

关于美德伦理学研究的几个理论问题

万俊人

〔摘要〕 虽然近些年有关美德伦理学的研究已经逐渐为国内伦理学界所关注,但从总体来看,国内美德伦理学的当代研究仍处在复苏初期。考虑到美德伦理学曾经长期是以儒家伦理学为主体的中国传统伦理学的基本理论形态和学理进路,在现、当代中国伦理学语境中重释,乃至建构中国文化特色的美德伦理学理论,似乎更有理由要求更多更高的理论关注和学术探究。因此,本文主要对美德伦理学研究所面临的一些基本问题进行探究,主要涉及关于美德伦理学的身份再确认、关于美德伦理学的基本方法论问题、关于美德伦理学与“现代性”问题、关于美德伦理学所面临的几种指控。

〔关键词〕 美德伦理学 现代身份 基本方法论 “现代身份”确认 指控

〔中图分类号〕B82-06 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2008)03-0017-10

在刚刚完成的为《社会科学战线》“学术名家”专栏所撰写的《美德伦理的现代意义——以麦金太尔的美德理论为中心》一文中,我断定,美德伦理学几乎是中外所有传统伦理学理论中最原始、也最连贯成熟的经典形态,并且我尝试着给美德伦理学做出了如下概念界定:“它以人类个体或群体的道德品格和伦理德性为其基本研究主旨,意在通过具体体现在某些特殊人类个体或社会群体的行为实践之中的卓越优异的道德品质,揭示人类作为道德存在所可能或者应该达成的美德成就或道德境界。”可是,严格说来,这一定义仍然未致周延,最起码尚未涵括其基本方法论。弥补这一缺陷当是我撰写本文的一个基本原因。不过,更重要的原因在于,有关美德伦理学的研究虽然近些年已经逐渐为国内伦理学界同仁所关注,欧美学者的相关研究之最新成果也不断被译介过来,并受到伦理学学者们的重视。但总体看来,国内美德伦理学的当代研究仍处在复苏初期。考虑到美德伦理学曾经长期是以儒家伦理学为主体的中国传统伦理学的基本理论形态和学理进路——尽管其与西方古典美德伦理学之

间存在着诸多理论和方法的差异,在现、当代中国伦理学语境中重释,乃至重构中国文化特色的美德伦理学理论,似乎更有理由要求更多更高的理论关注和学术探究。

本文试就美德伦理学研究所面临的一些基本问题进行探究,在这些问题中,有一些是属于中国道德文化语境的特殊性问题,而更多的则是现、当代美德伦理学研究所遇到的一般理论问题。通过本文的阐释和分析,我不仅想补充完善前文所未竟者,而且希望引起国内同仁对美德伦理学这一古老而日新的课题给予适当的重视。

一、关于美德伦理学的现代身份再确认

自20世纪伊始G. E. 摩尔发表《伦理学原理》之后,西方伦理学便在逻辑实证主义哲学思潮的挟裹下发生了一次具有根本意义的理论转型:长期被视为人类“实践理智”或“实践理性”之伟大成就的“规范伦理学”(normative ethics)开始逐步转向并追逐现代“科学理性”或“技术理性”,所谓“元伦理学”(meta-ethics)或“分析伦理学”(the analytical ethics)或“理论伦理学”(the theoretical ethics)由

对此,我本人曾做过一些尝试性的研究,就如何比较传统儒家美德伦理和古希腊亚里士多德主义的美德伦理一题,同麦金太尔先生有过一次学术对话。无论这次对话是否成功,在我看来至少还是一次有意义的学术对话试验。参见万俊人:《儒家美德伦理及其与麦金太尔之亚里士多德主义的视差》,载刘东主编:《中国学术》,2001年第二辑(总第六辑),北京:商务印书馆2001年版;麦金太尔:《孔子与亚里士多德的美德概念的再讨论——对万俊人教授的回应》,载刘东主编:《中国学术》,2002年第一辑(总第九辑),北京:商务印书馆2002年版。这两篇文章亦有英语文本发表,同它们的中文文本基本相同。参见Robin R. Wang (ed.), *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, Albany, New York: State University of New York Press 2004.

此成为20世纪相当长时间内伦理学学科的权威性理论范式。我自己也一度曾经把“美德伦理学”、“规范伦理学”和“元伦理学”看作是西方伦理学史上具有历史演进和更替意味的三种基本伦理学理论范式。但现在看来,这一学术判断仅仅是一种出于学术便利的大致的类型学分辨而已,仍需要许多学术解释和学理论证。

一种较为准确的学术刻画似乎应该是这样的:“规范”和“协调”始终是道德伦理的文化功能,甚至可以说是道德伦理始终不渝的根本目标。就此而言,所有的道德伦理——无论以何种形式表达出来——都是规范性的,因之任何一种伦理学——无论以何种理论形式或方法建构和表达——也都是某种形式的规范理论研究,美德伦理学如此,规范伦理学更是如此,即便是所谓“元伦理学”其实也是在通过寻求某种“严格的理论”方式,给予道德伦理规范以“科学的”、“客观的”理论证明。如此看来,所谓美德伦理学、规范伦理学和元伦理学的类型学划分,更多的在于其学理分梳的意义,而非其实质性的价值规范意义。

然而,这并不意味着上述类型学划分是无足轻重的,恰恰相反,正是通过这一划分,使我们有可能揭示和了解,在现代社会文化语境中,由于道德伦理作为现代文化元素的意义和作用,已同其作为传统文化元素的原有意义大为不同,因而伦理学的理论类型分化和转变也包含着重大的社会历史和文化意义变化,其中最为关键性的一点是,随着现代社会结构的公共化转型,以及由其所带来的现代社会生活的日趋公共化和现代社会文化的日趋世俗化、大众化,乃至市场运作商业化,不仅使得“社会公共生活领域”与“私人生活领域”之间的界限越来越明显严格,而且也使得前者对后者的挤压和冲击

