

西方伦理学史诸概念和命题之释义

邓安庆 蒋 益

(复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

一、厄索斯(ethos)

厄索斯(ethos)来自古希腊文 $\epsilon\theta o\varsigma$, 一般具有习惯、习俗、气质、性格和性情等含义。 $\eta\theta o\varsigma$ 的形容词 *ethikos*、*ethika* 是有性情的、有品格的, 因此亚里士多德在《尼各马可伦理学》中说“伦理学”就是对 $\eta\theta o\varsigma$ 的改写而来。于是, 在哲学伦理学中 *ethos* 就直接作为表达“伦理”的术语, 其世俗的含义指流传而来并共同塑造人的交往形式的生活习惯、礼俗规范和伦理价值与道德意识。亚里士多德在《修辞学》中把 *ethos* 作为演讲者在听众面前显得“确信”的三种品质倾向: (1) 通过演讲者的“权威性”和“可信性”表达出来的确信品质; (2) 通过激情洋溢的语言暴力表现的确信品质; (3) 通过“逻各斯”, 即正确的推理和证明程序表现出来的确信品质。这种“品质”既在个人也在城邦中表达出来, 因此是关于伦理与德性的。后来西塞罗以拉丁文 *mores* 和 *moralis* 来翻译它, 就慢慢演化出现代的伦理与道德 *moral* 概念, 而且慢慢有了“伦理”与“道德”的分离。一般道德哲学都是在与“他人”和“城邦”的公共关系上谈“伦理”, 在个人德性和行动规范层面谈“道德”。黑格尔、海德格尔、伽达默尔等现代哲学家更本源地追溯 $\epsilon\theta o\varsigma$ 的原义是“居住”“居家”“同属一家”

($o\iota\kappa\epsilon\iota\omicron\varsigma$), 于是, 对“伦理”的追问从根本上说, 是对存在之家的寻求、筑基与守护。

二、厄洛斯(Eros)

厄洛斯(Eros)源于希腊神话, 在公元前8世纪古希腊诗人赫西俄德的《神谱》中, 厄洛斯是从混沌中诞生的最早的神, 一切都直接地自她而出, 并使万物获得秩序, 而在非神话的文字中转化为E字母小写的普通单词, 指称宇宙中创造与有序的力量。但也有观点反对把他作为五大创世神之一的厄洛斯(Eros), 只把他视为阿瑞斯和阿芙罗狄蒂的儿子, 是一位小奥林波斯山神。他的形象是一个裸体的小男孩, 却是可爱又淘气的小精灵, 长着一对闪闪发光的翅膀。他总是带着弓箭漫游, 常常恶作剧地射出令人震颤的神箭, 唤起爱的激情。这种激情是生机的力量, 凭着他的两支神箭: 一支是加快爱情产生的金头神箭, 另一支是中止爱情的铅头神箭。特别是, 他还有一束照亮心灵的火炬, 显示出对美善的挚爱与灵感。在柏拉图的对话中, 无论是在《吕西斯》《会饮》还是《菲德罗》中, “厄洛斯”都已经变成了一个重要的哲学概念, 表达一种强烈的欲求和充满激情的爱欲。因此柏拉图是把它作为与“正义”相对的一种城邦伦理原则, 即“爱欲”来讨论的。作为爱欲, 厄洛斯最初

收稿日期: 2019-12-20

基金项目: 《中国大百科全书》第三版修订“西方伦理学”部分词条; 国家哲学社会科学基金重大项目“西方道德哲学通史研究”(12&ZD122)。

作者简介: 邓安庆, 男, 江西瑞昌人, 复旦大学哲学学院教授、博士生导师, 教育部长江学者特聘教授; 蒋益, 复旦大学哲学学院博士研究生。

表达异性之间的吸引、诱惑、占有的性欲和情爱。由于古希腊城邦中女人地位低下,贵族阶层中普遍存在同性恋风俗,因此厄洛斯也表达年长男子对年少男子的性欲和情爱。但在苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的哲学中,厄洛斯作为伦理原则意义上的爱欲,含有理智的、伦理的要素,是城邦共存的纽带之一。在《菲德罗》中,苏格拉底将对年轻肉体的爱欲视作爱恋更高事物的低层次类型,引导爱欲升华的力量是灵魂对智慧的爱,它持续将爱欲升华为对美善的爱。于是爱欲变成灵魂的一种品质,爱美善的生活成为一种伦理风尚,使得社会秩序化、伦理化,最终爱欲上升为爱纯粹、永恒、至高、无限的美善之理念本身,其他一切种类的美善都是美善理念的不完美的摹本。因此,爱智慧的 eros 是追求真理、把握最高的美善理念的一种方式,也是“柏拉图式爱恋”的典故出处。亚里士多德那里,eros 是友爱的一个源泉,友爱是维持城邦共同体伦理关系和公序良俗的伦理原则之一。

