

《國立政治大學哲學學報》 第十七期 (2007年1月) 頁 1-20

©國立政治大學哲學系

當代西方實踐哲學中的 新亞里斯多德主義*

Stephen G. Salkever 著

Bryn Mawr College

詹 康 譯

國立政治大學哲學系

* 本文的前一版本曾於2006年6月在中央研究院人文社會科學研究中心的政治思想研究專題中心發表，我想感謝蔡英文教授與該中心成員當天熱烈和有益的討論，另要特別感謝國立政治大學詹康教授提供建議和有益的批評，改善了文章論證風格與內涵的一些重要地方

標題中的新亞里斯多德主義，是指道德與政治哲學中一條迴向亞里斯多德的方式來研究的取向，這是過去五十年來西洋倫理與道德哲學的一個重要且仍在增長的成分。在一個服膺進步觀的文化裏會發生這種迴向古代思想模式的事，不管此一轉變有多細緻和謹慎，仍然需要解釋。與大範圍的西洋文化比起來，歐美大學從十九世紀以來更加崇尚「改變會更好」的想法，哲學系尤其如此。是故，之所以想要採用這個既舊又新的研究取向，不是因為喜愛亞里斯多德或泛愛古代事物，而是對現代道德與政治哲學的主要模式——一方面是康德學派與義務論，另一方面是（彌爾式的）功利主義——普遍感到不滿。吾人甚至可以說，實踐哲學中的新亞里斯多德主義是後現代的，意即它代表了一種嘗試的方向，想從亞里斯多德的實踐哲學中取出若干成分，用它們當墊腳石，跨過當代倫理學或哲學最主要的研究取向，提出全新的理論化模式予以取代。

這是我這篇論文想提出的論點，其本身並非特別出奇。我想比這個觀察更進一步，說明這個富含進步精神的回眸顧盼，其中最有可能成功的成分不只是一個「新」的實質理論，說明良好行動或良好國家是由何構成的，而且也包括一個做道德與政治哲學時截然不同的研究取向，其基礎則是從不同角度理解人類異於其他動物的問題與能力。換言之，我相信把亞里斯多德式的言論重新引介至現代實踐哲學時，有個最重大的成就，而連它的最佳提倡者（其中包括 Alasdair MacIntyre, Amartya Sen, Rosalind Hursthouse, Martha Nussbaum）有時都未能送上檯面：那是一種瞭解實踐哲學之目的與限制的途徑，其本身與現代哲學的主要趨向針鋒相對，而針對亞里斯多德所無法想像的現代世界，卻又完全適用於我們的人生。

我說新亞里斯多德主義已屆天命之年，是依據制式的說法，將這個過程的發軔指派給 1958 年英國分析哲學家 Elizabeth Anscombe 的文章〈Modern Moral Philosophy〉，她在文章中論證，現代道德

哲學的本質不連貫，這是因為它的核心概念牽涉到服從道德律的義務（不管是康德式的或功利式的），這類普遍性律則本身是基督教道德法典的遺蛻，而現代道德哲學家——如康德與彌爾及其信徒——已不再信那一套了。¹ 關於英美分析哲學界重燃對亞里斯多德與柏拉圖道德哲學的興趣，Anscomb 的論文無疑起了重要的作用，但還有個同樣重要、卻更早以及我認為更有益的源頭，孳長了對現代哲學的不滿情緒而迴向亞里斯多德，那就是海德格一些才思敏捷的學生的著作，這些人像是 Hans-Georg Gadamer, Leo Strauss, Jocab Klein, Hans Jonas, Hannah Arendt。² 他們從海德格學到了如何認真閱讀柏拉圖與亞里斯多德，而且閱讀時不但要觀照到古代的哲學、實踐問題，也要觀照到現今的，Gadamer 對此說過：

海德格〔在馬堡〕黎明就上工，每週有四天一大清早的課，把我們帶入亞里斯多德。那些詮釋就說明力度、所開啟的哲學觀點，都令人記憶深刻。我們在海德格的課堂上常常感動到無法分辨他是在說自己的關懷還是亞里斯多德的

¹ Anscombe 說：「這就好像『刑事罪犯』的概念還留著，而刑法和刑事法庭已經取消、被遺忘了。」“Modern Moral Philosophy,” in Roger Crisp and Michael Slote, eds., *Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 26-44, at p. 31。我們應該注意到，Anscombe 對現代道德哲學的批判已被尼采搶先提出了，尼采將歐洲知識分子普遍失去信仰的現象稱為上帝已死，他認為這現象對學院派的哲學有害處。

² 這些作家和 Anscombe 之間似乎沒有互相承認對方存在過，不過他們的學衛生涯有重疊。Anscombe 所以為的「歐陸哲學」對她幾乎毫無用處，而海德格的學生在絕大多數情形也差不多完全瞧不起分析哲學。有些後來的作家熟悉這段現代性批判的故事兩方面的版本，使得這個情形有所改善，其中比較主要的是 Iris Murdoch 和 Alasdair MacIntyre 兩位。一個早期的嘗試是 Salkever, “Virtue, Obligation, and Politics,” in *American Political Science Review* 68 (1974): 78-92.

