

中山大学实践哲学研究中心

工作简报

第九期

二零一二年九月编印

目 录

• 学术活动 •

“逸仙实践哲学研习会”第七期纪要.....1

附：研习会发言文稿

功能论证与古典德性伦理学的嬗变 马万东.....9

• 简讯 •

徐长福教授受聘为珠江学者特聘教授.....23

徐长福教授论文被 *International Political Science Abstracts*

杂志转载.....24

本期责任编辑 龙霞 宋扬

• 学术活动 •

“逸仙实践哲学研习会”第七期纪要

时间：2012 年 7 月 6 日

地点：文科楼八楼马哲所会议室

主题：功能论证与古典德性伦理学的嬗变

主讲人：马万东（南方医科大学）

主持人：郝亿春（中山大学）

其他与会人员：徐长福、马天俊、郭忠华、萧净宇、杨玉昌、谭群玉、林进平、林育川、邓伟生、程金生、吴育林、龙霞等学者，以及 10 多位博、硕士研究生和本科生。

记录：覃万历

中山大学实践哲学研究中心的“逸仙实践哲学研习会”第七期于 2012 年 7 月 6 日上午在中山大学文科楼马克思主义哲学与中国现代化研究所会议室举行。本期研习会主题为“功能论证与古典德性伦理学的嬗变”。主讲人为南方医科大学马万东博士。中山大学郝亿春副教授主持了本次活动。

马万东首先从解题开始，就“功能论证是什么”做出说明。亚里士多德在《尼各马可伦理学》第一卷关于功能论证有一段经典表述（1097b22-33），西方学者进一步把其不同著作中的相近论述以三段论的形式整理出来，名之为功能论证。功能论证一方面直接关系到德性伦理学能否成立的问题，地位重要，另一方面其严密性却备受质疑，学者们尚未能给出一个足够充分的辩护方案。因此，功能论证构成了德性伦理学的一个内部张力。功能论证的实质或核心命题是“功能的发挥或实现即是德性”，也就是 *ergon* 和 *arete* 的关联问题，简称 e-a 关联，但是，e-a 关联何以可能却缺少正面的回答，因此，首先要回答的问题就是 *ergon* 和 *arete* 如何关联起来。

接下来马万东表明了自己的观点，认为功能论证是值得辩护的，也是足够严密的，可以支撑起德性伦理学。同时，他认为功能论证有其演变过程，这样一种

演变过程又导致了整个古典德性伦理学理论形态的嬗变。因此，报告的主体内容可以分为三个部分：第一部分是 e-a 关联的实质及其一般化；第二部分为从 e-a 关联到 e-a 模式；第三部分是从 e-a 模式到 t-e 模式。

在主体部分，马万东首先通过语词分析认为，*ergon* 是从使用价值的角度进行的异类相分，而 *arete* 则是就同一使用价值进行的同类相较，因此，从 *ergon* 到 *arete* 其实是制作活动中优中选优的选材程序。只要 e-a 关联还保留着制作本性，那么它就是特殊的，可是苏格拉底将其置于“what is it”的句式中以追追问，就将其一般化、名词化了，从而遮蔽了它的比较性、评价性的特质。苏格拉底还进一步从 e-a 关联中阐释出了伦理—政治含义，也就是把个体的德性教化和城邦的平等选拔结合起来，开创了重能力、去世袭的人才选拔机制。

在柏拉图那里，e-a 关联则变成了 e-a 模式，其实是将 e-a 关联变为可操作的推程式。其中包含了两个基本的推导原则：其一，从任一德性出发，一定可以找到相应的功能；其二，如果一事物的功能是特定的，则其德性也必然是特定的。从第一条原则出发，就导致了灵魂三分以及对正义问题的新理解，正义就变成了联合功能（不管是灵魂还是城邦）的德性。从第二条原则出发，就引出了情感教育、知行分离等问题。同时，也开启了从苏格拉底—柏拉图过渡到亚里士多德的理论路径。

马万东在第三部分着重谈了从 e-a 模式到 t-e 模式（即目的和实现）的转化。古典德性伦理学也就从苏格拉底—柏拉图的理智主义的路向逐渐转到了亚里士多德幸福主义或行动主义的路向。在亚里士多德那里功能（*ergon*）变成了目的（*telos*），这是因为在挑选或选择活动中包含着两个序列：一个是物的序列，另一个是人的活动的序列，这是一个活动的两面，就人而言是目的，就物而言是功能。从物的序列来说，功能的发挥就是德性（e-a）；从人的活动序列来说，物的功能的发挥其实是人的目的的实现（*telos-energeia*）。因此，到了亚里士多德，e-a 模式就从物的序列转换到了人的活动序列，也就是从 e-a 模式转到了 t-e 模式。这一模式不仅说明了人的活动的一般模式，也化解了幸福问题中涵盖论和理智论的对立。上述三种转换就是古典德性伦理学的嬗变过程。

郝亿春副教授对报告做了点评。他认为报告有两个特点：一是从内容上看，报告人把整个古希腊的，特别是从苏格拉底到亚里士多德的德性论的变化，通过

功能论证给出了一个实质性的说明；二是从形式上看，整个报告用词朴实，深入浅出。接着郝亿春针对报告提出了六点商榷意见：第一，柏拉图如何将德性与功能关联起来，文本依据何在？第二，“disposition”在希腊文中，它的基本含义不是排列，而是表状况、状态、倾向等，报告人从功能的视角将它翻译成排列以论证自己的观点，是否存在一定的问题？第三，从功能到德性的转化就在于其中有一个目的，这个目的既可以是外在的也可以是内在的，而亚里士多德总是强调所有德性活动的内在目的，认为目的是在自身之中的，因此，亚里士多德其实是把物的、技艺的 e-a 模式上升或比附到属人的 e-a 模式，这如何与报告中解释相协调？第四，亚里士多德在《大伦理学》第一卷就清楚的点明苏格拉底讲德性即知识，是把德性知识化，所以他忽略了习俗、情感等，只有知没有行了，也就不能说是知行合一了。亚里士多德则引进了明智一词，强调明智与德性的合一，这样也就达到了知行合一的状态。所以在知行问题上，报告人的理解并不符合亚里士多德自己的理解。第五，报告人是如何对苏格拉底和柏拉图进行区分的？第六，通过功能论证如何解释涵盖论和理智论之间的张力？

针对第一个问题，马万东认为，这个问题更多的不是在文本中找依据，而在于对问题的整体把握。传统观点在回答灵魂三分和城邦三分的问题时，往往通过外在的类比来回应，而这是不能让人满意的，因此，他试图给出了一种新的推理解释模式。对于第二个问题，马万东回应到他所使用的中译出自徐开来译本，同时参照了英文本，因此，问题应该不大。如果依照评论人的意见改译为“状态、倾向”等，就会导致“德性就是一种状态”的结论，德性就会依旧处于说不清楚的状态，对于思想没有助益。关于第三个意见，马万东认为这里其实有一个视角上的差异，评论人的视角是把技艺的模式应用到德性论上，这其实是一种传统的技艺之喻，而报告人则试图将技艺化归 t-e 模式，因为技艺作为一种活动，同样不能逃脱目的一实现的解释模式。因此，如果从人的行动的基本模式来看，德性和技艺的区分其实并没有那么泾渭分明。

