

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

美德伦理学和正确的行动 [Virtue Ethics and Proper Actions]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	达斯, 拉蒙
Publisher	黑龙江大学
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-04-13 08:50:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185241

拉蒙·达斯：美德伦理学和正确的行动*

拉蒙·达斯

美德伦理学和正确的行动*

拉蒙·达斯
惠灵顿维多利亚大学

陈真 译

美德伦理学能够提出一个与众不同的、合理的正确性的标准吗？[1] 一个自然而然的诘难是：它不能。这一诘难大致上是这样的：评价行动要求注意行动者之外的外部世界的效果，然而美德伦理学主要地，也许排他性地，只关心评价行动者的内在状态。且将这一诘难叫做“岛民诘难” (the insularity objection)。为了回答这一诘难，最近一些著名的美德伦理学家对正确的行动提出了种种解释。本文打算证明这些解释并不成功。更具体的说，我将努力证明，如果它们能够回答岛民诘难，它们依赖的是某些普遍接受的美德伦理学的理由，而这些理由本身又关键性地取决于没有任何解释的关于正确性的判断。因此这样的解释导致了循环论证的诘难。简言之，最近提出的理论很好的说明了美德伦理学关于正确行动的解释所面临的一个普遍的问题。这些避免岛民诘难的解释只是以请进循环论证的诘难为代价的。它们直觉上的合理性大致上只达到这样的程度：它们失去的有别于其他理论的美德伦理学的特征。

一、以行动者为基础的理论

我将从迈克尔·斯洛特(Michael Slote) 称之为“以行动者为基础的”理论开始。在他最近的《动机的道德》一书中，斯洛特对某种以行动者为基础的美德伦理学提出了辩护。按照这种伦理学理论，行动的正确性完全可以从对动机、品格以及个人的独立的和美德 (aretaic) (以和道义论相对比的) 伦理学的表征中推导出来(2001: 5)。在下面我将集中考察这一个以行动者为基础理论的核心结构性的特征，但遗憾的是我将不得不省略对斯洛特理论的许多有趣的、实质性方面的讨论。

斯洛特将以行动者为基础的理论和其他也可以称作美德伦理学的理论做了对照比较。他大致根据一个理论对动机和美德所给出的根本的和伦理学上独立地位的程度，提出了一个一分为三的分类。根据满足这一标准的程度，他依次列举了以行动者为焦点的，行动者优先的，以及最后以行动者为基础的理论。第一个理论意在包括任何以考虑品行为主的伦理学理论，或者更为概括地说，以考虑行动者的内在状态为主的理论——以和规则和效果相对比。这样的理论并不想对美德提出一个理论上根本的解释，即独立于任何规范标准的意义上的根本的解释。同样，它们也并不想将正确的行动理解为可以从对美德规范的独立解释中推出。

行动者优先的理论朝着完全以行动者为基础的方向又推进了一步。特别是，它们在解释正确行动方面让美德起到了一个优先解释的作用，但依然没有给美德一个独立的，理论基础的地位。斯洛特引用柏拉图做为一个例子。对柏拉图来说，虽然行动的评价是“根据灵魂的健康和美德”来进行的，但灵魂只有“当恰当地欣赏善的形式所固有的价值并为其所指引时”它们自身才能算是有德行的(斯洛特2001: 7—8)。当然，正是善的形式所固有的价值对柏拉图的解释提供了基础。

最后，以行动者为基础的理论意在给美德一个真正独立的和基础的伦理学地位，对正确行动的解释完全可以由此推导出来。按照以行动者为基础的观点，行动并没有独立的规范性的地位：根本不存在无条件正确的(或错误的)行动。勿宁说，行动是造成正确的，因为它们是有德行人的所作所为，或者说因为它们出自一个善良的动机，或者说因为有类似的动因。

我认为斯洛特一直朝着以行动者为基础的理论发展是由于他认识到不那么野心勃勃的对正确行动的美德伦理学解释所要面对的循环论证的诘难。[2] 特别是，如果行动的正确性是由行

动者的道德品质所决定的，以行动者为焦点的和行动者优先的观点就面对着如下的问题：道德品质是怎样决定的？如果答案必须提到正确的行动(这看起来似乎有些道理)，那么我们就有了一个循环。[3]下面，我将针对其他最近的解释提出这一人们所熟悉的诘难。任何以行动者为基础的理论可以避免循环论证诘难的表象，不管怎样，都是靠不住的。我将证明斯洛特对岛民诘难的回答虽然在许多方面有独创性，但始终都依赖于行动的评价，而这种评价显然是独立于德性的考虑的——而且不管怎样都是没有解释的——从而削弱了整个以行动者为基础理论的根基并再一次请进了循环论证的批评。

A. 西奇威克的检察官

问题最初起于斯洛特试图将做正确的事情和出于正确的理由做这些事情之间常见的区别的意义搪塞过去。他特别讨论了西奇威克检察官的例子。这位检察官对一位被告怀有恶意。如果他履行他的职责只是出于恶意，那么他的行动正确吗？常识告诉我们他检举的行动是正确的，但如果出于恶意则是出于错误的理由做了一件正确的事情。这里如果以行动者为基础的理论明显地主张行动者做了正确的事情当且仅当他这样做是出于正确的理由(动机)，那么这一理论似乎就有点问题。因为根据假设检察官的动机是坏的，看起来他的行动就是错误的。[4]

斯洛特对这一困难的回答如下。第一，他注意到甚至西奇威克似乎也不敢肯定检察官出于恶意检举的行动是否确实正确。按照斯洛特的观点，根深蒂固反直觉的问题似乎是：仅仅因为他的动机是坏的，检察官没有义务或职责检举。但斯洛特声称以行动者为基础的观点并不受此立场的约束。因为它可以说如果检察官拒绝检举，那么——至少在正常的情况下，有理由认为他缺少对他工作的真正的、强烈的责任感。在那种情况下，他的(不)行动将来自他一个可以批评的内在状态或动机，其行动因此也算错误的。这样，按照斯洛特的观点，以行动者为基础的理论避免了西奇威克例子最具有破坏力的后果，因为它可以提供一条理由解释为什么检察官不履行他的职责是错误的。再者，这样一个理论可以“区别出于正确的理由履行一个人的职责，因此行动正确...和出于错误的理由履行一个人的职责，因此行动错误”。而这一点，斯洛特认为和做正确的事情和出于正确的理由做正确的事情之间的常识的区别非常接近——当然有一个例外，按照以行动者为基础的观点，当理由不正确时，行动自身实际上是错误的(斯洛特2001：14—15)。

