

# 美德是技能吗？

——对亚里士多德美德技能观的反思

王亮

**摘要：**从古至今，关于美德与技能的类比似乎从未停止过，在当今的美德技能讨论中亚里士多德的美德技能观受到广泛关注和解读，其主要聚焦点就是《尼各马可伦理学》中美德与技能的三点差异。然而，现代心理学对行为背后的“内隐”机制、技能的“自我”动机以及“意志力美德”的研究为我们重新审视亚里士多德的美德技能观提供了理论契机，也为美德与技能的类比开辟了新的理论空间。

**关键词：**亚里士多德；美德；技能；类比

**基金项目：**国家社会科学基金后期资助重点项目“社交机器人‘拟人化’伦理风险研究”（项目编号：23FZX A011）；陕西省社会科学基金年度项目“‘非对称’智能人机交互技术的伦理风险与应对策略研究”（项目编号：2023C007）

**中图分类号：**B502.233 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-854X（2024）04-0083-09

亚里士多德在《尼各马可伦理学》中明确反对美德是技能，他对美德与技能的区分集中体现在美德行为的三个特征之上，即美德行为的实施者（the agent）“（a）他知道自己在做什么，（b）他想要去做他所做的事情，并且是为了他所做之事的自身目的而做，（c）在他行动时是确定和坚定的”。<sup>①</sup>对于亚里士多德来说，一种行为是美德行为，必须同时具备以上这三个特征，而技能则不一定。在当代美德伦理研究中，亚里士多德的这一美德技能观被反复引用，旨在区别美德与技能。但笔者认为，“他山之石，可以攻玉”，“科学心理学具有颠覆、发展和完善传统道德理论的某些假设的潜力，并以这种方式推进道德哲学辩论”。<sup>②</sup>本文所要做的就是立足于现代心理学研究成果，系统地回应亚里士多德关于美德与技能的三点差异，并在此基础上重新厘定美德与技能之间的关系。

## 一、习惯性美德与熟练技能

先来看亚里士多德在区分美德与技能时所提出的关于美德行为的第一个特征（a），美德实施者“知道自己在做什么”，通常的理解是，某人在

清醒的状态下知道自己的所作所为。如果某人的美德行为是基于猜测或者无知的，则不具备这一特征，也就不是美德。布罗迪（Sarah Brodie）举了一个较为形象的例子，他认为，当一个人能够抵制美酒的诱惑是因为他猜测这酒不好时，这个人不具备“节制（temperance）”这一美德。<sup>③</sup>节制就是指一个人能够抵抗得住诱惑的美德，当一个人都不清楚所做之事是否是“诱惑”时，他就不能直面诱惑，节制从何谈起？可见，认清当下所发生的行为是美德行为得以成立的前提。然而对于美德这一特征的挑战就在于，美德行为不必要必须以显性意识为前提。<sup>④</sup>布洛姆菲尔德（Paul Bloomfield）认为，“一个有节制的人没有理由在拒绝诱惑的同时还要意识到它是有道德的或有节制的”。<sup>⑤</sup>并且他引用伯纳德·威廉斯的话反驳道，当我们那样做时，“想得太多了”。<sup>⑥</sup>而威廉斯的“想得太多了”的结论是从人类实践活动视角出发，基于对人类心理状态和社会心理状态的洞察而得出的，他“拒绝把道德哲学看作纯粹理论性的事业”。<sup>⑦</sup>也就是说，美德行为的发生并不完全取决于对诸如原则、合理性等理性审慎，有时是出于对实践活动过程中的复杂社会情境的直觉反应。社会与认知心理学的最新

研究表明，人类在行动时内在的“双过程模型（dual process models）”并行发挥作用，一种是“直觉系统（intuitive system）”，另一种是“推理系统（reasoning system）”。<sup>⑧</sup>其中，“直觉系统”最大的特点就是，人类在做出判断、行动时，是无意识地“自动（automatic）”进行的。<sup>⑨</sup>当美德行为是在这样一种机制下进行，通常被称为“习惯性美德行为”。<sup>⑩</sup>然而，要想很清楚地描述这种基于“直觉系统”机制的习惯性美德行为并非易事，因为和有清晰推理过程的“推理系统”相比，“直觉系统”中的作用过程是“难以获得的（inaccessible）”。<sup>⑪</sup>因此，对出于以显性意识为前提的美德行为之挑战就转换成对习惯性美德行为之合理性的说明。

“事后道德推理”是避免“直觉系统”神秘化的通行做法，但是这种方法容易使人陷入道德的先验，以及产生“摇狗错觉（wag-the-dog illusion）”。<sup>⑫</sup>最新的研究表明，“目标依赖自动性（Goal-dependent Automaticity）”方法能够有效地祛魅，巧妙地解释习惯性美德行为的合理性。<sup>⑬</sup>这一方法的基本解释框架如下：首先，“习惯性可及目标（chronically accessible goals）”是“自动的、习惯性的行为被执行的原因”，对于习惯性美德行为而言，“行为人具有一种美德相关目标的习惯性可及心理表征”；其次，“行为人目标的心理表征被触发的环境刺激物反复而无意识地激活”；最后，这种激活“导致情境特征与目标导向行为之间的重复联系”，进而“美德行为就变得自动化和习惯化”。<sup>⑭</sup>需要思考的是，如果习惯性美德行为的这一解释框架能够成立，美德与技能又有何种关系呢？为了厘清美德与技能的关系，我们将这一解释框架具体化为习惯性美德行为得以形成的两个条件：（1）行为人自身具备美德相关的“习惯性可及目标”；且（2）它需要在情境中被反复激活。

