

## “活得好”与“做得好”： 亚里士多德幸福概念的两重含义

余纪元/文 林 航/译<sup>①</sup>

**提 要：**在这篇文章中，我将证明，亚里士多德伦理学里的 *eudaimonia* 概念是“在两种意义上说的”，而非只具有一种意思。它既是“活得好”也是“做得好”。这一区分构成了亚氏伦理学主要论证的基础。它是一条贯穿许多主要论争的单一线索。对于这两种用法的区分将能够提供对这些争辩的一种统一性的解决。尤为重要的是，它将使我们得以用一种不十分费劲的方式去阅读那荆棘丛生的《尼各马可伦理学》第十卷的第六到第八章。幸福是“活得好”还是“做得好”这一问题是一个比涵盖论—理智论的论争更为基本的问题。在很大程度上，涵盖论—理智论的论争之所以会发生，正是由于争论双方都没能在作为“活得好”的幸福与作为“做得好”的幸福之间进行区分。他们共同地设定幸福的意思在于“活得好”，然后开始争论它到底是各种善的复合、还是专注于思辨。本文将首先表明对于活动的讨论在亚里士多德幸福论之中有着何种位置；然后，我将论述“做得好”和“活得好”，并将讨论下面一些争论主题：(a) 幸福的两种标准；(b) 思辨生活的非实用性；(c) 首要幸福与第二等级幸福这一层级的性质，以及 (d) 道德与思辨的关系。

**关键词：**亚里士多德；伦理学；幸福；活动

**中图分类号：**B502.233

**文献标识码：**A

我们应该如何理解《尼各马可伦理学》一书中的幸福概念？对此问题，在亚里

<sup>①</sup> 译文由原作者校订。

士多德注释者中一直存在着“涵盖论”与“理智论”之间无休止的争辩。<sup>②</sup>在我看来，这场争论遮蔽了另一个中心问题，即，就亚里士多德而言，幸福（*eudaimonia*）是指一种人类所过的善生活（“活得好”），还是好的理性活动（“做得好”）？后面这一中心问题只是偶示被涉及，从第二手文献里我大致能找到三种不同的立场：

(1) 幸福只是“活得好”；(2) 幸福只是“做得好”；(3) 模糊论。

例如，约翰·M. 库柏（Cooper）持有第一种观点。库柏把幸福的意思理解为“一种人类的兴旺福宁的生活”，或简言之“一种好生活”。<sup>③</sup>《尼各马可伦理学》第十卷第七章的首句话是，“如果幸福在于体现德性的活动（*energeia*），我们就有理由可以说它应当体现最高德性”（1177a12 - 13）<sup>④</sup>。在解释这句话时库柏坚称，“这句话不应被看做仅是在把幸福定义为只与某种单一德性行为有关。”相反，他认为其意思是“幸福尤为需要最高德性的活动。”<sup>⑤</sup>但这很难说是一种自然的解读方式。<sup>⑥</sup>实际上，把幸福定义为活动不单只是《尼各马可伦理学》第十卷的第六到第八章的主题，而且，亚里士多德在《尼各马可伦理学》全书也都一直持有这样的看法；相同观点亦表达于1099a29 - 31, 1102a17, 1153b9 - 12, 1169b29等处。

C. D. C. 里夫（Reeve）是第二种观点的最显著代表。他认为“*eudaimonia* 既不是一种传记性的生活，也不是这种生活的一种模式”；相反，它只能是在一种传记性生活或它的一种模式的界限之内的一种活动。<sup>⑦</sup>这一观点的问题在于，幸福在亚氏原书的很多地方明确指涉的是一种整体性的生活。亚里士多德在1097b1 - 5说，

② A. 肯尼（Anthony Kenny）对于连贯解读亚里士多德《尼各马可伦理学》一书的可能性表示悲观：“大多数解释者为他们自己设定了下述三个目标，然而还没有人能成功地做到它们：其一，给出对卷一和卷十这两个文本的合理解释；其二，使上述两卷能彼此融洽；其三，作出的结论性解释能在当代哲学中道德上可为人所接受。”〔《亚里士多德论完美的生活》（*Aristotle on the Perfect Life*），牛津：克雷顿出版社1992年，第93页。〕

③ 库柏：《亚里士多德论运气的善》（“*Aristotle on the Goods of Fortune*”），载于《理性与情感》，普林斯顿：普林斯顿大学出版社1999年，第292页。

④ 除非专门说明，我一般采用牛津，修订版《亚里士多德著作翻译全集》〔*Revised Oxford Translation of the Complete Works of Aristotle*，普林斯顿大学出版社1984年〕的英译。然而，当讨论的话题是技术性术语而又面临多种译法时，我将不对之加翻译并放置于引文之中。

⑤ 库柏：《思辨与幸福》（“*Contemplation and Happiness*”），载于《理性与情感》，第227页。

⑥ 玻斯托克（David Bostock）这样反驳此见解：“在我看来，第七卷第七章只能作此理解，即它提供了对声称幸福与德性最高级活动（即思辨）这一说法的论证。”（《亚里士多德的伦理学》，牛津：牛津大学出版社2000年版，第192页）但他最终得出结论，认为这一等同是“一种不合理的表达问题的方式”。（第201页）

⑦ C. D. C. 里夫（C. D. C. Reeve）：《理性的实践》〔*Practices of Reason*〕，牛津：牛津大学出版社1995年，第151页。他因此主张，幸福的各种各样的活动应当与“何种可过的生活才是幸福的”这一问题分开看待。（第149页）亦参见海那曼：《〈尼各马可伦理学〉中的幸福与自足》，《思考》（1988年1月号），第33页。

我们选择荣誉、快乐、理性和德性是因为它们自身，同时“也是为了幸福，因为我们认为通过它们我们会幸福。”他也清楚地谈论“幸福及其构成成分”。<sup>⑧</sup>

第三种观点是，亚里士多德来回游移于“做得好”和“活得好”之间。S. 布拉迪 (S. Broadie) 似乎持有这种观点。她说“为了清晰性之故，有必要指出这样一个事实，即亚里士多德的讨论在下面两种观念间摇摆不定，最高善作为某类生活，或最高善作为生活中某种因素(这种因素将由此自然而然地主宰该生活)。”<sup>⑨</sup>

