

HUMANITIES
AND
SOCIETY



人文与社会译丛

FROM MORALITY TO VIRTUE

从道德到美德

Michael Slote

[美国] 迈克尔·斯洛特 著 周亮 译

刘东·主编 彭刚·副主编



译林出版社

HUMANITIES AND SOCIETY

从道德到美德

Michael Stoltz

[美国] 迈克尔·斯洛特 著 周亮 译

图书在版编目 (CIP) 数据

从道德到美德 / (美) 迈克尔·斯洛特 (Michael Slote) 著;
周亮译. —南京: 译林出版社, 2017.10
(人文与社会译丛 / 刘东主编)
书名原文: From Morality to Virtue
ISBN 978-7-5447-6954-9

I.①从… II.①迈… ②周… III.①伦理学—研究 IV.①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 136661 号

From Morality to Virtue, first edition by Michael Slote

Copyright © 1992 by Michael Slote

"From Morality to Virtue, first edition" was originally published
in English in 1992.

This translation is published by arrangement with Oxford
University Press

Simplified Chinese edition copyright © 2017 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字: 10-2013-538 号

从道德到美德 [美国] 迈克尔·斯洛特 / 著 周亮 / 译

责任编辑 陶泽慧
装帧设计 胡 彪 黄 晨
校 对 梅 娟
责任印制 单 莉

原文出版 Oxford University Press, 1992
出版发行 译林出版社
地 址 南京市湖南路 1 号 A 楼
邮 箱 yilin@yilin.com
网 址 www.yilin.com
市场热线 025-86633278
排 版 南京展望文化发展有限公司
印 刷 江苏凤凰通达印刷有限公司
开 本 880 毫米 × 1230 毫米 1/32
印 张 11
插 页 2
版 次 2017 年 10 月第 1 版 2017 年 10 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-5447-6954-9
定 价 58.00 元

版权所有·侵权必究

译林版图书若有印装错误可向出版社调换, 质量热线: 025-83658316

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，但该工程却绝非寻常意义上的“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，遂把逐译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象，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

献给大卫·刘易斯与德雷克·帕菲特

H.A. 普理查德,《道德哲学是否建立在错误之上?》

美德与道德这两种彼此配合又相互独立的善好之间有着清晰的区别,如果没有这种区别的话,我们将很难解释如下事实。那就是,如果我们把目光从道德哲学书籍上挪开,而去观看莎士比亚作品对人类生活与行动的生动解释,我们会惊讶地发现,道德哲学的讨论与现实生活的事实之间的距离是如此遥远。

致 谢

这本书在完成过程中得到了许多帮助。第一章与第三章的一些部分曾出现在欧文·弗拉纳根与阿梅里耶·罗蒂编辑的《同一性、品格与道德：道德心理学文集》(Bradford/MIT, 1990)一书中。我要感谢马西娅·巴伦、拉里·布鲁姆、基思·坎贝尔、路易斯·波伊曼、乔治·雷伊、阿梅里耶·罗蒂、厄尼·施莱尔茨基、杰里·施内温德、南茜·谢尔曼、彼得·辛普森，并且特别感谢德雷克·帕菲特与牛津大学出版社的两位审读者，感谢他们提供的有益批评与建议。我也要感谢特里·麦基提供的文书协助。

引言

近些年来，哲学家对美德伦理学的兴趣复苏了。长久以来，伦理学被一种对对和错的关注所支配着——这种关注居于康德主义伦理学、功利主义和常识道德直觉主义的核心。但近年来，有许多人都尝试着去说明这个或那个（道德）美德的本质，去把各种不同的美德联系起来，甚至去概括性地刻画美德的概念，也就是说，去说清楚美德是什么，或，成为美德意味着什么。还有一些人主张伦理学的整个主题只有通过（诸）美德的讨论才能得到最好的引介，而另一些人则呼唤一门能在对伦理现象的总体理论说明中驱散对对和错的关注，或者至少让这一关注处于次要或第二等地位的美德伦理学。

