

亚里士多德论幸福生活的两个维度

田 洁

[摘 要] 在关于亚里士多德最高幸福的界定及其构成要素的争论中,有两种主要观点,一是认为最高幸福是由纯粹思辨或沉思活动构成的理智论,二是认为最高幸福应当由思辨活动和伦理德性活动共同构成的包容论。本文基于《尼各马可伦理学》文本对相关核心概念重新分析考察,通过发掘伦理德性活动中的沉思属性和思辨生活中蕴含的道德前提,来论证一种新的包容论视角。并表明这个论证模型的建立,对于我们实际生活方式的选择和证成有更完备的解释说明能力。

[关键词] 幸福;实践智慧;理论智慧;沉思

[作者简介] 田 洁,山东大学哲学与社会发展学院教授。

DOI:10.15995/j.cnki.llxyj.2019.04.007

亚里士多德在《尼各马可伦理学》第六卷将两种理智德性,实践智慧和理论智慧,与最高的生活目的幸福联系起来。首先他承认这是产生幸福的最重要的两个德性基础,但同时这两个是通过不同方式产生并构成了不同形态的幸福,即幸福可以是基于实践智慧的实践活动也可以是基于理论智慧的思辨活动。前者是与人的实践事务相关的,而后者则无关人类事务(1143b18-20)。但同时,后者在一定程度上依赖和受限制于前者,同时却又明显优于前者(1145a6-11)。然而,这两者之间的具体关系,比如,两者是否可以同时和谐共存,实践智慧的活动是否和如何可以促进理论智慧活动构成的幸福,反之理论智慧是否可以或如何影响实践活动等等,学者们至今却无法达成共识。而这个问题的澄清不仅关系到如何精确地理解亚里士多德伦理学内部最高目的的构成要素和其本身的形态问题,同样还在哲学史上会涉及到亚氏伦理学和柏拉图以及其他哲学理论的关系问题。

本文将试图论证实践智慧活动是理论智慧活动构成幸福的基础与前提,而理论智慧活动对实践智慧活动同样有着反馈促进作用。也就是说一个人如果想实现理论活动的幸福那必须首先满足于实践智慧的要求与呼召,而理论智慧活动可以更好地帮助实践智慧活动的实现。在本文的第一部分,通

过文本分析介绍两者的一般层面的关系以及内在联系。第二部分则从道德心理学层面提供它们可能存在的共通基础。然后,第三部分进入到实践生活对理论生活前提性论证,并且在概念层面论证,在实践活动中也存在着理论性质的活动(虽然不能完全等同于严格的对沉思活动),最后在此基础上总结理论活动对实践活动存在反馈帮助的可能性。

一、引 论

首先,我们看一下亚里士多德关于理论智慧(sophia)与实践智慧(phronesis)分别如何产生幸福的类比性讨论。在第六卷十二章,他说:

其次,它们(理论智慧和实践智慧)事实上产生一种结果,但不是像医学产生健康,而是像健康产生健康。理论智慧也像这样产生幸福,因为它是整体德性(hole arete)的一个部分。具有并且(kai)运用它的人就是幸福的。(1144a4-6)

这里有两个方面值得注意。首先这个比喻说理论智慧产生幸福不同于医学产生健康,那究竟应在什么意义上理解理论智慧产生幸福?亚里士多德解释是由于(gar)理论智慧是整体德性的一部分,这个解释不仅没能带给我们更清楚的理解,反而还会导致第二方面的疑惑,我们是否就可以把实践智慧产生幸福类比成医生产生健康?而实践智慧就不是整

体德性的一部分了吗？

首先,第二个疑惑的答案似乎较为显然。实践智慧作为动力因,它不仅仅是实现幸福的一个手段,其本身也有价值(就像医学作为健康的手段,但其本身也有价值)。这也符合实践智慧的功能,即为德性所设定好的目的寻求实现手段。如果对实践智慧作为幸福的动力因意义的理解是正确的(虽然这种动力因本身就是目的,而不仅仅是工具),那么回到第一点,理论智慧是否就可以理解成幸福的形式因呢(类似健康的形式之于健康)?关于这一点,评注者们有着广泛的一致认同。但如果这种理解是正确的,那么根据亚里士多德的四因学说,动力因和形式因之间,可能存在更为密切的关系。那么这种关系体现在这里应是什么?