我想指出的是，“幸福是‘活得好’还是‘做得好’”这一问题是一个更为基本的问题。在很大程度上，涵盖论一理智论的论争之所以会发生，正是由于争论双方都没能在作为“活得好”的幸福与作为“做得好”的幸福之间进行区分。他们共同地设定幸福的意思在于“活得好”，然后开始争论它到底是各种善的复合、还是专注于思辨。

在上面的三种立场中，我认为第三种与真相最为接近，但它需要进行实质性的修改和发展。布拉迪虽然提出了这样一种洞见，但是她没有把它作为中心问题进行讨论，而且也未详细解释这一观点对《尼各马可伦理学》中众多的争论有什么影响。在这篇文章中，我将对这一观点进行充分的阐述与发展。我将证明，亚里士多德伦理学里的 *eudaimonia* 概念是“在两种意义上说的”，而非只具有一种意思。它既是“活得好”也是“做得好”。这一区分构成了亚氏伦理学主要论证的基础。

我将首先表明对于活动的讨论在亚里士多德幸福论之中有着何种位置；然后，我将论述“做得好”和“活得好”之间的区别为何是一条贯穿许多主要论争的单一线索。对于这两种用法的区分将能够提供对这些争辩的一种统一性的解决。尤为重要，它将使我们得以用一种不十分费劲的方式去阅读那荆棘丛生的《尼各马可伦理学》的第十卷的第六到第八章。我将讨论下面一些争论主题：(a) 幸福的两种标准；(b) 思辨生活的非实用性；(c) 首要幸福与第二等级幸福这一层级的性质，以及 (d) 道德与思辨的关系。

说亚里士多德有着种幸福观感，并不意味着他陷于自相矛盾，也不意味着他在论证过程中用一种观念代替了另一种观念。亚里士多德确实在两种用法的立场之间游移，但这并不是由于他自身立场的混乱。他把幸福处理为一个两种意思均适用的模糊术语，是基于以下原因，亚里士多德的初始目标是去研究作为最好生活的幸福。他通过诉诸人的功能 [灵魂理性部分的活动 (1098a16 - 17)] 来研究这一问题。随后，他也把“幸福”这一术语用来指称理性灵魂的活动。结果是，优秀的理

<sup>⑧</sup> 《尼各马可伦理学》，1129b18 - 19。同样的表达也被用在《修辞术》，1360b8, b9, b11, b18。在《大伦理学》里，“幸福由许多种善组成”。( *ek pollōn agathōn*, 1184a18 - 19, a26, a32)

<sup>⑨</sup> 萨拉·布拉迪 (Sarah Broadie): 《亚里士多德的伦理学》，牛津：牛津大学出版社 1991 年，第 26 页。

性活动一方面是幸福人类生活的生成成分，另一方面，这种活动自身就是幸福。作为前一个方面的例子，我们读到“决定幸福的是体现德性的活动，相反的活动则造成相反的结果。”（1100b9 - 10）作为后一方面的例子，我们读到，“我们把幸福等同于活动或者那最好的一种活动。”（1099a30 - 31）这两种幸福的概念当然是密切联系着的，因为作为“活得好”的幸福是以作为“做得好”的幸福为特征的。尽管如此，它们还是牵涉到不同的理论问题与概念分析，因而两者需要得以区分。二者之间的不同构成了《尼各马可伦理学》论证的基础。

## 一、《尼各马可伦理学》的结构：从德性到活动

亚里士多德试图通过诉诸人类的功能来确定幸福的性质。《尼各马可伦理学》第一卷第七章的功能论证得出结论认为，人的善或幸福“应该是灵魂体现德性的活动。”（1098b17 - 18）<sup>⑩</sup>可是混乱由此而起：这里的幸福指的是整体的生活还是活动？上述结论似乎把幸福定义为活动。但在贝刻尔标准页码几项以后，幸福被说成不是一朝一夕的事，而是要被看做一生的事。在第一卷的第八章，他进一步告诉我们，幸福也需要外在的善（1099a32, b6 - 7）。在这样的文本语境中，功能论证的结论就应该被看做意为：人类的善“主要在于”理性灵魂的德性活动。

亚里士多德在功能论证之后的讨论也令人困惑，由于幸福在于灵魂体现德性的活动，我们期望他会进而讨论理性灵魂的活动，由于亚里士多德的理性灵魂包含理论理性，实践理性，以及那自身没有理性可却听从理性的情欲部分，他应该考察每一个这些灵魂部分的活动。然而他并没有继续对活动进行讨论，而是转而去讨论灵魂不同部分的德性。（1102a5 - 6）结果，我们有了用于讨论听从理性部分的德性的第二卷到第五卷，以及讨论实践理性与理论理性部分德性的第六卷。

对美德的探究与对行为的探究是不一样的。德性是一种倾向性的状态。在《尼各马可伦理学》中反复出现的一个话题是区分德性状态与活动“我们是把主要的善视为对于善的拥有还是对善使用，把善看做一种状态还是一种活动，这期间有着不少差别。”（1098b32 - 33）一个不运用实施其德性的德性主体是不能被说成是幸福的。“因为德性的拥有可与睡眠状态，或与终生的不活动相并存。”（1095b33）显然，是德性灵魂的活动（而非作为灵魂的一种状态的德性）才是最终的目的或者善。如果是这样，我们又应该如何去解释亚里士多德在功能论证后集中讨论德性而非活动呢？在第十卷第六章的开头，亚里士多德说道“在谈论过各种德性、友爱的各种形式和快乐的种类之后，所剩下的是要纲要性地谈谈幸福的性质”（1176a30 - 32，着重符号是我加上的）。这是个奇怪的说法，因为在第十卷第六章之前，亚