三、逻各斯(logos 道、话语)

逻各斯,来自古希腊文 λογος/lógos,本来是个日常用语,原义是“动词”说话、言语:Legein,由此衍生出非常广泛、丰富的含义,如词语、话语;也表达“说话”所蕴含的理则:“道”和“理性”;由“道”和“理性”衍生出“推理”“证明”“算计”以及“理性”作为普遍的原则、原理、理念、尺度、关系等等。作为最普遍的原理,就是作为“道”“圣言”。在哲学和数学的学科意义上,作为“逻辑”或“逻辑学”(Logik)的词根,在许多学科的词尾 -logie 作为“科学”、学问、学说、……学使用,如 Kosmologie(宇宙学)、Physiologie(生理学)等等。作为哲学概念,我们首先是在赫拉克利特留下的残篇中看到其词义,主要指贯穿于宇宙世界的生灭、运动的客观规律与普遍真理;相当于中国哲学中的“道”。柏拉图将逻各斯与“神话”相对立,指理性的演绎、

分析和论证。亚里士多德将其定义为灵魂的理性部分。斯多亚学派将其理解为宇宙和万物的精神力量和理性原则。犹太哲学家斐洛将其解释为上帝与人之间的媒介,上帝借此创世,人心通过其认识上帝,并把《圣经·旧约》中的“神言”比附、解释为斯多亚派意义的逻各斯。在《圣经·新约》中,逻各斯被用来解释神创论:“太初有道(logos),道与神同在,道就是神。”耶稣即“道成肉身”的圣子。近代以后“逻各斯”被科学化、理性化,作为人的“理性能力”使用,“科学理性”本来作为人的理性认识能力也被用做思考、计算如何“合理性”等等问题,于是,出现“工具理性”,也就与其原初的作为世界的规律之含义背道而驰。

四、诺莫斯(nomoi, nómos)

希腊文中 nómos 是 nomoi 的复数,它在法律上有“惯例”的意义,但其基本语义对应于德语的 Gesetz(法、法则),指由人制定的法,区别于自然法和神法。但由于它也有“惯例”的意义,因此, nómos 也有“习俗”和“礼法”的含义。在公元前 4-5 世纪,古希腊哲学中存在着 nomos 和 physis(自然、本性、本质)的争辩。nomos 的辩护者普罗泰戈拉等人,认为人性和道德由不同的社会共同体和文化习俗塑造,为了保证人们共同生活的利益,必须依靠法律和习俗作为共同遵守的约定。苏格拉底、柏拉图和亚里士多德则批判这种相对主义的伦理立场,强调人类具有普遍和共同的自然本性,是确立普遍必然的道德规范的客观基础。nómos 在古希腊还用于音乐上,作为按照固定的、本源的为了文化目的而发展出来的谱曲模式和规则。

五、四主德(Four cardinal virtues)

四主德也称为“四枢德”,指智慧、正义、勇敢、节制四个德目,在柏拉图哲学中作为维系城邦伦理最为核心的四种德性品质。四主德思想在《荷马史诗》中已有雏形,其后梭伦、毕达哥拉

