

國立臺灣大學文學院哲學系



碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

亞里斯多德論幸福

Aristotle on Eudaimonia

邱瑋茹

Wai-Ru Khoo

指導教授：徐學庸博士

Advisor: Hsei-Yung Hsu, Ph.D.

中華民國 109 年 1 月

January 2020

謝辭



來到台灣、浸染於哲學之中，為我的人生添上了一筆特異且渾厚的色彩，我相信這終將渲染我的一生，讓我成為了我。

感謝在這段時光中，遇見的每一個夥伴。與你們的每一次對談所帶來的思想激盪、驚喜、愉悅，日後必定讓我深感懷念。

感謝曾經教導過我的所有老師們。在這裡也要特別感謝鄭義愷老師，讓我對哲學有了更廣闊的視野、在寫作上有了更嚴謹的筆觸，在古希臘文讀書會中您所給予的指導與建議亦增進了我的古希臘文閱讀能力，大大協助了我的研究。

我也尤其要感謝我的指導教授，徐學庸老師。感謝您在這段日子裡從不吝於給予指導與幫助，感謝您就算眼睛不適仍仔細地閱讀了我每一次繳交的文章、並給我許多可靠的建議，感謝您給予我工作機會、讓我得以安心完成研究，感謝您贈予我書籍、鼓勵我在探索哲學的道路上繼續前行。與您一起讀書、討論以及閒談瑣事的時光，充實了我的研究生涯，更讓我受益良多。

最後，感謝我遠在馬來西亞的家人們，尤其是我的父母。感謝你們一直以來就算面臨不堪與掙扎，終究還是把我們帶到了這裡。你們的人生並沒有失敗。我由衷感激，由衷希望你們能獲得幸福。

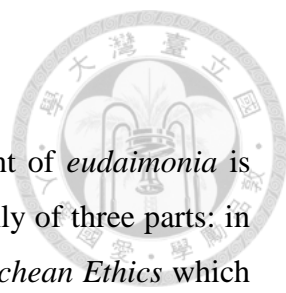
摘要



本論文旨在探究亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》中所談論的幸福實質內涵究竟為何。透過在第二章整理出《尼科馬哥倫理學》中四個導致幸福實質觀點之爭論（獨占性觀點與包容論觀點之爭）的「問題段落」，希望在回應這些「問題段落」的詮釋爭議之後，能夠有助於我們釐清亞里斯多德所傳達的幸福觀。為此，本文將於第三、四章著手重構上述「問題段落」所處的原論證脈絡（主要為《尼科馬哥倫理學》卷一和卷十），在此過程中碰及「問題段落」之處，再加以回應該段落所導致的詮釋爭議，嘗試對這些段落給出一個盡可能貼近亞里斯多德原意的詮釋建議。爬梳了原論證脈絡、回應了「問題段落」之爭議後，本文將指出，亞里斯多德確實將幸福定義為最極致完成且自足、屬人的好或目的，其實質內涵即為根據理論智慧的沉思活動；至於根據道德德性與實踐智慧的實踐活動，即作為一種非工具的、必然已經存在的從屬目的來為了幸福、卓越的沉思活動，在達成屬人的最極致目的（幸福）、投入沉思活動這件事上，扮演著不可或缺的必要角色，因此我們說追求卓越沉思活動的人必定也是在實踐活動上有著卓越表現的。

關鍵詞：幸福，目的，完成，功能，德性，沉思

Abstract



This thesis is an attempt to explore what exactly the content of *eudaimonia* is which discussed in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. It consists mainly of three parts: in chapter 2, I will summarize four "questionable passages" in *Nicomachean Ethics* which cause the controversies of interpreting the notion of *eudaimonia* (the controversies between dominant view and inclusive view), by resolving controversies of these passages hopefully we can have a clearer grasp of *eudaimonia* proposed by Aristotle. Thus, in chapter 3 and 4, I will reconstruct the original argument structure (mainly Book I and X of *Nicomachean Ethics*) in which those "questionable passages" lay; when coming up with those "questionable passages", I will try to respond to the interpretation controversies of those passages, by giving an interpretation as reasonable as possible. After reconstructing the original argument structure and answering the interpretation controversy of those passages, I will point out that, Aristotle is defining *eudaimonia* as the most final/complete, most self-sufficient, and human-belonging good or end, which embodies in the contemplating activity in accordance with theoretical wisdom. On the other hand, the practical activity in accordance with moral virtue and practical wisdom will play the role as a subordinate end (which is also a non-instrumental and necessary condition), and is acting for the sake of *eudaimonia* or the excellent contemplating activity. The practical activity in accordance with moral virtue and practical wisdom plays a necessary role for achieving the best and human-belonging end (*eudaimonia*), actualizing the contemplating activity, thus we claim that the one who is aiming at the excellent contemplating activity must also be excellent on practical activity.

Keywords: *eudaimonia*/happiness, end, final/complete, work, virtue, contemplation

目錄



謝辭	i
中文摘要	ii
英文摘要	iii
亞里斯多德著作名稱縮寫表	vi
第一章 導論	1
1.1 本論文之動機與目的	1
1.2 本論文之章節安排	2
1.3 本論文核心文獻	4
第二章 《尼科馬哥倫理學》中關於幸福實質內涵的問題段落	5
2.1 亞里斯多德所論的屬人的「幸福」	5
2.2 問題核心：「幸福實質內涵」的兩種詮釋，包容性與獨占性觀點	8
2.3 問題段落：《尼科馬哥倫理學》中討論實踐活動的巨大篇幅（卷二至卷十第五章）	10
2.4 問題段落：NE I 7 1097a22-24	12
2.5 問題段落：「自足」概念與涉及「外在好事物」的問題	15
2.6 問題段落：道德德性，如何作為「根據自己且為了其他目的」的事物	16
第三章 幸福，作為最極致完成的好或目的	19



3.1 卷一第一至四章：目的階級架構以及最極致目的、最好的事物、幸福	19
3.2 卷一第五章：顯著的三種生活（幸福實質內涵）	23
3.3 卷一第七章：再一次確立探尋幸福實質內涵所面對的挑戰（回應 2.4）	24
3.4 卷一第七章：最完成的目的	29
3.5 論目的之間的「『為了』關係」（回應 2.6）	37
第四章 幸福，作為最極致完成且自足、屬人的好或目的	50
4.1 功能指出事物根據自然的目的、形式、本質	51
4.2 卷一第七、十三章：探尋幸福實質內涵——從屬人的功能到德性/德性 活動	56
4.3 卷十第六、七章：探尋幸福實質內涵——從屬人的德性到最極致完成 的德性/德性活動	62
4.4 卷十第八章：從第二種幸福看實踐活動與外在好事物之於人的必要性 （回應 2.3）	76
4.5 最自足的事物（回應 2.5）	83
第五章 結論	86
參考文獻	94

亞里斯多德著作名稱縮寫表



中文名稱	英文名稱	英文縮寫
《尼科馬哥倫理學》	<i>Nicomachean Ethics</i>	NE
《形上學》	<i>Metaphysics</i>	Met.
《物理學》	<i>Physics</i>	Phy.
《論靈魂》	<i>On the Soul (De Anima)</i>	DA
《政治學》	<i>Politics</i>	Pol.
《論生成與毀滅》	<i>On Generation and Corruption</i>	GC

備註：此表僅記錄本文提及之亞里斯多德著作

第一章

導論



1.1 本論文之動機與目的

「我想要幸福」，這句我們都極為熟悉的話語著實縈繞著我們的一生，「幸福」成為我們一生所苦苦追求的事物。我們必定都曾經自問，這漫漫人生究竟該何去何從，誕生於世究竟是為了什麼；我們都希望在這茫茫的人生道路上能夠找到方向與目的，並期盼在朝其前進的路上，能夠收穫幸福，圓滿人生。展開本文探索的起點，就是這再也熟悉不過的疑問與渴望；懷抱著對於人生目的與幸福的困惑，讓我在遼闊的思想學說之海中，不由自主地停留在亞里斯多德的《尼科馬哥倫理學》之中。

亞里斯多德的《尼科馬哥倫理學》旨在探尋何謂「幸福」（*eudaimonia*）。在亞里斯多德的論述脈絡下，「幸福」亦能理解為「屬人的最極致之好或目的」。由此可見，亞里斯多德對於幸福的探索，其實就是在探尋人類生命中最極致的好事物、目的究竟為何。於是，本文希望透過把握亞里斯多德所談論的「幸福」或「屬人的最極致之好或目的」，來協助釐清我們對於人生幸福與目的的困惑，或至少能夠在這一路的探尋中，對於幸福與人生目的有更深刻的反思與感悟。

然而，亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》中究竟為人生幸福給出了什麼解答，實際上是充滿爭議的。爭議的核心就在於：亞里斯多德究竟是將幸福（或屬人的最極致之好或目的）定義為「單一內涵的好事物或目的」，還是「多元內涵的好事物或目的」；或可說，亞里斯多德對於幸福之實質內涵所抱持的觀點，究竟是「獨占性觀點」還是「包容性觀點」？認為亞里斯多德是抱持獨占性觀點、主張幸福內涵是單一的好事物或目的，一般上即認為亞里斯多德是將幸福等同於「根據理論智慧的沉思活動」¹；認為亞里斯多德是抱持包容性觀點、主張幸福內涵是多元的好事物或目的，一般上即認為亞里斯多德是將幸福等同於「那些根據

¹ 支持此觀點並提供了相當完整有力之辯護的學者包括 Whiting (1986)、Kraut (1989)、Lear (2004)、Reeve (2012)，此外亦還有 Heinaman (1988, 1993, 2002)、Kenny (1978, 1992)、Lawrence (1993, 2005)。

自身即有價值的好事物之集合」，或說「根據理論智慧的沉思活動以及根據道德德性、實踐智慧的實踐活動」²。在這眾說紛紜之中，亞里斯多德所抱持的幸福之實質觀點究竟為何，即為本文所好奇、並致力於釐清的。



1.2 本論文之章節安排

本論文的最終論述目標在於，釐清亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》中所呈現的幸福觀（尤其是幸福的實質內涵）究竟為何。本文相信，「幸福就是根據理論智慧的沉思活動」即為亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》中得出的結論，然而《尼科馬哥倫理學》中確實有一些引人疑慮的「問題段落」，圍繞著這些困惑而展開了所謂關乎於幸福實質內涵的「獨占性觀點」與「包容性觀點」的爭論。為了能夠確切掌握亞里斯多德所論之幸福實質內涵究竟為何，這些「問題段落」造成的爭議是絕對無法忽視的；本文相信，透過對於這些「問題段落」的釐清與回應，將有助於確立《尼科馬哥倫理學》所闡述的幸福觀。

為此，本論文首先將在第二章整理出四個《尼科馬哥倫理學》中的「問題段落」，並說明這些段落究竟如何造成關於幸福實質內涵的爭論。首先，我們所聚焦的第一個「問題段落」即為《尼科馬哥倫理學》中討論實踐生活的巨大篇幅（卷二至卷十第五章），這裡造成的爭議關鍵在於，若是亞里斯多德確實認為幸福等同於根據理論智慧的沉思活動，那麼這巨大的探討實踐生活的篇幅將顯得難以理解。第二個「問題段落」即為卷一第七章 1097a22-24，在這裡的核心爭議在於，亞里斯多德究竟有沒有在這裡暗示了幸福會是由複數的好事物組成。第三個「問題段落」則在於卷一第七章 1097b8-19 以及卷十第七章 1177a28-b1 分別對於「自足」（αὐτάρκεια）概念的描述，似乎傳達出了兩種不同的「自足」意涵，而在這兩種不同意涵之下，幸福且自足的人究竟需要些什麼（尤其是否需要社會關係、關係中的人們等社會性的外在好事物），成為了爭論焦點之一。最後一個「問題段落」即在於卷一第七章 1097a31-35 對於「完成」（τέλειον）概念的描述中，刻畫出了一類「根據自己且為了其他目的」的事物，這類事物即包括了卓越

² 支持此觀點的學者，包括 Ackrill (1974/1980)（亦被視為此幸福觀爭論中最具影響力的文章）、Cooper (1975, 1987/1999)、Depew (1991)、Keyt (1978/1983)、Hardie (1967)、Rowe (2003)、Broadie (1991)、Irwin (1988, 1991)、Roche (1995, 2014)。

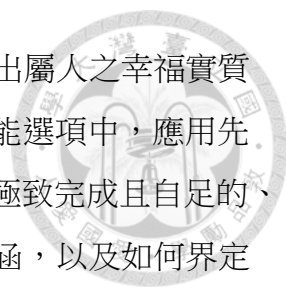


的實踐活動以及其相關德性，但是亞里斯多德所描寫的這類事物在這點上是難以理解的：某事物究竟如何可能一方面是根据自身即有價值，同時又是為了其他目的、參照於其他目的而獲得被追求的價值？上述提及的四個「問題段落」，即為包容論者與獨占論者經常交手的戰場。

接下來，本文將在第三、第四章嘗試回應這些「問題段落」，檢討出對於這些段落最恰當的詮釋。本文認為，若要恰當詮釋這些段落，最好的辦法就是將這些段落置於其原本所處的論證脈絡下來理解它們。因此，第三、四章將順著《尼科馬哥倫理學》原本的論證思路，重構上述「問題段落」所處的原論證脈絡（主要為卷一和卷十）；在重構原論證脈絡的過程中，碰及「問題段落」之處，再加以回應該段落所導致的詮釋爭議。

在第三章，將著手重構《尼科馬哥倫理學》卷一第一、二、四、五、七（前半部分）章所構成的論證，並在此過程中，嘗試回應 2.4 與 2.6 所闡述的「問題段落」與相關爭議。本文將指出，亞里斯多德透過在卷一第一至五章建立起目的架構，而將對幸福的探尋等同於對最極致的好或目的之探尋。而後，經過卷一第五章的反省，亞里斯多德才會在卷一第七章致力於提出更為嚴謹的最極致之概念：透過「完成」、「自足」與「功能（屬人的）」（*ἔργον*）之概念的補充，將幸福更嚴謹地定義為最極致完成且自足、屬於人類的好或目的。行文至此，本文也會回應 2.4 之「問題段落」，提出對於該段落的恰當詮釋之建議。緊接著，將繼續處理亞里斯多德對於更嚴謹的最極致概念之刻畫；在第三章後半部分將著手處理「完成」之概念，重構亞里斯多德究竟如何刻畫幸福作為最極致完成的好或目的，並藉此讓幸福可能的實質內涵就數量上而言被限縮為「一個」最極致的好事物（而非多元好事物的集合）。到這裡，本文也會更深入探究亞里斯多德所談論的目的之間的「為了」關係，並嘗試回應 2.6 之「問題段落」。

在第四章，則將著手重構卷一第七（後半部分）、十三章以及卷十第六、七、八章所構成的論證，並在此過程中，嘗試回應 2.3 與 2.5 所闡述的「問題段落」與相關爭議。在這裡，將繼續處理亞里斯多德對於更嚴謹的最極致概念之刻畫；第四章將著重處理「功能」之概念，重構亞里斯多德究竟如何刻畫幸福作為一種屬人的、根據自然/本質的內在固有之好或目的（是一種普遍適用於所有人類的客觀事實，而非因人而異的喜好），因而讓幸福可能的實質內涵就質方面被限縮在



「屬人的功能之實現的好或目的」。在藉由「功能」概念、得出屬人之幸福實質內涵的可能選項後，本文將著手重構亞里斯多德如何從這些可能選項中，應用先前提及的「完成」與「自足」之標準，進一步篩選出那一個最極致完成且自足的、屬人的好或目的。在釐清亞里斯多德究竟如何定義幸福實質內涵，以及如何界定其他好事物與幸福之間的關係後，本文即可嘗試回應 2.3 的「問題段落」，對於亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》中偏重談論實踐生活給出一合理詮釋之建議。在第四章的最後，將回過頭來處理對於更嚴謹的最極致概念的最後一個補充，即「自足」概念，並嘗試回應 2.5 的「問題段落」。

1.3 本論文核心文獻

本文旨在重構亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》所闡述的幸福實質觀點，文中提及之《尼科馬哥倫理學》相關文段，為我個人的譯文。在研究與翻譯過程中，主要使用的文本為 Reeve (2014) 之英譯本，另亦有參考 Crisp (2014)、Rowe (2011)、Bartlett & Collins (2011)、Irwin (1999) 之英譯本。為盡可能地貼合亞里斯多德原意、重構其確切所論，本文亦有參考 Loeb Classical Library 叢書系列中 *The Nicomachean Ethics* 之古希臘文、英文對照本，在引文翻譯中或提及重要單字之處，以括號備註古希臘原文；在引文翻譯中將保留原文論述所使用的文法（例如保留名詞或形容詞之原本格位、數量、性別，或動詞之原本人稱、數量、時態、語氣），而在行文提及重要單字之處則將以原形表示。

第二章

《尼科馬哥倫理學》中關於幸福實質內涵的問題段落



本論文的最終論述目標在於，釐清亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》中所呈現的幸福觀（尤其是幸福的實質內涵）究竟為何。本文相信，「幸福就是根據理論智慧的沉思活動」即為亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》中得出的結論，然而《尼科馬哥倫理學》中確實有一些引人疑慮的「問題段落」，圍繞著這些困惑而展開了所謂關乎於幸福實質內涵的「獨占性觀點」與「包容性觀點」的爭論。為了能夠確切掌握亞里斯多德所論之幸福實質內涵究竟為何，這些「問題段落」造成的爭議是絕對無法忽視的；本文相信，透過對於這些「問題段落」的釐清與回應，將有助於確立《尼科馬哥倫理學》所闡述的幸福觀。於此，本章將整理出四個《尼科馬哥倫理學》中的「問題段落」，並說明這些段落究竟如何造成關於幸福實質內涵的爭論。

2.1 亞里斯多德所論的屬人的「幸福」

亞里斯多德所要談論的「幸福」（*εὐδαιμονία*），並非我們日常意義下理解的幸福感、小確幸諸如此類的「愉悅情緒」。他所要談論的「幸福」，就「*εὐδαιμονία*」的字義而言，除了幸福之外還有繁榮、成功、好運的意思³；從字源來看，是由「好」（*εὖ*）和「神、神靈」（*δαίμων*）所組成；因此，除了單就將「*εὐδαιμονία*」理解為「幸福」，亞里斯多德亦經常將其與「被祝福」（*μακάριος*）並列使用（cf. NE I 7 1098a19, IX 9 1169b4-5, X 8 1178b9, 22-24），所謂幸福之人即為被神靈或命運祝福之人。在那個時代，普羅大眾、甚至有教養的人所稱之為「被祝福的幸福之人」，是那些活得好（*τὸ εὖ ζῆν*）、行為得好/做得好的人（*τὸ εὖ πράττειν*）（NE I 4 1095a18-21）。從這裡，就已經能看出古希臘所謂的「*εὐδαιμονία*」，其實與現今人們常掛在嘴邊的「幸福快樂」是不一樣的。古希臘人們去說某個人擁有 *εὐδαιμονία*、是生活得好、在生活中的實踐行為妥當

³ 參考自 Liddell and Scott (1997)。

時，絕不是在說他於生命中某個時間上（例如度過一個悠閒美好的下午茶時光、碰上一件幸運的事情等）是感到「幸福快樂」的；換言之，*εὐδαιμονία* 絕不會是一種稍縱即逝的愉悅情感，而是一種「對一個人的整體人生的至高評價」。就如亞里斯多德自己所言：幸福是要在一個完整生命中（*ἐν βίῳ τελείῳ*）而言的，因為就如同一隻燕子的出現不能代表春天的來臨，個人短暫的一段生命時光不能斷定他的整體生命的好壞、是否幸福（NE I 7 1098a18-20）⁴。

就本文所理解，被賦予 *εὐδαιμονία* 之描述的人生，可說是古希臘人們所設想的最好的、最可欲的、最理想的人生，亞里斯多德確實也是如此理解 *εὐδαιμονία* 的。然而值得進一步強調的是，對於亞里斯多德而言，擁有 *εὐδαιμονία* 的人生，更是與「好事物」（「那個」好事物）（*τὸ ἀγαθόν*）以及「目的」（*τέλος*）的追求，有著極為密切的關係。簡單來說，亞里斯多德所論之 *εὐδαιμονία*，或說所謂最好的、最理想的人生，就是那個尋獲了最好的事物、達致了最極致目的的人生。由此可見，為進一步理解亞里斯多德的幸福觀，「好事物」以及「目的」將會是我們所應探討的關鍵。

對亞里斯多德而言，幸福人生是關乎於「好事物」、或可說「屬人的好事物」的追求⁵。亞里斯多德指出，所有技藝（*τέχνη*）、探究（*μέθοδος*）以及所有行為（*πρᾶξις*）、理性選擇（*προαίρεσις*），或說所有的理論性的學習（*γνώσις*）以及實踐性的選擇（*προαίρεσις*），都被認為是在追尋（*ἐφίεται*）或渴望（*ὀρέγεται*）某些好事物（NE I 1 1094a1-2, 亦可見於 I 4 1095a14-15）。值得注意的是，上述種種對於好事物的追求，都是屬人的靈魂典型功能（理性能力相關部分）所展示出來的「活動」（*ἐνέργεια*）⁶；意即，亞里斯多德所談論的「追尋」實際上是一種「夾帶理性意義的活動」，或可稱之為「理性實踐活動」。換言之，人類的理性活動會「追尋」好事物，而人生的幸福需要在這之中來討論。於此本

⁴ 本文認為亞里斯多德確實主張，所謂「幸福」是一種關於整體人生的整體評價，然而這樣的觀點似乎會導致，我們必須只能在一個人的生命結束之後，才可能將「幸福」之判定賦予他，因為生命一天仍未結束就都有變化、影響整體人生的可能。但這確實是經常被學界討論與批評的主張；Irwin (1999) p. 185 即不認同 NE I 7 1098a18-20 是在宣稱「幸福」只能應用在整體人生的整體評價，Irwin 認為這段文字只是在強調德性需長時間的培養以完整展現。

⁵ 本節開始所討論的「好事物」皆指「屬人的好事物」而言，行文中若在表達上有強調需要則會直接切換使用。關於「屬人的好事物」，指的是人類靈魂功能的達成、以及能夠讓人類靈魂功能達成的事物；亦可參考本文 4.1、4.2。

⁶ 可參考本文 4.1、4.2。

文認為，那些與理性能力無關的生命活動（如進食、長身體、呼吸等），實際上在亞里斯多德對於幸福的探尋過程中，皆被排除在外了⁷——亞里斯多德並非主張甚至連呼吸這種生命活動都是在「追尋」某些好事物、關乎於幸福人生的⁸。

至此，我們可說「人們在生命中皆在（理性地）追尋好事物」，然而對亞里斯多德而言，這句話的意義幾乎也能等同於「好事物即為人們所追求的（理性的）『目的』」；實際上，亞里斯多德經常將「好事物」與「目的」關聯起來，甚至可說將這二者視為一體兩面的概念，目的就是好的、好的就是目的⁹。於此，亞里斯多德提出了一更為關鍵的主張：人們對各種好事物的追求、或說各種目的，實際上可以被安置在一「目的階級架構」中。

「因為有很多不同的行為、技藝以及理論知識，因此它們各自相應的目的（τὰ τέλη）也會有很多：醫學的目的是健康，造船術的目的是船隻，軍事學的目的是勝利，家庭經濟的目的是財富。但是當這些行為、技藝、理論知識來到了某個單一的能力（τινὰ δύναμιν）之下時，如同馬轡製造術和其他關於馬具（的知識）是從屬於騎馬術，而這又與其他所有軍事中的行為從屬於將軍術，並且以同樣的方式，其他的也會從屬於不同的。但是在這所有情況中，領頭/統攝者（τῶν ἀρχιτεκτονικῶν）的目的，比起那些從屬於它的目的，是更加值得選擇，因為這些（從屬者的目的）也是為了前者（領頭/統攝者）而被追求的（τούτων γὰρ χάριν κάκεῖνα διώκεται）。」（NE I 1 1094a7-16）

人們有許多不同種類的理性實踐活動，而不同的活動所追求的好事物、目的也就相應地不同（cf. NE I 7 1097a15-16）。但亞里斯多德指出，這些「不同的活動」之間有「從屬關係」——就如同馬轡製造術和其他馬具製造術，共同作為「從屬者」，從屬於作為「統攝者」的騎馬術之下，因而也能說馬轡製造術和其他馬具製造術都是「為了」騎馬術而被追求的；而騎馬術又會與其他的軍事活動，共同作為「從屬者」，從屬於作為「統攝者」的將軍術之下，因而也能說騎馬術

⁷ 可參考本文 4.2。

⁸ 亦可參考 Lear (2009), p.389: “Thus Aristotle is not suggesting that all of our behaviour, including a person’s thoughtless munching of potato chips while he reads, is performed with the conscious intention of securing some good.”

⁹ 可參考本文 3.1。

與這些軍事活動都是「為了」將軍術而被追求的。且，不同的活動也因為這樣的從屬關係，而有了相應的價值排序關係——將軍術，基於作為騎馬術和其他軍事活動的統攝者，將軍術的目的相較於騎馬術和這些軍事活動的目的（不論是具體的產物或是呈現為某種活動，cf. NE I 1 1094a4-6）而言，是「更有價值/更好」的，因為騎馬術和這些軍事活動的目的都是「為了」將軍術的目的而被追求的。

在這樣的「目的階級架構」中，所有的活動和目的都可以繼續追溯——A 活動從屬於 B 活動，B 活動又從屬於 C 活動……；而 A 活動的目的因而是為了 B 活動的，B 活動的目的又是為了 C 活動的……。這樣的追溯，會一直追溯到某個「極點」為止——作為「極點」的活動，不再從屬於其他活動，而該活動會統攝所有從屬於它之下活動、它之下的活動的目的都是為了此作為「極點」的活動的目的。亞里斯多德認為這樣作為追求之「極點」的活動是必須存在的，否則我們的追求將會落入無止境的空洞——永遠有追求不完的事物，如此的人生必然成為空洞虛無的（NE I 2 1094a20-22）。於此，亞里斯多德進一步主張¹⁰：存在著「一個」統攝所有實踐活動與目的、位於目的階級架構中的最高點/最極點/最極致（ἀκρότατον）的活動，而這個活動的目的/所追求的好事物，即為「最好的事物」（τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον），亦即「最極致的目的」，人們亦有共識地稱此活動為「幸福」（cf. NE I 3 1094a23, I 4 1095a14-21）。

2.2 問題核心：「幸福實質內涵」的兩種詮釋，包容性與獨占性觀點

亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》中所尋找的「幸福」，具體來說究竟是什麼？幸福的人，究竟是怎麼樣的人、過著怎麼樣的生活？從前一節的概述可知，對亞里斯多德來說「幸福究竟為何」的問題可被轉譯為「人生的最極致目的、最好的事物究竟是什麼」。然而，亞里斯多德也明確表示了，人們對於幸福、最極致目的、最好的事物所抱持的觀點（或簡稱「幸福觀」），有著不具爭議的部分，

¹⁰ 這樣的主張可能會面臨如此質疑：就算說所有的活動和目的處在階級架構中、所有活動和目的都必須追溯到某極點（terminate point）才能確保這些活動與目的之價值，但不表示我們就必須預設此架構只能有「一個」極點（目的架構中存在多個「極點」仍然能發揮其作為價值終點的作用）；可參考 Lear (2004), pp.19-23。本文認為，亞里斯多德確實主張目的階級架構中的極點只有「一個」（可參考本文 3.1、3.4），Lear 所指出的質疑，相信並非在爭論亞里斯多德究竟抱持什麼觀點，而是更聚焦在爭論亞里斯多德如此的觀點是否合理，這樣的質疑當然也有意義，只是這已偏離了本文核心，故僅在此略提。

也有著眾說紛紜的部分。「因為所有的理解和理性選擇都會渴望某個好，讓我們說它是政治學所追求的某個（好），並且是某個『所有實踐的好之中最極致的（好）』（τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν），關於它的名字，大多數人都相當同意，因為普羅大眾和有教養的人都說這是『幸福』，並且他們設想活得好、行為得好/做得好跟幸福是一樣的」（NE I 4 1095a14-21¹¹），換言之，亞里斯多德認為人們對於幸福所抱持的觀點中、具有共識的部分是，幸福就是那個人們在生活的所有的追求中、最極致且最好的那個。然而，亞里斯多德緊接著指出，儘管大家都會同意幸福就是最極致、最好的事物，但是這個事物「具體來說」究竟是什麼，卻是大家眾說紛紜之處，人們似乎會因為自身所處的特定情境條件，而有相應於該情境的「對他而言最好的事物」，可是只要情境改變則會輕易改變觀點——例如當我生病時就會認為「最好的事物」是「健康」、當我病癒了但缺錢時就會認為「最好的事物」是「金錢」（NE I 4 1095a21-27）。由此可見，在關乎於「幸福觀」的討論中，真正的討論核心，是關乎於「幸福的具體、實質之內涵」。

熟悉《尼科馬哥倫理學》的讀者都知道，就是在對於幸福實質內涵的討論中，存在著一個傳統爭議——《尼科馬哥倫理學》的論述目標所要尋找的幸福人生，或者說人生的最極致目的、最好的事物，究竟是「某個單一的好事物」（或說幸福人生是「對於某個單一好事物的追尋的人生」），還是是「由一個以上的好事物所構成的一組好事物」（或說幸福人生是「對於一組好事物的追尋的人生」）？會出現如此的爭議，歸根究底是因為在《尼科馬哥倫理學》中，似乎都能找到一些看似矛盾的論述——有些論述支持前者、但反對後者，也有些論述則支持後者、但反對前者¹²。

說這是一個傳統的爭議確實也不為過，Hardie 早在其 1967 年發表的文章中¹³，即以「包容性觀點」與「獨占性觀點」來指稱上述兩種衝突的觀點；Hardie 指出，亞里斯多德似乎在《尼科馬哥倫理學》大部分的論述中表達出一種「幸福（或說人生最極致的目的、最好的事物）是由複數的好事物所構成」的觀點，然

¹¹ 加註雙引號以為強調。

¹² 本文將稱這些段落為「問題段落」，詳細將於 2.3 至 2.6 闡述。

¹³ 可參考 Hardie (1967)。

而卻在《尼科馬哥倫理學》結尾的卷十表達出了「幸福是對於單——一個好事物，即哲學的追求」的觀點¹⁴。隨著 Hardie 點出了關於幸福（關於最極致目的、最好的事物的具體內涵）的包容性與獨占性觀點之爭，即引發了後續許多學者們的討論¹⁵，嘗試為其中一者辯護，或者提出進一步修善的觀點，為的就是要找出亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》中所傳達的確切的幸福實質內涵，究竟是什麼。

然而，本文並不企圖解決長久以來眾多學者在此議題上的所有論辯¹⁶，這當然也非本文力所能及之事。為了不被束縛在處理眾多學者意見的沉重負擔之中，本文不會執著於將自己歸類為所謂「包容論者」或「獨占論者」、不會將自己置於哪個立場派別之下為其辯護（更不會進一步處理學者們從 Hardie 那裡檢討出來的更多種的詮釋立場分類）。於此，本文將直接從《尼科馬哥倫理學》中，整理出幾個經常被包容論與獨占論者所爭論的「問題段落」，直接聚焦在相關文段以期能檢討出最為恰當的詮釋；透過處理這些「問題段落」，希望能夠釐清亞里斯多德所抱持的幸福觀究竟為何。本章接下來的部分，將嘗試整理出四個「問題段落」，並說明個別段落將如何導致關於幸福實質內涵的爭議。


2.3 問題段落：《尼科馬哥倫理學》中討論實踐活動的巨大篇幅（卷二至卷第十章）

在《尼科馬哥倫理學》中，除了較直接圍繞在幸福、最極致目的的討論的卷一與卷十之外，剩餘卷二至卷第十章的內容，一般上都被認同是在處理與實

¹⁴ 此處對 Hardie 觀點的統整，參考 Roche (2014)的整理。

¹⁵ 關於學界對於包容性與獨占性觀點的討論，著實多不勝數，而且論點發展的方向也愈加複雜。然而釐清學界的相關爭論過程並非本文的重點，亦非本文力所能及的，於此本文建議有興趣的讀者可以參考其他學者的簡介與整理，例如 Roche (2014) pp. 207-210。根據 Roche (2014) p. 208（註釋 3、4）的整理，在 Hardie 提出了包容論與獨占論的區分後，延續其區分來討論亞里斯多德幸福觀的重要作品包括有 Kenny (1965)、Ackrill (1974/1980)、Cooper (1975)、Keyt (1978)、Devereux (1981)；區分了不同版本的包容性觀點的作品包括 Devereux (1981)、Roche (1988b)、White (1990)、Crisp (1994)；區分了不同版本的獨占性觀點的作品包括 Keyt (1983)；區分了「幸福」與「幸福生活」的差異的作品包括 Heinaman (1988)、Kraut (1989)、Broadie (1991)、Lear (2004)。

