

國立政治大學哲學研究所

博士學位論文

伊比鳩魯的非寂靜主義政治學

**The Non-Quietist Politics of Epicurus**



指導教授：林遠澤 博士

博士生：郭大維 撰

中華民國 一〇九年 一月

# 致謝詞

完成論文，自身的努力雖是要素之一，但可能是最不重要的，但我們往往會在自利偏差歸因與倖存者偏誤之下，把成果歸於自己。事實上，各種天時、地利、人和，才使得一件事成功。就一名深受閱讀、理解障礙所苦的低學習成就學生而言，更是如此；能走到現在令我感到奇妙莫名。論文進行之中，心中總是浮現出應當感謝者的面容。

首先，要感謝博班期間擔任助教與講師時班上的同學。雖然備課很磨人，但和你們相處、問答的過程，不僅磨練我的哲學思考，更形塑我整個論文的方向與脈絡。可以說，我的生命、這份論文少了你們，會失色不少。

再來要感謝我那許許多多的多聞直諒之友，總在我不足之際向我伸出援手。特別是一起唸希臘文的古典魔人佑達，一直丟書、丟咖啡、丟酒食給我的師弟瑋哲，以及從碩班期間就一起討論、老是請我吃飯，最後還救活我英文摘要的樂知兄。感謝樓下鄰居冰冰姊一家，時常分享，當我們不在時幫我們扛起顧貓之責。

接著是這段期間遇到的老師。感謝區立遠老師，您希臘文課認真、詳盡，而溫和的教學模式，讓我具備研究的基本語言能力。志輝、畫瑰老師的柏拉圖讀書會，讓我看見以智慧為友的單純快樂。樂於討論的王華老師，總在聊天之中除了解決問題，還給予滿滿的正能量。感謝指導教授遠澤老師，總是可以看見我都不知到自己擁有的能力，給了一個我想都沒想過的研究方向。感謝徐學庸老師，您在眼疾之中，總對我所想所寫的東西總給予好得過份的回應與鼓勵，在我即將放棄之際將我救回。

接著要感謝我的家人。我的父母雖然身處艱難，卻免去我撫養的義務，並且常常給予協助；我的弟弟定總是幫我，且聊天總能讓我獲益良多。感謝太太瑩萱，從學生、工作，到現在唸神學院，總是為我犧牲，不論金錢、時間，享樂；妳的支持才讓我有辦法唸博班。感謝女兒飽飽，妳的出現為我帶來生命轉化的動力，因為妳，很多事才能成就。

最後將我的感謝歸與上主，這十幾年每日在身體的疼痛與無盡的恐慌之中，祢留存我的生命、仍舊在黑暗中引導，讓我可以說：「主若願意，我就可以活著，也可以做這事或做那事。」（雅 4:5）沒寫在這謝詞裡的對象，相信祢會記念。

# 摘要

伊比鳩魯的享樂主義倫理學歷來被視為一種不參與公共事務的政治寂靜主義，這種詮釋體現於西塞羅、蒲魯塔克等人對他政治思想的批判中。

本論文重新檢視伊比鳩魯的經典，進而藉著以感覺 (*aisthesis*) 與直接感受 (*pathē*) 為基礎的準則學，以及導向個體真快樂的倫理學，重新詮釋其政治思想，說明伊比鳩魯主義不僅不是一種政治非寂靜主義，更有積極面對公共事務的可能性。

本論文論證，首先，在準則學的觀照下，伊比鳩魯的快樂具有階層性，個體的快樂與群體不僅不衝突，並且有助於個體靈魂操練。其次，他為欲望療癒而建立的友誼花園，提供對個體感受與必要欲望的引導，並發展其特殊的靈魂引導學。第三，如此及至公共事務，依循其格言「不受注目的活著」 (*lathē biōsas*)，就不會是大規模、強而有力地實現他的政治理想，而是在人的感受基礎下，建立一種空間，使得快樂觀念易於隱性地傳遞，社會中不論是否支持伊比鳩魯主義之人皆可適當享受快樂。

最後，本論文說明伊比鳩魯主義政治思想對現代世界的影響，包含現代法政思想、效益主義，以及正向心理學。而後在與泰樂和桑斯坦的「助推」比較下，一方面說明伊比鳩魯政治思想的可行性，另一方面，伊比鳩魯所提供的人性論基礎，也提供助推免於工具理性批判的可能性。

**關鍵字：**感受 (*pathē*)，快樂 (*hēdonē*)，友誼 (*philia*)，直言 (*parresia*)，共同體，不受注目的活著 (*lathē biōsas*)，助推

# Abstract

Epicurus' hedonist ethics has often been viewed as a form of political quietism that refuses to engage in public affairs. This interpretation can be found stated explicitly in Cicero's and Plutarch's critique of his political thought.

This dissertation will re-examine the writings of Epicurus and re-interpret his political thought through his canonic, which is based on sense-perception (*aisthesis*) and direct emotion (*pathē*), and his ethics, which leads each individual to their true pleasure. This dissertation will argue that Epicureanism is not a form of political quietism, but has the potential for a positive engagement in public affairs.

This dissertation will argue, firstly, in light of his canonic, Epicurus' theory of pleasure is multileveled. Therefore, the good of others is not in conflict with the pleasure of the individual, but is a necessity for personal spiritual exercises. Secondly, the garden of friendship which he founded for the therapy of desires provides guidance for the emotions and the necessary desires of each individual, and develops its particular psychagogy. Thirdly, as for politics, Epicurus has no intention of realizing his maxim "live unnoticed (*lathē biōsas*)" on a large social scale forcibly, but instead, he opens up an area that is based on human emotions wherein the ideas of pleasure can spread easily and covertly, so that those who live in the community, whether or not they are Epicureans, could enjoy pleasure appropriately.

Finally, this dissertation explains the influences that Epicureanism has on the modern world, including modern ideas of law and politics, utilitarianism, and positive psychology. This dissertation will also compare Epicureanism with Richard Thaler and Cass Sunstein's *Nudge*. This dissertation will demonstrate, on the one hand, the practicability of Epicurean's political thought, and, on the other hand, the theory of human nature provided by the Epicureans can provide a supplement to *Nudge* that could prevent it from being criticized as a form of instrumental reason.

**Keywords:** emotion (*pathē*), pleasure (*hēdonē*), friendship (*philia*), frank criticism (*parresia*), community, live unnoticed (*lathē biōsas*), nudge

# 目錄

致謝詞.....	1
摘要.....	2
目錄.....	4
古代典籍縮寫表.....	6
導論.....	7
第一章 感覺、倫理與他人.....	37
第一節 準則學的規範.....	37
準則作為認識之判準.....	38
直接感受作為準則.....	41
第二節 快樂、幸福與自足.....	47
幸福：諸神或個人.....	47
面對恐懼：諸神與死亡.....	51
欲望與權衡：苦樂交雜的快樂.....	55
純然無雜的快樂：自由與實踐智慧.....	59
小結：自然學觀照下的快樂階層.....	65
第三節 工夫、他人與引導.....	67
正向工夫論：伊比鳩魯與德謨克利特.....	68
純粹的享樂：居樂尼派與伊比鳩魯.....	72
享樂與痛苦：論居樂尼派後學.....	75
居樂尼派的反伊比鳩魯論證.....	77
第二章 伊比鳩魯的友誼.....	81
第一節 友誼與效益.....	81
友誼起源之爭：效益或他人.....	81
效益作為可共量之基礎.....	87
伊比鳩魯的積極性友誼觀.....	90
第二節 友誼與不朽.....	96
伊比鳩魯論「不朽」？.....	97
友誼、感謝與不朽.....	100

第三節 求真的友誼共同體 .....	107
論直言中的伊比鳩魯群體 .....	110
教師的態度與作為 .....	113
對象的態度與直言的有效性 .....	118
不同處置模式與效果 .....	124
伊比鳩魯主義的其他治療策略 .....	129
小結：重視感受與求真的群體治療 .....	133
<b>第三章 伊比鳩魯論政治社會 .....</b>	<b>135</b>
第一節 正義的自然與協定 .....	135
正義的本質與文明的構成 .....	136
正義與個體交往 .....	143
第二節 正義與心靈寧靜 .....	148
追求個體寧靜的賢人與共同體規範 .....	148
革命與心靈寧靜 .....	151
第三節 不受注目的活著 .....	157
不受注目與參與公共 .....	158
伊比鳩魯的非理想國 .....	165
<b>第四章 如果伊比鳩魯在今天？ .....</b>	<b>169</b>
第一節 伊比鳩魯主義如何影響現代社會 .....	169
伊比鳩魯主義與早期現代 .....	171
伊比鳩魯主義與正向心理學 .....	175
第二節 快樂與效益 .....	180
彌爾論效益 .....	181
自由的限度 .....	185
彌爾與伊比鳩魯之比較 .....	187
第三節 助推的政治 .....	190
助推與普通人的快樂 .....	190
伊比鳩魯如何面對共同體騷亂 .....	197
<b>結論 .....</b>	<b>201</b>
<b>參考資料 .....</b>	<b>205</b>

## 古代典籍縮寫表

伊比鳩魯：

Ep. Hdt. 【*Letter to Herodotus*】

Ep. Ptc. 【*Letter to Pythocles*】

Ep. Men. 【*Letter to Menoeceus*】

SV 【*Sententiae Vaticanae (Vatican Sayings)*】

KD 【*Kuriai Doxai (Principle Doctrines)*】

Usner 【*Epicurea*】

其他：

Aristotle EN. 【*Ethika Nikomacheia*】

Aristotle Meta. 【*Ta Meta ta Physica*】

Cicero Att. 【*Letters to Atticus*】

Cicero De Ami. 【*Laelius de Amicitia*】

Cicero De Fin. 【*De Finibus Bonorum et Malorum*】

Cicero De Rep. 【*De Res Publica*】

Diels and Kranz 【*Die Fragmente der Vorsokratiker*】

DL 【*Diogenes Laertius, Life of Eminent Philosophers*】

Epictetus Disc. 【*Epictetus, Discourses*】

Heraclitus fr.123 【赫拉克利特殘篇】

Lucian Alex. 【*Lucian, Alexander the False Prophet*】

Luc. DRN. 【*Lucretius, De Rerum Natura*】

Philodemus Peri Parr. Fr. 【*Peri Parrhesia* 殘篇】

Plato Ap. 【*Apology*】

Plato Theaet. 【*Theaetetus*】

Plato Phaedo 【*Phaedo*】

Plato Poli. 【*Politeia*】

Plutarch Moral. 【*Plutarch, Moralia*】

Porph. Abst. 【*Porphyry, On Abstinence from Killing Animals*】

Smith Fr. 【*Oenoanda Inscription*】



# 導論

本論文名為《伊比鳩魯的非寂靜主義政治學》，旨在從希臘化時代產生的伊比鳩魯學派創始人伊比鳩魯（Epicurus）的哲學原典中，<sup>1</sup> 透過哲學作為一種靈魂治療的觀點下，闡發其關注他人的政治哲學面向及可能實踐。以下依次說明本論文的研究範圍、研動機、相關討論，以及處理模式。

首先，本論文研究的範圍是希臘化羅馬時期的倫理學。古代西方哲學可分為三期：亞里斯多德（Aristotle）之前稱為古典希臘（Ancient Greek）時期，亞里斯多德之後到基督教興起稱為希臘化（Hellenistic）時期，而基督教興起至六世紀屬於古代晚期（Late Antiquity）。若以時間點區分，希臘化時期起於公元前 334 年亞歷山大大帝（Alexander the Great）東征，到公元前 30 年屋大維（Gaius Octavius）統一地中海。而古代晚期則由紀元前三 0 年羅馬帝國建立至六世紀波愛修（Boethius）為止。<sup>2</sup> 倫理學是此一時期的哲學焦點，此時期的主流學派——懷疑論（Scepticism）、伊比鳩魯主義（Epicureanism），以及斯多亞學派（Stoicism）——皆在尋求個人安身立命之道、如何達到寧靜（ataraxia）。

二十世紀九〇年代之前，哲學界普遍對希臘化羅馬哲學評價不高，視之為古典希臘時代後，哲學無力與因襲的後果。以文德爾班為例，他認為柏拉圖與亞里斯多德將哲學的理論與實踐活動完美結合，而後理論與實踐在希臘化羅馬時代便分道揚鑣，並且重實踐、輕理論。當時科學、數學之類的科學發展，反而彰顯學者對體系化的形上世界漠不關心。至於所謂的哲學，在理論上僅僅是因襲古代希臘的既有問題，改編前人的哲學成果，概念結構上毫無創新。實踐上的重視，使人們依循小蘇格拉底學派的實踐性方向，導致處世哲學（Lebensweisheit）成為主流、重視個人道德。相關的哲學論辯也沒有太多新意，此時期的哲學是窄化而無力的。這樣的處世哲學無法滿足有教養者、提供的倫理也無法使之獲得幸福，因此及至公元前一世紀開始，哲學的地位便慢慢為宗教所取代。<sup>3</sup>

然而，希臘化羅馬哲學不受重視並非普遍現象，從公元前三世紀至二十世紀，大部分哲學家、政治家，得益於希臘化羅馬的內容遠超過柏拉圖與亞里斯多德。

---

<sup>1</sup> 創始者名作為學派名稱並非理所當然，關於古代學派與學派名稱之間的關係，可見 DL 1.17。

<sup>2</sup> Algra, Keimpe, and Jonathan Barnes eds., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 3.

<sup>3</sup> Windelband, Wilhelm, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen: Tübingen, 1950), 132–135。



<sup>4</sup> 以現代 (Modern) 哲學為例，盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 的論文《論人類不平等的起源與基礎》 (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) 對自然狀態及進入文明狀態後墮落、悲慘的描述、歷史悲觀論的論調，<sup>5</sup> 妙筆生花的描寫與論證模式，很難不令人想到伊比鳩魯主義者盧克萊修 (Titus Lucretius, c.99–c.55 BCE) 《論萬物的本質》 (*De Rerum Natura*) 卷五中對於人類起源、自然狀態，進入文明後的晦暗描述。<sup>6</sup>

另一個例證是康德 (Immanuel Kant)。在《實踐理性批判》 (*Kritik der Praktischen Vernunft*) 中討論實踐理性的二律背反時，論及至高善包含了德性與幸福。他認為斯多亞與伊比鳩魯主義將德性與幸福視為同一原則，給予高度評價，但也批判他們的同一性僅僅是一種將其中一方是為至高善的構成部分並化約另一方的結果：伊比鳩魯主義將德性化約為達到幸福的手段，而斯多亞將幸福化約為擁有德性的意識。因此，並沒有妥善解決德福不一致的問題。<sup>7</sup>

即便二十世紀普遍不重視希臘化羅馬哲學，但二十世紀後期開始不少哲學家重新關注，例如阿多 (Pierre Hadot) 長期研究希臘化羅馬哲學，將古代哲學視為涵括身心的靈性操練 (spiritual exercises)，<sup>8</sup> 他認為這種操練體現在生命與真實對話之中，而非如同今日學術習慣的書寫與講授：「操練……意在造成操練主體的改變與轉化。哲學教師的論述能夠如此呈現，而使得作為聽眾、讀者、對話者的學生，其自身內在的靈性長進與轉化。」<sup>9</sup>

在阿多的影響下，傅科 (Michel Foucault) 在《性史》 (*Histoire de la sexualité*) 中，相當程度地深入希臘化羅馬哲學家的史料，以此建構第三卷中的自我技術 (techniques du soi)，自我技術使人將某種觀念不知不覺間內化，視之為真與美，自動改變其身體、靈魂、思想、行動，並將之視為一種臻於完全的必要實踐，使自身合乎某種權力控制的系統自己監控自己；<sup>10</sup> 哲學家不僅在教學，也在實踐複雜地自我塑造。雖然許多人提供生活技藝 (*biou technē*)，但只有哲學才是真正

---

<sup>4</sup> Nussbaum, Martha, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 4–5.

<sup>5</sup> 見盧梭，《德性與墮落與不平等的起源》 (台北：聯經，2015)，199–336。

<sup>6</sup> 見 Luc. *DRN*. 5.295–1457.

<sup>7</sup> Kant, Immanuel, *Kritik der Praktischen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1974), 127–38.

<sup>8</sup> 見 Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (Malden: Blackwell, 1995), 81–144。

<sup>9</sup> Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 17–18.

<sup>10</sup> 自我技術的簡要說明，及基督教懺悔傳統下的規訓與哲學活動的對比，可參考：Foucault, Michel, *Religion and Culture* (New York: Routledge, 1999), 161–67

的生活技藝。<sup>11</sup> 璫斯邦 (Martha Nussbaum) 認為傅科關注希臘化羅馬哲學雖然令人激賞，卻也構成問題。因為傅科認為知識與論證本身是權力的工具，如此一來，承諾一個自由的共同體便成為可疑，然而理性的此一承諾是古代自我技藝與其他技藝最大的區別。<sup>12</sup>

直到一九九四年璫斯邦《欲望的療癒》(The Therapy of Desire) 出版，英美學界才大量關注希臘化羅馬哲學中，哲學作為一種靈魂治療的實踐的意義，以及此時期其他哲學主題的特殊意義。<sup>13</sup>

璫斯邦認為，將治療作為哲學的首要任務、致力消除人的苦難，就會對哲學方法與步驟產生全新想像，<sup>14</sup> 這些想像與怎樣理解人的困境、人的幸福、疾病與健康、友誼與共同體結構息息相關；希臘化羅馬所致力的治療哲學，有以下七點方法論成就。

首先，重新關注需要與動機問題。其次，細緻關注哲學論述與書寫技術。第三，進一步發展亞里斯多德對特殊知覺 (*particular perception*) 作為好的選擇的基礎的興趣。第四，認識現存的慾望、直覺、偏好都是社會形成的，不完全可靠。第五，希臘化學派首先認識到無意識動機與信念，這可以說是精神分析的鼻祖。第六，真理與良好論證屈居治療效果之下，這是一個令人困擾的可能性。第七，治療學生時，在批判的自主性和因果操縱之間存在著張力。<sup>15</sup> 這些對靈魂狀態的細緻關注下，看重與社會互動的影響，且非單純化約為天性，進而發展出特殊的治療策略，不少可視為今日心理學 (psychology) 研究與療法的古代版本。<sup>16</sup>

由上可知，哲學治療關注的是個體面向，而個體靈魂狀態的形成又與共同體相關，那麼，這種治療在何種程度上會與政治連結？璫斯邦雖然細緻地分析各派的政治態度，但這些內容多半指向消極；她認為希臘化哲學聚焦討論自足 (self-sufficiency)，而當世界無法提供人之需要，那麼學派就會改變自身迎合世界，而非改變世界滿足人的需要。<sup>17</sup>

<sup>11</sup> 見 Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité, vol 3. le Souci de Soi* (Paris: Gallimard, 1984)。

<sup>12</sup> Nussbaum, *The Therapy of Desire*, 5–6.

<sup>13</sup> 對照此書出版前寥寥可數的研究者，出版後研究的興盛狀況，例如希臘化哲學中感受 (*pathos*) 的相關研究，可見 Fitzgerald, John, “Introduction,” John Fitzgerald, (ed). *Passions and Moral Progress in the Greco-Roman Thought* (Routledge: New York, 2008), 2。

<sup>14</sup> Nussbaum, *The Therapy of Desire*, 485.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 485–97.

<sup>16</sup> 如認知行為療法 (Cognitive-Behavioral Therapy, CBT) 的哲學基礎便可上溯至斯多亞主義，見 Donald Robertson, *The philosophy of cognitive-behavioural therapy (CBT): Stoic philosophy as rational and cognitive psychotherapy* (London: Karnac Books Ltd., 2010)。

<sup>17</sup> Nussbaum, *The Therapy of Desire*, 502–07.

璫斯邦的負面評價並不是特例。對希臘化羅馬哲學治療面向的關注，卻沒有妥善關注其政治哲學，多半是帶有誤解的負評。斯考菲（Malcolm Schofield）回溯了這種負面評價的來源（這些評價與前述對希臘化羅馬哲學整體的不關注相連），並且提出反駁論據。<sup>18</sup> 首先是二十世紀對希臘化羅馬哲學的評價。一九八三年，Moses Finley 認為只有柏拉圖與亞里斯多德是古代唯二的政治理論家，尋求融貫的理論，之後就不行了。再往前三十年的五〇年代，T. A. Sinclair 認為，希臘化學家在無力直接參政下，只好尋求個人治療之道，僅僅影響少數。然而，這些評價大抵只是過往複製貼上，回應近百年前（1852）策勒（Eduard Zeller）的《希臘歷史發展中的哲學》（*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*）中對希臘化羅馬時期過度片面的解讀。然而，策勒的解讀也不創新，是來自黑格爾的歷史辯證法：認為希臘化是對政治虛弱的異化，是由倫理（*Sittlichkeit*）往道德（*Moralität*）的過渡，也就是從人與社群的一體性轉向個體道德行為者的出現。<sup>19</sup>

然而，斯考菲認為這些評價難以經得起考驗。<sup>20</sup> 原因之一是認定希臘化政治哲學衰弱的猜測來自多數文獻亡佚，然而，從遺留下的著作清單值得好好評估這種觀點的適切性。例如，蒲魯塔克（Plutarch）批判斯多亞晚期並未承接早期對政治哲學主題，<sup>21</sup> 說明斯多亞喜好原初斯巴達模式，是古代世界最廣為推崇的混合政體。其次，漫步學派（Peripatetic School）的 Dicaearchus 寫過《斯巴達政體》（*Tripoliticus*），忒歐弗拉斯特（Theophrastus）也寫了非常多政治書籍；其弟子 Demetrius of Phaleron 成為雅典政治領導階層。其後學派領導人 Strato 也有不少政治學論述，政治學顯然對漫步學派具有理論與實踐的興趣。<sup>22</sup> 西塞羅（Marcus Tullius Cicero）寫給伊比鳩魯主義者阿提庫斯（Atticus）論及迪凱阿庫斯（Dicaearchus）與忒歐弗拉斯特討論活躍與沉思的生活哪種更好，<sup>23</sup> 指向某些知識份子的氛圍。伊比鳩魯寫下《論生活》提倡「隱匿」（quiet）生活，遭到斯多亞的克律西帕斯（Chrysippus）以同名著作批判，並且認為賢人應當積極參與政

<sup>18</sup> Schofield, Malcolm, "Social and political thought," in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 739.

<sup>19</sup> Hegel, Georg Wilhelm, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1928), 423–29.

<sup>20</sup> Schofield, "Social and political thought," 739–70.

<sup>21</sup> 見，Plutarch *Moral.* 1033 b–c。

<sup>22</sup> 漫步學派哲學家的政治著作，可參考《名哲言行錄》列出的書目：忒歐弗拉斯特（DL 5.42–50）；Strato（DL 5.59–60）；Demetrius（DL 5.80–81）。

<sup>23</sup> 參 Cicero *Att.* 2.16.3。

治生活。<sup>24</sup> 但伊比鳩魯現存的著作著重於法律與正義，克律西帕斯著作中這個從智者、柏拉圖以降就受到關注的主題似乎沒那麼重要。<sup>25</sup> 再者，就是斯多亞的芝諾（Zeno of Citium）也寫過《國家篇》（*Politeia*），作為對柏拉圖《國家篇》（*Politeia*）的回響，他認為最好的政體是由民主、君主和賢人政制構成的混合政體。<sup>26</sup>

由此可知，多數對希臘化羅馬政治哲學衰弱的觀點，源自於以觀念主導視角，而後片面化地理解殘留的文獻，而未妥善考慮古代學述（doxography）中哲學家所著書目，以及殘存文獻中政治內涵所致。事實上，希臘化政治哲學的內涵遠大於十九、二十世紀論者的想像。

上述希臘化羅馬學術研究及評價的背景，構成本論文的發想：希臘化的治療哲學延伸到政治哲學是否可能？在此核心想法之下，筆者選擇伊比鳩魯作為討論的核心，並且希望透過對伊比鳩魯的認識，作為現代問題的參照。以下進一步筆者的想法。

希臘化時代的西方世界從城邦進入大帝國、物質文明快速演進、東西文化急速交融因而產生劇烈衝擊。當時，平民百姓面對新舊價值的交替、對大環境的無力，內心產生的苦惱與不安，不下於今時今日的自由世界。即便面對的問題不同，例如當時城邦公民直接參與公共事務的權利在大帝國之下被剝奪、現今則公民參與的選擇變多而無所適從。然而，問題似乎不在參與權利是否存在，而在於劇烈變動下造成的心靈不安，因此兩者面對大環境的無力而產生的焦慮不安是相似的。當時的哲學便提供許多在大環境下如何面對個體的苦惱、重塑群己關係，以至於可以安身立命的思想結晶。

希臘化羅馬的主流哲學關注的焦點是治療人內心的焦慮，使個體得以安身立命。這種哲學型態重視實踐性，認為哲學與醫學有著類比關係，一如羅馬醫生蓋倫（Galen）認為：不應只有醫療這種關於身體疾病的技藝，卻沒有相應於靈魂疾病的技藝；也不應認為對個案治療處置，劣於疾病的理論把握。<sup>27</sup> 醫學治療身體的疾病，哲學則是治療靈魂疾病的醫學，哲學家的任務是盡可能獲得自我診療

---

<sup>24</sup> 伊比鳩魯《論生活》書目，見 DL 10.28、119。克律西帕斯對他的批判及政治理念，見 Plutarch *Moral.* 1033d, 1043a，DL 7.121。

<sup>25</sup> Schofield, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 740–41

<sup>26</sup> 芝諾的政治理論，可參 DL 7.32–33、112、131。

<sup>27</sup> 文引自 Nussbaum, *The Therapy of Desire*, 13–14。



的能力：<sup>28</sup> 如何透過建立標準、內省而在與世界的交互作用中自我操練，達到不受感受轄制的自由，維持心靈寧靜（*ataraxia*）。

當然，古代哲學與醫學之間關係一直相當密切，如此一來希臘化羅馬時期強調哲學與醫療的關係有何不同？首先，就柏拉圖而言即使醫學與哲學關係密切，但哲學最終仍指向的是一種分離：思辨與現世參與的分離，更為強調思辨作為生活的最終目的。但希臘化時期，以伊比鳩魯為例，便堅決以實踐效果而非思辨理論來判斷哲學治療是否有效，若是無法治療受到欲望所苦的個體，這種哲學便毫無意義。其次，治療的對象不只針對城邦中的貴族、治邦者，更是針對平民百姓。

因此，這種醫學模式的哲學真理並非與個體、社會無關的離地玄想，一如璠斯邦所言：「事實上，我們尋找的不是『遺世獨立』的倫理學真理；它在我們的人世生活之中並且屬於我們的生活。……一如身體重度殘疾不能說是健康的，難以忍受的單調貧乏或痛苦的生活方式也不能說是人的幸福生活。」<sup>29</sup> 另一方面，這種哲學也不完全依循古代作家或現代效益主義（*utilitarianism*）所推崇的一般信念模式，<sup>30</sup> 認為一切規範皆是群體約定俗成，社會所型塑的普遍信念與直覺是倫理學真理與正確性的判準，真理不可能超出群體之外。

醫學模式與一般信念模式大致類似，然而在診斷時，醫學模式會更多辨析、詳細檢視社會的普遍信念、病人的感受陳述，並且更加看重哲學的技藝性。<sup>31</sup> 多數病人不認為自己需要治療、也不需要相關知識，但循醫學模式的哲學家面對病人既不忽視他們說法，也不會全然信任，而是透過與病人的互動，研究適當判斷與自我理解間有多少阻礙，以求進一步的資訊及更好的可能選項。哲學家的規範性結論不要求一體適用，而是要使病人能全心然接受開出的處方。<sup>32</sup>

因此，希臘化羅馬的哲學活動旨在盡可能面對、理解人間疾苦，詳細檢視、治療人信念與欲望的疾苦。

就政治哲學方面，古典希臘時期本質上倫理學與政治哲學是結合的，好人就等於是好公民，公民直接在城邦事務中實現自我，故政治哲學討論興盛。<sup>33</sup> 相較之下，進入帝國時代的希臘化時期，由於直接參與政治的可能降低，故即便政

<sup>28</sup> Ibid., 14.

<sup>29</sup> Nussbaum, *The Therapy of Desire*, 22.

<sup>30</sup> 璠斯邦稱這種完全依循社會公評的模式稱為一般信念模式，見 Nussbaum, *The Therapy of Desire*, 24–27。

<sup>31</sup> Ibid., 24–27.

<sup>32</sup> Ibid., 28–29.

<sup>33</sup> 關於古典希臘城邦的內涵、相關概念與公民參與，見 Cartledge, Paul, “Greek Political Thought: the Historical Context,” in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, eds. C. Rowe and M. Schofield (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 11–22。

治哲學討論仍多，其發展面向不會如同古典希臘時期那般活躍是可以想見的。此時，對政治體制的失望與個人安身立命的問題加劇，故倫理學有獨立於政治哲學之勢，展現其特殊創造性。當哲學轉向倫理學，不同於古典希臘的理論性，關注的便是更深入的自我內省，更多討論個人、其行為及目的。<sup>34</sup> 人的目的「都不是在城邦結構中尋求，而是置於宇宙性的框架之中。」<sup>35</sup>

然而，一個關注個體安身立命的時代，如何面對友誼、社會、國家等群體關係？便是值得探討的問題。即便希臘化羅馬不在城邦中尋求人的目的，但相對來說，斯多亞與政治關係濃厚，因他們認為：「個人的必然性與義務，是使自身服從更廣大世界的自然的神聖法則。」<sup>36</sup> 且原先通用的政治概念仍被置於世界公民（*cosmopolite*）的概念下討論；<sup>37</sup> 大宇宙與小宇宙直接關連的秩序與政治完整嵌合，因此個體與群體之間張力並不明顯。<sup>38</sup> 其次，懷疑論由於以否定性態度面對現象之外的一切而懸置判斷（*epochē*），因此回應此一論題有些難度。然而，在整個伊比鳩魯主義之中，個體與群體的關係就會產生極大張力。

於希臘化開端即活躍的伊比鳩魯，其創立之學說跨越整個羅馬、古代晚期，維持高度一致性。<sup>39</sup> 其倫理學以個體享樂主義為基礎，堅持哲學面對疾苦的治療

---

<sup>34</sup> 對現存政治體制失望並非此時期獨有，公元前四世紀中後期已然出現，至最極端的犬儒主義完全拋棄社會與政治。除犬儒外，其他思想家更關注的是「生活選擇」的問題，因此「論生活」是個普遍論題。見 Garnsey, Peter, "Introduction: the Hellenistic and Roman Periods," in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, eds. C. Rowe and M. Schofield (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 403–04。伊比鳩魯本人就寫過四卷的《論生活》，見 DL 10.28。

<sup>35</sup> Garnsey, "Introduction: the Hellenistic and Roman Periods," 403.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid. 關於斯多亞派在希臘化羅馬時期的政治參與，可見 Ibid., 404–10。

<sup>38</sup> 即便早期與晚期有所不同，但通常世界公民的內涵服從於現實社會的要求。關於斯多亞的政治觀及其演變，見 Schofield, Malcolm, "Epicurean and Stoic political thought," in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, eds. C. Rowe and M. Schofield (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 443–53. Schofield, Malcom, *The Stoic Idea of the City* (Illinois: University of Chicago Press, 1999)。Gill, Christopher, "Stoic Writers of the Imperial Era," in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, eds. C. Rowe and M. Schofield (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 597–615.

<sup>39</sup> 例如羅馬伊比鳩魯主義者盧克萊修著有《論萬物的本質》，菲羅德牧（Philodemus, c. 110–c.40 or 35 BCE）的著作，或二世紀小亞細亞發現第歐根尼（Diogenes of Oenoanda）的伊比鳩魯主義銘刻（the Epicurean Inscription）皆可發現論述基本內涵與伊比鳩魯文本具有高度一致性；這在古代學派流變中顯得極為特殊，甚至傳記作家第歐根尼（Diogenes Laertius），也認為當其他學派衰敗時，伊比鳩魯學派的觀點透過無數後繼者代代相傳，見 DL 10.9。



性意義，<sup>40</sup> 不過度在意古代社會賴以運作的榮辱觀，<sup>41</sup> 直面人的欲望疾苦。面對外在環境的無力，伊比鳩魯提出一套修身之道，使個人可以尋求快樂、自足，以至於自由。然而，此一重視個體的倫理學一旦論及群體，群己關係的張力便會產生，因此自古便有對其群體觀的強烈批判。但這種張力是否無法從學派內部化解？便是本論文欲透過深入研究伊比鳩魯享樂主義社團與政治觀，尋找這種張力化解的可能性。

探究伊比鳩魯主義群體觀的關鍵問題是：個體安身立命的修身哲學與參與公共事務是否矛盾？若根本上有所矛盾，其走向便如西塞羅、蒲魯塔克，以及後來的愛比克泰德（Epictetus）所批判：伊比鳩魯主義會導致整體社會毀滅。若兩者之間並不矛盾，那便可以進一步問：何種情況下，兩者之間可有連結？而到什麼程度下，個體的集合可以對政治產生影響，而不會影響個體幸福？

伊比鳩魯及其後的伊比鳩魯主義對政治的態度一向被認為是消極的。這種看法在他的言論中似可獲得支持：「我們應當從日常責任和政治事務的牢房中逃離出去」（SV 58），「不受注意的活著（*lathē biōsas*）」（Usner 551）。然而，我們可以進一步問：第一，這是否指個體是否可以獨立生活，不需要他人以及面對公共？第二，即使消極面對政治參與，群體對伊比鳩魯來說是否具有重要性？第三，這種看法指的是不顧任何政治事務，還是我們可以有限的參與？最後，不論是否直接參與政治事務，伊比鳩魯主義是否有益於穩定社會？

前兩個問題與伊比鳩魯的倫理學相關：僅僅個體本身是否能夠達到幸福？後兩個問題則是關於伊比鳩魯如何與政治社會互動。

伊比鳩魯主義是否重視群體？若暫且不管古代批判者的標籤，就其遺留的文獻看來，答案同樣肯定。其學說極為重視友誼，甚至友誼帶來的幸福遠高於單個體的幸福，他們對於公共事務不是那麼反對，甚至時機恰當時，他們也會參與政治。<sup>42</sup> 但進一步的問題是：一個由友誼所建立的社群可以擴及多廣？是否包含政治參與？

筆者認為兩者之間確有關聯，首先，伊比鳩魯主義對治的是人類心靈的疾病，這些疾病來自我們錯誤的觀念、對感覺與感受的倉促回應；他們以一種友誼

---

<sup>40</sup> Nussbaum, *The Therapy of Desire*, 138–40.

<sup>41</sup> 古代世界是以公眾意見作為評判標準，評價個人行為是依據他為社群（家庭、城市、宗教、社團）帶來榮譽或恥辱，是否穩定秩序；因此，提升門第、做出文化中視為榮譽之事（勇敢、仁愛、扶友損敵）都是榮譽；反之，社會中「不合規矩」之事則為恥辱。這是一種群體評判的概念：道德評判的詞彙是「榮譽」（*timē*）與「可恥」（*aidōs*），而非正確與錯誤。概略介紹可見 Ferguson, Everett, *Background of Early Christianity* (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2003), 69。

<sup>42</sup> 伊比鳩魯的賢人圖像中，不少與參與公共事務、甚至政治活動相關，見 DL 10.117–121。

團體作為治療方式，來引導門徒辨識欲望、求得快樂。<sup>43</sup> 其次，伊比鳩魯很有意識地將自己的學說保留下來，免於扭曲，因而其社團治療心靈疾病的相對應技術也有所保留。<sup>44</sup> 因此，以積極的面向來說，若伊比鳩魯主義者懷著正確的欲望與快樂進入社會，便可能影響更多人，擴大原本的小型友愛社團。

伊比鳩魯在大帝國的體制下創立的友愛社團，對內，他們達到自給自足的獨立，個體可在其中安身立命，安於幸福；對外，這個社團顯然不對政權造成威脅，<sup>45</sup> 因為他們倫理上的目的是快樂，安全感是這種快樂的必要條件，若是社團之外的社會動盪，也會對快樂造成負面影響。再者，快樂能否持續至關重要，這也是他們重視實踐智慧 (*phronēsis*) 的主因。<sup>46</sup> 故進一步推論，維持所處社會穩定，使個體可以心靈寧靜，應當包含在伊比鳩魯主義的實踐智慧之中；與此同時，這種社團的生活方式會在成員日常生活中，對所在社會產生實際的影響。因此，即便他沒有政治野心，但透過建立小群體，推廣的生活方式，也可能實際由下而上地影響整體政治。

這種伊比鳩魯推廣友愛社團的模式，似乎是德里達 (Jacques Derrida) 《友愛的政治學》 (*The Politics of Friendship*) 中的核心概念。他超譯了一句歸於亞里斯多德的短語：“ὦ φίλοι, οὐδεις φίλος”，<sup>47</sup> 一般將 ‘ὦ’ 解讀為 ‘ὦ’，翻為「有很多朋友的人沒有朋友。」然而他將 ‘ὦ’ 視為呼格 ‘ὦ’，「喔！我的朋友們啊！根本就沒有朋友。」<sup>48</sup> 如此一來，此一短語以呼求朋友宣稱沒有朋友，造成一種高度未決的狀態。他由此出發，發掘並置疑一種哲學史上作為政治哲學基礎的手足傳統 (fraternal tradition)：以同化為家庭成員的模式塑造的關係。並想像超越這種手足傳統的友愛的未來的可能性：一種建立於對「他者」的友愛，並指向「將來的民主」 (democracy to come) 的可能性。<sup>49</sup>

<sup>43</sup> 見 Nussbaum, *The Therapy of Desire*, 102–40。

<sup>44</sup> 見 Philodemus, *On Frank Criticism* (Society of Biblical Literature 1998), 3–23；Tsouna, Voula, “Epicurean Therapeutic Strategies,” in *Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. James Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 249–65；關於伊比鳩魯主義者治療哲學的詳細論述，可見 Voula, *The Ethics of Philodemus* (New York: Oxford University Press, 2007)。

<sup>45</sup> 伊比鳩魯所建立的社群並不是一種國中之國，對現有政體構成威脅。不同於早期基督宗教以許多政治術語極力宣揚上帝國，例如教會【公民大會】(*ekklēsia*)、國度 (*basileia*)、城邦 (*polis*) 等辭彙每每出現於新約正典之中，對皇帝的地上之國造成威脅，而使基督教社群受到政治體制的迫害。

<sup>46</sup> 見伊比鳩魯《致梅瑠凱書信》，132，收錄於 DL 10.122–135。

<sup>47</sup> 見 DL 5.21。由於涉及文法問題故希臘文不以轉寫呈現。

<sup>48</sup> 雅克·德里達，《友愛的政治學》及其他（上）（長春：吉林人民出版社：2010），4。

<sup>49</sup> 詳見雅克·德里達，《友愛的政治學》及其他（上）。

固然不排除未來成員加入的可能，且一個擴及共同體的友愛社團是很好的理想，但伊比鳩魯是個經驗主義者，社會現實情況是值得考量的。一個社會包不同的組成分子，不盡然每個人都能夠認同伊比鳩魯主義，若然，伊比鳩魯主義歷來不會遭到多方批判。那麼伊比鳩魯主義無法將其觀念、友愛社團擴大至整個國家怎麼辦？這個問題會連結到他們日常的社會生活、以及參與政治的可能。首先，他們面對公共的態度是「不受注意的活著 (*lathē biōsas*)」，這並不是說他們採取消極遁世的態度，而是他們在社會生活中發揮隱性的影響力，與他人共融生活。<sup>50</sup> 若是如此，伊比鳩魯主義者便不會硬要將自身理念套在不信者身上，而是透過生活言行潛移默化地影響，使其身處的周遭感受到此一學派教義的真實性。其次，若伊比鳩魯主義者參與政治（上文中提及這種可能性不會被排除），也應當是依循其治療哲學的內涵，使施政者的作為可以盡量隱藏，使社會中的成員在感受順暢的條件下，和諧共融地生活；而非以一套價值理想主導，在取得政治權力後大刀闊斧地強力改革。

以上說明伊比鳩魯主義本身可能具有的群體向度，接下來要說明研究這個古代倫理學問題對現代哲學研究者有什麼意義？首先是現代政治哲學的問題。

由於希臘城邦是小國寡民、非官僚化、科層化的政治體制，公共與私人並未明確對立。<sup>51</sup> 即使道德詞彙在公元前六世紀已由單純身分與職責，轉變為具有個人道德品質的內涵，<sup>52</sup> 但這種轉變不影響人仍是在公共生活中實踐自身。但現代政治中，私人與公共已截然二分，一般來說現代政治的特徵是：「僅具有工具性質，被以更基本的觀念與價值來評估。……或僅界定為一種由國家行政機關在

---

<sup>50</sup> 我們可以看見歷來伊比鳩魯主義者在社會上的貢獻。就學派內部的例子，伊比鳩魯本人熱心於雅典事務（只是沒有參政），見 DL 10.9–10。公元二、三世紀左右，小亞細亞的奧伊諾安達（Oenoanda），伊比鳩魯主義者第歐根尼（Diogenes）立了一塊石碑（高約兩公尺、長約八十公尺），作為靈魂病治療之用。他表示：即便自己沒有參與公共事務，但立碑救世本身即是參與公共事務，見殘篇 Smith Fr.3，收錄於 Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription* (Nappoli: Bibliopolis, 1993)。外部證據是琉善（Lucian）《假先知亞歷山大》中，敘述伊比鳩魯主義者與基督徒如何在亞歷山大城公開揭穿假先知亞歷山大的陰謀，見 Lucian Alex. 17, 25, 37–38。

<sup>51</sup> 相較之下，羅馬對公共事務與私人事務的區分更接近現代觀念。古典希臘與羅馬的區分，見 Cartledge, Paul, “Greek Political Thought: the Historical Context,” in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, 12–13.

<sup>52</sup> 評價性用詞如「好」（*agathos*）、「壞」（*kakos*）由荷馬時期單純指出身高貴或低賤，能否履行職責上的意義，逐漸轉變為具有個人自身道德品質、脫離職責性意涵。此一轉變過程可見 MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. (London: Routledge, 1998), 4–9。



國家內行使的一種權力。」<sup>53</sup> 因而政治哲學更重視制度問題，似乎只要設計一個合乎理性的制度，個人便可在其中追求自身的幸福。<sup>54</sup>

以羅爾斯（John Rawls）的《正義論》（*A Theory of Justice*）為例。其核心議題是由政治、法律、社會經濟制度的社會基本結構，應該以什麼原則來分配權利、義務及利益；因為社會基本結構分配基本權利和義務，決定由社會合作所產生的利益之劃分的方式。<sup>55</sup> 他定義普遍的正義為：所有的社會價值，包括自由與機會、收入與財富，以及自尊的基礎，都應該平等地分配，除非其中某種價值分配不平等有利於所有人。<sup>56</sup>

他以契約論的思想實驗來論證此一核心議題：在原初狀態中，一旦理性的人在無知之幕後設計社會基本規則，就必然達到不偏私的道德原理，選擇出一個顧慮所有人利益的社會結構。這樣的社會合乎兩個原則：原則一，最廣泛的、平等的基本自由體系：每個人對都擁有平等的權利，和所有人相似的自由體系皆相容；原則二，社會與經濟不平等應加以安排，安排原則包含：1. 差異原則：適合最不利者的最大利益，2. 公平機會平等原則：公平、機會平等下，所有職務、地位向所有人開放，然而，這僅限於社經地位與財富分配，但個體的感受與欲望狀態則被劃歸私領域，不應由公領域處理。

然而，合理的提問是：是否擁有一個分配正義、機會均等的社會，其中個體就具備達到幸福的條件？換句話說，完善制度是否涵蘊其中個體的感受與欲望狀態受到照顧？

相對來說，伊比鳩魯就從不同的觀點想像社會，他以正義（*dikaiosynē*）來討論社會的建立。其看法似乎與現代契約理論具有相似性：「自然的正義是一種對等互惠的許諾，也就是不互相傷害，也不受到傷害。」（KD31）然而，其背後預設卻有所不同，公共與個體倫理之間具有延續性。首先人的欲望狀態可能因判斷錯誤而產生無限度無限、錯誤的追求，因而無安全感；其次，正義應是來自實踐智慧，並與德性（*aretē*）相關，因此走向與現代政治哲學相反的路。首先，儘管「不受注意的活著」是他們所追求的，但他們並未封閉自己參與政治的可能性。其次，伊比鳩魯預設了不一樣的人性論：個體對幸福的感受優先於任何制度的建立；他的理性選擇的對象首先不是外在追求，而是內在自身欲望的分辨，是

---

<sup>53</sup> Cartledge, "Greek Political Thought: The Historical Context," 12.

<sup>54</sup> 即便柏拉圖、亞里斯多德亦有尋找理想城邦、以作為當下城邦設計的基礎，然而古代尋找理想城邦重點不在工具性制度以及行政效率，更著重功能發揮完善。

<sup>55</sup> Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Belknap Press, 1999), 7.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 62.

否滿足是一種主體感受，而非來自達成欲求的滿足。也就是說：反而人在最小化自身欲望與追求的同時，幸福才是可能的。

如此看來似乎僅是一種利己主義，與公共生活無關，這點在古代招致了不論傳統（如羅馬傳統或柏拉圖主義）或新興（如斯多亞）哲學的強烈批判，若拉到現代也同樣會受到強烈批判，因他的理論無法建立任何有效分配的制度。然而，不同於建立制度這種由上而下的科層想像，從關懷個體的感受與欲望狀態出發，<sup>57</sup> 滿足人真正的安全感，這種由下而上的模式，或許可以提供現代政治哲學思考所缺乏的內容。

活在全球化時代下的我們，難以回歸倫理學與政治哲學結合的古典希臘城邦，然而，透過理解希臘化羅馬這個倫理與政治分離的開端，可以反思今時今日我們該如何生活。犬儒固然在當時形成一套獨特的生活方式，但它堅決依循天性、反對習俗，對我們現今來說難以理解，作為生活方式的皮浪主義懷疑論亦是如此；斯多亞直接與政治體制合流，且似乎有點難說服信仰不是生活首要，且在體制壓力下無法感覺釋放的現代人。相較於這些學派，伊比鳩魯主義更接近現代生活的日常。首先，其對象主要不是貴族，而是平民。<sup>58</sup> 其次，它深刻地探討人的欲望狀態，設法解決人深層的苦惱。第三，它將「自由」的概念用於內在、個人性的自足，而非政治意涵。最後，現代原本就深受伊比鳩魯主義影響，<sup>59</sup> 因此其核心概念：原子、享樂、友誼等，與現代人的直覺更為接近。

說明本研究範圍的具體意義後，接下來要評述與本研究相關的文獻。

伊比鳩魯主義的群體觀是由友誼與社會（正義）的論述所構成而其政治哲學包含其中。接下來依序介紹對伊比鳩魯主義的友誼概念、正義概念，及其政治哲學相關的研究。

---

<sup>57</sup> 然而，不是說現代政治哲學中全然缺乏對個體感受狀態的關注，例如華勒斯（Graham Wallas）的政治心理學就認為研究政治中的人性，需要克服理性主義「人是理性的」想像，並正視人情感、本能與慣習對政治活動的影響，參考 Wallas, Graham, *Human Nature in Politics* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1915)。這可以往上回溯至休謨對情感的研究，往下至行為經濟學透過心理學的成果，說明人的不理性行為如何影響經濟活動。

<sup>58</sup> 古典希臘哲學主要是治邦者的訓練，對象是城邦中出身良好的有為青年公民。然而，伊比鳩魯卻以通俗文字傳授哲學，對象主要是平民百姓、窮人（如後來學派繼承人赫爾馬庫斯）、女人（被斯多亞人毀謗為「妓女」的女哲人 Leontes）、奴隸（伊比鳩魯的奴隸 Mys），見 DL 10.3、4、13-14、24。

<sup>59</sup> 關於伊比鳩魯主義者盧克萊修《論萬物的本質》如何被發現，影響整個文藝復興、現代科學觀、哲學觀，與政治，直到今時今日，通俗介紹可見 Greenblatt, Stephen, *The Swerve: How the World Became Modern?* (New York: W. W. Norton & Company, 2012)。

關於友誼觀，第一個問題是友誼群體對伊比鳩魯主義來說是否重要？ Rist 的文章〈伊比鳩魯論友誼〉（“Epicurus on friendship”）顯示了友誼群體與個人安全相關，有助維持一個人的心靈寧靜。<sup>60</sup> 因為人最初天性並不是自我保存，而是維持身心無痛苦狀態，故友誼一方面有助於我們免於他人的惡意侵害，更重要的是使我們如同伊比鳩魯所定義的諸神一般：免於一切恐懼，達到幸福。互信的友誼關係可以提供許多益處：1. 對未來有人幫助我的確信，2. 物質上的益處，3. 交流與對談的快樂。這樣的群體是一個不設限的城邦，任何人願意正其心思、避免受到激情控制的被動狀態，使自身達到美好生活的人皆可加入。並且為了達到確信，故伊比鳩魯主義重視友誼的忠誠性。

這篇提供了對伊比鳩魯社團的基本理解，而本論文第二章即在其社團的基本運作理解下介紹其治療方法。

第二個問題是伊比鳩魯對友誼的重視，與他個體性的倫理學有何關係？他的友誼觀是否是一種利他主義？

Mitsis 在〈伊比鳩魯論友誼與利他主義〉（“Epicurus on friendship and altruism”）中肯定伊比鳩魯友誼觀中利他主義的取向，因為伊比鳩魯一方面在心理學上想以蘇格拉底理性的人可以控制個體幸福的概念，讓幸福不會因命運而受損。另一方面在實踐上又受到亞里斯多德「幸福」觀念的影響，其中友誼極為重要，因此若欲達幸福，就必須訴諸對價值固有、可欲的根源，並承認達到幸福不完全掌握在自己手中。是故，伊比鳩魯主義在利他主義的群體觀與利己主義的道德心理學有著不一致。<sup>61</sup>

然而，O’Keefe 的〈伊比鳩魯的友誼是利他主義的嗎？〉（“Is Epicurean friendship altruistic?”）反對 Mitsis 的說法，認為伊比鳩魯是完全的利己主義，在個體與群體的觀點上並無不相容的問題。<sup>62</sup> 即便伊比鳩魯原典不總是能清晰地就純然利己或純然利他的路徑來詮釋，但 O’Keefe 採取後者，認為伊比鳩魯的友誼觀是一種全然的利己主義，與其心理學與倫理學並無矛盾。他首先在定義上排除伊比鳩魯主義與利他主義之間的關係：「利他」一詞的意義，通常帶有視他人利益重於自身、甚至為他人利益犧牲；伊比鳩魯主義重視的是個體的快樂，因而兩者之間有本質性的衝突。進而，從利己主義的角度檢視伊比鳩魯文本，說明為什麼對伊比鳩魯主義而言，友誼值得重視。伊比鳩魯主義之所以會愛其友如同自己，是因為這是保障自身快樂最有效的方法。因此，個人安全感的條件是擁有

---

<sup>60</sup> Rist, John “Epicurus on Friendship,” *Classical Philology* 75 (1980): 121–29.

<sup>61</sup> Mitsis, Philip, “Epicurus on Friendship and Altruism,” *Oxford Studies of Ancient Philosophy* 5 (1987): 127–53.

<sup>62</sup> O’Keefe, Tim, “Is Epicurean Friendship Altruistic?” *Apeiron* 34 (2001): 269–05.



穩定的友誼群體；而維持友誼群體的穩定，最重要的是彼此信任，相等地分享快樂、承擔痛苦。因此，即便看來如同利他，卻是利己。

關於伊比鳩魯主義利己或利他的說明，皆是針對其個體快樂倫理學以及友誼格言之間的衝突。然而，以上兩篇論文片斷性地解讀伊比鳩魯的倫理學教義，甚少專注於《致梅瑠凱書信》的結構，分析其中快樂的層次與工夫，以至於混淆不同層次快樂狀態所指，才會有利己與利他衝突的問題產生。多數討論伊比鳩魯主義利己或利他的文章多半有此缺憾。

O'Connor 在〈伊比鳩魯主義友誼不受損的享樂〉(“The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship”)中，認為利己或利他需要在實際的友誼群體中看待。他一方面重構伊比鳩魯的友誼社團，認為其核心在於一個類宗教的團契(fellowship)，以分享筵席與紀念其創立者作為儀式；因而不同於城邦中政治上的友誼(亞里斯多德)，或柏拉圖對話錄中對友誼的理論探索。另一方面回應了兩種對伊比鳩魯友誼觀的批判：一，古代批判認為其友誼觀是鄙下的，無法達到最高的友誼，因自身的利益而無法為友犧牲，因此其友誼觀是不充分的。二，現代批判同意其友誼觀的充分性，卻因其利他主義傾向無法與其利己主義、享樂主義的倫理學相一致。

首先，為什麼要建立這種友誼團契？可能性之一是人心有交友的渴望，但這並無直接文本根據。可能性之二是友誼團契一方面免除地上的威脅，另一方面，透過哲學理論的談論，可以讓人免於對諸神與死亡的恐懼；這點雖可能，但不應高估，因為伊比鳩魯僅將哲學是為工具性價值。第三，則是在團契中可以看到成員如何效法創立者，達到心靈寧靜的具體的榜樣，以供後進效法。作者認為這才是伊比鳩魯的目的：他頌讚友誼的重點在於建立紀念與榜樣的群體，使追隨者懷疑其價值或可達成性時，在群體中的榜樣(不論活著或是死亡)中得到安慰。

但這並不表示此一社團會帶來某種更大的快樂，因為提供保護與互助的社團對人的心靈(避免偏離心靈寧靜)、身體(避免他人侵害)都有益處，但真正的享樂卻是個人性的：身體無痛苦與心靈無煩擾。伊比鳩魯所推廣的友誼社團，並不會如同現代人設想個人性友誼容易受損、而影響自身的滿足，因為它並不依賴於擴張與獲取，也不易因背叛或競爭而解體。

作者依照重構的友誼觀，進一步回應了開頭對伊比鳩魯友誼觀的兩種批判：針對古代批判，伊比鳩魯主義者拒斥所謂的高貴、政治上的友誼，甚至模糊許多古代的界線，能否為友人而死，端看個別的伊比鳩魯主義者願不願意如此選擇，卻不是其友誼的起點。針對現代批判，我們仍應依其團契理解，其中的相互關係不是個體的利他主義，友誼關係的重點不在互相要求與剝削，而在於認清自己真

正的欲望與目的：達到心靈的寧靜。因此，伊比鳩魯主義的友誼觀不能說是利他主義，但其利己卻不是自私自利，因此這種不一致可以消解。<sup>63</sup>

O'Connor 的討論顯然優於前兩者，首先，他將伊比鳩魯主義利己或利他的問題，放在實際的社團運作中考量；其次，他更深刻地考慮他人與個人心靈寧靜的關係，並且透過重新定義利己不等於自私，某種程度消解了利己或利他的問題。然而，他仍缺乏對《致梅瑠凱書信》的結構分析以理解快樂狀態的層次區分，實屬可惜。對筆者而言，《致梅瑠凱書信》提供了清楚的快樂狀態層次說明，低層次的快樂狀態（恐懼中的快樂或苦樂交雜的欲求）中，自利是重點；然而，高層次的快樂狀態（不參雜痛苦的自足與德性），指向的是一種互為主體性的模式，這點在筆者正文中會詳盡處理。

討論完友誼團體的相關問題之後，進而是進入共同體的問題，伊比鳩魯是針對正義與規範來討論此一論題。

首先，對於伊比鳩魯主義而言，「正義」的性質是什麼？一方面乍看之下是社會制度性的，<sup>64</sup> 另一方面似乎也與個人德性相關，兩種觀點如何調和？Armstrong 的〈伊比鳩魯的正義〉（“Epicurean Justice”）透過更根本的基礎來化解這個問題，認為正義的基礎在於達到心靈寧靜的目的，因此伊比鳩魯只有一種基於自利的正義觀。但如何解釋伊比鳩魯仍會為了友誼犯險、打破個人寧靜？如前所述，此問題導致伊比鳩魯主義倫理實踐上與自利主義心理學上的不一致。Armstrong 將伊比鳩魯的友誼問題與正義問題區分，認為友誼問題確實不一致，但正義問題卻可以完善的調和。<sup>65</sup> 此一問題徐學庸在〈伊比鳩魯論「正義」〉中，則試著將正義區分層次，認為這是一個由低層次的契約觀過渡到內化德性的過程，以此消解兩種正義觀的問題。<sup>66</sup>

伊比鳩魯的正義確實涵括了自然與協定兩種部分。雖然筆者同意 Armstrong 將正義視為達到更基本倫理學要求的觀點，然而，筆者會回溯到更為基礎的部分：個體的感覺與直接感受，也就是伊比鳩魯的準則。筆者認為，快樂是其準則學的延伸。至於契約是否能過渡到德性？筆者同意此一可能性，但就社會現實確有困難。因此筆者認為伊比鳩魯正義的要點是：在一個互惠的群體中，如何讓所有成

---

<sup>63</sup> O'Connor, David, “The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship,” *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30 (1989): 165–86.

<sup>64</sup> 例如伊比鳩魯的格言：「自然的正義是一種對等互惠的許諾，也就是不互相傷害，也不受到傷害。」（KD 31）

<sup>65</sup> Armstrong, John, “Epicurean Justice,” *Phronesis* 42 (1997), 324–34.

<sup>66</sup> 徐學庸，〈伊比鳩魯論「正義」〉，於《道德與合理：西洋古代倫理議題研究》（臺北：唐山，2009），155–76。

員達到快樂？這會涉及其中所有成員的感受問題，筆者認為，伊比鳩魯的正義除了互不傷害這種消極意義，更應有積極意義的調節欲望，使其中個體更容易達到快樂，而不僅限於伊比鳩魯主義的成員。

接著是伊比鳩魯的正義與社會關聯性。Waerdt 的文章〈伊比鳩魯賢人的正義〉（“The Justice of the Epicurean Wise Man”）回應了斯多亞主義對伊比鳩魯主義正義觀的批判：只要他們的賢人可以不被發現、避免懲罰，就會以不正義手段獲取利益。<sup>67</sup> 這種立場塑造了傳統對伊比鳩魯的看法。<sup>68</sup> Waerdt 認為這是一種需要修正的誤解，他透過重構伊比鳩魯的賢人觀，說明無論私下或公開賢人所行皆合乎正義，因為如此符合自身利益。藉此，一方面顯示斯多亞主義對此觀點的曲解，另一方面說明伊比鳩魯主義如何抵擋自然法理論者的攻擊。

伊比鳩魯主義認為正義的標準在於共同的利益，由此利益所產生的契約並無自然基礎。反之，自然法理論認為正義有其自然基礎，如斯多亞認為人天性上有愛自己同類的情感，由此產生正義。<sup>69</sup> 因而他們認為若如伊比鳩魯主義所認為，正義是視其效用而定、而非具有本性，那麼他們要的就只是表面的正義、而非真正的正義。故有前述傳統對伊比鳩魯賢人的批判。

而 Waerdt 區分了伊比鳩魯主義者一般人與賢人行事正義的動機，前者是消極性的避免恐懼、<sup>70</sup> 而後者是積極性的享樂。積極性享樂是由賢人的性情辯護，賢人選擇的是最高的享樂：維持心靈寧靜。因此一般人希望透過不義所得的享受對賢人來說十分無聊，是故不行不義不是為了避免懲罰，而是有悖其享樂的追求。然而，即使是外在安寧的條件被剝奪的極端情況下（如戰爭、饑荒），賢人也不會為了自保而違背正義；因為對伊比鳩魯主義而言，身體健康是好的，但

---

<sup>67</sup> 例如晚期斯多亞主義者愛比克泰德（Epictetus）在與一名伊比鳩魯主義官員的對話中呈現這種批判。他認為的立場是人靈魂的重要性高於身體，而靈魂最重要的是意願自由的主導概念。主導概念的趨避原理，其判準來自自然本性中非物質性的義務，而義務最重要的是公共價值。進而依此判準批判伊比鳩魯主義者的矛盾：既認為最大的享樂源自肉體，但顯然靈魂更重要。其次，他認為他們的學說教導犯罪不被發現就是善，在道德實踐上不可行。再者，他們鼓勵不婚、不生子、不教育，會導致城邦崩壞。最後若他們成為統治者，管理人就像管理禽獸，更無法判斷是非、治理邦國。見 Epictetus *Disc.* 3.7.1–35。

<sup>68</sup> 例見，Cicero *De Fin.* 2.17。

<sup>69</sup> 見 DL 7.85–86。

<sup>70</sup> 例如外在的恐懼：「不正義並非就其自身而言為惡，而是懷疑自己將無法逃避奉派懲戒惡行之人，而產生的疑懼。」（KD 34）與內在的避免恐懼：「任何人都不能在隱密行事違反互不傷害與不被傷害的協定，而後還能確信自己能夠逃避偵查，儘管他現在已經逃避了千次；但他直到死都不能確定是否避開偵查。」（KD 35）



有時也關緊要，但唯有德性與享樂不可分割，故賢人仍舊不會為了身體的好而放棄內心的寧靜，做出違反正義之事。<sup>71</sup>

筆者同意 Waerdt 對伊比鳩魯主義的辯護。然而，筆者認為對伊比鳩魯而言，任何協定都具有自然基礎；可以說，在透過屬性、偶性共構現象產生的物性世界中，人為事物並不會僅是單純的協定。<sup>72</sup>

即便在社會中行事正義對伊比鳩魯主義而言是必要的，但引發兩個問題：一、是否表示參與公共事務有其意義？徐學庸的〈不參與政治事務〉一文，<sup>73</sup> 說明了柏拉圖有一種討論，主張人人應當參與城邦事務，實踐上卻不鼓勵哲學家參與政治事務的觀點，重點在使哲學家維持實際生活的維持心靈寧靜 (*ataraxia*)，此一觀點亦為伊比鳩魯本人所繼承。到了羅馬的伊比鳩魯主義者則放寬，允許適度地參與政治，但需要注意不要受到政治迷惑。

至此，面對政治，似乎伊比鳩魯主義頂多只有消極維持社會機能的作用，但可以進一步問的是，參與公共事務對於伊比鳩魯主義者來說是否有其積極意義？筆者認為雖不必然，卻也不無可能，一切是看的是否適合投入，以及能否維持自身快樂的同時，讓整個群體邁向快樂。

接著討論的是伊比鳩魯主義是否能夠構成某種政治哲學？

在 Nichols 的《伊比鳩魯主義的政治哲學》中透過對盧克萊修《論萬物的本質》的考察，以一種迂迴的路徑對現代政治哲學提出批判，以一種否定性的方式提出一套政治哲學觀點。《論萬物的本質》這篇包著詩歌蜜糖的苦澀真理，說明盧克萊修思想中呈現出根本的哲學抉擇：我們僅能獲得其自身的幸福，這種幸福來自認識令人不甚愉快的真理：清楚認識萬物本性、以及人所處的地位，了解我們在宇宙中的微小，才可能獲得如同自然應許的穩妥幸福，擺脫受制於偶然性。

古代與現代的自然觀有著根本上的斷裂。古代認為自然可以給予我們善意的指引，告訴我們該如何生活。而現人面對古代有一種優越感，認為我們不蒙昧、是進步的。這種優越感來自自然科學，現代的自然觀沒有任何指引與目的性。盧克萊修與我們現代雖然高度一致，但他對活在無限、無目的的自然世界中的人提出的解藥，既不接受存在主義那種混合狂熱希望與極端絕望，也不接受早期現代哲學充滿希望的規劃。而是順乎自然的生活，即便這個自然不令人寬慰。

---

<sup>71</sup> Waerdt, Vander, "The Justice of the Epicurean Wise Man," *The Classical Quarterly* 37 (1987), 402–22.

<sup>72</sup> 可參考 Ep. Hdt. 75–76，伊比鳩魯論語言的構成。

<sup>73</sup> 徐學庸，〈不參與政治事務〉，於《道德與合理：西洋古代倫理議題研究》（臺北：唐山，2009），177–98。

而後，作者將盧克萊修的學說與現代政治哲學比較：霍布斯（Thomas Hobbes）、孟德斯鳩（Baron de Montesquieu），以及盧梭，一方面說明現代性的政治繼承了伊比鳩魯主義的內涵，例如安全、免於恐懼、自由、滿足欲望、文明教化等；但另一方面，又根本性地背叛伊比鳩魯主義的核心精神。這種背叛來自根深蒂固的進步理想，並因此必然地寄望政治，使他們與盧克萊修產生根本上的差異。

他的結論是，盧克萊修會認為這種透過對抗自然尋求改善現狀的政治追求僅有次要重要性，只有在遺忘我們的本性之後才會受到如此關注。透過盧克萊修反思現代政治，讓我們看清其限度，使我們脫離對政治社會不合理的期盼與要求，適度降低欲求不僅有益個人幸福，對政治社會亦有益。<sup>74</sup>

較近期的伊比鳩魯主義政治學專著 Colman 的《盧克萊修作為政治生活理論家》（*Lucretius as Theorist of Political Life*）作者從伯克（Edmund Burke）的評價開始，認為伊比鳩魯主義比早期現代的無神論更不積極，沒有政治的意識形態，而作者透過對盧克萊修神學－政治問題的解讀，認為他提供了一種哲學生活如何以適當的模式，「誠實」回應此一處境。而早期現代將盧克萊修透過自然論述遏止政治野心的生活規勸，轉化成一種最好的哲人生活。<sup>75</sup>

基本上以上兩本政治理論專著皆是針對盧克萊修進行一種字裡行間的解讀（reading between the lines）。這預設了這本伊比鳩魯主義著作合乎施特勞斯（Leo Strauss）在特定迫害下，透過顯白（exoteric）與隱微（esoteric）寫作以躲避審查、吸引同氣質者的書寫藝術（the art of writing）。<sup>76</sup> 固然筆者認同這是一種很棒的解讀藝術，但先撇除甚至盧克萊修與伊比鳩魯之間已有甚多差異需要辨析，那麼在這種書寫藝術解讀下的盧克萊修是否可以提供趨近伊比鳩魯教義的理解就很成問題；再者，我們是否需要以此解讀，才可以得到伊比鳩魯的政治哲學思想？雖然筆者欣賞這種解讀藝術，但仍認為平實的歸納便可以獲得豐富的成果。

---

<sup>74</sup> Nichols JR., James, *Epicurean Political Philosophy: The De Rerum Natura of Lucretius* (Ithaca: Cornell University Press, 1972).

<sup>75</sup> Colman, John, *Lucretius as Theorist of Political Life* (New York: Palgrave Macmillan, 2012).

<sup>76</sup> 迫害與書寫藝術的介紹，見 Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing* (Illinois: the University of Chicago Press, 1988), 22–37。當然，施特勞斯認為所有古代作者都熟悉此道，以此解讀一切作者皆為恰當。

接著，Brown 的文章〈伊比鳩魯主義的政治與社會〉(“Politics and Society”)可以說是伊比鳩魯友誼與社會觀的彙整，一方面討論現代學者對伊比鳩魯友誼與社會的爭議性問題，並說明一套伊比鳩魯非傳統的政治社會學說如何可能。<sup>77</sup>

即便不同於一般希臘、羅馬哲學家傳統的政治社會觀，認為人天生是政治的動物，<sup>78</sup> 伊比鳩魯避免傳統政治仍可視為一種反主流政治學，而非否定政治。因為一來正義不是社會任意決定即可，其次，享樂需要友誼所建立的正義的共同體。<sup>79</sup> 由於伊比鳩魯倫理學論人生的目的是「心靈無煩惱、身體無痛苦。」(Ep. Men. 128) 為了避開引發煩擾的環境，並建立避免煩擾的防線，故互助的群體十分重要。但由於人容易誤以為追求政治權力可達到免於恐懼的自由；<sup>80</sup> 另一方面，組織家庭貢獻城邦也容易造成自身麻煩。因此對伊比鳩魯來說，遠避一般政治生活是上上之策。

即便如此，仍有兩個涉足政治的但書：首先，是兩害相權取其輕。例如，朋友有遺孤需要好好扶養可考慮組織家庭、或政治人物攻擊伊比鳩魯主義者使他們遇到更多麻煩、又如戰爭或緊急狀態威其安全感時。<sup>81</sup> 第二項但書是伊比鳩魯主義者希望與賢人過著遠離傳統政治紛擾、「不受注意的活著」，建立這樣的社團需要一定的財產，故必然需要法律事務的交涉。<sup>82</sup>

伊比鳩魯的群體是由成員的友誼 (*philia; amicitia*) 所構成。雖然希臘哲學會認定城邦的好壞端看其中公民是否具有友誼，<sup>83</sup> 但伊比鳩魯群體對友誼有更高於傳統希臘城邦的要求。Brown 接著透過回應四種對友誼的批判來說明伊比鳩魯主義的友誼觀。

第一類批判認為伊比鳩魯的享樂主義無法維持真摯要求的友誼，因為享樂主義追求個人享受，而友誼常會造成痛苦。<sup>84</sup> 對這類批判的回應包括：第一，友誼使我們對未來有所確信，相信朋友未來的幫助使我們免於未來痛苦的侵擾，<sup>85</sup>

<sup>77</sup> Brown, Eric, “Politics and Society,” in *Cambridge Companion to Epicureanism*, edited by James Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 179–96.

<sup>78</sup> 例如柏拉圖、亞里斯多德，或斯多亞哲學都有這種觀念。然而，為了過哲學沉思的生活，似乎是不參與政治生活的唯一例外。對於這種哲學式的退隱生活簡短而深刻的描述，可以參照塞涅卡的《論閒暇》(*De Otio: Ad Serenus*)，1.1–8.4。

<sup>79</sup> Brown, “Politics and Society,” 179.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 180。參照，KD 7。

<sup>81</sup> 見 KD 14。

<sup>82</sup> Brown, “Politics and Society,” 181.

<sup>83</sup> 例，Aristotle *EN*. 1155a22–3, 1161a30–2。

<sup>84</sup> Eric Brown, “Politics and Society,” 183.

<sup>85</sup> 見 SV 34。



如此維持的心靈寧靜比心理上無痛苦更有價值。其次，而真正的友誼不僅僅關乎效益，更與德性相關；有德性的朋友總是能導向快樂，更有助於心靈寧靜。<sup>86</sup> 即便有時為朋友受難也是快樂的，因為一方面維持友誼的信任，另一方面維持未來的確信，這樣的心靈寧靜可以使人忘卻痛苦。<sup>87</sup>

第二種批判認為：伊比鳩魯主義者會在極端困難的處境下為了自己的享樂主義背叛朋友。因為即便友誼可以解除小痛苦、卻無法解除大痛苦，在朋友需要自己受大痛苦時便無法承受了。然而，在伊比鳩魯的遺囑中可看見哲學討論消除伊比鳩魯在疾病中的痛苦，可見身體極端痛苦時仍有可能維持愉悅，故為朋友益處受苦時應該也可以做到。<sup>88</sup>

第三種批判認為真朋友應該不離不棄，但若朋友無法保證未來給予協助的確信時，伊比鳩魯主義便會棄友於不顧。例如，當一個人快死時，「對未來的確信」是否仍使這人願意對朋友好？面對此一批判，一方面伊比鳩魯主義需要有很多朋友的社團，足以互助。<sup>89</sup> 另一方面，當我為朋友的好處而行事，行動本身便使我快樂：因維持了互信的關係；為朋友而做的事不一定要總是直接有利益（或直接感覺到），但仍然能享受。<sup>90</sup> 為友誼而付出行動的欲望是必要的欲望，該欲望無法滿足會引發痛苦。因而對賢人來說，若時機到時不為朋友死，會導致確信崩壞，<sup>91</sup> 既然死亡與我無關，那麼相較之下死亡的痛苦就遠遠小於失去寧靜。

第四種批判認為：衡量好友必須由朋友自身來看，自我中心的享樂主義無法依照他人來衡量。針對伊比鳩魯如何評價友誼有兩種觀點：1. 較溫和的晚近觀點：認為可以以朋友自身來評價友誼，與 2. 較大膽的早期觀點：認為一個人只會因為自己的享樂來衡量友誼與朋友。Brown 贊同後者，因為文本證據不足以說明友誼本身值得追求，只能說明伊比鳩魯主義認為評價朋友如同自己是可行的，但並不是放棄自身享樂的優位性，由於人的最終目的是自身的感覺，故為朋友所做的一切是為了堅固自身必要的確信。<sup>92</sup> 即便不是依朋友自身衡量朋友，培養友誼也極其重要。

---

<sup>86</sup> KD 28，參 KD 27。

<sup>87</sup> Brown, "Politics and Society," 184.

<sup>88</sup> 伊比鳩魯的遺囑，見 DL 10.22。

<sup>89</sup> KD 35.

<sup>90</sup> Brown, "Politics and Society," 186–87。例如伊比鳩魯死前為弟子立下遺囑交代後續社群的運作與紀念重要人物的模式，若伊比鳩魯的個體快樂僅限於個體存活之際，他不用如此交代後事。

<sup>91</sup> SV 56–57、DL 10.121。

<sup>92</sup> Brown, "Politics and Society," 187–89.

由於他們遠避傳統意義下的政治，因此是否不斷有人進入這個友誼群體，使之存續便有重要性。這不是如同尋求永續發展的政治群體，因為它沒有政治組織，亦不限成員來自何方、什麼階級。<sup>93</sup>

超出友誼群體之上，討論的便是伊比鳩魯的正義與社會理論。其理論會導致一種賢人群體的弔詭：一方面，活得快樂與活得正義是一致的，<sup>94</sup> 因此賢人群體應該充滿正義；另一方面，正義是為了消除傷害與被傷害，但賢人不需要這樣的管理與法律，則會導致賢人團體缺乏正義。<sup>95</sup> 為解決此一衝突，有學者設想伊比鳩魯有兩套正義觀，一方面設想個人的正義是自然的（依賴心理學上的事實），另一方面社會的正義是約定的（依賴共識）。<sup>96</sup> 然而，現存著作並不支持這種個人與社會區分，且伊比鳩魯理論本身便可解決此一問題。

首先，自然的事物就是正義的概念，因為正義並不能抽象理解，正義真正指涉事物時指的是互惠的共同體。<sup>97</sup> 這樣互惠共同體的充分性是什麼？伊比鳩魯認為：正義自身除了是依於避免傷害與被傷害的「約定」外，什麼都不是，因此無法締約的生物無所謂正義與否。

在這樣的共同體中，對三種人皆有幫助。首先，真正有德性的人，了解對互惠共同體的益處有益於個人寧靜，他們可以識別苦樂界線的智慧，知道自身真正的利益何在。<sup>98</sup> 第二種人：需要被提醒他真正的利益何在、或小心計算以確定之，他們並非完全有德性，而是向德性進步。<sup>99</sup> 第三種人：無智慧，僅因畏懼違約的懲罰而行正義。

但既然賢人不用提醒、亦不用畏懼懲罰即會行益於共同體之事，為何還要將「協定」視為必須？伊比鳩魯相信：人傷人的同時就會傷害自己。再者，人與人需要合作以避免傷害。這樣的正義需要協調其中成員的行為以避免傷害，以達成互利共同體。除非我們協調的行為模式一致，否則無法達到安全的利益。對正義的把握需要在與他人交往、達成同意之中把握，因此即便他們不需要法律、不畏懼懲罰，也需要正義。<sup>100</sup>

---

<sup>93</sup> Ibid., 190–191.

