务而行动，因此，往往被人们指责为缺少对现实情境与真实人性的观照。尤其是像美国哲学家沃尔夫（Wolf, S.）等当代美德伦理学的支持者们认为，康德（Kant, I.）伦理学以及功利主义都倾向于产生“道德圣贤”，作为“道德理想”的完美代表，他对自己乃至他人均凭借严格的道德法则加以规范。然而，这将极大地破坏个人的完整性，并损害人生本身的丰富内涵。

在沃尔夫看来，“道德圣贤”其实并不值得向往。同时，像威廉斯（Williams, B.）等人对于义务论的批评，也与此有着紧密的联系。但这种批评其实是对康德伦理学的一种“选择性解读”。相反，康德明确地反对“道德圣贤”，而美德伦理学的批评恰恰适用于其自身。从亚里士多德（Aristotle）开始，由于侧重于追求个人卓越品格的塑造与义务之外的道德理想，美德伦理学暗含着关于“道德圣贤”的预设，在某种意义上其实是主张一种品格的“完善论”，体现为品格中心论、超越义务的道德理想以及个体幸福论。美德伦理学的这一观念反映在它的教育理论中，反而会对健康人格的发展产生未必完全积极的影响。

## 一、“道德圣贤”的特质

在《道德圣贤》这篇文章中，沃尔夫指出，像康德主义和功利主义，都旨在追求并实现一种“道德上竭尽善良的人”的理想。<sup>[1]</sup>作为道德上达到极致的人，他的人生目的在于改善他人的生活或者提升社会的整体福利。为此，他很少顾及个人的幸福，因为他的幸福就在于全心全意地促进他人的幸福，并因此而感到愉悦。为了达到的这一目的，“道德圣贤”就要不断吸收各种优秀的品质，比如善良、大度、诚实、坚毅，等等，最终形成一种趋于完美的理想人格。但是，沃尔夫却认为，这种所谓的圣洁的“完美形象”并不真正值得我们向往。

首先，“道德圣贤”并不关心自己的福祉。他人的幸福固然重要，帮助他人也固然是一项重要的美德，然而如果因此而忽视甚至付出自己的福祉，那么实际上仍然是“不具有美德的”。关爱自己，在当代美德伦理学看来是一项更为基本的“义务”。就像斯洛特(Slote, M.)所认为的那样，康德的义务论主要以追求他人的幸福为依归，而这却导致了忽视甚至损害行动者个人的善，在这一意义上，它是让人失望的。真正的美德应该是在自我幸福与他人幸福之间掌握一种平衡。

[2]

其次，为了实现并保持自己的德性标准，“道德圣贤”放弃或排斥了人性中其他美好素质，而这些素质对于构成人生的整体意义具有无法替代的价值。在这里，沃尔夫详细地分析出两种非道德条件，一种是与道德品格的涵养直接相关的品质，另外一种则是与之并不相关，甚至有所冲突，但却是人生中不可或缺的乐趣或者情感。就第一种情况而言，像“富含智慧的幽默”这种人格中的显著特点，虽然本身并不具有道德属性，但是却有助于产生我们所喜爱的人格，甚至于有时候会让其道德品格显现出独特的魅力；就第二种情况而言，沃尔夫指出，获得某种技艺或者乐趣，虽然有时候会与道德品质并不一致，但是，这些却是构成丰富人生与整体性人格的必然条件，如果没有它们，“道德圣贤”的生活将不得不变得单调、刻板而且局促不安。在这里，沃尔夫提出了与“道德”有所不同的“美德”这一概念，即“道德圣贤必然缺乏的某些品质，在拥有它们的那些不那么圣洁的人那里确实是美德，虽然只是非道德的美德”<sup>[3]</sup>。由此，以这种个人化的“美德”为宗旨，沃尔夫认为人生中更重要的品质是“卓越”，要达到这一高度，既有道德的要素，也有非道德的要素。如果想要实现这一“有益的”目标，可能就要求我们不得不放弃“道德圣贤”这一抽象的理想。

第三，道德圣贤可能会导致道德狂热主义。在严酷的行为规范的支配下，“道德圣贤”可能变成“一个令人厌恶的道学家或者一个强迫性的苦行僧”<sup>[4]</sup>。沃尔夫的批评有明确的对象，这就是功利主义与康德主义。前者以追求总体幸福的最大化为目的，后者则要求主体必须按照道德法则的规定去行动，并且是完全出于对义务的尊重而非任何一种利益或者欲望。二者的基本原则虽然有所差别，但实际上都是以忽视个体利益与人格的整体性、过于侧重总体利益以及他人的幸福为旨趣，因此，都符合被批判的“道德圣贤”的模型。为了进一步说明问题，沃尔夫区分出了“仁

爱圣贤”与“理智圣贤”两种形式。前者是基于作为情感的仁爱的感受，而后者则是基于某种理智性原则。就前一种情况而言，沃尔夫并没有明确提出相对应的伦理学流派，不过根据笔者的理解，应该属于沃尔夫文中所批判的功利主义。