¹⁶ 關於《尼科馬哥倫理學》幸福觀的論辯是極其多樣化的，除了那些本文註釋 15 所提及的關於「詮釋框架」的討論（對於不同版本的詮釋觀點——包容性觀點與獨占性觀點究竟該如何刻畫），還有那些與詮釋版本的討論緊密相關的、關於《尼科馬哥倫理學》特定「問題段落」的討論。學者們為了釐清亞里斯多德的幸福觀（幸福實質內涵）究竟是包容性抑或獨占性的，也逐漸發掘了更多《尼科馬哥倫理學》問題段落，藉由對這些問題段落的不同詮釋，而開展了更為精彩卻複雜的幸福觀之論辯。根據 Roche (2014) p. 208（註釋 5）所指出，這些問題段落包括：卷一第七章的「功能論證」，關於「自足性」的討論，關於「最極致目的」的討論。



踐性活動相關的事物：卷二著手定義道德德性或關乎性格的德性（ἡ ἠθική），卷三討論了自願與非自願行為、理性選擇（προαίρεσις）、思慮（βουλευόμενοι）、願望（βούλησις）以及一些具體的道德德性（例如勇氣、節制），卷四延續具體道德德性的討論以及提及了羞恥與道德德性的差異，卷五討論正義之道德德性，卷六討論關乎思考的德性（ἡ διανοητική）、釐清思考的德性只有兩種（即理論智慧與實踐智慧），卷七討論不自制行為（ἀκρασία）、愉悅（ἡδονή）以及痛苦（λύπη），卷八、卷九討論友誼之道德德性，卷十第一至五又回到關於愉悅的討論。

討論實踐活動的巨大篇幅，就是本文想要指出的第一個「問題段落」。面對這個段落，包容論者和獨占論者¹⁷都有各自的詮釋優劣。對於包容論者而言，巨大的探討實踐活動的篇幅就是一個支持「幸福不僅僅只是理論活動、至少還會包含實踐活動」的有力證據，若幸福與實踐活動無關，則無法合理解釋（包容論者會如此認為）亞里斯多德為何在探尋幸福的作品中偏重探討實踐活動這一事實。然而，卷十第七章對於「幸福就是理論活動」的直接論述，將會是包容論者面對此問題段落的詮釋挑戰，若能成功為卷十第七章直接的獨占性表述給予合理的包容性詮釋，那麼《尼科馬哥倫理學》所傳遞的幸福實質內涵很可能就會是一種包容性（至少包含實踐活動）的主張¹⁸。

另一方面，對於獨占論者而言，卷十第七章直接的獨占性表述往往是他們的最有力證據。然而，卷二至卷十第五章這巨大的探討實踐活動的段落，究竟該如何理解，就是獨占論者面對此問題段落的詮釋挑戰。若說《尼科馬哥倫理學》這部探尋人生幸福、最極致目的、最好的事物的作品，一方面耗費巨大篇幅談論實踐活動，另一方面卻以「幸福是理論的活動」作結，最直接的兩個疑問就會浮現：其一，若說《尼科馬哥倫理學》整部作品就是在探尋「何謂幸福」，且該作品中絕大部分內容都在探討實踐活動，那麼「幸福是理論的活動」之結論究竟是從何推論而來？其二，就算前述的疑問能夠被合理地回應——能夠在《尼科馬哥

¹⁷ 先前已表明，本文不會聚焦在不同版本的「包容性觀點」與「獨占性觀點」的區分。於此（包括本文後續部分）提及的「包容性觀點、包容論者」與「獨占性觀點、獨占論者」，皆分別泛指「主張幸福、最極致目的是一組好事物」與「主張幸福、最極致目的是單一的好事物（即理論活動或哲學活動）」。

¹⁸ 採取如此論證進路的文章，可參考 Roche (2014)，尤其 p.209（註釋 7）。

倫理學》的論述過程中找到充分理由、支持「幸福是理論的活動」之結論，那麼又該如何解釋「偏重探討實踐活動」的內容安排？¹⁹

那麼，究竟《尼科馬哥倫理學》中討論實踐活動的巨大篇幅要如何理解，包容論者和獨占論者誰比較說得通？本文認為，若要對此問題段落有恰當的詮釋，不論是包容論者還是獨占論者，至少都會同意需滿足這點：我們不能對此問題段落有預設性的解讀，在抱著特定預設的前提下去解讀其他的段落，讓其他段落的解讀能夠呼應我們對於此問題段落的預設詮釋，因為這很明顯犯了推論的丐題謬誤。換言之，我們不能因為《尼科馬哥倫理學》中絕大部分篇幅似乎都是在支持特定立場的結論，而忽略了亞里斯多德在推論幸福實質內涵時原有的論證脈絡與邏輯，導致最終曲解了亞里斯多德所傳達的幸福觀。本文認為，面對此問題段落最恰當的處理方式是，首先要避免對號入座、採取包容性或獨占性立場來解讀，並且要直接檢視亞里斯多德推論幸福實質內涵的原有的論證（卷一與卷十第六至八章）本身，在全面掌握亞里斯多德所傳遞的訊息後，方能進一步對整部《尼科馬哥倫理學》所傳達的訊息給出一個恰當的梳理，這些工作將在後續論述中處理。

2.4 問題段落：NE I 7 1097a22-24

「若存在著某個（東西）（τί）是所有實踐性的（事物）（τῶν πρακτῶν ἀπάντων）的目的，這（τοῦτο）將會是那個實踐性的好（τὸ πρακτῶν ἀγαθόν）；若很多（εἰ δὲ πλείω），這些（ταῦτα）」（NE I 7 1097a22-24）。這段引文也是關鍵的「問題段落」，它尤其被視為是支持包容性觀點的重要線索²⁰：亞里斯多德

¹⁹ 根據 Roche (2014) pp. 209-210 的整理，獨占論者（或用 Roche 的說法，稱之為「知性論（者）」（intellectualism），此稱呼特別強調其獨占性主張為「幸福就是理論活動這單一好事物」）一般上都會同意《尼科馬哥倫理學》卷十確實將幸福定義為哲學或理論活動，然而要如何解釋《尼科馬哥倫理學》中其他卷次對於實踐生活的偏重討論究竟與卷十的主張有何關係，則分為兩派：「知性融貫論」（intellectualism_c）主張其餘卷次的實踐生活討論，確實以某種方式為卷十的結論提供了可能空間；「知性非融貫論」（intellectualism_i）則認為卷十的主張確實無法與其餘卷次相容。Roche (2014) pp. 210-212 亦提出，相較於「知性非融貫論」（Rowe (1990) 即嘗試提出此看法，尤可見 p.218），最近「知性融貫論」似乎獲得更多學者的辯護，而辯護的焦點基本上就會集中在「實踐生活究竟與沉思生活有什麼關係」、「實踐生活是如何根據自己即有價值、同時也是為了沉思生活的」；對此，有些知性融貫論者抱持「工具論」（instrumentalism），認為實踐生活是「以某種方式、作為某種工具」來為了沉思生活的，另外則有抱持「趨近論」（approximation）或「效仿論」（imitation）（例如 Lear (2004)），認為實踐生活是「以一種趨近、模仿沉思的方式」來為了沉思生活的。

²⁰ 可參考 Lear (2004) p. 27。

似乎在這段引文中暗示了，那個所有實踐性事物（或說理性實踐活動）所追求的「實踐性的好事物」（即最極致目的或最好的事物），有可能是「某一個東西（目的）」，也有可能是「不止一個、而是很多的東西（目的）」；亞里斯多德暗示了，作為最極致的好或目的的幸福會是由複數的好事物組成。包容論者相信，亞里斯多德特別地提出如此論述，絕非毫無意義，很可能就是在為了包容性結論做鋪陳。

但是，對於獨占論者而言，則不會認同上述對於此問題段落的翻譯，因而也不會同意此問題段落作為包容性結論的鋪陳的角色。原因在於，單就從這句話的古希臘原文來看，實際上可說是略微「簡略」的：尤其是後半句的「εἰ δὲ πλείω, ταῦτα」（NE I 7 1097a24），直譯而來就只是「若很多，這些」（NE I 7 1097a24）。面對如此簡略的論述，讀者的詮釋空間自然就變得更大。包容論者會認為此問題段落是為包容性結論鋪陳，關鍵在於他們傾向將 1097a24 的簡略論述如此地補充解讀：「若有很多東西是所有實踐性事物的目的，這些將會是『那個實踐性的好』²¹（τὸ πρακτῶν ἀγαθόν）」²²；他們認為亞里斯多德在這裡暗示了，那作為所有實踐性事物的目的可能是複數的（很多東西），並且這些複數的好事物就會是那一個單一的（作為一個集合）、極致的好事物，亞里斯多德確實是預料到存在著這種可能性、若經論證證實為真亦會是亞里斯多德所願意接受的結論。然而，獨占論者之所以認為此段落並非是在為包容性結論鋪陳，關鍵在於他們傾向如此補充解讀 1097a24 的簡略論述²³：「若有很多東西是所有實踐性事物的目的，這些將會是『那些實踐性的好』²⁴（τὰ πρακτῶν ἀγαθά）」；換言之，他們認為就算亞里斯多德接受那作為所有實踐性事物的目的可能是複數的好事物，也未必表示亞里斯多德就會接受這些複數的好事物即可能等同於那唯一的、最極致的「那個實踐性的好」（即幸福），亞里斯多德在這裡很可能只是要指出目的與好事物

²¹ 斜體字為補充解讀。

²² Sachs (2002) 的翻譯，就直接呈現出包容性觀點的補充解讀：“And so, if there is some end for all actions, this would be the good that belongs to action, and if there is more than one such end, these would constitute that good.” (NE I 7 1097a22-24)

²³ 可參考 Lear (2004) p.27。Lear 亦指出，將 1097a24 被省略掉的「實踐性的好」理解為複數形態，是充分可能的，因為實際上亞里斯多德除了在 1097a24 之外、唯一使用過「實踐性的好」這詞語時，就是以複數形態表示的（cf. NE I 4 1095a16-17）。但是，本文認為這頂多能夠指出亞里斯多德會接受以複數形態表示「實踐性的好」，但未必有充分理由支持說在 1097a24 被省略掉的就是複數形態的「實踐性的好」。

²⁴ 斜體字為補充解讀。

之間的關係、指出作為目的的事物即被稱之為好事物——若是一個目的，即稱之為那一個好事物，若是多個目的，即稱之為那些好事物，至於「實踐性的好」究竟是一個還是多個則還需有待進一步論證；當然，獨占論者如此的主張也不會直接支持關於幸福的獨占性詮釋，他們在這裡只是想要否定掉最直接支持包容論的詮釋。暫且不論包容論者或獨占論者誰說得更有道理，單就從古希臘原文的脈絡來看，實際上兩種解讀方式都有可能。

本文認為，對於此問題段落的最恰當詮釋，也仍然需要回到亞里斯多德原本的論述脈絡去考量。尤其值得注意的是，在 1097a24 之後，就迎來了著名的功能論證段落（NE I 7 1098a8-19），在那裡亞里斯多德使用了與 1097a24 類似、但又有著關鍵差異的論述：屬人的好就是「靈魂依照德性的活動，若有多種德性，則依照最好且最完成的德性」（NE I 7 1098a16-18）。這裡的關鍵差異在於，在 1097a24 因簡略而模糊的部分，在有著類似論述方式的 1098a16-18 之處卻有了相對明確的表達——若有許多德性（實踐性的好事物），則依照「最好且最完成」的「那個」，這裡使用的最高級表達（superlative）似乎暗示著，亞里斯多德傾向於在眾多實踐性的好事物中，找出最極致的那一個，並將其等同於幸福。本文認為，要妥當理解 1097a24 以及 1098a16-18 的論述，二者之間究竟有什麼差異，絕對不能忽視在二者中間發生的論述；有趣的是，在 1097a24 至 1098a8 之間，亞里斯多德就是在界定「最完成」與「最自足」的概念，於此我們是否能夠推測，是否因為 1097a24 的論述「有所需要」，所以亞里斯多德才需要進一步提出「最完成」與「最自足」的概念，補充了相關概念後，才讓他得以在 1098a8 透過功能論證給出「屬人的好或幸福就是依照最好且最完成的德性」之結論²⁵？本文建議，關於 1097a24 的爭論，需在考量卷一其他部分的內容後方能給出更全面的回應，這些工作將在後續論述中處理。

²⁵ 對於《尼科馬哥倫理學》卷一的論述究竟是如何推進的，Lear 認為卷一第一章至第五章的論證脈絡有助於我們對卷一第七章的理解：第一、二章提出了所謂「最極致」的「實踐性的好」的概念；第四、五章則指出了實際上確實存在這眾多的「實踐性的好」（例如金錢、榮譽等等）；到了第七章則要從第四、五章中反省出合乎第一、二章的結論，即要從眾多的「實踐性的好」中找出那「最極致、最完成、最自足」的好事物。如果這就是第七章的目標，那麼將 1097a22-24 理解為是在主張「眾多實踐性的好就是那個我們要尋找的最極致的好」就會變得難以理解，因為如此一來也無法解釋第七章在 1097a24 之後進一步區分「最完成」、「最自足」的用意何在。詳細的詮釋說明，可參考 Lear (2004) p.28。



2.5 問題段落：「自足」概念與涉及「外在好事物」的問題

《尼科馬哥倫理學》中第三個引發爭議的「問題段落」，就是 NE I 7 1097b8-19 和 NE X 7 1177a28-b1 分別對於「自足」的描述；從這兩段對於「自足」的描述，導致了衝突的蘊含。

首先，NE I 7 1097b8-19 中尤其強調，所謂幸福、最極致目的、最好的事物是最自足的（αὐτάρκης），意即是「只根據它自己就能讓生命是值得選擇的並且沒有缺乏的」（NE I 7 1097b15-17），但是對於如此最自足事物的追求，並非意味著追求一種孤立的生活——而是要在一個適當的社會或城邦關係中，即與父母、小孩、妻子、朋友、公民生活在一起。換言之，個人必須在這樣一個適當的社會或城邦關係中，追尋此最自足事物（先不論其究竟為何）。那麼，我們是否能夠進一步推論，既然適當的社會關係以及構成該關係的人們將是該最自足事物所必需的，所以這些也會是構成最自足事物的一部分？值得一提的是，亞里斯多德亦將小孩、朋友歸納為「外在好事物」（cf. NE I 8 1099a31-b8），那麼我們是否也能夠說，外在好事物也就會是構成最自足事物的一部分？如此一來，所謂最自足的事物（亞里斯多德亦將其等同於幸福，cf. NE I 7 1097b14-15），似乎不會只具有單一的內容、只是一個單一的好事物（更不會只是「沉思活動」這一個好事物），而是攜帶著一大包與維繫社會關係有關、有助於個人在社會群體中生活的各種好事物，包括外在好事物（cf. NE I 8 1099b1-8）。²⁶

然而，到了 NE X 7 1177a28-b1，亞里斯多德卻說最自足的事物是沉思活動，而擁有正義或其他道德德性的人，所需要的東西會比沉思者多，因而說實踐活動相較於沉思活動而言就不那麼自足了。值得注意的是，亞里斯多德強調沉思者與實踐者都會需要那些維繫生活所必要的事物（NE X 7 1177a29），但是實踐者仍然需要「（社會關係中的）對象」才能展現有德的行為，反觀沉思者則能夠自己進行沉思活動（NE X 7 1177a30-35）。換言之，亞里斯多德在這裡所表達的自足性概念所攜帶的社會性意涵，似乎比卷一第七章來得更為稀薄，同時卻也讓其自足概念更強硬、極端（個人只要得到了最自足的事物，他所需要的其他東西（相

²⁶ 類似論點，可參考 Lear (2004) pp.49-50。

比卷一第七章的自足概念而言)更少了)——卷一第七章的最自足事物,仍然需要維繫社會關係、構成社會關係的人們(父母、孩子、朋友等);但是卷十第七章的最自足事物(被具體定義為沉思活動)所需要的事物似乎是更少的,即只需要維繫生活的基本所需,至於社會關係、關係中人們則非必要的,若能擺脫這種社會需求(沉思者即是如此)反而是更自足的。在這裡進一步延伸的問題是,卷十第七章所刻畫的最自足事物,或說沉思活動,一方面不在意社會性需求、另一方面只需滿足基本生活所需,那麼沉思者是否仍需要外在好事物(尤其,是否還需要這些被稱之為外在好事物的社會關係者,如孩子、朋友),究竟需要什麼程度、什麼類型的外在好事物?

至此,可見卷一與卷十的自足性概念確實有所不同²⁷,不同的自足性概念進而導致了外在好事物所扮演的角色是模糊的、外在好事物與最自足事物(幸福)之間的關係因而也難以刻畫(最自足事物是否需要外在好事物?最自足事物究竟需要什麼類型的外在好事物?需要外在好事物的最自足事物,是否因此就必然是包容性的?)。本文將在後續仔細探討關於自足性(cf. NE I 7, X 7)、外在好事物(cf. NE I 8, 9, 10, X 7, 8)的相關段落,以嘗試回應上述問題。

2.6 問題段落：道德德性，如何作為「根據自己且為了其他目的」的事物

最後的「問題段落」主要在於 NE I 7 1097a31-35。亞里斯多德於此指出，處在目的階級架構中不同位置的不同目的，有著相應於其位置的「完成」(τέλειον)程度：「『根據它自己而被追求的』比起『因為另一個(而被追求)的』是更完成的(τελειότερον)，並且，『永遠不因為其他而被選擇的』比起『根據它自己且因為另一個而被選擇的』是更完成的，並且，『根據它自己被選擇且在任何時刻都永不因為其他事物』而是絕對地完成的」(NE I 7 1097a31-35²⁸)；而那個處於目的階級架構中最極致位置的目的或好事物，也就相應地是「最完成的」目的或好事物，這樣的目的或好事物是「只根據它自己而被選擇、

²⁷ Brown (2014) 認為，《尼科馬哥倫理學》中存在著兩種自足性概念，分別為「政治性的自足」(political self-sufficiency)以及「獨居性的自足」(solitary self-sufficiency)，就是因為亞里斯多德所表達的自足性概念有如此的含糊性，因而推動了卷十所呈現的政治與哲學之爭辯(p. 114)。

²⁸ 加註雙引號以為強調。

且在任何時刻都永不因為其他事物而被選擇」，這樣的目的的實現也就會是幸福（NE I 7 1097b1）。

至此我們可說，當我們問說「幸福，或說最極致的目的、好事物，究竟有什麼樣的實質內涵」時，我們也就是在問「最完成的、只根據它自己而永不因為其他事物被選擇的目的或好事物，具體而言究竟是什麼東西」。本文認為，亞里斯多德似乎將「最完成的」視為更明確的指標或判準，他確實以此進一步界定出哪些具體的目的或好事物才是那最完成的幸福，又有哪些具體的目的或好事物基於完成度的不足而無法稱之為幸福：最完成的幸福，是根據理論智慧的活動，亦即沉思活動（NE X 7 1177a17-19），只有沉思活動是只因為它自己而被選擇、沉思活動並不會再為了其他的目的（NE X 7 1177b1-4）；然而，實踐智慧和道德德性，雖然也是因為它自己而被選擇，但它同時也是為了其他目的，即幸福（NE I 7 1097b1-4），或說就是根據理論智慧的沉思活動（NE VI 13 1145a6-11）。

不論是包容論者或是獨占論者，都會同意上段的說法：亞里斯多德確實如此地字面描述，只有沉思活動是只根據自己、不會因為其他目的而被選擇的，然而實踐或道德活動則是既根據自己即有價值、同時也是為了幸福的。換言之，1097a31-35 引發的問題，並非在於說「最完成的目的是否就只是沉思活動」、
「道德實踐活動是否真的是根據自己同時亦為了其他事物的目的」；爭議的焦點在於：「根據自己且為了其他事物」的目的，與「只根據自己而不為其他事物」的目的，之間的「為了」關係究竟要如何理解。包容論者²⁹主張，道德實踐活動作為「根據自己且為了其他事物」的目的，這樣的目的實際上就是那「只根據自己而不為其他事物」的目的的「一部分」，那「只根據自己而不為其他事物」的目的（即沉思活動）實際上會「包含」道德實踐活動，道德實踐活動是基於作為沉思活動的「一部分」所以才一方面（和沉思活動一樣）是根據自己就值得追求，另一方面（基於只是沉思活動的「一部分」）則是「為了」沉思活動的。然而，獨占論者則不接受以整體與部分的區分來解決這兩類性目的之間的「為了」關係

²⁹ 如此主張的經典文章，可參考 Ackrill (1974/1980)。

30，他們所採取的方向大致有二³¹；其一為「工具論」（instrumentalism），主張道德實踐活動（根據自己且為了其他事物的目的）是作為一種「工具」、來「為了」沉思活動（只根據自己而不為其他事物的目的）；其二為「趨近或模仿論」³²（approximation or imitation），主張道德實踐活動對於沉思活動的追求，是一種想要讓自己變成如同目的對象的追求，道德實踐活動是一種對於沉思的趨近或模仿。先不論究竟工具論或趨近論何者更準確地把握了此特殊的「為了」關係，值得強調的一點是，一般認為若採取了工具論、主張道德實踐活動只是一種工具或手段，如此將會導致道德實踐活動淪為一種用完即棄的事物，甚至說如果能夠不需從事道德實踐亦能投入卓越的沉思（不道德的學者或沉思者³³），我們似乎就沒有追求道德實踐的理由，亞里斯多德所說的「道德實踐活動是根據自己亦值得追求的」就變得更加難以理解；在這點上，趨近或模仿論似乎比工具論更有優勢，因為說道德實踐活動是一種對於沉思的趨近或模仿，道德實踐不會與沉思截然無關、而淪為用完即棄的事物，道德實踐也因為與沉思「相似」（因為是一種模仿）因而也能如同沉思是「根據自己亦值得追求的」，如此一來也不會出現只追求沉思但不追求道德、認為道德實踐沒有價值的情況。

³⁰ Lear (2004) p.42 即給出了拒絕的理由；其一，從《尼科馬哥倫理學》卷一第一至七章來看，亞里斯多德似乎無意讓所有「根據自己而值得選擇」（包括哪些「根據自己且為了其他事物」）的好事物或目的，都成為幸福的「一部分」或「構成份子」（constituents）；其二，《尼科馬哥倫理學》卷十第七章，更是直接地將幸福等同為沉思活動；其三，作為目的階級架構中的極致目的（作為其他目的所為了的對象），更為極致、完成的目的將提供形式、規範（好的標準）給其從屬目的，然而若最極致完成的目的是「一組（根據自己而值得選擇的）好事物的集合」，這樣的集合體是無法提供其從事目的的任何具體的形式、規範的。

³¹ 可參考 Roche (2014) p.212。

³² Lear (2004) p.72 認為這種目的之間趨近、模仿式的「為了」關係，典型可從《形上學》Λ 卷第七章看出，即永恆天體「為了」不動的推動者的關係。細節將在本文後續論述。

³³ 根據 Brown (2014) p.112 的整理，這是許多學者從《尼科馬哥倫理學》卷十第七、八章中注意到的問題，尤其可見 Adkins (1978)的說明；針對此問題提出解決方案的文章可參考 Broadie (1991)、Charles (1999)、Cooper (1987/1999)、Depew (1991)、Keyt (1978/1983)、Whiting (1986)、Kraut (1989)、Lawrence (1993)。

第三章

幸福，作為最極致完成的好或目的



上一章已嘗試整理出《尼科馬哥倫理學》中的四個「問題段落」。本章開始將致力於回應上述「問題段落」、嘗試檢討出最為恰當的詮釋，以期能藉此釐清亞里斯多德所抱持的幸福觀究竟為何。本文認為，若要恰當詮釋這些段落，最好的辦法就是將這些段落置於其原本所處的論證脈絡下來理解它們。因此，本文接下來（第三、四章）將順著《尼科馬哥倫理學》原本的論證思路，重構上述「問題段落」所處的論證脈絡（主要為卷一和卷十）；在重構論證脈絡的過程中，碰及「問題段落」之處，再加以回應該段落所導致的詮釋爭議。本章於此將著手重構《尼科馬哥倫理學》卷一第一、二、四、五、七（前半部分）所構成的論證，並在此過程中，嘗試回應 2.4 與 2.6 所闡述的「問題段落」與相關爭議。

3.1 卷一第一至四章：目的階級架構以及最極致目的、最好的事物、幸福

在本文 2.1 中已經概述了好事物、目的、目的之間的階級、幸福的大致關係；我們各種理性的實踐活動都有其為了的目的，並且這些目的之間存在著階級關係，「領頭/統攝者（τῶν ἀρχιτεκτονικῶν）的目的，比起那些從屬於它的目的，是更加值得選擇（αἰρετώτερα），因為這些（從屬者的目的）也是為了（χάριν）前者（領頭/統攝者）而被追求的（διώκεται）」（NE I 1 1094a7-16）。這段引文首先揭示了，目的階級關係中至少存在著兩種類型目的——有些目的（可稱之為「從屬目的」）選擇或追求是為了其他目的（可稱之為「統攝目的」）的選擇或追求的；此外，從屬目的在價值上比起統攝目的是較低等的，因為從屬目的終究是因為統攝目的才得以成為值得被選擇的。但這與其說是兩種類型的「目的」，不如說是兩種類型的「目的角色」，因為實際上同一個目的經常會擔任這兩個角色，例如：騎馬術的目的之於馬轡製造術，是馬轡製造術所為了的目的（騎馬術的目的在此擔任統攝角色）；另一方面騎馬術的目的之於軍事技術，則是為了軍事技術的目的（騎馬術的目的在此擔任從屬角色）。在目的階級架構中，騎馬術的目的（騎馬騎得好）既然從屬於軍事技術的目的（打勝仗），騎馬術也能夠說

是擁有兩個目的的：「騎馬騎得好」是騎馬術的「直接目的」，而騎馬術的統攝者（軍事技術）的目的「打勝仗」則是它的「間接目的」。

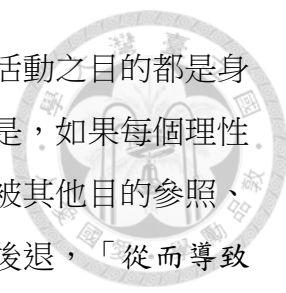
需要強調的是，在從屬、統攝這兩個目的角色之間，相信只有統攝角色的目的才可以被稱得上是真正的目的。這是因為，當我們說「從屬者的目的也是為了統攝者而被追求的」（NE I 1 1094a7-16），即意味著從屬目的是服務於、奉獻於統攝目的³⁴，終究是因為統攝目的的需要或應允，從屬目的才會作為一值得被追求的目的而存在。作為統攝者，會規範（νομοθετέω）、限定（περιέχω）其從屬者（何者為該從屬目的的追求），並使用（χράω）它們（cf. NE I 2 1094a27-b7³⁵）。換言之，從屬目的的追求、視之為有價值的好事物，其實是來自於該從屬目的的統攝者出於自身的需求而給予的規範、限定，從屬目的價值來源是其統攝者，從屬目的所追求的、視之為好的事物之所以具有價值，終歸是來自於統攝者的規範、是服務於統攝者的使用的。我們甚至可以說，從屬目的是某種「參照於」其統攝者而來的目的，類似於統攝目的的影子或映射，一旦統攝目的有所變動，其從屬目的亦會被牽動著而隨之改變。舉例來說，既然馬轡製造術是從屬於騎馬術的，馬轡製造術所追求的目的「造出滿足特定條件而稱得上為好的馬轡」其實就是來自於騎馬術的規範、限定，就是因為騎馬術的目的是要能夠騎馬騎得好（妥適駕馭馬匹），所以騎馬術會規範或限定馬轡的目的、界定出所謂好的馬轡的條件（能夠有效操縱馬匹），而製造出來的好的馬轡（達成目的的馬轡製造術）就是那些能夠幫助人們將馬騎得好的馬轡，無法幫助人們將馬騎得好的馬轡則就是壞的馬轡；然而，一旦馬轡製造術不再是為了騎馬術的，而是為了當裝飾品，那麼所謂好的馬轡所需滿足的特定條件，相信就會隨之變動（不再是製成能夠有效操縱馬匹的樣子，而可能得裝上許多華麗的鑽石、複雜的雕花等）。

行文至此，我們已確立目的之間的階級關係具有「雙向」的意涵：一方面，統攝目的是使用、規範、限定其從屬目的的；另一方面，從屬目的則是因為其統攝目的的規範，因而是服務於³⁶該統攝目的的。因此也說，只有擔任統攝角色的

³⁴ 「Χάριν」一般會譯為「為了」（for the sake of），但其實也有「對某人有利」（in one's favour）、「為取悅某人」（for one's pleasure）之意。參考 Liddell and Scott (1997)。

³⁵ 就如同政治學作為城邦中其他知識的統攝者，會規範、限定、使用其從屬的各種知識。

³⁶ 值得強調的是，當我們說從屬目的是為了、服務於統攝目的時，不必然表示擁有某從屬目的的人（例如追求卓越馬轡製造術的人），是「有意識地在渴求、追求」該從屬目的的統攝者（例如騎馬術）；明顯可見的是，很多致力於製造出卓越馬轡的人，確實不會是抱著「我要為了能夠把



目的能稱之為真正的目的。我們也已指出，大部分的理性實踐活動之目的都是身兼二責、同時擔任統攝與從屬角色的。在這裡要進一步提出的是，如果每個理性實踐活動的目的都是身兼二責，即，它自己的目的同時扮演著被其他目的參照、但自己也要參照別的目的的雙重角色，如此一來則會陷入無限後退，「從而導致所有欲求（τὴν ὄρεξιν）都會是徒勞且空虛的」（NE I 2 1094a21-22）。因此亞里斯多德緊接著指出，在眾多理性實踐活動的目的中，有一種目的是只會擁有統攝角色而不會擔任從屬角色——「有某一個目的（τὸ τέλος）是我們為了它自己（ὁ δὲ αὐτὸ）而願望（βουλόμεθα）的，並且其他（目的）都是因為它（διὰ τοῦτο）」（NE I 2 1094a19-23）。為了避免讓我們的理性實踐活動、理性欲求失去指標而淪為空洞，而實際上我們的理性欲求確實都會「有所指向」而不是空洞的，我們必須接受這樣一個合理的預設，即，「我們不是因為其他（目的）（δι' ἕτερον）而選擇（αἰρούμεθα）所有的（目的）」（NE I 2 1094a20-21），而是，確實存在這樣一種目的，它只擔任統攝角色而不會擔任從屬角色，它是為了自己、根據自己即值得追求，而不需藉由參照別的目的來獲得被追求的價值。對於這樣的一種目的，亞里斯多德即稱之為「這個好且最好的事物（τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον）」（NE I 2 1094a23）。

亞里斯多德緊接著在 NE I 4 1095a14-21 著手定義「幸福」；幸福是在所有實踐活動的目的中只擔任統攝角色的最好的事物，並稱之為「最極致的好」：

「因為所有的理解（γνώσις）和理性選擇（προαίρεσις）都會渴望（ὀρέγεται）某個好，讓我們說它是政治學（τὴν πολιτικὴν）所追求（ἐφίεσθαι）的某個（好），並且是某個『所有實踐的好之中最極致的（好）』（τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν）。關於它的名字，大多數人都相當同意，因為普羅大眾（οἱ πολλοὶ）和有成就/品味/教養的人（οἱ χαρίεντες）都說這是『幸福』（τὴν εὐδαιμονίαν），並且他們

馬騎得好而製造好馬轡」的心態來追求卓越的馬轡製造活動的。亞里斯多德相信亦非在做如此荒謬的宣稱，而是，亞里斯多德是在談論目的之間的價值來源問題：說從屬目的是為了統攝目的，並非是在宣稱追求從屬目的者就會是有意識地為了追求統攝目的的，而是說，該從屬目的所具有的價值（值得被追求）實際上是受到某個統攝它的目的所規範的（不管該追求者是否意識到該統攝目的、是否將該統攝目的視為他的目的）。與此相關的更多說明，亦可參考 Lear (2004) pp. 17-18, 33, 35。

設想 (ὕπολαμβάνουσι) 活得好 (τὸ εὖ ζῆν) 、行為得好/做得好 (τὸ εὖ πράττειν) 跟幸福是一樣的。」 (NE I 4 1095a14-21³⁷)

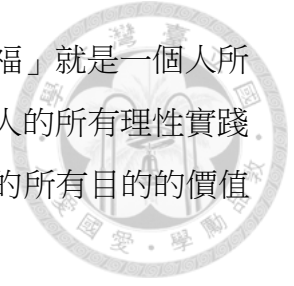
「最極致的好或目的」所扮演的目的角色，是「其他『所有的理解和選擇所指向的』目的」（或說「其他所有理性實踐活動³⁸的目的」）所為了的目的；這意味著，在一個人所進行的「所有」理性實踐活動中（除了那作為最極致的目的（幸福）之外），沒有「不為了那個最極致目的」的活動或目的。本文認為，若說《尼科馬哥倫理學》卷一第一、二章，建立起了特定理性實踐活動的目的之間的階級架構關係，且主張在一階級架構中必須存在一極點作為該架構的頂點、作為在該架構之下的其他從屬目的的服務對象或價值來源，然而來到了卷一第四章，亞里斯多德可說是進一步提出了更巨大的宣稱：他企圖在一個人的「所有」理性實踐活動的目的之間建立起一階級架構關係，並且主張在此階級架構中必須存在「一個極點」（以單數表示）作為該架構的頂點、作為在該架構之下的其他從屬目的的服務對象或價值來源，而該頂點自身卻是根據自己即值得追求、而不需仰賴其他目的來賦予其值得追求的價值（如此一來它才能作為其他從屬目的的極致的價值來源）。

