

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

## 亚里士多德美德伦理学思想述评 [On Aristotle's Thinking of Virtue Ethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	陈, 真
Publisher	江苏省社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-05 09:00:03
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/185677">http://hdl.handle.net/20.500.12424/185677</a>

# 陈真：亚里士多德美德伦理学思想述评

陈真

## 亚里士多德美德伦理学思想述评

陈真

南京师范大学哲学系

**内容提要** 本文试图对亚里士多德的美德伦理学重新进行解释和评价。笔者认为亚里士多德的美德伦理学至今依然是较为完备和系统的美德伦理学。他关于至善是一切实践理性思考的最终目的的思想，他关于美德或出自美德的德行构成至善或幸福的思想，他的美德“中道说”，他关于实践智慧的作用的思想，他关于一个行动是合乎美德的，仅当它源自行动者出于美德自身理由而选择的理想的思想，以及他关于美德教育的思想，今天依然是我们研究和发展美德伦理学的重要平台。

**关键词** 亚里士多德 美德伦理学 幸福 中庸之道

美德伦理学在伦理学研究中具有效果主义和义务论无法取代的价值和地位。本文试图对亚里士多德的美德伦理学重新进行解释和评价，希望对进一步研究美德伦理学有所裨益。笔者认为亚里士多德的美德伦理学至今依然是较为完备和系统的美德伦理学。如果我们去掉他的生物学的形而上学目的论的假设，他关于至善是一切实践理性思考的最终目的的思想，他关于美德或出自美德的德行构成至善或幸福的思想，他的美德“中道说”，他关于实践智慧的作用的思想，他关于一个行动是合乎美德的，仅当它源自行动者出于美德自身理由而选择的理想的思想，以及他关于美德教育的思想，今天依然是我们研究和发展美德伦理学的重要平台。[1]

### 一、亚里士多德的目的论

亚里士多德的伦理学是以类似生物学的形而上学的目的论为基础的。在他看来，自然界的每一个事物都有自己的目的或最后的原因，这个目的或原因也解释了它实际的活动，并提供了评价它的活动和发展的标准。橡实的目的是要长成橡树，后者成为它自然的目的。这个目的也构成了评价它活动和发展的标准：即它应该长成橡树，如果不能长成橡树，它一定就是有缺陷的。

人作为自然界的一个物种，按其本性也有其目的或最后的原因，这个目的也提供了评价人的活动和发展的标准。这个最终目的就是至善。[2] 人按其本性就是要实现和达到至善。一个人如果不能实现至善，那么他一定也是有缺陷的。至善这个目的决定人性中的哪些心理特征成为值得赞赏的美德，哪些成为值得鄙视的恶习。

达沃尔（Stephen Darwall）对亚里士多德的目的论提出了一种解释。按照这种解释，一个物种的“目的”包含两重含义：第一，对一个物种和它的目的的表述应该正确地描述了它在世界中真正位置和目的。对它和它的目的的表述应该符合世界的实际情况。第二，对它和它的目的的表征也规定了该物种应该怎样行动的标准。事实和价值同时体现在世界自身。[3]

在亚里士多德那里，我们是什么和我们应该是什么实际上是同一个问题。我们是什么的事实本身就决定了我们应该是什麼，就像一个东西是橡实的事实本身就决定了它应该长成橡树，而不应该是别的什么东西。一个人是人类的一个成员的事实本身就决定了他或她应该是什么，并且我们应该做的体现在我们的本质，我们作为人的目的当中。

但“是什么”和“应该是什么”并非是一个问题。“是什么”未必就“应该是什么”。比如，据说有些强奸犯的基因或内分泌异于常人。但即使这个说法是真的，我们似乎也无法得出这些强奸犯就“应该”是强奸犯。当代美德伦理学强调研究我们“应该是什么”的问题，这种研究预设了我们“是什么”并非是不可改变的。不管我们是什么，我们都应该思考我们究竟应该成为什麼。中国古代的荀子认为，尽管人之初，性本恶，但这种“是”，并不能决定我们“应该”是什么。我们“应该是什么”不同于我们“是什么”。

