

【書評】 Book Review

DOI: 10.6163/tjeas.2016.13(1)167

評余紀元：《德性之鏡》
——孔子與亞里士多德的倫理學》

Review of Jiyuan Yu's
*The Ethics of Confucius and Aristotle:
Mirrors of Virtue*[§]

黃藿

Hwo HWANG*

壹、全書內容概述

《德性之鏡》是作者嘗試從嶄新的詮釋角度，系統性的比較研究亞里斯多德（Aristotle, 384-322 B.C.）與孔子（551-479 B.C.）的倫理學理論體系，揭示他們對當代倫理學的意義。作者平等對待並分別考察其倫理學的本質，比較二者人性、中庸學說、傳統價值、自我修養、道德教育、友愛、家庭、德政、道德情感、道德智慧、人生最高境界等主題的看法，推論差異形成的原因及其對當代德性倫理學的意義。該書展現的新模式，為東西哲學的比較開拓了新視野。

§ Jiyuan Yu 余紀元, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue* (New York and London: Routledge, 2007), xii+276 pp. 余紀元為美國布法羅紐約州立大學哲學系古代哲學教授、中國人民大學講座教授、山東大學兼職博士生導師。曾任英國牛津大學Wolfson學院及中國研究所研究員、美國國家人文科學中心研究員。著有*The Structure of Being in Aristotle's Metaphysics* (2003) 等。

* 中國文化大學哲學系教授。
Professor, Department of Philosophy, Chinese Culture University.

全書除緒論外，共分七章，分別是：一、幸福、道與德性；二、人性：性與功能；三、德性、中庸與品質；四、習慣化與禮儀化；五、實踐智慧與義；六、最高善與外在善；七、實踐的與沉思的。

亞馬遜網路書店對該書有下列的讚美與推薦，主要是商業手法的促銷與溢美之詞，算不上是持平之論：

這是我讀過的比較哲學最好的書。余教授提出富有創見的的研究方法論，他以極為細膩的手法與洞見來處理他對希臘哲學與中國哲學的專業知識。本人毫無保留地推薦本書。

——Nicholas F. Gier, University of Idaho

這是一部非常具有價值的著作。該書對孔子與亞里斯多德兩位偉大思想家，參考了豐富的文獻與文本，進行了深入討論。余教授對於二者思想上的同與異作了精闢的分析與具有啟發性的介紹。

——Brad Wilburn, Chadron State College

筆者二十年前出版《理性、德行與幸福——亞里斯多德倫理學研究》一書，¹一直關注與研究亞里斯多德倫理學、當代德行倫理學，以及中國傳統儒家倫理學，對比較中西德行思想的專書有著高度的興趣。下面將對書中若干議題，提出個人的看法與論據，來就教作者與海內外方家學者。

貳、評論

當代德行倫理學的研究論述主要建基於亞里斯多德倫理學的理論概念框架上，除了圍繞以德行（αρετή）概念為核心的論述外，它還特別重視良

1 黃藿：《理性、德行與幸福——亞里斯多德倫理學研究》（臺北：臺灣學生書局，1996年）。

好品格或德行的培養。由於孔子所開展的儒家倫理學與亞理斯多德倫理學一樣，都重視德行的培養與理想品格的陶成，余紀元這本書以德行論為核心，對中西兩位偉大思想家的倫理思想作出系統性的比較研究，與目前東西方哲學平等對話的趨勢是相符合的。下面要提出若干值得商榷的問題來討論。

首先要商榷的是：亞理斯多德的 *αρετή*，究竟中譯適合譯為「德性」還是「德行」？余紀元的中譯本皆作「德性」，筆者與沈青松教授都認為應譯作「德行」，理由如下：第一，在先秦古籍中，「德行」與「德性」的辭彙都已經出現，如《論語·先進》提到：「德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。」而「德性」一詞出於《中庸》第二十七章：「尊德性而道問學」。就「尊德性」的意義而言，依朱熹注：「尊者，恭敬奉持之意。德性者，吾所受於天之正理。」²所以「德性」是指天命之性，吾心之理。這經由天命稟賦之德性，或所遵循之天理，並非亞理斯多德 *αρετή* 所指的後天經由習慣與努力所養成的品格。其次，《論語·先進》提到孔門四科十哲，四科包括德行、言語、政事、文學，而德行居首。此處「德行」一詞與「尊德性」之「德性」意義不同，因孔子之學，最重要者在學做人處世，以德行著稱者就是能在為人處世之道方面表現卓越。因此與「德性」一詞比較，「德行」較接近於亞理斯多德 *αρετή* 的本意。