亞里斯多德將一個人所有的理性實踐活動都置於一個階級架構之下，並主張此架構存在著「一個極點」³⁹。這意味著，所有的理性實踐活動的目的都有同一個極致的價值來源，並且也排除了這些目的之間循環地互相參照、彼此作為價值來源的可能性。即，他所論述的理性實踐活動之目的，彼此之間的關係就是一種「直線」的階級關係，所有的理性實踐活動的目的，不論它們彼此之間的參照關係可能多麼的複雜，但都「不可能」透過互相參照、互相賦予價值的模式而達到一個完美平衡的循環，而是，所有的理性實踐活動之目的都需要仰賴「最極致的好或目的」來作為目的之間的參照關係的「極點」、作為極致的價值來源。

³⁷ 加註雙引號以為強調。

³⁸ 此處亦可轉譯為「理性實踐活動」，即泛指個人所有夾帶理性意義的活動（對於目的、好事物的選擇與追求），相關說明可參考本文 2.1。

³⁹ 亞里斯多德主張個人所有的理性實踐活動、或說對於目的理性追求必須處在一階級架構中，這相信也意味著，亞里斯多德認為一個人若要獲得幸福，他的追求與目的必須是有秩序的、在一妥適或正確的階級架構之中的（cf. Met. A10 1075a11-23, Pol. VII 3 1325b23-30），那種追求的事物是混亂的、甚至衝突的人是不可能擁有幸福的。此外，亞里斯多德對於「一個極點」的主張是否合理，亦是受到質疑的，相關說明可參考本文註釋 10。



行文至此，我們也確立了亞里斯多德如此的主張：「幸福」就是一個人所有的理性實踐活動中「最極致的好或目的」，它一方面是一個人的所有理性實踐活動的目的所為了、服務的對象，另一方面也是這些從屬於它的所有目的的價值來源，而它則根據自己即值得選擇。

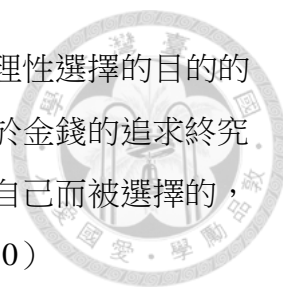
3.2 卷一第五章：顯著的三種生活（幸福實質內涵）

NE I 4 1095a14-21 即揭示了《尼科馬哥倫理學》的核心探究：人們都有共識地認為幸福就是那個人們在生活的所有的追求中、最極致且最好的那個，然而人們爭論的問題在於，這個最極致且最好的事物「具體來說」究竟是什麼⁴⁰。關於幸福的具體實質內涵，有著眾說紛紜的意見，亞里斯多德即列舉了三種當時顯著的說法：幸福是（i）一種愉悅的生活，或是（ii）一種政治的生活，或是（iii）一種沉思的生活（NE I 5 1095b15-19）。於此，亞里斯多德尤其針對（i）與（ii），初步地提出了批評。

亞里斯多德首先指出，（i）是一般大眾、尤其是最粗俗的那些，所追求的生活，他們將愉悅視為其生命中各種理性選擇的目的。但這種生活終歸是奴性的、與禽獸無異的。（NE I 5 1095b15-17, 19-22）

針對（ii），亞里斯多德指出這是有教養的人、熱衷於行為實踐的人，所追求的生活，他們將榮譽視為其生命中各種理性選擇的目的。但這種生活終歸是膚淺的，因為榮譽是別人賦予的、而非操之在我的，這樣的事物不可能會是那個屬於我的、難以被別人取走的最極致的好事物。此外，渴求榮譽的人實際上尋求的是擁有實踐智慧者所賦予他們的榮譽，由此可見的是，他們其實真正渴求的並非榮譽，而是德性（指實踐活動相關的德性）；然而，若將德性視為生命中各種理性選擇的目的，也不恰當，因為德性終究不夠完成（ἀτελεστέρα），我們不會稱這種只擁有德性的人是幸福的——例如，只擁有德性、但卻沒有將其實現在行為實踐上的人，或者只擁有德性、但卻在生命中遭遇巨大痛苦或不幸的人。（NE I 5 1095b23-1096a4）

⁴⁰ 可參考本文 2.2。

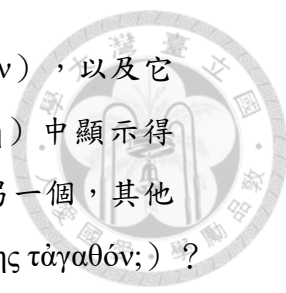


亞里斯多德最後亦批評了那些將金錢視為其生命中各種理性選擇的目的的人（雖然這並未被列入他所提出的三種顯著的主張之中），對於金錢的追求終究不是對於最極致目的或幸福的追求，因為最極致目的是因為它自己而被選擇的，但金錢始終是因為其他目的而被選擇的事物。（NE I 5 1096a6-10）

本文認為，卷一第五章的幾種幸福實質內涵的列舉，促使亞里斯多德需要進一步提出更明確的判準，來篩選出何者才是「那個所有理性實踐活動所為了的最極致的好事物或目的」。然而，本文也認為，亞里斯多德確實從卷一第五章中、對於各種幸福實質內涵的可能選項的批評當中，反省出了更為明確的、篩選幸福實質內涵的判準：拒絕與禽獸無異的奴性生活，暗示著我們所探尋的幸福實質內涵必須是屬於人的、之於人而言的（指向卷一第七章功能論證的論證進行方式，即找出只有人能做、且做得最好的活動或功能）；拒絕榮譽作為最極致目的，暗示著最極致目的必須是操之在我、並且一旦得到不易失去，是可靠穩定的好事物（指向卷一第七章功能論證得出的結論，即依照德性的活動）；拒絕將僅僅德性視為最極致目的，暗示著只擁有德性仍然不夠完成，擁有了德性仍還會為了其他目的（指向卷一第七章目的完成度的區分，以及功能論證的結論，即德性必須是在活動中的）；拒絕將只擁有德性、卻遭遇重大不幸的人視為幸福的，暗示著外在好事物之於人的重要性（指向對自足性、外在好事物的討論）；拒絕將金錢視為最極致目的，暗示著最極致目的必須是只因為自己而被選擇、不會為了其他目的的（指向卷一第七章目的完成度的區分）。

3.3 卷一第七章：再一次確立探尋幸福實質內涵所面對的挑戰（回應 2.4）

亞里斯多德在卷一第四章揭示了《尼科馬哥倫理學》對於幸福實質內涵的探究目標，緊接著在卷一第五章檢視了幾種當時顯著的關於幸福實質內涵的主張。然而來到了卷一第七章 1097a15-24，這裡的論述基本上與先前章節的主張相似，亞里斯多德亦稱這裡的論證是「透過不同的道路而來到了同樣的結論」（NE I 7 1097a24-25）。然而，本文認為這小段論述非常關鍵，因為這或許就是亞里斯多德想要特為讀者指出、很可能在先前章節冗長的論述中被忽略掉的重點，因而嘗試用短小篇幅抓出前述的論證核心。先讓我們來仔細檢視相關段落：



「讓我們回到那個正在被尋找的好（τὸ ζητούμενον ἀγαθόν），以及它可能是什麼。它在不同的行為（πράξει）和技藝（τέχνη）中顯示得（φαίνεται）不同，因為在醫學中是一個，在將軍術中是另一個，其他也是如此。那麼，這每一個的好究竟是什麼（τί οὖν ἐκάστης τὰγαθόν;）？或許是那個『其他餘下的（τὰ λοιπὰ）之所以被完成（πράττεται）所為了的（οὐ χάριν）』事物？在醫學中這是健康，在將軍術中是勝利，在建築術中是房子，以及在他的技藝中是其他的，以及在所有的行為（πράξει）和選擇（προαιρέσει）中是目的（τὸ τέλος），因為是為了目的（τούτου ἔνεκα）其餘的（τὰ λοιπὰ）才完成（πράττουσι）。」（NE I 7 1097a15-22⁴¹）

本文認為，這裡是在簡述卷一第一、二、四章所傳達的主張。如本文先前章節所述，特定的理性實踐活動的目的之間會構成一目的階級架構，而在此架構中有一極點、其之下的從屬目的皆是為了它的。這也就是此段引文所說，在不同的行為和技藝（即理性實踐活動）中都有不同的「那個最好的事物」，它會作為在該行為和技藝相關的其他（除了「那個最好的事物」之外的）活動所為了的對象；舉例來說，在建築術的活動中，「房子」就是「那個最好的事物」，「房子」是作為建築術相關的其他活動（例如建築設計、製磚、砌磚等等）所為了的對象。然而，引發討論的相信是這緊接著的論述：

「若存在著某個（東西）（τί）是所有實踐性的（事物）（τῶν πρακτῶν ἀπάντων）的目的，這（τοῦτο）將會是（ἂν εἴη）那個實踐性的好（τὸ πρακτῶν ἀγαθόν）；若很多（εἰ δὲ πλείω），這些（ταῦτα）。」（NE I 7 1097a22-24）

本文認為，此段引文的前半段是在強調本文先前提及的、卷一第四章的巨企圖，即，亞里斯多德主張一個人的「所有」理性實踐活動的目的之間存在著一階級架構關係，並且主張在此階級架構中必須存在「一個極點」作為該架構的頂點、作為在該架構之下的其他從屬目的的服務對象或價值來源。亞里斯多德在


⁴¹ 加註雙引號以為強調。

卷一第四章稱此極點為「最極致的好」或「幸福」，繼而展開了對於幸福之實質內涵的探尋（卷一第五章）。然而，此段引文的後半段則讓人困惑，因為在卷一第七章之前，我們並未看見任何類似於「若很多（東西是所有實踐性事物的目的），這些」（NE I 7 1097a24）的表述，這著實讓人開始好奇，亞里斯多德究竟為何在此提出如此說法，並緊接著稱此處的論述是「透過不同的道路而來到了同樣的結論」（NE I 7 1097a24-25）？

本文認為，NE I 7 1097a24 的論述很可能與卷一第五章的討論有關。透過卷一第五章對幾種幸福實質內涵的檢視，亞里斯多德或許發現了，實際上存在著許多可以被稱之為「所有理性實踐活動所為了的事物」、「根據它自己就值得追求的事物」。例如，確實有人會將愉悅視為他所有的理性實踐活動所為了的對象，而愉悅本身確實可以是只根據它自己就值得追求的；又或者，也確實有人會將卓越的實踐活動（或說實踐活動相關的德性）視為他所有的理性實踐活動所為了的對象，且德性本身確實也是根據它自己即值得追求的。既然有著不止一個東西，是所謂的「所有理性實踐活動所為了的事物」、「根據它自己就值得追求的事物」，那我們似乎也可以說「這些東西」都是最極致的好事物、都是幸福——這相信就是「若很多（東西是所有實踐性事物的目的），這些」（NE I 7 1097a24）所傳達的意思。

於是，我們在卷一第一、二、四、五的論證，透過不同的道路——即卷一第七章 1097a15-24，而再次來到了同樣的結論：關於所有理性實踐活動所為了、根據自身即值得追求的事物，或說最極致的好（幸福），究竟是什麼，我們面臨了兩種可能的狀況；若所有理性實踐活動所為了、根據自身即值得追求的事物只有一個，這個事物就是我們所尋找的最極致的好事物；若所有理性實踐活動所為了、根據自身即值得追求的事物有很多個，這些事物就都是我們所尋找的最極致的好事物。⁴²

⁴² 對於卷一第七章 1097a15-24 的論證，究竟如何說是「透過不同的道路而來到了同樣的結論」（NE I 7 1097a24-25），Irwin (1999) pp. 180-181 的看法則略有不同：1097a15-24 是作為卷一第二章之論證的「不同的道路」，達到了與卷一第二章「相同的結論」——指出了目的之間有階級、極點，但仍未成功論證出所有的目的只有「一個」極點，於是亞里斯多德才需要在卷一第七章後續提出一些形式性的判準（指「完成」、「自足」等概念），指出目的階級架構只有一個最極致的極點。但 Irwin 與本文皆有共識之處在於，亞里斯多德在 1097a22-24 對於幸福、實踐性的好所



NE I 7 1097a24 必須連接至卷一第五章來理解，除了前述的理由（NE I 7 1097a24 以及卷一第五章，是透過不同的道路所達到的一樣的結論）之外，還有另一理由就是：卷一第七章後續的論述內容，就是在回應 NE I 7 1097a24、卷一第五章留下的「結論」。說卷一第七章後續內容是一種對於 NE I 7 1097a24（以及卷一第五章，這是本文想宣稱的）的回應，最直接有力的證據就是，亞里斯多德明顯對 NE I 7 1097a22-24 的結論（最極致的好或幸福，可能是一個好事物或目的，也可能是多個好事物或目的）仍不滿意，所以他才會說，「我們應該嘗試讓這（結論）變得更清晰」（NE I 7 1097a25-26）。亞里斯多德在卷一第七章中後段提出最完成的目的、最自足的目的、功能論證，為的就是要在各種「所有理性實踐活動所為了的事物」、「根據它自己就值得追求的事物」（例如卷一第五章所列舉的）當中，進一步篩選出更嚴謹合乎「最極致」之意義的那個好事物。換言之，亞里斯多德在卷一第七章嘗試更進一步刻畫「最極致的好事物或目的」之意涵，所謂「最極致的好事物或目的」不會僅僅只是「所有理性實踐活動所為了的、根據它自己就值得追求的事物」（這只是鬆散意義下的「極致」），更會是「最完成的、最自足的、作為人的功能的展現的事物」，只有合乎這種更嚴謹且完整意義的「最極致的好事物或目的」才是我們所探尋的「幸福」。

說卷一第七章後續內容是對於 NE I 7 1097a24 的回應，並且是透過這樣的方式來回應——進一步（以最完成、最自足等判準來）刻畫「最極致」之意涵、以排除掉那些滿足鬆散意義的「極致」而被稱之為幸福的事物，並非毫無根據。最明顯的證據，可見於亞里斯多德提出「最完成」之概念的如此論述：「因此，如果某個事物獨自是完成的（τέλειόν），它將會是『那個正在被尋找的（好）』，但若有很多，則是它們之中『最完成的』（τὸ τελειότατον）」（NE I 7 1097a29-31⁴³）。這段論述在表述結構上與 NE I 7 1097a22-24 極其相似，但是在關鍵的後半段卻截然不同、而造成了不同的結果——NE I 7 1097a22-24 所傳達的是，在鬆散意義的「極致」概念之下，「最極致」的好事物或目的可能是一個，也可能是很多個；NE I 7 1097a29-31 所傳達的則是，在嚴謹意義的（納入「最完成」的考量）「極致」概念之下，「最極致」的好事物或目的只會是一個，就是那個「最

給出的說法（兩個條件句），實際上是未完成的論證，亞里斯多德並未在此為幸福下定論，而卷一第七章後續的論述，相信才是定義幸福的關鍵。

⁴³ 加註雙引號以為強調。

完成」的事物。由此可見，說亞里斯多德對於 NE I 7 1097a22-24 之結論有所不滿（cf. NE I 7 1097a25-26），而嘗試進一步刻畫更嚴謹的「極致」概念來回應對於該結論的不滿（以 NE I 7 1097a29-31 為例），如此來理解卷一第七章的論述結構是相當合理的。

除此之外，卷一第七章的後續內容，不僅是對於 NE I 7 1097a24 的回應，更也是對於卷一第五章的回應。卷一第七章對「幸福、最極致」之意涵的進一步刻畫，相信並非亞里斯多德突然憑空創作的；卷一第七章所提出的最完成、最自足、功能相關概念，都可從卷一第五章、亞里斯多德拒絕某些幸福實質內涵的理由中瞥見一二⁴⁴。本文相信，亞里斯多德是透過對於卷一第五章中的各種幸福實質內涵之可能選項的批評，察覺了原先對於「幸福、最極致」的刻畫仍是鬆散的、有所不足的，進而從批評的理由中反省出原先忽略的判準、來刻畫出更嚴謹的「幸福、最極致」之概念，而只有滿足這嚴謹的最極致概念的好事物，才是那個我們所探尋的幸福實質內涵。

最後，本文必須回應 2.2 所提出的關於 NE I 7 1097a22-24 的解讀爭議。若本文上述論述是有說服力的——從卷一第一至七章整體的論證脈絡來看，NE I 7 1097a22-24 確實需連接至卷一第五章來理解，對於 NE I 7 1097a22-24 即應如此詮釋：「若有很多東西是所有實踐性事物的目的，這些將會是『那個實踐性的好』⁴⁵（τὸ πρακτικῶν ἀγαθόν）」。實際上，這是包容論者所主張的詮釋，儘管如此，並不代表如此詮釋的這段文字就能夠支持他們所期盼的包容性幸福實質觀點之結論。如本節所極力傳達的，NE I 7 1097a22-24 是亞里斯多德所「不滿意」的結論，因此他才會在卷一第七章中後段致力於闡述最完成、最自足以及功能之概念，以刻畫出更嚴謹的「最極致、幸福」之概念。至於幸福實質觀點究竟是單一或多元內容的，仍需待釐清了最完成目的、最自足目的、功能論證之後，才能給出更明確的答复。然而，就行文至此所見，從本節提及的 NE I 7 1097a29-31 來看，亞里斯多德似乎是有意在眾多的完成的事物中，找出那個「最完成」的事物，先不論「完成」的意義究竟為何，單從這樣的句子表述來看，亞里斯多德所欲找出的

⁴⁴ 參考本文 3.2。

⁴⁵ 斜體字為補充解讀。

「最完成」的事物會是「一個」好事物。就此來看，幸福實質內涵很可能會是單一內容的好事物，而非多元的。



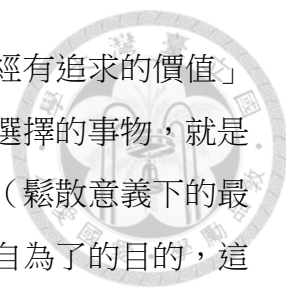
3.4 卷一第七章：最完成的目的

亞里斯多德對 NE I 7 1097a22-24 的結論（最極致的好或幸福，可能是一個好事物或目的，也可能是多個好事物或目的）表示不滿意後，他緊接著提議「我們應該嘗試讓這（結論）變得更清晰」（NE I 7 1097a25-26）。如上節所嘗試提出的，本文認為亞里斯多德接下來致力的工作就是，刻畫出更嚴謹的「最極致、幸福」之概念，以免讓那些因為某些「理由」（可見於卷一第五章所提出的批評）而不該被視為幸福的事物，卻被誤認為最極致的好或幸福之一。從卷一第五章的批評所反省而來的「理由」，極其重要的一個就是關於「完成」之概念。亞里斯多德在 NE I 7 1097a26 開始嘗試界定何謂「完成」的事物：

「因為顯示著（φαίνεται）許多目的（τὰ τέλη），並且我們選擇（αἰρούμεθα）某些目的（τούτων...τινα）是為了其他（δι' ἕτερον），例如（選擇）財富、長笛、以及整體而言的工具（τὰ ὄργανα），明顯地，並非所有的（目的）（πάντα）都是完成的（τέλεια）：而最好的事物（τὸ ἄριστον）顯示為（φαίνεται）某個完成的事物（τέλειόν τι）。」（NE I 7 1097a26-29）

從此段引文可見，亞里斯多德從「某目的是為了其他目的而被選擇的」這點，推論出「該目的就不會是完成的」，由此可見，所謂「完成」⁴⁶的目的，就

⁴⁶ 本文認為，我們有必要對於「完成」之古希臘原文「τέλειος, τέλεια, τέλειον」稍加掌握，並解釋為何本文選擇將其翻譯為「完成」一詞。「τέλειος」一字有豐富的意涵，包括「達成目的」、「完成」、「完整」，用在生物身上尤其有「充分成長」或「發育完全」的意思，尤其用在人類也有「絕對」、「在其種類中成為完美的」的意思（參考自 Liddell and Scott (1997)）。根據 Lear (2009) p.396，「τέλειος」構成爭議的關鍵在於，抱持幸福有著獨占性的實質內涵之觀點者，傾向著重於「τέλειος」的「達成目的」之意涵，且因先前也提及亞里斯多德對於目的關係抱持一種直線式的理解，所以這派學者認為「τέλειος」應被翻譯為「最終的、終極的」。然而，抱持包容性觀點者，則會著重於「τέλειος」的「完整」之意涵，藉此強調一般我們對於「完整」一詞所抱有的想像——「囊括一切且無所不包、則稱之為完整」，而認為應將「τέλειος」翻譯為「完整」。但本文建議，我們必須回到亞里斯多德提出「τέλειος」一詞時所處的脈絡來理解其所承載的最為貼切的意涵，而非本末倒置地預先抱持著對幸福實質內涵的想像來詮釋「τέλειος」。我們需要將「τέλειος」所表達的意涵銘記於心：「τέλειος」的提出，是要強調最極致目的必須是「不再為了其他目的」的事物。如此宣稱所攜帶的蘊含是，說一目的是「τέλειος」、是「不再為了其他目的」



是那個「不是為了其他目的而被選擇、不需參照別的目的即已經有追求的價值」的事物。實際上我們可推知，完成的、不是為了其他目的而被選擇的事物，就是那些所有理性實踐活動所為了的、根據自己就值得追求的事物（鬆散意義下的最極致的好或目的）；我們先前提及，各種理性實踐活動都有各自為了的目的，這些活動就是因為其目的而讓該活動成為值得追求的，然而這些目的所構成的階級必須有一個極點、作為所有理性實踐活動所追求的對象，這個極點就是根據自己即有價值的事物、它不需參照別的目的即已經有追求的價值（不是為了其他目的而被選擇），因而也可說它是完成的。所以亞里斯多德在這裡也說，「最好的事物顯示為某個完成的事物」（NE I 7 1097a29）；我們所尋找的最極致的好，或說所有理性實踐活動所為了的最好的事物，必須是完成的，亦即，不是為了其他目的而被選擇的事物。

然而，如本文 3.3 指出，所有理性實踐活動所為了的、根據自己即值得追求的、因而可說是完成的事物，實際上不只一個（例如愉悅、榮譽、與實踐活動相關的德性），而亞里斯多德顯然不想接受這樣的結論（從他在卷一第五章的反省以及 1097a25-26 來看），所以亞里斯多德才想要藉由修正最極致的好或目的之意涵，來讓論證得以繼續推進。那麼，藉由補充「完成」之概念，最極致的好或目的之意涵究竟有何不同，而得以改變先前的結論？關鍵之處，可見於以下引文：

「因此，如果某個事物獨自（ἐν τι μόνον）是完成的（τέλειον），它將會是（ἂν εἶη）『那個正在被尋找的（好）』（τὸ ζητούμενον），但若

的，其實也就意味著它必須是所有其他理性實踐活動所為了的對象、它自己是根據自己就值得追求，因為只有這樣的目的才有可能進一步說是「只根據自己而不再為了其他目的」的。由此可見，「τέλειος」確實有「最終的、達成目的」之意涵，稱之為「τέλειος」的目的確實就是在目的階級架構中作為極點、極致的，是所有理性實踐行為的追求中最終的、終極的追求，對它的追求是不會再為了其他事物的。同時，「τέλειος」確實也有「完整」之意涵，稱之為「τέλειος」的目的確實會囊括一切從屬目的、作為所有從屬目的共同的價值來源與規範者。由此可見，傳統上將「τέλειος」翻譯為「最終」或「完整」，確實皆有其合理之處。但本文認為，「最終」或「完整」終究只捕捉到了「τέλειος」部分的意涵，或說，這二概念皆在將「τέλειος」特定的意涵強化、凸顯出來。為了避免本文讀者對「τέλειος」有偏頗的理解，本文將不採取傳統的、有所側重的翻譯，而選擇「完成」一詞作為「τέλειος」的翻譯。再次強調，所謂「完成」的目的，不僅僅有著最終、達成目的之意涵（作為所有理性實踐活動所構成的目的階級架構中的最極致之目的，是所有理性實踐活動所為了的對象，是只根據自己即值得追求、且不再為了其他目的的），也有著完整、囊括一切從屬目的之意涵（作為所有從屬目的的統攝者，是這些從屬目的的價值來源、規範者）。

有很多 (πλείω)，則是它們之中『最完成的』 (τὸ τελειότατον)。⁴⁷」
(NE I 7 1097a29-31⁴⁷)

這段引文可視為對 NE I 7 1097a22-24 的修正改寫。在 NE I 7 1097a22-24，最極致的好或目的被定義為「所有理性實踐活動所為了、且根據自己即值得追求的事物」，而藉由探尋「所有理性實踐活動所為了、且根據自己即值得追求的事物」究竟是一個或多個事物，來尋找什麼事物才是最極致的好或目的。來到了 NE I 7 1097a29-31，最極致的好或目的被補充定義為「所有理性實踐活動所為了、根據自己即值得追求、因而是完成的事物」，而藉由探尋「完成的事物」究竟是一個或是多個事物，來尋找什麼事物才是這嚴謹意義下的最極致的好或目的。

本文認為，在 NE I 7 1097a22-24，亞里斯多德顯然認為存在著「所有理性實踐活動所為了、且根據自己即值得追求的事物」是多個事物的可能性，因而也保留了必須將這些多樣事物定義為最極致的好或目的之可能性。然而在 NE I 7 1097a29-31，雖然亞里斯多德似乎也認為存在著「完成的事物」是多個事物的可能性，但關鍵差異在於，「完成的事物」有著程度差異，亞里斯多德因而得以進一步指出，若有多個完成的事物，只有當中「最完成的事物」會是那個最極致的好或目的（嚴謹意義的）。換言之，就是因為「完成的事物」有著程度差異，亞里斯多德才能藉由補充「完成」之概念，而將最極致的好或目的更嚴謹地定義為「最完成的事物」，進而得以改變 NE I 7 1097a22-24 的結論。

那麼，在所有理性實踐活動所為了、根據自己即值得追求、因而可說是完成的事物當中，究竟如何可能會有「完成程度的差異」？亞里斯多德的說明可見於以下引文：

「我們說，『根據它自己而被追求的』 (τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν) 比起『因為另一個 (而被追求) 的』 (τοῦ δι' ἕτερον) 是更完成的 (τελειότερον)，並且，『永遠不因為其他而被選擇的』 (τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν) 比起『根據它自己且因為另一個而被選擇的』 (τῶν καὶ καθ' αὐτὰ καὶ δι' αὐτὸ αἰρετῶν) 是更完成的，並且，『根據它自己被選擇且在任何時刻都永不因為其他事物』 (τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν ἀεὶ

⁴⁷ 加註雙引號以為強調。

καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο) 而是絕對地 (ἀπλῶς) 完成的 (τέλειον)。」
(NE I 7 1097a31-35⁴⁸)

如前所述，比起為了其他目的而被選擇（根據其他目的才有價值）的事物，那作為所有理性實踐活動所為了、根據自己就值得追求的事物（鬆散定義下的最極致的好或目的），則是不需參照別的目的即已經有追求的價值（不是為了其他目的），而被稱之為完成的（cf. NE I 7 1097a26-29）。然而，亞里斯多德卻進一步指出，在這些事物之間仍有著完成程度的差異，而得以再區分為兩類⁴⁹：其中一類是，那些根據自己就有被選擇的價值、但同時仍會為了「其他目的」的，這些是完成程度較低的事物（仍不夠完成的）；另一類則是，那些只根據自己就有被選擇的價值、永遠不會為了其他目的的，這是絕對地完成、或說最完成的事物。我們所探尋的嚴謹意義下的最極致的好或目的，或說幸福，就是這種只根據自己就有被選擇的價值、永遠不會為了其他目的、最完成的事物（cf. NE I 7 1097a29-31）。

在這裡尤其關鍵的是，究竟要如何理解所謂完成程度較低的那類事物？亞里斯多德說，這種事物是一方面根據自己就有被選擇的價值，但另一方面同時也是會為了「其他目的」的；令人困惑的是，就本文對於亞里斯多德的目的階級的解讀⁵⁰，所謂根據自己即值得選擇的事物其實就是所有理性實踐活動⁵¹所為了的對象，因為處在一目的階級架構中的所有理性實踐活動必須參照根據自己即有價值的事物、作為它們的價值來源，那麼，如此根據自己即值得追求的事物既然已經作為所有追求的極點，究竟又如何還會為了「其他目的」？本文認為，這些事物所為了的「其他目的」，只能是另一類更極致的、（只）根據自身即有價值的事物，或說，另一更極致的極點。相信亞里斯多德是抱持著如此想法的：存在著某

⁴⁸ 加註雙引號以為強調。

⁴⁹ 將完成的事物區分為兩類，類似的說法也可參考 Met. Δ 16 1021b30-1022a3：在這裡亞里斯多德將完成的事物區分為，（i）第一種可說是真正的、絕對意義下的完成的事物，即「根據自身為完成的事物」（τὰ καθ' αὐτὰ τέλεια）或「主要的完成的事物」（τὰ πρώτως τέλεια），這些事物或者是在「好」方面沒有缺陷、無法被超越、沒有任何屬於它們的被遺漏在它們之外，或者說整體而言沒有任何它們的種類可以超越它們；（ii）另一種為參照「根據自身為完成的事物」而被稱之為完成的事物，意即，它們是因為擁有（ἔχειν）、製造/產生（ποιεῖν）或者契合於（ἀρμόττειν）「根據自身為完成的事物」的緣故而被稱之為完成的。

⁵⁰ 可參考本文 3.1。

⁵¹ 本文所謂之「理性實踐活動」，泛指個人所有夾帶理性意義的活動（對於目的、好事物的選擇與追求）；相關說明可參考本文 2.1。

個/某些「根據自身即值得追求的事物」，是所有理性實踐活動所為了的對象、是所有追求的極點（作為所有理性實踐活動的價值來源）；然而，亦存在著另一個/另一類「只根據自身且不再為了其他目的的事物」，這樣的事物將作為前者（根據自身即值得追求的事物）所為了的對象，因而（間接地）也是所有理性實踐活動所為了的最極致的對象。如此主張，或許能夠藉由以下引文支持：

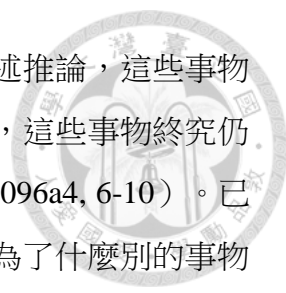
「幸福顯示（δοκεῖ）最是為這樣的事物，因為我們總是根據它自己且永不根據其他而選擇它。但是，我們一方面是根據它們自己而選擇榮譽、愉悅、智性（νοῦν）以及每個德性（因為就算它們不再帶來任何事物（不再為了任何目的），我們仍會選擇（ἐλοίμεθ' ἅν）它們的每一個），我們另一方面也為了『幸福』而選擇它們，我們假定/認為（ὑπολαμβάνοντες）透過它們將會幸福。然而，沒有人為了這些事物，或者為了一般而言任何其他事物，而選擇幸福。」（NE I 7 1097a35-b7⁵²）

亞里斯多德在這裡指出了，所謂一方面根據自己就有被選擇的價值、另一方面同時也是會為了「其他目的」的事物，具體來說就是榮譽、愉悅、智性⁵³以及每個（與實踐活動相關的⁵⁴）德性。值得注意的是，榮譽、愉悅、與實踐活動相關的德性實際上就是在卷一第五章被提出，作為所有理性實踐活動所為了、根據自己即值得追求的事物。這些事物既然是根據自己即值得追求、不需參照別的

⁵² 加註雙引號以為強調。

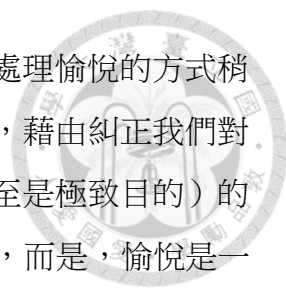
⁵³ 為了論述的連貫性，本文於此將暫且擱置關於「智性」的討論（因卷一第五章的檢討並未提及「智性」）。然而，對於亞里斯多德在 NE I 7 1097a35-1097b7 宣稱說，智性亦是一種「一方面根據自己即值得追求、另一方面也是為了幸福」的事物，或許並非難以理解的；根據《尼科馬哥倫理學》卷六第六章對於「智性」的定義，智性是一種掌握必然如此的、無法推論而來的第一原則的官能，但亞里斯多德認為僅擁有智性的話，仍不是靈魂中擁有一定理性（λόγος）的、關於理論思考的部分（τὸ ἐπιστημονικόν）的卓越狀態（德性），因為如此卓越之人被認為是擁有理論智慧（σοφία）的人，除了要能夠掌握必然如此之事物的第一原則、亦要能夠應用這些原則展開推論活動（cf. NE VI 7 1141a16-20）；由此可見，智性一方面確實作為有智慧者所「必要」的官能，確實也是根據它自己即值得選擇的，另一方面智性卻仍不是靈魂中理論思考部分最卓越的狀態，僅有智性的靈魂有著仍需朝往前進的方向或目的的（達成最卓越的狀態，即理論智慧），因而可說是仍不完成的。

