

自然本性与理性选择

——亚里士多德的德性伦理学及其问题

田 洁*

〔摘要〕 现当代关于德性伦理学的研究从亚里士多德那里获得了重要的资源,亚里士多德本人的伦理学概念系统则在现当代的讨论中得到了继承与重构。但其中很多细节问题却无法在讨论时被完全兼顾。对亚里士多德德性理论中本性与理性这两个重要要素做出考察,可以一方面展示它们在思想史上的传承和推进,另一方面探讨其中蕴含的问题以及可能的解决方案。

〔关键词〕 自然 本性 理性 德性 习惯

〔中图分类号〕B82-06 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2016)06-0026-07

DOI:10.13904/j.cnki.1007-1539.2016.06.004

黄裕生教授在他的新文《“理性神学”的原则与“美德伦理学”的困境》中(以下简称《困境》)对古代悲剧思想和柏拉图思想中的决定论因素表达了这样一种担忧,即在悲剧中的命运决定论和柏拉图思想中的天赋决定论中,人的责任归属和自身改进将变得尤其困难。在史诗与悲剧中,人的命运都是由神所安排的,如果命运注定是凄惨的,无论他做何种努力都注定凄惨;如果命运注定是幸福的,那他无论如何不努力也同样会受到神明眷顾。这样一种思想所带来的直接困惑是,人究竟在何种程度上需要对自己的行为负责。苏格拉底和柏拉图通过高扬人的理性能力,对这一思想进行了很大程度的改造,但其过分强调天赋秉性和先天形式认识的必然性却在很大程度上同样限制了人自身改进和突破的空间。所以,要让有能力的天赋之人去改进天赋差的人从而引领社会进步也就同样变得困难。《困境》中还透露出这种困难的解决要到康德哲学

中寻求对自由意志的重视才可能解决。

《困境》敏锐地觉察到了这两个古代思想类型会导致的问题,本文不会针对这两方面进行进一步评论,也同样不去评判是否自由意志的高扬就能真正解决这些问题。本文意在表明,在史诗悲剧的命定论和柏拉图的天赋决定论之后,亚里士多德的德性伦理学其实已经对这两种决定论思想进行了进一步的反思和推进。本文通过对亚里士多德德性理论中关于自然本性和人的理性选择这两个重要方面的分析,展示出亚里士多德对这两种决定论的继承和改进的具体方面。同时也会指出亚里士多德德性理论自身面临的问题。本文首先对亚里士多德德性理论中关于自然天赋和人的本性,尤其是理性能力与德性获得的关系进行分析和阐释(第一和第二部分)^①。第三部分重点介绍亚里士多德这种德性理论可能会面临的问题和存在的多种回应方式。本文将在结论中再次强调亚里士多德德性

* 作者简介:田 洁,山东大学哲学与社会发展学院副研究员(山东济南 250100)。

基金项目:第 58 批中国博士后科学基金面上—等资助(2015M580598)。

① 亚里士多德区分道德德性和理智德性。本文所提及“德性”,如未经额外说明,均是指道德德性,而与理智德性无关。

伦理学中值得注意和研究的关键点^①。

一、自然与本性——与德性相关的 *physis*

从《尼各马可伦理学》(下面简称 *EN*)第二卷开始,亚里士多德告诉我们道德德性的获得并不是基于本性(*physei*),而是通过习惯,但同时也不能违反我们的本性(*para physin*)。他说:

道德(或伦理)德性产生于习惯,其名字(道德或伦理)形成于“习惯”这个词的微小变形。由此很明白的是没有道德德性是基于本性而获得的。因为没有什么依据本性而存在的东西可以被习惯化为其他的东西。例如,石头依据本性是向下运动的,就不能被习惯化为向上运动,哪怕有人试图将它向上扔数万次都不行;火也不能被习惯化向下运动……我们的德性形成既不基于本性,也不违反本性,而是依据本性可以接受德性,并且通过习惯来完善。(1103a18—26)^{[1]②}

