

HUMANITIES
AND
SOCIETY



人文与社会译丛

AFTER VIRTUE: A STUDY IN MORAL THEORY

追寻美德

道德理论研究

A. MacIntyre

[美国] 阿拉斯戴尔·麦金太尔 著 宋继杰 译

刘东·主编 彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团

译林出版社

追寻美德

道德理论研究

凤凰出版传媒集团

 译林出版社

主 编 的 话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我围闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的

是,也许再没有哪个时代,会有这么多书生想要焕发制度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却绝非非常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把译作工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想像,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

序

本书源于对我自己早先道德哲学著作中不足之处的持续反思和对作为一个孤立独行的探究领域的“道德哲学”观念的日益不满。我的许多早先著作(《伦理学简史》，1966；《世俗化与道德变迁》，1967；《对当代自我形象的批判》，1971)的主旨是：我们必须从关于各种各样的道德实践、信念与观念体系的历史和人类学中学习。认为道德哲学家仅仅通过反思他或她及其周围人们的所言所行就能够研究各种道德概念——牛津的理论风格——的观点是无益的。我找不到任何充分的理由来放弃这种信念；而移居美国又使我认识到这种理论风格即使在麻省的剑桥或新泽西州的普林斯顿也不见得有什么更好的作为。然而，在我肯定道德信念、实践与观念的多样性与异质性的同时，我越来越清楚我正致力于评价各种不同的道德信念、实践与观念。例如对于不同的道德的兴与衰，我给予或试图给予某些解释；而且，我的这些历史的、社会学的解释是——且不可能不是——由一种独特的价值立场来传达的，这一点无论对于我自己还是对于其他人都应该是明确的。更有甚者，我似乎断言，在独特的现代社会中，道德共同体与道德判断的性质使得我们不再可能以一种在其他时代与地方所可能有的方式诉诸于道德的标准——并且这就是一种道德灾难！然而，如果我自己的分析是正确的，那么我又能诉诸于什么呢？

与此同时,自从我被特邀为著名的《新理论家》(The New Reasoner)杂志撰稿起,我就一直在考虑从道德上拒斥斯大林主义的根据是什么这样一个问题。许多人是通过重新援引自由主义的原则来拒斥斯大林主义的,因为马克思主义就肇端于对这些原则的批判。既然我过去与现在都在不断地接受这一批判的许多实质内容,那么这种回答对我来说是无效的。在回应列斯泽克·柯拉柯夫斯基当时所持的观点时,我曾这样写道:“人们不能通过简单地采取斯大林主义的历史发展观并为之添加上自由主义的道德,而在马克思主义的范围内复活道德的内容。”^①而且我逐渐认识到,马克思主义本身所患的严重且危险的道德贫困症,既是因为它背离了自由主义,同样又是因为它承继了自由主义的个人主义。

我得出并体现在本书中的结论是,尽管马克思主义只是一种边缘性的偏见,但马克思主义的道德上的缺陷与失败源于它——和自由主义的个人主义一样——在一定程度上体现了独特的现代的和现代化中的世界的精神气质(ethos);而恰恰是对这种精神气质(ethos)的大部分内容的拒斥,将为我们提供一种从合理性与道德上都可辩护的立场,我们以此去判断和行动,而且依据它去评价各种对立、异质且竞相要求我们信奉的道德体系。毋庸赘言,这一激进的结论不应归咎于爱瑞克·约翰·J. M. 卡梅隆和阿尔·瑞安,他们对我早先著作的宽宏而又公正的批评使我能够认识到其中的许多错误,尽管这种认识可能尚不彻底。这个结论也不该归咎于若干年来不断地影响着我的那些朋友与同事,对此,我尤其要感激的是:海因茨·卢伯斯和马克斯·瓦托夫斯基。