關懷，這個偉大的詮釋真理我們當年開始體驗，而我後來從理論上予以證立和重現。³

Gadamer 對海德格的亞里斯多德演講課說：

海德格詮釋時的直覺能力非常了不起、令人驚異，將原典從經院傳統的沈澱累積、與當時批評亞里斯多德而不幸扭曲他的形象（Hermann Cohen 愛說：「亞里斯多德是個賣藥的。」）中深切顯明的解放出來，以致原典開始用未曾預料的方式發話。也許那時發生的是，不但對學生也對海德格本人，亞里斯多德雖是位敵手，但他的力量附上海德格的身好一會兒。⁴

雖然這些學生公開承認受惠於師門，不過他們的老師堅持我們可能可以、也必須越過柏拉圖與亞里斯多德，才能適當的對付現代性危機，他們卻從不同方面否決此點。這不是說海德格的學生認為柏拉圖或（與）亞里斯多德用來指導現代實務完全合適，他們與海德格之間的歧見比這更激烈，也更引人深思。由於我們所面對的根本問題是良好實踐的問題，其中最要緊的是如何區分好好過完的人生與亂七八糟過完的人生，因此他們堅持，我們所需要的理論指導，在任何單一的論述或哲學理論中是找不到的，而既然這類問題有其綿延不斷的論爭，唯有從中善加意會，方能得之。

Strauss 與海德格分道揚鑣，認為若欲令亞里斯多德與當代有關

³ Gadamer, *Philosophical Apprenticeships* (Cambridge, MA: MIT Press, 1985), p. 49.

⁴ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 201. 這段話引用於 Richard Velkley, *Being After Rousseau* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), p. 189, n. 21. 其書第九章 “Heidegger’s Step Behind the Greeks” 支持我此處所述，海德格吸收利用了希臘哲學。

連，需要由做詮釋的我們讓他和古代、現代整個哲學傳統展開對話。這樣子讀亞里斯多德（與柏拉圖）肯定是現代做法，其目的不是像海德格想越過他，而是向這些典籍提出一些它們自己未曾遇到、也未曾料到的問題。Strauss 強調，我們必須令亞里斯多德做到他自己未曾做到的事，也就是與其他更晚的哲學典籍交談：

博雅教育的構成方式是傾聽最偉大心靈之間的交談，但這裏我們面對巨大無比的困難：沒有我們的幫助這種交談就不會發生——我們必須促成這一交談。最偉大的心靈在獨白，我們必須把他們的獨白轉換為一次對話，把「肩並肩」的情形轉換為「在一起」。……我們因而必須去做某些連最偉大的心靈都不能做到的事情。讓我們面對這一困難——它是如此之大，以致博雅教育似乎陷入荒謬之境。既然眾多最偉大的心靈在最重要的事情上相互矛盾，他們就迫使我們在他們的獨白中做出裁決；我們不能信賴他們中間任一人所說的。另一方面，我們不得不察覺我們無法勝任裁決者。……我們這裏的每一人都被迫用他自己的力量（不管他的力量有多少缺陷）去尋找他的立場。⁵

Gadamer 把自己的著作稱為哲學，這不像 Strauss，但他像 Strauss 一樣反對哲學有進步可言，且反對「任何做哲學思考的人都得將自己的哲學看成定論」這種康德式的信念。Gadamer 為他一系列談柏拉圖與亞里斯多德的文章撰寫導論，說：

⁵ “What Is Liberal Education?”, in Leo Strauss, *Liberalism, Ancient and Modern* (New York: Basic Books, 1968), pp. 3-8, at pp. 7-8. 中譯文參考了 Leo Strauss, 〈什麼是自由教育〉，一行譯、魏朝勇校，載於《古典傳統與自由教育》，劉小楓、陳少明編（北京：華夏，2005），頁 7-8。

我要請讀者把以下的文章當成是從反方向來閱讀古典希臘思想家，我沒有採用現代性僭取了優越地位而來的觀點，現代性由於擁有無限改良的邏輯而相信它超過古代哲學家。我的信念是哲學是一種人類經驗，恆定不變，表現出人類的固有特色，其中沒有進步，只有參與。說這些要點仍然成立，甚至在像我們這樣受到科學形塑的文化中也不例外，似乎難以置信，但對我而言卻像是真的。⁶