根据亚里士多德的理论,我们可以合理地将理论智慧和实践智慧看作是整体德性的两个部分,而将建立在这两种德性之上的活动看作是幸福的重要构成性要素(而非仅仅是达成幸福的手段)。但是如何理解理论智慧作为整体德性的一部分就会产生幸福呢?这里同样暗示了这种产生与同样属于整体德性一部分的实践智慧的产生幸福是不同的。但它们在产生幸福的方式和幸福的内容上究竟是如何不同的?一个可能并合理的猜测,就是将理论智慧的活动视为所有活动中最后的或追高的目的活动,它可以与幸福活动相等同,但实践智慧活动并不能无条件地推出拥有幸福。实践智慧的活动虽然自身是目的,但仍然以理论智慧活动为目的,所以拥有理论智慧活动的幸福生活必然已经预设了实践智慧活动的存在,或者,理论智慧甚至可以脱离实践智慧而存在。而实践智慧就算能够脱离理论智慧产生属于它自己的幸福,它也还需要满足其他一些条件才能实现它的幸福的产生。

在进入详细证明之前,我们先看一下亚里士多德给我们勾勒的两者共存与辅助关系的一般图景。这还是由《尼各马可伦理学》六卷十三章提供的,智慧和明智这两种德性之间也是有着高低从属的关系的。他又用医学与健康与明智和智慧做类比。

实践智慧并不主导理论智慧或那个较好的部分。就像医学不主导健康一样。医学不利用健康,而是研究如何产生健康。所以,它为了健康,而不是反之。同样的,(说实践智慧优于理论智慧)就像说政治学优于众神。因为政治

学在城邦的所有事务上都发布命令。
(1145a6-11)

这段话提供了两个重要层面的信息:首先,理论智慧高于实践智慧,而实践智慧可以在一定程度上有助于理论智慧,就像医学可以恢复和促进健康。但其次,政治学和众神的类比似乎也告诉我们实践智慧和理论智慧是两个分开的领域:前者关于人事,后者关乎众神,后者明显高于并可能统摄于前者。结合第六卷第二章的理论,我们知道,理论智慧对应于理性灵魂中的知识或科学部分,实践智慧则对应于理性灵魂中的计算或思虑部分。我们可以不在实体意义上将它们理解成两个独立的理性部分,而将之理解成同一个理性由于研究对象的不同而承载着不同的功能——知识性的或理论理性研究的对象是永恒不变东西,而思虑的或关乎实践的理性是处理个别具体事务的,是可以成为其他东西的东西。但是除了研究对象和本身功能的差异之外,两者是否还有更进一步的道德心理学层面的关系呢?这个问题的澄清,将有助于我们弄清实践智慧是如何促进理论智慧的,即前者是仅仅作为后者的基本必要前提,还是可以最大程度实现和促进理论智慧的活动或者沉思活动?而以众神为对象的理论智慧的活动是在何种意义上优于实践智慧活动的,是毫不相关的高高在上,还是对人事活动也有一定程度的反馈影响?

二、道德心理学的共通基础

在《尼各马可伦理学》一卷七章中,亚里士多德提出人的幸福是奠基在人的功能之上。要搞清楚幸福,就需先搞清楚人的功能是什么。通过区分三种不同的灵魂生命后,他认为人的灵魂生命与植物和动物的都不同,因为只有人的灵魂才有理性活动,这是人区别于其他生物类别的特征性活动。人的功能就是灵魂依据理性和不能没有理性的活动。而幸福就是灵魂这些理性活动在德性的保证下能够良好地行使出来的活动(1097b26-98a17),所以灵魂理性部分的德性就变得尤为关键。

在一卷十三章,亚里士多德又告诉我们灵魂的理性部分又可以分为严格意义上有理性的部分和自身无理性但可以听从理性的欲求部分,前者产生理智德性,而后者是伦理德性的奠基部分。而实践智慧和理论智慧都属于理智德性,都是奠基于灵魂

严格有理性的部分之上的,只是在这严格有理性的部分还可以进一步划分为知识部分和思虑部分,理论智慧奠基于前者,而实践智慧奠基于后者。但实践智慧的特殊之处还在于它与伦理德性紧密结合,没有伦理德性就没有实践智慧,没有实践智慧就没有真正的伦理德性。(1144b30-32)

幸福建立在理性活动的功能上,而理性活动(起码实践思虑部分)和低一级的灵魂欲求活动紧密相连,于是我们似乎可以推出,幸福其实应当是包含着纯粹理性活动和合理性的欲求活动的整体,或者说这两种活动都能被称之为幸福。

对于功能论证的进一步分析,我们还会看到这两种活动之间进一步的关系。即每一种较低等级的功能都被包含在它较高等级的功能里面,并为较高等级的功能服务。具体来说,营养功能被作为特征性功能确定下来,也是植物拥有的唯一功能,是最低等级的功能,本身不包含任何其他功能;在动物那里,虽然感觉作为其特征性功能,但植物所特有的营养功能也能在动物那里找到,感觉功能不可能脱离营养功能而独立存在,但在动物那里营养功能就只是辅助性的,是服务于感觉功能的。而在人那里,营养、感觉、位移等动物性功能都能在那里找到,理性功能也不能离开其他这些动物性功能而独立存在,但这些功能都是服务于最高的理性功能的。所以理性功能才是人的特征性功能。

