

<<追寻美德>>

图书基本信息

书名：<<追寻美德>>

13位ISBN编号：9787806576199

10位ISBN编号：7806576193

出版时间：2003-12

出版时间：译林出版社

作者：（美）阿拉斯戴尔·麦金太尔

译者：宋继杰

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

<<追寻美德>>

内容概要

简介：

在本书中,麦金太尔从现代社会的道德无序出发,对西方道德观念与整个现代性的精神进行了全面的检视与反省。

这是一部关于伦理思想史的著作,也是一部对西方文明的基本动力与假定进行深刻批判的著作。

它的论证的力量与气魄,它对美德生活的强调,有力地推动了当代伦理学从元伦理学向实质伦理学的转变,使其不仅成为“当代伦理学研究的转折点”,也成为近三十年来思想界激烈争论的焦点。

导读：

麦金太尔认为,在启蒙所规定的现代世界,以任何理由为任何一种道德主张辩护的努力都注定要失败。

这导致了当代世界中道德话语与实践的空洞性:虽然道德的语言与外表还在,但实质已经不存在。道德语言的唯一用途便是控制。

这本书激发了关于美德的哲学研究,复兴了传统主义与共同体主义的思想,在道德哲学史方面挑起了有价值的争论。

……《追寻美德》值得哲学家、历史学家以及任何对道德哲学及其历史感兴趣的人的重视。

——格伦·布兰奇

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。

”《新理论家》第7期,第100页。

<<追寻美德>>

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.卡梅隆和阿兰·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我的朋友与同事，对此，我尤其要感激海因茨·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，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

第二版跋

本书第一版的许多批评者使我在很多方面获益匪浅。

有的人指出了从人名的混淆到有关乔托的一个事实性错误等多处硬伤；有的点到了为《追寻美德》提供论证连续性的历史叙事中的不充分性；有的反驳了我对现代尤其是当代社会状况的诊断；还有的以多种方式质疑了某些具体论证的实质内容与方法。

第一类批评不难答复：迄今为止所查出的所有错误都已在这一版里得到了更正。

对此，我特别感激胡弗·罗埃德—琼斯和罗伯特·瓦希布罗特。

回应其他类型的批评不仅是一项更为困难的任务，而且要求我针对批评者们源自多种学科的关注，去

<<追寻美德>>

着手一系列长期的筹划。

因为《追寻美德》有一个既是长处又是弱点的地方，那就是，在撰写过程中我有两个压倒一切的要务：既要陈述一个单一的有关美德在人类生活中之地位的复杂论点的总体结构，即使这样做导致了我是在勾勒而非充分地陈述那一论题内的各个从属性的论证；又要同时澄清我的论点如何不相容于通常学院里的学科划分——这些划分往往将思想弄得支离破碎从而扭曲或模糊了各种关键性的联系——即使从那些沉浸在每一门学院自主科目之中的人的观点来看，那就意味着某种巨大的不充分性。

我希望这里所缺的至少某个部分将在《探究》、《分析与批判》以及《探测》等杂志中，我与多位批评者的交流里得到补充，而更多的不足将在《追寻美德》的续篇——我目前正在撰写的论“正义与实践推理”的著作中予以更正。

不过，许多批评者使我确信，充分地重述作为论证总体架构之核心或前提条件的那些观点，至少能够缓解——如果不是消除的话——《追寻美德》一书的读者们的某些直接的不满。

或许有那么三个不同的方面，这种需要最为紧迫。

1. 哲学与历史的关系

威廉·K.弗兰克纳写道：“令我困惑的是没有把历史与哲学区分开来，或者说给人的印象是，历史的探究能够确立哲学的观点，麦金太尔似乎就是这么做的。

”弗兰克纳在这里所辩解的仍然是一种学院的正统观点，尽管和现代其他正统观点一样，它所留下的不过是一鳞半爪。

按照这种观点，哲学是一回事，历史是完全不同的另一回事。

重述观念之兴衰的任务归观念史学者，正如重述帝国之兴衰的任务归政治史学者。

留给哲学家的任务却是双重的：就不同于哲学本身的主题事物——诸如道德——而言，哲学家的任务是要确定在那一特定领域中什么是合理性与真理的适当标准。

如果哲学成了其自身的主题事物，则哲学家的任务是要用最好的理性方法确定什么是事实上真的东西。

弗兰克纳所预设的，似乎就是这种学院式的劳动分工观念，因为当他提到情感主义是一种哲学理论时，他说：“只要我拥有正确的概念工具，即使不明白一种观点乃是一个历史发展的结果，我也能够理解这观点是什么；并且，就我所能明白的而言，即使不将它视为这样一种结果，我也能够评估其为真或假的地位，或相信其合理性。

