

倫理關照下的人類幸福之概念研究： 以美感倫理為幸福底景， 兼談美學作為倫理學之母的可行性

劉秀春*

一、前言

Edward Jarvis Bond 在《倫理學與幸福人生：道德哲學導論》（以下簡稱《幸福》）（*Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral Philosophy*, 1996）¹中，探討日常生活中經常出現的倫理議題，這些議題背後隱藏著一般人對「道德哲學」理論所表達的意見；「道德哲學」內在於哲學本身，提出最基本的道德問題為起點，比如：我們怎樣分辨善與惡？人類是自由的嗎？倫理本身如何可能？同時涉及形上學的本質、理論知識的認知等範疇。而在為道德建立社會性的基礎，探討人類行為合適與否的整個哲學分支，如今往往只被稱為「倫理學」。由於在當今的許多倫理主張或道德哲學的論述中，常伴隨著思想混淆的情況，有些是出自於個人主觀判斷，或是誤以為可用心理學、社會學的角度來詮釋道德，卻落入局域性的思考，對「道德」本身的實質探究：如善惡、對錯，品行性格的好壞，依然待解。所以，《幸福》在導引讀者瀏覽各種倫理學的理論主張時，以清晰的邏輯思考同時回溯道德的本質，揭露其信念背後所據以行動、發展的生成根源，比較各種不同的倫理觀點，

* 國立中央大學哲學研究所博士生

¹ Edward Jarvis Bond（著），洪如玉、王俊斌、黃藿（譯），黃藿、但昭偉、陳伊琳（校譯），2012，《倫理學與幸福人生：道德哲學導論》（臺北：學富文化，初版）。

並從中論證其優劣。在論述過程中，採取客觀價值論的觀點，維護道德理性的優位性，指出有一種超越個人主觀與文化相對論的普遍道德存在，並根據「實踐理性」(*practical reason*)²為道德勾勒一個實質性的觀點架構，以人類幸福作為所有價值的最終根源，最後提出「社群公共論」(*communalism*)的道德理論，試圖為全人類的美好生活尋找出路。

從道德的生成來看，道德是由人與他人一連串互動磨和的過程中，為求彼此和諧共處，雙方努力的展現出一種善的意向所貞定的。依此看來，道德不是教條，是為了把握生命實存的意義而開展，倫理價值是在活生生的現實境況中體現。然而就人類對自我存在的體認，以及關於人的自我存在意義與價值問題，多數人在藉由理性認知反省之前，先是出自於一種直覺感受。人們也常經由具體生活經驗的感受中直接獲得啓示，這些經驗包括存在的、宗教的、道德的、美感的各種不同向度的經驗，其中以對美感經驗的體會，是大多數人普遍與尋常的遇逢。本文即試圖從本源上探問道德與美感二者內在的統一性，一方面結合美感與倫理作為人類幸福的底景；另一方面，則從美與善有所聯繫與區別的面相，兼談美學作為倫理學之母的可行性。

二、檢視倫理關照下的人類幸福之討論方式及概念分析

倫理本身是個非常抽象的概念，但卻是人們賴以和諧共處，謀求幸福的基礎。《幸福》從一開始就以回歸道德哲學的本質為訴求，其論述策略，首在破解「道德懷疑論」的某些形式主張。其次，根據「實質」義的道德作為基本前提，通過「道德理性」的抉擇，釐定「道德價值」

² Bond 指出：「實踐理性」(*practical reason*)與「理論理性」(*theoretical reason*)不同，「理論理性」的價值判斷是讓我們在邏輯上從前提推出結論，「實踐理性」則是基於那些可透過行動與抉擇來達成的價值判斷。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 144-145。

之所在，並將道德價值與幸福（*eduaimonia*/well-being）³相連結。三者，檢視傳統倫理學的優缺之後，《幸福》推薦「社群公共論」的道德理論予讀者，其最終宗旨在追求全人類「共通善」（common good）的倫理關懷。核心意識所繫，分述為如下幾個概念：

（一）以「實質」批駁「形式」的道德哲學觀

展開論述之前，《幸福》先將倫理學或道德哲學分為二部分：後設倫理學（meta-ethics）與實質倫理學（substantive ethics），次將實質倫理學分為：（1）理論倫理學（theoretical ethics），（2）應用倫理學（applied ethics）或實用倫理學（practical ethics）⁴。這和一般有關倫理學的學術研究區分為：規範倫理學（normative ethics）、後設倫理學、描述倫理學（descriptive ethics）和應用倫理學，有所不同。綜合林火旺和朱建民等的論述，可知「規範倫理學」和「後設倫理學」的主要區別在於：「規範倫理學的理論是研究人類行為應有的道德限制」，「後設倫理學的研究目的，則不是爲了指引我們的日常行爲，而是以倫理判斷和原則本身作爲研究對象」。兩者的關係，就像「語言和文法」，「後設倫理學」如文法般「研究語言的意義和結構」⁵。對照《幸福》的解釋來看，兩者所

³ Bond 說明：“*eduaimonia*”爲希臘語詞，被視爲描述一種包羅萬象的價值，與現代語詞“well-being”相仿。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 155。

⁴ Bond 說明：「倫理學或道德哲學可分爲兩部分：後設倫理學（meta-ethics），或說道德判斷本質的研究，道德語言如何研究；以及實質倫理學（substantive ethics），處理何謂善惡、對錯、高低或卑劣等問題。實質倫理學可分爲：（一）理論倫理學（theoretical ethics），是對善惡行言舉止本質的普遍說明；（二）應用倫理學（applied ethics）或實用倫理學（practical ethics），處理特定道德議題，尤其是一些困難的問題，像戰爭、墮胎、經濟制裁，以及種族主義與性別歧視等社會議題。或處理像企業倫理、專業倫理、醫療倫理等領域所產生的道德問題」。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 2。

⁵ 綜合林火旺及朱建民等的書中指出：「規範倫理學」通常指傳統哲學所關心的領域，主要在對「道德觀念和道德判斷」進行系統性的了解，從日常生活中「歸納出一些更基本的原則」，對道德的合理性加以探討，「藉以作爲道德判斷的依據」。「後設倫理學」是對傳統規範倫理學的省察，「以倫理判斷和原則本身作爲研究的對象」，研究目的「不是爲了指引我們的日常行爲」；兩者的關係，「就像是文法和語言」，後設倫理學如文法般「研究語言的意義和結構」。應用倫理在當代倫理學的發展中極爲特殊，「在某種意義上其實是倫理學本質的回歸」，主要關心的是規範倫理學的問題。描述倫理學，屬於人類學家、社會研究者的研究議題，「研究不同社會的道德主張和實踐，從而發現有關人類行爲、態度的重要事實」，嚴格說來「和哲學研究方向不同」。見：林火旺，2007，《倫理學》（臺北：五南圖書，二

指的「後設倫理學」大抵相同，傳統在先，後設從出於後，在對傳統倫理學的批判與省察中立論。「實質倫理學」則和傳統的「規範倫理學」有較緊密的聯繫，是在普遍層次上處理善惡的本質、行為對錯、品行的尊崇或卑劣等問題；《幸福》認為「實質倫理學」也是落實「應用倫理學」前所必須研討的課題。至於把「後設」與「實質」區分開來，其用意顯然是認為「後設倫理學」偏離了道德的本質性探究；而為《幸福》所詬病的人類學、社會學的研究方式，概屬於「描述倫理學」的範圍，嚴格說來和哲學研究方向不同。

