

伊比鳩魯論「正義」

徐學庸

輔仁大學哲學系

摘要

學者們咸認為伊比鳩魯視正義這個德性為一種契約，人們藉由與他人訂定契約便可因契約的簽定而受其保障，進而可免於焦慮。此一傳統的詮釋使得伊比鳩魯的正義僅具有工具的意義與價值，正義的追求是為了利益。然而如果我們更仔細地檢證伊比鳩魯的倫理學思想，或許會發現在他討論友誼這個德性時，他似乎將其視為一具有內在價值性的德性，且我們因友誼自身而去追求它。如果上述伊比鳩魯對友誼的看法能被證成，那我們一般對其正義觀的詮釋或許亦有修正的必要。本文主旨即在嘗試對伊比鳩魯的正義觀做一不同於傳統的詮釋。

關鍵字：伊比鳩魯、正義、契約、利益、德性、友誼

投稿日期：民國九十三年三月三十日；接受刊登日期：民國九十三年六月十五日

責任校對：陳秀娃

提到伊比鳩魯（Epicurus）的思想，總令人直接地想到他所主張的快樂主義（hedonism），及如何地以快樂的滿足為心靈治療的藥方。而伊比鳩魯思想中對正義的論述，則甚少受到學者們的關注，¹這或許是受到他特別強調平靜與避免涉入公共事務的影響。然而，伊比鳩魯在《主要學說》（*Principal Doctrines*）²中對「正義」的問題其實有相當的描述，只是他對正義的看法似乎並不一致：一方面認為正義是一種契約；另一方面似乎又認為正義是一靈魂的平靜，或人性格上的優點，即德性。本文的主要目的是希望能探討並釐清伊比鳩魯的正義論，在論述的過程中亦盼能處理他對德性的看法。

這篇文章分為三個部分：首先、我將整理並敘述伊比鳩魯如何把正義視為一種契約；其次、從伊比鳩魯的倫理思想的概述，來說明正義，如智慧、節制、與勇氣，是一德性。最後、我從友誼（*philia*）這個概念切入，嘗試著解釋伊比鳩魯對正義看法的一致性。

¹ 見包利民，《生命與羅各斯—希臘倫理思想史論》（北京，1996），pp. 310-24；及崔延強，《正義與羅各斯—希臘人的價值觀》（山東，1998），pp. 155-62，而雖然崔教授在其書欲處理古希臘的正義觀，但對伊比鳩魯的正義觀卻完全沒有著墨。

² 《主要學說》為伊比鳩魯的學生將其思想之精髓摘要集結成四十個條目，參見 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*（Cambridge, Mass., 1995），n. b, p. 662; E. O'Connor（trans.）, *The Essential Epicurus*（New York, 1993），p. 69。

壹、正義即契約

從柏拉圖以來，智慧、勇氣、節制、與正義，便被定調為德性中的四樞德。柏拉圖更在其《理想國篇》中，對正義賦予一心理或靈魂層面的說明（a psychic explanation）。正義是一個人的靈魂中三部份各司其本性（*phusis*）所准許的職位與工作，即理性統治，激情（或情緒）輔助理性的統治，且欲望在前二者的掌控之中。同樣地，這個對正義的說明，也可適用於正義的城邦。³ 正義，對柏拉圖而言，是人性的表現，且是一個擁有和諧秩序的靈魂所應具有的德性。不過，伊比鳩魯似乎並不贊同柏拉圖對正義的看法，他主張：

（1）自然的正義是保證相互利益的誓約，用以預防某人傷害其他人及避免自己被傷害（PD 31）。⁴

註解 [U1]: 頁: 4

]

正義，對伊比鳩魯而言，是一種可確保相互利益的契約，而不是人性格上所擁有的德性。換言之，正義並不出於人性，而是一種後天人與人約定俗成的產物（*nomos*）。⁵在《理想國篇》第二卷中，格勞孔（*Glaucon*）對正義所提出的說明，便相近於伊比鳩魯在此的論述。格勞孔說，正義來自於兩造雙方相互的約定與法律的制定，藉此以尋求自保（358e-359a-b）。值得注意的是，

³ 見《理想國篇》第四卷。

⁴ PD 即 *Principal Doctrines* 的縮寫。除非引文出處不同，另行註明，本文關於伊比鳩魯思想之相關引文皆出自 E. O'Connor, *op. cit.*

⁵ 古希臘的詭辯學者（the Sophists）即持有此一觀念，見 W. K. C. Guthrie, *The Sophists* (Cambridge, 1995), pp. 60-100. 普羅大哥拉斯（Protagoras）在柏拉圖的《普羅大哥拉斯篇》中說：正義是由後天學習及教導而來（323c-324c）。

