

亚里士多德论技艺与德性^{*}

刘 玮

【摘 要】在亚里士多德讨论的各种德性中，技艺受到的关注较少，而且经常被认为缺乏独立的地位。本文试图更加系统地理解亚里士多德关于技艺的讨论，重新赋予技艺公正的地位。具体来讲，本文要讨论以下四个问题：第一，亚里士多德如何借助技艺这种日常现象，来阐明伦理德性的几个核心特征；第二，亚里士多德如何论述技艺是一种德性或灵魂的卓越；第三，亚里士多德为何将技艺与其他德性区分开，给技艺造成一种既特殊又尴尬的地位；第四，我们如何化解技艺的尴尬地位，保存它作为德性的性质。

【关键词】德性 技艺 制作 明智 幸福

【中图分类号】B502.233

在德性伦理学的当代复兴中，亚里士多德主义既是最主要的形式之一，又是看起来前景最乐观的分支，因为亚里士多德带有很强生物学背景的自然主义进路，似乎最有希望和当代的科学研究结合起来。而在当代亚里士多德主义德性伦理学的讨论中，明智或实践智慧（*phronēsis*）始终是学者们关注的重点，而另一种与我们日常生活密切相关的德性——“技艺（*technē*）”则受到普遍的冷落，人们或者将其看作毫不重要之物置之不理，或者认为它附属于明智简单打发。当然，这种忽视并非全无道理：一方面，明智是那个帮助我们作出决定、促使我们采取正确行动、帮助我们实现幸福的德性；另一方面，亚里士多德也说过，与技艺相关的制作活动（*poiēsis*）总是有外在的目的，而并非以自身为目的，这也就给了人们理由，认为它根本就不是幸福的一部分，只有当它被明智利用，才能对我们的幸福有间接的贡献。

但是亚里士多德毕竟将技艺作为五种理智德性之一看待，称它是“[灵魂中]带有真理性的进行制作的状态（*hexis meta logou alēthous poiētikē*）”（*NE* VI. 4. 1140a9 - 10）^①；而根据亚里士多德对

^{*} 本文系国家社会科学基金项目“亚里士多德《欧德谟伦理学》与《尼各马可伦理学》比较研究”（17BZX098）的阶段性成果；本研究还得到“2017年中国人民大学教师国际培训学院特色项目”资助。

^① 亚里士多德《尼各马可伦理学》（缩写为 *NE*）原文参见 Aristotle, *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), Oxford University Press, 1894, 译文参考 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, C. D. C. Reeve (trans.), Hackett, 2014; 《欧德谟伦理学》（缩写为 *EE*）原文参见 Aristotle, *Ethica Eudemia*, R. R. Walzer and J. M. Mingay (eds.), Oxford University Press, 1991, 译文参考 Aristotle, *Eudemean Ethics*, Brad Inwood and Raphael Woolf (trans.), Cambridge University Press, 2013 《形而上学》原文参见 Aristotle, *Metaphysica*, Werner Jaeger (ed.), Oxford University Press, 1957, 译文参考 Aristotle, *Metaphysics*, C. D. C. Reeve (trans.), Hackett, 2016。

幸福的基本界定“灵魂合乎德性的活动”(NE I. 7. 1098a13-14),任何一种德性都是灵魂的卓越状态,也都应该以某种直接的方式对幸福有所贡献。我们应该如何解决这个令人困扰的状况呢?

本文试图在亚里士多德伦理学的框架内,更好地理解技艺的本质,重新赋予技艺公正的地位;也希望这种对技艺的反思,能够对我们认识人的幸福作出一些贡献,特别是在我们热烈讨论“工匠精神”的今天,这种反思或许还多了一分特别的时代意义。本文分为四个部分,第一部分讨论亚里士多德如何以技艺为典范,来阐明伦理德性的普遍特征;第二部分讨论亚里士多德如何论述技艺是一种德性;第三部分讨论亚里士多德如何将技艺与其他的德性区分开,从而给了技艺一种既特别又尴尬的位置;最后一部分试图化解技艺的这种尴尬地位。

一 以技艺阐明德性

苏格拉底和柏拉图经常用技艺作为范例来阐明德性。^①但柏拉图或他笔下的苏格拉底既没有费力将技艺与德性分开,也从来没有把“技艺”本身当作严格意义上的德性看待。柏拉图在不同的对话里讨论过勇敢、节制、智慧、正义等德性,并且分别把它们看作某种技艺,但是从来没有讨论过“技艺”本身,因此难怪如今的学者会对柏拉图那里德性和技艺的关系争论不休。^②

而在亚里士多德那里,我们也看到他用技艺来阐明德性的一些核心特征。非常有趣的是,亚里士多德只在《尼各马可伦理学》而非《欧德谟伦理学》里面,大量使用了技艺作为类比来阐明伦理德性。一个重要的原因或许是,这两部伦理学著作相比起来,《尼各马可伦理学》有更明显的政治导向,更加面向大众;而《欧德谟伦理学》的讨论更为哲学化甚至科学化,因此亚里士多德似乎不愿意过多使用日常生活中的例子来说明自己的观点。^③

