

道德的“大灾变”

——基于麦金泰尔《德性之后》中的论述

谭奕辉

中央民族大学哲学与宗教学学院，北京

收稿日期：2025年5月10日；录用日期：2025年6月3日；发布日期：2025年6月12日

摘要

美国伦理学家麦金泰尔通过著作《德性之后》以道德为中心论题深入地参与进当时西方哲学中政治哲学与道德哲学之间，以及现代性与后现代性之间的争论。本文通过对于麦金泰尔在《德性之后》中所做出的论述的分析，指出他在书中提出了道德的“大灾变”这一论断。在这个论断下，麦金泰尔认为，在这一灾变后，我们在道德上陷入了一种无序的状态，仅仅剩下混乱的道德词汇以及改变了含义的道德判断。而在结合他的对于启蒙运动中的对于道德合理性基础论证的失败的分析的基础上，麦金泰尔呈现了在他看来的所谓人类道德衰退的历史的三阶段。在麦金泰尔看来，启蒙运动以来道德合理性论证的失败在今日道德哲学上就深刻地体现为情感主义的伦理学。而在现代道德哲学全部都宣告失败的基础上，麦金泰尔在“尼采还是亚里士多德”的抉择上选择了后者，提出回到前现代的亚里士多德传统，以此来解决当代西方的道德困境。

关键词

道德“大灾变”，启蒙运动，亚里士多德传统

The Moral “Catastrophe”

—Based on the Discourse in MacIntyre’s “After Virtue”

Yihui Tan

School of Philosophy and Religious Studies, Minzu University of China, Beijing

Received: May 10th, 2025; accepted: Jun. 3rd, 2025; published: Jun. 12th, 2025

Abstract

American ethicist MacIntyre deeply participated in the debate between political philosophy and moral philosophy, as well as between modernity and postmodernism, in Western philosophy at that

time through his work “After Virtue” with morality as the central theme. In the book, MacIntyre proposed the concept of a moral “catastrophe”. Under this argument, MacIntyre believed that after this catastrophe, we have fallen into a state of moral disorder, with only chaotic moral vocabulary and moral judgments that have changed their meanings. On the basis of his analysis of the failure of the Enlightenment’s argument for moral rationality, MacIntyre presented what he believed to be the three stages of human moral decline in history. In MacIntyre’s view, the failure of moral justification since the Enlightenment was deeply reflected in today’s moral philosophy as emotionalist ethics. On the basis of the complete failure of modern moral philosophy, MacIntyre chose the latter in the choice between Nietzsche and Aristotle, proposing to return to the pre-modern Aristotelian tradition in order to solve the moral dilemma of contemporary Western society.

Keywords

Moral “Catastrophe”, Enlightenment Movement, Aristotelian Tradition

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

在 20 世纪晚期西方哲学的论争中，有两场最为引人注目：一场是关于现代性与后现代性的论争，另一场则是关于政治哲学和道德哲学的争论[1]。而美国伦理学家麦金泰尔则以道德为其中心论题，在著作《德性之后》中深入地参与到这两场论争中。在当时情感主义思潮以及分析哲学盛行的年代，麦金泰尔不仅在书中提出了他的道德“大灾变”的论点，还站在文化哲学的角度对这一困境作出了反思。在他看来，现代西方这一道德问题的历史根源即在于启蒙运动对道德合理性论证的失败[2]。而本文即以这一论证努力的失败为切入点，论述在麦金泰尔看来的西方现代道德困境的形成原因。

2. 道德的“大灾变”

