

書評：歐特弗利德·赫費的 《生活藝術與道德》^{*}

林雅萍

國立台灣大學哲學系博士候選人

一、全書問題意識導論

德國當代重要哲學家，目前任教於杜賓根大學 (Universität Tübingen) 哲學系並兼任該系政治哲學研究中心主任歐特弗利德·赫費 (Otfried Höffe) 去年三月於德國出版之新書所處理的不但是一個古老的課題，更是個我們在日常生活中經常面臨到的難題：幸福與道德之間的關係。¹ 表面上看來，這兩者的確常有齟齬，尤其

^{*} Höffe, Otfried (2007). *Lebenskunst und Moral: oder macht Tugend glücklich?* München: C.H. Beck.

¹ 赫費教授曾於 2004 年至台北參加康德哲學會議，並將論文發表於《國立政治大學哲學學報》第十四期，讀者若有興趣可自行參考。自 1971 年出版亞里斯多德實踐哲學 (*Praktische Philosophie—Das Modell des Aristoteles*) 之研究開始，赫費不間斷地發表相關著述，後來並轉向康德哲學的倫理法政研究。(赫費評介康德的專著：*Immanuel Kant*，於 2007 年已發行至第七版，迄今仍是研究康德哲學之入門必讀作品。) 根據赫費自述，他一直努力從這兩大哲學家之間的對話與論爭中汲取思想資源，同時亦嘗試破除通論的看法，縮減雙方立場的差異，而本書可說是他近數十年

當道德規範的要求涉及危害自身利益的情況時，我們總是被迫作出選擇，彷彿在求生與求義之間，擁有著永遠無法和解的衝突，唯有捨生而取義，才能成全道德的實踐。赫費開宗明義就提出本書所關懷的核心問題：「想獲得幸福的人必得違背道德嗎？而重視道德的人必以其幸福作賭注嗎？亦或，人們能得兼兩者，既可生活幸福且又與道德規範和諧一致？」⁽⁹⁾² 這個「幸福與道德之間的不可和解性」(die Unversöhnbarkeit von Glück und Moral) 正是本書最主要的出發點。為調和個人福祉與道德規範間的表面衝突，赫費試圖藉由論證分別以幸福與道德自律為基本價值原則的兩套倫理學說之間的共通性，並同時在此脈絡下重新澄清幸福 (Glück/εὐδαιμονία) 與道德 (Moral) 的概念，指出兩者在根本上並不拒斥，並且能相互補充，和諧一致。

本書的主標題為 *Lebenskunst und Moral* (生活藝術³ 與道德)，對應的其實就是作者想要在本書之中討論的兩大倫理學陣營，前者以亞里斯多德的幸福論，後者以康德的自律倫理為代表。幸福論以人生的整體幸福為追求的終極目標，視幸福為該學說的首要原則，而

研究之集大成。該書出版後，德國重要媒體如 *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 以及 *Die Zeit* 等皆隨即刊出篇幅不小之書評，可顯見其重要性。

² 本文在引用該書內容時直接將頁碼附於文字之後，不另加註腳，方便讀者查對。

³ 在自律原則於西方近代思想史上取得主宰地位之前，道德哲學一直被認為是門 *Lebenskunst*，試圖教導我們如何活出幸福而美好的人生。*Kunst* 一詞來自希臘文 “τέχνη” 與拉丁文的 “ars”，指的是一套實用的技術與方法，與純粹的理論性知識 “επιστήμη” 相對，事實上比較接近的翻譯應為「技術」或「技藝」。然而將 *Lebenskunst* 翻為「生活技藝」，卻又恐有將它窄化並誤解為生活上各種實用「技能」或「技巧」之虞，因此以「生活藝術」翻譯之，但此處的「藝術」又不可與「美術」(fine art) 相混淆。

自律倫理則關心行為的動機與準則，並以理性意志的自我立法，亦即自律 (Autonomie/ αυτο-νομία) 作為最重要的核心概念。

雖然亞里斯多德與康德的倫理學一直被視為相互扞格的理論，但它們之間並非完全沒有共通之處。赫費認為，就幸福論與自律倫理同為實踐哲學，甚至是廣義的生活藝術而言，它們的研究對象皆指向具體的人類生命及其存在活動與各種建制，其終極旨趣都是要界定出「最高級的善（或謂『至善』）」(der Superlativ von gut) ——亦即道德善 (das moralisch Gute) 或無限制的善 (das uneingeschränkt Gute) ——的概念內容，其差異之處僅在於對人類行為的基本概念 (der Grundbegriff menschlichen Handelns) 理解不同，因此幸福倫理與自律倫理之間的差異並不是那麼大且不可調和。他甚至進一步主張：因為幸福論的德行概念具有自為目的 (Selbstzweck) 之特徵，故包含義務論成份，而遵循義務論自律原則之道德行為者亦可活出幸福人生。