在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德主要用技艺来说明伦理德性三个方面的特征。第一,亚里士多德通过与技艺进行类比,说明伦理德性是通过习惯化的方式(*ethismos*)获得的,而不是依据自然天生就有的。

【T1】那些依据自然获得的东西,我们都是首先获得能力,然后再展示行动……而[伦理]德性,我们是首先做出行动才获得的,就像各种技艺一样。因为对于那些我们不去学习就无法制作的东西,我们通过制作来学习,比如我们通过建造房子变成建筑师,通过演奏里拉琴变成琴师。与此类似,我们通过做正义的行动变成正义的人,做节制的行动变成节制的人,做勇敢的行动变成勇敢的人。(NE II. 1. 1103a26—b2)

这是亚里士多德给出的关于“伦理德性并非自然获得”的第二个论证。(在第一个论证里,他指出人可以通过教养和习惯发生改变;而无生命的东西,比如石头向下落、火向上升,就不能通过习惯化的方式改变。^④)在这个论证中,亚里士多德表明,伦理德性和技艺都不是依据自然获得的;

① 参见 David Roochnik, *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Technē*, Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 253—270, 作者在此给出了柏拉图在不同作品里讨论技艺问题的篇章列表。

② 一些比较有代表性的讨论包括 George Klosko, “The Technical Conception of Virtue”, *Journal of the History of Philosophy*, 19 (1981), pp. 98—106; Terence Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, 1995, ch. 5; Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, 1991, ch. 8; Roochnik, *Of Art and Wisdom*; Richard D. Parry, *Plato's Craft of Justice*, State University of New York Press, 1996。

③ 关于这个方法论差别的经典讨论,参见 D. J. Allan, “Quasi-Mathematical Method in the *Eudemian Ethics*”, *Aristote et les Problèmes de Méthode*, S. Mansion (ed.), Publications Universitaires de Louvain, 1961, pp. 303—318。

④ 在与《尼各马可伦理学》平行的《欧德谟伦理学》篇章中,亚里士多德只是很简单地提到了德性和石头的不同,而没有讨论获得伦理德性与获得技艺的相似之处。

我们不是先拥有再去实践它们，而是首先要去尝试和实践，之后才会获得某种技能和德性。但是这个在伦理德性和技艺之间的比较只是暂时成立。因为在这段引文之前，亚里士多德刚刚说过，伦理德性是通过习惯化的方式获得的，而理智德性“几乎都是 (*schodon*)”通过教与学获得的。这里所说的“几乎都是”，并不是要把“技艺”排除出去，因为在五种理智德性里面，明智是最难通过教与学直接获得的，而是需要通过大量经验的积累才能获得。亚里士多德在这里引入技艺作为参照，只是为了说明伦理德性“需要通过练习才能获得”这一特征，而不是说它们两者在获得方式上完全一样。不过，【T1】这段话似乎确实把伦理德性和技艺拉得太近，从而有模糊两者之间界线的嫌疑。我们会在第三部分看到技艺和伦理德性的区别。

第二，亚里士多德用技艺作为线索，来解决有关伦理德性的一个重要疑问：是不是只要做了节制和正义的事情，一个人就是节制和正义的人了呢？或者说，我们如何确定一个人是不是拥有伦理德性或者技艺呢？有些人认为，只要我们能够做出节制和正义的事情，就已经是节制和正义的人了，就像只要能说出语法正确的句子或者演奏一首乐曲，我们就拥有了语法和音乐的技艺 (*NE*. II. 4. 1105a17 - 21)。但是亚里士多德显然不这么认为：

【T2】难道对于技艺而言是这样吗？有可能是因为运气或者别人的指导而制作出了合乎语法的東西。只有一个人能够制作出合乎语法的東西，并且是用语法家的方式做出来的，他才是一个语法家。这就是按照他之中的语法技艺 (*grammatikēn*) 来做。 (*NE* II. 4. 1105a21 - 26) ①

虽然亚里士多德承认，对于以产品为目的的技艺而言，产品的质量是判断一个人是否拥有技艺的主要标准，但是产品绝非唯一的标准。真正拥有技艺的人，是以某种灵魂的内在状态 (*hexis*) 来制作产品的，而不是根据别人的指导或者运气。对于伦理德性来讲就更是如此了。在我们小的时候，家长和老师可能会要求我们去做勇敢的事情；我们有可能为了长远的利益或名声去做一件正义的事情；但是这样做，并非出于我们灵魂内在的状态，因此和拥有勇敢、正义的德性还相去甚远。

第三，亚里士多德用技艺来说明伦理德性为什么是一种介乎过度与不及之间的中道，并且是一种“相对于我们”的中道。② 在讨论完著名的摔跤手米罗 (*Milo*) 的例子之后，他这样说：

