

理性、德行與幸福

——亞理斯多德倫理學中理性角色的探討

(下)

黃 蘊

Ⅱ 亞理斯多德倫理學中實踐理性的角色

我們前面已經探討了亞理斯多德倫理學中實踐理性與道德德行之間的關係，至於實踐理性在他的倫理學中究竟還扮演怎樣的角色，我們要進一步來闡明。

一、手段與目的的估算

亞理斯多德在他的倫理學中一再提出這樣的問題：「究竟什麼才是人真正的目的？」換言之，也就是「什麼才是人真正的福善？」的問題。亞理斯多德回答這樣問題的方式毋寧是目的論的，他指出，人類的每項行動都指向某種福善或目的，而且各種不同的活動都有相關的不同目的。例如，體操活動的目的是要維持身體健美，努力讀書的目的是爲了要通過考試。因此，不管我們做什麼，我們都是爲了某種目的或目標而做。可是同樣一項活動，我們卻可以有不只一個目的。譬如我現在努力用功讀書，我可以是爲了要通過考試，同時也可以爲了順利獲得學位，更可以爲了將來能找到一份好的職業。這些不同的目的可以根據它們之被欲求究竟是作爲手段或者是作爲目的的情形，而排定先後次序。在這目的的高低層級次序裏，我們發現某些目的隸屬於某些其他較爲終極的目的，而後者相對於另外更終極的目的，有只能算是屬於中間的目的(註四六)。

目的與手段究竟要如何區分呢？根據亞理斯多德，目的是我們願望所指向的，而爲了達到目的，我們思慮並選擇各種手段(註四七)。可是個這定義爲我們來把握目的與手段

之間的關連性並不够清楚，因為這兩個語詞都充滿著歧義。首先就「目的」一詞來說，它便具有兩種不同的意義：其一是指某種行動的結果，譬如，通過考試是努力用功讀書的結果，通過考試便是用功讀書的目的；它的第二種意義則可以指行動本身，如為讀書而讀書、為欣賞音樂而聽音樂，目的就在活動自身去發現，而不在活動之外尋求目的。同樣的，「手段」一詞也有兩種意義：第一種是所謂「造生性的手段」(the productive means)，譬如，我服用一顆阿斯匹靈，然後我就不再頭疼了，服用藥丸是使我頭疼消失的造生性手段；第二種是所謂「組構式手段」(the constituent means)，譬如，我穿著西裝，為的是衣著得體不失禮，穿西裝是衣著得體的組構式手段。目的與手段的關係因此也可以區分為兩種形式：(1) 目的與手段分離，且二者彼此不同。在這種關係中，目的（譬如，通過考試）通常是某種作為造生性手段活動（如努力讀書）的結果。(2) 目的與手段是一而二、二而一，不可分的。就這種情況而言，穿西裝與衣著得體根本是同一回事。

對亞理斯多德而言，生活的終極目標就是獲得幸福，而幸福就是人的心靈遵循完美德行的活動。如此說來，人生最高的目標也就是過著一種有德行的生活。然而，如果我們把遵循德行當作是達到人生終極目的——也就是幸福——的手段，那麼它並非造生性手段，而是組構式手段^(註四八)。然而，在亞理斯多德的倫理學中，只有對手段的思慮是實際的，而非對目的的思慮。正如他所說：「我們所思慮的並非目的，而是手段。」沒有人會思慮到底要不要幸福，反倒是，人家都關心幸福到底包括那些要素。當我們設定自己的人生目標（如幸福）時，我們所關心的只是如何以及用什麼手段可以達到幸福。

二、理性與負責

道德行動總是預設了責任的擔負，而一個人只有在出自自主的情況下行動，才會被認為應當對他的行為負責。譬如我們想要了解某個人的行為是否值得稱讚，或者應該受到怪罪或懲罰，首先應當就他的行為是否出自自願來加以考察。亞理斯多德因此提醒我們，「區分自主與不自主的行為為那些想要研究何為德行者想必是必要的。」^(註四九)

