

## 摘 要

20 世纪中后期以来,德性研究成为西方伦理学研究领域的热点问题之一。1958 年英国哲学家安斯库默发表了《现代道德哲学》一文,指出人的道德行为与道德心理学相联系,伦理学的发展应该尽可能回归以亚里士多德为主的德性伦理传统。麦金泰尔《德性之后》一书,站在亚里士多德德性主义的立场上,批判了启蒙运动以来功利和权利概念为核心的现代西方伦理学,试图重树德性在当代社会道德生活和道德理论中的主导地位。于是,在现代伦理学研究领域,人们关注的视角重新回到了亚里士多德的德性传统,对于德性到底是什么,德性的功能和内在价值的探究成为现代伦理学研究领域炙手可热的一个课题。亚里士多德作为伦理学的开创者,他的德性观念及其德性伦理思想是重要的德性道德资源,对其进行详尽的探讨,有益于现代的德性和德性伦理学研究。当代社会,在道德生活发生了很多变化,忽视了对道德信仰和内在美德追求的现实条件下,德性仍有其发挥作用的空间。深入研究亚氏德性思想,了解其真义,对于我们借鉴古典德性传统,构建和谐的心灵秩序,无疑具有重要的意义和深远的影响。

本文采用马克思主义哲学的立场、观点、方法,力图对亚里士多德德性观产生的历史背景和理论渊源、基本内容、理论特质、历史影响以及现代启示进行分析,同时阐述了作为德性的重要构成性因素的各个德目之间的内在联系,试图通过这些探讨和分析了解德性在道德理论和道德实践中的重要作用,并对当代德性观念和德性伦理的研究起到抛砖引玉的作用。

要正确认识亚里士多德的德性理论思想,就必须首先分析这种观点产生的社会历史背景和理论渊源。古希腊以工商业为主的商品经济、城邦制政治模式的民主政治、希腊文明的扩张为德性思想的产生提供了历史土壤,苏格拉底、柏拉图的德性观念则为其提供了理论渊源。正是在这样的背景下,亚里士多德的德性思想才得以成为现实。亚里士多德德性思想以自然目的论和人性论为基础,其本质是中道,目的是为了实现幸福,同时按照德性获得的途径不同,可以分为伦理德性和理智德性两个部分。德性的实现是在实践中通过反复的行为而形成的。亚里士多德的德性观念在他的伦理学体系中占有核心的地位,德性与善、德性与中道、德性与幸福的关系将会给我们展示一个完整的德性体系。本文试图通过对德性概念的深入剖析,解释并说明亚里士多德德性观对当代伦理学发展的积极意义。

在亚里士多德德性观的后世影响分析上,文章选取了阿奎那和麦金泰尔两位著名的伦理学家。阿奎那德性观对亚里士多德德性观的超越是显而易见的,阿奎那最推崇的哲学家就是亚里士多德,他继承和发展了亚里士多德德性论的思想,在基督宗教神学领域把亚里士多德的德性观应用得淋漓尽致。麦金泰尔则重述了亚里士多德主义的传统道德,认为应该复兴亚氏德性思想,重构德性概念,恢复亚里士多德德性传统在现代社会中的生命力,并企图通过教会共同体弘扬他所倡导的德性。本文分析了亚氏德性思想内在的理论特质,作为时代的产物,亚氏德性思想肯定存在着自己的理论局限,不可避免的带有那个时代的烙印,有其自身的理论局限。但是,由于其思想具有内在的逻辑性和合理性,对于当代个体的精神存在和社会发展仍然具有重要的启示意义。

**关键词:** 亚里士多德 德性观 现实启示

## Abstract

Since the late 20th century, virtue ethics research study of a western area of one of hot issues. 1958 English philosopher Aines Comer published "Modern Moral Philosophy," one text, pointing out that people's moral behavior and moral psychology linked to the development of ethics should be as much as possible the return to Aristotle's virtue-based ethics tradition. MacIntyre, "After Virtue" one book, from Aristotle's position on morality, criticized since the Enlightenment concept of utilitarian and rights at the core of modern Western ethics, trying to re-Shuter of the contemporary social moral life and moral theory in the leading position, therefore, in the modern field of research ethics, the perspective of people's attention again back to the Aristotelian tradition of virtue, for virtue in the end what is the virtue of the functions and the intrinsic value of exploring the field of modern research ethics hot a topic. Ethics of Aristotle as a pioneer, and his concept of virtue ethics and virtue are essential idea of virtue and moral resources, their detailed discussions are very useful in the modern virtue and virtue ethics research study. Especially in the contemporary social, moral life in a lot of changes have taken place, to the neglect of moral beliefs and the inherent virtues of the pursuit of the reality of conditions, Virtue still play a role in space. Aristotle Virtue idea in-depth study to understand its true meaning, for our moral character from the classical tradition, the building of a harmonious order of the soul, no doubt of great significance and far-reaching impact.

In this paper, the position of Marxist philosophy, viewpoints, methods, trying to Aristotle's concept of virtue historical background and theoretical origins, the basic content of the theoretical characteristics, historical influences, as well as an analysis of modern enlightenment, at the same time described as a virtue constitute an important factor of all virtues, the intrinsic link between the attempt to explore and analyze these know moral virtue theory and moral practice the important role of the contemporary concept of virtue and virtue ethics research has played forward role.

We must correctly recognize the virtue theory of Aristotle's thought, we must first analyze the opinion generated by the social and historical background and theoretical origins. Ancient Greece to merchandise trade and industry-based economy, city-state political model

of democratic political system, the expansion of Greek civilization as pure virtue of the idea have provided a history of soil, Socrates, Plato's concept of virtue is to provide theoretical origins. It was against this background, the Aristotelian idea of virtue was able to become a reality. Aristotle Virtue idea of natural teleology and theory of human nature for the foundation, and its essence is the golden mean, in order to achieve the purpose are happy at the same time in accordance with the virtue of the way was different, can be divided into virtue ethics and virtue both rational part. Virtue is the implementation in practice through repeated acts formed. Aristotle's concept of virtue ethics in his system occupies the core position, and good moral character, virtue and the golden mean, the relationship between virtue and happiness will give us a complete character system, This paper attempts, through the concept of every virtue-depth analysis to explain and explain Aristotle's concept of virtue ethics of contemporary development of positive significance.

Virtue in Aristotle's concept of analysis on the impact on future generations, the article is selected MacIntyre Aquinas and two well-known ethicists. Aquinas on Aristotle's concept of virtue virtue beyond the concept are obvious. Aquinas is the most respected philosopher Aristotle, he inherited and developed the idea of Aristotle's virtue theory in the field of Christian theology to Aristotle's concept of the application of virtue head. MacIntyre is a restatement of Aristotle's traditional morality, should consider rehabilitation of virtue Aristotle thought, the concept of reconstruction of Virtue, Aristotle restore traditional virtue in modern society the vitality and attempt by the Church Community to promote the virtues advocated by him. This paper analyzes the idea of Virtue Aristotle's theory of inherent characteristics, as the time the product of virtue Aristotle certainly thought the theory of the existence of their own limitations, with the inevitable stigma that time, the theory has its own limitations. But the idea because of its inherent logic and rationality, for the contemporary spirit of the individual existence and social development remains an important significance.

**Key Words:** Aristotle    Virtue concept    Practical Enlightenment

## 学位论文原创性声明

本人所提交的学位论文《论亚里士多德的德性观》，是在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的原创性成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中说明。

本声明的法律后果由本人承担。

论文作者：余明艳  
2009年5月25日

指导教师确认：张新  
2009年5月25日

## 学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解河北师范大学有权保留并向国家有关部门或机构送交学位论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权河北师范大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印或其它复制手段保存、汇编学位论文。

（保密的学位论文在\_\_\_\_\_年解密后适用本授权书）

论文作者签名：余明艳  
2009年5月25日

指导教师签名：张新  
2009年5月25日

## 引言

### （一） 选题的依据和意义

德性是英语“Virtue”的汉译，有时候也译成“美德”，本文采用的译法是“德性”一词，笔者认为将其译为德性更能突出本文研究的重点和价值所在。在希腊语中，德性一词来源于“arete”，意思是“卓越”和“优秀”。亚里士多德认为，德性泛指可以使事物成为完满事物的特征和规定性，是使人成为善良、并获得其优秀成果的品质，是体现在习俗性活动中的品格和品质特征。中世纪的奥古斯丁认为德性就是那些能够使恶被克服的一类品质，是使人完成其使命，走上完美旅途的品质。功利主义思想家富兰克林说，德性是达到目的的手段，手段与目的的关系是外在的，培养德性就是最终让幸福在人间或者天堂取得成功。麦金泰尔分析了历史上存在的德性观念，认为“即使在我已粗略描述的相对一贯的思想传统内，也存在着许许多多不同的、彼此不相容的德性观念。因而不存在真正统一的德性概念，更不用说统一的历史了”。

人类进入 21 世纪以来，道德领域不断发生着变化，科技的迅猛发展给人类的生活带来了前所未有的机遇和挑战。与此同时社会也出现了当代道德价值的危机，道德状况不容乐观。道德的滑坡，官员的腐败，痞子文化、山寨文化的兴起，现代高科技如网络、克隆技术等等带来了一系列伦理问题，这些问题必然引起社会伦理秩序的失衡，出现无规范化的道德状态，从而引发社会学者的忧虑和担心。道德生活世界的不测风云，道德知识系统的内在冲突和困扰，社会上不再有能够统摄一切的完备型价值主宰体系。马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中指出：“人把自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象，他的生命活动是有意义的”。具有自我意识，人在生活过程中一直在寻找生命的意义，对生命意义的追求会使人得到精神境界的升华，放弃某些不应该的诉求，过一种有德性、有意义的生活。当代社会历史的变迁使德性居于现代生活的边缘，但是德性不会在人类生活中消失，而是时时守望着人类的生存空间，因而凸显一种德性的特殊价值显得尤为重要，德性仍然具有其巨大的生长空间和作用的领域。

亚里士多德（公元前 384-公元前 322）作为古希腊最伟大的思想家、哲学家和科学家，他的思想对西方文化的根本倾向发生了深远的影响，“吾爱吾师、但吾更爱真理”表达了他对智慧和理想的不懈努力和追求。他对古希腊人已知的各个学科的知识进行了整理，在各个研究领域都具有自己创造性的见解。在他的研究成果中，德性理论是具有

划时代意义的伦理学理论。本文试图对亚里士多德的德性观做一整体性的研究,通过对其德性观的类型、本质、目的、生成等各个方面的阐述,正确评价亚里士多德德性观的历史地位,并联系实际,为个人进行精神修养和建设社会主义文明、和谐社会提供一个良好的借鉴和启发。

## (二) 国内外研究现状

国内外学者研究亚里士多德的著作和论文主要把关注的问题放在他的德性幸福论和德性公正论上。高国希从德性视角出发,对一系列问题进行了伦理审视,认为功利主义和康德主义更关注什么引导着我们的行为,而不是我们的行为将被引导到何方。他认为这些规范伦理从先天原则来制定道德法则和道德形而上学的整个体系,这些理论以原则为基础和以责任为基础,通过行为的善恶来讨论道德的善恶,因而失去了对行为者的关切,从而导致了主体的缺失和脱离,是近代伦理学的一大缺陷。他强调亚里士多德的德性品质,认为亚氏以促进一种共同感的道德品性观念出发来达到人们的友爱和仁慈。杨国荣认为德性具有相对统一、稳定的品格,在个体存在的过程中能够保持绵延统一,并且也参加社会行为有序化的过程。他认为德性是一个理性、意志、情感相统一的个体意识结构,更多的体现在个体意识层面。龚群从德性思想的新维度分析亚里士多德的德性理论,认为传统意义上的亚里士多德的德性论是一种存活了一千多年道德生活的传统,这个传统有它自己的经典文本和权威诠释者,有它特定的历史文化背景,所要回应的也是特定的历史文化条件和社会制度社会境遇。他主张德性是一种共同体成员对共同善的共同追求中不可缺失的品质,要求回归共同体主义和拯救德性。寇东亮指出,德性的内涵是成为完美事物的特性或规定,是人在获得尘世的成功方面的公用性品质,或者是指一种履行道德原则和规范的个人秉性和品质。20世纪晚期以来,西方的德性伦理运动试图恢复古典的亚里士多德的德性传统,构建现代德性伦理学,而当代中国的道德危机根源于规范伦理的过度扩张,这种扩张导致道德的形式化与表面化,以及道德教育的有效性。寇东亮主张,重建亚里士多德德性伦理模式,对传统的德性伦理资源进行现代化的改造,从德性的重建入手,恢复道德的本真意义,提升个体的主体性人格。<sup>①</sup>何安良在自己的博士论文《为了幸福》一文中,探讨了亚里士多德德性伦理诞生的社会环境和精神环境,并把理性观作为亚里士多德德性理论的实质,同时说明了幸福的宗旨和中

---

<sup>①</sup> 参见高国希《当代西方的德性伦理学运动》,《哲学动态》2004年第5期;杨国荣《道德系统中的德性》,《中国社会科学》2000年第3期;龚群《回归共同体与拯救德性》,《哲学动态》2003年第6期;寇东亮《德性伦理研究述评》,《哲学动态》2003年第6期。

道的核心。在友爱和公正这两种德性的介绍之后，他分析了亚里士多德德性论的特征和意义，可以说，这篇论文为笔者研究亚里士多德的德性理论提供了比较全面的资料和参考。

在对正义观的探讨上，大多数学者都认为，亚里士多德所说的正义是城邦政治的准则，社会上存在着普遍的正义，相对于整个社会关系而言的正义，代表的是权利和法律，体现的是人们政治交往的准则，调整的是同等地位人们之间的关系，保护公民的共同利益。同样，社会财富的分配也要符合正义原则，给道德上的优秀者以较好的待遇，道德上的劣等者分配较少的报酬。至高的正义则是适度的善，是属人的善。最高理性的正义原则是中庸的至善，是一切社会行为和政治行为的最高境界。黄显中认为正义是亚里士多德一切德性的总汇，德性是灵魂的正义秩序，正义是最完满的德性，是城邦的共同利益。城邦的幸福离不开德性，城邦的正义就在于德性的实现活动之中，是城邦德性的总汇。

国外学者研究亚里士多德德性理论的著作和论文颇多，具有代表性的主要有：1958年，英国的女哲学家安斯克姆在《现代道德哲学》中提出，德性为道德提供了一个更好的基础，这样人们可以独立于义务等观念来理解德性，并把它作为幸福生活的一部分来理解。如果我们能用“不诚实的”、“不贞洁的”、“不公平的”这类概念来取代“道德上是错误的”的概念，那将是一个巨大的进步，安斯克姆的观点被认为是回复亚里士多德德性理论的转折点。英国的迈伦德尔也追溯了柏拉图、亚里士多德等西方思想家的德性伦理思想，阐述了当代道德教育及其面临的问题，指明了德性在当代社会的重要意义。哲学家安娜《幸福的道德》一书中，指出亚里士多德德性理论有其自身的弱点，必须发展一种独特的自然主义。斯洛特沿着道德情感主义的线索来发展德性伦理，道德判断并不描绘被如此判断的事物的性质或关系，而是表达做出如此判断之人的心中的情感，它们在本质上是情感上的问题，而不是知识上的问题，也不是理性的指令。<sup>①</sup>在国外学者对亚里士多德德性理论的研究中，尤属麦金泰尔的《德性之后》是回归亚氏德性传统最重要的纲领性著作，并且他的研究促进了德性伦理在当代的复兴。在麦金泰尔看来，古希腊伦理学做出了三个重要的贡献：把德性聚焦为伦理学的对象，分析了特殊的德性，排列了德性的类型。麦金泰尔论证了人为什么要有德性，认为独立的实践理性的德性和依赖性的德性在人类共同体内联合，在接受和给予中来实现共同的好处。他认为，近代以来西方现代性没有在历史中继承任何一种伦理传统，而不过是彼此冲突的一些碎片，

<sup>①</sup>参见高国希《当代西方的德性伦理学运动》，《哲学动态》2004年第5期。

必须对西方规范伦理学进行批判性分析，他要求重建德性伦理，重树德性在当代道德生活和道德理论中的主导性地位。<sup>①</sup>

这些学者大多意识到应该复兴德性和德性伦理，有的学者还对德性的意义和价值进行了研究，但他们基本上没有从整体的视角对亚里士多德的德性理论进行全面、系统、深入的挖掘，因此，对亚里士多德德性理论的研究还存在较大的空间。