【T3】每一个拥有科学知识的人 (*epistēmōn*) 都避免过度与不及，寻找中道并选择它，不是事物里面的中道，而是相对于我们的中道。每一种科学知识 (*epistēmē*) 都用这种方式很好地完成自己的功能，看着中道，并且让它的产品符合中道，这就是为什么人们通常都会说，那些做得很好的产品不能增也不能减，因为过度与不及都会毁掉做得好的东西，而中道的状态 (*mesotētos*) 保存做得好的东西。就像我们说的，好的匠人 (*technitai*) 看着中道完成他们的产品。如果 [伦理] 德性比任何技艺都更精确、更好，就像自然一样，那么 [伦理] 德性就能够瞄准和命中中道。 (*NE* II. 6. 1106b5 - 16) ③

类似前面引用过的【T1】，严格说来【T3】也并不准确。这段话给人的印象是，不管是伦理德性、技艺还是科学知识，都是某种中道状态。但事实并非如此，各种理智德性并非中道，而是帮助灵魂把握真的状态，与伦理德性有着根本性的不同。在这段话里，亚里士多德在一个非常宽泛的意义上使用了“科学知识”和“拥有科学知识的人”这两个词，把它们当作“技艺”和“匠人”的同义

① 这段话在《欧德谟伦理学》中并没有对应的篇章。

② “相对于我们”指的是普遍意义上的人类，而非面对某个情境的个别行动者，参见 Lesley Brown, “What Is ‘The Mean Relative to Us’ in Aristotle’s ‘Ethics’?” *Phronesis*, 42 (1997), pp. 77—93 的讨论。

③ 在《欧德谟伦理学》II. 3. 1220b21 - 30 有一个与此平行的文本，也是《欧德谟伦理学》唯一一次用技艺来阐明伦理德性的特征。

词看待。亚里士多德只是在用日常理解的“技艺”和“科学知识”中的一些特征，来说明伦理德性的一个核心特征——中道。紧接着这段话，他就作出了澄清“这里说的‘德性’，是指伦理德性，因为它是关乎情感和行动的，而情感和行动允许过度、不及和中道。”（*NE* II. 6. 1105b16 – 18）言下之意是，那些理智德性并不关乎情感以及（与情感）有关的行动，因此并没有过度、不及和中道。

二 作为德性的技艺

柏拉图从来没有说过技艺本身是一种德性，与此不同，亚里士多德在理智德性里给了技艺一个稳固的位置。他把理智德性从整体上定义为“每一种最能把握真的状态”（*NE* VI. 2. 1139b13），随后列举了五种理智德性：技艺、科学知识、明智、智慧（*sophia*）和理智（*nous*）。而亚里士多德对技艺的定义符合他对理智德性的普遍定义——“技艺是带有真理性的进行制作的状态”（*NE* VI. 4. 1140a9 – 10, 21–22）。我们还可以对比一下另外两种他给出明确定义的理智德性：科学知识被定义为“给出证明的状态”（*NE* VI. 3. 1139b31 – 32）；明智被定义为“关乎可实践的人类的好的带有理性的真状态”（VI. 5. 1140b5 – 6）。

我们还可以从三个方面来理解技艺作为德性的特征。第一，正如《尼各马可伦理学》开篇第一句话所说，“每一种技艺、每一种探究，以及与之类似的每一个行动和决定，似乎都追求某种好”（*NE* I. 1. 1094a1 – 2）。技艺指向某种“好”，各种技艺从各种不同的方面造福人类。

第二，匠人有能力审时度势，对材料作出最好的使用，比如鞋匠可以最好地利用给他的皮革做出尽可能好的鞋，将军可以用给他的军队作出最好的部署（*NE* I. 10. 1100b35 – 1101a6）。

第三，在亚里士多德看来，技艺是一种类似科学知识的灵魂状态。因为技艺并不仅仅是能够制作出产品的能力，而且是“带有真的理性”的状态。技艺本身关注的并不是某个具体的产品，而是普遍性的原理，可以给出解释，而给出解释恰恰是科学知识的核心特征。亚里士多德说：

【T4】每一种技艺都关注生成，也就是关注用技艺制作（*technazein*）和沉思（*theōrein*）某物如何生成，这些事物可能存在也可能不存在，它们的起点在制作者之中，而不是在产品之中。（*NE* VI. 4. 1140a10 – 14）

在《形而上学》的开篇，这一点表现得更加清晰：

【T5】经验（*empeiria*）似乎非常接近科学知识和技艺，但实际上科学知识和技艺是通过经验产生的……当人们通过经验获得了很多想法，从这些想法中产生了关于相似对象的一个普遍性的判断（*mia katholou…hupolēpsis*）……我们认为匠人比拥有经验的人更加智慧……因为前者知道原因（*tên aitian isasin*），而后者不知道。拥有经验的人知道事物是这样，但是并不知道为什么是这样，而匠人知道为什么和原因（*to dioti kai tōn aitian*），因此我们认为，在每一种技艺中，主导性的匠人（*architektonas*）都是更加可敬的，知道得更清楚，并且比那些手工匠人（*cheirotechnên*）更加智慧，因为他们知道正在做的那些事情的原因……我们认为他们更加智慧，并不是因为他们能够做出行动，而是因为他们拥有理性，并且知道原因。普遍而言，知道的人的标志就是他可以教给别人（*to dunasthai didaskein*），因此我们认为技艺比经验更加接近科学知识，因为匠人可以教授，而只有经验的人不能。（《形而上学》I. 1. 981a1 – b9）

