

此打破理性的自负;在社会关系上,他力图切断一切同一性的联系,切断理性与社会统治的关系,实现主体的自由。更为严峻的是,在这种视角中,整个人类文明都将成为负面的和必须被否定的。在此,阿多诺的启蒙理性批判由超历史滑入了反历史——整个人类文明只不过是人类理性的一场有意识或无意识的“阴谋”,它只不过是“表明了同一性的谎言”^①。

在“解放”遥遥无期的理论逻辑中,悲观主

义情绪必然要出现在批判的激情之侧。在这种纯粹认识论的解读模式中,悲观主义和批判的激情形成了一种新的二元对立,却始终找不到实现自身的物质力量。于是,貌似阿多诺乃至整个法兰克福学派对资本主义的方方面面都展开了激烈的进攻,却始终没有在理论上攻克这座资本主义堡垒。

(作者单位:北京师范大学哲学与社会学院)

从“是”与“善”的分与合看理论 哲学与实践哲学的关系

——以托马斯·阿奎那为焦点

刘 宇

现代实践哲学的一个根本特征就是对形而上学的拒斥。按照哈贝马斯的说法,在这个“后形而上学”的时代,实践哲学可以奠基于历史、传统、生活世界、交往、社会实践等经验性的因素上,但不能以从普遍到特殊的演绎论证方式,从理论哲学来建构实践哲学。这种思想,实际上也是亚里士多德的实践哲学能够在当代复兴的背景之一。

按照亚里士多德所作的学科划分,理论哲学的目的在于求知,实践哲学的目的在于行动。^②最高的理论哲学即形而上学研究的是关于“存在之为存在”(being as being)的知识,而实践哲学研究的则是何为最高的人类之善即幸福以及如何求得幸福。按照这种划分,似乎理论哲学与实践哲学不论在对象上还是概念上都没有内在的联系。因此,在亚里士多德的哲学

中,理论与实践、理论学科与实践学科以及理论知识与实践知识的区分成了无可置疑的前提。既然理论哲学的根本主题是“存在”(being,或“是”^③),实践哲学的根本主题是“善”(good),那么理论哲学与实践哲学根本区分就在于这两个概念的根本区分。近代以来的实践哲学尽管在很多方面与亚里士多德实践哲学大相径庭,但在区分“是”与“善”的问题上,无不遵循亚里士多德,将“是”与“应该”、知识与价值、科学与道德、理论哲学和实践哲学截然分开。

事实真的如此吗?理论哲学与实践哲学在亚里士多德传统的分科体系中真的只能分而不能合吗?它们之间是否存在着某个结合点,使得理论哲学能够为实践哲学提供一个可靠的规范性基础

^①T. Adorno, *Negative Dialectics*, p. 5.

^②[古希腊]亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1959年,第33页。

^③Being有“存在”和“是”两种含义,本文在不同的语境下分别使用这两种译名。

呢?实际上,这种亚里士多德式的划分只是事情的一方面,被划分开的双方的确存在着结合的必要性和可能性。不过这个结合工作并非由亚里士多德自己而是由中世纪的亚里士多德主义者托马斯·阿奎那完成的。那么,阿奎那是如何论述理论哲学和实践哲学在最根本的问题上,即在分别作为两者核心概念的“是”(存在)与“善”上存在着沟通的必要性和可能性的呢?

一、亚里士多德区分 “是”与“善”的理由及其问题

亚里士多德对“是”与“善”的区分主要是基于对柏拉图的批判。他认为,实践哲学所考虑的“善”,应该只是“属人的善”(human good),是人类可实践的善,而非那超越一切的善的理念。

