

引 言

本文的主要目的是运用德性论，尤其是当代德性论探讨中国场景中的死亡与垂死问题。“话语”是一个比文化更宽泛的术语，不仅表示已经存在于中国文化中的确定的现象、事实或观念，也包括即将影响中国文化、但结果并不明朗的当下谈论。从方式上看，它既包括以中国传统语言、思维或文化风格所做的谈论，也包括以现代（甚至来自西方的）语言或思维风格所做的谈论，更准确地说，它就是指这两种谈论方式双向的诠释活动。将论题理解为在中国范围内，以德性论为基础对死亡和垂死问题进行双向的诠释活动，正是作者的本意。

关于文化的诠释研究，历来有两种基本的观点；这两种观点也可以体现在死亡德性的研究上。文化激进主义者认为，中国正处于现代化的过程中，中国传统文化可能会阻碍这种进程，因此，我们没有必要从传统中国文化中去获得这种德性；或者，当中国在上世纪初期进入现代化进程

后，无论是语言形式，还是文化内容上，我们都已经奠定了与国际接轨的基础，因此，返回传统不但是倒退，而且可能收效甚微。激进主义的结论很可能是，我们只需要引进即可。文化保守主义者则认为，中国传统是如此悠久，继而它与西方传统是如此不同，对外来政策的任何引进不但会破坏我们的文化，更可能引起混乱。其实，这两种观点有一个共同的假定，即不同文化是无法交流和共处的，它们之间缺乏可通约性。我们的观点则是，作为理性存在的人类的生活方式，文化之间必然是可以通约的，这是文化交流的基础，理论工作者要做的就是寻求这种通约性的形式和内容，在形式方面尚未达到之时，先行的内容上的探索是极其必要的。

尽管本文的题目是关于死亡与垂死问题的，但作者并不想涉及其所有的方面，也无意于构建一个完整的关于死亡伦理的宏大的理论体系。我只希望在具体问题上能够在其他人的研究基础上有一点进步，有一些洞见，或者提出并尝试解决一些自以为有趣的问题。

按照学位论文惯例，我应该在这里介绍一下我的研究目的和研究背景。为什么选择德性论的视角，这不仅是因为中国传统文化比较重视死亡德性的修养——事实上，整个中国古典伦理学都具有浓厚的德性论色彩——更是因为，当西方或现代死亡政策或策略传入中国或提上议事日程，即进入中国话语的时候，其主要的障碍不是这些政策或策略是否可以实施的问题，而是是否可以被接受的问题——接受的问题就涉及到人们对待死亡的德性。另一方面，形成这种障碍的原因是我们对现代医学无反思的信任，这种信任使得我们形成了一种医学主义的概念：只要我们去救治，那么任何生命都是可以挽救的。而这种医学主义已经或正在破坏和腐蚀我们已经拥有的面对死亡的德性传统。形成恰当的对死亡的德性对中国这样一个正在进入老龄化的社会，无疑是重要的。

关于研究背景，困难的是，死亡问题的研究文献汗牛充栋，本文涉及的文献如果能够达到哪怕其中的百分之一，也是非常了不起的。另外，本文并不是一个完整体系建构的研究，不太可能提供一个统一的背景，而关于各个方面的研究，则将在论述相应方面时被提供——这种介绍是各方面研究的必要组成部分，如果