在这段话中，技艺的普遍性、解释性、科学性、可教性这几个重要特征，都表现得非常明显。这也就解释了亚里士多德为什么说，匠人在将技艺应用在产品中时，将灵魂中的形式（*eidos*）传递到了产品之中。在这段引文最后提到的技艺的可教性，也回应了我们在【T1】里面遇到的那个困难。亚里士多德的真实看法是，获得技艺与获得伦理德性的方式截然不同，技艺主要是靠教与学，或者

说是师傅把技艺传授给徒弟，在这个过程中，师傅会给徒弟讲解为什么如此，以及若干步骤的要领。而徒弟通过练习和不断重复制作同样的产品，学会这门技艺。亚里士多德在【T1】中正是利用了技艺需要反复操练的特点，来说明伦理德性与技艺在获得方式上有相似之处。

到此为止，我们看到技艺是一种非常有用的工具，可以帮助亚里士多德说明伦理德性的几个核心特征，同时亚里士多德也在德性的系统里给了技艺一个合理的位置。但是学者们不重视技艺的原因就在于，亚里士多德同时还把技艺与其他所有的德性都作了明确的区分，从而让技艺好像被孤立一样，拥有了一种看起来既独特又尴尬的地位。我们下面就转向亚里士多德对技艺和其他德性的区分，并且考虑这些区分是否有理由让人们将技艺另眼看待。

三 技艺与其他德性的区分

(一) 技艺与伦理德性的区分

紧接着【T2】的文本，亚里士多德就区分了伦理德性与技艺，好像是【T2】把这两者说得太接近，他怕读者产生误解，于是急于将两者立刻分开：

【T6】各种技艺和伦理德性并不相似。因为那些由技艺产生的事物，它们的好已经内在于它们了，因此以某种方式产生、处于某种状态就足够了。但是符合[伦理]德性的事物是正义地或节制地做的，只是这件事有某种状态还不够，还需要做的人也处于某种状态。第一，他要知道；第二，他要作出决定(*prohairesis*)，并且为了它们自身之故作出决定；第三，他还要稳定和不变地去做。就各种技艺而言，这些因素并不算数，除了知道本身。而对[伦理]德性而言，知道只有一点甚至没有作用，而另两个要素就不只是有一点作用，而是极其重要。(NE II. 4. 1105a26 - b4)

在笔者看来，这段将伦理德性与技艺截然分开的讨论，就像前面将它们合到一起的讨论一样，都有一些夸张的成分。在这里亚里士多德给出了三个标准来区分技艺和伦理德性，但是这三个标准(可以简单概括为知道、决定、稳定)最多都只是部分正确。针对第一个标准，虽然说技艺是一种接近科学知识的状态，但是说技艺仅仅和“知道”有关还是不够的，因为一方面，技艺是一种能够制造出产品的灵魂状态，而并不仅仅是知道制造的原理，亚里士多德显然不会认为一个只会纸上谈兵的将军是一个好将军；另一方面，即便是伦理德性，也需要一定程度的知道，即便不清楚“为什么”，至少也要知道行动的“是什么”，也就是什么样的行动是节制或者正义的(NE I. 4. 1095b6 - 8)。

第二个标准是为了这件事本身作出决定，虽然伦理德性被界定成“作出决定的状态”，而技艺被界定成“进行制作的状态”，但是显然技艺也和决定有关，这一点从亚里士多德关于决定(*prohairesis*)的讨论中就能看得很清楚。他明确讨论了在技艺中的思虑和决定，也使用了医术和航海这两种典型的技艺作为例子(NE III. 3. 1112a34 - b8)。当然，伦理德性与技艺在一个意义上有重要差别：技艺的行动不是为了自身之故被选择的，而是为了产品被选择的，比如说，如果不是为了制作一个杯子，匠人就不会开始制作杯子这个行动。与此相反，伦理德性的行动是因为自身被选择的，比如一个节制的行动，就算不考虑它的后果，我们也应该选择它。

第三个标准是，伦理德性的行动需要从一种稳定的状态出发去行动，而不是偶然地或者依靠别人的指导做出来。从这个角度区分伦理德性与技艺也很难成立，因为在【T2】里亚里士多德刚刚强调，说一个人拥有技艺也是因为他具有某种内在的灵魂状态，而不是由于别人的指导或者偶然的原因做出了正确产品。

这样看来，亚里士多德给出的三个区分伦理德性与技艺的标准是很成问题的。除了第二条的后

半部分（即伦理德性的行动以这个行动本身为目的），伦理德性与技艺之间的差别并不像这段文本体现得那么大。我们还是要回到德性区分的根源之处去寻找它们的差别。它们最大的差别之一是，伦理德性是灵魂欲求部分的德性，它们体现为欲求或情感服从理性；而理智德性是灵魂拥有理性部分的德性（*NE I. B. 11102b10 - 1103a10*）。另一个区别就是，伦理德性是中道状态，涉及过度和不足；理智德性则只求真，在这里没有中道可言，而只有真和不真的差别。

