

Lecture 6. 德行倫理學

(A)有「男性道德」與「女性道德」的區分嗎？

Jake(男)與 Amy(女)是兩個十一歲的孩子，被問了這樣一個假設性的道德問題：一個丈夫的妻子生了重病，有生命危險；某種藥可能可以救她的命，但這丈夫沒有足夠的錢買這種藥，部份的因素是這種藥的價格高得太離譜。問題是：這個丈夫是否應該設法偷藥？

Jake(男)的作法是嘗試去釐清妻子之生命以及藥房老闆的財產權兩者之間的相對價值；他的結論是，這丈夫應該偷藥，因為妻子的生命比較有價值。

Amy(女)並不確定 Jake 的結論是否是適當的；她在考慮的是，如果這丈夫偷了藥，這對夫妻將會面臨甚麼下場；她說：「如果丈夫偷了藥，他可能可以救他妻子的生命；但如果他真的那樣做，他可能會被抓去坐牢，到時候他妻子的病情可會更加嚴重」。她說，如果夫妻兩人仔細談這件事，他們或許能夠想到其它的方法跳脫這個道德難題。

這兩個孩子以相當不同的方式來思考與決定在這個場合應該做什麼事。

男孩子使用理性計算的方式，他從一個中立的觀點，衡量與比較各種價值。

女孩子思考的是，偷藥的作法對兩人、以及兩人關係的可能影響。因此女孩子的這種思考方式並無法像男孩子的方式一樣能夠給出一個確定的答案。或許這種道德推論上的差異，是性別不同造成的結果。

心理學家 Carol Gilligan 訪問了很多男人與女人，探討他們面對道德難題時的道德推論方式，她在 1982 年的著作 *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* 中提出此一結論：女性採取一種不同於男人的道德思維模式，採取一種不同的道德語彙；她們是談傷害他人、或使他人受惠的問題，她們的推論是她們應該做能幫助到他人的行動。

女性的道德視角	Personal, Partial, Private, Natural, Feeling, Compassionate, Concrete, Responsibility, Relationship, Solidarity
男性的道德視角(接近康德的道德理論)	Impersonal, Impartial, Public, Contractual, Reason, Fair, Universal, Rights, Individual, Autonomy

“Women think about particular people and their relations and how they will be affected by some action. Women’s morality is highly personal. They are partial to their particular loved ones and think that one’s moral responsibility is first of all to these persons. It is the private and personal natural relations of family and friends that are the model for other relations. Women stress the concrete experiences of this or that event and are concerned about the real harm that might befall a particular person or persons. The primary moral obligation is to prevent harm and to help people.” (MacKinnon, p. 112)

(Nel Noddings 於 1984 年的著作 *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* 就是以「關懷」(caring)為焦點去刻劃所謂的「關懷倫理學」(the ethics of care)、以及「關懷」在道德教育中的重要性。)

但是許多人懷疑是否真的有 Carol Gilligan 所說的那種特屬於女性的道德思維特徵。或許真有這兩組不同的性格特點(character traits)，但很難相信說一個人只能擁有其中一組的性格特點、而完全缺乏另一組的性格特點。

不過以性格特點的方式來討論道德推論與道德教育，是「德行倫理學」的特點。

(B)三種剖析道德的主要理論：後果論、義務論、與德行倫理學

從表面上來說，後果論重視行動之後果的好壞，義務論重視義務或規則是否被遵守，而德行倫理學重視的是人所具有的美德(virtues)、或道德性格(moral character)。

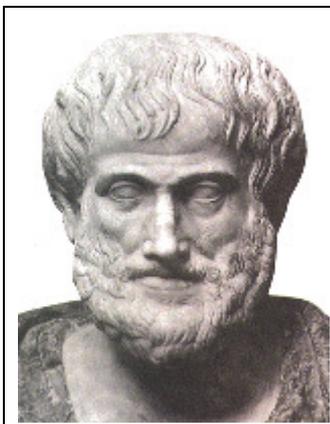
例子：大家都會同意「應該幫助需要幫助的人」。後果論者(效益主義)主張「那樣做將會使利益最大化」。義務論者會舉出一些基本的道德規則來說「那樣做符合這些基本的道德規則」。而德行論者會說「幫助需要幫助的人是慈善的、有愛心的」。「慈善的」與「有愛心的」都是美德、或好的道德性格。

