

“无形而上学的伦理学”之意义和限度

——以亚里士多德《尼各马可伦理学》的三种论证为例

邓安庆 (复旦大学哲学学院 上海 200433)

[中图分类号]B502.233 [文献标识码]A [文章编号]1002-8862(2011)01-0048-08

一 从伦理学与形而上学的关系史定位亚里士多德的伦理学

伦理学与形而上学的纠结,本来并非西方传统伦理学的问题,而是一个完全现代的问题。从亚里士多德的哲学分类看,“形而上学”作为“第一哲学”属于“理论哲学”,而“伦理学”作为“好生活”的学问属于“实践哲学”,因此至少可以说,作为实践哲学的伦理学不属于“形而上学”,也不采取形而上学的“思辨”方法。但是到了启蒙时代,传统习俗伦常断裂了,对上帝的信仰也发生了“危机”,这就使得传统伦理的基础土崩瓦解,所以才有了从“理性”来为伦理奠基的形而上学需要,这样伦理学便和“形而上学”纠结在了一起:斯宾诺莎把他的形而上学著作直接称之为《伦理学》,莱布尼茨从他的形而上学《单子论》讨论如何从“自然世界”开辟出“伦理世界”。但在斯宾诺莎和莱布尼茨那里,这种“伦理学”是以人类“知性”对形而上学“实体”的“认知”为基础的,因而后来被称之为“认知的形而上学”或“知性的形而上学”,而不是“伦理的形而上学”。只是到了康德才发生了一个根本的转向。康德整个哲学关切的是“形而上学的命运”,他认为“形而上学”从古代“科学的女王”变成了近代遭人遗弃的“怨妇”,原因就是以“知性”去“认识”形而上学的“实体”,但这种认识无不是以“幻相”为逻辑的。所以,形而上学要作为“科学”出现,就不可能是“理论的”(思辨的、认知的),而只能是“实践的”,因而不可能是“知识论的”,而只能是伦理学的。因此他致力于从“实践理性批判”来讨论《伦理的形而上学奠基》和重建《伦理的形而上学》。康德对于形而上学的这一“实践哲学”(伦理学)转向导致了一系列严重后果。首先,形而上学本身由其在亚里士多德那里的作为“理论”(思辨)的“终极性”地位变成了作为“实践”(伦理)的“基础性”地位;其次,由于形而上学现在的使命是要为“道德”奠基,而所谓的“道德奠基”就是为人的意志准则确立普遍有效的“自律”法则,所以,原来作为人类生活实践终极目标的“幸福”被排斥在立法的根据之外,伦理学就不再直接与“好生活”(幸福)相关,而是与如何“配享幸福”的道德规范(义务)的形而上学奠基相关。通过形而上学的奠基,道义论伦理学确实从理论上确立了伦理学基本问题——“我应该做什么”——的道德依据,但这种依据作为为意志准则立法的单纯形式原理,依然不能告诉人们在具体的生活处境中究竟该如何做才是道德的。这就导致了后康德(后启蒙)时代对以康德为标志的现代伦理学的尖锐批评。由于这一批评是在现代的各种反形而上学风潮之中进行的,对康德伦理学形式主义的批评同时也包含着对以形而上学方式探究伦理学基础问题的批评。

但所有这些批评都没有提到康德关于理论(认知)形而上学和实践(伦理)形而上学之区分的意

义,所以这些批评至少出现了三大后果:一是试图彻底将伦理学与形而上学或本体论分离开来,主张“无本体论的伦理学”,其代表人物是美国哲学家罗蒂和普特南;二是彻底颠倒近代形而上学和伦理学的关系,不是形而上学为伦理学奠定基础,而是伦理学替代并完成第一哲学的使命,将伦理学本身视为“第一哲学”,其代表人物是法国哲学家列维纳斯;三是在这两个极端之间的摇摆派,一方面拒斥形而上学(一般都未说明他们要拒斥的是何种形而上学,但从他们的词语应用而言,一般都是指认知的形而上学,对实践的形而上学未置可否),另一方面却又将“本体论”(Ontologie)阐释为“实存论”,从而以“实存哲学”取代伦理学,其代表人物是海德格尔。

