

聖人德行與運氣

Saints and Moral Luck

林火旺*

(Huo-Wang Lin)

摘要

傳統上倫理學理論很少正視道德運氣，所以成聖成賢完全掌握在個人的道德努力，但是這樣的想法在當代受到質疑和挑戰。本文企圖證明，不論從行為或品德定義道德上的聖人，能否成為聖人都會受到道德運氣的影響。

關鍵字：聖人、道德運氣、品格、德行

收稿日期:2015/10 接受日期:2016/05

* 作者為臺灣大學哲學系教授。



壹、前言

當代哲學家提出「道德運氣」(moral luck)的說法，¹使得「我們是否應該為自己的行為負責」有了新的爭論焦點，因為如果我們的行為會受到運氣的影響，則我們還需要為自己的行為負責嗎？如果道德運氣會影響行為的評價，則一個人是否能成為一個有道德的人或聖賢之士，似乎也有運氣的成分，然而如果我們說「聖人是靠運氣」，這顯然和我們一般的道德常識或傳統的道德理論有所抵觸。道德運氣的概念是否因此破壞道德責任的基礎？道德聖人作為一個道德理想是否因此失去意義？

貳、傳統的觀點：成德不需要運氣²

¹ 這個想法最重要的倡導者的是 Bernard Williams 和 Thomas Nagel，他們同時以“Moral Luck”為篇名，主張道德行為摻雜超越人所能掌控的因素，稱之為“道德運氣”。這兩篇文章出現在他們的文選中，參見 Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), Chapter 2；以及 Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), Chapter 3。

² 感謝本文評論者提供的意見，其中一位評論人認為，道德運氣不會構成對儒家的自律倫理學的挑戰，因為「儒家所謂的成聖，其實是要確立具有道德實踐的純粹意志或善意志」，但是只有善意志的人並不等於聖人，聖人必須透過實踐才能達成，而善意志者在實踐過程中仍然會受到內在（判斷能力）和外在（環境）因素的影響，心存善意的人可能做錯事，這是很容易理解的。因此即使成



事實上不論東方或西方社會的古老傳統，道德上的「聖人」都是道德人格的理想典範，而且不論中國的儒家或古希臘柏拉圖、亞里斯多德的論述中，這個典範不但是可以實現的（或至少是可以趨近的），而且道德努力的結果也不是靠運氣；也就是說，如果“運氣”是指超出人們能力所能控制的範圍，則道德不是靠運氣。因此道德運氣的說法在這些傳統思想中不是不被注意到，而是它並沒有在道德主張中扮演重要的角色。

孔子道德論述的核心概念是「仁」，「仁」是一種對他人、甚至萬物的感通，就是道德的意義。子貢問孔子說：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」孔子回答他說：「何事於仁？必也聖乎？堯舜其猶病諸？夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也。」³可見孔子心目中的聖人，是仁者在道德上的進階，所以仁者是聖人的先決條件；他也對成德者下了一個定義：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」。⁴所以對孔子而言，道德修養的最高境界是能夠民胞物與，上下與天地同流、與萬物合一，達到「天人合一」的境地。而對於如何進德修業以達到接近聖人的階段，孔子的說法是「無終食之間違仁，造

為聖人不是外在的事功，但是如果一心行善的人可能運氣不佳而常做錯事，很難說他是聖人；也就是說，具有道德主體性和成為聖人並不是同一件事，所以儒家的聖人仍然會受道德運氣的影響。事實上本文第四節「品格與道德運氣」就是處理這個問題。

³ 《論語》〈雍也篇〉。

⁴ 《易傳》〈乾卦文言〉。



次必於是，顛沛必於是」，⁵也就是說孔子強調以行仁為本務，隨時隨地都必須遵守道德，以求道德精進；而且孔子更進一步說：「我欲仁，斯仁至矣」，⁶這個說法更明白指出，任何人只要一心存仁，就可以逐步達到成聖成賢的境界，所以道德成就的決定權在個人，能否成為聖人完全依靠個人的努力，而不是靠運氣。孟子主張性善，認為仁義禮智四端是人本固有，「求則得之，舍則失之」、⁷「人皆可以為堯舜」，⁸可見孟子的道德主張也排除道德運氣的想法，進德修業的成果完全操之在己。

孔子和孟子當然知道，運氣或外在因素有時候確實會威脅個人的道德成就，所以孔子分別「性」和「命」，「性」是指人本有的、可以操之在己的；而「命」則是人力所不能及的。孔子所處的是一個禮壞樂崩、道德失序的時代，這樣的時代顯然會阻礙孔子理想的實現，然而這樣的時代並不是孔子可以選擇的，正是《詩經》中所謂「天命靡常」概念。孔子面對這種人力所不能及的外在因素，所採取的態度是「知命」，也就是認知到人世間有些部分超出人類的掌控。孟子區別「不為」和「不能」，他所舉的例子前者是「為長者折枝」，後者是「挾泰山以超北海」。所以如果一個人拒絕對長者折枝，是「不為」而不是「不能」；要求一個人挾泰山以超北海，則是要求人不可能做到的。

⁵ 《論語》〈里仁篇〉。

⁶ 《論語》〈述而篇〉。

⁷ 《孟子》〈盡心篇〉。

⁸ 《孟子》〈告子篇〉。



儘管孔孟都承認有些外在因素不在人類掌控的範圍之內，但是和道德最相關的部分卻是人可以完全掌控的，換句話說，決定一個人是否能夠成就道德人格的因素是內在的，所以是屬於「盡性」的工夫，孔子說：「為仁由己，而由人乎哉」，⁹「仁是盡性」。¹⁰孟子說：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈」，¹¹得志與否常受外在因素（如環境或他人作為）的影響，所以不是個人所能掌握的，也就是受運氣的支配；但是即使不得志也能獨行其道，表示道德不受運氣的影響，完全可以由個人自身的努力而達成，但這個努力必須盡心盡力，所以「盡其心者，知其性也」，¹²修德的工夫在「盡」，而「盡」當然可以無窮無盡，但是無論如何這項工夫是行為者完全可以自己決定的。

從以上論述，我們可以得到的結論是：在孔孟思想中“道德運氣”不具有重要地位；這是因為儒家重視的是人的品格修養，比較接近西方德行倫理學（virtue ethics）的道德觀點，重視的是一個人「是」什麼樣的人，而不是他「做」了什麼，所以道德評價的關鍵是一個人內在的修養，而不是外顯的行為。因此道德不靠運氣這樣結論，顯然也適用於以德行為核心的西方倫理學理論，最具代表性的當然是古代的希臘哲學。

⁹ 《論語》〈顏淵篇〉。

¹⁰ 這個解讀參見當代學者馬浮的《復性書院講錄》（台北：廣文書局，1977），頁36。

¹¹ 《孟子》〈滕文公篇〉。

¹² 《孟子》〈盡心篇〉。



從柏拉圖和亞里斯多德的論述中，可以看到類似儒家的道德主張：承認外在因素或運氣具有影響力，但對一個人是否成為有德者而言，這些超出人們掌控的因素或力量，並不能扮演重要角色。

柏拉圖理想的道德典範是正義者，正義者是什麼樣的人？他主張構成人類靈魂的材質，可以分為金、銀、銅、鐵四種，¹³；而靈魂內部又分為三個部分：理性、血氣（spirit）、欲望，所謂正義者就是靈魂中的理性永遠主導、血氣輔佐理性的決定、欲望完全聽命於理性指揮的人，¹⁴由於靈魂材質是銅和鐵構成的人並不是他理論關心的對象，所以他似乎主張：只有那些靈魂具有「金」的材質的哲學家，才可能成為正義者。如果從這點來看，一個人是否具有道德成就，在柏拉圖理論中似乎是一種運氣，因為人天生的材質如何，並不在人們自己的掌控的範圍之內；也就是說，道德似乎要靠運氣，這種道德運氣就是當代學者所謂的構成性的運氣（constitutive luck）。¹⁵

由於柏拉圖確實沒有討論那些較差材質的人的道德狀況，在此一個重要的問題是：在這些人之中，是否可能有些人的靈魂中的理性主導、欲望服從理性指揮、而血氣則監督欲望聽命於理性者？如果答案是否定的，柏拉圖必須面對更大的難題，由於較差材質的人在柏拉圖的《理想國》中是一般的生產大眾，

¹³ 這個觀點參見 Plato, *The Republic* 414b-415d.

