

# 亞里士多德的幸福論

## ——目的價值論與目的倫理學

俞懿嫻

### 一、導言：

亞里士多德 (384-322B.C) 構想的實踐哲學 (Practical Philosophy) —— 主要為倫理學與政治學二者，旨在回答「如何享有最美好的人生？」以及「何為最理想的社會？」兩大問題。他本著目的論的一貫立場在「尼高邁倫理學」(Nichomachean Ethics) (註一) 與「政治學」(Politics) 裡，肯定的答覆上述問題：幸福的人生是最美好的人生，幸福正是人生所追求的最高價值與終極鵠的；最理想的社會則是由幸福的個人所組成，受到有智慧的政治家領導，享有快樂的集體生活。據此，亞里士多德將幸福分為個人的 (individual) 與集體的 (collective) 兩類，並以後者立基於前者之上。如此「什麼是個人的幸福？」便成為實踐哲學中的首要課題了。

### 二、幸福論的淵源：

「幸福」(Eudamonia) 一詞就希臘字源意為「受善神之守護」而有的快樂。首先拿這概念建立起倫理學說的則是原子論者德謨克利圖 (Democritus, 461-371)。他認為靈魂的平和安寧與道德理性的自律是人生最高的幸福 (註二)。雖然德謨克利圖根本是個唯物主義者，將身體靈魂一視同仁的看成物質原子的組合，不過他卻承認構成靈魂的火原子比起構成肉體的原子要來得精緻，理性思維的作用也要較感官知覺來得優越，感官知覺依賴肉體，時有限制、易於犯錯，理性思維則不然。於是德謨克利圖肯定由理性確認有關善的知識



，顯然優於出於肉體本能的感覺衝動。理性自律若能凌駕肉體衝動，使心靈臻於平和之境，自是人生最高的幸福。德謨克利圖的幸福觀確實為倫理學奠定了基礎，不過誠如「希臘哲學史綱 (Outlines of the History of Greek Philosophy) 柴勒 (E. Zeller) 所說，亞里士多德並沒有理會這位原子論者的幸福論，反而借著蘇格拉底的倫理學說另起爐灶。(註三)

亞里士多德的幸福論無疑深受柏拉圖與蘇格拉底的影響。幸福在亞里士多德而言並不是種「心靈境界」，而是一種「智慧知識」。智慧知識是起於對事物本質形式的掌握。「道德即知識」這蘇格拉底的教誨經過柏拉圖深深烙印在亞里士多德的心中。他認為人類的智慧最重要的成就即是哲學智慧與實踐智慧，個人至少要擁有這兩種智慧，才有得到幸福的可能。這「哲學」與「實踐」之智而二分，也使得亞氏對「知」「德」關係的看法略異於蘇格拉底。探對這課題之前，先需將蘇格拉底「德即知」的教訓詳細地審察一番。

首先宜留意的是「德性」(arete) 一詞在希臘人而言並非專門適用於人的品行，反而是個「相對性的語詞」(a relative term)，意指「擅長於」某事。(arete) 極易使希臘人聯想到「誰」或是「什麼」的德性，就文法而言「arete」時常居屬格 (genitive) 或形容詞 (adjective) 的位置，而非如時下英語譯詞「virtue」一般為絕對性的語詞，常居名詞位置。由此可知，arete一詞自身語意並不完整，必待說明是角力選手的、騎師的、將軍的、鞋匠的、還是政治家的「arete」才算語意完全。所以在希臘人看來有政治的「德性」也有軍事的「德性」<sup>8</sup>。智士學派 (The Sophists) 宣稱他們能教人「德性」便是指將事情做好的「效率」，尤其是政治與辯說技術。(註四) 蘇格拉底「德即知」的教訓也是根據這「德性」概念而來。德性即是擅長某事，若要擅長某事則非得具備有關某事的知識不可。例如騎師若要擅長騎馬，則不僅要知道御馬之術，也要熟諳馬性才行。由此推論，若要擅於為善行善，則必先有關於善與行善的知識才行。於是根據「德即知」的基本原理，蘇格拉底肯定一切罪惡起於無知，不可能有人志願地 (voluntarily) 有知地犯錯。這樣蘇格拉底也間接地肯定人生而具有善欲 (A men desire only what is good)，善的價值是德性美行的基礎。知善始能行善，善知必先於善行。不過根據柏拉圖的「普太格拉斯語錄」(The Protagoras)，蘇格拉底並不認為德是種「可以教導」(teachable) 的知識，



在他“德即知”的知無寧是“自知”(Know one-self)的知。亦即對個人靈魂的眞知、對善惡的辨別，而不止於種種可傳授的專門知識。總結以上所說站在近乎「理智決定論」(Intellectual Determinism)的立場，蘇格拉底肯定幸福的人生必有賴於“自知”與“知善”。