诚然，麦金太尔本人反驳情感主义的论证是从分析哲学中引申出来的；而且，他所谓的为道德作合理性论证的现代努力已经失败且不得不失败的断言，只能由分析哲学而非某种历史来确立。

针对这种观点，我要强调的是，尽管为分析哲学家所青睐的那种论证，的确具有不可或缺的力量，但是，只有在一种特定的历史探究类型的语境中，这样的论证才能支持哲学家最希望为之辩护的有关真理与合理性的那类申言。

正如弗兰克纳所指出的，我并非这类论证方式的首创者，他提到了黑格尔和柯林武德，不过他还应该提到维科。

因为正是维科最先强调了这样一个不可否认的事实的重要性，那已是老生常谈了，即：道德哲学的主题事物——道德哲学家所探究的评价性与规范性的概念、准则、论证与判断——无处可寻，除了体现在特定社会群体的历史生活之中从而具有历史性存在的独特性格：亦即，在时间中所经历的同性与变化，在制度化了的实践和具有多种多样活动形式的话语、互动和相互关系之中的表现。

不属于任何特定社会道德的道德是不存在的。

有“公元前4世纪雅典的道德”，有“13世纪西欧的道德”，还有很多诸如此类的道德，但有过道德本身吗？

康德当然相信他已经成功地回答了这个问题。

重要的是，无论弗兰克纳所捍卫的分析的道德哲学还是我所捍卫的历史主义，其关键部分都旨在回应对于康德的先验回答的批评。

<<追寻美德>>

因为康德的论点是，人类理性的本性使得存在某些为所有有理性的存在者——无论在思想上还是在意志上——都必然赞同的原则与观念；这一论点遭到了两种截然不同的致命反驳。

一方面，黑格尔以及随后的历史主义者都强调，康德所谓的人类心灵的普遍和必然的原则，事实上只是人类活动与探索的某些特定的时代、地点与阶段所特有的原则。

正如康德视之为自然科学本身的原则与预设的，原来只是牛顿物理学所特有的原则与预设，同样，康德视之为道德本身的原则与预设原来只是一种相当具体的道德——为现代自由个人主义提供了其特权之一的世俗化了的新教道德——的原则与预设。

康德对普遍性的申言就这样失败了。

第二类反驳的大意是，康德先验筹划所要求的必然性观念、先天性观念以及概念—范畴与经验的关系观念不可能被证实：后来对康德原来观点所作的哲学批评的历史，先由新康德主义后由逻辑实证主义对更为激进地这些观点所作的重述的历史，以及反过来对这些重述所作的批评的历史，乃是分析哲学发生史的核心。

对于康德的筹划及其后继者（如奎因、塞拉斯和古德曼等人）的各种核心特征的最晚近的颠覆，已经由理查德·罗蒂作了记录，他指出了作为这种颠覆的结果，甚至对于什么是哲学的中心问题，分析哲学共同体内部的共识也大幅度地降低了。

然而，这并不是唯一的甚或最重要的后果。

因为分析哲学的进展所成功地确立起来的是：在纯粹形式性的探究之外，除了与某些假设相应的原则，没有任何理由相信普遍必然的原则。

笛卡儿的第一原理、康德的先天真理、甚至长久萦绕着经验主义的那些概念幽灵，全被逐出了哲学。

结果，分析哲学变成了一门其权能仅限于研究推论(inference)的学科——抑或亚学科？

罗蒂道出了这一点，他说：“哲学能力的理想是要在其所有相互推论关系中统观所有可能论断的整体，并因此而能够建构或批评任一论证。

”而戴维·刘易斯则写道：“哲学理论从未被最终驳倒过。

（或者说极少有过，哥德尔与盖蒂尔可能这样做了。

）哲学理论从对其驳难中幸存下来——是有代价的……我们的‘直觉’仅仅是意见；我们的哲学理论也一样……哲学家的一个适当任务就是要使它们均衡相称。

我们的共同任务是要发现有哪些均衡能经得起检验，但我们当中的每一个人却总是要最终依赖于其中的这一种或那一种……一旦已然造就的理论菜单摆在我们面前，那么哲学就是有关意见的事情罢了……”

这就是说，分析哲学能够非常偶然地产生在消极性质的在实践上是决定性结果。

它能在一些情形里表明，恰恰有太多的不融贯性和不一致性包含在某个观点之中，以致任何有理性的人都难以持久地持有它。

不过，当两种互竞的备选观点，具有充足的值域和范围，并且每个支持者都愿意付出为确保融贯性与一致性所必要的代价时，它永远不能确立任一特殊观点的合理的可接受性。

因此由那些比之罗蒂与刘易斯较少哲学自觉的作者所撰写的如此多的当代分析哲学著作，具有这样一种独特的风味，即，在其论证的段落中，为了确保最严格地轮流处理这些段落，他们运用了所能获得的所有最精巧的逻辑与语义学技术，但看起来这一切无非是将一系列松散地联系着的独断偏好修补在一起而已；当代分析哲学显示了一种深受弗雷格与卡尔纳普影响的表述方式与一种源于较为幼稚的存在主义形式的表述方式之间的奇异结合。

