

# 亞里斯多德之責任理論： 道德責任作為 法律責任之基礎

王志輝

東吳大學哲學系

## 摘要

本文以處理亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第五書第八章所發展的法律責任理論為主題。基本上，亞里斯多德是以道德責任的角度來思考法律責任的問題：法律責任同樣是以行為之自願性為條件。本文欲指出，亞里斯多德以道德責任作為法律責任的基礎，基本上是為了要提供一個有關「惡行」的基本界定。此外，亞里斯多德這種作法，其實也是為了要提供一個更好的法庭說服方式，以解決惡行的法律責任問題。

亞里斯多德的道德責任理論之基本構想在於，惡行並非出自偶然的原因，而是出自行為者的惡習、過量的情緒等等惡劣的靈魂內在狀態；這些乃是惡行「非偶然的」內在動因。惡行出自惡劣的內在心理狀態，乃是惡行自願性的基礎，亦構成了它道德上該被責備、法律上該受懲罰的理由。

除了自願的惡行以外，亞里斯多德相當一致地，亦從道德責任的

立場來處理非自願行為的責任問題。因此，他區分了「可原諒的」以及「不可原諒的非自願行為」；後者主要指出於酒醉、憤怒以及疏失等「處於無知」的行為。這些行為，雖然原則上可被歸類為非自願的，但亞里斯多德從道德責任的角度，卻將其視同自願犯行；因為，這些行為乃是應受責備的。

**關鍵詞：**自願、惡行、責任、道德評價、修辭性說服

# 亞里斯多德之責任理論： 道德責任作為 法律責任之基礎

## 壹、前言

在《尼各馬科倫理學》中，亞里斯多德有關責任理論之討論出現在三個段落：第三書第一章 (1109b 30-1111b 3)、第三書第五章 (1113b 3-1115a 6) 以及第五書第八章 (1135a 15-1136a 10)。第三書第一章以分析「自願」(*hekousion*) 概念為主題；「自願」主要被亞里斯多德當作是道德責任之必要條件：「自願的行為是該受讚美及責備的，而非自願者則該受到原諒，有時甚至該被憐憫。」(EN iii 1, 1109b 31 f.)<sup>1</sup> 第三書第五章則是以第三書第一章的討論成果為基礎，進一步以自願概念來探討性格<sup>2</sup> 責任的問題：惡習是該受譴責的，因為形成惡習是自願的，且取決於我們自己 (EN iii 5, 1114a 21-31)。與這兩個部分相比，第五書第八章顯得是一個孤立的段落，它主要是對傷害、犯行等進行分類以及探討其法律責任的相關問題。這段討論的背景，

---

<sup>1</sup> 《歐代米亞倫理學》中對於責任問題的討論，主要出現在第二書六至九章。這段討論的主題，大致與《尼各馬科倫理學》第三書第一章相符。Meyer (1993: 59 ff.) 認為，《歐代米亞倫理學》這段討論是對於自願概念的「辯證性討論」，其主要目的是為《尼各馬科倫理學》第三書第一章有關自願概念的「哲學性討論」進行準備。

<sup>2</sup> 筆者在本篇論文所言之「性格」，對應到英文是指 character，亦即亞里斯多德所言，經由長期習慣所養成的“ethos”。

主要是雅典當時法律對於殺人案件之分類 (Lee, 1937: 138)。但相當引人注目的是，亞里斯多德在此彷彿是以道德責任的觀點作為探討法律責任的基礎；因為，他以作為道德責任關鍵判準之自願概念，來進一步限定所謂「行不義之事」(*adikein*)：若行為者乃是非自願地作出犯行，那麼他只是「偶然地」(*kata sumbebekos*) 行不義之事 (*EN* v 8, 1135a 17 f.)。在此，亞里斯多德顯然是把自願同時當作行為法律上該受懲罰之條件。不過，這個作法，並不令人意外，因為他討論自願概念的用意之一，便是要協助立法者關於懲罰及獎賞問題的參考 (*EN* iii 1, 1109b 34 f.)；大體而言，亞里斯多德並不會刻意區分道德上的「責備」與法律「懲罰」之間判準的差異 (cf. Hardie, 1980: 153)。

當然，亞里斯多德從道德責任的角度來探討法律責任，不只是為要提出一個有關法律懲罰的判準而已。本文試圖指出，亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第五書第八章所提出的法律責任理論，乃修正了雅典法庭實踐上一個重大缺失。雅典法律自從 Draco 引進自願／非自願的區分以來，原則上理應重視行為者內在心理狀態對於責任歸屬問題的重要性。不過，由於雅典刑罰思想在很大程度上仍受到宗教上「污染」(*kelis*; *pollution*) 觀念影響，因此，特別是在有關殺人案件的審理上，雅典法庭卻並不重視犯行者內在狀態在究責問題上所扮演之關鍵角色 (Jones, 1956: 251)。亞里斯多德以道德責任觀點作為探討法律責任之基礎，則充分解決了這個問題；因為從道德責任的角度出發，更能顧及犯行者之內在心理狀態，進而更能釐清複雜的責任歸屬問題。除此以外，本文試圖指出，亞里斯多德將道德責任觀點引進法律責任之討論中，基本上還要解決兩個與當時法律背景息息相關的問題。第一，由於雅典法律主要源自於刑法，特別是有關殺人的法律，其主要的關注焦點乃是「報復」(Daube, 1969: 151)，在這種背景下，雅典法律特別重視行為是否違反正義，是否為一件「惡行」(*adikema*) 的問題；亞里斯多德從道德責任的角度出發，當然較易釐清這個問題。第二，雅典法庭制度乃是控訴式，其特色在於當事人彼此的爭辯

(Eden, 1986: 13)，這是造成當時演說家及修辭學相當流行的主因；亞里斯多德自己作為修辭學導師，當然相當重視法庭上「說服」的問題。本文欲論述，亞里斯多德以道德責任作為探討法律責任之基礎，亦是為了提出一個更好的法庭說服模式。

以道德責任作為法律責任的基礎，其實並非亞里斯多德首創。柏拉圖在《法律篇》第九書中所提出的刑罰理論 (857a-869e)，基本上便完全從道德責任的角度出發。當然，柏拉圖與亞里斯多德之責任理論基本構想差別甚巨：柏拉圖在其刑罰理論中雖然作出了自願及非自願的區分，但他並不是將自願當作懲罰與責備的必要條件，也不是要藉此處理減輕、免除罪責的問題 (Meyer, 2006: 149; Brickhouse, 1991: 137)；他的刑罰理論所關心的，乃是如何挽救蘇格拉底「無人自願為惡」命題，以及如何改造、治療犯人的惡習 (Saunders, 1973: 351 f.)，而這些卻是亞里斯多德毫不關心的。不過，本文欲指出，亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》在第五書第八章提出的責任理論，在很大程度上仍是柏拉圖理論的延續及修正；原則上兩者皆是以道德責任之角度切入法律責任的問題。

最後，本文欲探討亞里斯多德有關非自願行為責任問題之討論。亞里斯多德對於非自願行為之興趣，一方面來自於，他試圖藉此提供一個「原諒」的基本判準 (Meyer, 1993: 86 f.; Siegler, 1968: 270)，另一方面，則可能亦為雅典法律背景所致。雅典當時法庭，雖然認為非自願犯行應負較輕的罪刑，但並未就非自願犯行本身內部進一步區分罪責程度 (Lee, 1937: 136)。亞里斯多德試圖修正這項缺失。一方面，他提出意外與過失之區別；另一方面，他相當一致地，亦從道德責任的角度來處理非自願行為之責任問題：某些非自願行為，例如出於酒醉、憤怒以及疏失等的無知犯行，雖然仍可被歸類為非自願，但就責任歸屬的角度而言，應視同自願行為，也就是說，它們仍是該受責備及懲罰的。

## 貳、亞里斯多德與雅典法律背景

在《尼各馬科倫理學》第五書第八章中，亞里斯多德對於「傷害」(*blabe*) 提出了如下的分類 (1135b 11-25)：

在人們的交往中存在著三種傷害類型。在無知之下所作的乃是過失 (*hamartema*) .....。當傷害的發生違反合理期待 (*paralogos*)，那是一種意外 (*atuchema*)；若並未違反合理期待 (*me paralogos*)，但卻非出自惡習，那它是過失（因為，若行為動因之起源在行為者之中，那麼他犯了過失；若起源是外在的，那麼是一種意外）。但是，若行為者在行為當下是知道的，但卻非出自事前的考慮，這是一種惡行 (*adikema*)；例如從怒氣 (*thumos*) 以及其它一些必要且自然發生在人身上的情緒而來的行為。因為犯下這類傷害及過失的人，的確是行不義之事，他們的行為是惡行，但這卻不意味他們是不正義或惡劣之人；因為他們的傷害並非出自性格敗壞。反之，若傷害出自選擇 (*prohairesis*)<sup>3</sup>，那麼行為者是不正義且性格敗壞之人。

顯而易見，亞里斯多德雖然文字上名言存在三種傷害類型，但實際上，這個區分是一個四重劃分，因為「惡行」可以再被細分為出於

---

<sup>3</sup> “*prohairesis*” 一詞，筆者原譯為「決定」，一位匿名審查人建議譯為「選擇。」德文譯本通常習慣將這個詞譯為 “*Entscheidung*”（決定），這種譯法比較強調 “*prohairesis*” 中的意欲要素以及它是「考慮」(*bouleusis*) 的結果這些面向。英譯本則習慣將其譯為 “*choice*” 或 “*rational choice*”，這個譯法就比較強調 “*prohairesis*” 中的理性要素以及它是以理性考慮為基礎等這些面向。中文譯為「決定」，或許有不妥之處，因為我們常說自己下了一個很草率、魯莽的決定，但 “*prohairesis*” 通常是冷靜考慮的結果。就這個意義上看，“*prohairesis*” 或許譯為「選擇」較妥。

情緒（包含怒氣）<sup>4</sup> 與出於選擇兩種類型。亞里斯多德首先提出一個三重區分的架構，或許是爲了要延續《修辭學》中的說法；在《修辭學》第一書第十三章中，亞里斯多德同樣也是將傷害劃分爲惡行、過失與意外（1374b 4-10）。此外，《尼各馬科倫理學》第五書第八章似乎將「過失」與「意外」全部納入「過失」的範疇中；這可能是因爲，希臘文過失一詞的動詞“*hamartanein*”原本的意義便在於「錯失目標」（Sherman, 1992: 178），就這個意義來看，過失當然可以涵蓋意外以及嚴格定義下的過失。

當然，上述傷害類型之劃分，除了基於亞里斯多德自己道德責任的考量以外，顯然是源自當時雅典法律傳統。根據亞里斯多德自己的記載（*Ath. Pol.* 57.3; *Pol.* iv 13, 1300b 24 ff.），雅典當時對於殺人案件的審理主要劃分爲三種類型：(1) 自願或者故意殺人，亦即「出於意圖」（*ek pronoias*）的殺人（也包括意圖殺人但只造成傷人的情況），這種類型主要在「阿瑞帕古」（*Areopagus*）審理；(2) 非自願殺人，主要在「帕拉笛翁」（*Palladion*）審理；(3) 合法殺人，例如當場殺了通姦者、在戰場或運動競技場上的誤殺，主要在「德菲尼翁」（*Delphinion*）審理。<sup>5</sup> 此外，Daube (1969: 147) 指出，這個審理類型的區別是由當

---

<sup>4</sup> 「憤怒」（*orge*）也是一種情緒（*EN* ii 5, 1105b 21 f.），因此，雖然筆者在下文經常提到「出於憤怒、情緒的自願惡行」，但這並不表示兩者是分別獨立的類型；反之，出於憤怒應被視爲出於情緒的行為之下的一個次類型。

<sup>5</sup> 根據 Jones (1956: 259 ff.) 的考證，合法殺人除了包含在戰場上誤殺以及殺通姦者以外，也包含自衛殺人的情況。不過，按照亞里斯多德自己在 *EN* iii 1 以及 v 8 中的說法，在運動競技上以及在戰場上之誤殺應屬非自願行為類型；前者應是「意外」，後者應是「過失」筆者以爲，這個與雅典法庭案件類型歸類的出入，可能來自於，亞里斯多德在其哲學著作所提出的法律責任理論中，根本不刻意自成一類地處理「合法殺人」類型。

時流行的三種辯解模式所衍生而來；在當時雅典法庭中，大致存在三種辯解的可能：(1) 完全否認犯行；(2) 承認作出犯行，但宣稱這個行為是合法及正當的；(3) 承認犯行，但提出一些藉口作為減輕刑責的理由，例如過失或意外。<sup>6</sup>

