

理性、德行與幸福

——亞理斯多德倫理學中理性角色的探討*

(上)

黃 蘆

前 言

亞理斯多德《尼可馬古斯倫理學》(The Nicomachean Ethics) (第一)一書主要的目的就是在闡明他所謂的「人的福善」(the good for man)。他在此書中開宗明義就說，人類都追求某種福善，但是他們所追求的善不一定是終極的，因為有時人們所追求的目標，只不過是為達到某種更高目的的一種手段而已。譬如許多人都以賺錢為目標，其實賺錢本身並不見得是他們追求的目的，只不過在賺到錢之後，可以較容易讓他們達成其他的願望或目的，如用錢來滿足自己的虛榮，或用錢來購置自己喜愛的東西。因此真正說來，金錢並不是他們追求的目的，錯在他們誤把手段當成目的來追求，混淆了人生終極的目的。亞理斯多德便進一步指出，依照這個道理來推斷，吾人一切的行動目標必然都指向某種福善、圓滿或自給自足的東西。這就是亞理斯多德所說的「善及首要的善」(the good and the chief good)，或者是「幸福」(eudaimonia)，後者他定義為「一種遵循完美德行的靈魂活動」(an activity of soul in accordance with perfect virtue)。從這個定義看來，要達到幸福，必先具備德行，換言之，我們可以說，德行是獲得幸福的先決條件，而只有遵循理性的指引，過道德的生活，我們才可能具備德行。對亞理斯多德而言，幸福的生活有許多種形式，而其中最完美的形式就是理智的智慧，後者又體現於默觀的形式中。理智的智慧 (intellectual wisdom) 既是認識最高的形式，也是理性活動最佳的表現。

I. 理性與道德

一、理性之為人的功能

根據亞里斯多德，人的靈魂有兩種主要成分：理性及非理性的成分。非理性的部分又可分為兩部分：一部分是所謂的生長的生命 (vegetative life)，這一部分可以說是與理性部分無關，而另外的一部分則是嗜欲及慾望的成分 (appetitive and desiring element)，這一部分可以遵從（或不遵從）理性，也因此在某種意義上也分享了理性的原理。靈魂的理性部分要比非理性的部分地位來得崇高與優越，因此理性不僅事實上是，而且應該是而非理性部分的指導原理。照亞氏看來，只有理性的部分才是人類所獨有的，而且也是區別人與其他動物和事物最主要的所在。這是他為什麼將人的功能界定為「靈魂遵循或包含理性原理的一種活動」(註一)。談到「功能」這個概念，這是亞里斯多德倫理學當中極重要的概念，有必要在此稍加說明。亞氏用「功能」(εργον/ergon)一詞來界定道德上的善，他說任何物品都有它們各自的功能，這種功能發揮得愈好，此一物品愈值得我們稱讚。譬如一把菜刀，它的功能主要是切割食物，它的刀鋒愈利，切割的功能愈能發揮，我們也愈會稱讚它是一把好刀。又如一把傘，它的功能是遮陽或擋雨，它愈能發揮它遮陽與擋雨的功能，也就愈夠得上稱為是一把好傘。同樣的，一個人的主要功能就表現在他的理性，我們所說的好人或道德完善的人，其實就是一位能夠過理性的生活，將他的理性發揮得很好的人(註二)。

以下的問題或許可以提出來作為質疑。為什麼一個人要遵循他的理性原理，而非他的感官慾望？是不是只因為理性原理要比非理性的部分崇高和優越？此外，亞里斯多德主張只有理性才是人的功能，是否能夠得到證立？為什麼不選像殘酷或母愛等人類感性的形式，或者像幽默感或人類某種其他的屬性，作為人類的功能呢？另外，理性的角色到底是像亞里斯多德所說，是感官情欲的主人，擔任指導和諮詢情欲的角色，或者是像休謨 (David Hume) 所稱，理性只不過是情欲的奴隸或工具，只是擔任執行的角色呢(註四)？

亞里斯多德對以上的質疑，或許會以下列的論證來回答：(1) 一個人如果不遵循自

身的理性原理，而寧願縱情於肉體的享樂，則無異於禽獸。對此亞氏曾說：「庸人的生活方式與禽獸無異，他們在嗜欲方面顯然是充滿奴性而不能自主的（註五）。」由此可以看得很清楚，如果一個人想要過一種高尚而有尊嚴的生活，就應該讓自己的理性來作主宰駕馭那些非理性的衝動與情欲。當然若是一個人選擇另一條路子，也就是以滿足自己的感官欲望為樂，而且將這些享樂看得比其他任何事情為重，他將淪為與禽獸無異。這也就是為何亞里斯多德要說：「自我放縱看來正就是一種恥辱，因為它並不適合我們人類的行為，反倒是適合禽獸的（註六）。」（2）過理性而且具有道德的生活乃是獲得幸福生活的先決條件。從亞里斯多德將幸福定義為：「靈魂是一種遵循德行的活動」，我們顯然可以看出，一個人如果要獲得幸福，它首先必須培養各種德行，而要具備這些德行，唯一的方式便是過理性的生活，也就是凡事都遵循理性的原理。