亚里士多德的目的论所代表的自然主义和上世纪初摩尔开始的反自然主义的思潮是相抵触的，和当代西方许多伦理学家坚持的事实判断和价值判断区别的立场也是格格不入的。亚里士多德认为人的行动目的根植于作为一个物种的人的本身，和人的主观愿望没有什么关系，或者说，人的愿望由人种的生物属性所决定。但现代西方伦理学家则认为“目的”是由人的欲望所决定的，而欲望是由人的自由意志，而非由人的生物属性所决定。当我们考虑认识问题时，我们的认识和科学的假说应该尽可能地代表或符合世界自身的情况。但当我们考虑行动（包括欲望、意向、计划、规范性命题）问题时，这个关系就颠倒过来，让世界符合我们的欲求，而不是相反。如果世界不能符合我们的欲求，那么，从我们的观点看，根据我们的意向，世界就没有像它应该的那样存在。比如，我们希望减少贫穷，如果这个世界的贫困现象不但没有减少，反而增加了，那么，这个世界就没有像它应该的那样存在。这种认识和行动的区别，本质上是事实和价值、实然和应然的区别。这种区别似乎是无法否认的。

达沃尔认为，十七世纪以后，亚里士多德的目的论已经没有什么追随者了。[4] 但也不能说亚里士多德的目的论在今天就完全没有市场。有的学者试图将伦理学建立在进化论和自然选择的生物学理论的基础上。按照这种理论，自然选择和进化能够确定物种的自然功能和目的，自然物种似乎有某种目的，通过进化以适应环境。人作为自然物种也是一样。这种理论的问题是：第一，混淆了生物对环境的缺少自由意志的适应和人具有自由意志的适应。第二，生物对环境的适应并非是一种有“目的”的活动。第三，在自然选择的过程中，生物有可能不能适应环境而遭到淘汰，进化未必是朝着对生物的生存有利的方向发展。

## 二、至善

亚里士多德认为伦理学和政治学的目的不是知识，而是行动。而所有的行动都是有目的的，这个目的就是某种善（1094a 1~3）。问题是，这些善是因为我们的追求而成为善，还是因为它们本身的善使我们去追求？亚里士多德显然认为是后者。我们对善的追求，对善的欲望是因为善的本身所引起的，我们的欲望反映了善，而不是制造了善。所有的事物都追求的那个最高的善就是至善（1094a 20~25）。所以，“至善”的第一个含义就是行动的最终目的。

和柏拉图不一样，亚里士多德认为善的意义是具体的，可描述的，而非抽象、单一的（1096a 25~30，1096b 23~25）。比如，医术中的善就是健康，战术中的善就是胜利。如果“至善”不是一种共性的善，那么它是什么呢？亚里士多德认为“至善”就是幸福或处于发展的颠峰状态。对他来说，人的行动的最终目的、至善和幸福都是可以互相替换的概念。非至善不能成为最终目的，非幸福不能成为至善。所以，不了解亚里士多德的幸福的含义就无法了解他至善的含义。

## 三、幸福

亚里士多德关于幸福有一个总的说法：幸福就是生活优裕，行为良好（1095a 19~20），也可以译为生活过得不错，做事非常成功。[5] 他认为每个人都应该寻求他自己的幸福。追求幸福似乎无可非议，但什么是幸福的生活，什么构成幸福生活，则是一个争论不休的议题。有的人认为快乐即幸福，有的认为荣耀即幸福，有的认为财富即幸福。

亚里士多德认为构成幸福生活的首要条件在于美德或优点，即幸福是合乎美德的灵魂的现实活动。作为合乎美德的生活，幸福也是内在的、难以剥夺的、自足的生活，其他的东西，比如快乐、荣耀和财富，都只是伴生的或外在的（1097a 31~1097b 7，1097b 20~21）。他认为合乎美德的活动是幸福生活的组成部分，而不是达成幸福生活的手段。只有财富、朋友、权势等才是达成幸福的手段。