二、全書內容概要

在評述赫費所提出的主要論證之前，我先簡介全書寫作的基本結構與內容梗概，以幫助讀者在閱讀上獲得初步理解。全文共區分為三大部份，二十五個章節：

第一部：「倫理學加行為理論」(Ethik plus Handlungstheorie)。此部份主要是為全書的論證開展提供一個基本架構：以「倫理學」為標題，是為指出「幸福倫理」(Eudaimonie-Ethik) 與「自律倫理」(Autonomie-Ethik) 兩個學說的主要旨趣皆在建構最高善的概念，就這方面而言，兩者並無二致（第二章）；不僅如此，雙方為了避免道德推理謬誤而採行的論證邏輯（第三章）與對道德人類學的描繪（第四章）亦屬相同。至於引「行為理論」入題，則是欲以行為理

論作取徑，試圖藉此區分出兩種不同的倫理學模型：追求型倫理 (Strebensethik) 與意志型倫理 (Willensethik)，並將幸福倫理與自律倫理之間的差異定位於對行為結構的不同理解之上 (第五章)。接下來的兩個部份則分項處理與兩種模型所相對應的主要道德原則。

第二部：「幸福原則：Eudaimonie」(Prinzip Glück: Eudaimonie)。首先澄清從屬於追求型行為理論之幸福概念的基本內涵 (第六章)；說明何謂一門以追求人生幸福為終極嚮往的生活藝術 (第七章)；如何從幸福原則來評價四種生命目標：快樂 (Lust)、富裕 (Wohlstand)、權力 (Macht)、名望 (Ansehen) (第八章)；實踐幸福倫理所要求的德行概念及其範例 (第九、十章)；討論實踐智慧⁴ 與效益計算的差異 (第十一章)；德行是否使人幸福 (第十二章)？幸福論能否稱得上道德？甚至是否會導致道德的淪喪 (第十三章)？⁵ 由追求型倫理到意志型倫理的過渡 (第十四章)。

⁴ 費赫此處使用的文字為 *Lebensklugheit*，直譯為「生活機智」，但若直接採用此中文翻譯，恐怕因流於口語，而令它所指涉的概念過於單薄。依照費赫的描述，*Lebensklugheit* 是指一種能夠在各個不同的實際情況下明辨與審度利害輕重得失，並總能作出為達成生命整體幸福之適當抉擇的判斷力，尤其，它是一種理論性能力，屬於理智德行 (*intellektuelle Tugenden*) 而非品格德行 (*Charaktertugenden*) 的範疇。根據以上說明，我認為它應指亞里斯多德在《尼可馬科倫理學》(*Nikomachische Ethik*) 當中所提出的 “*φρόνησις*” 概念。目前哲學界大致以「實踐智」或「實踐智慧」翻譯之，我在此處採用後一譯法。

⁵ 原標題為 “*Euthanasie der Moral*”，此處必須加以說明。*Euthanasie* 一詞來自於希臘文 “*ευ-θανασία*”，其義為 *ευ*：「好」+ *θάνατος*：「死」，也就是中文界常使用的「安樂死」。至於 “*Euthanasie der Moral*” (道德的安樂死) 之用法則出自康德，他認為若以幸福取代自律作為道德的基本原則，結果將會導致一切道德的安樂死：“... wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprinzip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die

第三部：「自由原則：自律」(Prinzip Freiheit: Autonomie)。第十五章到十七章討論意志自由 (Willensfreiheit) 的概念。第十八與第十九章則分別處理兩項對意志自由的挑戰：決定論 (Determinismus) 與大腦研究 (Hirnforschung)。第二十章討論意志型倫理的道德判準、行為準則的普遍化，及其與結果倫理 (Folgenethik) 和論述倫理 (Diskursethik) 的差異；第二十一章處理普遍化測試的兩個例子：作假承諾與使用他人之寄存物 (Depositum)。第二十二章探討自律意義下的自由 (autonome Freiheit) 是否實際存在，並且是以何種方式存在。二十三章則是以道德惡為主題。而最後兩章試圖為全書做一總結，指出生活藝術與自律道德、幸福與道德要求之間並不互相衝突，而能相互補充，和諧一致。