德行倫理學關心的是，哪些美德是一個有道德的人應該具備的。

從中國思想史來看，有關德行倫理學的討論可能比西方更早開始。倫理學在西方的起源是柏拉圖(Plato)、與亞里斯多德(Aristotle)；亞里斯多德的《尼高馬各倫理學》(*Nicomachean Ethics*)可說是將倫理學當成一門獨立研究領域的第一部系統性倫理學論文。

在西方哲學中，德行倫理學一直是主流，但到了啟蒙時期(十八世紀)，效益主義與義務論開始成為主流；但在 1950 年代，德行倫理學又再次於英美哲學中出現，「對盛行之效益主義與義務論之不滿程度不斷增加」至少是部份的理由。在這之後，效益主義與義務論也開始將「德行」納入它們的討論當中。

(C)亞里斯多德的道德理論



亞里斯多德 (Aristotle, 384BC-322BC)

古希臘哲學家，是西方哲學最重要的奠基者之一。柏拉圖的學生。亞歷山大大帝的家庭教師。

他的哲學著作涵蓋面很廣，包括邏輯、倫理學、政治學、詩學與戲劇理論、動物學、形上學等。對西方中世紀晚期的經院哲學有深遠影響，當時被尊稱為“The Philosopher”。他所建造的古典邏輯系統，直到十九世紀末才被大幅度地改進。

在歷史上，他的著作曾兩次在歐洲失落而又復得，每次重新引入都對當時的思想界帶來重大影響。

亞里斯多德的倫理學思想有三個中心概念：virtue (*arête*;美德), practical wisdom (*phronesis*;實踐智慧), *eudaimonia* (幸福)。

(1) 美德(virtue; *arête*)

亞里斯多德將美德區分為智力上的美德(virtues of intellect)與性格上的美德(倫理學上的美德)(virtues of character; ethical virtues)兩大類。

在此僅考慮後者；誠實、慷慨、勇氣等都是倫理學上的美德。

美德並不只是做某特定類型之行動的傾向或習慣(例如，誠實的人傾向於做表現出誠實的行為)，並不是像有抽菸習慣的人傾向於有抽菸的行動；一個誠實的人，他所做的選擇、他的情緒反應、態度、興趣、期望、對相關因素的敏感度、觀察事物之焦點等也都會有特定的模式。

美德也不是像彈鋼琴等那類的習慣或技藝；一個彈鋼琴彈得很好的人若是故意彈錯，並無損於大家對他彈奏鋼琴之能力的評價；但一個誠實的人若故意做不誠實的行為，就不能算是真的擁有誠實這個美德。

一個誠實的人並非將誠實作為達成其它目標的工具，而是全心全意地接受與誠實相關的各項理由是考慮是否從事某個行為的重要因素。例如，僅因為相信「誠實是上策」而說實話的人，並不算是誠實的人。

一個誠實的人會選擇與誠實的人共事、結交誠實的朋友、以誠實來教養小孩；對那些因不誠實而成功獲利、還自以為聰明的人，會表達出不苟同、鄙視、或憐憫的態度；對親近的人做出不誠實的事感到震驚與沮喪；對那些因誠實而獲得成功的人或作為不會感到驚訝，而是會感到歡悅。

因此，在不知道某人行為的理由時，「僅因他的幾件行為就判斷他具有誠實的美德」是不恰當的。

很難完美地擁有一項美德，不近完美的方式可以有很多種；美德之擁有總是程度多寡上的問題。

一個自我克制能力很強的人(*the continent*)可能在體察到自己有堅強理由做誠實之事時、感受到內心情緒的強烈反對，但總是能夠將這情緒壓制下來、依據理性來行事。但真正誠實的人在從事誠實之行為時，心中不會有理性與情緒之間的衝突，反而有愉悅的感受，理性與情緒會處在合諧的情況。相比較之下，後者似乎是比前者是更有美德的人；一個有美德的人，不只是能依據理性行動，而且還要感受到恰當的情緒才行。

(2) 實踐智慧(practical wisdom, *phronesis*)