这个后果对于历史主义者来说首先意味着，由罗蒂、刘易斯和弗兰克纳所代表的分析哲学家似乎下定了决心，继续将论证视为这样一种研究对象，亦即，它们抽离了它们在其中扎根并从中引申出其独特意义之活动与探索的社会历史语境。

可是在这样做的过程当中，分析哲学家很容易从其康德主义前辈那里，继承那些从对康德本人的先验筹划观点的两个核心驳难的前一个中产生出来的误解。

<<追寻美德>>

因为，假如我们认为（例如）牛顿力学的原则与范畴满足合理性本身的诸要求，那么我们就难以理解，在17世纪末、18世纪初物理学研究的实际语境中，是什么使得它们合理地优越于其仅有的互竞者。

使得牛顿物理学合理地优越于其伽利略主义与亚里士多德主义前辈以及其笛卡儿主义互竞者的是，通过解决在其中那些前辈与互竞者根据其自身的进步标准没能取得任何进步的诸领域中的问题，它能够超越他们的各种局限性。

因此，除了历史地依据牛顿物理学与它所挑战和取代的那些前辈与互竞者的相互关系，我们不可能道出它的合理的优越性何在。

将牛顿物理学从其语境中抽离出去，然后追问它对于其他物理学的合理的优越性何在，那么你就会遇到难以解决的不可公度性问题。

因此，了解牛顿与牛顿主义者实际上是如何逐渐地采纳并捍卫其观点，对于了解为什么牛顿物理学会被视为具有合理的优越性至关重要。

物理科学的哲学取决于物理科学的历史。

然而道德的情形也没什么两样。

道德哲学，尽管它们所想达到的目标不止于此，却始终在表达具有某种特定的社会观点和文化观点的道德：亚里士多德是公元前4世纪雅典一个阶层的代言人，康德——如我已经指出的——则为正在脱颖而出的自由个人主义的社会力量提供了一种理性的声音。

但即使这样来阐明问题仍嫌不足，因为它依然将道德视为一回事，然而，任何特定的道德都有其作为核心的东西，如有角色必须与行动性质如何相关的观念，有关规则应如何加以阐述的判断等等，借此，行为的理由就或多或少充分地得到裁定。

于是，纵然任何个殊的道德始终都不止有哲学隐含其中，但是没有哪种道德忠诚不或隐或显地涉及某种哲学立场。

道德哲学，在它们成为别的什么东西之前，乃是各种个殊道德要求获得理性忠诚之申言的明确表达。

而这就是为什么道德的历史与道德哲学的历史是一个单一的历史的原因。

从而，当互竞的道德作出互竞的、不相容的申言时，在道德哲学的层次上，总有一个问题，它涉及到这两种申言谁有能力完满地声称，对于其他申言具有合理的优越性。

那么应该如何裁决这些申言呢？

和自然科学的情形一样，不存在任何一般的永恒的标准。

个殊的道德哲学和个殊的合理的优越性，就凸显在那系统阐明个殊的道德之申言的个殊的道德哲学辨明和超越其互竞者的各种限度的能力上，这些限度能够为那互竞道德的拥护者所乐于信奉的合理标准所辨明——尽管实际上可能没有辨明出来。

道德与道德哲学的历史乃是一个持续挑战某种先在的道德秩序的历史，一个在其中哪一方在理性论辩上击败另一方的问题始终要被区别于哪一方保有或获得了社会政治霸权的问题的历史。

并且，只有参考这一历史，合理的优越性的问题才能得到解决。

以这种观点来撰写的道德与道德哲学的历史对于当代道德哲学事业是不可或缺的，正如科学的历史对于当代科学哲学事业是不可或缺的。

我希望，弗兰克纳和我的分歧的原因现在应该较为清楚了。

他似乎主张，分析哲学的方法足以在道德哲学中确立什么是真的或假的、什么是有理由相信的东西，而历史性的探究是不相干的。

我则不仅认为，历史性的探究是为了确立一种个殊的观点是什么所必需的，而且主张，任何既定的观点恰恰是在其历史的遭遇中，确立或没能确立其相对于某些特定语境中的个殊互竞者的合理的优越性。