### （三） 重点难点及创新点

重点及创新点在于：本文试图从整体研究的角度去考察亚里士多德的德性理论，对其进行深入的探讨和系统的分析，从多个维度挖掘亚氏德性观的理论内涵和现实价值。难点则是：亚氏德性理论的深层内涵的解剖分析以及其德性观的理论特质和现实启示。

### （四） 研究方法

本文采用历史分析、文献研究的方法，从历史的维度出发，梳理亚里士多德德性理论的经济、政治和理论根源，分析其内容、目的和生成，阐述其产生的重大影响，在前人研究的基础上进行反思。同时将亚氏德性理论放到现实的角度上去考察其存在的现代启示，挖掘其价值所在，以进行有益的思想借鉴和启迪；揭示其缺陷所在，以求得客观理性的认识，进而提出本人对亚氏德性理论的思考，解析其德性观的特质和局限。笔者力图站在辩证唯物主义和历史唯物主义的立场上，通过综合分析的方法来解剖亚里士多德德性理论的伦理价值，采用历史和逻辑相统一的方法、理论联系实际的方法和阶级分析的方法，在各个层面上分析亚里士多德的德性理论。

---

<sup>①</sup> 参见寇东亮《德性伦理研究述评》，《哲学动态》2003年第6期。

## 一、 亚里士多德德性观的产生

任何一种思想的诞生都有其深厚的政治、经济和文化根源，亚里士多德的德性思想理论也不例外，它的诞生以希腊独特的经济生活为背景，在这样的经济背景下，城邦全体公民形成了全体同心的凝聚力，他们拥有同样的信仰，形成了民主制的组织形式和共同的政治生活。智性文化作为城邦文化的精神特征，倡导对卓越的追求和对节制等德性的重视，使得公民全面实现其精神、道德与理智能力成为了可能。这种政治模式和精神生活，影响和制约着西方文化传统，同时也影响和制约着亚里士多德德性思想的建构。

### （一） 亚里士多德德性观产生的历史背景

德性内存于每个行为主体当中，对行为者的价值选择和价值追求起规范和导向作用，人类作为行为主体，本身就是一种社会性的存在，人的本质就是其社会性。因而任何德性都不能脱离社会和历史的土壤而自行产生或消亡。在伦理学思想发展的历程中，德性的产生、发展、变迁都是为了满足社会的经济、政治、道德追求，随着历史时代的变化而产生着变化，顺应着历史发展的潮流。我们分析亚里士多德的德性观，同样需要考察他所处的时代和社会背景，对其产生的历史背景进行深入分析。亚里士多德生活的时代，是希腊城邦制面临衰落的时期，因此，他的德性观也毋庸置疑的被打上了时代的烙印。

#### 1. 经济背景：工商业为主的商品经济

希腊的大陆一般都是寸草不生的地区，陆地交通一般都被山路阻隔。在这样的条件下，由于被阻隔而被分割开来的各个独立的区域独自发展起来，当区域内人口过多或资源不足的时候，大部分人就开始从事航海事业，航海事业的发展也促进了经济的发展，沿海城邦的商业迅速发展起来。商业的发展几乎是非常迅速的，伴随着商业的发展，希腊社会和非希腊社会交流增多，经济的交流更促进了工商业的发展。

伴随着商业活动日趋活跃，一些地区呈现出繁荣的局面，其主要表现在两个方面“一、城市中手工业生产在品种、规模和劳动力分工上的发展，作为农业生产重要补充的农副产品频繁的交流，以及随之而来的小面值货币的出现，二、邦际和海外贸易的兴盛，工商业的发展极大地丰富了人们的物质文化生活，在一定程度上促进了城邦政体的稳固和发展”。<sup>[1]</sup>特别需要注意的是，这个时期从手工业和商业的分离中，“创造了一个不再从事生产而只从事商品交换的阶级——商人。”<sup>[2]</sup>除了手工业和农业的发展，希腊储

藏了丰富的金、银和铜等金属资源储量和开采，为希腊采矿业的发展提供了非常好的条件，这也进一步促进了商品经济的发展和繁荣。社会经济越是稳定的地方，商业也就越是有利可图。手工业的发展进一步促进了商品交换和城市生活的繁荣，各种农副产品和外来的奢侈品充斥着市场。雅典、科林斯等国家积极鼓励和支持对外贸易，商人利用海上交通线奔走于地中海各个希腊城邦之间，进一步促进了希腊城邦间的商业联系，商品经济呈现繁荣局面。这种经济的繁荣对哲学发展而言，最重要的是生产力的发展引起了体力劳动和脑力劳动的分工。马克思说“分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工。……从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造‘纯粹的’理论、神学、哲学、道德等等。”<sup>[3]</sup>

商业的发展，使得希腊各城邦稳固而强大，但也日益瓦解着城邦本身的结构，腐蚀着城邦产生的精神。亚里士多德对于解决城邦的矛盾，从德性伦理的角度，提出了自己的解决方法，但是他的德性伦理深受时代的影响，即继承了前人的成果开创了新的领域，又受时代所限，有其不足之处和片面性。

## 2. 政治背景：城邦制的政治模式

公元前第八世纪到公元前六世纪，希腊已经完成第二次社会大分工——手工业和农业的分离，氏族制度开始全面解体，正式形成了氏族贵族奴隶主、奴隶和平民三个阶级。这一时期希腊各城邦奴隶制逐渐打破了原来的氏族和部落独立的经济地位，城邦的公共生活对那个时代的古希腊人具有十分重要的意义，诸如：市政广场、公民大会会场、议事会厅等城市公共空间，皆是民主政治活动的主要舞台。古希腊人的生活方式、宗教信仰和思想道德都与这种政治组织紧密的联系在一起，这种政治组织使希腊人忠于城邦、热爱宗教，并使得社会生活得以团结和稳定。在这一制度下，希腊奴隶社会的各阶级逐渐分化，同时希腊人又向海外殖民，希腊境内和境外人们之间的政治、经济和文化的交往有了重大的发展，为希腊哲学的产生提供了社会条件。

荷马时期奴隶民主制得到了充分的发展，在公元前五世纪到公元前四世纪的雅典达到了极盛，成为古代世界的典范。随着马其顿人征服希腊，希腊人臣服于罗马人，旧有的那些哲学伦理概念就不再适用了，随着政治生活的改变，希腊观念经历了逐渐变化的过程，出现了一种更为个人化的伦理。亚里士多德出生在希腊城邦制衰落的时代，城邦制的政治模式对亚里士多德的德性思想产生了重要影响，在他看来，“个人追求的善与城邦或政治共同体追求的善是同一的，对城邦有益就必定对个人有益”。<sup>[4]</sup>亚里士多德写到“我们看到，所有城邦都是某种共同体，所有共同体都是为着某种善而建立的（因为

人的一切行为都是为着他们所认为的善),很显然,既然所有共同体都在追求某种善,所有共同体中最高的并且包含了一切其他共同体的共同体,所追求的就一定是最高的善。那就是所谓的城邦或政治共同体”。<sup>[5]</sup>这一时期的城邦制度普遍存在着变革或革命的危机,自给自足的小国寡民的城邦已经不能再存在和发展下去了,于是探讨新的政治模式、挽救日益衰落的城邦政治对于当时的雅典来说极为重要。亚里士多德从这个政治背景出发,为各种不同的政制设想避免动乱、保持安定的办法,这也是亚里士多德德性观形成的一个重要的原因。

### 3. 文化背景:智性文化的发展

在世界文明史上,古希腊文明以其独特的风采与卓越的成就享誉后世,古希腊是欧洲文明的源头,并通过西方文化对中国以及世界文化的发展产生了重要影响,“可以说它的文化创造达到了人类文明的第一个高峰”。恩格斯明确写道:“我们在哲学中以及在许多领域中常常不得不回到这个小民族的成就方面来的原因之一,他们的无所不包的才能与活动,给他们保证了在人类发展史上为其他任何民族所不能企求的地位。”<sup>[6]</sup>希腊人在自然科学和社会科学各个领域的成就是大家所共知的。数学的首创、天文学的发展、建筑艺术的扩张、音乐艺术、有别于纯粹编年表的历史书籍,这一切激发了古希腊人对知识和技艺的热切追求。古希腊人能够娴熟的运用知识定理、概念原则进行推论和实践,他们在表现出巨大的智慧的同时,又开始思索生活的目的和灵魂的优长。此时灵魂的优长尚未同技艺的熟练、智能与天赋区分开来,但是在所有的优长当中,德性成为最突出的一类。因为对于一个人来说,“德性之美在它战胜了导向其它事物的诱惑性欲望之后,会显得更加明显”,德性是善的,越具有德性也就越是善的。

古希腊文明和智性文化的发展与殖民运动紧密相伴随。公元前八世纪到公元前六世纪,希腊出现了大规模的移民运动,也叫殖民运动。据《剑桥古代史》第三卷第三分册第三十七章的附录记载:“公元前 800—前 500 年建立的希腊殖民地目录,有文献或考古资料可查的希腊殖民城邦有一百四十多个”。<sup>[7]</sup>这些殖民城邦一般土地肥沃,交通便利,有利于经商和对外来往,城邦人容易接受新鲜事物,催生了早期的希腊哲学。虽然希腊哲学诞生于某些古希腊城邦,但它并没有止步,而是随着地中海世界的变迁,经历希腊化时期,扩展到整个地中海世界,并一直延续到罗马帝国,直至西罗马帝国灭亡。

希腊文明的扩张和希腊文化的向外辐射,与战争的推动有关。位于希腊北部边陲的马其顿在进入到公元前 4 世纪时,开始迅速强大,成为希腊北部的重要国家。马其顿对外扩张,战胜了希腊城邦,建立了马其顿统治下的帝国。十年之后,马其顿由一个地方

小国发展为在“欧亚非三洲建立了一个面积达 200 万平方英里（约 518 万平方公里）”<sup>[8]</sup>的庞大的帝国，这就为希腊文化和东方文化的融合提供了地域上的条件。“亚历山大及其继承人都热心于希腊文明，在整个亚历山大帝国中到处都分布着希腊式的剧院、希腊式的庙宇、希腊文学与艺术、希腊商业以及希腊式城市。这些新城市……成为新的希腊艺术、文学和科学中心”<sup>[9]</sup>。因此，希腊化文明具有两个特点，“一方面具有以希腊文明为基础的统一性；另一方面也具有以各地域为特色的差异性”。<sup>[10]</sup>

作为古希腊哲学的集大成者亚里士多德，在学园读书期间，掌握了大量的资料，具有开阔的视野，他从道德上考虑挽救城邦的政治出路，因而其晚年思想是在希腊文明扩张的背景下产生的，这种文化的融合，无不影响他的哲学思想，他的德性观的形成也打上了这种文化变迁的烙印。

## （二） 亚里士多德德性观产生的理论渊源

亚里士多德从公元前 367 年到公元前 347 年一直生活和学习在柏拉图学园，许多前人的思想和著作为其伦理学体系提供了重要的思想素材。例如赫拉克利特的唯物主义思想和辩证论体系，他关于命运、和谐，尤其是善恶、公正的理论对亚里士多德产生了重大的影响。毕达哥拉斯《金言》中对中庸思想的解读为亚里士多德德性观提供了理论借鉴和启发。代表奴隶主民主派的思想家普罗泰戈拉学说的流行，遭到了苏格拉底和柏拉图的反对，但这一切都给亚里士多德著作德性理论提供了理论来源和思想基础。柏拉图记载普罗泰戈拉时提到，“人们决不以为此德行乃凭天性，或自发形成，而是一种可以传授并需费苦心乃可得的事情。”<sup>[11]</sup>这样的思想和言论无疑得到了亚里士多德的继承和赏识。当然，亚里士多德的德性理论最重要的来源乃是苏格拉底和柏拉图的德性理论，我们将重点放在他们两个的德性思想上。

### 1. 苏格拉底：德性即知识

苏格拉底（Socrates，公元前 469——前 399）是古希腊最重要的哲学家之一，他以一种对哲学的崭新理解开创了希腊哲学的新纪元，使希腊哲学真正雅典化了。“他时常就一些关于人类的问题作一些辩论，考究什么事是虔敬的，什么事是不虔敬的；什么是适当的，什么是不适当的；什么是正义的，什么是非正义的；什么是精神健全的，什么是精神不健全的；什么是坚韧，什么是怯懦；什么是国家，什么是政治家的风度；什么是统治人民的政府，以及善于统治人民的人应当具有什么品格；还有一些别的问题，他认为凡精通这些问题的人就是有价值配受尊重的人，至于那些不懂这些问题的人，可以

正当地把他们看为并不比奴隶强多少。”<sup>[12]</sup> 苏格拉底对哲学主题的伟大转变，对古希腊伦理学的发展产生了重要影响，使以德性和德行为主体的伦理道德思想开始形成体系。罗马哲学家西塞罗对苏格拉底有这样的评价“苏格拉底首先把哲学从天上召唤下来，寓于城邦之中，甚至引入家庭，迫使哲学思考人生和道德，善与恶。”<sup>[13]</sup>

有学者认为，在古希腊，苏格拉底是第一个把道德思想理论化的思想家。苏格拉底哲学的基本主张是“认识你自己”。色诺芬在《回忆苏格拉底》中有这样的记录“必须先察看了自己作为人的用处如何，能力如何，才能算是认识自己。”<sup>[14]</sup>在此基础上，苏格拉底认为“人对一切事物的认识都存在于灵魂中，那么，我们的知识便是生来就有的”<sup>[15]</sup>，也就是他以知识论为基础的德性论。苏格拉底认为，善的都是有益的，知识是有益的，所以知识是善的，知识就是美德。关于个别事物的知识不算是知识，只有普遍的知识才是永恒的，绝对的。因而探求绝对的善的知识，才是人们的最高理想和美德。

苏格拉底说：“正义和其他一切美德都是智慧。因为正义的事和一切道德的行为都是美好的；凡认为这些的人决不会愿意选择别的事情，凡不认识这些的人也决不可能将它们付诸实践。所以智慧的人总是做美好的事情，愚昧的人则不可能做美好的事，即使他们试着去做也是要失败的。既然正义和其他美好的事都是美德，很显然正义和其他一切美德便都是智慧。”<sup>[16]</sup>苏格拉底将人在生活行为中表现的所有优秀善良的品质，如正义、自制、勇敢、智慧、友爱、虔诚等等都称为人的优秀品质，即美德。“只有探求普遍的，绝对的善的概念，把握概念的真知识，才是人们最高的生活目的和至善的美德。”<sup>[17]</sup>“公正以及别的所有美德都是明智的一部分……凡是能够辨别、认识那些事情的，都绝不会选择别的事情来做而不选择它们；因此，明智的人总是做光荣的和好的事。”<sup>[18]</sup>这样看来，知识和善被内在的统一到了一起。“美德即知识”，“没有一个人是明知而又故意犯罪的，因此使一切人德行完美所必需的品质就是知识。”<sup>[19]</sup>由此可见，苏格拉底提出美德即知识，明确肯定了理性知识在人的道德行为中的决定性作用，从而赋予道德价值以客观性、确定性和规范性，“概而言之，知识观念的形成是苏格拉底哲学的一个中心。”<sup>[20]</sup>同时知识观念的形成也是苏格拉底德性观念的一个中心。

美德的基础是知识，美德的标志是有益。这里的知识是关于善、关于理念的知识，尊重、正义等这些品质是神赋予每个个体的，是潜在的德性，如果潜在的德性没有理性知识的指导，就会是有害的。幸福和快乐是美德的最终结果。只有知识才可以使人们获得自由，使人们实现自己的愿望。苏格拉底还告诫人们，“没有经过理性检验的生活不值得的过”，苏格拉底是宁愿自己受刑也不愿意越狱逃跑的人，他说“只有成为真正的人，

才能成为真正的公民”，这样个人德性自然就扩展到公民德性。苏格拉底认为，美德具有整体性和可教性，可以通过道德教育改善人的灵魂，匡正祛邪，使城邦生活确立在有严整规范的理性道德价值的基础上。因此，苏格拉底以“美德既是知识”为基础的德性论，为古希腊以后哲学家的哲学思想的创新和发展提供了源泉和基础。苏格拉底的德性理论把德性等同于知识，而知识涉及理性，个体的理性存在于灵魂当中，因此德性就存在于灵魂的理性之中了，那么灵魂的非理性部分就被抛弃了。他否认灵魂的非理性部分，排斥一切意志和情感的道德价值，因此苏格拉底理解的德性理论是有片面性的。

