

亚里士多德伦理学的性质及其在当代道德哲学中的地位

□ 王云萍

摘要:亚里士多德作为古希腊伦理思想的集大成者,对后世思想产生极其深刻的影响。然而,在当代伦理学论坛上,亚里士多德伦理学却似乎越来越被边缘化了。本文透过对当代西方伦理理论分类的分析,来挖掘其所以然的原因,并揭示亚里士多德伦理学的独特性质以及该性质对了解儒家伦理学所可能提供的启发。

关键词:亚里士多德;伦理学;善观念;效果论

中图分类号: B502.232

文献标识码: A

文章编号: 1671-8402(2006)03-0030-05

作为古希腊伦理学的集大成者,亚里士多德不论是在方法论上还是在实质内容上,都给后人以深远的影响。但是我们以为,只有将亚里士多德伦理学放到当代西方规范伦理学的主流——即效果论和道义论(义务论)——当中,我们才能更清楚地看到其独特性及其在这一主流中的位置。本文就是想在这样的背景中来探讨亚里士多德伦理学的性质,以便显现其作为德性伦理学的独特性,同时也想从中得到一些对诠释古典儒家伦理学的有益启示。本文将聚焦于亚里士多德的善概念,旨在论证亚里士多德的善观念(或作“价值观”解)的性质是目的论但非效果论,而且他的理论系统建基于品德概念。当然,在探讨亚里士多德伦理学时,我会直接引用《尼可马克伦理学》,也会参考一些当代西方伦理学家——例如A. 麦金太尔——对亚里士多德的诠释。^[1]

一、亚里士多德伦理学:当代伦理理论的边缘

在一种道德理论中,究竟什么因素具有实质性的意义?^[2]根据对这一问题的不同回答,人们可以在道德理论中进行不同的分类。例如,当问到在一个伦理学的架构中,什么样的道德判断最为基本的时候,我们就很可能得出义务论和德性论的划分。义务论伦理

学把行为的正当性当作最基本的道德判断,而德性伦理学则将德性看作最基本的概念。同时,义务伦理学和德性伦理学之间的区分又可以以道义论(deontology)和目的论(teleology)之区分来表达,前者可以进一步以善(the good)和正当(the right)之区分来表现。诚然,我们在这里所关心的不是这些分类本身,而是这些分类对于我们理解亚里士多德伦理学的意义。

诸种分类当中,目的论和道义论的分类似乎在当代西方伦理学中占主导地位。关于这一点,我们可以看看约翰·罗尔斯在其《正义论》中对道德理论的探讨。一般认为,伦理学中最基本的两个概念是正当和善,罗尔斯正是采纳了这一观点,因此,他认为,“伦理学理论的结构,大体上是由它怎样界定和联络这两个基本概念决定的”,这样,罗尔斯所采用的就是目的论与道义论的分类。^{[2] [P21]}罗尔斯屡次强调,他所诉诸的是康德的道义论伦理学,在他的正义论当中,正当被具体化为正义原则,这一原则独立于任何实质性的善观念。

下述一段话很浓缩地表达了罗尔斯对目的论理论的理解:“古典目的论理论之所以清楚简洁,大都是因为它们将我们的道德判断分成两类,一类是单独

作者简介:王云萍(1966-),女,福建福清人,哲学博士,厦门大学公共事务学院副教授。

地界定的,而另外一类与头一类的关系是将其最大化(maximizing)。很显然,不同的目的论理论之间的区分,是由于它们对善概念的理解不同:如果把善理解成是通过不同的文化形式而使人类优秀品质得到实现,我们就会得到至善主义(perfectionism),就像我们在亚里士多德和尼采那里所看到的那样;如果把善界定成快乐,我们就得到快乐主义(hedonism)……我所理解的古典功利主义原则,是以(理性)欲望的满足来界定善的。^{[12] (P22-23)}

