

胡塞爾早期倫理學與 亞里斯多德倫理學的關係*

汪文聖

國立政治大學哲學系

摘要

此論文乃從亞里斯多德的《尼可馬各倫理學》來看胡塞爾早期著作《倫理學與價值論講義》(*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*)中〈倫理學與價值論的基本問題〉(*Vorlesungen über Grundfragen zur Ethik und Wertlehre*)的類似義涵，以顯示胡塞爾倫理學的一些論述可從亞里斯多德倫理學的思想來做理解與詮釋。我們從 (1) 胡塞爾定位倫理學為技藝論，(2) 胡塞爾論價值判斷起源於感情，以及 (3) 胡塞爾區別意願與願望等三個課題來看胡塞爾早期倫理學與亞里斯多德倫理學的關係。

* 本論文為國科會計畫「現象學倫理學——從優納斯、漢娜鄂蘭、海德格向胡塞爾回溯 (3/3)」(計畫編號：95-2411-H-004-005，執行起迄：2006/08/01 - 2007/07/31)的部份研究成果，在此謹向國科會補助致謝。本論文首次發表於國立政治大學「科技與人文價值研究中心」於2006年12月8日舉辦的「德行倫理學的詮釋與創新」學術研討會，當時題目為「亞里斯多德倫理學所可能對胡塞爾早期倫理學的影響」。在此也感謝兩位匿名審查人所提之寶貴意見。

將亞里斯多德與胡塞爾倫理學定位為技藝論是本文的主軸；而針對胡塞爾早期的倫理學著作，我們詮釋了技藝論的三層意義，並提出他所欲建立的純粹倫理學如同純粹邏輯學一樣，皆作為技藝論中的最高層次。此意味著，「自然的生成是最高的技藝製造」（海德格語），而自然的生成乃以亞里斯多德思想體系的「純形式」為極致，倫理學的純粹性本包含著一切質料性，這即是胡塞爾所言純粹科學反具有最大實踐成就的意義。

鑒於此，當胡塞爾早期將倫理學類比於邏輯學，並常就其純粹性來談論，以至給予讀者太過於形式化的印象時，本文欲揭示胡塞爾這種處理方式背後的意義，並期而求得對之更允當的理解與評論。

關鍵詞：胡塞爾、亞里斯多德、現象學、倫理學、技藝論

壹、前言

此論文乃從亞里斯多德的《尼可馬各倫理學》(*The Nicomachean Ethics*) 來看胡塞爾早期著作《倫理學與價值論講義》(*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*)中〈倫理學與價值論的基本問題〉(*Vorlesungen über Grundfragen zur Ethik und Wertlehre*) 的類似義涵，以顯示胡塞爾倫理學的一些論述可從亞里斯多德倫理學的思想來做理解與詮釋。我們將從 (1) 胡塞爾定位倫理學為技藝論，(2) 胡塞爾論價值判斷起源於感情，以及 (3) 胡塞爾區別意願與願望等三個課題來看胡塞爾早期倫理學與亞里斯多德倫理學的關係。雖然從思想的發生淵源的角度來看，胡塞爾可能受到亞里斯多德的影響，此因胡塞爾的老師布倫塔諾 (Brentano) 為亞里斯多德主義者，且一般而論，現象學的理论與亞里斯多德的思想因同重視個人生活經驗而頗為相似；但筆者尚未做文獻考察的工作，以直接從胡塞爾的及相關的著作中去求證此影響的歷史記載，雖在下面的討論中我們似可見到胡塞爾追隨亞里斯多德思想的蛛絲馬跡。今為慎重起見，本文在鑒於以兩個文本的比較研究方式，在論文標題上尚以二者間思想的關係來表示，這是筆者在此首先要做的一個交待。

其次要表明的是，胡塞爾在寫作《邏輯研究》(*Logische Untersuchungen*) 前即已從事倫理學的研究與教學，在胡塞爾 1908 至 1914 年的講義之所以被視為早期倫理學思想，因胡塞爾當時將倫理學類比於邏輯學而處理，以至給予讀者太過於形式化去處理倫理學的印象。對於這點筆者雖不盡反對，但認為唯有從亞里斯多德的思想觀點才能對胡塞爾的這種研究方式有著深入但公允的理解。至於胡塞爾後來的倫理學思想演變，可見其於第一次世界大戰後 1917 與 1918 年關於費希特一系列的演講，於 1920 與 1924 年的

授課講義，以及其間於 1923 與 1924 年在日本 *Kaizo* 的期刊所發表的文章，更見於其不少的文件手稿，它們的特色在於更重視愛與信仰的問題，這不是筆者目前在此論文中處理的部份（進一步可參考如 Husserl, 1988: HVff. ; Melle, 2002; Donohoe, 2004: 119-177）。

貳、胡塞爾定位倫理學為技藝論與亞里斯多德思想的關係

在〈倫理學與價值論的基本問題〉開始與邏輯學做類比時，胡塞爾提出了一個常讓人誤解的問題，而這是已為現象學讀者群較熟悉的《邏輯研究》中出現過的一個問題：「倫理學與邏輯學是一門技藝論嗎？」「技藝論」是筆者對胡塞爾所用 *Kunstlehre* 一詞的暫時譯名，英文則可取 *doctrine of craft* 來表示。我們之所以用技藝論的名稱，乃因為將它理解為探討如何從技術過渡到藝術的一個學門。並且我們理解技術 (*technique; téchne*) 為和自然 (*nature; phýsis*) 對立的人為活動，惟藝術卻為宛如天成的人為活動。這猶如康德在《判斷力批判》(*Kritik der Urteilskraft*) 第 45 節（標題：〈美的技術是藝術，只要它彷彿是自然〉）中所言：「對美的技術（藝術）產品而言，可說它是人為技術而非自然；但在藝術品之形式中的合目的性擺脫所有（人為）任意規則的強制，就彷彿是自然的產物。」(Kant, 1974: 159)