在一种宽泛的意义上，像边沁(Bentham, J.)、密尔(Mill, J. S.)以及休谟(Hume, D.)等人都既属于情感主义伦理学的代表，同时又可以被视为功利主义的代言人。情感主义者一般认为主体应是出于天然的同情去关爱他人，做出所谓的道德之事，而最终目的就是通过促进他人的幸福而实现最大化的整体幸福。就所谓的“理智圣贤”来说，沃尔夫就是指以康德为代表的义务论。康德反对以任何个人的情感或者欲望作为出发点，而主张只有“出于义务”的行为才具有真正的道德价值，这种“义务”就是完全通过理性推理所得到的“道德法则”。沃尔夫指出：“因为康德对于他所称为‘冷淡与自我主宰的责任’的东西的态度是明确的，这些责任就是要确保我们的激情决不强烈到干扰冷静与实践慎思的地步，或者深刻到从我们更公正、更理性的部分夺取控制权的地步。我们因此被迫施加在我们对于特定个体和事业的责任之上的那种牢固而自觉的控制，无疑会限制我们在这些事情中的价值，并给它们分配一种必定更为弱小的地位。”<sup>[5]</sup>康德主义以压抑人的正常欲望与感情为代价，通过“理性的自制”要求主体实现真正意义上的道德理想，在沃尔夫看来就是在标举一种最为典型的“道德圣贤”模式。但是，这样的理想既不健康也不美好。正如前述，人的品格与生活是一个综合性整体，其中，道德价值与非道德价值都起到无法相互替代的作用。道德上的完满并不是我们人生的唯一价值，更不是最高价值。

在这方面，沃尔夫的成果显著，功利主义与康德主义似乎都在追求“道德完满”方面陷入了某种偏执。其中，沃尔夫的另外一种批评角度尤为醒目：人性是一个丰富多彩的世界，某些非道德价值的性格特点反而比那些纯粹的“道德品格”让我们觉得更加宜于接受。比如，“人们喜欢愚鲁的、不够老练的和固执己见的贝兹·特洛特伍德，尤甚于无限友善和耐心的艾格尼丝·科波菲尔；人们喜欢切斯特顿的《布朗神父》中的顽劣与反讽意识，尤甚于圣·弗兰西斯的纯真无邪和无差别的爱”<sup>[6]</sup>。的确，在日常生活中，我们往往觉得，不仅有些非道德价值具有难以替代的独特魅力，而且，所谓的道德价值其实恰恰需要这些非道德价值的辅助才能更容易为人们所接受。仁爱的美德经常需要勇气或者耐心的支持，然而如果仅仅作为一种独立的性格特征，这种勇气或者耐心却极为可能在一个人的身上被体现为些许鲁莽或者过于细致。一般而言，这种鲁莽或者细致不再被视为一个人的优点，更不具有任何道德的成分，但是，它们却是一个人性最真实的写照，是使之成为一个特殊人格的最重要的条件。更为重要的是，它们让原本抽象的、刻板的道德人格变得更加鲜活、真实，让冷峻的道德规范富有平易近人的温情。在这一意义上，沃尔夫表达了当代美德伦理学的一种典型立场，即人格是一个整体，不能像康德主义、功利主义那样，仅仅以一种普遍的道德法则作为人格的核心特质，而是必须结合情感、禀性以及现实情境的考量。甚至于，后者比一般性法则更应成为人的品格的基本要素。正如斯万顿(Swanton, C.)对“美德”的

定义：“依据一种亚里士多德的视角，我将‘美德’概念本身视为理性与情感完美结合的性情，在美德状态中，主体通过其行动与正确的情感状态表达了实践智慧与正当目的”，“它倾向于思考居于情境复杂性的道德评价中的美德与恶德品格的复杂性。”<sup>[7]</sup>

沃尔夫的主张其实是表达了当代美德伦理学的典型观念：“以‘行动者’为中心而非以‘行动’为中心，关注‘存在’而非‘举止’，关注好的(或坏的)品格而非正当(或错误)的行为，以及‘人应该怎样生活?’而非‘我应该做什么?’”<sup>[8]</sup>笔者认为，与沃尔夫的批评相似，像威廉斯(Williams, B.)与斯托克(Stocker, M.)都从各自的角度提出了质疑。威廉斯举出这样的例子：试想如果一个人不会经历任何冒险，就能把处在同样危险中的人救出来，而这些人中的一个人是你的妻子，那么作为一个行为主体，他该选择首先救哪一位呢？显然，从道德上考虑，尽自己最大的努力先救哪个人都是正当的，然而，如果你因此选择的并不是自己的妻子而是他人，这又是明显地违背常识。当然，威廉斯进一步指出，即便首先去救自己的妻子而非他人，这在道德意义上也是能够得到辩护的，但是，这实际上也是“多此一举”。只有这样的情况是正常的：“激发他采取行动的那个想法，一旦被充分地表达出来，就是‘那是他的妻子’这个想法，而不是这一想法：那是他的妻子，而在这种状况中，救一个人（自己的妻子）是道德上可允许的。”<sup>[9]</sup>也就是说，即便出于道德义务而首先去救自己的妻子，这一选择也并不合适，因为这种“过多思虑”不符合自己对妻子的爱，在这种时候，只有出于自然本能，即对妻子的感情的选择才是最适当的行为。