格勞孔所提出的契約論與傳統的契約論（如洛克的契約論）的不同之處在於，前者是主張個人與個人之間的契約，而後者是主張個人與政府之間的契約。格勞孔所提的契約論並未涉及統治者的政治權力從何而來的問題，但此一問題卻是傳統契約者所欲處理的問題。伊比鳩魯對正義或契約的看法，應該不是一種洛克式的契約論，因為他強調政治與日常生活事務是「監獄」，我們要盡可能遠離（VS 58）。⁶換言之，伊比鳩魯所提出的正義或契約並不是為了解決政治權力基礎的問題。

伊比鳩魯更進一步提出，其他異於人的有生物是不能形成契約的，此外，並不是所有的人或部族都可形成契約，他說：

（2）對那些不能形成不傷害他人或不被他人所傷害的契約的有生物而言是沒有正義與不正義的。對人類所有的部族無法或不願意形成不傷害他人或不被他人傷害的契約，也是一樣（PD 33）。

從引文可知，伊比鳩魯似乎認為正義或契約是一種文明的象徵，只有人才擁有，因為人在其進化的過程中，從茹毛飲血，到住木屋穿獸皮及使用火，再到聲音的使用及賦予事物名字，都顯示出人與其他有生物的不同。接下來，人再進化到畜牧農耕的生活，建立城邦尋求保護，在城邦中他們制憲立法，並在人們的自由意志下同意遵守法律⁷。

⁶ VS 是 Vatican Sayings 的縮寫，O'Connor, *op. cit.* 西賽羅在《共和國》（*De re publica*）中對伊比鳩魯學派的不問世事，及漠視國家安全防衛的重要性提出嚴厲的批判（I, 1-11）。

⁷ Lucretius, *On the Nature of Things* Bk. V, 925-1160, (trans.) W. H. D. Rouse (Cambridge, Mass., 2002); and Epicurus, *Letter to Herodotus*, 75-76, O'Connor, *op. cit.* pp. 37-38。

但這並不代表所有的人或部族都願意遵守法律、形成契約、行為合乎正義。因為，伊比鳩魯認為，雖然我們是由原子所構成，且我們的活動可由原子的運動來解釋，⁸但這並不代表原子的運動決定了我們一切的活動。亦即，伊比鳩魯所主張的原子決定論不是一種「排除其他可能性的決定論」（the eliminated atomism）。伊比鳩魯並不認為斯多葛學派的決定論是可行的，他認為原子在運動的過程中會出現「轉向」（*declinatio, swerving*）。這個轉向使得人的心靈或靈魂免受制於必要性，⁹亦即，轉向使得伊比鳩魯能說明，人可依循自身的意願（*voluntas*）來選擇要或不要做一個行為，此進而能說明人的道德責任歸屬的問題。因此，一個人若是選擇了與人訂定契約，那正義與不正義便相應而生。當兩方有人破壞契約，那此契約破壞者就必須背負不正義的罪名，但若沒有契約存在時，理所當然無正義與不正義可言。

正義是一種自願或自由選擇下的產物，它不具任何獨立存在性，伊比鳩魯說：

（3）沒有所謂「正義自身」的事物，反而它總是在人們於不同的地方相互交往中，形成的某種不要去傷害或被傷害的契約（PD 33）。

這段引文清楚地指出，伊比鳩魯反對的「正義自身」是出自柏拉圖的思想，在《費多篇》，柏拉圖在以回憶說來證明靈魂不滅時，明顯地提及「相等自身」與其他如智慧、勇氣、及正義等德性皆屬此類（74a-75e）。同樣地，在《理想國篇》第五卷中

⁸ 見 Epicurus, *Letter to Herodotus*, 特別是 54-68。

⁹ Lucretius says: "... declinamus item motus nec tempore certo nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?", Bk. II, 251-93。

柏拉圖說，哲學家是能理解不具變動性的美、正義……等理型（475a-480a）。「正義自身」，對柏拉圖言，是獨立於正義的行為或事而存在，且不受其相對物不正義的限定。更重要的是，理解正義自身並不需要訴諸於經驗，或人與人之間的相處。柏拉圖對正義的個人與城邦的說明，完全不關切個人與個人的相互關係，也不關心城邦與城邦間的關係。如前所述，他關心的是個人與城邦的內在層面，正義的原則不是關乎於外在行為，而是關乎於一個人的內在自我（443c9-d1）。然而，對伊比鳩魯而言，如此抽象且內在的正義似乎是不可思議的，因為正義是「人們相互之間互動中的一種共同利益」（PD 36）。

正義的本質並不僅在於行為符合於理論，也在於人們相處的當下是否利益均霑，如果不是，那就沒有正義可言。伊比鳩魯說：

（4）被視為正義的衡量標準之中，被證明是在人們相處的事物中有利的衡量標準，對正義是有保證的，無論它是否為一通例。如果有人制定一不會造成人們相處時的利益的法律，這法律不再有正義的本質。即使有關正義的利益是具有變動性的，但儘管如此，利益在某一時間內符合人們對它所有的一般性概念，在此段時間中，在那些不受語詞困擾而直接審視事實的人們的意見中，它是正義的（PD 37）。

