Globethics Repository



德性的结构 [Structure of Virtue]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	高, 国希
Publisher	天津社会科学院、中国伦理学会
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-10-31 16:02:48
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185380

高国希：德性的结构

高国希

德性的结构

高国希（复旦大学应用伦理学研究中心上海　200433 ）

【内容提要】随着德性伦理学在当代西方的复兴，关于德性、品性的研究备受关注。本文对德性内涵的基本层面进行了初步梳理，探讨了德性的品性、实践智慧、情感、理智能力等层面的特征，力求反映出德性之不同于规则、原则的机理，从德性伦理的主旨、方法、运行逻辑的角度，分析了其在伦理学理论中的地位和作用。

【关 键 词】德性/品性/性情/实践智慧/规范伦理

一、德性是人类幸福所需要的品性、性情

Virtue（德性），来自拉丁文vir，意为“男子气概”，来自战神，希腊文为arete，意为显示出某方面的能力、特长、优势。本文根据苗力田先生的见解采用“德性”之译，而不用“美德”一译，因为“美”常为柔美，少却了arete或virtue本有的刚阳之气；同时，本文不采用“德行”之译，virtue作为一种品质，而非现实的行动，此时尚未见诸“行”；而“德性”一词，可以体现出其品性与特质之意，儒家亦用来指人或物的品质、禀性、特征，应是最为贴切之概念。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》中指出，“我们称那些值得称赞的品质为德性”[1]。德性不是天生的，不是一种天性，天性至多是倾向于让我们接受德性。在亚里士多德那里，考察德性意在人的幸福：“我们必须考察德性的本质，这样我们就能更清楚地了解幸福的本性”[1](1102a5-7)，“我们要研究的显然是人的德性。因为，我们所寻求的是人的善和人的幸福。”[1](1102a14)我们所有的道德德性都不是由自然在我们身上造成的，它是由习惯养成而获得的品性、品质。“习惯”尽管可以帮助我们形成德性，但德性却并不是习惯，如果习惯被理解为是与实践智慧毫无关系的一种机械程序的话（如抽烟的习惯，一个人就可以不用思考地做它）。对亚里士多德来说，发展出一种特质需要做具有这种特质的品性的行为，只有做了公正的行为，人才能把公正感慢慢地灌植入其自身，做公正之事的习惯会帮助我们成长为公正之人，对于内化德性的“目的”是必需的，亦即，德性的要求的确来自习惯。这种实践是要不断地重复这类的行为而内化，品格、德性就是这样炼成的：“我们通过做公正的事成为公正的人，通过节制成为节制的人，通过做事勇敢成为勇敢的人”[1](1103b1-3)，这样，“成就着德性也就是德性的实现活动”[1](1105a16)。由做公正的事而成为公正的人，这一论述表明在亚里士多德那里并没有当代伦理学所提出的“做”(doing)与“在”(being)的尖锐区分，亦即不存在“做（什么事）”与“是（什么人）”、“如何行动”与“生存状态”之间的鸿沟，在亚里士多德那里，二者是相贯通的：“我们通过培养自己藐视并面对可怕的事物的习惯而变得勇敢，而变得勇敢了就最能面对可怕的事物。”[1](1104b1)

一种德性是一个人的状态或性情(disposition)。比如，如果一个人是慷慨的，那么他（她）就有一类特定的品性，他（她）在性情上，亦即习惯地和可以信赖地，是慷慨的。德性不只是像习惯，它是为某些理由而行动的性情、禀性，因而是通过行动者的实践理性而起作用的，它由作出选择而形成，并在作出未来的选择中而运用。这种性情是以一种方式而非其他方式来行动，它并不是以前的行动偶然堆积下来而成的一种结果，而是支持他（她）的诚实性情的一种决定、一种选择[2]。德性要求作为一种品性，为了正当的理由做正当的事情，而没有严重的内心不情愿的反抗，以这种方式来发展你的品性。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。并不是所有的品性都是德性，恶的品性就不是德性。亚里士多德的德性就是“状态”加“活动”，既能使其状态好，又能使其活动完成得好，“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”[1](1106a15-22)。