在这三大主流当中,海德格尔是其余两家共同的批判对象,因为尽管他也拒斥形而上学,但依然致力于“本体论”。实际上,无论是罗蒂、普特南还是列维纳斯,他们都具有一个共同的信念,就是不让伦理学建立在所谓的“本体论”基础上,其原因大致如舍勒研究专家弗林斯所说“如果人们把伦理学当做从属于其他学科的一门学科,例如,就像早期海德格尔和后期胡塞尔那样,让它从属于本体论,那么,有关伦理学基础的问题就不是被解决了,而是被简单地取消了。”^[1]当然,这种拒斥本体论的态度是外在的,因为伦理学和形而上学之纠结的关键,不是是否使伦理学从属于本体论,而是在解决伦理学的基础问题时,是否只能依据人类的道德经验和直觉,而无需对“伦理”之形而上学基础进一步阐明?

如果从伦理学内在论的视野出发讨论伦理学是否需要“形而上学”,就必然要引出进一步区分本体论和形而上学的需要。严格说来,本体论和形而上学在西方哲学中是有区别的。亚里士多德自己从未使用过“形而上学”(Metaphysik)这个词,但他确实有本体论(Ontologie)。本体论作为理论哲学中的“第一哲学”,而他的伦理学作为实践哲学不从属于本体论,这是非常清楚的。因此我们可以说,亚里士多德的伦理学就是“无本体论的伦理学”。同样,康德伦理学也是无本体论的,但却完全是形而上学的。

然而,我们能因为亚里士多德没有使用过“形而上学”这个概念,也称他的伦理学为“无形而上学的伦理学”吗?德国著名哲学家赫费还是给出了一个肯定的回答“当今,在怀疑形而上学的时代,伦理学为了获得科学的严肃对待要强调作为‘无形而上学的伦理学’(Ethik ohne Metaphysik)自立于世。尽管人们乐于把亚里士多德视为反面例子,但他在导论章就已经在遵循所谓的新纲领。不单只是说伦理学不从属于形而上学而从属于政治学。在一个中间总结的构架中——政治学的目标包含了[人的]所有其他能力的目标——亚里士多德也在他对柏拉图善的理念的批判中,安插了那把反形而上学的尖刀。”^[2]通过研读《尼各马可伦理学》我们发现,赫费教授的这一看法大体上是对的,亚里士多德使得伦理学不从属于本体论和形而上学,而从属于“政治学”,同时也拒斥从柏拉图的善的理念出发,而一再强调从具体的东西出发来讨论伦理学问题,在此意义上我们可以把亚里士多德的伦理学定位为一种“无形而上学的伦理学”,但如果因此就忽视亚里士多德伦理学的形而上学背景,完全从“形而下”的层面解读它,恐怕是有问题的,至少蕴含着误读亚里士多德的严重危险。鉴于在当今的反形而上学时代哲学普遍走向了“去形而上学化”的道路,我们愿意以亚里士多德伦理学的三种论证方法为例,进一步思考“无形而上学伦理学”所具有的方法论意义以及理论上的局限。

二 《尼各马可伦理学》的三种论证方法

整个《尼各马可伦理学》明确谈论“方法”的只有两章,即第1卷的第2章和第7章。但就整体来看,亚里士多德的伦理学采取了三种论证方法,分别是:(1)经验主义的辩证法;(2)自然目的论的论证;(3)功能论证。

1. 经验主义的辩证法

所谓经验主义的辩证法，指的是对伦理学问题的讨论不从确立原则出发，而是从一些流传甚广或者具有某些道理的意见出发，先摆出“各种现象”，把各种流行的“公众意见”摆出来，然后面对生活世界中活生生的具体经验、具体情境以及逻辑上的推论对这些“意见”进行分析辩驳，从中得出一个正确的意见（真知）。这一论证方法是亚里士多德在《尼各马可伦理学》中应用得最广的一个方法，几乎在每一卷每一章我们都能发现这一论证方法。

