

# 《伦理学简史》

## 图书基本信息

书名：《伦理学简史》

13位ISBN编号：9787100037457

10位ISBN编号：710003745X

出版时间：2003-9

出版社：商务印书馆

作者：阿拉斯代尔·麦金太尔

页数：361

译者：龚群

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu111.com](http://www.tushu111.com)

# 《伦理学简史》

## 前言

向我的中国读者致词，这是我的莫大殊荣。1966年，《伦理学简史》首次在英国由麦克米伦出版公司的一个分支（科利尔书屋）出版；后来，在英国由那时一个叫鲁特莱吉—基根·保罗的公司出版。从那以后，已经被译成西班牙文、荷兰文、挪威文、德文、斯拉维尼亚文，最近，1995年，又被译成波兰文。波兰版的译者，亚当·切米尔里维克教授邀请我为波兰读者写一篇序言，我很高兴地利用了这个机会来考虑原书中某些需要修正或修改的方面，和我的有关伦理学史的观点已经发生变化的某些方面。不过，尤其对于中国读者来说，首先，我需要提醒的是，书的标题是会引起误解的：这是一部西方伦理学简史，而不是一部伦理学简史。对这部著作我自己最基本的不满源自我自己的哲学与伦理学的立场的变化。毋庸置疑，我仍然认可那时我的大部分观点。但是，当我现在读到我那时所作的叙说时，我把它看作是一个需要修订的叙说——哲学家所讲述的有关道德哲学史的一系列真正富有教益的叙说中的一个叙说——例如，黑格尔的叙说、马克思的叙说和西季威克的叙说（虽然我明白，我的著作不能和他们的著作相提并论）。这些叙说中的每一个后来都可得到改进。

# 《伦理学简史》

## 内容概要

《伦理学简史》是为英美国家大学本科学子提供伦理学的历史背景和视野的伦理学史书，具有通俗性和研究性的双重特征。书中作者坚持历史主义和普遍主义的立场，简明地阐述了荷马、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、路德、霍布斯、休谟、康德以及现代西方的伦理思想。

《伦理学简史》不仅对当代哲人的思想研究有着它的特殊价值，更重要的是，它确是一部难得的有关伦理思想或者说哲学思想的史书，它是一部充满了哲学睿智的好书。《伦理学简史》不仅能使你获得哲学的知识，而且使你的思维得到训练。

# 《伦理学简史》

## 书籍目录

译者的前言 中文版序言 序言 第一章 伦理学史的哲学意义 第二章 “善”的前哲学史及向哲学的转化 第三章 智者和苏格拉底 第四章 柏拉图：《高尔吉亚篇》 第五章 柏拉图：《国家篇》 第六章 再论柏拉图 第七章 亚里士多德的伦理学 第八章 再论希腊伦理学 第九章 基督教 第十章 路德、马基雅弗利、霍布斯和斯宾诺莎 第十一章 新价值观 第十二章 英国18世纪概述 第十三章 法国18世纪概述 第十四章 康德 第十五章 黑格尔和马克思 第十六章 从克尔凯郭尔到尼采 第十七章 改革者、功利主义者和理解主义者 第十八章 现代道德哲学索引

# 《伦理学简史》

## 章节摘录

这种暧昧可能并非仅仅是苏格拉底的个人怪癖。苏格拉底提出了伦理学中的关键性哲学问题。我们怎样理解我们用于决断和评价中的概念？正确运用它们的标准是什么？既定的习俗是始终如一的吗？如果不是，我们如何避免不一致性？但叩问了我们应当怎样理解概念这种哲学问题，苏格拉底仅完成了任务的一部分。很显然，只要我们的道德概念是概念，只要我们的道德词汇是词汇，那么，就必须有使用它们的标准。除非有使用它们的规则，否则，它们就不是我们语言的一部分。规则是可教和可学的，是社会所确立的，也是社会所分享的。我们可以由此推论，那种认为道德词汇只是或者由哲学家、或者由统治者任意给出一个意义的智者完全是在说废话。因为为了使一个意义成为意义，它就应当是依据已经存在的标准而是可教的，这些标准支配着相关词语的使用。所以，苏格拉底提出以概念的探究作为哲学任务是正确的，而这个任务能够产生正确或不正确的结果，作为一种活动，有着成功或失败的客观的标准。但这并不意味着，研究一个概念实际怎样运用将产生一种清晰一致的答案。苏格拉底对其学生的发问依赖于当时希腊社会所产生的道德习俗。如果我是对的，苏格拉底时代希腊生活的充满疑惑的道德情形是由于也是部分地在于这个事实：道德习俗已经不再是清楚一致的了。所以，要发现明晰而实际有用的道德概念，就得进行一种不同类型的探究。这就是苏格拉底的后继者所承担的。他们的活动朝着两个主要方面发展。柏拉图承认，道德概念只有在某种社会秩序背景之下才是可理解的；然后，他努力描述这种秩序，同时依据宇宙秩序提供或试图提供一个证明。

# 《伦理学简史》

## 精彩短评

- 1、视野开阔，眼光毒。不过似乎缺少细部。
  - 2、貌似是研一的选修课嘛，不过上得是英文版的。
  - 3、伦理学涉及哲学政治学和心理学，而且伦理道德似乎脱离不了具体的社会框架。看的比较晕。不过翻译感觉很不错
  - 4、读出不少错字
  - 5、这书至少还得再读一遍
  - 6、伦理学简史最精彩的是前八章希腊部分，而我觉得最难读也是最重要的是第八章再论希腊伦理学。善（好）这样的词怎样从荷马时期的对社会角色的描述词转变为后来具有伦理学意义的评价词。而评价确实和人所属的社会结构相关，如智者们指出的那样，但是这并不意味着历史和社会的相对主义。“人类社会以语言为先决条件，而语言遵守准则，要遵守规则必须有说真话的准则。”因为说谎行为的存在，这一准则并没有为在任何感到困惑的情况下说谎话还是说真话提供指导。所以“在概述特定环境下具体的个人和社会选择以及内在于它们的善或恶的种种可能时”，就提出了实践问题也做出了回答。那么评价标准的客观性体现在寻求支配选择准则时，我寻求的指导不仅是适用于我而且适用于任何人的。此时，既不可将特定环境高度抽象，此时问题和答案于解决问题无益；也不能不作抽象
  - 7、是不是翻译的问题，觉得好难懂
  - 8、对基督教与现代伦理学部分的论述略显碎片化。
  - 9、偏见多于洞见。
  - 10、没有认真看完，主观性内容很多，对我来说比较难。
  - 11、六经注我
  - 12、07年10月30日-11月12日
- 翻译很有问题
- 13、还是以前的导师推荐给我的，真的不错
  - 14、龚群翻译质量很一般.....
  - 15、居然忘了标记( \_ )？中间翻译或者说排版的时候有几处错误，前后不一致；全部的精彩都在希腊部分，大概跟老麦本人的学术取向有关系，作为简史还是挺不错的。
  - 16、书不错，译得实在一般。
  - 17、语词考究，思维翻越，使得这本为英美学生增长些许见识的教科书显得言不由衷。而后柏拉图解释满是硬伤，基督教道德学难觅踪影、康德伦理学晦暗不明、由此带来的黑格尔问题则匆匆停笔，直至结篇要展现的亚里士多德主义倾向也变得没甚由头。这么一来，出彩的也就只能是早期现代的问题线索和休谟-斯密的经验路数，和前辈西季威克相比的确缺损不少。
  - 18、不见得很厉害？
  - 19、这本书西方的评价很高，好像名不副实
  - 20、英美国家大学生教科书
- 中国真不止差一个档次
- 21、翻译惨不忍睹
  - 22、就像喝温水，如果你有本真的口渴。
  - 23、可能是伦理学史著作中最好的一本了吧。。。对康德论述得有点少。。。
  - 24、非常好的著作
  - 25、书其实很好。但是不看生活才会更好。
  - 26、尼玛翻译的太懒了！各种翻译腔，句子绕来绕去说的不清不白的，完全直译没有一点调整啊，原文的英文表达毫不调整的转成中文就没法正常理解了，看的人很容易误解还得自己从头理逻辑，就不能翻译的时候考虑考虑中文表达方式是否合适吗？如果只是这种翻译水平随便找个哲学系英语系的都能做到了真是...
  - 27、脉络有的，但是看得很痛苦。
  - 28、看史书很重要的一点收获就是让知道自己有非常多需要补足的知识。
  - 29、麦金太尔也差不多勾勒出了自己的道德哲学观点。
  - 30、对中道学说的重视可以理解为中国人的意淫么？