<sup>⑩</sup> 参见《欧台谟伦理学》，1219a35 “幸福是好的灵魂的一种活动”。

里士多德已经讨论过灵魂不同部分的德性、及与之相关的许多问题了，也就是说，他已经为幸福提供了实质性讨论。他为什么还说“所剩下的是要概要性地谈谈幸福的性质”呢？我们注意到，就在该声明之后，亚里士多德重新引入了“倾向性状态”和“活动”之间的不同：

我们说过，幸福不是状态。因为如果幸福是状态的话，一个一生都在睡觉、过着植物般生活的人或那些遭遇不幸的人们就也可以算是幸福的了。如果我们不能同意这种说法，则就需像之前说过的那样把幸福看成一种活动。

（《尼各马可伦理学》，1176a33 - 36）

这段话致使我认为，当亚里士多德说他还未探究幸福本性时，他指的必定是作为“做得好”的幸福，而非作为“活得好”的幸福。他的意思是，虽然他已在《尼各马可伦理学》的众多篇章里考察了灵魂不同部分的德性，但他还尚未考察活动，而此处其实正是转向该问题的时机。因此，亚里士多德的幸福论似乎有着下面的结构：

A 对幸福的本性做总体介绍，得出结论说，幸福是理性灵魂体现德性的活动。（《尼各马可伦理学》，第一卷第一章至第七章）

B 对灵魂各不同部分的德性的讨论。（《尼各马可伦理学》，第二卷至第六卷）

C 对灵魂体现德性各不同部分的活动的讨论。（《尼各马可伦理学》第十卷第六章至第八章是它的一个部分）

基于这样的结构，亚里士多德就有理由从功能论证进展到对德性的讨论而不是对活动的讨论。虽然活动是最终目的或最终价值的承载者，它必须出于一种德性品质（1105a33）。所以，德性应当先于活动得以讨论。上述结构中的 B 和 C 是相继层次的讨论。

这一结构也会使下述情况能言之成理。第十卷第七章开篇即声称它将讨论作为体现最高德性活动的幸福，并继而断言，“这个 [努斯] 体现它自身德性的实现活动 [energeia] 构成了完善的 *teleia* [幸福]，而这一活动是思辨”。（*theoretikē*，1177a17 - 18）第十卷第六章到第八章的任务属于上述结构的 C 的一部分。这一在德性和活动之间的区分在第一卷就已被指出过，所以对活动的讨论早在那时就被亚里士多德考虑到了。这样一来，第十卷第六章到第八章也就不是亚里士多德理论对幸福的一次新的指向；相反，它是作为对最初设想计划的完成。

这一解读方式也为“第十卷第六章到第八章是《尼各马可伦理学》的内在部

分”的观点提供了一种理由。一些评论者认为，第十卷第六章到第八章肯定是一组独立的文章，而且是随后可有可无地插入的。因为该文本引入了一个与《尼各马可伦理学》其它部分的解释不相一致的幸福概念。<sup>⑩</sup> 对此观点的标准反驳是去引用《尼各马可伦理学》第一卷第五章（1095b17-19）的内容，在那里，亚里士多德把思辨列为幸福生活的三种候选之一，并承诺要在此后部分对之加以讨论。这种辩护是正确的，但它依赖于一个单一的文献证据，看起来不够强有力。本文提供的上述结构则能清楚表明，如果没有第十卷的第六章到第八章，亚里士多德的幸福理论就是不完整的。<sup>⑪</sup>

但我们还是应指出，第十卷第六章到第八章并没有囊括所有的对“活动”的讨论。由于与对幸福探究有关的灵魂具有着三个部分，而亚里士多德已经讨论了它们各自的德性，我们有理由期待他也去讨论这些部分各自的活动。鉴于他把品格的德性与实践智慧联系在一起，他应讨论的是（1）道德德性和实践智慧的活动，<sup>⑫</sup> 以及（2）理论的或思辨的活动。然而，当我们阅读第十卷第六章到第八章时，我们看到他并没有着墨于所有话题，而只是集中关注思辨活动。实践活动只在思辨活动需要加以比较性解释时才得以提及。

## 二、幸福的标准

在考察他在第十卷第六章到第八章对于思辨活动的讨论之前，我们需要先探讨亚里士多德在《尼各马可伦理学》第一卷第七章所设置的幸福的两个标准：*teleion* 与自足。我们期待这两个标准能有助于我们确定什么是幸福的性质，可是这两个标准自身却成了备受争议的话题。有关这两个标准应作何种理解已引发了激烈争论，

<sup>⑩</sup> M. 纳斯鲍姆（M. Nussbaum）：《善的脆弱性：古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理》，剑桥：剑桥大学出版社1986年，第377页（中译本可参见译林出版社及凤凰出版集团2009年版）；J. 安娜斯（J. Annas）：《幸福的德性》（*The Morality of Happiness*），纽约：牛津大学出版社1993年，注释216。然而，玻斯托克（Bostock）把这样的看法驳斥为“不值得认真考虑的”意见（《亚里士多德的伦理学》，第191页注释6）。

<sup>⑪</sup> 不仅如此，这一结构性的解读能够让我们得以更好地理解如下问题。第六卷已经讨论过了理论部分的最高德性，例如理论智慧（*sophia*，同时包括了 *nous* 与推论性的 *episteme*）。但为什么第十卷第七章又返回到思辨？卷六之中的理论性质的灵魂（理论智慧）与卷十第六章到第八章中的思辨的理论，这两种被讨论的德性之间的关系到底是什么？研究文献中对这个问题的讨论较为缺乏。而如果采用我们的结构解读，它们就可以被看成乃是属于亚里士多德整体想法的不同部分。卷六属于B部分（对于理论理智的德性的讨论），而卷十第六章到第八章属于C部分（对理论活动的讨论）。在《尼各马可伦理学》的第六卷，理论理性的德性是理论智慧（*sophia*），而在卷十第七章，思辨活动被定义为“智慧的活动（*he kata tēn sophian*）”。