但胡塞爾似乎未將技藝論定義為從技術過渡到藝術的學門，他在《邏輯研究》第一卷的「純粹邏輯學導引」中簡單將具規範性的學門 (*normative Disziplin*) 稱為技藝論，但也表示「在基本規範是一目的或能夠成為目的之處，且在經由這基本規範任務的明顯擴大之下，技藝論就從中產生了」(Husserl, 1975: B27)。這即是說一個學門針對朝向某目的之過程方法做研究即可稱為技藝論，就像科學

論 (Wissenschaftslehre) 之處理有效方法的條件，讓我們有能力去建立科學，成為科學的技藝論一樣；而在同樣的意義下，胡塞爾也認為邏輯學是一門技藝論 (ebd.)。

規範任務的擴大應是指所朝向的目的之擴大，當然達到目的之方法的深廣度也隨之會擴大。我們以為這應該是個重點；但是否目的性在擴大之下，以至於它漸歸屬於自然目的性，並且方法也逐漸從人為的轉變為彷彿是自然生成的，因而技藝論如同我們之前所定義的，這似是胡塞爾對技藝論的論述隱而未發的義涵。相反的，就如胡塞爾自己所說，若將技藝論的目的及方法限定得太狹隘，「如只是就繪畫講究如何握筆和用筆，唱歌講究如何用胸及用嗓，騎馬如何收放韁及夾腿」，乃至於「增強我們記憶的方式」，這些為了較狹隘之目的所使用的技藝方法，當然不是胡塞爾真正要建立之包括純粹邏輯學在內的技藝論 (B28 及該頁註腳 1)。¹

¹ 某審查人就筆者在此處所引《邏輯研究》的理解有不同的看法：首先他認為胡塞爾主張規範學科概念不能等同技藝論的概念，只是前者為後者所包含。筆者以為，若單純就邏輯角度而言，說規範學門是技藝論，並不表示規範學門與技藝論等同，但至少表示技藝論包含規範學門。在本文中筆者實並未言二者為等同，故與此審查意見並不相左。但筆者在此提出技藝論是探討從技術過渡到藝術或從人為過渡到彷彿自然生成的學門，這種技藝論的深義似未為胡塞爾所點出。今筆者對於「規範任務的擴大」這些字句欲理解規範學門擴大為以自然目的為規範的任務，以揭發胡塞爾對技藝論的深義似仍有所暗合。在這種意義下的規範學門實可與具深義的技藝論等同；這倒是回應此審查意見時可補充說明者。依筆者之見，胡塞爾強調純粹性與理論性（不論在邏輯與倫理學方面）皆有亞里斯多德思想體系的影子，即人為的（包括技術與實踐）學門領域以自然的學門領域為旨向，或前者為後者所吸納（關於此點審查人又有不同意見，筆者在註腳 3 處說明），這著實呼應了技藝論的深義。

這種較狹義的技藝論在二十年代胡塞爾的授課講義《倫理學導引》(*Einleitung in die Ethik*) 中被表示為建立目的設定與方法規定等行動的實踐性判斷與論述 (Husserl, 2004: 4)，所呈現的是對實踐活動的建議、指示、規定，它們各司不同活動的實踐性功能，而我們可將之定為第一層的技藝論意義。胡塞爾接著指出這些技藝可自成體系，形成了現實性的 (*wirklich; real*) 科學學門，但不構成連成一整體真理的、屬理論科學的系統；從另一個角度言，這可歸為第二層次的技藝論是理論科學實踐地應用，或反過來說，它是實踐命題的理論化 (Husserl, 2004: 21-22)。

針對這第二義的技藝論，胡塞爾又言它是具備新意義 (*in einem neuen Sinne*) 的技藝論：「它是具現實與純粹性科學學門的意義，對立於只作為實踐性規定體系的技藝論」(Husserl, 2004: 23)。因而若邏輯學為技藝論，那就表示它本身作為科學認知的技術 (*Technologie*)，但同時回溯到本身不再是技術性科學的經驗及先天的認知理論科學；若倫理學也是技藝論，如有關個人與團體的意願與行動需回溯到主體的經驗與先天科學，也必須奠基在價值學來討論 (Husserl, 2004: 24)。

胡塞爾續言，技藝論有雙重義涵，一是以實踐態度為重點，另一是以理論態度為重點。事實上就方法與目的為探討的技藝論原義來看，理論的態度也是朝向理論之目的。就實踐方面言，任何的實踐性科學皆源於實際的技術；但就理論方面言，統一切科學且最後將之歸於哲學的所謂理論的興趣，卻有朝向純粹理論發展的傾向。胡塞爾甚至表示：若不來到純粹與自由（擺脫）於實踐的科學型態，理論就會去服務實踐，過去常看到一種半調子 (*Halbheiten*) 的態度，即在理論中並不超越出何者能對實踐者有用的考慮；相反的，正是剛開始不顧及實踐要求的純粹科學，在後來才足以有最大的實踐成就 (Husserl, 2004: 25-26)。鑒於此，胡塞爾即有純粹邏輯

學與純粹倫理學的提出與要求 (Husserl, 2004: 30-32)²。

故我們以為在二十年代這個倫理講義給出的訊息是：技藝論實可分成三層義涵，它首先是各自活動的實踐功能，然後是實踐性科學，最後是純理論科學，但是胡塞爾對第二與第三層次之講法與區分似不夠明確，以至讀者懷疑純粹理論是否亦歸為技藝論？今我們視之為技藝論裡的一個層次，當然鑒於胡塞爾對之有「最大實踐成果」的說法，但這純粹理論層次如何獲得？它又如何具有實踐成就呢？

我們認為仍必須回到「理論興趣」的根本義涵去瞭解，而且從古希臘亞里斯多德的立場來瞭解：Theory 源於 *theoría*，是純形式——上帝——自己對自身的觀照，這是亞里斯多德整個哲學體系建立在以自然 (*phýsis*) 的機體性發展為旨趣的終極目的，而不論製作與實踐領域的哲學論述皆被吸納到這個終極目的來。我們認為胡塞爾隱而未發的技藝論深刻意義，即是在表示這個從人為技術（包括製作與實踐）領域向自然領域的吸納過程。³ 我們也察覺，唯有在