## 《伦理学简史》

- 31、竟然没标记。。。去年看了两遍。刚刚复习了一遍，发现有一些内容扎根了，但大部分忘记了。看书一定要定期复习，不然看一遍扔掉纯属浪费时间了。。。唉，浪费过很多很多时间。。。
- 32、麦金泰爾是我最欣賞的思想家，這本書讀了好幾遍。後來推薦給宗澤讀讀。
- 33、伦理学为道德心理学研究提供了大量理论，而行为实验和认知神经科学的方法反过来也终结了一些悬而不决争论。
- 34、读了康德，黑格尔，马克思~
- 35、近来读得最爽的一本书。桑塔亚娜说得太好了，“一个对哲学史无知的人注定仅能重复哲学史上所发现的论点”，读思想史总能给人带来思维的快感。
- 36、也是为了写马基雅维里而读的书，没读的很好，所以不敢妄加评论了
- 37、麦金太尔不愧为大家 仅仅通过这本并不是很厚的书 就向我们介绍了整个西方关于“善”的学说的源流 对西方历代伦理学家的批判也多能针砭弊害 但这并不等于说 我们的作者就断言他已终结了伦理学的一切 相反 关于“善”的各种各样的争论依然会无止无休地继续下去 只要人类多存在下去一天...  
...
- 38、2017.1.13读完。最后一章没读懂。感觉作者对哲人思想的概括是不是太简单了？也或许这是高度概括无法避免的。总之，作者基于历史主义的立场，反对绝对主义的道德哲学（所以对柏拉图的批评很尖刻）；其方法则偏于欧美分析哲学，所以感觉在现代部分提及德法哲学较少。另外，此书编辑校对做的较差，多处出现了文句重复，让人不敢相信这是第四次印刷的成品。几种对立：德性-幸福，情感动机-职责义务。
- 39、感觉一般 纠结于历史 很多问题没有说清楚
- 40、1.整本书的编排围绕道德概念的理解与分析进行。作者梳理出了西方伦理思想史中几条显见的道德概念与道德理解的思路。重要的概述性段落p203开始，总结了关于道德规则之根据论证的三种路径：以特定社会生活方式为路径，论证这种方式与个体人性品质发展的对应性、一致性和统一性；以神圣戒律的构建和论证为路径，补偿与惩戒是其逻辑；以个体心理、人性的理解为鉴，得出特定的行事与评价原则。2.麦金泰尔关于概念分析这种研究方式的基本观点与思考实践：“理解一个概念，把握表达这个概念的词的含义，至少应了解支配着这些词的使用的规则，从而把握这个概念在语言和社会生活中的作用。如果把哲学分析与历史性研究分离开来，那就很容易使哲学分析得不到校正。”（24-26）这有力地指出了逻辑实证主义主导下的分析哲学套路的局限与自负。
- 41、粗略读了一遍，重点读了康德休谟功利主义等人，该书比较重视考察历史社会结构对相应伦理学说和词语发展的影响（虽然感觉有些地方的解释比较牵强），但是最大的问题在于忽视了概念concept与词语word的不同，古希腊与现代社会的话语体系的确有很大不同，但是不代表现代社会中具有的概念古希腊就没有（反过来也是），只是在古希腊可能不是核心概念。不过现代学者的确需要注意不能轻易将英语中的某个单词与古希腊的某个词等同起来
- 42、翻的太纠结。看不懂。
- 43、伦理学的羊头哲学史的狗肉
- 44、奔着麦金泰尔这个名号买的这本书，但是看起来还是觉得累，摸不着北，看来还的加把劲，既然作为伦理学经典教材，以后再细读吧。

1、【按：只是摘录觉得重要的句子，不是系统性的摘抄，不反映本书的理论框架，不能作为本书的提纲。】第二章“善”的前哲学史及向哲学的转化反映在希腊荷马史诗中的是这样一个社会：在这个社会中，最重要的判断是在个人事务方面，即在履行社会指派给他的社会职责方面。某人为善，就是告诉你的听众，他们可以从他那里看到哪种行为。我们根据他在过去事件中的行为把一些性情（disposition）归之于他。“ ”。“ ”通常是而且可能是被误译为“德性”。一个履行社会指派给他的职责的人，就具有德性。然而，一种职责或角色的德性与另一种职责和角色的德性是完全不同的。第三章智者和苏格拉底人们是用一套从社会生活中引出的词汇描绘所谓自然人；所谓前社会的人是以某种社会秩序的存在为前提。因此，自然人的概念就蒙受了致命的内在不一致。“任何人犯错误都不是出于自愿。”没有人愿意犯错误，因为没有人会自愿选择对他而言非善的东西。这个观点的后面有两个假设。其一就是对于某人来说是善的和什么是善的这两者绝对不能分开。智者认为没有一种善不是某人仅要得到他想要的东西。第四章柏拉图：《高尔吉亚篇》苏格拉底已经指出，无限制的欲望是不能满足的欲望；现在，他指出，善的概念必然与遵守一个限度的概念紧密相联。第五章柏拉图：《国家篇》……维持理性与情欲的强硬区分，而在这种区分中，理性永远是在正确的一方。这个区分的起源当然不是来自于柏拉图自己根据所谓冲突的事实所作的论证，而是来自于他所继承的毕达哥拉斯学说和奥尔弗斯主义的信仰。这种学说和宗教信仰认为不朽的灵魂要与身体分离，身体是一座监牢和坟墓。第六章再论柏拉图实际上，根据柏拉图自己的观点，德性不是外加于人的，它或者为少数人的理智所理解，或者无德可言，大多数人表面上的服从取代了德性。但是这并不意味着柏拉图不相信从外强加德性，毋宁说，他的信仰里所包含的混乱使他不清楚这就是他所相信的。第七章亚里士多德的伦理学“各种技艺，各门学科，并且同样，每个行为和每个计划，似乎其目的都在于某种善，因此，善已经清楚地表达在一切事务所求的目的中。”《尼各马可伦理学》“因而，假如在我们的行为领域所追求的那些目的中有某个目的，是由于这目的本身的缘故才欲求它，并且由于它的缘故而追求别的东西，而且假如由于别的东西的缘故，我们不选择任何事情——在这种情况下，我们就要做无穷的选择，以致所有欲望都是空虚的和无益的——那么，很显然，这就是至善和所有善目中的最好者。”《尼各马可伦理学》“很清楚，善不是人所造成的或人所得到的某物，而恰恰是我们所努力追寻的东西。”也就是说，出现在人类语言中的这个意义上得善，人们所追寻或欲求的这个意义上的善，不是一个超验的客体的名称。显然，亚里士多德是说，幸福的概念是这样一种概念：除了最终目的，我们不能在任何其他意义上使用它。在证明某种行为是正当时，如果说：“这将带来幸福”，或者说“幸福在于这样做”，那就总是给予人们这样做的理由，而有了这理由也就终止了争论。不能再进一步问为什么了。自然是由性质截然不同的各种存在物所组成的，这些存在物运动着，从其潜在状态进入活动的状态。通过这种活动实现自己的目的。人类，向任何其他物种一样，朝着自己的目的运动：他的目的仅仅是考虑到他与其他物种的区别所决定的。理性行为是人所特有的实践，藉此便可以界说人类所特有的善。人类的善被界说为灵魂与德性和一致的活动。每一种德行和罪恶都是中道或极端。恰恰这就是亚里士多德在《伦理学》第二卷后半部分提出的证明。例如，嫉妒是一个极端，怨恨是另一极端——都是对别人好运的一种态度。而德性则是中道，这中道就是正当的愤慨。《伦理学》中列出的题目清单不是建立在亚里士多德自己个人的选择和评价基础之上的，它反映的是亚里士多德所认为的当时希腊社会的“有教养人士的准则”。他本人认可了这种准则。亚里士多德把上述慎思形式描绘成实践三段论形式。这种三段论的大前提是一个行为准则，其大意是：某一类东西对某一特定等级的人们来说，是适宜的，有益的，令人满意的。小前提是一个以感觉为根据的陈述，即这就是一些那种东西；结论就是行为。第八章再论希腊伦理学一般而言，希腊伦理学，假如我要过好日子（fare well），我应做什么？现代伦理学，假如我要正当的行动，我应当做什么？希腊的道德词汇没有这种人们所欲求的对象和人们的道德目的必然二分的框架，一个好行为和过好日子都体现在一个类似幸福的词中。……而且，当事人的目的只有被看作是他的欲望和目标的表达，才是可以理解的。当我履行我的职责时，就不能把我所做的看作是可以向一般人类行为那样理解的行为。所以，履行职责成了一个独自的领域，与人类生活中的任何其他事情都不相关。柏拉图把标准看作是超验的，而亚里士多德则把它看作是体现在某种实践和社会安排中的东西。两人都设想，假如对于什么对人来说是善的这一问题的回答构成的论证之链，是一个推理论证之链，那么实质上就肯定只有一个这样的链，就肯定有一个关键之点，在这个点上论证之链会得出一个最终的结论（对善的形式的领悟或者

