

理性、德行與幸福

—亞理斯多德倫理學研究

黃 蘊 著

臺灣 學生書局 印行

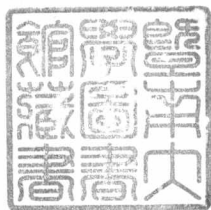
B82
2009/18

港台書

理性、德行與幸福

——亞理斯多德倫理學研究

黃 藹 著



臺灣學生書局印行

理性、德行與幸福：亞理斯多德倫理學研究

/黃 蘊著. --初版. --臺北市：

臺灣學生，民85

面； 公分

參考書目：面

ISBN 957-15-0800-4(精裝).

ISBN 957-15-0801-2(平裝)

1.亞理斯多德(Aristotles, 384-322 B. C.)

- 學術思想 - 倫理學 2.倫理學

190.19

85013675

理性、德行與幸福（全一冊）

—亞理斯多德倫理學研究

著 作 者：黃 蘊

出 版 者：臺 灣 學 生 書 局

發 行 人：丁 文 治

發 行 所：臺 灣 學 生 書 局

臺北市和平東路一段一九八號

郵政劃撥帳號〇〇〇二四六六八號

電 話：三 六 三 四 一 五 六

傳 真：三 六 三 六 三 三 四

本書局登：行政院新聞局局版臺業字第一一〇〇號
記證字號

印 刷 所：常 新 印 刷 有 限 公 司

地 址：板 橋 市 翠 華 街 8 巷 13 號

電 話：九 五 二 四 二 一 九

定價 精裝新臺幣二九〇元
平裝新臺幣二二〇元

西 元 一 九 九 六 年 十 二 月 初 版

19008

版權所有・翻印必究

ISBN 957-15-0800-4 (精裝)

ISBN 957-15-0801-2 (平裝)

自序

亞理斯多德可以說是西方最偉大、也最富原創力的哲學家。他也是少數幾位迄今仍有龐大影響力的古代倫理思想家。道德理想與規範之於人類社會就好比一座宗廟的棟樑，若是失去了它，整個人類的文明將毀於一旦，國家社會也將分崩離析。因此無論古今中外，都有一些大哲學家出來關心道德問題的探討與道德準則的建立。而亞理斯多德正好是其中的佼佼者，他所遺留下來的倫理學相關著作，迄今被譯為各國文字，廣被學者研讀與探討，而他的倫理思想迄今仍是影響西方道德教育的一個重要源頭。

亞理斯多德經常把倫理學與政治學放在一起討論，二者對他而言，都是以追求至善為目標，他特別稱之為「人的福善」(the good for man)。只不過倫理學所追求的目標是個人一己的善，而政治學則追求城邦或群體的善，兩種目標實在是相容不悖，相輔相成的。不過他認為群體的善是一種「共善」，顯然要比個人一己所追求的善更有價值，且更為完善。對於倫理學或政治學的研究，亞理斯多德認為，並不適合年輕人。因為這兩門學問的研究是以實際生活的行動作素材，而年輕人的實際生活經驗與閱歷都不夠。另外，倫理學與政治哲學都屬於實踐哲學，不僅是知識的獲得而已；而年輕人血氣方剛，容易受情欲所驅使，無法定下

心來體會人生的道理，也無法凡事順從理性原理的指引，所以不適合研習倫理學。

筆者個人的成長與讀書經驗，正好可以印證亞里斯多德獨到的洞察力。從二十幾歲念研究所開始，曾跟從高思謙教授修習亞里斯多德倫理學，當時除了獲得一些粗淺的認知與了解外，確實無法掌握亞里斯多德倫理學的旨趣與奧妙。到了三十五歲負笈英倫，在業師大衛·康博爾(David Campbell)指導下撰寫論文，才再重新研讀亞里斯多德倫理學，經由他的幫助，不僅獲得了觀念上的啓蒙，也對亞氏的倫理思想體系有了較清楚的掌握，在研讀經典時，也終於能夠讀出一些趣味。不過，整個說來，整個研究的進展是相當緩慢的，返國多年，筆者對於亞里斯多德倫理學的著作研讀再三，大部分篇章甚至親自翻譯了一遍。隨著年歲的增長與人生閱歷的增加，在每次重新研讀的過程中，似乎比從前更能夠體會到亞里斯多德思想的真諦。目前本書的出版正好是筆者多年鑽研的些許心得。