亞里士多德一方面同意蘇格拉底以德爲擅長、卓越(excellence)的看法，另一方面卻反對「德即知」、知德同一的主張。從功能論(Functionalism)的立場，亞氏認爲事物之德即是其自身功能作用盡善盡美的發揮，根據這個定義，人的品德即是人類功能的極致發揮。人類的功能(或職責)實繫於人類的靈魂，而這靈魂至少可擁有兩種品德；理智與道德方面的品德。亞里士多德以爲蘇格拉底“德即知”的主張事實上只適用於「理智品德」(intellectual virtues)。說一位幾何學家具有品德即因他具有幾何知識可以成立，因爲幾何知識是純粹的理論思辨知識，除了爲其自身的興趣之外，別無目的。不過要說擁有道德品德(moral virtues)的人即擁有道德知識則未必盡然。能知還要能行，知道什麼是道德品德還不如知道怎樣實踐道德品德。因此在蘇格拉底來說，只要人一旦明瞭何爲正義時，此人同時便成了正義之人；對亞里士多德而言則認爲「實行正義」要比「知道正義」來得重要得多，而後者未必能保證前者。(註五)「理論」是純屬理智的自足活動，而「實踐」則牽涉活動自身以外的目的，是與行動有關具實用價值的活動，二者的區分在亞氏而言是不容混淆的。在蘇格拉底則不見得察覺二者之別。如此亞里士多德並不像蘇格拉底那麼樂觀無視於人性的弱點(moral weakness)，他承認人有自願爲惡的時候，也由於惡行出於自願，爲惡者理當爲犯行負責，受到懲處。

除了蘇格拉底以外，柏拉圖的倫理學說也影響亞里士多德至深。柏拉圖一面接受蘇格拉底「德即知」的教訓，認爲人生至高的幸福在於追求至善之知，一面也根據他的「理型論」(Doctrine of Forms)主張有德之人即是具有至善理型知識的人。根據「理型論」柏拉圖在認識論上乃發展出「善之理型即是善在其自身(Good in itself)」，即絕對善的觀念。「善」是最高的價值觀念，因而必備有自足(self-sufficient)、完滿(perfect)、絕對(absolute)等屬性。這些屬性都成爲亞里士多德心中幸福的屬性。其次根據「理型論」而發展的價值論是價值統一論，眞善美聖、正義、智慧、節制、勇氣等價值美德皆爲不可分



之整體，這點亞里士多德也毫無異議。此外，柏拉圖在「共和國語錄」(The Republic) 提出的「靈魂三分說」，肯定理性靈魂的優越神聖，人類的美德則在於超越的理性能駕馭靈魂中非理性的部分，而理想的城邦則必得由具理性美德的人領導以趨於正義；以及在「費立伯斯語錄」(The Philebus) 中「情理諧和」的理論，皆為亞里士多德所採用。只是亞里士多德的哲學原是以批判修正柏拉圖的「理型論」起家的。柏拉圖構想的「理型世界」是超越自存的永恆境界，與我們親身所處的現行世界僅有「參與」，「模仿」的關係，在理想與現實之間，造成難以解消的二分法。根據「理型論」善之理型早在靈魂未投胎前已為靈魂留得，在此世最重要的工作只是以回憶的方式，喚起對「善的理型」的知識，這在肯定現行世界的亞里士多德看來是難以接受的。於是他一面否定人生而具有理型知識，主張道德活動是經驗的，主要靠積習養成 (habituation)，一面仍將理性的理智活動置於靈魂最高處，肯定理智靈魂具有掌握事物本質形式之功能，以此取得有關事物的真確知識。此時理型也不再是超越自存的實體，轉而內在於所有個別事物之中，成為該事物的形式，準此，理智所掌握的善知識，並非來自於人的先天觀念，而是出於理智性功能對善的事物形式的掌握。(註六)

### 三、幸福與善：

從幸福論的思想淵源可見希臘先哲普遍認為幸福即是人類的善，幸福與善幾乎是同義語。正如亞里士多德在「尼高邁倫理學」開宗明義地說：「所有的技藝研究，所有的選擇行動皆是為了某種善，可說所有事物皆以求善為目的。」(NE. 1094a 1) 而人生的目的則在追求幸福，因為幸福是至善的人類活動。不過亞里士多德的科學分析精神使得他區分了不同種類的幸福與善。首先就幸福而言，以數量為標準的有所謂個人的幸福 (individual happiness) 與集體的幸福 (collective happiness) 之不同；以幸福為標準則有神聖的幸福 (divine happiness) 與人間的幸福 (human happiness) 兩類。其次，就個人或人類的立場則有靈魂之善，身體的善與外在的善，以善之目的為標準則有內在本質的善 (the intrinsic good) 與外在工具性的善 (the instrumental good) 之別；以善的事物之種類為標準則又有實體的善、性質的善與關係的善之分，再就善的價值位階來看，則有絕對的善 (the absolute good) 與有條件的善 (the conditional good)。以下將分別說明之。



### 3.1 個人的幸福與集體的幸福

在「尼高邁倫理學」與「政治學」裡，亞里士多德一再強調理想的社會是由幸福的個人所組成，而個人的幸福則在於個人能根據美德 (virtues) 實行善的生活，將人類靈魂的功能發揮到極致，使生活獲得盡善盡美的表現 (excellences)，因而能享有成功 (successful)，完滿 (perfect)、豐富 (flourishing) 的人生。這樣幸福的人生固然不可沒有身體的善 (bodily goods)——在此指健康與強壯，外在的善 (external goods)，最要緊的還是要有靈魂的善。身體的善與外在條件的善是幸福人生所必備，不過這些善終究還是爲了靈魂的善，不是靈魂爲了這些善而存在。(註七) 城邦的幸福也繫於諸般美德之上，幸福的城邦正如幸福的個人一般，只要有足夠的外在條件使城邦的善行不致受阻，即可使所有的公民享受美好的人生。理想的城邦必須由具備政治智慧的有德之士來管理，立法 (legislation) 與行政是城邦最重要的政治工作，其主要目的在完成城邦應有的功能：例如提供食物與生活必需品，提供藝匠工具使各盡所能，組織軍隊以自保自衛，收稅以濟支出，敬祀神祇以維護宗教，以及根據正義原則以決斷國家大事。如此城邦中所有的公民都能各盡所能 (act excellently)，使生活美滿，這便是集體的幸福。