一个人也许注意到最后面的这一区别终归是各执一词的区别，从而找到理由原谅自己。然而这一区别真的如同斯洛特最后所认为的那样无关紧要吗？我认为不是。相反，我认为他对西奇威克例子的使用和分析模糊了这一区别的意义。其意义就在于认识到，即使一个人做事出于错误的理由但其(有时值得称赞的)正确行动依然有道德上的重要意义。请看如下例子。

1. 一位男子和一位带小孩的女子约会。他跳进游泳池去救那个快要淹死的小孩。他对小孩毫不在乎，而他救小孩的动机纯粹是为了给该女子留下深刻的印象，以作为，让我们假设，和她上床的手段。
2. 一位年轻的妇女放弃了她中午通常在公园愉快散步的习惯，答应和她最近刚成为寡妇并且非常寂寞孤独的婶婶共进午餐。她极其讨厌陪伴她婶婶并且一点也不爱她。她的动机最多只能说她出于她的义务——在康德意义上的义务——而这么做。

从目前的目看，每一个例子对做正确的事情和出于正确的理由做正确的事情之间的区别都提供了清楚明确的说明。[5]此外(和西奇威克的例子相对照)，似乎没有理由怀疑每个行动者事实上确实采取了正确的行动——不管(不顾——这一点可以论证)他或她的动机怎样。第一种例子也许是少见的。在这类例子中，行动者的动机是坏的，但其行动的可以预见的后果的益处之大以致从直觉上就可以清楚地断定是正确的。另一方面，第二种例子也是非常常见的。在这类例子中，行动者明显地和她自己最强烈的愿望(也许和她自己的利益)反其道而行之，完全地或主要地因为她确信采取这样的行动是她道德上的义务。

以上两个例子还说明了上述区别实践上的重要性。因为我们想说的不仅是年轻的妇女接她婶婶吃午饭是做了一件正确的事情，而且这一行动的正确性也为她提供了这样做的理由——独立于她本身的动机。同样，第一个例子中的男人显然应该跳进游泳池救那位妇女的孩子，因为这是一个正确的行动，尽管他的动机可疑，也许很坏。因此，两个例子对做正确的事情和出于正确的理由做正确的事情之间区别的道德意义都比西奇威克的例子(在这个例子中，正确性(可以证明地)和对品性和动机的考虑有更为密切的联系)做出更好的说明。

最后，请注意，斯洛特对西奇威克例子的解决办法——即将出于正确的理由履行一个人的义务(因此行动正确)和出于错误的理由履行一个人的义务(因此行动错误)区别开来——就上述例子而言不会有任何帮助。在每一个例子中，他的观点显然都导致将直觉上正确的行动谴责为错误的行动。而且他的观点似乎也不能解释为什么每个行动者，虽然动机很坏，依然应该采取直觉上正确的行动。更为根本地讲，“履行一个人义务”的概念(完全理解为独立于一个人的动机)——在上述类型的例子中，简直就不适用于以行动者为基础的观点。这一点在西奇威克的例子中是被模糊了的。在这个例子中履行一个人义务(即做正确的事情)的概念是通过职业的行为规范独立地理解和定义的。因此，真正的关键之点是：在缺少履行一个人的义务和做正确的事情的*独立*的概念的例子中，以行动者为基础的解释似乎不能说出究竟为什么一个给定的行动应该算做一个具体行动者的义务或责任。

综上所述，做正确的事情和出于正确的理由做正确的事情之间的区别的实践的的重要意义不折不扣在于它将对*行动*的评价和对*动机*的评价区别开来。因此，任何试图将前者还原为后者的企图都不能抓住这一区别的实践的意义。正是由于这一理由，斯洛特试图将这一区别重要意义搪塞过去是无法令人信服的，这一点当我们了解诸如上述那样的例子时尤为明显。

B. 面对岛民诘难

不能解释刚讨论过的区别反映了以行动者为基础的理论在回答岛民诘难时所面临的问题。虽然斯洛特没有对这一诘难起这个名字，他还是对这一诘难做了如下的表述。以行动者为基础的理论使正确的行动完全取决于良好的动机，有鉴于此，这一理论似乎承诺了这样的观点：只要一个人的动机是好的，不管他做什么都行。此外，由于动机不是一个人能够任意改变的，如果正确的行动完全取决于良好的动机，这样的理论显然违反了“应该蕴涵能够”的原则。对许多哲学家来说，包括斯洛特，岛民诘难对以行动者为基础的观点来说可能是破坏性的。看看他对此的回答是有启发的。

首先，他作了一个结构性的断言，大意是(真正)有良好的动机包括有意发现关于世界的有关事实。例如，真正的仁慈包括准确发现哪些人需要帮助，在何种程度上他们需要帮助，等等。这表明仁慈(以及其他令人赞赏的动机)本质上包括对发生在行动者之外的世界的事情的关心(2001: 18)。其次，斯洛特依赖于关于自由意志的相容主义(*compatibilist*)的理论：即使行动者不能随意控制或改变她的动机，但她依然能够选择反映或不能反映这些动机的行动。因此，采取表达和不表达仁慈的方式行动依然是在受仁爱之心驱动的人的能力范围之内。就充满恶意的人来说，情况也类似，尽管如同斯洛特所说的那样，“我们能够肯定事实上[不管仁慈的人还是恶意的人都不会]去运用那一能力”(2001: 17)。