筆者過去數年曾在學術研討會與學術期刊中，陸續發表過若干篇有關亞里斯多德倫理學研究的專文。去年年底更將這些發表過的專文，經修訂後集結成冊，名為《德行與幸福——亞里斯多德論文集》，由時英出版社代為印行出版。或許由於當時成書過於倉促，版面編排相當不理想，字體太大，而且幾乎沒有預留字距與行距，影響閱讀的品質。另外，全書各篇論文各自獨立，雖然涵蓋了亞里斯多德倫理學當中重要的課題，但為讀者而言，卻不易看出其連貫性與整體性。本書基本上雖然仍以該書作骨幹，但針對上述缺失，就書本的形式與內容都做了大幅度的調整。首

先，就書的形式部份，將書名更正為《理性、德行與幸福——亞理斯多德倫理學研究》。而內容部份，則將全書分為七章，第一章導論再分為三節，分別是：「當代亞理斯多德倫理學研究的定位」，對於亞氏倫理學在西方三大倫理學體系中的位置先作一番說明與釐清；「亞理斯多德倫理學相關的作品」，則對於亞氏倫理學相關著作的內容、版本與作品真偽的學術爭論，作基本的介紹；而第三節「本書的內容重點」，則對各章討論的內容先做扼要的說明和提示。這一章可說是全新的部份，基本上已將全書的各個章節完整地連結成一套首尾相連的體系。即使原本對於亞理斯多德倫理學全然陌生的初學者在閱讀了本章之後，將也能夠對他的重要倫理思想抓到梗概。

第二章雖然沿用舊有的篇名與內容，但在結論部份則做了大幅度的加強，特別是從六十六頁到六十八頁的內容是新增加的部份，這一部份著重對亞理斯多德倫理學的缺失作整體性的批評。在這裡，作者簡單地將亞理斯多德與康德作了對比，直指亞氏倫理學追求個人一己幸福的自利型道德觀，不若康德提倡尊重他人人格，基本上屬於利他主義的道德觀，來得高超。這一部份可視為筆者個人針對亞理斯多德倫理學的獨特研究心得與發明。如果沒有這一部份，很容易讓人覺得作者在系統研究整理亞氏倫理思想時，一面倒地都是在闡述並維護他的論點，缺乏作者個人的觀點與批判。這一部份的補充當可扭轉這樣的缺失與誤解。

從第三章到第五章分別是亞氏的「中庸論」、「正義論」與「友誼論」，雖然基本上沿用了舊有的內容，卻是亞理斯多德倫理學體系中最重要的骨幹。這一部份其實並非只是在概念層次做

文字學的疏解，或只是根據亞氏的文獻脈絡來說明各個概念的意義而已，筆者基本上研究的方法是緊扣亞理斯多德文本的精神，來分析亞氏德行論為主的倫理學。中庸作為德行的主要特徵，它不是德行或諸多德目的一種，卻是各種德行要成其為德行的必要條件。而正義作為諸德之首，它是一種社會德行，與友誼或友愛作為人際關係之德行，或稱位格際德行，正好互相輝映，互相補充，更是互相完成。在從事研究時，除了根據亞氏的經典文本之外，還參照了大量西方亞理斯多德學者的二手研究資料，將他們的觀點提出討論與批評，同時也指陳了亞氏倫理學理論本身的一些缺失與限制。譬如第三章第五節，「各種德目的解析與中庸說的困難」，便明白指陳了亞氏中庸說的限制和困難；另外，第五章第四節，「友誼與自愛」，也說明了亞氏理論中遭遇到的一些矛盾，這都是屬於對亞氏思想批判的一部份。

