



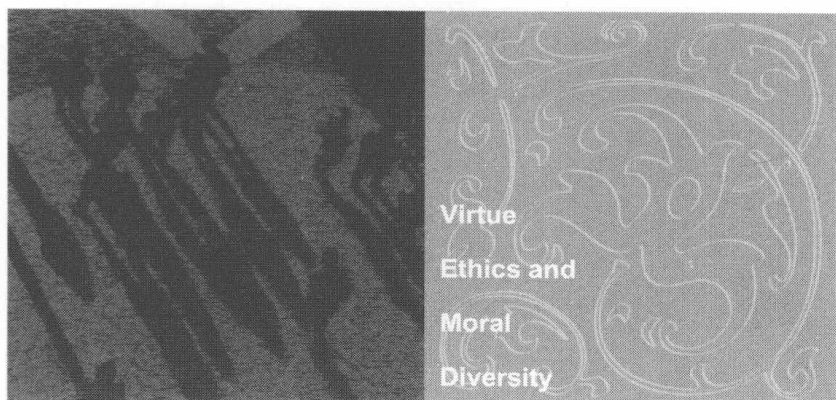
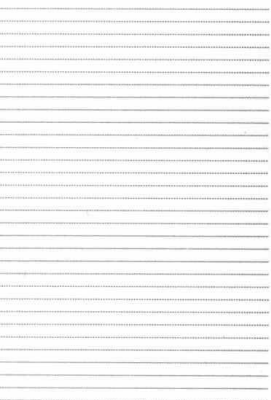
美德伦理学 与道德多样性

李义天 著

Virtue
Ethics and
Moral
Diversity



全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press



Virtue
Ethics and
Moral
Diversity

美德伦理学与道德多样性

李义天 著



全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目(CIP)数据

美德伦理学与道德多样性/李义天著.

—北京:中央编译出版社,2011.12

ISBN 978-7-5117-1267-7

I. ①美…

II. ①李…

III. ①伦理学-研究

IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 277349 号

美德伦理学与道德多样性

出版人 和 龔

策划编辑 贾宇琰

责任编辑 李小燕

责任印制 尹 珺

出版发行 中央编译出版社

地 址 北京西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座(100044)

电 话 (010)52612345(总编室) (010)52612340(编辑室)
(010)66161011(团购部) (010)52612332(网络销售)
(010)66130345(发行部) (010)66509618(读者服务部)

网 址 www.cctphome.com

经 销 全国新华书店

印 刷 北京金瀑印刷有限责任公司

开 本 787 毫米×960 毫米 1/16

字 数 292 千字

印 张 20.5

版 次 2012 年 3 月第 1 版第 1 次印刷

定 价 59.00 元

本社常年法律顾问:北京大成律师事务所首席顾问律师 鲁哈达

凡有印装质量问题,本社负责调换。电话:(010)66509618

目 录



第一章 导论：当代美德伦理学的兴起与展开	1
第一节 当代美德伦理学的发展概况	1
一、新潮还是返潮：在当代关注美德伦理学	2
二、目的论、优良品质与实践智慧：美德的意义与内涵	6
三、当代美德伦理学的基本共性与内部区分	13
第二节 当代美德伦理学：道德哲学的自我更新	20
一、普遍性批判：反思启蒙以来的现代道德哲学	21
二、道德要求、道德理由与道德心理	25
三、生活经验与美德伦理学研究	30
第三节 国内研究概况与新的尝试	33
一、当代美德伦理学的国内研究及其局限	34
二、范式理解与核心问题	40
三、三种维度、两个部分与一条线索	43