不過，即使亞里斯多德對傷害類型的劃分，與雅典法律「出於意圖」以及「非自願」之區別有關，兩者之間仍存在一個根本差異。除了沒有刻意處理「合法殺人」這個類型以外，亞里斯多德提出自願及非自願傷害之區別，其用意之一乃是為了提供法律懲罰與赦免的基本條件；非自願通常可被視為免除刑責之理由。然而，根據雅典法律，非自願殺人者雖然可以減輕其刑，但原則上卻不能免於受懲罰；這主要是因為，殺人在當時同時是法律以及宗教事件 (Lee, 1937: 135; Jones, 1956: 251 ff.; Sorabji, 1980: 289)：殺人者污染了自己的雙手，進而也污染了城邦，因此必須經由懲罰來洗滌自己以及城邦的污染。正是基於這種宗教上的「污染」想法，雅典法律認為非自願殺人者，甚至是正當殺人者，都必須受罰，懲罰方式通常是放逐一年，但財產不必被剝奪 (Jones, 1956: 255; Lee, 1937: 134; Loomis, 1972: 88)。基本上，亞里斯多德完全不受這種宗教上「污染」觀點之影響 (Sorabji, 1980: 289)。

然而，亞里斯多德的分類與雅典法律之差異不僅限於這個方面。事實上，雅典有關殺人的法律除了區分「出於意圖」(自願)以及「非自願」類型以外，對於兩者內部並未做任何進一步的劃分。雖然亞里斯多德自己曾提到，「立法者正確地把事件劃分為非自願、自願以及出於意圖的行為」(EE ii 10, 1226b 37-a1)，使人誤以為雅典法律當時曾劃分「自願」與「出於意圖」兩者，彷彿可以對應到亞里斯多德「出於情緒」與「出於選擇」之自願行為的劃分；不過，根據學者們一致

<sup>6</sup> Daube 之說法應是根據《亞歷山大修辭學》的記載，參見 *Rhet. ad Alex.* 4, 1427a 24 ff.。

的看法，在當時雅典法律文獻的脈絡中，「自願」(*hekousion*) 與「出於意圖」(*ek pronoias*) 兩者並無意義上的區別。<sup>7</sup> 事實上，除了「合法殺人」以外，雅典法律並未承認任何介於「自願」及「非自願」之間的中間地帶；當時法律原則上將出於情緒，特別是出於憤怒之殺人歸類為自願的犯行 (Loomis, 1972: 93)。這可能是由於希臘文「意圖」(*pronoia*) 一詞之歧義所致 (cf. Irwin, 1980b: 119 f.)：這個字的意義有時被限定的相當狹隘，代表「預謀」之意；但有時意義則相當寬廣，並非出於預謀，單純出於當下的殺人意圖，甚至是只出於傷人意圖的殺人行為都可算是“*ek pronoias*”。Loomis (1972: 93 f.) 認為，出於憤怒的殺人在雅典法律中被歸類為自願類型，基本上應是以行為者仍具有「傷人的意圖」為判斷依據。

因此，亞里斯多德將自願的惡行進一步區分為出於情緒與出於選擇兩種類型，其來源並非雅典法律，而是柏拉圖 (cf. Loening, 1967: 329 f.; Sorabji, 1980: 294)。柏拉圖在《法律篇》的刑罰理論中，特別將出於憤怒的殺人行為置於自願及非自願範疇之間 (866d-868a)，並指出關於這類情況之自願性存在著某些爭議 (867b)。這種爭議當然是當時作為自願判準之“*pronoia*”一詞的歧義所致：若按照「預謀」這個標準，出於憤怒的殺人行為當然並非自願，但若根據「意圖」或者「知道」<sup>8</sup> 這些標準的話，這種行為當然又可被歸類為自願 (Meyer, 1993: 183 n. 3)。不過，更為重要的是，柏拉圖將出於憤怒的殺人行為進一步劃分為兩個類型 (*Laws ix*, 866d-e)：(1) 在盛怒下情緒立即爆發，未經預謀，且殺人者事後立即後悔之情況；(2) 被激怒者並未立

<sup>7</sup> 參見 Loomis (1972: 90)、Sorabji (1980: 294) 以及 Jones (1956: 261) 等學者之相關討論。

<sup>8</sup> 根據《大倫理學》(*Magna Moralia*) 的記載，「知道」(*dianoia*) 在當時亦被視為決定行為自願與否的判準之一 (*MM i 16*, 1188b 25 f.)。

刻發作，而是等待復仇時機，之後預謀殺害別人，且殺人者事後並不後悔。不過，柏拉圖強調，這兩種類型仍必須被視為介於自願及非自願之間；但是他也指出，兩者還是可以被分別當作自願及非自願犯行之「近似」(eikon; 866e-867a)。因此，第一類出於憤怒的殺人者應被歸類為近似於非自願者，理由在於未經預謀，且事後後悔；<sup>9</sup> 第二類則應被視為近似於自願者，理由在於出於預謀 (867a-b)。

不過，亞里斯多德在繼受柏拉圖使出於憤怒之犯行自成一類的作法時，亦非完全接受。首先，他在此所構想的出於憤怒之犯行，應較接近上述柏拉圖所區分的第一類型，因為柏拉圖第二類型的憤怒殺人，由於是出於預謀，原則上應會被亞里斯多德完全歸類為出於選擇之惡行。此外，柏拉圖仍將其第一類型之憤怒犯行，亦即亞里斯多德所設想的憤怒犯行類型，歸類為介於自願及非自願者之間，甚至還更近似於非自願者；然而，亞里斯多德卻將出於憤怒之犯行置於自願惡行的範疇之下。<sup>10</sup> 基本上，亞里斯多德在此仍依循了雅典法律的歸類方式；但與後者不同之處在於，亞里斯多德並不將出於憤怒之犯行完全毫無分別地歸類為自願，而是將其視為隸屬自願惡行之下自成一類的範疇。

除了上述的差異外，亞里斯多德在繼受柏拉圖以及雅典法律對於傷害類型之劃分時，作了兩個相當重要的修正及創新。首先，從柏拉圖對上述兩類出於憤怒之犯行的區別來看，他基本上如同雅典法律仍是以「預謀」，也就是就狹隘意義而言的“*pronoia*”，來界定那類最

---

<sup>9</sup> Woolzley (1972: 306 f.) 卻指出，「事後後悔」並非很恰當的判準，它是判斷第一類出於憤怒殺人為近似非自願類型「很弱的理由。」不過，這個觀點則遭到 Saunders (1973: 355) 的強烈批判。筆者在此暫時無法詳述兩者對此的爭議。

<sup>10</sup> 當然，將出於情緒、憤怒之犯行置於自願惡行的範疇下，對亞里斯多德的責任理論將造成一個不易解決的困難，關於這個困難請參見本文第 31-32 頁的討論。

為嚴重的犯行，亞里斯多德則是利用「選擇」(*prohairesis*) 這個概念，來對自願惡行作進一步的分類。這個修正，筆者以為，其實要比柏拉圖所使用的概念術語，更為充分地表達了柏拉圖的想法。因為，柏拉圖以一個非常重要的特徵來界定「出於預謀」的犯行者：他事後「不會後悔」(*Laws ix, 866e*)。按照亞里斯多德的看法，不會後悔的犯行者基本上顯示了性格上的敗壞 (*EN vii 7, 1150a 21; vii 8, 1150b 29 f; cf. Hursthouse, 1984: 254*)；再者，柏拉圖基本上也是以出自靈魂不正義的狀態，來當作出於預謀之犯行的特徵 (*Laws ix, 869e*)。但是，「出於預謀」這個詞，卻無法表現出這類行為與行為者的性格敗壞之間有何直接的關連。由此看來，亞里斯多德以「選擇」來取代「預謀」作為核心概念，來描述出於預謀之惡行，實為對這類行為更為精確的表述：「出於選擇」一方面可以凸顯這類行為出於事先謀劃這個特徵，因為選擇預設事先的「考慮」(*EN iii 3, 1113a 4*)；另一方面，「出於選擇」則充分顯示這類行為者乃是性格敗壞之人，因為選擇通常能顯示性格好壞 (*EN iii 2, 1111b 6*)。

最後，有別於柏拉圖及雅典法律傳統，亞里斯多德最為創新之處在於將非自願傷害區分為「過失」與「意外」兩種類型。關於「過失」(*hamartema*) 概念的解釋，長久以來，存在一個相當大的爭議。一方面，Sorabji (1980: 278 ff.) 認為，在此所言之「過失」與《尼各馬科倫理學》第三書第五章所提出的「出於疏失」(*di' ameleian*)的傷害 (1113b 33-1114a 3)，兩者乃是同一類型，同樣都是「應受責備的過失」(*culpable mistake*)；他認為，作為「過失」關鍵判準之“*me paralogos*”，傳統譯法「並未違反合理期待」(*not contrary to reasonable expectation*) 並無問題。此外，他進一步指出，《尼各馬科倫理學》第五書第八章對於犯行之分類乃是羅馬法「犯罪意圖」(*dolus*)、「疏失」(*culpa*) 與

「意外」(*casus*) 之濫觴 (Sorabji, 1980: 293)。<sup>11</sup> 反之，對於這類的解釋，法學家 Daube (1969) 一向抱持反對的立場，而認為「過失」與源自羅馬法的疏失概念毫無關連。他所抱持的主要理由是，亞里斯多德作為過失典型範例的在戰場上誤殺戰友以及伊底帕斯誤殺其父等，完全難以納入疏失的範疇中 (Daube, 1969: 132)。他並指出，將過失理解為疏失，乃是亞里斯多德理論長期被羅馬化的結果 (*ibid.*: 143)。承襲 Daube 之說法，Sherman (1992: 186 f.) 從亞氏悲劇理論的角度出發，亦認為不能以疏失概念理解過失，因為伊底帕斯之過失完全不能符合疏失的基本條件——行為是可以避免的。對於這個爭議，筆者較為同意 Daube 及 Sherman 兩位學者之解釋。當然，Daube (1969: 144) 將作為過失關鍵判準之 “*me paralagos*” 解讀為「並未違反期待」的作法不無問題；他基本上以行為者的「意圖」(*intention*) 作為過失「並未違反（行為者之）期待」的理由：犯下過失的行為者仍然有所傷害的意圖，只不過這個意圖是建立在錯誤的訊息、假定上 (Daube, 1969: 132 ff.)。如 Sorabji (1980: 281) 所指出，這種解讀最大的問題在於，假如過失「並未違反期待」的理由，在於它出於行為者意圖的話，那麼它要如何避免被歸類為自願之惡行？因為按照 Daube 的說法，過失行為者的意圖即使是建立在錯誤的假定上，仍然是個傷害的意圖。對此，Sherman (1992: 187) 提出一個修正，她認為 “*me paralagos*” 譯為「並未違反合理期待」原則上可保留，但它並非意指「可以預期行為發生」這種行為者主觀的、內在的心理狀態，而是行為本身客觀上所呈現的「可理解性」(*intelligibility*)，因此，所謂過失「並未違反合理期待」，其意在於，它的發生無論是對於悲劇英雄還是觀眾，最終都是可以理解的，而這種可理解性與行為可被行為者避

---

<sup>11</sup> 此外，與 Sorabji 看法類似，Loening (1967: 222 ff.) 亦認為「疏失」與「過失」乃是同一類型的「處於無知下之犯行。」

免與否一點關係也沒有。<sup>12</sup> 筆者以為，Sherman 在此提出的是個合理的解釋，因為它完全相應於作為悲劇結構關鍵要素之「發現真相」(anagnosis) 之意含：基本上，無論是悲劇英雄最終發現整個悲劇行為的真相，還是悲劇情節最終對觀眾真相大白，都必須建立在英雄之過失是可理解的基礎上。<sup>13</sup>

在上述所提出關於傷害類型之劃分中，亞里斯多德似乎並未刻意處理「無自制力」(akrasia) 的問題。這顯得相當奇特，因為亞里斯多德一向將出於無自制力者視為「行不義之事」(cf. *EE* ii 7, 1223a 36-b 3, 1223b 10-16, 1223b 30-36)。不過，按照《尼各馬科倫理學》第七書對無自制力概念的解釋，無自制力顯然較接近上述出於憤怒、情緒之自願惡行。因為，首先，無自制力者是該受責備的 (*EN* vii 2, 1146a 3; vii 4, 1148a 2 f.)；而按照亞里斯多德道德責任的基本想法，自願乃是行為受責備的必要條件，因而凡是該受責備的必然是自願的。此外，無自制力的惡行基本上並非出於選擇，有時甚至違反選擇 (*EN* vii 4, 1148a 6 ff.; vii 8, 1151a 6 f.)；而無自制力者的行為之所以是違反選擇的，則是因為，雖然他們一時擁有強烈與壞的慾望而追求過量的肉體快樂，但是他們卻不是「基於確信」而追求這些快樂 (*EN* vii 8, 1151a 11-13)，亦即他們或多或少都「知道」這些慾望、快樂是不好的。這

---

<sup>12</sup> 也就是說，若單從行為者（悲劇英雄）本身的角度來看，他的過失「並未違反合理期待」，並不是指他事前可以避免其過失，而是指他事後可以理解它，認識到它的發生是合理的。