⁵⁴ 本文認為，可將此處的「德性」直接理解為「與實踐活動相關的德性」（如道德德性、實踐智慧），理由如下。其一，此處所列的不夠完成之事物，愉悅、榮譽、德性，與卷一第五章亞里斯多德所批評（尤其指出榮譽、實踐脈絡下的德性是不夠完成的）、而無法被視為最極致的好或目的的事物，實際上是重疊的，故我們有理由將此處所論視為亞里斯多德對卷一第五章的回應，因而也能將此處所論之「德性」直接理解為「與實踐活動相關的德性」。其二，《尼科馬哥倫理學》論及的眾多種類的德性中，被指出是仍會為了其他目的的德性，就是那些實踐活動相關的德性，如道德德性（cf. NE X 7 1177b16-18）以及實踐智慧（cf. NE VI 13 1145a6-11, X 7 1177b16-18）。



目的即已經有追求的價值（不是為了其他目的），根據本文前述推論，這些事物即可說是完成的。然而，亞里斯多德就是在卷一第五章批評說，這些事物終究仍是不夠完成、仍舊會為了「其他目的」的（cf. NE I 5 1095b23-1096a4, 6-10）。已經作為所有理性實踐活動所追求的對象，這樣的事物究竟還會為了什麼別的事物呢？在 NE I 7 1097a35-1097b7，亞里斯多德給出了回答：榮譽、愉悅、與實踐活動相關的德性，仍舊會為了「幸福」，即只根據自己就有被選擇的價值、永遠不會為了其他目的、最完成的事物（cf. NE I 7 1097a29-31）。然而，如此的只根據自己即值得選擇且不再為了其他目的的「幸福」究竟是什麼？為此，我們有必要進一步檢視，榮譽、與實踐活動相關的德性、愉悅，究竟是為了什麼樣的具體目的。

《尼科馬哥倫理學》卷一第五章已經指出，渴求榮譽的人終究追求的還是實踐活動相關的德性，然而這些德性仍舊是不夠完成的。這些德性，包括實踐智慧與道德德性，除了必須能夠實現在行為實踐上，這樣的德性活動仍還會為了「其他目的」。亞里斯多德即在卷六第十二、十三章指出，實踐智慧雖然會規範個人所有的理性實踐活動，但實踐智慧不會規範理論智慧，而是猶如醫學為了健康般，實踐智慧對於所有理性實踐活動的規範是為了理論智慧的（cf. NE VI 12 1143b34-35, 13 1145a6-11）。此外，雖然沒有明確的論述，然而本文認為亞里斯多德亦暗示，道德德性也是為了理論智慧的。亞里斯多德多次強調，道德德性與實踐智慧之於卓越的行為實踐而言是缺一不可的，一個有卓越實踐活動的人不可能只有實踐智慧卻沒有道德德性，也不可能只有道德德性而沒有實踐智慧（NE VI 13 1144b30-1145a5）；因為要能實踐卓越的行為，必須有道德德性對正確目的的傾向，同時也必須有實踐智慧透過卓越的思慮活動判斷出朝往該正確目的有效方式、手段或工具（cf. NE VI 12 1144a7-9, 13 1144b30-1145a5）；或者也可說，道德德性與實踐智慧是緊密關聯的，根據道德德性而來的目的選擇傾向將成為實踐智慧的原因/第一原則，而根據實踐智慧則得出正確理由（ὁρθὸς λόγος）、作為指向道德德性之適切合宜的標準（NE X 8 1178a16-19, VI 12 1144a30-35）。既然道德德性與實踐智慧是共同致力於卓越行為的展現的（有著共同的目的），而實踐智慧亦會進一步為了理論智慧的，於此我們似乎可進一步推論，道德德性因而也是會為了理論智慧的。



至於愉悅，又是為了什麼目的呢？實際上，亞里斯多德處理愉悅的方式稍微特殊；亞里斯多德沒有嘗試指出愉悅是為了其他目的，而是，藉由糾正我們對於「愉悅」的錯誤看法，嘗試化解掉將愉悅視為某個目的（甚至是極致目的）的主張。亞里斯多德認為，愉悅並非某個可獨立作為目的的事物，而是，愉悅是一種伴隨活動而來、完成了該活動的附加般的目的⁵⁵（NE X 4 1174b20-25, 31-33），並且有不同的形式或類型（NE X 5 1175a22-25）；而不同的活動，也會有著根據或伴隨該活動的相應形式的愉悅（NE X 5 1176a3-5）；若該活動是好的、卓越的，則伴隨它的愉悅也會是得體的，若該活動是低劣的，則伴隨它的愉悅就會是墮落的（NE X 5 1175b28-30）。換言之，愉悅不會獨立作為目的，說我們在追求某種愉悅，其實指的是說我們在追求伴隨某種愉悅的某種活動。因此，對於愉悅的討論，終究需回歸到對於活動的討論；我們不是要討論哪種愉悅是為了哪個目的，而是要討論伴隨特定愉悅的哪種活動究竟是為了哪個目的（將於本文 4.3 處理）。

論述至此，我們確實能夠說，所有理性實踐活動所為了的事物，即實踐活動及其相關德性，仍可能為了「其他目的」，即幸福，或也可說是理論活動及其相關德性。然而，就算上述說法被接納，這類完成程度較低的事物在這點上仍舊是難以理解的：這類事物一方面是根據自己即有被追求的價值、而不需參照別的目的作為其價值來源，但另一方面它們卻也是為了幸福，這也就是在說，幸福作為它們的統攝者，必然會規範、限定、使用它們，作為它們的價值來源。問題就在於，這類事物（或說「根據自身且為了其他的事物」）所擁有的價值，究竟如何可能一方面是根據自己的、另一方面又是來自於幸福的規範的？難道說，這類事物具有「兩種價值」，一種是根據自己而有的，而另一種則是來自於幸福的規範？若真是如此，那又該如何理解這類事物所具有的兩種不同的價值之間，究竟有著什麼樣的關係？

Lear 提出了兩種可能回應上述問題的方式，但緊接著也指出了這兩種回應方式的失敗之處⁵⁶。首先，或許能夠主張，這類根據自己即值得追求的事物，恰好也是為了獲得幸福的；換言之，在幸福所規範而來的眾多從屬目的中，這類根

⁵⁵ 亞里斯多德似乎無意去追究活動或伴隨活動的愉悅，哪一個是更極致的目的（是活動為了愉悅、還是愉悅為了活動），因為活動與相應的愉悅就如同一個事物的兩個面向，硬是去切開討論何者更好、更極致，亞里斯多德似乎認為是無意義的討論（NE X 4 1175a18-21）。

⁵⁶ 可參考 Lear (2004) pp.37-40。

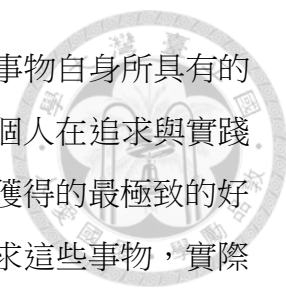
據自身且為了其他的事物，就恰好也是根據自己即值得選擇的（如果沒有來自於幸福的規範，它們仍舊具有被選擇的價值）。然而，Lear 拒絕了上述的回應嘗試，原因有二：其一，上述說法將導致這類不夠完成的事物的目的因淪為偶然而來的原因，但亞里斯多德不會認同任何偶然的原因可以作為真正的、優先的原因（ἀρχή），偶然的原因只是對於根據自然的原因一種外在的、後來的打岔（cf. Phy. II 6 198a5-13, II 8 198b35）；其二，上述說法亦將導致這類事物具有兩個可相互獨立的目的，但一事物的目的實際上也是該事物的形式（μορφή, εἶδος）或本質（φύσις）⁵⁷（cf. Phy. II 1 193b6-7, 18, II 7 198a24-26），如此一來，如此的宣稱即是在說該事物具有兩個可相互獨立的本質，這樣的結果是極其荒謬的（本質是界定該事物之所以為該事物的東西，因而一個事物是不可能擁有兩個本質的）。

接著，讓我們來考量第二種回應方式。既然我們不應該將這類根據自己且為了其他目的的事物，視為具有兩種截然無關、僅僅偶然地來到一起的目的或價值來源的事物，那麼，若主張這類事物所具有的兩個不同的目的或價值來源是「有所關聯的」，是否可行呢？於此嘗試主張的是，這類事物確實根據自身即擁有值得追求的價值，這根據自身的價值也會是這些事物的目的、本質，但這些事物仍是為了幸福、受幸福所規範的，這是在說，幸福將限制這些事物的追求——在什麼場合、又該追求多少，對於這些根據自身即有價值的事物施加以諸如此類的額外限制（side-constraint），就是幸福作為統攝目的所給予的規範，我們因而也說這些自身具有價值之事物亦是為了幸福的。然而，Lear 也給出理由拒絕了上述嘗試。主要原因在於，幸福理應作為一個人所有追求的最極致的價值來源，但上述的主張卻讓幸福淪為這些自身即有價值之事物的輔助性的限制或規範，而作為其他從屬目的價值來源、為從屬目的填入價值內涵的，卻是來自於這些「不夠完成」的事物自身所具有的價值。

為了這類根據自身且為了其他的事物，究竟如何可能在自身即有價值的前提下，也能是為了幸福、受幸福所規範的，Lear 嘗試提出⁵⁸，這類事物是以一種

⁵⁷ 可參考 Lear (2004) pp.14, 22-23。

⁵⁸ 可參考 Lear (2004) pp.72-88。這種「趨近、模仿」的關係並非 Lear 憑空創造的，Lear 指出，亞里斯多德在談論自然事物的目的時，確實認為自然事物是藉由「趨近、模仿」的方式來「為了」達成其目的的，例如：「不動的動者」是永恆的第一宇宙（ὁ πρῶτος οὐρανός）的推動者或目的，「不動的動者」是作為被欲求對象（而得以不動地）來推動第一宇宙，而第一宇宙即藉由趨近、模仿「不動的動者」來滿足自身對於「不動的動者」的渴求（cf. Met. Λ 7）；生物或說生長魂



「趨近、模仿」的方式來「為了」幸福的。她嘗試主張，這類事物自身所具有的價值，其實可說是幸福所具有的價值的「相似品或模仿品」，個人在追求與實踐活動相關的德性時所獲得的好或價值，是相似於追求幸福所將獲得的最極致的好或價值。所以我們可說，為了與實踐活動相關的德性自身而追求這些事物，實際上是在藉由如此的追求來趨近、模仿對於幸福的追求，藉此來填補對於幸福的渴求（如同生物透過繁衍來讓自己趨近不朽、填補對於不朽的渴求，cf. DA II 4 415a25-b7）。如此來看，說追求根據自身且為了其他的事物實際上是為了追求幸福，自然是不難理解了（對於這些事物的追求實際上是藉以填補對幸福的渴求的）；而幸福作為根據自身且為了其他的事物所模仿或趨近對象，幸福自然也會是這些事物的範本，進而也是規範者、價值來源。

然而，Lear 的回應方式是否成功？本文認為，Lear 的主張確實有其合理與誘人之處，但卻也引發了不少疑問。本文不禁好奇，亞里斯多德究竟是如何看待各種從屬目的之於統攝目的的「為了」關係？在亞里斯多德所談論的「為了」關係中，是否真的有一種如 Lear 所指出的、趨近式的關係？若真有這種趨近式的「為了」關係，那些根據自身且為了其他目的的事物之於幸福的「為了」關係，難道就是這種趨近式關係嗎？關於從屬目的之於統攝目的的「為了」關係之種種問題，將在 3.5 聚焦處理。

3.5 論目的之間的「『為了』關係」（回應 2.6）

行文至此，我們已經確立了《尼科馬哥倫理學》中如此的目的階級架構：存在著一個最極致、最完成的目的，是根據自己即值得選擇且不再為了其他目的的，這樣的最極致完成的目的作為目的階級架構中的極點，是所有理性實踐活動（或者是追求僅僅為了其他目的的事物，又或者是追求根據自己即有價值但也為了其他目的的事物）所「為了」的對象。本文亦提及⁵⁹，在目的階級架構中，說從屬目的的追求終究是「為了」統攝目的的，這至少有兩方面的意涵：一方面，

（the nutritive soul）的目的是繁衍，而生物是藉由繁衍後代來趨近、模仿不朽（cf. DA II 4 415a25-b7）；自然元素有其特定的變換方式（特定的變換即為其目的），自然元素的變換所構成的圓圈式循環，是對圓圈運動的模仿，圓圈運動是好的，因為它是最接近永恆的運動方式（cf. GC II 10 336b 32-34, 337a1-7）。

⁵⁹ 可參考本文 3.1。

這意味著從屬目的是服務於統攝目的的；另一方面，這也意味著統攝目的是在規範、限定、使用從屬目的，因而也可說統攝目的就是從屬目的的價值來源。結合以上的論述來看，不論是「僅僅為了其他目的的事物」又或是「根據自己即有價值但也為了其他目的的事物」，對這些事物的追求都是一種對於從屬目的的追求，追求這些從屬性的事物終究還是「為了」那統攝性的「只根據自己即值得選擇且不再為了其他目的的事物」，一方面這些從屬事物是服務於那統攝性的最完成的事物、另一方面那統攝性的最完成的事物也是在規範、限定、使用這些從屬事物的。

在這裡，我們需要進一步釐清的是，從屬目的究竟是以怎麼樣的角色來為了統攝目的的？或者也能夠如此提問：作為從屬目的，「僅僅為了其他目的的事物」一方面究竟是以怎麼樣的角色來服務、為了那「只根據自己即值得選擇且不再為了其他目的的事物」，另一方面又是如何受到「只根據自己即值得選擇且不再為了其他目的的事物」的規範？同樣的，作為從屬目的，「根據自己即有價值但也為了其他目的的事物」一方面是以怎麼樣的角色來服務、為了那「只根據自己即值得選擇且不再為了其他目的的事物」，另一方面又是如何受到「只根據自己即值得選擇且不再為了其他目的的事物」的規範？這種釐清「從屬目的之角色」的工作，也就是在釐清「從屬目的之於統攝目的的『為了』關係」的工作。理解亞里斯多德究竟如何看待從屬目的可能的角色，是非常關鍵的，如此一來我們才可以進一步掌握亞里斯多德所說的那些為了幸福的事物，如外在好事物（cf. NE I 8 1099a31-b8）、道德實踐及其相關德性（cf. NE I 7 1097b1-4, VI 13 1145a6-11），究竟是以怎麼樣的角色來服務於幸福，又如何受到幸福所規範或賦予價值（尤其，道德實踐及其相關德性作為「根據自己即有價值但也為了其他目的的事物」，究竟是以怎麼樣的角色來服務或為了幸福，且又如何受到幸福的規範，是關乎於幸福實質內涵的關鍵爭論之一，可參考本文 3.6）。

從屬目的可能有怎麼樣的角色呢？出於直覺，一般上我們會認為從屬目的是作為一種「工具」來服務、為了統攝目的的，而這樣的直覺並非與亞里斯多德的主張背離：

「因為顯示著許多目的，並且我們選擇某些目的是為了其他，例如（選擇）財富、長笛、以及整體而言的工具（τὰ ὄργανα），明顯地，

並非所有的（目的）都是完成的：但是『最好的完成的目的』顯示為某個如此（完成）的事物。」（NE I 7 1097a26-29⁶⁰）

此段引文曾在 3.4 提及，而我們亦已從中得出，所謂完成的目的，指的就是那些「不是為了其他目的而被選擇、不需參照別的目的即已經有追求的價值」的事物；且在完成的目的之中還能進一步區分為兩類，一類是不需參照別的目的即已經有追求的價值、但仍舊為了幸福的「不夠完成」之事物，另一類則是根據自身即值得追求、且不再為了其他事物的「最完成」的事物。在這裡，讓我們嘗試聚焦於此：相對於那些完成的目的，那些為了其他事物、需參照其他統攝性事物來獲得價值的從屬目的，例如財富、長笛等，亞里斯多德將這類從屬目的整體而言皆稱之為「工具」。

亞里斯多德在《物理學》中談論自然事物的原因/第一原則（ἀρχή），論及事物的目的因時，亦提出了類似的主張：

「還有，任何作為達到目的的中間的（μεταξύ）事物，當某別的事物已經推動了運動——例如，在健康的例子，變瘦、淨化/催吐/通便、藥物，以及工具（τὰ ὄργανα），因為所有這些都是為了目的的，雖然它們彼此之間有所差異，即某些是『工作/活動⁶¹』（τὰ ἔργα）而某些則是『工具』（τὰ ὄργανα）。」（Phy. II 3 194b35-195a2⁶²）

在此段引文中所論之「中間的事物」，所指即是在目的階級架構中，那些仍會為了最極致完成的、處於架構頂點的目的的事物。亞里斯多德將這些中間的事物或目的（即從屬目的），基於它們都是為了其他目的的（需參照其他統攝目的來獲得價值的），而稱之為「工具」。但值得注意的是，亞里斯多德也指出，這些作為工具的中間的事物，或說工具性的目的，可進一步區分為兩類：一類是狹義的「工具」，這指的是一種靜態的、作為「事物」的中間目的，例如藥物；另一類則被稱之為「活動」，這指的是一種動態的中間目的，例如變瘦、淨化/催

⁶⁰ 加註雙引號以為強調。

⁶¹ 「ἔργον」一般上譯為「工作」或「功能」，指的是該類事物根據其本質而有的典型的、該類事物做得最好的工作；從「ἔργον」衍生而來的「ἐνέργεια」一詞，字義為「在工作中」或「展現功能」，一般亦將其翻譯為「活動」。根據 Reeve *Physics* (2018) p.231 的建議，本文亦傾向於將此處的「τὰ ἔργα」理解為「在工作中」或「活動」之意，為的是強調其作為動態的工具性目的（或中間目的），而與靜態的、作為「事物」的工具性目的區分開來。

⁶² 加註雙引號以為強調。

吐/通便⁶³。但無論是動態的活動、或是靜態的目的，這些仍會為了最極致完成之目的、參照於最極致完成之目的而獲得價值的中間目的，都是被稱之為「（廣義的）工具」的。這些中間目的一方面作為「（廣義的）工具」來為了最極致完成的目的、幸福；另一方面，幸福亦作為統攝者，規範、限制、使用這些猶如工具的事物，或說就是因為來自於幸福的需求與規範，而讓這些中間事物成為具有工具價值、值得被選擇的目的。

至此我們已釐清，所有從屬目的皆作為「（廣義的）工具」來為了幸福，並且這些工具性從屬目的可區分為兩類，即動態的「活動」以及靜態的「（狹義的）工具」。接下來，本文嘗試指出，針對「（廣義的）工具」，亞里斯多德除了根據其動靜態之別做出區分，他亦根據其之於幸福的重要程度之別，做出了另一種區分。相關證據可見於以下引文：

「然而它（幸福）顯示著（φαίνεται）需要外在好事物（τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν）的附加，如同我們說過的，因為在缺乏支援之下去做高尚的行為是『不能夠』（ἀδύνατον）或者『不容易』（οὐ ῥάδιον）的。因為許多行為的實踐，需要透過如同『工具』的事物，例如朋友、財富、政治力量。」（NE I 8 1099a31-b2⁶⁴）

此段引文指出，為了追求高尚的行為、或說實踐活動的卓越，個人需要「工具」的支援，亞里斯多德在這裡尤其著重指出，是需要靜態的「（狹義的）工具」、即外在好事物的支援⁶⁵。根據先前所述，我們在這裡也能夠說，個人需藉由追求猶如工具的中間目的/從屬目的，來為了追求卓越的實踐活動。於此要特別強調的是，亞里斯多德指出了工具性從屬目的之於其統攝目的，有著不同的重要程度：有些工具性從屬目的的缺乏，只是會讓統攝目的的達成變得困難、不容易，而有些則是會讓統攝目的的達成變得不可能；本文建議，前者的工具性從屬目的可稱之為「有用的工具性從屬目的」，後者則可稱之為「必要的工具性從屬目的」。

⁶³ 可參考 Reeve *Physics* (2018) p.231。

⁶⁴ 加註雙引號以為強調。

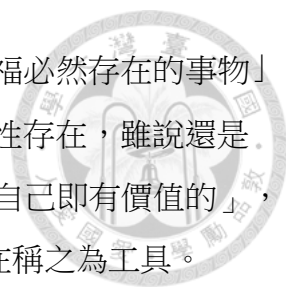
⁶⁵ 與此相關的說明，亦可參考本文 4.4、4.5。

從上段引文可見，亞里斯多德指出了卓越實踐活動的追求有其必要與有用的工具性從屬目的，尤其是狹義的靜態工具，例如朋友、財富、政治力量。雖然亞里斯多德並未進一步說明哪些工具性目的是必要的、哪些則是有用的，但相信這是不難推測的：特定的工具性目的，對於某相應的實踐活動而言會是必要的（例如：財富對於慷慨救濟經濟困境的朋友而言會是必要的工具性目的），但對於其他的實踐活動則未必是必要、而僅僅是有用的（例如：財富對於卓越的從政活動、得以為城邦謀福利，則未必是必要的，但擁有財富相信也能對卓越的從政活動有幫助）。行文至此，我們釐清了之於卓越實踐活動而言，分別有著必要與有用的工具性從屬目的，那麼我們也能進一步追問，之於幸福而言，是否也有著必要與有用的工具性從屬目的？亞里斯多德的回答，可參見以下引文：

「我們所尋找的答案從我們的論證來看也是明顯的（συμφανές）。因為我們說，幸福是一種靈魂依照德性的活動，而在其餘的好事物中，有些必然是存在的/必然是需要的（τὰ ὑπάρχειν ἀναγκαῖον），其他的則在本質上以工具的方式（ὀργανικῶς）而是共同工作以及有用的事物（τὰ συνεργὰ καὶ χρήσιμα）。」（NE I 9 1099b25-28）

亞里斯多德指出，除了作為最極致之統攝目的的幸福，其他的各種好事物，或說之於幸福的從屬目的，可被區分為兩類：其中一類是之於幸福必然已經存在的事物；另一類則是作為（廣義的）工具支援幸福之活動，有些是與幸福共同工作的活動，有些則是支援幸福的有用事物（狹義的靜態工具）。暫且不論何謂「之於幸福必然已經存在的事物」，從引文的後半段可見，幸福確實有著其「工具性從屬目的」（包括動態的活動以及靜態、狹義的工具）；且，雖亞里斯多德並未進一步說明，但我們亦不難想像，之於幸福的廣義的工具，也能依其重要程度而區分為「必要的工具性從屬目的」及「有用的工具性從屬目的」⁶⁶。回過頭來，於此需深入探究的是，此處所言「之於幸福必然已經存在的事物」究竟是什麼。

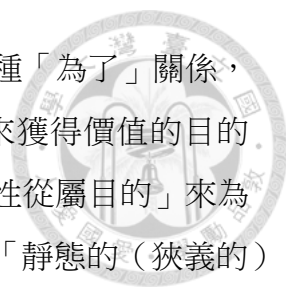
⁶⁶ 個人為了追求幸福，所需要追求的必要及有用的工具性從屬目的，相信至少會有兩類：第一類為迫使身為人類任何人都必須投入（尤其是公共的）實踐活動的，那些與維持生活有關的基本必須外在好事物（例如食物、住處、衣物等）；第二類則是為了投入（尤其是公共的）實踐活動而需要（必要或有用）的，適切合宜的外在好事物（例如財富、政治力量、權力、朋友等）。細節可參考本文 4.4、4.5。



值得注意的是，亞里斯多德似乎有意地避免將「之於幸福必然存在的事物」稱之為「工具」。對此，本文相信原因在此：之於幸福的必要性存在，雖說還是作為從屬目的而為了幸福的，但它/它們卻也是「完成的、根據自己即有價值的」，基於此亞里斯多德因而有意地避免將這些之於幸福的必要性存在稱之為工具。

暫且不論「之於幸福的必要性存在」究竟是什麼，讓我們先回憶一下，亞里斯多德究竟是如何定義「（廣義的）工具」的：本節一開始所提及的引文 NE I 7 1097a26-29 指出，「相對於」那些完成的事物，那些仍需為了其他目的、需參照其他目的來獲得價值的事物，例如財富、長笛等，這些事物整體而言皆稱之為「工具」。換言之，那些「完成的事物」就不會是「工具」。

然而，就算亞里斯多德確實避免稱「之於幸福的必要性存在」為「工具」，而「完成的事物」也不是「工具」，我們又如何說「之於幸福的必要性存在」就是（一種）「完成的事物」呢？先讓我們再回憶一下何謂「完成的事物」：本文已嘗試在 3.4 提出，所謂「完成的事物」指的就是那些「不是為了其他目的而被選擇、不需參照別的目的即已經有追求的價值」的事物；且在完成的事物之中還能進一步區分為兩類，一類是不需參照別的目的即已經有追求的價值、但仍為了幸福的「不夠完成」之事物，另一類則是根據自身即值得追求、且不再為了其他事物的「最完成」的事物。我們說「最完成」的事物即為幸福，這樣的事物就不可能是「之於幸福的必要性存在」。那餘下有待考量的，就是那些「不夠完成」的事物：我們說「不夠完成」的事物，一方面是根據自己而有價值，因而也是完成的，基於此亦不應將其稱之為工具；另一方面卻也是為了幸福的，因而也可說是之於幸福的從屬目的之一；但需要強調的是，既然這類「不夠完成」的事物不應被稱之為工具，那麼它就只能作為一種「非工具性的從屬目的」來為了幸福。從 NE I 9 1099b25-28 所指出的之於幸福的各種可能的從屬目的角色來看，能夠作為「非工具性從屬目的」來為了幸福的事物，只可能是那類被避免稱之為工具的「之於幸福必然已經存在的事物」。由此可見，我們可說這類「不夠完成」的事物就是「之於幸福必然已經存在的事物」，基於它們是完成的、根據自身即有價值的事物，因而被避免稱之為工具，而作為一種非工具性的、必然已經存在的從屬目的來為了幸福。



論述至此，本文已嘗試釐清，亞里斯多德究竟談論了幾種「為了」關係，或說從屬目的角色：凡是非完成的、需參照其他統攝性事物來獲得價值的目的（即為那些「僅僅為了其他目的的事物」），都是作為「工具性從屬目的」來為了其統攝者的，其可依動靜態之別而分為「動態的活動」以及「靜態的（狹義的）工具」，也可依重要性分為「必要的工具性從屬目的」以及「有用的工具性從屬目的」。除此之外，在完成的事物中、那一類「不夠完成」的事物（即為那些「根據自己即有價值但也為了其他目的的事物」），則是作為一種特殊的「非工具性從屬目的」來為了幸福的，或說，這類事物是作為一種「非工具性的、必然已經存在的從屬目的」來為了幸福的。

接下來我們需要看看，這些不同類型的「為了」關係究竟如何呼應於我們先前所述（3.1）的「為了」關係的「雙向」意涵：一方面，統攝目的是使用、規範、限定其從屬目的的；另一方面，從屬目的則是因為其統攝目的的規範，因而是服務於該統攝目的的。首先，就「工具性從屬目的」來看，如此的「雙向」意涵是不難理解的：工具性從屬目的（不論是動態活動或靜態工具）之所以能夠作為猶如工具的事物、成為被追求的對象，終究是因為這個工具是有助於（有用的工具性從屬目的）或必要於（必要的工具性從屬目的）其統攝目的的追求，就是因為其統攝目的有如此的需求、需要使用如此的工具，因而才會規範、限制出如此的工具性從屬目的。舉個先前提及的例子來看，我們說卓越實踐活動的追求，如慷慨救濟行為，有一之於其「必要的工具性從屬目的」，即財富；財富之所以能夠成為值得追求的對象，終究是因為它有助於甚至是必要於特定卓越實踐活動的追求，就是因為該實踐活動（慷慨救濟）必須要使用金錢，因而才會規範、限制出對於財富的追求作為其工具性從屬目的。

那麼，關於「非工具性從屬目的」，或說「之於幸福必然已經存在的事物」，究竟又如何呼應於「為了」關係的「雙向」意涵呢？我們要如何說，之於幸福必然已經存在的事物，之所以能夠作為一種非工具/其自身即值得追求的、必然已經存在的重要角色，終究是來自於其統攝者即幸福的規範、限制？千萬別忘了，我們業已嘗試指出，之於幸福必然已經存在的事物就是那種不夠完成、根據自身即值得追求且為了幸福的事物，即實踐活動及其相關德性。換言之，這裡的問題其實就是 3.4 最後所遺留下來、關於根據自身且為了其他的事物的「價值來

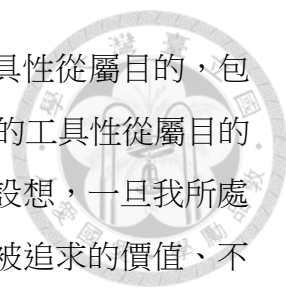


源」的問題：這類事物一方面是根據自己即有被追求的價值、而不需參照別的目的的作為其價值來源，但另一方面它們卻也是為了幸福、它們所擁有的價值亦是來自於幸福的規範的？

對此本文認為，這類事物（實踐活動及其相關德性）之所以一方面根據自身有價值、另一方面也是為了幸福或說受到幸福的規範而有價值的，其實就是因為，這類事物從幸福的規範所得來的價值，實為特殊的一類——即有著「根據自己」或說「內在固有於自身」之特徵的價值，因而讓這類事物一旦擁有了（來自於幸福之規範的）價值即可以獨立於其效果（帶來的事物、產生的結果）來看待，就算產生的效果改變、或者所產生的效果再也無法與幸福有關聯，該事物從幸福的規範所得到的這份價值仍舊是存在的（因為這份價值是一種根據該事物自己、內在固有於該事物的價值）。相對於其他作為工具性從屬目的的理性實踐活動，它們從其統攝者的規範所得到的價值（為了其他事物、工具性的價值），則是完全仰賴於其所帶來的效果是否與其統攝者有所關聯，一旦它們產生的效果改變、或者所產生的效果再也無法與其統攝者有關聯，該事物從其統攝者的規範所得到的這份價值就會消失、不再作為值得追求的目的。

我們先嘗試再進一步將後者釐清。我們已經說明，所有理性實踐活動所為了的對象，其實就是那根據自身即有價值的事物，即卓越的實踐活動及其相關德性。接下來讓我們來設想一下這種狀況：如果我為了要成為一個展現卓越選擇與行為的好人（擁有道德德性與實踐智慧的人），在考量了我所處的狀況條件後，家境極度貧困、甚至難以飽餐一頓的我幾經思慮判斷出，為了生存下來我所迫切必要追求的事物就是金錢；而為了獲得金錢，我亦在考量了自身的能力後判斷出，能夠賺錢的最有效、有用的方式就是去培訓廚藝、成為廚師；而為了培訓廚藝，我或許需自行備齊一些廚房器材如鍋碗瓢盆等（但我可以不用學會製造這些器材），也或許能夠到設備齊全的廚藝學校去上課⁶⁷。在上述的例子中，出現了好

⁶⁷ 此例子是刻意貼近亞里斯多德談論「卓越實踐活動的追求」之基本架構來刻畫的。實踐活動的卓越不僅涉及靈魂中思考部分的卓越/關乎於思考的德性（ή διανοητική），尤其是思考部分中的計算部分（τὸ λογιστικόν）的卓越/實踐智慧（φρόνησις），更也會涉及靈魂中欲求（ὄρεξις）部分的卓越，即關乎於性格的德性或說道德德性（ή ἠθική）（cf. NE I 13 1102b29-1103a4）——一個有卓越實踐活動的人不可能只有實踐智慧卻沒有道德德性，也不可能只有道德德性而沒有實踐智慧（NE VI 13 1144b30-1145a5）；因為要能實踐卓越的行為，必須有道德德性對正確目的的傾向，同時也必須有實踐智慧透過卓越的思慮活動判斷出朝往該正確目的有效方式、手段或工具（cf. NE VI 12 1144a7-9, VI 13 1144b30-1145a5）；或者也可說，道德德性與實踐智慧是緊密關聯的，根



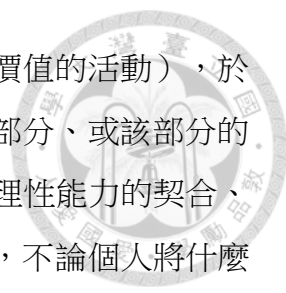
幾個為了卓越的實踐活動，而被賦予價值、成為值得選擇的工具性從屬目的，包括必要的工具性從屬目的如追求金錢，以及非必要但有用/有效的工具性從屬目的如追求廚藝、獲得廚房器材、報名廚藝學校。但我們充分可以設想，一旦我所處的狀況條件改變——例如獲得了一筆巨大遺產，金錢就失去了被追求的價值、不再作為工具性從屬目的；又例如所有廚師的薪資都被巨幅調降，成為廚師再也無法達到賺錢的目的，因而廚藝也失去了被追求的價值、不再作為工具性從屬目的。這些工具性從屬目的之所以能夠成為值得被追求的目的，都只是偶然：這些工具性從屬目的基於某些外在於它們的偶然情況與條件而被賦予價值，且被賦予的價值亦非根據自己、內在固有於自身的，一旦外在條件改變、或者作為價值來源的統攝者有所變化，導致這些工具性從屬目的所產生的效果（不論是以帶來產物或是其他方式）再也無法協助達成其統攝目的時，它就會失去被追求的價值、不再作為目的。