第二章 现代规则伦理学：基督教的碎片与未完成的启蒙	47
第一节 现代规则伦理学的宗教遗痕	47
一、希腊人的道德规则	48
二、基督教的规则至上观念	53
三、作为宗教碎片的现代规则伦理学	57
第二节 启蒙的道德筹划：欲“普遍化”而不能	61
一、情感主义伦理学：多元的抑或杂多的？	61
二、启蒙道德筹划的双重失败	67
三、现代规则伦理学：未完成的启蒙筹划	73
第三节 规则伦理学的道德心理：单调的义务心态	80
一、道德心理：关键的伦理学问题	80
二、规则伦理学的义务感及其缺陷	84
三、难以回避的“意志软弱”	90
第四节 规则伦理学的道德行为者：抽象的无偏倚性	97
一、道德行为者的含义与地位	97
二、伦理学的关怀对象：“一个人”或“这个人”？	99
三、自我同一性与多样的行为者	105
第三章 美德、幸福与共同体	110
第一节 作为实践智慧的美德	110
一、“美德”概念：词源及其演变	111
二、伦理美德与理智美德	115
三、实践智慧与适度/中道	120
第二节 实践智慧与正确的行动	124
一、关于实践智慧的几种误解	124
二、大前提：以幸福为至高目的	128
三、小前提：对具体情境的敏锐感知	133

第三节 幸福	138
一、Happiness or Well-being: 幸福的两种意义	139
二、幸福: 完整的美好生活	142
三、幸福与幸运	149
第四节 共同体	154
一、共同体的共同性	154
二、共同体的伦理性	161
三、共同体的构成性	165
第四章 质疑美德伦理学: 主观的或相对的	175
第一节 基于行为者的美德伦理学可靠吗?	176
一、斯洛特: 以行为者为基础的美德伦理学	177
二、美德缺少依据, 行为何以正确?	181
三、斯洛特的主观化症结: 实践智慧的缺位	188
第二节 目的论的尴尬与幸福的相对性	193
一、目的论只是个理论假设	193
二、幸福的内部不协调与外部相对性	199
三、操作手册的缺乏与各说各话的困境	204
第三节 共同体的三重局限	210
一、共同体的想象色彩与历史局限	211
二、共同体的同质危险与构造局限	217
三、共同体的相对封闭与政治局限	224
第五章 来自美德伦理学的辩护与启示	230
第一节 美德伦理学意义上的确定性	232
一、实践之真与当下确定性	233
二、当下确定性与伦理共识	239
三、当下确定性与道德规则	244

第二节 相对主义、多元论与地方性立场	250
一、道德相对主义的特征	251
二、多元论：描述的复数性	256
三、只有多样的，没有相对的	260
第三节 实践、时间与商谈	267
一、实践：基于一种彻底的地方性立场	268
二、时间：呵护多样性与探求普遍性的背景	273
三、商谈：兼容“一”与“多”的姿态与途径	279
 第六章 结语：实践之真与生存之美	 284
第一节 两个维度之间的当代美德伦理学	285
第二节 实践之真：真理及其探究入径	288
第三节 生存之美：伦理学的意旨所在	291
 参考文献	 295
 后 记	 318

第一章 导论：当代美德伦理学的兴起与展开

第一节 当代美德伦理学的发展概况

关于当代美德伦理学的研究，在国内学界，仍有许多空间可在师友们打下的良好基础上继续拓展。经过十余年的译介和评论，以阿拉斯代尔·麦金太尔（Alasdair MacIntyre）为代表的当代美德伦理学，已成为国内学者考虑现代伦理问题的重要方面。然而，目前的研究状况却使笔者经常遇到这种情况——当朋友们得知笔者的研究是关于当代美德伦理学时，他们往往会说：“当代美德伦理学？我知道！麦金太尔嘛！”固然，麦金太尔是一位不可回避的重要人物，但是，他的观点并不代表当代美德伦理学的全部。^① 况且，无论是美德伦理学的内部还是外部，对麦金太尔的批评频频可见，甚至有人质疑，美德伦理学的思想在麦金太尔整个学说中究竟占

^① Christopher Martin (1994), “Virtue, Motivation and the End of Life”, in Luke Gormally (ed.), *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Four Courts Press, p. 118.