### 3.2 神聖的幸福與人間幸福：

幸福除了有個人集體之別，尙有神人之分。希臘人的神靈觀不同一般的有神論者，如猶太人與基督徒皆先肯定神的存在，再以美、善、愛種種屬性歸諸於神。希臘人則反其道而行，當他們觀察到自然界有可驚可愕之事，生命現象中稀奇或者恆常發生的事，他們會說「這兒有神」、「那兒有神」。不只「永恆的自然物」日月星辰、山川河澤是神，人的精神活動，正義、死亡、睡眠、藝文乃至於戰爭等，也有專司的神祇。可以說在希臘人看來神便是指一切神聖的、超越個人的、永恆不朽的事物。本著這個希臘人的神靈觀，亞里士多德在他的哲學體系中給予神更崇高的形上地位：就物理學言神是推動萬物運動「不動的動者」；就第一哲學而言，神是第一原理；就目的論言，神是宇宙第一因，也是最終因，是一切事物奮力向善的誘因；就本體論言，神是實體、是純粹的形式，完全的實現；就心靈論言，神是完全的主動理智，純粹冥思；在倫理學與實踐哲學的體系裡，



神是絕對自足的「善」。亞里士多德在「幸福倫理學」中將這點解釋的很明白：「神是推動事物的實體原理」(EE Book II, 1222b)，祂是一切萬物運動所仰賴的初始原因，因此也是先於一切存在的永恆實體，除其自身而外，再無其它原因先於祂或外於祂。故可說神對亞里士多德而言，理當具有永恆、不朽、完美、自因等屬性。根據這些屬性可推知神所享有的幸福是永恆完美的，為其自身的，因而是自足的 (self-sufficient)，綿延不絕的。這樣的幸福完全展現於神冥思其自身的活動之中。神是純粹的思維者，祂以自身為思維對象，這樣的思維自身即是思維活動的目的，除此而外，別無目的。於是亞里士多德似乎受到安撒哥拉斯 (Anaxagoras) 睿智 (nous) 觀的影響，宣稱「神是心靈，祂是祂自己冥思的對象」，神的幸福是絕對自足、不假外求，也不為其他理由而活動。他在「形上學」中對此做了詳細的描寫：

「宇宙自然皆依賴這樣 (第一) 原理 (即神)。它的生命是至善的，身為人類我們只能短暫地享有這樣的生命，而第一原理卻長久擁有至善的生命狀態，因為它的實現也同時是快樂。(因此清醒、知覺與思維是最快樂的了，而與之有關的希望記憶亦然)。思維自身則在處理其自身最善的部份，也就是說以最豐富意含而言的思維即在處理以最豐富意含而言的善。而思維以思考其自身因而分享思維對象之屬性，因為思維在與對象關涉後變成思維自身的對象，此時思維即是思維的對象。因為有能力接受思維對象 (即實體) 的就是思維，而思維在佔有對象時說是主動的，因此思維行動而非對象是思維中神聖的成份，冥思活動也就是最快樂最美善的狀態。如果神總是處於這樣美善的狀態，而人只能偶而得之，那自然會激發我們的好奇心。如果我們的生活條件能好些，那更將能策勵我們追求這樣的生活。神的確生活在較美好的狀態。生命是屬於神的，因為思維的實現即是生命，而神便是即實現。而神根本的實現便是至善永恆的生命。因此我們說神是有生命的存有，永恆至善、生命、綿延不絕與永恆皆屬於神，神就是存在。」(Metaphysics, Book X II Ch,7)

神的生命與生活總在人心中形成一種憧憬與嚮往，最後化作一股驅策人追求神聖不朽的動力。這點將在後文作進一步的討論。

神的幸福有賴於神的冥思功能與活動，至於人類的幸福也同樣有賴於人的活動或功能。就目的功能論的觀點而言，所有的事物都有其功能或活動，而「善」



或者是“好”（即價值）則是其目的。同理人類也有人類的功能，若能將此功能發揮得淋漓盡致，則是人類的善 (human good)。(NE.1097 b25-30) 而正如一切有生命的事物皆靠靈魂推動，人的靈魂也是推動人的活動的力量，靈魂即是人的功能或職責 (work) 之所在。此處亞里士多德顯然已將一物之「功能」等同於其目的與價值。在「形上學」中他為四因說舉例時，也曾以一物之功能說明其存在之價值與目的：「房屋的動力因是建築者，其最終因是它要完成的功能，質料因是土石，形式因則是其定義。」(Metaphysics, 996 a) 準此類推，人的功能便決定人的價值與目的。既然亞里士多德認為人類的幸福在於完成人類的善，而人類的善在於能將人類的功能發揮盡致，人類的功能則取決於人的靈魂；那麼若想說明什麼是人的幸福，必得先說明什麼是「靈魂的善」。要知靈魂的善，則先需知靈魂的真貌，靈魂自身有何功能？那些功能是決定靈魂的善的。