我将证明上面这些回答都不足以应付岛民诘难。更具体地说，如同上面所讲的，每一个回答都会引进循环论证的诘难。让我们首先考虑一下斯洛特关于(真正)良好动机的结构性的断言：例如，仁慈从结构上讲包括了有意发现关于世界的有关事实，如谁需要帮助等等。这一断言可以被挑战的，[6]但为了论证方便让我们先接受它。问题是，一旦我们这样做了，对循环论证的担心又会回来了。记住，按照斯洛特的观点，行动的评价应该完全从动机的评价中推导出来。后者自身的规范地位是独立的，尤其是独立于行动评价的。然而，如果仁慈的部分意义就是一个人倾向于发现关于世界的事实，那么仁慈(假定的内在状态)的价值似乎无法摆脱地和某些(知识收集和/或知识产生)行动的价值绑在一起。人们也许会提出疑问，这些行动评价究竟怎样可能建立在*内在状态*(如仁慈)的评价上而在整个解释上不陷入循环。

这一担心直接导致斯洛特对岛民诘难的第二个回答。这一回答取决于某种关于自由意志的相容主义理论：即使一个人无法任意改变她的动机，她依然能够选择(不能(*fail to*))表达或展现那些动机的行动。而一个不能表达或展现，如仁慈，的行动就不能算做值得赞赏的或正确的行

动。我的批评将集中在以行动者为基础的理论所面对的这一问题上：这一理论依赖于这样一种思想，一个行动可以(不能)“表达和展现”仁慈或者其他动机。特别是，我将证明这一断言的说服力和斯洛特关于正确行动的核心命题是相矛盾的。斯洛特的命题是：行动的正确性完全可以从独立的和对动机美德...伦理学的表征中推导出(2001：5，表示强调的斜体为笔者所加)。和前面一样，他的反应又引进了循环论证的诘难。

为什么会如此呢？让我们看看说一个行动表达或展示，或不能表达或展示某种动机，如，仁慈可能有些什么意思。显而易见，这种说法不同于说一个行动实际上源于一个仁慈的动机(或者是该动机的实际结果)。如果仁慈的动机和仁慈的行动之间的联系是不变的，那么一个行动是否表达或展示仁慈的问题就相关的方面而言毫无意义，因为一个行动者的行动不可能是仁慈的，除非她的实际动机是仁慈的——而这正是斯洛特想避免的结果。因此可以假定，说一个行动表达或展示仁慈是以速记的方式说一个行动是那一动机[仁慈]的经常的或者典型的——虽然不是一成不变的——显现或者结果。

显然这里的分析和心理状态，如疼痛的行为倾向的分析相似。按照一个熟悉的理论，感觉疼痛就是在一定的环境条件下按照一定的方式采取行动的行为倾向。感觉快乐就是按照一定的不同的方式采取行动的行为倾向等等。同样，仁慈，有仁慈的动机，似乎(部分)是以一定方式采取行动的行为倾向。至少，这似乎就是斯洛特在赞许一个有仁爱之心的行动者也许可能以某种方式不能展现仁慈时所承诺的东西。但要注意我们还是不清楚一个人怎样既对何为仁慈提出行为倾向的解释同时又坚持仁慈有完全独立于行动评价的评价地位。因为仁慈部分地依赖于行动评价似乎是仁慈行为倾向解释的意义的一部分。这样的解释是容易招致循环论证诘难的。因此可以假定斯洛特会抵制任何将以行动者为基础的理论以这种行为倾向的或假设性的方式加以表征的企图。的确，当他表征他的理论时，他明显地将行动评价[评价]停靠在行动者的实际动机上。虽然如此，问题在于当他的理论依赖于一个行动可以(不能)展现或表达一个具体的动机时，斯洛特似乎自己已经偷偷地转向行动者为基础的行为倾向的或假设性的动机理论。

一个可能的回答是：否认行为倾向的价值依赖于实现这一行为倾向的动的价值。这样，一个人可以论证即使仁慈的价值(除了别的以外)部分地由一定的行动(如发现关于世界的事实)倾向所构成，这并不意味着它的价值就取决于实际上做这些事情的价值。或许有些因素超过了一个人所能控制的范围，使之无法做这些事情。[7]然而，在我看来，这一回答于事无补。我们当然可以设想这样的情况，在这样的情况中，我们可以说一个人尽管其行动直觉上不能表达仁慈，但她依然是仁慈的。或许我们甚至可以想象这种类似的情况贯穿于她的一生。完全假定我们可以解释或表征仁慈的价值而全然无需提及表达仁慈的动的价值则是另外一回事。如果没有假设性的、一个人的行动是仁慈的情况出现，那么完全就没有理由说她有仁慈的行为倾向。因此根据我们目前考虑的这一观点，[8]没有理由说她是仁慈的。如果这一点是正确的，那么一个人就不能坚持认为仁慈的价值部分地是由一定的行动倾向所构成而同时又不认为它的价值部分地取决于实现这些倾向的动的价值。因此，我不认为斯洛特可以通过否认行动倾向的价值依赖于实现这一倾向的动的价值来避免关于采取了一个假设性的以行动者为基础的理论版本的指责。

实质上用明显的相容主义的话语，也可以证明同样的论点。在诉诸相容主义时，斯洛特认为以行动者为基础观点的主要问题是解释，例如，一个动机不好的行动者怎样才能采取不同于坏行动的动。他认为答案建立在众所周知的相容主义基础上：行动者有可能采取别的行动(即采取正确的行动)，如果他想这么做(即选择和良好动机一致的行动)。然而根据假定，我们的行动者不会有良好的动机并且不能按照自己的意志获得良好的动机。如果在任何意义上他能够按照良好的动机行动，其行动不可能和他(实际)具有的动机一致。相反，其行动只能是和某个假设性的有良好动机的行动者的动机一致。而且，在证明他的理论是遵守“应该蕴涵可能”的原则时，斯洛特似乎不得不接受对以行动者为基础理论的假设性动机论的解释。如同我们已经看到的，他这样做的结果只能是以放弃他关于正确行动的核心论题和招致循环论证诘难为代价的。如果他的理论不得不用行动的假设性动机的行为倾向(即产生某些(直觉上正确的)行为倾向)来评价行动，那么它就是循环的。

