

教育研究集刊  
第五十九輯第三期 2013年9月 頁1-33

# 善的至高性與脆弱性： Murdoch與Nussbaum的立場及其 德育蘊義

王俊斌

摘要

面對當前倫理困境與道德教育問題，傳統道德哲學總不免會獨斷地認定「善」只能有一種普世定義，而激進後現代卻是不給「善」的觀點任何討論的餘地，兩者顯然同樣忽略有關「善自身」的超越性特質，以及人之所以能覺察「善」的心理哲學問題。有鑑於此，本文將分析兩種「善」的觀點及其道德教學方法之具體主張。就前者而言，英國著名文學家暨哲學家Murdoch無疑是柏拉圖主義的重要代表人物，她認為「善」由於擁有諸如「完美」的「超越性」特質，故具備「至高性」，也唯有藉由「美學觀照」方法才能掌握「完美善」之特質。就後者而言，Nussbaum做為一個新亞里斯多德主義者，她則是藉由希臘悲劇與哲學中的道德運氣問題來論證「善」的「脆弱性」特質，故應強化「敘事想像」能力以體現「具同情心之公民素養」。就倫理觀比較而言，若將「善的至高性」視為一種堅定的道德情操，這當然是一種擇善固執的態度，而將對「善的脆弱

---

王俊斌，國立中興大學教師專業發展研究所副教授

電子郵件：[chunping@nchu.edu.tw](mailto:chunping@nchu.edu.tw)

投稿日期：2012年11月15日；修改日期：2013年6月18日；採用日期：2013年6月27日

## 2 教育研究集刊 第59輯第3期

---

性」看成「透過實踐來追求幸福人生」之倫理行動，這個行動不只是獨善其身，更是具有促進社會正義之積極性。本文認為，兩種「善」的觀點看似矛盾，實則應為一種互補或共存之關係，這種整全的倫理觀點應可對當代倫理問題提供更妥適的實踐基礎。

關鍵詞：至高性、脆弱性、想像、道德教育、觀照

*Bulletin of Educational Research*  
*September, 2013, Vol. 59 No. 3 pp. 1-33*

# **Sovereignty and Fragility of Goodness: A Study of the Ethical Perspectives and Implications of Moral Education as Postulated by Murdoch and Nussbaum**

Chun-Ping Wang

## **Abstract**

With regard to contemporary ethical plights and the possibility of problems in moral education, the most serious issue within traditional moral philosophy is its dogmatic universal idea of “goodness.” In contrast to this extreme, the predicament of radical postmodern ethics is its naïve romantic-relative idea of “goodness,” which is itself another extreme. Both of the ideas of “goodness” neglect the transcendent character of “goodness in and of itself” and the philosophical and psychological issue of “awareness of goodness.” Unlike these two extreme points of orientation, this article analyzes two perspectives on what “goodness” is and how it is embodied in moral education methods. The first perspective analyzed is that of Iris Murdoch, a British litterateur, philosopher, and scholar of Platonism. Murdoch believes “sovereign good” is “transcendent” and can be embodied through her moral method of “aesthetical

---

Chun-Ping Wang, Associate Professor, Institute of Professional Development for Educators,  
National Chung Hsing University

Email: chunping@nchu.edu.tw

Manuscript received: Nov. 15, 2012; Modified: Jun. 18, 2013; Accepted: Jun. 27, 2013.

attention.” Martha Nussbaum, a scholar of neo-Aristotelian philosophy, espouses a second viewpoint. She argues that dilemmas of moral luck as illustrated in Greek tragedy demonstrate “the fragility of goodness,” and emphasizes (Does the verb “emphasizes” belong with “Nussbaum” as in “she emphasizes” OR is the author trying to say “the dilemmas of moral luck... demonstrate..., and emphasize...”?) the importance of “cultivating compassionate citizenship” as addressed by her moral method of “narrative imagination.” From these two different moral viewpoints, the pursuit of “sovereign good” is likened to going on a pilgrimage, meaning that people should choose what is good and hold fast to it. On the other hand, recognizing “the fragility of goodness” and taking it as an foundation for action in the pursuit of happiness this is not an individual moral action, but an action for fostering social justice. The researcher suggests that, if we could agree that the relationship between these two ideas of goodness is not mutually absolute or contradictory, and that the two notions can be complementary and co-exist, then this kind of holistic moral perspective would offer practical and applicable wisdom for solving contemporary ethical issues.

The researcher suggests that these two ideas of goodness are not contradictory, but can be integrated. Such holistic moral perspective would offer practical and applicable wisdom for solving contemporary ethical issues.

**Keywords: sovereignty, fragility, imagination, moral education, attention**

## 壹、前言

就道德教育目的而言，一般認為道德教育旨在培養道德氣質（moral dispositions），而道德氣質則又包含道德認知能力（moral capacity）與行為習性（tendency），亦即，能知善行善、知仁行仁、知惡去惡、知邪去邪（歐陽教，1992）。也就是說，道德教育之目的可以簡要地定義為教學者根據某種道德觀點來引導受教者認識價值體系與規範內涵，並嘗試在生活中加以實踐。然而，如果民族主義或意識型態控制的教化機制會是「動機邪曲、方法獨斷、內容悖理和效果閉塞」的道德灌輸，那麼強調個人自由的多元道德觀點是否就會是「政治正確」的倫理價值？我們當然可以理解價值多元化是與開放社會的民主氛圍相互契合，不過，我們也看到當前盛行的個人自由主義卻造成另一種道德危機：如果過去反道德是為了批判「禮教吃人」，那麼現在便是憂懼個人主義會讓社會淪為道德失序的叢林。我們若把價值多元化乃至於相對化現象簡略地看成一種「後現代狀況」（王俊斌，2010a，2010b），毫無疑問地，後現代論述雖有助於人們體會「多元」的真諦，也可以擴展「包容差異」的心胸。只不過，一旦後現代揚棄任何倫理主張的正當性，這種論調便會失之過偏而沒有太多的價值（Nussbaum, 1997, p. 40）。更進一步來看，如果泛道德的教條主義或道德失序的虛無主義都不是我們想要的，那麼介乎這兩種極端的道德觀點之間，有何種倫理關係是值得期待的？又有哪一種道德教育才會是合宜的呢？

面對當前倫理困境與道德教育問題，傳統道德教育的問題在於獨斷地認定「善」只能有一種普世定義，而激進後現代則是不給「善」的觀點任何討論餘地，此二者顯然同樣忽略有關「善自身」（good in itself）的超越性（transcendent）特質，以及人能夠覺察「善」的心理哲學（philosophy of psychology）問題。<sup>1</sup>就前一個問題而言，我們若把接受「善自身」或「共同

---

<sup>1</sup> 一個為非做歹的惡徒被捕時，總會想方設法地遮住自己的臉不被看見，這個行為若不是他自知「不當」而有恥感，我們便很難理解歹徒何以會有極力遮掩的舉措。因此，某個態度或行動如何具有倫理意涵，我們不應僅關注「善」或「惡」的概念本身，而應探究

善」(common good)的態度視為一種「道德實在論」(moral reality)(Shafer-Landau, 2003, pp. 13-18)，這就如同Plato主張的：

美德既不是與生俱來的，也不是可藉由教導而得的，而是透過神的恩賜(divine dispensation)而得的，具有美德的人，這就好比在光照下所產生許多影子，就只有這個人才是真正的實體。(Plato, 1963b, p. 383)

這個觀點類似孟子所言，「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。……仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」(《孟子·告子篇》)。顯然，美德或仁義禮智的屬性係為客觀的道德實在。相較於孟子提出以「行仁義」和「求放心」來找回固有善性之方法，Plato則認為，靈魂不朽且多次重生，早已熟稔並學習世界所有事物，因此靈魂可以透過「回憶」(recall)再次重溫或掌握美德或其事物的知識(Plato, 1963b, p. 364)。換言之，人若能正確地應用回憶的方法，藉此一窺宏觀的完美神祕性，最後，這樣的人方為完善之人(Plato, 1963c, p. 496)。換言之，縱使人不是神，但仍具有觀照「善自身」的潛在能力：

如同Plato認為一個好人終將得以徜徉在陽光之下，然而，當人們把關注焦點集中在至高善本身時，它卻是無法被經驗、被清楚呈現或被定義的……。至高善如同令人暈眩的太陽光一般，是不可被直視的，但它卻可使得其他事物被看見，是善的知識被認知的原因，也是認知活動之所

---

某種「善」或「惡」如何會是一種超越性的存在，它們又是如何在人們身上發揮作用。如同Anscombe (1958, pp. 4-5)認為，一個不義(unjust)之人如何會是一個壞人？一個不義之舉如何會是不當的？我們需要對此提出哲學性說明。提出可能的說明正是倫理學處理的層次，不過，除非我們能有妥適的心理哲學(philosophy of psychology)，否則我們無法處理前述的倫理學問題。因為要回答一個不義之人之所以會是壞人的問題，我們自然要對正義能夠做為一項「美德」提出很好的解釋。如果我們只思考某種「美德」所具備的內涵，這顯然只是在進行概念分析的工作，而非倫理問題的思考。簡言之，如果能完整地思考某個「美德」及其相對應行為之關聯性，這也才是Anscombe所謂應將倫理問題透過心理哲學角度來處理之主張。

