

浅析康德意志论对“不能自制”问题的解决

李嘉琦

上海师范大学哲学与法政学院, 上海

收稿日期: 2024年1月15日; 录用日期: 2024年2月15日; 发布日期: 2024年2月26日

摘要

康德伦理学和亚里士多德伦理学的关系问题是伦理学领域的一个重要课题, 而对于这一关系的理解主要有超越、退步和互补三种。本文将沿着康德对亚氏超越的路径进行思考与分析, 并通过对二者德性观的比较以及对不能自制问题的解决方式的比较, 指出康德意志论的进步性。基于此文思路, 本文主要分为两个部分: 第一部分主要讨论古希腊传统德性观与康德的善良意志观, 探讨知与德、德与恶的界限, 简述康德善良意志论较亚氏伦理学而言更注重“善”的内在性; 第二部分主要介绍知识导致行动与意志导致行动, 探究解决不能自制问题的新思路, 指出康德自由意志论更好地解释了不能自制者行为的因果性。

关键词

康德, 亚里士多德, 善良意志, 自由意志, 不能自制

A Brief Analysis of the Solution to the Problem of “Out of Self-Control” by Kant’s Theory of Will

Jiaqi Li

College of Philosophy, Law & Political Science, Shanghai Normal University, Shanghai

Received: Jan. 15th, 2024; accepted: Feb. 15th, 2024; published: Feb. 26th, 2024

Abstract

The relationship between Kant’s ethics and Aristotle’s ethics is an important subject in the field of ethics, and there are three kinds of understanding of this relationship: transcendence, regression and complementarity. This paper will think and analyze along the path of transcendence, and point out that Kant’s transcendence is embodied in the progress of Kant’s theory of the will by

comparing the two views of virtue and the solutions to the problem of out of self-control. Based on this train of thought, this paper is divided into two chapters. The first chapter mainly discusses the ancient Greek traditional view of virtue and Kant's view of good will, and discusses the boundary between knowledge and virtue, and between virtue and evil. Kant's theory of good will pays more attention to the internality of "good" than Aristotle's ethics. The second chapter mainly introduces that knowledge leads to action and will leads to action, explores a new way to solve the problem of out of self-control, and points out that Kant's theory of free will better explains the causality of the behavior of the out of self-control than Aristotle's ethics.

Keywords

Kant, Aristotle, Good Will, Free Will, Out of Self-Control

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 绪论

1.1. 研究意义

霍布斯的自然状态说，第一次将人的本能与自然演化从神创论下解放出来，以自然状态的失序与人的本性的混乱多疑来解释人类社会的起源，将神这座大山从人类社会的起点移开，而以一种更加冷静、更加充满人文色彩的眼光去看待这一切演化。在霍布斯的自然状态中，人与人处于一种紧张的战争状态，其中只存在兽性本能，而不存在道德关系；人和人是在寻求自我保全的基础上不断磨合、合作，从而逐渐产生出人类社会的。由此可见，在探索人的意志是如何发展的时候，必须掀开神秘主义的帷幕，这样才能越过神意从而直指人自身。

近代自然科学的飞速发展，使激进的机械自然观与“人是机器”思潮盛行一时，除了自然律外，似乎并无可信的以人的意志为转移之物存于世上，连人本身也是宇宙间的机械运动的产物，时人对人性的探讨重回僵化窠臼，文艺复兴所带来的人文精神面临失落。于是康德在启蒙运动中提出响亮的口号“要有勇气运用自己的理智，要摆脱自己加诸自己的不成熟状态^[1]”。每个人都有理性思考的能力，都有运用自己理智的能力，在这件事上，不能被任何世俗权威左右，正如“凯撒不能超过文法学家”。

康德针对形而上学摇摇欲坠的大厦，进行了重建工作，本文侧重于表述康德在伦理学领域对以亚里士多德为主的古希腊伦理观的超越，来论述意志论的进步性。

为了在自然律之下为道德律寻找合法性，康德作出了理性世界与感性世界、先天与后天的区分。康德哲学是由两座山支撑的，他的伦理学就好比一架桥梁，沟通两座山。自然律与道德律何以共存，自然科学与道德意志何以同在，面对机械自然观危机而又如何保存道德自觉的火种，这是康德需要思考的问题。为此，他将纯粹理性与实践理性区分而又统合，用两个世界的学说赋予现实世界中道德律以合法性，既重塑了形而上学体系，又为自然科学发展留下余地。

而为何选用不能自制问题作为切入点，善良意志观对解决不能自制问题的进步性又何以体现？这种论述进步性的视角何以成立？原因便在于传统美德伦理学与实践理性的伦理观之间并不是对立的，康德先验的意志论是对亚里士多德经验主义伦理行为原则作出补充与再阐发。事物发展、思想进步并不是断代的，并不是全异且互斥的，而是同在一个历史维度上，同在一个发展脉络上。德国哲学家黑格尔曾将

