

亚里士多德论幸福： 在柏拉图的《国家篇》之后

[美] 余纪元/文 朱清华/译

亚里士多德在他的《尼各马科伦理学》(以下简称《伦理学》)中提出了两种不同的幸福观:涵盖论(inclusive notion)认为幸福是各种德性与外部善的复合体,理智论(intellectualist notion)将幸福完全等同于思辨。已有大量的笔墨用于辩论亚里士多德究竟同意哪种观念以及这两种观念是否和怎样能够调和起来。相关的一个争论是《伦理学》是否以及如何是一个统一的、延续的作品。因为许多注释家支持这种观点:亚里士多德在《伦理学》(第 1 卷)中赞成涵盖论观念,而在《伦理学》第 10 卷第 6—8 节赞成理智论观念。理智论与涵盖论的争论大大改进了我们对文本的理解,但是其中中心问题仍然没有得到解决^①。

在本篇文章中,我打算将亚里士多德在《伦理学》中的幸福论和柏拉图在《国家篇》中备受争议的哲学王悖论加以对比。与传统上对柏拉图和亚里士多德对立的描述相反,我力图表明在《国家篇》和《伦理学》之间有着令人惊异的亲密的哲学亲缘关系。就像《伦理学》一样,《国家篇》的注释者极力争论国王的利益与哲学家的利益是否相容,哲学家是否和应当回去执政,以及柏拉图在这里是否自相矛盾。在《〈国家篇〉中的‘正义’:一个逐步展开的悖论》^②一文中我论证了建立哲学家和国王之间的对立恰是《国家篇》的目标。这种对立确实是一种悖论,因为国王必须成为一个哲学家才能成为一个好的国王,但是一个真正的哲学家不会愿意回去统治城邦。原因在于哲学家的正义和幸福与国王的正义和幸福是不同的。在这篇连续性的文章中我要证明《伦理学》的目标正是要揭示有两种不同的幸福观:亚里士多德展现在他

的两种幸福观中的对立就是柏拉图哲学王悖论的另一激进程度较缓和的表现形式。思辨的幸福与哲学家的生活对应,而实践智慧和伦理德性的幸福与国王对应。亚里士多德在幸福论上有突出的贡献,但是他做出贡献的根源通过他对柏拉图的继承可得到更富有成果的理解。《伦理学》和《国家篇》处理的共同项目是追求理智优秀和满足道德要求之间的矛盾。

在本文第一部分中,我将指出这两本书的许多相似之处。第二部分我论证《伦理学》中有关于幸福的双重讨论:一个是关于可以实实在在地过的生活(Livable life),另一个是关于心灵的活动。这一个双重讨论可以追溯到柏拉图的城邦—心灵的类比上。正如柏拉图真正关心的是作为心灵的属性的正义,亚里士多德真正关心的是作为心灵活动的属性的幸福。在第三部分中我表明《伦理学》就像《国家篇》一样在功能论的基础上建立自己的理论。在第四部分中我解释为什么在处理同一个矛盾的时候柏拉图归结于哲学王的悖论,而亚里士多德得出了一个等级制的结论:思辨是首要的幸福,而实践智慧和伦理德性的活动是第二位的。在最后一部分中,我把柏拉图—亚里士多德的共同项目同 B. 威廉姆斯(Bernard Williams)的“高庚问题”联系起来。限于篇幅,我的论述只能是概要性的,但它应该勾勒出了《伦理学》和《国家篇》的延续性并因此为理解《伦理学》的中心问题提供了一个新的视角^③。

一、结构上的相似

乍看上去,《国家篇》和《伦理学》并不相同,

《国家篇》考虑的是正义,而《伦理学》关心的是幸福。但是对柏拉图来说正义和幸福是不相分离的。正如《国家篇》第1章结尾所指出的,正义是什么与正义的拥有者是否幸福是不能分离的问题。柏拉图对正义的讨论正是探讨人应该怎样生活(《国家篇》352d-e)。与此类似,《伦理学》在开头就展示,幸福这个概念自身就是去回答人的最终善与目标问题。

在《国家篇》与《伦理学》中,有大量显著的结构上的相似之处值得注意。第一,正像《国家篇》在第1章中引入了哲学王的矛盾作为要讨论的主题,《伦理学》也在第1卷中确立了两种幸福观的对立作为要展开的研究课题。第二,两者都以对功能的讨论开始研究。第三,两者都在实践与思辨之间的区别上展开了研究的内容,虽然在柏拉图那里这一区别不如亚里士多德表述得那么明显。最后,正像《国家篇》从讨论政治与道德问题进展到思辨,《伦理学》也是从伦理德性的讨论进展到思辨,虽然柏拉图结束于一个悖论,而亚里士多德则结束于一个等级。

在《国家篇》中,国王生活与哲学家生活的对立并不是在对话的靠后阶段的一个意外发展。它在第1章347b-d中已经简要地提出了。通过阐明谁是真正的国王,谁是真正的哲学家,《国家篇》的主体展开了这一对立。《伦理学》的情况也是这样,注释者们普遍认为,第10卷第6—8节是非常难懂的文本,没有这最后一卷,关于涵盖论—理智论的整个争论都会消失^④。但这种看法并不正确。在《伦理学》第1卷第5节中,亚里士多德列出了三类生活:享乐的生活,政治的生活和思辨的生活。他将第一种作为动物的生活予以排除(1095b19-21)。“政治的生活”在一般意义上被指责,因为它的目标是荣誉(1095b26-30)。但亚里士多德提出一种修正了的政治生活观念,它的目标是德性的实施(1095b31-4)。《伦理学》的主体就是献给这一修正的。第三种生活是思辨的生活,亚里士多德说:“我们将在后面考察它”(1096a4-5)^⑤。这一承诺在第10卷第6—8节被履行。因此,两种幸福观的对比在第1卷中已经暗示。没有第10卷第6—8节,整个理论不可能是完整的。

《国家篇》第1章中,在说明此书是关于我们

应该怎样生活(《国家篇》352d-e)后,紧接着开始了功能(ergon)的讨论。每一事物,包括灵魂,都有功能,即其自身的特别的活动。如果很好地执行这一功能,事物就能达到它的德性或善。一个有德性的灵魂是幸福的(《国家篇》354a1-4)。同样,在《伦理学》第1卷中亚里士多德提出为了确定什么是幸福,我们需要求助于人的功能(1097a22-5),也就是灵魂的理性活动。

《国家篇》与《伦理学》都以功能讨论开始决不是一个偶然的巧合。不如说,柏拉图与亚里士多德分享了同一种研究角度,即通过决定人的本质是什么来讨论德性与幸福。更重要的是,无论在《国家篇》还是在《伦理学》中,关于功能的讨论都贯穿整个理论。我在《〈国家篇〉中的‘正义’》一文中已经解释了功能论在《国家篇》中的作用,在本文第3节中将说明这一讨论在《伦理学》第3卷中所起的作用。