¹⁴ 柏拉圖的正義者就是有道德的人，有關他對正義者的定義和論述，參見其 *The Republic*, 441c-444e.

¹⁵ Nagel, p.28.



這蘊涵一般人不可能成為有道德的人，這樣的結果似乎違反一般的道德直覺，很難相信一般生產大眾不可能成為道德人，陳樹菊就是最好的反例。如果答案是肯定的，表示靈魂材質的優劣，並不是成德的必要條件，雖然這似乎違反《理想國》的核心論述，但卻比較合乎普通常識，也可以避免道德受制於運氣的挑戰。

無論如何柏拉圖關注的焦點是具有正義潛能的人，所以他的道德論述重點是：一個人是否成為道德人或正義者，關鍵是他的理性是否主導，而理性主導不是靠運氣，而是完全操之在己。所以即使一個具有「金」的材質的靈魂的人，「金」的材質只是一種潛能，是否能實現而成為一個真正的哲學家，則需要經過教化和自我成長的過程。因此柏拉圖特別提到，具有哲學家潛能的人，也最容易受到誘惑而偏離哲學，¹⁶所以能否成為一個哲學家、正義者，主要還是個人的努力。

亞里斯多德倫理學的核心問題是：人應該如何過活？什麼樣的生活比較有價值？他認為人類追求的最終目的是幸福（*eudaimonia*），而所謂幸福則是：依照最佳且最完滿的德行而積極運作。¹⁷亞里斯多德把能夠這樣過活的人，稱為具有實用智慧（*practical wisdom*）的人，而這種人就是把人的理性充分發揮、將良好的思考力應用到實用事物，所以對於任何實用性問題都能得到正確的答案。¹⁸亞里斯多德當然知道幸福人生不

¹⁶ 這點參見 *The Republic*, 494a-496a.

¹⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics* (以下簡稱 *NE*), 1098a.

¹⁸ *Ibid.*, 1139a.



能只靠道德，德行是內在善，但是幸福人生還需要外在善，因為執行高尚的行為也需要資源，許多行為需要朋友、錢財的協助；而且出身背景不好、外表醜陋、老年喪子的人，其幸福一定會受到折損。所以亞里斯多德承認，要過一個美好的生活有一部分靠運氣。¹⁹但是要不要做一個具有良好德行的人卻不需要靠運氣，所以他認為德行雖然不是幸福的充分條件，但是卻是幸福的必要條件，而且是所有必要條件中最穩定的，因為其它必要條件如財富、健康、相貌、友誼等都是外在條件，滿足這些條件運氣的成分很大，而道德則不需要運氣。因此如果幸福是穩定的，必須建立在穩定的因素之上，所以構成幸福最穩定的因素就是道德。

根據上面的論述，不論孔子、孟子或柏拉圖、亞里斯多德，都把道德和理想或幸福人生緊密聯結，也都認為道德不是靠運氣，而是決定於自我的努力；儘管他們也承認運氣會對道德產生一些影響，但這種影響不是微不足道就是無關緊要，因為道德（在此特別指人的品德）主要是人的內在修為，所以可以免於外在的干擾，因此根據東西方傳統的主流道德學說，「道德運氣」是一個矛盾的修飾法（oxymoron），所以「道德依賴運氣」的說法不可能成立。

參、 行為與道德運氣

傳統上「運氣對道德的影響」是一個不被正視的議題，然

¹⁹ Ibid., 1100a.



而當代許多學者指出，不只道德評價會受到運氣的影響，甚至一個人能否成為聖人，也有運氣的成分。傳統的哲學家雖然承認成為聖人是一件很難的事，但對於聖人作為理想人生的標竿，卻很少懷疑，因為如果道德和幸福人生或理想人生密切相關，則具有最高道德成就象徵的「聖人」，當然是一個值得追求的目標，然而這樣的想法在「道德運氣」這個概念加入之後，似乎也會受到質疑。要處理這些議題，必須先定義什麼是「聖人」。

如果我們指的是道德上的聖人，則「聖人」也許可以有兩種定義：(1) 一個人所做的每一個行為，都盡可能在道德上是善的，這樣的人就是道德聖人；²⁰ (2) 品德充足完滿的人，²¹或者具有全德的人。第一個定義是把「行為」作為道德評價的對象，第二個定義則從「品德」上考量。這一節考慮第一種定義的聖人，下一節處理第二個定義。

要求一個人從事任何一個行為時，都要在道德上有所貢獻，這樣的聖人形像，對所有想要尋找幸福人生的人，似乎不太容易具有吸引力。根據學者的論證，在西方文化中，成為聖人的必要條件是：承諾要改善他人或社會整體的福祉，所以聖人的幸福顯然就在於他人的幸福，所以他會全心全意投入改善他人生活，並樂於將自己奉獻給他人。也就是說，聖人就是盡可能

²⁰ 這個定義採用當代學者 Susan Wolf 的用法，參見其 “Moral Saints,” *The Journal of Philosophy*, Vol.79, 1982, p.419.

²¹ 這個定義借用 Owen Flanagan 對好人的定義，參見其 *Varieties of Moral Personality* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991), p.6.



使自己的行為達成道德上善的人。從上述對聖人的簡單描述，當一個聖人似乎不是一件好事，至少對自己的幸福不是太好，由於聖人必須將全部的時間和精神投入救濟、幫助他人，必然沒有時間閱讀小說、賞玩樂器、欣賞話劇和看電影；此外，聖人也不能發展某些非道德興趣和技能；而且聖人在邏輯上也不能具有某些品質和特點，譬如：不能擁有嘲諷和詼諧的機智、不能採取悲觀的態度看待缺點和惡；聖人對於美食似乎也會感到不安，因為製造美食的資源可以使用在更有利的目的上；基於同樣的理由，聖人對於時尚和內部設計、甚至精緻藝術也不應該產生興趣。²²

你可以想像一個人每天所做的每一件事，考慮的都是道德貢獻，這會是一個什麼樣的人？這個人在吃飯時會這樣想：「我不可以吃太多，必須留一些給處於飢餓線上的人」；他在睡覺時則會這樣想：「我的睡眠時間只要滿足幫助別人所需要的體力就夠了，節省睡眠時間可以做許多對社會有益的事」；他在聽音樂、休閒時會叮嚀自己：「休息只是為了走更長遠的路」。這樣的生活值得追求嗎？如果每一個行為都要考慮是否在道德上有所貢獻，是成為聖人所必須做的，相信大部分的人會懷疑：「我為什麼要當聖人？」

也許成為聖人就是道德上合理的要求，不能因為人們懶散而質疑聖人這個理想的合理性和可欲性，澳洲著名的哲學家彼得辛格（Peter Singer）就是這樣認為。辛格在一篇文章中討論 1970 年代初期孟加拉的大飢荒，他譴責先進國家所提供的援助，

²² Wolf, 1982, pp.420-422.