基于对目的论的上述理解,亚里士多德的伦理学被罗尔斯划归为目的论,因为在罗尔斯看来,它也以善(对正当)的优先性及其最大化来界定道德,只不过善在这里表现为人类优秀品质的实现。同样被置于目的论的框架当中,亚里士多德伦理学与功利主义甚至是享乐主义伦理学之间的区分,相对于罗尔斯的正义论来说,就显得不是实质性的了。更糟的是,它们被认为在理论结构上都是错置的,因为“从一开始,它们就没有正确看待正当和善之间的关系”。^{[12] (P547)}

在这样的背景下,我们有必要来谈论另一个对道德理论的分类,即麦金太尔的分类。贯穿麦金太尔对西方伦理学史的诠释的主题是,整个启蒙时代试图对世俗道德进行理性论证的计划,无论是以康德哲学还是以功利主义的形式出现,都失败了,且注定失败的命运,而这些失败之所以相似,并不在于其中的个别哲学家的论证不够令人信服,而是在于它们整个地抛弃了古典的传统——即在亚里士多德伦理学中得到体现和累积,并且在中世纪的神学哲学当中得到发展的亚里士多德主义的目的论传统。在脱离目的论思维方式的前提下,启蒙时代的哲学家们越是设法寻求道德的基础,就越偏离中心点及唯一的希望之点。麦氏声称,启蒙运动的当代后继者以及批评家们也无能解决这个问题,如果我们深入观察当代道德论坛中充满了无结论及无公度性的争论这一失序状态,就可以肯定这一点。

现在让我们来看看麦金太尔与罗尔斯在道德理论之间所作的分类是怎样不同的。根据罗尔斯的分类,道德理论当中最为重要的区分在道义论和目的论之间,而根据麦氏的分类,最重要的区分在于亚里士多德式的目的论与其他所有形式的道德理论之间。本文的目的不是要去决定究竟道德理论该怎样分类才比较合理,而是要着重了解这一争论对德性伦理学在当代道德哲学中之地位的影响。麦氏的分类是与其渴望复兴“德性伦理学”内在相连的。自从G.E.M.安丝康比(G.E.M. Anscombe)的《现代道德哲学》一文发表以来,近几十年的西方伦理学史见证着一个不断兴

起的德性伦理学的热潮。^[13]“德性伦理学”有别于主流的功利主义和康德的义务论伦理学,其倡导者们常常诉诸古希腊或中世纪伦理学,他们抱怨现代的哲学思路忽略了关于德性的语言,并将德性的位置从伦理学的中心驱赶到边缘地带。他们不满足于当代贫乏的“法则式的伦理学理论”,因此,当安丝康比援用亚里士多德的道德概念——在那里,善、德性以及性格等概念处于首要位置——时,她声称:“在道德哲学方面的那些知名的英文作家——从西季威克到当今的伦理学家——之间的区别都是微不足道的”。^{[13] (P1)}

义务论和功利主义的伦理学说也可能在它们自己的概念框架内提供某种德性理论,而不至于影响它们原有的理论性质,^[14]然而,其行为偏向或规则偏向却必然致使它们降低对德性的关怀,并把德性看得次要。例如,罗尔斯认为:“德性是一种情操,是一种为更高层次的欲望——即按照相应的道德原则去行动的欲望——所管理的一系列相互关联的性情和习性。”^{[12] (P184)}这表明,在罗尔斯的理论当中,德性派生于那些其本身是独立界定出来的原则,因此,德性的合法性论证只能以道德原则为基础。从这一点来看,试图缩小以原则为中心,与以德性为基础这两种不同的伦理理论倾向之间的不可公度性的做法并不可取,也未必成功,因为这些尝试并未能真正缓和麦金太尔在亚里士多德式的与非亚里士多德式的道德理论之间所作的鲜明区分。

诚然,当罗尔斯对正义原则的关注压倒一切的时候,把德性降至从属地位,就未必是个过错了。然而,这并不能抹杀这样一个事实,即罗尔斯的概念架构似乎未能十分准确地描述亚里士多德伦理学的特征,因为他的道义论与目的论的分类,若不加以澄清,只能使亚里士多德伦理学的独特性模糊不清。采用罗尔斯的描述,亚里士多德伦理学是一种至善主义,它分享了所有目的论理论的结构特征,即通过最大化的方式去促进人类优秀品质的实现。但是有两点需要澄清:

首先,构成人类优秀品质的东西可以是道德的也可以是非道德的,不可否认的是,亚里士多德把道德品德看作是人类优秀品质中最为稳定最高的构成部分。因此,就存在着一个如何使之区别于一种主要关心非道德的善(nonmoralgood)及其最大化的目的论的问题。其次,亚里士多德伦理学着重强调的是特定行为背后的人及其性格特质,而不是单独来看的个别行为本身。换言之,按照亚里士多德的理解,行为的正当性在于它是一种合于德性的行为,即表达了品德的行为,而且是有德者所做出的行为。^{[16] (P230)}有德者的行为与有德者本身是亚里士多德所关注的对象,我们缺

乏足够的证据来论证说,亚里士多德认为必须遵循某些固定的原则来增进这些品德。

上述两点使我们再次确认,亚里士多德伦理学的特质使其应该被归于德性伦理学的范畴,罗尔斯的分类不能使这一点一目了然,而麦金太尔的分类却突出了这一点。同时,上述的讨论使我们得以在目的论伦理学的内部区分出两类,一类是以非道德的善及其最大化来界定的目的论;另一类是以人类自身的繁荣(human flourishing)来理解的目的论,亚里士多德的伦理学应归于后一类。根据这一分类,我们可以看到,亚里士多德伦理学与功利主义伦理学之间的差别,并不像罗尔斯的正义论所蕴涵的那样没有什么理论或实践的意义。因此,罗尔斯将亚里士多德伦理学作为一种目的论而与功利主义相提并论的作法,即仅仅把亚里士多德归到目的论的范畴中,对于准确理解亚里士多德是远远不够的。

正如我们在前面所提到的那样,当代道德哲学的主流往往导致德性伦理学渐渐褪色并且变得次要。如查尔斯·泰勒(Charles Taylor)所言,当代道德哲学“倾向于聚焦于什么样的行为是正当的而非什么样的人好的,聚焦于责任的内容而不是好的生活。”换言之,当代道德哲学“在概念上没有给善概念——也即没有给我们热爱或忠诚的对象——留下什么余地”。^{[7](P13)}从这一视角上看,罗尔斯对亚里士多德伦理学的诠释,可能不经意间正表达了一种对德性伦理学的现代偏见。

二、亚里士多德的善观念:目的论但非效果论

上述的讨论可使我们初步得出结论说,亚里士多德的德性伦理学有别于功利主义。在这里,我想通过具体讨论亚里士多德的善观念来进一步论证这一点。在此之前,我们需要重申,当我们说亚里士多德伦理学是一种目的论的时候,此处的目的论指的是麦金太尔所使用的意义上,而非罗尔斯所使用的意义上的目的论。罗尔斯意义上的目的论指任何建基于善的优先性的道德理论,而麦氏意义上的亚里士多德式的目的论,则指称那种将道德建基于德性之上的,包括对人的本质进行目的论和共同体主义理解的学说传统。因此,我们可以这样说:亚里士多德伦理学是目的论而非道义论,而且是非效果论式的目的论。我相信,这一点可以在区分亚里士多德与效果论对善概念的不同理解当中得到充分的证实。

众所周知,亚里士多德伦理学离不开善概念,其基础是寻求并实现人类善。亚里士多德认为,人的行为和选择,只要有意识的、经过思虑的,就必然要指向某种善,而且,作为伦理思维方法的一部分,我们应

该把例如人们倾向于追求善等等一些不证自明的第一原则理所当然地接受下来,以作为我们论证的起点。^{[10](P6)}离开了善,或者把善看成次要的,伦理论证就失去其本意。很显然,伦理学正是一门帮助我们达到对善的客观性理解,并透过我们的一生使之得以实现的学问。由于亚里士多德把善当作伦理思考的起点且首要的关怀,因此,把他的伦理学理解成为一种目的论而非道义论是恰当的。当代那些提倡亚里士多德式目的论的哲学家们在这一点上都有不争的共识。泰勒写道:“按其本性来说,实践理性要想得以运作,只有在把握(隐含的)善的前提下才有可能……现代性主义的错误就在于,他们以为承认这一前提必定会使人困于现状的牢笼之中,以为我们的道德理解只有以抽离现实的方式才能达到对现实的修正。”^{[8](P35-36)}