柏拉图提出,善的理念高于一切可知的事物,也就是高于“是”。事物之所以能够以“是”相称,也是由于善。^①只有理解了善本身,才能理解诸事物之“是”,然后才能按照事物各自的“是”安排其次序,以成就实践中的正义。“作为最高的伦理学和形而上学原则——同时是世界上最好的和最真的事物——善的相允诺了对哲学家统治的确证。那些把握了寻求现象后面最一般的原则的哲学家实践的人,最终会达到这个实质,这个实质能够解释每个事物的善是由什么构成的。没有关于这个相的知识,人们就不能连贯一致地思考道德问题,当然也不能为人生设计一种道德样式。”^②由于善的理念决定了诸事物的“是”,把握善的理念及其下属诸理念的知识,作为哲学家所特有的知识,就涵盖了对事物的实践的知识。如果有所谓的实践知识,它必然从属于对理念的理论知识。这样,实

际上不存在一门专门的实践哲学,因为它跟认识理念的理论哲学别无二致。

因此,要想论述一门特殊的实践哲学,首先必须清除掉善的理念对于实践知识的优先性。实践哲学研究的善,不是那个产生诸“是”的善的理念,而是在诸“是”中所包含着的“诸善”,或者说是诸善中那个“最高的(或最重要的)善”。亚里士多德对善的理念论的批判在于看到善的理念所隐含的一与多的矛盾。首先,如果善的理念是一,但按照范畴论,“善”可以述说所有范畴,那么它就不可能是一个单一的概念。其次,如果善的理念是唯一的自在的善,但存在着各种不同的自在的善的事物,如荣誉、智慧、快乐,因此善的理念也不是那个唯一的善。这样,不论在范畴关系上还是在价值关系上,善的理念都不能作为普遍的、唯一的善^③。相反,与人的实践相关的善是多种多样的,实践哲学所要研究的那个可以实行的最高的善,即作为所有实践之目的、完善的和自足的幸福^④。由于理论哲学所研究的“是”的问题与实践哲学研究的“善”的问题不可统一,实践哲学就独立地作为一门学科与理论哲学区分开来。^⑤

亚里士多德否认了存在一个单一的善的理念,但并没有否认善的普遍性。善并不局限于任何范畴,而是超越于所有范畴,如“是”一样具有类比意义上的同一性。但他并没有说这个类比的意义是什么,只说这个问题是另一门哲学即形而上学研究的东西^⑥,而他又明确将形而上学与伦理学区分开。我们不禁要问,如果不说明善在何种意义上可以述说所有的善的事物,那么伦理学中所讨论的属人的善如何可以与其他类型的善相比较。因为他在讨论何为属人的善时,明确地运用了类比的方法,一方面将各种技师的善类比于

①参见[古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆,2002年,第267页。

②“相”即为正文中的“理念”。[美]N.帕帕斯:《柏拉图与〈理想国〉》,朱清华译,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第133页。

③[古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2005年,第14页。

④[古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第19页。

⑤参见徐长福:《是与善的分类与意义——从亚里士多德哲学开出元实践学的尝试》,《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学)2006年第3期。

⑥[古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第16页。

人本身的善,另一方面又将其其他生物的特殊善类比为人的特殊善。那么,如果不事先说明“普遍的善”的话,这些类比的依据是什么呢?

实际上,要说明何为“普遍的善”,就离不开“是”的问题。要说明实践哲学的核心问题,就离不开理论哲学的核心问题。托马斯·阿奎那明确地完成了这个说明,并且按照“普遍的善”与“属人的善”的关系,以关于善的形而上学为基础,引出了关于善的实践哲学即伦理学。

二、普遍的善:阿奎那 “是与善的可互换性”论证

在形而上学与伦理学相衔接之处,有一点必须明确:形而上学中所谈的善必须是可实践的,即既要保证普遍善的优先性与超越性,又要保证它在人的行为中的可行性。面对亚里士多德与柏拉图两大传统,阿奎那一方面虽然承认善在范畴上的多义性,但更强调善的超越性,另一方面在承认善的超越公共性(transcendental commonness)的同时,否认善具有单一的形式或本质。