在此我們可以對亞里斯多德如何看待德行與理性原理之間的關係，先作一檢視。亞里斯多德批評蘇格拉底，說他混淆了德行與理性原理，不同的是，亞氏認為德行包含了理性原理（註七）。蘇格拉底認為德行是一種知識或認知，也因此是屬於理智的。但是對亞里斯多德來說，一個有德行的人不僅要知道如何行善，如何行事正當，而且必須為成就美德而為成德的願望而行動。此外，照蘇格拉底的「知德合一說」看來，德即是知，在知與行之間，或在道德信念與行動之間，並沒有第三條道路；可是亞里斯多德卻這樣辯稱，道德行動者不僅具備如何行動的知識與信念，而且也對行動（甚至信念）負有責任，而且有時也的確對行動作了選擇（註八）。極有趣的是，亞里斯多德並未因此而結論說（其實他很可這麼說的），「軟弱」或「意志力薄弱」（akrasia/incontinence）切斷或中止了知與行之間，或信念與行動之間的關係（註九）。

二、實踐智慧可補道德欲望之不足

亞里斯多德所說的「德」或「德行」（arete/virtue），在希臘文裡本來是「優越」或「卓越」（excellence）的意思。亞里斯多德又更進一步將德行區分為理智的德行（intellectual virtue）與道德的德行（moral virtue），道德的德行也就是品行上的卓越，而理智的德行則是聰明才智的優越。理智之德包括：科學知識（episteme/scientific knowledge）、技藝（techné/art）、實踐智慧（phronesis/practical wisdom）、理性直觀（nous/intuitive reason）、哲學智慧（sophia/philosophic wisdom）

），其中哲學智慧的層次最高，實踐智慧則居次；而道德的德行則包括勇敢、節制、正義等(註一〇)。依亞里斯多德看來，各種道德的德行都具有下列共通的特徵：(1) 它們與情欲及行動相關；(2) 必然包含抉擇；(3) 都以中庸為目標，是兩種極端——即過與不及兩種惡行——的中庸之道；(4) 它們與惡行一樣，都是出自自願的行動；(5) 都包含了實踐的智慧；(6) 都是一種習慣養成的結果，並非與生俱來的，而是後天由習慣培養而臻於完美的；(7) 擁有這些美德必然因相關的行動而帶來快樂(註一一)。

首先我們要說明一下亞里斯多德的「中庸學說」(the doctrine of the mean)。對他而言，道德的德行是一種居於中庸狀態的品德。每一種德行的中庸都與情感與行動有關，它在具體環境中的表現其實是可以太過或不及的。必須注意的是，那居中的並不是情感或行動，而是德行或品德的狀態。例如，就「英勇」而言，它是一種自信的中庸情感表現，這種情感若表現太過，就成為傲慢或魯莽，若是發舒不足，就成為了怯懦。又如「節儉」是一種對於金錢使用的中庸生活態度或行動表現，若是花費過度，就成了浪費，反之，則是吝嗇。

然而，對亞里斯多德來說，「並非每一種行為或情感都容許有中庸狀態的存在」，因為有些情緒如怨恨、無恥、忌妒，或像有些行動如通姦、偷竊、謀殺等本身就為惡了，並沒有所謂的相關中庸之道。中庸之道就是一種正當的品德狀態，它是恰當的情緒和行動在各種場合中所從而發出的關鍵。德行或美德，就定義來說，是一種中庸，但是就最善以及正當性而言，它卻是一種極致，就如同靶心是靶標極致的中心，而且也極難射中。必須注意的是，我們所謂的中庸，「並不在對象身上，而是取決於我們」(註一二)。亞里斯多德說，道德德行的中庸乃是一種「幾何」比率的適中，而非「算術」比率的適中。他舉例說，為某個人——譬如張三——來說，十斤肉或許太多，而兩斤肉又太少，這並不表示六斤肉為他就正好。我們要知道，亞里斯多德的倫理學是非常注重個人之間的差異的。正確的行動是要基於理性的原理，而理性的原理則必須顧及個別的情況與場合。亞里斯多德將道德德行界定為：「一種與抉擇相關、且採取中庸之道的品格狀態，所謂中庸也就是相對於我們來取決的適中，這是由一種理性原理來決定，也是具有實踐智慧者所憑藉決定行動的原理。」(註一三)也就是說，「具有實踐智慧者」是中庸以及是非善惡的客觀標準；我們的判斷和口味若與他的尺度不同，便是扭曲了。但是這種測試仍然為不同於他的尺度的個別性變異保留空間，而這迥然不同於與此一尺度的衝突。就

