

## 亚里士多德的《伦理学》针对谁而著

○ 刘小枫

(中国人民大学 文学院,北京 100872)

[摘要]亚里士多德的《尼各马可伦理学》(简称《伦理学》)从贴近日常生活的话题入手,显得并不抽象,刚入门的学生似乎都能听懂。这并不意味着《伦理学》容易理解,毋宁说,它的看似容易理解,恰恰是在要求我们关注应该如何理解。《伦理学》不是如今常见的那类伦理学教科书,虽然采用了论说文体,其中不仅有复杂的情节,还有既隐又显的戏剧人物苏格拉底,从而像是一出激发人思考的戏剧。一旦把握到其戏剧线索,我们会看到,《伦理学》显得是针对某类人而作。换言之,《伦理学》有其特定的历史语境,直接针对某种时髦的观点。我们如今求学问道同样会面临时代的精神问题困扰,就此而言,《伦理学》对今天的我们来说仍然不乏现实意义。

[关键词]亚里士多德;非政治人;伦理学;身体的快乐;政治哲学

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2018.11.007

按照亚里士多德的看法,学问或知识可分三大类:静观性(theoretical)知识,实践性知识和制作性(poetic)知识(《形而上学》981b26—982a3)。静观的学问指涉及纯粹地思考抽象的“理”的知识,所谓“理”不外乎万事万物的本质(物理、数理、心理、天理一类纯粹的理则)。这类知识之所以纯粹,乃因为这类知识不涉及推论和行动,其知识对象是按法则、规律变化的东西。比如说,关于自然的首要原理(“目的因”或“终极因”)的知识,或者说“为了什么而在”(所谓“善”,亚里士多德称为“神圣的原因”)的知识,就属于这类学问要探究的对象。

实践性知识指可以影响、规导、调节人的道德—政治行为的知识,而非单纯

---

作者简介:刘小枫,中国人民大学文学院教授、博士生导师,古典文明研究中心主任,主要研究古典诗学、比较古典学、政治思想史。

为了认知的知识。《伦理学》中有一句著名说法经常被人引用：伦理学“不是为了知道什么是好，而是为了做一个好人”（《伦理学》1103b26）。因此，实践性知识以追求具体的好为目的，《伦理学》《政治学》就属于关于这类知识的讲稿。

所谓制作性知识指促成事物生成的学问，诗术、修辞术、农业术、工程术都属于这类知识，听起来有点儿像我们如今的实利性知识。其实，从《修辞术》和《诗术》来看，制作性知识更像如今我们所理解的关涉具体政治实践的技艺性知识。

我们不难理解，任何制作都需要某种特殊的技艺。但今天的我们难以理解，为何诗术和修辞术会与农业术和工程术归为一类。“作诗”是一种技艺，这种技艺带有道德—政治目的，即追求具体的好，农业术或工程术也属于这类技艺。

亚里士多德关于农业术的讲稿没有流传下来，但从赫西俄德的《劳作与时日》或后来古罗马人瓦罗的《论农业》可以推知，古人所谓的“农业术”其实是在讲常人的道德生活方式，而不是在讲农业科技知识。现代的实利性知识几乎等于不问道德—政治目的的单纯技术知识，除非人们重新界定何谓“道德”或何谓“政治”。换言之，制作性技艺知识的德性品质受实践性知识的规定，一旦关于道德—政治行为的知识即实践性知识的性质变了，制作性技艺知识的德性品质必然随之改变。16世纪以来，欧洲文明的崛起看起来以制作性技艺知识的发展为标志，实际上更为根本的标志是实践性知识的性质发生了改变，而这种改变又与静观知识要么被删除要么发生质变直接相关。因此，若要理解亚里士多德学问统绪中作为制作知识的诗术，就得致力于理解制作知识与实践知识乃至静观知识究竟是什么关系。

问题就来了：我们应该从哪类知识入手跟随亚里士多德学习？按照一种设想，学习亚里士多德学问的进路是，从最切近人的静观知识（如动物学）入手，由此进到实践知识（伦理学和政治学），再过渡到制作知识（修辞术和诗术），然后回到静观知识，即从灵魂的静观开始，逐步上升到对天宇的静观。<sup>[1]</sup>

按照另一种看法，跟从亚里士多德学习当从他谈论的主题入手，而首要的主题非 Logos 莫属。Logos 的主要含义是言说，显然，人才有言语。从理解 Logos 入手意味着从理解何谓“人”入手，反过来说，理解何谓“人”当从理解 Logos 入手。可是，理解人恰恰是世上最难的事情，因为，人未必能够用言语清楚表达自己，哪怕他想要表达自己熟悉的周遭一切。亚里士多德似乎认为，只有一种言语能清晰表达人所要表达的东西，即陈述性言语。为了让这种言语成为探究学问的基础，就需要有一门关于 Logos 的科学，即通常所说的“逻辑学”。换言之，“工具论”知识才是学习亚里士多德所有课程的基础。<sup>[2]</sup>

这两种学习进路都有道理，但仍然没有解决这一问题：如何理解诗术在亚里士多德学问统绪中的位置和作用。既然亚里士多德讲形而上学课程时区分了静观知识和实践知识，讲伦理学课程时区分了实践知识与制作知识，我们就得问，“制作”（poiesis 作诗）在亚里士多德的学问中究竟有何独特意义？