事物的发展比作为花的生长，指出不同的发展阶段并不是互斥的，而是处于不同的发展环节上，正如花落与花谢。由此可见，本题已然暗含了几个思考：首先，道德哲学本身便有着一条有机的发展脉络，并不是死水一潭，而是全人类的人性之共相的哲学；其次，进步性是联系的环节与发展的环节，必然有从旧至新的突破；最后，本论题应对所涉及各个概念本身作出诠释，即德性与幸福有何不同，意志与理性有何关系，道德与自由是相容还是冲突？从德福之辨入手阐发善良意志观，是康德意志论区别于传统美德伦理学的鲜明特征。

1.2. 研究现状

目前，国内大部分对于亚里士多德与康德伦理学之间关系的讨论，是沿着一条基本路径进行的，那就是从时间的维度看待代际关系。如上世纪末，有学者在分析西方智慧与德性的传统的论文中提到，阿奎那复活了亚里士多德的哲学，在此之后道德哲学作为一门学科不断被完善，逐步发展至启蒙时代，康德对启蒙运动中种种关于知性与德性、理论与实践的关系进行了反思，进一步完善了这个最初以亚里士多德伦理学为基础的道德哲学体系[2]。近几年的学术讨论中，有学者分析西方德性论道德哲学形态的嬗变时，就是主要基于亚氏与康德的伦理学[3]。但仍有学者认为这种道德形态转变的解释模式是有待商榷的，亚里士多德和康德的伦理学中是具有相同的道德意识结构的，可概述为“亚里士多德-康德范式[4]”。此外，近十年间，学术界在研究亚氏与康德伦理学时对二人看待自制问题与美德问题的区别的关注度越来越高，比较二者区别与关系的研究也越来越多。

国外有学者对此的研究方向与国内有所不同，譬如德国哲学家伽达默尔指出，亚里士多德与康德伦理学都无法独善其身，二者的性质是互补的。近代以来理论与实践的二分使得实践哲学本身进入了一种困境，那就是有“理论”不一定非“实践”得好，为了平衡这个问题，要将康德的形式主义与亚里士多德道路结合起来。康德的形式主义突出的是在道德选择中理性决断的纯洁性，把理性独立地放在了无知之幕的后面；亚里士多德强调伦理德性是与理智德性和风俗习惯离不开的，伦理的知识要在应用中形成[5]。伽达默尔这种研究思路也被国内学者采纳了，胡传顺在他的博士毕业论文中对伽达默尔这种将康德伦理学与亚里士多德伦理学中合理成分合一的道路进行了阐释，指出实践哲学的发展方向必须兼有康德纯粹理性与亚里士多德实践智慧[6]。但也有学者是站在康德对亚里士多德突破的视角上思考当代道德哲学对过往的继承路径，提出康德的学说的核心是一种规则的观念，这等于把亚里士多德的明智降级[7]。

综合来看，这几种研究思路都有充分的学术价值，本文侧重于讨论善良意志观对不能自制问题的解决新路径，因此行文过程中选取继承与突破的思路行论述。

2. 以实践理性为基石构筑善良意志观

2.1. 先验理性是人选择伦理行为的依据

在古希腊伦理学传统中，“善”被当作最高价值追求，也是道德上的最高境界。亚里士多德在承袭苏格拉底与柏拉图对善的讨论后，将最高善描述为幸福，展开了一系列论述，提出了著名命题“德性即幸福”。在古希腊社会中，“德性”一开始指的是在某件事上做得好的一种能力，如赛马场上马的德性是跑得快，生活中刀的德性是锋利等等。于是，在这种传统下，德性逐渐具有了描述一种好的技艺或品格的作用，在谈论人时，也就用以赞美人的美好品质。柏拉图在《理想国》中就对德性做出了进一步的阐释，他将古希腊的美好品德概括为“智慧”、“节制”、“勇敢”和“正义”这四元德。到了亚里士多德的时代，亚里士多德在前人的基础上丰富发展了“德性”的内涵，他从灵魂的努斯的角度入手，将德性看作是努斯在人性上的延伸，以及人基于对善的生活的追求而作出的自我实现。综合上述种种，廖申白先生将德性概括为“德性就是人们对于人的出色的实现活动的称赞[8]”。

