

• 外国哲学 •

意志的缺席

——对古典希腊道德心理学的批评

聂 敏 里

【摘 要】无论是在柏拉图那里还是在亚里士多德那里，在他们颇具代表性的灵魂二分或三分学说中均没有意志概念的位置。我们可以说，在古典希腊道德心理学中并不存在着一个意志概念。而当我们进一步考察与意志概念相关的行为道德责任问题，特别是考察亚里士多德的自愿与不自愿概念时，我们可以发现欲望和理性二元结构是古典希腊道德心理学解释行为道德责任的主要思想资源，在这样的一个结构中意志概念是缺席的。赖尔与威廉斯等人所代表的极端观点认为，没有意志概念的古希腊道德心理学比有意志概念的现代道德心理学在解释与说明人的行为上可能更为成功。这种观点值得商榷，意志概念不是一个心理官能和心理活动的概念，而是同行为的主体性相关。古典希腊道德心理学在根本上是一种自然主义行为心理学，它所根本缺失的恰恰是行为的道德责任概念。

【关键词】道德心理学 意志 自愿 道德责任 主体行为 自然行为

【中图分类号】B502.233

一个众所周知的事实是，无论是在柏拉图灵魂三分的学说中，还是在亚里士多德灵魂二分的学说中，我们都找不到一个与意志相对应的概念。

柏拉图灵魂三分学说最典型的体现是在《理想国》第四卷中。^①在那里，柏拉图根据“同一事物以其自身的同一部分对同一事情不能同时做相反的活动”（οὐ τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμα τάναντία πράττει）（439B）这一原则，将人的灵魂分成三个部分，这就是理性（λογιστικόν, reason）、激情（θυμοειδές, spirit）和欲望（ἐπιθυμητικόν, appetite）。显然，在这个三分的灵魂模式中，没有人试图将其中的激情看作是意志的对应物。因为，我们翻译为“激情”的这个希腊词θυμοειδές来自于希腊词θυμός，这个词在荷马那里就已经与情感、特别是导致勇猛行动的情感联系在一起了。（cf. Dihle, pp. 25, 26, 27）而在《理想国》的语境中，特别是第四卷的语境中，一个明显事实就是，θυμοειδές或θυμός是与各种形式的愤怒联系在一起。（cf. Cooper, p. 12

① 除此之外，当然还有《理想国》第九卷580D以下，第十卷611B-612A，《斐德罗篇》246A以下，《蒂迈欧篇》65A以下，等等，也都提到或论及灵魂的三分。

ff.) 而且,柏拉图还特别强调,作为愤怒,它总是站在理性一边,而从不会站在欲望一边。(440B、E) 随着讨论的展开,我们也知道,最终,灵魂的这个部分与勇敢这个个人品质建立起了紧密的联系,并被对应到城邦护卫者身上(441D以下)。所以,如果在我们自己所熟悉的心理学概念中为柏拉图的灵魂三分学说寻找对应物,那么,或许,我们能够找到的是知、情、欲的三分,而绝不是理性、意志、欲望的三分。在柏拉图那里并没有意志这个概念的地位。

在亚里士多德那里,情况似乎稍嫌复杂。因为在《论灵魂》第二卷中,当他按照功能原则来对一般而言的灵魂进行划分时,他甚至把灵魂分成四个、五个甚或六个部分(μέρη)①。例如,在《论灵魂》II. 2, 413a24以下,他提到了理智、感觉、位移、营养和生灭;在《论灵魂》II. 2, 413b12以下,他提到了营养、感觉、思维和运动;在《论灵魂》II. 3, 414a31以下,他提到了营养、欲求、感觉、位移、思维,而且在欲求的下面他又划分了三个部分:欲望(ἐπιθυμία)、激情(θυμός)、愿望(βούλησις),在感觉的后面他又补充了需要以后来详加讨论的想象(φαντασία)。而且,仅仅是在这个基础上,他才又结合他的生物学的分类,使得这些灵魂的功能或部分与植物、动物、人建立起非排斥性的对应关系,从而也就形成了所谓的植物性灵魂、动物性灵魂和人的灵魂的划分。(参见《论灵魂》II. 3, 415a1以下)但显然,这不是对灵魂的三个部分的划分,而是对不同种类的生物各自所具有的灵魂功能的区分。这样,如果我们就人的灵魂的划分来考察亚里士多德的观点,而且与上述柏拉图灵魂三分学说相对照,那么,我们就必须谈到在《尼各马可伦理学》中清晰呈现出来的灵魂二分学说,这也就是将人的灵魂从总体上分为有理性的(τὸ λόγον ἔχον)和无理性的(τὸ ἄλογον)两个部分。

在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德诉诸这一灵魂二分模式的地方主要有三处,它们分别是《尼各马可伦理学》第一卷第7章、第13章和第六卷第1章。在《尼各马可伦理学》第一卷第7章中,亚里士多德这样说:

活着显然甚至对于植物也是共同的,但所寻求的是特殊的东西;因此营养和生长的生命应当放到一边。接下来的可能就是感觉的生命;但甚至它也显然共同于马、牛和一切动物。剩下的就是灵魂的有理性的部分的实践的生命,其中一者是由于服从于理性,另一者是由于有理性并且进行思维。(1097b35 - 1098a5)

这段话与《论灵魂》第二卷中灵魂划分理论的相关性当然是十分明显的,也就是说,亚里士多德仍然基于那个总体生物学视野下的灵魂观来考察灵魂的功能划分问题。但是,值得注意的是,由于在伦理学语境下寻求的是人所特有的灵魂功能,因此,当把那些属于一般生物学意义上的营养、生长和感觉的灵魂功能撇开之后,亚里士多德便聚焦到了灵魂的这样两个部分,这就是服从于理性的部分和有理性并且进行思维的部分,很显然,前者实际上指的就是人的灵魂的无理性的部分,这也就是欲望,而后者则当然是指有理性的部分,也就是种种理智德性。(cf. Irwin, p. 184)

如果说将人的灵魂划分成为有理性的部分和无理性的部分在《尼各马可伦理学》第一卷第7章中还需要我们通过推论得出,并且意思也并非如我们所希望的那样明确,那么,《尼各马可伦理学》第一卷第13章却是亚里士多德提出灵魂二分学说最明确的地方,在那里,他不仅针对人的灵魂来做这一划分,而且还将这一划分甚至扩大到了一般灵魂学说的范围。他是这样说的:

① 这当然是就不同的功能(δύναμις)而言的,但是,亚里士多德显然也不拒绝“部分”的用法。例如,《论灵魂》II. 2, 413b8 - 9 “营养的能力我是指甚至植物也分有的灵魂的那样的部分”;《论灵魂》II. 2, 413b13 - 15 “究竟它们每一个都是一个灵魂还是灵魂的一个部分,如果是部分,究竟它们只是在定义上可分离的还是也在处所上”;《论灵魂》II. 2, 413b28 - 29 “由此灵魂的其余部分显然不是可分离的”。

关于灵魂甚至在那些外传的学说中也充分地讲了一些，而且应当利用它们；例如，其中一个是无理性的部分，而另一个是有理性的部分。……无理性的部分中一者看来是共同具有的并且是植物性的，我是指营养和生长的原因；……因此，它的德性显然就是共同的，而不是人的；……应当将营养的部分撇在一边，既然它原本不属于人的德性。但看起来灵魂还有另一种本性是无理性的，尽管它以某种方式分有理性。……显然，甚至无理性的部分也是双重的；因为植物性的部分绝不共有理性，但欲望性的部分以及一般而言的欲求则以某种方式分有理性，就它是倾听理性并且服从于理性的而言……如果应当说甚至这个部分也有理性，那么，甚至有理性的部分也是双重的，一者严格地、在其自身之中地具有理性，另一者就像可以听从父亲那样具有理性。（1102a28 - 1103a4）