以可能的條件：善本身是不可見的。……善理念做為光源，將所有事物向我們如實呈現。（Murdoch, 1970, p. 68）

姑且不論所掌握的是否為超越性「實在」？何謂「正確回憶」？又如何避免掉入視虛為實或以假為真的窘境？然而，不可直視的「善自身」總不免被批評像是燭光照射下的人影或鏡中之花或水中之月（林玉体，1995，頁51）。不過，從捍衛的角度，當然會說問題不在「善自身」是否存在，而在於人自己的有限性。正因如此，Plato也才會說，如果有一項思索「善自身」所必須遵循的重要原則，這個原則當然不是追求快樂以滿足天生欲望的說法，而是在追求最佳結果過程中所增長的理性判斷能力（Plato, 1963c, p. 485）。而人也唯有如此，才能再次徜徉在陽光之下。

然而，我們若將焦點轉向人能否覺察「善」的心理哲學問題，Plato及其追隨者似乎均共同假定只要人能理性地自我節制，藉由「正確回憶」，自然能再次回到觀念世界，但這樣的假定明顯忽略「道德運氣」（moral luck）的可能影響。倫理學總是認為生活的目的在於追求幸福，幸福一般總是被視為一種反思的安定（reflective tranquility），而安定則是一種自我完足的結果。這樣的自足狀況既不是屬於自我的領域，也不是能被自我控制的範疇。不過，一旦某人是否幸福會受到「生成運氣」（constitutive luck）因素的影響，只要承認這個因素可能存在，那麼主張人們可以透過反思的安定來得到幸福的主張，也就顯得不夠充分了（Williams, 1981, p. 20）。因此，「道德運氣」是否與「善」有關？它是否會影響一個人能否真正得到幸福？雖然Williams對這議題曾提出極重要的討論，不過，「道德運氣」問題的討論則可以追溯至Aristotle的《尼各馬科倫理學》（*Nicomachean Ethics*），他針對兩種極端見解提出分析（Nussbaum, 2001, p. 319），其中一個是柏拉圖主義的立場，他們只承認為那些具有最大穩定性、不受偶然因素影響的活動才具有內在價值，也就是說，「道德運氣」根本沒有能力來影響人類生活的善；另一個則是相信「生活的好」就等同於享有幸運生活，將好的生活視為諸神的禮物，這和個人努力、學習或良好品格沒有必然關係。

面對倫理狀況以及道德教育的問題，教條主義的獨斷性當然行不通，而道德相對化、甚至是虛無化，則又會陷入另一個極端。本文之目的旨在分析柏拉圖

主義與亞里斯多德主義對「善」之不同主張，就前者而言，英國著名文學家暨哲學家Murdoch無疑是柏拉圖主義的重要代表人物，她在1970年出版的《善的至高性》（*The Sovereignty of Good*）中指出，「善」的理念由於擁有諸如「完美」（perfection）的「超越性」特質，故具備「至高性」。就後者而言，Nussbaum做為一個neo-Aristotelianist，她在1986年出版的《善的脆弱性：希臘悲劇與哲學中的運氣及倫理》（*The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*）中討論「道德運氣」與「善的脆弱性」問題：

人性的卓越與最美之處正在於其脆弱性。……人類之間真正的愛情之美，當然不同於兩個不朽天神之間的愛情，這不僅是時間長短之間的差異，人們頭上的無垠藍天雖然限制著他們的可能發展，但卻也同時為他們提供生機盎然與繽紛絢麗的環境，這恐怕是天神沒有的。  
（Nussbaum, 2001, p. 2）

本文首先將分別探討「至高性」與「脆弱性」這兩種不同「善」的觀點，其次則分析由不同「善」的觀點所開展出的道德教學方法，最後期待能夠對當前的倫理狀況提出理論性反省，並且對道德教育方法論提出檢討。

## 貳、回歸Platonism：Murdoch思想與善的至高性

Murdoch於1919年7月15日在愛爾蘭都柏林出生，她在童年時即舉家遷往倫敦，她在1938年進入牛津的Somerville大學研讀古典文學、西洋歷史和哲學領域。在大學畢業後，她放棄前往美國進修的機會，在獲得劍橋大學Newnham College提供的獎學金（Sarah Smithson Studentship in Philosophy）後繼續進修。1948年，Murdoch被選為St. Anne's College研究員，並教授哲學課程直到1963年。在這段時間，她致力於寫作並獲得過許多榮耀與獎項，例如：1976年，她獲頒大英帝國勳爵（Commander of the British Empire）；1987年，更獲得大英帝國女爵（Dame of the British Empire）榮耀；1982年，被選為美國藝術與科學學會外籍榮譽會員（Foreign Honorary Member of the American Academy of Arts and

Sciences)。另外，她的文學作品更獲得廣泛肯定，例如：1973年，得到布萊克紀念獎（the James Tait Black Memorial Prize）；1974年，拿到惠柏瑞獎（the Whitbread Prize）；1978年，獲得麥康尼爾獎（the Booker McConnell Prize）。英國Routledge出版社在1998年所編撰之《二十世紀百大哲學家》（*One Hundred Twentieth-century Philosophers*）一書中，該書僅有六位女性獲選，而Murdoch正是其中一個，這足以顯示她不只在文學界卓有成就，在哲學界同樣也具有重要影響。<sup>2</sup> 由於Murdoch以個人名義所發表之哲學著作與文學創作（包含26本小說及劇本）數量十分可觀，特別是在二次世界大戰後，西方學界處於德行倫理與道德心理學的研究風潮之下，她的哲學與文學作品的影響力也就更為廣泛，特別是《善的至高性》一書在1970年出版後，更是如此。Murdoch的小說雖然一直是眾人關注的焦點，不過，近來有關其哲學思想研究卻正方興未艾（Laverty, 2007），如同Taylor、MacIntyre、MacDowell、Hauerwas、Blum以及Wolf等學者對其思想的繼承與推崇（林雅萍，2009），可見學界對Murdoch思想的高度評價。<sup>3</sup>

<sup>2</sup> 根據林雅萍（2009）對該書的檢視與分析，她認為列入該書的女性學者應有六位，其他五位分別為Anscombe、Arendt、Irigaray、Kristeva及Weil等。雖然南方朔或國內教育領域學位論文也曾提及類似說法，但卻分別認為只有「四名」或「五名」女性入選，不同計算顯有差異。

<sup>3</sup> 國內對Murdoch思想之引介或研究及其論著之討論，文學領域明顯較多，目前已出版的小說中文譯本包括《夢境》、《一點特別的》、《獨角獸》、《大海，大海》、《黑王子》以及《網之下》，另外也有數篇以其小說評析為題的學位論文（如李美慧，1993；陳怡芬，1992；陳香如，1994）。相較之下，國內道德哲學研究者與教育社群對Murdoch思想的討論較為有限，較早的教育論文應該是洪一賓在2001年提出的〈Iris Murdoch道德哲學及其在德育上之意涵〉碩士論文，該論文探討Murdoch道德心理學基礎（如引用Weil的“attention”概念）並歸納其在道德教育之蘊義，不過，該論文屬於純理論性研究，故未能提出對當代道德教育問題的具體建議。另外一篇則是黃宜佩於2007年所發表之〈艾瑞斯·默道克論善與美概念：以The Sovereignty of Good為中心〉的碩士論文，該論文蒐集與「善」與「美」概念相關之論文，並比較不同主張之異同，對於《善的至高性》一書則是以閱讀重點的方式標註重要論述片段的中英對照，並無更進一步的理據論證。相較於前兩篇碩士論文，林雅萍於2009年完成〈意識、觀視與德行：梅朵論道德能動性〉之博士論文則明顯嚴謹與深入，不論是重要概念考據、理論分析

Murdoch認為，Plato針對善與真之間的連結乃是其哲學思想中最豐富的概念，而且在善與真的連結之外，藝術也能展現同樣的連結（Murdoch, 1970, 1977）。<sup>4</sup> 有關「善」理念（idea of goodness）之探討，Plato承繼著Socrates的哲學傳統，對於統治宇宙的太初起源或規則的探究，他企圖掌握所有在美、善之後的根源性本質。例如：Plato在《美諾篇》（*Meno*）中討論美德是否可以被教？是否可以藉由實踐而得？或者僅僅只是一種天性（natural aptitude）？這些思考當然皆涉及「美德」的本質與內涵定位問題。Socrates在對話中認為自己根本不知道美德能否被教，更遑論美德本身到底是什麼（Plato, 1963b, p. 354）？或許不同的對象會有不同美德，例如：男性能幹練地治理城邦，女性能嫻熟地操持家務。縱使有各種各樣的美德，但是，它們至少應該都是具備了某種共同特質（common character），才使它們得以是美德（Plato, 1963b, p. 355）。換言之，Socrates所謂「不知」，是指可以成為美德之「共同特質」（也就是美德得以構成的核心要件）。難怪Socrates會說，「當只想找出唯一的美德時，我們卻找到許多美德，而不是找到足以貫穿各種美德的美德」（Plato, 1963b, p. 357）。因此，Socrates「美德的美德」可以視為是將美、善及有用性等三者合而為一，Plato同樣也採取這種將美與善合一的超越性觀點（楊深坑，1996，頁63-64），而Murdoch「善的至高性」當然仍依循著這樣的立場。