「實質」與「形式」⁶是相對的概念。在《幸福》裡，所謂的「實質」倫理是從道德本身出發，如本質性的、本體性的事理都屬之，即使沒有具備某種形式，也不能否定其存在；「形式」則依於外在條件，或是以既定習俗規範為基準來認定道德。對於「實質」所指的另一深層含義，可從《幸福》為 Jean-Paul Sartre (1905-80) 的哲學觀點辯護看出一斑，《幸福》認為 Sartre 哲學中的根本要素是一種：「由個人本真 (personal authenticity) 概念修飾的可普遍化原則 (universalizability) (適用全人類的單一道德)」⁷。這種概念是從個體主體性出發，而形構成一種具有客觀普遍有效的道德原則；《幸福》並認為 Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) 的哲學觀與 Sartre 一般具有類同質素，Nietzsche 對道德價值的翻轉，是站在生命的本體意義上否定舊的道德價值，呼喚新的道德價值⁸，喻指具有永恆不變的實在的原理或信念。《幸福》把二位哲人

版四刷)，頁 17-19。又，朱建民、葉保強、李瑞全（編著），2008，《應用倫理與現代社會》（臺北：國立空大，初版三刷），頁 7-8。

⁶ 以實質意義與形式意義的憲法為例，「實質意義與具體意義內容相同，即以憲法所規定的主要內容及其作用為根據，以說明憲法的含義。……形式意義係指具有憲法之成文法典，經過制憲機關，依照一定程序通過後公布之法典而言。……形式意義的憲法，不一定與實質意義的憲法有相同的內容：蓋依實質意義只要在內容上具有憲法實質，雖無形式法典之具備，亦不得否定其憲法之存在」。見：王鈞章，1983，〈憲法〉，中華百科全書·典藏版，URL=<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=5771>。（2012/12/08 瀏覽）

⁷ Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 65-66。

⁸ 傅佩榮先生指出：「尼采對於道德的批判」，在於他企圖揭發社會的既有價值觀的本質，重新估訂一切價值。「人不應該再對生命說『不』，人應該擁有絕對價值，從『上帝已死』走向『人』的出生，……

的觀點從「主觀相對論」的謬誤形式裡釋出，將道德本質還歸於生命本體和個人本真。

由上述可知，《幸福》的道德哲學觀，在以「實質」批駁「形式」。推論方式是：(1) 凡具有實質性的道德哲學理論都蘊含有道德真理，為一種道德實在；反之，則為道德懷疑論。(2) 所謂的實質是從道德本質（生命本體、個人本真）出發。所以，(3) 凡不是從道德本質出發探討的道德哲學理論，即為道德懷疑論，也不蘊含有道德真理。在回歸道德哲學本質的基本意識裡，《幸福》將描述倫理學和後設倫理學相關的理論主張，如「文化相對論」、「主觀相對論」、「主觀論與非認知主義」等，都歸類為一種只具外在形式假象的「道德懷疑論」⁹加以批駁。但我認為，這是在「實質」義的大前提下來論斷的，並不是就各種主張本身來論斷批評，比如，有些社會學者及人類學者是以跨學科的視角¹⁰，採取「質性分析」的方式來探討問題，在一定程度上也涉及了哲學本質，具有參考價值。又如，後設倫理學所探討的「道德語言」作用，雖然語言有其極限，語句無法完全表達道德哲學的本質¹¹，但不可否認「語言文

聚焦於『求力量的意志』以及『超人』哲學」。尼采認為「求力量的意志」比叔本華的「求生存意志」是生物生存更為根本的東西。見：傅佩榮，2011，《一本就通：西方哲學史》（臺北：聯經出版，初版），頁 279-281。又，Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 67、註腳 5。參照看來，Nietzsche 的道德哲學並不是一般意義上的道德哲學或倫理學，其道德哲學的出發點和目的，實是在為生命賦予新意義。

⁹ Bond 指出「道德懷疑論」的主要缺失在於：「文化相對論」將道德判斷緊緊繫於各自所處的「文化傳統中的習俗與成規」；「主觀相對論」則認為道德「端賴個人的信仰 (belief) 或信念 (conviction)」的抉擇（頁 81），兩種相對論「有時一起打著自由主意與寬容的名號」（頁 77），將他者排除在外，各自為正的態度，使得人與人、各種文化彼此之間沒有達成共識的可能，伴隨而來的是「社會失序」與人心焦慮，影響道德倫理本在追求和諧共處的深刻意義（頁 77、81）。而屬於「後設倫理學」的「主觀論」和二種形式的「非認知主義」——「情緒論」與「規約論」，主要研究道德判斷的本質，關注道德語言的作用，不在於提供行為規範或道德原理（頁 115）。上述這些觀點雖然仍有部分真理，但基本上都在否認普通道德的存在。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，第二、三及第四章重點摘要，分別為：頁 54-57、76-79、115-118。

¹⁰ 如：社會哲學家 Pierre Bourdieu (1930-2002) 以社會學理論、方法結合哲學來論述。人類學者 Jacques Maquet (1919-2013)，藉助視覺美感的本體論、知識論的方式來論述「美感人類學」，雖是人類學者建構的現實，但具有獨特的說服力。

¹¹ Bond 指出：「『共通善』並不是只由道德語言來理解的那般」。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 295。又，Ludwig Wittgenstein (1889-1951) 認為：「哲學的目標是：對思想做邏輯的

義」並不是一個封閉的形式，具有表情達意的功能與價值，在哲學論述上對語言文義的研究貢獻仍應受肯定。

在破解「道德懷疑論」的某些形式主張時，以「心理的利己主義」為起點，關於心理利己主義的論證，可以扼要地重構如下：

- (1)人在本性上是自利的，其行為只是純為自己著想
- (2)行為純為自己著想，除了滿足自己之外，不會關懷其他的事

∴(3)人在本性上是自利的，除了滿足自己之外，不會關懷其他的事

- (4)除了滿足自己之外，不會關懷其他的事，(也就意指)其行為皆出於自願的動機

∴(5)人在本性上是自利的，其行為皆出於自願的動機

根據上述，可以推想《幸福》似無意從人性論著手去批評心理利己主義的論調，因為《幸福》的立場是道德實在論，不太願意再處理人性論這種形而上的糾結議題，所以，《幸福》一方面承認心理利己主義表面上無法反駁；另一方面則轉由道德語言的分析，試圖指出其用詞上的謬誤，比如，文中所示「滿足自身的欲求」與「滿足利己的欲求」¹²的分判即是。這其實只是推翻了心理利己主義的人性基本預設而已，換言之，《幸福》的說法可以與心理利己主義並陳，而無法取代之。

在作為人性總是「顧慮自己」及必須有所作為的意義上，自利為一種保障生存的自然趨向。《幸福》於此將「心理利己主義」視為一種引發道德動機的論述，由事實經驗證論，逐一破解「道德懷疑論」的缺失。指出人心有關愛他人的利他傾向，道德知性是可能的，人們其實是具有

澄清」，「他要把『可言說者』盡可能表達清楚，但真正重要的，是我們只能保持沈默的那個部分。……比如，探討某一概念，無法找到所謂的本質，只能得到『家族相似性』」。見：傅佩榮，《一本就通：西方哲學史》，頁 304-306。又如，中國人常說的「言不盡意」、「言語道斷」，意指透過語言文字表達，無法窮盡背後的事理。參照看來，語言確有其極限。

¹² Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 15。

普遍的道德思慮的能力，可以超越個人主觀與跨越過文化的藩籬，意識與認知道德真理的存在。我認同這種鋪陳方式，如果另將其對應到「人性」來看，人性本質兼具「動物本能」和「理性」，動物性本能揭露人性具有利己、貪婪的一面，從理性面相看，人性也有克制己欲的超越能力，一種非利己的道德情操。也就是說，人性具可以墮落、可以超升的兩重可能性，《幸福》隱然在彰顯這理性的光輝面。

（二）以「理性」主導「感性」的道德價值觀

《幸福》試圖用普遍的「實踐理性」為道德勾勒一個實質性的觀點架構，設法證明道德真理與道德實在；探討道德價值的問題，釐清實然／應然的推論關係，指出道德判斷並非純粹主觀的價值判斷。由道德、價值判斷，到擇取道德理由、道德真假判別，以及道德的普遍有效性，無一不是建立在理性認知架構下的基礎上。