<sup>94</sup> Ep. Men. 132、KD 5。

<sup>95</sup> Brown, “Politics and Society,” 191–92.

<sup>96</sup> Ibid., 192.

<sup>97</sup> KD 37, Ep. Hdt. 37–38。

<sup>98</sup> Brown, “Politics and Society,” 193.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid., 193–94.

由此可知這種正義觀不是純粹的約定主義、也不是有限的約定主義（將正義的內涵限制於產生約定），而是辨識形塑協定的實際界線：贊同對錯標準不會無益於定義正義內涵的互利共同體。<sup>101</sup> 伊比鳩魯認為，事物的正確或錯誤依賴於共同體的特殊處境，地域性、形塑的歷史。<sup>102</sup> 由於協定會因時因地制宜，難以產生普遍性論述，固然不會產生較明顯的伊比鳩魯主義的「政治」，但即便沒有傳統政治體制，也可以視為一個政治群體。<sup>103</sup>

最後，伊比鳩魯的社團否能視為一種政治理念？Brown 區分兩層意義，回答「是」，是由於伊比鳩魯會希望每個共同體都是賢人共同體。回答「不是」，則是由於純粹賢人構成的共同體固然為其理想，但若一群體不是，則必須適應環境以維持其安全與寧靜。總之不論如何，都需要依附具有善意的傳統政治共同體，以確保對抗潛在強大敵人的安全感。伊比鳩魯主義追求外於傳統城邦的理想政治共同體，不能完全外於傳統政治學。<sup>104</sup>

Brown 對於伊比鳩魯主義政治觀的開放性結論，可連結到徐學庸近期的文章〈伊比鳩魯的政治寂靜主義？：回應西塞羅的批判〉。該文由早期〈不參與政治事務〉的消極性結論，轉向伊比鳩魯主義認可參與傳統政治事務的條件。文章可分為兩部分：一、反駁西塞羅批判伊比鳩魯主義是「政治寂靜主義」的誤解，並且進一步釐清誤解的緣由，是西塞羅站在羅馬共和危殆之際、存救亡之心，使他必須打擊重視個體的享樂主義，在論述上尋求共同體的存續。第二，則由伊比鳩魯主義的內部理路與歷史發展來檢視其政治參與是否是消極性的；上溯至原子論者德謨克利圖斯、下至盧克萊修、菲羅德慕、第歐根尼等羅馬伊比鳩魯主義者，由他們的例證看來，皆無消極否定政治之說，反而，學派的理論內部提供了參與政治的可能。參與政治不是不可，而是必須審慎而為，看看如此行是否造成個人喪失快樂（也就是，心靈無煩擾、身體無痛苦）。<sup>105</sup>

即便如此，我們仍看不出一個共同體的好壞對伊比鳩魯主義者有任何影響，賢人參與公共事務的可能仍僅限於消極、個人性。但 Austin 的文章〈伊比鳩魯與畏死政治〉中，從完全消除死亡恐懼的不可能性，提供了一個對伊比鳩魯主義而言，共同體存在的必要理由。她認為即便大部分對死亡的恐懼可以透過理性消除的，然而，受暴力死亡的恐懼並不能透過理性消除，卻能受到控管，而控管這

---

<sup>101</sup> Ibid., 194.

<sup>102</sup> KD 36.

<sup>103</sup> Brown, "Politics and Society," 194.

<sup>104</sup> Ibid., 196.

<sup>105</sup> 徐學庸，〈伊比鳩魯的政治寂靜主義？：回應西塞羅的批判〉，於《國立政治大學哲學學報》，36 (2016)：1-32。

種恐懼最好的辦法就是一個政治實體的存在。因此，伊比鳩魯主義者有好的理由支持共同體存續。<sup>106</sup>

至此，筆者欲提出簡要總評。首先，關於利己與利他二分的問題，雖然合乎個人效益（utility）屬於利己，但這是否必然與利他矛盾？這個二分在西季威克（Henry Sidgwick）批判效益主義的不一致之前並不明顯。因此筆者並不認為 Mitsis、O’Keefe 在這此區分之下討論伊比鳩魯的友誼是可行的，而 O’Connor 避開此一區分，由群體建立來討論似乎較為合理。至於正義的討論僅是將友誼的討論擴大，依然延續利己或利他的問題，而討論若是某時刻違反契約對自身有利，賢人會不會違反規定？然而，筆者不認為這是伊比鳩魯主義的重點，因為一方面，賢人的利不同於一般人想像的小利，它總是與德性相關；且就伊比鳩魯來說，任何法律、契約若不指向實際對象（其中個體的直接感受），那麼就不算正義。避免在討論中使用空洞詞語使人陷入苦惱，是他無論自然學或倫理學皆強調的。<sup>107</sup> 因此關於賢人，重點應該放在如何在如何使小群體成為可以培養德性的友誼群體？以及在變動的社會中如何使契約更合乎正義、指向其中成員的快樂？

關於伊比鳩魯主義形成政治哲學的看法，筆者一方面同意徐學庸對於伊比鳩魯主義參與公共事務的個體性考量：即便政治參與並非必然，但若參與公共事務不會影響賢人的心靈寧靜，則可能選擇事入。另一方面，筆者亦贊同 Austin 對共同體作為管控暴力致死恐懼的必要條件，也就是說這是一種消極避苦的條件。然而，筆者希望更進一步討論積極條件：伊比鳩魯主義是否有某種基於趨樂的理由，投入公共事務？筆者對此持肯定立場，並且認為此一理由具有他人關懷的向度。

透過文獻回顧說明論題的重要性後，接著說明題目的設定範圍，本論文《伊比鳩魯的非寂靜主義政治學》，設定的研究範圍是在伊比鳩魯本人的內容，並在此原則下批判性地接受其他伊比鳩魯主義者的內涵。即使相較於其他古代學派，伊比鳩魯學說的傳承一致性極高，然而在不少細節上仍有些出入，需要辨析，在面對盧克萊修時特別是如此。因此筆者在使用伊比鳩魯與伊比鳩魯主義者時會有所區分。

因此，筆者對於伊比鳩魯觀點的建構，便大量採用《名哲言行錄》這本學述評述（doxography），的爬梳來建構其論述，其中包括他的三封書信及格言。如此必然面對這份報導哲學意味不濃、是否具有足夠的參考價值？伊比鳩魯原典關

<sup>106</sup> Austin, Emily A. “Epicurus and the Politics of Fearing Death,” *Apeiron* 45 (2) (2012): 109–29。

<sup>107</sup> Ep. Hdt. 37–38.



於政治社會的討論甚少，以之為核心討論社會與政治問題是否足夠等質疑。筆者在此提出一些回應。

首先，如斯考菲認為，相較於研究早期自然哲學，研究希臘化哲學的研究者通常很少花精力分析學述。<sup>108</sup> 多半古代哲學家的文本彙編來自不同哲學家報導的編選、集結，而《名哲言行錄》是其大宗。且雖然內容看來僅是鬆散的剪貼，但實際上確有其結構。再加上其中以最大的篇幅介紹伊比鳩魯：包含大量一手資料、書目、生平、傳承，以及論戰內容。因此筆者沒有理由放棄此一三世紀具有結構的編輯，去另尋架構伊比鳩魯哲學的可能。且這是現有最直接、有結構性的著作，且對伊比鳩魯而言，這三封書信是他整體學說的基本原理，一切相關討論可由此類推，因此，合理的研究方法反而是我們必須先聚焦於這些基本原理，從中發掘探討群體的可能性，進一步才是參照其後學之論述，如盧克萊修的《論萬物的本質》，以及菲羅德牧的《論直言》（*Peri Parrēsia*）。

另外，關於該學述的結構部分，拉爾修提供的不僅是原典，更包含了自身對伊比鳩魯主義觀念的評註及相關比較。這體現在伊比鳩魯兩封論自然的書信之前，拉爾修以相當篇幅介紹了伊比鳩魯的準則學作為理解自然學的基礎，才開始書信正文。而後在自然學書信與倫理學書信之間，拉爾修特意插入一篇伊比鳩魯主義的倫理報導：論賢人，其中可以看出伊比鳩魯主義理想生活型態的樣貌，除了賢人的普遍特質之外，更重要的是伊比鳩魯對賢人與公共互動的教導。

然而，他所評註的準則學與賢人觀是伊比鳩魯本人的觀點，還是後來伊比鳩魯主義者的觀點？關於這點，至少在伊比鳩魯與亞里斯提普的段落中，拉爾修會明確區分一個觀點是學派共享、屬於創始人本身，還是後學所特有；<sup>109</sup> 而在賢人論中的確明確區分共享觀點、伊比鳩魯引文，第歐根尼的報導。因此拉爾修處理報導模式並非任意，而是有其精確性，因而可以將這段賢人論中大部分意見歸於伊比鳩魯本人。再者，這本學述及其他殘篇之中，雖然伊比鳩魯的政治討論甚少，但在參照其準則、自然、倫理學，詳細分析之下，可得成果仍舊相當豐富。

至於批判伊比鳩魯的觀點甚多，但筆者會限縮於與群體觀的批判，不涉及其他。討論的文本包括西塞羅《論目的》（*De Finibus*）、《國家篇》（*De Res Publica*）；以及蒲魯塔克《道德論集》（*Moralia*）中三篇批判伊比鳩魯主義的文章。至於斯

---

<sup>108</sup> Schofield, *The Stoic Idea of the City*, 1.

<sup>109</sup> 但這種創始人與後學的區別，在描述希臘化另外兩個主流學派起源——懷疑論的皮浪與斯多亞的芝諾——時，就沒有那麼明顯的分別。可能原因是皮浪並沒有留下著作，因而很難區別他與後學的差異；而斯多亞是在不同哲學家參與下建立體系，因此也很難區別哪些來自創始人、哪些不是。

多亞相對棘手，早期僅能從殘篇來解讀與建構，晚期與早期的關係又是一大問題。因而其政治理論部分，筆者大多依靠斯考菲的研究。<sup>110</sup>

接著，筆者必須說明本論文限於能力而不處理的重要主題，主要跟意志自由相關，這問題涉及伊比鳩魯原子論如何構成意識與道德選擇。首先，原子是對無法直接感官經驗事物的至小構成的說明。伊比鳩魯對原子論的選取，表明一種看待世界更基本的邏輯：一切事物的合理說明都不應違背感官經驗，因而始基、天文、甚至諸神的說明都在此一原則之下，這是他準則學所欲建立的內容。<sup>111</sup> 然而原子構成萬物與意識的討論相對複雜，不是一篇博士論文足以處理的。因此，筆者僅在肯認他準則學－自然學－倫理學一貫性的基礎上，進行研究。

進而，自由意志產生是道德選擇的重要問題，為何跳過？這點在其《論自然》中有涉及，且在盧克萊修的《論萬物的本質》以偏斜（*swerve*）作為其非決定論的基礎。然而，筆者不多論述的理由在於雖然道德判斷似乎預設了自由意志，但在實際行為上，認知自身具有自由意志並不比不具有此一認知更可能合乎道德，往往僅是在於歸咎之時，我們必須涉及它。而自由意志生成的問題附屬於原子論底下，也是一個不可直接透過感官經驗觀察的內容。且另一方面，若自由意志的構成對我們幸福生活至關重要，那伊比鳩魯應該會在三封書信中提及。因此，這樣推測是合理的：知道我們有自由、需負擔個體責任，並不一定需要我們自由意志如何構成的知識。筆者認為懸置此一問題，對伊比鳩魯群體觀的討論並無顯著影響。因此，原子與自由意志這兩個重要問題，將不會是本文的焦點，待筆者將來有餘力再另行研究。

說明研究方法與路徑之後，筆者要說明本論文主要的對話者。本論文的主要對話者有三：古代的西塞羅與盧克萊修，現代則是瑙斯邦。然而，本論文中出現

---

<sup>110</sup> Schofield, *The Stoic Idea of the City*.

<sup>111</sup> 另外，筆者認為伊比鳩魯以原子建構的自然學，為智者運動以來的感覺相對主義問題，提供了非常精巧的解決模式。他肯認感覺個殊主義，卻非感覺相對主義，因為我們可以透過語言（又是一個智者問題），建立可共量的基準。首先，與智者和皮浪一致，他肯認的準則是感覺與直接感受（或現象對主體的呈現），他的描述是透過語言，建立一套不違背準則的可共量基礎，來說明不可感的世界構成：至大的宇宙與至小的原子，都在這套物性的自然哲學中可以包涵。且不違背感覺與直接感受。因此，伊比鳩魯信念論（*dogmaticos*）的運作，是先討論主體意識有何結構，進而在此基礎下可以提供什麼可共量的公度，而後以此說明世界的構成。事實上，這更接近康德批判哲學解決理性主義與經驗主義問題，進而化解自然與自由衝突的路徑。原本此一問題應該在本論文第一節中處理，但礙於筆者能力有限，無法在一篇論文中處理此一問題，故僅在肯認伊比鳩魯準則與自然的基礎下進行論述。另外，伊比鳩魯與智者的關聯，也可在他處理法律與正義的部分看見，但筆者也無力回溯此一源流，只能將伊比鳩魯的群體學說視為既予之下進行研究。



不少古今學人，且處理他們的篇幅可能超過這三位對話者，為何以他們為主？首先，他們提出的議題直指伊比鳩魯核心理解，其次，這些議題不僅對於古代，對今時今日仍然至關重要。第三，他們迫使我專注於伊比鳩魯本人的文本，提出回應。

西塞羅是主要的攻擊者，卻也提供最多可理解伊比鳩魯主義的資料。他的攻擊可能諸多建立在誤解之上，不少卻值得考量：例如德性與快樂的優先性的衝突，個體主義與友誼、共同體建立的矛盾。他的提問迫使我更專注於伊比鳩魯的快樂理論，提出回應。

盧克萊修是古代最重要的伊比鳩魯教義闡釋者，也是我們理解伊比鳩魯原子論最完善的來源。雖然他提供了許多伊比鳩魯主義理解的素材，但他對於梅米烏斯的靈魂引導，所提供負面的世界圖像，也限制了我們理解伊比鳩魯的快樂理論、以及看待文明世界的模式。在這位伊比鳩魯之友的同行人下，得更專注在伊比鳩魯的核心論述，才能看出二者的差異。

因此，不論西塞羅或盧克萊修，對筆者而言都是亦敵亦友。面對這兩位強大的對話者，必須回到基本的基本，也就是伊比鳩魯的準則：感覺與直接感受，以及核心的倫理學原理：快樂理論。

至於筆者的現代對話者，璠斯邦將希臘化哲學特色視為一種欲望的治療，此一路徑形塑了本篇論文的核心思考：哲學就是一種治療靈魂的技藝，並且這種技藝如何進一步實踐在人生活的方方面面，特別是與他人、群體的互動？然而，她對希臘化政治哲學的消極性評價，以及認為伊比鳩魯主義低於斯多亞，我持保留態度。面對這位更為強大的現代對話者，筆者所也是回歸伊比鳩魯文本的基礎，重新理解、建構他的快樂理論。

以上簡介中不斷重複的，是筆者處理問題的模式：專注於伊比鳩魯的快樂理論。這些內容是來自他的三封主要書信，特別是關注倫理學的《致梅璠凱書信》。就伊比鳩魯而言，這三封書信的內容足以讓人獲得真正的幸福，達到身無苦、心無擾的寧靜（*ataraxia*）。筆者處理其快樂理論的核心問題是：有沒有更加正向而一貫的解釋模式，來看待伊比鳩魯的理論？進而這樣的解釋模式能否成為建立群體共同生活的基礎？

這個問題來自伊比鳩魯主義諸多貌似衝突的要素：追求免於恐懼卻又常以訴諸恐懼的形式引導（如盧克萊修）、苦樂權衡似乎表示我們的快樂中往往包含痛苦、德性與快樂的衝突、自然還是協定、避開俗務繁瑣又要與世交流等等。這些要素的理解，使得伊比鳩魯主義成為一盤雜燴，如同古代批評者所言就是一種剽竊得不好的理論拼裝（DL 10.4-5）。這些要素也是不少伊比鳩魯研究的要點。通常會認定其快樂與一般快樂意義一致、且缺乏層次之分、僅從文本中提取論證，

以至伊比鳩魯的教義充滿矛盾。討論的焦點往往在處理爭議，而非回歸源頭。筆者認為這種解讀缺乏對文本結構的分析、以及注意伊比鳩魯文中設下的路標：這些書信的目的是透過基本原理一步步引導學徒走向幸福的論述，而非提供學術興趣的論證。筆者預設伊比鳩魯這種正向而一貫的快樂解釋是存在的。

筆者認為，伊比鳩魯提供了一套以快樂衡量一切人事的判準：從個體的恐懼到欲望、到快樂與自足、進而到與他人互動的公共生活，這判準的建立體體現在他的《致梅瑠凱書信》中。而這套判準的基礎，仍然是伊比鳩魯的準則學：依循感覺與直接感受。

由此，可以導入本論文各部分概述：首先處理的是伊比鳩魯準則與快樂如何導向關懷他人的問題。其次是在第一章的基礎上討論他的友誼觀，以及友誼社團的建立。第三則是在前兩章的基礎上討論他的正義觀：我們如何形成一個安全、互惠、互信的共同體？第四，則是說明伊比鳩魯對現代的影響：筆者專注的是彌爾的效益主義，以及泰樂與桑斯坦的「助推」(Nudge)。並且說明伊比鳩魯學說對這些現代理論有何補充之處。

大體上，各章皆是從伊比鳩魯基本概念的說明與建構，其次與相關哲學家進行對話，以凸顯伊比鳩魯的核心概念。至於第四章是現代應用，因此是在前三章的基礎上，指出今日社會伊比鳩魯可能的實踐模式。接下來進一步說明各章內容。

**第一章 感覺、倫理與他人**，筆者透過伊比鳩魯的感覺與直接感受的準則學，建立一套倫理學與自然學互通的類比關係：在不違背準則的情況下，二者有結構上的類同。**第一節 準則學的規範** 中說明伊比鳩魯的準則學如何建構我們的知識，並且，準則不僅僅是自然學的基礎，更是倫理學的基礎：快樂作為倫理學準則，是感覺與直接感受的準則的延伸。在同一套基礎之下，不違背準則的自然現象與人事現象之間，可以有類比解釋的關係。藉此，筆者可以透過自然學書信中的啟發，可以更圓融地理解伊比鳩魯如何看待快樂、友誼、正義。**第二節 快樂、幸福與自足：享樂主義的自我與他人**，透過前一節準則學的基礎，進一步分析《致梅瑠凱書信》的結構：從反快樂（恐懼）、苦樂參雜的快樂（動態欲求），到純然無雜的快樂（自足）、到德性生活。藉此可以清楚看見伊比鳩魯快樂層次的區分，並且其快樂層次愈高，他人關懷的向度就愈強；筆者指出這點與伊比鳩魯的神人分界，以及如何在人間過著如神一般的生活相關。其次，他的快樂階層皆有相應工夫論：改變認知、辨識欲望、苦樂權衡、增強主體快樂感受、以德性為導向的生活。如此，這封書信不僅僅是層次井然的修煉之道，更可以作為其他伊比鳩魯主義者論述層次的判準。**第三節 工夫、他人與引導**中，透過對比其哲學來

源的工夫論，說明其特出之處；包括德謨克利特的外在比較以達成心靈愉悅，以及亞里斯提普僅強調快樂，到其後學發展有何變化，皆可凸顯伊比鳩魯在工夫論上的優點，以及面對各種對象的可行性。

**第二章 伊比鳩魯論友誼** 在第一章的基礎上，透過倫理學的修身，進一步由自身擴展到他的友誼觀。伊比鳩魯特別重視友誼，並且建立友誼社團，對他來說對伊比鳩魯主義而言，即使幸福與安全感是一種個體的感受，但群體是通往個體幸福的必要條件。但，他的友誼觀有兩個重要元素會與一般認定的友誼相衝突：第一是效益（這點在正義觀也會出現），如果將友誼視為達到效益的手段，則友誼是工具性的，因此不算友誼；第二是不朽，伊比鳩魯希望我們看重人的必朽性，那麼友誼不朽則會導致衝突。筆者將分別在一、二節處理這兩個概念。**第一節 友誼與效益** 筆者將從「效益」的詞源考察，其重點不在謀取利益，而在於找到一個雙方苦樂可以共量的基準，彼此互通。**第二節 友誼與不朽** 伊比鳩魯雖然強調人必需認識到自身的必朽性作為去除恐懼的療法之一。然而，卻也強調友誼的不朽性、且若時機恰當，賢人也會為朋友而死。在什麼情況下友誼會達到不朽、超過人現世的生命，卻又不違背伊比鳩魯享受當下生命的基本立場？筆者欲從伊比鳩魯的快樂層次理解這個問題。**第三節 求真的友誼共同體：伊比鳩魯主義社團治療策略** 如果一個友誼觀無法實行，那一切僅是空談，但伊比鳩魯透過友誼社團進行哲學治療，成效卓著。本節透過菲羅德牧的《論直言》指出，伊比鳩魯的群體是一個求真的群體，歷代伊比鳩魯主義者透過許多方式引導人們：不僅認識外在世界的真、更看見自己欲望的真實狀態。這樣的群體並非對更大的社會沒有影響，反而這樣治療欲望、面向真實、尋求道德進步的群體愈多、對一個社會穩定愈有幫助。

**第三章 伊比鳩魯論政治社會** 則是討論伊比鳩魯論社會與法律如何構成，也就是他的正義觀，在此也涉及兩組難解問題：正義是自然還是協定？外在的協定與個人心靈寧靜有何關係？**第一節 正義的自然與協定** 除了原子與虛空是自然構成外，其他事物之所以稱之為自然在於其指向是否可以通過感覺與直接感受。正義是協定性的，使得群體內之人不受外在侵犯，且彼此互不傷害、在其中可以互惠。然而，伊比鳩魯「傷害」的意義還包含了心理與欲望層面：理性設下限度而不對自己造成傷害，那麼，一個自然的正義指向的便是：如何使得其中群體可以互惠、且調節欲望。也就是說，正義必須能夠在合乎其中成員感受之下，引導他們過著一種類德性行為。**第二節 正義與心靈寧靜** 正義作為一種外在規範，賢人是否不需要正義的約束？二者之間是否衝突？筆者認為二者是否衝突，端看這種正義有否達到正義的實質意義。對賢人而言，好的協定就是讓群體內部感受順暢、欲望疏導，如此不需要破壞。但若正義無法指向所有成員的感受，那麼要如



何使之回歸正義的本質，就會是伊比鳩魯主義的重點，筆者認為他們仍舊是透過隱性的社會影響力，來達到這種效應。其次，一個社會要如何面對破壞協定？伊比鳩魯歸諸於人內心的自我審查：沒有人會認為破壞協定不會被發現，因而與此同時會陷入沒有確信的恐懼之中。這是否只是一種樂觀主義？筆者認為不是，而是因為伊比鳩魯關注更基本的問題：感覺、感受、欲望，求真。在這樣的社會之下，要蒙蔽所有人確實極為困難。受騙者之所以受騙的主因在於感覺不敏銳以及欲望不明，之所以人可以鑽漏洞、傷害彼此、破壞協定，在於這樣的好處比較大，然而，一旦社會中人的感受敏銳、又清楚自身的欲望，這種破壞獲利所要付出的成本就更高。在欲犯罪者心中，逃脫的可能性會隨著周遭之人的敏銳度而下降。這是伊比鳩魯的模式從友誼社團推廣至社會可能產生的效應。

**第三節 不受注目的活著：伊比鳩魯的社會理想** 古代作者往往會勾畫自身理想城邦的理念，如柏拉圖、斯多亞的芝諾。然而，伊比鳩魯過得好像不在意公共生活，提出「不受注目的活著」作為生活格言。這點時常受到古代哲學家批判，不論蒲魯塔克、愛比克泰德，還是西塞羅。然而，我們從他的賢人論中可以看見不同的面相：賢人喜愛離群、也愛在社會中生活，這使得「不受注目的活著」指向在一個群體中和諧共融的生活，因此，他之所以不提出政治理想，可能不是沒有，而是一種經驗主義：不需要在現存社會中想像另一個理想的社會，現存的社會就是最能實現快樂理想的處境。

**第四章 如果伊比鳩魯在今天？** 本章在前三章建構的伊比鳩魯政治哲學基礎上，討論這種哲學到了今天有什麼意義？這並不是一個未來的勾劃，而是一個現在進行式。從早期現代開始，伊比鳩魯主義的觀念就已經在方方面面影響了現代世界，本章即是介紹、評估早期現代至今，伊比鳩魯可能的政治哲學實踐，並說明伊比鳩魯對這些政治實踐還能有什麼貢獻。

**第一節 伊比鳩魯主義如何影響現代社會？** 簡述伊比鳩魯對現代法政思想的影響，並且就靈魂治療方面，討論古代享樂主義與現代心理學（特別是正向心理學）的關聯性。

**第二節 快樂與效益：彌爾與伊比鳩魯的比較** 伊比鳩魯對政治的影響中，擴散最廣的是效益主義。本節筆者在介紹彌爾效益主義的同時，一邊評述他與伊比鳩魯的差距。首先，效益主義強調理性計算，他把過多快樂裁量放在理性經驗之人身上，而普羅大眾對此似乎沒有置喙空間。其次，最大多數人的效益，不一定等於整體內個別成員的快樂，甚至可能為大多數人而犧牲少數。第三，不同於伊比鳩魯重視感受，去除情感的分析模式，最終可能導致更高的感受成本。第四，要求為了最大效益可能合理地要求他人犧牲。第五，推廣模式必須是大刀闊斧的改革教育、社會建制、法律結構，很不符合「不受注目的活著」。因此，彌爾的效益並非伊比鳩魯的真正傳人。

**第四節 助推的政治：一種不受注目活著的可能模式** 一個共同體中生活之



人都可能是伊比鳩魯之友，但實際上卻不是如此。若是群體中有非伊比鳩魯主義者，那應該怎麼辦？本節透過泰樂與桑斯坦的助推（Nudge），介紹行為經濟學如何透過研究人的認知偏誤，藉由這些偏誤的選擇設計，讓人可以過得更順、更容易達到幸福生活的理想（當然這也是正在實踐的模式）。這並非刻意的欺騙，一切資訊都可透明化。如此，可以說是一種伊比鳩魯辨識欲望導引的反向操作，使人即使認知上不趨向伊比鳩魯主義，但在行為上仍能順暢、走向快樂；另一方面，這也不違背伊比鳩魯的求真。然而，這種透過心理學研究設計、引導他人行為的模式並非毫無問題，同時也招致許多可能的批評。許多壞的影響已然產生：使用在獲取利益（商業研究刺激欲望）、彼此攻擊（境外資訊戰以導致國家內部混亂）。如此，更重要的仍然回到伊比鳩魯主義的工夫：人真正的快樂是什麼？並且怎麼提供處於不同快樂階層之人（反快樂、苦樂交雜、自足、德性），彼此共融生活的條件？

現代的作法常常希望透過壓制有害資訊、有害言論，或透過政令宣導、論辯，而使有益觀念得以推行、不致損害。然而，這種作法使光明的理想推行的同時，往往使這些憤懣轉入暗流，造成更多潛在的危機。這種不確信的模式對於伊比鳩魯來說，正是有待處理的內容。因此，更值得關注的是，有害資訊為何吸引人？為什麼可以引動大多數人的欲望？進而如何疏導導向壞處的欲望？這一切或許有賴伊比鳩魯平息身心騷亂的技術，如阿克西老（Arcesilaus）戲稱的欲望「閹割術」（DL 4.43）。

# 第一章 感覺、倫理與他人

## 第一節 準則學的規範

對伊比鳩魯而言，哲學分為三部分：準則學、自然學與倫理學。準則是「探究事物的方法……對標準 (*kritēriou*)、原理 (*archē*) 和要素 (*stoixeiōtikon*) 的討論。」(DL 10.30–31) 概言之，可做為真理判準的準則是「各種感覺 (*aisthēseis*)、前概念 (*prolēpseis*)、和感受 (*pathē*)」(DL 10.31)；此一學說與自然學放在一起，作為其研究「生成、毀滅、和本性」(DL 10.31) 的基礎。伊比鳩魯認為準則學是一種基礎研究方法。

準則學與自然學並列帶給讀者一種初步印象，準則學作為自然研究的方法，似乎與倫理學或倫理學延伸而出的社會政治論題不甚相關。因此，當伊比鳩魯討論社會政治論題時，理當不同於自然學，因此會有依據不同基本概念作為準則的討論出現，一般伊比鳩魯政治討論依循的準則會根據效益、根據自利、根據快樂，或根據契約。每一種概念在伊比鳩魯討論社會政治時皆有出現，但這些概念即使重要，卻不能算是其哲學核心。真正的核心概念應由準則學出發，統攝這些重要概念，筆者在本節即是要論證伊比鳩魯準則學作為政治學基礎的合理性，除了感覺與直接感受的準則，伊比鳩魯並未以其他研究方法作為核心。也就是說，他關於人的討論皆來自「感覺與感覺的類比」。

本節集中討論準則學出現的段落：《致希羅多德書信》、《致皮托克勒書信》說明其準則學的內涵，並且建立通過自然學理解而來的感覺類比，作為後續討論伊比鳩魯倫理、友誼、政治思想的基礎。接著在第二節中，在自然準則的基礎之上，筆者擬透過分析《致梅瑙凱書信》中的倫理思想，揭示其倫理學指向關懷他人的特質。並在第三章中討論伊比鳩魯及其哲學來源，在倫理學上的比較，更進一步刻畫其關懷他人的倫理特色。

這種研究方法的討論是否合理？可以先由哲學分類的外部證據說明。拉爾修說明古代哲學論題可分為三種：討論宇宙事物的自然學、關於生活的倫理學、以及統攝兩者論理規則的辯證法（或邏輯）(DL 1.18)。伊比鳩魯分類的與前兩項一致，卻對辯證法加以拒斥，因為哲學家僅需要關注與事物相應的日常語言就足以成功 (DL 10.31)。由此可知，伊比鳩魯以準則學取代了辯證法，並且，辯證法的功能：作為統攝自然與倫理研究的論理規則應該亦由準則學所取代。因此就外部證據來說是合理的。接著可以進一步從準則學的內涵來討論。分別討論：準則的定義與內涵，以及研究事物的規則。

## 準則作為認識之判準

伊比鳩魯將判別一切事物的準則定義為：感覺(*aisthēsis*)、前概念(*prolēpsis*)、和感受(*pathē*) (DL 10.31)。接下來分別說明這三個概念。

首先，感覺的主要特徵是非理性(*alogos*)、無法記憶，其產生既非來自自身、也非來自外因，無法對之增減(DL 10.31–32)。<sup>112</sup> 因此，對伊比鳩魯而言，感覺的出現無法被任何主體作為否定、扭曲，是最直接顯現的現象，依此，感覺具有不可反駁性(DL 10.32)。<sup>113</sup> 伊比鳩魯進一步解釋：首先，同類感覺不能彼此反駁，因為兩者效力相同；其次，異類感覺也不能彼此反駁，因為感知對象不一致；第三，理性也不能反駁，因其形成必須基於感覺。最後，不同感覺不能反駁，因為兩者效力相同(DL 10.32)。由此可知，我們僅能理解、詮釋感覺，無法透過自身作為、知識模式來改變感覺對我們的影響，進而，感覺會形塑我們的作為以及知識。

既然如此，我們如何得到真理的保證？伊比鳩魯認為：「各種知覺(*epaisthēmata*)的實在性保證感覺的真(*alētheian*)。」(DL 10.32)然而即使面對同樣的刺激，不同人的感覺有異，且接受到的內容也不一樣，例如看到、聽到的事物內容會有所差異，那麼這樣的看法是否導致某種感覺相對主義？可以從接下來拉爾修對知覺實在性的例子得到回應的線索：看、聽和痛一樣真實(DL 10.32)，因此，關鍵就在於獲取訊息的感覺能力(視、聽)，與單純感受的能力

---

<sup>112</sup> 早期自然哲學家傾向於物質性感覺理論，被感知事物的粒子傳達到感覺器官，不管採取同認識同(Empedocles)，還是差異而認識(Anaxagoras)；伊比鳩魯原則上承襲這種看法。另一方面，感覺理論也是伊比鳩魯主義與其他學派爭論的重點，例如，針對漫步學派，現存殘篇中有他駁斥Theophrastus 感覺理論的內容，實際內容不明，僅知與事物在黑暗中是否有色彩相關。

然而，感覺是否能成為知識？柏拉圖的 *Theaetetus* 在詳盡分析後駁斥知識即感覺，然而兩者之間卻有某種關係，使感覺得以對知識提出貢獻(186d)。伊比鳩魯則會肯認感覺基礎對知識形成至關重要。

亞里斯多德在《靈魂論》(*De Anima*)發展感覺認識、感官(*sense*)與感知對象(*sensible objects*)的概念架構。他將感覺定義為對感性形式、而非質料的接收。這種接收藉著各樣感官而完成，這些感官可被理解為佔有容許必要感受性的物質元素的比例性或理性。

<sup>113</sup> 然而，可能有人提出質疑，有人在面對同樣的狀況下不具有相同的感覺，這應該是感覺不可駁斥性的證明，例如，廚師對於熱的耐受度遠高於常人，面對同樣一碗湯，一般人可能覺得很燙，但廚師並不覺得。然而，伊比鳩魯主義的可能的回應是：並不是主體否定了感覺，感覺存在，只是主體的知覺狀態較弱、或不構成妨礙。

(如痛)之間的等同。痛是一種不具共通性的私有感受，可能形成某種感覺相對主義。然而，痛也是直接而未經詮釋的感受，如此一來，伊比鳩魯主義便將知覺限定在：直接顯現在我們感官經驗中的事物，而不包含心靈後續對於這些事物的處理、判斷。可見，在感覺作為判準上，伊比鳩魯主義和懷疑論一樣走「依循現象」之路。<sup>114</sup> 但不同在於伊比鳩魯主義並不止於現象，還進一步討論了觀念如何形成，也就是越過現象，探討知識形成的原理，這點是懷疑論所拒絕的。

提到觀念形成的原理，討論的並非直接知覺的對象，對這類未知事物的探究，伊比鳩魯主義仍舊是依循現象：由顯現者（也就是我們最直接的感覺）開始。而觀念(*epinoiai*)的形成是理性(*logismos*)透過某種感覺，直接感知(*periptōsin*)、類比(*analogian*)、相似(*homoiotēta*)、綜合(*synthesin*)的結果(DL 10.32)。

因此，即便後續討論到前概念與理智的表象力，算是第二序的內容，因其基礎仍舊是感覺與直接的感受。值得注意的是，伊比鳩魯對於顯現在感官知覺之中的現象並不進行判斷，依照前述感覺的特徵也無從判斷，因而，精神病或夢境之顯現對他而言亦為真。因為對於病患或作夢者，這些內容都是顯現，表示並非虛空，非虛空的事物即可作用，<sup>115</sup> 因此不論其內容與現實差距多大，仍舊具有觸動(*kinei*)能力。

若僅有感覺與直接感受，那我們似乎難以對事物下真偽的判斷，那麼對事物的判斷如何進行？伊比鳩魯主義認為：「有賴於先前清楚明白的某種東西，我們透過它說出一個判斷。」(DL 10.33)而清楚明白的事物如何構成我們的概念？便與前概念(*prolēpsis*)有關，它指的是：「儲藏於心靈中的一種把握、一種正確的意見或觀念，或是一種普遍思想，或外在事物的記憶。」(DL 10.33)它形成於我們對同一事物的重複感知匯集、抽象而來，這些事物可能關乎自身、也可能關乎外在。一方面，前概念構成最基本的語詞(*onomati*)，可以說這是言說、研究的基礎：一切可討論事物，必然來自心靈之中有對事物把握的前概念，且這些前概念也可以還原到清晰明白的事物。如此一來，可以說對伊比鳩魯而言，心靈不具有憑空虛構事物的能力，一切思考的對象皆是，來自前概念所提供各種概念的拆解組合，從有到有。另一方面，就語言使用來說，當我們運用詞語指涉某事物時，前概念使該事物的形象出現於我們的心靈之中。如此，我們便可透過其內容是否回溯至清晰明確的對象，來判斷是否為真，因此，前概念是除了感覺與直接感受，伊比鳩魯真理的判準之一。

---

<sup>114</sup> 關於懷疑論如何依循現象？參 DL 9.61–63，懷疑論與信念論交鋒中所顯現的內容，可見 DL 9.102–108。

<sup>115</sup> 對比希羅多德書信中關於靈魂可否作用的問題，見 Ep. Hdt. 67。



前概念也無真假可言，因為它是形成概念與判斷的依據，而前概念所構成的意見才有被判斷真假的問題(DL 10.34)。所謂的真是指：「被證實且沒被證偽」，假則是：「被證偽且沒被證實」。如此一來，伊比鳩魯判斷真偽意見同時要符合「證實」與「非證偽」兩種標準。證實與證偽如何運作？這與感官知覺形成相關。伊比鳩魯採取的是一種符應論，以視覺為例，感官知覺必須有來自外在事物的影像(*eidōla*)流射(Ep. Hdt. 46–47)，其發生與知覺同時(Ep. Hdt. 48)，來自我們的心靈、感官，對影像的重複與殘留進行的把握(Ep. Hdt. 50)。因此，與外物的一致性便成為判別真偽的依據。然而，一切感覺與料皆有外來素材，那麼是否表示一切在我思想中顯現者皆為真，一如在夢境與精神病感覺中顯現的一般？兩者具有範疇上的不同，後者是討論感覺，它無法透過理性否定，只有出現與否；而真偽涉及的是判斷，其內容是透過位置、排列以及透過前概念形成後能否與外在事物相符。而錯誤發生並非由於外在事物，而是由於我們心靈的運動，伊比鳩魯如此定義：「假和錯就在對於那些有待證實或尚無矛盾的事物倉促發表意見(*prosdoxazomenō*)，結果後來那些事物卻被證偽或發生矛盾。倉促發表意見乃是發生在我們自身內部的某種運動(*tina kinesin*)，它與表象(*phantastikē*)既有關聯(*sunēmmenēn*)，又有區別(*dialēpsin*)，假就由此產生。」(Ep. Hdt. 50)可見，「倉促發表意見」，而不如實依循顯現，是錯誤產生的根源。這種倉促發表意見是一種內在運動，它使我們內心出現某種與表象又相關、又有分別，的狀態，這種狀態就產生錯誤。

值得注意的是，伊比鳩魯認為錯誤的產生並不像蘇格拉底的主智主義(*intellectualism*)，是由於無知。對某事物無知是該事物影像並未進入或影響感官、並我們對之沒有直接感受，從而心靈也不會進一步形成前概念，進而判斷的狀態；換句話說，是一種心靈不受動的狀態，故在這種狀態之下也就沒有真假問題可言。錯誤的出現在於心靈在感覺接受之後對一切不加區分、倉促接受：「如果一個人排斥所有的感覺(*aisthēsin*)，如果他不區分(*diairēseis*)有待證明的意見(*doxazomenon*)和已經被感覺(*aisthēsin*)、感受(*pathē*)以及智性(*dianoias*)所把握了的表象(*phantastikēn*)，那就會由於愚蠢的意見而把其他感覺也都混起來，結果丟掉了一切標準。另一方面，如果一個人也倉促接受思想中那些尚待證實的東西和沒有被證實的東西，那麼他還是無法避開錯誤；因為那樣的話，他在分辯對錯時就會模稜兩可、無法評判。」(KD 24)

因而，確切的假是一種心靈運動產生的意見與事物表象產生衝突的狀態，而真則是兩者不衝突的狀態，因此：「通過這種運動，如果意見沒有被證實或出現矛盾，假就產生了；如果得到了證實或沒有出現矛盾，真就產生了。」(Ep. Hdt. 51)若是當下感受到的對象不足以使我們判斷真偽，怎麼確定？因此伊比鳩魯主義提出了「等待確認之物」(*prosmenon*)作為輔助判準：當我們言說時，是在等

待一個於近處才能發現是否為真的對象 (DL 10.34)。也就是說，語詞的真實性，指向特定的自明事物，若等待靠近時該事物並非如此，使與詞語現象不相符應，則為假。

## 直接感受作為準則

最後是直接感受 (*pathē*)。人最直接的感受有兩種：快樂與痛苦，前者與活物的本性相適，後者則是本性相異，這是我們選擇與規避的原則 (DL 10.34)。也就是說，倫理學的基礎就是直接感受。

雖說判斷事物的準則是感覺、直接感受，與前概念，這三者為自明事物，然而三者真理上具有階層性：感覺與直接感受高於前概念。首先，在《致希羅多德書信》中，顯然將自然研究的對象劃分為可感覺與感覺之外兩部分，可感覺部分的準則包含感覺與直接感受，卻未提及前概念 (Ep. Hdt. 37–39)，雖然我們可以合理的推論前概念包含在語詞的討論之中 (Ep. Hdt. 37–38)，但語詞形成的過程似乎也可以回溯到感覺與直接感受作為根基，因此，前概念雖重要，卻非不可或缺。其次，即便可回溯的自明事物包含內在心靈運作的前概念，但其判別基礎仍是我們對外在實存事物的感覺與苦樂感受，故可知後者在判別真理的位階上應高於前者。

在確定直接感受的重要性後，值得注意的是原子論與直接感受的對應關係。伊比鳩魯主義作為一種信念論 (*dogmaticos*)，原子可說是其自然學中不可置疑的原理；自然學的任務：「乃是準確地把握最主要原因 (*kyriōtatai aitiai*)」 (Ep. Hdt. 78) 指向倫理學，也就是人在免於恐懼之後的幸福。<sup>116</sup> 他自身便是：「不斷從事自然研究、在此獲得最寧靜的生活。」 (Ep. Hdt. 37) 而討論自然學的《致希羅多德書信》編排順序是先確定感覺與直接感受作為基礎，才討論始基 (*archē*)：也就是原子如何構成世界。因為透過感覺與直接感受，「我們就可以去判斷那些可以為感知所證實的事物和那些處在感知之外的事物。」 (Ep. Hdt. 38) 之所以用原子這種不可感的對象作為解釋萬物的原理，是因為它不違背感覺與直接感受的準則。如此一來，便不如一般人所認為先肯認原子的真實性，再以此為基礎討論萬物，進而人的感覺；而是先由感覺的準則出發，進而選取最合乎準則的理論建構描述萬物。

---

<sup>116</sup> 參考 Ep. Hdt. 81–83。說明人最大恐懼的來源以及如何依循準則作為解決之道。

但說原子論為一種建構並非表示任意選取，也不是表示它不真，而是由於原子並非感官經驗直接面對的對象，因而相關討論僅能使用語言。再者，即便伊比鳩魯的目的在於幸福，但若為了達到寧靜的效應而任意選取某種導致自身快樂的意見、而不管其真實性，不穩固的意見所造成的矛盾便可能導致心靈危殆不安。首先，任意選取讓自己「安心」的意見，很可能遭到欺騙，而導致信念落空；其次，若不辨別真偽地接受某套信念，這套信念無法解釋感覺與直接感受，終究會因為理論與感受的不一致而使自己陷入混亂。因此，這信念必須在各方面與真實感受事物不相違背、又能解釋萬物。若否，不穩定的理論，無法讓「心靈無煩擾」，達到真正的寧靜（*ataraxia*）。因此，原子論的建構單純又合乎人們對運動的觀察，這學說使用的語言概念可以回溯到前概念：也就是從經驗中歸納而來的真確概念，並且不違背感覺與直接感受，除非我們有進一步的經驗觀察可以證偽，否則對伊比鳩魯而言，原子論是描述自然恰當的理論。

如此一來引發另一個問題：對伊比鳩魯主義來說，是否任何可以提供合理信念、融貫解釋世界的系統，皆為可信，而原子論僅是其中之一？這個問題可以從他解釋自然學與天文現象的原因說明。表面上，自然學是始基的一因論：一切都是以原子論作為解釋基礎。另一方面，天文現象卻是多因論：「總之，任何天象都是可以加以解釋的，只要我們記住關於一個現象總是存在著多種解釋的可能，存在著多個與現象相協調的假設和原因。我們要拒絕那些與現象不相一致的解釋，不能愚蠢的誇大它們，但在任何時候都不能陷入『一因論』（*monachon tropon*）的泥淖。」（Ep. Ptc. 95）

為什麼會存在著兩種對世界的解釋模式？首先，伊比鳩魯以多因論對抗的是神話性的「一因論」。一般人對天文現象的解釋往往反映了某種神學性關懷，古代神與自然的關係密切，不論神話抑或哲學皆是如此。神話方面，天體與神之間關係密切，即便天體不等於神，也是神顯現的代表、或神的居所。哲學上，天體被視為純淨的構成，對比於地上不完美的世界有其典範意義；<sup>117</sup> 亞里斯多德會認為神學構成自然哲學的核心部分；<sup>118</sup> 更進一步的是目的論的世界觀，其中最具有代表性的是斯多亞主義，他們認為自然就是神，神對人極為關愛，自然充滿神慈愛的證據。<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> 參考，Windelband, Wilhelm, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen: Tübingen, 1950), 48–49，關於古代天文學的說明。

<sup>118</sup> 見 Aristotle *Meta.* 12.1071b23–1074b14 的神學討論。

<sup>119</sup> 在西塞羅的《論神性》（*De Natura Deorum*）中，他從斯多亞的觀點詳細解釋了神對人何其關愛的自然目的論。見 Cicero *De Natura Deorum* 2.131–168。「宇宙本身既是為了神、也是為了人



然而，對伊比鳩魯而言，這些神話（或神學）性解釋造成我們最大的恐懼（Ep. Hdt. 81–82），並且這樣的恐懼會使倫理學研究的成果無效：「若地上地下之事、或一般來說廣闊無垠之事仍是我們疑懼的對象，那從他人那裡獲得安全感也沒用。」（KD 13）固然對伊比鳩魯而言，根除神話的解釋是我們通往幸福之道，<sup>120</sup> 但神話的解釋對一般人而言根深蒂固，簡單拒斥並不能使人不受神話影響。因此，要穩固非神話性解釋的信念，就必須有更多不同的解釋出現。之所以解釋要多，一方面在於天文現象可以看到顯現，卻不能觀察到其成因，是由於「過遠」而無法觀察。若直接以感覺的準則解釋，可能造成顯現與解釋之間的不協調，加之以神話信念的影響，更難使人寧靜。這與原子不同，原子是既看不到顯現、也無法觀察其成因，因此直接使用感覺的類比來解釋，不會產生顯現與解釋間的不協調。

即便面對天文現象解釋多樣，但原理仍是根據近處發生的事物：「有一些現象為我們所直接觀察，我們由之出發進而推斷各種發生在天上的現象，但由於那些現象是我們無法直接觀察到的，因而它們的產生可以用多種原因加以解釋。」（Ep. Ptc. 87）進而：「我們應當注意發生在我們身邊的每一現象，並將它同那些與之相伴隨的現象區分開來，只要後者與那些發生在我們身邊的事不相矛盾，那它就可以用多種原因加以解釋。」（Ep. Ptc. 97）也就是說，伊比鳩魯預設了遠近現象之間解釋的一致性，而非斷裂性；這種原理仍是感覺與直接感受：「對於所有的天象都不應放棄這種探究方式，因為，如果一個人與那些清楚明白的現象鬥爭，那他就永遠無法獲得心靈寧靜。」（Ep. Ptc. 96）。因此，即使看似方法上有一因論與多因論的差別，但實際上伊比鳩魯的原則還是依循現象：「如果一個人在面對不明事物時，總是遵循現象，就能夠做到這一點。」（Ep. Ptc. 104）這使得天文現象的成因不僅僅神話一種，並且他批判神話性的一因論面對天文現象時的頑梗：「……現象明明提示有許多可能的原因，如果堅持只有一種原因，那就是個瘋子，是不可思議的自相矛盾！而這正是那些發瘋的占星術士們幹的事情。他們硬是不肯讓神免去管理天體的苦差，給星星安排了毫無意義的原因。」（Ep. Ptc. 113）

由上可知，他支持的仍是原子論的一因論，藉此對天文現象進行多因解釋，以排拒神話的一因論：「這些事情上不可能存在著眾多的原因，也不可能有其他的解釋方式，而是必須堅持，任何引起疑惑或混亂的東西都是與不朽和幸福的本性不相容的。這乃是確定無疑之事，我們的理智可以把握它。」（Ep. Hdt. 78）

---

而創造，其中一切都是為了使人享受而供應設計。宇宙似乎是諸神和人共同的家園、共有的城邦。只有他們才具有理性的力量，並且根據正義與法律生活。」（*De Natura Deorum* 2.154）

<sup>120</sup> 《致皮托克勒書信》的主旨便是要除去神話解釋對人的影響，見 Ep. Ptc. 84–116。



藉此，人透過免於對天文現象的恐懼，得到幸福，因為對伊比鳩魯來說，幸福有賴於對天象的認識，需要去了解從這些天象中所見事物的本性，準確地把握所有與我們幸福相關的事物。

如此一來，說明了對伊比鳩魯而言，原子論作為自然真解釋的理由，並且說明了除感覺、直接感受，及前概念之外的另一個輔助判準：「等待確認之物」，這是在面對不確定的遠處、或過小難以觀察的事物時，我們必須等待靠近才可以得知其面貌，但這樣的事物具同時具有可證實性與可證偽性。而當下它的面貌如何，則是依據感官經驗事物來類推。<sup>121</sup>

透過以上討論，可確定對伊比鳩魯而言，自然學中超出感官知覺經驗的事物，是來自可經驗事物的類推。伊比鳩魯的真理階層是：人能直接經驗的事物，遠比說明這些事物基礎的自然原理更為確定，故他認為生活理論（倫理學）是比自然學更確定之學（Ep. Ptc. 86）；這種看法與今日以數學—自然科學為典範的科學觀差異甚大：相較於倫理問題，可數學化揭示的自然界規律更為穩定可知。反之，倫理的確定性也可以透過認識與感覺經驗不相違的自然原理得到強化，這種強化從伊比鳩魯主義者所總結的四味方可以說明：神不可畏、死不可怕、好事易得、惡事易受。前兩者直接與自然相關，而後兩者雖是倫理學的基礎，卻仍與自然學一致。

由上可知，對伊比鳩魯而言，不可經驗事物與可經驗事物之間應有類比結構上的相似性，因此，他對自然學中不可經驗事物的理論建構模式，某種程度上可以合理用以解釋人際生活（倫理）中，看似接近卻難以明白的主題，而可討論的主題應包含倫理、社會、政治的討論。因為這一方面不違背其感覺的準則，另一方面，他在自然學中也探究了語言、文明的起源問題，與之相近的段落可以作為合理延伸的間接證據。由於伊比鳩魯的書信編排是為了給學生背誦的教育意義，故有其縝密構思。因此從《致希羅多德書信》的結構可以推敲對伊比鳩魯而言，文明在自然之中的位置。

這卷書的綱要中，每段伊比鳩魯都是在主體與對象之間切換論述視角，結構整齊：首先，說明準則的研究方法（Ep. Hdt. 37–38）；接著，說明宇宙的構成及其要素（Ep. Hdt. 38–45）；第三，說明感官知覺的形成（Ep. Hdt. 46–53）；第四，以感官知覺度量模式類比原子的狀態（Ep. Hdt. 54–62）；第五，說明感覺要素靈魂的構成（Ep. Hdt. 63–68）；第六，說明原子的性質：包含恆常性質與非持久屬性兩種（Ep. Hdt. 68–71）；第七，在性質論下討論幾種構成：時間、其他世界、文明及語言（Ep. Hdt. 72–76）；第八，天文現象構成的原因（Ep. Hdt. 77–83）；

---

<sup>121</sup> 可見 DL 10.34 對此判準的描述。

第九，回到主體主要恐懼之成因與幸福之道（Ep. Hdt. 81–83）；最後是結論（Ep. Hdt. 83）。

透過以上的結構分析可以發現，文明及語言的產生是在討論物的性質之下的子論題。因此，從物的性質討論可以進一步揭示伊比鳩魯如何看待文明事物。<sup>122</sup>

對伊比鳩魯來說，「物這個概念所表達的，是各種性質的集合。」（Ep. Hdt. 69）這是對物的基本定義。而它的性質可分為兩種：恆常伴隨物者，以及不恆常伴隨物體者，前者稱為屬性（*symbebēkota*），後者稱為偶性（*symptōma*）。前者的定義是與微粒所構成的整個集合體恆常伴隨，不與之分離的性質，可以以此定義物。而後者的定義則是當物出現時所伴隨的性質，為不同的感官所知覺、揭示（Ep. Hdt. 70）。這些性質並非物本身、也不能說不存在、也不能設想獨立於物存在，而是在物出現時與之伴隨發生，且物離開了那些性質便無法被設想（Ep. Hdt. 68–71）。如此一來，不論屬性或偶性，都不可能設想與物分離。即便在存有次序上物（原子）的存在具有優位，但缺乏這些性質的物也無法被感知、設想。

進而，我們或可透過原子－性質之間的關係來觀照倫理學基礎。屬性與物本身不同、不可視為物的附加物、且事物離開屬性不能被感知、認識。倫理學方面，其基礎是感受（*pathē*），其內容是苦樂（DL 10.34），痛苦是與本性相異的部分，而快樂則是與本性相合。而如何理解快樂？似乎要與某些與性質相關的事物連結才能理解，否則即便「身體無痛苦，心靈無煩擾」的寧靜狀態，也只是抽象概念。我們可以從三方面來具體理解：認知、身體感受、實際行為。首先，快樂必須與認知性的性質連結，例如對諸神的信念以及對死亡的內涵（Ep. Men. 123–127）。其次，快樂必須要與身體感受連結，在倫理學中就是欲望的適當狀態與自足（*autarkeia*，或獨立性）（Ep. Men. 127–132）。第三，就是會與實際行為連結，而此一內涵便是各種德性（*aretē*）（Ep. Men. 132）。

以上類比性區分來自伊比鳩魯對這些狀態的評價。在《致梅瑠凱書信中》，首先是信念的基礎，透過與自然苦樂不相違的信念，驅除最根本的痛苦。其次，則是關於「好」的生活，第一層，他認為「快樂（*tēn hēdonēn*）是好生命（*makariōs*

---

<sup>122</sup> 本文不擬詳述原子論的內涵或原子如何導致自由意志的問題。這確實是一個自然學向倫理學過度的基礎，且二者的連結對伊比鳩魯主義理解道德責任來說至關重要，這牽涉到對他《論自然》（*Peri Physeōs*）殘篇的解讀。然而，這部分牽涉過多意識構成、而非倫理政治問題，為避免本論文過度龐大，筆者的論述限制在肯認兩者之間的關聯性下進行。若對原子運動如何構成意識、自我、道德責任有興趣，可見 Németh, Attila, *Epicurus on the Self* (London: Routledge, 2017)。

另一個相關主題在於他和德謨克利特的關係，雖然伊比鳩魯選取了原子論，卻與德謨克利特不同，他全然拒斥必然性，認為這排除了一切個人道德的可能。相關論述可參見馬克思博士論文：Marx, Karl, *Differenz der Demokritischen und Epicureischen Naturphilosophie* (Frankfurt: Marx-Engels-Archiv, 1927)。

*zēn*) 的始與終 (*archēn kai telos*)」 (Ep. Men. 128) 因而是「首要與天生的好 (*agathon prōton kai suggenikon*)」 (Ep. Men. 129), 而自足則是「大好」 (*agathon mega*) (Ep. Men. 130) 二者程度有別, 本質無異。第三, 就行為而言, 伊比鳩魯評價德性之首是實踐智慧 (*phronēsis*), 它是最大的好 (*megiston agathon*), 並且諸德性與快樂不可分離 (Ep. Men. 132)。

以上, 筆者說明伊比鳩魯的準則學內涵, 及其如何作為自然學判準, 並建立連結作為理解倫理學的基礎。筆者理由是: 首先, 對伊比鳩魯而言倫理學是更確定之學, 自然學的推論來自感覺基礎; 再者, 自然學與倫理學都是運動, 前者是原子的運動、後者是苦樂的運動 (雖然追求靜態快樂, 但靜態快樂的維持仍是一種運動),<sup>123</sup> 因而兩者之間建立某種方法上的類比是合理的。進而, 由伊比鳩魯的倫理學過渡到政治學目前便具有基礎上的合理性: 兩者所追求皆是某種善的趨向。<sup>124</sup> 然而, 這種過渡必須回答一個關鍵問題: 對伊比鳩魯主義而言, 個體幸福與他人之間的關係是什麼? 顯然, 享樂主義關注的是一種個體幸福 (這也是一般人理解其自足的意義), 若是他人沒有重要地位, 我們不能說它能形成一種政治哲學相關。因此, 下一節筆者欲分析《致梅瑙凱書信》, 說明伊比鳩魯的倫理學不僅僅關注個體、更關注他人, 不是一種單純的自利倫理學。第三節則要對比德謨克利特與居樂尼學派, 說明其他人關懷的重要性。

---

<sup>123</sup> 這種運動觀也與其哲學來源德謨克利特、與亞里斯提普的哲學類似。

<sup>124</sup> 對伊比鳩魯而言, 這種善與快樂等同, 但對亞里斯多德而言追求的是善自身 (EN. 1.1095a14–1098b9), 但不影響「以某種善為導向」。

## 第二節 快樂、幸福與自足

### 享樂的自我與他人

前一節在伊比鳩魯解釋一貫性的預設下，說明其準則以及自然學類比倫理學、政治社會思想的合理性。本節則聚焦討論伊比鳩魯倫理學，透過其《致梅瑙凱書信》（*Letter to Menoeceus*），討論其倫理學核心概念：快樂（*hēdonē*）如何從消極、個體性的快樂過度到積極導向他人的快樂，並指出伊比鳩魯在本書信提出的工夫論意涵；藉此說明伊比鳩魯不論認知重建、欲望分辨、自足與實踐智慧，他人不僅並不是無足輕重，更是真快樂的構成要件。依此奠定由個體快樂過渡到友誼、群體的基礎。

本節順著《致梅瑙凱書信》的脈絡，先討論諸神，釐清伊比鳩魯追求的「福」，接著討論他如何消除死亡恐懼，進而進入欲望與權衡；在辨別不同快樂之後進入自足與實踐智慧的描述。透過文本脈絡的梳理，一方面說明伊比鳩魯以哲學治療的靈魂引導（*psychagogy*），另一方面提出他的快樂層次，其中真正的快樂涉及關懷他人。

### 幸福：諸神或個人

伊比鳩魯的倫理學主要體現在《致梅瑙凱書信》中。倫理學是伊比鳩魯主義哲學的核心，甚至可以說就是哲學本身，並且是比自然學更為確定的學問（*Ep. Ptc. 86*）；其倫理學要義可濃縮為「四味方」（*tetraphamakos*）：毋畏神明（*aphobon ho theos*）、毋慮死亡（*anyopton ho thanatos*）、好事易得（*kai tagathon men euktēton*）、惡事易受（*to de deinon euekkarterēton*）。<sup>125</sup> 《致梅瑙凱書信》的結構除去開頭的勸學（*Ep. Men. 122*）、結論的幸福生活圖像與結尾的勸學（*Ep. Men. 133–135*），內容可說是四味方的細部說明。

這卷書是以勸學作為開頭，說明不論年輕、年老，任何時候都是學習哲學的適當時機，因為哲學便是「致力於靈魂的健康」（*kata psychēn hugiainon*），這種健康使人不受年齡的影響：老年人面對善（快樂）可以如同年輕人一般行事，

<sup>125</sup> 伊比鳩魯主義針對人對諸神的畏懼、對死亡的恐懼、尋求快樂、避免痛苦的基本立場，記載於《基本要道》中的前四條格言。而後羅馬的伊比鳩魯主義者菲羅德牧將之濃縮為「四味方」。



變得年輕；年輕人不因未來恐懼，變得成熟。這一切指向哲學是個人如何脫離恐懼、獲得幸福（*eudaimonia*）之道。

然而，在進一步討論書信主題之前，必須先釐清伊比鳩魯的「幸福」指的是什麼。因為人間的幸福（*eudaimonia*），與屬於神的至福（*makarios*）之間確有區別，伊比鳩魯所追求的是哪一種呢？以下簡要從阿多（Pierre Hadot）對至福的研究中辨析二者的不同，進一步釐清伊比鳩魯的看法。

幸福（*eudaimonia*），的字面意義是有良善精靈護佑的狀態，指人繁榮昌盛的活動狀態。<sup>126</sup> 可以是使人感到喜悅的情調，與一個人的生活及其活動相關，產生快樂、滿足、歡愉、幸福、喜愛、恩惠的感覺。由此延伸，可作為人生存的終極目標，是一種精神性的幸福。如何達到生活中最高價值或目標，會隨著人而有所不同，例如：實現潛能、完成義務、成就德性、遵守自然律、過中庸之道、自由運用理性決定命運等等。德謨克利特很好地總結了一般哲學上的理解：「幸福並不寓於群畜或黃金。幸福，一如不幸福，是一種靈魂（*psychē*）的性質；且人正是應該看重靈魂而非身體（*sōma*）；因為靈魂的完善導正了身體的卑下，但缺乏理智的物質力量無以增益心靈。人無法透過身體或所有物來找到幸福，而是透過正直與智慧。」（B171）由此可知，即便幸福是屬於人的，但仍舊可以表現極高的精神意義。

與幸福相關而又不同的詞是至福（*makarios*），其內涵皆與神有關。在荷馬傳統中，至福表達一種為神所有的「輕鬆生活」，不朽、永遠快樂的宴會生活，此時並未與道德相關。到了赫希爾德（Hesiod）與前蘇格拉底哲學與悲劇中，神的道德化才初現端倪。到了柏拉圖與亞里斯多德哲學中，道德化意味完成，至福包含以下特質：善、慷慨、最為自足、愉悅、全然理性，以自身為思索對象，是神的活動最卓越、自足的狀態。<sup>127</sup> 到了公元後三世紀，普羅丁（Plotinus）認為神的世界為至福與光明，幸福為一種作為精神世界的生活輕鬆生活，這種福等於遠離物質，與至善（太一）連結的狀態。<sup>128</sup>

伊比鳩魯的神觀與至福在這條傳統之外出現，<sup>129</sup> 他認為神是生活於平靜安寧中的完美存有者，具半透明的人形，祂們的至福建立於德性與智慧之上，這使祂們徹底遠離憂慮、得以永恆快樂。而神既不是世界的創造者、也不意圖影響世

---

<sup>126</sup> 關於幸福一詞翻譯上的理解與辨析，可見 Nussbaum, *The Therapy of Desire*, 15。她認為「活動狀態」是這個詞最基本的內涵。

<sup>127</sup> 參 Aristotle *Meta*. 1072b28。

<sup>128</sup> Hadot, Pierre, *Études de Philosophie Ancienne* (Paris: Les Belles Lettres, 1998), 327–29.

<sup>129</sup> 本節後續會透過居樂尼學派後學的狄奧多羅派回溯這條傳統。

界，僅專注在自身中發現幸福。世界來自原子偶然結合。<sup>130</sup> 伊比鳩魯的神不熱衷參與人類紛爭因而更為幸福，其觀念也較其他哲學家更為純粹。<sup>131</sup>

雖然至福屬於神，但人有分享這種福的可能。這種分享有非哲學性與哲學性的。非哲學性的分享是透過宗教慶典、崇拜儀式與神保持關係，作為通往至福的可靠之路，與此同時體驗神的臨在。活著的時候如此，另一種分享是死後，有德之人在死後可到達諸神居所，分享神的至福。<sup>132</sup>

關於至福生活的哲學可分為兩種傳統：其一是蘇格拉底，其二便是伊比鳩魯。蘇格拉底傳統下，分享來自神現身於靈魂之中，最終達至對善的愛。他在法庭的申辯之中表示：神靈（*daimon*）透過聲音使他轉化，成為愛好道德之善的哲人，日日談論德性及考察，使生活值得過。<sup>133</sup> 柏拉圖與亞里斯多德依此方向，並將之大為理性化。柏拉圖認為，至福的生活是有德性的沉思生活，透過控制自己思想合乎神聖，方能達到至福。<sup>134</sup> 而亞里斯多德認為神位於世界之頂，推動天穹，為愛之目標；人身上的神性即為理性與精神。如此會產生「人要超越於人」的悖論：人要在精神生活（超凡）中獲得幸福，與沉思活動成正比，加上額外的善，最高幸福只是一種偶有所得的神的至福。神靈不僅要臨在，人更要在關注之中意識到這種臨在。至於普羅丁則認為人的福建立於神現身於靈魂內、建立於對善的愛與衝動。必須先關注內在方可發現此等無意識的臨在。但覺醒、關聯自身獲得的精神之福屬於次等，因至善本身超越福，無需他物、甚至自身。追求的是與精神同在「深情的沉醉」（*iveresse aimante*）：一種靈魂與善同在無比歡愉的神祕體驗。<sup>135</sup>

阿多總結以上三派對於分享至福的看法，他認為柏拉圖、亞里斯多德、普羅丁三者的至福皆包含了某種歡愉，而顯現出某種程度的享樂主義。而斯多亞於此傳統之內，則是與善無關的動機和快樂入手，藉此淨化道德目的，達到道德的純粹性；神顯、愛善是作為人幸福之基，德性之外沒有任何幸福，道德上的善本身便是其回報，德性本身便是至高善。因此分享至福的重點是於生活中各個場合合作

---

<sup>130</sup> 詳細討論可見 Festugiere, Andre-Jean, *Epicurus and his Gods* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1956), 57–72.

<sup>131</sup> Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, 328–29.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 329.

<sup>133</sup> 見 Plato *Ap.* 38 a.

<sup>134</sup> 如在 Plato *Timaeus* 90c 提到培育自身德性者，等於使其神靈居於完美居所。

<sup>135</sup> Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, 329–32.

出適合的判斷與行為：態度客觀、心敬虔，接受取決於神意而非我們之事、採取行動，行正義服務人類群體。<sup>136</sup>

阿多認為第二個分享至福的傳統是伊比鳩魯主義。他們認為分享至福不在於行動、沉思，而僅在於快樂。不幸的來源是在懼怕、欲求不必要事物中使生命耗盡，因此自然學旨在從對神與死之恐懼，以及無盡之欲望中解脫，寧靜來自高雅的靈魂。伊比鳩魯主義的敬虔在於情感方面的卓越純淨，人的快樂之心經由神才得以萌芽，如一段格言中提到：「……因欽慕神之本性和地位，他竭力去接近神，甚至可以說嚮往與神接觸，和神生活在一起，而他稱賢人為神之友，而稱神為賢人友人。」（Usner 386）<sup>137</sup> 因為因諸神不問世事，因此人的分享來自沉思神之寧靜、喜悅而來，是一種單純的愛。智慧者將神視為楷模、節制欲望、自我審視，接受友伴的糾正，使自己靈魂活在圓滿寧靜與純淨之中，藉此獲得幸福。這種神觀也較前一傳統更為純粹。<sup>138</sup>

然而，這樣分享至福的哲學生活，是否僅是文化菁英完善個人的目標？只是一種自私的幸福？阿多認為並非如此。一方面在於古代哲學的傳道特徵：他們重視接受神的任務，並試圖使人皈依，如蘇格拉底作為城邦的牛犛刺激眾人。<sup>139</sup> 斯多亞不排斥對所有人教授，他們繼承犬儒精神、熱心傳道、針砭時事、身體力行、依循自然，並且透過佈道與勸說讓人歸向自己的學派。伊比鳩魯被徒眾視為神，同時熱心寫作、筆戰、活躍於城邦之中；其追隨者也有傳道熱忱，如第歐根尼石碑；伊比鳩魯主義接納所有人進入其哲學之中，包括女人與奴隸。<sup>140</sup>

然而這樣的熱心傳道，是否僅是讓人進入哲學，透過反省與逃避世事找尋自身？意即也是一種自私的追求？阿多透過古代哲學活動的回答也是否定的。柏拉圖與亞里斯多德關切城邦無庸置疑；普羅丁雖然重視自身內在性的神祕體驗，這種預感絕對、卻又不可能完全與之同一的體驗，指向的是更高的他人，並非自私。至於斯多亞認為幸福是道德上的好，預設了個體必須是群體的一員。伊比鳩魯主義雖求寧靜與避免紛擾，但極端的傳道熱忱、重視友誼、群體、互助，可見並非自私。<sup>141</sup>

---

<sup>136</sup> Ibid., 332–33.

<sup>137</sup> 可比較 Ep. Men. 124，即便神不管事，但仍認為就看重德性而言，神會喜愛與自己相似者、排斥與自己相異者。

<sup>138</sup> Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, 333–35.

<sup>139</sup> Plato *Ap.* 21a–38 c，蘇格拉底自陳受到神靈催逼後為城邦所做的一切。

<sup>140</sup> Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, 335–36.

<sup>141</sup> Ibid., 336–38.