德性伦理学认为，“德性是人类为了幸福、为了兴旺发达、生活美好所需要的特性品

质”[3]。“德性是人类后天获得的性质，拥有和运用它，会使我们能达到内在于实践的那些好处，而若缺少了它，则必定会阻碍我们达到这类好处。”[4]人类行为有外在好处与内在好处。外在的好一般讲来是好的东西，它们是人的欲望所追逐的对象；而内在的好则是与行为本身密不可分的好的东西。麦金太尔认为，拥有德性是实现这一活动的内在好处的必要条件。德性是人类幸福和好的生活所必需的品性。亚里士多德的道德德性就是对好的生活的阐明这个更大工程的一部分[5]。当代德性伦理学直接继承了亚里士多德以善（幸福）、品性、德性为主要概念的思想。“我们把幸福看作人的目的。”[1](1176a31)德性的生活一经成为习惯，便不再是痛苦的。幸福是一种状态，是一个人值得羡慕的、甚至值得嫉妒的，是最好的生活的榜样[6]。德性献身于我们的终极目标，是我们只要在世就无法排遣开的、一生都要追求的目标。正如安娜斯所说，它是承载了伦理价值（如公道与仁慈）的品质。因为这些性情是我的，它们是我生存的方式，是我的品格，我的特质，它们使我以特定的方式过自己的整体的生活，因此，思考德性就引向了思考我的作为一个整体的生活。

二、实践智慧是德性的核心

德性是因为某些理由而行动的性情、倾向，所以，其背后是有理由(reason)的。德性作为要行动的一种倾向，并不是建立在主体之中的实体，而是一种倾向，它是以适当的方式（如诚实地，勇敢地等）、以正确的理由，做正确的事。安那斯把德性的要求与特定情境中的特定问题结合起来，根据个人的品行就可以做出德性的行为，这构成了行动者存在的方式，这是他要过自己的生活的构成方式[2](529)，而这一行为方式的深层根基，正是生活积累的实践智慧（中文也有译为明智、智慧）。

道德德性是行动者选择的，德性的行动自身是慎思和选择的结果，而如此慎思的行动者是好的慎思者，他拥有实践智慧使他能够正确地决定他做什么。为了清楚地说明亚里士多德的观点，J·德里弗作了这样的类比：道德的德性行动者是正确的知觉者——他们在既定的情境中能正确地看到相关的道德方面，然后根据他们得到的这些觉察的知识去行动。任何人没有这样的实践智慧能力就不可能真正地拥有德性——他可能会有某些不完全的德性，或“自然的”德性，而不是真正的、严格意义上的、完满的道德德性[7]。问题是，如果一个人拥有了一种德性，他就可以拥有全部的德性，因为他的德性所依据的根基是实践智慧，这是全部德性建立其上的基础。如果实践智慧是一种德性的必要而充分的条件，它将是所有其他的德性的必要和充分的条件。

对德性伦理学来说，好的道德教育的目的是使学生自己能够思考他的行动所依据的理由，所以这也就是他被教给的内容。它既要求你向别人学习，又要求你自己去思考和理解它，伦理反思起始于你在社会中所学到的东西，又要求你由此增进，这里体现出行动者自己所依据的行动理性，结合了情境，决定做出自己的行动。这既要求“社会价值”，又要求在此基础上有“个人增进”，是由外在要求而最终成为个人内化的过程。德性起于遵从你所在的社会和文化中的规则与楷模，要求你发展出一种性情，经由思考，来决定与履行只有你能够在自己的情形中实现的东西，因而是理性的、深思熟虑的，而非偶然恰好如此的行为和性情。安娜斯认为，德性伦理学把我的生活作为统一的整体，而不是一堆或多或少的无关联状态的前后相续(a succession of more or less unconnected states)[2](520)。我的目标是以特定的方式生活，是主动地关照我生命中涉及的事情，而不是任其漂流，由一堆规则（原则）或外物（后果）来决定我的生活。正如亚里士多德说：“人们总是择善而行而非习规。”[8]德性伦理学告诉人们，依德而生是好生活的最好体现与阐明。说明德性是在对现实状态的认识基础上体现的坚持不懈的理想追求。解决艰难的问题，要靠个人运用全部智慧去做出选择，你要成为什么样的人，是你自己根据情境而从品质出发决定的。而近现代道德理论则在方法与主旨上与此不同。安娜斯认为，近现代伦理学流行的通病是，认为道德理论理所当然要帮助人们决定“做什么事情是对的”，应当帮助人们解决道德难题和悖论，解决困难的道德个案，认为理论当然要能够对道德困境作出回答。德性论则主张，道德行为者是靠内化了和运用了道德理论，来对艰难的事情作出正确的回应，但这些回应本身并不是理论的一部分。对于艰难的道德问题，不是简单地把理论套用到情景描述上去就能自动地产生出一个正确的答案，伦理学不是近代所要求的决疑术，它也不认为一个十几岁的孩子遍读道德书籍、熟记道德原则之后就可以成为道德权威——道德需要实践智慧融入其中。