斯、赫拉克利特分别对其中某些德目予以阐发。德谟克里特首先较为系统地论述了四主德,他认为智慧是最高德目,依靠智慧获得的正确知识是善和幸福的基础;正义是个人服从于城邦利益的“公共之善”;勇敢不仅是对外敌作战英勇,更重要的是理智控制欲望;节制指控制感官享乐,使欲望不损害善与健康。柏拉图在此基础上把“四主德”阐释为人类存在方式——城邦共存——的四种伦理德性,有此四种伦理德性,城邦共存才是可能的,才是有秩序和灵魂的。在《理想国》中,柏拉图把“智慧”阐释为灵魂中理智部分的德性,因而在一个有灵魂的城邦中,有智慧德性的人必须处在城邦统治者的位置上;而“勇敢”是灵魂中“意志”部分的德性,那么,一个好的城邦,必须让有勇敢德性的人处在卫国者的阶层;“节制”是灵魂中情欲部分的德性,那么,这是城邦中生产者阶层的德性;在一个正常的灵魂中,理智能够控制意志和情欲,同样,在城邦中,如果灵魂中的上述三个部分都在其相宜的位置实现了各自的德性,整个灵魂就具有了“正义”的德性。正义作为其他三种德性的原因和条件,在城邦中表现为三个等级各司其职、各尽天命,实现其相应的德性,就是一个正义的城邦。在亚里士多德的伦理学中,德性的条目被大大扩展了,但依然可以看见“四主德”的重要性,只是它们之间的关系发生了根本性改变:正义不再是四主德之一,而是作为“总德”和“首德”,具有“有之则德存、无之则德亡”的地位,而其他三种德性则分别在伦理德性(勇敢、节制只是许多伦理德性之一)和理智德性(智慧是五种理智德性之一)中加以阐发。

六、德性即知识或知识即美德 (Virtue is knowledge or Knowledge is virtue)

美德或德性即知识,这是苏格拉底反复论证的一个观点,他所指的一个基本含义是,我们的德行跟我们关于善的知识直接相关,如果人

知道什么是善,他就能行善(有德行),如果有人做恶事了,一定是因为他不知道什么是善,因为他的一个基本信念是“无人有意作恶”。这是这个命题中与现代人的理解相通的含义,但如果要进一步理解这个命题,我们还须知道“德性”“德行”“善”“知识”在苏格拉底和柏拉图那里的特殊含义。德性(ἀρετή/arête)在希腊语中,原指事物的特性、品格、特长,功能,而非专指人的道德行为(德行),在我们当前的汉语中,“德性”/“德行”/“美德”是通用的概念,但在古希腊“德性”并非专指人的品性和品行,而是万事万物成为该事物的本性在其“功能”上表现出来的卓越性。后来亚里士多德说,马有马的德性,刀有刀的德性,眼有眼的德性,当然也有人之为人的德性。这样的德性是事物本身的“好”或“善”(作为其本身的“卓越功能”)之实现。于是,“德性”在人身上表现出来,是与人对事物及其人自身的“知识”联系在一起的,即人得知道事物或人本身的本性及其功能(使命),才能知道其卓越的本性及其卓越功能(德性)。伦理学要审视生活的意义,即要知道什么样的生活值得过,首先就得“认识你自己”,即认识你自己作为人的本性及其功能(使命)。当然,“德性”并非是“现实地”拥有,一个人只有真正认识了他自己,才能把作为“潜能”的“德性”实现出来,“德行”即完成自己的这一卓越使命的实现活动,使自身成为一个有德性的人。在此意义上,苏格拉底“德性即知识”这个命题中的“知”是知人、知性、知善恶,而最为根本的是“知天尽性”的“真理”。后来亚里士多德把真理区分为理论的真和实践的真,是对真理之知的发展。但在苏格拉底这里,虽然并未作出两种真的区分,但它追求“真知”的德性,是把实践的真也归于“真知”之中。于是,知善恶,最为根本的就是要知道真正善之为善的那个理念,除此都不是真知。趋善避恶是人的本性,没有人自愿追求恶或他认为恶的东西,

德性不可教,是苏格拉底、柏拉图反对智者派的道德教育而提出的一个元伦理学问题。智者们的任务是传授德性技能的教师,以此为业且收取学费,他们自然秉持“德性是可教的”,而且具有立竿见影的效果:“听了我的课之后,你走时肯定比来时变得更好。”智者们的这种宣称更像是揽生意的广告,却也涉及一个道德哲学的根本问题:德性究竟是否可教?柏拉图在《普罗泰戈拉篇》和《美诺篇》中重点探讨了这一问题。在前一篇对话中,苏格拉底通过有德之人无法将德性教授给自己的孩子这一事实,暗示了德性不可教。然而,苏格拉底秉持“德性即知识”的信念与智者“德性可教”的观点在逻辑上有相通之处,德性不可教的主张并未得到真正明确的论证,甚至说,根本无法被证成。因为既然“德性即知识”,而知识可教可学,德性当然就是可教可学的。于是在《美诺篇》中,柏拉图试图放弃“德性即知识”的信念以彻底与智者决裂。然而,该对话通过“灵魂回忆说”,得出的德性的普遍本质存在于不朽灵魂中的著名结论,仍然与“德性即知识”有逻辑上的相通性。因此,虽然《美诺篇》结尾提出了德性既非知识(因而不可教),也非人的天赋,而是神的恩赐的观点,但实际上柏拉图并没有合理地证成德性不可教的主张。要真正证明该论题,必须首先明确德性是何种知识?德性可教与不可教,是就“德性的知识”还是“德性的践行”而论?即在德性之知与德性之行之间要作区分。因而该问题只有在亚里士多德正确区分了德性的类型后,把“德性”之知作为“实践之知”并以“实践为旨归”之后才得到解决:即理智德性通过学习、教化获得,伦理德性通过习惯、实践智慧而养成。

