

doi:10.11835/j.issn.1008-5831.2014.04.023

亚里士多德“善”思想研究

李少奇¹,刘恬焯²

(1.重庆交通大学理学院,重庆 400074;2.重庆工商行政管理局江津分局,重庆 402267)

摘要:作为古希腊哲学集大成者的亚里士多德,其关于“善”思想的研究有诸多的论述,文章通过考察“善”在古希腊哲学中的概念变迁,分析亚里士多德“善”思想的精神特质,“善”思想的形而上学意义和“善”思想的实践意义,最后对亚里士多德的“善”思想进行总结与反思。

关键词:亚里士多德;善;目的;活动;灵魂

中图分类号:B12

文献标志码:A

文章编号:1008-5831(2014)04-0161-05

作为欧洲文明策源地的古希腊民族,凭借其非凡的哲学洞察力与思辨能力,将对宇宙自然问题的探索扩展到了人类自身,并且将人类与法律、道德关系的探讨变成有教养之士的活动。“善”是道德意识最一般的概念和最重要的伦理学范畴之一,作为古希腊百科全书式的哲学家,亚里士多德在批判继承前哲学家思想的基础上以其目的论为“善”提供了形而上的依据,并因始终对人的理性灵魂抱有乐观积极的心态而为“善”的实现提供了现实的可能性。

麦金太尔在《伦理学简史》一书中曾说:“伦理学家们都很不老练,一方面非常倾向于承认道德实践和道德判断的内容在不同的社会,不同的个人之间的不同,但与此同时,这些伦理史学家又令人难以捉摸地同化了不同的道德概念。”^[1]由于“善”并非是某学科领域中专门化的概念而是具有是非判断性质的道德概念,因此它与社会生活有着必然的因果关系,其涵义也必然随社会生活而变迁。

一、前亚里士多德时期哲学家关于“善”思想的探讨

从古希腊民族有文字记载的历史来看始于荷马时代,荷马史诗和赫西俄德的《神谱》中隐含着古希腊哲学启蒙的权力意志因素,《神谱》以奥林波斯神系为归宿,把诸神纳入了一个单一的世系,完成了希腊神话的统一,而这种统一正是依据着权力而获得的,因此,整个古希腊民族中都流淌着权力等级秩序观的血液。人对行为和事物的道德判断与权利等级秩序观相对应。那个时期关于“善”的理解与现代人的思维大相径庭,“善”并非是含有是非道德判断性质的概念,它不包含着以人为主体对某人某事物的道德评价,而仅仅只是建立在等级秩序观之上所作的陈述性说明,说明一个人在一个城邦中是否履行了自己的职责和能否履行自己的职责。“将这些形容词所代表的品质归于某人,就是在作事实性陈述。在这个意义上,你说的是真是假,取决于这个人履行职责的履行,并且完全唯一地取决于他对职责的履行。”^{[1]29}从荷马时代过渡到希腊古典时期的过程中,“善”也由以往建立在社会等级秩序观之上的事实性陈述之义转变为相对独立于社会职责的行为意向之义。这种转变是希腊人传统中一直保存着更为原始的思想感情—奥尔弗斯教所引起的。赫西俄德将存在于古希腊的三种不同的神系统统划归于奥林匹斯神之下,但每当社会动荡时,潜伏已久的奥尔弗斯教便会占据优势,影响着人们的思想情感和价值选择,大概如罗素所言:“奥尔弗斯教徒与奥林匹克宗教的祭司不同,他们建立了我们所谓的教会,即宗教团体,不分种族或性别,人人可以参加;而且由于他们的影响,便出现了作为一种生活方式的哲学观念。”^{[2]49}也许正是在经历社会结构变化的同时受到非奥林匹斯

修回日期:2014-04-11

基金项目:重庆市社会科学规划项目“社会思潮与青年教育研究”(2012YBJY070)

作者简介:李少奇(1966-),男,四川射洪人,重庆交通大学理学院副教授,主要从事青年思想政治教育研究;刘恬焯(1987-),女,江西定南人,重庆工商行政管理局江津分局,主要从事青年教育研究。