三、德性展现特定的情感

包尔生说，义务学说给我们提出一个诸如命令或准绳那样的规则体系，向我们说明解决人生问题所需要的行为方式；德性学说则描绘人们的能力体系。规则体系的目的是通过能力体系的运用而实现的。他认为，德性旨在提高个人和集体幸福的意志习惯和行为方式，冲动构成了德性的自然基础。[9]从这个意义上看，德性的生活与情感是紧密相关的，用西季威克的话来说，就是道德的认识“在正常情况下伴有各种被叫做‘道德情感’的情感”[10]。亚里士多德的德性理论强调理性与情感的结合，提出“道德德性同感情与实践相关”[1](1106b16)，道德德性与理智德性不能分开，品性的卓越（excellence of character，伦理德性ethike arete），是通过实践获得的性情(disposition)[6](17)。

由品性而引发行动时会有情感体验，“我们必须把伴随着活动的快乐与痛苦看作是品质的表征”[1](1104b5)。道德德性与快乐和痛苦相关。快乐会使我们去做卑贱的事，痛苦使得我们逃避做高尚的事。所以柏拉图说，重要的是从小培养起对该快乐的事物的快乐感情和对该痛苦的事物的痛苦感情。德性同实践与感情有关，后两者又都伴随着快乐与痛苦，因此亚里士多德说:“德性是与快乐和痛苦相关的、产生最好活动的品质，恶是与此相反的品质。”[1](1104b27)德性需要特定的行动与特定的情感反应，这实际上也说明，情感是德性人理解和反应世界的视镜。

有德性的人是否幸福？践行德性是否快乐？根据亚里士多德的观点，对行动感到非常快乐或满意，是德性所必需的。当然，快乐本身作为一种情感或感情，并不是一种德性。亚里士多德直截了当地否认了德性可以是感情，因为感情不涉及选择。亚里士多德认为，所有真正的德性，都必须要有选择。但是快乐是履行德性的一个副产品。发现是什么引起了一个人的快乐，就可以解释关于这个人的品格。“不享受履行高尚行为之人，根本不是一个好人。”[1](1099a18)

因此，德性就不简单地是行为的性情，而是能够展现有着特定情感的行动的性情。进一步说，当行为者选择的时候，这种选择就是一种深思熟虑的欲望。这种深思熟虑聚焦于欲望，反过来又产生了恰当的选择。行为者的情感和行动就必须与过度和不及之间的中道相符合。这样，亚里士多德就把快乐的动机与对道德发展的说明结合在一起，把“践行德性”和“快乐”结合起来，而且他解释了德性何以实际地造福于有德之行动者：人们被恰当地培养，被快乐所驱动，在一定的限度上，做着正确的和适当的事情，快乐就成了德性的副产品。亚里士多德和近代伦理学之间的一个巨大差别，就在于亚里士多德的暗含条件是德性的幸福是行为者的，而后果论观点也许会完全倾向于主张德性的生活是一种痛苦，而康德也坦承有时道德的人“仅仅只是出于义务才活着，而不是由于他对生活感到丝毫的趣味”[11]。麦金太尔提出，德性地行动并不是像康德所想像的，是反对爱好的行为；它是来自由德性培育形成的爱好而做出的行为，道德教育是一种“情感教育”[4](149)。在亚里士多德那里，德性是道德教育的产物，它涉及培育出对德性活动的快乐反应。亚里士多德认识到，把快乐与所有德性联系起来是一种紧张，特别是因为某些德性的行为，如和勇敢连在一起的看起来常常涉及的是痛苦，而非快乐。但是，快乐是在勇敢的目的上来得到的。

