

# 和谐品质:德性本质的当代解读

蔺海鲲<sup>1</sup>,王国银<sup>2</sup>

(1. 河西学院 继续教育学院,甘肃 张掖 734000; 2. 湖州师范学院 法商学院,浙江 湖州 313000)

**[关键词]** 德性;中道品质;获得性品质;和谐品质

**[摘要]** 和谐作为德性的本质何以可能?首先,和谐的关系向度是和谐德性可以成立的前提;其次,和谐的内在性是和谐德性得以成立的关键;再次,和谐的系统性也是和谐德性成立的理论依据之一;最后,和谐的动态特征是和谐德性得以成立的标志。当然,和谐的可行能力特征也是它成为德性本质的基础之一。

**[中图分类号]** B82-052 **[文献标识码]** B **[文章编号]** 0257-2826(2007)05-0088-05

从词源上来讲,德性是“使人成为善良并获得优秀成就的品质”。<sup>[1](P35)</sup>也就是说德性展示的是行为者在某一特殊品质上的卓越不凡和优秀(excellence)。因此,卓越、优秀是德性的根本属性。在不同的历史阶段,卓越、优秀的具体表现形式是不同的。在《荷马史诗》中用来指各种优点,强调“跑得快的人展示了他的脚的德性;儿子在每一种德性上都能胜过她的父亲”。<sup>[2](P255)</sup>在亚里士多德时期,卓越、优秀体现为中道;在麦金太尔的视野里,卓越、优秀体现为“获得实践的内在利益的必需的品质”。<sup>[3](P343)</sup>在当代生态型伦理的时代,我们认为和谐能力就是卓越、优秀的体现。

## 一、亚里士多德的中道品质论

亚里士多德认为,人的意志始终面临三种精神状态:过度、不及和中间。前二者都属于恶,只有居于这两个极端之间的第三种状态——中道,才是德性,才是值得称赞的。亚里士多德指出,

“德性是关于感受和行为的,在这里过度和不及产生失误,而中间就会获得并受到称赞。这两者就是德性。德性就是中庸,是对中间的命中”。“中道在过度和不及之间,在两种恶事之间。在感受和行为中都有不及和超越应有的限度,德性则寻求和选取中间。所以,不论就实体而论,还是就其所是的原理而论,德性就是中间性,中道是最高的善和极端的美”。<sup>[1](P37,36)</sup>据此,亚里士多德得出了“德性在于中道”的结论。

亚里士多德伦理学上的中道,是指一种因人而异的适度要求或状态,是一种相对的中道,不等于数学上的中点或平均数。他举例说:“不能因为10米纳的食品多了,2米纳的食品少了,教练就指定6米纳的食品。对于接受者来说这是可多可少。对于麦隆来说就少了,对于初参加运动的人说又多了”。<sup>[1](P36)</sup>因此,亚里士多德强调指出,对于我们而言的中道,即相对的中道,是指不太多,也不太少,这是因人而异。从这个意义上说,所谓中道,就是根据具体情况正确选择情感和行为的

**[收稿日期]** 2007-02-12

**[作者简介]** 蔺海鲲(1968—),甘肃山丹人,河西学院副教授,主要从事法学、马克思主义哲学的教学与研究;王国银(1967—),甘肃武威人,湖州师范学院副教授,主要研究方向为伦理学、价值哲学。

一种状态和方法。用亚里士多德的话说就是:“只有在适当的时间和机会,对于适当的人和对象,持适当的态度去处理,才是中道,亦即最好的中道”。<sup>[1](P36)</sup> 亚里士多德的中道原理有其特定的适用范围,“并非全部行为和感受都可能有个中间性。有一些行为和感受的名称就是和罪过联系在一起的,例如,恶意、歹毒、无耻等,在行为方面如通奸、偷盗、杀人等,所有这一切,以及诸如此类的行为都是错误的,因为其本身就是罪过,谈不上什么过度和不及”。“恶”是没有中间的。由此可见,亚里士多德的中道原理其适用范围是一定的,对于恶的、不正当的情感和行为,它们的恶性质,不在于是否以适当的时候,用适当的态度,施于适当的人,而是“只要这样做就是罪过。因为既不存在中道的过度和不及,也不存在过度和不及的中道”。<sup>[1](P37)</sup>