郝亿春再次提问：如果这样理解的话，那么技艺活动和实践活动、政治伦理活动的本质性区别在哪里？马万东表示，这种区分需要引入一个所谓的自足状态。亚里士多德阐释德性和幸福问题时，总是谈自足的生活，因为只有生活自足了，“目的和实现”这样一个完整的行动模式才能呈现出来。一个人的行动的目的

的实现出来之后，才是一个完整的东西。德性之所以比技艺价值层级高就在于它本身是一个自足的活动，它的目的就在自身当中，自己完成自己，但技艺的目的却非如此。

马万东继续回应第四点商榷意见，他首先承认自己可能并没有严格的运用这些概念。但从另一方面来说，知识和德性本来就是知识和行动的关系。在苏格拉底、柏拉图那里，行动就是一种挑选活动，而在挑选活动中，就一定是知好选好。这样，德性就是做得好，而做一定是具体的做。到了亚里士多德，就产生了这样一个问题：我们怎样才能发出一个德性的行动？而在亚氏看来，一个行动发出的直接动因是欲望，只有当养成良好习惯，逻各斯又加入到行动中之后，我们才能达到真正的德性。所以，说亚里士多德是知性分离的原因就在于，他在知和行之间加入了一个欲望的层面。对于第五个问题，马万东依据学界的主流观点，把早期的对话看作是苏格拉底本人的，而把中期的《理想国》看作是柏拉图本人的。至于第六个问题，马万东指出，涵盖论说的是把人的整个灵魂看作是植物的、动物的、理性的三者的合一，幸福对于人来说，幸福的实现一定是涵盖论的。但是，到了《尼各马可伦理学》的第十卷，追问的则是对人的幸福真正起作用的，或者说使人成为人的其实是人的灵魂减去动物性灵魂再减去植物性灵魂之“差”，也就是理性。

马天俊教授就整个报告提出了两点看法。首先，他认为报告人以功能和德性、目的和实现这样的框架来梳理苏格拉底、柏拉图、亚里士多德的德性论是具有启发性的。其次，他认为报告中，无论是讲功能，还是讲德性，它们原本都是关联性的或者说是关系性的。我们说一个东西有功能，只是当它相关于另外一个东西的时候，它才有所谓的功能。德性也是如此，它是关联的，不是独立的。但问题在于，我们如何指出关联者，在这个意义上，如果我们能把那些在理论中，真正涉及到的关联者指出来的话，那么将会在理解古代思想遗产甚至是思考我们现代人的问题上，带来非常大的变化。

郭忠华教授针对报告内容指出，在政治学里面也谈德性，但它是面对着人与社会的关联来探讨的，而这个报告主要是从哲学的角度来看这个问题的。因此，他提出了两个问题：第一，我们讲功能的时候，所面对的是一个客观的物的世界，但是我们讲德性的时候，这里面体现出的是我们主观世界的问题，那么如何将二

者打通？第二，关于德性这个概念，它到底是什么？

马万东认为，谈德性的时候，我们关注更多的是规范的层面或是应用的层面。但他主要处理的问题是思考德性的思维方式的转变过程，以及与之相应的德性论的面貌变化，而没有具体涉及到规范的层面或者是应用的层面。他的报告实际上是一个思想史的阐释。

邓伟生博士针对报告的内容指出，报告人在一开始就说自己的工作是要解决德性伦理学中的理论张力，但这个工作在报告中并没有很明显的体现出来。同时，他认为在亚里士多德那里，是一种目的论的世界观，而德性伦理学的功能论证到了现代则放弃了这种目的论的世界观，因此，也就没有什么东西在我们之上是使用者了，那么，人在这个世界上活着还有什么用处？

马万东认为，假如他的论证是成立的话，那么这个张力的问题就解决了。功能论证是足够严密的，这种严密不是说它三段论的形式比较好，而是说它揭示出来了人的行动的模式，而且这套模式可以应用到任何具体的行动之中。所以，重建功能论证就可以解决张力问题。对于第二个问题，马万东认为，在亚里士多德那里，人是一种内在的目的，而目的是不断分化出来的。人的世界由于人的活动逐渐变成一个独立的、自足的世界，不需要一个神或一个更大的目的来解释。

吴育林教授提示我们应该要区分两种功能：一者是事物本身的功能；再者是满足主体需要的功能。

马万东表示，在他的报告中，功能实际上只有一种，就是从相对于人的使用价值的角度来看的。功能虽然是多种多样的，但它始终是与人的生活相关联的。这种关联是按照价值或重要性来排序的，功能也是一样。

针对马万东的报告，徐长福教授在如何处理文本和解释之间的张力问题上，表示要更尊重文本，一旦文本和解释之间出现张力，则要基于可靠的文本上的依据再重新做出解释。同时，在对功能论证的理解上，徐长福认为，如果仅从关系的角度，从对人的用处的角度去看的话，就可能强化了前面那个张力，因为在亚里士多德那里是一个目的论的世界，telos 不是我们主观的目的世界，它的本义是客观的、本身的目的，跟我们人对它是否有什么目的、用处，没有什么关系。它是一个从无机的世界到有机世界，一直到神的领域的等级的目的论世界观。最后到了神的地方，它是一个纯形式，这才是古代人的世界，它是万物在这样一

个神造世界的秩序安排中间，组成一个目的的秩序，而不是一个主客二分的世界。主客的二分是近代的思路。

郝亿春针对之前的问题，补充认为把 ergon 翻译成功能则主观性的方面太强了，而把它翻译成机能可能会更好。功能直接对应的就是功用，而机能更多的是出于自然。一方面是出于它自己的本性的东西，另一方面，它可以是在关系中体现出的作用。如果上升到人的层面，把 ergon 翻译成机能就更合适。

徐长福又提出了两点看法：一是指出关于亚里士多德的四因说中的目的因是内在于事物本身的，也就构成事物的程式，而不是相对于事物而言的。二是认为报告人应该要限定这个模式的用处，不能说这个模式可以解释任何一个行动。而是要把诠释模式的意思限定的小一些，可能会更贴切。

龙霞博士针对报告内容指出，报告人在谈德性伦理学的时候，认为我们可以抛开自然的理论，成就一个独立自主，具有内在目的的人的世界，但以她的理解，德性伦理学的建立必须依托一个整全的宇宙论视野。这样，德性也才能关联到对完满目的的追求。如果这个前提成立，那么抛开自然目的论的话，我们怎么可能建立一种对具有负载着人文目的追求的德性伦理学？

马万东认为，这个问题其实表明了一种前提上的差异，就是关系到我们为什么会有目的的问题。目的和人有关系，因为一个没有用的东西是不可能进入到我们的视野之中，我们也不可能意识到它。这是一个基本前提上的差异。

马天俊针对徐长福提到的文本与解释之间的张力问题，指出诠释这种东西至少有一种可能性，就是批判性的诠释。在批判性的诠释中，文本是要尊重，但不能无限的尊重，如果这样，也就谈不上诠释了。诠释本身内在的就是批判性的，而哲学思想恰恰就是由这种批判性的诠释构成的。

华南师范大学林进平教授针对报告内容提出两个问题：一是关于 disposition，他一般把它理解为性状，是从外在自然到内在自然的转化。而报告人则认为它是排列，也就意味着其中有一种目的，但这种目的并非想象的那么简单，它是按一定的标准进行排列的，但这个排列的标准又具有很大的相对性，更关键的是这种解释能否进入古希腊人的世界？二是，这个报告的主题是功能论证与古典德性伦理学，但这二者之间的张力并没有展开，论证也过于牵强，特别是文献的支撑这一方面，比如从功能联合体来解释正义的问题。有西方学者认为，

