

關於亞理斯多德「無自制力」概念 之若干問題

王志輝

東吳大學哲學系助理教授

本文以分析亞理斯多德「無自制力」概念作為主題。亞理斯多德對此問題的討論基本上乃是由蘇格拉底之學說所引發的。根據柏拉圖在《普羅塔哥拉斯篇》的記載，蘇格拉底基本上認為，人們是不可能一方面「知道」何為「善」（對他有利之事），但另一方面卻違反這樣的認知而行為。亞理斯多德試圖駁斥這種說法，且試圖證明，無自制力的行為是可能的。本文將論述，這個對蘇格拉底學說的反駁，乃是亞理斯多德在《尼各馬科倫理學》第七書中基本立場以及主要企圖；他並非如同許多詮釋家所假定的那樣，是要去發展一套另一種版本的蘇格拉底學說。

由於亞理斯多德認為，無自制力者是該被責備的，因此，他從一開始便是在道德教養的脈絡下討論無自制力的問題。這個對無自制力的基本評價，構成了亞理斯多德對此問題整個討論的基本論題；許多對亞理斯多德無自制力學說的批評與誤解都是基於忽視了這個事實。誠然，如同許多學者假定的，亞理斯多德的無自制力學說不盡完備，因為無自制力這個現象可能恰好會破壞他原有倫理學的整個概念架構。然而，本文將證明，無自制力這個概念基本上仍然可以成功地被納入亞理斯多德的倫理學系統。最後，本文嘗試對「何以無自制力是該被責備的」這個問題，給予一個較為合理的解釋。

關鍵字：自願的行為、實踐知識、實踐推論、理性決定、肉體慾望。

前 言

亞理斯多德在《尼各馬科倫理學》第七書所處理的「無自制力」(*akrasia*)問題，長久以來，不僅在哲學領域內引起廣泛的討論；許多以人類行為作為研究對象的學門，也甚為關注這個問題。這個問題之所以引起廣大的關注，主要是由於，「無自制力」是個在行為中經常出現的現象；然而，至少就哲學而言，它卻是個極難以嚴密的構架來處理的問題。亞理斯多德以「無自制力」主要用來指稱下述這種現象：某人作出他所認為壞的行為，雖然他有能力不去這樣作。對此，蘇格拉底完全否定存在著這種現象，他所抱持的基本理由——根據柏拉圖在《普羅塔哥拉斯篇》的陳述——乃是：「沒有人會自願為惡」(*Protagoras*, 345d 8)。根據這個前提，無自制力現象在蘇格拉底眼中，就是個相當悖理的事；因為，假使某人真的「知道」他所作的是件壞事，那麼根據希臘人固有的「知道地行為即自願行為」的基本想法，這就表示有人會「自願地」作出對自己有害、不利之事。因此，蘇格拉底的結論是：不存在著無自制力現象，為惡者基本上都是「出於無知」(357e)，意即「不知道」那件事是件壞事（事實上對他的「善」無益之事），而以為是件對他有利之事。

英美學界常以「意志軟弱」(*weakness of will*)來翻譯希臘文「*akrasia*」一詞。這個翻譯不甚恰當，因為，這個翻譯 (Cf. Davidson, 1975) 除了有轉移問題焦點以外，它亦假定亞理斯多德認為存在著某種叫做「意志」的心靈能力。(Bostock, 2000: 123; Rorty, 1980: 283) 亞理斯多德雖然有「理性決定」(*prohairesis*)的概念，但此概念是否能夠代表我們現今所理解的意志概念，實屬可議。¹ 然而，亞理斯多德所面臨的無自制力現象，到底具有何種結

1 *Prohairesis* 英文通常慣於被譯為 *rational choice*，德文則通常被譯為 *Willensentscheidung*。前者較側重此概念的理性要素，後者則較側重意志要素。但兩翻譯恰好是各執一端，因為亞理斯多德明確將 *prohairesis* 定義為「欲求中的理性」(*orektikos nous*) 以及「思維中的欲求」(*dianoetike orexis*; *EN VI 2*, 1139b 5 f)，它實兼具理性及欲求（意志）的要素。

構？假使亞氏與當時希臘「大多數人」(*hoi polloi*) 對此現象之理解並無二致，那麼可以就（經由柏拉圖轉述的）蘇格拉底對普羅塔哥拉斯所陳述的「大多數人意見」，來作為基礎分析無自制力的結構：「(人們) 認為，有許多人雖然知道什麼是最好的，但卻不願作它，而作了其他的事，雖然他們仍然可以去作最好之事。……他們認為，作這些壞事的人，乃是受到苦樂感覺……所征服」(*Protagoras*, 352d f)。根據這個說法，無自制力的行為基本要件有三：第一，無自制力者必須「知道」他所作的是件壞事（或至少是個較差的選擇）；第二，無自制力者作壞事的原因，乃是被苦樂感覺或慾望所征服，因此無自制力行為中應存在慾望與知識（理性）的衝突；第三，無自制力者應仍然可以改變其行為，或用一希臘文專用術語說，他依舊是在「自願的」(*hekon/hekousion*) 的情況下作了壞事。

無自制力這個經常發生的現象，看似平淡無奇，但卻對希臘三哲人造成無比困擾，因為不僅柏拉圖還是亞里斯多德皆繼受蘇格拉底在實踐哲學上一個根本想法：理性或者知識對於行為具有至高無上的支配力量。承認無自制力現象，無異承認理性可以被慾望「像奴隸般驅使呼來喚去」(*EN VII 2*, 1145b 24; *Protagoras*, 352b 4 f)。當然，亞里斯多德並非很輕易地隨著蘇格拉底的觀點直接否認存在無自制力現象；事實上，他認為蘇的觀點「違反現象」(*EN VII 2*, 1145b 27 f)。因此，根據現象，無自制力行為對亞氏而言是存在的。然而，這個現象的存在，卻對他整個倫理學的根本原則造成極大挑戰：人的行為之所以可以說是理性的，乃是由於它「追求某種善」(1094a 2)。根據這個原則，無自制力又顯得是個悖理的現象，因為我們在慾望驅使下，至少在行為的當下，似乎已完全推翻我們先前的「知識」，而把慾望指向的對象當作某種「善」來追求了。當然，現代人可能會如此反駁：無自制力根本是個平淡無奇的現象，這個現象之所以成爲一個哲學難題，都是希臘哲學家太過強調理性對行為至高無上的支配地位所造成的；我們在追求享樂的行為當下，理性當然還是可以起作用告訴我們那是壞事。但是，用一個極端且切近希臘哲人們所設想的無自制力行為的例子，便可證明他們所面臨的難題並非子虛烏有：我知道我愛我的老婆，但卻受到誘惑而發生外遇行為；在外遇、通姦的當下，我還能很誠實地說我愛我老婆嗎？我「愛我老婆」這個信

念難道沒有受到任何影響？或者說，難道我不是把那個外遇對象所提供的性愛享受當作某種「善」來追求嗎？

亞理斯多德關於無自制力的這個問題，近年來不僅在古典研究以及倫理學領域，甚至在心靈哲學領域都引起廣泛的探討。某些學者嘗試以「誠實」、「真誠性」(sincerity) 的概念來解釋這個現象。(Cf. Hare, 1952: 17-31) 某些學者則試圖從「意志軟弱」的角度解釋“*akrasia*”現象，(Cf. Ross, 1995: 230; Davidson, 1975; Wilkerson, 1994; Ryle, 1949: 62-75) 持此角度者大致認為，亞理斯多德完全窄化、甚至扭曲了問題焦點，“*akrasia*”現象之問題核心應仍在於「為何人會無法將其意圖轉化為行為？」(Wilkerson, 1994: 164; Davidson, 1975: 106 f) 甚至認為，柏拉圖的概念系統還比亞理斯多德更能回應這個問題，因為他的靈魂理論至少還提供了「勇氣」(*thumos*) 這個概念。此外，也有學者從「不可共量性」(incommensurability; Cf. Wiggins, 1980) 或者以「自欺」(self-deception/Selbsttäuschung; Cf. Wolf, 1999) 的概念來解決亞理斯多德所難以解決的問題。這些解決方案，分析相當精闢，也頗為符合日常經驗；但這些解決方案也各自有其問題與限制。² 此外，這些解決方案，為了配合解釋自身的理論，往往卻偏離了原本亞理斯多德無自制力理論的問題焦點所在。例如，上述持「意志軟弱」說法的學者們，其實就對亞理斯多德作出了某些不太公正的批評。誠然，亞理斯多德將無自制力完全窄化為「正確的理性」被「壞的（追求過量快樂的）慾望」所征服的問題；他確根本沒有一個類似「意志」的概念。³ 但這些問題之所以會出現，乃是因為亞理斯多德基本上是從「無自制力乃是該被責備的」(EN VII 2, 1146a 3; cf. VII 4, 1048a 2 f) 這個根本前提，來看待這個現象。既然無自制力是該被責備的，那們整個無自制力現象主要就不在於「行為者無法按其意圖來行為」，或者「知而未行」等等，而是在於「明知故犯」；既然整個現象所呈現的結構主要並非前者，而是後者，那麼要解釋的，似乎就不是為何行為者沒

2 關於這些解決方案之問題與限制可參見 Wilkerson (1994)。

3 柏拉圖基本上將「勇氣」(*thumos*) 定位為某種支援理性以對抗、支配肉體慾望 (*epithumia*) 的某種能力 (*Politeia* III 14-15, 439d-441b)，亞理斯多德則直接將「勇氣」歸類為與慾望同一類的東西 (EN III 2, 1111b 10 ff)，兩者似乎都算是某種「情緒反應」(*pathos*)。

作他認為該作的事，而是為何行為者作了他認為壞的事。對於後一個問題，「壞的慾望」似乎就已足夠，似乎不需求助於「意志強弱」的概念；因為這個概念似乎只有在解釋「我們要如何貫徹我們的理性命令」時，才顯得必要。

本文的主旨有三：1)釐清亞里斯多德無自制力理論與蘇格拉底之間的關係，並進而分析亞里斯多德對無自制力行為的基本看法；2)討論無自制力「如何可能」的問題；3)分析何以「無自制力者是該被責備的」。關於第一個問題，筆者所抱持的立場是，亞里斯多德基本上仍然是反對蘇格拉底，而承認無自制力現象的存在。這可以藉由兩個理由說明：第一，亞里斯多德基本上是以「大多數人的意見」(*endoxa*)作為論述無自制力問題的起點，從他藉此所鋪陳的關於這個現象之基本看法，尤其是他對「無自制力」以及「毫無節制」(*akolasia*)這兩個概念的區分來看，其實他不太可能贊同蘇格拉底的立場，因為後者基本上將為惡全歸因於「無知」，而未作進一步的區分；這在本文第一部份將會有所說明。第二，亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第七書第三章中，針對無自制力者的「知識狀態」進行分析，從這部分的論述來看，其實他基本上仍然承認「強意義下」(亦即明知故犯)的無自制力類型；如果這一點成立，那麼基本上他就不可能贊同蘇格拉底「無自制力者乃基於無知」的解決模式。(第二部份)