（二）技艺与其他理智德性的区分

在看到了技艺与伦理德性的区分之后，我们再来看看技艺和其他理智德性之间的区分。在《尼各马可伦理学》第六卷，亚里士多德根据灵魂理性部分处理对象的不同，对理智德性作了二分。灵魂的理性部分中，一个是科学的部分（*to epistēmonikon*），它的功能是“沉思那些本原不会有所不同的事物”，这部分灵魂有三种德性：科学知识、理智和智慧；另一个是进行理性计算的部分（*logistikon*），它的对象是那些本原会有不同的事物。计算部分处理的都是人作为本原的事物，即可以由人带来改变的事物，这个部分的德性有两种：技艺和明智（*NE VI. 1. 1139a5 - 15*）。这样看来，明智与技艺作为一方，科学知识、理智和智慧作为另一方的区分，还是比较清楚的。

下面亚里士多德着重区分了技艺和明智这两种同属于灵魂计算部分的德性。第一，技艺与明智有不同的精确性和适用范围。虽然技艺和明智都适用于那些我们可以进行思虑和决定的事情，也就是那些结果并不清楚（*adēlon*）、并不确定（*adioriston*）的事情；但是当亚里士多德说明它们的差别时，强调了明智的适用领域相比技艺要更不确定，也更宽泛：

【T7】如果有人能够很好地计算什么东西可以促进某个好的目的，而在这些方面没有技艺[可以遵循]，我们会说他们在某个方面是明智者。因此，在关于整体的事情上也是一样，那些能够思虑的人就是明智者。（*NE VI. 5. 1140a28 - 31*）

我们看到，技艺集中关注某个具体的领域，并且有相对确定的规则，虽然这些规则的复杂程度可能有很大的差别，比如在医术和木工技艺之间的差别。而明智关注的是一个人和一个共同体的整体幸福，这里当然也有一些确定的规则可以遵循，比如不能偷盗、不能奸淫、管理好城邦的税收，等等；但是明智需要考虑的问题显然比技艺要复杂很多，也不确定很多。

第二，技艺和明智对应的活动还有着质上的差别，这个差别同时把技艺和其他所有的德性都区分开来。不管是伦理德性、明智、科学知识、理智还是智慧，他们对应的都是严格意义上的行动（*praxis*），也就是目的在自身之中的活动。不管是勇敢的行动，还是理智沉思的行动，都是因为它们自身之故而被人选择的。但是技艺处理的是制作或生产（*poiēsis*），据此亚里士多德将明智与技艺作了截然的划分：

【T8】明智不可能是技艺……因为行动与制作在种类上是不同的……制作的目的是某个不同于它的东西；而行动不是这样，它的目的是做得好本身（*autē hē eupraxia*）。（*NE VI. 5. 1140b1 - 7*；另参见 *VI. 4. 1140a1 - 10*）

这段话看起来与《尼各马可伦理学》开篇关于目的存在等级秩序的说法如出一辙，也和如下段落一致：

【T9】每个制作者都是为了某个东西而制作，那个无条件的目的（*telos haplōs*），而非相对于某个东西的目的或者为了另外某个东西的目的，不是制作出来的（*poiēton*），而是行动出来的（*prakton*）。（*NE VI. 2. 1139b1 - 3*）

这两段话看起来将技艺与其他德性孤立起来，只有技艺的对象不是目的本身，而是某个外在的东西，这也是很多学者认为技艺不能被当作真正德性的原因，因为幸福必然是为了某个内在的目的，而制作活动不是为了内在的目的，因此制作活动所需要的德性——技艺也就不是幸福的构成部分。

第三，明智从来不会被误用，而技艺却具有中立性，可能被误用。亚里士多德看起来很明确地认为技艺带有道德上的中立性，甚至提出了“技艺的德性”这个看起来有些悖谬的说法，而他在《尼各马可伦理学》中讨论其他德性的时候从来没有提到类似的问题。他说：

【T10】就技艺而言，有一种德性，而明智则没有。在技艺中，某个自愿做错的人是更可取的（*ho hekōn hamartanōn hairetōteros*），而对于明智而言，他就是更不可取的，就像在德性中那样。因此，很清楚，明智是某种德性，而技艺不是。（*NE VI. 5. 1140b21 - 25*）

这段话受到了很多关注，学者们讨论的问题是：这里说的“德性”是指伦理德性，还是一般意义上的德性（如果是后者，那么我们就有理由将技艺排除出德性的范畴）？我们是不是应该对技艺采取一种完全价值中立的理解？^①在笔者看来，这里说的“德性”显然指的是伦理德性，说明智是某种伦理德性，或者不能与伦理德性分离，也和《尼各马可伦理学》VI. 12—13中的讨论一致。关于技艺带有道德中立性的说法，看起来也有足够的理由，毕竟医术可以用来治疗病人，也可以用来让人得病甚至杀人。我们甚至也会同意，那些拥有医术、有能力用医术让人得病（当然不是每次都这样）的医生，比完全没有医术的冒牌医生更可取。这也是学者们质疑技艺是不是一种严格德性的又一个主要论据。