不断加剧。在此情况下,个人美德伦理的实践及其目的性价值意义逐渐被忽略,以至常常被现代社会和现代人作为“纯粹的个人私事”而搁置于伦理学的视野之外,因之,作为以个体美德及其实践为中心研究主题的美德伦理学也渐渐式微,无法获得足够的理论重视。与此同时,伦理学也同许多其他人文学科一样,逐渐被卷入到这种“社会结构的公共转型”之大潮当中,寻求具有社会公共性和“普世性”规范功能的“普遍理性主义规范伦理”逐渐成为现代伦理学的中心主题。由是,所谓美德伦理与规范伦理,以及与之相应的美德伦理学与规范伦理学之间的区分和对照,便逐渐凸显出来,并且被人们自觉或不自觉的视之为一种自然而然的“现代性”理论转型。

在欧美伦理学界,较早意识到这一理论导向转变的伦理学家是麦金太尔和某些新自由主义的伦理学批评者,尤其是现代道德共同体主义(一译“社群主义”)者。他们从各个不同的方面,运用不同的学术资源和理论方法,对这一理论转向给予了批判性的反思,麦金太尔本人甚至做出了“启蒙运动”以降整个“现代性道德谋划”——即以寻求“普遍理性主义规范伦理学”为根本宗旨的现代伦理学谋划——已然彻底失败的结论,并坚决主张重返古希腊亚里士多德主义的美德伦理学传统,以克服“现代性道德谋划”所导致的现代伦理学自身的理论危机和实践后果。在国内伦理学界,正是借助于翻译麦金太尔先生的作品,我们才开始意识到这一理论转向,但对此仍缺乏实质性的深入研究,虽然包括我在内的一些学者已然开始进入这一课题的前沿演进脉络。

明乎上述理论背景,我们当可提出这样的问题:美德伦理和美德伦理学是否由于现代社会结构

这也是为什么20世纪的西方“元伦理学”以追求伦理学的“严密科学性”开始,最终仍然从所谓“道德非认知主义”走向“道德认知主义”,乃至重新回归“规范伦理学”的根本原因所在。详见万俊人:《现代西方伦理学史》上卷,第二编,尤其是其中有关G. E. 摩尔、维特根斯坦、斯蒂文森和黑尔诸章节,北京:北京大学出版社1990年版。此书系我在20年前撰写,虽然时过境迁,有些论述,乃至某些结论有待改进,但其中有关历史演进线索的刻画仍然是基本可信的。我正在考虑重新修订此书,以贡献学界一个较新也较好的版本。

详见(美国)麦金太尔:《追寻美德》(宋继杰译,南京:译林出版社2003年版)、《谁之正义?何种合理性?》(万俊人等译,北京:当代中国出版社1996年版)、《三种对立的道德探究观》(万俊人等译,北京:中国社会科学出版社2004年修订版重版)“美德伦理学三部曲”;我在《美德伦理的现代意义——以麦金太尔的美德理论为中心》(《社会科学战线》,2008年,第五期在刊中)一文中已有较为详细的讨论,可资参考。

1997年第四期的《读书》杂志曾经发表过一组伦理学笔谈,这是由当时刚刚上任不久的《读书》杂志执行主编之一汪晖组织何怀宏、赵汀阳和在我共同的好友王炜学兄新办的“风入松书店”所举行的面谈之基础上写成发表的。直到这组文章发表后,仔细读过怀宏和汀阳二位的文章,我才开始清醒地意识到,类似的美德伦理学与规范伦理学之类型区分和对照,已然在当代中国伦理学的学术语脉中清晰地浮现出来:怀宏对“底线伦理”的明确道义论吁求和汀阳对“幸福伦理学”的强势目的论求证相互比肩,而我则还在两者之间徘徊,虽说我在自己的笔谈中明确地表达了对一种基于“普遍理性”的“普世伦理”的向往。

的公共转型而变得无足轻重了?反过来说,一种即便是具有高度普适性的规范伦理是否足以料理现代社会和现代的全部道德伦理生活?我的回答是否定的。具体的理由我已经在“美德伦理的现代意义”一文中详细阐明了。在此,我只想再强调三点:第一,无论现代社会结构的公共转型有多么彻底,“私人生活领域”都不可能全然消失。因此,美德伦理即使在现代社会的“公共生活领域”不断扩张的情形下,也仍然能够找到自身的再生之地。第二,“现代性”的规范伦理学——无论其理论的“可普遍化”程度多高,其实践的“普适性”多大——都无法充分料理现代人日益稀罕却又日益复杂的“私人”道德生活问题。因此,美德伦理学的研究不仅仅只具有道德史或伦理学史的学术意义,也具有现实生活的实践意义。或可说,美德伦理(学)和规范伦理(学)仍然是现代社会和现代人的合理期待和寄托,而且,随着“公共社会领域”与“私人生活领域”的两分日益明显和严格,不仅使得这两种伦理和伦理学的学术分野更加明朗,而且同时也使得两者间的相互攀援和相互贯通更加必要。第三,基于前面的分析,无论如何我们都不能因为美德伦理(学)和规范伦理(学)的理论类型学区分,而简单地将前者归诸于“传统伦理学”的范畴,将后者归诸于“现代伦理学”的范畴,更不能因此误以为“美德伦理”只是一种非规范性的伦理。我想,把握并理解了这三个要点,我们就不难明确美德伦理学的现代身份。

事实上,美德伦理学并非不关注道德伦理规范的建构和论证,而是更强调在提出和论证道德伦理规范之前,必须首先确认我们依此制定这些道德伦理规范的具体历史语境和文化语境,用麦金太尔的话来说,就是在制定和论证诸如“正义”、“合理性”一类的道德伦理原则之前,必须首先弄清楚“谁之正义”、“何种合理性”的问题。因为社会历史和文化语境的不同,必定使生活在其中的人们,有着对诸如“正义”等基本道德原则(规范)的不同理解,他们各自所由此形成的道德伦理概念很可能是“不可公度的”(incommensurable),有时候甚至是“互不相容的”(incompatible)。因此,现代美德伦理学强调特殊道德共同体的文化多样性和差异性,强调个体对所属特殊文化共同体的文化认同和目的论的价值承诺,进而推论出各种道德伦理谱系之间的相对独特性和它们相互间的“不可公度性”(incommensurability,也译“不可通约性”)。此其一。

