

道德心理学的哲学思考

——论心理学与伦理学的会通与融合

杨韶刚

(南京师范大学道德教育研究所, 江苏南京, 210097)

摘要: 道德心理学把规范伦理学与实证心理学在哲学层面上结合起来, 为理解人的道德行为提供了一种新的视角。伦理学与心理学的这种融合具体体现为: 个人同一性与道德行为必须在心理上保持一致, 才能形成真正的道德同一性, 因此, 美德有其独特的气质和情绪心理学机制。道德是在社会生活中形成的, 处理好道德的社会关系是培养良好美德的基础。道德既有理性的层面, 也有非理性的层面, 培养和确立人的内在理性是成为道德人的心理学基础。基于心理学对道德生活的重要性, 一种以心理学为基础的美德伦理学正在出现。

关键词: 道德心理学; 美德伦理学; 同一性; 美德心理学

中图分类号: G410

文献标识码: A

道德心理学是一门相对新兴的独立学科, 如果从皮亚杰、科尔伯格算起, 只有半个多世纪的发展历史。现代新兴学科的发展历程告诉我们, 一门学科的形成和发展不是孤立的, 而是与其他学科密切联系的。就其理论基础而言, 道德心理学横跨两个领域。一个领域是规范伦理学 (normative ethics), 另一个领域是实证心理学 (empirical psychology), 后者着重探讨认知和推理过程的本质及功能, 研究情绪、气质的心理机制, 分析概念的获得与人格发展, 以及社会建构的属性等, 通过实证研究和统计分析, 发现心理活动规律。从纯逻辑的观点看, 规范的道德理论是不依赖于实证心理学的。因为规范伦理学可以自行设置情感、思维和行为的标准。人们的行为是否符合这些标准与心理学的研究设计无关。

但是, 如果从一个不同的前提来重新审视这个问题, 我们就会发现, 规范伦理学在很大程度上是受心理学制约的。例如, 对道德理想和原则的阐释要受人的心灵的基本结构、人的主导情绪、心理发展模式、社会心理学和人的理性阐释能力等的限制。

我们还可以从以下两个方面来支持这种观点。第一, 每一种传统的道德理论都预先假设了一种品格与行为结构的理论, 伦理学也离不开对人的品格和行为结构的了解; 第二, 每一种理论的成分都试图提供一些合理的依据, 来说明它们对道德的构想能够推动人的行为, 指导人在实践中进行理性的道德思考。它们倡导一种独特的生活方式, 旨在促进某些思想和情感的敏感性并采取适当的行为方式。为此, 我们就必须知道应该发展什么样的道德敏感性, 应该加强哪些能力, 节制和改变哪些能力, 此外还要理解心理发展和社会发展的特征模式。因此, 个体必须学会按照道德要求的方式来推理。即使是那些要求站在中立的立场上进行阐述的道德体系, 也不得不承认确实存在着情绪、人格等心理作用。

美德的研究使品格及其心理成分成为伦理学关注的核心, 因此, 伦理学研究也开始承认心理学与道德的相关。同时, 美德理论家也提出一系列道德-心理学的问题: 美德是怎样获得、发展和成为个人品格的? 在多大程度上各种美德在功能上是相互依赖的? 美德在一个人完整的品格中是怎样发挥作用的, 是怎样影响动机、知觉、情绪、理想和自我概念的?

我们把规范伦理学与心理学的思考联系起来，是因为传统的道德理论最近受到了批评，人们认为它们是站不住脚的乌托邦，是在对道德理论进行不可能的重建。判断某种道德理论是否站得住脚，我们就必须很好地理解它所预设的心理学结构，因为任何道德体系和理想都需要有心理学的理论支持。从 20 世纪 80 年代以来，心灵哲学、心理学和社会科学的发展使道德心理学研究更加复杂和日益精确化。许多最新的研究表明，伦理学、哲学心理学和心理学本身正在进行某种融合。笔者认为，这种融合着重体现在以下方面：

一. 个人同一性与道德行为的一致性

关于个人同一性的讨论大多集中在两个相关的问题上。一个是形而上学的问题，是什么使一个人在道德上长期保持一致；另一个是认识论的问题，用什么标准对一个人的道德品质进行确认。伦理学的思考要求有一个强有力的同一性概念。之所以人们能够确认一个人在道德上始终如一，是因为他的心理状态满足了道德心理联系的某些受欢迎的条件，或者是因为他长期坚持某种行为，得到了心灵的满足，他的心理和行为是一致的。当我们想对自我进行理解时，当我们力图参与到他人之中和理解他人时，当我们对品格、价值和责任进行判断时，我们需要把握的正是这种强有力的个人同一性感。

