

# 麦金太尔的德性观

龚 群 邢雁欣

〔摘要〕麦金太尔的德性观包括德性实践观和德性论,以及麦金太尔对行为者的统一性的看法。在麦金太尔看来,德性与实践内在相关,有了德性,则可获得实践的内在利益,没有德性,则不可能,或只能攫取实践的外在利益。并且,一定类型的实践都需要相应的德性来维持。同时,作为个人的德性在于个人的可叙述的自我统一性,以及自我处于一种叙述背景关联之中。

〔关键词〕德性;实践;自我统一性

〔中图分类号〕B82 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1004—0633 (2009) 06—027—06

阿拉斯戴尔·麦金太尔是我国学者最熟悉的德性伦理学家。麦金太尔在 20 世纪 80 年代由于《德性之后》(After Virtue,又可译为“追寻德性”,此语为双关语,作者用意也在于此)的出版而声誉鹊起。麦金太尔引起世人的重视,主要在于他对当代世界中人类道德处境的判断以及对于近代以来所有拒绝亚里士多德传统的德性伦理而进行伦理理论建构的诊断和批评。因而,他被人们称为重要的“反理论”的德性伦理学家。尽管麦金太尔以对现代道德理论的批评而显得相当重要,同时,他对德性伦理的当代建构也值得我们重视。

## 一、实践与德性

麦金太尔可以看作是当代最为重要的西方伦理学史学家。他对伦理学的理论论述是以史见长。他从历史的视野以及翔实的思想史资料来说明他对西方历史与当代所发生的伦理思想的变迁的看法,并依据历史变化发出对当代社会以及现代伦理理论的诊断和批判。然而,他在对现代规范伦理理论进行批判的同时,并非是没有自己的理论观点和理论倾

向。这种理论观点和理论倾向也就是德性伦理的理论观点和理论倾向。麦金太尔在对伦理学史的理论追寻之中,几乎是全面性的认可以亚里士多德为代表的德性伦理学。指出从古希腊到整个中世纪,有着一个悠久的德性伦理传统,并且,这个西方的伦理传统,就是一个德性伦理的传统。这个传统自从亚里士多德以来,也就是以亚里士多德的德性伦理学为中心的。然而,进入近代社会以来,即自从文艺复兴以来,由于西方社会的深刻变化,逐渐背离了这一传统,进入到以近代的义务论和功利主义为主导的近现代伦理学。麦金太尔认为,近现代伦理思想和伦理学理论对于传统的以亚里士多德的德性伦理学为代表的德性伦理传统的拒弃是不成功的,并因而导致了近现代伦理思想和伦理理论陷入困境,即进入“德性之后”的“黑暗时期”。尽管麦金太尔对当代西方伦理理论以及社会伦理的诊断过于忧虑,但是,他所提出的回到以亚里士多德为代表的德性伦理的号召却引起了强大的反响。因此,虽然 1958 年安斯库姆就以德性伦理学对现代道德哲学进行了尖锐批判,但现代英美伦理学界以及整

〔基金项目〕 本篇论文为教育部人文社会科学基地重点项目“西方当代伦理思想研究”(批准号 06JJD720014) 中期成果。

〔收稿日期〕 2009—02—23

〔作者简介〕 龚群,中国人民大学哲学院教授,博士生导师,研究方向:伦理学;

邢雁欣,中国人民大学哲学院博士研究生,研究方向:伦理学。 北京 100872

个西方伦理学界对德性伦理学的高度重视和回归，是 20 世纪 80 年代以来的重要事变。

从麦金太尔自己的近代以来的伦理理论的批判以及对亚里士多德的德性伦理的推崇，可以看出他对德性伦理学的高度重视。在当代重要的德性伦理学家之中，可分为两类学者，一是以批判近现代以来的伦理理论见长，二是以德性伦理的理论建构而见长。麦金太尔属于第一类学者。但这样划分并不意味着他没有自己的德性理论。麦金太尔有自己的德性思想和观点。麦金太尔的德性观包括着这样一些重要的方面：他的德性实践观和德性论，以及他对行为者的统一性的看法。这三个方面构成了他自己基本的德性理论。