在道德哲學中，道德與價值的嵌結關係是以道德判斷為中介的。也就是：道德—道德判斷_{中介}—道德價值。價值是事物上的一種特性，它使人重視與希求，價值也是道德判斷和推理的主要依據。檢視事實與價值之間，關係到實然與應然的推論。一般傳統的論述，將事實／實然視為描述性的客觀狀態，價值／應然為評價性的，多為主觀判斷下的結果。《幸福》則指出：廣義的事實，包括「自然的事實（natural facts）和非自然的事實（non-natural facts）」。「事實」一詞可指「客觀上為真的事實」存在，也可表示「任何種類的真理」的意義，「道德判斷所表達的道德真理也可以是事實的一種」¹³。由於《幸福》將事實的定義擴大，因此，這裡沒有事實／價值區分的問題，價值判斷不必然是主觀判斷。

¹³ Bond 指出：「價值判斷並不只是對可驗證的事實之陳述」（頁 140）。自然主義者 G. E. Moore (1873-1958) 主張，「世界上不但有自然的事實（natural facts），也有非自然的事實（non-natural facts）。價值就是位於非自然事實的領域」（頁 134）。在這裡，Bond 吸納了 Moore 的部分觀點，但不同於自然主義的主張，把價值判斷指涉到一個非自然的價值領域，而是就「事實」（任何為真之事）一詞的一種意義下來論的。此外，Bond 也不認同 Moore 對「善」價值的論述，雖然 Moore 採取開放性的論證，但僅止於一種無法分析的非自然屬性概念，抹殺了「善」的價值判斷中具有實踐與態度的面相。相對的，Bond 認同非認知主義的這部分觀點，即：「價值判斷本身帶著贊同或反對的態度，或者對原則的肯認」，具有「實踐與態度等重要意涵」（頁 139）。詳見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 132-141。

關於道德價值，《幸福》以為：「以抽象語詞來說， x 對 A 而言是一種價值，若且唯若 x 是對於 A 的美滿人生的一項貢獻」。又說：「然而我們並不安置價值在事物上，而是發現它是有價值的」¹⁴。在這裡，價值是存在於有價值的事物之中，事物的存在先於人的覺知，不論事物是因為作為手段或目的而有價值，只要我們相信它有價值，就會珍視它。好比說，秋天美麗的楓紅景象，並不是人們的興趣或慾望使它變美，而是人們發現這種美景的存在確實有助於整體世界的美善，因欣羨其美而願意選擇居止於其中。以道德真理來說，是客觀上為真的事實存在，人們可能經由某種方式意識或了解到它的重要性，而願意去擁有或據以實踐之。這裡所說的價值雖有其客觀存在形式，價值客體可能左右人們的判斷，具有牽制主體作用；然而去進行評價者仍是作為主體的人，價值理應也有主觀的反映形式；或者說，這種價值判斷是一種存於主觀中的客觀性，但是《幸福》的說法，傾向以事物存在的角度來論述價值的客觀性，同時維護道德判斷的客觀理性成分。

道德價值因藉助理性判斷而具有客觀性，當道德價值成為一種命題時，命題有真／假之別，也由此將價值判斷過渡到討論客觀真／假的議題上，重要的是如何辨別道德的真／假。《幸福》認為：「真正的道德價值，是與抉擇者的**幸福**（*eduaiomia* / *well-being*）緊密關連」¹⁵。幸福是過一種好的生活，也是道德的終極根源與基礎。在倫理行動之前，如何抉擇對幸福有所助益的道德理由，區判標準在：與「個人的幸福或美滿人生相關的」多為非道德理由，而「與整個社會群體福祉」相關的才是價值的道德理由¹⁶。意指：道德評價的標準應包括更廣大的社會實踐，實踐所給人類生活帶來的善，才是道德價值的終極性標準，《幸福》認為透過「實踐理性」可以達到這一目標。

¹⁴ Edward Jarvis Bond，〈倫理學與幸福人生〉，頁 157。

¹⁵ 見：Edward Jarvis Bond，〈倫理學與幸福人生〉，頁 153、170。

¹⁶ 見：Edward Jarvis Bond，〈倫理學與幸福人生〉，頁 167。

關於「理論理性」與「實踐理性」的分判，從如何認知道德、發現事物的價值，到分辨道德的真假，祈使道德具有與社會群體相適的普遍性。其中「理論理性」讓我們知善惡，「實踐理性」則在抉擇判斷、實現善惡的歷程中起到關鍵作用。比如：《幸福》雖是根據「實踐理性」，提出幾項道德價值¹⁷，作為支持抉擇道德理由的典型事項，但當讀者在認知這些德行、檢視這些價值知識以期獲得深刻了解；這種思維與反省問題的能力，多須藉助理論理性來完成。實踐理性則在分辨真假、抉擇取捨中，促使我們起而行。這種嵌結關係可簡示為：理論—理性的規劃
中介—實踐。「理性的規劃能力」扮演中介角色，將理論與實踐相勾連，在《幸福》拒斥人的主觀作用下，道德理性儼然為道德價值的充分必要條件。反過來說，真正的道德價值必為道德理性所發現，或說，世界上若沒有真正道德價值的存在，道德理性也沒有必須存在的理由。依此，道德理性與道德價值是相互蘊含關係，互為充要條件。

在一味維護理性的價值時，《幸福》也由此將情感排除於道德的根據性之外。唯就我的理解，倫理原不是用理性判斷或邏輯推演就可以全盤論證有效，倫理行動也不一定是理性的行動，其中仍有許多變數。比如：意志薄弱的人向來被歸為傾向情感特質，卻因為友誼、親情等因素，伸出援手去幫助一個正在逃跑的嫌疑犯，在一般情況看來，這是不理智的行為，但事後證明此嫌疑犯原是無辜受冤的，就此情況說，基於情感而行動未必就不具有道德價值。又如：某人是經過深思熟慮、理性的選擇而去念數學，但他心理上的一系列信念與欲望其實更嚮往作個音樂家，因此求學過程中，備受煎熬。我們可以說這是因為某人對自己認識不清，也可以說，出於深思熟慮的行動，可以是錯誤的不理性行動。相反的情況，衝動的行動仍然可以是據以行動的好理由。人性本是複雜而多面性的，又因時空關係，人們的思慮很難遍及所有的因素，預料未來情況的對錯好壞，所謂的道德理性或也只是在有限時空中的考量。

¹⁷ 包括「遵守承諾」、「公平互惠」、「不必要的殘酷」、「無謂的侵犯」、「真心體貼」、「慷慨」和「勇敢」，見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 159-167。

(三) 以「共通善」約制「個別善」的倫理關懷

倫理學的核心問題，是在於我們要如何調和人們之間不可避免的分隔性，並顧及人們天生固有的社會本性。《幸福》藉著討論義務論和德行論二種不同取向的主要倫理學，說明傳統道德的起源、信念等內涵，以及它們是如何的立基於社群的福祉和個人的幸福之上。並進一步探討二種倫理學之間對抗和協調的關係，論述正義與權利的重要性，兼及如何分辨內在／外在價值等相關論題。《幸福》提出重要的取捨關鍵：「哪一項動機能為所有人類……造就出更好的社會關係與幸福的生活」¹⁸？在這裡，《幸福》顯然以為由 Aristotle 所導出的德行論主張更具有實踐上的智慧。

《幸福》指出，「道德被假定要解決的難題——這也是倫理學的核心難題——是，如何調解（reconcile）無可避免的個人之分隔性（separateness of person）（每個人的至樂或幸福，或者是其闕如，都是他自己的事）與他們固有的社會本性，他們對其他人的依賴，以及他們一起生活在共同世界、分享共同世界的事實」¹⁹。「道德」主要在對主體的規範，「倫理」則著重在人對社會關係的應然認識。「倫理」一詞，泛指人與人之間以道德手段調節的種種關係，以及處理人與人之間相互關係應當遵循的道理和規範。