一項行為在什麼情況下才算是自願的或是非自願的？照亞理斯多德的說法，如果某種行為是由於當事人害怕造成較大的惡果、或是出自威迫、或是由於對特殊狀況的無知

而作成，它便是非自願或不由自主的行為。另一方面，一項行為若是符合了下列條件，便可以算是自願的或自主的：(1) 該項行為是在行動者本身能力範圍內可以作，也可以不作的，換言之，行為本身並沒有外力的強制逼迫；(2) 行動者對於他自己所作所為、對於行動的目標，以及對於行為的後果，都有完全的認知；(3) 行動者對於行動時的特殊狀況也有清楚的認知(註五二)。

我們或許可以思考理性在亞里斯多德倫理學中在基本及最初步階段所呈現出來的方式，來作為對此一論點的評註，因為這意指自願的行為與心靈在下列幾方面是發生牽連的。(1) 自願的行為是理性的、負責的行動，而非只是像我被人推了一把時的那種身體的移動。(2) 我必須知道我是誰，而非處於像俗語所說「昏了頭」或「神智不清」那樣的非理性狀態。(3) 自願的行為必然涉及認知，因而也必然和心智有所牽連，亦即我必然對當時的特殊情況有所認知；要不然該項行為即是非自願的。從上述各個方面的陳述中，自願的行為與理性的活動或心靈的活動相互牽連，即使是自發性的行動或是出自「偶發狀況」的行動，都是如此。對亞里斯多德來說，道德在這個最初步的階段就是理性的，而不只是在含蘊實踐的智慧或理智的智慧時才是如此。

在日常生活中，要分辨某項行為是否出於自願通常不是那麼容易。下面幾個由亞里斯多德所舉的例子或可幫助我們看出此一問題的複雜性。第一個例子是有關一位船長，他在航行途中遇到了暴風雨，眼看船隻就要翻覆，他不得已作了一項痛苦的決定，他命令水手將船上所載的所有船貨拋進大海裏，以拯救該船。亞里斯多德以此例說明船長的該項行為是非自願行為。其實這位船長在此一情況中所為並不是不自主的行為(involuntary act)，而只是心不甘情不願的行為(reluctant act)。亞里斯多德在此所以會產生混淆，主要是因為在希臘文裏缺乏像「不自主」與「不情願」這樣語詞的區分。亞里斯多德在此對這位船長所為作了這樣的評論：「這樣的行為混合了自主與不自主的成分；與其說是不由自主的，毋寧說是自主的成分居多，因為他在做這件事情的時候，他可以在做與不做之間作一項選擇。」(註五三)顯然，亞里斯多德這種「認為該項行為綜合了自主與不自主的成分」的看法是不太恰當的。說得更恰當一點，因為我們對這樣的行為負有責任，我們是應當為此受到責怪的，雖然我們為環境所迫而這麼做，責怪的程度可以稍微減輕。

第二個例子是有關酒醉的。一個人喝醉了酒，在迷迷糊糊中殺了一個人。在此一情

況中，我們是否可以說，他的行為是不由自主的，因此也沒有任何道德責任？答案顯然是否定的。在此，亞里斯多德將「出於無知而行動」(acting by reason of ignorance) 與「在無知狀態中行動」(acting in ignorance) 加以區分。一個人喝醉酒殺人，可以說是無知的狀態中行動，而非出於無知而行動。一件在無知狀態中所作的行為並非不由自主，而一件出於無知所作的行為也不一定就是不由自主。亞里斯多德是這麼說的：「凡是出於無知所作的事情都不是自主的；只有因著無知做了一件事，事後覺得難過與懊悔，才可以算不是故意的。」(註五四)