此而言，亞里斯多德是一位價值客觀論者，只不過他是相當溫和的客觀論者罷了。

就亞里斯多德看來，實踐智慧，作為一種理智的德行，與道德的德行是相互為依的。實踐智慧旨在「為人決定是非善惡」，不同於達到目的的手段。實踐智慧因而可以定義為「一種相關於人類是非善惡的真正推理能力」(註一四)。由於道德德行是一種牽涉抉擇的狀態，而抉擇就是深思熟慮的欲望，因此如果抉擇要為善，推理必須正確，而欲望必須正常，而欲望所追求的正好是理智推理所斷定者(註一五)。換言之，我們只有用實踐智慧才能深思熟慮出何者為正常且當為之事，並選擇出達到此一目的的正確步驟。亞里斯多德對此提出進一步的闡釋：「如若具有實踐智慧者的特徵就是能充分的深思熟慮，那麼思慮的卓越將是有關何者可導致實踐智慧真正把握的目標的思慮正確性。」(註一六)因此，我們可以說實踐智慧與道德德行的區分在於，實踐智慧教導我們如何如何選擇獲得德行的正確手段，而道德德行本身則是我們努力以赴的目標。

對亞里斯多德來說，實踐智慧並不同於世俗的聰明，可是前者卻含蘊了後者。這也就是說，一個聰明人可能非常精明，但不見得具有實踐的智慧，可是一箇有道德德行的人所具備的卻不只是精明而已，更重要的是具備了實踐的智慧。因此，一個具有實踐智慧者必然同時也是個好人，因而他會選擇並且只會根據他思慮結果認為是道德上正常的事情去做。這也就是他為什麼會說：「如非好人是不可可能具備實踐智慧的。」(註一七)但是當亞里斯多德論及道德德行與實踐智慧的關係時，他認為道德德行並非實踐智慧的形式，反而是含蘊了實踐智慧。前面曾指出，亞里斯多德的觀點不同於蘇格拉底，因為蘇格拉底把所有的德行都當作實踐智慧的形式，可是亞里斯多德卻認為：「德行不僅是符合正確規則的狀態，而且也是蘊含正確規則臨在的狀態，這就是德；而實踐智慧就是有關這種事情的正確規則。」(註一八)因而，「所有的德行都具有實踐的智慧。」換言之，我可以具有天生的勇氣，而無天生的節制，但是我卻不能具有亞里斯多德所謂嚴格意義下的道德勇氣——即有原則的英勇，而無道德上的節制、正義等德行。古希臘人有所謂的「四福德」(four cardinal virtues)，即智慧、正義、節制，與英勇(註一九)，卻不為亞里斯多德所強調或並列，主要是因為實踐智慧——即實踐理性的德行——扮演著一種特殊的統合功能角色。亞里斯多德在諸德之中又加上了「慷慨」與「氣度恢弘」等德行，他甚至將後者稱為「諸德之冠冕」，理由是具有寬宏大度的「大人物」應得尊榮，此乃德行之「獎賞」(gift)。儘管「恢弘氣度」在諸德之中具有如此顯要的地位，

但是它仍缺少了亞里斯多德賦予實踐智慧的那種根本的、統合性功能角色。

三、道德直觀

亞里斯多德將這種由實踐智慧對「目的」的「把握」稱之為「直觀」(intuition)或「知覺」(perception)，它不同於那只關心不可證明的第一原理或公理的理性直觀，亦非感官知覺，而是「一種類似的辨識出某個圖形就是三角形的知覺能力」(註一四)，或者可以說是像我們「領悟」某一個笑話的那種能力。「在實踐推理當中所含藏的直觀理性把握住最後的以及可變的事實。」(註一五)

然而，亞里斯多德對直觀的解釋並不止於數學的類比。道德直觀並非某種透過我們對道德律則和概念的把握，屬於我們用以辨識是非善惡的，解釋不清的能力。就此而言，亞里斯多德乃是一位道德直觀論者(註一六)，而非本務論者，這一點常為某些學者所忽略。若說在某個特殊的情況中究竟該怎麼做，亞里斯多德認為，道德的抉擇不該只引用規則，而應該根據對此一特殊「事實」的「知覺」——亦即視當時的情況來決定恰當的行動(註一七)。亞里斯多德所採用的方法是屬於一種經驗的進路，不同於康德所採用的先驗的方法——這是康德在他對「無上命令」(the Categorical Imperative)作解釋，以及在他將無上命令運用到道德行動的場合時，所採取的進路(註一八)。在此，亞里斯多德就像在《尼可馬古斯倫理學》一書第三卷第一、二以及第五章當中對責任和抉擇所作的強調一樣，他有別於柏拉圖在相信與行動之間再度放置了第三個名詞。