在这里给出，就有重复之嫌。

当然，我们还是应该在这里大致地介绍一下本文涉及的诸方面及其主要文献来源。第一，对于死亡的伦理研究多是在规范伦理学的基础上展开的，继而将这种分析延伸到死亡的政策和法律研究（Beauchamp & Perlin, 1978; Weir, 1986）中，本文则选择德性论的角度进行研究，关于当代德性论的研究背景，我们将在“德性的结构”中介绍和分析，其中以麦金太尔（McIntyre, 1981）卓有成效的研究为出发点。第二，对中国死亡文化之挑战的主要方面是脑死亡、安乐死和临终关怀，脑死亡以著名的哈佛标准（Ad Hoc Committee, 1968）为基础展开讨论，与安乐死的悠久的历史相比，一个恰当的安乐死定义更为重要，在各种定义中，比彻姆充满分析哲学意味的定义是一个恰当的初始理论（Beauchamp & Davidson, 1979; 1998）。脑死亡问题与死亡定义有关，形形色色的死亡定义有许多（Beauchamp & Perlin, 1978; Weir, 1986），较为全面而能够容纳文化分析的是威契定义死亡的理论（Robert Veatch, 1976; 1989），因此，它也成为本文的依据。中国文化的死亡定义在中国哲学“气论”——其文献基础是张立文等的著作（张立文，1990）——基础上进行，邱鸿钟关于中医之“气”与死亡概念之联系的论证（邱鸿钟，1999）对本文具有先驱性意义。第三，因为是在中国话语中谈论死亡德性问题，所以，中国死亡文化中的德性传统就应该首先加以阐明，中国哲学中的死亡思想研究并不太多，而习俗研究较多（徐吉军，1998），本文主要借鉴了郑晓江的系列工作（郑晓江，1994; 1999）——其中佛家的部分则主要从张怀承的著作中析出（张怀承，1999）。第四，应对死亡挑战的伦理理由有许多，我们选择了其中主要的四种——仁慈、正义或公正、尊严、权利或自主性，并从德性论的角度用中国传统思想加以诠释；在这个方面，罗秉祥的工作尤其具有启发意义和先驱性价值（罗秉祥，1998; 2001）。第五，心理品质是德性的重要基础，由此，我们在探讨死亡德性的时候必然要涉及死亡的心理历程，而关于死亡心理的背景知识主要来自Kastenbaum、孟宪武和张淑美的著作（Kastenbaum, 1986; 孟宪武, 2001; 张淑美, 1996）。另外，本文关于死亡思想与死亡习俗、当代理由与传统理由的相互诠释的思想很大程度上来自聂精保关于跨文化诠释学研究的思想的启发（聂精保，2001; Nie, 2002）。

第一章 德性的结构： 德性论的当代分析

既然本文的目的是从德性论的角度考察死亡与垂死问题，那么一种一般的德性理论就应该首先被阐明或预设；既然本文的内容是对中国话语中死亡与垂死问题的探讨，那么它的德性理论似乎就应该从中国的道德传统中解读出来。然而，这第二个“既然”虽然在原则上是可行的，但却超出了笔者的能力和本文的范围，那将是一本专著的内容——尽管中国伦理思想传统总体上是德性论的，但中国道德传统中并没有一个既成的一般性德性理论。在古代西方，亚里士多德的伦理理论在近代以来更多地被看作为德性论的，它似乎可以看作为一个一般的德性论，因为它探讨了德性的成因、类型，以及德性在整个道德生活中的基础性地位。然而，它在亚里士多德那里并没有被明确为德性论。

事实上，正因是这种总体上的德性论色彩，使得中国古代伦理学不太可能产生一般的德性论，一般的德性论必须在与其

他道德理论（如道义论和功利论）相区别的基础上才能产生。因此，尽管中国和西方的古典道德理论都具有德性论的意味，但都很难说是一般的德性论，而是关于某种或某些具体德性（如勇敢或仁义）的理论，即论证或主张具体德性的理论。

由此看来，我们就必须到有别于古典德性论的德性伦理学那里去寻找一般的德性论，这种德性论就是当代的德性论。德性论在当代的复兴开始于 20 世纪 50 年代末期，在这个复兴的历程中，值得一提的有安斯康比（Anscombe, 1958）发表的《现代道德哲学》一文（它是德性论复兴的先声）、斯多寇（Stocker, 1976）撰写的《现代伦理学理论的精神分裂》、吉奇（Geach, 1977）出版的《德性》一书、福特（Foot, 1978）出版的《德性与恶习及其他道德哲学论文》、麦克多威（McDowell, 1979）发表的《德性与理由》和麦金太尔（MacIntyre, 1981）出版的《德性之后》。其中，以麦金太尔的著作最为著名，或者说，正是由于麦金太尔的著作的影响，引起了人们对前面几个人的著述尤其是安斯康比和福特论文的关注。

一个一般的德性论应该阐明德性的一般特征或本质、德性的起源和结构。诚然，一般德性论所涉及的这些方面对于本章来说都是重要的，但因为本章的目的并不是探讨一般的德性论，而是寻求一种便于本文讨论的德性论，即作为德性论运用于具体问题（死亡与垂死）的理论基础，所以，一种德性的内容框架即德性的结构理论就比其他方面显得重要得多。正因为如此，本章所提供的德性论不应该看作是当代德性论已有的任何一种形态，而应该看作是作者在当代德性论研究基础上所建构的自己的、综合的德性论，即一种“德性结构论”。

德性结构论必然要涉及德性的不同方面，而这些不同的方面有助于我们从不同的角度来展开对死亡与垂死的德性分析。

在具体分析当代的德性论之前，我们有必要考察一下“德性”的词源学。“德性” virtue 的词源是希腊文 arete，在荷马史诗中被用于表达任何一种卓越，在《奥德赛》中也被提及，如珀罗涅珀所说的她自己的“德性”。而在拉丁语中，则同时被译作 virtus（德性）和 bonestas（善）（MacIntyre, 1984, p122, 127, 168 页；麦金太尔, 1995, 154, 160, 212 页^[1]）。“德性”与“道德”（moral）在词源上具有某种程度的同义性。Moral 的词源是希腊文