在麦金太尔看来，对德性理解的首要前提在于对实践的理解。换言之，使德性得以表现的具体种类的实践或依据这种实践，德性就可获得其基本的定义。因此，要把握德性概念，首先在于对人类实践的理解。那么，什么是“实践”？麦金太尔说：“我要赋予‘实践’的意思是：通过任何一种连贯的、复杂的、有着社会稳定性的人类协作活动方式，在力图达到那些卓越的标准——这些标准既适合于某种特定的活动方式，也对这种活动方式具有部分决定性——的过程中，这种活动方式的内在利益就可获得，其结果是：与这种活动和追求不可分离的，为实现卓越的人的力量，以及人的目的和利益的观念都系统地扩展了。”<sup>[1]</sup>“内在利益”（internal goods）的概念是理解麦金太尔的德性论的一个关键因素。在麦金太尔看来，人们的实践活动中所获得的利益有内在利益与外在利益（external goods）。所谓外在利益，就是在一定的社会条件下，人们通过任何一种形式的实践（并非某种特定的实践）可获得的权势，地位或金钱。外在利益的所获总是某种个人的财物或占有物，如金钱或地位等。它的特征是，某人的所得越多，就意味着其他人的所得更少。外在利益在本质上是竞争的对象，在竞争中，既有胜利者，也有失败者。所谓内在利益，是某种实践本身内在所具有的，除了这种实践活动，任何其他类型的活动不可能获得，因而这种利益或善的获得依据参加那种特定的实践所取得的经验才可识别和判断，缺乏相关经验的人是无法判断的。也就是说，每一种实践活动都有它的内在利益，麦金太尔认为，这种内在利益是在追求这种实践活动本身的卓越的过程中获得的。在麦金太尔看来，在他所理解的任何一种实践活动的意义上，都具有这样一种内在利益，这种内在利益只有从事这一活动的人本身，在他们的自身体验中呈现

出来。任何一种技艺、一种生产或试验，都具有这样一种内在的利益是实践者本身可获得的。如一个长笛演奏者的内在利益就在于把长笛吹好，或者说，他在通过吹奏好自己的长笛的过程中，体会到的那种快乐或成功感，是他的内在利益，任何一个农民通过把自己的稻田种好，丰收的喜悦使他体会到的成功就是他所获得的内在利益。这种成功是通过他的体验和经验获得的。麦金太尔所举的中世纪的优秀的肖像画画家的例子也很生动的说明了这点，以及他所说的两种利益的区分。他举出这方面的历史证明，这些画家一方面可以获得外在的名声，地位和权势，另一方面，在绘画的生活中，至少可要获得两种内在利益：（1）产品的卓越；（2）在追求卓越的过程中，艺术家所发现的是一种生活的意义。因此，内在利益既是这一实践本身的成果（卓越），又是内心的充实，是作为人而言的好生活。

麦金太尔还与一个小孩下棋为例。我希望与一个七岁的小孩下棋，但他没有一点想下棋的欲望，可他对糖果却有很强的欲望。因此，我以糖果来诱使他结果他愿意跟我学。如果他赢了我，我将以给他五十美分的糖果，而这并不是不可能。我告诉他，我将一直以这种方式与他玩下去。诱饵使这个孩子下棋而且想下赢。不过，只要这个孩子下棋的充足理由是糖果，并假如他能成功地行骗，那就没有理由不行骗，并且一意要行骗。但总有一天，在那些为下棋所特有的利益中，在一种非常具体的分析棋艺，战略想象和激烈竞争中的成功，这孩子将发现一类新的理由，如果是这样，那现在下棋的理由就不仅仅是要在一个特殊的机会中去赢因而得到糖果，而且是要在棋赛中力图表现卓越。也就是说，他发现了一种只有通过下棋才可感受到的东西：下棋所具有的快乐体验，这就是参与这类实践的人才具有的内在利益。那个糖果，则可代表通过这类下棋的实践活动所获得的外在利益。对于那个小孩而言，是糖果，对于任何成年人而言，也许就是金钱、地位或名声。