其二,基于对文化或道德共同体之独特性的先在确认,美德伦理学坚持各种形式的文化或共同体之道德文化传统的特殊性和多样性,因而在总体上坚持所谓“多元文化论”(multiculturalism)或“文化多元论”(the pluralism of cultures);坚持道德文化传统和历史叙事之于所谓“普遍理性”的优先性,甚至根本不承认有所谓“普遍理性”和“普遍原则”。正是依据此一事实,学界的许多人将美德伦理学归诸于“道德共同体主义”和“道德文化的特殊主义”范畴,有学者甚至据此将之定性为“道德相对主义”。(稍后在最后一节再谈)

其三,现代美德伦理学仍然秉承古希腊美德伦理学,尤其是亚里士多德式的美德伦理学传统,坚持保留道德与人性之间的某种内在关联,因而也或多或少地保留着古典道德形上学的论理方式,保留并坚守着古老的“道德目的论”(the teleology of morals)学理理路。遵循这一目的论的理路,现代美德伦理学强调道德伦理的责任主体,而不只是注重责任分配本身;强调个人的内在道德目的之于其言行的重要的价值引导意义,而不是直接指向个人的权利诉求;强调个人的道德资质、伦理身份等天然的或内在的人格因素对于个人道德伦理实践的密切而复杂的价值关系,而不是简单地寻求个人的社会化身份及其制度化确认(如,作为国家公民;甚或作为所谓“世界公民”)。在美德伦理学看来,个体的人格确立和目的确认比之于他们的社会化身份和“公共化”目标,能够更充分、更切近、更“本真”地说明人们的道德伦理言行,因为前者比后者更直接、更深刻、更内在地影响着个人的道德生活实践和伦理关系互动,同时,个人对自身价值目的的确认同其人格认同总是一致的、不可分割的。

总而言之,对于文化或道德共同体及其独特性的优先确认、道德文化传统的多元论和道德之历史叙事的语境主义立场,以及借助于前两个基本点而得以确立和展开的道德目的论理路,构成了现代美德伦理学建构自身理论体系和方法论系统的三个主要方面,三者之间既各有指向,又相互支撑,共同构成了现代美德伦理学的基本理论框架。不难看出,这一理论框架基本上立足于传统资源,坚守其理论传统,却又面向现代社会和现代人的道德生活实际。当然,现代美德伦理学也不是一个完全一律的学派,其间也有诸多差别和分歧;在诸多现代美德伦理学的“信奉者”和追随者之间,也还存在着这

样或那样的学术差异;他们有关美德伦理学的论述不仅多有不同,而且还涉及其他许多重要的议题,同时也提出了许多不同的主张。但总体说来,上述三个方面基本上反映了现代美德伦理学最基本的理论特征或共同旨趣。

二、关于美德伦理学的基本方法论问题

由上可见,现代美德伦理学同所谓“普遍理性主义规范伦理学”的理论分野和对立,主要表现在学术理路或理论方法上。正是在这一方面,现代美德伦理学不仅受到了来自现代规范伦理学的理论批评,而且受到来自其他方面的学术质疑:美德伦理本质上基于道德文化共同体的特殊文化情景而非社会政治共同体的普适条件,持守传统回溯取向而非面向现实和未来,基于历史叙事而非普遍理性推理或公共理性论证,因而难以适应现代社会和现代人的道德伦理生活需要。很显然,导致美德伦理学面临各种质疑和指摘的根本原因是其学理方法。那么,美德伦理学所用建构其基本理论的方法究竟有哪些?它们是否真的不足以,甚至根本就不能解释现代社会和现代人的道德生活经验,因而无法建构合理有效的伦理学理论呢?

首先,美德伦理学的基本理论视阈的确是各种特殊的道德文化共同体,而不是一般意义上的社会或已然公共制度化了的政治共同体(如,国家或者康德意义上的世界性“自由联盟”),这一理论基点决定了美德伦理学首先必定是某种形式的“透视主义”(perspectivism)。或者用许多现代批评者常用的术语来说,美德伦理学只能是一种“道德特殊主义”(moral particularism),甚至是某种“地方性或区域性的道德知识”(a local or provincial moral knowledge)。因此,它既与现代规范伦理学所遵循的普遍理性主义的“道德推理”方法相悖,也同现代社会对某种形式的普遍规范体系的实际需求不相适应,同现代人追求普遍形式的社会公共性道德伦理知识的观念取向更是大相径庭。以特殊的文化共同体为中心,所能选择的论理方法首先必定是文化解释学的。这是因为,对于无论何种形式的文化共同体的道德伦理研究,都必须首先弄清楚这些特殊文化共同体的特殊文化传统及其传衍脉络,必须首

先弄清楚这些文化共同体的特殊文化语境,然后才有可能真正理解这些文化共同体的道德和伦理。换言之,文化共同体本身的文化特殊性和自主性,决定了任何对其道德伦理的理解都只能是特殊视阈内的文化解释和意义确认。这也正是为什么当代共同体主义的美德伦理学大多如此强调文化传统和道德谱系之独特品质的根本原因所在。

其次,由于美德伦理学执著于共同体文化传统及其传衍语脉,进而导致美德伦理学对历史叙事(historical narratives)——与所谓“宏大叙事”(Grand narratives)相对照——的偏重,文化共同体之特殊传统所预制的伦理学视阈必定是有限的、相对的,其解释也必须在某种独特的历史——包括社会生活史、观念史和道德生活史——语境或语脉中具体展开。在西方伦理学和哲学的术语释义中的所谓“叙事”或“叙事学”,实际就是“讲故事”(telling stories or story-telling)。这种“讲故事”的方法至少有三个特点:一是所讲的道德伦理“故事”是有其历史源流的,这些故事往往是某一特殊的文化共同体在自身漫长的历史演进过程中逐渐积累下来的道德伦理的生活经验。二是在独特的文化共同体内部,一代又一代讲下来的道德伦理“故事”,已然通过人们不断地“讲”与“听”的言语行为,逐渐演化并积淀成为该文化共同体内部的道德行为规范和伦理秩序。因此,道德伦理的“故事”本身便具有道德规范的意味,而“讲故事”的行为本身则成为文化共同体内部开展道德学习(所谓“听”者)和伦理教化(所谓“讲”者)的基本而有效的方式。记住这一点很重要,它使得我们能够比较贴切地体会传统社会中人们进行道德学习和社会实施伦理教化的真实情景和过程。三是“讲故事”者必定是文化共同体内部那些在道德修养和伦理“知识”方面比较优秀和成熟的人,因而必定同“讲故事”者的道德品行和伦理生活经验积累相关,更具体地说,能够充当“讲故事”的人,往往都是某一特殊文化共同体内部的那些伦理长辈和道德先进。可以推断,在“讲”和“听”道德伦理故事之间,存在着一种无形却又相当确定有序的等级结构,一种可以称之为道德学习与道德伦理知识传授之间的分层互动结构。理