的 *ethikos* 西塞罗在《论命运》（*De Feto*）中创造了拉丁文 *moralis* 来翻译这个希腊词，而 *moralis* 的意思是“关于品格”的，十分接近德性的含义，它是指使得一个人一贯地以某种方式行为并导致其过一种特定生活的气质。英语“道德”的早期用法译自拉丁文，当时，与这一词汇最为接近的词是“实践的”，后来被通常作为“道德德性”的一部分，只有到 16、17 世纪才具有现代的意义（麦金太尔，1995，51 页）。从“德性”与“道德”一词的词源看，欧洲古典的道德理论正是一种德性的理论，因为在那些时代，“道德”与“德性”是同一的。

“德性”的汉译来自英语的 *virtue*，这个词在更多的时候被翻译为“美德”。从汉语词义上看，“德性”更具有一般的哲学意义，它使人想到“道德之品性”或“道德之性格”，而“美德”则使人想到是某种情境中所表现出来的良好的或美好的具体品质，明显缺乏哲学的概括能力。“德性”的哲学意义也表现在其更为中性化的词义上，而“美德”则是一个包含了“外在”于其本身的道德评价的褒义词^[2]。“德性”更接近其词源学的含义，是与内在道德同一的，而“美德”则更接近近代以来的含义。更为重要的是，“德性”可以在单数的意义上使用，这正是当代德性论的要旨；而美德常常表示多数。同时，由于中国传统伦理学整体上的德性论或美德论色彩，我们需要一个具有一般意义的哲学语词来概括它。因此，本文愿意采用“德性”而不是“美德”的译法。

1.1 麦金太尔：德性的历史文化维度

由于麦金太尔首版于 1981 年的《德性之后》在当代哲学和伦理学思想中的独特地位——例如发动了伦理学中所谓的“德性转向”（邱仁宗，1986，72~73 页）——这本书就成为了我们寻找一般德性论的经典。在该书中，麦金太尔对德性论的分析有两个主要的特征，一是从对近代以来尤其是启蒙时代以来的道德理论的批判出发，二是通过对荷马时代以来的德性传统的历史考察来建构自己的德性理论。

1.1.1 麦金太尔对近代道德哲学的批判

某种程度上，我们可以认为，西方伦理学发展经历了如下几个重要的阶段：古希腊和中世纪的德性论伦理学，近代启蒙运动以后的规范伦理学（如以康德为代表的义务论伦理学和主要在英国流行的功利论伦理学），20 世纪上半叶的元伦理学和 20 世纪下半叶的应用伦理学。当代西方尤其是美国的道德分歧都是产生于这些十分具体的应用领域，如政治伦理中的战争问题和生命伦理中的人工流产问题及卫生资源的分配问题等。在批判近代的道德理论前，麦金太尔正是从当代的道德分歧——应用伦理学中的道德危机^[3]——入手的。麦金太尔认为，这些分歧和论证具有三个特征（麦金太尔，1995，11~14 页）：第一，概念上的不可通约性，这种不可通约性首先源于争论双方各自依赖的前提，即它们通常依据完全不同的准则和价值概念，这种不可通约性最后使得争论变成纯粹的断言与反断言的叫喊；第二，这些争论通常是以非个人的合理性论证的面目出现；第三，这些争论所使用的那些不可通约的概念和前提，在历史起源上有着广阔的多样性。麦金太尔发现，第一个特征和第二个特征恰恰是自相矛盾的：第一个特征表明，道德分歧归根结底是某种意志的分歧，即分歧的双方不可能在理性上找到一致性；而第二个特征则表明，人们希望将自己的根据依托在一种共有的客观标准上，即对合理性寄予某种渴望。

在麦金太尔看来，当代的道德危机和道德分歧源于此前的情感主义伦理学^[4]。情感主义认为，伦理判断最终是对情感或态度的识别与描述，那些共有的准则不过是乔装成理性的情感认同^[5]。

在情感主义那里，道德的分歧本身就是合理的现象，或者说道德相对主义本身就是合理的。这正是现代道德危机的根源。在情感主义中也包含了现代道德分歧第一个特征和第二个特征的自相矛盾：情感主义所普遍使用的语言分析方法就是一种普遍的方法，而且，他们追求的，犹如其在分析哲学中所表现的一样，恰恰是普遍性。后期的情感主义者显然是在寻找这种普遍性（尽管早期的情感主义者将伦理学排除于这种普遍性之外），如斯蒂文森就试图在表达的意义上找到伦理命题的意义，从而使其获得某