有几成分量?^①

要想回答这类问题,除了更深入地挖掘麦金太尔的思想,还必须对当代美德伦理学的整个发展状况、学术旨趣、思想特征有准确的把握。当然,这不是说本书是为了讨论麦金太尔才来关注当代美德伦理学的,而是说,国内学界针对当代美德伦理学的讨论,已经发展到了一个必须突破仅以麦金太尔为限,进而更加广泛、更加深入地讨论美德伦理学本身的研究阶段了。这既是国内伦理学研究的趋势,更是美德伦理学在当代蓬勃发展的实际状况使然。

一、新潮还是返潮:在当代关注美德伦理学

虽然学界对于当代美德伦理学的内涵仍有许多争论,但至少在一个史实问题上,无论支持者或反对者皆有基本共识,即,伊丽莎白·安斯库姆(G. E. M. Anscombe) 1958年发表的论文《现代道德哲学》(“Modern Moral Philosophy”)是当代美德伦理学的兴起标志。^②

这是因为,针对康德主义和功利主义等现代规则伦理学(rule ethics)^③整体思路的颠覆性批判,率先由这位英国女学者发起。而且,直言

① 参见 Jean Porter (2003), “Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre”, in Mark Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 43; David Solomon (2003), “MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy”, in Mark C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 114 - 115, p. 131.

② 该文最初发表于 *Philosophy*, Vol. 33, 1958, 后收录于 *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, III: Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell, 1981.

③ 笔者把康德主义和功利主义这类以规则为中心的(rule-centred)伦理学称做“规则伦理学”(rule ethics),它们与美德伦理学一样,都具有积极介入生活的自觉要求,都具有规约和范导人的行为和生活方式的意义与功能,因此这三者同属于“规范伦理学”(normative ethics)。只不过,规则伦理学通过规则——“规则”是指具体而明确的规定性陈述或律令,它在伦理中体现为康德式法则与功利原则,在政治中(接下页)

应当返回亚里士多德并以美德理论来解释道德现象，也由她首先提出。^①更重要的是，正是在安斯库姆的这篇文章的激发下，“美德理论迅速成为当代道德哲学中的一个重要选项”^②。半个多世纪以来，伦理学界围绕“什么是美德”、“美德伦理学具备哪些特征”、“美德伦理学有怎样的得失”等问题展开丰富的研究，以至于诸多学者不约而同地将美德伦理学视为伦理学的当代主流之一。^③

尽管美德伦理学学者具有各自的学术背景，关注向度和言谈方式也不尽相同，然而，他们都从道德生活和道德知识的历史中汲取资源，作为美德伦理学的参考与支撑。正如迈克尔·斯洛特（Michael Slote）所说：“所有的美德伦理学理论都根基于更早一些的——有些是古代的，有些是现代的——美德伦理学形态，而且，事实上大部分在当代理论中存在的最重要

（续前注）体现为相应的礼仪、制度和法律——来展示规范性，而美德伦理学则通过美德来展示规范性。因此，“规范伦理学”不与“美德伦理学”相对，而是与“元伦理学”（meta ethics）相对。因为元伦理学并不直接考虑规约和范导人的行为和生活方式的问题。把美德伦理学理解为一种“规范伦理学”（具有规范性的伦理学），这种提法可参见 John K. Roth (ed.) (1995), *International Encyclopedia of Ethics*, London: Fitzroy Dearborn Publishers, pp. 621 - 622; David Copp and David Sobel, “Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics”, *Ethics*, Vol. 114, April 2004, p. 514; David Solomon (1997), “Internal Objection to Virtue Ethics”, in Daniel Statman (ed.), *Virtue Ethics*, Washington D. C.: Georgetown University Press, pp. 166 - 167; Robert B. Louden, “Kant’s Virtue Ethics”, in Daniel Statman (ed.), *Virtue Ethics*, p. 286; Rosalind Hursthouse (1999), *On Virtue Ethics*, New York: Oxford University Press, p. 1。

①参见 Roger Crisp and Michael Slote (eds.) (1997), *Virtue Ethics*, New York: Oxford University Press, pp. 1 - 2; Daniel Statman, “Introduction to Virtue Ethics”, in Daniel Statman (ed.), *Virtue Ethics*, p. 3。

②James Rachels (1999), *The Elements of Moral Philosophy*, Boston: McGraw-Hill College, p. 177。