这样，很清楚，亚里士多德在这里不仅明确提出了灵魂有理性部分和无理性部分二分的学说，而且甚至还把植物性灵魂也纳入了其中。从而，在他看来，无理性灵魂包括两个部分，一个是植物性灵魂，也就是营养和生长的原因，一个是动物性灵魂，也就是欲望性部分以及一般而言的欲求。但作为人的欲求，它和动物欲求的区别在于，它以某种方式分有理性，亦即，它可以倾听理性并且服从于理性。从而，在某种意义上，我们也可以说有理性灵魂也有两个部分，这就是专主理性思维的部分和能够服从理性的部分。这显然是就人的欲求的特殊性而言的。（cf. Irwin, pp. 184, 192）但无论如何，在《尼各马可伦理学》第一卷第13章中我们清晰地看到了亚里士多德灵魂二分的学说。

《尼各马可伦理学》第六卷第1章是对这一学说的重述，但又有所修订。亚里士多德这样说：

前面已经讲过灵魂的部分有两个，有理性的部分和无理性的部分；现在关于有理性的部分应当以相同的方式来划分，就假定有理性的部分有两个，一个我们借以思考存在者中那些其本原不可以是别样的东西，另一个我们借以思考那些可以是别样的东西；因为针对在种类上不同的东西，甚至灵魂的各部分中那相对于每一种的在种类上也自然是不同的，如果认识依据某种类似和本己而从属于它们的话。就让其中一种叫做认识性的，而另一种叫做计算性的；因为筹划和计算是同一的，没有人去筹划那些不可以是别样的东西，这样，计算性的就是有理性的一个部分。（1139a5 - 15）

在这里，有所修订的就是灵魂的有理性部分。不同于前面按照倾听和服从理性而分有理性的标准，我们甚至可以把欲求也划入有理性的部分，现在，亚里士多德明确了灵魂的有理性部分的所指，这就是，它是完全理性思维意义上的，它内在两部分的差别只是认识性和计算性的差别，也就是说，是思维方式上的差别，却不含有一者由于倾听和服从另一者从而才具有理性的意思。所以，只是通过这一必要的修订，我们才能够最终明确亚里士多德灵魂二分学说的根本界定，这就是，将欲望性的部分划归灵魂的无理性的部分，而将有理性的部分严格限制在理性本身。

现在，当我们对比柏拉图的灵魂三分学说和亚里士多德的灵魂二分学说，我们会发现，它们在本质上没有区别。这不仅是由于在柏拉图那里“激情”在严格意义上也属于灵魂的无理性部分，从而，在根本上，柏拉图的灵魂三分模式实际上仍然是灵魂二分模式；（cf. Rees, pp. 112 - 118, esp. 114）^①而且是由于“激情”在亚里士多德那里并没有消失，而是被归入到了欲求的部分，是欲求的三个部

^① 里斯（D. A. Rees）不仅提供了支持将灵魂二分模式归于柏拉图的灵魂理论的古代证据，例如，Aetius, *Plac.* IV. 4. 1 和 Theodoret, *Cur. Graec. Aff.*, V. 19，而且针对“激情”特别指出“激情的要素总是处于一个模棱两可的位置……一旦人们承认理性在对欲求的统治上可以有执行力的，那么，激情要素的功能就会消失，而作为激情或愤怒的θυμός就会毫不困难地归入欲求和欲望的范围。”（Rees, p. 114）

分之一，从而亚里士多德的灵魂二分模式不是在柏拉图灵魂三分模式之外所提出的另一种关于灵魂划分的立场和观点，而是对柏拉图灵魂三分模式的修订甚或澄清。（cf. Cooper, p. 4, esp. note 2）我们看到，甚至亚里士多德本人有时候也直接把灵魂二分的模式追溯到柏拉图，例如，在《大伦理学》1128a23那里。

而狄勒（A. Dihle）对迄至古典时代之前的古希腊道德心理学的考察表明，实际上，灵魂二分模式更应当说是古希腊灵魂理论的主流和传统。例如，他这样说“对人类灵魂依据其理性的和无理性的力量……所做的划分，在哲学开始研究心理学问题之前很久对于希腊人就是熟知的。”“一般而言，早期希腊的心理学词汇与后来的哲学术语几乎是完全一样的。”（Dihle, p. 25）他针对荷马史诗中所体现的灵魂划分指出，“根据荷马的人类学，趋向行动的冲动可以直接从计划或思虑中产生，也可以从愤怒、恐惧或憎恨之类的情感中产生。它们也可以是理性和情感二者共同的结果，因为在一个危机情形下所做的紧张的思虑对理智和情感状态都产生了影响”。（ibid., p. 26）由此，他得出结论，“简言之，传统希腊心理学的要素在荷马那里已经得到充分发展，甚至无需灵魂概念的帮助。在神的规则所设置的界限内，人被看成按照他自己的理性和无理性的力量在行动”。（ibid.）

但狄勒据此所做的一个重要观察却是，在这样一个传统深厚的古希腊灵魂二分模式中我们找不到意志的位置。他这样说“实际行动的实施很大程度上依赖于从无理性力量中取得的能量。它们可以被做计划的理智所释放和指引，后者以此方式产生了它自己的θυμός。……根本不需要一个居间的意志，行动可以直接依赖于它，对人的行为的任何道德判断可以最终诉诸于它。道德判断首要关涉的是体现在人的行为中的理智实现。”（ibid., p. 27）他最后做出结论“根据理性和无理性力量的相互作用解释人类行为的二元心理学没有给意志概念提供任何空间，它构成了自荷马时代以降古希腊传统的主流。”（ibid.）

当我们据此回到亚里士多德灵魂二分理论，我们必须承认，灵魂无理性部分和有理性部分的二元结构，对于人的灵魂来说，实际上就是欲望和理性的二元结构，其中当然没有意志的位置。而且与苏格拉底单纯强调理性在行为中的决定力量不同，也与柏拉图在行为的多种决定力量中强调理性的最终决定力量不同，（cf. Cooper; Frede, pp. 21 - 22）亚里士多德更好地将理性的决定力量渗透到欲望之中，从而，虽然行动在根本上受理性支配，却又是通过欲望来发动的，理性最终通过欲望实现自己对行为的指令。但不管怎样，在这里，我们可以清楚地看到，行为并不需要意志，仅仅欲望和理性就够了。所以，弗雷德（F. Frede）这样说“假定古希腊人必定始终都认为人是有自由意志的，这在今天看来确实令人感到震惊。因为，如果我们观看从荷马以降的古希腊文献，一直到亚里士多德之后很久，我们找不到任何对自由意志指称的痕迹，更不用说对它的提及了。”（Frede, p. 2）

二

但是，我们虽然在柏拉图和亚里士多德的灵魂划分学说中找不到意志概念的位置，这却不等于说他们没有处理过或思考过在我们看来与意志概念有关的道德行为现象。

我们知道，在道德行为中，与意志概念直接相关的就是行为责任的认定。狄勒这样说“迟至公元前七世纪，希腊人在他们的司法审判的施行中头一次学会考虑故意杀人和过失杀人之间的区别。从那个时代往后，在刑法、民法和法律理论中意图的问题从未停止过被讨论。”（Dihle, p. 31）因此，即便是从这一简单的历史事实出发，我们也可以判断，尽管古典希腊道德心理学一直都缺少意志的概念，但是，随着司法体系的成熟，即便是古典时期的希腊人也必然会涉及需要对行为责任予以认定的复杂情形，而这也就是在我们看来与意志概念有关的道德行为现象。从而，问题就是，如果他们没