正義，在伊比鳩魯的觀點下，被定義為：在人們相處時的共同利益。但這「共同的利益」可能會隨著不同的環境而產生變化（PD 36）。因此，在衡量一行為是否為正義，並不是只看它是否符合此一定義，更重要的是，在當時的情形下，共同利益是否產生。當環境轉換，利益不再存在，原本正義的行為就變得不再帶給兩造雙方任何的利益了（PD 38）。所以，正義對伊比鳩魯

而言，不是個抽離實際經驗的抽象概念與行為判準，它與經驗息息相關。

從上述之分析可得，伊比鳩魯在（1）、（2）、（3）及（4）的論述中，把正義視為一種能確保人們不傷害他人也不受別人傷害的契約，它的本質是參與契約人的共同利益，既不是人的內在性格，也不是一超越經驗的抽象概念，¹⁰而在其所具有的效益（utility），¹¹亦即，正義的價值體現在它的工具意義。

貳、德性與快樂

但這是否就是伊比鳩魯對正義看法的全貌？或許不然。伊比鳩魯在《主要學說》中提到：「正義的人幾乎完全免於焦慮，然而不正義的人卻充滿焦慮。（17）」在其斷簡殘篇中伊比鳩魯也提到：「正義的最大報酬是靈魂的平靜（Fr. 80）。」¹²從這兩段引文，我們看到的是一個相當類似於柏拉圖在《理想國篇》中所主張的，正義這個德性可帶給靈魂秩序與和諧，完全不同之前所見，正義是一種契約，人與人之間共同的利益的保證。

¹⁰ J. M. Rist says that “[t]hus justice is no kind of transcendent norm—the Platonic view is specifically rejected—and we can only use the words ‘just’ and ‘unjust’ correctly where such contracts for mutual advantage have been made.” *Epicurus: An Introduction* (Cambridge, 1977), p. 124.

¹¹ 在伊比鳩魯的德性觀中所透顯出的效益主義思想的色彩，似乎對後世的效益主義的發展有直接或間接的影響，欲對此一影響有所了解，可參考 F. Rosen, “Utility and Justice: Epicurus and the Epicurean Tradition”, *Polis* 19 (2002), pp. 93-108.

¹² O’Connor, *op. cit.* p. 100.

伊比鳩魯認為，人之所以會感到痛苦，是因為害怕死亡及相信的神話中所描述的死後世界，這一痛苦是來自於「某種非理性的衝動」¹³或「迷信」¹⁴（*humana...vita... oppressa gravi sub religione, ...*），而為破除此一迷信，我們必須了解自然的法則。¹⁵自然的基本原理是：眾神不由無產生有。陸克羅提烏斯（Lucretius）說：「……無物可來自於無，因為任何受造物都需要一個種子（*semine opus est...*），以便它可出現在溫和空氣中（Bk. I, 205-207）。」這裡所謂的「種子」即是原子，陸克羅提烏斯認為，伊比鳩魯把組成萬事萬物最小的基本元素視為原子，因此，「自然分解每一件事物重回其基本元素，且從未將它們摧毀於無……（*...quidque in sua corpora rursus dissoluat neque ad nilum interemat res. ...*）（Bk. I, 215-217）。」既然萬事萬物都是由原子組成，即使自然的現象也不例外，那對傳統上認為每一個自然現象的背後都有一神祇的說法，便可斥之為無稽之談，因為，原子運動提供了解釋自然現象的原因。

伊比鳩魯並不是一個無神主義者，但不同於柏拉圖，他認為神祇並不負責宇宙的形成與運轉，而一般人也誤以為「最大的不幸是由神帶來的惡，最大的利益是由神帶來的善。」¹⁶神祇，對伊比鳩魯而言，是存在的，且是不朽的，但祂們對這個宇宙及人的生命則不具任何影響，因此，生前不用擔心死後的審判。此外，

¹³ Epicurus, *Letter to Pythocles*, 84-86, pp. 43-44; and *Letter to Herodotus*, 81-81, pp. 40-41。

¹⁴ Lucretius, *op.cit.* 62-79. 這裡所提到的 *religio* 並非指宗教的意思，而是指迷信，伊比鳩魯學派並未反對宗教，但反對主張神祇掌控世界的迷信說法。

¹⁵ Lucretius, *ibid.* Bk. I, 145-50 and Bk. VI, 39-41。

¹⁶ Epicurus, *Letter to Meneceus*, 124, p. 62。

人的靈魂也不是不朽，當人死後不僅組成身體的原子消解，組成靈魂的原子亦消解，死亡是「感官知覺的失去」。¹⁷

……然而，你必須承認靈魂是會朽的，因為，在身體內變化，它是如此完全地失去之前的生命與感官知覺。那麼靈魂的力量如何能與身體一起茁壯，及到達渴望的生命的綻放，除非它在出生時即與身體為伴？……。¹⁸