<sup>⑫</sup> 亚里士多德在第十卷第七章1177b3使用了术语 *tōn praktikōn*。

甚至连 *teleion* 应被如何英译也没有一致的意见。

简单说来,拥护涵盖论的注释者们声称,幸福是 *teleion*, 其意义是“完全的”(也就是说,涵盖了各种各样的内在善);幸福是自足的,意为无所不包,拥有所有善的事物来作为其组成成分。然而,对这一解读的批评认为,*teleion* 的意思应该是“最终的”,并且“自足”的意思是“所有善里面最值得选取的”。<sup>⑭</sup>有趣的是,这些截然相反的结论都源自于同样的文本。例如,关于亚里士多德在 1097b14-20 的对自足标准的解释,涵盖论者洛切(Roche)声称“所有人几乎一致同意……亚里士多德关于幸福的自足性(*autarkeia*)的评论,表明了他在提倡的是一种善的涵盖目的性的观念。”<sup>⑮</sup>相反,理智论者海那曼(Heinaman)认为如果涵盖论对于 1097b14-20 的解释是正确的话,那么该段落就“与亚里士多德在第一卷里对幸福所说的几乎所有的话都相矛盾”。<sup>⑯</sup>另一个例子是,在第一卷第七章的功能论证的结论(幸福是灵魂的体现德性的活动)之后,亚里士多德继续说道“如果存在着不止一种德性的话,它就应表现最佳的和 *teleiontatēn* 的德性。”(1098a17-18)对于涵盖论的解读而言,这一句中的术语 *teleiontatēn* 应该是指“最完全的”,指的是道德与理智德性的总和。相反地,对于理智论的解读来说,该术语的意思应该是“最终的”。更进一步的一种观点认为,第一卷与第十卷第六章到第八章里使用的标准是不同的,第一卷支持涵盖主义者的解读,而第十卷支持理智论。<sup>⑰</sup>这些争论使许多解释者不得不承认,*teleion* 的含义是模糊的。<sup>⑱</sup>

⑭ 引自海那曼(R. Heinaman):《〈尼各马可伦理学〉中的幸福与自足》[“Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*”],第42及47页;R. 科罗特(R. Kraut):《亚里士多德论人的善》,普林斯顿:普林斯顿大学出版社1989年,第271页;里夫:《理性的实践》,第122页。

⑮ 罗切(T. M. Roche):《〈尼各马可伦理学〉中的“功能”与“幸福”:重新考虑理智论者的解释》(“‘Ergon’ and ‘Eudaimonia’ in *Nicomachean Ethics*: Reconsidering the Intellectualist Interpretation”),《哲学史杂志》1988年第26期,第191页注释29。

⑯ 海那曼:《〈尼各马可伦理学〉中的幸福与自足》,第47页;亦见科罗特(Kraut),“我没有发现亚里士多德所说的这一充分条件能仅仅通过把幸福定义为包含了所有内在善来得以满足。”(《亚里士多德论人的善》,第271页)

⑰ 霍华德·J. 克鲁兹(Howard J. Curzed):《〈尼各马可伦理学〉第一卷第七章及第十卷第六章到第八章中的幸福之标准》,《古典学季刊》1999年第2期,第421-432页。戴维·玻斯托克也认为,当亚里士多德在其著作的卷十之中把幸福定义为思辨之时,还仍旧没有放弃他在卷一里提出的幸福的标准,但是“亚里士多德用一种远不那么严格的方式去理解它们。”(《亚里士多德的伦理学》,第190页)

⑱ 阿卡利尔(Ackrill)承认,“毕竟,‘最完全的德性’或者‘最终的德性’的意思不是那么明显。”[《亚里士多德论“幸福”》,载于《亚里士多德伦理学论文集》,A. O. 罗蒂主编,伯克利:加州大学出版社1980年,第28页。(“Aristotle on Eudaimonia”, in *Essays on Aristotle's Ethics*)]对于肯尼而言,他“倾向于认为,亚里士多德在那个地方与其说是在进行论证,毋宁说是为把完美的幸福定义为思辨留下了余地。”[《亚里士多德论完美的生活》,第17页,亦见戴维·凯特(Keyt),《亚里士多德的理智论》,第140、第148页。]

如果我们在作为“活得好”的幸福与作为“做得好”的幸福之间有所区分，我们就有办法能避开这种混乱。我们应该发问：这两种标准指的是前者还是后者、或者两者都是？一方面，有文本证据表明它们指的是作为“活得好”的幸福。在 1097b1 - 5，幸福由于它包括荣誉、愉快、理性和德性为其构成，而被看做是 *teleion*。此处，*teleion* 的意思显然是“完全的”。相似地，在 1097b9 - 11，自足被说成不意为一个人足以单独生活。相反，一个人是一个社会动物，并且必须涉入到一种关系网络之中。只有作为“活得好”的幸福才能使这处文本言之成理。另一方面，这两种标准也用于作为“做得好”的幸福。“合于适当德性的努斯的活动将会是 *teleia* 的幸福”（1177a17）。“*Teleia* 的幸福是一种思辨的活动”（1178b8）。并且，“我们所说的自足，大体上必须属于思辨的活动”（1177a27 - 28）。

可见，这两种标准既被用于作为“活得好”的幸福，也被用于作为“做得好”的幸福。由于这两种类型的幸福并不一样，对于幸福的标准就也应该按照它们被用于哪种类型的幸福而被加以不同的理解。让我们先来比较下面两种说法：

(a) 外在善的缺乏“损害”（*rupainein*）一个人的幸福（1099a32 - b5）；

(b) 各种善对于思辨是“妨碍”（*podia*）（1178a34 - b4），且此背景中的思辨是 *teleia* 的幸福。外在善在 (a) 那里被说成是对幸福而言必不可少的，但在 (b) 那里却被说成是其阻碍。如果两者所言的幸福是同一种类型的话，则它们显然是矛盾的。但是，如果我们注意到 (a) 指的是作为“活得好”的幸福，必须是具有各种善的幸福，而 (b) 把幸福指为“做得好”，那么矛盾就将消失。如果对思辨活动而言各种各样的善是阻碍的话，说作为思辨活动的幸福是 *teleion* 就不意味着它是“完全的”。相应地，思辨活动的自足也不是在“无所不包”这种意义上而言的。