对于第一个条件而言，需要回答以下两个问题：什么是“美德相关的目标”？什么是“习惯性可及”？第一个问题较容易理解，它是指这样一种目标：“如果行为人拥有它，在适当的条件下，就会导致行为人表现出美德的行为，即真正的美德行为。”<sup>⑮</sup>需要注意的是，这种目标不是外在于美德的，而是内在于美德行为者的动机中且与美德行为相一致的，也就是说，美德相关的目标只有通过实施美德行为，才能真正实现，脱离美德行为的目标不具有美德相关性。关于美德行为与美德动机的一致性关系后面将会做专门的探讨。我们先来看“习惯性可及”问题，对于这个问题而言，关键就是理

解什么是“可及”。“可及”是指一种可以达到的状态，这里包括两个维度的理解。一方面，“可及”是一种程度的可及。“习惯性可及目标是心理表征的目标，经常且容易被适当的刺激激活。”<sup>⑯</sup>这种容易发生的程度就决定了人们不需要刻意地去激活目标，它“可能在我们没有意识到的情况下就是活跃的”。另一方面，“可及”是一种从“内隐”到现实的可及。“被激活以产生习惯性行为的目标的表征，就是我的目标的表征”，并且这种表征是“长存于现世生活中的”，而非“一种超脱于个人的复杂性观念”。<sup>⑰</sup>从这一维度来看，“可及”是指一种由“我”而出发的具体性、现实性，它要求行为者要有与自身角色相匹配的现实生活经验和追求。这里之所以如此强调“我”，是想强调我的目标和生活经验只是“个人知识”，而非向大众开放的客观性观念，即是“内隐”的。<sup>⑱</sup>而之所以如此强调现实生活，是因为生活中的具体为习惯性的无意识美德行为提供了充足的养成资源，由于这些资源浸淫在我们的生活之中，并且习以为常，因此多是“内隐”的，它潜移默化地影响了行为者的行为，同时，目标只有回归现实生活之中才是“可及”的，否则只是形而上的抽象。所谓“内隐”，“对意识来说是双重的难解性，知者无法向他人解释所知之事，同样也无法向自己解释所知之事”。<sup>⑲</sup>因此，从“内隐”到现实的可及充分地说明了行为者的行为是意识之外的行为，是习惯性行为。就此而言，熟练技能的获得也有与“可及”相似的特征，例如，技能的“内隐学习（implicit learning）”。通过反复地练习，技能可以从新手发展到熟练阶段，即发展成为无意识的熟练技能。而这种练习大部分都是刻意练习，这种传统的练习模式被称为“外显学习（explicit learning）”。<sup>⑳</sup>但是有大量证据表明，技能的习得还有一种“内隐学习”机制，并且“内隐式”还是一种首要机制，它不是“外显式”的意识过程的衍生。<sup>㉑</sup>在“外显学习”中，“人们有意识地寻求规则和关系”，相反，在“内隐学习”中，“所有的变量都被无选择地观察，但它们之间的偶发事件被储存起来，且随着经验的积累，大量保证有效性的条件—行为链环将被建立起来”。<sup>㉒</sup>换句话说，“内隐学习”可以通过无须做出选择的无意识活动来形成有联系的行为。

对于第二个条件而言，“可及”已经说明了美德行为在情境中被反复激活是不存在问题的，那么技能行为是否也具备这种特征呢？德雷福斯兄弟的技能模型深刻地阐释了技能的进阶性以及

之相匹配的特性，到了技能的第五阶段——“专长（expertise）阶段”——专家就能够熟练应对，并且“体现出直接的、直觉的、情境式的反应”。<sup>⑧</sup> 斯蒂克特（Matthew Stichter）甚至直接将技能模型的第五阶段描述为技能的“直觉”阶段，并且认为，“直觉不是凭空而来的，而是在反复作用于各种情境以及在这些情境下采取的行动的结果中发展起来的”。<sup>⑨</sup> 此外，最新的神经生理学、解剖学也找到了直觉的生理基础，即位于基底神经节的尾状核和壳核，并发现，基底神经节在技能习得的初期不会被激活，而只有在技能被反复学习之后才会显著激活。<sup>⑩</sup> 以上的证据都表明，“直觉式”熟练技能的形成路径与习惯性美德是相同的，它们都是通过行为实施者反复作用于情境来实现的。

习惯性美德行为“内隐”机制的揭示不仅挑战了亚里士多德关于美德与技能相区别的观点，同时也为美德养成和应用开辟了新的路径。传统的美德养成注重提升行为人的“显性”意识系统、“理性”“规则基础（rule-based）”等，也因此，它在应用的过程中倾向于“抽象规则、推算、基本原则或者因果结构”，而这样的应用倾向很难适应于具体而复杂的现实情境，尤其是当今的文化多样化以及科技深度发展所形成的复杂社会情境。<sup>⑪</sup> 相反，习惯性美德行为肯定了美德养成过程中“默会性、自动性和内隐性的正当性”，它将具体的生活情境作为美德养成的重要资源，具有丰富的“经验性”“情境性”和“具身性”，而这不仅克服了传统美德应用的弱情境问题，“能够快速、自动、不费力地对情境突发事件做出（道德）判断”，并且也为解决人工智能道德领域的“具身性”“默会性”短板提供了有益的参考。<sup>⑫</sup> 此外，更重要的是，将习惯性美德行为与熟练技能相类比使我们看到，美德养成与技能习得有高度相似之处，有些学者已经将技能的“专家模型”应用于美德发展。

## 二、通达“自我”的美德与技能

再来看亚里士多德关于美德与技能相区别的第二个特征，在他看来美德行为与美德动机之间的一致性关系是美德行为与技能相区别的另一重要原因，他认为，对于美德行为者而言，“（b）他想要去做他所做的事情，并且是为了他所做之事的自身目的而做”。<sup>⑬</sup> 对此最为直观的理解就是，美德行为本身就是美德行为者的目的。相反，如果将此作为区别于技能的重要原因，可以认为，技能行为不