我將略述倫理學與政治學——現代學界將它們分為兩個研究領域，而亞里斯多德認定是一個連續性的研究——迴向亞里斯多德方式時的幾個最重要特色，然後指出現今的新亞里斯多德主義，與我們今日認真把亞里斯多德《倫理學》與《政治學》當成我們對實踐行為做哲學思考時的指南，比較起來應該獲益而未能獲益的地方在哪裏，最後要提出一個實踐哲學的構想，其中包含三個成分：一、找出我們所在的特定文化（亞里斯多德跟「文化」對應的字是 *endoxa*，意為主導一社會中思想與行動的意見）與社會所面對的中心問題。二、提出一種概念化語言以談論這些問題，這種語言雖是從特定的 *endoxa* 中誕生，卻能在某種程度超越它而朝某種普遍方向深化，撥開雲霧以展現人類心理學。三、反省理論與實踐的問題時，第二項的語言對第一項所界定的問題能有、不能有多少影響。我提出這些做為亞里斯多德式的適當性條件，並主張實踐哲學若不能符合它們，就有所欠缺。我會證明現代的新亞里斯多德主義關於揭發康德（與新康德）式及功利式的實踐哲學不當之處，做得不錯，但在符合這些條件方面則差強人意。我在結論之處，會反省這種情況為何發生，及是否可補救。補救之道，是概觀亞里斯多德《尼高

⁶ Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1986), p. 6.

瑪各倫理學》與《政治學》之實踐哲學，既注意他的見解內涵，也注意其呈現手法，或換種說法，揭露亞里斯多德對實踐行為做哲學思考時的兩個面向，一是大範圍的本性論架構，用以評估現存的制度和做法，另一是他如何認為理論應當（與不應當）指導實踐，從以上兩方面重新思考我們能獲得何種益處。

現代迴向亞里斯多德的做法可以成立，不僅是因為它容許我們引進一種觀點或理論來強調德行與惡行，藉以反對注重權利與義務的理論，與注重利益、快樂與痛苦的理論。此一重新思考中更重要的面向是一種亞里斯多德式的承諾：當我們考慮實踐性問題（不管是不是政治的）時，需要出自 Bernard Williams 所謂的蘇格拉底問題之觀點，也就是何種生活是依我們所處的情況最有利於我們的。或如柏拉圖的蘇格拉底所言：「我們每個人都要高度注意，寧願放棄其他一切方面的認識，也要追求一件事的認識，向能人討教，學會如何分辨好的生活和壞的生活，隨時隨地從各種情況裏選擇那最好的。」（《理想國》卷十，618b-c）⁷ 首先，這問題是：亞里斯多德對於何為最佳生活的問題，給的是何種答案？這裏我主張的是亞里斯多德的看法很獨特（對我們而言），他認為人類福祉在本質上是多種的，且有時相衝突，故對此絕對必要問題沒有絕對肯定的理論性答案。然而問「什麼是最佳生活」這個問題，本身卻變成一種理論性的解答。

一些反對自由主義的新亞里斯多德主義者犯了錯，主張亞里斯多德將政治生活當成本身是其目的，當成人類德行的實現。為了知道這為何錯，我們需仔細看《政治學》卷一，亞里斯多德說人是政治動物，因為我們是擁有 logos 的動物。此即，吾人生活中的 logos 是描述人類福祉的一種途徑，而政治唯有為生活服務，才是有意義

⁷ 中譯文取自王太慶譯，《柏拉圖對話集》（北京：商務印書館，2004），頁 484-85。

的活動。拒絕亞里斯多德的目的論，會導致高估政治生活的嚴肅性，而把政治活動看得太嚴肅，與看得不夠嚴肅，一樣是亞里斯多德式的罪惡。在亞里斯多德來說，政治既非本身即目的（古典共和論持此觀點），也非僅是可行的工具性策略以確保人類權利（個人主義的自由份子持此觀點），毋寧是：美滿人生的必備成分是種種、時相衝突的人類福祉或需求，政治即涉及企圖平衡這些成分而永無止息之日，這些福祉像是安全與舒適、自由與奴役迫害、友誼與社群，以及具備思考與交談廣泛議題或脈絡中的議題。亞里斯多德對人類福祉有多種所持之意見，並非基於「概念分析」（如Anscombe提出的）或康德式的先驗演繹，而是基於人類生活的實徵觀察，他的主張是，人類福祉有多種且不可減化，這既非康德理性之必然如此，也非出自文化或 *endoxa* 的意見，而是地球上哺乳綱靈長目人科人屬智人種普遍可觀察到的實徵屬性。亞里斯多德式實踐哲學之基礎，與新亞里斯多德式的相反，不是建立在 Anscombe 之「哲學的心理學」上，⁸ 而就是規規矩矩老老實實的心理學，或者對人類心靈或靈魂的研究，且要與人類身體以及其他生物、非生物一同關連起來，不是孤立起來研究。⁹

