

# 论作为可行能力的道德人格

晏 辉

**摘 要:**如何将经济学和经济伦理学中的可行能力理论应用到道德哲学和伦理学研究中,无疑是一个重要的理论工作。正如康德所认为的,只要有出于对先天法则的敬重而产生的善良意志就一定有道德行动那样,只要有健康、健全的心理人格就一定有健全的道德人格继而具有道德实践似乎是靠不住的承诺,因为这是只认其可能而不认其必然的事情。只有当道德人格成为可以反复运用的实际能力的时候,康德所企盼的由意愿到行动的情形才会出现,这就是道德人格成为可行能力的问题。作为可行能力的道德人格的复杂性,表现为人格性、人格体与人格之间的复杂关系,更表现在与人们须臾不可分离的历史场域之中。从内部构成上看,道德人格由信、知、情、意四个要素组成,一个健全的道德人格绝不是某个要素的单独养成和运用,而是一个由意愿—判断—激发—行动等诸要素构成的内在逻辑进阶。基于不同的历史场域,从道德哲学和伦理学两个维度厘清道德人格作为可行能力是如何和怎样可能的,构成了关于道德人格研究的根本方面。

**关键词:**人格性;人格;信念;判断;情感;行动;场域

**中图分类号:** B82      **文献标识码:** A      **文章编号:** 1003-0751(2024)04-0111-11

意愿、意向与意向性、对象性、对象化似有极大不同。意愿和意向是一种起于心意以内的由己性,是发自主理、心理和精神结构的倾向性,这种倾向性有些是自发的、瞬间出现的,类似于“情欲”。“还应当把‘情欲’(心血来潮的欲望)与欲求本身区别开来,情欲是规定欲求的诱因。情欲任何时候都是一种感性的、尚未达到欲求能力的任何行动的心灵规定。”<sup>[1]220</sup>当把意向、意愿、突如其来的欲望置于欲求能力之下,将它们作为被意识到的倾向而指向具体的对象时,意愿、意向就成为具有意向性的与对象相互共属的意念和善念了。当意念和善念只是使对象发生观念性的变化,而既没有产生技艺又没有产生好的行为时,这种意向性就是观念性的。因为它只是使对象发生观念的变化,而没有使对象发生实质性的变化;变化的是自己的认知结构,通过感受性、接受性和改造性而使对象呈现在表现里、把握在

意识中。而行动则不同,技艺性的行动使对象发生结构性的变化,生成价值;实践性的行动,使结构发生变化,生成合理关系。无论使对象发生观念性的变化还是发生结构性的变化,都是行动者的能力所及的事情,我们把行动者的这种思考与行动的可能性和现实性称为“可行能力”。

“可行能力”概念对于分析和确定人的德性或道德人格具有极为重要的作用。在已有的研究中,无论在德性论、规范论还是在实践论中,“可行能力”概念、观念似乎都没有足够的位置。德性、道德人格不仅仅是一种优良品质,更是一种追求正确性、实现正当性的现实能力。

## 一、“可行能力”概念的一般哲学规定

对“可行能力”理论进行学术批评,是对“可行

收稿日期:2023-08-20

基金项目:国家社会科学基金重大项目“当代中国道德观念史与道德实践史研究”(20&ZD038)。

作者简介:晏辉,男,湖南师范大学教育部人文社会科学研究基地中华伦理文明研究中心特聘教授(湖南长沙 410081)。

能力”概念进行一般哲学规定的知识论基础,其中,阿马蒂亚·森和纳斯鲍姆是我们必须正确对待的经济学家和伦理学家。

### 1.阿马蒂亚·森:“可行能力”和“能力平等”到底有多重要

在已有的平等理论中,能力问题似乎不占重要位置,相应地,能力与平等的关系也没有得到很好论证,直到阿马蒂亚·森,能力、能力与平等的关系、能力与自由的关系、能力与幸福的关系才被充分讨论。

第一,自由、可行能力与幸福。正如《以自由看待发展》这一书名所表明的那样,阿马蒂亚·森试图解决的问题显然不是正义、公平、平等这些问题本身,而是这些工具性价值对人的生活所具有的意义,而发展才是评判生活质量高低的根据。发展的重要内容就是自由的扩展,自由的扩展又是以人的可能能力的提升为途径的。阿马蒂亚·森认为,发展的核心是扩展人们的自由,而自由的标志就是人们做在他看来是令他值得珍视的事情从而使自己感到快乐和幸福的实际能力。把自由作为发展的核心要素确立下来,乃在于自由在个人和社会生活中的重要作用,一个是评价性的,一个是实质性的。“拥有更大的自由去做一个人所珍视的事,(1)对那个人的全面自由本身就具有重要意义;(2)对促进那个人获得有价值的成果的机会也是重要的。”<sup>[2]13</sup>然而,自由不仅是评价成功或失败的基础,“更多的自由可以增强人们自助的能力,以及他们影响这个世界的的能力,而这些对发展过程是极为重要的”<sup>[2]13</sup>。

第二,建构性自由与工具性自由。在阿马蒂亚·森看来,自由具有建构性和工具性两个方面的作用。如果把发展看作扩展人们享受的真实自由的过程,那么“扩展自由是发展的(1)首要目的和(2)主要手段”<sup>[2]30</sup>。自由的建构性作用所表明的是实质自由对提升人们生活质量的的重要性。实质自由包括:“免受困苦——诸如饥饿、营养不良、可避免的疾病、过早死亡之类——基本的可行能力,以及能够识字算数、享受政治参与等等的自由。”<sup>[2]30</sup>这些能力属于人本身的实际能力。除此之外,还有“工具性自由”,包括:“(1)政治自由;(2)经济条件;(3)社会机会;(4)透明性保证;(5)防护性保障。”<sup>[2]31</sup>建构性自由是目的,工具性自由是手段和条件。如果没有实质自由,即便拥有外在条件,也不能提高生活质量;反之,如果有实质自由而没有外在条件即工具性自由,实际的可行能力也不会得到充分的运用。

以这种角度来看,正义、平等、权力、权利等都是为培养和发挥实际的能力服务的。

阿马蒂亚·森的“可行能力”理论扩展的同时也发展了罗尔斯的正义理论。他不但在目的与手段的关系上确立了超越当下经济学中只着眼于国民财富的增长、生活条件的改善而忽视人本身的实际能力和生活质量的工具主义倾向的价值观体系,而且提供了一个超越了罗尔斯意义上的片面的“自由优先性”理论的思考视野。这种视野或许对研究和解决发展中国家的公平、正义、平等、自由问题更具有参考价值。