正义就在于合乎自然。古希腊早期是探讨外在的自然，后来才探讨内在的自然，它有这样一个转化，而色拉叙马霍斯认为“正义就是强者的利益”，如果把前者运用到后者是否能解释的通？

马万东表示，报告中也确实有一些薄弱的环节，但就正义问题而言，从古希腊开始 *physis* 和 *nomos* 之间的对立就出现了，尤其是在智者那里，P-N 对立是最为明显的。可是，从苏格拉底开始 *physis* 就逐渐退出了，原因就在于他转换了自己的理论眼光，用 *arete* 取代了 *physis*，也就是用德性论的模式或者说功能关联来解释正义问题，而不再停留于 P-N 对立的解释了。

广东警官学院程金生教授根据报告的内容谈了一下自己的感受。在他看来，一般认为在亚里士多德目的论的世界观当中，人只是一个天命的执行者，人的命运就是自然给定的，但实际上并不是这样，在亚里士多德那里，人也是要有作为的。虽然人是实现自然给予我们的这一命运，但我们仍能够做到最好，实现自身的价值。而这个报告，恰好把人的可作为的一面展示了出来。

杨玉昌副教授接着追问道，报告人是想要说明功能论证是严密的，以解决开始提出的功能论证的基石性地位与它的严密性的不对称这一问题。但这一问题在报告中并没有得到切实的解决。同时，他认为在目的论的背后实际上有一个对人的理解。比如在智者与苏格拉底的辩论中，智者的活动是把目的局限在个别性、特殊性当中，而苏格拉底则把它变成了一般性的问题。苏格拉底目的论与智者相比，不同之处就是加入了一个一般性的东西。所以苏格拉底以及柏拉图、亚里士多德，他们都在走向了有神论，就是说一定要达到一个最终的目的即神，这就改变了原来的理解，把目的论引进来就走向了一个非人化的，神的世界。

马万东认为，对目的论的解读，无论从柏拉图还是从亚里士多德介入，既有神的角度也有人的角度。这种神人关系，在古希腊社会是一个比较复杂的问题，这一点虽然他也注意到了，但仍需要更多的思考。其次就是关于张力的问题，马万东指出，西方学者一方面认为功能论证很重要，另一方面又认为它比较粗糙。但意识到这个问题之后，西方学者并没有认真的去解决或者说解决的方式也是不成功的。而他所做的工作就是要重建功能论证，但能否成功还有待进一步考察。

一位中山大学学生针对报告内容指出，报告人说德性是一种行为方式，这种行为方式是基于一种人类学的角度的异类区分；最后报告人又提到，德性就是一

种关于好坏优劣的行动方式。但亚里士多德虽然说过德性有高低的不同，但他针对的不是同一类型，而针对的是不同类型。

马万东认为，德性问题在亚里士多德那里就是“做得好”，可是做不能是一个统一性的做，它是具体的、特定的做。亚里士多德也是始终坚持这一点。而且，做一定涉及到评价的问题。同一个事情，如同样是作战，就有高低之分，这也是与一定的特殊语境相关联的。

萧净宇认为，这个报告给她的感觉就是从积极的方面来探讨德性理论以及功能问题。那么，我们是否可以从否定的或消极的角度来看待所谓的德性和功能问题，比如说在对待伪利他主义的问题上，我们能否从古典德性伦理学的角度来批判这种伪利他主义？

马万东认为，对于这个问题，在古典德性伦理学的内部就有所阐发，比如，在柏拉图后期的《法律篇》中谈波斯的那些富二代、官二代的时候，以及亚里士多德在探讨意志薄弱问题的时候，实际上都是在讨论“恶”或“缺德”的问题。

在最后的总结发言中，郝亿春向报告人以及参加讨论会的全体同仁表示感谢！

说明：本纪要根据录音整理，未经发言者核对，仅供参考。

附：研习会发言文稿

功能论证与古典德性伦理学的嬗变

马万东

内容提要：德性伦理学在最近 50 年获得复兴和承认，但是其内部却蕴含巨大理论张力，即功能论证的基石性地位和论证本身的严密性并不对称，因此有必要重建功能论证。本文认为功能论证其实源于制作活动中优中选优的选材程序，经过苏格拉底—柏拉图和亚里士多德的大力开发，古典德性伦理学也呈现出从 e-a 关联到 e-a 模式，再到 t-e 模式的形塑和嬗变过程。更为重要的是，功能论证不是细枝末节的技术性问题，而是关系到如何理解人类行动本性的大问题，因此是内在于实践哲学的根本性问题。

关键词：功能论证 德性伦理学 功能—德性 目的—实现

从 1958 年安斯康姆女士发表的《现代道德哲学》一文算起，德性伦理学在最近几十年得到了令人瞩目的复兴和承认，但是，在其内部却有一种令人焦虑不安的不稳定因素，那就是学者们一方面认为功能论证对于德性伦理学不可或缺，另一方面又认为功能论证粗疏随意、难当重任，这样一种理论困境一直未能得到足够的重视和有效的解决。功能论证其实是德性伦理学的一块基石，摇动这块基石，德性伦理学就变得十分可疑，科斯嘉（Christine M. Korsgaard）就认为不理解功能论证，就不能理解亚里士多德德性论的关键，就不知道如何阅读《尼各马可伦理学》，也无法探求亚里士多德试图展示给我们的德性的真相。¹

一谈到功能论证，学者们往往习惯于从亚里士多德开始说起。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中如是开启了功能论证：“不过，说最高善就是幸福似乎是老生常谈。我们还需要更清楚地说出它是什么。如果我们先弄清楚人的功能，这一点就会明了。对一个吹笛手、一个木匠或任何一个匠师，总而言之，对任何一个有某种功能或行动的人来说，他们的善就在于那种功能的完善。同样，如果人

¹ 参见 Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: essays on practical reason and moral psychology*, Oxford University Press, 2008, p. 134。

有一种功能，他的善就在于那种功能的完善。那么，我们能否认为，木匠、鞋匠有某种功能或活动，而人却没有？是生来就功能缺乏么？或者，我们是否更应当认为，正如眼、手、足和身体的各部分都有一种功能一样，人也同样有一种不同于身体每一部分功能的某种功能？”²（1097b22-33）亚里士多德还有不少相关表述散见于不同著作，但这不足以成为其功能论证零散不系统的论据，而可能恰恰表明功能论证之用途广泛。学者们用三段论的形式对这些表述加以整理，从而构成功能论证的形式化表达。余纪元将其概括为：(1)任何事物都有一个功能，人也有自己的功能；(2)一物的功能是那物所特有的；(3)人的特有功能是灵魂的理性活动；(4)一事物的好取决于它的功能，这就意味着一个好的 X 等于把其功能实施得好的 X；(5)将功能实施得好即意味着该事物表现了或达到了其优秀状态，这种优秀状态就是该事物的德性；(6)结论：人类善或幸福是理性灵魂体现德性的活动。³功能论证的核心论点，如果一言以蔽之就是“功能（*ergon*）的发挥或实现即德性（*arete*）”，功能与德性之间的关联（可以简称为 e-a 关联）是功能论证最令人费解之处。科斯嘉也明确认为，面对各种质疑和批评，对功能论证进行辩护的关键就是要阐明功能与德性是如何关联起来的，她本人虽然就相关问题做了细致地辨析，但是其结果并不理想。⁴究其原因，一方面在于过于形式化的功能论证遮蔽了功能与德性相关联的特定语境，另一方面则在于对苏格拉底—柏拉图的功能论证思想的严重忽视。因此，本文试图从 e-a 关联入手，重建苏格拉底—柏拉图的功能论证，并在此基础上阐明古典德性伦理学从苏格拉底—柏拉图的理智主义到亚里士多德行动主义的嬗变过程。