在戴维斯看来，亚里士多德的三类知识“在某些层面”固然有差异，但这并

不排斥它们“在另一层面的相同”<sup>[3]</sup>。通过绎读《诗术》和《政治学》，戴维斯致力于在呈现三类知识的差异层面的同时，始终坚持不懈地探寻三者的相同层面。在戴维斯看来，三类知识的标志性文本分别是《形而上学》《政治学》和《诗术》。因为，亚里士多德既明确将政治学称为“最具主宰性质”的学问，又明确将形而上学称为“支配性学问”。《诗术》之所以算得上标志性文本，乃因为它展现了亚里士多德关于“人”的三个著名定义中堪称首要的定义：人不仅是理性/言辞动物—城邦动物，毋宁说，人首先是模仿动物。由此可以理解，按戴维斯的体会，《诗术》才是进入亚里士多德学问统绪的门径：“我对《诗术》的研读教我看到，《政治学》作为一个整体，尽管显然是一部深奥地极富政治性的著作，但它还是其他某种东西”，即形而上学的东西。<sup>[4]</sup>这无异于说，只有先理解人何以是模仿动物，才能理解人何以是城邦动物，由此才能进一步理解，亚里士多德为何说人是理性/言辞动物。

戴维斯的体会不乏见地，但我们还得进一步问：应该如何理解人是模仿动物这一定义？难道理解《诗术》不需要某种预设知识？如果需要的话，那么，这种知识是什么？

### 一、《伦理学》的内在线索

笔者赞同一种比较老派的观点，即亚里士多德的所有学问都基于他的伦理学。<sup>[5]</sup>《尼各马可伦理学》（简称《伦理学》）以一般地谈论“技艺”开篇，从贴近日常生活的话题入手。<sup>[6]</sup>与此不同，《诗术》开篇就显得学究、抽象，不像刚入门的学生能听得懂的课程。这并不意味着《伦理学》容易理解，毋宁说，它的看似容易理解，恰恰是在要求我们特别注意学习应该如何理解。

《伦理学》虽然从“技艺”与人的制作活动的关系开始谈起，却随即提出，“政治学”这门知识据说“最具主宰性质、尤其最具工匠大师性质”。因为，它表明“在城邦中哪些知识需要学习，哪一部分人需要学习哪一部分知识，并学习到什么程度”。这意味着，不同的人需要学习不同的知识。亚里士多德具体提到，统兵术、管理术和言说术都从属于政治学（《伦理学》1094a29—b2）。按三种知识类型的区分，伦理学和政治学都属于实践知识，何以又与制作知识联系如此紧密？看来，对亚里士多德来说，制作知识从属于实践知识。随后亚里士多德又说：

政治学要考察美/高贵的东西和正义的东西，这些东西（相互间）差异极大，变化多端，所以，据说它们仅仅出自约定/礼法，而非出自自然。（《伦理学》1094b15—16）

“美/高贵”与“正义”这两个语词是复数，所谓“差异极大”和“变化多端”指世人眼中的“美”与“正义”观念多种多样，而且不稳定，似乎依时而变。不仅如此，“美/高贵”与“正义”看似并举，实际上两者不仅有差异，还可能相互对立。施特劳斯曾举过一个例子来说明这一点：实现正义难免离不了严厉惩戒，行刑是必要的，但行刑本身谈不上美和高贵。

看来,亚里士多德要求我们从源初的政治现象入手开始问学。一方面,世人都追求好的生活,另一方面,世人对何谓好生活的理解又存在分歧。所谓政治现象并非仅指世人实际上如何生活——如今的人类学和社会学致力为此提供实证知识,而且指世人“因习性”不同而对“美”或“正义”的理解有差异,进而在何谓好生活的问题上起争纷。政治学是“最具主宰性质、尤其最具艺匠大师性质的”技艺意味着,这门“技艺”应该能平息世人关于应该如何生活的争纷。

从《伦理学》结尾时的说法可以看到,平息争纷的唯一有效方式是“立法”,也就是建立政体。这意味着必须制度化地确立某种“美”和“正义”观,对有些世人眼中的“美”和“正义”观念则施行管制。

既然如此,我们为什么不从亚氏的《政治学》入手进入他的学问统绪?《伦理学》开篇就回答了这一问题:

要想学习美和正义的事物,也就是学习城邦(政治)的事物,必须从种种习性开始才可取得成效。(《伦理学》1095b3—5)

我们不难理解,如果立法对于共同体生活来说是必须的,那么,首先得解决谁有权立法的问题。既然亚里士多德在“美的事物和正义的事物”与“城邦(政治)的事物”之间划了等号,问题就成了:谁能正确理解“美”和“正义”本身。

因此,亚里士多德接下来说,并非每个世人都适合学习政治学。在现代自由民主政体的意识形态语境中,所有人都有平等的政治权利,那些并不关切“美/高贵”的心性低劣之人也有权利撰文或翻译书籍就政治事务发言,政治学才变得适合所有人学习。亚里士多德让我们首先想想世人如何理解最为普遍的属人的好东西:eudaimonia(幸福)。一旦问什么是幸福,我们马上会发现,对这个问题无法给出普遍有效的一般回答。因为,世人都追求快乐,但不同心性的人所理解的快乐有品质差异。

亚里士多德说,通常认为,世人的生活方式大致可分三种:多数常人把基于财富的身体快乐等同于幸福,生活目的就是“享乐”,政治人则看重荣誉带来的快乐。第三种是静观者的生活,但亚里士多德在这里没有说,静观者会把什么快乐视为幸福。(《伦理学》1095b15—1096a4)

这段说法非常著名,也颇为含糊其辞,值得细看。首先,“常人”是多数人,在说到“城邦(政治)人”和“静观者”时,亚里士多德用了单数。我们会想:相比于多数常人,政治人已经是少数,静观者更为罕见。问题在于,亚里士多德为何要以这三种人的心性来划分生活方式或幸福观?