根據亞里士多德的靈魂理論，人類的靈魂至少有三層結構：最低階層的是植物靈魂 (vegetative soul)，其主要功能為自養 (self-nutrition)，生長 (growth)，再生 (reproduction) 等；中間階層則是嗜欲與感覺 (或動物靈魂) 靈魂 (appetitive and sensitive soul)，其主要功能則為欲求、知覺、運動等；最高階層則為理智靈魂 (intellective soul)，其最主要功能則為思維、推理、計量 (calculation)。(De Anima, Book II) 這靈魂三分說顯然是亞里士多德以一生物學家的立場觀察所得，並不同於柏拉圖視靈魂為理性、勇氣、情欲三部分構成的理論。不過亞里士多德仍受柏拉圖晚期理性非理性靈魂二分說的影響，將植物靈魂與動物靈魂視為靈魂之中非理性的部分，而理智靈魂則為靈魂之中理性的部分。這理性與非理性二分的理論自然承襲了柏拉圖倫理學說的中心思想：人只有在理性為主、非理性為僕的時候，才能成爲一個快樂的有德之人。理性的靈魂備有向上翱翔的羽翼，與神靈神聖最易親近，神聖則是善美智慧。柏拉圖在「饗宴語錄」(Symposium) 更明白道出人的幸福在於為肉體所拘囚的靈魂，受到賃居頭部的善神精靈 (daemon) 的接引，得以再次與神聖親近，「所以說若把人比做一棵樹，此時作為樹根的神經已乍現於樹端」。所以說人的精神來自於天上的冥思正如植物自土中汲養一般 (註八)。

秉承柏拉圖對理性的推崇，亞里士多德分析道雖然人類靈魂有植物靈魂與動物靈魂為基礎，但二者並非獨獨為人所擁有者，因此若要問人類靈魂的獨特功能



，則唯有訴諸理智靈魂。而若想使人類靈魂的功能發揮得淋漓盡致，以臻盡善盡美之境 (excellences)，求得人類至高的善 (human good) 與快樂，享有高貴神聖的幸福人生，則首需將靈魂中非理性的部份置於其理性部分的管轄之下。在此需知人類靈魂中的植物靈魂部份並無關乎人類的功能，也不會接受理性靈魂的支配。植物靈魂專司營養生長，其運作的時機多在人睡眠的時候，若說植物靈魂功能是人的主要功能，除非說人的善惡行為主要在睡眠中進行。這顯然是不通之論。說之植物靈魂不會服從代理人可理性原理，也與真正的人類靈魂功能無涉。至於動物靈魂中的嗜欲靈魂則不然，它能服從理性，因而分享理性原理。雖然原為非理性的嗜欲，但在適當的理性指導下，它可表現為美好的品格。這靈魂非理性的部分在受到理性的調教後，知道什麼是善事善行，因而能行止合宜。於是亞里士多德總結道，能服從理性原理的靈魂，便能使其功能用途發揮至最完善的地步。依此，人類的傑出表現可分為兩類，一是理智的，一是道德的。哲學智慧、理解與實踐智慧皆是理智的傑出表現 (intellectual excellencies)，而節制大方等品格則是道德的傑出表現 (moral excellencies)。(NE. Book I, Ch, 13)

正如前面提到由於神是至善至美至樂的不朽存有，祂的幸福必然是自足、神聖、完滿的。而幸福之為一活動歷程，在神而言便是神以其自為冥思對象的活動，這樣的活動是最簡單 (simple)、自足、自為、綿延不絕的。人顯然不如神那般神聖不朽，因此人最高幸福便在力求近似神，在人的傑出表現中唯有哲學冥思是最近乎神的純思的了。因而亞里士多德說道：

「如果戰爭或政治或任何其它形式的美德行動，不能達到無所為而為的境界，換言之是為自身以外的其它目的而行的，那麼縱使這些行動極為高貴偉大，也不如思辨的理性活動。思辨的理性活動較任何其它活動更具價值，以其除了自身活動之外別無目的。從事這個活動而令人感到的獨特快樂自身，就足以促使人繼續從事這個活動。因此如果人類可能擁有自足、悠閒，免於憂慮的心靈，以及其它各種幸福品質的話，那必是伴隨這類活動動而來。因此完美的幸福的活動得是終身完全的，否則就不是幸福了」。

這樣的人生是高過一般人的標準，因為過著這樣的生活的人是受到靈魂中神聖部份的指引，而不是出於人性。由於這靈魂之中的神聖部份是最為優越的，因



此這部分的活動也較任何人類的美德更為優越。如果理性在人性之中是最為神聖的，那麼理性的生活必然也較人類的生活更為優越。我們不當聽從那些宣揚人類思想或稱頌凡人的虛言，而當努力追求不朽，遵從人靈魂之中最崇高的部份的指示過生活，或許神聖理性在整個人性之中所佔位置些乎其微，但是它的威力與價值卻超乎一切。」(NE. Book X, Ch.7)