有實踐智慧的人知道並且理解在特定場合中要做什麼樣的事才是對的、知道做決定時需要考慮到哪些因素。實踐智慧往往來自生活經驗的累積。

有實踐智慧的人並非不會做錯，也會有缺乏必要的知識的情況發生，但不會是由於

應受責備的無知(culpable ignorance)所造成的。

小孩或青少年或許有一些「自然的美德」(natural virtues)，有意圖要做對的事，但由於缺乏實踐智慧、或實踐智慧不足，以致於無法總是成功地做出對的事來。當小孩或青少年傷害到那些他們想要給予利益或好處的人，可能因為不了解如何達成目標，也可能因為不了解什麼是傷害、什麼是利益與好處。

(3) 專屬於人的幸福生活(eudaimonia)

有實踐智慧的人知道與了解什麼是專屬於人的幸福生活。

根據定義，*eudaimonia* 這種幸福生活是只對理性的存有者才可能的，是理性的存有者最佳的活動狀態。

根據亞里斯多德的看法，「過行使美德之活動的生活」是 *eudaimonia* 不可或缺的一個構成成分。*eudaimonia* 這種專屬於人的幸福生活是一種被道德化的幸福生活。「過行使美德之活動的生活」是 *eudaimonia* 的必要條件。

不過要「過行使美德之活動的生活」必須擁有一些外在的善或好(external goods)，也就是擁有足夠的資源，但是並非每個人都能取得這些善或好，例如財富、朋友、名譽。

因此，僅只是追求肉體上的快樂、或僅只是獲得巨大的財富，都不足以達到 *eudaimonia*。

亞里斯多德認為，若要達到 *eudaimonia*，事實上還需要一點運氣，因為你是否有某些天份、容貌是否好看、什麼樣的意外事件會發生在你頭上、在什麼地區或國家出生、是否有小孩、有什麼樣的小孩、甚至你的子孫未來所做的事，都會影響到別人對你是否有幸福人生的判斷。但即使運氣差，過有德行的生活仍然會引領自己往幸福人生的方向前進。

(D) 亞里斯多德之《尼高馬各倫理學》摘錄

[第一卷；第一章] 每門技藝以及每門知識的探究，每個行動與每個目的也都一樣，可說都是以某種善(good)為目標。因此，善可以被恰當地定義為一切事物的目標。但是很清楚的，目標可以是不同的；因為有時候目標是活動，有時候目標是除了活動之外還要有成果。當有行動以外的目標存在時，成果自然是更優越於(追求此成果的)行動。

因為有各種不同的行動、技藝與不同種類的知識，所以目標也是各式各樣的。…

如果在行動的領域內，真的有某種目標是我們為其本身而追求的、而且我們追求其它事物是為了那個目標的緣故，而且如果「我們欲求任一個事物只為了某個其它事物」這句話錯誤的話(因為，如果如此，這個過程將會無止境地進行，而使得我們的欲求變得空轉與徒勞無功)，那麼很清楚地這個目標將是善的、而且是最高善(the supreme good)。而且，由此難道不能推導出「對於這個目標的知識是對於生活的經營來說最重要的」嗎？……如果真是如此，我們必須努力去了解，至少是概略地，這個善是什麼，以及什麼種類的知識或官能是以之作為對象的。

這樣一門知識似乎會是最具有權威的。這類的知識顯然是政治學，政治學決定了在

城邦中什麼種類的知識是必須的，什麼種類的知識必須被研讀，以及被每個階級的人民研讀到什麼程度。我們也可以見到，即使是最受尊重的學問，像是策略學、經濟學、與修辭學，也都是隸屬於它。因此，既然政治學應用了這其它的學問，並且也規範了人可以做什麼、不可以做什麼，由此可推論出：**政治學所追求的目標將是包含所有其他學問的目標，而且因此將是人類所要追求的善。**因為，即使個人所追求的善等同於城邦所追求的善，城邦所要追求與保全的善顯然會是更大的、更完美的。因為，雖然個人的善是值得個人去追求的，確保民族或城邦的善是更崇高而神聖的。

這些就是目前的研究所要努力的目標，而且這個研究是某個意義來說是個政治學的研究。

[第二章]……關於最高的實踐善(the highest of all practical goods)的名字，大家有普遍共識。普羅大眾與文化階層的人都同意稱之為「幸福」，並且認為「活得好」(to live well)或「運作順利」(to do well)跟「幸福的」是等同的。但是他們對於什麼是幸福並沒有共識，普羅大眾對幸福的說法也跟哲學家的說法不同。……