种普遍性（斯蒂文森，1991）。

当然，麦金太尔的目的绝不只是批判情感主义，而是要通过对情感主义的批判达到对启蒙时代以来的道德合理性论证的批判。在麦金太尔看来，情感主义所得出的结论只是启蒙时代以来道德合理性论证失败之后的产物^[6]。某种程度上，启蒙时代以来对个体价值和权利的张扬和尊重就已经为情感主义的产生准备了基础，同时也为其论证道德合理性的失败准备了坟墓。情感主义可以直接追溯到休谟，同时，也很容易追溯到英国的功利主义伦理学，因为功利主义所依据的“快乐”和“幸福”只能是一种个人情感的东西。康德虽然追求在逻辑上对道德准则的普遍性论证，但这种论证却是从个人出发的：我所遵循的准则应该能够为人人所遵循。这种出发点说明其最终不过是将个人情感伪装成为普遍的理性，而实际上并不符合“理性”的无矛盾性，例如，这种普遍性同时也可以容忍不道德的准则，准确地说，不道德或非道德准则同样可以经受这种普遍性的检验（麦金太尔，1995，59~60页）^[7]。

早期情感主义元伦理学家事实上已经直觉到了这种失败，因此，他们并不是要论证道德的合理性，而是恰恰要取消这种论证，将道德问题排除于科学问题之外，从而将它看作是一种修辞学：“对于这个还是那个是终极的善这个问题来说，任何一方都没有证据；每个争论者只能诉诸他自己的情感，而且只能采取那种引起他人同样感情的修辞手法。”（罗素，1982，122页）

1.1.2 “品质(特性角色)”的历史主义解读

情感主义所主张的修辞主义本质上是相对主义的。为了克服情感主义所可能导致的相对主义，麦金太尔特别强调了“品质”（character，中译为“特性角色”）这个概念（麦金太尔，1995，34~37页），可以说，“品质”是理解麦金太尔德性论的切入点。

Character是一个词义丰富的语词，它可以表示特征和特性，也可以表示人的性格、品质，而它最初的含义是指戏剧中的角色。麦金太尔明确地表示，他是从戏剧中借用了这个隐喻，它表示一种被观众能够一下子就识别的角色：“这些角色的理解在于被提供的一种解释扮演者行为的方法，恰恰因为在演员本人意图里有这样一种同样的理解；并且，剧中其他演员都具体参照这些

中心角色来规定他们自己的作用。”（麦金太尔，1995，37页）麦金太尔希望用这个概念来表示一个既区别于社会角色（如职业的或家庭的）又区别于个人或个体的特殊的角色，它能够代表特定文化、特定社会和特定历史的一般特征：“特性角色是其所处文化的道德代表，这是因为，通过这些特性角色，道德和形而上学的思想和理论表现为在社会生活中的一种具体化了的存在。特性角色是道德哲学戴的面具。”（麦金太尔，1995，37页）但是，特性角色并不是一个抽象化的社会角色，而是在社会中可以找到其具体代表的社会角色，如古希腊时代的战士，英国维多利亚时代公立学校的校长，德国威廉明娜时代的普鲁士官员、教授和社会民主党人。

特性角色与社会角色的区别在于，社会角色因为社会分工而呈现出多样性，但特性角色只是特定社会中较为特别的那些种类，它能够代表这个社会的一般特征，用一个文学批评界使用的术语来表达，它可能就是“典型”——它是一个社会的典型，是特定历史的典型。特性角色与个人或个体的区别则在于，个体是自我的，它所承担的角色是可变的，并且有时还是相互冲突的（一个人在充当一定的角色时，可以是他自己不情愿的），而特性角色是那些承担了特殊社会角色的个体。特性角色代表着某个社会的理想：“一个特性角色被某种文化的成员或这种成员的重要部分视为目标。这一角色为这种文化的成员提供文化的和道德的理想。”（麦金太尔，1995，39页）

我们可以看到，特性角色成为了特定社会的道德的承担者。事实上，特性角色就是被社会和文化决定了的社会角色，更进一步地，我们可以用唯物史观的语言将“特性角色”解读为被一定的生产方式或社会物质条件所决定的角色，因为“特性角色在道德上证明了社会存在的一种样式的合理性”（麦金太尔，1995，39页）^[8]。正是因为特性角色之被文化决定的属性，它就不同于情感主义的随意可变性，它所承载的道德就不再是一种主观的态度，而是有其客观的历史确定性^[9]。

特性角色所具有的道德品质事实上就是一个时代的主要德性，因此，麦金太尔自然而然地就由此进入了其德性的历史分析。麦金太尔将西方的德性形态区分为几个重要的历史类型：荷马时代英雄社会的德性，雅典的德性，亚里士多德的德性，中世