意志概念，他们是如何来处理这类现象的？

显然，苏格拉底的名言“无人自愿作恶”本身就提供了例证，说明他不曾企图诉诸意志概念来为一件恶行寻求责任承担者，相反，他认为这是由于人知识不足的结果，而认识的缺陷显然不能算是一个人的过失，从而，在根本上，恶行是由于无知，是一个自然错误，却不是一个有意行动。^① 类似地，德谟克利特说人加诸自身的所有苦难不来自于人的身体的自然需要，而是来自于γνώμη没有把握住正确的目的。这里的γνώμη如狄勒所分析的，就是人的一种可以直接导致行动的理智认识能力。（cf. Dihle, pp. 29 - 30）而德谟克利特的这一观点无异于是说人的一切有意或无意的恶行实际上都来源于认识不足。

所以狄勒总结道 “一当有意伤害和无意伤害之间的区分在希腊世界的大多数法律体系中成为一个共同的特征，它便通常用ἀμάρτημα和ἀγνόημα这一对术语来指示，借此无意被解释成对更好的东西的无知。这样，意图在其法律方面就被根据罪犯在他行动时对其行为的手段、目的和适用于它的司法标准所拥有的知识的数量来估量。在其行动中也许会对他加以引导的善良意志（good will）或不良意志（ill will），本来是可以撇开他对给定情境就其全部内容所拥有的知识而被加以考虑的，但在那一术语中却显然没有得到体现。”（Dihle, pp. 31 - 32）

那么，相关的问题在亚里士多德那里是怎样被处理的呢？这就涉及亚里士多德对自愿和不自愿的讨论。在《尼各马可伦理学》第三卷一开始，亚里士多德这样说：

既然德性是关于感受和行为的，并且对于那些自愿的有赞扬和责备，而对于那些不自愿的则有原谅，有时候甚至还有怜悯，因此，也许对于那些研究德性的人就必须对自愿的行为（τὸ ἐκούσιον）和不自愿的行为（τὸ ἐκούσιον）进行区分；而这甚至对于那些针对奖赏和惩罚进行立法的人也是有用的。（1109b30 - 35）

在这段话中，奖惩和立法的语境被引入进来，表明亚里士多德已经触及行为的道德责任问题，而他对此的思考是透过对自愿的行为和不自愿的行为的考察与区分来完成的。同时，他的立场与观点也十分鲜明，这就是，自愿的行为是行为人在道德上需要为之负责的行为，而不自愿的行为则是行为人在道德上不需要为之负责的行为。从而，问题的关键就是：什么是亚里士多德所说的自愿的行为？它是否像“自愿”这个词在现代语用中经常向我们表明的那样指向一个意志活动，还是别的什么？

ἐκούσια（自愿）和ἐκούσια（不自愿）这两个希腊词在传统的英译文中通常被翻译成 voluntary 和 involuntary，而 voluntary 又与拉丁语中表示“意志”的 voluntas 有着词源上的关联。voluntas 是动词 velle 的相对应的名词形式，velle 在德语中的对应词就是 wollen，在英语中的对应词则是 to will。在希腊语中与 velle、wollen、to will 相对应表示“愿望”、“想要”的希腊词是βούλεσθαι，它的名词形式是βούλησις。一旦我们做这个词源上的追溯，我们立刻就能发现，在希腊语中，βούλεσθαι或βούλησις都没有“意志”的内涵，它就像“愿望”、“想要”或英文的 to want 一样，表达的是单纯的欲求方面的需要。但是，在拉丁语中，从动词形式 velle 而来的名词 voluntas 却逐渐具有了“意志”

① 参考柏拉图《普罗泰戈拉篇》352A - 358D，尤其是以下几句 “知识就是善，并且统治人，只要一个人认识了善与恶，就不会被任何东西所支配，以至于去做任何事情而非知识所命令的事情，而是明智就足以帮助人了。”（352Q）“由于缺少知识，那些犯错的人才在对快乐和痛苦的选择上犯错……没有知识而犯错的行为是由于无知才被做的。因此，这就是屈服于快乐，这是最大的无知。”（357D-E）“无人自愿（ἐκῶν）追逐恶，或他认为是恶的事情，就像看上去的那样，想要走向他认为是恶的事情而不是善的事情，这不在人的本性之内。”（358C-D）

的内涵，就像是在英文中 to will 的名词形式 the will 表示“意志”一样。（cf. Frede, pp. 20, 25）这样，在这一变化的语境中，假如我们按照 voluntary 和 involuntary 来理解亚里士多德的 ἐκούσια 和 ἀκούσια，那么，我们会很容易认为，亚里士多德至少间接地触及了“意志”概念，他虽然没有明确提出类似于我们的“意志”概念，却确实是从意志活动的角度来处理“自愿”和“不自愿”这两种道德行为现象的。但情形真是这样吗？

在《尼各马可伦理学》第三卷中，亚里士多德首先界定的是“不自愿”。他说：

看起来不自愿的行为是那些由于强制或由于无知而发生的行为；强制的行为是本原在外的，这类本原是行为者或承受者在其中起不了任何作用的，例如，如果风或者有强权的人将他带到某处。（1109b - 1110a）

在这里，不自愿的行为被归于两类原因，这就是强制和无知。受到强制的行为是行为者在其中无能为力的行为，亚里士多德举了一阵风或者一个有强权的人把某人带到某处。显然，在这类事情中，行为者对于自己的行为处于完全不能支配的地位，这个行为确实是他的行为，但是，却不能说是由他做出的行为，而是由外物强制做出的行为。所以，对于强制的行为，界定它的关键就在于，行为的本原是在行为者自身之外。亚里士多德反复地强调了这一点（1110b2 - 4, 1110b16 - 17），以此将它与混合行为（μικτὰ πράξεις）区分开来。

相较于由于强制的行为，由于无知的行为似乎稍嫌复杂。因为，在一个方面，行为确实是由行为者自己所做，行为的本原和始点都在他自身之中，从而，它显然不属受到强制的行为。但是，在另一方面，行为者之所以做出这个行为却是由于对所做事情无知，也就是说，所做事情超出了他的知识，和他所知的恰好不同，从而，我们就不能说所做的事情是完全由他决定的，相反，由于超出他的知识，它在很大程度上并不由他支配。所以，在根本上，这也属于行为的本原和始点在行为者自身以外，因为，至少是在行为者的知识范围以外，尽管看起来行为的本原和始点是在行为者自身之中。在具体界定中，亚里士多德通过精细分辨，在排除了客观上由于无知、但主观上对所发生的事又不感到懊恼的行为（他称之为“非自愿的行为”）和由于一时无知的行为之后，就将由于无知的不自愿的行为准确地锁定在了超出一个人稳定知识范围、而主观上又感到懊恼的行为上。他并进一步对这类行为做了更细致的区分，指出它们或者是由于对所做事情无知，或者是由于对做事人的状况无知，或者是由于对使用的工具无知，等等，总之，事情总在某一个方面超出了一个人的知识，从而它的发生也就部分地处于一个人的支配范围之外，由此至少部分地不是由他支配的。

但很显然，一旦亚里士多德通过对由于强制的行为和由于无知的行为的细致分辨，将界定不自愿的行为的关键放在了行动的本原是在行动者自身之内还是之外、行动本身是否出自于行动者对它的充分认识上，那么，界定自愿的行为的关键也就相应地呈现了出来，这就是：首先，行动的本原是在行动者自身之内，其次，行动本身出自于行动者对它的充分认识。我们看到，亚里士多德正是这样来界定自愿的行为的。他说：

既然不自愿的行为是由于强制和由于无知的行为，那么，自愿的行为看起来就有可能是在其本原在知道行动所由以构成的那些具体事项的人自身之中的行为。（1111a22 - 24）

这里的关键恰恰就是两点：第一，行动的本原在行动者自身之中，第二，行动者对行动本身有充分的知识。但如果是这样，那么，当我们寻求造成自愿行为的最关键因素时，在设定了一切自愿的行为都一定是由行为者自己所做出的前提之后，行为者是否对自己所做的事情有充分的理性认知就成了最终决定行为是否自愿的关键，因为，正是行为者的理性是内在于行为者自身之中、他所做行为的本原。