關於無自制力現象「如何可能」的問題，在此必須指出，亞里斯多德似乎是把無自制力當作一個現存的現象加以分析，而刻意迴避這個現象「如何可能」的問題。這主要的理由可能在於，以他原有的倫理學概念架構，可能原本就不易解釋此現象何以發生；無自制力現象，可能原本就不易與他的倫理學概念系統相容。舉一個例子來說明：假如無自制力者必然要有「正確的理性判斷」，但正確的理性判斷乃是「實踐智慧」(*phronesis*)的產物，難道我們可以說，擁有實踐智慧的「明智者」可以沒有自制力嗎？亞里斯多德其實自己也相當意識到這個問題 (*EN VII 2, 1146a 5 f*)。對此，本文在第三部份將有詳細的討論。然而，在討論這個問題的同時，本文還需附帶處理另一個問題：許多學者，有鑑於亞里斯多德並未令人滿意的回答無自制力或意志軟弱何以可能的問題，因而嘗試以其它的概念架構來解決；這些解決方案雖然都具有令人滿意的成果，但卻忽略了亞里斯多德無自制力理論中相當重要

的一個前提——「無自制力者是該被責備的」。換言之，亞里斯多德原本就是在道德教養的脈絡下討論無自制力的問題。為了解釋無自制力如何可能，但卻無視於亞里斯多德這個重要立場，可謂因小失大。當然，亞里斯多德似乎亦將「無自制力者是該被責備的」直接當作一個論證的前提，而未加以詳細說明其理由；在本文的最後一部分中，筆者將借用亞里斯多德責任理論一些基本說法，簡單地對此問題作一個適度的解決。

I. 亞里斯多德對無自制力現象之基本立場

蘇格拉底對於無自制力現象的反駁，乃是由三個相互依存的命題所架構起來的：1) 沒有人會自願為惡；2) 「善行」乃出於（或者就等於）「知識」，「惡行」乃出於「無知」；3) 所有人都追求「善」（幸福），「善」乃是道德知識的唯一對象。根據這些假定，反駁無自制力現象的存在似乎是個邏輯必然結論，因為這個現象正意味著某人可以自願（在知道的情況下）傷害自己、違背自己的幸福。基於這個理由，蘇格拉底認為無自制力不外是一種惡行，它是出於「非自願的對『善』的無知」（*involuntary ignorance of the Good*; Rorty, 1980: 267）。在此，蘇格拉底所謂的無知當然不是毫無所知之意，因為為惡者並非如同小孩或者動物一般毫無所知；或許在此蘇格拉底所意指的「無知」（*amathia/agnōia*）應釋義為「錯誤的信念」（*mistaken belief*）。⁴ 然而，對蘇而言，無自制力者到底基於何種「錯誤的信念」？對此，實有必要還原蘇格拉底原本討論此一問題的整個脈絡，因為這個脈絡對於釐清亞里斯多德的觀點，至關重要。在《普羅塔哥拉斯篇》中蘇格拉底對無自制力的討論，基本上屬於他整個對普羅塔哥拉斯倫理學之反駁的一部份；在這部分（352b-359a）中，他以反諷的手法，再度駁斥詭辯學派的享樂主義原則。這個反駁，大致基於三個步驟。首先，蘇格拉底請求普羅塔哥拉斯一同來檢視「一般、多數人的觀點」；這是普羅塔哥拉斯樂意的，因為詭辯學者（*sophistes*）原本就以眾人的導師自居而鄙視俗人之意見。接著，蘇格拉底以某種辯證手

4 此為 A. Kenny (1966: 164 f) 的解釋。

法，巧妙地利用普羅塔哥拉斯的享樂主義原則來反駁眾人的意見，證明無自制力現象不可能存在。⁵最後，蘇以反諷的方式，利用揭示無自制力者的行為結構之機，暗喻詭辯學派享樂主義之謬誤：無自制力者（為惡者）之所以為惡，基本上便是採取了享樂主義這個錯誤的行為原則；他的行為，是基於錯誤的信念，而對「善」毫無所知。

在討論亞里斯多德與蘇格拉底對此問題態度之關係以前，似乎必須先對亞氏在此所運用的「研究方法」，作一簡介。亞氏對於無自制力問題的探討方式，基本上仍依照他整個倫理學的研究方法——「辯證方法」(dialectic)：

如同在其他領域那樣，在此必須首先指明現象 (*phainomena*)，接者展示某些難題，最後對所有那些對此情緒反應有所說法的眾人之意 (*endoxa*)，進行證明；若無法檢視所有的意見，至少檢視大多數以及最重要的。因為，若難題可被解決而眾人之意 (*endoxa*) 可被保留下來的話，那麼這便可當作一充分的證明。(EN VII 1, 1145b 2-7)

這個方法的特點是：從各種不同、甚至對立的觀點中去蕪存菁，並從前人留下的難題中，尋求解決之道，藉由解決難題以達到對於現象的最佳解釋。⁶“*endoxa*”之意當然不僅限於眾人之意，它也包括「智者們的意見」。但現在問題在於，蘇格拉底的意見算不算是“*endoxa*”？關於亞里斯多德與蘇格拉底在無自制力問題上之關係，學者們意見不一，某些學者 (Wolf, 1999; Wolf, 2002: 164-189; Santas, 1969; Hardie, 1971) 認為，亞里斯多德仍然延續蘇之立場，而至多只容許弱意義下（仍然可歸結為無知）的無自制力；某些 (Kenny, 1966; Rorty, 1980; Urmson, 1988: 89-94; Broadie, 1991: 266-312;

5 蘇格拉底在此 (355a-e) 的論證是：如果我們——根據享樂主義原則——將快樂當作唯一的善，那麼無自制力的行為就顯得荒謬可笑，因為此時無自制力的結構——理性被慾望征服——恰好已轉變為「對善的欲求」(理性) 被「對善的欲求」(對快樂之慾望) 所征服。自身被自身征服，此乃荒謬之事。

6 O. Höffe (1996: 28 ff) 認為，亞里斯多德倫理學基本上皆採取此辯證方法進行論證；J. L. Ackrill (1981: 110 ff) 甚至認為，亞氏不僅將此方法限於倫理學研究，在其他領域——至少在形上學及物理學——他同樣也運用此方法得出重要的哲學命題。

Hughes, 2001: 145-166, Grgić, 2002) 則認為，亞氏立場仍在於反對蘇格拉底，而將問題的焦點放在強意義下（在行為當下仍腦袋清醒）的無自制力；少數學者（Robinson, 1995; Bostock, 2000: 123-142）則採取折衷的辦法，認為亞里斯多德基本立場應為融合蘇的意見以及眾人之意。第一及第三類的學者，按照自身的立場，大致認為亞里斯多德在 1145b 27 f 對蘇之批評必須作一修正：在此批評（「這個說法明顯地違反現象」）中，“*phainomena*”一詞不能翻譯為「現象」或者「客觀事實」，而仍須譯為「眾人之意見」（*endoxa*）。（Hardie, 1971: 74 f; Bostock, 2000: 124）⁷ 第一類學者當然想藉此將亞里斯多德態度解釋為仍舊依照蘇格拉底路線而反對眾人說法。第三類學者則認為，由於蘇格拉底只是違反了“*endoxa*”，但他的意見也屬於“*endoxa*”之一，因為它乃是「智者之意」，因此亞里斯多德在此的意圖應為從「眾人之意」與「智者之意」對立衝突中尋求解決之道。這兩類學者的說法當然不無道理，因為“*phainomena*”希臘文之意原本就容許有「現象」以及「眾人之意」兩種意義。但筆者認為，上述第二類學者的立場較為正確，“*phainomena*”在此仍為「現象」之意。因為，首先，在上述關於亞里斯多德方法的引文中，他已經明顯區分了「現象」與「眾人之意」兩者，因而實無理由堅持他在下一個段落中又將兩者混為一談。再者，誠如 Grgić 所言，其實亞里斯多德早在第七書一開始就將無自制力列舉為「現象」（客觀事實），它與「惡習」（*kakia*）以及「獸性」（*theriotes*）同為三類在倫理方面必須避免的事物（1145a 14 f）；“*endoxa*”乃是人們對無自制力此一現象的說法，因此，若蘇格拉底的意見所違背的只是眾人之意，亦即他代表「智者之意」而反對眾人對此現象的解釋，那麼這意味著，他實亦承認無自制力現象存在，而認為可以提出一個比眾人之意更好的對此現象之解釋。但事實上蘇格拉底是明確否認存在此一現象，因此，他的意見，既非違背“*endoxa*”，亦不屬於“*endoxa*”之一，而是關於此一現象的「難題」（*aporia*）。（Grgić, 2002: 340）最後，那些試圖

7 U. Wolf (2002: 169) 在此的觀點甚為奇特，她一方面試圖將亞里斯多德詮釋為延續蘇格拉底之立場，另一方面卻又認為，在此“*phainomena*”不應譯為「流行的意見」，而仍為「現象」。

想將亞里斯多德解釋為延續蘇格拉底立場的學者，似乎都忽視了，在亞氏對於其他一些倫理學相關問題的討論中，從未否認無自制力現象或者無自制力者 (*akrates*) 之存在；對此最明確的實例，是他在《尼各馬科倫理學》第一書第十三章中關於靈魂結構的討論：在此，他正藉由無自制力者之理性與慾望相衝突之例 (1102b 14 ff)，來證明柏拉圖關於將靈魂劃分為理性與非理性部分之說法。

照以上的分析，亞里斯多德關於無自制力問題之基本論述模式應為：首先，他承認無自制力現象乃是客觀事實；再者，他必須解決蘇格拉底遺留下之對此一現象的「難題」；但解決此一難題的作法，除了運用他自己的哲學概念操作外（這在下一節會有所討論），主要還是訴諸「眾人之意」，亦即從中擷取前人智慧的結晶。在第七書第一章 (1145b 8-20) 中，亞氏列舉了關於無自制力現象的「大多數人的說法」：

- 1) 自制與堅忍似乎屬於好的、值得讚揚之事，而無自制力與軟弱則似乎屬於壞的、該被責備之事。(1145b 8-10)
- 2) 自制者是那種能堅守其考慮之人，而無自制力者則是無法堅守其考慮之人。(1145b 10-12)
- 3) 無自制力者是在知道他所作的是壞事的情況下，由於情緒反應而作出壞事；而自制者知道他的慾望是壞的，但卻由於理性而未順從其慾望。(1145b 12-14)
- 4) 有些人認為，由於節制者是自制的以及堅忍的，因此節制者不外是自制者；但有些人卻不這麼認為。同理，有些人絲毫不將毫無節制者與無自制力者加以區別；有些人則認為兩者是不同的。(1145b 14-17)
- 5) 有時人們認為，明智者是不能沒有自制力的，但有時又認為，某些明智且幹練之人可以是沒有自制力的。(1145b 17-19)
- 6) 再者，我們有時也會論及關於憤怒、榮譽以及利益的無自制力者。(1145b 19-20)

1) 至 3) 可說是一般人一致對無自制力的評價以及基本結構之看法；從整章的論點來看，這三點是亞里斯多德幾乎完全接受的。在 4) 至 6) 的觀點中，明顯皆存在某種「對立」，亞里斯多德當然認為有必要加以解決。4) 以及 6) 可說關涉到無自制力現象的定位以及對象範圍問題：無自制力與「毫無節制」(*akolasia*) 有何不同？又無自制力僅關涉到肉體快樂嗎，還是我們也可以對某些在憤怒情緒上以及對榮譽、金錢追求上過量之現象談「無自制力」？對於前一個問題的解決，可以說是亞里斯多德處理無自制力現象的核心部分。他基本上區分了四種面對肉體慾望的行為類型：「節制」(*sophrosune*)、「自制」(*enkrateia*)、「無自制力」(*akrasia*) 以及「毫無節制」(*akolasia*)。無自制力與毫無節制者的區分在於，兩者雖然都會追求過量的肉體享樂，但後者乃基於「考慮」、「決定」，且按照錯誤的行為原則；前者為惡則非基於考慮以及決定，且仍保有良好的行為原則。(1146a 31 ff; b 22 ff; 1150a 19 ff; 1151a 5 ff)。毫無節制因而是某種「惡習」(*kakia*) 或者品行敗壞，因為這種人認為追求過量享樂是對的，但無自制力者卻不會這麼認為，(1151a 20 ff; 1152a 5 f)，因此無自制力只能「就某種意義而言是惡習」(*kakia pos*, 1149b 20; cf. 1151a 6)。關於節制與自制者的區分，亞里斯多德認為，兩者雖然都能聽命於理性行事，但後者仍有壞的慾望。(1151b 34 ff) 總而言之，在「節制」(慾望完全聽命理性) 與「毫無節制」(理性完全聽命慾望) 之類型中，並不存在理性與慾望之衝突；而「自制」與「無自制力」的特點則為理性與慾望之衝突。

