

## 亚里士多德对“幸福”原理的“人的活动”论证

廖申白

(北京师范大学哲学学院,北京 100875)

[摘要] “人的活动”论证是亚里士多德基于对于灵魂“有逻各斯部分”的整体观点的。它与“实践”论证一道构成亚里士多德对“幸福是灵魂有逻各斯部分依照德性的实现”核心阐释的论证。“人的活动”论证整体地通过灵魂的思想能力和实践性的感觉-行动能力从“能(潜在)”到“实现”的生成运动来说明这一核心阐释。通过把这种“实现”阐述为“灵魂的实践的生命”,通过把这种“实践的生命”与一个“认真的人”的生命,把这个生命与他的“做得好”的德性联系起来,亚里士多德合理地阐明了整体地理解为“人的活动”的“灵魂的实践的生命”的那个善就是幸福,它的“实是”或“是其所是”就是灵魂的能力以一个“认真的人”的那种“做得好”的方式——即德性的方式——的“实现”。

[关键词] 幸福 灵魂的“实现” “人的活动”论证 “实践”论证 幸福 亚里士多德

### 一、“人的活动”论证的核心内容

“人的活动”<sup>①</sup>论证是亚里士多德基于对于灵魂“有逻各斯部分”的整体观点的,即在灵魂的区别于其植物性、动物性的活动的意义上的,对其“幸福是灵魂有逻各斯部分的依照德性的‘实现’”命题的论证。因为,它是整体地从灵魂的思想能力和实践性的感觉-行动能力从“能(潜在)”到“实现”的生成运动,来说明“幸福是灵魂的……‘实现’”这一核心表述的。另一个论证——“实践”论

[基金项目] 国家社会科学基金重大项目“希腊罗马伦理学综合研究”(13&ZD065)成果之一。

[作者简介] 廖申白(1950—),男,江西高安人,北京师范大学哲学学院教授,研究方向:伦理学理论、亚里士多德伦理学。

① τὸ ἐργον τοῦ ἀνθρώπου,更常见到的汉译是“人的功能”。这个论证因之被汉译为“功能论证”。我们不采用这个译法。主要的理由是,“活动(τὸ ἐργον)”一词是亚里士多德用来一种“是者”“是”的方式的,是说那种唯有这个东西才能做、才能做得好的活动。而“功能”这个译法,正如余纪元所说,具有较强的“工具”意义,然而亚里士多德在使用这个词本身时并不带有这种意义。仍以余纪元论述过的“斧子”文本为例(参见余纪元《亚里士多德伦理学》,北京:中国人民大学出版社,2011年)。亚里士多德说,假如斧子有其自然躯体,其“灵魂”就会是它的“是其所是”,即使“它以一直是斧子的方式继续去是的那个东西”(ἦν … τὸ πελ ἐκεῖ εἶναι)(《论灵魂》412b11-15)。他这样说是在对照“潜在地具有生命的事物,以一个并不相称的方式,来说斧子并不具有生命是者意义上的‘实是’(οὐσία),而只具有某种‘活动’,而不是在反过来说斧子具有‘某种作用’,所以也具有‘灵魂’。斧子不是生命体,它的‘形式’是使“它以一直是斧子的方式继续去是的那个东西”,但这不是它的“灵魂”,因为它没有生命体意义上的“灵魂”。这个使“它以一直是斧子的方式继续去是的那个东西”也就是使它一直“被用于劈砍”的那个“活动”,这个活动也不是它的“灵魂”的活动。所以在里,说“被用于劈砍”不是斧子“灵魂”的“功能”将是费解的。因为,斧子没有灵魂。说灵魂有“活动”是合理的,而且灵魂的活动就是它“是”的方式,属于它的“是”,这意味,没有这个活动,它就不“是”了。但是说灵魂有一种“功能”,我们似乎没有说离开了这个“功能”,或没有在运用这个“功能”时,所说的生命体就不是一个生命了,就像我们说斧子没有在“劈砍”时仍然“是”一把斧子那样。从一种更高存在者的观点,斧子的“被用于劈砍”与人的“灵魂的‘实现’”根本不同,前者是一个无生命物的“形式”的一种活动——“被用于劈砍”,后者是一个是作为特别的生命事物的人的“灵魂”的“实现”活动。如果我们使用“功能”对译 τὸ ἐργον,我们就忽视了亚里士多德在这里首先是在“实是”上区分这两者,并且基于这个区分来说它们的活动也因之不同。打个比方,假如我们说猪的“实是”是为了让人类“吃”,马的“实是”是为了让人“骑”,这是荒唐的,因为这样的“被使用”甚至是偶性的。在“斧子”例子上更加是这样。关于身体的器官的“活动”的说明也同样说明从偶性的“功能”理解一种“是者”“是”的方式是不恰当的。亚里士多德说眼睛的“活动”是“看”时同样是说“看”是眼睛的“是”的方式,是它的“形式”“灵魂”,尽管人是在用眼睛看,并且人有时没有在用眼睛“看”。所以亚里士多德也用 τὸ ἐργον 来说那个“第一原因”或不动的推动者的“是”的方式,在这个用法下它显然完全不适合被译为“功能”,而对 τὸ ἐργον 的处理显然需要通达对“第一原因”的这一说明。总体地说,对 τὸ ἐργον 的“功能”译法本身投射出一种普遍的“工具论”观点,而除了“制作”活动,亚里士多德并未对任何“是者”(即使是作为某种“是者”的“部分”)的活动做这样的限定。他的“是”论形而上学在原理上优先于他的“自然目的论”物理学或自然哲学。

证,则从灵魂的实践性的生命活动是包含灵魂能力的一个“实现”,即包含自然赋予的思想能力与感觉-运动能力得到良好培养、运用,并通过“实践的学习”而生成并发展成为灵魂的新的自然的生成“实现”运动的具体实践,来阐释“幸福是灵魂的……‘实现’”这一核心表述,可以合理地被说明为对一种个别主义的论证<sup>①</sup>。