第一，我们必须了解这种同一性有什么样的特点。从客观上说，同一性是受一系列核心的心理功能特质（**trait**）限定的。但问题在于，这种客观观点可能假设的是一种毫无根据的形而上学的现实主义。人们不可能脱离社会和人的主观性来确认一个人。因此，主要的问题在于阐明一个人的同一性的特点，他的核心品格特质，而不必假设一种依据社会标准评价的现实主义或依据个人标准评价的道德相对主义。

第二，确认的方法是，对构成同一性的各种特质沿着不同的核心维度进行概念化。例如，罗蒂（**A. O. Rorty**）和沃恩（**D. Wong**）提出了确定某种特质是一个人同一性的核心的几种方法：（1）其他特质（如信念、欲望、态度、习惯和行为等）是否依赖于这种特质；（2）某种特质是否在不同的领域（如公共领域和私人领域、工作和休闲领域）和关系（如性别、地位、阶级和年龄）中都表现出来；（3）一个人很难以改变的特质；（4）某种特质系统地影响到别人对他的看法；（5）某种特质在需要面对冲突的情境中占支配地位；（6）当这种特质与其他特质发生冲突时占有优势；（7）如果某种特质失去或发生改变，这个人就会认为自己发生了巨变。¹通过对一个人心理特质的确认可以在很大程度上反映人的道德发展水平，因为特质虽然是主观的，但它可以在客观行为上发挥作用，主观上有恰当的心理反应或者进行社会归因。当然，人并非机械地反应事物的，核心特质可能会随着不同的维度而改变。“构成同一性的特质是随着文化、阶级和性别不同而变化的，因此确实是个体的。一种特质可以沿着许多维度成为核心的，在某一个维度它是核心，而在其它维度则不一定是核心。特质是一个人的同一性的一部分，这个问题一般地说没有简单的、单义的回答；它在背景关系上属于一种或多种核心维度。”²

显然，人的同一性反映了其品格的全部结构，因此，特质是人的行为能力的核心。例如，一个把身体和动觉倾向作为核心特质的人，其道德能力也会受到影响，因为这种经常表现出来的特质不仅影响别人看待他的方式，而且影响他的自我概念。因此，伦理学研究探讨那些构成个人同一性核心的气质和心理倾向，如友谊和羞怯、社会角色同一性（女儿、教授、公民）和社会确定的群体同一性（年龄、民族和性别）等，这样才能较全面地把握人的道德本质。心理学和人类学所提供的伦理学思考还要分析社会结构和社会规范通过影响同一性的这些复杂方面而影响一个人行为的方式。

第三，道德理想的终生追求。最近的哲学研究表明，一个人只有通过实践其道德理想，他的生命才是有意义的。这些理想可能以一生的形式表现出来，通过一生中不断改变的个人设计，通过个人一生的奉献而得以实现。按照道德理想而生活是有意义的，因为这是自我选

择的生活，或者在一个人的理想及其品格及生活方式之间有某种和谐一致。自尊和自重的道德生活就需要有这种和谐一致。

从哲学心理学的观点来看，这种通过设计和奉献而表现出来的同一性符合道德心理学的要求。但是，也有些哲学家认为，以意义为基础的奉献并不一定是道德的。一个人可能以美学或体育作为一生的设计，甚至以完全轻浮的个人设计为基础，这种设计虽然对他个人是有意义的，但不一定是道德的。这意味着在道德要求和个人理想之间可能存在着某种张力。把这种道德要求放在首位的人认为，在有些情况下道德的要求和个人的实现是不可兼得的。