为什么幸福的生活是合乎美德的生活呢？我们需要从美德一词的希腊文原义来理解。美德的希腊文原义是特长、功能之意。亚里士多德认为对所有具有功能或具有进行活动能力的事物来说，善或好等应然性就存在于功能之中。比如，演奏竖琴就有许多规范性的或评价性的标准。从事演奏竖琴的活动必须遵循这些标准。比如，用竖琴晾衣服就物非所用，这不是竖琴的功能所应包括的。善或好的评价就是根据这些标准，即根据是否完满地执行竖琴的功能所决定（1098a 8~15）。[6] 总之，如果一个事物有某个功能，它的幸福或善就在于它完满地履行了它的功能。

每个自然的事物都有某种功能和目的，人类也一样。人的功能就隐含在他们的目的之中。那么，人的功能或人的目的和其他自然物的目的有何不同？“人的功能就是灵魂遵从理性

或要求理性的活动”（1098a 7~8 据Terence Irwin的译文译出）。人的活动是一种包含理性要素的积极的生命活动。亚里士多德认为，如果一个事物的善存在于很好地执行了它的功能（做了它所应该做的事情），那么，“人的善最终将表现为灵魂遵从美德的活动，如果美德不只一种，则表现为[通过思考]遵从最好和最完全的美德的活动”（1098a 17~19）。我们的行动总是有某种理由的，遵从我们的理由，平衡我们的理由，遵从美德，平衡美德，人的善就表现在很好地执行了这些功能。因此，幸福生活就存在于合乎美德的生活之中。

亚里士多德认为幸福不等于快乐。只有“那最为平庸的人，才把幸福和快乐相等”（1095b 10~15）。他注意到快乐是幸福生活的结果或标志，但却不是幸福生活的组成部分。快乐伴随幸福生活而生，但不是幸福自身（1174b 34）。为什么快乐只是伴生的呢？乐趣不过是某种活动（如演奏乐器）的一部分，其前提是欣赏音乐，而能够欣赏音乐是一种优点或美德。有德者的“德”可以给他带来幸福并使之快乐（1099a 7~15）。

幸福也不等于荣耀和财富。因为幸福和善是某种内在的难以剥夺的东西，它存在于具有美德的人的自身，不依赖于任何其他的东西。而荣誉则是外在的，依赖于他人，即给予荣耀的人。他人的尊重本身并不具有自身价值。我们将荣誉只看成是我们自身价值的一种证据。我们更在乎我们所尊重的人的尊重，因为我们将他们的尊重看成是我们自身优点的证据。如果我们基于这样的理由而在乎他人的尊重，那么，他人的尊重就不具有自身的价值，具有自身价值的是我们自身的优点。（1095b 22~34）财富和权力也只有工具价值，也只是内在价值存在的证据。它们是外在的，而非我们所追求的善。

幸福虽然是某种内在的、难以剥夺的、自足的东西，但也需要外在的善来补充，如朋友、财富和权势。其中有些东西，如果缺少了就会损害人的尊荣，比如高贵出身、成群子女、英俊相貌等。子女亲友如果极其卑鄙，也会影响到人的幸福。如此，幸福似乎不是每个人都能有的。所以有人将幸福和幸运等同。（1099b 1~9）但亚里士多德又认为，“人们有充足理由主张，通过努力获得幸福比通过机遇更好。”（1099b 20~21）这些外在的东西只是我们达成幸福的工具。

亚里士多德还认为真正的幸福生活不是一时的幸福，而是注定终身如此的生活（1101a 17~18）。这样，综上所述，他似乎认为幸福的生活应该是合乎美德而且现实的生活，拥有充分的外在的善（荣耀和财富等），并且长久不衰。

亚里士多德将幸福生活和美德紧密联系在一起的思想，今天看来，也有非常重要的意义。它使得美德有可能成为人们自愿追求的对象。一个有德行的人不必是苦行僧，不必是让人欣赏但不愿效仿的对象。他关于外在的善对幸福（合乎美德的生活）形成的重要作用的思想涉及到幸福和美德形成的物质条件和环境。这些条件不必是出身高贵、子女成群、相貌英俊，但保持人最起码尊严的物质生活条件对幸福和美德的形成显然还是必要的。