一种有趣的对比是,如果说,中国传统道德伦理文化本质上是一种“听”的文化,那么西方传统道德伦理则更接近一种“看”或“视”(以法国为典型)、“思”或“言”(以德国为典型)的文化;前者似乎预定了某种既定的等级结构中“说”者与“听”者之间的不平等伦理关系;而后者却更趋近于平等(对视)、独立(思考)和自由(言论)的现代品格。当然,这一直觉式的论断还需要大量的理论论证和事实检验。

解这一点,我们才可能真正理解传统社会里不仅存在着自然人伦的等级结构秩序和上下分层的政治(权利)等级结构(秩序),而且还存在着绵延连续的具有上下等级分层秩序的道德学习和道德教育之间的结构性关联,在通常的情形下,“长辈”同时也具有道德先进的预定意味。事实上,古今中外几千年的道德文明史几乎都是以这样的传承方式来实现社会、家庭和个人的道德教化和伦理规范的。

现代伦理学对这一传承方式的质疑在于,道德叙事学所依赖的这种“讲”与“听”的互动方式,本身隐含着某种具有上下尊卑之价值等级的不平等含义,因而不适应现代民主社会的平等主义价值诉求。而且,对文化共同体之文化和道德伦理的传统理解立场,基于历史叙事(学)的“道德语境主义”,所强调的都是道德文化的相对性,在某些特殊情况下,这两个基本方面的深刻影响还有可能导向尼采的“道德谱系学”(the genealogy of morals)和“道德相对主义”(moral relativism)。关于后一点,我们稍后还要详谈。在此,我只想表明,美德伦理学的方法论原则之所以受到现代许多学人的质疑,甚至反驳,一个基本的原因也正是担心和不满其方法论所隐藏的“道德谱系学”和道德相对主义。

最后,美德伦理学既强调个体对自身寄寓其中的道德文化共同体的认同感和归属感,同时又强调个体自身美德实践的道德目的论证成。也就是说,道德目的论也是美德伦理学最基本也最重要的探究理路和论理方法。美德的主体首先是,且根本上只能是作为道德行为者的个体。关注人类社会各种特殊的道德伦理共同体,与其说是关注人的美德实践,不如说是关注个人美德实践的特殊文化环境和美德评价标准的客观构成。某人的某种行为是否是“德行”或“美德之举”,并不是由他或者她自己宣称的,而是由他或者她所寄寓其中的道德文化共同体判定的。这种美德与否的价值判断标准,乃是某一特定的道德文化共同体在其自身的长期发展中逐渐形成和建立起来的。正是在此意义上,美德伦理学与道德相对性有关,却与道德相对主义无关。

美德伦理学的道德目的论主张,并非简单忽略道德伦理责任,而只是在行为责任与行为目的之间,建立这样一种优先性的运思和论理秩序:只有首先确认个体行为的道德目的,才能最终解释其道德行为的责任意义。这也意味着,美德伦理学把道德目的论的考量放置在优先于伦理道义论考量的

位置上。这是因为,个体行为的美德价值不仅直接同作为道德行为主体的个人之独特身份和道德努力相关,而且其价值评价标准最终也依赖于个人所寄寓其中的道德文化共同体的文化传统和文化认同:前一个方面使得美德的行为同时具备一种内在的道德伦理责任承诺,比如说,作为好父母的仁慈美德和作为好子女的孝敬美德,同时也是作为好父母的身分责任和作为好子女的身分责任;后一个方面则在建立个体美德行为之价值评价标准的同时,也建立了个体美德行为的道义评价标准。

概括起来,道德共同体主义或伦理学的语境(语脉)主义——这两者是相辅相成不可割裂的,历史叙事学或道德传统叙事学、道德目的论乃是美德伦理学的三大基本方法论,三者也共同构成了各种形式的美德伦理学可以相互共享的方法论原则。道德共同体主义既确定了美德伦理学的特殊主义或地域主义的视阈,也规定了美德伦理学的解释方法只能是语境主义的,而不能是无论何种形式的普遍主义,进而,也从根本上决定了美德伦理学的首要论理方法只能是文化解释,而不可能是理论或逻辑的论证。历史叙事学或道德传统叙事学乃是文化解释的有效形式,或者说,美德伦理学的文化解释只能是借助历史叙事学或道德文化传统叙事学的方法,才得以充分展开。这种以“释”代“论”的方法论选择需要我们特别注意。基于前两种方法及其有效运用,美德伦理学的道德目的论探究才可能切入人的道德实践行为,揭示其内在的价值指向。事实上,如果我们进一步延伸和扩展这一论断,就不难了解到一般伦理学的方法论逻辑:人的道德目的实际上是无法得到客观证明的,因而只能诉诸解释。也就是说,由于人的道德目的之内在主体性特质,逻辑的运思实际上无法真正揆测和洞穿人的道德目的的全部意义;反过来,人的道德行为的道义承诺恰恰需要一种客观而普遍的逻辑分析和证明——依据普遍有效的道义原则或者依据人的道德行为的实践事实,来分析和证明某人的某行为是否合乎基本的道义原则。基于此,许多伦理学学者(包括我本人)断定,道德形上学仍然是一个不可省略的伦理学向度,伦理学需要建立道德形上学基础,非如此不能揭示人的道德目的无限可能或价值实现潜能。