## 2. 柏拉图：四主德说

柏拉图（公元前 427 年—公元前 347 年）是古希腊伟大的思想家、哲学家、教育家、文学家。柏拉图对城邦国家的起源做了探究，他的理想城邦国家是以正义为其伦理基础和治国原则的。这与苏格拉底单纯指个人道德行为，没有涉及城邦正义相比，是一种巨大的进步。柏拉图论证德性的时候兼顾了个人德性和国家德性，国家的德性即“正义”，柏拉图描述了一个和谐公正的理想国。柏拉图说：“当我们建立这个城邦时，从一开始我们就已经确定了一条普遍原则，我想，这条原则，或这条原则的某种形式，就是正义。你还记得吧，我们确定下来并且经常说到的这条原则就是每个生活在这个国家里的人都必须承担一项最合适他的天性的社会工作。”<sup>[21]</sup>

柏拉图的德性观是以善为核心和主要内容的。柏拉图认为，人的灵魂可以分为理性、激情、欲望三个部分，理性灵魂使人得到智慧，激情使人具有勇敢的美德，欲望则使人节制。柏拉图将他的美德思想，运用到他的“理想国”中，提出了著名的“三等级四主德”说，所谓的三个等级主要是统治者、武士和生产者。针对不同的等级，柏拉图提出了不同的道德要求：统治者应该具有智慧的美德，武士应该具有勇敢的美德，同样，生产者的美德则是节制。三个等级的公民在自己的领域和范围内安分守己、自我约束，这样才能达到“正义”的美德。正如柏拉图所说“每个人做自己分内的事，不去干涉别人分内的事”<sup>[22]</sup>。“这个城邦之所以被认为是正义的，乃是因为城邦里天然生成的三种人各自履行其功能，还有，城邦之所以拥有节制、勇敢和智慧，也是由于这三种人拥有这些情感和习惯。”<sup>[23]</sup>如果反其道而行之，那么社会就会陷入动荡不定的局面，甚至国家就会毁灭。他说“如果商人、辅助者和卫士在国家中做他自己的事，发挥其特定的功能，那么这就是正义，就能使整个城邦正义”，<sup>[24]</sup>足见柏拉图将正义放在非常重要的地位，同时他还初步提出了“智慧、勇敢、节制、正义”四主德说。

柏拉图所谓的四主德，是“智慧、勇敢、节制、正义”，国家如果是按照正确的方

向建立起来的，就应当是完善的，“显然这个国家就得是有智慧的，勇敢的，有节制的，并且合乎正义的”。<sup>[25]</sup> 一个建立在自然原则之上的国家是有智慧的，是因为统治和领导它的那一部分人所具有的知识，这最小的一部分和一类人拥有的知识才配的上是智慧。智慧的人无论在什么样的情形之下，也就是说无论是痛苦还是快乐，也不管是欣喜还是畏惧，都要坚持这样的信念而不要放弃，“节制是一种秩序，一种对于快乐与欲望的控制”。<sup>[26]</sup>由此可见，柏拉图的德性思想是以“正义”为基础，在兼具“节制、勇敢和智慧”三种品质中，形成了他的四德性说。

在德性是否可教的问题上，柏拉图给出了肯定的回答。他认为，德性是可教的。美德教育要培养有精神有气魄的理想人格，从而达到国家的良好治理。正如柏拉图说“真正的立法家不应当把力气花在制定法律和宪法上，无论是一个治理得不好的国家，还是治理良好的国家，因为在一种国家里法律和宪法无济于事，而在另一种国家里，无论谁都能自己发现某些类似法律和宪法的东西，而其他一些法律和宪法则会在我们已经描述过的探讨过程中自动产生”。<sup>[27]</sup> 柏拉图认为，一切德性都是通过习惯和练习在灵魂中生成的。他将精力用于教育，创办雅典学园，传播古希腊的哲学精神，培养新一代的希腊哲学家。

柏拉图把灵魂分成理性部分和非理性部分，但是他把德性和善混在一起也是不正确的。柏拉图曾经在《申辩篇》中，“最优秀的人啊，最强大、最以智慧和力量著称的雅典城公民，你只关心钱财、名声和荣誉，却不注意也不想得到智慧、真理及你的灵魂的完善，难道你不觉得惭愧吗？……我四处游荡，不为其它，只是规劝你们，不论老少，不要首先关系身体，关心财产，而应以注意灵魂的完善为重。”柏拉图认为“有一种至高的科学或智慧，其最终目标是绝对的善，这种绝对善的知识潜在地包含了所有具体善的知识——也就是说，包含了我们合理的欲求能够对之有所了解的所有善的知识，而且还包含了所有的实践德性，因为真正了解何为善的人不可能不去实现他所了解的善。”<sup>[28]</sup>

柏拉图的“智慧、勇敢、节制、正义”四德性学说对其最得意的门生亚里士多德的德性思想具有深远的影响。亚里士多德师从于柏拉图约二十年之久，“与柏拉图一样，亚里士多德也很重视合适的生活方式，同样，他也通过检验人性以寻求向导，以此表明过着一种公正、快乐的生活。亚里士多德也认为人是有政治觉悟的动物；政治和道德相互联系，国家在体验美德的动因中起着重要的作用”。<sup>[29]</sup>柏拉图的德性观念是亚里士多德德性观念的理论来源，亚里士多德对苏格拉底和柏拉图的德性观念加以扩充，形成了亚氏德性论。

### 3. 苏格拉底、柏拉图德性观对亚里士多德的影响

苏格拉底、柏拉图、亚里士多德是古希腊最具代表性的伟大哲学家，由于他们处于希腊思维发展的不同阶段，因而他们的思想表现在伦理观领域，也存在着多方面的差异。虽然亚里士多德的德性学说，最终脱离了苏格拉底、柏拉图的哲学，但是苏格拉底思想和柏拉图的人格最终还是深深的影响了他。苏格拉底对美德就是知识，知识就是善的论述无疑对亚里士多德形成其德性概念是非常有用的。苏格拉底针对智者哲学进行批判，他为了反对智者的相对主义、崇尚感觉的思维路线，寄希望于诉诸理性，发展追求普遍、否定个体的理性主义，促进了古希腊人思维的抽象化进程。亚里士多德在这些抽象思维上更进一步，他的思维具有更大程度的综合性和具体性。

亚里士多德在学园生活和学习的二十年期间，写了很多柏拉图风格的对话，甚至在他的《优台谟伦理学》中，亚里士多德强调了柏拉图思想中的相论，虽然他后来也批判了这一思想，但是毕竟受其影响颇深。亚里士多德的哲学是在批判柏拉图理念论的基础上建立起来的，就其个人而言，从来没有背离过柏拉图，直到柏拉图去世他还在学园里。亚里士多德虽然对自己的文章和理论有独到的见解，但是明显的可以看出柏拉图的痕迹。

亚里士多德和柏拉图都认为幸福应建立在德性之上，快乐与德性相结合，个体幸福和公共幸福相结合，强调用理性约束快乐欲望，认为幸福是符合德性的现实活动。善是人类所追求的目标，人们追求这个目标的过程，就是获得幸福的过程。亚里士多德和柏拉图一样，以理性主义为思想基础，将幸福渗透于人的灵魂深处，关注人内在精神的追求，摒弃物质上的享受和满足，强调精神幸福。尽管他们的幸福观由于所处的时代和地位不同，有很大的差异，但是亚里士多德对柏拉图思想的继承还是有目共睹的。

从柏拉图的的德性观发展到亚里士多德的德性观，也体现了思维的抽象到具体，分析到综合，这种超越也是显而易见的。亚里士多德从潜能和现实的关系来把握德性，潜能是事物还未实现自己的本质和目的，形式是实现了的现实。亚里士多德能够运用潜能和现实来规定德性，使之成为一个动态的范畴。柏拉图的善是一种超验的空洞形式，与人们的行为没有关系，亚里士多德则把善与人们的德行、幸福联系起来使之成为人们行为中可以具体追求的具体目标。

## 二、 亚里士多德德性观的内容

亚里士多德生于公元前 384 年，他的父亲是御医。在他十八岁的时候师从柏拉图，直到柏拉图逝世他开始四处游历。公元前 343 年，亚里士多德做了亚历山大的老师。亚里士多德在雅典的十二年之中，写出了他的绝大部分著作。雅典人反叛，亚里士多德被判以不敬神的罪过，但是他逃亡在外避免受刑并于公元前 322 年去世。亚里士多德是德性伦理的真正奠基者，他将苏格拉底、柏拉图的德性概念加以修正和发展，论述了德性的内涵、德性的本质、德性的类型，还分析了达到德性的途径等一系列具体问题，使德性伦理得以规范化，建立了自己的幸福论伦理学，对西方伦理思想产生了重要影响。马克思称他是“古代最伟大的思想家”。他的思想集中的体现在《尼科马克伦理学》这本书中，这部著作是由听他课的学生的笔记补充汇编而成的。前亚里士多德时期，关于伦理思想已有不少论述，但是对伦理学学科的系统建树，则是由亚里士多德来完成的。德性是亚里士多德伦理学的主要范畴，他关于德性的见解在西方伦理思想史上产生了巨大的影响。

### （一） 德性观的理论基础

在亚里士多德的德性观念中，生活的最终目的就是获得幸福，幸福乃是人的心灵遵循德性的活动，人生的最高目标就是过有德性的生活，因而他的德性论是以目的论为基础的。其次，亚里士多德的目的论是建立在生物学功能论的基础上的，他把目的规定为自然事物本身的内在决定性，认为自然哲学的目的和任务就是寻找事物的原因，把事物的目的规定为事物自身的根源，从事物的内部去说明事物的存在、变化和发展，是具有合理意义的，自然目的论是亚里士多德德性观得以建立的理论基础。

#### 1. 自然目的论

“哲学的一个永恒的问题就是如何确认目的论在思想中的地位。亚里士多德在这一问题上做出了卓越贡献”。<sup>[30]</sup>亚里士多德的德性论以形而上学的目的论为基础，他认为每一个事物都有自己的目的或最后的原因，这个目的或原因诠释了它的活动，提供了它活动的原则和标准。人活动也具有目的和最后的原因，这个最终目的就是至善，人活动的目的就是为了达到和实现至善，否则人的活动就是没有意义的。人们的目的是为了德性本身，为了德性本身具备的完满选择德性，这是德性行为的一大特征。人的活动按照其目的不同，可以分为两类：目的在自身之内的活动和目的在自身之外的活动。人在实

践活动中，必然有某种为其自身而期求的目的，其他一切事情都为着它。这一为自身的目的就是善。“每一种活动，每一种探究，每一种实践都只在某种善；因为，我们用善来意指那种在人类本性上的目的……和所有的其他物种的成员一样，人类的成员有一种特殊的本性；这一本性决定了他们具有某些目的或目标，使他们自然地趋向于一种特殊的目的，善就是根据目的的特殊特征来界定的”。<sup>[31]</sup>

亚里士多德的德性观建立在目的论之上，这样的目的论为亚里士多德的德性观提供了一个基础和平台，由于有了这样的基础，善、幸福、勇敢等就成为了事实性的陈述。“这种以人为目的的人的哲学，是希腊古典文明时代人文精神的最高表现”。<sup>[32]</sup>其实，亚里士多德用目的论也是不得已而为之。因为他在说明自身理论的时候虽然用了大量的科学事实，但是在当时的历史条件下是不能对许多问题进行科学解释的。马克思在谈到亚里士多德目的论思想是，打了一个恰当的比喻：“猫被创造出来是为了吃老鼠，老鼠被创造出来是为了给猫吃，而整个自然界被创造出来是为了证明造物主的智慧。”<sup>[33]</sup>在对事实无法解释的时候亚里士多德不得不用目的论的思想，承认目的的存在，并且说目的是“四因”之一。在他的科学著作中，到处充满了目的论的浓重色彩，甚至当一些经验事实无法用科学来解释时，往往用目的论来说明。《西方著名哲学家评传》在谈到亚里士多德目的论思想时认为，“善是万物追求的目的，它本身不动，却能使万物为了追求它，从而发生运动。这种目的论思想是当时唯心论者反对唯物论的最后武器。”<sup>[34]</sup>这也无疑证明亚氏的论证思路，明显是采用目的论的思想的，由于目的论思想是僵死的东西，亚里士多德也注重理性的分析和推理，但终究亚氏伦理学和亚氏德性论是以自然目的论为基础的。

## 2. 人性论

在阶级社会里，人的人性都被打上了阶级的烙印，人是具有社会性的，但是除了这些，人还具有共同的人性，如果不承认共同的人性，那么阶级性也就没有存在的现实主体。伦理学是研究道德的具体科学，在探讨道德的许多问题上，必然要涉及到人的本性问题，如果不能在人性论研究上取得进展，那么也必将影响到伦理问题的探讨。人性问题，是伦理学研究中一个具有特别重要意义的问题，许多伦理思想家对人性问题都曾经进行过广泛而且深入的探讨，提出过种种看法，并以人性论为基础发展其道德理想，道德修养和道德行为理论。亚里士多德作为伦理学理论的开拓者之一，必然存在于一定的社会和一定的阶级当中，代表着一定的利益，因而他的德性理论，也是代表一定阶级的人性理论，也就是说，他的德性理论以其人性论作为其理论基础。

亚里士多德的德性理论，探讨了一系列的原则和问题，人性论原则是他着力阐述的。在他的德性体系中，“偶然成为的人”和“一旦认识到自身基本本性后可能成为的人”之间存在着一个明显的对照，而如何从前一种状态转化到后一种状态，即“我应当是什么样的人”成为他着重论述的问题。他的德性观的基础是目的论，目的又是人性的。谈德性之前，亚里士多德首先分析了人的本性，认为人是有理性、有目的的动物。他把人的功能和动物的功能作了比较。“动物的生活行为可以分为两出——其一为生殖，另一为饮食；一切动物生平的全部兴趣就集中在这两出活动。食料为动物所资以生长的物质，随身体构造的差别，它们寻取各不相同的主要食料。凡符合天赋本性的事物，动物便引以为快，这就是各种动物在宇宙间乐生的共同归趋”。<sup>[35]</sup>然而“人的功能，绝不仅是生命。因为甚至植物也有生命。我们所求解的，乃是人特有的功能。因此，生长养育的生命，不能算做人的特殊功能，因为甚至马、牛、及一切动物都具有。人的特殊功能是根据理性原则而具有理性的生活。”<sup>[36]</sup>人与动物的区别在于人能够自主选择理性生活，追寻幸福而又体面的生活。人性论是亚里士多德德性理论的又一理论基础，在他的德性体系中“我们更多的可以看到的、更为显著的是一系列的品质特征，是一张人的特定类型的项目表——勇敢的人、吝啬的人、自负的人、挥霍无度的人，如此等等”，<sup>[37]</sup>人性的观点贯穿始终，这也是亚里士多德德性观的理论基础。

## （二） 德性的类型

### 1. 德性的一般概念和内涵

德性一词是英语“Virtue”的汉译，有时候也译成“美德”，德性原本指自然事物的特长、用途和功能，此外还有“长处”、“优点”、“效能”、“权利”的意思。在希腊语中，德性一词来自“arete”，意思是“卓越”和“优秀”。

在《荷马史诗》中，德性是人的一种品质，是一种使人负起其社会角色的品质。亚里士多德认为，德性泛指可以使事物成为完满事物的特征和规定性，是使人成为善良、并获得其优秀成果的品质。“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>[38]</sup>在亚里士多德那里，德性是一种现实的品质而不是一种情感，道德规范与德性并没有直接的关联，德性是一种情感之理，是渗透到人的心灵感受中的理智普遍性。中世纪的德性主要指能够使恶被克服的一类品质，是使人完成其使命，走上完美旅途的品质。富兰克林认为德性是达到目的的手段，手段与目的的关系是外在的，培养德性就是最终让幸福在人间或者天堂取得成功。麦金泰尔分析了历史上存在的德性观