这里的 *physei* 在语法上是 *physis* 的第三格(*dative*)形式,其语法功能通常理解为表示原因。我们虽不是因为 *physis* 而有德性,但也不能违反这个 *physis*。文中提到石头和火的 *physis*,这里可将之理解为事物内部之本性^③。在 *EN X* 中,亚里士多德把这种本性定义为由外部某种神圣的原因而放置在事物内部的东西,这并不是事物自身所能选择的^{[1]④}。德性的获得“不基于本性也不违反本性”的这种表述则表明,人的本性类似于可以获得形式的质料,而德性是其所要接受的理想形式,这种形式的获得需要在传统习俗和法律制度的指导下使道德行为为习惯化,因此习俗对于德性养成是重要的。但如果这种重要性是压倒性的,那么本性就

只是一个被动接受形式的质料而已。但对于熟悉亚里士多德关于“本性”或者“*physis*”之一般界定的人来说,这是有疑问的。

关于“*physis*”的经典定义出现在《物理学》第二卷第一章。亚里士多德将它定义为事物被推动或保持静止的原则(*arche*)或原因(*aitia*),这种运动或静止的原因首要的是依据自身而非偶然地产生的(192b21—23)^[2]。“*physis*”在质料和形式两个层面上被言说,而形式才是“*physis*”的真正意义。所以,“*physis*”就是具有内在运动原因的形式,这种动力因将驱使事物达到它的形式(193a16ff)^[2]。考虑到伦理学中的说法,人的本性就不能简单地是一堆被动性的质料,而具备德性似乎才是人的真正本性^⑤。本性中是有着内在动力驱使人们来获得德性形式的,亚里士多德在其他地方也明确提到获得德性才是“最为依据本性的”(Phys. 246a10—b3)^[2],这种内在动力自然不能是习俗,因为习俗是外在的,人为化的东西。那么这种蕴含在人的本性中的内在动力又是什么,或者说人的本性的具体构成要素又是什么,它到底有何独特之处,这些问题就是我们接下来要讨论的。

根据亚里士多德的自然目的论框架,如果本性是某种外部的神圣原因赋予的,那么这种神圣原因的赋予也必定有它的理由,即要符合某种目的或追寻着某种善好。这也是“*physis*”在亚里士多德哲学系统内的另一种用法,即它类似于某种神圣的理智工匠,宇宙万物的自身构成都是有目的的,是为了自身的善好而设计成如此这般的。在他的生物学著作中,处处表达着这种观点。例如,在《动物的部分》中,他多次谈及自然给人设计的保护面(II. 14, 658a23),身体的静脉动脉网络分布

① 本文基本上属于对亚里士多德德性理论及其问题研究的介绍性考察,并不旨在解决某个具体问题。虽然行文中会有很多对文本的理解和观点,也揭示了自然天赋和人的本性这两者与获得德性关系上存在的内在传承和诉求。但无法在此处作进一步的详细展开。本文目的是让读者了解亚里士多德德性伦理学,尤其是其中不太受到一般读者重视(如天赋本性对于德性获得的重要性往往被习惯化所掩盖)的问题和颇有争议的要素(如理性思虑和习惯化德性的关系问题),从而获得对它的基本认识和了解当代学者对其理论批评和捍卫的综合概况。

② 这里的 *arete*,由于明确的道德层面所指,我译作德性,而不是像 ROT 里面译作 *excellence*。

③ 廖申白译为“自然”,并在页下注释4中说明了自然与本性有着内在相同之处。参见《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆2003年版,第35页。

④ 1179b21-23, τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει.

⑤ 参见 Annas, J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford: OUP. Julia Annas 区分使用了两种本性,“单单本性(*mere nature*)”指未获得德性前的状态,而“本性(*nature*)”则指获得德性后的状态。

(Ⅲ. 5, 668a14—22), 以及给动物设计的各种进攻和防御的武器(661b29—30)^[2]等, 这些都是符合自然目的论的, 即为了实现自然所设定的目的^①。本性作为内在动力在个体物内部, 而自然本性则是在个体物外部, 从而解释了个体为什么是如此这般构成和运动的^②。在任何意义上, 本性都趋向某种善好而不会做无用功(*De Caelo* 291b14)^{[2]③}。

我们可以把这种“*physis*”叫做自然。这里的自然和史诗悲剧中的命运或神意有着一定程度的相似性, 它可以给自然万物设定等级与各自特性, 但也有着很大的不同, 亚里士多德的自然并不具备意志或人格要素, 它只是构成了一种自然目的论的框架体系^④。