《幸福》認為，傳統道德雖有其不可抹滅的價值，但對於與他人分享的「共通善」方面，仍然沒有真正的關懷。尤其是以義務語彙來看待道德的理論，比如：（1）Kant 的義務論；在作為接受人自身的定言令式（categorical imperative）時，我們僅被視為個體，與他人碰巧一起生活，應當相互承認、彼此尊重，顯然這不是利己主義，也不是利他主義，但我們並不被看作是一個擁有共通善的社群。（2）契約論、權利、正義等

¹⁸ Edward Jarvis Bond，〈倫理學與幸福人生〉，頁 257。

¹⁹ Edward Jarvis Bond，〈倫理學與幸福人生〉，頁 281。筆者對這段話的中文文意稍微作了表述次第的調整，但完全合乎原文之意。翻譯本有誤。見：Edward Jarvis Bond, 1996, *Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral Philosophy* (Cambridge: Blackwell), p. 211. 以下原文出處簡稱「Ep」。

主張；雖然《幸福》指出，「沒有權利與正義的考察，沒有倫理學是完備的」²⁰。但是，如果一味強調契約論倫理（contractarian ethics），基本上還是一種自利主義的和個體論的主張，如此一來，「交易變成了人類之關聯的基礎，而唯一可能的倫理學就是一種權利與正義的倫理學」²¹。檢視權利與正義的概念²²，權利是爲了當個人或團體的利益受到威脅時而加以保護的目的而存在，而且，權利在各種對立的利益衝突之間是敵對性的（adversarial），因此權利理論只可爲各種保護利益的行動提供義務道德的根據（deontic moral grounds）。正義也只是在維護敵對性權利時，避免不公正的（unjust）情況發生。換句話說，權利與正義，在與他人協議中限制自身的自由，沒有利己主義的嫌疑，卻都是針對個人所擁有而與他人形成對立。(3) 現代當中；由 John Stuart Mill 的「效益論」（utilitarianism）開始，以及所有效益論形式的普世主義結果論（universalist consequentialism），有的也只是個別善的加總，共通善並沒有指涉任何物。

這些理論影響龐大，但本質上都是個人主義式的。《幸福》強調彰顯共通善之道德品行，對社會及個人更有貢獻，而人們越重視利己主義，那麼就會越關注權利和正義，反之，人們越自覺到共通善的重要性，並且樂於與他人一起爲其奉獻，那麼潛在的利益衝突就會越少，相對地也就越不需要去關注權利和正義²³。依此看來，要確立「共通善」這種道德行動及其理由，利己主義、契約論的權利和正義理論，以及所有效益論形式的普世主義結果論，都無法提供妥善的看法，於是，《幸福》

²⁰ Edward Jarvis Bond, 《倫理學與幸福人生》第十一章, 頁 261。原文: no moral theory is complete without an examination of justice and rights (Ep. 196)。

²¹ 《幸福》第十二章提及, 只重視個人利益的個體論 (individualism) 會導致「強硬的倫理自利主義」, 而其中果真存在著特定的「協力合作」(cooperation), 也只不過重新強調了契約論倫理學的基礎, 是以基本上還是一種自利主義的及個體論的主張。見: Edward Jarvis Bond, 《倫理學與幸福人生》, 頁 279。原文: Exchange becomes the basis of human relationships, and the only ethics possible is an ethics of rights and justice (Ep. 210)。

²² Edward Jarvis Bond, 《倫理學與幸福人生》, 頁 271-274。原文見: Ep. 202、203、204。

²³ Edward Jarvis Bond, 《倫理學與幸福人生》, 頁 274。原文見: Ep. 205。

提示了另一種可以滿足其要求的理由——「社群之公共理由 (communal reason)，進而提出了有別於社群主義 (communitarianism)，更不是集體主義 (collectivism) 的一種**社群公共論 (communalism)**」²⁴，而這也就是《幸福》推薦的，以共通善為基礎的，有以保障人類邁向美好生活的倫理學。「共通善」是指社群整體的善，它自身 (每位成員) 之中就有一種有價值的東西，作為隸屬於社群的每一位成員，都有理由協助創造它或維護它。它不那麼是義務論，也不忽視德行論，並且，更以共通善的運作而跨越了權利和正義理論。

我認為，在當今全球儼然已成為一個地球村的情況，許多攸關全球倫理議題，如：人口暴增引致糧食短缺，環境變遷引出的氣候暖化、物種滅絕等種種危機，常因各個種族間無法達成共識，使問題呈現膠著狀態，情況益加惡化。「共通善」的提出，對解決許多攸關全球或社群之間的道德倫理衝突的議題有所助益。困難的是，這種關係其實也是一元統領 (共通善) 與多元 (每位成員) 間運作的問題，如何達成全體共識又能保有多元的價值，不讓「社群公共論」成為貶抑個人主義的專斷立論；又如何說服個體犧牲部分的權益，以成全社群的福祉，勢必更大的考驗著廣泛大眾與各個文化民族的實踐智慧。

整體說來，《幸福》採取知識論的進路，讓讀者認知重要的倫理學爭議，在釐清各種觀點的歧異時，有所吸納，有所駁斥，證論深入而綿密，尤其指出傳統學術觀念需要重新建構有其獨到見地。美中不足的是，《幸福》是以實在論的角度來提問，側重事實經驗，對於「道德哲學」的形上範疇未多加處理。比如：「共通善」自身原本沒有實際的東西，「共通善」的價值是由社群的每一個成員的價值共同組成，在作為凝聚共識的這個意義上，「共通善」可以詮釋為一個形上統籌概念。或者，檢視其特徵，(1) 它的呈現，有別於個體善或個別善的加總，是一種新穎的現象；(2) 在作為最高指導原則時，它具有向下的約束力；(3) 在「共通善」不是個別善的加總的意義下，它不可再還原為個體善，具

²⁴ Edward Jarvis Bond, 《倫理學與幸福人生》，頁 284、292、295。原文見：Ep. 214、219、221。

有不可化約性。就這幾項特徵來說，「共通善」也可詮釋為一總體「突現」²⁵現象。另外，《幸福》著意以普遍的「實踐理性」為道德構設一個實質性的觀點，《幸福》如同西方古代哲學家們一般，大抵皆肯定：德行是對理性的呼應。理性主義者為了保障道德基礎的客觀性和倫理規範的普遍有效性，往往都把情感排斥在道德的規定性根據之外，疏略了情感的先天性闡發。

雖然有上述的瑕疵，但《幸福》在強調道德、倫理與人類幸福息息相關的最終旨趣，仍是絕大多數人期許的依歸。我呼應這種倫理關懷，只不過成就人類幸福的途徑，原是多元多樣的。比如，在美感經驗生發時，即常伴隨著不可言喻的幸福感。以生活事實來看，固守倫理規範未必就能讓人獲得幸福，尤其在爭名奪利競爭的當下，人們常不經意的露出自私自利的行徑。這或也是因為：倫理的行動規範和實際行動力之間仍存有間隙（gaps）。還有，再怎麼有價值的行為，如果不是來自行為者自己的選擇，而是他人的強制要求，都難產生美感，也得不到高度的共鳴。行動規範和實際行動力之間必須有一個好的理由、理念或原因來嵌結它們。

因此，本文後段試圖結合美感與倫理，作為探索幸福的另一把鎖鑰。由經驗感覺的進路開始，說明美感與道德感知之異同，而以「價值」作為中介，進一步嵌結兩者的關係。次以「美學作為倫理學之母」²⁶為副題，從倫理與美有所區別面相裡，試圖藉著「美」的超功利傾向，論述在某種情況下，是否因其讓人更能自適或自然趨從，或可以作為倫理學之母（根源）？另藉由蕭振邦的論述，尋索和「美學作為根源性的實踐反省及詮釋學」、「美是一種突現（emergence）性質」概念，可相聯繫的地方。