亚里士多德在这里给出了并不含糊且会得罪我们现代人的回答:常人的生活方式是奴性的,即受动物属性支配的未经选择的生活。由于常人生活方式只追求个体自身的享乐,常人心性本质上是非政治的。相比之下,“政治人”这个名称已经表明,这种人的心性关切城邦的共同体生活,热爱政治活动。就世人的生活是城邦(政治)生活而言,政治人追求的快乐明显比常人追求的快乐要显得美和高贵。

由此便出现了受到赞誉的伦理德性:勇敢、节制、大度、正义之类的德性会赢得荣誉。反过来说,谁自觉自愿地寻求伦理德性,才可能成为政治人。一般而言,常人不会自觉自愿地寻求伦理德性,即便某些常人身上自然而然地具有某种伦理德性的性情品质。

我们应该进一步想到:多数常人仅仅追求个体自身的享乐,若要求他们追求伦理德性从而成为政治人,是否会有违常人天性呢?或者说,强制多数人成为政治人或强制他们追求伦理德性,是否可能?常人都知道,健康对于享乐生活来说非常重要,但多数常人不会因此自觉自愿地努力成为医生。

由此看来,政治人的生活目的与其说是追求荣誉,不如说是追求政治德性,“德性是比荣誉更高的目的”。可是,亚里士多德同时又说,政治人的生活目的与“应该追求的东西”相比未免“肤浅”。

我们可以理解,所谓“应该追求的东西”指“美/高贵的事物和正义的事物”,但我们难以理解,为何政治人追求政治德性仍不足以实现追求“美/高贵和正义”这一目的。亚里士多德在这里举例说,政治德性不牢靠,即便有政治德性,政治人也未必一定会成就正义云云。凡此理由有敷衍之嫌,不具说服力。

亚里士多德的意思倒是很清楚:与静观者的生活目的相比,政治人的生活目的未免“肤浅”。但是,静观者如何实现追求“美/高贵和正义”这一目的,亚里士多德却没有说,仅仅说这个问题“将留待以后再着手考察”(《伦理学》1096a5)。应该注意到,这里的“着手”一词的原文(*poiēsometha*)与“制作”或“作诗”是同一个语词,而且是第一人称复数将来时。难道亚里士多德会以“作诗”方式来考察静观者的生活?这并非没可能,因为,“以后再着手考察”的说法,无异于抛下了一个戏剧悬念或推动情节发展的动机。但这里的“我们”指谁?以“作诗”方式考察静观生活与含混的“我们”有什么关系?

这段说法让我们体会到,含糊其辞并非是《诗术》独有的特征,《伦理学》同样如此。简要描述过世人理解“幸福”的差异后,亚里士多德转而讨论世人理解“好东西”(善)的差异乃至争议。常人会把财富视为值得追求的好东西,政治人和静观者的生活方式固然也得以一定的财富为基础,但在这两类人眼中:

财富显然不是必须追求的好东西,它只是有用的东西,并因别的东西而(变得)可爱。这样比较起来,前面所说的东西(引按:指伦理德性)就更有资格被当作目的,它们是由于自身而受到喜爱。(《伦理学》1096a7—9)

好东西未必有用,有用的东西未必是好东西。通过区分“好东西”与“有用的东西”,亚里士多德提出了如下问题:

什么东西可以被当作就自身而言的好呢?抑或是那些不需要任何其他理由而被追求的东西,如思忖、观看、某些快乐和荣誉。……荣誉、明智、快乐虽然同样是好东西,但它们的道理却各不相同。所以,好东西并不是由单一理念形成的共同名称。(《伦理学》1096b16—25)

世人在何谓好东西(善)的问题上出现分歧乃至争议,仍然源于三种心性的

— 82 —

差异。应该注意到,这段说法仍然含混:“荣誉、明智、快乐”三项列举固然挑明了三种心性的差异,但唯有“明智”堪称德性,而且是理智德性。“荣誉”是对某种德性的表彰,不等于某种德性本身。何况,思忖和观看可视为“静观”的同义词,但明智等于“静观”吗?亚里士多德的脑子不可能逻辑不清楚,我们只能设想他故意言辞含混,以便激发我们去追索某种东西,如果我们愿意严肃思考的话。

亚里士多德接下来就提出,既然好东西“是由于自身而受到喜爱”,那么,“自足”就可以被视为衡量何谓最高“善”的标尺。我们必须注意到,他的表述是:“因为,自足据说是完满的善”(《伦理学》1097b7)。似乎,这并非他自己的看法。

“自足”的生活显得自由,与受支配的奴性生活相对,“享乐”生活要依赖的东西太多,明显不“自足”;政治人的生活依赖众人,因为荣誉来自他人的赞许,所以也并非完全“自足”。相比之下,“思忖、观看”的生活方式倒堪称“自足”,但亚里士多德并没有随即把静观生活与“自足”生活等同起来,反倒马上强调:

我们所说的自足并不是就单一的自身而言,并不是孤独地生活,而是既有父母,也有妻子,并且和朋友们,同邦人生活在一起,因为,世人在本性上是城邦(政治)的。(《伦理学》1097b10—12)

这一说法与其说在表述静观者生活方式的“自足”性质,不如说让这种生活方式受到城邦(政治)的质疑:满足自己的生活不是“自足”的生活,否则,常人的“享乐”生活一旦实现,也称得上“自足”生活。我们不得不提出这样的问题:如果说政治人因追求伦理德性而获得世人赞誉——即便他在政治行动上失败,那么,静观者因追求何种德性而理应值得世人赞誉呢?