在威廉斯看来，功利主义是一种“积聚性的冷漠”，而康德主义则是“把人处理为贫乏的和抽象的个体”。它们都是以一种“不偏不倚”的规则作为行为的指导或者动机，这不仅会导致我们得出违反常识的观点，更会破坏个人的“品格的完整性”，后者是由一系列欲望、关注和自然情感所形成的整体的人生规划。<sup>[10]</sup>同样，斯托克也讨论了类似的问题。在他所举的例子中，一个人去看望自己生病的朋友时，如果为了让自己的行为得到道德辩护，那么就需要某种出于“义务”或者“利益”这样的一般性规定作为行动的理由，但是，这一方面很可能并不与行动者真实的动机相符，另一方面，其效果也适得其反。正常的情况是，这种关怀并不是出于任何规则的规定，而完全是人的自然情感的表达，比如“爱”或者“友谊”。对于这样的内心困境，斯托克称之为行动的“理由”与“动机”的相互分裂。前者属于理性的产物，后者则属于感性欲望的自然生发。正如斯托克所言：“责任、义务和正当性只是伦理学的一部分，事实上它们只是一小部分，一个枯燥无味的和最小的部分。存在另一个关于个人的、人际关系与活动之价值的整个领域，还有一个关于道德善良、优点、美德的领域。在这两种情形中，动机是有价值的东西中的一个根本部分；同样，在这两种情形中，为了保证那些价值得以实现，动机和理由必须和谐一致。”<sup>[11]</sup>以康德主义和功利主义为代表的现代伦理学，由于将重心放在追求普遍规则的行动本身的正当性之上，因而无法达到这种和谐一致，而在当代美德伦理学看来，只有从自然情感本身出发，使理性规范适

应于情感的要求,才能真正保证人格的完整性。

## 二、康德主义与“道德圣贤”

威廉斯与斯托克的分析主要是围绕行为理由与动机的相一致而展开。在他们看来,现代伦理理论割裂了二者,原因主要在于理性法则成为行为的可辩护性的根本条件,而人的自然情感与欲望反而成为被否定的对象。但是,这不仅导致行动的“理由”与“动机”不一致,也会严重破坏人格的完整性。在此,我们能够看到,在沃尔夫等人眼中,“道德价值”不再被视为人生中的核心价值,甚至于也不是构成人生的必要价值。人生是一个复杂的过程,人格是一个完整的统一体。在这其中,既有“道德价值”,又有“非道德价值”,而由于前者的抽象性、普遍性,所以它们并不能成为形成特殊人格的根本条件。相对而言,“非道德价值”则以其独特性体现着每个人的存在意义。正如威廉斯所言:“如果任何东西(包括对那个不偏不倚的道德系统的忠诚)要有所意义,那么生活就得有一个主旨,但是,如果生活有一个主旨,那么它就不可能把至高无上的重要性赋予那个不偏不倚的道德系统,而那个系统的自我坚持在极限之处就会变得很不可靠。”<sup>[12]</sup>威廉斯进一步指出,康德主义和功利主义都犯了一个错误,即“把一个人应该理性地这样做视为一件先验地明显的事情”<sup>[13]</sup>。仅仅以一种抽象的道德法则作为生活的主旨以及人格的核心,在威廉斯的语境中,其实就是在标举“道德圣贤”的理想,而且“通过成为圣贤,一个人的一生就可以免于受到运气的影响”,因为“道德价值是‘无条件的’或‘不受支配的’”<sup>[14]</sup>。

通过以上分析,可以清楚地看到,在沃尔夫、威廉斯等人眼中,康德主义和功利主义都有导向“道德圣贤”的倾向。其中,沃尔夫明确地从这一问题入手进行批判,而威廉斯与斯托克的讨论虽然主要侧重于行动“理由”与“动机”的相互冲突,但实际上也不约而同地导向了同一种看法:现代伦理学只围绕纯粹的理性主体展开,并要求时刻以道德法则为自己的出发点与行为规范,甚至不惜脱离外在偶然因素与个人情感的影响。然而,这样的批评并不准确,因为至少以康德主义为代表的义务论,不仅不标举“道德圣贤”,反而极其反对这种现象。义务论并不追求任何一种形式的“道德完满主义”,它所要确立的只是行为与交往的最基本的约束。<sup>①</sup>在康德那里,“道德圣贤”始终是一个否定性概念。在《实践理性批判》一书中,康德明确批判了道德狂热主义:“道德上的狂热就是指逾越人类纯粹实践理性所确立的界限,而纯粹实践理性借此界限禁止将合乎职责的行为的主观决定根据,亦即这种行为的道德动力置于别处,而不是置于法则本身之中,禁止将因此而被携入准则的意向置于别处,而不是置于对法则的敬重之中,它因而命令将那摧毁一切傲慢一切虚荣自爱的职责思想设立为人类一切道德性的无上生活原则。”<sup>[15]</sup>

康德的实践哲学虽然旨在追求道德境界,但是,他同时认为,对“道德”本身的偏好将很可

<sup>①</sup> 就功利主义而言,情况较为复杂,但是,如果我们主要集中于密尔的理论,那么,功利主义本身实际上也并不提倡任何一种“道德圣贤”的理想。

能导致“道德狂热”和“过度自负”，它将具体表现为人的“傲慢”与“虚荣”，也就是说，实践主体不再以道德法则本身为行动宗旨，而是以道德实践为手段，目的在于满足个人的自豪感。用康德本人的话来说就是：“人们通过鼓励行为来使心灵具有高尚、崇高、慷慨之感，他们因此而使心灵置于这样一种幻想之中：似乎构成他们行为的决定根据的东西不是职责，即对法则的敬重……而是将它们作为单纯的功业来对待。”<sup>[16]</sup>在这里，所谓的“功业”，是与康德的“职责”或者“义务”严格对立的概念。前者所需要的是“宏伟”、“慷慨”这样的壮观的表象，而后者需要的则是“谦卑”与“冷静”。两者最深刻的区别是，以道德实践为功业的人，其真正指向是自我利益，尤其是通过对他人施行仁爱而获得精神上的巨大优越感；而在康德看来，践行道德法则并不值得任何炫耀，更不应该以此为获得自身快乐与满足的手段，它仅仅是我们的“义务”，是我们作为理性存在者所应该承担的职责。