經由上述簡介，讀者將不難看出，雖然作者的中心主旨在討論幸福與道德，以及幸福倫理與自律倫理之間的關係，但本書所包含的內容卻相當龐雜；其文字讀來雖不致於艱澀，但因討論的項目稍嫌雜瑣，以致於有些概念只能點到即止，想要獲得通盤了解，仍需要相當的背景知識以資補充。不過另一方面，本書近四百頁的內容，似乎涵蓋了大部份幸福倫理與自律倫理兩套學說所涉及的議題，讀者在跟隨赫費論證幸福與道德和解性的過程中，可同時獲得以亞里斯多德與康德為代表的倫理學立場及其相關問題之概觀。

三、全書主要論證與可能的批評

由於篇幅所限，以下我僅擇取出赫費所採取的幾點主要論證，

Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.” 詳見Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Vorrede*, AA, IV 378.

並提供個人拙見以資讀者參考。

(一) 幸福論與自律倫理對「至善」理念的追求

本文第一節曾約略點出赫費有關幸福論與自律倫理間同異之處的討論，同時也指出他之所以採用「倫理學加行為理論」的取徑作為全書之論證基調，目的在於將這兩種學說的差異限定在行為理論之上，以藉此拉近兩者的差距。對此，其實赫費說的很清楚：「受幸福概念影響的古代思想與受自律概念影響的現代思想之間的差異不是建立在不可凌越的善理念之上，而毋寧是在該理念所指涉的行為概念上。具決定性的轉軸點並非來自規範性的面向而是來自於行為理論。」(192)

讓我們看看作者的論證要點。首先，赫費認為在康德理論中，行為的規範原則究極而言並不在自律或善意志，同樣地，亞里斯多德理論中行為的規範原則也並非幸福。他們的出發點都是最形式的概念——同一個最高級而不可凌駕的善理念。對康德而言，道德善意味著無限制的絕對善，而亞里斯多德認為萬物所朝向的最終目的亦為本身最完滿自足的善。(191) 其次，若就行為的組成結構來看，赫費區分出兩類行為模型：追求型 (Strebensmodell) 與意志型 (Willensmodell)；再加上各自相屬的道德原則－幸福與自律－則構成兩種倫理模式：追求型倫理 (Strebensethik) 與意志型倫理 (Willensethik)。前者將行為理解為一種追求活動，以目的為取向，並由目的之滿足與否來評價行為的道德價值，後者則是回歸到行為的起始，以行為所根源的動機及準則作為道德評價的判準。也就是說，追求型倫理學將行為的道德評價座落在「行為所朝向 (Wohin) 之目的」，而意志型倫理學則以「行為所從出 (Woher) 之意志」來判斷行為的道德品質 (190)。

仔細觀察赫費的文字，他是把雙方所追求的道德價值先用「最高善

（至善）」來指稱，然後再以這最高善究竟是指向行爲的目的還是開端來界定兩種理論。縱觀全書的論證，我認爲作者立場可用以下論題 (These) 爲總結：兩種理論所包含的「規範性要素——最高級——是共同的，但行爲概念卻不同」(“das normative Moment, der Superlativ, ist gemeinsam, der Handlungsbegriff aber verschieden.”) (192, 引文經過改寫)。⁶ 也就是說，爲了調和幸福倫理與自律倫理，赫費的策略是將它們的差異定位在對行爲結構的界定不同，但對最高善的了解則擁有共通之處，如此一來，問題就只是不同行爲理論取向的選擇而已，至於在倫理學，亦即規範性的層次上，兩者相一致的。

以上有關倫理學行爲理論以及善概念的討論，基本上並無疑義，因爲亞里斯多德目的論與康德自律倫理對行爲道德價值的評價的確關連於不同的行爲結構，且雙方皆主張德福相稱乃是至善理念的核心。⁷ 不過，若照赫費的作法，採取最根本與最形式的觀察點來描述並比較幸福論與自律倫理之間的價值理論，以對最高善的共同追求作爲證明兩者一致性的根據，其說服力有點薄弱，且反而削弱我們對兩種理論的完整了解。首先，對善的追問原本即是倫理學的核心內容，而不同理論與學派之間的差異往往正是顯現在對道德善的界定之上。雖然赫費表面上指出雙方理論出發點的通同性，但這僅是回歸到他們同樣身爲倫理學探問的基本性格，而忽略兩者之