《尼各马可伦理学》中被称为“人的活动”论证的直接文本是第1卷第7章1097b22-1098a2部分,其中最重要的部分,1098a7-18,我们将称之为对幸福原理或概念的“核心阐述”。我们将在下一个小节对它详加讨论。在这个论证中所展开的讨论以柏拉图《理想国》第1卷“苏格拉底”与塞拉叙马霍从一个正义的人的作用引申到关于马、眼睛等等的“活动”的那个讨论为背景<sup>②</sup>。在这里,对亚里士多德来说,马的那种“活动”也就是马的“固有的”(ἰδιον),即独属于马的,唯有马“才能做,才能得最好”的那种活动。马在这种“活动”上的那种独有的德性使一匹马状态好,并使得它的活动完成得好。(1106a19-20)但亚里士多德的讨论明显地转向这个问题的更为形式的方面:如果马在总体上有一种“好”,那种“好”似乎就与马的奔跑以及使得它能那样奔跑的那种德性或特长内在地联系着。如果这种“内在的关联”构成对马的那种“好”的说明,那么在人这里,被称为幸福的那个总体的善(作为人的“灵魂的‘实现’”)似乎就是与人的某种“固有活动”以及人在那种活动上所特有的(通过一个“认真的”人的实践而展示在那种活动上的)德性“内在地关联”的。我们是因为一个人在这种活动上做得好而说他是一个好人,而说他是幸福的。

这就是在这一章的直接文本中“人的活动”论证的进路。这个论证包含一个预备性讨论的部分和一个核心论证。我们需分别加以说明。

#### (一)预备性的讨论

在这个部分,亚里士多德的目的在于表明每一种“是者”都具有一种“固有的”(τὸ ἰδιον)“活动”(《尼各马可伦理学》1098a1<sup>③</sup>),它的那个善就在于那种活动的“那个好”(τὸ εὖ)之中<sup>④</sup>,人也具有一种属于他自身的“固有活动”,他的那个善(τὰγαθόν)即幸福就在于他的那种活动的“那个好”之中。所以显然,如果我们假定“幸福”就是人的那个善或“那个好”,就只有澄清了什么是人的“固有活动”和那种活动的“那个好”,我们才能更清楚地说出幸福是什么。

但是,要说出人的“固有活动”是什么,需要首先明确它不是什么。借助理论或原理的分析,亚里士多德区分了人的灵魂中三种不同本原的能力——营养能力、感觉-运动能力、努斯或思想能力,并且认为在这三种能力中,营养能力是人与所有生命物共有,感觉-运动能力则是人与动物共有的,只有努斯或思想能力才是人独有的;人的“实践性的生命”的活动,即“人的活动”,是灵魂的“有逻各斯”部分的“实现”的活动;这个“有逻各斯的部分”又包含两个部分,即感觉-行动的部分与努斯或思想地部分,它们的协调发展与所形成的品性——感觉-行动部分的“听从逻各斯”的和思想部分的“运用所知去思考”的,是我们可以依据来接近那个“实现”的东西。

按照亚里士多德,营养能力及其活动与“人的活动”没有直接联系(1098a1-2, 1102a32-b1、b11)。但亚里士多德并不认为人与动物共有的感觉-运动能力的活动也是这样。从原理上说,单纯

① 我认为,“实践”论证在关于亚里士多德的哲学的学术讨论中至少被严重地忽视了。我在《亚里士多德关于“幸福”原理的“实践”论证》中对亚里士多德的“实践”论证做了探讨。(参见廖申白《亚里士多德关于“幸福”原理的“实践”论证》,《上海师范大学学报(哲学社会科学版)》2021年第4期)我并且认为,由于“实践”论证被忽视,亚里士多德关于幸福原理的“人的活动”论证的一些与“实践”论证具有联系又与之区别的重要性质与方面也受到忽视。

② 在那个讨论中,“苏格拉底”问道,马、眼睛与枝剪,是否具有某种“唯有它才能做,才能做得最好”的“活动”(εργον),例如,马奔跑,眼睛看,枝剪修剪葡萄藤,等等。回答是肯定的。同时,有一种“活动”的事物也必定有一种德性或特长,使它状态好,使那种活动完成得好。回答也是肯定的。(参见王晓朝译“国家篇”,《柏拉图全集》(第4卷),北京:人民出版社,2003年。《理想国》352e-353a。)

③ 本文参照亚里士多德的《尼各马可伦理学》《论灵魂》两个文本(亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2003年;秦典华译,“论灵魂”,苗力田主编《亚里士多德全集》(第3卷),北京:中国人民大学出版社,1992年)。下文注明《尼各马可伦理学》参照出处时将仅在()中注明文本 Bekker 标码。在第一次涉及《论灵魂》参照处时将给出《论灵魂》篇名,后面提及的参照处也将只注明 Bekker 标码。

④ 柏拉图在《理想国》(352e-353e)表明,每种事物(如匕首、枝剪、眼睛、耳朵等等)都具有一种唯有它能去做,也唯有它能做得最好的活动,“做得好”就是那种活动的德性,存在于那种活动之中,那个事物的“生活得好”也就在它的那种活动的“做得好”之中。

自然意义的感觉-运动能力的活动也要排除。但是,由于它一方面是动物性的自然的、反思想或反逻各斯的,另一方面又以某种方式能够“听从”思想与逻各斯(1098a4, 1102b11-12、25-27),感觉-运动能力及其活动在人这里能够发展成为“听从逻各斯”的感觉-行动能力及其活动,因此它能够与思想能力及其活动一道参与“实践性的生命活动”或“人的活动”,能够参与灵魂的“实现”,一个实践者也因之将能获得相应的品性。

所以,我们说,在理论说明的意义上,灵魂的“实践性的生命”的活动,即“人的活动”,是灵魂那个思想部分的,更准确地说,是以思想部分的活动为其标识,以思想部分的以及感觉-行动部分的协同地活动,因而以这两种能力及其活动的协调的发展为其基本性质的那种活动。这种活动就是人“固有的”活动,它就是人的灵魂的“实现”,因为就是它的性质决定着我们将是一个好人还是一个坏人,决定我们是否幸福。以这种方式,亚里士多德通过在理论的说明上对灵魂的营养能力的活动和单纯感觉-运动能力的活动的排除,表明人具有一种“实践性”的生命活动或“人的活动”。