第四，技艺相比其他理智德性的另一个独特之处似乎在于，技艺是唯一可能在把握真的方面出错的。虽然在【T3】，亚里士多德说技艺和科学知识能够给出正确和恰当的东西，技艺也被定义成灵魂把握真的状态之一，但是在VI. 6我们却看到技艺好像并不能保证真：

【T11】我们把握真，并且绝不会……出错（*mēdepote diapseudometha*）的状态是科学知识、明智、智慧和理智。（*NE VI. 6. 1141a3 - 5*）

从这段话来看，如果某个科学演绎推理的过程、某个关于第一原理的论述，或者某个关乎勇敢行动的实践推理错了，我们就可以说，这些并不是科学知识、理智或者明智在发挥作用。但是如果我们说的是技艺或者技艺性的思虑，情况就不同了——即便是它错了，我们依然可以说它是技艺。

四 化解技艺与其他德性之间的张力

关于技艺与明智（和其他理智德性）的四个区分，除了第一个之外，其他三个都严重地威胁到了技艺作为一种严格意义上的德性的地位，因此也就威胁到了技艺是否可以在幸福生活中占有一席之地。^②下面我们就来讨论是否有什么方法可以化解后面三点给技艺提出的挑战。

首先，我们来看看制作与行动之间的区分，这也是三个挑战中最强有力的一个。那些同情技艺德性地位的学者，采用了多种方式为技艺辩护，他们提出的论证主要有三种。第一种策略是学者们最常用的，即把技艺纳入一个目的论系统，把它当作明智的一个方面，或者服务于明智，从而服务于人的整体目的。^③在笔者看来，虽然制作确实要服务于作为目的的行动，但是这个策略依然牺牲

① Cf. J. Garrett, "Aristotle's Nontechnical Conception of *Technē*", *Modern Schoolman*, 64 (1987), pp. 283—294.

② 安吉尔（Angier）甚至质疑第一个区分是否成立。他的理由是，这个区分没有考虑到关于人类最高目的的讨论可以体现在某种技艺之中，它就是政治技艺这种主导性的技艺（cf. T. Angier, *Technē in Aristotle's Ethics: Crafting the Moral Life*, Continuum, 2010, p. 42）。但这显然是错误的，因为严格说来，政治并非技艺，而是明智德性的一种表现方式（参见 *NE VI. 8*）。这也是安吉尔这本书的一个整体性缺陷，他总是用非技艺（比如政治、数学）作为例子来说明技艺的特征。

③ Cf. Sarah Broadie, "Nature and Craft in Aristotelian Teleology", *Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics*, Cambridge University Press, 2007, pp. 85—100; C. Baracchi, "Three Fragments on *Technē* in Aristotle's *Nicomachean Ethics*: A Note on Exploration and Creativity", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 32 (2011), pp. 103—125.

了技艺的独立性和严格意义上的德性地位，把它变成了一种附属的德性。

学者们使用的第二种策略是，强调虽然亚里士多德说伦理行动都有目的在自身之中，但是严格说来，那些伦理德性的行动也都有外在的目的，比如说勇敢行动的外在目的是胜利，节制行动的外在目的是健康，因此在制作与行动之间的区分并没有看起来的那么截然。^① 在笔者看来，这种策略也并不能令人满意，因为即便是目的本身和外在目的的区分并没有那么明确，亚里士多德强调的毕竟也是它们之间的区别，而非相似之处，并且它们两者之间的区分还是相当清楚的。

还有人试图用两种“评判方式”来理解技艺与德性之间的差别，即认为它们都是目的在自身之中的，只是我们对它们的评价方式不同，一种是“技艺评判 (craft-evaluation)”，关注的是制作出来的产品；另一种是“德性评判 (virtue-evaluation)”，关注的是行动者的意图和品格。^② 这个策略也很难成功，因为这两种评判方式的区分并没有文本上的证据，而且这个区分也无法把技艺和其他理智德性区分开来，因为除了明智之外，其他理智德性也都不关注行动者的意图和品格。

那么还有没有其他的可能性呢？笔者认为，我们可以在技艺与制作之间进行区分。从亚里士多德的文本内部，我们显然不可能取消对制作与行动的区分。根据亚里士多德的基本原则，有一个对象就有一个与之相应的能力或德性，那么在技艺与明智之间的区分也就是非常确定的。但是，制作的性质并不妨碍技艺成为目的本身，成为真正的德性，因为技艺本身是一种类似科学知识的灵魂状态，能够把握某个制作领域的原理。正是这种对原理的把握，让技艺的拥有者或者匠人可以制作出良好的产品。在这个意义上，技艺和科学知识、理智、智慧并没有什么区别，这些德性即便没有机会得到实践，也依然值得拥有。它们的区别仅仅是实现的领域不同，其他德性都是在行动中实现，而技艺是在制作中实现。比如，医术的实现领域就是治疗这种制作活动，因为它的目的是治病救人，这个目的是外在于治疗活动的。但是这并不妨碍医术本身具有某种准科学的形态，也不会让医术本身变得不值得追求。同样的情况也适用于亚里士多德自己，他就写过专门的修辞学和诗学著作，虽然演说和诗歌表演服务于更高的目的，但修辞学和诗学这两项技艺本身还是值得人们严肃追求的。