是幸福的沉思)。善(好)这个词若仅仅用来或主要用来表示赞同或选择,那是无法叫人理解的,除非这种用法是这样一个时期的残余:在这个时期,一种非个人的和并非可以选择的标准支配着它的使用,因为它并没有特殊用法或功能,可将它与简单的命令或表示赞同的词语区别开来。……这个词从一开始就与选择和偏爱连结在一起。称某物为善,就是说,想要这类东西的任何人都会对这种物品感到满意。柏拉图和亚里士多德两人都把统治者的欲望看作是“人”的特征,把被统治者的欲望看作是仅仅是近似于动物的东西。希腊政体的衰落和幅员辽阔的国家的兴起这些事实,对于道德哲学史的影响要远远大于对亚里士多德的分析可能产生的影响。道德生活的环境改变了;评价的不再是身边共同体的人们……现在,是对那些来自远方的统治的人们的评价,人们在各种共同体中过着私人生活,而这种共同体在政治上毫无分量。……个人与国家之间的尖锐对立则不可避免。……人类的境况发生了很大的变化,以致个人必须从宇宙中的他个人的位置上,而不是在社会和政治架构中发现他的道德环境。……在许多方面,宇宙是比雅典更具地方性和更狭小的道德环境……如果他作为一个人脱离了所有社会联系,置身于宇宙的框架,问自己所欲求的是什么,那他必然是以极贫乏的词汇来进行描述,对自己本性的看法也必然很贫乏。有一些规则,没有它们的话,人类生活根本就不会存在,还有另一些规则,没有它们的话,人类生活甚至不会以一种最低限度的文明方式继续下去。这些规则就是说真话、遵守诺言和起码的公正原则。没有这些规则,就不会有一个在其中可以追求人类所特有目的的竞技场,但这些规则本身丝毫没有为我们提供目的。它们在告诉我们什么事是不可做的意义上告诉我们如何行动,但它们并没有把任何明确的目的提供给我们。倘若在同样的情况下,实现目的是相对地独立于遵守规则的话,那么目的就会脱离从公共领域的要求,就会提供另一些相互匹敌的个人理想。在这种情况下,人们很自然地认为追求快乐和追求德性是相互排斥的二者择一的选择。……我们可以看到,这些选择包含在犬儒学派和昔勒尼学派所提出的个人道德中。在斯多亚主义和伊壁鸠鲁主义中,这些选择提升到了普遍性准则的高度。伊壁鸠鲁的实用性无神论使他不像是斯多亚学派那样华丽,而他对友谊的高度评价使他具有常人那样的吸引力,但他对宁静生活的重视,把个人与柏拉图-亚里士多德的社会生活的道德分离开来,则是和斯多亚学派完全一样的。不动心的学说和宁静的学说,对已经没有任何财产因而无法成为享乐主义者的那些人来说,是毫无用处的忠告。第九章 基督教危险部分在于这点:如果我不遵从上帝的命令,我就会被送进地狱,那么因为完全自私自利,我是以败坏了的动机来追求善。当私利是追求善的重要动机时,其他的动机就有可能失去其重要性,宗教道德也就不攻自破了。相信上帝的力量将孕育出这样一种信念:德性与幸福的联系仅仅是在天国,并不是在地上。这种信念在贫困和混乱的社会中至多是对道德的绝望补偿;但这不应该掩盖这一事实:它提供了这种补偿。阿奎那的神学伦理学就是这样保存了善这个词的非神学意义。“人的欲望指向善。”因此,善的标准实质上是非神学的。不用启示,自然人能够懂得什么是善,道德准则的意义就在于获得善,在于获得满足欲望之物。所以“上帝是善的”是一个综合命题,而向人们揭示上帝的善,就是为服从他的律令给出的一个理由。第十章 路德、马基雅弗利、霍布斯路德的伦理学结构最好做如下解释:真正的道德规则是神的戒律——而且是以奥卡姆主义者眼界来理解的戒律——就是说,没有比他们是上帝的训谕更为合理和正当的了。服从这样的道德规则不能满足我们的欲望,因为我们的欲望是我们本性的总体腐败的一部分。因此,我们想要做的事情与上帝命令我们去做的事情这两者之间存在着一种自然的对抗。人的理性和意志不可能遵从上帝的命令,因为他们沉溺于罪恶之中;因此我们不得不违背我们的理性和我们的自然意志而行事。但我们只能靠上帝的恩典做到这一点。我们不是靠业行(work)而得救的,因为我们的业行没有一件在任何方面是善的,业行都是罪孽深重的欲望的产物。加尔文也认为,有一个这样的上帝,他的善不是我们所能判断的,他的戒律我们也不能解释为旨在使我们达到我们自己的欲望所指向的目的;在路德那里也正如加尔文那里一样,由于无法服从一个宇宙暴君的专横的法令,我们不得不希望得到释罪和宽恕的恩典。只要性关系被限制在婚姻关系之内,星期日去做礼拜,政治和经济活动就能够不受任何约束而有成效地进行。惟有最明显的暴行受到了谴责。加尔文主义的历史是逐步实现经济自主的历史。路德跟加尔文一样,也把道德分成了两部分。一边是理性和欲望相关的绝对不容置疑的戒律既专横又武断;另一边是政治和经济秩序方面的可自我证明为正当的准则。这种新体验极重要的特征是,它是个人独自在上帝之前的体验。至少从智者派的某些哲人以来,马基雅弗利的伦理学是第一个这样的伦理学:判断一个行为不是根据行为本身,而仅仅根据行为的后果。因此,他所信奉的观点是行为的后果是可预测的。(霍布斯)每一个人都是一个系统,其目的是自我保存。人类的基本动机是支配欲和避免死亡的欲望。要避免死亡,他必须以和平来交换战争,以协约来取代竞争;理性认为即使在自然状态也是审慎的那些协约条款,构成了自然法。要使誓约