關於無自制力之對象範圍的問題，亞里斯多德可說是恰好運用辯證手法，在處理第 4) 問題時得到解決：雖然在大多數人的意見中，有些認為無自制力就是毫無節制，有些人則認為兩者有所不同，但兩造似乎都同意，兩者所關涉的對象皆相同，因此亞里斯多德從中得出一個「折衷」的結論：無自制力與毫無節制皆關涉到肉體慾望，只有關於肉體享樂的無自制力才是以嚴格、絕對意義而言的無自制力；反之在憤怒情緒、榮譽以及金錢方面的無自制力，只是根據類似性而以延伸的意義被說的。(1148a 4 ff; b 11 ff; 1149a 21 ff)⁸

8 亞里斯多德當然對為何將無自制力範圍限定在肉體快樂上，有所哲學性的論證 (EN VII 4-6)。對此討論可參見 Broadie, 1991: 268-271。

上述第 1) 個眾人之意，可說是亞里斯多德論證整個無自制力現象的最基本前提；他正是用這個前提來駁斥柏拉圖對無自制力的看法。對於蘇格拉底遺留下的難題，柏拉圖（及其門人）提供了一個解決方案：無自制力者所違背的，不是（強的）知識，而是（弱的）信念，因而理性被慾望打敗的情況是有可能的，假使理性所抱持的只是信念的話。（*EN VII 2*, 1145b 31-35; cf. *Politeia IV* 14-15, 439a-441c）亞里斯多德駁斥這種說法，因為如此一來，無自制力者就沒什麼好責備的，因為弱信念被強的慾望擊敗原本就是件很自然的事。（*EN VII 2*, 1145b 36-1146a 4）但在駁斥柏拉圖觀點的同時，亞里斯多德卻自己陷入另一個難題：假如無自制力者所違背的不是搖擺不定的「信念」，而是明確堅定的「知識」，那麼難道無自制力者同時可以是明智者嗎？（1146a 5 ff）如同上面所列舉的，這個問題也是「眾人之意」爭論的焦點。亞里斯多德其實並未對此問題作太多論證（可能他意識到這個問題的棘手程度），而只是用一個簡略的論理來給出明確的答案：一個人不可能同時是明智者與無自制力者，因為明智者必定具有良好的品行教養，這種人是不可能會有壞的慾望的；此外，明智者乃是能按照理性行事之人，而無自制力者是沒有實踐能力的。（Cf. 1152a 6 ff）

按照亞里斯多德對於「毫無節制」與「無自制力」的劃分，可以得知，亞里斯多德決不可能贊同蘇格拉底的意見。就亞氏的術語而言，蘇格拉底其實根本未對毫無節制與無自制力加以分別。（Rorty, 1980: 269）因為他認為，為惡唯一的原因就是無知，而且只是一種方式的無知：對行為原則毫無所知，以為追求享樂是唯一的善。亞里斯多德基本上認為，為惡並非只有一種類型——對行為原則的無知（亦即品行敗壞）；至少在無自制力的情況下，行為者仍可以保持好的行為原則，甚至可以作出正確的「考慮」以及好的「決定」（*EN VII 10*, 1152a 17）。然而，筆者以為，亞里斯多德其實還根據一個更深層的理由必須反對蘇格拉底。如前所述，蘇格拉底基本上將為惡者通通歸之於「非自願下的無知」；無自制力者也不例外，因為在受慾望宰制下他已經「像奴隸般被呼來喚去了」。當然，蘇格拉底並非認為為惡者或無自制力者不必被譴責；但亞里斯多德卻看出，蘇格拉底的理論其實潛藏一個極為嚴重的矛盾：按照他在《尼各馬科倫理學》第三書中發展的責任理論說法，只有

自願行為才應被譴責，「自願」(*hekon*) 乃是行為者負責的要件之一。根據這個命題，蘇格拉底理論的矛盾處就顯而易見：若為惡者或無自制力者是非自願的，那麼我們是無法堅持其應受責備。⁹ 因此，若亞里斯多德將「無自制力者是應受責備的」設定為根本前提，他就有必要修正，甚至推翻蘇格拉底的說法：不僅出於無知的品行敗壞或毫無節制者是自願的 (*EN* III 1, 1110b 28-32)，甚至連無自制力者都是自願的 (*EN* VII 10, 1152a 15)。

II. 無自制力之類型 ——對 1146b 8-1147b 19之解釋

當然，上節的討論仍未能充分論證亞里斯多德反對蘇格拉底論點之基本立場。要徹底解決這個問題，必須進一步對《尼各馬科倫理學》第七書第三章加以詳細分析。這一章的內容，可說是亞里斯多德倫理學中最富爭議的一個部分。學者們主要的爭論焦點有二：1) 亞里斯多德在此到底問題焦點何在？2) 他在此到底談了多少類型的無自制力現象？關於第一個問題，筆者同意多數學者的看法 (Cf. Urmson, 1988: 91; Hardie, 1971: 70, 76; Bostock, 2000: 124; Grgić, 2002: 338 f)，亞里斯多德在此整段的提問不是「無自制力是否可能」，而是「是否無自制力者是知道的，如果是，又是在何種意義下知道」(1146b 8 f)。因為，如果亞里斯多德在這段想要解決無自制力如何可能的問題的話，那麼，姑且不論無自制力算不算是一種「習性」(*hexis*)，光解釋無自制力者的知識狀態或其行為內在結構是不夠的；這就如同，要解釋勇

9 蘇格拉底沒有意識到這個矛盾的理由，可能在於他根本沒有一套嚴格、一致的責任理論。事實上，根據柏拉圖早年著作的記載，蘇格拉底對於「無知」或者「無知的無知」是否應受責備的問題，一直抱持搖擺的態度：在《申辯篇》中，蘇就一方面強調雅典人的無知是「應受譴責的」(*eponeidistos*; *Apologia*, 29b)，但另一方面，當面對美勒托「敗壞青年人」的指控時，他卻辯稱自己若如此那是一種無知，而無知者必須接受的，不是法庭的懲罰，而是教導 (*mathesis*; 26a)。此外，在《斐多篇》中，他也將放縱、追求享樂的無知界定為「承受最大的壞事、不幸」(*Phaidon*, 83b f)，而非為惡！承受不幸當然可以是被憐憫的。再者，在《高爾吉亞篇》中，蘇格拉底也將無知的雅典群眾比喻為病人，而將哲學比喻為醫術，並將修辭學斥為像廚藝或化妝術般的「諂媚術」(*Gorgias*, 464b-466a)。

敢為何，是不能夠僅訴諸解釋勇者的知識狀態，或分析其行為的內在結構。(Grgić, 2002: 338 f) 由於亞里斯多德在這一段只討論了無自制力者的知識狀態，充其量也只說明了其行為之內在結構，因此，我們可以斷定，他在此的論辯主題仍為蘇格拉底之難題：由於他已承認了無自制力現象的存在，他必須說明，這種人在何種意義下仍然可說是「知道的」，而非「無知」。

在處理上述第二個問題以前，在此必須指出，亞里斯多德在這段中其實是以四個步驟來說明或者例示無自制力行為：1) 區分知識的兩種意義——「知道但未使用」與「知道並使用」(1146b 31-35)；2) 以所謂「實踐推論」(practical syllogism) 的架構來區分知識之層次，並結合上述兩種意義說明無自制力者如何「知道」(1147a 1-10)；3) 以酒醉、沈睡之例來比喻無自制力現象(1147a 10-24)；4) 再次以「實踐推論」的架構來談無自制力現象，並分析此行為之成因(1147a 24-b 5)。現在問題在於，亞里斯多德到底在此只談論了一種(弱意義下的)無自制力現象？還是也談了另一種強意義下的無自制力現象？或者更多？學者們對此問題爭論不已，這當然跟他們所抱持關於亞里斯多德與蘇格拉底之關係的基本立場有關；因為，若能論證亞里斯多德在此只談了一種弱意義下的無自制力的話，那麼就能說明，他其實還是將無自制力完全歸因於無知。然而，筆者以下將要論述，亞里斯多德在此不僅談了「無知」狀態下的無自制力，而且也談了另一類「清醒狀態」的無自制力，亦即他亦承認，無自制力者是可以仍然保持如 J. Austin (1961: 146) 所論及的「平和狀態」(calm)。

關於無自制力的知與無知的問題，亞里斯多德首先區分了兩種知識的意義：「擁有但未使用」以及「擁有並使用」。這個區分大致符應他形上學的「潛在／現實」之概念。許多學者(Wilkerson, 1994: 169; Gosling, 1992: 99)認為，亞里斯多德在此關於知識意義的劃分基本上承繼柏拉圖的兩種「擁有知識」的意義(*Theaetetus*, 197a-199d)：例如數學家在作其他事情時仍然可以說他擁有數學知識，或者我人在台灣每天說中文，但仍可以說我懂得德文；然而，在這兩種情況下，「知道」卻不意味「完全擁有知識」，而只意味著某種「能力」。這些學者甚至認為，亞里斯多德可能在此提供了一種無自制力的類型，其知識狀態恰如前面所例示的「擁有但未應用」情況。這種說法，不

盡正確。因為，雖然亞理斯多德在此的知識意義劃分與柏拉圖不無關係，但數學家「擁有知識能力但未使用」的情況卻與無自制力者毫不相同：數學家仍然可以隨時運用其知識，只要他想要；而我在台灣也可以隨時說德文，只要外在情況允許的話。但無自制力者卻並非僅受到外在條件限制，其未使用知識的原因主要是內在狀態有所阻礙，因此，他已無法隨時應用其知識；他必須先將其內在受制的處境移除（1147b 6 ff）。（Wolf, 2002: 172; Kenny, 1966: 169; Rorty, 1980: 271）

其實，亞理斯多德在此知識意義的劃分不過只是一個預備性質的概念釐清。（Bostock, 2000: 125）從整段文字看來，他其實已大致勾畫了往後要討論的無自制力之類型：

然而，因為知道是以兩種不同的意義被說的，……因此，一個人知道什麼是不該作的事，但未聽從〔使用〕它，與一個人知道並聽從它，是有很大的區別；後者是相當奇特的（*deinon*），前者則非，如果他並未聽從（*theorein*）其知識的話。（1146b 31-35）

在此，筆者沿襲多數學者的意見，將“*theorein*”一詞譯為「聽從」（attending to），意即「認真思考」（contemplating）、「銘記在心」（keeping in mind）或「將其潛在的知識運用在現實的思考」之意。（Kenny, 1966: 168; Bostock, 2000: 125; Robinson, 1995: 189; Hardie, 1971: 81）但筆者卻不認為，亞理斯多德在此已完全否認強意義的無自制力情況存在。¹⁰ 因為“*deinon*”一詞，只是「相當奇特」之意，「奇特」並不表示這種情況不可能；正是這種狀況相當奇特，才凸顯它是一個必須解釋的哲學問題。（Grgić, 2002: 343）如果亞理斯多德真的認為，一個人是完全不可能既聽從理性或「認真思考」，但卻違背理性而行為的話，那麼他應該會將這種情況描述為「悖理」（*paralogon*），而