在这种自然设计图景中考察人的本性与德性的关系, 我们首先可以确证这样一点: 人的本性被自然赋予了某种独特性, 而这种独特本性使得我们有别于其他动物, 从而可以获得德性^⑤。但这样一来, 我们又会对习俗在德性获得过程中的地位和重要性产生质疑: 为什么自然一方面设计了人的独特本性可以获得德性, 另一方面又需要习惯化来获得德性? 是人的本性本身就被自然设计成可以被习惯化吗? 如果是这样, 我们又回到问题原点, 即如

果仅靠习惯化就能获得德性的话, 人的本性中能够驱使我们获得德性的内在动力又是怎样一回事。

二、理性与欲望情感——人的本性构成

从亚里士多德《论灵魂》中的论述来看, 人的灵魂是作为身体和灵魂复合体的人的形式, 所以灵魂是更符合人的本性的界定, 灵魂中的理性部分最能代表人的卓越之处。只有神才拥有纯粹理性, 人的灵魂除了理性之外还存在欲望情感部分, 这部分被亚里士多德看作是驱动人身体位移运动、活动或行动的源泉(*DA* 433a)^[2]。德性正是建立在灵魂的欲望情感层面之上的, 欲望情感需要听从理性指导使德性建立成为可能。接下来我们详细展开一下这个理论。

亚里士多德在 *EN* I 7 的功能论证一般被视为是一个对人的本性的论述^⑥。亚里士多德认为植物、动物和人都有各自典型的功能, 如植物灵魂中的营养生长功能, 动物的感知欲求功能和人的理性活动功能, 这三类功能级别是从低阶到高阶。低阶功能是高阶功能的基础, 高阶功能不能脱离低阶功能而存在, 反之却可以^{[2]⑦}。高阶功能是体现事

① 更多的原文参考, 如 687a17, 704b11—705a2, 711a19, 717a17, 738b1. Bywater, I. (Ed.) (1894), *Aristotelis: Ethica nicomachea*, New York: OUP.

② 关于 *physis* 作为自然设计者和作为内在动力因之间的关系, 参见 Gotthelf, A. (1987), *Aristotle's Conception of Final Causality, Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Ed. Allan Gotthelf and James G. Lennox, New York: Cambridge University Press, pp. 204—242; Lennox, J. G. (2001), *Aristotle on the Parts of Animals I—IV, Translated with an introduction and commentary*, Oxford: Clarendon Press. 他们认为两者之间存在密切的内在关联, 不需要将其理解成截然不同的两种东西。而 Andrea Falcon 和 Mariska Leunissen 则支持这里进行了区分的传统观点, 参见 Falcon, A. (2005), *Aristotle and the Science of Nature: Unity without Uniformity*, Cambridge: CUP; Leunissen, M. (2010), *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, New York: Cambridge University Press. 但本文并未排除两者之间有内在联系, 只是讨论亚里士多德对 *physis* 这两个层面的使用与德性获得之间的关系。

③ 关于自然趋向善好的说法的, 如 *Phys.* 199a34—b32, *De GC.* 336b27, *On youth* 469a29, 738b1, *Pol.* 1255b3—6, 1325b9—10, *Protrepticus* 2, 3, 15, 23, *EN.* 1099 b20—23. 而关于本性的规范性和道德意义上善好的论述, 则参阅 Geis, R. (2013). *The Moral Good and Normative Nature in the Aristotelian Ethics, Review of Metaphysics* 67 (2), pp. 291—310.

④ 关于自然无须引入心理要素的论述, 参阅 Cooper, J. (1982), *Aristotle on natural teleology*, In *Language and Logos*, ed. Malcolm Schofield and Martha Nussbaum, Cambridge University Press, 1982, pp. 197—222.

⑤ 人区别于动物而可以接受德性的生物学根源分析见 Leunissen, M. (2012), *Aristotle on Natural Character and Its Implications for Moral Development, Journal of the History of Philosophy* 50 (4): 507—530; Lennox, J. G. (1999a), *The Place of Mankind in Aristotle's Zoology, Philosophical Topics* 27, pp. 1—16; Lennox, J. G. (1999b), *Aristotle on the Biological Roots of Human Virtue*, In *Biology and the Foundations of Ethics*, edited by J. Maienschein and M. Ruse, pp. 10—31. Cambridge: Cambridge University Press.