離道德上的要求有一段差距；以英國為例，英國比其它國家捐得多，但是捐款只有 1475 萬英鎊，而英國在協和飛機研發金額卻達 4 億 4000 萬，這意味著在英國政府的眼中，一個超音速運輸工具的價值是 900 萬難民生命的 30 倍以上。澳洲以每人平均計算，算是在援助孟加拉這件事上表現不錯的國家，但是這個捐款額只有雪梨新歌劇院的十二分之一。²³辛格提出一個他認為沒有爭議的道德假設：如果我們不必犧牲道德上相對重要性的東西，而有能力阻止不好的事情發生，則我們有責任阻止它發生。根據這個假設，辛格進行以下的推論：如果我們買衣服不是為了保暖而是衣著光鮮，這樣做並不是為了滿足任何重要的需求，如果我們把錢捐給救災而且繼續穿舊衣服，這樣並沒有犧牲任何重要的東西，但卻可以避免有人挨餓，因此我們應該捐錢而不是買衣服。²⁴

根據辛格的論點，我們一般人可能應該犧牲許多的奢侈品、甚至一般人認為正常的消費，因為這些犧牲不是道德上重要的，譬如少買一雙鞋、少用一瓶化妝水，省下的錢就足夠讓許多窮人得到一餐的溫飽。所以面對孟加拉的飢荒，我們到底要捐多少錢才合乎道德要求？辛格認為，即使我們捐獻到接近孟加拉難民的物質水準，也不是一個錯誤的要求；但是他提出一個適當的建議是：儘管不必捐獻到降低自己的生活到合乎邊際效益的程度，但是應該捐獻到消費性的社會減緩或完全消失為止。

²³ Peter Singer, "Famine, Affluence and Morality," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, 1972, pp. 229-230.

²⁴ *Ibid.*, p.235.



從道德理論，尤其是效益主義(utilitarianism)的角度來看，辛格的論點是站得住腳的，而且辛格本人也依據自己的結論過活，他實踐道德的素食主義、放棄大量的所得，以減輕苦難、增加社會整體福祉。但是對於絕大多數人而言，這樣的道德要求顯然是太高也太嚴格了，道德如果是一個可以實現的行為依據，它應該把基本人性考慮進去。即使人性不是完全利己的，但是利己心對人們的行為卻是最具有宰制性的，²⁶因此合理的道德要求只能對利己心作適度的節制，以促進集體生活的和諧與穩定，但是道德不能消除或完全忽視利己心。不可否認的是，人類所追求的有些目的和興趣雖然和道德無關，但也具有其存在的價值，而值得人們去追求，譬如：聽音樂、看戲、畫畫、登山、下棋。即使是辛格本人，也不太可能每做一件事都考慮道德貢獻，他不可能在閱讀一本書時考慮花多少時間才合乎效益，也不可能在計算效益之後，才進行一項休閒活動。

²⁵ Ibid., p.241.

²⁶ 傳統中國哲學中對人的本性是善或惡多所爭論，西方倫理學理論中解答“為什麼要有道德？”這個問題時，主要假設人性是利己的(self-interested)，而我認為 Gregory Kavka 的說法最具有說服力。Kavka 提出宰制性的利己主義(predominant egoism)，認為人的利己心對人的行為具有宰制的力量，即除非能使自己的安全、幸福達到滿意的水準，否則一個人在決定他應該從事什麼樣的行為時，利己會勝過利他的因素。也就是說 Kavka 承認每一個人都有某種程度的利他目的，但是對行為最具決定性的因素是利己。參見 Gregory Kavka, “A Reconciliation Project,” in David Copp & David Zimmerman (eds.), *Morality, Reason and Truth* (Rowman & Littlefield, 1985).



因此嚴格地說，實際生活中幾乎沒有一個人真正做任何一件事情時，都考慮其道德貢獻，所以把聖人定義為這樣的人，使得聖人圖像不但不是一個可欲的理想，也違反普遍人性。事實上這個定義背後隱藏一個預設：道德價值是最重要的價值，任何價值和它抵觸都應該讓步，也就是說當價值產生衝突時，道德價值永遠優先。然而強調道德運氣的學者，正是對這個預設提出挑戰。

如果用嚴格的標準檢驗「道德價值永遠優先」這個主張，則坐在海邊享受日光浴的遊客顯然違反道德，因為這個時間他們一定可以做一件對他人有利的行為，譬如：他們可以協助學童安全穿越馬路，或幫忙清道夫清理垃圾，或到醫院當志工照顧病患等。但是這似乎違反我們的道德直覺，似乎很少人會認為出國旅遊、享受日光浴是一件錯誤的行為，可見「道德價值永遠優先」不適用於間接的價值衝突，只適用行為者所追求的價值和道德價值直接產生衝突的情境，所以富裕社會的人過著舒適的生活，相對於等待救援的飢餓國家人民，前者並沒違反道德要求，因為他們的舒適生活並不是造成貧困國家人民飢餓的直接原因。然而即使將道德優先性侷限在直接價值衝突的情境，這個主張仍然具有爭議性。

威廉斯（Bernard Williams）以一個具有創造力的藝術家高更（Gauguin）為例，藉以說明上述的問題。高更為了追求他的藝術生活，逃避明確且迫切的道德要求，假設高更在乎這些要求，也在乎它們被忽略可能會造成可怕的結果，但是他仍然選擇離家棄子到大溪地作畫。對於這個選擇是否能實現他作為畫家的天分，他並不是十分確定；也就是說，高更事先並不確定



自己是不是真正具有藝術天分，所以不知道選擇這樣的生活能讓他成為真正傑出的藝術家。威廉斯論稱，在這樣的情境中，唯一能夠證成高更這個選擇的，將是成功本身；如果他失敗了，則他所做的事是錯的，也就是在這種情境下高更沒有理由認為他這樣做可以被證成；如果他成功，則他的想法就具有合理的基礎。²⁷

如果高更最後確實成為一個偉大的藝術家，則威廉斯的論點似乎是成立的；換句話說，高更置家庭於不顧和他的藝術成果比較之下，他的決定是正確的。而這樣的結論可以說明兩件事：（1）高更的成功如果可以合理化他所做的選擇，表示道德價值（家庭責任）不一定永遠優先於非道德價值（藝術成就）；（2）高更不顧世俗的道德要求、選擇過他的藝術生活，這個選擇最後是否具有理性的基礎，顯然涉及運氣。威廉斯指出，這裡的運氣有兩種：即內在的和外在的。外在的運氣是外在因素決定高更是否成功，譬如：他在前往大溪地途中如果出了意外而傷了雙手，或因此變成植物人，他的計劃註定失敗；至於高更自認為自己將會成為一個傑出的藝術家，而這個自我判斷是否正確，有賴於「他是什麼樣的人」這個事實，而他是否具有真正傑大藝術家的材料，就是內在運氣。²⁸納戈爾（Thomas Nagel）稱為構成性運氣，即你是什麼樣的人，你的某些偏好、能力和性情都是與生俱來的，不是你自己選擇或決定的結果，

²⁷ Williams, 1981, pp.22-23.

²⁸ Ibid., p.25.



所以是構成「你之所以為你」的運氣。²⁹

只要我們承認，當道德價值和非道德價值衝突時，人們有時候可以追求非道德的價值，就會出現道德運氣的問題。學者指出，威廉斯對當代倫理學理論的批評，就是因為它們沒有為生活中的運氣留任何空間，而究其原因則是當代倫理學者認為非道德的考量（*nonmoral considerations*），不能決定我們在某種處境下應該做什麼，而事實上我們的生活中有許多無關道德的重大價值，常常決定了我們應該做什麼。³⁰威廉斯論稱，對某一個人而言，可能有某些他認為生命中非常重要的東西，雖然不具有道德特點，但對他卻是重要的生命計劃或根本計劃（*ground project*），這些計劃甚至比道德義務還要重要，如果當這些計劃和道德義務產生衝突時，要求他必須放棄和他的生命一樣重要的計劃，這是對他的人格完整性（*integrity*）的最大傷害。³¹

再舉一個例子說明非道德價值的重要性，這是一個真實的故事。馬洛瑞（*George Mallory, 1886-1924*）是英國著名的登山家，英國在 1920 年初曾經兩度進行攀登喜馬拉雅山埃佛勒斯峰的探險，最後都宣告失敗。第三次在 1924 年 6 月 6 日，馬洛瑞和爾文（*Andrew Irvine*）結伴接受這項任務，他們從 North

²⁹ Nagel, p.28.