我衷心感谢我在波士顿大学的两位同事托马斯·麦卡锡和

① 《新理论家》第7期,第100页。

伊丽莎白·拉芭波,他们阅读了我的大部分手稿并且提出了许多有益的、富有启发性的建议。我还要感谢以不同的方式提出了相似建议的其他地方的同事,如马乔里·格瑞尼和理查德·罗蒂。我深深感谢为我打印了书稿的居里·凯斯·康丽以及在手稿的产生中提供了各种帮助的罗莎林·卡尔松和莎拉·查平。我还要对波士顿人文学会和伦敦图书馆的工作人员致以深切的谢意。

本书的某些部分已向不同的团体宣读过,他们的深入的批评性回应使我受益匪浅。我必须特别提到由国家人文学基金资助在哈斯丁中心共同研究“伦理学的基础”达三年之久的那个团体——发表在他们所编辑的“伦理学的基础及其与科学的关系”丛书第3卷(1978)和第4卷(1980)中的论文的几个片段再次出现在本书第9章和第14章里,对此,我感谢哈斯丁社会、伦理学与生活科学研究所允许我重印它们。我还必须提到另外两个团体并致以深切谢意,他们是圣母玛利亚大学哲学系的教师和研究生们(我曾应邀参加他们的“前景系列讲座”,为我深化本书的某些观点提供了最重要的机会),以及1978年夏参加国家人文学基金会在波士顿大学举办的研讨班的成员们,他们对我在美德方面的工作的高水平的批评给我上了重要的一课。为此,我必须再次感谢国家人文学基金会。

本书的献辞表达了一种更根本层次的感激之情;假如我早一点意识到其根本的特征,我迈向本书结论的进程就不会有那么多曲折了。但倘若没有我妻子琳恩·苏米达·乔伊的帮助,我或许永远不能以一种可能有助于得出这些结论的方式意识到这一点——无论在这里还是在别的地方,她都必不可少。

阿拉斯戴尔·麦金太尔
于麻省沃特敦

目 录

序.....	(1)
第 1 章 一个令人忧虑的联想	(1)
第 2 章 今日道德分歧的性质与情感主义的主张	(7)
第 3 章 情感主义:社会内容与社会语境	(29)
第 4 章 先前文化与论证道德合理性的启蒙筹划.....	(46)
第 5 章 论证道德合理性的启蒙筹划为什么必定 失败.....	(65)
第 6 章 启蒙筹划失败的某些后果.....	(79)
第 7 章 “事实”、解释与专门知识.....	(100)
第 8 章 社会科学中普遍概括的特性及其预言力 的缺乏	(111)
第 9 章 尼采抑或亚里士多德?	(137)
第 10 章 英雄社会中的诸美德	(152)
第 11 章 雅典的诸美德	(165)
第 12 章 亚里士多德对诸美德的解说	(184)
第 13 章 中世纪的各种观点与事件	(208)

第 14 章	诸美德的性质	(229)
第 15 章	诸美德、人生的统一性与传统概念.....	(258)
第 16 章	从诸美德到美德以及追寻美德	(287)
第 17 章	正义之为一种美德:变化中的各种观念.....	(310)
第 18 章	追寻美德:尼采抑或亚里士多德,托洛茨基 与圣·本尼迪克特.....	(326)
第 19 章	第二版跋	(336)
参考文献		(355)
索 引		(360)

第 1 章 一个令人忧虑的联想

1

想像一下自然科学遭受一场浩劫后的可怕情形。公众将纷至沓来的环境灾难归咎于科学家。骚乱四起,实验室被焚,科学家受刑,书籍和仪器惨遭破坏。最后,一个名为“一无所知”的政治运动攫取了权力,成功地废除了中小学与大学中的科学教育,监禁并处决了幸存的科学家。然而时过境迁,一股反对这一破坏性运动的势头还是出现了,明智的人们试图复兴科学,尽管对于科学本来是什么他们已渺无记忆。此时人们所拥有的无非是残篇断章:实验的知识与所有赋予其意义的理论语境的知识相脱节;大部分理论或者本身已支离破碎,或者与实验无甚关联;仪器的用法也已遗忘;残剩的书籍因遭撕毁和焚烧而不堪卒读。然而,在所谓的物理学、化学和生物学等复活了的名目之下所进行的一系列实践中,所有这些残篇断章又都重现了。成年人相对论、进化论和燃素论的各自优点而彼此争辩不休,纵然他们对各种理论都知之甚少。儿童们则记诵着化学元素周期表的残留片段和欧几里德咒语般的几何学定理。没有人,或几乎没有人意识到他们正在从事的并非全然真正意义上的自然科学。因为他们所做和所说的一切都不再符合某些具有稳固性与融贯性的准则,而且那些使他们的所作所为具有意义所必要的语境亦已丧失,甚或无可挽回了。