这个方法的要点在于“辩驳”，而“辩驳”不是从形而上学的抽象原则出发，而是从“对我们已知的东西”出发。他在第1卷第2章（I, 2）对方法论的说明时，就提请我们注意“从原则出发和归纳出原则这[两种]探索之间的区别”，明确地把自己的方法确定为后者，即“出发点是具体的东西（das Daß）”（1095b6-7）^[3]，以与柏拉图从原则出发的方法区别开来。在第1卷第7章（I, 7）“再谈伦理学的方法”时他又强调了之前多次提到的伦理学（政治学）“不能在所有对象上要求有同样程度的准确性，而永远只能依据所与材料所允许的、与其研究相适合的尺度”（1098a28-29），同样也不可在所有事物上用同一种方式寻求原因，而是必须理由充足地指出具体东西的先后秩序。因为“具体东西（das Daß）甚至就是始因（Erstes）和原则”（1098b3）。

这里，亚里士多德提出的三项理由都是反形而上学的：第一，在伦理学中“具体的东西”是出发点、始因和原则；第二，不能在所有题材或对象上要求同样的准确性，准确性的尺度只能是依照不同的题材和研究而定；第三，不可在所有事物上用同一种方式寻求原因，而只能寻求指出具体东西先后秩序的充足理由。那么，我们必须问，亚里士多德在这里所说的“具体东西”究竟指什么？是黑格尔在《精神现象学》中作为感性确定性的“这一个”（das Daß）吗？

“具体的东西”在《尼各马可伦理学》中，除了指对于伦理问题的各种分歧的具体意见之外，主要是指“行为的具体实际”，即行动的具体情境。伦理学最重要的不是知道抽象的行为原则，而是这些原则在具体情境中的适当运用，有德性而不知运用的人就像空有一身英才却一直在“睡觉”的人一样，因此，伦理学最重要的是具体的“行”而不是“知”：“所有可思议的行动都发生在具体情境和最终实际中。明智之人必须了解具体情境，善解和明断则要表现在行动的最终实际中”（1143a32-34）。这种“具体的东西”不是黑格尔说的“抽象的这一个”，而是有着丰富的具体内容，包含“对于我们是已知的”全部内容；也不是感性的确定性，而是“智的直觉”（“努斯”这个“灵智”）的确定性（1143b5）。

通过对行为具体情境的“智的直觉”，“经验主义的辩驳”最终采取的是“排除法”，即把那些流行的、有一定道理但并非真的有理的“意见”排除掉。如在第1卷第3章对什么样的“生活方式”才真正“幸福”的讨论。他首先肯定“一般大众，尤其是本性粗俗的人，把最高的善和真正的幸福看做就是快乐，因此他们愿意过享乐的生活，这看起来也并非完全没有根据”（1095b14-17），甚至说“他们也得到了一种貌似合理的假相，因为在上流社会中也有某些类似于撒旦那帕罗的嗜好”（1095b21-22），据说在这位富有的亚述王的墓志铭上记录了他的所谓名言“所有的财富都离我而去了，我所拥有的就是吃进肚子的和在性爱中得到满足的快乐”。对这种享乐的生活，即纵欲的生活，亚里士多德尽管说并非完全没有根据，也有上流社会的人过这种生活的例子，有貌似合理的假相等，但一开始他就给予了定性的评论：这是“动物式的生活，简直完全表露出了他们的奴性”（1095b20），并把过这种生活的人概括为“本性粗俗的人”。随后，在第7卷的第12-14章他又展开了关于快乐的三种流行意见的辩驳，以此来阐明真正幸福的生活离不开快乐，但不是纵欲式的“享乐生活”。与此生活方式相关的还有“以赚钱为目标的生活”，亚里士多德分析说这本来就不是自然的，而是勉为其难的事，财富只是用