10 如 Bostock (2000: 125)、Robinson (1995: 189) 以及 Santas (1969: 180) 即認為，亞理斯多德在此所言已宣告完全不存在清醒狀態下的無自制力。

非「相當奇特」。¹¹ 其實，亞里斯多德在此處所談的兩種情況，恰好符應他在後文指出的無自制力兩類基本型態——「草率」(*propeteia*) 以及「軟弱」(*astheneia*)：「無自制力的其中一類是草率，另一類是軟弱。其中一類 [後者] 會有所考慮，但卻由於情緒反應而無法堅守其考慮；另一類 [前者] 則是由於根本不考慮，而受其情緒反應牽引」(*EN VII 7, 1150b 19-22*)。

在 1147a 1-10 中，亞里斯多德首先利用「實踐推理」的架構來說明前面所談「知道」的兩種意義還可以有層次上的區分，並進而利用這些概念劃分來闡明無自制力者知或無知的狀態。學者們對於此處所言之實踐推論的基本架構與亞里斯多德在此意指的無自制力類型並無太大爭議：無自制力者仍然「知道且應用」了其大前提（行為原則），但受到慾望影響而「(知道卻) 未應用」小前提（亦即對當下行為具體內容無所知），而未作該作的事；由於在此無自制力者的行為仍可歸咎於「無知」（由於未使用小前提，導致無法作出正確的結論，亦即無法作正確的行為或「決定」），因此此處所論及的乃是弱意義下的無自制力。然而，學者們對於亞里斯多德在此提出的「實踐推理」的具體結構，意即在此到底是一個單純還是複合的三段論，爭議不休。或者更具體地說，此處爭議焦點在於，是否在此例示的小前提是複合的？會引發這個問題的原因，其實是由於亞里斯多德自己在此處的論述隱藏著一個相當大的難題：他基本上堅持，無自制力者仍然「知道並使用」了大前提（1147a 2 f）；這是他無自制力理論相當重要的說法，因為這恰好可以將無自制力與毫無節制區別開來，而不致陷入蘇格拉底版本。然而，若無自制力者並未使用小前提，這就表示大前提並無應用對象，在此情況下如何能說仍「應用」了大前提？或者可以提出一個更嚴重的問題，若無自制力之關鍵在於未使用小

11 Broadie (1991: 295) 以及 Hughes (2001: 151) 則錯誤地將 “*theorein*” 一詞譯為「按照理性來行為」(acting upon)。當然，兩者如此翻譯的意圖，不外是為了將強意義的無自制力保留在亞里斯多德的理論中。因此他們很順勢將 “*deinon*” 一詞譯為「超乎常理的」(extraordinary)。按此，亞里斯多德所排除的，就不是強意義下的無自制力，而是「既按照理性行事卻又作不到」的狀況。這個解釋，意圖雖然正確，但仍是錯誤的解釋；因為，它所點出的矛盾、超乎常理之處是如此明顯，以致於亞里斯多德是根本不必花功夫去談的。其實，按照筆者上面分析的 “*deinon*” 之含意，很容易就化解兩位學者所遭遇的困難，而且也不必去曲解 “*theorein*” 的意義。

前提，這就表示整個推論亦未進行，在此情況下，為何只是小前提未起作用？難道大前提在此情況下不是同樣未起作用嗎？¹² 有鑑於這個問題，筆者以為，A. Kenny 在此關於實踐推理之結構的論述作具有說服力。Kenny (1966: 170 ff) 認為，亞里斯多德在此所言「應用」前提之意，仍延續柏拉圖之說法，乃為「將知識用到一個例中」(to apply knowledge to a particular instance; Kenny 1966: 170) 之意。按此，亞里斯多德在此所例舉的「乾肉之例」則必為一複合三段論，¹³ 亦即此例之小前提必為複合的；因為如此才能符合他「無自制力者仍使用大前提」的說法。Kenny 將此例 (cf. 1147a 5-10) 整理如下：

- 大前提：乾肉對我（的健康）有益；
 小前提 1)：雞肉是乾肉；
 小前提 2)：這是雞肉。

結論在此當然不必列出，因為在此例舉的無自制力者（由於慾望影響了小前提的使用）根本沒下結論。Kenny (1966: 170) 認為，如果無自制力者「應用了大前提」，那麼他必須仍「知道」小前提 1)，如此大前提才有其「個例」作為應用對象；但無自制力者可能受了慾望影響而「不知道」小前提 2)，因而小前提 1) 因沒有應用對象而未應用。在此當然整個三段論可以拆解為兩個推論：A) 從大前提到小前提 1)；B) 從小前提 1) 到 2)。由於無自制力者可以完成推論 A)，因而可以說他仍然知道某些行為類型的對錯（如「雞肉對我的健康有益」）；但推論 B) 則未完成或根本未進行，因為行為者由於慾望而不知道小前提 2)（可能這塊雞肉太難吃，或者旁邊有一盤更好吃的食物，而忽略了眼前是一塊對我有用的雞肉）。在此，行為者可說「知道並應用」大前提，而「知道但未應用」小前提 1)（或者整個小前提不起作用），此模式符合亞里斯多德無自制力者「應用其普遍但未應用特殊知識」的說法。（當然，在此也

12 此問題基本上是由 Kenny (1966: 170)、Hardie (1971: 85)、Broadie (1991: 303)、Bostock (2000: 133)、Wolf (2002: 174) 等學者所提出的。

13 此外，Robinson (1995: 190) 亦認為此處似乎是個複合三段論。

可以將「無知」於小前提 2) 解釋為「知道但未應用」，而非「完全無知」之意，但此修正並不影響亞里斯多德「小前提不起作用」的說法。）

當然，讀者在此會覺得很奇怪，行為者如何能「無知」（或者「知道但未應用」）於小前提？他怎麼可能雞肉擺在眼前而不知它是雞肉？誠然，此處亞里斯多德用了一個不適當的例子。在此或許以另一個較為切近我們生活經驗的例子，更能說明這個無自制力型態的結構：假設我是一個結了婚的男人，而我想要成爲一個正義之人；依此，我的行為原則當然是「不要行不義之事」（大前提）。假設我現在正遭遇一個美麗女子的誘惑，我現在的複合小前提可能就是 a) 通姦是不義之事以及 b) 這是個通姦的對象。那麼，如果我是個無自制力者的話，那麼我至少要「應用」大前提到小前提 a) 上，而知道某些行為類型是錯的（「不要行通姦之事」）；但我有可能由於誘惑力實在太大而不知或根本忘記「這個女人是個通姦對象」，而只注意到她是個美麗誘人的女子。

筆者在此之所以採納 Kenny 的版本，其實還有一個重要的理由：這個版本最能符合亞里斯多德「實踐推理」的意涵。「實踐推理」可說是亞里斯多德利用理論三段論架構來釐清「考慮」（*bouleusis/boule*）過程的模式；（Kuhn, 1960: 130; Wolf, 2002: 172）其中「大前提」呈現出行爲者的普遍行為規則，其命題形式乃是以動詞“*dei*”或者以由動詞轉化的形容詞（以“-*teon*”結尾的形容詞）作爲述詞。（Robinson, 1995: 189）在此需注意的是，亞里斯多德所意想的實踐規則，並不能夠用現代所謂「應然的道德語句」來理解。（Cf. Bostock, 2000: 137）反之，按照目的論的想法，它必須指向某種「善」，（Santas, 1969: 168. Cf. Bubner, 1982: 238 ff; Bostock, 2000: 137）亦即它必須指向類似「健康」或「正義」（品行）等能構成我們幸福之抽象內容或要件的概念；或者有時它甚至亦可以陳述出達成此「善」的手段，例如「乾肉對我的健康有益」（就此意義下，亞里斯多德式的實踐規則有點類似康德所言之「假言令式」）。然而，在實踐推論中，更爲特殊的是小前提的意義：小前提通常表示出行爲者對於行為當下具體情境的判斷，但行為的個別、具體情境乃是「實踐理性」（*phronesis/nous*）的對象，而非「知覺」（*aisthesis*）的對象。（*EN* VI 8, 1142a 27 ff; VI 11, 1143b 4 f. Cf. Bubner, 1982: 238; Hardie, 1971: 92）這一點，構成了理論三段論與實踐推理彼此小前提的最大差異：前

者只是一個事實判斷，後者則必須是一個包含類似像「對的」、「有利的」等述詞之價值判斷。(Rorty, 1980: 273. Cf. Hardie, 1971: 91 ff; Urmson, 1988: 94) 或者更具體地說，實踐推論之小前提也必須指向或關涉到在大前提中所表述出(作為行為最終目的)的「善」。以前面所舉之通姦行為為例，如果我非縱慾者或不義之人，當我面對一誘人的美麗女子，我的「實踐理性」對此對象所下的判斷，當然不是根據一些「美麗」的客觀標準所下的「這是個美麗女子」，而是「這是個通姦對象」；「通姦」當然不是一般的事實判斷之用語，它立刻會令我聯想到「它是不義之事」。這個聯想，這個「複合判斷」，實是實踐理性在行為當下立刻完成的，而表現在實踐推論的複合小前提中。¹⁴

以上這個解釋，其實亦符合亞里斯多德自己的說法：實踐推論的小前提「乃是掌握目的之開端」(EN VI 11, 1143b 4)。然而，在此仍存留一個問題，亦即實踐推論的「結論」到底為何？在此，筆者依照多數學者的意見，認為此結論應表示出行為者的「理性決定」(*prohairesis*)，(Cf. Santas, 1969: 176; Wolf, 1999: 274, Wolf, 2002: 173; Bostock, 2000: 136 f) 亦即以某種「動形式」(*gerundive*，意即「要去作……」)的模式被掌握的判斷。¹⁵ 因為，假如

14 關於實踐推理的大小前提間的關係，在此仍有一要點必須補充。關於這個問題，筆者以為，R. Bubner 的解釋仍然最為精闢。Bubner (1982: 248 ff) 認為，在理論三段論中，由於大小前提分別隸屬不同的心靈能力(前者乃是「理性」(*nous*)，後者為「知覺」(*aisthesis*)的對象)，因而兩者之成立與否，彼此並不互相影響，例如「所有人會死」與「蘇格拉底是人」是兩個獨立的命題，彼此之為真，並不相互依賴。反之，實踐推理的大小前提間必定會有相互依存的關係；這是由於，兩者皆為「實踐理性」的對象；也就是說，一個對象是否為一實踐規則的應用個例，此判斷亦不外取決於主管此規則的實踐理性。這就造成，小前提之成立與否，取決於大前提是否成立，反之亦然。以前面「通姦之例」為例，我之所以會將擺在面前的事件表象為「通姦行為」或「不義行為」，基本上要基於我不想成為不義之人；若我沒有此想法，那麼在我面前的女子，對我而言就必定是個誘人的美麗女子而已。同樣，假使我經常都只是做出後面的判斷，而根本不去考慮眼前面對的事件是否為通姦行為時，這基本上已表示我是個不義之人。

15 Broadie, 1991: 298 ff。但 Broadie 不知何故堅持要將實踐推論之大前提解釋為「決定」；她似乎未注意，亞里斯多德通常將「決定」掌握為「實踐之開端」或者「動力因」(1139a 31 f)。按此，實踐三段論之大前提，作為某種實踐原則，當然無法被理解為「決定」。因為，僅具備實踐規則，仍然不足以作為要去行動的充分條件，假如適應用此規則的個別行為情況尚未出現的話。