其次商榷其比較哲學方法論。該書緒論中提到，他不贊同以西方哲學已建立好的（理念或理論）框架，來研究中國哲學，意味著若這樣做，西方哲學的理論框架本身便不需要做研究。他說：「本書平等地對雙方進行研究，並意在通過對雙方的比較，從而發展一種對它們各自的解釋。」³「因此，我們的比較方法論就要求我們對自己所理解的亞里士多德進行辯護，正如它需要我們對自己所理解的孔子進行辯護一樣。」⁴他所採用的方

2 [宋]朱熹（集注），蔣伯潛（廣解）：《四書讀本》（臺北：中新書局，1975年），頁39。

3 *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue* 的中譯本為：林航譯：《德性之鏡——孔子與亞里士多德的倫理學》（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁4。以下引文、頁碼皆據中譯本。

4 前揭書，頁5。

法有兩種，一種是「朋友如鏡」論，另一種是「拯救現象」方法。透過鏡子理論，孔子與亞里斯多德的思想可互為鏡子，讓我們從對方身上，看到自身的優缺點或同與異。透過第二種現象保留法，中西二位哲人對於如何成為一個有德行的好人，視為不同哲學傳統下可比較的現象，考察二者各種一致與對立的觀點，試圖保留呈現在這些現象中的真理。余書大部分內容「由雙方問題、進路、概念與學理的比較性分析構成。」⁵

對於作者提出以上這兩種方法，筆者並無太多意見，不過要指出的是，僅憑這兩種方法要做比較哲學的研究，是不夠周延的。譬如，二位哲人所面對的問題是否近似，如何選擇？在雙方思想比較中，選取加以比較的概念，是否有可以依據的原理？若無依循的原理，可能就會淪為任意或武斷。

舉例而言，第一章將亞里斯多德的「幸福」（εὐδαιμονία）與孔子的「道」來作比較。根據作者所云，亞里斯多德從目的論出發，尋求人生中的最高善，把這個最高善稱為 εὐδαιμονία 或幸福。孔子則是把遵循道的生活當作人類理想的生活終極目標。因此，余指出，在指向人類最高善這一意義上，孔子的「道」對應於亞里斯多德的「幸福」。⁶ εὐδαιμονία 是古希臘民族與社會流行的話語與關懷的話題，「道」的概念，則是中國古代思想典籍中關注與論述的對象。當然，對亞里斯多德來說，德行與幸福之間關係的辯證是他倫理學中非常重要的課題，但是對孔子來說，只有對各種德行包括仁義禮智信的追求與強調，卻未論辯德與福之間的關係。將儒家的道與德行來與亞里斯多德的幸福與德性作類比，這似乎沒有太多正當性可言。畢竟孔子所論的「道」比較近似古希臘的 λόγος (Logos) 概念，而與 εὐδαιμονία 相距甚遠。

另外，余書第五章以亞里斯多德的實踐智慧（φρόνησις）與孔子的「義」作類比，這也是不當的。余指出，亞里斯多德的 φρόνησις 在其倫理學中是個技術性術語，它是實踐理性的德性，以及作出正確倫理決斷的

5 前揭書。

6 前揭書，頁42-43。

品質。⁷余紀元選擇孔子的「義」與之作類比，因為成德之人勢必牽涉到稱為「義」的理性向度。「義者宜也」，是適當、合宜的意思，也是成為君子最重要的要素。孔子曾說：「君子義以為上。」（《論語·陽貨》）余指出，無論是亞里斯多德的 *φρόνησις*，或者孔子的「義」，都存在著定義不清、極難理解的情況。⁸作者也提及，在孔子與孟子那裡，都存在著諸如「智」（知）、「權」，與「心」等其他理智品質，「義」與它們有何關係，並不清楚。

因此，筆者質疑的是：何以作者選擇「義」與亞里斯多德 *φρόνησις* 作類比，而不選擇智仁勇三達德中的「智」呢？《論語》中信手拈來的許多字眼如忠、孝、仁、愛、信、義、溫、良、恭、儉、讓等，都屬於亞里斯多德倫理學中的道德德行（*moral virtues*），只有「智」（知）與「權」較近於亞里斯多德講的 *φρόνησις*，屬於理智的德行（*intellectual virtues*）。余紀元在此混淆了理智德行與道德德行的分別。「義」的本意是指，事情的合宜。《論語·學而》有子提及：「信近於義，言可復也。」這裡的「義」是指合宜，也就是承諾他人的事情要合宜，這樣話說出口，才能夠兌現或實踐。義在這裡就是指事情合宜與否的標準或尺度。除了事情的合宜之外，「義」也指應該做的事情，即事理之應然，如《論語·為政》子曰：「非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。」見到應該做的事情不去做，就是無勇或懦弱的表現。《論語·里仁》子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」朱熹解釋說：「義者，天理之所宜；利者，人情之所欲。」⁹義利之辨，從孔子就開始，而非始於孟子。無論合宜的事情，或者事理之應然，天理之所宜，義指的都是道德的界線，是當為或不當為的那條線，它不宜與理智的分辨能力相混淆，所以也不能與亞里斯多德的實踐智慧比較或類比。