<sup>13</sup> 筆者在此之所以亦傾向以亞氏悲劇理論的角度來理解「過失」的概念，主要是基於希臘悲劇之內容與其法庭實作實有密不可分、相互影響之關係 (Eden, 1986: 7 ff.)。在此背景下，亞里斯多德之《詩學》與《修辭學》內容之間亦存在一種和諧關係。因此，若 *EN* v 8 基本上是處理法律責任的相關問題，而「過失」顯然作為一個法律概念，那麼很合理地，應從悲劇英雄之過失來理解這個概念。

一點也說明了，為何無自制力者事後皆會後悔 (EN vii 8, 1150b 30 f.)。這個特徵，則是可將無自制力行為歸類為出於情緒之自願惡行的進一步理由。固然，亞里斯多德並未明確將「後悔」視為出於憤怒、情緒之自願犯行的特徵；不過，由於這類犯行基本上是以上述柏拉圖第一類憤怒殺人類型為思考依據，亞里斯多德應會同意，出於一時憤怒或情緒的犯行者，如同柏拉圖所指出的那樣，事後應會後悔。

### 參、道德責任與理性

在深入討論亞里斯多德以道德責任作為法律責任的作法之前，在此當然首先必須針對他有關道德責任之基本構想，提出一個簡單的說明。亞里斯多德關於道德責任的構想，基本上是一套以讚美 (*epainos*) 與責備 (*psogos*) 概念為核心的評價理論。<sup>14</sup> 根據這套理論，評價首先的對象乃是行為；因為，「在所有的事物中，中道都是值得讚美的，而任何極端都不值得讚美，也不是正確的，而是應受責備的」(EN ii 7, 1108a 15-17)，而「正是在行為及情緒中，存在著過量、不足及中道」(EN ii 6, 1106b 17 f.)。換言之，關於行為，既然存在是否符合「中道」，符合「正確的理性」(*orthos logos*) 的問題，它當然該接受評價；任何過量及不足的行為或情緒反應都是該受責備的。然而，行為並非道德評價真正的對象，行為只是責備與讚美的起因而已；<sup>15</sup> 評價真正的對象乃是「人」(Moline, 1989: 295)，因為行為終究是人所創造的：「人是其行為之起源與創造者，如同是他的小孩之起源與創造者。」(EN iii 5, 1113b 17-19; cf. EE ii 6, 1222b 15-20) 此處之「起源」當然是「動力

<sup>14</sup> 關於亞里斯多德道德責任理論乃是作為一套評價理論之說法，參見 Loening (1967: 124-130); Meyer (1993: 36-58)。

<sup>15</sup> 參見 *Rhet.* i 9, 1367b 24: 「讚美由行為而來。」

因」之意 (Meyer, 1993: 38)。正由於人乃是行為的原因，因此人應當被評價；而讚美（或責備）一個人，基本上就是將他視為好的（或壞的）行為結果之創造者、動力因。換言之，讚美一個人，其實就是將行為的「善」回溯到行為者自身中去。<sup>16</sup> 不過，正如同工匠被讚美是基於他的技藝，行為者被讚美與責備乃是基於他的德性<sup>17</sup> 與惡習 (EN ii 5, 1106a 1 f.)。因此，評價根本的對象，應是人的德性或惡習：「讚美是針對德性，因為憑藉德性，我們能創造出美好事物。」 (EN i 12, 1101b 31 f.) 由於「自願」表達出行為者靈魂內在品質與行為好壞之間因果關係得以成立之條件，而「非自願」則顯示出兩者不一致的關係 (Hursthouse, 1984: 254 f.)；因此，「自願」乃是讚美及責備之條件。

---

<sup>16</sup> 亞里斯多德顯然是以一般運動因果之角度來思考道德責任歸屬之問題。這主要是因為，希臘文“*aitia*”原本就泛指「原因」與「責任」，亞里斯多德也不會區分這兩者的意義 (Curren, 1989: 262; Broadie, 1991: 138)。因此，對於亞里斯多德而言，道德責任其實也是一般因果關連的類型；它與一般自然因果關係的差別僅在於，它所針對的「結果」乃是正義不正義的行為，或者行為上正義與否的特質 (Meyer, 1993: 162)，因為這些特質構成了行為好壞的品質。

<sup>17</sup> “*arete*”一詞，中文一般譯為「德行」，一位匿名審查人亦建議譯為「德行。」這個譯法，固然可以強調“*arete*”乃是後天養成，以及行為所累積的結果等這些意義；但它比較無法顯示“*arete*”乃是「習性」(*hexis*; EN ii 5, 1106a 11-12) 這個意義。其實，“*arete*”一詞希臘文原本的意義乃是「卓越性」，亞里斯多德使用這個詞主要是指靈魂所處的一種好的、卓越的狀態。就這個意義，以及就“*arete*”乃是被歸類為習性來看，“*arete*”或許譯為「德性」較妥。此外，亞里斯多德也曾提到，小孩及動物可以擁有「自然德性」(EN vi 13, 1144b 3-9)；若將“*arete*”譯為「德行」，似乎就無法解釋何以小孩會擁有它。因為中文「德行」通常是指後天養成的品格；它絕不會是自然的。

原則上，亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第三書第一章對於自願概念的討論，便是要為行為的道德評價，提出一個基本的條件。不過，他在此所提出的自願行為之定義——「自願行為似乎是出於行為者自身，他知道每一個情況應有之作為」(EN iii 1, 1111a 22-24)，似乎太過一般，因為它是成人、小孩以及動物所共有的 (EN iii 2, 1111b 9 f.)。Irwin (1980b: 124 ff.) 便是根據這個理由，認為以這種自願概念為標準之責任理論是自相矛盾的，而試圖以另一個標準來取代自願，作為亞氏責任理論的基礎；因為他認為，動物以及小孩原則上不應為其行為負責。<sup>18</sup> 但筆者以為，這一點對於亞里斯多德之道德責任理論並不構成威脅，也不是要去找另一個責任標準的理由。因為，亞里斯多德並未將此自願概念視為責任的充分且必要條件，如同 Irwin

---

<sup>18</sup> Irwin 基於這個理由，認為自願概念絕不可能作為亞里斯多德責任理論之核心。他認為，以自願概念為基礎之「單純的責任理論」是「危險的」(Irwin, 1980b: 125)。反之，他建議了一套「複雜的責任理論」，並認為這套理論才是亞里斯多德有關責任真正的構想；他將這套「複雜的」責任概念如下：「A 對於行為 x 是有責任的，若且唯若 (a) A 有能力有效地去選擇 x，以及 (b) A 是自願地作 x。」(132) 固然，Irwin 這個修正，顧及到許多亞里斯多德原典的論述觀點；或許亞里斯多德在思考成年人的責任問題時，也採用過類似「選擇能力」這樣的標準（例如在 EN iii 5 討論性格責任問題的部分）。但是，從「行為者可否有效地作選擇」這個角度出發思考責任問題，畢竟不是亞里斯多德架構責任理論的方式；因為按照這種模式，行為可被追究責任與否，就取決於行為者是否可以有效地選擇，以及是否可以事先避免，也就是說，行為可被歸責的基礎將會建立在行為的可避免性上。顯然這是比較康德式的解釋責任的模式；也無怪乎許多學者批評 Irwin 所修正的理論「並非亞里斯多德自己的觀點，而是以康德式的觀點為來源。」(Nussbaum, 1986: 284 f; cf. Roberts, 1989: 35 n. 11; Bostock, 2000: 105 n. 6) 當然，Irwin 所修正的理論之長處在於，能夠充分地將小孩、動物排除在責任涵蓋的範圍之外；不過，筆者欲指出，從評價理論的角度解釋亞氏責任理論，也是可以將小孩、動物排除在責任涵蓋的範圍外。

(1980b: 125) 所假定的那樣。反之，自願概念只是責任的必要條件而已 (Meyer, 1993: 52; Kenny, 1979: 28)，因此並不會造成小孩及動物必須該為其行為負責。事實上，小孩及動物的行為雖是自願，但不必負責，恰好顯示了自願概念並非作為責任之充分條件。

有關成人的行為是否自成一類、與小孩及動物完全不同之自願行為的問題，筆者傾向依循 Nussbaum (1986: 283 ff.) 以及 Brickhouse (1991: 141 f.) 之立場。的確，成人行為乃是特有的一種自願行為，亦即應負責任之自願行為；但是，它並不是與小孩動物之自願行為完全對立，而只是整個自願行為範疇下的一個特殊種類而已。當然，造成成人自願行為自成一類的緣故，乃是成人具有理性這個因素；不過，這並不是因為「理性」(*dianoia*) 構成了成人行為特有之內在起源，因為「理性本身並無法運動事物」(*EN vi 2, 1139a 35 f.*)。基本上，使成人行為成為自願之關鍵因素乃是「出於內在驅力 (*horme*)」(*EE ii 8, 1224a 18; cf. 1224b 7-15*)，亦即出於情緒 (*pathos*)、欲求 (*orexis*) 以及慾望 (*epithumia*) 等等；<sup>19</sup> 就這一點而言，成人與小孩動物的自願

---

<sup>19</sup> 根據亞里斯多德，靈魂內在可以使動物運動的「能力」(*dunamis*) 包括 (*De Motu* 6, 700b 17-23)：「思想」(*dianoia*)、「想像」(*phantasia*)、「選擇」、「希求」(*boulesis*)、「慾望」以及「怒氣」；這些能力大致可被歸納為「欲求」(*orexis*) 以及「理性」(*nous*) 兩類。當然，在此所言之理性並不限於人類的理性；亞里斯多德有時並不否認動物具有思想能力可以評估周遭環境、預知危險等 (cf. *EN vi 7, 1141a 27 f.*)。此外，無論動物還是人類的運動，其實都是理性及欲求能力協作的結果；因為，上文已指出，「理性本身並無法運動」，而欲求活動，其實也預設「表象」(*De Anima* iii 10, 433 b 28 f.; *De Motu* 8, 702a 18 f.)。

除了上述的「能力」，在動物靈魂之中還存在另外兩類事物 (*EN ii 5, 1105b 20*)：「情緒」以及「習性」(*hexis*)；這些同樣可以作為動物（特別是人類）運動之內在起源 (Furley, 1977: 57 ff.)。

行為兩者之間並無顯著的差異。然而，兩者還是有所不同，因為成人的欲求、慾望會受到理性的影響 (*EN i 13, 1102b 25 ff.*)，這一點使得成人自願行為成為應負道德責任的行為。<sup>20</sup> 因為，成人的理性能力可以對行為給出正確的命令，其正確的理性命令本身就是值得稱讚的；<sup>21</sup> 此外，基於成人非理性的欲求、慾望、情緒等可以聽從理性命令，因此這些都有好壞品質上的差異，它們本身也是被評價之對象。這一點，使得成人的自願行為可以接受道德上的讚美與責備，因為我們可以將他行為好壞回溯到他內在心理狀態的品質上。如果行為者好或壞的慾望、情緒等，已經成為一種習性，成為德性或者惡習的話，那麼他行為的好壞品質、正義於否，就必須回溯到他的道德性格中，以解釋其道德責任。

因此，按照亞里斯多德道德責任之構想，道德責任除了以行為的自願性為條件外，它還以行為者的德性或惡習為條件 (Meyer, 1993: 52)；或者，至少必須假定行為者具有某些善惡的心理狀態，才能夠追溯其道德責任。因為，這些乃是行為被追究道德責任最終的依據，亦即行為被讚美或責備最根本的基礎。

## 肆、柏拉圖之刑罰理論

亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第五書第八章引進有關自願行為之討論，並以自願作為行為是否為惡行的基本判準，基本上便是要

---

<sup>20</sup> 換言之，理性能力並非是使成人行為成為自願行為，而是使其成為應負責任之行為的關鍵因素。

<sup>21</sup> 參見 *ENi 13, 1102b 14-16*:「我們會稱讚自制與無自制力者的理性，亦即稱讚靈魂具有理性的那部分；因為它敦促我們正確地行為以及朝向最好的事物。」

以道德責任作為法律責任之基礎：唯有自願的犯行，才是該受責備，也才是該受懲罰的。不過，從道德責任的角度來思考法律上有關惡行的問題，並非亞里斯多德首創；柏拉圖在《法律篇》第九書中所提出的刑罰理論，原則上便是建立在道德責任的思考基礎上。基本上，這套刑罰理論的主要意圖在於，調和蘇格拉底之命題「無人自願為惡」與雅典一般想法之間的矛盾 (cf. Saunders, 1973: 351 f.)。因此，柏拉圖一方面同意「所有為惡者都是非自願的」(Laws ix, 860d)；但另一方面，他也贊同一般法律上實際的作法，認為惡行是自願的：「在任何國家中，曾經出現的立法者都將惡行區分為自願及非自願兩個種類。」(861b) 在這樣基本的意圖之下，柏拉圖刑罰理論首先區分了「惡行」(adikia) 與「傷害」(blabe) 兩者：傷害是指單純的犯行動作本身或者外在的損害，而惡行則是以行為者惡劣的靈魂狀態為刪除條件。柏拉圖舉一個例子來說明兩者的不同：把東西給別人並非絕對是正義的，而從他人處拿走某物，也並非絕對是不正義的 (862b)。此外，柏拉圖區別「傷害」與「惡行」的理由在於，他反對法律上一般將「非自願的惡行」也視為「惡行」之作法；「非自願的惡行」是一種傷害，但這種傷害不是不正義 (862a)。換言之，柏拉圖似乎認為「非自願的惡行」是一個矛盾的概念：若自願的條件不存在，惡行就不再是惡行，而只是傷害。