是技能实施者的目的。事实上，为了区别于美德，许多学者也常常通过区分技能行为与产品来强调技能实施者的技能活动是以产品为目的，而非技能行为本身。<sup>⑭</sup> 并且，这种常见的区分在亚里士多德的文本中也能找到十分充足的证据。亚里士多德认为行为与产品是相互排斥的，“没有行为是一种产品，没有产品是一种行为”。<sup>⑮</sup> 那它们在什么方面相互排斥呢？先来看行为，亚里士多德认为，美德与行为有关，美德“是通过那些正在形成的行为而成长起来的，如果不按照这种方式去行动，它就会被摧毁”。<sup>⑯</sup> 亚里士多德将行为看作是“应该怎么做”。<sup>⑰</sup> 也就是说，行为是美德的具体体现，此时，美德与行为是一致的，或者说行为就是美德行动者的内在动机的外化。产品是一种被生产出来的东西。亚里士多德认为技能与产品相关，并且这样来解释了它们之间的关系，即“每一种技能都与将某物带入存在物之中（bringing something into existence）有关，而技能的思考就是研究如何产生某种可能存在或不存在的东西，其（运动）原理在生产者中而不是在生产的东西中”。<sup>⑱</sup> 这句话明确地说明了技能能够产生产品，但是技能能够产生产品的原因不在技能，而在生产者。在产品的生产过程中，技能只是工具，而生产者的内在动机才是核心，技能只负责将其“带入存在物之中”。可以看出，生产者的内在动机并没有在技能中外化，而是通过技能在产品中外化了。这就是行为与产品相排斥的根本原因，通过行为可以直接看到美德，行为既是美德实现的过程，也是美德的结果；而通过产品则不能判断技能的真实情况，技能只是生产产品的工具，它自身不是产品。但亚里士多德忽略了另一种情况，生产者也可能不是为了获得产品，而是“享受”运用技能过程本身，此时技能就既是生产过程，也是产品，生产者的内在动机就体现在技能的运用之中。<sup>⑲</sup> 这一情况得以发生的前提就是，技能实施者存在一种动机，这种动机能够让他更加关注技能行为本身，而非技能运用的结果。是否有这种动机呢？现代心理学的“心流（flow）”理论有力地支持了这一种情况。

心理学家米哈里（Mihaly Csikszentmihalyi）通过调查，认为一些身怀技能的人之所以为了活动本身而去做事情，是因为他们都拥有一种非常相似的积极的主观体验——“心流”，并认为拥有这种状态的人“完全投入到某件事中，以至于忘记了时间、疲劳以及除了活动本身以外的一切”，“他们非常喜欢这种体验，以至于愿意竭尽全力再次

体验”。<sup>⑤</sup>那么“心流”背后的动机又是什么呢？米哈里将“心流”这种“最佳体验”归因为“享受（enjoyment）”，并认为，“享受”是“心流”体验者具有共性的显性现象。<sup>⑥</sup>因此，我们把“享受”称为显性动机。“享受”得以形成的前提条件有三，首先，需要适当的技能，米哈里认为没有技能的挑战算不上真正的挑战，当我们没有攀岩的技能，陡峭的崖壁只是岩石，不会令我们心潮澎湃；其次，具有挑战的“舞台”且挑战的目标不是目的，它的价值在于引导和调动技能实施，进而使行为者能“享受”挑战；最后，挑战与技能应当平衡，因为“享受来自这个非常特定的点”，相反，平衡的打破容易引起挫折感或者怠慢感，让人无法提起兴致。<sup>⑦</sup>通过以上三个条件可以看出，技能实施者的“享受”动机并不是随时随地出现的，它具有条件约束性，但至少我们找到了技能实施者只关注技能行为本身而非产品的关键性内在动机证据，也就是说，在特定的条件下，技能也符合亚里士多德对美德的描述——“为了他所做之事的自身目的而做”。我们再来揭示“心流”体验的技能行为的隐性动机。米哈里通过攀登事件进一步挖掘了“享受”背后的隐性动机，他认为，“我们之所以享受事件本身，是因为我们认为它可以让我们表达自己的潜力，了解我们的极限，延伸我们的自我，这个过程隐含在攀登者的‘自我交流（self-communication）’中”。<sup>⑧</sup>攀登者的目的不是快速登上山顶，而是十分在意攀登活动本身所提供的挑战舞台，他享受这个舞台是因为在“自为自我（autotelic self）”的驱动下，“潜在的威胁转化为愉快的挑战”，并使人“保持其内在的和谐（inner harmony）”。<sup>⑨</sup>

那么美德是否存在类似的显性动机和隐性动机呢？我们对美德动机的描述一般是这样的：当把美德行为看作是一种以自身为目的的行为时，美德行为的动机是一目了然的，即它自身。显然，这里有一种目的一动机循环论证之嫌。一种刨根问底的问题是，驱使美德行为者如此看重美德行为自身，而非其它外在目的的真正原因是什么？这种问法跳出了目的一动机循环论证结构，并将其整体视为问题对象，进而将美德动机问题推向纵深。如果我们以此再重新考虑亚里士多德关于美德第二个特性的描述：“他想要去做他所做的事情，并且是为了他所做之事的自身目的而做”<sup>⑩</sup>，并重点关注美德实施者为什么“想要去做”，美德深层次的内在动机将会被进一步被揭示：与“心流”类似，它就是“享受”并与之有关的“愉悦”。在《尼各马