靈魂並不是一個獨立於身體存在的實體，且當身體死亡時，靈魂也隨之消解，靈魂雖然是人的生命與感官知覺的來源，但它並非不朽。如此理解靈魂的本質，便可知何謂死亡，死後沒有任何知覺，沒有快樂與痛苦。了解死亡的真義，可消除對死亡的焦慮。

從以上論述可見，避免因焦慮所帶來的痛苦是伊比鳩魯哲學思想的重心。當痛苦不復在，即代表靈魂的所有困擾皆已消除，痛苦與困擾的消除 (*ataraxia*) 即為快樂，伊比鳩魯說：「快樂是一幸福，生活的起點與終點。」¹⁹我們一切的選擇都以此為依歸，但並不是所有的快樂我們都應選擇，就像不是所有的痛苦我們都能避免。²⁰而什麼才是真正的快樂？伊比鳩魯認為，真正的快樂，需建立在明智這個德性之上，且明智甚至比哲學更有價值。從明智可獲得其他德性，因為它「教導了我們，不是有智慧地、有德性地及正義地活著，就不可能快樂地活著。就如同，不快樂地活

¹⁷ *Letter to Meneceus, ibid., and Principle Doctrines, 2*。

¹⁸ Lucretius, *op. cit.* Bk. III, 740-775。

¹⁹ *Letter to Meneceus, 128-129, pp. 64-65*。

²⁰ 俗話說：「吃得苦中苦，方為人上人。」

著，我們就不能有智慧地、有德性地及正義地活著。」²¹快樂與德性相輔相成，一體兩面，這兩個概念在伊比鳩魯的倫理學思想中是不可分割的：「因為德性自然而然隨快樂的生活而起；確實，快樂的生活不能與它們分離。」²²是故，快樂的生活是正義的生活，反之亦然。正義在此被視為許多德性中的其中之一，而何謂德性？根據亞里斯多德的看法，德性是一種性格狀態，²³因此正義是一種性格狀態。

在普魯塔荷（Plutarch）的著作中記載，伊比鳩魯問自己，是否有智慧的人會做法律所禁止的事，如果他知道可以避免被發現。伊比鳩魯回答，這問題的答案並不簡單，亦即，「我會做，但我不想承認我會。」²⁴從此記載中似乎透顯出，普魯塔荷認為伊比鳩魯把正義（法律所許可的行為）視為一種對人行為的外在約束力。更重要的是，當一個人能確定他一定不會被發現做了壞事，那正義對他而言便完全無用。因此，被稱為正義的人都是因為害怕做壞事被發現。這非常類似在《理想國篇》第二卷中，格勞孔以蓋吉斯的戒指（the Gyges's Ring）來說明，只要能確保做惡不被發現，任何人都不會拒絕為惡（359c-d），正義變得非常次要。

但是，伊比鳩魯在《主要學說》中說，或許一個為惡之徒能夠暫時免於被發現，不過「直到他死之前，他是否將不被發現並不確定。（35）」沒有任何人可如此有自信地認為，他所做的惡

²¹ *Letter to Menoeceus*, 132, p. 66。

²² *Ibid.* 132-133。

²³ *The Nicomachean Ethics*, 1106a11-12。

²⁴ Plutarch, *Against Colotes*, 1127d, in *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings* (Indianapolis, 1997), (ed. & trans.) B. Inwood and L. P. Gerson, p. 74。

行永遠不會被揭發。在我們人一生中所害怕的事，除了死之外，就是犯錯所應有的懲罰，為惡之徒會終其一生擔心其惡行被揭發而受罰，且終其一生都處於焦慮痛苦之中。不正義的人因內心煎熬，而痛苦焦慮，正義的人因靈魂平靜，不受擔心害怕之苦，靈魂平靜即痛苦的缺乏，因此，正義等同於快樂。在此詮釋下，正義不僅不是一種行為的外在規範，且是獲得靈魂平靜與快樂的德性之一。

伊比鳩魯的倫理學思想強調快樂，認為快樂與痛苦是兩個對立物，換言之，快樂與痛苦是兩個狀態，此其間不存在任何既痛苦又快樂，或不痛苦也不快樂的狀態。我們的情緒感受不是快樂，痛苦的缺乏；就是痛苦，快樂的缺乏。但此一主張似乎與日常生活經驗並不契合，例如，我一早醒來，可能既不覺得快樂，也不覺得痛苦，只覺得不好不壞（*feeling indifferent*），伊比鳩魯的倫理學思想恐怕完全忽略此一可能性。²⁵伊比鳩魯把快樂分為兩類：一是動態的（*kinetic*）快樂；另一是靜態的（*katastematic*）快樂。西塞羅（Cicero）在《論目的》（*De finibus*）中說：

……。因為我們不僅只追求激起我們本性的舒適感的一種快樂，且被感官所知覺到的甜美的快樂。而我們更主張，快樂被適切地指出是當所有的痛苦都被移除（ Θ , *doloris omnis privatio recte nominata est voluptas.*）……²⁶（I. 37）