[第三章] 人們對於善或幸福的觀念可以從他們所過的生活解讀出來。普通人將之設想為愉悅(pleasure)，而且因此選擇一種放縱享樂的生活。我們可以說有三種明顯可見的生活型態：肉體感官的、政治的、以及進行思辨的生活。大部份人根本就像奴隸一般，選擇了如野蠻禽獸所過的生活……。另一方面，有教養與能量旺盛的人將幸福等同於榮耀，因為榮耀是政治的生活的一般目標。但是這想法對我們當前的目的來說又過於表面；因為榮耀比較依賴於賜與榮耀的人、而不是被賜與榮耀的人，但是我們所要探討的善，是屬於人本身，是無法輕易地從人身上奪走的。**人們看起來是在追求榮耀，其實是為了確認自己是善的。因此，他們是追求從有德行的人、以及那些很清楚他們的為人的手中取得榮耀，而且他們是在德行的基礎上追求榮耀；清楚地，就他們的判斷來說，德行是比榮耀更好的。如此一來，我們或許可以將德行、而非榮耀，當成是政治的生活的目標。但是即使是這個想法也似乎還不夠完整；因為人可以擁有德行、但是在生活中一直睡覺、或是不做行動，而且不僅如此，他還可能遭遇到大災難以及不幸。然而沒有人會把這樣的生活稱為幸福的生活，除非他是在做違反常理的主張。……**

努力賺錢的生活是受到限制的生活；而且財富明顯不是我們所要探究的善；因為財富是作為取得其它事物的工具才是有用的。比起將財富當成目標，比較合理的作法是將先前提到的事物—感官愉悅、榮耀、以及德行—當成目標，因為它們都是因其本身而被欲求的。但是這些顯然也不是我們所要尋找的目標……

[第五章] ……因此，**我們將那總是為其本身而被欲求、但從未作為取得其它事物之工具的目標稱為最終極的目標。而幸福是比任何其它事物更能被如此描述的。……**

如果我們從自足(self-sufficiency)的角度來看，我們得到相同的結論；因為我們假定**最高善是自足的**。我們並非用「自足」來意指一個人要全靠自己而過孤單的生活，而是指在他身邊有父母、子女、配偶與朋友、以及一般的公民，因為人在本性上是社會的存有者。但是在此有必要設定一個界限；因為如果這個圈子必須被擴展到包括祖先、後嗣、以及朋友的朋友，那將會變得無窮無盡。不過未來再來研究這個論點，我們所說的「自足」的事物，是指就其本身而言，此事物使得生活是值得擁有的(desirable)、而且無所匱

乏；這就是我們所說的「幸福」的意思。……

[第六章] 然而，或許「幸福是最高善」的說法是很平常的；所欠缺的是更清楚地去界定它的特性。獲得此一界定的最好作法或許將是去查明人的功能(the function of man)。因為…對任何有特定功能或活動的人來說，他的善與卓越(goodness and excellence)似乎就是在其功能，所以人似乎也是這樣的，如果人的確有其特定功能的話。……但是這個功能會是什麼呢？[這個功能必須是人所特有的，是植物與其它動物都沒有的特質]……還剩下我稱為「人的理性部分之活躍的生命力(active life)」這個選項。此一理性部分包含兩個組成部份；其中一部分是在「服從於理性」的意義下理性的，而另一部份則是在「擁有與執行理性與智能」的意義下理性的。「活躍的生命力(active life)」也可以以兩種方式來設想：作為一個具有某個特性的狀態，或是作為一種活動；但是我們是意指「活動中的生命力」，因為這似乎是這個觀念之比較真實的形式。

因此，人的功能就是「靈魂根據理性、或不偏離理性而進行的活動」(activity of soul in accordance with reason, or not apart from reason)。……對於所有種類的人，這都是沒有例外地為真的：卓越(the superior excellence)只是在其功能上額外添加上去的；因為豎琴師的功能就是彈奏豎琴，而好的豎琴師就是將豎琴彈奏得很好的人。既然如此，如果我們將人的功能界定為一種生活，而且將這種生活界定為靈魂根據理性所進行的活動，而且如果一個擁有善的人的功能(the function of a good man)是這樣的活動中比較優良與崇高的一類，並且如果每件事在根據其適當的卓越性來運作時就是運作良好的，則可推導出：對人來說的「善」就是靈魂根據德行所進行的活動；或者如果有一個以上的德行，則是根據最好與最完備的德行。但是我們還必須加上「在完整的一生中」(in a complete life)這幾個字；因為一隻燕子或者一天無法構成春天，所以一天或一段短暫的時期不足以使得人成為幸福的、或受到祝福的。