⁸ 我假設她用這個詞（頁 29-30）所要說的，是對現代心理學理論中的詞彙，或平常談論那些屬於心理學研究範圍內的事的詞彙，做概念上的分析，而非帶著哲學問題來研究心理學——後者倒會是亞里斯多德版的「哲學的心理學」，不過我認為這不是 Anscombe 所設想的。亞里斯多德與 Anscombe 以及大多數當代德行倫理學家不同之處，是他做科學研究的同時也做哲學思考，這就他的物理學和生物學是如此，就他的實踐哲學（或政治科學、*politikè*，這是他對自己在 *Ethics* 和 *Politics* 兩書中所做之工作的稱呼）亦然。

⁹ 我在 *Finding the Mean* (Princeton: Princeton University Press, 1990), ch. 2, 已用頗長篇幅討論亞里斯多德生物學頗為特殊的不可化約的性格，我在該書和其他論著中主張亞里斯多德的生物學既可與現代科學相容，其說法用今日標準來看也比機械論

亞里斯多德的價值多種論 (pluralism) 有個重要的實質內涵，是深度懷疑烏托邦式或「一次轉化」的方案能解決複雜的實際問題。這個宗旨表達自我之一途，是《政治學》中多種論證，反對用烏托邦方式解決政治問題、與把我們做事方法來一次大改變就可一勞永逸解決政治問題。不過我們必須留意亞里斯多德的理性主義式

模型更加符合人類生活，機械論模型現仍暗地裏注入大多數現代道德與政治哲學之中，包括霍布斯、康德、彌爾的哲學。過去十五年已為亞里斯多德研究生物學的取徑上乘的真實性提供了更多支持，特別是現代生物學的發展，指明我們需要注意某些具有整體性的現象之「浮現」性格，無法化約為其組成的各部份而予以解釋。新亞里斯多德派哲學家承認此點最傑出的是MacIntyre，他現在認為他在*After Virtue* 否決他稱為亞里斯多德的「形上的生物學」之思想是個錯誤，他在*Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago: Open Court, 1999), p. x, 這樣說：「雖然的確有好理由否定亞里斯多德生物學的若干成分，我現在認定我假設倫理學可獨立於生物學之外是錯了。……關於對我們的道德生活起決定作用的福祉、規則、德行，任何說法若不能解釋——或至少指引我們得到某種解釋——為何那種生活形式對於如同我們這種生物構成狀態的存有者是可行的，為我們如何發展向那種生活形式並登堂入室提供說法，那麼這個說法就是不適當的。此種發展的起點就是我們起初的動物性條件。」他後面又補充說，為了理解人類德行，「回到亞里斯多德的文獻，如果只是因為沒有其他哲學家像他那麼重視人的動物性」，會有幫助（頁 5）。從亞里斯多德的角度批判*After Virtue* 並預見了*Dependent Rational Animals*，請看Aristide Tessitore 的優秀論文“MacIntyre and Aristotle on the Foundation of Virtue,” in Tessitore, ed., *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002), pp. 133-161.

的反烏托邦，並非建立在相對主義或「文化主義」之上，¹⁰ 因此和 Oakeshott 或柏克的反烏托邦有所不同。亞里斯多德揚棄烏托邦式解決方案的基礎較不在於人類理智的虛弱，而較是人類福祉在理性上可知的特色，特別是沒有一個籠罩一切的福祉，只有各種各類在局部上不可共量的福祉（特別見《政治學》卷三，1283a）。¹¹ 烏

¹⁰ David Bromwich對「文化主義」的批判正中要害，見他題名恰當的論文“Culturalism, the Euthanasia of Liberalism,” *Dissent* (Winter, 1995): 89-102，該文之後是 Charles Taylor 和 Michael Walzer 的防禦性回應。依據 Bromwich，「文化主義主張人有普遍性的欲望，想歸屬於一種文化，……一個有自我意識、有已知歷史的團體。」（頁 89），他論證說這個想法若非真實性無足輕重，就是反對自由主義而錯誤。類似的批判見 George Kateb, *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), ch. 1。