第三，余書提及德性的統一性，¹⁰也可以稱為德行一體論（*doctrine of the unity of the virtues*），這是亞里斯多德倫理學的一項重要特徵，作者雖

7 前揭書，頁226。

8 前揭書。

9 〔宋〕朱熹（集注），蔣伯潛（廣解）：《四書讀本》，頁50。

10 余紀元：《德性之鏡》，林航譯，頁255-263。

引述儒家相關經典作比較，但儒家倫理學是否具有這項特徵，則語焉不詳，含糊其辭。余認為，孔子雖然沒有提出德性統一性的理論，但其思想中卻含藏了德性的交互性。他認為各種品格都必須具備禮、仁、義三種內涵，才能成就真正的德。

其實，亞理斯多德的德行一體論指的是：不同的德行之間彼此相通，擁有一種德行，就必然擁有所有德行。學者麥金泰（Alasdair MacIntyre）指出：「在柏拉圖看來，各種德行之間不僅彼此相容，而且每一種德行的臨在，都要求所有德行的臨在。」¹¹亞理斯多德則認為，吾人無法完美地擁有嚴格意義的善而沒有實踐智慧，也不可能有實踐智慧卻沒有道德德行。他區分自然德行（*natural virtues*）與真正的德行，在自然德行中，各種德行彼此分離無關，一個人有可能擁有某種德行，卻缺乏另一種。可是對一個無條件的好人來說，卻不然；「只要實踐智慧一種德行，就同時擁有所有的德行。」¹²顯然，從一般人的角度看來，一個人具備勇敢之德，卻不一定具備合群之德，而無法了解亞理斯多德此一理論的正當性。這裡問題的關鍵是實踐智慧，只要擁有實踐智慧之德，就創造出各種品格的德行。¹³亞理斯多德主張，各種中心德目彼此密切關連。譬如，公正的人絕不會淪入貪婪（*pleonexia*）的惡行中，為了避免貪婪，一個人必須同時兼具節制之德。¹⁴

古希臘自蘇格拉底（*Socrates*, 470-399 B.C.）開始，即提倡「知即是德」的主張，儘管亞理斯多德並不完全贊同這樣的說法，他多少還是秉持這個傳統，把「知」轉化成「實踐智慧」，「德」轉化為「道德德行」，而主張道德德行並不等於實踐智慧，可是每一種道德德行卻都包含了實踐

11 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984), p. 142.

12 Aristotle, *Nicomachean Ethics*. 譯文參考 David Ross, trans., *The Nicomachean Ethics*, revised by J. L. Ackrill and J. O. Urmson (Oxford: Oxford University Press, 1991); Roger Crisp, trans. and ed., *Nicomachean Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). NE. VI, 13, 1145a1.

13 Raymond J. Devettere, *Introduction to Virtue Ethics: Insights of the Ancient Greeks* (Washington: Georgetown University Press, 2002), p. 118.

14 MacIntyre, *After Virtue*, p. 155.

智慧，¹⁵如此巧妙地將「知」與「德」二者又重新加以結合。而就是靠著道德德行與實踐智慧之間巧妙的聯繫，自柏拉圖（Plato, 427-347 B.C.）開始形成的「德行一體論」才能傳承下來。因此，亞理斯多德說：「有人主張，道德德行是各自獨立的，因為一個人不可能天賦異稟擁有所有的德行，所以他只可能獲得一種天賦的德行，而不具備其他的德行。就自然德行（natural virtue）來說，這種看法是可能的，但就那公認真正的好人而言，則不然；因為只要擁有這單一的實踐智慧德行，就會具備其他所有德行了。」¹⁶

德行一體論基本上主張個別的德行不能單獨存在，只要具備任何一種美德，同時也擁有其他各種美德。理由是具備任一美德，就一定擁有實踐智慧，從而面對任何場合，都有能力拿捏中庸之道，在適當的時機，以正當的動機，針對適當的對象，作出適當的抉擇，並採取適當的行動。根據亞理斯多德，道德德行與理智德行無法截然劃分，就是因為有實踐智慧居中作為橋樑。就康德來說，一個人可以同時為善且愚蠢；但是就亞理斯多德而言，某種程度的愚蠢便排除了善。此外，真正實踐的智慧需要具備善的知識，實踐智慧本身確實要求它的擁有者具備某種善（德行）：「很清楚的是，除非一個人是善人，便無法擁有實踐的智慧。」¹⁷