念，认为“即使在我已粗略描述的相对一贯的思想传统内，也存在着许许多多不同的、彼此不相容的德性观念。因而不存在真正统一的德性概念，更不用说统一的历史了。”<sup>[39]</sup>伦理学史上对德性的定义很多，但在亚里士多德的德性学说中，德性被认为是体现在习俗性活动中的品格和品质特征。

在对什么是德性的定义和解释上，亚里士多德首先批判了毕达哥拉斯、苏格拉底和柏拉图在对德性问题上的见解，毕达哥拉斯把德性归结为数目的比例关系，显然是不正确的，因为公正不是一个四边相当的数。苏格拉底的德性定义也是不正确的，德性即知识，因为知识在人的理性灵魂的认知过程当中，知识把非理性部分比如激情、道德等都抛弃了。“他把德性当成知识，就摒弃了灵魂的非理性部分，因而也摒弃了激情和道德。因此，像这样对待德性是不正确的。”<sup>[40]</sup>苏格拉底把德性当成知识的观点中，可以推出德性无用的结论。“因为在知识方面，一旦一个人知道了知识的本性，就会推出他是有知识的（因为如果某人通晓了医药的本性，他就立即成为医生，在其他知识方面也一样）；但是，在德性方面却不会有这种结果。因为如果某人知晓了公正的本性，并不立即就是公正的，在其他德性方面也是一样。其结论只能是：德性是无用的。所以德性不是知识。”<sup>[41]</sup>亚里士多德认为，德性是灵魂具有的状态，德性是有目的的，它的目的就在于达到幸福。

## 2. 伦理德性

亚里士多德认为德性不是指身体的德性，而是指灵魂的德性，灵魂具有理性部分和非理性部分，因此根据这种区分，可以把德性分为伦理德性和理智德性。伦理的德性诸如慷慨、节制等，理智的德性诸如智慧、理解、审慎等。下面我们就这两种不同的德性做一说明和区分。

伦理德性是灵魂中欲望部分的德性，就其本身而言是非理性的。灵魂的非理性部分不是为人类所特有，而是为一切生物和动物所共有，比如成长和代谢的活动，这些生物同样都包含有营养活动的潜能。灵魂还有另外一种本性，是非理性的但在某种程度上分有理性。例如那些勇敢的人是对理性服从和顺从的。在有自制能力的人（勇敢的人）那里，灵魂中反理性的东西受理性的东西的约束，灵魂中欲望部分的德性，就其本身而言是非理性的，这就是伦理德性。伦理德性实际上是使人的非理性灵魂获得了理性的形式，是人通过自我教化、自我管理而使情感、欲望受到理性约束的结果。

伦理德性是在一定的社会背景中，在一定的人群关系下，基于社会的风俗习惯和共同认知，对人和事物的合理的反应品质。伦理德性是由风俗习惯沿袭而来的，在人伦关

系中形成的。亚里士多德认为，“伦理德性则是由风俗习惯沿袭而来，因此把习惯(ethos)一词的拼写略加改动，就有了伦理(ethike)这个名词。”<sup>[42]</sup>伦理德性必须以社会风俗习惯为背景。个人生活的背景是现实社会和社会的风俗习惯，风俗习惯对个人的行为方式有很大的归融作用，因为它是长期生活而沉淀下来的人际交往规则和价值取向的总和，同时它具有普遍的隐形的约束作用，因为如果这些风俗习惯不合理，那么也不会随着社会的发展而留存下来。宋希仁在谈到风俗习惯时认为，“风习的普遍性就是人们在交往中所形成的一些大家都遵守的规范、惯例的普遍性，在这个意义上，它也是一种理性，但它是一种演进理性。”<sup>[43]</sup>社会伦理需要培育良好的民俗和风俗习惯，这样才能够使个人的行为和选择受到良好风气的熏陶，从而选取较好的行为，生成优良的品质，避免过度 and 不及。伦理德性的本性就是选择，通过合理的选择和明确的判断来决定人们应该采取的适宜行为方式，伦理的德性就一般特征来说，就是对某些行为的偏好，伦理德性规定了每个人感情的气质和行为的倾向，例如温和、谦恭等等，它与人们实际的伦理生活存在着直接的关系。由于伦理德性针对的是人的非理性部分，因此人容易被自身的非理性部分的欲望所控制而趋向邪恶，比如我们用节制来约束过度的欲望，用勇敢来消除怯懦和恐惧等。

### 3. 理智德性

亚里士多德认为科学认识是考察那些具有不变本原的存在物的，因为科学的对象是客观存在的物质世界，物质世界是永恒不变的东西。而对可变本原的存在物的考察则是对可变的事物进行的推理和演算。推理和演算使得人的理性部分的优秀品质得到了发挥和施展。人的灵魂中的理性部分的优秀、杰出的品质就是理智德性。

理智德性可以分为理论德性和实践德性两个方面。理论理智德性包括科学、技术、智慧、理智等，而实践理智德性则主要体现在明智这一德性之中。科学是对整个世界的普遍规律的认识，比如我们可以得出关于数学的“三角形内角之和等于 180 度”，关于物理的“牛顿定律”等，科学的定律和公理是永恒的，同时科学知识也是可以传授的。技术是关于可变事物的理论理智德性，比如把木材制成家具，做家具的目的不是为了把家具做成，而是为了居家使用，其中少不了对木材的测量、取舍等等，“进行技术的思考就是去审视某种可能生成的东西”。<sup>[44]</sup>智慧是纯粹的理性思辨，它在科学、技术、理智中的卓越不凡，德性活动的最大快乐就是合乎智慧的活动。理智是对科学知识、普遍规律的把握，在人类中是最高贵的。实践理智理性主要指的是明智这一德性，亚里士多德曾经明确的说“所谓明智，也就是善于考虑对自身的善以及有益之事，但不是部分的，

如对于健康，对于强壮有益，而且对于整个生活有益。”<sup>[45]</sup>明智与伦理德性相关联，因为伦理德性是灵魂的非理性部分的优异品质，这些品质在进行思考和选择时，必然加进许多理性部分，理性指导行为，如果没有理性做统率，那么就不能够保证伦理行为是否就具有伦理德性。具有明智德性的人，能够审慎的考虑并促成好的结果的出现，避免坏的结果。同时明智不同于科学、技术、理智、智慧，它与快乐、痛苦等情感、感受有关，是一种实践的理性。体谅也是一种实践理性，体谅就是能够设身处地的为他人考虑，站在别人的立场上去思考问题。体谅是一种善良的表现。体谅的人能够像对待自己那样去看待与己不相干的人，能够像看待自己那样去看待别人，这样从他人的视野和角度去看问题，就有了普遍的理性思维能力。这样的人才能得到众人的认同和赞扬，才是一个有教养的人。实践理智德性是关于个别事物的，应该去感受和体会，从而选择适宜的行为和举动。

为了更好的理解理论理智德性和实践理智德性的关系，可以把它比喻成健康和治疗的关系。健康是目的，治疗是达到健康的手段。医生只有明确了健康的目的才能称其手段或手艺的善，一个没有使病人恢复健康的目的的人是不能够当好医生的。同时健康是主导者，治疗是行动者。健康不发布命令，但治疗是为着健康而发布命令。<sup>[46]</sup>理智德性大部分是可以通过教育、教导的方式培养起来，实现理智德性说到底就是将人发现真理的潜能充分发挥出来，通过系统而有序的教育内化为德性并使人在理论和实践中变得更聪明。

#### 4. 伦理德性与理智德性的相关特点

亚里士多德区分这两种德性，首先依据的就是获得这两种德性的途径不同。伦理德性是通过习惯性的行为实践达成的，而理智德性则是通过教育获得的。“我们是通过履行正义或勇敢的行为而变得正义或勇敢；但我们在理论和实践上变得聪明却是系统教育的结果。”<sup>[47]</sup>其次，伦理德性和理智德性选择善的功能不同，伦理德性选择合乎德性的目的是为了提升生活，而理智德性则帮助选择合乎德性的目的的实现，即提供实现的手段和方法。在伦理德性与理智德性的相互联系上，二者都是为了达到至善的目标，因此也存在着互动和相互依赖的关系。如果没有伦理德性，人们的选择就没有了确定的方向，甚至可能走上邪恶的道路。伦理德性是靠风俗习惯养成的，但是只有在有了明智之后，才称其为德性，伦理德性以理智德性中的明智做基础，如果没有理智德性，没有了明智，也就没有伦理德性的正确选择。“没有明智就没有正确的选择，正如没有了德性一样，因为德性提供了目的，明智则提供了达到目的的实践。”<sup>[48]</sup>在理智德性中，只有明智能

使人选择正确的目的，和伦理德性联系最紧密。

### （三） 德性的本质——中道

德性是既使得事物作为事实状态的好，又使得事物活动完成得好的品质，人的德性也是既使得一个人好又使得一个人出色地完成他的活动的品质。这种要求其实是寻找一种适度的品质，即德性所寻求的适度就是中道。其实早在亚里士多德之前，古希腊人生活的方方面面都贯穿着中道的思想。从科技文化、艺术思想到思维方式，他们都认为过与不及都是不好的。“万事切忌极端”的信条指导着人们的思想。亚里士多德的德性观把这种思想定义为德性的本质，他认为，人的伦理德性的品格状态其实就是一种中道，相对于我们而言，选择相关的品格状态是具有实践智慧的人根据理性决定的，人的理性必然促使人在实践选择的过程中避免过度 and 不及，因而德性的本质是中道。

#### 1. 中道的规定性

中道也翻译成中庸，在现在的英文里，使用的是同一个词“mean”。根据亚里士多德的德性学说，“德性是一种选择的品质，存在于相对于我们的适度之中。这种适度是由逻各斯规定的，就是说，是像一个明智的人会做的那样地确定。”<sup>[49]</sup>我们的行为和反应都应该适度和平均，但这个适度和平均又不是通过可计算和可测量的方式得到的，它只体现在实际的行为中。“若一位技师，如我们所说的那样以中间为标准而工作，那么，德性，如自然一般，要比一切技术都准确和良好，所以，它就是对中间的命中。”<sup>[50]</sup>德性是关于感受和行为的，过度和不及都会产生失误，中间则会获得并受到称赞，德性就是中庸，是对中间的命中，道德价值的标准就是要符合中间性或者说“中道”，这也是亚氏德性观的本质。

中道是德性的本质，是对中间的命中。亚里士多德举例说，怯懦和鲁莽位于两端，而勇敢就在两者中间，冷漠和放纵居于两端，节制则是一种美德。吝啬和挥霍相对，取其中间则是慷慨大方，亚里士多德把中间的状态称之为中道。中道要因事而异、因人而异，“要在应该的时间，应该的境况，应该的关系，应该的目的，以应该的方式，这就是要在中间，这是最好的，它属于德性”。<sup>[51]</sup>中道是关乎人的，是“对我们而言的”。人们在行为的过程中，总是有一个恰当、合适的标准问题，过度和不及都会产生失误，而中间则可以产生成功并且获得人们的称赞。一旦偏离了恰当和中间，情感行为本身就失去了作为美德所要把握的度。

中道是处于中间状态的伦理品质，在不同的处境下，有德性的人选择中道的行为，

能够对所处的环境和自身的条件做出合理的判断，并采取有效的行为。比如体育锻炼，过度和不及都会造成对身体的伤害，适度的锻炼则有益于增进身体的健康。再例如勇敢，不顾一切的胡乱行事，乱打乱撞，我们称其为莽撞，莽撞的人想挑战的其实是他们对付不了的威胁，而遇到困难艰险就一味的逃避，则是懦夫，懦夫则倾向于逃之夭夭。勇敢是一种面对危险处境时的行为方式，同时也可以表现在其他的处境之中。“可以这样说，每种德性都即使得它是其德性的那事物的状态，又使得它们的活动完成得好（因为有一副好眼睛的意思就是看东西清楚）。……如果所有事物的德性都是这样，那么人的德性就是即使得一个人好又使得他出色地完成他的活动的品质。”<sup>[52]</sup>过分的放纵自己可能使自己意乱情迷，而禁欲主义又节制一切欲望，不管是什么伦理品质，都因为保持中道而成其为品质。

一个真正有德性的人，并不一定就是知识和能力特别高的人，而是能够根据道德处境做出正确选择的人，即具有道德感的人。德性作为中道，是对人的选择能力提出的要求，在感受和行为选择中，过度和不及都应该有自己的限度，中道则是寻找和选择中间，德性就是中道，是最高的善，即“行动举止合乎中庸者也”。事物的理想品质就介于过和不及之间，任何的加減都不能够使事物保持其理想的状态。“德性是一种选择的品质，存在于相对于我们的适度之中。……德性是两种恶即过度与不及的中间。在感情与实践中的恶要么达不到正确，要么超过正确。德性则找到并且选取那个正确。”<sup>[53]</sup>

## 2. 达到中道的途径

《拉刻斯篇》是一篇探讨勇敢定义的对话，在这篇对话中，苏格拉底举例说明，一个人要下到水中去潜水，他不擅长潜水这样的事情，却要坚持这项活动，他是不是比那些擅长潜水的人更勇敢呢？当然不是。这些人的冒险和忍耐比有技术的人做同样的事情要愚蠢的多，而愚蠢的鲁莽和忍耐是低劣的，有害的。

亚里士多德继承了苏格拉底的思想，认为达到中道是相对于自身而言的，并且不是一味的鲁莽的行事的。他认为德性就是中庸，是对中间的命中。在可以测量和分割的连续的事物之中，可以取其多，可也以取其少，相等则是过多和过少的中间。亚里士多德举例说明，例如数字关系，10 为多，2 为少，6 则为中间，这是相对于事物自身而言的。相对于我们自身而言，10 斤粮食为多，2 斤粮食为少，那么一个人究竟吃多少粮食才合适呢？对于体能消耗较大的体育运动员和对于一个十几岁的儿童来说，显然结果是不同的。在后边一个例子中，我们寻找和选取的中间，不是具体事物的中间，而是相对于我们自身而言的中间，使德性得以实现的中道，绝对不是在两种极端之间取平均数，在

情感和行为方面的适度必须与行为者的环境条件想符合，与自身状况想符合，在某一具体问题下具体分析。“外界事物之‘中’，无论对于何人，常然不变，故为绝对；人事之‘中’，往往因时，因地，因人而转移，故为相对。然则外界之‘中’易识，人事之‘中’难求。”<sup>[54]</sup>

我们在进行科学研究和学习工作中，必须瞄准中间，所谓“事物美好到一点不能再增加，也一点不能再减少”，奴婢有了过错，对其进行教育告诫则是，如果施以鞭刑，或者对其进行驱赶，都是太过的，而对其放纵什么都不说，或者嘻笑以对，也是不及的。过度 and 不及都是对完美的破坏，德性和一切科学技术一样，是对中间的命中。在情感和行为之中，过度 and 不及都要遭受失败，在合适的时间，合适的地点，以合适的方式，产生合适的行为，从而实现合适的目的，这样才是中道。再如开头所提到的潜水救人，在同样的处境下可能对某人来说是勇敢的行为，对另外的人可能就是莽撞或者懦弱。“勇敢的人是出于适当的原因、以适当的方式以及在适当的时间，经受得住所该经受的，也怕所该怕的事物的人。每个人的每个实现活动的目的都是同他的那种品质相合的。勇敢的人也是这样。他的勇敢是高尚的，因而勇敢的目的也是高尚的。因为每种事物的品质就决定于其目的。所以，勇敢的人是因一个高尚的目的之故而承受着勇敢所要求承受的那些事物，而做出勇敢所要求做出的那些行动的。”<sup>[55]</sup>在某些特定的场合，所有的条件都具备，去做一件有德性的事情，做的多一点或者做的少一点都不会使行为特别理想。

中道不是一求既得的，而是用理性进行探求，深思熟虑和明确洞察，励志行事，逐步才能达到的结果。对于节制的人，“对那些即令人愉悦又有益健康并且适合的事物，他将适度地期望获得之。对其他那些令人愉悦的事物，如果它们不妨碍这些目的，不悖于高尚或超出他的能力，他也是这样。”<sup>[56]</sup>“一个节制的人的欲望的部分应当合于逻各斯。因为，这两者都以高尚为目的。节制的人欲求适当的事物，并且是以适当的方式和在适当的时间。”<sup>[57]</sup>