所以,在亚里士多德的视野里,德性作为中道,它是一种具有选择能力的品质,它受到理性的规定,像一个明智人那样提出要求。在感受和行为中寻求和选取中间。德性就是中间,就是“无过无不及”的中间状态。

## 二、获得性品质:麦金太尔的德性本质观

麦金太尔关于德性的分析,是建立在考察和总结前人所提出的德性观念的基础上的。他具体分析了在《荷马史诗》、亚里士多德的《伦理学》、《新约》、简·奥斯汀的小说以及富兰克林著作中所表现出的德性观。在这些考察中,亚里士多德被作为中心。在《荷马史诗》中,一种德性是一种品质,它的表现形式是某人能够完满履行他被明确规定了的社会角色所要求的义务。而基本的角色是武士首领,而这种角色的关键性德性就是那些能够一个人在战斗中和在竞赛中获胜的德性。在亚里士多德那里,德性并不依赖于人所占据的社会角色,而依系于人本身。正是人作为一个种类的目的,决定了什么样的人品质就是德性。他把德性的获得和践行看作是达到目的的手段,而手段与目的的关系是内在的。尽管在内容上《新约》的德性观与亚里士多德是很不相同的,但

却与亚里士多德的德性观的逻辑和概念结构相同。在这里,德性被看作是一种品质,它的践行导向人的目的的实现。人的善当然是一种超自然的善,它解救和完善自然。德性作为手段,其目的是人与未来上帝的王国合一。富兰克林的德性观也是目的论的,但这是功利主义的目的论。他也认为德性是达到目的的手段,但手段与目的的关系是外在的。麦金太尔总结道:“这样,我们就至少面对着三种十分不同的德性观:德性是一种能使个人负起他或她的社会角色的品质(荷马);德性是一种使个人能够接近现实,人的特有目的的品质,不论这目的是自然的,还是超自然的(亚里士多德,《新约》和阿奎那);德性是一种在获得尘世的和天堂的成功方面功用性的品质(富兰克林)”。<sup>[3](P234)</sup>

麦金太尔认为,尽管这三种德性观在内容上很不相同,但它们对德性的界说都依据一个比德性概念更基础的概念。例如,荷马的德性概念从属于社会角色的概念,亚里士多德的德性概念从属于内含着人的行为目的的生活善的概念,富兰克林的德性概念从属于功利概念。这三种德性观的差别,实际上仅仅是德性概念所依据的社会实践要求的不同。因此,这种差别是历史的,而不是逻辑的。

在上述分析的基础上,麦金太尔提出了一个具有更广泛的历史解释力的德性概念:“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>[3](P241)</sup>

在这一定义中,涉及两个重要的概念:其一是“实践”,其二是“内在利益”。他所说的“实践”,是指任何一种连贯的、复杂的、有着社会稳定性的人类协作活动方式,它力图达到一些卓越的标准。通过这一活动,人们可以获得这种活动方式的内在利益。实践的范围是宽广的,从各种体育比赛,到建筑、种植、科学研究和音乐、绘画,再到家庭、城市和民族等人类共同体的创造和维持等等。在他看来,进入一种实践,就是进入一种不仅与当代的实践者,而且进入一种与在我们之前进入这一实践的那些人的关系中。正是这些前人的成就,

使得实践的范围扩大到现在的程度。因此,人们不得不学习传统的成就,传统具体体现了正义、勇敢和真诚的德性,而对传统的这种学习和与过去的联系之所以必要,是因为德性恰恰是以同样的方式和同样的理由维持着实践里面的现存关系。<sup>[4](P374-377)</sup>