作为德性哲学家的休谟，其著作近年来在一些德性伦理学家那里也得到了不同寻常的重视，人们力图从中寻找发展出德性伦理学的观念。如M·斯洛特就重拾了休谟的德性情感主义来建立德性伦理学。与亚里士多德不同，休谟把德性视为合意的心灵性质(mental qualities that are pleasing)，之所以合意，是因为它在某些方面有益于社会的功益(social utility)。因此，休谟没有加给德性太多的心理学条件。拥有一种德性，就意味着一个人拥有一种既合意适意的、又有用有益的品性，德性的人不需要拥有智慧或理智，尽管他们也把自己认作是理智的。休谟的理论有一种人性的基础，那就是，我们是由既同情他人也关心自己这样的一些感情所驱使的被造物。休谟不同意霍布斯的“人是利己主义者”的观点，休谟相信人们被自利所驱动，但他们也被“爱”和“对他人的同情”所驱动，正是这种同情形成了道德的基础，我们判断事物是道德上的好还是坏，德还是恶，正是建立在我们对他者的同情这一基础上。休谟认为，我们对人们的行动进行道德评价，最关心的是他们的动机，一个人的行动只是给了我们这个人的动机的证明。休谟的道德评价主要聚焦于动机，这是行动者与德性或与有着好的品性特质相关的内心状态，合意的动机就是德性的动机，都是直接或间接地与同情联结着。他认为，如果我们对他人根本没有同情，我们也就不能进行道德判断。因此休谟的道德判断是基于其人性的假设的，德性就是从正确的视角来发现愉悦的精神性质[7](147)。这与康德把道德判断看成是理性的事业就根本不同。

休谟关心的是，我们的道德判定是根据什么原则作出来的，道德的根源何在？如果某些特殊

的性格没有可以产生某些情感的确定力量，而且这些情感在行为上也没有恒常的作用，那么道德学的基础何在呢？显然，他把性格、情感及其对行为的一贯作用作为道德的基础。休谟提出道德的本性在于其可感受性，当一个道德对象的出现使我们产生了喜爱的情感，它就是善的，使我们产生了厌恶的情感，它就是恶的。因而道德感与其他感觉一样，植根于人类心灵的本性之中，是由心灵的原始结构所造成的。当代德性论者M·斯洛特从休谟那里汲取了灵感，认为错误的行动是因为没有恰当的动机[12]。

德性伦理具有它的优越之处，如提供了对道德动机的说明，否定了对是否存在无偏私理想的怀疑（如母亲的爱就是对这种疑问的最好回答）；德性伦理还对偏爱与无偏私作出了有意义的区分，认为爱是偏爱，而仁慈则是无偏私。它把情感、欲望、理性都视为人的活生生的生命之一部分，本身亦是有其不可替代的作用的。德性伦理学认为德性“不仅关系到一个人做正确的行动，而且关系到她正确地感觉(feel)”，这正如亚里士多德的著名论证：德性是一种品性状态，不只涉及做正确的行动，而且涉及感受正确的情感[13]。

四、德性基于理智能力

亚里士多德对德性的说明是极为丰富的，最重要的是情感和理性的结合，德性需要情感的反应，德性也需要理智能力的运用，需要行为者知道他正在做的是什么，像事物所是的那样来看待它，这就在德性与正确的感知之间建立了连接。这样的一种方向主导了德性理论，毕竟，理性以及对知识的追求，曾经并仍在界定着整个哲学史的主题，理性也被认作是人类的决定性能力。[5](15)