實踐推理不外是亞里斯多德用來展示「考慮」過程的話，而按照第三書第三章的說法，「考慮的結果乃是決定」(1113a 4 f)¹⁶，那麼，實踐推理的結果亦應為「決定」。然而，亞里斯多德卻令人相當驚異地將實踐推理的結論直接定位為「行爲」(EN VII 3, 1147a 27 f)。這個表面的矛盾，Santas (1969: 175 ff) 認為，主要是由於亞里斯多德常混淆目的論與實踐推理這兩種解釋模式所致。他認為，目的論的解釋模式通常採取的是第三人稱，而實踐推理的解釋模式則採取第一人稱的角度。目的論的解釋模式當然通常是亞里斯多德用來解釋自然事物之生成變化的模式；在此模式中，當然是事件已發生，才需要解釋，而解釋則是訴諸此事件的「爲了什麼」(*hou heneka*)。(Santas, 1969: 176) 自然事物當然是不會有「決定」，而用此模式解釋實踐行爲時，「決定」的環節當然就容易被忽略；而且，以第三人稱的角度出發，他人的決定當然也不是在旁觀行爲時隨時可辨明的，能觀察的當然只有行爲的發生。反之，實踐推理的解釋模式針對的焦點乃是行爲者自己內在的考慮過程，從此角度出發，行爲者自身的決定當然就是解釋過程中不可或缺的環節。

筆者在此先暫時跳過緊接此段的「酒醉、沈睡之例」(1147a 10-24)，而直接討論下一段 1147a 24-b 5。在此，亞里斯多德再次運用實踐推理之架構，以「甜食之例」來說明無自制力者內在之思考過程。此處主要的爭議有二：1) 此處是否存在著兩個推理之衝突；2) 亞里斯多德在此是否要展示「清醒狀態下」的無自制力現象。關於第一個問題，幾乎所有論及此處的學者們皆認為，在此存在著「根據理性的實踐推論」以及「出於慾望的實踐推論」之衝突；¹⁷ 按此，這些學者們很順理成章地將無自制力者的內在結構解釋為其「理性推論」被「慾望推論」所擊敗，其行爲基本上仍然基於某些（由慾望引起）的「推論」或根據某些「原則」。¹⁸ 筆者以為，這種解釋的基本立場完全

16 或者如 H. Kuhn (1960: 130) 所言：決定乃是將考慮過渡、轉變爲行爲的關鍵點。

17 此種解釋之濫觴爲 Santas (1969: 179 ff)。此外，Urmson (1988: 93)、Broadie (1991: 302)、Robinson (1995: 191)、Bostock (2000: 128 ff)、Hughes (2001: 159 ff)、Grgić (2002: 354 f) 皆抱持類似的看法。反對此看法，而認爲此處行爲者（內在推理結構）只具有一個實踐推論的，僅有 Kenny (1966: 178 ff) 以及 Wolf (2002: 176)。

18 如 Robinson (1995: 191) 以及 Grgić (2002: 355) 皆作如此解釋。

錯誤。因為，如果無自制力者的行為乃基於「慾望推論」，那就表示，他基本上乃是根據（基於慾望的）錯誤的行為原則（如在此處之「所有的甜食都是我們應該享受的」（1147a 29）或者「所有甜食皆是令人愉悅的」（1147a 32 f)）；但如此一來，他就不是無自制力者，而是毫無節制者了——理性完全作為慾望的奴隸。（Wolf, 2002: 176）再者，若無自制力者乃根據某些（錯誤的）「推論」，那這就表示他仍然聽從或根據某些（雖然是錯誤的）理性或考慮；但這卻與亞理斯多德對無自制力的基本說法完全背道而馳：無自制力者基本上是不聽從理性的。最後，在此不能假定另一「慾望推論」的理由在於，無自制力者基本上並無（壞的）「決定」（1111b 14; 1148a 6）；（Kenny, 1966: 180）因此，若在此假定行為者乃基於出自慾望的實踐推論，那麼按照先前對於實踐推論的分析，行為者必定作出了壞的決定，這又使得他與毫無節制者毫無區別。¹⁹

有鑑於此段的討論極富爭議，筆者在此將整段翻譯如下，再進一步加以分析：

接下來，我們可以用自然哲學的方式考察〔無自制力的〕原因。有一種信念 (*doxa*) 是普遍的，另一種則關涉到由知覺所主宰的個別的東西。若由兩者結合成一個信念，此結論就必然會被靈魂所認可；在生產的領域中，我們就必然會將其付諸實踐。例如：如果所有的甜食都是我們應當享受的，而這個作為個別的東西乃是甜的，那麼，假使某人有能力這樣作且未受到阻礙的話，他立刻就會作這件事。然而，若此時出現一個阻止我們這樣作的普遍信念，但又存在著另一個信念告訴我們，「所有甜食皆是令人愉悅的」且「這是個甜食」

19 Santas (1969: 187) 其實相當意識到上述這個問題，他小心翼翼地強調，在此處「慾望推論」中的大前提不應為「所有的甜食都是我們應當享受的」，而是「所有甜食皆是令人愉悅的」；按此，在此行為者就絕不會下類似像「我應當享受此甜食」這種毫無節制者才會有的「決定」。筆者以為，這個修正實無法解決其所遭遇的困難。因為，若「所有甜食是令人愉悅的」乃是作為此處「慾望推論」的大前提，這就表示，行為者乃將此當作自身的行為原則；但根據 Santas 自己的說法「實踐規則必定指向某種善」，此處情況就恰好是行為者將「快樂」當作某種「善」來追求，此乃無異於毫無節制者的狀況。

(這個信念是起作用的)，而此時又恰好存在著一個慾望；那麼，第一個信念就會告訴我們要避免這件事，而慾望則會引導我們作這件事（因為慾望有能力推動我們靈魂的每一個部分）。因此，我們有時會出於某種理性 (*logos*) 或者信念而發生無自制力；但此信念並非根據自身，而是偶然地 (*kata sumbebekos*) 與正確的理性 (*orthos logos*) 相對立——因為事實上與正確理性對立的乃是慾望，而非信念。因此，基於這個理由，動物是不會有無自制力的行為的，因為它們不會把握普遍者，而只會對個別事物有所表象或記憶。(EN VII 3, 1147a 23-b 5)

當然，那些以「兩個實踐推論」來解釋此段的諸多說法，仍具有某些問題，在此暫不予討論。²⁰ 然而在此必須先指出，雖然此段明顯呈現「兩個實踐推論」，但在 1147a 29 f 中所呈現的第一個推論（應當享受所有的甜食／這是個甜食／∴吃它），基本上根本不屬於無自制力者，而是「毫無節制者」的實踐推論。(Ross, 1995: 229. Cf. Kenny, 1966: 181; Hardie, 1971: 87; Robinson, 1995: 204) 換言之，亞里斯多德在此並未呈現同一個人的兩種推理模式（之衝突），而是兩種不同類型的人之不同的推理模式；因此，前一種推理模式與後面的討論毫不相干，不應納入後面關於無自制力者思維模式的討論中。但現在問題在於，在此段後半部所討論的無自制力者思維模式中，是否也存在著兩個實踐推論之衝突？筆者在此依舊按照 Kenny (1966: 181 ff) 的說法，此處仍只有一個實踐推論，此推論架構為：「不應享受當前（過量）的快樂」（大前提）；²¹「所有甜食皆是令人愉悅的」（小前提 1）以及「這是個甜食」（小前提 2）。這個架構不僅完全符合上面所分析的實踐推論之基本

20 關於這方面的討論可參見 Hardie (1971: 89 ff)；Broadie (1991: 302 ff)；Bostock (2000: 131 f)。

21 在此，雖然亞里斯多德並未明白指出大前提的內容為何，但由於他在此乃是要將無自制力者的行為原則與毫無節制者作一對比，我們在此幾乎可以斷定，此處大前提為與毫無節制者之享樂原則相對立的「不應追求當下過量的快樂」。在此不應做過多的詮釋。Cf. Kenny, 1966: 181。

結構——小前提為一「複合小前提」，而且希臘文文本本身也支持這種解釋。因為，亞理斯多德雖然在此以“*he men ... he de ...*” (1147a 31-33) 的句型提出兩個信念之對比，但由“*he de ...*”所引導的陳述並不必然一定要作為另一個普遍信念而與前面由“*he men ...*”所陳述的普遍信念相對比，它也可以作為一個特殊信念而與其相對；按此，它其實是可以被解釋為整個實踐推論的小前提，而不必要被解釋為另一個實踐推論。再者，這個由“*he de ...*”引導之語句並不具備一個推論形式（因為並沒有兩句話），而只是個單一的複合判斷：「所有的甜食是令人愉悅的而這是個甜食」（*he de, hoti pan gluku hedu, toudi de gluku*；注意在此只出現一個“*hoti*”，而沒有兩個）；因此，此處應只是表達一個複合小前提而已，而非另一個推論。而在此，亞理斯多德特別強調「此信念是起作用的」，在此「起作用」當然可以就兩個意義來理解，這兩個作用方式正好就呈現無自制力者內在的思維結構。首先，它可以被解釋為，此複合判斷作為小前提而在整個實踐推論起作用；正是它「起作用」而引發了整個基於理性的實踐推論。（Wolf, 2002: 177）按此，我們可以解釋，行為者應已完成了整個理性的實踐推論而下了「結論」：它告訴我們「應當避免這個東西」（*he men oun legei pheugein touto*, 1147a 34）。（Cf. Kenny, 1966: 182; Hardie, 1971: 87; Broadie, 1991: 301; Hughes, 2001: 162）但另一方面，此複合判斷當然也可以單獨地「起作用」：它不僅會告知理性，它當然也可以（不顧理性）去告知慾望「這是個令人愉悅的東西」；正是它去告知慾望此物是如此如此，才引起慾望對此物的注意。在此完全呈現出無自制力者內部「理性」與「慾望」衝突的景象，此衝突不外來自對個物之複合判斷的兩種「起作用方式」。

此段最後的部分「有時我們會出於理性或者信念而發生無自制力……」云云（1147a 35 ff），是大部分學者堅持此處存在「兩個實踐推論」的主要理由。²²固然，亞理斯多德在此使用了“*logos*”一詞，但“*logos*”的意義並非一定要侷限在「普遍信念」（大前提）的意義上；事實上，實踐推論中的小前提，作為一個「複合判斷」，也可以是一個“*logos*”，因為它亦含有「實踐理

22 例如 Hughes (2001: 160 f) 的說法。

性」的作用。此外，亞里斯多德在此的補充說明「事實上與正確的理性相衝突是慾望，而非信念」，恰好說明此處意指的是大前提與小前提間，而非兩個大前提間的衝突關係。因為，無論在任何的三段論中，大前提與小前提間，就其自身而言是不會有所衝突的，因為兩者根本關涉不同的領域。例如在當前的例子中，大前提「應避免享受當前過量的快樂」與小前提意指的「這是個令人愉悅的東西」，兩者本身根本沒有衝突；兩者要衝突必須經由慾望的「中介」。反之，大前提（作為實踐原則）間，兩者可以不必經由任何中介，根據自身就會有所衝突。例如「應享受當前任何快樂」與「應避免享受過量快樂」本身就有衝突，無論行為者有沒有慾望。因此，若亞里斯多德強調，在此信念並非「根據自身」，而只是「偶然地」(*kata sumbebekos*, accidentally; 1147b 2)，亦即必須經由慾望的中介，²³ 才會與「正確的理性」相衝突的話，那麼此處「信念」所代表的必為小前提（對個物的複合判斷），而非另一個大前提（行為原則）。