³⁰ R. G. Frey, "Goals, Luck, and Moral Obligation," in *Social Philosophy and Policy*, Vol. 27, 2010, p.299.

³¹ J. J. C. Smart & Bernard Williams, *Utilitarianism: For & Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp.116-117.



Col 的營地出發，結果一去不復返，他的屍體在 1999 年被美國的登山家在 27,000 英呎的地方發現，這表示他並沒抵達 28,500 英呎以上的頂峰。

這是馬洛瑞第二次參加埃佛勒斯峰的探險，當時他已經結婚而且有了孩子，由於年紀的關係他知道這是他的最後一次，也知道如果這次失敗，他不一定會有下一次的機會，英國可能也不會有下一次的探險，所以他決定參與這次的行動，而且下定決心不達頂峰絕不下來。在事前有人曾經問他：“你為什麼想要攀登埃佛勒斯峰？”他的回答成為後來登山界非常有名的一句話：「因為它在那兒」(Because it's there)。

這個例子有兩件事情值得思考：(1) 馬洛瑞是當時最有經驗的登山專家，但是爾文卻不是，他的決定顯然置爾文的生命於極大的冒險之中，即使他能登上最頂峰，爾文不一定能做到；即使爾文也能登頂，卻不一定下得來。根據人們對馬洛瑞的瞭解，他是一個好人，許多登山專家都認為他不會置爾文的生命於險境，但是他決定這樣做，面對的是他對友人爾文的義務，他不應該讓爾文的生命冒如此大的危險。(2) 馬洛瑞對妻子和孩子有道德義務，如果他追求登山的興趣超過一定限度，等於對他履行家庭責任義務是很大的挑戰。³²

沒有人會認為，馬洛瑞當時心裡想的是：即使會死我也要執行這次的任務，所有的資訊顯示，馬洛瑞是一個重視道德義務的人；但是所有的資訊也顯示，馬洛瑞是把登上埃佛勒斯峰

³² Frey, p.314.



當成他生命中一個主要、持久的目標，所以他也不會輕視這個目標。因此馬洛瑞是在他的道德義務和他的目標或計劃之間進行選擇，如果他選擇了後者，而違反了道德義務，這樣的選擇是否可以得到證成？學者認為，這個計劃在馬洛瑞生命中的重要性，足以和道德義務相抗衡，至於這個計劃是否成功，並不重要。³³

馬洛瑞的例子比高更的例子更進一步，高更的成敗可以決定他的選擇是否可以得到證成，但是馬洛瑞的選擇本身就具有一定的合理性，不論結果是成功或失敗。當然對一般人而言，冒著可能失去性命、無法照顧家庭的危險去登山，顯然不是一個合理的選擇；可是對一個把登山看成生命中最重要的人來說，攀登世界頂峰的重要性，似乎足以抵銷他可能違反道德義務的責難。

從上述討論可以得到以下的結論：（1）在沒有和個人道德義務直接衝突的狀況下，一般人都認為人們可以追求某些非道德價值，所以如果「道德聖人」是指他的每一個行為都必須有道德貢獻，則這樣的概念顯然不具吸引力；（2）高更的例子證明道德運氣會影響行為的合理性，事實上即使一個非常簡單的助人行為，最後能否真正實現也需要一些運氣，譬如：你打算把一位跌倒的老太婆扶起來，當你正趨前做這件事時，被一部急馳的車子撞倒，所以你的助人行為由於運氣不佳而無法完成。因此如果道德行為的實現不能擺脫運氣，則把道德聖人定義為每一個行為都具有道德貢獻的人，顯然會使能否成為聖人需要

³³ Ibid., pp.315-316.



靠運氣；(3) 即使道德義務和個人追求的非道德價值產生直接衝突時，前者也不是永遠優先，馬洛瑞的例子凸顯的就是「道德價值永遠具有優先性」是一個很難站得住腳的主張。如果道德考量不具有絕對的優先性，表示人類生活中有許多重要的非道德價值不只值得追求，有時候甚至可以凌駕某些道德價值，因此根據前面所定義的那種「道德聖人」，並不能作為每一個人最值得追求的理想人格。

肆、 品格與道德運氣³⁴

如前所述，從行為表現定義聖人有時候需要依賴運氣，這似乎很難被傳統道德理論者接受；有時候必須否認非道德價值或主張道德價值永遠具優先性，而這樣的論點又似乎難以捍衛。因此把聖人定義為具有完全充足德行的人可能是一個較佳的選項，因為德行不同於行為，行為是外在的表現，比較容易受到外在因素的影響，而品德則是指一個人的內在修為，儘管外在行為受運氣因素影響而無法實現，並不會減損內在的品質，所以康德論稱，善意志 (good will) 是無條件的善 (good without qualification)，它之所以為善，不是因為它所達成的結果，而是它本身就是善，所以即使由於運氣特別不佳，使善意無法達成它的目的，它仍然像寶石一樣的閃耀，任何的結果都無法增加或減少其價值。³⁵ 譬如：王小虎具有仁慈心腸想要幫助李大

³⁴ 品格是中性的字眼，品德則是指良好的品格。本文將德行等同於品德，因為我們在此只討論具有道德意涵的品格，“德行”的原始意義包含非道德上的卓越。

³⁵ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, translated by H. J. Paton



同，然而由於資訊不足或推理錯誤，結果反而幫了倒忙、害了李大同，王小虎的行為是錯的，但是他的仁慈不會因為行為結果的惡，而變成不善。所以善意是指行為者在從事行為時的動機，行為不當不會影響動機的好壞；正如一個心存惡念的人，有可能所從事的行為卻反而帶來好結果，但是其壞心腸不會因為結果而變成善。

此外，品格和行為的關係是不對稱的，以誠信這個品格為例，一個具有誠信品德的人，不會因為說一次謊而失去這樣的品德，因為品格是指一個人穩定的氣質傾向（disposition），可以說是一個人經過長期教化所養成的習性，具有誠信品德的人會傾向或習慣於說實話、信守諾言，也就是說這種人的內在氣質是傾向或習慣於從事誠信所要求的行為，然而不是一次行為就可以決定或否定一個人是否具有誠信。如果曾經說過謊的人就沒有誠信，大概全世界沒有人具有這樣的品德，因為要求一個人從小到大、不論任何情境，從來沒說過謊，才合乎誠信品德的條件，這似乎是不太可能的事。當然每一種品格會對應一種行為，但是一次的行為不能決定相對應的品格，儘管我們無法從行為中完全確定某人是否具有相對應的品格，但是經由長期觀察行為所呈現的一致性，我們大概可以推論某人是否具有某種品格，因為品格是一種內在的氣質修養。

綜上所述，重視品格就是強調行為者在從事行為時的內在動機，決定一個人是否具有某種品格，主要的關鍵在於他在從事該品格所對應之行為時的理由，而實際做出來的行為則是次



要的；由於內在動機（或理由）的善惡無關外在行為所造成的結果，因此強調行為者的動機似乎可以免於道德運氣的難題。同樣的，用品德而不是行為定義道德聖人，不但合乎「人非聖賢，孰能無過；知過能改，善莫大焉」的說法，也可以避免聖人的行為受運氣介入時，導致成聖是靠運氣的困擾。