² 参见 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, second edition, translated by Terence Irwin, Hackett Publishing Company, 1999, p. 8。《尼各马可伦理学》中译本中的廖申白译本将 function 译为“活动”，因此无法从中体会到功能论证问题。

³ 参见余纪元：《亚里士多德伦理学》，中国人民大学出版社，2011年版，第50页。更为多样化的表述可参见 C. D. C. Reeve, *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, 1995, pp.128-38; Gavin Lawrence, “Is Aristotle's function argument fallacious?”, in *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*, Philosophical Studies Series 117, edited by G. Anagnostopoulos, Springer, 2011, pp. 335-65。

⁴ Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: essays on practical reason and moral psychology*, Oxford University Press, 2008, pp.151-73。

一、e-a 关联：从个别到一般

苏格拉底虽然是古希腊自觉研究伦理问题的第一人，但是 e-a 关联却不是他的首创，而是产生于古希腊社会而为他所继承的一种固有关联。从词源学的角度来看，*arete* 一词在《荷马史诗》中已经出现，其原义是指任何事物的特长、用处和功能，《希英大辞典》将其解释为 *goodness, excellence of any kind*。在古希腊诗人的韵文中，土地有土地的 *arete*，喷泉有喷泉的 *arete*；修昔底德在讲到伯罗奔尼撒半岛和贴撒利、玻俄提亚等地的土地肥力时，称之为土壤的 *arete*，阿提卡土地贫瘠就说是缺少土壤的 *arete*。显然，*arete* 在其原初语境中就是一个价值判断词，用来标识一事物的优秀、卓越、好，大概词语匮乏因而没有 *arete* 的反义词，只好用 *arete* 的缺失来标识一事物的低劣、无用、坏。价值判断词有一个显著的特点，即一定是关系性、比较性的，如大小、高低、优劣、善恶等等，其实名词归根结底也是关系性、比较性的，用来标识事物之间的差异，如草木、鸟兽、日月、江湖等等。名词往往有其实指，而价值判断词却没有实指，而只是用来表示两事物相比较所得之“差”，最常见的就是好坏优劣，其实是用来表明一种比较特殊的差异。价值判断词一般不会脱离比较性的具体语境，因此小孩子也能进行简单的价值判断，从中我们可以体会到 *arete* 作为价值判断词，其实并没有什么神秘的地方，就是表示同类相比的优胜、好而已。

至于 *ergon* 一词，也只有置于具体的语境之中才能得到索解。我们使用功能一词，一般会区分桌子的功能、椅子的功能、牙齿的功能等等，但不太会区分所谓木椅的功能、沙发椅的功能、长椅的功能等等。因此，功能（*ergon*）一词实际上意味着从使用价值的角度去进行异类区分，比如木质轻因而适于造舟；石质硬因而适宜修筑防御工事；马儿善走因此适宜冲锋、追击等等。这种从使用价值出发区分出来的功能并不是唯一的，阿拉伯马被用来比赛或冲锋，因此速度是马的功能；而新疆伊犁马是用来负重运输的，耐力才是马的功能，这就好像短跑运动员和举重运动员的区分一样，“功能”（能力）要视“用途”（专业）而定，不能定于一尊。

这样，*ergon* 作为表示异类相分的词语（木有木用、石有石用），主要是从制

作者的角度来说的（有用性已经预先设定），因此 *ergon* 表明了人对自然事物的开发和挑选，无用或者有害都不能纳入词义；而 *arete* 则表示就同一功能同类相较之“优”，实际上是就同一使用价值在同类之间再次比较和挑选。因此，从 *ergon* 到 *arete* 其实是表明一个优中选优，不断提升价值品质的连续过程，e-a 关联其实来自于制作活动中的选材程序。正因为 *ergon* 带着天然的制作本性，因此苏格拉底在探讨 *arete* 问题时，大量使用了技艺之喻。应该看到，技艺之喻不是一种外在的类比，而是一种词义上的内在相关。

通过上面的论述，我们初步弄清了 e-a 关联的来源，只要还保留着 e-a 关联的制作本性，e-a 关联就一定是个别的、特殊的。但是，这一传统的 e-a 关联却在苏格拉底的手中一般化了。苏格拉底的看家本领是下定义，也就是不管什么问题，都要置于“*what is it*”句式加以追问。按照 *arete* 的原义，不过就是表同类相比的“好”而已。智者专注于同类相比尤其是人事竞争中的胜出，因此还是相对主义的、情境主义的；而苏格拉底则追问“人的好”，而且以“好是什么？”的方式进行追问。这个问题又区分为两个层次：一个是属词的层次，即追问“勇敢是什么？”、“正义是什么？”等问题，这是同类相比（或者在作战方面，或者在接人待物方面）的“好”，表示具体做什么做得好；⁵另一个是一般性地追问“好是什么？”，这就把“好”从同类相比的具体语境中剥离出来，表示一般性而非特定地做得好，这是种词层次的“好”。种词层次的“好”比属词层次的“好”实体化程度更高一些。

“好”（*arete*）只有实体化之后，德性（*virtue*）的涵义才出来⁶，才能予以一般性地探讨。就常识层面来说，趋“好”避“坏”乃是人的必然选择，两个苹果选一个，人们当然选好苹果；两间办公室挑一间，你当然挑好的那一间；两种人生让你过，你当然要过好人生。这也是苏格拉底的基本理论前提，不过他发现，人生不像苹果、房间那么容易辨别好坏，许多人把自己的人生搞成悲剧或一塌糊

⁵ 西方学者在阐发亚里士多德的幸福（*eudaimonia*）一词时，往往区分为“活得好”和“做得好”，并认为亚里士多德的这一想法令人费解。实际上，“做得好而幸福”这是从苏格拉底开始的，只是在他那里做得好就是选得好，亚里士多德则扩大了做得好的范围，并认为还需要外在善的共同作用，人生才幸福，也就是活得好。具体内容可参见余纪元：《亚里士多德伦理学》，中国人民大学出版社，2011年版，第二讲；J. L. Ackrill, “Aristotle on Eudaimonia”, in Amelie Oksenberg Rorty ed. *Essays of Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, pp. 15-33.