③詹姆斯·雷切尔斯（James Rachels）表示：“当代伦理学最显著的发展，就是持续增长的美德伦理学兴趣了。”克里斯托弗·克德勒（Christopher Cordner）也认为：“在当代道德哲学中，美德伦理学即使不是卓尔不群的，也是极为显著的。”参见 James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, p. 2; Christopher Cordner (1994), “Aristotelian Virtue and Its Limitation”, *Philosophy*, Vol. 69, p. 291。

的差别，都可以追溯到它们在历史渊源中的差别。”^①从哲学史上看，美德伦理学是在西方古典时期便已产生的伦理学形态。无论苏格拉底、柏拉图、亚里士多德，还是伊壁鸠鲁派或斯多葛派，这些古代思想家的道德追问是：什么是好人？如何成为好人？怎样获得好的生活（幸福）？^②正是在处理这些问题的过程中，“‘美德’占据了他们讨论的中心位置”^③。

在这种思想背景下，学界似乎更愿意把美德伦理学的当代兴起冠以“复兴”（revival）之名，他们喜欢提出的问题是：“我们应该回归美德伦理学吗？”^④对此，安斯库姆的回答是肯定的。她认为，如果用“不真诚”、“不贞洁”、“不公正”而不是“（道德的）对/错”来陈述道德现象，将是一次巨大的进步。^⑤而麦金太尔则不仅倡导恢复美德伦理学，还试图恢复一种同样需要恢复的政治理想，即，在共同体（主义）的社会环境和政治安排中重建美德。道德哲学的历史似乎潮起潮落，正在经历着美德伦理学的返潮归来。

然而，如果当代美德伦理学只是“返潮”，那么对研究者来说，最主要的任务就在于了解“所返之潮”的本来面目，尽可能地把这种诞生于古典时代的伦理知识准确地还原，如同修缮历史建筑的“整旧如旧”原则所要求的那样。但是，仅仅只有还原或重述是远远不够的。毕竟，培育古代美德伦理的那个时代已同今日世界迥然有别了。作为一门实践知识，伦理学的研究似乎不应与现实生活相距太远。更何况，当代学者之所以对美德伦理学重新燃起兴趣，也并不是因为他们只想表达一种怀古情绪，而是因为在当代的道德生活和道德知识中遭遇到某些症结，纠缠于某些困

① Michael Slote (2000), "Virtue Ethics", in Hugh LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden, Mass: USA Blackwell Publishers, p. 327.

② Julia Annas (1993), *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, pp. 27 - 28.

③ James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, p. 175.

④ Ibid, p. 176.

⑤ Anscombe, "Modern Moral Philosophy", in Roger Crisp and Michael Slote (eds.), *Virtue Ethics*, p. 34.

惑，因此才试图挖掘一种在伦理学史上长期被忽视的资源，以规避现有的知识缺陷，并重新解释伦理生活本身。

因此，当代的讨论虽要援引美德伦理学的古典渊源，但不必限于美德伦理学的历史形态，更不可忽视美德伦理学的当代内涵。^① 我们目前所面对的文本——自 1958 年以来的美德伦理学作品——是当代学人对于当代的知识困境和实践困境的回应；它们注入了当代人的生活体验，反映着当代学者的思维倾向，不能被视为古代美德伦理学的完全翻版。^② 以亚里士多德为代表的古代美德伦理思想，虽是弄清楚美德伦理学基本理念所必须借助的资源，但是，梳理和复兴这项资源，却是为了让我们在目前的思考和行动中形成新的选择。所以，仅有复兴并不足够；即便复兴，也需要是新的复兴。^③ 对于当代的道德生活和道德知识而言，关注 20 世纪 50 年代以来的美德伦理学具有特别的思想意义与现实意义。

当然，强调当代美德伦理学同其古典形态的差异，并不是要切断二者的联系。这既无必要，也不可能。在随后的章节里，我们不但不会忽略美德伦理学的历史源头，还会专门地、频繁地返回古典时代，向先哲请教美德理论的原初知识与基本理念。因为，只有将这些内容整合到我们当前的研究中，才能完整地把握美德伦理学的特征和价值，准确地理解美德伦理学的困惑与批判，从而恰当地界定美德伦理学的局限与修正。可以说，当

① 参见 Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, p. 8; Michael Slote, Marcia Baron and Philip Pettit (1997), *Three Methods of Ethics: A Debate*, Malden, Mass.: Blackwell, p. 184; Michael Slote, "Virtue Ethics", p. 327.