² 某審查人認為胡塞爾在《倫理學導引》中將技藝論明確地置於兩個層次，但並沒有置於筆者所指的第三個層次上。筆者正以為胡塞爾一方面似乎未察覺本文前面已表明的技藝論深義，故他並未直言第三層次的技藝論義涵；但另一方面筆者強調了胡塞爾在這裡所說的「相反的，正是剛開始不顧及實踐要求的純粹科學，在後來才足以有最大的實踐成就」這句話，就在顯示胡塞爾亦有將技藝論置於純理論科學的層次的意涵。這個引句倒是未為該審查人所注意與評論。

³ 某審查人認為在這裡「反而應是『自然』被吸納在朝向純形式的發展中，甚至是自然被吸納入人為技術中（因為技術就是形式之賦予）。畢竟，在這套目的論中，最極的目的不是純質料，而是純形式，而且推動整個發展的也不是質料，而是形式（上帝/純形式才是最後的動者）」。審查人未見希臘的上帝/純形式並非是人為的，誠如審查人言，它（祂）推動了質料發展，並因此造成後者對前者的

此觀點下，才能對胡塞爾在早期〈倫理學與價值論的基本問題〉的論述瞭解得更為透徹。在此我們也再回過頭來看此講義中對於技藝論的看法為何。

在以倫理學類比於邏輯學的處理過程下，胡塞爾指出邏輯學起源於對抗希臘的懷疑主義，當時亞里斯多德建立邏輯學為科學認識的方法學，可稱為科學認識的技藝論，而這個觀點歷經數千年，學者們一直在尋找所有對於促進實踐的認識成果與科學的認識成果的規範與實踐的規則。在胡塞爾時代，有不少學者將此實踐的規範求之於心理學 (Husserl, 1988: 4-5)；他們實不知過去亞里斯多德的（形式）邏輯雖獨立於所有實踐與心理等學科，但卻可作為實踐技藝論的理論基礎，因為形式邏輯和形式本體論不能分割，後者即和對象的應用性有關 (Husserl, 1988: 8-9)。

在類比之下，胡塞爾先說對於生活中行為涉及善與幸福等的反思導致實踐學科的倫理學，近代以來學者致力於既具經驗人類學的特性，又可提供先天的原理的倫理學，它可對人類行為賦予絕對的規範標準。胡塞爾並以我們不必否認倫理學作為技藝論的需要，但它的基礎不在認識與感情功能的心理學，而在某些先天的規則與理論裡 (Husserl, 1988: 11-12)。對於這個基礎胡塞爾認為屬觀念主

渴望與追求。但從另一個角度言，質料正由於對純形式的渴望與追求，才有讓質料發展出形式的可能，形式是潛在於質料內的，它以不在場的、缺乏的或被剝奪的，以及被要求在場的樣態存在著，以至質料內彷彿有讓形式生成的動力。其實要注意的是，在亞里斯多德是否上帝/純形式仍屬於自然 (*phýsis*) 的範圍內，或歸為超 (*meta*) 自然的？故在這裡或可更精確的說，人為技術領域被自然及超自然領域所吸納，但絕不能說，自然被人為技術所吸納——除非審查人瞭解的上帝是人構想出來的，或將希臘式的上帝與具創世能力的，也就是以技術作為能力的希伯來式之上帝混為一談來看。

義的知性倫理學 (Verstandesethik) 不能提供，經驗倫理學 (empirische Ethik) 也不能賦予，只有純粹倫理學才可為理性人類行為技藝論的基礎。值得注意的是，他認為倫理經驗論將先天主義者所要求為純粹原理的東西，關連到人之感情與意志的特殊性去，將倫理學視為依賴心理學與生物學的技術 (Technologie) (Husserl, 1988: 13)。而在此胡塞爾言純粹倫理學為技藝論的基礎，未表明它即是技藝論本身，似乎也因為前說實踐科學與純粹理論二者關係的講法不夠明確所致。我們則已將純粹倫理學歸為屬第三層次的技藝論。

今我們詮釋技藝論有三個層次，並以技藝論最終在於探討出某些活動雖是人為，但宛如自然天成地被吸納到自然機體發展的終極目的來。我們首先看到胡塞爾所主張的純粹倫理學並不排斥感情來提供其先天的規範，即顯示出所謂人類自然性可能更會促成倫理的發展。其箇中涵義為何，而究竟如何在與亞里斯多德倫理學之比較中更突顯出其深刻的意義，就成為我們在下面接著要探討的課題。

參、胡塞爾論價值判斷起源於感情與亞里斯多德思想的關係

我們在前面已指出：胡塞爾要求的倫理學先天性原理不為知性倫理學所提供，但為何它們也不能為經驗倫理學所賦予呢？原來經驗倫理學欲以感情要素取代知性作為價值判斷的條件，而胡塞爾實不反對知性仍是價值判斷的條件，惟認為感情必須是價值判斷的來源。在下面要解釋這裡所謂的條件與來源之不同與關連之前，我們先來看亞里斯多德在其《尼可馬各倫理學》中相關的問題與論述。

亞里斯多德在其中第二卷討論「道德之善」 (Moral Goodness) 的問題前即指出道德德行 (moral virtue) 不是天生於自然的 (en-

gendered by nature)，因若是天生的，那麼人的行為不可能因習慣而導致不同的結果，如同石頭被拋在空中後即天生地會往下掉，而不會因習慣往上升。因我們知道人的行為雖有天生的原因，但更來自習慣，故它不是天生於自然的 (by nature)。亞里斯多德又說這個現象不是相反於自然的 (contrary to nature)，理由是我們對於德行雖然天生地有所受取，但必須在習慣中才能將它們完全地發展出來 (1103a 20-26)。

從這裡我們可知德行是從天生的潛能中所實現出來的，但它不能像自然物一樣，所實現出來的形式已潛存於該物的質料裡；德行經由習慣所發展出來的歷程卻必須有自然性外之人為性的介入，這即是上述它不是天生自然的原因；但這個人為性的介入又不是相反於自然的。其箇中意義我們認為是整個亞里斯多德倫理學的核心，當然也被我們視為蘊含於胡塞爾早期的倫理學說裡。在此我們要集中於對亞里斯多德言習慣位於天生自然與德行之中介地位，而對胡塞爾言感情與知性間則有所關連的比較來談。