⁶ 所以采用英文 *virtue* 译希腊文 *arete*，实际上译的是 *arete* 实体化之后的涵义，*arete* 在希腊文中一般被理解为“优秀”、“卓越”，其实更准确的表达应该是“优于”、“卓越于”，归根结底是“好于”，一旦实体化，在属词层次就变成了“勇敢”、“正义”、“节制”等具体的“好”，而在种词层次则是更为一般性的“好”，就和 *agathos*（善）相通了。

涂，不是因为他想如此（无人自愿作恶），而是因为他不知道什么是“好”、什么是“坏”，缺少相关的知识。如果一个人知道什么是“好”，像掌握一种技艺一样（如知道怎么把房子建好，把竖琴演奏好等等），就必然会选择“好”的人生道路，因此“好”（德性）就是知识。这样，苏格拉底把人生分为知识与选择两个部分，然后再知（好）选（好）合一。

当 *ergon* 和 *arete* 二者都一般化、实体化之后，*ergon* 的涵义就被固化为一事物之特有的内在本性，而 *arete* 则强化了一种完成、一种状态、一个目的等涵义。这样一来，*ergon* 变成了一事物的动变根源，而 *arete* 则成了动变的目的地，从 *ergon* 到 *arete* 是必然之路（不是必然实现，而是必然应该），是“最好”的路。当把一般化了的 e-a 关联应用于人之后，就产生了人的功能或本性⁷及其实现的问题，而苏格拉底则认为应该去掉“外在之善”和“身体之善”的影响，而仅仅关注人人都一样的“灵魂之善”。当把个体的德性教化与城邦公民的平等选拔联系起来的时候，苏格拉底所刻意经营的德性教育就昭然若揭了，他不过是在倡导和实践一种能者上、庸者下，优中选优的正筛选机制。

二、从 e-a 关联到 e-a 模式

苏格拉底将 e-a 关联一般化之后，就把 e-a 关联由原来制作活动的选材程序变成了灵魂教化的选才程序，柏拉图不仅继承了苏格拉底的一般化的 e-a 关联，而且将其演化为可操作的推理程式，也就把 e-a 关联提升为 e-a 模式。上述进展得益于对灵魂问题的思考。

灵魂，在古希腊语中是 *psyche*。在古希腊人的观念中，一切有生命的存在物都具有灵魂，其实就是表明一种生命能力。不过在柏拉图之前，灵魂还没有分化。《荷马史诗》中就对灵魂有所描写和刻画，但只是说人死而灵魂在，归冥府管辖，阿喀琉斯是不满意这种状态的。毕达哥拉斯则明确认为灵魂不朽和转世，甚至有一次在一条狗的身上认出了他的朋友的灵魂。苏格拉底对灵魂的探讨更加自觉，他把哲学活动视为对人的灵魂的考察。灵魂实际上是苏格拉底所能找到的对人事

⁷ 倘若上述阐释站得住脚，则就人性论来看，古希腊哲学可称之为“功能人性论”，应该是 *human ergon*，而非通常所认为的 *human nature*，既为功能，就不可或缺，有了则必有益，绝不能无用甚至有害，其意在强调人生即选择。

问题进行说明的唯一内在原则，这就开创了以灵魂论或人性论为依据说明道德性问题的进路。正因为灵魂具有了伦理涵义，所以苏格拉底格外强调灵魂的地位和重要性，将其与肉体对立起来：肉体是感官的载体，而灵魂是理性的载体；肉体浊重而有死，灵魂则纯粹而不朽；肉体只是羁绊，灵魂才真正值得追求。正是基于这样一种认识，苏格拉底之为人表现得勇敢节制、睿智通达、视死如归，时时处处贯彻着灵魂绝对统治肉体的原则，成为后世哲人的楷模。可是灵魂作为德性的根据，却无法解释德性的多样性，这就是苏格拉底留给柏拉图的理论困难。

柏拉图对 e-a 关联加以发挥，确立起两条推导原则：其一，从任一“德性”出发，一定可以找到相应的“功能”，也就是德性之载体；其二，如果一事物的“功能”是特定的，则其“德性”也必然是特定的。正因为每一种德性都要求一种功能对应物，因此柏拉图就不得不去落实每种德性在灵魂中的对应功能，这是 e-a 关联的内在要求，灵魂的结构问题就提上了日程。通过柏拉图的《理想国》，我们已经知道他将灵魂三分为理性、激情和欲望。有些西方学者认为灵魂三分主要来自于个人灵魂和城邦结构的类比，城邦既然由三个阶层构成，灵魂自然也分成三个部分。⁸依笔者之见，灵魂三分的根本原因倒不在所谓的类比，因为这种类比的合法性尚未得到有效说明。因此，柏拉图很可能不是采用外在类比法，而是采用内在推理法，也就是顺着“德性”寻找对应的灵魂功能，“人们用以思考推理的，可以称之为灵魂的理性部分；用以感觉爱、饿、渴等等物欲骚动的，可以称之为灵魂的无理性部分或欲望部分；我们借以发怒的，则是激情部分”。⁹

一旦灵魂被三分（不再是一）之后，就产生了两种理论后果：其一，灵魂就变成了“功能联合体”，“联合何以可能”的问题就必须得到回答；其二，当智慧、勇敢以及节制都找到了自己的灵魂对应功能之后，正义却没有在灵魂中找到自己的位置，它成了灵魂三分之后的“剩余物”。上述两种疑难的解决办法是再次使用 e-a 模式，则“联合”不是别的什么东西，就是功能而已，联合功能发挥出来，

⁸ 英美学者对柏拉图的灵魂论非常重视，几乎每一本探讨《理想国》的著作，都在灵魂论问题上大费笔墨。原因可能倒不在于现代德性伦理学所说的“道德心理学”，而在于这是道德性问题之人性论依据的首次系统阐发，影响贯穿整个哲学史，理当慎重明察。至于文中阐述的具体观点，并非定论，反而有不少值得商榷之处。可参见 Julia Annas: *An introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, 1981; George Klosko: *The development of Plato's political theory*, Methuen, 1986; C. D. C. Reeve: *Philosopher-Kings: the argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, 1988.

⁹ 柏拉图：《理想国》439D-E，郭斌和 张竹明译，商务印书馆，1986 年，第 165 页。灵魂是不是真的或只能有三个部分，有无可能灵魂只是一个，而作用方式是三种呢？这个问题其实非常有探究的必要和价值，只是限于论文主题和篇幅，这里从略。有兴趣者可参见余纪元：《理想国讲演录》，中国人民大学出版社，2009 年版，第五讲。

则是正义。这样，正义就成了功能联合的依据。城邦原本就是人的联合，以社会分工着眼之后，城邦也变成了“功能联合体”，其联合的依据也只能是正义。因此，正义就成了灵魂和城邦功能联合的共同依据，将灵魂和城邦进行类比也就顺理成章了。

随着 e-a 模式的全面展开，柏拉图也就系统地批驳了关于正义的三种观点。

玻勒马霍斯持一种传统正义观，代表了当时对正义问题的一般见解。他引用前人“欠债还债就是正义”的观点，遭驳斥后再提“正义就是助友害敌”，又被苏格拉底反驳，认为该观点并不符合西蒙尼得“正义就是每个人得其应得”的主张。玻勒马霍斯的问题在于，还没有领会到正义问题是关涉“功能联合”问题的，因此被技艺之喻搞得晕头转向，败下阵来。不过，在引入社会分工之后，由于 e-a 模式的参照，西蒙尼得的“正义就是每个人得其应得”的观点就被进一步具体化和明确化了。

塞拉西马柯（色拉叙马霍斯）先提出“正义就是强者的利益”，后来又补充“正义就是他人的利益”，因此遵循正义是愚蠢的、非理性的。正义本来是针对功能联合问题的，但是在既得利益集团手中却变成其满足欲望或追逐利益的遮羞布，其实是试图以功能单一化取代功能联合，其结果只能造成城邦权力异化、功能紊乱，正义名存实亡；在一个人人自利的环境中，共同体就面临着解体的危险，行正义者试图在联合问题上略尽绵薄而受损，而行不义者却损公以肥私。这就意味着整个社会的筛选机制有问题，以致混淆公私，劣币驱逐良币。其实，无论是“正义是强者的利益”，还是“正义是他人的利益”，以 e-a 模式观之，其间并没有实质性的区别，它们表达的是共同的理论困境，即权能不对称，也就是在位者或候选者的能力不足以发挥城邦的联合功能，无非前者是从筛选结果来说的，而后者是从筛选机制来说的。