第六章「論默觀」則是新增的部份，從「默觀」一詞的原本的字義，到說明默觀理智、哲學智慧與幸福之間的關係，再就默觀生活與道德實踐生活的對照，談到默觀、閒暇與友誼之間錯綜複雜的關係。默觀的生活實在是亞理斯多德倫理學作為實踐哲學發展的最高峰，也是精神生活追求發展的極致，若是欠缺了這一部份，就如同看一部好戲卻沒看到結尾。本章的增添當可讓本書的內容更為豐富與完整。

第七章也是最後一章，「亞理斯多德倫理學對當今道德教育的啟示」，則可視為本書的結論，雖然大部分沿用舊有的內容，可是對原有的細節作了若干調整，並增加了中庸論與道德教育之間關係的討論。基本上，亞理斯多德把倫理學和政治學都視為實

踐哲學的一部份，實踐哲學的主要目的並不在知識的獲得，而是在行動與實踐。因此，我們研究亞里斯多德倫理學的主要重點也不應該只放在學理的探討與認知，而應該透過他的理論來反省我們當前學校與家庭的道德教育，看如何才能在日益敗壞的社會風氣中，重建一套適合現代人的新道德觀與價值體系。亞里斯多德德行論的倫理學強調德行的培養，其實就是追求個人本有能力的卓越與人際關係的滿全。我們在學校推行道德教育的目的，其實並不是以道德規範和法條來約束和限制學生的發展，反而是希望學生在快樂中成長學習，充分發揮其身心各項潛能，並在良好的人際互動關係中完成其自我的道德人格。亞里斯多德的倫理學正好可以幫助我們達到這樣的目的。

近幾年來在國內，對亞里斯多德哲學，特別是他的倫理學與政治學，有興趣的學者有逐漸增多的趨勢。在中央研究院中山人文社會科學研究所，這幾年所舉辦的政治哲學相關主題的學術研討會上，陸續有數篇有關亞里斯多德的論文出現。而在亞氏倫理學方面的探討與研究成果卻不多見。本書經過內容與形式一再修訂而出版，即使不可避免會有相當多的缺失，但仍不揣淺陋，願就自己的若干研究心得提出就教於海內外方家學者，冀望能收拋磚引玉的功效。期待更有深度與學養的學者，能夠就亞里斯多德倫理學發表更多更有價值的著作，以帶動國內研究亞里斯多德倫理學的風氣，對當今的道德風氣重建也能夠有所助益。

一九九六年十二月序於國立中央大學

目 錄

自序	i
第一章 導論	1
第一節 當代亞理斯多德倫理學研究的定位	1
第二節 亞理斯多德倫理學相關的作品	12
第三節 本書的內容重點	15
第二章 理性、德行與幸福——	
亞理斯多德倫理學中的理性角色	23
第一節 前言	23
第二節 理性與道德	25
一、理性作為人的功能	25
二、實踐智慧對道德欲望之補救	29
三、道德直觀	34
四、理智的智慧——最高的幸福	37
五、道德與人性	39
六、理智的德行	43
第三節 亞理斯多德倫理學中實踐理性的角色	46
一、手段與目的的估算	46
二、理性與道德責任	48

三、理性與道德抉擇	52
四、意志薄弱的難題	55
第四節 德行與幸福	60
第五節 結 論	64
第三章 亞里斯多德的中庸論	71
第一節 前 言	71
第二節 「中庸」概念的基本意含	73
第三節 中庸與品格類型	78
第四節 中庸與情境的抉擇	86
第五節 各種德目的解析與中庸說的困難	92
第六節 結論——中庸說的檢討	96
第四章 亞里斯多德的正義論	101
第一節 前言——亞里斯多德以前的正義觀	101
第二節 正義作為全德與殊德	104
第三節 分配正義的意含	110
第四節 矯治正義的意含	116
第五節 結論——亞里斯多德正義觀對現代人的啓示 與影響	121
第五章 亞里斯多德的友誼論	127
第一節 前言——「友誼」一詞在希臘文中的意義	127
第二節 三種基本的友誼類型	132