三、关于美德伦理学与“现代性”问题

当代美德伦理学研究所遇到的最大难题是,如何为美德伦理的现代合法性提供充分有效的理论

辩护?换言之,在现代新自由主义看来,美德伦理作为一种个人目的的价值追求,只能料理个体的私人生活和私人行为,因而只能归于“私人生活领域”或属于“纯粹的私人事务”,而现代社会却是一个日趋公共化的开放的社会,它所急需的是社会公共规范伦理而非私人性的美德伦理。由是,美德伦理学与“现代性”问题的实质已然演变成了美德伦理学的现代知识合法性问题,即:若美德伦理仅仅是囿于私人德性生活和行为等私人事务,而任何有关私人性的情感、信念、目的和行为的价值探讨,都因其个体多样性和内在主观性——按照现代普遍理性主义或现代科学主义的知识论标准——而无法成为普遍有效的伦理学知识或道德理论体系。显然,如果不能成功地回应这种“知识合法性”的质疑和挑战,所谓美德伦理学的研究就难以获得其理论合法性和现实的可接受性。对美德伦理学的上述“知识合法性”质疑主要来源于三个方面:

首先,美德伦理只能涉足私人生活领域和私人事务,而由于在私人生活领域里,每个人的私人生活方式、行为目的、价值理想或生活信念,以及每个人自身的情感需求、心理取向、道德意愿和道德姿态等等,都是无法给予理论证明的或不可普遍化的内在主观要素,因而使得美德伦理在现代社会生活条件下,已然丧失了把握人类社会的道德生活的理论力量和学理方式。如前备述,现代社会本质上是一个不断开放和公共化的活动系统,用著名社会哲学家和社会批评理论的代表人物哈贝马斯的话来说,现代社会已然实现了一种“社会结构的公共转型”^[1],现代社会本质上只能是一个“社会交往行为”的开放互动系统,而不再像传统社会那样相互封闭、隔离,人们之间的互动方式也不再是传统的或一般意义上的人际交往。在此情形下,作为调理和规范人们交往行为的伦理道德,就不可能仍旧保持其传统的美德伦理样式,必须随之改变其论理方式和理论形态,那就是努力寻求某种可普遍化的、开放的、理性的规范伦理或道义规则系统。这一思路也正是包括罗尔斯在内的当代绝大部分西方伦理学家所努力追求和坚持的“普遍理性主义规范伦

理学”的思路。

其次,思路的不同带来言路的改变。自1900年英国伦理学家G. E. 摩尔发表其《伦理学原理》以来,西方“元伦理学”异军突起并盛行至今,正是西方主流伦理学从思路到言路全面转型的典型明证。尽管“元伦理学”本身也不是一个严格统一的学派,其间存在着各种各样的理论分歧,但各种形形色色的“元伦理学”在这一点上是相同的:伦理学若想成为一门严密的科学,就必须改变传统伦理学仅仅基于“自然语言”和非逻辑推导的论说方式,按照严格的“证实原则”——即:要么基于严格的逻辑证明原理;要么基于普遍的经验事实(与“纯粹个人的”行为事实相对)证明——来构建一种合乎普遍理性要求的或者是能够得到严格逻辑推理证明的伦理学知识体系。对于一些极端的“元伦理学”学派来说,譬如,对于“情感主义伦理学”(“维也纳学派”、维特根斯坦、斯蒂文森等等)来说,即使按照这种严密逻辑推理原则所建立起来的伦理学知识体系,也不可能成为一套严格有效的、普遍的行为规范体系。所以,诸如黑尔、斯蒂文森这样的道德语言学家或伦理学语言研究专家,反复强调必须区分“自然的”与“人工的”道德语言,甚至要建立严格规范的“道德语汇”系统,俾使伦理学的话语行为限制在严格科学的或逻辑的道德语言或道德推理范围之内,从而保持伦理学自身的知识科学性。简明地说,“元伦理学”对道德语言或伦理学语言的知识化逻辑化限制,目的就在于排斥一切非逻辑的“自然的”道德言论方式。这样一来,一切有关美德伦理的学理讨论就被排除在“严格的伦理学知识”的话语范畴之外,成为某种只能“意会”(tacit)不可“言传”因而也就不可普遍化的古老的“道德传说”,不能成为一种合乎现代普遍理性主义知识论标准的“科学的”学科。

再次,思路和言路的改变实质上既源于人们道德实践方式的历史性转变,同时也在某种程度上预制了人们道德实践和行为方式的未来转变。现,当代主流伦理学之所以越来越看轻美德伦理学的现代作用,甚至质疑美德伦理学的知识合法性,其主

详见 [英国] 黑尔:《道德语言》一书,尤其是该书的第二章,万俊人译,北京:商务印书馆1999年版; [美国] 斯蒂文森:《伦理学与语言》,姚新中等译,北京:中国社会科学出版社1991年版。

要原因除了上述“科学认知主义”的偏颇和顾虑之外,更重要的是他们认为并且似乎越来越坚信,现代社会结构的公共化转型必然导致人类道德伦理生活方式的根本转型,进而也导致伦理学研究理路的根本转变,并且这种理路的转变才是导致上述思路和言路变化的社会基础。

按照这一见解,现代社会本质上是日趋公共化地开放的社会。社会公共结构的开放和扩展必然提出全新的社会制度化、规范化和普适化的秩序要求。在传统社会条件下,社会本身是封闭型的,基于自然人伦,甚至是基于血缘-家族之亲缘关系基础而构成的,因而,无论是社会的政治法制还是人际和社会的道德伦理,都具有纵向等级结构的“自封”特征,无需寻求某种平等开放的普适型规范,更缺少公平正义的道义规范,道德伦理主要是直接针对个体自身美德修养和亲缘人际伦理的。与之相对,现代社会结构的公共化转型使得现代人的基本身份越来越具有社会公民的特征,其“自然人”的特性日趋萎缩;与此相应,现代人的生活也越来越多地具有公共化的特征,甚至可以说,现代人越来越多地生活在“公共生活领域”而非“私人生活领域”。问题的关键在于,当现代人进入“公共生活领域”后,就会发现,传统的美德伦理已然失效,取而代之的是某种基于社会“公共理性”或“重叠共识”(罗尔斯语)基础上的普适型社会规范伦理,由是,麦金太尔先生所说的那种“普遍理性主义规范伦理”就不仅应运而生,而且盛行其时。或可说,现代社会结构的公共转型乃是导致传统美德伦理(学)逐渐式微并陷入深刻危机的最终原因。

以上便是导致美德伦理(学)陷入其现代合法性危机的三个主要根源。对此,我们可能很难简单地认可或者否认。我的基本判断是,上述三个方面的确对美德伦理和美德伦理学构成了巨大的理论挑战和实践压力,也就是说,现代社会的结构性转型和现代知识论范式的转变的确是客观的,它们对于传统美德伦理(学)的理论挑战和实践压力也确实具有根本性和革命性的意味。这一点必须承认!