我们同时不能忽视的是,较高等级的功能对较低等级功能有反馈作用。虽然这点亚里士多德本人没有明确提及,但不容否认的是,我们的确观察到动物的感觉功能能够反过来促进营养生长等功能,不同的动物拥有他们各种特长感觉,这就有助于他们更优或者更经济地捕获食物。他们甚至通过感觉能甄别食物的优劣,从保证他们营养和繁殖功能更好实现。类似的,人的理性功能(精确的说,可能仅是关乎实践创制的理性)对于我们营养、感觉等功能的反作用就更为明显。我们几乎每一个摄取食物、感觉某物的活动都渗透着理性计算甚至反思活动,从而使我们的营养、感觉活动更为合理。

但这个功能之间相互反馈的信息同时给我们带来了一些困难。虽然我们能说纯粹理性思辨活动是神性的活动而将其暂时放在一边,但是实践理性与感觉等低级的功能活动的相互作用却也会导致我们很难辨别哪一个才是更高的目的。根据功能论

证实实践理性无疑是比感觉营养繁殖活动更高的,但是反过来实践智慧的参与难道不是为了人类更好的生存繁衍吗(也就是更好的满足营养繁殖的灵魂目的)?所谓政治的动物的一个基本含义不就是为了更好地生存繁衍才一起生活相互协助吗?而人作为其中最为政治化的动物,相互协作也只是为了更好的生存而已。仅仅是人拥有了理性能力,而使我们更政治(Pol.1.2.1253a2-18)。但另一方面,也只不过是上面对政治的功能界定来看,拥有理性似乎也只是更好的生存的工具。当然我们会同意,由于人有复杂的理性计算能力所导致的更好的生存与动物生存形态是非常不一样的,人可以有道德,可以有理性选择,但这却始终不能排除掉,人的实践理性活动、伦理和政治活动都只是在为人更好的生存繁衍这个目的服务,而这个目的却是和动物和植物共同的^⑩。

在亚里士多德的伦理学语境中,解决这个困惑的一种处理方式,就是将实践理性活动也和思辨理性活动一样将其定义为拥有神性的,即区别于日常的生存繁衍事务的更高等级的目的。或者至少,这个实践理性活动与神性活动有着非常紧密的关系(详见下文第四部分)。

再看神性的思辨理性活动。较低等级的感觉营养功能,自然也包括实践理性,都需为思辨理性活动提供基本服务,只有满足了日常基本需求后,人进行思辨活动才是可能的。但是思辨活动是否也能有助于较低等级的动物性功能实现呢?泰勒斯收油的例子似乎告诉我们对自然本性的探索其实也能有助与日常实践活动,尽管他通常不会关心日常事务。而在1140b7-11,亚里士多德也说伯利克里之所以有实践智慧,是因为他能对什么是善有思辨性或理论性的理解。这是我们对于在政治中的专家和领袖的理解。但是人受其生物性因素的制约,而不可能拥有持续单纯的思辨活动。所以我们貌似也能推出,人的思辨活动也将有助于人不得不做的实践活动。当然,这里我们还需要对思辨活动的内涵做出更清楚的界定,才能看清它和实践活动究竟如何能够互动。

至此完成了第一步,即实践智慧和理论智慧的活动在道德心理学上的共通基础,它们都奠基在人的严格有理性部分之上,虽然所处理的对象不同,但在灵魂功能上存在一定程度交互作用的基础。接

下来进一步看这两者本身相互关系的证据。

三、实践智慧活动对理论智慧活动的前提性

所谓前提性是指,进行快乐思辨的幸福之人必须首先在道德上也是善的^⑫。设想一个一心只追求并且善于沉思的人,在亚里士多德承认沉思是最高级幸福的前提下,他如果会放弃正在进行的较高级的生活而转向低级伦理德性活动,如果不是把伦理生活当作是沉思生活的必要前提,这在理论上很难有其他可能的合理解释。设想,如果一个幸福沉思者遇他人落水,此时他是施救最优先选择,他若不救,那他在亚里士多德意义上能被定义为真正幸福之人吗^⑬?