亚里士多德幸福观的主要问题是：他所列出的幸福生活的三个条件似乎极难同时满足，按照这样的标准，几乎没有多少人会是幸福的。此外，这三个条件，特别是前二个条件有时似乎是自相矛盾、不可调和的。如果幸福是内在的、自足的、合乎美德的，那么它就是非机遇的，和外在条件无关，人人都可以获得。但如果幸福又依赖外部的条件，如财富和相貌，则幸福就取决于运气、机遇，并非人人都可以获得，这和他的许多说法又是相矛盾的。

#### 四、美德和中道

亚里士多德认为美德是一种品质状态，它反映了美德拥有者处理情感的某种方式或态度。所有的美德都是关于情感和行动的。怎样判断品质状态是美德还是恶习，取决于拥有这种品质的人对相应德情感的处理是否适度、恰到好处，用亚里士多德的话说，就是是否遵守中道。美德是寻找情感和行动既不过分又非不及的恰当中点之品质，过度或不及都是恶习。[7]各种具体的美德不过是在各种具体情形下选择中道的不同的表现形式。比如，节制就是关于快乐的中道，过度快乐就是放纵，完全禁欲则感觉迟钝，乐得恰到好处就是节制。慷慨大方是关于敛财和花费的中道，入不敷出且挥金如土是奢侈浪费，一毛不拔则是小气吝啬，敛财和花费上恰如其分才是值得称赞的美德。[8]

我们不能将亚里士多德的中道完全理解为算术中的中道，6是10和2之间的算术中道，“但这并不是相对于我们所必须采取的中道”（1106b 1~2）。因为中道因人因景而异。同一件事情对一个人可能过度，对另一个人则未必。吃一斤饭，对林黛玉是过度，但对鲁智深则未必。即使对同一个人不同情况下，吃多少是过，吃多少是欠，也都不一样。因此，中道

不是过度 and 不及之间绝对的数值的中点，而是两个极端之间恰当的点。

但为什么能够选择“中道”的品质是美德呢？因为只有选择中道的品质才能使其拥有者处于良好的状态和使其功能发挥充分（1106a 17~25），才能有助于拥有者幸福。我们的情感影响到我们的生活。如果我们作为一个自然物没有各种各样的自然欲望和本能渴求（即情感），如果我们对这些欲望的反应不会影响到我们生活的各个方面和我们的幸福，则对快乐等情感的节制就无所谓美德不美德。由于我们的情感影响到我们的幸福，因此，作为一个理性的生物，我们必须判断我们应该怎样对这些欲求做出反应：是自我放纵，无动于衷，还是恰到好处。

亚里士多德的中道说和儒家的中庸之道极为相似。这种中道说和许多西方哲学家所认同的追求利益或价值最大化的理性原则是大相径庭的，因为，按照中道说，贪得无厌和无动于衷都是恶习，刻意追求一切价值的最大化似乎就是属于过分或贪得无厌。中道原则有意无意为当代西方哲学所忽视，理论上和实践上造成了相当多的问题。在个人日常生活中，使一些个人，在国际事务中，使某些国家，离幸福越来越远。这似乎从反面证明了中道说的合理性。因此，我们应该重新认识中道说或中庸之道的价值。

## 五、美德和实践智慧[9]

怎样对我们的欲求做出恰如其分的反应不是一件轻而易举的事情。“采取这些情感只有在适当的时间，关于适当的对象，对于适当的人，怀有适当的目的，采取适当的方法，才是中道并且最好的”（1106b 20~23）。因此，怎样确定“中道”需要理性和实践智慧。亚里士多德说：“美德是一种[品质]状态，它存在于中道之中并决定相对于我们的中道，这个中道由理性所决定，也就是说，具有实践智慧的人按照这一理性来确定中道。”[10] 由于实际情况下对事情分寸的把握（对“中道”的把握）并无一定之规，它需要正确理性或实践智慧，而不是什么规则等。[11] 比如，面对危险，我们有自然本能的反应。而作为理性行动者我们必须反应恰当。过分，则成为懦夫。无动于衷，则成了疯子或没有感觉的人。恰到好处，则是勇敢。在恰当的时间，害怕恰当的事情，出于恰当的动机，采用恰当的方法，是理性所要求的。