但这样一来，对于亚里士多德来说，自愿行为的“自愿”所指向的就是一个理性的认识活动，凡是出自理性的行为才是真正自愿的行为。

但或许不尽然。因为，就在上面的界定之后，亚里士多德紧接着提出了另一个观点，这就是，出自欲求的行为也不能说是不自愿的。他是这样说的：

因为，也许，说由于激情或欲望的行为是不自愿的并不正确。因为，首先，其他动物中就再没有一个在自愿地行动了，小孩子们也没有了；其次，是否那些由于欲望和激情的行为没有一个是我们自愿做的，还是美好的事情是自愿做的，丑恶的事情是不自愿做的？或者这是荒唐的，既然是同一个原因？说应当欲求的事情是不自愿的也许是荒谬的；而是甚至也应当愤怒于一些事情并且欲望一些事情，例如健康和学问。而不自愿的行为看起来是痛苦的，合乎欲望的行为则是快乐的。再者，在作为不自愿上，依据推理所犯的比起依据激情所犯的有什么区别呢？因为两者都是应当避免的。而非理性的感受看来并不更少于属人的，所以甚至那些出于激情和欲望的行为也是属于人的。认定它们是不自愿的是荒谬的。（1111a24 - b4）

这样，在亚里士多德看来，自愿的行为也应当包括那些由于激情或欲望的行为，如果我们承认我们由于激情或欲望所做的美好的事情是我们自愿去做的，我们也就必须承认我们由于激情或欲望所做的丑恶的事情也是我们自愿去做的，从而，正像我们需要对我们由于认识的错误所做的错事负责一样，我们也需要对我们由于激情或欲望所做的错事负责，因为它们同样都是自愿的。

如果是这样，在亚里士多德那里，自愿的行为就同欲望和理性、而且仅仅同欲望和理性相关。在需要我们对我们的行为负责的语境下，尽管我们通常认为最终应当为行为承担责任的是意志，但对于亚里士多德来说仅仅欲望和理性就足够了，他无论是在公开的论述中还是在隐含的意思里都丝毫没有诉诸意志。他用来对行为责任进行分析的道德心理学模式仍旧是欲望 - 理性的二元模式，其间并没有一个意志作为独立的第三者发挥作用。所以，弗雷德在对亚里士多德的“自愿”和“不自愿”概念进行了分析之后这样说：“在亚里士多德那里并不存在一个意志的概念或者一个有意的概念，由此一个人可以被说成自愿地或有意地行动，不管他按照一种理性的欲望行动还是按照一种非理性的欲望行动。因此，对于亚里士多德责任也不包含意志，因为在给定方式下的任何一种形式的行为冲动对于责任都是足够的。”（Frede, p. 26）

三

对于在亚里士多德的道德心理学体系中找不到意志概念的位置这一事实，学者们有不同的解释。一种代表性的观点认为，亚里士多德实际上不仅处理了与意志概念相关的道德行为现象，而且他也有对意志概念的信念，只是没有以明确的语言将这个概念成功地提炼出来。这种观点以罗斯（W. D. Ross）为代表。例如，罗斯这样说：“过去一直有人抱怨柏拉图和亚里士多德的心理学没有明确的意志概念。亚里士多德的选择学说显然企图表达这个概念。”（罗斯，第220页）又说：“总之，我们必须说，亚里士多德也有普通人对自由意志的信念，但是他没有彻底检验这个问题，也没有完全一致地表达自己的观点。”（同上，第222页）弗雷德在他的《自由意志》一书中已经对罗斯的这个代表性观点进行了批评，指出相信我们在有些时候需要为我们的行为负责和相信这意味着我们有一个自由意志是两回事。（cf. Frede, p. 4）而我们也通过上面的分析表明，在对行为责任的认定上，亚里士多德并不曾试图追溯到一个意志概念上，对于他来说欲望和理性就够用了。

劳埃德（G. E. R. Lloyd）在他所写的《亚里士多德：他的思想的生成和结构》一书中表达了另

一个观点，这就是，亚里士多德或许没有像我们一样的意志概念，但是，这却不妨碍他在他的概念体系中同样能够成功地处理同意志相关的道德行为现象，例如道德责任的主体，因而他有他自己对意志概念的特殊理解。例如，他这样说“意志的观念是一个含混的观念。一些它在其中被使用的语境与亚里士多德想要进行的那类讨论看起来是完全无关的。但是，在意志与行为问题有关的地方，我们发现亚里士多德有一个相当复杂而微妙的理论，不仅涵盖选择的主题，而且涵盖许多相关的论题，例如自制（self-control），不自制（self-indulgence），以及自愿（voluntary）与非自愿（non-voluntary）行为的区分。”（Lloyd, pp. 228 - 229）但是，同样是如我们上面所详细分析的，亚里士多德与其说是诉诸了一个他自己特殊理解的意志概念，不如说是仍然诉诸了传统的欲望 - 理性的二元心理结构。

伯纳德·威廉斯（B. Williams）的主张则更为激进。在《羞耻与必然性》一书中，他认为古希腊关于人的行为的心理学知识已经十分充分了，从而我们不能向他们要求更多的东西，他们也不缺少什么。例如，他这样说“那些进步主义者认为缺席的‘意志’（引者按，原译为‘意愿’）究竟是什么？……至少在我看来，在荷马的世界里，有关为人的生活而行动的基本思想确实已经足够：谋划的、推断的、行为的、努力的、使自己有所作为而坚忍的能力。谁还能要求更多？”（威廉斯，第43页）“评论家们在荷马那里没有找到‘意志’（引者按，原译为‘意愿’）可能意味着一些不同的东西；而我试图表明的是，所有这些东西，只要它们能被确认，那么真相就是，要么荷马已经拥有这些东西，要么他，还有我们，最好不要它们。”（同上，第49页）因此，对于威廉斯来说，意志概念在古希腊道德心理学中的缺席不是一个问题，看起来似乎没有意志概念的古希腊道德心理学比有意志概念的现代道德心理学在解释与说明人的行为上可能更为成功。

威廉斯如此激进的主张无疑是受到赖尔在上个世纪中期对意志概念的著名研究影响和鼓励的结果。在其出版于1949年的《心的概念》一书中，赖尔开创性地运用分析哲学的逻辑检验的方法对传统的心理理论进行了分析、批判，尤其针对于笛卡尔的身心二元论范式关于人心方面的一些代表观点。他的一个总的看法是，将心理过程看成与物理过程相平行的另一种独立的存在，是犯了范畴错误。“‘存在着心理过程’与‘存在着物理过程’并不具有同样类型的含义”，“相信在心与物之间存在着一种两极的对立就是相信它们是属于同一类型的逻辑词项”（赖尔，第18页）。这就好比一位学习政治学的学生，将政体（constitution）看成是与政府的各个机构（institution）相平行的另一个机构，并且企图找到这个机构。如果说政体并不是政府的一个机构，而是有关政府各个机构相互之间的组织方式，那么，类似地，心理世界也不是与物理世界相平行的另一个世界，而是物理过程的心理素质的表现，赖尔称之为 disposition，我们也可以将它翻译为“习性”、“性状”或者“心理倾向”。因此，赖尔这样说“传统的心灵理论把‘素质’与‘运用’的‘类型不同’错误地解释为它的神秘的两叉了：不可见的心理原因和这些心理原因的可见的物理结果。”（同上，第32页）在赖尔看来，身心二元论就起源于这种基本的范畴错误。