亚里士多德还提出两个“类比”论证来支持这个论证。这两个论证不仅支持人的确有一种“固有的”活动的论点,而且表明了“人的活动”的两个重要性质。

第一个是,如果我们的眼、手、足都有一种活动,例如眼有一种特殊的活动——看,它的善就在于那种活动之中,我们也应当假定,在我们的不可见的灵魂中,我们作为一个人也具有一种“人的活动”,我们作为人的那种善就在那种活动之中(1097b28-32)。

但是,眼、手、足是身体的一个部分,说它们都具有一种活动如何就支持我们说人具有一种“固有的”活动?如果我们来解释说,这一论证表明所说的“人的活动”是人作为一个完整的人的活动,而不是灵魂的一个部分的活动,例如单独的感觉活动、单独的思想活动,这看来包含了过大的“跳跃”。如果这是亚里士多德想要的论证,他看起来“跳过”了“身体整体”的活动。但我们何时会需要区别身体的一个部分——例如手——的活动与“身体整体”的活动呢。因为,说一个人在做“手的活动”并非就意味着他在视觉正常的状态下也完全不去用眼睛看。而如果说手有一种活动,眼有一种活动,只是要说明灵魂的感觉有一种活动,思想有一种活动,我们就退回到一般灵魂论的讨论而没有进入伦理学。如果我们来解释说,这一论证表明所说的是人的灵魂的“实践性”部分的活动,这个解释所包含的“跳跃”就比较小些。因为,既然说眼、手、足的活动与灵魂的动物性的感觉-运动常常无须区分,后者可以被看作动物个体的活动,说动物具有这种活动对于说明人的灵魂的“实践性”部分具有一种活动就有较大的可类比性。在这个意义上,这个类比支持我们说由于人的灵魂的“实践性”部分具有一种活动,我们的确可以说这就是人组为完整的人的“固有的”活动。

第二个是我们已经谈到的技艺的“实现”活动,如果吹笛手、木匠等等都有一种活动,他的善就在于那种活动之中,我们也应当假定,在我们作为一个人也具有一种“人的活动”,我们作为人的那种善就在那种活动之中。因为,做相反的假设看来是不合理的(1097b24-32, 1098a10、30, 1141a15)。

亚里士多德在这里借助了实践者所知道的一个“事实”。说一个未学得一种技艺的人没有一种他作为一个人的活动,与说一个具有某种技艺的人除了那种技艺的活动,以及旨在运用它造成某种产品的制作活动,再没有别的活动,尤其是,没有一种他作为一个人的活动,都同样不合理。因为,我们既不因为一个人没有运用某种技艺的活动,也不因为他有这种活动,而是因为另一种我们认为人人都具有的活动而说一个人是/不是一个好人或坏人。如果这看起来是“事实”,那么它就支持我们认为,存在这种“人的活动”(τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου),并且我们要称之为灵魂的“实践的生命”的活动,因为,它属于我们灵魂的“实践的生命”(1097b25)。

那么,这种活动的“那个好”,就存在于这种活动之中。它是那个活动的进行得好、“做得好”,那个活动的“德性”,并且指向那个活动的“完成得好”或“实现”,正如一种技艺的“好”就在于运用那种技艺的那个活动进行得好、“完成得好”与“实现”。

这个亚里士多德式的论断会让不了解他的思想的读者感到突兀。我们在前文的有关说明或许能在一定程度上减轻这种突兀感。那些相关说明已经基于亚里士多德的形而上学的“能”概念表明,

灵魂自身的“实现”是灵魂的“去把使自身向好的方向的变化完成”的那种“能”的“实现”,这“实现”不是“具有知识”意义上的,而是“不仅具有而且去运用知识”意义上的“实现”。(《论灵魂》412a22-23)因为,对于“人的活动”的上述说明已经表明它必定是要“实现”于“运用”灵魂已获得、已具有的东西之中的。仍举技艺的例子。如果那个琴师从不演奏,他就不被看作琴师;如果他演奏没有“运用”他已获得、已具有的精湛技艺,他的演奏就不是他“做得好”的演奏,就不是他的演奏技艺的“实现”。所以,“人的活动”上的“那个好”也绝不仅仅是能力,而一定是“实现”的能力。

如果幸福意味一个人一生中在“人的活动”上的“做得好”,意味其一生中的这个“活动”指向的那个“完成得好”或“实现”,如果我们必须依据“实现”来谈论这种活动和“那个好”,“幸福”就应当依据“实现”原理来说明。而如果一个人是否“幸福”必须根据他是否在“人的活动”上,而不是在其他活动上,做到“那个好”,因为一个人如果“是幸福的”就一定做到了“那个好”,具有“那个好”,那么,我们就可以说“幸福”就在于做到“那个好”,具有“那个好”。因此,作为一种“是着的”事物,“幸福”唯有在灵魂能力以上面说明的“实现”的意义上才“是着”。因为,我们说一个人“是幸福的”这必是因为他的“实践的生命(生活)”在后一种意义上“是”“实现”了的或很好地“完成”了的,即在“人的活动”上做到了“那个好”。因此,人们不会把一个人在“人的活动”上的“那个好”只看做一种能力,一种可能去运用也可能不去运用的能力。

所以,依照“人的活动”论证,说一个人“是幸福的”的这个“是”要依据“实现”的原理来说明,就是说,它既不是依据“能力”的原理,也不是依据那个根据“能力”原理而说的“潜在地是幸福的”,来说明的。因为,“‘实现’的‘是’”的原理是单纯的“实现”即“现实”,而“能力”的原理是“运动”,因而依据“能力”而说的“潜在地是幸福的”仍然还“不是幸福的”。

## (二) 论证的核心文本分析

现在,我们可以走进亚里士多德的“人的活动”论证的那个实质的或核心的部分。

### 1. 第一个条件句

要看清这个论证,我们需要首先看清亚里士多德在第一个“如果……”从句中提供的一个重要论证,在这个论证中,他引入了“德性”概念,把幸福与“人的活动”的“德性”紧密地联系起来(我们来引述)——

所以,如果人的活动是灵魂的依照逻各斯的或不无逻各斯的实现,我们[在这里]说的这个人的活动与这个认真的人的活动(比如,[这个]竖琴手的活动与[这个]认真的竖琴手的活动,概言之,所有事情上的那个活动)在属上是同一个,[后者中]有这个依照德性来说明的优越加到活动之上(因为,一个竖琴手的[活动是]演奏竖琴,一个认真的竖琴手的[是竖琴演奏上的]那个好);……(1098a6-12)