根據理性優位的原則，亞里士多德一如柏拉圖肯定理性功能的發揮是人類靈魂至善的表現(virtues)。在尼高邁倫理學中，他並根據理性與非理性，和哲學智慧與實踐智慧的關係，說明個人或人類靈魂的美德，而這正是最重要的人類的善。

### 3.3 人類之善：

人類的善主要在於靈魂的善，而靈魂的善則主要決定於靈魂的理性部分，亞里士多德認為靈魂的理性部份的主要功能是「理智」作用(intellectual function)，這理智作用大致表現在三方面：哲學智慧(theorie)，創作智慧(poiesis)以及實踐智慧(praxis)。哲學智慧是最近乎神的冥思的理智活動，也是亞氏心目中最完備的知識形式。其認識對象是第一原理以及由第一原理導出的真理。亞氏進一步分析道這樣的哲學智慧是由直觀理性與科學知識結合而成。科學知識以必然普遍之真理為對象，並且可由演証(demonstration)或歸納方式推理證明。這類知識是永恆不滅，客觀自存的，經由歸納法或演繹法人人可教，人人能學。簡之，科學知識實為一推証演繹能力，其中歸納法本身是共相(universals)構成，而演繹法則由共相導出，二者皆需要更基本的真理作為基礎。這更基本的真理即第一原理，第一原理無法經由任何推論或技藝(art)証明，只有賴直觀理性直接照見其無可置疑，有如人見三角形必有三個角一般。(NE. Book VI. Chapter 3&6)如前文提及，哲學智慧是純粹的思辨活動，該活動除自身而外別無目的，因而能帶給人絕對的幸福。創作智慧(productive wisdom)或稱藝能則不然，它是因為能製造自身以外的某些事物才能成善的，因此是以製造自身以外事物為目的的。「製造」(producing or making)不同於「行動」(acting or doing)。雖然二者同樣能造成事物之改變，但是前者在改變活動以外之事物，而後者則在行動自身之改變。實踐智慧則是以善為目的的行動，具有實踐智慧的人能衡量什麼是善，什麼是恰當的行止、什麼是善巧方便



(expediency)，同時能通盤考慮能引導人過著美好人生的原理原則。實踐智慧是計量性的，它不同於科學知識，因為它處理的對象不是普遍必然的，而是最終極殊別的事實，同時它不是一種演証知識，也不同於藝能活動，它不是創作(making)而是行動(doing)。它可說是根據人類善惡，做正確合當推理的行動。實踐智慧與意見同樣處理變化的事物，也就是最基本的個別事項。只實踐智慧具有推理作用，它不以自身為官能而以「智巧」(cleverness)為官能。智巧是一種知道如何把事情辦到辦成的能力，做為實踐智慧的官能時的善智巧是以高貴事物為對象，至於惡人有惡智巧則以邪惡事物為對象。總之實踐智慧是根據人類的善而行動的一種理性能力。它能指導非理性部份中的人格狀態(states of character)，借著衡量，選擇中庸之道以形成美好的道德人格(morality)，這點將在下文做更仔細的分析。

實踐智慧最重要的工作即是「衡量」(deliberation)。衡量是一種計量心，但是衡量的對象不是哲學思辨的對象，也不是感官知覺或意見的對象，也不是靈感的對象。衡量不能用於永恆的事物，不論是數學對象或必然原理，例如不可共測性(incommensurability of root two)，甚而自然宇宙，星球等，皆無法衡量。衡量也無法用於偶然或機遇的事物上，這些只是傳發而變幻莫測的事無法成為衡量的對象。衡量也無法用於例常的事物或是不可能的事物，我們無法衡量水是否應當向下流，也無法衡量世界上所有的事。簡之，衡量是衡量在個人能力所及的範圍內，什麼應當也可能做到的適當行動。衡量不在考慮已經定案(determinate)的事物，而在考慮尚未確定、可能的事物。(NE.Book VI, Ch.9)

在「理智作用」中除了上述三種智慧之外，還有「理解」(understanding)與直觀理性(intuitive reason)，這二者也是實踐智慧在運作時不可或缺的助手。理解與實踐智慧皆在處理可以衡量的對象，不過實踐智慧主要在下達何者當為與何者不當為的命令，而理解則止於判斷是非善惡。理解實則與學習(learning)知道不可或分。我們常說當人知道是非善惡時，那人也便能「判斷」(即理解)是非善惡，即是此意。判斷即是能正確的審察相應的事(the equitable)，正確的判斷能正確地區別個別事項，何者相應於善，何者相當於惡。至於理性直觀則與判斷與理解一樣，皆以個別事項為對象，處理最基本終極



的事實。它具有兩方面的功能，一是直接觀照無可置疑的基本定義，一是直接掌握最終極的事項，這二者皆無法通過論証間接演証而得。(NE, Book VI, Ch.10.11)