在十卷七到八章亚里士多德似乎对他的幸福观进行了修正,他不再强调伦理实践活动对幸福的重要构成,而是回应了六卷十三章中所提及的理论智慧可以产生最高幸福的观点,并将与实践智慧活动的幸福观尖锐对立起来。第十卷认为最高的幸福生活是沉思生活^⑭,因为沉思是神性的活动,是纯粹努斯(nous)的活动,所以人的沉思则是分享了神性的活动,虽然不是完善的。沉思是最高等的实现活动,因为努斯是我们身上最高等的部分(1177a19-21),所以也最为连续更为持久的活动形式,也是最令人愉悦的。沉思又是最为自足的活动,智慧的人靠他自己就能够沉思。沉思似乎是唯一因其自身故而被追求,因为它除了沉思外不再追求任何其他东西。而在实践活动中,我们或多或少总要从行为中寻求得到某种东西。幸福似乎还在于闲暇。政治与战争的实现活动中虽然可以运用德性,但这都没有闲暇的(1177a22-b12)。所以沉思生活是最高的善,而出于伦理德性的生活只是第二等的。

暂时撇开这些沉思的标准与伦理学前面部分说法的矛盾之处^⑮,在第十卷本身,亚里士多德同样也意识到了,纯粹的沉思在人这里是不可能的。出于人欲求与他人共同生活的这个原始本性(而非任何道德层面),他否定了绝对孤立的沉思生活的可能性(EN 10.8.1178b33-35),沉思活动的前提是需要满足基本的生理生活需求(EN 10.7.1177a28-29; cf. 10.8.1178a25-26):

作为人,他也需要外在的善:对于我们的

本性而言自足并不是指沉思,而是必须要身体健康、食物和其他需求都能满足。智慧之人并不能无限度地践行他的沉思活动,他的生活也必须要有其他德性活动和这些可以被看作是人的生活的东西(EN 10.8.1178b5-7, b7)。

我们都看到对于过沉思生活的人来说,德性行为、外在的善都是不可缺少的。虽然他说沉思活动是最为自足的,但这同样也没有排除需要和其他人一起过德性的生活。

在《伦理学》第一卷,亚里士多德就给出了自足的标准:

对于自足的考虑似乎也能得到同样的结果。因为最完整的善看上去应当是自足的。但当我们称它为自足并不是指一个人自己孤独的生活,而也是和父母、小孩、妻子,更为一般的,和朋友、市民一起,因为人在本性上是政治的……我们设想的自足是使得生活本身就是值得选择的,并不缺少任何东西。这就是我们认为的幸福。(1097b6-16)

这段话明确告诉我们从人是政治的本性出发,其自足性并不是一个人单独生活,而是和其他人一起生活,而这种生活自身才值得欲求。由于自足性是幸福的一个重要标准,这也意味着幸福是奠基在和他人一起分工协作的政治性生活之上的。群体的和谐合作才构成这种政治性生活的自足,人的幸福才得以可能。

从这段话行文语气来看,人是政治的这一特点似乎是当时能够被普遍接受的观点。而《政治学》还告诉我们这种特点是先于家庭或城邦共同体而在于人的原始欲求,那怕人真的自身都满足了其需求,他仍然会想和其他人生活在一起(Pol. 3.6.1278b19-21)。人的这个本性决定了家庭、城邦的建立和兴起(Pol. 1.2.1252a28-30)。亚里士多德从这个根植与人的原始本性并为大众普遍接受的观点出发,来论证幸福应当是某种奠基在这上面,以这为前提的东西。

而在《伦理学》第九卷同样明确提到了受神祝福的幸福之人,也需要和他人共生活:

当然,把一个受神祝福的生活过成孤独的生活显然是荒唐的:因为没有人会选择通过他自己就拥有所有的善。因为人是政治的并且出于本性会和他人一起生活。这对幸福的人是同

样适用的。因为他拥有这些自然的善,并且很显然,和朋友和好的人一起过一天要远胜于和陌生人和其他人,所以幸福的人需要朋友(EN 9.9.1169b16-22)。

他甚至还提到了其他人一起沉思是更好的。而智慧的人靠自己就能够沉思,并且他越能够这样,他就越有智慧。有别人一道沉思当然更好,但即便如此,他也比具有其他德性的人更为自足(1177a32-35)。这里的逻辑似乎是单个沉思者优于其他德性的人,而其他沉思者共同沉思比他个人沉思更为持久^⑩。

人在自然本性上同时有对神性沉思生活和政治德性生活的诉求,这还并没有说明伦理德性道德能为沉思活动做些什么。但不难想象,伦理德性为沉思生活做的准备会表现在这些方面。首先,在灵魂内在层面,道德德性的培养去除了欲望情感部分对理性部分的纷扰,从第十卷最后亚里士多德对节制这个德性的表述就印证了此原则。在1179a1-9处亚里士多德借助梭伦和阿纳克萨格拉之口来说明哲学沉思生活的实现只要中等的财富就足够了,节制的德性在其间起着非常重要的作用。只有节制的人,才能节制欲望,节制对外在善的过度渴求。所以,幸福的沉思创造首先要确立去伦理德性的内在品格。