### 2.纳斯鲍姆论“可行能力”

在《正义的前沿》中,纳斯鲍姆把“不健全和残障”“国籍”和“物种成员资格”看作当代“三个悬而未决的正义问题”<sup>[3]10-16</sup>。在论述众多思想家的观点之后,她提出了自己的设想,就是“能力进路”。“这一进路以一种稍微不同的方式由我在哲学上、由阿马蒂亚·森在经济学上予以发展。”<sup>[3]49</sup>“能力进路”实际上是一种最低限度的“资格”原则:若使每个人以人的方式存在和生活,就必须有最低限度的生活条件和社会环境,每个人就必须具备最基本的使自己能够生活的能力。“我运用这一进路为核心人类资格——应该被所有国家的政府作为尊重人类尊严所要求的最低限度所尊重和实施——的解释提供了哲学上的支撑。”<sup>[3]49</sup>这种进路是以每个人都应该也能够具有的“直觉生活理念”为基础的。这种理念就是:人不同于其他物类而为人所特有的地方就是人以人的方式创造、交往和生活。应该给人的这种规定性以先行于其他如资源、财富、机会的方式予以规定,这就是尊严。尊严是最不容易被拿走的价值,它本身就是自足的。而使每一个具有尊严恰恰取决于人的能力,即实际上能够做什么或能够成为什么样的人的能力<sup>[4]13-32</sup>。

“能力进路”之所以可取,就在于它采取了最低限度的解释标准,纳斯鲍姆把它立为“能力门槛”。“我的能力进路使用了一种能力门槛的理念,它坚持,低于这个门槛,公民便无法实现真正的人的活动;社会目标应该以让公民高于这一能力门槛的方式来理解。”<sup>[3]50</sup>纳斯鲍姆列举了10项能力,这些能力成为解释社会是否正义的一个限度表格<sup>[3]53-55,[4]24-25</sup>。“在某种形式中,它们都被视为一种对社会正义的最低限度解释的一部分:一个社会,若不能在某一恰当的门槛层次,对其所有公民保证这些能力,那么,不论多么繁华,它都不是一个

完全正义的社会。尽管出于实际的考虑,可能不得不临时设置一些优先权,但能力既要被理解为相互支持,也要被理解为与社会正义具有核心关联性的全部。因此,一个社会,若忽视其中一些能力而提升另一些能力,就是亏待其公民,在这种不公正对待中就是正义的失败。”<sup>[3]53</sup>

在纳斯鲍姆的“正义的能力理论”中,我们能够明显地感到有康德、马克思的思想元素。“能力应该为每一个人所追求,每个人都应该被当作目的,没有人可以被作为他人目的的纯粹手段。”<sup>[3]50</sup>“马克思把人类说成是‘需要一种总体的人类生命活动’的人,这一进路也从这一理念出发,坚持赋予所有公民的能力是诸多的而非唯一的,是活动的机会,而不仅仅是资源的数量。”<sup>[3]52</sup>纳斯鲍姆的“正义的能力理论”在思考正义、平等的路向上的最大贡献就在于它矫正了一种过分关注影响人的好生活的外部条件,在如何分配这些条件上殚精竭虑,以至于忽视了人本身,忽视了人的最低限度的价值问题。以纳斯鲍姆列出的“核心能力”为判别标准去衡量社会的公正程度,构建起来的是一个普遍化的价值标准,只有保证最低门槛,才会寻求有尊严的生活。

在解决正义、平等的社会方式上,正如纳斯鲍姆所说:“作为一种福宁指标,资源是不充分的,因为人对资源的需求不一样,把资源转换为活动的能力也不一样。因此,两个具有相同资源数量的人,在与社会正义最相关的方面实际上可能存在巨大差异。当我们面对与不健全和残障相关的理论时,这一问题会变得尤其突出。”<sup>[3]52-53</sup>资源永远是稀缺的,随着资源和财富的增长,人的占有欲望也在增长,面对这一矛盾,我们是以道义逻辑还是以正义逻辑建构正义和平等理论,其后果有着极大的差别。

纳斯鲍姆的“正义的能力理论”与其他各种正义和平等理论保持了最大的相容性。在罗尔斯、德沃金、柯恩、诺齐克的平等理论中,最低限度问题似乎都未能得到足够重视,虽然有时候也论证过特殊人群或边缘人群的平等问题,但基本上都是在基本的生活状况已经得到解决的前提下构造其平等理论的。而纳斯鲍姆从最低限度的要求出发,以使人的核心能力得到提升为根本途径,以使每个人有尊严地生活为指归,其所构建的“正义的能力理论”是一种更加普遍化的要求,这种“能力进路”对于发展中国家或许更具有借鉴意义。

必须指出的是,对以阿马蒂亚·森和纳斯鲍姆为代表的“可行能力”理论进行深度探讨,对于德性

或道德人格作为“可行能力”研究具有极为重要的参考价值。事实上,阿马蒂亚·森和纳斯鲍姆的“可行能力”理论本身就是典型的伦理问题,而我们要完成的是对道德哲学意义上的“可行能力”的现实性问题进行确证。伦理学意义上的“可行能力”是过程与目的意义上的,而道德哲学意义上的“可行能力”则是始点或原因意义上的力量。

### 3. 基于经济学和伦理学的“可行能力”理论所做的哲学探讨

自由、平等、正义、幸福构成了当代政治哲学的核心价值,这些价值无论是作为建构性(目的论)还是作为工具性(手段论),其设定与实现都必须建基于人的“可行能力”之上。如若论证人的可行能力在实现自由、平等、正义和幸福过程中的根本性作用,元哲学意义上的分析和论证就既是必要的也是可能的。

为分析和论证“可行能力”概念,预先区别素养和素质的关系是必要的。素养是不学而能的天赋和因学而能的潜质;潜质是可供实际运用的“可能能力”,只要具备适合于这种“可能能力”的条件和场域,它就有可能成为“实际能力”。作为天赋,素养作为一种符码、信息附着在DNA之上,就如同一粒种子包含着一切长成完整植物的一切信息,它的基因就是这粒种子成为植物的可能性空间。一个生命之“可行能力”的可能性空间基本上是由其自身的天赋规定好了的。生命个体的差异除去偶然的外在因素,基本上是由自身的天赋自行决定的。人的天赋就是个体的基因结构及其展开方式和实现程度,这就是个体的自因性或原因性。人的天赋作为可能性空间中的结构,可有感受力、判断力和行动力三个向度。这三种能力是先天具有的,它们以潜在的形式存在着,无论后天是否去运用它们,它们都存储在那里。后天的培养或激发只能使这些能力变得敏锐而强大,但决不会从无到有。