实践智慧和哲学智慧不一样，后者可以是最精确的科学知识，也可以是最深奥的、对人没有什么实用价值的哲学思考。[12] 它和聪明也不一样，后者只是寻找实现目的的最佳手段的思考，但对目的本身是否高尚无能为力。[13] 实践智慧则既考虑实现目的的手段，也考虑目的本身的高尚。“实践智慧是一种心灵的性质，它所关心的是与人有关的公正、高尚和善。”[14] 它思考什么样的事情或行为是促进人的幸福的最佳手段。它是一种在具体情况下能够看出哪一个行动能够实现高尚目的的品质。具有实践智慧的人也必须是具有伦理美德的人，因为美德才能决定行动目的的高尚和正确（1144a 7~10）。

按照亚里士多德，美德即中道，中道由具有实践智慧的人根据理性所决定，而具有实践智慧的人就是具有美德的人。这似乎是一个恶性循环定义。达沃尔认为我们不能这样理解亚里士多德。很清楚，亚里士多德不认为我们的欲望（目的）决定至善，而是至善决定我们的目的。关于至善的事实决定什么是我们行动的中道，这和具有实践智慧的人如何瞄准这些个中道无关。相反，一个人是否具有实践智慧取决于他是否对准了这些中道之点。[15]

那么，怎样运用实践智慧来决定中道呢？亚里士多德认为要根据理性。由于高尚或恰当（或中道）是一种看不见摸不着的伦理属性，我们无法通过观察得到，无法成为像自然科学那样的知识。达沃尔由此推断，所谓理性是某种暗含于实践智慧人的知觉之中的某种普遍的规则，按照这个规则他才能判断什么是高尚，什么是中道，即使他本人也许并没有意识到。[16] 此外，实践智慧包含伦理学反思，即包含用理由来支持对中道的选择。亚里士多德认为人的功能是过一种积极的包含理性要素的生活。“包含理性要素”的意思是要有理性的思考，行动和情感要出自理由。比如，害怕不应是无缘无故的，应出自理由。害怕是对危险的反应，但只有当危险真的出现，才有害怕的理由。由于人的功能包括理性，纯理性的思考是人类最好的生活，最好的生活应该和最高的美德——理性一致。其他实用的美德是否存在或价值取决于是否有助于这样的生活。[17] 合乎美德的行动根植于一个人的美德或性格之中，这成为可能，

仅当他的行动出于某种理由。比如，节制是一种美德。真正有节制的活动是出自有节制的性格，出自一种根据理由行动的倾向，这种理由是他根据性格而行动的根据。如果一个人有节制的行动，比如有节制的进食不是出自于他自制的性格，而是出自他厌食或对厨师的怨恨，则他的行动表现的不是自制的美德，而是怨恨或饮食失序的恶习。这就是为什么亚里士多德强调理由在执行人的功能的活动中重要性的原因所在。理由是一个人的性格所决定的理由。亚里士多德认为一个有节制的人选择节制的行动是出自节制自身的理由（参见1105a 31~33）。他为什么这么认为？因为有节制美德的人认为节制是人的一种优点，一种自身就值得尊重和仿效的东西。

实践智慧运用潜藏于理性中的规则和寻找恰当的理由来决定行为的中道，它可以说是一种有别于一般命题知识的技能，也可以说是一种伦理学的知识和智慧。和数学、物理学不同，伦理学的知识和智慧源于生活和阅历。这就是为什么智者和长者的判断（达沃尔认为他们相当于理想道德行动者）能够成为判断对错的依据。伦理学知识包含了某种知觉，这种知觉除了哲学的反思或理性的直觉外，还源于成熟的生活经验和人的成长。比如，伦理学知识或智慧不可能表述为像功利主义之类的、独立于人们自己的伦理学发展的、任何人可以理解和运用的规则或原则。[18]