麦金泰尔在《德性之后》的开头就提出了所谓的“一个令人忧虑的联想”。在这一联想中，麦金泰尔设想，存在着这样一场“大灾变”，在其中自然科学遭受了一场破坏性的运动，在这个运动过后人们所剩下的就只有脱离了先前的背景条件的科学的残章断片，以及失去了作为其前提的许多信念的理论。这时，当人们使用着他们以前的自然科学的词汇时，就会因这些词汇的背景条件的丧失而有一种武断的成分在其中，以至于人们想要复兴自然科学，也由于上述的原因，他们所从事的并非是全然真实的自然科学了。在这样一个世界里，主观主义的科学理论出现了，它们和其他一些自认为持有真理的科学理论因为持有不相容的观点而彼此争论。也由此，在这样一场“大灾变”之后的自然科学，其语言就显然处在一种无序的状态中，各种不同的科学理论彼此相互争论，但最终都不能真正说服对方，这些争论也远没有终结的时候。如果说，麦金泰尔在上面所描述的世界还只是一个像某些科学幻想作家所虚构的世界的话，那么接下来，麦金泰尔就提出，“我们所处的现实世界的道德语言，同我所描绘的想象世界的自然科学语言一样，处在一种严重的无序状态”([3], p. 4)。也就是说，麦金泰尔认为，在我们所处的现实世界中，道德的完整实体已然在很大程度上成为了碎片，我们现今所拥有的也只是一个概念体系中的残片，一些关键性的词汇在今日已然丧失了赋予其意义的背景条件，从而变得碎片化、私人化。而这也就是说，道德语言在今日处在一个无序的状态。而在这种处境之下，我们所做出的道德表述就成了一种武断的使用——换句话说，我们被我们所使用的语言出卖了。因此，根据麦金泰尔的观点，我们可以得出，在我

们的现实世界的道德语言，也同样经历了一场“大灾变”。只是，在麦金泰尔看来，这样的一场“大灾变”不但至今没有被认为是一场灾变，而且学院教程也没有觉察到——毋宁说，这些学院教程的形式在麦金泰尔看来，也只是这一场灾难的一种症候而已。也因此，不但分析哲学和现象学没有觉察到这一灾难，而且对于历史学家以及社会学家而言这一场灾难也是在他们的视野之外的。也由此，麦金泰尔认为，想要认识这种无序状态就要先去理解它的历史，并且这一历史是“依据某些标准而可知的一个衰微与下降的历史”([3], p. 5)，而“不是一个在评价上中性的编年史”([3], p. 5)，是“社会历史中有些关键性的插曲，它们改变，弄碎并广泛地换置了道德”([3], p. 48)，形成了今天的道德上的无序状态。所以，麦金泰尔就回到了前现代的西方道德，回到了西方道德的源头，来试图对当今西方道德的这一无序状态作出解释。

3. 西方社会的传统道德谱系

为了解释西方现代社会的道德困境，麦金泰尔回到了西方道德的源头古希腊。而西方道德体系的一般形式和基本结构，在亚里士多德的《尼各马可伦理学》中就已经成形了[1]。正如我们所了解的，亚里士多德在他的《尼各马可伦理学》中开篇就提出，“每种技艺与研究，同样地，人的每种实践与选择，都以某种善为目的，所以有人说，所有事物都以善为目的”([4], p. 3)。也就是说，在亚里士多德的伦理学中，所有事物都有着自身的目的，而这一目的论的前提对于人来说也不例外。在亚里士多德看来，人也以某种善为目的，而人所追求的最高的善就是幸福，也就是一种合德性的实现活动。而如果这一合德性的实现活动所适合的是人身上的最好的高等部分努斯，那么这时人过的就是一种神性的生活，也即是一种形而上的沉思的生活。用麦金泰尔的话来说，亚里士多德的这一目的论的体系中就存在着“一种‘偶然成为的人’与‘一旦认识到自身基本本性后可能成为的人’之间的重要对照”([3], p. 67)，而伦理学则正是在使人认识到自己的真实本性的基础上，让人实现从前一种状态到后一种状态的转化(尽管对于亚里士多德来说，对于沉思的所得和所知的实践还需要立法学的介入)。那么，作为让人懂得实现状态的转换的伦理学，就要在告诉人自身的真实本性的同时，让人们明白各种德行所禁绝的恶行，并由此建立起一套戒律，告诉人们不能与之相违背，以求达到作为人这一个种类所特有的目的。由此，经由对于亚里士多德的伦理学的分析，麦金泰尔指出，在这种古典伦理学的传统，也是后来构成了近代早期的思想家的思想历史的道德体系中，就存在着一个由三方面构成的体系。在这一个体系中，“‘偶然形成的人性’(未受教化状态下的人性)与伦理戒律最初不相符合，相互差异，并因此需要受到实践理性和经验的指导，以便转化为‘当人认识到自身目的后可能形成的人性’”([3], p. 68)，而这三个方面则必须要参照其它两个因素才能得到正确理解。而这一体系的兼容性是如此之好，以至于将它放到神学信仰框架之中，也没有发生实质的改变，毋宁说是“由古典道德的有神论形式居支配地位的、具有双重意义、目的和双重标准的道德表达贯穿了这一阶段始终”([3], p. 68)。也许是因为这个原因，麦金泰尔才认可亚里士多德哲学的在各个复杂社会环境中的生命力以及影响力，才在现代道德哲学都失败了之后，提出在现代与后现代之外的第三条路即回到前现代。而这一选择也与安斯库姆不谋而合[5]。