相對於工具性從屬目的，與實踐活動相關的德性從幸福的規範所獲得的價值，則是一種根據自身的、或說必然內在固有於自身的價值，一旦被賦予了如此的價值，就算產生的效果改變、或者所產生的效果再也無法與幸福有關聯，該事物從幸福的規範所得到的這份價值仍舊是存在的。與實踐活動相關的德性，包括道德德性與實踐智慧（二者是緊密關聯、無法只擁有其中之一的⁶⁸），我們已經說明這些德性是為了幸福的，即為了理論活動的卓越、或說理論智慧的⁶⁹。那麼，卓越實踐活動所具有的根據自身的價值，究竟是如何來自於卓越理論活動的規範？本文認為關鍵在於，卓越實踐活動終究是因為契合、涉及、分享了（參照於）理性能力而成為一種具有（藉由參照而來的）內在固有之價值的活動（反觀滋養與

據道德德性而來的目的選擇傾向將成為實踐智慧的原因/第一原則，而根據實踐智慧則得出正確理由（ὁρθὸς λόγος）、作為指向道德德性之適切合宜的標準（NE X 8 1178a16-19, VI 12 1144a30-35）。在這裡的例子刻畫，尤其顯示了實踐智慧的卓越展現，實為一種判斷出朝往（根據道德德性所指出的）目的必要或有效/有用之工具或手段的卓越思慮過程。亞里斯多德指出，靈魂中思考計算的部分，或說思慮的過程，是在處理關於「原因/第一原則未必如此的事物」（cf. NE III 3, VI 1），這些事物即為行為與技藝（cf. NE VI 4）；行為的動力因即為理性選擇（προαίρεσις）或說思慮性欲求（NE VI 2 1139a34, b4-5），目的因是行為本身（NE VI 5 1140b5-10），而技藝的動力因則為行為者，目的因則為技藝所帶來、製造的外在於技藝本身的產物（cf. NE VI 4）；這些原因之所以會出現，讓某特定行為或技藝成為值得選擇的、被推動而實踐，都不是必然內在、固有於這些行為或技藝本身的，而是在為了達到實踐的卓越（具有必然內在、固有的價值，是根據自身即值得追求的目的），在行為者所處的偶然的環境條件下，而相對地出現的、偶然的原因，讓這些特定行為或技藝成為具有工具價值、為了其他目的而被選擇的事物。

⁶⁸ 可參考本文 3.4，以及註釋 67。

⁶⁹ 可參考本文 3.4。



生長活動則因為不涉及理性能力而不會是一種具有內在固有之價值的活動），於是我們說卓越實踐活動是受理性能力（或說靈魂中純粹理性的部分、或該部分的卓越沉思活動）所規範而被「賦予」了（藉由卓越實踐活動對理性能力的契合、分享）特殊的、（藉由參照而來的）根據自身之價值⁷⁰。因此，不論個人將什麼事物視為其最極致的目的，他對於合乎、契合於理性的卓越實踐活動的追求本身就是具有價值的；就算他追求卓越實踐活動，不是想要為了追求卓越的純粹理性活動、沉思活動，就算他追求卓越實踐活動所產生的效果（例如獲得了閒暇⁷¹）不再與幸福、卓越沉思活動有關（不利用閒暇來沉思），他所投入的卓越實踐活動本身仍舊是具有價值的好事物。

從上段說明，我們釐清了卓越實踐活動是藉由契合、合乎於理性而受理性（或純粹理性之實現的沉思活動）所規範，而成為了根據自身即有價值的事物（因而不能稱之為「工具」）。然而，卓越實踐活動又是在什麼意義上為了、服務於理性/卓越沉思活動，或說理性/卓越沉思活動的展現是在什麼意義上需要卓越實踐活動，因而卓越實踐活動才會受到理性/卓越沉思活動所規範（作為契合、合乎於理性的）呢？我們業已指出，卓越實踐活動是作為一種「必然已經存在的/必然需要的事物」來為了幸福/卓越沉思活動，這種必然需要的關係，相信可如此理解：卓越沉思活動的實現必定需要、預設卓越的實踐活動，尤其是處理公共事務的實踐活動，因為唯有投入公共實踐活動並在其中表現卓越（合乎理性地處理實踐事務），才能與其他公民共同建立並維持好城邦，在這樣的環境之下城邦中的各種資源才能穩定地被生產、交易，作為城邦一份子的自己亦才能夠穩定地享有資源，滿足了中斷閒暇的身理需求、慾望、欲求，如此一來才能讓人再次回到不受打擾、無所顧慮的閒暇時光之中，在這樣的無慮安寧中才可能再投入沉思⁷²。

於是我們可說，卓越實踐活動及其相關德性是作為一種「非工具的、必然已經存在的事物」來為了幸福/卓越沉思活動：幸福必然需要卓越實踐活動及其相關德性，是因為幸福必定需要透過卓越實踐活動來創造閒暇，於是卓越實踐活動

⁷⁰ 能夠藉由契合、分享了理性能力而成為根據自身即有價值的事物，終究是因為，理性能力的實現活動是屬人的（真正的、絕對意義下的）本質活動，是人類根據自然/本質所應追求的（內在固有之）好或目的。這部分論述乃建基於亞里斯多德對於「屬人的」、「功能」、「自然/本質」的主張，內容繁雜而無法在此詳述，相關細節請參考本文 4.1 至 4.4。

⁷¹ 請參考本文 4.4。

⁷² 如此說法的提出與論證，請參考本文 4.4。



即受到理性所規範，即，藉由參照於（契合、涉及）理性而成為根據自身即值得追求的、獲得內在固有之價值（契合、合乎理性的實踐活動才是卓越的，如此卓越的實踐活動才能為幸福創造閒暇）。

行文至此，我們即可回應 Lear 的說法以及 2.6 的問題。從 3.4 最後的論述可見，Lear 一方面拒絕，（i）這類「根據自身且為了其他目的的事物」（即卓越實踐活動及其相關德性）是具有兩種可相互獨立的目的或價值來源，這兩種目的只是偶然地出現在同一類事物上；另一方面也拒絕，（ii）這類事物所為了的另一目的（幸福）是作為一種額外限制來規範該類事物內在固有之目的；於是 Lear 才提出了（iii）趨近論，主張這類事物內在固有的目的，基於與另一目的（幸福）相似、是對於另一目的（幸福）的趨近，而說是為了該另一目的（幸福）的。

從本節的推論可見，我們確實不會說卓越實踐活動及其相關德性具有兩種獨立的內在固有的價值（贊同 Lear 對於 i 的拒絕）；卓越實踐活動及其相關德性所具有的內在固有之價值只有一個，這一個即是來自於其統攝者的規範——卓越實踐活動及其相關德性是透過「契合、涉及理性」的方式，而被理性/純粹理性的活動/卓越沉思活動「規範、賦予」了（參照而來的）內在固有之價值。此外，理性/純粹理性的活動/卓越沉思活動對於實踐活動的規範，也不會僅僅作為一種額外限制、沒有了這樣的額外限制的實踐活動仍會是好且卓越的（贊同 Lear 對於 ii 的拒絕），因為實踐活動之所以成為好的、卓越的，即在於其是契合、合乎於理性的，違背理性的實踐活動就不會是好的、卓越的。

就算我們拒絕了上述說法，我們亦不需要說，卓越實踐活動及其相關德性所被賦予的（參照而來的）內在固有的好或目的，會與卓越的純粹理性活動（卓越沉思活動）所具有的好或目的是相似的、因而是對於卓越沉思活動的模仿或趨近（擱置 Lear 提出的 iii）。這是因為，卓越實踐活動的施展場域、表現形式，與卓越理論沉思終究是有差異的⁷³，雖然這兩種活動都涉及理性、就這點而言必定是有相似之處的，但要進一步去說這兩種活動本身（活動模式）、所追求的好或目的（活動的實現）是相似的，甚至再進一步說實踐活動是對於沉思活動的模仿和趨近，則需仰賴更多的闡述與論證。然而，本文並非要否定 Lear 所提出的趨近

⁷³ 例如：實踐活動是涉及行為與實踐性思考，處理那些第一原則未必如此的實踐性事物；理論活動不涉及付諸行為實踐的問題，只涉及理論性思考，處理那些第一原則必然如此的理論事物。

論、也不打算評論 Lear 是否為趨近論提供了充分的論證⁷⁴；本文於此僅想要指出，為解釋卓越實踐活動及其相關德性究竟如何是「一方面根據自身即有價值、另一方面也是為了幸福或沉思活動」，相信只要指出——卓越實踐活動及其相關德性是透過契合、涉及理性的方式，而被理性/純粹理性的活動/卓越沉思活動規範、賦予了（參照而來的）內在固有之價值——即已充分，至於這樣的契合、涉及、參照關係是否讓這兩種活動具有相似性、相似到什麼程度、這樣的相似性又如何支持一者為另一者的模仿或趨近對象，則已經超出了本文此處所需。

那麼，我們又該怎麼看待 2.6 提及的工具論（卓越實踐活動及其相關德性是作為工具來為了幸福）與包容論（卓越實踐活動及其相關德性是作為幸福的一部分來為了幸福）呢？再次強調，根據本節的推論，卓越實踐活動及其相關德性是作為一種「非工具的、必然已經存在的事物」來為了幸福/卓越沉思活動的。由此可見，亞里斯多德確實沒有將卓越實踐活動及其相關德性視為一種僅僅仰賴其他目的來獲得價值的「工具」；卓越實踐活動及其相關德性雖然也是從統攝者「獲得」價值，但其是藉由契合、涉及了理性而成為一種根據自身即值得追求、具有內在固有之價值的事物。既然卓越實踐活動及其相關德性是根據自身即有價值的事物，於是就不可能出現一旦擁有了幸福、卓越實踐活動即不再值得追求或失去價值的狀況（因對於卓越實踐活動的追求終究是有價值的）；並且，為了能夠（盡可能地）持續進行沉思活動（因目的的實現是一種持續地在目的之中的活動⁷⁵），個人就必定需要持續地透過卓越的實踐活動來創造閒暇⁷⁶；由此可見，達致卓越沉思活動的人（為了能夠創造閒暇、盡可能地持續投入沉思）不可能會不再需要卓越的實踐活動。另外也要強調的是，就算卓越實踐活動及其相關德性是作為一種「必然已經存在的從屬目的」來為了幸福的，這些事物終究「不是」幸福；這些事物不會因為之於幸福有不可或缺的重要性（作為必要存在）而成為幸福的「一部分」，就如同我們不會因為「食物」是「長身體」的必要條件、而將

⁷⁴ Lear 確實也有嘗試更詳細地論證，實踐活動與沉思活動究竟如何在活動模式（思考模式）上有著相似之處、甚至可以說前者是對於後者的模仿與趨近。相關論述可參考 Lear (2004), Chapter 5: Theoretical and Practical Reason。

⁷⁵ 可參考本文 4.1。

⁷⁶ 可參考本文 4.4。

「食物」視為「身體」的一部分。由此可見，工具論與包容論者的主張，似乎都不可取。



第四章

幸福，作為最極致完成且自足、屬人的好或目的



我們已在上一章說明，亞里斯多德在卷一第一至四、七章 1097a15-24 嘗試刻畫最極致的好或目的、或說幸福究竟為何，並給出了本文稱之為鬆散意義下的「最極致的好或目的」——所有理性實踐活動所為了、根據自身即有價值的事物。然而，在此鬆散定義之下，亞里斯多德不能否認存在著這種可能性：能夠滿足（鬆散意義下）最極致的好或目的之概念的事物，實際上不止一個；有很多事物能夠作為（鬆散意義下）最極致的好或目的，例如愉悅、榮譽、與實踐活動相關的德性；按照如此定義的最極致的好或目的，個人充分可能將上述提及的任何一者視為幸福，或者將上述的好幾種事物皆視為幸福。亞里斯多德顯然對這樣的結果不滿意（cf. NE I 7 1097a25-26），於是在卷一第七章嘗試刻畫出一種更為嚴謹的最極致的好或目的之概念——透過納入「完成」之概念（以及本文將其視為「完成」概念之延伸的「自足」概念），修正我們的探尋，即，我們所探尋的幸福應是所有理性實踐活動所為了、只根據自身即有價值且不再為了其他事物的最極致完成（且自足）的好或目的。在如此嚴格的界定下，最極致完成的事物只會有「一個」，而不會有將好幾種好事物皆視為幸福的狀況。實際上，我們在上一章闡述「最完成」之概念時也已經指出，亞里斯多德認為最極致完成的那「一個」事物其實就是理論智慧，或說根據理論智慧的沉思活動。在這裡，相信都會引發如此的疑問：就算我們接受關於幸福概念的嚴謹修正，接受最極致完成的好或目的只會有「一個」好事物、而不是將多個好事物皆視為幸福之內涵，亦不表示這個最極致完成的好或目的就會是「理論智慧/卓越的理論活動」；我為何不能將愉悅，或者實踐活動相關德性，視為這「一個」最極致完成的事物呢？本文認為，亞里斯多德直接針對此問題提出的回應，就在於「功能」概念的提出——亞里斯多德透過某類事物的功能指出，之於該類事物而言的「最完成」之事物，不會是一種因事物個體而異、之於個人而言的最好的事物，而「只能是」該類事物根據本質而有的目的，這會是該類事物處於實現狀態下的形態/形式，這也是推動該類事物的動力、亦是該類事物之所以為該類事物的本質。行文至此，本章節的論述目標



已浮現：首先將處理亞里斯多德所提出的「功能」概念，此概念究竟如何作用在幸福實質內涵的提出上；另外會回過頭來處理本文視為「完成」概念之延伸的「自足」概念，並處理與「自足」密切相關的外在好事物的問題。

4.1 功能指出事物根據自然的目的、形式、本質

在指出幸福是最極致完成的好或目的後，亞里斯多德緊接著即進入關於幸福實質內涵的探尋，而這必須從「功能/工作」之概念著手：

「但是說幸福是最好的事物（τὸ ἄριστον）或許是在說某些顯然有共識的事情（ὁμολογούμενον），而我們仍需要一個更清晰的關於它是什麼的說法。那麼，或許，若一個人類的（τοῦ ἀνθρώπου）功能/工作（τὸ ἔργον）能夠被掌握，這即將會到來。因為，就如同對於笛子演奏家、雕刻家以及每一個技藝者（τεχνίτη）而言，以及整體而言對於任何擁有某功能以及行為（πράξις）的人/事物（ὄν）而言，這個好（τάγαθόν）以及做得好/行為得好（τὸ εὖ）似乎就在於功能之中，對人類而言似乎也是一樣的，如果確實有著屬於人類的某個功能。」（NE I 7 1097b22-28）

如同在 NE I 4 1095a14-21 所說，刻畫出幸福是一「最極致完成的好或目的」並不是爭議的核心，最為眾說紛紜之處是在於，最極致完成的好或目的、或說幸福的實質內涵究竟為何。在這裡，亞里斯多德或許有些突兀地，提出如此建議：若我們能夠掌握屬於人類的功能，那麼就能掌握所謂幸福、最極致完成的好或目的之實質內涵究竟為何。亞里斯多德之所以如此宣稱的理由是因為，「這個好以及做得好/行為得好似乎就在於功能之中」（NE I 7 1097b27-28），某類事物的功能將指出屬於它的好。對於人類亦是如此：人類的功能將指出屬於人的好；唯有掌握了人類功能，才能掌握何謂屬人的好，亦才能掌握何謂屬人的最極致完成的好；所以我們也能說，若掌握了屬人的功能，就能掌握幸福、最極致完成的好究竟為何。

實際上，根據本文論述至此的脈絡，我們其實也能直接說：人類的功能，能夠指出屬於人類的最極致完成的好，以及目的。就如同本文先前章節已不斷強

調且已熟悉的說法，說某事物是好的，其實也就是在說該事物具有值得被追求的價值，因而也可說該事物即為目的。在提及「功能」之概念的此處，我們也能夠再次肯定如此地將「好」與「目的」連接甚至等同的觀點，因為亞里斯多德確實明確地指出，「功能的目的」（Met. Θ 8 1050a21-22）——某類事物的功能不僅能夠指出屬於該類事物的好，更也是指出了該類事物的目的。

回過頭來，我們說「掌握人類功能、即能掌握幸福」的探究進路建議有些突兀的原因在於：某類事物的功能為什麼就能夠指出該類事物的好或目的呢？尤其是對於人類而言，先不論屬人的功能究竟是什麼、亦先不論什麼才是最極致完成的好或目的，我們視之為好或目的的事物，難道不是因人而異、因喜好而異、因傾向而異的嗎？於此本文想要強調，雖然亞里斯多德並未在《尼科馬哥倫理學》多加闡述，但就亞里斯多德想要藉由引入功能之概念來探尋幸福/最極致完成的好或目的之實質內涵、就他的這個企圖而言，亞里斯多德想要糾正我們對於「探尋幸福」此一問題的錯誤想像——我們所探尋的幸福、最極致完成的好或目的，並非關於個人喜好或傾向的最極致追求的問題，而是，如同種子有長成大樹的目的、因而我們說長成了大樹的種子是獲得了它的好並且是一顆好種子，我們探尋的是，屬於該類事物根據「自然」（φύσις）的最極致完成的目的或好究竟是什麼。換言之，亞里斯多德引入功能之概念背後有一關鍵意圖在於指出，《尼科馬哥倫理學》對於幸福的探尋，其實是在探尋人類究竟要「長成什麼樣子」才是獲得了它根據自然的最極致完成的好、並且是根據自然而言為好人，究竟「長成什麼樣子」才是屬於人類根據自然的最極致完成的目的。若要能掌握亞里斯多德此一未被言明的企圖，則需先掌握亞里斯多德究竟如何看待「功能」與「自然事物的原因」之間的關係。

亞里斯多德在《物理學》卷二嘗試說明何謂 φύσις。實際上，亞里斯多德在兩個意義上使用 φύσις 一字（雖然這兩個意義並非毫無關聯）。其一，亞里斯多德區分「自然事物」（φύσις）與「因為其他原因的事物」。「自然事物」即指所有那些「具有內在且固有的動與靜之原因（ἀρχή）」的事物，這亦可理解為「具有內在且固有的動力因」的事物，包括動物（以及動物的部分）、植物、土、水、火、風等。至於「因為其他原因的事物」，則是技藝的產物，這些事物缺乏固有的內在動力，而需要外在於該事物或產物自身的存在（擁有技藝的人）來讓該事

物被催生而出 (Phy. II 1 192b5-30)。由此可見，φύσις 首先可以被理解為「自然事物」。

關於 φύσις 的第二層意義，是從上述的第一層意義所延伸展開而來，亞里斯多德指出，凡是具有這種「內在且固有的動與靜之原因」的事物，或說「自然事物」，都會有相應的 φύσις，而這個 φύσις 也會是該事物的「實體」(οὐσία)、是支撐著該事物是為如此的基礎之物(ὑποκείμενον)、是該事物之所以「是」該事物的關鍵 (Phy. II 1 192b31-34)。這裡的「φύσις」則應被理解為「本質」。換言之，亞里斯多德於此指出的是，自然的事物都會有其本質，而本質才是該自然事物之所以為該事物的根本。

所謂自然事物的本質，或當我們說某事物「是」什麼時，更是在指涉該事物的被「實現」(ἐντελέχεια)後的「形式/形態」(μορφή, εἶδος)。所有自然事物，都是由形式加上質料(ὕλη)所構成 (Phy. II 1 193b5)，例如，骨頭是由相應的材料(如鈣)加上形式(骨頭的形態)所構成；而我們在說骨頭「是」骨頭時，這更是在它已經實現成為「是」骨頭的意義上、去說它「是」骨頭，而非在說它擁有成為「是」骨頭的潛能；由此可見，被實現而來的形式，比起質料，更應被視為該事物的「本質」(Phy. II 1 193a35-b7, cf. Met.θ 8)。

若說某事物有著其「被實現而來的形式」，亞里斯多德也會說，該事物是「為了」這被實現而來的形式的，或者說，這個形式的實現實際上就是該事物的「目的」。對亞里斯多德來說，某自然事物的「目的」、「形式/形態」、「動力」往往是重疊的 (Phy. II 7 198a24-27)，自然事物具有內在且固有的動力，推動著該事物朝往某個方向或目的、實現成某個形式；這樣的目的或形式的實現同時也是好的，但這並非是在說某個特定的目的或形式的實現就是絕對好的，而是在說，某個特定目的或形式的實現是相對於「具有某特定本質的自然事物」而言是好的 (Phy. II 7 b5-9, cf. II 8 論證自然事物確實有內在且固有的目的)，是在說它相對於「具有該特定本質的自然事物、所具有的功能(ἔργον)」而言是好的 (Phy. II 2 194a33-34)。舉例來說，我們可以說「人類」這具有特定本質、功能的自然事物，有著內在固有的動力、將人類的發展推向某特定的、內在固有的目的或形式的實現，這樣的實現對人類來說必然是好的、是呼應了人類所具有的功能的好。

對亞里斯多德來說，「功能就是目的，活動就是功能」（Met. Θ 8 1050a21-22），功能、目的（或者說形式的實現）、活動在某種意義上可說是重疊的概念。我們已在前面提及，亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》中認為我們能夠藉由掌握事物的功能、來掌握該事物的好或目的；此外《物理學》亦強調，具有內在固有之動力因的自然事物，都會有著相對於不同種類而言的不同本質，某類（自然）事物的好或目的（以及推動該事物朝往目的的動力、實現了目的的形式）是之於該類具有特定本質、功能的事物而言的。至此我們可說，某類事物基於其所具有的本質和相應的功能，因而有著相應的內在固有之動力、該動力所指向之目的、該目的實現所呈現之形式；所以也說，「功能就是目的」（Met. Θ 8 1050a21-22）。

那要如何理解「活動就是功能」（Met. Θ 8 1050a21-22）呢？首先，活動與目的有著緊密的關聯：目的的實現有著兩個層次，第一個層次是「擁有」了某種潛能或者具有潛能的狀態，這被稱為第一實現；第二個層次是擁有潛能後進一步地「應用」而展現為一種「活動」（ἐνέργεια），這則被稱為第二實現。舉例來說，當擁有生命潛能的人體/身體（擁有潛能的質料）取得了生命、擁有靈魂⁷⁷而誕生為人時，這是達到了人類根據其本質的第一實現；當個人再進一步實現其根據本質而有的功能時，這是達到了第二實現的（cf. DA II 1 412a18-29）。當個人在實現其功能時，也有如此的兩種層次之分的實現，例如，當個人擁有了德性、靈魂相應部分處在了好狀態時，此時個人僅擁有了能夠（具有潛能）展現相應卓越活動的好狀態，而說他達到了第一實現；只有當個人應用德性、根據德性而行為或活動時，該好狀態的潛能是在活動中被進一步實現了，因而說是達到了第二實現的（cf. NE I 7 1098a6, 8 1098b30-33）。由此可見，第一實現仍沒有達成目的，第一實現所達到的狀態仍是有待展現於活動之中、進一步被實現的；所以我們也可說，雖然實現有著兩個層次，但只有處在活動中的第二實現，才是真正意義下的「實現」。論述至此，我們可說當目的被實現，且是在真正的意義下被實現時，將會是處在活動之中的；對於人的行為而言，真正的行為的實現，是那些「有著目的在其中的活動」，例如「看著」這活動已經包含了「看到」（看到某物就是

⁷⁷ 不同種類的物質身體，只能與其相對應的不同類型的靈魂加以結合，實現成為特定種類的生命體（DA II 2 414a25-28）。舉例來說，植物的靈魂只有生長魂，而動物就有生長魂和感知魂，人類則擁有生長魂、感知魂、理性魂。需要強調的是，這不是說人類的靈魂是由三種靈魂、三個部分所組成；而是，人類的靈魂作為一個整體，具有三種官能（δύναμεις）、三種功能（ἔργα）。參考自丁福寧（2017）《古希臘的人學》，第 279-281 頁。

看著的目的)，所以我們說「看著」是一種實現了目的的活動（Met. Θ 6 1048b30-35）。

說目的的實現是一種活動，其實亦能從「實現」一詞的古希臘文窺見一二。「實現」一詞古希臘原文為 ἐντελέχεια，實際上為 ἐντελής（ἐν+τέλος，在目的中，即完成之意）加上 ἔχω（擁有）所組成，因此「實現」就其字面而言有著「（持續）擁有着目的在其之中」的意思，由此可見亞里斯多德所論之「實現 ἐντελέχεια」並非一種靜態狀態的實現，而是一種動態的、持續擁有某事物的活動展現。實際上，亞里斯多德亦經常在論述上混用 ἐνέργεια 與 ἐντελέχεια（在 Met. Θ 談論潛能與實現時，幾乎都以 ἐνέργεια 來表達 ἐντελέχεια），將二者視為有著同一指涉的字詞，或說，這兩個字詞實為可相互替代的（Met. Θ 3 1047a30）。

由此可見，既然某事物根據本質的功能將指出其內在固有的目的，而目的的實現即為一種活動，所以說功能也能指出該內在固有的活動究竟是什麼，因而說「活動就是功能」。實際上，若從古希臘文來看，活動與功能之間的關係是更明顯的：「活動」一詞 ἐνέργεια 實為 ἐν 加上 ἔργον（功能/工作）所組成，字義即為「在功能/工作中」。換言之，所謂活動指的就是某事物正在工作中、其功能正在展現，而這樣的功能展現既然作為活動，也就會是目的的（最完成意義下的）實現，因而我們也能說，目的的實現即為功能的實現；在實現的意義下，某事物的目的、活動、功能實際上皆指向同一內涵。

論述至此，我們已闡述「功能」究竟與「自然事物根據本質的原因」有著怎麼樣的關係：有著特定本質、功能/工作的自然事物，亦有著相應的內在固有之動力、該動力所指向之目的、該目的實現所呈現之形式/形態，且目的真正意義下的實現將表現為在活動之中、在工作當中，根據本質之功能的實現即為內在固有之目的實現。至此，我們也可以理解，透過掌握屬於人類的「功能」，我們即能掌握該功能的實現（在工作中），或說人類「根據自然/本質、內在固有的好或目的」（表現為一種活動），或說「根據自身即有價值的好或目的」究竟為何。因此我們也能說，透過「功能」概念的引入，亞里斯多德讓對於幸福實質內涵的探尋變得更加為聚焦：我們所尋找的（屬人的）幸福，除了是一種最極致完成的、因而也是單一內容的好或目的，此單一的内容更也會是一個人作為人類，根據人

類必然內在且固有的本質、功能而言，所應實現的內在固有之目的（這也是屬人的好）。



4.2 卷一第七、十三章：探尋幸福實質內涵——從屬人的功能到德性/德性活動


那麼，人類根據其自然/本質的功能，究竟是什麼？從亞里斯多德探尋屬人功能的論述來看，亞里斯多德所論之功能，指的就是只有該類事物能夠做得最好的工作。亞里斯多德是如此論證出屬於人類的功能的：透過比較人類與不同種類生命體（植物、動物）的功能，找出那個只有人獨有、不與其他種類生命體共享、並且是人做得最為卓越的功能。亞里斯多德指出，生命體的靈魂承載著其根據自然/本質而有的功能，而人類靈魂可根據其承載的能力或潛能，初步區分為三部分⁷⁸，包括擁有滋養與成長能力的「生長魂」、擁有欲求能力的「感知魂」、擁有理性（λόγος）能力的「理性魂」（cf. DA II 2, 3）⁷⁹。在這之中，生長魂是所有生命體共享的，但基於植物具有頑強生命力的特色（堅韌的小草、屹立千年的老樹），所以生長魂尤為植物的功能；此外，雖然植物沒有感知魂，但是牛馬等動物是擁有感知魂的，所以感知魂也非人類所獨有的，然而基於非人動物在感知能力上是尤為卓越的（狗鼻子尤為靈敏、蝙蝠仰賴靈敏聽覺偵測周遭環境），所以感知魂尤為非人動物的功能；只有理性魂，是人類獨享、且只有人能做得最好的靈魂功能，所以理性魂、或說理性能力，才是人類根據其自然/本質的功能（NE I 7 1097b30-1098a8, cf. I 13 1102a28-1103a3）。

在確立了屬於人的功能即為理性能力（或理性魂）後，亞里斯多德緊接著指出，當某事物將其功能發揮得好、做得好時，該事物即會是該類事物當中卓越的那個，且該事物即是在根據德性而行的：

「那麼，如果屬於一個人的功能是靈魂根據理性（κατὰ λόγον）的活動或者並非缺乏理性，並且我們說，（某類事物的）功能是與（該類事

⁷⁸ 可參考註釋 77：需要強調的是，這不是說人類的靈魂是由三種靈魂、三個部分所組成，而是，人類的靈魂作為一個整體，具有三種官能、三種功能。

⁷⁹ 說靈魂可區分為三部分（三種官能或功能），實際上是有爭議的：根據 DA II 3 415a1-12，亞里斯多德似乎認為人類靈魂仍可區分出還有第四種，即能夠產生位置移動的生命活動的靈魂，但在 DA III 432a15-17 亞里斯多德又將位置移動和感知能力合併理解為「動物魂」。然而，此爭議並非本文重點，故直接採納《尼科馬哥倫理學》卷一第七章的說法。



物的)卓越的(σπουδαίου)這個是在種類方面(τῷ γένει)為相同的,如同屬於豎琴演奏者的以及卓越的豎琴演奏者的,且這(前述所說, τοῦτο)在所有事物上是絕對地(如此的),當對我們對於功能增加了根據德性(κατὰ τὴν ἀρετὴν)的優越性(τῆς ὑπεροχῆς),因為豎琴演奏者的(功能)是彈奏豎琴,而卓越的(豎琴演奏者)的(功能)則是將豎琴彈奏好(τὸ εὖ)……」(NE I 7 1098a7-13)

從此段引文可見,某類事物所擁有的功能,和該類事物中卓越的那些所擁有的功能,在種類上是一樣的;舉例來說,人類擁有的功能,若說是理性能力,這對於所有人類而言,不論是泛泛之輩或是卓越傑出的好人,都是一樣的。那麼,某類事物中的卓越者究竟與泛泛之輩有何不同?關鍵在於,卓越者是擁有德性的、是根據德性來展現其功能的,因而它/他不僅僅只是展現功能,更是將其功能實現(以活動的形式)得好、做得好,是達到了其根據自然/本質的目的的。

亞里斯多德緊接著推論,若是人類的功能即如我們所說、是理性能力或理性魂,且某類事物當中的卓越者指的就是能夠根據德性來實現其功能活動、把功能/工作做得好、因而達到了其根據自然/本質的目的,那麼我們就可以推論出卓越的人,或說實現其根據自然/本質的目的的人,究竟應是什麼樣子:

「若是如此,且一個人的功能被假定為某種生活(ζωὴν τινα),且這種生活是靈魂根據理性(μετὰ λόγου)的活動(ἐνέργειαν)以及行為(πράξεις),且卓越的(σπουδαίου)男人(ἀνδρὸς)是好(εὖ)且高尚地(καλῶς)做這些,且當根據恰當(οἰκείαν)德性每一個是很好地被完成的(ἀποτελεῖται);若是如此,屬人的好(τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν)即為靈魂根據德性的活動,若有眾多德性,則根據最好且最完成(τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην)的。」(NE I 7 1098a13-18)

從此段引文可見,若我們說人類的功能即是理性能力,那麼人類的功能展現就會是一種根據理性的活動與行為,這也是人的生活。那麼,卓越的人與泛泛之輩究竟有何不同?關鍵在於,卓越的人是擁有恰當的德性,且能夠根據恰當的德性來展現其理性功能,因而能將其理性能力實現(以活動或行為的形式)得好且高尚、做得好且高尚,這也就是達到了人類根據自然/本質的目的的或好。

於是，要能夠掌握何謂「卓越的人」、何謂「達到了人類根據自然/本質的目的或好」，我們必須先理解何謂「屬於人類的德性」、人類究竟是根據什麼樣的德性來實現其功能。我們或許會期待，要能理解何謂「屬於人類的德性」，則需先對於何謂「德性」有所掌握。然而，亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》卷一第十三章即直接著手處理何謂「屬人的德性」，並未特別說明何謂「德性」。雖然如此，我們仍能從其論述脈絡，嘗試捕捉亞里斯多德所論之廣泛意義下的「德性」（而非專屬於人類的德性）究竟所指為何。本文認為，廣泛意義下的「德性」相信指的就是「擁有特定能力/潛能（δύναμις）之事物或部分的卓越狀態、好狀態」（cf. NE I 13 1102b3-4）；例如，擁有特定能力的身體或身體部位的好狀態（眼睛的好狀態），即可被稱之為擁有特定德性（好視力⁸⁰）；又例如，擁有特定能力的靈魂部分的好狀態（擁有滋養與生長能力的靈魂部分的好狀態），亦可被稱之為擁有特定德性（本文猜測，或許會被稱之為「長得好」）（cf. NE I 13 1102b3-4）。然而，在嚴格意義下，我們所論之「德性」是要相對於該類事物根據自然/本質的功能而言的，意即，嚴格意義下的「德性」指的就是「作為該類事物功能的特定能力/潛能⁸¹之部分的卓越狀態、好狀態」。因此，我們說生長魂的好狀態「長得好」就廣義下可被稱之為一種德性，但就嚴格意義下來說，生長魂的好狀態只能用在以滋養、生長能力為其功能的植物身上，說「長得好」是一種（嚴格意義下的）德性只能是之於植物而言的；對於並非以生長魂為其功能的其他事物而言，例如人類，就不會將「長得好」視為一種（嚴格意義下的）德性（cf. NE I 13 1102b3-12⁸²）。實際上，我們所說的任何「德性」之所以能夠被稱之為「德