透過以上阿多對至福的描述可知，古代哲學並非一般想像地超然世事之外，並且具有強烈關注他人的向度。甚至在敬虔的態度下，會加深這種對他人的關注，使他們投入某種公共生活。伊比鳩魯主義也是如此，他們一方面以更為純粹的理論態度面對諸神，另一方面因為這種理論態度更看重現存的世界。那麼他們到底怎麼看待人間幸福與至福？

在伊比鳩魯的論述中，兩個詞幾乎互相混用，且神的至福是人間幸福的模範，即便有些條件只有神才能達到，但倫理學要達到的無苦狀態，最終就是要：「如神一般 (*hōs theos*) 活在人之中。因為活在不死諸善 (*en athanatois agathois*) 中的人，不會如同有死生靈一般。」 (Ep. Men. 135) 因而可以得知對伊比鳩魯而言：人間幸福的最高形式就是如神一般的活著。

如此一來，達到倫理學的目的應該就要如神一般自足，全然獨立，那麼關注他人是否就不具意義？關鍵在於上段引文強調：「如神一般活在人之中 (*zēseis ..... en anthrōpois*)。」 (Ep. Men. 135) 如果一樣強調「活在人之中」，那麼就表示：與他人共同生活是達到如神一般活著的重要條件。但仍舊可以質疑為什麼我們必須與他人共同生活，才能達到如神的活著？關於這點，伊比鳩魯主義似乎仍強調神人分際，如諸神不插手世事；其次，即便我們達到很高的快樂，仍舊無法跟神一樣。伊比鳩魯主義認為快樂有兩種：一種是只有神才有、不增不減的快樂，另一種是會有所增減的快樂 (DL 10.121)。這暗示著神人之間仍有分際，即便人的快樂可以趨近，卻不可能脫離現實條件享受屬於神的快樂。因此，在世上生活的人若是汲汲企求跟神等同的快樂，反而會讓自己陷入另一個極端不快樂的狀態。<sup>142</sup> 恰當的作法似乎是：在人間現有的條件之下，我們怎麼趨近於屬神的快樂？這就會引伸到伊比鳩魯的社會理想：「不受注目的活著 (*lathē biōsas*)」 (Usner 551)<sup>143</sup>

## 面對恐懼：諸神與死亡

透過與神之至福正面對比，討論伊比鳩魯主義所追求的福之後，我們要回到書信看他的幸福之道；其倫理學延續自然學，首先處理人的恐懼。

《致希羅多德書信》的結尾，伊比鳩魯總結人類最大的恐懼（或靈魂煩擾的原因）來自四點：首先，將矛盾的性質歸給天體，認為天體至福而不可毀滅，又

---

<sup>142</sup> 下一節居樂尼學派赫格西亞派的演變中可以看見這種由一極擺盪到另一極的例證。

<sup>143</sup> 關於此一社會實踐的準則會在第三章論述。



認為天體有意願、承擔行動、影響因果。其次，陷在永恆的期待與猜測之中，認為可怕的事會如神話所言發生。第三，害怕全無知覺，也就是死亡的狀態，好像這種狀態與我們有關似的。第四，身處非理性條件下，無法給自己的恐懼設定界線，承受等於或大於自己當受的痛苦（Ep. Hdt. 81–82a）。

要如何免於恐懼，從這四點中解脫？伊比鳩魯要希羅多德牢記自然學最普遍的原理，也就是準則，要我們應當關注直接感受與感覺（不論普遍或個別的），並且確定一切觀念來自準則直接清楚的事實，藉由正確而完整的原因解釋天象及其他現象，是去除煩擾與恐懼之道（Ep. Hdt. 82–83a）。

雖然沒有言明，但倫理學依循的仍是同一套準則：感覺與直接感受，合乎準則的正確信念方可幫助人脫離恐懼、達到真正的快樂。《致梅瑙凱書信》首先處理毋懼神的問題（Ep. Men. 123–124），<sup>144</sup> 接著處理這封書信的第二個主要問題：死亡（Ep. Men. 124–127），也就是四味方的第二味。

如何避免對死的恐懼，重點不在於延長生命，而在於享受「界線」。對伊比鳩魯而言，可享受的事物是有界線的，辨識界線是哲學最重要的工作。例如：「如果天空的異象不會使我們驚恐，死亡不令我們煩擾，而且我們能夠認識痛苦和欲望的界線，我們沒有必要研究自然學。」（KD 11）這段說明解除恐懼、認識界線是伊比鳩魯研究自然的主因，並且在倫理上「身體以為快樂的界線是無限，並且認為快樂需要無限的時間。可是智性用理性（*epilogismon*）的思考來確定肉身的目的和界限，去掉人對於未來的恐懼，使人獲得圓滿的生活，因此不再需要無窮的時間。不過，這樣的人也不逃避快樂。即使環境把他帶到死亡面前，他也不缺乏對最好生活的享受。」（KD 20）也就是說，人的理智會劃定目的與界限，藉此可以有兩種效果：除去恐懼以及享受快樂。

死亡構成了人的快樂的最終界線：一旦跨過，便沒有感覺，沒有苦樂可言，也就沒有享受。那麼如何讓死亡的界線與智性劃定的界線一致，是伊比鳩魯的主要工作。

他的藥方首先要我們認清：「死與我們無關，因為身體消解為原子後就不再有感，而不再有感覺的東西與我們無關。」（KD 2）伊比鳩魯的原子論認為宇宙萬物皆由原子構成，<sup>145</sup> 身體與靈魂亦不例外，<sup>146</sup> 並且：「……一切好壞都在

---

<sup>144</sup> 由於前段關於至福的論述已經涉及，故在此省略。

<sup>145</sup> 關於原子的定義、性質、構造與運動，詳見 Ep. Hdt. 43–45、54–62。該書信為伊比鳩魯寫給學生論準則（*Canonic*）與自然（*Physics*）的綱要。

<sup>146</sup> 關於靈魂的定義、構成及其與身體的關係，詳見 Ep. Hdt. 63–67。對伊比鳩魯來說，首先，靈魂是最精微的物體（63）；其次，靈魂是感覺的要素，使身體得以感覺、運動，若缺少靈魂，則身體的感覺便消失（63–65）；第三，靈魂是物性的。因為對原子論來說，非物體（*body*）即是虛

感覺中（…… *pan agathon kai kakon en aisthēsei*）。」（Ep. Men. 124）感覺是我們判別好壞的準則，依此伊比鳩魯重新定義死亡：當個體死亡之時，感覺被剝奪，他的苦樂感受也隨之消散，因此：「……死亡最駭人的壞事，與我們無關。因為當我們存在時，死亡尚未來臨；而當死亡來臨，我們已不存在。所以死亡與活人死人皆無關，因為它無法侵襲前者，而後者已不存在了。」（Ep. Men. 125）因而，為了死亡可能帶給我們傷害的想像而恐懼，是一種不切實際的幻想。反而，這種恐懼會縮短我們現今可享受的生命。假如死亡不會帶給有感覺的我任何實際的傷害，那麼它實際上便不會對人的生活造成負面影響。

然而，此一死亡與我無關的說明，顯示理性劃定界線後的第一個作用：去除恐懼至少在思想上是可接受的。

然而，理性劃定界線之後的第二個作用是享受。說明死亡的特性之後，他進而要我們知道「我們是必死的」對我們的好處：「因此，對於死亡與我們無關的正確認識，使生命的必死性（*to tēs zōēs thnēton*）成為令人享受的（*apolauston*），不是藉著增加無限的時間（*apeiron chronon*），而是藉著移除對不朽性的渴望（*ton tēs athanasies pothon*）。」（Ep. Men. 124）由此可知對伊比鳩魯而言：首先，正確認識死亡可以使我們享受生命的必死性；其次，這種享受與生命時間長短無關；第三，移除對不死的欲求是可享受的關鍵。這種可享受性是什麼？<sup>147</sup> 可能的是一旦死亡的界線確定，便會讓我們更重視當下的快樂，不會為了苦苦求生而浪費時間，縮短自己在生命界線內的享受。

論述死亡的基本特質、構成的界線之後，伊比鳩魯進一步批判三種常人的死亡觀。首先是常人對死亡的態度不一致：有時視為壞事逃避，有時又視為人間苦

---

空（void），而虛空不能作用或被作用，靈魂可以作用或被作用；靈魂不是虛空（67）。論述中，伊比鳩魯僅就原子如何構成靈魂進行描述性的工作，而未涉及背後是否有其他「目的」。

<sup>147</sup> 同字根的詞在這封書信中另外出現過三次，第一處是關於知足的論處：「我們相信知足是大善，不是為了讓我們在各種情況下都只使用少許，而是當我們所有不多的情況下，就使用少許，我們真切地相信，那些最不需要奢華的人才能最甜美地享受（*apolauousin*）奢華；一切自然的東西都是容易獲得的，而一切難以獲得的東西，都是虛妄的。」（Ep. Men. 130）另外兩處則是關於真正的快樂是什麼：「當我們說快樂就是目的的時候，我們所說的並非那種荒淫無度、或耽溺享受（*apolausei*）的快樂……；而是指身體的無痛苦和靈魂的無紛擾（*to mēte algein kata sōma mēte tarattesthai kata psychēn*）。因為快樂不是無止境的狂歡濫飲，也不是沉溺於男色和女色，也不是享受（*apolauseis*）魚肉和餐桌上其他帶來甜美生活的美味佳餚，而是冷靜的推理（*nephōn logismos*），找出我們進行所有選擇和規避的原則，將那些讓靈魂陷入最大紛亂的觀念趕走。」

（Ep. Men. 131–132）因此，似乎可以說，在充分認知死亡的真相與構成的界線後，人的必死性所帶來的享受會跟一般人所認定最為愉悅的事物帶來程度相當的感受（即便兩者質不相同）。

痛的避難所而想死。伊比鳩魯並不是批判輕視生命，而是常人逃避或選擇死亡的原因不是因為快樂，而是恐懼。

與常人的恐懼對比的是賢人的態度。面對死亡，賢人也非執於求生或求死：「賢人既不苦於追求生命、也不畏懼生命消逝；生命對他既非一種阻礙、生命消逝對他亦不是一種惡（*oute gar autō prosistatai to zēn oute doxazetai kakon einai to mē zēn*）。」（Ep. Men. 126）可見推動賢人選擇生死的原因是快樂，而非痛苦。選取快樂並不是愈多愈好，伊比鳩魯以食物來類比：食物選好吃的、而不是大量的，生命選愉悅的，而不是較長的（Ep. Men. 126）。這不同於不論如何皆不可放棄生命的觀點，認為終止生命等於喪失未來享受的機會，或是因為毀滅人性尊嚴而禁止放棄生命。對賢人來說，生或死都是一種快樂權衡之後的結果，推動這種選擇的，是正面的承擔，而非負面的恐懼逃避，若對當下與可預期的未來是好的，放棄生命並不可惜。

其次，他駁斥認為年輕人應該好好生活、老人好好等死。他認為推廣這種觀點的人腦袋有洞。或許這些人是從一般情況來給出建議：年輕人充滿精力與希望，好好享受生活對他們而言是容易的，而垂暮長者已不如年輕人般能夠享樂。然而這種想法並不周全，因為老年人並沒有比年輕人更容易觸及死亡的界線，我們可知的是當下活著，下一刻死亡對每個人來說機會是均等的，因此，伊比鳩魯認為關心或學習（*meletē*）好好生活與好好死亡是同一件事（Ep. Men. 126）。

第三種觀點認為人不如不要生、早死早好。<sup>148</sup> 伊比鳩魯認為推廣這種說法者不能實踐其所言，顯然不負責任，只是空口說白話的笨蛋（Ep. Men. 127）。雖然這種觀點一樣將死亡視為某種界線，然而，伊比鳩魯要我們辨識死亡的界線，重點在於看到當下還有可享受的生命以及過往的快樂，而非死盯著這個界線算自己還剩幾天可活，因此他認為：「那句格言『盯著漫長一生的終點』顯示出對已然擁有的好不夠珍惜。」（SV 75）

批判完對立的死亡觀後，伊比鳩魯緊接著討論未來：「要記住：未來既不完全為我們所有，也不完全非我們所有。因此我們既不用認為未來一定會如此發生，也不用絕望地好像它一定不會如此發生。」（Ep. Men. 127）這似乎是個天外飛來一筆的論述，然而，鑑於死亡對所有人都是平等的，因此對於還活著的人，基本上死亡跟未來沒有太多差別：都不是現在或過去發生的事（對伊比鳩魯而言是確定之事）、都是在偶然性的影響下、我們不完全能夠把握。而不同於死亡，未來似乎多了還有活動、可以期待的意味，可以說未來是指向有（物），死亡是指

---

<sup>148</sup> 這或許是針對居樂尼後學的赫格西亞派對生命的否定性看法，見 DL 2.93-96；後續會介紹他們與伊比鳩魯主義的關聯。



向無（虛空）的未來。因此，伊比鳩魯論未來可以說是前述學習死亡與學習生活同一性的補充說明。

通常，老年人面對死亡、與年輕人面對未來會產生一樣的心態：恐懼、<sup>149</sup> 或是覺得了無生氣的無聊。當我們認清每個當下可享受的範圍何在，得以享受快樂，<sup>150</sup> 時間短長、年齡大小也就無關緊要，對未來預期的好壞也就不會構成影響，也就沒有欲求中斷而產生的煩惱，對死亡的恐懼也就無從產生，因此：「對於已然理解缺乏生命沒什麼好怕的人，在他活著的時候也不懼怕。」（Ep. Men. 125）認清同樣的界線，了解可把握與不可把握者，不為不可把握者恐懼，是伊比鳩魯的處方，此一處方也進一步連結到下段開始的欲望分辨：欲望也可能指向有或虛空。

小結伊比鳩魯的死亡觀。通常死亡會被視為感官經驗直接可得的結果，然而，伊比鳩魯的詮釋下，死亡是一種非感官經驗直接可得、僅能看見遠端現象的狀態：也就是說，它具有與天文現象相關的結構。返回文本看伊比鳩魯解釋死亡的模式，也與天文學有結構上的相似：首先，一樣是基於感官經驗可得的始基論，接著，透過該基礎下多樣解釋死亡的樣態，去除神學性解釋的效力，最後，提出某種合乎感官知覺經驗的死亡主張：死亡與我無關。這種主張看似不合日常感受，卻有其感官知覺經驗基礎：因為個體不會經歷自身的死亡。

如此一來，我們可以延伸思考的是自我的問題。主體不會經驗到自身死亡，而對於當下存活的個體而言，死亡是未來之事，既然未來的任何時刻我都可能死亡，那麼未來也就是不可直接感官經驗之事。那麼是否有一個主體承載我的未來？便也是不可經驗的，因此，對伊比鳩魯而言，過去快樂是確定的，它形塑了我們的自我與現在，但未來並非我們可以直接經驗，然而我們可以透過合理地累積過去與現在的記憶（前概念的作用），對未來進行推理。

## 欲望與權衡：苦樂交雜的快樂

---

<sup>149</sup> 可以對比本書信一開始提到哲學的好處：使年輕人擺脫對未來的恐懼而成熟（Ep. Men. 122）。

<sup>150</sup> 然而，伊比鳩魯的論述至此製造一個懸疑，讀者讀到這裡應該會問：明明很多苦樂與時間長短、量的多寡、預期相關，怎麼可能不受未來影響？讀者的這個懸疑是引導到下一個論述——欲望分辨——的關鍵，在那裡，他才開始論述欲望與快樂的關係，以及達到寧靜的快樂更值得享受。在真正的寧靜（*ataraxia*）狀態下，人的享受可以是與時間無關的。



處理完消極面向，去除對諸神與死亡的恐懼之後，他要從積極面處理人生目的的問題：也就是什麼是快樂（*hēdonē*）？對他而言，直接感受不僅僅是知識論上的準則，也是倫理學上的準則，因此核心問題就是：是否能在感受存在之下持續維持快樂？這種快樂並非縱情聲色、或無度地滿足欲望（Ep. Men. 131），而是一種身心的寧靜狀態：「當我們說快樂是目的的時候……我們說的是身體的無痛苦（*mēte algein kata sōma*）和靈魂的無煩惱（*mēte tarattesthai kata pschēn*）。」（Ep. Men. 131）<sup>151</sup>

伊比鳩魯認為作為目的的快樂是上述寧靜狀態，也就是所謂的「靜態快樂」（static pleasure）；這種快樂有別於對外欲求欲望的滿足，也就是「動態快樂」（kinetic pleasure）。<sup>152</sup> 對後者而言，時間、量、回應就會是滿足的重要因素。若是處於不斷欲求外在目標與達到滿足的過程中，一旦時間終止、目標消失，欲求便會受挫，轉為不快樂。然而，靜態快樂是一種向內的主體感受，而不是向外的追求，它不預設任何外在有待追求的目標，而是當下能夠感受寧靜的能力。

然而，寧靜狀態是否只有部分時刻才會出現？因為對於人的生活來說，我們必須維持生命，維持生命就必須欲求許多事物：如飲食、金錢、工作、關係，如果要活得快樂，這些欲求就似乎要維持在一定的水準。那麼，就維持生活來說，動態快樂似乎比靜態快樂更重要，且不是隨時都可以享有靜態快樂，即便就自足性而言靜態快樂似乎境界較高。

由欲望的種類來看確實如此，不少外求的欲望是我們生活的必要條件。然而，若我們更深入看這兩種快樂的構成，分野就不在於對外或對內、層次高低與否，而在於引動的模式：靜態快樂來自「無缺乏」的滿足感，而動態則是來自「缺乏」。人們以缺乏感帶動達成的成就，幾乎與以滿足感帶動的沒有差別。即便如此，前者達到成就的效應是面對愈大的事、心靈的擾動愈大，心靈的擾動影響身體，以

---

<sup>151</sup> Warren 指出伊比鳩魯「心靈寧靜」的概念是一種持續不受騷亂的心靈活動，不僅僅是心靈騷亂之缺如（因為這對死掉的狀態一樣為真）；相關的概念是「無痛苦」（*aponia*），這也不僅僅是缺乏身體痛苦之缺如（因為石頭也不會感到痛苦），而是持續不受騷亂的身體活動。因為有生命的事物有感覺，因此這種持續的狀態需要主動維持、而非消極可得的。關於理性作為享樂的來源，見 Warren, James, “Removing Fear,” in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. J. Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 236。

<sup>152</sup> 見 DL 10.136。美特羅多羅（Metrodorus）認為對快樂的把握可根據這靜態與動態兩種原理。而此一區分未見於《致梅瑠凱書信》，而是拉爾修在補述中對伊比鳩魯《論選擇》（*peri haireseōn*）的摘文：「無煩擾和無痛苦是處於靜止狀態（*kata stēmatakai*）的快樂，而喜悅和高興則是根據運動（*kata kinēsīn*）被發現，它們處在動態中。」（DL 10.136）

至於我們必須透過更強的自我控制來逼自己完成任務。<sup>153</sup> 如此並非伊比鳩魯追求的結果，即便達成了極高的人生成就，卻帶給自己身心及他人痛苦。因此，重點就不是哪種欲望是我所求，而在我求取這些欲望是依據什麼動機，以致可以在做每件事的同時保持身體無痛苦、心靈無煩擾的寧靜。

由此可知，伊比鳩魯哲學在積極面向上最初步的工作就是在劃定欲求的界線，使人認清真正的需求其實不多，而達到幸福的能力其實人人皆有，也就是我們有除去一切痛苦的可能：「快樂增長的界線是除去所有痛苦。快樂存在，不論何處、時間多長，身體就沒有痛苦，心靈也沒有悲傷，或者兩者都沒有。」(KD 3) 進而在生活中養成不缺乏的滿足感。

如何依循理智分辨個人欲望的內涵，劃定可享受的界線，滿足長期、無害的欲望？對伊比鳩魯而言，一切欲望 (*epithumia*) 可分為自然 (*physikai*) 與虛空 (*kenai*) 兩種。自然的欲望又可分為必要的 (*anagkaiai*) 與僅僅是自然的 (*physikai monon*)，自然而必要的欲望中又可分為三種：分為有助幸福的 (*pros eudaimonian*)、擺脫身體痛苦的 (*pros tēn tou sōmatos aoxlēsian*)，以及維持生命的 (*pros to zēn*) (Ep. Men. 127–128)。對伊比鳩魯而言，對這五種欲望的深刻認識，會讓我們一切趨避都指向寧靜的狀態 (Ep. Men. 128)，一旦這種狀態出現，恐懼與痛苦便不會對我們造成影響，也不會汲汲營營於尋求所缺乏。

在此有兩個特別值得注意之處。第一，他並未詳細表列欲望種類，說明哪種欲望是好、哪種欲望是壞。其次，他並未賦予欲望任何價值性評判，只是要我們分辨。

關於第一點，區別欲望的重點不在於哪種欲望不該享受，而在於看清每種欲望的界線。在劃定可享受的確定界線上，「死亡」、「理性」與欲望的分辨具有同樣的功能。認清界線的看法，與德爾菲神諭「勿過度」 (*mēden agan*) 的精神一致。

關於第二點，不同於斯多亞，伊比鳩魯並未對欲望做出任何本質性的善惡評價，<sup>154</sup> 任何欲望的根源都是某種好 (快樂)——不是趨樂、就是避苦——因此，

<sup>153</sup> 關於缺乏心態 (*scarcity mindset*) 所帶動的行為，如何收窄我們認知能力與執行控制力，進而改變我們的思維、決策與行為模式，可參考 Mullainathan, Sendhil and Eldar Shafir, *Scarcity: Why Having too Little Means so Much* (New York: Henry Holt and Company, 2013)。固然缺乏心態可以造成短期的缺乏紅利 (如注意力集中等)，但長期來說，持續使我們心智負載力的頻寬 (*bandwidth*) 變窄，會減弱我們的洞察力與前瞻性，並造成一系列問題，見該書 69–163。

<sup>154</sup> 相對於伊比鳩魯主義對感受與欲望的中性看待。斯多亞來對感受 (*pathē*) 的看法基本上是負面的，由靈魂的錯誤產生：「由於錯誤，會在心靈中產生悖謬，由此進一步升起許多激情 (*pathē*) 和導致混亂的原因。在芝諾看來，激情本身是非理性的和違背自然的靈魂運動或過分的衝動。」(DL 7.110) 而其中欲望 (*epithumia*) 是「……一種非理性 (*alogos*) 的欲求 (*orexis*)……。」(DL

伊比鳩魯認為快樂是「至福生活的始與終 (*archē kai telos ..... tou makariōs zēn*) ……首要與天生的好 (*agathon proton kai suggenikon*)。」(Ep. Men. 128–129) 同時，這也是我們與諸神同質之處。然而，真正的問題在於理性界線沒有妥善劃定，讓身體以為可以無限享受，<sup>155</sup> 以至於行事無度造成危害。然而，某種可能導致危害的欲望固然要消除，但所做的不是禁戒，而是疏導：「人不應對抗自然，而是說服她。我們藉由滿足必要的欲望、自然但不會引起傷害的欲望來說服她，但堅決地拒絕有害的欲望。」(SV 21) 由此可知，伊比鳩魯不是靠壓抑欲望來解決欲望問題，而是透過滿足必要而無害的欲望，漸漸引導欲望的方向。<sup>156</sup> 除此之外，若面對理性功能薄弱，可以靠劃定外在界線（如法律），讓此一導向有害的欲望可以在一定的限度之內、減少傷害。

對欲望的中性看待、以及透過滿足必要欲望來疏導傷害，是伊比鳩魯主義的特別之處。而在欲望分辨之下，我們要如何進行趨避？伊比鳩魯的首要準則是快樂。

他認為快樂是：「至福生活的始與終……首要與天生的好。」，如同我們「以感受為準則判別所有的好 (*hōs kanoni tō pathei pan agathon krinontes*)」(Ep. Men. 128–129)，也就是說，一如自然學以感覺與直接感受作為準則判別萬物，在倫理學的範圍內，我們也是以快樂來作為準則判別一切。<sup>157</sup> 那麼，是否我們只需要選取快樂即可？<sup>158</sup> 一如整個自然學需要依照準則，建立不可感事物（如始基、宇宙構成、天文現象等）的解釋，方可使得信念穩固，伊比鳩魯的快樂也不是單純選取快樂就可以解決。

若是注意到快樂作為「至福生活的始與終」，那麼我們就必須考慮到非快樂的部分：也就是某些可達到快樂的痛苦、或放棄某些造成痛苦的快樂；即使所有的快樂就其自身本性而言都是好，但並不全部都值得選擇，而所有痛苦都是惡的，但並不是全部都必須加以避免，因此：「……我們不選擇所有快樂，而是放棄許多快樂（如果它們帶來更多的煩擾）。有時我們甚至認為許多痛苦比快樂更好（當這些痛苦因被長時間承受而帶給我們更大的快樂）。」(Ep. Men. 129) 如此一

---

7.113) 即便有些有助理性的好欲望 (*eupatheia*) 存在，如高興、謹慎、意願。但對於賢人而言，這些都是不需要的心靈狀態：「賢人是不動心的 (*apathē einai*)，因為他們不會陷入其中……。」(DL 7.117)

<sup>155</sup> 參照 KD 20。

<sup>156</sup> Ep. Men. 127–128，欲望既作為人的一部分，伊比鳩魯便不主張依靠理性「存天理，去人欲」，而重在疏導。壓抑、去除、無視，所造成的危害反而使更大。

<sup>157</sup> 然而，這並不是說感覺與直接感受的準則不適用於倫理學，因為快樂確實是一種主體感受，因此可以說，倫理學與自然學是同一種準則。

<sup>158</sup> 一如居樂尼學派的亞里斯提普的立場，這點在下一節會詳細論述。



來，為了使生命始終都可以滿足快樂（至少在終點時不是痛苦），需要考量的便不是單純的快樂，而是權衡利害：「恰當的做法是，通過相互的比較，弄清楚什麼是有益的、什麼是有害的，而後再判斷這一切事物。因為有時我們將好當作壞，有時又將壞當作好。」（Ep. Men. 130）

## 純然無雜的快樂：自由與實踐智慧

辨識欲望、選取的快樂，所要指向的目標就是自足（*autarkeia*），伊比鳩魯用更高一層的形容詞說自足是一種「大好（*agathon mega*）」。這個形容可以由四個向度來理解，首先，這是活著的人與諸神最為相似的狀態。其次，自足作為快樂，是一種由不缺乏的滿足感推動的狀態：「只要由缺乏引起的一切痛苦消失不見，粗淡飲食與大魚大肉帶來的快樂是一樣的。」以至於「在沒有許多東西的情況下，我們就以少許東西為享受。」（Ep. Men. 130）快樂可能有靜態，也有尋求缺乏事物以滿足的動態快樂，由缺乏所推動的欲望與行動必定帶著痛苦，其快樂構成某種苦樂交雜的狀態；同時，它也可能帶有欺騙性，導致更大的痛苦。然而，自足並不是苛求自己一定要過拮据生活，而是訓練在簡樸生活中可以獲得快樂，如此一來，便不會將過度的需求視為必需，產生多餘的痛苦。

第三，自足是理性更進一步劃定享受界限的能力。「一切自然的，都是容易獲得的（*euporiston*）；一切難獲得的（*dusporiston*），都是空虛的（*kenon*）。」（Ep. Men. 130）本書信一開始處理諸神與死亡的恐懼，是消極性地為恐懼劃定界線：識別什麼是可怕的、什麼是不可怕的。接下來，欲望辨識是給我們劃定應當選取、放棄哪種好或哪種壞的界線，基本上，這僅是一種利害辨析，即便有快樂，仍處於受迫之苦。然而，自足則是在各種好之中劃定更值得享受的界線，以至於享受可以避免痛苦，這是一種更加積極性的作為，因此這種劃界而來的快樂會比一般性的快樂更加易得、更為純粹。

第四項來自自足的效應。一旦習慣自足、以少許滿足、生活簡樸，對於身體與心靈有四種好效應：第一、維持身體健康（*hugieia*），第二、得以不屈不撓地去做生命中必要之事（*anagkaias tou biou*），第三，偶爾有奢華享受的時候可以更加愉悅。更重要的是：使我們不怕機運（*tuchē*）（Ep. Men. 131）。任何欲望的滿足都可以得到快樂，然而，這樣的快樂不一定能使我們身心安泰，並且承擔重任、不畏生命的變化。在此，自足能帶給人的效應不僅僅是個人性的享受，生命中必要之事或不怕機運，更與其他人、外在世界互動相關。



由此可見，自足來自透過理性適當地劃定界線，持續滿足必要且對幸福而言不可或缺的欲望。而這種成果就是使我們得到自由：「自足的最重要的果實就是自由（*eleutheria*）。」（SV 77）也就是可以不受欲望控制，在必要時可以愉悅地擔當應當之事的能力。

接下來他重申真正快樂的定義：不是過度或耽溺於感官享樂，盡享食色，而是身體無痛苦和靈魂無煩擾（Ep. Men. 131–132）。這段並非無謂的重複，而是在區分個體快樂層次之後，進一步確立伊比鳩魯所看重的快樂是可以達到自由的快樂，而非停在需要透過利害權衡的苦樂。並且提出更進階的修養工夫：達到真正的快樂需要運用理性劃定界線，發現選擇與規避的原因，進而驅除導致靈魂最大騷亂（*thorubos*）的意見（*doxa*）（Ep. Men. 132）。以至於可以達到以滿足感驅動的生活，而非如缺乏狀態下的人：「……覺得滿足還不夠，……什麼也都不能滿足。」（SV 68）

討論個體的快樂層次之後，進而是實踐智慧（*phronēsis*）。這個詞最為特定的意義是能夠以最好的可能性來組織一個人生活、家戶、社會的智性之德（*the intellectual virtue*），這對亞里斯多德的道德理論來說是基礎性的，因為任何倫理之德都為具有實踐智慧者所決定。<sup>159</sup>

雖然這段論述極短，但伊比鳩魯給予實踐智慧最高的評價：「所有一切之中最大的善是實踐智慧（*toutōn pantōn archē kai to megiston Agathon phronēssi*），因而實踐智慧甚至比哲學更為可貴。」（Ep. Men. 132）從本書信開頭可以得知對伊比鳩魯來說，哲學是使我們達到幸福、靈魂健康之道；及至自足都是在個體生命中可以達到的。然而，實踐智慧包括組織自身生活、家戶、社會活動，不僅考慮個人的快樂，必須更進一步將群體納入考慮。在此或許可以提出質疑：難道對伊比鳩魯而言，自足不足以過美好生活，還需要實踐智慧？本節討論神的時候提到：如何在人間條件下過著最接近神的生活，是伊比鳩魯主義的考量，而人神的分界是存在的，因此，一種相互依存的社會關係，反而是達到這種如神般生活的重要條件。<sup>160</sup>

更進一步，實踐智慧產生了一切的德性：「所有其他的德性都是從它那裡產生出來的。」（Ep. Men. 132）不僅實踐智慧產生一切德性，並且它也與快樂的

---

<sup>159</sup> 參考 Aristotle EN. 6.1140a24–1145a11。

<sup>160</sup> 這可以比較犬儒的禁欲之道，他們看輕社會規範（*nomos*），只依照天性（*physis*）生活，整個《名哲言行錄》第六卷可以說是犬儒主義傳，見 DL 6.1–105。伊比鳩魯與他們採取全然不同的策略，他某種程度上看重社會規範對人達到快樂（天性）的作用（這點容後論述），並且以一種特殊的方式連結天性與規範；也不同于跟隨過犬儒的斯多亞的芝諾，把規範視為直接可由依循自然推導，參考 DL 7.3、107–110。

生活息息相關：「除非一個人有實踐智慧、美好，且正義地生活，否則他不可能快樂地生活（*ouk estin hēdeōs zēn aneu tou phronimōs kai kalōs kai dikaiōs*）。一個人也不可能有實踐智慧、美好，且正義地生活，除非他快樂地生活。因為德性同快樂地生活合而為一，而快樂地生活也同德行不相分離。」（Ep. Men. 132）

然而，快樂與德性何者方為人之目的？德性是否僅是達到快樂的工具？快樂與德性的關係歷來也使伊比鳩魯主義飽受批評，其中最猛烈的是西塞羅。在《論目的》（*De Finibus Bonorum et Malorum*）中，<sup>161</sup> 他試圖考察各派的至善理論，而他的判準是一個理論之中是否含有內在道德價值：「事實上，若是缺乏德性（*virtute careat*），沒有善可被稱為至高（*summum bonum*），因為任何事物都不



---

<sup>161</sup> 書名可以翻譯為「論善惡的目的」。現代人似乎難以理解「惡的目的」，然而目的（*telos; finis*），可以理解為「終點、極點」，因此可以理解為他在探究至善、至惡。

優於德性。」(De Fin. 3.2)<sup>162</sup>因此，若一種哲學理論不含道德價值，即不配稱為真正的至善理論(De Fin. 2.29-43)。<sup>163</sup>

<sup>162</sup> 西塞羅對各學派的至善理論的比較如下表(De Fin. 2.29-35)：

學派	人物	論點	道德價值
Old Academy/ Peripatetics	Polemo	根據自然生活，享受所給予的最初恩賜及其帶來的德性。	有道德價值
	Callipho	德性與享樂相連。	
	Diodorus	德性就是脫離痛苦。	
hedonism	Aristippus/ Epicurus	僅享樂/ 趨樂避苦(無法自圓其說)	無道德價值
	Hieronymus	擺脫痛苦	
New Academy	Carneades	享受最初的自然之物	
Stoics	Zeno	與自然和諧相處，符合德性與道德生活，解釋其自然過程，依此選擇與拒絕。	完全建立於正當性，僅道德價值。
Scepticist	Pyrrho		無關道德
	Aristo		
	Erillus		

由此可見，老學院、漫步學派與斯多亞會是他贊同的學派，其他則是否棄。。

<sup>163</sup> 西塞羅對各派的評論、以及清除不含德性因素之至善理論，如下表列(De Fin. 2.35-47)：

學派/者	駁斥理由
Aristippus	人的身體結構與思維能力都表明人天生不只是為了享樂
Hieronymus	以惡構成善之條件不可能(消極)
Carneades	不將自然原初之物與道德價值連結。
Aristo, Pyrrho	德性具有極端獨特性，在一般選擇中區別並無意義。
Erillus	僅有知識，某種確定的善。
New Acedemy	懸置判斷，沒有積極主張。

西塞羅如同克律西帕斯（Chrysippus）認為，至善理論的確立，是一場「德性與快樂的對決」（*De Fin.* 2.44），並且他定義：「……道德（*honestum*）是獨立於所有效益（*utilitate*）、以及於任何可獲得的報償（*praemiis*）或收穫（*fructibus*），因其自身（*per se ipsum*）而正當地受到讚揚。」（*De Fin.* 2.45）因此他花費最多精力批判伊比鳩魯主義（或更進一步是所有享樂主義）認為：道德在根源上與快樂不相容，道德可以因其自身而受讚揚，因此，伊比鳩魯主義不僅混淆諸多理論、自相矛盾，不僅不足以成為真正的至善理論，還會造成危害（*De Fin.* 2.43–74）。

雖然西塞羅的批判帶有諸多誤解，但德性是否僅是附屬於快樂、僅具有工具性價值的問題仍然值得考量，且此一問題一直延伸到現代伊比鳩魯主義的討論。這種工具性似乎也受到伊比鳩魯主義的證實：「我們是為了快樂才選擇德性，而不是為了德性本身，就像我們是為了健康才尋求醫術一樣；他還說教育是一種娛樂。……不能與快樂相分離的事物只有德性，而其他事物，如食物，則是可以與快樂相分離的。」（DL 10.138）<sup>164</sup> 如此，伊比鳩魯主義似乎不認為有德性本身存在，且德性與快樂確實不可分離。

我們要如何從伊比鳩魯理解這種狀態？筆者認為從伊比鳩魯自然學的啟發下，或許可以跳脫內在價值與工具價值對立來思考快樂與德性的關係。首先要釐清：對伊比鳩魯而言，有沒有一種狀態是兩概念既相異、又不可分離、且二者不是工具價值的關係？類比於自然學確實有：物（包含原子與複合物）存在總是包含著屬性（*symbebēkota*）（如形狀、質量、大小），二者不可分離，屬性與原子既不相同、又不相異、且屬性必然伴隨著原子，一旦原子存在、屬性即存在；如果沒有屬性，原子作為物就無法被辨識（*Ep. Hdt.* 44, 68–71）。

藉此我們可以回頭檢視德性與快樂的關係。首先，論實踐智慧的段落之中，伊比鳩魯排除了各種形式的快樂（會與痛苦交雜的快樂），僅就真正快樂來考量。真正的快樂來自理性可以辨識、劃定可享受的界線，不僅使人的欲望不致無度追求、更可以達到自由。由此看來，德性與這種快樂範圍一致，如此一來，真快樂在實踐之中（一如自然學中物的運動、原子的相會關係）的可辨識狀態就是德性；反之，德性的實踐可以給自足之人帶來更多的快樂。因此，德性可以說是快樂的屬性。

然而，這會引發兩種問題，首先對其他種類的快樂（動態快樂）而言，為什麼看不出德性，反而更常看到的是違反德性？原因在於這類欲望的追求與滿足，

<b>Epicureanism</b>	複雜：1. 混合兩種快樂；2. 追隨者眾多。
---------------------	------------------------

<sup>164</sup> 雖然拉爾修引用的是二手報導，但效力仍高。



往往在構成之中帶有某種阻礙與痛苦：不是當下處在苦樂交雜的狀態，就是未來會產生某種痛苦。因而在這種指向空虛的狀態下，德性並不充分顯現。其次，德性在實踐之中仍有作為手段的問題。確實，德性在實踐中顯現，往往會達到某些效果，這些效果可以達到快樂，但我們不能反推是因為這些目的，所以伊比鳩魯主義才實踐德性，因此認為伊比鳩魯主義的德性是完全工具價值的。我們必須更重視伊比鳩魯強調德性與快樂不可分離的宣稱（Ep. Men. 132，DL 10.138）。一般理解伊比鳩魯主義的方式（以西塞羅為例），是跳過這項宣稱，直接將快樂與德性視為不同事物，並將任何試圖結合兩者的模式視為理論不一致，而非理解其自然學的理論基礎。以上是筆者試圖就自然學的類比為伊比鳩魯主義提出辯護，德性是真快樂不可分離的屬性。<sup>165</sup>

至此，我們可以發現，伊比鳩魯一層一層地引導梅瑠凱由去除恐懼、分辨欲望、享受快樂、達到自由，進入與他人互動的德性生活。每往上一層，快樂的程度就更高。

接著伊比鳩魯提出一種最快樂的賢人圖像，作為整體引導的可實踐典範。這樣的人不受任何主宰性對象（神、死亡、自然、偶然）的轄制，除了對神有真觀念、不懼怕死亡，理解自然，知道好事易得、惡事易受，不受到自然的必然性、或變化無常的偶然性所影響（Ep. Men. 133–135）。更重要的是他們依照正確的判斷行事為人，完全承擔自身責任，因為：「唯有出於我們的是不受奴役的（*adespoton*），責備（*to mempton*）和讚揚（*to enantion*）自然地隨之而來。」（Ep. Men. 135）雖然一般來說，責備與讚揚來自外界的榮辱規範，但伊比鳩魯認為超脫外在規範，而依照自我價值（也就是自足而來的真快樂）行事合乎德性者，才是真正的自由人，這種自由不會受到外在成敗影響，完完全全由自自身快樂所決定。

這封書信的結尾指向規勸日夜練習以上的幸福之道，這種練習不是單獨一人，而是要與志同道合者（*suggenē*）一起。最終，哲學的自足性不僅僅是個體，更是

---

<sup>165</sup> 伊比鳩魯論正義的時候，也會出現此處德性與真快樂的問題結構。正義既沒有在其自身的存在（KD 33），又有其本質（DK 31）。筆者認為根據此處討論，一切德性（包含正義）都是實踐智慧所生，因而會分享同樣的問題結構，伊比鳩魯有著從感受的準則說明這些德性的意圖。正義的問題在第三章會更深入討論。

對照先秦哲學，此一問題似乎可對比孟子與告子之辯，兩者分別就道德之性與自然之性來說明人性，因此會有道德內鑠或外添的問題（見《孟子·告子篇》）。然而，對伊比鳩魯而言，即便採取一種自然之性的態度，德性仍不是外添的，而是快樂的屬性，因此若無德性，我們無法辨識真正的快樂。因此筆者在伊比鳩魯主義的參照下，認為即便依循自然之性，德性仍然有可能是非外鑠的，可惜我們看不見孟告之辯中告子方的說法。

要在群體中成長。長成的效果是：使人在或醒或睡都可以不受煩擾。<sup>166</sup> 當一個人在自身意識可控制（醒）或不可控制（睡）時都可以避免煩擾，這種狀態：「如神一般（*hōs theos*）活在人之中。因為活在不死諸善（*en athanatois agathois*）中的人，不會如同有死生靈一般。」（Ep. Men. 135）

## 小結：自然學觀照下的快樂階層

以上是《致梅瑠凱書信》的簡要分析，在此筆者小結本節的內容。這卷書信專注在引導門徒如何獲得個體幸福之道。

首先，人間所應享的幸福與諸神的至福並無二致，且諸神的快樂型態是我們人間快樂的典範。但現實上，伊比鳩魯思想中確實有明確的神人分界：諸神的快樂不增不減的快樂、以及屬於人有程度差別的快樂。我們能做的，是盡可能趨近前者的快樂型態：獨立自足、全然不雜。而人如何在人間享受這種快樂，一些相對條件滿足會更有益處，因此與他人相互依存實有必要；一方面是減少外在干擾，二方面在彼此幫助之下，更容易使我們達到真快樂。因此，從神人分界來看，與其說伊比鳩魯是一種自利主義，不如說他看重的是人的互為主體性。

其次，筆者認為，在這篇短書信中，伊比鳩魯區分了靈魂的健康層次，並且針對每個層次提出可行的處方，因此這封書信雖短，卻體現了他整個哲學治療的內涵，也提出了不同層次的工夫論。層次區別的判準在快樂的含量：從最不具快樂的恐懼、到苦樂交錯的欲望追求與滿足、到快樂純然不雜的自足狀態、到人際交往的德性狀態，拾級而上，最終指向健康快樂的賢人圖像：一個可以快樂承擔世間責任、不畏環境變化的典範。

他的處方皆是依據四味方：毋懼神、毋畏死、好易得、惡易受，混合比例調製而成，高層次處方中，仍有低層次的藥材。同一劑藥有兩種作用：治療與滋補。

消極性治療方面，針對畏懼諸神、害怕死亡的治療主要在改變認知與信念：這些我們認定可怕的事並不可怕。針對各項能夠引發快樂的欲望，伊比鳩魯的治療在於疏導欲望方向，提出區別欲望種類、以及依照後果來選擇苦樂趨避。在這兩個階段的療程中，快樂都被定義為基本的好，痛苦與快樂都會出現在療程之中。

積極性的滋補方面，他提出真正的快樂寓於自足而來的自由。這種狀態是一種極大的好；其功效不僅僅使我們快樂，更能夠使我們不受欲望與環境控制，承

---

<sup>166</sup> 參，DL 10.119，賢人醒著與睡著維持一致。

擔責任。接著是實踐智慧，在與他人相互關係中，認識到快樂與德性不相分離、彼此增長，伊比鳩魯認為這種自足的快樂才是最大的好。

從西塞羅至今，一般對於伊比鳩魯快樂的理解、討論與批判，往往僅針對消極治療層次中那種苦樂交雜的快樂狀態，少有認真面對自足與實踐智慧層次的快樂狀態。因而，僅能理解低層次快樂狀態，不能分辨伊比鳩魯倫理學中快樂純粹度的差異，認為自利等同於所有快樂狀態，並以此定義伊比鳩魯的整體學說，就不難想像為什麼他們會認為高層次快樂狀態只是一種理論與實踐的矛盾。<sup>167</sup>

從《致梅瑙凱書信》的結構與處方來看，伊比鳩魯的工夫論與「修齊治平」的順序並無二致。就承擔義務與責任方面，快樂的人並不會比強調道德價值之人更加軟爛。反而對伊比鳩魯來說：一個人若需要承擔愈大的責任，他享受的快樂就應當更純粹。若一個人必須完全依靠堅苦卓絕的意志，來過德性生活或承擔義務，扭曲的欲望或壓抑的反彈，反而可能造成更大的傷害，不論對自己，還是他人。

下一節筆者要透過與伊比鳩魯哲學來源——德謨克利特與居樂尼學派——的比較，進一步說明伊比鳩魯快樂階層的特色，並凸顯他在關注他人的面向上有什么長處。

---

<sup>167</sup> 如 Cicero *De Fin.* 2.24–25，認為伊比鳩魯的享樂基礎是一種自利倫理學，因此他實踐上對朋友愈好，反而顯示理論愈不一致。

### 第三節 工夫、他人與引導

#### 伊比鳩魯與德謨克利特、居樂尼學派之比較

前兩節確立了伊比鳩魯依照感覺與直接感受來作為準則的基礎、並論及其倫理學的快乐層次及靈魂引導的內涵。本節要透過對比其哲學來源，進一步討論人如何維持真正的快樂？對比的對象有二，其一是伊比鳩魯原子論哲學的來源德謨克利特（Democritus）的修養工夫，其二是居樂尼學派的（Cyrenaic）亞里斯提普（Aristippus）及其後學的享樂主義。透過與德謨克利特的比較，說明伊比鳩魯關注自身的修養模式更對他人無傷，而對比居樂尼學派，則可以說明伊比鳩魯主義的引導更合乎經驗與常人生活。

筆者必須先說明為何選擇此二人比較。首先是關於快樂的問題，雖然亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》卷七中討論快樂的作用非常重要，<sup>168</sup> 似乎可以作為伊比鳩魯論快樂的來源，然而二者之間對快樂能否作為生活的目的（*telos*），差異甚巨，《尼各馬科倫理學》卷一中便指出以快樂為目的的人生僅僅適合奴隸與牲畜。<sup>169</sup> 就外證而言，似乎較難直接指出伊比鳩魯的快乐直接受亞里斯多德影響。

而德謨克利特與亞里斯提普是明確提及的伊比鳩魯哲學來源。就拉爾修的記載，斯多亞主義者攻擊他直接剽竊德謨克利特（Democritus）的原子論、以及亞

---

<sup>168</sup> 亞里斯多德把苦樂視為倫理之德的重點：「倫理之德（*ethikē aretē*）與快樂和痛苦有關。」（*EN*. 2.1104b10）並且，「德性和行為（*praxis*）與感受（*pathē*）相關，一切行為和感受都伴隨著快樂和痛苦。這樣看來德性就要與快樂和痛苦有關了。」（*EN*. 2.1104b10–12）在此，他也以苦樂的感受為基礎，製作一張德性量表：若一個人避開肉體快樂並以此為樂是節制、以此為苦是放縱；若以快樂面對危險、或各種情況下沒有痛苦是勇敢，若痛苦地這麼做是懦弱（*EN*. 2.1104b4–10）。一般而言，快樂易使我們行為趨向鄙下、痛苦使我們趨向逃避高尚之行，因此訓練孩童對適當事物的喜惡是好教育的目的。

關於行為動機，他認為人會自然趨向高尚（*kalos*）、便利（*sympherontos*）、快樂（*hēdeos*）之事物，避開卑鄙（*aischros*）、有害（*blabrou*）、痛苦（*lupērou*）之事物。其中，「快樂為一切生物所共有，它也伴隨著一切被選取的對象，因為高尚和便利總是令人快樂的。它從搖籃裡就伴隨著我們，交織於我們生命之中難以磨滅。我們以苦樂為準則調節（*kanonizomen*）行動，不過有人多一些、有人少一些。」（*EN*. 2.1104b30–1105a5）可見苦樂的感受對行為影響極大，至關重要。因此，「快樂（*hēdonē*）和痛苦（*lupē*）必然是德性（*aretē*）與政治學（*politikē*）的首要考量。對這些事處理正確者為好，處理錯誤者為壞。」（*EN*. 2.1105a10–12）

<sup>169</sup> Aristotle *EN*. 1.1095b14–20。



里斯提普的享樂主義 (DL 10.4)。雖然這是論敵的批判，也足見伊比鳩魯與二者的關係。再者，《名哲言行錄》中，拉爾修特意對比亞里斯提普與伊比鳩魯的享樂主義，足以顯示相對於亞里斯多德，更值得比較亞里斯提普與伊比鳩魯之間對快樂的觀點。

其次，即便德謨克利特的殘篇 B191 足以顯現其修身工夫，但他顯然否定快樂 (*hēdonē*) 是生活的目的，而認為「愉悅」 (*euthumia*) 才是，兩者之間狀態不同 (DL 9.45)。但依照實際狀態的描述，他所謂的愉悅，實際上與伊比鳩魯主義的靜態快樂一致，因此，透過比較二者達到目的的工夫論，有突顯伊比鳩魯主義的特色。

接下來筆者從德謨克利特開始，而後居樂尼學派，最後進行比較總評。

## 正向工夫論：伊比鳩魯與德謨克利特

由上可知，對原子論來說，要達到所謂的幸福生活，必然與靈魂相關。他強調「愉悅」 (*euthumia*) 才是生活的目的，並區分愉悅與快樂的不同。拉爾修的說明並未定義快樂，或許是根據刺激感官知覺上的享受來理解，然而卻給出了愉悅的定義：「靈魂 (*psychē*) 平靜 (*galēnōs*) 而安泰 (*eustathōs*) 地活著，不為任何恐懼、迷信和其他任何感受 (*allou tinous pathous*) 所打擾。」 (DL 9.45) 這也是原子論所謂的幸福 (*eudaimonia*)。然而，這種愉悅狀態是什麼？又如何工夫論層次上討論其如何可能？這點在德謨克利特殘篇 B191 有更清楚的描述。

170

德謨克利特提供靈魂達到愉悅的工夫，這種工夫是一種透過外在比較達到「勿過度」的模式。整體架構可分為四個部分：首先，靈魂在何種狀態下會達到愉悅與騷亂；第二，提出消除騷亂的工夫；第三，不依循此工夫的後果，第四，依循此工夫生活的果效。接下來按照這四個部分來分析。

首先，德謨克利特認為：「透過適度享受 (*metriotēti terpsios*) 與平衡生活 (*biou summetriē*)，人的愉悅由此而生。處在缺乏 (*elleiponta*) 或過度 (*hyperballonta*) 中不僅變動不居，且會大大擾亂靈魂。受巨大分歧攪動的靈魂既不穩定 (*oute eustathees*)、也不愉悅 (*oute euthumoi*)。」他認為靈魂的愉悅

---

<sup>170</sup> 以下德謨克利特殘篇與翻譯根據 Taylor, C. ed., *The Atomists Leucippus and Democritus: Fragments, a Text and Translation with a Commentary by C. C. W. Taylor* (Toronto: University of Toronto Press, 1999)。

與享受有關，這樣的享受必須適度與平衡，而擾亂狀態來自享受的缺乏與過度。也就是說，若要靈魂可以處在愉悅狀態，就必須在可享受事物的「過」與「不及」之間找到中道：一種可以享受得剛剛好的狀態。

接著，他提出如何達到這種愉悅狀態的工夫：「因此人必須專注於可得事物之上（*tois dunatois dei exein*），並且滿足於一個人所擁有的，少去注意那些值得嫉妒羨慕的事物，且使之不留於心（*tē dianoiō mē prosedeuonta*）。反而，你必須關注那些不幸者的生活（*talaiporeontōn tous bious*），想想他們強烈的苦痛（*tē paschousi karta*），使你所擁有的、你的處境看來超棒、值得羨慕；並且你可以藉此止息更多渴望，止息你靈魂中的苦痛（*mēketi pleinonōn epithumeonti sumbainē kakopathein tē psuchē*）。」

德謨克利特要我們專注於兩種事物與一種人，並且讓一種事物停留心中、另一種事物盡快消除。首先，應當專注的是可得以及自身所擁有之事物，少專注的是令人羨慕嫉妒的事物。然而，一旦我們關注後者，便不要讓它停留在心中。其次，關注的人是那些不幸者，以他們的強烈痛苦來對比自身所擁有。如此一來，可以視自身處境為好，滿足於現狀。

此一工夫是透過對外物的關注與比較而來，如此一來，達到的效果便是止息更多渴望以及靈魂痛苦。

接著，德謨克利特強調不依循此工夫的後果，不僅在心靈，更會在生活上產生巨大影響：「因人若羨慕擁有事物者、被其他人稱為有福者，且心思意念時刻在這些事物之上，他的欲望不斷迫使他追求新鮮、鋌而走險，透過做出法律所禁止、無法挽救之事。」如果不按照上述工夫，注目於那些擁有難得之貨者、或者是被人稱為幸運兒的人，就會使自己身處險境。德謨克利特並不是禁止我們看到這些人事物，而是看到這些人事物之後，心思意念是否完全執著其上、無法自拔？若是這樣的執念產生，人的欲望便會開始追求新花樣，趨於超過應享受的度量、打破平衡的狀態，進而為了這些難得之貨、達到令人稱羨的狀態鋌而走險、違犯法律，最終無可挽救。也就是說，適度平衡的模式破壞，產生的效果不僅僅是靈魂的騷動，更會產生現實生命的危害。

因此，德謨克利特重申他所提倡的比較：「因此一個人必不能尋求後者【關注值得羨慕者】，而是必須滿足於前者，與較慘者比較生活，且應認為自己很幸運，關注他們所受之苦，相較他們狀況好極了！」

然而，依循此工夫產生的影響，也不僅在於心靈，更會使外在的敵意消散：「若你持續如此思考，將活得更安寧，且將驅散那些生活中無可忽視的咒詛：嫉羨、忌恨與惡意。」<sup>171</sup> 除了心靈寧靜，若過一種適度追求與平衡的生活也不會

---

<sup>171</sup> Diels and Kranz, B191.

讓人因為過度欲求而招致敵對。也就是說，一個人若是心靈愉悅，他影響也可擴及旁人。

那麼，依據這種比較法，怎麼樣的生活才合理？德謨克利特在另一處殘篇(B 3)提出：「那些希望擁有愉悅(*euthumeisthai*)的人不應該從事太多活動，不論公私，也不該選擇超過自己力量或自然能力的活動。他必須警惕這點，因此當機運(*tuchē*)擊中他，並且藉由(錯誤)的表象引他走向過度，他必須低估之【機運】，並且不嘗試高於其能力之事。合理的滿足比過度更好。」<sup>172</sup>

首先，希望靈魂平靜者不應參與過多活動，並且在選擇活動之時必須考量自身力量。這點並不是呼籲人若希望靈魂平靜，必須過著退隱生活，他的其他格言包含參與公共與私人生活。<sup>173</sup> 然而認識及考量自身能力才是關鍵：認識你自己，在此條件下關注你所該做的。其次，即便人在一般狀態下可能認識自身、做出合乎自身條件之事，但機運來到時，極為可能讓人迷惑，進而認為自己可以做出超越自身能力的事。德謨克利特在此提出另一種工夫：低估機運、並且依照自身能力來審視環境，做合乎自身能力之事。

小結德謨克利特的愉悅工夫：首先，這是一種使靈魂處於適度享受與平衡生活的方法。其次，這種方法包含減少關注使人羨慕嫉妒的人事物。第三，輔助前一點，若是關注了，盡快使這些東西不留在心中。第四，應當關注不幸者的痛苦。第五，以他人的痛苦比較自身所有、自身能為。第六，在事物的趨避上，低估機運的成分，而完全專注在自身所有。可以說，德謨克利特的方法是一種外在比較法：透過觀察別人的不幸，來反照自身的幸運，進而看重、珍惜自身。接下來比較伊比鳩魯的工夫論。

伊比鳩魯主義中是否也有運用這種外在比較法？在盧克萊修的敘述之中看似如此，例如《論萬物的本質》卷二序詩中提到：

當狂風掀起大海的巨浪，在岸邊觀望別人遭遇麻煩倒是幸事一樁。這並不是在幸災樂禍，而是慶幸自己幸免於難，值得慶幸的還有看見在大平原上兩軍鏖戰，而你自己卻脫離了危險。然而最甜蜜不過的則是：安居在淨苑高堂裡，智者的學說為其築起的壁壘森嚴，居高臨下，俯視別人四處徬徨，在人生的歧途上尋覓求索——較量才智、沽名釣譽、貪戀財富，夜以繼日地揮汗勞碌，要拼死拼活爬上權力的高峰。利令智昏的人呀！財迷心竅的人啊！有限的光陰如果這樣度過，那人生何其陰暗，風險多麼巨大！難道你沒有看出大自然大聲疾呼要這樣的景況，且只要這樣的

---

<sup>172</sup> Diels and Kranz, B 3.

<sup>173</sup> 參照其殘篇 B 99、B 157、B 251、B 252、B 253、B 255、B 256、B 264、B 266、B 267。

景況：痛苦必須從身體上消除，心靈要享受甜蜜的快感，無憂無懼？(Luc. DRN. 2.1-19)

不論他人的不幸成因是違逆自然力量抗衡(航向大海)、或是為了權力爭奪交戰、或是受到欲望驅動而爭奪，透過這些不幸來對比自身，依循自然享受的處境，會使自身更感幸運。

然而，回到伊比鳩魯的書信與格言，卻缺乏這樣的外在比較的證據，由前一節《致梅瑙凱書信》的分析可以發現，他更重視個人的信念狀態、欲望狀態、苦樂狀態或自由狀態，並非以他人的痛苦比較自身快樂顯現出來的落差帶來幸福。可以說，伊比鳩魯所使用的是一種內在比較法：專注的對象是自身的心靈狀態，而非透過外在對象來顯示自身的快樂。

如此，我們可以合理提問：如果外在比較法對伊比鳩魯來說是一種達到寧靜的重要方法，為什麼伊比鳩魯本人的文本中沒有提供？盧克萊修的說明，是伊比鳩魯本人的立場、還是否違背伊比鳩魯？筆者認為兩者並不衝突，專注於自身信念狀態不需要比較他人慘狀，然而，對於條件允許的入門者(如盧克萊修是要引導充滿政治野心的梅米烏斯皈依)，這種比較可以產生較大的心理效應。筆者認為外在比較法對德謨克利特有方法論上的核心價值，但對伊比鳩魯主義來說，僅是一種因材施教的選擇手段、並不具有核心價值，真正的快樂來自自身信念的內在比較、進而達到外在享受，因此，在伊比鳩魯的書信中並未提及，而盧克萊修也僅作為一卷之序詩。

筆者認為，德謨克利特的外在比較法雖然針對某些層次的修身有好處，卻是一種消極性的工夫：他的要求僅僅是讓人過著打安全牌的生活(感覺自己過得好、不招嫉、不受機運所惑……)，伊比鳩魯在《致梅瑙凱書信》中提出的賢人典範，具有更多的積極意義：這是一種積極承擔責任的快樂人生。

其次，即便在適用的層次，外在比較法也不能在各種狀態下使人達到幸福：因為我們不能排除自身處境根本找不到比自己更慘的對象，或是，若一個人不斷地如此比較，反而可能更加不快樂。因此，外在比較法是有限度的，相對之下，內在比較法反而不會有這些問題。

第三，就是外在比較可能造成對他人不幸的冷漠，並且不排除一種為了維持這種幸與不幸的差距，而刻意維持現狀，讓不幸者繼續不幸，甚至可能貶低他人製造落差。反之，伊比鳩魯提出快樂層次的最高點是一種德性生活，這種生活使人進一步將自身快樂擴及他人。

工夫論的差異或許來自理論的不同，一樣是原子論，德謨克利特認為一切出自必然性(DL 9.45)，人的幸福來自理解必然性、並依此生活。但伊比鳩魯卻批判必然性，強調人的責任(Ep. Men. 133-135)，認為「必然性是壞事，但依必



然性而活不是必然之事 (*kakon anagkē, all' oudemia anagkē zēn meta anagkēs*)。」  
(SV 9)

透過他人不幸來對比自身的幸運，這種外在比較法不僅是德謨克利特當時，到了現代仍然處處可見。相對之下，伊比鳩魯提供的修身工夫更具積極意義。接下來要透過將伊比鳩魯與居樂尼學派及其後學的比較，說明他的享樂主義對自我修養與他人有更積極的面向。

## 純粹的享樂：居樂尼派與伊比鳩魯

居樂尼學派基本主張在亞里斯提普的實踐態度中呈現：「他從當下事物 (*tōn parontōn*) 中獲得快樂 (*hēdonē*)，且不勞於獲取不出現於當下 (*tōn ou parontōn*) 的快樂。」(DL 2.66)，基本上這種態度遍及其後學。

即便對亞里斯提普的討論不長，但拉爾修對整個居樂尼學派的傳承說明詳細，<sup>174</sup> 甚至超過他對獨立成卷的兩位哲學家：柏拉圖與伊比鳩魯。<sup>175</sup> 由此可知，對拉爾修來說，享樂主義及其後學在實踐上極其重要。

雖然我們在遺留的著作中甚少看見居樂尼學派對公共事務的影響力，但透過記載可以發現他們影響力的證據。在此提出兩個證據：首先，亞里斯提普本人深受西西里僭主狄奧尼修斯 (*Dionysius*) 的賞識 (DL 2.66)，<sup>176</sup> 更重要的是這段描述將他政治上的成功，直接與其哲學核心及能力結合：「他有足夠的能力適應不同地點、時間、人物，也能在任何環境下扮演適當角色。……他可以將突發狀況處理得好。」(DL 2.66) 這表示亞里斯提普的哲學可以讓他更好地參與政治，卻不表示這是一種必然的生活型態，因為對亞里斯提普而言：「若所有法律

<sup>174</sup> 見 DL 2.85–86, 93–102。雖然篇幅不見得長，但學派傳承區分十分詳細。

<sup>175</sup> 柏拉圖見於該書第三卷，主要內容為說明其學說概要，見 DL 3.1–108。而其弟子雖見於其後章節，但歸屬於整個愛歐尼亞學派更大的傳統之下論述，見 DL 1.14。然而，亞里斯提普的介紹中，較少歸屬在兩大哲學傳統內，較多細說其學派本身的傳承，這在拉爾修的描述中頗為特殊。再者，對伊比鳩魯主義後學傳承描述 (DL 10.22–26) 不似亞里斯提普後學般詳細，可能因為一方面伊比鳩魯的學說傳承一致性極高，以至於不需要特別紀錄 (DL 10.9)。另一方面，伊比鳩魯主義與居樂尼學派之間的連結極深，並且拉爾修刻意對比兩學派之間的異同，以至於我們可以合理地將伊比鳩魯主義視為其延續。

<sup>176</sup> 拉爾修的報導泰半是他與狄奧尼修斯的關係，並且不時將他與柏拉圖與亞里斯提普對比：關於錢財、面對君主的態度等等 (DL 2.69、78、81、82)，可以說相較於柏拉圖，亞里斯提普更接近宮廷哲學家。

(*pantes oi nomoi*) 都被廢除，我們也將一樣生活。」(DL 2.68) 由此可知，他們重視的是掌握自身天性(快樂)並依此回應外界。

另一個例證並不正面，卻可作為其哲學思想影響公共的例證，來自第四代居樂尼學派的自殺宣導者(*peisithanatos*) 赫格西亞(Hegesias)。西塞羅描述他在亞歷山大的報導，赫格西亞口若懸河地說明死亡不是壞事、而是好事，並且在他的書中寫到一個為朋友所救的絕食尋死之人，以細數人生中令人不快的面向回應朋友。以至於托勒密國王禁止他在課堂上說此言論，以免聽者自殺。<sup>177</sup> 由上述例證可知，居樂尼學派雖以個體為主，卻對當時的共同體可以產生影響甚大。可見，重視個體的享樂主義不必然走避世路線。

作為蘇格拉底的學生，亞里斯提普依循蘇格拉底知識即德性的路線，哲學的核心與實踐具有一致性。但仍必須從居樂尼學派的理論說明他們所知與所行的呼應性。

居樂尼學派強調人生而有之性，並且以物理運動的類比來表達這種天性，後續的享樂主義一貫地持此立場。人的天性就是快樂與痛苦，快樂是一種平滑運動、且各種快樂並無區別、令人愉悅；痛苦則是粗糙運動、會想避免(DL 2.87)。因而，人生的目的(*telos*)是「導致感覺的平順運動(*tēn leian kinēsin*)。」(DL 2.85)也就是快樂的感受。

雖然快樂就帶來的感受而言並無區別，但在部分與總和上會有所不同，他們進一步將快樂區分為目的(*telos*)的快樂與幸福(*eudaimonia*)。前者是基於當下、個別的快樂構成，透過自身可以獲得，且這種快樂不等於無痛苦；後者則是各部分快樂的總合，包括過去與未來的個別快樂，因而並非當下自身可得(DL 2.87-88)。

接下來是關於苦樂狀態的區分，依據物理運動的類比，痛苦是粗糙的運動、快樂是平順的運動，另外還有一種不運動狀態(例如睡眠)，這是一種無苦無樂的中間狀態(DL 2.88, 90)。值得注意的是，在此中間狀態指的並非漠然，或某種不苦不樂的感受，而是感覺不運動的狀態。<sup>178</sup> 並且不是所有苦樂皆來自身體，如國家繁榮帶來的快樂，或模仿哀歌帶來的悲傷。

---

<sup>177</sup> Cicero *Tusculan Disputations* 1.34.83。此段落西塞羅在說明死亡並非剝奪我們好事的惡，而是阻斷我們惡的好，提出了赫格西亞派作為例證，這是古代文獻中對他生平唯一的報導。關於赫格西亞的詳細討論可見 Matson, Wallace I., "Hegesias the Death-Persuader; Or, the Gloominess of Hedonism," (*Philosophy*, vol.73, no. 286, 1998), 553-57。

<sup>178</sup> 相對於這種運動類比下的中間狀態，西塞羅認為中間狀態仍是某種感覺，是兩種情緒極端的中間。指既不高興也不苦惱，或不感到滿足、也不感到痛苦的感受，見 Cicero *De Fin.* 2.14, 16。

並且，直接的苦樂來自當下、強度也最高（DL 2.89），回憶、期盼所帶來的苦樂即使再現，也不如當下直接的苦樂。由此衍生的是他們對身體與靈魂的苦樂判斷，因為身體可感受的是當下，靈魂才會往過去回憶、未來期盼，因此就事實而言，身體苦樂會高於靈魂（DL 2.90），因而亞里斯提普贊同身體性的懲罰。這看似違反直覺的模式是依據苦樂直接性來區分：回憶或預期的苦樂，永遠比不上當下更鮮明、直接、強烈。<sup>179</sup> 然而，人可能因為誤判、或感覺出錯而認為心靈的苦樂更高，因此，感覺並不總是真實可靠（DL 2.93）。由此可知，享樂主義的起點是感覺，但卻不完全依循感覺，它有可能會出錯。

接下來說明其倫理學。雖然之前提過的快樂區分看來，幸福快樂包含一個人一生快樂的總和，看來似乎比當下享受的目的快樂幸福。然而，幸福快樂以目的快樂為必要條件，若缺乏目的快樂，則幸福快樂不成立。因此，他們認為：「引發某些快樂的事物往往具有對反於快樂的痛苦本質；因此累積產生幸福的快樂對他們來說是最令人苦惱的。」（DL 2.90）也就是說，若是個體為了達到某種生命整體幸福而不享受當下的快樂、或是選取較差的快樂，如此失去當下享受的快樂，反而造成更大苦惱，因此，居樂尼派追求的應是不需費心竭力去尋求的快樂，而非盯著總體的幸福；看來亞里斯提普並不推薦延遲享受。因而，這也影響他們對賢愚的看法，他們否認有智慧者一定快樂、愚笨之人一定痛苦，雖然大部分如此，但假使愚者可以享受每種出現的個別快樂，仍舊快樂（DL 2.91）。<sup>180</sup>

接著提到的是實踐智慧、友誼與效益，他們認為：「實踐智慧是一種善，雖然不是由於自身，而是由其結果而來。我們由於效益（*chreia*）的緣故而結交朋友，因為一旦擁有，我們就如同愛身體的部分那樣保養顧惜。」（DL 2.91）且財富的工具價值可也可導致快樂（DL 2.92）。

對他們而言，賢人不受嫉妒、愛戀、迷信，這些空洞虛假的意見所迷惑，但也具有自然的痛苦和恐懼（DL 2.91-92）。且沒有天生的正義、美好或可恥的，一切都是由於規範（*nomos*）和習俗（*ethos*）（DL 2.93）。由此可知，對享樂主義者而言，真正來自天性的事物僅有苦樂的感受，其他皆是由此派生。

---

<sup>179</sup> 可以對比休謨區分印象（*impression*）與觀念（*idea*）的模式。見 Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 12-13, 23-28, 31-33, 46-47, 54-55。

<sup>180</sup> 可以對比康德認為理性之人致力追求幸福，反而離真正的幸福愈遠，反倒不如僅靠本能之人活得幸福，因而產生某種厭惡理性的「彌瑣邏輯」（*Misologie*）。見 Kant, Immanuel, *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (New Haven: Yale University Press, 2002), 10-13。

## 享樂與痛苦：論居樂尼派後學

以上是所有居樂尼學派哲學家共有的立場。然而，在亞里斯提普後學傳承中，有不少與原初特異之處。主要可以分三支：赫格西亞、阿尼克里（Anniceris）、以及狄奧多羅（Theodorus）。連同亞里斯提普，這三派發展出來的觀點對伊比鳩魯倫理學形成影響甚深。

首先是赫格西亞派。他如同亞里斯提普將苦樂視為目的，但他認為沒有所謂的感激、友誼與善行，人並非因為這些事物本身而選擇，只是因為效益（*chreia*），沒有效益、則沒有這些內容；賢人所做一切都是為了自己的利益。他更進一步指出，沒有本質上的苦樂，各種快樂並無不同，不會因貧富有別，快樂度量也沒差異；並且由身體、靈魂的痛苦，加上來自機運的時常落空，證明幸福完全不可能。由於感覺（*aisthēsis*）無法獲得精確知識，因而他們只在行為上顯得合理（*eulogōs*）。不用憎恨，應當寬恕偶然發生的錯誤，因為這是環境使然。生與死都是可選擇的，生死只對愚蠢者有差別，對賢人則沒差，活著並沒有比死了更好。並且相對於一般人，賢人在避免惡上有優勢，但選擇好則沒有不同（DL 2.93–96）。並且倫理學的目的是：「沒有身體劬勞、沒有心靈苦惱的生活（*to mē epiponōs zēn mēde lupērōs*）。」（DL 2.96）

即便屬於享樂主義，赫格西亞學派給人一種陰暗厭世的人生圖像。亞里斯提普強調個體的快樂，而任何當下都有可得的快樂，這種快樂才是真實、而鮮明的；其次，幸福是在人生整體中個別快樂的總和。若然，亞里斯提普的立場本身就已經種下一種往陰暗面發展的種子：若是享樂主義者在某個當下感受不到快樂，或承受極大痛苦（不論身心），那麼以人生整體而言，獲得不了幸福是極有可能的。加上人生不如意事只要出現，那麼整體來說就會有所缺憾，因此幸福根本上來說是不可能的。這是個強調快樂的學說往相反方向發展的例證。

固然赫格西亞學派走向享樂主義相反的極端（這種厭世學派也吸引不少追隨者），卻具有在理論上的長處，這些部分為後來的伊比鳩魯所吸納。首先，全然強調快樂的學說很有可能導致極端的反面。亞里斯提普提可能在任何出現事物中發現快樂的要素，並且依循自身本性選取之，故提出目的性快樂的觀點，但不是每個人都可以達到這種境界；對多數人來說，實踐上愈想要得到快樂，愈難成功達到快樂。因此在選擇行為時，把某種短期的痛苦納入考量或許更為實際，這點在伊比鳩魯苦樂權衡的說法中清晰可見（Ep. Men. 129–130）。其次，它擴大以效益解釋一切人際關係及其中出現的情感，不僅僅是友誼的開端；<sup>181</sup> 這或許可

---

<sup>181</sup> 比較 DL 2.91 對友誼前後不同的描述：從看重效益，到如同顧惜身體。



以不用以利用他人、沒有真心來解釋，而是視之為人際關係會帶來現在與將來的可能益處（不論這種益處是滿足欲望或是德性）。這點可以在伊比鳩魯的友誼觀中看見：交友是為了現在與將來的益處與確信，<sup>182</sup>且另一方面，即便伊比鳩魯主義者可以為朋友而死，但仍舊是在同一套效益觀底下。第三，赫格西亞派以否定性的模式表達生活的目的，此一模式可見於伊比鳩魯對寧靜（*ataraxia*）的定義之中：「身體無痛苦，心靈無煩擾」（Ep. Men. 128）。

第二個居樂尼後學是阿尼克里派，其內容大致等同居樂尼派的基本學說，但有兩點值得重視，首先，他強調培養良好習慣，使得壞情感不致養成。其次，他極為重視人際網絡，如親情、友情、愛國等，這種情感是無法由自身得到的；進而，賢人的快樂與他人息息相關，即便賢人快樂不多、出現煩擾，也可因為他人的情感使幸福不減。並且為了友誼的情感可以忍受某些煩擾（DL 2.96–97）。如果說赫格西亞派是極端個體主義式的享樂主義，那麼阿尼克里便是他人導向的享樂主義。這派看重人際網絡的觀點影響了伊比鳩魯的友誼觀，他可以為了朋友承受痛苦，甚至於死（DL 10.120）。<sup>183</sup>

第三個則是狄奧多羅派。他在許多立場上迥異於居樂尼學派。首先是目的，不同於以苦樂作為目的，他認為源於聰明的愉悅與源於愚蠢的憂傷是目的，而苦樂是二者的居間狀態。其次，他否認友誼，認為不管是愚者還是智者，友誼都不存在；因為愚者只因為效益交友，效益失去後友誼就沒了，至於賢人是自足的，故不需要朋友。第三，為了笨蛋的利益冒險不合理，因此賢人不應該為了保衛國家冒生命危險，他認為宇宙即祖國。第四，若排除偏見，有時偷竊、通姦、偷聖物是合理的，因為行為並沒有本性上的可恥（DL 2.97–99）。他最重要的主張是完全廢除諸神的信念，這點拉爾修明確提到影響了伊比鳩魯（DL 2.97），且有趣的是他最後自封為神（DL 2.100–101）。

伊比鳩魯的神觀受他影響甚深，但不同於狄奧多羅，伊比鳩魯將神視為一種「與人無關的至福存在」，雖不影響世事，但卻作為人間自足的最高典範。這樣的神觀較直接的無神論溫和，且影響更巨；另一方面，伊比鳩魯的遺囑中，似乎也有將自己封神的味道（DL 10.16–22）。

由上可知，伊比鳩魯的觀念深受居樂尼派及其後學的影響，並對他們進行批判性吸納。此外，《名哲言行錄》中，拉爾修分別在兩個學派的論述中，都對比了伊比鳩魯與居樂尼學派的差異，可見二學派的差異值得重視。以下我們就從兩個學派的差異比較，來凸顯伊比鳩魯主義的特色。

---

<sup>182</sup> 見 DL 10.120，SV 23、34 等。但友誼是自身值得追求，抑或是全然為了效益，在伊比鳩魯主義中具有張力，這點在第二章中會進一步討論。

<sup>183</sup> 可以合理推想，伊比鳩魯在友誼觀上綜合了赫格西亞與阿尼克里的立場。

## 居樂尼派的反伊比鳩魯論證

Lampe 在其享樂主義的研究中提出了居樂尼學派的五個反伊比鳩魯論證。筆者以此為基礎來論述二學派的比較，再進一步補充與闡釋其內涵。

第一，不同於伊比鳩魯主義將快樂區分為靜態與動態，居樂尼學派不承認快樂可以處在靜止狀態，只能處於運動狀態（DL 10.136），因此他們認為「移除痛苦」不是快樂（DL 2.89），因為「移除痛苦者」與運動無關，這是一種靜態條件：某人睡著或是屍體等等，因此移除痛苦不能是一種快樂。

第二，不同於伊比鳩魯，居樂尼學派認為不是所有靈魂中的愉悅都會伴隨身體經驗，我們自己的榮華與祖國昌盛、其他人的陪伴，以及野心的驕傲，都可以成為愉悅的來源，卻不必然伴隨身體經驗。因此，不是所有靈魂中的愉悅都先於、並伴隨身體經驗（DL 2.89）。

第三，不同於伊比鳩魯看重過去與未來的快樂，居樂尼學派認為只有當下的好事可以產生構成快樂的運動，快樂不會因為記憶中或預期的好事而更完美。因此預期好事不能產生快樂的運動；再者，這種運動會因時間流逝而消散，故對好事物的記憶也不能產生快樂的運動（DL 2.89）。

第四，不同於伊比鳩魯，居樂尼學派認為快樂不僅僅透過直接感官知覺而來。例如在劇場看戲時，快樂或不快樂具有認知因素。模仿與真實的差異會造成前者享受後者不是，如烏鴉叫與人學烏鴉叫，真重病與演重病（DL 2.90）。

第五，關於學習，居樂尼學派不同於伊比鳩魯看重自然學，認為一個人不需要學習自然以避免對超自然存有或死亡的恐懼，只要透過倫理學學習，知道什麼是善、什麼是惡就可以達到（2.92）。<sup>184</sup>

以上五點是 Lampe 對伊比鳩魯及居樂尼學派差異的觀察與比較。這些差異可以歸結為兩點：首先，對身體與靈魂苦樂感受的不同立場（包含一、二、三）。這點可以讓我們看到第六個 Lampe 忽略的比較：「居樂尼學派認為身體上的痛苦比靈魂的痛苦更糟糕，所以，那些犯了罪的人都要受到身體上的懲罰。但伊比鳩魯認為靈魂的痛苦更甚，因為身體所能感受到的，僅僅是當下的痛苦，而靈魂所感受到的，則包含了過去、當下和將來的痛苦。因此，靈魂的快樂也要更大些。」

---

<sup>184</sup> 以上五點比較的詳細說明可見，Lampe, Kurt, *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic philosophers and Pleasure as a way of life* (New Jersey: Princeton University Press, 2015), 217–20。

(DL, 10.137) 雖然第三點也在討論身體苦樂與心靈苦樂的差異，但這點的內涵涉及了實踐性問題：關於懲罰與獎賞。

可歸結的第二點是，對感覺與直接感受(準則)的可以構成知識的信念(四、五)。伊比鳩魯肯定感覺與直接感受的準則可以構成知識，以此延伸自然學研究。與此同時，居樂尼學派雖然認為感受(*pathē*)可被知曉，但感受的產物則無法，感覺的產物不具確定性，使得居樂尼派放棄自然研究；邏輯對他們反而有研究價值(DL 2.92)。而這也引出二學派第七點差異：伊比鳩魯駁斥邏輯與辯證法，以感覺與直接感受作為準則的同時，居樂尼學派認為邏輯學習是有用的。可見居樂尼學派對感覺與感受的重視程度不及伊比鳩魯主義。

接下來筆者要總評二學派的差異，並且在比較之中得出二者之間最大的差異，是在於對快樂的理解。

對亞里斯提普來說，目的的快樂(當下感受到的)遠比幸福的快樂(過去、現在、未來總合的)更重要，因為後者由前者所構成，前者是後者的必要條件，<sup>185</sup> 因此，他認為不需要費心竭力去追尋、而是盡可能選取每一個當下的快樂，因為許多我們認為的快樂會產生相反的事物。由此可知，倫理上的選擇只有選擇哪種快樂的問題，而沒有快樂與痛苦之間權衡的問題。

然而，一般來說，生活面對的事物不會時時令人感到快樂，往往有些事情需要我們選擇痛苦，不管是消極地承受、還是積極地為了將來的快樂。如此一來，亞里斯提普的哲學是否有實踐的可能性？若要解決這種難以實踐的問題，其理論就必須包含兩個核心：首先，主體有能力從一切事物中找到快樂之處，因此著重的不是事物，而在主體感受。其次，由於從任何事物中都能不費心竭力地獲得快樂，這便涵蘊了高度的工夫論問題。

對居樂尼學派而言，第一個核心完全放在主體主觀感受上，因為他們認為情感的產出無法被知曉，即使直接的感受具有認知意義，但其產物則無法具有知識論的意義，因此他們並沒有辦法建構更進一步的感受理論、使境界不高者也能逐步達到快樂，僅能靠個別享樂主義者的修為決定是否快樂。另一方面，這確實也隱含了他們所謂「幸福的快樂」是不可能的，因為缺乏一套好的感受理論說明為何一個人感受的諸多產物，可能構成一個整體生命的快樂，因為一個愚笨的居樂尼派的成員，只能享受當下的個別快樂、承受個別痛苦，卻不能把它們整合。就此來說，伊比鳩魯有更強的知識論建構、並可依此來設計各樣論說(*logos*)消除人的恐懼(不論智愚)，逐步引導人走向幸福。因此，就教學上透過理論建構以導向快樂來說，即便居樂尼派看重邏輯的實用性，但伊比鳩魯似乎更具優勢，因為他們建立了一系列以準則學引導他人導向幸福的論說模式。

---

<sup>185</sup> 如此，赫格西亞派認為沒有幸福的觀點可以是居樂尼學派合乎邏輯的發展。



第二個核心是居樂尼派修養工夫的問題，在快樂選取的問題上，至少就亞里斯提普而言，隱含了一個要點：享樂主義不僅可能全然排除痛苦的價值，這更是個值得選擇的選項。如此一來，即便拉爾修並沒有明說，但也導向了相對於伊比鳩魯主義的第八個差異，且是兩者之間最根本的不同：對亞里斯提普的倫理學來說，他全然否定痛苦可能具有正面價值，倫理選取只是何種快樂的問題。而伊比鳩魯的權衡卻認為，為了長遠或較大的快樂，可以選取當下而較輕的痛苦，反之亦然，因此有選取痛苦或放棄快樂的問題。

若以理論一貫性來說，伊比鳩魯的實踐智慧需要選取痛苦或放棄快樂似乎是一種弱化。<sup>186</sup> 這涉及到一個根本問題：痛苦對於快樂而言有沒有積極意義？或是以古代常用的自然說法：感受受阻礙的運動對於平順運動來說有沒有幫助？<sup>187</sup> 若以學派的實際發展來看，伊比鳩魯的理論非但不是一種弱化，反而是一種修正。雖然亞里斯提普只強調快樂的正面價值，但居樂尼派最終合乎邏輯的發展是厭世走向的赫格西亞派：一種因為一視同仁地面對世事，致使幸福的快樂無力達成的後果。僅強調快樂而排除痛苦的價值並不能完全使人走向快樂；就後續學派發展來說，伊比鳩魯提出的苦樂權衡不僅不是一種弱化，更是一種優勢：他的方針更合乎人性，也更適合普通人。這呼應了第一個核心的比較結果，伊比鳩魯的方針來自堅實的感受理論基礎；且另一點，他看重人與神之間快樂的分野，只求趨近、而不求等同於屬神的快樂。

另一個現代的例子可以間接說明痛苦這種負面感受對於快樂具有正面價值。此一例子來自正向心理學(Positive Psychology)。<sup>188</sup> 塞利格曼(Martin Seligman)推廣強調樂觀(Optimism)的心理學研究。賽利格曼定義樂觀是一種根據過往經驗事實、並且可以推估將來也會如此發展帶來的正向情緒，那麼這種「對成功的正向期望」(positive expectation of success)更容易使人成功。<sup>189</sup> 他的學生歐廷珍(Gabriele Oettingen)發現了其中的盲點：這並非正向的全貌，多數人的正向是沒有過往事實根據的幻想。在她研究正向幻想之後發現：幻想愈是正向、愈強烈，反而愈容易導向失敗。因此她提出心智對比(mental contrasting)來回應：

---

<sup>186</sup> 一如古代批評者認為他只是將亞里斯提普的學說竊為己有，由於拉爾修羅列的抹黑、批評者太多，因此無法確定這段是誰說的，見 DL 10.3-8。

<sup>187</sup> 亞里斯提普即是如此定義苦樂，見 DL 2.87。

<sup>188</sup> 此一例證會在第四章中進一步說明，在此僅是簡述。

<sup>189</sup> Oettingen, Gabriele, *Rethinking Positive Thinking: Inside the New Science of Motivation* (New York: Current, 2014), 6-7.