亞里斯多德說道德之善是習慣 (habit) 導致的結果。習慣的希臘字是 *ethos*，德行所涉及之人的品格 (character) 的希臘字則為具同樣字源關係，但表不同意義的 *êthos*。也就是說我們一般所說的倫理 (ethics; 字源 *êthos*)，是從習慣 (字源 *ethos*) 所發展導致的結果。(1103 a 16-20) 習慣和天生自然的有所不同，和氣質 (disposition) 亦有差別。氣質的希臘字為 *hexis*，A.K. Thomson 解釋 *hexis* 為沉澱下來的 (settled) 或完全已發展成形的狀態 (state) 或習慣 (habit) (Aristotle, 2004: 311)。亞里斯多德將氣質和感情 (feeling; *páthos*) 與潛能 (faculties; *dýnamis*) 視為人心靈裡的三種樣態，就它們來討論德行的歸屬性：氣質表示人不只 有能力生出 感情 (*dýnamis*)，且在面對所生出的感情時 (*páthos*)，傾向於做出好的或不好的行為，故德行屬於氣質的範疇。亞里斯多德續指出善或惡的

德行和不同的氣質有關，且端視如何從習慣過渡成氣質的養成途徑而定 (1105 b 20-1106 a 25)。

氣質的養成是教化與修煉的事，亞里斯多德雖給予了修煉的總原則方向為「中庸之道」，但更重要的是它如何被具備善的品質與智慧的人落實到特殊的環境中去 (Aristotle, 2004: 24 n.1)。對於此我們可分成兩點來討論，首先亞里斯多德強調德行的獲得要靠修煉，如同發生在技藝 (arts) 的行為裡。任何事我們必須要學著去成就的（如成為建築師或成為正義的人）就必得在實際的操作中去學習（如實際去建築或行正義之事）；這些不是靠天生的，否則我們不需要老師 (1103 a 32- 1103 b 14)。故就此而言，亞里斯多德實也表示出德行的養成是一種技藝論的事了。其次，感情與感性的能力屬於人的質料層次，亞里斯多德將人與自然物區別，即顯示在人所發展出的德行不是單單從質料實現生成，而是經過理性的審度 (deliberation) 與選擇 (choice) 而來的。

當亞里斯多德在《尼可馬各倫理學》第三卷討論「道德責任」問題時，指出許多來自感情或慾望之自發自願的 (voluntary) 行為，如小孩或動物所為，與出自選擇的自願行為是兩回事，後者實為德行所蘊含 (1111 b 5-10)。主要的原因在於前者的自願是從人的質料層次生成出來的，就此而言人宛如自然物一樣。後者的自願是從人的介入而來，這當然是指人之理性的介入。亞里斯多德以為選擇不是慾望、性情、願望與意見，而基於我們的力量 (lie in our power) (1111 b 5- 35; 1113 a 11-12)。與之相關的審度和選擇的對象是一樣的，只不過後者是經過決定的結果 (1113 a 2-4)。而我們要注意的是，亞里斯多德以為審度與選擇的是人為技藝活動的領域，而不是自然科學的領域，這固然因為前者的活動結果頗為含糊，正確的路程頗難界定所致 (1112 a 31; 1112 b 4-10)；但也反映了當人之理性介入了由質料層次的感情來決定德行時，如何讓善的氣質培養出

來，或者說如何讓習慣發展為善良的人格，並且表現出它雖不是出於自然，但仍不相反於自然的特性，這是頗需要學習與修煉的。

在〈倫理學與價值論的基本問題〉中胡塞爾曾說：儘管有《尼可馬各倫理學》，但亞里斯多德未如對邏輯建立分析學一樣，為倫理學建立形式實踐學作為典範 (Husserl, 1988: 37)。一種較廣的領域被胡塞爾稱為價值學 (Axiologie)，它包含倫理學、美學與愉悅之學等，其中也分形式與質料價值學，而形式者乃處理最普遍的價值或價值一般 (Wert überhaupt; value in general) (Husserl, 1988: 48)。相照之下，人們首先對於生活中的行為涉及善與幸福等作反省先出現了倫理學後，更進一步去對最普遍的、適合所有情形之下的善或至善去反省，就有了形式的倫理學，胡塞爾以為這是人類行為之最高理性的目標 (Husserl, 1988: 39)。胡塞爾對於形式實踐學的過於強調，易遭致讀者的批評，認為他在早期的倫理學論著中過於與邏輯學的形式規則做類比，而忽略了質料倫理學或價值學的討論。一些學者指出胡塞爾本人亦強調質料價值學的重要，但在晚期仍未將它發展開來，繼而討論胡塞爾中晚期重視人的天職、社會倫理與愛的倫理學，以及區別於早期靜態分析的發生現象學處理立場，並企圖補充屬質料層次的倫理學（參考 Melle, 2002; Donohoe, 2004: 127ff.）。我們則要特別提出以胡塞爾的立場言，形式倫理學即為純粹倫理學，而這是屬於技藝論的第三義，質料倫理學則為技藝論第二義。而從技藝論的義涵來看，往純粹或形式倫理學的發展是理所當然的事。但胡塞爾倫理學之別於知性倫理學的地方，即在於其亦接收了經驗倫理學重視人的感情的部份；而感情如何與知性綜合起來，即是在這裡討論的一個重點，這也是悠關於技藝論如何從第一義往第三義發展的課題。我們與其批評胡塞爾在早期倫理學著作未對質料倫理學多著墨，不如從中更去發掘質料與形式方面的結合問題，如此我們才有理由去主張亞里斯多德思想蘊含於其中。

《倫理學與價值論講義》的編者 Melle 在導言裡指出：胡塞爾早於 1891 年即處理倫理問題，1902 年開始新的問題：處理 Hume 為代表的情感倫理學與康德為代表的知性倫理，以及對它們的批判；胡塞爾事實上受到布倫塔諾的影響，布倫塔諾已提出倫理原理的起源問題：倫理的原理究竟是知識或是情感？布倫塔諾一方面認為康德的定言令式 (kategorische Imperative) 是一種假相，另一方面贊成休姆 (Hume) 以感情為倫理的基礎，但也批評休姆不知感情本身不是倫理之原理，而只是作為倫理原理之知識所認知的對象；原理必須是知識，不是感情。胡塞爾也以為感情不是原理，因原理是判斷，是知識。胡塞爾區分倫理概念的起源與倫理法則的認識論性質。前者是概念從直觀得其明見性 (evidence) 的來源，也就是藉之概念可獲其明見性的理據；又道德判斷與概念是在對感情的反思中產生出來的 (Husserl, 1988: XV-XVIII)。⁴