[第八章] 各種的善(goods)可以被區分為三類：外在的善、靈魂的善、以及肉體的善。靈魂的善被認為是最嚴格與真實意義下的善。精神的行動與活動被指定給靈魂。因此，至少根據上述這個古老的、且為當代哲學家所接受的理論，我們的界定必定是恰當的。……

[第十章] 因此這個問題被提了出來：幸福是否是能被學習的、或經由某種習慣或訓練而取得的，或者是某種神的安排，或者甚至是靠運氣的？

如果世界上真有任何事物是眾神給人的禮物，則將幸福視為上天的禮物是合理的，而且是特別神聖的，因為那是人所能擁有之最好的事物。……但是即使幸福不是眾神所贈送的，而是善的結果、或是某種學習或訓練所得到的結果，幸福也顯然是世界上最神聖的事物之一；因為這善的獎賞與目標似乎是最好的善、且就其本性而言是神聖的與受祝福的。幸福也是可以廣泛地被分享的；因為所有在道德上沒有缺陷的人都是可以經由學習與努力而分享到幸福的。而且，如果比較好的情況是「幸福是以這種方式來獲得的、而不是靠運氣獲得的」，我們可以合理地假定幸福的確是這樣得來的，……將最為偉大與崇高的事物交由運氣來決定，根本是與之不相稱的。……

因此，「不稱牛、馬或其它動物為快樂的」是合理的；因為它們都沒有能力進行幸福這種[特屬於人的]活動。根據同樣的理由，沒有小孩是幸福的，因為小孩太小而使他

暫時無法進行那樣的活動；如果小孩被稱為是幸福的，這樣的祝賀之根據是他有這樣的前途，而不是因為他的實際上的表現。因為就如我們所說的，幸福要求有完整的德行與「在完整的一生中」，而即使是最富足興旺的人也可能在老年時遭到極大的災難，就像傳說中的特洛依戰爭中的特洛依國王 Priam 的遭遇。一個經歷如此際遇而慘遭橫死的人，沒有人會稱他是幸福的。

[第十三章] 由於幸福就是靈魂根據完美的德行所進行的活動，我們現在必須來考慮德行，因為這或許將是考察幸福的最佳方式。……我們所要考慮的是明顯是屬於人的德行……。

……靈魂被認為有兩個部份，不理性的部份以及理性的部份。……

在靈魂之不理性的部份中有一個部份，是人與所有生物皆擁有的部份，也就是植物魂；我說的是主管滋養與生長的部份。……明顯地，這部份的德行或卓越並非特屬於人的，而是人與所有生物所共有的；這部份的官能似乎在睡眠中特別活躍，然而善與惡在睡眠中幾乎從未顯現出來。……

我們認為，靈魂中有另一個不理性的部份，但是在某個意義上分享有理性。因為我們讚賞自制的人(continent persons)以及無法自制的人(in continent persons)當中的理性，以及他們的靈魂中擁有理性的部份，因為它正確地勸告他們、引導他們做最好的行動。但是我們知道在他們之中也有另外一個跟理性自然地呈現對立的、與理性爭鬥的部份。……無法自制的人的衝動是逆向於理性的。……但是這個部份也分享有理性；無論如何，在自制的人身上，這個部份是服從於理性的，而且，在有節制與勇氣的人身上，這個部份或許是更為服從的，因為在這樣的人身上，這部份是與理性達到絕對的合諧的。

因此，靈魂中的不理性部份有兩個；植物魂根本跟理性無關，但是嗜欲與欲望的成分一般而言是分享有理性的，這是就它是馴服於並服從於理性的程度來看的。而且，如果我們說這個部份分享有理性，則所謂的「擁有理性」就有兩個意義：一個是本身絕對地擁有理性，另一個就是聽從於理性，就像小孩聽從於他的父親一樣。

德性也可以根據這個差異而被區分為兩類。因為我們將某些德行稱為是智性的(intellectual)，將另外一些稱為是道德的(moral)。智慧(wisdom)、智能(intelligence)、以及審慎(prudence)都是智性的德行；慷慨(liberality)與節制(temperance)是道德的德行。…