Plato對於「善的理念」之分析，可以說是「理念」形式的最高層次。他認為，大部分事物都有相對應的理念，而不同的理念可被區分為四個層次：一、具體事物的理念，這包括自然物和人造物，這是最低層次的，然而，像頭髮或汗穢物等自然物是不具有理念內涵的；二、與數學或科學相關的理念；三、美的理念

---

以及論證層次都有恰當把握，不過，該篇並未討論與道德教育相關的實務問題，且將“attention”譯為「觀視」，似乎不若譯為「觀照」更能貼近「日喻」的寓言，而將「德行」與Murdoch思想連結在一起，這也可能讓Murdoch的Platonism立場被誤解。

<sup>4</sup> Bayley在《輓歌：寫給我的妻子艾瑞絲》（*Iris: A memoir of Iris Murdoch*）一書中指出，Murdoch雖為Plato哲學的追隨者，且她的許多小說也都清楚地展現著這樣的哲學氛圍。不過，Bayley身為Murdoch的夫婿，他卻也坦言Murdoch並未將Plato哲學與實際生活完全連結。也就是說，Murdoch並不是用身體力行的態度來看待Plato哲學（Bayley, 1998, p. 183）。據此，Plato哲學當然是Murdoch小說中的重要元素，至於其實際生活態度，這可能是另一回事。

與正義、仁慈、勇敢等道德相關之理念；四、最高層次的「善的理念」，它居於整個理念架構中最高的序階。顯然，「善的理念」不僅只是本體論或價值論意義上最高的層次，它更可說是認識論意義上最高的認識對象和目的：

世間沒有任何詩人能夠傳誦九天之外的美麗景緻，但是，這樣的傳唱仍是有價值的，人必須勇敢地將它們說出來，畢竟這都是為了揭露真理。九天之外是真理的寓居之所，真理沒有顏色和形狀，也無法觸摸，只有理性的靈魂舵手才能真正掌握它。而所有真正的知識，就是關於它的知識。因此，縱使是諸神的心靈，也要靠理智和知識來滋養，其他靈魂更需如此，每個靈魂都要注意獲得適當的養分。因此，當靈魂得以悠遊於九天之外，並再次回到原處，靈魂這才得以真正掌握存有，它不但感到怡然自得，對真理的沉思也成為使靈魂更為昌盛的養分。周遊天際，靈魂看見了正義的本身，還有節制和知識，這種知識不是與變化和雜多的知識，一般總是把這些雜多的物體說成是存在，但真正的知識應是關於真正存在的知識。（Plato, 1963c, p. 494）

根據這種「善的理念」之主張，Plato建構了一種「真—善—美」的同一體，而這是可以被解釋為客觀唯心主義的善之本體論倫理學體系。因此，當我們嘗試理解Murdoch為何是一個Platonist時，對於「善的理念」的簡要掌握，當然有助於研究者理解Murdoch的倫理思想。

進一步探究Platonist的倫理觀，在《理想國》（*The Republic*）第七卷中提出了著名的「洞穴隱喻」（the allegory of the cave），這可以說是理解Murdoch關於「善」理念的闡述與道德思想的關鍵。「洞穴隱喻」是說明有一群囚犯從一出生開始，他們便生長在一個洞穴之中，他們的手腳都被牢牢地捆綁，身體也無法轉動，只能背對洞口，而且視線也只能朝著正前方觀看。他們面前有一堵山壁，他們身後燃燒著一堆火。在那面山壁上，他們看到自己以及身後火堆之間物體的影子。由於他們看不到任何其他東西，這群囚犯想當然爾地把影子當成唯一真實的東西。在一次意外中，有一個人掙脫了枷鎖，誤打誤撞地找到通往洞口的路線，而且第一次看到了「真實」（real）的世界——那一個陽光普照，地面上人們自

由自在的天地。一開始，他並不能適應刺眼的陽光，但經過一些時間後，便可直視太陽本身，並真正理解太陽本身才是他能夠看見事物的原因。最後，他想重新返回洞穴，並且試著向同伴解釋所看到的一切時，指出大家所看到的「影子」，其實只是虛幻的事物，希望帶著大家一同離開。但是，因為其他囚犯早已習慣洞穴生活，而將之視為瘋子並殺死他。思索「洞穴隱喻」之寓意即在闡釋：

真正的道德或許像是一種理義簡明的神祕主義，它源自人們對於至高之善的敬畏與愛的情感驅使。當Plato用日喻來解釋善的至高性時，當人們從洞穴走入真實世界，徜徉在陽光之下，乃至於真正看見太陽，這個過程就宛如一場道德朝聖（moral pilgrim）的旅程。（Murdoch, 1970, p. 90）

除此之外，Plato也嘗試使用「太陽隱喻」（the allegory of the sun）來說明「善」的理念。在相關的對話錄段落中，Glaucón要求Socrates提出對「善」的說明時，Socrates雖然答應，但卻坦承他無法直接說明「善」本身，而只能以譬喻的方式描述。於是，他以「太陽」做為使「視覺」得以發揮功能的條件，也就是唯有「太陽」的光照，才能使事物清楚被「看見」。他藉此比喻「善」是提供事物被「認知」的條件，是知識與真理被認知的原因（Murdoch, 1970, p. 90）。換句話說，正如太陽既是提供事物被看見的條件，亦是光源本身，善既是使認知與評價成為可能的條件，同時也是價值的根源：

善之理念是最高的超越原則，正如太陽是可見的變遷世界生成變化以及視覺的原因一樣，善之理念也是睿智界存在以及被認識的原因。（楊深坑，1996，頁67）

在善的「最高超越原則」啟發之下，Murdoch認為善包含以下兩個側面（引自林雅萍，2009，頁54-55）：

一、善是認知的先驗條件（transcendental condition of cognition），也就是善是使認知成為可能的先決條件。離開了善的知識，就好像離開了光線的事物，無

法被看清楚，若沒有善，便沒有清晰的知識。

二、善是吸引意識Eros能量的磁心（magnetic centre）與能量來源（source of energy），也是一個超越的實在（transcendent reality）。

藉由對善的觀照，意識能夠被吸引而超拔出我執的無明狀態，使其能量受到轉化與淨化，同時也提升其觀看實在的能力，對實在有更清楚的認識。簡言之，對Murdoch而言，善既是意識的超驗條件，也是意識指向的超越實在，既存於世界之內，同時又超乎其外。因此，Platonist的理性論認為，形上的先天觀念才是真正永恆的存在，用較簡單的話來說，因為每個主體皆早已具備內在的普遍先天觀念，而人之所以需要教育，主要的理由是人容易為表象的經驗感官所蒙蔽，因此，教育便是以「啟發」（即喚醒主體內在的先天觀念）的方法，令其得以掌握最終的普遍真理：

對於至高善的追尋，這彷彿從一望無垠的田野走進濃密的森林。一旦置身在荒草漫漫的樹林間，可能沒有任何前人留下的足跡可供摸索前行。縱使手邊的地圖標示著清楚的小徑，它們也可能極難被找到。面對這樣的狀況，人們只能另闢蹊徑，當然，Murdoch正是在做這樣的事。  
（Taylor, 2011, p. 15）

對Murdoch而言，道德活動是一段懷抱慈愛態度觀照個體，不斷進步、深化與複雜化的學習過程（Murdoch, 1970, p. 30）。因此，道德生活應是某種持續進行的活動，而非只存在道德抉擇當下，而是隱然體現於參化「超越善」的歷程之中。

## 參、Neo-Aristotelianism的對比：Nussbaum的評論與善的脆弱性

Nussbaum在1947年時出生於紐約市，父親是在費城執業的律師，母親則是從事室內設計工作。因父母親極重視子女教育，她後來就被送至美國東岸the

Baldwin School接受貴族式的菁英教育。之後，Nussbaum進入紐約大學，主修戲劇與古典文學，在1969年畢業後，因為對於哲學研究的興趣日益濃厚，她便轉赴哈佛大學進修，並在Owen教授的指導下，於1975年取得博士學位。Nussbaum曾經在哈佛大學與布朗大學任教，目前則是芝加哥大學法律與倫理學的傑出教授（Ernst Freund Distinguished Service Professor of Law and Ethics）。Nussbaum在2003年便曾被《新政治家》（*New Statesman*）雜誌推選為12位偉大思想家之一，也曾擔任「美國中區哲學學會」及「人類發展與能力學會」（*the Human Development and Capability Association*）等不同學術團體的理事長。她的研究領域包括古典希臘與羅馬哲學、政治哲學與倫理學等。從學術成就與工作經歷來看，她的貢獻包括兩方面（王俊斌，2010c，頁44）：一方面是她的古典哲學研究背景與豐富的著作，她也因此被定位為亞里斯多德主義者（Aristotelian）；另一方面，由於Nussbaum在倫理學與政治哲學研究的傑出表現，她在1986年時便受邀擔任Helsinki世界經濟發展研究所（World Institute for Development Economic Research, WIDER）的研究顧問。隨後幾年，Nussbaum更在當時WIDER主任Jayawardena的安排下，參與一項經濟發展的專案，也就是從這個時候開始參與「能力取向」（capabilities approach）理論研究。當時，Nussbaum在這個計畫中的任務主要是為經濟發展與人類福祉等議題提供必要的哲學基礎（Nussbaum, 2000）。在此之後，「能力取向」研究便成為她後來十幾年學術研究的重心。顯然，在《善的脆弱性：希臘悲劇與哲學中的運氣及倫理》一書中，她已清楚交代個人立場：