第四，同一性、思考和行为之间的关系问题。人们可能会问：需要对道德行为进行理性思考吗？一个没有明确道德概念的人，一个不能明确地表述其理想的人能够是道德的人吗？现代人的同一性总是与道德善的某些概念联系在一起吗？同一性在多大程度上是由社会构成的？一个人理解其同一性的社会背景究竟有多么重要？以社会的观点来理解自我与共同尊重和义务有什么关系？在多大程度上，以及在什么情况下思考才会导致一个人同一性的基础与其道德理想的不稳定？笔者认为，对理想同一性的思考可以阐明稳固的、有效和自尊的同一性得以建立和保持的方式。更好地理解同一性的社会基础有助于使社会实践得以重新建构，使个人能够拥有和保持坚定的、自尊的、道德敏感的同一性。道德不能建立在非人的基础上，虽然非人的道德基础“或许是一种深刻而不可治愈的形而上学的需要，但是，让它来决定一个人的实践，则是一种同样深刻而更加危险的道德和政治上不成熟的症状。”³

二. 道德同一性的气质和情绪机制

研究道德同一性必须了解导致这种同一性的个人心理机制。最近的道德心理学研究确定了气质和情绪的心理机制：

第一，我们的某些气质特质，如羞怯，深深地置根于我们的生物本性之中。一个生性羞怯的人或许只有在某些社会情境中才不会感到羞怯。他的羞怯可以部分地构成他的同一性，他的羞怯也能影响他的情感、思维和行为。近年来，科学家关于基因的研究表明，“基因不仅仅影响我们的生理特点，如头发的颜色和对癌的敏感性，而且也会影响我们的人格、气质、行为模式——甚至影响那些使我们每个人独一无二的个人特异行为、怪癖和缺点。”⁴因此，道德心理学必须研究气质特质的生物学基础。

气质特质的生物学基础可能会引起人的品格差异或自我建构的程度问题。气质特质虽然是天生的，能够部分地影响品格的特征，但是，至少我们有能力改变和调整我们的气质特质。即便气质特质比较不容易改变，但许多同一性确定的特质仍然是部分地自我选定和建构的。

第二，道德同一性的情绪特征。很多密切联系的道德问题都围绕着情绪主题而产生。心理学对情绪的研究表明，某些基本的情绪可以通过面部肌肉的特殊运动和典型的生理反应而区分出来。这些基本的情绪如愤怒、恐惧、厌恶、愉快、悲哀和惊讶是自然选择的产物，不管任何种族或文化都可以识别出来的，也容易激发出来。

情绪是人类生命普遍存在的特征，而且不可能完全压抑下去，因此，情绪的表达和方向就与道德有关，因为“情绪是道德的原材料，正是推理使得情绪转化为值得为之付出行动的想法。”⁵那么，核心的情绪是怎样获得其意向中的道德目标呢？一些心理学家相信，道德规范和价值观是通过把核心情绪与社会上的某些规范和价值观联系起来而获得的。这种观点有助于解释某些强有力的情绪具有道德说服力，但同时又说明，规范或价值观的情绪力量并不一定确定其价值或价值观。换句话说，情绪对道德同一性的形成具有积极的促进作用和消极的压抑作用，但却不是决定性的。

情绪与道德存在着复杂的关系，有许多问题还有待于解决，例如，某些基本的情绪倾向

会促进某种价值观或善的形成，这个事实是否决定着这些情绪倾向的道德价值？情绪在道德中的作用是工具性的，因而某些情绪使我们能做出正确的事情吗？某些情绪部分地构成了道德，因而某种行为只有在表现出恰当的情绪时才是道德的吗？像愤怒这样的情绪在正常情况下被认为是具有破坏性的，在什么程度上这类情绪才对道德生活是重要的？在什么情况下情绪反应应该是中性的和可以改变的？社会环境、理性和品格的其它方面在情绪反应的调整中发挥什么作用？等等。

三. 道德心理学的社会关系

亚里士多德说过，谁也不愿意过一种独居的生活。社会关系是生活的最伟大的善。在社会生活中有些关系，例如爱和深厚的友谊，其本身就是善。有一些是比较工具性的，还有许多关系则是混合的，其本身是善的也是有用的。不同的社会关系是受不同的美德、特质和义务支持的，因此我们必须对各种社会关系及其心理动力学进行适当的分类，以促进人们形成那些最有价值的社会关系。

1. 个人与非个人关系

个人关系一般不需要社会原则的支持，因为良好的行为是直接从情感或爱之中产生的，而非个人关系则需要不偏不倚的原则的支持，因为这里不存在把双方联系起来的同情或相互理解，因此，第一种分类就是首先确定个人关系与非个人关系。但是，这种分类并不是绝对的，因为许多人似乎是怀着关爱和同情而采取行为的，而关爱和同情又处于亲密关系之外，例如，对不认识的受害者捐款捐物。有些行为表现的是确定个人同一性和赋予意义的社会角色和职业，例如，一个教师花费了额外的时间来帮助一个他没有给予特殊关注的学生。这些行为既体现了个人的道德价值，也反映了一种健康的、非个人的社会道德关系。虽然这两种关系复杂地交织在一起，但研究表明，进行道德教育要从道德的个人关系抓起，因为这是道德启蒙的基础。