²⁵ 蕭振邦先生指出：「突現理論是以物理的突現現象為基礎，突現理論的關鍵概念具有：（1）新穎性，（2）向下的約束力，（3）不可化約性等特點。運用在人文方面，是以價值意義為基礎的理論」。見：蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（臺北：東方人文學術研究基金會），頁59-89。其中關鍵概念語詞，見：頁60、65、69。

²⁶ 蕭振邦，2009，〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉，《應用倫理評論》第46期，頁1-16。

三、「美感倫理」和「美學作為倫理學之母」的可行性

凡人對外界的認識都起於知覺。人性本具感性、理性兩面相；在人類生命的展現中，感性敏於接收周遭環境的變換，以它自身擁有的活力，爭脫理性的羈絆，相映於眼前的情景。即使是理性主義者，在進行理性思辨時，情感雖未發用，但自身的情感也不會消逝。人類的幸福和人生的圓滿，多憑藉著這一情感動力而達致。由情感觸動的知覺常是論述美學的源頭，而在知覺之前，還有更為初始的直覺感受和經驗的議題。

（一）美感倫理——美感經驗與道德感知之異同

美感經驗在日常生活中俯拾可得。走進大自然，一片藍空，一片綠意，或見到垂楊柳、白鷺鷥，一幅水鄉的光景如現在眼前。就算是從平凡的家居生活裡，也可發覺那只咖啡杯看來很美觀；當日頭斜照鐵窗時，在地板上落下美麗的窗花。還有，當鄰家那位清麗的姑娘迎面走來，對你嫣然一笑。或者一個人靜聽 Johann Baptist Strauss 的《藍色多瑙河》時，感到身心舒暢。想必類似經驗，多數人都有過。大凡只要是擁有基本的生命功能，具有感官知覺能力與情感特質，能與周遭環境產生交互作用，都可以成為美感經驗的感受者。當美感生發時，人們直覺感受到的只是一種莫名的良好狀態，人們可能未及意識這是什麼況味的美，美在事物實用性？或因為這是善意的表現？還是只是單純的覺得美？這種經驗可能瞬息消逝，也可能從此常駐心頭，但在人的主觀意識尚未介入或加以評價判斷前，此時的經驗都只是一種未加區辨的素材。

將注意力集中在可見物體上或進入某個情境時，是產生知覺的首要條件。當我們將經驗感受用語言或某種形式加以陳述表達，也正是我們將感受意義化，使它轉化成為一種明顯的意識。然而「是什麼特質讓某經驗能被說是美感經驗」？又，「是什麼特質讓某經驗能被說是道德感知經驗」？從此基本問題意識出發，來看美感經驗和道德感知的當代論述：

美感經驗，依其來源與對象可約分為三個面相：(1) 日常生活的美感經驗，(2) 藝術活動的美感經驗，或稱藝術特殊美感經驗，(3) 自然的美感經驗。對於美感經驗特質的論述則可拆分成兩條取徑，王聖閔指出：「一條關注屬於經驗內部的特質，或說試圖在其現象學式特質中標定出明確判準，可稱其為內部論取徑 (Internalism)。另一條則是訴諸經驗的外部，著重討論經驗客體本身所具有的特質，可稱其為外部論取徑 (Externalism)。」就此問題的癥結，Monroe C. Beardsley 與 George Dickie 曾展開長期的辯論²⁷，由於 Beardsley 的內部取徑論述，混淆了一般美感經驗與藝術的特殊美感經驗，終使外部論取徑成為雙方論爭的最終產物，它可扼要地歸結為：「美感經驗就只是對『某個擁有美感特質的客體』的經驗」²⁸。在這裡，存在於客觀世界中的人、事物乃至人為的作品，是美感的寄宿所。美感經驗的成立，除了主體的感知能力，客體特質扮演著重要的導向。倘若用隱喻來描述我們與美感接觸的意識狀態，約可分為三種：(1) 主體融入客體，就好像主體的意識……穿透客體並消失於客體之中。(2) 客體侵入主體的意識領域，恰好和融入的說法相反，像似由客體引致穿透而填滿了主體的心靈。(3) 非二元性隱喻，意

²⁷ 王聖閔指出：Beardsley 取道關注經驗內部的特質，「強調美感經驗所具有的連續性、無斷裂性。對他而言，藝術作品的功能即在於生產一種富有張力的、本質上愉悅的、令專注力得以匯聚的美感經驗，意即一種整全 (coherence) 而統一 (unity) 的特殊經驗①。但對其批評者來說 (如狄奇 [George Dickie])，此界定並不令人滿意。首先，比爾斯里的現象學式界定是將藝術作品本身的整全與統一，誤植到對經驗特質的描述上。因此，該界定仍舊無法區分「美感經驗本身的特質」與「美感對象的特質」兩者的差異②。其次，美感經驗不僅遠非比爾斯里所說，總是一種愉悅且整全的經驗，它也無法用於區分藝術 (作為藝術作品獨有的特殊『功能』) 和其他尋常活動之間的不同尋常活動之間的不同」。見：王聖閔，2012，〈美感 (或者，感性) Aesthetic (or Sensible)〉，《藝外》第 35 期，頁 49-50。原註腳①引自 Monroe C. Beardsley, 1958, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism* (New York: Harcourt Brace), pp. 527-528，註腳②引自 George Dickie, 1965, "Beardsley's Phantom Aesthetic Experience," *Journal of Philosophy* 62, pp.131-132.

²⁸ 王聖閔，〈美感 (或者，感性) Aesthetic (or Sensible)〉，頁 49-50。其中「某個擁有美感特質的客體」一句，原文註腳表示引自：Monroe C. Beardsley, 1970, "The Aesthetic Point of View," *Metaphilosophy* 1(1): 39-58.

思是主體與客體合而為一²⁹。美感客體可因為具有某種特殊的形式規律、色彩、光線或音聲，直接吸引觀者的注視，或是透過外在的形式特徵，激起觀者對美感形象的心智領悟。但是人們很難為美感下定義，緣於美感客體本具有不確定性與多樣性，且因觀者各自所擁有的秉性與情境知識不同，隨著不同的人在不同時空、地點去關照，都會顯出不同的感受。

關於道德經驗的進路與美感經驗大體相似。由道德感知到意識，經思維判斷，而成為道德認同。美感經驗以美為意向。道德則是由人與他人一串串的互動磨和的過程中，由於人體各殊，在自由與無憑藉的況味下，原是充滿許多的不確定性，為求彼此和諧共處，雙方努力的展現出一種善的意向所貞定的。對於如何感知道德的存在？根據洪櫻芬引用 David Hume (1711-79) 的論述指出：「古代哲學家們大抵皆肯定，德行是對理性的呼應，但同時也同意，道德的存在是由鑑賞力與情感而來。理性和鑑賞力 (taste) 的區分是顯而易見，『前者 (案：理性) 傳遞真與假的知識，後者 (案：鑑賞力) 給予美與醜、惡與德的情感』。……道德和美都是被鑑賞和感受的對象，而不是置於理性知覺的角度下來研究」，然而「鑑賞力之敏銳細緻尤不同於激情之敏感，鑑賞力可盡量予以發揮和提昇，激情若太過，則易氾濫無章，須予以修正」。對 Hume 來說，「情感對理性具主導性，因為所有的善惡之判斷來自於愛和恨、驕傲和謙卑。不論是直接或間接激情，皆立基於苦樂禍福之感受上，倘若沒有了痛苦和快樂，那麼，愛、恨、惡、欲，以及次生印象亦隨之消散」，也就是說，「德行和惡行一般，是由心中感覺之愉悅與不悅來判定」，「美與德行都不是外在對象的特質，而是我們情感的投射，是在我們心靈中的情感效果」。³⁰