格老孔和阿德曼托斯则认为“正义是弱者利益的联合”，是一种退而求其次的权宜之计，一旦个人有能力做坏事而不受惩罚，则必然破坏正义。这一观点的实质在于，格老孔认为正义作为利益约定是与人性自身相矛盾的，无法为正义找到人性论根据；而作为欲望的人性实现出来只能是自利，此种欲望具有冲破一切束缚的本性。这种困境在《理想国》中是以灵魂的三分来进行破解的，首先欲望只能置于理智的统治之下，其功能的实现不是自利，而是节制；其次，灵魂三分

之后，正义就作为联合功能的德性而获得了人性论或灵魂论依据。

柏拉图对 e-a 模式的运用为“四达德”找到了灵魂论上的依据，这是非常了不起的理论贡献。走出神话世界之后，人变得无依无靠，要么受外在运气的摆布，要么再次接受神安排的宿命，而柏拉图则给人的行动和生活提供了一种新的根据和理由，人成了自身的尺度，终于可以自行站立，自行选择人生的方向了。但是问题并没有结束，e-a 模式中从“德性”必能推出并得到“功能”，但是从“功能”虽可推出但并不必然获得“德性”，因此，“功能”人人皆备，但是“德性”却非人人皆有。这就成了柏拉图必须要说明的问题（也是亚里士多德的问题）。柏拉图并没有解决上述问题，不过在其后期倒是逐渐认识到了知行分离问题，逐渐突破了自己早年的理智主义德性观。

三、从 e-a 模式到 t-e 模式

亚里士多德继承了柏拉图后期知行分离的思路，并大力予以推进和展开，不过其对理智主义德性观的突破却是从批判柏拉图善的理念开始的。这一突破口的选取乍看似乎有点突兀，其实正体现了亚里士多德的理论洞察力，因为批判的矛头直指理智主义德性观的问题实质，也就是它的形而上学基础。按照柏拉图的观点，实际的善虽然多种多样，但之所以都可以称之为善，其原因在于它们被共同的规定所涵摄，而这种共同的规定就是善本身，也就是一切善的理念或模型，或者说具体事物之所以能被称之为善，就在于它们分有或模仿了善本身，因此，解决善的问题的唯一途径就是去认识关于善本身或善的理念的知识，这样，善的知识和善的行动就是一体而不可分的。正是有理念论或相论作保证，“德性即知识”，也就是知行合一才变得“理所应当”。综合《优台谟伦理学》和《尼各马可伦理学》来看，亚里士多德反对善本身和普遍的善，而赞同具体善和最高善。有没有一门关于善的知识的学科呢？亚里士多德认为“善”与“是”一样，都有多种含义：述说实体，如神或努斯；述说性质，如德性；述说数量，如适度；述说时间，如良机；述说地点，如适宜的住所等等。即便是对同一范畴的善的事物也有许多学科来研究，如时机在战争中上由战术学来研究，在疾病上由医学来研究；适度在食物上由医学来研究，在锻炼上由体育学来研究。因此，没有一门所谓研究善

自身的学科，善自身这种说法只不过是一种逻辑上的和空洞的说法。即便承认有某种善述说着所有的善的事物，我们一旦明瞭了它，就更能够获得善的事物，可是却是无法实行的。“因为很难看清，善的理念对于一个织工或一个木匠有什么帮助，也很难看出，对善的理念进行沉思如何能使一个人成为一个更好的医生或将军。因为一个医生所研究的并不是一般的健康，而是人的健康，更准确地说，是一个具体的人的健康，因为他所医治的不是一个一般的人，而是一个具体的人”。（1097a9-13）

亚里士多德因此认为，我们所探寻的既不是善的理念，也不是普遍的善，这二者都是抽象的，只能理论地把握，而作为目的来追求的对象是最高善，是归属于它的善的原因，是一切善中第一位的善。具体之善和最高之善之间是部分与整体的关系，而非具体和抽象的关系，因此二者都是可操作的。这样，善的问题就和人的行动密切关联起来，从人的行动出发，人能够达到的最高境界就是最高善——幸福¹⁰，而不是柏拉图所认为的太阳一样的善自身。善（*agathon*）其实是一个比较性的价值概念，放到苏格拉底的思维程序中就被实体化了，而亚里士多德则反对这种实体化倾向，试图将善置于原初的那种比较性的具体语境中，一旦置于具体语境，善的多样性和异质性就显露出来，只能像先前处理“是”的问题一样，采用分而治之的办法。德国哲学家赫费也认为“伦理学的对象不像石头对地质学以及植物对植物学那样，可设想为一种实在。它根本不是一种物质性的，而是一种关系性的东西。善是追求的一种功能，与此相反，追求则是善的一种功能。这两种概念唯有在相互关系之中方能加以确定。”¹¹应该看到，尽管柏拉图和亚里士多德都追求善，但前者追求善自身，后者则关切最高善，表面看来非常相似，但是其背后的理论取向、思想模式却迥然有别。¹²

亚里士多德不仅通过对善的理念的批判消解了理智主义德性观，也就是 e-a 模式的理念论辩护，而且从概念源头上进一步澄清了 *arete* 的意义。在《优台谟

¹⁰ 亚里士多德的伦理学往往被认为是幸福主义的，因此，幸福问题得以专题化探讨，但是常常被西方学者技术性地处理为词源及相关意义问题，反而较少看到幸福只是对人的行动所能达到的最高善的一种符号标识，是亚里士多德德性论进路的推导性结果，其理论意义在于展示了亚里士多德和柏拉图思路上的歧异，以及对人的行动能力的评估。

¹¹ 参见奥特弗里德·赫费：《实践哲学：亚里士多德模式》，沈国琴、励洁丹译，浙江大学出版社，2011 年版，第 5 页。

¹² 关于对善的分门别类之研究的理论依据及理论意义的深入探讨，请参阅徐长福先生的《亚里士多德实践哲学的理论特质》和《是与善的分类及其意义》两篇论文，载于《走向实践智慧——探寻实践哲学的新进路》，社会科学文献出版社，2008 年版。至于亚里士多德对善的理念的批判的基本要点，廖申白先生有很好的概括，请参见《尼各马可伦理学》，商务印书馆，2003 年版，第 17 页注 1。

伦理学》中，亚里士多德似乎给德性下了一个定义，“德性（*excellence*）是那些有某种用途（*use*）或功能（*ergon*）的事物最好的排列（*disposition*）、品质（*hexis*）或能力（*capacity*）。”¹³接着亚里士多德采用例证（他称之为归纳）的方式予以进一步解说，“罩袍有德性，因为它有某种功能或用途，而且，罩袍的最好状态或品质是它的德性。船只、房屋和其他东西也如此。所以，灵魂亦同样，因为它有某种功能。也可以假定，品质更好，功能亦更佳，而品质是就相互关系而言的，所以，由此而来的功能也具有相互关系。每物的功能是它的目的，所以由此可见，功能比品质更好；因为目的作为目的是最好的，既然已经假定，最好的和最后的东西是其他一切所为了的目的。那么，功能比品质和排列更好。”（1219a1-11）这一段话由于言简意赅，不易索解，所以很少引起学者们，包括西方学者的重视，但这一段话算得上是理解亚里士多德德性观的关键所在。当亚里士多德有“德性是有功能事物的排列”，“品质更好，功能也更佳”，“功能也具有相互关系”之类云云，恰恰印证了上一节中所揭示的 e-a 模式，因为 e-a 模式源出于制作活动中的选材程序，是以使用价值为基准的在材料上的优中选优。而优中选优就是对有功能事物（材料）的排列；而功能（*ergon*）本来就是比较性的价值概念，当然具有（异质）相互关系；（同类）材料品质越好，功能自然更好。