²⁵ Cicero, *On Goals*, I. 38, in B. Inwood and L. P. Gerson, *ibid.* p. 59。

D. Sedley 認為伊比鳩魯把此中性狀態視為快樂，見 'The Inferential Foundations of Epicurean Ethics', *Companion to Ancient Thought: 4 Ethics* (Cambridge, 1998), (ed.) S. Everson, pp. 145-146。

²⁶ H. Rackham (trans.), *Cicero: On Ends* (Cambridge, Mass., 1999), p. 40。

引文前半段所指的就是動態的快樂，當口渴時，喝水的「行為」即是一種動態的快樂，因為它有助於解渴。但這種快樂並非真正的快樂，真正的快樂是靜態的快樂，即引文後半段所言。靜態的快樂不表現在吃喝過程中所伴隨的愉悅感覺，而在餓與渴所帶來的痛苦都被移除之後，所有的幸福狀態。²⁷

伊比鳩魯並不反對吃、喝、甚至於性是快樂的來源，但他反對把這些行為或活動所產生的快樂當作追求的目標，因為這些快樂不足以確保我們身心的平靜，免於痛苦的干擾。伊比鳩魯說：

我們相信自給自足 (*autarkes*) 是一重要的善，並不是為了在所有情況下我們可用的物資很少，而是為了若我們沒有許多物資，我們可滿足於少數的物資，且堅信那些最不需要奢侈品的人，最能享受少量的物資，任何自然的事物都容易獲得，任何微不足道且無價值之物都難以獲得。簡單的食物所帶來快樂不亞於美食所帶來的快樂，當所有來自欲求的痛苦都被移除。……²⁸

一個自給自足的人就像擁有一取之不盡用之不竭的寶藏一般，永不虞匱乏。²⁹更重要的是，一個自給自足的人並不因其擁有許多而驕傲，反而是因其自身是如此的人而驕傲。³⁰如果一個人無法滿足於少量的物資，任何事都無法滿足他。不斷地追求欲望的滿足，只會帶來更多的欲望與貪婪；不斷地追求金錢財富與權力，只會帶來想擁有更多金錢財富與權力的欲望，及害怕失去

²⁷ *Letter to Meneoceus*, 131-132。

²⁸ *Ibid.* 130-131。

²⁹ *Vatican Sayings*, 44。

³⁰ *Ibid.* 45。

它們。金錢的追逐或許帶來短暫的快樂，但卻無法帶來心靈的平靜，一個人最大的財富就是自給自足。³¹值得一提的是，伊比鳩魯提出自給自足的概念，並不是希望我們總是選擇粗茶淡飯，避免錦衣玉食，而是希望我們不要因粗茶淡飯而憂慮，³²因為它們已能滿足我們必要且自然的欲望。

伊比鳩魯認為，欲望可區分為兩種：一種是自然的；另一種是無益的。自然的欲望中有些是必要的，有些僅是自然的。那些必要的欲望對幸福生活的追求是必須的，且那些欲望的滿足可使身體免受干擾，因此，對這些事物的理解，可幫助我們所做的每一個選擇，都有益於身體的健康或靈魂的平靜，這就是幸福生活的目標，易言之，即是「避惡（痛苦與恐懼）趨樂（必要欲望的滿足）」。³³此外，這些必要欲望的滿足是建立在清明理性的思維之上，唯有理性的思維才能檢視我們行為的動機，也只有理性思維才能驅走那些干擾靈魂平靜的雜音。³⁴

動態及靜態的快樂，使伊比鳩魯得以說明身體的快樂與心理的快樂。伊比鳩魯並沒有類似柏拉圖的心物二元的觀點，不論身或心（靈魂）都是由原子組成（*Haec eadem ratio naturam animi atque animi corpoream docet esse; ...[III, 161-162]*），它們之間的互動也是種物理的互動，³⁵心靈的平靜主要來自於身體欲望的滿足；³⁶就像心靈最大的痛苦是來自於對未來身體可能產生之痛苦

³¹ *Fragments*, 70, O'Connor, *ibid*。

³² *Ibid.* 29。

³³ *Letter to Menoecus*, 127-129。

³⁴ *Letter to Menoecus*, 132, and PD 5。

³⁵ Lucretius, *op. cit.* Bk. III, 136-167。

³⁶ Diogenes Laertius, *op. cit.* Bk. X, 136。

死亡的恐懼。當必要且自然的欲望獲得滿足，這是動態的快樂；而心靈的平靜及免於痛苦，則是靜態的快樂，就像解答一數學問題，得到答案時心理的滿足。但心靈的快樂要遠大於身體的快樂，伊比鳩魯認為心靈的痛苦比身體的痛苦來得大，因為心靈的痛苦包括過去、現在及未來，但身體的痛苦只來自於當下。³⁷