⁸⁰ 實際上，亞里斯多德從未明確指出任何特定、具體的身體德性，但他確實暗示著，存在著這種關乎於身體的好狀態、德性。如此的暗示，或許可見於此段引文：「所謂屬人的德性，雖然，我們指的不是關於身體的，而是關於靈魂的……」（NE I 13 1102a 16-17）

⁸¹ 或許有讀者會困惑，在這裡本文將「功能」視為一種「特定能力/潛能」，然而在前述 4.1 卻致力於說明為何「功能就是目的，活動就是功能」（Met. Θ 8 1050a21-22），而目的、活動是一種與潛能對立的實現；若是如此，難道「功能」既是潛能也是實現嗎？於此本文嘗試釐清，「功能」指的是某類事物根據自然/本質的專屬、只有它/他能做得最好的工作，實際上說某工作是某事物的專屬工作/功能，我們可以既在潛能的意義上、也在實現的意義上來說：我們說「長得好」是植物的功能/專屬工作，一方面是在說植物擁有「長得好」的潛能，且它們所擁有的「長得好」的能力是所有種類的事物當中最好的（指的是能夠更好地實現）；另一方面也是在說植物擁有「長得好」的目的，且只有它們能夠將「長得好」實現得最好。

⁸² 亞里斯多德在此段落中，明確地使用了「這種能力（指滋養生長的能力）的德性」（NE I 13 1102b3）的說法，但是他亦拒絕將這種德性視為「屬人的德性」——「因為它（生長部分/生長能力）就其自然/本質上，在屬人的德性中並不具有任何角色/地位/位置（ἄμικρον）」（NE I 13 1102b12）。

性」，就嚴格意義下來看，其實都需相對於某類事物根據自然/本質之功能的能力而言，如此描述才是完整、有意義的——就是因為植物的功能為滋養與生長之能力，因而生長魂的好狀態才會被稱之為「德性」（屬於植物的德性）。由此可見，亞里斯多德對於「德性」的討論直接從「屬人德性」著手，確實是有其合理之處的。

那麼，屬於人的德性究竟是什麼？這其實就是在問，人類根據自然/本質的功能的好狀態究竟是什麼。於是，亞里斯多德在卷一第十三章展開了與卷一第七章、探尋屬人功能時極其相似的論述：藉由找出只有人類能夠做得最好的功能，來指出該功能或能力相應的靈魂部分之卓越，即屬人的德性，究竟是什麼。

亞里斯多德在 NE I 13 1102a28-1103a3，根據人類靈魂所擁有的能力/潛能，如此來進行區分：

第一層 靈魂部分區分	理性部分		非理性部分	
第二層 靈魂部分區分	主宰且（理性能力是）在其自身的部分	慾望（ἐπιθυμία）與欲求（ὄρεξις），且分享理性的部分	與植物共享的部分	

表一：人類靈魂部分的區分

與卷一第七章並無太大差異，這裡也指出了，只有理性部分是人類所獨有、並且只有人類做得最好的工作，因此這部分即為屬人的功能，而相關部分的卓越即為屬人的德性。然而這裡要強調的是，理性部分（或說涉及理性能力的部分），嚴格來說可被區分為二：其一為「主宰且（理性能力是）在其自身的部分」（τὸ κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ）（NE I 13 1103a3），其二則為「（慾望與欲求）如同從聽從於父親般聽從於它（理性能力）的部分」（τὸ ὡσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι）（NE I 13 1103a3），或者說「自身沒有理性、但卻能夠聽從理性的部分」（Pol. VII 14 1333a16-17）。亞里斯多德緊接著指出，「德性也是依照上述區分靈魂的方式、而有相應的區分」（NE I 13 1103a4），與理性部分相關的卓越，或說屬人的德性，可分為兩大類：第一類為「與思考相關的德性/思考德性」（ἡ

διανοητική)，包括理論智慧（σοφία）與實踐智慧（φρόνησις）；第二類為「與性格相關的德性/道德德性」（ή ήθική），如慷慨（ἐλευθερία）、節制（σωφροσύνη）（NE I 13 1103a4-10）。但是值得強調的是，「思考德性」並非直接對應到靈魂中「主宰且（理性能力是）在其自身的部分」、就是該部分的德性，而「道德德性」也非直接對應到「（慾望與欲求）如同從聽從於父親般聽從於它（理性能力）的部分」、就是該部分的德性；關於靈魂部分與其相應的德性，實際上仍需考量《尼科馬哥倫理學》卷六（cf. NE VI 1, 5, 7, 11 1143b15-17, 12 1144a1-2）的論述，才能更為明確地掌握亞里斯多德的主張：

NE I 13 第一層 靈魂部 分區分	理性部分		非理性部分	
NE I 13 第二層 靈魂部 分區分	主宰且（理性能力是）在其自身的部分	慾望與欲求，且分享理性的部分		與植物共享的部分
	因涉及理性能力而有相應的（屬人）德性			無關乎理性能力而無所謂（屬人）德性可言
NE I 13 德性的 區分	與思考相關的德性/思考德性（ή διανοητική）		與性格相關的德性/道德德性（ή ήθική）	---
NE VI 1 理性魂 進一步 區分	理論思考部分（τὸ ἐπιστημονικόν）	計算思慮部分（τὸ λογιστικόν）	---	---
NE VI 思考德	理論智慧（σοφία）	實踐智慧（φρόνησις）	---	---

性進一 步區分				
------------	--	--	--	--

表二：人類靈魂部分區分，與對應的德性區分

從表二可見，並非所有思考德性都是純粹的、理性能力在其自身的理性部分的德性；所謂理性能力在其自身的理性部分（或說理論思考部分）的卓越狀態，其實就是理論智慧；而思考德性中的另一個，實踐智慧，其實是那個涉及欲求、指導欲求部分的理性部分（或說計算思慮部分）之卓越。在這裡亦需強調的是，欲求部分與理計算思慮部分，經常被統稱為一個「非理性卻呼應、分享理性能力的部分」，但實際上這部分的卓越，嚴格來說，將涉及兩類德性，即道德德性（欲求部分的好狀態）以及實踐智慧（指導欲求、計算思慮部分的好狀態），儘管這是兩個德性、實際上是二者缺一不可的——沒有道德德性就不會有實踐智慧，沒有實踐智慧亦不會有道德德性，而有了其一則意味著有了另一者⁸³（NE VI 13 1144b30-1145a5）。

論述至此，我們已經指出了作為屬人功能的理性能力，靈魂中理性部分的相關好狀態即為屬人的德性，這包括純粹只涉及理性的「理論智慧」，以及不僅涉及理性、亦涉及欲求能力的「實踐智慧」和「道德德性」；我們亦稱依照理論智慧的活動為一種「卓越的理性理論活動」，而依照實踐智慧與道德德性的活動為一種「卓越的理性實踐活動」。

回過頭來，我們說卓越的人是擁有恰當的德性，且能夠根據恰當的德性來展現其理性功能，因而能將其理性能力實現（以活動或行為的形式）得好且高尚、做得好且高尚，這也就是達到了人類根據自然/本質的目的或好。論述至此，我們也可說卓越的人其實就是能夠根據理論智慧、實踐智慧、道德德性來展現其理性功能，這也是達到了人類根據自然/本質、內在固有的目的或好，因此我們說「屬人的好即為靈魂根據德性的活動」（NE I 7 1098a16-17）。

然而，關於實現屬人的內在固有的好（即靈魂根據德性而活動），亞里斯多德亦緊接著指出，「若有眾多德性，則根據最好且最完成的（來活動）」（NE I 7 1098a16-18）。就我們先前所述，屬人的德性確實不止一個，而根據德性的活

⁸³ 可參考本文 3.4，以及註釋 67。

動亦可區分為兩類，即卓越的理論活動以及卓越的實踐活動。雖然這些德性活動都是屬人的好、是屬人內在固有之目的的實現，但是在這些德性活動之間仍有等級之分⁸⁴——我們仍能進一步區分哪些德性活動是更好的（因而是最好的）、更完成的（因而是最完成、只根據自身即有價值而不再為了其他事物的），而只有最極致完成的、屬人的內在固有之好或目的，我們才說它是幸福。

行文至此，我們將《尼科馬哥倫理學》卷一的主要論證脈絡梳理完畢，亞里斯多德對於幸福實質內涵的探尋工作，已走過了這些步驟、處理或回應了相關問題：我們從將幸福定義為「最極致的好或目的」開始；後來進行了修正，將幸福更嚴謹地定義為「最極致完成（且自足）的好或目的」，因而幸福的實質內涵不會是多元的，而是單一內容的好或目的；緊接著再藉由功能概念的引入，指出我們所探尋的單一內容的幸福實質內涵，並非一種因人而異的喜好，而是一種根據自然/本質的、屬於人類普遍共有的、內在固有的（或說根據自身即有價值的）好或目的，且這樣的好或目的的（真正意義下的）實現，其實就是功能的實現，即在工作、活動之中；在這裡進而指出，屬人功能的實現活動，或說屬人內在固有的好或目的，即為根據理性相關之德性（理論智慧、實踐智慧、道德德性）的活動。經過上述種種爬梳，我們最後來到了這樣的結論：我們所探尋的幸福實質內涵，一方面是一種根據自然/本質的、根據自身即有價值的屬人的好或目的，另一方面也是最極致完成的（單一內容的）那個屬人的好或目的。於是，《尼科馬哥倫理學》在卷一闡述了如此結論之後，後續的論述工作即隨之浮現：檢視那些根據自然/本質的、根據自身即有價值的屬人的好或目的（即屬人的各種德性活動，包括卓越的實踐活動與卓越的理論活動），進而找出那個最極致完成的、只根據自身即有價值而不再為了其他事物的那一個好或目的，此即為屬人的幸福。

4.3 卷十第六、七章：探尋幸福實質內涵——從屬人的德性到最極致完成的德性/德性活動

⁸⁴ 本文認為，這很可能是獨屬於人類這類自然事物的特殊狀況；對於其他一般的自然事物而言，其內在固有的好或目的就會是它唯一的目的，對於該目的的追求與實現就是它唯一的實現活動，例如植物唯一的目的就是長得好，而卓越成長就是它唯一的實現活動；但是對於人類而言，人類內在固有的好或目的不僅不止一個，亞里斯多德甚至認為這些好或目的還能進一步區分出價值的高低等級，即有些內在固有的好或目的是更好、更完成的。

來到了《尼科馬哥倫理學》卷十第六章，亞里斯多德在這裡的論述有助於支持、呼應於本文在 4.2 嘗試為卷一刻畫的整體論證脈絡，尤其是本文對於亞里斯多德納入最完成、功能概念所抱持的動機、達成的論證效果之詮釋。亞里斯多德在卷十第六章指出，我們接下來所要處理的、剩下的工作就是，「以給出大綱的方式來討論幸福」（NE X 6 1176a31），為此我們需把先前已提及的再重新簡述一遍。

於是，亞里斯多德再次刻畫何謂幸福。幸福是一種最極致完成（且自足）、只根據自身即有價值而不再為了其他事物的好或目的，且該好或目的的達成、實現必須是在活動中的（cf. NE X 6 1176b1-7）。如同本文在前述部分嘗試指出，說幸福是最極致完成的好或目的，確實排除掉了幸福實質內涵為多元內容的可能性，但是並沒有進一步為我們限縮出該單一的幸福的實質內涵究竟為何。同樣的問題在卷十第六章亦被凸顯出來：有人會認為，所謂最極致完成的好或目的，是卓越的實踐活動（cf. NE X 6 1176b7-9）；亦有人認為，這樣的好或目的，是娛樂的愉悅（cf. NE X 6 1176b10-12）。

為了回應上述看法，尤其針對第二種看法，亞里斯多德即納入了功能之概念，指出之於人而言有其內在固有的好或目的（這是所有人類普遍共有的好或目的，而非因人而異的喜好。這種屬人的好或目的，即是靈魂根據德性的活動，而伴隨著靈魂活動之實現的愉悅才是卓越、好的愉悅⁸⁵；而娛樂活動並非人類根據自然/本質的好或目的，並非根據自身即有價值的事物（娛樂活動之所以值得被追求，是作為工具性從屬目的來為了休閒，以為了再度投入勞累的工作，cf. NE X 6 1176b30-35），因而伴隨娛樂活動的愉悅是低等的、拙劣的（cf. NE X 6 1176b18-29）。既然娛樂的愉悅並非屬人的、內在固有的好或目的，更遑論是作為最極致

⁸⁵ 此處論述涉及亞里斯多德獨特的愉悅觀。亞里斯多德提出，愉悅是一種伴隨活動而來、完成了該活動的附加般的目的（NE X 4 1174b20-25, 31-33），並且有不同的形式或類型（NE X 5 1175a22-25）；而不同種類的動物基於有著不同的功能、不同的實現活動，因而也會有著根據或伴隨該活動的相應形式的愉悅（NE X 5 1176a3-5）；若該活動是好的、卓越的，則伴隨它的愉悅也會是得體的；若該活動是低劣的，則伴隨它的愉悅就會是墮落的（NE X 5 1175b28-30）。亞里斯多德似乎無意去追究活動或伴隨活動的愉悅，哪一個是更極致的目的（是活動為了愉悅、還是愉悅為了活動），因為活動與相應的愉悅就如同一個事物的兩個面向，硬是去切開討論何者更好、更極致，亞里斯多德似乎認為是無意義的討論（NE X 4 1175a18-21）。

完成的那個，而根據自身即值得追求的德性活動與其相應的愉悅，才（有可能進一步）是屬人的最極致完成的好或目的。

卷十第六章的論述停留在此，實際上我們不難發現，這與卷一結束時所留下的疑問、有待處理的工作是相似的：我們還沒回應，既然屬於人類的、根據自然/本質的、內在固有的好或目的，是包括「根據理論智慧的理論活動」以及「根據實踐智慧與道德德性的實踐活動」這兩種，但我們也說了作為幸福的最極致完成的好或目的必須是單一內容的事物，那麼在這兩種活動中，何者才是最極致完成的、等同於幸福的好或目的？所以，我們最後所剩下的工作就是，要去找出一個人的內在固有的好或目的中，雖然都是根據自身即有價值的好事物，但究竟哪一個才是更極致完成的。亞里斯多德在卷十第七章即給出如此回應：

「如果幸福是根據德性（κατ' ἀρετήν）的活動，說根據最卓越的（德性）（κατὰ τὴν κρατίστην）是合理的（εὐλογον）：則這（德性/根據德性的活動）（αὕτη）將會是關於最好的（τοῦ ἀρίστου）（靈魂部分的德性/根據德性的活動）。那麼，不論（這個靈魂部分）是智性（νοῦς）或是其他某個事物——這事物被認為是根據自然/本質去規範（ἄρχειν）、帶領（ἡγεῖσθαι）以及擁有理解（ἔννοιαν）關於高尚（καλῶν）且神聖（θείων）的事物，不論（這個靈魂部分）是自身即為神聖的（θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ）或者是在我們之內的那些（靈魂部分）當中最神聖的（τὸ θειότατον），它的根據恰當德性（τὴν οἰκείαν ἀρετήν）的活動將會是完成的幸福（ἡ τελεία εὐδαιμονία）。而我們已經說了這就是沉思（θεωρητική）。」（NE X 7 1177a12-19）

從上述引文中的第一句話即可見，亞里斯多德於此的探尋，雖然看似與 NE I 7 1098a13-18 相似（都是在探尋幸福之實質內涵），實則有著關鍵的差異——此處的論述，是以「幸福是根據德性的活動」（NE X 7 1177a12）、或也可說「幸福是『根據人類靈魂中（作為功能的）理性能力/理性魂之部分的好狀態』⁸⁶的活動」為前提，繼續展開後續推論的。由此可見，這兩段落其實是同一個論證（透過指出屬人功能與相應德性來探尋幸福實質內涵）的兩個階段或層次：在

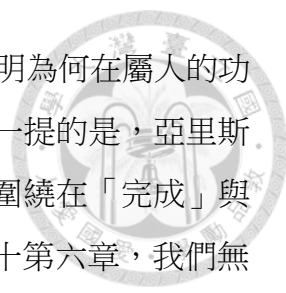
⁸⁶ 根據本文 4.2 的推論，嚴格意義下的「德性」指的就是「作為該類事物功能的特定能力/潛能之部分的卓越狀態、好狀態」。

NE I 7 1098a13-18，亞里斯多德初步指出幸福是一種屬於人類的、根據自然/本質的內在固有的好或目的，而這種屬人的好或目的的實現，亦即屬人功能（理性能力）的實現，亦是一種靈魂根據德性的活動；而到了 NE X 7 1177a12-19，亞里斯多德進一步探尋（也是對於 NE I 7 1098a16-18⁸⁷的回應），在這些屬人的好或目的、屬人功能的實現、靈魂根據德性的活動中，哪個才是更極致完成的。亞里斯多德卷十第七章所要探尋的，不僅僅是承載著屬人功能的靈魂部分，更也是承載著屬人功能的靈魂部分（即理性魂）中更好的、更神聖的部分；人類理性魂中最好的——規範且帶領、理解神聖事物、而自身亦為神聖/最接近神聖的部分，此部分的德性以及根據此德性的活動，將會根據最卓越的德性的活動，而這就會是幸福、屬人的最極致完成的好或目的的實現。

在此段引文中，所謂「人類理性魂中最好、最神聖的部分」以及其相應的「德性」確切所指究竟為何，仍是不明確的——亞里斯多德似乎暗示，理性魂中最好、最神聖的部分，可能是智性或是其他某個東西，他甚至也沒進一步言明相關德性究竟是屬人德性（理論智慧、實踐智慧、道德德性）中的哪一個。儘管如此，他確實將此理性魂最好部分根據德性的活動稱之為「沉思」活動（cf. NE X 7 1177a19, 8 1178b6-32），並且在後續的論述中可見，亞里斯多德確實認為最卓越的德性即為「理論智慧」（cf. NE X 7 1177a23-25），而展現出最卓越的德性活動的理性魂中最好的部分其實就是「智性」（cf. NE X 7 1177a20-23, b18-20, 30-31, 1178a5-8, 8 1178a23-24）。換言之，我們可說在這裡幸福之實質內涵是被如此定義了：所謂幸福，或說人類根據自然/本質的最極致完成的好或目的，即為人類理性魂中「智性」、或說涉及智性的「理論思考部分」⁸⁸根據「理論智慧」的「沉思」活動。

⁸⁷ NE I 7 1098a16-18：「若有眾多德性，則根據最好且最完成的（來活動）。」

⁸⁸ 亞里斯多德在卷十第七章將沉思活動，或說理論智慧的卓越活動，稱之為「智性」的活動，著實有點讓人費解：首先這不符合《尼科馬哥倫理學》卷六的理性魂部分區分、以及相關部分對應的德性區分，在那裡亞里斯多德將理論智慧定義為理性魂中「理論思考部分」的卓越狀態（可參考本文 4.2）；此外根據《尼科馬哥倫理學》卷六第六章對於「智性」的定義，智性更接近一種靈魂的官能，或說理性能力，而非具有特定理性能力（處理特定的知識對象）的特定理性部分。然而，從《尼科馬哥倫理學》卷六亦可見，智性與理論思考部分的卓越狀態，並非毫無關係：智性是一種掌握必然如此的、無法推論而來的第一原則的官能，但僅擁有智性的話，仍不是理性魂中、關於理論思考的部分的卓越狀態（理論智慧），因為如此卓越之人被認為是擁有理論智慧的人，除了要能夠掌握必然如此之事物的第一原則、亦要能夠「應用」這些原則展開推論活動（cf. NE VI 7 1141a16-20）。換言之，我們可說智性確實是理性魂中理論思考部分的官能或能力（甚至本



於是，亞里斯多德在 NE X 7 1177a19 之後，便致力於說明為何在屬人的功能實現活動中，這種根據理論智慧的沉思活動才是幸福。值得一提的是，亞里斯多德接下來論證沉思活動是更為卓越的理由，實際上大部分仍圍繞在「完成」與「自足」的概念；這不禁讓讀者困惑，恰恰就是在卷一以及卷十第六章，我們無法藉由「完成」、「自足」概念的闡述來成功掌握幸福實質內涵，那為何在卷十第七章卻又能直接地斷定最完成自足的活動即為沉思，沉思活動因而即為幸福？在這裡，讓我們先回憶一下本 4.3 節一開始所闡述的，卷十第六至七章，所處的論證脈絡：亞里斯多德在卷一第七章將幸福更嚴謹地定義為「最極致完成（且自足）的好或目的」，因而讓幸福實質內涵就數量上而言被限縮為「一個」最極致的好事物（而非多元好事物的集合），另一方面也指出我們所探尋的好或目的必須是屬於人類根據自然/本質的內在固有之好或目的，因而讓幸福實質內涵就質方面被限縮在「屬人的功能之實現的好或目的」；而卷十第六章亦透過類似的論述脈絡重新簡述了卷一的核心論證，不論卷一或是卷十第六章，最後都來到了同樣的問題，即，在屬人的功能之實現活動中，哪個才是那一個最極致完成且自足的好或目的，因而可說是在量與質上皆滿足了我們稱之為屬人的最極致之好或目的標準、因而即為幸福？由此可見，亞里斯多德在卷一第七章提出「完成」與「自足」概念時，基於仍未確實提出幸福實質內涵的可能選項（這需藉由「功能」概念來掌握），所以只能進行關於「完成」與「自足」的概念刻畫，然而來到了卷十第七章的此處，我們是處在一個需要從幸福實質內涵的可能選項中篩選出一個最極致完成之事物的脈絡下，而需再次考量「完成」與「自足」之概念——只是，不同於卷一第七章的概念刻畫，此處卷十第七章則是要將「完成」、「自足」作為（嚴謹意義下）最極致事物的判準，篩選出作為最極致完成的好或目的、屬人的根據自然/本質的幸福究竟為何。

本文嘗試將亞里斯多德在 NE X 7 1177a19 之後，所提出的用以說明「為何在屬人的功能實現活動中、根據理論智慧的沉思活動才是幸福」的理由，整理為

文相信，雖然沒有直接的文本證據，智性就是理性魂/理性能力本身，而理論思考部分作為「理性能力在其自身的部分」，其實就是在說該部分是「只涉及智性（能力）、在這裡的就是智性（能力）」的部分）；然而，就如同我們在 4.1 強調的，潛能/能力的實現必須是在活動中的，因而理性魂中理論思考部分的能力（即智性）之實現，也必須是在一種被應用的實現活動之中——並非僅僅掌握必然如此之事物的第一原則，而是亦能夠推論出其他從該原則而來的事物、呈現為一種持續的理論思考活動，即為沉思活動。由此可見，理論智慧可說是理性魂中涉及智性（之能力/官能）的理論思考部分/理性能力在其自身的部分的卓越狀態。



下列幾點。從以下整理亦可見⁸⁹，這些理由大部分皆圍繞在「完成」與「自足」之概念，也有一些可視為此二概念的延伸；然而，仍有特殊的例外，而這特殊理由，就本文認為，是極其關鍵的理由。

(i) 只有沉思活動是最完成的，是只根據自身而值得選擇、且不再為了其他事物的 (cf. NE X 7 1177b1-4)：

亞里斯多德指出，在「根據理論智慧的沉思活動」（卓越的沉思活動）以及「根據實踐智慧與道德德性的實踐活動」（卓越的實踐活動）這兩種德性活動之間，卓越的沉思活動是更完成的——只有卓越的沉思活動是「只根據自身即值得選擇、而不再為了其他事物」。相信本文讀者對此已非常熟悉，亞里斯多德即透過指出幸福是最完成的事物，將幸福實質內涵限縮為單一一個的最極致之事物。儘管如此，這裡不禁讓讀者感到困惑的是，究竟在什麼意義上、在什麼方面，亞里斯多德會主張沉思活動是不再為了其他事物的，而相較於沉思，卓越的實踐活動則還是會為了其他事物；甚至，就如同本文 3.4 中所闡述的，亞里斯多德說卓越實踐活動是為了幸福、或說為了卓越沉思活動的。這著實讓人費解，也是困擾本文的巨大問題之一⁹⁰，為何卓越的實踐活動是為了沉思，而沉思則是不再為了其他事物的？本文認為，亞里斯多德緊接著的論述，即為此做出了說明。

(ii) 沉思活動是處在閒暇中的，而幸福的人必定也是處在閒暇中 (cf. NE X 7 1177b4-27)：

亞里斯多德緊接著指出，「幸福被認為是在閒暇 (σχολή) 之中的，因為我們從事忙碌事務 (ἀσχολούμεθα) 是為了 (ἵνα) 我們能夠擁有閒暇 (σχολάζωμεν)」 (NE X 7 1177b4-5)；從「閒暇」之概念著手，我們可以理解為何說實踐活動是為了沉思活動的。關鍵在於，實踐活動、尤其是卓越的那些（例如戰爭、從政）往往都有著忙碌（不閒暇，ἀσχολος）的特徵，從事卓越的實踐活動總是處在忙碌之中、總是在追求某個自身活動之外的其他事物（例如在戰爭中表現卓越，不會只是為了表現卓越本身，而是為了能夠獲得和平；又或者，

⁸⁹ 下列的整理說明，並未按照《尼科馬哥倫理學》卷十第七章的實際論述脈絡排列。如此安排主要原因即在於，本文認為某些理由之間是相互關聯的，而亦有理由是特殊的例外，為了凸顯這些關係，故特意做了如此編排。

⁹⁰ 與此相關的問題處理可參考本文 3.5。



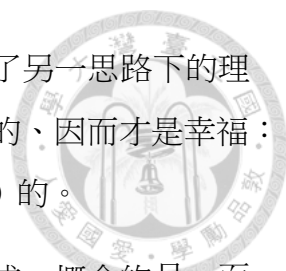
在從政中表現卓越，也不會只是為了表現卓越本身，而是為了能夠為自己或公民友人獲取政治力量和榮譽）（cf. NE X 7 1177b8-18）。由此我們確實可見，卓越實踐活動是忙碌的、總是在為了其他目的的。

然而，我們其實可進一步說，卓越實踐活動所為了的其他目的，終究都是為了沉思的。築起如此推論的關鍵在於，「因為我們從事忙碌事務是為了我們能夠擁有閒暇」（NE X 7 1177b5, cf. Pol. VII 14 1333a34-35），意即，不論我是投身於戰爭、追求和平，還是投身於政治、追求力量與榮譽，我的忙碌地投身於實踐活動所追求的東西，實際上更也是為了閒暇的——我追求和平、力量、榮譽，之所以會希望擁有這些好事物，是因為這些事物能夠為我創造閒暇。雖然亞里斯多德並未確實言明「卓越的實踐活動是為了獲取閒暇」，但本文認為，從上述所闡述的內容來看，如此推論是充分合理的。

一旦擁有了閒暇，沉思活動方得以被實現。這是因為，沉思活動本身具有閒暇的特徵，且需在閒暇中才得以進行。我們說沉思是一種具有閒暇特徵的活動，因沉思活動是只為了該活動自身、而不再忙碌於追求任何自身之外的其他事物（cf. NE X 7 1177b18-24）。具有如此特徵的活動，亞里斯多德認為是比起其他為了效用、為了愉悅的活動（例如實踐性、生產性的理性活動）都更加卓越的，並且，這種不為了其他事物的活動，是在擁有閒暇的人身上才得以產生的（數學會在埃及興起，就是因為埃及的祭司階級是擁有閒暇的人，cf. Met. A 981b15-982a1）。

於是，亞里斯多德即藉由閒暇之概念為中介，讓「卓越的實踐活動是為了卓越的沉思活動的」得以被理解：卓越的實踐活動是處在忙碌中、為了其他事物的，而不論是為了什麼事物，卓越的實踐活動終究是為了追求閒暇；而唯有獲得閒暇，沉思活動方得以在閒暇中被實現；而既然「幸福被認為是在閒暇之中的」（NE X 7 1177b4），那麼我們即能夠說，在閒暇中的卓越沉思活動，即為幸福（cf. NE X 7 1177b24-27）。

（iii）沉思活動是更自足、更不需要其他事物的支援即能夠進行的（cf. NE X 7 1177a28-34）：



除了從完成程度（以及閒暇）來看，亞里斯多德亦提出了另一思路下的理由，來宣稱卓越的沉思活動比起卓越的實踐活動而言是更極致的、因而才是幸福：相較於卓越的實踐活動而言，沉思活動是更加自足（αὐτάρκεια）的。

實際上從卷一第七章來看，「自足」概念可被視為「完成」概念的另一面向/另一說法⁹¹；然而本文認為，卷十第七章是提出了另一種意義下的「自足」概念，此「自足」概念所表達的內容實則與「完成」並無直接關聯。在卷十第七章，亞里斯多德為「自足」概念賦予了如此意涵：若某個目的的達成、活動的實現「所需的事物」是較少的，或說，為實現此活動而需要的、因而被賦予追求價值的「從屬目的」是較少的，這樣的活動則是相對來說更「自足」的。在此意義下的「自足」可見確實與「完成」並無直接關聯，因為就算我們說某事物或活動是只根據自身即有價值、不為了其他事物，仍無法從中得知此事物或活動的實現究竟需要涉及多少從屬目的、需要多少事物的支援才得以達成。

於此亞里斯多德指出，儘管投入沉思活動和實踐活動的人，皆需要追求那些能夠維繫生活的必要資源（作為必要的工具性從屬目的⁹²），但若就活動本身而言，從事沉思活動所需的事物終歸是比投入實踐活動來得少的——至少沉思活動不需要「他人」即得以進行（僅靠自己就能夠沉思，他人的存在並非必要），而實踐活動的實現則至少需預設「他人」的存在（因實踐活動必處在與他人交往互動的社會脈絡中），甚至需要其他外在好事物（如金錢、權力、政治力量）來支援卓越實踐活動的展現（cf. NE X 8 1178a24-34, b3-6）。由此可見，沉思活動就其活動本身而言是更加「自足」的、更不需要其他事物的支援即能夠進行的。

（iv）沉思是人類各種活動中最能持續、最能不間斷而孜孜不倦地進行的活動（cf. NE X 7 1177a22-23）：

沉思活動之所以應被視為那一個單一的最極致的好或目的、幸福，除了上述提及的理由之外，另一被提出的理由即為：因為沉思是人類的各種活動中，最持續（συνεχυστάτη）的活動。實際上，亞里斯多德並未在《尼科馬哥倫理學》中針對「持續」之概念多做說明，因此不少讀者感到困惑：究竟是在什麼意義上說

⁹¹ 關於此部分，將在本文 4.5 處理。

⁹² 關於追求卓越沉思者（將卓越沉思視為最極致目的）究竟需要什麼事物、有什麼樣的從屬目的，可參考本文 4.4。



沉思是最持續的？更何況，說沉思是最持續的活動似乎是違反了我們的日常經驗：投入理論性的沉思會讓人感到疲憊、想要停下來休息，而投入娛樂活動反倒比較持久。

首先我們需要先釐清亞里斯多德所論之「持續」究竟所指為何。亞里斯多德在《形上學》中探討「不動之動者、神、第一推動者」時，「持續」即為不動之動者的活動的特徵。不動之動者作為推動所有運動的必然的第一原則（而非偶然地推動），不動之動者必定是沒有質料、沒有潛能（因擁有潛能即意味著可能不會被實現），而是始終處在實現活動中的（始終在目的之中），唯有如此不動之動者才能作為永恆的存在、必然地推動永恆事物（日月星辰等天體）的運動（cf. *Met.* Λ 6 1071b5-22, 7 1072a20-25）。如此的不動之動者、或說神，其本質活動即為智性（ \acute{o} $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ ）的活動，我們亦稱不動之動者為「活動中的智性」（ η $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ ），活動中的智性是一種「生活」（ $\zeta\omega\acute{\eta}$ ）（本文認為這裡亦可理解為一種「實現活動」），因而說神的本質活動即為一種最好且永恆的生活，「神就是一持續（ $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\eta\iota\varsigma$ ）、永恆（ $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma$ ）存在（ $\alpha\iota\acute{\omega}\nu$ ）的生活」、持續永恆存在的實現活動（cf. *Met.* Λ 7 1072b27-31）。作為活動中的智性的神、不動之動者，其實現活動（或說其自身）即為「沉思活動」（cf. *Met.* Λ 7 1072b23-24），活動中的智性的沉思活動是一種「藉由對智性對象（即為智性自身）的接觸、掌握進而與智性對象成為一體」的活動（cf. *Met.* Λ 7 1072b-2023, Λ 9 1074b34-35）。由此可見，亞里斯多德將神的智性活動，或說沉思活動，稱之為一種「持續永恆的實現活動」；我們也可說，就是因為神是始終處在實現活動（沉思活動）中的，而且神就「是」且「只是」這樣的實現活動、而沒有任何可能中斷其實現活動的因素（神沒有質料、潛能，亦沒有智性之外的其他「部分」，cf. *Met.* Λ 7），所以神始終都在目的之中、一直都「是」、始終存在，因而說神的活動是持續且永恆的。

從以上闡述可見，「持續」是作為世界萬物最為根本的第一原則、最極致的目的——神、不動之動者、活動中的智性，所具有的特徵。於是，在《尼科馬哥倫理學》卷十第七章，為了在卓越的實踐活動與卓越的理論沉思活動二者之間，找出屬人之最極致完成的好或目，亞里斯多德即將「持續」概念引入，檢視這兩種活動中何者具有「持續」之特徵，以此判斷何者更為極致。而結果是明顯的，基於沉思活動是人與神共享的活動，而神的沉思活動即為最持續的（因而神是永