運氣幾乎是人類生活不可避免的，因此以品德定義聖人，確實比以行為定義較能免於運氣的影響，但是把聖人定義為具有完全充足品德的人，仍然是有問題的。這樣的定義最可能導致的結果是：世界上根本不可能存在聖人，但是我們確實稱某些人是聖人，譬如：孔子、釋迦牟尼、耶穌、印度的德瑞莎修女（Mother Teresa, 1910-1997）、印度聖雄甘地（Mohandas K. Gandhi, 1869-1948），甚至在德國納粹期間拯救成千上萬猶太人免於被屠殺的瓦倫堡（Raoul Wallenberg, 1912-?）和辛德勒（Oskar Schindler, 1908-1974）。如果我們承認世界確實有聖人，而且聖人是一個可以實現或趨近的人格理想，則我們必須修正這個聖人的定義；然而一旦將定義修正，允許品德不是十全十美的人也可以是聖人，卻會陷入另一個困境：聖人會受道德運氣的影響。我們先處理定義必須修改的問題，再談道德運氣。

一、德行統合論(the thesis of the unity of the virtues)³⁶的挑戰

³⁶ 根據亞當斯(Robert M. Adams)的分析，古代的德行統合學說有三種版本，最強的是德行統合論，主張德行只有一個，它蘊涵正義、節制、忠誠，而且其它語詞所指的德行，並非不同的性質，它們都是同一個東西的許多名字。第二版本主張一個人不可能有任何一種德行，除非他擁有所有德行，亞當斯稱此為德行



把聖人定義為品德完美無缺或具有全德的人，似乎符合普通常識，也合乎哲學家的論述，尤其是亞里斯多德。亞里斯多德認為，實用智慧涉及理性，它掌握了有關什麼是對人類是好的或壞的，³⁷是一種知性德行。所以具有實用智慧的人學到對道德問題的良好推理，不只在特殊領域，而是在所有一般的領域中，他都能對道德問題做出正確的判斷，因此實用智慧是所有德行的基礎，因為具有實用智慧的人在每一個情境應用其智慧，這導得的結果就是有名的「德行統合」的主張，也就是說，如果一個人擁有一種品德，他就擁有全部的品德。對亞里斯多德而言，知識和道德是合一的，所以一個具有實用智慧這種知性德行的人，就是一個德行完美的人。

在亞里斯多德的理論中，不可能一個人具有某種品德，卻缺乏另外一種，因為擁有品德的人雖然會由於習性的養成，而比較自然地從事合乎道德的行為，但是他在從事這類行為時並不只是基於「習慣」而毫不思索；由於每一個情境都是特殊的，在某一個特殊情境中應該做什麼，不但需要慎思、理解、經驗，也需要判斷和執行力，³⁸也就是說一個擁有品德的人能夠在特

相互需要說(thesis of mutual entailment of the virtues)。第三個版本主張一個人必須擁有所有的特殊德行，才能具有（統稱的）“德行”，亞當斯稱此為德行的必然完整性(thesis of the necessary completeness of virtue)。參見 Robert M. Adams, *A Theory of Virtue* (Oxford: Clarendon Press, 2006), p.171. 本文所謂的德行統合論主要是指第二個版本。

³⁷ NE, 1140b.

³⁸ 關於亞里斯多德的實用智慧特點的分析，參考 J. O. Urmson, *Aristotle's Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988, pp.81-2.



殊情境下做出正確判斷，主要是基於他擁有實用智慧，而一個真正擁有實用智慧的人不可能在某種情境有智慧，而在另一種情境卻沒有。學者指出，在亞里斯多德的道德理論中，一個人只要充分擁有一個德行，表示他掌握了這個德行對自己一生整體的貢獻是什麼，而當我們想通了這一點，就會理解所有的德行在行為者的深思熟慮中是統合的，也就是說，每一個德行都是對行為者生命整體是有益的，所以只要你有一個德行，就擁有全部。³⁹譬如：日常生活中我們可能會描述一個人很仁慈卻不勇敢，但這在亞里斯多德的理論中是不存在的，因為一個缺乏勇敢德行的人，表示他在面對危險的恐懼威脅時，理性無法掌握適度害怕的程度，證明他在這種情境中缺乏智慧，由於實用智慧不允許程度上的多或少，因此也證明他不是真正擁有實用智慧，從這可以導得他也不是真正具有仁慈品德。

儘管古希臘大部分的哲學家都接受這種全有或全無的品德觀，但是從當代的角度似乎很難令人接受，如果我們以這樣的標準檢驗前面提到的聖人，恐怕絕大多數都要被排除在聖人之列。譬如甘地，他故意和女人睡覺以測試自己禁欲決心，這種作為用現代眼光似乎有點變態；耶穌似乎很討厭親密關係。而對德行統合論最具挑戰性的例子是辛德勒。

納粹入侵波蘭之後，辛德勒在 1939 年位於 Cracow 一家搪瓷廠，這是從猶太人手上竊佔的事業。1941 年德國在 Cracow 的郊區創造了猶太人的居住區，這是接著幾年對猶太人進行大

³⁹ Julia Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p.77.



屠殺，設立死亡集中營的前奏。在這段期間，辛德勒注意到他員工臉上的恐懼和痛苦，所以他在以後的持續幾年冒著生命危險，投入大量的資金和力量，保護 Cracow 猶太人，除了瓦倫堡外，沒有一個人比他拯救更多猶太人生命。但是他辛德勒吸引人之處是，當他在展現高貴的道德行為時，他仍然是一個享樂主義者，酗酒、玩弄女人、對家庭責任極度沒有興趣的人。他的家裡存有一堆白蘭地，樂於和美女及秘密警察廝混，以致於他能夠阻止他的「社交朋友」進行恐怖的計劃。並不是秘密警察有意保護辛德勒的員工，如果他們瞭解辛德勒在做什麼，他們將會把他的員工和他殺掉。

學者認為，辛德勒是一個聖人，或至少是一個英雄。而從辛德勒的例子顯示，他並沒有擁有所有的德行，而且理解他的最佳方式是，他擁有一堆一般人熟悉的惡行，矛盾的是，這些惡在因果上和他所做的善事牽連在一起。⁴⁰也許有人會認為，辛德勒的惡行使他不符合聖人的標準，但是大概沒有人會否認：冒生命危險拯救了 1200 個猶太人是一件了不起的事。在那種性命交關的時刻，為了陌生人而冒險，沒有人可以否認辛德勒是有某種品德的人，至少他具有勇敢、正義和關懷，如果這一點成立，則亞里斯多德的德行統合論似乎不攻自破。

當然辛德勒的例子只證明人可以擁有部分的德行，德行並不是一件全有或全無的事，但是這還不能否定聖人具有完美德行的定義，根據這個定義，辛德勒的例子只能得到「辛德勒不是聖人」這樣的結論，對這個定義本身的正當性並沒有構成任

⁴⁰ Flanagan, p.9.