快樂，尤其是心靈的快樂，是伊比鳩魯所稱的至善（*summum bonum*）或最終目的。³⁸然而，在西賽羅的《論目的》中投爾夸圖斯（Torquatus）敘述，伊比鳩魯認為德性之所以重要並不是因為它們本身值得追求，而是因為它們能產生快樂，就像醫學重要是因為它能治病，航海術提供了行船的技術，它們的重要是在於效益，不在其自身（... *virtutes nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles aut expetendas arbitaretur? ...*）。³⁹正義，若如上所述，就像其他三個德性：智慧、勇氣、節制，能使精神或靈魂平靜。但從西塞羅的文獻中可見，伊比鳩魯似把德性當作工具看待，只要無法幫助我們獲得快樂都應視如敝屣。⁴⁰這使得我們有兩種伊比鳩魯對德性的看法：一個是德性與快樂相輔相成；另一個是德性僅具工具價值及效益性。這兩個不相容的看法似乎造成了伊比鳩魯倫理學思想上的不一致性。

這個對德性看法的不一致性與對正義看法的不連慣性其實是同一個問題，解決了前者的問題，也同時解決了後者的問題，反之亦然。我將在下一節嘗試提出理由說明，伊比鳩魯的正義論

³⁷ *Ibid.* Bk. X, 137, pp. 661-662。

³⁸ Rackham, *op. cit.*, p. 34。

³⁹ *Ibid.* Bk. I, 42-43。

⁴⁰ Epicurus, *Fragments 12, op. cit.* p. 90。

並沒有這表面上的不一致性。冀望藉此說明一併解決他對德性看法不一致性的問題。

參、兩個正義論？

根據以上兩節的分析，伊比鳩魯似乎對正義有著兩種截然不同的主張：一為契約；一為德性。前者強調人與人之間的關係，可稱為「關乎他人的」倫理學（the other-regarding ethics），其著重的是契約簽訂所產生的效益；後者強調個人人格的養成，可視為「關乎自己的」倫理學（the self-regarding ethics）。這二分法導致詮釋伊比鳩魯之正義論的困難性，到底這兩個對正義的看法何者才符合伊比鳩魯的思想？還是兩者皆符合？我個人認為這兩種正義的意涵在伊比鳩魯的思想中是可並行不悖的。以下我將嘗試說明，這兩個看似不同的正義觀，對伊比鳩魯而言，是可賦予一致性的解釋。

為了論證上的方便，我將以伊比鳩魯對友誼（*philia*）的看法為切入點，因為友誼與正義所共通的特質是，它們似乎都同時具有上述兩個倫理學理論的特色。⁴¹伊比鳩魯雖然不鼓勵其追隨者參與或涉足公眾事物，但他所成立的「花園」（Garden）中，特別強調友誼的重要。根據投爾夸圖斯的論述，友誼比其他任何能使我們獲得幸福生活的事物，都更「重要、豐富、或甜美。」⁴²投

⁴¹ 亞里斯多德亦認為正義與友誼是具相通的性質，他說：「... *kai ton dikaion to malista philikon einai dokei*」（the *Nicomachean Ethics*, 1155b29-30）。

⁴² ‘...; *de qua Epicurus quidem ita dicit, omnium rerum quas ad beate vivendum sapientia comparaverint nihil esse maius amicitia, nihil uberius, nihil iucundius.*’ In *On Ends*, Bk. I, 65, *op. cit.* p. 68。

爾夸圖斯進一步指出，伊比鳩魯主義者對友誼有著三種不同的看法：（1）追求友誼是為了快樂；（2）友誼本身是值得追求的德性；（3）友誼是一種契約。⁴³伊比鳩魯本人是如何想的？這個問題的答案，從西塞羅的《論目的》中可知：友誼是一德性（2），但追求此德性是「為了」快樂（1）。然而我懷疑此答案的合理性，亦即我懷疑西塞羅對伊比鳩魯思想的理解是恰當的：伊比鳩魯僅把友誼當成工具來看待。

朋友，在我們的生命中，確實是有助益的（VS 39, 40），但這不代表或意味著，友誼在伊比鳩魯的思想中，是純然地具工具意義，他清楚地指出：「每一個友誼都因其自身而值得追求，儘管它始於需求（VS 23）。」⁴⁴伊比鳩魯並不否認，朋友之間的交往一開始起於相互利益的滿足，但這卻不是他對友誼看法的結束，人與人之間交往日久，慢慢地便從利益或工具的層次提升到愛的層次，⁴⁵此一層次的友誼是因其自身值得我們追求，因為沒有愛的生命是孤獨的、寂寞的、及殘缺的，一個沒有愛的生命無異於葬送其未來的希望。可見伊比鳩魯把愛或友誼視為飽滿生命之所以可能的要素。友誼的真諦不是獲得幸福生活的工具，而是