令人吃惊的是，虽然这些标准有着不同的运用，亚里士多德在第一卷第七章关于它们的观点，似乎同时可与任何一种幸福概念相适应。

对 *teleion* 的标准解释是，“总是在其自身（*di' autēn*）是可欲的，且从不为了其它事物（*di' allo*）而欲求”（1097a33 - 34）。作为“活得好”的幸福满足这一描述，因为它涵盖了各种德性的善，而且也不会欲求一个更进一步的目的。所有其它的善物因它们自身被追求，但也为了作为“活得好”的幸福，因为它们那种幸福的组成物（1097b1 - 5）。作为“做得好”的幸福也满足这个传统的解释。当亚里士多德在第十卷第六章解释为什么思辨活动是 *teleios* 时，他的理由是“幸福必须存在于那些可欲求的活动自身，而不是那些为了其它事物的可欲求活动”（1176b1 - 5）。不为其它任何事物、只为自身之故被欲求，这正是在第一卷第七章 1097a33 - 34 处所表述的 *teleion* 的标准。相似地，在第十卷第七章里，幸福被定义为思辨活动的一个主要理由，即在于这种活动自身不是为了任何进一步的活动而被追求的，且它是所有类型的活动里面的最终者（1177b1 - 3）。那么，思辨活动满足了 *teleion* 的传统解释，虽然对之的解释是以一种与完整生活有所不同的方式进行的。



在自足的标准方面情况也是如此。“我们现在所定义的自足，它因其自身就使得生活是所欲求的，而且不缺他物”（1097b15 - 16）。作为“活得好”的幸福在其“不缺乏所欲求的善”的意义上满足这一描述。作为“做得好”的幸福也满足这一传统解释，因为它“不缺任何事物，而是自足的”（1176b1 - 5）。

然而，我们在何种意义上能够说思辨活动不缺任何东西呢？在第十卷第七章，亚里士多德通过转向“一种活动在什么条件下能得以实现”来解释它。一个道德意义上有德性的行为的表现要求外在善和机会（例如，一个人需要金钱去表现慷慨的德性，1178a33）。一个有德之举越是崇高或高尚，它所要求的去达到该行为的外在善也就越多。相反，“一个处于思辨真理状态中的人不需要那样的事物，至少从思辨活动的运用方面来说也是如此”（1178b2 - 3）。这意味着，思辨活动不需要任何外在事物去使这种活动得以实现或运用。正是在这一意义上，思辨活动满足了“无缺任何事物”的条件。

上述讨论使我们得以更好地获知 *teleion* 应该被怎样翻译。亚里士多德自己说该术语“可以用很多方式来说”（《形而上学》，第五卷第十六章）。他列出了三种方式：“完全的”，意思是“具有它的所有各部分”；“最好的”，意思是“在它所属的种类里面是最好的”；以及“最终的”，意思是“获得了它的目的”。由于 *teleion* 既被用于作为“活得好”的幸福，也被用于作为“做得好”的幸福，因此把它译为“完全的”或“最终的”都是一种错误。A. 肯尼（Anthony Kenny）使用了“完美的（perfect）”，他的理由是，该译法能在某些场合下被认为是“完全的（complete）”，且在另外一些场合下意为“最终的（final）”或“最高的（supreme）”。既然我们已经有了对于幸福两种类型的区分，肯尼的意见就值得仿效。它使得我们可以在当该词被用于作为“活得好”的幸福时，把它作为“完全的”之意，而且，也可以在当该词被用于作为“做得好”的幸福时，把它作为“最终的”之意。

### 三、思辨：活动还是生活？

《尼各马可伦理学》第十卷的第七章处，在论证了思辨是 *teleia* 的幸福之后，<sup>①</sup> 亚里士多德声称：

由此可得出结论，这 [*hautē*] 就是人的 *teleia* 幸福，如果它遵从一种 *teleion* 生活 [*bios*] 的话……但这样一种生活 [*ho toioutos bios*] 对人而言要求太高；因为一个人过这种生活不是由于他是一个人，而是由于他自身中的某种神性的东西。（《尼各马可伦理学》，1177b24 - 28）

<sup>①</sup> 肯尼：《亚里士多德论完美的生活》，第16页。

这一段落导致很多评论者反对亚里士多德，指责其伦理学始于理解人类之善的目标，却终于一种人类不能去过的生活。按照他们的解读，思辨的生活是不实际的，它不是一个真正的人类目标，而它对人生的兴旺发达而言也不具重要性。<sup>②</sup> 我们注意到亚里士多德的“活得好”与“做得好”间区分的话，这一指控就会开始失去力量。在第十卷第六章到第八章对思辨的讨论中，亚里士多德在区分作为思辨活动的幸福与作为思辨生活的幸福上做了巨大努力。思辨的生活以思辨的活动为特点。但它们不是同一件事，而亚里士多德在那部分文献中所考虑的，是去论证思辨活动才是 *teleia* 幸福。没能区分思辨活动与思辨生活之间的微妙区别，很可能是对该文本的各种解释如此对立的主要原因。以下是亚里士多德自己对这一区分的阐述：

一个在思辨真理的人，至少就他进行这种思辨活动而言，不需要这样的东西 [即外在的或社会的善]。它们实际上甚至无可避免地会妨碍他的思辨。然而作为一个人并且与许多人一起生活，他必须选择德性的行为，也因此需要那些外在的东西来过人的生活。（《尼各马可伦理学》，1178b2 - 7，着重号是我加上去的）