这种以美德为讨论中心的学术倾向一般被称作美德伦理学。美德伦理学很看重人德行的重要性，且认为人的行为与他是否有德有着很大联系。外国哲学家沃森这样概括道，“行为与人的德性是分不开的，即行为的正确性很大程度上依赖于行为者本身是否具有美德[9]”。在此基础上，国内学者陈真进一步将沃森对美德伦理学的解读概括为“对行为的正当性进行解释时以美德为第一性[10]”。而“德性即幸福”这一命题，实质上指的就是，如若欲求善，欲求一种幸福的生活，那就要发展自己的美德，去过有德性的生活。麦金太尔指出，亚里士多德把“幸福”用于对人的完整一生的判定。当我们说某人是幸福的或不幸福的时候，判定的不是他的特定的状态或行为，而是他的生活[11]。这样也就不难理解为何亚氏认为幸福就是过有德性的生活了。在亚里士多德这里，伦理学是一种目的论的道德哲学，是以至善为目的，以实践这一人特有的灵魂的自我实现活动为前提的。换句话说，这种道德活动不但必须令人感到愉悦，且这种活动其本身就是令人愉悦的[12]。

康德伦理学的出发点与亚氏相异，康德并不用一种“抽象的善”作为自身道德哲学的最高点。但在某种程度上来说，康德的出发点与亚里士多德所说的“灵魂具有自我实现的能力”具有一定的相似性。

不论二者对于伦理行为的规律如何看待，都承认讨论该规律的前提是，作为研究对象的道德行为是具有规律的，即“绝大多数人在面临某种境况时都会这样选择这样的行为，而不是那样的行为”，这体现了人类在进行行为选择时有法可依。

通过经验我们不难发现，一个行为越高尚，越体现在一个人做了绝大多数人都不会做的事，且此事是将他人利益放在自身利益之前的时候，且这个“利益”常常并不是指权势金钱，而多指生命健康，也就是俗话常说的“将生死置之度外”。可见，我们对道德行为的评价除了有与无的区分外，还有程度上的区分，我们不仅用“有道德”称呼见义勇为的人，还用“道德高尚”来对此人进行赞美。但同时显而易见的是，每个人对于这个程度的把握并不相同，于是道德评价也就因此不尽相同。对于某个人是否德福一致，不同的评论者持有不同的观点，社会中的道德争论也由此而来。

在论述自身的道德哲学时，康德对古希腊的善是最高目的的说法持否定态度。他强烈反对通常被称作“幸福论”的学说，认为私人幸福原则与道德原则直接对立，前者有关满足我们自然偏好的经验境况，所以因人因事而异[7]。

这就是说，康德认为依赖于个人思想判断的“善”并不可靠，欲求自己所想的“善”时所做的行为也并不能算是道德的行为，因为在判定某种言行是否符合“善”的标准时，由于人事境况的不同，故而结论也是不同的，换言之，这种行为在社会中并不具有道德普遍性。

既然康德与亚里士多德对幸福的看法不同，那么在幸福与德性的关系问题上，自然也有所不同。亚里士多德强调幸福就是过有德性的生活；但康德认为，幸福虽然与德性相关联，但其并不是德性的附属品与派生物，二者是不能划等号的。这类观点在他的《道德形而上学原理》(以下简称《原理》)一书中就有所体现。苗力田先生在翻译《原理》时，将康德的幸福观做了简要概括——一个有德性的人还应得到幸福，最理想的情况是所得的幸福和他所有的德性在程度上相一致。德性是幸福的条件，其本身须是无条件的善[13]。由此可见，尽管幸福之路上有德性相伴，但有德之人并不都会幸福，二者之间并不是充要条件的关系。所以，亚里士多德的“德性即幸福”论述在康德看来是存在缺陷的。

与此同时，亚里士多德伦理学体系中还有一个需要被正视的问题是——拥有美德的人似乎也并不一定会做有德的事。换句话说，如果一个好人拥有智慧、勇敢等美德，他所行之事就是良善之举，但如果一个坏人拥有这些品质，那就无异于助纣为虐。在这里有一个非常关键的前提，就是拥有这些品质并不能帮助一个人过有德性的生活而成为幸福的人，有德性的关键在于人做事的动机是什么。

长久以来，道德与幸福的关系引人深思。从亚里士多德“幸福就是过一种有德性的生活”到康德“自律即自由”，我们不免思考——德福究竟是否具有一致性？在此问题上，可以这样进行剖析：亚里士多

德的德性是人类拥有诸如智慧、节制、正义、勇气等优秀品质，这种理智德性与伦理德性是人区别与动植物的关键所在，人发扬这种品质，过有德性的生活，就能促进社会正义友爱，这就是幸福，换言之，人能够获得幸福的根源是因为人是人，人具有这种获得幸福的客观“前提”。而康德德福不一致的观点是从两个世界理论开始的，人之所以能幸福快乐，是因为人追求私欲而未按普遍性原则选择道德行为，因此人类世界的这种不完善性以及人类处于必然王国的他律性凸显出了理性的自律性的珍贵。故而普遍性道德原则和私人幸福原则相对立也是因为人是人，因为人具有满足物质欲望的劣根性，这也是人之所以为人的客观“前提”。在亚里士多德那里，理性是基础，德性是前提，幸福是结果，道德与幸福具有逻辑上的因果关系；在康德这里，理性是前提，但道德与幸福都是结果，道德是顺应理性的结果，而幸福是违背理性转向欲望的结果，若没有理性，则人会像动植物那样只知满足物质欲望与生理欲望，而有了理性，人才成为了人，可以摆脱他律性，实现自身的价值。正是站在这个立场上，康德才以作为先验理性的善良意志作为人选择伦理行为的依据。