然而，这些对另一条进路的呼唤是否能得到任何合理的正面回应，这仍然是不清楚的。人们出于这样或那样的理由对当代伦理学的那些支配性理论、对那些在根本上对对和错的关注超过对任何其他实质性伦理主题的关注的不满，到目前为止还没能引发对这些进路的系统性替代。人们所给出的大多是一些补充性的途径，也就是说，人们通过在一定程度上系统地解释“朝向正当或善的倾向性何以在道德生

活中具有本质性”，来补充某种或另一种关于对和错的观点。然而，一般的美德和各个特定的美德，一旦被理解为这种倾向性，就显然只能在伦理学中具有第二性或衍生性的地位。虽然，还有一些人摆出了朝向一门真正独立的美德伦理学的姿态，但还未曾有人对（诸）美德给予足够确切的基础性或非衍生性的解释，从而使我们能看到这种建设性的伦理学构想如何能够与那些标准的伦理学构想（比如，康德主义、功利主义和常识道德直觉主义）相对立，这些构想代表了任何新的系统性的美德伦理学的最显而易见且无法避免的竞争者。在这样一种伦理学以充分的广泛性和确切性被清晰地阐述，从而能够在各种活跃的系统性伦理理论中占有一席之地之前，更进一步地，在美德伦理学能够处理由功利主义、直觉主义和康德主义提起的各种概念和理论议题，并且拥有充足的结构以使这些概念和议题与它自身的有效性产生关联之前，关于基础性的美德伦理学进路的想法将仍然仅仅停留于一种猜测性的可能性。

在《从道德到美德》中，我为对一种确切形式的美德伦理学的一般性说明提供了基础，而这种确切形式的伦理学能充分地适应概念性/结构性的议题，并能确切说明什么可以被视为美德，从而使得我们能让它的价值与那些当前占优势的伦理学进路的价值相比较。我们的讨论既不会被纯粹的理论考虑所主导，也不会被从直观上充分地描述各种特定的美德及其样例的尝试所主导；我们将在普遍性的不同层面上运作，并试图指出在不同层面上的断言如何能在一个单一的并且相当系统性的对伦理现象的看法之下连贯起来。我还将论证，相比于我们今天最熟悉的各种伦理学主要构想，我们有理由偏爱本书中所引介的这种特定版本的美德伦理学。

一些人曾经论及，什么是或能够是一个真正的美德伦理学进路的

独特特征；在这种伦理学中，美德起着基础性作用，而非次要的或衍生性的作用；他们通常聚焦于两个特征，这两个特征或许能将一门整体性的美德伦理学与康德主义、功利主义和常识直觉主义等那些更为人们熟悉的理论区分开来。他们说，这样一门伦理学将更关注有美德的个体的有美德的品格，而非这些个体的行为；他们还说，美德伦理学将奠基于善好和卓越（及其对立面）的德性论（*aretaic*）概念，而非诸如“应该”、“正当”、“错误”和“必须”等道义论（*deontic*）概念。这两个标准中的前一个标准存在棘手而有趣的歧义性，我们将在本书的后面给予处理；但就目前而言我可以说，本书所采用的进路将同时满足这两个标准。

然而，由于今天所有经过严肃考虑的伦理观都给予道义论概念以重要或核心的角色，一门恰当的伦理学要是从不使用这些概念，这看起来几乎是不可想象的。我们可以承认，一门不包含道义论概念的伦理学可以代表我们最终追寻的伦理学的一个重要片段，但我们无法想象一门完整的伦理学完全不用这些概念也玩得转。因此，我现在可以说，我希望能够向读者展示，道义论概念如何能够从德性论概念中衍生出来，并被运用于伦理法则和戒律中。当然，一个人也许会疑惑，衍生性的道义论概念是否可能拥有像基础性的或独立于德性论的道义论概念那样大的感染力；但我将论证，一个对伦理现象的充分客观的解释并不需要具有这种更大的感染力的判断，我的论证将部分地基于一个与功利主义相似的想法，即我们应该把两个方面区分开来，一方面是理论上有效的伦理标准与判断，而另一方面是那些用来管理日常生活的，在实践上有用，且或许更强有力的伦理原则/法则/建议。xiv