“就他进行这种活动的实行而言”的思辨者与“作为一个人”的思辨者之间的区分，正是我所称的“思辨活动”与“思辨生活”之间的分别。在另一个地方，这也被表示为“作为一个人”生活，以及“以他自身中的神性的东西”生活的分别（1177b27 - 28），或简单地说，一种在思辨活动（*theoria*）与思辨者（*theorountos*，1177a21）之间的分别。思辨活动只是努斯（“我们身上最高等的部分”（1177a21））的运用。一个活着的人除了努斯之外，必定还有一副身体和其它一些灵魂的部分。虽然思辨活动是思辨生活的主要方面，但它不能成为思辨生活的唯一内容。按照1178b2 - 7（上有引用），它们之间的不同在于，各种善对于思辨活动而言是阻碍，但对于思辨生活而言却是必需。亚里士多德在描述神的时候被进一步强化了这一点，神的生活不是别的，就是思辨活动，它不拥有任何道德德性或邪恶（1178b16 - 17）。而在1178b32 - 34处，亚里士多德引入了另一个区别：思辨活动就其自身而言不需

<sup>②</sup> 例如，K. 怀克斯（Kathlen Wilkes）评论道：“思辨活动不足以被看做是人类决定性的表现活动；它不仅不是神的唯一工作，而且理性的人们也都无法达到如此高程度的深奥、抽象的推论”。（《亚里士多德伦理学中的善人与善》，载于A. O. 罗蒂主编，《亚里士多德伦理学论文选》，伯克利：加州大学出版社1980年，第347页）托马斯·内格尔也批评道：“简言之，亚里士多德相信人类生活对人们所付之的生命来说不够重要。一个人不仅应寻求超越个人的实际考虑，而且也应寻求对整个社会或人性的超越。”（托马斯·内格尔《亚里士多德论“幸福”》，同上，第12页）

要外在物品，但思辨生活还需要食物和其它必需品。<sup>②</sup>

如果我们记住这一区分，并再一次阅读《尼各马可伦理学》的 1177b24 - 28 (本部分开头之处有过引用)，就会清楚看到思辨不实际的指责是无的放矢，因为它错误地把亚里士多德对思辨活动的观点当作了他关于思辨生活方面的立场。在该段落里，“由此可得出结论”应被解释为“由思辨活动是最完善的幸福得出结论……”。这一观点是他在第十卷第七章的第一部分之主题，1177b24 处的“这”[*hautē*] 应该是思辨活动，在那个地方，亚里士多德刚把他论证为 *teleia* 幸福。他用了虚拟语气，说如果思辨活动可以被当做一个人生活的完整 (*teleia* 在这一背景中应该被认为是“完整”之意) 内容去追求，它或可对人而言构成 *teleia* 幸福。然而，根据“作为一个人”生活以及“以他自身中的神性的东西”生活 (1177b27 - 28) 这一区分，这一虚拟情况不可能成为现实。短语“这样一种生活”指的是思辨活动。一种能正常过下去的人的生活不能仅由思辨活动构成。

亚里士多德试图说的是，存在一种最好的活动 (例如 *theoria*)，尽管它不能是人类生活的全部内容。当然存在着思辨者的人：阿那克萨哥拉和泰勒斯被作为引证的例子 (1141b3 - 7)。但是，这些人虽然以思辨活动为特点，但他们并不是因思辨活动而定义的，因为他们需要吃、喝，需要处理人际关系。

#### 四、幸福的层级：生活还是活动？

在《尼各马可伦理学》1178a8 - 10 行，亚里士多德提出了幸福的层级或等级：

这 [*houtos*] 因此也是最幸福的。另一方面，体现其它种类德性 [*ho kate ten allen bios*] 的生活是第二层级幸福的。

---

<sup>②</sup> 亚里士多德有时用生活的特征来解释一种活动的本质。当他论证“所说的自足必定最属于思考活动”的观点时 (《尼各马可伦理学》，1177a27 - 28)，他通过比较“智慧者 (*ho sophos*)”、“公正者 (*ho dikaios*)”及“章制者 (*ho sōphrōn*)”等类型的人来对之加以解释，智慧者需要最少的外在条件，但仍是最为自足的。同样的看法也在《尼各马可伦理学》1177b1 出现，在那一地方，亚里士多德用了政治家的例子，说明实践活动被认为以一个更进一步的目的为目标，思辨活动则所为自身。这些例子给人以这样的印象，即他是在比较人们实际所过的不同类型的生活。但是，它们显然是被用于解释思辨活动与实践活动的本质的。亚里士多德也说“公正者”、“章制者”、“勇敢者”，就好像他们是不同的一样。由于一个公正的人当然也能是节制的或勇敢的，这里的“公正者”也就肯定是对正义德性活动的一种描述。

如何去理解这一层级一直是争议性话题。术语 *bios* 是对立观点的一个主要源泉。<sup>②</sup> 一种观点把它仅仅看做意为一个人的传记式的生活或其模式。<sup>③</sup> 一个人在各时间段内只能拥有一种 *bios*。据此观点，亚里士多德在其说法里比较的实际上应该是两种值得过的生活。虽然此处所对立的生活到底是何类型存在诸多争论，更多的评论者似乎正是以此方式来解读的。<sup>④</sup> 然而，还有观点认为，*bios* 既可以指一个人的全部生活，也可以指全部生活的一方面或状态。<sup>⑤</sup> 据此观点，层级应被看做是“一个全体生活的两个不同方面”的比较。<sup>⑥</sup>

如果作为“活得好”的幸福与作为“做得好”的幸福之间的区分是站得住脚的，那么，这里被划出的等级不能是两种（过得好的）生活，而应该是两种（发挥得好的）活动：思辨活动与实践活动。在此层级里，*bios* 指的应为一个全体生活的一种状态或一方面。代词“这（*houtos*）”在 1178a8 行是“最幸福的”的主语，它指的应该是 1178a7 行提到的“体现努斯的生活（*ho kata ton noun bios*）”。这应该是那种一个人所过的“不是由于他是一个人，而是以他自身中的某种神圣的东西”的生活（1177b27）。亚里士多德此处不是在谈论有关一个思辨者所过的生活，而是在谈那个人努斯的运用。进一步地，与首要幸福做比较的是“体现其它种类德性的生活。”通过说“其它种类德性”，亚里士多德所意指的是实践智慧和伦理德性。由于努斯是属于所有人的，“体现其它种类德性的生活”就必定是思辨活动，亦即