可伦理学》中，我们可以找到相关论述，例如，亚里士多德认为人们在实施“高尚”“正义”“慷慨”等美德时，十分“享受”，是因为美德行为“就其本性而言也是令人愉悦的”。<sup>⑪</sup>此外，亚里士多德认为只有真正“享受”“节制”和“勇敢”的人，才具备“节制”和“勇敢”的美德，他强调，“一个克制身体过度享乐并享受这样做的人是有节制的，但若有人因此受压迫，便是无节制，敢于面对危险并乐于冒险或至少不为此而痛苦的人是勇敢的，但是一个为此感到痛苦的人是懦夫”。<sup>⑫</sup>需要注意的是，如果我们把亚里士多德眼中的“享受”只理解为人类生理的愉悦感那就错了。亚里士多德尽力去区分生理之乐和道德之乐，他承认“愉悦感从我们所有人的婴儿时期就开始了；因此，这种根深蒂固的感觉很难从我们的生活中抹去”，并且认为这种感觉“对动物来说也是普遍的”，也正因此，“坏人也容易犯错，尤其是在享乐方面”，而我们要做的是追寻“高尚和权宜之计（expedient）之乐”。<sup>⑬</sup>这种乐的本质就在于它是在德性与欲望的平衡之处发生的。亚里士多德在此既肯定了人类难以摆脱动物本能式的生理之乐，同时也肯定了因为美德，我们可以“不受欲望支配”，并且在与欲望所构成的挑战的斗争过程中收获美德之乐。<sup>⑭</sup>所以他紧接着又感慨道：“再一次，正如赫拉克利特所说，与快乐斗争要比与脾气斗争困难得多，在更困难的斗争中，一个人总能获得一种技能或一种美德。”<sup>⑮</sup>此处赫拉克利特所说的“斗争”的“快乐”就是指本能式的生理之乐。

然而，在美德与欲望挑战的过程中，美德行为者一定会表现为“乐”吗？康德通过“悲伤的慈善家”的例子告诉我们，在很多时候美德带来的不是美德之乐，而是痛苦，并且“这种痛苦源于活动中情感冲突的存在及其克服，需克服的情感冲突愈是强烈，则愈能说明相应行动为真正的有美德的行动”。<sup>⑯</sup>可见，都是在描述美德与欲望的挑战过程，康德却得出了与亚里士多德、赫拉克利特相反的结论。这样的结果显然削弱了我们之前将美德的内在动机归因至“享受”的论证。为了解决这一紧张，黎良华认为，与规则伦理不同，“在美德伦理那里，有美德的行动实际上是人内在的价值观念、理性慎思以及相应的情感欲望的统一与协调之结果”。<sup>⑰</sup>这样的对比没有从根本上解决为什么美德会带来“痛苦感”问题，反而进一步指出了美德之乐的深层原因，即人们在面临着欲望挑战的过程中的自我的实现或者发展，而这正是美德伦理的隐性动机。

正如曼纽尔（Manuel María Cruz Ortiz de Landázuri）在分析亚里士多德的“中道（the mean）”时指出，“中道”不是指数量上的平均值，而是一种“基于人类本性的实现”的和谐、平衡，美德之所以是“善”的、“愉悦”的，“因为它们在人身上建立了一种情感和意愿的平衡”，这种平衡是“对审美的和精神的自我发展的渴望”驱动的结果。<sup>④</sup>无独有偶，斯多亚学派“将幸福的前提仅仅设定在那些与我们自然的、可达到的好相一致的感觉和动机之上”。<sup>⑤</sup>安东尼（Anthony A. Long）将斯多亚学派所主张的美德伦理动机的起点总结为“规范性的自我”，并认为正是有这个前提设定，我们追求美德生活的过程就是一个“培养或‘取悦’这个规范性的自我”的过程。<sup>⑥</sup>而这种美德动机策略的转换也将幸福的生活变成了“一个美丽的艺术作品”，这样一来，“每个人的生活都有生活的技艺（technē tou biou）”，大家都可以像运用技能一样运用美德，“遵循道德上的美丽、杰出和辉煌去生活”，“要能够让最好地塑造我们自然动机和潜能的‘反思’来指导生活”，在“培养或‘取悦’这个规范性的自我”的过程中熟练应对人生中的种种挑战和诱惑，实现美德人生“艺术作品”的卓越。<sup>⑦</sup>

安娜斯（Julia Annas）也曾经在充分利用米哈里的“心流”理论基础上，详细地对亚里士多德的美德思想与技能进行了类比分析，并依此得出结论，“美德具有实践专长或技能的结构”。<sup>⑧</sup>然而可惜的是，安娜斯在类比美德与技能的过程中只看到了美德与技能“享受”的显性动机而忽视了“自我”的隐性动机，造成了美德伦理理论与实际的情况看起来十分不相符，主要体现为两点：第一，如果将美德行为仅仅归因于“享受”，则没有办法再从行为者的内在状态上解释美德行为人的“痛苦”原因，但如果将“痛苦”的美德行为动因指向远端的美德行为结果，则会造成美德行为动因解释的前后不一致；第二，考虑“享受”动因的形成条件，日常的美德并非像攀登高峰一样时时充满着挑战，有时候一些简单行为也能体现出行为人的美德，比如献爱心、“同情”“公正”等，人们也很“享受”这些美德行为，正如我们所说的助人为乐。<sup>⑨</sup>而当我们从“自我”的隐性动机来分析美德行为时，一切都显得顺理成章。现代心理学所揭示的“自我理论”有两种不同的模型假设，一是“实体论（entity theory）”，二是“增长论（incremental theory）”，前者主张人所具备的技能或道德是一种“固定的、不可塑的特性”，后者则主张技能或道德是一种“可