恆存在的），所以人所擁有的沉思活動，也會擁有更持續（相較於卓越的實踐活動）之特徵。

然而需要強調的是，亞里斯多德並非在說，既然人與神共享沉思活動，因而人就與神一樣，能夠持續地、始終處在沉思活動中；反而亞里斯多德也強調，相較於神是始終處在沉思中的，人進行沉思的時間卻是短暫的（cf. *Met.* Λ 7 1072b15-16）。那麼，亞里斯多德為何能夠一方面宣稱說人進行沉思的時間是短暫的，另一方面亦宣稱沉思是人所能進行的活動中最持續的？對於這點，亞里斯多德並未加以解釋，本文於此嘗試提出以下詮釋觀點。

亞里斯多德所論之「持續」概念，很可能也是「完成、只根據自身而不再為了其他事物」之概念的延伸；某活動之所以是更持續的，因為它是更完成、不再為了其他事物、不再為了其他投入的活動，恰恰就是因為它的實現是完成的、不再有其他追求，因而它的實現活動不會蘊含導致活動中斷的可能因素。我們已說明，卓越的實踐活動是忙碌的、總是為了其他事物的，而我們也說，投入實踐活動終究是為了要獲得閒暇（忙碌是為了能夠閒下來），進而得以在閒暇中投入沉思活動，而卓越的沉思活動則是最完成、不再為了其他事物的。若是如此，一個在從事卓越實踐活動的人實際上不會一直投入在忙碌的實踐活動中，而是，他要藉由卓越的實踐活動獲得閒暇時光，而在閒暇中投入沉思活動，有多久的空閒時間，就投入多久的沉思（因投入沉思了就不會再有所其他追求的）——就是在這個意義上，我們說沉思是最持續的活動，因為其實現本身並不蘊含任何導致活動中斷的因素，而實踐活動的卓越實現則蘊含了對於另一活動（即沉思）的投入。

然而，實際上人們的沉思活動確實會被中斷，但導致活動中斷的因素並非來自於沉思活動本身，而是來自於人類的自然/本質⁹³——人類不可能擁有如同神一樣的、無限的空閒時間，人類就其自然/本質而言擁有慾望、欲求以及各種生理需求，這會打斷人們的閒暇、迫使人們投入實踐行為⁹⁴。這就是為何亞里斯多德

⁹³ 相信終究是因為人類的自然/本質並非如神一般純粹的，所以人類始終無法持續進行同一個活動，投入某活動的時間一久人類就會開始疲憊、滿足程度降低，就連感到愉悅的活動也是如此（cf. *NE* X 4 1174b26-1175a10）。

⁹⁴ 可參考本文 4.4。

一方面說沉思是人類活動中最為持續的，另一方面卻也說人類不能如同神一樣進行無止盡、永恆的沉思活動，而只能在短時間內進行。

若是這樣來詮釋亞里斯多德所論之「持續」概念，則是將「持續」之概念視為一種「完成」概念的延伸：我們從「沉思活動是最完成的、不再為了其他事物的」，進一步去說「沉思活動（基於其不再為了投入、追求其他事物而）是最持續的」。

(v) 沉思活動，也就是哲學活動，所伴隨的愉悅是純粹且穩定的，所以也是最愉悅的 (cf. NE X 7 1177a23-28)：

若承前所述，因為卓越的沉思活動是更完成、是處在閒暇中、是更自足、是更持續的，因而說它比起卓越的實踐活動而言是更極致、因而才是幸福的，那麼這樣的最為卓越的活動必定會伴隨最為得體、卓越的愉悅⁹⁵。亞里斯多德即指出，這確實也符合我們對事實的觀察，因為根據理論智慧的沉思活動確實被認為、被同意為最愉悅的活動，而沉思或說哲學活動所伴隨的愉悅是純粹 (καθαριότης) 且穩定 (βέβαιος) 的，因而是最卓越、最好的愉悅。

本文認為，若說這裡的論述是嘗試以事實證據為理由（確實有人認為哲學沉思所伴隨的愉悅是最好的），來說沉思活動確實是更為極致、卓越的，那麼此處論證的力道著實顯得不足：相信也會有不少的人認為娛樂活動的愉悅才是更好的，難道我們就可以說娛樂活動是更好的活動嗎？由此可見，本文認為此處論述仍是建立在前述 i 至 iv 的說法之上的；即，藉由指出沉思活動是更完成（在閒暇中、更持續）且更自足的活動，確立了沉思活動是更卓越的活動，因而才能夠進一步說，這樣的活動伴隨的愉悅是最好、最得體的。而亞里斯多德在此指出「確實有人認為哲學沉思所伴隨的愉悅是最好的」，相信並非要以此事實作為另一獨立於先前論述 (i 至 iv) 的證據、來支持「沉思是最卓越的活動」；而是，此事實的提出，是作為一種輔助性的證據，來支援、強化先前論述 (i 至 iv) 的合理性——看！我們先前嘗試論證而來的結論（沉思是最卓越的活動），並非完全違背事實的（雖然相信只有少部分的人會說哲學沉思是最愉悅的活動）！

⁹⁵ 可參考本文註釋 85。

(vi) 沉思是人類靈魂中，以最卓越的事物為對象的最卓越部分（因為是更神聖的，cf. NE X 7 1177b27-1178a1）的最卓越活動（cf. NE X 7 1177a20-22）：

論述至此，我們可說亞里斯多德在卷十第七章嘗試提出以支持「沉思為最卓越之活動」的理由，可歸結為兩大主要原因：其一，因為卓越的沉思活動是「最完成」的，而卓越的實踐活動則還會為了其他事物——意即，卓越的實踐活動卻仍會為了閒暇、進而得以在閒暇中投入沉思（沉思是處在閒暇中的），而沉思則是不再為了其他事物、不再有所其他追求投入因而也是最持續的活動——我們因此說沉思活動是更為卓越的、因而才是幸福；其二，也因為卓越的沉思活動是「最自足」的——意即，為了實現沉思活動所需要的事物（必要之從屬目的）是（相對於卓越的實踐活動而言）較少的——我們也因此說沉思活動才是幸福。若沉思活動才是最卓越的活動，那麼伴隨它的愉悅將會是最好、最得體的，就這點來看也並非與事實抵觸的——作為輔助性證據、強化宣稱「沉思是最卓越活動」之合理性。換言之，我們可說，亞里斯多德認為沉思活動之所以是人類活動中最為卓越的，歸根究底是因為沉思活動是最完成且最自足的。

然而本文認為，最完成、最自足的活動之所以就會是最卓越的，更為根本的原因在於，這些是神、萬事萬物的第一原則的特徵，因此若某活動具有最完成且自足的特徵、藉此而成為相似於神、萬事萬物的第一原則，我們即說此活動是具有神聖性因而為最卓越、最極致的。因此，亞里斯多德之所以能夠宣稱「沉思是最完成且自足的」（進而能夠以此宣稱沉思活動是最卓越的），極為關鍵、更為根本的理由在於：沉思是人類靈魂中那「神聖的（θεῖος）部分」的活動，因此沉思活動是具有神聖性的，所以是最卓越的活動。沉思即為智性（或涉及智性的理論思考部分）的活動，而此靈魂部分與其相應活動之所以是神聖的，是因為這是一種與神相似的部分、活動：如先前所提及，神、不動之動者、萬事萬物的第一原則就是智性，或者說活動中的智性，因而是始終處在實現活動、即沉思之中。既然神即為萬事萬物最為根本的第一原則、是萬事萬物的終極的推動者與目的，而屬人的沉思活動又是相似於此萬事萬物最為根本的第一原則的活動，由此可見，這樣的沉思活動確實就會是人類活動中最卓越的、最極致的好或目的（cf. NE X 8 1178b6-24）。

(vii) 沉思是屬人的真正、絕對意義下的本質活動，其相應的理論思考部分則最「是」人的部分 (cf. NE X 7 1178a2-8)：

亞里斯多德甚至將此靈魂中神聖的部分、即涉及智性的理論思考部分，以及此部分相應的沉思活動，進一步定義為人的本質，最「是」人的部分 (cf. NE X 7 1178a2-8)。從本文 4.1 所說的來看，亞里斯多德此處的論述並非難以理解的：既然沉思活動是屬人的最極致完成的好或目的，那麼其實現活動即為人類所應發展而成的樣態、即為人類根據自然/本質的形式與本質。然而值得注意的是，此處的論述似乎與 4.1、4.2 的論述有所衝突：我們在 4.1 所闡述的人類之本質，是與屬人功能緊密相關的⁹⁶，由此得來的屬人之本質，將指向人類靈魂中擁合理性的部分、即理性魂，而從 4.2 的闡述可見，理性魂即包括純粹擁合理性能力的「理論思考部分」以及涉及欲求的「計算思慮部分」（也可說是「分享理性的欲求部分」），這兩部分個別相應的卓越狀態即展現為「根據理論智慧的沉思活動」以及「根據道德德性與實踐智慧的實踐活動」，因此屬人的本質或說本質活動，應該是包含了卓越的沉思活動與實踐活動才對——這似乎與此處僅將理論思考部分、沉思活動定義為屬人本質之論調是衝突的。實際上，相信亞里斯多德不會認同存在著如此的論述衝突，因為他在卷十第七章並沒有否定從 4.1、4.2 所得出的結論，即，他確實不止承認卓越的沉思活動、甚至也承認卓越的實踐活動，是為屬於人類的本質活動：亞里斯多德在卷十第七章指出，相對於作為「神聖的/相似於神的部分」的理論思考部分，計算思慮部分、或說分享理性的欲求部分，則被稱之為「人類的部分」（cf. NE X 7 1177b27-1178a1），此部分的卓越實現、根據道德德性與實踐智慧來展現實踐活動，確實也是屬人的活動 (cf. NE X 8 1178a9-10, 13-14, IX 8 1168b30-34)。

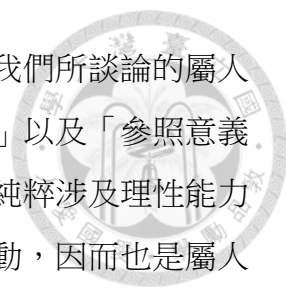
那麼，亞里斯多德究竟是如何一方面將理論與實踐活動皆視為屬人的本質活動、另一方面又宣稱理論活動及其相應部分才最「是」人的部分？本文認為，當亞里斯多德在藉由「功能」之概念來論述屬人本質（理論與實踐活動皆為屬人的本質活動）時，已經可從中窺見，可以進一步去說「理論活動才最『是』人的

⁹⁶ 可參考本文 4.1：有著特定本質、功能/工作的自然事物（如人類），亦有著相應的內在固有之動力、該動力所指向之目的、該目的實現所呈現之形式/形態，且目的真正意義下的實現將表現為在活動之中、在工作當中，根據本質之功能的實現即為內在固有之目的的實現。

本質活動」的理由。雖然亞里斯多德稱屬人功能的實現活動是包含了「根據理論智慧的沉思活動」和「根據道德德性與實踐智慧的實踐活動」，但千萬別忘了，屬人功能實為「理性能力」，純粹為理性能力之展現、純粹展現了屬人功能的活動，其實只有那純粹涉及理性能力、作為理性能力自身的理論思考部分的沉思活動；至於卓越的實踐活動，實際上並非純粹的理性能力之展現，而更也是涉及靈魂中的欲求部分的卓越活動的。我們甚至可以說，這涉及理性能力與欲求能力的複合性（cf. NE X 7 1177b29, 8 1178a20-22）部分，其實活動之所以會被稱之為一種屬人功能的卓越實現，終究是因為這部分契合、涉及、分享了理性能力，是因為理性能力的緣故此複合性部分才得以成為屬人的本質、此部分的活動才得以成為具有內在固有價值的活動（反觀靈魂中的滋養與生長部分，就因為其不涉及理性能力而無關乎於人類本質）；因此我們也可說，此理性與欲求的複合性部分，是參照於「真正的、絕對意義下的屬人本質」之部分（作為純粹理性能力自身的理論思考部分），而得以成為「參照意義而來的屬人本質」之部分⁹⁷。

行文至此，我們可說，雖然亞里斯多德將靈魂中純粹涉及理性的部分、以及不僅涉及理性更也涉及欲求的部分，皆稱之為屬人的功能、皆有其相應的好狀態或說德性、皆是作為屬人內在固有的好或目的、皆是屬人根據自然的形式/形態及本質（人之所以為人的原因），但這些相信是在較為鬆散的意義下來說的。藉由卷十第七章提出了「更『是』人的部分」之論調所帶來的啟發，我們可看出亞

⁹⁷ 我們說涉及理性與欲求的複合性部分，或說涉及計算思慮與欲求的部分，是因為「契合、涉及」了作為純粹理性能力自身的理論思考部分，而被稱之為「參照意義而來」的屬人本質、具有屬人的內在固有之價值，這樣的參照關係實際上是有跡可尋的。亞里斯多德在談論兩種意義的「完成」之事物時，即將一者稱之為真正的、絕對意義下的完成的事物，另一者則稱之為參照而來的完成的事物，可參考 Met. Δ 16 1021b30-1022a3：在這裡亞里斯多德將完成的事物區分為，（i）第一種可說是真正的、絕對意義下的完成的事物，即「根據自身為完成的事物」（τὰ καθ' αὐτὰ τέλεια）或「主要的完成的事物」（τὰ πρώτως τέλεια），這些事物或者是在「好」方面沒有缺陷、無法被超越、沒有任何屬於它們的被遺漏在它們之外，或者說整體而言沒有任何它們的種類可以超越它們；（ii）另一種為參照「根據自身為完成的事物」而被稱之為完成的事物，意即，它們是因為擁有（ἔχειν）、製造/產生（ποιεῖν）或者契合於（ἀρμόττειν）「根據自身為完成的事物」的緣故而被稱之為完成的。從我們在 3.4、3.5（尤其註釋 49 及其所處段落）所說的來看，i 即為最完成的事物，即幸福、卓越沉思活動及其相關德性，而 ii 即為不夠完成的事物，即卓越實踐活動與其相關德性。於是我們可說，卓越實踐活動及其相關德性是「參照於——擁有、產生或者契合於」卓越沉思活動與其相關德性而成為有價值的；在這裡，卓越實踐活動及其相關德性似乎不會是因為「擁有」理性能力而成為有價值（這樣會導致靈魂中欲求部分也能夠有「選擇」的麻煩問題），似乎也不會是因為「產生/製造」了理性能力（而是製造了閒暇、提供於理性能力的純粹活動），因此本文才會說，卓越實踐活動及其相關德性是因為「契合於」理性而成為「參照意義而來的屬人本質、具有內在固有之價值的」。




里斯多德確實認為有一種更嚴謹的談論屬人本質的方式，即，我們所談論的屬人本質，應被更嚴謹地區分為「真正的、絕對意義下的屬人本質」以及「參照意義而來的屬人本質」。「真正的、絕對意義下的屬人本質」即為純粹涉及理性能力的部分，其相應的卓越沉思活動即為絕對意義下的屬人本質活動，因而也是屬人的那一個最極致的好或目的（即幸福）；而計算思慮的、分享理性的欲求部分，則是因為其契合、涉及、分享了（參照於）理性能力（真正、絕對的屬人本質），而被稱之為「參照意義而來的屬人本質」，此複合性部分的實現活動一方面因契合、涉及、分享了作為最極致的好或目的的理性能力而成為根據自身即有價值的（成為具有內在固有價值的、屬人的好或目的），另一方面也因需藉由參照於最極致的好或目的來獲得價值而說它是為了、服務於屬人的最極致之好或目的的⁹⁸。

論述至此，我們爬梳了亞里斯多德用以支持「沉思活動為人類活動中最高卓越的活動」的各種理由。到這裡，亞里斯多德已確切指出，屬人的幸福，或說最極致完成的好或目的，即為根據理論智慧的沉思活動。至於根據道德德性與實踐智慧的實踐活動，雖然亦為人類的本質活動、屬人的好或目的，但僅是基於其複合特質、涉及了理性能力因而被稱之為（參照而來的）屬人本質；卓越的實踐活動基於契合、涉及（參照於）理性能力，因此一方面成為了根據自身即值得追求的，另一方面則是為了理性、為了純粹的理性部分（即理論思考部分）的。

4.4 卷十第八章：從第二種幸福看實踐活動與外在好事物之於人的必要性（回應 2.3）

卷十第八章的論述相信亦可視為卷一第七章論證「沉思為最卓越之活動」的延伸。本文認為，卷十第八章的論述大致仍圍繞在上節提及的這兩點：其一，沉思活動所涉及的靈魂部分是相似於神的「神聖的部分」，且神的活動即為沉思，而實踐活動則涉及靈魂中「屬人的部分」，於是我們說神聖部分的沉思活動是更為卓越的活動（cf. NE X 8 1178a9-16, b6-24）；其二，雖然投入沉思或實踐活動

⁹⁸ 本文已在第三章不斷強調，說某事物（從屬者）是「為了」另一事物或目的（統攝者）的，此「為了」關係有著雙向的意涵：一方面，統攝者是在使用、規範、限定其從屬者的，因而也可說是其從屬者的價值來源；另一方面，從屬者則是因為其統攝者的規範、從其統攝者獲得值得追求的價值，因而是服務於、為了該統攝者的。相關論述尤其可參考本文 3.1、3.5。

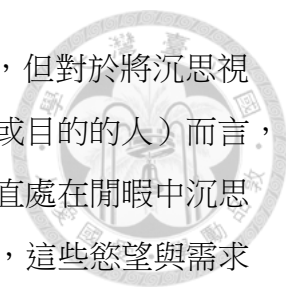


的人，都需要（那些關乎於照料身體的）維繫生存的基本外在好事物（即，需要基本程度的維持身體機能與生命的外在好事物），但就活動而言，沉思活動需要更少的（甚至是不需要）外在好事物的支援（cf. NE X 8 1178a24-34, b3-6, 33-1179a9）。然而本文認為，卷十第八章不會只是毫無意義地將卷十第七章的論證重複一遍。亞里斯多德特別在此重提並強調了靈魂中「屬人的部分」的實踐活動的重要性（作為「第二種幸福」），並且更仔細地刻畫了更自足的沉思者所需要的事物，相信是為了凸顯：卓越實踐活動及其相關德性雖然並非屬人的最為極致的好或目的，但其之於人類有著不可忽略的必要性。

亞里斯多德在此強調，根據道德德性與實踐智慧來實現卓越的實踐活動，實為屬人的「第二種幸福」（cf. NE X 8 1178a9-16），或可說是「次要意義下的屬人的好或目的」。根據先前的論述，亞里斯多德如此的宣稱相信已不難理解。卓越實踐活動及其相關德性是因契合、涉及理性能力而成為根據自身即有價值的事物，成為一種參照而來的屬人的本質活動、好或目的的實現活動。雖說卓越實踐活動及其相關德性是一種基於參照於真正的、絕對意義下的屬人之本質活動而成為具有內在固有價值之活動，但它終究是成為了一種具有內在固有之價值的、屬人的本質活動。於是我們說，這樣的活動之實現仍是一種屬人目的的達成——雖然並非最極致的目的，而是次要的、參照意義下的屬人的好或目的的達成；不論個人將什麼事物視為其生命中的最極致之好或目的，個人對於卓越實踐活動的追求都會是有價值的，而在實踐活動上表現卓越的人確實也是達成了次要的、參照意義下的屬人的好或目的，而說他是獲得第二種意義下的幸福的。

屬人的最極致的好或目的，終究還是靈魂中純粹理性的部分根據理論智慧的沉思活動。然而，在這裡必須進一步指出極為關鍵的一點：人類若要能夠投入卓越的沉思活動，必定需要將實踐事務合乎理性地妥當處理，方有可能創造出閒暇時間、亦才有可能投入沉思；也就是因為如此，卓越的（契合、合乎理性的）實踐活動以及其相關德性才會作為「必然已經存在的從屬目的」來為了卓越的沉思活動。本文認為，亞里斯多德在卷十第八章的論述，即為上述說法提供了相當有力的支持。

接下來，就讓我們一起來看看上述說法究竟如何得以成立。我們已經在上一節提及，沉思活動需要在閒暇中才可能進行，意即，閒暇時間將作為沉思活動




的必要條件，雖然擁有閒暇的人未必就會利用這閒暇投入沉思，但對於將沉思視為最極致目的的人（追求屬人的、根據自然/本質的最極致的好或目的的人）而言，必定需要擁有閒暇。然而，人類就其自然/本質而言是沒辦法一直處在閒暇中沉思的，人類有著根據自然/本質的生理需求以及相應的慾望、欲求，這些慾望與需求必定會（按照一定的規律）燃起而中斷那不被打擾、無所顧慮的閒暇時光，迫使任何個人（不論你將什麼事物視為最極致的追求）都必須追求那些用以滿足生理需求與相應慾望、欲求的「基本必須的外在好事物」（即為必要的工具性從屬目的），例如食物、住處或其他類型的照料身體、維繫生活的好事物（cf. NE X 8 1178a24-28, b33-1179a1）。

在此需要進一步強調的是，人類就其自然/本質而言，除了是擁有生理需求及相應的慾望、欲求之外，亞里斯多德更也指出，人類也必定是與眾多他人共同生活、處在一社群（城邦）中的，意即，人類根據自然/本質亦是社會性的動物，因而必定處在需與他人交往互動的實踐脈絡當中（cf. NE X 8 1178b5-6）。於是本文嘗試進一步推論，人類為滿足其生理需求及相應的慾望欲求而追求那些基本必須的外在好事物時，必定也是同時處在一社群中、在一與他人交往互動的實踐脈絡中的；追求基本必須的外在好事物，實際上也會是一種實踐活動或行為。由此可見，不論個人將什麼事物視為最極致的目的，只要作為人類、必定需要追求那些基本必須的外在好事物，就也必定需要投入實踐活動、處理實踐事務——因為取得這些基本必須的外在好事物的活動或行為，就是一種實踐事務的處理、一種實踐活動⁹⁹。唯有在取得這些基本必須之外在好事物的實踐活動中表現卓越（合乎理性地處理實踐事務），意即，透過與他人的妥當往來而和諧地取得了這些基本必須之外在好事物，才可能在和諧的環境中滿足那些中斷閒暇的生理需求、慾望、欲求，如此一來亦才能讓人再次回到不受打擾、無所顧慮的閒暇時光之中。

然而，作為城邦中的公民，為取得基本必須的外在好事物而投入的實踐活動、處理的實踐事務，並非我們現在所熟悉的那種關注個人實踐事務的實踐活動——透過與他人交易來為自己換取食物、透過勞動為他人服務來為自己換取金錢等生活資源。對亞里斯多德而言，儘管在處理個人實踐事務的實踐活動（尋求個人的好的活動）中表現卓越，確實也是一種合乎道德德性與實踐智慧的表現，但

⁹⁹ 可參考《尼科馬哥倫理學》卷五第二至五章，關於個別正義、尤其是相互正義的討論。

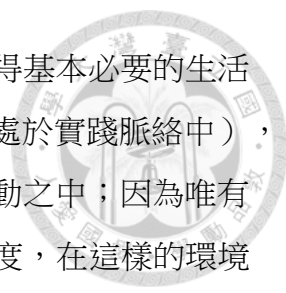


那些投注於處理公共實踐事務的實踐活動（尋求城邦整體的好的活動）並表現卓越的人，則是更為高尚、更好的；相信這是因為，亞里斯多德終究認為，唯有透過好城邦的建立才可能確保城邦中每個公民所能獲得的基本必要好事物或說生活資源、讓公民獲得幸福（cf. NE VI 8 1141b25-1142a10）。於是，作為城邦公民，那些在實踐活動中表現最為卓越的人，是投注於處理公共實踐事務的——透過與城邦中其他公民的合作來為城邦謀取好事物；例如，在政治場域（如公民大會）中共同規劃出最好的城邦制度，以及在面臨戰爭時共同勇敢抗敵、保衛城邦安全。城邦的公民所投入的卓越實踐活動，就是在建立並維持好的城邦制度；因為唯有在安排妥當的好城邦之中，各種生產活動與經濟活動方得以穩定進行，為城邦持續提供各種生活資源（基本必須的、維繫生活的好事物），生活在城邦中的自己方有可能穩定地分得資源。於是，城邦公民藉由投注於處理公共事務的卓越實踐活動、建立並維持良好的城邦制度，來保障城邦中的基本必須之生活資源得以穩定生產、供應，因而亦（間接地）保障了作為城邦一份子的自己能夠穩定享有這些必要資源，進而得以滿足身為人類的生理需求、慾望、欲求。

實際上，這種投入城邦公共實踐事務的公民，恰恰就是亞里斯多德所認為的最好城邦之中公民所擔任的角色。亞里斯多德在《政治學》¹⁰⁰指出，最好的城邦制度安排，就是讓公民負責從政與參戰——這兩種為整體城邦謀取好處的實踐事務。然而亞里斯多德甚至主張，公民就只需要投注於這兩種工作、以建立並維持好城邦，而各種生產活動將由如同奴隸或異邦人的勞動者或生產者（農夫、工匠等）負責，生產出來的生活資源將以分配的方式供應給公民，如此一來公民即不需為維繫生活的必要資源而苦惱、能夠只專注於處理城邦事務。亞里斯多德之所以認為這是最好的城邦制度，是因為城邦不僅要能夠為公民提供基本必要的生活資源，更根本的目的是在於為公民創造閒暇、獲得幸福。於是，除了公共實踐活動之外（因為卓越實踐活動始終還是根據自身即有價值的），公民應避免被安排到任何忙碌、勞碌的工作，如此一來公民才會有更多的閒暇、從而獲得幸福。

然而，本文並不打算進一步追究《政治學》所說的是否合理、這樣的城邦制度是否就是讓公民獲得閒暇的最好安排。這裡只在於指出，不論在《尼科馬哥倫理學》所描繪的最好的生活，或是《政治學》所描繪的最好的城邦，個人或作

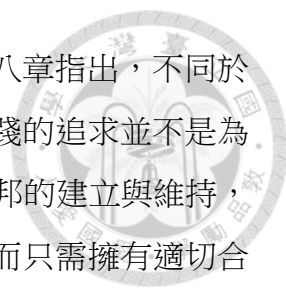
¹⁰⁰ 此段論述內容可參考 Reeve(2017) *Politics*, pp. lxiv-lxvi，以及 Pol. VII 9。



為公民的個人，為了能夠獲得閒暇，至少都需保證自己能夠獲得基本必要的生活資源，因而都必定要投入實踐活動以取得這些資源（因必定身處於實踐脈絡中），其中最好的方式即為投入最好的、處理城邦公共事務的實踐活動之中；因為唯有在公共實踐活動中表現卓越，才能建立起並維持好城邦、好制度，在這樣的環境之下城邦中的各種資源才能穩定地被生產、交易，作為城邦一份子的自己亦才能夠穩定地享有資源，滿足了中斷閒暇的生理需求、慾望、欲求，如此一來才能讓人再次回到不受打擾、無所顧慮的閒暇時光之中。

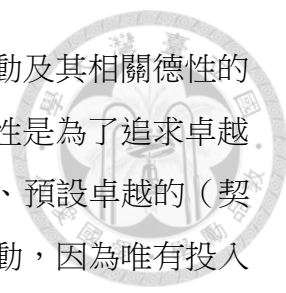
行文至此我們可說，不論個人將什麼事物視為最極致的目的，為獲取那些用以維繫生活的基本必須外在好事物（以滿足身為人類不可避免的需求）必定得投入實踐活動，而最好的方式就是投入卓越的公共實踐活動中。既然如此，將卓越的沉思活動視為最極致目的的幸福的人，相信也不例外——身為人類，追求卓越沉思者也必定需要投入實踐活動，尤其是公共的實踐活動、處理公共實踐事務；因為唯有投入公共的實踐活動、忙碌於公共實踐事務並在其中表現卓越（契合、合乎於理性地處理實踐事務），才能與其他公民共同建立並維持好城邦，在這樣的環境之下城邦中的各種資源才能穩定地被生產、交易，作為城邦一份子的自己亦才能夠穩定地享有資源，滿足了中斷閒暇的生理需求、慾望、欲求，如此一來才能讓人再次回到不受打擾、無所顧慮的閒暇時光之中，在這樣的無慮安寧中才可能再投入沉思。

至此，我們說追求卓越沉思者身而為人則必然需要那些滿足生理需求、慾望、欲求的維持生活的基本資源，於是這些基本必須的外在好事物即會是追求卓越沉思者所追求的一種「必要的工具性從屬目的」。從這裡，我們也進一步確立了，卓越實踐活動（尤其是處理公共事務的）確實是追求卓越沉思者所必然需要的追求的好或目的（為了能夠滿足中斷閒暇的需求、慾望，重拾閒暇時光），於是我們說卓越實踐活動是作為「必然已經存在的從屬目的」來為了卓越沉思的。既然沉思者需要投入實踐活動，那麼他也會需要那些支援實踐活動的外在好事物，於是我們也說這些支援卓越實踐活動的外在好事物（如財富、政治力量、權力、朋友等，cf. NE I 8 1099a31-b2, X 8 1178a29-34）即會是追求卓越沉思者所追求的一種「（必要與有用的）工具性從屬目的」。



然而，亞里斯多德亦嘗試在《尼科馬哥倫理學》卷十第八章指出，不同於那些將卓越實踐活動視為最極致目的的人，沉思者對於卓越實踐的追求並不是為了獲取更多的榮譽、權力、財富等外在好事物，而是為了好城邦的建立與維持，因此沉思者的卓越實踐活動並不需巨大的外在好事物的支援，而只需擁有適切合宜的資源（cf. NE X 8 1179a1-9）。亞里斯多德如此的說法相信是不難理解的：這是因為，實踐活動（不論是處理個人事務、關注與個人的好處，或是處理公共事務、關注於整體城邦的好處）的卓越，終究是在於根據道德德性與實踐智慧來做出相應於該實踐情境的適切合宜的情緒表現與行為選擇；因此，如同在私人的實踐情境中、面對需要給予金錢的情況（例如朋友有難需要救濟），我們說擁有德性、慷慨的人並不是給最多錢的人，而是能夠根據自己所擁有的財富量、給出適切合宜的金額的人；所以說，在公共的實踐情境中、面對需要給予金錢的情況（例如公共建設需要籌款），我們說擁有德性、慷慨的人也不是給最多錢的人，而是能夠根據自己所擁有的財富量、給出適切合宜的金額的人。雖然，那些投注於實踐活動、為了追求榮譽（而非為了閒暇與沉思）的人，確實必須得揮灑更巨大的財富、展現更巨大的權力與力量（就算他沒有這些資源也要想辦法獲取），才能在實踐活動中獲得更巨大的榮譽名聲、甚至因而被賦予更巨大的政治力量，但這樣的行為終究不會是根據德性的卓越實踐活動。再次強調，根據德性的卓越實踐活動終究在於，在特定的實踐情境（不論是處理個人或公共事務的情境）中做出相應適切合宜的情緒表現與行為選擇，為達致如此的卓越活動確實有其必要與有用的支援工具（工具性從屬目的），但對於這些工具性事物的需求終究只要適切合宜就好，而非多多益善！

論述至此，相信我們已經釐清亞里斯多德對於「幸福」、「與幸福相關的其他好事物」、「幸福與這些好事物之間的關係」所抱持的觀點。所謂幸福（或說幸福實質內涵），即為靈魂中純粹理性的部分（理論思考部分）根據理論智慧的沉思活動。在其他與幸福（或卓越沉思活動）相關的好事物中，尤其值得強調的即為靈魂中涉及理性的欲求部分根據實踐智慧與道德德性的實踐活動，是作為一種「非工具性的、必然已經存在的從屬目的」來為了幸福或沉思活動的。一方面，作為非工具性的從屬目的，卓越的實踐活動以及其相關德性是基於契合、涉及、分享了理性能力因而成為有價值的事物，於是我們說純粹涉及理性能力的卓



越活動以及相關德性（即為沉思與理論智慧）即為卓越實踐活動及其相關德性的統攝者、價值來源。另一方面，追求卓越實踐活動及其相關德性是為了追求卓越沉思活動及其相關德性的，或說卓越沉思活動的實現必定需要、預設卓越的（契合、合乎於理性的）實踐活動，尤其是處理公共事務的實踐活動，因為唯有投入公共實踐活動並在其中表現卓越（契合、合乎於理性地處理實踐事務），才能與其他公民共同建立並維持好城邦，在這樣的環境之下城邦中的各種資源才能穩定地被生產、交易，作為城邦一份子的自己亦才能夠穩定地享有資源，滿足了中斷閒暇的生理需求、慾望、欲求，如此一來才能讓人再次回到不受打擾、無所顧慮的閒暇時光之中，在這樣的無慮安寧中才可能再投入沉思。

從卓越沉思活動必然需要卓越實踐活動（尤其是公共的）來看，我們也至少確立了兩類追求卓越沉思者所追求的「工具性從屬目的」：第一類為迫使身為人類的沉思者必須投入（尤其是公共的）實踐活動的，那些與維持生活有關的基本必要的外在好事物（例如食物、住處、衣物等）；第二類則是為了投入（尤其是公共的）實踐活動而需要（必要或有用）的，適切合宜的外在好事物（例如財富、政治力量、權力、朋友等）。