② 在《尼各马可伦理学》里还有另一个希腊文术语也可以被译为“生活”：*zōē*。然而，*zōē* 关涉的是各种不同的灵魂力量或构成灵魂的那些能力。

③ J. 库柏《亚里士多德的理性与人类之善》（*Reason and Human Good in Aristotle*），剑桥、马萨诸塞：哈佛大学出版社 1975 年，第 159-161 页，及其《思辨与幸福》，第 229 页注释 14。

④ 惠廷列出了许多种可能“很难确定亚里士多德在《尼各马可伦理学》第十卷里倾向于比较的是哪两种生活。他可能是在比较（a）一种纯粹的思辨生活（如不在道德德性上附加独立价值观的生活）与一种不包括思辨的纯粹道德、政治的生活；（b）两种混合的生活，它们中的每一种都既含思辨又含道德德性；（c）一种包括了道德德性但也与思辨有关的混合生活，与一种由于不具思辨而是狭义的德性生活；或者是（d）不受道德德性限制的纯粹思辨生活，与一种包括思辨、但所含思辨不及纯粹思辨生活的混合生活”（Whiting, 1986）。她自己的看法是：“在我们可确定这一问题方面亚里士多德说的并不够多”（《亚里士多德的人类本性与理智论》，载于《哲学史杂志》1986 年总 68 期，第 70-71 页注释 3）。如之前提到过的，布拉迪声称幸福既是整个生活、也在于一种活动，而里夫认为幸福等同于活动。但他们都相信 *bios* 只能为整体生活。结果是，布拉迪相信层级在于两种具有数量性差异的生活之中，且表现 *nous* 的生活“指的是既具有本质性方面实践化的、又具有特殊性方面理论化的具体存在”（布拉迪，*Ethics with Aristotle*, 1991, p. 429）。而里夫主张，“表现 *nous* 的生活不是只表现此性质的生活”，虽然他更为谨慎地说被比较的是“一个人生活中仅表现在他之内作为一个人的部分、以及在他之内表现神圣事物的部分”。（*Practice of Reason* 1992, p. 159）

⑤ 戴维·凯特《亚里士多德的理智论》，载于《教育》（*Paideia*），1978 年第 2 期，第 145-146 页。

⑥ 戴维·凯特《亚里士多德的理智论》，第 145 页。

体现道德德性的活动，而非一个人的全体生活。<sup>27</sup> 所以，在被比较的两种 *bios* 里，一种拒绝道德德性和实践智慧，另一种则没有把思辨包括在内。如果 *bios* 只意味着一种实际上可以过的生活，亚里士多德就把各种可被过生活必须具有的许多活动排除在外，而比较也就将不再能言之成理。<sup>28</sup>

当然，思辨活动和实践活动分别是思辨生活和实践生活各自的主要内容。在这样一种派生意义上，活动的层级也可以被说成是两类生活的层级。但亚里士多德此处的分析乃是有关思辨活动的，而第十卷第六章到第八章的中心论点却在于表明思辨活动是最好的人类活动。

## 五、思辨与道德

或许思辨理论面临的最严重挑战在于它会引起不道德的后果。<sup>29</sup> 鉴于亚里士多德把思辨列为首要幸福，实践活动只是第二位的，也由于他声称人们应该尽量按照理论智慧去生活（1177b31-34），人们可以得出结论说，思辨活动能够以道德为代价而去加以追求。

再一次地，如果我们承认作为“活得好”的幸福与作为“做得好”的幸福之间的区分，这一挑战就可以得到回答。对亚里士多德来说，在思辨活动被虑及的范

<sup>27</sup> 实际上，亚里士多德提及了正义、勇气、节制作为其例子。（《尼各马可伦理学》，1177a30-32，1178a9-14，a28-34）

<sup>28</sup> 波斯托克也相信亚里士多德所比较的是两种活动，但他坚持认为亚里士多德此处有所混淆，因为亚氏“以幸福作为目的而作比较考察的是何种生活是最幸福的，但其比较却完全关注于它们各自的主要活动上面”。（《亚里士多德的伦理学》，牛津：牛津大学出版社2000年版，第201页）这里，混淆的一个根源在于，亚里士多德也用理智与人的构成部分的对立来描述这一层级（《尼各马可伦理学》，1177b29，1178a20-21；亦可见1178a10）。由于一个“人的构成部分”通常被认为就是整个生活（理智也在其中），“一个具有灵魂的身体包括了理性、感情、感知、以及行为的相互作用”，所以，我们更容易会得出下述结论，认为一个人的生活之组成也就是一个人的总体生活。结果，如许多解释者作出的那样，幸福的层级成了介于超越人的幸福与属人的幸福之间的等级。例如，斯蒂芬·艾佛森评论道：“亚里士多德宣称道德价值是第二位的，是由于他们是人类。从人的角度来说这是最佳的。据此，就算 *teleion* 是最好的，它也不是对于人而言最好的”（Everson, ed. 1998, p. 98）。如果这一读解是正确的，则亚里士多德的问题就不只在于他给我们的是种不具实践重要性的最高善，而在于，该最高善并不是人之特性的实现。然而，仔细的研读将表明，此处与“人的组合”相关的是“其它种类德性的生活”。理智（*Nous*）没有被包括在内。换句话说，亚里士多德说“人的构成部分”的意思只包括了非理性部分与实践智慧之联合的狭义含义，理智被排除在外。

<sup>29</sup> 如安东尼·肯尼指出的，“解释者之所以起而来拒斥这一理智论立场的主要原因是他们没能找到令人信服的哲学立场，而作为亚里士多德的仰慕者，他们也不愿意承认亚氏的成熟伦理学作品会有这样一个奇怪的学说。尤其是他们发现，《尼各马可伦理学》第十卷的思辨主人公是个怪异和令人人生厌的人”。（《亚里士多德论完美的生活》，第89页）