在此过程当中将运用分析哲学的许多技术与技巧；但只在极少情况下这些技术能够充分地置疑一种观点。

<<追寻美德>>

因此，当弗兰克纳正确地指出有时我也运用来自于分析哲学的论证去证明某个或某些理论失败了的时候，他不能指责我的某个观点不相容于我的历史主义或我对这样一种观点的拒斥，即：分析哲学永远不能为维护道德哲学中的任何建设性的立场提供充足的理由。

于是，如果我们理解了，情感主义乃是对直觉主义道德的理论化活动与一种个殊的道德判断练习之个殊的历史结合的回应，我们就能够理解，其申言不仅是关于道德判断中所使用的句子的永恒意义的主张（一个不太有道理的主张），而且——更重要的是——它们是关于可能在一个较宽或较窄范围的历史情势中被持有之道德判断的用法与功能的经验主张。

这样，我们就能够理解，这种理论是如何发展起来的？

在何种情势之下，以被弗兰克纳在哲学探究与历史之间的截然区分所模糊的方式来对这一理论进行理解和评价，才是适宜的？

对此，或许可作如下答复。

如果我们能撰写我设想过的那种哲学史——我在《追寻美德》中试图撰写的正是这种哲学史——那么在记录一种理论在合理的优越性方面的落败和另一种理论的胜利的时候，我们这些记录者必然也在复活判断一种理论合理地优越于另一种理论所依据的那种历史标准。

这些标准本身就需要合理性论证，并且，这种合理性论证不可能由一个只能在提供了这些标准的合理性论证之后才被撰写的历史来提供。

因此历史主义者也在偷偷地诉诸于非历史的标准，那些或许应该会被提供要么是先验的要么是分析的合理性论证的标准，但这两种论证都已被我所拒斥。

这种答复并不成功。

因为我们在关于什么使得一种理论合理地优越于另一种理论之各种理论方面的境遇，无异于我们在各种科学理论或道德与道德哲学方面的境遇。

无论哪种情形，我们不得不希望的不是一种完美的理论，一种因为无可辩驳或几乎无可辩驳而必然为所有有理性的存在者都赞同的理论，相反，我们所希望的是在这类理论的历史中迄今为止所出现的最好的理论。

因此，对于迄今为止最好的理论必须是何类理论的问题，我们应该努力提供迄今为止最好的理论：不多也不少。

这就意味着这类哲学史的撰述永无止境。

在任何特殊的领域，无论自然科学还是道德与道德哲学或理论的理论，对于迄今为止已经确立的最好的理论的某种新的挑战将会出现并取代它，这种可能性应该始终存在。

因此，这种历史主义——不同于黑格尔的历史主义——包含了一种可错论（fallibilism）的形式；它是一种排除了对绝对知识的一切要求的历史主义。

然而，假如某个特殊的道德体系成功地超越了其前辈的各种限度，同时为理解迄今为止的这些前辈提供了最好的工具，并且在面临各种互竞观点的持续挑战时，都能够以在吸取那些观点的长处同时避免其弱点与限度的方式来修正自身，并且为这些弱点与限度提供迄今为止最好的解释，那么我们就具有可能是最好的理由确信，未来的挑战也会被战胜，界定道德体系之核心的那些原则是持久性原则。而这正是我在《追寻美德》中归于亚里士多德的基本道德体系的那种成就。

我过去和现在所作的这种类型的历史主义申言并没有被足够清晰地表述出来；我所采用的有利于它的论证形式也没有得到充分的阐明。

因为我不仅仅宣称，我所谓的启蒙筹划按其自身的标准是失败的——既然其倡导者从未成功地具体说明一系列任何完全理性的行为者都不可能不同意的唯一可证明的道德原则——或者说，尼采的道德哲学按其自身的标准也是失败的；我还宣称理解这些失败的根据只能由从亚里士多德的美德理论中产生出来的各种资源来提供，而亚里士多德的美德理论恰恰以我描述过的那种方式，作为迄今为止最好

<<追寻美德>>

的理论从其独特的历史遭遇中凸显出来。

但应该指出的是，在《追寻美德》中我没有断言到目前为止我已经证实了这一主张，现在也没有这么宣称。

那么，还有什么是不不得不做的呢？

安妮特·巴厄责备我没有理解休谟观点的力度；奥诺拉·奥尼尔认为我对康德的解释是断章取义并且过于简单化了。

我对这两种抱怨深表同情，因为正是休谟与康德提出的两种截然不同的实践推理理论，向亚里士多德的体系及其所包含的实践推理理论发起了根本的挑战。

并且，在这三种理论的关系得到澄清之前，《追寻美德》的核心主张不会以《追寻美德》的论辩性叙述所预设的历史主义的知识论所要求之方式予以确立。

最后，对于《追寻美德》中哲学与历史的联系方式，尚有一种类型截然不同的批评，是不能不注意的。

弗兰克纳认为我对分析哲学估价不足；阿伯拉罕·伊德尔则认为我作为分析哲学家都过头了，并且指责我无非是“一个其异端仍受分析哲学传统束缚的异端分析哲学家”。

其批评的要点是，首先，我把太多的注意力集中在各类人群有关其状况的明确的理论化活动、系统阐述了的概念以及传说的层次上，而没有足够地关注这些人群的实际的社会制度生活；其次，我的党派偏见导致我为了我自己的亚里士多德主义观点而扭曲了道德的实际复杂的历史。