尽管正如上文所述，这一古典的道德体系具有很好的兼容性，但是，现代社会形成过程中诸如对新教、天主教神学的否定、在科学与哲学的层面上对于亚里士多德观点的摒弃以及近代自我观念的出现，却使得任何关于“当人认识到自身目的后可能形成的人性”被取消了。在这样一个社会中，作为所处社会的道德文化代表的“特性角色”也就成了麦金泰尔所说的“情感主义的自我”，一种“不具有任何必然社会内容和必然社会身份的民主化自我”([3], p. 42)，也即在萨特和戈夫曼的理论中所共同认可的一种具有反对社会倾向的、没有任何实在性的自我。因此，在现代西方社会中，既然传统道德体系中的“当人认识到自身目的后可能形成的人性”这一个重要环节被摒弃掉了，那么道德的禁令和戒律也就无法直接

地从另一个环节即对真实的人性的描述中推演出来,“从而,18 世纪的道德哲学家们所从事的是一种注定失败的运动”([3], p. 71)。从这个角度来说,启蒙运动中的道德哲学家们为道德合理性作出证明的尝试的失败,是具有必然性的。

4. 启蒙运动中道德合理性论证的失败

启蒙运动是现代性的发端,而启蒙的道德哲学任务则是要为现代道德提供一种辩护以及证明[1]。正如麦金泰尔所揭示的,“道德”一词直到 17、18 世纪才成为一个特殊领域的名称,具有自身独立的文化空间,此时“对道德进行单独的合理性证明才不仅为个别思想家所关心,而且成为整个北欧文化的核心”([3], p. 52)。也因此,在这个时期有许多的哲学家都热衷于为道德的合理性提供自己的证明。而在麦金泰尔看来,在这一群试图为道德的合理性作出辩护的哲学家里,又以休谟、康德以及克尔凯郭尔三人为道德合理性作出的论证最具有代表性。

在同样面对如何从对于真实人性的描述推演出道德戒律的问题上时,休谟将这一问题的解决方法诉诸于激情。在休谟看来,理性“是冷漠而又超然的,因而不是行为的动机”([6], p. 146),那么道德的合理性的基础显然不能诉诸于理性,人类行为的目的最终只能完全诉诸于富有创造性的感情和情感,是后者使我们区别开善和恶,并做出相应的道德行为。但是,在《人性论》中,休谟尽管看到了从利益和功利出发所作论证的所会导致的缺陷,却又明确否认了任何利他主义或者同情的内在动机可以加以弥补,由此,为了在真实描述的人性以及具有普遍性的道德戒律间建立起关联,休谟就只能乞灵于同情。在这种同情中,人们站在一个普遍的观察点上进行审视,由此也就具有了遵从普遍道德戒律的理由。但尽管如此,休谟的这种做法在麦金泰尔看来也只是一种“哲学上的虚构”,两个环节中的鸿沟根本没有被联结起来。