同样并不是所有的行为都存在着过度 and 不及，有些感受和行为本身就是邪恶的，比如偷盗、谋杀、私通等等。这些行为是永远错误的，我们不能够说一个人在某个时间、以某种方式进行偷盗这样的行为是对的还是错的，做这样的行为是不折不扣的过错。再如谋杀，我们说杀一个人是恶的，杀十个人也是恶的，但我们绝对不能说这两者的中间状态就是善的。因此怯懦、奢侈、偷盗这样的行为不存在什么中道，即不存在过度的中道，同样也不存在着不及的中道，只要做这样的行为，那就是过错。中道处于两个极端的中间，而不是指强度上的中间，勇敢比鲁莽在感情强度上可能更强，由于不能用可以

计算的标准来衡量，在各种场合下的分寸感和恰当感则是特别需要称道的。就好像做人，既不要过于直率，也不要优柔寡断。

中道不存在固定的尺度，因而不能刻意去找这个尺度，如果不顾客观条件和处境，总是盲目的去寻找中道，按照中道这种德性的价值要求去矫揉造作，那么这样的人也是不可取的。只要行为主体的行为出于高尚的动机，那么经过重复练习，心灵和情感得到普遍化，久而久之，对中间的命中自然会使人达到中道。

#### （四） 德性的目的——幸福

亚里士多德重视幸福，其思想体系缘起于对幸福的思考，落脚点和归宿仍然是幸福。把德性的目的归结为幸福，也是源于古希腊人对幸福的论述和探究。苏格拉底认为人如果知道了自己就会享受很多幸福，节制使人拥有健康的身体和健全的心灵，他的这些观点影响了亚里士多德的幸福理论。柏拉图认为德性和智慧是人生的真正幸福。对于老师的观点亚里士多德没有完全接受，甚至是带着怀疑和批判的眼光去看待的。亚里士多德在《尼科马克伦理学》开篇就指出，关于幸福是什么是个有争议的话题，生病的时候健康是幸福，穷困潦倒的时候财富可能是幸福，如果站在完满性和最终性上来考虑的话，财富和荣誉都不是德性的最终目的，德性的最终目的是幸福。

##### 1. 善是一种至福状态

“善”是“arete”的传统翻译，指的是优点、长处、优秀的意思。“一切技术、一切规划以及一起实践和抉择，都以某种善为目标。人们都有个美好的想法，宇宙万物都是向善的。”<sup>[58]</sup>宇宙万物都是向善的，人也是一样的。人的每个活动、每个实践和探索都是朝着某种善的。医术的目的是健康，造船术的目的是船舶，战术的目的说取胜，理财术的目的是发财，这些实践活动无一例外的都是朝着某种善的，善是万物所追求要达到的目的。善或者指每一存在物中最好的东西，即由于它自身的本性而值的向往的东西，或者指其他事物通过分有它而善的东西，即善的理念。<sup>[59]</sup>

善是至高无上、完满无缺的一种至福状态，德性就是使行为个体达到这种性质，实现实践活动的最终目的。一些目的要以其他更高的目的为它们的目的，即善本身就是目的，但并不是最后的目的，它还要以别的目的为目的，至善在目的系列中的层次是最高，至善在某种意义上说也可以被认为是自足，自足就是使生活值得的一种状态，其实也就是幸福。至善不能够离开幸福，幸福是至善的终极价值，至善活动的源泉则是德性。至善就是最高善，最高善乃是最完满的德性实现活动，对善的追求总是和对幸福的向往

联系在一起的，美好生活和善良行为都是幸福。“至善是独立自在的东西，它既不可能是物质财富，又不可能是享乐，甚至不可能是一种美德，而是决定人的使命，这种使命体现在理性活动的完美实现中，体现在每件事情同特殊的、说明这件事情的特点的美德的一致中。”<sup>[60]</sup>亚里士多德指出，“和这众多的善相并行，在它们之外，有另一个善自身存在着，它是这些善作为善而存在的原因。”的确，我们努力追求的其他德性都是为了通过对它们的追求而达到至善，至善的终极目的是为了自身，它是自足的，这种自足本身就可以使生活“无待而有”。它吸引着万事万物为了达到这个目的而运动，它是万物的最高目的，也是万物的第一推动者。

在亚里士多德看来，道德在本质上是与人类的善相联系的，幸福的生活是那种具备了外在的条件，并且进行理性思维的生活，对个人善追求的同时还必须追求城邦的善，“任何一个人类的目标都能导致进一步的目标，直到最后我们达到某个更高的目标或目的。为了达到这个最终的善，必须追求其它的善。”<sup>[61]</sup>亚里士多德认为伦理学从属于政治学，政治学规定了我们在城邦里应该学习哪些学问，政治学的目的也是人类的善。即使个人的善和城邦的善是同一的，城邦的善也是更值的追求的、更完满的善。这也表明亚式德性观并不仅限于个人伦理层次，更涉及到社会伦理层面。亚里士多德还分析了个人的善和城邦的善的关系，认为个人的善离不开城邦的善，个人的善只有在城邦中才可以得到实现，种族的、城邦的善是更神圣、更崇高的善。

善会影响到实现幸福，我们具有的善越多，我们可能就越幸福。获得善其实就相当于获得某种技艺，获得某种技艺是为了能够娴熟地利用它，能够判断什么行为和反应在当时是最合适的，然后去完成某种活动，获得善也意味着具有相当的理解和判断力。

最高的至福只能靠思辨活动来实现，思辨活动是理性和灵魂的活动，因为德性是灵魂方面的优秀，而不是肉体方面的优秀。亚里士多德说：“我们的生活不是依靠任何其他东西，而是靠灵魂。”<sup>[62]</sup>灵魂是在公理意义上的实体，它使有关的物体是其所是，在灵魂中可以生成三种东西：感受、潜能还有品质，感受和潜能不是德性，品质才是德性，正是由于这种德性，我们才可以生活得更美好。亚里士多德认为，灵魂是和身体结合在一起的，灵魂是物体的形式的内部就潜存着生命的意义上的一种实质，是身体的现实。灵魂分为理性成分和非理性成分，非理性成分存在于一切生物体之中，理性灵魂则存在于沉思之中。为人的目的就是幸福，人们应该尽量发挥幸福的本能，进行理性的活动。“在一个生命物那里，若去掉行为的话，除了思辨还能剩下什么呢？因此，神的活动，那最高的至福，也许只能是思辨活动，而与此同类的人的活动，也就是最大的幸福。”<sup>[63]</sup>

## 2. 幸福是灵魂合于德性的现实活动

“幸福”(happiness)一词是希腊词“eudaimonea”的英译,在英语国家中,幸福有满足,坐在舒服的椅子上欣赏美丽的日落的意思。这也是亚里士多德认为一切活动的目的词。在当时的希腊,有两种相反的幸福观,一种认为名誉、地位、财富上得到满足,人生就是幸福的;另一种则鄙视这种物质欲望的满足,应该摒弃它们,节制欲望,达到精神上的解脱,才能达到真正的幸福。亚里士多德反对这两种观点,认为幸福并不是个人的主观感受而且漫无标准,“幸福是合乎德性的实现活动”,“合乎德性的实现活动必然是快乐的”,认为幸福是善德的实现。能够得到幸福并不在于拥有的资产或者财富的数量,可能贫民或老百姓更能够得到幸福,只要行为合乎德性就是幸福的。幸福本身是完满的,我们不想通过幸福去实现其他的任何目的,幸福就是我们所期求的最终目的,这个最终目的结束了其他的无休止的问题。德性的目的在于幸福。“幸福不是来自神,而是通过德性或某种学习或训练而获得的,它也仍然是最为神圣的事物。因为德性的报偿或结局必定是最好的,必定是某种神圣的福祉。”<sup>[64]</sup>“幸福的真正条件,乃是灵魂的善和灵魂的活动力的良好运用”。<sup>[65]</sup>

幸福不存在于肉体之中,它是一种思辨活动,思辨活动多的人,得到的幸福就多。如果一个人的行为合乎德性的要求,那么他就有幸福的生活。幸福不是天生的也不是凭机遇得到的,是通过学习和培养得到的,它只能是人的一项成就。例如一个竖琴手和一个竖琴能手,他们的职能的区别就在于一个人可以弹竖琴,而另外一个则可以更好的弹琴。他们在职能的种类上是相同的,只不过是能力上优劣有别。“能手就是把出众的德性加于功能之上”。<sup>[66]</sup>“我们把人的职能看作是某种生命,这种生命就是灵魂的实现能力和合乎理性的行为。而善人的职能更完好,更高尚。每个人按照他所固有的德性进行活动。如若是这样,那么人的善就是成为灵魂符合德性的实现活动。如果存在若干德性,就要符合最善良最完满的德性。”<sup>[67]</sup>

追求幸福的活动就是为了幸福本身,而不是为了其他东西。“没有为了幸福之外的任何别的目的才去追求幸福”,幸福是以自身而被选择了的东西,而不是为了他物而被选择。如果我们为了追求幸福而有意做出善的样子,那么我们也不会获得幸福。幸福也同平凡的、人类生活相适应,它是理想的目标,也是现实的生活。一个人如果不发挥自己的理智能力,只是表现自己的善意或者好心肠,就不能被认为是善的。生活中总有一些人们无法控制的因素出现或发生,这些因素直接或间接的影响着人们的正常活动,所以达到幸福的过程中,存在一些影响幸福的外在因素,例如“好容貌”、“财富”、“健康”、

“名声及有出息的孩子”等等。一个贫困、多病的孩子在生活中是很难谈得上幸福的。健康的身体，适度的财产都是很必要的，这些都属于机会和运气。这些对幸福生活的影响不算必要和充分的，而是在辅助的意义上来说的。亚里士多德的幸福不仅仅指感情状态、主观意识的幸福，同样也指“繁荣昌盛”，也就是他的政治学目的。

### （五） 德性的生成

“没有一种伦理德性是自然生成的。因为，没有一种自然存在的东西能够改变习性。”<sup>[68]</sup>向下运动是石块的本性，即使往上抛一万次，石块还是向下运动。事物的自然本性决定了不能培养成其他的习惯。德性不是天生的，而是通过教导、培养起来的。德性必须建立在现实的基础上，是在实践中生成的，即德性生于行为。追求德性的行为必须在社会中通过实践活动来进行，如果行为者把自己封闭起来，脱离社会现实，那么他所追求的德性行为必然是虚无缥缈的，没有现实依据的。自然赋予了人获得德性的可能，人具有了天生的气质，能够按照德性的要求去行事，但却不能把这种天赋同拥有相应的德性等同起来，德性只有在实际生活中才可以实现。德性并不违反自然，人所需要的理性思维能力就是人的德性的基础。德性要求人的非理性部分服从理性的原理，这当然需要通过培养、学习、熏陶才可以得到。人如果想具有德性，就应该先用而后有，就要身体力行的去实践。行为公道的人才可以成为公道的人，自己经常节制自己的，才能成为节制之人。遇到事情能够勇敢担当，才能成为勇敢的人。人如果想具有某种德性，必须重在行为。“它们所述说的状态本身就是不断重复公正和节制的行为结果”。<sup>[69]</sup>公正和节制的人，并不是因为他做了公正和节制的事情而成为公正和节制的人的，而是他能够按照公正和节制的要求去做事情，并且这种行为是出于自愿的，而不是有人强制其做出的行为和选择。

良好的行为和恶劣的行为都是从小习惯养成的，一个人要想成为善良的人，就应该从小受良好的教育，并养成高尚的习惯。从事善的活动越多，习性就越趋向于定型，那么就更易于从事善的活动。一个人要遵从法律的规范，就必须从小在法律的约束下正直的生活，不触犯法律的要求，长大以后也应该继续训练，不做卑劣的事情。所谓“德性在我们身上的养成即不是出于自然，也不是反乎于自然的。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。”<sup>[70]</sup>德性也像其他专业技能一样，是反复练习才能产生的结果。在这里强调德性的实践性，强调德性与技艺的相似性，是为了说明一个人有了德性之后，会自然做出有德性的行为，而不是说一个人做了一两件有德性的事情就变

成有德性的人了，就像我们现在所说的做好事容易，难的是一辈子做好事。通过重复同一种活动，我们可以在某一方面改进某种技艺，在这方面得到提高。实践的重要价值就在于，它不仅能够使人形成一种重复行为的动作，而且可以培养人在活动中的专心和深思。人们因为从事建筑而成为建筑家，由于拉琴而成为弹琴者，我们因为做公正的事情才可以成为公正的人，同样做勇敢的事情才能变成勇敢的人，运用美德才能获得美德，我们是通过实践来学会这些的。

德性是由风俗习惯沿袭而来的，天生的东西是不可以通过教导、培训而得到改变的。当然人可以通过努力获得教养，从而具有德性，这是人的潜能，潜能不是德性。潜能不是一种德性，潜能首先是一种能成为某种东西的能力，其次是一种可能性，可能成为这样，也可能成为那样。潜能是一种潜在的可能的能力，而不是现实的能力，潜能可以向现实转化。成为一个有美德的人需要时间，因为发展优良品质，实践是必要的。“要获得最高的理性德性和哲学智慧，也是一个从潜能到现实的过程。人通过训练，通过学习进行理性的沉思、思辨，就会抛开质料和欲望以追求纯粹形式，从而获得一个最本己的完满德性”。<sup>[71]</sup>理性的沉思活动具有很高的价值，因为它不以本身之外的目的为目标，这是人的最完满的幸福。“灵魂于理性之外，也有违反理性的一部分”，人的灵魂中存在着自身的矛盾和冲突，人的潜能并不可以自然的转化为德性，德性的获得是灵魂中理性与非理性相互和谐相互涵容的产物，这样的和谐是在对自然界和人类社会的社会实践活动中形成的。

### 三、 亚里士多德德性观的历史影响

任何一种思想模式，除了秉承自己的政治、经济制度等背景外，必然可以通过自我确认转变为价值认同体系，这个体系一经形成，必然影响着社会有机体的各个领域。亚里士多德德性理论作为道德价值体系，一方面总结着以往的德性思想和德性观念，同时又超越于既定的社会现实，指示着社会的未来期待。亚氏德性思想达到了古希腊思想的高峰，他超越了以往各种片面的德性思想，把德性思想发展成一种可操作的幸福之说，从而使德性摆脱了纯粹的假设，这样的思想也给人类生活留下了不可磨灭的价值。在继承亚里士多德德性观的众多伦理思想家当中，阿奎那、麦金泰尔无疑是最具有典型代表性的人物，他们对亚里士多德德性思想的领悟超越了其他伦理思想家。

#### （一） 亚里士多德德性观对阿奎那的影响

“阅读任何一个重要哲学家，而尤其是阅读亚里士多德，我们有必要从两个方面来研究他：即参考他的前人和参考他的后人”，<sup>[72]</sup>中世纪的德性伦理研究以阿奎那（1225-1274）为代表，阿奎那继承了亚里士多德和中世纪教父神学家奥古斯丁的德性理论，讨论了两种幸福——天堂幸福和尘世幸福，介绍了通往幸福的途径——神学德性和世俗德性，使自己在天主教信徒中赢得了崇高的威望。

##### 1. 阿奎那的德性观

阿奎那出生于意大利中南部一个贵族家庭，从小在罗马和那不勒斯之间的乡村家族城堡中长大，五六岁的时候就被送去家乡附近的修院，献身神圣的修道事业。这种经历使得阿奎那接受了良好的教育，并且引导他进入了研究和祈祷的生活。大约在1244年，阿奎那进多明我会修道院从事研究和教学工作，1248年阿奎那到科隆一家研究院进一步深造，并很快成长为哲学家和著名的神学家，他基于圣经的思想建立自己的思想体系，有人也曾评价他为灵性导师。

在亚里士多德看来，德性是引导一个人审慎行事的习惯，但在阿奎那看来，德性本身是人类理智内运作着的习性（operative habit），它不仅是在行动上面进行理性计算的结果，而且是感官和心灵相互作用的结果，阿奎那认为人类的不同社会、不同社会中的不同个人都具有获得德性的可能。阿奎那在《神学大全》里，以相当长的篇幅讨论神学德性，并进行推理和分析，本着亚里士多德的哲学思路从宗教信仰的眼光来阐述德性问题。阿奎那把理智德性分为四个层面：基本德性、实践理智中的理智德性、思辨理智中