来达到其他目的的手段,显然不是值得欲求的最高善,因而将它排除在作为“幸福”的生活方式之外。

另外还有两种生活方式,一是政治的生活,一是沉思(或思辨)的生活。前者为“动的”生活,后者为“静的”生活;前者追求荣誉,后者追求自足。显然“政治的生活”一般被视为一种“好生活”,理由大致在于,这种生活的目标在于追求荣誉,而追求荣誉的人本性是高贵的;人们追求荣誉,目的也是为了确证自己本身的优秀和卓越,因而是德性的表现。但亚里士多德不认为这种生活是最好的生活方式(幸福),其主要理由在于:其一,“荣誉与我们所追求的东西[指的是作为‘幸福’的最高善——引者]相比,显得要肤浅一些。因为荣誉问题的关键,还是在于授予荣誉的人,而并非追求荣誉的人”,真正的好生活在亚里士多德看来,是内在的属己的东西,是能自我做主的、自由的,即不依赖于他者的东西,是他人所不能收回自己不能轻易失去的,“荣誉”显然不能满足这种“善”(好)的标准;其二,按照这个标准,“德性”比“荣誉”是更高的追求目标;其三,即便有人按照前两点理由把“德性”看做“政治生活方式”的最终目标,政治的生活方式也不是最高的,因为“德性本身也证明自身并不完美”: (1) 有德性的人在睡觉时也是有德性的,有德性的人甚至可能一辈子都不实行它; (2) 有德性的人也会运气不好,遭受苦难和最大的不幸。以这几个理由,亚里士多德就排除了“政治的生活方式”是最好的生活(幸福)这一“意见”。

经过这种“辩驳”和“排除”,就只剩下一种生活方式,即沉思的生活,亚里士多德认为它是最好的生活方式。整个《尼各马可伦理学》的核心就是论证这一问题,因为“幸福”是其伦理学最基本的问题,尽管他的伦理学被现代学者称之为“德性论”,但正如图根哈特(Tugendhat)所言:亚里士多德“在Ethik这个题目下”处理的,“不是一门道德哲学或道德理论,而是一门幸福理论”^[4]。因而,尽管他在总共10卷的《尼各马可伦理学》中至少有8卷是讨论各种德性,只在第1卷和第10卷讨论幸福,但“他把德性的实践看做是为了幸福、为了享受人类善和最高善的那种生活。能够使人们懂得为什么沉思的生活是实际上最好的生活的知识,只能被那些已经成为有美德的人获得”^[5]。这就说明,“亚里士多德对道德善,即德性,是在某种功能意义上理解的”^[6],在讨论完了各种德性之后,他才最终在第10卷论证沉思的生活为什么是最幸福的生活。

这样的分析让我们感觉不是在读枯燥的哲学论文,而是聆听一位饱经风霜的长者剖析复杂的人性和斑斓的人生,灵魂的高贵与低劣、行为的高尚与丑陋、性情的美好纯洁与龌龊猥亵以及各种混沌不明的中间处境,都在这种辨析中得到阐明和理解,这就是这种注重德行经验及其他人在对话中具体反应的伦理学论证方法所具有的优势。但是,由于在“辩驳”中的说理,主要目标在于“说服”别人,因而“修辞学”的功能大于对伦理学基本理论奠基的功能,使得“形而上学”的假定作为隐含的“前提”而得不到学理上的讨论,这就显示出“无形而上学伦理学”的一个基本的通病。但在“自然目的论的论证”中,确又表现出相反的情况。

2. 自然目的论的论证

无论经验主义的辩证法对行为的极端处境化、情景化的关注在解决伦理的实践问题上有多么重要的意义,一门伦理学只要试图沉思“什么使人生值得赞美和有意义”或试图告诉人们如何认识自己生活的目的并为实现一种好生活的内在目的而培植自己的内在品格和美德,仅靠“经验”是不够的。因为对于任何一种内在的目的而言,它都预设了一个形而上学的前提,这就是内在的目的就是善(好)的以及他人和生物都是自然向善的。没有这样的一个形而上学预设,就无法阐释一般的“善”是什么。而如果不能阐释一般的善是什么,只能阐释对于我而言的善是什么,就无法摆脱智者派在伦理问题上的相对主义和主观主义倾向。这是苏格拉底、柏拉图和亚里士多德都必须面对的问题。