當然，柏拉圖區別傷害及惡行的主要意圖，在於調和蘇格拉底及雅典法律一般想法之間的矛盾：由於行為可以分別就傷害及惡行兩個方面來看待，一件相同的行為當然可以被不同的描述為「自願的傷害」及「非自願的惡行。」藉由這個區別，柏拉圖解決了上述的矛盾：惡行雖然是自願的傷害行為，但作為惡行，它卻是非自願的。柏拉圖藉由分析惡行的基本結構來說明惡行這種雙重性。如同蘇格拉底，柏拉圖認為，行為之正義與否，乃是由行為者本身內在靈魂狀態的品質所界定的 (Laws ix, 863e)；因此，所謂惡行乃是出於敗壞、不正義的靈魂狀態之行為，而正義的行為則是以正義的性格為條件 (862b)。根據

這個條件，因此，假如一個施惠者的行為並非出自正義的性格，那麼他事實上並非施惠於人，而仍然是「行不義之事」(862a)。藉由「惡行乃出自惡劣的性格」這個基本結構，柏拉圖解釋了惡行的自願性：惡行基本上仍是自願的傷害行為，因為它出自行為者自己內在惡劣的靈魂狀態。另一方面，惡行又是非自願的，因為任何為惡者都無知於自己的行為是件惡行；除此以外，惡行雖然出自惡劣的性格，但惡劣的性格卻不是為惡者自己想要的，因為「沒有任何人會想要成為如此惡劣之人。」<sup>22</sup>

柏拉圖除了以性格敗壞來界定惡行以外，事實上他也將性格敗壞當作界定「自願犯行」之判準：所謂自願的犯行乃是那種「出於各式各樣不正義的狀態以及出於預謀而來之行為」<sup>23</sup> (*Laws ix*, 869e)。柏拉圖如此界定自願犯行，其實相當一致，因為他原本就將惡行視為自願的傷害；惡行之自願性，原本便是在「惡行乃出自惡劣的性格」這個基礎上，而得到解釋的。

然而，柏拉圖區分「傷害」及「惡行」兩者，除了為調解上述蘇格拉底與一般法律作法之間的矛盾以外，還基於另一個重要的理由。基本上，柏拉圖的刑罰理論之主要關懷在於，將懲罰視為一種治療及修正手段，而非報復 (Saunders, 1973: 351)。正是這個基本關懷，使得柏拉圖必須區分傷害及惡行兩者，分析惡行之內在結構，以及進一步探索為惡者之性格及靈魂狀態。原則上，柏拉圖將為惡者之惡劣性

---

<sup>22</sup> 原則上，柏拉圖主要是以「理性希求」(*boulesis*) 作為自願之判準 (Meyer, 2006: 149)，並藉這個標準來解釋蘇格拉底之命題：為惡者都是非自願地成為如此惡劣之人，因為「成為如此惡劣之人」絕對違反任何人的理性希求。

<sup>23</sup> 這乃是 Saunders (1973: 351) 的解釋，他認為，上述 869e 中的引文：“ta de peri ta hekousia kai kat’ adikian pasan gignomena touton peri kai epiboules ...”，乃是針對「自願犯行」的定義。

格視為在靈魂中的疾病，因此，法律所施行的教導及懲罰，其目的在於治療為惡者不正義的靈魂狀態 (*Laws ix*, 862 c-d)。<sup>24</sup> 反之，非自願的傷害，則並非出自行為者惡劣的性格，因而針對這類行為不能要求任何懲罰及治療措施。不過，非自願的傷害仍然始終是傷害，因此，可以針對它作為傷害這個方面，要求「補償」(*Laws ix*, 862 b-c)。

有關柏拉圖之刑罰理論，還存在一個特點，在此必須提及。大體而言，柏拉圖的刑罰理論仍然殘留著希臘宗教上「污染」觀點之影響；這可從他在《法律篇》第九書處理非自願殺人的段落中 (864e-866d)，看得出來。除此之外，將懲罰當作一種治療手段，筆者以為，某種程度上也是受到污染觀點的啟發：相應於殺人者在雅典法律中被視為污染了自己身體以及城邦，因而必須經由宗教儀式及懲罰來得到「潔淨」，為惡者在柏拉圖的刑罰理論中，則是靈魂受到侵襲，因而必須接受懲罰，以便治療自己的靈魂。

## 伍、惡行之責任問題：道德責任作為法律責任之基礎

亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第五書第八章所發展的法律責任理論，某種程度上實延續了柏拉圖之刑罰理論。當然，兩者之間仍存在某些關鍵差異。首先，對於柏拉圖那種「改造理論」，亞里斯多

---

<sup>24</sup> 這是柏拉圖在早年就發展出的想法，參見 *Gorgias*, 479e-480b。

德並無興趣 (Sorabji, 1980: 289)。<sup>25</sup> 其次，亞氏的法律責任理論也絲毫未受到宗教上「污染」觀點之影響。最後，亞里斯多德也完全不打算拯救蘇格拉底之悖論「為惡者乃是非自願的。」在《尼各馬科倫理學》第三書第一章中，他甚至刻意強調性格敗壞之為惡者乃是自願的：雖然任何性格敗壞之人都無知於行為的道德善惡品質，但是，這種對於「普遍行為原則」的無知，並非是造成行為非自願性的因素，而是行為者該被責備的理由；造成行為非自願的無知，乃是對於「個別事物」的無知，亦即對於行為所處具體情況的無知 (EN iii 1, 1110b 28-1111a 1)。

不過，亞里斯多德在其法律責任理論中提出「傷害」與「惡行」之間的區分，應是承自柏拉圖理論無疑。此外，與柏拉圖一樣，亞里斯多德似乎也認為，行為是可以不同地被描述的：同一個行為，在某一種描述下乃是「自願的傷害」，在另一種描述下則可以是「非自願之惡行。」不過，提出這套想法，亞里斯多德完全不是為了要替蘇格拉底之悖論辯護；因為，如同上述，他完全不同意出於性格敗壞之惡行乃是非自願的。藉由「行為可以不同地被描述」這個想法，亞里斯多德主要是為了解釋伊底帕斯的過失行為：伊底帕斯雖然非自願地殺了他父親，可是他畢竟自願地殺了一個人 (EN v 8, 1135a 28-30)，因

---

<sup>25</sup> 對於亞里斯多德而言，懲罰 (*kolasis, timoria*) 之主要目的在於「制止」行為者日後為惡 (EN iii 5, 1113b 25 f.)。此外，懲罰另一目的則在於「補償」，「使原本受害者的憤怒得到滿足」 (*Rhet.* i 10, 1369b 14; cf. EN v 4, 1132a 6 ff.)。當然，亞里斯多德也認為法律具有教育功能，可以藉由懲罰來導正行為及促進德性發展 (EN x 9, 1180a 1 ff.; cf. *Rhet.* i 10, 1369b 12 f.)。不過，法律的教育意義及功能，並不是針對性格已然敗壞，而是針對性格尚未成形之為惡者；因為，根據亞里斯多德，性格一旦已經敗壞，原則上便難以治癒 (EN vii 7, 1150a 21; vii 8, 1150b 32)，因此，對道德性格敗壞之人，其懲罰乃是直接逐出城邦。

此，他的過失行爲乃是「非自願的惡行」，但也同時是「自願的傷害。」 Siegler (1968: 272 f.) 及 Kenny (1979: 31) 甚至認爲，亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第三書第一章對於所謂「混合行爲」的解釋，基本上也是以那種「行爲可以不同地被描述」的構想爲基礎。

不過，假使伊底帕斯的過失行爲中仍帶有自願之因素，亞里斯多德要如何避免將其解釋爲「自願的」，甚至是「惡行」？在柏拉圖的理論中，情況會較爲單純，因爲伊底帕斯的殺父行爲並非出自惡劣的性格，因此它既非自願，亦非惡行。亞里斯多德則是以一個較爲複雜的理論，來解釋伊底帕斯何以是非自願的。亞里斯多德在討論「混合行爲」的脈絡中特別提到，行爲自願與否，乃是依照行爲當下的情況被界定的 (EN iii 1, 1110a 14 f.)；基本上，這個想法也相應於上文所提出有關無知概念之限定：決定行爲非自願的無知乃是對於個別情況的無知。因此，按照這個想法，混合行爲，例如在暴風雨中把貨物丟掉以便救全船人的性命 (1110a 6)，乃是自願的：雖然「單純地來看」 (*haplos*)，混合行爲也許是非自願的，因爲沒有人會選擇這種行爲「本身」 (*kath' hauto*)；但是，整體而言，混合行爲仍然是自願的，因爲在行爲的那一刻，就具體的情況而言 (*kata ton kairon*)，那件行爲是值得我們去作的 (1110a 12 ff.)。伊底帕斯的殺父行爲，則與上述混合行爲的自願性結構恰好相反：就這個行爲「本身」來看（殺人），它是自願的，因爲他「知道」他殺的是一個人，且出於憤怒；但就具體的情況而言，作爲「殺父」的行爲，它則是非自願的，因爲他並不知道殺的是他父親。因此，整體而言，伊底帕斯的行爲是非自願的，因爲，行爲的自願與否，乃是根據行爲在具體情況下之自願性被界定的。

當然，亞里斯多德的法律責任理論中，有一點深受柏拉圖之影響：在《尼各馬科倫理學》第五書第八章中，亞里斯多德雖將傷害劃分爲四類，但是，原則上他仍延續柏拉圖對於「傷害」及「惡行」的劃分——惡行必須以自願爲條件。不過，由於亞里斯多德同時使用了

「偶然地」、「非偶然地」這類形上學的概念，因此，某種程度上他似乎也同意使用「非自願的惡行」這種用語：

不義及正義之事可以是偶然的 (*kata sumbebekos*)。因為，如果某人歸還他人信託之物，但卻是非自願的或出於恐懼，那麼我們不該說他作出正義之事或行為，除非是以偶然的意義。同理，我們也應該說那種被迫或非自願不歸還信託物之人，乃是偶然地行不義之事或作出惡行。(EN v 8, 1135b 2-8)

換言之，由於亞里斯多德使用了「偶然地」行不義之事這樣的概念，因此，他採取了與柏拉圖有所不同的區分方式：他承認非自願的傷害仍可以被視為「惡行」，但只是「以偶然的意義而言的」(*kata sumbebekos*)。這一點，可以看出亞里斯多德延續雅典一般想法之處；如上文所述，後者基本上承認存在非自願的惡行。不過，由於亞里斯多德亦認為，偶然的惡行基本上不算真正的惡行，因此，原則上他還是比較傾向柏拉圖的劃分。

其實，亞里斯多德在此引進「偶然的」這種概念來進一步界定非自願惡行，乃是為了將「行不義之事」(*adikein*) 的起因方式作一基本的劃分：

既然正義及不義之事是如同前面所描述的那樣，那麼，行為者行不義或者作出正義之事，乃是當他自願作出這些事的時候。假如他是非自願地作出這些事，那麼他既非行不義，亦非作出正義之事，除非是以偶然的方式 (*kata sumbebekos*)；因為他所做的事情，其正義及不正義乃是偶然的。(EN v 8, 1135a 15-19)

換言之，若行為者是自願地作出某件事，他乃是非偶然地將它作出；反之，若行為者乃是非自願地作出某件事，他則是偶然地將它作出。Meyer (1993: 102 ff.) 參照亞里斯多德形上學相關說法指出，所謂行為

者非偶然地作出某件事，主要意指前者乃是後者「內在的」(intrinsic) 或者「非偶然的」(non-accidental) 動因，前者能夠在「大多數情況經常」(*hos epi to polu*; cf. *Met.* Δ 30, 1025a 14-19, E 2, 1026b 29-37) 創造出後者；而行爲者之所以能夠作爲如此的動因，與某類型行爲、產物具有一種本質性的因果關連，乃是基於他具備某種內在因果力量，能夠「在大多數的情況總是」作出那類事物。根據亞里斯多德將自願的傷害區分爲出於憤怒、情緒以及出於選擇之惡行的作法來看，他似乎認爲存在兩種內在因果力量，兩種「非偶然的動因」能使行爲者爲惡：一、憤怒、情緒；二、惡習。

