

论亚里士多德实践理智的实现及其根基

江威

(复旦大学哲学学院, 上海, 200433)

摘要: 亚里士多德认为实践理智的德性是明智, 它既依赖于努斯, 又必须与伦理德性相结合。但是, 伦理德性与明智只是不可分离又相互区别地结合着的。换言之, 实践理智不是道德行为的绝对根据, 而只是必要条件。因为对亚里士多德而言, 实践理智的实现(εργον)或功能在于获得合乎正确的欲求(特指意愿)的真——这是考虑或选择的任务, 但是作为选择的基础的意志本身是否正确是由伦理德性决定的, 尽管严格意义上的伦理德性又依赖于决定选择的好与坏的明智(实践理智的德性)。因此, 亚里士多德的意志/意愿概念正是他的实践理智的实现之根基, 而这种意志的独特性最终决定了亚里士多德和康德对于实践理智或理性的理解的根本差异。

关键词: 实践理智; 亚里士多德; 实现; 根基; 意志

中图分类号: B502.233

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2019)06-0049-09

长久以来, 人们一般习惯于把亚里士多德的伦理学称为“德性伦理学”, 而把康德的伦理学称为“义务论伦理学”, 以此表明二者的根本差异, 因此大多数学者在讨论亚里士多德的伦理思想时, 主要从幸福论、德性观、至善概念等方面思考其与康德伦理思想的差异, 而很少论及二者关于实践理智或理性的思想的具体差异。众所周知, 亚里士多德是第一个明确区分理论理智和实践理智的哲学家。那么, 他是如何界定实践理智, 并如何看待它与道德的关系的呢?

虽然这一问题已有学者论及, 但是笔者认为仍有必要详细考察亚里士多德的伦理德性(aretē ēthikē)与实践理智的关系。一是学者们很少关注实践理智在伦理德性上所起的作用是否与狭义上的努斯相关。在笔者看来, 这是亚里士多德为其实践理智学说设立的一个理性心理学的基本前提。二是学者也很少详细说明在亚里士多德那里伦理德性与实践理智的微妙关系(这特别要处理好关于明智的独特作用的争论)。三是学者们更少关注一个生成性问题, 即为何亚里士多德并没有提出康德式的实践理性概念? 或者说, 他的实践理智概念背后更深层的根基是什么? 本文将先探讨前两个问题以便说明亚里士多德的实践理智与伦理德性之间是何种关系。但是, 本文的重点是考察后面的生成性问题, 因为对此问题的考察不仅可以说明学者们通常忽视这一问题的原因, 而且可以证明正是对此

问题的解答构成了把握亚里士多德的实践理智观念以及理解此观念与道德之关系的深层根基。

一、努斯与两种理智德性

亚里士多德的《尼各马可伦理学》无疑是一部细心构思的作品, 因为他独具匠心地把众多原本分散的复杂的问题, 诸如善的多义性、幸福的观念、德性的本性和种类、城邦和灵魂中的正义、快乐和友爱的价值等纳入一种有组织的系统的关联中。而这一切都是从作为伦理学的目的的最高善是什么开始的。什么是最高善呢? 亚里士多德认为, 就其名称而言, 大多数人(包括那些杰出的人, 诸如立法者、哲学家等)有着一致的看法, 即幸福(ευδαιμονία)是最高善, 并且通常被理解为生活得好或做得好。然而, 关于什么是幸福, 人们却各执己见^{[1](EN 1095a15-19)}。通过对最高善的基本特性和人所特有的生命活动的说明, 亚里士多德最终认为“幸福是灵魂的一种合乎完全德性(complete virtue)的活动(activity, energeia)”^{[1](EN 1102a5; cf.1098a15-17)}。为了说明这一幸福定义的合理性, 亚里士多德批判地考察了关于幸福的各种“有声誉的意见(εὐδοχία)”, 并表明每一种流行的意见至少部分是对的, 从而间接地证明了他给出的定义是最准确、最完善的。

收稿日期: 2019-05-06; 修回日期: 2019-06-11

作者简介: 江威(1988—), 男, 四川内江人, 复旦大学哲学学院 2015 级西方哲学博士研究生, 主要研究方向: 德国古典哲学、古希腊哲学, 联系邮箱: 1026jiangwei@163.com

在证明此幸福的定义后,亚里士多德指出:“既然幸福是灵魂的一种合乎完全德性的活动,那么我们就必须考察德性的本性。因为这样我们也许将更加清楚地了解幸福的本性。”^{[1](EN 1102a5-6)}由此,亚里士多德便将探讨的中心移到德性问题上。不过,亚里士多德并没有以一种自上而下的方式推导出完全德性是什么,而是依然采取分析的路径对各种有声誉的意见进行探讨,从而在逐步提出自己的论点的过程中为自己的立场进行辩护。根据亚里士多德的看法,人的德性就是人的善,而人的善仅仅指灵魂的而不是身体的善^{[1](EN 1102a13-15)}。这样一来,亚里士多德的伦理学或关于德性的学说便以他对灵魂本性的研究为基础和出发点,这种关于灵魂本性的研究也就是后来所谓的理性心理学。实际上,自柏拉图和亚里士多德以来,灵魂学一直是西方伦理学的基础。不过,这样一种影响深远的研究,在康德对理性心理学的批判中受到了挑战,但是即使康德自己的伦理学也很难说没有隐含着一种弱的理性心理学(灵魂学)。所以,要准确把握亚里士多德的德性学说,我们必须关注其德性探讨基础的灵魂学。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》第一卷末尾和第六卷开始分别提出了两个不同版本的灵魂学。在第一卷末尾,那个被提及的灵魂学曾在一些“公开的演讲(εξωτερικοί λόγοι, 或译为外传学说)”中被讨论,因此它通常被认为是当时一种十分流行的关于灵魂本性的看法^{[2](276-297)}。根据这些公开的演讲,灵魂包含有理性的(rational)和无理性的(alogiston, irrational)两个部分,而无理性的部分又可以划分为植物性的部分(营养和生长的灵魂)和动物性的部分(感觉和欲望的灵魂)。植物性的部分完全与理性无关,因此它根本上是非理性的(non-rational),而欲望(επιθυμία, desire)的部分则在听从理性指导的意义上与理性(logos)有关。例如,干渴的欲望使我想去喝这杯水,但理性告诉我这杯水是不健康的,甚至是有毒的,因而阻止了我这样做。亚里士多德认为,在这个意义上,欲望部分似乎也可以被归属于理性灵魂。因此,在这个版本的灵魂学中,欲望部分被当作理性灵魂的一个子集,而与之相对应的就是伦理德性^{[1](EN 1103a1-6)}。然而,如伯格所说:“那种划分看来是太粗糙了,以至于甚至不能为伦理德性和理智德性的区分奠定基础,因为它未能在欲望部分内部把毫无理性可言的生物性功能欲望和那种能听从理性(logos)的灵魂欲望区分开来。”^{[3](177)}确实,这里灵魂的欲望(επιθυμία)部分是一个极为笼统的说法,这种说法至少可以追溯到柏拉图。在柏拉图灵魂三分的结构中,灵魂的欲望(επιθυμία)部分不仅包含单纯的生理