2. 关爱与性别

“关爱”和“同情”也是一些相当复杂的概念束，指得是一系列有复杂联系的道德倾向和情绪反应。这些倾向和反应显然并不是传统上确定的个人与非个人的关系，而是超越于这两种关系之上的。

对关爱和同情这种社会美德的复杂特征进行心理学思考，能有助于阐明当代关于美德与性别的争论。⁶最近道德心理学的一些研究表明，在道德方面存在着性别上的劳动分工。女性倾向于主要出于关爱、关心和对保持良好关系的责任感这类道德问题做出反应。而男性则主要对诸如权利、公正和公平这类道德问题做出反应。我们在日常观察中也确实发现存在着这种差异，关于儿童道德发展的研究表明，“一般地讲，男孩比女孩要更早地具有情绪。人们常常对男孩的情绪漠不关心。男人更‘理性’，女人更‘感性’这样的观念已经如此深入人心，所以我们大多认为男孩和女孩在很小的时候，其表现自己的方式就有所不同。”⁷当然，学术界对此还有争论，在道德心理学中对性别差异的明确性质和程度还需要深入研究和澄清，现在下结论似乎为时尚早。

对性别道德关系的思考还引发人们思考一些更加困难的问题。传统的性别差异的基础是什么呢？这些差异应该保持吗？有人认为，男性与女性不同的道德倾向应当得到整合，从而使每个人都成为更加完整的道德的存在。也有人认为，不同的道德倾向是无法整合的，因为它们要求的是互不相容的知觉和思维倾向。还有些人建议，应该认识和保持女性被忽略了的道德力量，方法是按照传统的保持男性道德素质的做法。但问题在于，女性的某些美德是在性别歧视和压迫的历史背景中发展起来的。女性要求关爱、同情和对保持亲密关系的注意是在性别不平等的情境中产生的。把这些特质作为美德来提倡可能和现代的道德价值观相悖。

传统的男性美德也面临同样的问题：自律和对公正及责任的尊重是以社会为基础的，因而忽略了个人因素。再者，传统上以性别为基础的美德都和人类许多错误的做法有联系。关爱与狡猾、欺骗和操纵的能力有关，对权利和自由的关系与亲密和同情的分离及缺乏有关。因此我们必须对构成美德特质的那些建设性的和有害的活动之间的关系进行考察。

3. 信任与诚实

信任是社会和道德生活的完整的一部分。除了在朋友之间可以得到情感方面的信任之外，在健康的道德群体成员中还可以获得另一种信任。我们依赖于我们同伴的体面或礼貌，相信他们不会做出任意的伤害，依赖于对他们提供支持的学校、图书馆、公共场所和福利计划，因为他们和我们享有同样的价值观，而不只是出于狭隘的自我利益。当共享的价值观被不知不觉地接受时，我们就可以信任他人，以保持一种最低限度的公民的道德生活。但是，良好的个人和社会关系往往是脆弱的。当信任仅仅依赖于自我中心或没有深思熟虑的社会规范时，这些关系就只是继续存在而已。真正的持久的关系既需要信赖也需要社会规范。

信任与诚实有密切关系。但诚实是一个很硬性的美德，硬到难以描述其特点、难以实施、难以设计。我们接受的教导是，要有一定数量的保存和保留，“话不可言尽”。因为这样才能保护我们免受嘲弄和责难，否则这些嘲弄和责难就会揭示我们最隐秘的思想和欲望。我们还保留着从过去某些痛苦的经验中获得的真理。但是，如果与这些真理有关的保留和保存是理性的，那么，完全的诚实就不是理性的。只有当一个人处在压力下，以及当我们肯定不会受到嘲弄和责难时，人们才会把诚实描述为讲真话的美德，但在现实生活中谁能肯定自己的言行不会受到嘲弄和责难呢？因此某些善，例如敞开心扉和要求保留个人隐私和自我保护，是相互矛盾的。美好的生活也不能保证每一个问题都得到圆满的解决。因为诚实这个美德是随着文化和背景的不同而变化的。了解诚实和欺骗之间的差异要求我们学会复杂的社会规则。当然，遵从诚实的社会习俗并不是真正道德的诚实。大多数社会都喜欢保密和沉默，特别是涉及到自己的道德问题时，但诚实有时候也要求打破当地流行的沉默是金的礼仪习俗。