2.2. 善良意志是人区分德与恶的准绳

从更严谨的角度来理解康德所说的“动机”，就可以将其说明为“意志”。康德在《原理》中，将意志解释为“有生命东西的一种因果性[13]”。也即，对于人来说，意志是具有理性的人发生行为的原因。通过分析亚里士多德的德性观，不难发现他的德性观是建立在理智德性和伦理德性共同作用的基础上的，也就是说德性的生发除了有灵魂的理性部分的努斯的作用，还与社会风俗有关。然而，在康德这里，康德将意志看作是纯粹实践理性本身，实践理性和感性世界无关，与形而上的物自体世界有关；社会风俗也并不参与意志的生发，反而是在道德行为发生后形成的，充满感性经验的现实社会是意志指导行为的产物。照此来看，如若人的心灵缺乏一个内在的、善良的意志对其进行正面的影响与积极的引导，人就无法做出符合道德的行为，也无法判断一个人所获得的幸福是否符合普遍认识。而这个所谓的善良的意志就是由实践理性所产生的先天就内在于人的行为原因，通俗一点说，可以将善良意志大致理解为人做事的善根。

概括来讲，亚里士多德的德性观缺乏一种公约力，并且四元德是由灵魂的理智部分的德性与欲望活动上的德性共同组成的，是一种简单的分类与统合；而康德的意志论从纯粹实践理性的角度出发，并不像亚里士多德那样预设理性与欲望的相反对或相适合，而是以善良意志之善的内在性来论述德性如何经由善良意志生发。

亚里士多德的德性论的重点在于，实践理性的德性（“明智”），作为理智德性可由教导生成又与伦理德性不可分离，是依赖于后天的感觉经验的；而康德的德性观，并不把美德视为实践理性的德性，而是把德性视为实践理性的自主性。也就是说，亚里士多德的德性论是在两端之间寻找中道，譬如明智这个美德，就是处于智慧以下，而又处在愚昧之上，这其实是在价值的世俗感性排序中，寻找不偏不倚的中间之德。但在康德的角度他并不接受亚氏这种看似明晰实则模棱两可的中道观，因为这种原则只是理解起来很简单，但却无法真正确定什么是德性什么是恶邪，只能描述量的差别，但是各种程度之间真正的差异是无法描述的。而康德的德性论抛弃了后天经验，而改立为先天说门庭，他的这种先天说为基的理论证明的便是德性和恶邪之间的关系绝非程度的不同，而是存在着质上的差别。“德性是实践理性的自主性”的意思就是，德性之所以为德性，不是在与其他程度的价值作比较中产生的，也不是依赖于社会风俗而生发的，而是仅仅作为实践理性的自身对善的欲求，也就是说，德性就是意志本身的一种道德力量。

根本上说，善良意志不是至上神赋予的，也不是世俗权威赋予的，而是就源自人本身，其本质是自由——“善良意志之所以为善，就在于它是理性意志的自由。道德出于自由的本质，只有自由才有道德

价值[14]”。如此伟大而真正的善全在我们的选择能力之内，在意志能力中没有什么东西能像这一意志本身有如此大的力量[15]。

而前文认为康德意志论的出发点与亚里士多德所说的“灵魂具有自我实现的能力”有些相像的地方，正是指的此处。康德“意志自身就是善的”与亚里士多德“灵魂自身有自我实现的实践的需要”的论述，都指出了道德行为具有自内向外生发的趋势，不过康德更加鲜明的点出了这一点，而亚里士多德只是以此说明道德行为是人特有的行为。

若说亚里士多德对苏格拉底的进步体现在，区分知与德的界限，从“无知即是恶”的思考转入“德性要在实践中检验”；那么康德对亚里士多德的进步就体现在，划清德与恶的界限，否定了德与恶只是程度不同的中道原理，指出德与恶在根本上的不同质，并且更加强调德的彰显是由内而外的。后者这种超越带来了思考角度的改变，即从“幸福是什么”、“怎样才能获得幸福”向“怎样的幸福是有价值的”“怎样才值得幸福”的转向。