因此，亞里斯多德對於直觀的解釋並不是一種與人性及經驗事實無關的，解說不清的能力。它是一種「與我們年齡相關的自然稟賦」，也就是一種與我們今日所謂的「成熟」這種心理成長階段相關的稟賦(註一九)。這種成熟也基於行動場合的經驗，它是基於年齡，也是基於生活經驗。「因此我們必須對於年長的人和有經驗的人，或有實踐智慧者所說的話及所表達的意見，要多加注意，雖然他們的話沒有提出證明，卻比那些具有證明的話更值得尊重；因為經驗賦予了他們一隻『慧眼』，讓他們看得準確。」(註二〇)

「一隻看得準確的慧眼」，這個隱喻和神射手的隱喻一樣，常在亞里斯多德對道德德行本質的討論中出現。譬如，他說：「要正中靶心多麼困難，錯失靶標卻多麼容易。」(註二一)要成為神射手只有勤加練習，那些不好好培養良好習慣者，便會錯失靶標，行為無法中規中矩。道德的德行和實踐智慧是互補的，而且和那些從訓練的結果而來的，

相對於特定情況的行動是非，都同樣有關。亞里斯多德的道德直觀因此可以比擬為傳統戰爭中的狙擊手，他的行動幾乎無懈可擊地實現他的意圖，在長期軍事行動中使用槍隻的結果，他幾乎已經可以習慣到用「感覺」去感受子彈的彈道。這種解釋和現代直觀論者的解釋大不相同，這些直觀論者要不是看不出直觀需要某些像這樣的解釋，就是否定直觀可以在與數學中的直覺作粗略的比較之外得到解釋。

亞里斯多德又提到，實踐智慧雖然「是一種德行而非藝術，並非只是一種推理的狀態；從這種推理的狀態可能被遺忘，而實踐智慧卻不可能遺忘的事實可以證明這一點。」(註三九)換言之，實踐智慧就像騎腳踏車，它包含一種技藝，這種技藝一但學會，就終身不會忘記。它本身並不是一種技藝，但卻包含了一種技藝，就如同狙擊手不僅知道如何射擊，同時也知道何時射擊在道德上才是正當的，這兩方面都表現出實踐的智慧。

四、理智的智慧——最高的幸福

根據亞里斯多德的說法，理智的智慧或哲學的智慧至少包含下列三項條件：(1) 它是知識最完美的形式；(2) 它不僅包含如何應用第一原理到個別事例的知識，也包含了一種對這些原理的真正了解；(3) 它是直觀理性——即透過理性的洞察把握第一原理的能力，與科學認知力——即對這些洞見的有效性給予邏輯證明的能力，二者的結合(註四〇)。為亞里斯多德來說，理智的智慧是一種哲學活動的結果，這種活動的最佳形式就是默觀。

理智的智慧一方面是知識最高的形式，一方面又是理性最佳的活動，它之所以被認為高於實踐智慧，有下列的理由。(1) 哲學智慧是幸福的形式因，它產生幸福，雖然不像醫療造成健康那樣作為動力因，卻像健康的體質造就健康的活動一樣，「因為作為完整德行的一部分，哲學智慧藉著被擁有以及自我實現，使人幸福。」(註四一)(2) 實踐智慧是要確保道德德行所欲的恰當目的能有恰當的手段去實現；也就是說，要完滿實現人的功能要基於實踐智慧以及道德德行的結合。(3) 哲學智慧並不關心那些會使人幸福的事情，「因為它與任何即將生成事情無關」，而與那些目的就是自身的事情——亦即默觀活動的對象——相關。簡言之，哲學智慧是比較優越的，因為它就是目的自身，而實踐智慧則是幫助達成那個目的的相關手段。對於那些沒有能力作默觀的人，實踐智慧連同道德德行一起——也就是幸福——是他們追求的終極目標(註四二)。理智的智慧，不同

於實踐的智慧，並不衍生行動；而默觀與真理是相關的，卻不與行動目的以及何者當為的命題真假相關。對亞理斯多德來說，我們默觀的對象是支配天體運行的數學法則，而不是人本身，因為「人並不是世界上最好的東西」。

如此看來，在默觀生活形式中出現的理智智慧可以說是幸福的最高形式。對他而言，幸福有下列幾項特徵：(1) 幸福不是一種狀態，卻表現在活動中；(2) 幸福包含了快樂，這種快樂當然不是肉體的快樂，而是屬於那種本身就讓人欲求的快樂；(3) 幸福是自給自足的，它一無所缺，且它本身就是目的；(4) 幸福與德行是相配合的，如果德行有很多種，與幸福相配合的則是最完善的一種。