弗兰克纳将我看做是一个对历史有着额外的、并不全然相干之兴趣的不甚够格的分析哲学家，相反，伊德尔却将我看作是一个拖着分析哲学累赘的不甚够格的社会史学家。

因此，伊德尔的批评乃是弗兰克纳的批评的镜像，而这并不奇怪。

因为，正如我想撰写的那种哲学史在某些方面与分析哲学的规矩决裂了，同样在其他方面它又可能以两种方式冒犯了学院式的社会史的金律：首先，我对理论和哲学的事业及其成败在历史中的影响所持的观点，远远超过了学院历史学家的一般估计。

在这个领域里应该得到解决的问题都是涉及因果性影响的事实问题。

它们包括诸如苏格兰启蒙运动的思想家对英国、法国和美国的政治、道德和政治变迁之影响的性质等问题。

对这类问题的回答取决于对（例如）作为思想之载体的大学与学院的社会角色与效果所做的研究。

历史性的研究最终将表明我把注意力放在明确的理论化活动、系统阐述了的概念以及传说上是错误的——这也许是可能的，但到目前为止我仍不信服。

其次，学院式社会史的叙事，倾向于依据一种预设了事实问题与价值问题之间的逻辑区分的方式来撰写，而《追寻美德》所提出的叙事理论却让我不得不否认这种区分。

并且，构成《追寻美德》本身的核心叙事的那种哲学史，是从其本身所达到和支持的那个结论的角度来撰写的——假如其叙事是以我希望在《追寻美德》的续篇中详述它的方式而被详述的话。

因此，《追寻美德》的叙事并不是偶然地或由于缺失而成了具有其自身审慎的片面性的党派叙事。

不过，伊德尔的两个指责在很大程度上显然也是正确的。

《追寻美德》至多是间接地指涉了大量的社会制度史。

实际上对于我在《追寻美德》中作了努力却未能成功写就的那种叙事来说是本质性的；而且，亚里士多德美德理论与柏拉图主义以降的其他道德体系之间的关系史当然比我所考虑到的要复杂得多。

因此，无论弗兰克纳还是伊德尔都通过指出我至少重视不足的那些问题，而对我和我的读者们发出了有益的警告。

他们的评论使我永久受益。

<<追寻美德>>

2.美德与相对主义问题

塞缪尔·谢弗勒对我的美德理论提出了重要的质疑，斯坦利·豪尔沃茨与保罗·沃德尔也一样；罗伯特·瓦希布罗特则认为，这一理论隐含着，某种形式的相对主义是不可避免的。

既然只有成功地答复谢弗勒、豪尔沃茨和沃德尔提出的问题，我才能充分地回应瓦希布罗特的论辩，那么将他们对我的建设性论证的核心观点的怀疑放在一起考虑，可能是最有成效的。

我的美德理论历经三个阶段：首先，将诸美德视为获得实践的内在利益所必要的诸品质；其次，将它们视为有助于整个人生的善的诸品质；再次，显示它们与一种只能在延续中的社会传统内部被阐明与拥有之对人来说的善的追求之间的关系。

为什么从实践开始？

别的道德哲学家毕竟都是从考虑情感或欲望或者从阐明某种义务或善的观念入手的。

无论哪种情形，其讨论很容易从一开始就为某种形式的手段—目的二分观念所左右，按照这种观念，一切人类活动，要么是已经给予或决定了的诸目的的手段，要么仅其本身就是值得做的，要么两者兼而有之。

这一框架所忽略的是那些在其中目的必定被发现和重新发现、手段必定被设计出来以达到这些目的的发展中的人类活动模式；由此，它遮蔽了那些活动模式产生新的目的和新的目的观念之方式的重要性。

那一类别的实践——如我所界定的——乃是那些活动模式的类别，而对于豪尔沃茨和沃德尔提出的为什么某些项目被括入这一类别而其他的则被排除（他们问，为什么建筑被括入而砌砖则被排除？