品质本身最终是在我们的能力之内的、出于我们的意愿的，德性是由性情气质和实践理性固化而来的，也就是与理性密切联结的。亚里士多德说：“德性不仅仅是合乎正确的逻各斯的，而且是与后者一起发挥作用的品质”[1](1144b27)，离开了实践智慧就没有严格意义的善，离开了道德德性也不可能有实践智慧[1](1144b33)。一个人如果有了实践智慧的德性，他就有了所有的道德德性[1](1145a2)。德性使我们确定目的，实践智慧使我们选择实现目的的正确手段[1](1145a5-6)。道德德性，在古代的伦理传统中是一种技艺、技能，一种实践知识。具体的、平凡的技艺是这种统一的实践理智的范例，如果我们要成为有德的人，它将基于理智以统一的方式把我们的生活整序[14]。

主张德性与知识同一的最强命题的人是苏格拉底。人有了适当的知识，就不可能没有德性；有了真正的德性，就不可能没有适当的知识：简单说来，它们就是同一个东西。亚里士多德的知识条件没有这么强烈，知识与德性并不同一，毋宁说，正确类型的知识或智慧是德性的必要和充分条件：“没有实践智慧不可能有完满意义上的善，没有道德卓越或德性就不可能是一个实践智慧的人。”[1](1147b30)如果没有德性，实践智慧也是不可能的[1](1144a30)，在这里我们仍能看到苏格拉底的影子。拥有一种德性就拥有了全部德性，所以在亚里士多德那里，没有德性是由无知形成的，或是基于无知的。既然德性是要用来作出选择的性情，对行动者来说，要从德性出发来行动的话，他就必须知道他正在做的事情在道德上是正确的行动。德性的行动的观念，是衍生于或依赖于德性的行动者的观念。“当一些行动是一个公正或自制的人将会履行的那种行动时，这些行动才被称为公正或自制的行动。”[1](1105b8)“像德性的人那样行为！”就成为一个道德“标准”，这在荷斯特豪斯那里表现得最为突出。亚里士多德亦有此意：“一个人被称为公正的或节制的人，却不是仅仅因为做了这样的行为，而是因为他像公正的人或节制的人那样地做了这样的行为。”[1](1105b9)

麦金太尔指出了亚里士多德德性论题的四个核心特征。

第一，德性不只是去行动的性情(disposition)，而且也是让判断和感觉符合正确理性的命令的倾向(disposition)，作为人类目的的幸福生活，要求实践德性。要拥有德性就是要作为一个人很好地行动着。

第二，德性有两类：一类是理智的德性，这些卓越之处显示了理性特殊的活动，只有通过教育才能获得；另一类是道德德性，灵魂的非理性部分服从于理性这一优点，只能由习惯和训练而获得。但由道德德性而引发的正当行为也需要理智判断的德性，理智判断的德性反过来也需要道德德性。这样，phronesis，实践智慧（practical wisdom或wisdom），就是联合理智和道德的关键。

第三，由于phronesis造就了各种正当的行为，要拥有它，人就要拥有全部的道德德性，这些道德德性把我们指引到正确的目的，而phronesis则选取了正当的手段。所以，在德性

与phronesis的关系中，德性是统一的整体。Phronesis的目标是最高的人类之善。这是政治学和伦理学所提供的，我们学习伦理学和政治学就是为了成为善的人。但没有这样一种知识可以指示我们在特殊的环境中做什么样的行为是正当的；只有phronesis能这样告诉我们，而它并没有自身之外的标准。所以phronesis是正当行为的标准。正当地行为，就是一个善良之人在这种特殊情境下所将做的。

第四，只有在城邦中，幸福的生活才能实现；只有在城邦内并通过城邦生活，德性才能得到运行。离开了城邦特别是好的城邦所承担的教育，人类在理性所要求的德性方面便是无能的。①

亚里士多德认为构成行为者完整德性的条件有三个，有德性的人必须以这样的方式行动：

第一，他必须知道（他在做符合道德规范的行为）；

第二，他必须亲自做决定；

第三，他必须是在稳定的、不变的状态下做这件事。

第一点涉及理性和知识，第二点涉及选择与意志，而它们都是通过第三点所说的“稳定的、不变的品格”特质(the“firm and unchangea-ble character”trait)，亦即德性而起作用。