而在康德看来,这一问题的解决方法需要诉诸于理性。麦金泰尔认为,康德的道德哲学的核心可以由两条论题表明:第一、合理的道德规则必须对于所有有理性的存在物是同样的;第二、道德规则如果对于所有有理性的存在物都有约束力或赋予他们义务,那么对于有理性存在物来说,遵循这种约束或义务的偶然能力必然是不重要的,重要的反而是他们愿意履行之意志。而从这两条论题出发,麦金泰尔认为,我们就可以得出,所谓力求发现道德合理性证明的运动,在康德这里实质上就是发现合理检验标准的运动,因为康德本人并不怀疑哪些准则才是道德律的表达,毋宁说这些法则是每个有理性的存在物都已经在家庭以及社会中学得,而不用伦理学或道德哲学来告诉他们。因此,在康德这里,真正重要的是道德判断标准,而这种标准由于是道德律的表达,因而“有一种无条件的绝对特性,它们并非是假言地命令我们,而只是命令我们而已”([3], p. 60)。所以,康德的道德准则也就是具有着绝对的无条件性因而也是具有普遍性的约束性的。进一步地,由于康德将弥合两个环节的断裂的任务交给了理性,那么他也就认为,这一普遍的绝对的无条件的道德准则是来自于理性的本质。也就是说,在康德看来,既然理性的本质是制定普遍的、无条件的、具有内在一致性的原则,那么只有因为道德准则是出于理性,这一制定出来的道德准则由此才能具有被所有人遵循的可能性,真实的人性与道德戒律之间的鸿沟才能够被弥合。但正如麦金泰尔所论述的,这些经过了理性的检验的准则就并非一定要是道德的或者是举足轻重的:比如,像迫害虐待所有持虚假宗教信仰者、每个人都只考虑自己的利益、三月份的星期天永远吃蔬菜等等准则,都可以经过理性的检验而成为普遍的,但这些准则毕竟都不是道德的,也不是都是举足轻重的。而这一反例的列举实际上证明了,康德所设立的理性的检验标准并没有仅仅将道德的准则保留下来,相反,有理性的存在物仍然可以通过自己的理性进而实施不道德的或者无足轻重的行为,尽管这些都不是康德设置这一道德检验标准的本意。而这也就是说,康德的“义务”概念具有虚幻性,而造成这一结果的原因在福特看来也同样是由于“道德应该”作为来源于犹太-基督教的上帝之为立法者的思想,在现代上帝作为立法者的角色已经不再广为接受的情况下失去了其根基[7]。因此,康德的这一试图为道德合

理性提供证明的努力仍然是注定失败的。

在前面两位思想家的失败后，克尔凯郭尔仍然试图为道德的合理性基础提供辩护，并将这一问题的解决方案诉诸于根本选择。在他的著作《非此即彼》中，克尔凯郭尔借由书中的两个角色“A”和“B”，向我们推荐了两种生活方式：一种是“试图沉溺于当下的直接经验中”([3], p. 53)的美学的生活方式，其范式是罗曼蒂克情人；而另一种则是以一种延续于时间过程中的承担义务和责任的婚姻为其范式的伦理的生活方式。但是，在这两种生活方式中，克尔凯郭尔并没有向我们展示他自己的倾向，毋宁说，他在这本书中既不是“A”，也不是“B”。而当某个人正在面对这两种生活方式的选择时，他也无法提出要选择前一种生活方式而非后一种生活方式的原因，这是因为，任何一种他认为前一种生活方式更好的理由实际上都已经表明这个人已经进行了选择，但是现在问题是这个人还没有进行选择。因此，“没有任何终极的理由再被用来支持这些第一原则”。这样一来，克尔凯郭尔所描述的伦理的生活方式的承担义务和责任的权威性的来源，就只能来自于人的“根本选择”本身。但是，正如克尔凯郭尔在《非此即彼》中所表明的，这一对于伦理的生活方式或者对于美学的生活方式的选择，显然是没有任何理由的——由此，矛盾就出现了，没有理由而被选择的东西怎么可以具有权威呢？因此，麦金泰尔也在本书中认为，在克尔凯郭尔的《非此即彼》中，“理由与权威的连接被破坏了”([3], p. 56)。而在克尔凯郭尔的论述中的这种奇特的不连贯性与不一致性，尽管有着在麦金泰尔看来为旧有生活方式提供一种新的哲学基础的意愿，但这种论述中的无理性终究还是难以让我们接受他的以个人选择为本位的学说。