《伦理学》的第一卷已经让我们看到,伦理学探究人的德性亦即优异品质,但德性问题的提出由“技艺”问题来引导。随后提出的问题则是如何获得幸福,似乎幸福生活的实现依赖于某种技艺。毕竟,幸福不是一种状态,而是一种“合乎德性的行动”,而好的行动离不了某种技艺。

展示了世人关于幸福和好东西的分歧之后,亚里士多德提出,德性大致可分两类:由习性而来的伦理德性和经由教导才能养成的理智德性(《伦理学》1103a14—16)。第二卷大致讨论了何谓德性之后,亚里士多德以一贯的困惑式论述方式讨论了种种伦理德性,它们无不带有政治性质:勇敢、节制、慷慨、大度、恭谦、正义等等(卷三至卷五)。显然,伦理德性对于共同体(城邦/国家)来说是“好东西”。但亚里士多德同时让我们看到,在具体的政治生活中,要实现伦理德性非常难。《伦理学》用了整整一卷篇幅(第五卷)来展示,实现正义德性尤其难,因为践行正义并不容易。由此引出了这样的推论:伦理德性的实现基于正确选择/权衡,而这又基于正确的认识。

可以理解,亚里士多德接下来转而讨论 phronēsis(明智/实践智慧)(第六卷)。他说,这种德性虽然属于理智德性,却不同于静观/思辨的思考,而是实践性的思考,即思考事情该如何做才会“漂亮”而非“低劣”,与思考某个观看对象是“真实”抑或“虚假”不是一回事。明智具有“选择/权衡的品质”,是关乎伦理

德性的正确选择的理智德性(《伦理学》1139a22—30)。

亚里士多德提到五种理智德性:知识、技艺、明智、理智和智慧。明智位于列举的中间,显得居于枢纽地位。由于亚里士多德用“智慧”来含括其他三种理智德性,实际上明智(实践智慧)与智慧的关系成了中心议题。如果说热爱智慧堪称一种理智德性,那么,明智(实践智慧)就成了伦理德性和理智德性的粘合剂:

伦理德性←明智(实践智慧)→热爱智慧(静观)

在这个关节点上,亚里士多德突然谈到“制作”与“实践”的区分:技艺与制作相关,因为,某种可能生成的东西得以生成才需要技艺。与此相应,技艺与“机运”而非与“必然”相关(《伦理学》1140a1—22)。我们应该注意到,“制作”的原文与“作诗”是同一个语词,但在这个语境中显然都不能译为“作诗”。尽管如此,亚里士多德在这里两次援引肃剧诗人阿伽通的诗句来说明“制作的品质”,至少表明这里所说的“制作”包含“作诗”。

第七卷回到“快乐”主题重新开始,但不再以德性/劣性为分析范畴,而是以“自制”/“不自制”为分析范畴。这意味着从另一视角亦即灵魂学的视角来审视德性/劣性,以便考察人的灵魂品质的极致现象:接近神性或近乎甚至超过兽性的灵魂。

俗话说:有的坏人坏得来不可思议,有的好人好得来超乎想象。何以如此?因为,无论伦理德性还是理智德性,都还有正/邪之分或高贵与低俗之别。比如说,知识、技艺、明智、理智乃至智慧都是理智德性,但无论哪种德性,也都有正/邪之分或高贵与低俗之别:有高贵的智慧,也有低俗甚至邪门的智慧。在日常生活中我们也不难看到,有的人在某种理智德性方面(比如智性)显得指数很高,但他实实在在是个坏人。由此看来,有的坏人坏得来不可思议也就并非不可思议。

亚里士多德从灵魂学的视角来审视德性,完全有道理。结束这项考察时,亚里士多德说:

静观快乐与痛苦,属于城邦(政治)的热爱智慧者(的职分),因为,就考察我们所谓的每种简单的坏和好这一目的而言,他是艺匠大师。(《伦理学》1152b1—3)

这无异告诉我们,看人还得从最为质朴简单的“好”和“坏”入手,而这种质朴的“看”实为一种“静观”,亦即所谓形而上的观看。卷七对“自制”“不自制”的考察,就属于这种“静观”。由于亚里士多德在这里用了如今所谓“政治哲人”的表达式,而且在《伦理学》中是唯一一次用这个语词,这句话得到特别关注,绝非小题大做。<sup>[7]</sup>从原文来看,“城邦(政治)的热爱智慧者”这个表达式的重点在政治热情与热爱智慧的热情相互规定。与此前的讨论不同,这个“政治人”也热爱智慧,因此他“静观快乐与痛苦”。与单纯的静观者不同,这个静观者对快乐与痛苦的静观着眼于共同体生活的伦理目的。“明智”论题由此得到进一步深化:如果实践智慧没有与静观生活维系在一起,伦理德性最终缺乏正确实践的根基。随后我们看到,不仅实践领域与静观领域的分隔被撤销了——因为对自然

身体的快乐与痛苦的静观会涉及“真”与“假”的分辨(《伦理学》1154a23—25),而且卷六提到的实践领域与制作领域的区分也被勾销了——因为“城邦(政治)的热爱智慧者”被比作“工匠大师”,这意味着他擅长制作。我们不难想到,关切城邦(政治)的热爱智慧者或热爱智慧的政治人若需要掌握某种制作技艺,那一定应该是立法术。但我们还要想到:也应该包括诗术吗?