在《〈尼各马可伦理学〉评注》中,阿奎那把亚里士多德所说的“善如同存在一样拥有多义性”解释为,善与存在两者可以互换(bonum cum ente convertitur),即二者具有同义性。^①在亚里士多德那里,善在范畴上的多义性使得对善的研究应该分为不同的科学,作为实践科学的伦理学只能研究对人而言的善。阿奎那利用亚里士多德所说的“有人认为,万物均以善为目的”,强调尽管万物所欲之善不是同一个善,但就善的本质在于其为万物本性之所欲言,善就不能再被还原为其他实在,它本身必须是第一实在(the primary entity)。由此,善就是超越性的,它超越了一切范畴或种属的差别,成为万物共有的超越属性,这样就出现了“普遍的善”(the

good in general)。对这个超越性的普遍善,与“是”一样,只能用一般的科学,即其对象为“是之为是”的科学——形而上学来研究。这一步是阿奎那改造亚里士多德关于善的观念走出的关键一步,使得他的伦理学出发点不再是对流行意见进行辩证探究,而是关于善的形而上学。

在《神学大全》中,阿奎那首先讨论了善与存在的可互换性的问题。他的论证可以简单分为这几个步骤:(1)以可欲性(desirability)来定义善的概念;(2)将可欲性等同于完善性,因为完善是事物的目的之所在;(3)事物之完善在于使其存在实现(actual),因为其潜能尚未实现的事物是不完善的;(4)由此,善与是在实在中同一,因为是(to be, esse)就是事物的实现(actuality, actualitas)。^②这样,阿奎那完成对“是即善”这个命题的论述,下面对此做进一步说明。

阿奎那抛弃了柏拉图把善作为万物模仿的唯一理念的说法,但也没有陷入亚里士多德只研究属人之善的狭隘范围。尽管万物各有其善,但这些善有着超越的共同性。与“是”一样,善本身是类比的概念,但这并不意味着必须分门别类地研究善的问题,阿奎那通过“善——可欲性——完善性——实现——存在”这样的链条将善与是串在一起。善表现为是的超越属性,就是可以在意义上与是互换的存在论之善(ontological goodness)。但存在论之善必须是可实现的,而不仅仅是一种超越性的原则。关于这一点,阿奎那论证,存在与善尽管在实在中为一,但在概念上不同(善表现的是存在的可欲性方面),所以在表述一个独立事物时有所不同。存在有一个潜能到现实的发展过程:首先是一事物作为“某种”东西而单纯地存在(to have being simply),当它的个体特质获得进一步的实现,使其成为相对地存在(to have being relatively),即获得其本质的完满。善也是如此,但其表述恰好相反:单纯的善指的是事物的终极完满状态,而相对的善则指事物的最初存在,即

^①T. Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. by Litzinger, Indiana: Dumb Ox Books, 1993, p. 4.

^②T. Aquinas, *Summa Theologie, Volume I*, trans. by Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Brothers, 1947, pp. I-I, 5, 1.

单纯拥有某种存在的状态。^① 用两个等式来表示:单纯存在 = 相对善;相对存在 = 单纯善。在经院哲学中,事物之实现分为两个层次:一物所赖以形成的特殊的形式(the specific form)^②为它的第一实现(the first act)或初级实现(initial actualization);该物之特殊能力或禀赋得到充分发挥,从而实现自身的完善,此之谓第二实现(the second act)或完整实现(complete actualization),第一实现以第二实现为目标。^③ 也就是说,单纯存在(即相对善)作为第一实现,为第二实现提供了基础,有待进一步发展为相对存在(即单纯善)。这样,一事物的善就内在于其自身存在与实现之中。

这样,阿奎那完成了存在与善的可互换性的说明。作为形式和本质之实现的存在,并不是理念意义上的存在,而是具体事物的自身完善。而且,这个实现和完善是在从单纯存在到相对存在、从相对善到单纯善的发展过程中完成的。这个说明一方面坚持了柏拉图主义中善与存在的关系,树立起善的本体地位,另一方面又充分考虑到存在的实现过程,体现了亚里士多德主义在善的问题上的实践性原则,这可以说是对善与存在关系问题的一个完美的解决。这是阿奎那的元伦理学的核心命题。^④ 但是,确立起以形而上学为基础的元伦理学并不意味着伦理学的完成,关于人的实践之善的问题还有待说明。