亚里士多德将人的功能等同于灵魂的理性能力,并进一步将它划分为实践理性和理论理性(1138b35-1139a17)。虽然亚里士多德首先提出了这一划分,但有理由相信他是在《国家篇》基础上发展了这一思想的。在柏拉图灵魂三分概念中,灵魂的理性部分的特征是计算与管理能力。如果它控制并统辖了激情与欲望,则灵魂是正义的或有德性的。这一理性部分似乎同亚里士多德实践理性相对应,它的特征也是思虑和算计(1139a6-8)。柏拉图在阐明灵魂的计算理性之外,宣称我们具有一种能力,它的功能不是管理与辖制而是思辨,而说明这种能力“确实不是一件细小的工作,而是极其困难的事业”(《国家篇》527d7)。思辨的能力不是在它与激情与欲望的关系中定义,而是在同理智世界,尤其是在同善之相互关系中定义。这一能力显然同亚里士多德的思辨能力相对应,甚至它被描述的方式也是相似的。他们都认为,这一思辨能力是我们之中的神圣因素(《国家篇》589d7,《伦理学》1177a16, a20-1)。柏拉图宣称“维护它更重要一万倍,因为只有它才能观照现实”(《国家篇》527e3-e4),而亚里士多德则称“即便它在量上是小的,它在能力与价值上大大超过其它事物”(1178a1)。

进一步,《国家篇》与《伦理学》的整个论述大致遵循同样的过程展开。《国家篇》从讨论

政治/道德生活(II-V)进到哲学(V-VII)。同样,在《伦理学》的主体中幸福是在实践智慧所指引的伦理德性活动中定义的(II-IX,除了在第6卷中讨论的是德性),关于思辨的全面讨论直到第10卷才出现。

在《国家篇》中,三分的灵魂中的控制与计算理性对应于国王在城邦中的作用和社会正义。这一实践理性同灵魂的其他部分一起讨论,社会正义是根据实践理性部分与非理性部分的和谐所定义。相似地,在《伦理学》中实践理性同灵魂中服从于理性的非理性(1102b31)部分相联系。这一非理性部分有遵从(实践)理性的倾向,并且在此意义上分享理性原则(1102b13-4, 1102b31, 1103a2)。伦理德性恰是灵魂这一非理性部分的值得赞扬的状态(1103b30)。在1139a30-1处,实践理性被说成是为了“符合正确欲望”的真理,甚至被称为“思考性的欲望”(1139a23)。完整的伦理德性有两个相互交织的方面:伦理品格与实践智慧(1144b31-2, 参见1178a25-30)。完善的伦理德性是中道,由实践智慧所确定。在某种意义上,这是实践智慧与灵魂的欲望部分的和谐。

在《国家篇》中,哲学家思辨的生活代表纯粹的理智,因他的灵魂只专注于对实在的把握(《国家篇》486e1-3),而同控制灵魂的其他部分无关。同样,在《伦理学》中,思辨是纯粹的理性活动,同人的复合本质无关。

这些结构上的类似应该表明了《国家篇》与《伦理学》之间的传承关系。当然,《国家篇》与《伦理学》达到了不同的结果,《国家篇》归结于一个国王生活与哲学家生活之间的悖论,而《伦理学》则归结于两种幸福观的等级制。但我们将看到,悖论与等级是伦理生活与纯粹理智善的同一对比的不同表现形式。

二、真实的生活和灵魂的活动

细致的阅读发现,涵盖论者与理智论者在讨论作为首要幸福的思辨生活时,它们并不是在处理同一个概念。对涵盖论者而言,思辨生活是一种实实在在可以过的生活,其中思辨是首要成分。因此思辨并不是与实践智慧和伦理德性生活所不相同的另一种生活。相反,对理智论者而

言,思辨不是最好的生活的一个组成部分,而是其内容,因此最好的生活并不包括伦理德性^⑥。两种读解都有一些重要的文本支持。比如,下面这段话似乎证明了涵盖论读解的正确性:“思辨真理的人……就他是一个人并必须与他人生活在一起,他就选择去做善的行为;他也就需要生活必需品来辅助去过人的生活。”(1178b2-7,黑体字为笔者所加。)相反,下面的一段话为理智的阅读提供了确实的证据:“但这样的生活对人而言是太高了;他不是作为一个人而可以这样生活,而是因为某种神圣的东西在他身上;这一神圣的东西超出我们的复合本质有多高,它的活动超出其它优秀的活动就有多高。”(1177b27-30,黑体字为笔者所加。)

以上所引段落中被着重标出的文字表明,亚里士多德区别了其生活乃“因为他是一个人”的思辨者和“因为某种神圣的东西在他身上”的思辨者。一些学者已经注意到了这一区别^⑦,但我认为这一区别对《伦理学》整个主题的意义远远未被了解。

这一区别引导我们认识到在《伦理学》中有两种思辨生活的观念:一种是那种需要伦理德性和生活必需品的人确实可过的生活,另一种是指一种神圣的生活,它不是人可以真实地生活的,而且它与伦理德性相反。如果这样,我们就被激发去问以下的问题:为什么亚里士多德在他的幸福论中做出这一区别?亚里士多德的《伦理学》真正关心哪一方面,可以过的真实的人的生活还是神圣的理智生活?这两个方面如何联系?这些问题的回答对决定《伦理学》的主题至关重要。

相应于两种思辨生活的观念,《伦理学》表现了两条讨论线路。一方面,在《伦理学》第1卷第5节中介绍的三类生活——快感的,政治的和思辨的,显然是不同的人实际所过的生活。历史上古希腊公民确实通常可以选择去过政治生活还是哲学生活(如同亚里士多德在《政治学》1255b35-7和1324a29-32处告诉我们的)。正像前面指出的,亚里士多德声称要将日常概念中的“政治生活”从荣誉指向转变为德性指向,并在《伦理学》的主干部分中实现这一修正。他在《伦理学》第1卷中没有提到日常观念中的思辨生活。但根据1178b2-7,这种生活需要生活必

需品,虽然比起政治生活来说要求的要少。而且这种思辨生活需要履行一定的社会责任,虽然它主要地是献身于哲学。这同涵盖论对什么是最好的生活的理解相符合。亚里士多德还强调,幸福要求人的整个一生都幸福。他甚至说如果一个人如同普利亚莫斯那样幸福地生活了大部分时光,但在生命最终却承受厄运,没有人会认为他是幸福的(1100a4-9)。根据这些考察,《伦理学》的目标似乎是要在几种实际的有价值的生活方式中决定出哪个是最好的。幸福被认为是人的生活作为整体的状态。