在这里,亚里士多德阐述了两个重要命题。

命题一:“人的活动”,即灵魂“实践的生命”的活动,是“灵魂的依照逻各斯的或不无逻各斯的<sup>①</sup>‘实现’”。

灵魂“依照逻各斯”的也就是它“依照努斯或思想”的“实现”。按照亚里士多德,灵魂的“营养”部分是“非实践性的生命”,因为它的“实现”是“无逻各斯”的,自然必然性的。灵魂的思想的部分“依照思想”,即这个部分的理论理智部分依照经由理智的学习而获得的理论思考的品性,与其实践理智部分经由“实践的学习”而获得的实践思考品性,而“实现”。这两层“实现”中,理论理智品性(智慧)的“实现”标识灵魂“有逻各斯”部分的“实践性”的生命的即灵魂整体的“实现”;最高部分标识“全体”;实践理智品性(明智)的“实现”标识灵魂“有逻各斯”部分的那个实践的思考与行动-感受部分的品性的“实现”;实践思考品性的“实现”包含并标识感觉-行动部分的“听从逻各斯”品性的

<sup>①</sup> 在 κατὰ λόγονη μὴ ἀνευ λόγου 这个表达中,斯图尔特(Stewart, J. A., *Notes on the Nicomachean Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1892, pp. 100-101.)认为,μὴ ἀνευ λόγου(不无逻各斯的)这个否定性的短语不大可能是用作纠正 κατὰ λόγον(依据逻各斯的)这个短语表达欠清晰这一缺陷的,而看来是适合于说激情对理性的服从的。

“实现”:较高者包含较低者。作为与“实践的生命”相联系的能力,自然的感觉-运动能力自身是“无逻各斯”的。但如果得到良好培养,它将能在实践思考的影响下成为“不无逻各斯”并“听从逻各斯”的“实践性的”感觉-行动能力,并能通过“实践的学习”而与实践思考能力协调地发展,与思考能力一道“实现”。因此,“‘人的活动’是灵魂的依照逻各斯或不无逻各斯的‘实现’”命题,表明“人的活动”作为“灵魂的‘实现’”包含着思想部分的“实现”与实践性的感觉-行动能力的“实现”。在亚里士多德的意义上,幸福在本质上就是这两种能力及其获得品性在运用中的“实现”。

命题二:一个“认真的人”的“人的活动”与一般而言的“人的活动”是同属的。

亚里士多德在这里引进了一个“认真的人”的说明。一个“认真的人”的“人的活动”并不是一种与后者属上不同的另一个活动。

为什么一个是“认真的人”呢?前面引证的亚里士多德的阐释已经表明,我们仅仅把一个“认真的人”从事“人的活动”的那种方式,而不是不认真的人的那些样式,看作德性的。事实上,除了他们的那种方式,我们没有可以作为德性的示范的东西。亚里士多德在《尼各马可伦理学》第10卷中还谈到另一个理由,作为灵魂的“实现”,幸福是严肃认真的事物,与认真的事物相联系,因为严肃认真的事物“比有趣的和伴随着消遣的事物更好”(1177a6-7)。

但我们不是说,“人的活动”是唯有人能去做并能去做得最好的活动么?是的,但这是在属的意义上,是在植物的活动与“人的活动”无关,单纯动物性的活动也不属于“人的活动”的意义上说的。但我们不是也说,“人的活动”是属于每一个人的那种活动吗?是的,但它却并不是每个人都能去做得好的活动。因为,这是灵魂的“实践性的生命”的活动,唯有一个“认真的人”才能去把这个活动“做得好”,“做得优秀”,他的活动使得这种活动成为一个具有德性的活动。

因此,幸福,即存在于“人的活动”之中的那个善,要依照一个“认真的人”在那个活动上的“那个[做得]好”(τὸ εὖ)——那种“德性”来说明。这个论断一方面建立起德性的概念:德性是在“人的活动”上,具体地说,在人的“实践性的”生命的具体实践或行动上的那个“做得好”。另一方面表明在“德性”与“幸福”之间存在紧密联系:幸福就是那些实践与行动,总体地说,就是一个“认真的人”的那种活动所指向的那个善。在这种联系中,“依照德性”去做是幸福的必要条件,因为这样去做的活动就指向作为“实现”的幸福,尽管不是充分条件。因此,人们就用那个“好”(εὖ)来说明“幸福”,说“幸福”就是在“人的活动上”做得好,且“好得像神所给予的那样的”(εὐδαιμονία),因为“做得好”的活动与“做得不好”的和“做得糟糕”的活动非常不同。

以这种方式,亚里士多德把“人的活动”的那个善即幸福与由一个“认真的人”在“人的活动”上展示的那些德性——他通过“认真学习”获得的思想、思考能力的“实现”活动上的理智的德性(智慧、明智),与通过“认真实践”而获得的感觉-行动能力的“实现”活动上的伦理的德性(节制、正义、勇敢等等)——联系起来。一个“认真的人”不是仅仅具有这些德性,而是时时事事地运用这些德性,把它们展示在他的“人的活动”中。

那么,既然幸福要“依照德性”“实现”,德性是比较幸福更高的善吗?