⑥ 正如 Julia Annas 指出的, 亚里士多德本人并没有在功能论证中直接使用“*physis*”这个词, 尽管我们可以有很强的根据建立起它们的关联。参阅 Annas, J. (1993), *The morality of happiness*, Oxford: OUP.

⑦ 类似的思想也可参考 *DA* II 2—3, 413b4—8, 414b20—415a11.

物独特性的地方,所以人的理性活动就最为典型地反映了人的本性。但从高阶功能和低阶功能的相互影响来看,人的理性活动不可能脱离感官和营养生长的活动,而总是在一定程度上受制于这两种低阶活动。反过来,高阶活动又能在很大程度上影响低阶活动。比如人的感觉欲望活动与动物的感觉欲望活动因为来自灵魂的同一个部分,既有相似的地方,又有着本质区别,因为人的欲望活动可以接受理性指导,而动物则不会^①。

关于灵魂的感觉欲望部分听从理性部分的观点,在 EN I 13 中再次得到了强调,亚里士多德在此提出了灵魂不同部分的划分。灵魂有理性的部分分为严格意义上的有理性部分和可以听从或分有理性的部分,灵魂的非理性部分包括植物营养灵魂和欲望部分,而欲望部分需要听从理性的劝告说服,就像儿子听从父亲,或者朋友听从朋友那样(1102b29—1103a3)^[1]。

理智德性建立在灵魂的严格理性部分上,道德德性则建立在可以听从理性的欲望部分之上^②。在 EN 第六卷中,亚里士多德明确告诉我们这种与欲望打交道的理性叫做思虑或计算(*bouleuesthai*或*logizesthai*,1139a13—4)^[1],这是和行动相关或者为实现行动的思虑能力。拥有良好的思虑能力的状态就是具有实践智慧。在第三卷中,亚里士多德告诉我们思虑在一般意义上就是一种在已知目的下寻求可能实现手段的能力,具有实践智慧的优良思虑则是为了实践道德上善好的目的,乃至达到终极目的,即人生幸福。可以建立德性的欲望情感部分被亚里士多德表述为一些具体的东西。

(1)一系列能够自然产生的情感,如感官欲望、愤怒、害怕、嫉妒、快乐、喜爱等。虽然我们自然地有能力产生这些情感反应,但是在德性没有确立之

前,这些情感反应往往会是过度或不及的(当然也有可能碰巧是符合中道的)。而德性就是能够使情感反应体现在一个合适范围之内,即中道之上,并使这种适当反应成为稳定的品性状态,使德性品质要在行动上也能够体现出来,找到具体情境下最为适当的行动。在此意义上,亚里士多德说德性是关乎情感和行动的。

(2)在 EN VI 13 中亚里士多德似乎提供了另一种成就德性的备选项,即自然或天生的德性状态(1144b3—9)^[1]。他认为每个人(甚至动物)在出生之时便被赋予了某些自然品性,有些人体现为某种程度上的勇敢,有些则体现为一定程度上的正义。但要将这种自然德性转化为真正的德性则需要 nous 和实践智慧(这里从语境上看,亚里士多德似乎把两者等同了)^③。

无论是天生的情感反应能力还是自然品性状态,在德性没有完全确立起来之前,都是可好可坏的^{[1]④},所以才需要习惯化的道德训练使其具备稳定的道德品性。但上面同时提到欲望情感是需要听从理性的,所以在习惯化过程中,理性也起着积极作用。以此,亚里士多德反复强调德性是一种有选择的品质状态,选择需要理性的思虑,就像实践智慧者在行动中表现出的那样(1106b36— a2, 1139a22—25 等)^[1]。

到此有两点需要注意:首先与德性相关联的人性其实是一个灵魂的理性部分和欲望情感部分的混合体。其中理性占据主导地位,欲望情感部分需要听从理性指导,理性是驱使人们走向德性的内在动力。理性与欲望情感部分的相互关系使得人和动物区别开来,而只有人才能获得德性。

其次,也更为重要的是,理性能力本身在德性状态确立之前是不成熟和中性的。所谓不成熟是

① 关于高阶与低阶功能的反馈论证见 Thomas Nagel, Rorty, A. O. (1980), ed., *Essays on Aristotle's ethics*, University of California Press.