何以只有具有默觀生活形式的哲學智慧才符合上述那些條件，歸結有下列幾項理由：(1) 默觀生活是我們所能具有的最佳方式，因為不僅理性是我們之內最好的東西，而且理性的對象，亦即默觀的主題，以及理性的活動，都是最好的。(2) 默觀的活動是連續不斷的，因而我們能比從事任何其他事情或實際的活動更持續不斷地默觀真理。(3) 哲學智慧是有德行活動中最愉快的，它是一種純粹而持久的快樂。(4) 默觀的活動是最能自給自足的，當然這並不表示哲學家就不需要生活上的必需品。(5) 默觀的活動為人所愛純粹是為了它本身，因為離開了默觀，什麼都沒有。(6) 亞理斯多德所提的最後一項理由是，默觀生活是神最鍾愛的。如果我們認為上帝的活動是特別神聖和幸福的，那麼默觀的生活是我們所能達到最高的幸福，因為它最像似上帝的活動。

五、道德與人性

亞理斯多德倫理學中有關道德的一個重要面向就是：道德的德行並非天生，而是習慣養成的結果。道德德行的產生並非自然天生，而是經由後天的努力，並由習慣的養成而臻於完美。要注意的是，亞理斯多德並未斷言道德德行違反人性，相反的，他聲稱我們無法養成一種違反我們本性的習慣。茲以石頭和火為例，亞理斯多德說：「石頭的本性就是會向下墜，無法改變它的習性往上，即使有人向上扔石子扔一千遍，企圖改變它的習性，也是枉然。火的本性就是往上升，同樣也無法使之就下。」(註三三)這句話似乎意含著亞理斯多德的基本人性觀在內，也就是人本性中必須要有某種自然的秉賦，否則無法養成良好的習慣，也無能培養出道德德行。另外他也這樣說：「道德德行的產生，既不是由於天生自然，也不違反我們的本性；可以說自然在我們心中預備了接受道德德

行的基礎，但是道德德行的完美卻是由習慣而來。」(註三四)

可是，亞里斯多德並未過分強調這些先天自然的秉賦，卻強調在道德德行培養上後天努力的重要。換言之，要培養道德德行不能依賴我們自身先天的自然秉賦和習性，相反的，必須「根據正當的規則」藉著訓練及練習來發展這些德行(註三五)。此處亞里斯多德區分德行的兩種意義：自然德行和嚴格意義下都有天生自然的成分，而且人家也都承認，我們之所以具有正直、自制或英勇等各種道德的特質，都是與生俱來的，他卻認為嚴格意義下的德行應該從另一個方向去找尋。事實上，他並不認為天生的德行或自然的習性屬於無條件為善的，因為「我們很可能被它們導入歧途，正如一個身強力壯的人，要是他眼睛瞎了，他走路很可能會摔跤的，而且會摔得很慘。」(註三六)真正與行動相關的並不純粹是自然的德行，而是我們服從理性的指引，並遵循「嚴格意義的德行」而行動。在他看來，自然的情感與行動本身並不具有任何道德的價值。就感官而言，我們早在會聽、會看之前就擁有了視覺的官能，可見相對於道德德行而言，除非我們先有道德的實踐，否則不能聲稱具備這些德行。就如英國的哲學史家科普斯敦(Frederick Copleston)所說：「德行本身是一種習性，這種習性是從恰當發揮天賦潛能所發展而成的。」(註三七)如果他意在強調德行本身是一種後天獲得的卓越，而非一種先天的特質，他所說的便是正確的(註三八)。亞里斯多德就這一方面將道德拿來與「技藝」——即成果——作比較。譬如，只有當我們學會了彈奏鋼琴之後，我們才擁有彈鋼琴的技藝。同樣的，只有先行得正，實踐正義，我們才能成為正人君子。

乍見之下，或許會有人認為是這一種循環論證。亞里斯多德告訴我們說，我們藉著行事正直，多做好事，才成為有德行的人，可是問題是：除非我們已經是個好人，或已經具備若干德行，怎麼能夠做出好事呢？對於這個問題，亞里斯多德的解決方法是將「那些幫助養成良好性向的行動」與「那些在良好習性一旦養成之後所流露的行動」二者區分開來。一個壞人很可能無意之間碰巧做出好事，可見做好事不見得要先具備德行；但是好人在做好事時，固然可能是出自良好習性的流露，但也更可能是為了遵循道德規律和盡他個人應盡的本分。

對亞里斯多德來說，倫理學的研究和政治學的研究一樣，都預設了一種對人性的認知(註三九)。倫理學是對人類行為的是非善惡作哲學的深究，其實卻是建基於那研究人性與人類行為的心理學之上的。只有在我們掌握了人性之後，我們對行為的是非善惡才能