塑的品质，可以改变和发展”，并且它们通常“被看作是个人的世界观的核心假设”。<sup>⑩</sup>也正因此，“自我理论”常常被用来评估行为人在道德行为过程中的内在状态，评估通常是对以下命题做出是与否的判断：“（a）一个人的道德品质是他们最基本的东西，它不能改变太多；（b）一个人有没有责任感、有没有诚意，是深深根植于他的性格里的，不能改变太多；（c）一个人的道德品质（例如责任心、正直和诚实）是无法改变的。”<sup>⑪</sup>通常，道德“实体论者”对此持有肯定意见，因此，他们更愿意去做力所能及的事情，并且会去“享受”擅长之事，而对于有挑战的事情，“在基于实体的系统中，焦虑似乎出现得更快，消退得更慢”。<sup>⑫</sup>相反，道德“增长论者”否定个体道德品质的不可变性，肯定了“动态的、可塑的”道德观，他们时常视挑战情境为道德品质成长的舞台，挑战激发了自我的潜力，而非否定了“定性（fixed）”自我，因此，面对挑战时，“在增长系统中，兴趣和享受似乎更坚定、更持久”。<sup>⑬</sup>可以说，“自我”的美德行为动因比“享受”动因具有更加一以贯之、更加包容的解释力。无论是“享受”，还是“痛苦”都能够在美德行为者的“自我”那里找到根源，同样，无论是惊心动魄的挑战，还是平淡如水的日常都可以成为人们“享受”美德的舞台，只要它能够与“自我理论”这一“个人世界观的核心假设”相符。

综上，尽管美德和技能看似是两种不同的人的行为，但就同一行为者而言，它们有着类似的动机解释框架，尤其是“自我理论”隐性动机的揭示直接将行为与个体的世界观、价值取向贯通起来，进而为我们确立了美德和技能在动机源头上的关联性，这有利于我们从动机的层面上像激发人们训练技能一样地激发他们发展美德，或者是像发展美德一样地激发人们练习技能。

### 三、不一定“坚定”的美德与不一定“不坚定”的技能

尽管美德与技能一样，有着深层的内驱力，但是承认一种行为是美德行为，仅靠这些是不够的，因此，这里就涉及到亚里士多德关于美德与技能相区别的第三个特征，即亚里士多德认为，美德行为者必须要“（c）在他行动时是确定和坚定的”。<sup>⑭</sup>我们可以引申从两个方面来看待美德与技能的这种区别：第一，从美德行为者自身来看，他们不会主动去放弃美德；第二，考虑美德行为者所处的现实

复杂情境，美德行为者不会被外在的“诱惑”所动摇，而遗忘最初的美德动机。下面要做的就是对这两个方面的观点提出质疑，并在质疑的过程中深入分析美德与技能的紧密关系。

先来看第一个方面，布罗迪在分析亚里士多德关于美德与技能的区别时明确指出，一个人可以做到“自愿”放弃技能，但绝对不会“自愿”放弃美德。<sup>⑤</sup> 她的这一论断是通过对比美德行为者与技能行为者的内在意图而得出的。布罗迪从亚里士多德的文献出发，推测出美德行为者有一种独特的道德“意图反应（prohairesis response）”，这种反应完全直接地表现在行为人的行为中，体现为“直接实践性（categorically practical）”；而技能行为者则不是，“他们往往内心知道该如何做，但实际上并非如此，因为总有些技能之外的原因促使他们去行使技能”。<sup>⑥</sup> 正因为技能行为者的意图与技能本身可以不一致，所以“如果一个人自愿放弃一项技能，或者因为这项技能不再值得练习而决定放弃，这并不会影响这项技能的质量”。<sup>⑦</sup> 而美德行为者无法做到这一点，因为他们的道德意图具有“直接实践性”，不愿意实施美德行为也就代表放弃了美德行为本身，没有“勉强”的美德。相反，当一个人决定要实施美德行为，那么他的这种“意图反应”就会直接体现在美德行为之中，是确定且坚定的。同时，布罗迪强调人们是不会“自愿”放弃美德的，因为“没有任何立场可以让他合理地轻视做一个好人的价值，如果他有理性地珍视任何其他东西，他就必须珍视这一点，因此，他在理性上不可能愿意放弃他认为成为一个好人所必需的品质”。<sup>⑧</sup> 可以看出，布罗迪分别从两个层次上肯定了美德行为者的“确定和坚定”：（1）因为美德行为者的“意图反应”与美德行为是绝对一致的，所以是它们之间的关系是“确定和坚定”的；（2）理性的美德行为者是不会自愿放弃美德行为的，因此美德行为的实施是“确定和坚定”的。

然而，布罗迪的观点是存在问题的。首先，在肯定美德行为与美德意图一致的同时，并不能否定所有的技能行为与技能行为者的意图是分离的。如前所述，“心流”理论已经很深入地向我们描述了技能行为者是如何在“自我”隐性动机和“享受”显性动机的驱使下来运用自身的技能：攀登者在乎的是“享受”攀登过程本身以及“延伸的自我”，而非外在的山峰。其次，技能行为者在很多时候也不会自愿放弃技能的锻炼和运用。米哈里在论述“心流”理论时尤其关注到了儿童群体，在“心流

与自我的成长”这一节中，他形象地描述道：孩子们学习说话不是为了成为演说家，而是想去发问、探索世界，尽管孩子们跌得头破血流，但仍然还要站起来学习走路，学习骑自行车等等，每一次技能练习与技能运用过程中的“心流体验都有助于自我的成长”，他们从未想过要自愿放弃这些探索自我、实现自我、提升自我的人类基本技能，因为“我们的意识包含了关于我们自己是什么的新信息”。<sup>⑨</sup> 最后，理性的美德行为者真的不会自愿放弃美德行为吗？这不仅涉及到行为者的内在动机，还需要考察美德自身的性质。有些美德是一种“互惠”的关系，而有些美德是一种“冲突”的关系，例如，美德不统一论所提及的“节制和勇气”“正义和仁慈”时常处于一种紧张的关系，节制时常要美德行为者保持“冷静”，而勇气却需要“温暖”；正义的美德需要行正义之人的“刚正”，而仁慈则需要“柔和”的同情心。<sup>⑩</sup> 很明显，美德这种内在的紧张关系让人在面对同一事件时很难“两全其美”，更多的是选择一种而舍弃另一种，这种舍弃不能不说是美德行为者经过深思熟虑后的“自愿”。