四. 理性的道德心理学

道德的本质究竟是理性的还是非理性的，理性的认识是否必然是道德的，这是道德心理学中长期争论的哲学问题。康德的道德哲学观把道德视为经验范畴的东西，因而是理性的。科尔伯格继承了这种观点，并进而确信，道德是建立在人的分析能力基础之上的。道德要求人的行为要合乎理性、受目的驱动，并按照人的主观愿望行事。在此基础上，科尔伯格建立了一套人的道德理性发展的道德认知理论。

但是，近年来，道德哲学和社会心理学对社会美德，特别是在人的亲密关系中表现出来的、以及服务于自己社会群体的美德进行的研究表明，道德必须承认社会群体的价值和党派参与活动。这样做虽然有助于社会或党派道德理性的发展，但问题在于，对某些社会参与活动的合理性和道德性的争论，可能会被用来说明邪恶的态度和做法是合乎理性的。例如，西方殖民主义者把黑人文化描述为原始的、攻击性的或同性恋的，认为这是变态的行为。为了论证他们的歧视态度是合乎理性的，他们对这些歧视活动进行了所谓道德的合理化。但实际上这是把那些在道德上得到反对的东西进行虚假的合理化。因为它虽然符合某个群体的利益，却牺牲或伤害了另一个群体的利益。我们认为，道德不是某些人统治和压迫另一些人的工具，而应该是每个人和群体都享有的一种权利。它能保证不同的个体和群体都处在一种良好的生存状态，都有权去追求和享受合情合理的幸福，而决不是把个人或自己群体的幸福建立在牺牲他人利益，甚至给他人或群体造成痛苦的基础之上。近年来，理性的道德心理学研究表明，可能有必要寻求和保持一种普世性的道德理论，尽管有时难以使它与某些特殊群体的道德协调一致。

一种可能的方法是，把有偏见的道德要求与那些不偏不倚地精心阐述的合理性的道德要求调和起来，要做到这一点就要求处理好不同利益间的道德冲突问题。一些哲学家坚持认为道德冲突是现实存在，无法得到理性的解决，另一些哲学家则相信，合理性与道德性之间的概念联系能消除道德冲突的存在。许多哲学家想要避免危及理性的深思熟虑在道德中的作用，同时又承认冲突的经验及其有关的忏悔、自责和内疚的态度。有一种说法认为，基本上只有一种道德要求，也就是采纳实践理性的观点。作为一个理性的行为者，一个人同一性的构成是通过他采纳这种观点，从而使所有明显的道德冲突在实践中得到解决。实践理性的观点对一个整体的阐释领域做了界定。按照这种方式看待事物有两个重要的后果。

第一，道德有利于发展理性的友谊，有利于确立以关爱为基础的人际关系。在这个意义上说，理性具有道德的维度。在人类的社会生活领域中它占据着重要的，但却不总是具有支配的地位。首先，道德是理性的深思熟虑的一种义务，它使友谊总是建立在没有偏见的义务基础之上。其次，在理性的深思熟虑领域，不同的道德方面存在着冲突和紧张。但是，由于道德仅仅要求我们进行理性的深思熟虑，因此，我们就没有必要采取非个人的行动。

按照这种观点，理性的深思熟虑把个人的理性要求和非个人的理性要求聚集在一起，组成一个统一的游戏领域。但个人往往很难做到这一点，自我中心论者认为自己是一个理性的深思熟虑者，理性的自我中心把理性的行为关系理论结合进来，认为个人的牺牲必须得到补偿。如果许多其他方面的要求没有得到补偿，自我中心论者便怀疑社会道德义务的理性权威。这就是社会上一些人以道德自我自居，却缺乏社会道德的理性基础。