亚里士多德随后用了两卷篇幅讨论“友爱”现象,似乎偏离了刚刚重新开始的快乐论题,颇让人费解。不过,“友爱”也会带来快乐。何况,一旦我们想起,亚里士多德在卷一提出“自足据说是完满的好东西”时马上强调,自足的生活并不意味着“孤独地生活”,那么,我们应该恍悟到,亚里士多德兑现了自己在卷一说静观生活何以幸福这个问题“留待以后再着手考察”的承诺。

于是我们在《伦理学》结尾时看到,亚里士多德再次回到卷一提出的快乐和幸福的论题,并说唯有静观生活才真正“自足”(《伦理学》1177a28—35)。这无异于说,静观者是真正的自由人。所谓“自由”的含义是:静观生活不以人之常情的身体快乐为目的,也不像政治人那样把自己的快乐建立在多数人的评价之上,完全凭靠沉思本身,从而可以超离城邦生活。

可是,这番道理与第一卷说自足“并不是孤独地生活”岂不明显抵牾?难道我们不可以推论,静观生活的“自足”必然否定城邦生活的正当要求?<sup>[8]</sup>

亚里士多德在说上面那段话之前曾交待,静观生活最为幸福的道理在前面“已经说过了”(《伦理学》1177a18)。可以推知,讨论“友爱”的两卷与从政治上为静观者的生活方式辩护有关。毕竟,亚里士多德所说的“友爱”既包含亲属关系(尤其夫妻),也包含城邦民众的同胞关系。

即便如此,上面那段话与卷一中的说法乃至“友爱”论题仍然无法相容。<sup>[9]</sup>如果静观生活的“自足”就是沉思的自由,那么,这种自由会遭到政治人的质疑甚至否定。

如何理解这一再明显不过的抵牾?一种观点认为,亚里士多德在《伦理学》中既要为热爱政治生活的青年提供指导,又要为热爱静观生活的青年提供引导,卷六的“明智”论题显得是分水岭,让两种生活方式都受到挑战。然而,尽管亚里士多德提供了“两种不一致的教诲”,两者之间的“张力持久存在”,他仍然致力提供某种“一以贯之的教诲”,即政治德性与理智德性之间有深切的内在关联。<sup>[10]</sup>

这种理解无法解释卷七中出现的“城邦(政治)的热爱智慧者”这个表达式。我们可以设想,亚里士多德必定清楚,真正的静观者天性世所罕见,有政治热望的天性则多得多。这类人往往出自本能地蔑视静观生活,并指责热爱静观者的静观于世无补,至少远水救不了近火。反之,热爱静观者则瞧不起政治人,就像我们在《伦理学》卷一开头看到的说法:政治人的生活目的对“应该追求的东西”来说未免“肤浅”。然而,“城邦(政治)的热爱智慧者”打破了这种对立:世上还有既热爱智慧又关切政治生活的天性。在亚里士多德看来,养育这样的天性最



为重要。因为,这种人沉思政治生活问题,而且不乏行动意愿,一不小心就会变成某类激进人士。<sup>[11]</sup>

亚里士多德的意图是否如此,仍有待探讨。毕竟,《伦理学》不是按如今的学术规范写成的理论著作。我们已经看到,《伦理学》的确更像以作诗方式作成的思考戏剧,其中不仅有复杂的情节,还有既隐又显的戏剧人物苏格拉底,尽管亚里士多德采用了论说文体。<sup>[12]</sup>

倘若如此,亚里士多德的《伦理学》与《诗术》定会有诸多相互发明之处。把《伦理学》视为理解亚里士多学问的门径,看来不无道理。

## 二、亚里士多德所面临的时代精神挑战

《伦理学》不仅具有戏剧品质,也不是我们通常以为的那类普通伦理学教科书,其中有太多困惑式细节,显得特别针对某类人或某个重大问题。毕竟,亚里士多德在特定的历史语境中思考和言说,很可能直面某种时髦观点展开辩难。对我们来说,这丝毫不难理解,因为,我们如今求学问道,同样受时代的精神问题困扰:海德格尔的存在哲学或福柯的快乐理论就让我们很难辨识,他们的知识、技艺、理智乃至智慧具有怎样的灵魂品质。

如果把三种知识类型与三种生活方式对应起来看,那么,似乎静观知识对应静观者,实践知识对应政治人,制作知识对应常人。可是,常人不会有进亚里士多德学园学习的热望,进来后也待不住。有政治热望的人倒可能进学园,不过其目的肯定不是为了将来过静观生活,多半最终也待不住。如果一个人天生有政治德性,也有过静观生活的热情和德性,那么,这种人就是苏格拉底所说的“哲人一王”胚子。显然,这样的人别说百年难遇,甚至五百年也难遇上一个。倘若如此,《伦理学》的教诲对象是谁呢?