⁴³ *Ibid.* Bk. I, 66-70, pp. 23-25。

⁴⁴ 柏拉圖在《理想國篇》第二卷說：德性不僅是本身值得追求，它所產生的結果也是好的（357b）。伊比鳩魯似乎在某種程度上回應了柏拉圖的主張。而 D. Sedley 在其文中似乎完全忽略了 VS 23，因此他認為從伊比鳩魯的「倫理學及物理學」方法論的平行主義可見，在伊比鳩魯的思想架構中，德性是具工具意義，*op. cit.* pp. 132-50。

⁴⁵ 友誼（friendship）這個譯文並無法完全表達希臘文 *philia* 的意義，*philia* 是泛指一切人際關係的「愛」，如父母子女的親情之愛、兄弟姊妹的手足之愛、朋友間的友誼等，皆可以 *philia* 這個字說明。亞里斯多德的 *Nicomachean Ethics* 第八卷對此有詳細的論述。

等同於幸福生活，如此，為友誼犧牲性命也是必須的（VS 28）。這兩個層次的友誼論，清晰地呈現伊比鳩魯對友誼的真正看法：友誼不應僅僅是一種「衍生而來的價值（derivative value）」，朋友的互助使我們獲得快樂，其更重要及本質性的意義是等同於幸福或快樂，換句話說，友誼與幸福的關係是一相互包含的關係（a mutually inclusive relation）。

設若如柏拉圖與亞里斯多德認為，友誼是德性之一的話，那德性與幸福之間的關係是一相互包含的關係，且幸福的一可接受的定義是心靈的快樂，那麼追求快樂就必須包含發展德性，此一觀點可使德性是工具的說法，只是種低層次表達下的不幸結果。⁴⁶德性能幫助我們獲得快樂，這些德性並非外在於快樂而是獲得快樂的內在要素，這一可能答案的好處是，伊比鳩魯不需被貼上當代效益主義或結果論的標籤，⁴⁷且使得倫理思想中德性與快樂的關係有一致性的說明。在此詮釋下，正義理所當然成為能獲得幸福的必要人格特質。⁴⁸

⁴⁶ 亞里斯多德認為 *philia* 有三種：1) 為了效益；2) 為了快樂；3) 為了德性。建立在 (1) 與 (2) 的友誼都無法持久，只有 (3) 才是完美的友誼 (*teleia philia*)。他並不否認友誼具有 (1) 與 (2) 的性質，有德性的人在一起，互相感到愉悅；有德性的人在一起，可相互砥礪。但只建立在 (1) 與 (2) 之上的友誼並不是真實意義的友誼，她們只是「類似」(*homoiothai*) 真正的友誼。見 *The Nicomachean Ethics*, Bk. 8, Chs. i-iv。

⁴⁷ 參見 J. Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford, 1993), p. 335。

⁴⁸ 本文之審查委員提出此一詮釋是對伊比鳩魯的正義觀的過度詮釋，然而若我於本文中對伊比鳩魯的正義觀的說明是適切的，那伊比鳩魯不僅認為正義是具效益性的行為規範，更是如所有的德性一般，能賦予人一和諧與免於干擾的靈魂。伊比鳩魯確實對正義提出上述的說明，而他對友誼的看法更凸顯此一觀點，且若正義與友誼這兩個德性具相通的性質，以對友誼的說明來詮釋或推論伊比鳩魯對正義的看法，似乎並未有過度詮釋之嫌。

從一較低層次的表達方式來看，正義被視為契約及可使締約人因契約的保障而免於受害。如果我們對伊比鳩魯正義觀的詮釋就止步於此⁴⁹，那我們可能並未完全理解其正義觀的全貌，因為伊比鳩魯清楚地指出德性的追求雖始於其所有的工具價值，但最終還是因為其本身所具有的內在價值是導致我們追求它（們）的原因。儘管伊比鳩魯承襲了德莫克利圖斯（Democritus）的原子論，但這並不表示他全盤地接受其原子論及倫理學的思想。例如他以「轉向」的概念以避免德莫克利圖斯的原子決定論，而伊比鳩魯也以強調德性的內在價值性來避免德莫克利圖斯主張的，愉悅與幸福生活的「產生（*gignesthai*）」是透過德性的追求（Fr. 191）。對德莫克利圖斯而言，德性是追求幸福生活的工具的說法是無庸置疑的，但此一說法似乎並不完全適用於伊比鳩魯對德性的看法。

然而，J. Annas 教授對此有不同的主張，她認為那些有關德性是獲得快樂的工具的篇章，是為震撼一般民眾對德性所抱持的傳統態度，而不必然是伊比鳩魯所認可或主張的德性觀⁵⁰。此一詮釋似乎指出伊比鳩魯的德性觀中並沒有將德性視為具有工具意義，然而，這種說法似乎只想以「震撼」一詞避免討論伊比鳩魯倫理學思想中所呈現出的不一致性，而無視於伊比鳩魯的思想中不斷地強調德性的工具性。身為原子論者，不可諱言地伊比鳩魯受此思想的影響將德性視為追求幸福生命的工具，但誠如上述，這絕非其對德性看法的全貌。伊比鳩魯對友誼的重視即提供了相當重要的線索，藉此我們可說他不僅認為德性因其所產生的結果值得我們追求，它自身亦值得我們追求。