然而第一,我们没有足够的理由裁定,美德伦理(学)只能是一种传统的道德伦理模式和伦理学

知识模式,正如许多文化传统(如,西方基督教宗教及其宗教伦理)都可以转换为现代文化因素一样,美德伦理(学)也同样可以实现自身从传统到现代的转变,成为现代社会和现代人道德伦理生活和观念知识的构成要素。对于人类文明和文化来说,一切传统的东西并非只有历史传统和历史陈迹的意义,假如我们必须承认人类文明和文化的发展始终具有其内在连贯性或连续性的话!尽管在人类文明和文化发展的历史长河里,出现过无数次转折甚至是断裂和跳跃,但正如我们无法截断历史的长河一样,我们也不能割断人类文明和文化的连贯脉络。

第二,即使“现代社会结构的公共转型”已然完成,也无论“私人生活领域”与“公共生活领域”的分界如何明确和严格,我们终究无法全然否认和忽视“私人生活领域”的永久存在事实,更不可想象现代人的“公共生活”将会全然取代“私人生活”,正如我们无法想象现代人的“公民身份”将会全然掩盖其作为生命主体的“自然身份”一样。更为重要和关键的是,即令现代人由于其生活和行为不断公共化而出现某种我所称之为的“制度依赖”或“规范依赖”^[2],也不能因为现代社会的制度化秩序作用日趋明显而忽视个人道德自律的主体作用。在某种意义上说,“现代性”文化价值理念本身事实上比传统文化价值理念更强调个人的独立和自主,这也是为什么连当代新自由主义也在反复强调诸如公民的“道德自律”的重要原因所在。的确,社会生活的不断公共化产生了对于公共制度、秩序和普适规范的日益强烈的需求,但与此同时,公共制度、秩序和规范本身的功能扩张实际上也产生了对社会个体的道德自觉和道德自律的更高要求。麦金太尔先生提醒我们注意公共法律与个人美德之间的“另一种至关重要的联系”:^[3]“因为只有那些拥有正义美德的人才有可能知道如何运用法律”。这也就是说,个体的美德乃是制度、秩序、规范等社会约束体系能够真正产生约束作用的主体前提,对于那些根本不具备基本正义美德的个体来说,正义的制度安排或正义的基本原则都不可能产生任何约束力,比如,无赖、罪犯和道德无知者。

我基本认同麦金太尔先生的上述判断。但我还

^[1] “科学认知主义”是我用来描述现代人文学科(当然包括伦理学)领域所出现的那种追求“严密科学”的知识社会学现象的一个理论概念。对此,我至少在另外两篇文章中给出了初步的解释和分析。参见万俊人:《人文学及其“现代性”命运》,载《东南学术》2003年第5期;《政治如何进入哲学?》,载《中国社会科学》2008年第2期。

想补充几点: (1) 任何社会制度或无论何种形式的公共规则(规范), 都是“人为的产物”, 因而其建构的健全合理性和实用性都无法超脱“人”的主体能力和意愿的限制。也许, 在这里我们仍然难以全然摆脱 18 世纪法国启蒙思想家(如, 爱尔维修)曾经面临的“循环论证”的困境: 一方面, 人及其行为受社会环境和条件的影响而成为某种形式的因果决定论的牺牲品; 另一方面, 任何社会环境和条件又都是由人所创造的。在我看来, 我们真正需要的并不是仅仅寻求某种解脱这一困境的理论途径, 更为重要的是从中领悟到一个深刻的启示: 任何“人为的产物”既有赖于人的主体目的、意愿、情感和行为, 也有赖于人的主观认知、理解和接受能力, 因而, 个体的美德本身实际上也是影响人们建构其社会制度和行为规范体系的重要因素。在积极的意义上说, 个人, 尤其是那些直接参与社会制度设计、选择和制定的特殊个人的美德, 也是人类社会建构其制度和规范体系的价值资源。(2) 我们不单要充分关注制度和规范本身, 而且还必须关注那些处在“制度之中”, 尤其是那些参与制度运作的公共管理者的个体美德问题。很显然, 对于一个私德败坏的官员来说, 即使能力再好, 制度设计再合理, 也很难使制度发挥合理有效的社会约束作用, 在通常情况下, 还会导致社会制度约束体系的低效、无效, 甚至反效应。(3) 无论是公共管理者还是普通公民, 都具备双重身份: 其一是作为国家公民, 其二是作为自然人。既然如此, 个人的美德实践就不仅必要, 而且必须得到社会和他人的尊重。令人费解的是, 一方面, 所有的新老自由主义思想家始终都持守着“个人权利神圣不可侵犯”的“自由主义信条”, 而这一信条得以建立的先决前提正是对“自然人”的优先预设: 只有作为“自然人”, 我们才谈得上自由平等和人格平等; 作为“社会人”, 个人与个人之间实际上常常是处于不平等状态的。可另一方面, 现代自由主义的伦理学家们却又似乎在有意忽略个人美德的现代价值意义, 至 20 世纪后期, 即使像罗尔斯这样较为温和的自由主义伦理学家, 也有意识地避谈或者明确忽视个体道德目的之于其行为实践的价值意义。这是需要进一步反思和研究的现象。

四、关于美德伦理学所面临的几种指控

在上一部分, 我没有就“科学认知主义”对美德伦理学的知识合法性质疑做出具体分析。原因在于, “科学认知主义”的质疑涉及近年来人们对美德

伦理学的公开指控和批评。我想在本文的最后一部分来集中回应有关美德伦理学的三种主要指控, 其中第三种指控即“非理性”的指控之主要依据, 就是“科学认知主义”, 所以, 对这一指控的回应同时也可以看作是对上述质疑的具体解答。