至少对一些人来说，关于一门独特的美德伦理学的想法已经具有显而易见的吸引力，而我相信，鉴于当下占优势的主要伦理学进路都

面临的那些批评,发展这样一门伦理学的理由将变得更加强劲,甚至紧迫。近年来,伦理学领域的大量工作都聚焦于我们的常识性道德思考的悖论性特征。举例来说,我现在想到的就有内格尔和威廉姆斯对“道德运气”的处理,舍夫勒对日常道义论的怪异性和困难的讨论,以及我自己对日常道德中自我-他人不对称性导致的奇怪的甚至悖论性的后果的讨论。鉴于这些近年来的讨论以及其他已提到的因素,我在本书中将首次提出,我们可以表明常识道德以及任何将常识道德包含在内的整体性伦理观都面临着即便并非无法逾越也相当严重的困难,而我将接下来的书中试着表明,相当类似的因素也威胁着康德主义伦理学。本书第一部分的论证之后的结果,将是我们需要改良康德主义的和常识的伦理/道德观;不过行为功利主义和(至少)一种美德伦理学并未被这些批评所触及,而既然它们仍未遭损坏,我们便值得进一步探索和评估它们,以确定它们的优点和缺点。(当然,也可以尝试着彻底地修正常识伦理学和/或康德主义伦理学,但这样做的障碍将在第一部分中被指出。)

xv 功利主义和我想要提议的美德伦理学的一个共同点是,自我-他人的对称性,而这个特点正是常识伦理学和康德主义伦理学所缺失的。对后者来说,未能帮助他人可能是错误的,然而以同样的方式未能帮助自己则似乎直观上并非错误;而且,一个人的一个行为可能因为它给其他人带来了更多的幸福而比另一个行为在道德上更好,然而,一个行为却并不因为它给行为者自身带来了更多的幸福就在道德上更好。但是,功利主义和我所提议的美德伦理学则以基本上相同的方式,既将那些对行动者的益处和害处视为是与行为的道德评估紧密相关的,也将对他人的益处和害处视为是与行为的道德评估紧密关联的;这样的结果是,它们都避免了不对称性,功利主义和美德伦理学由此以一种对于

康德主义或常识(直觉主义)伦理学来说不可能的方式安全地展开。

但是,何种类型的美德伦理学才能避免自我-他人不对称性,如果这种不对称性像我所提示的那样,以普遍的方式渗透于常识的道德思考之中?因为,如果这种渗透确实存在,那么(我想我们应该假设)常识性的道义论道德判断和常识性的德性论道德判断都受制于较弱形式的自我-他人不对称性,而这很可能意味着,一种在关于什么是道德上有美德或道德上好的方面诉诸常识观点的常识主义美德伦理学,也将像(作为一个集合的)常识性的道义论判断那样面临批评。这是否意味着美德伦理学应该放弃常识而青睐某些其他可能的进路呢?

在某种意义上,是的;然而,正如我们将看到的,在另一种意义上,毫无疑问并非如此。一方面,鉴于上面已提到的尽管尚未深究的批评,美德伦理学应该放弃常识性的德性论道德判断,但另一方面,认识到下面这一点也很重要:我们的常识性的伦理思考使用了某些并不专属于道德方面的德性论概念。

想一想某个美德的概念或某个值得赞赏的行动、人或特质的概念。所有这些伦理概念都是德性论的,但没有一个是和道德评价特别绑定在一起的。一个对行动者本人而言有用或有益的行为也许因此不能算是道德上好的或拥有道德长处或有价值的,但我们仍然赞赏这样的行为,把它看作是值得赞赏的,并把它视为某种涉己美德的范例。换句话说,甚至常识也区分一方面的道德美德或能被视为道德美德的东西,与另一方面的能被视为某种根本美德(virtue ueberhaupt)的东西。粗略地说,只有那些关系到行动或特质的拥有者之外的其他人的美德才能在直观上被视为道德美德或道德上好的;然而,根据常识,助益他人和助益自己的特质或行动都可以是值得赞赏的,都可以是美德或美德的样例。去描述和评估诸如精明、坚忍、漫不经心、谨小慎微、判断力差等