② [美] 福莱主编：《劳特利奇哲学史》（第 2 卷），冯俊等译，中国人民大学出版社 2004 年版，第 147 页。

③ 参见 Peter Simpson, "Contemporary Virtue Ethics and Aristotle", in Daniel Statman (ed.), *Virtue Ethics*; Daniel Putman (1988), "Virtue and the Practice of Modern Medicine", *Journal of Medical Ethics*, Vol. 13; Michael Slote (1994), "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54。甚至有人直言，当代美德伦理学“不是，也从来不可能是亚里士多德式的……（它）不是某种陈旧事物的延续。恰恰相反，它是全新的。”参见 Christopher Cordner, "Aristotelian Virtue and Its Limitation", p. 290。

代美德伦理学的研究，既需要对古代思想经典予以回溯与呼应，也需要对现代道德哲学展开反思和辩难。

二、目的论、优良品质与实践智慧：美德的意义与内涵

研究美德伦理学，首先需要理解美德概念的意义与内涵。然而，任何伦理学类型都具有自己的美德概念。不以美德伦理学为框架，人们依然能够谈论“美德”，但这样获得的只是有关美德的伦理学，而不是美德伦理学。^① 因此，在“美德是什么”与“美德伦理学是什么”两个问题之间，存在着某种解释学循环。而这种循环状态实际上为我们了解当代美德伦理学发展，梳理其层次和命题，提供了一个基本的切入点。通过跟踪当代学者对上述两个问题的分别回答，我们可以大致洞察当代美德伦理学的发展概况。

如前所述，自安斯库姆的《现代道德哲学》发表后，针对美德的讨论和关注日益增多。冯·赖特（G. H. Von Wright）在吉福德讲座（Gifford Lectures）中——该讲座文稿于1963年以《多种多样的善》（*The Varieties of Goodness*）为名出版——就指出，“美德是一个在现代伦理学中被忽略了的观念”^②。评论者认为，继安斯库姆之后，正是冯·赖特针对英美伦理学的有力批判，促使大量有关美德的分析文章出现。^③ 其中，彼得·吉奇（Peter Geach）1977年出版的斯坦顿讲座文稿，以及詹姆斯·华莱士

① 斯洛特就指出：“许多哲学家都谈到过美德……但是把美德仅当做道德理论的一个部分的观点，并不能算做美德伦理学。美德伦理学所努力陈述的美德，是自足的、居于中心的，而不是推衍的或仅是补充的，我们可以说康德和罗尔斯有关于美德的理论，但他们不一定是任何形式的美德伦理学的提倡者。”参见 Michael Slote, “Virtue Ethics”, pp. 325–326.

② G. H. Von Wright (1963), *The Varieties of Goodness*, London: Routledge & Kegan Paul, p. 136.

③ Kurt Baier (1988), “Radical Virtue Ethics”, in Peter A. French et al. (eds.), *Ethical Theory: Character and Virtue*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, p. 126.

(James D. Wallace) 1978 年出版的《诸美德与诸恶德》(*Virtues and Vices*) 均为典型代表。^①

尽管 20 世纪六七十年代已有不少讨论, 但真正将美德的重要性同伦理学的探究模式相结合, 并带入更广泛的文化关注中来的, 仍要归功于麦金太尔在 20 世纪 80 年代的杰出工作。^② 因此, 在当前的美德伦理研究中, 直接分析和阐述麦金太尔美德学说的文章数量繁多。这也是为什么当代的美德伦理学研究往往被等同于麦金太尔研究的关键原因。除了全面分析麦金太尔的文集^③, 就目前所掌握的资料来看, 约翰·博格雷 (John Begley) 的《阿拉斯代尔·麦金太尔的美德理论》^④、莱尔·唐宁 (Lyle Downing) 和罗伯特·辛戈潘 (Robert Thigpen) 的《追寻目的: 麦金太尔在〈追寻美德〉中重塑该概念的努力所蕴含的意义》^⑤ 等文章都强调了麦氏理论的目的论特征。^⑥ 实际上, 目的论不仅是麦金太尔, 也是当代美德伦理学中亚里士多德主义的基本分析框架。