亚里士多德当然既不赞同智者派对善和幸福所做的主观化的理解,也不赞同柏拉图把“善”当做

一种本体“理念”，而是认为所谓的“善”本身并不比一个具体的善（如好的身体、好的品质）更善。他之所以要采取“自然目的论的论证”框架，就是为了阐明“幸福”作为人类所有活动所追求的“最高目的”即“最高的善”，这种“善”是内在于“事物”本身的，因而不完全是“主观的”；但它也不完全是“客观的”，而是相对于“我们”而言的，因为“内在于”“事物”中的“善”，只有通过“活动”实现出来，才能称之为“善”（它也完全可能同时实现为“恶”）。这种“自我实现”的“善”之所以是相对于“我们”而言的，是因为伦理学探讨的是人的生活的意义，但最高的意义——善，要通过人的“德行”实现出来，人只有在“城邦”生活中才能“现实地”存在，脱离“城邦”存在的或者是“动物”或者是“诸神”。所以这种在城邦生活（即“共同的类生活”）中实现的“善”是对于“我们”“人类”而言的，是以“好的”“生活方式”来承担的。伦理学要辨明哪种生活方式对于“我们”是有意义的，是值得赞美的，并为了实现这种生活方式而培植“我们的”德性，就需要一个“自然目的论”的框架。所谓“自然目的论”指的是“目的”不是“凭空”构想出来的，不是“欲望”的对象，而是“自然的”，即由“内在于事物本身”的“本性”（固有特质）生长发育出来的。

显然，“自然目的论的论证”要把此“道理”说清楚，仅靠“经验主义”的方法是不够的，它需要且本身就是“形而上学”的。所以，在亚里士多德的“理论”（思辨）哲学中他发展出了“四因”说。“潜能—实现”说来证明这个问题。譬如，在《形而上学》第9卷（IV）8中，他以男孩—男人—人来说明，在一个男孩身上已经具有了成为男人的潜能，但还缺乏成熟的“形式”，而男孩的成长和发育，就是为了现实地具有这个形式：这个男人的现实之所是，即人。因此，在亚里士多德看来，自然中的所有事物和现象都内在地包含某种促进其生成，即是其所是的力量，“是其所是”就是成为其本己的（自然）自身，这个本己的自身之所是“实现”就是事物的目的。只有从这种内在“目的”才能逻辑上“在先地”评判事物各个部分活动（或功能）的“好坏”。

但在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德却没有采取这种形而上学的方法，像德国亚里士多德伦理学专家沃尔夫所指出的那样，亚里士多德采取的是“应用的方法”^[7]，所以我们在此更具体地指明，他只是“应用”了“自然目的论的论证”。这种“应用”有两个关键点：一是作为“自明的”前提指出，每一种活动的“目标”、“目的”（telos）就是这个活动内在的“好”或“善”。譬如，医术的目标是健康，造船术的目标是船舶，战术的目标是取胜，理财术的目标是财富，“健康”、“船舶”、“取胜”和“财富”这些不同活动的“目的”或“目标”，就是这些不同活动“内在的善”：我们说一个医生的“医术好”，是就医术活动为病人实现“健康”而言的；好的“造船术”就是能造出“好的船舶”；好的理财术就要能实现更多的“财富”增长；好的战术当然就是要在战争中取得胜利。所以，这些“目标”或“目的”并非个人主观的愿望，而是事物本身“属己的”（固有特质或本性），因而是“自然的”。二是强调指出，“事物的固有特质”指明了其本身由“潜能”到“实现”的方向，只有沿着这个方向使作为“潜能”的“固有特质”“实现”了，即“现实地在场”了，这个“是其所是的东西”才是其“目的”。

这种“应用的”“自然目的论论证”虽然把“形而上学”证明放在了“背景”中，但如果我们去掉其“形而上学”，马上就会出现问題：或者只把善作为主观欲求的目的，或者善只是为了达到特定目的而言的手段，许多人怀疑亚里士多德是现代“工具理性”的始作俑者，就是源于这个问题。