同时,个体所有的思考与行动都必须以自然的生物器官为基础,一如灵魂是建基于身体之上的,没有了身体,灵魂就没有安放之处。而灵魂中与善恶有关的思考与行动却不是先天具有的潜能,相反,它们是在后天的教化中养成的,但它们一定是基于感受力、判断力和行动力这些先天潜能之上的。“德性分两种:理智德性和道德德性。理智德性主要通过教导而发生和发展,所以需要经验和时间。道德德性则通过习惯养成,因此它的名字‘道德的’也是从‘习惯’这个词演变而来的。由此可见,我们所有

的道德德性都不是由自然在我们身上造成的。德性在我们身上的养成既不是出于自然,也不是反乎自然的。首先,自然赋予我们接受德性的能力,而这种能力通过习惯而完善。其次,自然馈赠我们的所有能力都是先以潜能形式为我们所获得,然后才表现在我们的活动中(我们的感觉就是这样,我们不是通过反复看、反复听而获得视觉和听觉的。相反,我们是先有了感觉而后才用感觉,而不是先用感觉而后才有感觉)。但是德性却不同:我们先用它而后才获得它们。这就像技艺的情形一样。对于要学习才能会做的事情,我们是通过做那些学会后所应当做的事来学的。比如,我们通过造房子而成为建筑师,通过弹奏竖琴而成为竖琴手。同样,我们通过做公正的事而成为公正的人,通过节制而成为节制的人,通过做勇敢的事而成为勇敢的人。”<sup>[5]35-36</sup>这就是说,无论是技艺性的制作,还是实践性的行动,其能力都不是先天具有的,尽管它们都建基在人的潜能之上,但潜能作为素养毕竟不是现实能力。人们为着使自己能在未来的某个时段具有某些现实能力,在可教化可教导的范围内和程度上,以期望受教化者能够在技艺和实践方面进行正确思考和正当行动。然而,这被证明为只是一种可能性,没有经过教导和教化就一定不会正确思考和正当行动,但受到教导和教化却也未必如此。这就是素养和素质之间的复杂关系。素质是素养在活动中的“用”,是可以反复使用的现实能力,亦即在主客观条件都具备的情形下,行动者通常会如此思考和选择。于是,对于教导和教化者来说,如何使受教导和教化者能够习得技艺和养成德性,教化者就必须殚精竭虑地给予他们以良好的教导过程,营造良好的伦理环境。

然而,在具有现实性的“可行能力”范围内也并非可以得出结论说,凡是具有现实性的素质、“可行能力”均可充分且公开地实现出来。事实证明,“可行能力”受着正确性和正当性两个方面的严格规定。在正确性的意义上,无论是与善恶无涉的指向某种具体善的沉思和技艺,还是与善恶密切关联的指向正当性的意愿与行动,都要接受正确性的规定与审查。技艺或制作虽不拥有逻各斯,但可以分有逻各斯,是因为我们努力而成的事情,如要完成一个建筑,就必须遵循完成建筑所需要的外部条件和主体的能力,就像射箭一样,能否射中靶心,并不是一个只要有射中靶心的强烈愿望就可以实现的。与善恶密切关联的实践也要分有逻各斯,基于正确的考虑,一如正义那样,它是一种正当的比例关系,只有

几何比例关系才是真正的正义,而算术比例关系就只能是准正义关系,因此射中正义这个靶心,也同样遵循理性或逻各斯。“实践或行为,是对于因我们(作为人)的努力而改变的事物的、基于某种善的目的所进行的活动。在亚里士多德的伦理学著作中,实践区别于制作,是道德的或政治的。道德的实践与行为表达着逻各斯(理性),表达着人作为一个整体的性质。”<sup>[5]3</sup>

在理智德性的范围内,人的能力既相关于不变事物,又相关于可变事物。“如已说明的,灵魂分为有逻各斯和没有逻各斯的部分。我们现在要在有逻各斯的部分(理智的部分)再作一个类似的区分。我们假定这个部分中又有两个部分:一个部分思考其始因不变的那些事物,另一个部分思考可变的事物。因为,对于不同性质的事物,灵魂也有不同的部分来思考。这些不同能力同那些不同性质的事物之间也有某种相似性和亲缘关系。这两个部分中,一个可以成为知识的部分,另一部分可以称为推理的部分。考虑与推理是一回事,我们从不考虑不变的事物。所以,推理的部分是灵魂的逻各斯部分中的一个单独的部分。我们必须弄清楚这些不同部分的何种状态是最好的,因为那种最好的状态就是它们各自的德性。”<sup>[5]165-167</sup>在“可行能力”的结构中,面向不变和可变事物的理智德性,在把握“真”的意义上可有物种能力:“我们假定灵魂肯定和否定真的方式在数目上是五种,即技艺、科学、明智、智慧和努斯,观念与意见则可能发生错误。”<sup>[5]169-170</sup>而在道德德性的“可行能力”结构中,节制、自制、选择、行为、情感等则是最为重要的方面。

人类发展史就是人类不断自我学习、自我完善、自我装备通过技艺和科学、理智与努斯、明智与智慧肯定或否定真、创制具体之善,通过明智、智慧分配和享用具体之善和目的之善的过程。如果说理论理性在于把握自然界的机械规律,创制理性在于借助科学技术控制和支配自然规律和社会规律,那么,实践理性则在于将这两种理性限制在自然规律和自由规律所规定的范围内。以此观之,“可行能力”概念既是一个建构性的概念,又是一个规范性的范畴。建构性的旨趣在于最大限度地增强人的“可行能力”,借以满足和实现不断激发起来的需要和欲望;规范性的目的在于对“可行能力”中既有可能超出自然规律和自由规律规定性的与正确性和正当性相冲突、相悖谬的能力。适当限制建构性的“可行能力”、最大限度扩大规范性的“可行能力”,才是人类

在有限能力基础上过有限生活的根本道路。而规范性的“可行能力”正是德性或道德人格问题。

简约地说,对“可行能力”的一般哲学规定就是:没有足够的“可行能力”,人类便不可能创造一个充满各种善的属人世界;如果没有对“可行能力”的适当、适度限制,任由技术理性和实用理性泛滥于世,就会任性于世、恶行天下,就会悖谬天人之道、违逆人伦之道、泯灭心性之道。如何在理智德性和道德德性之间寻求一种平衡是最大的人类智慧,而这一切都必须奠基于人的道德人格之上。

## 二、道德人格作为“可行能力”的学理依据与现实基础

基于经济学和伦理学之“可行能力”理论之上所做的哲学探讨,引申出了“可行能力”的初始根据和现实基础问题,但要把道德人格视作“可行能力”,尚需更深一步的分析和论证,借以提供更为坚实的学理依据和更加普遍的现实基础。阿马蒂亚·森对建构性和工具性自由的论述,已经明确地透射出伦理的诉求和道德的要求;纳斯鲍姆的“核心的人类能力”的解释中,感觉、想象和思考、情感、实践理性是直接相关于道德人格或德性的条目。这些理论和思想为我们从哲学高度进一步规定道德人格作为“可行能力”提供了足够的启发和借鉴。