教义的影响,原有建立在社会等级秩序观基础上的伦理思想“善”便有了更大意义上的解读。

公元前5世纪,古希腊民族的思想发生了一次深刻的变化,希腊传统的生活方式受到了质疑与批判,伦理学面临着—场风俗习惯与自然秩序的对立冲突。形成这一局面的哲学家正是希腊民主制的产物——智者派,他们崇尚感觉、主张怀疑、抨击传统,将“善”认作是一种约定和契约,可因人的差异而呈现不同的意义,“善”在智者派论述中具有相对性和可变性的特点。

作为城邦“牛虻”的苏格拉底认为智者派的“善”思想是对城邦信仰的颠覆,古希腊民族自古便崇信一种凌驾于现实秩序之上的万古不变的自然法则,而智者派的“善”思想使得自然法则失去绝对性与合理性的权威。苏格拉底认为智者派对“善”的分析只看到了语言的逻各斯,而没有挖掘逻各斯背后的万物动因——主体自由的努斯。努斯是自在自为、亘古永恒的神,是万物秩序的安排者和动因,既然如此,那这种安排必然就是有目的的、统一性的安排,是关于好的——善的安排。因此,“善”在苏格拉底看来是一种目的,一种关于对良好秩序的安排的目的,“善是我们一切行为的目的,其他一切事情都是为了善而进行的,并不是为了其他目的而行善”^{[3]441}。苏格拉底所型构的“善”本质上是伦理性和教育性的,他将人对“善”本身的知识掌握称之为美德,提出“美德即是知识”的命题。同时,他还通过从一般事物上升(具体的行为)到定义(“善”本身)的“精神接生术”的方式对“善”进行分析。苏格拉底认为,某种具体的行为不足以构成“美德”,因为具体行为的“善”意义因人而异,缺乏绝对性与普遍性的标准,只有“善”本身才不会因人的差异而使“美德”有不同意义,它是绝对的、普遍的、亘古永恒的。智者派之所以有相对性观点正是因为没有抓住“善”本身,而只看到具体行为。因此,判断某种行为是否符合“善”并不在于行为本身,而在于对行为的正确认知,由此也得出“知识即是美德,无知即是罪恶”的命题。

柏拉图对“善”的分析承袭了苏格拉底的普遍定义的思想路径,与苏格拉底不同的是,他不再将“善”局限于伦理学领域,而是将“善”视作是整个宇宙自然世界的终极原则,并通过逻各斯和努斯建构了一个完整的逻各斯体系。在柏拉图那里,“善”是整个逻各斯体系中最高的原则,是宇宙自然万物存在的根据和动因,是所有事物共同追求的终极目的。同时,柏拉图还彻底地将具体事物与普遍本质分离开来,形成一个“摹本”——“理念”世界,“一方面我们说有多个东西存在,并且说这些东西是美和善的等等,另一方面我们又说有一个美本身、善本身等等,相应于每一组这些多个的东西,我们都假定一个单一的理念,假定它是一个统一体而称它为真正的实在”^{[4]178-179}。柏拉图将具体事物认作是对“理念”的摹本,各种“理念”是各种具体事物摹仿和分有的原型,而这些“理念”又因逻各斯的规范作用从低级趋向于高级最后达致“善”理念,从而形成一个秩序井然的本体论体系。对“善”思想的分析,体现出柏拉图对苏格拉底精神哲学的反思与超越,但同时又体现出其思想有回归到自然哲学的意味。柏拉图的“理念论”思想为亚里士多德研究“善”提供了深刻的问题意识和思想路径,亚里士多德承接着柏拉图的纯粹理性精神,更为激进地回归到自然哲学中寻找超越之路。