麦金太尔指出，进入一种实践，既要获得这种实践所带来的利益，也涉及到卓越的标准和服从规则。下棋下得好，是在服从规则的前提下所表现出来的卓越，即赢棋。因此，进入一种实践，也就得接受这些规则的权威性，依据这些标准来裁决。我要使得自己的态度、选择、爱好和情趣服从这些标准，这些标准是通用的，也部分地规定了这种实践。无疑，任何一种实践都有它的历史，但我们不能不在接受迄今为止已知最好的标准或目前所通行

的标准这种权威的情况下进行一种实践。如任何一种体育竞赛,都具有它的规则,这些规则虽然可以不断地修正,但是,当我们进入其中的任何一种的时候,总是遵守大家都通行的规则。正是在这些规则规范的意义上,我们可以被他人判断为是否优秀或卓越。或者说,任何一种实践都有它的内在规定,通过遵守这些规定并成功地进行相应的实践,从而可以获得在其中追求相应的卓越,获得它的内在利益。

那么,在这样一种实践中,德性起什么作用呢?麦金太尔说:“德性是一种获得性人类品质,这种德性的拥有和践行,使我们能够获得实践的内在利益,缺乏这种德性,就无从获得这些利益。”<sup>[2]</sup>这是麦金太尔对德性这一概念的初步的定义,他认为这个定义还需要进一步扩充。但不过,这一定义本身已经说明了德性在人类生活中的位置。麦金太尔认为,如果没有那些主要的德性,实践的内在利益就与我们无缘。但我们不是一般地被排除在内在利益之外,而且是在一个非常具体的方面被排斥于内在利益之外。依麦金太尔的说法,如果那个小孩为了得到糖果,只想用欺骗的手法来与我下棋,那么,他的棋艺就不可能得到提高,从而不可能获得下棋的内在利益;麦金太尔这里所说的,类似于我们所说的“滥竽充数”。中国古代有一位国王喜欢听整个乐队吹笛的乐曲,其中有一位演奏水平极低的人,就利用了国王的这一爱好的特点,从而能够滥竽充数。他之所以滥竽充数,并不是为了得到吹奏的内在利益,而是为了得到其外在利益。类似的有当今体育比赛中使用兴奋剂的情况。使用兴奋剂是明知自己没有达到相应的水平,然而,卓越者的外在利益是一种强有力的吸引因素。但是,遵守体育道德的人,则会自觉地遵守相应的规则。遵守体育道德,也就是我们所说的运动员的德性要求。

麦金太尔把德性看作是一种内在利益的获得性品质,是一种亚里士多德意义上的德性论。在亚里士多德乃至整个古希腊人看来,德性是一种获得性品质,即没有德性,也就没有相关的卓越。卓越也就是在履行其功能时或发挥其功能时所体现出来的出众或杰出之处。这种卓越使得相关的实践者能够比其他实践者更为优秀。或者说,有了相应的卓越,也就使得人们能够获得相应的内在利益。眼睛的德性是能够看得既远而又清晰,马的德性是能够跑得又快又好。同理,人的德性是对于实现人的本性的目的(幸福)而言的卓越,如果没有相应的德性,人们也就不可能获得人类所应有的善或幸福。