另一方面,亚里士多德声称要理解什么是幸福,我们需诉诸于人的功能。而人的功能是“灵魂根据理性或不离于理性的活动”(1098a7-8)。功能讨论的结果是将幸福定义为灵魂合乎德性或优秀的活动(1098a16-18)。在此基础上他将讨论转向了德性。亚里士多德还强调幸福是一种活动而非状态或能力(1098b31-1099a7)。对我们现代人来说,用“幸福”来描述一种活动可能有点奇怪^⑤,而对亚里士多德,这种用法是很自然的。他明确地说:“幸福,我们也称之为灵魂的活动”(1102a17)。思辨活动被清楚地声明不是一种实际地可以过的生活。然而它却被说成是一种首要的幸福,而不是首要幸福的某种成分。根据这些观点,《伦理学》整体上所关心的似乎是决定灵魂的哪种活动是首要幸福,而不是对比两种实际地可以过的生活方式。

我认为在讨论亚里士多德的幸福论时,我们需要区别以下情况:

A. 真实的生活

A1. 政治生活(修正过的,以德性为中心的观念)

A2. 思辨生活

B. 灵魂活动

B1. 实践智慧和伦理德性的活动

B2. 纯理智的活动

前面提到的思辨者的区别,那种“就他是一个人”而生活的思辨者和那种“因为有某种神圣的东西在他身上”而生活的思辨者,就我看来是A2(可以过的真实的思辨的生活)和B2(灵魂的思辨活动)^⑥之间的区别。《伦理学》之所以难读,乃是因为亚里士多德在A与B之间游移而

不给出清楚的提醒^⑦。我相信理智论者与涵盖论者之间的著名的论争发生的主要原因是论争双方都混淆了A2和B2。

思辨活动和真实可过的思辨生活当然是有联系的。真实可过的生活包括了思辨与实践活动。真实可过的政治生活(A1)与真实可过的思辨或哲学生活(A2)之间的区别是,政治生活主要献身于政治与社会活动,真实可过的思辨生活主要献身于思辨活动。亚里士多德在1178b29-31处说:“只要思辨继续,幸福就在延伸,那些更充分地拥有思辨的人拥有更完全的幸福,这不是偶然的,而是基于思辨。”真实可过的思辨生活是值得选择的,因为它包含更多的思辨活动。而这种活动乃是真实可过的思辨生活的特征。但是,A2与B2是不同的。真实可过的思辨生活无可避免地需要生活必需品,甚至需要伦理德性,因为人具有复合的本质,必然是一种社会动物。但思辨活动作为首要的幸福自身,不需要外部善,并不受坏运气的威胁。这同第二等的幸福,即实践智慧和伦理德性的幸福相对照。思辨在这里并不意味最好的生活的一个组成部分。毋宁说,“只要思辨继续,幸福就在延伸”(1178b29)。B2,即首要幸福的完满体现是神,神在本质上不是复合的。恰在这里亚里士多德将神描述为思辨之幸福的典型。神与伦理活动无关,不具有德性或邪恶,他是超出德性之上的(1145a25-7)。将任何实践德性归于神是荒谬的。我们在考察了所有这些之后,发现任何与道德行为相关的事物都是琐屑无谓的,同神不相称的^⑧(1178b16-7)。神表现了纯粹的理性活动,这种活动不受灵魂中的非理性部分影响。一种真实可过的思辨生活(A2)完全不是亚里士多德讲述的首要的幸福(B2)。

那么为什么亚里士多德提出了一个双重结构的讨论?我认为,这一古怪的特点在某种意义上同柏拉图的城邦—灵魂之类比相对应。柏拉图在两个层次上讨论正义:城邦的正义与灵魂的正义。在柏拉图的双重论述中,真正的主题是灵魂中的正义。对他而言,关于理想城邦中的国王与哲学家的讨论是研究“大写的”正义,目的是帮助理解灵魂中“小写的”正义(《国家篇》368d-e, 434d7-10, 441d)。我认为,亚里士多德的

真实目的也是研究灵魂的活动而非实际的可以过的生活方式。关于功能的论述是整个幸福论的理论基础，而它是关于人的灵魂的。德性对幸福是必不可少的；但“就人的德性”，亚里士多德说，“我们指的不是身体而是灵魂”（1102a25 - 18）。更为重要的是，首要的幸福直接地被认为是纯粹理智的活动。在柏拉图那里，因为真正关注的是灵魂，他声称理想城邦能否实现并不重要（《国家篇》473a4 - 5）。在亚里士多德那里，只有认识到他要论证的是灵魂的幸福，我们才能理解为什么他一方面认为一种完全思辨的生活对人而言是太高了，另一方面仍严肃地对待它，甚至规劝人们，我们“必须尽我们所能使自己不朽，竭尽全力按我们身上最好的东西生活”（1177b32 - 33）。

在柏拉图那儿，关于城邦的讨论是他寻求在“大写的”正义上理解灵魂的正义。那么，为什么亚里士多德要讨论真实可过的生活？我的第一个解释是，虽然两种真实可过的生活方式不可能是灵魂两种活动的“大写”，它们的说明功能却不容忽视。在第 10 卷第 7 节最为明显。在此卷开头，亚里士多德首先回顾了第 1 卷中幸福的定义：符合德性的活动（1177a13）。他继而将思辨作为纯粹的理智活动（*energeia*）（a17, a21, a24）和它的各种属性。但当他解释为什么思辨生活更为自足时，他转而对比智慧和的人（以及其它伦理德性）人。这一对比表明，作为人，有智慧者需要生活的必需品，正义也如此，虽然有智慧的人需要的少些（1177a28 - 61）。进一步在说明人们寻求思辨活动只是因为其自身（而不是因为其它目的）时，亚里士多德解释道，从事战争与政治活动的政治家的生活是没有闲暇的，而幸福被认为是包含闲暇的（1177b1 - 15）。有人也许认为亚里士多德谈的是真实可过的生活，但他的结论是，他所探讨的思辨是一种“对人而言太高”的生活（1177b27 - 8）。

我的第二个解释是，这种双重讨论归因于亚里士多德“拯救现象”的方法论。亚里士多德对日常信念极为眷顾。对亚里士多德而言，我们必须从对我们明显的事物进展到对本质的认识^②。他声称，理论应该适用于对原初现象的解释^③。在《伦理学》第 1 卷第 5 节中介绍的三种生活方

式是人们普遍认为的或大多数人实际所过生活的一个总结。前面提到，希腊公民通常要选择去过政治生活还是哲学生活。这样，亚里士多德从现象和对我们明显的事物开始，为的是从这些生活方式出发。在提出了幸福的等级之后，亚里士多德随即说：“我们必须检查我们所说过的，使之受到生活事实的检验，如果它同事实一致，我们必须接受它，如果它同事实矛盾，我们必须认为它只是一种想法。”（1179a20 - 33）他在这里又将他的理论带回了现象，虽然这并不意味着他赞同这些现象。他通过指出这些现象中的问题以及其中的部分真理，修正了日常观念，帮助人们更好地理解什么是真实可过的生活。