人在正向思考的同時，加入思考阻礙，反而比僅僅思考正面內容更有助達到最終目標。<sup>190</sup>

本章從透過準則學建立自然學與倫理學相互解釋的模式開始，到伊比鳩魯倫理學層次及其工夫論闡發：從消極的治療個體恐懼一直到他人關懷，進而比較德謨克利特與居樂尼學派，凸顯伊比鳩魯主義倫理學不僅不是一種自利的倫理學，反而更具關懷他人的特徵。並且這點不是一種理論上的矛盾，而是其快樂理論的合理推導。接下來兩章，筆者要進一步在本章的基礎上，論述伊比鳩魯的友誼觀與社會觀，說明伊比鳩魯的政治學基礎亦是關注感受、不受注目的活著，這些內涵仍舊來自其準則學。第四章，將在此重新論述的政治哲學基礎上，重新評估他對今日社會的影響，並且透過與效益主義、行為經濟學的對照，說明伊比鳩魯政治學可能的實踐方式，以及它能夠提供今日的洞見。



---

<sup>190</sup> Ibid., xiii–xv.

## 第二章 伊比鳩魯的友誼

### 第一節 友誼與效益

上一章透過準則學的說明重構了伊比鳩魯的快樂階層與合乎各階層的工夫論，指出最高的快樂是一種德性生活，這種德性生活指向與他人共同生活。就其快樂理論而言，起碼可以回應歷來批判伊比鳩魯僅是自利的個體享樂主義的說法。進一步，這樣的快樂理論需要透過他論及他人關係的文本加以充實，才可能被視為一種可欲、可實踐的理論。對伊比鳩魯而言，若是理論（信念）之中具有矛盾成分，實踐上即便再好，也會造成恐懼。因此，如何融貫地解釋伊比鳩魯倫理學中快樂理論的核心（《致梅瑠凱書信》中的內容）與他人關懷（友誼、正義）之間的關係，便是理解其政治學的關鍵步驟。

本章是由個體通往他人的第一步，也就是討論伊比鳩魯的友誼觀念。筆者在開頭兩節欲透過兩個具有張力的概念說明其友誼概念：效益與不朽；這兩個概念皆在伊比鳩魯論友誼的格言中至關重要，但前者會被認為抵觸友誼的基本定義（西塞羅）、後者則看似與伊比鳩魯的自然學、倫理學相抵觸。接著，第三節是透過對於伊比鳩魯社團的運作：如何透過靈魂引導與治療、建立一個求真的道德進步群體，說明其友誼觀的可實踐性。

#### 友誼起源之爭：效益或他人

關於友誼的開始與維繫，伊比鳩魯認為：「……友誼來自效益 (*diatas chreias*)；然而人也必需先跨出第一步（因為就像在地上撒種），而友誼自身需要透過快樂的共享 (*kata koinōnian en tois tais hēdonais*) 而維繫。」（DL 10.120）

其中兩個重要概念是效益 (*chreia*) 與共享 (*koinōnia*)，二者皆指向某種快樂。效益 (*chreia*) 是個很常見的詞，首先指需要、必要；或是缺乏、貧窮；因為需要而提出要求、請求協助。其次可指必須做的事。進而有用途、用處、好處的意思。最後是人與人之間的交往。「共享」 (*koinōnia*) 則指結交、相關、相交，救濟等等。<sup>191</sup> 由上可知，這種交往的建立並不是不帶作為即可產生，其中

---

<sup>191</sup> 「共享」 (*koinōnia*) 到了基督教中有更為特殊的意義，指向一種彼此關係密切的「團契」。然而，這種團契關係的原型，似乎在伊比鳩魯社團中已經存在。

需有一方先打破某種沒有需要的平衡，使得這種互惠的效益得以有個起點，進而，這樣的互惠也不會理所當然地繼續，而是透過快樂持續共享得以維繫。由此可見，友誼是某種朋友之間互相從對方獲得快樂的狀態，從某個起點之後，這種狀態便在彼此共享之中繼續維持。如此看來，其基礎似乎是非自然的人為活動。

雖然這段引文可能來自後期伊比鳩魯主義者，<sup>192</sup> 但從另一段格言也可以看見相似的論述：「所有友誼本身都是德性（*heautēn aretē*），而它始於彼此幫助（*archē de eilēphen apo tēs ōpheleias*）。」（SV 23）如此，伊比鳩魯對友誼的看法不同於西塞羅般的哲學家認為是靈魂互相吸引、純然無雜的關係，而是互相給予好處。

以上的友誼觀不論古今皆遭到強烈批判，西塞羅是其中之一。在《論目的》中，他對伊比鳩魯的友誼觀提出兩個重要批判：首先，友誼必定來自無私、為友誼自身而追求友誼的愛：

……人如果不是出於自身對他人本身的愛，怎麼可能成為對方的朋友呢？「友誼」（*amicitiae*）就是源於「愛」（*amare*）這個詞，它的意思不就是希望某人獲得最大的益處，毫不考慮自己不能從中獲得任何好處（*nisi velle bonis aliquem affici quam maximis, etiamsi ad se ex iis nihil redundet*）？但你或可說：「我就是這麼希望的。」或許表面上看來如此，事實上不是；除非你真的是個朋友，否則就不可能真的擁有朋友。而你怎麼做個真正的朋友，卻沒有感受真實的愛呢？愛不會產生於對效益的理性計算（*quod non subducta utilitatis ratione effici solet*），而是一種自發的、自己湧現出來的東西。「但效益就是我所追求的！」那麼你的友誼只會在它有效益時維持，既然效益使友誼產生，它也將毀滅友誼。（*De Fin. 2.78*）

以上引文表達了西塞羅對友誼的基本立場，首先，西塞羅認為，友誼是一種只求他人益處，完全不顧自己能否得到好處的狀態。其次，友誼源自於愛（*amor*），一種自然湧現的情感，若沒有真正的愛，則沒有友誼存在，這種情感與理性的效益計算完全牴觸。第三，他強烈批判將效益（*utilitas*）視為友誼的基礎，進而，若效益是友誼的基礎，終將毀滅友誼。西塞羅似乎言之成理，如果不是把朋友當做朋友，我們便很難說這是真正的友誼。

他退一步承認伊比鳩魯主義者實踐上重視友誼，但如此會導致他的第二個批判：如果堅持快樂作為原則，則行動必定會與理論產生相矛盾：「你所主張的體系，你所學習並接受的原理，必然破壞友誼的根基，不管伊比鳩魯實際上怎麼讚

---

<sup>192</sup> 參考 Cicero *De Fin.* 2.82。

美友誼，把它高舉上天。」（*De Fin.* 2.80）因為重視友誼反而造成其快樂理論的不一致：

伊比鳩魯本人確實是好人，許多伊比鳩魯主義者都忠於朋友，過去這樣、現在也這樣，一生言行一致、光明磊落，所作所為不是為了快樂，而是恪遵義務（*in amicitiiis fideles et in omni vita constantes et graves nec voluptate, sed officio consilia moderantes*）——這一切只能加強道德之善、並減弱快樂的價值（*hoc videtur maior vis honestatis et minor voluptatis*）。事實上，有些人的生活 and 行為正好駁斥了他們所宣稱的原理。（*De Fin.* 2.81）

由此可見，西塞羅製造了一個兩難：以快樂、利益作為核心的哲學，必然會掏空友誼的根基；若支持此一學說卻對朋友好、過道德生活，則會造成快樂理論的崩解。他背後預設兩個論點：首先將快樂與效益詮釋為僅個人性的滿足，基礎全然自利，其次德性與友誼必然全然利他、不帶自利，二者互不相容。因此，伊比鳩魯主義者的實踐增強道德價值的同時，也就減弱了快樂價值；是故，他們做得愈好，便愈發駁斥自身的理論。因此，伊比鳩魯主義若不是應該放棄快樂（效益）、就是放棄友誼，否則就是承認自身理論不一致。

在此，重視友誼被視為一種道德義務（*officium*）。關於義務（*kathēkonta; officium*）這個概念，是由斯多亞的創始人芝諾首先提出。指的是一件事本身被做即有合理性（DL 7.107），也就是事物（不僅限於人）適當的行為或功能，就人而言例如榮譽父母、兄弟、國家、交友等等（DL 7.108）。由於依照德性生活即是依循自然（*kata physin*）生活（DL 7.87–89），而依照德性生活總是該做（7.109–110），因此依照義務生活即是依照自然生活。這是斯多亞選擇的依據，如西塞羅說：「當一個人依循自然而擁有一種對事物的優勢，義務（*kathēkon*）就是活下去，當他擁有或預見一種對立於自己的優勢，義務就是離開世界。」（*Cicero De Fin.* 3.60）

由上觀之與伊比鳩魯選擇當為之事並無不同，但關鍵的差異在於，斯多亞的賢人總是不動心（*apatheia*）地執行合乎德性要求之事（DL 7.117–118），也就是義務；如此一來，他們在執行義務時不受情緒影響。但伊比鳩魯的行事原則來自快樂，也就是一種情緒，所以關鍵問題就不在於行為本身是否合於義務，而在於行為是否單純出於義務。<sup>193</sup> 依此，伊比鳩魯即便行為合乎德性，也不可能合乎此一判準。大體上西塞羅對伊比鳩魯的批判依此進行。

---

<sup>193</sup> 可對比康德認為善來自單單出於義務的道德行為。參 Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, 13–15.



進而，西塞羅全然反對伊比鳩魯主義者的友誼起源論，他引用了一段伊比鳩魯主義者論述：「雖然我們開頭渴望某人的友誼是起源於效益，但是當親密關係發展起來後，我們對朋友的愛就是為了朋友自身，即使不能指望有任何快樂也必如此（*primo utilitatis causa amicum expeti, cum autem usus accessisset, tum ipsum amari per se etiam ommissa spe voluptatis*）。」（*De Fin.* 2.82）認為這種來自效益與快樂的友誼觀根本不值得駁斥。

由此可見，西塞羅認為友誼是為其自身而被追求的對象，其價值無與倫比，反過來說，很多伊比鳩魯主義者推廣的效果不需要友誼就可以達到（保障、安全等等）（*De Fin.* 2.84–85），因此伊比鳩魯主義者所追求的關係，不需要友誼也沒關係。因此西塞羅結論到：「如果快樂是唯一的標準，德性或友誼就不可能有任何立足之處，如此一來，就沒必要繼續討論了。」（*De Fin.* 2.85）

西塞羅的批判確實有值得考量之處。而他認為友誼起源於愛（*amor*），並宣稱這是一種不同於理性效益計算的自然的情感，卻沒有明確解釋其內涵。筆者接下來要透過對照他的《萊利論友誼》（*Laelius de Amicitia*），設法確認他所謂的愛是什麼意思。而後回頭透過伊比鳩魯的友誼觀，檢視西塞羅對他的批判是否真的合理。

這是一篇西塞羅寫給友人阿提庫（*Titus Pomponius Atticus*）的文章，內容是他透過斯凱沃拉（*Quintus Mucius Scaevola*）之口陳述的一段對話。主角萊利（*Gaius Laelius*）對兩個女婿斯凱沃拉以及發尼（*Gaius Fannius*）講述摯友西庇阿（*Scipio Aemilianus*）過世後各種心境轉換下，引入討論友誼的內涵。由於萊利與西庇阿的友誼歷來為人稱道，因此西塞羅以此作為友誼典範。這段文章雖然不是出自西塞羅之口，但西塞羅看來同意萊利的論述、並未在對話中出現評點，且其中友誼觀與《論目的》一致，因此這部對話可以視同西塞羅的友誼觀。由於對話觀點清楚，因此筆者僅簡要介紹書提出的友誼定義、限制與規則。

友誼的定義一：「友誼只能存在於有德者之間」（*De Ami.* 5.18），有智慧的人是有德，但有德者不一定是智慧，而是：「他們的行為和生活無疑是高尚、清白、公正和慷慨的，他們不貪婪、不淫蕩、不粗暴，有勇氣去做自己認為正確的事。」（*De Ami.* 5.19）

定義二，友誼起源於某種自然感受，且擴及範圍不能太大。一切動物都有都有兩種本能：1. 自愛；2. 渴望尋求並依戀其他同類（*De Ami.* 8.26–28）。而人類生活世界中會有一種親疏有別的自然關係：愈親近則愈牢固，因此我們愛親戚更甚於陌生人、愛本國人更甚於外國人，這種自然關係形成的友誼缺乏永久成分，

因為可以沒有情感；然而，友誼卻必須有情感成分。純粹自然關係可以不加限定，但友誼僅限於少數人的小範圍中分享此一情感。（*De Ami.* 5.20）

定義三：連結友誼的情感強烈，且友人理智上對於重要事物看法一致，並且德性是必要條件：「對關於神聖與人的一切事物看法完全一致，並且相互親善與關愛。……沒有德性，友誼就不可能存在。」（*De Ami.* 6.20）

定義四：友誼不是來自物質性互惠，而是來自於愛，其中僅有真誠：

友誼的需要是否因軟弱或無助，也就是透過互惠，從他人獲得自身缺乏的事物就是友誼的特質？還是更重要、更美好的理由是直接地出自我們的本性？友誼（*amicitia*）來自於愛（*amor*），愛是善意的原動力。……友誼之中無非真，就其本身而言是真誠、自發的。因此我認為，友誼出於本性，而非需求：出自一種靈魂的傾向，贊同某種愛的感受，而非思考其獲益多少。（*De Ami.* 8.26-27）

進而，西塞羅將自然情感—愛—德性連結在一起，將這些特質視為友誼的起點：「在有德之人中，善意來自有德者，就像是一種必然性，它是由自然所構成的友誼泉源。」（*De Ami.* 14.50）

如此一來友誼會帶來許多附加的好處：「我們會從友誼中得到最大的益處，而當友誼是出自本性而不是需求時，它就會更加高貴與真實。」（*De Ami.* 9.32）並且，友誼有不失色、會給予希望、不受死亡侵擾、使家戶城邦得以維繫等等好處（*De Ami.* 6.21-7.24）。

接著，維持友誼並不容易，因此需要一些規則。首先，規則一：根據友誼必須合乎德性的消極性規則：「不要要求朋友做可恥的事，若朋友要求你做可恥的事，也不要去做。」（*De Ami.* 12.40）這條規則的積極表述是：「我們只要求朋友做道德之事，而且也只為朋友做道德之事。」（*De Ami.* 13.44）

規則二，除非是因為德性問題而決裂，<sup>194</sup> 否則我們不因為麻煩而拋棄德性或友誼：「事實上德性不但在於許多事物中柔和仁慈、順從、容易管理，在友誼中亦是如此，……因此，經常必須為朋友感到苦惱的情緒，並未強烈到要將友誼從生命中移除，同樣地，也不應為會帶來某些煩惱與困惑而放棄德性。」（*De Ami.* 13.48）

規則三：朋友必須忠誠相待，不帶虛情。能確保友誼長久不變的品質是忠誠（*De Ami.* 18.65），好人對待朋友完全沒有虛情假意，並且在別人指責朋友時，不會輕信並會為朋友辯護（*De Ami.* 18.65）。對朋友直言感到不快、奉承朋友者更壞（*De Ami.* 24.88-25.91）他認為：「友誼的力量奠定在真理的基礎上：所謂一個靈魂由許多靈魂形成。如果即使在一個人身上不總是具有一個完全一樣的靈

<sup>194</sup> 他在後段討論絕交，重點在於不讓友誼轉變為恨，能夠自然消失（*De Ami.* 21.76-78）。

魂，而是易變而複雜的，那麼，怎麼可能產生真正的友誼？」（*De Ami.* 25.92–93）因此，真實是友誼最大的條件。

規則四：不論地位高低，「應當和朋友平等相處。」（*De Ami.* 19.69）且「不要讓自己沒有分寸的善意妨礙朋友的大事。」（*De Ami.* 20.75）

進而，西塞羅透過駁斥三種觀點說明友誼的真正條件：「朋友品格必須純淨無瑕，彼此利害共同分享與承擔，意見一致及絕對善意。」（*De Ami.* 17.61）<sup>195</sup>在此基礎上，穩固友誼如何保證？他把重點放在自我修養：「首先自己做一個有德者，然後去找另一個像自己者才恰當。」（*De Ami.* 22.82）而好人之間交往最重要的特質，是彼此敬重（*De Ami.* 22.82，在友誼之中才可能培養德性（*De Ami.* 22.84）。

且年齡不能作為友誼的限制，在老年時也能夠尋求以年輕人為友，尋求愛與被愛（*De Ami.* 27.101–102）。

當然，其中也包含了對伊比鳩魯主義的批判。例如，他們認為人死後就什麼都沒有，如此一來為朋友所做的一切哀悼都是假的（*De Ami.* 4.13–14）。更重要的是，相信利害關係摧毀了友誼最重要的一環，我們不是因為缺乏而尋求友誼，反而是因為富足、有德性而尋求友誼（*De Ami.* 66）因此，西塞羅的總評是：「愛就是你所愛的人，它既非需求，也不是為了利益考量，但友誼自然會產生利益，但它並不以此為目的。」（*De Ami.* 27.100）

簡要介紹西塞羅對友誼的看法後，接著回到筆者待處理的問題：首先，他說的愛是什麼、運作模式為何？其次，他的友誼觀與伊比鳩魯差距多少？

關於第一個問題，很可惜，除了說愛是一種自然情感，仍未清楚提及其基礎及運作模式；萊利之口所說多為衍生的友誼定義、規則、效用、怎樣實際交往。但我們從中可以發現，即便友誼之愛基本上不涉及財貨利益交換，但仍舊包含情感上、德性上的互惠性。且在分析友誼面對痛苦時，所能做的只是忍受悲傷、或是為這位朋友的好死感到快樂，實際工夫並沒有進一步超越互惠、苦樂的內涵。因此，假如可以說明伊比鳩魯的效益亦包含情感與德性面向，而不僅僅是工具理性的計算，那麼實際上二者的友誼觀差異不大。筆者隨後要說明這點。

其次，雖然西塞羅的友誼觀的純粹性極具吸引力，但這種定義下只有少數人可以擁有友誼：有德性的好人之間、觀念完全一致、為對方付出一種不求回報的愛等等。即便這對出身高貴之人可能，但若平民百姓（甚至奴隸）自身德性不夠，

---

<sup>195</sup> 這三種一般友誼觀與西塞羅的駁斥如下：1. 如同愛自己一般愛朋友：然而西塞羅認為，有些事我們不會為自己做，卻會為朋友做，為自己做是可恥的、為朋友做卻會受讚揚。2. 我們的友愛必須完全對應於朋友的友愛：這僅是一種記賬式的等量交換。3. 對一個人的評價應該完全和他的自我評價相同：最糟，若是朋友自視甚低，反而應該使朋友更加健全（*De Ami.* 16.56–60）。

友誼甚至無法開始，更別提原本德性低下者透過友誼漸次提升的可能性。且為友誼自身而尋求友誼聽起來很好，但他其中隱含了一個重點：友愛的對象其實是另一個自己（*De Ami.*21.80），與他人關係不大。相較之下，他的友誼構成的起點比伊比鳩魯更接近獨我論的自我關愛，反而伊比鳩魯主義可能提供互為主體性的基礎。

透過以上說明可以發現，西塞羅雖然對伊比鳩魯效益與快樂的友誼觀提出諸多批判，但他以愛作為友誼的起點，實際上卻仍然不脫某種彼此交換，不論這種交換是一種德性上使人不孤、還是一種通財之義。然而，爭議的焦點仍在怎麼看待「效益」（*chreia*）。

## 效益作為可共量之基礎

接著是幾個關鍵詞的定義。首先是效益（*chreia; utilitas*）雖然對應詞意清楚，但側重何種意義？西塞羅似乎與伊比鳩魯所指範圍不同。在此我會先藉用亞里斯多德討論貨幣的段落，說明效益的意義，再回頭檢視伊比鳩魯效益的內涵。

關於效益，伊比鳩魯的解釋似乎一開始就與感受因素相關：這是一種快樂的共享模式，但西塞羅將之明確定義為：有利可圖、優先考慮並且照顧自己產業的自利，且限定在一般物質性的需求，不涉及那些好的情感以及德性因素的交換（*De Fin.* 2.79）。並且，西塞羅理解的伊比鳩魯快樂並沒有層次區分，<sup>196</sup> 僅僅視為一種外在刺激帶來的愉悅，他的批判皆建立於此。由此可知，西塞羅認為效益完全是一種工具理性的計算，因此，他批判伊比鳩魯主義只是把友誼當成達到個體愉悅感受或獲取利益的手段。

然而，在討論伊比鳩魯怎麼論效益與互惠之前，我們先看一段亞里斯多德對效益的解釋，這段文本是他論正義的一個子題，他認為「互惠關係形成了城邦（*tō antipoiēin gar analogon symmenei hē polis*）。」（*EN.* 5.1133a1），且互惠性（*antipeontos*）包含於正義之中。其中，亞里斯多德在此討論之下，涉及了與貨幣（*nomisma*）與效益的討論（*EN.* 5.1132b22–1133b28）。

---

<sup>196</sup> 卷二開始他即批判伊比鳩魯不懂希臘文詞意，不知道快樂（*hēdonē; voluptas*）指的是這種愉悅，任意改變詞意（*De Fin.* 2.1–17），並且他也不同意伊比鳩魯主義者對於動態與靜態快樂的區分（*De Fin.* 2.18–34），認為僅有初始定義是該詞唯一恰當的定義。並且進一步將伊比鳩魯主義化約為僅是亞里斯提普式的享樂主義（*De Fin.* 2.35–36）。故此，西塞羅僅就語詞，並未好好理解伊比鳩魯快樂的內涵。



亞里斯多德認為：「一切事物都應用一種東西來度量，這種東西真正說來就是效益（*chreia*），它把一切連結了起來，如若人們什麼也不需要，或者沒有同一的需要，也就沒有交換或同一的交換。」（*EN. 5.1133a27-30*）這段文字提到效益起源於交換的需要，這種交換的基礎是某種同一性，可以連結一切事物，使之互相交換。亞里斯多德在這種觀點下，在城邦發展中給予貨幣自然的起源。由此可知，效益的重點是作為一種可以共量的基礎，能將原先不可共量的事物放在一起衡量，使交換成為可能。

這種交換的基礎有什麼特性？亞里斯多德認為：「效益作為一種單一，將如此聯繫聚攏（*hoti d' hē chreia synechei ōsper hen ti on*）。顯然，倘若雙方是相互、或至少是單獨一方推動時沒有效益在其中，他們就不會有什麼交換……【效益】在這裡必需是對等的（*isasthēnai*）。」（*EN. 5.1133b7-11*）效益可以將事物放在一塊衡量，並且，若是缺乏效益，那麼推動交換是不可能的。因此，對等性便是效益的重要要求。

假使現在兩個人手上有東西，需要交換，就需要可以共量的基礎。比方說，我獵了一頭山豬、你抓了一簍魚，我們要以什麼樣的標準來衡量這頭山豬可以換幾條魚？如果沒有某種標準可以換算，例如獵山豬體力、風險、時間都遠遠大過擺簍抓魚，因此一頭山豬應當換數條魚；或是不依照對等的價值來交換，例如你擁有強大的武力，因此迫使我一頭山豬換一條魚，這樣合理的交換便不可能。於是，效益給事物賦予某種價值以衡量，使得對等的互惠交換成為可能。

而這種效益不僅在於當下，更對於將來具有某種保證：「若現在沒有需要，這個需要是在將來，那麼貨幣就是所預期的交換保證，因為只要帶著它就應該得到所要的東西。」（*EN. 5.1133b11-15*）然而要注意的是，貨幣的保證並非恆久，只是期望可以更久。相較之下，「交換（*allagē*）是永遠的、互通（*koinōnia*）也是永遠的。」（*EN. 5.1133b16-17*）

透過亞里斯多德的說明可以知道，效益的功用是將原先千差萬別、不可共量的事物聯繫、聚攏，提供這些事物一個可共量（*symmetra*）、對等化（*isazei*）的尺度（*metron*），使得交換（*allagē*）、互通（*koinōnia*）成為可能。

因此僅就自利的主體根本不足以構成這樣的尺度，至少需要肯認一種互為主體性的狀態才行，故西塞羅對伊比鳩魯效益友誼觀的自利批判是並未關注這種互為主體性的形成。另一方面，若是我們將效益的重點放在互通，那麼對伊比鳩魯來說，效益的內涵就在於肯認某些導致快樂的觀念，可以為不可共量的事物提供

一個可共量的基礎，並以此聯繫僅僅屬於個體、不可共量的感覺與直接感受。<sup>197</sup> 因此，友誼提供了某種具有互惠性的基礎，使雙方的苦樂得以共量、進而交流。

即便如此，我們還是可以說友誼是為了獲取自身利益，或是因為缺乏才投入友誼，而不是給予。讓我們更進一步看拉爾修這段引文，其中蘊含了明顯的農業比喻：雖然效益是起點，但這個起點需要有人先前進一步，將這一步視為撒種在土地上，以讓友誼有生長的可能（DL 10.120）。這個例子間接否定了缺乏作為友誼起點的批判：若是因為缺乏，沒有人做得起第一步，反而是因為我們有踏出第一步的能力，使得彼此取得效益方成為可能。因此，這一步並不是前去獲取他人的利益，而是鼓勵付出，使得彼此互惠成為可能。由此可見，伊比鳩魯的友誼比原先設想消極缺乏的起點更加積極。

再者，這仍難以免除西塞羅的批判：若是缺乏利益或對自己有害，伊比鳩魯的賢人即會拋棄友誼以自保。若從伊比鳩魯的準則與賢人特質出發，這樣的批判是有問題的。在原子論的基礎下，物的流射是我們感知的來源，伊比鳩魯依據準則判別一切，而賢人的重要特質是感受能力強，卻不會成為邁向智慧的阻礙。<sup>198</sup> 當一個容易受感的賢人面對他人時，不可能斷開他人對自身產生的影響，單純依照工具理性計算量上的效益。西塞羅與不少評論會認為伊比鳩魯的快樂可以不與他人關涉，或是可以單純獲取、不用付出、逃避發現，而對自身沒有任何影響。如此一來，只要能夠作惡不被發現，賢人會作惡。但這並不符合伊比鳩魯主義，這種說法僅僅表示一種感覺與感受能力的貧弱，無法觀察到他人對個體苦樂的影響，才會有這種純粹自利而能夠快樂的想像。<sup>199</sup> 因此伊比鳩魯以原子論為基礎的享樂主義，是一種互為主體性的學說，而非純粹自利。

事實上，西塞羅自始至終都將道德與效益定義為兩個矛盾的概念：「我所指的道德（*honestum*），獨立於所有效益（*utilitate*）、以及於任何可獲得的報償（*praemiis*）或收穫（*fructibus*），因其自身（*per se ipsum*）而正當地受到讚揚。」（*De Fin.* 2.45）因而不論伊比鳩魯主義者如何回應，他皆無法接受。就以上討論之後，可以發現幾個他所謂「因其自身」而被追求的事物，多多少少都與互相交流的效益相關，且伊比鳩魯主義的效益並不是一種消極缺乏所引起的行動，而是有其積極意義。

---

<sup>197</sup> 因此可以想像，對伊比鳩魯而言，倫理學上友誼（以及正義）與快樂（倫理學上的準則）的關係，可類比於自然學與準則學的關係。前者是一種不違背後者，可以互通的建構。如自然學是不違背感覺與直接感受下，利用語詞對不可感知事物的描述。

<sup>198</sup> 見 DL 10.117，關於賢人的描述。

<sup>199</sup> 參考 KD 35，SV 7。這裡提到的是破壞協約，違反正義不可能隱藏與逃避。

## 伊比鳩魯的積極性友誼觀

即便回應了西塞羅的批判，但伊比鳩魯友誼觀的內涵為何？彼此互通的內涵又是什麼？我們知道他高度重視友誼，這又與他的快樂理論有何關聯？還需要進一步釐清。

前段討論中我們確定了效益是給予雙方快樂一種可共量的尺度。並且這種關係必須透過某方前進一步才可能產生。伊比鳩魯會怎麼看待交友的狀態？西塞羅會認為友誼是只能限於少數人的情感、並且德性是友誼的基礎。就拉爾修的描述，伊比鳩魯似乎是多多益善，全國遍佈著伊比鳩魯的朋友（DL 10. 9）但這是否顯示伊比鳩魯交友浮泛？交友的標準又在哪裡？他認為：「那些草率交友以及那些迴避交友的人都不值得讚揚。而有必要拿愉悅冒險換取友誼的愉悅（*dei de kai parakinduneusai charin, charin philias*）。」（SV 28）

這段文字可以視為伊比鳩魯友誼的判準，批判了面對友誼過與不及的狀態：草率進入友誼以及不願進入友誼。

不似西塞羅的嚴苛認定，他並沒有說這兩種情況不是友誼，而是不值得讚揚。因為即便這兩種情況下，都涵蘊了某種程度的與人交往，並且在其中帶有某種快樂，只是應當批判的部分在於對友誼的誤解。然而，為什麼他不是進一步呼籲「適度」或合乎中道地追求友誼，而是為友誼冒險？這麼做是否不符合效益？

在此也可以透過準則學來思考：詞語必須指涉到實際的對象，否則就是空洞；<sup>200</sup> 實際對象並不盡然是特定的物體，也可以是不同物之間交織、運動關係所呈現出來的現象，例如「時間」指涉由物的運動、變化，以及我們觀察者的感受產生影響共構出來的現象，並不是特定實物即可構成。<sup>201</sup> 因此，若語詞明確指涉交互作用所產生的現象，對他來說也是準確無誤的。如此，「友誼」一詞所指的是否可以以此解釋？首先，就構成的對象而言，友誼不僅涉及個體，亦涉及他人，個人無法構成友誼。其次，在此關係中，若是只有單方面作用，而不涉及交互作用，也無法稱為友誼。第三，這樣的交互作用與其中個體的感受息息相關。因此，倫理學上的友誼如同自然學的時間一般，可以視為一種共構的現象。<sup>202</sup>

<sup>200</sup> 見 Ep. Hdt. 37–38。

<sup>201</sup> 關於時間的論述，見 Ep. Hdt. 72–73。

<sup>202</sup> 筆者認為正義也有同樣的構成模式，這點在下一章中討論。

在這樣的共構現象中，若是特定要素過度或不及，皆可能使描述此一現象的語詞指涉不到精確對象，造成討論的不確定性。例如在伊比鳩魯的天文學中，若我們使用的語詞指涉一面是天象的構成物、一面又是諸神，一面用同樣的語詞指涉寧靜的至福、又將人間禍福與之關聯，那麼，這樣說明的天文現象便充滿矛盾，不僅無法給予明確不違背感覺與感受的解釋，更重要的是造成心靈的危殆。因此，當一個人世現象過或不及，造成的便是這樣現象的解釋不當，需要導正。

然而，伊比鳩魯不依照適度來定義友誼，而是呼籲冒險，某種程度更強調友誼的動態關係、不可完全把握性，以及全然投入的必要性。他所不讚揚的兩種態度某種程度上可以說相當安全，因為兩者實際上可以不需要把某部分確信放在他人身上：輕易地開啟友誼、也就不需要深耕（依照上段拉爾修的比喻，可以說是胡亂撒種），我也就不需要面對朋友與我不同的風險，也就是說，即使看來交遊廣闊，卻只是淺碟的關係經營，如此我不會因為朋友而改變什麼，朋友的來來去去對我一點影響都沒有，我只是一直維持當前的狀態，毫無未來的可能性。

另一方面，完全不交朋友是另一種極端，我知道一切只靠自己，因此自己需要時沒人幫忙，我不會失落，看似完全不用麻煩別人的自足狀態。然而，這種自絕於他人的獨立性所帶來的安全感是一種假象，因為它並不指向某種未來的確定情境、也不帶來信念上的穩定。因此，即使好像一切都是確定的，然而沒有真實的指向，一切仍是虛空。

這兩種態度指向的正是一種西塞羅批判的交友狀態：我持守自己現有的快樂模式，並且透過表淺地互通、獲取他人的好處，來增進這種快樂，我的認知、德性與靈魂都沒有因為友誼改變的可能。如此一來，我便處在一種消極、不冒險的狀態。伊比鳩魯同樣不贊同這種狀態，認為友誼就是必須要冒險。這種冒險當然是為了求某種快樂，這段格言指向兩種愉悅狀態：一種是單純的愉悅，指的應該是個體單獨快樂的狀態；另一種是友誼的愉悅，並且由於他認為冒險以單純的愉悅換取友誼的愉悅是有必要的，似乎指向後者比前者值得追求。

對伊比鳩魯而言，可欲事物表示若非本身具有快樂，否則就是達到快樂的手段。上段格言明顯說明友誼是比個體快樂更欲求的，但是就本身固有快樂的層面、還是達到快樂手段層面？西塞羅指責伊比鳩魯的友誼僅是手段，然而，伊比鳩魯的文本卻顯示相反的內涵：友誼當中內含快樂，且是更高層次的快樂，我們再看本文開頭引述的格言：「所有友誼本身都是德性 (*heautēn aretē*)，……。」(SV 23) 而第一章的快樂層次把德性放在最高層，且德性是與快樂不相分離的屬性。友誼本身都是德性，因此友誼亦具備與快樂不相分離的屬性。



但這樣的說明僅肯認了友誼的價值，並未說明為何具有這種價值，也沒有說明效益除了建立共量性，還提供了什麼？再者，投入友誼總是冒著風險，一如任何農業行為，沒有穩賺不賠的投資，總是會有失敗的可能；可能天災、人禍導致欠收，先前的投資便泡湯了。如此一來，若是當下的投入有損失的可能，就是一種冒險：因為我們不能確定這麼做結果如何。那麼友誼為何值得我們冒險？伊比鳩魯認為，友誼可以提供對安全感的確信：「使可怕之事不會永遠長存的確信（*tharrein*），產生的同樣判斷（*hē autē gnōmē*），也【使我們確信】在為數有限的可怕之事中，透過友誼最容易達到安全感（*asphaleia*）。」（KD 28）

這段敘述的關鍵詞是「確信」（*tharrein*）與「安全感」（*asphaleia*）。由上可知，這種確信是四味方中「惡易受」的加強錠；<sup>203</sup> 因此從方劑的判別上，可以得知這不是在消除根本恐懼（毋懼神、毋畏死）的層次，而是進一步討論苦樂與幸福的關聯：友誼有助於讓人面對痛苦；不僅如此，就安全感來說，伊比鳩魯給予友誼最高的評價。

因此若不冒險投入友誼、我們不會有對將來的確信，也不會有真正的友誼產生。似乎冒險與獲得確信一體兩面。而確信與安全感可以就兩方面來討論：日用與靈魂。筆者先討論一個靈魂上必須的問題，其次再討論日用面向，比較好理解。

若苦樂是個人感受、且認知「惡易受」即可幫助我們面對痛苦時得以減輕，且將確信放在他人身上可能得付出更多，為什麼我們現在需要將自己的確信放在別人身上？從消極面來看，這樣的確信可以使我們心靈避免長期的騷亂：若是不能確定他人不會給予傷害，個人就會處於不穩定的狀態；因此，即便當下享有某種快樂，也不能確定未來會是快樂的。而友誼提供的安全感使我們減低對未來的危殆不安，因而在過去、現在、未來可能面對的痛苦之中，消除了未來痛苦的可能，並使人只需面對當下。

積極而言，人感受的對象不可能僅止於自己內心，會與外在相關，不論是來自環境或他人。我賦予他人信任並給出友誼，若他人接受，相當程度表示我和他的苦樂之間從不可共量的狀態變為可共量，因而他的快樂也會使我感到快樂。因此，這樣的確信不僅可以使個體免於心靈痛苦，並且可以進一步建立德性。但德性不可能在單獨個人的情況下產生，因此，若有友誼群體，培養德性就更加容易，正如倫理學書信結尾提到要與夥伴一同追求至福之道。

至於日用事物，友誼帶來的確信與安全感可以讓我們在互通之中，免於過剩與匱乏。相對來說，日用事物的確信與安全很大程度上仍然附屬於靈魂層面。友誼對我們提供的幫助不一定是當下的，而對於伊比鳩魯而言，身體僅有當下的感受，靈魂才會將過去、現在、未來共構成一個整體。因此，友誼帶來的效益不僅

---

<sup>203</sup> 比較 KD 4，關於壞事容易承受的描述。

指向是現在，更多是指向未來性：「我們所擁有的朋友的用處不在於他們是有用的【現在】，而是我們對於他們有用性【未來】的信念（*ouk houtōs chreian echomen tēs chreias tēs para tōn philōn hōs tēs pisteōs tēs peri tēs chreias*）。」（SV 34）

由此可知，伊比鳩魯認為友誼的效益不僅是現在、更在於未來。然而，未來並不是完全確定的，<sup>204</sup> 真正可以確定的只有自己的感覺與直接感受，那麼朋友有可能背叛我們，<sup>205</sup> 那麼為了友誼而冒險是否合乎效益仍成問題。

友誼不是空想即可構成，友誼的構成除了開始冒險投入、彼此交換效益、信任關係，以及經過互動之後加深彼此的關係，以至於累積某些確信。因此，友誼未來的效益（即便現在沒用），是基於過往累積的模式而產生對未來的合理預期。回到 SV 28，草率交友以及迴避友誼皆不能讓人累積這種互動關係之下的信任，因而不能產生可預期的確信。因此伊比鳩魯進一步批判兩種友誼觀：「一個朋友不是那種持續在尋找效益的人（*outh' ho chreian epizētōn*），也不是從不與友誼放在（*sunaptōn*）效益上的人；前者只是買賣友善獲得補貼，而後者切斷了一切對未來的確信（*euelpistian*）。」（SV 39）

這是討論另一面向、更嚴重的友誼的過猶不及：前者可以說是只求獲取，後者則是從來不求回報。雖然看來後者比前者高尚（更接近西塞羅為友誼而友誼的友愛），但伊比鳩魯的評價，則是就長期而言，後者很嚴重，因為切斷了一切未來的確信。不過前者對他而言，則是未達友誼標準，只是一種友善的買賣。

然而，這樣帶來的確信不論日用或靈魂，都顯得浮泛。到底對伊比鳩魯來說，這種確信有什麼意義？從他《基本要道》的最後一條，可以看出更重要的意義：「所有有能力從鄰人那裡得到最大確信的人，也以最為穩固的信任，最為快樂地和睦同居；並且經歷最棒的共同分享下，他們不以哀歌為英年早逝者哀悼（*hosoi tēn dunamin eschon tou to tharrein malista ek tōn horrountōn paraskeusasasthai, houtoi kai ebiōsan met' allēlōs hēdistā to bebaiotaton pistōma echontes, kai plērestatēn oikeiotēta apolabontes ouk ōduranto hōs pros eleon tēn tou teleutēsantos prokatastrophēn*）。」（KD 40）

原則上，基本要道順著一定的層次編排，以此作為最後一條，或許可以說明伊比鳩魯的價值階層，最終是與鄰人和睦同居、共享快樂。這段文字中雖然沒有出現賢人，卻是不折不扣賢人面對群體生活的描述，不僅可以描述友誼，更適用

<sup>204</sup> 參照 Ep. Men. 127，關於未來的論述。

<sup>205</sup> 即便深厚的友誼也可能遭受背叛，例如歷史或文學中描繪凱薩（Gaius Iulius Caesar）被刺殺時，發現自己信任的布魯圖（Marcus Junius Brutus Caepio）身在其中，大喊「布魯圖！你也……（Et tu, Brute）？」遂以袍掩面不再抵抗身亡。

於社會生活。要如何從鄰人那裡得到最大確信？伊比鳩魯在此提到了幾個要素：信任的穩固、分享快樂，以及彼此共享。信任與快樂在此都是在交互關係中不斷建立的。進而，在此共同體中人會以快樂面對他人的死亡。對伊比鳩魯而言，活得好與死得好是同一種練習，若以此面對友人之死，可以說群體之中的所有人都過著美好生活。

至此點出伊比鳩魯主義社會觀最核心的問題：一個伊比鳩魯主義者如何讓周遭所有人共享快樂、並且快樂地面對生活、面對死亡？這就指向更高層次的快樂，及其他人的關係，因為這段文字中的確信，是在高層次的快樂（自足、德性生活）中才有可能出現。因此，要讓周遭之人能夠如此生活、使得個體具有最大確信，便指向建立一個道德進步的群體，在其中彼此增益德性：「我們珍視自己的品性如同我們自身，不論它本身是否有價值或受人欽羨；並且同樣我們必須尊榮與我們同在之人，如果他們是好的（*ēthē ōsper ta hēmōn autōn idia timōmen an te chrēsta echōmen, kai hupo tōn anthrōpōn zēloumena, an te mē; houtō chrē kai ta tōn pelas, an epiekeis ōsin*）。」（SV 15）由此可見，對伊比鳩魯而言，友誼的快樂，是在於我們使周遭之人都可以獲得、並共享真正的快樂與確信，而非在友人身上貪些小便宜。

伊比鳩魯確實建立了這樣的群體，而這樣的群體如何運作會在第三節說明。而這也衍生了一個問題：這樣的友誼群體能夠擴及多廣？影響範圍多大？這點我們會在伊比鳩魯論正義中討論，筆者的立場是：正義不僅僅構成一個不傷害的契約，更重要的問題是，如何使共同體中不論是否為伊比鳩魯主義者，都可以享受這樣的快樂？

最後統整本節與上一章的內容。本節藉由西塞羅的批判，透過上一章準則與快樂理論的建立，討論了友誼與效益的關係，並進而論及在友誼生活中各個層面的共享，不論消極或積極。對伊比鳩魯而言友誼的重要性毋庸置疑，然而這種重要性與享樂主義如何融合？歷來是值得爭論的問題。筆者認為，就四味方的第一味「毋懼神」來說，伊比鳩魯認為人需要友誼，來自看清自己與諸神不同：我們的快樂會有所增減、自足狀態需要在他人之中才得以成就。因為友誼的互惠，給予我們現在、未來效益的確信，帶來足夠的安全感，免於恐懼。進而，在欲望與苦樂衡量的層次，友誼有助於為我們帶來快樂。在更高的層次，伊比鳩魯的友誼觀顯現了一種理性的界線：劃定我知道自己可以做與可以付出的範圍。也就是在自足的情況下，我可以付出自己的有餘（囤積有餘往往會讓快樂貶值），而讓友人也得到快樂。進而，這種互惠從生活之所需，進入到德性的彼此共享與培養。一如自然學是為準則帶來最高層次的確信，因而可以擺脫對自然事物的恐懼；友

誼也為快樂的準則帶來最高層次的確信，免於對人間事務的恐懼，並進而可以在安全感中共享快樂：不論其中成員身處哪種層次的快樂。

然而更基礎的問題是，我們應當為友誼付出多少？這不僅涉及友誼的開始，更涉及我們為朋友的犧牲。對伊比鳩魯而言，我們甚至可以為了朋友付出生命。這種對友誼的高度評價固然很好，但會不會造成如西塞羅所批構成享樂主義的矛盾？是我們下一節要討論的問題。





## 第二節 友誼與不朽

前一節在回應西塞羅的批判之下，討論了伊比鳩魯友誼與效益之間的關係。效益的重點並不在於從朋友那裡獲取利益，而在於形成一個彼此互惠的緊密關係，並且這種關係可以使人獲得確信，指向的不僅是現在、更是未來。我們同時爬梳了伊比鳩魯關於友誼的格言，在第一章快樂階層的解讀下，看到其積極面向：有能力付出，並在積極給予中開啟這個互惠循環，才是伊比鳩魯所認為友誼的效益。

由上可知，友誼的開啟與過程之中，有時為了使友誼可能必須冒險與犧牲，上一節論述這麼做對享樂主義而言具有合理性。然而，為友誼冒險與犧牲仍引發一個問題：可以犧牲到什麼程度？從伊比鳩魯主義對賢人的解釋中，這種犧牲似乎可以毫無上限，甚至：「有時……會為朋友而死。」<sup>206</sup> 如此似乎產生一個矛盾，伊比鳩魯既然認為一切苦樂都在感覺與感受之中，那麼死了就缺乏延續快樂的可能性，維持快樂的主體活著應該是首要目標，那麼為何為了朋友，可以放棄後續快樂的可能性？最直接的回答是友誼具有特殊意義，這點可以在梵蒂岡格言集中找到證據：「高尚之人最致力於智慧 (*sophian*) 與友誼 (*philian*)，前者是可朽的好 (*thnēton agathon*)，後者則屬不朽 (*athanaton*)。」(SV 78) 雖然這只在伊比鳩魯的文獻中出現過一次，但也可以指出對伊比鳩魯來說，友誼具有通往不朽 (或直譯為「不死」) 之好的意義，故為朋友犧牲生命是值得的。

但這引發更大的問題。首先，一般所謂的不朽，指的是個體在現世生命消亡後，仍有某種形式的存續。然而在《致梅瑠凱書信》中，伊比鳩魯要我們看重人的必朽性，<sup>207</sup> 這是使人脫離對死亡恐懼的關鍵；但在論及友誼時提到不朽，是否與他的核心觀念相衝突？其次，其原子論的世界觀中，朽壞來自原子的消散，<sup>208</sup> 是必定發生之事，故就自然層次除了原子之外，並沒有什麼「不朽」。另一方面，一切好與壞在感受之中，<sup>209</sup> 表明價值來自於感受，因此可以說是某種價值層次的描述；友誼所帶來絕大多數是感受與價值層次的好，卻不是自然層次的論述。<sup>210</sup> 如此一來，伊比鳩魯將友誼與不朽性結合，似乎會在其學說內引起混

---

<sup>206</sup> 見 DL 10.120。

<sup>207</sup> 見 Ep. Men. 124–125。

<sup>208</sup> 例如 Ep. Hdt. 73 中，形容諸世界是從無限中產生，趨向分解。

<sup>209</sup> 見 Ep. Men. 124。

<sup>210</sup> 這並不是說友誼全然與自然層次無關，因為友誼群體最大的功能之一，就是可以增加對自然的真實信念，藉此幫助我們消除恐懼。

淆自然與價值層次的問題？因此，這句格言雖然說明了友誼的重要性，卻可能引發更大的問題。

然而，不朽的問題在伊比鳩魯的理論架構中是否難以化解？筆者認為關鍵仍在其準則學、自然學中觀念的形成，以及倫理學的快乐階層。若伊比鳩魯可以提供一套享樂主義下對不朽的解釋，賢人為朋友的重大犧牲便不是義務或超義務的範疇，<sup>211</sup> 而是能夠說明在重視個體快樂之下，他人為個體帶來更大的快樂如何可能。

筆者認為，伊比鳩魯確實提供了一種不朽觀，這種不朽與我對他人的影響力相關。若我運用這種影響力、使周遭之人快樂，我死後對周遭之人而言仍像活著；這種狀態並不會使我在死後於我有益，但對這種狀態的預期，則可以使當下的我感到更為快樂。<sup>212</sup> 如此一來，我的快樂可以與人互通，更進一步延續快樂階層理論與上一節提到效益的重點：愈是純粹的快樂觀念，愈能傳遞與人。

而這一節的討論會更強化另一個面向：純度愈高的快樂觀念，愈能持久，不僅對於個體如此、更可以由個體延伸到相關群體之中。由上可知，伊比鳩魯所謂的不朽，在於個體的快乐對他人影響的廣度、深度與持久度，而核心仍在於當下具有感覺與直接感受的個體，如何選擇他的生活？因此這種不朽指向的更是一種現世觀。

然而，對伊比鳩魯現世觀點的重大批判，來自蒲魯塔克，由於他的立場代表了一種柏拉圖主義的不朽，且這種不朽觀在基督教流行後更容易為一般人接受，因此本節打算從蒲魯塔克的批判開始，並透過伊比鳩魯的基本學說，指出一種屬於享樂主義原子論的不朽觀，一方面回應蒲魯塔克認為伊比鳩魯的觀點造成人無法快樂，另一方面藉此進一步強調友誼與他人的重要性。最後討論一個由伊比鳩魯遺囑延伸的問題：他要徒眾依照紀念諸神的模式紀念自己與友人，是否是將自己當神？或是退一步說仍然肯認某種來世？如何回答這問題，會決定伊比鳩魯主義是否具有理論與實踐的一致性。

## 伊比鳩魯論「不朽」？

---

<sup>211</sup> 這可以免除西塞羅對伊比鳩魯的批判：對朋友愈好的行為、則愈是來自於義務。參 Cicero *De Fin.* 2.80–81。

<sup>212</sup> 對伊比鳩魯來說，包含過去與未來的心靈快樂會比僅有當下的身體快樂更重要，見 DL 10.137。因此，對過往的快樂回憶可以協助我們度過痛苦，見其遺囑 DL 10.22；同樣地，對未來的快樂預期也可以產生類似效果。

雖然蒲魯塔克對伊比鳩魯主義的批判往往過度激烈，然而，他《伊比鳩魯實際上使愉悅生活不可能》（*Non Posse Suaviter Vivi Secundum Epicurum*）一文對宗教與來世的辯護，反映了一般人對不朽的期待：一種對死後仍有事物留存的直覺。<sup>213</sup> 文中他藉著亞里斯托德慕（Aristodemus）與鐵翁（Theon）之口，極力捍衛宗教的不朽性。辯護重點在於保留宗教與來世對於人類社會的效益，以及對人快樂的影響，前者側重宗教對現世社會秩序的影響、後者則是來世盼望。由於要聚焦於不朽問題，故集中討論後者的內容。

蒲魯塔克認為不朽觀念存在，對所有人都有好處，首先是對普通人的好處。普通人寧願相信自己死去的親友以另外一個形式存在，而不是消失（或變為虛無），伊比鳩魯對「死亡與我無關」的信念，實際上令人更為害怕；再者，人希望可以繼續存在下去，而不是被徹底抹除（Plutarch *Moral.* 1104B–1105C）。不朽的盼望給人死後延續的可能性，讓人在現世中可以獲得安慰。

不僅對普通人，不朽觀對好人來說更值得追求。首先，他們相信死後的終點會有獎賞，因此會在此世更加注目於德性而具有信心。其次，追求真理之人不會因此世而滿足，他們會把死亡視為福祉，在另一個世界過得更好。<sup>214</sup> 第三，若此世不是終點，便不會因為功業未竟、未得福祉身先死而感到沮喪（Plutarch *Moral.* 1105C–1107A）。

接著，蒲魯塔克認為伊比鳩魯主義僅把避免惡視為善，卻不把善事的損失視為惡，廢棄了不朽性，進而一切宗教與不朽性可能帶來的愉悅與盼望被「伊比鳩魯的手術給切除了」。不僅如此，還扼殺了靈魂對知識與榮譽的愛好，並把人性限縮到極為狹隘、消極的地步：「好像除了避開壞事，沒有更高的善。」（Plutarch *Moral.* 1107B–C）。

蒲魯塔克的論點可總結如下。首先，人類傾向於認為美好事物全然消失是一種遺憾，取消不朽即是取消美好事物留存的可能性，因此取消不朽觀有違自然情感。其次，對德性與真理的追求會傾向於不僅限於此世的延續性，積極面是朝向來世仍有獎賞，消極面是有德者未必有福之事不會因而遺憾。第三，知識、德性、榮譽、快樂等正向價值主要由不朽性所提供。第四，認為伊比鳩魯的善僅是消極性的避免痛苦，無法達到正面價值。

相對於伊比鳩魯，蒲魯塔克的批判顯然更合乎普羅一般人的期待。既然如此，伊比鳩魯能否回應並超越蒲魯塔克批判的論點呢？

---

<sup>213</sup> 見 Plutarch, *Moralia*, vol. XIV, (Cambridge MA: Harvard University Press, 1925), 127–49。

<sup>214</sup> 一如蘇格拉底在《斐多篇》（*Phaedo*）中論證的：因為相信死後世界更為美好，因此死亡對哲學家來說是美善之事，見 Plato *Phaedo* 64a。

蒲魯塔克為不朽（或來世）的辯護，預設了某種遙遠的未來優於現在的立場，這種未來規定我的一切價值，包括美善、德性、行善等等；同時，我當下的一切思想行動都是朝向這個未來。相較之下，伊比鳩魯更為重視當下，因為未來如何發生，不一定如我們所想、或不如我們所想像（Ep. Men. 127）；我們心靈所能確定掌握的，是當下的感受與回憶，以及不受未來恐懼的能力。

就人可以掌握什麼來比較，蒲魯塔克似乎沒有明確告知當下生活的我們可以掌握什麼？並且這個未來看似提供現世的美好價值一種確定性，然而，這個未來是什麼，也不是現世之人所能掌握的。並且由於現世一切價值立基於此未來之上，連帶當下的一切也是人難以掌控的。反觀伊比鳩魯，雖然未來同樣不可掌握，卻提供了一套詮釋過去、現在、未來（包含宇宙的永恆狀態）的感受理論，指出當下的快樂可以透過自己獲得。由此觀之，蒲魯塔克好像提供一個永恆的價值基礎，卻連當下也犧牲掉了。

延伸而論，蒲魯塔克有一種延遲享受的預設：一切美善價值所獲得的最高快樂，必然在來世可享受、達至完滿。如此，現世的人們，不論好壞，都只能在一種不確定之下滿足某種將來美好生活的條件，卻無法確定是否真能享受。相較之下，伊比鳩魯所強調的正是主體快樂的當下可得性：至樂是一種主體感受的狀態，因此不需要在某個不確定的未來才能享受。

再者，蒲魯塔克這種論點似乎更看重人之所為，我的價值來自某個不朽的判準來衡量我的所作所為。相較之下，伊比鳩魯更重視人之本有，也就是快樂，所作所為以及道德價值都是由此本有而發。

以上從蒲魯塔克的基礎出發、比較之下，說明伊比鳩魯其實比他犧牲更少價值，並且蒲魯塔克造成更大的不確定性。最後，則是要回應伊比鳩魯只是消極避免痛苦的問題。伊比鳩魯所定義真正的寧靜（*ataraxia*）狀態「身體無痛苦，靈魂無煩擾」（Ep. Men. 128, 131），是一種去除一切痛苦的否定性論述。然而，這種否定性論述不代表不具有積極意義。

首先，我們必須區分「去除一切痛苦」與「去除特定痛苦」之間的差異。後者在絕大部分情況下不具積極意義，因為這種去除痛苦，往往伴隨著犧牲對應的感受，以及更進一步快樂的可能性，甚至造成後續的痛苦。例如，為了去除生產時的疼痛，施打無痛分娩，然而無痛分娩會讓陣痛不明顯，無法讓胎兒順利推出，有時造成的後續痛苦更大。

然而，「去除一切痛苦」與「去除特定痛苦」是完全不同的層次。一個人要維持感覺與直接感受下去除一切痛苦，就必須有許多積極作為，僅僅「避免」某些導致負面感受的刺激並沒有辦法達到去除一切痛苦的狀態。一來，現實上我們不可能完全避免負面之事發生在我們身上；二來，即便可以極力呵護、避免負面



之事發生在某人身上，但這樣的身心狀態往往更加脆弱、缺乏耐受度，無力行動；無力行動的生命無法進一步創造意義，如此不會被視為一個美好、沒有痛苦的狀態。因此，「去除一切痛苦」的要求指向的是行為主體在感受上的強健能力，<sup>215</sup>需要人身心靈的配合、修煉，直面一切導致自身痛苦的問題，才有可能達到。

因此，「去除特定痛苦」可以指向某些行為的後果，這些行為往往與消極避免感受相關。而在強調直接感受的狀態下，「去除一切痛苦」指向的是行為者的整全狀態，而非單一消極行為。兩種狀態不只是量上不同，更是質上的差異。蒲魯塔克（以及其他伊比鳩魯的批判者）的批判，並沒有妥善面對此一差異。

以上回應了蒲魯塔克的批判，並且說明一種關注現世的觀點可以優於生命在死後延續。然而，在「人死後就什麼也沒有」的框架下，為什麼伊比鳩魯會提到友誼的不朽性（SV 78）？我們就必須從他的文獻中找出說明。這個說明分為三部分：第一，友誼有什麼特性，與不朽相關？第二，這種不朽是否大到足以作出中斷自身感受一切可能的自我犧牲，也就是為朋友而死？第三，伊比鳩魯的言行是否反映出這種不朽？

以下兩個段落便要回應這三個問題，並且在快樂階層的參照下，說明伊比鳩魯的友誼不朽觀與核心要義不僅沒有衝突，更是進一步闡發。

## 友誼、感謝與不朽

雖然現存文獻除這段格言（SV 78）外，沒有對於人類不朽的描述，但不代表我們無法從中建構出友誼與不朽的恰當關係，及其在伊比鳩魯哲學中的位置。筆者認為建構的關鍵在伊比鳩魯如何看待賢人，以下筆者欲就此勾勒出他友誼與不朽的圖像，並說明這種「不朽」如何不同於來世觀，並且影響到人的當下生活。

第一章論證了伊比鳩魯的快樂雖是同質，卻有階層性，至樂是一種寧靜（*ataraxia*）狀態，也就是「身體無痛苦，靈魂無煩擾」，<sup>216</sup> 這種狀態同時指向身與心。對於身處此狀態的賢人，重要的並不是延續生命，而是當下主體如何維持至樂，這種維持必須在感受能力的極大化下產生，因此並非消極性的存有狀態。

---

<sup>215</sup> 這指向了伊比鳩魯對自足的描述與訓練：透過少量供應得到大量滿足，足以讓我們面對大量享受時更能快樂，並且承擔必然之事。見 Ep. Men. 130–131。

<sup>216</sup> Ep. Men. 128, 131.

並且，愈能夠互通的快樂觀念愈純粹，德性生活合乎這種快樂，因此為賢人所享受。<sup>217</sup>

以上說法在常例狀態下可以接受，但這種快樂觀念能否通過嚴酷情況的考驗？意即，伊比鳩魯的賢人能否在厄逆、甚至是死亡威脅之中維持這種快樂？此一問題的回答，會決定為何為朋友如此犧牲具有合理性。

伊比鳩魯認為可以。對比亞里斯提普的享樂主義時提過，伊比鳩魯的苦樂具有階層性：心靈的苦樂高於肉體，因為前者包含過去、現在、未來，而後者只包含現在（而亞里斯提普的主張相反）。因此，這種苦樂觀顯示：當下身體的痛苦可以靠心靈的快樂超越。而這點既可以在原典中得到佐證，即使：「……賢人在拷刑架上受折磨，他也會悲嘆呻吟，」並且，「……賢人在拷刑架上受折磨，他也是幸福的（*eudaimona*）。」（DL 10.118）這也可以在伊比鳩魯在臨死前，以哲學面對自身病痛、得到快樂來說明。<sup>218</sup> 由上述賢人論以及伊比鳩魯例證中可知，對伊比鳩魯而言，賢人身體痛苦的感受是正常的，承受極刑時也會痛苦，而幸福不會因身體的極度痛苦而失去。<sup>219</sup>

然而，僅說明心靈苦樂高於身體似乎不足以構成為友人犧牲生命的理由。首先，主體感受是首要的，死亡表示感受剝奪，也就代表之後沒有享受的可能，這似乎與延續快樂相衝突。即便可以說明這樣的犧牲也是一種快樂，卻也必須回應這樣的舉措不是純然來自義務，否則便會陷入西塞羅批判伊比鳩魯品格與學說的不一致性。因為對西塞羅而言，享樂涵蘊維持生命，享樂與重大義務是矛盾的，而犧牲是一項重大義務，因此犧牲不可能來自享樂。故伊比鳩魯不可能推行享樂，又願意為朋友犧牲。<sup>220</sup>

回應這個問題必須回到伊比鳩魯對死亡的基本看法。即便死亡剝奪了感受，沒有苦樂可言，沒有後續享受的可能，但也因此沒有延續的痛苦，不會對當下存在的個體造成威脅。另一方面，根據盧克萊修的均衡論證：在未生之前、死亡之後，我皆不存在，因此我生命終了之後也不會受到任何威脅。<sup>221</sup> 也就是說，消極而論，死亡不僅消除了享受，也消除了痛苦的威脅。

但犧牲生命是重大事件，消極理由即便可能減低恐懼，卻不構成快樂，更難說是至樂。且伊比鳩魯也認為：「有一堆好理由（*eulogoi*）說應該離棄生命的人實在是不值一提。」（SV 38）看來主動放棄生命，似乎為伊比鳩魯所不讚許。

---

<sup>217</sup> 如本文第一章第二節所論述的快樂階層。

<sup>218</sup> 見伊比鳩魯遺囑，DL 10.21。

<sup>219</sup> 同樣的例證可以從他遺囑中提到與弟子討論哲學，使得他忘卻身體痛苦中看到。見 DL 10.22

<sup>220</sup> 見 Cicero *De Fin.* 2.81。

<sup>221</sup> 見 Luc. *DRN.* 3.833–842、972–977。

因此，如果沒有積極理由去做這一個重大決定，則看起來不論何種狀態都極力活著似乎仍是合乎伊比鳩魯教義的說法，如此又會陷入古代批判者所說的苟且？<sup>222</sup> 究竟有沒有積極理由可以說明為何犧牲？

筆者認為關鍵在於伊比鳩魯對理性功能的看法：理性為我們劃定享樂的界線，並且知道享樂的時間與量不會是無限的：「身體以為快樂的界線是無限，並且認為快樂需要無限的時間。可是智性用理性（*epilogismon*）的思考來確定肉身的目的和界限，去掉人對於未來的恐懼，使人獲得圓滿的生活，因此不再需要無窮的時間。不過，這樣的人也不逃避快樂。即使環境把他帶到死亡面前，他也不缺乏對最好生活的享受。」（KD 20）更進一步，即便面對死亡，人也可能享受。因而，賢人以理性安排自己生命的一切事件，因此：「機運對賢人生活衝擊甚小，因為過去、現在、未來他整個生命中最大、最主要之事都受到理性力量所指導。」（KD 16）

那麼，理性是否要求人隨時活著，一如將「自我保存」視為人的主要目的的學說？答案也是否定的：「賢人既不苦於追求生命、也不畏懼生命消逝；生命對他既非一種阻礙、生命消逝對他亦不是一種惡。就像在食品當中，他不會只是選擇量上更多的、而是更為令人愉快的，同樣，賢人在採摘時間之果上，也不是挑選那些更長時間的，而是更加愉快的時刻。」（*Ep. Men.* 126）因此，對伊比鳩魯主義而言，是否能隨時維持生命不是重點，反而什麼時候放棄生命最為愉悅，何時值得放棄生命，才是實踐智慧權衡的基礎。因為對賢人而言，生與死並沒有差異。由此可知，對伊比鳩魯主義而言，延長可能享樂的時間不一定好，反而在最佳的時機結束生命才是重點。

然而，這也不表示為朋友而死合理，除非可以說明友誼可以具有比個體快樂更高的快樂，並且在時機適當時可以為此犧牲。因此，我們必須再回到友誼的基本定義、以及它所帶來的效應來說明為什麼為朋友犧牲具有合理性？

《基本要道》中，首次出現對友誼的描述是：「使我們堅信可怕的事情不會永遠持續、甚至不會持續很久的同一個信念，也讓我們相信，在我們的有限的生活中，友誼最有助於增強安全感。」（KD 28）由此我們可以歸納出三個要點。首先，這段格言出現在《基本要道》的中段，是由個體性基本原則的延伸說明。其次，友誼與四味方的「惡易受」的信念連結。<sup>223</sup> 第三，友誼最有助於增加安全感。由上可知：安全感是惡易受信念的延伸原則，並且友誼是其中最重要的部分。

---

<sup>222</sup> 西塞羅、蒲魯塔克、愛比克泰德皆有類似說法。

<sup>223</sup> 參照 KD 4。

由此延伸的問題是：首先，為什麼友誼和「惡易受」的信念相通？其次，為什麼友誼最有助於增加安全感？

若我們分析四味方可以發現，對當下活著的個體來說，「毋懼神」、「毋畏死」涉及的主要是當下信念的轉變，<sup>224</sup>「善易得」也是當下選取的問題，而「惡易受」主要是關乎未來的好（因為現下正在承受苦）。

即使友誼多半強調的是互動的美好狀態，但我們可以從許多地方得到快樂，尤其多數快樂可以得之於自身。然而，友誼使人承受痛苦的能力遠大於個體，幫助人度過當前的「壞」，迎接未來可能的好，正如：「我們所擁有的朋友的用處不在於他們是有用的【現在】，而是我們對於他們有用性【未來】的信念。」（SV 34）由此，友誼與惡易受之間共享同一種信念，這種信念指向未來，並且使現在得以確信，形成安全感。因為安全感不是源於當下，而是確信未來的穩定與無風險。如此一來，便說明了為何友誼最有助於增加安全感。

但這種安全感是透過當下的互信達到未來安全的保證，但「個體為朋友死」，似乎表示必須拋棄這種未來的安全，似乎與安全感矛盾。即便說「我甘願為友誼群體的存續而死」，表達的也只是一種義務，仍不能脫離享樂與義務矛盾的問題。然而，如果我相信個體在感覺能力消亡之後，仍有某種形式存在，並且這種存在形式可以使更多人迎向真正的快樂，那麼就可能使犧牲者的犧牲不僅是義務，更是快樂。

從《致梅瑙凱書信》的行文結構來看，死亡焦慮與面對未來的不確定性具有一致性，<sup>225</sup>這種一致性導致人覺得犧牲生命是一種「壞」，因為我們將死亡視為最大的壞，因而我的死亡會對我造成最大的恐懼；而為他人犧牲生命會使自己將來的享受中斷，因此也是一種最大的壞。然而，對伊比鳩魯而言，死亡必然來到：「防範其他東西的侵害還是可能的。但是說到死亡，我們所有的人都生活在沒有護牆的城市裡。」（SV 31）由此可以有兩種思考模式。若我們著重第一句，那麼死亡是無可避免的壞，人無從防範其侵害。著重於後半，則是一個斯巴

---

<sup>224</sup> 關於「毋畏死」可以有所爭議，因為對當下活著的我而言，我的死是關乎未來的事。然而，伊比鳩魯所言「死亡與我們無關」，主要要解除的是活著的我與死掉的我之間的一性，因此可以算是非時間向度的信念改變。

<sup>225</sup> 這看來與以上提到四味方「毋畏死」著重在當下信念有所矛盾。然而，對死亡的恐懼與對未來的焦慮之所以相關，是因為我們將死視為「將來發生在我身上的壞」，而對未來的焦慮則是「將來的壞事會發生在我身上」，因此兩者結構相同。在伊比鳩魯的論述上是將結構相同的議題並列。然而結構相同，問題的根源與處理模式卻不同，「毋畏死」的處理方式是去除我與死之間的連結，而未來焦慮的處理模式是透過懸置對壞的期待。但二者要人回歸的關注焦點都是：什麼是我當下可掌握的快樂？參 Ep. Men. 124–127。



達城邦的意象。<sup>226</sup> 如果以「無法防範」來思考死亡是一種恐懼，如果以「無牆城邦」來思考，面對這種來襲，人不僅有足夠的能力面對、勇於承擔，甚至可能享受必死性（Ep. Men. 124）。因此個人死亡不僅不是壞，某些情況下更可能比持續活著更有意義，令人享受。

如此，我們可以將本節至此的內容串連：首先，即便身體痛苦，但心靈無煩擾狀態可以持續；其次，生命的長度不是重點，快樂的強度才是；第三，某種情況下自我犧牲可以讓個體快樂最大化，不全然是出於義務。因此，重點不在於捨棄或維持生命的行為，而是帶動此一行為的心境。

然而，即便有意義，核心問題依舊存在：若個體死亡之後什麼都沒有，那有什麼理由為朋友犧牲？伊比鳩魯友誼與不朽的關係正是這個問題的回應。

首先，就伊比鳩魯的自然學來說，嚴格說來個體死亡之後不是什麼都沒有。他是以原子組成的結構消散、以至於沒有感知能力來理解死亡。然而，這些構成可感之人的原子仍舊存在，成為其他事物構成的素材，或是可以影像的模式繼續在世界流行一段時間，直到消散。其次，就倫理學而言，「死後什麼都沒有」是對《致梅瑙凱書信》的一種誤讀。論死亡恐懼段落的說法，沒有的僅是個體的感受，並在感受基礎下說「死亡與我們無關」，因為我的感受存在與我的死不會同時發生，故我們不用恐懼死之後的狀況。深刻體會自身必死性，甚至可以讓人享受。

第三，結合前面兩點得到的結果是，即便我一定死，但我仍舊有某些東西在死後留存於屬於可感之人組成的世界，持續發揮作用，不論好壞。<sup>227</sup> 也就是說，我活著每個當下的言行，都可能在整個宇宙中產生影響。最薄弱的單純自然學上的影響，感官微粒（如影像）形成後在宇宙中流行，直到消散。<sup>228</sup> 其次是無心的言行，這會對周遭之人造成影響，然而影響力可短可長，或許在幾代之後漸漸淡化、消失。最後，影響最大的是有意識組織、留存的言行。這種言行一方面可使周遭之人受到極大影響，更可能在個體死亡後，持續轉化他們的思想言行。另一方面，「我」的影響範圍不僅限於周遭之人，更可能透過組織性的活動影響遠離我的人，不管是地域上的遠離，還是時間上的遠離。

有意識組織、留存的言行，在互通快樂觀念的友誼群體之中較容易留存。連結上述友誼的未來向度、以及第一章的快樂層次，則可知若一個人帶給友誼群

---

<sup>226</sup> 斯巴達是希臘唯一沒有城牆的城邦。

<sup>227</sup> 這點可以說明為什麼伊比鳩魯認為行惡無法隱藏，詳細討論見第三章論正義與懲戒。

<sup>228</sup> Ep. Hdt. 48–53。伊比鳩魯雖然僅詳述影像，然而對原子論來說，一切感官知覺事物皆是如此形成，因此我們的言行舉止都會某種程度存留在宇宙之中，無意間被某些感官「接收」。

體中成員的快樂觀念純度愈高、可互通性愈強，更能確定它對未來影響的穩定性。這種影響如果是言行，它可以以感受性的模式留存與傳遞；但若是經過組織的觀念，就不僅是影響少部分人的感受，更可以擴及、影響你所不認識的人，你死後不管多久，都可以發揮影響力。

以上的影響層次，某種程度可以說明為什麼伊比鳩魯有計畫地將自己的觀念寫成格言、書信綱要給自己的門徒背誦。並且更實際的例子是，伊比鳩魯的教義不僅影響了公元前三世紀雅典的花園，更影響了公元前一世紀羅馬的盧克萊修，經歷數世紀影響力仍舊存在，甚至中斷、重新發掘後又恢復巨大影響，<sup>229</sup> 直到如今。

上述討論中顯示，伊比鳩魯的不朽仍舊扣連著他的快樂層次理論，在此理論下，可互通性愈高的觀念，愈能達到快樂的傳遞。本節的重點在於這種快樂不僅限於個體，對他人也具有強大的持續性與擴散性；而這種不朽涉及未來，甚至個體死後。據此說明了他的不朽層次、友誼為何有益於不朽，以及自然學層次的不朽與倫理學層次的不朽並不衝突，即便「死亡與我無關」，也可以有「我所溝通的觀念可以不斷留存」的意義下的不朽。對這種不朽的預期，可以讓當下生活之人感到快樂。

然而，必須注意的是，伊比鳩魯關注的重點仍是自身當下的快樂，不朽是當下快樂的副產品，如果把追求不朽當成第一要務而捨棄當下快樂反而捨本逐末。正如伊比鳩魯說：「『為漫長一生的終點預備』這句格言顯示出對完全不珍惜已然達到的好。」（SV 75）因此，不是未來決定人當下怎麼活（一如蒲魯塔克辯護的不朽），而是當下決定未來的狀態。若一個人在友誼中展現出快樂生命的一致性，這種不朽便會自然產生。這種一致性是伊比鳩魯論及賢人時不斷強調的：以質而非量來作為選取快樂的標準、不論是否身處痛苦皆可維持幸福、不論醒或睡都維持一致、<sup>230</sup> 不管人前人後總是感激朋友：「只有賢人會充滿感激，不論朋友在場或不在場，都會不斷說他們的好話。」（DL 10.120）。

賢人面對朋友的一致性應該延伸至朋友死後。因為若賢人論與上述 SV 75，「已達到的好」連結，會顯示出即便死亡對人的物理生命來說是終結，但對他人的記憶來說卻不是。因而，不論友誼群體中的成員是死是活，當下活著的成員關注的會是他的快樂帶來的效應，並且為此感謝；<sup>231</sup> 因此，一個成員即便死了，

---

<sup>229</sup> 如《論萬物的本質》在十六世紀發現後，造成十七世紀原子論成為科學主流，見 Greenblatt, *The Swerve: How the World Became Modern?*。

<sup>230</sup> 參 Ep.Men. 126，DL 10.117–120。

<sup>231</sup> 參 SV 66。

也如同活著一般在成員之中。<sup>232</sup> 通常我們會將「生命的消失」與「價值的終結」合在一起，然而，伊比鳩魯把二者分離：他否定個體生命在身體死亡後存續，卻肯定個體可以透過影像、觀念留存一段時間，甚至影響價值的效應可能留存到人類的終結。

因此，這種不朽的現世性不僅對個人有效，更是一種群體塑造的模式。帶來的是一個不斷感激他人之好的群體，並使這種感激影響群體的未來。如此可以回應一個伊比鳩魯在遺囑中的難題，他吩咐弟子如同紀念神一般定期紀念他、其兄弟與摯友。<sup>233</sup> 這是否表示他在臨死前逾越了死亡與我無關的論點，企圖將自己神格化？筆者認為對伊比鳩魯而言，已逝之人的影響力仍然存在，而他帶來的快樂效應可以透過規律的紀念而留存、並被強化，不僅對於理智較強的成員有意義、更是擴及智性較低的成員。因此重點在於強化與傳遞導致快樂的觀念，而不是伊比鳩魯是否肯定死後的世界。

本節由回應蒲魯塔克對伊比鳩魯死亡觀的批判開始，說明伊比鳩魯現世性死亡觀的合理性，進而說明他不朽的意義，及其與友誼的關聯。並且在什麼條件下，即便維持自身快樂延續的可能很重要，犧牲自己也可以是合理的。如此說明伊比鳩魯的快樂理論如何從個體延伸至群體，並且建立一種以感激為基礎的友誼群體。

然而，這樣的友誼群體如何塑造？它如何讓其中成員在今世感到安全、又能依照其「不朽」得到快樂？其中教師扮演了重要角色，他們如何體察人心、依循個別對象的欲望狀態說出真話至關重要。下一節，筆者要透過菲羅德牧的《論直言》（*Peri Parrhesia*），討論伊比鳩魯的友誼群體如何建立。

---

232

233 參 DL 10.18–19。

### 第三節 求真的友誼共同體

#### 伊比鳩魯主義社團治療策略

前兩節透過第一章的快樂層次重新解讀伊比鳩魯的友誼觀，分別討論了友誼和效益與不朽的關係；兩個來自西塞羅與蒲魯塔克批判的概念，是伊比鳩魯主義群體觀念的難點。

筆者認為效益的重點在於建立可共量的基礎以互通，以此說明伊比鳩魯所說的是一種人際交往的事實性描述，相較之下，一般認為友誼是完全以對方作為考量地投入、全然不求回應反而有待商榷，即使在一種不斷付出的自虐關係中，在自虐的同時自己也獲得某些愉悅。

其次，不朽的友誼觀與伊比鳩魯主義之間的張力，來自一種自利倫理學的解讀、以及他面對死亡的態度，前者在第一章的結論中已經回應，後者則是比較麻煩的問題。筆者再次從自然學的啟發下回應此一問題：首先，在物性運動的世界中，沒有事物不會受到其他事物影響；其次，彼此影響之下，最重要的是我的言行對他人觀念塑造的影響（這回到了感覺與觀念形成的準則），因此，即便我不存在，這樣的觀念仍可以持續存留，如此構成一種特殊的不朽觀。因此不朽觀的重點在於：當下的我因為預期自身言行對他人的觀念產生影響，以至於我在他的觀念中持續發揮效應，甚至我的死亡之後仍然存續（對伊比鳩魯而言，即使稀薄的影像也可以在原物消散之後維持同樣的排列狀態），而感到快樂。

由此，回到伊比鳩魯實踐智慧的分析：賢人在什麼時機可以犧牲自己、甚至放棄生命，而能感到比生命的存續更加快樂？因此，他人關懷的向度高於以個人生命存續作為最高快樂條件的說法，前者是以質來考量，後者是以量來考量（Ep. Men. 125–126）；這種觀點並不會陷入西塞羅所批判的友誼矛盾，反而更加可欲。若僅透過理論性說明，這種他人關懷與個體快樂一致的說法難免空洞抽象，也可能淪為一種過度理性、不可實踐的理想。因此，友誼群體能否實踐是關鍵。

古代伊比鳩魯主義社團的經營可說明其理論的可實踐性。首先，伊比鳩魯主義靈魂治療在社團之中進行；其次，個體的快樂亦在其中得到發展、並且彼此之間尋求道德進步，治療與達到快樂的引導是同一的。本節擬透過菲羅德牧（Philodemus）《論直言》（*Peri Parrhesia; On Frank Criticism*）這本教師手冊，說明伊比鳩魯主義如何透過直言作為靈魂引導（Psychagogy）以及尋求道德進步的方法，並介紹伊比鳩魯主義不同的治療模式，藉此顯示其社團對更大脈絡的社會產生影響如何可能。



當然，這些討論不免受到質疑。首先，即便伊比鳩魯主義哲學大量使用醫療類比，但靈魂治療是否是其主要工作？且不少古代哲學家也將哲學視為靈魂的治療，伊比鳩魯有何特殊性？其次，沒有強烈證據說明伊比鳩魯主義社團的治療手法全然來自伊比鳩魯本人，那麼如何說明這是伊比鳩魯哲學治療的特殊性？<sup>234</sup>再者，集中於菲羅德牧的代表性多強？由於希臘化時代、羅馬共和、古代晚期的伊比鳩魯主義皆有不同面貌，<sup>235</sup> 僅透過菲羅德牧所代表的羅馬共和時期的那不勒斯伊比鳩魯主義社團型態，是否過度偏狹？以下筆者簡要說明理由。

針對第一點，即便其治療方法多與其他學派相似：例如斯多亞與漫步學派，且治療方法與教導並未明確區分，然而，關注焦點不同，也會有不同的效果，例如對快樂的重視、欲望的中性認定，便會與斯多亞否定性的面對產生不同效應。<sup>236</sup> 針對第二點，首先，即便不同時代、地點的伊比鳩魯主義會有不同的面相，但許多基本要點是相同的：例如治療、求真、直言等等，我們可以在伊比鳩魯的書信與格言中，看到他如此引導學生的證據。因此，菲羅德牧的《論直言》作為例證，並未偏離伊比鳩魯靈魂引導的核心思想。其次，不同的引導手法與受到引導的對象有關，因此，受引導者處於何種快樂狀態、人數多寡，就格外重要。例如盧克萊修的詩作主要針對個人，而非整體社團；另一方面第歐根尼石碑具有更大的公共意義，不限於單一社團。如此一來，這些例證不僅不是批判以菲羅德牧作為伊比鳩魯主義社團代表性的適當性，反倒證明伊比鳩魯主義在教義傳播上的強大適應性。

---

<sup>234</sup>見 Voula Tsouna, "Epicurean Therapeutic Strategies," in *Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. James Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 250.