按照亚里士多德,在一种意义上,不是。因为,幸福是“实现的”或“现实的”,但一个人却可能具有德性而并未充分运用,并未“实现”或并未“成就”什么。(1095b30, 1098b32-1099a3)而且,幸福似乎就是德性所指向的最完善的事物(1097b1-7)。

但是在另一种意义上,又是。因为首先,从能力方面来说,幸福是灵魂的“实现意义的‘能’”,德性则是灵魂的“品性意义的‘能’”,更高阶的“能”。其次,从德性似乎是比较幸福更为稳定这一方面来说,也同样可以说明这一点。因为,德性看来是一个人获得了就属于他自身而不能被拿走的东西,然而一个人已经享有的幸福仍然可能被重大厄运夺走,所以人们认为,重大厄运可以毁灭一个人的幸福,却不能剥夺他的德性;德性即使在厄运中也闪烁光辉(1100b6-29, 1101a6-13)。所以,德性似乎被看作人自身的属物,幸福则被看作德性的“报偿”(1099b15)。

## 2. 第二个条件句

在接下来的第二个条件句中,亚里士多德将一个“认真的人”的“人的活动”,与我们所谈论人的幸福时所指的人的“生命”联系起来,将对“人的活动”的分析引申到对“人的生命”的分析——

而如果这样,且[如果]我们把人的活动看作某种生命(ζώην τινα),把这[生命]看作灵魂的伴随着逻各斯的实现与实践,把认真的人的[生命]看作在这些事情上的[那个]好和高尚,看作在每件事上以依照恰当的德性的方式完成时才获得的[那个]好;……(1098a13-16)

如果可以把“人的活动”看作人的“某种生命”,那么这种生命也就是“灵魂的伴随着逻各斯(μετὰ λόγου)的‘实现’与实践”。“伴随着逻各斯”,字面上的一个意义是“与逻各斯一道、一致”。亚里士多德为什么在这里使用了 μετὰ λόγου(伴随着逻各斯的),而不是他在前面的使用的 κατὰ λόγον(依照逻各斯的)或 μὴ ἀνευ λόγου(不无逻各斯的)? 让我们假定,他在使用 κατὰ λόγον(依照逻各斯的)时是在指说我们的努斯或思想能力的“实现”,在使用 μὴ ἀνευ λόγου(不无逻各斯的)时是在指说我们的实践性的感觉-行动能力的“实现”。假如这个假定是合理的,我们是否可以说,他在此处使用 μετὰ λόγου 是在表明,“人的活动”作为“人的”生命,既区别于单纯的思想能力的 κατὰ λόγον(依照逻各斯即思想的)的“实现”,又区别于感觉-行动能力的 μὴ ἀνευ λόγου(不无逻各斯的)“实现”,而是同时包含这两者,对于这种“实现”我们只能在某种“综合”的意义上说它是 μετὰ λόγου(伴随着逻各斯的)?

这样的假定看来是有道理的。因为亚里士多德接下来说,如果把“人的活动”看作灵魂的某种“伴随着逻各斯的‘实现’与实践”方面的“生命”,那么,根据同样分析,我们就应当把一个“认真的人的生命”看作在“实现”与实践方面的“那个[做得]好和高尚”,把他的生命(他的生活)看作人的生命(人的生活)的“[做得]好”。因为,在他的那种生命不仅包含“人的”思想能力依据其“获得了的”思想能力及其品性(我们因此说,是依照那种“恰当的德性”即“获得了的”思想品性——智慧与明智)的“实现”,而且包含了“人的”感觉-行动能力依据其获得了的实践能力及其品性(我们也因此说,是依照那种能力方面的那种获得了的“恰当”的、“听从逻各斯”的德性)的“实现”。一个“认真的人”的灵魂的“伴随着逻各斯的‘实现’与实践”也因此是“人的”灵魂能力的那种最“全面的”“实现”与实践,是这种“实现”与实践上的那个“[做得]好”与“[做得]高尚”。

现在,我们可以来说明亚里士多德为什么将一个“有德性的人”看作是善事物的“尺度”。

因为,一个有德性的人,作为一个“认真”的人,经过“认真的学习”与“认真的实践”并努力地去“运用”已经获得了那样的思想能力与品性(智慧、明智),获得了“听从逻各斯”的感觉-行动能力与品性。这些品性虽然不出于自然,但是不违反他的自然,并且是那种自然的最好的发展。由于这些品性,事物的自身的“所是”对于他是清楚明白的,自身善的事物就对他显得善,就令他愉悦。因此,对坏人或自然本性受到严重扭曲的人显得善并令他们愉悦的事物,就对他显得恶,令他感到不愉快,令他远离;对未受到良好教养且不去实践的空谈爱智慧的人显得全然不确定的事物,他能够基于那事物的“所是”而看得清楚,因而不随外部偶然性的东西而变化;而对未获得良好教养因而未能“实践学习”地获得的那些“事实”的不自制的人显得是由于自然必然性而变动不居的感受,他能够依据已经获得的品性而知其由来,且出于自身的确定性的品性而选择做正确的事情。因此,一个有德性的人似乎自身就是标识哪些事物才对于人真正是善的尺度(1176a14-20)。

由此,我们从第二个条件句引出亚里士多德设定的第三个命题——

命题三:一个“认真的人”在“人的活动”上的“那个好”就是人的“实践性的生命”的德性与它指向的那个善。

### (三) 论证的结论

在做了这两个阶段的设定之后,亚里士多德现在引出他的结论——

而如果这样,人的善就成为灵魂的依照德性的实现,……(1098a16)。

因为,“人的活动”的德性与它所指向的“那个善”在一个“认真的人”这里是一致的、同一的。

我们已经在前面的“题解”中详细阐释了这个结论的基本含义。让我们简单地重复:幸福是灵魂在自然赋予的本原的基础上“实践-学习”地获得的那些能力与品性——思想能力与品性、“听从逻各斯”的感觉-行动能力与品性——以“整体”方式的“实现”,是灵魂的“去把”令人自身“向好的方向的变化”“完成”的那种“能”与品性的“实现”,因为“完成”的意思就是“去实现”并把它“实现”,要“去实现”的就是灵魂的那些能力与品性,所“要完成”就是那些能力与品性的“实现”。如果我们要把这种“能”与将引起那种运动变化的意义上的“能力”区别开,那么幸福不是“能力”而是“实现”。但同时,亚里士多德的这个结论同样排除了幸福是灵魂的“品性”意义上的“能”。它不是“品性”,而是“实现”,但是,是“依照”德性品性的“实现”。而在一个“认真的人”这里,德性品性指向“那个善”,与它的“实现”是同一的。所以,我们在这里获得了一个严格意义的论证——

“人的活动”,即灵魂“实践的生命”的活动,是“灵魂的依照逻各斯的或不无逻各斯的‘实现’”;

一个“认真的人”的“人的活动”与一般而言的“人的活动”是同属的;