需要強調的是，不論是作為「非工具性的、必然已經存在的從屬目的」，或是作為「（不論是必要或有用的）工具性從屬目的」，這些事物終究「不是」那一個最極致完成且自足、屬人的好或目的（幸福）；這些事物不會因為之於幸福有不可或缺的重要性（作為必要存在或必要工具）而成為幸福的「一部分」。幸福，終究是「根據理論智慧的沉思活動」，其他的好事物（卓越的實踐活動及其相關德性、外在好事物）終究只是基於「參照於」、「為了」幸福，而與幸福產生關係（甚至是不可或缺的重要存在）。

行文至此，我們即可回應本文 2.3 所留下來的疑問。本文認為，《尼科馬哥倫理學》之所以耗費了巨大篇幅談論卓越實踐活動與其相關德性，終究是因為，卓越實踐活動是為了實現卓越沉思活動不可或缺的必要條件；若人們無法在實踐活動（尤指處理公共事務的）中表現卓越、建立並維持擁有良好制度的城邦，人們將會身陷於資源匱乏的城邦、陷入忙碌不堪的生活，人們為奪取匱乏的資源甚至會引發紛爭，在這樣的環境中根本毫無閒暇安穩可言，人們也就無從投入沉思活動。為此，《尼科馬哥倫理學》有必要耗費篇幅來釐清何謂卓越的實踐活動、

涉及卓越實踐活動的德性究竟為何；透過《尼科馬哥倫理學》對於道德德性以及實踐智慧的說明，我們釐清了根據德性的卓越實踐活動終究在於，在特定的實踐情境（不論是處理個人或公共事務的情境）中做出相應適切合宜的情緒表現與行為選擇。如此一來，我們才知道在公共事務上需要被實現的卓越實踐活動究竟為何，即，在公共事務的實踐情境中（如戰場或政治場域）展現適切合宜的情緒反應與行為選擇（在戰場上制定恰當的戰略、面對敵人展現適當的無懼，或者在公民大會中提出合理妥當的制度建議¹⁰¹），來為城邦整體謀取好事物。

4.5 最自足的事物（回應 2.5）

最後，讓我們回過頭來處理亞里斯多德在刻畫更為嚴謹的「最極致」之概念時，所提出的「自足」之概念：更為嚴謹的最極致之好或目的，不僅是所有理性實踐活動所為了的、根據自身即有價值的事物，更也是最完成的（3.4、3.5）、最自足的、屬人功能的實現活動（4.1、4.2、4.3）。

在卷一第七章，亞里斯多德對於「自足」概念的說明，幾乎可說是「完成」概念之另一面向、另一種說法：我們說某事物是自足的，當它能夠根據自己而讓生命成為值得選擇的、並且是不再有所缺乏的，而幸福就是這樣的自足的事物（NE I 7 1097b15-17）。換言之，幸福作為最極致完成的事物，也會是（最）自足的事物，這樣的事物只根據自己即值得被選擇、且不再為了其他目的，自己即能作為其他從屬目的價值來源、而自己的價值是不會有所缺乏（而需參照於其他價值來源）。

然而值得注意的是，在卷一第七章亞里斯多德也特別強調，說幸福是自足的，並不表示擁有了幸福就「不需要」其他事物；身而為人，至少就會需要與其他人共同生活、相處，因為人類根據自然/本質即為社會性/城邦動物，人一定是與眾多他人共同在一社群中生活、必定處在需與他人交往互動的實踐脈絡中，一個人必定需要有父母、孩子、妻子、朋友、鄰居（NE I 7 1097b9-15）。卷一第七章所說的最自足的事物，是指其在價值上是根據自身、內在固有的，並且不再需要其他事物來賦予其價值；然而為了擁有（或持續擁有）這樣的事物，是否需要

¹⁰¹ 這相信也是《尼科馬哥倫理學》卷十第九章所暗示的、《政治學》所處理的工作。

(或需要多少) 其他事物 (不論是必要或有用) 的支援, 則可說是另外一個問題 (指向了卷十第七章所提出的第二種意義下的「自足」)。

從上段的描述可見, 亞里斯多德似乎暗示著, 就算擁有了最自足的好或目的 (即幸福), 為了能夠持續擁有這樣的最自足的好或目的, 個人仍然會有需要追求的事物; 相信這終究是因為, 最自足的好或目的的達成, 本就會需要某些事物 (必要或有用) 的支援。這樣的暗示, 在卷十第七、八章被印證了: 不論個人將什麼事物視為最極致的目的 (包括將卓越沉思視為最極致目的的人), 只要身而為人就必然需要追求那些維持生活的基本必須之外在好事物 (如食物、住處、衣物等), 為此身處於社群中的人類必定得投入實踐活動, 而其中最好的方式就是在公共實踐活動中表現卓越、以確保作為社群中一份子的自己能夠在穩定生產的社群中受惠¹⁰²。

然而, 雖說最極致完成且自足的目的, 仍然會有 (為了達成該目的而) 需要的好事物, 但根據卷十第七、八章所指出的第二種的「自足」的意義, 最極致之目的所需要的好事物也會是最少量的, 因而是「自足」的¹⁰³。於是, 在第二種的「自足」意涵下, 卓越沉思活動比起卓越實踐活動來說是更加自足的, 因為單就從活動本身來說, 從事沉思活動不需其他事物的支援 (雖然有同伴的話會做得更好、更輕鬆, 但這並非必要, cf. NE X 7 1177a34-b1, IX 9 1170a5-7), 而投入實踐活動則需要許多事物, 包括實踐行為的對象、以及為展現卓越實踐活動所需的金錢、力量、權力等 (cf. NE X 7 1177a28-34, 8 1178a24-34, b3-6)。

行文至此, 我們可做如下總結並嘗試對 2.5 的困惑給出一個大方向的回應。我們可說卷一第七章與卷十第七章所提出的「自足」之概念, 確實是不同的。卷一第七章的「自足」概念是「完成」概念的另一面向, 某事物若為最自足的, 即意味著該事物是所有目的的統攝者、極致的價值來源, 而不會再需要參照於其他統攝性目的來獲得價值。卷十第七章的「自足」概念則是在強調, 某事物若為最自足的, 即意味著該事物所需要、而賦予追求價值的從屬目的是最少的。這兩個「自足」之意涵, 雖然沒有概念上的必然連接 (說某事物不會再有統攝目的, 未必表示該事物就會有最少量的從屬目的), 但亞里斯多德確實皆將這兩種「自足」

¹⁰² 可參考本文 4.3 (iii)、4.4。

¹⁰³ 可參考本文 4.3 (iii)。

意涵皆賦予最極致之目的，於是最極致的目的不僅是最完成且自足、作為最極致的價值來源，更也是只需要最少量的從屬目的即能達成的。由此可見，卷一與卷十對於「自足」的描述，儘管確實是闡述了兩種概念，但實際上並未造成衝突的結果，我們反倒可以說，亞里斯多德即藉由了這兩種意涵的「自足」概念，更全面地刻畫了作為最極致目的的幸福之意涵。

第五章

結論



本論文的最終目標即在於釐清亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》中所闡述的幸福觀（或說幸福實質觀點）究竟為何。透過貼近文本來重構《尼科馬哥倫理學》中與幸福實質內涵之探尋密切相關的論證脈絡（即卷一與卷十的核心論證脈絡），本文相信，我們能夠藉由回到原論述脈絡中，更妥當地詮釋（本文第二章所指出的）那四個造成幸福實質觀點之爭議的「問題段落」，進而得以確切掌握亞里斯多德所論之幸福究竟為何。

本文在第三章指出，亞里斯多德在卷一第一至四章刻畫了目的架構，並將幸福定義為最極致的好或目的：幸福即為一個人所有的理性實踐活動中「最極致的好或目的」，它一方面是一個人所有理性實踐活動所為了、服務的對象，另一方面也是這些從屬於它的所有目的的價值來源，而它則只因為自己而值得選擇。然而，亞里斯多德透過卷一第五章的反省，發現了原先對於「最極致」之概念的刻畫是過於鬆散的，因而導致一些不應被視為最極致的事物卻被當作最極致的。於是，亞里斯多德在卷一第七章才需要致力於提出更嚴謹的「最極致」之概念：透過補充「完成」、「自足」以及「功能（屬人的）」之概念，將幸福更嚴謹地定義為「屬人的最極致完成且自足的好或目的」。


至此，我們可看出，卷一第七章 1097a15-24 實為卷一第一至五章的論證核心重現；亞里斯多德企圖透過卷一第七章 1097a15-24 這小段論述，來為讀者抓出卷一第一至五章的冗長論述中，可能被忽略掉的論證重點。其中，卷一第七章 1097a22-24 實則在此論證脈絡中扮演這樣的角色：在鬆散的「最極致」概念下，我們需被迫接納將多元事物定義為最極致的好或目的之可能性（此即為 NE I 7 1097a24 之條件句所表達的可能性），而亞里斯多德顯然不想讓結論停留在這裡，而緊接著提出「我們應該嘗試讓這（結論）變得更清晰」（NE I 7 1097a25-26）。由此可見，在置於原論證脈絡下卷一第七章 1097a24 較為妥當的詮釋應為：「若

有很多東西是所有實踐性事物的目的，這些將會是『那個實踐性的好』」（NE I 7 1097a24¹⁰⁴）。

在解決了卷一第七章 1097a22-24 的詮釋爭議（2.4 之「問題段落」）後，在本文第三章後半部分，我們即回到《尼科馬哥倫理學》的原論證脈絡上繼續爬梳。接下來，亞里斯多德即在卷一第七章嘗試修正出更嚴謹之「最極致」概念。第一步的修正，即為對「最極致」概念補充以「完成」之概念。亞里斯多德指出，所謂完成的目的，即意味著該目的是「不為了其他目的而被選擇、不需參照別的目的即已經有被追求的價值的」，換言之，該目的是「根據自身即有價值的」；而更嚴謹意義下的最極致事物，應該要是最極致完成的好或目的，即是所有理性實踐活動所為了、根據自身即值得追求、因而是完成的事物。然而，恰恰就是因為在「最極致」概念中納入了「完成」概念，而得以在所有理性實踐活動所為了、根據自身即值得追求的事物中，進一步區分為兩類：其中一類為完成程度較低、仍不夠完成之事物，這些事物作為所有理性實踐活動所為了的對象，雖然根據自身即有價值，但同時也是為了其他目的的；另一類則為最完成之事物，這類事物只根據自身即有價值、而不再為了其他目的。亞里斯多德即藉由「完成」概念的納入，再次定義幸福實質內涵：「因此，如果某個事物獨自是完成的，它將會是那個正在被尋找的好，但若有很多，則是它們之中最完成的」（NE I 7 1097a29-31）；在這裡，亞里斯多德指出我們要尋找的幸福實質內涵，不僅僅只是最極致的、根據自身即有價值的事物，更是要在眾多自身具有價值、完成的事物中，找出那「一個」最完成的、只根據自身而不再為了其他目的的事物。於是，透過「完成」概念的補充，幸福作為最極致完成的好或目的，而讓幸福可能的實質內涵就數量上而言被限縮為「一個」最極致的好事物（而非多元好事物的集合）。

在繼續推進亞里斯多德對於「最極致」概念的更嚴謹刻畫之前，我們也討論了目的之間的「為了」關係，以釐清何謂「根據自身即有價值且『為了』其他目的」的事物。在重構亞里斯多德所談論的目的架構時，我們指出了目的之間的為了關係具有雙重意涵：一方面從屬目的是服務於統攝目的的，另一方面統攝目的則是在規範、限定、使用其從屬目的，因而也可說是其從屬目的價值來源。若是如此，所謂「根據自身即有價值且為了其他目的」的事物就顯得難以理解：

¹⁰⁴ 加注雙引號以為強調，斜體字為補充解讀。



一事物如何可能一方面具有內在固有之價值，另一方面也受其統攝者規範、從其統攝者獲得價值？此問題之所以極其重要，是因為這與實踐活動如何關聯於沉思活動密切相關：亞里斯多德指出，卓越實踐活動及其相關德性，即作為這種「根據自身且為了其他目的」的事物，來「為了」幸福（cf. NE I 7 1097a35-b7）或沉思活動（cf. NE VI 12 1143b34-35, 13 1145a6-11）。為掌握卓越實踐活動及其相關德性究竟是作為什麼樣的從屬目的之角色、來為了幸福或沉思活動，我們有必要釐清亞里斯多德所論之「『為了』關係」究竟為何。

經過爬梳，本文整理出了幾種亞里斯多德所談論的「『為了』關係」：凡是非完成的、需參照其他統攝性事物來獲得價值的（即僅僅為了其他目的的事物），都是作為「（廣義的）工具性從屬目的」來為了其統攝者的，其可依動靜態之別而分為「動態的活動」以及「靜態的（狹義的）工具」，也可依重要性分為「必要的工具性從屬目的」以及「有用的工具性從屬目的」。除此之外，在完成的事物中、那一類不夠完成的事物（即根據自己即有價值但也為了其他目的的事物），則是作為一種特殊的「非工具性的、必然已經存在的從屬目的」來為了幸福的。

卓越實踐活動及其相關德性，就是作為一種不夠完成的事物，而作為一種「非工具性的、必然已經存在的從屬目的」來為了幸福或沉思活動的。這種為了關係的特殊之處在於，作為非工具性的從屬目的，就其不是一種工具而言，其所擁有的價值是一種根據自身的、內在固有的價值；就其仍為一種從屬目的而言，其所擁有的價值仍然是從其統攝者的規範而來。這種非工具性從屬目的，究竟如何從統攝者的規範、而被「賦予」了「內在固有的價值」？本文認為關鍵在於，卓越實踐活動終究是因為契合、涉及、分享了（參照於）理性能力而成為一種具有（藉由參照而來的）內在固有之價值的活動（反觀滋養與生長活動則因為不涉及理性能力而不會是一種具有內在固有之價值的活動），於是我們說卓越實踐活動是受理性能力（或說靈魂中純粹理性的部分、或該部分的卓越沉思活動）所規範而被「賦予」了（藉由卓越實踐活動對理性能力的契合、分享）特殊的、（藉由參照而來的）根據自身之價值。因此，不論個人將什麼事物視為其最極致的目的，他對於合乎、契合於理性的卓越實踐活動的追求本身就是具有價值的；就算他追求卓越實踐活動，不是想要為了追求卓越的純粹理性活動、沉思活動，就算

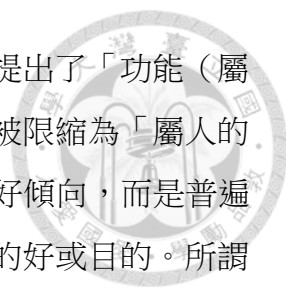


他追求卓越實踐活動所產生的效果（例如獲得了閒暇）不再與幸福、卓越沉思活動有關（不利用閒暇來沉思），他所投入的卓越實踐活動本身仍舊是具有價值的好事物。

此外，卓越實踐活動及其相關德性之所以會受到幸福、卓越沉思活動的規範，終究是因為卓越沉思活動的實現必定需要、預設卓越的實踐活動，尤其是處理公共事務的實踐活動，因為唯有投入公共實踐活動並在其中表現卓越（合乎理性地處理實踐事務），才能與其他公民共同建立並維持好城邦，在這樣的環境之下城邦中的各種資源才能穩定地被生產、交易，作為城邦一份子的自己亦才能夠穩定地享有資源，滿足了中斷閒暇的身理需求、慾望、欲求，如此一來才能讓人再次回到不受打擾、無所顧慮的閒暇時光之中，在這樣的無慮安寧中才可能再投入沉思。因為幸福必定需要透過卓越實踐活動來創造閒暇，於是卓越實踐活動即受到理性所規範，即，藉由參照於（契合、涉及）理性而成為根據自身即值得追求的、獲得內在固有之價值（契合、合乎理性的實踐活動才是卓越的，如此卓越的實踐活動才能為幸福創造閒暇）。

行文至此，我們即已對 2.6 所闡述的「問題段落」——究竟要如何理解那一類「根據自身且為了其他目的」的事物，給出了詮釋建議：卓越實踐活動及其相關德性，是作為一種「非工具性的、必然已經存在的從屬目的」來為了幸福或沉思活動的。由此可見，這類「根據自身且為了其他目的」的事物不會是作為一種工具、也不會是作為幸福的一部分來為了幸福。此外，雖說卓越實踐活動及其相關德性確實因契合、涉及理性而與卓越沉思活動有相似之處，但這樣的相似性究竟到什麼程度，又是否能從這樣的相似性進一步去說一者是為另一者的模仿、趨近對象，則是有待檢視的問題，但並非此處論證（要如何理解「根據自身且為了其他目的」的事物）所需。

接下來要繼續爬梳的內容，其實在釐清卓越實踐活動與卓越沉思活動之間的「為了」關係時已經有所碰觸；或者說，從亞里斯多德接下來的論述，相信能夠讓本文讀者更理解以上所述的，卓越實踐活動與其相關德性究竟如何作為非工具的必然存在之從屬目的來為了幸福、卓越沉思活動。在第四章，我們再次回到《尼科馬哥倫理學》的原論證脈絡上繼續爬梳；在將幸福更嚴謹地定義為最極致完成的好或目的、因而讓幸福可能的實質內涵就數量上而言被限縮為「一個」最



極致的好事物（而非多元好事物的集合）之後，亞里斯多德亦提出了「功能（屬人的）」概念之補充，進一步讓幸福可能的實質內涵就質而言被限縮為「屬人的功能之實現的好或目的」。因此，幸福不是一種因人而異的喜好傾向，而是普遍適用於所有人類的、一種屬人（內在固有於人）的功能之實現的好或目的。所謂屬人的功能，即為理性能力或說理性魂，而功能的卓越實現即為依照屬人德性的活動，於是我們說屬人德性即包含純粹理性能力之展現的理論智慧、以及欲求涉及理性能力之展現的道德德性與實踐智慧。到這裡，透過「功能（屬人的）」概念的補充，幸福作為最極致完成、屬人的好或目的，而讓幸福可能的實質內涵就質而言被限縮為「根據理論智慧的沉思活動」以及「根據道德德性與實踐智慧的實踐活動」。

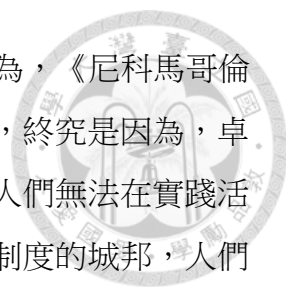
在限縮出幸福實質內涵的可能選項（「根據理論智慧的沉思活動」以及「根據道德德性與實踐智慧的實踐活動」）之後，亞里斯多德即開始進一步探尋那最極致完成且自足的「一個」幸福實質內涵究竟為何。於是，亞里斯多德即在《尼科馬哥倫理學》卷十第七章嘗試提出理由支持「沉思為最卓越之活動」，其理由主要可歸結為：其一，因為卓越的沉思活動是「最完成」的，而卓越的實踐活動則還會為了其他事物——意即，卓越的實踐活動卻仍會為了閒暇、進而得以在閒暇中投入沉思（沉思是處在閒暇中的），而沉思則是不再為了其他事物、不再有所其他追求投入因而也是最持續的活動——我們因此說沉思活動是更為卓越的、因而才是幸福；其二，也因為卓越的沉思活動是「最自足」的——意即，為了實現沉思活動所需要的事物（必要之從屬目的）是（相對於卓越的實踐活動而言）較少的——我們也因此說沉思活動才是幸福。若沉思活動才是最卓越的活動，那麼伴隨它的愉悅將會是最好、最得體的，就這點來看也並非與事實抵觸的——作為輔助性證據、強化宣稱「沉思是最卓越活動」之合理性。至此我們可說，沉思活動之所以是人類活動中最為卓越的，歸根究底是因為沉思活動是最完成且最自足的。然而，最完成、最自足的活動之所以就會是最卓越的，更為根本的原因在於，這些是神、萬事萬物的第一原則的特徵，因此若某活動具有最完成且自足的特徵、藉此而成為相似於神、萬事萬物的第一原則，我們即說此活動是具有神聖性因而為最卓越、最極致的。於是，我們說人類靈魂中涉及智性的理論思考部分（或說作為純粹理性能力自身的部分）即為人類靈魂中相似於神因而是最卓越、

最極致的部分（因而也被稱之為更「是」人的部分，是真正的、絕對意義下的屬人本質），這部分的活動與神的活動相似，都是一種最完成、最自足的沉思活動，因而是人類的實現活動中最為卓越且極致的活動，此即為幸福。

儘管如此，卓越實踐活動及其相關德性之於人類仍有著不可或缺的重要性。首先，卓越實踐活動及其相關德性是因契合、涉及理性能力而成為根據自身即有價值的事物，成為一種參照而來的屬人的本質活動、好或目的的實現活動。雖說卓越實踐活動及其相關德性是一種基於參照於真正的、絕對意義下的屬人之本質活動而成為具有內在固有價值之活動，但它終究是成為了一種具有內在固有之價值的、屬人的本質活動。於是我們說，這樣的活動之實現仍是一種屬人目的的達成——雖然並非最極致的目的，而是次要的、參照意義下的屬人的好或目的的達成；不論個人將什麼事物視為其生命中的最極致之好或目的，個人對於卓越實踐活動的追求都會是有價值的，而在實踐活動上表現卓越的人確實也是達成了次要的、參照意義下的屬人的好或目的，而說他是獲得第二種意義下的幸福的。

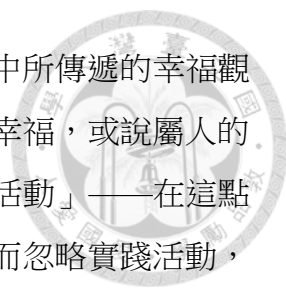
此外，卓越實踐活動及其相關德性也是作為一種「必然已經存在（必然需要）的從屬目的」來為了屬人的最極致之好或目的的實現，即根據理論智慧的卓越沉思活動之實現。卓越沉思活動的實現必定需要、預設卓越的（契合、合乎於理性的）實踐活動，尤其是處理公共事務的實踐活動，因為唯有投入公共實踐活動並在其中表現卓越（契合、合乎於理性地處理實踐事務），才能與其他公民共同建立並維持好城邦，在這樣的環境之下城邦中的各種資源才能穩定地被生產、交易，作為城邦一份子的自己亦才能夠穩定地享有資源，滿足了中斷閒暇的生理需求、慾望、欲求，如此一來才能讓人再次回到不受打擾、無所顧慮的閒暇時光之中，在這樣的無慮安寧中才可能再投入沉思。

從卓越沉思活動必然需要卓越實踐活動（尤其是公共的）來看，我們也至少確立了兩類追求卓越沉思者所追求的「工具性從屬目的」：第一類為迫使身為人類的沉思者必須投入（尤其是公共的）實踐活動的，那些與維持生活有關的基本必要的外在好事物（例如食物、住處、衣物等）；第二類則是為了投入（尤其是公共的）實踐活動而需要（必要或有用）的，適切合宜的外在好事物（例如財富、政治力量、權力、朋友等）。



行文至此，我們即可回應 2.3 所留下來的疑問。本文認為，《尼科馬哥倫理學》之所以耗費了巨大篇幅談論卓越實踐活動與其相關德性，終究是因為，卓越實踐活動是為了實現卓越沉思活動不可或缺的必要條件；若人們無法在實踐活動（尤指處理公共事務的）中表現卓越、建立並維持擁有良好制度的城邦，人們將會身陷於資源匱乏的城邦、陷入忙碌不堪的生活，人們為奪取匱乏的資源甚至會引發紛爭，在這樣的環境中根本毫無閒暇安穩可言，人們也就無從投入沉思活動。為此，《尼科馬哥倫理學》有必要耗費篇幅來釐清何謂卓越的實踐活動、涉及卓越實踐活動的德性究竟為何；透過《尼科馬哥倫理學》對於道德德性以及實踐智慧的說明，我們釐清了根據德性的卓越實踐活動終究在於，在特定的實踐情境（不論是處理個人或公共事務的情境）中做出相應適切合宜的情緒表現與行為選擇。如此一來，我們才知道在公共事務上需要被實現的卓越實踐活動究竟為何，即，在公共事務的實踐情境中（如戰場或政治場域）展現適切合宜的情緒反應與行為選擇（在戰場上制定恰當的戰略、面對敵人展現適當的無懼，或者在公民大會中提出合理妥當的制度建議），來為城邦整體謀取好事物。

最後，我們亦回過頭來處理亞里斯多德在刻畫更為嚴謹的「最極致」之概念時，所提出的「自足」之概念，並嘗試對 2.5 的困惑給出一個大方向的回應。我們可說卷一第七章與卷十第七章所提出的「自足」之概念，確實是不同的。卷一第七章的「自足」概念是「完成」概念的另一面向，某事物若為最自足的，即意味著該事物是所有目的的統攝者、極致的價值來源，而不會再需要參照於其他統攝性目的來獲得價值。卷十第七章的「自足」概念則是在強調，某事物若為最自足的，即意味著該事物所需要、而賦予追求價值的從屬目的是最少的。這兩個「自足」之意涵，雖然沒有概念上的必然連接（說某事物不會再有統攝目的，未必表示該事物就會有最少量的從屬目的），但亞里斯多德確實皆將這兩種「自足」意涵皆賦予最極致之目的，於是最極致的目的不僅是最完成且自足、作為最極致的價值來源，更也是只需要最少量的從屬目的即能達成的。由此可見，卷一與卷十對於「自足」的描述，儘管確實是闡述了兩種概念，但實際上並未造成衝突的結果，我們反倒可以說，亞里斯多德即藉由了這兩種意涵的「自足」概念，更全面地刻畫了作為最極致目的的幸福之意涵。



論述至此，我們對於亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》中所傳遞的幸福觀（幸福實質觀點）相信已有更清晰的掌握。亞里斯多德確實將幸福，或說屬人的最極致完成且自足之好或目的，定義為「根據理論智慧的沉思活動」——在這點上，本文是與獨占論者有共識的。然而，亞里斯多德並未因此而忽略實踐活動，卓越實踐活動及其相關德性是作為「非工具的（具有內在固有之價值的）、必然已經存在（必然需要）的從屬目的」來為了幸福、卓越沉思活動的。並且，從追求卓越沉思者必然需要追求卓越的（尤其是公共的）實踐活動來看，我們也從中確立了，追求卓越沉思者也會有需要（因必要或有用）追求的外在好事物（作為工具性從屬目的）。雖說亞里斯多德也極為看重卓越實踐活動及其相關德性、以及某些外在好事物之於人類幸福的重要性，但這些好事物終究「不是」幸福，而是作為從屬目的來「為了」幸福的，因此本文終究無法認同將這些好事物（就算是具有內在固有之價值的）視為幸福的「一部分」，在這點上可說本文是否定包容性觀點的。

參考文獻



一、一手文獻

- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated with Introduction and Notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014.
- . *Nicomachean Ethics*. Translated and Edited by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- . *Nicomachean Ethics*. Translated by Christopher Rowe, Introduction and Commentary by Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- . *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Translated with Interpretive Essay, Notes and Glossary by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- . *Nicomachean Ethics*. Translated with Glossary and Introduction by Joe Sachs. Indianapolis: Focus Publishing, 2002.
- . *Nicomachean Ethics*. Translated with Introduction, Notes and Glossary by Terrence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.
- . *The Nicomachean Ethics*. With an English Translation by Harris Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926/1934.
- . *Metaphysics*. Translated with Introduction and Notes by C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2016.
- . *Metaphysics Books I-IX*. With and English Translation by Hugh Tredennick. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933.
- . *Metaphysics Books X-XIV*. With and English Translation by Hugh Tredennick. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935.
- . *Physics*. Translated with Introduction and Notes by C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2018.
- . *De Anima*. Translated with Introduction and Notes by C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2017.

———. *De Anima*. Translated with Introduction and Commentary by Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.

———. *Politics*. Translated with Introduction and Notes by C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2017.

Barnes, J. (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

二、二手文獻

Ackrill, J.L. “Aristotle on Eudaimonia.” In *Essays on Aristotle’s Ethics*, ed. by A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980, pp.15-33. (Originally in *Proceedings of the British Academy* 60, 1974.)

Adkins, A.W.H. “Theoria versus Praxis in the *Nicomachean Ethics* and the *Republic*.” In *Classical Philology* 73, 1978: 297-313.

Broadie, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Brown, E. “Aristotle on the Choice of Lives: Two Concepts of Self-Sufficiency.” In *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle’s Ethics*, eds. by Pierre Destrée and Marco Zingano. Leuven: Peeters, 2014, pp. 111-133.

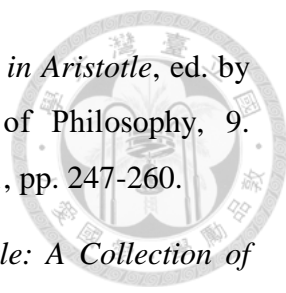
Charles, D. “Aristotle on Well-Being and Contemplation.” In *Proceedings of the Aristotelian Society* s. v. 73, 1999: 205-223.

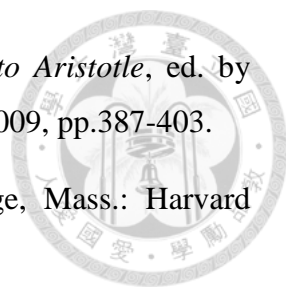
Cooper, J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

———. “Contemplation and Happiness: A Reconsideration.” In *Reason and Emotion*, J. M. Cooper. Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 212-236. (Originally published in *Synthese* 72, 1987: 187-216.)

Crisp, R. “Aristotle’s Inclusivism.” In *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, 1994: 111-136.

Depew, D.J. “Politics, Music, and Contemplation in Aristotle’s Ideal State.” In *A Companion to Aristotle’s Politics*, eds. by D. Keyt and F.D. Miller. Oxford: Blackwell Publishing, 1991, pp.346-380.

- 
- Devereux, D.T. "Aristotle on the Essence of Happiness." In *Studies in Aristotle*, ed. by D.J. O'Meara. Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 9. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1981, pp. 247-260.
- Hardie, W.F.R. "The Final Good in Aristotle's Ethics." In *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, ed. by J.M.E. Moravcsik. Garden City, NY: Doubleday/Anchor, 1967, pp. 297-322. (Originally published in *Philosophy* 40, 1965: 277-295.)
- Heinaman, R. "Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*." In *Phronesis* 33, 1988: 31-53.
- . "Rationality, Eudaimonia, and Kakodaimonia in Aristotle." In *Phronesis* 38, 1993: 31-56.
- . "The Improvability of Eudaimonia in the *Nicomachean Ethics*." In *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23, 2002: 99-145.
- Irwin, T. *Aristotle's First Principle*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- . "The Structure of Aristotelian Happiness." In *Ethics* 101, 1991: 382-391.
- Kenny, A. "Happiness." In *Proceedings of the Aristotelian Society* 66, 1965: 93-102.
- . *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- . *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Keyt, D. "Intellectualism in Aristotle." In *Essays in Ancient Greek Philosophy* 2, eds. by J.P. Anton and A. Preus. Albany, NY: SUNY Press, 1983, pp.364-387. (Originally published in *Paideia: Special Aristotle Issue*, ed. by G.C. Simmons. Brockport and Buffalo: SUNY Press, 1978, pp.138-157.)
- Kraut, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Lawrence, G. "Aristotle and the Ideal Life." In *Philosophical Review* 102, 1993: 1-35.
- . "Snakes in Paradise: Problems in the Ideal Life." In *The Southern Journal of Philosophy* 43 s. v., 2005: 126-165.
- Lear, G.R. *Happy Lives and The Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

- 
- . “Happiness and The Structure of Ends.” In *A Companion to Aristotle*, ed. by Georgios Anagnostopoulos. Oxford: Blackwell Publishing, 2009, pp.387-403.
- Reeve, C.D.C. *Action, Contemplation, and Happiness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012.
- Roche, T.D. “The Perfect Happiness.” In *The Southern Journal of Philosophy* s. v. 27, 1988b: 103-125.
- . “The Ultimate End of Action: A Critique of Richard Kraut’s Aristotle on the Human Good.” In *Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle’s Ethics and Metaphysics*, ed. by M. Sim. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995, pp. 115-138.
- . “The Private Moral Life of Aristotle’s Philosopher: A Defense of a Non-Intellectualist Interpretation of *Nicomachean Ethics* 10.7-8.” In *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle’s Ethics*, eds. by Pierre Destrée and Marco Zingano. Leuven: Peeters, 2014, pp. 207-239.
- Rowe, C.J. “The Good for Man in Aristotle’s Ethics and Politics.” In *Studi sull’etica di Aristotele*, A. Alberti. Elenchos: Collana di testi e studi sul pensiero antico, 19. Napoli: Bibliopolis, 1990, pp.193-225.
- . “Reply to Richard Kraut.” In *Plato and Aristotle’s Ethics*, ed. by R. Heinaman. Aldershot: Ashgate, 2003, pp. 168-176.
- White, S.A. “Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?” In *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, 1990: 103-143.
- Whiting, J. “Human Nature and Intellectualism in Aristotle.” In *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68, 1986: 70-95.
- 丁福寧，〈古希臘的人學〉。台北：聯經出版，2017。

三、其他

- Liddell and Scott. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1997.