的理智德性和神学德性。基本德性是审慎、正义、勇敢、节制的四主德，但是四主德对于神圣律法所要求的完美顺从是不够的，这就需要补充神学三德性：“信仰、希望、仁爱”，神学三德性也叫超性的德性，指的是超过人性的本能，是完全出于上帝的恩典所带来的德性。信仰是基督教所有道德的坚实基础，它所依据的是神圣的真理，神学德性就是以上帝为目的，是上帝灌输给人们的，仁爱是基督教德性的本质形式，如果没有仁爱，信仰也就没有了可以附加其上的形式，仁爱则是对上帝所创造的所有物的爱，同时也包括了自爱。当一个人具有了德性，他便知道善和人类的目的，能做出正确的选择并采取相应的行动。

在对善的理解上，阿奎那认为，道德德性的方向必然是趋向于最高善，德性是使人易于行善的习惯，人是社会性的动物，可以在德性的引导下过着体面的社会生活。他把善划分为三种：合宜的善、有用的善以及合意的善。某物成为善的，也说明它是完全的，我们判断某个行为是否具有德性时，部分的取决于这个行为的目的和动机，同时还取决于行为的对象和环境。神学美德不是靠单个人的努力就可以达到的，而是在上帝的帮助下过基督教徒的生活，对上帝的信仰能够激励我们改变自己，爱人爱己，德性能够使人达到其最终目标，这种最终目标是与上帝结为友好的永恒的幸福，国家的德性在个人的德性之外还具有引导人们过善良、合乎人性的生活的功能。

## 2. 阿奎那德性观对亚里士多德的继承和超越

阿奎那探讨德性，最著名的代表作就是《神学大全》。在《神学大全》中，对德性的讨论占据了整个著作最长的一部分。阿奎那认为“美德是那些直接通往善或终极目标的习惯，我们每一个体会因为美德而繁荣兴旺，并发挥善的作用”。<sup>[73]</sup> 阿奎那吸收了亚里士多德的德性观，“他在大多数场合是如此紧密地追随亚里士多德，就是在纯哲学问题上批评亚里士多德，也会被人认为是不虔诚的”。<sup>[74]</sup>

### （1）阿奎那对亚里士多德德性观的吸收

他对亚里士多德学说和观点的参考并非原始文献的直接引用，而是观点的吸收，他和亚里士多德一样，承认人生的目的、人类的至善等问题，他坚持中庸学说，继承了理性的思想，认为幸福和善是人类德性活动的最终目的，关于幸福的理论就是关于至善问题的回答，至善是因为看到上帝的尽善尽美而获得的幸福，普遍的善在上帝那里存在，并不存在于任何生物之中，因为各种生物只有部分之善。阿奎那认为，“理性存在物和非理性存在物的所有行动或运动都指向某种目的或某种善；对具有理性的人而言，这种目的或善体现在思想之中，由意图所固定，并在实践理性的影响下成为意志所指向的目

标”，<sup>[75]</sup>美德的活动就是理性的运用，应该避免行为方式的极端。

阿奎那继承了亚里士多德德性形成的模式，把亚氏德性观念吸纳进自己的神学建构。从神学上讲，阿奎那的德性观主要是上帝的恩典、至福、对神圣生命的分有，阿奎那认为德性是人的本性，它们可以部分的由训练和实践的结果而获得，同时他把德性分为神学德性和世俗德性，德性的目的是天堂幸福和尘世幸福，阿奎那也谈灵魂，“神学家考察的是与灵魂相关的人的本质，而不是与肉体相关的人的本质，当然也不排除对与灵魂有关的肉体的考察。因此，我们考察的首要目标将是灵魂。”<sup>[76]</sup>阿奎那修改和利用了亚里士多德的德性伦理学说，以神学为基础，论证了一个相当系统的神学德性体系。

阿奎那利用亚里士多德的德性观来解释宗教教义，论证上帝的存在，他的德性观与他的上帝观密不可分，上帝观是阿奎那思想的中心。阿奎那认为，世界是由上帝而出的，所有的事物都朝着回归上帝的方向进行，上帝不是这个世界上的某个事物，其本身的存在是基督教的最高目的，应该把自己的一生全部集中于这个目的，上帝可以使人的意志得到满足，人的最终目的在享有上帝，上帝所希冀的是善，善是上帝的旨意。上帝是宇宙的创造者，它的本性就是永不变迁，对上帝的洞见其实是为了达到生命的幸福，德性的终极基础是上帝的理性智慧。“但阿奎那的目标不是对世界的缘起与终结提供一种纯粹的神学解释，而是为了澄清上帝与创世的关系”。<sup>[77]</sup>阿奎那对亚里士多德德性思想的继承，使他形成了自己的经院哲学，这一哲学又变成了官方哲学，亚里士多德的著作被用来作为学校的主要教本，而他的学说被认为是不可违背的绝对权威。

阿奎那继承亚里士多德的哲学，在心理学、形而上学等方面大都没有脱离亚里士多德的模式，但在德性的探讨方面，则是遵循基督教哲学的原则来拓展亚里士多德的德性观念，所以我们有理由相信阿奎那的德性思想是基督化了的神学德性观念，阿奎那的德性观念是基督教信仰史上的重要引导，其对中世纪的社会思想影响之大不可小觑。

## （2）阿奎那对亚里士多德德性观的神学改造

阿奎那对亚里士多德德性观进行了神学的改造，基于阿奎那的神学德性观，神学德性也被称为天赋德性，这种德性是与生俱来的，其内容就是“信仰、希望、仁爱，”天赋的道德德性是上帝的超自然礼物，预示了人的生命变化的必然，天赋德性是灌输的德性，是出于上帝的恩典，是达到天堂幸福的必然途径。而后天德性则是通过后天的学习和实践活动取得的，是人在尘世生活中品性的发展，也可称为学来的德性。后天德性属于人类的本性，是做正确选择的倾向，它不同于“习惯”，是一个人去实现潜能的趋势。“后天获得的美德，将人类导向为人类理性所规定的美德，这种美德使得个体的兴旺与

整个市民共同体的繁荣联系在一起；上帝灌输的美德，将人类导向阿奎那赋予的最高级别的、为上帝所界定的善，善将把后天获得的美德的最终目标重新导向最高的目标，即人类获得救赎。”<sup>[78]</sup>

为了达到更纯粹更超自然的目的，我们需要超越自然德性的力量。上帝的恩典可以使那些品行端正的人获得较高层次的幸福，这些人所做的行为必须与他们所受的恩典相当并且相称，而对于那些具有平常品性的人，只有适应现实的生活并且接受一定的锻炼，就可以获得较低层次的幸福。上帝的恩典不同于德性，是一种从外灌输的德性，是把人们作一较高的安排，来达成一较高的目的，因而依据的是一种较高的本性，是他所参加享有的神的本性，正是由于这样，我们才得以重生为上帝的子女。恩典不同于“信仰、希望、仁爱”，人类需要上帝的恩典，只有这样才可以克服意志上的软弱，凭着德性的习性去加强对上帝的信仰，人为了德性的发展必然会寻找恩典，天赋德性和后天德性在恩典这里得到了整合。同时阿奎那还探讨了有关礼仪、婚姻、贞洁、人伦等德性的重要德目，上帝的律法要求人们实践这些德性，终极的德性归于上帝。

阿奎那的德性观是从基督教信仰出发的，他对亚里士多德的德性理论进行了神学的改造，在基督宗教神学方面把亚氏德性观应用得淋漓尽致。在上帝的恩典之下，人们可以判断行为的善恶并且做出选择，这与德性的完成和人类的道德生活有莫大的关系。阿奎那的神学德性伦理，要求必须超越人性的种种约束和限制，法律的完成、正义的维持，都需要大公无私的精神，需要依赖上帝的恩典。在恩典这一原则下，对上帝的信仰引导理智在现实生活中的运用，接受恩典可以进行祈祷，祈祷能够进行思辨和实践，拓展我们对上帝的洞见，神学德性可以通过思辨来达到幸福，最高的幸福是获得上帝的恩典，达到至福。

## （二） 亚里士多德德性观对麦金泰尔的影响

麦金泰尔（Alasdair MacIntyre, 1929-），生于苏格兰，曾在曼彻斯特大学、利兹大学、牛津大学等进行教学和研究，后来他又在布兰迪斯大学，波士顿大学、鹿特丹大学等执教，曾任美国哲学协会东部分会主席。麦金泰尔在 1981 年发表了著作《追寻美德》，这部书在学术界产生了重大的影响，是现代德性伦理研究方面的一个纲领性文件。后来他又在 1988 年发表了《谁的理性？何种正义？》，在这本书里，麦金泰尔的德性思想得到了进一步的完善。这两部书中，麦金泰尔继承了亚里士多德关于德性以及德性伦理方面的传统，要求重建德性伦理，重树德性伦理在道德理论中的主导性地位。麦金泰

尔认为，现代所有的政治观，包括保守主义、激进主义、自由主义、社会主义，都忽略了传统的德性观点，当代西方道德衰退的根本原因，是历史的变迁拒斥了以亚里士多德为中心的德性传统，“一旦具有内在利益的实践概念和人类生活的叙述整体概念不再在人类生活大部分领域存在，就剥夺了传统美德做依赖的背景条件，其结果必然是在哲学上摒弃亚里士多德以美德为中心的道德理论”。<sup>[79]</sup>现代社会的现实条件已经和亚里士多德概念中的共同体有本质上的区别，所以说现代的德性失去了古典社会德性存在的历史背景和基础，麦金泰尔从德性与社会实践的联系出发，阐述了他的德性观念。

### 1. 麦金泰尔的德性观

麦金泰尔总结出了三种不同的德性概念，“美德是一种使个人能够履行其社会角色的品质（荷马）”，“美德是一种使个人能够朝实现人所特有的目的而运动的品质，无论这目的是自然的还是超自然的（亚里士多德、《新约》、阿奎那）”，“美德是一种在获得尘世的和天堂的成功方面具有功用的品质（富兰克林）”。<sup>[80]</sup>他在总结这些美德概念的基础上，用历史分析的方法得到了一个统一的德性概念：德性是一种获得性品质，是有益于整体生活的善的品质，“德性作为善的品质，它是摸不着看不见的，是存在于人的内心的，它是作为一个统一的整体以人格形式体现人的整体精神的存在”，<sup>[81]</sup>它的践行导向人目的的实现。麦金泰尔认为，德性有三个发展阶段，复数德性、单数德性、德性之后，没有一个整体生活的善，个别的美德是不完全的，“除非有一个目的，一个借助构成整体生活的善，即把一个人的生活看成是一个统一体的善，而超越了实践的有限利益的目的，否则就将是两种情形：某种破坏性的专横侵犯道德生活；我们将不能够适当的说明某些美德的背景条件”。<sup>[82]</sup>麦金泰尔在谈德性的时候，同样也谈到了社群主义，他认为德性是社群的习俗，只有在社群之中，在具体的情景之下，好的习俗才可以通过从小培养而得以形成。

对于德性的实现过程，麦金泰尔认为，“美德是一种获得性人类品质，这种美德的拥有和践行，使我们能够获得实践的内在利益，缺乏这种美德，就无从获得这些利益”，<sup>[83]</sup>拥有和践行德性是获得实践的内在利益的必需品质，是善的生活的一个重要组成部分。实践是一个历史的范畴，“实践之所以能够传承并不断被赋予新的形式也是通过德性的践行才能得以实现，德性本身也是传统的承载者”，<sup>[84]</sup>麦金泰尔这里所说的“实践”，指的是任何连贯的，复杂的并且是具有社会稳定性的人类的协作性活动方式，通过这样的活动方式，人们可以获得这种活动的内在利益。德性的实现过程实际上就是对实践的内在利益的不懈追求过程，德性服务的目的是实践的内在利益，拥有和践行德性可以使

我们获得实践的内在利益，没有这样的德性，就不会获得这些利益。所谓内在利益是相对于外在利益而言的，外在利益更多的指某人的财产、权利、名誉等，人们可以通过多种方式获得它们，个人得到的越多，其他人得到的也就越少。所谓实践的内在利益，指的是某种实践本身具有的内在价值，内在利益是实践活动本身的卓越，它是在追求某种实践活动本身的优秀和卓越过程中获得的。拥有德性必然会获得实践的内在利益，当然也可能使外在利益受损，比如一个人拥有了权利和声望，对利益的追求也可能就偏离了真诚和正义。实践的内在利益是与德性相联的，某种内在利益只能在某种实践活动中获得，没有德性，实践就无从进行下去。

麦金泰尔认为，德性有利于对传统善的持续追求，“把德性与对人而言的善的追求相联系；这个善的概念只有在一种继续存在的社会传统的范围内才可得到解释和拥有”。<sup>[85]</sup>德性“维系个人能够在其中找到他的善作为他的整个生活的善的那种个体生活形式，而且在于维系同时为实践与个体生活提供必要的历史语境的那些传统。”<sup>[86]</sup>

## 2. 麦金泰尔德性观对亚里士多德的继承和超越

麦金泰尔对亚里士多德德性观的分析和扬弃，“驻足于对一种远古过去的回忆与对美国多元论的全球性视观之间，并深深沉浸在苏格兰凯奈特人的传统世界中，极大的丰富了当代的道德争论，使其达到了一种无与伦比的深度。他以一种全部的灵活性在历史主义的密网纵隙之间游刃有余，其辩论直指一种新托马斯主义视域的极境，他不把这一极境理解为道德哲学范畴重建的非常时刻，相反，却把它理解为至达美德伦理的关键点，视为全面剖析所有古希腊文化并达到亚里士多德思想的充分系统化的一条线索”。<sup>[87]</sup>

### (1) 麦金泰尔对亚里士多德德性观的借鉴

麦金泰尔对于怎么复兴德性伦理，希望从亚里士多德的德性伦理中找到解决问题的答案。他希望重构德性概念，认为应该反思近代以来的对个人权利的追求，回归亚里士多德的德性思想。麦金泰尔继承了亚里士多德的美德观，认为“美德是一种使个人能够接近实现人的特有目的的品质”，<sup>[88]</sup>并且他强调，一个人行为的正当性取决于是否有德性的人选择这种行为，如果一个人拥有德性并践行德性，那么他就是有德性的，德性是达到幸福的品质。麦金泰尔认为亚里士多德的德性观内涵着人的行为生活目的的善的概念，亚里士多德的德性和个人与城邦之间的关系是为了阐明美德与道德原则之间的关系，在美德与道德规则中，美德处于中心的地位。

麦金泰尔把亚里士多德的德性观放在希腊时代美德观念的核心位置，“正是亚里士多德的美德理论把古典传统建构成一个道德思想的传统，并且在很大程度上牢固地确立

了他的诗人前辈们只能断言和暗示的东西，从而使古典传统成为一种合理的传统，而无需屈从于柏拉图对社会世界的悲观主义态度”。<sup>[89]</sup>麦金泰尔强调，亚里士多德的德性传统，是可以进行自我反思、自我发展的，在现在社会中这个传统还具有巨大的潜力和发展力，不应该是人们在遇到道德难题时临时想起的措施，而应该把它恢复到主流传统道德的地位。麦金泰尔以一种亚里士多德主义的方式，去看待行为表明的德性特征，区分理智德性和品质德性，强调在相关问题上继承、复兴亚里士多德的德性主义传统。

## （2）麦金泰尔对亚里士多德德性观的超越

每个时代的哲学思想都是前此阶段思想的继续，同时在另一方面又孕育着后来发展阶段的哲学，从思想发展的连续性来看，麦金泰尔的德性理论是对亚里士多德德性理论的继承和发展，麦金泰尔的德性思想内蕴着亚里士多德的德性理论，但是又依据其所在的时代和时代精神的不同对其进行的改造或者变革。

麦金泰尔早期的伦理思考很大程度上是依赖阿奎那的基督教信仰的，他认为基督教的进一步发展能够为整全的人生提供意义，宗教不仅仅是人生的一部分，这里他提出了人生的统一性问题，在此之后，麦金泰尔对信仰做了进一步的思考以后，转而放弃了基督教信仰，开始思考德性问题，进行道德系统的反思。就其德性思想而言，麦金泰尔对亚里士多德德性学说的超越是有目共睹的，他对亚氏的学说给予了很高的赞誉和评价，认为亚里士多德的德性学说是最有意义的，他希望重回亚里士多德的德性学说，并把亚里士多德看成是古希腊最伟大的哲学家。在麦金泰尔的理论体系中，他更富有创造性地运用了亚里士多德的德性学说，并且结合当代的道德困境和道德反思去重新认识亚里士多德的德性学说。