## 六、美德和正确行动

亚里士多德和密尔一样，都相信人本质上是社会或政治动物，他们的幸福是彼此相联系的，个人的繁荣和所有人的繁荣连在一起。[19]但问题是，他们的幸福也有可能相互冲突，他们中一部分人的幸福可能是以牺牲另一部分人的幸福为代价的。我们不得不面对这样的问题：我们应该怎样平衡我们和他人的幸福？亚里士多德强调个人的幸福是人的本质追求，但他并不认为一个没有公正美德的人能够得到幸福，而所谓公正就是平衡和他人的幸福。

伦理学利己主义者所遇到的问题是：在类似于“囚徒悖论”的情景中，不可能避免所谓集体行动的问题。而亚里士多德的学说似乎可以提供某种新的思路：一种出自人本性的共同目的的追求可以保证个人利益彼此和谐，从而避免所谓集体行动的问题。这个思路似乎是：一个真正的人在追求自己的幸福时本能上就会考虑他人的幸福。这是一个本体论的假设。[20]菲莉帕·傅特（Philippa Foot）似乎同意这样的假设。她认为对道德的理解和辩护也许最终依赖于人关心他人或种群的“善的意志”，而这种“善的意志”在她看来类似于狮子教其幼狮捕食的某种本能。[21]按照这样的本能，我们就可以避免造成对彼此不利的结果。从追求幸福是人的本能和没有美德的人不可能得到幸福的假设，我们可以得出，出自人的本能的行动或出自美德（性格）的行动就是合乎美德的行动，亦即正确的行动。按照亚里士多德的学说，我们从人是什么推出了人应该做什么。

一个有德行的行动必须来自有德的性格。一个德行的价值依赖于行动者的品格。一个人不可能学会德行而没有学会对高尚出于对高尚自身的爱。比如，如果一个人不能学会对公正自身的爱，如果他不能将公正内在化为他的内在欲望之一，他的行为就没有真正的值得他人尊重的价值。

这种根据美德来给正确行动下定义的理论能否取代功利主义或义务论成为指导人们行为的规范伦理学，是西方美德伦理学家正在争论不休的问题。持反对意见的伦理学家认为，对幸福的定义不可能脱离对行动效果的考虑，而对美德的定义又离不开幸福，因此，美德的定义不可能离开行动效果，美德伦理学不可能成为取代效果主义或义务论的规范伦理学，只能是其补充。但按照亚里士多德的看法，美德不仅仅是实现幸福的工具，美德本身就构成幸福的部分，以至于幸福要根据美德才能确定。而且，如达沃尔所说，亚里士多德的美德是选择中道的品质，而中道本身是客观的，它既不能通过效果主义来定义，也无法通过义务论来规定。所以，至少，亚里士多德的规范美德伦理学对行动正确性的规定不依赖于任何其他规范伦理学。至于是否能够解释任何行动的正确性以至于取代其他规范伦理学则是另外一个问题。

笔者认为亚里士多德理论的问题是：对幸福的追求未必是人的本性。将行动的正确性解释成为出自本能的对幸福的追求无法解释我们为什么还担心所谓“集体行动”的问题，我们为什么还

担心人类有可能无法避免核战争的悲剧。事实上，美德伦理学本身就预设了人性的不确定性和可塑性，如果没有这个前提，我们讨论应该具有什么样的心理结构，应该具有什么样的理想人格就没有什么意义了。

## 七、怎样获得美德？

苏格拉底认为凡真正知道善恶对错、具有善恶知识之人，必然行善，凡作恶者皆因无知（即缺少测度善恶的知识）[22]。在他看来，对于一个真正有善恶知识的理性的人来说，不能自制是不可能的。[23] 亚里斯多德则认为对一个有善恶知识的人来说，不能自制是可能的。知道善恶是一回事，但能否知善而行善，知恶而避恶，又是另一回事。[24] 所以，他在谈到理智、聪明和实践智慧等理智美德时，特别强调伦理美德在确定行动正确目标中的重要性，理智和聪明等不过是实现行动目的的手段而已。[25] 在笔者看来，这也正是培养美德的重要性所在。那么，怎样才能获得美德呢？