纪的德性和近代以来的种种德性^[10]。在荷马时代，德性是一个人的社会角色和身份的象征，“不仅由于它是个人的品质，也是维持一个家庭和共同体所必需的品质。”（麦金太尔，1995，154页）^[11]在荷马史诗中，德性所表达的是任何一种卓越，体力的或智慧的。在那个时代，力量是卓越的核心，因此，勇敢就成了其时代的主要德性，而这种德性又与那个以武士为特性角色的英雄时代是历史地一致的^[12]。雅典时期有一套独特的德性体系：正义、友谊、勇敢、自制和智慧；而这些在某种程度上可能发生分歧的德性与当时的城邦制度是紧密相关的，也与当时以绅士作为特性角色的社会有关。

因为亚里士多德德性论独特的历史地位（它继承了雅典甚至更早的传统，也一直深入整个中世纪）以及它对麦金太尔德性论的决定性影响，麦金太尔将它当作一个特殊的德性论历史形态来看待。亚里士多德将德性看成是与人的终极意义相关联的东西：“有意图的选择 其目的的正确性的原因是德性。”（亚里士多德，1994，1228a1）在亚里士多德看来，某些人尽管可以凭借天资偶然地按照某种特殊的德性正确地行动，但真正的德性是系统地训练出来的。在荷马的时代，德性被看作是履行社会角色所要求的义务的品质，而在亚里士多德看来，德性则是关乎整个人类的，德性的践行乃是好生活的一部分，它导向人的目的的实现。德性的作用是，在人认识到自身的目的之后，能够使人从偶然的人向必然的人转化。从这个角度看，亚里士多德的德性论是具有普遍意义的理性主义的德性论，但是，因为他将智慧当作核心的德性（麦金太尔，1995，194页）^[13]，即借助于理性对时间、地点、方式正确地从而是历史地作出判断并依据这些正确的判断而行动，所以，亚里士多德的德性论又是历史主义的。

在对德性的历史考察中，麦金太尔最反对的是近代以来对德性的功利主义或实用主义的理解，而这种理解以弗兰克林为代表，他认为，德性是能够为主体带来外在利益（如进入天堂或得到实际好处等）的品质。

麦金太尔在对德性的历史考察之后，归纳出三种形态明确的德性观：“德性是一种能使人负担起他或她的社会角色的品质（荷马）；德性是一种使人能够接近实现人的特有目的的品质，不论这目的是自然的。还是超自然的（亚里士多德，《新约》和阿

奎那)；德性是一种在获得尘世的和天堂的成功方面功用性的品质(弗兰克林)。(麦金太尔, 1995, 234页)麦金太尔明确地承认自己的德性论是亚里士多德式的(麦金太尔, 1995, 251页),但他的历史主义意味却更为浓厚。

在完成对德性论的历史考察之后,麦金太尔明确了自己的德性概念:德性是获得实践的内在利益的必需的品质;德性是有益于一整体生活的善的品质;德性与人对善的追求相联系——这种善乃是一种存在于一定历史和社会文化传统中的善(麦金太尔, 1995, 343页)。

1.2 经验主义的德性论:德性的个体心理维度

在理解麦金太尔的德性论时,我们必须看到,他对情感主义的批评并不是从德性论的角度出发的,而是从历史主义的角度出发的。也就是说,情感主义也可以有自己的德性论。因此,在谈到德性的时候,我们必须区分不同类型的德性论——我们在前面已经有所提示——一般而言,可以有三种类型的德性论:历史主义的德性论、经验主义的德性论和理性主义的德性论。

事实上,麦金太尔已经暗示可以存在这样三种不同类型的德性论。在第二版《德性之后》回答批评者的跋中,麦金太尔提出了一个问题:“是否曾有,或现在是否有就道德而言的道德?”“当然,康德相信他成功地回答了这个问题。并且,重要的是,弗兰肯那所捍卫的分析的道德哲学和我所捍卫的历史主义类型是对康德先验性回答的主要的批判性反应。”(麦金太尔, 1995, 334页)在这里,麦金太尔明确承认自己的道德理论是历史主义的道德理论,也就是承认自己的德性论是历史主义的德性论。至于他所提到的分析的道德哲学,事实上就是情感主义的道德理论,因为分析的道德哲学家即元伦理学家与经验主义、准确地说是与逻辑经验主义有着千丝万缕的联系^[14],所以,我们可以将情感主义的道德理论看作是经验主义的道德哲学,或者,情感主义的德性论就是经验主义的德性论^[15]。