）等问题的最简短的答复是，那些被排除的项目并不是诸如此类的活动模式。

因此，在任何美德理论中，从实践入手的重要性在于，美德的践行不仅就其本身的目的而言是值得的——事实证明，不关心诸美德本身的目的，你就不可能真正勇敢或正义等等——而且还有更深远的意义和目标，而正是在把握这种意义与目标的过程中，我们才从头开始逐渐地对诸美德作出评价。

不过，诸美德并不以以下的方式与为它们提供了进一步的意义与目标的利益相关，也即，某种技艺与其成功的践行能够达成的目的相关的方式，以及某种技艺与其成功的践行就能使我们获得的我们所欲望的对象相关的方式。

按照他的界定，康德极为正确地指出，道德律令既非有关技艺的律令也非有关审慎的律令。

他的错误之处在于，以为唯一剩下选择就是，道德律令只能是他所谓的绝对律令。

而这正是人们无需康德本人的任何附加理由就可能得出的结论——如果人们试图在实践语境之外理解诸美德的话。

因为没有诸美德的践行就不可能获得的实践的内在利益，并不是特殊个人在特殊场合所追求的目的，而是为那些类型的实践所特有之优秀，人们借助于他在特殊场合追求其特殊目的或目标之方式所达到或没能达到、趋向或没能趋向之优秀，当我们的目标变化时，我们有关于它的观念也随时间而变化之优秀。

理解这一点是回应谢弗勒对我关于美德与实践之间的关联的论点之反驳的必要前提；“尽管麦金太尔否认从这一理论可以推断出伟大的棋手不可能是邪恶的，但是我并不完全相信他有权利否认它，无论如何他似乎津津乐道于某个极不可能的事情，即，一个伟大而又邪恶的棋手不可能获得象棋方面的任何内在利益。

”在他归于我的那些观点上，谢弗勒是极为正确的，不过，当且仅当他所指的“内在利益”时才是如此也正是我所指的“内在利益”。

而假如这两者一致，那么对谢弗勒的答复就清楚了。

设想一个技艺高超但只关心赢棋的棋手。

他的技艺使他荣登大师之列。

因此他是个伟大的棋手。

<<追寻美德>>

但既然他所关心的只是赢棋——或许还有赢棋偶然带来的利益，诸如名声、威望与金钱——那么他所关心的利益绝非象棋或与象棋同类的游戏所特有，绝非内在于象棋实践的任何利益。

因为他所能获得的恰恰是在任何其他有竞争和胜利者的领域都完全相同的利益，亦即胜利及其偶然的奖赏，如果他能够在那些领域达到相当的技术水平的活。

因此，他所关心的以及作为他的利益而被他获得的东西，不是那种为象棋所特有的优秀，也不是那种随这样的优秀而来的愉悦，而是一种即使生手也可以在其自身的水平上获得的利益。

因此谢弗勒的反驳失败了，美德与实践的关系，一旦我们更明确地将它区别于技艺与实践的关系，也就无需承受谢弗勒想要归咎于它的那些不幸后果了。

谢弗勒的反驳似乎还认为，由于我阐述得不够清楚而产生了另一个错误。

因为他说，在我看来“诸美德的特征是参照一种实践概念暂时地被界定的，并且这一暂时的理论又在后来的各个阶段得到修正与补充”。

我本该澄清，我并不打算表明——尽管我已经清楚地表明了——基于实践的最初的美德理论提供给我们有关一种美德的一个充分的观念，这种观念后来通过与整个人生的观念和延续中的传统的观念相结合，又得到了丰富与补充。

事实毋宁是，没有任何人类品质会被视为一种美德，除非它满足那三个阶段中的每一个阶段所指定的条件。

这一点很重要，因为有一些品质至少可以被理解为满足来自于这种实践观念的那些条件，但是这些品质在第一阶段的检验中幸存下来，却在第二与第三阶段中失败了，所以不是美德。

我们来考虑诸如残酷和无情的品质的例子，并将它们与能够决断何时应当残酷或无情的品质区分开来。

显然有很多实践——野外考察是一个例子——在其中无情和残酷地逼迫自己与他人的能力，不仅是达到目的的条件，而且也是存活下来的条件。

这样一种能力可能要求培养对他人感受的麻木不仁作为其践行的条件；对他人感受的关心可以通过关心他人存活的方式来获得。

把这些复杂的品质置换到参与创造和维系家庭生活的实践当中，你就拥有了抵御灾难的秘诀。

在一种语境中似乎是一种美德的，在其他语境中似乎已成了一种罪恶。

不过，这种品质在我的理论中既非美德也非罪恶。

它不是美德，因为它不能满足如下要求所加的各种条件，即，一种美德应该有益于那种整个人生的善，而在这整个人生中，各种特殊的实践利益被整合进了一个为“对于像我这样的人来说什么是至善的生活？”