需要(诸如干渴、饥饿等),也包含含有理智或理性要素的愿望、希求、爱等心理渴望,它们一起被统称为“欲求(Ορεξις, appetite)”^{[4](Rep.437C-439D)}。柏拉图在把灵魂的理性部分和欲望部分区分开之后,又引入了第三部分,即意气(θυμός, spirit)。但是,在这里提到的灵魂学中,意气(θυμός)是被去掉了的。而且,根据柏拉图的看法,意气是介于理性和欲望(επιθυμία)之间的东西,它可以成为理性的盟友(相当于这里所谓的“像一个孩子听从父亲那样分有理性”)。然而,亚里士多德却把这种分有理性的可能性赋予了欲望部分,或者说,我们不清楚他所谓的欲望是否包含柏拉图所说的意气。由此可见,这是一个十分粗糙或含混的划分,至少不如柏拉图灵魂三分的学说精确。

亚里士多德似乎也并不满足于这一套粗糙的说法。在《尼各马可伦理学》第六卷中,亚里士多德对灵魂的严格意义上的理性部分(真正的理性灵魂)进行了划分,这一划分不再基于“统治-被统治”结构的政治模式,而是基于包含不同理性活动的认识(γνώσις)类型做出的。亚里士多德指出,灵魂的真正理性的部分——理智(διανοία, 又译为思想)——也有两个部分,即知识的(επιστημονικόν)和计算的(λογιστικόν),前者是对其本原“不容许是别样的(do not admit of being otherwise)”事物的沉思,后者是对“容许是别样的(admit of being otherwise)”事物的思考,而这些事物实际上包括被制作的事物和被实践的事物^{[1](EN 1140a1-4)}。亚里士多德说,这个区分是根据灵魂的不同部分所把握的东西皆与其自身有某种相似性和亲缘性而做出的,用我们今天的话说,这是根据理智相对于不同的认知对象而产生的不同运用划分出来的。因此,前者获得的“真”是知识,后者获得的“真”是意见,而它们又被分成制作的和实践的两类。也就是说,技艺和明智这两种品质所获得的真都属于意见的范畴^{[1](EN 1140b25)}。这样,亚里士多德就把理智划分为理论的(静观的)理智与实践的理智。那么,根据亚里士多德的划分,真正科学的(知识的)部分永远属于理论(静观)理智的范围,而计算的部分似乎既有理论的运用(比如几何学、算数等),也有实践的运用(如技艺和明智)。

为何灵魂的计算部分有这两种运用呢?亚里士多德曾指出,“容许是别样的东西(what admits of being otherwise)”包含两个相当不同的领域,即“多半这样但达不到[绝对]必然的东西”和“由于运气[偶然]发生的东西,因为对于这种东西而言以这种方式发生并不比以其对立的方式更为自然”^{[1](An. Pr.I.13.32b4-13)}。C. D. C. Reeve 据此认为技艺和实践的领域对应后一种情况,

而前一种情况被包含在宽泛意义的科学中^{[5](199-201)}。因此，对应这两个不同的领域，灵魂计算的部分事实上既有理论的运用，也有实践的运用。但是，我们很难相信技艺和实践的领域只属于“容许是别样的东西”的第二类，因为这显然否认了这一领域的一定的确定性，不如说这一领域的理论运用实际上就是指对科学部分的依赖或应用。不管怎样，我们可以确定的是，亚里士多德严格区分了理论理智和实践理智这两个不同领域。

亚里士多德认为，灵魂通过肯定和否定来获得真的方式在数目上有五种：技艺、科学、明智、智慧和努斯。然而，对应灵魂获得真的这两个部分(知识的和计算的)的活动，亚里士多德实际上在任何地方都只提到了两种理智德性，即智慧和明智，而将其余几种方式，甚至诸如体谅、善解等都仅仅称为品质。因此，格兰特、斯图尔特、伯尼特都指出，灵魂获得真的五种方式不等于理智的五种德性，在这五种方式中，只有明智与智慧是德性^{[6](169)}。当然，一些学者(诸如伯格、罗斯等)并不这样认为或并不强调这一点，但这些学者似乎只是出于习惯这样认为。因此，单从文本证据来看，亚里士多德仅把明智与智慧看作理智德性。但是，这是为什么呢？亚里士多德没有明确说明这一点。不过，根据亚里士多德对这五种方式的说明来看，这很可能与这些认识方式的完善性有关。亚里士多德说，科学、技艺和明智都不探究始点(αρχη，又译“第一原理”)，始点只能靠努斯来获得，而智慧是努斯与科学的结合，因此与科学、技艺和明智相比，它是最完善的、最高的。然而，与智慧相类似，明智也具有一个界限，也是一种完善的德性。这实际上也是因为明智与努斯密切相关，但是明智和努斯的关系经常被忽视或被误解。