对于像下棋、运动比赛这样具体的人类实践所应当具有的德性与内在利益的关系,我们可以很好理解,那么,对于像正义、真诚、勇敢等这样一般性的德性,与内在利益是什么关系呢?在麦金太尔看来,对于像正义、真诚、勇敢等一般性的德性与人类实践的关系,也同样涉及到内在利益的得失问题。假设那个小孩只想用行骗的方式来获得外在利益,那么,他就被远远地排除在下棋所具有的内在利益和卓越的标准之外了。除了这是获得外在利益的诡计之外,这种实践毫无意义。同时,在麦金太尔看来,每种实践都具有相应的内在利益,并且,每一种人类的实践都有相应的我们与其他人的关系,因此,不论我们是否喜欢,都得参照这些实践所要求的相应德性来界定我们与其他人的关系,这些人与我们共同分享着蕴含于实践中的目的和标准。

例如,维持友谊需要真诚。或者说,朋友之间的真诚是友谊的德性要求。A、B、C、D 四个人是朋友。以麦金太尔的说法,四人同处于一种实践之中。D 死了,但死因不明。A 发现了 D 的死因,对 B 说了实话,而对 C 说了谎。C 发现 A 说了谎。现在 A 不能清楚地解释的是,是否与 B 和 C 有着同样的友谊关系。他以对一个人说真话,对另一个人说假话这个行为,已经在一定程度上明确了这种关系中的一个差别。他可以找理由向 C 解释。如不想让 C 痛苦等。但不论怎么说,他的这种欺骗行为已经造成了他与 C 之间的隔阂,他们之间的相互忠诚已经成了问题。

我们不仅需要参照真诚的德性和真诚的标准来确定与我们相处的人的关系,同时也需要参照着正义或勇敢的标准来规定与我们共同实践的他人的关系。假设我们共同处于某一社会团体之中,那么,我们就需要与团体中的成员进行协作,以追求这一团体内的共同利益。这是因为,任何一个社会团体的存在,都有着某种共同的利益追求,都需要其成员相互的协作,从而实现其目标。由于合作所带来的共同利益,任何一个团体的成员都处于经常性利益分配关系之中。任何一个团体都有着相应的利益分享的规则。相互遵守这些规则,尤其是这一团体的领导人遵守这些规则,是使得这一团体的成员有着凝聚力的重要前提条件。对共同利益的共同追求或每个成员的相应的贡献使得这样一个团体能够得到兴盛。但是,如果在利益分配上不能体现公平公正,即不能实现正义,那么,就意味着这样一个团体内部的公正或正义受到损害或侵害。那些因此而受到了利益损害的人,就会感到这样一个团体不是

他所应当值得呆下去的地方。把一些人看成是可以超出规则给予报偿的人, 和把另一部分看成是即使合乎规则也不给予满足的人, 那么意味着这样一个团体内部的关系也就受到了扭曲。没有正义, 相应的社会关系也就得不到应有的维持。一个不正义的社会(或者说一个没有正义标准或不遵守正义标准的社会)也就是一个不和谐的社会。

对于勇敢这一德性, 依麦金太尔的理解, 可以看作是对个人、社会共同体和事业的关心和爱护在具体情境中的体现。即当社会共同体或我们的事业遭受到危难, 从而需要我们挺身而出的时候, 勇敢这一德性就体现出我们关心和爱护的真诚性。如果他不愿冒使他自己的利益遭到危害或损害的危险, 他的关心和爱护的真诚性就是个问题。麦金太尔把这一古希腊所强调的卫国者在战争中的勇敢重新诠释为对于共同体、团体或事业的关心与爱护, 应当看到是合理的。