的问题提供答案之诸目标的总体结构形式中。

当然，也可能某些品质成功地满足了第二类要求，却无法同时满足第三阶段的各种要求，而在第三阶段，各种特殊的生活利益必定被整合进了一个由对善与至善的追求来激活之传统的总体结构形式之中。

我的美德理论对这第三阶段的描述，其方式在一定程度上似乎为很多批评者提供了相对主义责难的根据。

罗伯特·瓦希布罗特认为，我基于善的追求而对人类的善的界定——即使带有我对前两个阶段的解释所提供的各种限制——与承认各种不同的、不相容的、互竞的美德传统的存在是可以相容的。

在这一点上，他是正确的。

接着，他却试图将我逼到一个两难境地上去。

假设有两个互竞且不相容的道德传统在某个特殊的历史情境中彼此遭遇，要接受一个传统的各种申言势必与另一个传统的各种申言相冲突。

那么，或者有可能诉诸于某些独立于这两个互竞的传统且有合理根据的原则，或者对于它们的分歧不可能有任何合理的解决。

然而，如果是前者，那么在根本的道德问题上就能够诉诸一系列其合理根据独立于各个传统的社会特

<<追寻美德>>

殊性的原则；如果是后者，那么就不存在任何不内在于和相对于某个特殊传统的道德合理性。可是在那种情况下我们就没有任何充足的理由，去信奉和忠诚任一特殊的传统而非任何其他传统的传统。而既然我对启蒙筹划的拒斥，使我不得不否定来自于两个选择中的前者的各种后果，那么看起来，我不可避免地要接受后一选择的那些后果。

这一论证的力量取决于这个二者选一的选言命题是否是包罗无遗的。

它并非包罗无遗。

因为有时至少可能的是，一个诸如此类的传统为了获得比其互竞者更有利的裁决，可以诉诸于在两个互竞的传统中都有其重要性的考虑类型。

那么，这些又可能是什么样的考虑类型呢？

如果两个道德传统能够相互承认在重要问题上提出了互竞论点，那么它们必然分有某些共同的特点。而既然与实践的某种关系、某种独特的人类利益（或善）的观念、某些源于一传统之本性的特征都将是这两个传统的特点，那么这也并不奇怪。

有关一个传统的支持者们所诉诸的标准与另一个传统的支持者所诉诸的标准不可公度的问题，将来不会是、过去也不可能是在这样一种情境中所产生的仅有的问题。

因此，每一个传统的支持者们，有时至少有可能以他们自身的标准，去理解和评价他们的互竞者对他们的观点的界定。

而且，没有什么能够妨碍他们发现，这些界定向他们揭示了迄今尚未注意到的他们自身观点的某些特点，或他们应该以其自身的标准来接纳却尚未接纳的某些考虑。

诚然，也没有什么能够妨碍他们发现，互竞的传统对其自身的传统中的弱点、没有能力充分地阐明或解决问题、多种多样的不一致性提供了中肯的解释；相反，其自身传统的资源却没能提供令人信服的论述。

诚然，即使按其自身的兴衰标准来衡量，各个传统有时也会衰微，而一次带有互竞传统的相遇可以这种方式，或者为努力以某种激进的方式重构某人的传统，或者为废弃它，提供充足的理由。

但如我前面所指出的，还有这样一种情形，即：如果在这类连续的相遇中，一个特殊的道德传统在各种合理的考虑要么从传统内部要么从传统外部推动其支持者的时候，成功地重构了其自身，并且对于其互竞者和其自身的缺陷与弱点，提供了比那些互竞者所能够提供的——无论关于它们自身还是关于他者——更为中肯的解说，而且所有这一切当然都依据内在于这个传统的各种标准，亦即在那些兴衰过程中本身，将以多种多样的方式得到修正与扩展的各种标准，那么，这个传统的支持者们有资格在很大的程度上合理地确信，他们栖居其中并且将他们的道德生活的实质归之于它的那一传统将找到成功地迎接未来挑战的各种资源。

因为，有关道德实在体现在其思想与行为模式之中的理论本身已经表明它是迄今为止最好的理论——就我赋予这个短语的那种意义而言。

对此，罗伯特·瓦希布罗特可能会认为我并没有回答他的反驳。

因为我所说的这一切并没有以任何方式表明，这样的情形会发生，也即证明了不可能找到任何合理的方式来解决两种互竞的道德和认识论传统之间的分歧，因此，相对主义立场有其坚定的根基。