然而,亚里士多德对善的理解从根本上不同于效果论伦理学。Eudaimonia可说是代表“善”的字眼,在亚里士多德看来,它代表着最好的生活,而不是某些特定的道德原则。对此,麦金太尔是这样解释的:“亚里士多德把人类生活的目的(telos)看作是某种类型的生活,它不是将来所要达到的某种目标,而是使我们的整个生活得以建构起来的东西。”^{[11](P220)}根据亚里士多德的观点,各种类型的和歧异的善实际上构成一个层级体系,其中某些东西具有其自身内在的价值,而且有某种东西,即幸福(eudaimonia),是最为优越的,其他一些则是隶属的。

现在,我们可以回头来看看亚里士多德的善理论究竟怎样有别于效果论。首先我们来看一下刚才提到的层级次序。用亚里士多德的话来说:“善的事物可以分为三类,一些称为外在的善,另一些称为灵魂和身体的善,我们说灵魂的善是主要的、最高的善。我们把善看作是灵魂的行为和活动。”^{[9](P15)}善的优先性意味着,在这一序列当中,我们把优先性给了那最后的善,以便能够指导其他次要的追求。

这一层级排列次序在效果论对善的理解当中是看不到的。例如,在功利主义伦理学中,很难将好的东西分成内在的或外在的,也没有什么绝对的次序,没有什么最后的善能够限定其他次要的追求。正如麦金太尔所言:

“功利主义无法区分内在于实践的利益与外在于实践的利益。古典功利主义者——不论是本杰明·密尔父子,还是西季威克——都不曾作出这一区分,而内在利益和外在利益是无法彼此公度的。”^{[11](P251)}

因此,虽然功利主义也对快乐作出了类似于其本身为快乐以及可作为达致快乐的手段之间的区分,但这一区分并不表明功利主义也具备了亚里士多德伦

理学所说的内在善和外善,对后者而言,否认善的层级次序就意味着你不可能过一个好的伦理的生活。

其次,亚里士多德对最后的善作了一些限定,而这些限定更使之进一步有别于效果论。“只有最高善才是某种最后的东西”,是“为其自身来追求的东西”。^{[6](P12)}这里的“最后”也是指“最圆满”,用朱丽亚·安娜丝(Julia Annas)的话来说,是“终极且全备的”,它“包容并整合小范围的愿望之目的,并以这种方式而给予我们的愿望以一种终极性”。^{[9](P40)}最圆满的善是值得为其自身而选择的,它不是许多善之一,我们在选择它时,不需要再诉诸其他东西例如荣誉、快乐等等。^{[6](P12)}换言之,最完全的善是自足的,这一自足性不仅表现在其活动本身的内在价值,还在于它不是离开他人和社会的独善。

把这些限定放在一起,我们即可看出,亚里士多德的善观念怎样有别于其他目的论理论,例如功利主义。一方面,离开了作为最圆满的善这一最后目的,至少在某些情况下,我们很难像功利主义者那样计算行为的功利,这也表明亚里士多德未曾从事功利主义者所倡导的功利或结果计算;另一方面,最后的善的自足性也使我们不可能将道德善化约为非道德的属性,或者是以后者来理解前者。

第三,亚里士多德的最后善预设了人生整体。也就是说,一个好的生活是一个通过努力和反省来追求善的人生过程。因此,最高善的概念是一种思想方式并且把人生看作一个整体。亚里士多德把伦理学理论看作是一种理性的反思,所反思的是我们道德生活中的中心问题,即如果我们的活动不可避免地要指向善,那么我们最圆满的生活是怎样的?亚里士多德的答案是,完满的生活之所以与道德有关,是因为它在根本上牵涉到行为和人的德性问题。这就必然导致一个结论,亚里士多德伦理学不像效果论那样关心道德原则以及个别行为,它所关注的是整个道德主体。