### 1. 德性:品质抑或能力

在概念的使用上,似乎没有人愿意把道德人格和德性等同起来,因为这会遇到概念在内涵与外延上存有明显差异的困难。如果不是刻意地纠缠于无实质性意义的概念争论中,而是直面德性本身,从德性的定义与构成中推论和引申出道德人格是自然而然的事情。

预先规定属人的善是展开这一讨论的理论前提。人类是追求和渴望善的集体性的存在者,有些善是自然赠予我们的,是无须经由人的努力便可得到的,如大地、土壤、空气、水;可食用的植物和动物;直接采集植物就是原始经济中的采集,围猎动物就是狩猎;将野生植物集中种植就是农业,将野生动物集中圈养就是畜牧业。于是,农业和畜牧业就是人的集体性的活动。它们将人的意愿和意志对象化到了对象上去,从而创制出不同于自然善型的属人善型。那么什么才是真正的属人的善?进言之,什么才是为人所特有而不被他物拿走的本质属性呢?这就是沉思与行动。人作为追求善和渴望善的集体性

存在者,固然获得了自然赠予人类的恩惠,有了能够生活、能够过整体性的好生活的物质条件,但这些自然善型并不是人所需要的全部善型。甚至可以说,人所需要的根本的善或本质的善,是因人的沉思和行动而成的善。

亚里士多德为我们提供了从目的之善到手段之善再到目的与手段合一之善的论证逻辑。在“属人的善的概念”这个标题之下,亚里士多德从个别的具体的善推论到自足的、完善的善,再回到属人的完善的善,提供了一个将幸福、德性和实践完整而统一的善论。“如果目的不止一个,且有一些我们是因它物之故而选择的,如财富、长笛,总而言之工具,那么显然并不是所有目的都是完善的。但是最高善显然是某种完善的東西。所以,如果只有一种目的是完善的,这就是我们所寻求的东西;如果有几个完善的目的,其中最完善的那个就是我们所寻求的东西。我们说,那些因自身而值得欲求的东西比那些因它物而值得欲求的东西更完善;那些从不因它物而值得欲求的东西比那些既因自身又因它物而值得欲求的东西更完善。所以,我们把那些始终因其自身而从不因它物而值得欲求的东西称为最完善的。与所有其他事物相比,幸福似乎最会被视为这样一种事物。因为,我们永远只是因它自身而从不因它物而选择它。而荣誉、快乐、努斯和每种德性,我们固然因它们自身故而选择它们(因为即使它们不带有进一步的好处我们也会选择它们),但是我们也为幸福之故而选择它们。然而,却没有一个人是为着这些事物或其他别的什么而追求幸福。”<sup>[5]18</sup>“我们所说的自足是指一事物自身便使得生活值得欲求且无所缺乏,我们认为幸福就是这样的事物。”<sup>[5]19</sup>

把幸福视作最高的善,这无论从日常观念还是从道德观念上看,都是能够成立的。然而,由于每个人对幸福的理解和追求不同,人们对幸福的定义和理解也就不同,从众说纷纭的观念中无法推导出属人的善的观念来,因此,必须预先讨论和规定活动概念。“对任何一个有某种活动或实践的人来说,他们的善或出色就在于那种活动的完善。同样,如果人有一种活动,他的善也就在于这种活动的完善。”<sup>[5]19</sup>那么,人不同于动植物而为人特有的活动是什么呢?这就是“那个有逻各斯部分的实践的生命”。“实践的生命又有两种意义,但我们把它理解为实现活动意义上的生命,这似乎是这个词的较为恰当的意义。如果人的活动是灵魂的遵循或包含着逻各斯的实现活动;如果一个什么什么人的活动同

一个好的什么人的活动在根源上同类,且后者的德性上的优越总是被加在他那活动前面的;如果是这样,并且我们说人的活动是灵魂的一种合乎逻辑的实现活动与实践,且一个好人的活动就是良好地、高尚[高贵]地完善这种活动;如果一种活动在以合乎它特有的德性的方式完成时就是完成得良好的;那么,人的善就是灵魂的合德性的实现活动,如果有不止一种的德性,就是合乎那种最好、最完善的德性的实现活动。”<sup>[5]20</sup>如此一来,幸福、德性、实现活动(实践)就具有了内在的逻辑关系:幸福作为最高的善、自足的善,是每一个人都孜孜以求的。就人的生活而言,既需要外在之善,如财富、地位、荣誉、高贵出身、友爱、好运,也需要身体之善,如健康、强壮、健美、敏锐,这些构成了令一个人生活得好的外部条件和自然基础。

真正属人的善是灵魂之善,这是永远不被拿走而为人时时处处可以充分运用的善,包括节制、勇敢、公正、明智,这些善就是属人的善,也就是归属于人的德性;而德性则既是这种善又是这种的充分运用和实现,人正是在运用和实现这些善的过程中成为自己而获得幸福的。对此,亚里士多德论证说:“善的事物已被分为三类:一些被称为外在的善,另外的被称为灵魂的善和身体的善。在这三类善事物中,我们说,灵魂的善是最恰当意义上的、最真实的善。而灵魂的活动也应当归属于灵魂。”<sup>[5]21-22</sup>把目的等同于某种活动是正确的,因为这样,目的就属于灵魂的某种善,而不属于外在的善。把幸福的人视作生活得好也做得好的主张,也是我们所坚持的观点。但幸福不仅仅在于拥有总体的德性或某种德性,而在于运用它、实现它。认为最高善在于具有德性还是认为在于实现活动,认为善在于拥有它的状态还是认为在于行动,这两者是很不同的。一个人可能拥有某种能力,但却不去运用它、实现它,那么这就不是现实的能力,而永远只是一种潜质。而实现活动不可能是不动的,它必定是要去做,并且要做得好。人们赞美、称颂一个人,不是因为他看上去像是一个有德性的人,而是那些实现德性、完成德性的人,人是在实现德性的过程中而完成属人之善的。“在生命中获得高尚[高贵]与善的是那些做得好的人。而且,他们的生命自身就令人愉悦。”<sup>[5]23</sup>似乎每个人都追求快乐,都喜爱产生快乐的事物,德性也如此。“公正的行为给予爱公正者快乐,合德性的行为给予爱德性者快乐。”这会造成一些假象或幻象,似乎一切能够产生快乐的事物都是本源上的、本

性上的,许多人的快乐相互冲突,因为那些快乐不是本性上令人愉悦的。“而爱高尚[高贵]的人以本性上令人愉悦的事物为快乐。合于德性的活动就是这样的事物。这样的活动既令爱高尚[高贵]的人们愉悦,又自身就令人愉悦。”<sup>[5]23</sup>一个人若不喜欢公正地做事情,就没有人称他是公正的人;一个人若不喜欢慷慨的事情,就没有人称他慷慨。看来,有无德性,能否充分运用和实现德性,构成了一个人能否获得本性上令人愉悦的事物的基础,幸福是合于德性的实现活动。那么,德性到底是怎样一种善呢?