第三節 友誼的典範——德行之交的本質·····	136
第四節 友誼與自愛·····	143
第五節 友誼與幸福·····	150
第六節 結論·····	154
 第六章 亞理斯多德論默觀 ·····	 161
第一節 「默觀」概念的意義·····	162
第二節 默觀、哲學智慧與幸福·····	168
第三節 默觀與道德實踐的生活·····	173
第四節 默觀、閒暇與友誼·····	181
第五節 結論·····	187
 第七章 亞理斯多德倫理學	
對當今道德教育的啓示 ·····	193
第一節 亞理斯多德的生平與倫理思想背景·····	193
第二節 目的論與幸福論——教育的目標·····	198
第三節 人性論——道德教育實施的基礎·····	201
第四節 德行論——從道德的認知到道德的實踐·····	208
第五節 中庸論——道德人格的類型與行動的依據·····	215
第六節 道德教育的難題——認知與行動的落差·····	218
第七節 亞理斯多德倫理學	
對當代道德教育的啓示·····	223
 附錄一：亞理斯多德倫理學重要辭彙術語對照表 ·····	 229

• 理性、德行與幸福——亞理斯多德倫理學研究 •

附錄二：參考文獻..... 235

附錄三：名詞索引..... 245

第一章 導 論

第一節 當代亞理斯多德倫理學研究的定位

亞理斯多德在西方哲學史上以及西方學術文化史上奠基者的角色，似乎沒有人能夠否定。就如同要研究中國의思想和傳統文化，沒有人能夠忽略孔孟的學說，同樣的，要研究西方的思想與文化，若是捨棄了亞理斯多德的學說思想，必將是非常重大的疏失與不足。而在西方人的道德規範與倫理思想方面，源自於古希臘哲學的理性思考與源自於希伯來信仰的基督宗教倫理，仍是當今道德教育在尋求理論基礎時的重要泉源。亞理斯多德的倫理學則是古希臘理性思考的代表，乃是透過人類自身理性的思考與反省，尋求本身行為應當遵循的規範而產生的一套倫理體系。

西方的倫理學一般可以區分為「目的論的倫理學」與「義務論的倫理學」。前者主張，道德行為的價值取決於最終目的的達成，不論這些目的是利益、快樂、幸福、德行的實踐或人生目標全面的實現，都是根據目的來決定道德行為的價值，所以稱為目的論。後者則主張道德行為不應該追求任何外在的目的，每個人應該單純地盡自己的義務或本分，這樣才能彰顯出道德行為的高貴和價值，所以稱為義務論。目的論倫理學又可以進一步區分成「結果論」(consequentialism)與「幸福論」(eudemonism)。結

果論是以行為的結果來論斷行為的善惡或價值，最具代表性的理論是「效益論」(utilitarianism)，過去多半譯成「功利主義」，由於此一名詞今日普遍被人們當作貶抑之詞來使用，哲學界逐漸捨棄該詞不用，而以「效益論」一詞來取代。效益論主張，判別一件事情或行為的是非善惡，端視該行為產生的結果是否能夠產生最大的效益。而此一最大效益，根據原始效益論的說法，就是指「最大多數人的最大幸福」(the greatest happiness of the greatest number)。若是一件事情做出來能夠促進最大多數人的最大幸福，那就是善，反之，則為惡。

所以嚴格說來，西方倫理學可以區分成三大體系，分別是亞里斯多德的德行論或幸福論倫理學，康德的義務論倫理學，以及英國效益論的倫理學。下面我們就將這三大倫理學體系的主要內容再進一步作扼要的說明：

首先是德行論的倫理學：亞里斯多德的倫理學是一種目的論的倫理學，卻不是像效益論那樣的結果論。亞里斯多德目的論的倫理學，揭櫫人生以追求幸福或至高善為終極的目的，重視人生價值的全面實現或完成，因此他的倫理學也被稱為「幸福論」。而為亞里斯多德來說，這個幸福只有在個人本有的能力，本性的潛能都得到全面的開展時，才能夠實現，而且所謂德行就是個人本有能力的卓越化與良好人際關係的滿全，因此他的倫理學更可說是一種「德行論」。