筆者以爲，亞里斯多德在此引進有關惡行非偶然性動力因的說法，理由之一應在於要爲「惡行」或者「不義之事」(*adikema/adikia*) 提出一個的「定義。」亞里斯多德對於惡行的界定方式，基本上是對於柏拉圖作法之延續與修正。根據本文所示，柏拉圖基本上完全是由行爲者內在惡劣的性格來界定惡行；由不正義的靈魂狀態而來的行爲必然是惡行，惡劣的性格乃是惡行之充分且必要條件。因此，一件行爲，即使外表上看來是件善行，但若是它出自行爲者惡劣的性格，則它仍是件惡行；例如一個施惠者，假如他是以不當的方式施惠於人，那麼他仍然是行不義之事 (*Laws ix, 862a*)。與此相比，亞里斯多德並非全然由行爲者的內在狀態來界定惡行；對他而言，行爲的外在狀態亦爲決定它是否爲惡行之因素。基本上，亞里斯多德是以中道論作爲外在地界定惡行之基礎；因爲，他在《尼各馬科倫理學》第五書中所提出的「廣義的」及「狹義的正義概念」，原則上乃是中道 (*mesotes*) 概念的延伸，而這些都是被當作外在地界定惡行或者不義之事的依據：「不義之事」(*to adikon*) 乃是「違法」或者「不公平」(*anison*) 之事 (*EN v 2, 1130b 8 f.*) 或者「不合比例的過量及不足」(*EN v 5, 1134a*

7 f.)。<sup>26</sup> 在第五書第八章中，亞里斯多德則較為傾向柏拉圖的作法，而以行為者內在的心靈狀態來進一步限定惡行。

亞里斯多德在此對於惡行的界定方式，原則上符合他對於「定義」的基本構想。承襲蘇格拉底，亞里斯多德認為，定義首先必須包含形式因的解釋；這可藉由概念分析而來，例如月蝕乃是「月光之缺如」(*Met. H 4, 1044b 14*)。不過，完整的定義不應只包含形式因的解釋，因為由概念分析而來的資訊仍過於貧乏；它還應被加上動力因的解釋，因此對於月蝕最好的定義應是「經由地球介入月亮及太陽之間所造成的月光之缺如」(*Met. H 4, 1044b 14 f.; An. Post. ii 2, 90a 16*)。在亞里斯多德的科學解釋理論中，作為科學解釋基礎的，正是這類的定義(Taylor, 1969: 57)。當然，被包含在這類定義中的動力因，絕非一般任意的動力因，而是本質性的、內在之動力因；因為，如亞里斯多德經常強調，科學並不處理僅僅是偶然性的聯繫(*An. Post. i 2, 71b 9-12, 87b 19-27; Met. E 2, 1026b 4 f.*)。顯而易見，亞里斯多德對於惡行之結構分析，原則上符合定義之基本架構：過量、不足，以及「違法」、「不公平」等等，基本上構成了惡行之形式因解釋的部分；而他在《尼各馬科倫理學》第五書第八章進一步提出惡行乃是出自情緒、憤怒或者惡劣的性格，則是要為惡行提供一個動力因的解釋，以完備其定義，因為這些乃是惡行「非偶然的動因。」

不過，筆者在此提出的解釋，存在一個基本限制。固然，亞里斯多德在此對於惡行之界定，就形式而言，符合他對於定義之要求。然而，這個界定，絕非一個精確的、可以作為科學解釋基礎的定義；他的倫理學方法論基本上就限制了這一點(*EN ii 2, 1104a 1-10*)。不過，

---

<sup>26</sup> 不過，「中道」這種外在地界定正義與否的標準，似乎最終仍取決於行為者的性格狀態，因為亞里斯多德認為，中道是由明智者(*phronimos*)所決定(*EN ii 6, 1107a 1 f.*)。筆者在此感謝一位匿名審查人的熱心指正。

在《尼各馬科倫理學》第五書中所提出的惡行定義，雖然絕非一個精確的、科學式的定義；但是，它還是可以被當作一個一般性的、大致上的定義。亞里斯多德之倫理學方法論，原本就容許對於種種德性、惡習進行粗略的、大致上的界定 (EN ii 2, 1104a 1 f.)；而這類的界定，目的並非爲了「認識」，而是爲了「實踐」(EN i 3, 1095a 5 f.)，亦即有其實用的功能。筆者以爲，亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第五書第八章對於惡行之界定，除了可以提供行爲者一個實踐上的參考依據外，其主要的實用功能應是法庭上的。因爲，雅典的法律體系，主要是建立在對於殺人、傷人等刑事案件審理的基礎上；此外，雅典的懲罰 (*timoria/zemia*) 觀念，其實也是源自報復思想 (Jones, 1956: 259; cf. Loening, 1967: 333 f.)。基於這樣的背景，在雅典法庭的辯論中，行爲是否爲一件惡行、不義之事，當然絕對是一個爭辯焦點：

人們並不爭辯行爲是否發生，而是爭辯其正義與否。……如同人們在契約交往中那樣，人們並不爭辯有關事實的問題；而爭辯的某一方必定是惡劣之人，除非這個爭辯是來自於有人忘了某些事。反之，人們對於事實 (*pragma*) 的認定是一致的，但對於什麼樣的行爲是正義的，卻有所爭辯……，因此一方認爲他承受了不義之事 (*adikeisthai*)，另一方則否認。(EN v 8, 1135b 27-1136a 1)<sup>27</sup>

<sup>27</sup> 因此，在法庭上所使用的所謂「修辭性的論證」(*enthumema*)，主旨便在於證明對手的行爲違反正義，以及證明自己的行爲並非不義之事 (*Rhet. ad Alex.* 10, 1430a 23-38)。筆者以爲，上述亞里斯多德對於惡行大致上的界定，應是扮演作爲這類論證之前提的角色。因爲，這類論證的前提，主要乃是那種以「可能性」(*to eikos*) 爲基礎的陳述 (*Rhet. i 2, 1357a 30-32*)；而亞里斯多德在倫理學中所討論的惡行以及其它種種關於德性、惡習之一般性大致的界定，正是這類「可能性的陳述」：它們都是建立在「大多數情況經常發生之事」(*to hos epi to polu*) 的基礎上 (EN i 3, 1094b 21 f.)，而「大多數情況經

亞里斯多德對於惡行之界定，則為這個在法庭上最主要的爭議，提供了一個解決方案；除了外在上必須是某種過量、不足或者違法、破壞「平等」(*to ison*) 的行為以外，惡行還必須是自願的：它必須是出自行為者內在惡劣的性格或者憤怒、情緒。反之，任何非自願的過量、不足，甚至外在違法的行為，原則上不能算是惡行。關於惡行的界定方式，亞里斯多德原則上仍承繼柏拉圖的精神：一件行為是否能被描述為惡行，在很大程度上乃是取決於行為者內在之心理狀態。

筆者以為，亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第五書第八章提出有關惡行內在的、非偶然的動因之討論，可能亦與他對於法庭說服方式的基本構想有關。根據 Eden (1986: 8 ff.) 的說法，亞里斯多德的《修辭學》及《詩學》在內容上其實存在某種和諧關係；<sup>28</sup> 這種和諧關係特別表現他對於法庭「說服」以及悲劇「模仿」(*mimesis*) 方式的構想上：無論是關於法庭的說服還是悲劇的模仿，他都極為重視將行為呈現為因果上可能及一致的。因此，對亞里斯多德而言，在法律的領域，如同在悲劇的領域一樣，建立在「可能性的邏輯」上之證明都是較為「具有技巧性的」(*entechnos*) 說服形式：正如同《修辭學》強調，「修辭性的論證」(*enthumema*) 主要是依賴可能性的邏輯 (*Rhet. i 2, 1357a 22-31*)，《詩學》則強調，使「真相大白」(*anagnosis*) 最好的方式，乃是「出於情節事件本身，而我們的驚奇則是來自於可能的事件 (*di'eikoton*)」(*Poet. 16, 1455a 16-18*)。其實，詩作原本的特徵之一，就在於它是建立在可能性的邏輯上；這一點，乃是使詩作與歷史記載之間區分開來，也是使詩作更加具有哲學性的主因。<sup>29</sup>

---

常發生之事」其實就是「可能發生之事」(*Rhet. i 2, 1357a 34*)。

<sup>28</sup> 參見上文註 13。

<sup>29</sup> 參見 *Poet. 9, 1451b 5-10*：「詩作要比歷史更加富有哲學性，因為詩作更加關連到普遍事物，而歷史則關連到個別事物。詩作的普遍之處在於，[它通常描述] 如此這樣的

因此，亞里斯多德引進有關惡行內在的、非偶然的動因之討論，在很大程度上是為了要提供一個更好的法庭說服方式，以解決有關惡行的法律責任問題。因為，基本上他使惡行取決於「自願」這個條件，在此行為者之惡習、憤怒乃是惡行「非偶然的動因」；如前所述，這意味著惡習、憤怒在「大多數情況經常」(*hos epi to polu*) 造成惡行，惡行乃是其經常性的產物。無疑地，這乃是以「可能性的邏輯」來呈現惡行之發生；因為所謂「可能發生之事」(*to eikos*)就是「大多數情況經常發生之事」(*to hos epi to polu ginomenon*; *Rhet. i 2, 1357a 34*)。因此，當亞里斯多德提出惡行乃是出自其「非偶然的動因」，他藉此所強調的是，正如同劇作家有必要將悲劇故事情節呈現為「可理解的」、「並未違反理性期待的」(*me paralogos*)，在法庭上，修辭學家也必須將惡行呈現為出自可理解的原因，乃是合理地發生的，以便進行說服。因為，正如同悲劇觀眾所關心的，乃是「如此這樣的人根據可能性或必然性會說或作這樣的事」(*Poet. 9, 1451b 8 f.*)，在法庭中陪審團與法官也不只是關心惡行的發生而已，而是它如何合理地發生；因為，唯有理解到惡行的發生乃是出自其內在的、非偶然的動因，惡行的責任問題才能被適當地解決：假如為惡者乃是其惡行非偶然、本質性的「原因」(*aitia*)，惡行乃是他經常性的產物，那麼，他當然是該為其惡行「負責的」(*aitios*)。

換言之，以「可能性的邏輯」來呈現惡行的發生，基本上乃是在法庭上有關法律責任問題最好的一種說服方式；為惡者內在具備某種本質性的因果力量，能夠「在大多數的情況下總是」作出惡行，乃是他該為惡行負責之理由。不過，這個解釋將遭遇一個基本問題。按照上文所示亞里斯多德道德責任之構想來看，惡行「非偶然的原因」應是「惡習」(*mochteria*)，因為惡習乃是不正義的靈魂狀態，因此惡習

---

人根據可能性或必然性會說或作這類的事。」

與惡行、不義之事之間當然存在本質性的、非偶然的因果關連。然而，亞里斯多德似乎不僅以惡習，他還同時以憤怒、情緒作為惡行本質性的原因；因為他將出於憤怒、情緒之惡行同樣置於「自願的惡行」之範疇下，而任何自願的惡行都是由行為者「非偶然地」作出的。筆者以為，亞里斯多德在此這種作法，對他的責任理論其實造成了很大的困難；因為，若這類的行為是自願的惡行，憤怒、情緒乃是這類行為「本質性的原因」，那麼在此的憤怒、情緒必然是過量或不當的情緒反應。因為，正如同一般的發怒者並不會被責備，而是「以某種特定方式的發怒者」(EN ii 6, 1105b 32-1106a 1)；同理，唯有過量或不當的憤怒及情緒反應，才可以作為惡行本質性的原因。然而，亞里斯多德並未將在此所言的憤怒、情緒視為過量或者不當的，他強調這些憤怒及情緒對人而言是「必要且自然的」(EN v 8, 1135b 21)；但是，如此一來，出於這類情緒的行為似乎又不能再被歸類為惡行，因為我們似乎喪失了責備它們的基礎：如前所述，一般的情緒不應被責備，而是過量、不當的情緒反應。

或許，正是這個困難，致使亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第五書第八章中，同時也暗示了許多為出於這類憤怒之犯行辯解的理由。首先，他強調作為這類犯行之內在原因的憤怒或怒氣是「必要且自然的」；然而，「自然」通常被亞里斯多德當作免除責任的理由之一。<sup>30</sup> 此外，原則上，亞里斯多德固然將出於情緒的行為視為自願的，出於情緒、伴隨著快樂的行為通常是其自願行為的典型 (EN iii 1, 1110b 9-17, 1111a 24-b 3; cf. Urmson, 1988: 38 f.)；但是，他卻彷彿將出於怒氣的惡行呈現為非自願的：「出於怒氣之惡行的開端……並非發怒的行為者，而是使他發怒之人。」(EN v 8, 1135b 26 f.) 事實上，亞里斯多德一向是以模稜兩可的態度來看待「怒氣」(*thumos*) 或者「憤