總結以上所說可知實踐智慧是以善智巧為官能，在理解判斷與理性直觀的輔助下，根據人類的善衡量人所當為的實際能力。實踐智慧基本上是關涉個別事項的，因而是起於經驗的，但由於人生而具有理解判斷力，與理性直觀能力，故可說實踐智慧也有天生的成分。就其作用而言，處理個人事務的實踐智慧主要是家庭管理 (household management) 處理公眾與城邦事務則需立法智慧 (legislative wisdom)、政治智慧 (political wisdom) 衡量與裁判智慧 (judicial wisdom)。亞里士多德說這些皆屬實踐智慧，只是關涉城邦管理的實踐智慧可稱立法智慧，而考慮城邦活動的普遍原理的則是政治智慧，它也是指導群體享受幸福人生的實踐智慧，由於實踐智慧以個別為對象，使其有別於哲學智慧。實踐智慧考慮的是善的行為，並以人類的善為其目的。哲學智慧自身即是善，它是以最高的善為其目的。具實踐智慧的人可說較為忙碌，而哲學智慧則說是悠閒的人的享受。

在談及實踐智慧時，我們已知亞里士多德認為「道德人格」是靠實踐智慧才能成立的。同時靈魂之中非理性的部分正是「人格」(states of character)之所在，而人的行動也是由這部分的靈魂所發動的。亞里士多德在「尼高邁倫理學」中分析，非理性部分的營養魂與感覺魂皆不能產生行動。因為行動是人蓄意的作為，而營養魂與感覺魂皆是自然與被動的，故無法產生行動。而非理性靈魂中唯有情欲 (passions) 能依趨樂避苦的原則產生行動。因此與美德行動可能有關的非理性結構必是下列三者之一：一是情緒，即嗜欲 (appetite)，憤怒、恐懼、自信、嫉妒、享樂、愛、恨、渴望、同情、憐憫，以及其它各種伴隨著苦樂的情感 (feelings)；二是產生上述各種情緒的官能，例如肝是憤怒的官能；三是這些情緒產生的狀態 (states)，即個人情緒在各種情境的強弱狀況。例如，過激或不足的憤怒皆不合適，只有適當的憤怒才適於個人的感覺。亞里士多德分析道，這三者中前二者皆無法產生美德，甚而惡行，因為情緒與情緒的官能皆與「有意的選擇」無關，吾人無法決定個人是否要憤怒或恐懼，也不當為了有這些情緒而受責難，這些皆是出於天生自然的本能。三者當中唯有情緒的狀態可以選



擇控制，因而與人的善惡行為有關。行動的善惡或說道德品格就在於實踐智慧能運用衡量選擇適當的情緒狀態，使之無過與不及，合於中庸之道，以人類的善為目的從事活動。在此衡量選擇固然重要，不過德性上的中庸狀態更是人自發行善的基礎。

中庸是在過與不及兩惡之間的最佳選擇。在數量上它是不多不少，在性質上是不偏不激，在合宜性上是在適當的時機，對適當的事物，就適當的人，以適當的動機、運用適當的方式表達情感與行動。如此具中庸之德的行動必定是出於自願的 (Voluntary)，是經由選擇以後情緒與行動的適當表現。在幸福倫理學 (Eudemean Ethics) 亞氏還會例出一表說明中庸是各種情緒行動的中和之道：

|      |    |      |      |    |
|------|----|------|------|----|
|      | 激動 | 冷漠   | 溫和   |    |
| 〈自信〉 | 莽撞 | 〈恐懼〉 | 怯懦   | 勇敢 |
|      | 無恥 | 羞怯   | 謙虛   |    |
| 〈自溺〉 | 放縱 | 冷感   | 節制   |    |
|      | 嫉妒 | ( )  | 正當貶斥 |    |
|      | 暴得 | 暴失   | 理當應得 |    |
|      | 奢侈 | 小氣   | 小方   |    |
|      | 虛誇 | 自輕   | 誠摯   |    |
|      | 奉承 | 惡厭   | 友善   |    |
|      | 狡猾 | 單純   | 智慧   |    |

自願的行動有二：1. 一是出於情緒自然而發，另一則是出於選擇。自願行動不同於非自願的行動，因為後者多半出於外力強迫或是出於無知，而前者則經過審慎的考量。中庸之德的選擇與喜怒情緒無關，因為它不會受制於苦樂，它也與欲望無關，因為靠人的想像力，我們可以擁有不可能的希望（希望自己是一隻鳥），但是選擇只會考量可能範圍內的事物。選擇也不像意見 (opinion) 那樣考量所有的事物，它主要的工作是在確定的事物之中做個取決。因此選擇也不同于衡量，衡量的對象是不確定的。

總之中庸之行是道德的成熟表現，如亞里士多德所分析，「中庸是所有藝能工作的標準（所以當我們讚美一件藝術品時，說它不能再作絲毫增減，否則便太過或不及，便是指中庸之道正好即是藝術品之所以美的理由。因此所有的藝術家



都在求其作品的中庸之美)，而如果傑出表現 (excellence) 是較藝術作品更為精確善良的活動的話，那它必具備追求中庸的品德。在此我是指道德的傑出表現，這與情緒 (passions) 和行動 (actions) 關係密切，因為二者皆有過與不及的失當可能，以及行中庸的恰當可能。例如恐懼或自信，貪欲與憤怒，憐憫的各種苦樂情緒感受的太多或太少，都不恰當。最好是能因時因地制宜，以適當事物，根據適當的目的，以適當的方式對適當的人表達苦樂。道德的傑出表現與情緒和行動有關，過與不及皆是失敗錯誤的形式，唯有中庸是值得讚美的成功形式，而這正是傑出表現的特質，因此傑出表現是一種中庸。」 (NE, Book II, Chapter 6) 這道德的傑出表現也可說是根據中庸之道理性地選擇適當的情緒與行動的人格狀態，而「理性的選擇」正是實踐智慧衍生出來的功能。因此唯有具實踐智慧的人能具備高尚的道德人格，其所行所為也都能符合中庸之道。