② EN I 13. 1102b 30—32 告诉我们遵守理性的是 τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὁλοῦς ὀρεκτικὸν, 即欲望部分。而在功能论证中只提到了感觉部分而未提到欲望部分,这中间有着未经说明的转变。但是灵魂感觉部分和欲望部分在亚里士多德那里是紧密相联的两个东西。在 DA II 2. 413b22—24 处他有一个简短说明:“εἶδ' αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὀρεξίν· ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία.” 欲望随附着感觉。

③ 对于这段话的一种解读是我们将其理解为亚里士多德再重复(1)中的观点。而另一种解读可以是认为亚里士多德在此强调我们中间(少数)一些人比其他一些人天生就更倾向具有德性。

④ 1106a9, εἶτι δυνατοὶ μὲν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ κακοῦ γινόμεθα φύσει·

指理性计算能力是微弱的,如在小孩那里,他的思虑能力是不成熟的(ateles,字面意思是发展未完成的,Pol. I 13,1260a15)^[2],而中性则意味着理性计算能力可以被用于好的或者坏的目的。亚里士多德在功能论证处说^①,要实现幸福生活,功能活动(即合理性的活动)必须是合德性的活动。没有德性保障,理性计算可以用在坏的地方,如《形而上学》中小偷的例子,好的小偷同样需要很好地运用他的理智计算能力。

基于以上两点,我们得知要实现德性,理性本身面临着双重任务,既要从弱的理性发展成强的理性,也要从中性的理性发展成能够识别道德上好坏的理性^②。理性双重发展得以可能,我在其他地方会详细证明,一方面受益于习惯化的道德训练,另一方面也来自人的天赋本性的模仿学习冲动和情感反应刺激。

三、自然与理性——问题与捍卫之可能

综合上述两部分来看,我们有了一幅看似蕴含着矛盾的德性获得图景:一方面,人们在自然决定论下需要通过习惯化来获得德性,另一方面,这一活动又受外界习惯化和自身理性选择的双重影响。亚里士多德似乎在努力给予其中每个方面一定的合法性和重要性,但却没能给我们明确勾勒出它们各自所扮演角色的界限和其重要性的对比。但将之与亚里士多德之前的两种决定论思想进行对照,这显然是一幅重要的图景,从中可以看到亚里士多德对之前问题的尝试解决,以及这个理论的优越之处。人由于自然赋予的一些独特能力使其有获得

德性的倾向,但同时又需要通过习惯化来使这种能力或倾向变得完善和稳固。人获得德性就是类似于基本质料寻求形式的过程,是从潜能到现实的过程。并且,无论是德性的获得过程还是出于德性的行为,都有理性参与在其中,理性本身也在这个过程中得以成长。德性获得和理性成长的思想避免了命定论思想中人自身的改进和责任的归属的困境,而强调习惯化对于德性的重要性又避免了柏拉图思想中过于严重的天赋决定论色彩。

天赋的本性,和通过习惯化获得德性的状态作为第二本性或者真正本性都是德性伦理学的基本标准,但这两条标准既不能免除外部的批评,也不能很好地排除内部矛盾。外部的批评主要指向的是对于本质的预设,而内部矛盾则是指习惯化后的德性行为究竟在何种程度上需要理性思虑活动参与进来。下面就对外部和内部两方面产生的问题做简单介绍并给予可能的回应。

外部批评主要集中在对亚里士多德德性伦理学的本质预设的批评。一方面是哲学和当代科学的发展对本质预设的批评。科学上的挑战主要来自19世纪以来的进化生物学,它否证了亚里士多德生物之间种属关系的划分,极大地削弱了亚里士多德生物分类和本质界定的可靠性。哲学上的批评主要来自奥斯汀(J. L. Austin),他尖锐地批评了亚里士多德对功能和灵魂本性的讨论是没有必要的形而上学预设^③,他的学生威廉姆斯(Bernard Williams)早期也同样质疑了亚里士多德这种划分,即人的理性为何仅仅对比于营养、知觉功能而被凸显出来^④。另一方面是对亚里士多德哲学中

^① 认为功能是中性的论证,参见 Korsgaard, C. (2008), Aristotle's Function Argument, in Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays in Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, pp. 129-150; Irwin (1980 in Rorty), Rorty, A. O. (1980), ed., *Essays on Aristotle's ethics*, University of California Press; Gomez-Lobo, Alfonso, (1989), "The ergon inference", *Phronesis* 34, pp. 43-57. 认为功能本身就具有规范性的论证见 Thomas Nagel (1980 in Rorty) and Clark, S. R. L. (1971), The Use of Man's Function in Aristotle, *Ethics* 82, pp. 269-283.