在美德伦理学看来, 美德之所以值得提倡, 是因为它有助于实现人类的生存目的——幸福 (well-being) 或美好生活 (good life)。在《追寻美

① 参见 Peter Geach (1977), *The Virtues: The Stanton Lectures (1973-74)*, New York: Cambridge University Press; James D. Wallace (1978), *Virtues and Vices*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

② David Solomon, "MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy", pp. 141-142.

③ 参见 J. Horton and S. Mendus (eds.) (1994), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Polity Press; Mark Murphy (ed.) (2003), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Cambridge University Press.

④ John Begley (1995), "The Virtue Theory of Alasdair MacIntyre," *Pacifica*, Vol. 8, pp. 220-228.

⑤ Lyle Downing and Robert Thigpen (1984), "After Telos: The Implications of MacIntyre's Attempt to Restore the Concept in After Virtue", *Social Theory and Practice*, Vol. 10, pp. 585-600.

⑥ 加拿大威尔夫大学 (University of Guelph) 哲学系的威廉姆斯·休斯 (Williams Hughes) 是一位密切关注麦金太尔及其相关研究的学者, 他专门建设了一个网页, 收集麦金太尔本人的和研究麦金太尔的著作和论文 (名单)。参见 <http://www.uoguelph.ca/philosophy/macintyre/>。

德》中，麦金太尔明确指出：美德是使一个人获得幸福所必要的品质，它是人类在后天所获得的，“拥有和运用它，会使我们能获得那些内在于实践的善，若缺少了它，则会严重地阻碍我们获得任何诸如此类的善”^①。而麦金太尔的“实践”概念是指“任何融贯的、复杂的并且是社会性地确立起来的、协作性的人类活动形式，通过它，在试图获得那些既适合于这种活动形式又在一定程度上限定了这种活动形式的优秀标准的过程中，内在于那种活动的善得以实现”^②。麦金太尔认为，只有获得实践的内在善，才是卓越的实践方式；而要获得实践的内在善，就必须借助美德。进一步的，在他看来，能够决定实践的内在善的，其实是行为者所处的道德探究传统及其拥有共同善的生活群体。因此，美德的运用，根本上是为了揭示和把握这种道德传统，也是为了推动和实现这种群体生活。

麦金太尔认为，如果缺乏目的论的考虑，“美德”就会被理解为一种单纯的心理倾向/秉性（disposition）：它们或是“被理解为个人的自然情感的表达”，或是“被理解为是用来约束和限制这些自然情感的某些破坏性后果的秉性”。^③ 为了不让“美德”过于主观而变成一种情感之物，麦金太尔的策略是把美德锁定在一个社会建构的语境中。^④ 这种语境的引入，意味着麦金太尔对于亚里士多德目的论的一种改造，即，既

① Alasdair MacIntyre (1984), *After Virtue*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, p. 191. 值得说明的是，在本书中，笔者对麦金太尔的几本代表作（《追寻美德》、《谁之正义？何种合理性？》、《伦理学简史》、《三种对立的道德探究观》）的参考和引用原则是这样的：（1）同时参考其英文原版和现有中译本，并以前者为准。（2）在引用（尤其是直接引用）时，如果现有译文非常准确，而笔者无法作出更好的翻译，那么将直接采取现有中译文；如果笔者认为还有更好的理解和翻译方式，那么笔者将提供自己的译法。因此，对于前一种情况，笔者将在注释中直接注明其中文版信息，而对于后一种情况，则将直接注明其英文原版的信息。这虽然会造成这些注释在格式上的不一致，但它反映了笔者在研究和写作过程中的真实情况。

② Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 187.