为了避免将亚里士多德的“目的论”解读成“工具理性”的源头，我们必须强调他在采取例证式地“应用”自然目的论论证时，依然采取了两种弥补式的论证，一个是“功能论证”：断言动物和植物的各个部分可以“很好地”发挥其优异的功能，这种本己的“功能”达到“优秀”和“卓越”就是该事物自身内在目的的“实现”，即动物和植物自身的生成。这一论证我们放到下一节具体讨论，在这里

我们先讨论另一个弥补式的论证：即“因其自身之故”而欲求的目的和“因他物之故”（1094a18 - 19）而欲求的目的之区分。前者是就其自身而言就是目的本身而被欲求的，不再为了更高的其他目的，亚里士多德说“幸福”就是这样的目的；而后者不是为了自身而是为了另一个比它更高的目的而被欲求的，如“财富”只具有达到其他目的的“工具”价值，“德性”是为了达到自身的完善和实现一生的幸福而必须培植的优秀品质。采取这一论证确实可以克服智者派的相对主义，因为它在行为追求的不同的“目的”中让低级目的从属于高级目的，高级目的从属于更高一级的目的，但“最高的目的”不再从属于任何别的目的，而是“因其自身之故”而被追求的。在这样的目的系列中具有一个“建筑术的结构”，在这个“建筑术结构”中有一个最高目的是“目的自身”，是“真正的目的”。这才是“德行”所追求的目的。

从这一论证来看，亚里士多德实际上与现代人从“目的 - 手段”关系确定“价值”这一工具理性划清了界限。但如果我们不把他的“实践哲学”理解为某种“生活指南”的话，他的实践哲学与其理论哲学还是会遵循同样的方法，即不能排除“形而上学”，因为他的伦理学尽管是“实践哲学”，但它的“直接的目的不在于行动，而在于对行动的认识”^[8]。不过，即便如此，我们依然可以看到，对行动之伦理动因的认识和对行动的一般理论化认识是不同的，所以，自然目的论的论证要彻底，还必须借助于形而上学，但究竟是理论（思辨）的形而上学还是行动（实践、伦理）的形而上学，两者是有区别的。只有在康德那里这两种形而上学的区分才得到明确意识，在亚里士多德的伦理学中，他一方面试图与柏拉图的形而上学划清界限，但又不得不与形而上学保留暧昧的关系，原因就在于他缺乏对实践（伦理）的形而上学的明确意识。

3. 功能论证

由于亚里士多德在《尼各马可伦理学》中不把“自然目的论论证”引向“形而上学”，但又要阐明“自然的目的”中蕴含着作为“最高善”的“目的自身”，才是所有欲求的“最终目的”，而且只有这种“最终目的”才是真实的“欲望”，才合乎“正当的逻各斯”（ $\rho\theta\lambda\gamma\omicron$, rechte Vernunft），而这实际上就是一种“形而上学”：把内在于事物的“最终目的”这种“最高善”作为“规范性概念”，让其成为“德行”的“始因”（arché）或“动因”（Bewegungsgrund）或“原则”（Prinzip）。但对行动之伦理动因的论证亚里士多德依然不同于从纯粹理性概念出发的“形而上学”论证，而是采取了一种所谓的“功能论证”（function - argument 或 ergon - Argument）。