对于将从学习《尼各马可伦理学》中受益的读者,亚里士多德似乎提供了一个相当不错的说明。可是,他做到了吗?一方面,亚里士多德提出了有力的证据来说明,为何青年人会对他此处所阐述的教诲无动于衷。另一方面,亚里士多德事实上也承认,对那些熟谙这种教诲的人来说,它无异于多此一举。在这种情况下似乎便不需要像《伦理学》这样的书。那么,为何亚里士多德会撰写一部冗长的论著来论述伦理和政治科学呢?它又是为谁而著的呢?这些问题仍不甚明了。<sup>[13]</sup>

这个蹊跷体现于《伦理学》讨论的根本问题:如何看待身体的快乐。卷一在起头提到三种生活方式时,追求身体(感觉)快乐的“享乐”明显受到贬低,与我们在柏拉图的《泰阿泰德》和《斐多》中可以看到的贬低同调。但在卷七“静观快乐与痛苦”时,情形发生了逆转:

对于大部分快乐都是坏的这个意见,亚里士多德回应到,身体的快乐和高贵的快乐一样都是好的,只不过身体的快乐只是“在某个点上”才是好的。(《伦理学》1154a13)

为什么亚里士多德恰恰在从灵魂学视角“静观快乐与痛苦”时反倒肯定身体的快乐？西塞罗曾记载过一件轶事：由于毕达哥拉斯被世人视为静观者，有人问他“静观者”是什么意思——他回答说，有人参加节庆是为了竞技，有人是为了谋利，有人则仅仅为了静观沉思。<sup>[14]</sup>这段轶事让我们看到，毕达哥拉斯的静观沉思并没有与城邦生活隔绝。亚里士多德在进入“自足”论题时，首先就提到毕达哥拉斯派（《伦理学》1096b6）。与此不同，伊壁鸠鲁（公元前341—前270年）倡导的静观生活方式代表了另一类静观者的看法：静观生活应该与政治共同体生活隔绝，是一种非政治（apolitical）亦即“遁世的生活”，尽管这并非意味着“孤独地生活”，而是在一个特别的“友爱”共同体中生活。

由于伊壁鸠鲁对政治、宗教、人生幸福的特有见解，以及他特立独行的生活姿态，尤其对快乐的奇特论述（如“没有一种快乐本身就是坏的”，明显抹煞了快乐的高下之分）和对感觉的特别推重，使他在后世遭遇了毁誉参半的历史命运。这一复杂的历史命运或许最深刻地刻画了西方思想中的某些重要冲突。<sup>[15]</sup>

伊壁鸠鲁比亚里士多德晚生40多年，他倡导的“遁世的生活”似乎与亚里士多德无关，其实不然。<sup>[16]</sup>在阿里斯托芬的谐剧《鸟》中我们已经可以看到，有些雅典公民身上有一种低俗的脱离城邦生活的愿欲：贪图自己活得安逸舒服的身体快乐，厌烦城邦事务打搅自己的自在生活和种种城邦法律的约束。

在色诺芬的《回忆苏格拉底》中，我们则可以看到，理智德性指数颇高的安提斯特涅（Antisthenes，公元前445—前365年）和阿里斯提珀（Aristippus of Cyrene，公元前435—356年）也有类似的愿欲——不妨称为清高的脱离城邦生活的愿欲。由于这种愿欲的品质同样是追求安逸舒服的身体快乐，他们两位获得了“犬儒派”鼻祖的头衔。<sup>[17]</sup>著名的第欧根尼（Diogenes of Sinope，公元前412/404—前323）比亚里士多德年长不到30岁，在他那里，这种非政治的哲人式清高成了哲人的符号，史称“犬儒精神”——著名传说“第欧根尼与亚历山大”就是这种清高的典型表达。<sup>[18]</sup>

亚里士多德刚离世不久，14岁的塞浦路斯人芝诺（Zeno of Citium，公元前334—前262年）到雅典留学（公元前314年）。对雅典的各色学园作了一番考察后，他决定加入犬儒派学园。毕业后，芝诺基于犬儒精神提出了“世界城邦公民”构想，构造出一种非政治的政治哲学，催生出影响深远的廊下派。<sup>[19]</sup>

廊下派的世界城邦观并非空穴来风，因为安提斯特涅和第欧根尼都写过关于城邦政体的书，没有流传下来而已。由此看来，在苏格拉底的时代，脱离城邦的非政治的“自足”生活，作为一种社会理想相当时髦。后来的伊壁鸠鲁和芝诺不过是这一思潮的两大集成者，尽管两者并非一回事，而伊壁鸠鲁的快乐论也远比犬儒派的快乐论精致。<sup>[20]</sup>就对后来的欧洲思想的影响而言，伊壁鸠鲁的快乐论作为一种政治哲学远远胜过廊下派。据说，尽管“伊壁鸠鲁没有说明为什么人们为了过拥有最高快乐和幸福的生活就必须正义”，他的教诲仍然“值得被看

作是柏拉图、亚里士多德和廊下派的自然正确论强有力的替代品”。<sup>[21]</sup>

按政治思想史家沃格林的看法,古希腊城邦时代晚期出现这种非政治的哲人生活理想,与大量外邦智识人来到雅典有关。由于没有雅典城邦的公民身份,他们自然而然有一种脱离城邦生活的取向。安提斯特涅的父亲是雅典人,但他母亲是外来移民,其追随者也大多来自腓尼基、小亚细亚和忒腊克(Thrace,旧译“色雷斯”)。比安提斯特涅小10岁的阿里斯托芬来自北非,第欧根尼的家乡则远在黑海边的西诺坡(Sinope)。因此,非政治的生活理想有其如今所谓的社会原因,即外来智识人作为移民对所在的城邦既无公民责任,也没有公民义务。<sup>[22]</sup>

沃格林没有考虑到:亚里士多德同样是生活在雅典的外籍人士,为何他没有成为这样的智识人。阿里斯托芬笔下的戏剧人物欧厄尔庇得斯(Euelpides)是地道的雅典人,而且并非智识人——这个戏剧人物的名字的希腊语含义既指雅典人,又有“安逸或安逸之子”的意思。他离开雅典为的是寻求一个“自在的地方好安身立业”,在“无所事事的城邦”过日子(《鸟》44—45)。这个城邦被称为“鸟儿咕咕城”,也就是无政治的地方。阿里斯托芬用这个名字暗示,追求身体安逸舒服的非政治的生活,是世人的自然天性,并非某些外来智识人才有追求远离政治(城邦)的生活愿欲。