其次，从道德中立性的角度对技艺作出的批评，也让技艺处于一种尴尬的境地。学者们尝试过以不同的方式来挽救技艺，比如说有人认为技艺本身不可能被误用，只有技艺的产品会被误用^③；还有人认为【T10】中说的“自愿做错”并不是字面的意思，而是不追求对事物的完全控制，允许事物有可能出错^④。但是这两种解决方案都不能被亚里士多德接受，因为说技艺本身被误用至少和技艺的产品被误用一样自然；而且【T10】说的显然不是产品的误用，而是技艺本身的误用。如果我们在“允许出错”这个非常弱的意义上讨论技艺的中立性，也就取消了技艺和明智之间的区分，因为即便是明智者，也很清楚人不可能对一切事物有绝对的掌控，也要允许出错的可能性。

在笔者看来，技艺的中立性确实是一个问题，但这并非技艺独有的问题，而是除了明智之外，所有的理智德性都要面对的问题，而且这恰恰就是把德性完全理解成知识可能会带来的问题。亚里

① 查尔斯给出了一种更精细的区分，即区分技艺的“伴随性的目的 (para-end)”和其他德性的“其他目的 (allo-end)”，从而保存技艺与其他德性的区分。Cf. David Charles, “Aristotle: Ontology and Moral Reasoning”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4 (1986), pp. 119—144.

② Cf. Angier, *Technē in Aristotle's Ethics*, pp. 44—46.

③ Cf. J. Garrett, “Aristotle's Nontechnical Conception of *Technē*”, pp. 283—294.

④ Cf. C. Baracchi, “Three Fragments on *Technē* in Aristotle's *Nicomachean Ethics*: A Note on Exploration and Creativity”, pp. 103—125.

士多德在《欧德谟伦理学》中很严肃地看待这个问题，并且批评了苏格拉底式的理智主义：

【T12】如果所有的德性都是科学知识，那么就有可能像利用不义那样利用正义，一个人就可以从正义出发去做不义的行动从而犯下不义（*adikēsei*），也可以从科学知识出发去做无知的行动。但是如果这是不可能的，那么很显然，德性就不是科学知识……假如明智是科学知识和某种真的东西，那么也会发生同样的事情，就有可能从明智出发去做愚蠢的事情，像一个蠢人一样犯错误（*hamartanein*）……苏格拉底说明智是科学知识并不正确，它是德性而非科学知识，是另一种认知（*allo gnōs < eōs >*）。（*EE VIII. 1. 1246a35 - b36*）

在《形而上学》里，亚里士多德从更抽象的高度讨论了科学知识以及更广义的理性能力的中立性问题：

【T13】所有带有理性（*meta logou*）的能力都可以关乎相反的事物，而非理性的能力（*alogoi*）就只关乎一个。比如热就只能加热，但是医术就既关乎疾病，又关乎治疗。原因在于，科学知识是某种论述（*logos*），同一个论述既可以澄清某个事物也可以澄清它的缺失（*sterēsin*），但不是以同样的方式。也就是说，在一个意义上，它关乎两者；在另一个意义上，它更关乎正面的东西。同样必然的是，这类科学知识关乎相反的事物，但一个是就它本身而言的（*kath' hautas*），而另一个不是就它本身而言的。因为论述也是一个就它本身而言，另一个是偶然的（*kata sumbebēkos*）。（《形而上学》IX. 2. 1046b4 - 13）

这样看来，亚里士多德真正孤立掉的并不是技艺，而是明智这种和伦理德性有着最紧密联系的理智德性。其他的理智德性（科学知识、理智、智慧和技艺）都要面临相同的中立性问题。这四种理智德性只不过是把握不同领域的真，它们本身并不能保证那些真的知识得到正确的使用，也就是说不能保证这些德性的拥有者不会误用它们。^① 对这几种理智德性的实际应用都需要欲求的参与，也就是要由想望（*boulēsis*）确定目标，而想望与伦理德性和灵魂的非理性部分有着直接的联系。^② 如果仅仅看这些理智德性本身，它们只关乎真，因此和这些德性对立的就只有无知。在这个意义上，亚里士多德确实有理由说“自愿做错的人更可取”，因为对于知识来讲，无知才是最大的恶；有知识但故意误用知识，是比无知好得多的状态。这样，亚里士多德也就同意了柏拉图在《小希庇阿斯》中表达的看法——如果知识是最重要的，那么有意说谎就比无意说谎要好。【T13】不仅印证了一切理性能力都是双刃剑的结论，而且也用目的论的方式，给出了理智德性依据“自身”的正面运用，和出于“偶然性”的负面使用。