这一“功能论证”具体地集中在《尼各马可伦理学》第1卷的第6章，他采取了如下几个步骤：（1）眼睛、手脚以及身体的每一个部分都有其特殊的功能，鞋匠和木匠也都有属于他们的特有的活动和成就，它们（他们）的“德性”就是其特有功能的实现和完善：眼睛的“德性”就是“视力”的完善，保持好视力；鞋匠的德性就是优化原材料做好鞋。（2）人也有其固有的功能和活动，这种活动是什么呢？它不是生命，因为生命活动也为植物所固有；不是感觉的生命，因为马、牛和一切有感官的生灵也都有感觉；那么剩下的就是灵魂的有理性（逻各斯）天赋的生命。（3）灵魂有理性天赋的生命可分为两个部分：一是本身非理性的，但能够顺从理性，接受理性指导的部分；一是灵魂自身的有理性的部分。由前者亚里士多德阐发出人的伦理德性，由后者阐发出人的理智德性，灵魂自身有理性的部分中的“努斯”能力是人身上的“神性”，或者“通神”的能力。（4）既然“德性”是作为固有能力的实现活动，那么人的德性也就是灵魂生命的“立己的实存 [或实现] 活动”（eigenständige Tätig - sein），一个卓越之人的灵魂的实现活动，就是最好的和最完善的灵魂的实现活动。如果一个人终归变得卓越，就是说他实现或完成了他所固有的人之为人的使命。

“功能论证”看起来是一个笨拙的论证，因为在现代语言中，“功能”在很大程度上被工具化了，

说人有一种特有的“功能”无疑是强调人“被使用”的意义，但是，功能（*ergon*）的古典含义不是说是“被他人所用”而实现出来的，而是“非它不能做，非它做不好的一种内在固有的能力”^[9]，因而人固有的高级生命，即灵魂的活动。按照“内在目的”之“自我实现”的理论，这种所谓的功能活动，就人的整个一生而言，就与真正属于人的固有“使命”（*Aufgabe*）或“天命”相关^[10]。这种人之为人的“使命”或“天命”就一般意义上而言，就是把人发自“自然”的这种“生命”发展到完善和卓越，即成就其为“好生命”（*gutes Leben*）。只是亚里士多德强调，人类“生命”的这种“好”不同于“植物的生命”和“动物的生命”，而是“灵魂”的有理性的生命，即以逻各斯和努斯（灵智）为主宰的生命。养成人的“德性”就是为了实现人类的这种“生命”。所以，就其通俗含义而言，这种“好生命”、“好生活”、“幸福”（*eudaimonia*）就是人的灵魂的实现活动，即“德性”（*aretê*）活动。

这一论证类似于但不同于“人性论”的论证，“人性”作为“自然的东西”（*physei*）有各种可能的发展或实现的目标，单纯“自然的东西”被亚里士多德认为缺乏“约束力”（*Verbindlichkeit*）^[11]，德行的约束力来自于“天命”所昭示的“最终目的”，以此“真正的目的”为行为的动因才能完成人之为人的“使命”或“天命”。

通过这一论证，亚里士多德造成了第1卷前5章和第6章的一个“断裂”，把前五种“欲求的”“主观目的”（作为目的自身的最终目的依然可以被视为“主观的”）转化成为一种“客观的或实体的目的”，从而奠定了伦理学作为“人类事务的哲学”（*he peri ta anthroperia philosophia*, *Philosophie über die menschlichen Dinge* 或 *Angelegenheiten*）的基础，其目标是把“自然获得的人性”“实现为”（自我成长为）卓越的人性。伦理学作为“人类学”因而具有塑造“新人”、成就“本真的自我”或“再造第二个自我”的使命。这种“再造”就是把生之于父母的自然天赋发展至完善，通过“品格”、“习性”的养成，把自身之中真正属人的自然禀赋作为“性情”、“欲望”的主宰，而让灵魂中“真正属己”的逻各斯和努斯来完善自身。“人一旦趋于完善就是最优良的动物，而一旦脱离了法律和公正就会堕落成最恶劣的动物。”^[12]而所谓的“趋于完善”就是使内在于我们的神性的东西（努斯）实现为我们的“真实自我”（*wahres Selbst*, 1178a3）。

可见，“功能论证”依然借助于 *ergon* 在词源学上与“实现活动”（*energeia*）的联系，来寻求人的“第二自我”（或本真自我）的生成和实现，因为“现实这个词就是由活动而来的，并且从中引申出完满实现（*entelechia*）”^[13]。在《欧德谟伦理学》中亚里士多德也明确地谈到了“灵魂的功能是造成生命”（1219a24），人的德性就是造就最卓越、高贵而完善的生命。不借助于他的“形而上学”，这一论证的哲学意义是无法理解的。所以这一论证也被称之为“形而上学的目的论”（*die metaphysische Teleologie*）^[14]。