围内，政治和社会因素都不必然被牵涉其中，它们甚至反而会成为阻碍。尽管如此，在思辨生活中政治活动仍是不可或缺的成分。“既然他是一个人，并且与许多其他人生活在一起，他选择去做优秀的行为；他因此将需要那些帮助，去过一种属于人的生活”（1178b6-7）。道德德性行为会成为思辨活动“妨碍”的原因如下：对任何思辨生活而言，时间和精力都是有限度的，但实践活动与思辨活动不同，结果是，思辨者花越多的时间和精力参与到实践活动中，他可用于追求思辨活动的时间精力也就越少。尽管如此，一个有生命的思辨者是一个人。他的生物性条件和作为一个社会动物的本性使得只关注思辨活动成为对他来说不现实的事。相反，他需要参与到各种各样的道德活动中去。实践智慧和品格德性对于思辨者作为一个人类的幸福乃是必需的构成。以其它事务为代价去追求作为思辨活动的幸福，会严重损害思辨者的整体生活之幸福。

显然，亚里士多德的思辨者显然不是一个道德圣人。实际上，由于一个思辨者以思辨活动为特点，道德并非其生活的中心部分。然而，由于实践活动对他“过一种人的生活”是必需的，他也就并不是一个会做任何可怕之事去推进其思辨活动的人。那样做从实际层面来看是不明智的，也会最终累及他的思辨活动。很明显，亚里士多德笔下的思辨者对道德的态度是这样的：道德自身对他的思辨活动不是好的，但它在人的存在论背景下是必需的。它是生活幸福的组成部分。作为一个有生命的思辨者，不能没有道德。这让我们想起柏拉图哲学王的态度。当哲学家被要求回到统治者位置上时，他“不是为了高善 [kalon]，而是出于必要性 [anagkaion]”（《理想国》，540b5）。

关于一个思辨者应如何在他的生活里处理思辨活动与实践活动之间的关系，亚里士多德实际上给出过一些意见。在已经得到众多讨论的《尼各马可伦理学》第六卷十三章 1145a6-10 那里，他说道，实践智慧并不是思辨的一个部分，但是实践智慧能够“为思辨做准备”。这暗示了思辨者应最大限度地运用实践智慧去服务于其思辨活动。他应该把各种活动组织到一个有层级的系统内，而在该层级里，思辨活动是其顶点。<sup>③</sup>

《尼各马可伦理学》第六卷十三章的 1145a6-10 常被认为是在表明，实践活动仅具一种工具性的价值。在第十卷第七章，作为亚里士多德把幸福定义为思辨活动的主要论证，它被阐述得更为清楚，思辨活动是唯一自身值得欲求的活动，而实践活动为了一个更进一步的目的，且不是因自身之故被选择的（1177b1-3, b12-18）。但亚里士多德的这一立场很难与他在其它地方所说的相一致，即，道德德性行为（如实践活动）因它们是德性的或高贵（kalon）的而是为自身之故被追求的（1144a1-2），不为了任何更进一步的原因。甚至在第十卷第六章，他也继续主张，

<sup>③</sup> 引自《欧台谟伦理学》，1249b9-2t；《大伦理学》，1198b18-20。

包括道德在内的所有德性活动都因自身之故而值得欲求,“除自身之外别无他求的实现活动”(1176b6-7)。亚里士多德在这里似乎陷入一个长期使评论者们感到困惑的自身矛盾之处。然而,玻斯托克说得更为直接“无疑,存在多种消减或解释这一矛盾的尝试,但我们不能假装认为矛盾就没有了”。<sup>①</sup>

然而,这两种不同的立场并没有构成之前提及的“活得好”与“做得好”区分之间的那样一种对立。对于亚里士多德而言,实践活动和思辨活动有其各自的良好存在状态,都具有被欲求和因自身被欲求的独立理由。实践活动的良好存在状态是为了高尚。它并不依赖于思辨活动,因为思辨考虑的是必然的和不变的事物,而不是那些偶然的人类事务。<sup>②</sup> 实践活动是实践生活的典型特点,它因自身之故被追求,并被作为核心目标。当亚里士多德说实践活动应当被用作思辨活动的一种手段的时候,他只是在说实践活动的角色、及其与一种思辨生活之中的思辨活动的关系。尽管如此,亚里士多德从未说实践活动只因它推进了思辨活动而有价值,他也没说过使思辨成为可能是道德活动唯一所做之事。

实践活动的功用在思辨生活中却有其限度。它只有在实践活动和思辨活动之间不存在严重冲突时才能有效用于后者。<sup>③</sup> 如果两者间发生冲突的话,思辨者该如何处理这样一种冲突?亚里士多德并没有在这一点上含混。在《尼各马可伦理学》第十卷第七章的1178a1-8,他认为思辨者应当选择去过理智生活。这是因为努斯是思辨者的自我。如果一个人不去过他自身的生活而是去过别的某种生活,就是很荒唐的事。”无疑,思辨活动的价值无可比拟。在1177b31-4,他说,“有些人劝导我们,作为人,要多想人的事,作为有死者,要多想有死者的事。我们一定不能听从他们,而是必须尽我们最大努力让自己不朽,竭尽全力去体现我们身上最好的东西。”如果亚里士多德建议一个思辨者尽量追求能使他不朽的思辨活动,隐含的意思也就是,当一个实践活动与思辨活动相冲突时,思辨者应把思辨活动放在首位。不过,这一建议只适用于思辨者。没有证据表明亚里士多德规定实践生活也应该遵循这一论点。

(Jiyuan Yu, “Living Well and Acting Well: An Ambiguity of Happiness in Aristotle”, 载于 *Skepsis*, 2008, 余纪元工作单位: State University of New York at New York; 林航工作单位: 北京师范大学珠海分校政治理论教研部, 责任编辑: 孟繁红)

① 玻斯托克:《亚里士多德的伦理学》,第203页。

② 参见:《尼各马可伦理学》,1130b26-29 《政治学》,1276b20。

③ 不幸的是,此一冲突的可能性确实存在。亚里士多德告诉我们,在一个好人和一个好的公民之间存在着某种紧张。(参见:《尼各马可伦理学》,1130b26-29,《政治学》第三卷第四章,1276b20)