亚里士多德认为有两种美德：理智美德和伦理美德。前者大多可以通过教授的方式传授和学习，后者只是一种心理的习惯，无法通过教授的方式传授和学习，只能从实践中通过反复重复某一种美德的行动去获得该种美德。获得美德就像学习一门艺术或手艺，通过反复练习才能获得。要学会弹竖琴就必须反复练习弹竖琴。要想具有勇敢、公正、节制等美德，也需要从反复的勇敢行为、公正行为和节制行为中获得。[26]

美德是通过反复实践合乎美德的行动而获得的一种心理习惯。美德的反面是恶习。恶习也是一种心理习惯，也是从不断重复的恶行中获得的。要想获得美德就得先去掉恶习。怎样才能保证人们去恶习、获美德呢？亚里士多德似乎认为应该包括如下几方面的工作。

首先，要通过立法杜绝恶习，以确保良好习惯和良好社会风气的形成。他认为立法者的目的都是通过习惯（法律和风气）造就善良的公民，“一个好政体和一个坏政体的区别就在这里。一切美德，都从这里生成，并且通过这里毁灭”（1103b 6~9）。

其次，要培养人们对美德自身的热爱。而培养对美德自身的热爱，关键在于培养正确的苦乐观。亚里士多德认为，伦理美德和痛苦快乐有关。快乐有可能使我们做卑鄙的事情，痛苦可能使我们远离美德。勇士当危险来临时，处变不惊，保持快乐，懦夫则会痛苦不堪。因此，培养良好的苦乐的态度，即在做合乎美德的事情时感到乐趣，做卑鄙的事情时感到痛苦，就显得非常重要。一个理想的政体应该有利于其公民形成正确的苦乐的态度。[27] 只有这样，才能培养对高尚的热爱，才能培养真正的具有美好品德的公民。笔者认为培养公民起码的良心是形成正确的苦乐观和对美德自身热爱的基础。

最后，美德的培养来自榜样和仿效。美德不是一种你可以通过自己知道和发现的东西。这和学乐器的道理是一样的，你需要老师给你示范，做出样子。就美德而言，你需要有德行的人给你做出榜样。而且，美德在于选择中道，而选择中道需要智慧。这种智慧不是任何人都可以学习的一种公式。达沃尔在解释亚里士多德学说时说道：“伦理学中的理论反思预设美德作为一种背景。而我们获得美德只能通过仿效那些已经具有美德的人。”[28] 从另一个方面，要想杜绝或减少恶习的形成，有德之人的幸福生活将会是引导人们弃陋习、仿美德的重要典范。

亚里士多德的美德伦理学思想其实远比本文所介绍的要丰富。尤其是他关于许多具体美德的论述，应该成为应用美德伦理学进一步研究的内容。本文只是提出了亚里士多德美德伦理学的基本框架，尽管其中有许多值得商榷的观点和缺陷，但它却为我们今天进一步研究美德伦理学提供了极好的平台。

[1] 本文关于亚里斯多德美德伦理学的介绍主要依据英文版的Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans. W. D. Ross; revised by J. L. Ackrill and J. O. Urmson (Oxford: Oxford University Press, 1989), *The Nicomachean Ethics*, trans. Terence Irwin, 2<sup>nd</sup> edition, 和苗力田的中文译本《尼各马科伦理学》(中国人民大学出版社, 2003年12月, 单行本)。文中引用的页码对应于The Immanuel Bekker Berlin Academy edition of Aristotle's works (1831)中的标准页码。比如1095a 1代表希腊文原书中1095页左栏第一行。

[2] 参见*The Nicomachean Ethics*, 1094a 20~25。“至善”的译文据Terence Irwin的英文译文“the best good”。W. D. Ross的英文译文为“the chief good”(“首要的善”)。

[3] 参见Stephen Darwall, *Philosophical Ethics* (Colorado: Westview Press, 1998), 194~195。