结 语

在上述论证中，我们清楚地看到，尽管亚里士多德的伦理学给人一种无形而上学的表象，但在他的思想中形而上学与伦理学依然亲密相依。所以，在对亚里士多德哲学的理解中，确实有两条相反的路向，一是从经验主义“下降到”习俗化理解的路向，这条路向随同希腊语向拉丁语的转变以及之后由拉丁语向欧洲各国语言的转变过程，语言与存在的真实关系“下降”为日常习语中的流俗意义，如 *logos* 变成具有计算含义的 *ratio*（*reason*, *Vernunft*），*nous* 由“灵魂之眼”变成事务上的 *intellect*（*understanding*, *Verstand*），使得希腊语言中内在包含的与大地这种存在根基和与神灵的原始共在的真实关系就被遮蔽了；二是从日常生活经验上溯到“形而上学”的路向：通过上溯到语言的存在根基，而把被日常言语和习俗意见所遮蔽的意义彰显或阐明出来，以避免我们在谈论伦理之物的习俗性意义而遗忘其真实的存在论意义。所以，伦理学（*Ehtik*, *ethics*）的词根（*ethos*）既可以像海德格尔那样，通过其习

俗、习惯 (gewöhnen) 的日常含义上推到其居住 (wohnen)、居家 (Wohnung) 之义,从而把“伦理”阐释为对“家”的创建来庇护人的生存之义,也可以从其“习俗”、“习惯”,下推到其“习性”(hexis)、“性情”和“本性”(Physei, nature)。但这两种阐释都可以导向“形而上学”。对亚里士多德做“无形而上学”的阐释,仅仅是切取了亚里士多德对“习俗”、“习性”到“本性”这一段,而把亚里士多德对“本性”如何诞生、发育、生成为“习性”并成为社会“习俗”,以及社会“习俗”、“法”(Satzung, Gesetzen, nomos)如何出自“自然”而生成,并通过“正义”、“平等”这些规范性概念的社会认同和落实对“本性”的“再造”和“灵魂”的提升所蕴含的形而上学背景撇在了一边。这样的阐释就无法理解亚里士多德的“幸福”(Eudaimonie)所具有的超世俗的含义:有善的神灵的护佑(好运气)和思辨的自足;也无法阐释作为理智德性的“明智”(phronesis)除了在具体场合的精明、得体之外的那种作为努斯的通神能力,对普遍原则和天命的领悟力。确实,如果仅仅从现代语言以及“形而下”的视野去阅读亚里士多德的伦理学,那么其思想及其语言中原本具有的那些超越性的、形而上学的原始含义就会被遮蔽。但是确如海德格尔所言“当亚里士多德谈及在者本身的原因时,这种关于原始意义的知识仍还烁烁闪现”^[15],那我们又怎能单纯“无形而上学”地对待它呢?

注 释

[1]弗林斯 《舍勒的心灵》,张志平等译,上海三联书店,2006,第13页。

[2][8][10][11]Otfried Höffe (herg.), *Aristoteles Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 2006, S. 16, S. 32, S. 58, S. 33.

[3]Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. 本文引文采用国际标准行标,直接放在引文之后的括号内,中文采用邓安庆根据多种德文版本的译注本,人民出版社,2010。该版页码,请直接根据国际标准行标查对,以下凡引《尼各马可伦理学》均同,不再注明。

[4][6][14]Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkam Verlag, Frankfurt am Main, 1997, S. 239f, S. 242, S. 242.

[5]麦金泰尔 《谁之正义? 何种合理性?》,万俊人等译,当代中国出版社,1996,第156页。

[7]Ursula Wolf, *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, S. 63 - 65.

[9]柏拉图 《理想国》,352E。

[12]亚里士多德 《政治学》,1253a31 - 32。

[13]亚里士多德 《形而上学》,1050a21。

[15]海德格尔 《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,商务印书馆,1996,第17页。

(责任编辑 冯瑞梅)