胡塞爾的確視倫理原理為屬於道德判斷句形成的知識層面，他花了不少篇幅去說明為何感情是倫理的起源，知識是倫理的原理。胡塞爾主要提出「在對於美或善評價的感情活動之上可能建立起判斷活動」(Husserl, 1988: 60)，以及「任意的對於美或善行價值判斷先天上別於正確的對於美或善行價值判斷」(Husserl, 1988: 61) 兩命題，我們在下面即試著對之說明。

關於第一個命題，胡塞爾言意志 (Will) 或意願 (Wollen) 本身本不做判斷，但意志並不是心理學上所談的一個事實，它只被邏輯的理性偶而當作判斷的對象；相反的，是否要對它做邏輯的判斷，

⁴ 如 Tugendhat 曾對「道德判斷」(moralische Urteils; moral judgments) 下了定義：若凡是一個句子，不論顯或隱地在文法上含有實踐上的應該或價值（如善或惡）的表述，就表示出道德的判斷 (Tugendhat 1994, S. 37)。但究竟道德情感與道德判斷孰先孰後？誰是誰的基礎？Tugendhat 則以判斷在先，感情在後。(a.a.O., S. 20)

就需由意志本身「說出」、「投票」、「下決定」。當然要說出「應該如此」的判斷句不能單靠意志本身，意志需要邏輯活動，讓字句產生出來；故最後的判斷句不是意志本身，我們頂多可稱為「應然判斷」(Sollensurteil)。對於此胡塞爾言：「邏輯理性要隨時注意實踐理性的場域，賦予它理智之眼 (das Augen des Intellekts)，如此理性意志所要求的……才能客觀地呈現出來。」(Husserl, 1988: 64) 就此胡塞爾又說，評價與實踐理性是啞的與瞎的（在某方式下），惟其中具有的「視見」(Sehen) 能力可就較狹或較廣的意義去瞭解，也可就「洞見」(Einsehen) 的意義去瞭解，但它屬於意見 (dóxa) 層次的活動 (Husserl, 1988: 68)。

故我們第一點要表達的是：意志等實踐理性本身對於判斷形成的「決定權」，也就是來自這裡所說的「視見」能力，應是其後判斷句形成的必要條件，而其充份條件應由邏輯理性來賦予。這個決定權或視見能力更可就胡塞爾所言：它是隱藏在感情與意志領域裡而可以用形式與規範表達出來的東西，今這些東西必須「借用邏輯理性的火炬被照亮出來」(Husserl, 1988: 69)。但一旦邏輯理性讓實踐理性成為邏輯形式把握的對象，胡塞爾仍擔心實踐理性的實質內容不能同時被構成，因而強調若要做進一步的研究，應該要在一般的意識本質結構中將之明示出來：明示出我們一方面如何從意見與邏輯兩層次的活動對之處理，另一方面如何對身為理性價值之原始來源的感情活動做事後的邏輯掌握與規定 (Husserl, 1988: 69)。

第二點要表達的，即是我們企圖提出胡塞爾對這一般意識本質結構可能研究的方向為何。我們已知實踐理性所具的「視見」能力是一種意見的活動，而當這種評價的理性活動有謂說能力以形成判斷句時，則需要邏輯理性與之合作。但邏輯理性如何與之合作？我們見到胡塞爾對這邏輯理性的活動描述為最廣義之邏輯的、也就是意見的領域之活動，以這個活動和評價的實踐理性活動結合在一起

(Husserl, 1988: 69)。這些講法給予我們一個啓示：實踐與邏輯的理性皆是在意見的層次才能彼此接頭、結合在一起。對此我們可更深入地將實踐與邏輯的意見層次置於亞里斯多德哲學內的質料層次來理解，當胡塞爾認為價值判斷的來源為感情時，實主張我們一旦要下價值判斷，應進行類似胡塞爾後來所說的現象學還原活動，先將我們的心靈狀態還原到感情的層次，然後本著質料生出形式的原則，讓感情能產生出語言，以朝往形成判斷句的方向發展，或許這時候可出現所謂質料式的語言，也就是與不同感情緊密相關的語言，它們或許只是個感慨、驚訝或讚嘆之詞；這應該是前面所說概念可從感情獲其明見性的理據之一。另一方面，若要真能形成價值判斷句，反而邏輯理性的質料層次才為必要，而當胡塞爾表示理智活動必須為評價活動的基礎，被評價的對象才能被表象、被述說出來時 (Husserl, 1988: 72)，這也必須在前邏輯之感性質料層次，本著質料生成形式的原則來進行此奠基工作，這是後來胡塞爾從發生現象學立場來處理判斷前經驗的工作，這也是胡塞爾在《邏輯研究》論及的機遇性表述 (*okassionelle Ausdrücke*) 漸發展至科學性表述的命題語句之課題 (Husserl, 1984: B₁ 79-81)；而這應該是前面言倫理之原理是知識的形成過程。就發展成價值判斷語句而言，這兩方面的從質料生成形式的過程是需要的。

上述第二個命題是在第一個命題履行之後而繼續成就的，故我們見胡塞爾說：在實踐與邏輯理性以意見的活動相結合後，它們所意向的才能成為對象，然後我們再可討論評價的活動是否為正確或非正確 (Husserl, 1988: 69)。這是涉及評價的對象是否為存在的問題。胡塞爾在此時區分客觀化的活動指向存在或非存在的對象，評價的活動朝向正面或負面的價值，並以為一種理性的動機可將二者結合起來，他舉例言：「確信 A 存在者，不能意願 A」等等 (Husserl, 1988: 72)。這表示前者知性與後者價值的東西是兩回事。但它們實又有結合在一起的必要。