3. 从知识导致行动到意志导致行动

3.1. “不能自制”并非出自无知

传统目的论中最高级的“善”被解构后，新的道德哲学体系就要被着手建立了。实际上，康德在建构这个体系时，是将此分为三个不同层次来进行讨论的。并且他的道德哲学并不是开门见山就讲晦涩难懂的知识，而是对此类知识有一个思考与发掘的过程，他的哲学体系也有通俗的一面，是有通俗道德哲学为基石的，如果想要完整理解他的这一套体系，那么首先应该理解的就是关于通俗道德哲学的部分。康德的思路是这样的：第一个层次是通俗道德哲学，要从普通人的视角去寻找道德先天原理。虽然原理本身仍旧非常抽象而晦涩，但他认为这些原理却是每个普通人“日用而不自知”的，并且这些原理对普通大众的道德教育与交流互动而言是不可或缺的。在这样的思路引导下，康德也就更进一步，将第一层次的讨论引入第二层次，将通俗道德哲学提升到了道德形而上学。而之所以以道德形而上学对这部分进行概括，是因为康德认为在最原初的人性中一定存在着一种根基，且这根基是先天的、形而上的存在着，由此形成的道德哲学体系就是道德形而上学。而第三个层次，就是要寻求道德形而上学的条件，也就是找到他这个形上论道德哲学的前提与依据在哪里，也就是以批判性的眼光严肃的讨论“道德形而上学何以可能”的问题[16]。

在第二层次，康德提出了一种区别于追寻抽象善且具有普遍性的道德法则——以命令形式发出的普遍道德律。与亚里士多德“德性即幸福”这种以美德伦理学为出发点的简单幸福论论述不同的是，康德的道德律显然更为严谨，并且逻辑性也更强。在这个道德形而上学的层次中，康德对于亚里士多德的超越主要体现在明确指出了意志的自由。

亚里士多德区分理智德性与伦理德性，是在努斯存在的基础上对理性与欲望进行二分而形成的。在一些问题上，简单的理性欲望二分的体系无法很好解释现实生活中的伦理问题，比如，对于做事“不能自制者”该如何解释原因？做事“不能自制者”指的是行为者在理智上知道做某事是错误的行为，但是还是做了此事。苏格拉底坚持否认不能自制情形的存在。如苏格拉底所说，一个人有知识，又奴隶般地被别的事物主宰，这是荒唐的。苏格拉底一直完全反对这种观点[8]。苏格拉底的出发点是，没有人会“明知山有虎偏向虎山行”，因此表面上的不能自制实质上还是源于无知。当行为者缺乏知识时，他就并不是“明知山有虎”了，而是“不知山有虎”，那么他的行为就不算不能自制，因此不能自制这种情形是不存在的。与苏格拉底不同的是，亚里士多德认为不能自制的现象与经验事实相符，是确实存在的；与苏格拉底相同的是，亚里士多德同样试图从知识这个角度入手来解决问题。

3.2. “不能自制”与心理冲突背反

亚里士多德首先对不能自制与知识的关系进行了考察，他的考察主要从两个方面入手，第一个方面是判断不能自制者是否具有知识；第二个方面是若不能自制者是具有知识的，那么他具有的知识是多还是少，这份知识能不能被正常运用以及足不足以影响他的判断，换言之，是要考察行为者是在何种意义上具有知识。亚里士多德论述道，即使是具有知识，也是有两种不同意义的，他将这两种不同意义以两种情况说明：1) 具有知识而不在行为时运用知识；2) 具有知识并在行为之中运用知识。从实践三段论中可以看到，当大前提与小前提同时满足时，人作出与结论相反的行为是非常令人奇怪的，因此不能自制者的情形应当是具有对大前提与小前提的知识，然而这知识就像初学者背诵名言警句一样——只能说出名言，而不能理解名言，不能自制者并不能很好地按照实践三段论推进行为。因此，不能自制者具有知识而不运用知识的情况，就像一个睡着的人、疯子或醉汉那样。因为当一个人不能自制时，呈现给他的知识不是真实的知识，而只是感觉的知识[8]。

概括来看，亚里士多德对不能自制的解释是，人的行为受理性与欲望两方面控制，如果欲望受理智的支配，那么行为者就会做出正确行为，如果欲望反对理智，那么行为者就会做出错误的行为。而当欲望反对理智时，他所具有的知识并没有被运用，而仅仅是一种感觉的知识，不能算作真知灼见。

但是这种解释是存在争议的，因为从实质上说，这种从知识角度解释行为的思路是一种对苏格拉底的复归。苏格拉底认为“知识即美德”“无知即是恶”，即不存在一个人在明知做某事有错时依然做此事的情况，也就是说并不存在所谓的明知故犯，只有知而不为或为而不知的人，而并没有知法犯法的人。而亚里士多德虽然证明不能自制者属于明知故犯一行，看似与苏格拉底的论述相矛盾后，却又给到了一个关键性条件，即不能自制者所具有的不是真知识而只是感觉的知识，又复归于苏格拉底的知识观问题[8]。