他所说的“内在利益”,是相对于“外在利益”而言的。外在利益的特征是:当我们获得这些利益时,它们总是某种个人的财产和占有物。某人得到的外在利益越多,就意味着其他人得到的越少,如权力、名声和金钱。而内在利益则与此不同,它是人们通过实践活动来表现卓越。他认为,德性与内在利益和外在利益有一种不同的关系。拥有德性就必然会获得内在利益,但也可能使我们在获取外在利益时受挫。养成真诚、正义和勇敢的品格,常常使人们远离富裕、声望和权势。因此,如果在某个社会,对外在利益的追求变得压倒一切,德性的概念起初可能是其本性被改变,然后可能几近被抹杀,虽然其影像可能还很丰饶。但麦金太尔并不认为德性对个人生活的维持是完全无益的。德性本身不仅应当使人获得实践的内在利益,而且应当使人能够克服所面临的困难,维持人们的共同生活。他说:“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,而且也将使我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持我们,并且还将把不断增长的自我认识和对善的认识充实我们”。<sup>[3](P277)</sup>

在这个意义上,德性不仅应当被置于与实践相关的情形中,而且应当被置于与人的好生活相关的情形中。人们所追求的德性应当是能够使人们生活得更好的德性。而在麦金太尔看来,人的好生活就是在寻求好生活之中度过的生活。麦金太尔进一步认为,对德性的寻求和践行决不可能仅仅以个人的资格来进行。人们都是作为一个特殊的社会身份的承担者与自己的周围环境打交道,对某个人是善的事情,实际上是对处于这些角色中的任何人都是善的事情。这样,每个人都从其家庭、城邦、民族继承了它们的过去,它们构成了个人生活的既定部分,构成了道德的起点。道

德的实践性,决定了道德的历史性。他写道:“在关键部分,我是我所继承的东西,一种特殊的过去某种程度地呈现在我的现在之中。我发现一个历史的我自己的部分,并且一般而言,不论我是否喜欢,是否认识到它,我都是一个传统的承载者之一。因而在我描述一个实践概念时,重要的是注意到,实践永远有历史,在任何既定时刻,一种实践是什么取决于理解它的一种模式,而这种理解模式常常为许多代人所传承。因此,就德性维持实践所需的关系而言,德性必须维持的不仅有对现在的关系,还有对过去的关系,甚至对将来的关系”。<sup>[3](P279)</sup>

从这种观点来看,德性不仅维持着实践的那些必需关系,不仅维持着个人追求好生活的生活方式,而且也维持着传统的历史传承。缺乏正义、缺乏真诚、缺乏勇敢、缺乏智慧,不仅腐败着当下的实践和个人的生活,而且也腐败着传统。麦金太尔对这三个层次总结道:“我对德性的论述有这样三个阶段:第一,把德性看作是获得实践的内在利益的必需的品质;第二,把德性看作是有益于一整体生活的善的品质;第三,把德性与对人而言的善的企求相联系,这个善的概念只有在一种继续存在的社会传统的范围内才可得到阐释和才能拥有”。因此,“从实践开始的对德性的任何研究的意义是,履行德性不仅因其本身的原因是值得的,而且有进一步的意义和目的,确实,正是对这种目的意义的把握,我们就可在实质上初步地评价德性了”。<sup>[3](P343,344)</sup>

### 三、和谐能力:德性本质的当代彰显

和谐作为德性的本质何以可能?换言之,和谐在什么意义上能够成为最高的德性?取决于德性的根本属性和和谐的内在规定性。

首先,和谐的关系向度是和谐德性可以成立的前提。伦理本身就是对关系之网的理论把握,“伦理是一种客观的关系,是一种特定的人与人之间的关系以及对这种关系的领悟和治理”。<sup>[5](P3)</sup>而作为德性,在亚里士多德看来,“一切德性,只要某物以它为德性,就不但要使这东西状况良好,并

且要给与它优秀的功能。”那么,“人的德性就是一种使人成为善良,并获得其优秀成果的品质”。<sup>[6](P38)</sup>从这个意义上说,德性就是对人的关系之网的良好把握,一个有德性的人总是能够协调好周围的一切关系,处于一种与整个世界和谐相处的理想状态。反过来说也是一样:和谐就是对各种关系都能很好处理的理想状态,体现了对关系的把握能力,一个与周围世界非常和谐的人总是优秀的、有德性的人。