主要是涉己的特质,显然是伦理学工作的一部分(尽管也许不是严格意义上的道德的一部分)。

xvi 我将要发展的美德伦理学将抛弃道德专有意义上的德性论概念,而青睐可赞赏性与美德等“中性”的德性论概念。由于在常识用词中,后者既适用于涉己(self-regarding)美德也适用于涉他(other-regarding)美德,而且,这些德性论概念能够产生出涉己的和涉他的衍生性道义论概念,故而我们的美德伦理学将覆盖我们的常识性思考本来所覆盖的一大部分领域;然而,这样做并不会陷入那些困扰着常识道德的悖论和困难。

那么,功利主义呢?我不是曾宣布功利主义同样避免了常识道德和康德主义伦理学的困难吗?显然,我们必须考虑功利主义,而且,如果我们要捍卫美德伦理学,就要表明为什么它优于功利主义(和/或更一般而言的后果主义)。为了这一目的,我将在第一部分的最后一章考虑功利主义,并从第二部分开始对功利主义和美德伦理学进行比较。功利主义的“行动者中立性”蕴含着对每一个单独个体的关切的根本平等,相反,常识性的美德伦理学则专注于(德性论形式的)原则或法则,这些原则或法则仅仅推荐一种对一个人自己和被视为一个集合的其他人之间的关切的平衡。

此外,第三部分将会显现出,美德伦理学会排除某些专属于道德的概念。常识道德以不对称的,从而也是矛盾的方式运用这些概念(在这里我有些简化了问题),功利主义则倾向于还原这些(以及其他一些)概念。功利主义允许理性、审慎、义务和正义等概念,而这些概念都通过“产生人类福利的总体好结果”的方式而被理解,而“总体好后果”通过被等同于(总体的,平衡的)幸福、快乐或欲望满足,又可以被还原为经验性的和非伦理性的形式。

当我们考虑美德伦理学将会如何谈论一方面的美德和可赞赏性与另一方面的个体利益或福利之间的关系时,功利主义与美德伦理学的对比将会进入下一个回合。对功利主义而言,一个特质能被视为卓越的或可赞赏的,或被视为美德,是因为它对人类福利的总体后果能被设想为可以被还原成幸福或快乐。然而,我们的美德伦理学既没有排除个人福利或利益的概念,也没有排除可赞赏性或美德的概念,并且,出于某些此后将会探讨的理由,即便不再把个体福利进一步还原为快乐/幸福,美德伦理学也没法一致地将可赞赏性/美德还原为个体福利。这是否意味着,一方面,美德伦理学必须保留两个彼此独立的概念(可赞赏性的概念和个人福利的概念),而另一方面,功利主义却具有如下的可以想见的优势:把每种伦理概念都还原为个人利益或个人福利的单一伦理概念(其中个人福利概念还可以进一步还原为非伦理的概念)呢?

xvii

并不必然如此。因为除了还原论之外,至少还存在另外一种把概念融合或同一起来的方式。我们将在第三部分以相当的细节来探讨的是,斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义作为美德伦理学的两种形式之间的反差,可以使我们看到这另一种方式是如何可能的。如同功利主义那样,伊壁鸠鲁主义把所有的美德都还原为被理解成享乐的个人福利,但它与功利主义的不同在于,它并不把任何给定个体的美德与总体上的人类快乐(或对痛苦的避免)绑定起来,而是只以一种利己主义的态度把它与那些有美德的人的快乐绑定在一起。对伊壁鸠鲁主义来说,一个人是高贵的、有美德的,仅当这个人通过行动来确保他长期而言能最大限度地摆脱痛苦。(这可能涉及帮助其他人,但这种乐于助人伊壁鸠鲁主义看来仅仅在衍生意义上是高贵的。)