[4] 同上, 195。

[5] 亚里士多德的“幸福”一词的希腊文是eudaimonia, 英文常常译为happiness(幸福)。但由于英文中的happiness常常和快乐有关, 比如, 密尔就将幸福理解为快乐, 而亚里士多德明确表示eudaimonia不等于快乐。故许多学者认为happiness并没有准确翻译亚里士多德原来的意思, 也有人将其译为flourishing(繁荣兴旺)或well-being(福祉)。但有一点是明确的, 亚里士多德的“幸福”概念和密尔的“幸福”概念是不一样的, 前者的概念具有某种客观性, 而且侧重个人幸福, 而后者和主体的主观状态有关, 指的是群体幸福。

[6] 据Ross和Irwin的英文译文, 该处所举的例子是竖琴, 但据苗力田的译文, 此处的例子是长笛。

[7] 参见*The Nicomachean Ethics*, Book II, chapter 1和chapter 6。

[8] 参见*The Nicomachean Ethics*, Book II, chapter 7。关于具体美德的讨论, 可参见Book III。

[9] 实践智慧的希腊原文为phronêsis(见Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (University of Notre Dame Press, 1984), 154), 笔者这里是根据Ross的英文译文practical wisdom译出, 其实也可以译为行动智慧或实用智慧。Irwin的英文译文为prudence。苗力田的中文译文为明智。亚里士多德的prudence和当代西方哲学家所讲的prudence不完全相同, 后者常指“自利理性”, 即一个行动是合乎理性的, 当且仅当, 它是符合行动者个人利益的。前者的思想参见*The Nicomachean Ethics*, 1140a 25~32, 和Book VI的有关章节。

[10] *The Nicomachean Ethics*, 1107a 1~2, 主要根据Irwin的英文译文, 并参照Ross的译文译出。

[11] 参见1138b 20~25。Ross将该处的有关短语译为correct rule(正确规则), 麦金太尔认为是他的误译, 因为对实际情况下怎样行动的分寸的把握没有现成的公式可套(参见MacIntyre, *After Virtue*, 152~153)。

[12] 参见*The Nicomachean Ethics*, Book VI, chapter 7。

[13] 参见*The Nicomachean Ethics*, Book VI, chapter 12。

[14] 1143b 21~25, 据Ross英文译文译出。

[15] 见Darwall, *Philosophical Ethics*, 212~213。

[16] 同上, 213~214。麦金太尔肯定反对达沃尔的这种看法。见*After Virtue*, 152~153。

[17] 参见*The Nicomachean Ethics*, Book X, Chapter 7以后的章节。

[18] 参见*The Nicomachean Ethics*, Book VI。

[19] 参见*The Nicomachean Ethics*, 1097b 10~15。

[20] 参见Darwall, *Philosophical Ethics*, 196~197。

[21] 参见Philippa Foot, “Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?” *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 15 (Spring 1995): 7~8。

[22] 见Plato, *The Protagoras*, 357d~e。

[23] “不能自制”的希腊文为akrasia, 英文常常译为lack of self-control, incontinence, the weakness of will。苗力田将其译为“不自制”（见《尼各马科伦理学》，第七卷）。“不能自制”这里指的是“不能自我控制”，“失控”等义。

[24] 主要参见*The Nicomachean Ethics*, Book VII, chapters 1~3。关于亚里士多德是否真的反对苏格拉底的想法，是否真的认为不能自制是可能的，在西方研究亚里士多德的学者中是有分歧的，赞成和反对的意见都有。笔者取一般人都认同的看法，即亚里士多德认为不能自制是可能的。

[25] 参见*The Nicomachean Ethics*, Book VI, 1144a 7~8和1144a 25~32。

[26] 参见*The Nicomachean Ethics*, Book II, chapter 1。Irwin将“理智美德”和“伦理美德”译为“思想美德”和“品质美德”。

[27] 参见*The Nicomachean Ethics*, Book II, chapters 1 & 3。

[28] Darwall, *Philosophical Ethics*, 207。

（本文发表在《江海学刊》2005年第6期。）

作者电子信箱: chenzhen@njnu.edu.cn

/