²⁹ Jacques Maquet (著)，武珊珊、王慧姬等 (譯)，袁汝儀 (校譯)，2003，《美感經驗——一位人類學者眼中的視覺藝術》(The Aesthetic Experience: An Anthropologist Looks at the Visual Arts) (臺北：雄獅美術)，頁 87-88。

³⁰ 洪櫻芬，2010，〈理性與情感之關係——論休謨的道德情感主義〉，《人文暨社會科學期刊》第 6 卷第 2 期，頁 15。

根據上述，美感經驗之產生有兩個條件，一是發自內心的需求，二是環境中美的物，感性是主宰。情感也扮演著道德判斷的重要角色，迥異於《幸福》認為，道德判斷以理性為基礎，理性主導著情感。即使如《幸福》主張的：道德判斷或道德價值須透過實踐理性而彰顯；但是就道德動機引發來看，仍由情感動力出發。一如美感多植基於感性的前提，透過鑑賞評價活動和美感判斷而呈現。由經驗感知來看，美與道德有著相同的內在根源。美與善因為沒有固定的內容，也因此難以對美與善下定義，美與善所指向的是一種情境狀態，必須是在人和周遭環境相互和諧、協調的情況中產生，這種整體和諧狀態，根據蕭振邦的研究：是由許多事物互相嵌結加總後所「突現」出來的³¹，美與善的體驗乃在於人對這種生命實境的領會。兩相比較時，美感經驗常為我們的生活添加許多鮮活的色彩，道德經驗的苦樂禍福、是非對錯，則常以一種對於責任要求的形式出現，顯示出它對生活周遭僵硬反應的缺陷。

（二）價值與幸福——美感與倫理的聯繫

如果說：美感與道德感是直觀感受問題，而理論是理解問題，那麼或許我們不須再探求某種專屬於美感或道德經驗的特質，並藉此特質來確立美感或道德經驗的意義，而是試圖將美、善的經驗與價值相聯繫，只要做為某客體的人、事、物被正確地感知，主體藉由恰當的理解與鑑賞，辨識出該客體獨特的質地，客體便會提供有價值的感性或理性經驗，而主體也能捕捉並提顯該客體的獨特意義。

由原初的經驗感知來看，「美學與倫理學之間一直存在著非常根本的關聯」，當我們提及：「如何做人？」、「人應當如何生活？」的時候，根據宋灝的論述：「這個倫理學所思索的基本問題從根本上就包含美學向度」。作為「道德主體」的人，一開始是憑藉著身體感官意識「來展開其所有的生存行為」，而「美學所應當關懷的最原本的議題」也是如此。「人如何敞開」自己去面對外在環境，「人生實踐是如何向外在世界

³¹ 蕭振邦，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，頁 64。另參見：頁 57-89。

和社群、他者開闢通道」³²，及至於追求人生幸福美好目的整個過程，人一方面是以作為道德主體來提問，一方面也須接受各種美學所思考的面相。比如，《幸福》所倡議的德行品性，品德是人的內涵的一種外在表現形式，是人類審美評判的重要根據，所謂的：「德行之美」，說明著人們在對美感經驗的解釋或評價時，往往也是在對道德善作評價。

另由蕭振邦的提示：「以倫理行動本身來看，『美』也可能是特定突現活動的觸動因子」³³。好比說：人們可能因為風景的美好，而興起愛護它的念頭。這種緣於個體行為對他人或自己產生正面效應，從而升起愉悅、滿足、舒適、或觸動心弦的感覺，此時的美感經驗也就涉及倫理學的善和心理機轉等課題。在日常生活裡，美感經驗未必就是來自於原本美善的題材，比如：在寒冬時拖著沈重步伐的農夫，冒著大風雨行走於田壟中，為困頓的生活打拼；而當貧病交迫、逼近死亡時的恐懼，這種負面的生活經歷，直等待農夫克服了種種難關，終於現出了令人喜悅的生機。從審美的角度說，我們會欣賞農夫打拼時篤實的品行，專注於篤實情境中有美，而自沈重、困頓、貧病交迫、死亡的恐懼等惡劣的實境中抽離，並樂見生機乍現時所帶來的情境之美。也可從善的角度看，篤實的品行為人讚許，生機乍現是對善良者所應擁有幸福的回報。這種情境若落在自大者身上，未必能安分於此艱困的境況，或也因此心起歹念；在此情境下，是非善惡、美醜的分判和幸福與否的評價將大不同於前者。

然而美感經驗所涉及的或也不只是現象學式的直觀內容，除了感覺本身，還涉及一系列緊密相連且共同作用的感知模式與理解基礎。例如：Pierre Bourdieu (1930-2002) 即把藝術品重新放回藝術制度、圍繞在藝術品旁邊的社會關係之中，考察審美判斷的定位過程³⁴。他認為：

³² 宋灝，2008，〈跨文化美學視域下的中國古代畫論〉，《揭諦》第 14 期，頁 42。

³³ 蕭振邦，〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉，頁 14。

³⁴ Pierre Bourdieu, 1984, "Outline of a Sociological Theory of Art Perception," *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature* (Columbia University Press). 見：URL=<http://web.mit.edu/allanmc/www/bourdieu3.pdf>. (2012/10/13 瀏覽)

哲學家的**美學**工作是在藝術場域中的倫理——行爲意向（intentionality of action）中進行的；換句話說，美學也是一種倫理的行爲。Bourdieu 也在〈純美學的歷史性生成〉中，批判一種強調美感經驗的「純粹」性，以及「無關乎利害」的「本質主義」觀念上的謬誤³⁵：其主要論點在於，（1）本質論者的立場，總把美感經驗（或藝術作品經驗）的意義與價值，視爲「天賦形象」，是一種「以自身爲目的」的「先驗的普遍形式」，「卻不考慮這種體驗和它適用的對象的歷史性」。（2）實則美感經驗本身就已經是一種體制，「美感經驗的存在是同一種歷史制度的兩方面」，也就是：「有教養的習性（habitus）（頭腦配置形式）與藝術場（事物形式）」相互協調的結果；「審美稟賦」與「藝術作品」都隸屬於「漫長的集體歷史的產物」。因此，（3）「建構美學判斷……並不是先天賦予的」，鑑賞家的美感經驗論述，是「被歷史性地生產」，也就是在既有的感性知識上再度產生，並且與規模更大的「社會習性」系統相互作用之下逐步建構起來的。綜合上述，Bourdieu 企圖拉開社會學視角在討論美學問題上面的優先性，重構純美學的歷史，除了否認本質主義者對美感經驗所持的先驗主張，同時也否認本質論和純粹凝視的靜態意涵。一如王聖閔所言：Bourdieu 採取一種「反天才論立場」，將「美感判斷系譜，重新置回一個藝術機制」的歷史脈絡裡，「因此，它不僅關乎可見或不可見的體制性條件，也關乎個體於社會性場域所擁有的資本與文化中介（cultural mediation）」³⁶等因素。歷史本是個動態發展過程，藝術機制本須依存於社會性的場域中，連帶而來的，美感經驗的價值與社會倫理評價相關聯，受到社會體制、經濟條件以及文化等因素所制約，這些都將左右價值與幸福的指數。

³⁵ Pierre Bourdieu 把 Arthur Danto、David Hume、Immanuel Kant（審美判斷的普遍性）、Derrida（解構審美判斷）等這些哲學家的工作視爲：建構反歷史的（ahistorical）和以本質爲核心關懷的本體論的美學視角。而這些是他在理論上去反對的對象。見：Pierre Bourdieu, 1989, "The Historical Genesis of a Pure Aesthetic," in *Analytic Aesthetics*, ed. Richard Shusterman (Oxford: Basil Blackwell), pp. 147-160. 又，Pierre Bourdieu（著），劉暉（譯），2001，〈純美學的歷史性生成〉，《藝術的法則》（*Les règles de l'art*）（北京：中央編譯出版社，初版一刷），頁 343-373。