有剑做后盾，必须有一个最初的契约，根据这个契约，人们将他们的权力转让给一个公共的权力，而这公共权力就变为统治他们的军权。这个社会契约会创造出“那个巨大的利维坦”。人们对君主可以不再负有服从义务的唯一时刻是，君主不再能履行保护他的臣民生命的职责，而当初正是为了履行这一职责，才授予他权力的。也就是说，君主成了无权者，人们就不再有服从他的义务，他实际上也就不再是一个统治者了。谋反，只要不成功就永远是错误的。而成功的谋反都夺取了统治权，有统治权的所有正当合理性作后盾。也就是说，凡成功的谋反，就不是造反。（斯宾诺莎）有了理解也就从原来的存在状态发生了转变。一个人就不再把自己看做是一个独立的存在物，而是作为必然性系统的一部分。认识到这一点也就得到了自由。自知自明，也惟有自知之明，才是人的解放。人拥有自由就是与人不能做很多事情相容的。斯宾诺莎认为，人们不可能对事情不能是另一种样子大发脾气，因为人们根本无法形成任何不可能的概念，因此也就不能欲求它。如果事情不可能不是现在这种样子，我们就不能欲求它是另一种样子。斯宾诺莎是第一个这样的哲学家，他将两个概念置于伦理学的中心位置，这两个概念表达了现代社会的颇觉特色的新价值观，即自由和理性。

第十一章 新价值观对道德规则而言，哪一种后盾（backing）在逻辑上是适当的？道德规则所需要的根据是什么？到此为止，我们在伦理学史上至少已见到了三种主要的回答：一、其后盾在于某种社会生活方式，在这种社会生活方式中，人们形成了欲望和品质，受到教育，承认和追求一定的善目（goods）（柏拉图和亚里士多德）；二、其后盾在于神圣的戒律，服从这种戒律将得到报偿，而不服从这种戒律将受到惩罚（基督教）；三、其后盾在于受到指教，明白什么行为将满足我们现在的大部分需要（智者和霍布斯）。

第十二章 英国18世纪概述传统的欧洲社会从希腊人和基督教那里承继了一种道德词汇……在某种程度上，脱胎于新教和资本主义的个人主义的兴起瓦解了传统的社会生活方式，这使社会生活的现实远离那蕴含在传统词汇中的准则，使得职责和幸福之间的所有联系都逐渐地断裂了。结果是对道德词汇的重新界定。幸福不再是那支配着生活方式的准则所理解的满足，而是根据个人心理学来界定。因为还没有这样一种心理学，就不得不把它创造出来。因此，在18世纪的每一个道德哲学家那里，都可发现欲望、情欲、爱好、原则等全套器械。但是，尽管有所有这些心理构造物，幸福对于道德哲学来说仍是一个棘手的关键词，原因仅仅是在明白无误的意义上是我们感到幸福的，常常是在明白无误的意义上不应当做的。结果是在道德论证的历史上，出现了左右摇摆的现象，有时人们试图以导致幸福的后果来界定道德。休谟认为，道德判断不可能是理性的判断，因为理性绝不可能推动我们去行动，尽管道德判断的全部意义和目的在于指导我们的行为。理性要么像在数学中那样与观念有关系，要么与事实有关。而这两者都不能推动我们去行动，促使我们行动的不是这种或那种已存在的情况，而是现在或将来的情形引起的对快乐或痛苦的预料。理性可以告诉情感所追求的目标十分存在，追其目标的最经济、最有效的手段是什么。但理性不能判断也不能批评情感。“理性是并且应当仅仅是情感的奴隶，它除了服务和服从于情感外，决不能自命还有什么别的功能。”休谟《人性论》“你应当”这一表述有一个复杂的背景。它不同于动词的祈使语气。这种表述至少有两个相互关联的方面，第一也是基本的方面是，使用“应当”原本就意味着说话者能够用一个理由来支持他的“应当”，而使用简单的祈使句则现在没有、过去也没有这种意思。随着共同的理想和公认的职责在个人主义时代逐渐远去，支持命令的理由也越来越少。这个过程终点是没有理由支持的“你应当……”的出现，就道德目的而言，它宣告了传统的道德准则已进入虚无状态，“你应当”是对着没有类别界限的人来说的。

第十三章 法国18世纪概述卡莱尔回答说：“曾有一个名叫卢梭的人写了一本书，其中除了思想，没有别的。而第二版是用那些嘲笑第一版的人的皮装订的。”卢梭对近代社会分裂性质朴实的但卓越的社会学洞见，与他在其他地方关于道德情感的力量和普遍性的论断，不太一致。这种困境并不是卢梭所特有的。卢梭认识到，人们为自己所追求的，是一定类型的生活，这种生活是在与他人的一定关系中的生活。真正的自爱，我们的最初的情感，为我们提供了自我与他人相互关系的观念，所以也提供了我们尊重正义的基础。只要简单的道德情感受到教育，逐渐地就演变出较为更复杂的德性。

第十四章 康德康德在把道德命令称作绝对命令时，将绝对命令与假言命令作了对比。假言命令的形式是，“假如……，你应当这般行动。”……绝对命令则是无条件的，它的形式仅仅是：“你应当如此去做。”康德的绝对命令的一种变体肯定也出现在我们社会的日常到的话语中。“你应当做这事。”“为什么？”“没有任何理由。你就是应当。”在康德看来，有理性的存在者对他自己发出道德命令，他所服从的不是别人，而是他自己。不过，服从不是自动的，因为我们并不完全是理性的存在者，而是理性和康德所谓的感性的混合物。亚里士多德的幸福如同基督的律法一样，对于道德都是无用的。在德国历史上，他的学说产生的结果表明，寻找完全独立于社会秩序的道德立场的企图，可能是对一种幻觉的探求。

这种探求会使人成为完全顺从社会秩序的奴仆，而不是人具有这种人的道德；这种人认识到行为准则至少在某种程度上要体现人们在特定社会环境中的欲望和需要。第十五章从黑格尔到马克思17世纪和18世纪的著述家们，如同在他们之前的希腊智者，把具有心理上确定情感的个人写成好像是以既定的目标和目的来切近社会生活的；黑格尔认为，这是一种根深蒂固的幻觉。个人具有和能够具有什么情感和目的，取决于个人处于何种社会结构中。欲望是被人所面对的对象诱出和规定的。黑格尔最后的观点是，惟有在一定类型的社会里才能过道德生活，并且事实证明，在这样一种社会中，一定的价值观是不可或缺的。马克思所称谓的资产阶级社会中，个人享有的自由在某种程度上是一种幻觉；因为这种社会的社会方式和经济方式把自由的个人束缚在了一整套关系中，这种关系使他的公民自由和法律自由化为泡影，阻碍了他的发展，在所有社会中，人类劳动和社会组织的性质都导致人只能以扭曲的方式理解自己和自己的潜在价值。人们感觉到自己处于非人格化的权力和力量的掌握之中，而事实上这是他们自己的社会生活方式，是他们自己行为的结果，这种结果被虚假地客观化了，被赋予了独立存在的权利。同样，人们在他们自己的生活范围内感觉到自己是自由的行动者，而恰恰在这里经济方式和社会方式事实上正在他们的生活中发号施令。这种孪生的和不可避免的幻觉构成了人的异化。每个阶级都有它自己的基本目标和生活方式，因而道德戒律将在每个阶级的社会生活中起作用。但没有那种居于阶级划分之上的超验准则。第十六章从克尔凯廓尔到尼采我们把我们所追求的种种目的合理化，宣称在实现它们时发现了善；而真想则是：我们是由意志的盲目努力所构成的一种新的化身，而基督教价值是他最为蔑视的。在尼采看来，基督教是当代病痛的中心。为什么？因为基督教为了来世导致了对今世的系统贬值，并且因此而导致一种伪善精神，尤其是，因为基督教所体现的价值摧毁了所有的道德价值，包括基督教自己的在内。第十七章改革者、功利主义者和理想主义者偏见是现成的可运用与突发事件的东西；偏见可预先使头脑进入理智和德性的稳定运行过程，它使处于犹豫不决的人不再迟疑、困惑和举棋不定。偏见使一个人的德性成为习惯，而不是成为一连串互不连贯的行动。伯克《法国革命论》葛德文认为人性实质上是公正无私性的，而边沁则认为，私人利益如果要服务于公共利益的话，总是需要得到重视和引导的。但边沁的大多数人的最大幸福的标准在本质上和葛德文是一致的；两人都有限地同情法国革命；两人都代表将来而不是过去。可以这样说：假如仔细看一下现代自由主义特有的陈词滥调，就会发现，葛德文和边沁是鼻祖。因为在他们那里，社会只不过是人的集合；个人的善是个人的幸福问题；而幸福是能累计和计算的。在葛德文那里，善恶观念仍保留了某些传统因素；在边沁那里，则以快乐和痛苦来重新界定善恶。他希望建构一个这样的社会，在这个社会中，个人对他的私人快乐的追求和他对最大多数人的最大幸福的追求是一致的，而他的这个希望显然建立在这样的假设上；这个社会不是像现在这样组织的。“追求幸福！”这一训谕，当幸福被赋予边沁和密尔所给出的宽泛而无区别的意义时，就仅仅是“努力实现你的欲愿”这一训谕。但至于如何对待相互匹敌的追求目标，如何对待可供选择的和相互匹敌的欲望，这个训谕则是沉默和空疏的。而且对于我致力达到的幸福到底是我自己的呢，还是最大多数人的这一问题也什么也没有说。然而，幸福概念在道德上的危险是在另一方面；因为我们现在很清楚地意识到人的可塑性，也很清楚地意识到了这个事实：可以用各种方式影响人们，使其接受或满足于几乎任何事情。他们对自己的命运感到满意，这绝不意味着他们的命运就应当如此。个人是在一系列受规则支配的与他人的关系中发现自己的目标和欲望的，个人通过这一系列关系发现他自己，依据这种关系来识别他自己，这种关系也部分地为他指明了目标。因而个人要做出自己的选择；他能以种种方式评价他自己的欲望。但他的本性，包括他的欲望，不是先于社会的。《伦理学研究》布拉德雷困难在于人是有限的，所以，他不是整体，怎样才能扩展自我而成为一个整体呢？其回答是，成为整体中的一个成员。在这里，你这些指责是明确的和具体的。布拉德雷承认，对于终生所从事的职业，我有某种选择；但一旦我选择了某个职位，附着于这个职位的职责就不是一个选择的问题。这一点相当重要，因为只有当目的是客观的目的，而不是我选择的目的是，我才有希望通过它来实现我的自我。社会学家常常强辩当代个人主义的社会和以往整体性较强的社会之间的不同，在当代个人主义的社会中，个人的生活和身份可以不同于他的各种角色和功能，而在以往的更具整合性的社会，个人则更多地是以类似布拉德雷所设想的方式，充任他在世间的职位。