[在過去這一段時間]利用Aristotle思想來發展政治理論以及國際發展的倫理學基礎，後者是一種社會民主的自由主義形式，……儘管有些時候的研究興趣是對Aristotle觀點進行詳細文本詮釋，但卻又在自由主義與女性主義等立場偏離Aristotle觀點。在與經濟學家Sen合作的那一段時間，與Sen評估能力之比較方法不同，提出發展規範性的政治計畫，也就是主張各種核心人類能力的政治計畫焦點應在於：做為社會正義的最低限度的條件，不管公民已經擁有什麼，各種公民能力基本的發展門檻應該被保障。能力也就可以做為不同國家間生活品質比較的基準。

(Nussbaum, 2001, p. xix)

顯而易見地，「在自由主義與女性主義等立場上偏離Aristotle觀點」這句話即說明其理論的Neo-Aristotelianism基調。而Nussbaum將這個修正觀點做為能力發展的倫理學基礎，特別是有關公民對自由的感受性（liberal sensibility）以及對民主社會的價值來看，這樣的能力觀點由於調和了多種理論，因而具有混雜的（hybrid）性質，而它在社會正義研究的價值更是十分重要的（Alexander, 2008, pp. 125-146）。

Nussbaum認為，Aristotle的德行論傳統是將「善」或「幸福」視為是相對性而非先驗的普遍主義。雖然理性可掌握普遍原理，但個別的事物卻在不同時空脈絡之中持續變遷，表現出不同的特性。因此，並不是每一件事物都可以藉由法律來約制，而這些例外也就需要與之相應的特殊規範。換言之，面對不確定的事物，規範的準則當然是不確定的。這正如建築師懂得用可以隨石頭形狀自行伸縮的彈性尺來測量一般，人們必須學會掌握個別情境的敏銳感知能力（Aristotle, 2000, pp. 99-101; Nussbaum, 1990, p. 70）。準此，一旦認為「善」存在著相對性或例外狀況的可能性，那麼這樣的立場便與Murdoch的「至高性」觀點有所不同。

在Plato的哲學中，他堅守Socrates有關「最高德行」與「善的知識」兩者不可分的看法，也就是所謂知德與行德合一，或者是「知而不能行是知得淺」之闡述。Plato認為，在良好且正常狀況下，人類的靈魂必須在理性的支配作用下得到調整與協調。不過，這種「調整與協調」到底體現在什麼地方？隨著他對「善的知識」看法的深化與發展，Plato清楚指出非哲學家只能具有較低等的德行，而這便意味著「調整與協調」只能發生在少數人身上：

如果存在著一種蘊含所有事物終極基礎的善，有關它的知識必然包含著所有其他知識，顯然，這種善只有少數受到嚴格訓練的人才能獲得，但我們卻又很難將所有德行完全僅限定在只有這些少數人才能擁有。那麼，我們該如何看待一般人表現出來的勇敢、節制與正義行為呢？……一般人所表現的正確看法或行為又是從何而來？根據Plato的說法，這來

自人的本性與「神的安排」(divine allotment)，但是，這樣的看法若是可能，「習俗和實踐」也就變成是不可或缺的要素。所以，想要具有最好的公民德行，教育與訓練是極為重要的，而這個訓練包括身體與美感的訓練，兩者必須同時開展。……關於「善的知識」不可能被植入一個尚未做好準備的靈魂之中，而這種準備當然不只是純粹的思維訓練。(Sidgwick, 1886, pp. 41-42)

當Aristotle論證我們不應該認為只有神才能具有道德的卓越(excellence)，這樣的說法也就與Plato的觀點相衝突了(Sidgwick, 1886, p. 54)。如同Popper在《開放社會及其敵人》(*The Open Society and Its Enemies*)中的分析，他極嚴厲地批評Plato的「至高善」會被轉化成為寡頭政治制度最有力的支持理據，他認為這就如同許多原始部落的宗教一樣，希臘的一些神祇乃是理想化的部落祖先和英雄，也就是把「德行」或「完美」加以人格化的神祇。因此，希臘的某些部落和家族就將他們的祖先追溯到某些神之上：

只要能夠想到這些神都是不朽或永恆的、完美或近乎完美的，而常人則是與物流轉，註定衰滅，我們就可以看出神與常人的關係，和Plato的理型或理念與那些複製出來的可感知事物的關係(或者是Plato的「完美國家」與現存的各種國家之間的關係)，這乃是相同的。(Popper, 1945/1992, pp. 51-52)

Nussbaum基本上同意Popper對Plato哲學的批評，也贊成Plato思想會對自由民主與開放社會造成威脅的主張。<sup>5</sup>不過，她並不同意Popper的結論，她認為如果把Plato的思想看成我們該恐懼的敵人，Popper的意思就好像是說只要我們不喜

---

<sup>5</sup>像是Popper引述Plato的話指出，其反開放社會與反民主的本質(莊文瑞、李英明譯，1992，頁11)：「無論男女，人人都應有領導(leader)。而任何人不應放縱自己，……。不論在戰時或和平時期，他的眼睛都應注視其領導，並且忠心地追隨領導」。Popper會將Plato視為開放社會的敵人，這樣的批評是以自由民主體制為批評基礎的。

歡Plato，就應該完全忽略他，甚至不要再閱讀他的思想。她認為，這種態度當然不對。Plato的政治主張不應被看成只是一個簡單的政治宣言，他提出的結果都是以其對人類本質與人類問題的深刻觀察和詳細論證做為基礎的（Nussbaum, 1998, pp. 10-11）。換言之，Nussbaum認為，Plato思想連結著Socrates與Aristotle哲學，唯有深刻掌握Plato的思想內涵，我們才能對古希臘的政治哲學與倫理學觀點有較正確的詮釋。對照Murdoch「善的至高性」的Platonist觀點，Nussbaum論證因「道德運氣」問題，故能凸顯出「善」所具有「脆弱性」的特質，而這個觀點並非要完全站在「至高性」的對立面，而是要正視「幸福」（*eudaimonia*）是會因為「運氣」因素而被影響的（Nussbaum, 2001, p. 329）。除此之外，由於Plato理想國的菁英統治制度根本不合當代民主社會，她則是藉由Plato與Aristotle之「衝突」，進而強調Socrates「自我檢視」（self examination）的民主蘊義：<sup>6</sup>

就Plato而言，他確實是一個理性上的菁英主義者，他也公開反對民主。……而歷史上的Socrates則是致力於喚醒每個人，讓每個人都能進行自我檢視。他並不憑藉任何與他對話者所提及信念以外之知識，而且把民主視為最好且最可行的政府形式。相反地，Plato則把Socrates的質問縮小到一群少數的統治菁英。我們如果根據Plato的立場，最後將會得出多數人是不能統治自己的可怕結論。但是如果採取Socrates的立場，這會有助於我們培養出民主自治公民。（Nussbaum, 1997, p. 26）

「善」之所以會有「脆弱性」的特質，這是Aristotle能夠正視「道德運氣」的存在，並以捍衛真理的態度來看待它，他相信「運氣對於好的生活（good life）有著重要的影響，好的生活是脆弱的，它極容易被各種災厄所阻礙」

<sup>6</sup> 像是Socrates出自《申辯篇》（*Apology*），並且為人熟知的名言，諸如「如果我會比別人稍聰明一些，這是因為我能夠明白不知為不知的道理」（Plato, 1963a, p. 8），或者是「一個未經檢視的生活是不值得過的」（Plato, 1963a, p. 23）。Nussbaum認為，我們應該有機會學習以批判的態度來面對「自我與自身傳統」，這是因為唯有具備這樣的能力，我們也才有機會過有意義的人生，而這種能力的養成更是良好民主制度得以維持的基礎。

(Nussbaum, 2001, p. 322)。例如：在奧林匹克的運動競賽中，Aristotle認為，我們並不是為那些長相最漂亮或者是最強壯的人拍手喝采，而只對那些真正參與並完成比賽的選手喝采。這就好比我們不會對一個條件很好但沒有參加競賽的人說他跑得很好一樣，我們同樣不會讚美一個具備美德卻未將之展現的人。Nussbaum指出，Aristotle前述類比所具有的重要意涵在於(Nussbaum, 2001, p. 324)：Aristotle並未宣稱好的生活是一種競爭，或者只有成功的人才值得讚揚。Aristotle要說的是，天資和條件並不是一個人能否受到讚揚的唯一條件，而是一個人為了能夠表現出卓越的特質，他必須付諸實際行動。雖然我們極為尊崇能對抗逆境並表現出高尚品格的人，但是，我們同樣也會對一個具有良好條件卻無從施展才情的人抱以同情。正是這樣的原因，使得「道德運氣」的問題更形重要。