纯粹的道德实践需要“谦卑”，它将压制任何一种道德狂热主义所带来的自负与骄傲。因此，我们可以将“谦卑”视为义务论的最根本的道德情感。正如格伦伯格(Grenberg, J.)所言，如果说康德的伦理学在某种意义上是一种关于美德品格的学说，那么“谦卑”就在其中扮演着核心角色。<sup>[17]</sup>以此为基础，格伦伯格认为康德发展出了一套比较完善的“道德心理学”。首先，这种“谦卑”是基于人的有限性与缺陷性而产生的。人是感性世界的存在物，其认识必然受到感性条件与理性能力的限制，人不能获得关于超验世界的可靠的知识。同时，也正如康德所指出的，人性具有“根本恶”，即由于其感官欲望不受到理性的控制所导致的作恶的倾向。<sup>[18]</sup>因此，康德特意区分了“神的意志”与“人的意志”，前者先天地符合道德法则的要求，所以不需要作为理性力量的“德性”；而后者却由于自身的局限性而应该具有这种“德性”的力量。<sup>[19]</sup>正是由于人的这种先天的局限性，在施行仁爱之时，康德告诫人们不能进行“人与人之间的比较”，因为这会导致受惠者的自卑，而同时更加导致施惠者的自负。其次，格伦伯格进一步指出，按照康德的意思，人们只能通过将自身的行动原则与道德法则进行对比，才会产生这种真正具有道德意义的“谦卑”心理。因为，只有面对着道德法则的纯粹性与神圣性，人们才会意识到自身的有限性与缺陷性，从而在履行道德要求时，完全是出于对法则的“敬重”而非其他原因。在这里，格伦伯格表明了“谦卑”与“敬重”两种情感的基础性作用，二者既是相辅相成的关系，又是一种“先抑后扬”的心理过程。<sup>[20]</sup>在康德那里，“谦卑”带给人的首先是一种痛苦，因为人在法则面前显得卑微而且渺小，它所带来的否定性作用就是击毁了“自大”，但它紧接着会转变为一种积极的情感，即“敬重”，据此，实践者将自己提升到了道德法则的高度，从而意识到自己人格的高尚与尊严。康德认为，这种情感并不是一种“愉悦”。在此，需要我们注意的是，至少在《实践理性批判》一书中，康德仍然将“愉悦”视为一种感官的产物，他不承认理性会带来任何类似的体验。但是，康德仍然认为，对法则的敬重是一种“道德关切”，它是由于一个理智的根据造成的，能够为我

们先天地所认识。<sup>①</sup>

可见,康德明确地反对道德狂热主义,更是反对将“遵守道德法则”作为获得自身快乐的手段。就这一点而言,我们需要仔细地加以辨析。在《实践理性批判》中,康德并不真正认为对于道德法则的敬重应该蕴含着某种愉悦感,恰恰相反,通过“谦卑”这一概念,康德主要的意思是想表明其中所具有的“压抑的”体验。但是,对于这种体验的真实性质,康德的阐释是复杂而且模糊的,就像他所说的,它“既不能算作快乐,也不能被视为痛苦”<sup>[21]</sup>。然而,似乎有所疑问的是,在《判断力批判》中,当讨论“崇高”这一审美情感时,康德也确实提出了通过对法则的敬重能够获得愉悦的情感体验。同样,在其《道德形而上学》中,康德也指出,美德应该带给人一种愉悦。<sup>[22]</sup>因此,康德所谓的“崇高”的情感,本身仍然属于审美范畴而非道德情感本身,就像康德所说,二者始终是一种类比而非同一的关系。<sup>[23]</sup>就康德在《道德形而上学》中的这一表述来说,并不应该被我们所理解的美德与愉悦具有某种必然性的紧密联系。因为康德在这里指的是“美德的练习”,即如何培养德性。它所针对的对象是并不具有美德的普通人,他们只是“潜在的”理性主体,只有经过“问答式”的练习方法,才能成为真正拥有美德的行为者。在这个过程中,基于人性的不完美,即其作为拥有感官欲望的人,赋予其愉悦而非痛苦的情感体验,显然更有助于德性的养成。但是,在经过这种前期的训练之后,康德所主张的道德主体应该是具有“不动情”的品质,也就是说,他并不以拥有并展现美德而自豪。这里,康德再一次明确地批判了道德狂热主义,“惟有一个发烧病人虚假的力量,才把对善的强烈关切一直提升到激情,或者毋宁说使其蜕化为激情。人们把这一种激情称为狂热……激情永远属于感性,无论它被一个什么样的对象激起。德性的真正力量就是平静中的心灵及其一种深思熟虑的和果断的决定,即实施德性的法则”<sup>[24]</sup>。

### 三、美德伦理学与“品格完善论”

在很多地方,可以看到,康德明确地反对对于道德理想的非理性追求。在他的笔下,无论是多愁伤感的教育家,还是忏悔内省的宗教徒,都是以违背基本人性的方式在虚构着“道德圣贤”