赖尔对身心关系的这一基本看法当然是我们非常赞同的。意识并不是一种区别于物质的独立存在，但也不可以被简单地还原为物质活动，相反，它是有意识的物质活动，亦即，发展到一定阶段的物质的更高水平的活动，在这个时候，物质例如生物有机体的活动开始具有了自觉、自愿、能动的特征，如此而已。从而，正像我们不能将高级物质的存在还原为低级物质的存在，例如，将有机物的生命活动还原为无机物的机械活动，一律地用后者来取代前者，同样，我们也必须承认更高水平的生命活动形式，亦即对活动本身具有了广义的意识反应的生命活动形式，而不能用简单、低级的生命活动形式来取代它、消解它。但是，意识并不因此就成了与有机物的有形的生命活动相区别、甚至相分离的另一种独立的存在，一个在笛卡尔的身心二元论体系中的“机器中的幽灵”（同上，第10页），而

是像赖尔所说的那样，它只是可见的活动的特殊素质的表现。

尽管我们十分赞同并欣赏赖尔在《心的概念》中对以笛卡尔式的身心二元论为代表的传统心理概念的批评和解构，但是，我们却不得不指出，当赖尔把他的这一逻辑检验方法运用到意志这一传统心理概念上时，由于他对意志的理解是基于一种错误的思想传统，而他又没有一种新的、积极的、肯定的理解，从而，在他否定了意志的传统理解之后，他就想当然地认为他已经彻底消解了意志概念，使得意志概念变成了一个无用的“理论古董”（赖尔，第71页）。他的错误就在于，他把传统的理解当成了唯一可能的对意志的理解方式，从而把传统理解的虚妄当成了意志概念本身的虚妄，没有想到有可能存在着对意志的正确理解方式，也不曾试图去构想这种可能性。

按照赖尔的说法，传统对意志的理解是把意志当成一种心理官能，由此会发生一些特殊的属于意志的心理活动（同上）。从而，对于赖尔来说，意志这个概念是同一定的心理官能和一定的心理活动联系在一起。这样，当他在我们的心灵中找不到这样一个心理官能，也不能发现与之相联系的特殊心理活动时，在他看来，这也就证实了意志概念的虚妄。他这样说：“从来没有一个人这样说，上午10点钟时他在意愿这件事或那件事，或者他在正午与午饭时间之间作出了五个迅速的容易的意志活动以及二个缓慢的困难的意志活动。一个被告可以承认或否认他做了某件事，也可以承认或否认他是故意做这件事的。但他决不会承认或否认他曾意愿这件事。法官和陪审团也不需要被意志活动先于扣动扳机这样的证据所说服，这种证据理所当然决不会被提出来。小说家们会描述他们的主人公的行动、议论、姿态和怪相、白日梦、仔细考虑、疑虑不安和窘迫；但他们从来不提他们的意志活动。他们不知道该对意志活动说些什么。”（同上）在沿着这一视角做出了一系列否定性观察之后，赖尔总结说：“假如普通人从未报道过意志活动的发生，尽管根据这种理论遇到它们应当远比遇到头痛或厌烦的感受更为频繁；假如日常用语没有为它们备有非学术性的名称；假如我们不知道怎样解决关于它们的频繁性、持续时间或强度的简单问题，那么就可以公平合理地作出结论说，它们的存在不是根据经验的理由而被断定的。柏拉图和亚里士多德在他们多次细究灵魂的本性和行为的动机时从未提到过意志活动，并不是由于他们反常地忽视了日常生活中众所周知的组成部分，而是由于历史环境：他们并不了解这样一种专门的假说，对于这种假说的接受不是基于对那些幽灵似的冲动的发现，而是基于对那些幽灵似的冲动的假设。”（同上，第74页）这样，根据这种经验观察，赖尔就不仅否定了意志概念的有效性，而且还认可了在古典希腊道德心理学中意志概念的缺失的合法性。由此，当然，再到柏拉图或亚里士多德的哲学中去寻求意志概念或意志理论就被证明是一种无谓的劳作，而批评和指责柏拉图或亚里士多德的哲学中缺失意志概念也就被证明是一种无理的非难。一种没有意志概念和意志理论的道德心理学是正确的，而现代基于意志概念的道德理论则是完全的虚妄。

但正是在这里，赖尔对意志认识 and 理解的错误表现了出来。因为，意志当然既不是一种心理官能，也不是由这种根本不存在的心理官能所发出的特殊的心理活动，因而，从实证的角度来否定意志概念当然就是正确的。但是，这不等于说意志概念在人们的日常语用中就只有这样一种用法。相反，正像赖尔自己在对自愿和不自愿这类概念的探讨中所意识到的一样，意志概念的使用通常是在需要认定行为责任的情况下。（同上，第79页）事实上，只是在人们试图为一个行为的发生寻求其责任承担者的前提下，意志这个概念才得到了使用。人们固然可以错误地将它与一个在行为之前发生的表示意图或动机或决心的心理活动联系在一起，但是，人们也可以正确地将它仅仅与行为的主体性联系在一起。如果是这样，意志就不必像赖尔所批评的那样是“机器中的幽灵”的活动，也不必像赖尔所主张的那样是行为的“一种天然倾向”，“这种倾向的运用在于抓住任务不放；也就是在于不为所阻或不被转移”（同上，第84页），也即仅仅是行为的一种特殊素质，相反，它可以指向行为的主体特

征,表明行为是一个主体行为,而不是一个单纯的自然行为。

恐怕正是意志概念的这层内涵是赖尔没有想到的。因为,赖尔在《心的概念》中的理论立场实际上是一种自然主义的行为心理学,也就是说,他将人的行为视为一系列自然行为,它们有各种各样的表现方式,从而在可见的肢体的物理动作之外,也就自然地蕴含着各种心理的特殊禀赋或倾向。但是,意志和与意志相关的行为所体现的恰恰不是人的行为的一种自然倾向,而是一种与人的自然冲动相对抗的行为倾向。出自意志的行为往往是一种需要通过巨大努力和克制才能完成的行为,它以这种与人的自然冲动、自然欲望剧烈冲突的特征鲜明地表明了行为的主体性质。我们当然不能像观察一种行为一样来观察行为的这种主体性质,但我们也不能否认行为可以有这样的主体性质,它和出自自然欲求、自然习俗、自然理性的行为有着显著差别。所有这样一些行为都是自然行为,但却可以有与之不同的出自意志的人的主体行为。在《实践理性批判》中,康德所做的一个重要理论工作就是把人的出自自由意志的主体行为与人的种种自然行为区别开来,并且把它当成考察人的行为的道德性的前提和基础。换言之,意志是行为的道德前提。一个行为只有是出自意志的,才是道德或不道德的。所以,意志构成了道德的基础。康德在《实践理性批判》中并没有进行一种伦理学研究,而是在为人类的道德行为进行奠基。它是形而上学性质的。而就道德行为就是人的行为而言,他也就是在为人的行为奠基。他告诉我们,什么样的行为才是人的行为。

赖尔从自然主义行为心理学的立场来对意志概念进行分析,从而,由于观察不到意志活动这种特殊的心理活动,他也就倾向于取消意志概念。但事实上意志概念更多地是从行动的责任主体的角度来讲的,只是由于我们成为我们行动的原因,从而,我们才需要为我们的行动负责,而为我们的行动提供这个原因并且承担这种责任的不是别的什么,就是我们的意志,它在政治的、法的意义上同时也就是权利主体自身。所以,意志概念首先是一个政治学的、社会学的概念,然后才是一个心理学的概念。只是由于需要为我们的行动寻求一个承担社会责任的主体,才产生了意志这样一个概念。但是,赖尔由于只是从心理学的角度、从行为动机的角度来理解意志概念,完全忽略了意志概念的政治学、社会学的语境,从而也就不可能正确地把握意志概念的历史起源。

事实上,正像赖尔正确指出的那样,意志是一个“人为的概念”,它是由理论家们发明出来的概念(参见赖尔,第70、73页; cf. Frede, pp. 2-3),它的起源正像研究者们一般认同的那样可以追溯到希腊化时期,尤其是斯多亚学派那里。(cf. Frede)但是,理论家们发明意志这个概念不是非法的,他们首先不是打算用它来表明一种特殊的心理活动,相反,他们是要用它来表明行动的责任主体。只是当我们需要区分一些行动是行为者需要为之负责的、一些行动是行为者不需要为之负责的时候,意志这个概念才被发明出来。从而,意志概念是和行为的主体性紧密联系在一起。如果说人的行为表现出一种自觉、自愿、高度能动的主体性特征不是与生俱来的,而是有着一个历史形成的过程,那么,正像主体性的发现和确立是一个从古代晚期逐渐开始、直到近代早期才最终得以确立的历史事实一样,意志也经历了一个类似的发现和确立的历史过程。

四

只是在我们做出了上述分析之后,我们最终才来到了一个真正困难因而必须予以解决的问题上,这就是:古典希腊道德心理学欲望-理性的二元结构真地能够像赖尔、威廉斯等人所主张的那样,尽管没有意志概念,但也同样能够成功地解释行为责任吗?