德行一體論還隱含著另一項主張，那就是：各種德行彼此之間不可能衝突，因為每一種德行都是一種善，善只可能與惡有衝突，而善與善之間是不可能發生衝突的。雖說如此，面對各種善的價值選擇時，卻可能有優先次序。根據康德的義務論，任何的道德善或道德原則都不能為了追求現實的利益（包括多數人的好處）而犧牲，因為追求道德上的善是我們的義務或本份，而我們行善就只能出自道德義務的動機。如此一來，根本無法解決任何道德價值衝突的問題。從德行論的觀點來看，我們同時面對不同的道德價值要做選擇，主要是依靠實踐智慧根據實際狀況作出最恰當，最符合高尚道德動機的選擇。

15 NE, VI. 13, 1144b16-19.

16 NE, VI. 13, 1144b33-1145a2.

17 NE, VI. 12, 1144a37.

亞里斯多德倫理學主張，只要有實踐智慧一種德行，就同時擁有所有的德行，當然這是針對那公認真正的有德者而言。問題是一般人都不符合這個標準，既非真正的好人，亦未擁有實踐智慧，當然不適用德行一體論。筆者以為，即使亞里斯多德的這項主張，也只是一個有限的理論。因為德行不是天生的，它是後天培養出來的，如同技藝。技藝的成就必須經過中間培養的過程，以及個人不斷的努力與練習，不太可能一步到位的。德行的培成亦然，不太可能一下子具備所有的德行，一定是有所偏重，每個人先天稟賦與性格不同，根據先天的條件去培養某一特定的德行是較為可行的，也是合理的。因此，一個人不可能剎那間具備所有的德行，必然是有個漸進的層次與步驟的。所謂的德行一體論，適用的對象與範圍也是很狹小的，只有真正的好人（有德行的人），或有實踐智慧者才適用。一般人只要能夠選擇做到一項，如做一個誠實的人，或做一個勇敢的人，就已經不錯了；而在這種情況下，他擁有的實踐智慧也是有限的，或某種程度上的，不太可能達到完美的地步。

如此說來，儒家倫理當中，只有聖人能夠兼具所有德行，能夠既仁且智，智德與仁德合而為一，展現出整全而完美的品格，不會有個別德行相衝突的問題，而是達到「從心所欲，不踰矩」的境界。在這樣的境界中，可以說是各種德行合為一體了。

一般人了解的儒家傳統，有「忠孝不能兩全」的兩難衝突印象。忠與孝是中國傳統重視的德行，長久以來人們相信「忠臣出於孝子之門」，忠與孝是有某種程度的關聯。但在非常的情況下，譬如國有危難，面臨外敵入侵，捨家報國似乎也是中國儒家傳統下的共同價值信仰，這時候面臨了忠孝不能兩全的稀有狀況，必須要在兩種德行價值中作選擇，而移孝作忠似乎是唯一的選擇。這畢竟是一種特殊狀況，而且倘若一個孝子為了赴國難，上前線上殺敵保家衛國，在戰爭勝利完成了忠的義務時，無害於他返家盡孝的義務。在這樣的一種狀況下，忠與孝的德行有可能兼顧，而未必是衝突的。

余書中提到，對於儒家而言，各種特殊德性之間具有連鎖性，有著某種內在的關聯性。他舉孔子的話：「恭而無禮則勞；慎而無禮則蕙；勇而無禮則亂；直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」（《論語·泰伯》）其中恭、慎、勇、直等原本好的行為或態度都必須以禮為規範，或說必須受到禮法的約束，否則就成了勞苦、畏怯、悖亂、急切等缺點。他說：「禮是所有品格的基礎。」¹⁸余的說法不太精確，因為禮只是外在行為的規範，不能作為德行或品格的基礎。必須是某種內在的東西，譬如仁愛或義，才能作為德行或品格的基礎。孔子曾說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）禮樂的教化或規範，缺乏了內在的仁心或仁德，一點約束力也沒有。另外，孔子還提到：「克己復禮，為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」（《論語·顏淵》）約束個人的欲望與行為，事事皆能合乎禮法的規範，就是行仁的方法。余把禮與仁之間的關係，比擬為亞里斯多德的實踐智慧與品格德性間的關係，並以為「復禮」與「仁」在完全德性中是互不可分彼此交織的。¹⁹孔子還提及：「君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。」（《論語·陽貨》）余認為，義與勇之間的連結，也說明了對孔子而言，任何單一德行的修養過程必須是仁、義、禮三者日益緊密結合，相互交織的過程。共同形成整體之仁，完全養成的德行是這三者形成融洽整體的狀態。²⁰