在马克思主义和现代自由主义都无力解决道德判断的最终根据时，第三条道路出现了，这也就是一系列努力结果的由来，其中包括最著名的《德性之后》。麦金泰尔在《德性之后》一书中，针对当代道德危机，对整个社会的道德状况做了批判性的否定，德性论是贯穿全书的主要线索。麦金泰尔对德性生活的强调，有力地推动了当代伦理学的发展，成为当代伦理学研究的转折点，德性问题随之成为近几十年来伦理学界争论的焦点。麦金泰尔无疑站在了亚氏德性理论的基点上，使得其本身的德性理论有所承载，但这种继承并不仅仅是德性理论的简单重复，而是他利用这种哲学依托，创造出自己的德性理论，通过这一德性传统分析当代道德生活状况。麦金泰尔的努力使亚氏德性理论重新引起人们的关注。

## 四、 亚里士多德德性观的评价及其现实价值

根据亚里士多德的德性观，德性是理性、意志、欲望的和谐共处，幸福在本质上是完善的、自足的，是出于意愿的德性的实现活动。亚里士多德关于德性、幸福、以及中道原则的阐述，至今仍具有重要的现实启示与价值。在当代社会，幸福是人类发展的永恒主题，是人生生活意义的感悟，亚里士多德的德性学说无疑包含着人类应该怎样生活的智慧。在新的历史条件下研究亚氏德性和德性伦理，对于提高个体精神境界、促进社会和谐、追求幸福有重要的作用。

### （一） 亚里士多德德性观的评价

#### 1. 开拓性的历史地位

亚里士多德第一个将伦理学作为一门独立的学科，并赋予其最高地位。马克思在《资本论》中称亚里士多德为“古代最伟大的思想家”，恩格斯称其为“古代最博学的人物”，黑格尔则认为“假使一个人真想从事哲学工作，那就没有什么比讲述亚里士多德这件事更值的去做”。<sup>[90]</sup>所有这些评价足以证明亚里士多德在哲学和科学领域的贡献之大。也有人如此评价：“然令人矍然以惊者，则实质的价值伦理学，自亚氏书观之，已极发达矣。所贵乎实质价值概念，不徒以其名词，盖谓必由此道乃能将各种价值与其千变万化中网罗而尽之。诚如是，亚氏伦理学，谓为第一丰富之矿穴可矣”。<sup>[91]</sup>由此也可看出讨论亚里士多德德性理论是具有重要意义的。亚里士多德对德性的论证是有系统的，他所做的讨论也是分门别类的。赵敦华在谈到亚里士多德时，认为他“以高屋建瓴的精英主义眼光，俯视着现实世界和生活”，是其它任何古希腊的思想家不能比拟的。“现代西方哲学的有些流派的思想，如果追本溯源，往往可以归到古代希腊哲学，较多的是亚里士多德”。<sup>[92]</sup>在欧洲思想发展史上，亚里士多德不仅在伦理学上具有开拓性的历史地位，在物理学、政治学以及其它领域都有卓越贡献。

亚里士多德的德性观紧紧围绕着人为什么要有德性、人如何才有德性以及德性会带给人什么样等问题。在德性范畴的内在关联上，亚里士多德从几个维度去对德性概念进行探讨，诸如德性与至善、德性与中道、德性与幸福等等，在论述达到最终幸福的过程中，说明了达到这一幸福所采取的途径和方法，强调必须修炼自己的德性，这些理解为现代社会迷失自我的人们提供了一个幸福的方向。

#### 2. 德性理论自身的矛盾性

亚里士多德对许多重要的问题往往采取探索的态度，在比较和探索中寻找新的答

案。这样的探索，有时候可以得到明确的答案，有时候却不能，因而他的德性理论自身矛盾重重。例如，他区分了幸福的两个方面，一方面要有德性，另一方面也需要有外在的好处，既然幸福需要外在的善做补充，那么又说幸福是自足的，这似乎就是矛盾的。

同样，亚里士多德用善去解释万物的存在、生成和变化，这是古代人无法说明外在的客观世界时不得不采用的方法，从科学发展的今天看，他的学说无疑包含了许多错误的东西，这样也给后代研究者提供了批判、发展他的学说的余地。

亚里士多德的德性主要为了告诉人们应该做什么，而《尼克马克伦理学》通篇很少提到规则，如果稍有涉及，那么也是法则，法则隐含着共同体的意思，法则和德性在结构上、功能上、价值指向上是完全不同的，甚至是截然相反的，如果在某个特殊阶段硬要把他们结合到一起，并依照这种伦理规范要求社会成员，必然会导致内在的冲突和危机。亚里士多德德性理论忽视了规则的重要性，对规则的忽视是为了凸显他自身理论中德性的重要，但是我们却不能否认规则的存在。同时亚里士多德还夸大了各种德性的统一性，把悲剧英雄失败的原因归结于自身的缺陷，这也是他理论的矛盾所在。

### 3. 具体德性范畴的狭隘性

亚里士多德对具体德性概念的论述作了太狭隘的界定，比如勇敢，亚里士多德认为在严格的意义上使用该词，那么勇敢的适用范围差不多仅限于战争。只有在战争中，个人才可以展现出面对死亡的高尚品质特征还有大无畏的精神，在别的领域和情形下，个人无法展现这方面的优越，并没有什么德性可言。这样，勇敢这种德性的表现就仅仅限于战争一个领域。慷慨和豪爽也同样只适用于自私的付出和善意的付出，拥有一定财富的人可以践行豪爽的德性，但是施舍的目的不是为了炫耀自己，而是在合适的时间、合适的地点、合适的人身上的慷慨付出，这样，慷慨只限于对个人财产的付出和施舍。还有节制这种德性，也同样被亚里士多德限制在肉体的情欲上。从这个意义上说，他的各种德性都是限定在某种范围内的，单纯的追求各个伦理层面的德性，无外乎是想把具体的德性表达的更清楚明了，但是这样分析出的伦理意义上的德性不免流于片面和肤浅。亚里士多德似乎也意识到这个问题，于是他意图寻求在各种德性之间共通的东西，那就是中道，一种介于过度和不及两个极端之间的中间状态，但是即便这样，对论述的系统化也没有太大的帮助。

亚里士多德的德性观还排除了“野蛮人”、奴隶还有女人，认为他们天生就不可能具有德性，这样的德性观只和所谓的文明人有关，这也暴露了亚氏德性观的非历史性特征，个体成员朝向善的目的根本带动不了整个人类向幸福迈进的历史。

## （二） 亚里士多德德性观的现实价值

### 1. 德性与个体精神境界

人的全面发展与人对德性的追求是同一个历史过程的不同方面，人在不同的发展阶段，可以有不同的德性追求，不同的德性追求又塑造了不同时期和不同阶段人的品质特征，德性能够使主体内在的道德信念、道德选择趋向善的品质。

德性起源于风俗习惯，是幸福生活的源泉，也是个体存在的一种精神形式，有利于提高个体的精神境界。个人领会德性内涵并且在行为过程中彰显这种德性，那么他自己也会得到心灵上的满足和慰藉。行为的德性最能体现一个人的胸怀境界，它与遵守规范不同，规范虽然符合人类的实践，但是人的本性要求人们更崇尚完美、追求卓越，德性能够在实际的行为中磨砺人的情感和气质，使人变的优秀，从而使人在每件事情上都能够行为优良，表现出色，从而达到美好的心灵状态和良好的精神境界。“那种对人而言是善的东西，是一种处于最佳状态的，完美的人类生活，而美德的践行是这种生活的必要和核心的部分。可见，美德在人认识到自身的本性后向人的自身目的趋赴的过程中，起了一个关键性作用，而能够使人从偶然形成的人性向认识到自身目的后可能形成的人性转化的，就是美德”。<sup>[93]</sup>二十一世纪是人自由全面发展的世纪，人的自由全面发展使人类的德性得以展现，同时德性的发展又可以促进人的发展，德性的践行可以使人对世界的真理性认识转化为德性品质，使主体的性情不断由天性向德性发展，从而具有自由人格德性。

对德性的研究和复归是人性的内在需要。德性是心灵的守护者，其本质就是人们之间关系的维系，人如果没有德性，那么他就不能得到实践的内在利益，甚至还会丧失维系这样的实践所需的人际关系，这样他自身的生活也是有缺憾的。当今社会物欲横流、尔虞我诈，过分的贪婪遮蔽了人们的心灵，研究德性无疑可以实现人们渴望自由，回归本真的愿望。不同的社会制度下，人们的需要各不相同，但是都有精神层次的需求，德性能够对人产生控制力，引导灵魂，进行道德上的自我控制，这种控制是通过人内部的德性力量来实现的，即人可以通过德性节制自己的欲望，并扩展其情感。包尔生认为“全部道德文化的主要目的是塑造和培养理性意志使之成为全部行动的调节原则。我们把这样一种德性或美德称之为自我控制，这种德性通过独立于短暂易逝的情感之外的理性一直调节着我们的行为。我们也可以把这种行为规定为以目的和理想来调节生活的能力。它是全部道德的基本条件，是全部人类价值的基本前提，甚至，是人类德性的基本特征”。

<sup>[94]</sup>人的外部身体活动，是受意志支配的，德性的自控力是通过德性对意志的作用来实现的，面对复杂的情况，人们可以选择具有道德价值的目标，扬善去恶。

## 2. 中道与社会精神和谐

亚里士多德德性理论是关乎中道说的理论，这些理论的现实存在能够使人明白应该选择哪种行为，不应该选择哪种行为，使行为者利用理智去克服欲望，从而正确的选择行为，养成良好的道德品质。在日常生活中，应大力提倡中庸之道，做到刚健中正，不过分偏激，行其所当行，止其所当止，就能达到至善的生活目的。德性的本质是中道，中道品质是相对性和绝对性的统一，人的德性直接关乎社会的伦理精神，因而中道理论的存在对社会的和谐能够起到很大的协调和促进作用。明白并掌握了中道原理，就能在进行经济建设和社会主义政治建设的过程中自觉约束自己的行为，在资源开采、获取利益的过程中避免过度 and 不及，避免惟利是图、贪得无厌导致的生态失衡和环境破坏，合理而适度的追求利益。如果在发展的过程中过分的使用和利用资源和条件，那么必然会破坏子孙后代的发展延续。中道有助于社会的和谐共生，保证自然环境和人类社会的可持续发展。中道试图把行为者带到一个内心和谐静谧的灵魂的高尚之中，如果每个行为个体都可以按照这个中道的要求去做的话，那么社会共同生活就会变的和谐而有价值。中道德性还要求确立适当、理性的消费观，提倡节制是一种美德，因而中道的德性理论有利于实现人与自然的和谐共生、有利于社会的和谐发展。

## 3. 幸福与人生目的实现

亚里士多德是古希腊时期对幸福问题论述最深刻、最系统的人。亚里士多德德性幸福论，是其伦理精神的重要组成部分，他强调快乐和德性相结合，认为个体幸福和整体幸福具有内在的一致性。在他的理论中幸福就是至善，是灵魂合乎德性的现实活动，通过努力和学习是可以得到幸福的。

重新理解和体会亚里士多德的德性观，对他的德性观进行新的梳理，可以使生活在现代生活中的人们意识到幸福并不仅仅是在物质生活领域的富足，对物质的过分追求是有悖于德性的中道理论的，要达到真正的幸福，必须践行德性的生活。德性不仅是行动的品质，而且也是根据正确的理性命令进行判断的品质，德性的践行能够使人过上幸福的生活，“习成而性与成”，意思就是说习之既久之，习惯就可以成为自然，真正形成自己的德性，“德性就是幸福生活的一个结果，如果你养成了良好习惯，这个习惯就会伴随着你一生，就是一种幸福。”<sup>[95]</sup>德性品性一经形成，那么人就会过着快乐的生活，从

而实现幸福的人生目的。

现代社会许多人追求感官的快乐，享乐主义使许多人精神空虚。个人中心主义的滋生、价值观念的迷失，对许多人自身的生活造成了威胁。这时候，我们有必要继承和借鉴亚里士多德的幸福论思想，在马克思主义的指导下，规范自身的行为，提升自身在家庭生活、职业生活中的幸福感和幸福指数，这样才有利于追求高尚的生活目标，促进社会形成一种平等、公正的良好氛围，从而过上幸福、安宁、平静的生活。

## 结 论

麦金泰尔《德性之后》一书的出版和畅销,在对西方现代性根源的追溯中,促进了亚里士多德德性伦理在当代的复兴,于是追寻德性成为学界解决现代道德问题的出路。现有的对亚里士多德德性观的研究成果,从某种意义上说,都是从不同的侧面、不同的角度对德性某一个方面的探讨,在社会出现道德滑坡的今天,深入挖掘亚里士多德德性理论的内涵,回归亚里士多德德性主义的理论传统,是非常有必要的。

亚里士多德的德性观诞生于希腊独特的经济和政治背景下,对卓越的追求和对节制的重视使得亚里士多德全面实现其精神、道德与理智能力成为了可能。与此同时,这样的经济和政治背景影响和制约着西方的文化传统,也影响和制约着亚里士多德德性思想的建构。

亚里士多德的德性观以自然目的论和人性论为理论基础,他把德性分为伦理德性和理智德性,伦理德性是由风俗习惯沿袭而来的,是在一定的社会背景中基于社会的风俗和共同的认知形成的对人和事物合理的反应品质;理智德性则是人灵魂中理性部分优秀、杰出的品质。亚氏德性观的本质是中道,中道指的是在合适的时间、合适的地点、对合适的人物、以合适的方式去行动,这种中道应该避免行为的过度与不及,对于恶来说,没有中道可言。在对幸福的理解上,亚里士多德认为幸福是灵魂合乎德性的现实活动,他不否认德性与幸福的关系,也不贬低感性幸福,认为外在的道德规范源于对幸福的内在追求,德性的目的是幸福。在德性的生成上,亚里士多德强调德性不是天生的,而是在实践过程中通过教导、培养起来的,德性生于行为。

在亚里士多德那里,德性不是外在的社会约束和限制,而是主体自身的道德需要,是个人企盼的一种幸福的境界,亚里士多德的德性思想作为道德价值体系,超越了以往各种德性思想,给人类生活留下了不可磨灭的价值。阿奎那和麦金泰尔继承和超越了亚里士多德的德性观,发展出自己的德性思想和德性理论体系,创造性地运用了亚里士多德德性主义的传统。

本文在对亚里士多德德性观理论特质和理论局限的分析上,指出了其理论自身的矛盾性和德性观念的狭隘性,在现实价值方面,亚里士多德德性观不愧为古典德性主义传统的典范,它对于提高个体精神境界、实现社会中道以及追求个人幸福具有不可估量的作用和价值。当代德性普遍存在于社会生活当中,任何一种德性都包含着深刻的伦理意蕴,随着社会的发展和道德主体素质的不断提高,德性在现实社会生活中存在的意义更

加凸显，同时德性随着时代的变化也出现了多样性和复杂性的特征。研究亚里士多德的德性理论，进一步加强德性教育，有利于个人增强道德责任感，培养良好的道德修养，也有利于社会创造良好的人文环境，在公正、和谐的条件下进行社会主义精神文明建设。

## 参考文献

- [1]杨共乐, 彭小瑜. 世界史·古代卷[M]. 北京: 高等教育出版社, 2006: 153.
- [2][德]马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集(第四卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1995: 166.
- [3][德]马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集(第一卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1995: 82.
- [4]颜一. 亚里士多德选集·政治卷[G]. 北京: 中国人民大学出版社, 1999: 3.
- [5]颜一. 亚里士多德选集·政治卷[G]. 北京: 中国人民大学出版社, 1999: 3.
- [6][德]马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集(第三卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1972: 468.
- [7] Various Authors. 剑桥古代史(第3卷第3分册)[M]. 伦敦: 剑桥大学出版社, 2006: 160—162.
- [8]陈恒. 希腊化研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2006: 35.
- [9]陈恒. 希腊化研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2006: 3.
- [10]陈恒. 希腊化研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2006: 34.
- [11]周辅成. 西方伦理学名著选辑(上卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 1987: 23.
- [12]色诺芬. 回忆苏格拉底[M]. 吴永泉译. 北京: 商务印书馆, 1984: 4—5.
- [13]王晓朝. 希腊哲学简史——从荷马到奥古斯丁[M]. 上海: 三联出版社, 2007: 129.
- [14]色诺芬. 回忆苏格拉底[M]. 吴永泉译. 北京: 商务印书馆, 1984: 149.
- [15]陈村富, 庞学铨, 王晓朝. 古希腊名著精要[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1989: 12.
- [16]色诺芬. 回忆苏格拉底[M]. 吴永泉译. 北京: 商务印书馆, 1984: 117.
- [17]薛德合. 中外哲学大事典[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1993: 366.
- [18]周辅成. 西方伦理学名著选辑(上卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 1987: 51.
- [19]罗素. 西方哲学史(上卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 1963: 128.
- [20]转引自汪子崇等. 希腊哲学史(第2卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1993: 415.
- [21]王晓朝译. 柏拉图全集(第二卷)[G]. 北京: 人民出版社, 2003: 408.
- [22]王晓朝译. 柏拉图全集(第二卷)[G]. 北京: 人民出版社, 2003: 409.
- [23]王晓朝译. 柏拉图全集(第二卷)[G]. 北京: 人民出版社, 2003: 412.
- [24]王晓朝译. 柏拉图全集(第二卷)[G]. 北京: 人民出版社, 2003: 411.