一个“认真的人”在“人的活动”上的“那个好”就是人的“实践性的生命”的德性与它指向的那个善,

[所以,在一个“认真的人”这里,]人的善就成为灵魂的依照德性的“实现”,……

因此,简单地概括,幸福是“认真的人”的灵魂的“实现的‘能’”“依照”展现在他那里的人最高阶的“品性的‘能’”的“实现”。

至此,对在第一小节“‘幸福’之为伦理学‘第一原理’”中谈到的亚里士多德幸福原理的第二个困难问题——幸福仅仅是伦理学的第一原理,还是它也是依据他的形而上学、灵魂论原理而引出的一个结论,我们已经做出了一个初步的说明。幸福既是亚里士多德伦理学的第一原理,也是依据其形而上学和灵魂论而引申到伦理学上的原理,因为,“人的活动”概念是形而上学-灵魂论的:它在形而上学-灵魂论上,是一个推论,在伦理学上,它是第一原理。因为,既然“人的活动”是我们谈论一个人“是否是一个好人”,“是否以这种方式‘是幸福的’”的始点,这个论证的结论就成为伦理学的第一原理。所以,幸福概念既是需要追溯到亚里士多德的形而上学与灵魂论的,又是伦理学的第一原理。

### (三)何以要谈论“认真的人”?

因其这样的性质,幸福,亚里士多德在这里表明,现在要依照一个“认真的人”的生命具有的那些德性来做出说明。因为,在人类中,只有一个“认真的人”可以以其“人的活动”上的德性充当这种尺度。因为,他的那种活动出于他通过“认真的学习”与“认真的实践”而获得的那些品性——智慧、明智、节制、正义、勇敢等等,因而“做得好”。因此,唯有他的“人的活动”才展示给我们灵魂的思想能力与感觉-行动能力的最充分全面的“实现”。我们也因此称赞那些品性为德性,也因此把“人的活动”上的那种善就看作灵魂依照这些德性而“实现”的东西。

如果一个“认真的人”的“人的活动”只展示给我们一种德性,那么,按照亚里士多德,幸福就是依照那种德性的“实现”。然而,在《尼各马可伦理学》第1卷,在区分了灵魂的有思想的与能变得“听从思想”的这两个部分之后,亚里士多德谈到了一个“认真的人”展示给我们的“人的活动”——作为人的“实践的生命”——的“多种德性”:智慧、理解、明智,与慷慨和节制(1103a6)。如果是这样,亚里士多德说,幸福就成为依照那种最好、最完善的德性的实现(1098a17-18)。

但是,一个“认真的人”如何在有多种德性的情况下“依照那种最好、最完善的德性”“实现”其灵魂的“实是”或“是其所是”?

我们在此不得不暂时搁置这个问题。我们将在另一个讨论中,在讨论了一个“认真的人”,按照亚里士多德,在何种意义上“‘是’幸福的”,并澄清了一个既区别于一个“认真的人”又区别于普通人或“多数人”的“认真的实践者”如何“能”首先“潜在地‘是幸福的’”,尔后“‘实现地’‘是幸福的’”,并且表明,亚里士多德这一基于与其形而上学和灵魂论的联系——这种联系需要以哲学的而不是伦

理学的方式来阐释——的伦理学的结论并不旨在“说服”所有“具有理性的人”，而是对人的一种真实的“实现的”“能”的说明之后，再来缜密地审视“幸福是灵魂依照德性”“依照最好的德性”的“实现”这一重要主题的伦理学的意义。

## 二、“人的活动”论证的性质

只有在对“人的活动”论证本身做了上述阐释之后，我们才能来讨论这个论证的性质与地位，及其与“实践”论证的关系。已经说过，“人的活动”论证是从灵魂的整体观点对灵魂的有逻各斯的部分的“实现”或以这个部分的“实现”为其标识的“实现”的论证。现在，我们可以继续说，通过把这种“实现”阐述为“灵魂的实践的生命”，通过把这种“实践的生命”与一个“认真的人”的生命，把这个生命与他的“做得好”的德性，联系起来，亚里士多德合理地阐明了，整体地理解为“人的活动”的“灵魂的实践的生命”的那个善就是幸福，它的“实是”或“是其所是”就是灵魂的能力以一个“认真的人”的那种“做得好”的方式——即德性的方式——的“实现”<sup>①</sup>。

而关于“实践”论证<sup>②</sup>则是基于“实践性的生命”元素——具体实践对“幸福是灵魂的‘实现’”的一种个别主义的论证。现在我们可以看得更清楚，它是一个灵魂论-伦理学的论证：灵魂论，科学会把它归于心理学，是它的基础，伦理学则是它的真正“灵魂”。我们因此而获得了一个更强的理由说“灵魂论”是亚里士多德形而上学与其伦理学的联系的环节；支持其伦理学的那个根本原理——“幸福（亦即，一个人的‘是其所是’的善）是他的灵魂的……‘实现’”的“人的活动”论证是形而上学-灵