实践智慧以及在具体情境中要做什么的知识，对于德性的运行是必需的。否则，行动者将会只有目的而无实现目的的可靠途径。故而德性要有知识条件。[5](7)真正的（完满的）德性不同于自然的德性。自然德性是：(1)我们生来就有本性上内在于我们所有人身上的各种品性，我们生来就有公正、自制力和展现所有其他品性的倾向；(2)自然德性不涉及实践智慧：没有完满的道德卓越或德性，就不可能成为有实践智慧的人；(3)自然德性由于缺少实践智慧的规整，对于拥有这些德性的行动者来说实际上将是有害的，或它不能真正地有利于行动者。如果自然的品质加上了理智，它们就使得行为完善，原来类似德性的品质也就成了严格意义上的德性。严格意义上的德性离开了实践智慧就不可能产生[1](1144b14)，离开实践智慧所有的德性都无法存在。真正的、完满的、严格意义上的德性需要实践智慧、慎思和选择。自然德性因此就不是完满的道德德性，因为它们不是由实践智慧所选择或规定的[5](8)。一旦行动者获得了理智，就使他的行动有了极大的不同，这时自然的品性就将变成它原曾形似的、而今却是完满意义上的德性。所以，自然德性与真正的德性之区别就在于是否有实践智慧的运用和整肃。

五、德性的逻辑

如果只是从理性的视角来理解道德，那么，作为推理，从理性的决定理论来看，道德好像就是一种程序，而近代以来的规范伦理学，正是提供了这样的一些程序：如康德的绝对命令程序（根据意志的可普遍化推理来定）、功利主义的“最大幸福”计算（根据最大后果来定）、契约论的社会利益计算。难道说道德不是比一组决定程序更多的东西吗？

德性不是程序，需要作出选择。德性与人类的福祉之间的联系密切相关，它构成了人类好的生活方式观念的一部分。德性论认为理性、情感、欲望三者都非常重要，而且是结合为一体的。德性论不主张具体的道德判断要从属于固定的规则，而是要作出判断，这种智慧是难以汇编为固定的条文的。德性是人的第二天性，按德性要求行事，是行为者稳定品性特征的反映。J·安娜斯认为，德性论关注品质与选择，关注实践智慧和情感的作用，不是使用绝对命令[15]，不会受到其他似是而非的附加规则的折磨。关注德性就是关注你是哪种人的问题。德性不拘泥于具体的规则。有人会问，没有了规范，还算什么道德？的确，以近代的工具性理性来把握这种实践智慧是有困难的，但这种智慧却是人的道德主体性、创造性的重要表现。有学者反对道德原则的简单套用，如J·丹西的《无原则的伦理学》就批判了“道德需要依靠大量的原则的支撑”这样的命题，指出这种“一般主义”(generalism)天真地认为，只要有了原则，人们的行为就可以预见，就会把社会凝为一体；而如果没有道德原则，我们就会生活在混沌状态[16]。

那么，德性与规范如何发挥作用，各自遵从了什么样的逻辑呢？我们可以对规范伦理与德性伦理两种道德生活的方式进行一个比较。儿童的道德观念是来自外部（常常是父母），是否定性的（不要碰烤炉），以规则与习惯规定为中心；而成人的道德观念，是来自内部（自我导向），是肯定性的（这是我愿成为的那种人），以德性为中心，常以理想为典范。道德的这两种观念适合于不同的人生阶段，相当于从“责任”到“德性”。德性伦理与规范伦理不同，有着自身明显的本质特征。学者J·欧克里作了很好的总结[17]：

(a)一个行动是对的当且仅当它是一个有德性品格的行动者在那个情境中会做的行动。

(b)善优先于对。善的概念是基本的，而正确的概念只是与善相关联。直至我们建立了什么是有价值的或善的，什么使得行动正确才能给出说明。

(c)这些德性是不能再被化约的一些内在的善。对于善的实质性的说明形成了德性伦理学对正确的行动的辩护，体现为作为对人类幸福生活本质的或作为值得羡慕的人类观的中心的、有价值的特质和行动。