由以上的分析不難看出，亞里斯多德其實在此以「甜食之例」陳述了一種「頭腦清醒」之無自制力類型。因為，在此行為者已作出了理性的「結論」；換言之，雖然他並未按照理性命令行事，但仍作出了正確的「理性決定」(*prohairesis*)。這個解釋，完全符合亞里斯多德對於無自制力的一般說法。他曾提出，無自制力的基本模式在於「理性決定與慾望相衝突」(*EN VII 8*, 1151a 6 f; cf. *III 2*, 1111b 15 f)；無自制力者仍具有「好的理性決定」(1152a 17)。此外，在此無自制力的情況中，行為者的「理性決定」亦未被慾望完全擊敗。因為，原本「理性決定」就具有「理性」(*dianoia*) 以及「欲求」(*orexis*)

23 “*Kata sumbebekos*” 乃是亞里斯多德形上學的專用術語，它通常的意義乃是「偶然地」或者「以偶然、伴隨的意義而言」。這個意義，當然主要對比於「根據自身」(*kata hautou*)。亞里斯多德通常以這個意義來將實體與屬（偶）性間的關係形容為“*kata sumbebekos*”。例如，「蘇格拉底」與「白色的」（穿白衣服的）之間的關係：蘇格拉底並非「根據自身」就是白色的，他乃是基於「穿了白色衣服」這個中介才成為「白色的」（穿白衣服的）；兩者之間由系詞「是」相連起來的關係乃是“*kata sumbebekos*”（偶然地、以伴隨的意義而言）。筆者以為，這個意義應源自柏拉圖《歐緒弗洛篇》：例如虔敬者並非「根據自身」就是被神所喜愛的東西，他乃是經由「被神所愛」這個動作所中介才具有「被神所喜愛的」這個屬性 (*Euthyphron*, 10a-11b)。

兩個環節；因而在此情況中，只是理性決定的「欲求」側面被慾望（追求享樂的欲求）所擊敗，但行為者理性側面並未受損：（Gosling, 1993: 103）他雖然未按照理性決定來行事，但他仍然「知道」他的行為是錯的。

關於亞理斯多德所談到的「沈睡、酒醉之例」（1147a 10-24），筆者以為，是對無自制力現象甚為不恰當的類比。因為，沈睡已是處於完全無知的狀態；因此，在這個比喻中，其實也只有酒醉之例較為切近無自制力者的身心狀態。此外，這個狀態其實也只能用來比喻弱意義下，而不能比喻強意義下的無自制力。²⁴ 因為，就實際經驗而言，酒醉者知識、理性側面已受到相當程度的妨礙，至少他已無法辨明眼前的情況；但在前面「甜食之例」中，行為者頭腦仍是相當清楚的，至少他「知道」他眼前的甜食是個令人愉悅之物。亞理斯多德在此提出「酒醉、沈睡之例」的理由，或許在於他想要藉此凸顯在前一種、亦即弱意義下的無自制力狀態中「無知」的要素；又或許可能在於，他想要藉此類比無自制力者與酒醉者的「責任」型態：無自制力者假使「無知」的話，他仍然是「自願的」，需要負責的，因為他如酒醉者一般是自己使自己陷入那樣的無知狀態。（Cf. Rorty, 1980: 270, 279）

總結而言，亞理斯多德在整個第七書第三章其實只談論了兩種無自制力的類型：其中一類無自制力者是受到了慾望影響，而「無知」於當下行為的具體情境；另一類則亦受到慾望牽引，但卻仍能對行為情境下正確的判斷，因而仍然「知道」當下應作何種行為。兩類情況的共通處在於，行為者仍對普遍行為原則有所「知」，他仍然知道，何為「應作之事」（*hos dei*），何為正確的行為類型；這是無自制力者的基本條件。因此，亞理斯多德在本段最後才會再次強調，無自制力者「被慾望所牽引的，不是知識，而是知覺的認識」（1147b 16 f）。當然，某些學者，如 Bostock（2000: 138），又認為，這句話

24 Gosling（1993: 103 f）即認為，「酒醉、沈睡之例」與強意義下的無自制力者狀態完全不相容。反之，Wolf（2002: 177）則認為，此處之「酒醉、沈睡之例」，亞理斯多德仍是要用來類比在「甜食之例」中提出的無自制力型態，藉此凸顯此狀態仍關涉到某種「無知」：無自制力者在此雖然能作出「結論」，但只是說說而已，並不理解它的意義，如同酒醉者也能引述 Empedocles 的詩句，但並不理解。當然，Wolf 如此解釋的理由在於，她基本上認為亞理斯多德仍延續蘇格拉底的立場解釋無自制力；但筆者以為，這種解釋路線並不正確。

又再度證明亞里斯多德仍然稟持蘇格拉底「知識高於一切」的立場，因為他在這句話之前恰好道出「彷彿蘇格拉底是對的」(1147b 14 f)。然而，筆者以為，在此亞里斯多德可能恰好以反諷的方式，以蘇格拉底的原則「知識是不能被慾望呼來喚去」來反駁蘇格拉底：基本上亞里斯多德承認，某人仍可以既具有對普遍行為原則的「知識」，但卻被慾望征服而行無自制力之事；因為在此他對普遍原則的知識並未受到慾望影響而有所損害，被征服的，只是個別知識，或者「決定」。²⁵

III. 無自制力如何可能

到目前為止，本文其實尚未討論「無自制力如何可能」這個問題。這主要是由於，單就《尼各馬科倫理學》第七書的文本而論，其實很難處理這個問題；亞里斯多德在此似乎並未把焦點放在這個問題，充其量他只分析了無自制力行為的內在結構。有鑑於此，近幾年出現相當多試圖解決這個問題的版本。主要的版本有二：D. Davidson 之「意志軟弱」以及 D. Wiggins 之「不可共量性」的解釋模式。這兩個解釋版本，筆者以為，大致依循相同的論述模式，也對意志軟弱如何可能提出頗為精闢的說法，但兩者似乎都犯了轉移亞里斯多德之無自制力問題關鍵之嫌。先就 Davidson 而論。Davidson (1975: 94 f) 在基本上除了將無自制力擴大為「意志軟弱」的概念以外，他其實還從一個相當重要的前提出發：意志軟弱者的行為仍然是「故意的」(intention-

25 然而，筆者另一方面認為，亞里斯多德為維護蘇格拉底「知識具有無上權威」這個倫理學基本原則，其實付出相當大的代價，因為這個原則，可能跟他自己倫理學某些基本說法不盡相容。固然，例如像「明智者不可能無自制力（因為他沒有壞的慾望）」這類說法便是基於上述原則推得的。然而，根據相同的原則而說「無自制力者對普遍行為原則的知識並不會被慾望左右」，這個說法可能就無法毫無抵觸地納入亞里斯多德倫理學系統中。因為，我們對於普遍原則的認識真的不會受到慾望影響嗎？關於這個問題，亞里斯多德自己嘗言 (1140b 12- 20; cf. 1104b 13 ff)：我們對於普遍實踐原則的認識必定會受苦樂感覺影響，反之在理論方面的知識則與苦樂感覺無甚關連。此外，根據上文註 14 對於實踐推理大小前提關係之分析，我們對於個別行為之判斷必會關連到我們對普遍行為原則的認知；依此，實難再斷言無自制力者對普遍原則的認識不會受慾望影響。

al)。根據這個前提，他很自然將意志軟弱歸咎於「道德原則之衝突」：某人之所以作出按其理性判斷的較差之事，乃是由於，他仍然可以給出這個行為某些「理由」，因為他的行為仍是故意的，他依舊將這個「較差之事」當作某種「善」來追求；他的行為之所以如此矛盾，在於他可能原本就抱持某些相互矛盾的道德原則。(Davidson, 1975: 102 ff) 這個解釋，基本上忽略了亞理斯多德無自制力理論關鍵的前提：無自制力者是必須被責備的。如果某人乃是由於道德原則間的衝突而作了不該作之事，我們其實很難直接就認為他該受責備。固然，Davidson 基本上就認為亞理斯多德的解釋立場太過狹隘；但我們另一方面也可以反駁，如此作法也可能恰好就偏離了亞理斯多德的問題焦點。誠如 R. Robinson (1995: 201) 所言：「*Akrasia*……不過是意志軟弱的一種型態。將 *akrasia* 說成是意志軟弱，這種解釋方式，無異於藉由說烏鴉是一隻鳥來解釋烏鴉為何。這種解釋當然值得作；但它並不會使亞理斯多德的解釋顯得是錯誤、多餘、甚至是較差的方式。」

同樣，「不可共量性」的解釋版本亦犯了類似的問題。Wiggins (1980: 254 ff) 基本上認為，意志軟弱的根本問題在於，行為者所追求的善之間，雖然可以比較，但無法用同一個標準「共量」；例如，雖然「金錢」、「榮譽」、「健康」、「快樂」等等可以就其對我「幸福」的意義加以比較，但它們彼此間卻不可共量，因為它們呈現出完全不同類型的善。筆者以為，這個說法其實相當精確地以分析哲學的術語掌握了亞理斯多德關於「最高善」（幸福）與「個別善」之間的關係。根據亞氏反對柏拉圖「善的理念」(*idea tou agatou*) 的基本立場，他本來就反對存在著某種類似像「善的理念」般可以衡量所有善、並使這些善成為善的一個「共相」，「幸福」概念在他的倫理學中僅具有規範(regulative) 作用：各種不同、個別的善，作為行為追求的目的，原本就是善的；「幸福」概念不過只是使這些個別善能達到一個彼此相容、一致的系統 (Cf. *EN* I 2, 1194a 18 ff)。然而，誠然如 Wiggins (1980: 256) 所言，亞理斯多德的倫理學原本就容許「價值多元」的說法；但他是否將此說法應用到無自制力的解釋上，誠屬可議。因為，假如無自制力者仍然將「違反其幸福之事」當作某種善來追求並實踐的話，那麼，雖然我們可以責備他（因為這件事違背他的幸福），但他事後也沒什麼好後悔、惋惜的，因為在行為當

下，這件事至少對他而言是某種善；因此，若是他沒作這件事，反而可能才會有所惋惜。然而，亞里斯多德對此則直言：「無自制力者始終是會後悔的」(EN VII 8, 1150b 30 f)。

以上兩種解釋版本，事實上都忽略了，亞里斯多德相當嚴格地將無自制力者的欲求對象限定在肉體享樂上；另外，他主要的意圖在於嚴格區別「無自制力」與「毫無節制」。因此，若無自制力者可以將肉體享樂當作某種善來追求，並藉由訴諸某些行為原則來為其享樂行為辯護、給出「理由」的話，那麼他基本上已與以享樂為原則的毫無節制者無異。²⁶ 因此，無自制力者，作為這樣的人，是不可能將肉體快樂當作某種善來追求，因為他的行為並非出於「理性決定」；既然沒有理性決定，也就不會根據任何行為原則。換言之，無自制力者理性上對於善的判斷雖然受慾望妨礙而有所中止，但慾望卻無法致使理性以另外一種關於善的內容來取代；(Wolf, 2002: 179) 或者如亞里斯多德所言，慾望並無法（以另一種理性）來「說服他應該追求如此無限制的快樂」(EN VII 8, 1151a 23 f)。

筆者以為，以上兩種解釋模式可能都太過固守於亞里斯多德實踐哲學的一個基本原則：實踐行為乃追求某種善，且基於「理性決定」。事實上，亞里斯多德從未將「理性決定」視為（自願）行為的要件(EN III 2, 1111b 8 f)；因為若如此，小孩就根本不可能有任何（自願）行為。因此，無自制力者的行為，可以說仍是「自願的」，但卻非基於「決定」；(Wolf, 2002: 179) 他並不會將他壞的享樂行為當作「善」來追求，甚至他根本就知道它是壞的。