在靈魂的非理性部份除了嗜欲靈魂可借著服從理性原理而發展道德人格之外，尚有「善意欲」 (wish for good) 是推動靈魂朝向善目的的力量，前文已經提到亞里士多德認為人類的靈魂有一神聖部分，足以推動整個靈魂發揮理性的功能。不過正如柏拉圖以愛欲 (Eros) 做為靈魂的激力，使之追求智慧，不朽、聲名、享受、亞里士多德也認為靈魂生而具有向善的意欲，與神聖相通。他在「形上學」中，將這點說了明白：

「有一個推動者是永恆、實體與實現，它只推動而不受推動。欲求與思維的對象正是如此，只推動而不被推動。因為外在的善是嗜欲的對象，只有真正的善才是意欲的對象。……思維是受到思維對象的推動，若在一張單子上列出成對的事物，則與思維成對的便是以自身為思維的對象，而這單子上排第一的是實體，與實體成對的則是在實體自身的單純與現實的存在。同樣的善與在其自身可欲的對象也當列在同一張單子上，並且排在最前面。凡是排在最前面的便是最善的，或近乎最善。……如此不動者或是為了某個事物，或是朝向某個事物，它以被愛的方式產生運動 (Thus it produces motion by being loved)，因而再推動其它會動的事物。……這第一推動者是必然存在的，只要它是必然存在的，它便是善，並依此意可說它是第一原理。」 (Metaphysics, Book X II, Ch. 7)

所有的事物皆來自不動的第一原理，這第一原理即是神、即是善。而所有的事物當以其所從來做為其本質本性，因此意願一如思維、本質、最終因皆當以



神聖美善做其本性， 朝向美善的意願是來自靈魂中神聖的部份， 自然會成為推動靈魂朝向美善的力量。對善的欲求與神聖理性乃成為人類追求善的事物 (to desire good)、做善的選擇 (to choose good) 的先天基礎。不過亞里士多德同時認為，由於品格人格的陶養全賴後天的教育，因此習慣養成 (habituation) 乃是塑造道德人格的不二法門。理智的傑出表現有賴學養深厚的長者教導 (instruction) 才有可能，道德的傑出表現同樣有賴人生經驗豐富的有德之人加以訓練始能成器。

除了靈魂的善之外，與人類的善有關的尚有身體的善 (bodily good) 與外在的善 (external goods)。身體的善即是健康強壯，有病衰弱的人無法將體能發揮出來，因而無法擁有人類的善。至於與人有關的外在的善，主要是財富、榮譽、權力等也十分重要。在亞里士多德看來真正幸福的人必需同時具備身體、靈魂與外在的善。不過外在善的取得必有賴於靈魂的傑出表現，反之則不盡然，外在的善並無助於靈魂善的取得。擁有高尚心靈高貴品格的人只需有適度的外在善，使可獲致美善的靈魂與快樂。但是擁有過多外在的善則無助高尚品格的取得。簡單的說外在善就如同任何一種工具的善一樣，是為了某種目的的使用，如果超過目的或使用所需，則不是有害就是沒有任何作用。所以人只需擁有有限的外在善、足以使人生活愉快悠閒即可，至於靈魂的善則永遠不嫌太過太多，靈魂越美善擁有靈魂的人越幸福。如果我們承認靈魂比我們的身體與我們所擁有的財貨更高貴，我們自當承認靈魂的善必優於身體與外在善。因此善於選擇的智者必知如何為了靈魂的善來選擇身體與外在的善，絕對不致於為了身體與外在的善犧牲了靈魂的善。於是亞里士多德總結道：對個人或城邦而言，最美善的生活即是傑出表現的生活，至於外在的善只要足以應付善良行動所必需就夠了。(Politics, BookVII, Ch.1)

### 3.4 本質與工具的善：

由以上的討論可見亞里士多德是以事物的目的 (或功能) 來決定什麼是善，而善對他而言就是價值。他幾乎獨斷地認為所有活動或事物只有以自身為目的，除自身而外別無目的才是最高的善，如果某項活動是為了自身以外的目的而進行，或者某件事物是為了自身以外的目的而存在，那麼它們只具有次級的工具性價