⁴⁹ 楊適，《伊壁鳩魯》（台北，1996），pp. 49-54。

⁵⁰ J. Annas, *ibid.* p. 341。

肆、結論

總而言之，雖然伊比鳩魯有著兩種對正義的看法，但這不表示其正義論是一不具一致性或一貫性的理論，如果上述的論證合理，伊比鳩魯認為正義是一種契約，或許只是對正義賦予一較低層次的說明，及培養正義這個德性的起步。當正義內化為一個人的一種性格狀態時，它便與平靜的靈魂成爲一體之兩面。一個不受干擾且平靜的靈魂是快樂的靈魂，一個快樂的靈魂則擁有一幸福的生命。如此詮釋，不僅使伊比鳩魯的正義論是一具有一貫性的理論，更可賦予其對德性的看法一更合理的解釋。將正義視爲人的一內在德性，可使人的正義的行爲的展現有其慣性，且亦會使正義與幸福或快樂之間的關係呈現一穩定的狀態。

此外，如果我對伊比鳩魯的正義及德性的詮釋是合理的話，那傳統上認爲伊比鳩魯的德性觀是對柏拉圖或亞理斯多德的德性觀的一種批判的說法，或許就有值得商榷的空間。伊比鳩魯認爲德性不僅因其具有的工具意義值得我們追求，它本身的內在價值也是我們戮力以求的原因。這相當符合柏拉圖在《理想國篇》第二卷中所提，正義是就其自身及其結果都值得我們追求的善。唯一不同的是，柏拉圖的正義體現在三分靈魂的和諧性上，而伊比鳩魯雖然也重視德性對靈魂和諧的重要性，但其靈魂不僅不只三個部分，因爲由許多原子組成，且會隨著身體的消解而消解。會毀壞的靈魂使得伊比鳩魯對德性所產生的結果只能以一現世的觀點理解，但柏拉圖不朽的靈魂觀使他必須爲不滅的靈魂尋找一來世的去處。因此，他們思想上的不同或許不是在德性問題上，而是在一更根本的問題，人是什麼？*

*感謝《國立政治大學哲學學報》的審查委員對本文所提出之建議與批判。

參考書目

- 包利民（1996）。《生命與羅各斯—希臘倫理思想史論》，北京：東方出版社。
- 崔延強（1998）。《正義與羅各斯—希臘人的價值觀》，山東：泰山出版社。
- 楊適（1996）。《伊壁鳩魯》，台北：東大圖書公司。
- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press.
- Diogenes Laertius (1995). *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hicks, R. D. (1995). *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers vol. II*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Inwood, B. and Gerson, L. P. (1997). *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Keyes, C. W. (2000). *Cicero: On the Republic On the Laws*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lee, D. (1987). *Plato; The Republic*, London: Penguin Books.

- O'Connor, E. (1993). *The Essential Epicurus*, New York: Prometheus Books.
- Rackham, H. (1999). *Cicero: On Ends*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1999). *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rist, J. M. (1977). *Epicurus: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rouse, W. H. D. (2002). *Lucretius: On The Nature of Things*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rosen, F. (2002). 'Utility and Justice: Epicurus and the Epicurean Tradition', *Polis*, 19, pp. 93-108.
- Sedley, D. (1998). 'The Inferential Foundations of Epicurean Ethics', in *Companions to Ancient Thought 4: Ethics*, (ed.) S. Everson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sharples, R. W. (1996), *Stoics, Epicureans and Sceptics*, London: Routledge.
- Taylor, C. C. W. (1996). *Plato: Protagoras*, Oxford: Oxford University Press.
- Wolf, R. (2001). *Cicero: On Moral Ends*, Cambridge: Cambridge University Press.

Epicurus on Justice

Hsu, Hsei-Yung

Department of Philosophy
Fu Jen University

Abstract

It is commonly held by scholars that Epicurus regards the virtue, justice, as a kind of contract. By entering the mutual contract, the contractees will be safely protected by the contract signed. On this traditional interpretation of the Epicurean notion of justice, the role of justice has merely the instrumental meaning. However if we look into his moral thought more carefully, we might find that Epicurus seems to have a view of virtues that is different from the traditional interpretation rendered by the scholars to him. That is, when Epicurus talks of friendship he seems to see the virtue as having the intrinsic value, which is worth being sought for the sake of itself. If this claim on friendship could be proved right, then we might have to change our view on the Epicurean notion of justice, or his view on the virtues all together. The main purpose of this paper is to explore this theme, hopefully a revisional interpretaion of the Epicurean notion of justice could be brought out.

Keywords: Epicurus, Justice, Contract, Utility, Virtue, Friendship