<sup>30</sup> 參見 EE ii 6: 1223a 10-12: 「由必然、偶然及自然而來之事，不應受責備及讚美。」

怒」(*orge*) 這種欲求或情緒。一方面，他認為怒氣乃是行為、動物之運動的內在原因 (*De Motu* 6, 700b 17-22)；但另一方面，他似乎又將怒氣看作由外在因素引起，將非自願的因素設定在憤怒的概念中：憤怒乃是一種「伴隨著痛苦感」的「尋求報復的欲求」(*Rhet.* ii 2, 1378a 30)，它是由「表面的不正義」所引起的 (*EN* v 8, 1135b 28 f.)。按照亞里斯多德對於非自願行為的看法，「痛苦」乃是「出於外力」(*bia(i)*) 及非自願行為的基本特徵 (*EN* iii 1, 1110b 12; *EE* ii 7, 1223a 30)。此外，「表面的不正義」也不可能是自己自願造成的，因為「無人想要自願地遭受不公正的對待」(*EN* v 9, 1136b 6)；即使「表面的不正義」只是自己的想法，但也必須有某些外在事件引起自己這個想法。其實，亞里斯多德原本便將憤怒、怒氣視為根植於人性中的情緒，其本身並非絕對是該受責備的。<sup>31</sup> 當然，過量的欲求、憤怒及情緒是該受責備的；但是，當造成惡行的憤怒是自然、符合人性的，那麼似乎就沒有理由責備這類行為。

換言之，上述的困難，以及亞里斯多德以模稜兩可的方式處理憤怒，導致了他在《尼各馬科倫理學》第五書第八章對於出於憤怒之犯行有所搖擺的看法。原則上，他還是將這種犯行界定為自願的；因為，怒氣乃是內在於行為者之中的運動起源，且在此行為者仍然「知道」(1135b 20)<sup>32</sup> 他所作的事。但是，他同時也為這種犯行提出辯解的理由，甚至還將非自願的因素設定在這類行為中。筆者以為，亞里斯多德在此對於出於憤怒之犯行的處理方式，基本上反應了當時雅典法律

<sup>31</sup> 參見 *EN* vii 6, 1149b 4-8：「我們傾向原諒依循自然欲求之人……。怒氣與壞脾氣要比過量及非必要的慾望更加自然。」此外，參見 *EN* iv 5：「報復更加符合人性。」

<sup>32</sup> 事實上，這一點是造成 *EN* v 8 以及 *EN* iii 1 所處理的憤怒行為有所區別的理由；後者所處理的，乃是「處於無知中 (*agnoon*) 的憤怒行為」(1110 b 24-27)。參見 Kenny (1979: 60 ff.)。

的作法。如前所述，雅典法律原則上將出於憤怒的行為歸類為自願的；不過，針對這類行為，其實可以提出許多辯解的理由。<sup>33</sup> 此外，亞里斯多德處理對於怒氣的處理，也有可能是受到柏拉圖的影響。對柏拉圖而言，「怒氣」也具有某種歧義，因為它始終不能全然與「正當的憤慨」區分開 (*Rep. iv*, 440c-d)；這一點，可能是他將憤怒殺人視為介於自願及非自願行為之間的理由 (Saunders, 1973: 355)。同樣，亞里斯多德也認為，憤怒有時是正當的：憤怒既然是由「表面的不正義」所引起，它當然有可能是針對真正的不義之事的情緒反應；換言之，憤怒可以針對「該發怒的事情及人，以正確的方式，在正確的時刻以及按照正當的時間長短」，而這樣的發怒者甚至是該受讚美的 (*EN iv 5*, 1125b 31 f.)。

---

<sup>33</sup> 雅典法律關於憤怒殺人案件之處理方式，可從 Antiphon 之著作中看出。在其《控辯四部曲》(*Tetralogies*) 之三，他描述了一件出於爭吵而憤怒殺人的情況：在這個案件中，其實是被害人先打了第一拳，被告則回了一拳，但卻因而打死了被害人。由於被害人的親屬控訴被告乃是「意圖殺人者」(*bouleuten tou thanatou*; Antiphon IV (c) 4)，因而這應屬自願殺人之案例。在此，被告的辯解是，無能的外科醫生應為被害人之死負責 (Ibid. (b) 4)；此外，他進一步辯稱，被害人該為自己的死負責，因為後者打的第一拳是一種挑釁 (Ibid. (d) 3, 8)。由這個案件可知，在當時雅典法庭中，憤怒殺人其實已呈現出一種複雜的情況；Loomis (1972: 93 n. 60) 便提議，這個案件其實是可以被當作是合法的自衛殺人來審理。不難看出，亞里斯多德在 *EN v 8* 中對於出於憤怒之惡行的描述，實際上也是以這個案件為藍本。當然，《控辯四部曲》的內容並非記錄雅典當時真實情況，而是作為訓練年輕修辭學家辯解技巧之用 (Jones, 1956: 262; Loomis, 1972: 92 n. 55)；不過，這些教材或多或少也反映了當時雅典法庭處理類似案件的情景。

## 陸、非自願行為之責任

按照上文之分析，可以看出，亞里斯多德對於自願行為、惡行之責任問題的處理，原則上延續了柏拉圖的方式，而以道德責任作為這類行為法律責任的基礎：行為者之惡習或者惡劣的心靈狀態，乃是他的行為被追究責任的依據。這在當時可說是一項創新：雅典當時法律雖然也相當重視為惡者內在的道德品質，因為，在雅典法庭中，為惡者惡劣的性格經常是加重懲罰的依據 (cf. Moline, 1989: 287 ff.)，好的性格也經常是有效的辯解 (Sorabji, 1980: 265)；然而，這些其實都只是作為加重、減輕懲罰的參考或脫罪的理由，而不是真正被當作追究惡行責任之基礎。以靈魂品質好壞作為究責的依據，應始於柏拉圖及亞里斯多德，即使兩者的出發點有所不同：柏拉圖探討為惡者惡劣的靈魂狀態，乃是因為他的懲罰理論著重關懷如何改善為惡者的行為，而這只能由改善其惡劣的靈魂狀態才能達到；反之，亞里斯多德則比較從追究責任的角度，而探索惡行發生的內在原因。

與處理自願惡行之方式相應，亞里斯多德其實相當一致地，也是從道德責任的角度來處理非自願的傷害行為；因此，無論是過失還是意外，原則上都被視為非自願的，因而不是不該受責備及懲罰的。不過，針對這兩者之間的劃分，亞里斯多德某種程度上仍以道德責任的角度來思考，亦即他仍援引自願概念作為區分的依據。如前所述，「過失」雖然整體而言乃是非自願的，因為行為者並無知於行為所處之具體情況；然而，若不考慮行為所處之具體情境，就行為本身而言，它是自願的，如伊底帕斯的過失所顯示的那樣。筆者以為，雖然亞里斯多德並未明言，但他援引自願概念以劃分過失與意外，極有可能是要進一步補充修正柏拉圖的看法。上文曾指出，柏拉圖認為單純的受害者雖不應被懲罰，但必須補償；但亞里斯多德彷彿認為，針對出於過失的傷害，才需補償，而對於單純的意外，則不需任何賠償或補償。在此，

行為是否「就其自身而言」是自願的，或者行為是否仍然「出於行為者自己」(EN v 8, 1135b 18 f.)，應是辨別傷害是否該被補償進一步的標準。

行為在不同描述下可被分別歸類為自願及非自願的，應是某些行為可以被責備，但又同時可被原諒或憐憫之理由。例如，在《尼各馬科倫理學》第三書第一章所討論的「混合行為」，基本上雖然是該受讚美及責備的 (1110a 19-22)，但有時是可被原諒的 (1110a 24)，正基於它原則上雖是自願的，但又具有非自願的因素在內 (Siegler, 1968: 273)。除此以外，這個結構也適用於悲劇英雄的過失行為。固然，英雄的過失行為，整體來看是非自願的，因為這類行為就其所處具體情況而言是非自願的；因此，這類行為符合被賦予「憐憫」(eleos) 的條件 (EN iii 1, 1109b 32)。不過，英雄畢竟犯下了某種「過失」(hamartia; Poet. 13, 1453a 10)，而在此過失中存在自願的因素；因為，雖然這個過失絕非由惡劣的性格所造成 (1453a 1 f.)，但它仍然與英雄的性格有關，它是英雄的性格所易於造成的過失 (Rorty, 1992: 10)，因此，他的過失行為，某種程度上仍是該受責備的。<sup>34</sup>

亞里斯多德以道德責任的立場來處理非自願行為的責任問題，最主要表現在他對於那類「不可原諒的非自願行為」的處理方式上；基本上，他將非自願的傷害區分為可原諒及不可原諒兩類：「那種不僅處於無知，且出於無知的過失是可原諒的；那種並非出於無知，而是處於無知的過失，假使這種無知乃是由非自然、不合人性的情緒所造成的，那麼它是不可原諒的。」(EN v 8, 1136a 6-10)<sup>35</sup> Loening (1967:

<sup>34</sup> Siegler (1968: 276 n. 10) 便認為，悲劇英雄之行為同時具有該受責備及憐憫的特徵，乃是悲劇結構的關鍵所在。

<sup>35</sup> 表面上，亞里斯多德在此彷彿只是要進一步區分過失而已。不過，筆者以為，實際上這個劃分應是針對整個非自願行為；因為，在此所言之過失應是指廣義的過失，亦

219 ff.) 認為，亞里斯多德在此所謂「不可原諒的非自願行為」，主要是指在《尼各馬科倫理學》第三書第一章所提到的由酒醉、憤怒所造成的「處於無知」(1110b 24-27) 以及在第三書第五章所討論的「出於疏失」(1114a 1-3) 的行為；所有這類行為，原則上都可以被歸類為非自願的，因為它們都是行為者「處於無知」、「在無知的情況下」(*agnoon*) 所作出的，因而符合非自願行為的條件。<sup>36</sup> 不過，筆者以

---

即涵蓋過失與意外兩者。亞里斯多德在 *EN* iii 1, 1111a 8-15 中所列舉的「出於無知」的非自願行為的例子（「說溜嘴」、「不知道說的是機密」、「在介紹投石器時石頭意外彈出去」、「以為用矛的底端，但實際上是用其尖端（刺人）」、「把兒子誤認為敵人」、「想救人卻拿錯藥給病人」、「在摔跤中只想抓對方的手，但卻（用力過猛）把人殺死」等等），顯示他所使用的過失概念含意相當廣泛（cf. Kenny, 1979: 51）；因為，在這些被亞里斯多德作為「過失」的例子中，其實夾雜了「意外」的情況，如「介紹投石器」之例。

<sup>36</sup> Loening 在此主要是依據 *EN* v 8 的說法：「處於無知中 (*agnooumenon*) 的行為乃是非自願的」(1135a 31 ff.)。因此，他認為，*EN* iii 1 中所討論的「出於無知」(*di' agnoian*) 並非與「處於無知」的行為完全對立，彷彿好像只有前者才是非自願的；反之，他強調「出於無知」其實是「處於無知」行為的次種類而已，而上述那些出於憤怒、酒醉及疏失等「處於無知」的行為，則屬其另一個次種類，亦即「不可原諒的非自願行為」(cf. Loening, 1967: 219 f.)。與 Loening 看法相近，Siegler (1968: 280) 亦認為，酒醉、疏失等這類「處於無知」的行為應被歸類為非自願的，因為他認為，按照亞里斯多德，行為者對於個別情況的無知，基本上已構成行為非自願的充分條件。不過，Daube (1969: 136 ff.)、Sorabji (1980: 272 f.) 以及 Bostock (2000: 109) 等學者卻認為，所有這些「處於無知」的行為都是自願的；他們大致上所稟持的理由是，唯有「出於無知」的行為才能算是非自願的；由於那類「處於無知」的行為並非真正「出於無知」，而是它的「無知」乃出於行為者自己的內在因素，因此這類行為是自願的。筆者以為，這個分歧可能來自於，亞里斯多德自己對於這類「處於無知」的行為原本就抱持模稜兩可的看法。一方面，他為了顧及希臘當時一般的看法，將這類行為視為非自願的；因為按

爲，雖然亞里斯多德原則上將這類處於無知的行爲歸類爲非自願的，但是，就法律及道德責任的角度，他其實將這些行爲視同自願犯行。亞里斯多德首先援引雅典法律對於酒醉犯行應遭受「雙重懲罰」(EN iii 5, 1113b 31 f.; cf. Pol. ii 12, 1274b 18-23) 之規定，來說明由酒醉所造成的「處於無知之犯行」的自願性：酒醉者不僅應爲其在無知下的犯行負責，他也應爲其無知負責，因爲「他有能力不要喝醉酒，喝醉酒這一點正是造成他無知的原因」(EN iii 5, 1113b 32 f.)。

與此相應，針對在盛怒下處於無知的行爲，亞里斯多德也是以同樣方式處理：這類行爲雖然原則上被歸類爲非自願的，但從道德責任的角度看，這類行爲仍是自願的；因爲，在此行爲者的「無知」，仍然出於他自己的憤怒 (EN iii 1, 1110b 27)。不過，在此必須指出，亞里斯多德在這個段落與上文曾討論、在《尼各馬科倫理學》第五書第八章中被歸類爲自願惡行的憤怒行爲，乃分屬不同的類型：在前者的情況中，如上段所示，行爲者的憤怒乃是不自然、不合人性的，這種極端過量、超乎尋常的盛怒正是造成行爲者全然無知的主因；反之，在後者的情況中，行爲者的憤怒乃是自然且符合人性的，因而在行爲當下仍保持相當程度的清醒。<sup>37</sup>