此處我們可以提出另外一個問題。「一個人是否可以自願為惡？」對於「沒有人是自願為惡的」這種論調，亞里斯多德是極力反對的。他認為我們既有能力為善，當然也同樣有能力為惡，因為「我們既有能力做高貴的事情或齷齪的事情，當然同樣也有能力不做這兩種事情，而這正是行善或為惡的真義。」(註五五)他同樣又說：「如果德行是自主的行為，那麼惡行同樣也是自主的；因為這對它們二者都是同樣為真的。」(註五六)對亞里斯多德來說，一件行為是否值得稱讚或該受到責斥，要基於行為本身是否出自於自願或自主，而非根據行為的高尚或齷齪。此外，若說我們所做的各種高尚行為都是出於自願的，而我們所做的種種齷齪行為都是不由自主的，這樣的說法無異是絕頂荒謬的。雖然一個人不時會受到動物性本能衝動和情欲的影響，他仍然能夠成為他自己行動的主人，因為他除了具有情欲和嗜欲的成分之外，他還具有理性。而就是這個理性使他總是能夠作出正確的選擇。他有能力從事抉擇的事實，證明了他無論行善或為惡都是自主的。總之，自主的行動就是理性的行為，而自願或自主乃是擔負責任的先決條件。

三、理性與抉擇

道德行為是抉擇的結果，我們在特定情境中所選擇的是一個行為，它可以是高尚的，也可以是齷齪的。因此在我們作出抉擇之前，思慮周詳是很重要的。經過抉擇所採行的行動是自主的行為，可是自主的行為與抉擇結果所選的行動是不同的。亞里斯多德是這麼說的：「抉擇似乎是出於自主的，但是它和自主並不是同一回事；自主的意義涵蓋較廣。」(註五七)他又繼續解釋說：「(抉擇)似乎是出於自主的，但並非所有自主的行動都是抉擇的結果。」(註五八)就亞里斯多德看來，抉擇並非嗜欲、憤怒、願望，或意見。無論嗜欲或憤怒都與情欲和情緒有關，而後面兩者又是無理性動物或孩童共有的特徵

，就抉擇是一種理性的行為來說，孩童與無理性動物都未分享理性。抉擇並不是願望，因為我們的願望通常會超過我們的能力，譬如，我們會企求長生不死，但是我們所選擇或抉擇的只能夠是在我們能力所及的範圍內。選擇也和意見不同，因為我們藉著選擇善舉或惡行而決定了我們是怎樣品格的人，卻不是因為提出某項意見而決定我們的人品（註五九）。

為亞里斯多德，抉擇不只是一種思考，也不只是一種欲求，而是兩者兼而有之。他把抉擇定義為「欲望的理性」或「理性的欲望」。換言之，抉擇是欲望與計算性思考的結合。亞里斯多德並未明確提出「意志」（the will）的概念，但他似乎有用「抉擇」一詞來替代我們今日所說的「意志」的傾向（註六〇）。另外，抉擇一詞最中心的意義也含蘊了決定。至於抉擇與思慮或深思熟慮（deliberation）之間的關係，亞里斯多德說：「抉擇的目標是在深思熟慮之後所欲求的在我們能力範圍內的東西，抉擇就是思慮吾人能力範圍內事物的欲望；因為當我們達成某項判斷作為思慮的結果時，我們是根據我們的思慮去欲求。」（註六一）除此之外，深思熟慮的結果與抉擇的目標是同一回事，「除非抉擇的目標已經決定，因此那個決定的事情作為深思熟慮的結果也就是抉擇的目標。」（註六二）

那作為抉擇先決條件的思慮具有下列特徵。(1) 思慮的對象是在我們能力範圍內並且可以做得了的事情。對於那些經過我們努力仍然無法達成的事情，我們並不會加以思慮。(2) 「對於那些主要以一定方式發生的事情，但是它的發展並不是很清楚，而且發展的結果也不確定，深思熟慮是與之相關的。」（註六三）(3) 思慮通常與目的無關，而與手段相關。當然這並不表示我們不能就目的作思慮，而只是說，對於任何一件個別事情的思慮必然已經理所當然地設定了目標、目的或原則（註六四）。譬如，一個醫生並不思慮他是否應該為人治病，而是思慮如何來治病。他早已經在他選擇職業時就把為人治病視為理所當然了。

在我們作抉擇和計劃時，必須考慮兩方面的要素：一是各種可能的目標究竟具有什麼價值，二是要達成這些目標的機會有多大。當一個人沒有錢出國旅遊時，他很可能選擇種花蒔草來作為他假期的休閒。在出國旅遊和種花蒔草兩件事之間，很可能他會認為前者對他吸引力較大，也較具價值，但是由於前者至少在目前為他暫時無法實現，而如果他只有這兩項選擇，他就只有選擇後者。英國學者哈第（W.F.R. Hardie）因此指出