沃格林并非没有看到这一点,他提醒我们注意到:没有支配欲望,也不打算承担任何政治义务和责任,是一种相当普通的人性品质。人虽然是城邦(政治)动物,但人的自然天性是非政治的。毕竟,多数常人对政治事务漠不关心,反倒认为政治事务是生活的累赘和负担。在经历过激烈的政治争纷和战争之后,这种非政治的自然愿欲甚至会成为一种热望。在漫长的人类文明史上,这种非政治的热望持久不衰。沃格林敏锐地看到,现代自由主义就是这种自然愿欲的再度高涨:第一次世界大战前后,欧洲民主社会中的工人阶级和中产阶级对舒适生活的向往为这种自然愿欲提供了强有力的历史驱动力。由此可以理解,伊壁鸠鲁教义为何尤其“能吸引忧虑软弱的灵魂”,在他所打造的非政治的“菜园子城邦”中,甚至有不少普通妇女和儿童,遑论其他普通男人。<sup>[23]</sup>

如果沃格林活到20世纪90年代,他没准儿会说,60年代开始走红的“消极自由论”堪称非政治的自然愿欲的最新高涨。这种哲学主张与发达资本主义时代急剧膨胀的中产阶级市民的非政治愿欲合流,从而产生了相当广泛的共鸣。

由此看来,伊壁鸠鲁派—廊下派的非政治化的政治哲学对后世具有持久影响,实际基于相当自然的民意基础,身体的快乐则堪称其所谓本体论基础。问题在于,常人有这种非政治的愿欲完全可以理解,有理智德性的少数人也有这种愿欲,对苏格拉底这样的热爱智慧者来说,无疑是巨大挑战。尤其值得注意的是,与今天的情形一样,在民主的雅典城邦,智识人的自足生活愿欲与常人的自足生活愿欲已经合流,希腊城邦时代的终结,不过为这种愿欲突然之间变得广泛而强烈提供了现实条件。<sup>[24]</sup>在阿里斯托芬笔下,欧厄尔庇得斯离开城邦寻求“鸟儿咕咕城”,是受智识人佩斯特泰罗斯(Peisthetairos)忽悠。佩斯特泰罗斯与欧厄尔

庇得斯的根本差别在于,他有非政治的政治志向,即打造一个非政治的城邦。

沃格林的看法不无道理:从政治思想史上讲,犬儒第欧根尼的影响力足以抗衡柏拉图。因为,第欧根尼所表达的静观者的非政治化自足生活方式足以抗衡柏拉图形塑的苏格拉底式的静观者生活方式。对于我们理解伊壁鸠鲁在近代欧洲哲学中的复兴而言,沃格林的如下洞见尤其富有启发性:伊壁鸠鲁的唯物论形而上学观虽然精巧,但其“主要目的不是研究自然”,而是“旨在消除作为心灵烦扰之源的自然”,以便带来 *ataraxia* (内心的平静)。换言之,伊壁鸠鲁并非对理解自然有纯粹的静观兴趣,而是为了追求平静的快乐这一功利目的而探究自然中的原子和虚空。<sup>[25]</sup>

但沃格林的如下看法就有问题了:柏拉图离世之后,基于苏格拉底的生活方式形塑出来的城邦政治观念失去了现实活力。亚里士多德虽然把这种观念转换成一种理想,但“就灵魂生活而言,这种转变就像在解剖僵尸”,一个精神史的伟大时代已经被穷尽。毕竟,亚里士多德不遗余力地将静观生活解释为政治生活,也没有抵挡住犬儒派和伊壁鸠鲁派的迅猛势头:静观生活何以应该是一种城邦中的政治生活这个根本问题被抛弃了。

这种说法有历史主义之嫌,似乎苏格拉底—柏拉图—亚里士多德的精神活力受限于具体的历史时代,而非受限于人的禀性差异。即便从思想史上来看,也不能说在古代晚期,亚里士多德哲学已被廊下派的思想势头完全淹没:第一位亚里士多德注疏家亚历山大言辞激烈地抨击廊下派,并倾毕身之力疏解亚里士多德的讲稿,未必不是对廊下派势头作出反击。<sup>[26]</sup>

由此来看,亚里士多德的《伦理学》实际上提醒我们,不仅应该看到三类人(常人—政治人—静观者)的灵魂禀性差异,还应该看到甚至更应该看到,每类人都有灵魂禀性差异。换言之,热爱智慧者也有灵魂禀性差异:阿那克萨戈拉—苏格拉底—犬儒第欧根尼或伊壁鸠鲁的灵魂禀性差异,与三类人的灵魂禀性差异并无差异。常人—政治人—静观者的生活旨趣之间的冲突固然是政治常态,不同灵魂禀性的热爱智慧者的生活旨趣之间的冲突同样如此。黑格尔的一句名言生动地刻画了这一精神世界的自然状态:哲学史是堆满头盖骨的战场。

一旦意识到这一点,我们能够更恰切地理解《伦理学》卷七中出现的“城邦(政治)的热爱智慧者”这个表达式,尤其是更恰切地理解随后两卷关于“友爱”的讨论,<sup>[27]</sup>更不用说《伦理学》为何以政治学问题起头和收尾。

### 注释:

[1] 新希平:《亚里士多德传》,石家庄:河北人民出版社,1996年,第75页。

[2] [美] 克莱因:《亚里士多德导论》,《克莱因文集》,张卜天译,长沙:湖南科技出版社,2015年,第165-168页。

[3] [美] 戴维斯:《哲学之诗》,陈明珠译,北京:华夏出版社,2012年,第4-5页。

[4] [美] 戴维斯:《哲学的政治:亚里士多德〈政治学〉疏证》,北京:华夏出版社,2012年,第1-2页。

[5] 耶格尔和阿兰的观点,参见 W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, 2nd

Edition, trans., R. Robinson, Oxford: Clarendon Press, 1948; D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, 2nd Edition, Oxford: Oxford University Press, 1970.