有真正的洞見。美國的學者鍾斯（W. T. Jones）對倫理學與心理學之間的關係作過下列的陳述：「倫理學與心理學可以有幾種關連。(1) 倫理學的產生是由於人的心靈在任何特定時間察覺有多種行為可能的途徑，必須加以抉擇。(2) 無論善是什麼，它是為人類為善，因此它只能透過對人性的發現去確定。(3) 心理學的研究在教育學上是有價值的，特別是在對良好的行為與態度的學習上是如此。(Jones)因此，對亞里斯多德來說，實踐道德的基礎並非任何像追求幸福一樣的自利心（self-interests），而是透過自我認知，運用理性找尋中庸之道而養成的開明自愛。而從哲學的立場來看，德行是與行動和情欲相關的中庸之道，而情欲又是與肉體有關的。因此亞里斯多德對於吾人今日所習稱的心理學與生理學同樣感到興趣。同樣他所說的「遵循理性而生活」，若是理性未能指引並控制苦樂等情欲，則根本不能達成。如上所述，亞里斯多德區分人性中理性與非理性的成分。雖然他將人定義為「理性的動物」，他卻深知人有可能做出非理性的事情來，這種非理性的行為可以有兩種含義，一種是不服膺理性的指導而盲目地隨從情欲與衝動行事（但不同於神經失常的行為），另一種則是在意識、卻軟弱的行為，亦即所作所為違反了他認為是對的事情。對於所謂「軟弱」（incontinence）的問題，亞里斯多德所作的處理方式，容後再行探討。

六、理智的德行

前面提及亞里斯多德將德行區分為兩類：道德的德行與理智的德行。道德的德行是在特定的狀況中就各種行動與情欲把持中庸的性向。另一方面，某些理智的德行和實踐道德的德行相關，而其他的理智德行則滯全純粹認知的目的。因此在我們的理智中，可以區分兩種官能：一是科學認知的官能（the scientific faculty），它與理論的、必然的知識有關，另一則是計算的官能（the calculative faculty），它與計慮、抉擇和行動相關。除此之外，二者都在各自的領域裏關心真理的追求。亞里斯多德繼續為理智的德行作進一步的分析，他指出「靈魂擁有真理」有五種方式（*genē*），即知識或學問（*episteme*）、技藝（*techne*）、實踐智慧（*phronesis*）、理性直觀（*nous*），以及哲學智慧（*sophia*）。茲將每一種理智德行的特殊功能詳述如下：

(1) 知識或學問旨在把握不變的對象，這些對象「無法變成另一個樣子」，因此它們是「必然而永恆的」。知識與學問也是一種「提出證明的能力」（*gnōsis*），它同時應用

歸納法與演繹法。在科學領域中，我們都從絕對確定的公理開始並推演出整套的論證。

(2) 亞理斯多德所說的技藝 (techene) 並不是指「藝術」或「美術」，而是指工藝或技術而言。對他而言，技藝是「一種包含真正推理過程的創作能力」(註四三)。技藝並不同於科學知識或學問，它所關心的是「可變的」事物，譬如麵包要如何烘焙才恰到好處，如何掌握烹飪時的火候等事情。技藝像道德德行一樣，「都追求一個目標，而且也都講求實際」，但是在技藝上所展現的實踐智慧，與在道德德行或政治德行上表現的實踐智慧，其意義基本上是不一樣的。就如亞理斯多德所說，「技藝的成品有它們本身的善，因此它們必須具備某種特性就足夠了，但是如果遵循德行的行動本身具有某種特性，並不表示這些行動就一定符合正義或節制。」(註四四)亞理斯多德繼續找尋一種區分的測試：道德行動者必須具備知識；他必須作行動的抉擇，這種抉擇是爲了行動自身的目的；而且他的行動必須發自於堅定不變的品性。第一種情況由技藝的擁有者所分享，但是就德行的擁有而言，卻幾乎沒有或根本沒有分量。

(3) 實踐智慧是一種德行，而非一種知識或技藝。亞理斯多德認爲，實踐智慧「是一種分辨人類是非善惡的真正推理才能」(註四五)一位具有實踐智慧者必然思慮周詳，並能作出最實際的決定。他對於普遍的原理以及特殊的事例都有相當的認識，而這種才能又需要相當程度的經驗與成熟。實踐智慧十分不同於知識與理性直觀，後面二者都不處理實際的問題。

(4) 理性直觀是我們所憑藉把握第一原理的官能，也是各種證明的結論以及所有科學知識所從出者。科學的證明常要運用第一原理，科學本身卻無法證明第一原理，因爲第一原理根本是不能夠證明的。

(5) 哲學的智慧乃是理性直觀與知識的結合，因爲它是掌握第一原理的真理以及從之推演而來者的最完美知識。一切其他的理智德行都低於、隸屬於哲學的智慧，且爲之所用。

附 註

* 本文主要係根據筆者 1988 年在英國格拉斯哥大學 (The University of Glasgow) 用英文所寫的論文第一章爲底稿，加以整理、修正，並增添資料重新改寫而成。文中有多處概念、名詞以及論點，曾經接受格拉斯哥大學哲學系教授大衛·康伯爾 (David M.A. Campbell) 的