¹¹ 福祉可以是不可共量的，但仍可予以比較，只是精確度比不上可共量性所需的。柏拉圖讓蘇格拉底在 *Meno* (82b-85c) 向男奴童展示，他畫的直角三角形的斜邊長度不能以有理數表示，至少就此而言是與兩股是不可共量的，但這並不代表男奴童不能曉知和說出斜邊長於兩股。福祉不能轉譯為單一的良善尺度，並不表示它們不可排列出高下。見 Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), ch. 4，和 Michael Stocker, *Plural and Conflicting Values* (New York: Oxford University Press, 1990)。因此在亞里斯多德對於人類福祉的說法中，沈思理論的生活顯然是最好的（見 Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good* [Princeton: Princeton University Press, 1989]），但這並不包括任何規則，可以在其他福祉與沈思理論的生活於特定處境中相衝突時，用來衡量其他福祉的要求。相對而言，我們可以看到康德和重要的新康德派學者堅持兩類主要的人類福祉之間有強烈的不可共量性——自然福祉是關於幸福的，沒有它們我們便不能生存，而在其上的道德福祉是關於人類尊嚴的，沒有它們我們便不配生存。我們可留意哈伯馬斯想要偏離新康德派，而改朝向亞里斯多德的方向，見他的“Three Normative Models of Democracy”，*Constellations* 1 (1994): 1-10，此文批評共和論需要「倫理超載」，並堅

托邦式的解決辦法，其問題並非它們太過理論性，而是它們建立在錯誤的理論上，誤以為同一特定政體或政治秩序對所有地方都最好，合乎天性的最好事物對亞里斯多德來說，其實是因地而異。他在《倫理學》卷五（1135a3-5）說，雖然每個城邦的政治問題都有一個正確（合乎天性）的解決方案，那解決方案只是那個城邦特有的，我們沒有普遍適用的精確理論性解答。

上述的結果，從《政治學》討論的主題來看，是討論和批判若干烏托邦提案。所有這些提案都有某些道理，但所有提案都在不該簡化的地方簡化，而這種簡化受到《倫理學》和《政治學》的排斥。那些地方是過度簡化了，其根本原因是人類福祉種類繁多，且又局部不可共量，而不是人類理性的虛弱，也不是合乎天性的人類特有福祉其實並不存在。這是亞里斯多德的實踐科學教導實踐行為時最重要的理論洞見。Strauss 對亞里斯多德的實質政治教誨，提出這樣的論點：「什麼叫勝利？這並非本質上爭議不休的。但什麼是共同福祉？這是本質上爭議不休的。政治目標含糊不清，是因為它包容性強。」¹²

持自然福祉和道德福祉有「共同原創性」(co-originality)。

¹² “What Is Political Philosophy,” in Strauss, *What Is Political Philosophy and Other Studies* (Glencoe, IL: The Free Press, 1959), pp. 9-55, at , pp. 16-17. 政治必須論及「福祉是多種的」，締造了亞里斯多德的實質政治理論，其中有個相關面向是 Susan Collin 提出的論點：政治生活激發、也需要熱情 (emotions)，但它無法控制熱情，熱情並有毀滅它之虞——特別是愛慕勝利的熱忱 (spirited love of victory)。這種危險促使亞里斯多德嘗試引入一個較為完備、由禮法 (law) 和天性 (nature) 所構成的視域，藉以使一廂情願接受由榮耀和勝利所構成之視域的情形變得複雜一點。這個較為完備的視域當然也自有其危害政治之道，若用來取代對公益的熱忱 (public spiritedness)，則決非實踐上適當的。見 Susan D. Collins, *Aristotle and the Rediscovery of*

亞里斯多德相信人類福祉是不確定和多種的，這影響了他的實踐哲學之整體，而非只影響他對政治的哲學思考。《倫理學》將這個特性很明白帶出來的是其中最主要的解釋性比喻：實踐抉擇涉及在兩相對立的極端之中尋求中間點。每個嚴肅的實踐抉擇可能出錯之處有各種各類，原因正是每個處境似乎都牽涉到不只一個福祉，這與康德和彌爾較為簡單的實踐抉擇模型非常不同。對康德而言，人類福祉有若干，但有兩類是可清楚識別和排定高下的，而這對所有實踐抉擇皆然，一種是較低下的自然福祉，我們和其他動物共享，以製造幸福，另一種是較高尚的道德福祉（特別是自律），我們與其他不論何地（地球上或宇宙的其他地方）的理性生物共享，所創造的尊嚴超越僅具機械性質的幸福。相反的，對彌爾而言，所有福祉可化約為一種可測量的福祉，也就是快樂或缺乏痛苦。康德認為人類福祉是多種的，極度不可共量，而彌爾認為所有福祉可以共量，可以換算為一種客觀福祉。亞里斯多德與康德、彌爾不同之處，不是他的論理、風格或理論化工作，而是他對人類福祉本質的實質理解，還有他的生物心理學或心理生物學，因此如果我們要評判這三種研究途徑，或僅是做比較而不評判，我們除要考慮風格，也要考慮生物學實質：亞里斯多德是價值多種論、可共量性低，康德是價值兩重論、可共量性高，而彌爾是價值單一論、整齊劃一可供測量。¹³