在这样一种文化中,人们会以某些系统的且常常是相互关

联的方式使用,诸如“中微子”、“质量”、“比重”、“原子量”等术语,这多少类似于科学知识如此大规模地丧失之前的情形。但是,为这些术语的使用所预设的许多信念已不复存在,因而在其应用中就出现了一种令我们惊诧不已的、武断的乃至任意的成分。到处充斥着各种相互敌对、彼此互竞却又不可能有进一步

2 论证的假定。主观主义的科学理论也将出现,而且还会受到那些持有与主观主义极不相容的科学真理观的人们的批评。

这一想像的可能世界很像是某些科幻作家所虚构的。我们可以把它描绘成这样一个世界,在其中,自然科学的语言,或至少是其某些部分,还在继续使用,但却处于一种严重的无序状态。我们会注意到,即使分析哲学在这个想像的世界里繁盛一时,它也决不能揭示这一无序的事实。因为分析哲学的技术本质上是描述性的,并且是对现存语言的描述。分析哲学家只能严格地按照他阐明自然科学本身的概念结构的方式,来阐明在这一想像的世界里所谓的科学思想和话语的概念结构。

现象学与存在主义同样不可能辨识出任何错误。所有意向性结构都将依然如故。以现象学的语汇为这些自然科学的幻象提供一个认识论基础的任务不会与现在所展示的任务有什么两样。一个胡塞尔或梅洛-庞蒂似的现象学家也会像斯特劳森或奎因一样受骗。

构造这个由虚构的伪科学家和实在的真哲学所栖居的想像世界的目的何在?我要提出的假设是,我们身处其中的现实世界的道德语言,同我所描绘的这个想像世界的自然科学的语言一样,处于一种严重的无序状态。如果这个看法是正确的,那么我们所拥有的就只是一个概念构架的诸片断,并且很多已缺乏那些它们从中获取其意义的语境。我们诚然还拥有道德的幻象,我们也继续运用许多关键性的语汇,但是无论理论上还是实

践上我们都已极大地(如果不是完全地)丧失了我们对于道德的把握力。

但何以至此呢?拒斥这整个联想的冲动肯定会非常强烈。我们使用道德语言、遵循道德推理并以道德的术语界定我们与他人的交往等方面的能力,对于我们如何看待自己的地位,以至于哪怕只是设想一下我们在这些方面有根本无能的可能性,也会要求我们彻底改变对于自己的所作所为的看法,而这将是难以企及的。然而,关于这一假设,我们实际上已有两点认识。并且,假如我们想要转变观点,那么这两点认识就至关重要。一是哲学的分析将对我们无所助益。当今占统治地位的分析哲学或现象学哲学,都将无力觉察现实世界中道德思想和道德实践的无序状态,如同它们面对想像世界中科学的无序状态时无能为力一样。不过,这类哲学的无能并没有使我们全然束手无策。3 因为,理解目前这个想像世界中的无序状态的先决条件乃是理解其历史,一种必须以三个截然不同的阶段来撰写的历史。第一阶段是自然科学的繁盛时期,第二阶段是其遭受浩劫的时期,第三阶段则是以残缺和无序的形式重建自然科学的时期。但是,请注意,作为一种衰落和沉沦的历史,它渗透了某些标准。它不是一种价值中立的编年史。叙述的形式、阶段的划分都隐含了成功与失败、有序与无序等标准。这正是黑格尔所谓的哲学史、柯林武德所谓的一切成功的历史撰述所应当做到的。因此,如果我们想要寻找资源来研究我已提出的有关道德的那一假设(无论它显得多么古怪和可疑),就不得不询问,我们是否能够在诸如黑格尔与柯林武德那样的作家(他们彼此当然也是迥然不同的)所提出的哲学和历史的类型中,找到我们在分析哲学或现象学哲学中不可能找到的资源。