2、伦理学相关的课程主要是两个老师在教。一位除了拿爱情做比喻之外什么都不会，后来才知道，他在给我们上第一门课的时候，连博士学位都没有拿到。还有一位是北大的博士生，看不出有什么过人之处，他讲的东西，没有任何给我留下深刻印象的地方。我很难不把自己对伦理学的无知和偏见归咎于以上两位。我们常自嘲所学的哲学都是些骗人的东西，而在我看来，伦理学就是骗人中的骗人。

## 《伦理学简史》

在“伦理学导论”的考试结束之后，我看到有同学走出考场直接把讲义扔进门口的垃圾桶；一两年之后，在校门口的旧书回收店，我看到书架上赫然插着一本几近崭新的《伦理学简史》。它的旁边是一本同样崭新的《尼各马克伦理学》——可以想见，班上还有一个比我对伦理学更加失望的人。这本书到底是作为哪位所开的哪门课的教学参考书已经不记得。有印象的是，当时集体买了这本书后，没有认真看过，老师上课也没有认真讲。这是所谓大学老师的一贯作风，他们要讲“自己”的东西，但到头来你会发现，他讲的或者让人不知所云，这些“自己”的东西未见得他自己就一定清楚，或者就是照搬于某本他没有向你提过的书。《简史》是一本好书，但不建议哲学和伦理学零基础的同志阅读，最好先具备哲学史的常识及了解伦理学一般概念。这本书的智力浓度相当高，每一段都需要细读，意思并不是那么好理解。而且某一篇章中段落与段落之间意义的过渡，一个问题向其子问题或另一个问题的转换也不是那么的清晰和明了。如我这样中等智力的人，要读两到三遍，才能基本明白作者到底说了些什么。对于历史、伦理、哲学，作者都常有发人深省的妙语，我印象最深刻的是第一章最后那句话（记不清了，大概意思是）：历史既不是一座监狱，也不是一座博物馆，同时它也不是一束用于自我庆贺的鲜花。假如当年那位老师老实地带着大家读这本书，自己有什么不懂的地方，拿出来疑义相析，而不是端着老师的架子，欺负我们更不懂，随口乱掰，无论于哲学还是伦理学，我们或许都会有更多的收获。对伦理学，我也不至于有现在这般差的印象。

3、p.40 智者特殊的文化相对主义是满足同时存在的这样两个任务的要求的一种尝试：一个任务是确定评价性词汇的一套连贯的意义，另一个任务是解释在城邦国家中，怎样才能生活得好，或生活得有成效。p.69但实际上，我们并不是先有欲望然后才有关于它们的理性，我们学会了——用我们的理性学会了——对一定的事物的欲求。（柏拉图并没有将生物性本能所决定的情欲与有意识的人的欲望区别开来）【似乎也就是说欲望本身即是受理性驱使的，有意识的人的欲望根本上就离不开理性。】p.71 欲望冲突的实质是，它提供了一个让我在欲望之间进行选择的机会，即使我不做出选择也是如此。p.80 Plato证明正义的生活比较幸福的三个论证：1) 不正义的人不控制其欲望因而其欲望无限而永不满足；2) 惟有哲学家有能力将理性愉悦和无限的欲望和声色加以对照；【被指责是“完全虚假的”】3) 理智的快乐是真正的快乐，充满情欲的人认为是快乐的事情常常不过是痛苦或身体不适的中止，而远没有【其所认为的】真实性【“完全应受谴责的清教主义”】p.123因此，令人惊讶的是，这种形而上学的对真理的沉思就成了人类生活的目的。亚里士多德的议论是从攻击柏拉图的善的形式（我更愿意称为型相）的概念开始，但却以对人间世事采取几乎同样的轻蔑态度而结束。物质财富，仅仅在一个有限的程度内是必需的。人仅仅需要适度的财富。因此，人类生活之全部意义在于达到其最高点，这个最高点体现在一个有着适当收入的爱沉思哲学家的活动中。【然后是神吐槽：】结论的陈腐性没有比这个更明显的了。【第七章各种吐槽0-0】p.154 stoicism的“不动心”与epicureanism“宁静”之接近，对于Epicures而言“德性只是求得快乐的艺术”，其将之视作得到快乐的手段，“没有痛苦比有确实的快乐为更大的善”，“在获得外在财物方面保持节制是不会因失去他们而遭受痛苦的惟一保证”，“摆脱强烈的欲望是快乐的条件”。p.184 t. Hobbes的经典论调：每一个人都是一个系统，其目的是自我保存。人类的基本动机是支配欲和避免死亡的欲望。“人从降生之日起，本性上就企图抢夺他们所觊觎的一切，如果他们能够，他们恨不得使这个世界的一切都惧怕和服从他们。”“持续地被别人所胜过，就是痛苦，持续地胜过别人，就是幸福，只有死亡才能结束这个过程。”抛开“自然法以让渡个体自身一部分权利以保障生命安全”这个本身受到异议的解释，p.189 提到“原始契约”本来就是自相矛盾的概念，原始契约之作为所有人共有的共同标准和规则的基础，必须已存在人们共享有的标准。p.190 政治制度具有稳定性，只是因为大多数人在大多数时间里怀有服从政治权威的意愿；而人们这样做，是因为他们认识到，他们自己的欲望和权威所要满足的那些欲望是一致的。【此处有大段对t. Hobbes的评价，用唯名论的观点来解释他所说的追求不息欲望无止，weird 0-0；后面指出spinoza的命题既要有事实性真理的内容，又想以逻辑和数学命题为手段架构两者不相容倒是大众观点。但是s的自由之作为认识到必然性的自由也遭到非议了！“认识不是拥有自由的充分条件，但常常是一个必要条件。”因为“如果我不能自由地理解我的欲求的原因和性质，不能自由地重新评估它们，那么，我就不能仅仅因为得到了自己所想要的东西而获得自由”，这个反驳又古怪了，“所想要的”不一定包涵“已认识的”么？p.205 基督教道德的两大最大弱点：1) 无所不在的形上学的负罪论；2) 今生今世的意义和目的只能在另一个世界中找到。p.212 自然权利说的本质是，无人对我拥有权力，除非他能举出某项契约，证明我签订了它，他履行了该契约载明的他的义务。说我在某方面有权利，只不过说无人能合法地干涉我，除非他能证明他在这方面对我拥有某种权利。由此，自然权利学说的