最后，我们再来看看技艺的可错性。绝大多数研究者似乎并没有注意到【T11】的怪异之处，好像技艺会出错是人之常情一样。^③ 但是如果我们考虑到《理想国》里特拉叙马库斯的话，就会觉得这种看法其实并非自明。特拉叙马库斯说“在我们说话的时候，确实会说医生、会计或者语法家犯错误，但是就他是我们所说的那个人而言，他从不会犯错误，因此根据更精确的说法，没有工匠会犯错误。只有当他没有运用知识的时候，他才犯错误，但是在他犯错误的意义上，他就不是工

① 拥有智慧的哲学家或许是例外，因为根据亚里士多德的论述，他们应该已经拥有了明智，从而也就拥有了所有的伦理德性，因此不会有坏的动机。这个问题涉及亚里士多德伦理学的整体形态是“包容论”还是“排他论”，在这个问题上，笔者的立场参见刘玮《明智与智慧：从亚里士多德笔下的泰勒斯和阿那克萨戈拉说起》，《哲学门》第26辑，北京大学出版社，2012，第39—60页。

② Cf. Wei Liu, “Aristotle on *Prohairesis*”, *Labyrinth*, 18.2 (2016), pp. 50—74.

③ 在亚里士多德伦理学的重要评注者中，格兰特（Alexander Grant）、迪尔迈耶尔（Franz Dirlmeyer）、欧文（Terence Irwin）、布劳迪（Sarah Broadie）、利夫（C. D. C. Reeve）等人，都没有对这段话作任何解释。

匠了。”（《理想国》I. 340d - e）^① 亚里士多德也表达过类似的意思。在《尼各马可伦理学》I. 10. 1100b35 - 1101a6，亚里士多德说工匠可以最大限度地利用手头的资源，制作出尽可能好的产品；他还说过“关乎制作的带有错误理性的状态是无技艺（atechnia）”（NE VI. 4. 1140a21 - 22）。

在少数意识到【T11】的不同寻常之处的注释者中，斯图亚特给出了最严肃的讨论，认为这句话和亚里士多德在其他地方的学说很难协调，并且给出了三个可能的解释：第一，在前面一章，亚里士多德说过技艺是一种可以被遗忘的状态，因此在这里认为技艺可能会出错；第二，这里说的“科学知识”包括了“技艺”，是宽泛的用法；第三，有不止一个作者参与了写作。^② 但是这三个解释显然都无法令人满意，就“遗忘”的问题而言，亚里士多德只是把明智单独提出来，说它不能被遗忘，而其他的理智德性都有可能被遗忘（NE VI. 5. 1140b28 - 30）。亚里士多德是很清楚地讨论五种不同理智德性的语境下给出【T11】的那个清单的，因此我们没有理由认为，亚里士多德这里的讨论像【T3】一样，是在宽泛的意义上将“科学知识”和“技艺”当作同义词看待的。至于说这段文本不是出自亚里士多德之手，就更不算是一个严肃的选项了——我们没有理由仅仅因为这一点小问题，就草率地认为亚里士多德不是这句话的作者。

另两位注意到这个地方的怪异之处的评注者是高梯尔和乔立夫，在他们的注疏中，他们提到“这个缺失毫无疑问是有意为之的”，并且用【T10】的文本支持这里的可错性。^③ 用【T10】来解释可错性就是把中立性和可错性合成了一个问题，但是亚里士多德这里说的其实是两个不同的问题，一个是道德上是否用于正当的目的，而另一个则是是否把握到了真。亚里士多德在两个地方的措辞也表明了这个差别。在讨论中立性的时候，他用的是带有更明显道德意味的“犯错（hamartanō）”，而在讨论可错性的时候，他用的是带有真假判断意味的“假的（diapseudō和pseudos）”。

我们看到，关于【T11】的现有解释都不令人满意，但是笔者也没有更好的解释。在笔者看来，与高梯尔和乔立夫相反的看法最有可能成立，即这个缺失很可能是亚里士多德的“无心之失”，他在写下【T11】的时候，很可能仅仅想着日常说的技艺，而没有意识到，根据自己给出的严格定义，技艺是一种带有真理性的状态，因而也是不允许出错的。

总的来讲，亚里士多德同意老师柏拉图的看法，认为技艺确实可以作为一个称手的工具，来帮助我们理解伦理德性，尤其是帮助我们理解伦理德性是通过习惯化的方式获得的，在行动和状态之间存在差别，以及伦理德性是中道状态。但是不同于柏拉图，亚里士多德给了技艺本身一个德性的地位。虽然在他将技艺与其他德性分开的过程中出现了一些问题，但是根据亚里士多德的文本，我们还是有足够的资源来消除大部分的张力，并确保技艺的德性地位。消除了这些疑虑之后，即便作为一个亚里士多德主义者，我们也可以更安心地追求技艺上的卓越了。

（作者单位：中国人民大学哲学、伦理学与道德建设研究中心）

责任编辑 韩 骁

① 文中所引《理想国》原本依据 Plato, *Republica*, S. R. Slings (ed.), Oxford University Press, 2003, 译文参考了 Plato, *Complete Works*, J. M. Cooper (ed.), Hackett, 1997。

② J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics*, 2 Vols., Vol. II, Clarendon Press, 1892, p. 51.

③ R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*, Vol. 2, 2nd ed., Publications Universitaires, 1970, p. 490.