因为,对于今天的研究者们,问题争论的焦点不在于古典希腊道德心理学是否有意志概念,而是在于一种完善的道德心理学理论是否一定需要意志这个概念。赖尔在《心的概念》中对意志概念的解构至

少缓解了部分学者在这个问题上的焦虑，学者们现在似乎更能坦然地面对古典希腊道德心理学中意志概念的缺席，更有信心地去谈论例如亚里士多德的伦理学体系如何不依靠意志概念成功地解释了人的行为责任。

这方面的一个典型例子就是安东尼·肯尼（A. Kenny）的《亚里士多德的意志理论》一书。这部以“亚里士多德的意志理论”为书名的著作实际上所反映的正是学者们在亚里士多德的体系中寻找意志概念的焦虑被释放后的理论研究倾向。在该书的“导论”中，肯尼这样说“在我们自己的时代，这个意志和自由的概念已经遭到了诸如赖尔和维特根斯坦之流的哲学家的决定性批判。接受这个学派批判的哲学家们已经尝试重新构造一个有关人类行动来源的哲学理论，它将避免包含在现代哲学传统那为人所熟知的理论中的各种思想混乱。”（Kenny, pp. vii - viii）因此，这本书虽然令人误导地以“亚里士多德的意志理论”为书名，但实际上它并不尝试去寻求亚里士多德伦理学中的意志概念或意志理论，相反，它诉诸意志以外的因素来构造人类行动的动力机制，这就是能力（ability）、欲望（desire）和信念（belief），它们分别对应于亚里士多德体系中的自愿（voluntariness）概念、意图（intentionality）概念和理性（rationality）概念。他这样说“在我看来，对自愿的研究将对行动和能力之间关系的探究作为它的主要着力点；对意图的研究将主要关注展示行动的目的论及其与欲望和目标的关系；对实践理性的研究将展示实践信念和行动之间的关系。”（ibid., p. viii）肯尼的整本书就是以这三个方面的研究来结构的。从而，意志在亚里士多德思想体系中缺席的问题，对于肯尼就是一个完全不存在的问题和被消解的问题。一个缺少意志概念的道德心理学体系能够同样成功地、甚至更为成功地说明人的道德行动的种种问题。因此，在这些学者看来，在亚里士多德的体系中去寻求意志概念是愚蠢的，而批评亚里士多德的体系缺少意志概念也同样是愚蠢的，甚至意志概念本身就是一个愚蠢的现代发明，尽管它可以一直追溯到古代晚期。

意志概念是否是一个无效因而不合法的概念，我们在上面针对赖尔观点的分析中已经指明了。这就是，它是和行动的责任主体紧密相关的概念，而首先不是一个心理官能和心理活动的概念，从心理官能和心理活动的角度去探寻意志概念并且消解意志概念，本身就是行进在一条错误的路径上。意志概念所标示的只是行动的主体性质，表明它不是一个纯自然的、因而人无需为之负责的行动。只是在需要为这样一个行动寻求一个主体承担者的前提下，也就是说，在行动的主体性逐渐被人们意识到的情况下，意志这个概念才被发明了出来。它确实首先是一个哲学概念，然后才成为一个被日常语言接受的概念，但它并不因此就是一个不合法的概念。（cf. Frede, p. 3, p. 7 ff.）^①

这样，需要我们真正研究的是，一个缺少了意志概念的道德心理学体系是否真地能够成功地解释行动责任，因为意志概念正是首先出现在讨论行动责任的语境中。我们仍旧要以亚里士多德的伦理学作为分析的对象，所聚焦的文本仍旧是《尼各马可伦理学》第三卷。我们在下面要依次指出：第一，亚里士多德的行动责任理论仍旧是理性主义的行动责任理论，从而，尽管他也强调了欲望作为行动的

① 尤其是这一段话“让我们假定，事实是，至少有时候当我们做某事时，我们要对我们正在做的事情负责，因为没有任何东西或者任何人迫使我们以此方式行动；相反，我们自己欲求甚或选择或决定以此方式行动。让我们也十分合理地假定，这是希腊人一直以来所相信的。它当然也是亚里士多德当成事实的东西。自由意志的概念最初在一个具体理论亦即晚期斯多亚学派理论的语境中、以一种专属于这一理论的方式被引入进来以说明这一预设的事实。但是，一旦这个概念被引入进斯多亚学派，竞争的理论，这要么是漫步学派的，要么是柏拉图学派的，就发展了他们自己的自由意志概念的版本，与他们的总体理论相适应。事实上，它是一个也被基督徒们迫切地接受的概念。而且在很大程度上由于主流基督教的影响，它逐渐成为一个以这个或那个版本获得最普遍的接受的概念。人们，无论是斯多亚学派、柏拉图学派还是主流基督教的追随者，非常一般地认同于一个自由意志的信念。即便他们自己不能对自由意志是什么给出一个理论的说明，他们也信赖可以获得这样一个说明。”（Frede, p. 3）

动机，但是，真正需要为欲望引起的行动负责的却仍旧是理性，这样，苏格拉底“无人自愿作恶”命题在行动责任问题上的理论困境仍旧有可能摆在亚里士多德面前；第二，即便亚里士多德能够成功地让理性成为行动责任的承担者，一个人是否真地应当为自己理性认识的错误所导致的错误行动负责，这仍旧是一个难以决断的问题，因为，根本上说来，人的认识难以避免错误，从而认识上的错误引起的错误行动仍然可以通过最终诉诸人的认识的自然缺陷而被免责；第三，在古典希腊哲学自然目的论的框架下，一个正确的行动就是一个合乎人的自然本性的行动，从而，即便假定了人的完善的理性知识的可能性，由它所引起的行动也只是按照人的自然本性而行动，这里仍然没有行动的主体及行动主体的道德责任。

我们先来说第一个问题。在前面我们已经指出，与苏格拉底的完全理性主义的行为动机理论不同，柏拉图和亚里士多德都肯定了欲望作为独立于理性之外的行动的另一个动机来源。（cf. Frede, p. 2; Cooper, pp. 3-4）因此，就自愿的行动而言，亚里士多德特别指出，不是仅仅出自理性的行动是自愿的，而且出自欲望的行动也是自愿的。但是，是否因此欲望就可以独立地为一定的行动承担责任呢？我们看到，恰恰在这里，亚里士多德表现出他一贯的理性主义立场，即，欲望要合乎理性而行动，从而，出自欲望的自愿的行动，当它是合乎理性的行动时，就是值得赞扬的行动，当它是不合乎理性的行动时，就是需要责备的行动。但是，在这里受到责备的不是欲望，而是理性，因为理性没有起到预先说服、劝导和规训欲望的作用，这才致使欲望不合乎理性而行动。在《尼各马可伦理学》第三卷第5章中，亚里士多德便触及了这个问题。例如，在1114a4-13中，他这样说：