更为重要的是，在对 *arete* 的看法上，亚里士多德有了超出苏格拉底和柏拉图的实质性推进，即“每物的效用（*ergon*）是它的目的（*telos*）”。这句话亚里士多德表述得过于简练，仔细体会这里面有两层意思：第一层意思，从 *ergon* 到 *telos*，其实是理论视角从“物”转移到“人”，也就是从被选择的材料转移到进行选择的人本身或活动本身，*ergon* 是物或材料的“功能”，而 *telos* 则是选材者或选材活动的目的或标准，二者乃是一体两面，一个是从活动对象来说的，另一个则是从活动本身来说的；第二层意思，既然 *ergon* 只能在以目的为导向的人类活动中才能予以区分、表现出来，因而，*telos* 既是人类活动的起点，也是活动

¹³ 参见《亚里士多德全集》第8卷，徐开来译，中国人民大学出版社，1994年版，第355页。所罗门(J. Solomon)对这句话的英译是“excellence is the best state or condition or faculty of all things that have a use and work.”而 D. S. Hutchinson 的英译是“an excellence is the best disposition or hexis or capacity of everything which has some use or ergon.”因为由该定义引出的相关表述，不仅翻译成中文是模糊而费解的，即便是英译也未见得清晰多少，因此，为便于理解，相关关键词标出英文。英译主要采用哈奇森(Hutchinson)的翻译，其刻意保留的希腊文，也依其旧。中译主要依据徐开来译本，*ergon* 原译为“效用”，这里改译为“功能”，以求行文一致，同时更能突显功能论证的主题。至于 *disposition* 一词原译为“排列”，其实比通常译为“倾向”更能突显功能与德性的序列关系，而“倾向”所暗示的部分与整体关系，用来理解德性尚可，用来理解功能与德性的关系则难以说通。

的终点，而活动的终点也就是 *ergon* 的实现，因此才有 *ergon* 就是 *telos* 的断言。这样，亚里士多德就完成了德性观重心的调整，由苏格拉底和柏拉图的以材料为重心的 *ergon-arete* 模式，转换成以活动为重心的 *telos-energeia* 模式，可以简称为 *t-e* 模式。¹⁴进一步说，*e-a* 模式是选材（才）的一般程序，人的活动在苏格拉底-柏拉图那里表现为选择活动，而亚里士多德则强调活动的目的，即追求善或善的导向性，因此人的活动就表现为一种，更准确地说是多种实现活动，*t-e* 模式由此构成了人的活动的一般模式。

根据《希英词典》，目的（*telos*）有多种含义，但通常指完成一个目标，达成愿望，预设的目的，又指一种完成的状态，如成年人。而按照海德格尔的解读，源初的 *telos* 首先不是指目的或目标，其首要的含义是终点、达成，表示的是一个边界。由这个源初含义才分离出目标的特征，后来哲学中作为目的论意义上的目的只是 *telos* 的一种衍生意义。¹⁵其实，目的不仅仅是活动的终点，更是活动的起点。亚里士多德跟自己的老师一样，喜欢使用技艺之喻来说明实践活动，其中比较突出的是射箭之喻，因为射箭之喻最能体现活动与目的的关系，射箭的第一个步骤是看到或瞄准目标，第二个步骤是射中标靶或目标，目的是同一个，只不过起点是瞄准，终点是击中。依据余纪元的解释，“活动”在古希腊文中时 *energeia*，通常译作 *actuality*（现实）或 *activity*（活动），也译作 *actualization*（实现）。这个词来自于“功能”（*ergon*），并指向 *entelechia*，即“隐德来希”，该词的字面意思是“有目的在自身之中”。¹⁶亚里士多德将目的作为人的活动的内在要素，这实际上指明了一种意向性行动，只不过其意向对象比较特殊，那就是善，因为亚里士多德认为任何一种行动的目的都是趋向或追求善，所以亚里士多德所说的行动，可以归类为价值意向性行动。

更为引申一点说，人类原本依靠技艺而生存，也就是通过一种开发和利用自然的的活动而生存¹⁷，这样一种开发和利用的环节就使得人和自然之间不再是一种直接性的依存关系，随着人类活动范围的日益扩大和活动方式的逐渐多样化，人

¹⁴ 西方学者非常重视亚里士多德伦理学所倚重的“功能论证”，从词源学以及亚里士多德所使用的一些论证方式来看，确实可以称之为“功能论证”，不过亚里士多德是两种范式并用的，倘若看不到 *e-a* 范式的新变体 *t-e* 模式，就无法解释亚里士多德为什么会特别强调实现活动。至于更为深层的理由，后文有明确阐发。

¹⁵ 参见朱清华：《回到源初的生存现象——海德格尔前期对亚里士多德的存在论诠释》，首都师范大学出版社，2009年版，第83页。

¹⁶ 参见余纪元：《亚里士多德伦理学》，中国人民大学出版社，2011年版，第59页。

¹⁷ 亚里士多德也有“行为与生活都是功用和活动；因为能行为就是能有用处”的说法。参见《亚里士多德全集》第8卷，徐开来译，中国人民大学出版社，1994年版，第357页。

就从自然中逐渐脱离或突显出来。这样一种开发的眼光和活动日益成熟和强大，自然寻求一种理智上的说明，这就产生了诸多关于技术的神话。到了古希腊的古典时期，这些神话依然是古希腊人精神教养的重要组成部分。而苏格拉底和柏拉图主要从人对物的挑选和使用上入思，物或材料呈现出优劣比较的价值序列，因此，提出了所谓的 **e-a** 模式。而亚里士多德则着眼于人的开发和利用活动本身，开发和利用活动就一定是目的导向性，或者说目的在先的活动，当整个人类生活或共同体生活能够达到某种自足程度时，¹⁸活动本身必然呈现出活动的目的及其实现的主要特征，也就是所谓的 **t-e** 范式。各种不同的活动相互配合，共同支撑起自足的生活，活动中所蕴含的目的也就呈现为一种具有层级关联的目的结构，这种目的链条不能无限延伸，必然终止于一种以自身为目的的活动，也就是最高善。此种自足的状态，从实现的角度来说，就是 *entelechia*，就是所谓的“隐德来希”，生生之德。因此，**t-e** 模式不仅能够说明人对自然的开发，还能说明人对自身的开发，即教育，同时还表明了人类的一种自足的生活状态，其解释力大大增加了。综上所述，**e-a** 关联本是实际制作活动中的选材程序，由于被置于“*what is it*”的句式而走上一般化的道路，这种一般性的 **e-a** 关联与灵魂问题结合之后演变成为一种可操作的推程式，即 **e-a** 模式，再经过亚里士多德的转换，形成了 **t-e** 模式。这其实是古典德性伦理学基本思维图式的形成和衍变过程，因此古典德性伦理学也随之呈现出一种既连续又变异的理论系谱。