二、亚里士多德关于“善”思想的研究

(一)关于“善”思想精神特质的研究

亚里士多德对“善”的规定性不同于苏格拉底的“美德即是知识”,也不同于柏拉图的“善理念”。“美德即是知识”的观点看到的是人对“知识”的不断追求,但它仅仅停留在获取知识的层面,至于获得知识之后的“实现”问题,苏格拉底没有作进一步分析,又或者苏格拉底本身对人的灵魂抱着十足的信心,相信人的“知”和“行”始终合一。亚里士多德则强调作为伦理学意义上的“善”,它的根本任务并非单纯地为了求知,而是在“知”和“行”上寻求一个协调,仅仅知道什么是善还不够,更重要的是将这种善通过行动去实现。这就意味着亚里士多德在本质上区分了“知”和“行”,并更加强调“行”在伦理学上的重要性。亚里士多德以“知”和“行”的二元分立与苏格拉底的“美德即是知识”的主张划清了界限。针对柏拉图的“善理念”观点,亚里士多德认为他对善的定义过于抽象,令人无所适从,使人无法实行和获得。或者说,柏拉图“善”思想的起点是对智者派相对主义的反驳,他接过苏格拉底未竟的“定义”工作,关注的是寻求“事物”是“什么”,追问的是先验的本质问题。而亚里士多德思考的不仅仅是“事物”是“什么”,而且还对“事物”该当“如何”进行探索,更加强调将“人”这个概念引入其中,关注“人”如何“实现”的问题。可以说,亚里士多德的“善”思想关涉的是具体的、个人的、此在性问题。

(二)关于“善”思想的形而上学内涵的研究

亚里士多德将“善”划分为理论科学上的“善”和实践科学上的“善”,理论科学上的“善”是“至善”,是对

纯粹知识的探求,是第一哲学研究的对象,是任何学科都必须探讨的问题;而实践科学上的“善”针对的是行动,并且在亚里士多德看来,研究政治学或者说伦理学问题,讨论善的型式没有实际作用,因为难以从其中获得现实的意义。关于形而上学意义上的“善”与伦理学意义上的“善”两者的关系,在亚里士多德看来应该不存在困惑,他不仅将两者的性质做了区分,更为伦理学意义上的“善”确定了研究基调。“既然我们的研究在某种意义上是政治学的研究,这些也就是我们的研究的目的”^{[5]6}。尽管亚里士多德将伦理学定位为政治学的范围,并否定从柏拉图的理念论出发理解“善”的可行性,但不可忽略的是,当时的古希腊民族流传着一个区别于雅典城邦所信仰的神的“理性神”,这个“神”在亚里士多德这里是其整个哲学思想的最高存在——“至善”。换言之,在亚里士多德那个时代,整个城邦都坚信存在着一种亘古永恒的客观标准,整个城邦的生活都桎梏在绝对的精神信仰之中,这种精神信仰同样融入到了所有同时代的思想家意识中。亚里士多德一方面接受了这种精神信仰,认为伦理学遵循形而上学意义的“至善”是自明性的学术考虑,而另一方面亚里士多德也为了避免让人再次陷入到柏拉图的“诗意的比喻”中,而拒绝使用从“始点出发的论据”^{[5]10}来理解“善”,故此,亚里士多德的伦理学才被后人定位为“无形而上学的伦理学”。实际上,即便对伦理学问题的研究需要采用经验主义的方法,但只要是关涉于人格存在的精神价值问题,就始终避免不了在现实秩序背后必然存在的形而上学前提。同时,我们似乎也不能忘记,亚里士多德问题意识的提供者正是针对一帮试图颠覆城邦永恒信仰的反相对主义者。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》开篇中说到:“每种技艺与研究,同样地,人的每种实践与选择,都以某种善为目的。所以有人就说,所有事物都以善为目的。”^{[5]3}亚里士多德在这里强调的“善”指的是伦理学意义上的“善”。亚里士多德继承了赫拉克利特的“逻各斯”精神并发扬了苏格拉底和柏拉图的“努斯”精神,他看到低层事物是高层事物的质料,高层事物是低层事物的形式,而作为最高层的事物必然是自我定型、独立存在、自在自为的,而这种自我定型只有“理性神”才具有。“作为纯形式,神是思想,作为至善,神是宇宙万物所追求的最后目的,作为不动的发动者,神是一切欲望所向往的对象”^{[6]89}。亚里士多德的伦理学思想一直贯彻着他的宇宙目的论思想,“至善”是最高存在,是所有事物所追求的最高目的。将宇宙自然目的论思想推衍至伦理学中,也必然存在着一个绝对的、终极的、伦理意义上的“神”,这个“神”在亚里士多德看来是“善”。《尼各马可伦理学》开篇第一句便是对伦理学意义的“善”的定位。同时,正如前述的那样,四因构成了整个宇宙秩序的内在理论,整个宇宙万物通过动力因按照质料—形式—目的的规则而形成整个系统的等级秩序,而作为伦理学意义上的“善”,亚里士多德也对之进行了区分,形成一个规范的等级秩序:“如果在我们活动的目的中有的的是因其自身之故而被当作目的的,我们以别的事物为目的都是为了它,如果我们并非选择所有的事物都为着某一别的事物(这显然将陷入无限,因而对目的欲求也就成了空洞的),那么显然就存在着善或最高善。”^{[5]5}