26 至此，許多讀者可能會認為，亞里斯多德關於快樂也採取如同柏拉圖的禁欲主義立場。但事實上，亞里斯多德批判的，並非享樂本身，或者肉體享樂，而是不當、過量的肉體享樂。在《尼各馬科倫理學》第七書後面幾章關於「快樂」(*hedone*) 的討論中，亞里斯多德其實承認一種作為「根據自然習性之活動」(*energeia kata phusin hexeos*) 的快樂。這個說法有點複雜，筆者簡述如下：亞里斯多德基本上認為，存在某些「根據自然習性的活動」，諸如維繫身體正常、健康狀態的活動，或者甚至知覺、思想等等；這些活動乃就其自身而言就是令人愉悅且值得追求的。反之，「肉體快樂」則是伴隨在這些活動上的附帶產物，它們只是「以偶然、附帶的意義而言」(*kata sumbebekos*, 1152b 34) 令人愉悅。由於肉體快樂並非像前面那種「作為自然活動的快樂」那樣本身就令人愉悅且值得追求，因此它們實不能脫離其隸屬之「自然活動」而被當作獨立的善看待；毫無節制者之錯誤便在於此。關於亞里斯多德對「肉體快樂」的討論可參見 Rorty (1980: 275 ff); Wolf (2002: 190 ff)。

但是，如此解釋似乎又回到無自制力原本根本的難題：某人如何能夠作出他明明認為是壞的事情？若在此將亞理斯多德原本幸福論的立場納入，則問題更加明顯：某人如何能自願地作出明顯違反他幸福之事？當然，亞理斯多德對此的回應是，無自制力者基本上壞的慾望相當強（1146a 9 f），以致於他在行為當下已無法對自己幸福為何有所正確的判斷；或者他的慾望可能沒有那麼強，但卻也足以使得他無法按照正確的理性判斷行事。然而，如此解答卻另亞理斯多德陷入一個更深層的難題。因為，無自制力者的基本要件在於「正確的理性判斷」與「壞的慾望」；若「正確的理性判斷」不外是「實踐理性」的產物，而擁有實踐理性的「明智者」（*phronimos*）不外是「節制者」（*sophron*）的話，²⁷ 那麼無自制力基本上就是個自相矛盾的概念，因為節制者是不會有壞的慾望的。或者從另一個角度看，若無自制力者必然具有壞的慾望，這就表示，他的品行教養仍然不夠，一個品行教養不夠的人在實踐方面如何能有正確的判斷？²⁸

在回應這個難題以前，在此必須指出亞理斯多德對此難題的根本態度：「明智者不可能無自制力」。然而，他除了這個簡短答案以外，似乎並未在對此難題作更多正面的回應。因此，筆者在此也只能藉由亞理斯多德某些與此相關的零星看法，來檢視無自制力是否能納入他倫理學的基本架構中。筆者在此試著提出兩個可能的解決方案。首先，若明智者不可能沒有自制力，那麼，就絕不可能藉由分析「實踐理性」的概念來解釋無自制力者之所謂「正確的理性判斷」。然而，除了明智者以外，什麼樣的人還能夠對行為有「正確的判斷」呢？或許亞理斯多德在《尼各馬科倫理學》第六書提出的若干想法及概念，可能提供了某些線索。亞理斯多德基本上認為，對行為下正確的判斷或者「決定」的要件有二：目的及手段都必須是正確的（1145a 4-6）。是否對人生終極目的或者行為基本原則能有正確的認識乃是品行的問題（1144a 7 f; 1151a 18 f）。然而，如何為目的尋求適當的手段，或者如何將實踐規則應

27 Rorty (1980: 272) 即認為，所謂「明智者」與「節制者」在性格本質上並無差異，兩者之差異只在於被描述分析時所側重的角度有所不同。

28 關於這方面的提問參見 Hughes (2001: 147); Wolf (2002: 167, 171)。

用到個別事例的「能力」，卻不必然是「實踐理性」，²⁹ 而是所謂「聰慧」(*deinotes*) 的能力 (1144a 23 ff)。然而，在此更重要的是，亞里斯多德並不認為「品行」必然是由習慣教養而成；事實上，他容許品行可以是「天生的」(1144b 36; 1151a 18)，亦即某些人可能天生就對普遍的行為原則有正確的認識，或者用現今流行的術語說，他們可能對某些普遍行為類型原本就有天生的「傾向」(*disposition*)，可能天生就是勇敢，有正義感的人。現在，無自制力者的狀況可能在於：他天生就擁有某些自然品行，而且，他可能碰巧又是個「聰慧者」而能夠按照其品行的內容對行為作出正確的判斷；然而，由於他的品行是天生的，而非教養而得，因此無法排除他可能仍具有某些與這些品行內容相抵觸的慾望。或者更確切地說，他可能天生就對某些普遍行為原則有正確的認識，而他「聰慧」的能力也足以使他將行為原則應用到對個別事物的判斷上；但這些知識以及能力，並無法保證他在每一個個別狀況中皆能按其正確判斷行事。因為，他對於普遍原則的認識並非經由在個別行為中的練習與教養而得，他的「聰慧」能力亦未經由經驗累積而被提升為「實踐理性」，他實無法避免，在某些個別情況下，會由於極強的慾望而違背其理性判斷行事。

這個解釋模式，其實還頗為符合亞里斯多德對無自制力的基本看法。因為，假如無自制力原本就在於暫時陷入一種根據本能情緒反應、慾望而行為的原始狀態的話 (Cf. Rorty, 1980: 272; Broadie, 1991: 269)，那麼，一個具有「自然品行」，且天生具備「聰慧」能力的人會陷入這樣的狀態，根本不足為奇；因為他的慾望原本大部分都還是自然且未經教養的。況且，亞里斯多德亦曾言：「聰慧者是極有可能無自制力」(1152a 10)。此外，對於無自制力的成因還可以有另一種解釋模式：無自制力可能是在品行教養過程中的「過渡現象」(*Übergangsphanomene*)。³⁰ 據此，無自制力者的狀況便在於：他可能具有不錯的家庭教育，或者生活在一個良好的城邦之中；因此，他可

29 按理說實踐理性不應是某種「能力」(*dunamis*)，而是「習性」(*hexis*)；因為能力多半是天生的，而實踐理性則是經由實踐練習、習慣教養而得。

30 此為 U. Wolf (2002: 182) 的觀點。此外，A. Kenny (1966: 168) 以及 F. Grgić (2002: 357) 皆抱持類似的觀點。

能對普遍的行為原則有基本的認識。然而，他或許尚未將這些原則（經由實踐練習）內化為自身的行為原則，這些原則對他而言可能只是大多數人的告誡而已。這個解釋模式，亦可在亞里斯多德文中找到證據；他曾言：無自制力者就像是一個剛開始學習數學的人，他可能知道證明所根據的原則，也可能會進而利用正確的推論程序進行證明，但他可能根本不知道這些東西的意義為何。(1147a 19 ff) 此外，亞里斯多德亦將無自制力者比喻為在台上陳述台詞的「演員」(1147a 22 ff)；這個比喻相當有趣，它象徵出某種無自制力者與其知識所保持的「距離」：他可能知道普遍行為原則為何，但他自身可能尚未認同自己這種「知識」；(Broadie, 1991: 284) 這種知識可能仍然以他人之告誡的形式在他心中浮現。就日常經驗而論，這種情況可能是無自制力現象發生的主因，而這與「實踐規則之學習」本身的特性有關：它們必須「根植在我們心中，而這是需要時間的」(1147a 22)。

然而，這種解釋，其實仍會遭遇另一個困難。因為，假如無自制力只是在品行教養過程中的過渡現象而已的話，那麼，它就不能被視為是一種「習性」，因為習性難以改變。³¹ 關於無自制力是否能算是一種「習性」，亞里斯多德其實並沒有明確的說法。一方面，他將「無自制力」與「節制」、「毫無節制」等視為同一「種類」(*genos*; 1145a 36-b 2)，亦即同屬「習性」這種種類（而非「能力」、「情緒反應」等）；並且，他也曾言，倫理學教育對無自制力者是沒什麼用處的，因為他們仍跟年輕人一樣處於易受慾望制約的狀態。(EN I 3, 1095a 2 ff) 但是，另一方面，亞里斯多德亦將無自制力與惡習（毫無節制）視為「不屬於同一種類」(1150b 35 f)，亦即無自制力並非「惡習」，而只是類似於惡習。此外，他也認為，無自制力者還蠻容易被說服的

31 關於習性之意義參見 Gould (1994: 182 f)。此外，Gould (1994: 184 ff) 亦認為，亞里斯多德在區別「自制」與「節制」時基本上遭遇一個根本困難，亦即若「自制」乃是能克制慾望、按照理性行事的一種「習性」，它應當與「節制」無異；因為，若習性乃是長期養成的習慣的話，那麼長期的克制慾望、按照理性行事，實在應該已經將慾望教養為順應理性。此外，是否具有自然未經教養的慾望，也不太能作為區別「自制」與「節制」的判準。因為，諸如像奧狄修斯如此般希臘人所公認的「明智者」，都擔心自己會受不了女海妖迷人歌聲的誘惑，而令水手把他的耳朵封起來。按照這個說法，其實亞里斯多德對「無自制力」與「毫無節制」的區別應具有類似的困難。

(1151a 14)，亦即他仍可以經由倫理教養而被治癒；反之毫無節制者是無可救藥。關於這些明顯的矛盾說法，筆者暫不處理。在此僅指出，按照亞里斯多德無自制力理論的基本說法，無自制力不應被視為所謂的「習性」；主要原因有三：第一，無自制力不能是習性的原因在於，任何按照習性、習慣或基於性格養成所致的行為，都必然仍按照某些規則；但無自制力者的特色則恰好在於違背其行為規則。(Davidson, 1975: 96 f) 換言之，習性多半是經由習慣養成的，它代表某些可以訴諸規則的行為模式；因此，除非「經常不按規則行事」也可以算是一種「規則」，否則無自制力不能算是一種習性。第二，若無自制力是一種習性，則它必然是一種長期違背理性而聽命慾望的習慣；長期受制於慾望，此種行為模式基本上已與毫無節制無異。(Wolf, 2002: 182) 最後，亞里斯多德自己亦曾將無自制力類比為間歇性的病態；反之，毫無節制則對他而言是一種持續、長期的病態。(1150b 34 f) 由於這個段落恰好座落在上文所引之「無自制力與惡習不屬於同一種類」之前，因此我們幾乎可以斷定，亞里斯多德乃是基於這個理由來區別無自制力與惡習（毫無節制）：無自制力不是惡習，因為它根本不是「習性」。

IV. 何以無自制力者是該被責備的

按照上文的分析，若「無自制力」以及「自制」都是在品行教養過程中出現的「過渡現象」，那麼我們不禁懷疑，是否無自制力者、自制者與節制者三者之間關於實踐事物方面的「知識」程度有所差異？亞里斯多德對此並未明言。事實上，從他無自制力理論整體來看，他可能會認為三者實踐知識的狀態並未有顯著差異，因為三者皆知道何為「人們應當作之事」(*hos dei*)。在此，筆者因而只能對此問題作一概略的總結：無自制力者、自制者與節制者三者，在實踐方面的一般認知並無顯著差異；三者的差異，可能在於對肉體慾望的教養程度有所不同：無自制力者與自制者都還具有壞的慾望。但是，自制者慾望的作用「強度」可能不像無自制力者那樣強，他對慾望的教養程度可能已經快要邁向如節制者的狀態；反之，無自制力者慾望的教養狀態可能還類似於毫無節制者所處的自然階段。當然，無論是無自制力者還是毫無