在亞里斯多德看來，德行是幸福人生的核心，而好人在日常生活的各個面向都表現出德行（卓越），因此兒童應該從小就接受道德訓練，對人生的要求作出回應。他認為，只有藉由不斷行

善，才能變成有德的人。我們一般談到道德教育，多半是指稱品格的教育，追根溯源，實可歸功於亞理斯多德。亞理斯多德和中國儒家一樣，都提倡中庸之道，無論是我們的情緒發用或行動表現，都應謹守中庸之道，而過猶不及都不可取。不同的是，亞理斯多德把中庸當作德行的主要特徵，即任何道德的德行都必定展現出不偏不倚的中道，如若我們的情緒或行動表現得太過或不及時，就成爲一種惡行(vice)。譬如有關恐懼與自信的情緒，自信表現得恰如其分是「勇敢」，自信表現得太過頭是「魯莽」，自信不足而顯露出太多的恐懼是「懦弱」。勇敢是行動與情緒皆能有中庸的表現，魯莽與懦弱則是情緒與行動過與不及的惡行。

對於亞理斯多德來說，行爲或情緒表現的中庸是相對由個人來取決的，可是這並不是任意的取決，而是根據所有人共通的理性，而具體可以作爲請教的對象，則是具有實踐智慧的有德者。這也意味著道德的標準取決於有德行者的理智判斷。

亞理斯多德德行論倫理學最大的優點就是它和日常生活密切相連的關係。亞理斯多德不曾將他的道德哲學侷限在深奧難解語言的分析上，他也沒有費盡心思去建構一套形式的倫理學理論體系。相反的，他提出了全人類共同關心的課題，對於日常生活中該如何行事，也提出了說明。因此，即使到了今天，亞理斯多德的思想文化遺產對西方當代的道德教育仍有不可磨滅的影響。

其次是義務論的倫理學。西方到了近代，特別是在十七、十八世紀的啓蒙運動時代，湧現一股日常生活行事都以自身理性運用爲依歸的風潮。康德的義務論倫理學便是在這樣的背景下，將個人理性思考的地位置於各種形式的權威之上。他主張，每個人

應遵循自己內心中的「無上命令」或「斷言令式」(Categorical Imperative)，這個無上命令可以轉化作一項「可普遍化原則」(principle of universalizability)：你要如此行事，好讓你的決定成為律法；也就是說，你要怎麼做，完全看你是否願意讓別人處在你同樣的情況時，也照樣去做，而你內心中並沒有一絲矛盾或不情願。基本上，康德認為，道德上的善要以善的動機，或為善的意志(good will)作為必要的條件，一個人做好事只能出自於一種純正的、為盡自己本分或義務的動機；不能為了其他附帶的目的，譬如為了博得別人的好感或讚譽，或為了贏得某種好的名聲，或社會的表揚，才去做好事。康德義務論的倫理學特別強調道德義務的絕對性以及個人的理性抉擇能力，它同時也強調個人自律的價值。

康德曾將道德或倫理學體系區分為：自律(autonomy)和他律(heteronomy)兩種。而真正具有道德正面價值的是自律性的道德，由個人自行決定自己行為的準則，而且也自動遵循自己所立的法律；而他律的道德或倫理學體系則是由他人來規定自己的行事準則，沒有自己的主見，因此即使做了好事，也不能算是真正具有道德的好人，因為他為善並不是出自他自身理性的認知與抉擇。

對於道德是非的判斷標準，康德不同於亞里斯多德，並不認為具有德行的楷模足以作為我們的標準。相反地，他認為，每個人應該作自身的道德抉擇，一切行事都應該出自於一種責任感；換言之，一個道德行動者之所以要擇善而行，就只應該是為了這麼做是對的，而不是由於聽命權威、出於私心或關愛。康德的義