Citizenship (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)。

¹³ 彌爾的確在 *Utilitarianism* 第二章區分了高級和低級的快樂，以求遠離邊沁的生硬的一元論。但當彌爾承認「低級」的肉體快樂之為低級是由於它們對於「一般世界」整體功利之貢獻不如「心智」和「道德」快樂，他對快樂的質性區分慢慢變為謹慎的一元論。相對而言，康德在 *The Metaphysics of Morals* 抨擊幸福論，堅持對自然的（或「病理的」）和道德的苦樂做質性區分。

人類福祉有多種、可共量性低，使人首先需要德行。這些福祉（和德行，或將我們帶向德行的身心習慣）可依其達成人類幸福之重要程度而排出高下，但沒有任一德行本身足以保證德行的實現，且某些德行和福祉雖因其一般性格而對創造幸福一事排名較後，卻在有些時機對於德行的實現絕對不可或缺。例如，勇氣或男子氣概在《尼高瑪各倫理學》卷三和《政治學》卷七是較無人性的德行，卻是當我們遭受攻擊或受奴役或死亡威脅時，在眾多德行中最為需要的。既然對人類福祉的構想是如此，一個適當的實踐哲學要如何構成呢？¹⁴

從頭來說，我們需要提醒自己我們的 *endoxa* 是什麼，以對照於亞里斯多德時代柏利克里斯式的 *endoxa*。我們的 *endoxa* 是我們社會中有一大群人覺得是權威的意見或解決問題的途徑，這種意見我們可稱為「口氣像真理」：純正的 *endoxa* 會聽起來像是真的，不過我們沒有明確方法肯定它們對世界的陳述是正確的。要回答我們自己的實踐性 *endoxa* 是哪些並不容易，不過這問題當然是哲學一開始就要提問和解答的。我提議認為，現代關於實踐做法的主要世界性 *endoxa* 是從彌爾派與康德派觀點的基本一致處產生的，兩派的差異是另一回事。Charles Taylor 在其 *Modern Social Imaginaries* 將彌爾和康德所經歷的哲學思辨過程，說是從獨立而極端的哲學想法挑戰現代以前的權威，「長征」到我們的「現代社會想像」中

¹⁴ Rosalind Hursthouse 為其新亞里斯多德派的德行倫理學辯護時，主張規範性理論——意在指引行動——的適當性既不應是將實踐性問題簡化到聰明穎慧的少年人就可解決，也不應因一個良善或值得過的生活之想法富有爭議而避免與之搭上關係，她認為這兩種傾向是荒謬的，用來做為規範性理論的適當性判準也是錯的，見其 *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), chs. 1-2。她的批判因排斥「德行倫理學需有生物學基礎」的想法而有點貧弱。

廣泛接受的意見，用以支持現代道德與政治權威：在彌爾派而言，功利主義與損益分析因自然科學權威而增加份量，成為研究重大實踐問題的最好途徑，造成經濟學一支獨秀，成為唯一的實踐哲學；而在康德派而言，渴望自由、平等、普遍人權是很普及和有權威性的，它們雖是從基督新教的宗教素材中建立起來，宗教渴望卻因太偏狹和不理性而被揚棄，它們暗示法律比經濟學更適合研究實踐抉擇。我們的 *endoxa* 包含這兩種對立的成分（經濟學和人權），他們共通之處是具有超越國家、世界大同的渴望，功利主義的成分強調經濟全球化的好處，而康德派的成分強調我們需要哈伯馬斯所謂的康德式國際法計劃以使政經全球化的鋒頭更加文明化。我們可說這兩成分還有一個相同處，是如果有人要求去服膺某種權威但其思想傳統不是世界大同，不管是民族主義還是宗教的權威，它們都抵制。它們彼此對立之處所在多有，但這兩個世界大同的 *endoxa* 傳統共同信仰現代自然科學的權威，不過方式不同：彌爾派作法——從霍布斯的源頭到現在——要求將現代科學用於現代做法，康德派高懸行動者特有的尊嚴與獨立性，以壓制現代自然科學號稱它們能解釋一切現象，他們主張人的行動有獨特之處，因此所需的理解模式與自然科學不同，不過要有與自然科學同等的普遍性。

現代世界有力的 *endoxa* 當然遠遠超過這兩者所組成的 *endoxa*，有許多形式的宗教和種族性民族主義¹⁵ 成為權威的有力來源，常常反對和蓋過我們普遍流傳、互有參差的康德派與彌爾派 *endoxa* 對