人们对理性的自我主义者做出了各种可能的反应。一种反应是提出行为者中立的价值理论，根据这种理论，行动的理由是价值的作用，可以进行非个人的解释。但自我中心论者否认行为者中立性，否认价值的非个人解释是与他有关的价值。第二种反应认为，遵守传统道德对自我主义者通常是有利的。第三种反应是新亚里士多德的道德观，它试图说服自我主义者，个人的幸福不可能不依赖于至少某些他人的幸福而获得。在他自己的善与别人的善之间存在一种并非不相容的关系。

第二，道德行为既是理性的也是非理性的。**Akrasia** 现象指一个人自愿地不遵从他认为是最好的道路，这种现象向理性和道德理论提出了挑战。一些哲学家认为 **akrasia** 经常是非理性的，可以用它来解释行为者是怎样和为什么会选择采取行动来反对他做出的最好的判断。著名道德哲学家麦金泰尔指出：“当然，内在善的行为常常是非理性的。或许它通常是非理性的甚至是典型的非理性。再者，关于 **Akrasia** 的通常实例包括，例如，吸烟、贪吃、酗酒，在某种意义上是非理性的。但是如果我的观点正确的话，那种认为能满足相当正规的行为定义，以阻止一个人做出更好的判断的 **akrasia** 就必然是非理性的观点却并非正确。”⁸ 一种假设认为，心灵是善于进行理性思考的，一个人总是能够对相对影响其行为的（内部）理由进行反思，按照这种假设，所有的 **akrasia** 都是非理性的，但是，如果我们不接受这些假设，某些 **akrasia** 就可能是理性的。

理性的内外部标准之间的对比在道德心理学的其他领域是很有用的。和 **akratic** 的人一样，反社会的人，精神疾病患者和一些反常的人常常被归类为非理性的。但是，按照理性的内在论观点，当明显受人怀疑的信仰及欲望和一个人其他的信仰及欲望处于思考的平衡之中时，就无须进行非理性的归因。同样的考虑也适用于对责任的归因。如果一个人做了他确实想做的事，即便他的行为是不负责任的，或者即便在我们看来非常可恨，他也没有内在理由感觉后悔、自责和内疚。在这里没有后悔可能表示存在着道德的盲区，而不是表示非理性。

一个人毫无必要地伤害了某人，却认为自己没有错，这个人似乎处于内在的理性和动机平衡之中。但是，如果他具有自主性和理性的一致性，而且也希望自己不受到伤害，那么，他的欲望和信仰就为他提供了内在的理由，使他为不必要地伤害他人而负责任和受到谴责。

他可能不会认识到他的理由或它们的含义,但这些理由却为他在自己的心理学中为责备和责任的归因提供了一个立足点。一般地说,每个人都有不受伤害的欲望和保持一致性、自主性的内在特点,这就为他进行责备和责任的归因提供了内在论的基础。在这个意义上说,培养和确立人的内在理性是成为一个道德人的心理学基础

五. 美德伦理学的心理学倾向

最近,一种更具有心理学倾向的伦理学导致了美德伦理学的复活。许多人曾认为美德理论能解决契约论、结果论和道义论的某些缺陷。因为这些理论似乎太理性化或太认知主义了。它们依赖于把理想的道德行为者描述为一个怀着某种道德原则,以某种程序和理想进行活动的深思熟虑的人。但在实际生活中人们的很多道德行为并非完全如此。也有人批评说,这些理论对于不同价值观之间的善与紧张的异质性没有足够的敏感。建立一种普遍的道德原则或许可以解决这个问题。这种观点假设,应按照一个统一的尺度对所有的道德价值观和义务进行评价及排列,这正是当前西方流行的品格教育所提倡的核心价值观。

美德理论是要说明这两个问题。它通过强调非认知的习惯和倾向的作用,从而避免遭受过分认知主义的批评。它通过把不同的美德分析为适合于对各种不同的问题进行反应,每一种美德提升不同的价值观,从而避免了价值观的同质性假设。

为了确定美德理论的独特优点,有人提出了一种有争议的方法,认为它保留了以行为者为中心的利益的恰当的道德价值,而许多其他的理论则没有。常识的道德和康德的道德观都用自我中心来说明自我关注和关注他人之间的不对称是合理的。自我中心使行为者喜欢使自己不受限制。康德的道德观和常识的道德观都承认行为者的利益和幸福的重要性,但都对追求这些利益和幸福设置了道德的限制。根据这种论点,虽然常识的道德和康德的道德观都考虑到个人的利益和幸福,但他们这样做只是作为一种让步。仅仅关心自己,为了自己而发展个人内部的美德,对自己进行设计和参与,无论从哪一种观点来看都没有内在的道德价值。常识的道德和康德的道德观都承认有一种以行为者为中心的先天特权,但却没有内在的或直接的道德价值。这种论点的结论是,通过使自我及其设计成为次要的、并不一定是道德的价值观,从而降低自我中心的作用。美德理论把自尊与尊重他人的美德视为同样有价值的,人们就很难指责,自尊的美德只具有工具性价值。实际上,它既不要求偏爱他人,也不过分强调自我的道德,不要求行为者使自己疏远自我及其设计。