然而,这一联想立即使人们想到我的假设所包含的一个致

命的困难。人们反对有关我所建构的想像世界的观点(更不必说我对现实世界的看法),说想像世界的居民已抵达这样一个阶段,即,他们已意识不到他们所曾遭受的浩劫的性质;可是,一个具有如此显著的世界历史维度的事件真的会从视野中消失,无所记忆、不可复原吗?并且,我们自身现实世界的问题真的比虚构世界的问题更为严重吗?如果一场足以把道德的语言和实践抛入严重的无序状态的浩劫真的发生过,我们也不可能对此都全然无知。实际上它会成为我们历史的核心事件之一。但是,人们又会说,我们的历史明摆着,并没有这类浩劫的任何记录。因此,我的假设就必须彻底予以摒弃。对此,我至少必须承认,这一假设尚需进一步的阐述,然而不幸的是,如果以提出这一假设的方式来开始阐述这一假设(如果可能的话)就比以前更不可置信。因为这一浩劫将必然是这样一种情况,它以前且至今未被承认是一场浩劫(可能除了极少数人持有异议之外)。我们所必须寻找的,不是一些其特征无可争辩的、短暂而又显著的事件,而是一个更为漫长、更为复杂且更难以确认的过程,并且由于其独特的性质,这个过程本身就可能面临对立的解释。然而,对我的这一部分假设的最初的怀疑也许会因另一个联想而有稍

4 许的减弱。

迄今为止,在我们的文化中,历史就意味着学院化的历史学,而学院化的历史学还不到两百年。假如我的假设所提到的浩劫早在学院化历史学奠基之前确曾发生,而学院化历史学之道德的和其他评价性的前提就源于它所引起的各种无序形式,那会怎么样?假如学院化历史学的观点乃是一种基本上看不到道德无序性的价值中立的观点,那又会怎么样?历史学家(社会科学家也如此)以他的学科的准则和范畴所看到的一切无非是绵绵相续的各种道德学说:17 世纪的清教主义,18 世纪的享乐

主义,维多利亚时代的工作伦理等等,而有序与无序状态的真实语言他是看不到的。如果情况真是这样,那么至少可以解释为什么学院教程依然不承认我所看到的现实世界及其命运。因为学院教程的各种形式事实上正是灾难的一种症候,这种教程并不承认这一灾难的发生。正如大多数学院化哲学与黑格尔和柯林武德的哲学观大相径庭,大多数学院化历史学和社会学(纳米尔或霍夫斯塔特的历史学,默顿或李普塞的社会学)最终也与黑格尔和柯林武德的历史观相去甚远。

在许多读者看来,当我阐述我的初始假设时,就已逐步地把自己可能的论辩盟友都排除殆尽了。但这不正是这一假设本身所要求的吗?因为,陈述这部分假设在一定程度上恰恰就是断言,我们处在一种几乎无人承认甚至可能根本就没有人能完全承认的状况中,因此,如果这假设是正确的,那么必然会显得令人难以置信。相反,如果我的假设从一开始就显得似乎有理有据,那肯定是虚假的。并且,至少,即使容许这一假设把我置于一个反对派的立场上,那也是一个与诸如现代激进主义非常不同的反对派的立场。因为现代激进分子如同任何保守分子一直以来那样,对有关其立场的道德表述、从而对道德语言的武断使用都确信不疑。无论他谴责我们文化中什么别的东西,他都相信,它拥有他为了谴责所需的道德资源。在他眼里,任何别的东西都可能是无序的,但道德的语言却是有序的。然而,他怎么也想不到,他也可能恰恰被他使用的语言所出卖。本书的目的就在于使激进主义者、自由主义者和保守主义者等都意识到这一点。但我不指望它能合其胃口;因为,假如本书的观点是正确的 5 的,那么我们就都处在一种无可补救的灾难之中了。