八、教化 / 教养 (古希腊 paideia, 德文 Bildung)

教化与教养是含义相近的词,教化重在“人文化育”,“教养”重在人格养成。该词源于古希腊文 *paideia*, *paideia* 的词根 *pais* 和 *paides* 意即孩子或儿童,^[1]教化在这里首先是指“体格的造就”(physis),进而包含知识、德性的各种品格的培育,再就是史诗、喜剧和音乐等文化的修养。教化没有自身之外的目的,教养是人性本身的优秀与卓越。教化的这些函项在拉丁文 *formatio* 上保留下来,意即“塑形”与“成型”,这是一个“自然”(身体)与“教养”(精神)在一个个体身上发生的双重“造化”,是个体生命脱离其直接本能性与自然性而向“文化”“精神”“个性”“教养”改变的过程,充分体现出个体向普遍性的提升。对于欧洲现代的“教化”/“教养”概念而言,“它最初起源于中世纪的神秘主义,以后被巴洛克神秘教派所继承,再后通过克洛普施托克那部主宰了整个时代的史诗《弥赛亚》而得到其宗教性的精神意蕴,最后被赫尔德从根本上规定为‘向人性的升华塑形’(Emporbildung zur Humanität)”^[2]。赫尔德赋予它的含义最终在康德和黑格尔的伦理哲学中予以完成。但康德不谈教化,只论修养;黑格尔则不仅在《精神现象学》而且在《哲学入门》和《精神哲学》中都有卓越的考察,人类教化的唯一目标是将人向更高的精神的普遍性提升,成为有独立个性、丰富情操、精神丰满的人。

九、目的论(Teleology)

目的论是由希腊文 telos(目的、目标、完善)和 logos(学问、学说)构成的一种道德哲学学说,也即一种确立“好”“善”的论证方式。从苏格拉底到柏拉图都在寻求一种超越于个人主观意见的“好”“善”的标准,平常人们都认为在“好”与“善”的问题上并没有什么客观的标准,它们取决于人们的主观评价。智者派的相对主义增

强了善恶问题上的不确定性和主观性,但苏格拉底和柏拉图试图清算智者派的意见论,试图在“好”与“善”问题上寻求到实体性的、绝对的标准。因此“目的论”在亚里士多德哲学中被确立为一种基本的论证模式。好与善是事物本身的属性,不是人的主观属性,事物本身如何是“好”或“善”呢?这得从事物的本质或本性入手。每种事物,乃至每个事物都有区别于其他事物的本性或本质,但这种本性或本质在单个事物身上并非天生就已完成,正如树木要从树种、树苗成长为参天大树一样,事物的生长都有一个终极目的或目标,这就是成就自身的天性或本质。树以长成参天大树为其自身目的,人以完成人之为人的人性——成为一个真正的人格为目的。有了这个最终目的,我们就具有了论证事物自身之“好”或“善”的标准——朝向自身目的之完善即自身的好或善。树在朝向树的本质生长与完善,就是好树,不因这棵树是否对人有用、是否具有功用价值而论;人在朝向人的本质完善自己,尽其天性地称为一个人,就是人的最高使命,这就是一个好人/善人。因此,通过事物自身朝向先天的“目的”运动(teleō)而发生的“内在的改变”或“内在完善”就是事物本身的“好”或“善”,而绝非要从人类中心论的角度从事物对人的功用性来做主观的评价才能确立好或善。这一论证方式产生了深远影响,中世纪的神学目的论是这一最初“自然目的论”论证的神学化。18世纪德国哲学家沃尔夫(Chr. Wolff)重新把它引入哲学,作为自然哲学的一部分。康德在《判断力批判》中发展出一种“目的论判断力”,从事物内在的合目的性(Zweckmäßigkeit)来确立审美判断和道德判断的主观符合客观的标准。伦理学上“目的论伦理学”指的是以亚里士多德为典范的伦理学形态,许多人常常把它与“功利主义的后果论”混为一谈,这是要绝对避免的最大误解。前者反对从主观、从功利