不論是古代或當代倫理學，「道德善」被用來做為倫理觀點與道德行為的評價基礎，如同Murdoch採用的「至高性」理念，這種「善」必須排除外在環境的破壞或非理性因素影響。因此，對於Plato來說，一個好人根本不會，也不應該受到外在環境的左右，也就是說，一個好人不會因為不利的環境就變得不夠好或不太值得讚揚。顯然，這個「道德善」的界定在Kant的身上表露無遺，而這更成了真正道德的特質。但是，當Aristotle主張幸福會因運氣而有增損時，這便與真正具有道德價值的「善」不會受到運氣的影響的主張相悖了。針對這個問題，Nussbaum認為，雖然有學者藉由Aristotle論及有關「幸福」(eudaimonia)與「過得幸福」(makariotēs)的兩個倫理學核心概念之區分，主張前者是指遵循美德的活動，而後者則是為這種活動加上運氣的祝福(Nussbaum, 2001, p. 328)。這樣的解釋看似是堅守著好運或厄運絕不會影響幸福，這一方面謹守著從Plato到Kant的倫理學傳統，另一方面卻也限縮了「道德運氣」的影響層面，讓Aristotle的立場回歸主流。根據Nussbaum對Aristotle文本的解讀，她認為文本證據並不支持前述的兩種區分：

一個人為了得到「幸福」，自然需要外在善的條件，如同許多事情都需要仰賴朋友、財富和權力等手段才能達成。除此之外，如果缺少高貴出身、可愛的子女或漂亮長相等外在善，我們根本無法得到「幸福」……。因此，「幸福」似乎還是需要外在善的幫襯。為什麼有些人

們會認為因為「好運」才得「幸福」，而有些把它看是「卓越」，看法不同的原因就在於此了。（Aristotle, 2000, pp. 14-15; Nussbaum, 2001, p. 331）

若依照Nussbaum對Aristotle觀點的解讀，雖然「幸福」是人人都想得到的，但是，「善」會因為「運氣」的因素而顯得「脆弱」或不穩定。相對而言，當我們僅觀照善的「至高性」，這無疑會讓無法得享「幸福」的人被解釋為能力或努力不夠，這樣的說法顯然不夠完整。

## 肆、美學取向的道德教育；美學觀照與敘事想像

倫理學中有關「善與目的問題」（goodness and the question of ends）的討論，若不是將「我們應該追尋何種目的」之問題轉換成「什麼是美好或幸福生活」之問題，就是將之視為「哪幾種事物自身即是善」（good in themselves）的問題。就前者而言，它假定人天生就想要過美好生活，因此，在追求美好生活的過程中，確認某種美好生活的內涵就等同斷定我們該追求何種目的，這種立場即為幸福論或人類福祉論（theory of human well-being）。就後者而言，它並未預設人的天性為何，卻假定目的自身就是值得追求的，而此即為倫理學的內在價值論（theory of intrinsic value）。如果說，Plato或Aristotle對於「善」的界定皆為某種福祉論之主張，那麼Plato顯然是更加重視「善自身」的內在價值。當Plato的「太陽隱喻」揭示「善正如太陽本身不可被直視，但卻可使得其他事物被看見」、「善本身是不可見的」，而且「善理念做為光源，將所有事物向我們如實敞開」，這些話即充分說明「善的理念」之所以會具有「至高性」的理由。

如果「善本身是不可見的」，卻又「可以使得其他事被看見」，那麼我們該如何掌握這種「無法直視」的「至高善」呢？這也就是與道德教育方法有關的問題。雖然理性的道德推論（moral reasoning）會有助於我們感受他人境遇，然而，Murdoch卻極重視文學本身的教化意涵。她認為，由於「善」具備諸如「完美」（perfection）的「超越性」特質，人也就可以透過文學看見道德本質：

由於面對各種道德狀況的可能性，也就不存在唯一足以表露事實的最終訊息。因此，我們必須藉由再次體驗他人身陷不幸的情緒，並且嘗試從中記取教訓，如同閱讀具有道德蘊義的小說，人們應該藉此更為警敏地喚醒對他人的同情與愛。（Rowe & Horner, 2010, pp. 12-13）

如同文學所具有的價值，Murdoch的哲學觀點當然不僅止於展現一種超越意識，她的文學作品更能做為觸發想像力的例證，特別是面對抽象倫理議題的思考時，想像力無疑可以為我們打開一幅幅可能的景象，這當然有助於道德問題的思考（Laverty, 2007, p. 29）。換言之，除了理性思辨方法之外，道德教育應更看重應用文學來觸動人類心靈深處的愛之價值（Asiedu, 2001, p. 43; Murdoch, 1970, p. 63），而這正是Murdoch主張能夠真正同理他人處境之心理觀照（attention）的「美學化倫理」（aesthetification of ethics）。

面對道德情境，絕大多數人習慣應用理智來進行道德判斷。不過，就Murdoch而言，走出洞穴並徜徉在「光照」之下，這顯然不是僅憑理性官能所能達成。她認為，道德活動是一個不斷追求真理、實在與善惡的認識過程，這是一種心靈與靈魂的連續活動歷程，人們從中努力學習、發現或丟棄感官形象（images）的過程（Murdoch, 1992, p. 250）。但是，我們如何掌握最高層次的「善之理念」？就此，Murdoch在《形上學做為道德之導引》（*Metaphysics as a Guide to Morals. New*）一書中，用一整章的篇幅來處理想象力問題，這裡的討論自然與把握「善」的倫理學方法有關。她認為，人在道德知覺活動運作過程中，存在著兩種不同主動能力：一個是「幻想」（fantasy），另一個則是與「想像」（imagination）。前者從定義上是指一種模糊知覺的作用，因此，「幻想」是被看成用來自我慰藉的虛假圖像；而後者則是使我們能夠超越幻象而如實觀照他人的能力。因此「幻想」是壞的，也是「想像力」的劣用（林雅萍，2009，頁120；Murdoch, 1992, p. 202）。簡言之，能幫助我們獲得真實知識的是想像力，而非幻想的作用：

對於至高善本身是難以直視的，但我們仍然可以從許多被實際生活中存在的善來體會善的至高性，而這種體會或連結過程正是想像力的作

用，我們不必逃離實際的生活世界，而是要與之完全結合在一起。

(Murdoch, 1970, p. 88)

就如同Murdoch所言：「要感同身受，想像她的處境，從她的觀點來看事情」(Murdoch, 1992, p. 322)。這樣的想像力具有意識性的特質，它可以讓我們掌握實在的可能圖像(Laverty, 2007, p. 4)。而這個觀點或許也可以儒家「推」或「推己及人」來比擬，在此意義下，愛就是一種能「推」的能力(林雅萍，2009，頁121，123)。我們因此可以說，「想像力」是一種參與道德觀照的能力，「想像力」的發揮非但不是一種對現實的逃遁，反而是入世的參與感受，是能站在他人立場設身處地想像他人處境與需求，也是一種將心比心的同情外推能力。除了道德直觀的想像能力之外，Murdoch也將道德視為是一種源自於真正愛的「觀照」行動。也就是說，她提出的是一個「觀照」的問題，而不是理性意志的問題。這樣的觀點源自法國哲學家Weil(1909-1943)的概念，Weil認為，人或許並非天生就是一個徹頭徹尾的好人，但人必定具備成為好人的條件(Murdoch, 1970, p. 101)，而這個條件可以成立的基礎即在於：

存於不完美靈魂與追求完美的張力之間，一種真正追求完美愛是可以被展現出來的，也是在一種摒除自私與實踐公正的純淨化過程中，人們便能流露出真正愛的行為。也就是說，唯有人們能夠真正進入類似「無我」(anatta/no-self)的狀態，我們才能真正看見事物的本然面貌。

(Murdoch, 1970, pp. 100-101; Taylor, 2011, p. 17)

簡言之，「觀照」要求人們對個別實在投以公正與慈愛的凝視，這是一種持續不斷地將注意力從自我中心轉向他人的歷程(林雅萍，2009，頁101)。亦即，對於超越性存在或至善的觀照不只是展現一種愛的形式而已，它也是一種愛的行動。當一個具備愛的道德行動者嘗試以完美之愛去看待不完美的對象時，這便是一種純粹化、無私與正義的行為(Murdoch, 1970, pp. 42, 55)。

透過「觀照」所能得到的道德體悟，顯然會有層次之別，同時也具有美學的屬性。如同Murdoch在〈完美概念〉(Idea of Perfection)一文中的討論，她給出