综上所述，在本节中我极力想证明斯洛特对岛民诘难的回答导致他放弃他关于正确行动的核心论题，即正确的行动完全取决于有着独立的规范性地位的实际的内在状态或动机——特别是独立于行动的正确性。如同前面指出的，我发现斯洛特的论证在许多方面都具有独创性，但我不认为他的理论更为精致的版本能够取得成功。相反，我认为根本的困难是结构性的，是任何实际行动动机的以行动者为基础的理论所必须面临的，即这样的理论不可能应付岛民诘难而

不招致循环论证的诘难。

二、合格的行动者的理论

现在让我们看看我称之为“合格的行动者”的理论，[9]这一理论将正确性建立在一个假设性的有德性之行动者的德性而不是实际行动者的动机之上。本文将集中考虑罗莎琳德·赫斯特豪斯(Rosalind Hursthouse)(1997, 1999)所发展的理论版本。在她1997年(1991)的“美德理论和流产”一文中，赫斯特豪斯对正确的行动提出了如下的解释：

(Q1) 一个行动是正确的，当且仅当，它是一个有德性的人在此情此景的情况下可能采取的行动(1997: 228)。

关于Q1，首先要注意的是它容易招致岛民诘难。由于它将正确性定义为一个有德性的人在此情此景的情况下的所作所为而*没有加以任何限制*，它似乎就允许这样的可能性：一个有德性的行动者有时也许会采取直觉上是错误的行动。关于Q1的绝大多数讨论一直集中在这样的例子：在这些例子中，行动者由于某些(情有可原的)认识上的失误表面上行动并不正确(赫卡(Hurka) 1999: 219ff)，但我希望提请注意另一种情况，在这种情况下，即使一个有德性的人也许会故意的并且在完全意识到相关的事实的情况下采取错误的行动。有人也许会认为这在心理上或概念上是完全不可能的，但这种看法似乎并没有什么根据。常识告诉我们，我们应该承认有德之人的错误行动不仅可能，而且经常发生。我假定(高度)具有美德的人是存在的，然而似乎不太可能是：他们全都——确实，不管他们之中的任何一个人，总是行动正确。如果情况果真如此，那么很容易就可以找到例子来证明Q1会产生直觉上非常错误的结果。

我不敢肯定赫斯特豪斯是否同意这一分析，但在最近的研究中，她对Q1做了如下修正，以避免岛民诘难：

(Q2) 一个行动是正确的，当且仅当，它是一个有德性的人，按照她的品行在此情此景的情况下会采取的行动(1999: 18)。

修饰词“按照她的品行”有效地排除了一个有德性的行动者可能故意采取错误的行动，但Q2依然可能受到另一诘难，即行动者由于情有可原的认识上的失误而采取错误的行动。由于我赞同对正确性的主观性的解释，因此我对后一种可能性将忽略不谈。不管怎么说它都不是仅仅美德伦理学才有问题。我主要的目的是证明，只要Q2避免岛民诘难，它就会招致循环论证的诘难。在下面的讨论中我将只考虑Q2，因为我所要说的对以上两种表述[Q1和Q2]都不会有任何区别。

在她1997年(1991年)的论文中，赫斯特豪斯主要想证明Q2并不是无意义的循环。

[Q2]并不是用一个有德性的行动者来定义正确的行动然后马上用正确的行动来定义一个有德性的行动者。相反，它用美德来定义她[行动者]，然后定义这些美德，不仅仅作为正确行为的行为倾向来定义，而且作为幸福(*eudaimonia*)所必须的品质(即除了按照一定方式行动的倾向外，还包括感觉、反应等行为倾向)。(1997: 229)

在揭示性的注释中，赫斯特豪斯承认她并没有回答Q2是否“最终画了一个更大的圆圈”的问题(1997: 242)。她指明，对亚里斯多德来说，幸福的获得明显地包括教育获得者“正派的人做这样的事情，但不是那样”，以及“做如此这般的事情是道德品质败坏的表现”等诸如此类的事情。然而，按照她的观点，这样做是否算是依赖正确或错误的概念却是“非常不清楚的”。

我认为，如果Q2最终依赖于不加解释的正确行动的概念，那么很清楚Q2是循环的。那么为什么赫斯特豪斯认为幸福的阐明——尤其是根据刚才提到的幸福如何获得的事实——是否依赖正确行动的概念是不清楚的呢？比如，如果理解“正派的人做这样的事情，但不是那样”不依赖于正确行动的概念，那么它依赖于什么呢？这一句子当然对某些行动做了一个评价性的断言。它的评价性力如果不是来自独立的正确行动的概念，那么来自何处呢？一种可能是说它来

自一个独立的正派人的，或更概括地说，有德行的人的概念。这当然不会解决问题。根据Q2，正确行动取决于它是一个有德性的人，按照她的品行在此情此景的情况下会采取的行动。一个有德性的人大致上是一个具有获得幸福所必须的品质的人。如果幸福的阐明自身又依赖于一个有德性的人的概念，那么Q2就是循环的。

另一种可能性是说“正派的人做这样的事情，但不是那样”的评价力来自一个独立的概念，但这个概念不是正确行动的概念，而是好行动的概念。如果这一建议意在避免循环论证的诘难，那么当然好的行动自身不能依赖于正确行动的概念。取得这一点的最自然的——并且与众不同的美德伦理学的——方法是阐明好的行动完全根植于行动者的内在状态(如动机，品质，或行动者内在的美德)。当然有许多美德伦理学家想辩护这一观点。然而，我并不认为赫斯特豪斯是其中一位。虽然她所说的(1999: 69)一些东西暗示了这一观点，但这一观点夸大甚至歪曲了她的立场。尤其是，这一观点暗示关于一个人应该做什么、如何做的所有问题——最终可以还原为一个人应该如何(how one should be)的问题。显然这并不是赫斯特豪斯的提议。

《论美德伦理学》(1999)的第一部分(“正确的行动”)大部分都是消除一个常见的观念：美德伦理学关于正确的行动和行动的指导无话可说。因此，这第二种可能性似乎不是她所要采取的。