其次,和谐的内在性是和谐德性得以成立的关键。作为德性的优秀品质总是内在于道德主体的,其发生作用的方式也主要是自律的,正如康德所说,“只有出于责任的行为才具有道德价值”,<sup>[7](P49)</sup>这也是德性伦理与规范伦理的主要区别之一。作为优秀品质的和谐也是主体的内在属性:这种和谐体现的是其主体协调处理周围关系的内在能力。

再次,和谐的系统性也是和谐德性成立的理论依据之一。作为德性的和谐不是仅仅局限于道德主体的某一个方面或几个方面,而是覆盖了道德主体的关系之网的全部内涵。从系统论的角度来看,道德主体从诞生之日起,即处于一个系统的关系之网中,作为个人来说,就面临着个人与个人、个人与社会、人与自然以及与其自身的关系等等,只有全面地处理好这所有的关系,才能够达到一种和谐。对于德性来说也是如此,对于一个道德主体来说,要拥有优秀的品质,成为一个卓越的人,就必须全面、系统地处理好周围的一切关系。

最后,和谐的动态特征是和谐德性得以成立的标志。从现实的角度来说,世界上的万事万物总是处于发展变化之中,要想达到完全的最终的和谐是不可能的,和谐总是一种理想状态,或者说,和谐总是在一种动态过程中才能得以展现。这就意味着,和谐总是变化的、发展的、运动的和谐。德性也是如此:道德主体本身及其周围的关系之网也是不断发展变化的,不同的时代与不同的客观条件对道德主体的优秀品质的具体要求也是不尽相同的,在这个时代是优秀的品质在另一个时代也许就是普通的品质甚至是罪恶。

同时,和谐的可行能力特征也是它成为德性

本质的基础之一。可行能力反映一个人可以实现的可选择的功能的组合。阿马蒂亚·森在《以自由看待发展》中指出:“一个人的可行能力指的是此人有可能实现的、各种可能的功能性活动的组合。可行能力因此是一种自由,是实现各种可能的功能性活动组合的实质自由(或者用日常语言说,就是实现各种不同生活方式的自由)”。它是生活中各种各样的“所做和所是”(doings and beings)的组合。可行能力作为一个人能够实现的各种功能活动的组合,反映个人在这些组合中进行选择的自由度,本质上代表了个人过某种生活的自由,反映了一个人在各种生活中进行选择的自由。如果假定每个人都在可行的各种活动组合中,按自己的标准选择最优组合,那么一个人的可行能力就可以通过他的实际选择而表现出来了。

和谐本身就是对关系的理想状况的一种描述性概念,这种状况本身就是人类对自身生存状态的一种理想化追求。从系统论的角度来看,作为德性的和谐是一个内在于人的调节各种关系系统的理想状态。

1. 人与自然的和谐。人是自然的产物和组成部分,人与自然有着密不可分的关系。一方面,人的生存与发展都依赖于自然,需要自然为其提供基础。“我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界和存在于自然之中的”。<sup>[8](P384)</sup>人体的新陈代谢、人类的种族繁衍等等各种生命活动都是借助于人与自然界进行物质、能量、信息交换的实践过程来完成的;人的生存发展离不开自然界。另一方面,人又具有认识自然、改造自然的能力,对自然具有能动性。正因为人与自然有着如此密切的关系,或者说人类与自然界是一种共生关系,那么,人与自然的和谐共处就是人类生存和发展的首要的前提条件。

然而,由于人类一直以来只是把自然当作被掠夺的对象,没有认识到人与自然和谐共处的重要性,因此,人类在进入工业文明阶段之后,尤其是第二次世界大战以来,随着科学技术的不断发展,生产力水平的不断提高,消费水平的日益高涨,人类对自然资源的消耗成倍增长,导致全球性的资源危机,引起了一系列相关的全球问题,如人