第四,亚里士多德所讲的幸福人生中的快乐不同于功利主义所讲的快乐。在《尼可马克伦理学》中,亚里士多德花了很大篇幅讨论快乐问题,其目的是为了澄清且最终超越当时所流行的快乐理论,而且说明快乐与幸福之间的内在联系。亚里士多德发现,“人们选择快乐,避免痛苦”,“它们贯穿于整个生命,对德性和幸福生活发生巨大的影响和作用”。^{[6](P18)}而且,由于快乐成就了活动,快乐就是幸福生活的本质构成部分。因此,好人也是快乐的人。但是同时,快乐的性质取决于产生快乐的活动本身。“属于正直活动的快乐是高尚的,属于邪恶活动的快乐是下流的,而欲望也是这样。高尚的受到称赞,下流的受到斥责。”^{[10](P228)}

因此,快乐并不能凭其自身而成为道德选择和评价的基础。

对于功利主义的享乐主义快乐论而言,快乐是压倒性的自在的目的,它可以独立于一个人的价值观。相反,亚里士多德认为,不预先澄清什么是值得选择的这个更为基本重要的问题,我们在快乐问题上就没有答案。这就是为什么亚里士多德坚持认为,好人是快乐的标准,“只有那些对爱好美好事物的人来说的快乐,才是在本性上快乐。这就是永远合乎德性的行为。所以对这些人来说,它们就是自身的快乐。”^{[6](P12)}在下列关于快乐的论述当中,我们更看不到亚里士多德与享乐主义之间有任何共同点:“有许多东西认真去做,尽管不会带来快乐,如观看、记忆、认知、具有德性。也许这些事情必然伴随着快乐,但这并不两样。即使它们也许不生成快乐,我们还是要选择它们。”^{[10](P223)}

最后,根据亚里士多德的观点,最后的善不单是我们行为的某种目标,而必定要牵涉到主体的活动本身。因此,不是说我们做每件事情都是为了最后的善,而是说最后的善是获取和行为的整体。正是在这个意义上,我们说不论最后善的内容是什么,它都是某种属于我们而且难以从我们这里夺走的东西。它是一种为了我们也是内在于我们的善,取走这个善,就没有什么在伦理上有实质性意义的东西留下来了。因此,亚里士多德区分了“创制”与“实践”,他认为,“创制之外另有目的,实践则没有,良好实践自身即是目的”。^{[6](P127)}因此,我们或许可以说,在亚里士多德伦理学中,并不一定要求善的最大化,善在亚里士多德那里不是被界定成一种独立自在的好的状态,或者是独立于我们行为的好的结果,也不是透过某种手段所要达到的目的。最后善不是所有好处的(理性的)集合或累积,将所有的好处最大化也不等于就获得最后的善。亚里士多德当然可能要求去促进善,但这一促进只能被理解成是主体积极地去获取那些能够表达其对最后善的追求的东西,是追求本身而不是某些客观的存在才能算为好的。

从上述的讨论中我们可以看到,亚里士多德伦理学中的善理论不单是其个别的论证,而是整个系统有别于效果论的善观念。在这两者之间可能存在某些重叠的部分,但这并不能模糊它们之间的真正区别。亚里士多德的论述导向一种善与德性的内在联系,因而表达了下面一段话的意思:“善并不是有德的行为的消极的外在的结果,因此,像功利主义者所暗示的那样,认为出于德性而行为最能使我们生活得好,这是不恰当的。善是积极的,有德地行动是好的人生的本质构成部分。”^{[10](P133)}