## 《伦理学简史》

作用，就在于规定任何想要对我提出权利要求的人都必须遵守的条件。而且，这里说的“任何人”包括了国家。p.228 又见d. Hume：“理性是并且应当仅仅是情感的奴隶，他除了服务和服从于情感外，决不能自命还有什么别的功能。”【哎哎，同情心之为道德的基础~p.255 I. Kant的初始断言：除了善良的意志以外，没有任何东西是无条件的善的。评判标准因此而集中在动机和意图上。p.257 与绝对命令相对的假言命令之“假如”可引入的两种条件：1) 技术性的（假如希望产生如此这般结果，你应当这样做）；2) 审慎性的（假如你想幸福或对你有利，你应当这样做）p.278 g.w.f.hegel之自由理念：“正是这个理念本身是人的现实——作为人而言，不是他有什么，而是他是什么。”k.marx道：“自由确实世人所固有的东西，连自由的反对者在反对实现自由的同时也实现着自由。……没有一个人反对自由，如果有的话，最多也只是反对别人的自由。”p.326 h.Spencer被g. e. moore歪曲了的观点：1) 人类社会已经进化，正如人类这个物种已进化一样，而且，人类的进化和社会的进化能够以一种单一持续尺度来衡量；2) 他相信在这个尺度中社会的进化程度越高，道德越完善；3) 人的行为越来越趋向于保存生命这个目的，而且在生命之中，尤其是随着人类理想的逐步实现，快乐将多于痛苦。

4、第33页第3行“梅加拉的《神谱》”原文是Theognis of Megara 应该是出生在麦加拉（Megara）的大诗人忒奥格尼斯（Theognis，约公元前585 - 540）见[http://en.wikipedia.org/wiki/Theognis\\_of\\_Megara](http://en.wikipedia.org/wiki/Theognis_of_Megara)不明白为什么翻译成《神谱》。

5、道德词汇是如何从描述性语言变为评价性语言的？“是……”是如何变为“应当……”的？原本的现实建构-符号的使用-现实建构的抽离-架空的道德作为社会建构基础的道德+社会建构的道德四类伦理学：贵族阶层的行为规范欲望满足-快乐主义理性-幸福本性-绝对律令

## 章节试读

### 1、《伦理学简史》的笔记-第27页

历史既不是一座监狱，也不是一座博物馆，同时它也不是一束自我庆贺的花束。

### 2、《伦理学简史》的笔记-第225页

传统的欧洲社会从希腊人和基督教那里承继了一种道德词汇，用这种道德词汇断定一种行为是善的，就等于断定它是一个善者的行为，而断定一个人是善的，就等于断定他表现出了使他能有一定类型的社会生活中扮演某种角色的品质（德性）。把这种社会生活视为判断行为的规范来接受，并不是像有些人所宣称的，是在某种道德体系之内做的事情，而只是进行道德判断的先决条件。事实上，实际的社会生活总是远离这些准则；但并没有离得不能认为他是准则的不完整的反映。但是，在某种程度上，脱胎于新教和资本主义的个人主义的兴起瓦解了传统社会的生活方式，这使社会生活的现实远离那蕴含在传统词汇中的准则，使得职责和幸福之间的所有联系都逐渐的断裂了。结果是对道德词汇的重新界定。幸福不再是那支配着生活方式的准则所理解的满足，而是依据个人心理学来界定。因为还没有这样一种心理学，就不得不把它创造出来。因此，在18世纪的每一个道德哲学家那里，都可以发现欲望、情欲、爱好、原则等全套器械。但是，尽管有所有这些心理构造物，幸福对于道德哲学来说仍是一个棘手的关键词，原因仅仅是在明白无误的意义上使我们感到幸福的，常常是我们在明白无误的意义上不应当做的。

### 3、《伦理学简史》的笔记-第151页

伦理学离开了宇宙学就是不可理解的。世界既是物质又是神。宇宙的基本物质：火，靠一种宇宙理性原理——逻各斯的活动而转变为各种物质状态，而逻各斯就是神。在宇宙的变化过程中，有规律的循环过程一再出现，一次又一次返回到宇宙大火，在宇宙大火中，原始的火结束一个周期又开始另一个周期。每个周期都是完全相同的，所以这个宇宙中的每一时间都无限地反复出现麦金泰尔对古希腊伦理学这块专门讨论的是智者派、苏格拉底、柏拉图和亚里士多德，分别安置在本书的第二章到第七章，其中柏拉图占了两章，而对于斯多噶学派和伊壁鸠鲁学派的伦理学则是放在了本章——第八章“再论希腊伦理学”里面谈及，上述段落的评述现实了赫拉克利特和斯多噶学派教义的强烈关联，而且麦金泰尔的这个阐释隐约能够联系到尼采“永恒反复”，赫拉克利特的“火”其实是比喻，对不可言说之物、宇宙庞大可怖神秘等特点所能找到的一种近似表达。

### 4、《伦理学简史》的笔记-第231页

（《人的全部职责》）书中大量论证的前提是事实性的，大意是：上帝做了某事或规定我们做某事，而结论是道德性的，大意是：因此我们应当履行某一特别的职责。因而认为：“不论是谁出于困境中，只要我能帮助他，他的困境就使我有义务帮助他，并且在任何情况下都是如此。这之所以是一种任务，是因为上帝给我以诸种能力，不仅教我为自己而运用，而且也是为了增进他人的利益和有利于他人。”休谟在一段著名的文字中，概括了他反对这种论证的理由：“对于这些推理，必须增加一条评论，这条评论可能会被发现相当重要。在迄今我所遇到的每一个道德体系中，我一直注意到，作者先是以正常方式进行推理，证明上帝的存在，或对人事进行评论，可是突然间，我惊奇的发现，命题的通常连系词‘是’和‘不是’不见了，取而代之的是，没有一个命题不是以‘应当’或‘不应当’来连接。这个变化是微妙的，但它无论如何却有决定性的重要意义。因为这个‘应当’或者‘不应当’，表达了某种新的关系或肯定，对其必须加以评论和解释；同时，也应该为这似乎是完全不可想象的事情提供某种理由：这种新的关系如何才能从其他完全不同的关系中演绎出来。”

### 5、《伦理学简史》的笔记-第216页

所以，针对洛克，是不是可以说，给予大多数人以统治权，就是把统治权给予这样的大多数人，他们的利益就在于废除已获得财产的少数人的权利？但这个问题在洛克的任何一部著作中都没有明确提到，原因可能是，洛克理所当然的认为，对这个问题的回答是否定的。他之所以能理所当然的这么认为，是因为他能够设想，大多数人确实愿意接受的是一个由财产所有者，特别是大财主控制的实行寡头政治的政府。为什么他能够这样设想？可能是由于他的默认同意的学说。

洛克写到：“任何一个人，只要他占有或享用任何政府的领地的任何部分，他就因此表示了他的默认同意，从而在他与同属于那个政府的任何人一样享用的期间，他必须服从那个政府的法律。不管他所占有的是属于他和他的子子孙孙的土地，或只是寄宿一个星期，或只是在公路上自由的旅行；事实上，只要身在那个政府的领土范围内，就构成某种程度的默认。”这也就意味着，漫游于道路上的吉普赛人也已赞同政府的权威，因此可以合法的征召他们入伍。洛克的学说之所以重要，是因为它是每一个标榜民主的现代国家的学说，但这一学说像每一个国家一样，也想压制其公民。