<sup>①</sup> 康德所使用的这一术语 *Moralische Interesse*, 是一个极为重要的概念,中文译本有不同的译法,像邓晓芒和李秋零均译作“道德兴趣”,而韩水法则译作“道德关切”。笔者认为,译作“关切”更为合适。因为康德在这里指出,一般性的“愉悦”只是属于感官感受,理性法则所带来的体验不属于这一范畴。但是,理性又能导致一种特殊的体验,即作为“敬重”的道德情感。中文的“兴趣”一词,被解释为“喜好的情绪”(参见《现代汉语词典》(第6版),商务印书馆2012年出版,第1451页),然而,我们已经能够清楚地看到,康德明确指出,对于道德法则的“敬重”不能是一种喜好,它不是对于某一事物的偏爱;其次,在汉语里,“情绪”就是指一般性的感官状态,但是,康德这里所说的“敬重”是一种“道德情感”,它的德文表达是 *Moralische Gefühl*,在《道德形而上学》一书中,康德特意将其与“道德感觉”(Moralische Sinn)K 分开来,它们分别属于“理智性情感”与“经验性情感”。前者是完全主观的,并不提供认识,是由于法则的表象而引起的情感(*Gefühl*);后者则是由于内感官受到外在刺激而产生的感觉(*Affekte*),是先于法则存在的。无论在中文还是英文中,一般都通译为“情感”或者 *emotion, feeling* 其实,康德对这一系列概念有着一定程度的区分,本文在这里不可能详细地探讨这一问题,只是要指出,“道德情感”(Gefühl)并不是一种经验性的感觉,用卡吉尔(Cagle, R.)的话来说,毋宁说它是一种介于感觉与知性之间的感性体验,在《判断力批判》中,它被作为先验的判断力的产物(参见 Cagle, R. *Becoming a Virtuous Agent: Kant and the Cultivation of Feelings and Emotions*, *Kant-Studien*, 2005, Vol. 94, No. 4, 452—467. 466) 据此,笔者认为,由于中文的“兴趣”有较多的感官经验色彩,因此,将其理解为更为中性化的“道德关切”的确更为恰当。

的神话。尽管康德认为，人是具有“根本恶”的感性主体，他必然受到情感、欲望等经验因素的影响，但是，康德却指出，“自然的偏好就其自身来看是善的，也就是说，是不能拒斥的。企图根除偏好，不仅是徒劳的，而且也是有害的和应予谴责的。毋宁说，人们只需要抑制它，以便它们互相之间不自相摩擦，而是能够被导向在一个整体中的被称作幸福的和谐”<sup>[25]</sup>。可见，这些经验性因素本身并不是坏的，而是由于我们的理性没有对其进行有效的约束才导致了“恶”的发生。也就是说，人性中同时有一种向善的禀赋，这就是对于道德法则的敬重。尤为重要的是，我们应该通过德性的训练不断地接近于这样的状态，但是，完全达到这样纯粹的高度，既不可能，也不必要。因为正像这段引文所揭示的，康德同时强调了“幸福”的重要性，作为人生所应得的“享受”，它是任何人都必然要追求的目的。不过，康德认为，只有与德性相一致的幸福才是真正理想的状态，而且，德性应该成为幸福的根据，而不是相反。因此，这种德性与幸福相互契合一致的完美状态，即“至善”，才是我们所应该向往的最高境界。<sup>[26]</sup>而在其后的著作中，康德也逐渐从“道德”层面过渡到“美德”层面，这正是标志着康德的伦理学已经极为重视人的感性需要与自然特性。尤其是《道德形而上学》一书，很多人将其视为康德从“义务论”转向“美德论”的标志。按照康德的相关定义，与必须被执行的“完全义务”不同，作为一种“德性义务”的“不完全义务”，应是出于主体的内心自愿而实现的。行为者不实践它并不必受到谴责，而如果努力去实践它则应该受到赞扬。其中，“促进自我的完善”和“促进他人的幸福”都被视为人的“不完全义务”，也就是说，它们并不属于道德律的最低要求，而只是作为人生的崇高目标值得每一个理性存在者去追求。

现在，我们能够比较清楚地意识到，康德的伦理学并不推崇“道德圣贤”，它既不以此为乐，也不以此为苦。因为对于义务论来说，实践道德法则与是否会享受到某种幸福没有必然联系。而更重要的是，康德极端排斥由此而带来的道德狂热与人性自负。同时，康德并不否认个人幸福的重要性，只不过在他的道德逻辑中，只有在实现他人幸福的基础上，才能达到自己的幸福。然而，这样一来，我们的问题是，究竟谁才真正需要沃尔夫所说的“道德圣贤”？或者说，究竟哪一种道德理论更容易促使我们树立这样一种理念？其实，相对于康德主义与功利主义，在当代规范伦理学中，美德伦理学更容易导向“楷模”甚至“圣贤”的理想，在深层意义上，它包含着一种关于个人品格的“完善论”。从以下三个方面能够更加清楚地理解这一问题。

第一，品格中心论。众所周知，当代美德伦理学主要是在 20 世纪中期针对此前的康德伦理学、功利主义而兴起的理论流派。其中，后两种学说最基本的特征就是以“规则”为核心，以“行动”的正当与否作为唯一的衡量标准。而具有强烈的“反理论”特征的美德伦理学，则把重点放在个人品格的完善性方面，在这一意义上，它是一种典型的“目的论”而非“义务论”。作为当代美德伦理学的主要来源，亚里士多德首先完整地表达了这种“品格中心论”：德性是使得一个人的状态好、又使其活动完成得好的品质。<sup>[27]</sup>亚里士多德认为，美德不是一种而是多种品质，它