从真诚、正义以及勇敢的德性以及相应的关系和利益的维护来看, 没有这些德性, 相应的实践也就得不到维持。在麦金太尔看来, 不论我们个人的道德立场以及我们社会的具体的道德准则是什么, 都不可避免地要依据这些德目来规定我们的关系。这样一种认识是可以与不同社会背景和不同社会已有的不同诚实、正义和勇敢的准则相容的。也就是说, 虽然我们必须依据具体的背景条件来界定我们在不同的共同体或团体中的地位和他人的关系, 但是, 德性的准则或要求则是我们在不同的社会背景下的实践中的共同要求。当然, 在不同的伦理关系中可以还会有不同的德性要求, 如传统家庭关系中所要求的妇女的贞洁。在传统社会中, 如果某个妇女失去了贞洁, 或者是这个妇女被排除在这个家庭之外, 或者是这个家庭解体。不过, 这只是进一步说明了德性是维持一定类型的关系和实践的必要条件。没有相应的德性, 相应类型的实践得不到兴盛。但这并不意味着实践的兴盛本身没有罪恶在其中滋生。麦金太尔认为, 哪里需要德性, 哪里就有罪恶。而罪恶的存在恰恰是依赖于他人的德性。麦金太尔指出, 这些罪恶或卑鄙之人可能会能得势, 但他们决不可能获得实践的内在利益。在麦金太尔看来, 正义感以及有着正义感的成员与共同体的同呼吸、共命运的感受, 友谊关系中的友情感受, 这些都可看作是在履行这些德性时的内在利益。不过, 麦金太尔的这种内在利益论, 应用在某种专门技能性的卓越上以及专门技术的实践领域上是很恰当的, 但是, 就这些基本德性而言的内在利益, 如果没有亚里士多德那样的德性幸福的中心性的论

点, 则很难有说服力。

麦金太尔也认为, 德性与内在利益和外在利益有一种不同的关系, 某人拥有德性, 就必然获得实践的内在利益, 但并不意味着他可获得实践的外在利益, 往往还会使他在获取外在利益时受挫。为什么如此? 麦金太尔没有进一步讨论。我们认为, 这是因为一个有德之士与一个无德之歹徒的重要区别就在于, 有德之士不会用尽伎俩去攫取麦金太尔所说的外在利益, 并且, 从传统上看, 道德教育所提倡的往往是更多的自我舍弃。麦金太尔强调, 这样说并非意味着他不重视外在利益, 外在利益是真正的利益, 它们是人类需求的真正客体, 同时它们的分配使得人类的正义才真正有了意义。然而, 历史告诉我们, 德性往往是获得外在利益的绊脚石。但是, 如果在某个社会, 对外在利益的需求(如生存需求在正常的德性条件下都无法满足)变得压倒一切, 那么, 德性概念的本性可能就要改变, 甚至可以被抹杀。而可以预见的是, 实践的本性也将改变, 实践将会变性或被败坏。换言之, 德性不仅与行为者的内在利益相关, 同时也与实践所维持的内在利益相关。如果人们仅以投机者的身份参与某种实践, 即只指望得到它所产生的外在利益, 而不履行相应的德性, 那只能意味着实践将被败坏, 最终外在利益的获取也失去了源泉, 如同企业被蛀虫蛀空而倒闭一样。因此, 维持实践或实践的兴盛, 德性的兴盛是其必要的条件。

## 二、行为者的统一性和德性

德性伦理学不同于义务论和功利主义伦理学关键性的地方在于, 德性伦理学是行为者中心。在亚里士多德那里, 行为者中心既体现在把德性品质放在中心地位, 同时也体现在把行为者的幸福或善看成是一切行为努力的最高目的上。麦金太尔所面对的是义务论或功利主义伦理学的行为中心, 功利主义对于行为的善恶是从某个行为的后果意义上来看待的。那么, 德性伦理学将怎样看待这样的问题?

麦金太尔指出, 这有两个根源, 一是社会学意义上的根源, 二是哲学意义上的根源。现代社会已经把每个人的生活分隔成片段, 自我消解为一系列角色扮演的分离领域, 个人生活的整体性消失了。其次, 在哲学领域, 原子式的思考个人行为, 依据简单的行为成份, 分析复杂的行为和处理问题。这样一种倾向在多种行为背景条件中的“一个基本行为”这种观念中重复出现。把具体行为放在一个更大的背景关联条件中来理解, 是与这样一种倾向完全相异的。