三、阿奎那论普遍的善到 人性行为之善的过渡

阿奎那在讨论属人的善时,一开始就把人

性行为的善涵括在事物的善之中。他说:我们必须像讨论事物的善恶那样来讨论行为(actions)的善恶,因为事物之所是,也就是它所产生的行为(act,实现)。^⑤ 因此,人的存在就在于人的本质的实现,也就是人的本质性行为,人只有在行为中实现自身的完善。由于存在与善的可互换性,人之善就在于获得其存在。^⑥ 必须注意,阿奎那已经区分了人的行为(acts of a human being)与人性行为(human acts),只有后者才是真正属人的行为,才是伦理学讨论的对象。^⑦

在《神学大全》中,阿奎那集中讨论了人性行为的善恶问题。在这里,“存在与善可以互换”这个形而上学和元伦理学中的核心命题,被拿来作为将人性行为与事物的存在、人性行为的善与事物的善相比拟的依据。以下简要说明阿奎那如何将存在论上对善的讨论应用到伦理学上来。

(1) 除了上帝,万事万物的存在与善都是多样的,而非单一的。任何事物若拥有其应有的存在之完满即善,否则即为缺乏善,也就是恶,尽管它拥有某一方面的存在。由于存在与善的可互换性,任何行为就其实在性而言都拥有存在,就意味着拥有某种善,但是由于它尚未尽其应有的存在之完满,即为缺乏某种善,即是恶的或有缺陷的。可见,行为的善恶,同自然事物的善恶一样,都在于是否拥有其应有的存在。这是对行为之善恶的存在论上的说明。

(2) 关于行为善恶的源头,阿奎那同样运用存在论的结论作为论证行为善恶的依据。如同自然事物的善就是它所欲求的对象,人的行

①T. Aquinas, *Summa Theologie*, pp. I - I, 5, 1.

②Specific,是名词 species(种)的形容词,其原始意义是“种的”。那么,the specific form,严格来讲应该译为“种的形式”,这样更能明确表达一事物作为某类之成员的特殊意义。所以,特殊形式决定了事物的类,事物的完善就是其类本质的实现。

③E. Stump & N. Kretzmann, “Being and Goodness”, in Scott MacDonald (ed.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, New York: Cornell University Press, 1991, p. 102.

④E. Stump & N. Kretzmann, “Being and Goodness”, p. 98.

⑤T. Aquinas, *Summa Theologie*, pp. I - II, 18, 1. 术语 actio(act 或 activity)在经院哲学中具有双重含义:一是“行为”,即造成某一后果之行动,二是“实现”,即事物潜在本质之完成。

⑥T. Aquinas, *Summa Theologie*, pp. I - II, 18, 1.

⑦T. Aquinas, *Summa Theologie*, pp. I - II, 18, 1. 参见潘小慧:《阿奎那论人性行为的善恶》,《哲学与文化月刊》(总第407期),台北:哲学与文化月刊杂志社,2008年,第79-81页。“人性行为”,就是作为人之为人这个种所特有的行为,与它不同,“人的行为”只是发生在人身上的、与其他物种共有的行为。所以,“人性行为”的根本特征是理性在其中发挥着主导作用,而行为的善恶是根据理性的思考做出判断的。而“人的行为”则是直接的感性行为。

为的善也在于其对象。事物存在之完满的首要条件就是拥有其“种”(species),即事物的形式,而行为的种则来自于其对象;正如自然事物的善来自形式,行为的善就来自它的适当对象;正如自然事物首要恶在于没有实现它的特殊形式(specific form,种的形式),那么,行为的首要恶也来自其不适当的对象,这种恶被称为“属上的恶”(evil in its genus)。^①