包括智慧、勇气、节制等。通过这些品质，行为者塑造出自己优秀而卓越的人格。据此，学者们概括道：“美德伦理学主要思考的是何为高贵或者卑下的、可赞扬或者应受谴责的、好的或者坏的，而不是何为义务性的、可允许的，或者错的。”<sup>①</sup>由此可见，品格的“卓越”、“可赞扬的”就是美德伦理学的核心要义，而要达到这一目标，就要求人们确定各种美德的细目，梳理其间的关系，并且结合情境使用不同的美德。为此，美德伦理学就必然要讨论以下议题：美德的细目究竟有哪些？它们之间的关系是怎样的？对此，笔者认为，美德伦理学的这些基本特征其实恰恰蕴含着追求“道德圣贤”的可能性。不像康德主义、功利主义那样依据比较单一的道德规则理论，大多数美德伦理学说经常过度地“繁殖”美德细目，并且试图在它们之间构建和谐自洽的体系。而在这其中，美德伦理学学者又经常确定出主要美德和次要美德。<sup>②</sup>尤其是以亚里士多德的观点为代表，美德伦理学的一个核心议题就是致力于构建“美德统一性”，换言之，一个拥有美德的人必然拥有实践智慧，而由于实践智慧是所有美德的基本要素，因此，拥有实践智慧的人将拥有全部美德。关于“美德统一性”的真正内涵，人们一直有不同的理解。<sup>[28]</sup><sup>③</sup>然而，无论怎样，一个比较一致的主张是，美德必须首先是一种“卓越”，是品格的修养与完善，正如亚当斯(Adams, R. M.)所言：“美德就是为善而存在的持久的卓越”，像智慧、勇气、仁爱等，都是这种“卓越”的组成部分。<sup>[29]</sup>美德之间是相互联系的，真正的美德之人必然是具有一整套美德。正如前述，美德伦理学的这些观点来源于亚里士多德，也正是在这一意义上，有的学者已经意识到，亚里士多德的伦理学蕴含着典型的“道德圣贤”的理想。<sup>[30]</sup><sup>④</sup>

第二，超越义务的道德理想。美德伦理学一般将“美德”分为道德美德与非道德美德。但无论是哪一种，都可能是超出一般性道德义务的“额外要求”。彼彻姆(Beauchamp, T. L.)对此有着敏锐的理解，他指出，“义务论伦理学可以运用于一个人负有道德责任的道德生活范围，而美德伦理学则可以运用于义务召唤之外的道德生活这一领域。所以，责任外的行为——诸如圣人和英

<sup>①</sup> 斯洛特指出，在词源上，美德的(Virtuous)，即“aretaic”，其意义的根源在古希腊语中就意味着“卓越的”(excellent)、“值得赞扬的”(admirable)。参见 Baron, M. W., et al. *Three Methods of Ethics: A Debate*, Oxford: Blackwell. 1997. 177.

<sup>②</sup> 相比于康德主义、功利主义，美德伦理学反对一般性规则与原理，而认为美德本身应是多种多样的，有的属于道德美德，有的属于非道德美德。这些美德组成不同的单元体系，决定着行动的意义与个人的品格。正如拉塞尔所表明的，作为复数的“美德”(virtues)是多种多样的，而且相互关联。但同时也应该对于这些美德进行层级分类，区分出基本美德与附属美德(参见 Russell, D. C. *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford: Oxford Press. 2009. 72-221)。考察美德多样性的文献相当丰富，足见美德伦理学者对这一问题的重视。

<sup>③</sup> 亚里士多德具体表达了这一观点：“一个人如果有了明智的德性，他就有了所有道德德性。”其实，“美德统一性”在苏格拉底(Socrates)、柏拉图(Plato)那里就提出了，而这一观点一直影响到今天，成为当代美德伦理学的重要主张之一。对于其合理性，学者们一直有不同意见，主要形成了两种基本观点：一是“强的解读”，即拥有一项美德必然也拥有其他所有美德；另一种是“弱的解读”，即拥有一种美德的同时必然也拥有与之相关的其他美德。

<sup>④</sup> 摩尔(Moore, A. W.)指出，通过将我们视作上帝一般的纯粹理性者，亚里士多德转向了另一个极端，并且主张卓越的人类生活应该是基于孤独的哲学深思。相比而言，康德实际上更少这种危险性，他总是坚决地强调实践理性优先于理论理性。

雄履行的行为——可以通过美德伦理学给予赞扬，并且通过美德伦理学来评价人们的道德价值”<sup>[31]</sup>。相对于康德式的义务论，美德伦理学区分了两种类型的道德善性，“一种属于那些履行义务要求的人，另一种属于那些履行义务以外的值得赞扬的行为的人”<sup>[32]</sup>。前者属于“普通的道德”，后者则属于“非普通的道德”。只有前者才属于道德义务，而后者则是以一套道德理想为基础，对于绝大多数人来说是无法实行的。不过，“超越义务的道德理想应该特别受到美德伦理学的欢迎，因为这些理想指的是那一类人，成为这类人是值得赞扬的”<sup>[33]</sup>。彼彻姆的分析帮我们进一步认识到，美德伦理学更加钟爱“完美人格”或者“卓越人格”的理想，它致力于激发人们以这种理想为行动的榜样。