何挑戰。但問題是，如果我們堅持採用這樣的定義，其結果是符合聖人標準的人，不只數量會大量減少，甚至可能變成零。以證嚴法師為例，她所領導的慈濟功德會在全世界各地救苦救難，用我們一般的標準，她絕對可以稱為聖人，或至少是非常接近聖人；但是如果以完美品德或全德定義聖人，似乎連證嚴法師也不太符合。證嚴法師的作為展現了慈悲、關懷、大愛、勇敢、儉樸，但她似乎沒有展現正義的德行，當然關懷弱勢也是“正義”的一部分，可是和正義最相關的是批判公共體制的不公、對合理公共政策或法令的推動，這些涉及法律、制度和公共政策的合理性和道德性，換句話說它涉及對政治權威的質疑、挑戰和批判，這才是羅爾斯(John Rawls, 1921-2002)「正義感」的核心，然而證嚴法師顯然沒有在政治領域的公平、正義著力，所以她的「正義感」的展現並不明顯，因此她在“正義”這個德行的表現似乎是不足的。顯然這點也適用於德瑞莎修女、以及社會上所有捐錢行善、急公好義，而對政治領域保持距離者的道德評價。⁴¹這樣的結論似乎很難令人接受，如果證嚴法師或德瑞莎修女不夠格當聖人，世界上還有「聖人」嗎？

事實上聖人是多面向的，不同的聖人可以展現不同的高貴品德，聖人和聖人之間也有所差別，所以有學者把聖人分為兩類：一種是基於愛心，像證嚴法師和德瑞莎修女，可以稱為仁慈的聖人(the Loving Saint)；另一種是基於道德義務、堅守道

⁴¹ 這裡的“急公好義”是指非公共領域中的行為表現，也許可以稱為“個人正義”；而關心社會制度、法令、政策是否正義，則是“社會正義”，所有的慈善家或只在非政治領域見義勇為、打抱不平的人，他們的正義感只及於日常生活，卻不涉入政治。



德原則的人，可以稱為理性的聖人（the Rational Saint）。⁴²如果我們承認人類歷史中確實有聖人存在，而且不同的聖人展現不同的品德，則將聖人定義為具有完全充足品德的人，顯然是不適當的。

當代的德行倫理學者似乎放棄德行統合的說法，即使是新亞里斯多德學派（neo-Aristotelianism）的學者也不主張嚴格的德行統合說，譬如：紐西蘭著名的德行倫理學者賀好詩（Rosalind Hursthouse）就支持有限的統合或弱的統合之說法，這個說法有兩個基本概念：

（1）任何一個人只要擁有一個德行，也將擁有其它德行到某種程度，雖然在某些情形可能是非常有限的程度；

（2）德行不是一件全有或全無的事。⁴³

品德不是全有或全無，這似乎是一件很容易理解的事。根據賀好詩的論述，道德動機是程度問題，因為人類的道德發展是漸進的連續體，一般來說，小孩子基於父母或師的教導，而從事合乎道德的行為，但我們不能因此就認為具有充分的道德動機；同樣的，一個人是否具有品德也是程度問題，所以德行的語詞需要許多的修飾，譬如：我們可以說完美的 V（代表誠實、慷慨、慈善等任何一種德行）、卓越的 V、可以合理期待

⁴² Wolf, p.420.

⁴³ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p.156.



一個普通人的 V、相當的 V，甚至也可以說「基本上是 V，但是...」或「在他的教養和所生長之社會的前提下，他是相當的 V」。⁴⁴以「誠實」為例，在一般生活中，我們會說王大牛「非常誠實」、李小民「有點誠實」，或者「像張大同這樣出身背景的人，能夠這樣已經算很誠實了」。換句話說，賀好詩承認，即使一個人的品德不能達到理想有德者的程度，仍然可以是一個相當有品德的人。

此外，賀好詩也承認人有道德盲點，人的品德並不是完整的一塊，有些人經常會從事具有道德瑕疵的行為，但是當碰到重要事情時，他們又可以做得非常好。譬如有些人可能在小節上對不認識的女人不正義、有人可能浪費大量的金錢在你認為墮落的東西上、有些人愛好的性活動你可能認為有點剝削性；儘管如此，一般而言我們確定的是，他們具有適度崇高的原則、經常基於道德動機而行動。他們一般來說比我們還好，但是怎麼會做出這樣的行為？對於這樣的人，賀好詩認為，基本上他們是有品德的，可以在嚴重危機時完全信任他們，但是必須有所準備，容忍他們做出一些令人苦惱的事；也就是說她承認一個基本上有品德的人，有時候也會做出不太道德的行為。⁴⁵

即使賀好詩承認人在倫理上不是完整的一塊，但是她還是認為德行在某種程度是統合的，因為根據亞里斯多德的主張，任何一個德行都涉及實用智慧，所以一旦一個人擁有實用智慧，不可能在涉及某一個德行時具有智慧，而涉及另一個時卻缺乏；

⁴⁴ Ibid., pp.145-6.

⁴⁵ Ibid., p.150.



也就是說實用智慧的能力不是孤立的包裝，使得某人可能是勇敢的但完全缺乏慈善，或慈善的卻完全缺乏節制。除了用實用智慧證明德行統合外，她更進一步用事證支持她的論點。她說我們從報紙對有些人行為的報導，判定這樣的行為是極為勇敢或慷慨的表現，如果後來知道他們也做了某些道德上令人不喜歡的事，我們會感到震驚、困擾；如果德行是孤立的、可分開的，則對於一個真正具有勇敢品德的人，即使後來知道他也是殘酷和放蕩不羈，我們沒有理由因此而感到驚訝或困惑，所以德行至少是有限的統合。⁴⁶

賀好詩對德行統合的看法雖然不是嚴格的，但是即使是有限的統合說仍然不具說服力，我們可以分幾點說明：

(1) 根據賀好詩的說法，一個人只要具有一種德行，也將擁有所有其它德行到某一個程度，雖然某些情形可能是非常有限的程度；所謂“非常有限的程度”應該是指有一點，但絕對不可能沒有，而這顯然和常識道德不符。一般來說，我們相信有人好色卻很慷慨、有人自私卻很守法、有人很照顧家庭但卻會貪污。美國前總統柯林頓是有名的緋聞總統，但是他的政績受到美國人民普遍的肯定；蔣經國創造台灣的“經濟奇蹟”，是中華民國歷任總統中最被人民支持的，但是他有私生子。辛德勒更是最佳的反例，辛德勒冒生命危險拯救猶太人，沒有人會否認他是慈善和勇敢的，然而如果賀好詩的論點是正確的，那麼辛德勒就應該具有所有的品德，雖然有些品德可以很有限，但絕對不能「缺德」；可是好賭、好玩女人的辛德勒，他的品

⁴⁶ Ibid., pp.153-6.



格顯然是有缺陷的，而不只是「某種品德的程度有限」而已。也就是說根據一般的常識道德，一個具有某種德行的人，可能在另一方面有嚴重的道德缺失，也就是說德行並不是統合的。

(2) 亞當斯認為有些德行確實之間具有蘊涵關係，但並不是每一個德行都蘊涵所有德行，他區分結構性的德行 (structural virtue) 和動機性的德行 (motivational virtue)，而結構性德行和其它德行之間並不一定具有蘊涵關係。動機性的德行直接追求善的東西，譬如慈善，它所追求的是讓他人獲得利益或好處；而結構性德行譬如勇敢，它主要不是有關人們追求什麼的問題，而是一個人所追求的目的中如何組合其生活。根據亞當斯的分析，勇敢是指一個人面對恐懼和冒險時，根據他自己認為最重要的目標之要求，回應其處境的能力和意願；因此勇敢構成一個自我管理的力量，假設一個士兵堅定追求某些目標，儘管該目標和正義不相容，他的堅持仍然是一種卓越的表現，所以勇敢的人可能缺乏正義。⁴⁷

亞當斯的說法似乎可信的，有些德行主要是行為者本身對待事情的態度，而同一個人對待不同事情的態度會造成德行的不統合，譬如一個慷慨的人願意或甚至樂於把自己的財物施捨給別人，這種人對於身外之物比較不執著；但是同一個人可能對女性不太尊重，所以視女性為玩物，私生活好色淫亂。同樣的，一個小氣的人可能非常守法；一個在商場上誠信可靠的人，可能對自己的妻子不忠。這些似乎合乎我們日常生活的道德直覺，所以亞當斯認為人類的德行典型上是零碎的 (fragmentary)，

⁴⁷ Adams, 2006, pp.175-6.