三、功能论证的作用

一旦我们认识到亚里士多德的研究对象是灵魂的幸福，《伦理学》的主要结构就比较容易理解了。亚里士多德认为，对幸福适当的讨论必须建立在人的功能的基础上。功能论述引出幸福的定义，即作为人的善，幸福是“体现德性的灵魂活动”。亚里士多德将理性灵魂分为理论和实践的两个部分（1139a5 - 15）；但他声称，我们必须也将灵魂中自身没有理性原则而遵从或分有理性的部分包括进来。这一部分同实践理性相关联。这样，关于实践理性的德性，即实践智慧（*Phronesis*），和灵魂的非理性部分的德性，即伦理德性（1103b30）的讨论相互交织，不分离。与此相对照的是理论理性，它最高的德性是思辨的智慧。

依据这一对灵魂各部分的划分，功能论述的结果应该被理解为包含着以下两个论题：

1. 幸福是实践智慧与伦理德性的活动。
2. 幸福是理论智慧的活动（即思辨）^④。

确实，《伦理学》以宣称幸福是理性灵魂的德性活动开始，结束于第 10 卷关于幸福的两种观念。亚里士多德在其中划出了等级：思辨活动是首要的幸福，伦理德性与实践智慧活动是次一级的幸福。

如果我们将灵魂的幸福作为《伦理学》的真正主题，两种幸福观的结果应该不令人惊异，因为理性灵魂具有两个部分。如果确实如此，那么无论涵盖论与理智论都没有如实地描述亚里士多

德之真正立场。为这两种观念划出一个等级表明,它们是不同的。因为亚里士多德自己划分并排列了它们,显然他知道他提出了两种不同的观念;从而在他这方面也没有任何不一致之处。再者,如果这两种观念能够联合,对亚里士多德而言一个合理的结论是,联合了思辨与伦理德性的生活是首要的幸福。但这并不是亚里士多德的观点。他的明确陈述的观点即思辨(而不是实践智慧与伦理德性)是首要的幸福。

亚里士多德这种运用功能论述的方式在一定程度上以《国家篇》为模型。就如我在《〈国家篇〉中的“正义”》一文中所说的,柏拉图的功能论述表明,如果人有德性,则他是正义的和幸福的。柏拉图区分了统治理性(其功能是控制灵魂的其它两个部分)和思辨理性(其功能是思辨最终的真实),从而也有两种德性,实践的德性和思辨的德性。这导致了《国家篇》中两种“大写的”正义观和相应的两种幸福:分别是国王的正义和幸福与哲学家的正义和幸福。国王与哲学家的对立建立在功能讨论上。

但亚里士多德对这两种幸福观的区分提出了自己的版本。在他功能论的版本中,他强调的是行动而不是状态。这一点在我们试图理解他的幸福的等级制时特别值得注意。如果幸福是人的理性功能的一种活动,那么最大的幸福必然是一种活动,即人的理性功能被最完满最充实地运用的活动。如果一个活动是第二好的幸福,则意味着在这一活动中理性功能不那么完满地被实现。

我们相信这正是《伦理学》力图证明的。当亚里士多德将实践智慧和伦理德性的活动放在幸福秩序的第二位时,他的理由如下:

符合它(即实践智慧和伦理德性的生活)的活动是适合人类本性的。正义与勇敢的行为以及其它优秀的行为,是我们在互相联系中做的行为,根据契约和服务以及不同的行为方式和情感,遵循什么是合适的;这些似乎都是合乎人性的。其中有一些的产生是由于肉体 and 性格的优秀(或伦理德性)在许多方面同情感联系在一起。实践智慧也同性格的优秀相关联,性格的优秀也同实践智慧相关联(1178a9-17)。

伦理德性和实践智慧的活动是第二位的幸

福,因为它同人的复合本质以及社会本质有关。这就是说,实践智慧同肉体情感的关联以及其与社会关系的关联需对它在幸福序列上第二级的地位负责。现在让我们进一步问:为什么这些使之成为第二位的?

实践智慧(phronesis)同伦理道德交织在一起。虽然理性灵魂的德性应当是人类理性的优秀发挥,实践智慧并不内在地由实践理性自身的优秀运用来判断。它还需要一个好的目的或目标。这样一个好的目的并不是实践理性自身产生出来,而是来自伦理德性:“德性使目标正确”(1144a8;同参1144a30-31)。伦理德性通过习惯或重复好的行为获得。习惯是社会习俗的灌输过程,或人在其中成长的社会的信念与价值的内在化过程。有德之人通过重复去做他被告知是正义的行为而变得正义,重复去做他被告知是节制的行为而成为节制的,如此等等。

当然,性格的形成不是一个毫无思想的过程,实践智慧也起重要作用。完善的伦理德性涉及发展中的实践智慧的提高与一尚未完善的伦理德性相互作用的辩证过程。没有任何一方是可以缺失的:“没有实践智慧我们不会全善,没有优秀品格也不可能具有实践智慧”(1144b31-2,参见1178a15-20)。实践智慧与伦理德性的交织表明,实践智慧确实不是自主的,它不能决定自己的目标。实践智慧必须同性格联系在一起,通过习惯的过程来提高。实践理性参与了人性格的形成,但其作用有限。人在成长过程中实践理性也一起提高,他越来越少地依赖他人而开始自己明白在不同环境中应怎样行为(1144b8-3);但他关于什么是好的生活的观念不可避免地受他在其中成长的ethos(社会习俗)所影响与决定。亚里士多德从未宣称实践智慧能够形成一个不依赖于伦理主体的社会价值的善概念;相反,他一再重复,实践智慧自身不能决定它目标的善^⑥。习惯在性格形成中起决定作用:“我们是否从年轻时代就形成这种或那种习惯;其区别不容小视;它造成巨大差别,甚或是全部差别”(1103b23-5)。此外他清楚地认识到,不但不同的社会习俗形成不同的性格,而且社会习俗是相对的(参见《政治学》1333b4-31)。因为一个人在某种特定的社团中出生和成长并习惯了某种特

定的价值系统,大部分是靠运气或偶然,实践智慧的运用受文化的影响,必须在特定的社会历史中来理解。因此,实践智慧总是有条件的和相对的,不可能是真正自决的理性的运用。因此,人类理性不可能在这一活动中完全实现自身^⑧。在我看来,这就是实践智慧活动不能成为最大的幸福或人类理性的最好活动的最终原因。

与此相对照,思辨被看做最好的幸福。“理智活动,即一种思辨活动,在价值上是最高的,并且追求的目标不在自身之外”(1177b1-20)。这里列出了两个条件:“在价值上是最高的”和“目标不在自己之外”。它在“价值上是最高的”,是因为理智是“我们最好的事物”或“我们神圣的或最神圣成分”,它关注的是可知事物中最善的^⑨。这些原因包含在亚里士多德的形而上学与心理学中,我们在这里不可能讨论^⑩。同与实践智慧活动相对照的更直接相关的第二个条件是,思辨的目标不超出自身。我们已经看到,对实践智慧的所有限制来自于它的目标,它依赖于伦理道德,为社会习俗所制约。相反,理智德性不需要习俗促成。当然理智德性需要教育才能发展,但它需要的教育应是正规的理智训练,而不是将一些与特定社会历史相关的信念和价值内在化。理智德性的获得不需要伦理德性要求的善概念。思辨不是习惯的结果,也不是中庸状态。它不受社会与社团价值观的影响,而是人理性的纯粹的优秀运用,它的标准是内在的。正因为思辨避免了社会相对性,所以它是真正自由的理性活动,是人的理性功能的完全实现。它被作为最好的幸福,因为它超出了社会条件的制约并内在地表明了人作为理性存在的本质:“适合每一事物本性的东西是对它而言最善的和最令人快乐的”(1178a5-6)。