亚里士多德说：“明智(φρονησις)是与努斯(vous)相反的，因为努斯是相关于始点(αρχη)的，对这些始点是无法给出理由(logos)的，而明智是相关于最终的特定的事实(the ultimate particular fact)的，它们不是科学而是感觉(αἰσθησις, sense/perception)的对象。这不是一种具有某一感官的独有性质的感觉，而是一种近似于我们借以察觉到眼前的一个特定图形是三角形的那样的感觉，因为在那个方向上也将有一个界限(a limit)。但这与其说是明智不如说是感觉，尽管它是另一种感觉。”^{[1](EN 1142a24-30)}因此，努斯看起来似乎在行动领域并没有任何位置。有的译者将这种特殊的感觉得译为“直觉”或“数学式的直觉”，由于它和通常的感觉是一个词，因此本文一律译为“感觉”或“知觉”。海德格尔认为，亚里士多德的确在某种方式上将“感

觉(αἰσθησις, sense)”等同于或关联于明智，“然而，对于显现给它们的任何被给出的东西，αἰσθησις[诸感觉]都不告知其为什么。因此，自然的此是(Dasein)根本不会赋予它们以 σοφία[智慧]的品格”^{[7](128)}。但是，海德格尔未能进一步澄清这种特殊感觉的可能根源，这实质上间接割断了或隐没了明智与努斯的关联，因而无法显明明智具有与智慧在获得真的方式上相似的完善性。这种关联和完美性正是本文试图阐明的。

不过，在上述引文中，我们可以确定亚里士多德暗示了明智借助某种不同于任何特定的感官知觉的另一种感觉来把握最终的特定的事实，至于这种特殊的感觉得究竟是什么，亚里士多德这里并未明说。然而，在另一个地方，在讨论努斯和科学的差异时，亚里士多德指出：“努斯从两端(in both directions)来把握最终的东西(the ultimates)。因为最初的定义和最终的东西是努斯的对象而不是论证(logos, argument)的对象。努斯在证明(demonstrations)中把握不变的、最初的定义，而在实践的推理中把握行动的最终的、可变的事实，即小前提。因为这些就是为其之故的东西的始点，既然普遍是从个别而达到的，所以我们必须具有对它们的感觉得，而这种[对这些最终的特定事实的]感觉得(αἰσθησις)就是努斯。”^{[1](EN 1143a31-b5)}由此可知，引导人的行动的实践的推理所涉及的那种不同于任何特定的感官知觉的另一种感觉得不是别的，就是努斯。因此，明智这种德性也是与这种狭义上的努斯结合着的。

综上所述，正是在与努斯相结合的意义上，有别于其他三种获得真的方式，智慧和明智才成为完整的、自足的获得真的方式，从而享有德性之名。尽管在亚里士多德看来，智慧高于明智，但这种优越性不过就是与它们相关的存在者类别本身的次序而言，而不是就它们获得真的方式而言。因为在那些存在者类别中，那些普遍、必然的东西(总是存在着的)对于希腊人来说有着一种存在论上的优先地位。因此，对应于理论理智和实践理智，只有智慧和明智这两种理智德性。在此，我们已经阐明努斯与作为实践理智德性的明智之间具有密不可分的关联。然而，亚里士多德认为，明智单靠努斯——这只确保考虑得好——无法成为理智德性，明智必须与伦理德性相结合。正是这一思想，使亚里士多德的实践理智学说与康德的实践理性学说区别开来。

二、实践理智与伦理德性

现在，我们要考察的就是实践理智(实践理性，因

为亚里士多德说,理智就是灵魂的有逻各斯的部分)或明智与伦理德性之间的关系。亚里士多德在《尼各马可伦理学》第6卷的第2章、第12章的后半部分及第13章中专门探讨了这个问题。亚里士多德指出,获得真是理智的每个部分的活动,而选择是实践的始因(αρχή, starting-point),选择就是经过考虑的欲求。或者说,选择自欲求和指向某种目的的推理开始,因此,“实践理智的好的品质(good state)是合乎正确的欲求的真(truth in agreement with right desire)”^{[1](EN 1139a30)}。由于伦理德性是灵魂进行选择的品质,因此,伦理德性必然涉及实践理智的运用,也就是说,没有实践理智就没有伦理德性。

值得注意的是,在亚里士多德这里,实践理智本身作为一种灵魂能力仅仅充当了伦理德性的必要条件,而非充分条件。明智不仅是实践理智本身的德性,而且显现在所有可能的实践活动中。亚里士多德指出,明智的种类(它所涉及的领域)包括立法学、政治学、家政学和与个人相关的事务,尽管与个人相关的事务在日常的语言习惯中往往独占明智(practical wisdom)这个名称^{[1](EN 1141b22-35)}。换言之,在所有这类事务或实践活动中,明智就是正确的理性或逻辑斯。因此,明智(实践理智的德性)并不局限于单纯的道德或伦理德性,而是一切良好的实践活动所必需的。不过,明智与道德或伦理德性有着更加紧密、更加微妙的关系。亚里士多德指出,明智这一一切实践活动都依赖着的理智德性本身也依赖于伦理德性,也就是说,二者共同决定实践活动的善。因此,确切说来,实践理智就其自身而言具有一种德性(明智),这种德性显现于一切良好的实践活动中。这种实践理智的德性和伦理德性密切相关,但又相互区别。

一方面,明智(实践理智的德性)离开伦理德性其自身无法存在。亚里士多德特别讨论了明智与机灵的差别,他认为二者尽管非常相似,但却有着根本的差别。亚里士多德说:“有一种能力,人们称之为机灵(deinotēs, cleverness),它是做能很快实现一个预先确定的目标(mark)的事情的能力。如果目标是高尚的,它就是值得称赞的,如果目标是卑下的,它就是奸恶(villainy)。所以我们说,明智像奸恶一样都是机灵。明智不是这种能力本身,但是没有这种能力明智也不存在。而灵魂的这只眼睛离开了德性就不能获得明智的品质,正如我们刚刚说过的,而且这是不难看出的。”^{[1](EN 1144a24-29)}由此可知,明智和机灵的首要区别在于明智是针对一个善的或高尚的目的的,而机灵则是对于任何既定的目的的。此外,一个明智之人所展