可见,亚里士多德将“善”划分为一般的善和最高的善。一般的善是指“因他物之故”而欲求的目的,它依附于最高的善而存在;而最高的善则是“因其自身之故”而欲求的目的,是具体的善趋向的终极目的。同时,不论是一般的善还是最高的善,他们都必须符合“活动”这一个要素:“但是我们应当看到,目的之中也有区别。它有时是实现活动本身,有时是活动以外的产品。当目的是活动以外的产品时,产品就自然比活动更有价值。”^{[5]4}

亚里士多德对伦理学意义上的“善”和“目的”的主题判断是指:尽管所有的伦理事物都以“善”为目的,但不论是“一般的善”还是“最高的善”,要达致它们,都必须通过人去“实现”。这个“实现”正是区别于苏格拉底和柏拉图思想的界点,它强调一种积极的运用状态,体现出不满足于对“知识”的获得,而更重视对“知识”的运用能力。“因为一个人在睡着时也可以有德性,一个人甚至可以有一辈子都不去运用它”^{[5]12}。同时,亚里士多德还从研究学科的主体的角度分析了“行为”对于伦理学的重要性,他认为年轻人不适合学习政治学,因为想要对某一个事物作出正确的判断,首先也要求作出判断的人在这个事物上受过良好而全面的教育。这种教育不是因对知识的掌握而获取,它关注的是行为,而年轻人在这方面始终缺乏经验。“实现”概念的提出不仅明确地定位了“最高的善”,同时还为人们实现和获得“最高的善”提供了一个切实可行的办法。通过以上分析,可以将亚里士多德的“最高善”概括为:第一,“因其自身之故”而欲求的目的;第二,一种积极的运用状态的活动而非处于潜质状态的能力。

(三)关于“善”思想的实践内涵的研究

最高善是“因自身之故”而欲求的目的,其他的目的都依附于这个终极目的而存在,而这个终极目的则必然是独立的、绝对的。因此,最高善也就必定是某种完善且自足的目的,其他任何目的都无法与之比拟。同时,因为最高善又必须是人的积极的运用状态的活动,因此,最高善就是通过活动欲求的那个完善且自足的目的。这个伦理学意义上的完善且自足的目的实际上是其宇宙目的论思想的逻辑结果。目的论中的“神”在亚里士多德看来是亘古不变的,其本性就是思想的本性。他认为:“思想由于分有了思想的对象,思想思维着它自身,所以,思想和思想的对象同一。因此,神就是思想。”^{[6]88}而对于人而言也具有这些理性神的特点,亚里士多德将人的灵魂分为三个层次:营养灵魂、感觉灵魂以及理性灵魂。营养灵魂是灵魂的生命存在内容,感觉灵魂不涉及质料,只是接受对象的形式。亚里士多德的灵魂观与柏拉图不同,他将灵魂与身体看作是一体的,人对知识的获取处于一个潜在的状态,但最终依靠的是并非是回忆,而是人的实现活动。对于理性灵魂,亚里士多德将之划分为积极理性和消极理性两类,积极理性是理性灵魂中的形式,消极理性是理性灵魂中的质料。大概是受到古希腊宗教“灵魂轮回说”的影响,亚里士多德认为,积极理性具有独立存在性,不随肉体死亡而消亡,而由于消极理性只是质料,只能作为接受理性对象的作用而存在,它必须依附于积极理性。对于人而言,“理性”乃是人所独有的性质与能力,因此“人的活动乃在于他的灵魂的合乎逻各斯(理性)的活动与实践”^{[5]20}。亚里士多德一开始就将我们讨论的“善”限定在已经存在或者是可以预知的存在范围,并因其始终对人的理性灵魂完满自足报之以积极乐观心态而使得“最高善”能够得以实现。