第三，个体幸福论。从亚里士多德开始，美德伦理学另外一个鲜明的特征体现在追求个体的幸福。在这方面，它与功利主义似乎表面上是一致的，但其实二者存在着根本区别。因为，功利主义实际上是以整体幸福的最大化为基本原则，而由此可能导致的推论是，可以出于幸福总量的考虑而牺牲局部的、个体的利益。对此，美德伦理学给予了激烈的反对，它认为，功利主义由此可能产生“道德圣贤”。同样，康德主义也由于坚持以“促进他人的幸福”为道德义务而成为被诟病的对象。在美德伦理学内部，关于“幸福”的具体内涵一直被讨论。一般来说，亚里士多德的阐释还是被普遍地接受：作为人生的根本目的，幸福就是符合德性的活动。尤其是，幸福是“因其自身而不是因某种其他事物而值得欲求的实现活动”<sup>[34]</sup>。换言之，在亚里士多德看来，幸福是人的美德的实现，而美德必须是一种活动，是事物自身的卓越功能的实现，而且，它必定体现为快乐的状态。最高级的快乐存在于“至善”之中，它是“所有品质或者一种最好品质的未受阻碍的活动”<sup>[35]</sup>。据此，笔者认为，也正是深受亚里士多德的影响，当代美德伦理学一直认为德性的实现应该带来愉悦的感受，而个人也应该为了自己的幸福培养并实现各种美德。其中，既有与道德相关的美德，也有很多非道德性美德，比如“勇敢”、“乐观”、“坚韧”等。依照这一思路，热衷于善行之人，也完全有理由充分发挥“仁爱”这样一种美德，因为这也正是其自身功能的实现。同时，这种人也有充分的理由以此来获得快乐。由此，很大程度上以亚里士多德的幸福论为基础的当代美德伦理学，很容易产生康德所批判的“道德狂热主义”，而这种狂热主义恰恰更加符合沃尔夫对于“道德圣贤”的描述。从某种角度来说，当代美德伦理学确立的是一种品格的“完善论”。

客观而言，美德伦理学在有些方面也确实是在抵制“道德圣贤”的理想，尤其是它特别关注到非道德性价值对于构建人生意义与完整品格的必要性，同时强调个人的幸福与快乐并不能被传统的道德观念所取代。然而，这些并不足以避免其深层理论中所蕴含的导向某种“道德圣贤”的可能性。相比而言，康德主义和功利主义却蕴含着拒斥“道德圣贤”的诸多要素。<sup>①</sup>随着各种理

<sup>①</sup> 本文主要着眼于康德伦理学与相关问题的讨论，几乎没有涉及功利主义。其实，功利主义在很大程度上也拒绝一种“道德圣

论的不断丰富与发展,围绕这一问题进行更加细致的辨析,无疑是件很有意义的工作。

#### 四、道德教育与品格完善

以品格完善为宗旨的美德伦理学,在道德教育方面也在以构建一种理想的人格与生存状态为目的。这体现在三个层面。首先,强调理性与情感的统一,在道德教育中应该做到“寓理于情”、“情理兼容”,从而达到道德主体内心的和谐;其次,品格是一个完整的美德体系,应该尽可能地获得更多的相互关联的美德,而其中的核心美德就是亚里士多德所说的“实践智慧”,它是保证我们能够保持人格统一,并且善于准确把握相应情境从而做出适当判断,即合理地运用各种美德的关键;第三,品格完善的目的在于个人的幸福生活。在这方面,康德主义与功利主义为了他人的幸福而忽视乃至牺牲个人的幸福是不被认可的,同时,为了纯粹的道德义务观念而否定其他非道德因素在人类幸福生活的重要性也是被否定的。美德伦理学不以传统的道德概念为人生的宗旨,个人有按照自我的理解构建幸福的权利,这在道德上是正当的,从存在论的角度上来说也是更富有意义的。正如霍尔丹(Haldane, J.)所言:“教育的一般性要义就是要让学习者发展出全面而丰满的人格,做出评价性辨别的能力以及拥有并且控制对于生活产生重要影响的情感:简言之,成为美德之人。”<sup>[36]</sup>在他看来,功利主义执着于“道德算法”,义务论则执着于“道德分类学”,而只有美德伦理学要求我们关注总体性生活的善。<sup>[37]</sup>

依据自身的基本原则,美德伦理学逐步构建了自己的教育理论。彼得斯(Peters, R. S.)在其《道德发展与道德教育》一书中区分了“较高层次的美德”与“较低层次的美德”。前者如坚韧、确定性、一致性以及勇气;后者则如诚实、礼貌、同情以及仁爱。斯特尔特尔(Steutel, J.)接受彼得斯的观点,不过他在“较高层次的美德”中又加上了耐心、勤勉与节制,并将这种美德进一步称之为“意志强力的美德”(virtues of will-power),而它的核心要素只有两种:慎思能力与自制能力。<sup>[38]</sup>或许,斯特尔特尔并没有提出太多有新意的内容,他无非是将自亚里士多德以来的主要观点做了有限的深化而已,不过,他在结论中指出,“意志强力的美德”并不等于“道德美德”,后者是指依于道德原则的公正、忍耐与仁慈等,在广义的道德教育中,应该始终注意将前者融入后者之中,在最终意义上,“意志强力的美德”应该服从并服务于“道德美德”。<sup>[39]</sup>

斯特尔特尔的观点给了我们这样的启示:一是美德伦理学确实更加热衷于追求卓越而完善的人格,而不仅仅满足于一般性的道德标准;二是对于那些“较高层次的美德”,它们在构成完善品格时固然极为重要,但要注意的是,这些美德仍然必须要在道德原则的范围之内,否则将会产生更加严重的不良后果。其实,亚里士多德已经强调了这一点,他指出,公正是“德性之首”,