据此,在两种幸福观等级制的背后,是一个矛盾,一方面是社会生活与道德,另一方面是人类理性的最高表现。当亚里士多德说社会生活是第二等的善,因为它同社会价值与肉体之情欲相关,他的意思是说,这些关系限制了人类理性的运用。由于这种牵连,实践智慧不能自主地决定自己的目标;从而实践智慧的活动是一种不如纯理智的思辨活动完美的理性活动。

在此我们又一次可以发现柏拉图的影响。柏

拉图将正义作为灵魂的特性,两种理性灵魂导致两种正义。柏拉图的哲学家不愿意回去统治,把这一社会责任与道德认作是一种必要但不是自身为善的事物。这是因为哲学家所代表的思辨的灵魂具有自己的“应份”,即掌握善的相。而正义正是“给每人其应份”。柏拉图对哲学家生活的描述不是去展示一种可以过的生活。他的目标是阐明我们的理论灵魂的本质并确保它不会“被我们的日常追逐所破坏和蒙蔽”(《国家篇》527d)。因此在哲学家生活与国王生活之间的矛盾背后,是社会道德与人类首要善的寻求之间的矛盾。

如果我们把亚里士多德两种幸福观的区别与另外两种主要区别相联系的话,他的思想能得到进一步理解。这就是一个好人同一个好公民之间的区别和一个社会动物与一个理性动物之间的区别。对亚里士多德而言,“或许成为一个好人和成为一个好公民情况并不相同”(1130b28-9)。其区别是这样的,一个公民“是社团的成员”(《政治学》1276b20)。“这个社团是一个政制;公民的善必定同他是一成员的政制有关。如果有许多形式的政府,那么很明显,没有一种单一的好公民的德性是完美的德性。但我们可以说,一个好人是这样一个人,它具有单一的德性并且这单一的德性正是完美的德性”(1276b30-4)。成为一个好公民同社会标准、结构、政府形式这些偶然因素相关。这些因素变化,则对好公民的解释也随之变化。没有一个关于好公民的普遍观念。相反,决定一个好人是什么是有普遍的德性的。这种普遍德性可从功能论述中获知。每个人都是有理性的,人作为理性存在的德性是这一功能的良好发挥。因此,一个好公民的观念同社团相关,而一个好人的概念则同理性功能相关。

这引导我们到了第二个相关的区别,即社会动物与理性动物之间的区别。一个公民被定义为社团的成员,这同亚里士多德颇为著名的观点,即人在本质上是社会或政治动物^⑪相对应。一般而言,一个社会动物意即一个人不是过隔绝孤立的生活,而是“在本质上倾向于同他人生活在一起”(1169b18-18)。“他人”包括“父母,孩子,妻子,朋友和其他公民”(1097b9-11)。而功能论证表明,人本质上是理性动物。因为亚里士多德区别了好公民与好人,并将好人同理性的

人联系在一起,我们有理由相信,他对社会动物与理性动物也进行了区分^②。

在作出这些区别时,亚里士多德明显不是谈论两种个别的人。一个人不可能是一个纯粹的理性动物,他必须是某个社团的成员,也必须是社会动物。同一个人在本质上同时是理性动物和社会动物。好公民在某种意义上也是好人,因为他必定有实践智慧并运用理性功能。但当亚里士多德区别它们时,他的意思必是,一个好人不只是一个好公民,在某种情况下根本不是好公民。同样,人作为社会动物也是有理性的,表现出人的功能。然而,因为有理性动物与社会动物的区别,理性动物不只是社会动物。

这些区别表明,人性有两个向度,而且这两个向度并不总是统一的或相容的。跟随柏拉图的脚步,亚里士多德花费巨大精力揭示了人的灵魂中有一个向度,它的功能是要超越我们的群居的本质或存在,达到人类理性的全面发展。就我的理解,这一部分就是思辨活动(首要的幸福)所代表的。而成为一个好公民与一个社会动物的向度乃是实践智慧与伦理德性的活动。

四、悖论与等级

如果亚里士多德像柏拉图在《国家篇》中所做的那样,表现了灵魂的两个相互对照的向度,那么下一个问题是:是什么使亚里士多德在柏拉图提出一个悖论的地方建立了一个等级(或一个序列)?

我们应简短地回顾一下柏拉图悖论的起源。《国家篇》的目的是回答色拉叙马库斯的问题:人理应寻求自己的善,那么为什么要道德,如果道德是“他人的善”(343c)?为消除个人利益与他人的幸福之间的冲突,柏拉图拒绝了统治者的任何个人利益,包括私有财产,私人家庭,选择性伴侣的自由。结果是统治者除了城邦总体的利益外没有任何其它利益。但统治者怎样能自愿放弃这些个人利益?因为正义的前提是,它不但自身为善且对其所有者有好处,所以很有必要解释统治者自愿的来源。否则色拉叙马库斯的问题就无法回答。预期的解决方式是,对善之相的思辨使统治者公正而快乐地统治。这就是为什么在427d处城邦的构造已经完成,而柏拉图仍然称

它是“不完善的”(504c2),还需要“更长的路”要走(484-5, 504b)。结果是“第三个浪头”(473d-e),据此,国王应当是一个哲学家,或哲学家应当是国王。从此以后《国家篇》的讨论从政治学、道德转向形而上学。也导致了悖论的出现。在哲学家受到训练后,他不再愿意回来,“不将(统治)任务视为美好的事情,而是作为必要”(540b5)。个人利益(哲学家的思辨)和美德(他在社会正义中的义务)之间的冲突又出现了,这一问题也是色拉叙马库斯问题的核心,现在只是以不同形式出现。可见《国家篇》中悖论的出现是因为柏拉图认为社会道德必须建立在善之相的基础上,而掌握善之相(思辨)又导致了对社会道德的超越。

《伦理学》正像《国家篇》一样,也是从讨论道德与社会生活进展到思辨生活。但对亚里士多德而言,伦理德性的讨论并不需要由关于思辨的进一步讨论所完善。实践智慧不依赖于思辨,也不从思辨获得自己的价值。实践智慧指向行为,而思辨并不关心人的行为,而是关心永恒的真理(1141b6-7)。实践智慧的目标是行为自身的善^③,这一目标是从道德修养和伦理德性中产生出来的:“德性使目标正确”(1144a8-9)。这就是为何亚里士多德声称道德行为因其自身而值得选择。