另外，美德可以被遗忘吗？早在1958年赖尔（Gilbert Ryle）在“论忘了是非”一文中专门对比了美德与技能的不同，他认为美德包含情感上的“在意（care）”，例如“爱、享受或者赞赏”，而技能更多的是包含理论知识，一个人可以忘记理论知识，但是却无法忘记“在意”，并且“不在意不等于遗忘”，因此，技能可以被遗忘，而美德只能“不在意”，不能被遗忘。<sup>⑪</sup> 但和上述探讨美德的隐性动机问题一样，多尔蒂（Matthew Ryan Dougherty）并不满足于将“在意”理解为“纯粹的享受”，而是认为“美德需要一种更深层次的、能定义身份的承诺形式”，他把这种形式称为“身份定义承诺（identity-defining commitment）”，并认为它包括两个方面：“承诺的客体是承诺主体身份的决定性因素，因为承诺主体与承诺的客体是一致的；这也是他们身份的决定性，因为他们认同自己的承诺，坚持要继续下去。”<sup>⑫</sup> 紧接着，他还解释了承诺（美德行为）“坚持要继续下去”的坚定性根源，即“在认同承诺的对象和承诺本身的过程中，承诺主体会深深投入；客体不仅仅是他们享受或渴望的东西，而且是他们深切在意的东西，并将其理解为他们自我的一部分”。<sup>⑬</sup> 在此，多尔蒂从内在的“自我”出发，将美德行为看作是“身份定义承诺”，论证并解释了亚里士多德所强调的美德行为的“确定和坚定”的根源，但与亚里士多德和

赖尔不同的是，多尔蒂认为美德行为的“确定和坚定”这一特征并非是美德与技能存在差异的原因，相反还是美德与技能紧密联系的关键。因为，“一个人的承诺是深刻的，但这并不能保证它就足以克服相反的诱惑”。<sup>⑧</sup>也就是说，一个人具备承诺的动机不一定就能够保证承诺的坚定，因为在现实的情况下，美德行为者（承诺主体）总会面临诸多诱惑，这会造成两种后果：（1）如果美德行为者抵制不住现实情况的诱惑，那么他就背离了最初的美德行为承诺，这种背离就是遗忘，从这种意义上来看，美德是可以被遗忘的，例如一些父母一开始会全身心地投入到孩子身上，但后来却忙于事业，忘记了成为“好家长”的承诺；（2）理想的后果是，成功抵制诱惑，“如果成功的主张是正确的，那么承诺就需要拥有一种意志技能（volitional skill）”。<sup>⑨</sup>第一种后果从反面回应了美德与技能的相似性，即美德也是可以遗忘的，美德的承诺无法“一劳永逸”地保证美德行为的“确定和坚定”，第二种后果从正面回应了美德与技能之间的紧密联系性，即与意志有关的技能能够保障美德承诺的坚定性。那么，与意志有关的技能是何种技能呢？多尔蒂对此描述得较为笼统，他认为，“意志技能是一种为一件事而采取行动和付出努力的可靠的、智慧的能力，它就像实际技能一样，有高低层次之分”。<sup>⑩</sup>罗伯茨（Robert C. Roberts）则将诱惑的世界看作是“心理的逆境”，他认为我们不可能通过“基因编辑”的方式来彻底且持久地“赋予一个人道德品质”，而是需要运用我们的意志力在“心理的逆境”中成长，进而来获得道德品质。<sup>⑪</sup>罗伯茨把这种基于意志力而获取的道德品质称为“意志力美德”，并且将与之相关的意志力看作是“自我管理的技能（skills of self-management）”。<sup>⑫</sup>具体而言，我们可以将“意志力美德”与技能相类比，“意志力美德”的养成离不开对“欲望、冲动”管理技能以及“情绪”管理技能的练习，例如，耐心美德的养成需要我们处理好“愤怒、怨恨和无聊”，勇气美德的养成需要我们控制好“恐惧和焦虑”，我们可以通过掌握“延迟满足”“欺骗欲望”“重构冲动”等技能来缓解甚至消除我们的冲动，通过掌握“适当发泄”“自我对话”等技能来控制我们的情绪。<sup>⑬</sup>

需要注意的是，罗伯茨将“意志力美德”与技能做类比并不是说以上所讨论的技能能够涵盖全部“意志力美德”，也不是说美德就是技能，而是让我们看到，当我们最初的美德动机在现实的“诱惑”世界中遇到挑战时，我们可以利用相关技能来“纠

偏”，来克服我们的“坏习惯和不良情绪”，最终，这些技能保障了美德动机在复杂的现实情境中能完全落实到行为之中，成为美德行为本身。<sup>⑭</sup>因此，也可以得出结论说，美德行为的“确定和坚定”不是使得美德与技能渐行渐远，相反，只有美德与技能的共同作用，才有可能保障美德行为的“确定和坚定”。

#### 四、三种类比形式的美德技能模型

可见，在反思亚里士多德关于美德与技能的差异的过程中，有破有立，我们尝试从三个方面对美德与技能的类比关系进行总结：第一，行美德之人并不一定“知道自己在做什么”，习惯性美德与熟练技能的习得方式有类似之处；第二，行美德的深层动机不在“美德行为”中，而在“美德行为者”中，具体来说是“美德行为者”的内在自我，而一些技能实施者也有同样的动机；第三，美德行为不一定是“坚定”的，在复杂现实情境中美德行为与美德动机有时会出现偏离，而技能的运用恰恰是“纠偏”的最佳手段。从以上三个方面来看，美德与技能的类比程度是不同的，分别有“弱形式”“温和形式”“强形式”三种：在弱形式类比中，“美德与技能有一定的联系，但美德本身不能从技能的角度来理解”，例如以上的第三个类比，技能只是帮助美德行为者“纠偏”的手段；在温和形式类比中，“美德与技能在结构上有相似之处，因此我们可以通过观察技能的获得来了解美德是如何发展的”，例如以上的第一个类比，透过熟练技能的习得方式来理解甚至模仿习惯性美德的养成，但温和类比“并不承认美德就是技能——只是说美德与技能有重要的相似之处”；而强形式类比主张“美德应该被定义为一种技能，但仍然给我们留下了一些空间来说明技能和美德之间的差异”，例如以上的第二个类比，将美德行为与技能的动机都指向了行为人的内在自我，用同一动机解释框架来解释两种不同的行为，尽管如此，这里仍留有差异空间，即“并不是说所有的技能都是这样的”。<sup>⑮</sup>由此可见，以上三种形式的类比都没有完全肯定美德就是技能。