对美德伦理学的第一种指控是, 美德伦理学有可能导致道德相对主义。几乎所有倾向于新自由主义立场的当代伦理学家, 对美德伦理学都持有这样的理论指控, 至少是存有类似的疑虑。这一指控的要害在于: 如果美德伦理学无法避免道德相对主义的理论后果, 那么, 其现代理论合法性就是值得质疑的。多数现代伦理学者怀疑, 由于美德伦理学执著于人类道德文化共同体的特殊多样及其相互之间的“无公度性”立场, 因而很可能无法解决不同道德文化传统或道德谱系之间的“价值公度”问题, 这与现代社会所崇尚和要求的普遍理性主义道德价值理念是相互颀颀、相互抵触, 甚至是相互冲突的。我相信, 包括麦金太尔先生在内的当代美德伦理学家“所主张和坚持的仅仅是一种道德的文化相对性, 而不是道德或文化的相对主义。承认和捍卫道德的文化相对性是一码事, 主张道德相对主义则是另一码事; 前者与后者并不构成必然的逻辑蕴涵关系, 毋宁说是一种偶然的、有条件的、有可能发生转化的外在关系: 当且仅当前者不仅申认和吁求各种文化传统及其道德谱系的特殊性、差异性和多样性, 而且由此进一步否认各种特殊文化传统和道德谱系之间存在着任何沟通对话的可能性和必要性, 甚至仅仅从维护某一种道德文化和道德谱系的自主权利出发, 否定或排斥其他道德文化传统或道德谱系的正当权利, 这时候, 我们才能合理正当地断定, 前者已然从某种独特之道德文化权利的正当合理的申认或吁求, 转化成了某种形式的道德相对主义极端主张。换句话说, 只要前者恪守‘承认的文化’或‘承认的道德’之基本立场, 我们就没有充分的——更不用说充分正当的——理由, 对之提出道德相对主义的指控”^[4]。

需要补充说明的是, 道德相对主义的根本特征之一, 是否认任何确定的道德价值标准, 甚至否认道德判断本身的真实可能性。因此, 在道德相对主义这里, 既不存在任何确定的或客观的“对”与“错”或“正当”与“不当”、“善”与“恶”的评价标准, 也不存在任何确定客观的道德行为规范, 更不存在任何形式或名义的“绝对价值”, 诸如“至善”、“完美”和

“真理”。然而,无论是中西传统的古典美德伦理(学),还是当代以麦金太尔、查尔斯·泰勒等人为代表的美德伦理学家,都不仅无一例外地强调道德伦理的历史文化语境的特殊规定性,而且坚持道德伦理的“善”“恶”价值标准具有其确定的文化优先性和客观性。与现代主流型“普遍理性主义规范伦理学”所不同的是,当代美德伦理学已然坚持道德伦理的确定文化历史语境的复杂多样性。也就是说,它并不否认道德伦理价值标准的客观存在和规范引导作用,而只是反对“普遍理性主义规范伦理学”超越于各种特殊的道德文化共同体和社会历史语境,追求某种绝对不变、千篇一律和普遍有效的伦理规范体系。很显然,当代美德伦理学真正反对的是所谓“普遍理性主义规范伦理学”,而不是道德伦理规范本身;同样,它所真正主张和维护的也不是任何形式的道德相对主义,而是基于文化多元论前提下的道德共同体主义,或者叫作道德特殊主义。

对美德伦理学的第二种指控可以大致归结为“前现代主义”。许多满怀现代主义心态的伦理学家们认为,美德伦理学本质上只是一种传统的道德形上学,不具备现代知识论和方法论的理论资质,一如美德伦理本身只是传统社会条件下的文化产物和道德遗产。诚如美德伦理学家们自身所承认的那样,美德伦理学的基本理论方法必须是道德目的论的、历史叙事学的和文化解释学的,而所有这些基本论理方法都已然被现代哲学和元伦理学当作不可证实的、非科学或非逻辑的方法而受到拒斥。因为它们原则上都属于传统的或古老的人文学科范畴。在现代社会已然发生、甚至完成其结构性的公共转型的情形下,美德伦理随着个体私人生活的不断萎缩而演变成为了纯粹的私人道德事务,不再具有她曾经拥有的社会解释力和适用性。故此,美德伦理学也随之逐渐退出了现代社会的生活舞台,失却了她可能的用武之地。

表面看来,这一指控及其理据似乎具有相当有力的知识社会学理由。然则,只要我们仔细分析一下就不难发现,这一指控背后所潜存的根本动机或根本理由,其实就是“现代性”的信奉者们毫无批评反省的现代进步主义信念,即:坚信人类社会发展的时间尺度同时也是规定人类社会和历史的进步标志,现在总是优于过去,将来必定会更加美好。一般来说,现代主义者的这种进步主义理念并无不妥,人类社会发展的历史的确是不断走向文明、开

放和富裕的进步史。然而,人类历史的经验和教训告诫我们,人类社会历史的进步并不是直线式的简单向前,更不是像福山等美国自由主义宣传家所信奉的那样,人类社会的发展只能朝向比如说西方自由主义理想步步趋进的单向进步过程。更重要的是,人类社会的现代进步并不是简单的历史替代和单向跳跃,也不是毫无代价、全面优于古代的进步过程!一个显而易见的明证是,现代人和现代社会面对日趋严重的生态环境危机、能源危机,以及杀伤力不断强化、发生频率不断加快的各种战争和恐怖,就无法轻易地断定现代必定优于古代!“进步”是一种有待人类实践证明和理论证明的信念,而不是一种可以简单用来任意剪裁历史、评说人类道德行为的价值标尺。并且,人类因其社会历史情景和条件的不同,对社会进步和道德进步也有着各自不同甚至是相互对立的评价标准。

明乎于此,我们也就不难推论出:简单地套用社会历史的评价尺度和方法,来断定美德伦理(学)是“非现代主义的”,似乎并不令人信服!问题的关键还在于,正如我们前面所阐释的那样,纵然现代社会真的已经完成其结构性的公共化转型,我们也不能断言个人的美德生活已经不再重要,个人的美德行为已无任何意义!现代人的“角色身份”(character, 麦金太尔语)确乎发生了实质性的变化,个人在现代社会的角色身份随着他们各自的社会关系不断丰富而变得丰富多彩了。但是,这仅仅是变化,是丰富,而不是替代式的更换。无论现代个体的角色身份多么丰富多彩,他或者她都不可能失却其自我人格(persona),也不可能失却其基本的自然人伦关系,作为男人或女人,作为父母或儿女,作为心身一体、灵肉相融的文化生命,作为有意识、情感和自我生活目的的行为主体,任何健全的个人都不可能因为其公共身份、公共生活和行为,全然丧失其自身的美德追求。在此意义上,美德伦理和美德伦理学并非仅仅属于人类的过去,也属于人类的现在和将来,属于人类自身生活的内在意义和价值追求目标。此一意义上的“追寻美德”远远超出了所谓“现代主义”能够解释的范畴。