③ Ibid, p. 228.

④ David Solomon, “MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy”, p. 138.

保留了美德伦理学所需要的“目的”概念，但又不是在生物学意义上展开。^①

同样以目的论来界定“美德”的，还有罗萨琳德·赫斯特豪斯（Rosalind Hursthouse）。《论美德伦理学》（*On Virtue Ethics*）是其代表作，同时也是当代美德伦理学中亚里士多德主义的代表作。在该书中，赫斯特豪斯把关于美德的目的论理解——美德是一种使人将其自然本性发挥到最佳、从而达至最佳生存状态（幸福）的内在因素^②——称做“伦理自然主义”（ethical naturalism）。但值得注意的是，菲利帕·福特（Philippa Foot）在此之前已经提出这一思想并产生广泛影响；只是直到2001年，福特才正式出版了她的《自然之善》（*Natural Goodness*），以阐明该理论。所以，“最好把赫斯特豪斯的观点看做是完成福特概要框架的一种方式”^③。

在《自然之善》中，福特指出，“好的/善的”（good）属于“定语形容词（attributive adjectives），如‘大的’和‘小的’就属于这一类；它们同谓语形容词（predicative adjectives）如‘红的’相对照。后者不依赖于它们所修饰的那个名词而发挥作用，然而某个特殊的F是否是一个好的F，这完全在于我们用什么来指代‘F’。”^④换言之，一物是不是红的，这与该物是什么东西无关；但一物是不是好的，却与它属于何种东西有关。所以，“要知道是什么造就了一个好的F，我们就必须理解F这一类事物的自

① 所以有评论者指出，麦金太尔写作《追寻美德》其实有两个目的：“第一是为了逐步呈现出他对当前现代思想不妥之处的诊断，第二则是为了提供一份草图，以描绘一种被适当重塑的亚里士多德主义的备选方案可能是个什么样子。”参见 Jean Porter, “Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre”, p. 39.

② Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Chs. 8, 10.

③ David Copp and David Sobel, “Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics”, pp. 532 – 533.

④ Philippa Foot (2001), *Natural Goodness*, New York: Oxford University Press, pp. 2 – 3.

然本性 (nature)”^①。

在这个问题上，麦金太尔也有类似看法。他说，诸如“善（好）的”这些“形容词的力量依赖于它所隶属的特定名词的意义，因为正确运用这类形容词的准则是被名词的意义所决定并随着名词意义而变化”^②。而最终决定名词意义的则是该词的指代对象的社会角色和功能。比如，确定“好的战士”是什么意思，取决于社会对“战士”角色的功能定位是怎样的。当我们把一个人同其社会角色或功能联系起来，我们也就比较容易回答“他是不是好的”这个问题。而在具有明确角色定位的社会中，由于其结构稳定，评价系统稳定，因而指称一个好的F，意味着它符合F那类存在者的社会角色，实现其角色功能，并得到了社会共同承认。在此意义上，“好/善”的标准是非个人的或客观的。^③

福特同样考虑到这一点。通过引入“生命形式” (life form) 概念，福特表明，对于某一生物而言，只要它满足某种目的和需要，就可以被称做“好的”；但要断定它作为该物种的一个成员是不是“好的”，则要看该个体是否符合该物种的生命形式。生命形式特指专属于该物种的自然本性，亦即它内在拥有的东西。^④ 所以，当我们说“这个人是个好人”，是指此人作为人而符合人的生命形式，他把“人”这一物种的自然本性之善 (natural goodness) 充分展示出来。而促使他做到这一点的正是该行为者内在的优良品质，即“美德”^⑤。

将“美德”理解为优良品质 (good character)，这在当代美德伦理学

① D. Copp and D. Sobel, “Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics”, p. 533.

② [美] 麦金太尔：《伦理学简史》，龚群译，商务印书馆2003年版，第133页。

③ 同上，第137—138页。

④ Philippa Foot, *Natural Goodness*, pp. 26–27.

⑤ Philippa Foot (1978), *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley: University of California Press, p. 125, p. 159, p. 168.