觀念啓蒙、指導與修正，在此再次表示感謝之意。

註 一：亞理斯多德的《尼可馬斯倫理學》，有各種不同的英文譯本，筆者所收集的即有四個版本：① *The Nicomachean Ethics*, trans. by W. D. Ross, revised by J. O. Urmson, in *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, ed. by Jonathan Barnes, Vol. 2, Princeton: Princeton University Press, 1984. ② *The Ethics of Aristotle The Nicomachean Ethics*, trans. by J. A. K. Thomson, Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1963. 此譯本雙英書庫有翻印本，是在臺灣較為通行的版本。③ *The Ethics of Aristotle The Nicomachean Ethics*, trans. by J. A. K. Thomson, revised by Hugh Tredennick, Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1976. *The Nicomachean Ethics*, trans. by David Ross, revised by J. L. Ackrill and J. O. Urmson, Oxford: Oxford University Press, 1986. 本文主要參考的譯本為上述第四個修訂的版本，以下附註所徵引之亞氏倫理學頁碼亦將以此一版本為準。本書目前已有之中文譯本為已故之輔仁大學前文學院院長高思謙教授所譯，書名為《亞理士多德之尼高邁倫理學》。（臺北，臺灣商務，民國 68 年）由於此一中譯本主要係按較舊之 J. A. K. Thomson 英文版本譯成，與本文所採用之 Ackrill 英文修正譯本，文字上大有出入，故本文並不採用此中譯本之譯文，所有引文均係筆者直接由原文譯成。

註 二：*The Nicomachean Ethics*, translated with an introduction by David Ross, Revised by J. L. Ackrill and J. O. Urmson, Oxford: Oxford University Press, 1986, Book I, Chap. 7, p. 13. 以下引用本書時，簡稱 *NE*。

註 三：有關亞理斯多德的功能論（theory of function）或功能論證，對於我們是否可以像說鞋匠有鞋匠的功能，胃有胃的功能，那樣來說人具有人的功能，在學者之間引起頗多爭議。讀者如欲進一步了解此一爭論，請參閱 Stephen R. L. Clark, *Aristotle's Man: Speculation upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 14-27.

註 四：休謨利用亞理斯多德的信念，即他所謂「理智本身並不推動行為」（*NE* VI. 2, p. 139），來反駁亞理斯多德「哲學是最幸福的活動」的論點，他並作出結論說，從事哲學研究是最不幸的事。休謨說：「理性對我們的情欲和行動並沒有影響力。」（*A Treatise of Human Nature*, Book III.）他提到每當他唸哲學時都會鬱悶不解，反倒是當他與朋友下棋時能帶給他歡樂。

註 五：NE. I. 5, p. 6.

註 六：NE. III. 10, p. 74.

註 七：Cf. NE VI. 13, p. 57.

註 八：See NE. III. 5, and I. 2.

註 九：請參閱本文 II 之四。

註一〇：NE. I. 13, p. 27;

註一一：請分別參閱以下所引諸章節：NE. II. 6, p. 38; II. 6, p. 36; II. 6, p. 38; III. 1, p. 48; VI. 13, p. 157; II. 1, p. 28; I. 8, p. 16.

註一二：NE II. 6, p. 37. 亞理斯多德所講的中庸與中國傳統儒家哲學所講的中庸在精神上有相通之處，但講述方式卻截然不同。讀者如欲對於亞理斯多德的「中庸學說」有進一步的了解，請參閱 J. O. Urmson, "Aristotle's Doctrine of the Mean, in Amelie Oksenberg Rorty ed., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 157-170.

註一三："The intermediate (lies) not in the object but relatively to us." See NE. II. 6, p. 39. 以下文中所引用之重要章節，為便於讀者查閱，皆以原文附錄。

註一四："Practical wisdom, then, must be a reasoned and true state of capacity to act with regard to human goods." See NE. VI. 5, p. 143.

註一五：Cf. David Wiggins, "Deliberation and Practical Reason", in A. O. Rorty, *op. cit.*, pp. 221f.

註一六："If, then, it is characteristic of men of practical wisdom to have deliberated well, excellence in deliberation will be correctness with regard to what conduces to the end which practical wisdom apprehends truly." See NE. VI. 9, p. 151.

註一七："One cannot be practically wise without being good." See NE. VI. 13, p. 156.

註一八："Virtue is not only the state in accordance with the right rule, but the state that implies the presence of the right rule, that is virtue; and practical wisdom is given all the virtues." See NE. VI. 13, p. 157.

註一九：譬如柏拉圖認為統治階級之德是智慧，輔佐階級之德是英勇，平民百姓之德是節制，而統治城邦之德則為正義。學者艾克若爾（Ackrill）認為，亞理斯多德從蘇格拉底那裏

繼承了有關道德德行重要的論點，亦即道德德行是整體不可分的；一個人只要具備其中一項，就擁有全部。參閱 J. L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, Oxford: OUP, 1981, p. 137.

註二〇：NE. IV. 3, p. 88.