值。在「尼高邁倫理學」的第一書中，亞里士多德開宗明義地區分兩種不同目的的活動，有的活動是以自身為目的，有的活動則以製造產生自身以外的事物為目的。在後者的情形經由活動製造產生的事物自當較製造活動更具價值，這樣活動的目的也就附從於產物的目的。例如醫術是爲了「造成」健康，建築是爲了造房屋等等。各種實用活動的目的在於製造另具其他目的實用物品。另一方面，我們從事某些活動只爲該活動自身，除此以外別無目的。這樣的活動必自身是善，也就是最大的善。以自身為目的的善是完全的（complete），終極的，除此而外人類再無所求，因此這便是人類追求的至善。例如幸福便可說是這類的善。我們或許會以追求榮譽、快樂、理性、各種傑出表現等是爲了其自身的目的，不過我們也得承認追求這些事物也是爲了幸福。幸福因此是最完全、自足的善。自足在此並不是說只爲個人自身，同時也爲了個人的父母妻孥，朋友同胞。因爲人生來是社會群居的，不是孤單隔絕的。（NE.Book I .Ch.7）總之若以「目的」的層次來決定善與價值的標準，則可以確定本質的善是優於工具的善。神的活動——純粹冥思——之所以是至善便是出於這個理由。在人類的活動之中哲學智慧與實踐智慧也是本質的善，因爲哲學沈思一如神的冥思是出於理論興趣，除自身而外別無目的。而實踐智慧則在指導以善為目的的行動自身，雖較哲學智慧略遜一籌，但仍是以善行自身為目的，故也屬於本質的善。至於外在的善，身體的善，各種藝能則只具工具性的價值了。

### 3.5 善的事物：

前面提到亞里士多德不贊成柏拉圖的理型論，因而也反對柏拉圖將善視做「普遍理型」的理論。他認爲善有許多種類，並不如柏拉圖所說是單一的，普遍的。就實體而言，善是神與理性，就性質而言善是美德，傑出的表現，就數量而言善是不多不少，就關係而言善是有用，在時間而言，善是恰當的時機，就地點而言，善是適當的位置。質而言之，善是各種「成功」（successful）的形式，是依活動、功能、目的而產生的，並非靜止固定的「善理型」。（NE.Book I.Ch .6）

### 3.6 絕對與條件的善

在「政治學」中亞里士多德還區分絕對的善與條件的善。他認爲幸福是傑出



品德的實現與完美表現，也就是絕對的善，在此絕對即是指善在其自身。至於條件的善則是指想要達成絕對善必備不可或缺的條件。例如就正義的行為而言，正義的處罰與逮捕確實起於善的原理，但是這些行動只是為了一些不得不如此的理由才算是善，比起榮譽正義這些絕對的善來說，只能算是相對的、條件的善。有條件的行動只是眾害相權中對較輕者的選擇，而絕對的行動則是善的真正基礎，能創造產生真正的善。（*Politics*, Book VII, Ch.13）

#### 四、人生目的與幸福

以上的討論大致勾勒了亞里士多德幸福論的輪廓；幸福是人類活動與功能的成功表現，其獲得主要有賴靈魂的善，這類的善是以自身為目的本質的、絕對的善；同時其他與人類有關的外在的善與身體的善，也是取得幸福不可或缺的要件。不過這類的善只算得上是工具性的、條件的善了。靈魂的善之中最為重要的是理性功能，這理性功能自身自由地發揮，用於理論興趣的研究時稱哲學智慧（*sophia*）。而人生來情理兼具，當理性用來節制非理性的情緒時，則稱為實踐智慧（*phronesis*）。哲學智慧的對象是永恆的真理，實踐智慧則善於應用真理法則於直觀所對的個別事項。此二者都是靈魂的傑出品德，可經由教導陶冶而成。經過實踐智慧指導的情緒狀態可發展為合乎中庸的道德人格，正義、勇敢、節制皆是人自幼受到訓練陶養而成的正確情緒氣質。情緒氣質的養成單靠原理知識不為功，必需仰賴有道德智慧經驗的長者從小教育。具有哲學智慧與實踐智慧的人是幸福的，因為他擁有靈魂最美善的品質。哲學智慧能自身產生獨有的幸福，實踐智慧與道德品格一起則足以完成人類的功能。品德指導我們對準正確的目標，實踐智慧則幫助我們選擇適當的方法以達成目標。總之人類活動的終極目的便是幸福，幸福即在積極地發揮人的理智與品格之德，陶養向善的固定人格，同時具備判斷普遍善與特別善的習慣知識。完成這樣智德合一、情理圓融的人格，必是人生最長久、最完美、最自足的快樂了。



## 註 釋

- 註一：亞里士多德的「尼高邁倫理學」似為延續柏拉圖「費立伯斯語錄」（Philebus）中的主要課題「何為人類的善？」（What is human good?），他明白界定政治學為「有關影響人生至深的善與至善之知」，政治學是研究有關城邦（polis）的學問，探討那種階級的公民應當研習這門學問，以及如何運用各種實用技術從事立法，以決定眾人行止規範，謀求全體最大的善（Summum Bonum）。見 Aristotle, Nichomachean Ethics, 1094b。
- 註二：E.Zeller, Outlines of the History of Greek Philosophy (New York, Dover Publications, Inc., 1980), PP.68-69。
- 註三：同上。
- 註四：W.K.Guthrie, The Greek Philosophers From Thales to Aristotle. (New York: Harper & Row, (1975) PP.8-9。
- 註五：Aristotle, Eudemian Ethics, Book I, Chapter 5, 1216 b。
- 註六：Aristotle, Nichomachean Ethics, Book I, Chapter 6。
- 註七：就亞里士多德而言希臘的城邦（polis）是最基本的政治實體，社會團體。城邦必須有一群能分工合作的公民，有一塊不必太大足以供給所需的土地，以及良好的立法與行政。見 Aristotle, Politics, Book VII。
- 註八：F·Cornford, Plato's Cosmology (New York: The Humanities Press, Inc., 1952), P.354