现的好的考虑(βουλευσις, deliberation, 又译为斟酌、权衡、审思等)被定义为“对于达到一个目的的手段正确的考虑,这就是明智的观念之所在”^{[1](EN 1142b32-33)}。因此,明智和机灵的另一个区别在于明智是对于达到一个目的的手段或途径的正确考虑,而机灵只考虑如何尽快达到目的,换言之,一个单纯机灵的人可能为达目的不择手段。

由此可知,明智与机灵之所以不同在于:首先,就考虑的能力而言,明智是借助努斯对于达到一个目的的手段或途径的正确考虑,而机灵只考虑如何达到目的。其次,明智是针对一个善的或高尚的目的的,而机灵则是对于任何既定的目的的。如果考虑的能力并不服务于一个善的目的,那么它就不能算是明智,而只能算是一种为达到某种目的而谋划手段的自然能力。也就是说,明智作为德性是同时关乎善的目的和实现目的的善的或正确的手段。例如,亚里士多德说:“我们说,善于考虑是明智的人的特点。然而没有人考虑那些不变的事物,也没有人考虑不是实现一个目的的手段的事物,或实现一个不可实现的善的目的的手段。”^{[1](EN 1141b10-14)}然而,亚里士多德坚称一个行动的目的的好坏与否并非由明智决定,尽管明智总是与善的目的相关。他指出:“明智与伦理德性完善着活动。德性使得我们的目的正确,明智则使我们采取实现那个目的的正确的手段。”^{[1](EN 1144a7-9)}因此,按照亚里士多德的看法,由于善的或高尚的目的是由伦理德性所决定的,所以明智这种德性无法离开伦理德性而存在。

值得注意的是,亚里士多德这种对明智的看法是一贯的。在另一个谈到明智的地方,亚里士多德说:“我们所考虑的不是目的,而是那些达到目的的手段(τα προς το τηλοσ)。”^{[1](EN 1112b12)}“τα προς το τηλοσ”这一短语就是“达到目的的手段(或方式、途径)”的意思,尽管许多学者试图通过质疑这一传统的翻译来消解“手段-目的”的关系模式。但是,正如我们所看到的,亚里士多德在许多地方(比如,除了《尼各马可伦理学》的上述三处外,还有《论灵魂》等处)都明确把明智或考虑限制在手段或方式的范围内。这让今天中外许多学者感到诧异或不满,并试图消除亚里士多德明确提到的这一“手段-目的”的关系模式,因为他们认为这一模式使得亚里士多德的明智观念带有“工具理性”的色彩。正如保罗·利科所表明的,这些不过仅表明当代学者试图调和亚里士多德的明智和康德的实践理性所做的努力^{[8](174-180)}。然而,这样的企图显然是徒劳的,除非我们完全对上面引述的亚里士

多德所说的东西视而不见。

实际上，根据本文的分析，实践理智的中性能力(机灵)才具有我们今天所谓的“工具理性(考虑如何做才是有效的和有用的)”的意义，而明智对于达到目的的正确手段的考虑本身已经超出“工具理性”的范围。不管怎样，对亚里士多德而言，离开了伦理德性，明智这种实践理智的德性也没有了。这意味着明智或实践理智的德性确实与道德或伦理德性密不可分，但却不构成道德本身。由此可见，尽管明智是关于行动或实践的德性，但它显然与康德和苏格拉底的道德学说不同，因为康德和苏格拉底都把道德单纯地或一般地奠基于理智或理性能力本身，而在亚里士多德这里，单纯的理智或理性能力还无法建筑起完整的道德。

另一方面，没有明智，伦理德性也不能存在。亚里士多德指出：“正如在形成意见的方面灵魂有机灵(*deinotēs, cleverness*)和明智两个部分，在伦理方面也有两个部分：自然的德性与严格意义上的德性。严格意义上的德性离开了明智就不可能产生。”^{[1](EN 1144b15)}为什么严格意义上的德性离开了明智就不可能产生呢？亚里士多德认为：“德性(特指伦理德性——笔者注)是一种选择的品质(*εἶδος, state*)，存在于相对于我们的中道(*μεσότητος*)之中。这种中道是由理性规定的，就是说，是像一个明智的人会做的那样地确定的。德性是两种恶即过度与不及的中间。”^{[1](EN 1106b35-1107a2)}也就是说，伦理德性是合乎正确理性(*the right reason*)的品质(*state*)，而“正确的理性就是合乎明智的理性”^{[1](EN 1144b24)}，因此，严格意义上的(伦理)德性必定包含(*involve*)明智。亚里士多德指出：“这就是为什么一些人说一切德性都是明智的形式的原因，以及为什么苏格拉底一方面步入正轨而另一方面又误入歧途的原因；就认为一切德性都是明智的形式而言，他是错的，但就说它们都含有(*implied*)明智而言，他是对的。”^{[1](EN 1144b17-20)}值得注意的是，说一切德性就是明智的形式或知识的形式，就是说德性即知识，因为这里“形式”就相当于本质。但是，亚里士多德不仅明确反对明智是知识^{[1](EN 1142a33-35)}，而且认为一切伦理德性只是含有明智。

何为含有明智呢？或着说，明智究竟起着什么独特作用呢？亚里士多德指出，所谓含有明智不仅指“合乎正确理性的品质”，而且必须“包含正确理性的在场(*presence*)”^{[1](EN 1144b24-26)}。这相当于说，“出于正确的理性”或自觉地遵循正确理性，“因为小孩和野蛮人都具有这些品质的自然倾向”^{[1](EN 1144b8)}。也就是说，他们虽然可能合乎正确的理性而行动，但并不是

自觉地遵循正确理性行动的。因此，亚里士多德得出结论。“苏格拉底认为德性是理性的形式(因为他认为它们全都是知识的形式)，而我们认为它们包含(*involve*)理性。”^{[1](EN 1144b26-29)}换言之，单是实践理智或理性无法充当伦理德性的绝对的或恰切的基础，严格意义上的道德本身只是包含理性。