我們憶及亞里斯多德在《形上學》(*Metaphysik*) 第七卷強調在其自身的東西和與本質的東西不是兩回事，故善的東西與善的本質不是分開的，這是他反對柏拉圖將理型與個別對象分離所提出的主張。故上面的問題似蘊含著亞里斯多德這個主張於內。據胡塞爾言這個不分離是靠理性的動機或理性的歸結 (*Konsequenz*) 能力 (Husserl, 1988: 72)，它所造成之知性與價值的結合，不只為了形成價值判斷，更是價值之物即是價值本質自身的依據。

在此觀點下胡塞爾對於美與愉悅或悲傷關係的例子頗發人深省。其謂：誰有不涉及存在之美的價值活動，誰就必然在合乎理性下，在存在確定性中，即在對這是美的確認中感到愉悅。愉悅是被鼓動、被激起的活動，它一方面經由先前的美的評價，另一方面透過「這是美的」確認或判斷。相反的，例如醜的評價確認為存在，或美的評價確認為不存在，則產生感傷的結果等等 (Husserl, 1988: 73)。針對此胡塞爾進一步言：若 A 是美的且是實在的，那麼它是善的；若醜為實在時，則是惡。換言之，善或惡是理性的愉悅或感傷之價值學相關項，而美或醜的本質是否即在美或醜之物當中則是其先決條件 (Husserl, 1988: 74)。

這顯示了胡塞爾注意到例如美的東西與美的本質不可分離，而二者不分離是善的。高達美 (Gadamer) 與弗爾可曼許魯克 (Volkmann-Schluck) 等曾對柏拉圖《菲力伯斯》(*Philebos*) 對話錄中的純粹愉悅 (*reine Freude*) 做了現象學的詮釋：不論對未來的愉悅 (*Freude auf*) 或對自己感受到的事物——也就是針對 *dóxa* 的對象——愉悅 (*Freude über*)，皆非真正或純粹的愉悅；唯有對於某東西可被愉悅的特質，也就是該存有者 (*Seiendes*) 之具愉悅性的存有本身愉悅 (*Freude an*) 才是純粹的愉悅 (Gadamer, 1983: 154-155; Volkamm-Schluck, 1999: 106-107)。弗爾可曼許魯克並指出希臘人稱凡是透過其在場性 (*Anwesenheit*)，或因為其存有，而將我們帶到愉

悅的情境者，即是美的 (*kalón*) (ebd.)。我們自然可質疑此處被詮釋的美或善所依據的在場性或存有是否只是形式，而不具質料成份，去呼應一般所謂柏拉圖將理型與個別對象分離的看法，而不論柏拉圖晚期立場可能的改變。但對於亞里斯多德言，即使存有是形式，但形式是從質料發展出來的，故美的與善的形式必須已潛在於美與善的載體（而這必須含有質料），才能從中發展出來。這個觀點也為康德所採取，因為他以為我們對於自然目的之主觀意識——也就是我們不為自然目的所規定，但能感受一個美的東西之合目的性——是感性的，具愉悅性的，而這可稱之為美 (Kant, 1974: 61)。對康德言，美的東西必須為我們感受到，雖我們是就質料感受到在發展生成中的目的因。此目的因對自然物言直接即歸屬於形式，對人為物而言，如前已述及，若其為人所賦予的目的宛如自然目的，它就成為藝術，故其人為目的亦彷彿由藝術品的質料所生成發展，彷彿是自然物的形式。

胡塞爾正循著亞里斯多德與康德的傳統，將美的東西與美的本質結合在一起，且稱之為善的。而這裡對於美的討論是對於其價值學說之主張實踐與邏輯理性結合在一起，且針對上述的第二個命題，所呈現的一個例子而已。我們以為胡塞爾強調價值物的實在性亦反映在另一課題上，而這在亞里斯多德《尼可馬各倫理學》中正好亦有相呼應的討論，這就是區別意願與願望的問題。

肆、胡塞爾區別意願與願望與亞里斯多德思想的關係

胡塞爾曾對價值的實在與否做了如下的區別：理性之願望 (Wunsch) 的價值對應項稱為渴望價值 (Begherungswerte)，凡可實現的渴望價值則為意志價值 (Willenswerte) (Husserl, 1988: 48)。意

志則包括下決定的意願 (Wollen) 與賦諸行動的意願，它們皆是肯定的意願。相反的，願望則不包含意願、實踐的樣態，其自身也不是實踐的行為 (Husserl, 1988: 103)。意志對應著未來可實現的價值，對應著未來存在的確定性，故胡塞爾說：意志確定性賦予了未來之物存在的確定性。這是對前面討論過之價值與知性結合問題的延伸，涉及原本知性或邏輯理性所相應的存有信念如何為實踐理性所規定的問題，但如胡塞爾強調的：不是意願建立在對未來存在的信念上，而是反過來存在信念乃從意願所湧現出來。胡塞爾並以意志趨往未來的行動，當下的意志是對於「它將會！」的實在性的設定。但知性所相應的存在如何能被意志所規定？這歸功於意志的設定是一種「創造」的設定，創造性的現在與創造性的未來（以及創造性的過去）結合在一起 (Husserl, 1988: 103-109)。當我們在當下做了在未來可實現的意志決定，實現是在時間中被構成的，胡塞爾在此提到時間的因素，但若進一步在時間的觀點下來看意志的貫徹，更應從希臘哲學所重視的「時機」觀念進一步對之探討。惟我們對此不繼續做討論。

我們在前面已指出，亞里斯多德認為德行不是單單從質料實現生成，而是經過理性的選擇與審度，他也強調選擇不是慾望、性情、願望與意見，而基於我們的力量。在和願望相比較之下，亞里斯多德說沒有對不可能做到之事作選擇，而願望則常是針對不可能的事；換言之，凡是針對靠自己的努力可達到之事才可說選擇 (1111b 21-25)。

胡塞爾所區別於願望之意願在這裡即是靠選擇來實現的，故亞里斯多德說選擇關注的是方法過程，而非目的本身 (*ibid.*)，因為選擇是為了真正的落實。而「意願」這個概念對亞里斯多德來說似乎即為「自願」一詞，但他顯然看出自願意義的複雜性。我們對此曾區分了從人涉及感情、慾望的質料層次而生成的自願，與從人以理