由此，我们看见，启蒙运动中道德合理性的论证最终失败了。而这一过程正如麦金泰尔所说，也正是思想家们越来越接近于这样一个越来越无限制的主张即“没有任何有效论证能从纯粹事实性的前提中得出任何道德的或评价性的结论”([3], p. 72)的过程。也就是说，随着这一论争的发展，思想家们越来越接近于、陷于休谟所说的从“是”推不出“应当”的泥沼中。而一旦接受了这一原则——在麦金泰尔看来，克尔凯郭尔的《非此即彼》的出版也是如此——事实上也就标志着与古典传统的最后的彻底的决裂，而同时这一条被视为非历史的永恒逻辑真理的原则也就使我们处于一种极度缺乏道德词汇的文化中，成为“18世纪道德哲学家们在继承以往的残缺不全的背景条件中论证道德合理性的运动的彻底失败的信号”([3], p. 76)。

但尽管上述的三位的思想家们的论证最后都失败了，但我们不可说，这是由于某位思想家自己的论证的失败或者是某个思想流派观点的失败，麦金泰尔正是要告诉我们，恰恰相反，这一为道德合理性做出论证的意图是必然失败的，而不是某位思想家本人的理论观点的问题本身所导致的。正如麦金泰尔本人在本书中反复强调的观点一样，道德哲学的主张只有通过弄清楚其体现于社会时的形态，才能真正充分地理解([3], p. 31)，这些思想家们所共同经历的失败也要结合他们所承继的社会背景条件来理解，而不是像以往在学院里所做的那样将哲学与所谓经验性的历史分成不同的学科来对待。也就是说，任何一种道德哲学都以某种社会学为其前提，启蒙运动中作出了不同的道德合理性论证的哲学家看似是提出了不同的关于道德的理解，但在麦金泰尔看来，他们实际上也都是某个具体的道德信念体系的继承者，进而启蒙运动的这一群道德哲学家们实际上也都承继了残存的过往的道德体系，因而都试图通过对于人性的理解(或者是理性，或者是激情等等)来达到为道德提供合理性论证的目的。但是，正如前文所说的，由于这一体系内部自身的无理性，这一试图为道德提供合理性论证的努力，从一开始就注定是失败的。也因此，尽管本文的论述是以三者生活年代的前后来展开论述，但对于麦金泰尔来说，恰恰是如《德性之后》中的倒叙的写法才能突出这三位思想家理论的前后相继性，表明这三位思想家的对于先前有关道德合理性的论述的失败的反应其实也都是前面的思想家对于他们的先前的思想家的失败的回答，而这不仅展现出了在启蒙运动中各个不同思想家的思想的深刻一致性，用麦金泰尔的话来说，这还为我们理解我们自己的文化困境提供了历史背景([3], p. 52)。