節制者，由於兩者都還具有和理性相抗衡的慾望，他們都還不具備真正的「實踐理性」，兩者都還不是「明智者」。

其實，在亞里斯多德無自制力理論中，還留存一個問題尚未解決，亦即何以「無自制力是該被責備的」？某些學者，如 Rorty (1980: 280 f) 以及 Ross (1995: 228 f) 等，認為，無自制力者的責任情況應與酒醉者相同，他們的行為都是「自願的」，因為他們都是「自願」使自己陷入那樣的狀態。這個說法雖掌握到無自制力者之責任根據的某些要點，但不盡正確。因為，亞里斯多德從未將「自願」視為該被懲罰的充分條件。自願當然是無自制力該被懲罰的要件，但此條件只能使無自制力者可以被懲罰，卻無法說明其必定該受懲罰。會造成這樣的誤解，主要的理由應在於，亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第三書中發展其責任理論時，他主要仍是針對蘇格拉底來進行反駁：由於蘇格拉底「沒有人會自願為惡」這個命題可能會導致「為惡者不須被懲罰」（因為他是無知、非自願的）這個嚴重結論，因而亞里斯多德在討論為惡者的責任問題時，很自然地便將駁斥這個命題視為首要工作，亦即主要去論證「為惡者的惡行以及惡習都是自願的」（1113b 16 f; 1114b 24）。然而，他卻並未因此表示，「自願」構成行為責任的充分條件；因為若如此，則小孩、甚至動物的行為都必須被歸責，因為小孩與動物的行為都可以是「自願的」（1111b 8 f）。「自願」在亞里斯多德的責任理論中，其實只扮演責任的「要件」角色：只有自願的行為才可以被歸責，但並非所有自願的行為都必須被歸責。正是基於這個條件關係，亞里斯多德才將駁斥蘇格拉底那個命題視為建立責任理論的首要任務：為惡者首先必須是「自願的」，才能夠被懲罰。

然而，何為責任的「充分條件」呢？根據亞里斯多德責任理論之基本說法，可能「理性決定」這個概念可以扮演這個角色。因為，根據這個條件，我們可以說明為惡者或者毫無節制者必定該受懲罰：兩者的行為都是「基於決定」。然而，在此又遭遇另一困難：無自制力者（無論是強意義或弱意義下的無自制力）的行為恰好並非出於決定，而只是基於慾望。因此，若根據「決定」這個充分條件，那麼充其量只能說明無自制力者可以被責備（因為他的行為是自願的），但卻無法說明他必然要受責備。

此外，在類比無自制力者與酒醉者之責任情況的作法中，還存在另一個

問題。因為，亞里斯多德其實只是將無自制力者的「自願」情況類比於酒醉者，他根本未藉此強調兩者的責任情況相同。從日常經驗上看，酒醉者與無自制力者陷入其「無理性行為能力」狀況的成因根本不同。酒醉者陷入酒醉其實是出於自身的「決定」，他在酒醉前根本還完全可以「決定」要不要喝酒；但無自制力者面對其自然、原始的慾望時卻沒有那麼簡單：由於他的慾望作用方式相當自然而且直接，因此當這些慾望臨近時，無自制力者其實是無法隨心所欲地「決定」這些慾望要不要來臨。去說我們可以隨心所欲支配諸如性慾、飢餓感何時來臨，或者隨心所欲支配自己要不要陷入那樣的慾望狀態，其實是相當荒謬之事。

關於何以「無自制力者是該被責備的」這個問題，筆者在此必須訴諸 U. Wolf (1999: 237) 教授的一個說法。她認為，無自制力這個現象的問題，其實完全是在「行為者可以考慮其處境以及改變其行為」的脈絡下被討論的。這個說法，對於決定行為歸責之根據以及決定何以無自制力者是該被責備的問題，相當關鍵：我們之所以對自己的惡行是該負責的，基本上是基於，我們仍然可以改變這個行為，不去作它。³² 事實上，亞里斯多德倫理學所有關於實踐行為種種現象之分析，基本上都是在實踐行為一個根本的存有論基礎上討論的：實踐行為乃是屬於「可改變的事物」(EN VI 5, 1140b 2 f)。然而，關於何以實踐行為乃是屬於「可變事物」的領域這個問題，「自願」以及「理性決定」這兩個概念似乎都不是很好的分析切入點。造成實踐行為屬於「可變事物的領域」之根據，其實是行為者的「考慮」(*bouleusis/boule*) 能力：「考慮」限定了實踐對象為「可改變的事物」；或者換個角度說，「考慮」這種能力原本就會使我們的實踐活動指向「可改變的事物」。「考慮」乃是作為行為主體側面的基本實踐思維能力，而「可變事物」則是實踐行為對象側面的領域限定，兩者實具有密不可分的關連。這一點，可以從亞里斯多德自己的說法得到證實：我們不會考慮必然發生及永恆的事物（諸如宇宙以及三角形的性質），也不會考慮純粹偶然的事物（諸如閃電下雨），更不會考慮歷史上已發生之事（諸如該不該毀滅特洛伊）或者根本不在能力所及範圍內之事（例

32 關於這個說法的進一步分析請參見 Leoning (1967: 210-235)。

如沒有任何雅典人會去考慮斯巴達的城邦制度該如何建立)；我們唯一能考慮的對象，乃是我們能力所及可以實行或者改變之事物。(EN III 3, 1112a 18-31)

根據以上的分析，便不難說明，何以無自制力者對其惡行仍是有責任、該被責備的。因為，就上述強意義而言的無自制力現象而論，在這種類型中，行為者既然已下了「理性決定」，而「理性決定」則是「考慮」的結果；因此，雖然行為者最後未按照其理性決定來行為，但他在行為前仍然經歷一個考慮過程，因而他基本上仍有能力改變其行為。至於上述弱意義下的無自制力類型，其歸責問題則較為棘手；因為，在此類型中，行為者對行為當下處境的判斷以及「考慮」基本上已被慾望所蒙蔽。然而，這種蒙蔽只是暫時的，而非全面的、永久的；既然並非永久的蒙蔽，那麼行為者應當仍保有基本的「考慮」能力。因此，他的惡行，雖然是出於慾望，但仍然屬於「可變事物」的領域。他並非如同小孩或者弱智者，完全沒有考慮的能力；他的慾望雖強，但卻沒有強到使他變成一隻野獸，完全喪失其考慮能力。

本文在此暫時告一段落。固然，我們可以質疑，亞里斯多德無自制力的概念不盡完善。我們甚至可以懷疑，亞里斯多德可能根本沒有成功地完成一套無自制力理論；在他無自制力的概念中，可能根本存在許多相互矛盾的內容。但是，在對亞里斯多德進行諸如此類的批評以前，我們還是必須牢記他對於倫理學研究方式的至理名言：關於實踐事物的研究，不能要求像數學般的精確性，而只能概略地描述，因為在實踐的領域中，沒有任何持存不變的東西。(EN II 2, 1104a 1 ff)

參考資料

原典部分：

Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, ed. by L. Bywater, Oxford University Press 1894. (縮寫為 EN)

— : *Nicomachean Ethics*, trans. and ed. by R. Crisp, Cambridge University Press 2000.

— : *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt von O. Gigon, München 1998: Deutscher Taschen-

buch Verlag (3. Aufl.).

Platonis Opera, ed. by J. Burnet, Oxford University Press 1901 ff.

二手資料：

Ackrill, J. L.

1981 *Aristotle the Philosopher*, Oxford: Clarendon Press.

Austin, J. L.

1961 "A Plea for Excuses", in J. L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford: Clarendon Press.

Bostock, D.

2000 *Aristotle's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.

Broadie, S.

1991 *Ethics with Aristotle*, Oxford: Oxford University Press.

Bubner, R.

1982 *Handlung, Sprache und Vernunft*. Grundbegriffe Praktischer Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Davidson, D.

1975 "How is Weakness of the Will Possible?," in J. Feiberg (ed.), *Moral Concepts, Oxford Readings in Philosophy* (1975), Oxford: Oxford University Press.

Gosling, J. C. B.

1993 "Mad, Drunk or Asleep? — Aristotle's Akratic," *Phronesis* 38: 98-104.

Gould, C. S.

1994 "A Puzzle about the Possibility of Aristotelian Enkrateia," *Phronesis* 39: 174-186.

Grgić, F.

2002 "Aristotle on the Akratic's Knowledge," *Phronesis* 49: 336-358.

Hardie, W. F. R.

1971 "Aristotle on Moral Weakness," in G. Mortimore (ed.), *Weakness of Will*, London: Macmillan.

Hare, R. M.

1952 *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press.

Hoffe, O.

1996 *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Berlin: Akademie Verlag.

Hughes, G.

2001 *Aristotle on Ethics*, London and New York: Routledge.

Kenny, A.

1966 "The Practical Syllogism and Incontinence," *Phronesis* 11: 163-184.

Kuhn, H.

1960 "Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik," in D. Henrich (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Festschrift für H.-G. Gadamer, Tübingen: Mohr.

- Leoning, R.
1967 *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung (2. Aufl.).
- Robinson, R.
1995 "Aristotle on Akrasia (VII 1-11)," in O. Hoffe (Hrsg.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag.
- Rorty, A. O.
1980 "Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7," in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press.
- Ross, Sir D.
1995 *Aristotle*, London and New York: Routledge (6. ed.).
- Ryle, G.
1949 *The Concept of Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
- Santas, G.
1969 "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia," *Phronesis* 14: 162-189.
- Urmson, J. O.
1988 *Aristotle's Ethics*, Oxford: Blackwell.
- Wiggins, D.
1980 "Weakness of Will Commensurability, and the Objekts of Deliberation and Desire," in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press.
- Wilkerson, T. E.
1994 "Akrasia," *Ratio* 7: 164-182.
- Wolf, U.
1999 "Zum Problem der Willensschwäche," in St. Geosepath (Hrsg.), *Motive, Gründe und Zwecke. Theorien Praktischer Rationalität*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
2002 *Aristoteles' >Nikomachische Ethik<*, Darmstadt: WBG.

Some Problems about Aristotle's Concept of *Akrasia*

Zhi-hue Wang

Assistant Professor,

Department of Philosophy, Soochow University

ABSTRACT

This paper is an analysis of Aristotle's concept of *akrasia*. Aristotle's discussion about this concept is motivated by the Socratic doctrine, elaborated in Plato's *Protagoras*, according to which it is impossible to know what good is and yet to act against this knowledge. Aristotle wants to rebut this doctrine and show that the akratic action is possible. I argue that this is his general concern in the 7. Book of *Nicomachean Ethics*, and that his doctrine of *akrasia* is not meant to be a mere restatement of the Socratic doctrine, as is usually supposed by commentators.

Since Aristotle thinks that the akratic is blameworthy, the problem of *akrasia* belongs in fact to his discussion about moral education. I argue that this general assessment of *akrasia* constitutes the fundamental issue of his discussion, and that many criticisms and misunderstandings about the Aristotelian doctrine have arisen from neglecting this very fact. Indeed, as generally supposed, Aristotle's doctrine of *akrasia* is still incomplete, since the possibility of this very phenomenon *akrasia* may undermine the whole conceptual framework of his ethical theory. However, this paper will show that it is possible to integrate the concept of *akrasia* into the Aristotelian ethics consistently. Finally, I attempt to give an explanation about why *akrasia* is blameworthy.

Key Words: voluntary action, practical knowledge, practical syllogism, rational choice, bodily desire