麦金太尔认为,要坚持德性论的观点,就必须放弃这样一种原子论的方法。德性论的观点也就是行为者的统一性观点。指称某人具有某种德性,是可以指望他能够在相当不同类型的环境和条件下表现出来。一种德性不是一种使人只在某个特定类型的场合中成功的品质,那种只能在某种特定场合或条件下获得成功的,可能只是某种职业技艺,而不是一种德性品质。德性的这种统一性或联贯性,是与个人作为一个可叙述的统一整体性相应的。换言之,个人的自我同一性表现在德性方面,使得他可以在不同的事件或不同的环境条件下体现出他具有这样一种德性。

个人所具有的这种自我同一性,又与任何具体的行为都是处于一定的背景关联之中联系在一起的。个人的非片段性是行为处于某种统一的整体中内在相联的。正如黑格尔所说的,个人就是一连串的行为。<sup>[3]</sup>同时,这一连串行为又是与个人所处的环境背景不可分离的。如对于“你正在做什么”这一问题的回答,可以同样真实和适当的是:“挖地”、“整理花园”、“锻炼身体”或“使妻子高兴”等。麦金太尔指出,像这样一些回答,有的涉及到意图,有的涉及到后果,有的则没有言及后果。如果某人的基本意图是要在入冬前整理好花园,以此锻炼身体并使他的妻子高兴,只是一种附带的后果;如果某人的基本意图只在于锻炼身体并因此而使他的妻子高兴,那么,我们对于他整理花园的解释就可能是相当不同的。

那这说明了什么呢?麦金太尔说:“首先,把这个事件置于一年一度的家务活动中,并且这个行为具体体现的意图,其前提条件是存在着锻炼的叙述历史的一种特定类型的家庭花园环境,在这花园环境的叙述历史中,行为的这个片段现在成了一个事件。其次,把这个事件置于一个婚姻的叙述历史中,一种即使是相关的,但又是非常不同的社会环境,也就是说,我们既不能脱离意图来描述行为,也不能脱离环境来描述意图,对于行为者本人或其它人来说,这些环境使得这些意图可清楚理解。”<sup>[4]</sup>没有一种被看成是“行为”而却与意图、信念和环境无关的东西。麦金太尔强调,如果脱离一定行为的历史关联或环境背景和意图,行为是不可理解的。或者说,我们就参照行为者的意图在他的历史中的作用来把行为者的意图置于其因果系列或时间秩序之中,同时也应参照行为者的意图在环境的历史中的作用,把意图置于因果和时间秩序之中。只有联系着行为者的一贯统一性和参照着行为者生存与活动的环境,某个行为片段才是可理解的。

麦金太尔极为重视行为的可理解性问题。联系行为者的一贯统一性和参照行为者的环境进行某种行为的解释,也就是使得某个行为片段变成一个叙述整体中的一个有机部分,或者说,只有在某种叙述的有机整体之中,某个行为片段才是可理解的。而某个行为之所以是可理解的,就在于在一种叙述整体之中,我们可以从它的上下关联中找到它的确切位置与意义,从而发现它的意义与价值(可理解性)。也可以说,要理解某个行为,我们必须找到某种理由来解释它,而如果把某个行为孤立起来看,这种理由是无从发现的。有理由就在于我们人类是一种理性存在者以及我们的人格所具有的统一性。从人的理性以及人格的统一性,我们可以合理解释某种行为。因此,麦金太尔强调可理解性行为 and 不可理解行为的本质区别。不可理解的行为是无从发现理由的行为,或一个人格分裂、精神病患者的行为。因此,对于一个有着自我同一性的正常的理性存在者而言,把一个特殊事件置于一些叙述的历史背景(这个背景既是个人的,也是个人所处的环境的)之中,通过这种方式,也就使得行为成为可理解的。从另一种角度看,如果一个行为是不可理解的,那么,我们怎样从伦理意义上来评价它呢?如你怎么评价一种没有理智的动物的行为呢?无论是我们所说的好的行为,坏的行为,恶的行为等,总是可以从某种意义来进行评价。如某种贪官的行为是为了自己的私利,在他的私利意图上,这样一种恶的行为是可理解的。