亚里士多德从“种”与“属差”两个角度论证了德性的本质与属性。在“种”的框架下,德性在灵魂诸要素中属于哪一种,“属差”回答的是德性的外部呈现,或某种要素的呈现程度。德性究竟是什么呢?亚里士多德认为:“既然灵魂的状态有三种:感情、能力与品质,德性必是其中之一。感情,我指的是欲望、怒气、恐惧、信心、妒忌、愉悦、爱、恨、愿望、嫉妒、怜悯,总之,伴随着快乐与痛苦的那些情感。能力,我指的是使我们能获得这些感情,例如使我们能感受到愤怒、痛苦或怜悯的东西。品质,我指的是我们同这些感情的好的或坏的关系。例如,如果我们的怒气过盛或过弱,我们就处于同怒的感情的坏的关系中;如果怒气适度,我们就处于同这种感情的好的关系中。其余感情也可类推。德性与恶不是感情。因为首先,我们并不是因我们的感情,而是因我们的德性或恶被称为好人或坏人的。我们被称赞或谴责也不是因我们的感情(一个人不是因为感到恐惧或愤怒而受到谴责,也不是因怒气本身而受到谴责,而是因以某种方式发怒而受到谴责),而是因我们的德性或恶。其次,我们愤怒或恐惧并不是出于选择,而德性则是选择的或包含着选择的。第三,我们说一个人被感情‘感动’,可是对于德性与恶,我们则不说他被‘感动’,而说他被‘置放于’某种状态中。同样由于这些原因,德性也不是能力。因为首先,我们不是仅仅由于感受到这些感情的能力而被称为好人或坏人,而被称赞或谴责的。其次,能力是自然赋予的,善与恶则并非自然使然。”<sup>[5]42-44</sup>“既然德性既不是感情也不是能力,那么它们就必定是品质。”<sup>[5]45</sup>“我们不仅仅要说明德性是品质,而且要说明它是怎样的品质。可以这样说,每种德性都使得它是其德性的那事物的状态好,又使得那事物的活动完成得好。”<sup>[5]45</sup>“如果所有事物的德性都是这样,那么人的德性就是既使得一个人好又使得他出色地完成他的活动的品质。”<sup>[5]45</sup>

如果把“种”和“属差”结合起来,所谓德性就是为人所特有的善,即属人的善,也即为人所特有的品质。它不同于感情,也不同于能力,而是一种既使得一个人好又使得他出色地完成他的活动的品质。这是一种怎样的品质呢?就是在过度与不及之间所做出的正确选择,即适度。在理智德性和道德德性中,只有后者是和感情与实践密切相关的,因而也只有与感性和实践密切相关的选择才是真正属人的善。“因为首先,道德德性同感情与实践相关,而感情与实践存在着过度、不及与适度。例如,我们感受恐惧、勇敢、欲望、怒气和怜悯,总之快乐与痛苦,都可能太多或太少,这两种情形都不好。而在适当的时间、适当的场合、对于适当的人、出于适当的原因、以适当的方式感受这些感情,就既是适度的又是最好的。这也就是德性的品质。在实践中也同样存在过度、不及和适度。德性是同感情和实践相联系的,在感情与实践过度与不及都是错误,适度则是成功并受人称赞。成功和受人称赞是德性的特征。所以,德性是一种适度,因为它以选择中间为目的。其次,错误可以是多种多样的,正确的道路却只有一条。也是由于这一原因,过度与不及是恶的特点,而适度则是德性的特点。”<sup>[5]46-47</sup>

在上述论述和论证中,亚里士多德无疑为我们把握和规定德性奠定了坚实的基础。然而,就德性本身而言,其复杂性却远远不止于此。在亚里士多德对德性所理解的范围内,就存在着若干语言学和语言哲学上的复杂性。就德性自身而言,同样是复杂多变的。基于亚里士多德的德性论,我们试图做出自己的判断。

## 2. 德性,既是能力也是品质

在亚里士多德关于终极之善、最高善、属人之善与德性之关系的论证和论述中,最为重要的有两点:一是在“种”的定义中,他把德性视作不同于感情和能力的品质;二是在“属差”的界定中,他把德性规定为适度。这为我们规定德性和论证德性提供了依据和路径。

在“属差”的思考框架下,德性被定义为令一个人好并使他出色地完成他的活动的品质。所谓“属差”,是指不同于其他存在者而为人所特有的“属人之善”。依照古希腊人的观点,德性并不为人所独有,任何事物似乎都有它的品质即优点,有值得肯定甚至值得称赞的功能。那么,使人的状态好即成为好人并促使他完成他的活动所需要的优良品质是什么呢?亚里士多德说是经过选择而实现的适度。那

么,又是什么促使人做出实现适度的正确选择呢?在《尼各马可伦理学》第三卷的“行为”部分,亚里士多德极为细致地论述了与德性直接相关或直接就是品质的类型:“意愿行为”“选择”“考虑”“希望”。只有把这四个要素有机地整合在一起的时候,一个完整的道德行为才能产生。如果德性在于行动,在于实现属人之善的行动,那么这些要素就是促成行动的核心力量。亚里士多德在“德性、恶与能力”这个标题下详尽地论证了“希望”“意愿”“考虑”和“选择”与行动、行为的总体性关系。“既然希望是对于目的的,实现目的的手段则是考虑和选择的题材,那么与手段有关的行为就是根据选择而确定的,就是出于意愿的。但是德性的活动也是同手段相关的。德性是在我们能力之内的。恶也是一样。因为,当我们在自己能力范围内行动时,不行动也在我们的能力范围之内,反之亦然。所以,如果做某件事是高尚[高贵]的,不去做是卑贱的,那么如果去做那件事是在我们能力之内的,不去做就同样是在我们能力范围之内的。如果不去做某件事是高尚[高贵]的,去做是卑贱的,那么如果不去做那件事是在我们能力之内的,去做就同样是在我们能力范围之内的。既然做还是不做高尚[高贵]的行为,做还是不做卑贱的行为,都是我们能力范围之内的事情,既然做或不做这些,如我们看到的,关系到一个人是善还是恶,做一个好人还是坏人就是在我们能力范围之内的事情。”<sup>[5]71-72</sup>非常清楚,一个好人之所以成为好人或坏人,一定是人的可行能力之内的事情,而这种可行能力就是“希望”“意愿”“考虑”“选择”与行动。