综上所述，亚里士多德最后得出结论：“那么，从我们所已经说过的，可以清楚地看出如果没有明智就不可能有严格意义上的善，没有伦理德性也不可能有明智。……很显然，选择没有明智就如同没有德性一样将不会正确；因为一个决定了目的，而另一个使我们采取达到此目的正确手段。”^{[1](EN 1144b30-1145a6)}也就是说，伦理德性与明智(或实践理智)在选择或行动中是一起发挥作用的，或者说二者是内在地不可分离地结合在一起的。但是，二者又是彼此区别开来的，各自发挥着自己的作用。从中我们可以看出，亚里士多德认为一切道德行为都无法离开实践理智(或努斯)，然而，实践理智所起的作用仅在于使我们采取实现那个目的的正确的手段或途径，因此，我们绝不能说一切道德都产生于实践理智本身。实际上，亚里士多德也据此指出伦理德性的养成至少部分地依赖于除实践理智外的一些别的因素，比如习惯的培养等。

关于伦理德性与明智之间的关系问题，引发了学者非常激烈的争论。在这场争论中出现了理智主义者和反理智主义者两大阵营。笔者赞同刘玮、莫斯(Moss)等反理智主义者的基本看法，即伦理德性并非在明智自身之中，而是通过明智得到统一^{[9](26-37)}。因为从本文已经做出的讨论，我们不难看出强的理智主义的看法试图把伦理德性完全归因于实践理智或理性，这一点显然违背亚里士多德的文本。本文还将在下一节给出进一步的证明。

此外，由于明智一方面涉及各种可能的实践活动，包括家政管理、立法和行政事务等^{[1](EN 1141b23-3)}，另一方面明智与严格意义上的伦理德性是内在地结合着的(就是说，你不可能看到二者单独出现，因为二者总是一同起作用)，所以伦理德性(或伦理学)在一切真正的实践活动中都是基础性的。但是，那个目的本身是如何被认识或被确立的，亚里士多德除了未加证明地说“德性使得我们的目的正确”^{[1](EN 1144a8)}，“德性使选择正确”^{[1](EN 1144a20)}，我们一无所知。但是，我们可以确定的是对亚里士多德而言，一切道德的或实践的行为的基础有两个，即伦理德性和明智，并且，离开了明智就没有严格意义上的伦理德性，而离开了伦理德性也不可能有明智。而对康德而言，努斯(纯粹理性或

理智)是道德的绝对基础。正是实践理智的德性与伦理德性的这种微妙的关系使得亚里士多德的道德学说同康德的基于纯粹实践理性的道德学说区别开来。显然,康德的立场更加接近亚里士多德所反对的苏格拉底的立场,即使不是完全等同。

三、从意志概念看实践理智与纯粹实践理性之别

我们不禁要问:为什么会产生这种差异?答案就藏在亚里士多德提出的这个问题中,即什么引起了动物和人的空间运动,或者说,什么引起了人的行动或实践?亚里士多德在《灵魂论》第3卷的第9、10、11章中专门探讨了这个问题。值得一提的是,亚里士多德首先对柏拉图灵魂三分的学说提出了质疑,因为他说,我们只要研究一下这些名称的含义,便会发现它们彼此颇有纠葛。例如,亚里士多德指出,灵魂的欲求(ορεξις, appetite)活动,显然出现在灵魂各部分的功能中,但各有差异。把欲求这一部分从灵魂整体中割除或独立出来,这本身就是荒谬的,因为灵魂的计算的(calculative)或理性的部分中有意愿(βουλησις, wish/willing),灵魂的非理性的(irrational)部分中有欲望(επιθυμία, desire)与意气(θυμος);倘使灵魂被分为三个部分,那这三部分中,将会发现每一部分中都有欲求在内^{[1](DA 432b3-8)}。换句话说,在亚里士多德看来,柏拉图把欲望——在这里,等同于一般的欲求——视为灵魂的一个单独的部分,但实际上在灵魂的三个部分(它们具有不同的机能或能力)中都有欲求。这样一来,亚里士多德就把欲求(ορεξις, appetite)分成了意愿(βουλησις)、欲望(επιθυμία, desire)与意气(θυμος),而意愿是在思想(διανοία, 又译为理智)或理性(λογος)之内的。

是什么引起人的位置运动或行动呢?亚里士多德在《灵魂论》中得出结论:努斯(vous, intellect/thought)和欲求(ορεξις, appetite)一起引起人的运动,而且这里的努斯必须是具备计算(λογιστικον)功能的“实践努斯(vous ο πραμτιμος)”,而非“理论努斯(vous του θεωρητιμου)”^{[1](DA 433a13)}。与之相同,亚里士多德在《尼各马可伦理学》中说道:“灵魂中有三个东西主宰着实践(πραξις, 又译为行动)与真(αληθεια):感觉(αισθησις)、努斯(vous)和欲求(ορεξις, appetite)。”^{[1](EN 1139a17)}而在这三者中,感觉不引起实践,因此实践只与努斯和欲求相关。换句话说,人的行动的来源有欲求和努斯两者。亚里士多德说,欲求中的追求和躲避总是相应于理智中的肯定与否定,也

就是说,人在实践活动中,其理智总是相应于欲求的一种肯定或否定。他说,选择是实践的始因,而选择可以称为“欲求的努斯”或“理智的欲求”^{[1](EN 1139b5)}。这意味着“实践的努斯”或“实践的理智”之所以不同于理论努斯或思辨理智,在于它含有欲求或目的,因为“欲求在其每一形式中都相对着一个目的”^{[1](DA 433a14-15)}。因此,亚里士多德说,理智本身(相当于理论理智)是不动的,动的只是指向某种目的的实践的理智或努斯。