行为的可理解性也就是一种可叙述性。“要成功地识别和理解某人正在做什么,我们总是要把一个特殊事件置于一些叙述的历史背景条件中,这历史既有个人所涉及的历史,也有个人在其中活动和所经历的环境的历史。”<sup>[5]</sup>之所以如此,因为行为本身就具有一种历史的特征,可叙述性必然包含着一种前后事件的发生及其演变。不仅如此,可叙述性也表明我们不仅在自己的行为中起着主要的作用,同时也与他人生活在一个共同的可叙述的故事之中,因而我们在他人的故事中可能扮演着一个次要的角色。并且,随着生活事件的推移与发展,以哈贝马斯的语言来讲,个人生活世界的具体主题不断变换,从而使得不同的行为主体在我的生活中起着不同的作用,但这个我还是我。<sup>[6]</sup>

因此,与原子论的方法来看待人的行为不同,即使是在现代社会中,个人生活被分成不同的片段,麦金太尔仍然强调,评价或判断行为必须联系到作为行为者的整体,这个整体也就是一个从出生到死亡的可叙述的整体:一个个人生活的整体,一

个与行为主体的环境不可分割的整体,一个有着自己历史并从属于一定历史的整体。从这样一种整体观出发,某个具体行为的完成总是与人的生活整体的追求相关联的。因此,对于“对我来说什么是善的?”这一问题的回答,就在于如何最好的生活和如何最好地过完它。换言之,这样一个问题也就是一个我们如何在实际生活中寻求善的问题。这种寻求会有失败、挫折、被放弃或因厌倦而涣散。换言之,并不是一两次行为或一两次生活的规划的成功就可看作是我们人生的成功,人生的成功是如同梭伦所说的,那要盖棺定论,或者说,只要我们的生命还存在,那就意味着要我们仍然面临着一个对善的追寻问题。那么,是什么或我们靠什么来坚持我们对善的追求呢?麦金太尔认为,没有别的,只有德性,如果没有德性,我们不可抵挡生命历程中的挫折、失败以及恶的诱惑。“因此,德性必定被理解为这样的品质:将不仅维持实践,使我们获得实践的内在利益,而且也将使们能够克服我们所遭

遇的伤害、危险、诱惑和涣散,从而在对相关类型的善的追求中支撑我们。”<sup>[7]</sup>因此,我们所必须的德性,不仅有自我生活所必须的德性,而且还有家庭的维持、人际关系的维持以及政治共同体能够维持所必需的德性,以及维持我们的生态环境所必需的德性。没有德性,我们不可能维持相应的实践,因而也不可能获得相应的内在利益。悖离德性,可能将在获得由于某种实践而带来的外在利益方面占上风,但这样的行为必然败坏实践,同时这样的行为或追求也必然败坏道德本身。因此,人的好(善)生活是与德性内在相关联的,对于人的善生活而言所必须的德性将使我们懂得更多的有关有的好(善)生活是什么的那些德性。换言之,如果将悖离德性而获得的外在利益的成功看着是人生目的(幸福)的实现,那必将把幸福与德性的内在联系分割开来,而没有德性的所谓幸福只是幸福的影像而已,甚至连影像也不是,只是某种恶而已。

#### 【参考文献】

- [1] [2] [4] [5] [7] [美] 阿拉斯戴尔·麦金太尔. 德性之后 [M]. 龚群, 等译. 中国社会科学出版社, 1995. 237, 241, 260, 266, 277.
- [3] [德] 黑格尔. 法哲学原理 [M]. 商务印书馆, 1962. 126.
- [6] Jurgen Habermas, Theorie des Kommunikativen, Handelns, Band2, ff. . 182.

(本文责任编辑 刘昌果)