既然德性是我们能力范围之内的事情,那亚里士多德为何把德性视作品质而不是情感和能力呢?由于有的学者没有深刻而正确地理解亚里士多德的真正意图和理论旨趣,导致在伦理学研究中通常把德性界定为品质。结合亚里士多德的论证可以看出,他绝不是简单的品质论者,而是能力与品质综合论者。

在“种”的思考框架中,德性与情感和能力不同,品质特指我们同感情的好的或坏的关系,能力是指我们获得感情和感受这些感情的东西。显然,这里的感情、能力都不是专指使一个人成为好人并使他出色地完成活动的感情和能力,真正促成这些行动的感情、情感是正义、勇敢、大度、节俭、同情、怜悯等;促成这些行动的能力是希望、意愿、考虑、选择;以及促成这些行动的既是情感又是能力的要素,如

节制、自制、友善、机智、明智、智慧、努斯等。当把情感、能力、品质有机结合起来界定和规定德性的时候,一个完整的定义就自然产生了:德性是令一个人生活得好、成为好人并出色地完成他的活动所需要的能力体系以及这个能力体系得到充分发挥而产生的优良品质。能力先行于品质而存在,没有希望、意愿、考虑、选择、节制、自制、正义、明智、智慧等这些情感和能力,何来被称赞的适度呢?无论是向行动者而言的适度,还是向他者而言的适度,作为被肯定的状态,作为被称赞的属性、特征,都是情感和能力得到充分显现的过程及其结果。情感、能力都是我们能力范围内的潜质。没有这些潜质及其充分发挥,没有充分发挥获得的适度,任何一种品质都不可能发生。因此,情感和能力与品质的关系是“体用”关系:情感和能力为体,品质为用,体用结合方为“型”。德性作为属人的善型正是由情感和能力与品质有机组成的整体。情感与能力是原因性概念,它们决定了因我而成的事情的原初性或初始性原因;而品质则是功能论和评价论概念,人们是因为情感和能力的充分发挥且造成适度的状态才去赞美情感和能力的,与其说赞美的是品质,倒不如说是对情感和能力的确定和确证。这正是康德所孜孜以求的目的,即什么才是促使一个经常地做其应为之事的原初性力量,寻找和建构德性如何可能的初始性根据才是道德哲学和伦理学的元问题。也正是在这个意义上,如何使德性成为可行能力,就变成了道德哲学和伦理学元问题的扩展式问题。

### 3. 德性—道德人格—可行能力:内在逻辑演进

德性与德行似有内在的区别:德性是促成德行的主体性力量,德行是德性的实现过程;德性是未发的潜质,德行是已发的过程及其结果。作为总体性概念,德性包含潜质和行动两个方面。亚里士多德似乎把德性与行为作了区别:“我们已经概略地讨论了德性的一般性质,表明了德性的种(即它们是适度,是品质),表明了德性使我们倾向于去做,并且按照逻各斯的要求去做,产生着德性的那些行为(以及德性是在我们能力以内的和出于意愿的)。但是品质出于意愿的情况与行为不一样。对于行为,只要我们了解具体情况,我们可以自始至终地掌握。而对于品质,尽管我们可以在初始时掌握它,我们却察觉不到它的细微的发展,正如我们察觉不到病的发展一样。但是由于品质是在我们能力之内的,它们仍然是出于我们的意愿的。”<sup>[5]</sup><sup>76</sup>根据这段论证,亚里士多德对品质的理解似乎与我们的规定

有所不同,他的品质概念本质上就是一个潜质、功能、效应概念,即一个可行能力概念,据此我们才会如此重视亚里士多德的德性论。但我们的研究绝不能止于此,我们要从更加复杂和完整的意义上呈现德性是如何成为具有现实性的“可行能力”的。为达此目的,必须将德性概念推进到道德人格概念上来,将决定德行的内在诸要素分解成更加复杂和严整的状态,就是信、知、情、意,而这四个要素的有机统一正是道德人格。只有将这四个要素做缜密的分析和论证,德性作为“可行能力”的内在机理才能被揭示出来、表达出来。

至此可以明确地说,德性概念除了由意愿、希望、考虑、选择、明智、努斯等这些要素构成的道德人格外,还包括一个向行动者自身和向他者而言的适度状态。进言之,德性既包括内在的善即道德、道德人格,还包括外在的善即适度、正义、勇敢、大度等状态,也就是伦理。所以,亚里士多德关于属人之善的理论就既是道德哲学又是伦理学,我们于此所着力论证的正是内在的善,即属人的善,道德人格。

为了分析和论证道德人格是一种“可行能力”,必须首先对人格、人格性、道德人格作语言哲学上的规定。它们不是简单的概念游戏,而是对人之所以为人的内在规定性的开显、澄明和呈现。毫无疑问,人格、人格性、道德人格作为西方近代以来的道德哲学范畴,在古希腊哲学乃至中国哲学中是难觅其踪的,它们是由近代以来的现代化运动所产生的观念成果。我们试图从清晰性和准确性两个方面对人格论作语义上的辨析和确定。关于人格,有一个定义是这样的:“人格(personality)是指个体在对人、对事、对己等方面的社会适应中,行为上的内部倾向性和心理特征。表现为智力、能力、气质、性格、需要、动机、兴趣、理想、价值观和体质等方面的整合,是具有动力一致性和连续性的自我,是个体在社会化过程中形成的独特的身心组织。”<sup>[6]</sup>对人格的这一常识性的定义和理解具有明显的心理学倾向,或直接地说,就是心理学的定义与规定。在这一定义中,人格是指人的内部倾向和心理特征,这种倾向和特征呈现为由多个要素整合而成的整体,每个要素并非单独发生作用,而是相互嵌入、相互影响;表现为行动主体在不同语境下的自我同一性;具有整体性、稳定性、个体性和社会性等特征;是在反复进行的社会化过程中形成的。但这一定义无法呈现出人格概念的哲学特质,因此尚需从形而上学的高度予以规定和揭示。

康德对此提出了自己的看法,他认为:“人格是其行为能够归责的主体。因此,道德上的人格性不是别的,就是一个理性存在者在道德法则之下的自由(但是,心理学的人格性只是意识到其自身在其存在的不同状态中的统一性的那种能力)。由此得出,一个人格仅仅服从自己(要么单独地、要么至少与其他人格同时)给自己立的法则。”<sup>[1]231</sup> 康德在这里使用了“人格”和“人格性”两个概念,毫无疑问,这绝不是康德本人对概念的误用,更不是译者的随意性所致;相反,这两个概念的区别正是我们理解和把握作为哲学概念的人格契机。