### 6、《伦理学简史》的笔记-第234页

正如我们已看到的，休谟认为：当我们称某种行为是有德的或罪恶的时候，我们是在说，它唤起了我们内心的一定的感情，这种感情以某种方式使我们感到愉快或厌恶。以什么方式？休谟没有回答这个问题。他接下来说明为什么我们会有道德准则，为什么是这个行为而不是那个行为，我们判断为事有德的。这个理论的基本术语是功利和同情心。让我们看看他在《人性论》中对正义的说明。他先是问为什么我们会接受和服从那些常常是与我们自己利益相冲突的准则。他否认我们在构造上有自然关注公共利益而不是私人利益的本性。“一般而言，也许可以断定，在人的精神中，脱离了个人品质、贡献或与自身的关系，也就没有诸如人类之爱这样的情感。”假如私人利益导致我们蔑视准则，我们又没有关注公共利益的本性，那么，准则是怎样产生的呢？因为没有正义原则，就没有财产的稳固性，甚至没有财产，所以创造出了一种人造的德性，这种德性就是对正义原则的遵守，因而我们表现出有这种德性，或许与其说是因为我们意识到遵守他们所带来的利益，还不如说是因为我们意识到其他人违反准则会给我们带来多大损害。我们坚持严格遵守准则而带来的长远利益，将永远超过违反准则而得到的短期利益

### 7、《伦理学简史》的笔记-第212页

自然权利说的本质是，无人对我拥有权力，除非他能举出某项契约，证明我签订了它，他履行了该契约载明的他的义务。说我在某方面有权利，只不过是说无人能合法的干涉我，除非他能证明他在这方对我拥有某种权利。由此自然权利说的作用，就在于规定任何想要对我提出权利要求的人都必须遵守的条件。而且，这里说的“任何人”包括了国家。因而，任何国家如果宣称对我拥有权利，即对我和我的财产拥有合法权力，都必须证明存在一种契约，我签订了该契约，国家履行了它那部分义务。

### 8、《伦理学简史》的笔记-第265页

黑格尔把最基本的人类生活方式，看作是本质上非反思性的。个人被一个封闭的社会所同化，在这一社会中，他依照他的惯常角色行事。在这样一个社会中，不可能提出诸如“我应当做什么？我应该如何生活？”的问题。只有当我通过我与他人的关系而意识到我作为一个人的地位是与我所履行的角色分离的时候，这些问题才有提出的可能。随着社会变得日益复杂，随着可供选择的生活方式不断增加，选择也增多了。一方面麦金泰尔这段把伦理学史上苏格拉底-柏拉图的哲学活动的伟大之处给做了说明，他们集中地在哲学的高度抽象层面提出了“我应该如何生活？”的伦理问题，这个问题实际上是对封闭社会（具有强大政治同化能力）的挑战，因此从这个角度更加能够理解在哲学诞生之处哲学与政治的尖锐矛盾（理解苏格拉底之死的悲剧价值）。

现代人因为大多身处多元开放社会，有相当多的生活方式可供选择（至少是用来比较和参照），所以

很多读书会的同学就读不出来柏拉图对话当中苏格拉底问题的重要。

另一方面，麦金泰尔这段将黑格尔的伦理思想做了一个引子，下面这段做了更加进一步的说明。个人具有和能够具有什么情感和目的，取决于个人处于何种社会结构中。欲望是被人面对的对象诱出和规定的；欲望的对象，尤其是以这种方式而不是以另一种方式生活的欲望，在所有社会中不可能是相同的。但这并不一定意味着，被某种特定的社会生活方式诱发的欲望将在这种生活方式之中得到满足。实际上，当代实践目的的实现，也许恰恰会摧毁产生实现这些目的的欲望的生活方式

## 9、《伦理学简史》的笔记-第222页

巴特勒的这个异议实际上可分为两部分：一是他认为，我们事实上并不能充分肯定，我们的行为将产生什么后果，使我们能用未来的后果来证明现在行为的合理性；二是认为，行为的道德性质是而且必定是独立于行为后果的。对于前一论点，功利主义者很可能会回答说，最大幸福的准则仅仅运用于真正可预知后果的情况；因而功利主义者何巴特勒之间的争论，变成了关于事实的争论：到底在多大程度上后果是可以可靠的预知的。因此这种争论的重点是在巴特勒的最后一论点上。是否有不牵涉和不考虑可能的后果而应当践行和应当禁止的行为？

## 10、《伦理学简史》的笔记-第269页

而在这样做的过程中，当事人越是意识到他投身于其中的作为整体的生活方式，他就越能获得在这个生活方式意外的善目，对这种善目的获取要求对生活方式的超越。查了一下该句原文，是“Yet in so doing, the more conscious the agent becomes of the form of life in which he is involved as a whole, as a form of life, the more he will acquire goods which lie outside and beyond that form of life, the achieving of which demand that it be transcended.”句中的“goods”被相应地译为“善目”，不知是何种理解？而且，“善目”是本身是什么意思？

另外，as a whole的不是“生活方式”（the form of life），而是“当事人”（the agent）本身。lie outside and beyond that form of life译为“意外的”，显然也不恰当。【一个英语专业朋友的译文：但这样一来，个体对其作为整体所参与的生命形式认识得越清楚，那么他取得的超越该生命形式的益处就越大，这种结果的取得需要超越该生命形式。】

## 11、《伦理学简史》的笔记-第218页

对柏拉图的参照是重要的；而道德判断类似于数学的论点，在洛克的直接前辈那里就可以发现，他们是剑桥柏拉图主义者，这是一群信奉英国国教的形而上学家和道德学家。道德真理与数学真理的相似性在于这个事实：所谓的道德真理实际上仅仅是同义反复，或者充其量不过是对关键性道德词汇的界说，而不是使用这些词汇做的判断。剑桥柏拉图主义者之后的一些英国哲学家认为，道德差别源自于理性，就像数学上的差别源自于理性那样，但仅仅说他们混淆了定义的作用和实质性道德判断的作用，则不能恰当的表明他们的特征。他们确实常常混淆这两者，不过他们把这种混淆与一种更为貌似有理的论点结合在一起，这种论点的鼻祖无疑是柏拉图。这是这样一种道德学说：把握道德概念的一个先决条件是，一个人应当已掌握了正确运用道德概念的标准，而且这些标准应是清晰明确的，足以确定任何道德判断的真实性。关于这个学说，需要说明两点。第一，它使道德判断类似于经验判断，正如同它使道德判断类似于数学判断那样。假如我掌握了“红”这个词的表白的概念，那么，我就掌握了称某一客体为“红”的标准。剑桥柏拉图主义者自己可能已指出了这一点；因为他们同样急切地强调经验知识中的先验因素。值得注意的第二点是，假如这个论点是正确的，那么，如果两个人在一个道德问题上的判断不同，至少其中一人就必定没有把握相关的概念，因而未能正确地进行相应的道德上的表述。但这肯定是错误的。对道德概念的任何适当说明，都必须包括对道德分歧做出某种更加貌似合理的说明。

## 12、《伦理学简史》的笔记-第35页

麦金泰尔在这一章的核心主要在于解决一个核心问题：“善”这个概念是如何成为一个道德哲学问题的，也就是说“善”首先是没有成为一个问题，本来是在日常语言使用当中没什么问题的，在回溯这个“如何成为问题”过程当中，麦金泰尔主要是分成了三个时间段来讨论，而且主要是采用的文学文本的研究（因为哲学的出现跟“善”成为问题差不多同时期），第一个时期是荷马时期，第二个时期是神谱时期，第三个时期是智者学派期，正是在三个时期希腊城邦的社会生活和城邦结构发生了各种变化，所以才导致的“善”的语义语用发生了变化，而正是因为这些变化才激发了智者们的哲学家要专门对此问题做研究论述，比如高尔吉亚要教授修辞术、苏格拉底要追问“勇敢是什么”“正义是什么”。