<sup>235</sup> 雖然伊比鳩魯主義的傳承相較於希臘化時期出現的主流哲學派別較為穩定，但在不同時期仍有不同的變化，本節不擬處理各時期伊比鳩魯社團的實地狀況，關於希臘化、羅馬共和、帝國時期的伊比鳩魯主義發展，可見：Diskin Clay, "The Athenian Garden," in *Cambridge Companion to Epicureanism*, Edited by James Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 9–28; David Sedley, "Epicureanism in the Roman Republic," in *Cambridge Companion to Epicureanism*, Edited by James Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 29–45; Michael Erler, "Epicureanism in the Roman Empire," in *Cambridge Companion to Epicureanism*, Edited by James Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 46–64。另見：Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 115–39，她透過一位虛構的女性角色，說明伊比鳩魯社團內治療的實際運作。

<sup>236</sup> 比較斯多亞對感受與欲望的論述（DL 7:110–116），如芝諾認為感受是「……非理性的和違背自然的靈魂運動或過分的衝動。」（DL 7.110）；伊比鳩魯的賢人更容易受到感受影響（DL 10.117），且在欲望分辨中，除非指向虛空、造成危害，否則欲望（*epithumon*）都可能是好、或中性的（Ep. Men. 127–129）。

整體而言，伊比鳩魯的治療手段針對受到激情控制的人，而激情屬於感受，感受問題是由認知性與非認知性要素所構成，因此妥善的治療、說服手段不僅說理，更要好好疏導感受，使之脫離激情的控制（因激情的對象為虛空，使人產生痛苦），達到心靈健康。<sup>237</sup> 在對伊比鳩魯治療模式稍有理解之後，開始進入菲羅德牧的文本。由於中文世界讀者對他不熟悉，故先概略介紹其人、直言(*parresia*)的概念、接著進入《論直言》的文本分析、以及伊比鳩魯主義其他的治療模式，最後說明這樣的治療如何影響社會。

菲羅德牧約公元前一一〇年生於敘利亞加大拉(Gadara)，死於公元前 40/35。可能自幼受到希臘教育，隨後師從當時雅典的伊比鳩魯主義領袖(西頓的芝諾，以及 Laconian 的 Demetrius 等)。他是當時重要的伊比鳩魯主義學者，使得伊比鳩魯主義免於忽視文化學習的指控。<sup>238</sup> 西塞羅在《論目的》與伊比鳩魯主義者托夸投斯(Torquatus)論辯的結尾，也讚揚菲羅德牧是托夸投斯「卓越而博學之友」。<sup>239</sup> 他大約公元前八〇年左右到義大利，當地的伊比鳩魯主義社團是公元前一世紀的重要思想重鎮。其著作主要在那不勒斯 Herculaneum 的 Piso 莊園中的圖書館被發現；《論直言》是其中之一，與《論怒氣》(*On Anger*)一起構成《簡論行為與個性，來自論芝諾的課程》(*Epitome on Conduct and Character, from the Lectures on Zeno*)。

《論怒氣》說明伊比鳩魯主義社團的兩個目的：重塑性格與理論探究。重塑性格是精進智慧不可或缺的部分，它需要指正錯誤與激情。但怒氣對此構成負面阻礙，使得成員既不能分享共同探究的好，也不能承受來自他人的指正。而伊比鳩魯社團的理念與相互扶助，便是要求朋友積極參與教育、彼此指正，《論直言》正是指出此一工作的重要。<sup>240</sup> 書中提供的靈魂引導形式，有賴於社團中所有成員積極參與彼此指正。因此，「直率不僅僅對教師而言是一種教育學的策略，同時也涉及為了門徒的道德進步而坦露與揭示個人缺點，不論同學或領導。教師自身或許偶爾也會需要被批判。那麼，直率就同時包含了賢人承擔平衡批判的實踐任務，以及為了指證目的揭示私人情感。」<sup>241</sup>

由此可見，《論直言》不單是對於伊比鳩魯社團的報導，更涉及了師生之間共同引導、進行道德重塑的重要方法與運作。故以此代表伊比鳩魯主義社團的核

---

<sup>237</sup> Tsouna, "Epicurean Therapeutic Strategies," 251–52.

<sup>238</sup> Konstan, David, Diskin Clay, et al. "Introduction," in *On Frank Criticism*. Philodemus. trans. and Notes by David Konstan, Diskin Clay, et al. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 1–3.

<sup>239</sup> Cicero *De Fin.* 2.119.

<sup>240</sup> Konstan, Clay, et al. "Introduction," 6.

<sup>241</sup> *Ibid.*, 8–9.

心理念是適切的。接下來，要先說明「直言」(*parresia*)是什麼，這個詞雖然可以直譯為說真話、直言不諱等等，但其意義難有直接對應的中文，故筆者取「直言不諱」一義，勉強翻為「直言」。以下先簡要說明這個語詞的三個脈絡。

首先，它出現於雅典公民大會中直言不諱地表達，是民主政治中的言論自由，帶有平等主義的意涵。未有明確的友誼向度，但隱含此一意義。其次，希臘化帝國時代興起，由政治論述轉向私德；<sup>242</sup> 此一意義的轉變至少在伊索克拉底(*Isocrates*)的作品中即有看見。這是一種朋友間的直白，特別是在下位者對其恩主的諫言，與此相反的敗德模式是逢迎，如何辨識逢迎拍馬或直言成為當時討論的重要議題；這種模式由權力階級下的恩主—侍從關係所運作。第三，哲學教師引導門徒靈魂(*psychē*)的模式，用以培育或治療；其中，「門徒被要求誠實以及建設性的指正：一個人需要以溫和適度的方式，使用正確的批判，同時避免過度嚴厲可能使門徒道德進步受到挫敗，以及對野心仁慈縱容的鬆散方式。」<sup>243</sup> 這種靈魂引導技術與友誼連結，門徒受到鼓勵大膽直白、不帶惡意地指陳彼此缺點，因此這種直白用語等於是友誼的用語，更是最強效的良藥，重塑彼此道德。<sup>244</sup> 此一模式的高峰是亞歷山大克萊門(*Clement of Alexandria*)的《教師》(*The Pedagogue*)，其中就聖言(*the Divine Word*)討論了規勸性責備或直言的功能。<sup>245</sup>

由上可知，即便由公共轉向私德、由世俗轉向神聖，直言仍在政治關係之中發揮作用。

## 論直言中的伊比鳩魯群體

透過以上對直言一詞發展脈絡的說明，可以看見該詞的四個要點：平等、友誼、真實、引導。這幾點在伊比鳩魯社團中充分體現。一般我們認知的教育之中，在意的是構成某種意識形態的堅定信念，卻鮮少關注這樣的信念要如何形成、教師與學生的氣質、欲望狀態。於是乎，許多學派留下的只是論證形式，卻少有教學、說服、引導的方法。以至於信念論在無法理解的時代，就成了守舊、桎梏

---

<sup>242</sup> 犬儒第歐根尼可以說是此一實踐的代表(DL 6.20–81)「在表達對他人的藐視時極為辛辣」(DL 6.24)，特別是與亞歷山大大帝的對話。

<sup>243</sup> Konstan, Clay, *et al.* “Introduction,” 5.

<sup>244</sup> *Ibid.*

<sup>245</sup> *Ibid.*

人心的教條。在伊比鳩魯主義社團中，旨在尋求成員的道德進步，而直言作為一種教學方法，目的在於轉化門徒的信念，但更在意的是如何有效轉化。

伊比鳩魯主義者的道德進步在於求真，而這種求真的首要內容不在於取得關於外在世界的內容，而是辨識自身的欲望狀態；<sup>246</sup> 這種識別是達到自我滿足的基礎，也就是幸福 (*eudaimonia*)；並且，雖然人間的快樂與諸神的快樂有別，<sup>247</sup> 但自足的狀態可謂活得最接近於神的狀態。<sup>248</sup> 如此一來，伊比鳩魯社團如何使個體成員達到自足呢？

社團中，教師是引導學生進行識別的主要角色。然而這樣的角色並不是知識的灌輸者、教導者，而是必須試圖在學生當前的欲望狀態下，引導他一步步看到自身的狀態，進而可以辨識自身欲望、朝向伊比鳩魯主義的快樂邁進。其中，教師雖是引導者，卻不是要學生永遠依賴，重要的是學生可以進一步達到自行辨識，達到真正的快樂：身體無痛苦、心靈無煩擾。雖然這種辨識有可能在單獨個體的情況下達到（不排除有的賢人可能做到），但有密友同道似乎會更容易，<sup>249</sup> 因此為了使個體的快樂可以持久，伊比鳩魯主義鼓吹的並非個體的退隱生活，<sup>250</sup> 而是強調友誼社團的重要。

如此一來，教師便要有許多方法可以識別學生的欲望狀態，進而引導。有時，即便是關於個人的真相與指導，但使用不符合當前欲望狀態的方法，往往會適得其反。關於教師使用的引導手段，我們已知的是在伊比鳩魯書信以適當編排的學說綱要來給學生背誦，<sup>251</sup> 或是盧克萊修以詩歌的糖衣包裹苦澀的真理，或是第歐根尼石碑的傳播手段。這些手段是間接的、文字性的，而在《論直言》中，

---

<sup>246</sup> 這並不是指外在的真相不重要，而是關注次序的問題。關於外在，可以從自然的以及倫理的兩方面來說。自然方面，對伊比鳩魯主義而言，如何正確理解外在自然的運作對於內在欲望狀態仍有重要性，並且是一種倫理生活的重要輔助，例如：「若地上地下之事、或一般來說廣闊無垠之事仍是我們疑懼的對象，那從他人那裡獲得安全感也沒用。」(KD 13)。倫理方面，雖然欲望來自外在事物刺激所引發的內在擾動，但不論外在事物如何，我們皆可識別自身內在狀態的變化。因此，即便外在刺激很強，但我們對自身內在擾動的關注，仍可以將之控制在一定的範圍之內。故就倫理效應來說，識別內在的真相（欲望狀態）更重於外在真相。

<sup>247</sup> 參 DL 10.121。

<sup>248</sup> 參考 Ep. Men. 135，《致梅瑙凱書信》的結尾提到天天與心意相通者操練學說要旨，即可活得如同不朽的生靈。

<sup>249</sup> 參 Ep. Men. 135。

<sup>250</sup> 雖然這點是很多人認定的伊比鳩魯主義，但實際上，伊比鳩魯的文本中少有這樣的說法。而盧克萊修也僅有對於自然狀態的描述中出現個體的人。但這部分在比較的並非快樂與否，而是對比文明狀態，自然狀態中的痛苦比較不慘，參 Luc. DRN. 5.820–1457。

<sup>251</sup> Ep. Hdt. 34–36，或 Ep. Ptc. 116 皆說明了背誦綱要的重要性。



提供的是直接面對學生時，教師如何分辨各種學生的特質、狀態，並引導。這可以說是形塑伊比鳩魯群體最重要的關鍵：唯有細心地引導欲望，才有可能構成一個真正追求快樂的群體。

接下來，我們要透過《論直言》的文本分析說明，這樣一個群體建立如何可能。首先要介紹該卷書殘篇的現況。<sup>252</sup> 由於現存的《論直言》是由九十三個殘篇、二十四欄（標記 a 與 b 作為莎草紙片的頂與底，捲軸已從中間破裂），加上一個內容不連續的附錄所構成。<sup>253</sup> 這卷書的重要主題散見於全書各處，因此，我們幾乎很難獲得該書的全貌。但殘篇編輯者依標題分為十二個主題，依次整理如下：

1. 教師是否會對學生公開自身及彼此之事（Peri Parr. Fr. 53）；
2. 我們是否認為一個人的跌倒與理性的完美性一致（Peri Parr. Fr. 56）；
3. 教師是否對無法承受者、易怒者直言不諱（Peri Parr. Fr. 67）；
4. 教師如何面對因直言而發怒者（Peri Parr. Fr. 70）；
5. 學生是否對教師懷有善意（Peri Parr. Fr. 74）；
6. 賢人是否會對朋友坦白分享自身錯誤（Peri Parr. Fr. 81 (=83N)）；
7. 我們如何辨識一個人接受直言批判是心存感激還是假裝（Peri Parr. Fr. 88 (=84N)）；
8. 如何區分一個人的直率之言來自性情禮貌還是粗野（Peri Parr. Col.1a）；
9. 當教師認出某些成員更為理智，他們能否忍受直言批判（Peri Parr. Col.XXa）；
10. 為何女人

---

<sup>252</sup> 筆者手上的《論直言》版本是 Konstan 與 Clay 等人以 Olivieri, Alexander, *Philodemi ΠΕΡΙ ΠΑΡΡΗΣΙΑΣ Libellus* (Leipzig: Teubner, 1914) 為藍本，並參照 Philippson, R., “Review of O.,” *Berliner Philologische Wochenschrift* 22 (1916) 677-88，以及 Gigante, Marcello, *Ricerche Filodemee* (2d ed.; Biblioteca della Parola del passato 6; Naples: Macchiaroli, 1983) 所翻譯。在此說明殘篇譯文中會看到的符號：

<> 基於 Philippson 及其他校勘與 Olivieri 文本比較後的文字。

【】 Olivieri 的增補。

< 【】 > Philippson 或 Gigante 建議的增補。

{【】} 譯者的增補。

{ } 譯者加字或澄清。

( ) Olivieri 本的插入語。

? 復原內容有疑義。

*Italics* 文本的章節標題【中譯以黑體標示】。

其他原文校勘使用符號，詳見 Konstan, David, Diskin Clay, *et al.*, *On Frank Criticism*, Philodemus (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 25.

<sup>253</sup> Konstan, Clay, *et al.* “Introduction,” 8.

不欣然接受直言(Peri Parr. Col.XXIb); 11. 為何聲望卓著者更不易接受直言(Peri Parr. Col.XXIb); 12. 為何直言更容易惹惱老人(Peri Parr. Col.XXIVa)。<sup>254</sup>

以上十二個主題筆者統整為三個部分：首先，教師態度(1, 2, 6, 9)；其次，對象態度(5, 7, 8, 10, 11, 12)；第三，處置模式與效果(3, 4)。接下來，筆者會依照這三部分來呈現《論直言》的內容。

## 教師的態度與作為

關於伊比鳩魯主義教師的態度，菲羅德牧認為：「……<【如果】>他們【良好】呈現……<或>一種<【直白】>的形象。兩者皆【關於】永不放棄【也不】處理所有事物，【當】應用直白時我們有很多該說的，一如關於在公眾眼中的壞名聲，以及關於從一個人的家庭中脫離。」(Peri Parr. Fr. 3)

由此可知，直言是教師所應當展現的形象，這不僅是一種技術，更是一種教師的生命與態度。殘篇中我們看不出另一個教師應有的呈現是什麼，但我們可以確定直言是其中之一。進一步，直言這種展現與教師的態度連結，身為教師必須不放棄學生、並且知道應當處理什麼、不處理什麼。

這兩種基本態度非常重要，一般認為的有話直說就是想到什麼就說什麼，然而，菲羅德牧在此提到的直言並非如此。首先，由於我們不處理所有的事，因此不是所有的話都應該講，再者，我們的有話直說有時可能阻斷學生通向我們的道路，因此雖然好像講了很多真話，卻形同放棄他們。由此可知，直言需要取捨，這種取捨便與我們認知的有話直說不同，它涉及實踐智慧的運作。而最後指出，直言處理的模式會與人在群體中的定位(社會、家庭)相關；直言要達到的效果是改變學生的認知與行為，以達到道德進步。由此可以合理推論：個體的道德進步與群體相關。

那麼，由於直言與指出錯誤相關，那麼教師怎麼面對學生的錯誤呢？「……同時他也將{他們的}失敗視為不重要，而{他們的}{成功}視為重要。【那些】出於敬重服務賢人的人……高尚……以至於【他們】會避開這些的保全……甚至伊比鳩魯也不……」(Peri Parr. Fr. 4)他們不會過度放大學生的錯誤，視為滔天大錯，並且也會看重他們的進步。

這些態度來自他們對人性的理解。伊比鳩魯主義從先天之性將人理解為趨樂避苦，但受到恐懼與錯誤信念的限制(這可能來自於社會)，真正的欲望受到扭

---

<sup>254</sup> Ibid., 8-9.

曲與蒙蔽。一如賢人面對奴隸的憐憫、原諒與不懲罰，<sup>255</sup> 教師理解人的扭曲錯誤以及達到真實快樂可能性，教師更能理解學生錯誤、失敗的成因，並且感受、憐憫他們的處境。

並且，道德進步的原因不在於設定高等目標，而在於辨識自己真正所需甚少，並且可以向往更純粹的快樂：自足與德性。然而，這樣的過程需要一步步解蔽，好的教師應當也是容易受感、卻不會妨礙走向智慧，<sup>256</sup> 因此可以更加理解常人靈魂疾病在進步上有多不容易。因此，直言的基礎在於體恤人的軟弱；這樣的體恤不是讓教師掩蓋學生的錯誤，而是有更強的意願引導他們認識真實、去除恐懼、分辨自身欲望，因為對於伊比鳩魯主義者來說，這才是走向真實快樂之道。

前面提到，直言不是簡單的有話直說，而是在實踐智慧之下適當的選取、引導，這點在深刻體恤人的軟弱之下更為重要。另一方面，教師的言行不僅可能使人進步，也有可能使人跌倒，在這樣的認知之下，就更不能只要真實的內容什麼都講，而是視對象而定：「……然後，若推論得當。不論他們將對他們的同學宣布他們自己、彼此之間的事。然後，一個人必須在對同學提及其自身的愚昧時謹慎小心。因為某些失去理解的深度之人，可能將既不會有益……」（Peri Parr. Fr. 53）有些真實的說與不說，不是為了教師的面子或是欺瞞學生，而是不恰當的「真」可能不會造成益處、甚至可能造成傷害。

因此，面對一位學生，辨別可說或不可說的內容，是身為教師的重要能力，卻也是對教師最大的考驗。

使用直言的教師展現的是理性與實踐智慧，然而，這是否意味著直言者便不會犯錯？對菲羅德牧來說並非如此，人會犯錯還是可以設想的：「【是否對我們而言，一個人會跌倒，按照】理性的（*logismou*）【完美性】【藉著已被預想的（*proeilēmmena*），<sup>257</sup>】現在，對我們而言並非如此：在受到理性與實踐智慧超越之下我們會跌倒。但考慮到完美性不會達致，以及無法受到人類恆久保護的事物的傳遞，人會跌倒而且【這並非不可能】同時在【直言下】……」（Peri Parr. Fr. 56）

在此區分了兩種狀態：完全理性與具有實踐智慧的狀態，以及人的現實狀態。即便前者這種完美狀態下人不可能犯錯，但現實上，人不可能達到完美性，<sup>258</sup> 且人在現實狀態之下，又有理性與實踐智慧這種不易守護之事的傳遞問題，因此人

---

<sup>255</sup> 參考伊比鳩魯賢人論，見 DL 10.118。

<sup>256</sup> 參考伊比鳩魯賢人論，見 DL 10.117。

<sup>257</sup> 「已被預想的」（*proeilēmmena*），可參考「前概念」（*prolēpsis*）在伊比鳩魯主義的意義。

<sup>258</sup> 甚至在《論直言》或是其他伊比鳩魯論述中，可以看出賢人也有可能犯錯，只是他們的糾錯能力更高，並且對他人指出自身錯誤表達感激。

其實比自己想像的更有可能犯錯。如此一來，伊比鳩魯主義的教師一方面，對於他人就會有更大的理解力與容錯度，因為犯錯在所難免。另一方面教師面對自身要更加謹慎，因為自己即使是理性與實踐智慧的表率，也不可能達到完美、不會犯錯。這不僅僅是提醒謹慎，也是對人有限性的深刻認識。

理解人的錯誤、選擇直言的內容，是否意味著某些錯誤是可以被隱藏、放過的？事實上並非如此，教師另一個重要的態度是盡可能讓錯誤彰顯出來：「……〈【有時，沒有稟報】【不可比較】之事，但這是【各】方面都很糟的，【要嘛】受責備者常常【成功】，藉著這些沉默以及藉著不做那些規模上糟糕的事〉……」（Peri Parr. Fr. 77 N）

由這段話可以得知，缺點沒有被舉報出來比被舉報更糟，因為看似沒有缺點，可能僅僅是被掩蓋，沒被看見。但不是沒有看見就等於沒事，很多時候沒顯現的缺點反而造成更大的危害。那麼，要如何讓學生（甚至自身）的缺點可以顯現？這需要三種的工夫：其一，教師需要敏於觀察學生顯現與直言時機，其二，教師的言行舉止值得學生信任，第三，是可以以適合學生的模式對待學生。教師敏於觀察，才能發現問題的蛛絲馬跡，然而，即使發現，也可能在對談中因學生的掩蓋而無法發現缺點，因而，在學生眼中，教師是否值得信任，是能否成功達到直言的關鍵。這也衍生到教師平日的修身：若是沒辦法自身實踐，那麼這種言行不一的狀態就不是好哲學。<sup>259</sup> 若是可以發現、得到學生信任，卻無法以適當的模式對待學生，反而可能造成更大傷害。

以上除了第一點是教師個人特質，另外兩點必須與學生互動方可，甚至學生的角色更為關鍵。由此可知，直言不是教師對學生單方面的指導、一種知識權力的宰制，更需要學生主動參與，甚至與此同時，學生必須帶著批判性投入此一關係之中。

顯現錯誤是邁向改正的關鍵，然而，關鍵並不是錯誤行為本身，而是行為者是誰。因此菲羅德牧提到：「……在某些地方之事於他們眼前被顯示。但對於被歸屬於那些拯救【他們】之人，對{學生}中任何人不是個相等的錯誤，或無論如何那些透過規勸〈以及【矯正】〉〈可被治癒〉者之一〈，而非那些因為他們的重要性而【被避開】，而寧願關於同儕【與】熟人而寬恕它{錯誤}〉。」（Peri Parr. Fr. 77 (=78 N)）同一種錯誤在教師眼中會因為學生的情況而不被視為相等。

同一種錯誤以不同方式認定與對待，容易導致公平性的質疑。但教師看重的是治癒的可能性，而不是咎責與懲罰。不同學生身上產生的相同錯誤，往往成因不同；如何抽絲剝繭，看出每個學生錯誤的成因，進而對症下藥，才是教師的任

---

<sup>259</sup> 對比 Ep. Men. 125–127 批判某些錯誤死亡觀，在宣揚者自身不能實踐之下還推廣，只是空口說白話，這似乎是針對赫格西亞學派宣揚的自殺觀，參 SV 38。



務。這也回到準則學的重要性：看重感覺與感受。這指向教師的一個重要態度：在形成自身與學生苦樂感受的共量性之前，不對學生的情況妄下判斷。

至此可能會給我們一種印象，教師是整個社團中知識與治療的權威，師生關係具有一種知識權力的宰制關係。然而，實際上並非如此，有時社團中會有理智更勝教師的學生，甚至別的教師。此時，教師很有可能無法忍受直言：「……【當他們發現】他們成員中有人更有智慧，且特別是這些人中有教師，他們為何不能容忍直言批判？這是因為他們相信他們僅僅在{關於}理論論證上被勝過，但就品格以及感知什麼是可取的，並且尤其是{真實}生活中的事務，他們自身是好得多的。有時在……」（Peri Parr. Col. XXa）

這段文字提供了一個負面例證，也就是教師看重自身面子勝過真實。當教師面對理智優於自身的對象——或許是學生、或許是其他教師——會因為自身地位抗拒他們的直言，認為他們僅僅是理性論證較強，自己在品格、道德選擇，以及生活上更有優勢。此說不無可能，但這引向另一個更重要的問題：教師的自我省察與接受直言的可能性。教師如何自我省察，以辨別一個人對自己的直言是否有益？且會不會因為他人比自己強而產生自我防衛？

教師看重的是面子還是真實？會決定一個群體是否真的是直言的群體，學生會受到教師的態度與作法影響行事，或順從或違逆。若是教師看重面子，學生中的順從者的談話就成了奉承，也就是對直言最大的破壞；違逆者會因為抵抗而不在談話中表露錯誤，失去了進步的機會。

更嚴重的是，由於直言不是什麼都講、什麼都處理，教師必須好好選取所言，引導學生；若教師看重面子，學生很難知道教師言詞的選擇意圖為何？直言可能是謊言、也可能是為了中傷，因而心中危殆不安。這樣的群體無法使人達到快樂。因此，教師看重面子的態度不僅阻礙自身、更可能阻礙、甚至摧毀整個群體。

小結上述內容，我們看見伊比鳩魯主義教師對學生有幾種重要態度：教師必須看重真實勝過面子、虛心接受比自己理智之人的直言，不放棄學生，有不處理所有事的實踐智慧，憐憫寬容錯誤的感受力，同時不犧牲直言與真實，並且，不依照表面行為對學生妄下判斷，並且看重他們的進步。教師的目的，是引導學生通向進步，而非懲罰錯誤。

以上態度似乎都是教師對學生，然而在群體之間，教師彼此互相直言也是一種基本態度，這種態度體現在菲羅德牧對賢人間直言的敘述中：「……不論一個賢人是否將對他的朋友直白顯露他自己的{錯誤}。正如論此主題的某些部分已經揭示的，{也就是}是否一個賢人會對他的朋友直白顯露他自己的{錯誤}，<{若}因為【炫耀】，【則這麼做是不恰當的】，{但}>……」（Peri Parr. Fr. 81 (=83 N)）

對伊比鳩魯主義者來說，賢人也有缺點、並且可能對朋友據實以告。這衍生出一個關鍵問題：為什麼賢人也會有缺點？並且在知道這樣的缺點之下無法立刻更改，還可以跟朋友直白顯露自身？首先，這樣的缺點來自哪裡？或許賢人可以覺察自己有這樣的意念與行為，卻暫時無法找到形成這種信念的根源，因此他跟朋友據實以告。另一方面，這種缺點可能來自某些性格，可能可以減輕，卻無法消除，例如有的人天生容易衝動，透過哲學可以減少在面對某些處境下的衝動，卻難以完全消除其影響。那麼，對朋友直白是更好的選擇，尋求在道德進步的團體當中彼此協助。

因此，在伊比鳩魯社團中，賢人彼此直言應該是常見的：「……一個賢人對一個賢人有時也{將會直白}。如果這賢人也被認出，一個完全的人面對一個完全的人（因為他是完全的，{他將會直白}即使未被認出，並且當然若被認出一個賢人以及一個哲學家以及一個學者{但正在}對一個尚未被認出者{說話}；因為一個賢人接受關於他自身的讚揚或戳……」（Peri. Parr. Col. VIII a）這段文字也告訴我們，不同於前述教師可能有好面子的態度，面對他人對自身的讚揚與指正，賢人會分辨是否關於自身，並在確認之後接受關乎自身者。也就是說，賢人看重真實勝過面子，並且會接受一切關乎自身的評價。

那麼，賢人會以什麼態度接受這樣的評價？或許我們想像的是一種不動心（*apatheia*）的面對，但伊比鳩魯主義卻不一樣：「或許有些人{對賢人而言}有一種私人的喜好，或希望有這種喜好，可能會對他直白。然而若賢人認出對方，他們將以我們已經釐清的方式彼此、以及對自己愉悅地提醒，並且他們將彼此以最溫和的刺互戳，並且將心懷感激地承認【這益處】。」（Peri Parr. Col. VIII b）

由此可知，感激是賢人接受一切真實評價的態度，<sup>260</sup> 這種態度是伊比鳩魯社團如何塑造道德進步的關鍵，如果只有真實卻沒有溫和，很難說服感受，如果賢人回應不當，那麼也很難有他人再願意對他直白（即使也是賢人）。由此可見：除了關於自身的真相，溫和、感激等特質至關重要。

由上可知，在群體中需要領導者面向真實與重視感受的榜樣，伊比鳩魯社團教師的直言實踐提供良好的模範。如此一來，群體內的成員也會如此仿效，在共同體交往，或參與公共事務中也更可能以不逢迎的態度面對。

不論賢人或教師，都是一般認為在教學中地位較高者，然而，受引導者的態度對於直言的使用有何影響？接下來，我們要看看引導對象的態度，在直言之中的作用。

---

<sup>260</sup> 參照 DL 10.121，賢人會對他人的指正心存感激。

## 對象的態度與直言的有效性

由上可知，對伊比鳩魯主義的教師，錯誤行為的行為者與成因，比行為本身更為重要，那麼若學生在鼓勵下行為改變，是否就足夠了？事實上，對教師而言，後續詳細觀察的部分還很多：「……<他{學生}已最為【鄭重其事地】寬容之，對那些被惹毛者顯示【溫柔】之下，若>他受到榮譽激勵。接著：他是否對我們心懷善意；他是否專注在他的善意之上；他是否擺脫那些指控他的事，並且即便不是事事完美，是否對我們或是對【其他人】【他都會】感激……」（Peri Parr. Fr. 74）

這段引文說明的層次是教師對學生行為背後心態觀察。正確行為本身固然好，但教師更要重視行為導向什麼結果？首先，當學生展現出一個好行為，教師便要觀察他的行為是否合乎善意；有可能這麼做是因為受到鼓勵或群體壓力，或許行為者對此心懷怨懟，而產生意願與行為的不一致，這樣的不一致對伊比鳩魯主義來說不是好事。其次，即便合乎善意，此一善行是否讓他持續專注於善意之上，而不是消耗？有時善行會讓人難以再度行善，即便當下充滿善意。第三，該次善行是否讓他趨向改善自己的缺點、持續進步，因為有時某一善行反而掩蓋自己真正要面對的問題，如此善行反而不好。最後，是他的善行與他人之間的關係，他的態度是否會因為此一善行而更好，並對人維持感激。

這段引文進一步指向的，是教師不僅是停在表面的行為，必須更深入觀察學生的態度，以及後續的影響。由此可知，學生的態度對直言是否成功，影響極大。因此教師要能辨識學生是真的接受還是假裝接受直言：「……<他們包含【同齡者的忠告】以及一個預兆或【認真地處置】>。我們將如何辨識感恩承受直言批判者還是假裝{如此}者？那麼我們應該辨識感恩承受直言批判者或是假裝如此者，以至於藉著注意，我們也可能考慮到是否我們之中有誇耀者……」（Peri Parr. Fr. 88 (=94 N)）

這是一種細微的識別能力。很多時候無法分辨一個人對我們的忠告是真心接受還是虛偽，原因可能出在對方或自己：可能對方太會掩飾、或是習慣性跟從他人喜好而行，也可能自己根本就希望對方接受。沒有人不希望自己的忠告不會為人接受，因此，這項分辨能力對教師是個挑戰，因為他必須超越自身的想望，從學生顯現出來的蛛絲馬跡，辨識真相。

這項辨識工作不僅涉及教師的直言是否奏效，更涉及這友誼群體中是否存在、或鼓勵虛偽的「誇耀者」。因為若是教師喜歡，很多學生會願意如此行。若是群體中有誇耀者存在，那麼透過真實所建立的群體便不存在，直言也是空話。若沒



有真實的認知基礎，群體中共享的快樂觀念純度就會變低、甚至可能成為彼此壓迫的狀態。

雖說不論針對教師還是學生，直言是受到鼓勵的。但學生的直言，並不是有話直說即可（除非是賢人或教師），更要言之有物、指向這個人的真相，並且，更要能使聽者可以接受、改進。由於不像教師，學生的直言往往使人受傷，因此，分辨學生的性情就格外重要：「……【**分辨**】一個人的直言出於有禮的性情，還是粗俗的性情這麼做。確實有可能【**分辨**【一個】實踐直言之人的天性是有禮的性情還是反過來是出於壞性情 { 這麼做 } 】。並且某些……」（Peri Parr. Col. Ia）

很多性情粗俗者會有直言的表面，但這只是因為想到什麼就說什麼，並不是因為真的分辨得出對方的缺點並以適當的方式表達。由此可知，學生敢於直言，並不代表這個群體持守真實，可能只是因為大家性格粗鄙。

另一方面是性情有禮者，他們的善意與智慧能讓受指正者有辦法因此獲益。更重要的是，他們不會陷入兩種友誼的大敵：傲慢與奉承。

「……【**出於有禮的性情**】，任何這樣的人，具有善意，且理智、【**持續地**】踐行哲學，且性格偉大，且對名聲漠不關心，且最不會是個政治家，且清除妒忌，且只說相關之事，且不失去自制以至於侮辱、或趾高氣昂、或顯示輕蔑【**或**】傷害，並且不【**使用**】傲慢與【**奉承術**】。」（Peri Parr. Col. Ib）

這段引文對性情有禮者的描述，幾乎與賢人論重疊，因此，我們可以說，會直言的性情有禮者即便不是賢人，也具有通往賢人的人格特質。然而這是不是說只有這種人才能是賢人呢？菲羅德牧在此並未排除其他人可能在訓練之下，也成為性情有禮的直言者、進而成為賢人，伊比鳩魯主義的賢人本來就是人人都可以達到的狀態。因此，這一段除了分辨直言的高低，更進一步是區分哪一種人距離伊比鳩魯的賢人更近。

除了分辨直言者的型態，直言本身如何使用也是一種分辨，如同一面鏡子映照出這個人的真實本相。因為若不是達到一定的程度，沒有人可以一而再、再而三，以感激承受直言。因為它會透過他人顯現出自身真正的狀態，顯現真實面向的直言，令人感到苦澀：

「……他們被那群直白言說者惹惱，因為他們所言不是來自全心，而只是藉由蓋上他們真是直白愛好者的印象。但當責備臨到，他們的偽裝就顯露了，正如那些為了禮貌而被迫同桌共食之人，當他們<【**指正幾分**】>{ 他們同桌共食者 }。但有時他們【**不？**】使人想起……」（Peri Parr. Col. XVIb）

這種現象不僅對於學生如此、教師更是如此。如前面所述，直言可以看出群體之中是否有「誇耀者」（Peri Parr. Fr. 88 (=94 N)）。對於學生，教師必須更多分辨他們承受的直言是否來自於偽裝。



由上可知，內外的一致性對於直言是否成功，非常重要。前述的賢人，在受到他人直言指正時會心存感激。相較之下，有一些自尊心強的人（學生或教師），會給別人直言，但當別人給自己直言時，卻會因此惱怒、不願接受：

「……{ 先前他們看 } 他們的 { 教師 } 對他們 { 學生 } 使用，當他們【不分】辨 { 他們自己與他人 } 並且單單對著他們，在對的時機並且出於善意，我們什麼都勸告。但而後，當他們確實分辨 { 他們自己與感覺 } 他們在那裡 { 位處 } 榮譽，他們就被惹惱。並且早先他們看見直言批判的益處，但之後，因為他們被許多原因混淆，他們就看不到它了，如同某些人開玩笑卻不能承受其他人 { 對他們開玩笑 } ……」 (Peri Parr. Col. XVIIb)

由上可知，這樣的人可能在社團或在社會之中具有相當地位，且一般表現優秀，因而可以給社團中其他人建議。通常我們不會認為這種人有問題，直到其缺點顯現、需要受到直言，我們才會從他們的回應看出他們的問題。這種人並非真正的直言者。但他們確實對別人直言，為什麼會認為他們不是直言者呢？我們可以從兩方面來看，首先，是伊比鳩魯主義看重互惠性，若是一種關係只能單方面使用，卻不能適時回歸自身，便有問題，一如友誼、快樂等例證。那麼直言作為一種互動關係，當一個人應該受到指正的時候卻無法受指正（不論是因為自身還是他人），那他便不在這種關係之中。其次，造成這種關係阻滯的原因，是他們看重自己的身分地位勝於真實；那麼一如難以承受直言的教師，這樣的學生也是誇耀者。直言的對反是逢迎，那麼喜愛以直言維持自身聲望、又不願接受直言之人，自己就是自己的逢迎者。

菲羅德牧更進一步形容這種自尊心強的人：「……他們並不接受有益的<【言語】>，而只是透過一種對名聲的渴望，他們宛如他們「不追求他們的言語而是毫不費力地從諸天深處取得它們。」但當受到<【感到痛苦之事】>激怒，他們就退縮了，無法主動地維持偽裝。有時他們相信那些 { 多言多語 } 之人，實際上適合受到勸戒，但到了他們自己，與理性對反，就沒有錯誤。」 (Peri Parr. Col. XVIIIb)

由以上兩段可知這種自尊心強之人的幾個特點：第一，他們知道什麼是直言、以及直言對人的益處；第二，他們會對他人直言；第三，他們平時維持一種良好的形象；第四，他們也能夠分辨群體中自尊心過強的人有什麼問題；第五，同樣的直言若用在自己身上，就無法接受。這樣的人是否無法受到直言引導？剛好相反，這才是教師可以引導他們時機：因為他們的缺點顯現了。並且，真正有問題的只有第五點，其餘幾點都是好的。而真正的問題在於他們無法使用共同的標準來審視、衡量自身。因此教師需要做的，是引導他們使用可共量的標準來看待自己，並且進一步接受自己的真實狀態。

由於自尊心強者難以承受共同場合中被責備（甚至私下也很難），因此教師要做的是個別引導：「……其中他們說他們責備{他們}，並且不是藉著{實踐}共同地直言。並且他們自身清楚地【看到】什麼是有益的，{或}他們【寧願】【仍然】注意它。為什麼現在他們更適合直白言說？因為他們認為他們比【其他人】更為理智，他們相信他們【有分於】直言，當他們責備他人【並且催促】更為閒懶者。<sup>261</sup>」（Peri Parr. Col. XIXa）由這段文字可知，教師引導的重點在於使他們看見什麼是有益的，這樣的益處不僅對於他人有效、對於自身亦然。而當他們發現這種益處、接受時，這樣的人便會成為更好的直言者。

不論是面對柔弱、強硬、氣質有禮、粗鄙、或自尊心強的學生，教師都應當運用直言，引導他們看見自身的問題，進而邁向道德進步。另一方面，面對不同的學生，直言的模式有所不同，直言講究的是有效性，因此，如何使人看見並接受關於自身的真實？才是重點。

除了學生氣質外，社會地位也會影響直言的有效性，《論直言》便討論了三種人：女人、聲望卓著者，以及老人。對女人氣質柔弱善變的論述較不符合現代社會觀感（但除去性別偏見，如何面對這種氣質之人仍值得參考），但可以關注另外兩種人的討論。

首先，是聲望卓著者：「……他們{聲望卓著者}並不欣然接受其他人駁倒他們，【因為】他們相信許多人出於嫉妒責備他們，並且他們已習慣受到每個人以有風度的方式談話。因此這不可預期太擾亂他們……」（Peri Parr. Col. XXIIIa）這類人因為地位而難以接受直言，原因在於一般人對他們的方式：正面來說，會對他們有風度地說話，負面來說，則是嫉妒之言。前者他們視為理所當然，而後者通常也不當一回事。而直言的形式並不和悅、不同於他們日常接受的談話模式，因此自然會將之歸類為嫉妒。這是由於不同的日常模式導致的結果。

然而，當受直言者為君王，情況就更不一樣了：「……將會手足無措，並且某些人，因為害怕，服從於直言批判。並且因為這個{錯誤？}的揭示，他們同時假設他們更好地看見他們自己的錯誤，之前是【看不見的？】，並且他們懷疑那些與他們直率對話者汲汲於名聲，以至於他們或可被稱為直言者，並且他們思考這種{行為}為幾近傲慢以及他們自己的不名譽。關於上述之人，君王，【因為】他們全然有能，【將不會欣然改變他們的心？】……」（Peri Parr. Col. XXIIIb）希臘化之後的政治脈絡下，下位者對上位者有直言的義務，如何分辨逢迎與直言是重要的。然而，實際上君王更可能因為大權在握，懷疑直言者沽名釣譽，而不肯接受其直言、改變自己，使得直言難以奏效。

---

<sup>261</sup> 參 Plato *Ap.* 30e.

這種懷疑不一定沒有根據，但其背後有更重要的因素，就是認為底下的人都應該順從，而將直言視為一種不順從的形式：「……並且他們{君王}認為責備是不順從。他們希望，並且相信，統治一切事物以及一切事物【之所依】並且臣服於他們之下，是有益的。這也是為何老人更多{被直白}惹毛？因為他們覺得他們更有智性因為{他們所活的}時間，並且他們相信某些人是出於輕蔑他們的軟弱而提起直言以及巨大的【傲慢？】。」（Peri Parr. Col. XXIVa）

上述引文看到，菲羅德牧透過希望他人順從這點，由君王轉到老人。雖然兩者分屬不同範圍，但前者面對臣民、以及後者面對年輕人，皆處在社會地位高的狀態，尤其是智性的地位：君王認為自己的判斷力高過臣民、老人覺得自己的人生智慧高過青年，因此當有人指出他們缺點時，便會防衛性地拒斥。

這種拒絕看來是因為身分地位所導致：若聽到責備則是嫉妒、責備等於不順從、責備等於藐視其智慧。但我們只知道這是某種受到責備而引發的壞感受，但這種壞感受實際上根源為何？可以進一步從他討論老年的內容看見：「……多數人認為受到某人責備是種不幸，並且因為他們觀察到老年被認為值得某些事，他們就小心翼翼地讓這些事不被剝奪，藉著顯示他們不配如此。且{有箴言}「老年是第二個幼年」壓抑在他們皮下並且使他們厭倦，因為他們害怕之，因為【他們的】品格……」（Peri Parr. Col. XXIVb）

由此可見，這與一種社會的榮辱觀有關，因為被人責備是一種不幸，若是你地位高被地位低者責備，則更不幸。害怕被責備的原因是依附於身分地位上的某些事、並且認為這些事不可剝奪。因此，拒絕接受直言的主因是因為害怕，害怕一旦接受了，便表示自身不配身處這種身分地位。身分地位不會使這種恐懼減少，反而因為這種恐懼而不斷攫取權力，試圖偽裝自己，並且無理地強制下位者順從自身意願，而不願面對真相，如此處高位者便顯得像無理取鬧的兒童一般。即便承受直言實質上讓我們通往更好的狀態，卻因為恐懼反而成為阻礙。

由此可知地位高者不願接受直言的主因，是在伊比鳩魯快樂層次中較低階的恐懼，那麼我們是否能夠解決在上位者不願接受直言的問題？不直言不是一個好的作法，因為如此一來，上下之間的關係就變成逢迎者，反而破壞友誼群體的基礎。既然成因是恐懼，或許循著毋懼神、毋畏死的模式出發是不錯的解方。在這兩階段處方的核心，是透過不違背感覺與直接感受的學說，將原始信念換置為：我們不必害怕諸神、死亡對我們造成傷害。

不論地位高低、或老或少，我們的感覺與直接感受是一樣的，而苦樂正是我們倫理上的感受基礎。上述對上位者恐懼的描述，可以看見他們怕的其實是某種威信受損，並且將這種損傷看作對自己本身的傷害。處理對諸神恐懼的問題核心在於：某個他人對我產生傷害，而死亡問題的核心在於：認為與自身相關的事物



其實無關，並不真的影響苦樂。那麼，一位伊比鳩魯主義教師，應當一步步讓這些受直言的對象看見：一方面，直言的他人其實對自己沒有傷害，另一方面，他們相信自己的身分、地位所帶來的傷害，其實與自己真實的苦樂無關。

然而，這是一個耗時費力的工作，由於他們地位已高，難以接受直言，這麼做是否值得？回到《論直言》的起始，教師必須有永不放棄、以及不處理所有問題的態度（Peri Parr. Fr. 3）。固然不是任何事都要處理，但當地位高者因為恐懼自身地位喪失而拒斥直言，即使他們擁有許多，卻是受到不當欲望的控制，教師應該協助他們導向快樂；另一方面，若是這些地位高者是因為智慧的分辨而選取、或拒絕某些直言，那麼便是好事。

以上提到針對直言對象態度的掌握。從中我們發現，即便看似處理縱向結構的問題，但值得強調的是，伊比鳩魯社團是一個平等的橫向結構，不論師生、社會地位高下，身分皆是朋友。因此，這個社團之中人人平等。朋友間強調的是真，而不是彼此相隱：「……<【因為他們認為是朋友就要使用直言，以及去】>規勸他人，但一個人自己所做之事值得責備，就是一種恥辱與犯罪。並且那些認為他們是樂於執行一個朋友的義務，一點都沒有規勸，並且{他們認為}他們不會進而被看並且轉移他人的{錯誤}{給他們自己}」（Peri Parr. Col. XIXb）在平等估關係之下，直言才可能降低雙方感受上的壓抑與冒犯，如此也可以形成一種友愛政治的態度。

不論哪一種文化，若有值得責備之處，都是一種恥辱或罪惡，並且被揭發所帶來的感受都不會是好的。群體的共通感受，會進一步建立群體的基礎，一如我們看到論語中的例子：「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者異於是：父為子隱，子為父隱，直在其中矣。』」（《論語·子路十三》）其中，葉公認定的正直與孔子認定的正直不同，前者是不看關係的指正錯誤，符合法家精神，後者則是在顧及倫常的基礎下彼此相隱。如此，伊比鳩魯主義的直言，看起來似乎不同於孔子、而合乎葉公的例證，是一種不看情面、只看規範的法家精神。但是否真的如此？

事實上，伊比鳩魯主義的直與另外二者有著極大的差距。首先，直言的基礎是橫向、平等的友誼關係，不同於法家之下的個體、也不同于儒家上下的人倫。因此他們的直言並非如同法家不顧情感因素，但這種情感因素的基礎也不是親情，而是友情（*philia*）。為了使友情穩固更應該把對方的缺點顯現出來，使對方可以邁向進步。其次，直言的對象是犯錯者本身，或是向教師舉報，而不是面對另一個法律體制的代理者。顯現錯誤旨在使人改過、朝向道德進步，這有孔子父子相隱以成全人倫的味道，然而，為何會致使進一步違反社會或國家的規範？那表示



這樣人倫上下關係的相隱，可能造成的是對親屬錯誤的縱容或包庇。縱使父慈子孝是人倫的基礎，但在沒有真實面對欲望問題之下，這種慈孝容易異化。然而，伊比鳩魯的倫理學是從個體的苦樂出發，社團也是要為了疏導、分辨欲望，達到真快樂而建立；因此，直言要做到的，是使社團內的成員分辨自身欲望狀態、能夠共同享受個體快樂；一旦這種效果運作得當，個體也就不會進一步走向違反社會規範。由上可知，伊比鳩魯主義的「直」雖是一種內政治的（infra-political）群體行動，<sup>262</sup> 卻形成了一種不同於上述法家與儒家鄉黨的第三條路。

## 不同處置模式與效果

由以上討論可知，伊比鳩魯的社團重視的，是如何在友愛的基礎下，讓人認識自身真實的狀況，進而在群體之中彼此成全道德進步：也就是真實的快樂。這種「直」，不同於儒家重視的慈孝、也不同於法家重視的鐵面無私；這兩家預設的都是縱向關係：一種上下相對的責任隸屬，是衡量「直」的基礎。但由上述討論清楚可見，伊比鳩魯主義的基礎是橫向的友誼關係，即便教師，在社團內也是伊比鳩魯之友。那麼，這種在友愛關係底下彼此直言的模式如何可能？就牽涉到直言的執行模式。

學生可能對自己有錯誤的自我認識，這種自我認識不斷膨脹，以至於無法看清自身問題。此時，教師一方面，要戳破人不當的自我膨脹，另一方面，又要讓人不感到這種洩氣之苦：「……藉之他們使{他們}洩氣並且治療{他們}並且運用某些好的事物，得之於直言批判，以及它對那些已不被刺痛為目的而規勸{他人}、以被稱為更有理智與智慧者所無法完成之事，但，對其他人來說，那些被拉離某些事物，【例如】鄙下的欲望與愉悅，之人.....【為何女性不愉悅地接受直言批判？】」（Peri Parr. Col. XXIb）如何讓人洩氣、又不至於刺痛？這樣的規勸需要拿捏受直言者的感受狀態。

對伊比鳩魯而言，欲望會無界線地擴張，而理性的作用便是將界線劃出，一方面是讓人知道受苦不會是無窮的、另一方面是知道可享受的範圍。<sup>263</sup> 由引文可知，自我膨脹並不是導向一種界線，而是不斷增強，因此是不理性的。而直

---

<sup>262</sup> 這是 Lane 對於伊比鳩魯世界主義的政治描述，見 Lane, Melissa, *The Birth of Politics: Eight Greek and Roman Political Ideas and why they Matter* (NJ: Princeton University Press, 2014), 227–32。

<sup>263</sup> 參 KD 20。

言的作用就如同理性，使人看清自我膨脹的三種狀態，第一，這種膨脹會達到極點，不可能無限度擴張；第二，這種狀態並非一種在其自身的狀態，而是依附於某種感受與執著，也就是說，這是一種主體視之為實體方存在的狀態。第三，這種膨脹可以被削減，這是理性最重要的作用。因此，身為教師，最重要的是讓學生可以盡認識自我膨脹的真貌，並且協助他們轉離錯誤：「……當他們同時認出自我膨脹會到達極點，並且{認出}自我膨脹來自其他{激情}、加上他們的固執，但這會被削減，如果他很快地轉離協助錯誤者。不論他是否將對那些不能承受直言批判者、以及【易怒者】直言不諱……」(Peri Parr. Fr. 67)

然而，讓人盡快轉離錯誤不是容易做到的事。人會因為外在事物的影響而演變到難以治療的狀態。此時，在感受扭曲下，人很容易倒錯對自己好壞的事物，進而把朋友、教師，這些對他真實規勸者視為敵對。菲羅德牧並未忽視這種情況：「……<【我們看他們因為】外在事物，常常演進【至不可治療的地步】>，【若】某事，即使到了最近，【走到反對】朋友，且特別是教師。他將如何處理那些因為他的直言批判而變得生氣之人？既然某些人，當賢人持續直言不諱，就向他憤怒以對的情況出現，若他們持續【直言批判】……」(Peri Parr. Fr. 70)

當然真正對學生有益的仍是直言，但作法可能就要因應調整。調整作法不表示迎合學生，只是若學生當下感受狀態已然扭曲，嚴厲直言對他們帶來更大的痛苦，進而以怒氣反彈，反而會使治療失效。因而，調整是要盡可能減少承受直言的痛苦，將他引導至正確的直接感受上。在此過程中，教師不僅不應放棄直言，反而必須更堅定地肯認直言對學生的益處，尋求不同方法引導、使學生接受。接下來是一連串應用直言的過程，即便學生對直言並沒有反應、甚至抗拒，教師仍然需要不斷使用直言，直到學生軟化。首先：「……關於【受責備者】{認為他們}嫉妒或輕蔑{他}或經驗到這類之事；並且{他}說：即便似乎受到他們指正，好像他們是可鄙的，如此更為痛苦，除此之外，即便賢人有時也會在他們沒有犯錯時直言，因為他推論錯誤並且可能【因許多】原因【應用】直言【錯誤】。」(Peri Parr. Fr. 62)

這是一段無效的直言，此一直言無效是因為受直言者認為問題不在自己身上，原因有負面與正面兩種：負面原因是來自他人的惡意，正面原因是即便賢人，也可能犯錯。事實上，教師確實可能誤判，在此菲羅德牧取用了一個診斷上的類比：「……【他將被發現沒有】犯錯。因為這就像一個醫生因為合理的病徵(*sēmeiōn*)假定某些人需要淨化術，因而，對此病徵做了一個錯誤的詮釋，千萬別再對這個受到其他疾病折磨的病人用淨化術。如此，恰恰藉這些事{也就是，類比}{【判斷】，他將再次【直言】。」(Peri Parr. Fr. 63)

對群體中人而言，直言是達到快樂的手段，而達到直言有各種不同的處置手法。一如醫生可能因為病徵而錯誤判讀病人需要的處置方式，教師也可能從學生的表現誤判其問題。此時，處置方式錯誤，醫生固然應該立即停止處置，卻不表示不繼續醫療行為，因為醫療重點在於恢復健康，而不在於用特定的技術使人恢復健康；因此，即便需要改變醫療技術，然而要讓人面對真實的態度是不變的。修正判斷之後，教師仍然會繼續對學生直言以對。

但直言不是一試就有效：「……並在一事無【成之下】，他將再次對同一個人運用{直言}。若是，即便他曾搞錯，他{學生}也沒有留意這個直言批判，他{教師}將再次直言批判。因為儘管一名醫生在同一種疾病的案例中使用灌腸法一事無成，他也會再次淨化{病人}【譯按=為病人通便】。並且為此理由，他將再次直言批判，因為在他尚未完成任何事之前，他將一再這麼做，以至於不是此時、就是彼時…，…」(Peri Parr. Fr. 64)

這段引文提供了另一種情況，當直言貌似無效時，教師是否就應該放棄？菲羅德牧認為不應該如此。首先，這種情況可能來自教師認為直言的強烈程度夠高，學生可以接收到；然而學生並沒有接收到直言的內容，因此教師的直言看來無效。然而，即使無效，這是一種程度上的問題，而非療法、診斷有誤。因此，重要的是把療程跑完，對學生一再直言，直到效果產生。

殘篇 63 與 64 似乎是衝突的：當教師運用直言無效時，應該停止直言、還是繼續下去？63 傾向停止、64 則是繼續。那教師應該怎麼做才對？基本上不應使用不合宜的模式對待學生，卻不表示我們不應直言。首先，教師需要更深入地診斷學生的問題，並且盡可能做出整全的評估，以此設計直言。其次，很多時候教師因為學生的回應，不斷更換教學方法，卻未見成功，此時教師容易灰心，而學生對教師的作為也摸不著頭腦。因此這兩段引文基礎還是在於深入面對學生呈現的狀況進行診斷，提醒的是要看重方向，其他就是刺激量是否達到、時間要素是否滿足，方向正確療法才可能奏效。

在適切診斷下，一再使用直言最終可能達到成功：「……【若】他將【再次】使用【直言】，他將因而看見成功。並且常常相反地，有時當他這麼做，或是輪到第二次，或是可能第三次{直言的應用}會初次成功。並且因而就算他當激情正值鼎盛而不順從，現在，當它和緩了，他將被召回；也因同樣的理由而不被順從，{也就是，}他攻擊因為他裝成【可以逃避注意的】相反事物，【現在他將被召回】。」(Peri Parr. Fr. 65)

在學生的感受從激昂到緩和、並且卸除自我防衛的偽裝之後，終於可以將注意放在自己的真實狀況之上。此時，直言對這個學生發揮效用，他感受到的苦樂慢慢導向直接感受。並且進一步：「……【並且即使他先前不順從，鄙棄責備認



為無關{自己}】，後來他將【放棄】並且順從其規勸。屆時，他受到激情之苦，自吹自擂或普遍構成阻礙，但之後，當他釋放了，他就會注意。於是，他遭遇到扭曲{一個人}的{激情}，但現在他將不會遭遇到它們。早先，他不斷追尋，並且徘徊於所未做之事；後來，當他被發現，他將真的【心悅誠服地這麼做】。」（Peri Parr. Fr. 66）在學生接受教師的直言與自己相關，並且順從之後，促使他們不斷追尋的騷亂便平息了。以上告訴我們時間要素的重要性，正如前面提到「不要太誇大學生錯誤，而要看重學生微小的進步」（Peri Parr. Fr. 3）；許多改變是漸進的、慢慢達成的。知識上的轉變固然不易，一個人感受的扭曲更難受到調整。並且，其中隱含的重點是：初始的診斷與確定方向，以及透過互動不斷修正自身觀察的重要性，這是一種處於任意更改療法與絕不更改療法之間的中道。

面對真正的錯誤，直言便需要一而再、再而三地使用直到學生完全康復，即便這樣的直言使學生感到羞愧。然而，羞愧不是最終的目的，最終的目的是達到愉悅、友善與溫和，也就是一種快樂的生命狀態：「……<他們完全康復>。並且提到了他將一再對【感到羞愧的】他直言。讓它【開始】吧：這些人的教師，也藉著他極度愉悅、友善【以及】溫和的【傾向……】」（Peri Parr. Fr. 85 (= 89 N)）

除了使學生洩氣而不受刺痛、不斷調整直言的模式、不放棄直言之外，在直言中更重要的，是必須保護學生處於安全之下，且態度謹慎，區分可以放過的過犯、並且嚴肅同情地處理該當處理的錯誤：「……但為每件事{責備一個學生}，不帶約束{它}，對{他的}安全來說是不友善的，且是一種愚蠢的嚴厲。因為當每個人推論，就會發生他知道不【值得】的事情，但拯救{他人}者<治療每個人這點。然而，……是必要的，這個人{學生}被堅強地守護遠離傷害的意願以及，【顯然是】……{的}剝奪>……」（Peri Parr. Fr. 78 (=80 N)）固然錯誤是導致學生傷害的主因，教師因此需要對他直言。然而，不恰當地嚴厲下使學生受到傷害，亦會使直言失去效力。對此，教師需要的不僅僅是技巧，更是要遵循「不傷害」的信念。

這回到教師不處理所有事的基本態度。有些錯誤學生可以自己發現、或透過其他同學發現，因此教師不用看到什麼小錯都一一指正。面對真正應當指正的錯誤，也要以同情開始處理，並且不是以輕蔑或侮辱的態度面對學生。如此，不僅僅是不使錯誤者受到進一步的傷害，更是使直言有效的管道：「……{以至於}他可以被處置或藉我們或藉他同學的他人，並且不用持續這麼做{也就是，直言批判}，也不用對抗每個人，也不用每次做錯事，也不用對當出現時一個人不需要{批判}的{錯誤}，也不帶著嬉鬧，而是同情地(*synpathō[s]*)【開始處理錯誤】，【並且不】輕蔑【或侮辱】於……」（Peri Parr. Fr. 79 (=81 N)）



並且，教師直言的情緒反應會影響直言的傳遞，人的非語言表達傳遞的內容遠多於語言表達：「……並且我們【選擇】【不動心地 (*apathōs*)】直白，並且不【透過】愛好為激情而言說，如同某些人陷入愛情時做的一樣，當他們同桌共食者避開描述某人的命運 (*moiran*) 以及說那類事物。其他涉及 { 一個人的 } 傾向之事值得討論。但若是一個人審視並且……」 (Peri Parr. Fr. 48) 因此，不以激昂的情緒、過分嚴厲的模式來直言，是讓學生感到安全的手段。

以上兩段似乎又引發一個問題：教師應該不動心地 (*apathōs*)、還是同情地 (*synpathōs*) 處理學生的問題呢？兩段引文可以明顯看出，處理錯誤應當同情，但言說時不動心。

教師除了警覺學生的問題，更進一步關注他們，並且在發現他們的問題之後不是直接揭示問題就算了，更要長期陪伴：「……即便在警覺中寧願可欣喜，這會要求進一步的關注他們 { 學生 }。並且在這些事情之後，他也將提出陪伴的困難並且注重那些這樣的人，一再 < 一再地說「你做【錯了】，」並且 > ……」 (Peri Parr. Fr. 11) 只有言語的直言並不是真正的直言，長期陪伴、建立穩定的信任關係，才是直言真正奏效的原因。由此觀之，直言不僅是一種言語的活動，更是一種生命之間的連結。因而，友誼社團的建立，是這種模式更易於奏效的關鍵。

最後，我們回到直言的起點，也就是教師的基本態度：首先是觀察診斷的重要，其次是相信直言對導正邪惡的益處。首先：「……受到【直白】言說鼓舞之人。以及從被說出的內容，也有可能【提出】 { 問題： } 一個【激烈】抵抗直白的人，必須尊敬坦白而行如何可能？」 (Peri Parr. Fr. 5) 教師必須一再問自己這個問題，若是學生抵抗，怎麼可能接受直言並尊敬之？因此教師必須不斷依循學生的狀況來調整，以至於他們可以心悅誠服地接受直言。

其次：「…… < 顯然【透過】一個改變以減輕【這個】為數不少者【是可能的】，【但】還沒未做【一切所有】，【並且】惡【將】不會【進展】，即使假若規勸沒有被接受 > ……」 (Peri Parr. Fr. 91 N) 是否直言可以去除人的邪惡？這需要考量教師、學生，以及兩者之間發生的事。很多時候直言規勸不會被學生接受，教師得回頭檢視這中間發生什麼事，因而進展緩慢，然而，透過直言減緩惡不是沒有可能，且即使沒有減緩，也不會使惡進一步蔓延。且另一方面，伊比鳩魯式的賢人也不是全然不會犯錯，而是能夠透過他人迅速改正錯誤。因此，教師即使直言面對學生，進展甚微，也不是沒有意義。

至此我們大略論述了菲羅德牧《論直言》中，教師與學生彼此之間如何透過直言，建立一個真實、邁向道德進步的群體。我們可以發現，教師應用直言不

是直接說出實話即可，還需要有技巧地說出真相，因此重點不僅在於教師，更在於對象適合以什麼樣的方式對待。

討論過程中，筆者一直以伊比鳩魯的賢人論以及書信與之對照。由此可知，即便菲羅德牧這篇作品對象是給那不勒斯的伊比鳩魯社團，其主要內涵仍是在伊比鳩魯的核心教導之下給予指引。由於這部作品是他老師芝諾的課程講義，因此也間接說明公元前一世紀雅典的伊比鳩魯社團中，運作的引導方法仍然不脫離伊比鳩魯的核心要義，只是方法會隨著時代、受眾，推陳出新。接下來的段落，我們要大略提及一些伊比鳩魯主義的引導方法以及基本態度。

## 伊比鳩魯主義的其他治療策略

透過以上說明可知，在伊比鳩魯社團中，直言這種治療模式一如醫病關係是由教師對學生量身訂做：面對頑劣者嚴厲苛刻、面對柔善者則溫和以對。教師需要敏於感受、有慈愛，身教重於言教。直言可以針對個體或群體使用，教師直言之時不帶激情、個人利益，僅以學生之好處為之，不涉及人身攻擊、僅針對問題，過改則不念舊惡（*Peri Parr. Fr. 16.5–7*）。<sup>264</sup>

除了透過這種社團內的靈魂引導，直言亦可針對學生以及仔細的讀者，透過書寫進行，例如書籍、格言、信件等等。讀者閱讀這些文字，如同服藥，要一而再、再而三地直到改變自己的生活。在伊比鳩魯、盧克萊修、菲羅德牧、第歐根尼的例證中，都可以看見這種透過文字治療的模式。<sup>265</sup>

不論透過言說或文字，似乎難以擺脫單純理性運作的模式。然而，伊比鳩魯本人的治療雖然常針對認知層次，使用理性論證形式，藉此移除導致焦慮與混亂的無知與錯誤信念，不管倫理學、自然學、天文學，與其他哲學的成分都指向此一效果。但如同 Tsouna 認為，他並未輕視超越認知的部分，例如強調背誦的重要性，為的是使教導可以浸透人的生活、不致偏離。這與知識論中知識形成的「前概念」（*prolēpsis*）有關：記憶中形成的真實觀念愈多，愈能連結到其他真理。記憶基本要道使我們形成「準自動道德反射系統」（*quasi-automatic moral reflexes*），因此「背誦」與「論證」同等重要，在方法上不可偏廢。<sup>266</sup> 故伊比鳩魯撰寫許多短格言以及讓學生背誦的書信是一種教學方法上的設計。

---

<sup>264</sup> Tsouna, "Epicurean Therapeutic Strategies," 252–53.

<sup>265</sup> *Ibid.*, 253–54.

<sup>266</sup> *Ibid.*, 254–55.