经验主义的德性论绝不是我们的猜测和杜撰,麦金太尔对经

验主义的德性论已经有所描述：“一旦德性在思想上和实践中与它们的背景条件分隔开来，确实就有一种理解德性的特别的新办法，那就是把德性作为气质来看待，气质通过如下两种可选择的途径的任何一种与新发明的社会机制即个人的心理相联系：要么把德性——或者有德性——理解成个人自然感情的表露；要么把它们——或者部分德性——理解成借以约束和限制同样的自然感情的破坏作用的气质。”（麦金太尔，1995，288页）麦金太尔所暗示的这种德性观在17世纪以来就已经存在了（麦金太尔，1995，287页）。另外，他也提到了经验主义的特点（尽管没有明确“经验主义德性论”的概念）：“经验主义者，例如洛克或休谟，力图孤立地依据心理状态或事件阐明个人身份。”（麦金太尔，1995，274页）在现代，麦金太尔所批评的罗尔斯的德性理论，就是一种典型的经验主义德性论——尽管德性论并不是罗尔斯理论的主要依据：“德性是一种较高层次的欲望（在这种情况下就是一种按照相应的道德规则行动的欲望）调节的情感，这些情感亦即相互联系着的一组气质和性格。”（Rawls, 1971, p192；罗尔斯，1988，184页）^[16]

至于理性主义的德性论，弗兰肯那和麦金太尔所批判的那种康德主义的先验道德哲学就包含了这样的德性论。当然，理性主义的德性论并没有在近代和当代西方伦理学中充分地展开来，古希腊时期苏格拉底和亚里士多德的德性论极其接近理性主义的德性论，而中国的宋明理学也展示了一种理性主义的德性论^[17]。

1.2.1 品质的心理学诠释

事实上，在德性论研究逐渐兴起的20世纪80年代以后，主要的德性论研究和论争都是在经验主义的范围内进行的，它们不是运用了逻辑分析的方法，就是采取了心理实验等实证方法。这种传统与20世纪德性论刚刚被提上议事日程时伦理学家的看法有关。安斯康比（G. E. M. Anscombe）可能是20世纪后期复兴德性伦理学的第一人，她在“现代道德哲学”（Anscombe, 1958; Crisp&Slot, 1997, p40）一文中就认为，在我们能够说出德性是什么之前，我们必须清楚地理解一些词汇，诸如“意图”、“欲求”、“快乐”和“行动”，而这些词汇在柏拉图和亚里士多德那里并不完全清楚，因此，在我们以哲学心理学的方式澄清这些词汇之

前，我们应该暂时停止道德哲学的工作^[18]。

经验主义德性论的显著特征是将德性归结为个体的情感经验和心理特征，尤其是个人气质，而不是历史合理性——尽管经验主义的德性论者也会以他们的方式诠释亚里士多德的德性概念。在当代，经验主义的德性论并不像历史主义那样有明确的理论旗帜，事实上，它是在 1980 年以后，由于麦金太尔“德性转向”的影响而从心理学和分析哲学阵营中产生出来的一批对德性问题进行实证研究的伦理学家，他们甚至连自己也没有意识到自己是经验主义的德性论者。被我称为经验主义德性论的伦理学家也使用“character”一词，不过，他们不是在麦金太尔“特性角色”的历史意义上使用，而是在“性格”、“品质”或“气质”这样的心理学意义上使用的，并且常常与“特征（trait）”连用，与之相关的还有“人格（personality）”一词——例如，诚实就被他们看作是一种“性格特征”（character trait）。

经验主义的德性论者从不同于历史主义的角度来解读亚里士多德的德性论，他们认为，亚里士多德已经将德性看作是一种品质特征（Harman, 1999, p319; Doris, 1998, p505 ~ 509）。品质特征与行为的关系是，品质特征“是一种长时期相对稳定的并导致以独特方式行动的气质”（Harman, 1999, p317），德性与品质特征及行为的关系则是：“如果一个人拥有一种德性，她就会在给定的德性相关的条件下展示出一种德性相关的行为，这种行为的概率显著地高于某个值 p_0 。”^[19]（Doris, 1998, p509；转引自 Sreenivasan, 2002, p48）

社会心理学家很早就开始注意品质的社会心理学研究，我们这里以其对诚实品质的社会心理学研究为例，来展示经验主义德性论者看待德性的方式。

还在 20 世纪 20 年代，行为主义心理学家对诚实品质作出过实验研究，他们通过对在校儿童运用的大规模（landmark）行为测量来描述诚实与行为的关系（Hartshorne & May, 1928；转引自 Sreenivasan, 2002）。20 世纪 80 年代以来，情景主义（situationism）心理学家则在此基础上设计可以控制的实验来研究不同情景中诚实品质与行为的关系——他们认为，诚实作为一种道德品质和心理品质，通常是通过各种特定情景中的行为表现出来的，因此，要考察诚实的品质，就应该设定各种情景，并研究这些情景中的