¹⁵ 一位溫和的加拿大國會議員最近的評語可以用來說明這部份。這人是第一代回教移民，對歸化國有深厚情感，對國內日漸成長的回教民族主義則毛骨悚然，回教民族主義疑似造成十七名年輕人（大部份在加拿大出生長大）圖謀摧毀渥太華州議會與刺殺總理。他雖然對這種發展深表憤怒，並決心追根究底，但同時也感覺能理解這種事怎能發生：「當我們被逼到牆角時，即使是我們中最好的人也歸屬於部落。」

世界大同的渴望。我們今日所熟悉的endoxa 它們互相衝突的程度，絕不亞於使我們折返亞里斯多德思考方式的那兩個。

哲學應如何著手處理這個衝突？亞里斯多德模式的實踐哲學，入手處對人類福祉的理解和亞里斯多德類似，必須對 endoxa 敬而遠之。目標必須是儘可能「保存表象」（亦即那些正好受到尊敬的人看見事物的方式），為達此目標，必須在理論上讓問題比解答優先、比義理和原理優先。哲學的任務不是解答我們的政治與倫理問題（這會導致無意義或純粹顛覆性的烏托邦）或為我們提供一些原理，這是因為這些解答和原理必須在情境中通過福祉的平衡而達成，哲學的任務應是教我們如何詰問自己和我們的原理，而我們若能拿出上述實踐哲學的三成分，便可做到：認出既有的 endoxa 並加以批判；對人類福祉採取某種理論取向以獲得某一特殊理解；及反省理論與實踐的關係。

這個概括的想法有個說法很有幫助，不過我覺得與現代西方實踐哲學（容易認可或輕視傳統與endoxa之權威）¹⁶ 徹底不合，這是法國詩人Paul Valéry的話，而現代最好的柏拉圖主義者之一 Iris

BBC World Report, 6/12/06。當我們不再覺得安全時，世界大同似乎便失去了它的吸引力。

¹⁶ 現今的西方實踐哲學主流較易接受羅爾斯和哈伯馬斯提出的觀點，認為此種哲學的功能是去提出endoxa中或文化中的道德觀點並予以系統化，而非超越特定文化中的規範，立基於「形上的」或普遍性的第一原理，以建立一種哲學性的實踐理論。彌爾和康德都反對「傳統」能教「哲學」任何倫理學和政治理論，而將他們的哲學思考奠基在普遍性的第一原理之上。我認為 羅爾斯 和哈伯馬斯這兩位新康德派的兄弟檔，對於彌爾和康德所以為的與他們實際上所做的之間的鴻溝，理解得很對：彌爾和康德自以為是在跨出他們的歐洲文化，其實他們正是說出文化中對他們最深層和最吸引人的嚮往與渴望。

Murdoch在她的書*Metaphysics as a Guide to Morals*的扉頁引用：

Une difficulté est une lumière.

Une difficulté insurmountable est us soleil.

一個困難是一道光，一個難以克服的困難是一個太陽。

Valéry感受到問得好的問題具有啓發的能力，亞里斯多德和柏拉圖亦有同感，不過由於現代道德與政治哲學的系統化偏差，這種感受在今日大致受人忽視。這說明了認真考慮希臘哲學對現代哲學為何很重要，不過我認為，對柏拉圖與亞里斯多德以外的希臘哲學家而言，強調問題比解答優先、比原理優先，並不成立。我另也好奇我們對於中國哲學是否能說類似的東西：在斯多葛學派和基督教之前的希臘哲學，與中國哲學是否有類似之處？我所想到的是某種問題重重的狀態 (problematics) 以生物學為基礎，它必須優先於具有化約能力的唯物論，與抽象的唯心論。¹⁷

我們區分哲學做為問題重重的狀態與哲學做為原理，其重要性在於反對將新亞里斯多德主義、功利主義、新康德哲學當成實踐哲

¹⁷ 近來有些研究對中國哲學典籍如此詮釋，關於（黃老）道家可見Harold D. Roth, *Original Tao: "Inward Training" and the Foundations of Taoist Mysticism* (New York: Columbia University Press, 1999)，關於孟子可見Irene Bloom, "Human Nature and Biological Nature in Mencius," *Philosophy East and West* 47 (1997): 21-32。Roth和Bloom都主張他們所研究的中國哲學家試著要連結心（或靈魂）和身、連結心理和生理狀態。雖然他們兩人提議，中國哲學就這方面而言，是整個西方哲學以外的另一出路，但我認為他們將笛卡兒的身心二元論錯誤的讀進了亞里斯多德，同樣也錯誤的讀進了柏拉圖。亞里斯多德的形質論 (hylomorphism) 下的靈魂觀正是他們在中國典籍中看到的連結用的概念，而柏拉圖對靈魂的想法極為相似，《理想國》卷一 352d-354a說，靈魂只是一個有軀體的存有者的特定活動或工作 (ergon)。