[第二卷；第一章] 因此德行有兩類，智性的、以及道德的，而且智性的德行主要是起源於教導(teaching)，並且通過教導來培養；因此是需要經驗與時間。另一方面，道德的德行是習慣的結果，因此它的名字 *ethike* 是從習慣 *ethos* 經過一點小變化而衍生出來的。從這個事實可以清楚看出：道德德行並非是理在我們的天性中的；因為自然生成的無法經由習慣加以改變。因此，擁有自高處落下之自然傾向的石頭，無法被訓練向上升起、或獲得這樣的習慣，即使我們藉由把它往上丟數萬次來嘗試要訓練它。火也無法被訓練往下沉，任何其它遵循某個自然律的事物都無法被訓練或養成習性去遵循另一個自然律。德性在我們之中成長，既不是因為遵循自然、也不是因為違反自然。自然給予我們能力去取得德行，而這個能力是藉由習慣而臻至理想的。

如果我們考慮屬於我們的各種自然能力，我們首先擁有適當的官能(faculties)，之後

再展現出活動來。在知覺感官(the senses)上這是明顯如此的。我們並非藉由經常去看或經常去聽而取得視覺與聽覺的感官的；相反地，我們是使用它們，因為我們擁有這些感官；我們不是因為經常使用而取得它們的。但是，我們取得德行的方式首先是去不斷地練習，就像我們在學習技術一樣。因為我們是藉由做出我們在學習技術時所應該做出的活動來習得技術的；我們藉由建造而成為建造者，藉由彈奏豎琴而成為豎琴師。同樣地，我們是藉由做公正的行為而成為公正的人，藉由做有節制的行為而成為有節制的人，藉由做勇敢的行為而成為有勇氣的人。……

任何德行之產生與摧毀的原因與手段都是相同的……。因為好的與壞的豎琴手都是經由彈奏豎琴而產生出來的；……。如果不是這樣的話，將不需要有人來教導他們；在各種技術上，他們將會是天生好的、或天生壞的。德行的情況也是如此。正是藉由我們在處理人與人之間紛爭所做的行動，而使得我們成為公正、或不公正的人。正是藉由在面對危險時所做的行動、以及藉由訓練我們自己去害怕或鼓起勇氣，而使得我們成為懦弱膽小的、或是有勇氣的人。關於我們的嗜欲以及憤怒的情緒，大致上也是同一回事。……因此，我們的責任是在我們的活動中保持某種特性，因為我們的道德狀態依賴於我們在活動中如何表現。所以，在我們幼時訓練出什麼樣的習慣並不是一件小事，而是重要的，甚至是最為重要的事。

[第二章] 我們目前的研究，在意圖上，並非是像其它的研究一樣純粹是理論性的；因為我們所探究的目的並不是要知道什麼是德行，而是要知道如何擁有德行，而這是我們從這研究中所能得到的唯一利益。因此，我們必須要考察行動的正確方式，因為正是行動決定了所得到的道德狀態(moral states)的特性。

……首先必須承認，所有關於行動的推論都是概略的；無法做到完全精確。我們一開始先確定下列原則：在任何研究主題中所要求的那種推論，必須是那個研究主題所能夠允許的；而行為與利益的議題，跟有關健康的議題一樣，都無法得出嚴格的規則。

如果在倫理學中的一般性推論真是如此的話，則在處理個別的倫理學案例時，精確性就更是不可取得。這些個例無法歸入任何計策或規律，行動者總是必須考慮到當時身處的情境，就如同在醫藥或航海的情況中。但是，雖然這是我們目前研究之主題的特性，我們還是必須嘗試盡量做到精確。

需要注意的第一點是：在我們目前考慮的主題中，缺乏與過剩同樣都是致命的。我們可以見到，在有關健康與肌力(strength)的問題上也是如此。……太多或太少的健身房訓練都是對肌力不好的。同樣地，太多或太少的肉食與飲酒都是對健康不好的，然而適當的數量則能夠產生、增進、以及維持健康。節制、勇氣跟其它的道德德行也是如此。避免與害怕面對任何事件的人會變成懦夫；不畏懼且準備面對任何事件的人會變得魯莽。同樣地，享受任何愉悅而不禁欲的人是放蕩的(licentious)；像鄉巴佬一樣拒絕一切愉悅的人是沒有感覺能力(insensible)之人。因為節制與勇氣都會被過剩與匱乏所摧毀，而經由中道而被保存。