这里存在着亚里士多德与柏拉图之间的重大区别。对柏拉图而言,《国家篇》II-III中描述的初级教育不能造成真正的心灵和谐。在《国家篇》第4章中描述的四主德并不是完满的德性,因为国王在那个阶段还没有看到至善,他的智慧因而也不是哲学智慧。完满的德性只有通过思辨才能获得(《国家篇》506a7-8)。相反,对亚里士多德而言,要成为有道德的人并不必要去思辨。完全的德性是在实践智慧与道德性格相互作用的基础上发育起来的。道德生活虽不是最好的生活,但可以无需思辨而存在。道德不是建立在思辨的基础上的。重要的是培育并拥有具有美德的性格。

显然,正是在实践智慧的价值和道德培养的作用上观点的不同将亚里士多德与柏拉图区别开了,从而也区别开了《伦理学》和《国家篇》。因为亚里士多德相信每一个社会习俗都有其善的

观念,我们可以理解为什么亚里士多德在《伦理学》第 1 卷第 6 节,以下列观点批评柏拉图的善之相:“因此,善不是符合一个相的某种共同的东西”(1096b25-6)。因为道德性格确实是在人所生长于其中的特殊的社会和文化环境中培育起来的,我们因而可以明白为什么亚里士多德在《政治学》II 中批评柏拉图的理想城邦结构。

关于这一区别是如何造成的,我们需要在另一篇文章中才能做详细讨论。此处提到的一个原因是,《国家篇》与《伦理学》面对的是不同的读者。柏拉图关心的是“为什么要有道德”,他力求转化不道德的人如色拉叙马库斯与道德怀疑论者如格老孔和阿得曼托斯。他极大地依赖于善之相的神秘力量来完成自己的任务。相反,亚里士多德并不费神对不道德的人和道德怀疑论者说教,因为他相信,那些缺乏好的教养的人,很少能通过哲学伦理学获得提高。强力比说教更能真正地改变他们。他的听众局限于那些人,他们“必须首先已经通过习惯培养起了高尚的快乐和高尚的仇恨,就像获得了土壤滋育的种子”(1179b25-6)。他要达到的是帮助已经有了良好教养的学生获得对人生之善的更好的理解。

具有讽刺意味的是,亚里士多德的教导与他的等级制恰恰会直接在其学生心灵中形成一个矛盾。在上亚里士多德的课之前,学生们对政治生活与思辨生活都已有了一般的观念。在上亚里士多德的课后,他们被告知,首要的幸福并不能在实际的真实可过的思辨生活中充分实现,而这种生活正是许多学生可能选择要去过的。作为首要幸福的思辨活动与伦理德性有别。然而,亚里士多德老师要求他们尽其所能来发展思辨活动,因为这种活动使他们不朽(1177b27-35)。这种呼吁在学生的心灵中根植下一个声音,它总促使他们认识到他们当下生活中社会的和道德的界限,使他们渴望超出这些界限达到最高的人类之善。结果是,学生们,至少是那些专心的学生的灵魂将永远处于不平静的状态中。

我们提到,《国家篇》力图平息色拉叙马库斯的问题,但最终又返回了它,虽然是以一种与它不同的方式。如果我们考虑《伦理学》怎样回答色拉叙马库斯的问题,情况也同样复杂。一方面,亚里士多德可以答复说,一个人是道德的因

为他是如此被养育的。他对社会习俗的作用的经验论的态度使他不比像柏拉图那样必须根除私欲。另一方面,亚里士多德区别了两种自爱:一种是力图满足低下的肉欲,另一种是企图满足灵魂的理性部分的愿望。理性的自爱被认为是善的,因为理性首先是“每个人所是的,正直的人尤其喜爱它”(1169a2)。但如果我们将理性的自爱同亚里士多德对最大限度地思辨的要求联系起来,那么,理性自爱与道德之间的对立,即色拉叙马库斯问题的实质又重现了。

五、柏拉图、亚里士多德和“高庚问题”

很多注释者忽略了亚里士多德的思辨的观点,因为他们没有看到这一理论自身对当代伦理学有重大意义^②。那么,依照本文所引入关于亚里士多德伦理学项目的独特解释,亚里士多德伦理学同当代的伦理学有什么关系?

我们立刻就可以想到在许多关于德性伦理学近期文献中的一种普遍的区分,即道德和非道德的人类善的区分。这一区分被德性伦理学认为是对近代道德哲学的一种主要批评。近代道德哲学认为道德考虑是我们生活中占压倒地位的,而德性伦理学则认为我们应当对道德加以限制而给人生其它领域如个人目标和关注留出空间^③。不用说,德性伦理学的立场同本文中理解的亚里士多德的目标是近似的。

不过,它们之间有一差别。现代文献中道德与非道德的人类善的区别是为了论证,完整的人生除了道德考虑之外,也应该包括各种非道德因素。道德仍被赋予一个位置,甚至是显赫的位置。反道德的目的是,道德不应被作为人生首要的或唯一的考虑。一个完整的人生应该是道德加上其它的非道德的人类善。确实,在此范围内亚里士多德作为最重要的德性理论家被赞同。亚里士多德的伦理学被广泛地认为优于近代道德系统,因为它既包括了伦理德性也包括了非道德的自我关注的德性。但我们已经看到,对亚里士多德而言首要的幸福不是一种德性加上其它的善。首要的幸福仅存在于思辨活动中,在自身中不能包含关涉他者或个人的伦理德性,它实际上是道德行为不相容的。

亚里士多德的这些思想被 B. 威廉姆斯在

“高庚问题”中紧密地抓住了，B. 威廉姆斯不像多数德性理论家那样，将最好的生活看做是艺术发展与道德承诺的结合。他在“高庚问题”中表明，在高庚对艺术才能的追求与他必须面对的社会和道德要求之间有着深刻的冲突^①。艺术家认识到，如果他坚持履行自己的道德责任，那么他就没有机会去实现自己的艺术天才。他决定追求艺术才能的实现，而付出的是失去道德的代价。当然亚里士多德讨论的是理性灵魂的一个向度而不是实际的真实可过的思辨生活；高庚的生活因为包括了复合的人类本质和道德邪恶，不完全等同于亚里士多德的思辨。但是，考虑到亚里士多德对思辨与道德生活的对比，并且他明显地呼吁人们寻求最大的思辨，我们有理由相信，亚里士多德非常可能会同情高庚的选择。同样，如同我在《〈国家篇〉中的“正义”》所指出的，《国家篇》中国王生活与哲学家的生活之间的对立也是“高庚问题”的大写。就本文展示的柏拉图与亚里