不过，我没有任何兴趣否定这一点。

因为我的立场决定了，没有任何成功的先验论证事先会保证这样一种情境不可能发生。

诚然，没有什么能给我们提供这样一种不涉及康德先验筹划的成功复活的保证。

毋庸赘言，《追寻美德》的核心论点是，亚里士多德的道德传统，是我们所拥有的关于一个传统其支持者有资格合理地高度确信其认识论与道德资源之最佳范例。

然而，一个历史主义者对亚里士多德的捍卫注定要令某些狐疑满腹的批评者吃惊，因为这些人认为这不仅是一项堂吉诃德式的事业，而且是自相矛盾的。

<<追寻美德>>

因为亚里士多德本人，正如我在讨论其美德理论时所指出的，并不是任何种类的历史主义者，尽管某些著名的历史主义者——包括维科和黑格尔——多多少少都是亚里士多德主义者。因此，要表明这里并无任何的自相矛盾乃是一个更为必要的任务；但是要大规模地完成这一任务，也只能等待《追寻美德》的续篇了。

3.道德哲学与神学的关系

许多批评者指出了作为《追寻美德》之核心的论辩性叙述的诸多不足。

其中最显著的，是没有充分讨论亚里士多德的美德传统与《圣经》宗教及其神学的关系。

杰夫瑞·斯道特指出了由此导致的某些不幸后果，其中有一个尤为重要。

从《圣经》宗教与亚里士多德主义彼此相遇那一刻起，有关人的美德的申言与有关神法和神律的申言之间的关系问题，就要求一种回答。

对《圣经》神学与亚里士多德主义的任何调和，都不得不认可对这样一种观点的辩护，即：只有一种其主要部分是由对法律的遵从所构成之生活，能够充分展现那些没有它们人类就不可能达到其telos（目的）之美德。

对这样一种调和的任何证明了的拒斥，都必须给出理由来否定这种观点。

对这种观点的古典陈述与辩护当然是由阿奎那作出的；而对相反情形的最中肯的陈述却在一个被过分忽略了的现代古典学者哈里·V.雅法对阿奎那注释的《尼各马可伦理学》的评注里。

通过回避阿奎那将对《旧约》的神学忠诚与对亚里士多德的哲学忠诚相结合所产生的各种问题，我模糊了或扭曲了许多对于我后面的叙述来说本该是核心的东西：新教和詹森教派对亚里士多德传统的反应的复杂而又多变的性质，以及随后，康德为规范伦理学确立一个世俗的理性基础的努力，他尽管预设了上帝的存在，却隐含了不仅要拒斥亚里士多德主义，而且要将亚里士多德主义视为道德谬误的本源。

因此我的叙述再次需要多种方式的补充与修正，如果我从中所得出的主要结论，能支持它们的合理性论证的申言的话。

因此，《追寻美德》，无论这个方面还是别的方面，都应该作为一部有待完善的著作来阅读，而如果说我现在还能够将这项工作向前推进的话，主要是因为如此多的哲学家——还有社会学家、人类学家、历史学家和神学家——以其友善而又犀利的批评有益于这项工作。

<<追寻美德>>

作者简介

A.麦金太尔（1929—） 早年就读于曼彻斯特大学，先后执教于曼彻斯特大学、利兹大学、波士顿大学与维特比德大学，现任美国鹿特丹大学哲学系麦克马洪与哈克荣誉教授。

麦金太尔是当代西方最重要的伦理学家之一，伦理学与政治哲学中社群主义运动的代表人物。

从二十世纪五十年代起，麦金太尔以其大量的著作，对摩尔以来的元伦理学进行了不懈的攻击。

他的重要著作《追寻美德》（1981）、《谁的合理性，谁的正义》（1988）以及《三种对立的道德探究观》（1990），在对西方现代性的根源的追溯中，促进了亚里士多德的德性伦理学在当代的复兴。

<<追寻美德>>

书籍目录

序.....	
第 1 章	一个令人忧虑的联想.....
第 2 章	今日道德分歧的性质与情感主义的主张.....
第 3 章	情感主义：社会内容与社会语境.....
第 4 章	先前文化与论证道德合理性的启蒙筹划.....
第 5 章	论证道德合理性的启蒙筹划为什么必定失败.....
第 6 章	启蒙筹划失败的某些后果.....
第 7 章	“事实”、解释与专门知识.....
第 8 章	社会科学中普遍概括的特性及其预言力的缺乏.....
第 9 章	尼采抑或亚里士多德？.....
.....	
第 10 章	英雄社会中的诸美德.....
第 11 章	雅典的诸美德.....
第 12 章	亚里士多德对诸美德的解说.....
第 13 章	中世纪的各种观点与事件.....
第 14 章	诸美德的性质.....
第 15 章	诸美德、人生的统一性与传统概念.....
第 16 章	从诸美德到美德以及追寻美德.....
第 17 章	正义之为一种美德：变化中的各种观念.....
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.....
第 19 章	第二版跋.....
参考文献.....	
索引.....	

<<追寻美德>>

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>