但是也许他就是这样一种不专心致志的人。但对于成为这样的人这些人本身就是原因，因为他们漫不经心地生活，而对于是不正义的人或放纵的人亦然，因为他们有些做邪恶之事，有些在纵酒和这一类的事情中消磨时间；因为在每一类事情上的活动造成了这一类的人。这从那些为了任何竞赛或活动而训练的人来看是显然的；因为他们不断地活动锻炼。因此，对于一个完全没有感觉的人，才不知道各种品质从在每一类事情上的活动中产生；但如果一个人不是不知道而做了他将因此而是不正义的事情，他就有可能是自愿不正义的。

这就表明，那些由于欲望的放纵而导致的恶行，其原因不在于欲望本身，而仍旧在于理性，是理性没有预先起到规训欲望的作用，才导致了一个人欲望的放纵而没有节制。（cf. Lloyd, p. 231; Frede, pp. 23-24, 25）而在《尼各马可伦理学》第七卷对不自制问题的讨论中，这一点表现得更加明显。因为，欲望的不自制归根结底是因为理性知识不充分，只是由于理性在实践三段论的小前提下缺少知识，才导致欲望在具体事情上不受理性支配而成为行动的原因。这就充分证明，尽管出自欲望的行动也属于自愿的行动，但需要为这个行动负责的仍旧是理性。理性认识的充分导致了欲望合于理性而行动，而理性认识的不充分则导致了欲望不合于理性而行动，做出不自制的行为。

但是，如果在欲望和理性双重行为动机中对亚里士多德来说最终起主导和决定作用的仍旧是理性，那么，亚里士多德仍将不得不面对苏格拉底“无人自愿作恶”这一命题在解释行为责任上的理论困难。因为，如果无人自愿作恶，也就无人自愿行善了。如果作恶是不自愿的，行善也就是不自愿的。如果作恶不存在责任主体，行善也就不存在责任主体。因为，在这里，导致作恶和行善的是同一个力量，这就是理性。如果由于理性认识的错误而引起的错误行动可以说是不自愿的，那么，由于理性认识的正确而引起的正确行动也同样可以说是不自愿的。因为，作恶和行善如果不是由同一个责任主体来承担，这就是荒谬的。从而，“无人自愿作恶”这个命题的理论困难不在于它取消了恶的行动的责任，而在于它根本取消了一切行动的责任，而这又归因于它在行为动机上理性主义决定论立场，

归因于它将行动最终诉诸理性、诉诸理性认识的正确与否，而不是一个行动的主体。因此，尽管亚里士多德也承认出自欲望的行动属于自愿的行动，但是，当亚里士多德将出自欲望的错误的行动归因于理性教育的缺失，他同样无法避免可能存在的在行动责任主体缺失方面的指责。

我们接下来看第二个问题。因为，亚里士多德当然不会轻易屈服于这一指责。在《尼各马可伦理学》第三卷第5章中，他这样说：

说“无人自愿邪恶，也无人不自愿有福”，看来前一句是错的，而后一句是真的；因为无人不自愿是有福的，但邪恶却是自愿的；否则，我们就必须反驳刚才已经说过的话，否定人是产生行为的本原，就像他也是产生孩子的本原。如果这些是显然的，而且除开那些在我们之中的本原以外我们不能上溯到其他的本原，那么，那些其本原在我们之中的事情，甚至它们也取决于我们和是自愿的事情。(1113b14 - 22)

这就表明，对于亚里士多德来说，即便诉诸行为动机的理性主义决定论原则，也不能够取消行为责任的问题，相反，凡是取决于我们的行为都是我们需要为之负责的行为，从而，幸福是自愿的，邪恶也是自愿的。但是，这只代表亚里士多德相较于苏格拉底直面了行为责任的问题，却不代表他像我们一样让意志作为行为责任的承担者。因为，对于亚里士多德来说，之所以说一个人自愿邪恶，不是说他意志选择作恶，而是说他的理性本来有足够的分辨什么是善的和恶的，却没有充分地做到这一点，从而导致恶行的产生。这样，如果出自理性充分认识的正确行为是自愿的，那么，出自理性不充分认识的错误行为也是自愿的，对于前者和对于后者，都需要由理性来承担责任。因此，很明显，在亚里士多德这里，自愿行为的责任承担者不是意志，而是理性。亚里士多德后面的一段话就说明了这一点：

而且立法者们也对无知本身进行惩罚，如果一个人看来是无知的原因；例如对于醉汉是双倍的惩罚，因为本原在自身之中，因为他有能力不喝醉，而这就是他无知的原因。而且对于那些对法律上的某件事情无知的人们，这些事情他们应该知道而且并不是困难的，立法者们也进行惩罚。类似地甚至在其他那些由于粗心大意而看起来无知的事情上，因为在这些事情上不无知是可能的；因为人们有能力专心致志。(1114b30 - a4)

这样，不是所有出于无知的行为在亚里士多德看来都属于不自愿的行为，相反，有一些出于无知的行为属于自愿的行为，这就是那些理性“本来应该知道而且并不是困难的”事情，对于这些事情，亚里士多德认为，一个人应当承担责任，但是，显然，承担责任的主体并不是意志，而是理性。理性没有尽到应该认识之责，所以，理性应当为由此造成的行为的错误负责。这样，亚里士多德似乎避免了苏格拉底“无人自愿作恶”命题中行为责任承担者缺失的难题。这就是，并不是所有出于无知的恶行都是可原谅、甚至同情的不自愿的行为，而是有一些出于无知的恶行是不可原谅、也不可同情的自愿的行为，因为，“在这些事情上不无知是可能的”，理性需要为此承担责任。

但是，正是在这里有两点是可以质疑的。首先，出于无知的不自愿的行为和出于无知的自愿的行为之间是否存在着清楚的界线？人是理性的动物，但更重要的是，人是不完善的理性的动物。从而，正像有知识是人的一个特质一样，无知也是人的一个特质。我们不能说动物是智慧的，但我们可以说人是智慧的；我们不能说动物是愚蠢的，但我们可以说人是愚蠢的。从而，认识上犯错是没有人能够避免的。如果我们把行为的恶全部归结于认识的错误，那么，我们也就很容易为行为的恶减轻、甚至豁免罪责。因为，人难免会认识犯错嘛！即便那些本来可以认识到、却没有认识到的恶行，也可以解

释成是无心之失或疏于教育，从而，也同样很难说行为人应当为此承担责任。^①实际上，只有当意志作为行为的责任主体的地位被凸显出来，即，它是行为的真正主体，它与人的自然倾向相对抗时，我们才能真正有意义地谈论一个人的行为责任的问题，即便这是他的无心之失、甚或完全出于无知。因为，在这里，我们总要就意志在其主观责任方面的种种表现进行考量。

其次，可能更关键的问题在于，如果行为责任的最终承担者是理性，那么，行为责任的问题实际上就由一个道德问题转化为一个认识问题，但行为的认识问题和行为的道德问题显然不是一个问题，而认识错误和道德错误也显然不是同一类性质的错误。一个人由于粗心大意或心不在焉做错了一件事，这和一个人有意做错一件事并不相同。一个人由于不懂法而犯罪，这和一个人知法而犯罪也显然不同。从而，将行为的道德错误归结于认识错误或许没有取消行为的责任，但却取消了行为责任的道德属性。它将一个人本来道德上需要担责的行为变成了一个人无需在道德上担责的行为，它或者是可以原谅的，或者是需要责备的，但都和道德上的恶性质不同，因为，认识上的错误当然和道德上的恶不是一回事。因此，当亚里士多德在其欲望-理性的二元结构中将行为的道德责任最终归结于理性，他也就无异于将行为的道德责任归于了一个错误的责任承担者，而问题的性质也就发生了不易察觉的变化。这当然是由于在他的道德心理学体系中根本缺失了意志作为责任主体的缘故。