⁶ 經審查委員指出，此處的“der Superlativ”其實可逕理解爲文法當中的「最高級」概念，只是赫費此處乃巧妙地將原本用在文法上對形容詞等級之描述取代了在規範上具體語義之規定，使康德之“das uneingeschränkt Gute”得以與亞里斯多德在德文中被翻譯爲“das Beste”的ἀρετή順利地相銜接。筆者在此感謝審查委員的提示。

⁷ 作者的這個論點不是現在才提出，見 Otfried Höffe (1995)(Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 296-297.

間真正擁有的根本差異。事實上，亞里斯多德的幸福論是用「外在善」——「非道德價值」（非道德意義的善，例如金錢、名望、友誼、幸福、完美、對自然秩序的順應等等）——來界定道德善，也就是說，「道德正確」(das moralisch Richtige) 的最後與唯一判準在於「非道德的善」(das außermoralische Gute)，當一個行為最大化非道德善時，即是道德上正確的。而康德則認為一個行為是否具有道德價值，並非由它所產生的非道德價值來決定，而是在於行使該行為之意志的決定根據究竟是出自理性的道德法則，還是受感性趨使的自然愛好。對亞里斯多德而言，我們所追求的至善乃是人生整體幸福的滿足與成就，而康德則認為只有善意志才是唯一無限制的善。這反映出兩者在反省道德問題時，基本的出發點與終極關懷皆有不同。根據亞里斯多德的觀點，有關我們應如何行為、該服膺何種德行等探問是落在一個更為根本的問題——人生的整體幸福——之下；也就是說，他首先追問什麼是人生的終極目的與至善，然後再據此探究道德的本質。但康德把道德問題與對幸福的追求區別開，儘管他承認幸福是每個有限的理性存有者必然追求的目標，且是其欲求能力所不可避免的決定根據，然而它卻不可作為道德的實踐原則。⁸ 道德的基礎是理性自律，意志的決定根據必須是理性所制訂的定言令式而非幸福。倘若上述理解沒有問題，那麼赫費提出幸福論與自律倫理在規範理論上沒有差異，其出發點皆來自同一個至善理念的主張，則似乎過於簡化，若想解決個人福祉與道德要求之間的緊張，亦即，非道德價值與道德價值孰先孰後的爭論，似有必要提出更詳盡的說明。

（二）德行倫理與義務倫理的「道德性」(Moralität)

⁸ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 25.

內涵

一個合乎道德要求的行為有可能是出自任何的理由而為，也有可能是出自道德本身的要求而為。當行為僅是單純地在表面上合乎道德正確性，卻非出自於道德義務的要求，則只具備「合法性」(Legalität) 但不具「道德性」(Moralität)。這區分主要是在義務倫理的脈絡下被提出，且唯有後者才具道德價值。不過赫費認為，從合法性到道德性的提升不只是義務倫理的要求，也是德行倫理的重要內涵。因為對於以幸福為原則的德行倫理而言，真正在道德上值得頌揚者亦不純粹僅是行為上的合宜，而是經過德行的修持過程，自發地順應道德要求，實踐道德行為，其中無有勉強，並同時在過程中感覺到快樂的人。能夠真心喜歡實踐道德，並從中感受到快樂才是真正圓滿的幸福。因此，就義務倫理與德行倫理除了外在行為必須正確之外，都進一步要求行為者是自發地、愉悅地實踐該行為而言，兩種理論立場之間的一致處又更為擴大。

然而，赫費用下述論斷：「若沒有那作為愉悅而被感受到的自由贊同，則既無圓滿的幸福，也沒有完整的道德」(132) 來說明亞里斯多德幸福倫理與康德自律倫理的一致性，似乎有待商榷，因為德行倫理主張透過德行修養而最後能從心所欲地實踐道德之看法並非就是康德所認為的道德性。後者是指行為者出於道德法則的直接要求而非愛好而行為。對康德而言，人類的自然愛好與道德要求之間存在某種緊張，而義務作為定言令式則對人類意志帶有強制的成份：「倘若所有人都喜歡且自願地遵從法則，……那麼就不存在任何義務。……因此如果有義務存在，且如果在我們心中的道德原則對我們而言是命令（定言令式），則即使沒有愉悅與愛好，我們也必須被視為受強制而履行義務。喜歡且出於愛好而行為的義務是