……

伴隨著行動而出現的愉悅或痛苦，可以被視為是對於一個人的道德狀態的檢驗方法。禁絕生理的愉悅而因此感到愉悅的人是節制的；但是因此而感到痛苦的人則是放蕩

的。以愉悅面對危險、或至少是不帶有痛苦的人是勇敢的人；面對危險感到痛苦的人則是懦夫。因為道德德行關連到愉悅與痛苦。愉悅能驅使我們去做卑鄙的事；痛苦會禁止我們去做崇高的事。因此，就如柏拉圖所說的，從非常早的年歲就進行某種程度的訓練是很重要的，能使得我們對正確的對象感覺到愉悅以及痛苦；因為這正是真正的教育…

[第三章] 但是我們可能會被問說以下的說法是什麼意思：人們必須做公正的事以變得公正，做節制的事以變得有節制。因為，有人會說，如果他們做了公正的與節制的事，則他們本身就已經是公正的與節制的，就如同如果他們在實習文法學與音樂，則他們就是文法學家與音樂家了。

但是這在技術的學習上也是如此嗎？[言下之意是上述說法即使是在技術的情況中也是錯誤的] 因為一個人可能因為偶然、或他人的暗示而合文法地說話；因此他不算是文法學家，除非他不僅說話合文法，而且是因為他擁有文法的知識才說出合文法的話來。

這正是技術與德行之間的一個不同之處。技術的產品本身就具有其卓越之處。當這些產品被生產出來時，它們本身就擁有某種特定的特質，而這就足夠了。但是那些遵循德行的行動並非僅是因為它們本身是公正的或有節制的、就是公正地與有節制地被表現出來的。行動者在做這些[有德行的]行動的當下，必須滿足特定的條件才行；首先，他必須知道他在做什麼樣的行動；其次，他必須是慎思熟慮後選擇如此做、而且是為其本身而如此做；第三，他必須是出自他自己某部份的穩固而不可動搖的性格而如此做的。如果這是一個有關技術的問題，這些條件都不會被挑起，僅會挑起關於知識的那個條件。

[第四章] 我們接下來必須考慮德行的本質。因為靈魂有三種性質，也就是情緒(emotions)、官能(faculties)、以及道德狀態(moral states)，因此可以推導出德行必須是三者之一。我所指的情緒是欲望、憤怒、恐懼、驕傲、羨慕、喜悅、喜愛、厭惡、後悔、具有野心、憐憫；簡言之，任何伴隨有愉悅或痛苦的感情。我所說的官能是指這樣的東西：經由這些東西，我們被說成能夠經驗到這些情緒，例如，能夠生氣、感受到痛苦、或感到憐憫。而我所說的道德狀態是這樣的東西：藉由這些東西，我們擁有或沒有適當地表現出這些情緒的傾向，例如，如果我們的憤怒過於狂暴、或衰弱，則我們在憤怒上沒有適當的傾向，如果是正確地適中的，則是有適當的傾向；在我們的其他情緒中也是類似的情況。

德性與惡習(vices)都不是情緒；因為我們不是因為情緒而被稱為好人或惡人，而是因為我們的德行或惡習。我們並非僅是因為憤怒而被褒揚或責備，而是因為以某種特定的方式憤怒而被褒揚或責備；但是我們會因為我們的德行或惡習而被褒揚或責備。…

因為這些理由，所以德性也不是官能。因為我們不是僅僅因為有發出情緒的能力而被稱為好人或惡人，受到褒揚或責備。而且，雖然自然將我們的官能賦予我們，但使我們成為好人或惡人的並不是自然；不過這一點是之前討論過的。如果德行既不是情緒有不是官能，剩下的選項就是它們必定道德狀態。