第一个时期麦金泰尔用了荷马史诗《伊利亚特》里面的一句来说明，“善”在荷马时期的主要意思就是人在社会上对应角色和职能的出色完成，“完全在于社会职责的履行”，而跟现代我们习惯的指称人的内在品质无关，阿伽门农是善的与否判断的标准是作为将军带兵打仗是否能够胜任，而并不在于他是否怀有后世所讲的“善良意志”，所以出现了这样的情况，当阿伽门农要抢占阿喀琉斯的女奴布莱斯的时候，内斯特对他说“虽然你是善的，但不要夺走他的姑娘”。

第二个时期麦金泰尔引用了一位梅加拉诗人忒奥格尼斯的一首诗的内容“许多恶人是富人，许多善者是穷人。但我们将不拿我们的德性去换取财富。因为德性伴随人始终，而财富却如浮云”，在这里“善”成为一种与身份相关的描述。“德性”的意义也发生了变化，原来一个人是善的，具有德性的含义在于履行了专门职责，不论他的个人品质如何，而在这位梅加拉诗人的诗篇里面，德性却成为个人内在品质相关的东西。

第三个时期麦金泰尔引用了修昔底德在《伯罗奔尼撒战争史》当中的描述，用来说明智者派时期“善”和“德性”本身的含义已经如何被败坏和使用混乱，“词义不再对事物有同样的联系，而是被人们随心所欲地改变。轻举妄动被认为是忠诚勇敢，拘谨而拖拉是懦夫的借口，中庸是怯懦的伪装，知晓一切是什么也不做”。

对于这些变化的原因，麦金泰尔主张从历史主义的角度在诗人的社会生活当中找到解释波斯入侵、殖民化、贸易往来的增长，以及因此而产生的旅行的增长等等方面的影响，使人了解了不同文化的实情，结果出现这样两个不同的问题：一是那在埃及被认为善的，在波斯就不认为是善的，在雅典认为是善的，在梅加拉就不认为是善的；二是什么是万物的秩序的要素这一普遍问题，变得无比重要了。任何关于道德规则或社会实践的问题都是：道德规则或社会实践本质上是当地风俗习惯的一部分呢，还是本质上是宇宙自然领域的一部分？这问题也自然与下列问题相关：我能自由选择什么规则来成为我自己的规则？或者我应该遵守什么限制？如何我愿在哪个城市可以自由选择一样，因此，我应遵循什么习俗而生活也可选择吗？或者说，宇宙自然为我的合法选择规定了限度吗？回答这些问题的任务是由公元前5世纪一个新的教师和弟子阶层来承担的，道德哲学的著述通常是由这些教师即智者写出的。今天我们主要是通过其反对者柏拉图的著述而了解他们的。但是，作为供应者的智者们的活动，如果撇开他们面对的时代要求，则是难以理解的

## 13、《伦理学简史》的笔记-第228页

休谟认为，道德判断不可能是理性的判断，因为理性决不可能推动我们去行动，尽管道德判断的全部意义和目的在于指导我们的行为。理性要么像在数学中那样与观念有关系，要么与事实有关。而这两者都不能推动我们去行动，促使我们行动的不是这种或那种已存在的情况，而是现在或将来的情形因其的对快乐或痛苦的预料。对快乐或痛苦所作的预料换气的是情感而不是理性。理性可以告诉我们情感所追求的目标是否存在，追求目标的最经济、最有效的手段是什么。但理性不能判断也不能批评情感。因而宣称“宁可让整个世界毁灭也不愿擦破自己的手指，这并不违背理性。”因为理性不可能在任何意义上对情感进行裁决。“理性是并且应当仅仅是情感的奴隶，它除了服务和服从于情感外

，决不能自命还有什么别的功能。”

## 14、《伦理学简史》的笔记-第217页

要有意义的运用“同意”这个词，最低限度的条件至少包括，那个被断定为已同意的人，应当以某种方式表示了他的同意，并且他在某个时候也表明他理解他所同意的是什么。

洛克自己的学说是否站得住脚，还取决于他的这样一种观点，即自然权利源自我们靠理性所理解的道德法则。在《人类理解论》中，他说，虽然我们的道德观念来自于感官经验，但这些观念之间的相互关系却使“道德可以像数学那样被证明”。仅仅通过研究道德命题中的词汇和这些词汇表达的观念，就可以把道德命题当作一定的真理来理解。关键性的道德词汇是什么？是善和恶。善能激起人们的快感和减少人们的痛苦；恶则使人痛苦并且减少人们的快感。道德上的善就是我们的行为与法律相一致，法律制裁是对快乐的奖赏和对痛苦的惩罚

## 15、《伦理学简史》的笔记-第53页

心理结构过于简单，一声长叹... 唯上智与下愚不移。

## 16、《伦理学简史》的笔记-第235页

休谟把道德准则看做是给定的，部分是因为他把人的本性看做是给定的。虽然他是一个历史学家，但他在本质上是一个不了解历史的思想家。感觉、情欲、情感，是不能质疑和不可批评的。我们是本来就有我们所有的感觉的，“一种情感也是一个原始的存在物。”但是，欲望、激情等等并不是本来就有的，它们不是感觉和情感，它们能够在不同程度上被改变、被批判、被拒绝和被发展等等。但是，休谟或他的后继者并没有十分严格的对待者一点。

237页整个困惑产生于分两个阶段进行讨论的方式：先是描述人类本性的特征；然后作为一种补充物引入道德准则，将其解释为是已经得到说明的人性的表现或者是这种人性满足的手段。而已被说明的人性是个人主义的人性，是不顺从道德准则的人性。那么，我们是不是以新的形式重犯智者和霍布斯所犯的错误？我们真能吧个人对一定准则的遵奉放在一边或在这种遵奉之前，描述个人的特征吗？

## 17、《伦理学简史》的笔记-第214页

如同霍布斯，洛克也从描述自然状态入手。但洛克的自然状态事实上不是前社会的，也不是前道德的。在这种自然状态中，人们生活在家庭中，生活在一种确定的社会秩序中。他们拥有并且享用财产。他们相互提出并认可权利要求。但他们的生活是有缺陷的。每一个有理性的生灵都意识到自然法则；但是利益的驱使和人们的不慎重，处处使人们运用自然法则对他人比对他们自己更严厉苛刻，而有人犯罪是，又由于缺乏适当的权威而不能去惩罚。人们之间的争吵没有公正的仲裁人去决断，因而每一次争吵都将导致双方间的战争状态。所有这一切促使人们把权威让渡给人们可以信赖的国家权力。这就是契约。契约的目的在于创造一个权威，以适当地保护我们的自然权利，而对洛克来说，最重要的权利是财产权。

215页 契约的结果是什么？人们把批准和实施法律的权力转交给了立法和行政权力，批准和实施的法律将保护人们的自然权利。这样，人们既转交了权利也限定了权力；如果国家权力不保护自然权利，它也就不再是合法的权力了。合法权力对自然权利的保障在于契约的这一条款：被多数选民通过的才是唯一有效的法律。

## 18、《伦理学简史》的笔记-第221页

## 《伦理学简史》

值得注意的是，在他对选择的说明中，哈奇逊从未把他自身放在当事人的位置上。他总是，而且任何一个持有他的观点的人也总是，以纯粹的局外旁观者的口吻说话。而正是在这样一种论述的过程中，一句名言第一次进入伦理学史，哈奇逊断言：“最好的国家就是给最大多数人带来最大幸福的国家，而最坏的国家就是给最大多数人带来最大痛苦的国家”，所以，哈奇逊成了功利主义之父。为什么我们不能希望在沙夫茨伯利或者哈奇逊那里发现对曼德维尔提出的问题的适当回答，其原因相当清楚。他们两人都把伦理学比作美学；他们两人都专心描述我们对道德高尚的行为反应的特征，而不是去说明为什么道德判断为我们这样行动而不是那样行动提供了理由。他们两人都是站在对行为评论的立场上而不是站在当事人的立场上。因此他们两人既没有向我们说明怎样实际进行道德推理，也没有提出关于动机的适当理论。

# 《伦理学简史》

## 版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:[www.tushu111.com](http://www.tushu111.com)