对美德理论的这种辩护并不说明这种美德伦理学是完善的,或许它能提供一些指导行动的原则。美德理论的一些洞见也可以结合到其它道德体系中去。这就提出了一个问题,美德理论是一种确实与结果论、道义论或契约论的伦理学不同的理论,还是对上述理论的补充?盖里·华生(Gary Watson)认为,美德理论是一种独立的和重要的理论,这是因为:第一,我们能够提供一种关于良好品格的理论,它不依赖于某种关于是非善恶的理论;第二,我们能够从一种美好品格的理论中获得我们的行动评价标准。但是,人们有理由怀疑这两个方面都可以做到。如果美德理论需要通过契约论、道义论和结果论而得到补充,他们本身也可以构成美好品格的特质理论。

总之,目前关于美好品格、美好结果和正确行为的理论是错综复杂地交织在一起的。从这种会通和融合的趋势可见,心理学和其它人文科学的知识是对伦理学和道德哲学的重要补充,但不能强烈地决定其标准和规范的理论。当然,也有人认为,对心理学和品格的思考是规范伦理学的基础。规范伦理学与实证心理学、历史和人类学交织在一起,要比远离人文科学的伦理学更加丰富、更具有防御能力。我们相信,随着心理学和其他人文科学的不断进步,必将对伦理学的研究提供更加有力的理论支撑和科学依据。

Philosophical Consideration of Moral Psychology

——On the Joining and Fusion of Psychology and Ethics

YANG Shao-gang

(Institute of Moral Education, Nanjing Normal University, Nanjing, Jiangsu, 210097)

Abstract: By virtue of the conjunction of the normative ethics and the empirical psychology at the level of philosophy, a moral psychology has opened a new vision for understanding human moral behavior. This kind of fusion is embodied as: personal identity should be identified with his moral behavior in his mind, so that a real moral identity could be formed. And therefore an individual's virtue has its specific psychological mechanism of temperament and emotion. One's morality is formed in his social life, and thus having an appropriate social relationship is the foundation for the cultivation of a good virtue. One's morality has both its rational and irrational aspects, to cultivate and establish one's internal rationality is the basis of becoming a moral person. It is based on the importance of psychology, a virtue ethics that based on psychology is emerging at present.

Key words: Moral psychology, virtue ethics, identity, virtue psychology

收稿日期: 2003 年 9 月 20 日

作者简介: 杨韶刚 (1955-), 男, 山东济南人, 教育部人文社会科学重点研究基地南京师范大学道德教育研究所副所长、教授、博士、主要从事西方心理学流派和道德教育心理学的研究。

¹ Rorty, A. O. & Wong, D. (1997), Aspect of identity and agency. In *Identity, Character and Morality*. MIT Press, 3rd Ed. p.20.

² Rorty, A. O. & Wong, D. (1997), Aspect of identity and agency. In *Identity, Character and Morality*. MIT Press, 3rd Ed. p.20.

³ Rorty, R. (1989), Contingency, irony and solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, p.46.

⁴ 威廉·赖特著, 郭本禹、杨韶刚译, 《基因的力量》江苏人民出版社 2001 年版, 第 4 页。

⁵ 阿瑟·道布林著, 郭本禹、马晓东译, 《培养孩子的道德观》, 中国轻工业出版社 2003 年版, 第 28 页。

⁶ Card, C. (1997), Gender and moral luck. In *Identity, Character and Morality*. MIT Press, 3rd Ed. pp.199-218.

⁷ 阿瑟·道布林著, 郭本禹、马晓东译《培养孩子的道德观》, 中国轻工业出版社 2003 年版, 第 20 页。

⁸ McIntyre, A. (1997), Is akratic action always irrational? In *Identity, Character and Morality*. MIT Press, 3rd Ed. p.380.