[第五章] …人的德行或卓越是這樣的道德狀態，能使得人成為好人，並且使得人能夠適切地展現出他的功能。……

……在任何技術上具有高超技術的人，都會避免過剩與匱乏；他追求的是中道(the mean)，但不是絕對的中道，而是他認為相對於他而言的中道。

每種技術將能夠恰當地展現，如果他重視中道，並且根據中道來判斷他所生成的產品。因為這個理由，我們常常這樣說成功的技術作品：不可能從中拿走什麼，也不能再添加什麼上去；這蘊含了過剩與匱乏對於卓越都是致命的，而只有中道才能夠確保卓越。好的技術家也會在他們的作品中注意到中道。德性跟自然一樣，比起任何技術都是更為準確與優越的；因此，德行也是以中道為目標。我說的是道德德行，因為道德德行才會關係到情緒與行動，而只有在這些事物上，我們才有過剩與缺乏、以及中道可言。在恐懼、自豪、欲望、憤怒、憐憫、以及愉悅與痛苦上，有可能太過、或是不及；而太過跟不及同樣都是不對的。在對的時刻、對於對的事物、向著對的人，出於正確的動機、以及以正確的方式感受到這些情緒，就是中道、或最佳的善，這指示出德行。同樣地，在行動上也可以有過剩與缺乏、以及中道。德性既關係到情緒、也關係到行動。…

……

另一方面則有非常多種出錯的可能方式；因為惡就其本性而言是無限的…，但是善是有限的，只有一種做對的可能性。所以前者是容易的、而後者是困難的…

(E)德行倫理學面對的困難與問題

(1)德行倫理學無法提出確切的道德判斷原則，無法指導我們的行動

當我們面對道德難題時，德行倫理學無法提出道德判斷原則來讓我們作為行動的指導原則（例如考慮(A)中的例子裡 Amy 的思考模式）。

但事實上，效益主義者與義務論者後來也發現到，道德原則無法自動地告訴我們在某特定場合下應該如何做。道德原則頂多只能提供非常普遍與抽象的指導，細節的部份需要以其它方式來填充。

在應用道德原則時，個人的道德敏感度（了解在某個特定情況下，哪些因素需要考慮、哪些不需要考慮）、想像力、與人生經驗等都會影響到個人是否恰當地應用那些道德原則。這其實也就是德行倫理學所說的實踐智慧，在應用道德原則時，需要有實踐智慧。

(2)文化相對論的批評：不同的文化視不同的性格特點(character traits)為美德；美德之所以為美德，是相對於文化與社會的。

例如，尚武、好戰的社會會特別注重勇氣等美德。一個平靜富裕的社會可能會將慷慨大方視為重要的美德。

一種回應方式是說不同社會與文化，因為關注的視野、知識、文化傳統等的限制，會認識到、與注重不同的美德；所以並不是說沒有普遍的人類美德，不能說美德只是相對於文化與社會。

(3)德行倫理學只應用於個人、與道德哲學，難以應用到政治場域、與政治哲學

的確，亞里斯多德的德行倫理學是在個人幸福生活的層次上思考問題，不容易擴展到

政治場域、與政治哲學。

但是有其它種類的德行倫理學似乎比較能夠自然地應用到政治場域、與政治哲學；例如蘇格蘭哲學家 David Hume (1711-1776)的德行倫理學，他的理論強調同情心在道德思維中的重要性。

(主要參考資料：1. Rosalind Hursthouse, “Virtue Ethics,” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

2. Barbara MacKinnon, *Ethics: Theory and Contemporary Issues*, Fifth Edition, Chapter 7: Virtue Ethics, Thomson Wadsworth, 2007.)

第四次作業

(任選兩題作答；10/29 課堂上繳交)

1.我們有一種直覺，覺得自制力強的人是值得受到讚美的，因為他能夠克制自己的情緒與慾望、做道德上對的事；但是我們又有似乎相反的直覺：內心慾望與情緒力量太大、但勉強被理性所控制住的人，不是具有美德的人。

是否能夠藉由做出一個概念上的區分來使得上述兩種直覺不至於衝突、而各安其位呢？試應用上述兩種直覺來評價 A 與 B 的行為：(1)A 看到路人掉了一個錢包，A 很窮，已經兩天沒吃東西了，有很強的慾望要將錢包裏的錢拿來買東西給自己與家人吃，可是他最後還是克制了這個慾望，將錢包物歸原主；(2)生活富足的 B 看到路人掉了一個錢包，他趕快去撿起來，心中有想將錢包占為己有的強烈欲望，但是他克制了這個慾望，而將錢包物歸原主。(注意：寫這個題目的同學可獲得適當的加分。)

2.你如何看待幸福的人生與行使美德之活動之間的關係？

3.根據講義中摘錄的亞里斯多德的著作，他如何說明技術與德行之間的相同之處、以及相異之處？