在划分不能自制问题与是否具有知识的情况后，亚氏进一步就不能自制的范围进行了划分，将其分为自制、节制、不能自制与放纵四种情况。按照刘作先生对亚里士多德所举的“甜食”例子的实践三段论的重构，可以将这四种情况简述如下：大前提：每个人都不能以不适当的方式品尝甜食；小前提：1) 我是一个人，2) 甜的食物是令人愉悦的并且这个食物是甜食，3) 品尝这个甜食是不适当的；结论：我不应当品尝这个食物。这个三段论不适用于节制者，因为他没有(2)。它适用于自制者。自制者有(2)，但不被它诱惑，而是坚决执行理性的判断。放纵者的大前提与这里的大前提是相反的，同时没有(3)。在不能自制者这里，在行动的那一刻，起作用的是(1)和(2)，大前提和(3)失去作用[17]。由此可以推知的是，放纵者与不能自制者的行为受相同的知识驱动，即大前提与(3)失效，只有小前提(1) (2)起作用。那么放纵者与不能自制者又有什么根本上的区别呢？亚里士多德继而提出，不能自制者是知道自己是错误的虽然他确实做出了错误行为但在内心深处他认为自己的做法是不应当的；但放纵者并不会像不能自制者一样在做错后产生一种负罪感心理，与此正相反，放纵者认为自己应当做自己欲求的那些事，而并不觉得这有错或不合适[8]。不能自制者是由于受感情影响而违背了正确的逻各斯并放弃了自己的选择的。在二者的差别中，感情的作用是重点，正是因为感情上想要靠近欲望，故而不能自制者的选择倍受感情影响，但这只能影响物质层面，使他偏离正确的逻各斯为他指引的轨道去做，但却并没有影响他的心理层面，并没有让他像放纵者那样相信追求肉体的愉悦是理所应当的[8]。

照此来看，亚里士多德是在强调一种心理上的冲突，他用感情来调和他论述间的漏洞。不能自制者即使一时做出错误决断，但是会感到后悔，也意识到了自身行为的不正确，可是这其实和前文的论述是相矛盾的。一方面，如果不能自制者感到后悔，那么他必然清楚的知道自己应当做什么不应当做什么，这样他才会为自己没有做应当做的事而后悔，可是在实践三段论的推理中，很明显他不知道自己应当做什么，那又如何产生后悔的心理呢？另一方面，如果不能自制者清楚地认识到自己行为的不正确，那么

必然清楚地把握所有前提，他就会形成正确的实践三段论，可是在亚里士多德的论述中，不能自制者行动的部分前提是被感性欲望打断的，所以他并不能形成正确的实践三段论，那么他如何知道自己的行为是不符合应有结论、不正确的？这显然是一个自相矛盾的点。

综上，亚里士多德并没有很好的解释不能自制：其一，他有向苏格拉底知识论复归的趋势；其二，他这种强调心理冲突的解释方法自相矛盾。

3.3. “不能自制”源于意志导致行动

为了更好地说明这个问题，可以将不能自制分为强不能自制与弱不能自制两种情况，在强不能自制情况下，行为者冲动的欲望蒙蔽了大脑，从而接近一种无知的状态；而在弱不能自制情况下，行为者充分冷静，并对所处情景进行了理智分析，但还是在明知错误的情况下因一己私欲选择了错误行为。实质上，弱不能自制才是亟待解决的严格意义上的不能自制问题。由此可见，亚里士多德无法很好地解释不能自制的原因就很明了了——由于他的伦理学所处的出发点，他只能解决第一种情况，而无法解决第二种情况。这个出发点就是“知识导致行动”观。亚里士多德的不能自制论证只在人处于冲动到丧失理智以至于在行为前陷入近无知状态时才有效，而无法对冷静分清利害而仍然受欲望驱使做出值得信服的解释。正是因为强不能自制情况下，人其实是“无知识”的，但是在弱不能自制情况下，人却是“有知识”的。这种知识导致行为的出发点，是无法从根本上论清人何以知善从恶的，只能把欲望当做论证工具。并且，此处暗含了一个论证前提，那就是人的根本属性并不是欲望，而是理性，人本就该按照理性行事，欲望处于理性的下级。

要想打破这个僵局，解决弱不能自制问题，必须重新审视知识与行动的关系。康德的自由意志论就是对此的突破。

与亚里士多德区分理智与欲望类似，康德实践哲学中也存在着理性与感性的对立，理性会带来智慧，感性会产生欲望。但与亚里士多德不同的是，康德不认为知识与行动之间有必然联系，而将人具有自由意志引入讨论。在康德视角下，不能自制者是理性存在者，因而具有自由意志，可以自由地选择趋善或者趋恶的行为，行为者明辨善恶，但依然以感性的动机替代理性的动机，依据自身自由选择的行动准则选择了趋恶行为，这种选择虽然不是善的选择，但依然是自由的选择。由此可见，康德善良意志观的进步性，主要体现在强调人具有自由选择的意志上。