：「亞里斯多德並未充分弄清楚這兩種類型的思慮，因此也未討論審慎行事的倫理學。他宣稱，默觀在兩方面都考慮到。但是這並不一定是事實。一個人或許很有興趣從事學術生涯，但對於投入學術生涯的前景又猶豫不決，很可能會接受企業界所提供給他的機會。這是經常有的抉擇型式。」（註六五）

在考慮以哲學研究作為終身的事業時，儘管我們不否認哲學生活的內在價值高於其他一切，或許會在現實的考量上，作出不同的抉擇。亞里斯多德把哲學的生活或默觀當作人生最崇高的活動，多少還是有些過於理想化了一點。

總之，思慮是一種實踐的推理結果作成的理性抉擇。理性抉擇在另一方面則是道德德行的基礎。如果我們要培養道德德行，我們就必須作正確且正當的抉擇。而要達成這個目標，只有在我們的欲望遵循我們理性思慮及肯定的結果時，才有可能。

四、軟弱的難題

一個人犯錯是否有可能明知而故犯？換句話來問，一個人有沒有可能明明知道某件事情是對的卻不去做，反倒是，去做他認為不對的事？這個問題困擾著蘇格拉底，也同樣引起亞里斯多德的關注。蘇格拉底將「德」與「知」劃上等號，也就是認為道德的德行等於認知。對他來說，只要是一個人認為是對的事情，他就會照著去做。一個有道德認知的人是不可能做出違反他認知結果的行為。一個人要是做了不應該做的事情，他就不能說具有道德認知。因此蘇格拉底的立場可以歸納為下面幾項要點：（1）沒有所謂懦弱的事情存在；（2）當一個人作出判斷，他的行為就不可能違反他判斷的最佳結果；（3）一個人犯錯，只是由於無知（註六六）。

無論如何，亞里斯多德在這個問題上是無法贊成蘇格拉底的。亞里斯多德認為，「這種看法顯然與明白的事實不符」。因為有一種人，由於他自身的軟弱（akrasia），他的所作所為確實違反了他認為該做或不該做的認知或信念。軟弱是一種意志力的薄弱，或是缺乏自我克制的能力。而根據亞里斯多德，它是一種品格上的缺陷，而非一種惡行，因為軟弱者雖然犯錯，卻是與他的判斷與抉擇反其道而行，然而惡行卻是根據他自己的選擇去做。正如他說：「一般而言，軟弱與惡行是不同類型的事情，惡行對自身並無知覺，軟弱則反之。」（註六七）然而，何以在此仍成為問題？問題關鍵在於軟弱者明明知道某件事情對他不好，他卻仍舊去做，對於這樣矛盾的事實必須要有進一步的解

釋。

爲了解決這個問題，亞里斯多德先區分兩種類型的認知。「我們所說的『認知』有兩種意義，一種是具有知識，可是卻不運用；另一種則是有知識，也照著去做。事實既然如此，二者之間就有區別了。因此當一個人做了不該做的事，他或者是具有知識而不予理會，或者是具有知識且有自覺；只有後者會使人感到訝異，而非前者。」(註六八)英國學者艾克若爾 (J. L. Ackrill) 將那種「徒然具有知識卻不理會的認知」稱爲「潛在的認知」(dispositional knowledge)，而將那種「具有知識且有自覺的認知」稱爲「實現的認知」(actualised knowledge) (註六九)。如果說軟弱者犯錯時所具有的知識，只是潛在的認知（也就是徒然具有知識卻未予理會的認知），那麼原先所有的矛盾也就不存在了。