第三种可能性，或许最为接近赫斯特豪斯的观点，是说“正派的人做这样的事情，但不是那样”等诸如此类的句子不是来自“正确行动”的概念，而是来自独立的对“正派行动”的理解，或者依情况的不同，来自对“有勇气的行动”，“忠诚的行动”，“诚实的行动”等的理解。的确，赫斯特豪斯写道：

我当然不想接受这一观点：我们只有理解了何为一个有勇气的、诚实的、忠诚的等的人，才能理解美德伦理学规则(v-rules)“做有勇气的事情，做忠诚的事情，做诚实的事情，等”。

她又写道：

“美德行动”(“v-acts”)的概念在*某些方面*“从属于并且依赖于”一个有德性的人的概念。但我将“从属于并且依赖于”理解为比“只能定义或理解为”更为复杂得多的东西。*用于行动的美德伦理学形容词*具有一定的独立性。(1999: 80(斜号为笔者所加))

虽然这最后的断言并不是没有问题的，但让我们假定没问题。我们可以假设，对正确性的有资格的行动者的解释可以没有矛盾地主张用于行动的“美德伦理学形容词”在一定的程度上可以独立于对行动者的评价。这样一种观点不必承诺将所有的评价词还原为一个有德性的行动者的概念。

我们的问题是这对*正确行动*的概念究竟蕴涵着什么。如果“正当的行动”，“正派的行动”，“有勇气的行动”等等一定程度上独立于一个有德性的人的概念，这对“正确的行动”难道不也同样是真的吗？在我看来，不论这一问题如何回答，Q2都面临严重的困难。首先，假定“正确的行动”不同于美德伦理学的形容词，不独立于有美德的人的概念，事实上完全依赖于美德伦理学形容词。这显然是安斯科姆伯的观点，而赫斯特豪斯明显赞同这一观点(安斯科姆伯1958；赫斯特豪斯：1999: 36)。然而我还是认为这夸大了赫斯特豪斯的立场。[10]更为重要的是，这一观点完全是不合理的。每当我们使用“正确的”或者“错误的”的语词时，我们原则上可以用诸如“忠诚的”，“正义的”，“坏的”等厚重的评价性语词取代而不改变其意义，这似乎不可能是真的。这样的观点不可能将正确这一概念还原到这样的程度(如，像功利主义所做的那样)以致于可以取而代之。在这一点上，它更象前面的建议，按照这一建议我们可以用好的行动的概念取代正确行动的概念。

那么让我们假定，正确行动的概念类似“美德伦理学形容词”，因为它确实在某种程度上独立于有德性的人的概念。在这种情况下，Q2在某种程度上依赖于一个没有得到解释的正确行动的概念，因此在这一意义上是循环的。在何种程度上Q2依赖于正确行动的概念要求超过本文所能提供的多得多的讨论。[11]我的观点是，在非常重要的程度上，肯定超过赫斯特豪斯所认为的程度，它依赖于正确行动的概念。尤其是，在我看来任何导致幸福的道德教养最终必须包括诸如“那样做是错误的”，“你做了一件正确的事情”等等语句。就我们理解这些语句的意思

而言，Q2似乎没有什么帮助。不管怎样，我这里的主要论点是，如果正确行动的概念是独立的，如同赫斯特豪斯所认为美德伦理学形容词是独立的那样，那么Q2在某种程度确实依赖于正确行动的概念，而正是在这一点上它是循环的。

综上所述，对“正派的人做这样的事情，但不是那样”等有助于理解幸福的语句的评价性力量，似乎有四种可能的解释。关于前两种(其评价力依赖于正确行动的概念或有美德的人的概念)，Q2证明是一个直接了当的循环。关于第三种可能的解释(其评价力依赖于好的行动的概念)，正确行动的概念在道德评价中没有起到建设性的作用，这和赫斯特豪斯明显的愿望相反。而第四种解释(其评价力取决于用于行动的美德伦理学形容词)，Q2证明或者不是建设的，或者还是循环的——虽然通过一个很长的道路并且很有争议。简言之，从Q2中我们似乎并不能抠出一个建设性的、非循环的正确行动的标准。

在我看来，对赫斯特豪斯来说，最有前景的策略是退一步承认Q2最终确实划了一个更大的圆圈，但否认这个圆圈是没有教益的。这样做的一种办法是探讨在何种程度上正确行动的概念可以通过美德伦理学形容词来理解，就象上面讨论的那样。另一种也许相关的策略是，通过(部分地)将正确行动和拥有美德联系起来，证明Q2在许多方面将正确行动的判断常常依赖于行动者是否具有这样的美德或其他有价值的内在状态变得更为突出(斯维德里克(Sverdlik)1996)。让我们回忆一下赫斯特豪斯的断言：获得幸福所需要的品性包括除了按照一定的方式行动外，还包括感觉的行为倾向。如果正确行动的确切说明完全依赖于有德之人的这些“感情上的”行为倾向，那么Q2可以很有教益，即使它最终是循环的。无论如何，我将在下一节讨论这一策略。因为我认为这对斯旺顿“目标为中心的”美德伦理学关于正确行动的解释的成功至关重要。

三、以目标为中心的理论

对正确行动的一个美德伦理学的解释是“以目标为中心的”仅当它的结构明显的反映了对美德的特有目标或目的的考虑。克里斯廷·斯旺顿(Christine Swanton)最近在她的文章中对下述的以目标为中心正确行动的标准进行了辩护：

(OV) 一个行动是正确的当且仅当它总的说来是符合美德要求的(2001: 34)。

斯旺顿对这一主张做了如下解释。第一，她仿效亚里斯多德将符合美德要求的行动(virtuous act)和出自美德(的状态)的行动区别开来。具体地说，按照她的解释，“一个行动符合美德V(是仁慈的，慷慨的)当且仅当它达到美德V(仁慈、慷慨)的目标(实现其目的)”(同上)。一个行动达到这样一个目标，因此有可能算作正确的，即使它不是“出自美德”。[12]根据斯旺顿，一个美德的目标偶尔也会是内在的，[13]但它通常由外在于行动者的目的所组成。按照上面的术语，其基本思想是将实际上出自一个德性的内在状态的行动和表征这样行动的行动(表征这里理解为达到恰当的内在的美德的(通常是外在的)目标)区别开来。就这一结构性的方面而言，斯旺顿的解释和合格的行动者的观点比和以行动者为基础的观点有更多的共同之处。