^② Julia Annas (1993) 批评了亚里士多德没有给我们提供理性从单本性到本性发展路径的全貌。但她后来承认,从政治学的七、八卷可以重构出这样的发展路径,参见 Annas, J. (1996), Aristotle's "Politics": A Symposium; Aristotle on Human Nature and Political Virtue, *The Review of Metaphysics*, Vol. 49, No. 4, pp. 731-753.

^③ 参见 Austin, J. L. (1967), Agathon and eudaimonia in the Ethics of Aristotle, in *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, Moravcsik ed., New York: Anchor Books.

^④ Williams 在 Replies 中被 Nussbaum 的观点所说服而改变了他的观点,参阅 Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, chapter 3, p. 64. 其他类似批评参阅 Nozick, R., 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 516.

理论预设的挑战。假设人都有本质,但人与人之间的本质是截然不同、混乱不堪的;或者人的本质相同,但是本质内部理性和欲望部分根本无法达成亚里士多德意义上的灵魂和谐状态。

对于第一个方面的批评,最为重要的回应是努斯鲍姆(M. Nussbaum)和胡思特豪斯(R. Hursthouse)做出的^①。她们的基本的观点认为,亚里士多德不必要被解释成柏拉图意义上的较强意味的本质主义,而只是重视一些可由经验观察达到的能力,比如语言能力、理性计算能力等。而这些能力对人的生存是至关重要的,缺少它们将会给我们的生活带来极大的不便,我们可以将这些可观察到的重要能力定义为亚里士多德意义上的本性。

对于第二个方面批评的回应,则需要我们再次进入亚里士多德思想体系内部。他的理论中似乎的确允许这样一种可能性,即人与人之间的本性都不相同,有些天生就倾向于有德性,有些天生就无法具有德性(或太接近神,或太过野蛮,虽然这两种可能性很小,见 EN VII 1)。在政治学中,他表达了同样的思想,他认为希腊人从本性上比北欧人和亚洲人更能够组建复杂合理的城邦制度,最适合于统治其他民族。所以,亚里士多德眼中的德性似乎只是那些少数幸运的希腊自由民才可以获得的。但是亚里士多德同样也认识到,习惯化虽然不能违反本性,但却也可以在最大程度上改造本性^②。在这些可以获得德性的自由民中间,他们的灵魂不同部分之间的状态(主要是理性和欲望情感层面),并没有像柏拉图设想的那样处在截然对立的战争状态^③。在亚里士多德那里,欲望与理性从一开始是

处在可被告诫和劝说的状态的,正是这种状态使得道德教育变得更为容易可行。

内部的矛盾则主要集中在这样一个问题上:习惯化的德性活动是否还需要理性思虑参与其中?在这个问题上,研究者的争论比较大,争议的源头在于亚里士多德本人似乎表达了两种可能。他通篇关于德性是由理性选择,尤其是和实践智慧紧密相连的特征的说法,表明德性行动必然是通过理性思虑之后才做出的,无论是理性选择还是实践智慧都需要思虑活动。坚持这种解读的典型代表是伊尔文,他在多处指出思虑对于规范性的确立、对于道德感知能力和具体道德行为实现的重要性。但是,亚里士多德关于德性是习惯化的状态,并且这种稳固的习惯化状态导致的行动也应当是自发当下做出的的思想,在文本中也有明确论证。他在 EN III. 8 中提到,突发的危险情况下,未经犹豫思索而做出的行为与经过思考的行为相比才是真正的勇敢。麦克道威尔正是根据这一点而取消了实践智慧在道德行为中行使思考功能的地位^④。麦克道威尔所理解的亚里士多德伦理学中,思虑扮演的角色远没有对具体行动场景的感知能力那么重要。持有同样观点的还有拉塞尔,他说:“正如亚里士多德所注意到的,德性需要习惯,而习惯化又将使思虑在很多情况下变得多余。事实上,一些实践智慧最好的例子就是这种即刻性的行动,就是没有经过思虑而作出的。”^⑤

对于这个问题解决的可能是寻找一条折中路线使两者能够兼容。比如把思虑的作用解释成行

^① 参见 Nussbaum, M. (1995), "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", in J. E. J. Altham and R. Harrison (eds.), *World, Mind and Ethics*, Cambridge: CUP, pp. 86-131; Hursthouse, R. (2012), *Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics*, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 70, pp. 169-188. 后者受著名德性伦理学家 Phillipa Foot 影响巨大,而 Foot 的道德自然主义的工作中对义务论的批评很大程度上推动了伦理学研究转向德性伦理学。

^② 这方面的论证见 Leunissen, M. (2012), *Aristotle on Natural Character and Its Implications for Moral Development*, *Journal of the History of Philosophy* 50 (4), p. 528.