⁴⁸也就是說賀好詩的德行統合說是錯誤的。

(3) 即使接受賀好詩的主張，認為德行是有限的統合或弱的統合，採用「全德」或品德的完滿具足的概念定義聖人，仍然值得商榷。如果我們同意（應該不會有人反對）證嚴法師和德瑞莎修女值得被稱為「聖人」，儘管她們不是缺乏「正義」德行，而是在這個德行上只具有「相當有限的程度」，但是我們可以把一個某些品德只是非常有限程度的人稱為品德完滿具足嗎？

此外堅持用完整品德定義聖人還要面對另一個難題，即這個完整品德的項目是什麼？根據當代學者麥肯泰爾（Alasdair MacIntyre）的分析，傳統上對德行的主張有幾個特點：（1）不同時代對德行有不同的看法，在西方傳統內似乎很難找到單一的核心德行觀念，譬如荷馬（Homer）將體力當成德行，這似乎不會被當代人所接受；而亞里斯多德對智力的重視也和我們不同。（2）對於那些德目比較重要，不同的思想家也有不同的優先順序。（3）德行和社會秩序的關係也因時代而有所改變，對荷馬而言，人類最卓越的表現就是勇士，所以他認為體力是一個德行；對亞里斯多德而言，理想的人格類型是雅典的紳士，而有些德行則是有錢人的專利，如寬大；至於新約中的信、望、愛，則全部不在亞里斯多德的德目之中，而亞里斯多德所重視的明智（prudence），在新約中也未出現，而且新約把謙卑當成

⁴⁸ Ibid., p.171.



美德，在亞里斯多德的德行觀中可能是惡。⁴⁹

因此我們不可能找到一組品德項目，可以得到大家的共識。所以如果用完整的品德或全德定義聖人，可能的結果是：在某一個時代的聖人，在另一個時代可能不是聖人；當然這樣的結果不是完全荒謬的，但不能令人滿意，因為人類歷史上出現許多卓越人士，雖然他們展現令人動容的品德內容不同，我們仍然認為他們都是「聖人」，可見聖人不是用一組品德來衡量，所以以全德定義聖人似乎是不合適的。

二、聖人需要運氣

從以上討論，我們對於聖人可以得到一個大略的圖像，似乎最合乎一般道德直覺的是：聖人並不是完美無缺，而是在某一種或某一些品德的表現，比一般人卓越到很高程度的人。如果是這樣，聖人就很難避免受到道德運氣的影響。研究心理學和哲學的當代學者法蘭納根（Owen Flanagan）的說法是，聖人之所以成為聖人，至少因為一定量的道德運氣，而他們的運氣是由兩個成分構成：（1）他們面對挑戰的領域，正好是他們擁有優勢的力量；而在可能曝露出他們缺點的領域，正好沒有或至少不常遇到挑戰；（2）也許在有些情況下聖人顯示其惡的一面，然而因為許多複雜的社會理由，他們在這些領域的偏離道德並沒有被注意到，或者即使被注意到了，也不被認為因此使

⁴⁹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), Chapter 14.



他們不夠格被稱為聖人，而這些也算是運氣。⁵⁰

法蘭納根的說法點出一個關鍵，就是人類的德行會受到環境的影響，事實上德行倫理學在當代面對的最大挑戰，正是來自立基於實驗心理學研究的情境主義（*situationism*），情境主義強調，對於人類行為，品格特性的解釋和預測力不如情境因素，有些比較激進的學者因此認為，也許不存在品格這樣的東西，所以沒有所謂的道德德行或惡；⁵¹但是即使支持仍然有德行存在的學者，也承認情境對人的行為和品格常具有決定性的影響力。對於情境因素影響行為和品格，情境主義者經常引用的經驗證據是米格蘭（*Stanley Milgram*）的「服從實驗」（*obedience experiments*），這是一個事先設計過的實驗，參與者被告知這個研究是懲罰對學習所能產生的效果，參與者被稱為「老師」，要求對「學習者」（實際上他和實驗者的同謀者）只要回答錯誤就施加電擊（這是假的），當電擊的力量增強時，他們看到被電擊者的痛苦表情，到達一定程度後，他們會表示拒絕繼續這樣做，但實驗者不讓他們停止，65%的人持續電擊對方直到最高點，除了實驗者告訴他們繼續之外，他們並沒有受到其它的壓力。當電擊力量強化，而在假的受害者極端痛苦的表演下，這些繼續電擊者所做的，已經在道德上無法證成。

參與實驗者很可能大部分在日常生活中會被認為具有良好的品格，所以這個實驗可以得到的結論似乎是：透過情境變數的控制，很可能使許多一般端正的人對他人施加傷害，達到

⁵⁰ Flanagan, p.9.

⁵¹ 這是 Gilbert Harman 的觀點，引自 Adams, 2006, p.115.



道德上錯誤的程度，這表示道德端正者可能在某些狀況中，被情境的力量征服。米格蘭的實驗雖然是由人為設計的虛假情境，但似乎可以用來解釋平日品格正常人，在特殊情境中會服從極不道德的命令而加害他人，納粹的罪行就是明顯的例子。⁵²

根據亞當斯的分析，這個實驗可以得到幾個結論：⁵³

(1) 情境因素確實會影響人類的行為，參與實驗者想要和自己的社會周遭和諧（服從實驗主持者繼續電擊的命令），使他們從事在道德上令人震驚的行為。

(2) 人類的道德行為容易受到某些誘惑，譬如恐懼、欲望、感官快樂等的誘惑，所以品格的脆弱性比我們想像中更普遍，經驗證明任何人的品格或特點都可能被社會或情境壓力所顛覆或腐化，換句話說沒有任何德行可以完全抗拒道德的誘惑。

(3) 認為一種理想的品格是內在和諧，其產生的行為不會彼此競爭，這是不切實際的，一個務實的德行觀所能期待的德行和欲望、恐懼和社會習性一樣，對生命都具有激勵作用。

(4) 道德運氣確實存在，許多拘泥於細節的中階經理人，處於當代社會中，他們的行為被同事認為道德上值得敬佩，但

⁵² 這個實驗介紹和討論出現在許多文獻中，比較詳細的討論參見 John M. Doris, *Lack of Character* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp.39-51.

⁵³ Adams, 2006, pp.154-61.



是如果他們所處的情境變得和艾希曼(Adolf Eichmann, 1906-62)一樣，⁵⁴可能也會做出同樣的行為。所以這些人生活在我們現在的體制中，相對的是道德上無邪的，而他們的無邪大部分是因為運氣好。

(5) 德行的發展需要靠運氣，德行的養成受到社會脈絡的形塑，而這顯然是個人無法控制的；品格的持久也需要靠運氣，不只生理因素會影響品格的穩定（譬如：得到腦瘤會改變人的品格），社會情境的支持與否也會影響品格，這些也都是超出人的控制，因此一種道德運氣。

事實上情境會影響品德似乎是可信的，而且不同的德行受制於情境因素的程度也不同，譬如「誠信」這個品德比較不會受情境影響的程度較淺，一個人即使在某些特殊情況下必須說謊，偶而一次或數次的謊言並不會改變他可能具有「誠信」這個德行，因為一個人是否具有德行不只是呈現在直接行為上，而且還要依據行為者的內在動機、穩定的習性，如果我們接受賀好詩的觀點，允許德行具有程度的差異，則一個曾經說過謊的人，有可能是「相當誠實」或「基本上誠實」。然而以「對配偶忠誠」這個德行，一次的違規就足以喪失這樣的德行，一個人只要實際上做了一次對配偶不忠的行為，就是「通姦」，由於「通姦」不允許程度的差異，我們不能說一個人「不太通姦」或「基本上不通姦」，也就是說一個通姦的行為就可以證明一個人完全缺乏「對配偶忠誠」的德行，表示這個德行受制