---

贤”的理想,因为它主要以整体的最大化利益为评判标准,而并不以内在动机或个人品格作为行动的旨向,而且也正如斯托克、威廉斯对康德主义的批评一样,功利主义也并不要求行动的理由与动机必须相互一致,因此,在很大程度上避免了出于快乐的目的而行善的可能性。

其基本内涵在于“守法的”和“平等的”，是“对他人的善”。<sup>[40]</sup>笔者认为，这一主张与康德在其“德性义务”中所做出的“完全义务/不完全义务”的分类极为相似，即作为基本道德义务的“完全义务”是人们所应该具备的首要德性，它是行动的最为一般的约束，而只有在此基础上，我们才应该进一步通过“不完全义务”到达品格的完善，这始终是一种理想，人作为有限的存在者，只可以无限地接近，但永远无法完全实现。为此，康德在《论教育学》中指出，道德教育的首要目的就在于确立一种品质，它是“按照准则行动的能力”，而这种准则就是以“普遍性”为核心的道德法则，反映到具体的品格特征上，就是要让受教育的儿童具备三种素质：服从、诚实、合群。<sup>[41]</sup>它并不在于追求完善的品格与幸福生活，但却是二者之所以可能的起点。

### 参考文献：

[1][3][4][5][6]苏珊·沃尔夫·道德圣贤[A].徐向东.美德伦理与道德要求[C].南京:江苏人民出版社,2007. 173、179、178、183—184J74.

[2]Slote, M. From Morality to Virtue [M]. New York: Oxford University Press, 1992. 107.

[7]Swanton, C. Virtue Ethics—A Pluralistic View [M]. Oxford: Oxford University Press,2003. 8—9.

[8]Crisp, R. & Slote, M. Virtue Ethics [M]. Oxford: Oxford University Press, 1997. 17.

[9][10][12][13]伯纳德·威廉斯·个人、品格与道德[A]·徐向东·美德伦理与道德要求[C].南京:江苏人民出版社,2007. 169—170、158、170、163.

[11]迈克尔·斯托克·现代伦理理论的精神分裂症[A].徐向东·美德伦理与道德要求[C].南京:江苏人民出版社,2007. 60.

[14]伯纳德·威廉斯·道德运气[A].徐向东·美德伦理与道德要求[C].南京:江苏人民出版社,2007. 73.

[15][16][21][26]康德·实践理性批判[M]·北京:商务印书馆,2003. 93、92、87、118—161.

[17][18][20]Grenberg, J. Kant and the Ethics of Humility — A Story of Dependence, Corruption, and Virtue [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 7、53、146.

[19][22][24]康德·道德形而上学[A].李秋零·康德著作全集(第6卷)[C].北京:中国人民大学出版社,2010. 396,494,421.

[23]康德·判断力批判[A].李秋零康德著作全集(第5卷)[C].北京:中国人民大学出版社,2010. 278.

[25]康德·纯然理性限度内的宗教[A].李秋零.康德著作全集(第6卷)[C].北京:中国人民大学出版社,2010. 57.

[27][28][34][35][40]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].北京:商务印书馆,2003.

45. 190. 305. 223. 128—130.

[29]Adams, R. M. A Theory of Virtue-Excellence in Being for the Good[M]. Oxford: Oxford Press, 2006. 18.

[30]Moore, A. W. A Kantian View of Moral Luck [j]. Philosophy, 1990, (253) .

[31][32][33]汤姆·L. 彼彻姆. 哲学的伦理学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1992. 255, 256, 256.

[36][37]Haldane, J. Virtue, Truth and Relativism [A]. Carr, D. & Steutel, J. Virtue Ethics and Moral Education[C]. New York: Routledge, 1999. 161、160—161.

[38][39]Steutel, J. The Virtues of Will-Power: Self-Control and Deliberation [A]. Carr, D. & Steutel, J. Virtue Ethics and Moral Education[C]. New York: Routledge, 1999.129—130、139—140.

[41]康德·教育学[A]. 李秋零·康德著作全集(第9卷)[C]. 北京:中国人民大学出版社, 2010. 480—485.

### **Who Needs Moral Saints On the Perfectionism of Modern Virtue Ethics**

Dong Binyu

**Abstract:** According to modern virtue ethics, the deontology by Kant showed no concern for the practical context and real humanity owing to people's action merely out of their obligations. In particular, supporters of modern virtue ethics like Wolf think that Kantian ethics and utilitarianism tend to lead to moral saints, and in Wolf's opinion, moral saints are not worth yearning for because they are merely an ideal personality. This argument, however, seriously misunderstands Kantian ethics. First, Kant's deontology aimed to build a bottom line for action, and Kant opposed any moral saint; second, this critique from scholars of modern virtue ethics applies to their own theories, though to a great extent they stand against the so-called perfect morals; and third, from the perspective of pedagogy, virtue ethics tends to impose higher requirements on those who are receiving education due to its presupposition of moral saints, thus deviating from its original purpose. Comparatively, Kant advocated education based on proper classifications of virtues, primarily aiming to establish a basic moral quality rather than pursue a perfect personality and a happy life, but the basic moral quality is their potential starting point.

**Key words:** moral saint; Kant; deontology; virtues

**Author:** Dong Binyu, associate professor of the Department of Philosophy and Culture, Party School of the Beijing Municipal Committee of CPC (Beijing Administrative College) (Beijing 100044)

[责任编辑:许建争]