^③ 一个有趣的对比,亚里士多德把欲望部分和理性部分的关系比喻成儿子听从父亲或者是朋友听从朋友(EN I 13),而柏拉图那里欲望部分是和理性部分截然对立的,他们的合作需要通过中间部分 thymos 来达成,而 thymos 对于理性部分的关系柏拉图则使用动物和人之间的关系来做比喻,在《理想国》里他用的是狗和主人的关系(440dff),在《费德鲁斯》中则是御马者与白马(或良马)之间的关系(246aff)。

^④ 参见 McDowell, J. (1998), *Virtue and Reason, Mind, Value & Reality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 50-73.

^⑤ 参见 Russell, D. (2009), *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford, Clarendon Press, p. 82. 类似的观点参见 Swanton, C. (2005), *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford, OUP.

动之前的一个原因,但这个原因并不一定需要是和某个具体行动同时发生的,而是有可能发生在很久以前。或者认为自发性的行为背后其实也有着思虑活动,只不过并没有被行动者所意识到,这类似于福多的心灵哲学理论,他认为表面上无思虑的行为其实是隐藏在意识下面的推理的产物^①。还有一种解决方案,即一般认为的亚里士多德其实在表述两种情况:在有些熟悉的道德场景中思虑所需的时间较短甚至可被忽略,而在新的道德场景中思虑则是不可或缺的。

结 论

由于篇幅和主旨所限,不能对这些问题详细展开讨论。但亚里士多德德性伦理学中几个特别值得注意的地方还需要再次强调。

首先,亚里士多德的道德心理学有其精心设计之处。从上面的分析看到,亚里士多德的道德心理学其实与他的自然哲学有着一脉相承的内在联系。人从本性上就被自然设定为能够接受德性的质料状态,并且同样是由于自然本性的要求而内在地具备了走向德性或完善的动力。但德性并不能自然而然就获得,还需要习惯的参与。这就一方面限制了决定论要素,为人能够进步留下了空间,另一方面也没有完全放弃自然本性的决定作用。当然,亚里士多德做出这一最终判断,可能不是由于历史的沿袭或影响,而更可能是经验观察所致。从表面上看,亚里士多德的道德心理划分与柏拉图的没有太

大区别,但是他所设计的理性和欲望之间天生就具备和谐相处的可能,使得它的道德学说实现起来难度更小(起码从理论上是这样)。虽然当代科学的发展严重挑战了亚里士多德本质主义的设定和生物分类思想,但亚里士多德对灵魂基础能力的划分,由于是可以由经验观察到的,我们就仍然能够捍卫他所谓的通过习惯来建立德性的学说。

其次,亚里士多德伦理学强调人的理性能力。这一点也是秉承了柏拉图传统,但他将理性与经验层面和欲望情感层面进行了更多的联系,这在柏拉图那里是没有的。更为重要的是,成熟的理性能力对于人自身和习俗的改进都起着至关重要的作用。在《政治学》的1332a38—b10^[2]处他明确表达了这种思想。

最后,他的道德心理学模型为他的社群发展模式奠定了基础,它同样有着以上提到的道德心理学的特征。社会的构成需要以具有德性友谊的群体来领导,但同样也离不开那些以利益和快乐而结伴的群体。社群的稳固和发展是由多样化群体一起共同构成的。

参考文献

[1] Bywater, I. (Ed.), *Aristotelis: Ethica Nicomachea*, New York: OUP, 1894.

[2] Barnes, J. (Ed.), *Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation (ROT)*, Princeton: Princeton University Press, 1894.

责任编辑:李 卓

^① 参见 Fodor, J. (1968), The Appeal to Tacit Knowledge in Psychological Explanation, *Journal of Philosophy* 65 (20): 627—640.