其次,从外在的伦理德性行动上,我们也不难想象战争中的勇敢和平日里的节制行动,包括更为一般的正义活动,除了其本身就是值得欲求之外,它们还是为了我们能够获得一个更为有序合理的环境,为沉思提供更好的环境,所以,1177b4-b25才会说,政治和一般德性活动都是无闲暇的,只有沉思才是自身闲暇的活动,是最高的善,前者的一切活动都是为了能够享有后者才活动。

然而,问题是,那些事实上只能过以伦理德性为主导的人,如政治家,是否就只能拥有第二等的幸福,而不可能(至少在大部分时间里)拥有沉思的幸福呢?对于这个问题的回答,需要我们对沉思的内涵有更为清楚的理解。

四、实践生活与沉思生活的同质性

新近,李尔(G.R.Lear 2004)提供了非常有说服力的思路,就是认为伦理德性和实践智慧的活动其实最终也是指向人能够过沉思生活。伦理生活也是

契合人性中靠近神性的沉思活动的需求的。勇敢和节制行为在参照闲暇、自由以及理性独立思考的价值下而进行,这些是使道德行为值得欲求的更为根本的基础,对于这些价值的参照思考本身就是某种沉思(虽然不同于严格意义上的对神和天体的沉思)^⑪。

另外,对于朋友的需求这一点上同样体现了沉思。亚里士多德认为德性主体会自然地需求德性主体做朋友,而在这过程中不仅能改善自身的德性品质,而且也能在某种程度上满足理智需求。因为和朋友交谈,体现的是理解为何如此行动,而不是行动本身。所以,德性朋友之间也会花时间一起进行哲学思考(Lear 2004 :147-174)。

总之,伦理德性的活动,与严格沉思活动一样,都是接近神性的(虽然比沉思活动离神性更远)^⑫。亚里士多德认为将神设想成也拥有道德德性是荒唐的(1178b10-21),神是不会参与到政治生活中来,如果神是政治性的,那么可能也会暗示神也是有依赖性的。所以,认为神的活动是道德行为,这对亚里士多德会是非常奇怪的。但这并没有排除道德行为本身可以是接近神性的可能^⑬,并且由此而被看作是幸福(Lear 2004 pp193-196)。

我认为李尔的论证是令人信服的。但我想在她的伦理活动体现某种沉思的论证之上做进一步补充,即为什么人的道德培养和实现的活动本质上也包含了很多理论的性质在里面。在第六卷亚里士多德首先告诉我们,实践智慧和理论智慧都是建立在灵魂的可理性部分上的,并且它们都是把握真理的状态。对真理性的追求是这两种德性的一个重要共同之处。在承认两者研究对象不同的前提下,我们可以通过对真理性追求的进一步观察而找出两者在实质上的相似之处,即实践智慧追求真理的思维模式需要借助并且融合理论智慧追求真理的思维方式。

虽然第六卷最后告诉我们,理论智慧和实践智慧是最重要的两种德性,并且前者高于后者,但整个第六卷的重点却在于实践是智慧的界定上。它能使天然禀赋或德性(可好可坏的)成为真正的伦理德性。它们是紧密结合的。伦理德性保证目的的正当,而实践智慧则为实现这个目的寻求合适的手段。实践智慧使我们更合理地运用和实现外在的善,如荣誉、财富、快乐、健康等等。这种手段和外在善的寻求是实践智慧通过良好思虑而实现的。而这种思虑

形式被他多次描绘成了(或者至少是需要借助)一种三段论的形式(1141b12-14, 1142b12-26)^③。而三段论是亚氏在其工具论中理论探索和发现的重要工具和方法。虽然在实践领域,由于对象的可变性不能够实现向理论三段论的推理上的必然性,但是实践三段论却同样像理论三段论一样,需要通过大小前提和推理形式来提供如何行动以及为何这般行动的理由或原因。而这提供原因或理由的解释过程中,对行动解释的一般性原则将会被涉及,而这也是与理论三段论的一个相似之处。所以,实践三段论把握真理性的方法和理论三段论无论是推理方法上,还是对于一般原则的需求上(它们对一般原则的给出方式可能是不同的)都有着共通和借鉴之处。这就是两者对真理性追求的实质共通之处。