不过,我并不认为本书所得出的是一个令人绝望的结论。烦(Angst)是一种间歇性的时髦情感,并且对某些存在主义文本

的误读已使绝望本身成为一种心理上的灵丹妙药。但是,如果我们确实处在我所描述的惨状之中,那么悲观主义最终也只是我们不得不放弃的文化奢侈品,以便在这些艰难岁月里存活下去。

当然,我不能否认(诚然也是我的论题所必需的),尽管道德的完整实体在很大程度上已成碎片且部分被毁,但道德的语言与现象却持续存在着。也正因为如此,当我言及当代道德态度与道德论争(正如我即将要做的那样)时就不会有自相矛盾。在此,我仅对当代使我能用它自己的词汇来论述它表示谢意。

第 2 章 今日道德分歧的性质 与情感主义的主张

6

当代道德话语最显著的特征乃是它如此多地被用于表达分歧;而这些分歧在其中得以表达之各种争论的最显著的特征则在于其无休无止性。我的意思是说这类争论不仅没完没了(尽管它们的确如此),而且显然不可能得出任何结论。在我们的文化中似乎没有任何理性的方法可以确保我们在道德问题上意见一致。让我们考虑以下三个恰恰属于此类当代道德争论的例子,它们都是依据各自独特的且人所熟知的对立的道德论辩而形成的:

1(a) 一场正义的战争是这样一场战争:人们从中获得的善超过开战所造成的恶,并且能够在其中清楚地区分生死悬于一线的战斗人员与无辜的平民。但在现代战争中,对未来逐步升级的情况估计极不可靠,并且不可能在战斗人员与平民之间作出切实可行的区分。因此,现代战争都不可能是正义的战争,我们现在都应成为和平主义者。

(b) 如果你想要和平,就得备战。获得和平的惟一方法是威慑潜在的侵略者。因此必须扩充军备,而且清楚地表明你的政策并不必然排除任何特定规模的战争。这就不可避免地要求你清楚地表明你不仅准备打有限的常规战争,而且在某些情形下准备跨越核战争的边界。否则你不仅无法避免战争,而且将被打败。

(c) 超级大国间的战争纯粹是破坏性的;但解放被压迫群体的战争(尤其在第三世界中)却是必要的,从而是摧毁妨碍人类幸福的剥削统治的合法手段。

2(a) 每个人都拥有某些人身权利,其中包括对自己的身体的权利。从这些权利的性质中可以推知,当胎儿本质上还是母亲身体的一部分时,母亲就有权利不受强制地自主决定是否流
7 产。因此,人工流产不仅在道德上是许可的,而且应当为法律所允许。

(b) 当我母亲怀着我时,我不可能愿意母亲做人工流产,除非确定胎儿已经死亡或受到致命伤害。但是,如果涉及自身时我不愿意母亲做人工流产,那么我又怎么能够前后一致地否定他人的生命权利而为自己要求生命权利? 因此,除非我否认一个母亲一般地具有人工流产的权利,否则就要违犯所谓的金律。当然,我并不因此就认定,应当在法律上禁止人工流产。

(c) 谋杀是错误的。谋杀就是消灭一个无辜的生命。胎儿可被看做是个体,它与新生儿的区别仅仅在于它处在通向成人的漫长道路的一个较早阶段上;并且,假如任何生命都是无罪的,那么胎儿也是无罪的。因此,假如杀婴是谋杀,那么人工流产也是谋杀。所以,人工流产不仅在道德上是错误的,而且在法律上也应当予以禁止。

3(a) 正义要求每一个公民在可能的范围内都应享有发展其天赋和其他潜能的平等机会。但是,提供此类平等机会的先决条件包括提供平等的医疗保健和教育。从而,正义就要求政府提供以税收为其财力保证的医疗和教育服务,而且,它还要求,没有一个公民能够用金钱买到此类服务中的不公平的份额。而这就要求废除私立学校与私人医疗行业。

(b) 每一个人都有权担负且仅担负他愿意担负的责任,都