讨论善与正当,而后者恰恰是要从功利、“后果”的功利之大小来判断行为的善与正当。

十、费尔巴哈的《幸福论》(Feuerbach:Über die Glückseligkeit)

《幸福论》是19世纪德国哲学家费尔巴哈(Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-1872)晚年的一部伦理学著作,写于1867-1869年,系统阐述了他的幸福主义伦理思想。全书分11部分,批判了宗教和观念论的幸福观,阐发了人本主义和“合理利己主义”的幸福论。这种幸福论建立在他的“新哲学”基础上。“新哲学”(die neue Philosophie)之新,在于以其“牢固的人本主义”击破宗教信仰论,把其“颠倒了”的“超自然的”“超感性的”“天国”重新放置于“人类学”的此岸世界,以此来破除德国思辨观念论的抽象道德观,把伦理世界的重心放回到对“感性真理”的承认上,把“道德”从传统的“灵魂”和近代的“精神”领域建立在“唯物论”基础上。他的所谓“唯物论”不同于马克思主义的社会实践唯物论,被称之为“人类学唯物主义”(als anthropologischer Materialismus),它不从“精神”“灵性”而从心理学的“感性”与“欲求能力”来看待“现实的人”。他的“感性”正如后来马克思批评的那样,不是从物质的现实实践活动,而是从“直观”去理解的。他的伦理学也被称为“唯物主义伦理学”,但不是从人类的实践活动去理解人类的伦理关系,而是从所谓现实的人,即感性的有欲求、有实际追求的人出发。他甚至可笑地提出,人之所是,视其吃过什么而定(der Mensch ist, was er isst)。在具体解释人的本质时,他已经退回到经验主义的生理学本能和自然机制上。他首先确认,人类伦理关系有物质的基础,这就是人人天生都有追求幸福的本能,道德也必须建立在追求幸福的本能之上。可贵的一点在于,他从现代经验主义政治哲学借用了“权利”概念,道德的第一和唯一的原则是,我自己追求幸福的权利

要适应于他人追求幸福的权利。他的带有自保本能的道德自然地是利己主义的。但费尔巴哈把利己主义与私欲、自私自利区别开来,原则上对之作了正面的评价。最为根本的区别在于,自己追求幸福的权利要与他人追求幸福的权利不相冲突、相互适应。但如何相互适应?他在这方面的建树不多。他更多地是强调道德关系是自然人的自然所与性(Gegebenheit)的展开,因而道德要相反地与赋予人以尊严的生活联系起来。而这种尊严对他而言似乎就是要德福一致:不存在无德性的幸福,也不存在无幸福的德性。他从这一原则出发解释了善恶:与自身追求幸福的冲动和他人追求幸福的冲动相适应的事物就是善,否则就是恶。因而,善恶都不是形而上的价值,“恶行之外无别的恶在,善行之外无别的善在”(GW11,S.76. Gesammelte Werke, hrsg. von Werner Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin, 1967ff.)。对道德的这种自然主义的人类学立场使得他在自由意志问题上处于尴尬地位,从奥古斯丁,特别是康德以来,道德的基础在于自由意志,费尔巴哈虽然原则上并不否认自由意志,但当他把追求幸福的冲动视为伦理学的出发点时,意志本质上只是某种自然的意志,而且严格限于对福的意志:“我意志,就是我不意志受苦,我只意志幸福。”这本质上依然是自然冲动,而非道德意志。只有道德的意志才是自由的。在此意义上,费尔巴哈说:“我的本质不是我的意志之结果,毋宁说,我的意志才是我的本质之结果。”所以,无论从哪个角度说,费尔巴哈的幸福论作为一种利己主义伦理学,是康德伦理学的一大倒退。

十一、友爱(希腊文 φιλία,英文 friendliness)