註二一：“...a perception akin to that by which we perceive that the particular figure before us is a triangle.” See NE. VI. 8, p. 149.

註二二：“The intuitive reason involved in practical reasonings grasps the last and variable fact.” See NE. VI. 11, p. 153.

註二三：所謂道德的直觀論 (moral intuitionism) 是指，基本的道德判斷是直觀的、自明的，所以不必任何邏輯的、或心理的論證來證立，它們就如笛卡爾所說的「清晰而明白的概念」 (idea clara et distincta)，是不待證明而成立的。亞里斯多德認為決定中庸主要靠知覺——如他在在尼可馬斯倫理學第二章最後提到：「……決定基於知覺」， (“the decision rest with perception.” See NE. II. 9, p. 47.) 便隱含了這樣的觀點。而所謂本務論 (deontology) 主張，一個行為的善惡基本上和行為結果的好壞無關，因此本務論者根本反對以行為結果來斷定是非善惡的目的論或結果論，而我們所熟知的功利主義便是這樣的目的論或結果論。本務論者可以同時是直觀論者，他們認為基本的道德律可以透過理性的直觀來把握，譬如康德便是一位道德本務論兼直觀論者。Cf. William Frankena, *Ethics*, New Jersey: Prentice Hall Inc., 1963, pp. 11-28.

註二四：NE. II. 9, p. 45.

註二五：亞里斯多德與康德倫理學方法之異同，容後再專文加以介紹。

註二六：“natural endowments... correspond (ing) to our time of life.” See NE. VI. 11, p. 153.

註二七：“Therefore, we ought to attend to the undemonstrated sayings and opinions of experienced and older people or of people of practical wisdom not less than to demonstrations; for because experience has given an eye they see aright.” See NE. VI. 11, p. 153.

註二八：NE. II. 6, p. 38.

註二九：“Plainly, then, practical wisdom is a virtue and not an art. ... It is not only a reasoned state; this is shown by the fact that a state of that

sort may be forgotten but practical wisdom cannot." See *NE*. VI. 5, p. 143.

註三〇：有關理智的德行在本文稍後將進一步討論。亦請參閱 *NE*. VI. 3, 6, 7 等節，亞理斯多德對於理智的各種德行有詳盡的解釋。

註三一：*NE*. VI 3, 6, 7, "...so does philosophic wisdom produces happiness; for, being a part of virtue entire, by being possessed and by actualizing itself it makes a man happy." See *NE*. VI. 12, p. 155.

註三二：Cf. *NE*. X. 8, p. 267.

註三三："The stone which by nature moves downwards cannot be habituated to move upwards, not even if one tries to train it by throwing it up ten thousand times. The fire which by nature moves upwards cannot be habituated to move downwards." See *NE*. II. 1, p. 28.

註三四："Neither by nature, then, nor contrary to nature do the virtues arise in us; rather we are adapted by nature to receive them, and are made perfect by habit." See *NE*. II. 1, p. 28.

註三五：*NE*. VI. 13, p. 156,

註三六："...while one may be led astray by them, as a strong body which moves without sight may stumble badly because of its lack of sight. "See *NE*. VI. 13, p. 157.

註三七："Virtue itself is a disposition which has been developed out of a capacity by the proper exercise of that capacity," See Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, *Greece and Rome*, Part II, New revised edition, New York: Image Books, 1960, pp. 77-78

註三八：然而如若此處的「能力」或「天賦潛能」意指一種「性向」或一種「自然德行」，則科普斯敦的所表達觀點似乎是：為亞理斯多德，道德與本性之間的關係可以類比為道德德行與自然德行之間的關係。但是亞理斯多德的意思並不是這樣，而且也不可能持著這種狹隘的觀點。因為道德德行很可能在許多方面，甚或在各方面，都與自然德行不再相關；可是一般的道德德行卻和普遍的人性息息相關。正如亞理斯多德所說：「自然在我們心中預備了接受道德德行的基礎。」

註三九：Cf. W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical theory*, second edition, Oxford:

Clarendon Press, 1980. chap. V, pp. 68f. 哈第教授指出，亞里斯多德在卷一第十三章中承認，人性的知識對於那企圖決定何為人類福善的探究是相關的；另外，他認為倫理學必須具備恰當的心理學基礎來支持。

註四〇：See W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. 1, *The Classical Mind*, second edition, New York: Harcourt Brace Jovanowich, Inc., 1970, p. 261.

註四一：*Cl. NE*. VI. 3, p. 140.

註四二：*NE*. VI. 3, p. 141.

註四三：*NE*. VI. 4, p. 141.

註四四：“The products of the arts have their goodness in themselves, so that it is enough that they should have a certain character, but if the acts that are in accordance with the virtues have themselves a certain character it does not follow that they are done justly or temperately.” See *NE*. II. 4, p. 34.

註四五：*NE*. VI. 5, p. 142.