(d)这些德性是客观上善的。它们是善，不依赖于可能与它们有关的欲望的联系。

(e)一些内在的善是与行动者相关的。

(f)正确地行动不需要我们把善最大化（德性要求在恰当的场合以恰当的方式做恰当的事）。

K·斯道尔则提出了德性伦理学的不同表述形式。德性伦理学最常见的表述形式是被称之为“行动者为中心”的理论，而与以“行动为中心”的理论如功利主义或康德主义相对应，它关注做什么样的人而非仅仅做什么样的事。在这一表述背后的支撑理念是：在德性伦理学中，对德性的人的界定是最基本的、首先要明确的工作，是以同一个德性的行动者在一种情境下会做的德性行为，来界定什么是正当的行为；而在康德主义和功利主义那里，正确行为的界定是最基本的、首先要确定的工作；德性伦理学的第二种表述形式是强调品性甚于规则或原则；第三种表述形式是行为评价源于对行为人的评价，这种理论对于品性的概念特别关注。但在最近几年中，来自社会心理学的立场对德性伦理形成了新一轮的批评。J·多利斯在《品性的缺失》中提出，社会心理学的发现从根基上削弱了德性伦理学对于许多关键品性的稳定性和根基性的预设。多利斯认为，行为极多地是受到情境因素的影响而非标准形式的德性伦理所认定的那样。德性伦理学家们正在被逐渐增多的复杂的和微妙的品性和德性概念的进展所回应。[18]总的来说，德性伦理学过于强调主体的行为方式，常被认为是天真的，在复杂的境况中往往难以实践。

注释：

① 这一归纳见MacIntyre: Virtue Ethics, in L. Becker: Encyclopedia of ethics, Vo. III, Routledge, 2001,pp.1757-1758.

②

【参考文献】

[1] 〔古希腊〕亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白，译.北京：商务印书馆，2003:1103a10.

[2] Julia Annas: Virtue Ethics, in Davis Copp (Edit.): The Oxford Handbook of Ethical Theory, Oxford University press, Inc., 2006, (New York). pp. 515-516.

[3] Rosalind Hursthouse: On Virtue Ethics, Oxford, 1999,p. 29.

[4] Alasdair MacIntyre: After Virtue, Indiana: Notre Dame University Press, 1981: 178.

[5] Julia Driver: Uneasy Virtue, Cambridge University Press, paperback 2006, p. 2.

[6] Sarah Broadie: Philosophical Introduction and Commentary, in Aristotle: Nicomachean Ethics, Oxford University Press, 2002, p. 12.

[7] Julia Driver: Ethics: The Fundamentals, Blackwell Publishing, 2007, p. 143.

[8] 〔古希腊〕亚里士多德.政治学[M].吴寿彭，译.北京：商务印书馆，1865:1269a3-4.

[9] 〔德〕包尔生.伦理学体系[M].廖申白，译.北京：中国社会科学出版社，1988:405.

[10] 〔英〕西季威克.伦理学方法[M].廖申白，译.北京：中国社会科学出版社，1993:99.

[11] 〔德〕康德.实践理性批判[M].邓晓芒，译.北京：人民出版社，2003:120.

[12] Michael Slote: Morals From Motives, Oxford University Press, 2001, p. 8.

[13] Susan Stark: Virtue and Emotion, Nous, 35:3, 2001, p. 440.

[14] Julia Annas: The Structure of Virtue, in M. DePaul & L. Zagzebski (Edit.): Intellectual Virtue: Perspective from Ethics and Epistemology, Oxford University Press, 2007 Paperback, p. 20.

[15] Julia Annas: The Morality of Happiness, Oxford University Press, 1993, p.11,4.

[16] Jonathan Dancy: Ethics without Principles, Oxford University Clarendon Press, 2004, p. 15.

[17] Justin Oakley: Varieties of Virtue Ethics, Ratio (New Series) IX 2 September,1996. pp. 129-144; pp. 148-152.

[18] Karen Stohr: Contemporary Virtue Ethics, Philosophy Compass,1/1,2006, pp. 22-27.

《道德与文明》，2008年3 期

/