³⁶ 王聖閔，〈美感（或者，感性）Aesthetic (or Sensible)〉，註腳 5、頁 49-50。

倫理學與美學的關係是由善與美的關係所決定的，兩者之間的聯繫在於：任何具有倫理學意義的現象都同時具有美學意義，一方面可以對其進行善惡評價，另一方面又可以對其進行美醜評價。反過來，也可從具有美學意義的面相，對之進行美醜或善惡評價。從廣義的人類心態來講，愛美，是享受欲的必然趨向，美感常能活化僵硬的理論教條。向善，是要好心理的自然表現，道德常常能彌補智慧的缺陷。從幸福作為價值的根源來看³⁷，美與善一般分屬價值論範疇，都以和諧、愉悅為目的。不論從美與善經驗本身或是受制於社會條件的因素下來省察，美與善總是人類的普世價值，生命的基本需要，美好生活的基本質地，構作人類幸福的根源。

（三）美學作為倫理學之母的可行性——美感與倫理的區分

美與善儘管聯繫密切，但並非可以等同，美並不就是善。其間的區別在於：二者有著各自不同的研究物件，並不能相互替代。美與善在現實生活中並不總是統一的，善而不美或美而不善的現象隨處可見。比如：一個外表醜陋的人，但內心善良；一朵瑰麗的花，卻隱含著致命的毒素。美的事物更側重於引起人精神的愉悅，因而具有超功利性，而善的物件往往與人的功利目的直接相聯。

人性喜愛群居，具有社會性，文化則是人類集體的生活內容。《幸福》認為：帶給人們幸福的不僅是倫理上的善，美好的社會固然是道德紮根的地方，然而「完美的德行與完美的公正」，也必須「能夠與大家所能期待的豐富文化多元性相容不悖」，比如與「風俗傳統相關的」：「語言、音樂、舞蹈、比賽、節慶，以及衣著等」事項³⁸。《幸福》原意在說明「共通善」並不是只由道德語言來理解的那般，美好的社會在各種不同的文化傳統裡，所呈現出來的面貌也不是一成不變。延伸其義可以理

³⁷ Bond 認為：「所有價值的根源都是幸福 (*eduaimonia*)，……*eduaimonia* 也是作為應然判斷的終極根基，經由將道德價值與 *eduaimonia* 作連結，才有可能顯示道德具有理性基礎」。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 170。

³⁸ 見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 295-296。

解，倫理的善可以和多樣性的美相容。但是在道德評價上，《幸福》則認為：「文化相對論」的觀點，因為將道德判斷「緊緊於各種文化傳統中的習俗與成規」，使得不同的文化之間沒有達成共識的可能³⁹。表示難以從不同的文化中找到客觀的道德和倫理價值的共通點。然而，當我們從相異的「文化中尋找美學考量的客觀線索」時，借用 Jacques Maquet（1919-2013）的言論：「最沒有爭議的美感意圖指標，就是看起來別無他用的純裝飾」，「所有已知的社會，都認知、並且已實現人類在美感和欣賞上的潛能(indications)」⁴⁰，即使是語言已經滅絕的無聲(silent)文化，也可從他們遺留下來的製作物品中，找出在實用之外的美感特質。這說明了美感鑑賞遠較倫理實踐更具跨文化的相通性，美學與倫理學從這裡拉開了一步距離。

在藝術活動領域裡，美感不必服務於某種道德目的才算優秀。從社會實踐面相看，《幸福》在說明「內在價值」時，曾以藝術為例：「音樂、戲劇、舞蹈、繪畫與文學等藝術(fine art)的目的或目標是：作品的創作具有那特殊藝術形式所獨有的那種審美價值」⁴¹。也就是說，藝術的審美和德行的善一般，都應經由瞄準實務工作本身的卓越來達成目的，至於因為職業／志業、社會地位、薪資報酬等外在價值而做的努力，卻不是《幸福》訴求的第一序位。然而就目的性與功能性來說，美善是有所區別的：藝術作品完善於自身的特殊形式中，美的價值常寄存於過程本身，不在於外在的目的，審美價值側重於鑑賞時所引起人精神上的愉悅，具有超功利性質。善的價值，是德性美行的基礎，其存在方式往往與人的行為相依存，在有助於成功致富的命題裡，不可避免的要與人的功利目的相聯。美感不必服務於某種道德目的，不僅限於西方，在中國也有類似的例子。以漢末建安時期的曹操（155-220）來說，在歷史

³⁹ Edward Jarvis Bond, 《倫理學與幸福人生》，頁 55、81。

⁴⁰ Jacques Maquet, 《美感經驗——一位人類學者眼中的視覺藝術》，頁 103。另參見：頁 98-102。

⁴¹ Bond 在論及道德上的善能否蓬勃發展時，提到有必要調整我們現存的社會制度，使社會成爲一個良善的社群。而與這高度相關的是實踐的內在價值與其外在價值的區分，並以藝術爲例來說明。見：Edward Jarvis Bond, 《倫理學與幸福人生》，頁 296。

定位方面，人們多將他列為奸險的政治人物，是不道德的負面評價；卻對他的詩作多予稱頌，人們欣賞他將豪放的情感融入驚濤駭浪之中，賦予正面評價⁴²。說明著藝術審美心靈終究可以超脫世俗禮法，不以歷史定位和道德上的善惡來分判。

根據宋灝的論述：「中國古代藝術哲學資料，……最早便是由倫理學的視角」去探索：「音樂、舞蹈、儀式對人格與集體習俗之教化影響力」⁴³，含融美與善。如《論語·述而》中記載有：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」，可為孔子的倫理美學意蘊作最好的註解。南懷瑾曾詮解此文，大意是指：「立志要高遠」，要能達到「道」的境界，「道」則「包括了天道與人道」，涉及了「形而上、形而下」等哲學思想範疇。「立志雖要高遠，但必須從人道」（為人處世的道德行為）開始。至於「道與德如何發揮」，則須依傍於仁人愛物之心。「游於藝」，指凡是人才的培養，生活的充實，都要依「六藝」修養⁴⁴。李澤厚等指出：「孔子的美學實際上是他『仁學』的自然延伸」⁴⁵。仁義往往被視為由情感構成，是儒家奠立各種角色關係的基礎。如《論語·學而》中說：「入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾而親仁」，不論是為人子女的盡孝之道，與兄弟之間的友愛之情，或與人相交往的謹慎忠信，廣汎的重視他人並平等的對待一切人，以及親近仁人君子而遠離小人，隨時向有德的君子請益，修正自身的缺點。這種自然萌生的情感除了成為倫理建構的基

⁴² 王剛指出：「漢末建安時期，曹操的《觀滄海》是中國詩歌詩〔史〕上第一首完整的山水詩。它雖然只是個體詩人的偶然即興之作。……其旨趣韻味與晉南朝的山水詩清空靈秀的發展方向格格不入」。但是「由於曹操將豪放之情融入滄海驚濤駭浪之中」，詩作中對滄海、秋風等自然形象的強烈感知，仍多為人稱頌。見：王剛，2008，〈山水詩肇始的語言考察〉，《十堰職業技術學院學報》2008年第2期。見：URL = <http://qkzz.net/magazine/1008-4738/2008/02/2516510.htm>。（2008/06/05 瀏覽）