友爱是古代伦理学特别强调的一种美德,在亚里士多德伦理学中首次明确地作为一种与正义相当的城邦伦理原则,因为没有友爱,正如城邦没有公道(正义)一样,伦理生活根本

就不可能实现。友爱的古希腊文为 philia,其内涵较现代的友谊(friendship)更为广泛,指不同的个体之间通过相互的友善和爱慕所建立的人际关系。在古希腊伦理学中,友爱是一种德性,是幸福的必要条件。亚里士多德的《尼各马可伦理学》对友爱德性的详尽讨论,前无古人、后无来者。友爱不仅作为城邦共存的纽带,是一种城邦伦理原则,同时也是一种存在方式,在友爱真正存在的地方,正义都显得不重要了。但就友爱本身而言,可分为平等的友爱和不平等的友爱两大类。前者指社会地位相同、德性品质相似的人之间的友爱关系,如兄弟、朋友之间,友爱使他们各自的德性完善。后者指社会地位不同、德性品质悬殊的人之间的友爱关系,如家庭中父子、夫妻之间,友爱使他们在家庭中互爱、互敬;城邦中的统治者与被统治者之间,友爱使统治者牧民有方、爱民如子,使被统治者感激养育、保护之恩。根据动机,友爱又可分为三种,即为了相互愉快的友爱、出于相互利益的友爱和有德之士彼此欣赏的友爱,前两者是偶然的友爱,后者才是真正出于善的完美友爱。有德之士间的友爱中,朋友是另一个自我,是明晰自我善德的一面镜鉴,因此该友爱关系体现了追求自我完善的自爱。综上所述,在古希腊,友爱并非私人的事情,而是城邦共同体的公共生活的一部分。

十二、中庸或中道(希腊文 mesotēti,英文 Mean)

中庸或中道,是亚里士多德的伦理学概念,他用 meson 和 mesotēti 两个概念对德性的本质特征进行阐释。meson 字面上是“中”的意思,但不是“量”或“空间”意义上的“中间”,而是“射中”“靶心”的意义,传统上把它解释为适度(moderation)或“适中”,因此,mesotēti 就是每一次都能击中正确东西的固定品质,中文的“中庸”最能表达这一含义。“庸”作为“常道”

“恒理”,即亚里士多德 mesotēti 作为“正当尺度”或“正确的逻各斯”之义,但需要人的性情和行为在生活实践的具体情境中“时中”,才可称为固定的品质。所以,中庸或中道不能在任何“数学上”的“中间值”意义上来理解,不是如1和12两个端点之中间数6。逻各斯(道)的正确性体现为永恒“法则”,它是绝对正确的东西:“虽然从其本质或定义来说德性是中庸,但从什么是最好或什么是对的角度说,它也是一个极端。”(《尼各马可伦理学》1107a6-8)。作为相对于人的性情和行为的“固定品质”而言的“适中”,亚里士多德说它是“几何学意义”上的“适中”,即性情与行动“切中”逻各斯意义上的“正确”和“正当”,它既体现为理智德性,也是实践智慧的体现。中庸的对立面是两个极端:“过度”和“不足”,“过度”是主动的恶,“不足”是被动的恶。德性是相对于过度 and 不足这两个有缺陷的极端品性而言的中庸品性,相对于这两个有缺陷的极端品性而言,德性当然也可以说是一个极端,即至善、正确的逻各斯。德性与主动的恶和被动的恶的区别不是程度的区别,德性不是程度上的适中,它是与一切邪恶相分离的善。两种恶之间不存在中庸。亚里士多德说“人们行善只有一途,作恶的道路却有多条”,说明了中道标准的唯一性和邪恶程度的多样性。由于中道不是程度上的适中,各种邪恶情感和行为没有中道,或者说,程度适中的邪恶仍然是邪恶。

13、节制(英 moderation, self-control, 希腊 sophrosune)

节制,古希腊伦理学概念,指对身体欲望的自我控制能力。在柏拉图和亚里士多德看来,节制是人的一种德性,体现了人的理智既能认识到自身欲望的合理限度和正当追求,又能在行动中自我约束和实现。在《查米德斯》中,柏拉图把节制定义为“德性上的明智”。在《理想国》中,

节制被认为是生产者阶层的德性,他们要接受统治者的领导,从而实现各阶层间的和谐。在相应的灵魂内部关系中,当较高部分的理智控制较低部分的欲望时,即实现了节制与和谐。在柏拉图看来,欲望分为追求快感的欲望和追求至善的欲望(理欲),只有凭借理性而趋向至善才是欲望的正当追求,才真正体现了节制德性。亚里士多德认为,节制是在快乐和痛苦之间的中道,是在理性指导下合乎中道地追求有限、有益的感官快乐。在斯多亚派看来,人依照本性而追求至善的生活,需要运用理性或出于自然本性来节制欲望和情感。普罗提诺认为,节制是灵魂清除欲望、超脱肉体、回归太一的道德净化活动的准备。