① 关于“人的活动”（一译“功能”。我们已经在前面一个脚注中比较充分地给出了我们译为“活动”而不是译为“功能”的理由）论证的性质与地位，亚里士多德研究者们持有非常不同的看法。一些学者认为，亚里士多德的“人的活动”论证属于灵魂论而不属于或不专属于伦理学。内格尔(T. Nagel)认为，《尼各马可伦理学》第1卷关于“人的活动”的论证不合理地排除了灵魂的营养能力与感觉-运动能力，然而它实际的工作观念是一个“能力”等级制；仅仅在第10卷中亚里士多德才表达了幸福是一种单一的“实现”这种值得尊敬的严格的理智主义的观点。（参见 Vasilioiu, I., “The Role of Good Upbringing in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1996, 56(4), pp. 771-797.）在维斯里奥(I. Vasilioiu)看来，“人的活动”论证是一个没有引出“伦理学的结论”的论证，因为它仅仅是一些关于人性“事实”的论断；亚里士多德未能从中引出伦理学的结论，否则他就不会要求他的听众预先具有“良好教养”；它仅仅是亚里士多德留给未来的评论者一份笔记或一个难题，让他们去猜测他打算怎样去引出实质性的伦理学结论。所以他才在做出这样一个论证之后就把它放在一边了。（参见 Vasilioiu, I., “The Role of Good Upbringing in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1996, 56(4), pp. 771-797.）伽弗(E. Garver)也倾向否认亚里士多德“人的论证”与他的伦理学具有积极联系。他认为，这一论证对幸福的界定没有给他提供任何伦理学研究的题材，因此他需要阐述一种道德形而上学，其进路是先赋予“感受”以道德的意义，然后以感受来界定能力与品性及其相互作用，这种道德形而上学使他界定德性并阐述一种道德的“实现”的观念。（参见 Garver, E., “Aristotle’s Metaphysics of Morals”, *Journal of the History of Philosophy*, 1989, 27(1), pp. 7-28.）更多的研究者倾向基于不同理论阐释肯定亚里士多德的“人的活动”论证对于伦理学的重要性。其中一部分学者认为，这个论证虽然从形而上学尤其是灵魂论引出，却为伦理学提供了一个第一原理。例如埃尔文(T. H. Irwin)认为，幸福概念是亚里士多德成功地从他的形而上学与灵魂论的前提中引出的，这个概念构成他的伦理学的“出发点”，基于这一点我们应当认真对待他的伦理学。（参见 Adkins, A. W. H., “Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic”, *Classical Philosophy*, 1978, 73(4), pp. 297-313.）埃尔文对“人的活动”论证的这个结论是有道理的。但是，假如他主要是依据这一前提（因为他显然还依据其他一些理论分析）认为，亚里士多德的伦理学是从幸福概念展开的旨在适合所有有理性的人的理论，却似乎是做了一种强理智论的推论。在肯定“人的活动”论证对于伦理学的重要性的学者当中，另一些学者则认为这个论证与伦理学的联系是在于它为德性论提供了一个立足点。例如，埃德金斯(A. W. H. Adkins)尽管与埃尔文前一个论点看法相同，但倾向于在有限的范围上将“人的活动”论证所界定的幸福概念看作一个使得对德性的伦理学讨论——这个讨论一直进行到《尼各马可伦理学》的最后一卷——能够站得住脚的出发点，因为亚里士多德承诺，对德性的研究将使幸福的概念更加清晰。（参见 Adkins, A. W. H., “Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic”, *Classical Philosophy*, 1978, 73(4), pp. 297-313.）科斯基德(C. M. Korsgaard)也明确反对“人的论证”属于心理学而不属于伦理学的论点，而不赞同亚里士多德在《尼各马可伦理学》第1卷之后就“搁置”了“人的活动”论证，直到第10卷才重拾这个论题的说法。与埃德金斯的看法一致，但他以另一种方式来说明亚里士多德的“人的活动”论证与德性的密切联系：这个论证应当被看作亚里士多德的德性理论的基础，它事实上将德性置于一种优先于幸福即“理性的‘实现’(rational activity)”的地位，因为它是保持理性能力不败，使理性能力“实现”的那种“好状态”，这种状态使我们能“看清”本原即善事物的真实。（参见 Korsgaard, C. M., “Aristotle on Function and Virtue”, *History of Philosophy Quarterly*, 1986, 3(3), pp. 259-279.）贝尔(K. Beier)也认为，基于亚里士多德确定的德性与灵魂的密切关系，亚里士多德的“人的活动(功能)”论证同时在这两个领域发挥作用，这使他的伦理学具有深厚的心理学基础，而这种心理学如安斯库姆指出的恰是近代以来的西方伦理学所未能提供的。（参见 Beier, K., “The Soul, the Virtues, and the Human Good: Comments on Aristotle’s Moral Psychology”, *Labyrinth*, 2016, 18, (2), pp. 137-157.）我在这里所持的看法与主张“亚里士多德的‘人的活动’论证属于灵魂论而不属于或不专属于伦理学”的学者的看法是对立的，因为这个论证是形而上学-灵魂论的，但“指向”并且也合理地“引申”到伦理学。我不认为属于伦理学的论证就与灵魂论(或心理学)无关，属于灵魂论(或心理学)的论证就与伦理学无关。我也不认为亚里士多德在《尼各马可伦理学》第10卷是得出了一个基于心理学知识论的“幸福”原理。尽管有些心理学讨论是与伦理学无关的，但是伦理学的讨论却不大可能与心理学——我认为更应当用亚里士多德的术语，与灵魂论，——全然无关。因此，以一个论题是属于伦理学的为理由断定它必不属于心理学，或者必定不具有心理学的(希腊人的用语—灵魂的一是更适合的)内容，是错误的。

② 参见廖申白《亚里士多德关于“幸福”原理的“实践”论证》，《上海师范大学学报(哲学社会科学版)》2021年第4期。

魂论的;支持它的“实践”论证是灵魂论-伦理学的;它们的联系环节正是灵魂论。

所以,我们可以说,按照亚里士多德,幸福作为伦理学的第一原理是与他的形而上学与灵魂论内在地联系着,是从我们在前面谈到的那些形而上学的与灵魂论的相关前提引出的,也是我们可以从一个“认真的人”,也从(如多次说到的)一个“认真的实践者”这里得到见证的,而不是从对普通人的意见的归纳与保存中得出的,一个推论。关于亚里士多德常常举证的意见,毋宁说,亚里士多德是认为,一些重要的共同意见可以,至少从某些方面,印证他所引出的这个推论,这个“指向”伦理学的原理与理论。

亚里士多德的“人的活动”论证构成从他的形而上学与灵魂论到他的伦理学的联系的环节。它的那些最终解释存在于亚里士多德的形而上学与灵魂论之中,因而不是伦理学的。但它的这个推论是伦理学的,是对“幸福是灵魂的‘实现’”作为伦理学的第一原理的一种阐明,一种基于对“人的活动”的德性与出于那种德性的活动就指向“幸福”这一“事实”的阐明。这种阐明引出对人的德性对它作为灵魂因付诸运用而获得的,使灵魂的思想能力状态良好并良好的发挥作用,使感觉-行动能力生成地获得其实践性的品性并良好的发挥作用的品性,进行深入研究的需要<sup>①</sup>。而德性的这些相互作用的发展也就是灵魂有逻各斯部分的实践性的生命的充分“实现”,感觉-行动能力及其获得的伦理品性,努斯或思想能力及其获得品性的充分“实现”,就是人的充实繁荣的生命,即人的幸福。这就是我们看到的亚里士多德的《尼各马可伦理学》。