亚里士多德(1141a17-19)将理论智慧定义成为直观理性(nous)加上知识(episteme)。根据后分析篇中的知识理论,直观理性为知识把握和提供论证前提,而知识是基于严格演绎证明系统而获得。这套证明系统中不仅要给出可靠的前提,正确的推理步骤,而且还必须能够提供为什么这般演绎的原因原理说明,而能够提供原因说明的知识系统就是拥有智慧的(也见形而上学第一卷第一章)。而在实践智慧中所涉及的思虑过程同样也需要有关于普遍和个别的知识(虽然在行动中,个别知识可能比普遍知识更重要),也需要直观理性来把握前提(但和理论推理中 nous 把握大前提不同的是,实践三段论中是关乎小前提的)。实践智慧者不仅仅需要做什么和怎么做,而且还需要知道为什么这样做,同样需要对每个个别行动提供原因原理的说明。因为实践智慧是关乎行动的伴随真的逻格斯的品质状态(1140b20-21),而这里对逻格斯的把握,就清楚表明了说理、给出原因这个层面的意思。

一种类似沉思的理论活动不仅体现在实践智慧所提供原因原理的说明中,而且同样可以体现在对道德行动进行反思归类整理的活动中。在一系列个别特殊的行动中,通过总结反思而找出一个更为一般的道德场景模式,为下次类似的行动提供指导。这也符合亚里士多德给经验赋予的地位,在理论活动中,经验是通向知识的一个重要环节。在实践活动中同样,经验的重要性往往比一个道德情景的普遍知识还要重要(1141b14-18)。但亚里士多德绝没有仅仅停留在经验层面,他还是强调了要从经

验层面上述的能给出原因原理的层面的,而这一切都体现了和理论智慧活动非常接近的理智活动,只是他们关乎的对象和要实现的目的是不同的。

我们看到亚里士多德其实在多处承认有着一种广义上的沉思活动,它可以包含除了对神的沉思之外更为丰富的内容。亚里士多德把处理生命体部分的自然哲学也看作是一种探求真理的理论工作(PA 3.1.639a12-15 cf. EN 6.7.1141a28-33 §. 12; Metaph. 6.1, 11.7)。而在《动物的部分》中,亚里士多德说对低等动物的研究,可以为我们揭示一些本质的东西和美的东西。对动植物的研究和进行神圣的哲学的沉思一样具有吸引力,并且是对我们高尚兴趣的一个补充和平衡^④。所以,如果在实践智慧指导下的伦理活动中,同样也包含着寻求原因原理的成分,那么我们就同样有理由将这种伦理活动看作是一种广义上的沉思活动。

五、理论智慧活动对实践智慧活动反馈的可能性

综上所述,如果严格意义上的沉思活动是否可以增进或有利于伦理德性活动这一点难以预测的话,那么在广义上的沉思活动,经过上面论证,无疑是对我们日常实践活动是帮助的。对道德行为的思考所获得的一般性知识或原则肯定对于道德行为有帮助(虽然在亚里士多德系统内可能不是那么决定性的),在这个意义上,沉思活动能够对其他德性活动是有促进作用的。除了德性活动中(包括对德性活动的探索和反思,也包括和朋友一起的相处交谈等等)体现出的某种沉思特征对德性活动有帮助。

除此之外,广义上的从事自然哲学领域的理论活动(区别于严格的对神和天体的沉思),也有助于伦理德性的养成和伦理政治活动的进行。自然哲学的良好教育可以很好地了解自然本性,当然也包括人的本性的学说,对人和人所处的环境的本性的了解,一方面对德性培养是非常重要的(亚里士多德把德性品格奠基在人的灵魂的不同部分上面),而城邦的完善也只是基于人性的需求之上进行的,所以有助于人的德性政治活动的进行(Pol. 7.17.1337a1-3),而政治家需要依据人性以及自然环境等因素来建造城邦、制定那些法律等等(Pol. 7.16.1335a39-b2)。

最后,亚里士多德伦理学理论中似乎也提供了

一个神爱世人的版本:即因着德性活动本身而受神所喜爱,而刺激德性主体进行德性活动,因为这样会受到神更多喜爱和回馈^②。

那些根据纯粹理性(nous)活动,并且照着好灵魂得这一部分的人是最好的,也是最被神喜爱的。因为如果神在乎人事的话,它们看上去也的确在乎,他们会在最好的事情、最接近于他们(也就是 nous)、那些最爱这些人做的好事的时候,以及尊敬由于敬神而正确和很好做事的人那里感到快乐。(1179a22-29)^③

神在意人事的说法很好地和亚里士多德在 NE X.8.谈论的神契合起来。我们不能想象神能够道德地行事,但没有理由否认他们能够爱那些做正当事情的人。哲人对 nous 的喜爱和敬重使得神快乐。但神也判断人的行为,通过哲人对 nous 的爱是否正确和善好。或许神有着和人不同的标准来判断善好,但更有可能的解释是哲学家通过道德行为表达了对 nous 的爱,因为我们看到道德行为就是那些人们能够通过他们表达人的善的爱。这段文字似乎是说,神爱那些实现神性本性的人和那些通过行动来表达对他们自己神性方面的尊重,而道德行为就是那些尊重自己内在神性方面的行为。