此外，其他伊比鳩魯主義者在傳播模式上亦多有創建，盧克萊修融合了衝突元素：訓導與詩歌，<sup>267</sup> 構成一種全新的引導可能，但這仍合乎醫療類比的三要素：醫生（教師）、病人（學生）、醫藥（教導）。<sup>268</sup> 以詩歌作為糖衣包裹教導，使人較易接受苦澀的真理，達到治療的目的，也就是靈魂的健康。

《論萬物的本質》中，盧克萊修數算梅米烏斯的缺點，使我們這些一般讀者更能認同自己與受信對象立場一致，並且文中常以第一人稱單數拉近醫病關係，使我們更願意接近伊比鳩魯主義，願意接受救主伊比鳩魯的教導、淨盡己心，免除懼神、畏死、恐疾、慾愛纏擾等激情。

例如，伊比鳩魯主義認為恐懼的最大來源之二就是對神與死的錯誤信念，如何去除對死的焦慮？盧克萊修以理性構築的「對稱性論證」(symmetry argument) 是個創見：一個人尚未存在的過去與未來死亡之後皆與他無關、沒有差別；例如過去發生的布匿戰爭不會使我感到恐懼，是因為當時我尚未出生，那未來我的死亡也不應該令我感到痛苦。<sup>269</sup> 也就是說，出生前與死亡後的一切都與當下身為感受主體的我無關、不會對我產生直接的傷害，藉此消除死亡的恐懼。<sup>270</sup> 另一方面，可以使消除死亡恐懼之人，更加享受當下的時光。<sup>271</sup>

接著，如同伊比鳩魯，盧克萊修強調記誦的重要性、且不斷以詩歌強調其論證的要點；他也為教導目的使用修辭與文學的手法：如預示、懸置結論、中斷論證、意象與隱喻、轉換語調、擬人化、反詰等。最後，他時常使用恐怖場景的敘述（例雅典大瘟疫）來遏止不當欲望。如此引發恐懼是否與伊比鳩魯主義的教導不符？Tsouna 給予如此鋪陳的合理性說明，首先，認清身體的侵犯與界線；其次，作為一種教導目的，恐怖敘事等於對學說的測驗，對真門徒來說這種場景並不可怕，不會為生死而焦慮；如果理解，則看到這樣的敘事會更平靜，若不懂則可以回頭再反省所學。<sup>272</sup> 再者，伊比鳩魯苦樂權衡會教導為了更長遠、更大的快樂，選擇較近、較輕的痛苦；因而，若恐怖的描述可以抑制一個人邁向更恐怖

<sup>267</sup> 至少這點與伊比鳩魯賢人可以正確評價詩歌，卻不作詩的觀點之間具有張力，見 DL 10.121。

<sup>268</sup> Tsouna, "Epicurean Therapeutic Strategies," 255–56.

<sup>269</sup> 見 Luc. *DRN.* 3.833–842, 972–977。

<sup>270</sup> 可以對比伊比鳩魯的格言：「死與我們無關，因為身體消解為原子後就不再有感覺，而不再有感覺的東西與我們無關。」(KD 2)「防範其他東西的侵害還是可能的。但是說到死亡，我們所有的人都生活在沒有護牆的城市裡。」(SV 31)「每個人在去世時都顯得像是剛剛出生一樣。」(SV 60)

<sup>271</sup> 對比伊比鳩魯格言：「我們只活一次，我們不能再次降生；從永恆的角度講，我們必將不再存在。誰也無法控制明天，可是你卻推遲你的快樂。生活被拖延給浪費掉了；我們每一個人就在忙忙碌碌、無暇享樂中早已死去。」(SV 14)

<sup>272</sup> Tsouna, "Epicurean Therapeutic Strategies," 259.

之事，則如此敘述對受教者是有益的，盧克萊修抑制梅米烏斯的政治野心就是一個好的例子。

由上可知，即便受到同樣核心教義的引導，對象不同效果也會天差地別。透過第一章的快樂階層區分，我們就可以清楚看見這些著作的對象是誰、他們處於哪種階段，並且哪樣的內容在伊比鳩魯的倫理體系中更為重要。

Tsouna 進一步總結了伊比鳩魯主義者使用的五種治療技術：首先，是培養不同視角：自然、無偏私的，對比於主觀、個人的。盧克萊修就一直在整體宇宙與個人欲望之間的視角切換，透過這種切換，使人感覺自身當下的執著其實並不重要。<sup>273</sup> 第二，是以不同的洞見看待日常之事：例如盧克萊修論性愛中，將帶給我們極大欲念的性愛視為自然排列，而性衝動只是一種物性選擇。<sup>274</sup>

第三，關於時間及相關概念：欲望會以不確定的未來來搞我們，而無法好好看待當下的快樂。一方面，快樂是當下可得的，不應受時間影響；另一方面，當下的快樂與過去回憶和未來期待相關，也當正視之。菲羅德牧提出智者的自然視角是至善與好死的條件，而基礎也是當下的享受。伊比鳩魯主義者會有意識地選擇過去的美好記憶作為當下享受的資源，並且我們必須以現在的快樂培養未來的回憶；<sup>275</sup> 他以此創新地治療個人的欲望，專注討論合理、自制、自覺等議題。自我治療需要一定的自我覺察，例如，若有人驕傲或愛聽讒言，需要先有面鏡子看清自己是誰，而後才能談自制與合理的訓練。<sup>276</sup>

第四，轉移注意力：利用其他事物轉換焦點、而非信念，然而，這種焦點轉換的效果也會受到信念強化，透過這種訓練，可以減輕特定情感的轄制。例如，生氣時聽音樂固然無法影響情緒或信念（認知性），卻可以轉移焦點，使怒氣減低。<sup>277</sup> 最後，是一種道德刻畫（*moral portraiture*），這種刻畫以非規勸性的方式達成規勸性的治療目的。成功地刻畫需要形象鮮明、事件成功，並且這些人物要與其人格合一，如伊比鳩魯本人或特定的壞品格。若是道德刻畫成功，受治療者不僅會轉向單一品格要素，而是其人格整體。<sup>278</sup>

---

<sup>273</sup> Ibid. 同樣的視角切換模式也可以在伊比鳩魯本人的《致希羅多德書信》中看見，基本上，這封書信的編排模式循著感覺主體—原子構成的宇宙—重申準則的論述進行。

<sup>274</sup> Ibid.

<sup>275</sup> 如伊比鳩魯遺囑中透過回憶與徒眾的哲學活動，得以忍受現在疾病的痛苦，見 DL 10.22。

<sup>276</sup> Tsouna, "Epicurean Therapeutic Strategies," 260–62.

<sup>277</sup> Ibid., 262.

<sup>278</sup> Ibid., 262–63.



筆者認為，這些治療技術是伊比鳩魯《致梅瑙凱書信》中面對根源性恐懼的信念切換、欲望辨識，以及苦樂權衡技術的延伸。雖然有這麼多樣性的治療手段，基礎仍然是伊比鳩魯的準則：感覺與直接感受。不同個體的感覺與感受會有所不同，錯誤來自對感覺、感受、印象與觀念的倉促判斷所引起（Ep. Hdt. 49–52），以至於生活上，我們會弄錯好與壞（Ep. Men. 130），靈魂疾病於焉產生。教師如何引導各人的感覺與感受，達到一個可共量的標準、使學生看見自身問題，進而改善，便使得治療方法如此多樣。

然而，這樣的治療關係中，教師與學生涉及到很深入而親密的情感連結，並且他們的引導要求相信與服從。那麼，就不免受到批判：教師擁有的知識權力凌駕於學生，並且要求在醫病關係中完全服從；另一方面，因為學派內部太重視權威與信任，難免缺乏理智與批判精神，教導與論證僅剩下指導意義。<sup>279</sup> 如此醫病不對等，似乎難以避免教師對學生的控制、學生僅是單純服從。<sup>280</sup>

Tsouna 亦透過《論直言》回應這些批判。首先，學派中師生共同生活的模式中，醫病關係常常是學生採取主動；學生必須判斷並選擇是否要遵從老師的勸導（例如對鄰人生氣），為了自己的好處主動忍受身心的煎熬，因此在實踐直言中，師生關係常常倒轉；師生關係雖不是建立於辯證問答（*elenchus*），但效果往往如同柏拉圖對話中的交互模式。由此可見，不論對於師生，直言所帶來的是一種深刻的自省與自我批判，而非盲目順從。<sup>281</sup>

其次，伊比鳩魯派的學生並未放棄批判精神，例如伊比鳩魯本人、菲羅德牧的論戰文章、書信、對話論證，並不是自身徒眾才會相信，而是一般理性讀者皆可以評判、選擇是否接受，其中皆有提出強烈理由說明為何接受或拒絕某些論點，可待公評。若沒有高度理智活動，學生不可能理解與傳遞伊比鳩魯自然學、天文學、倫理學之類的書信。<sup>282</sup>

最後，解決煩惱並不表示伊比鳩魯主義者希望這些「錯誤信念」從記憶中抹除。因為錯誤信念（如諸神與死亡）對我們影響太大，我們必須運用理性在生命中去除其影響。<sup>283</sup> 至善是我們正確以自然的角來度量一切而得的，這是理性

---

<sup>279</sup> Ibid., 263.

<sup>280</sup> 此一批判可見 Nussbaum, *The Therapy of Desire*, 492–94.

<sup>281</sup> Tsouna, “Epicurean Therapeutic Strategies,” 263–64.

<sup>282</sup> Ibid., 264.

<sup>283</sup> 賢人靠的是以理性安排生命過去、現在、未來的一切，且去除最大的恐懼也是透過清醒的心，而非無知，見 DL 10.117–119、Ep. Men. 123–127、KD 16。

的作為，而非透過消除記憶。<sup>284</sup> 如此一來，便不會只是單純叫人輕易忘卻，必須引導欲望至適當範圍才行。

## 小結：重視感受與求真的群體治療

至此，我們透過菲羅德牧的《論直言》，以及 Tsouna 對於伊比鳩魯主義治療技術的介紹，認識伊比鳩魯主義社團怎麼實踐哲學治療，並且進一步尋求道德進步。對伊比鳩魯及其後繼者而言，求真都是最重要的。然而，「真」不是一種死板的真相，而是能夠讓接受者在理性與感受上都能被說服的內容。而使人接受真最大的阻礙來自個人觀念的問題，因而，這些治療方法針對的便是如何讓人清楚看見自身問題，以至於達到不違背感覺與直接感受的信念，進而能夠做出正確的趨避。更進一步能在群體中幫助他人道德進步。

大體而言，伊比鳩魯主義的治療是在關係密切的小群體中進行。若伊比鳩魯主義者以小群體的利益為重，是否會使得面對社會選擇時產生偏誤，反而有害社會？因為小團體可能因邪惡、無知或無能導致社會受損。一方面，我們可以看見許多傷害社會之事出自利益團體營私的結果；另一方面，即便伊比鳩魯主義群體的成員皆可滿足於少量的欲望，如此能否分辨大社會中所發生的事？

首先，伊比鳩魯主義求真，在小團體彼此說真話的過程中，訓練的是對欲望的分辨，如此的欲望分辨若只在群體內有用，而無法由內而外改變個人，以至於他在社會生活中亦能如此分辨，那就是一種伊比鳩魯主義的失敗，因為這表示它無法治療個體的靈魂疾病。然而，依照《論直言》中的描繪，教師就是要試圖引導學生，使其分辨能力趨向健康，知道什麼是真正的快樂。理論上，這樣的群體求真，會使其成員在社會生活中也求真，如琉善筆下的伊比鳩魯主義者不遺餘力地打擊假先知亞歷山大一樣。<sup>285</sup>

其次，即便人可以滿足於少量的欲望，卻不表示對於各種欲望變化無知。一般諷刺為「豬一般的快樂」，即是表達一種不知道其他更好的欲望，而只能選擇滿足單純欲望的狀態。但伊比鳩魯主義卻非如此，因為之所以能夠分辨欲望，表示他們對各種欲望的原理有所認識，足以掌握辨別哪些是必不可少、哪些僅是變化、哪些有害。即便社會中選擇複雜，但分辨之後仍然可以選擇享受簡單，方為伊比鳩魯主義之道。

---

<sup>284</sup> Tsouna, "Epicurean Therapeutic Strategies," 264–65.

<sup>285</sup> 見 *Lucian Alex.* 43–47, 61。

進而，好的伊比鳩魯主義者必須比其他人更能分辨欲望，因為他們要求的是快樂，而相對於痛苦而能獲得善的狀態（如斯多亞），快樂更容易受到偽裝，因此更需敏於分辨。

因此，伊比鳩魯主義的群體面對社會選擇的問題，非但不會造成損害，反而社會中這樣的群體愈多，有心人士更難煽動。因為他們可以分辨真實的需要，且滿足於這樣的需要，迷信的控制通常恐懼與期待（如《神學政治論》提出的），<sup>286</sup> 讓人欲望趨避朝向控制者的想望。但恐懼與期待對好的伊比鳩魯主義者來說，確實沒什麼誘因。

但至此並不排除一種可能：對伊比鳩魯主義者而言，公共的善不值得追求，他們的團體有益於社會僅是湊巧，並無積極性意義。這是許多評論者對伊比鳩魯主義的看法。回應這種論點必須回答三個重要問題：首先，伊比鳩魯主義對他人的關懷可以擴及到什麼程度？其次，小社團與大社會之間的恰當關係為何？第三，即便不能如伊比鳩魯主義的理想一般生活，類伊比鳩魯主義的生活是否可能？這三個問題構成了伊比鳩魯社會觀的基礎，會在前兩者論正義的章節中討論，而第三點則要在論述不受注意的活著與助推之中回答。筆者認為，對伊比鳩魯主義而言，關懷社會的面向至關重要，原因不單單是為其社團存續那麼簡單，而是一個共同體中愈多人可以活得快樂，對伊比鳩魯主義的快樂觀念傳遞愈有幫助。

接下來，依著伊比鳩魯談個體快樂、友誼，接下來要進入伊比鳩魯對正義的討論，也就是他社會政治的觀點。

---

<sup>286</sup> Spinoza, Benedictus de, and Jonathan Israel, *Theological–Political Treatise* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 5.

# 第三章 伊比鳩魯論政治社會

## 第一節 正義的自然與協定

前一章說明了伊比鳩魯的友誼觀，以及這種友誼觀與個體快樂之間的關係。筆者的立場是：在伊比鳩魯的快樂層次下，對朋友的好與個體的快樂之間並無衝突。本章進一步討論伊比鳩魯小型的友誼群體，與更大的社會之間有何關聯？並且對他而言，政治參與是否具有合理性？

通常會認為伊比鳩魯採取政治寂靜主義（quietism）。這種觀點其來有自，不僅是因為以個體主義來解讀伊比鳩魯所留存的書信，更有直接的文本證據支持：「我們應當從日常責任和政治事務的牢房中逃離出去。」（SV 58）然而，在文獻上以此定位伊比鳩魯的政治哲學並不周延。首先，這不是他唯一對政治的態度，他在《基本要道》（*Kuriai Doxai*）中花費四分之一的篇幅討論正義（DL 10.150–154），<sup>287</sup> 也就是法律、社會如何構成，其內容無法完全以寂靜主義來概括；並且，在他的著作目錄中也出現一本《論王權》（*peri basileias*）（DL 10.28），如果他的態度是消極面對政治，那麼這些論述就顯得奇怪。

其次，賢人論中有劃定城邦事務的參與範圍：「……，他既不會成為暴君也不會成為犬儒；他也不會成為乞丐。」（DL 10.119）這是對於賢人的描述，也就是說，伊比鳩魯式的賢人不會成為極端控管的統治者、也不會完全無視規範，同時也不會以一種不事生產的方式在城邦中存在；我們可以想像共同體對於任何伊比鳩魯主義者都會有類似的期待。若是完全脫離日常與政治事務，那麼這個參與政治的劃定也會顯得奇怪。第三，伊比鳩魯主義者即便不從政，也熱衷參與市民宗教與公共事務；<sup>288</sup> 其中政治參與者或是作為君王的謀士、或是為了政治理想而投入。這些人物面對政治的態度，可以回頭反思否伊比鳩魯的教導中提供了某些思想上的合理性。

---

<sup>287</sup> 這只是集中討論的部分，若是逐一檢視這四十條格言，還包含了 KD 5、6、7、14、17 等五條。由此可見，即便認為正義對伊比鳩魯而言不具核心意義，對他的哲學而言仍就廣泛討論。

<sup>288</sup> 伊比鳩魯本人即使不從政，卻熱衷公民宗教，及至羅馬時期，參與政治事務的伊比鳩魯主義不少。關於早期花園參與公共事務的說明，見 Clay, Diskin, “The Athenian Garden,” in *Cambridge Companion to Epicureanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 16–17。羅馬時期見 Sedley, David, “Epicureanism in the Roman Republic,” in *Cambridge Companion to Epicureanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 43–44。



由以上三點看來，伊比鳩魯關於政治生活教導的核心問題應該不是單純可不可以參與政治？而是一名伊比鳩魯主義者，可以以什麼樣的方式參與政治？本章即是要從伊比鳩魯的文獻中回答這個問題。

第一節討論伊比鳩魯如何定義正義，也就是法律與社會的構成。這涉及正義是否有「自然」(*physis*；本質)的問題，正義如果不具本質，似乎就難以在世異時移中維繫。然而，對伊比鳩魯而言，正義似乎同時僅是協定、同時又具有本質。本節要從自然學與倫理學的類比中討論這個問題。第二節是正義與心靈寧靜的關聯性，這涉及兩個問題，首先，正義對於賢人而言是否有意義？其次，關於懲罰效力，因為伊比鳩魯顯然認為內心的恐懼大於外在的恐懼，如此一來刑罰對於內心不懼的惡徒而言是否有懲戒作用？第三節則是從伊比鳩魯政治格言「不受注目的活著」，討論對伊比鳩魯主義者來說，若參與政治有什麼特徵？

## 正義的本質與文明的構成

本節擬集中討論對伊比鳩魯正義觀的基本狀態，並且這種正義觀所構成的社會如何運作。他的正義似乎是一種契約論：「自然的正義是一種對等互惠的許諾，也就是不互相傷害，也不受到傷害（*to tēs physeōs dikaion esti symbalon tou symphrontos eis to mē blaptēin allēlous mēde blaptēsthai*）」（KD 31）可以說是一種互不傷害的協定。然而，這種協定的內涵是什麼？與現代的契約論有何不同？需要細細爬梳。接下來，我們要先看看對古代來說什麼是正義（*dikaioynē*）？

荷馬史詩中，正義（*dikē*）指君王所實踐與判斷的某種「適當的程序」（它對立於強迫而為正確）。一個義人（*dikaios*）是恪守習俗與規範、有秩序的正確者。*Dikaioynē* 是抽象名詞。

希羅多德時代，「不義」粗略可分為兩種：*pleonexia*，指所得超過應得的分；*anomia*，不依循適當程序。Anaximander 中，*pleonexia* 的意義已經使用於哲學論述，他說：形成的事物「在時間的秩序中，給予 *dikē* 並補償其他的不義（*adikia*）。」Heraclitus 用了程序的意義，「太陽不會逾越其界線；若然，復仇女神，正義（*dikē*）的同盟，會找出他。」（f. 94）。智者安提豐（Antiphon）說：「所以正義（*dikaioynē*）是不違反在其中之人為公民的城邦的規則（*nomima*）。因此一個人應個人應該盡可能為自己的利益使用正義，如果他認為當見證人在場時法律（*nomoi*）有重要性、而當見證人不在場時，自然（*physis*）的需求是重要的。」

柏拉圖在《國家篇》中詳細討論正義的概念；蘇格拉底在對話中論證有一種對個體的正義、以及一種對城邦的正義，彼此間有類比關係。城邦由生產者、衛士與統治者所構成；生產者受到嗜欲（*epithymia*）所驅動、其德性為節制（*sōphrosynē*）；衛士的動力是榮譽（*timē*），德性為勇敢（*andreia*）；統治者的動力與德性為智慧（*sophia*）；因此適當的統治者是愛智者（*philosophos*）。城邦的正義（*dikaiosynē*）就是各個階級的公民依照自身德性做該做的事。個人方面，靈魂（*psychē*）有三部分：嗜欲（*epithymia*）、精神（*thymos*，欲望、精神、怒氣）、與心智（*nous*），三部分依照其德性（節制、勇氣、智慧）而運作，即是正義。

亞里斯多德《尼各馬科倫理學》中的正義觀比較接近柏拉圖之前的傳統。他認為正義就是由合法性的公平分配，進而將個別成員建立於適當立足點上。以畢達哥拉斯學派的比例原則作為起點，他提供了一些公平分配的結構，並且如同赫拉克利特，他預設了存在著一種普遍法作為制定法的基礎（*EN. 7*）

斯多亞將正義理解為分配的技藝，對每個個人都是恰當的，另一方面則理解為自然法的一部分。<sup>289</sup>

以上約略說明正義概念在古代的嬗變。不論細節的差異，正義總是指向合理分配的界線，並且依此形成運作得好的規範。那麼對於伊比鳩魯而言，這種界線與運作是什麼？

他如此定義正義：「自然的正義（*to tēs physeōs dikaion*）是一種對等互惠的許諾（*symbolon tou symphrontos*），也就是不互相傷害（*mē blaptein allēlous*），也不受到傷害（*mēde blaptesthai*）。」（*KD 31*）由此可知，正義是一種避免傷害的許諾，它對等地規範了其中所有成員；姑且不論他們內心是否依循享樂主義的快樂，起碼塑造一種穩定安全的外在條件。這種外在條件存在，使人更容易追求內在的快樂與智慧。另一方面，雖然這種外在條件本身並不培養德性，卻提供快樂觀念容易溝通、發展友誼的環境。

然而，*KD 31* 的定義衍生了三個需要討論的問題：其一是正義是否有本質可言？雖然這段格言提到「自然的正義」，然而在原子論的傳統下，除了來自原子

---

<sup>289</sup> 以上關於正義的回顧摘自 Preus, Anthony, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2015), 125–26。從荷馬至亞里斯多德時期正義觀更詳細的演變，可見 Havelock, Eric, *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1978)，徐學庸，《古希臘正義觀：荷馬至亞里斯多德的倫理價值及政治思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016）。

與虛空，其餘皆是約定之下的產物。<sup>290</sup> 伊比鳩魯認為正義是一種許諾看來依循此傳統，因此看來並無自然基礎。<sup>291</sup> 這個問題會涉及一規範能否具有穩定的有效性？

其二，對等互惠的許諾所指為何？也就是說，對等互惠到什麼程度，才足以形成一個社會或國家的規範？並且這種對等性應該擴及哪些對象？並且這種許諾有什麼樣的但書？這個問題涉及一旦規範形成，是否可以在維護規範的情況下，犧牲對等互惠的條件？

第三，所謂傷害有沒有層次之分？在此提及了互不傷害與不被傷害兩種情況。然而，兩種情況所指的「傷害」是否只有對象不同，而沒有其他差異？這個問題涉及了一種規範形成之後，其中成員是否可以放棄此一既有規範？

筆者仍舊從伊比鳩魯的自然學、感受理論，以及快樂層次來解析這三個問題。筆者的論點是，即使對象從個體與友誼群體，導向整個社會，然而其基礎仍舊是其中個體成員能否導向快樂？即便共同體名目上是由正義構成，但唯有指向個體的直接感受，正義才有意義。筆者希望提供的是伊比鳩魯主義關注共同體的積極性理由，然而消極性的防衛理由仍舊重要。這點 Austin Emily 的文章提供了非常棒的討論，伊比鳩魯主義關注共同體的消極性理由，在於暴力造成的死亡的恐懼無法透過理性消除，必須由穩定的共同體方能管理。<sup>292</sup>

討論這三個問題之前，我們先看看伊比鳩魯主義者如何論述此一許諾訂定的起點與發展。在波菲利（Porphyry）對赫爾馬庫斯（Hermarchus）的引用中，<sup>293</sup>

---

<sup>290</sup> 例如德謨克利特便認為除了原子與虛空外，一切都是約定而成，如他在殘篇中：「甜的存在藉由約定（*nomō*）、苦藉由約定（*nomō*）、顏色藉由約定（*nomō*）；原子與虛空存在（*estē*）……我們無法精確得知事物的實在，而只是（知道）它依據物體的條件改變，以及那些流入並撞擊其【物體】上的事物的構造。」（DK 9），或參 DL 9.45。

<sup>291</sup> 例如，另一段格言似乎與我們對自然學的初步理解相符：「沒有就其自身而言是正義的事物，而是存在於相互協定不互相傷害或不被傷害的契約出現之處（*ouk ēn kath' heauto dikaiosynē, all' en tais met; allēlōn systrophais kath' hopēlikous dē pote aei topous synthēkē tis hyper tou mē blaptēin ē blaptesthai*）。」（KD 33）若是以一般對於正義的理解來看，便會與 KD 31 產生衝突。

<sup>292</sup> 相關論證可見，Austin, Emily A. “Epicurus and the Politics of Fearing Death,” *Apeiron* 45 (2) (2012): 109–29。

<sup>293</sup> 即便這段文字來自波菲利對赫爾馬庫斯的徵引事，而非伊比鳩魯的直接文獻，但由於赫爾馬庫斯是伊比鳩魯花園的繼任者，且這段文字與《基本要道》中關於正義的論述相符，因此筆者會將之視為一段具有高度參考價值的文獻。本段引文採用兩份英譯，分別是：Porphyry. *On Abstinence from Killing Animals*. (London: Bloomsbury, 2000), 34–35，以及 Schofield, Malcolm, “Social and political thought,” in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 750–52。

詳細說明這種互不傷害的許諾如何產生，並進而構成社會、形成法律，此一文明進程對於理解伊比鳩魯的正義至關重要，<sup>294</sup> 引文如下：

(1) 為決定我們應做什麼、不應做什麼，第一批立法者有好的理由不禁止對任何其他動物的毀滅【也就是說，除了人類】。因為就它們而言，利益導致對反的行動。因為若是人不試著彼此連結求生、保衛自身，自我保存將不可能【也就是說，對抗動物】。

(2) 當時某些好的心靈清晰記得他們自己克制殘殺【也就是說，其他人】因為這對自我保存 (*sotēria*) 是有用的；並且他們在其餘【心靈】中產生一種記憶，它產出於【也就是說，來自避免謀殺】他們彼此連結求生之中，以便使他們的手不靠近他們自己的族類，使他們可以保衛共同體，有助於個體彼此保存。作為一種獨立的群體而存在，以及不傷害任何群聚於同一地點之人，不僅對於驅逐其他種類的動物，也對於抵禦出現有意傷害之人是有用的。

(3) 而後，有段時間人們不用手靠近他們的族類——因為他們之中許多人進入同一個共享必需品、以及與對於以上提到的兩種目標提供服務。但隨著事異時移，並且混種持續進行，並且其他種類的動物已被逐出、並且散居【之人彼此遠離是一件久遠之前的事】，某些人從事理性評估，不僅是非理性的記憶，這對他們彼此連結求生是有益處的。結果，他們試著強加更多的安全，以約束那些因為忘卻過往，已經彼此相殺並且弱化防衛的能力之人。為了試著這麼做，他們引進法律，這至今天仍在國家與人民間仍發生效力。群眾志願遵從他們的法律，作為一種至今在他們彼此集合中，獲得更多有益事物的感知的結果。因為他們對恐懼的缺乏，被同樣被對任何有害事物無仁慈的殺戮，以及保存對於一切致之毀滅的手段而促進。結果，有好理由說，我們提到的殺戮類型之一被禁止，另一種被允許。

由此我們可以看到三個階段：第一階段，人類直接連結以對抗傷害人類的猛獸。這種互不傷害的連結關乎當下的直接感受，人口散居而稀少，而猛獸的威脅又極大，這種威脅來自個體滅絕的急迫性。因此在此階段，其實這種平等互惠來自直接的威脅，無關許諾。

---

<sup>294</sup> 相較於盧克萊修對於人類出現與原初主義的描述 (Luc. DRN. 5.820–1457)，以及最終瘟疫的恐怖景象 (Luc. DRN. 6.1050–1286) 這段論述有兩個更有價值之處。首先，赫爾馬庫斯各階段的人類連結模式，都涉及某種心智運作，可以更清楚看見伊比鳩魯主義的靈魂論對於文明（或正義形成）的重要性。其次，不似盧克萊修持著一種文明悲觀論，赫爾馬庫斯的論述並未對文明進行正面或負面的評價，更接近伊比鳩魯在《致希羅多德書信》的論述。



第二階段中，他們形成一個小型共同體，以抵禦令人恐懼的猛獸。此時由於小聚落形成，猛獸的威脅不是立即的，因此共同體中成員彼此不傷害來自某種記憶。這種記憶一方面讓他們想到猛獸的恐怖，另一方面發現他人有助於抵禦這種威脅。此一階段的作用從身體的直接感受進入心靈的感受，這種感受是對於過去的記憶。

第三階段中，人類形成更大型的社會，此時的特色有三：首先是猛獸的威脅已經被充分隔絕；其次，人類進入彼此共享的生活型態；第三，人與人之間由於恐懼的缺乏，而彼此傷害，因為遺忘恐懼會讓人認為人與人之間的緊密連結可能不是有益、甚至是有害的。因而在此共同體中的當務之急，便是如何避免彼此傷害，以及促進共享。也就是一方面消極約束某些人的傷害，另一方面積極使成員獲得益處。因應此二需求進行的理性評估形成法律，使其中成員共同遵守。這不僅關乎當下與過去，更關乎群體未來的存續。

正義在哪一階段產生？雖然每一階段皆具備某些要素，也就是連結個體、使得連結而成的群體存續的必要條件，但嚴格說來，第一階段是一種避免毀滅的本能，這種人與人之間的連結並不需要正義。第二階段中，人們即使互不傷害，但主要不是一種關乎將來的互相許諾，而是來自避免恐懼的共同記憶。及至第三階段才有法律、規範出現，也必須明確規範人與人之間的不傷害與不被傷害。因此，嚴格意義的正義只有到第三階段，也就是文明社會中才會出現。

如此一來，既然正義是一種協定，那麼是不具有本質？KD 31 指向有「自然的正義（*to tēs physeōs dikaion*）是一種對等互惠的許諾（*symbalon tou symphrontos*），也就是不互相傷害（*mē blaptein allēlous*），也不受到傷害（*mēde blaptesthai*）。」但此一定義顯然不同於一般對本質的理解，也就是一事物具有在其自身的性質，而不僅僅是一種協定；同時，KD 33 表明：「沒有就其自身而言是正義的事物……（*ouk ēn kath' heauto dikaiosynē*）。」也就是說，並沒有就其自身而言是正義的事物，僅有不傷害與不被傷害的契約出現之處才有正義。如此一來，似乎指向伊比鳩魯的正義不具有一般意義下的本質。

這是否表示正義不具有自然基礎，僅是一種人為的約定？伊比鳩魯主義中正義的工具價值與本質性之間的衝突有許多討論。其中較為合理的是藉由層次性的理解來化解此一衝突，例如徐學庸透過友誼交往的過程，漸次從工具性的利益提升至愛作為觀照來化解；隨著實踐的過程，對正義的理解會慢慢從工具性轉向本質性。<sup>295</sup> 固然從正義的使用上可以如此設想，但筆者思考的是更根源性的問題：

---

<sup>295</sup>可見徐學庸，〈伊比鳩魯論「正義」〉於《道德與合理：西洋古代倫理議題研究》（臺北：唐山，2009），155-76。

是否對伊比鳩魯而言，準則、自然、倫理至政治，是否具有一貫的解讀基礎？因而嘗試從自然學中物與性質的方式來解決這個問題。

接下來筆者要從自然學尋找啟發，說明自然之中不少事物即使沒有在其自身的意義，卻仍是自然（有其本性）；進而說明在文明發展中，有沒有同時兼具自然意義與有協定性質的例子？

首先，伊比鳩魯自然學中，世界是由原子與虛空所構成，只有這兩者是始基，僅這兩者具有在其自身的性質。至於其他和合而成的複合物，嚴格來說即便可以指出「有」，卻不是在其自身。即便如此，卻不表示這些複合物不具自然，因為是由有、無所構成，故某種程度上具有自然。

以上僅單純就「物」（*sōmata*）的基礎來說。但構成與理解整個世界還需要其他的條件，其中最重要的就是性質。性質可分為屬性與偶性，前者是事物若脫離之，便不能被認識的性質，如形狀、大小、重量、運動並非物的自身，然而我們無法脫離這些性質來想像一物。後者則是物在感官知覺之中產生者，如色、聲、香、味、觸等（Ep. Hdt. 68–71）。這些性質不具備在其自身的自然，甚至我們無法指稱其為「物本身」，然而性質卻會與物伴隨發生，且離開屬性，一物便無法辨識，因此，物的概念所表達的就是各種性質的集合（Ep. Hdt. 69）。由此可知，即使性質並非其自身，卻指向某種感受基礎，不是虛構約定而成，並且在其自身的物（不論是原子還是複合物）離開性質反而無法被設想。

進一步來說，由始基、屬性所描繪的宇宙整體中，有些現象自然存在卻不具有「在其自身」的特性，且與人的感覺緊密相連，最重要的例子就是時間與語言（Ep. Hdt. 72–73, 75–76）。伊比鳩魯認為，時間是包含天體、地上諸多運動共構的現象，並透過人的感覺能力察覺，指稱的內容。因此時間有其自然，也有人的約定，約定的內容便指向人如何精準描述此一共構現象帶來的感受。

至於語言則是切入伊比鳩魯理論核心的重點，語言直接涉及文明事物的建構，以上赫爾馬庫斯的引文中，至少文明的第二、第三階段人與人的連結，就必須透過語言。雖然伊比鳩魯看似一種單純的約定論，然而，仔細觀察《致希羅多德書信》該段落，語言的發生其實既有自然、又有約定。他劃定自然與約定的標準在於群體的大小：首先，在小群體中，語言的產生不是來自約定，而是他們對同一現象表達自然感受的聲音，這種聲音會因不同的生活條件而有所不同。隨後，小群體要連結為更大的群體時，才有規約的意味；並且更抽象化的概念來自以既有

自然語言或它的建構，來指稱文明中之現象（Ep. Hdt. 75–76）。<sup>296</sup> 由上可知，伊比鳩魯認為語言即使是某種約定，仍有其自然感受的起源。

由自然學的相關討論可知，即便我們認為語詞指稱的對象並沒有「在其自身」者（如時間），也不表示它不具自然意義；另一方面，即使是約定而成的事物（如語言），它的起源仍可回溯到對自然印象發出的聲音。而真正的關鍵在於使用的語詞所指不是空洞無義的內容（Ep. Hdt. 37–38）。

藉此可以討論正義是否具有本質。首先，正義不是倫理學的始基（感受），因此說它不具在其自身的性質（自然）是正確的。其次，正義是一共同體成員彼此共構的約定。由上對伊比鳩魯自然學與語言的論述可知，這種約定必須指向某種始基性事物（個體的感受）才算是正義。由赫爾馬庫斯引文與 KD 31 可知，這種共構的約定指向一種更根本的消極感受：避免恐懼。因此，筆者認為正義是否具有本質重點就不在於層次或階段，而在於觀察的向度：一來並非特定對象構成正義其自身的自然，二來因正義之觀念指向一種共構的現象，因此其指向使它具有本質。

伊比鳩魯對正義不僅有負面表述，更有正面的說明：「一般來說，正義對於所有的人都是一樣的，都是指在交往中給彼此帶來益處。然而就其在某地某時的具體應用而言，同一件事是否正義，就因人而異了。」（KD 36）由此可知，正義具有普遍性與特殊性兩種，普遍性的正義指向交往中的益處，而特殊性正義則是因人而異的具體應用。

如此一來延伸的問題是：普遍性的正義與特殊性的正義有何關係？並正面表述的正義，與阻止相互傷害的契約定義是否不同？問題的核心在於契約內個體的直接感受對於一個群體而言有何意義？這必須回到倫理學書信中的始基性事物（個體的直接感受）來反思。

首先，如第一章所論述的，伊比鳩魯的倫理學顯示個體的感受僅是個體的，這種私有的苦樂無法傳遞（雖然導致快樂的觀念可以傳遞）。其次，由伊比鳩魯與赫爾馬庫斯的文明描述來看，人無法以個體狀態生存於世（若是如此，便難以避免受到毀滅），且身處同一共同體的個體不一定彼此友愛，反而彼此衝突；且其中個體愈多，可能發生的衝突就愈複雜。因此便可以說，正義是為了擴大共同體中個體快樂（樂），而避免導致彼此衝突（苦）。如此一來，契約便應指向其中成員的直接感受，而非特定對象的利益，任何契約的訂定與維持必須合乎此一要素。

---

<sup>296</sup> 這種劃定與赫爾馬庫斯文明發展的階段一致。第一階段不需要語言，直接產生的恐懼感受便可達到連結；第二階段，語言是出自小群體中的共同經驗發聲；第三階段在大群體中，則需要更進一步統合、推理，語言使用更為複雜抽象。

然而，即便對個體而言，苦樂感受具有普遍性，但引發苦樂感受的事物因人、因時、因地而異。這點不僅在 DK 36 中提及，這種特殊正義的基礎指向第一章提出的快樂層次：身處恐懼、欲望、自足之人的不同狀態、如何自我覺察與修煉？

雖說 KD 31 的正義是為了互不傷害而制定的消極性協定，但在伊比鳩魯倫理學的基礎下，這樣的協定背後會有兩點預設：首先，人與人之間除了這條禁令外，其他的事物皆可追求的自由，唯一的限制是自身理性劃定的享受範圍。其次，由於生物的天性是趨樂避苦，因此不論身處哪種快樂層次的人，只要讓他們遠離彼此傷害的狀態，就會自然追求快樂。如此一來，這種協定首要目的就是塑造一個易於讓個體尋求、發展快樂的空間。一旦一協定有助於提供這樣的空間，即是最大的益處，因為它同時容納了各種快樂層次之人（不論賢人或非賢人），使他們在一共同體中彼此交往成為可能，這項協定也就是正義的。由此可知，保障不受傷害與保障快樂追求便可以是同一件事。<sup>297</sup>

## 正義與個體交往

接下來，由於 KD 31 將自然的正義與對等互惠的許諾連結起來，那麼我們可以如何理解這種對等互惠的許諾？

首先，這種許諾提供安全感（KD 7、14）。這種許諾必須讓此一共同體的成員願意共同遵守。依照上述赫爾馬庫斯的引文，共同遵守的理由是它必須不違背人避免毀滅的感受、記憶與理性，可以有效幫助人們免於威脅。<sup>298</sup> 其次，根據赫爾馬庫斯，這種許諾不僅關乎當下的安全，更關乎群體未來的存續。<sup>299</sup> 第三，如上所述，它必須有效約束彼此傷害，藉此形成一個個體可以追求快樂，並且導致快樂的觀念順利傳遞的空間。

接下來從反面思考這種對等互惠與正義的本質之間的關係。以上討論正義，預設了合理分配且指向其中成員感受的狀況。然而如我們常見，某些既有規範並不指向恰當的分配，無法避免彼此傷害、又無法使人互惠，帶給成員痛苦而非快

---

<sup>297</sup> 且這種否定性表述與伊比鳩魯個體的至樂「身體無痛苦，靈魂無煩擾」是一致的。參 Ep. Men. 128, 131。

<sup>298</sup> 參考 KD 6：「任何能夠幫助達到獲得免除他人威脅的安全感的目的的手段，都被看作是自然的好。」也就是說，正義合乎一種自然的好。

<sup>299</sup> 關於這點，與伊比鳩魯論到友誼給予的安全感一致，參 KD 28、40；SV 34、78。



樂。那麼此一規範是否正義？且為了穩定此一規範，是否可以犧牲其中部分成員的快樂、或使這些成員痛苦？

伊比鳩魯並未直接回答，卻可以從格言中看出他的主張。首先：「被視為正義的事物，也就是被視為在同伴在效益中（*en tais chreias*）促進彼此共享者（*tēs pros allēlous koinōnias*），其中具有正義（*dikaiōn echein*）的本性，不論對每個人來說是否相同。但若有人立法，其結果不符合在同伴之中帶來相互共享，它就不具有正義的本性（*ouketi touto tēn tou dikaiou physin echei*）。而若依據正義帶來效益之事改變，但在一定的時間內合乎我們對正義的基本理解，那麼在此時間內它還是正義的，至少對那些不會被空洞詞彙弄糊塗，而僅僅關注實事本身（*pragmata*）之人是如此。」（KD 37）

由此可知，正義的討論與自然學具有一致的方法論：詞語必須可以指向感受經驗，不可空洞無義。所謂正義，必須指向彼此不傷害以及相互共享的利益，如此方構成該詞彙的根本定義。因此有兩種可能，首先，若任何規範（法律或習俗）不指向這種相互共享的利益，就不具備正義的本性；其次，這種相互性即使會在情境中改變，卻仍有一定的穩定性，不會全然無法掌握。

然而，當世異時移，原本合乎正義的規範之所指開始改變，我們是否必須立即拋棄此一法律？或是不論如何都要怕打擾自身寧靜而贊同之？伊比鳩魯主義者是否僅是國家的軟爛順民、蠹蟲？在此便出現可討論的空間。討論的方向會跟以下考量相關：一道原本指向正義的法律，在變化到什麼樣子時必須拋棄？又應該如何拋棄？若是既定的規範所帶來的確信有劇烈變動，對共同體的成員都會造成擾動，因此規範維持與否，必須看時機。若是該改變的時候勉強維持穩定，不僅他人在痛苦之中，伊比鳩魯主義者自身的快樂也無法維持，反之亦然。真正的伊比鳩魯主義者應當深入理解造成當時人苦樂的根本原因，以及該規範詞彙的意涵與這些導致苦樂的原因是否一致，關注事實而非語詞意義之爭。

KD37 討論的處境是某一規範雖無法全然指向正義的理解，詞語卻仍有部分指向事實。下一條格言提到的狀況就更加嚴峻：「若客觀環境沒有改變，並且被相信為正義的事物在實踐上顯然不符合我們前概念認為的正義（*tēn prolēpsin ta nomisthenta dikaia*），那麼那些事物就不是正義的了。而若是客觀環境改變，而且原本被視為正義的事物變得不再有利（*senepheren*），那麼當這些事物有利於公民彼此共享（*pros allēlous koinōnian sympoliteuomevōn*）時，是正義的；但隨後當它們不再有利，就不再正義。」（KD 38）

KD 38 更具有城邦共同體中公民的意涵，其內容指向兩種對象的交互關係：一是規範（*nomos*）、其次是在其中生活的成員（公民）。在此需注意正義的層次區別：「前概念中認為的正義」是個體間在特殊處境下累積對正義的理解，它可能因處境、實踐、地域而改變；但不論如何，特殊正義必須合乎我們對普遍正

義的理解：避免傷害或在交往之中帶來的利益，也就是指向其中成員的直接感受。若一個共同體環境不變，然而規範的實踐卻與正義的基本理解有異，導致名實不符，或許是規範的施行無法對準成員的感受，甚至根本造成禮教吃人的處境，即便有「正義」之名，卻只是所指空洞的詞彙，那麼此一規範就不再是正義的。

由上可知，規範是否合乎正義？看的是此一規範與其中成員的互動關係。若是規範無法指向其中成員避苦或趨樂的感受，那麼就是不正義的。如此一來，規範需要重新指向正義有兩種可能：第一，在不改變規範之下，使實行者更深理解規範的意義，使之合乎交往中的交互利益。其次，若規範不僅不具備正義的性質，更會造成傷害，那麼改變會是更為合理的選項。

因此，依據伊比鳩魯的正義觀，似乎可以推想在某些情況下，改變政治處境是合理的。然而需進一步討論的手段問題：他們推動改變會到什麼程度？透過 KD 36 與 KD 31，以及赫爾馬庫斯的引文，我們可以把他們推動改變的程度分成兩種情況：首先，當一個協定後形成的規範不（再）能保障互相交往的利益，其次，這種規範確定會造成其中成員傷害。我們先討論第一種情況下伊比鳩魯可能的看法，第二種情況放在傷害的層次討論後會更明顯。

首先，若一種規範已經不（再）能保障互相交往的利益時，伊比鳩魯要我們看重的是事實：也就是所屬群體成員的實際感受。由於伊比鳩魯看重的是個體，因此首要的是維持自身寧靜，而後才是推動社會改變。如此一來，他的公共生活格言「不受注目的活著」（*lathē biōsas*），就會是主要指導原則。對伊比鳩魯而言，一旦一個共同體中有更多人可以看得出詞語所指與處境變化的關係，以及這種關係與我們的欲望狀態有何關聯，那麼這個社會會愈發穩定，這也是他在花園中極力指導成員的方向。

多數政策制定、施行，著重國家體制能否運行（甚至只是公部門能否運行），與實際民眾的感受相距甚遠。辯論僅是為了黨派利益、空洞的詞語之爭，這樣的爭執不僅使為政者更加苦惱、無法妥善疏導群眾的憤滿，更使其中成員陷於不斷擾動的狀態：不是恐懼不安、就是情緒高昂無法自抑。因此，我們可以設想他會在這種狀態下會著手溫和地推動某些變化，發揮影性的影響力。

但此時，革命是否會是伊比鳩魯主義的選項之一？對個體來說，伊比鳩魯主義者重視的寧靜是身體無痛苦、心靈無煩擾的狀態，且與幸福相關的欲望容易獲得，因此為了達到某種效益去執行激烈手段，顯然會破壞這種寧靜。然而他們也可能為了更長遠的快樂而犧牲當下的快樂、或選取當下的痛苦，革命若能在之後成就更多人的快樂，這麼做是否合理？可以說這種好處對伊比鳩魯本身吸引力不強。因為對於僅是無法保證互利交往的情況下，革命仍會破壞既有的安全感，且之後所立的協定不一定比現有的更能指向個體所需的安全感。其次，大規模的政治活動需要強力號召，而這種號召往往需要激發眾人的過度的情感，這種情感即

便最終指向使規範與個體感受連結，手段上卻必須先行破壞某些既有連結。僅是不效益還好，更糟糕的是使人產生更大的傷痛、欲望狀態受到扭曲，難以平息。由此看來，在第一種處境下，伊比鳩魯主義者沒有投入革命的理由。

但若是一共同體的規範已然無法保證彼此不傷害，就必須重新考慮這個問題。但此一問題在討論完伊比鳩魯的心理要素後比較容易處理。在此筆者先行處理 KD 31 中，自然的正義的第三個要素：「……也就是不互相傷害（*mē blaptein allēlous*），也不受到傷害（*mēde blaptesthai*）。」歷來定義互不傷害是在侵犯權利的概念下思考，這是一種消極性的觀點。正義作為協定確實有這種面向。由 KD 31 可知，正義的基本條件是個體不能為了自身利益傷害其他成員，反之亦然。赫爾馬庫斯的引文描述的傷害是一種外在的相殘，一個共同體的協定必須避免這種狀態。但傷害是否包含非外在傷害？也就是說，伊比鳩魯是否重視心靈狀態上的傷害？是筆者關注的問題。

此一問題背後要問的是僅保障互不傷害的權利，是否就是伊比鳩魯對正義的核心概念？這種不傷害與他靈魂療癒的向度是否相關？一個只能做到最低保障的協定是不是有效的協定？若只能達到外在的效益（身體無痛苦），對內心（靈魂無煩擾）是否有益？

筆者先討論心靈傷害的問題。對伊比鳩魯而言，主要的傷害確實來自心理因素：「由他人而來的傷害不是源於恨、嫉妒，就是輕蔑，賢人透過理性（*logismō*）克服之。」（DL 10.117）這段文字可以看到兩個重點，首先，他把來自他人的傷害皆歸因於心理因素，由此可以推知心理的傷害比外在的傷害更重要、更深層，且外在傷害是這些心理傷害的延伸。因此，直面根源比處理末節更為重要。

其次，賢人可以透過理性克服來自他人的傷害。一方面，我們可以說賢人透過理性，處理這種來自他人的心理傷害。但另一方面我們可以說，理性使他們具有從心靈上解決受到他人外在傷害的能力。前者容易設想，但後者如何可能？便需要回到他討論個體倫理學的段落看。

在個體討論中，傷害來自一個人追求虛空的欲望模式（Ep. Men. 127）。雖然他並未明確定義什麼樣的欲望屬於虛空，但可以由理性的功能反推：劃定界線、讓人在「有」中享受，不越出界線做無限的追求，是理性的功能（KD 20）。<sup>300</sup> 如此一來，那麼虛空的欲望指的就是某種逾越界線，無限追求的狀態。

由於真正可以達到滿足的欲望不需要勞心費力而得，而是應當回到自身（Ep. Men. 130–133）。因此，若是需要傷害別人而得的「快樂」必然來自虛空，因此這種欲求並不導向真正的快樂。既然真正對人構成傷害的，是無度的欲望，那麼

---

<sup>300</sup> 如此體現了「勿過度」（*meden agaon*）的格言。



賢人靠著理性所能做到的，應該是讓周遭成員發現這種互相傷害的欲望的虛空特質，並且放棄如此追求。

如此一來，從正義是不傷害的角度看，使得共同體的規範合乎正義就十分重要，因為賢人本身即便不需要外在規範，但：「規範的設置對賢人來說不是防止他們作惡，而是防止他們被為惡行所害。」（Usner 530）這段格言與上述討論可知，賢人免於彼此傷害涉及自身與群體成員的心理因素，並且這種因素的推廣便是共同體的正義。

如此一來，一個社會的協定不僅要避免侵犯權利，更要能夠調節情感，使其中成員的欲望不至於無度，才能免於為追求不當快樂而傷人，或過度脆弱而易受傷害。然而，這並不是靠著利益分配、洗腦、控管即可達到。因為很多社會都能使用同樣的手段，卻讓其中成員無法快樂。我們可以設想一個極端控制卻讓人不挨餓、死不掉的社會，其中所有成員處在高度精神壓力之下，沒有自由；雖滿足外在不受害，內在卻傷痕累累。但在《致梅璫凱書信》中指出的是，每個人的快樂層次在一個群體中都應受到重視，合度的欲望追求需要受到保障。因此這樣的控制不符合伊比鳩魯主義的內涵：人必須自我認知、才能分辨欲望。如此一來，正義的重點就轉變為：如何使人在這個群體之中，更容易達到自我認知、分辨所需？並且進而在行為上可以擺脫無度欲望的控制？這樣的狀態，必須有一個可以保障身心互不傷害的共同體才有可能做到，否則，在無法保證這樣條件的處境下，伊比鳩魯主義者不可能獨善其身。

以上我們從 KD 31 開始，討論了伊比鳩魯正義的一般特質。首先，正義的本質是由它指向的對象所決定。其次，正義對等互惠的性質與不傷害並不衝突，指向的是同一個共同生活空間的建立。第三，不互相傷害不僅是外在權利不受侵犯，更是內在靈魂療癒的問題。

在理解伊比鳩魯正義的一般特質後，筆者要進一步順著正義與心靈關係的問題延伸，說明伊比鳩魯主義如何面對公共事務？第二節討論正義與心靈寧靜的關係，並由此延伸討論消極要素：懲罰與革命的問題。第三節則是在正面情況下更進一步討論「不受注目的活著」這個準則如何實踐，並且為什麼伊比鳩魯沒有理想城邦的想像？



## 第二節 正義與心靈寧靜

前一節討論了伊比鳩魯正義的基本特性，指出任何規範必須符合其中個體成員的直接感受才是正義，並且在不傷害的問題下，說明了伊比鳩魯的正義所包含的心理向度。本節擬進一步討論正義與心靈之間的關係。因為賢人似乎不需要外在規範，僅受自身內在的快樂驅動行事，但正義是一種外在規範，那麼賢人是否會受到正義約束？<sup>301</sup> 筆者認為二者的關係仍要看規範是否指向正義的實質意義，也就是其中個體成員的感受。若是共同體規範能讓群體內部感受順暢、欲望疏導，那麼賢人與規範之間的關係會是一致的，即便動力內外不同。但若規範無法呼應其中個體成員的感受，那麼重點就是如何使之回歸正義的本質；筆者認為他們首先仍會透過隱性的社會影響力，來達到這種效應，但是否採取更近一步的手段，就要視其實踐智慧而定。

無法呼應其中成員的感受，除了處境改變使得原先適用的情況不再適用外，另一個可能就是協定受到破壞。破壞協定的對象可以分為其中個體小規模的破壞，或是掌權者的破壞。如此延伸出第二個問題：對伊比鳩魯而言，一個共同體要如何面對協定破壞？對個體是如何懲罰的問題，對掌權者則是如何改革的問題。

即使不同的情況，伊比鳩魯皆是從心靈的角度切入。首先人會有內心的自我審查：沒有人可以破壞協定而不被發現，且與此同時不會陷入沒有確信的恐懼之中。但這是否過度樂觀？筆者認為不是，而是因為伊比鳩魯關注更基本的問題：感覺、感受、欲望，真實；若是一個共同體之中的個體如此趨向，要蒙蔽所有人極為困難。受騙者之所以受騙常因為感覺不敏銳以及欲望混淆，之所以人可以鑽漏洞、傷害彼此、破壞協定，在於誤以為這樣的好處比較大。然而，一旦社會中人的感受敏銳、又清楚自身的欲望，便會發現靠破壞協定而獲利所要付出的成本更高。在欲犯罪者心中，逃脫的可能性會隨著周遭之人的敏銳度而下降。

接下來筆者要討論第一個問題，賢人與正義的關係為何？

### 追求個體寧靜的賢人與共同體規範

---

<sup>301</sup> 伊比鳩魯的賢人會不會犯法的相關討論可見 Roskam, Geert, "Will the Epicurean Sage Break the Law if He is Perfectly Sure that He Will Escape Detection? A Difficult Problem Revisited," *Transactions of the American Philological Association* 142 (2012): 23–40。

伊比鳩魯的賢人追求的至樂是身體無痛苦，心靈無煩擾的寧靜 (*ataraxia*)，這種個體性的寧靜包含內在與外在兩方面。即使這是個體性的至樂，我們也不能忽略個體與群體之間相互影響的可能。首先，自然學告訴我們感官知覺來自接收物向外散逸的原子，如影像 (Ep. Hdt. 48–53)，這表明在一個互相關聯的宇宙中，沒有事物可以不受影響、獨立自存。其次，在倫理學上，人對事物的接收能力，會隨著快樂層次愈高而愈敏銳，如對賢人的描述：「但他會更容易受到感受 (*pathesi*) 影響——因為它們不會阻礙他邁向智慧。」 (DL 10.117) 易受感卻不會阻礙邁向智慧，應該是因為他們理性能力可以處理 (DL 10.117)。由此可知，即便賢人喜愛居於鄉間 (DL 10.120)，卻因為感受能力強，而不可能自外於周遭成員的苦樂。

即便如此，第二章討論友誼群體的建立，如果這種群體穩固，應該就有助於他們維持寧靜，那麼何須更大的共同體呢？我們可以想像賢人在友誼社團中隱居、隔絕於外在世界，<sup>302</sup> 這樣易受感的賢人在其他成員的包圍之下，應該就不會受到共同體好壞的影響了吧？然而，友誼社團中的個體仍需要滿足必要的欲望（維生、避苦、幸福），因此其中必定有成員跟共同體交往（處理必要的買賣、法律、行政問題），<sup>303</sup> 而這些人在外接收到的資訊、受到影響的感受，也不可避免會影響隱居團內的賢人，因此賢人即便隔絕於外在世界，仍舊會受到共同體影響，無法獨善其身。

假使賢人真的可以受到社團成員遮蔽，隔絕於社會國家的影響，維持寧靜，那也很奇怪，因為這樣的「賢人」顯然無法作為社團的教師、成員的表率。

因此，賢人與共同體的正義之間應有更積極的關係。首先，正義構成快樂生活的要素：「快樂的生活離不開理智、美好和正義的生活；理智、美好和正義的生活也離不開快樂。如果缺乏了其中的一樣，比如缺乏了理智，那麼雖然一個人還過著美好的和正義的生活，他已經不可能過上快樂的生活。」 (KD 5)

更進一步，這不僅僅是一般性的快樂，更是關乎至樂：「正義最大的果實是寧靜 (*dikaiosynēs karpos megistos ataraxia*)。」 (Usner 519) 這段肯定的表述，直接將伊比鳩魯者所追求的寧靜視為正義的結果，也就是說，外在共同體的規範有助於個體達到內在至樂。也就是說，正義有助於賢人所追求的境界。這段文字的反面論述是：「正義的生活最能免於憂懼，而不義的生活充滿最大的騷亂。」

(KD 17) 由這兩段伊比鳩魯格言可以指出，外在共同體的穩定對人內在生活有所影響。

---

<sup>302</sup> 雖然根據拉爾修的紀錄，伊比鳩魯在雅典頗為活躍。參 DL 10.9–10

<sup>303</sup> Brown, Eric, "Politics and Society," in *Cambridge Companion to Epicureanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 180–82.

這種關聯如何可能？筆者認為關鍵在於安全感：「任何能夠幫助達到獲得免除他人威脅的安全感的目的的手段，都被看作是自然的好。」(KD 6)由此可知，免於威脅的安全感是自然的好，因而不管處於哪種快樂層次之人都有此追求，賢人自然也是如此。即便賢人在極端處境下也不會失去幸福(DL 10.118)，但在外在威脅或困境增加的情況下，需要依靠大量智慧處理困境(DL 10.121)，維持快樂可能需要勞心費神，這當然不是一種好的選項。<sup>304</sup> 因此身處在一個好的共同體遠較差的共同體更好。外在安全充分的情況下，賢人可以好好享受獨處的寧靜生活：「一個人如果獲得了免除他人威脅的安全感，那麼，在充分的支持和優裕的財富的基礎上，他可以獲得遠離人群而寧靜獨處的真正安全感。」(KD 14)

至此，我們可以看見，正義雖然是外在的共同體規範，它卻與人的內心狀態相關，在免於恐懼的環境，人不僅有追求快樂的條件，更有可能追求寧靜。反之，若失去這種相互交往的益處，人的內在生活便可能走向危殆不安。

如此一來，人對進入契約的需求，似乎與霍布斯(Thomas Hobbes)的自然狀態與社會契約論一致。霍布斯認為人性是趨樂避苦，且人會無限制追求欲望，但他並沒有如伊比鳩魯看到欲望的自然界線，並且人僅能以自身自由(且這種自由僅是可以不斷擴張自己欲求範圍的權力)作為交換交換進入國家，契約作為保護免於「死亡恐懼」的界線，而在契約之中需要絕對服從君王。

但霍布斯的觀點與伊比鳩魯相反，屏除了內在自由的可能。正義的行為不僅是合乎外在互不傷害帶來的利益，這種「利益」最終指向的是個體內在的苦樂。因此對伊比鳩魯來說，賢人所遵從的並非外在的法律規範，而是其內在效應，因為這些規範的指向與內在的快樂一致，正如伊比鳩魯認為：「內在免於騷亂者，也不會對他人造成麻煩。」(SV 79)

因此若是規範合乎正義，賢人不僅會遵守(因其與自身快樂相符)，還會盡力鼓勵人遵守；若常人無法為欲望設下界線，賢人會以法律規範作為遵守的要求，<sup>305</sup> 這不僅是以守法作為依歸，而是因為賢人的感受能力強，可以體會人的軟弱，並且了解什麼對人來說是快樂的，他們：「……知道如何組織事物防範外在威脅……，是對一切可能事物最為熟悉、或至少不會不熟悉不可能事物者，但他若無法與這些在此無法受管理之事物混雜，他也會排除一切沒有益處之事。」(KD 39) 因此，若是規範指向合乎正義，共同體一切管理、交互利益合宜，人遵守法律更易趨向快樂。

賢人與正義之間的關聯，說明了他與所在共同體之間有著緊密的關係，但這種關係是否表明賢人會追求榮譽？「有些人追求名譽，認為這可以帶來免除他人

---

<sup>304</sup> 這是由需要的事物是容易獲得的，難以獲得的事物不必要推想而來。參 Ep. Men. 131–132。

<sup>305</sup> 例如伊比鳩魯呼籲性成癮的青年至少在法律所不禁止的情況下性交，見 SV 51。

威脅的安全感。如果這些人的生活當真是安全的，那麼他們就獲得了自然的好；但是，如果他們並不感到安全，那麼他們就沒有獲得自然本性推動他們去追求的目的。」(KD 7) 由此可知，即使賢人與正義之間緊密相連，卻不會因此過度追求在共同體中的地位，過度追求安全反而是一種不安，無助於寧靜。

至此，我們看到了正義不僅是外在的規範，還有其內在性價值：正義必須要與我們的基本感受一致，這是賢人之所以遵守規範的原因。

由此我們可以延伸一個重要討論，對伊比鳩魯主義而言，應該以什麼觀點看待文明共同體的形成？<sup>306</sup> 是一種進步主義 (progressivism)？如赫爾馬庫斯似乎有種漸趨安全的演進意味 (Porph. *Abst.* I.10–11)；還是一種原初主義 (primitivism)？如盧克萊修的描述中，人的發展似乎離自然愈來愈遠 (Luc. *DRN.* 5.820–1457)？或是文明發展應當適可而止？對此問題的回應，可以作為看待群體規範與個體之間對當關係的重要依據。首先，文明的發展不一定使我們更加安全，正如盧克萊修的描述中，許多更奇怪的威脅與恐懼來自文明 (例如戰爭、威權、瘟疫大流行)。因此，筆者認為適可而止是一個比較合理的選項。但「進」或「止」的依據是什麼？還是在於規範是否指向真實的處境，以及共同體中個體的感受，以及真實的處境 (KD 37)。一旦文明發展至規範與感受無法對應，就應該試圖拉近二者之間的差距。

如此一來，若是規範與共同體中個體成員的直接感受相違怎麼辦？如上一節提到，若只是無法準確對應到所有人的感受，無法達到彼此互利，此時賢人會盡可能不受注目地關注事實 (也就是導致個體感受的原因)，將規範與其中個體的關係導向正義。然而，一旦連維持不傷害都不行，大規模的改革或革命就是可行的選項。因為如上所示，賢人的感受能力會讓他更敏於他人的苦痛。<sup>307</sup> 即便可以在理性上解釋掉外在成員受苦造成自身內心的擾動，但外在而言，不安的共同體，無法管理受到暴力傷害的恐懼。<sup>308</sup> 內在而言人的理性能力有其限度，如此只能避苦不能趨樂，無法更進一步累積快樂之記憶。

## 革命與心靈寧靜

---

<sup>306</sup> Taylor, Margaret, "Progress and Primitivism in Lucretius," *The American Journal of Philology*, 68 (2) (1947): 180–94.

<sup>307</sup> 伊比鳩魯言行中有許多關顧他人的細節，例如拉爾修的傳記 DL 10.9–10，賢人論 DL 10.117，遺囑 DL 10.19–21 等。

<sup>308</sup> 見 Austin, "Epicurus and the Politics of Fearing Death," *Apeiron* 45(2) (2001): 109–29。



接下來我們要討論伊比鳩魯如何處理正義的約定被破壞的情況。約定在什麼情況下會被破壞？在此排除因為世異時移而導致的不同，而專注於成員有意違反協定的狀況。通常違反協定的原因在於給違反者帶來某種益處，從對象上可分為以下可能性，第一，其中的個體違反協定。第二，共同體中的領導者，在掌握權力下違反協定。第一種可能性涉及伊比鳩魯如何看待懲罰違反者？第二種可能性涉及改革及其強度。

我們先討論懲罰問題。雖然伊比鳩魯所指的正義應當合乎人最基本的苦樂感受，但一個共同體若沒有罰則，很難約束其中感受扭曲或無法看清欲望界線，而需要以恐懼管束之人，使彼此之間交往互惠、互不傷害的協定可以維持。然而，即便賢人、伊比鳩魯群體或許能看清苦樂的界線，不需要國家法律管束即可自律，那對他們而言懲罰是否有意義？這要從他如何定義不正義開始。

伊比鳩魯認為：「不正義並非就其自身而言為惡，而是懷疑自己將無法逃避奉派懲戒惡行之人，而產生的疑懼。」（KD 34）由此可知，首先，一如正義，並沒有在其自身而言的「不正義」，不正義的本質與其所指向有關。其次，真正的不正義是一種擔心無法逃脫懲戒的恐懼。因此在國家之中，所謂不正義似乎不是違反協定，而是害怕受到懲罰，也就是行為導致不確定的不安全感。這個基本定義乍看之下引發兩個大問題：其一，僅是害怕恐懼，這樣定義下的「不義」是否僅會造就「免而無恥」之民？其二，每個人的感受有所不同，若是有人天生無恥、殘暴，毀約對他而言稀鬆平常，那麼這種訴諸內心的懲罰觀否真有嚇阻作用？

關於第一點，需要更深入解讀 KD 34。其中預設了幾點：一，沒有在其自身的不義，表明一旦一規範是正義，那麼遵守這個規範即是快樂之道。二，協約一旦訂定，外在的懲罰與執行懲罰者便會出現。三，有另一種懲罰來自內心的恐懼，如影隨形，它的根源比外在懲罰更深。四，綜合二、三，外在懲罰與執行懲罰者是這種內心恐懼的追認。

因此伊比鳩魯並非強調一種薄弱的「良心」，而是相對於外在懲罰，內在懲罰更為嚴重。而內在懲罰的可能性何在？上一節提到若是，一共同體的規範指向其中個體成員的直接感受，即是正義。如此一來，一旦有人違反規範，表示他的直接感受也會受到某種程度的損害，並且這種痛苦會隨著犯罪強度、時間長度，以及自我感受的能力而愈來愈清晰顯著。這種內在懲罰的有效性，會隨著一個共同體的規範與正義的符應程度而提升。

因而他可以說：「任何人都不能在隱密行事違反互不傷害與不被傷害的協定，而後還能確信自己能夠逃避偵查，儘管他現在已經逃避了千次；但他直到死都不能確定是否避開偵查。」（KD 35）由此可知，契約是立約者彼此之間的事，且指向的是彼此的直接感受，這種相互確信會構成一種平衡。違反者在破壞契約時往往會認為隱藏很好、不會被發現，或是在此處破壞契約、避往彼處不會受到影

響。然而，由於人的基本苦樂並無不同，因此我會受到傷害、痛苦之事與他人差不多，而沒有人會在受到傷害後至終不會發現契約的平衡受到破壞。一旦發現，若非設法回復契約的平衡（良性），就是終止契約（惡性）；但不論如何，違約者都必須承擔不確定性的後果：「作惡的人很難躲起來不被人發現；他幾乎不可能確信自己能一直隱藏下去。」（SV 7）因此，作惡最大的問題不在於個人外在受到懲罰，而在於內心的不確定性。更大的問題在於這種不確定性使我們無法享有真正的寧靜，即便外在可能富足安穩，但內在騷亂卻無法止息。所以他說，「生活中別做那些一旦被你鄰居發現就會使你害怕的事。」（SV 70）

然而，可以設想極端的情況下，有人硬要破壞約定怎麼辦？我們可以回到伊比鳩魯所設定進入正義的條件。他並沒有說正義是一種基本權利，而是彼此之間訂定契約的能力：「對那些沒有能力就彼此互不傷害、或被傷害訂立契約的動物來說，沒有正義或不正義。相似地，對於那些沒有能力或沒有願望願就彼此互不傷害、或被傷害訂立契約的人群（*tōn ethnōn*）來說，情況也是如此。」（KD 32）意即，正義僅對可以就互利來訂定契約者有效，我們無法勉強別人、或動物進入互不傷害的契約，因此，若是有堅決不進入或破壞正義之人，隔離或適當的防衛武力應該是伊比鳩魯主義許可的手段。<sup>309</sup>

相對於柏拉圖主要是改造—治療路線（但也有阻遏論），伊比鳩魯的懲罰理論採取的是阻遏論。他認為犯罪者不可能完全隱身，其次，他不相信所有人會接受哲學治療，消除不自然的欲望，因此事後懲戒仍舊必要，即使是為了阻遏而不是「報應」，也必須使用痛苦與恐嚇。三、阻遏論關心確定性而非強烈性，因此「死後懲罰」是多餘的，懲罰應以點到為止為目的。<sup>310</sup>

伊比鳩魯強調心靈上恐懼懲罰的有效性，來自他倫理學的基礎，這點可由他與居樂尼學派對身體苦樂與心靈苦樂的分歧來看：後者認為身體當下的感受才是真實，因而身體的苦樂大於心靈；前者則認為肉體的痛苦只有當下，但心靈的苦樂包含過去、現在、未來，因此在懲罰上偏重於心靈面向。<sup>311</sup> 由此可見，心靈恐懼的重要向度是時間，心靈上痛苦感受的強度會透過時間而產生變化，若是一種懲罰不包含時間向度，那麼對於受刑者而言並沒有懲戒作用，反之，使懲戒達到效力的是時間使得不確定性加重。然而，懲罰本身對於伊比鳩魯主義其實不是目的，因為使他人受到痛苦，對懲戒者本身也會造成不良影響：或是自身苦樂受

---

<sup>309</sup> 參照 Porph. *Abst.* I.10–11。

<sup>310</sup> 關於伊比鳩魯與柏拉圖懲罰理論的比較，參汪子嵩，陳村富等，《希臘哲學史（四上）》（北京：人民出版社，2010），312–18。

<sup>311</sup> 居樂尼學派認為身體上的痛苦比靈魂的痛苦更糟糕，所以，那些犯了罪的人都要受到身體上的懲罰。參，DL 2.90、10.137。

到影響而無法合理感受，或是心態扭曲而以懲罰為樂。因此，懲罰的真正目的在於使人重新認識正義的內涵，體會它與相關諸個體直接感受的關係。若僅僅滿足施虐的快感，對伊比鳩魯主義而言不僅這樣的懲罰無效，更會使群眾的苦樂扭曲。

由此可知，即便伊比鳩魯主義趨樂避苦的觀點合乎常人想像，也容易為人接受（當然，其誤解的可能性也不低），但若這種觀點沒有推廣、在群體內沒有足夠的人這麼想、如此看待苦樂，他的懲罰理論也沒有辦法達到預期的嚇阻作用。因此，就使共同體懲罰有用的消極向度來看，伊比鳩魯主義者需要一定程度的參與公共事務與教育設計。

在此似乎討論的只有破壞協定者，並沒有限定這些人是誰。其中理所當然包含社會中的公民，然而，是否包含政府——契約的維持者？一般情況下，若沒有政府作為中立的仲裁者，這種違約行為很難受到制裁。然而，這是否表示不論政府怎麼做都可以？遠非如此，因為政府若是所為使規範無法指向正義的基本內涵（對此用詞的前概念）：個體對苦樂的基本定義，那麼便失去了政府的功能，這種失能使得政府不再成為政府。那麼伊比鳩魯主義的賢人會如何面對？

上一節約略提到在規範的機制仍舊有效的情況下，革命並非伊比鳩魯主義的首要選項。然而但書是規範仍有保障互不傷害的情況下。革命必然帶來傷害，那麼是否在一個共同體的規範無法提供彼此不傷害的保證下，伊比鳩魯仍舊不會選擇革命？筆者認為一旦共同體中個體所形成的壓力大到一定的程度，「不受注目的活著」這條準則，反而會使他轉向支持革命。因為若從伊比鳩魯的語詞理論看來，正義必須指向群體中個體集合的感受，若指向無意義則無法討論（Ep. Hdt. 37-38）。即使一種規範很難讓所有人滿意，但從赫爾馬庫斯的引文看來，正義必須滿足的基本條件，是不讓其中成員受到傷害（對伊比鳩魯主義而言，這也是一種效益）。如果連這個基本條件都做不到，這個「正義」所指便是虛無。

面對正義的虛無化，伊比鳩魯並不會像霍布斯，認為社會契約訂立、個體進入後，便必須無條件交付自身意志獲取安全。從 KD 37、38 看來，排除霍布斯契約論的原因是，顯然任何規範會因為無法指向其中成員的個別感受而成為不正義，使得協定失效；因此，協定並非一旦訂立就不可更改，而是不斷地在變化中維持。更進一步，其中可能涵蘊了，若是一個規範無法指向其中個體成員所組成的共同感受，無法使之獲得益處，就有必要改變。

在規範與成員感受不合的情況下，如何改變然可依循 KD 36 所指出的因時因地制宜。然而，若是一個規範不僅無法保護其中成員彼此不傷害，還會造成更大的傷害該怎麼面對？此時 KD 32 指出了一種思考：「對那些沒有能力就彼此互不傷害、或被傷害訂立契約的動物來說，沒有正義或不正義。相似地，對於那些沒有能力或沒有願望願就彼此互不傷害、或被傷害訂立契約的人群( *tōn ethnōn* )



來說，情況也是如此。」(KD 32) 其中說明無法構成正義的對象有兩種：對人有威脅的動物，其次是無法限制不互相傷害的民族 (*tōn ethnōn*)，我們可以將之視為某群人，不限定於共同體外或內；那麼我們便可以想像，即使在一個共同體中，也可能包含可以訂定契約者以及無法訂定契約者。

由此進一步推想，如果一個共同體的某些成員掌握權力，並操弄規範破壞正義，使之無法指向其中個體成員的感受，而僅是自身利益，那麼怎麼辦？

如此我們可以將之設想為赫爾馬庫斯描述人類共同體形成的第一階段中的猛獸：他們的利益會引發相反的事。如此一來，如果造成不正義的原因是當共同體中握有權力的一群人只能依照自己利益行事，而無法理性推想對未來更好的可能（第三階段）、或是訴諸共同對抗恐懼的記憶（第二階段），甚至他們僅會追求自身利益而引發相反之事，那麼即便這樣的人身處共同體之中、可以運用規範，其中成員依照理性推想與避免恐懼的記憶，應該視之如同猛獸！這些人對規範的應用，一如猛獸的尖牙利爪與各種潛行獵殺技巧，或明或暗地吞吃大地上生存的個體之人，威脅生存。

依照赫爾馬庫斯的引文，對滅絕的恐懼，會讓人直接產生一種連結抵禦的本能。文明共同體即便有規範存在，有時卻難免讓第一階段必須面對滅絕恐懼的狀態出現，此時人會本能地彼此連結抵禦，而身為真正的立法者，不會阻止這群人毀滅「動物」，也就是使用維持個體連結生存的力量。這樣讓其中個體成員必須依本能引發的行動，便是革命。

雖然伊比鳩魯的文獻中沒有鼓勵(因為一個賢人必須盡可能讓共同體的一切指向人的直接感受)，卻也沒有排除革命的可能性，反倒每個為朋友犧牲生命的段落，隱含了在極端情況下對抗如猛獸般對象的可能性。

總結以上討論，我們可以看見對伊比鳩魯而言，<sup>312</sup> 規範與其中成員的關係有三種：一、規範與成員感受一致，這是正義；二、規範可以保障不傷害，卻無法帶來利益，此時需要注意的是事實，而非爭論名相；三、規範無法帶來利益、也無法保障不傷害，此時不僅是不正義，更是回復到原始狀態。

在第一種情況下伊比鳩魯主義者不需要有太多作為。而當一群體的規範可以維持不傷害，卻無法帶來利益時，需要做的是試著將規範與成員的感受導向一致。然而，如果一個規範不僅不能帶來互相交往的利益，還會造成傷害，使得原始的恐懼感出現、使群體中的諸個體未來的存續受到危害，那麼革命可能就是一條可選擇的路，那是一種對抗猛獸的狀態，而不能定義為違反規範，因為此時訂定的規範顯然違背了規範的基本意義：保障成員不互相傷害與被傷害。