更重要的是,在《论灵魂》中亚里士多德把这个结论更加深入了一步。他指出,欲求(ορεξις)的种种形式(例如我们上面提到的三种)总含有一个目的(目标),即欲求的对象正是实践努斯的刺激物,这个对象既是思想过程的“终点(τα εσχατου)”,又是行动过程的“始点(αρχη)”。于是,他说,这应该是合理的,欲求和实践努斯(或实践理智)两者一起是运动的来源,“因为欲求的对象发起(starts)运动并因此努斯产生(gives rise to)运动,欲求的对象是运动的刺激来源。所以,当想象肇始(originates)运动时,它也必然包含欲求”^{[1](DA 433a17-20)}。因此,对亚里士多德而言,说运动发源于努斯,其真实的意义只限于这么一个方面:这个对象激起思想,而该思想引起获得或达到这个所欲对象的运动。即使是在由所有动物都分有的想象^{[1](DA 433b30)}肇始或产生运动时,它也必须包含欲求。这意味着对于运动而言,灵魂的欲求部分是最基本或首要的。

亚里士多德最后说道:“所以,致使事物运动的东西是单个的官能和欲求官能;因为若说真有两个运动来源,即努斯和欲求,那么它们必是由于某种共同品质而产生运动。但按实说来,我们从未见过努斯不与欲求一起而能产生运动(因为意愿是欲求的形式;当运动是合乎计算产生的,那么它也是合乎意愿的),但是欲求却能违反计算而肇始运动,因为欲望(desire)是欲求(appetite)的形式。尽管努斯总是对的,但欲求和想象可能是对的或错的。因此,虽然在任何情况下,欲求的对象都肇始运动,但这个对象可能是真实的善,也可能是显得善。”^{[1](DA 433a20-27)}

由此可见,虽然亚里士多德把人的行动或实践归因于欲求和努斯,但是正如他自己所说,努斯在引起行动方面的作用仅限于它被关联到欲求之上,因为我们迄今未见过努斯(理智或理性)不与欲求相协同而能够激发行动。由于实践是由欲求和努斯所决定的,因此实践理智必须与所谓的欲求和努斯相关联。前面我们已经讨论了明智(实践理智的德性)如何与努斯(包括理智和狭义的努斯)相关联,那么它与欲求又是何种关

系呢？我们认为亚里士多德在实践活动中所论及的欲望不是别的，就是意志/意愿(βουλησις)，即他所谓合乎计算或逻辑斯的欲求。这里，由欲求和理智或理性相结合而产生的特殊的欲求就是亚里士多德的意志/意愿概念。我们将看到，对于意志/意愿概念的不同理解正是亚里士多德的实践理智与康德的实践理性在道德领域起着不同作用的根本原因，虽然二者都把意志归于理性的范围。因此，笔者将意志概念视为亚里士多德的实践理智概念的基础。

值得注意的是，当代的一些学者关于古希腊是否有意志概念莫衷一是，争论不断。以狄勒(Dihle)为代表的一些学者认为古希腊哲学中缺乏意志概念，从而也没有关于自由意志的理论。与之相对，弗雷德(Frede)认为，古希腊哲学中并非完全没有与意志相关的思想，古希腊人(包括亚里士多德)都有对行为之自愿性(voluntariness)的认识^{[10](3)}，而且这种关于自愿行为的思想，被弗雷德称之为关于意志的普通信念(the ordinary belief)^{[10](4)}。更重要的是，弗雷德指出：“对柏拉图和亚里士多德而言，意愿(willing)，正如我将要称呼它那样，就是理性所特有的欲望形式。它就是理性欲望某物的形式。”^{[10](20)}这也是主张亚里士多德有意志概念的学者对亚氏意志概念的通常看法。也许正是由于这种纷争，学者们很少讨论亚里士多德的关于决定行动的意志的理论与其实践理智学说之间的关系。实际上，狄勒之所以认为古希腊没有意志概念，是因为他预设了一种与理智和情感相区分的意志概念^{[11](20)}，而这种意义上的意志概念始于奥古斯丁。奥古斯丁首次明确指出，意志是独立于认知的官能，但是认知活动本身包括人的一切其他有意识的活动，例如看、理解等都包含着一种由意志所发起的意向性，而且意志甚至可以不服从理性认识的结果而选择恶^{[12](87,141)}。把意志理解为一种独立于理智等一切认知活动的官能这一基本思想在整个中世纪乃至现代早期都是主流的意志概念。

正如弗雷德等学者所指出的那样，亚里士多德那里没有这种作为与理性和情感相分离的独立官能的意志概念，并不代表他就否认意志这一概念或者说古希腊没有意志概念。实际上，以往研究亚里士多德的学者和哲学家并不否认亚里士多德那里有意志概念。比如，斯宾诺莎曾如此解释亚里士多德的意志理论：“根据亚里士多德的界说，欲望(desire)似乎是包含两个种的属。因为他说，意志(βουλησις)是对于人们知觉为是或者似乎是好的东西的欲求(appetite)或倾向。所以我认为，他似乎把欲望(或者 cupiditas)理解为一种倾向，既包括对善的倾向，也包括对恶的倾向。但是，当倾

向仅仅指向好的或似乎是好的东西，或者当具有这种倾向的人是在善的外观下所具有的这种倾向，那么他就把这种倾向称之为‘合理的欲望(voluntas)’或‘好的意志’；但当这种倾向是坏的，也就是说，当我们在别人身上看到一种指向某个坏的东西的倾向时，他就把它称之为‘不合理的欲望(voluptas)’或‘坏的意志’。”^{[13](237)}