(3) 既然自然事物的整体完善不只在于其实体形式(substantial form),也在于那些必要的附属偶性,正如人的完善与其形体、能力等相关,这些偶性如果不成比例,也会产生恶,行为也是如此。行为的善不仅仅在于它的种即对象,还在于个别行为所涉及的特定的附加物,即行为的适当环境,缺乏其所要求的适当环境的行为就是恶的。^② 这一步对于善的可实践性至关重要,因为它考虑了个别行为所发生的具体境遇,而不仅仅抽象谈论行为的类型。

(4) 对于非独立存在的事物,它的存在有赖于动力因和形式因,而它的善则有赖于目的因(final cause)。人的行为,与其他事物一样,它的善依赖于他物,判断其善的标准则来自行为者有意的目的(the end intended)。^③

阿奎那总结了人性行为之善的要素:(1) 就行为是一个现实的存在而言,即具备了属的(generic)善;(2) 行为的适当对象,即行为的种的(specific)善的来源;(3) 行为的环境,是它的偶性;(4) 行为的目的,即其善的目的因。这里所列举的要素中,首要的是作为存在的行为。根据存在与善可以互换的原理,任何行为,只要是个“存在”,就具有某种善,这种善是存在论上的而非实践上的善。因为实践行为是意愿的行为(voluntary act),它的首要因素应该是行为的对象,所以实践的善由行为的种(species)所确定,

这种善不同于存在论上的善,也不能还原为后者。很明显,在论证实践行为的善恶问题时,阿奎那根据人性行为与自然事物之间的对应关系,运用了类比的方法,正如在 Q. 18, A. 1 开头的那句话:我们必须像谈论事物中的善恶那样来谈论行为中的善恶,因为人的实践行为也是一种存在。他根据两者共有的属、种、偶性与目的来同样界定事物与行为的善恶。可见,这里关于人性行为善恶的伦理学论证,是关于存在论上的善即超越性的善的说明和存在与善的可互换性论证的应用。

至此,在实践哲学的核心概念“善”的问题上,阿奎那铺设了将形而上学命题应用到伦理学之上的道路。一般认为,阿奎那关于善的理论为道德理论提供了基础,而他的道德理论通过对自然的属人的善(natural human good)的说明为道德规范提供了基石。所以,只要我们知道人性(humanity)的特殊结构,就可以通过洞悉何种行为符合或者不符合它,而对实践行为做出评判。^④ 理论思考与道德实践所共有的超越性基础(即存在)表明了形而上学与伦理学之间的关联,伦理学作为一门科学并不建基于关于道德实践的实际经验,它要求对实践基础进行哲学的反思。这样,理论哲学与实践哲学的根本原理在“是”与“善”这两个概念的结合中沟通起来。

如果说实践哲学是一种反思和规范实践的理论,那么阿奎那所提供的实践哲学的形而上学基础的论证,就为这种反思和规范提供了一个基础。在当今这个所谓的后形而上学时代,难道实践哲学只能是经验性的、局部程度上的反思吗?也许阿奎那这种先验的实践哲学论证路径值得进一步理解和借鉴。

(作者单位:南开大学哲学院)

^①T. Aquinas, *Summa Theologie*, pp. I - II, 18, 2. 参见,潘小慧:《阿奎那论人性行为的善恶》,第83-84页。

^②T. Aquinas, *Summa Theologie*, pp. I - II, 18, 3. 潘小慧:《阿奎那论人性行为的善恶》,第87页。

^③T. Aquinas, *Summa Theologie*, pp. I - II, 18, 4. 对象(objective)与目的(end)不同,前者是客观上出现的结果,后者是行为者主观设定的目标,二者有所交叉但不一定等同。关于这个问题,可见 Thomas Aquinas, *Summa Theologie*, I - II, 18, 7。

^④见 J. Porter, *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster: John Knox Press, 1990, pp. 67-69.