现在，我们可以回过头来再对德性概念略作解析。尽管柏拉图和亚里士多德对德性概念的理解重心各有不同，但其基本含义还是相同的，即“做得好”。笛子吹得好，可以统称为做得好；作战勇敢，也可以统称为做得好；思虑周密，同样可以统称为做得好。上述这些本是生活中最为常见的现象，但是由于“做得好”这个词是个复合词，因此往往难以索解。德性，究其实质就是一种行为方式。行为方式往往用来表示人类学领域中的异类区分，比如美国人用刀叉吃饭，中国人用筷子吃饭；有的人放牧为生，有的人耕种为生等等。不管行为类型上的差异如何巨大，只要涉及到同一类型行动的比较，比如都用刀叉吃饭，或者都以放牧为

¹⁸ “自足的生活”这一点非常重要，当生活匮乏或者说不能自足时，也就是没有“实现”的完成时，行动就不会呈现完整的“目的-实现”结构，就不可能领悟到 **t-e** 模式。西方学者往往摆不平 *ergon-arete* 和 *ergon-energeia* 之间的关系，因为功能论证本来说 **e-a** 问题，怎么亚里士多德又谈 **e-e** 问题，所以只能借助词源学上的关联来加以说明，这就没能意识到亚里士多德是通过对自足生活的观察，才领悟到了 **t-e** 模式，而 **e-e** 这种文字游戏是建立在 **t-e** 模式的基础上的。因此，**t-e** 模式倒是有助于我们深入理解“只有温饱解决了，才能谈发展”的问题，应该说，这也是亚里士多德重视闲暇的根本原因所在，因为闲暇即自足。

生，就必然涉及到该行动效果的高低优劣问题。此种高低优劣之分其实也是一种行动的“方式”问题。因此，在同种类型的行动比较上，德性就是一种关于好坏优劣的行动方式。

但在如何“做得好”，也就是德性的获得问题上，亚里士多德就和自己的师辈分道扬镳了。苏格拉底和柏拉图因为有知（好）选（好）合一¹⁹或者说知行合一的思想预设，因此将如何“做得好”的问题转化为“好是什么”问题或句式，进而走上了知识主义或理智主义的道路；而亚里士多德将如何“做得好”转化为如何“合乎好地做”加以追问，这就突出了德性的行动面向，走上了行动主义的道路。所以他才说，“关于德性，最有价值的不是知道它是什么，而是认识它源出于什么。因为我们的目的，不是想知道勇敢是什么，而是要勇敢，不是知道公正是什么，而是要公正，正如我们更想健康，而不是健康是什么，更想具有良好的体质，而不是认识良好体质是什么一样”。²⁰所以，我们可以说不同的追问句式导致了不同的思想路向。这一点还有学者将其归结为词性上的差异：柏拉图是通过考察形容词获得自己的理论洞见，如勇敢的、正义的、节制的等等；而亚里士多德则通过考察副词来建构自己的理论，如勇敢地、正义地、节制地等等。

亚里士多德与自己师辈在德性问题上更为重要的差异在于，他打破了苏格拉底和柏拉图坚持的知行合一原则，而将知行分离作为自己的理论前提，²¹其意义之重大、影响之深远需要专文阐发。这里作一简要提示，亚里士多德明确区分了德性的状态和德性的实现两个向度，因为“认为善在于拥有它的状态还是认为在于行动，这两者是很不相同的。一种东西你可能拥有而不产生任何结果，就如一个人睡着了或因为其他某种原因而不运用他的能力时一样。但是实现活动不可能是不行动的，它必定是要去做，并且要做得好”。²²

仅仅是做得好还不够，亚里士多德认为还要加上“在一生中”，这就是生活

¹⁹ 人类最初的生存活动其实就是选择或者说挑选活动，食物首先要区分能吃不能吃，然后再区分好吃不好吃；居住地也要区分能不能住、好不好住等等。所以，我们在饮食上区分吃什么不吃什么，生吃还是熟吃，居住上要求通风、向阳、安全、靠近水源等等，这些因素都是逐渐筛选的结果。因此，即便人的行动越来越复杂，越来越难以辨认，其基本意涵依旧是选择，无论是苏格拉底、柏拉图，还是亚里士多德都是秉持这一点的。

²⁰ 亚里士多德：《优台谟伦理学》，徐开来译，中国人民大学出版社，1994年版，第348页。

²¹ 苏格拉底和柏拉图在知行问题上，其实主张知好选好，因此知行合一，虽然柏拉图后期意识到了知行分离问题（柏拉图概括为所思与所欲的不一致，并认为这是最大的无知），但是缺乏系统理论建构。亚里士多德则从行动的发动入手，苦乐感才是行动的原动力，因此情感教育非常重要，只有养成好习惯后，逻各斯的指导才真正使一个人成为有德之人。

²² 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，商务印书馆，2003年版，第23页。

方式了，由此，我们就可以得到下列公式：“做得好” + “一生” = “活得好”。活得好就是人的活动的最高目的或者说最高的善，即幸福。幸福之为幸福，有两条标准，一是自足，二是完善。一事物自身便使得生活值得欲求且无所缺乏就是自足，这是人力所能达成的境界，一个人一辈子合乎德性而活动，也就是一辈子做得好，就能够达到自足状态，其中理论活动堪称自足中的自足，因此到了《尼各马可伦理学》第十卷就被称为最幸福的了。完善就是指善的整全，亚里士多德认为外在之善、身体之善和灵魂之善共同构成了整全之善，即幸福。其中外在之善也被称为运气之善，往往可遇不可求，超出了人的能力限度，而身体之善，如容貌也不是自己说了算的，同样不能表明人的特有本性，因此，只有灵魂之善才是最恰当意义上的、最真实的善。灵魂之善就是灵魂的合乎德性的实现活动，这是人力所及之善，也是自我实现之善，舍此之外，别无他途。这样，亚里士多德就为我们开辟出了相参天地、德福同求的生活境界。

• 简讯 •

徐长福教授受聘为珠江学者特聘教授

根据《广东省教育厅关于公布 2012 年度广东省高等学校珠江学者岗位计划设岗学科和人选的通知》（粤教师函〔2012〕104 号），中心主任徐长福教授被聘为广东省高等学校珠江学者特聘教授。

珠江学者特聘教授岗位计划，旨在加强广东高校重点学科建设，加快高校创新人才培养，促进中青年学科带头人成长，培养造就一批具有处于国内领先水平的学科带头人，并带动一批重点学科赶超国内外先进水平，从而提高广东省高校在全国乃至世界范围内的学术地位和竞争实力。这是我校马克思主义哲学教师首次受聘为珠江学者特聘教授。

（宋扬）

• 简讯 •

徐长福教授论文被

International Political Science Abstracts 杂志转载

徐长福教授今年 3 月发表于美国杂志 *Socialism and Democracy* (26(1), March 2012 : 1-17) 上的论文 The incomplete transformation of Sinicized Marxism 被国际著名文摘类杂志 *International Political Science Abstracts* 最近一期 (August 2012; 62 (4)) 转载 (编号为 62.4620)。该刊是成立于 1951 年的国际政治科学协会 (the International Political Science Association) 的主要学术参考文献杂志, 它提供论文的摘要, 覆盖全球约 1000 家政治学科的杂志或年刊, 目前由 Sage 公司出版, 为双月刊, 其网络版地址为: <http://iab.sagepub.com/content/62/4/451.full.pdf+html>。

(宋扬)