一個「婆媳關係」事例（通常稱為M-D example）（林雅萍，2009，頁45）：一旦人們能體會或洞察婆婆內心潛在的掙扎，以及她對媳婦觀感的前後轉變，整個過程便表現出行動者的內在心理事件，而所謂的道德活動也就不能僅只被化約為意志的抉擇與行動，而應與行動者對於自身、他人及世界的知覺與回應有關。簡言之，一個婆婆如何從對媳婦的各種成見走出來，真正以更恰當並符合實情的概念來面對她（Denham, 2001, p. 608），這個過程便是「觀照」的具體作用。有關「婆媳關係」的詳細說明如下（林雅萍，2009，頁46；Murdoch, 1970, pp. 16-17; Nussbaum, 1996, pp. 36-37）：

一、M對於D的初步看法：某位婆婆（我將稱之為M）對她的媳婦（我將稱之為D）不具好感。M覺得D是個心地很善良的女孩，雖然不能說她是完全平庸，但的確是有些質樸且缺乏自信與修飾的。D顯得冒失、不懂禮數、粗率，有時甚至沒禮貌，總是有點煩人、不夠成熟。M不喜歡D的口音和穿著，而且M覺得D配不上她兒子。

二、對情境與條件的設定：假設這位母親是個舉止十分「正確」（correct）的人，她始終善待這位女孩，完全不顯露自己真正的想法。現在，讓我們假設並強調以下這個面向：這對年輕小倆口移居他鄉或是D已過世，如此一來就可以確保任何要考慮的事件（happening）都完全只發生在M的心中。

三、M的內省活動：隨著時間的流逝，M對D的看法有可能最終會停留於根深蒂固的成見，被一些老掉牙的想法給束縛：我可憐的兒子娶了一個傻氣的鄉下女孩。然而，例子中的M是一位聰明且具善意、能夠自我批評的人，能對眼前的對象給予仔細且公正的觀照。M告訴她自己：「我既古板又流俗。我可能帶有偏見，而且心胸狹窄。我或許是愛虛榮，善忌妒。讓我再端詳（look）一次。」現在，我假定M觀察D或至少再審慎地反省她對D的看法，直到她逐漸對D改觀。

四、小結M內心對於D觀感的改變：如果我們假設D此時不在場或已過世，就表示變化並不發生在D的行為而是在M心中。D不再被發現為（discovered）粗魯而是單純，並非不端莊而是自然，不是聒噪而是爽朗，不是幼稚煩人而是年輕有朝氣等。而如我所說，根據假設，M的外在行為始終都很美好，沒有改變。

顯而易見地，由於「至高善」本身是「不可見的」又「無法直視」，人們自然只能透過「想像力」與「美學觀照」的方法來貼近，而這樣的倫理學方法便有

可能流於形式。想當然爾，一般會加諸Plato哲學的批評，這些批評便同樣會是Murdoch「觀照」方法的問題。

不同於Murdoch的倫理學方法，Nussbaum同樣也討論想像力的問題，不過，她認為想像力不但足以觸發對他人處境的同情與切身之感有關敘事想像和公民素養教育之間的關聯性，同時又可陶冶民主社會所需的良好公民品格。面對當前教育過度強調功利化所造成的問題，她認為社會的創新動力係來自靈活、開放與富創造力的心靈，而文學與藝術正是涵養這些能力的泉源。當我們缺少這些能力時，各種發展自然會失去它的動力（Nussbaum, 2010, p. 112）。有鑑於此，她支持想像力等情性陶塑功能應該在道德教育上扮演更重要的角色。Nussbaum主張，人們可以藉由「同理性想像」來練習體會小說人物的感受，也就是說，我們可以透過閱讀社會寫實小說的敘事想像（narrative imagination）過程對他人的不幸福感身受（王俊斌，2010c；Nussbaum, 1995）。

根據前述有關「善的脆弱性」之討論，一個人是否「幸福」或者是否「過得幸福」，這顯然都與「道德運氣」有關。在《善的脆弱性：希臘悲劇與哲學中的運氣及倫理》中，Nussbaum討論了Aeschylus或Sophocles的希臘悲劇，也深入詮釋Plato對話錄或Aristotle的哲學，她的目的即在論證「一個好人會因為無法逆料的事件而被毀滅」（Nussbaum, 2001, p. 25）。她將「善」和「道德運氣」連結的論證企圖，而這應該具有以下兩層意涵：

一、如果「善」是脆弱的，人又不是天神，而且也無法直接觀照「至高善」，那麼我們是否該回過頭認真看待人的有限性？並且思考在有限的生命中形式下，如何得到神祇無法享有的豐富生活？

二、如果「善」是脆弱的，當他人因受到外在條件限制（亦即道德運氣）而無法享有幸福時，對於這樣不幸的人，我們應該負起何種道德責任？也就是說，協助他人排除「道德運氣」障礙是否就是社會正義的展現？

就第一個意涵而言，這涉及什麼才是有意義人類生活的問題，而第二個意涵則是與「能力取向」的社會正義理論有關。更進一步來看，我們該如何解決這兩個層面所必須面對的問題呢？Nussbaum在《涵育人文：博雅教育改革的古典辯護》（*Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*）中認為，一個具有豐富涵養的人性應該包括三種不同能力，這三種能力的涵育

正提供了前述問題的對應之道。這三種能力包括（王俊斌，2012，頁33-34；Nussbaum, 1997, pp. 9-10）：

## 一、就自我與自身傳統進行徹底批判性檢視的能力

Nussbaum引用Aristophanes寫於西元前423年的《雲》（*The Clouds*），該齣喜劇描寫當時的舊式教育在於教導年輕公民欣然接受城邦的傳統價值，並且從不讓年輕人去質疑這一套傳統價值。由於Socrates不接受任何既定權威，他只相信理性，甚至對於希臘諸神的意旨與命令都要求必須給出有道理的解釋，這樣的態度自然讓他被當成舊式教育的最大反對者。也正因如此，在《雲》中的Socrates被Aristophanes戲謔成一個怪異且惡名昭彰的傢伙，年輕人在他的「思想學院」（Think-Academy）中只會學到如何為毆打父母找一堆詭辯的藉口而已。有關Socrates被控「褻瀆神明；毒害青年」以及最後處死的經過，這個故事或許可以說明發生在Socrates身上的「道德運氣」問題。<sup>7</sup> Nussbaum認為，我們應該學習以批判的態度面對「自我與自身傳統」，唯有具備這樣的能力，我們才有機會過有意義的人生。

## 二、不僅僅只是將自己歸屬於某一個特殊地區或群體的公民而已，同時，任何個體均應清楚認識自身早已透過交互肯認與人際關懷，而將所有人類緊密地結合在一起，自己必須轉而成為全球社會的公民

Nussbaum藉由犬儒主義（Cynicism）與斯多葛學派（Stoicism）等古典哲學思想來闡述此一能力內涵。所謂犬儒主義，意味著某種個人與社會的關係，它最早出現於西元前五世紀的雅典社會。它雖然代表一種蔑視世俗成規的態度，或者是一種玩世不恭、憤世嫉俗的傾向（Bewes, 1997），不過，Nussbaum認為，犬

---

<sup>7</sup> 我所以用「或許」一詞來說明加諸Socrates身上的不幸，這是因為Socrates在《申辯篇》（*Apology*）中對各種控訴的辯護，即已充分展現「理智之德的最高境界，即所謂思中之思」，而這正體現著「至高善」與「幸福」。就過程來看，「道德運氣」的影響是存在的，但是，就實踐的結果來看，Socrates則是排除或降低了「道德運氣」可能產生的影響。

儒學者的行為或許荒誕，但是諸如Diogenes「我是世界公民」（I am a citizen of world）的說法，則有助於我們探索什麼樣的生活對全人類而言才是有意義的。也就在說，理解犬儒主義的相關論述會有助於我們掌握斯多葛學派之哲學主張。其實，與「世界公民」相關的“cosmopolitan”一詞，它最早便是由斯多葛學派所提出的，它的意思是「世界公民」，例如：Aurelius曾說，「不管人們寄寓何處，這是沒有任何差別的。我們應該如此設想：無論如何，我們是住在世界之中的公民」，它所指涉的是每一個人對所有人類應有的關懷與責任，而非侷限在某個特定區域的認同而已（王俊斌，2010c）。換言之，對於「道德運氣」因素所造成的不幸，當我們能夠採取「世界主義」（Cosmopolitanism）的立場，將自己與所有人類緊密地聯繫在一起，也就是能排除他人所面臨的「道德運氣」障礙，此即為「能力取向」正義觀的道德動力根源。