軟弱的人就好比一個人熟睡了、瘋了，或酒醉了，因爲根據亞里斯多德，無論是前者，或是後者，都是處於「在某種意義下具有認知，又不具認知」的相似狀況下(註七〇)。因此，亞里斯多德根本無法贊同蘇格拉底的看法，後者認爲軟弱的人，當他做了某種不該做的事時，他對於他自己的所爲實際上是無知的。可見，最後他卻對蘇格拉底的想法加以修正。他假設，軟弱的人，一般來說，知道自己應該怎麼做，但是在特定的情況中卻不知道怎麼做了。因此，在軟弱者說他相信他應該做什麼，以及他行動所根據的信念之間，事實上並沒有矛盾。只是因爲在某種強烈的快樂欲望影響下，阻礙了他清楚地思考，而無法了解某種事情。在這種情況下，他就像一個酒醉者或沈睡者一樣。但是他並不像一個放縱自我的人，還沒有壞得那麼徹底，因爲他並未根據自己的信念去追逐快樂，卻「在他內心中保留了最好的東西——第一原理。」(註七一)因此，軟弱並不單純是對快樂的讓步，反倒是在道德認知上仍存在著對於善等原理的把握。

簡言之，我們可以說，亞里斯多德對於軟弱這個難題的解決之道，是把它當作認知上的失敗來看待，而非當作違反認知而行。失敗的原因是追求快樂的欲望或激烈的情緒，具有非常強而有力的影響，不但移轉了我們的注意力，而且也壓抑了其他的想法。亞里斯多德曾經區分兩種軟弱，一種是衝動 (impetuosity)，一種是作弱 (weakness)；作弱的人，「在思慮過後，由於他的情緒，無法堅守他深思熟慮的結論；而衝動的人則根本沒有時間深思熟慮，而是受到個人情緒的導引。」(註七二)亞里斯多德更進一步指出，「敏感而易怒的人特別會受到衝動形式的軟弱所害；因爲衝動由於它快速的爆發，而

荏弱由於情欲的牽扯，都等不及思慮所作成的論證，因為它們動輒隨從它們的想像。」(註53)在這兩種情形中，我們都可以說，他們在行動的當時，都未能認知何為是非對錯。

然而，有人提出反對意見說，「軟弱」一詞並不只，或主要並不，應用於未能充分認知上，而該應用於明知故犯的行爲上。因此，亞里斯多德提出討論的「明知故犯」問題，並未爲他提出的解決之道——即將問題當作認知的失敗來處理——所解決。

或許有一些諷刺，亞里斯多德在《尼可馬古斯倫理學》中，對於信念與行動的關係所提供的分析，不同於柏拉圖的分析，卻包含了第三個名詞——即抉擇。在某種程度上，或許我們或許可以將軟弱與抉擇或自由相比較，然而本文限於篇幅不擬加以探討。雖然自由從某一個觀點來說是正面的，而軟弱則是負面的，軟弱到底是怎樣的或許可以藉著與自由這樣正面的概念相比較而把握，因為譬如剛愎自用、惡意與頑固像自由一樣，都基於自我肯定、自我意志，並且在某方面像自由一樣刻畫人性，這一點就與德行不同。如果說軟弱可以拿來和抉擇相比較，它本身並不是一種抉擇，因為它有時和抉擇正好相反，有時又不包含抉擇——此時軟弱意指認知的缺如。另一方面，像黑爾(R. M. Hare)以及賀斯伯樂(H. J. N. Horsburgh)這樣具有洞見的學者，並不談論明知故犯這樣的行爲，而且事實上也否認有這樣的事情，卻認爲未能根據認知或信念而行動，主要或許出自於偽善(註54)。另一位學者大衛森(Donald Davidson)則並不否認有這種明知故犯的事情，他談到在我們有意的行爲中有一種「沒有道理的因素」(註55)，但是它究竟是什麼，實在不易了解。但是這至少多少表示這是一個心理的問題，並且具有經驗的層面。事實上軟弱在概念上就像對自由加以哲學的解釋一樣，或者它的確就像抉擇——後者是在信念與行動之間的第三個名詞。抉擇可以說是硬將信念與行動分開，才可以化信念爲行動；而軟弱卻似乎要將信念與行動之間的關係斬斷，如此知道或相信是一回事，行爲或行動又是另一回事。