---

<sup>312</sup> 如果我們接受赫爾馬庫斯的觀點如實呈現伊比鳩魯的學說。



由此可見，對伊比鳩魯主義而言，可能重要的不是完全不過問共同體之事，而是規範在什麼時候應該改變、並且可以以什麼手段改變？如此顯現的伊比鳩魯主義不僅不是政治寂靜主義，更必須在特定時機參與、改革，甚至革命，使得一種合乎直接感受的共同體得以維持。即便這樣的共同體是否存在皆無礙於賢人通達智慧，但伊比鳩魯仍會認為這種共同體有助於周遭之人維持快樂。即便賢人處於快樂層次較高的德性生活，但身處不能傳遞快樂的環境下，仍舊無法在理智與感受上過著不相衝突的生活，也就是即便寧靜，也會因為外在環境而變差。

以上說明伊比鳩魯的正義與心靈寧靜的關係。首先，一個指向正義的規範是寧靜生活的外在條件。其次，討論伊比鳩魯重視心靈的取向，如何面對破壞協定，一方面，內在懲罰在正義的環境下是有效的，另一方面，當破壞協定者是政府，那麼革命就會是一個合理的選項。接下來，我們要在第三節中討論伊比鳩魯參與政治的可能性，在「不受注目的活著」作為政治準則下，伊比鳩魯會怎麼做？對他而言，即便特殊的正義會隨處境對象改變，但人對苦樂的基本感受是一致的，只是容易受到蒙蔽或扭曲，這種感受是正義的基礎。伊比鳩魯主義者固然可以在團體中，透過鍛鍊回復這種感覺，然而這樣的修煉成果與共同體中的正義有何關聯？與公共事務有何關係？簡言之，他們會透過一種隱性的影響力達成，而非大張旗鼓的強力推行政治理想。

## 第三節 不受注目的活著

### 伊比鳩魯的社會理想

前兩節討論了伊比鳩魯正義的基本特質，以及這種外在規範與心靈的關係，並依其觀點推衍出面對公共事務的合理行動，旨在說明對伊比鳩魯而言，從個體、友誼社團延伸至關心共同體的公共事務有其合理之處，以政治寂靜主義來定位他並不合宜。本節要進一步從他的政治格言「不受注目的活著 (*lathē biōsas*)」(Usner 551)，<sup>313</sup>說明賢人面對公共事務的可能想像。

這段格言可以理解為伊比鳩魯的教義是給共同體中各階層的「個人」，並非離群索居，而是歡迎所有人進入其社團，並且在共同體中與他人共融相處，而非冷漠以對、隱瞞他們的想法。他們參與公共慶典、廟會、以及邀請人們一起饗宴，也樂於以伊比鳩魯的教義啟發眾人（這對一些既得利益者構成麻煩）。<sup>314</sup> 由此可知，這段格言指的不是一種不管世事的狀態，而是在群體中共融生活。

筆者進一步認為，賢人時機恰當時參與公共事務 (DL 10.120–121) 是他快樂理論的合理延伸，以上各章節論述是說明此一論點的基礎工作。第一章說明他的快樂理論有針對個體感受細緻分辨的基礎，並且這種基礎針對各種層次的個體提出修身方案；第二章說明這種快樂不僅止於個體，更在友誼社團中發揮作用，並且藉此可以廣為擴散至共同體。本章前兩節討論正義的基本要素，要點仍然是個體的直接感受。依此基礎看來，若伊比鳩魯主義具有一貫性，那麼不受注目的活著就必須預設兩種能力：清楚辨別感受，以及體察共同體中個體的感受行事。

本節第一部分透過對兩種反對意見的回應，討論不受注目生活的特性。雖然在一般人的想像中，不問世事的抽離才是一種不受注目。然而，在一個共同體中（或周遭）生活，抽離是一種另類的引起注目，反而無助於真正「不受注目的活著」。蒲魯塔克便是如此攻擊伊比鳩魯，並依此說明這種抽離必定導致惡果。如此一來，真正達到不受注目的活著有哪些特性？筆者仍舊從自然學與倫理學的基礎來討論。

---

<sup>313</sup> 這段政治性格言在整個希臘世界中並無前例，為伊比鳩魯獨創。詳細討論可見 Roskam, Geert, *Live Unnoticed: On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine* (Leiden: Brill, 2007)。

<sup>314</sup> 此一觀點可見 Asmis, Elizabeth, “Basic Education in Epicureanism,” in *Education in Greek and Roman Antiquity* (Leiden: Brill, 2001), 213–14。

第二部分是關於為什麼伊比鳩魯沒有規劃理想共同體？古代哲人往往會勾畫自身理想城邦的理念，如柏拉圖、斯多亞的芝諾。這對於伊比鳩魯而言似乎不具吸引力。這點時常受到古代哲學家批判，不論蒲魯塔克、愛比克泰德、還是西塞羅。然而，我們從他的賢人論中可以看見不同的面相：賢人喜愛離群、也愛在社會中生活，這使得「不受注意的活著」指向在一個群體中和諧共融的生活，因此，他之所以不提出政治理想，可能指向不是冷漠對待公共事務，而是一種經驗主義：不需要在現存社會中想像另一個理想的社會，而是在現存社會致力於實現快樂理想。

## 不受注目與參與公共

以下我們從兩段文本討論不受注意的活著。首先，是柏拉圖在《國家篇》中革老孔透過巨吉斯(Gyges)祖先的故事，說明人若能隱身，則必定會行不正義；其次是蒲魯塔克針對伊比鳩魯此格言的批判。兩段對於可以從眾人眼前隱匿自身都抱持負面態度。然而，另一種思考路徑來自赫拉克利特(Heraclitus)的格言：「自然愛隱藏(*physis kruptesthai philei*)」(Heraclitus fr.123)，若以最粗淺的理解，在自然之中，事物隱藏自身不僅不是惡，更是一種道。由此反照伊比鳩魯的「不受注意的活著」，就會有依循自然生活的意味存在，我們可以由此解讀伊比鳩魯的賢人，如何如同自然一般，在共同體中生活著。

以下先看隱匿的負面例證，首先是關於巨吉斯(Gyges)之戒。這個故事出自柏拉圖《國家篇》(*Politeia*)卷二，格老孔(Glaucon)探討正義的本質。格老孔對正義的看法是：首先，人是自利的，在沒有外在限制之下會不斷傷人以利己(358e)。其次，正義的起源不是真正的善，而是一種約束彼此不互相傷害的協定，這是在人彼此傷害久了之後，選擇在最好(傷人而不被傷)與最壞(被傷而不能報復)之間的折衷(358e-359b)。第三，沒有人會甘心行正義，如果有人可以行惡而免於被害，那麼這樣的人不可能傻到跟人訂定互不傷害的協定(359b)。第四，如果人可以隨心所欲而不受罰，不管這人是正義還是不正義，最終在欲望的驅使下都會回復不正義(359c)。第五，因此，只有法律強迫下，才能使天生自利之人重視他人平等的權利(359c)。

接下來是他對自己正義觀的思想實驗。這個思想實驗的開頭是呂底亞人巨吉斯祖先的故事，他的祖先原是一個牧羊人，偶然在地下洞穴中發現了一只金戒指，後來他發現並確定這只戒指有讓他隱身的能力，他便盡力親近國王，隨後勾引皇

后同謀殺了國王，奪取王國（359d–360b）。現在，若我們將兩只隱形戒指分給正義者與不義者，那麼正義者不會持續實行正義之事，而是會開始偷搶，姦淫燒殺，變得跟不正義者一樣。因此人不是自願實行正義，義行是因為受到約束（360b–360d）。

由此觀之，一旦一個人可以「不受注目的活著」，也就是說可以避開他人的目光行事，他必然會走向道德上的惡，破壞協定。若是如此詮釋，伊比鳩魯這條政治格言不僅不是一種寂靜主義，更會導致道德上的惡。賢人反而可能是罪大惡極之徒。

同樣的論點也出現在蒲魯塔克對伊比鳩魯此一格言的批判中。雖然他在另外兩篇文章中已經強力批判伊比鳩魯不可能達到快樂，並且這種哲學不可能導向道德。但他《「不受注目的活著」是一條明智的準則嗎？》（*An Recte Dictum Sit Latenter Esse Vivendum*）一文中，完全是針對這條格言進行的攻擊。他的主旨是：宣揚這種準則的人本身就打算揚名立萬，因此根本就有衝突。如果真要名流千古，應該好好參與公共事務，而不是躲起來說話，真要不受注目的活著，毫無價值的死去就好。首先，他一口咬定伊比鳩魯以相反的言論博取名聲：「那些奉勸別人不要追求名聲的人也可以說是在通過相反方向的方式追求名聲。」（1128b–c）並且這種透過機巧來求取名聲是不公正的。

其次，只有壞事才會希望不受注意，生活並不可恥，因此：「連你生活中的缺點也不要瞞著別人，讓大家知道你的真相，受到批評，改正自己。如果你有德性，去幫助別人，如果你有惡習，別忘了就醫。」進而，不論向好人或壞人建議不受注目，都是壞事。對後者來說等於叫他有病不去治，使他病得更重；對於前者等於鼓勵他們毫無作為（1128c–1129a）。

第三，是他透過柏拉圖光喻提出的正面論點，認為公共之中彰顯自身如同光一般照耀，有助於推進善，而不在公共生活中受人注目、使用自身能力，會使人既有的好衰退，白白浪費神所賜的生命（1129b–d）。

最後，只有無用的惡人人之死，在黑暗深淵中完全無人紀念才是真正的「不受注目」：「確實，對那些過了邪惡的一生的人，唯有一種懲罰：永遠不為人知，完全被抹去。這使他們……被拋入一個無底深淵，這一深淵把所有未對社會做出貢獻的人，所有無所事事的人，所有可恥的人和默默無聞的人都吸入一個無底洞中。」（1129d–1130e）

由此可見，蒲魯塔克認為伊比鳩魯這條準則不僅欺世盜名，更會使人懶散，有礙於公共善的推展。



雖然以上兩段文本皆認為在眾人面前隱匿必然導致惡果，實際上評價不一定如此，盧梭認為隱形也可能給人帶來道德力量：「若我能保有被造時的自由、隱匿與孤絕，我就只會行善；因為我的心中不會有任何有害激情的種子。如果我能如上帝般不可見又全能，我就只會如祂一般行善與美好。」<sup>315</sup> 可見，隱形之戒也可能成為成就人類和諧的工具。

盧梭提到的是一種原初狀態，對這種狀態的想像與自然相關。對自然的思考是伊比鳩魯通向極致寧靜的重要渠道（Ep. Hdt. 37, 81–83）。即便二者關注的自然不同，但仍可以提供一種思考：在自然中，隱藏自身並不是惡、也不是一種無能。由此，我們可以從赫拉克利特的格言「自然愛隱藏」（Heraclitus fr.123）來思考在自然中隱藏的正面意義。

阿多詳細討論了這段格言，他歸結出五種可能的解讀：首先，每一事物的組成都趨向於隱藏（難以認識）；其次，每一事物的組成都想被隱藏（不想被揭示）；第三，起源趨向於隱藏自身（事物的起源難以認識）；第四，使事物出現者也趨向於使事物消失（同一種作用）；第五，型態（或出現者）趨向於消失（出生者欲死）。若依照赫拉克利特的主要觀點，事物處於永恆相爭的辯證性的對立統一之中，總是包含對立的兩極，彼此摧毀對方（生與死的消長），那麼第四點與第五點更接近他的立場。<sup>316</sup>

不管哪一種觀點，我們都可以發現在自然中，事物朝向不可見（隱）是一種常態，並且不涉及道德評價。由於伊比鳩魯的學說也是以自然與倫理學為基礎，那麼從赫拉克利特的觀照下，就可以合理設想，伊比鳩魯「不受注目的活著」是一種合乎自然之道，一個人如何在公共世界中活得如同在自然之中？會是思考此一準則的重要切入點。由此，可以進一步思考伊比鳩魯的賢人會如何在共同體中生活。

從伊比鳩魯對人類起源的描述可以看出：人既活在自然之中，也活在群體之中，因為群聚之人方能在自然力量中累積教訓（Ep. Hdt. 75–76）。但，在群體之中的個體，與自然仍有強烈關係，在自然—群體—個體之間往復抽換視角，觀想至大的宇宙整體及至小的原子，萬物都在結合消散中生滅，是伊比鳩魯在當下達到寧靜的重要修煉：思考個體的自己是整個原子構成世界中的一物，在此時此刻具有感受，在原子散逸後不復存在；並且此一有感受之物居於某一群體之中，得享安全。所有相互依憑的事物並無自性，這使個體不會固著於某一時間、某一個

---

<sup>315</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *The Reveries of the Solitary Walker*, trans. Charles E. Butterworth (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992), 81–82.

<sup>316</sup> Hadot, Pierre, *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2006), 27–35.

體、某一關係、某一群體、某一行動而煩惱，也因此能夠看清、理解群體中個體彼此依存的關係，在其中和諧共融的生活，如此一來，在群體中生活即便處於規範之中，仍與在自然中生活一致。

如此可以合理的說伊比鳩魯「不受注目的活著」是以一種合乎自然的模式活在共同體中，但比較容易想像的是以一種超脫、獨善其身，那麼與政治參與有何關聯？以下要說明，在特定的時機下，獨善其身是一種選項，但這並不排除在另一時機中參與公共事務。

伊比鳩魯講求獨善其身能在格言中找到證據：「他們必須逃離日常事務與政治的囚牢。」(SV 58)在此我們可以把日常事務與政治視為具有共同特質，具有某種相互關係，且其中個體具有相應的權利義務。若把這句話的重點放在「逃離」，那表示他呼籲我們盡可能避免參與政治活動。但若重點放在「囚牢」，就會呈現出不同的觀點，日常事務與政治可能囚禁我們，前者使我們在操煩之中了無生氣，後者使我們過度欲求虛妄的名聲、使我們疲於奔命，或使我們身不由己、鋌而走險。<sup>317</sup>

然而應該注意的是，只要我們與人交往、進入關係，這種被囚狀態就有可能出現，因為任何或大或小的關係（從友誼、家庭，到社會）都可能因為其中的權利義務使成員感到不自由。但為了維持某種狀態而放棄投身任何關係，並不是伊比鳩魯的自由，<sup>318</sup> 反之，伊比鳩魯認為：「我們從事哲學活動的同時，必須一邊歡笑著，一邊管理家政並使用其他事物，並且不斷宣揚真正的哲學。」(SV 41)

這段引文說明了：首先，真正的哲學活動與快樂相關；其次，這種快樂不會因日常事務而失去；第三，不僅不會失去，快樂還必須與日常事務操持並行；第四，宣揚真正的哲學的時機，正是在日常事務之中。由此可見面對日常事務，他的立場不僅不是遠避，更是以一種積極的態度涉入，這與哲學活動息息相關。這段格言進一步暗示：若在處理日常事務中也能保持快樂（「身體無痛苦，心靈無煩擾」），原先被視為麻煩的情況（日常事務）反而更為適合宣揚哲學。由此可見，他的哲學不僅是認知上、更是行動上。

若將 SV 58 與 SV 41 連結起來看，就有可能表示如果有人能在政治中不受外在虛空的欲望左右、維持心靈寧靜，則參與政治或許不只不是囚牢，更可以是

---

<sup>317</sup> 可對照盧克萊修對熱衷政治參與者的勸戒。

<sup>318</sup> 如本文第一章的論述，在《致梅瑠凱書信》中，伊比鳩魯提及的個體自由與自足相關，是一種可以分辨欲望，可透過必要欲望得到最大快樂，並且不受外物左右的自由。這種自由狀態與我們身處在何種關係中無關（反而更進一步德性生活的快樂要在群體中達到），而是與我們如何面對外在條件變化下可以維持趨向快樂的心態有關；這種自由的表現，甚至是不畏命運地承擔責任。參 Ep. Men. 130-134。

宣揚哲學，使更多人獲得幸福之道。也就是說，如同我們在伊比鳩魯的快樂層次中看到的，公共事務的參與可以是一種傳遞快樂觀念的好途徑。歷來伊比鳩魯主義不乏參與公共事務者，<sup>319</sup> 大致可說明 SV 58 並非禁令，而是勸告無法自持者最好不要涉入。然而從家政過渡到政治活動的合理性必須進一步討論。這點我們可以從伊比鳩魯的賢人論來看。

首先，即便對賢人而言，一般情況下身處郊野比身居鬧市好、不參與公共事務比參與好，但確實也有例外：「他僅在確保不受蔑視下，才會為好名聲著想。」

(DL 10.121) 賢人需要有足夠的榮譽，使他不受輕蔑。由此可見，賢人會維持一定的公共參與，才能維持這樣的名聲。但問題是，既然賢人可以以理性處理他人的輕蔑，不會受到傷害，為什麼還要為了確保不受蔑視而追求榮譽？

這是一種「不受注目的活著」，過度追求名聲與完全不重視名聲，都會引人注目。一來，即使賢人可以理性處理他人的傷害，但處理起來仍需耗費心神。二來，即使內心能夠保持寧靜，名聲不好也會讓他在生活中造成許多困擾，例如沒人願意交易、走到哪裡都需受人鄙視等等，更有甚者會對生活造成損害。

由此可見，過度受人愛戴與受人蔑視都是一種來自他人的注目，這些注目即使不會讓個人失去內在寧靜，但一定會對外在寧靜造成重大影響。因此將生活狀態調整成沒有過高或過低的評價，適度注意自己的名聲對維持寧靜是有益的。

然而，這只說明了賢人會在維持寧靜的狀態下適度參與公共，但，他們是否會參與政治運作？賢人論的另一段說法是：「而當時機恰當，他也會事奉君主。」

(DL 10.120) 這確實表示有參與政治運作的可能。

但政治的參與容易使人失去快樂，賢人是否應該為了保持快樂而避免？在參與政治中失去原有的快樂是有可能的，但如上所述，這是一種宣揚哲學的時機。一如論到交友的利益，他們提到賢人會為了朋友犧牲，因為「必須在土壤上撒種」(DL 10.120)，這句話可以解讀為某些犧牲是為了日後的收穫，即使這種收穫現今不會看到。若是與整個伊比鳩魯的快樂理論連結，使得群體間獲得彼此交往的益處，會是這種犧牲的收穫。然而，若現今看不到利益，為什麼還要做？這點可以從伊比鳩魯的快樂狀態來說明，對他而言，快樂的強度會隨著心靈（包含過

---

<sup>319</sup> 如伊比鳩魯的論戰、盧克萊修獻詩、科洛特 (Colotes) 向國王獻策、第歐根尼立的石碑，琉善筆下的伊比鳩魯主義者寧可引發眾怒也要揭穿騙徒，他們在歷史上的政治參與，都顯示伊比鳩魯主義者即便不從事政治活動，也對公共事務關注甚高。其中很值得討論的是刺殺凱薩的卡西烏斯 (Gaius Cassius Longinus)，關於他歸信伊比鳩魯主義，及其政治行動是否受哲學影響的討論，可見，Sedley, David, "The Ethics of Brutus and Cassius," *The Journal of Roman Studies*, 87 (1997): 41-53. 伊比鳩魯主義在羅馬共和時期的政治參與，可見 Sedley, "Epicureanism in the Roman Republic," 43-45。



去、當下，與未來）而增減，並不是只有當下可得的快樂才是快樂（不同於亞里斯提普），因此，一旦想到今天的犧牲可以為未來之人帶來利益（朋友、其他伊比鳩魯社團之外、同一社會之人），賢人當下可以因此預期獲得更大的快樂。

即便可以參與政治事務，但這也衍生了兩個問題：第一，什麼樣的時機是恰當的？第二，可參與的程度如何？

什麼是賢人參與政治運作的時機？首先想到的可能是一個國家面對內憂外患時。如西塞羅在《國家篇》（*De Res Publica*）的批判提到，伊比鳩魯主義者宣稱在國家有難時會跳出來掌舵。<sup>320</sup> 然而，這是否表示他們平日只會閒散度日，必須等到危急存亡之秋才出現？現實上，這種情況似乎不可能發生。一如西塞羅接著批判這些人與自己長期參與、學習政務不同，平常沒有參與公共事務，怎麼可能在國家有難時跳出來救亡圖存？一如掌舵需要長期經驗與技術學習，因此沒有航海經驗者，不可能臨時掌舵，故他們此時也不可能為社會國家帶來幫助。任何群體很少會將群體存亡的重責大任交給平常沒有任何作為、沒有能力的對象？其次，危急時跳出來一肩扛起國家興亡之責僅是一種英雄行為，這一方面與「不受注目的活著」相衝突，且通常英雄主義導致的不良後果，也遠較益處來得大。

因此，此一「時機」預設了一些條件。首先，賢人於群體之中不僅不能惡名昭彰，更要有他人的信任。這種信任不會是汲汲營營於政治之人所具備的，我們往往不會太過相信政治人物，對他們的政見總會打折扣。其次，時機不一定是危急存亡關頭，更有可能在危難萌發、人所未見之際治未病。因此對伊比鳩魯賢人來說要問的問題反而是：要如何在避免眾人注目之下參與政務？

至此，對比西塞羅與伊比鳩魯，前者的批判固然是針對伊比鳩魯主義者的自負之言，然而，兩者對政治的想像確實不同。西塞羅認定的是直接參與國家政務，由體制核心來運籌帷幄，他想像的是一種由上而下、風行草偃的政體運作。然而，伊比鳩魯主義固然有這種政務的向度，也對此激發欲望的政治活動保持距離。因為這往往包含著一系列的治術操作：民氣的匯集、勢力的縱橫。其中必須以修辭學激發共同體成員的恐懼或期待。個體的欲望被激發一定情緒高昂，然而真正必要的欲望卻總在此過程中被壓抑著，最終難免成為極端行為或隱匿真正的傷害。因此伊比鳩魯不以此操作作為手段，他們不會繞過活生生的人，而希冀政治權力的優勢，而是直面個體成員的欲望、苦樂。

伊比鳩魯主義的政治哲學的重點既然在於使人的欲望可以獲得疏導、治療，那麼就「人是群聚的動物」而言，一個社會若有愈多尋求道德進步的小型社團，共同體便可以更加穩定安全，因為這種群體使得人心有所依歸，形成一種由下而

---

<sup>320</sup> Cicero *De Rep.* 1.11–12.



上的模式穩定社會，使國家內部的敵人不容易出現。因此，一個社會若是能讓這些小群體愈安全穩定，愈能增益其中個體的快樂。

第二個問題是賢人可能參與政治，但權力掌握應該到什麼程度？我們可以從另一個賢人特質來看：「……他既不會成為暴君也不會成為犬儒，他也不會成為乞丐。」（DL 10.119）這點說明賢人公共事務參與的模式，一般而言他會有社會上常態的謀生管道，不會靠乞討為生，這對他的名聲會造成影響。公共參與上，不會如同犬儒拒不參與公共事務，同時也無意成為國家統治者。如此一來，可以確定謀士或行政官員會是他們參與的上限。

至此說明，即便一般狀況下不會主動參與，但某些條件下伊比鳩魯主義者會參與政治，並且說明其參與的條件與程度，不同於一般對伊比鳩魯主義的批判。而這樣的參與並非是臨危授命，更有可能是治未病，輔助執政者將共同體的規範與其中個體成員的感受導向一致。

總結以上，伊比鳩魯的賢人並不主動追求參與政治，這點呼應了柏拉圖在《國家篇》中，蘇格拉底如此說：「好人不肯為統治而公開要錢，落下僱傭的名聲。也不肯私下從公款裡揩油，落下盜賊的名聲。他們既無野心、也就不要求榮譽。在這種情形下，要讓他們服務，非使他們感到有此需要不可、非怕受罰不可。……懲罰中最可怕的部分在於，拒絕參與統治的人，會被更糟糕的人統治。我認為，這種恐懼誘使好人擔任公職：這不是說他們願意，而是非出來不可。」（*Politeia* 1.347c）這也是後續穴喻與哲人王的伏筆。這段引文表達了，首先，一般政治活動的操作模式是好人不想要的。就外在而言有損於其名聲，再者他們內心也沒有野心追逐榮譽。其次，蘇格拉底說明好人之所以參與政治是受迫的，且這種強迫對他們簡直是一種懲罰。但真正的懲罰是讓更糟的人統治，為了避免這種後果，好人不得不出來。

因此，對柏拉圖來說，好人參與政治的驅動力可能是一種恐懼，並且會成為主要的統治者。相較之下伊比鳩魯主義固然有消極理由，然而賢人主要是看時機，並與快樂相關。賢人是否會在參與政治事務中犧牲寧靜（*ataraxia*）？是必須冒的險，而某些情況下賢人會選擇冒險。再者，賢人即使在極度痛苦上，也能維持幸福（DL 10.118），且他們也會為了長期、廣大的益處而犧牲，並且，一如面對友誼，他們會將這種犧牲將之視為某種撒種。<sup>321</sup>

---

<sup>321</sup> 在此可以對照拉爾修對伊比鳩魯的描述：整個希臘遍布他的朋友，且他因為寬厚而無以投身公共事務，參 DL 10.9-10。

## 伊比鳩魯的非理想國

但為什麼賢人只想當輔佐者，而非統治者？難道伊比鳩魯沒有一個賢人統治的城邦的理想？由此我們要進入本節的第二個問題：為什麼伊比鳩魯不設想一個理想城邦？

對許多古代哲學家來說，理想城邦的典範是重要的。如同柏拉圖的《國家篇》討論的基本問題之一是：「是否有一種政體或政治組織結構也是一種生活方式，又是正義的而非剝削？」就此，蘇格拉底描繪一個城邦的圖像，其中統治者也是哲學家，他們不是僭主或暴君，而是人民的公僕，哲人統治者會依照真正善的知識統治、並依此形塑城邦的行動、公民的品格。<sup>322</sup> 此一城邦與靈魂有著類比的結構，其中詳細規範了治邦者的養成過程，並與現世城邦比較。即便這樣哲人統治的城邦不存在於地上，卻是地上城邦的典範（368e–592b）。

另外斯多亞的芝諾（Zeno of Citium）所設想的理想城邦固然奇怪，<sup>323</sup> 但可以確定的是他及其他早期斯多亞哲人共同認為賢人是理想的治邦者：「……賢人不僅是自由的，而且也是君王，因為王權乃不必遭受審查的統治，而這只能與賢人相結合。……，統治者應當擁有關於善和惡的知識，而惡人對此卻一無所知。同樣，唯有賢人可以做官吏、法官和演說家，而惡人都不可以。賢人擺脫了所有的錯誤，他們不會做出任何錯誤的事；他們也是無害的，因為他們既不會傷害別人，也不會傷害自己。他們沒有憐憫之心，不會同情任何人；他們從不逾越法律所規定的懲罰，因為屈服、憐憫本身、寬厚這些東西根本不存在於他們的靈魂中，在逕行懲罰的時候他們就不會假裝老好人。……良善的人從不離群索居，因為他們從本性上就是公共性的和實踐性的。」（DL 7.122–123）即便不是在理想城邦之中，賢人也是依照本性積極參與公共事務之人。

然而，伊比鳩魯不僅沒有如同柏拉圖或芝諾那樣想像一個賢人主導的城邦，由上述討論可知，他甚至不認為賢人應該成為城邦的統治者。我們可以比較一下時代相近的早期斯多亞與伊比鳩魯學派對於賢人治理的看法：首先，從著作而言，伊比鳩魯看來沒有統治意圖。<sup>324</sup> 其次，兩者的賢人理想不同：對斯多亞而言，賢人是可以不動心執行義務的完美典範，國家事務是義務的一部分，因而賢人治

---

<sup>322</sup> Lane, *The Birth of Politics: Eight Greek and Roman Political Ideas and why they Matter*, 155.

<sup>323</sup> 芝諾《國家篇》（*Politeia*）最詳細的紀錄來自拉爾修引述懷疑論者卡西烏斯（Cassius）對芝諾的批判，此段文字見於芝諾與克律西帕斯的段落，見 DL 7.32–34, 7.181–189。文獻的詳細討論可見 Schofield, *The Stoic Idea of the City*, 3–21。

<sup>324</sup> 僅有《論王權》（*Peri Basileias*），見 DL 10.28。

國是最好的狀態；但伊比鳩魯的賢人則是希望在人群中不受注目的活著，只有在必要的情況下，公共事務才是實踐選項，這樣的人不會希望統治人。第三，伊比鳩魯看重的是經驗，因此會從可感覺的事實來解釋事物；政體作為一種偶然的組成，核心問題在於其中規範能否指向成員的直接感受。然而，理想城邦的成立雖然必須有事實基礎，卻不一定實際存在於地上，更可能遠離我們的生活世界。對他而言，與其想像一個理想城邦，不如專注在如何使現有的共同體成為可傳遞快樂觀念的空間。

因此，可以想像對伊比鳩魯而言，沒有什麼政體是完美的，一如物之結合必然趨向消散。雖然這樣看似消極，但這或許是另一種積極。沒有特定的理想城邦想像，表示伊比鳩魯主義更可能適應不同政體，並不是特定政體才能達到其理想的快樂。

如此一來，是否表示伊比鳩魯完全沒有共同體的理想藍圖？筆者認為還是有，伊比鳩魯對理想共同體的想像，寓於每個當下城邦中的個體。<sup>325</sup> 首先，他認為人都是追求快樂，追求快樂的欲求只有健康、不健康的區別，但本質上無異，因此，賢人與普通人之間的差異，僅在於能否分辨欲望、並進一步說服欲望。其次，就經驗上來說，一個完全由賢人構成，或至少由賢人統治的城邦是否真能達到整體的快樂？是有疑義的。我們看到許多理性化理想在成為政治實踐後多麼恐怖（納粹、共產、赤緬等等）。理想國家的實行往往透過兩種手段定義：一件是畫分階級、定義敵人，另一件是驅逐（隔離或奴役）不夠格成為公民之人，藉此達成「理想」。如此群體的幸福便是建立在某些人的悲慘之上，這種不穩定的恐懼與痛苦狀態，完全不是伊比鳩魯主義追求的快樂。

如此一來，伊比鳩魯的群體觀會更重視讓個體在其中可以達到快樂的「空間」。「不受注目的活著」可以詮釋為挪出這種空間，使其中個體的快樂成為可能，並且進一步使真正快樂的觀念容易傳遞（這才是伊比鳩魯主義的理想）。伊比鳩魯的始基不只是「物」（有的原理），更有「空」（無的原理）；空甚至有時比物更重要，因為空是運動與承載的原理。共同體往往把過多的改變責任放在個體身上，卻鮮少清出一個讓個體容易行事的空間。當這種阻滯引發的失衡影響個體感受到一定的程度，便會造成集體信念斷裂、扭曲，以至於原有的協定不再指向其中個體的感受，也不構成正義。

賢人之所以不主政，某種程度上在於主政者需要控管許多事物。但可以活動的空間需要有的作為，卻是築出可以感受諸有運動的空間。因此，讓主政、倡議、控管交由那些共同體中真實朝向快樂的非賢人，他們可以避免恐懼、可以權

---

<sup>325</sup> 如此與斯多亞在城邦觀的實踐上有異曲同工之妙。見 Schofield, *The Stoic Idea of the City*, 147-57。

衡利弊，甚至可以提倡朝向自足，使共同體關注形成某些規範。然而，賢人關注賢人該做的事：讓這種自由的空間出現，讓自己與他人在這個空間中和諧共融地活著。

以上討論伊比鳩魯主義的理想共同體，看起來似乎很像老子：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫知者不敢為也。為無為，則無不治。」（《道德經·三》）雖然達到的理想是如此，路徑與內涵卻不一樣。首先，關於賢人，他們講究的是個體之人即可達到的快樂狀態。其次，他不反對私有財，他更重視的是信任關係的建立（DL 10.11）。第三，無知無欲並不是他達到幸福的手段，相反，達到幸福需要深刻反省自身欲望的界線，這種手段是一種知（Ep.Men.127–132）。第四，即使身體方面要達到的條件一致，但意志上伊比鳩魯主義認為強化而非削弱是重點（Ep. Men. 127, 133–135）。

但另一方面，老子確有與伊比鳩魯相通的內涵。林遠澤以道作為和諧共存的原初根據，來解決道的「自化」與「道之生」的矛盾。一方面，道不以佔有、取消個體性來宰制萬物。另一方面，道作為萬物和諧共存的依據，使得個體間不會彼此互斥毀滅，而是能自生自化。如此，「道常無為而無不為。」（《道德經·三十七》）便體現了道與萬物的雙重關係。<sup>326</sup> 雖然這是一種存有論的討論，但道作為一個讓萬物自生自化的根據，與伊比鳩魯主義在「不受注目的活著」的指導下，創造一個關注感受的空間是一致的。

以上討論了伊比鳩魯的政治準則「不受注目的活著」可能具有的政治涵義，以及可能關注的焦點。透過這三章的討論，筆者從伊比鳩魯的自然學、倫理學，帶出了一種非寂靜主義的伊比鳩魯政治觀。然而，伊比鳩魯主義的政治觀是否僅是一個希臘化到古代晚期流行的學說，對當代來說已然陳腐過時？下一章便是要說明：伊比鳩魯主義不僅沒有過時，更深深地影響當代各方面的思考，特別在政治與心理的結合上更是如此。

第四章第一節是個概覽，說明伊比鳩魯主義如何構成整個現代世界思考事物的框架，其次是與正向心理學內涵的相似性。第二節，在政治上效益主義顯然受其影響，但筆者要分析彌爾是否是伊比鳩魯政治觀真正的傳承人。第三節，筆者欲透過泰樂與桑斯坦將行為經濟學用於政策擬定與施行的助推（Nudge），來說明一種「不受注目的活著」在當今社會如何可能？然而，筆者也要進一步批判性地反省在工具理性之下，缺乏妥善的人性論基礎，現代政治的運作模式並沒有

<sup>326</sup> 林遠澤，〈老子道的涵義及其開顯〉，於《鵝湖月刊》，十五卷十二期（1990），14–19。



辦法讓我們真正面對自身的快樂，這點，我們必須回到伊比鳩魯關注欲望的模式找到整合之道。



## 第四章 如果伊比鳩魯在今天？

### 第一節 伊比鳩魯主義如何影響現代社會

前三章重構伊比鳩魯的論述，說明伊比鳩魯主義不僅不是一種政治寂靜主義，更有其積極投入共同體參與的向度。第一章透過其自然學與倫理學的基礎，說明其學說中他人關懷的向度至關重要，而核心在於重新解讀《致梅瑠凱書信》，得出他的快樂層次與修煉方針。第二章則於此基礎下，說明其友誼群體的建立，核心在於一個直指感受、看重真實的友誼社團，如何有助於個體的道德進步。第三章則是從友誼群體，擴及共同體正義的問題，此時的基礎仍是關注感受的快樂層次如何有助於伊比鳩魯看待整個共同體的構成與維持，並且建立有助於快樂觀念傳遞，彼此共融的空間，在其中發揮使成員共融的隱性影響力。

古代論者多認為享樂主義的與社會整體之間不相容：強調個人的享樂必然危害整體。此一論點說對了一半：全然強調個體性確實會危害整體，然而，伊比鳩魯主義所推廣的快樂中，與他人連結仍是重要因素，即便真正的快樂（身體無痛苦，心靈無煩擾）是個體性的自足可以達到的，但僅強調個體的模式，只是一種假性自足：它並沒有正視人的有限性、以為自己與神一般無限自足，這正是伊比鳩魯的理性所要節度的。在我們是有限個體的觀點下，伊比鳩魯的快樂有與他人連結的需要（我們不是他所認為的神）。

就其欲望分類來看，自然且必要的三種欲望也多與他人有關：一、生活所需：我們需要他人的供給、並且有助於他人；二、消滅痛苦：人在痛苦之中需要的物資、照料、安慰往往來自他人；三、幸福必不可少：這是伊比鳩魯最重視的，它可以引導我們分辨為什麼德性生活是最快樂的生活。前兩點與生物需求較為相關，在其自然學書信中，文明的產生並不來自單子的個人，而是小群體；而第三點則主要關乎精神生活，這種生活，伊比鳩魯強調的不是個人修行即可，而是與同道一起，這說明了小型的友誼群體對他們而言的重要性。因此，伊比鳩魯主義不是一種單純個體性的享樂主義，至少讓古代論者的批判失去根據：伊比鳩魯主義並非不重視群體。<sup>327</sup>

然而，這只是消極性地說明群體並非不重要，還須說明群體的重要性、以及影響能否擴及整個共同體。首先，在倫理學中，伊比鳩魯將實踐智慧（*phronēsis*）視為最大的好，高於享樂（始與終的目的）、自足（如何在分辨欲望後過著適度生活），與哲學（使個體達到幸福的認知）。實踐智慧重視的是人怎麼在日常生

<sup>327</sup> 因此也回應了西塞羅批判伊比鳩魯既是自利、又重視友誼的矛盾，參 Cicero *De Fin.* 2.81。

活中活得好，而這些與德性相關，而伊比鳩魯提到的德性不可能脫離他人而「做得好」，因而間接說明群體對他而言的重要性。其次，是一個伊比鳩魯群體如何運作？這便與其團體治療模式相關：一個直言的社團。即便人可以發現自己的缺點，但更多問題需要人的指正與引導，伊比鳩魯社團便是以這種模式運作。菲羅德牧的《論直言》便在說明這樣的社團中，教師與學生之間朝向道德進展、彼此指正的關係。

再者，這種以道德發展為核心的小群體對社會有何影響？第一，就個體面向來說，這樣的群體提供人心的歸屬與安全感；且其基礎在於使人分辨欲望、道德進展。沒有群體歸屬、孑然一身之人，往往容易因為孤獨，呼應某些理想的召喚而輕易犧牲（不論自己、還是他人），與此同時，穩定與認識自身欲望之人，較不容易受到激情煽動、投身狂熱的政治運動。第二，是對社會的穩定。伊比鳩魯主義的「正義」來自群體間（而非個體）的協定，然而，這種群體構成的單元是個人的感受，而非預先訂立的規範（不論是否理性），協定可能因時、因地而使之難以導向應滿足的欲望，因此正義本身並無「本性」，而必須討論是否可以指向個體欲望。因而，這樣的群體愈多，構成的社會其規範便會更加合乎人必要的欲望。如此一來，許多政治上來自壓力與忿懣的狂熱作為便難以著力。第三，伊比鳩魯的政治準則「不受注目的活著」傳達的是在群體之中發揮隱性影響力，使人共融的意義；重點不在強力推行改革的理想，而在於是否努力使共同體中的個體趨向真實的快樂。

然而，對於當代人來說，即便理解伊比鳩魯主義不是一種政治寂靜主義，並且確實有在希臘化時代實踐的可能，但這與我們有什麼關係？畢竟我們不是身處城邦政治或帝國之下，本章便是進一步說明伊比鳩魯主義的群己關係與我們有著深刻關聯。

第一節是伊比鳩魯主義對現代影響的概覽，側重在本論文相關主題——欲望治療以及群己關係——說明伊比鳩魯主義的影響，一方面列舉說明它如何形塑現代法政的理解，另一方面則是它與當代的心理學的關聯：特別是存在主義心理治療與正向心理學。筆者欲說明，即便我們感覺不到伊比鳩魯主義的影響，然而這種情況恰恰說明它形塑了我們的世界觀，以至於當代人熟悉到不會注意。

第二、三節則是聚焦討論兩個例證，評價哪一種比較合乎伊比鳩魯的政治理想：不受注目的活著。第二節聚焦於彌爾為主的古典效益主義，因為彌爾顯然認為效益主義是伊比鳩魯的直接傳人。但筆者要透過對其《效益主義》的文本分析，說明即便效益衡量在模式上如同伊比鳩魯，實際上卻可能在過度理性的計算與大規模的改革之中，犧牲掉關注個體感受的內涵。第三節則是介紹行為經濟學家泰樂(Richard Thaler)與法學家桑斯坦(Case Sunstein)所主張的助推(Nudge)。

它將心理學研究的成果放在實際施政的設計之中，使人在不察覺的情況下選擇對自身有益的道路。若以技術看來，它更合乎伊比鳩魯不受注目的活著的政治準則。

即便如此，筆者最後仍要回到一個伊比鳩魯主義與這些現代操作的不同，後者重視的是工具理性，但這種工具理性並沒有妥適的人性論基礎，因而難以達到伊比鳩魯主義的理想：在群體之中關注個體的欲望治療。

接下來我們要討論伊比鳩魯主義對現代的影響。

## 伊比鳩魯主義與早期現代

伊比鳩魯主義在古代即產生極大的效應，當有人問新學院的阿克西老（Arcesilaus）為什麼只有聽說有人從學院轉至花園，卻沒聽過從花園轉至學院時，他回應：「男人可變太監、太監不會男人。」（DL 4.43）這看來是對於投身花園者的輕蔑之詞，但李萊加德認為其中的深刻含義在於，伊比鳩魯主義接受人生的局限性、偶然性，作為完整人生的必要條件，如此一來，一旦體會其「身體無痛苦，心靈無煩擾」的寧靜，便不會想要回到原本的狀態。<sup>328</sup>

及至早期現代，伊比鳩魯主義一向被視為與基督教信仰不一致，它塑造了完全不同於中世紀的現代世界觀，李萊加德從六種伊比鳩魯主義的內在張力，提出它對現代影響甚深的思想特徵：首先，推廣機械論式的經驗性物理主義與神觀。第二，藉著物理主義的前概念（*prolēpsis*）與原子「偏斜」運動，解釋心靈活動。第三，強調一種純粹的享樂主義。第四，心靈寧靜的至善狀態，是一種人所不能及的諸神狀態。第五，個體的無依戀性：包含友誼的重要性、與萬物平等、直接性時間，記憶與預測帶來的精神苦樂更重等等。第六，一種意識形態批判，批判大眾信念的幻象，藉此引出一種內在治療：了解我們就是自然的一部分。<sup>329</sup>

這些伊比鳩魯主義特徵不僅合乎十六、十七世紀反目的論的自然科學，更因為重視人本身的生命現象，作為不同於基督教罪性人論的參照點。<sup>330</sup> 伊比鳩魯強調身體快樂的同時，也重視實踐智慧：榮譽、正義與快樂生活一致，這種有德性的快樂不重視受苦的價值，因而與基督教核心價值對立。<sup>331</sup> 因此，為快樂

---

<sup>328</sup> 見 Lillegard, Norman, *On Epicurus* (Toronto: Thomson Wadsworth, 2003), 72–73。

<sup>329</sup> Lillegard, *On Epicurus*, 73–75.

<sup>330</sup> *Ibid.*, 75–76.

<sup>331</sup> Wilson, Catherine, “Epicureanism in early modern philosophy,” in *Cambridge Companion to Epicureanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 274–75.



辯護成為早期現代道德哲學家的重要工作，不同於斯多亞與基督教的嚴格主義，伊比鳩魯主義指出人的基本福祉來自快樂的滿足，不僅僅是智性需求。<sup>332</sup>

例如 Lorenzo Valla 的《論快樂》（*De Voluptate*）被認為具有改變倫理學史的野心。他將斯多亞、基督教、伊比鳩魯主義放入辯論並推崇後者，將真善（*vero bona*）視為快樂（*voluptas*），並且認為這種享樂主義道德觀與基督教生活相一致，信仰者面對日常生活，不需要過人智力與苦行。<sup>333</sup> Thomas Moore 的《烏托邦》（*Utopia*），提出一種非道德家的理想世界，其中感官享受、追求知識與社會平等共融無礙，邦民認為追求身心快樂是自然智慧的賜予，並且其中信仰不受強迫。<sup>334</sup>

伊比鳩魯主義的復興衝擊了十七世紀經院的自然與道德哲學。其中最為重要的是笛卡兒主義者（特別是 Walter Charleton）與加桑地（Pierre Gassendi），他們引介伊比鳩魯主義進入哲學與倫理學，將研究的焦點轉向公意（*common good*）而非個人德性，加桑地的伊比鳩魯主義更影響了大量英法哲學家。<sup>335</sup>

笛卡兒主義者 Antoine Le Grand、Walter Charleton、Charles de Marguetel de Saint Denis，*sieur de Saint Évremond* 公開推廣伊比鳩魯道德系統。Antoine Le Grand 為過往伊比鳩魯主義的負面評價平反，他們不是吃喝的豬、而是致力於審美與感受之人。Walter Charleton 認為他們並非殘暴嗜欲的主人，而是致力於諸善所涉及、且不為其他善所涉及之善。*Saint Évremond* 認為他們是以榮譽、名聲、財富、愛戀，與適當的快樂抵禦自然與生活的嚴酷悲慘；絕聖棄智會讓我們盡可能期待美好事物，並指導我們盡可能承受壞。<sup>336</sup>

至於加桑地吸收了原子、機械、反目的論哲學作為新科學基礎，避免決定論，堅持意志自由。<sup>337</sup> 他認為人天生傾向快樂，一切行為與經歷皆朝向快樂；進而，至善的基礎是快樂，行為與德性必奠基於此。因此指導我們一切行為與目的真理即是快樂幸福，以及遠離痛苦。<sup>338</sup>

十七世紀後到十八世紀早期，道德與政治哲學著作影響最大的仍是加桑地全集，特別是他的《幸福、德性與自由三論》（*Three Discourses of Happiness, Virtue,*

---

<sup>332</sup> Wilson, "Epicureanism in early modern philosophy," 275–76.

<sup>333</sup> Lillegard, *On Epicurus*, 76.

<sup>334</sup> Wilson, "Epicureanism in early modern philosophy," 275–76.

<sup>335</sup> Rosen, Fredrick, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill* (London: Routledge, 2003), 17–18.

Wilson, "Epicureanism in early modern philosophy," 277–78.

<sup>336</sup> *Ibid.*, 276.

<sup>337</sup> Lillegard, *On Epicurus*, 77.

<sup>338</sup> Wilson, "Epicureanism in early modern philosophy," 276.

and Liberty)。<sup>339</sup> 他總結伊比鳩魯學說為：「權利或自然正義，無非就是符合效益或利益的規定，或者依據共同約定認可的效益，即人與人之間不得同類相殘，也不行不正當之事。」藉此他提出許多關於效益與正義的現代洞見：<sup>340</sup> 首先，排除報復在任何形式正義中的作用。矯正正義中報復性懲罰在實踐上有失公允，會給整體帶來更大痛苦；就公平而言，苛法也往往失之偏頗，只要維持社會不潰散的基本約束即值得追求。<sup>341</sup>

其次，法律或慣例之所以公正，不僅因為有用、更要是社會公意所規約社會與時間導致正義的不一致，效益不決定於個人，而在是否有利於社會。基本原則是由社會成員公意所認可：「一個東西是公正的還是應該被視為公正之物，或者說是否具備某一社會公正的特徵，要看它是否對所有相關連的人都有用；但如果不是這樣，就不能被稱為公正，也不配享此殊榮。」<sup>342</sup> 法律是否有用不是特定對象發現其有用性，而是所有成員共同發現，因此效益與正義並不對立，也沒有為更大整體效益而犧牲個體的問題。效益本身是一項涉及契約或同意的分配原則，社會成員最終基於自身苦樂達成一致同意，平等適用於所有成員。因而效益是痛苦和快樂的性質與分布，同時為評價法律和慣例的正義性提供標準。<sup>343</sup>

第三，人類與動物之間，以及不同社會的人群之間並無所謂正義，因為支持這種正義的相互共識並不存在。因此，可為保障自身安全運用武力殺害或降伏動物。他否定萬民法 (*jus gentium*)，卻承認共同律：己所不欲，勿施於人，稱之為「第一自然律」。而社會最符合自然，因而第一自然律合乎自然，而各社會間雖無共通正義，卻共同遵守之。<sup>344</sup>

第四，加桑地在對科學與正義的解釋過程中引入一個新的研究路徑去考察自然。將自然概念嫁接至所有效益概念中，由自然保障效益的穩固性。伊比鳩魯認為法律來自相互同意的契約，與柏拉圖、亞里斯多德，Demosthenes 等一致。由此可知，契約論與自然正義觀未必互相矛盾。<sup>345</sup>

第五，解決因在社會中從他人的不義之舉受到不公對待該如何獲得滿意？反對遭受不公者可獲得幸福，因即便可以獲得所欲追求事物，卻會造成心理失序。

---

<sup>339</sup> Spink, J. S., *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire* (London: Athlone Press, 1960), 106–108.

<sup>340</sup> Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, 19–20.

<sup>341</sup> 以上加桑地引文引自 *Ibid.*, 20。

<sup>342</sup> *Ibid.*

<sup>343</sup> *Ibid.*, 20–21.

<sup>344</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>345</sup> *Ibid.*

社會成員抵制遭受不公，因為對被揭發與受懲罰的焦慮持續存在，即便沒有真實懲罰。<sup>346</sup>

加桑地的影響下，伊比鳩魯主義的平等性特性與社會契約作為起源的概念，透過 Grotius、Pufendorf、霍布斯，盧梭等人重新發現。<sup>347</sup> 在 Thomas Creech《論萬物的本質》的英譯本前言中，便顯示霍布斯就是盧克萊修政治學的擴增版，自然狀態、法律、社會的起源、正義的判準，人類起源的自然後果與盧克萊修《論萬物的本質》卷五的人性觀幾乎一模一樣。<sup>348</sup>

洛克雖然早期著作反對將契約視為作為道德律的起源，認為若沒有自然法，人只會按照效益或快樂 (*aut utilitas aut voluptas*) 所指示的去做而不受任何約束。<sup>349</sup> 而自然法的約束是永恆而普世的，因此效益並非公平正義的基礎，而是結果。<sup>350</sup> 但他的體系仍運用了加桑地對伊比鳩魯苦樂與效益的新解。認為免於痛苦比追求快樂更重要，並在此基礎上使用效益 (*utile*) 作為獲得同意的手段。<sup>351</sup> 承認道德與政治中的契約與同意：國家與社會之所讚揚與棄絕作為基礎，他認為這是世上人類群體「祕密而心照不宣的同意」 (*secret and tacit consent*)，如此許多行為可以透過判斷、公理，或一地流行，獲得可信度。<sup>352</sup>

反君王神聖權力、效益論發展（認為國家功能在於增益人民快樂或至少盡可能移除快樂阻礙）無疑來自伊比鳩魯的道德與政治理論，這與十八世紀道德與政治系統多元性契合，如此使一個社會穩固和諧。例如休謨 (David Hume) 藐視修士德性，重視滿足效益，贊同與否來自遵守使社會和諧的規範。<sup>353</sup> 盧梭的自然概念也受到盧克萊修影響，認為自然為善，文明來自欲求造成的敗壞，並且對於回復自然狀態感到悲觀。<sup>354</sup>

邊沁 (Jeremy Bentham) 認為沒有超越快樂的道德價值存在，並在討論效益主義起源時，以賀拉斯 (Horas) 的一句詩文開頭：「效益，正義與公平之母 (*utilitas*,

---

<sup>346</sup> Ibid., 22.

<sup>347</sup> Wilson, "Epicureanism in early modern philosophy," 276–78.

<sup>348</sup> Ibid., 278.

<sup>349</sup> Locke, John, *Essays on the Law of Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1954), 121.

<sup>350</sup> Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, 18–19. Locke, *Essays on the Law of Nature*, 268–69.

<sup>351</sup> Ibid., 19.

<sup>352</sup> Wilson, "Epicureanism in early modern philosophy," 277–78.

<sup>353</sup> Ibid.

<sup>354</sup> Lillegard, *On Epicurus*, 80.

*justi prope mater et aequi*)。」<sup>355</sup> 如此將普遍效益作為道德性的基礎，<sup>356</sup> 由此提出了一套純粹工具性的快樂計量。<sup>357</sup> 彌爾 (John Stuart Mill) 則是進一步修正邊沁的理論，一方面明確將效益主義連結於哲學史上的伊比鳩魯主義的傳統，另一方面更進一步證成快樂的道德性，區分快樂的等級，並以此作為效益衡量的基礎。<sup>358</sup> 由於下一節會詳細比較效益主義與伊比鳩魯主義的異同，故僅介紹到此。

最後要介紹馬克思 (Karl Marx)。他的博士論文比較了德謨克利特與伊比鳩魯原子論，反對前者的必然性宰制而讚揚自由意志的價值。<sup>359</sup> 一如伊比鳩魯看重哲學的實用價值：「若一個哲學家不能治療人的疾苦，所言為空話。因為正如醫藥若是無法移除身體的疾病即為沒用，因此哲學若不能移除靈魂痛苦也是沒用。」(Usner 221) 馬克思認為哲學的價值在於透過反思敗壞意識來改變世界，反對哲學作為美化現實世界的手段，而是應當批判現實世界。<sup>360</sup> 宗教上他擴大對宗教迷信的批判，視之為人類理想的投射。並且面對社會時如同盧克萊修對階級劃分與社會衝突的探討，反對異化。<sup>361</sup>

以上概略說明伊比鳩魯主義對現代道德、法律、政治、社會的影響，筆者將焦點放在最重要的引介者加桑地身上。即便從上述介紹可以發現，他所引介的伊比鳩魯主義如何影響其後的哲學家，並且這些影響至今仍然深刻影響我們的世界。

## 伊比鳩魯主義與正向心理學

除了對政治社會理論的影響外，伊比鳩魯主義對現代心理學也具有一些隱性的影響力。之所以說隱性，是由於心理學通常不會將自身與伊比鳩魯主義連結，<sup>362</sup> 雖然也有直接承認受到伊比鳩魯影響，例如存在心理治療者歐文·亞隆便認

<sup>355</sup> 文引自 Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, 14。

<sup>356</sup> Wilson, "Epicureanism in early modern philosophy," 278–79.

<sup>357</sup> Lillegard, *On Epicurus*, 83–84.

<sup>358</sup> Ibid., 84–85. Mill, John Stuart, *Utilitarianism* (Auchland: The Floating Press, 2009), 13.

<sup>359</sup> 參 Marx, Karl *Differenz der Demokritischen und Epicureischen Naturphilosophie* (Frankfurt: Marx-Engels-Archiv, 1927)。

<sup>360</sup> Lillegard, *On Epicurus*, 81–82.

<sup>361</sup> Wilson, "Epicureanism in early modern philosophy," 278–80.

<sup>362</sup> 相對來說，斯多亞被重視的情況高得多。認知行為療法 (Cognitive Behavioral Therapy) 的哲學來源便可溯源至斯多亞，見 Donald Robertson, *The philosophy of cognitive-behavioural therapy (CBT): Stoic philosophy as rational and cognitive psychotherapy*, London, Karnac Books Ltd, 2010。



為死亡恐懼是人最深刻的焦慮根源，且以伊比鳩魯主義的解法進行治療。<sup>363</sup> 然而筆者欲提供的例證是正向心理學（Positive Psychology），因為其發展基本上與古代享樂主義有著相當一致性，特別是與伊比鳩魯主義不管在追求目標、快樂分析、治療模式上都有著相似的結構。

然而，連結伊比鳩魯主義與現代心理學的合法性難免受到質疑。在不同脈絡下發展、產生的相似理論，可能表象之下的底蘊完全不同，何以說明兩者之間有所關聯？筆者認為就經驗性、重視信念、欲望，以及治療模式四點來說明二者的相關性，且正是因為在全然不同的脈絡底下生成的類似理論，更可以說明伊比鳩魯主義是一種合乎人生而有之天性、由下而上面對人靈魂疾病的學說，而非由上而下地預先設定發展的完滿狀態來規定人性（如亞里斯多德或斯多亞）；如此一來，重視經驗使得伊比鳩魯主義更加合乎現代心理學的實證模式。

其次，調整信念對靈魂健康的重要性，這是信念論（Dogmatics）所重視的。正向心理學家塞利格曼（Martin Seligman）認為人追求的康泰（well-being），是一種由諸多面向構成的正向（positivity）與繁盛（flourishing）。<sup>364</sup> 這看來似乎是亞里斯多德倫理學的核心問題，但聚焦於快樂，由下而上地處理心理（靈魂）問題，更接近享樂主義。而他提出的三種康泰生活的特質：正向情緒（positive

---

並不是伊比鳩魯學派沒有這種取向、或不夠好，只是剛好有研究古代哲學的心理治療師闡發斯多亞的治療向度。對筆者來說，伊比鳩魯主義的觀念與現代太過接近，因而不會被認為特別，但相對於斯多亞，他提供更直截、合乎現代路徑的治療模式與參照，有待相關研究者重新發掘。

<sup>363</sup> 亞隆（Irvin Yalom）便高度關注伊比鳩魯對心理治療的重要性，認為他是存在心理治療作（proto-existential psychotherapist）。亞隆大量使用伊比鳩魯與盧克萊修關於死亡的論證，來消解孤獨面對死亡的個體所產生的焦慮。並且，他所提到的漣漪效應，深刻體會相互依存以減輕死亡焦慮，也是伊比鳩魯團體用以面對死亡的作法。見 Yalom, Irvin D., *Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death* (San Francisco: Jossey-Bass, 2009), 2-3, 37-112。

<sup>364</sup> Seligman, Martin E., *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being* (New York: Free Press, 2011), 9-11。雖然在他的論述中，他批判過往倫理學家（其中包含亞里斯多德）都犯了一元論的錯誤，也就是把所有類人的動機化約到只有一個的簡單教條。但可惜的是，他將亞里斯多德的幸福（*eudaimonia*）等同於一般意義的快樂（*happiness*），以至於忽略了《尼各馬科倫理學》中對於幸福構成的諸種要素的細緻分析。這說明兩點，首先，若是塞利格曼好好閱讀古代經典，他可能會發現亞里斯多德的幸福（*eudaimonia*）與他所謂的康泰（*well-being*）或圓滿（*flourishing*），有極大的相容之處。其次，他將幸福定義為快樂恰好顯示，其背後有某種享樂主義基礎，以至於他希望對抗這種對享樂主義的想像。然而，這種享樂主義與伊比鳩魯主義的相容程度可以進一步討論。

emotion)、全然投入(engagement)、有意義的生活,<sup>365</sup> 與伊比鳩魯探討真實快樂時更接近。

然而,二者似乎有某種根本上的差異,塞利格曼認為現代心理學的問題是一直在研究疾病與解除痛苦,而不是觀察正常人,心理學的任務不僅應該解除人的痛苦(這點現代心理學成就斐然),更要使人活得快樂(這是現代心理學不夠好的地方),並且認為這兩項任務並不相同,後者更為重要。<sup>366</sup> 然而,伊比鳩魯把哲學視為解除痛苦之道,並且他的表述往往是痛苦的缺乏。如此看來,似乎伊比鳩魯主義的目標更像正向心理學所批判的現代心理學。

回應的關鍵在於如何理解伊比鳩魯對寧靜的定義「無痛苦」?一般的理解無痛苦似乎等同於以各種方式避免痛苦,但進一步思考伊比鳩魯的文本,伊比鳩魯的無痛苦與一般意義的逃避痛苦不同。例如在提到面對痛苦的問題時,伊比鳩魯認為「賢人既不苦於追求生命、也不畏懼生命消逝。」(Ep. Men. 125-126)另外面對朋友,賢人有時會為朋友而死,並且他們在拷刑架上「也會感到幸福」(DL 10.118-121)。這就說明一般認定的「痛苦」不一定是伊比鳩魯主義者所要避免的,且賢人的幸福與痛苦狀態不盡然衝突。由此可知,賢人的趨樂避苦的選擇與常人不同,他們在時機恰當時反而會主動承受應當承受的痛苦、不逃避(如為了朋友)。更重要的是,如前所述,避開部分痛苦與免於一切痛苦不是量上的不同,而是質上的不同,後者反而必須更多積極的作為來維持。如此一來,寧靜狀態下的「身體無痛苦,靈魂無煩擾」也就不會是一般認定的逃避或解除痛苦。

總體來說,伊比鳩魯主義所追求的,便是能夠以最小量的供應達到最大的滿足,並且能在最大的苦境中感到寧靜。這種無痛苦的寧靜,可以使主體有力對抗必然性、並在適當的時機可做出正確選擇、承擔責任。<sup>367</sup> 而並不是什麼高深的境界,而是人與生俱來的能力,修煉只是為了恢復。因此,在重估伊比鳩魯對無痛苦的看法後,可以發現它包含兩個面向:消極性地避免痛苦,積極性地維持無痛苦狀態,真正的快樂是後者。

因此,塞利格曼所說現代心理學解除痛苦的治療行為,也與伊比鳩魯所說達到無痛苦的境界有差異,因為移除痛苦的治療中病患大多是被動的(雖然不排除某種程度的主動參與),但不太可能出現伊比鳩魯主義這種主動狀態。且進一步來說,這種寧靜與塞利格曼所重視的心流與意義化的幸福生活並不衝突,反而更能將解除痛苦與增加快樂視為同一。

---

<sup>365</sup> Seligman, *Flourish*, 14-26.

<sup>366</sup> Seligman, Martin, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment* (New York: Free Press, 2002), 17-29.

<sup>367</sup> 伊比鳩魯《至梅瑠凱書信》的結尾、及伊比鳩魯主義賢人論皆指向此一結論。

另一個相關的要素是治療方法。兩者皆看重感恩作為提升幸福感的方法，塞利格曼重視感恩練習對提升正向感受的重要性；<sup>368</sup> 至於伊比鳩魯，感恩有助於人識別可享受欲望的界線，消極來說：「靈魂的不知感恩使人渴求自己生活方式的無窮無盡的變化。」(SV 69) 且交友的目的是達到真實的互相感謝 (SV 39)，而這種行動與賢人的一致性相關：「只有賢人會充滿感激，不論朋友在場或不在場，都會不斷說他們的好話。」(DL 10.118) 則是感恩的積極特性。由於感恩是一種互為主體性的行動，個體的快樂必須與他人連結。再者，伊比鳩魯主義提供的治療，會依據學生的感受狀態，去引導其認知行為模式，可視為一種制約與解除制約的程序，這種程序更接近現代。

由上述討論可見，即便在現代的思維模式之下，伊比鳩魯理論也可以為正向心理學提供某些洞見。

除了經驗性、信念、欲望、治療方法之外，古代享樂主義從亞里斯提普至伊比鳩魯的發展，與正向心理學塞利格曼到歐廷珍 (Gabriele Oettingen) 的修正性發展一致。第一章已經詳述了享樂主義的轉變，故在此將焦點放在正向心理學的修正。

塞利格曼將樂觀定義為：「根據過往成功經驗，對未來所懷抱的信心或期待。」<sup>369</sup> 然而，此一定義成為主流後，同領域無論經驗或量化心理學家都產生類似的盲點：並未關注正向幻想或夢想。歐廷珍認為：「有兩種截然不同的樂觀值得研究：一種是根據過往經驗的期待，另一種是根植於心願和欲望的自由思考和想像。」<sup>370</sup> 藉此區分正向期待與正向幻想：正向期待有所根據，但正向幻想的對象並沒有任何可能的根據，兩者一樣樂觀，面對未來卻大不相同。<sup>371</sup>

正向期待會讓人更熱切投入自身的工作、更能獲得成功，但正向幻想是否實際影響我們的生活？歐廷珍在正向心理學如日中天之際經歷長期嚴謹的研究，針對年輕人、年長者、不同文化、領域，共時性與歷時性，應用不同方法之後支持的結果是：幻想自己達成目標，無助於目標的實現，甚至會有所妨礙，與過往經驗無關的正向幻想不會轉換成動機，讓人活得更有動力、更投入，反而帶來相反結果。<sup>372</sup> 雖然有時正向幻想可以幫助人度過無力改變的痛苦，有其實際的好

---

<sup>368</sup> Seligman, *Flourish*, 30–44.

<sup>369</sup> Oettingen, Gabriele, *Rethinking Positive Thinking: Inside the New Science of Motivation* (New York: Current, 2014), 6–7.

<sup>370</sup> Oettingen, *Rethinking Positive Thinking*, 8.

<sup>371</sup> *Ibid.*, 8–9.

<sup>372</sup> *Ibid.*, 9–10.

處，<sup>373</sup> 但並非總是有幫助，且：「作為維持動機以及達成目標的策略，將未來理想化對於個人並不管用，並且對於大型企業或整個社會，也同樣不管用。」<sup>374</sup> 因此，歐廷珍將負面阻礙納入考量，提出心智對比（WOOP）的技術，在正向思考的規劃之中，納入負面條件，再為這些負面條件作出最佳預備，<sup>375</sup> 如此修正原先容易導致正向偏誤的思考模式，更能使人成就幸福。她的研究直到金融海嘯發生後，才受到重視。<sup>376</sup>

這種研究上的修正，如同古代享樂主義是從純粹選擇當下的快樂（亞里斯提普），轉變為需要將痛苦納入權衡、並且看重正向記憶與預期對當下快樂的影響（伊比鳩魯）。古今皆指向一個重點：一種強調積極快樂的學說需要把負面條件納入考量，才能實際上使人達到快樂，也就是說，正向必須來自基於事實的預期。<sup>377</sup>

以上說明伊比鳩魯主義與正向心理學之間的關聯，這不是一種思想傳承上的連結，而是對人生而有之性的深刻闡發、由下而上發展的形式。雖然在實踐上容易遭人誤解（例如無端的自信、縱欲的享樂等等），但其內涵值得讓人深思。最後，如李萊加德的評論，享樂主義與效益主義對於現代而言極具吸引力，然而在本質上未超出伊比鳩魯，且無法體現其深刻社會意識、科學、哲學需要的意識。<sup>378</sup> 更可以說明伊比鳩魯可以提供我們的反省。

---

<sup>373</sup> 關於正向夢想可能帶來的好處，見 *Ibid.*, 21–39.

<sup>374</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>375</sup> 心智對比的技術，可見 *Ibid.*, 118–188。

<sup>376</sup> 二〇〇九年全球經濟大衰退，令人發現過度樂觀的高昂代價之後，正向思考的可能危險才被重視。二〇一〇年出版的《失控的正向思考》，就是對美國一系列盲目樂觀造成的不良後果，所做的系譜學式分析，見芭芭拉·艾倫瑞克，《失控的正向思考》（台北：左岸，2012）。

<sup>377</sup> 可比較伊比鳩魯討論自然事物時，必須從感官知覺經驗來建構詞語研究的基礎（*Ep. Hdt.* 35–38），並且討論規範與正義的關係時，也是要我們不是單純面對語詞，而是事實（DK 37）。

<sup>378</sup> *Lillegard, On Epicurus*, 87–88.



## 第二節 快樂與效益

### 彌爾與伊比鳩魯的比較

前一節大略說明伊比鳩魯主義對現代迄今的影響，從自然科學觀、到法律政治，甚至到當代的心理學發展都可以視為某種伊比鳩魯主義的復興。然而，重點並不在於這些內容是否直接受到其影響，而在其世界觀提供的框架，伊比鳩魯的創見在於提供一個平等的世界觀。即使早期原子論也提供這樣的物性宇宙架構，但一切仍受必然性主宰；犬儒的世界公民概念雖然平等，但這是一種反政治意涵，<sup>379</sup> 且並未如伊比鳩魯般貫串理論與實踐。對伊比鳩魯來說，在物性的宇宙中，諸神、人類、萬物在同質的基礎下存在，而非階層式的宰制關係，這種世界觀是現代運作的觀念。

本節進一步聚焦討論伊比鳩魯主義影響中對政治、社會、經濟影響最深的效益主義。在邊沁、彌爾之後，效益主義日漸成為行動考量的主流，小至個人、大至國家政策。對效益主義而言，主體某一行為若相較於其他行為，對受影響的所有人效益更高（或至持平），則該行為在道德上正確。其最大效益原理（或最大幸福原理），則是要權衡各種行為之中，哪種可以達到相關整體的最大幸福？

效益主義的發展可以上溯至伊比鳩魯，<sup>380</sup> 而效益主義在現今普遍施行，看來可以作為一種伊比鳩魯主義政治哲學流行的例證，使其脫離自古以來僅是一種政治寂靜主義的誤解。然而二者的相符程度多高？需要進一步評估。因此，本節擬考察彌爾的《效益主義》（*Utilitarianism*）與《論自由》（*On Liberty*）中的效益與自由概念，對比他與伊比鳩魯主義之間的共通程度。

筆者認為，就所強調的概念來說，彌爾確實與伊比鳩魯關注相符，但本章要論述的是：雖然關注的主要概念一致，但兩者在討論的起點（個體與整體）與實踐方法（不受注目與大型改革計畫）上的差異，會使得二者有著全然不同的面貌。由於快樂會與效益相連討論，故以下依照效益、正義二個部分進行論述，最後則是兩種立場的總評。筆者認為，彌爾雖受伊比鳩魯影響，但政治哲學上與伊比鳩魯精神有根本差異。

<sup>379</sup> 見 Lane, *The Birth of Politics*, 220–23。

<sup>380</sup> 彌爾本人即是如此肯認，見 Mill, *Utilitarianism*, 12–13。其他討論可見 Scarre, Geoffery, “Epicurus as a Forerunner of Utilitarianism,” *Utilitas* 6 (2) (1994): 219–31，Rosen, Fredrick, “Utility and Justice: Epicurus and the Epicurean Tradition,” *Polis* 19 (1&2) (2002): 93–107。

## 彌爾論效益

雖然效益主義推廣的最大幸福原理簡單易懂，但針對理論的一貫性、實踐的可能性，以及會對既有道德觀念產生什麼影響，引發多方批判。《效益主義》第二章，彌爾便透過反駁各種批判，進一步釐清效益主義的內涵。其回應可分為四個部分：首先回答效益的定義，其次是效益的內涵，第三是效益主義與整體社會的關係，第四是效益與既有道德宗教是否衝突？彌爾有意指出：最大幸福原理不僅僅是一種個人性原理，更成為可以衡量整體社會行動的指標。以下順著彌爾的脈絡，介紹效益主義是什麼。

彌爾首先面對的是對效益主義望文生義的批評，<sup>381</sup> 這種批判是對效益一詞的誤解。有人認為它指向反快樂而批判，也有人認為它超越粗俗快樂而讚揚，但前述貶義更為流行。即便或褒或貶，但二者都是以一種與快樂相反的狀態來理解效益，明顯有誤。彌爾透過進一步定義效益來駁斥上述非快樂的論點：

接受**效益** (Utility)，或最大幸福原理 (the Greatest Happiness Principle) 作為道德基礎的信條主張，行為的正確與它們增進的幸福、錯誤與它們產生幸福的對反成正比。所謂幸福 (happiness) 是指快樂 (pleasure) 與缺乏痛苦 (absence of pain)；不幸 (unhappiness) 指的是痛苦以及愉悅的剝奪。<sup>382</sup>

並且，進一步來說，效益並不與娛樂、美感對立，也就是說並不是一種反快樂的定義。雖然這類誤解並不值得反駁，但彌爾透過反駁此一論點提出效益主義的基本原理，並且將之視為道德基礎——以趨樂避苦作為倫理指標：趨樂避苦是值得欲求的目的 (ends)，值得欲求之事物必內含快樂或趨樂避苦的手段。<sup>383</sup> 更重要的是，他的定義模式將效益主義與整個古代享樂主義傳統相連；由上可見，他對於幸福（或快樂）、不幸，與效益的基本定義，和伊比鳩魯傳統並無二致。

第二個批判便是順著整個古代對享樂主義的批判而來：「以快樂為最高目的之生活與豬無異。」<sup>384</sup> 彌爾提出伊比鳩魯對此批判的反駁：認為假定人只能享受豬的快樂是錯誤的，人具有高於動物之官能，一旦受人認識，這類官能未受

---

<sup>381</sup> Mill, *Utilitarianism*, 13.

<sup>382</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>383</sup> *Ibid.*

<sup>384</sup> *Ibid.*, 14–15.

滿足，不會感到幸福；<sup>385</sup> 他順此人獸之辨，進一步提出快樂有質與量的區別。這種區別的關鍵在於：追求的是物質享受、還是精神享受，求取的是量的快樂還是質的快樂。<sup>386</sup> 並且主張精神快樂大於物質快樂，因為更持久、有保障、成本小，環境優勢大於固有本性。如果有人嘗試兩種快樂，一定會斷然選擇高等快樂，因為不滿足的蘇格拉底（人）勝過滿足的傻瓜（豬）。<sup>387</sup>

提出道德上質的快樂更值得追求後，他進一步提出效益標準所關注的不是行為者個人，而是全體相關人員的最大幸福。而達到最大效益的方法便是培養普遍高尚的品德。<sup>388</sup> 而這種道德標準的基礎如同伊比鳩魯，是感覺上的苦樂，也就是可以應合乎盡可能避苦、於質量上享受的終極目標。<sup>389</sup>

在此彌爾斷言伊比鳩魯原理的不足，縱使伊比鳩魯也看重理智、情感與想像、道德情感之樂，但真正的效益主義必須加入斯多亞與基督教成分才更加充分。<sup>390</sup> 即便彌爾並未言明伊比鳩魯原理的不足之處為何，但由論述可以推測，他似乎認為伊比鳩魯視物質快樂高於精神快樂有所不足，並且精神高於物質的觀念來自斯多亞與基督教。在此，彌爾在理論上開始趨向斯多亞與基督教，其快樂質、量的區分由此產生。這點進而成為他與伊比鳩魯主義的分水嶺。

首先，伊比鳩魯不會否認精神快樂高於物質快樂，相反，精神的苦樂更高於物質的苦樂，只是每個精神快樂皆可回溯到物質感受，這點在比較伊比鳩魯與亞里斯提普的享樂主義時曾討論。因此，彌爾似乎以亞里斯提普的享樂主義來理解伊比鳩魯。而後續的討論中，斯多亞與基督教的觀念便會不斷影響彌爾，以至於在效益分析時，不帶個人情感的中立評估、執行效益行動，<sup>391</sup> 以及為整體犧牲達到效益的必要，成為他理論的關鍵。即便伊比鳩魯主義在行為選取上也會如此（他們也會重視理性的作用），但相關個體的感受（*pathē*）、快樂（*hēdonē*），便會是他們看重的要素。

---

<sup>385</sup> Ibid., 15.

<sup>386</sup> Ibid., 16.

<sup>387</sup> Ibid., 19.

<sup>388</sup> Ibid., 22.

<sup>389</sup> Ibid., 22–23.

<sup>390</sup> Ibid., 15–16.