### 三、與前述兩種能力有著緊密關聯的「敘事性想像」（narrative imagination）能力

就第三個能力而言，Nussbaum認為，除了必要的知識基礎外，要能夠成為「世界公民」自然要培養人們豐富想像的同理能力。透過這樣的能力，人們才不會僅注意差異，而將他人看成是異類。基於「善」是脆弱的，若能嘗試透過文學小說討論來培養同情心與關懷他人的能力，也才能儘可能避免對他人不幸的冷漠或加諸他人身上的殘忍行為。如同她引述了Aristotle《創作學》（*The Poetics*，或譯為《詩學》）第九章的說法，文學所能帶給我們的「不是已經發生的事情，而是事情會怎麼發生的」，亦即，透過文學閱讀所開啟的想像力，這才能真正讓我們學著體會不同的生命境遇。如同像是在她的《愛的知識》（*Love's Knowledge*）這本極著名的著作之中，她認為文學的本質是具有哲學性的，也就是我們的閱讀是可以透過一種亞里斯多德式提問（Aristotelian question）來思考「人應該如何生活？」之問題。就以她對Dickens《艱難時代》（*Hard Times*）的閱讀為例，她並未從哲學論證的角度來批判理性思維邏輯，而是藉由文學想像的過程來體會故事主角Gradgrind錯將自己認定的「善」等同於「至高善」之謬誤：

Gradgrind在面對所有學生時說道：「現在，我要的就是對真相的實事求是。我唯一要教你們的，無他，唯真相而已。我們的一生應以追求真相為目的，其他只是過眼雲煙罷了！……我不但以此來教導我自己的孩子，現在我也要把此一原則教給你們。」……。在談完自己的觀點後，他問道：「第20號女學生，妳叫什麼名字？」女學生怯生生地站起來回答道：「先生，我是Sissy Jupe」。Gradgrind斥責道：「怎麼會有人用這樣的名字，妳應該是稱自己Cecilia，而不是Sissy」。女學生答道：「可是我父親都這樣叫我」。Gradgrind更生氣道：「妳的父親是不清楚該有的分寸嗎，Cecilia Jupe，回去告訴妳的父親他不應再如此稱呼妳，妳告訴我，他是做什麼的？」……Gradgrind接著說道：「很好，我的目的就是要訓練大家能夠實事求是，唯有藉由數理與科學證據得出的真相，這才能經得起考驗，這種真相也方是偉大的……。」

(Dickens, 2001, pp. 1-4)

讀完Dickens這一段文字，或許會有許多想法浮現，像是為要學生在教室中僅以座號代碼來叫喚學生？為什麼要以學生有個粗鄙的名字來汙名化她及其父親？為何教育的目的就在於追求如科學一般的客觀真相？……。顯然，透過絕對善（absolute goodness）的追求（也就是擇善固執），人才有可能拒絕惡的誘惑，並避免再次犯下不幸的錯誤（White, 2010, pp. 13-33）。然而，問題卻在於Gradgrind將個人堅信的價值直接等同於「絕對善」，而在他的眼中，人只是理性算計的對象，而不把人本身當成目的，這樣的偏執態度便使其欠缺對他人處境的體恤與應用尊重。因此，當我們在探索真理與幸福生活的可能意涵時，Nussbaum主張文學是可以扮演某種角色的，而且小說與倫理學兩者根本是可以連結在一起（Nussbaum, 1990, p. 228）。亦即，透過文學文本的敘事想像，Nussbaum認為，唯有正視「善」的脆弱性，才能保有人性豐富性的最大可能性。

## 伍、結論：在「擇善固執」與「具有同情心公民素質的涵育」之間

有關倫理學與道德教育之相關研究，毫無疑問地，效益論、義務論或德行論總是占有主流地位。相形之下，強調非認知取向的倫理學觀點大多也認為較無價值。然而，像是Gilligan於1982年發表的《不同的聲音：心理學理論與女性的發展》（*In a Different Voice: Psychological Theory and Woman's Development*）一書，她可以說是企圖以關懷倫理學（ethics of care）的立場來凸顯與主流倫理學截然不同的立場。「關懷」在道德教育上早已被視為另一種教學典範或取向（吳秀瑾，2010；簡成熙，2000；Gilligan, 1982）：關懷倫理學和女性、親密性（intimacy）、信賴（trust）、關聯性（connection）與責任（responsibility）等概念息息相關；而正義倫理學（ethics of justice）則相對於男性、自主性（autonomy）、正義（justice）與權利（rights）等概念，二者壁壘分明。如同許多女性哲學家所採取的共同立場，Murdoch的美學化倫理同樣重視人際的愛與關懷等要素，但Nussbaum雖也討論想像力的倫理學價值，不過，她更強調實踐的重要性。

本文有關兩種「善」的觀點之討論，其實就是針對Platonist與neo-Aristotelianist的倫理觀點對比。在Murdoch《善的至高性》中所討論的“good”，其實就是指具有「超越性」特質的「善的理念」（idea of good），這是理念的最高層次；而在Nussbaum《善的脆弱性：希臘悲劇與哲學中的運氣及倫理》中所討論的“goodness”，這是根據德行論的倫理立場，即「一個有德者或道德完美的好人，其實就是一位能夠遵循理性而生活，將他自身的理性功能發揮得很好的人」（黃藹，1996，頁26）。「善」內在於個別的人、事、物之中，這是一回事，而一個人必須具備好品格（即內在於人之中的「善」），才得以實際生活身體力行過有理性的生活，這又是另一回事。質言之，Murdoch關注的焦點在於「善」的客觀內涵，也就是「美德的共同特質，或者是足以貫穿各種美德的美德」，這樣的「善」具有普遍性與超越性的特質；而Nussbaum則是關注個人德行與幸福生活之主觀層次，也就是認為人可以從實際經驗與習慣培養來掌握「善」，而這樣的「善」，具有指涉殊相層次的脆弱性特質。就形式差異的區辨

而言，二者看待「善」的角度是不相同的，甚至會被認為是完全對立的。然而，兩者仍一致同意有關個人行為價值高低的評斷，這可以藉由一個「完善」的理想情境做為評斷尺度，亦即，二者並不懷疑「善」是否存在，如同一個音樂家演奏樂器，他不僅只是表現出音樂人應有的特質，而更應達成專業社群所認定之「極致標準」。因此，當我們嘗試將「善」的觀點和「幸福」相互連結時，我們會說一個有德之人會是幸福之人，就此而言，兩者的態度會是一致的。不過，這個具有「善」特質的人是否就可以真正獲得幸福？我認為二者的分歧點便在於此。表面上，二者所談的「善」似乎不是同一個對象，不過，Nussbaum關心的是運氣與形成好品格之間的關係，但是，她關注的焦點是「幸福」（即做個好人）和「過得幸福」之間的差距，因此，「善」被限定為「人類的善」或「幸福」，而不是「品格的善」（Nussbaum, 2001, p. xiii）。

透過前述兩種「善」觀點的對比，研究者認為在Murdoch的倫理學中，她是將「善」視為等同於太陽光照所展現的「至高性」，因此，「善」或「幸福」的本質是一種超越性存在。而人唯有藉由「想像力」與「美學觀照」等方法，才能逐漸體悟善的至高性。坦言之，這宛如投入一場艱苦的「道德朝聖」旅程。或許，「回憶」或「觀照」的道德方法期待引領人們進入永恆的光照世界，一旦人們能具備觀照「全善」的能力，這樣的社會便能充分體現公理與正義。只是，屬於現象界層次的「壞運氣」成分根本不會被納入思考之中。然若考量「善有惡報」或「行惡未報」等關乎「道德運氣」之可能事例，轉而接受「善」有其「脆弱性」特質，道德教育便應藉由「敘事想像」來涵育「具有同情心的公民素質」（compassionate citizenship），也就是期盼社會公民能擔負協助不幸的人有機會「獲得幸福」之道德行動責任。這樣的想法當然也有其道理。

在「善的至高性」與「善的脆弱性」之間，二者是否因其立場差異而成為一種絕對的矛盾對立關係？從矛盾邏輯來看，接受「脆弱性」並不等於非得要以否定「至高善」為其條件；反之，亦然。因此，若將「善的至高性」視為一種堅信道德情操的倫理態度，這當然是一種擇善固執的態度。而將對「善的脆弱性」之肯認看成一種「透過實踐力來追求幸福人生」的倫理行動，這個行動也就不只是獨善其身而已，更具有促進社會正義之積極性。換言之，二者看似對立，實質應為一種互補共存關係：

缺少道德情操為規範的倫理實踐是盲動的；  
沒有倫理實踐力推動的道德情操是教條的。

誠然，唯有透過具體道德觀點的對比過程，才足以掌握道德真理，而且我們不可能在所有倫理學問題上都能完全明晰與絕對確定，因此，只能透過進一步的反省，才能摒除某些相互衝突的觀點，並且找出其他彼此相容的部分，而將之用來實踐道德真理（Sidgwick, 1886, p. 59）。所以，沒有一種倫理學會是絕對完美的，研究倫理學的重要性因而在於：

當某些道德原則其他原則不能同時成立，人們自然有必要釐清自己的道德主張，並據此免於自相矛盾；另外，更要能掌握不同倫理學主張的優點與不足並能避免道德的教條灌輸或說教。（林火旺，1999，頁25）

教育實踐必須能夠從多元角度的思考來找出相對較合宜的作法，同時又能夠就所選定觀點之理論侷限性進行後設反思，反思的目的就是為了能減少道德決斷所衍生的倫理問題。本文針對兩種「善」觀點之比較，正是體會這種態度的一種嘗試。

DOI: 10.3966/102887082013095903001

## 參考文獻

- Popper, K. (1992)。開放社會及其敵人（上）（莊文瑞、李英明，譯）。臺北市：桂冠。
- [Popper, K. (1945). *The open society and its enemies (1): The spell of Plato* (W. R. Zhung & Y. M. Lee, Trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press.]
- 王俊斌（2010a）。解構、非實體倫理與後教育學。載於劉育忠（主編），*當代教育論述的逾越*（頁65-92）。臺北市：巨流。
- [Wang, C.-P. (2010a). Deconstruction, non-substance ethics and post(e)-pedagogy. In Y. C. Liu (Ed.), *Beyond the contemporary education discourse* (pp. 65-92). Taipei, Taiwan: Chu Liu

Book.]