參、結論

筆者曾發表一篇論文，將源出亞里斯多德的當代德行倫理學（virtue ethics）歸納出八項基本特徵，²¹並將這些特徵與儒家倫理思想一一比對，茲扼要簡述如下：

18 余紀元：《德性之鏡》，頁260。

19 前揭書。

20 前揭書。

21 這些特徵係筆者所歸納。參見黃薈：〈德行論視域中的中國儒家倫理與品格教育〉，

- (一) 品格至上論 (the primacy of character)：德行倫理學的首要特徵是它對德行或典範性品格的推崇。德行的概念在解釋上先於正確行為的概念。訴求某種德行表率的典範人格是理解與應用德行的唯一方式。中國傳統儒家思想一向重視品格的陶冶與修養。
- (二) 目的論的倫理學 (teleological ethics)：萬事萬物都朝向同一的終極目標邁進，這個終極的目的就是最高善 (the highest good)，它是完美的德行，也是幸福。《大學》開宗明義就說：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」
- (三) 肯定人性的可塑性與德行的後天性：德行不是天生的，而是後天養成的，培養德行不違反人性，因為人性本來就有可塑性，可經努力來得到。MacIntyre曾說：「有德的行動並不像康德後來所想的那樣是相反本性傾向的行動，而是根據德行修養所陶成的傾向而行動。」²²儒家認為人的天性稟賦其實相差不遠，但後天的環境與教養，決定人的習性。「性相近也，習相遠也。」（《論語·陽貨》）
- (四) 以中庸之道作為德行培養的標竿：道德德行的特徵是我們所有的情緒、欲望表現或行為都必須符合中庸之道，不太過，亦不會不及。儒家講中庸，提及致中和，天地位焉，萬物育焉，是喜怒哀樂的情緒，發而皆中節，即合乎理性。
- (五) 德行論的自然主義性格 (naturalistic traits)：Hume提出實然與應然 (the is-ought problem) 的區分，認為二者不能混淆，否則便犯了自然主義的謬誤 (naturalistic fallacy)。亞理斯多德認為，人們追求至善或幸福，都是自明的事實，不需證明。這種將道德德行與幸福等同的看法，就是自然主義成份。同樣的，儒家將人倫建立在君臣父子關係的確認上，即將道德規範建立在關係的確認上。

《陝西師範大學學報》，第42卷第1期（2013年3月），頁68-76。

22 MacIntyre, *After Virtue*, p. 149.

- (六) 實踐智慧與道德德行的共生：道德認知與道德實踐間有某種聯繫，蘇格拉底粗糙地把知（認知）與行（德行）畫上等號。亞里斯多德卻認為，德不等於知，但德卻包含知（實踐智慧）。這與《中庸》提及的知（智）、仁、勇三達德中的智相近。
- (七) 德行一體論（*doctrine of the unity of the virtues*）：不同的德行之間彼此相通，擁有一種德行，就必然擁有所有德行。亞里斯多德則認為，吾人無法完美地擁有嚴格意義的善而沒有實踐智慧，也不可能沒有實踐智慧卻沒有道德德行。儒家倫理當中，只有聖人能夠所有德行兼具，能夠既仁且智，智德與仁德合而為一，展現出整全而完美的品格。
- (八) 倫理學、政治哲學，以及道德教育之間密切關聯：亞里斯多德把倫理學與政治學並列為實踐哲學，認為這些學科的目的並非只是在建構理論，而是躬行實踐。在傳統儒家思想中，倫理價值的追求與政治哲學的目標是相互含攝與滲透的。孔子強調德治的理想，就是道德與政治的結合。《大學》一書中的三綱領、八條目，即是一個從內聖到外王的功夫。所以從倫理學到政治哲學是一貫相聯，而要落實追求的目標則必須訴諸道德教育的手段。這樣看來，儒家的倫理與道德觀，政治學的價值目標，以及為達成這樣目標的道德教育，基本上與亞里斯多德的主張其實相去不遠。

從這八項特徵來看，余紀元的這本書大體上只掌握了亞里斯多德倫理學與孔子所代表的儒家倫理思想的部分要旨。除了上述筆者所提的一些質疑與商榷問題外，作者還可以更深入比對這些共通特徵。基本上，筆者還是要對本書在中西哲學思想交流所作的貢獻，給予相當程度的肯定。