理性与感性欲望是共同作用在人身上的，理性使人在自然因果律下得以喘息，而感性则时刻提醒着人是处在感觉世界里的有限的存在者。但在理性与感性二者之间，人是可以进行选择的，我们可以选择趋向理性，也可以选择趋向感性。若选择前者，就是趋善；反之，则是趋恶。趋恶的情况可细分为三种：1) 欲望比理性更有力，更能作用于行动；2) 理性和欲望在行动中共同起作用；3) 人心的恶劣，颠倒道德的秩序，将理性仅仅当做实现欲望的手段[17]。因此，不能自制的原因就在于，在意志的自由选择中，放弃了趋善而选择了趋恶，将感性欲望放在了理性之上，从而做出了不道德的行为。但是即使是这样的选择，也依然是自由的。

因此，亚氏对不能自制现象的分析是缺乏说服力的，在解释严格的不能自制者问题时自相矛盾。但从康德哲学的角度出发，不能自制者与道德法则之间的关系并不是无知或者像醉汉一样知识混乱，而是不能自制者意识到了道德法则，却颠倒道德的秩序，把道德法则看作实现欲望的手段。这是意志自由的一种运用[17]。

康德自由意志对自制问题的进步性解释，并不是一蹴而就的，而是基于不同时代的哲学家们的思考沉淀。阿奎那时代的新亚里士多德主义对自制这一概念已经有所沿用，在注重城邦的古希腊时期，自制的含义偏重指城邦自治，及至中世纪宗教时期时，阿奎那等人指出，如若个人的决定和行动出于自身意

愿,即当他自由时,则他是自律的[18]。康德在这样的哲学背景下提出意志自律,体现了其在继承传统的同时完成了理论的突破。但与此同时,不能认为康德的意志与选择理论是对亚里士多德理论的全然否定。理性的道德慎思,首先开始于意志的自由选择能力。这显然与亚里士多德的意愿选择原则是分不开的[19]。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中从“意愿行为”切入,然后讨论“选择”,继而从“慎思”来论述在何种境况下人应该为自身的行为负责[20]。由此可见,意志自由在亚氏那里是隐而不显的,亚里士多德伦理学对康德意志论的奠基作用是毋庸置疑的。

虽然康德的自由意志学说也并非完美无瑕,比如在一些情境下这种意志导向论是无法很好地处理结果问题,“尽管这种义务论的学说可能有忽视行为结果的缺陷,但是,从它强调人的自由而言,它抓住了伦理学的核心[21]”。并且康德在其意志自由思想中的自由与无所顾忌的任意的自由不同,其更加强调人类本身的主观能动性。在发挥主观能动性的行为约束上,康德的观点不同于以往强调“他律”对自身行为的约束,而是更多地关注人的自律行为[22]。

综上所述,亚里士多德无法解决不能自制问题的关键在于他的知识学倾向。但并不是他一时不察才误入知识学陷阱,而是简单的三段论结构无法解决这个疑难,他自身似乎也有所感觉,于是通过夸大感情对人选择的影响来弥补,可是这仍然无法解释“知善从恶”。而康德从自由意志的角度来解释人的行为选择无疑是更合理的,因为这绕过了感情与理性这对“冤家”,并没有把人的行动一味地放在一种自然欲望与逻各斯不停割据撕扯的观感之下,而是通过点出人具有自由选择的能力,来解开这个矛盾的结。

从西方哲学发展的视角来看,伦理学本身似乎是一门“下降”的学科。从亚里士多德开始,他将伦理学作为一种人与人之间的交往之学,不像其师柏拉图一般垂青于人之上的理念世界,而是要将哲学目光从理念拉向人自身。康德伦理学也是如此,要从自然律下争人性的一寸之地。虽然康德主张意志自律与自我控制,但是究其根本,康德认为人才是目的本身。康德重视人的各种能够促进德性的自然情感,良知、爱、同情等都在康德的德性理论中起着重要作用[23]。这种下降的比喻并不是贬义说法,而是意在指出,所有人之上的思考最后都需要复归于人本身,道德哲学要为人本身赋予一个伦理意义与生存价值,要把人当作目的来看待。

4. 结语

亚里士多德一直在告诉我们,要去过有德性的生活,要追求幸福,要止于至善。诚然,这是非常重要且非常有价值的,但是亚里士多德无法告诉我们的是:面对德性标准众说纷纭时该如何正确选择自身的行为?在善之概念莫衷一是时如何判断行为意愿是在欲求善还是欲求恶?而之所以会引发这些问题,是因为大千世界海纳百川,不同族群、不同社会价值判断的标准是不一样的。若想解决这些问题,就必须思考,如何在社会中构建一个相对统一的思考模式,如何设定一个具有普遍性的统一标准与社会公约。