王俊斌（2010b）。論系譜學方法與主體化倫理問題之分析。*教育科學期刊*，**9**（2），31-52。

[Wang, C.-P. (2010b). On genealogical methodology and analysis of subjectification ethics. *The Journal of Educational Science*, 9(2), 31-52.]

王俊斌（2010c）。論Martha Nussbaum「能力取向」的正義觀與教育發展。*教育研究集刊*，**56**（2），41-69。

[Wang, C.-P. (2010c). On Martha Nussbaum's justice perspectives of "capabilities approach" and educational developments. *Bulletin of Educational Research*, 56(2), 41-69.]

王俊斌（2012）。Martha Nussbaum論博雅教育：《涵育人文：博雅教育改革的古典辯護》一書評介。*通識在線*，**40**，32-35。

[Wang, C.-P. (2012). Martha Nussbaum on liberal education: Book review of "Cultivating humanity: A classical defense of reform in liberal education". *Liberal Education Online*, 40, 32-35.]

吳秀瑾（2010）。關懷倫理學的規範性。*生命教育研究*，**2**（1），109-134。

[Wu, S.-C. (2010). The normativity of care ethics. *Journal of Life Education*, 2(1), 109-134.]

李美慧（1993）。*Power and enchantment in Iris Murdoch's The Flight from the Enchanter*（未出版之碩士論文）。淡江大學，新北市。

[Lee, M.-H. (1993). *Power and enchantment in Iris Murdoch's The Flight from the Enchanter* (Unpublished master's thesis). Graduate Institute of Western Languages and Literature, Tamkang University, New Taipei City, Taiwan.]

林火旺（1999）。*倫理學*。臺北市：五南。

[Lin, H.-W. (1999). *Ethics*. Taipei, Taiwan: Wunan Books]

林玉体（1995）。*西洋教育思想史*。臺北市：三民書局。

[Lin, Y.-T. (1995). *Intellectual history of western education*. Taipei, Taiwan: San Min Bookstore.]

林雅萍（2009）。意識、觀視與德行：梅朵論道德能動性。取自<http://www.airitilibrary.com/searchdetail.aspx?DocIDs=U0001-2307200918200000>

[Lin, Y.-P. (2009). *Consciousness, vision, and virtue: Iris Murdoch on moral agency*. Retrieved from <http://www.airitilibrary.com/searchdetail.aspx?DocIDs=U0001-2307200918200000>]

洪一賓（2001）。*Iris Murdoch*道德哲學及其在德育上之意涵（未出版之碩士論文）。國立臺灣師範大學，臺北市。

[Hong, Y.-B. (2001). *Iris Murdoch's moral philosophy and its implications on moral education*

- (Unpublished master's thesis). National Taiwan Normal University, Taipei, Taiwan.]
- 陳怡芬（1992）。善的倫理：論艾利斯·摩達克「善的信徒」中的藝術、愛、與性意識（未出版之碩士論文）。國立政治大學，臺北市。
- [Chen, Y.-F. (1992). *Ethics of good: Art, eros, and sexuality in Iris Murdoch's The Good Apprentice* (Unpublished master's thesis). National Chengchi University, Taipei, Taiwan.]
- 陳香如（1994）。艾瑞絲·墨多容的《鐘》：女性成長小說（未出版之碩士論文）。國立臺灣師範大學，臺北市。
- [Chen, X.-R. (1994). *Iris Murdoch's The Bell as a Female Bildungsroman* (Unpublished master's thesis). National Taiwan Normal University, Taipei, Taiwan.]
- 黃藿（1996）。理性、德行與幸福：亞里斯多德倫理學研究。臺北市：學生書局。
- [Hwang, H. (1996). *Reason, virtue and happiness: Aristotle ethics*. Taipei, Taiwan: Student Book.]
- 黃宜佩（2007）。艾瑞斯·默道克論善與美概念：以The Sovereignty of Good為中心（未出版之碩士論文）。國立臺東大學，臺東縣。
- [Huang, I.-P. (2007). *Exploring the concept of good and beauty on the sovereignty of good written by Iris Murdoch* (Unpublished master's thesis). National Taitung University, Taitung city, Taiwan.]
- 楊深坑（1996）。柏拉圖美育思想研究。臺北市：水牛。
- [Yang, S.-K. (1996). *A study of Plato aesthetic thought*. Taipei, Taiwan: The Buffalo Book.]
- 歐陽教（1992）。教育哲學導論。臺北市：文景。
- [Ouyang, C. (1992). *Introduction of educational philosophy*. Taipei, Taiwan: Winjoin Press.]
- 簡成熙（2000）。正義倫理學關懷倫理的論辯：女性倫理學的積極意義。教育資料集刊，25，185-211。
- [Chien, C.-H. (2000). A critique of the debate between justice ethics and care ethics: Some positive meaning of feminine ethics. *Education Resources and Research*, 25, 185-211.]
- Alexander, J. M. (2008). *Capabilities and social justice*. Aldershot, Hampshire: Ashgate.
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33, 1-19.
- Aristotle (2000). *The Nichomachean ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Asiedu, F. B. A. (2001). Intimations of the good: Iris Murdoch, Richard Swinburne and the promise of theism. *Journal of Heythrop*, 42, 26-49.
- Bayley, J. (1998). *Iris: A memoir of Iris Murdoch*. London, UK: Abacus.
- Bewes, T. (1997). *Cynicism and postmodernity*. London, UK: Verso.

- Denham, A. E. (2001). Envisioning the good: Iris Murdoch's moral psychology. *Modern Fiction Studies*, 47(3), 602-629.
- Dickens, C. (2001). *Hard times*. New York, NY: Dover.
- Gilligan, C. (1982). *In a difference voice: Psychological theory and woman's development*. Cambridge, CA: Harvard University Press.
- Laverty, M. (2007). *Iris Murdoch's ethics: A consideration of her romantic vision*. New York, NY: Continuum International.
- Murdoch, I. (1970). *The sovereignty of good*. London, UK: Routledge.
- Murdoch, I. (1977). *The five and the sun: Why Plato banished the artist*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Murdoch, I. (1992). *Metaphysics as a guide to morals*. New York, NY: Penguin Books.
- Nussbaum, M. C. (1990). *Love's knowledge*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (1995). *Poetic justice: The literary, imagination and public life*. Boston, MA: Beacon Press.
- Nussbaum, M. C. (1996). Love and vision: Iris Murdoch on eros and the individual. In M. Antonaccio & W. Schweiker (Eds.), *Iris Murdoch and the human goodness* (pp. 29-53). Chicago, IL: Chicago University Press.
- Nussbaum, M. C. (1997). *Cultivating humanity: A classical defense of reform in liberal education*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (1998). *Plato's Republic: The good society and the deformation of desire* (A Bradle Lecture Series Publication). Washington, DC: Library of Congress.
- Nussbaum, M. C. (2000). *Women and human development: The capabilities approach*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2001). *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (revised edition). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2010). *Not for profit: Why democracy needs the humanities*. Princeton, PA: Princeton University Press.
- Plato (1963a). Socrates' defense (Apology). In E. Hamilton & H. Cairns (Eds.), *The collected dialogues of Plato* (pp. 2-26). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Plato (1963b). Meno. In E. Hamilton & H. Cairns (Eds.), *The collected dialogues of Plato (Including the letters)* (pp. 353-384). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Plato (1963c). Phaedrus. In E. Hamilton & H. Cairns (Eds.), *The collected dialogues of Plato*

(*Including the letters*) (pp. 475-525). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rowe, A., & Horner, A. (2010). Introduction: Art, morals and “the discovery of reality”. In A. Rowe & A. Horner (Eds.), *Iris Murdoch and morality* (pp. 1-14). New York, NY: Palgrave Macmillan.

Shafer-Landau, R. (2003). *Moral realism: A defense*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Sidgwick, H. (1886). *Outlines of the history of ethics for English readers*. London, UK: Macmillan.

Taylor, C. (2011). Iris Murdoch and moral philosophy. In C. Taylor (Ed.), *Dilemmas and connections: Selected essays* (pp. 3-23). Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

White, F. (2010). Two women in dark times. In M. F. S. Roberts & Al. Scott-Baumann (Eds.), *Iris Murdoch and the moral imagination: Essays* (pp. 13-33). Jefferson, North Carolina: McFarland & Company.

Williams, B. (1981). *Moral luck: Philosophical papers 1973-1980*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.