[注 释]

① 早在 L.H.G.Greenwood,1909. Aristotle. Nicomachean Ethics Book Six 就注意到《尼各马克伦理学》中关于幸福定义在道德行为和沉思活动之间是有鸿沟的,而上世纪 70 年代以后大量出现这个问题的讨论。

② 除此之外,思辨生活优于德性生活的几个标准见第十卷。

③ 认为两种幸福形态是排他的观点如 Cooper, J. M.,(1975),Reason and Human Good in Aristotle (Cambridge,Mass.);(1987),'Contemplation and happiness:a reconsideration',Synthese 72:187-216;Lawrence,G. 1993. Aristotle and the Ideal Life. Philosophical Review 102:1-34 等;认为两者可以兼容并且实践活动可以有助于思辨活动的,见 Kraut,R.,(1989),Aristotle on the Human Good,(Princeton);Tuozzo 1995. Contemplation,the Noble,and the Mean:The Standard of Moral Virtue in Aristotle's Ethics Apeiron 28(4):129-154 等;认为思辨活动对实践活动还有反馈帮助的有 A. Rorty 1980,The Place of Contemplation in

Aristotle's Nicomachean Ethics in Rorty (ed.),Articles of Aristotle's Ethics pp. 377-94 Lear 2004,Happy Lives and the Highest Good. Princeton University Press.

④ J.Burnet(1900). The Ethics of Aristotle 提出,亚里士多德幸福观是对柏拉图学园派的继承和发展,建议从这方面来理解亚里士多德的幸福观。

⑤ 本文所有《尼各马克伦理学》译文都是自己从 Bywater 牛津本译出。

⑥ 关于形式因的评注见 Stewart (1892) 95,98-9,Lesley Brown & Ross D.(eds.)(2009). The Nicomachean Ethics Oxford OUP 242 Dirlmeier F.(1963).Aristoteles. Nikomachische Ethik Überetzung und Erläuterungen in Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung Bd. 6 Berlin.468 Gauthier, R.A. & Jolif J.Y.(1958). Aristotele L Ethique a Nicomaque, 2B de. Louvain. Tome II-2,542-47. 不同的解释见如 Greenwood 1909) 理论和实践智慧作为幸福的构成性要素,而实践智慧同时还是外部手段,47-48. 还有,如 Joachim 1951)是健康的潜在状态产生健康的现实性活动。

⑦ 认为实践智慧仅仅是实现幸福目的的手段,学者极少,也不符合伦理学整体语境,所以亚氏在此处的表述无疑是有含混的。库珀(Cooper 1975)有力地论证了这两种德性都应该是整体德性的部分,并且自身都是目的。这里我认同库珀的观点,但是自身都是目的同样不排除一者比另一者是更高的目的的可能性。

⑧ 同样的信息见《论灵魂》414a29-415a12。

⑨ 内格尔认为动物那里,这种解释似乎把较高功能与较低功能的界限模糊了,甚至是颠倒了。他举长颈鹿为例,营养功能是为了能够实现其感觉、运动等功能,但是他们的感觉和运动的目的不就是为了获取食物并繁衍后代吗?见 T. Nagel (1972). Aristotle on Eudaimonia. Phronesis 17(3) 252-259.

⑩ 《动物志》1.1.488a7-10 提及了政治性生活就是那些群居性动物共同协作,如蜜蜂、蚂蚁等,其目的就是为更好生存繁衍。

⑪ 《论灵魂》II.4 和《动物的生殖》II.1 声称动物通过繁殖而模仿神性的行为。

⑫ 柏拉图《理想国》描绘了类似的图景,哲人需要首先获得良好的道德品性,他们需要勇气回到洞穴,和节制来抵抗外在快乐的诱惑(Rep.502d ff. 514a-520a)。当然由于柏拉图没有区分实践理性和理论理性,所以在他那里,完善的理性主体就具备了所有的理性相关的德性。

⑬ 相反见解见 Lawrence 1993,认为无所不用其极大化沉思的观点并不荒唐。

⑭ 著名希英字典 Liddell,Scott and Jones (1968)简

称 LSJ) 上关于 theoria 的第一个意思是宗教层面对神的预言的思考,而第二层意思则是观看戏剧或者游戏。而在《优台膜伦理学》1249b17 处也谈到幸福生活是对神的 theoria。