十四、不自制(Akasia, ἀκρασία)/自制(εγρήτειά)

不自制是亚里士多德在《尼各马可伦理学》第七卷讨论的三种恶劣品质之一,与之相反的德性即自制。不自制包含不自制和不能自制两方面。不自制是就品质而言,人都有理性,一般而言都有自制力,有自制力却不自制,这是品质问题。因此不自制是与邪恶和兽性并列的三大恶劣品质之一。但如果并非品质上不自制,而是在某些事情上或由于某些原因表现出来的灵魂品质只能算作“不能自制”,而非“不自制”,亚里士多德把不能自制和自限制定在与“放纵”和“节制”相关的事情上(1149a21),如愤怒时表现出来的“不能自制”,虽然怒发冲冠,但还是在某种程度上屈从于理智,而不会完全顺从于欲望而失控。不能自制因此不是完全的不能自制。完全的不能自制属于品质上的不自制。在该节制的事情上陷入放纵,完全违背人的自愿选择和理性去做事,就是不自制;在涉及意志软弱的事情上,是不能自制。一个不能自制的人,或者做他知道不应当做的事情,或者不知道做他应当做的事情。

十五、灵魂(英文 soul, 德文 Seele)

灵魂是西方哲学和神学的核心概念之一,希腊文 *psychē*, 拉丁文为 *anima*, 基本含义都是生命的气息。在荷马那里,灵魂被描绘为单个人的生命或人的生命原理。灵魂居住在身体里面,是无形的生命主宰,持存到肉体的死亡。毕达哥拉斯学派认为灵魂不死并能转世。柏拉图继承和发展了该学说,认为不断转世投生的灵魂能够回忆前世获得的各种知识,由此灵魂也是人的认识能力的根源。他进一步将灵魂分为理性、激情和欲望三个部分,认为各部分处于不断的冲突中,理性只有控制好激情和欲望,才能实现整体的和谐状态。亚里士多德认为,灵魂是形式,躯体是质料;灵魂是现实,躯体是潜能,两者结合形成生命的现实性,因此不能分离。但他也认为存在着一种纯粹思辨的、永恒不朽的理性灵魂。新柏拉图主义者认为灵魂由太一所派生。基督教神学家认为灵魂具有永恒性、不朽性、非物质性和能动性,赋予躯体以生命,但和肉体只有偶然的关系。近代哲学从自我意识、思维能力、精神活动的角度解释灵魂,如笛卡尔强调思维和意识着的心灵实体与形体的物质实体并存的二元论,斯宾诺莎认为精神活动是自然界的属性,洛克认为心灵是一种理解能力。康德彻底批判了旧形而上学,否定经院哲学和理性心理学中的灵魂观,提出了以先验自我意识(统觉)为原则的主体性理论,将灵魂作为不可认识的本体理念,但作为实践理性的“公设”之一,其在道德神学上对解决至善的可能性问题具有实践意义。黑格尔将灵魂转换成为精神概念,主观精神作为灵魂的觉醒过程,从自然灵魂、感觉灵魂发展到意识活动。现代哲学受自然科学发展的影响,更多将灵魂理解为人的大脑机能、心理和思维的活动。

十六、性情、情感、激情(希 *pathos* 英 *emotion/feeling/passion*)