性來介入其中的自願。但如何在人的介入以至形成人為活動，而非生於自然時，卻仍能不相反於自然，也被我們視為亞里斯多德倫理學中的核心問題。前面已提及的觀點：「讓善的氣質培養出來，讓習慣發展為善良的人格，而這是頗需要學習與修煉的。」乃企圖說明人為性如何轉化為自然性。今我們再從亞里斯多德哲學較大的架構來看此問題。

在亞里斯多德《形上學》的架構裡，我們見到他先就萬有實體，後就涉及最高原理原則的第一哲學做討論，萬物與人的生成朝往這最高原理，最高原理即是純形式或上帝 (1072 a 30-1072 b 25)，它主要以「思想自身」為特徵，觀照 (*theoría*) 或沉思 (*contemplation*) 概念由此而來。在《尼可馬各倫理學》裡，亞里斯多德區分兩種智慧 (*intellect*): 沉思的 (*contemplative*) 與酌算的 (*calculative*)，前者針對自然界第一原理的不變者與屬於科學理論的可變者，後者針對屬實踐與製作科學的可變者 (1139 a 7-29)。他明顯地指出研究自然科學要以第一原理的信念及掌握為前提，對第一原理直接的掌握是直觀 (*intuition*)，而既能直觀，又能對自然科學論證 (*demonstrate; apódeixis*) 的是智慧 (*wisdom*) (1141 a 1-20)。他對於實踐所需的實踐智 (*prudence; phrónesis*) 雖未明言需要直觀及智慧做前提，但已明確指出沉思所獲的幸福是最高德性，是人類德性中最好的成份 (1177a 10-14)。至於製作是否以自然界之生成，所謂質料發展出形式的生成為指標，我們至少可從《形上學》卷七第八章所說：「形式在質料中，則生成者具有充份的製作能力」(1034 a 5) 證明亞里斯多德如同海德格亦將自然 (*phýsis*) 視為最高的製作 (*poíesis*) (Heidegger, 1967: 11)。

這是我們在前面談技藝論時指出的「製作與實踐領域的哲學論述皆被吸納到自然本身發展的終極目的」之根本意義，也呼應了德行（以及製作）本身雖「不生於自然，但不相反於自然」的說法。

一般來說，「意志」之詞較意味著我們驅使心靈朝往「應然」的事物，「意願」一詞則較意味著我們順著心靈傾向於介於「應然」與「實然」的事物，因它已牽涉到引起我興趣的外在事物，而決定外物之「實然」存在的是自然。亞里斯多德既將善的東西和善的本質視為同一，將應然的放在實然的東西裡來談，即注意到意志不是空談的事，它必須發展成自願的事，審度與選擇即在將本在意志裡為應然而不必然存在的對象，過渡到成為實然存在的性質，使之彷彿為自然的產物，以至於彷彿也以自然生成發展的終極目的為目的。

在胡塞爾與亞里斯多德重視實踐理性的對象為實然存在的情形下，我們提出他們所重視的意願概念實為實踐與邏輯理性的結合所致。依前面的討論，或許我們將這種結合更適當得解釋為：他們將實踐理性更講究到如何有效地將善本質落實到善的事物上面來，這也就是實踐理性所貫徹的實在性彷彿為理論理性所論證出來的，更彷彿是技藝者對自然加工創造出產品，且以一種藝術態度與方法，讓此產品彷彿是自然的生成物。這種彷彿性 (als ob; as if) 也在胡塞爾的邏輯與價值判斷類比中展現出另一個與亞里斯多德論自願的相似課題。

當胡塞爾將邏輯判斷的矛盾律類比到價值判斷時，先就形式來說：若 A 是有價值者，非 A 就是無價值者；若 A 本身是肯定的價值，它就是非否定的價值。但他續就質料來說：同樣的價值質料可能導致有時肯定、有時否定的價值，同樣的價值質料與同樣的價值動機則不可能導致時或肯定、時或否定的價值 (Husserl, 1988: 81)。在排中律方面，胡塞爾以為邏輯判斷必須滿足排中律，即「它是這樣」與「它不是這樣」只有一個是必要的與真實的；但價值判斷要考慮動機情況，故質料相同，彼此呈現對立的價值表述卻可相容在一起 (Husserl, 1988: 82)。又事實上價值分為肯定的、否定的與中性的，但若有一可評價的狹義內容，則它不具肯定即具否定的評價意

義，此時始可滿足排中律；其實嚴格而言，在相同的價值動機下，才能滿足肯定、否定或無涉價值的任何一種可能，故滿足的不是邏輯判斷的排中律，卻是排四律 (Husserl, 1988: 88)。

所謂的價值動機似乎是指價值質料或內容所處的某些情境，因而形成了我們對於價值的確實判斷。重視價值情境當然在亞里斯多德談論自願時是一例，當他強調自願的複雜性後提出要注意到當事人的情境而論斷，而他所提出的情境則有六種：(1) 行動者，(2) 行動本身，(3) 行動的對象或媒介，(4) 行動的工具，(5) 行動的目的，(6) 行動的方式。(1111 a 3-7)

胡塞爾在顧及價值動機或情境下，就導致他認為善是在有限成份所形成的實踐領域中相對下一較好的選擇，故至善的概念是依情境而異，為多義的。而在每一個選擇中較高的善吸收其他的善，所謂的至善是吸收了所有其他的善後所導致的結果。理論上若有一不再擴大而封閉的實踐領域，其中的至善不再被吸收時，則合乎絕對命令的善。這是胡塞爾在注意價值質料以及動機下，所發展的所謂價值的「吸收原則」(principle of absorption) (Husserl, 1988: 136)。既然絕對命令的善只是理論上的理想，胡塞爾就在承續布倫塔諾之下提出了一種對於康德定言令式加以改良的形式原則：「在可達到之下做你最好的！」(Tue das Beste unter dem Erreichbaren! ; Do the best that is attainable!) (Husserl, 1988: 153)