相較於出於酒醉及憤怒的無知行爲，亞里斯多德在解釋疏失行爲的自願性時，其實遭遇了些許困難。基本上，他在《尼各馬科倫理學》

---

照當時看法，行爲者在無知於個別情況下所作的行爲，的確是非自願行爲的典型之一 (Meyer, 2006: 141)。但是，另一方面，他基於自己的道德責任理論，當然又必須將這類行爲視爲自願的。

另外，Curren (1989: 265) 建議，這類「處於無知」的行爲應被歸類爲介於自願及非自願之間的第三個範疇，或許這是個恰當的定位。不過，筆者在此必須補充，亞里斯多德以這種方式處理「處於無知」的行爲，應是他以不同角度看待這類行爲所致。

<sup>37</sup> 參見上文註 32 及 Loening (1967: 218)。

第三書第五章中，是以類比酒醉犯行的方式來說明疏失行為的自願性：

有時人們也會針對無知作懲罰，假如行為者顯得是無知的原  
因的話。例如，對於酒醉犯行者的懲罰是雙重的；因為，行  
為的開端在他自己之中，他有能力不要喝醉，這是造成他無  
知的原因。此外，人們會懲罰那些對應知而且不難知的法律  
要點無知之人。對於那些顯得是出於疏失而無知之事，情況  
也是如此，因為不要處於如此無知的狀態，乃是取決於行為  
者自己，他有能力多注意一點。(EN iii 5, 1113b 30-1114a 3)

但是，這個類比或許並不是非常恰當，因為酒醉與疏失畢竟是兩種不同的行為類型。<sup>38</sup> 酒醉犯行基本上可以分為兩個階段：喝酒造成無知的狀態以及在酒醉狀態下的無知行為。兩者皆可被視為獨立的行為，雅典法律規定酒醉行為應遭受「雙重懲罰」之作法，正說明了這個結構：酒醉之無知狀況，完全是自願行為之結果；喝酒可能出自理性上的選擇，也可能出自想要喝酒的慾望。但疏失的無知情況遠非如此；它也不太可能出自行為者的選擇或慾望，因為沒有人會想要故意處在這種無知狀況下，或者對它有任何的慾望。<sup>39</sup> 換言之，嚴格來說疏失本身並不能被當作行為來看待 (cf. Siegler, 1968: 280)；事實上，它只是未應用知識的一種情況 (EE ii 9, 1225b 13 f)。因此，除非疏失成爲一種習性，不然，疏失不應被視爲一種內在原因，存在於「疏失」與「無知」之間，也不可能有任何的因果關連，而只有「假想的因果關

<sup>38</sup> 當然，筆者必須承認，酒醉與疏失之間，仍有某些類似之處，因為酒醉行為亦含有疏失要素在內 (cf. Hardie, 1968: 275; Sorabji, 1980: 280)：酒醉者應該注意不要喝那麼多，或者他應該要知道喝醉酒可能造成的傷害。

<sup>39</sup> 關於酒醉與疏失行為之間的差異，參見 Loening (1967: 224, 232 f.) 以及 Meyer (1993: 137)。

連」(Denkkausalität; Loening, 1967: 226)。從這些理由來看，實難以解釋出於疏失的行為之自願性。

藉由疏失這個例子，某些學者認為，亞里斯多德可能並未將道德責任限定在「自願」這個條件上，而建議其基本命題必須作某些修正 (cf. Irwin, 1980a: 351; Curren, 1989: 266)。但筆者以為，這是個過度的結論。亞里斯多德雖然並未直接指明疏失行為的自願性，但他還是使用了一個與自願極為接近的概念——「取決於行為者」(*ep' auto(i)*)，來說明疏失的自願性：行為者有能力多注意一點，不要作出疏失行為乃是取決於他自己。在《尼各馬科倫理學》中，「取決於行為者」通常被當作是自願行為的特性之一 (EN iii 1, 1110a 17 f.)；<sup>40</sup> 一般而言，「取決於行為者」這個概念顯示了行為對於行為者靈魂內在運動能力之依存性 (Loening, 1967: 153)。它與「自願」概念不同之處在於：「自願」主要用來形容行為實際上出自行為者內在起源，因此所謂「自願的行為」是指實際上已被行為者自己完成的行為；而「取決於行為者」則多半用來指涉可能經由行為者產生的行為，無論它是未來可能發生，還是事前可被行為者靈魂內在狀態影響而發生或避免。不過，兩者的關係在於，「取決於行為者」乃是「自願」的必要條件，因為我們唯有在可能自己去完成某些行為的條件下，才能現實上經由自己去完成它們 (cf. Loening, 1967: 150; Meyer, 188 f.)。基於這個關係，疏失雖然無法被直接呈現為自願行為，但還是可藉由它「取決於行為者」這個特性被類比為自願行為；至少，「取決於行為者」這個特性可以被當作疏失行為道德上被責備的依據。在《歐代米亞倫理學》中，「取決於行為者」這個概念其實就直接被當作道德責任的基本判準：

---

<sup>40</sup> 相較之下，《歐代米亞倫理學》更為重視「取決於行為者」這個概念；基本上它被當作是自願概念定義的一部份 (EE ii 9, 1225b 8-10; cf. Sorabji, 1980: 274; Irwin, 1980a: 350)。

「取決於行爲者去作或不作之事，是他要負責的；他要負責的，是那些取決於他之事。」(EE ii 6, 1223a 7-9)

亞里斯多德將疏失當作是追究責任的依據，在當時可說是一項創新。因為，在雅典當時法庭中雖然已出現類似疏失的案例，但雅典法律並未將疏失視為一個特有的歸責形式；疏失充其量也只是被當作轉移責任、辯解的理由而已 (Jones, 1956: 264)。<sup>41</sup> 反之，亞里斯多德則明確承認疏失作為一個獨立的法律及道德責任基礎 (Ibid.: 274; cf. Sorabji, 1980: 293; Curren, 1989: 269 f.)。

---

<sup>41</sup> 雅典當時所出現有關疏失的案件，可參見 Antiphon《控辯四部曲》之二。在此，他設想了一個著名的情況：有一個標槍手在練習時射死了一個誤闖入投擲區的旁觀少年。在此案例中，無人否認這個行為是非自願的；爭議的焦點乃是誰才是造成這件意外的「原因。」在此，可為被告進行的辯解是，受害少年乃是自己走進投擲區的，他自己才是造成被射中的原因 (Antiphon III (d) 4, 6)。因此，是受害少年自己犯了錯誤，他的死則是他為這個錯誤遭受的懲罰；而由於受害少年已經為他的錯誤自己付出了代價，因而沒有必要再去懲罰被告 (Ibid. (d) 8)。

不過，在這個例子中，疏失實際上並未被當作究責的基礎。因為，疏失在此雖然被當成受害者自己致死的「原因」，但實際上是被當作被告免除責任、辯解的理由。疏失比較接近被當作一個究責基礎，乃是出現在 Antiphon《論合唱隊員》(On the Choroites) 中的記載：有一個貴族原本有訓練合唱隊在節慶時上演的義務，不過，由於他公共事務太多，他把訓練合唱隊、照料隊員的義務交付給他的下屬 (Antiphon VI 12-13)。然而，在一次排練時，有一個少年隊員被命令喝下一種用來提升他嗓音之用的飲料，但他卻在喝下後死去；被害少年的家屬因而提出控訴。在此，由於被告聲稱自己曾吩咐代理人要盡可能地「照料」(epimeleisthai) 那些隊員 (Ibid. 12-13)，致使我們猜想，他被控訴的理由可能是疏失、疏於照顧那些隊員。不過，實際上，被告被控以「計畫殺人」之罪 (Antiphon VI 16)；因此，在此案例中，追究責任的根據應是行為者的「計畫」(bouleusis)。因此，在這個案例中，隱藏在背後追究責任的依據，似乎仍然

筆者以為，亞里斯多德對於出於酒醉、憤怒及疏失等「處於無知」的非自願行為之處理方式，其實極為類似上段所討論的自願惡行；所有這些皆被他視為道德上應受責備的行為，因為它們都出自行為者有瑕疵的靈魂內在狀態，<sup>42</sup> 這一點也構成了它們在法律上責任歸屬的基礎。不過，在此必須指出，有關所有這類行為，追究其道德責任的意義不僅是「回溯性的」，而且也是「前瞻性的」；<sup>43</sup> 也就是說，道德上譴責這些行為，不只是為了指出它們出自於行為者有瑕疵的內在心理狀態而已。因為，根據亞里斯多德，道德責備與法律的懲罰一樣，其實皆有改善行為者行為，促進其德性發展的功能；<sup>44</sup> 當然，道德責備的教育功能，只能適用於性格尚未成形的為惡者。從這個角度看，道德上譴責上述那些「處於無知」的非自願行為，某種程度上也是基於促進這類行為者德性發展之考量。因為，即使亞里斯多德從道德責任的角度將這類行為視為惡行，但它們並非出自惡習（畢竟，在此行為者並非無知於普遍行為原則，而是無知於行為個別情況）；因此，作出這類犯行的行為者仍然是可以治癒的，因為他們的惡習尚未成形。

---

是傳統上的「意圖」概念。

<sup>42</sup> Daube (1969: 139) 便認為，疏失也是一種有缺陷的靈魂狀態；它乃是「怠惰」(sloth)，一種「缺乏道德品德的狀態，而這種狀態將導致惡行，也是使行為者該為惡行負責的基礎。」

<sup>43</sup> 「前瞻性」(prospective) 與「回顧性」(retrospective) 的概念，筆者取自 Meyer (1993: 134)。然而，筆者卻不能同意她的看法，將前瞻性的意義只保留給法律上的懲罰與獎賞，而把道德評價的意義及目的完全限制為回顧性的。

<sup>44</sup> 根據亞里斯多德，任何行為，只要持續作它將造成德性或惡習，其實都是道德責備及讚美的對象：「任何能創造出德性的事物必然是美好的，因為它朝向德性」(*Rhet.* i 9, 1366b 25 f.)。此外，Loening (1967: 128) 以及 Roberts (1989: 25-27) 亦認為道德讚美及責備的意義可以是前瞻性的。

總結而言，亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第五書第八章所指出的「可原諒的非自願行為」，應是上述那種「出於無知」的非自願行為。<sup>45</sup> 不過，在作出這個結論的同時，必須指出，這個行為類型其實具有一個相當重要的特性。亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第三書第一章討論「出於無知」的行為時，對於這類行為作了一個相當奇特的劃分：並非所有出於無知的行為都是非自願的，只有那種行為者事後會後悔的行為才真正是出於無知以及非自願的；至於另一種出於無知的行為，由於行為者事後並未後悔，因而不能算是非自願，而是「並非自願」(EN iii 1, 1110b 18-24)。這個由是否存在「後悔」(metameleia) 為判準所作的關於「非自願」(akousion) 以及「並非自願」(ouch hekousion) 之間的區分，許多學者認為欠缺理論根據，而認為沒有實質意義上的差異，因為行為本身的性質「是不能藉由行為者事後的態度來區別的。」(Ross, 1995: 206; cf. Loening, 1967: 174; Siegler, 1968: 276; Bostock, 2000: 111 f.) 然而，情況並非如此，後悔的確可以作為一個區分的標準。首先，後悔乃是一種「事後痛苦」的情緒 (cf. EN iii 1, 1110b 19)，而如同上文所述，痛苦基本上乃是非自願行為的特徵及條件之一；因此，以後悔來進一步限定「出於無知」的非自願行為，並無不妥。亞里斯多德在此這種作法的理由，應是為了要凸顯「無知」在這類行為中所扮演的本質性原因的角色：對於出於無知、但事後未後悔的行為而言，無知基本上是無關緊要的，因為行為者就算事先知道，他還是有可能會這麼作；反之，在事後後悔的出於無知行為類型中，無知則是作為其本質性的必要條件，因為行為者的後悔顯示了，如果他未處在無知的情況下，他是不會去作那件事的 (Urmson, 1988: 46; Moline, 1989: 291)。此外，如 Ross (240 n. 32) 自己所言，行為者對於其出於無知的行為是否後悔，或多或少顯現了

---

<sup>45</sup> 當然，嚴格來說，「可原諒的非自願行為」還應包括那類在 EN iii 1 一開始被亞里斯多德當作非自願行為典型範例的「出於外力」的行為 (1110a 1-4)。

他的性格好壞；這一點，通常可以作為是否該原諒行為者的依據 (Moline, 1989: 293)：對於其無知行為事後未後悔，多少反映了行為者性格上的缺失或低劣，因此，不存在原諒他的理由。<sup>46</sup>