尽管如此，但这并不影响人们基于这三种美德与技能的类比形式来发展美德技能模型。先来看弱形式类比下的美德技能模型，如前所述，罗伯茨通过“自我管理的技能”模型来对美德行为进行“纠偏”，此外，“元认知技能（metacognitive skills）”

模型也有同样的效果，它包括四个方面的自我控制技能：“（1）远离诱惑的注意力的自我监控（self-monitoring）；（2）自上而下的消极冲动的执行控制；（3）对特定刺激敏感的意识；（4）热情衰退时的自我激励。”<sup>⑥</sup> 这些技能模型所设定的指标与美德的发展呈正相关关系，练习或者运用这些技能都有利于行为人更好地实现美德。

而在温和形式类比中，美德技能模型体现为按照技能的模型来发展美德。人们常用技能“专家模型”来发展美德，甚至构造出了美德“专家模型”。“专家模型”的目标是指引新手向专家发展，一般来说，“专家和新手在三个基本方面有所不同：第一，特定领域的专家比新手拥有更多、更有组织的知识，并且专家知识有多种类型，它们相互作用，例如，声明性（什么）、过程性（如何）、条件性（何时和多少）；第二，专家对世界的感知和反应是不同的，他们会注意到新手错过的细节和机会；第三，专家的表现有所不同，新手使用有意识的、努力的方法来解决，而专家的技能是高度自动化的、不费力的”。<sup>⑦</sup> 显然，“美德专家”也具备专家的基本特征，例如，他们“更擅长快速准确地解读道德情境，并决定自己可能发挥的作用”，在解决复杂道德问题时得心应手、反应快速，并且往往表现出“强烈的道德欲望”。<sup>⑧</sup> 而从新手发展成“美德专家”，必须要接受大量的类似于技能的练习。纳尔瓦埃斯 (Darcia Narvaez) 将“美德专家”模型划分为四个阶段：“道德敏感性 (ethical sensitivity)”阶段、“道德判断 (ethical judgment)”阶段、“道德聚焦 (ethical focus)”阶段、“道德行动 (ethical action)”阶段，并认为每个阶段都有 7 种需要练习的美德技能，整个专家模型中包含有 28 种美德技能，它们都具有典型性，“是从那些被认为是道德楷模的人身上取样的”，涵盖了“传统美德”和“现代美德”。<sup>⑨</sup>

此外，一些学者还探讨了强形式类比的美德技能模型。索萨 (Ernest Sosa) 认为人们大致可以从三个方面的成就来评价我们对技能的运用：“准确性 (accuracy)，实现目的；熟练 (adroitness)，展现技能或能力；倾向 (aptness)，通过熟练的（技能）展现实现目的。”<sup>⑩</sup> 由于这三个方面的英文首字母都是 A，所以这也被称作技能的“AAA”结构模型。不难看出，技能的“AAA”结构是层层递进的，第一个 A（“准确性”）体现了技能的外在目的性，第二个 A（“熟练”）体现了技能行为者以技能的熟练展现为目的，第三个 A（“倾向”）是建立

在第二个 A 的基础之上的，它体现了技能行为者通过熟练的技能展现而实现内在的深层次目的，相当于之前所探讨过的技能的隐性动机——“自我”。显然，技能行为者在向“AAA”结构不断攀升的过程中技能的目的逐渐从技能的外在结果（产品）转向技能行为，并最终转向内在“自我”。而之前我们分析美德的隐性动机也源于“自我”，因此，当我们在练习或者运用技能时，如果我们把重点放在第三个 A（“倾向”）上，就会实现美德与技能的通达。但如何保证技能行为的目的重点在“倾向”上，而非其它两方面呢？为此斯蒂克特在“AAA”基础上又多加了一个 A——“保证 (assurance)”，进而提出了技能的“AAAA”结构模型，他认为，“保证”是指“技能行为者对技能实践的目的有一个规范性的承诺 (normative commitment)”，因而“AAAA”结构模型的优势就在于它把技能实践的“目的”限定在了技能行为者的内在动机上，而非技能行为或者行为的结果。<sup>⑪</sup> 这样一来，“AAAA”结构模型就会起到两方面的效果：一方面，可以保证练习技能就像发展美德一样去追求内在“自我”，而非仅仅是为了“熟练”技能或者技能的产品；另一方面，在练习或者运用技能的过程中去实现美德，塑造技能行为者自身。

以上讨论可以看出，美德与技能的类比已经从理论的可能性论证走向了模型的建构，甚至是应用，但需要注意的是，技能既不挑战也不取代美德，而是通过类比似的思考来补充美德行为的解释，并为美德的理论发展和实际应用开辟新的空间。总之，“接受这些观点而产生的优点和好处远远超过了亚里士多德的论点可能鼓励的任何怀疑”。<sup>⑫</sup>

#### 注释：

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Hippocrates G. Apostle (trans.), Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975, p.25, p.25, p.104, pp.23-25, p.22, p.104, p.25, p.12, pp.23-24, p.24, p.25, p.25.