口日益膨胀、自然资源日趋匮乏、环境污染越来越严重等等。随着生态问题、环境问题的出现,人们开始转变思想观念,重新反思人与自然的关系,生态伦理、环境伦理以及可持续发展观等各种新理论、新观念都是这种反思的成果。人们开始认识到,为了人类长远的整体利益,为了保证人类的稳定发展和真正意义上的自我实现,必须做到人与自然和谐共处。

2. 人与人的和谐。霍布斯认为,在自然状态下,“由于人的自然心理欲望的推动,又由于谁也没有能力制服谁,因而必然是一切人反对一切人的战争状态”。<sup>[5](P191)</sup>在这样的自然状态下,要达到人与人的和谐相处显然是不可能的,因此,人类进入社会状态的主要目的就是通过人与人的和谐相处解除自然状态下的人与人之间的战争。在近代及以前的哲学范式中,不论是以客体为中心的本体论阶段,还是以主体为中心的认识论阶段,都没能很好地解决甚至没能提出主体间问题,由此而产生的客体中心论和单一主体中心论造成了一系列的弊端,从总体上妨碍了主体之间的理解与交流、沟通,在他者的目光下,“他人是地狱”。<sup>[9](P298)</sup>而要达到人与人之间的和谐,首先必须解决主体间问题;在交往实践的基础上,通过客体底板建立交往共同体,真正达到理想中的共在状态,从而实现人与人的和谐。

3. 人与社会的和谐。社会是由个人构成的,但形成后的社会却并不是单个人的简单相加,而是具有了自身的特性,独立于个人,按照自身的逻辑与规律运动。个人与社会的矛盾也由此产生。要想达到个人与社会的和谐,首先必须认识社会的本质及其运动与发展的规律,自觉、主动、积极地建立与社会或社会群体的交往与联系,真正地融入社会之中,在此基础之上,对于个人来说社会才是真正意义上的温馨的“共同体”,是人间的天堂。<sup>[10](P2)</sup>

4. 人与自我的和谐。人与自我是内在的统一体,本来应该是和谐的,然而,由于人类的自我认识的欲望、自我认识的条件和自我认识的能力的

差异,使得人与自我的关系产生了异化。这种异化的结果就使得人不能够真正地认识、判断自我,从而与自我发生了分离甚至对抗,进而出现了人与自我之间产生矛盾的现象,这些矛盾使人迷失自我,或者使人自爱自怜、自卑自贱,或者使人狂妄自大、自我膨胀,最终不能与自我和谐相处。人与自我的和谐首先必须做到正确地认识自我。在古希腊德尔斐神庙上就铭刻有“认识你自己”的箴言,可见人类认识自我的愿望古已有之。但是真正做到认识自我却是非常不容易的,这是因为在人的自我认识过程中存在着一些误区和障碍。人的自我认识本质上是一种认识主体和认识客体合而为一的内向的认识过程,一方面,这种认识过程由于主客体之间缺乏必要的距离感而容易产生认识上的盲区,另一方面,这种认识过程还易于受到主体自身的情感、欲望等因素的干扰和阻碍。只有在认识自我的基础之上,才能够做到自我调控、自我发展,进而实现人与自我的和谐。

#### 参考文献:

- [1] 亚里士多德. 尼各马科伦理学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.
- [2] 高国希. 道德哲学[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2005.
- [3] 麦金太尔. 德性之后[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1995.
- [4] 车铭洲主编. 现代西方思潮概论[M]. 北京: 高等教育出版社, 2001.
- [5] 宋希仁. 西方伦理思想史[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2004.
- [6] 亚里士多德选集[M]. 伦理学卷. 北京: 中国人民大学出版社, 1999.
- [7] 康德. 道德形而上学原理[M]. 上海: 上海人民出版社, 1986.
- [8] 马克思恩格斯选集[M]. 2版. 第4卷. 北京: 人民出版社, 1995.
- [9] 萨特. 存在与虚无[M]. 北京: 三联书店, 1987.
- [10] 齐格蒙特·鲍曼. 共同体[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2003.

[责任编辑 孔 伟]