⁴³ 宋灝，2008，〈跨文化美學視域下的中國古代畫論〉，頁 27。

⁴⁴ 關於藝，藝並不是狹義的藝術。按南懷瑾的說法：藝包括禮、樂、射、御、書、數等六藝。孔子當年的教育以六藝為主；其中的禮，以現代而言，包括了哲學的、政治的、教育的、社會的所有文化。至於現代藝術的舞蹈、影劇、音樂、美術等等則屬於樂。射，軍事、武功方面；過去是說拉弓射箭，等於現代的射擊、擊技、體育等。御，駕車，以現代來說，當然也包括駕飛機、太空船。書，文學方面及歷史方面。數，則指科學方面的。見：南懷瑾，1990，〈述而第七〉，《論語別裁·上冊》（上海：復旦大學），頁 317-319。

⁴⁵ 李澤厚、劉綱紀，《中國美學史·先秦兩漢之部》（臺北：里仁書局），頁 120。另參考頁 121-127。

源，孔子也由仁心建構起他的哲學美學綱領，建立藝術美學和道德美學融合為一的思想體系。

但是，美與善仍舊是有區分的，如果進一步區分美與善的高下，可另從《論語·八佾》中記載來談，孔子在欣賞韶樂和武樂時，讚賞韶樂「盡美矣，又盡善也」。評論武樂時說：「盡美矣，未盡善也」。表示武樂雖然已在美的方面做到完美的程度，但對於善的方面卻仍有所不足，根據蕭振邦的分析：孔子顯然以為「善」的境界高於美⁴⁶。在成德的含義裡，美學的存在價值，在於無形中提升了道德生命境界的內涵。從這種觀點再延伸探討，蕭振邦曾經以「突現理論」來梳理有關「美學是倫理學之母」的議題，將美的突現性作為倫理的良好背景狀態：「美，其實就是作為某種優位／最優價值得以實現的原理而存在著」。而「『倫理上的善』正是在突現之美（或其反逆）的背景上而得以突顯者」⁴⁷。在這裡，倫理相較於美更具有優位性。就其社會功能性而言，美由於它的超功利性，具有不與社會體制相抗衡的特性，在與世無爭中，往往成為倫理教化的工具。但在美學與倫理學的建構裡，美學也因為它的超功利特質，相較於倫理規範，更能讓人自適或自然趨從，具有作為倫理學的根源的可能性。唯其中細節仍待進一步釐清與探究。

四、結語

道德哲學在對主體的規範，倫理學是以道德作為自己的研究物件的科學。《幸福》探討倫理的本質，處理「善惡的本質」、「行為的對錯」的問題，並預設「人都要為自己創設美好生活」為中介，將倫理學理論落實在人們的生活實踐上。這種嵌結關係所具有的意義，在學理上，就回溯道德哲學的本質而言，倫理學在對主體行動合理性的哲學基礎上反思，從而在各個主體之間贏取個體認同，又於彼此相互承認為行動主體

⁴⁶ 蕭振邦，2013，〈重構儒家美學觀——以「美善合一論」商榷為進路〉，《鵝湖月刊》第451期，頁11。

⁴⁷ 蕭振邦，〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉，頁13-14。

中重構現代道德哲學。其次，在實踐面相上，將倫理學理論落實在人們日常的生活裡，除了使道德不至於淪為一空泛的理論教條，而且力倡在現實中，努力實現這種生活倫理原則，祈使道德哲學與倫理學在共同謀求美善的生活中，成為一種「實踐生活與生命意義」的哲學。通過對倫理關照下的人類幸福之概念研究，在既要獲得「全球視野」又要保持「文化異質」的同時，《幸福》的「共通善」為這種關聯給出了一個宏觀基礎。

美感聯繫我們當下所擁有的生活世界，立基於感性認識的基礎上，在體會得人類的情感，心靈深處的想像，都是理性審美經驗的直接動力時，再將美感與倫理的問題置於生活意義上來理解，美感感性與倫理理性可相互融通。而在保握「幸福」的意義與價值上，美感與倫理是同一回事，這也是回到生活世界來實踐審美與倫理關聯的必然結果。透過跨文化的觀點，回歸到生活的情感面相來檢視美學與倫理的關聯，可發覺，美作為滿足人們日常生活的心理需求，相應於倫理的社會人生時，美的物件往往也扮演著倫理學意義上的善的角色。而美的形式之所以有別於一般的形式，往往也就在於它融化了所積累的社會文化內容，成為倫理的外在表現形式，也是人們審美鑑賞的重要根據。然而美感鑑賞遠較倫理實踐更具跨文化的相通性；人們創設各種生活，從事物質生活的科學判斷，也對精神生活寄予厚望，在倫理行動規範和實際行動有所間隙時，若有美感的參與轉換，將能建立更有質感的世界。

參考書目

Edward Jarvis Bond (著)，洪如玉、王俊斌、黃藿 (譯)，黃藿、但昭偉、陳伊琳 (校譯)，2012，《倫理學與幸福人生：道德哲學導論》(*Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral Philosophy*, 1996)，臺北：學富文化，初版。

- Pierre Bourdieu (著), 劉暉 (譯), 2001, 《藝術的法則》(*Les règles de l'art*), 北京: 中央編譯出版社, 初版一刷, 頁 343-373。
- Jacques Maquet (著), 武珊珊、王慧姬等 (譯), 袁汝儀 (校譯), 2003, 《美感經驗——一位人類學者眼中的視覺藝術》(*The Aesthetic Experience: An Anthropologist Looks at the Visual Arts*), 臺北: 雄獅美術。
- 王剛, 2008, 〈山水詩肇始的語言考察〉, 《十堰職業技術學院學報》2008 年第 2 期。見: URL=<http://qkzz.net/magazine/1008-4738/2008/02/2516510.htm>。(2008/06/05 瀏覽)
- 王鈞章, 1983, 〈憲法〉, 中華百科全書·典藏版, URL=<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=5771>。(2012/12/08 瀏覽)
- 王聖閔, 2012, 〈美感 (或者, 感性) Aesthetic (or Sensible)〉, 《藝外期刊》第 35 期, 頁 49-50。
- 朱建民、葉保強、李瑞全 (編著), 2008, 《應用倫理與現代社會》, 臺北: 國立空大, 初版三刷。
- 宋灝, 2008, 〈跨文化美學視域下的中國古代畫論〉, 《揭諦》第 14 期, 頁 37-78。
- 李澤厚、劉綱紀, 1986, 《中國美學史·先秦兩漢之部》, 臺北: 里仁書局。
- 林火旺, 2007, 《倫理學》, 臺北: 五南圖書, 二版四刷。
- 南懷瑾, 1990, 〈述而第七〉, 《論語別裁·上冊》, 上海: 復旦大學。
- 洪櫻芬, 2010, 〈理性與情感之關係——論休謨的道德情感主義〉, 《人文暨社會科學期刊》第 6 卷第 2 期, 頁 13-22。
- 傅佩榮, 2011, 《一本就通: 西方哲學史》, 臺北: 聯經出版, 初版。
- 蕭振邦, 2009, 〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉, 《應用倫理評論》第 46 期, 頁 1-16。

- , 2009, 《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，臺北：東方人文學術研究基金會。
- , 2013, 〈重構儒家美學觀——以「美善合一論」商榷為進路〉，《鵝湖月刊》第 451 期，頁 5-21。
- Beardsley, Monroe C., 1958, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, New York: Harcourt Brace.
- , 1970, “The Aesthetic Point of View,” *Metaphilosophy* 1(1).
- Bond, Edward Jarvis, 1996, *Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral Philosophy*, Cambridge: Blackwell.
- Bourdieu, Pierre, 1984, “Outline of a Sociological Theory of Art Perception,” *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Columbia University Press. 見：URL=<http://web.mit.edu/allanmc/www/bourdieu3.pdf>. (2012/10/13 瀏覽)
- , 1989, “The Historical Genesis of a Pure Aesthetic” in *Analytic Aesthetics*, ed. Richard Shusterman, Oxford: Basil Blackwell, pp. 147-160.
- Dickie, George, 1965, “Beardsley's Phantom Aesthetic Experience,” *Journal of Philosophy* 62.