“人格性”先行于“人格”而存在,是人之所以成为人而不同于物和上帝的“定位”。与“物格”和“神格”不同,“人格”作为人坐于其上的“位格”,澄明的是属于人的内在规定性,这种规定性先于人的行动而存在,即本质先于行动。成为人、实现人就是要把人格性中的内容呈现出来,把个体向自己提出的要求和别的个体、集体、类向个体提出的要求实现出来。实现人格性的过程就是创设意义、感悟意义、享受意义的过程。“人的存在从来就不是纯粹的存在;它总是牵涉到意义。意义的向度是做人所固有的,正如空间的向度对于恒星和石头来说是固有的一样。正像人占有空间位置一样,他在可以被称作意义的向度中也占据位置。人甚至在尚未认识到意义之前就同意义有牵连。他可能创造意义,也可能破坏意义;但他不能脱离意义而生存。人的存在要么获得意义,要么背叛意义。对意义的关注,即全部创造性活动的目的,不是自我输入的;它是人的存在的必然性。”<sup>[7]46-47</sup> 存在的性质和存在的过程是不同的:存在的性质是自在的意义总体;存在的过程是实现意义总体的行动的总体;作为意义总体的存在的性质就是人格性,它是潜在的尚未展开的意义,在人尚未认识到它、尚未实现它之前,它已经潜藏于人的存在的状态之中,意义总体决定了人的存在过程的可能性空间;人是潜在的,做人就是现实地成为人,就是把潜在的意义世界开显出来、实现出来、澄明出来。“存在与存在的意义是两个完全不同的问题。说到人,第一个问题指的是按照他自身的实存,即按照人的存在的本来面目,来看他是什么。第二个问题指的是从比自身更大的范围来看人意味着什么,是从意义的角度来看存在。”<sup>[7]48</sup> 前者是从应当的角度来看存在的,后者从现实地成为什么来看存在的。

康德把“人格”与“人格性”区别开来,目的在于

强调可以把“人格”视作其行为能够归责的主体,是从现实性的角度对人之所以成为人的规定,即人首先成为一个主体,一个能够行动的主体,一个不但在意识上知道自己做什么而且在行动上确实能够做什么的主体;而“人格性”恰恰就是那个被要求行动者去做的事情,成为一个自由的行动者。意志自由或自由意志就是人的人格性,即照人应当成为的样子去做人,它构成了人之所以成为人的内在规定性,也是人格不同于“物格”和“神格”的内在规定性。康德的“人格性”就是人之所以成为人、每个有理性者必须去实现的内在“形象”。说每一个有理性存在者自在地就是目的,就是依据人的人格性而做出的判断,它同时也构成了人的尊严的根据。人格性、尊严与交换价值和审美价值不同,它是内在的、自足的。但自在的人格性、尊严的获得是有条件的,这就是自为性的人格。人格是实现人格性的能力和过程,“所以,道德就是一个有理性东西能够作为自在目的而存在的唯一条件,因为只有通过道德,他才成为目的王国的一个立法者。于是,只有道德以及与道德相适应的人性,才是具有尊严的东西”<sup>[8]</sup>。道德的价值就在于为自己立法并根据实践法则而行动。当把法则变成行动的直接目的时,道德就是善良意志;当把善良意志贯彻到整个活动过程时,道德就是实践理性。

在康德的绝对命令中,内在地将人格性与人格统一在一起:“实践的命令式将是这样的:你要如此行动,即无论是你的人格中的人性,还是其他任何一个人的人格中的人性,你在任何时候都同时当做目的,绝不仅仅当做手段来使用。”<sup>[9]</sup> “人格中的人性”就是“人格性”;实现“人格中的人性”的行动就是“道德”;道德—人格是成为什么的能力和行动,“人格中的人性”—“人格性”就是行动所要实现的对象;有理性存在者自己为自己设定目的,自己又实现这一目的,人格性是自在的人性,人格是自为的人性。以此来判断,康德的人格概念就是一个能力整体以及整体能力的充分实现。尽管舍勒对康德的形式伦理学充满了批判,但他也从未想把康德的人格论从德性论和规范论中清除出去;相反,舍勒现象学的质料伦理学恰恰就是在批判康德的形式伦理学基础上建立起来的。舍勒对康德的所谓形式人格论不无批评地说道:“形式伦理学首先把人格标识为‘理性人格’,这并不是一个术语上的偶然。这个术语例如并不意味着,人格的本质就在于进行那些——独立于所有因果性——遵从一种观念的意义法则性

和事实法则性(逻辑学、伦理学等等)的行为;相反,这个术语已经(在一个词语中)凸现出对形式主义的物质设定,即人格根本不是别的,就是一个理性的、即遵从那些观念法则的行为活动的各个逻辑主体。”<sup>[10]541</sup>舍勒接着评价说:“其本身是一个被称作人格的本质、例如一个特定的人(或上帝的人格)的东西,同时又是一个超出了它、超出了‘合乎法则的理性行为的出发点’的东西——这个东西在这里是不能论证其人格存在的,毋宁说他只能限制这个格存在,甚至只能相对地取消这个人格存在。”<sup>[10]541-542</sup>

舍勒对康德人格论的批评主要集中在康德把人格定义为“其行为能够归责的主体”,具有形式主义的“物质设定”的倾向,将人格实体化,违背了康德人格论上的形式主义主张,这就是遵从观念的意义法则而朝向敬重的意向、意愿。但舍勒对于康德遵从观念法则和伦常法则以实现人格性这一潜在的含义是完全肯定的:“在这些规定上——正如结论将会表明的那样——有一点是完全正确的,即:人格永远不能被想象为一个事物或一个实体,它具有某种能力或力量,其中包括理性的‘能力’和‘力量’等等。毋宁说,人格是那个直接地一同被体验到的生活——亲历(Er-leben)的统一——不是一个仅仅被想象为在直接被体验物之后和之外的事物。”<sup>[10]542</sup>事实上,舍勒虽然表面上对康德的形式伦理学以及在形式主义之下表现出的“物质设定”倾向表示不满,但从他对人格的整个论证中完全可以体会出,他根本没有超出康德的人格论的问题域而走出多远;相反,倒是把在康德人格论那里隐藏着的创见开显出来了,尤其是人格性、人格并不是脱离人的存在、行动之外的客体性存在,更不是“亲历”和“体验”之后和之外的事物。人格性、人格不是别的,就是人应当成为什么和现实地成为什么的本质规定和行动过程。有理性存在者意识到自己应当成为什么,并有意向和意愿将这种意识作为动机置于行动之前,使之成起于心意以内的由己性,然后通过实践理性将这种意愿贯彻到行动的各个环节之中;有理性存在者不仅如此这般地行动着,而且体验着、经历着这一行动的人格性意义,即实现人格性的程度和广度以及这种实现所带来的意义,于是便把意识着、行动着、体验着三个元素内在地整合到“我”的全部存在中。