從這個角度看，亞里斯多德以後悔來進一步將「出於無知」的行為劃分為「非自願」及「並非自願」兩種類型，主要應出自於他想要以「非自願」作為「原諒」之條件的基本企圖 (cf. Meyer, 1993: 86 f.; Siegler, 1968: 277)：由於「非自願」必須符合其作為原諒之判準的角色，因此必須以「後悔」來進一步限定非自願行為；而因為事後未後悔的行為者原則上不該被原諒，因此他的行為即使「出於無知」，但卻不能被歸類為非自願。換言之，亞里斯多德在此的劃分，很大程度上應是他站在法庭角度思考的結果 (Lee, 1937: 138)。因為，「原諒」(*sungnome*) 在當時的確是一項法庭上的作法，亞里斯多德將其視為實現「公正精神」(*epieikes*) 的一項手段 (*Rhet.* i 13, 1374b 4-22)；此外，就殺人案件而言，雖然當時法律認為非自願殺人仍應受罰，但也存在原諒的機制：是否原諒非自願的殺人者，乃是由死者家屬決定 (Lee, 1937: 135 f.; Loomis, 1972: 88)。<sup>47</sup> 不過，在何種條件下應原諒非自願的犯行，雅典當時卻不存在任何客觀的標準；這當然是因為，雅典的法律體系乃是由對殺人案件的審理演進而來，而如同上述，是否原諒殺人者的權利在於死者家屬，這一點，當然阻礙了有關原諒這種作法進一步形成一個客觀標準。亞里斯多德以後悔來進一步限定非自願行為，則為原諒問題提供了一個較為客觀的判斷標準：所有在無知下所作出，貌似非自願的行為，除了必須真正是「出於無知」外，行為者

<sup>46</sup> Cf. *Rhet.* ii 3, 1380a 14 f.: 「我們較會原諒那些承認犯行以及事後後悔之人。」

<sup>47</sup> 這個制度可能是基於，在雅典當時法律中，殺人者並非由國家起訴；控訴殺人者的權利及義務皆屬於被害者家屬 (Lee, 1937: 136; cf. Jones, 1956: 251)。此外，在雅典法律發展之初，對於殺人者的死刑，通常也是由被害者家屬自行執行 (Jones, 1956: 259)。

還必須事後對此後悔，才能被原諒；若他並未表現悔意，則不該被原諒，因為，即使它的行為出於無知，但只能算是「並非自願」，而不是「非自願。」

## 柒、結語

從雅典法律思想發展的角度來看，柏拉圖及亞里斯多德對雅典法律思想有一關鍵的貢獻：兩者皆從犯行者內在狀態的角度來討論犯行、分析其成因以及對其進行分類。當然，亞里斯多德比柏拉圖更加地是從實用上的意圖來建構其責任理論：他在倫理學脈絡中所提出的責任理論，在很大程度上應是延續了其《修辭學》的論述，其基本意圖在於為雅典法庭提供一個基本判準，以防止詭辯家的狡辯。亞氏責任理論的這個基本意圖，不僅表現在其對於自願犯行的討論中，而且更表現在對非自願犯行的處理上：由於當時法庭實踐中出現許多為這類行為辯解的理由，且詭辯家也設計出許多論證為這類行為辯護，因此，實有必要找出一個基本標準，來釐清這類行為的責任問題。

當然，亞里斯多德的責任理論中，潛藏一個不易解決的困難，亦即他在《尼各馬科倫理學》第五書第八章中對於出於自然憤怒及情緒等犯行之處理。在此，由於他將導致這類犯行的憤怒、情緒視為「對人而言是必要且自然的」，而無任何過量及不當之處，致使我們彷彿喪失了任何責備及懲罰這類行為之依據，也彷彿喪失了將這類行為歸類為惡行的理由。筆者以為，這個困難，或許可以藉由以下三點之考量來解決：第一、亞里斯多德曾經提到過：「我們會以各式各樣的方式犯錯，……行為正確的方式卻只有一種。」(EN ii 6, 1106b 28-31) 從這個角度看，行善與為惡，原本的行為結構就並非是對稱的；好的行為必須出自「選擇」以及「堅定不變的性格」(EN ii 5, 1105a 31-33)，但惡行卻並非一定要出自選擇或惡習，也並不一定要出自過量及不當

的慾望或情緒。第二、亞里斯多德在討論「中道論」的脈絡中曾提到過，對於某些行爲，根本不存在任何中道、過量或不足的問題；這類行爲，我們無論用何種方式去作，都一定是錯誤的，例如像通姦、偷竊及殺人等等 (*EN ii 6, 1107a 8-17*)。從這個角度看，不難理解何以亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第五書第八章中，會將出於自然憤怒及情緒之犯行視爲自願惡行。因爲，在這個段落中，基本上他是以雅典法律有關殺人案件之分類爲討論基礎，因此，他在此所設想到的情況，應是類似像殺人那類在法律上極爲嚴重的行爲。這類行爲，即使它們出自必要且自然的憤怒或情緒，都一定是錯誤的；況且，由於造成這類犯行的憤怒及情緒乃是人性的部份 (*cf. EN iii 1, 1111b 1-2*)，因此這類犯行仍是自願的，符合將其歸類爲自願惡行的條件。

第三、亞里斯多德在思考這類行爲的責任問題時，可能是基於前瞻性的考量，亦即他可能是以這類行爲將導致惡習的養成，來作爲它們該被責備的理由。因爲，雖然這類行爲可能是出自自然的憤怒、情緒，但它們的行爲結果畢竟是不正義的；然而，「類似的活動會產生出類似的習性」(*EN ii 1, 1103b 21 f.*)，因此，這類行爲，由於也是自願的，因此最終將導致惡習。

## 參考文獻

原典部分：

- Aristoteles 1894. *Ethica Nicomachea*, ed. by L. Bywater, Oxford: Oxford University Press. (縮寫為 *EN*；英譯本參照 Aristotle 2000, *Nicomachean Ethics*, trans. and ed. by R. Crisp, Cambridge: Cambridge University Press.)
- 1991. *Ethica Eudemia*, ed. by R. R. Walzer and J. M. Mingay, Oxford: Oxford University Press. (縮寫為 *EE*)
- 1935. *Magna Moralia*, Greek/English, ed. by G. P. Goold, trans. by C. C. Armstrong (Loeb Classical Library 287), Massachusetts: Harvard University Press. (縮寫為 *MM*)
- 1957. *Politica*, ed. by W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press. (縮寫為 *Pol.*)
- 1952. *Staat der Athener*, griech. Text, hrsg. von P. Hohnen, Münster: Aschendorff (5. Aufl.). (縮寫為 *Pol. Ath.*；德譯本參照 Aristoteles 1993, *Der Staat der Athener*, übers. und hrsg. von M. Dreher, Stuttgart: Reclam.)
- 1959. *Ars Rhetorica*, ed. by W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press. (縮寫為 *Rhet.*)
- 1964. *Analytica Posteriora*, ed. by W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press. (縮寫為 *An. Post.*)

- 1937. *Rhetorica ad Alexandrum*, Greek/English, ed. by J. Henderson, trans. by H. Rackham (Loeb Classical Library 317), Massachusetts: Harvard University Press. (縮寫為 *Rhet. ad Alex.*)
- 1961. *De Anima*, ed. by W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press.
- 1978. *De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays by M. C. Nussbaum, Princeton: Princeton University Press. (縮寫為 *De Motu*)
- 1957. *Metaphysica*, ed. by W. Jaeger, Oxford: Oxford University Press. (縮寫為 *Met.*)
- 1897. *De Arte Poetica*, ed. by L. Bywater, Oxford: Oxford University Press. (縮寫為 *Poet.*)
- 1941. *Minor Attic Orators I. Antiphon • Andocides*, ed. by G. P. Goold, trans. by K. J. Maidment (Loeb Classical Library 308), Massachusetts: Harvard University Press.
- 1901 ff. *Platonis Opera*, ed. by J. Burnet, Oxford: Oxford University Press.
- Plato 2000. *The Republic*, ed. by G. R. F. Ferrari, trans. by T. Griffith, Cambridge: Cambridge University Press. (縮寫為 *Rep.*)
- 1970. *The Laws*, trans. by T. J. Saunders, London: Penguin.

二手文獻：

- Brickhouse, T. C. 1991. "Roberts on Responsibility for Character in the *Nicomachean Ethics*", *Ancient Philosophy* 11: 137-48.

- Broadie, S. 1991. *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.
- Bostock, D. 2000. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Curren, R. 1989. "The Contribution of *Nicomachean Ethics* iii 5 to Aristotle's Theory of Responsibility." *History of Philosophical Quarterly* 6: 261-77.
- Daube, D. 1969. "Dolus, Culpa and Casus." In Daube (ed.), *Roman Law: Linguistic, Social and Philosophical Aspects*. Edinburgh: Edinburgh U.P.
- Eden, K. 1986. *Poetic and Legal Fiction in the Aristotelian Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Furley, D. 1977. "Aristotle on the Voluntary." In J. Barnes/M. Schofield/R. Sorabji (eds.), *Article on Aristotle 2. Ethics and Politics* (pp. 47-60). London: Gerald Duckworth.
- Hardie, W. F. R. 1968. "Aristotle and the Free Will Problem." *Philosophy* 43: 274-78.
- 1980. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press (2<sup>nd</sup> edn.).
- Hursthouse, R. 1984. "Acting and Feeling in Character: *Nicomachean Ethics* 3.i." *Phronesis* 29: 252-66.
- Irwin, T. H. 1980a. "The Aristotelian Ethics and Aristotle's Theory of the Will. Review of A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*." *Journal of Philosophy* 77: 338-55.
- 1980b. "Reason and Responsibility in Aristotle." In A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 117-55). Berkeley: University of California Press.

- Jones, J. W. 1956. *The Law and Legal Theory of the Greeks*. Oxford: Clarendon Press.
- Kenny, A. 1979. *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth.
- Lee, H. D. P. 1937. "The Legal Background of Two Passages in the *Nicomachean Ethics*." *The Classical Quarterly* 31: 129-40.
- Loening, R. 1967. *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*. Hildesheim: Georg Olms (2. Aufl.).
- Loomis, W. T. 1972. "The Nature of Premeditation in Athenian Homicide Law." *The Journal of Hellenic Studies* 92: 86-95.
- Meyer, S. S. 1993. *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*. Oxford: Blackwell Publishing.
- 2006. "Aristotle on the Voluntary." In R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 137-57). Oxford: Blackwell Publishing.
- Moline, J. N. 1989. "Aristotle on Praise and Blame." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71: 283-302.
- Nussbaum, M. C. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roberts, J. 1989. "Aristotle on Responsibility and Character." *Ancient Philosophy* 9: 23-36.
- Rorty, A. O. 1992. "The Psychology of Aristotelian Tragedy." In A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics* (pp. 1-22). Princeton: Princeton University Press.
- Ross, D. 1995. *Aristotle*. London and New York: Routledge (6<sup>th</sup> edn.).

- Saunders, T. J. 1973. "Plato on Killing in Anger: A Reply to Professor Woozly." *The Philosophical Quarterly* 23, 350-56.
- Sherman, N. 1992. "Hamartia and Virtue." In A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics* (pp. 177-96). Princeton: Princeton University Press.
- Siegler, F. A. 1968. "Voluntary and Involuntary." *Monist* 52: 268-87.
- Sorabji, R. 1980. *Necessity, Cause and Blame*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Taylor, C. C. W. 1969. "Forms as Causes in the *Phaedo*." *Mind* 78: 45-59.
- Urmson, J. O. 1988. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Woozly, A. D. 1972. "Plato on Killing in Anger." *The Philosophical Quarterly* 22: 303-17.

# Aristotle's Theory of Responsibility: Legal Responsibility on the Basis of Moral Consideration.

Zhi-Hue Wang

Department of Philosophy, Soochow University

## Abstract

The main topic of this article is Aristotle's theory of legal responsibility which he developed in the *Nicomachean Ethics* v 8. In fact, Aristotle's view of legal responsibility derives from his theory of moral responsibility. That is, he considers voluntariness of actions, originally serving as a condition for moral appraisal, equally to be a decisive concept of assigning legal responsibility. In this article I will argue that Aristotle thereby intends to give in outline an account of what "doing injustice" is, which was a fundamental question of the Athenian law. Furthermore, I will argue that by considering criminal acts in terms of moral views, Aristotle proposes to offer a better form of forensic persuasion concerning the question of assigning legal responsibility.

The central claim of Aristotle's moral theory is that actions of injustice are not simply done accidentally; they are rather produced by vicious states of character or exceedingly strong passions of wrongdoers. These are the intrinsic causal powers in terms of which wrongdoers do their actions "non-accidentally." The way actions of injustice are produced non-accidentally illustrates also how they are voluntary: they are done by wrongdoers voluntarily to the extent that they result from

their defective states of mind. This also gives the reason why voluntary wrongdoers are morally blameworthy and legally punishable.

In addition to voluntary actions of injustice, Aristotle considers the question of establishing responsibility for involuntary actions equally from a moral point of view. So he distinguished, among involuntary wrongdoings, the pardonable from the unpardonable like the actions done in ignorance due to drunkenness, anger or negligence. Actions of this sort, though principally being classified as involuntary, are considered by Aristotle to be analogous to voluntary ones, since from the perspective of moral responsibility they are blameworthy.

**Keywords: voluntariness, action of injustice, responsibility, moral appraisal, rhetorical persuasion.**