種矛盾。」⁹ 據此，我對赫費以「感受到愉悅的自由贊同」來同時描述兩種道德性實在不解。

雖然赫費馬上澄清了愉悅感 (Lust) 並非論證重點，而對道德實踐的「自由贊同」(freie Zustimmung) 才是關鍵，然而德行倫理與義務倫理在此脈絡下所理解的「自由」卻極為不同。如我所指出，德行倫理要求的道德性乃是行為者經過德行之修持與培養，而能在面臨道德情境時水到渠成，自發地、愉悅地作出道德正確的實踐，人的道德圓滿性表現在自然愛好與道德要求之兩相和諧；但義務倫理所主張的自由卻是對道德法則的服從，無恃於人類的感性愛好，甚至對它加以壓制，只不過此法則是由道德主體的理性所自我制訂，故為自律意義下的自由。根據上述說法，雖然我們可以接受赫費所謂德行倫理亦主張行為實踐必須符合道德性的要求，但若要進一步宣稱它因此可與義務倫理相調和，只能說過於牽強，因為兩種理論立場所持的道德性概念乃具有不同的內涵。

四、結語

以上對本書部份論證的反省與批評主要是針對作者有關調和亞里斯多德幸福論與康德自律倫理的嘗試而提出，但整體而言，這些可能有的小瑕疵並不影響全書所蘊含的基本洞識。經由對兩種倫

⁹ “Würden alle Menschen das moralische Gesetz gern und willig befolgen ...so würde es gar keine Pflicht geben.... Wenn es also Pflichten giebt wenn das Moralische Princip in uns Gebot für uns (categorischer Imperativ) ist so werden wir als dazu auch ohne Lust und unsere Neigung genöthigt angesehen werden müssen. Pflicht etwas gern und aus Neigung zu thun ist Widerspruch.” Immanuel Kant, *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, XXIII,100.

理原則的反覆梳理，赫費一方面從幸福 (Eudaimonie) 的善概念出發，指出它「既是最高的、具主宰性的善，也是最完全的、廣包的、整全的善。」(342) 在此觀點下，合於道德的生活僅滿足幸福的第一個面向，若要真正達成圓滿的幸福還需要其他條件的配合。這也就是說，「道德上善的生活」(das moralisch gute Leben) 並非「整體而言善的生活」(das insgesamt gute Leben) 之充分條件，而僅是必要條件。但換言之，既然道德是圓滿幸福的必要條件，也就肯定，為了實現整體的幸福人生，道德是不可或缺的。人生徒有道德實踐，但失去命運的眷顧、窮苦潦倒，不能算是圓滿的幸福；而缺乏道德堅持，即使功成名就、榮華富貴，這樣的幸福亦非可欲。另一方面，縱觀本書的論述，赫費在思考德福問題時，最終還是仰仗於康德自律倫理學的啟發，例如他指出，若要回答「為何應該道德」與「為何應該成為有道德的人」等道德上的終極問題，只有回到根源於人類理性本質的道德自尊 (moralische Selbstachtung) 才能得解；同時，也唯有不斷堅持道德與朝向道德性的提升 (Steigerung zur Moralität)，才能成全人的道德自尊感。究極而言，這個道德上的「應該」乃是人類自身對自身的義務，無可推諉。雖然遵守道德並不能保證人生總是幸福，但失去道德卻不僅是喪失人類身為理性存有者的尊嚴，且無法擁有持久的幸福，而這正是康德主張與德行相稱的「配得幸福」。¹⁰

總之，赫費這本重量級大作雖在乍看間稱不上為德福問題提出什麼嶄新的解決方案，甚至因其篇幅冗長，導致出現部份岔論枝蔓，推演繁瑣的情況，但根據他長期對亞里斯多德與康德哲學的理論研究，堅持主張道德實踐對圓滿幸福的必要性，並以兼容德行與幸福的至善理念試圖整合持守普遍道德規範的自律倫理與以個人

¹⁰ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, IV, 393.

福祉為價值依歸的幸福倫理而言，本書在基礎倫理學的研究上擁有一定的理論地位，值得學界參考。