⑪ Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, p.21.

⑫ Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York: Oxford University Press, 1991, p.85, p.87, p.89, pp.86-89, p.89, p.90.

⑬⑭⑮⑯⑰ Paul Bloomfield, *Moral Reality*, New York: Oxford University Press, 2001, p.94, p.94, p.94, p.96, p.102.

⑱ Nicholas Smyth, *Integration and Authority: Rescuing the “One Thought Too Many” Problem*, *Canadian Journal of Philosophy*, 2018, 48(6), p.1.

⑲⑳㉑㉒ Jonathan Haidt, *The Emotional Dog and*



Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment, *Psychological Review*, 2001, 108(4), pp.818–819, pp.818–819, pp.818–819, p.823.

⑩⑬⑭⑮⑯⑰ Nancy E. Snow, Habitual Virtuous Actions and Automaticity, *Ethical Theory and Moral Practice*, 2006, 9(5), p.545, p.551, p.553, p.554, pp.555–556, pp.555–556.

⑱⑲⑳ Arthur S. Reber, *Implicit Learning and Tacit Knowledge: An Essay on the Cognitive Unconscious*, New York: Oxford University Press, 1993, pp.117–118, p.118, p.25.

㉑ E. Kal, R. Prosee, M. Winters, et al., Does Implicit Motor Learning Lead to Greater Automatization of Motor Skills Compared to Explicit Motor Learning? A Systematic Review, *PLoS ONE*, 2018, 13(9), p.2.

㉒ Carole Myers, Mark Conner, Age Differences in Skill Acquisition and Transfer in an Implicit Learning Paradigm, *Applied Cognitive Psychology*, 1992, 6(5), p.430.

㉓ 成素梅、姚艳勤:《弗雷福斯的技术获得模型及其哲学意义》,《学术月刊》2013年第12期。

㉔ Matthew Stichter, *The Skill of Virtue*, Bowling Green: Bowling Green State University, 2006, p.56.

㉕ Matthew D. Lieberman, Intuition: A Social Cognitive Neuroscience Approach, *Psychological Bulletin*, 2000, 126(1), p.121.

㉖⑳ Daniel K. Lapsley and Patrick L. Hill, On Dual Processing and Heuristic Approaches to Moral Cognition, *Journal of Moral Education*, 2008, 37(3), p.316, p.325.

㉗ Mihaly Csikszentmihalyi, Sami Abuhamedh and Jeanne Nakamura, Flow, *Handbook of Competence and Motivation*, Andrew J. Elliot and Carol S. Dweck (eds.), New York: The Guilford Press, 2005, p.600.

㉘⑳ Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York: Harper & Row, 1990, p.49, pp.50–52, p.209.

㉙⑳ Mihaly Csikszentmihalyi, *The Evolving Self: A Psychology for the Third Millennium*, New York: HarperCollins Publishers, 1993, p.180, p.237.

㉚⑳ M. M. C. D. de Landázuri, Virtue Without Pleasure? Aristotle and the Joy of a Noble life, *Acta Philosophica*, 2014, 1(23), p.93, pp.89–98.

㉛⑳ 黎良华:《有美德的行动与有美德者的快乐》,《道德与文明》2015年第1期。

㉜⑳⑴ 安东尼·朗:《作为生活艺术的希腊化伦理学》,刘玮译,《哲学分析》2012年第5期。

㉝ Julia Annas, *The Phenomenology of Virtue*, *Pheno-*

*menology and the Cognitive Sciences*, 2008, 7(1), p.21.

㉞ Lorraine Besser-Jones, The Motivational State of the Virtuous Agent, *Philosophical Psychology*, 2012, 25(1), pp.100–101.

㉟⑵ Carol S. Dweck, Chi-yue Chiu and Ying-yi Hong, Implicit Theories and Their Role in Judgments and Reactions: A World from Two Perspectives, *Psychological Inquiry*, 1995, 6(4), pp.267–268, p.269.

㊱⑵ Carol S. Dweck and Daniel C. Molden, Self-Theories: Their Impact on Competence Motivation and Acquisition, *Handbook of Competence and Motivation*, Andrew J. Elliot and Carol S. Dweck (eds.), New York: The Guilford Press, 2005, p.137.

㊲ Olivia Bailey, What Knowledge Is Necessary for Virtue?, *Journal of Ethics & Social Philosophy*, 2010, 4(2), pp.6–7.

㊳⑵⑶⑷⑸⑹ Matthew Ryan Dougherty, *Skill and Virtue After “Know-How”*, Cambridge: University of Cambridge, 2019, pp.28–29, pp.103–117, p.117, p.120, p.120.

㊴⑵⑶⑷ Robert C. Roberts, Will Power and the Virtues, *Philosophical Review*, 1984, 93(2), p.235, p.238, pp.242–246, p.239.

㊵ Matt Stichter, Virtue as a Skill, *The Oxford Handbook of Virtue*, Nancy E. Snow (ed.), New York: Oxford University Press, 2017, p.58.

㊶ Darcia Narvaez, The Neo-Kohlbergian Tradition and Beyond: Schemas, Expertise, and Character, *Moral Motivation Through the Life Span*, Gustavo Carlo and Carolyn Pope Edwards (eds.), Lincoln: University of Nebraska Press, 2005, p.155.

㊷⑵⑶⑷ Darcia Narvaez, Integrative Ethical Education, *Handbook of Moral Development*, Melanie Killen and Judith G. Smetana (eds.), Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 2006, p.716, p.716, pp.716–718.

㊸ Ernest Sosa, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Volume I, New York: Oxford University Press, 2007, p.23.

㊹ Matt Stichter, *The Skillfulness of Virtue: Improving Our Moral and Epistemic Lives*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p.107.

作者简介: 王亮, 西安交通大学马克思主义学院副教授, 陕西西安, 710049。

(责任编辑 胡静)