所以，在这样一个内在地必然导向失败的试图为道德合理性作出辩护的运动中，最终以由“是”推不出“应当”这样一条所谓的永恒逻辑真理作为了自己的墓志铭。也因此，这一对于古典传统的彻底的决裂，造成了我们现今文化中的许多的变故以及困境：一些关键的道德术语改变了其原有的含义，原有的句子间的承继关系发生了改变，道德判断的含义和意义也改变了，而道德合理论证的可能性的丧失也仅仅是“相应改变的道德惯用语意义的征象”([3], p. 76)。这使得不仅是道德哲学家，甚至人们也处于一个道德词汇极度匮乏的文化中，这一问题也就成为了“我们时代文化中无法解决和终止的论争的直接起始”([3], p. 76)。当然，按照麦金泰尔的思路，在这里我们还应该对这一问题进行社会学性质的分析：现代社会背景下冲破身份、等级和出身等封建传统对个人的制约的现代自我的出现在被庆祝为历史性胜利的同时，也把人类传统道德的社会根基给一并铲除了[8]。而人类实践活动中客观的、非个人的道德标准的丧失，也就导致了现代社会文化困境的出现。由此，传统道德社会根基的铲除，带来的就是有如麦金泰尔在本书所呈现的三种当代道德论争即有关战争的论争、有关流产的论争以及有关私人机构的论争的景象，这三种论争中相匹敌的论争尽管都具有逻辑上的正当性，但由于它们都带有脱离了其所由以产生的背景条件的论点为前提，因此都具有不可通约性，进而彼此之间相互辩驳，却终究无法达到一致。麦金泰尔认为，这些论争中所使用的理论、概念已然脱离了其原有的背景，并且这些概念、道德判断在过往三百余年的历史中已然发生了巨大的变化，而在今天还被我们拿来使用，自然在道德论争中就得出了一致的结果了。也因此，在这种情况下，我们就正如那些本文开篇所提出的经历了科学的灾变的科学家们一样，丢失了道德词汇所用以使用的背景条件，用过往的道德体系中剩下的残片来做自己所以为的“道德哲学”，但结果往往只是提出了武断的并且不可通约的道德判断。在这种情况下，我们也就成了有类于在麦金泰尔所说的生活科学大灾变后的、仅仅拥有有关科学的支离破碎的知识的人，也就是说，在我们的社会中，经历了一场道德的“大灾变”。

最终，这一社会现实中的道德的解体在道德哲学理论上的呈现，也就是麦金泰尔在书中的主要论敌情感主义。这一种理论认为，所有的道德判断，就其在本性上是道德的或评价性的而言，都只不过是表达了个人的爱好、情感或者态度，而在情感和态度的表达上，道德判断既无真也无假，从而也没有任何方法来确保道德判断上的一致。用情感主义流派的代表人物史蒂文森的话来说，“‘这是善的’这句话的意义大致与‘我赞成这个，你也赞成这个吧’相同”，道德判断地表达说话人依靠这句话来对别人的态度施加影响来获得别人的赞同[9]。甚至在激进情感表达主义者艾耶尔这里，道德上行善的劝告已经完全不是命题，命题在他这里仅仅指的是对于道德经验的现象和原因的描述，因此在伦理学领域中，我们实际上要去研究的就不是所谓在传统规范伦理学中有关善恶标准的问题，而是去研究人们所恰好有这种情感和习惯的原因为何。由此，伦理学就应当只是心理学和社会学的一部分[10]。而这些理论对于麦金泰尔而言，无异于是表明“所有道德分歧就是合理地无终止性的”([3], p. 16)。而这一理论显然也没有解决现代社会中所面临的困境，而哲学也由于无法为道德论述和道德行为提供一个为众人所共有的背景和基础，就在失去了其文化核心的角色的同时，变成了“一个边际性的学院科目”([3], p. 65)。由此，综合上述麦金泰尔对于启蒙运动以来对于道德合理性论证的失败的分析，我们借此就可以来理解麦金泰尔在前文所提出的人类道德衰退的历史进程的三个阶段了，而正如这三个阶段的人类道德衰退进程所揭示的，在现代社会中随着普遍德性变得不可诠释而又善变，德性在现代社会的生活也就成了一个边缘性的概念，而本来德性在社会文化的核心位置也就让给了个人利益。由此，现代社会就成了个人追求外在利益和自我快乐的场所，而不再是德性的实践场所了[11]。