第二，根据斯旺顿，说一个行动是正确的当且仅当它总的说来是符合美德的必然包括它是“此时此景可能的最好的行动”(45)。注意这使得正确性很大程度上依赖前后关系的因素，这一点为斯旺顿所强调。在只涉及一个美德的最简单的情况下，这意味着，比如，一个表面上慷慨的行动是正确的当且仅当它是在此时此景可能的最慷慨的行动。正是在这个意义上，斯旺顿的解释，如她自己所承认的，“和行动效果主义有一定的结构上的相似之处”(32)。

这里我要证明的是OV虽然很清楚地避免了岛民诘难，但却招致循环论证的诘难。具体地说，我将证明OV至关重要地依赖于一个没有解释的正确行动的概念。这一事实在某种程度上被另一事实所模糊，即OV还依赖于“可能的最好的行动”的效果主义标准以在直觉上很清楚例子中产生正确的答案。这一点在斯旺顿的讨论中并不明显，主要是因为她的解释从结构的立场上看很大程度上是合格的。在下面我将梳理出她观点中相关的结构特征。

我将按照上面所说的，从重新表述OV开始。现将其表述如下：

(OV*) 一个行动是正确的当且仅当它以最好的方式达到前后关系上恰如其分的美德的目

我提出这一重新表述的主要目的是集中考虑“前后关系上恰如其分的美德目标”(此后简略为*恰当目标*)这一中心的、重要的概念。同时也想突出OV的目标为中心的思想和对“可能最好的行动”的效果主义标准的包容之间的问题。因为，第一，如果OV意在提供非循环的正确性的解释，它必须可以解释“恰当的目标”的概念而无需提及正确性的概念。第二，如果OV意在为正确性提供一个与众不同的解释，当它用于具体情况时，它的目标为中心的概念应该做(至少大量的)理论工作，而不是做关于“可能最好的行动”的效果主义标准的工作。我将主要考虑循环论证的问题，虽然我也要涉及与众不同(*distinctiveness*)这一(并非无关)的问题。

因此主要的问题是這樣的。给定OV*，什么东西决定哪些目标前后关系上是恰当的？“恰当的目标”应该如何理解？这一问题对目标为中心的观点来说就好像对合格的行动者的观点来说，问题是“‘有德性的行动者’应该如何理解？”一样。如同我们在后一种情况中所看到的那样，通过*幸福*的概念，最终又不依赖正确行动的概念来解释有德性的行动者的概念，似乎没有什么建设性的东西。在发展她的目标为中心的解释的过程中，斯旺顿并没有诉诸幸福或任何其他、可能扮演类似角色的概念。虽然她在很多情况下说一个美德的目标取决于前后关系，但关于它取决于前后关系的哪些方面——关于哪些方面决定它的恰当性，她几乎没说什么。

一个为美德伦理学所独有的可能性是“恰当的目标”可以根植于关于行动者的内在的事实。[15]可以假定，如果美德的目标大量的是内在的，那么就有希望以自身并不依赖于正确行动概念的方式为“恰当目标”的概念提供依据。如同大家所看到的，斯旺顿确实断言一个美德的目标可以内在于行动者。她提示这可以以两种方式进行。一种方式的情况是目标完全是内在的。她所举的例子是坚定性(或精神坚强)。在这种情况下，达到目标就象“以持续的方式不懈地努力”之类的事情(41)。然而，这一断言——或者至少这一例子——是可以挑战的。“以持续的方式不懈地努力”虽然清楚地涉及了某些内在的东西，但它似乎也涉及了某些行为或行动。当然我们通常不会在缺少一般意义上的行为证据的情况下说某人不懈地努力。如果这是对的，那么坚定性的目标就不完全是内在于行动者的。无论如何，这种“混和”的情况都是第二种方式，即，按照斯旺顿的看法，(一个美德目标是内在的)更为常见的方式。她引用(种族的)宽容的美德作为例子。宽容的目标包括的远不止对他人权利的表面上的尊重，其目标还包括某些形式的非种族主义动机(同上)。[16]

虽然不可否认有许多这类“混合”的例子，[17]在我看来将“恰当的目标”建立在关于行动者的内在事实的基础上的前景却是暗淡的。如同我们注意到的，斯旺顿自己承认美德的目标总的说来是外在的，几乎她所有的例子都是这种情况。更为根本的是，她的理论不可能朝着“内在的”方向走得太远而不破坏它所以成立的、基本的、亚里斯多德的区别：即合乎美德的行动和出自美德的行动之间的区别。请注意，出自美德的行动(和合乎美德的行动相对立)并不是特别依赖前后关系。但给定亚里斯多德区别的全部意义在于将实际的合乎美德的内在状态和它们表征的并且(很大程度上)外在的效果区别开来，这不过是在一个人的期望之内。我不认为说OV*仅仅只是在尊重这一区别的程度避免了岛民诘难是夸大其辞。然而尊重这一区别是有代价的，因为这就排除了理解“恰当的目标”概念的可能性，至少排除了按照关于行动者的内在事实理解这一概念的可能性。因此，这第一个美德伦理学所独有的可能性似乎不起作用。

第二种可能性是将“恰当的目标”的概念看作是基本的，或至少在给定的具体关系中看作是直觉上并/或充分清楚的。毕竟，斯旺顿也许论证道，每当遇到一个具体的例子时我们总是善于找出需要哪些美德。给定一个前后关系，我们相当清楚地知道达到恰当美德的目标是什么。然而即使这是真的，也是不够的。给定一个前后关系，我们也可以相当清楚地知道一个有德性的行动者会做什么。[18]然而如同我们前一节所看到的，这并不能解决争论中的问题：我们对“有德性的行动者”的理解自身依赖于正确行动的概念吗？在我们目前的例子中，情况也是一样。