- [25]北京大学哲学系,外国哲学史教研室.古希腊罗马哲学[M].北京:商务印书馆,1982: 221.
- [26]北京大学哲学系,外国哲学史教研室.古希腊罗马哲学[M].北京:商务印书馆,1982: 223—225.
- [27]王晓朝译.柏拉图全集(第二卷)[G].北京:人民出版社,2003: 399.
- [28]亨利·西季威克.伦理学大纲[M].熊敏译.南京:凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社,2007: 50.
- [29][英]Roy Jackson.柏拉图——理想的王国[M].倪玉琴译.大连:大连理工大学出版社,2008: 97—98.
- [30]Ddborah K. W. Modrak. Aristotle. The University Of Chicago Press, 1987: 1.
- [31]Alasdair MacIntyre After Virtue Second Edition Univetsity of Notre Dame Press, 1984: 148.
- [32]姚介厚.古代希腊与罗马哲学[M].南京:凤凰出版社,2005: 765.
- [33][德]马克思,恩格斯.马克思恩格斯全集(第二十卷)[M].北京:人民出版社,1972: 365.
- [34]汝信.西方著名哲学家评传(第二卷)[M].济南:山东人民出版社,1984: 53.
- [35]亚里士多德.动物志[M].吴寿彭译.北京:商务印书馆,1979: 340.
- [36]周辅成.西方伦理学名著选辑(上卷)[M].北京:商务印书馆,1987: 280.
- [37]伯纳德·梅欧.伦理学与道德生活[M].圣马丁:圣马丁出版社,1958:58.
- [38]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: 45.
- [39]麦金泰尔.德性之后[M].龚群,戴扬毅译.北京:中国社会科学出版社,1995: 242.
- [40]苗力田.亚里士多德全集(第八卷)[G].北京:中国人民大学出版社,1992: 242.
- [41]苗力田.亚里士多德全集(第八卷)[G].北京:中国人民大学出版社,1992: 246.
- [42]苗力田.亚里士多德全集(第八卷)[G].北京:中国人民大学出版社,1992: 27.
- [43]宋希仁.西方伦理学思想史[M].长沙:湖南教育出版社,2006: 95.
- [44]苗力田.亚里士多德全集(第八卷)[G].北京:中国人民大学出版社,1992: 124.
- [45]苗力田.亚里士多德全集(第八卷)[G].北京:中国人民大学出版社,1992: 121.
- [46]张安帮,陈凤莹.论亚里士多德的德性观内涵[J].湖南农机,2007(1): 137.
- [47]Alasdair MacIntyre. After Virtue. Second Edition Univetsity of Notre Dame

Press, 1984:148.

- [48]苗力田.亚里士多德全集(第八卷)[G].北京:中国人民大学出版社,1992:137.
- [49]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白译.北京:商务印书馆,2003:48.
- [50]苗力田.亚里士多德全集(第八卷)[G].北京:中国人民大学出版社,1992:35.
- [51]苗力田.亚里士多德全集(第八卷)[G].北京:中国人民大学出版社,1992:36.
- [52]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白译.北京:商务印书馆,2003:45.
- [53]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白译.北京:商务印书馆,2003:47—48.
- [54]严群.亚里士多德之伦理思想[M].北京:商务印书馆,2003:45.
- [55]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白译.北京:商务印书馆,2003:80.
- [56]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白译.北京:商务印书馆,2003:93.
- [57]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白译.北京:商务印书馆,2003:94.
- [58]苗力田.亚里士多德全集(第八卷)[G].北京:中国人民大学出版社,1992:3.
- [59]苗力田.亚里士多德全集(第八卷)[G].北京:中国人民大学出版社,1992:243.
- [60][苏]伊·谢·康.伦理学辞典[G].王荫庭等译.兰州:甘肃人民出版社,1983:14.
- [61]汤姆·L·彼彻姆.哲学的伦理学[M].雷克勤等译.北京:中国社会科学出版社,1990:232.
- [62]苗力田.亚里士多德选集·伦理学卷[G].北京:中国人民大学出版社,1999:266.
- [63]苗力田.亚里士多德全集(第八卷)[G].北京:中国人民大学出版社,1992:228.
- [64]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白译.北京:商务印书馆,2003:25.
- [65][法]莱昂·罗斑.希腊思想和科学精神的起源[M].陈修斋译.段德智修订.桂林:广西师范大学出版社,2003:266.
- [66]Daniel Statman. Virtue Ethics. Edinburgh Universit Press, 1997:48.
- [67]苗力田.古希腊哲学[M].北京:中国人民大学出版社,1989:570.
- [68]苗力田.亚里士多德全集(第八卷)[G].北京:中国人民大学出版社,1992:27.
- [69]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白译.北京:商务印书馆,2003:42.
- [70]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白译.北京:商务印书馆,2003:36.
- [71]宋希仁.注西方伦理学思想史[M].长沙:湖南教育出版社,2006:124.
- [72]罗素.西方哲学史(上卷)[M].北京:商务印书馆,1963:208.
- [73]阿奎那.神学大全[M].台北:闻道出版社,2008:820—821.

- [74]罗素.西方哲学史(上卷)[M].北京:商务印书馆,1963:519.
- [75]亨利·西季威克.伦理学史纲[M].熊敏译.南京:凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社,2007:128.
- [76]阿奎那.神学大全[M].台北:闻道出版社,2008:363.
- [77][美]约翰·英格利斯.阿奎那[M].北京:中华书局,2002:24.
- [78][美]约翰·英格利斯.阿奎那[M].北京:中华书局,2002:117.
- [79]常健,李国山.欧美哲学通史·现代哲学卷[M].天津:南开大学出版社,2003:486.
- [80]Alasdair MacIntyre After Virtue Second Edition Univetsity of Notre Dame Press 1984:186.
- [81]陈根法.德性与善[J].伦理学研究,2003(2):16.
- [82]麦金泰尔.德性之后[M].龚群,戴扬毅译.北京:中国社会科学出版社,1995:256.
- [83]麦金泰尔.德性之后[M].龚群,戴扬毅译.北京:中国社会科学出版社,1995:241.
- [84]史艳红.麦金泰尔的新德性观[J].黑河学刊,2008(1):63.
- [85]麦金泰尔.德性之后[M].龚群,戴扬毅等译.北京:中国社会科学出版社,1995:343.
- [86]麦金泰尔.追寻美德[M].宋继杰译.南京:译林出版社,2003:283.
- [87]Giovanna Borradori.The American Philosopher.Chicago:The University of Chicago Press,1994:137.
- [88]麦金泰尔.德性之后[M].龚群,戴扬毅译.北京:中国社会科学出版社,1995:234.
- [89]麦金泰尔.追寻美德[M].宋继杰译.南京:译林出版社,2003:185.
- [90]黑格尔.哲学史演讲录(第二卷)[M].北京:商务印书馆,1978:284.
- [91]严群.亚里士多德之伦理思想[M].北京:商务印书馆,2003:2.
- [92]汪子嵩.亚里士多德·理性·自由[M].保定:河北大学出版社,2003:437.
- [93]秦越存.追寻美德之路——麦金泰尔对现代西方伦理困境的反思[D].哈尔滨:黑龙江大学,2006:73.
- [94]包尔生.伦理学体系[M].北京:中国社会科学出版社,1988:412.
- [95]赵敦华.西方哲学经典讲演录[M].桂林:广西师范大学出版社,2007:105.

## 附录

### （一）参考书目

1. [德]马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集(第四卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1995.
2. [德]马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集(第一卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1995.
3. [德]马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集(第三卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1972.
4. [德]马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集(第二十卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1972.
5. [德]马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集(第二十三卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1972.
6. 王晓朝译. 柏拉图全集(第二卷)[G]. 北京: 人民出版社, 2003.
7. 苗力田. 亚里士多德全集(第八卷)[G]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992.
8. 颜一. 亚里士多德选集·政治卷[G]. 北京: 中国人民大学出版社, 1999.
9. 麦金泰尔. 德性之后[M]. 龚群, 戴扬毅译. 北京: 中国社会科学出版社, 1995.
10. 杨共乐, 彭小瑜. 世界史·古代卷[M]. 北京: 高等教育出版社, 2006.
11. 陈恒. 希腊化研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2006.
12. 周辅成. 西方伦理学名著选辑(上卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 1987.
13. 色诺芬. 回忆苏格拉底[M]. 吴永泉译. 北京: 商务印书馆, 1984.
14. 王晓朝. 希腊哲学简史——从荷马到奥古斯丁[M]. 上海: 三联出版社, 2007.
15. 薛德合. 中外哲学大事典[G]. 北京: 中国社会科学出版社, 1993.
16. 罗素. 西方哲学史(上卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 1963.
17. 北京大学哲学系, 外国哲学史教研室. 古希腊罗马哲学[M]. 北京: 商务印书馆, 1982.
18. 亨利·西季威克. 伦理学史纲[M]. 熊敏译. 南京: 凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社, 2007.
19. [英]Roy Jackson. 柏拉图——理想的王国[M]. 倪玉琴译. 大连: 大连理工大学出版社, 2008.
20. 汝信. 西方著名哲学家评传(第二卷)[M]. 济南: 山东人民出版社, 1984.
21. 亚里士多德. 尼克马克伦理学[M]. 廖申白译. 北京: 商务印书馆, 2003.
22. 宋希仁. 西方伦理学思想史[M]. 长沙: 湖南教育出版社, 2006.
23. [苏]伊·谢·康. 伦理学辞典[G]. 王荫庭等译. 兰州: 甘肃人民出版社, 1983.
24. 汤姆·L·彼彻姆. 哲学的伦理学[M]. 雷克勤等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1990.

25. [法]莱昂·罗斑. 希腊思想和科学精神的起源[M]. 陈修斋译. 段德智修订. 桂林: 广西师范大学出版社, 2003.
26. 苗力田. 古希腊哲学[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1989.
27. [美]约翰·英格利斯. 阿奎那[M]. 北京: 中华书局, 2002.
28. 常健, 李国山. 欧美哲学通史·现代哲学卷[M]. 天津: 南开大学出版社, 2003.
29. 麦金泰尔. 追寻美德[M]. 宋继杰译. 南京: 译林出版社, 2003.
30. 汪子嵩. 亚里士多德·理性·自由[M]. 保定: 河北大学出版社, 2003.
31. 包尔生. 伦理学体系[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1988.
32. 赵敦华. 西方哲学经典讲演录[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2007.

## (二) 参考文献

1. 史艳红. 麦金泰尔的新德性观[J]. 黑河学刊, 2008 (1).
2. 张安帮, 陈凤莹. 论亚里士多德的德性观内涵[J]. 湖南农机, 2007 (1).
3. 张海. 亚里士多德的德性观[J]. 沙洋师范高等专科学校学报, 2005 (6).
4. 刘芳红. 试论亚里士多德的幸福观及其现实意义[J]. 世纪桥, 2008 (2).
5. 程志敏. 从亚里士多德《雅典政制》看雅典民主的诞生与发展[J]. 求是, 2008 (3).
6. 钟妹贵. 亚里士多德的幸福观及其当代启示[J]. 沈阳大学学报, 2008 (3).
7. 马捷莎. 亚里士多德正义观及其启示[J]. 黑龙江社会科学, 2006 (1).
8. 王国银. 试论亚里士多德的德性论[J]. 湖州师范学院学报, 2006 (3).
9. 阎顺利, 白晓玲. 柏拉图与亚里士多德的“正义观”之比较[J]. 石家庄经济学院学报, 2006 (3).
10. 李兰芬, 倪黎. 财富、幸福与德性——读亚里士多德尼各马可伦理学[J]. 哲学动态, 2006 (10).
11. 宋友文. 德性和恶都是出于意愿——论亚里士多德对苏格拉底“德性即知识”的批评[J]. 重庆社会科学, 2006 (12).
12. 吴福友, 董美珍. 生活的沉思与沉思的生活——亚里士多德善与德性概念之探析[J]. 伦理学研究, 2005 (3).
13. 王淑芹, 曹义孙. 柏拉图与亚里士多德正义观之辨析[J]. 哲学动态, 2008 (10).
14. 谢裕安. 德性与死亡——论苏格拉底“德性即知识”[J]. 学术论坛, 2008 (3).
15. 边晨. 浅析苏格拉底的“美德即知识”[J]. 法制与社会, 2007 (2).
16. 张秀娟. 苏格拉底的“知识即美德”之解读[J]. 昆明师范高等专科学校学报, 2006 (3).

17. 许健. 苏格拉底:美德即知识[J]. 九江学院学报, 2005 (3) .
18. 张志辉. 亚里士多德城邦政治的中庸思想[J]. 安徽文学 (下半月), 2008 (7) .
19. 张守夫. 亚里士多德关于“善”的哲学思想[J]. 人文杂志, 2008 (5) .
20. 刘洁. 亚里士多德经济与德性和谐伦理思想评述[J]. 合作经济与科技, 2008 (20) .
21. 杨豹. 理性、中道与幸福——探讨亚里士多德的道德选择理论[J]. 广西大学学报, 2007 (2) .
22. 孙军, 李艳峰. 浅议亚里士多德的德性思想[J]. 安徽文学(下半月), 2007 (7) .

### (三) 未刊硕士、博士论文

1. 张琴. 对亚里士多德幸福观的思考[D]. 重庆: 西南大学, 2008.
2. 钟婧. 亚里士多德幸福理论及其现代影响[D]. 桂林: 广西师范大学, 2008.
3. 杨淑英. 麦金泰尔德性思想的现代性批判之维[D]. 长春: 东北师范大学, 2008.
4. 何安良. 为了幸福——亚里士多德德性伦理研究[D]. 上海: 复旦大学, 2007.
5. 秦越存. 追寻美德之路——麦金泰尔对现代西方伦理困境的反思[D]. 哈尔滨: 黑龙江大学, 2006.

## 后 记

时间飞逝如白驹过隙，年轮的增长刻画的是岁月的痕迹，其中有苦涩艰辛，有快乐成长，那些记忆的片段总是出现在头脑中，启迪和提醒我走过的日子。

论文的写作、修改到最后的完成离不开张钦老师的严格要求和悉心指导，在论文的写作过程当中，张老师对我的论文进行了精心的指导和修改，在日常生活当中，张老师就像自己的母亲一样，关心着我的生活、教导我如何处事，在此，向辛勤培育我的张老师致以诚挚的敬意。张老师对我的信任、理解、爱护和帮助，我将永远铭记在心。

感谢田秀云教授、赵忠祥教授、程新英教授、程立涛副教授、王彦东老师，他们对我的学习进行了许多的指导，尤其是在开题报告完成的前后，对我的论文提出了宝贵的修改意见，对论文的写作起到了巨大的指导作用。

感谢河北师范大学历史文化学院的硕士研究生李亚玺，在论文的写作和完成过程中，他的许多建议让我茅塞顿开。

感谢我的父母，他们对我学习的理解和支持是我永远向上的动力。

此外，在论文的写作过程中，我还参考了许多的专著和资料，吸收、借鉴了许多专家和学者的研究成果，在此一并致以深深的谢意。

金明艳

二〇〇九年三月于石家庄