5. 德性之后——回归亚里士多德传统

应当说，麦金泰尔上述对于西方现代社会道德困境的分析是深刻而又发人深省的。但即便麦金泰尔

提出了如此震耳发聩的警醒，他也不认为这一自启蒙运动以来的对于道德合理性的论证的失败是由他所首先认识到的，而是相反，他认为，尼采是第一位明确认识到这一失败的人。

在尼采看来，道德有主人和奴隶之分，而西方传统哲学所提倡的道德在他看来就是一种“奴隶道德”：这种道德不相信为强壮而有力者所推崇的“善事”，而只是推崇能够缓解受苦受难者的痛苦的品质：温和、乐于助人、同情、谦虚等品质由此才得到了推崇。因此，这种道德“对人类的整个状况表示悲观主义的怀疑而且或许会谴责人类及其状况”([12], p. 129)，而在尼采看来这恰恰是表明了“生命本能的匮乏”，尼采因此要提倡一种能够充盈发展生命本能的道德。进一步地，在尼采看来，西方传统道德将代表着“主人”或者“强者”的品质树立为“善”的反面[13]，由此让在基督教出现前的道德的谱系发生了颠倒：原来是“恶”的道德经过颠倒后成为了“善”，而由此也就造成了在尼采看来的当时西方社会中“主人道德”普遍缺失的现状。而在尼采看来，主人道德的核心原则是生命利益，也即生命的发挥、流动以及生长。在主人道德看来，凡是符合生命利益的，就是道德的，凡是不符合生命利益的，就会被看作是不道德的。因此，主人道德强调生命，强调本能，强调自然，这种道德在其实质上是利己的：“不利己，生命怎么维持；不利己，生命怎么发展。这样，利己就是必然的。利己还必须战斗，即同他人战斗。战斗是为了保存生命，使生命有更多的发展机会”[14]。因此，尼采认为，如果想要重新获得权力意志——权力意志实质上也就是人的生命力和人的本能——实现生命本能的充盈，尼采认为，这就需要一切价值进行重估，“复苏以酒神精神为根基的审美的悲剧文化，将生命本能从理性的压制下解脱出来，倡导超于善恶之外、享受心灵的自由和生命欢乐的审美人生”[13]。也因此，尼采不仅认为现代伦理学的一切都只是虚构出来的，而且像亚里士多德这样的传统的道德哲学也都是虚假的，只是权力意志的伪装，还反对把道德建基于情感以及理性主义的对于道德合理性的论证之上，并进而提倡非理性、非道德，倡导要建立一套新的价值体系。而也是由于这个原因，麦金泰尔将尼采放在了亚里士多德传统的对立面。并且，对于尼采而言，道德只不过是自我意志的产物，而超人则是超越于一般人之上，权力意志达到了顶点的人，因而尼采所提倡的创造一类新的善的东西，其实也就是他的超人所体现的一切善——换句话说，超人是尼采的道德理想的体现。只是，对于麦金泰尔而言，尼采的超人是在社会的任何地方都找不到的，更不用说可以与人交流、进入到由共同的标准或德性和善来传递的关系中，因此，麦金泰尔认为，尼采的超人只是一个虚构的东西，是一个伪概念[11]，并且尼采所提出的伦理观也是情感主义的，尽管在这里道德的标准成了超人个人的偏好[15]。进一步地，我认为，尽管尼采在不遗余力地批判在他之前的道德文化，并且宣扬他的道德理想即超人，但这种不存在于人类生活和社会关系之中，只存在于对自身的超越之中的超人，实际上也反映了尼采的自由主义的立场，而这一观点背后潜藏的立场也是与麦金泰尔本人对于社群主义的支持是相违背的。因此，在启蒙以来对于道德的普遍性和合理性的论证都无可挽回地失败了的情况下，尽管麦金泰尔认为，人们面临着“尼采还是亚里士多德”的两种选择，但他还是选择了后者，认为要回到“前现代”而非回到现代或者尼采所代表的“后现代”的道德[1]。