基于同样的理由，斯旺顿求助于特殊论(*particularism*)也无济于事。那一学说，至少按照她所赞同的乔纳森·丹西(Jonathan Dancy)的版本，突出了“使行动正确的特征的整体论”。这里的要点是，一旦我们知道前后关系的哪些特征是使之正确的特征，我们就不能——在决定哪一个行动过程是正确时——运用任何普遍的规则或原则，而这些规则或原则将决定哪些特征应该给予最多的考虑。注意，这(还)不是我们所考虑的观点所面对的情景。我们要考虑的问题恰恰是

在一个给定的前后关系中哪些特征是使[行动——译者加]正确的特征，哪些特征真正算做是以美德为基础的原来的理由。可以假定，斯旺顿想说前后关系上恰当的目标就是相关的使[行动——译者加]正确的特征——但毫无疑问这只是将所有的理论工作压在我们极力想解释的核心概念上。特殊论的学说并不能回答这一问题：究竟什么使我们达成目标——任何目标——对一个原来给定的前后关系的恰当的目标。因此，我们又回到我们的问题：OV*对“恰当目标”的依赖本身究竟是否依赖于正确性的概念？

显然，这里关键是规范性的术语“恰当的”。OV*的问题是说出这一规范性(即恰当性——译者注)取决于什么样的前后关系特征，它来自何处。由于我们已经放弃了它可以从内部加以解释，我们只能求助外在于行动者的前后关系特征。但当我们求助外部的关系时，唯一可能的规范性的来源似乎只能是我们的直觉判断：在那一情况下，某些行动算作正确的，其他的行动算作错误的。换句话说，OV*的假设——在某些环境而不是其他环境中达到某些美德的目标是恰当的——似乎取决于未加解释的正确性的概念。我说“似乎”是因为斯旺顿在她的文章中没有提到这一问题。无疑，虽然OV*是从她给出的各种定义中构造出来的，但她并没有直接讨论OV*。因此，起码，在斯旺顿的议论中，我没有找到任何可以暗示对这一断言——即OV*对“恰当的目标”的依赖本身依赖于正确性的概念——的替代品。如果情况如此，给定OV*意在提出对正确行动的分析，它就是循环的。

在我已经考虑的关于正确行动的三种解释中，斯旺顿的解释最少受岛民诘难影响的。基于这一理由，也是直觉上最合理的。然而，基于同样的理由，它也是三种解释中最不具有美德伦理学特点的解释，因而最容易受循环论证的诘难，尽管这一点并不明显直至她解释的结构被暴露。它具有美德学和效果主义混合的外部特征。如果能够证明这一理论的美德伦理学成分对关于正确性的判断具有独一无二的贡献，它的吸引力将是很难否认的。根据我的观点，我怀疑这是否能实现。

四、结论

在本文中我已经证明最近美德伦理学对正确性提出的三种类型的解释避免岛民诘难只能以招致循环论证的诘难为代价。我的讨论到目前为止(很不幸)几乎完全是否定的。在结束的时候，我想提一点更具建设性的意见。虽然我强烈地批评了最近对正确性提出与众不同的美德伦理学解释的尝试，但在我看来，这一工作——和其他相似的工作一起——对正确性的概念以及它在当代道德理论中的恰当地位有着非常重要的影响。

首先，我认为美德伦理学家认为正确行动的概念在道德哲学中过份强调了是正确的。我们道德生活的绝大部份，其中对我们非常重要的绝大部份完全就不涉及正确性的概念。在这一意义上，我和许多哲学家一样，欢迎美德伦理学的复兴以作为道德哲学中效果主义和道义论非常需要的补充。其次，范围较小的，我认为一个伦理学的理论可以指导行动而无需明显地依赖正确行动的概念的程度一直被低估了。赫斯特豪斯明显强调这一点。这一点间接地得到斯洛特的支持。斯洛特使他的评价行动的关键性概念令人赞赏。如果这些建议是正确的，那么美德伦理学尽管不能提出一个独特的、合理的正确性的标准或准则，它还是可以对这一概念在道德哲学中所应该扮演的角色产生重要的影响。通过证明在多大程度上道德生活不要求正确性的概念，通过证明没有这一概念可以在多大程度上对行动提供指导，美德伦理学也许可以对它的范围提供更好的意见。

然而，最后，按照本文一直想证明的观点，我认为正确行动的概念在道德哲学中确实起重要的作用，这一作用不可能在任何重要的意义上用独特的、美德伦理学的术语来理解。在这一点上，我相信关于综合的、统一的美德伦理学的需要在目前依然是缺少基础的。[19]

惠灵顿维多利亚大学

注释

* 本文译自拉蒙·达斯(Ramon Das), “Virtue Ethics and Right Action”, in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 81, No. 3, September 2003, pp. 324~339。本文的中文翻译出版已经作者授权，特此表示感谢——译者。

[1] 关于正确性的标准或尺度的问题当然应该和另一个有关的行动指导性的问题区别开来。我

所要考虑的是前者，虽然我偶尔也谈到后者。

[2] 斯洛特以前(1992)曾辩护过一个不以行动者为基础的观点：他当时证明“行动的伦理地位并非完全来自品质、动机或个人的地位，尽管品质和个人是所提供的伦理学观点的主要焦点。”

[3] 当然，以前就有人提出这样的诘难。有关的讨论参见Conly (1988), Hurka (2001:228ff), Louden (1977), 和 Stohr and Wellman (2002)。关于对诘难的回答，参见Hursthouse (1999, Part One), Oakley (1996), Solomon (1997), 以及Statman (1997b)。

[4] 值得注意的是，我们如何描述检察官的行动对我们所做出的任何道德的评价有着非常重大的影响。这里或者别的地方，对行动有意向的描述是一个相关的问题。

[5] 显然，对那位妇女的动机，康德(或追随者)不会认为有什么缺陷。按照康德的观点，她行动的动机是可能的最好的动机。但这一点当然不折不扣是招致美德伦理学家大量批评的康德主义的观点。我们似乎可以恰当地认为绝大多数美德伦理学家都会否认妇女的行动动机是好的。不管怎样，斯洛特在讨论这种例子时都声称这种人的品格和动机都不是好的并且道德上确实也是很坏的。虽然如此，他进一步又说，如果这种人的行动没有反映或表达她不良的动机，她的行动还是正确的。我在下面批评了这一观点。参见斯洛特(2001: 53)。