行为的相关性。例如，心理学家可以将诚实情景分解为如下三种情景（Sreenivasan, 2002, p49）：一个情景是，在一个空房子的桌子上放一些零钱，被试儿童有机会拿走它——这种情景被称为“偷窃（stealing）情景”；另一个情景是“撒谎（lying）情景”，即一个被试儿童惹了麻烦，但他有机会通过撒谎来搪塞麻烦；第三个情景是“作弊（cheating）情景”，被试儿童有机会在一次考试中作弊。

如果对上述情景中的行为只作出一般性的描述，那就构不成真正的经验主义的德性论，因为它远没有达到经验主义所要求的实证程度。事实上，后来的经验主义德性论者在此基础上完成了更为严格的统计分析，这种分析可以区分为两个方面：“当下稳定性（temporal stability）”分析和“交叉一致性（cross-situational consistency）”分析。前者用于检验特定情景中行为的稳定性，如对同一儿童在不同时间内测定其相同情景的行为，然后分析这些结果的相关性（例如在一个星期中测定其作弊行为，而隔一个星期再进行一次作弊情景中的行为测定）。后者用于测定诚实品质中不同情景下的行为相关性，如对儿童进行撒谎情景的行为测量后，又对其进行偷窃情景的行为测定，然后分析两种情景中行为的相关性^[20]。

诚然，即使注意到德性的内在方面，这种以心理研究为主导的德性论仍然是经验主义的，内省的方法仍然是心理学的经验方法，因此，关于德性在经验研究层次上的分歧只是经验主义德性论内部的分歧。

1.2.2 对经验主义“品质”研究的一个评论

需要指出的是，在我们看来，因为交叉情景的不一致性（参见注 [20]），就试图论证诚实不是一种性格特征或德性，不仅是一个经验问题，即实验设计的问题，而且是一个逻辑问题，即是在逻辑上的混乱。一个诚实的人应该在“所有情景中都诚实”即“不偷窃并且不作弊并且不撒谎”，而一个不诚实的人则是“并非在所有情景中都诚实”，即“偷窃或作弊或撒谎”，也就是说，只要有一个情景不诚实，他就不是一个不诚实的人。而一个在所有情景中都不诚实的人，仍然只是一个不诚实的人，只是其程度更高一些而已。反对将诚实作为一种品质特征或德性的人要求不诚实

的人在所有情景中都不诚实，这在逻辑上是令人啼笑皆非的^[21]。

诚然，反对非难诚实作为性格特征或德性的主张，并不意味着赞同德性可以在逻辑上直接归因于品质特征或人的行为。在这里，我们将以更为明确的方式，以经验主义所赞同的逻辑分析方法更进一步地展示从德性到行为的偶然性。

德性是一个人在道德上关于自己应该是什么样的人的一个价值定位，一个具有诚实德性的人可以表述为（1）“我应该是一个诚实的人”，而当德性内化为人的心理品质时，这个表述将变成（2）“我是一个诚实的人”，当这种具有诚实心理品质的人行动时，他首先必然有一个行动的动机（3）“我应该诚实”即“我应该不偷窃”并且“我应该不作弊”并且“我应该不撒谎”，最后，在行动中将表现为道德事实（4）“我诚实”即“我没有偷窃”并且“我没有作弊”并且“我没有撒谎”。

上述四个阶段表达了从德性到心理品质，到行为动机，再到行为的过程，然而在这四个阶段中，每一次从上一个阶段到达下一个阶段，在逻辑上都不是必然的。从“应该是”推不出“是”，从“是”推不出“应该做”，而从“应该做”也推不出“做”。所有的这些环节都涉及对诚实的认识问题。命题（1）是一个道德准则，对一个人来说是一种道德理想，而（2）则是一个道德心理事实，涉及自我评价问题，（1）中的“诚实”所涉及的情景是无限的，涉及所有可能的情景，而（2）中涉及的情景则是有限的，即是对“我”过去和现在所经历的情景的一种评价——其问题在于，究竟经历了多少情景才是一个诚实的人？在我所有已经经历过的情景中，有很偶然的几个情景是不符合我原来的道德理想的，我仍然是一个诚实的人吗？在从（2）到（3）中，涉及对诚实的认识问题，即什么样的行为是诚实的——我可能会说，拿走桌子上没有主人的零钱并不是偷窃，而只是“拾取”而已；我也会说，我没有告诉别人所有的实情，并不意味着我在撒谎，因为我并没有编造假话。至于从（3）到（4），情况就更为复杂：一个人拿走桌子上的零钱，只是一个行为，而没有涉及动机，这个行为的发生完全可以由两个相反的动机导致，例如，一个原本就是想偷窃，而另一个人只是想将这些零钱交给老师，以免被其他人拿走；相反，一个人不拿走桌子上的零钱，也并不说明他不想偷窃，只是他的个性怯弱，不敢作为而已——这涉及另一种德