显然，斯宾诺莎就把“βουλησις”一词理解为“意志或意愿(will/willing)”，而非单纯的“希望或愿望(wish)”^③。此外，亚里士多德也确实把意志/意愿(βουλησις)理解为对于人们知觉为善的东西，不论是真的善还是显得善的东西的欲求^{[1](EN 1113a15-16; DA 433a20-27)}。因此，我们可以说亚里士多德提出了一种古希腊人的意志概念。但严格说来，斯宾诺莎对亚里士多德的意志概念的解释是不恰当的，因为斯宾诺莎在这里把亚里士多德的意志和欲望概念混淆起来了，他所谓的合理的欲望和不合理的欲望都是指意志，但亚里士多德是把狭义的欲望和意志严格区分开的：前者是单纯的欲望或冲动——因而可能违反计算或理性；后者是合乎计算或逻辑斯的欲求。只是由于亚里士多德认为，计算或考虑包含想象的和理智的两类^{[1](DA 433b27-434a9)}——前一类可能错，后一类总是对的，因此客观上有好的意志和坏的意志，而主观上却没有所谓坏的意志。但是，亚里士多德并没有明确解释欲求和理智(或理性)是如何结合起来的，更没有解释是否存在纯粹的意志，即单由纯粹理性规定的欲求。

我们可以确定的是，按照亚里士多德的看法，正如策勒尔在谈到亚里士多德的人学或灵魂学时所说，“如果欲望受理性的引导，它就成了意愿(βουλησις)”^{[14](200)}。比如，如果一个饥饿的肥胖者面前有一份素食和一份高热量的快餐，而理性告诉他素食而非快餐有利于他的健康，那么如果他由此产生了吃素食的欲求，那么他这种关于吃素食的欲求对亚里士多德而言就属于意志，尽管它本身是基于最初的欲望的。但是，值得注意的是，由于单纯的欲望只是欲求的一种形式，而亚里士多德并没有说意志/意愿即经由计算或遵循逻辑斯的欲求都源自欲望，因此更确切地说，亚里士多德的意志概念是欲求和理智(διανοια)或计算(λογιστικον)相结合的结果。由此可见，亚里士多德的意志概念虽然总是合乎理性(logos)或计算(calculation)的欲求，但是它本身可以是源于欲望的，而且它可能出错。

更重要的是，我们必须注意亚里士多德明确区分了情愿的、意愿的和选择的这三种行为，而唯有出于选择行为才是实践的，因为我们前面提到，亚里士多

德认为选择是实践的始因(αρχή, starting-point), 选择就是经过考虑或权衡的欲求。并且, 亚里士多德认为“意愿是对于目的的, 实现目的的手段则是考虑和选择的题材”^{[1](EN 1113b2-4)}, 因此对亚里士多德而言, 实践就是基于意愿的选择。当亚里士多德说选择就是“欲求的努斯”时, 这里的欲求就是特指意愿这种特殊的欲求形式, 而它本身是无法单从理智中产生的, 尽管它包含理智。因此, 对亚里士多德而言, 决定一个行动是否叫做实践的, 不在于它是否出于意志, 而在于它是否出于选择。因此, 意志或意愿是选择的根基, 但亚里士多德并没有把这个根基设定为纯粹理性的或起于理性自身, 而只是说它包含理智或计算。

因此, 我们看到亚里士多德的实践理智之所以无法绝对地决定伦理德性, 是因为它只能规定选择, 而选择的基础即对于目的的意愿本身不是单由理智所能决定的。实践理智的实现(εργον)或功能在于获得合乎正确的欲求(意愿)的真——这是考虑的任务, 但是这个意愿或目的本身是否正确是由伦理德性决定的。不过, 严格意义上的伦理德性的实现又依赖于决定选择的好与坏的实践理智的德性, 即明智。由此可见, 正是亚里士多德的意志/意愿概念的独特性决定了实践理智的实现(或功能)以及它与伦理德性的微妙关系。

据此, 我们也可以了解亚里士多德没有提出康德式的实践理性概念的基本原因。显然, 二者对决定行动动机的意志概念的理解形成鲜明对比。康德把意志设想为“一种自己按照对法则的表象规定自身去行动的能力”^{[15](40)}, 并将这种独立于一切欲望和爱好的能力赋予纯粹理性自身。也就是说, 在康德那里, 意志总是纯粹的(否则就不是意志), 因此康德说:“意志不是别的, 只是实践理性。……意志是一种只选择那种理性不依赖于爱好而认为在实践上是必然的, 也就是善的东西的能力。”^{[15](40)}阿里森认为, 康德的意志(Wille)之主要特征是自律(autonomy), 即立法能力, 而自由抉择(Willkür)之特征则为自发性(spontaneity), 即执行能力或行动能力^{[16](131-132)}, 这是对的。但必须注意二者是一种能力, 因为自由抉择就是意志的自由抉择或选择, 因此, 康德才说“意志是一种只选择那种理性不依赖于爱好而认为在实践上是必然的, 也就是善的东西的能力”, 也就是说, 意志的自由抉择是一种依照出于纯粹理性的道德法则去行动的能力。因此, 在康德那里, 意志只为(纯粹)实践理性所规定, 或者说, 他把意志等同于实践理性, 意志并非是一种“居间者”或“独立者”。因而, 单实践理性就能够决定真正的道德的行为^{[17](150)}。

然而, 在亚里士多德看来, 意志(意愿)并非一种

只受纯粹理性规定的欲求能力, 尽管它总是包含理智或计算。简言之, 它不是一种纯粹理性的内在的自发性, 因此, 以其为基础的实践理智的实现决不能决定伦理德性或道德, 尽管后者也依赖于前者。显然, 康德实际上是将奥古斯丁式的意志(绝对的自发性)法则论化(彻底理性化), 或者说将纯粹理性意志化, 即赋予纯粹理性以意志的绝对自发性。这样一来, 纯粹理性本身就是实践上自我立法的、自主的。但是, 亚里士多德的意志/意愿概念却总是与某种独立的欲求相关, 尽管它在一定意义上是包含理智的, 或遵循理性的。由此可见, 对亚里士多德而言, 并不存在作为纯粹实践理性的意志。因此, 亚里士多德的意志概念决定了他不会认为明智或实践理智就能够带来严格意义上的道德或伦理德性。这也间接证明康德对于意志的规定或理解是其实践理性的可能性条件, 但这种意志观念本身至多是康德预先持有的一种信念。