士多德之间的承继关系来看，这一点不应令人奇怪。

但在柏拉图—亚里士多德的论题与“高庚问题”间有一个重要区别。对威廉姆斯而言，高庚放弃道德职责的选择只是由于高庚（在艺术上）取得了成功才能获得某种辩护。他的成功可能使他反道德的生活获得意义，虽然不是道德上的意义。因为高庚的成功很大程度上取决于运气，威廉姆斯因而将“高庚问题”当作一个道德运气问题来对待。与之对照，对柏拉图和亚里士多德来说，思辨活动并不寻求任何形式的实践上的成功，只是自身具有价值。人的功能上的优秀，理性功能的全面实现才是完满的人生需要专注的。因此，非道德的思辨活动不需要任何外部的确证，它的意义根植于人的功能之中。柏拉图—亚里士多德的整个论题都同道德运气无关。它乃是人类理性本质的问题。

注 释

① 一个看法得到越来越多的人的同意，即认为亚里士多德自己没有前后一贯的观点。比如，A. 肯尼 (Anthony Kenny) 就怀疑任何寻求统一的阅读是否真诚和有用。他认为：“没有任何解释在三个目标上成功，而这三个目标是多数注释者为自己设立的：(1) 给出第 1 卷与第 10 卷的忠实于各文本的解释；(2) 使这两章相互连贯；(3) 使解释的结果能令当代哲学在道德上可以接受” [《亚里士多德论完美生活》(Aristotle on the Perfect Life, Oxford: Clarendon Press, 1992), 第 93 页]。J. 库珀 (John Cooper) 在他的《亚里士多德思想中的理性与人类的善》(Reason and Human Good in Aristotle, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975) 中，阐明了一个富有影响的理智论观点；但在他的 1987 年的论文《思辨与幸福：重新思考》[“Contemplation and Happiness: A Reconsideration”, 收入他的论文集《理性与感情》(Reason and Emotion, Princeton, 1999), 以下皆注为 J. 库珀, 1999] 他的观点转向了涵盖论。但是他承认，“要确定亚里士多德是否对好的生活有统一的理论，以及如果他有这样的理论，他给予了它什么样的理论研究地位是非常困难的。……因为欲再取得进步需要坦白承认，亚里士多德部分地由于他所陈述的理

由，很大程度上要对围绕他的这一论题引起的混乱负责” (同上，第 9, 215 页)。

- ② 《哲学史季刊》(History of Philosophy Quarterly), 2000 年第 17 卷，第 121—141 页。
- ③ 关于柏拉图，我的观点已在注②所提到的文章中有详细介绍，在这儿只是简要总结一下。我在本文中对亚里士多德的讨论仅限于《伦理学》，《优台谟伦理学》(Eudemian Ethics, EE) 只有在有助于阐明《尼各马科伦理学》时才被使用。
- ④ 正如 J.L. 阿克利尔 (J. L. Ackrill) 所说：“《伦理学》大部分都意味着，好的行为是人最好的生活，或最好的生活的主要成分，但最终在第 10 章却说纯粹思辨活动是完美的幸福；亚里士多德没有告诉我们这两个观念如何结合或联系起来” [《亚里士多德论幸福》，《亚里士多德伦理学论文集》(“Aristotle on Eudaimonia”, in Essays On Aristotle's Ethics, eds. A. O. Rorty, Berkeley: University of California Press, 1980, p. 15)]。J. 惠廷 (Jennifer Whiting) 以下的观点是正确的：“我相信许多注释者都宁愿亚里士多德没有写《伦理学》第 10 卷” [《人的本质和亚里士多德的理智论》(“Human Nature and Intellectualism in Aristotle”, Archiv für Geschichte der Philosophie), 1986 年第 68 卷，第 70 页]。M. 努斯鲍姆 (M. Nussbaum)

- 展示了柏拉图伦理学与亚里士多德伦理学之间的尖锐对比。她在《善的脆弱》中怀疑第 10 章第 6—8 节不是原来就有的部分,而是后来被插入现在的位置的(*The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 376—377)。
- ⑤ 比较《国家篇》,享乐的生活对应色拉叙马库斯的生活,修正的政治生活对应国王的生活,思辨的生活对应哲学家的生活。
- ⑥ 这两种不同的理解由 J. 库珀在其由理智理论的到涵盖论的立场改变中表现出来。他自己总结道(第 232 页),在他 1975 年的书中,思辨生活被理解为“一种一心一意奉献给理智价值的生活,这些价值在思辨中被实现”。在他 1987 年的文章中,他的理解是:“亚里士多德所倡导的理智生活是奉献给全部人类德性的,而在其特别的水平上奉献给优秀的思辨研究。”
- ⑦ 惠廷(Whiting)1986,米勒(F. D. Miller, Jr.):《亚里士多德〈政治学〉中的自然,正义和权利》(*Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 353); R. 海纳曼(R. Heinaman) [《〈伦理学〉中的幸福与自足》(*Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics*”, *Phronesis*, 1988)] 没有提到这一区别,但他富有洞见地认识到:我们需要区别四个不同的问题:(1) 什么样的生活是最高的幸福?(2) 什么生活可算作幸福?(3) 什么成分组成幸福的人的总体生活?(4) 人为了幸福需要拥有什么?(第 33 页)。
- ⑧ 参见 J. 库珀,第 219 页。
- ⑨ 下面的情况使问题更为复杂。亚里士多德也将灵魂的活动称为“生活”,虽然希腊语此处是 *zōē*, 而不是 *bios*。比如,在功能讨论中,感知灵魂的活动作为人的功能,被称为 *aisthētikē zōē*。通常注释者同意, *zōē* (生活) 意即活动或“生命活动”,而不是生物学的生命,但亚里士多德在用 *bios* 时,心里所想的是否必定是真实可过的生活,则是争议的。J. 库珀认为 *bios* “只能意味着由两种不同的人过的两种不同的生活”(1975, 第 160—161 页; 1999, 第 229 页, 注 14)。他受到 C. D. C. 里夫(C. D. C. Reeve)的支持 [《理性的实践》(*Practices of Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 150—151)]。他认为 *bios* 是“生物学上的生命”或“一种生物学上的生活模式”。但 D. 凯特(D. Keyt)认为 *bios* “可以用来指单个人的总体生命,而且也指生命中的一个特殊阶段或方面” [《亚里士多德的理智论》(“Intellectualism in Aristotle”, *Paideia*, 1978, vol. 2, p. 145); 还参见 R. 科罗特(Richard Kraut):《亚里士多德论人之善》(*Aristotle on the Human Good*, Princeton, N. J., Princeton University Press 1989, p. 24, n. 11); R. 克里斯普(R. Crisp):《亚里士多德的涵盖论》(“Aristotle's Inclusivism”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1994, p. 133)]。我倾向于后一种观点。在 1177b26 处,纯粹理智活动的生活被称为是对人而言过高的生活(*bios*); 这儿的 *bios* 必然是生物学上的意义。但他继而又用“基于理智的生活(*bios*)”这一表达方式(1177b31, 117811a7)。因此说 *bios* 一定指实际的真实可过的生活是太笼统了。我们必须根据它出现的上下文决定它是指真实可过的生活还是灵魂的活动。
- ⑩ 认识到论述的双重结构可以有助于解决惠廷所说的以下困惑(我相信大多数注释者也有同感):“很难确定亚里士多德在《尼各马科伦理学》第 10 卷中要对比哪两种生活,他可能对比(a)一种纯粹的思辨生活(即不依赖于伦理德性的价值)和一种不包括思辨的纯粹的道德或政治生活;(b)两种混合的生活,每一种都包括了思辨与伦理德性;(c)一种包括了伦理德性也拥有思辨混合的生活,和一种狭义的德性生活,没有获得思辨从而是低级的;或者(d)一种纯粹的不受伦理德性限制的思辨生活,和一种包含思辨,但不是纯粹思辨的混合的生活。亚里士多德没有充分地说明以使我们决定这些问题。”(1986, 第 70—77 页, 注 3)
- ⑪ 亚里士多德在 1168b29—1169a3 处提及了城邦—灵魂的灵魂的类比。实际上,将神作为思辨生活的范型这一描述可以作为思辨活动的“大写”。
- ⑫ 《物理学》184a17—21;《论灵魂》413a11—16;《形而上学》1029b3—12;《尼各马科伦理学》1216b33—9。
- ⑬ 《论题篇》160b17—22;《物理学》196a13—7, 254a7—10;《生成与毁坏》315a4—5;《论灵魂》418b20—26。
- ⑭ 一些注释者提出,功能论证只包含实践理性而不包含思辨。[T. 欧文(T. Irwin):《亚里士多德伦理学中的形而上学与心理学基础》(“The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics”, in Rorty, P. 49); D. S. 哈钦森(D. S. Hutchinson):《亚里士多德的德性》(*The Virtues of Aristotle*, Routledge and Kegan Paul, 1986, p. 61); S. 埃沃森(S. Everson):《亚里士多德论自然与价值》(Aristotle on