性情、情感和激情,是西方伦理学上几个词

义相近但有区别的重要概念,它们都属于主观的精神、心理和灵魂状态,源自古希腊文 *pathos* (情感、激情),其动词词源为 *paschein* (承受、遭受、受影响)。性情更多地是指称人格的精神气质,一种自然性与修养性浑然而成的品格样态。情感更多指称人的心理反映状态,对诸如喜爱、厌恶的人与事作出的情感反应,在伦理学上所谓道德情感(*moral feeling*),涉及从伦理原则和道德意识出发作出情感反应,诸如自愿、爱、憎、喜悦、愤怒、快乐、痛苦、同情、同感、反感、崇敬、轻蔑等等,都是典型的道德情感。激情则更多地是某种心理、性格和气质上的概念。关于性情、情感和激情在道德上的地位、作用及与理性的关系等论题,存在着巨大的对立和争论。理性主义伦理学者认为,理性是道德生活的中心和基础,情感作为人的心理反应属于自然倾向,在道德意识、道德立法和道德判断中具有扭曲理智、模糊认识的功能,因而是需要防止和清除的因素。自然化的情感只有受到理性支配、对法则具有敬重感,才是真正的道德情感,心理学的情感是“病理学”情感。而情感主义伦理学者认为,理性不能真正影响人的行动,情感才是道德动机和道德行动的根据。柏拉图将人的灵魂分为理性、情感(激情)和欲望三部分,情感帮助理性控制欲望,灵魂就具有德性;受欲望引诱而堕落为情欲,灵魂就变得邪恶。亚里士多德将情感定义为与快乐和痛苦相伴随的灵魂状态,情感和欲望都属于灵魂的非理性部分,情感不是德性,却能为有德之人的实践智慧所驾驭。以休谟、哈奇森、亚当斯密为代表的情感主义者认为,情感是道德态度和行为的根据。人感受到来自行动或心灵性质的快乐和痛苦,形成具有好恶、爱憎等倾向的道德情感,具有规定善恶的本质、作出道德判断的能力。哈奇森的“道德感”概念、休谟和斯密的“同情”概念就是这种道德情感。康德首次将心理学的情感从道德领域剔除出去,坚持

真正的道德情感即对普遍有效的道德法则的敬重感,从而令心灵直觉接受道德法则对主观准则的立法作用,产生自觉自愿践行道德义务的德性。

十七、温和 (希腊文 $\pi\rho\alpha\acute{o}\tau\eta\varsigma$, 英文 gentleness)

温和是亚里士多德伦理学中讨论的一个德目,属于一种伦理德性,与性情相关。《尼各马可伦理学》第四卷(1125b25-1126b10)把温和定义为怒气情绪的中庸状态,但亚里士多德也说,这种品质的中间状态如其极端状态一样没有合适的名称来指称,勉强可以用“温厚”来称呼其中庸状态,用“愤怒”指称其过度,用“麻木不仁”称呼其“不及”,因为“温和”之德属于怒气的中庸^[3]。具有温和品质的人就是以适当方式就适当的事情在持续适当的时间以适当的程度发怒的人。亚里士多德认为,温和之人听从理性安排,不受激情支配,是值得赞扬的。

十八、修身 / 修行 (askêsis)

修身 / 修行是缘起于斯多亚派的伦理学概念,在基督教的清修苦行中得到实践的道德范畴。一位古罗马的斯多亚派成员穆索尼乌斯·卢弗斯写过一篇《论修行》(Peri askêseôs)的论文,强调德性的习得包含两个方面:一是理论知识的学习,掌握关于伦理与德性的理论知识;二是关于伦理与德性的实践知识,这种知识必须通过训练才能得到它。训练不仅仅是像医生的实习和运动员的体操训练,而是过一种极为艰苦的苦行生活。这种苦修生活当然还可以更早地

溯源到最古老的毕达哥拉斯学派和在柏拉图学园的“哲学修行”,它体现的是古老的修身术和修身实践。随着基督教的兴起与传播,苦修在公元1-2世纪成为一种获得自身教化和蒙恩救赎的生活方式。公元4世纪后,修道院普遍出现在欧洲天主教世界,苦修变成了一种制度化的修行形式。在修道院的苦修生活中,教会神职人员完全地弃绝尘世、克禁肉欲、苦修德性,也被称之为“隐修”,其目的在于,通过追求属灵德性战胜世俗罪恶,从而更纯粹地接近上帝。主要修炼形式有:离群索居、独身禁欲、节衣缩食、斋戒、祷告、自省等。在现代伦理学中,康德在《伦理形而上学》的“德性论”中有一章“伦理的修身法”(ethischen Asketik)作为“德性的文化”(Kultur der Tugend),突出的是德性同自然冲动之间的斗争以顺从于道德性。在后现代的哲学家中,法国米歇尔·福科是这种修身伦理学的最主要的倡导者和研究者,他把斯多亚伦理学作为典型,上推至苏格拉底的“认识你自己”,发展出一整套“关心自身”的修身伦理。

参考文献:

- [1][英]阿伦·布洛克.西方人文主义传统[M].董乐山,译.北京:三联书店,1997:3.
- [2]伽达默尔.真理与方法:上卷[M].洪汉鼎,译.上海:上海译文出版社,2004:11.
- [3][古希腊]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].邓安庆,译注.北京:人民出版社,2010:152.

[责任编辑 杨 捷]