[6] 这是因为这一观点似乎将处于仁慈状态本身的意思和“完全意义上”处于仁慈状态的意思混为一谈。更一般地说，它似乎将什么是恰当的道德动机和什么是恰当的认识意义上的优点(virtue)混为一谈。例如，许多人倾向于赞赏，比如说，一个聪明的银行抢劫犯，根据是她很聪明。也许这是一个更有争议的例子，一个凶残的罪犯可能因为她具有某些特别是认识意义上的优点而受到人们的称赞或尊重，尽管她因为更为适用的道德上或伦理学上的品行而受到辱骂。这类例子表明每一种类型的动机或美德(道德和认识上的)都有它自身完全可以理解的意义，并且正是在这一意义上也是独立的。

[7] 斯洛特在私人的通信中向我提出了这类的回答。

[8] 要记住我们一直假定仁慈部分地由一定的行动——这些行动(直觉上)表达了仁慈——倾向所构成。

[9] 这一术语借自斯旺顿(Swanton)(2001)。

[10] 在私人通信中，赫斯特豪斯表示她认为在有些情况中错误行动的概念是需要的，以对应于我们道德词汇中表达可怕，恐惧或不可宽恕等部分。虽然她并不认为以这样的方式表征行动完全独立于恶习归属，但她确实认为行动的描述(“错误的行动”)在某种意义上先出现。并且虽然她承认这需要错误行动的概念，但她实际上并不认为有一个相应的正确行动的范畴，至少缺少相似的基础。参见赫斯特豪斯(1999: 80)。

[11] 更概括地说，本文并没有认真地考虑一个品性何以成为一个美德的问题。

[12] 这和许多人认为的这是美德伦理学的本质特征之一的看法相反。见奥克利(Oakley)(1996: 36)。奥克利将“美德伦理学主张按照恰当的动机和行为倾向行动是正确行动的必要条件”视为理所应当。

[13] 斯旺顿引用坚定性(毅然决然)的美德做为例子，其目标就是某种像精神努力之类的东西。

[14] 我是以如下方式达到OV*的。按照OV，一个行动是正确的当且仅当它从总体上是符合美德的。一个行动符合美德V当且仅当它达到V的目标，而达到一个美德的目标就是根据美德的目的“对其范围内的条款成功地做出反应”。加上一个美德的恰如其分的目标是依赖于前后关系的这一主张，以及一个行动总的说来符合美德当且仅当它是可能的最好的行动，这样我们就得到OV*。

[15] 这(基本上)是前一节结束时所提到的思想：如果是合理的，那么对合格的行动者的观点来说，类似的思想当然可以为赫斯特豪斯用来避开循环论证的诘难。

[16] 斯旺顿的这一例子来自斯维德里克(1996)。

[17] 虽然我们应该很清楚需要一些什么样的条件：在这些情况中，关于正确和错误的直觉上(相当)清楚的判断关键在于与行动者有关的内在事实。依我看来，这样的例子很罕见。斯维德里克(1996)提供一些例子。(我认为)最好的例子是斯旺顿提到的一个例子。在这一例子中，一个人想卖掉他的房子。他拒绝卖给一个可能的买家因为买家是个黑人，但他没有流露出任何外在的表情这就是他的理由。斯维德里克诉诸我们的直觉：卖家的行动是错误的。在不否认这一例子的直觉说服力的情况下，在不打算证明这一点的情况下，我认为我们应该修正这一例子：卖家的行动是允许的(我们不必说是正确的)，虽然他的种族主义动机当然是可以批评的。

[18] 在我看来，这就是为什么赫斯特豪斯正确地指出一个合格的行动者的观点能够提供行动的指导。

[19] 本文初稿曾在2002年5月新西兰基督城关于“新旧美德伦理学”大会上演讲。在此我想对听众提出的有益的意见表示感谢。我特别要感谢Rosalind Hursthouse, Andrew Moore, Michael Slote, 以及Christine Swanton。

参考文献

Anscombe, E. 1958. Modern Moral Philosophy, *Philosophy* 33: 1~19.

Conly, S. 1988. Flourishing and the Failure of the Ethics of Virtue, in *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 13, ed. Peter A. French. Theodore E. Uehling, Jr., and Howard K. Wettstein, Notre Dame: University of Noire Dame Press: 83~96.

Hurka, T. 2001. *Virtue, Vice, and Value*, New York: Oxford University Press.

Hursthouse, R. 1997 (1991). Virtue Theory and Abortion, in *Virtue Ethics*, ed. D. Statman: 227~44.

Hursthouse, R. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Louden, R. 1997 (1984). On Some Vices of Virtue Ethics, in *Virtue Ethics*. ed. D. Statman: 180~93.

Oakley, J. 1996. Varieties of Virtue Ethics, *Ratio* 9, 128~52.

Slote, M. 1992. *From Morality to Virtue*. New York: Oxford University Press.

Slote, M. 2001. *Morality From Motives*. New York: Oxford University Press.

Solomon, D. 1997 (1988). Internal Objections to Virtue Ethics, in *Virtue Ethics*, ed. D. Statman: 165~79.

Statman, D (ed.) I 1997a. *Virtue Ethics*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Statman, D. 1997b. Introduction, in *Virtue Ethics*, ed. D. Statman: 1~41.

Stohr, K. and C. Wellman 2002. Recent Work on Virtue Ethics, *American Philosophical Quarterly* 39: 49~72.

Sverdlik, S. 1996. Motive and Rightness, *Ethics* 106: 327~49.

Swanton, C. 2001. A Virtue Ethical Account of Right Action, *Ethics* 112: 32~52.

（本译文发表在《求是学刊》2004年第2期。《新华文摘》2004年第14期转载。）

/