Nature and Value, in *Companion to Ancient Thought 4: Ethics*. Eds. Everso, pp77 - 106, Cambridge: Cambridge University Press, 1998)]. 但这一观点面临困难。在《伦理学》第1卷第7节, 亚里士多德排除了感觉和生长的生活因为这些是同动物和植物共同分有的, 他说: “这样就剩下了具有理性的 *Praktikē*” (1098a3)。有争议的是, 这儿的 *Praktikē* 是否指的是实践生活且排除了理论生活。但正是 C. D. C. 里夫 (Reeve) 指出的, “亚里士多德允许研究自身是一种行为或实践 (《政治学》. 1325b16-21)” (1992, 第127页)。*Praktikē* 在这儿应该指行为或活动。功能讨论应该包括人类理性在全部应用范围中的活动, 即, 既是理论的又有实践的活动。

另一个将思辨与功能论证分开的理由是, 当亚里士多德寻求为人类功能定位时, 他说, “我们寻找对人而言特别 (*idion*) 的东西” (1098a1)。有人认为因为思辨是神圣的且同神共享, 它就不是特别属于人的, 也就不是人的功能。这种观点被惠廷 (J. Whiting) 质疑。她指出根据《论题篇》I. 4 (1016b19 - 20), 特别用于功能讨论表本质 [《亚里士多德的功能论: 一个辩护》 (“*Aristotle's Function Argument: A Defense*”, *Ancient Philosophy*, vol. 8, 1988, p. 37)。我认为她是正确的, 就一个事物的功能和本质的概念关系来看, “此物的存在取决于它的功能” (《气象学》, 390a10)。亚里士多德毫不含糊地表明, 理智, 即思辨活动, 是人类本质的一部分: “它 (*nous*, 灵魂) 也是每个人自身, 因为它是人较有权威的, 较好的部分” (1178b1 - 2), “*nous* 比任何其它部分更是人” (1178b8)。

更重要的是, 第10卷第7节第一句话是: “如果幸福是合乎德性行动, 有理由相信, 它所合乎的是最高的德性。”这说明亚里士多德是在功能论的基础上得出思辨是首要的幸福。

- ⑮ 1140b11 - 20, 1144a8 - 9, 1144a30 - 31, 1145a5 - 6, 1151a15 - 9。
- ⑯ 在这一点上, A. 麦金太尔很正确, 实践理性必定是植根于历史与社会的正义中的, 我们必须问“谁之正义” [《谁之正义, 何种合理性》 (*Who's Justice, Which Rationality*, London: Duckworth,

1988), 第7页]。

- ⑰ 1177a14, 1177a16, 1177b28, 1179a26。
- ⑱ 这方面我的部分观点见于《亚里士多德的幸福标准》, “理性与幸福: 从古代到中世纪早期”会议论文, 布法罗 (Buffalo) 大学, 2000年9月。对这两种幸福观的心理学基础的讨论可见于 J. 库珀, 1975, 第3章。他说, 亚里士多德的区分来自他在《论灵魂》中对两类灵魂的区分。对应于道德生活的是灵魂的二元论概念, 对应于思辨生活的是理智论, 理智与肉体分开, 是真正的自己。惠廷 (Whiting) 反驳了他的观点 (1986), 认为亚里士多德从未将人事实上等同于理智。正如这篇文章提出的, 如果《伦理学》的真正目标是心灵的幸福, 则 J. 库珀的观点可以保留。当亚里士多德将智力的思辨同幸福联系在一起时, 他从未谈及实际的真实可过的生活, 而只讨论灵魂的活动。
- ⑲ 1097b8 - 11, 1162a17 - 9; 1169b18 - 19; 《政治学》1253a1ff; 1278b17 - 21; 《优台谟伦理学》1242a22 - 7。
- ⑳ A. 麦金太尔也注意到 “在亚里士多德将人视为本质上是政治的和他将人视为本质上是形而上学的这两种观念之间有一种对立” (《德性之后》 *After Virtue*, Duckworth, 1985年第二版, 第158页)。
- ㉑ 1140b7, 1139b3 - 4; 参见: 1143b22, 1144a12。
- ㉒ 见 A. 肯尼 (Antony Kenny) 在注①引述的评论。甚至 J. 库珀, 虽然他明白思辨是独特的亚里士多德式的东西, 亦认为 “这一学说今天的哲学家不太可能发现有太大用处了” (第212页)。
- ㉓ 支持这一区别的重要著作的名单可见 R. 路登 (R. Loudon): 《德性与道德理论》 (*Morality and Moral Theory*, New York: Oxford University Press, 1992), 第163页, 注1。
- ㉔ 问题是关于 “有创造力的艺术家, 为了能过那种他认为能使他追求艺术的生活, 他摆脱了人们对他明确而迫切的要求”。[(B. 威廉姆斯: 《道德幸运》, (*Moral Luck*, Cambridge University Press), 1981, 第22页]。
- (Jiyuan Yu, “Aristotle on Eudemonia: After Plato's Republic”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 18, No. 2, April 2001, 责任编辑: 张敏敏)