⑮首先是与第一卷中说的城邦公民整体的善比个人的善更好,还有如形而上学第十二卷,说人的沉思并不能持久等等,详细批评见 Moline J. (1983) ,Contemplation and the Human Good ,Noûs ,Vol.17 ,No.1 ,37-53. Heinaman ,R. (1988) ,Eudaimonia and self-sufficiency in the Nicomachean Ethics ,Phronesis33 :31-53 ,Curzer ,H.(1990) ,Criteria for Happiness in Nicomachean Ethics I7 and X6-8 ,Classical Quarterly ,Vol.40 ,421-32.等。

⑯对照 Cooper 1987。

⑰事实亚里士多德经常用 theorein 来指实践性沉思的,见 NE 1139a6-8 ,1140a10-14 ,1141a25-26。

⑱D. Sedley(1999). The Ideal of Godlikeness. In G. Fine (ed.) ,Plato 2 :Ethics ,Politics ,Religion and the Soul. Oxford University Press. pp. 309-28.对此持不同观点。

⑲对照 1094b10 处说政治家的活动比公民个人活动更加神性。

⑳实践思虑能否等同于实践三段论是个极有争议的话题,这上面的最新研究成果参看 Klaus Corcilius (2008). Praktische Syllogismen bei Aristoteles. Archiv für Geschichte der Philosophie 90 (3) :247-297.

㉑类似的观点有 W. F. R Hardie.(1980). Aristotle's Ethical Theory ,2nd.ed.(Oxford) ;S. Clark. 1975. Aristotle's Man :Speculations Upon Aristotelian Anthropology ,Oxford :Clarendon Press.

㉒这一点同样能和柏拉图《游叙弗伦》中的著名命题呼应起来,即究竟是因为神所喜爱而虔敬或正当性才得以成立呢,还是就是因为是正当的,神才会喜爱的。

㉓Stewart 1892 ,怀疑这段话的真伪。因为这里对神的描述不能很好地和在形而上学中所描绘的不动的推动者一致起来。

[参考文献]

[1]Ingram Bywater & I. Bywater (eds.)Aristotle Ethica Nicomachea ,Clarendon Press(1963).

[2]Cooper ,J. M. , (1975) ,Reason and Human Good in Aristotle (Cambridge ,Mass.) ;(1987) ,Contemplation and happiness :a reconsideration ,Synthese 72 :187-216.

[3]Lawrence ,G. 1993. Aristotle and the Ideal Life. Philosophical Review 102 :1-34.

[4]Kraut ,R. , (1989) ,Aristotle on the Human Good ,(Princeton).

[5]Tuozzo ,1995.Contemplation ,the Noble and the Mean :The Standard of Moral Virtue in Aristotle's Ethics Apeiron 28(4) :129-154.

[6]Rorty 1980 ,The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics ,in Rorty(ed.) ,Articles of Aristotle's Ethics :pp.377-94.

[7]Lear 2004 ,Happy Lives and the Highest Good. Princeton University Press.

[8]Jon Miller (ed.)2013 ,The Reception of Aristotle's Ethics. Cambridge University Press ,2013.

[9]Lesley Brown& Ross ,D.(eds.)(2009). The Nicomachean Ethics. Oxford :OUP ,242.

[10]Dirlmeier ,F. (1963).Aristoteles. Nikomachische Ethik ,?beretzung und Erl?uterungen ,in :Aristoteles ,Werke in deutscher ?bersetzung ,Bd. 6 ,Berlin.468.

[11]Gauthier ,R.A. ,&Jolif ,J.Y. (1958). Aristotele :L'Ethique a Nicomaque ,2Bde. Louvain. Tome II-2 ,542-47.

[12]Nagel(1972). Aristotle on Eudaimonia. Phronesis 17(3) :252-259.

[13]Moline J. (1983) ,Contemplation and the Human Good ,Noûs ,Vol.17 ,No. 1 ,37-53.

[14]Heinaman ,R. (1988) ,Eudaimonia and self-sufficiency in the Nicomachean Ethics ,Phronesis33 :31-53.

[15]Curzer ,H. (1990) ,Criteria for Happiness in Nicomachean Ethics I7 and X6-8 ,Classical Quarterly ,Vol.40 ,421-32.

[16]D. Sedley(1999). The Ideal of Godlikeness. In G. Fine (ed.) ,Plato 2 :Ethics ,Politics ,Religion ,and the Soul. Oxford University Press. pp.309-28.

[17]Klaus Corcilius (2008). Praktische Syllogismen bei Aristoteles. Archiv für Geschichte der Philosophie 90 (3) :247-297.

[18]W. F. R Hardie. (1980). Aristotle's Ethical Theory ,2nd.ed. (Oxford) ;S. Clark. 1975. Aristotle's Man :Speculations Upon Aristotelian Anthropology ,Oxford :Clarendon Press.