所以，面对在经历了道德的“大灾变”之后的现代西方社会中所出现的诸多问题，麦金泰尔在追溯了他所谓的人类道德衰败的历史的三阶段后，最终给出了亚里士多德传统的答案，也正是在这一论述的基础上，麦金泰尔提出要通过追寻德性的方法来复兴传统，并提出了自己的新德性论[15]。而麦金泰尔的宣言也就被西方学界认为是用新的“美德伦理”替代“规则伦理”的一众不同的选择[16]。

6. 总结

由此，麦金泰尔经由上述文段的论述，在分析了启蒙运动中的对于道德合理性论证的必然性的失败，以及对于现代情感主义流派的批判的基础上，揭示出了现代社会中所经历的道德的“大灾变”。而正如麦金泰尔自己所言，任何一种道德哲学都以某种特定的社会学为其基础，因而麦金泰尔在对道德哲学的

论证进行分析的同时,还揭示出了这些论证背后的失败的必然性,提出了在现代社会的道德哲学都失败了之后的除现代、后现代以外的第三条道路即前现代,并由此导向了对于亚里士多德传统的回归。应当说,麦金泰尔在《德性之后》中的对于现代社会所经历的道德的“大灾变”的分析是深刻而发人深省的,尽管在某些地方有不少反对意见提出(如索罗门批评麦金泰尔通过将尼采与亚里士多德的德性论传统对立起来从而丧失了通过尼采来重新思考亚里士多德的可能性[13];辛普森沿着麦金泰尔的思路进一步提出在德性伦理学家看来处于核心地位的“德性”概念不过是一些随意的东西,否认了德性伦理学具有它所宣称的当代意义[17]),但毫无疑问,麦金泰尔还是为我们提出了一个具有解释力的理解西方道德哲学变迁的框架。而结合麦金泰尔当时所处的时代背景来理解,麦金泰尔在书中所呈现的对于现代自由主义的批判,其实也深刻地呈现了麦金泰尔所处时代中以诺齐克和罗尔斯为代表的自由主义与麦金泰尔所代表的社群主义之间的深刻的对立。

参考文献

- [1] 姚大志. 亚里士多德还是尼采?——麦金泰尔对现代道德哲学的批判[J]. 学习与探索, 2003(3): 19-22.
- [2] 王今一. 麦金泰尔美德伦理摄义[J]. 中州学刊, 1997(3): 47-51.
- [3] 麦金泰尔. 德性之后[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1995.
- [4] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白, 译. 北京: 商务印书馆, 2008.
- [5] Anscombe, G.E.M. (1958) Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, **33**, 1-19.
<https://doi.org/10.1017/S0031819100037943>
- [6] 休谟. 道德原则研究[M]. 曾晓平, 译. 北京: 商务印书馆, 2001.
- [7] Foot, P. (1972) Morality as a System of Hypothetical Imperatives. *The Philosophical Review*, **81**, 305-316.
<https://doi.org/10.2307/2184328>
- [8] 文小勇. 全球性道德危机与道德重建——麦金泰尔道德哲学意蕴[J]. 伦理学研究, 2006(3): 10-14.
- [9] Stevenson, C.L. (1945) *Ethics and Language*. Oxford University Press.
- [10] 张彩. 论艾耶尔的情感表达主义[D]: [硕士学位论文]. 南京: 南京师范大学, 2013.
- [11] 张亚丽. 麦金泰尔的德性伦理及其当代价值和意义[D]: [硕士学位论文]. 兰州: 西北师范大学, 2013.
- [12] 杨恒达. 尼采生存哲学[M]. 北京: 九州出版社, 2003.
- [13] 毕久阳. 尼采“权力意志”思想的伦理学意蕴及其局限[J]. 山西青年, 2019(16): 99-100.
- [14] 毛建儒. 对尼采道德观的辩证分析[J]. 伦理学研究, 2010(2): 92-100, 105.
- [15] 梁乐欣. 论麦金泰尔《德性之后》中的德性思想[J]. 经济与社会发展, 2014, 12(2): 64-66, 132.
- [16] MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press.
- [17] Simpson, P. (1992) Contemporary Virtue Ethics and Aristotle. *The Review of Metaphysics*, **45**, 503-524.