康德的意志论就从两个方面回应了这个疑问,即信仰与律法。信仰与律法是社会中绝大多数人或主动或被动的去遵循的,而意志论恰好就从这两个方面出发——信仰“物自身”世界的存在,以及遵循道德自律。这不仅是对亚里士多德伦理学的超越,实质上更是他所处时代的真正的启蒙运动。善良意志和自由意志使道德选择的主动权回到了人自己的手上,还将理性抬到了至上的高度,发出了时代的最强音,正如康德在《实践理性批判》中说的那样——“它使我的存在指向永恒”[24]。

无论是哪种思考与答案,都是不能无视时代因素的,不论是亚里士多德的时代还是康德的时代,因此不能将康德意志论看作是对亚里士多德伦理学的纠错或推翻,而是应看作是时代间的对话;关于真理和善的讨论并不是地层般简单更替的,而是在不断发展中完善的。本文的初衷就在于寻找康德伦理学与亚里士多德伦理学之间相似的维度,寻找二者比较的可能性,寻找德性伦理学与义务论对话的可能性,进而寻找德国古典哲学与古希腊哲学之间交流的可能性。

康德为了解决自己所处时代的道德哲学困境，超越性地继承与突破前人的思想，这也留下了一个问题给我们：为了解决当代的道德困境，我们要如何继承与突破前人思想呢？这是值得深思的。

参考文献

- [1] 康德. 历史理性批判文集[M]. 第1版. 何兆武, 译. 北京: 商务印书馆, 1990: 22.
- [2] 黄颂杰, 吴新文. “求智”与“求德”——西方哲学与伦理学关系演变探析[J]. 学术界, 1997(2): 1-10.
- [3] 赵素锦. 目的论视域下西方德性论道德哲学形态的嬗变——以亚里士多德和康德伦理学为学术资源[J]. 南昌大学学报(人文社会科学版), 2014, 45(4): 31-37.
- [4] 马永翔. 出于/为了自身——道德哲学致思的亚里士多德-康德范式(上) [J]. 道德与文明, 2012(4): 75-85.
- [5] H-G.伽达默尔, 邓安庆. 论一门哲学伦理学的可能性[J]. 世界哲学, 2007(3): 56-65.
- [6] 胡传顺. 伽达默尔伦理学的释义学意义探究[D]: [博士学位论文]. 上海: 复旦大学, 2011.
- [7] S.罗森, 成官泯. 德性与幸福: 康德对亚里士多德[J]. 世界哲学, 2005(2): 43-57+113.
- [8] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 第1版. 廖申白, 译注. 北京: 商务印书馆, 2003: 25, 194, 200, 212, 213.
- [9] Watson, G. (2003) On the Primacy of Character. In: Stephen, D., Ed., *Virtue Ethics*, Blackwell Publishing, Oxford, 232.
- [10] 龚群. 也谈何为德性伦理学——兼与陈真教授商榷[J]. 社会科学辑刊, 2017(5): 75-80+209.
- [11] MacIntyre, A. (1967) *A Short History of Ethics*. Routledge & Kegan Paul, London, 63.
- [12] 苗力田. 品质、德性与幸福——亚里士多德选集《伦理学卷》前言[J]. 中国人民大学学报, 1999(5): 39-44.
- [13] 康德. 道德形而上学原理[M]. 第1版. 苗力田, 译. 上海: 上海人民出版社, 1986: 5, 43, 45, 100.
- [14] 宋希仁. 西方伦理思想史[M]. 第2版. 北京: 中国人民大学出版社, 2010: 328.
- [15] Chappel, T.D.J. (1995) *Aristotle and Augustine on Freedom*. St .Martin’s Press, New York, 168.
- [16] 邓晓芒. 康德道德哲学详解[J]. 西安交通大学学报(社会科学版), 2005(2): 44-47.
- [17] 刘作. 康德哲学视域下亚里士多德的不能自制问题[J]. 烟台大学学报(哲学社会科学版), 2017, 30(3): 9-16.
- [18] Berlin, I. (1969) *Four Essayson Liberty*. Oxford University Press, Oxford, 122, 131.
- [19] 楚恒体. 对亚里士多德自制思想的评价[J]. 学理论, 2011(3): 103-105.
- [20] 李国祥. 基于德性伦理学的品格教育研究[D]: [博士学位论文]. 济南: 山东师范大学, 2019.
- [21] 张传有. 关于康德义务论伦理学的几点思考[J]. 学术月刊, 1999(5): 49-53.
- [22] 张彭松, 郝思萌. 康德从自由意志到自律行为的道德生成探析[J]. 南华大学学报(社会科学版), 2020, 21(5): 43-48.
- [23] Baxley, A.M. (2003) Does Kantian Virtue Amount to More than Continence? *The Review of Metaphysics*, 56, 559-586.
- [24] 张志伟, 主编. 西方哲学史[M]. 第1版. 北京: 中国人民大学出版社, 2003: 580.