學的三種不同研究途徑，有些新亞里斯多德主義的德行倫理學支持者作如是想。¹⁸ 其實只有兩種：亞里斯多德的適當性標準指向一個方向，而其他兩種——功利主義與義務論——都希望為endoxa提供系統化的重構，以儘量除去實踐抉擇中模糊與不確定之處。就像彌爾在《功利主義》第二章中說，他不敢奢望能解決所有道德歧異，然而他的方案可能可以、確實希望提出一個義理，以提供「雖非永遠輕鬆、但無論如何明白可曉的模式，對那些差異做取捨」。¹⁹ 此處的目標是將endoxa形塑為融貫的原理或原理體系，而非創建一個基礎來批判那些endoxa。²⁰

從新亞里斯多德派的觀點來看，我們需要康德和彌爾來澄清我們最重要的endoxa信仰中的核心層面，但也需要跨出endoxa，此時柏拉圖與亞里斯多德便上場了。這不是因為他們是古人或是希臘人或是在其他方面離我們遙遠到夠用，而是因為他們向我們示範，如何對人類行動與人類福祉做普遍性思考，而不必企圖驅逐或恥笑實踐知識在各地的形式，包括我們自己的。

¹⁸ 例如Hursthouse, *On Virtue Ethics*.

¹⁹ 羅爾斯這位最重要的新康德派理論家為政治哲學提出類似的計劃：「去集中注意飽受爭議的問題，並去看在表面之下，能否發現哲學和道德共識的一些潛在基礎。」John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), p. 2.

²⁰ 康德和彌爾都不像他們的正式系統性哲學思考把他們弄得那麼狹窄，近來有些研究展現一些途徑將兩人變成風格較為幸福的哲學家，關於康德可見Nancy Sherman, *Making A Necessity of Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)，關於彌爾可見K. Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton: Princeton University Press, 2005)，及George Kateb and D. Bromwich, eds., *Mill's On Liberty* (Yale: Yale University Press, 2003) 中Kateb的論文。

參考文獻

- Plato, 2004, 《柏拉圖對話集》, 王太慶譯, 北京: 商務印書館。
- Strauss, Leo, 2005, 〈什麼是自由教育〉, 一行譯、魏朝勇校, 《古典傳統與自由教育》, 劉小楓、陳少明編, 頁 2-8, 北京: 華夏。
- Anscombe, Elizabeth. 1997. "Modern Moral Philosophy." In Roger Crisp and Michael Slote, eds., *Virtue Ethics*, pp. 26-44. Oxford: Oxford University Press.
- Appiah, Anthony K. 2005. *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Bloom, Irene. 1997. "Human Nature and Biological Nature in Mencius," *Philosophy East and West* 47:21-32
- Bromwich, David. 1995. "Culturalism, the Euthanasia of Liberalism," *Dissent* (Winter): 89-102
- Collins, Susan D. 2006. *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1976. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- . 1985. *Philosophical Apprenticeships*. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 1986. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

- Habermas, Jurgen. 1994. "Three Normative Models of Democracy." *Constellations* 1: 1-10.
- Harold, Roth D. 1999. *Original Tao: "Inward Training" and the Foundations of Taoist Mysticism*. New York: Columbia University Press.
- Hursthouse, Rosalind. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kateb, George. 1992. *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 2003. "A Reading of *On Liberty*." In John Stuart Mill, *On Liberty*, eds.. David Bromwich and George Kateb, pp. 28-68. Yale: Yale University Press.
- Kraut, Richard. 1989. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
- MacIntyre, Alasdair C. 1984. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
- Murdoch, Iris. 1993. *Metaphysics as a Guide to Morals*. New York: Allen Lane.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Salkever, Stephen G. 1974. "Virtue, Obligation, and Politics." *American Political Science Review* 68: 78-92.
- . 1990. *Finding the Mean*. Princeton: Princeton University Press.

- Sherman, Nancy. 1997. *Making a Necessity of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stocker, Michael. 1990. *Plural and Conflicting Values*. New York: Oxford University Press.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1959. *What Is Political Philosophy and Other Studies*. Glencoe, IL: The Free Press.
- . 1968. *Liberalism, Ancient and Modern*. New York: Basic Books.
- Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.
- Tessitore, Aristide. 2002. "MacIntyre and Aristotle on the Foundation of Virtue." In Aristide Tessitore ed., *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*, pp. 133-161. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Velkley, Richard. 2002. *Being After Rousseau*. Chicago: University of Chicago Press.