三、结语：对诠释儒家伦理学的启示

限于篇幅，我们不能进一步深入探讨亚里士多德伦理学的其他构成部分，例如对人的本质和人性的理解，对品德的分类等等。但我希望，上述的讨论足以使我们在现当代西方道德哲学的大背景下来了解亚里士多德伦理学，尤其是了解其独特性所在。透过对善概念的探讨，我们看到，亚里士多德的伦理学有别于西方现当代的主流道德哲学。作为一种古代伦理学，它指出，道德与每个人的生活休戚相关，而伦理学的本意就在于帮助人们认识自己，并且最终在道德和人格上完善自己。因此，亚里士多德的伦理学可以说是“全人”的伦理学，它主要不是关心如何去建立某些道德原则来指导我们的行动，就像功利主义和义务论伦理学所着重关心的那样，而是在基于对人性的理解之上，去寻求人作为一个族类的真正目的，并且鼓励人们通过发挥人的独特功用，即灵魂中的理性部分而向着这一目的去努力，以期不仅在外在的行为上，而且在内在的性格和气质上都达到一种完满。在当代以民主和多元为标志的社会里，我们可以想见为什么亚里士多德的伦理学显得苍白，而盛行的是康德式的或效果论一类的伦理学。然而，恰恰是这一点却使我们得以真正理解亚里士多德伦理学作为一种古代伦理学的可贵之处。我认为，也正是这一点给了我们理解儒家伦理学的一种较为恰当的理论框架，因为，尽管两者在论证方式和进路上存在重大差异，但它们分享着相似的关怀。把儒家伦理学理解成为一种德性伦理学，或许最能够捕捉其独特性及闪光点。这一点当然需要许多的论证和澄清，但已经超出了本文的能力和篇幅。

注释：

①我们之所以参考麦金太尔对亚里士多德伦理学的解释，主要在于它提供了一种最为宽泛最为鲜明的古典道德传统与现代伦理学之间的对照。

②在本文中，我把“道德哲学”与“伦理学”二词看作是互换的概念。另外，对于本文所涉及到的英文原著，我在翻译时都尽可能参考已有的中文译本，并在注释中标出中译本的具体资料。

③参见 [10][12][13]。例如嘉斯廷·奥克雷 (Justin Oakley) 认为，德性伦理学的本质特征之一是，“一个行为只有当其是有德者在此类环境中会做的行为时，才能算是正当的行为”。[10] (P29) 这句话表明，在德性伦理学当中，行为的正当性与否取决于性格的好坏。总之，“德性伦理学的中心观点是，主体的性格状况比主体所做的行为更重要”。[13] (P113)

④这是在《德性之后》一书中不断重复出现的中心论

点。参见例如 [1] (PP147-148)，这段话其实描述了麦金太尔眼中的西方道德哲学史。

⑤参见 [1] (第一章)。

⑥关于 Eudaimonia 一词的不同翻译，参见 [1] (P187)。

⑦《尼可马克伦理学》中的第7卷和第10卷书是亚里士多德有关快乐的讨论。众所周知，这两卷书在快乐的观点上有所不同，尽管如此，我们还是可以肯定地说，在亚里士多德那里，快乐与伦理问题绝非毫不相干。

参考文献：

[1] 龚群等译，[美]A·麦金太尔：《德性之后》，中国社会科学出版社，1995年版。

[2] 何怀宏等译，[美]约翰·罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社，1988年版。

[3] G·E·M·Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33 :124, 1958, pp. 1-19.

[4] Onora O'Neill, "Kant's Virtues", in Roger Crisp (ed.), *How Should One Live: Essays on the Virtues*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 77-97.

[5] Michael Slote, "Utilitarian Virtues", in Peter A. French, Theodore E. Uehling Jr. and Howard K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13 (Ethical Theory: Character and Virtue), 1988, pp. 384-97.

[6] 苗力田译 (修订本)，亚里士多德：《尼可马克伦理学》，中国社会科学出版社，1999年版。

[7] Charles Taylor, *The Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

[8] Charles Taylor, "Justice After Virtue", in John Horton and Susan Mencus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Works of Alasdair MacIntyre*, Oxford: Polity Press, 1994, pp. 16-43.

[9] Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993.

[10] Justin Oakley, "Varieties of Virtue Ethics", *Ratio* 9 2, 1996, pp. 128-52.

[11] Gregory Trianosky, "What Is Virtue Ethics All about?", *American Philosophical Quarterly*, 27 4, 1990, pp. 335-44.

[12] J·L·A·Garcia, "The Primacy of the Virtuous", *Philosophia* 20 :1/2, 1990, pp. 69-91.

[13] Stanley Hauerwas, *A Community of Character: toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

(作者单位：厦门大学公共事务学院，福建 厦门 361005)

(责任编辑：夏 也)