如此看来,人格性作为等待实现的使人成为人的“原型”,乃是潜在的目的和理想类型,它潜存于

每个人的心灵结构中,虽然以应当这一命令式出现,但却不是外加于他的强制命令。“伦理学的根本难题被表述为‘我应当做什么?’这个问题。这个陈述的缺点是把行动与‘我’的纯粹存在分割开来,似乎伦理学的难题是附加在人的实存之上的特殊的内容。但是,道德问题与我的关系比同行动的联系更深刻,更密切。提出‘我应当做什么?’这个问题,本身就是一个道德行为。它并不是附加于自我的难题;它是作为难题的自我。道德上的难题只能被当做与个人有关的难题,即我应该如何度过我的一生?我生命就是任务,就是难题,就是挑战。道德行为之所以重要,并不仅仅因为社会需要它。它之所以重要,是因为没有它就不能理解‘我之为人’中的‘人’是什么。”<sup>[7]33</sup>人格就是完成人、实现人的本质力量。如果说人格性是先天观念,那么人格就是自致过程。

人格作为一种整体性的能力体系,其运行向度可有两种:一种是与快与不快有关的、仅向行动者而言的行动,此时的人格便是此前论述到的心理学意义上的人格,亦即康德所说的“心理学的人格性只是意识到其自身在其存在的不同状态中的统一性的那种能力”,“表现为能力、气质、性格、需要、动机、兴趣、理想、价值观和体质等方面的整合,是具有动力一致性和连续性的自我”。另一种是与正当与否有关的既向行动者又向他者而言的人格,它相关于义务与责任,可有形式与质料两个规定性。形式的规定性是指,其行为是否符合以实现适度为目标的规范;质料的规定性是指,此行动是否令行动者和他者生活变好并使其感到快乐与幸福。这种人格就是道德人格。“道德上的人格性不是别的,就是一个理性存在者在道德法则之下的自由(但是,心理学的人格性只是意识到其自身在其存在的不同状态中的统一性的那种能力)。由此得出,一个人格仅仅服从自己(要么单独地、要么至少与其他人格同时)给自己立的法则。”<sup>[1]231</sup>道德人格与心理学上的人格是同一种能力体系,区别在于其所处理的关系和实现的目的不同,道德人格必须建基于心理人格之上。至此,我们对道德人格的论证已经清楚了:人格体—人格性—人格—成人。如果说,从语言哲学上完成对道德人格的确定和论证是极其重要的,那么如何拥有和正确运用道德人格就更加重要了。我们试图从生成论和实践论两个维度深入分析和论证道德人格是如何可能和怎样可能的。

## 结 语

道德人格作为一种可以在具体的认知、选择与行动中反复使用的实际能力,是在启蒙、教育和教化过程中养成的。它既不出于自然,但也不违背自然。不出于自然,是指它不像感官能力那样在运用之前便已获得,而是通过不断运用才能获得,一如只有始终做公正的事才能使自己成为有正义感的人那样;不违背自然,是指在人的存在中天然地存在着通过教化而获得道德人格的潜质、潜能。如果说生命个体接受教育和教化而积累起来的素养是一种可能能力,是一种潜质和潜能,尚属可以有实践能力也可以是无法运用的能力,那么道德人格作为素质则是一种现实的能力。从发生学角度可以描述道德人格作为可行能力是如何养成的,从结构现象学角度可以将道德人格结构化和功能化,这些研究对于深化德性论研究固然是重要的,但最为关键的则是如何运用这种能力,以现实地成为正确的言说者、公正的旁观者和正当的行动者。对此问题的深度论证,笔者将以“意志·情感·理性:道德行动的构成要素及其生成逻辑”和“将作为可行能力的道德人格应用于人的实践活动的可能性”为题进行专门研究。如果说“论作为可行能力的道德人格”构成了关于人

格研究的“结构现象学”,“意志·情感·理性:道德行动的构成要素及其生成逻辑”构成了“发生现象学”,那么,“将作为可行能力的道德人格应用于人的实践活动的可能性”则构成了“历史现象学”,其间的内在逻辑便是结构—生成—实践的自行演化。

### 参考文献

- [1]康德.康德著作全集:第6卷[M].李秋零,译.北京:中国人民大学出版社,2007.
- [2]阿马蒂亚·森.以自由看待发展[M].任贇,于真,译.北京:中国人民大学出版社,2002.
- [3]纳斯鲍姆.正义的前沿[M].陈文娟,谢惠媛,朱慧玲,译.北京:中国人民大学出版社,2016.
- [4]纳斯鲍姆.寻求有尊严的生活:正义的能力理论[M].田雷,译.北京:中国人民大学出版社,2016.
- [5]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白,译.北京:商务印书馆,2003.
- [6]周正猷.婚恋异常现象解析[M].南京:河海大学出版社,2014: 119.
- [7]赫舍尔.人是谁[M].隗仁莲,译.贵阳:贵州人民出版社,1994.
- [8]康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海人民出版社,1986:88.
- [9]康德.康德著作全集:第4卷[M].李秋零,译.北京:中国人民大学出版社,2005:437.
- [10]舍勒.伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学[M].倪梁康,译.北京:商务印书馆,2011.

## On Moral Personality as a Feasible Ability

Yan Hui

**Abstract:** How to apply the theory of feasible ability from economics and economic ethics to the study of moral philosophy and ethics is undoubtedly an important theoretical work. As Kant believed, as long as there is a kind will arising from respect for innate laws, there must be moral action. As long as there is a healthy and sound psychological personality, there must be a sound moral personality, and then moral practice, which seems to be an unreliable promise, because this is something that only recognizes its possibility and not its inevitability. Only when moral personality becomes a practical ability that can be repeatedly applied, will the situation from will to action that Kant hopes for appear, which is the issue of moral personality becoming a feasible ability. The complexity of moral personality as a feasible ability is manifested in the complex relationship between personality, personality attribute, and personality entity, and more manifested in the historical field that is inseparable from people. From the internal construction, moral personality is composed of four elements; faith, knowledge, emotion, and intention. A sound moral personality is not the individual cultivation and application of a certain element, but an internal logical advancement composed of various elements such as intention, judgment, stimulation, and action. The main idea of this article is to clarify how moral personality as a feasible ability is possible from the perspectives of moral philosophy and ethics, based on different historical contexts.

**Key words:** personality attribute; personality; belief; judgment; emotions; action; field

责任编辑:思 齐