相比之下,斯多葛主义通过宣称美德是唯一的内在的个人善,反转

了对概念进行同一或统一的方向。通常,我们把美德以及我们实践美德的能力视为我们自身之中、我们的生活之中比单纯的快乐、比我们实现快乐或福利的能力都更高的方面。伊壁鸠鲁主义认为,前者,也就是那一般认为的人类生活中的更高的要素,可以被还原为、被降低到单纯的快乐或福利的层面。但斯多葛主义认为,我们的福利、我们的人类利益无异于(被利己地设想的)美德或有美德的生活。它把通常认为地位低于美德的福利看作是无异于或不低于美德的。换句话说,它把所有福利或个人利益方面的区别,等同于美德或可赞赏性方面的区别;如果我们此后要用到的术语,我们可以说,斯多葛主义把福利(方面的区别)提升到了美德或有美德的生活(方面的区别)的高度。

还原和提升都是将一方面的美德、可赞赏性与另一方面的个体利益、福利结合到一起的可能方式。虽然本书中的美德伦理学远远不是利己主义的,但是出于上面提到的关于平衡涉己关切和涉他关切的论证,我们的美德伦理学如果愿意的话,也完全可以从斯多葛主义中借用一些东西。即使它不能以功利主义或伊壁鸠鲁主义那样的方式把可赞赏的东西还原为对个人来说是好的东西,它仍然可以尝试把对个人来说是好的东西提升到(自我-他人对称的,但非利己主义的)可赞赏的东西的层面,而这将使它能够把它的所有伦理概念都集合到可赞赏性的单一概念之下。

因此,通过逐一进行排除和提升的策略,美德伦理学能够在它的复杂系统中获得一种统一性,这种统一性完全可以与功利主义通过还原
xviii 所得到的统一性相媲美。然而,在第三部分中,我将论证,无论在理论上多么美妙,追求这种统一性都将付出令美德伦理学变得不可接受的代价——特别是对一门建立在关于可赞赏性和美德的地位的常识观点的基础之上的美德伦理学而言。我们也将看到,功利主义在面临排

除主义时,需要对自己的还原主义进行辩护;这种排除主义宣称,没有什么东西是好的或正当的,一切的一切都只是快乐、幸福以及有助于快乐、幸福的行动(以及动机等)。从第四部分开始,本书的重点也将对功利主义与美德伦理学的方法和后果的比较,转向对功利主义的直接批评。

功利主义不仅能够直接评判行为,也能根据行为对人类或动物的幸福所产生的后果来直接评判动机和品格特质。在第四部分我将试图表明,功利主义关于在人们身上什么是可赞赏的或卓越的构想会产生高度反直觉的理论后果,而(毫不意外地)常识美德伦理学则并不遭受这些后果。(看起来,类似的批评也同样适用于一般意义上的后果主义。)此外,第四部分还将论证,所有特定形式的功利主义由于受制于功利主义所特别依赖的那些方法论假设和基础性假设,都具有未确定性。事实上,在与功利主义自己独有的那些辩护理由相关的不止一个方面上,功利主义都是未确定的。由于对任何一种特定版本的直接功利主义(行为功利主义或动机功利主义)来说,给出这样的辩护都是不可能的,这种不可能性便让我们有另一个理由去放弃功利主义,而把美德伦理学当作可行的理论选项。

由于我们的美德伦理学并不依赖特定的道德概念,而所有将被我们抛弃的当下流行的伦理理论却都各按所需地调用这些概念,我们所提出的美德伦理学的独特性就很明显了。除了像一门真正的美德伦理学所应该做的那样聚焦于品格并且将德性论概念视为基础性的之外,它还把自己限制于非道德性的德性论和道义论概念中,在这个意义上,这种我们正在发展的美德伦理学与现有的主导性的功利主义、康德主义、常识主义等之间的距离,将比许多期待一种不同的、新的美德伦理学进路的人所预想的距离还要远得多。