⁵⁴ 納粹時期執行“最終解決方案”屠殺猶太人的主要負責者，被稱為「死刑執行者」。



於情境的程度極高。如果一個人在特殊情境下經不起情色誘惑，而做了對不起配偶的事，一次就決定了他是否具有一種品德，這可以證明兩件事：

(1) 如果在還沒有碰到特殊情境考驗前的兩個人，對配偶一樣都是忠誠的，而且在一般情境下，他們也會信守對配偶忠誠的承諾，但是如果其中一人碰到極度誘惑情境，而且禁不起誘惑，他的「不忠誠」顯然是一種道德運氣；

(2) 如果德行統合說是正確的，則可以導得：這位犯了「不忠誠」行為的人缺乏所有德行，但這似乎是不可信的。

賀好詩在建構她的新亞里斯多德之德行倫理學時，雖然沒有特別處理道德運氣可能產生的問題，但是她確實意識到運氣的存在，譬如她承認自己的理論是一種開明的利己主義，所以有德者通常會得到幸福，如果有德者反而得到惡果，這只是運氣不好。⁵⁵但是這種運氣並不是道德運氣，有德者因為依其品德而行反而對自己不利，這是一般的運氣，因為這種不好的結果並不會影響行為者的品格特性。然而在賀好詩的論述中，確實呈現隱藏性的道德運氣，這可以從她討論悲劇性的兩難（tragic dilemmas）之段落中發現。

賀好詩描述的悲劇性兩難是指，即使是慈善、誠實、正義的行為者，在某種情境也被迫必須從事很可怕的行為，譬如殺人，或見死不救，或違反某人的重大權利，這種行為一般是冷

⁵⁵ 這部分的討論參見 Hursthouse, 1999, 第八章。



血、不誠實、不正義或邪惡者才會做的；換句話說，即使是有德者在這種情境中，也不可能帶著乾淨的手而脫身。賀好詩不只承認這種情境的存在，也知道它對德行倫理學構成的威脅，因為有德者面對一個悲劇兩難時，他必須做的不論是什麼，都是一般而言在道德上不被允許的，而一個從事這種可怕行為的人，如何可以被稱為有德者？如果存在悲劇性的兩難，如果在這種情境中有德者必須從事的是不誠實、不仁慈或不正義的行為，這和「有德者」的概念似乎是矛盾的；它可能導出的結論是：沒有人可以真的是慈善或誠實的，沒有人具有這樣的品格特性，所以也不可能存在「有德者」，⁵⁶也就是說德行倫理學最重要的依據（有德者）是一個虛假的概念，這等於宣佈德行倫理學是一個錯誤的道德理論。

賀好詩當然不能接受這樣的結論，所以她論稱有德者在悲劇兩難情境中所做的，當然不是好的行為（good action），因為好的行為不只和道德上正確的(right)決定相連結，也和「好的人生」相連結，而一個有德者在悲劇性兩難中被迫的行為，不能算是好的行為，因為不論多麼不情願，這樣做的結果都是污損或毀了一個美好的人生。但是這樣的行為卻是有德者在這種處境中正確的決定，也就是說，根據賀好詩的定義，在悲劇兩難情境中有德者以其品格會達成的決定，就是正確的或對的決定，儘管這樣的行為不能稱為對的或好的行為。⁵⁷

在此賀好詩區別的是行為的指引（action guidance）和行為

⁵⁶ Ibid., pp.71-2.

⁵⁷ Ibid., pp.74-5.



的評價 (action assessment)，有德者以其品格在悲劇兩難情境中所達成的決定，就是基於道德考量所能達成的最佳決定，所以可以作為任何人在相同處境下的行為指引。但是對於這種行為的評價，由於它涉及殺人、說謊、不正義，我們很難說這樣的行為在道德上是對的或好的。這樣的區分是合理的，也是有意義的，當人們處在任何兩難困局中而必須做出決定時，有德者的決定應該是「兩害相權取其輕」，可以作為一般人在相同處境時的行為指引。

儘管有德者在悲劇兩難中所做的決定是最佳的，沒有其它選項比這樣的決定更具有道德上的合理性，但是一個有德者即使不是出於自願，卻被迫做了一些在道德上可怕的行為，而使他的生命沾上不可磨滅的污點，甚至被悲傷的情緒困擾一生。這樣的有德者顯然是有憾的，除非可以追溯到個人的錯誤或缺失，否則「碰到」悲劇兩難情境純粹是運氣，由於這種運氣影響個人的道德品質，因此是一種道德運氣。所以即使賀好詩只強調有限的德行統合，她的理想有德者仍然無法「選擇」是否遇上悲劇性兩難，而如果碰到悲劇性兩難的有德者，他的行為評價不能稱為「好的」、他的一生也注定有所缺憾，則他和那些沒有碰到這種處境的有德者相較，後者在道德成就上顯然更為卓越，更接近聖人。因此我們似乎可以得到這樣的結論：成為道德上的聖人需要依賴某種程度的運氣。

伍、 結語

儘管道德運氣確實在道德領域中扮演一定的角色，但這對



道德特性的挑戰並不如想像中嚴重，也許從上述的討論可以得到的結論是：道德不是完全操之在己，因為還有運氣的成分。但是這並不能否定：在構成幸福的許多必要元素中，道德是最穩定的。一個具有良好品格的人，當他想要幫助別人時（譬如把跌倒的老婆扶起來），會因為意外而無法達成的機率當然存在，但是比起一個品格惡劣幹壞事而期待機緣巧合不被發現或抓到，前者的可能性顯然微不足道。換句話說，只要存心做善事，成功的機率即使不是百分之百，也很接近；存心做壞事而不被逮的機率，即使不是零，也離零不遠。

同樣的，如果財富、名位、健康、愛情、友誼、自由、尊嚴等因素，和道德一樣都是構成幸福的必要元素，似乎道德受制於運氣的機率也遠低於上述的任何一個。品德是內在的，內在的因素比較可以操之在我，一個人只要心存善念，即使不具有足夠的外在資源，也可以量力而為，所以孔子的「我欲仁，斯仁至矣」的說法，在一般的情況下是可信的。因此即使道德運氣確實存在，也不會減道德的價值。



陸、 參考書目

《論語》

《孟子》

《易傳》

馬浮,《復性書院講錄》,台北:廣文書局,1977。

Adams, Robert M. *A Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.

Doris, John M. *Lack of Character*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Flanagan, Owen. *Varieties of Moral Personality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.

Frey, R. G. "Goals, Luck, and Moral Obligation," in *Social Philosophy and Policy*, Vol. 27, 2010, pp.297-316.

Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.



- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Moral*, translated by H. J. Paton. New York: Harper & Row, 1964.
- Kavka, Gregory. "A Reconciliation Project," in David Copp & David Zimmerman (eds.), *Morality, Reason and Truth*. Rowman & Littlefield, 1985.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- Nagel, Thomas. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Plato. *The Republic*. Translated by Desmond Lee. Penguin Books, 1955.
- Singer, Peter. "Famine, Affluence and Morality," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, 1972, pp. 229-243.
- Smart, J. J. C. & Bernard Williams. *Utilitarianism: For & Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Williams, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Wolf, Susan. "Moral Saints," *The Journal of Philosophy*, Vol.79, 1982, pp.419-439.



Abstract

The idea of moral luck has rarely been noted by most ethical theorists. As a result, to become a good man or a saint is mostly considered to rely entirely upon one's moral effort. However, this idea has recently been challenged by some moral philosophers. This article tries to argue that no matter how we define "moral saints" in terms of morally perfect actions or virtues, it seems that to be a saint is subject to moral luck.

Keywords: saints, moral luck, character, virtue