<sup>391</sup> 如此一來，彌爾對效益主義的行為者要求，與其說是一般人，更接近斯多亞的賢人：能不動心（*apatheia*）地執行義務（*kathēkonta*）。參 DL 7.117–118。

接下來對效益主義的批判除去誤解，值得討論的內容可大略分為兩類，首先，效益主義的幸福不能視為行為的合理目的。其次，效益主義太過高遠，離真實行為者太遠。以下討論第一類。

彌爾在上述討論中，將幸福視為生活與行動的合理目的，但有反對者認為一來人不可能獲得真正的幸福，因而幸福不可能成為道德或理性行為之目的，並且並非一種自然權利。二來，高尚者之所以高尚是因為徹底奉行捨己、克己，這並不是一般人行動的依據。如此一來，關鍵問題便是什麼是幸福？彌爾在分析幸福概念之下為效益主義辯護。

首先是針對第一點的消極辯護，並進一步定義幸福與快樂之差異。他認為效益不僅包含追求幸福，也包含避免不幸，若人覺得值得活著，便需要避免不幸。他進一步將幸福區分為兩類，首先是不斷維持高度興奮，若如此定義幸福，則這種批判是對的，因為現實上確實不可能。但其次是痛苦少而短、快樂量多而變化，這種幸福來自一種主動優於被動的預先決定；以足量享受作為生活基礎。這種幸福是哲人所推崇的生活。他認為這種幸福極有可能達到，只有糟糕的教育與社會制度會構成阻礙。<sup>392</sup> 但這種幸福不可能論者會進一步質疑人是否會滿足於適度的幸福？但彌爾指出，實際上更多人表明較少幸福更能滿足，並且教育使人更能感受有興趣事物。<sup>393</sup>

如此一來，彌爾的重點就放在如何使人智性可以開展，看見幸福的可能性？他認為一定程度的心靈陶冶有助使思考對象產生理智上的興趣，因此有助改進人類事務；文明中人不會完全自私自利，而正常受教育會使人產生真正的私人感情與公眾利益結合。他甚至他斷言一切大災難（貧窮、疾病、時運不濟）皆可透過人類的關心與努力，持續改進而降低、消除，即使需要多代人努力不懈；崇高者會從此一行動中得到樂趣，不會為自私的欲望而放棄。<sup>394</sup>

接著彌爾回應第二個反駁，看似不需幸福之文明與英雄活動，正好說明有超越個人幸福的可能，而自我犧牲來自不同的效益計算。為他人幸福而努力看似是不需幸福也可以生活的例證，但這種自我犧牲也包含他人或其他幸福的必要條件，或避免他人需要如此犧牲。而此自我犧牲的目的，恰恰說明超越個人幸福的存在，並且為了增進幸福總量而作出貢獻。若不是為某種幸福而犧牲，不值得作為效法的對象。<sup>395</sup>

---

<sup>392</sup> Mill. *Utilitarianism*, 23–25.

<sup>393</sup> *Ibid.*, 25–26.

<sup>394</sup> *Ibid.*, 26–29.

<sup>395</sup> *Ibid.*, 29–30.



彌爾進而提出一種自我犧牲與最大效益的悖論：在不完美世界中絕對自我犧牲才是增進整體幸福之法。預備如此犧牲便是最高的德性，而對此的自覺意識導致心靈寧靜，一如斯多亞，於寧靜中培養自我滿足，不關心滿足的持續長度，亦不關心其終結。<sup>396</sup> 即便如此，他也強調效益主義者有權擁有自我犧牲的道德，然而犧牲行為本身不是善，若非為了更高的目的（有利於人類群體或集體利益所限定的個人的幸福）而犧牲，便是浪費。<sup>397</sup>

他進一步重申效益主義行為對錯標準的幸福不是行為者本人、而是所有相關人員的幸福。因此在進行效益計算時，必須如同公正無私的仁慈旁觀者，嚴格不偏，依照「己所欲、施於人」或「愛鄰如己」的格律來計算。然而，這樣的理想如何達到？彌爾是訴諸公共氛圍的建立，首先是法律與社會安排，使個人幸福或利益與整體相一致。其次是充分利用教育與輿論塑造人的品行，使個人與群體的幸福完整聯繫，消極上使人無法設想危害群體的可能，積極而言使情感衝動與習慣動機完全與群體一致。<sup>398</sup>

彌爾透過上述回應說明了效益主義的最大幸福原則，並且此一原則考量時關注的是群體向度，必需屏除個人觀點。而之所以可以這樣考量，歸功於社會與教育的推動。由此可見，對於大型社會改革與教育可以塑造其中個體的情感狀態與習慣，彌爾抱持全然樂觀的態度。

接著回應認為效益主義的道德標準過高的反對。彌爾認為一方面這種批評混淆行為規則與行為動機，誤解道德標準是什麼。倫理學討論義務與標準的問題，但不會要求一切行為皆應僅出於義務感，絕大多數行為出於非義務性動機，只要不違背行為規則即可。再者，行為的效益考量的不是為了整體性的「世界福祉」，而是構成世界福祉之個人，因而一般人僅會考量少數（相關）個人的利益，而不是空泛的整體。但有兩種例外，第一，成為公僕才能被要求考慮整體利益。第二，有些行為於特定場合有效益，卻被道德禁止，則表示人人去做會對整體產生損害，故而需要戒除這類明顯有害社會之行為。<sup>399</sup>

而僅考量行為後果的效益主義是否使人冷酷無情？或是過分單一考量道德，而未考量良好品格？彌爾回應這類批判不僅反駁效益主義，還反駁一切道德標準。因為倫理標準不是根據行為者善惡判定行為善惡，更不是依照行為者品行來判斷好壞。這些考慮與行為評價無關，與對人的評價有關。然而，效益主義比其他倫理學觀點更有彈性，因為他們同意：a. 除了德性之外還有其他值得欲求者（如財

---

<sup>396</sup> Ibid., 30–31.

<sup>397</sup> Ibid., 31.

<sup>398</sup> Ibid., 31–33.

<sup>399</sup> Ibid., 33–35.

富)，所有值得欲求者皆有充分價值。b. 行為正確與否與品行不必然相關。c. 效益主義評價的是行為者，而非行為。但長遠看來，最能證明良好德性者為良好品格。<sup>400</sup> 此外，倫理標準的應用應具有一定寬泛性，而效益主義是一種實際可理解、可以解決意見衝突的學說。<sup>401</sup>

雖然反對效益主義的理由很多，但彌爾認為反對效益主義的型態不是基於人性弱點，就是針對一切道德問題。每種道德立場都會出現道德義務衝突問題，如此，都會被有意為惡者當作藉口。然而道德理論並非錯誤，而是人類事務太過複雜。義務衝突存在於道德體系以及人的良心中，衝突存在的事實並不會讓我們認為有一種處理衝突的終極標準會更沒能力處理衝突。並且，效益主義考量義務衝突時也會區分主要原理與次要原理，次要原理發生衝突才需訴諸第一原理，任何道德原理皆會涉及次要原理。<sup>402</sup>

## 自由的限度

除了效益，彌爾的另一個重要概念是自由。《論自由》說明了他要討論的是公民自由（或社會自由），而非意志自由。也就是社會能合法施予個人的權力之性質與限度。<sup>403</sup> 彌爾首先進行歷史分析，說明自由與權威之間的張力。古代的自由：對政治統治者暴虐的防禦。預設統治者與人民對立，統治者通常對臣民的戕害不下於對敵人，因此：「愛國者的目標，就是對統治者施於群體的權力設定限制；而這種限制就是他們所指的自由。」<sup>404</sup> 通常限制有二種模式：首先是取得對於某些特權的承認，統治者違反視為背約。其次是憲法上的制約，這點較晚，當時尚未有效達至，是追求自由的目標。<sup>405</sup>

憲政的發展使得長期而權力不需制衡的統治者已非自然必要，短期任職的選舉制所構成的平民政黨，產生定期以制衡權力的力量。然而，有人認為此一制衡可能過重：統治者應該與人民合一，其利害意志應與國族利害意志一致。只要

---

<sup>400</sup> Ibid., 35–37.

<sup>401</sup> Ibid., 37–38.

<sup>402</sup> Ibid., 46–47.

<sup>403</sup> Mill, John Stuart, *On Liberty* (New Haven: Yale University Press, 2003), 73.

<sup>404</sup> Mill, *On Liberty*, 73–74.

<sup>405</sup> Ibid., 74.

對國族負責、可即時被撤換，便可將更多權力集中於統治者。<sup>406</sup> 這是由於政治哲學在政體尚未成就時的理想化理論往往在實踐後暴露其缺點。<sup>407</sup> 例如，法國大革命後，民主共和國真的出現，卻發現運用權力的人民與權力所加諸的人民並非同一，自治政府也是人民受到其餘人民管轄。人民意志只是其中最活躍者的意志，造成人民壓迫人民的狀況，於此狀況下限制權力更為重要，防止「多數暴政」（tyranny of the majority）成為政治思想的重點。

多數暴政的恐怖在於這種力量透過公共權威起作用，如此一來，當社會本身即是暴君，作為集體而凌駕於個人時，肆虐手段不限於政治機關所做之措施，社會能夠且確實執行其命令。不僅政府，輿論與風向皆會迫使人依照其意來剪裁思想，社會不一定刑罰暴虐，但更難逃脫，並會奴役靈魂。因此，核心問題是：集體意見對個人獨立合法干涉的限度何在？此種制衡的需要民主政體中不下於專制。<sup>408</sup>

然而實踐上如何劃定界線？法律與輿論的準則何在？於是彌爾討論道德情操之形成。首先是習俗的錯覺：似乎是共通感決定準則，然而，彌爾卻認為是來自佔據優越性之階級的偏好，這樣的偏好形成道德。其次是揣摩上意的奴性服從（不論對主人或對神），這種心態自私卻非偽善，會培育出純真的憎惡情操。第三，社會明顯利害引導：來自社會利害引起的愛憎之感，對社會利害影響不大，卻很能樹立道德。<sup>409</sup> 因此，彌爾認為社會的準則是由有權勢者的社會好惡所決定。<sup>410</sup>

如此一來，多數思想家總是在探討社會應該好惡什麼，而非社會好惡是否應當成為法律，例如宗教容忍的問題。宗教容忍來自長期爭執不下、各方皆無法得勢、彼此妥協後，才造成良心自由的結果，僅此可作為個人反對社會權力之例證。因為實際上，人在自己關心之事上難以寬容，以至於宗教自由很少實現，各衝突教義間彼此仍勢同水火。「在多數之情感仍舊真切熱烈之處，便少見服從多數之主張會有些許減弱。」<sup>411</sup> 更有甚者：「……世界上還有著一種急遽增長的傾向，要把社會對個人的權力不當延伸，既用輿論、甚至是立法之力：既然世界上

---

<sup>406</sup> Ibid., 74–75.

<sup>407</sup> Ibid., 75–76.

<sup>408</sup> Ibid., 76.

<sup>409</sup> Ibid., 76–77.

<sup>410</sup> Ibid., 78–79.

<sup>411</sup> Ibid., 79.

一切發生的變化是趨於加強社會權力而削弱個人權力，這種入侵就不是那種趨於自動消失的邪惡，反而會愈趨恐怖地增長。」<sup>412</sup>

由此可見，彌爾論自由的重要任務，是要在權力者與代表民意的活躍者合而為一之際，為少數的權利請命。如此一來，干涉其他人的自由的唯一原則是：「人類唯一能個別或集體地干涉其中任何成員的行動自由，可被許可的目的只有自我保護。即能夠對於文明群體中的任何成員施以反其意志之權力，唯一正當的目的是防止對他人的危害。若說為了那人自己，不論是物質上或是道德上的好處，都不構成充足的理據。人不能以這會對他比較好、會使他更幸福，或別人認為是智慧的，或甚至是正當的為理由，被迫去做或不去做一件事。」<sup>413</sup> 而不涉及他人的部分，個人有絕對的主權：「任何人的行為，只有涉及他人的部分才要對社會負責。僅僅涉及自身的部分，其獨立性在權利上是絕對的。對於其自身、對於他自己的身體與心靈，個人是最高主權者。」<sup>414</sup>

在群己界線問題中，彌爾仍舊依據效益的判準：「我將效益作為一切道德問題的終極訴求；但這必須是最廣義的效益，以人類作為一個進步存有的永久利益為基礎。」<sup>415</sup> 由上述問題意識與效益原則得出的自由定義是：「唯一名符其實的自由，是按照我們自己的道路去追求我們自己好處的自由，只要我們不試圖剝奪他人自身的自由，不試圖阻礙他們取得這種自由的努力。」<sup>416</sup> 可見對彌爾來說，公共自由的最終判準仍舊是效益原則。

## 彌爾與伊比鳩魯之比較

自由與效益可以說是伊比鳩魯與彌爾哲學中的兩大核心問題。即便彌爾宣稱其伊比鳩魯思想起源，但兩者之間仍有根本上的差異。

---

<sup>412</sup> Ibid., 84.

<sup>413</sup> Ibid., 80.

<sup>414</sup> Ibid., 80–81.

<sup>415</sup> Ibid., 81.

<sup>416</sup> Ibid., 83.



首先關於自由，兩者聚焦的範圍不同：伊比鳩魯強調的自由是個人的自足、<sup>417</sup> 以及對抗必然性的道德意志，<sup>418</sup> 而自由狀態就是一種如神一般的存在狀態。<sup>419</sup> 彌爾聚焦的是解決民主政治中以「民意」作為暴力統治的問題，故需要劃定適當的群己關係，進一步探討此種關係之中各種自由的權利與界線。

彌爾的自由走到最後會產生一種群己界線與個人快樂之間的分裂，個人快樂必須在與此界線牴觸之下犧牲；若發生這種情況只能訴諸道德義務、或是一種全然冷酷無情的效益計算犧牲自己。他背後的預設依舊是霍布斯之後人會無所限制地追求欲望。然而，伊比鳩魯的預設剛好相反：人可享受的範圍本來就是有限的，在有限的範圍內享受，才可以得到最大快樂，若是超過反而會導致不快。因此自由的界線劃定，是從個人欲望的合理範圍開始。群己的界線與個體快樂之間不必然產生衝突。

至於效益，伊比鳩魯認為是可能使人達到快樂的手段，這點與效益主義無異，但兩者因為對快樂的層次定義、以及應用範圍的差異，導致呈現出來的快樂有著極大的差異。

在定義快樂層次方面。首先，伊比鳩魯主義以動態－靜態來定義快樂的層次，前者指的是一切針對外在欲求的滿足，後者則是「身體無痛苦，靈魂無煩擾」的狀態——一種不帶痛苦的滿足。另一方面，本論文也發現伊比鳩魯也有一種依照快樂的純粹度來定義階層的模式。至於彌爾是以高級－低級來定義快樂層次，前者是一種心靈、知識、文化的追求，而後者純粹是身體的享受。

這兩種不同快樂劃分方式截然不同：伊比鳩魯主義純就個人快樂或欲望狀態，彌爾卻是一種精神－物質的劃分，顯然是笛卡兒心物二元論風行之後的模式。雖然有些高級快樂可以導致靜態享樂，但高級快樂不論如何，都可能是採取外在欲求的動態快樂模式來進行；另一方面，伊比鳩魯主義的靜態快樂也不脫感官知覺的運作，<sup>420</sup> 故不能以笛卡兒之後的精神－身體區分來看待其快樂層次區分。

至於適用範圍方面，伊比鳩魯討論的是個體，因此愈能分辨自身欲望狀態、維持快樂，在這種條件下達成自由，就愈合乎效益，其主要範圍適用於個體與友誼。而彌爾則著重在公共面向的討論，因此適用範圍在於如何使最大多數人達到最大快樂。前三章已伊比鳩魯的快樂如何延伸至友誼、社會、政治，並說明這是

---

<sup>417</sup> 伊比鳩魯連結自由與自足的看法，參 Ep. Men. 130–131。

<sup>418</sup> 伊比鳩魯對必然性（*anagkē*）的對抗，除了倫理學書信之外（Ep. Men. 133–135），也可見於其學派的賢人圖像，參 DL 10.117–120。

<sup>419</sup> 伊比鳩魯對神存在狀態的描述，可見 Ep. Hdt. 76–77、Ep. Men. 123–124。

<sup>420</sup> 參 DL 10.136。

間接而合理的推論。另一方面，彌爾的快樂層次與個體效益與為群體犧牲的可能矛盾，造成了規則效益主義與行為效益主義的困難。<sup>421</sup> 這種困難在伊比鳩魯主義之中或許可以消解，伊比鳩魯依循的是所有個體快樂原理，而不是最大快樂原理：對自己最具效益的行為與德性互為充要條件，規則多半涵蘊德性，因此多半時遵循規則是對的，即使改變規則的但書存在。<sup>422</sup>

由此延伸，兩者達至效益的手段就有所不同，伊比鳩魯是透過小型社團的建立，彼此關注個體欲望狀態、改變不當信念，而達到道德進步；這種小型社團雖然在共同體之外，卻與共同體有著密切關係；他們對共同體的影響，是一種隱性的影響。然而，彌爾達到最大快樂的模式卻相對顯揚：透過教育、輿論、公共政策，使得最大快樂得以可能，即便情感的分析在他的效益主義中佔有重要地位，卻只是作為整體社會規範構成的原因分析，而非調節的焦點。<sup>423</sup> 簡言之，彌爾著重效益的理性論述、推廣，但人的情感穩定性在構成合乎效益的社會中不佔太大地位。<sup>424</sup>

彌爾對效益與群己權界的公共呼籲在十九世紀有其重要意義，然而，其中卻很少看到情感對於政治的意義。再者，雖然彌爾自己有意識到，但實際操作上，仍可能會有為了最大多數人的效益，犧牲少數人的疑慮。<sup>425</sup> 相較之下，伊比鳩魯重視個人欲望狀態、在正義討論中重視所有相關個體的快樂（而不是「最大」、加上在共同體中不受注目地發揮影響，彌爾的政治理論可能並不那麼合乎伊比鳩魯的政治學說。

---

<sup>421</sup> Mill, *Utilitarianism*, 34–36 的討論凸顯了這個問題。

<sup>422</sup> 但《基本要道》中對正義的描述，仍舊保留了改變規則的但書：若是這項規則不足以達到保障相關人等互不傷害，或違逆相關人等的感受。

<sup>423</sup> 例如《效益主義》第五章中，彌爾討論正義的模式，便是著重道德情感作為正義的來源是否合乎效益的問題。對他來說，正義是一種需要以社會同情心節制的報復感，它的施行仍舊合乎效益原理，這也是他該章論證的重點。參 Mill, *Utilitarianism*, 75–115。

<sup>424</sup> 雖然針對效益主義僅考慮行為後果，使人變得鐵石心腸的批判，彌爾提出一種消極性的辯護：認為這是所有提出道德判準的倫理學都必須面對的。但此一辯護似乎沒有妥善為在合乎最大多數人最大幸福下，被犧牲的少數人的感受給予安置。參 Mill, *Utilitarianism*, 37–38。

<sup>425</sup> 基本上，論自由劃分群己權界的問題意識就是要免於一種假效益，真壓迫的多數暴力，但這個問題仍舊會由最大效益原理所引發。相關討論可見 Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, 208–31。

## 第三節 助推的政治

### 一種不受注目的活著的可能模式

以上討論伊比鳩魯主義與效益主義的異同，雖然效益主義似乎與伊比鳩魯主義密切相關，然而實踐上卻有犧牲伊比鳩魯主義政治哲學的核心要素，特別是個體感受與不受注目的活著。本節旨在透過行為經濟學的觀照，進一步說明不受注目的活著的政治實踐如何可能。藉此說明伊比鳩魯主義這種希臘化羅馬時代發展的哲學，不僅足以回應自古以來認為無益於整體社會的批判，其政治想像接近今日。進而，它也含有超越今日的力量。

#### 助推與普通人的快樂

前三章的論述可知，伊比鳩魯主義有著一套個體分辨欲望的修身工夫與友誼群體的運作模式，可以使人在彼此扶持中道德進步。然而擴及整個共同體，是否其中個體成員都有辦法依此分辨欲望、在理性的限度內達到自足？事實上，絕大多數人並非如此。如此一來，當個體的欲望溢出個人範圍而與整體規範產生衝突，如何面對？這種衝突抑或可以如此表達：個人快樂與義務之間衝突時，我們應該如何處理？

彌爾所採取的規則效益主義（rule utilitarianism）會認為，即便所謂的幸福即是快樂，但若個體與群體利益產生衝突時，應當選擇放棄個體享樂選擇相關群體利益，因為即便對犧牲的個體而言不甚清楚，遵守某種倫理規範仍是合乎自身效益。且他也會呼籲我們如同冷靜的旁觀者計算整體的效益，適當的時候作出犧牲。他認為這是一種不完美世界中追求幸福的悖論：不追求幸福，反而可以達至最大幸福。<sup>426</sup> 他的立場十分合理，甚至有過度理性化的可能。

至於伊比鳩魯主義方面，他們似乎沒有清楚劃定群己權界的判準，這並非因為他們看不見實際人性下，分辨與合理行動的困難，<sup>427</sup> 以及有些人的欲望「無

---

<sup>426</sup> Mill, *Utilitarianism*, 30–31.

<sup>427</sup> 伊比鳩魯不強迫人的自然，而是以提供必要之欲望的滿足以節制有害欲望，參 SV 21。

法治癒」，<sup>428</sup> 維持快樂與合乎德性生活對他們來說有衝突。<sup>429</sup> 實際上這樣的人可能在共同體中為數不少，包含我們這些深受自身盲點與偏誤影響的「普通人」，行事不會完全依照理性限定的快樂範圍。

在一個穩定和平的社會中，普通人個體快樂與群體利益的衝突影響不大，但若是社會開始增壓、動盪、不安全感加劇，普通人的非理性行動在某些情況下可能造成共同體瓦解，如此一來，伊比鳩魯的道德進步群體也無法存續。<sup>430</sup> 因此，這會是一個伊比鳩魯主義可能參與政治活動的積極理由，使共同體成為可以讓更多人依照其快樂狀態而行的空間，即便他們不是伊比鳩魯主義者。

一般來說伊比鳩魯主義對政治參與並不熱衷，<sup>431</sup> 且盧克萊修《論萬物的本質》主要也是依此規勸熱衷政治參與的朋友。然而實際上他們即使不直接參政，仍舊會關心公共事務。<sup>432</sup> 更進一步，賢人在時機來到時仍會輔佐君主，<sup>433</sup> 如伊比鳩魯主義者柯洛特 (Colotes) 對君主提出建言等。<sup>434</sup> 這些內容可以說明，「不參與政治」並非絕對，能否參與的條件與範圍，需要看實踐智慧以及參與是否會影響自身的關注欲望與快樂。

假設伊比鳩魯主義者參與政治，是否會出現不同於個體關注欲望的倫理學的作法？如第三章所述，伊比鳩魯所有研究的目的朝向的是寧靜 (*ataraxia*) 的生活，不論自然學或倫理學皆然，因此即便政治也是以同樣的原則來面對：如何關注、分辨、疏導欲望，可以使人可以朝向真正的快樂？這點，泰樂 (Richard Thaler) 的行為經濟學提供了更加接近普通人的欲望分辨以及引導方法。

泰樂將心理學引進經濟學研究，長期關注普通人 (*homo sapiens*) 的愚蠢行為及偏誤對經濟活動的影響，並且藉此指出一般經濟學研究中所預設理性的「經濟人」(*homo economicus*)——完全依照目標，追求利益最大化——是有問題的。<sup>435</sup> 他認為在經濟研究上，經濟人並不需要總是做出正確預測(他們也可能犯錯)，

<sup>428</sup> 如菲羅德牧也會描述這樣的對象，參 Philodemus Peri Parr. fr.70、77、84N。

<sup>429</sup> 例如西塞羅對伊比鳩魯違反德性的批判就是抱持這樣的立場，見 Cicero *De Fin.* 2.85。

<sup>430</sup> 有些學者認為這是伊比鳩魯主義者勉為其難與公眾交流的理由之一，見 Brown, “Politics and Society,” 180–82。

<sup>431</sup> 如 Philodemus Peri Parr. Col. IIb。

<sup>432</sup> 見 DL 10.120–121，他們也會參與陪審團、公共聚會等等。如伊比鳩魯主義者第歐根尼在公共場合立下的石碑表示 (Diogenes of Oenoanda):「我即使沒有參與政治，透過碑文說出這些，就如同在參與政治事務……」見 Smith fr.3。

<sup>433</sup> DL 10.121.

<sup>434</sup> 見 Plutarch *Moral.* XIV 1107e。

<sup>435</sup> Thaler, Richard H. and Cass R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness* (New Haven: Yale University Press, 2008), 6–11.



而是需要做出客觀預測；相較之下，一般人會犯下可預期的錯誤，實證上人類預測與決策能力充滿瑕疵與偏見。<sup>436</sup>

人腦會有兩種系統，常使用的自動系統（系統一）（automatic system），以及不常使用的省思系統（系統二）（reflective system）。<sup>437</sup> 雖然前者會為我們帶來許多方便，但面臨許多重大決策，應該使用省思卻仍使用自動系統就會產生錯誤（甚至造成嚴重後果）。然而，普通人的行為並非全然無益，許多自動化行動讓人不用事事反省，更節省時間精力，或是某些心理偏誤（如定錨），可以在一些事上取得成功。泰樂與桑斯坦便提出幾種常見的自動系統對我們思考帶來的影響，包括經驗法則、<sup>438</sup> 樂觀過度自信：高估自身能力與安全程度、<sup>439</sup> 嫌惡損失（loss averse）：傾向維持自己擁有的事物、<sup>440</sup> 維持現狀：沒有任何重大事件不會改變、<sup>441</sup> 框架：對資訊的判讀會隨著表達的模式而有不同反應。<sup>442</sup> 對泰樂與桑斯坦而言，一般人行為、決策充滿偏誤揭示了兩個重要意義：「第一，永遠不要低估惰性的力量；第二，這個力量可以被套用。」<sup>443</sup>

依此，在適當的引導下，這些偏誤可能幫助人做出更合乎效益的選擇，因此，他們提出「助推」（Nudge）<sup>444</sup> 這個概念：以一種輕微、不受注意的方式使他人

<sup>436</sup> Thaler and Sunstein, *Nudge*, 7–8, 87–90.

<sup>437</sup> 兩種認知系統的特色表列如下：

自動系統 (系統一)	無法控制	不費力	聯想性思考	快速	無意識	講求技巧
省思系統 (系統二)	可控制	要費力	演繹性思考	緩慢	能自覺	遵循規則

參 Thaler and Sunstein, *Nudge*, 19–22。更詳盡的說明，可見 Kahneman, Daniel, *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011), 19–105。

<sup>438</sup> 經驗法則通常使用三種捷思法 (heuristics)，包括 a. 定錨 (anchoring)：由已知猜想；b. 可得性 (availability)：容易想起，c. 代表性 (representativeness)：相似性。這些捷思法多數時有用，但在進行重大決策時，常常會滲入其中而不自知，因而使判斷產生錯誤。見 Thaler and Sunstein, *Nudge*, 22–31。

<sup>439</sup> *Ibid.*, 31–33.

<sup>440</sup> *Ibid.*, 33–34.

<sup>441</sup> *Ibid.*, 34–35.

<sup>442</sup> *Ibid.*, 36–37.

<sup>443</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>444</sup> 即便十九、二十世紀，政治學者華勒斯 (Graham Wallas) 於其 *Human Nature in Politics* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1915) 中已呼籲強調政治中的人性要素，意圖透過心理學研究來修正政治學研究，而非僅以理性主義來看待政治問題，然而，對於政治哲學研究者來說，純粹的理性

的選擇，朝向更有益於自己的方向。這能讓普通人能夠有效改變行為（特別是長期與短期好處衝突時），卻不會覺得受到強制的做法，即便對經濟人毫無效果。

445

「助推（Nudge）」一詞是抽取選擇設計的六個基本要素組合而成的字，這六點包括誘因（iNcentives）、了解對應關係（Understand mappings）、預設值（Defaults）、提供反饋（Give feedback）、預期錯誤（Expect error）、安排複雜選擇（Structure complex choices）。<sup>446</sup> 預設值是為了讓人盡可能面對最小阻力；預期錯誤會預設使用者的錯誤，並盡可能寬容；提供反饋是了解選擇到結果的對應關係，並且盡可能在複雜選擇中達到資訊透明化；提供誘因關注使用者是誰？選擇人是誰？付費者是誰？獲利者是誰？<sup>447</sup> 設計誘因的標準為顯著性，可以引導人們發現誘因存在。

如此一來助推的重點在於選擇設計，如何透過人類選擇的慣性，一方面讓普通人避免可能錯誤，另一方面讓人可以更順利地做出合理選擇。這種助推的設計者，他們稱為「選擇設計師」（Choice Architect），小至餐廳外場，大至政策設計者都可以是選擇設計師，他們會重視一般人如何改善選擇結果。助推的設計使得泰樂與桑斯坦主張一種「自由家長制」（libertarian paternalism）：這些設計一方面並非訴諸國家的強制力、限制人民的自由，另一方面也不是非違逆意志以操控人，而是透過設計凸顯選項；即使人們不願意依此選項而行，也可以花極小的成本變更。<sup>448</sup>

主張自由家長制的主要原因在於，選擇框架無處不在。若是完全「自由」，人無從著手，我們需要在某些選擇框架幫助下，才有辦法開始選擇，這樣也可以幫助我們避免一些有害選項、重視有益選項。因此，很多人甚至會花錢請人來限制自己的自由（例如減肥、健身教練、理財規劃師等等）。因此對於無法分辨欲望、或即使分辨欲望仍無法理性執行者，助推是有益的。<sup>449</sup> 選擇設計主要依據刺激－反應相容性（stimulus response compatibility），也就是說：「接收到的訊息（刺激）應與期待的行為一致，若出現不一致則會影響表現、使人容易出錯。」

---

結構仍具吸引力，即便我們可以說這是一種應然（ought）研究，然而，無法呼應實然（is）要求的應然，仍需要被檢討修正，這可說是一種伊比鳩魯主義論正義的延伸應用。

<sup>445</sup> Thaler and Sunstein, *Nudge*, 8.

<sup>446</sup> *Ibid.*, 99–100.

<sup>447</sup> *Ibid.*, 97–98.

<sup>448</sup> *Ibid.*, 11–14, 81–100.

<sup>449</sup> *Ibid.*, 72–80.

450 這樣的小設計會造成多大的改變？並且會不會構成更進一步對自由的戕害？兩位作者的著作中不斷與論戰者討論。<sup>451</sup>

姑且不論助推是否有利用人性偏誤、限制自由之嫌。作為選擇設計師，需要對人的基本欲望與偏誤有更深一層的理解，並藉此設計各樣設施，使人在不察覺的情況下達到合乎效益、道德的行為，<sup>452</sup> 也與伊比鳩魯倫理學達到快樂的目的不謀而合。不過，單就伊比鳩魯主義的理論而言，如此似乎是其倫理學使人看清、試圖消滅不當欲望的一種反向操作：所有的設計正是因為人的偏誤而存在，如此一來，其倫理學是否與助推對立？

首先，這樣的設計是針對無法達到伊比鳩魯賢人的普通人，幫助他們更合乎效益地選擇，以期達到美好人生。但賢人並不需要這種設計，因為他能依據理性的限制來調節欲望。<sup>453</sup> 至於伊比鳩魯主義中「可治療」的學徒，常見的伊比鳩魯主義治療模式是從認知入手，藉此改變行為，其中包含許多讓人可以吃下苦藥的糖蜜。<sup>454</sup> 而伊比鳩魯主義追求的至樂是一種「身體無痛苦，靈魂無煩擾」的靜態快樂，但一如本文第一章說明的快樂階層，伊比鳩魯主義者也不一定處於同一種快樂狀態，每種快樂狀態都有應該注意的核心問題與修身模式，並且能夠達到並維持這種快樂是一個生命進展的過程。<sup>455</sup> 如果有某些設計更能協助他們養成習慣，易於分辨欲望，便更有助於這些學徒通往至樂。即便無法在認知上達到

---

<sup>450</sup> Ibid., 81–82.

<sup>451</sup> 即便改變成本很小，但這種觀點引發的疑慮也受到許多批判。如 Ibid., 9–11, 236–51 中羅列了各種對自由家長制的批判。桑斯坦極力為自由家長制辯護，認為這種立場不僅合乎道德與效益，更有助於面對行為化市場失效 (behavioral market failure)。他在《為何助推？》(Why Nudge?) 一書中，便透過批判彌爾《論自由》以傷害原則 (或自由原則) 定義的自由忽視選擇框架的重要性，並說明為何以及如何公共政策中應用助推，見 Sunstein, Cass, *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism* (New Haven: Yale University Press, 2014), 1–23。

<sup>452</sup> 如荷蘭阿姆斯特丹史希浦機場 (Schiphol Airport) 小便斗上設計的蒼蠅貼紙，使溢尿情形減低百分之八十。見 Thaler and Sunstein, *Nudge*, 4。幾乎同一時間，日本設計界也提出仕掛學 (Shikakeology) 的研究，探討各樣小設計如何影響人的行為，使使用者可以日用而不知。見松村真宏，《仕掛學：使人躍躍欲試、一舉兩得的好設計》(台北：遠流，2018)。

<sup>453</sup> 但仍需注意，賢人也會有犯錯的可能，參 DL 10.121, Philodemus Peri Parr. Fr.81。然而重點是賢人的反省與修正能力，一如經濟人在重大決策時會參照省思系統，而不是任由自動系統主導，參 Thaler and Sunstein, *Nudge*, 22。

<sup>454</sup> 關於伊比鳩魯治療中，有些減緩藥性苦澀的處理是有必要的。例如，菲羅德牧認為面對不同的學生，要如同醫生或馴馬師，用不同的對待方式，以讓他們可以接受「直言」，不看對象、一律以同種方式直言批判，是不合格的教師，參 Philodemus Peri Parr. Fr. 87N。

<sup>455</sup> 由於伊比鳩魯主義將動態的 (kinetic) 快樂對比於靜態 (static) 快樂，認為前者是一種欲望的追求，故不強調之。為免混淆，故不以「動態」來形容人的這種享受過程。參 DL10.136。

治療效果，在行為上達到起碼的身體安泰，對靈魂擾動減少也是有助益的。如此一來，反過來透過外在設計使人容易達到最終的目的，似乎也合乎伊比鳩魯主義的想法。<sup>456</sup> 就對適用對象而言，助推可以是合乎伊比鳩魯主義的。

其次，由於涉及到的是利用人的心理偏誤，這樣是否有騙人之嫌？一個恰當的判準是在發現之後會不會有受騙上當的嫌惡感？泰樂用餐前限制大家吃腰果的例子，更說明了有時如此限制自由，反而會讓人因為之後的飽餐一頓更感謝你。<sup>457</sup> 助推的合理使用範圍是幫助人們更容易做到自己認知上同意、行為上卻難以做到的選擇。例如，多數男性不是故意小便射歪、出車禍者並不喜歡發生意外、人們也不是想飯前多吃零食以致於吃不下正餐，戒菸、減肥者也不會希望受到誘惑多抽一根、攝取更多熱量，人們也不希望投資失敗、買錯保險等等。而助推雖然可能違反他們當下的欲望，卻不與長程欲望衝突，因此這種長短程欲望的衡量，合乎伊比鳩魯的權衡概念。<sup>458</sup>

在此我們可以歸納助推與欺騙的判準：助推會讓對象在當下不覺阻礙，卻有益於長程欲望，而欺騙則是以滿足對象的當下欲望，卻在長程欲望上與之相違。

然而必須更進一步討論伊比鳩魯主義會怎麼看待這種偏誤的運用？在其賢人論中提到，賢人可以正確評價詩歌，卻不作詩歌，且賢人除非必要，不做公開演說。<sup>459</sup> 古代的詩歌是一種引發、操控情緒的手段，柏拉圖因為它對公民的負面影響，希望將詩人趕出理想城邦，<sup>460</sup> 而伊比鳩魯主義賢人能對詩歌進行評價，代表的是更深層地理解詩歌所引起的情緒、欲望，且能夠感受。<sup>461</sup> 公開演說需要運用修辭學，其內容雖是說理，卻也需要聽眾相當地情感投入。<sup>462</sup> 為什麼伊比鳩魯有條件接受後者，卻對前者有所保留？似乎隱含了他對情緒控制的態度：

---

<sup>456</sup> 例如本文二章三節的引導教學策略，伊比鳩魯使用聯想與紀念物，來提醒眾人追求的目標，如伊比鳩魯圖騰、水杯、紀念日等。雖然可以視為一種「封神」，但另一方面，這也可以視為某種伊比鳩魯主義的助推。參 DL 10.12–22。

<sup>457</sup> Thaler and Sunstein, *Nudge*, 40–41.

<sup>458</sup> 但對於亞里斯提普而言，讓每個人可以滿足當下的快樂似乎是更為重要的：他以當下快樂為目的，幸福的快樂由各種當下快樂組成。參 DL 2.86–93, 10.137。

<sup>459</sup> DL 10.120–121。

<sup>460</sup> Plato *Poli.* 10.595a–607a

<sup>461</sup> 賢人的感受能力更強，參 DL 10.120。

<sup>462</sup> 修辭學是一種使人在情感受到影響下，快速達到說服的模式，參 Aristotle *Rhetorica* 1355b26–1356a35。如果使用者的品格與修辭可以結合，修辭學可以達到好的結果。然而，這種模式難免脫離使用者的品格狀態，成為左右受眾感受的工具，正如我們在許多政治實況中所見。相對之下，伊比鳩魯主義的賢人不鼓勵這種情感的鼓動。可對照賢人可以正確評價詩歌、卻不作詩歌，且賢人除非必要，不做公開演說，見 DL 10.120–121。



一種引發強烈情緒波動的作法，即使帶有善意，也是與其終極目的相悖，因此能免則免。<sup>463</sup>

助推的設計所引發的行為改變與人的情緒相關，它畢竟是受到外在事物的引動。然而，助推與詩歌或修辭學在引發情緒上是否相同？筆者認為二者有異。這類設計多半針對人心理的自動化系統，許多人在使用這些設計時根本未有意識，例如瞄準小便斗上的蒼蠅貼紙。而即使我們發現這個設計的巧思，其效應也小到在使用過後很快消失（我們不會一直對小便斗上的蒼蠅貼紙耿耿於懷，徹夜不眠）。助推關注的是在最小規模上影響人的行為、達到一種日用而不知的狀況，因而不同於詩歌或修辭學引動的情感強度。這樣的設計所帶來的影響，便合乎伊比鳩魯的格言「不受注意的活著」（*lathē biōsas*）。

構成一個彼此不傷害的共同體對伊比鳩魯主義的友誼社團具有重要性。但如何詮釋這個涉及小群體與大群體之間關係的重要性？多數學者僅僅著重在物質提供、行政方便、或武力保護等等物質與料的討論。<sup>464</sup> 如此一來，伊比鳩魯主義不僅是個政治寂靜主義，更難以脫離西塞羅等古代（以及相關現代）論敵的批判：他們理論上是社會的蠹蟲、任何伊比鳩魯主義者的社會行動，都會導致自身理論的不一致。

然而，助推的觀念給出了另一種反省此一關係的參照點：首先，互不傷害不是物質與料滿足即可達到。不少例子說明，即便物質與料供應豐厚，社會仍舊動亂不安。因此，社會中每個個體的欲望狀態相較於物質與料更加重要，這種重要性不僅對整體社會，對伊比鳩魯主義更是至關重要。其次，這種使個體欲望安定的狀態，需要對人心深入的理解，而伊比鳩魯主義提供這種理解的切入模式；<sup>465</sup> 依據伊比鳩魯主義，若人的欲望與運動方向阻礙愈少、則愈快樂。在助推的設計下，共同體中即便不是伊比鳩魯主義的賢人，在行為上趨近或達到目的性的快樂並非不可能。

至此，似乎引發一個問題，若我們說伊比鳩魯主義合乎某種類型的效益主義，且助推是一種可行的伊比鳩魯主義模式，因此，看來這似乎不是一種規則效益主

---

<sup>463</sup> 因此或許可以解釋為什麼伊比鳩魯選擇以直白的論述模式寫作，這是一種不易引動情緒的寫作方式，見 DL 10.13。

<sup>464</sup> 見 Brown, "Politics and Society," 180–82。

<sup>465</sup> 雖然斯多亞主義的分析更為細膩，然而，他們仍舊站在理性可以順利控制欲望的觀點建構自身理論，並且將不動心地執行義務，視為賢人的理想狀態。不同於伊比鳩魯主義看重感受與欲望的模式。

義，而是一種行為效益主義，那麼對伊比鳩魯主義者來說，規範（*nomos*）的意義何在？伊比鳩魯的正義是一種共同體中個體之間的協定。而這種協定訂定的基礎是基本人性，並且會因時、地制宜。這樣看來似乎是個怎樣都行的相對主義，然而並非如此，我們可以說正義並無自然，<sup>466</sup> 但「正義」必須指向其中個體成員的直接感受，若無法指向之，則有被修正（甚或推翻）的必要；反之，一旦可以指向人性、且讓欲望有節度地享受，<sup>467</sup> 正義就有被個體遵守的必要，並且，我們可以合理地推論出這種限制與快樂之間的實質關係。彌爾的規則效益主義在個體享受與特定規則之間的衝突下，只能以某種信念說明兩者必定相關，因而必須犧牲。

然而，在伊比鳩魯主義的正義下看助推，重點似乎就在於：在共同體中進行分配之時，如何減少其中成員直接感受上的波動？這點是強調政府效能之下所忽略的。透過小而可以達成道德進步的群體的建立，加上施政上良好的助推設計，讓人的情緒得以順暢，是伊比鳩魯主義政治哲學可能的實踐模式。

## 伊比鳩魯如何面對共同體騷亂

以上說明助推可以是一種合乎伊比鳩魯主義政治準則「不受注目的活著」的現代政治實踐模式，然而，當前有個極度相關的危機，就是假新聞對許多國家的重大影響。資訊戰往往具有行為經濟學的理论基礎，設計發布假新聞以操作目標國家的民眾；如此一來有違伊比鳩魯主義的基本立場。若就本文的論述，伊比鳩魯主義與助推的關係是否也必然違背了關懷他人的意圖，進而導致伊比鳩魯主義者的不快樂？

針對假新聞操弄的亂象，桑斯坦在二〇一七 的 *#Republics: Divided Democracy in the Age of Social Media* 中已然提出：網路製造同溫層（echo chambers）的效應極強，而同溫層愈厚，對民主的危害愈大。<sup>468</sup> 這是似乎是某種政治寂靜主義取向的伊比鳩魯主義造成的後果：每個人都是離群索居的單子，卻又透過網

---

<sup>466</sup> KD 33.

<sup>467</sup> 伊比鳩魯便提到若是無法節制自己的欲望，至少在法律許可的範圍內滿足。可見，法律是一種補強理性設定滿足限度的措施，這可以說是一種發乎情、止乎禮的作法，參 SV 51。

<sup>468</sup> Sunstein, Cass, *#Republics: Divided Democracy in the Age of Social Media* (New Jersey: Princeton University Press, 2017), ix–xi.

路涉入世界，如此一旦特定的操作介入，就難免騷亂。且古代的伊比鳩魯主義社團看似在製造一種同溫層，那麼他們是否在面對同樣問題時也無法抵抗？

就我們對《論直言》的分析中已然說明：這樣的社團旨在揭示個人的真實狀態，可以面對直接感受，而不是關注外在環境的流言蜚語。社團中直言這種求真狀態會引發個人的不舒服，以此導向欲望的分辨與調適；這種導向是要讓人可以在各種處境之下皆能維持真快樂。反之，同溫層卻是加強個人既定觀念的舒適感（不論是真實或扭曲），反而更難理解與適應同溫層外的世界。另一方面，雖然網路世界的隱身跟伊比鳩魯主義標榜不引人注目的活著類似，但伊比鳩魯主義指向的是一種在群體中和諧共融的狀態，這種狀態並不是將自己置身於不用負責只需批判的狀態；但網路、群組中的攻擊恰恰相反，可以隱身在不用負責的安全之處評論，這種「隱身」是一種巨吉斯之戒的使用。<sup>469</sup> 並且，針對社會上的假象，伊比鳩魯主義是不遺餘力地揭示的，一如琉善在《假先知亞歷山大》（*Alexandros hē Pseudomantis*）的故事中，提到的伊比鳩魯與基督徒因為說出真相，造成亞歷山大城假先知信徒如何打壓。<sup>470</sup> 更重要的是，就伊比鳩魯的倫理學來說：個人對抗必然性、負起道德責任是重要的，<sup>471</sup> 不負責任地傳達信息、使周遭陷入更長遠的痛苦，並非伊比鳩魯倫理學之道。

反過來說，本節說明助推可以是伊比鳩魯主義政治實踐的一種可能，卻不是指所有行為經濟學的使用都是伊比鳩魯主義。行為經濟學或社會工程學（*Social Engineering*）<sup>472</sup> 作為一種手段，固然可以在不受注目的活著（*lathē biōsas*）之下，使人選擇較為合理、更為快樂的選項，卻也可能是使人深入陷阱的兩面刃。一方面，這涉及到使用者的德性。另一方面，雖然對伊比鳩魯主義來說沒有自然的正義，但正義卻不是人言人殊，必須指向相關者的感受，可以協議互不傷害才行，因此「對那些沒有能力就彼此互不傷害、或被傷害訂立契約的動物來說，沒有正義或不正義。相似地，對於那些沒有能力或沒有願望願就彼此互不傷害、或被傷害訂立契約的人群來說，情況也是如此。」（KD 32）依照伊比鳩魯主義的經驗論，這些動物或民族並不是先行設定對自身有害，而是經驗上這些對象無法訂定

---

<sup>469</sup> 因此現今會以巨吉斯效應（*Gyges effect*）來形容網路霸凌。

<sup>470</sup> 見 *Lucian Alex.* 17, 25, 37–38, 43–47, 61。

<sup>471</sup> *Ep. Men.* 133–135.

<sup>472</sup> 社會工程學（*Social Engineering*）原先是一種駭客使用的技術，因為駭客在駭入特定區域之前，需要有一些從真實的人身上獲得的資訊（如個資、密碼等）。那麼駭客要怎麼在與這些目標對象交流中順利取得這些必要資訊，就不是資訊技術的問題，而是心理攻防的問題。參 *Hadnagy, Christopher, Social Engineering: the Art of Human Hacking* (Indianapolis: Wiley Publishing, 2011)。讓人在不知不覺中透露必要資訊，就這點來說與助推有異曲同工之妙。

契約、或他們的契約之中涉及欺騙、傷害，因此必須透過鄰舍的力量防衛他們、而非訴諸「正義」，以使自身不受傷害。

如此一來，在資訊攻擊氾濫的時代，一個國家反而更應該關注伊比鳩魯主義，因為對伊比鳩魯的社團來說，彼此直言、求真至關重要；如此可以對內疏導群眾的欲望，若是眾人的欲望安定，煽動便不容易造成動盪；對外則更容易看出這些無法承諾不傷害之強權的攻擊模式。

面對容易煽動的欲望，我們可能需要的是伊比鳩魯的閹割術。

現在來回應當代思考的不足之處。不論如何，助推仍舊是一種工具理性的思考，這種由外而內、由上而下的政策固然可以在不受注目的狀況下讓人走對自己有益之路，但仍舊不能使人擺脫可能受到能力更強者操縱的恐懼，<sup>473</sup> 並且這種恐懼與操作就目前的世界已是現在進行式。如此一來，就必須回到伊比鳩魯的目的理性來思考：什麼是我們追求的真正快樂？即便我們不要求為政者具有最高的道德水準，但他們是否關注、可以分辨自己的快樂狀態？並且在此快樂狀態之下自我覺察？他們有沒有協助他們道德進步的群體？會是伊比鳩魯主義更為重視的部分。

伊比鳩魯即使在城邦衰弱、帝國興起的時代，他的問題不及當前全球化複雜，尤其面對霸權壓迫與資訊戰的問題更是如此。那麼最後可以想想一種伊比鳩魯式的政治想像，對今天的我們來說有什麼洞見？

群體對伊比鳩魯而言不僅不是可有可無，而是具有重大意義。其賢人必須重視自己與更多所謂非理性的群眾在一個共同體中生活，他們的欲望需要受到關注。賢人要做的不一定是領袖（更多時候能領導群眾的反而不是賢人），更可能是在不受注目的情況下創造讓群體共融的空間。政治的目的消極而言是避免共同體毀滅，積極而言是讓相互共享效益的空間產生。

這涉及四個要點：首先，一個可行的共同體即便不是小國寡民，也應該增加其中成員的實體化連結。其次，政府愈能「不受注目」愈好，一方面，放任自由的狀態無法達到這種「不受注目」，一旦自由市場失效，我們還是會把目光放到無所作為的政府。其次，政府無微不至的保護與無所不在的控管，即便前者在人心認為是好，對於伊比鳩魯來說都可能是一種過度；政府的當為與不為，或許指向「助推」的可行性。第三，這樣的政府之下，小型共享的道德進步團體（如

---

<sup>473</sup> 雖然在《助推》、《為何助推？》中，桑斯坦仍舊從效益主義為助推辯護，說明這不會對個人自由造成過度控管與妨礙。然而，更核心的問題是一旦握有重大權力，誰能監督此一界線？若是沒有恰當的人性論基礎，說明個體快樂與他人之間的共通性，並且沒有足夠的互信，這點永遠會讓人產生疑懼。



伊比鳩魯主義社團），可以發揮穩定的力量。一方面是人的依存感，二方面是人  
在其中可以好好辨識自身欲望，不管其中成員理性或非理性。然而，這種類宗教  
團體的前提是必須能勇於求真，並有直指人直接感受的力量。如此一來，即便在  
假信息充斥的世界，有著可以協助分辨、接受自身必要欲望的群體，我們也比較  
不會隨之起舞。第四，政府要做的，不是試圖取代這些團體的作用，而是鼓勵它  
們共同體的空間中，發揮其隱性影響力。

如此一來，伊比鳩魯的賢人需要做什麼？或許是好好待在鄉間、遠避政治  
中心，追求自身的快樂（DL 10.122），或在鬧市之中，過著使共同體和諧共融地  
生活。



## 結論

研究背景部分提到伊比鳩魯主義對整個現代的影響甚鉅，相關研究專書至少在英美學術界已然汗牛充棟。然而，相較於許多熱門研究主題，臺灣對於伊比鳩魯主義（甚至是整個希臘化羅馬哲學）的研究甚少，且未見以此為核心的學位論文，實屬可惜。

這篇論文從伊比鳩魯的原典出發，討論其政治哲學有沒有鼓勵政治參與的可能？若有，會是什麼樣子？筆者從三方面入手：首先是回應古代論敵的批判，歷來皆認為該學說只講求個人快樂，而不管公共事務；即使大多數來自誤解或刻意扭曲，但筆者認為伊比鳩魯能夠面對這種挑戰，並證明伊比鳩魯主義者可以提供對共同體的貢獻，可能超過那些追求政治權力之人。其次，雖然伊比鳩魯的原典似乎表明這種獨善其身的觀點，但從筆者對其原典的解讀、詮釋下，較為公允的說法會是伊比鳩魯不僅不禁止政治參與，在時機恰當時更有可能投入。第三，這看來是個古代爭議，與今日問題有何關聯？事實上，伊比鳩魯主義對現代的影響，遠遠超過我們想像，但就論述焦點而言，筆者把重點放在感受與效益，並把情境聚焦於今日問題：面對行為化市場失效、或假新聞之亂，伊比鳩魯可能如何因應？筆者比較了兩種模式：彌爾追求最大快樂的效益，與泰樂、桑斯坦關注於非理性行為對市場影響的助推，並說明後者更有可能達到一種伊比鳩魯式的政治參與：「不受注意的活著」。

筆者的研究路徑首先從伊比鳩魯的自然學入手，說明人感覺的重要性，以此作為政治哲學的奠基。此一基礎的探究，需要兩次倒轉伊比鳩魯對明確—不明確的研究秩序，說明以自然學提供的研究方法來建構倫理學、政治學的合理性。首先，由於《論準則》亡佚，我們只知道感覺與直接感受為其準則，更詳細的內容難以確定，不過在自然學書信中提供的研究方法，可供參考。然而，自然、倫理，與政治是三種不同研究範圍，方法論可否一體適用？對伊比鳩魯來說，相對於自然學與天文學，倫理學是確定的學問。他的理由在於和直接感受的接近性：倫理直接與人的感受、苦樂相關，自然科學的研究對象（始基、天文）無法直接感受，而只能用感覺的類比來研究，因此，自然學的研究方法與經驗世界具有一致性。透過不清晰的科學，而非清晰者來建構感受論的基礎，是第一層逆轉。由於自然學（本性研究）與天文學與經驗世界的一致性確立，我們可以進一步以此來討論它作為倫理學與社會、政治關係的基礎，這是第二層逆轉。

筆者論證的是對伊比鳩魯而言個體的直接感受，是判別一切的基礎，其中包括政治學。

依此，筆者重新理解伊比鳩魯的友誼與正義，並說明他人對個體的心靈健康有必然影響。其中，試圖解消一種伊比鳩魯群體觀的爭議(這類爭議從古代即有)：強調個體享受的倫理學，如何可能關心群體？基本上，此一爭議來自錯誤的預設個體利益與公共之間必然衝突。從伊比鳩魯個人與他人的關係，這樣的衝突不必然存在，人我之間更是緊密相連。如果對伊比鳩魯而言，自然、個人、小群、大群的關係是一致的，那麼他們如何面對小群體，便可以作為面對大群體的基礎。

本論文至少有三個貢獻。首先，關於哲學史評價的問題。由於希臘化羅馬強調個人安身立命之學，理論思辨意味較弱，因而以往一向被認為是古典希臘哲學哲學內涵的弱化。然而，本研究欲指出：並非希臘化羅馬在思辨性上弱於古典希臘，而是面對不同時代的生命問題，提出不同的回應方式。因此，希臘化羅馬哲學反而使我們更能看清哲學的生命力及多樣性。

其次，是對伊比鳩魯主義的評價，其中分為兩點。一方面，伊比鳩魯一向被視為古代哲學的抄襲者，特別是原子論與享樂主義皆有先輩可循。然而，伊比鳩魯的創見在於，不同於早期自然哲學，他以原子論建構一套貫穿自然與倫理的學說，一貫而簡潔地說明我們應當如何生活。另一方面，從古代到現代一直認為伊比鳩魯式的快樂是一種只顧個體的縱欲，然而從本研究看出這種負面評價是有問題的。

第三，通常政治活動需要以激發人的激情為手段，經久投入政治似乎不免演變為狂熱。因為我們能否想像某種更高的價值，需要極為強大的專注力。然而，過多聲色犬馬的享受、以及案牘勞形的工作，皆剝奪我們的專注力。專注力下降、想像力不足，許多價值概念(人權、民主、正義等)相對來說就比不上眼前的事物重要。一旦乘勢、政治性煽動一起，人民便容易陷入狂熱。然而，伊比鳩魯主義的「政治」以相反的模式進行：專注在個體的寧靜、欲望的分辨，不過度追求政治參與、「不受注目的活著」，反而可能讓政治狂熱與盲目降溫。

許多人認為教育是一種解藥。然而，教育若是以灌輸一種意識形態來對抗、取代另一種意識形態，我們的專注度、想像力卻無法提升，便只是一種作用力與反作用力推動狂熱的走向。並沒有辦法使我們擺脫真正的問題：扭曲與歧視。

伊比鳩魯要我們關注自身，分辨自身的欲望是一種解法。一方面，他不侈言太過高遠的理想，另一方面，他只是極盡所能地將關注放在己身的快樂。如此，狂熱的煽動便無從著力，因為這樣的爽度並沒有辦法使伊比鳩魯主義者快樂(這反而是一種攪擾)。伊比鳩魯的賢人推崇的並不是高遠理想的聖人，而是平凡無奇的常人、身邊常見的魯蛇。不強調價值，反而在政治狂熱時不易陷入。

由上可知，政治制度建立是美好生活的充分條件，但達到群體美好的必要條件卻是其中個體欲望的健康狀態。那麼對於伊比鳩魯主義而言參與公共事務的條件為何？一方面，積極而言，若是能維持一個達成寧靜的環境、或讓更多人能夠至少分辨欲望、脫離痛苦，則賢人會勉為參與。另一方面，消極而言，一個不可挽救的局勢，在理性計算之後，若是能減低狂熱，賢人會參與公共事務。

不能活在當下的人會面對多少痛苦？這在我們這個資訊造成疏離的時代尤其嚴重。我們是我們自身的解藥，但這種解藥需要他人的映照。

享樂主義將不需費心竭力尋求的快樂視為目的，不論亞里斯提普還是伊比鳩魯主義皆然；真正的快樂總是來自容易取得的事物，而難以取得的快樂往往造成更大的煩惱。這對於總是誘發、關注、追求過剩欲望，以至於我們對快樂疲乏的資本主義社會來說具有強烈的提醒：真正的快樂不在於竭力欲求那些自己缺乏的，而是關注不用費心就可以得到的。並不是說滿足於低供給生活才是對的，而是指出人可以不用受到這些過剩欲望所綑綁、並且在面對大量享受時可以更加快樂，才是真正美好的狀態。<sup>474</sup>

這種美好生活狀態是否只有伊比鳩魯主義的賢人或其門徒可以享受？這篇論文就是要打破這種迷思。一般學者對伊比鳩魯社團之外的一切往往進行一種純粹工具性的詮釋：只要能夠讓這個社團免於傷害、得以存續即可，因此伊比鳩魯主義者只會維持與外界最低限度的互動與幫助，避免陷入利他主義與政治寂靜主義的矛盾。<sup>475</sup> 本論文論述後可以發現，這種論點在伊比鳩魯主義文獻中的證據並不那麼充分。而他們的參與公共的程度多高？有賴於兩點：自身的快樂與整體社會的快樂。透過對伊比鳩魯主義社會參與的面向說明：有助於一般人在行為上趨近伊比鳩魯式的快樂，對其社團的快樂而言極為重要。因此，筆者大膽地將伊比鳩魯主義的政治學，視為一種大範圍的欲望—行為的治療：透過的不是明顯的矯治手段（如強制性的政策頒布、或建立公共教育制度等等），而是以一種隱而未顯的模式，對社會中的個體淺移默化。

然而，任何手段都有扭曲的風險，因此最終涉及到的還是施政者心性的問題：主事者是否有德？這看來與儒家的聖王理想、或柏拉圖、芝諾的理想城邦並無二致。然而，伊比鳩魯主義具有三個截然不同的特色：首先，他們的德性來自生而有之性（苦樂），而非與之對立的道德狀態。其次，他們不會認為賢人主政最好，賢人反而是以一種非政治的政治參與來完成他們的理想。第三，他們並不

---

<sup>474</sup> 可參考 Ep. Men.130–132 中提到的自足，或對比亞里斯提普的說法「最好的情形不是不享受快樂，而是支配快樂但不被它們征服。」（DL 2.75）

<sup>475</sup> O'Keefe, Tim "Is Epicurean Friendship Altruistic?" *Apeiron* 34 (2001): 269–305.



以理想的文明社會作為改革的標竿，而是以現存社會作為基點，進行微觀的行為改造。由此觀之，伊比鳩魯的政治參與，具有更高度的現實性與可達成性。

因此，賢人是否參與政治，應該問的問題是：能否有足夠能力、智慧與節制，並維持自身快樂？<sup>476</sup> 其次，如何讓自身與周遭的快樂運動阻礙最小？城邦（或社會、甚至是整個世界）作為一個共同體，具有與原子構成的組合物一般的性質：內部運動模式順暢、紐帶連結完整，其存續便更為堅實。而其中的伊比鳩魯社團便可更加快樂。

雖然由世界的生滅來類比，任何群體並無存續的必然性：它可能因為原子解消而毀滅，但以何種模式的生滅？影響的是其中個體的快樂：不僅賢人、更包含一般人。伊比鳩魯主義的賢人雖然很接近常人，但他們也不認為人人皆可成賢。<sup>477</sup> 因此他們想的不是如何度化使得人人皆成聖賢，而是如何讓賢人與一般人在這樣的共同體中，都能直接感受到快樂地生活。



---

<sup>476</sup> 見徐學庸，〈伊比鳩魯的政治寂靜主義？：回應西塞羅的批判〉，於《國立政治大學哲學學報》，36 (2016)：27-28。

<sup>477</sup> 某些種族、身體條件無法成為賢人，參 DL 10.117。

## 參考資料

### 古代典籍

- Aristotle. *Metaphysics, book I-IX*. Translated by H. Tredennick, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1996.
- . *Metaphysics, book X-XIV, Oeconomica, Magna Moralia*. Translated by H. Tredennick and G. Armstrong. London: Harvard University Press, 1996.
- . *The Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999.
- . *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*. Translated by W. S. Hett, London: Harvard University Press, 2000.
- . *Politics*. translated by H. Rackham. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1944.
- . *The “Art” of Retic*. translated by John Henry Freese. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1994.
- Cicero, M. Tullius. *On the Commonwealth and on the Laws*. edited by James Zetzel. New York: Cambridge University Press, 1999.
- . *De Re Publica, De Legibus, Cato Maior de Senectute, Laelius de Amicitia*. edited by J. G. F. Powell. New York: Oxford, 2006.
- . *Cicero, De Finibus Bonorum et Malorum*. Edited by Johan Nikolai Madvig. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- . *Letters to Atticus Vol. 1*. Edited and translated by Shackleton Bailey. London: Harvard University Press, 1999.
- . *On Moral Ends*. Translated by Raphael Woolf, edited by Julia Annas. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Diogenes of Oinoanda. *The Epicurean Inscription*. Edited and translated by M. F. Smith. Nappoli: Bibliopolis, 1993.
- Epictetus. *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. Vol. 1. Translated by W. A. Oldfather. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1925.
- . *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. Vol. 2. Translated by W. A. Oldfather. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1925.

- Epicurus et al. *Epicurea*. Edited by Hermann Usener. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- . *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*. Edited and translated by Brand Inwood and L. P. Gerson. Indianapolis: Hackett, 1994.
- . *Epicurus: The Extant Remains*. translated by Cyril Bailey. London: Oxford University Press, 1926.
- Inwood, Brad and Lloyd Gerson eds. and trans. *The Stoics Reader: Selected Writings and Testimony*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2008.
- Laertius, Diogenes. *Life of Eminent Philosophers*. Translated by R. D. Hicks. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1925.
- Long, A. A. and Sedley David eds. *The Hellenistic Philosophers (Volume 1): Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- . *The Hellenistic Philosophers (Volume 2): Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Lucian. *Anacharsis or Athletics. Menippus or The Descent into Hades. On Funerals. A Professor of Public Speaking. Alexander the False Prophet. Essays in Portraiture. Essays in Portraiture Defended. The Goddess of Surrye*. Translated by A. M. Harmon. Loeb Classical Library 162. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1925.
- Lucretius, Titus. *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*. Edited and translated by H. A. J. Munro. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- . *On the Nature of Things*. Translated by Walter Englert. Newburyport: Focus Philosophical Library, 2003.
- Philodemus. *On Frank Criticism*. Introduction, Translation, and Notes by David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thorn, and James Ware. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- Plutarch. *Moralia*, vol. XIV. Translated by Benedict Einarson and Phillip de Lacy. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1925.
- Porphry. *On Abstinence from Killing Animals*. Translated by Gillian Clark. London: Bloomsbury, 2000.
- Seneca. *Moral Essays II*. Translated by John W. Basore. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1979.

Taylor, C. ed. *The Atomists Leucippus and Democritus: Fragments, a Text and Translation with a Commentary by C. C. W. Taylor*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

#### 其他文獻

- Algra, K. and Barnes, J. eds. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Annas, Julia. "Epicurean Emotions." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30 (1989): 145–64.
- Armstrong, John. "Epicurean Justice." *Phronesis* 42 (1997), 324–34.
- Asmis, Elizabeth. "Basic Education in Epicureanism." in *Education in Greek and Roman Antiquity*, 209–40. Edited by Yun Lee Too. Leiden: Brill, 2001.
- Austin, Emily A. "Epicurus and the Politics of Fearing Death." *Apeiron* 45 (2) (2012): 109–29.
- Balot, R. ed. *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Malden: Blackwell, 2009.
- Barnes, J. and Griffin, M. eds. *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- . *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Bett, R. ed. *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Brown, Eric. "Politics and Society." in *Cambridge Companion to Epicureanism*, Edited by James Warren, 179–96. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Clay, Diskin. "The Athenian Garden." in *Cambridge Companion to Epicureanism*, Edited by James Warren, 9–28. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Colman, John. *Lucretius as Theorist of Political Life*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Dillon, J. and Long A. eds. *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Los Angeles: University of California Press, 1988.



- Erlar, Michael. "Epicureanism in the Roman Empire." in *Cambridge Companion to Epicureanism*, Edited by James Warren, 46–64. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Ferguson, Everett. *Background of Early Christianity*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Festugiere, Andre-Jean. *Epicurus and his Gods*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1956.
- Fitzgerald, John ed. *Passions and Moral Progress in the Greco-Roman Thought*. Routledge: New York, 2008.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité, vol 3. le Souci de Soi*. Paris: Gallimard, 1984.  
———. *Religion and Culture*. New York: Routledge, 1999.
- Gale, M. R. ed. *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Gill, Christopher. "Stoic Writers of the Imperial Era," In *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Edited by Christopher Rowe and Malcom Schofield, 597–615. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Gillespie, Stuart and Philip Hardie, eds. *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Glad, Clarence. *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. Leiden: Brill, 1995.
- Greenblatt, Stephen. *The Swerve: How the World Became Modern?* New York: W. W. Norton & Company, 2012.
- Hadnagy, Christopher. *Social Engineering: the Art of Human Hacking*. Indianapolis: Wiley Publishing, 2011.
- Hadot, Pierre. *Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.  
———. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Trans. by Michael Chase. Malden: Blackwell, 1995.  
———. *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*. Translated by Michael Chase, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2006.
- Havelock, Eric. *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1978.
- Hegel, G. W. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1928.
- Hume, David *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- Inwood, Brad, ed. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Yalom, Irvin D. *Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death*. San Francisco: Jossey-Bass, 2009.
- John Moles. "The Cynics." In *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Edited by Christopher Rowe and Malcom Schofield, 415-434. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Jones, H. *The Epicurean Tradition*. New York: Routledge, 1989.
- Kahneman, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.
- Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Trans. By Allen W. Wood. New Haven: Yale University Press, 2002.
- . *Kritik der Praktischen Vernunft (Philosophie Bibliothek, band 38)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1974.
- Lampe, Kurt. *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic philosophers and Pleasure as a way of life*. New Jersey: Princeton University Press, 2015.
- Lillegard, Norman. *On Epicurus*. Toronto: Thomson Wadsworth, 2003.
- Locke, John. *Essays on the Law of Nature*. Edited by W. von Leyden. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- Long, A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- . *Hellenistic Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- . *Stoic Studies*. Los Angeles: University of California Press, 2001.
- MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge, 1998.
- Marx, Karl. *Differenz der Demokritischen und Epicureischen Naturphilosophie*. In K. Marx and F. Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Werke/ Schriften/ Briefe (Vol.1)*. Frankfurt: Marx-Engels-Archiv, 1927.
- Matson, Wallace I. "Hegesias the Death-Persuader; Or, the Gloominess of Hedonism." *Philosophy*, vol.73, no. 286 (Oct., 1998), 553–557.
- Mill, John Stuart. *On Liberty*. Edited by David Bromwich and George Kateb. New Haven: Yale University Press, 2003.
- . *Utilitarianism*. from a 1879 edition. Auchland: The Floating Press, 2009.
- Mitsis, Philip. "Epicurus on Friendship and Altruism." *Oxford Studies of Ancient Philosophy* 5 (1987):127–53.

- Morford, M. *The Roman Philosophers: From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*. New York: Routledge, 2002.
- Mullainathan, Sendhil and Eldar Shafir. *Scarcity: Why Having too Little Means so Much*. New York: Henry Holt and Company, 2013.
- Németh, Attila. *Epicurus on the Self*. London: Routledge, 2017.
- Nichols, James. *Epicurean Political Philosophy: The De Rerum Natura of Lucretius*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- O'Connor, David. "The Invulnerable Pleasure of Epicurean Friendship." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 30 (1989), 165–86.
- O'Keefe, Tim. 2001. "Is Epicurean friendship altruistic?" *Apeiron* 34 (2001): 269–305.
- Oettingen, Gabriele. *Rethinking Positive Thinking: Inside the New Science of Motivation*. New York: Current, 2014.
- Powell, J. G. F. *Cicero: The Philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (2nd Edition). Lanham: Rowman & Littlefield, 2015.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press, 1999.
- Rist, John. "Epicurus on Friendship." *Classical Philology* 75 (1980): 121–29.
- Robertson, Donald. *The philosophy of cognitive-behavioural therapy (CBT): Stoic philosophy as rational and cognitive psychotherapy*. London, Karnac Books Ltd, 2010.
- Rosen, Fredrick. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge, 2003.
- . "Utility and Justice: Epicurus and the Epicurean Tradition." *Polis* 19 (1&2) (2002): 93–107.
- Roskam, Geert. *Live Unnoticed: On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. Leiden: Brill, 2007.
- . "Will the Epicurean Sage Break the Law if He is Perfectly Sure that He Will Escape Detection? A Difficult Problem Revisited." *Transactions of the American Philological Association* 142 (2012): 23–40.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Reveries of the Solitary Walker*. trans. Charles E. Butterworth. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.
- Rowe, Christopher and Malcom Schofield, eds. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Sandbach, F. H. *The Stoics*. London: Gerald Duckworth & Co., 2001.

- Scarre, Geoffery. "Epicurus as a Forerunner of Utilitarianism." *Utilitas* 6 (2) (1994): 219–31.
- Schofield, Malcolm. "Epicurean and Stoic political thought." In *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Edited by Christopher Rowe and Malcom Schofield, 122–29. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.435–457.
- . "Social and political thought," in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Algra, Keimpe, Jonathan Barnes, Jaap Mansfield eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 739–40.
- . *The Stoic Idea of the City*. Illinois: The University of Chicago Press, 1999.
- Sedley, David. "Epicureanism in the Roman Republic." in *Cambridge Companion to Epicureanism*, Edited by James Warren, 29–45. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- . "The Ethics of Brutus and Cassius." *The Journal of Roman Studies*, 87 (1997): 41-53.
- Sedley, David ed. *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Seligman, Martin. *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York: Free Press, 2002.
- . *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being*. New York: Free Press, 2011.
- Sharples, R. *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*. New York: Routledge, 1996.
- Spink, J. S. *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*. London: Athlone Press, 1960.
- Spinoza, Benedictus de, and Jonathan Israel. *Theological-Political Treatise*, Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Steel, C., ed. *The Cambridge Companion to Cicero*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Strozier, R. *Epicurus and Hellenistic Philosophy*. Lanham: University Press of America, 1995.
- Sunstein, Cass R. *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism*. New Haven: Yale University Press, 2014.



- Taylor, Margaret. "Progress and Primitivism in Lucretius." *The American Journal of Philology*, 68 (2) (1947): 180–94.
- Thaler, Richard H. and Cass R. Sunstein. *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Tsoula, Voula. *The Ethics of Philodemus*. New York: Oxford University Press, 2007.
- . "Epicurean Therapeutic Strategies." in *Cambridge Companion to Epicureanism*, Edited by James Warren, 249–65. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Taylor, C. "Democritus." In *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Edited by Christopher Rowe and Malcolm Schofield, 122–29. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Waerdt, Vander. "The Justice of the Epicurean Wise Man." *The Classical Quarterly* 37 (1987), 402–22.
- Wallas, Graham. *Human Nature in Politics*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1915.
- Warren, J., ed. *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- . *Facing Death: Epicurus and his Critics*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Wilson, Catherine. "Epicureanism in early modern philosophy." in *Cambridge Companion to Epicureanism*, Edited by James Warren, 266–86. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Windelband, Wilhelm. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: Tübingen, 1950.

#### 中文資料

- 王來法。《前期斯多亞學派研究》。杭州：浙江大學出版社，2004。
- 石敏敏。《希臘化哲學主流》。北京：中國社科，2012。
- 包利民。《古典政治哲學史論》。北京：人民出版社，2010。
- 西塞羅（Marcus Tullius Cicero）。《論友誼》（*Laelius de Amicitia*）。徐學庸譯注。台北：聯經，2007。
- 西塞羅（Cicero）。《論目的》（*De Finibus Bonorum et Malorum*）。徐學庸譯注。台北：聯經，2016。
- 汪子嵩，陳村富等。《希臘哲學史（四上）》。北京：人民出版社，2010。

- 林遠澤。〈老子道的涵義及其開顯〉。載於《鵝湖月刊》，十五卷十二期（1990）：14-19。
- 松村真宏。《仕掛學：使人躍躍欲試、一舉兩得的好設計》。張雅茹譯。台北：遠流，2018。
- 芭芭拉·艾倫瑞克（Barbara Ehrenreich）。《失控的正向思考》（*Bright-Sided: How Positive Thinking is Undermining America*）。高紫文譯。台北：左岸，2012。
- 姚大志。《當代西方政治哲學》。北京：北京大學出版社，2011。
- 徐學庸。〈伊比鳩魯論「正義」〉於《道德與合理：西洋古代倫理議題研究》，155-76。臺北：唐山，2009。
- 徐學庸。〈不參與政治事務〉於《道德與合理：西洋古代倫理議題研究》，177-98。臺北：唐山，2009。
- 徐學庸。〈伊比鳩魯的政治寂靜主義？：回應西塞羅的批判〉載於《國立政治大學哲學學報》，36（2016）：1-32。
- 徐學庸。《古希臘正義觀：荷馬至亞里斯多德的倫理價值及政治思想》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2016。
- 章雪富。《斯多亞主義（I）》。北京：中國社科，2007。
- 章雪富。石敏敏，《斯多亞主義（II）》。北京：中國社科，2009。
- 曹歡榮。《伊壁鳩魯派靈魂治療的「藥」：〈奧伊諾安達的第歐根尼銘文〉譯注評》。北京：中國社科，2010。
- 陸克瑞提烏斯（Titus Lucretius Carus）。《論萬物的本質》（*De Rerum Natura*）。徐學庸譯注。台北：台大出版社，2018。
- 雅克·德里達（Jacques Derrida）。《友愛的政治學》及其他（上）。夏可君編，胡繼華譯。長春：吉林人民出版社，2010。
- 第歐根尼·拉爾修（Diogenes Laertius）。《名哲言行錄》（*Life of Eminent Philosophers*）。徐開來、溥林譯。桂林：廣西師範大學，2010。
- 盧克萊修（Titus Lucretius Carus）。《物性論》（*De Rerum Natura*）。蒲隆譯。南京：譯林，2012。
- 盧梭（Jean-Jacques Rousseau）。《德性與墮落與不平等的起源》。苑舉正譯注。台北：聯經，2015。