最後，我們要指出胡塞爾曾說意願於正面價值是正確的，也是合於習俗的 (Kovenienz; convenience/convention)——此習俗是有價值的。若對無價值的去意願則是不合習俗的 (Inkonvenient)——這個不合習俗是無價值的。他強調在此談應該與要求的行動不是依戒律 (Geboten) 與命令 (Befehlen) 的，而是依習俗的 (Husserl, 1988: 135)。針對本節所談的意志與意願問題，我們見到胡塞爾具綜論式的表示：意志目標完全存在於我們所標示為客觀與應當之物當中，

最高的目標正確性是在廣義下的習俗，它為對可達到者當中最好的意志所具有 (Husserl, 1988: 153)。價值對象的實然化彷彿為自然的產物一樣，這呼應了亞里斯多德所言道德之善是習慣導致的結果；我們在前面已說明了這主要是讓善的氣質培養出來，或讓習慣發展為善良的人格。這即表現出它雖不是出於自然，但仍不相反於自然的特性。

伍、結論

將亞里斯多德與胡塞爾倫理學定位為技藝論是本文的主軸。依此之下，我們進而解釋德行不生於自然，但不相反於自然的意涵。它表現在價值判斷之源於感情，但必須成於知性之中；又表現在意願是意志的進一步落實，但基於選擇才能從「應然」過渡於「實然」之中。我們以德行雖來自人類理性的介入，但卻彷彿是自然生成發展出來的。

針對胡塞爾早期的倫理學著作，我們詮釋了技藝論的三層意義，並提出純粹倫理學如同純粹邏輯學一樣，皆作為技藝論中的一個層次，也是技藝彷彿自然生成所展現的最高之「理論」意涵。因而，雖然胡塞爾早期主要從形式面來探討倫理的規範，但實蘊含著往純粹理論學去發展的動機；惟其中所談論的質料部份我們亦不容忽略，特別是鑒於其雖身為技藝論的較低層次，但能漸往最高層次去過渡所具有的地位。事實上，若質料部份處理得不夠完備，當然影響了技藝論第三層次所顯示的最大實踐成就之內涵。若能從這個觀點出發，我們對於胡塞爾早期處理倫理學過於形式化的批評才能更為恰當。

最後筆者要指出，技藝論的倫理意義是德行倫理學所應揭發的，它讓倫理學本身不只是理論，更為實踐的過程。它既不否定倫

理的先天觀念，但不忽略此觀念必須落實在人的行為與價值事物上面來。誠如我們所言：倫理道德是需要我們學習與修煉的。若我們將德行倫理的技藝論觀念注入時下對於應用倫理學諸議題的思考時，將可著眼於去探討各個相關倫理主體如何在各個領域環境中去學習與修煉其相應的德行，使其所上達的善可具體在工作場域中展現出來。這將是筆者進一步所關切的研究課題。

參考文獻

- 胡塞爾，2002，《倫理學與價值論的基本問題》，艾四林、安仕侗譯，北京：中國城市出版社。
- Aristoteles. 1970. *Metaphysik*. Stuttgart: Phillip Reclam.
- Aristotle. 2004. *The Nicomachean Ethics*. Translated by J.A.K. Thomson, England: Penguin.
- Donohoe, Janet. 2004. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology*. New York: Humanity Books.
- Gadamer, Hans-Georg. 1983. *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. Hamburg : Felix Meiner.
- Heidegger, Martin. 1967. *Die Frage nach der Technik*. in: *Vorträge und Aufsätze. Teil I*, Tübingen: Neske, pp. 5-36.
- Husserl, Edmund. 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und 2. Auflage, Hua XVIII, E. Holenstein (Hrsg.). Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- . 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*. Hua XIX/1, U. Panzer (Hrsg.). the Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

- . 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*. Hua. XXVIII, Ullrich Melle (Hrsg.), Dordrecht/Boston: Kluwer.
- . 2004. *Einleitung in die Ethik : Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. Hua. XXXVII, H. Peucker, Dordrecht (Hrsg.). The Netherlands/Boston, Mass.: Kluwer Academic Publishers.
- Kant, Immanuel. 1974. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg.: K. Vorländer, Hamburg: Meiner.
- Melle, Ullrich. 2002. *Edmund Husserl: From Reason to Love*. In Drummond, J. J. and L. Embree (Eds.): *Phenomenological Approach to Moral Philosophy: A Handbook*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, pp. 229-248.
- Tugendhat, Ernst. 1994. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz. 1999. *Plato: Der Anfang der Metaphysik*. I. Bandau und In. Strohmeyer (Hrsg.). Würzburg: Königshausen & Neumann.

Relationship between Husserl's Early Ethics and Aristotle's Ethics

Wen-Sheng Wang

Department of Philosophy, National Chengchi University

Abstract

This paper aims at reading the article 'Lectures on Basic Question to Ethics and Doctrine of Value' in Husserl's early work *Lectures on Ethics and Doctrine of Value* in view of Aristotle's *The Nicomachean Ethic*, and conceiving the similar meaning between them. It is to be shown that we can understand and interpret some discussions in Husserl's ethics via Aristotle's ethics. We discuss the relationship between them regarding the following three issues: (1) Husserl characterizes ethics as a doctrine of craft; (2) Husserl argues that the judgment of value springs from affection; (3) Husserl differentiates the concept of "will" from that of "wish".

That we characterize Aristotle's and Husserl's ethics together as a doctrine of craft is the main axis of this paper. In regard to Husserl's early ethics, we interpret there are three levels of meaning of the doctrine of craft for him, and suggest the pure ethics, so as the pure logics, means the highest level of the doctrine of craft. It means also: "*phýsis* is the highest *poýesis*" (Heidegger's words), and *phýsis* develops itself for the sake of the "pure form" according to Aristotle's thinking system. The purity of ethics contains in original all matters. This is what Husserl means the pure science (theory) is equipped with the greatest achievement of praxis.

As a result, while the earlier Husserl discusses about ethics so in analog to logics and often regarding its purity, as to give many readers the impression of his too formalized way of treatment, this paper wants to expose the profound meaning behind this treatment, in order to provide a more adequate understanding and comment for it.

Keywords: Husserl, Aristotle, Phenomenology, Ethics, Doctrine of Craft