也只有在这个阶段,我们才能来讨论亚里士多德的伦理学之中的那个看似无法解决的困难——何以一方面,“[幸福]可以是许多人都享有的(εὐηαν πολὺκουνον)”(1099b18),而不只是“可能”或“容许”许多人享有的;另一方面,又只有非常少的“以他自身中的神性的东西(ἡ θεϊόν τι ἐν αὐῶ)”(1177b28)来生活的人,才是“幸福的”。因为,这两个论断听起来不可能都说得正确。

基于“人的活动”论证的那个核心结论——幸福是灵魂的“实现的‘能’”“依照”人最高阶的“品性的‘能’”<sup>②</sup>的“实现”,亚里士多德能够合理地说,一个“认真的人”“是幸福的”,就他的生命活动展示着人的实践的的生活的那种善而言;基于同样道理,亚里士多德也可以合理地说,一个“认真的实践者”“潜在地是幸福的”,并且将“‘实现’地是幸福的”,就他出于选择而确定地将在他的一生“认真”去运用他通过“认真的学习”而获得的“思想活动”的“品性”与他通过“认真的实践”而获得的感觉-行动能力的“听从思想”的品性而言。《尼各马可伦理学》阐述的伦理学的原理是基于对这两种人的状态的说明的,因为,一个“认真的实践者”还不是一个具有了德性的“认真的人”。每个人,就其并未被自然剥夺其灵魂的那些基本能力而言,都“能去幸福”,如果他经过认真的考虑而决定要那样去做的话。

但是,又只有非常少的人,假如有过的话,“是幸福的”,就幸福是灵魂的依照那个最好的“智慧”德性“实现”的生活而言。因为,亚里士多德“幸福是灵魂的‘实现’”阐释是灵魂论范畴的,是一个人的灵魂的基于“时间-实是”原理<sup>③</sup>的“实现”,即一个人要经历灵魂的“能-实现”时间的生成运动的“实现”,并且,那个“实现”即幸福以灵魂的思想能力的充分完全的“实现”为其标识的。所以,“是幸福的”虽然是对许多人都可能的,却的确只在非常少的人那里(我们可以举证柏拉图和亚里士多德吗?)才是或曾是现实的。更多一些的人可能在依照“明智”与伦理德性“实现”的生活的意义上“是幸福的”。这虽然不是以“智慧”德性的“实现”为标识的那种最严格意义上的“幸福”,但它“是一种”幸福,一种不那么严格意义,但仍然与那种严格意义的幸福生活具有比与其他生活的更重要、更

① 可能提出的一个反对意义是,亚里士多德在这个结论中引入了“德性”概念,而这个概念不是形而上学的和灵魂论的。但是,按照亚里士多德,“德性”的属——“品性”是一个形而上学的概念;“品性”是“性质”的一个种,是灵魂的以性质来说明的“能力”的一种。并且,已经说过,是那三种本原意义的“能”——“运动的能”“实现的能”“品性的能”——之中最高的那种“能”。但是这种意见也表达了一个重要的具有普遍共识的洞察:“德性”概念的主要用法都与人的事务尤其是实践事务相关。

② 关于亚里士多德的本原性的“运动的‘能’”“‘实现’的‘能’”与“品性的‘能’”的一个初步的讨论,参见廖申白《“我们”在何意义上“能够是幸福的”?——一个依据〈尼各马可伦理学〉的阐释纲要》,《云梦学刊》2021年第4期。

③ 关于亚里士多德是以“原理-实是”“时间-实是”两种形而上学方式对一个人的“最初的‘实是’”进行阐释的初步说明,参见廖申白《“我们”在何意义上“能够是幸福的”?——一个依据〈尼各马可伦理学〉的阐释纲要》,《云梦学刊》2021年第4期。

本质的联系的生活。

亚里士多德是在营养能力-感觉运动能力-思想能力这个“灵魂能力的序列”中来说明一个人的那种“生成时间”意义上的灵魂实现的。显然,我们刚刚做出的说明也与这个以“灵魂能力序列”方式说明的一个人的“时间-实是”是一致的。因为,按照那个说明,一个人不可能不经由“明智”与实践的获得的感觉-行动能力的“实现”而单独地“实现”他的理论思想能力(关于这一点,我们还要在后面详加讨论)。这一暗示在这里也具有这样的含义,一个人不可能不经由他必须如此地获得的“明智”与伦理德性而单独“获得”“智慧”德性。这正如一个登山者不可能不经由一条山路或一条索道而径直地从山脚下一步站到山顶上一样。因为,如说过的,按照亚里士多德,灵魂的依照“智慧”的“实现”不可能是“不依照”或“不包含”其他德性的“实现”的,依照伦理德性的“实现”也不可能是“不包含”思想能力的活动与“实现”的。

所以情况恰恰是,亚里士多德的这两个论断都是正确的。因为,不仅在灵魂的“能”与“实现”之间,而且在灵魂能力“实现”的广度与深度上,都存在巨大空间。我们在“序言”部分说过,如果一种能力的“实现”是一个实践者由于对那个实践或行动的“完成好”持有兴趣而从事的一项活动,如果因此它尽管有助于一个更具有“蕴涵”的目的,但并不因此而是一个“手段”,对于灵魂较低品性的“实现”与那个最好的德性——“智慧”的“实现”似乎也应当这样说。较低品性的“实现”不仅是一段不可“被脱离”的“山路”或“索道”,它还使那个“山顶”更清晰地“显现”给那个“攀登者”,唤起他对“登顶”的“最后一步”的充分想象与期待。所以,一个攀上山腰的“攀登者”不能被剥夺“攀登者”的称号,尽管他的“攀登”或运动着的“实现”不能以“登顶”,而要以攀上了“那座山的一个重要位置”来说明。

(责任编辑 万旭)

## 著作权使用声明

本刊已许可中国知网、万方数据库、中文科技期刊数据库(重庆维普)以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。本刊支付的稿酬已包含各数据库著作权使用费,所有署名作者向本刊提交文章发表之行为视为同意上述声明。如有异议,请在投稿时说明,本刊将按作者说明处理。

《东南大学学报(哲学社会科学版)》编辑部