[6]《尼各马可伦理学》引文由笔者依据牛津希腊文本试译,参考 M. Ostwald 译注本(Bobbs - Merrill, 1962/1999)和 J. Sachs 译注本(Focus Publishing, 2002)。

[7][美]特西托勒:《德性、修辞与政治哲学:〈尼各马可伦理学〉绎读》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第89-90页;[美]伯格:《亚里士多德与苏格拉底的对话:〈尼各马可伦理学〉义疏》,柯小刚译,北京:华夏出版社,2011年,第235-236页;[美]盖拉:《亚里士多德论快乐与政治哲学》,见刘小枫编:《城邦与自然:亚里士多德与现代性》,柯常咏等译,北京:华夏出版社,2010年,第153-154页。

[8]比较《伦理学》1177a22-27, 1179a13-16;《欧太谟伦理学》1216a11-16。

[9][美]伯格:《亚里士多德与苏格拉底的对话》,前揭,第306-323页。

[10][美]特西托勒:《德性、修辞与政治哲学》,前揭,第22-29、142-153页;[美]泰西托雷:《亚里士多德对最佳生活的含混解释》,见刘小枫、陈少明主编:《政治生活的局限和满足》,北京:华夏出版社,2007年,第56-74页。

[11][美]朱柯特:《亚里士多德论政治生活的局限和满足》,见刘小枫、陈少明主编:《政治生活的局限和满足》,前揭,第2-26页。

[12][美]伯格:《亚里士多德与苏格拉底的对话》,前揭,第3-17页;[美]特西陶:《苏格拉底在〈尼各马可伦理学〉中的政治形象》,刘小枫编:《古典诗学绎读·西学卷/古代编》,上册,北京:华夏出版社,2008年,第451-467页。

[13][美]盖拉:《亚里士多德论快乐与政治哲学》,前揭,第152页;[美]潘戈:《亚里士多德〈政治学〉中的教诲》,李小均译,北京:华夏出版社,2017年,第4-7页。

[14][古希腊]西塞罗:《图斯库卢姆论辩录》(Tusculanae Quaestiones),卷五3.8-9。

[15]罗晓颖编:《菜园哲人伊壁鸠鲁》,罗晓颖、吴小峰等译,北京:华夏出版社,2010年,第5页。

[16][美]努斯鲍姆:《伊壁鸠鲁的诊疗:论证与虚妄的欲望》,见罗晓颖编:《菜园哲人伊壁鸠鲁》,前揭,第64-89页。

[17]刘小枫:《苏格拉底谈自由与辛劳》,《昭告幽微:古希腊诗学绎读》,北京:华夏出版社,2018年。比较 Ugo Zilioli, *The Cyrenaics*, New York: Acumen & Routledge, 2012; Susan Prince, *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015.

[18]Luis E. Navia, *Diogenes The Cynic: The War Against The World*, New York: Humanity Books, 2005.

[19][英]斯科菲尔德:《廊下派的城邦观》,徐健译,北京:华夏出版社,2016年;Theodore Scaltsas & Andrew S. Mason ed., *Zeno and his Legacy: The philosophy of Zeno*, Larnaca, 2002.

[20][美]弥特希斯:《快乐、幸福和欲望》,见罗晓颖编:《菜园哲人伊壁鸠鲁》,前揭,第33-43页。

[21][美]瓦尔德特:《伊壁鸠鲁式的正义》,见罗晓颖编:《菜园哲人伊壁鸠鲁》,前揭,第111-124页。

[22][美]沃格林:《希腊化、罗马和早期基督教》,谢华育译,上海:华东师范大学出版社,2007年,第93页。

[23][美]沃格林:《希腊化、罗马和早期基督教》,谢华育译,上海:华东师范大学出版社,2007年,第88-94、101-102页;[美]瓦尔德特:《伊壁鸠鲁式的正义》,见罗晓颖编:《菜园哲人伊壁鸠鲁》,前揭,第111-124页。

[24]比较 Hard Robin, *Diogenes the Cynic: Sayings and Anecdotes, with Other Popular Moralists*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

[25][美]沃格林:《希腊化、罗马和早期基督教》,前揭,第103页;[美]梅奥:《伊壁鸠鲁与霍布斯》,见罗晓颖编:《菜园哲人伊壁鸠鲁》,前揭,第319-331页。

[26][英]库普瑞娃:《从漫步派思想而来的廊下派主题?》,萨勒斯编:《廊下派的神和宇宙》,徐健、朱雯译,北京:华夏出版社,2018年,第197-198页。

[27][美]克莱:《伊壁鸠鲁学园中的个人与共同体》,罗晓颖编:《菜园哲人伊壁鸠鲁》,前揭,第152-180页。

[责任编辑:汪家耀]