四、结论

我们已经清楚地看到, 亚里士多德第一个明确地把理论理智和实践理智区别开来, 并且据此将灵魂的德性划分为伦理德性和理智德性, 这种划分旨在打破苏格拉底学派坚持认为的德性即知识这个强的理智主义的见解。就伦理德性而言, 亚里士多德认为, 伦理德性与明智(实践理智的德性)是不可分离又相互区别地结合在一起的。这种见解使他成为一个理智主义的道德学家, 同时又与康德区别开来。换言之, 亚里士多德并不认为我们可以单从实践理性出发就能确立整个道德大厦的基础, 正如康德所认为的那样。亚里士多德的实践理智的实现在于获得合乎正确欲求(意愿)的真——这是考虑的任务, 但是这个意愿本身是否正确是由伦理德性决定的。不过, 严格意义上的伦理德性的实现又依赖于决定选择的好与坏的实践理智的德性, 即明智。对亚里士多德而言, 意志本身是不可还原为单纯的或纯粹的理智或理性的。由此可见, 正是亚里士多德的意志/意愿概念的独特性决定了实践理智的实现(或功能)以及它与伦理德性的微妙关系。正是在这个意义上, 我们可以说意志概念是亚里士多德的实践理智的实现之根基。而且, 正是对意志的理解的显著差异使得亚里士多德无法提出类似于康德的基于纯粹实践理性的道德观念。

注释:

① 按照亚里士多德研究的学术惯例, 在本文的注释和正文中引用

的亚里士多德的著作都标以常见的拉丁文标准缩写。《尼各马可伦理学》(*Ethica Nicomachea*, *Nicomachean Ethics*)简写为 *EN*, 《论灵魂》(*De Anima*, *On the Soul*)简写为 *DA*, 《前分析篇》(*Analytica Priora*, *Prior Analytics*)简写为 *An. Pr.*, 《理想国》(*Republic*)简写为 *Rep.*。为了保持术语翻译上的统一,本文亚里士多德著作的翻译,主要采用亚里士多德全集的标准英译本 Barnes, Jonathan(ed.), *The Complete Works of Aristotle*, two volumes. Princeton: Princeton University Press, 1984.当然,在必要的地方,参考了目前一些中译者的翻译。

- ① 在亚里士多德那里,“属人的善”和“人的善”是不同的。亚里士多德用前者指人可实现和可获得的一切善,包括外在的、身体的和灵魂的善;后者指为人所特有或典型具有的善,也就是灵魂的善,更确切地说,是灵魂的理性部分的善。
- ② “εκουσιον”和“βουλησις”这两个词,英译者通常分别译为“voluntary”和“wish”,廖申白据此译为“出自意愿的”和“希望”。但是,值得注意的是,根据亚里士多德的论述,我们知道出于单纯欲望或情感的行为也属于自愿的行为,而属于“βουλησις”一词的行为总是包含或涉及理智的某种意向性活动。显然,“εκουσιον”一词相当于中文“情愿的”;而“βουλησις”一词更近于意愿/意志的概念,尽管大多出于“wish(希望/愿望)”的行为都属于意志行为,但是反之则未必,比如按照亚氏的看法,选择这种意志行为就比单纯的希望或意愿包含更多规定。

参考文献:

- [1] ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle* [M]. Two volumes ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- [2] 托马斯·A. 斯勒扎克. 读柏拉图[M]. 程炜,译. 南京:译林出版社,2009.
- [3] 伯格. 尼各马可伦理学义疏——亚里士多德与苏格拉底的对谈[M]. 柯小刚,译. 北京:华夏出版社,2011.
- [4] CORNFORD F. M. *The republic of Plato*[M]. London: Oxford University Press, 1945.
- [5] REEVE C. D. C. *Aristotle on the virtues of thought*[C]// Richard Kraut. *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell Publishing, 2006: 198–235.
- [6] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白,译注. 北京:商务印书馆,2003.
- [7] 海德格尔. 柏拉图的《智者》[M]. 熊林,译. 北京:商务印书馆,2015.
- [8] PAUL R. *Oneself as another*[M]. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- [9] 刘玮. 亚里士多德论德性的四重统一[J]. 中国人民大学学报, 2016(4): 26–37.
- [10] FREDE M. *Free will: Origins of a notion in ancient thought*[M]. A. A. Long. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2011.
- [11] DIHLE A. *The theory of will in classical antiquity*[M]. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1982.
- [12] 奥古斯丁. 论自由意志[M]. 成官泯,译. 上海:上海世纪出版集团,2010.
- [13] 斯宾诺莎. 神、人及其幸福简论[M]. 洪汉鼎,译. 南京:译林出版社,2012.
- [14] E. 策勒尔. 古希腊哲学史纲[M]. 翁绍军,译. 贺仁麟,校. 济南:山东人民出版社,2011.
- [15] 康德. 道德形而上学奠基[M]. 杨云飞,译. 邓晓芒,校. 北京:人民出版社,2013.
- [16] ALLISON H. *Kant's theory of free will*[M]. New York: Cambridge University Press, 1990.
- [17] 康德. 实践理性批判[M]. 邓晓芒,译. 杨祖陶,校. 北京:人民出版社,2003.

On Aristotle's actualization of practical intellect and its foundation

JIANG Wei

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: Aristotle thought that the virtue of practical intellect is practical wisdom (φρονησις). It not only depends on Nous and but also must be combined with ethical virtues. However, ethical virtues and practical wisdom are just inseparably and distinctly combined. In other words, practical intellect is not the absolute basis of moral behavior, but only the necessary condition. For Aristotle, the actualization (εργον) or function of practical intellect is to obtain the truth in agreement with right desire (which specifically means the will) - this is the task of deliberation or choice, but whether or not the will itself as the basis of choice is correct is determined by ethical virtues, although the ethical virtues in the strict sense depend on the virtue of practical intellect (i.e., φρονησις) which determines whether or not the choice is good. Therefore, Aristotle's concept of will/ willingness is the foundation or basis of his actualization of practical intellect, and its uniqueness ultimately leads to the fundamental difference between Aristotle's and Kant's understanding of practical intellect or reason.

Key Words: practical intellect; Aristotle; actualization; foundation; will

[编辑: 胡兴华]