亚里士多德根据人类灵魂的性质将人的生活划分成三种:享乐的生活、政治的生活以及沉思的生活,对人的生活种类的划分是亚里士多德经验主义的体现。在亚里士多德看来沉思的生活才是“最高善”,沉思是人对知识的沉醉状态,它撇开了一切感性的外在干扰,依靠着人所独有的特质——“理性”纯粹地对思想进行思考,这种状态便是“神”的内在特征,接近于“神”的生活是最为幸福的生活。同时,沉思还是最为自足的、最“因自身之故”而欲求的目的。因为任何人在欲求其他目的时,都需要他人的帮助才能够达致那个目的,比如荣誉,它需要别人的授予,比如公正,它需要他人的接受,而沉思并不要求有两个主体的相互配合。再则,之所以将沉思定位为最“因自身之故”而欲求的目的,是因为“它除了所沉思的问题外不产生任何东西。而在时间的活动中,我们或多或少总要从行动中寻求得到某种东西”^{[5]306}。因此,沉思的生活才是“最高善”。而这个“善”实际上就是亚里士多德的“幸福”。幸福这个概念具有终结性,同时在亚里士多德看来它是自在自为,独立存在的,正如麦金太尔所言:“作为幸福目的的某物,总是由于该物自身的缘故而被选择,而决不仅把它当作是达到某物的工具。”^{[1]98}

从人的灵魂角度出发对亚里士多德的“最高善”进行分析,我们始终萦绕在其关于“最高善”是人的灵魂合乎逻各斯的活动的观点中,亚里士多德的“最高善”实际上是对人的理性灵魂抱有十足信心的体现。但另一方面,尽管亚里士多德引导着人们应该过最接近于神性的沉思的生活,但他也认识到这种对亘古不变的事物进行思考的活动并非任何个体都能够做到,这里又体现出亚里士多德对人的理性灵魂的一种犹豫。毕竟存在于亚里士多德的记忆和现实中的情况令他不得不进行反思,故此,亚里士多德又将人的生活分为理论沉思的活动、制作活动以及实践活动。理论沉思的活动正是前面所谈到的最接近于神性的活动,制作活动的目的在于活动之外的产品,并非因其自身之故而欲求的目的。实践活动是亚里士多德为大多数人提供的第二等“善”生活,只有实践活动的叙事将“因自身之故”而欲求的目的与非“因自身之故”而欲求的目的结合于一起,表达出了一般个体所能企及的范围。“……实践理性是积极的,它把可实践的善作为目的,发布命令并最终引向指向这目的的行为。实践的研究一方面投射出理论理性的光,一方面又把这光直接地投射到人类事务上面”^[5]。他在将“最高善”限定在活动范围之内的时候也建构了一套关于多数人的幸福伦理价值体系。

三、对亚里士多德“善”思想的再回溯与反思

古希腊民族的先哲们以各自独特的话语和逻辑提出并探讨了关涉于政治共同体与个体的基础性问题——“善”。通过对亚里士多德的“善”的分析,我们看到的“善”不是隐含在城邦社会等级的职责中的“善”,也不是仅对个体而言的“善”,更非与知识交织于一起的“美德”或作为无法企及的存在于彼岸的概念,它体现的是人的终极价值诉求和由此作用的政治体的政治理论及其政治实践。亚里士多德的“善”思想在于对苏格拉底和柏拉图面对智者学派的相对主义时的不彻底的延续,尽管他们寻找到了相对主义的缘