“非理性”或“非科学”是针对美德伦理学的第三种理论指控。如前备述,这一指控源于“现代科学认知主义”的知识信念。根据“现代性”的知识信念,只有基于或者符合严格的逻辑证明和经验(实验)实证的理念、观念、概念、原则和方法,才能配称“合

乎理性(逻辑)的“和“科学的知识”或“科学的方法”;否则,只能归于“非科学的”知识范畴。然则,无论是从主题内容上还是从学理方法上来看,美德伦理学恰恰游离了这种“现代性”的科学知识标准:她所着力探究的主题不是社会普适的道德伦理规范,而是作为道德行动主体的个人之内在目的及其实现境界(所谓“美德”之所谓者!);而她所用来探究这一主题内容的基本方法或学理方式又主要是文化解释学、历史叙事学、甚至是道德谱系学的,所有这些几乎同逻辑毫无干系。文化解释依托的是各种独特的文化共同体及其文化传统,历史叙事学得以展开的是各种独特而连贯的社会历史语境(语脉),而道德谱系学则更是一种地地道道的道德特殊主义或道德地域主义的“地方性知识”诉求!

倘若逻辑证明和经验(实验)实证构成了人类知识的全部标准,则针对美德伦理学的“非理性”指控便不言而喻,无可怀疑。然而,人类的知识范畴却并不限于“逻辑证明和经验(实验)实证”。所谓“知识”,从最一般的意义上来说,即是作为认知主体的人类对各种认知对象的真实了解。人类的认知对象丰富多样,既包括外在的客观世界,也包括内在的主观世界;作为人类认知对象的“外在的客观世界”,既包括人类所寄居的自然世界,也包括人类自身所创建的形式多样的社会生活世界。再进一步细分,就自然世界而言,人类的认知对象还可以分化为针对不同自然现象的科学认知,比如,关于天体(天文学)、关于自然事物(物理学)、关于生物和生命(生物学或生命科学)……如此等等。正是人类认知行为方式和对象的逐步分化,才逐渐形成各种专门化的科学知识领域。当古希腊“百科全书式的学者”(马克思语)亚里士多德首次完成对人类知识学科的分类时,实际上也预示了人类知识的多样类型化和专门化的开始。进入17世纪,被马克思、恩格斯称之为“整个现代实验科学的真正鼻祖”^[5]的培根,曾经把人类的全部知识划分为三类,即:关于自

然的知识(科学);关于神的知识(宗教神学)和关于人的知识^[6]。进入“信息社会”后,人类的知识概念就更为宽广、更加复杂了。很显然,逻辑证明与经验(实验)实证的知识标准是难以涵括人类知识的全部内容的。既如此,有关美德伦理学的“非理性”或“非科学”的知识论指控也就没有实质力量了。

诚然,如同所有其他人文学科一样,美德伦理学无法纳入严格的现代科学范畴,按照严格的现代科学的知识标准,美德伦理学同其他类型的伦理学(包括所谓“普遍理性主义规范伦理学”)理论一样,都只能归于普特南教授所谓之的“非科学的知识”(non-scientific knowledge)或者是上面所说的那种“意会的知识”之列。但这并不能剥夺美德伦理学作为一种人类科学知识的资格,用培根和卢梭两位思想家的话来说,她是一种关于“人”自身的知识,而且很可能还是——仅就实际的道德境况而言——现代社会和现代人最急需也最重要的一种人文学知识。如果说,人文学(Humanities)是人类关于自身生活意义最切近的自我反思性学问或知识^[7],那么,还有哪一门学科、哪一种伦理学能够比美德伦理学更切近人类自我的生活意义和目的呢?

(作者:万俊人 清华大学哲学系教授、博士生导师,北京 100084)

参考文献

- [1] [德]哈贝马斯.公共领域的结构转型[M].曹卫东,等译.上海:学林出版社,1999.
- [2] 万俊人.政治如何进入哲学?[J].中国社会科学,2008,(2).
- [3] [美]麦金太尔.追寻美德[M].宋继杰,译.南京:译林出版社,2003:192.
- [4] 万俊人.美德伦理的现代意义——以麦金太尔的美德理论为中心[J].社会科学战线,2008,(5).
- [5] 马克思、恩格斯.马克思恩格斯全集:第2卷[M].北京:人民出版社,1957:163.
- [6] [英]培根.崇学论及新大西岛[M].牛津:牛津大学出版社,1980:102.
- [7] 万俊人.人文学的“现代性”命运[J].东南学术,2003,(5).

有关专家指出,信息即知识,信息社会也就是知识社会。在现代信息时代,人类的知识体系发生了重要的变化,显示出急剧增长和日趋复杂化的知识增长趋势。根据现代科技的最新发展,比如计算机科学技术的突飞猛进,有人把知识分为两大类:“可编撰的知识”(codified knowledge)与“意会的知识”(tacit knowledge)。也有研究者根据人类知识的不同对象和认知特点,把知识分为:事实知识(know-what)、原理和规律知识(know-why)、技能知识(know-how)、知道生产的源头的知识(know-who)四种。参见美国信息研究所编《知识经济——21世纪的信息本质》,王亦楠译,南昌:江西教育出版社1999年版。另详见李大光为该书所属的“三思文库:知识经济系列”所撰写的“总序”,同上书。

对“非科学的知识”这一概念的最先了解,得益于我1993-1994年首次访学美国哈佛大学时所选听的普特南(Hilary Putnam)教授的一门课程,该课程的名称就叫做“非科学的知识”。欲具体了解普特南教授这一重要概念,可参阅普特南教授近年出版的两本重要的哲学-伦理学著作,它们是:Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2002, *Ethics without Ontology*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2004.