现在，我们来谈第三个问题。假设人在理论上是完全理性的存在，也就是说，在理论上他没有属于人的认识的固有局限性，从而，他不仅能够充分认识他的行为的目的，而且对于行为得以实施的各种条件也有充分的知识，由此，他行为上的恶不再能够由于归因于他的无知而被免责，也不再能够因为同由于无知的不自愿行为难以区分而得到辩解，而是就在于他没有尽到充分地运用他的理性认识能力的责任，而只要他尽到这一责任，他就一定能够做出完全符合自然和城邦本性的行为，也就是说，成为一个具有完满德性的人。显然，这就是苏格拉底“德性即知识”命题所内涵的古典希腊理性主义道德理想，当然，是仅仅属于少数人（哲人）、而不是大多数人（民众）的理想。它不仅预设了一个光辉的理性人格形象，即，一个完全理性的道德的人，而且也设定了行为的道德责任应当由理性来全权负责。所以，我们看到，在《尼各马可伦理学》第三卷中，按照最严格的行为标准，只有出自于理性选择的自愿的正确行动才是真正有德性的行动，在这里，理性选择是最关键的因素，仅仅正确的行动或者自愿的行动都不能保证行动是严格意义上有德性的。（cf. Frede, p. 26）因为，一个人可以受强迫地做出有德性的行动，一个人也可以由于长期教养和习惯而自愿地做出有德性的行动，但是，这都有可能并非出自他本人的选择，从而，不是真正有德性的行动。但是，是否这样一来，行动的道德责任问题在古典希腊道德心理学中不诉诸意志概念就被完满解决了呢？

我们说，恰恰是在对一个完满理性道德人格的行为模式的设想中，人的行为的道德属性被取消了，因为，这时，人成为一个完全依照自然行事的人，他的行为是纯粹的自然行为，理性所起到的作用只是帮助他圆满地实现这一目标，亦即，使行为完全合乎自然。但显然，这里剩下的就只有自然，而不再有道德，尽管在理想的层面上它可以满足自然意义上的幸福的所有指标。因此，这里，我们就涉及了自然和道德的严格区分。自然的就不是道德的，道德的就不是自然的，自然的可以是合目的的，但是，它并不因此就是道德的，道德另有其基础，这个基础不是别的，就是意志。只有出自意

^① 劳埃德提出了这样一个有趣的问题：“对于亚里士多德的理论，还有一个问题在于从童年的不责任到成年的责任的转换。我们可以问，如果童年时的训练在形成伦理德性或邪恶上意义重大，而我们自己又对我们所接受的训练是不责任的，那么，我们怎么能够被认为对我们所成为的那种人是要充分负责的呢？”（Lloyd, p. 234）同样的道理，一个理性品质上有缺陷的人又如何能够为他的理性品质上的缺陷负责呢？

志——自由意志——的行为才是道德的，或者说，才是可以谈论其道德价值的，而一个无意志的、纯粹自然的行为系统不具有任何道德价值。

显然，在这里，我们所谈论的就是与德性伦理学传统相对的康德的义务伦理学。德性伦理学的旨归是幸福，义务伦理学的核心却是责任。只有在有责任的地方才有行为的道德性可谈，而责任最终要落实到行为的主体性上，这就是人的自由意志。亚里士多德的伦理学触及了责任问题，但是，由于它找不到责任落实的那个主体，亦即意志，因此，它最终只能诉诸对责任问题的一个自然主义的解答，这就是对人的自然欲望进行规训和调整的合乎自然的理性，但在这里就没有人的行为的主体性，只有人的自然行为，人是作为一个自然行为人理解的。这就是体现在亚里士多德伦理学中的古典道德哲学的根本问题。德性伦理学或许可以成就一个人的幸福的一生，但是，义务伦理学首要成就的却是一个人的负责任的一生。对于义务伦理学来说，义务优先于幸福，义务是道德的基础。

参考文献

- 赖尔，1992年《心的概念》，徐大建译，商务印书馆。
- 罗斯，1997年《亚里士多德》，王路译，商务印书馆。
- 威廉斯，2014年《羞耻与必然性》，吴天岳译，北京大学出版社。
- Aristotle, 1926, *The Nicomachean Ethics*, With an English Translation by H. Rackham, in *The Loeb Classical Library, Aristotle VIII*, Harvard University Press.
- 1936, *On the Soul*, With an English Translation by W. S. Hett, in *The Loeb Classical Library, Aristotle XIX*, Harvard University Press.
- Cooper, J. M., 1984, "Plato's theory of human motivation", in *History of Philosophy Quarterly* 1 (1).
- Dihle, A., 1982, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press.
- Frede, M., 2011, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, ed. by A. A. Long, University of California Press.
- Irwin, T., 1999, *Aristotle Nicomachean Ethics*, Translated with Introduction, Notes, and Glossary, Second Edition, Hackett Publishing Company, Inc.
- Kenny, A., 1979, *Aristotle's Theory of Will*, Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Lloyd, G. E. R., 1968, *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge University Press.
- Plato, 1924, *Protagoras*, With an English Translation by W. R. M. Lamb, in *The Loeb Classical Library, Plato II*, Harvard University Press.
- 1930, *Republic*, Books I-V, With an English Translation by P. Shorey, in *The Loeb Classical Library, Plato V*, Harvard University Press.
- Rees, D. A., 1957, "Bipartition of the soul in the early academy", in *The Journal of Hellenic Studies* 77 (1).

(作者单位：中国人民大学哲学院)

责任编辑：陈德中

**“Gan” (Sense) and the Formation of Consensus:
“Human Understanding Theory” under Confucianism’s Tianxia Vision**

Gan Chunsong

The concept of “Gan (sense)” is extremely important in Confucianism. Between the *Book of Change* and the *Book of Rites*, we can see the two directions in the understanding of “sense.” This paper argues that we can understand, beginning from the concept of “sense,” how Confucianism explains the formation of moral consensus and how Confucianism strives for the acceptance of consensus. Confucianism pays special attention to the construction of community and regards human unity as its ultimate goal. Meanwhile, the Confucianism theorization of human understanding starting from “sense” serves exactly as the bridge leading towards human unity.

The Absence of the Concept of Will: A Critique of Classical Greek Moral Psychology

Nie Minli

There is no place for the concept of will in either Plato or Aristotle’s representative doctrines of the bipartition or tripartition of the soul. In fact, we can say that there is no concept of will in classical Greek moral psychology. When we further examine the issue of moral responsibility related to the concept of will, especially when examining Aristotle’s concept of the voluntary and involuntary, we can find that the dual structure of desire and reason is the main resource used by classical Greek moral psychology to explain moral responsibility in behavior. The concept of will in this structure is still absent. The extreme view represented by Ryle and Williams and others suggests that ancient Greek moral psychology without the concept of will may be more successful in explaining human behavior than modern moral psychology with the concept of will. This view is debatable. The concept of will is not a concept of mental faculty and mental activity, but rather refers to subjectivity of behavior. Classical Greek moral psychology is fundamentally a naturalistic behavioral psychology. What it lacks is precisely the concept of moral responsibility in behavior.

Kant on Taste and Interest

Wang Weijia

In his third *Critique*, Kant declares the judgment of taste (namely, of the beautiful) to be neither interested nor interesting. This paper proves the tenability of Kant’s theory by solving three difficulties identified by commentators. With reference to Kant’s account of “threefold synthesis,” I reveal the transcendental ground of the disinterestedness of taste that is the imagination’s reproductive synthesis. On this basis, I argue that the judgment of taste differs from the judgment of sense by its indifference to existence and from the judgment of the good by its independence from concepts. Empirically, we desire a beautiful object’s continued existence so as to maintain its vivid impression in our mind. But transcendently speaking, our pleasure in beauty does not arouse any interest. Such a desire-free satisfaction directly leads to the pursuit of theoretical reason and the latter’s ultimate unity with practical reason.