由——信仰缺失,但同时由他们提供的解决路径又显得那么高不可攀。在亚里士多德看来“城邦是善好生活的完美框架,以这种组织联合起来是人类的自然本能”^{[7]12}。城邦生活关乎于所有的独立个体,只有将个体纳入到“善”世界中,才能够真正解决智者学派的颠覆问题。从古希腊民族对“善”的原初意义解读开始直到亚里士多德的“善”思想,我们都能够色彩鲜明地感受到他们对于人世问题的政治关怀。这种政治关怀凸显出了伦理、国家的内在一致性,国家是伦理的发展与表达,同时在更大意义上,这种政治关怀也为如何解决伴随着社会生活的变迁而产生的一系列问题开辟了新路径。不论我们是从具体的生活经验上溯到形而上学的路径分析“善”,还是从形而上学的视域阐发“善”,绵延流传的“理性神”始终萦绕在我们的视野中,并以此为出发点逻辑性地对前人之“善”进行批判和重塑。亚里士多德凭借着对现实世界的热忱与信心型构造出一个此岸的“善”世界,而这个作为“最高善”的“沉思的生活”不仅为个体的道德困境提供出路,同时也为一个追溯伦理内核的政治体提供走出社会道德困境的出路。事实上,亚里士多德的“善”的立足点正在于对个体精神人格的塑造,并将由此奠基的超越伦理学范畴的影响作用于更大范围的城邦政治体中。

历史具有一种重复相似性,公元前5世纪时期古希腊城邦所面对的境况,在当代中西方社会同样存在,麦金泰尔在面对西方社会的道德困境之后发出了这样的感慨,只有我们回到以亚里士多德为代表的德性伦理的传统,才能走出现代道德哲学的困境。

经历了“三千年未有之大变局”的中国知识分子,面对着无序的政治社会境况,欲寻找救国之公器,他们将中国经历大变局之责归于传统文化,甚至将传统文化当作是中国走向民主宪政的绊脚石。究其缘由,乃是在面对西方文明强烈冲击时内在精神的式微。一方面,传统道德的规范被肢解得支离破碎,而新的伦常又未有根植于民。在新的社会转型期,面对着类似于“彭宇案”和“小悦悦事件”的社会道德问题,型构出一套现代性的伦理道德和摆脱现代性伦理道德困境成为了当代人的使命,对亚里士多德“善”思想的回溯与反思正是为当代社会问题寻求一条出路。

任何一个民族的发展都源于本民族的传统,同时,任何一个民族对其他民族的价值移植都建立在追溯其他民族的合理内核之中。在雅斯贝尔斯所言的“轴心时代”中,每个民族都涌现出了以各自民族所特有的智识与逻辑来思索政治共同体与个人的根本性问题的先贤,他们凭借着对政治共同体的担当感提出了一系列人类应当正视与思索的命题。在现在的社会转型期,“振叶以寻根,观澜以溯源”的目的不仅仅在于唤醒对历史存在的记忆,更重要的是在新时期之下能够“返本开新”。

参考文献:

- [1] 阿拉斯代尔·麦金泰尔. 伦理学简史[M]. 龚群,译. 北京:商务印书馆,2003.
- [2] 罗素. 西方哲学史[M]. 北京:商务印书馆,1963.
- [3] 汪子嵩. 希腊哲学史(第2卷)[M]. 北京:人民出版社,1993.
- [4] 古希腊罗马哲学[M]. 北京:商务印书馆,1961.
- [5] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白. 北京:商务印书馆,2003.
- [6] 苗力田,李毓章. 西方哲学史新编[M]. 北京:人民出版社,1990.
- [7] 凯利. 西方法律思想简史[M]. 王笑红,译. 汪庆华,校. 北京:法律出版社,2011.

On Aristotle's Thought of "Goodness"

LI Shaoqi¹, LIU Tianye²

(1. Faculty of Science, Chongqing Jiaotong University, Chongqing 400074, P. R. China;

2. Chongqing Administration for Industry, Chongqing 402267, P. R. China)

Abstract: As the synthesizer of ancient Greek philosophy, Aristotle has quite some teachings concerning the thought of "goodness". This paper, by investigating the conceptual transformation of "goodness" in ancient Greek philosophy, has analyzed the synthesizer's spiritual characters of "goodness", namely, its metaphysical and practical significance, and comes up with a summary of and reflection on such a thought.

Key words: Aristotle; goodness; purpose; activity; spirit

(责任编辑 彭建国)