性（勇敢）的心理品质。

尽管从德性到行为在逻辑上有着太多的偶然性，但是，因为德性的存在，这种偶然性在经验上就不再是随机的偶然性，而是超越了随机性概率的偶然性，即成为了经验上的大概率事件。德性论在道德认识论中的作用就是提供了一种可预测行为趋势的指标，即我们可以预测具有某种德性的人会产生什么样的行为。当然，这种预测是复杂的，因为一个人常常具有多种德性，而它们在具体情景中通常存在冲突，一个人的行为倾向乃是这多种德性综合作用的结果——上述实验中当下稳定性之所以不为 100%（不同人所做的实验，结果也不一样，尽管它们都超过了 40%），就是因为各种德性在不同时期对人的行为影响不同所致^[22]。

应该说，在认识论和方法论上，经验主义的德性论对我们分析具体情景中的德性具有十分重要的启发意义。首先，它提供了精确的方法，这种方法不仅包括其心理测量的、行为测量的或社会统计的实证方面，更包括了它的逻辑分析的方面。就逻辑分析方法，它对于揭示德性在具体情景下的深层矛盾是十分必要的，例如，一个人在健康的时候可能极力赞同安乐死的法律化，而在他真正身患绝症并陷入不可遏止的病痛中时，他也有可能不愿意执行安乐死；同样的，一个人可能在健康的时候坚决反对安乐死，但他却可能在经受病痛折磨时要求安乐死。其次，当我们对一个人的德性进行考察时，我们通常并不知道其内在的德性状态，而只能知道其外部的行为表现——通过外在行为倾向来分析内在德性，无疑是经验主义德性论所强调的——因而，经验主义的德性论对于我们分析一个人的行为与其德性的关系，是非常重要的。再次，经验主义德性论将德性归因于个体心理品质或行为，是在强调德性伦理学不同于规范伦理学的方面，即德性论关注的是“应该是什么样的人”，而不是“应该做什么”，而德性论的这种与规范伦理学的区别恰恰是德性伦理学的核心。最后，德性论对心理品质的强调，表明了德性论对道德养成教育的重视，即道德理由最终应该同化为个体的心理品质和行为。

1.3 德性与规则：德性的理由维度

对德性的内在认知涉及主体所关注的德性标准，而这个标准常常构成德性的理性方面，而不是经验的或情感的方面。历史文化以习俗的方式作用于个体，并通过教育作用而内化为个体的心理品质，然而，这只是文化对个体的单向作用。当一个时代过渡到另一个时代的时候，道德常常起着积极的作用，而这个作用乃是通过个体的道德德性的合力作用来实现的。在这样的转折点上，个体的理性选择作用就起着举足轻重的作用，尽管这种选择仍然有着历史的依据，但它毕竟是通过个体的理性来起作用的，而不是通过习俗来起作用。事实上，理性的作用不仅仅存在于这样的转折时期，同样也存在于历史发展的常规时期，德性必然是个体对某种规则的自觉，一个只是盲从于习俗作用的个体并不真正具有道德德性。

1.3.1 德性的规则与道德理性

在亚里士多德那里，理性也是德性的重要部分，而且是核心德性，即智慧。亚里士多德将德性区分为理智德性和伦理德性，“智慧和谅解以及明智都是理智德性。而慷慨与谦恭则是伦理德性。”（亚里士多德，1994，1103a7-10）“理智德性大多由教导而生成、培养起来的，所以需要经验和时间。伦理德性则是由风俗习惯沿袭而来因此把‘习惯’（ethos）一词的拼写方法略加改动，就有了‘伦理’这个名称。”（亚里士多德，1994，1104a15-18）在这里，理智德性就包含了理性的部分，因为它需要教导、不是沿袭习俗的。

罗尔斯将“基本德性”界定为“依据正当的基本原则去行为的强烈的和通常有效的欲望”（罗尔斯，1988，423页）。尽管其界定原则上是经验主义的，但他强调了规则在德性中的重要性。另外一些大致可以看作是经验主义的德性论者也以各种方式强调了理性、规则或推理在德性中的重要性，如认为，“个人的美德/恶习就是有/没有理性的人希望自己有的品质特征”或认为“德