■ 結 論

本文旨在探討亞里斯多德倫理學中理性與道德之間的關係，而此一關係首先可以從亞里斯多德的功能論證看出：理性作爲人的獨特功能，因此所謂德行就是理性功能的充

分發揮。理性也是幸福的先決條件，而所謂幸福，是人生首要的善，包含了善行與良好的表現，卓越與成功，人類德行的圓滿實現。然而，理性本身卻無法促成行動，只有結合欲望與理性才能造生行動。因此具有實踐智慧形式的理性指引並約束欲望，運用算計與直觀的官能，為人來決定是非善惡。除了實踐智慧之外，還有哲學的智慧，它同時也是一種理智的德行，要比實踐智慧優越。哲學智慧具體表現於默觀的活動形式上，它是理性最佳的活動，造生最大的幸福。實踐理性也同樣給人帶來幸福，可是這種幸福只是次等的。此外，實踐的道德德行基於實踐智慧，道德德行相對於行動與情欲而言，是一種「中庸」，而具有實踐智慧者的尺度就是我們難以判斷何為中庸的標準。為亞里斯多德來說，道德德行來自於訓練和習慣培養的結果，道德因此不同於人性，但是我們的人性在許多方面能夠，而且也確實與道德相輔相成。亞里斯多德道德觀的特色是，他對於理智能力發展與運用上的圓滿實現或「幸福」所持的看法，以及他對明智和卓越品德的觀點；而比較特別的是，他認為這種理性的運用是積極的，而非消極的；也就是說，在哲學思考與實踐中，決定是非善惡的運作是持續不斷的、複雜的，而且不再重複的，並且在這種意義下，只要循規蹈矩生活，也就成就善的生活。

接著探討的是亞里斯多德倫理學中實踐理性的角色，分別從下面幾個題旨作了檢討：(1)手段與目的；(2)理性與責任；(3)理性與抉擇；(4)軟弱的難題。手段與目的的區分，因為它與道德的相關性，而在亞里斯多德倫理學中顯得十分重要。一旦我們設定人生的目的之後，我們就不會再對它加以思慮，而會就如何達到這個目的的手段加以思慮。手段的考慮是實踐理性的任務。換言之，使一個人在道德行動中作出正確的抉擇乃是實踐的理性。然而，實踐理性卻可能無法達成它預定的目標，原因是出自於軟弱，所謂軟弱就是缺乏自制力，它是一種品格的缺陷(a fault of character)，而非一種惡行(vice)。

對於亞里斯多德來說，理性是人最高超的功能，人的完滿幸福就在於理性的活動，在於運用理性來默觀最崇高的對象，只要這種活動能在有生之年能持續不斷，幸福就能保持。理性雖然只是人性的一部分而非全部，但是就它作為人性中最高貴的成分，它沾染了神性的因素，它的力量與價值也遠遠超過人性中任何其他部分。總之，理性可以說是我們每一個人心中真正的自我，它凌駕一切，並優於人性中其他的成分，如感情或情欲。一個人選擇過理性的生活，也就是選擇過真正自我的生活，一個人如果不過這種生活，而要選擇過他種生活，無論對亞里斯多德，或對我們來說，都將是一件想不通的

事(註七六)。

衆所週知，亞里斯多德將人定義為「理性的動物」。當然，發現人類具有語言、思考、反省等獨特的理性能力，其實並非希臘人，或亞里斯多德所肇始。但是將理性的地位與價值抬到如此崇高的地步，乃是自人類有史以來從未有的事。當，亞里斯多德並不是只知強調理性的生活，而不懂得生活情趣的人，事實上，他並不排斥人的感情生活、情緒的發洩，或欲望的滿足，因為他並不認為這些東西是全然非理性的，相反的，就它們可以服膺理性指導而言，它們也具有理性的成分。亞里斯多德倫理學的立場在許多方面類似中國儒家，二者都對人性採取一種較為中庸的看法，並不完全否定人性中情欲的部分，不把情欲當作是人生中痛苦的根源而要設法加以消除或避免，只要它們在表現出來時，能夠適度並受到理性的督導與節制。亞里斯多德雖然絕非一位快樂主義者 (hedonist)，但他並未全盤否定快樂，認為追求快樂是惡；相反的，對他來說，情欲適當的滿足還是可以允許的(註七七)。當然無論情欲的滿足或快樂的追求都必須講求中庸之道，而追求快樂又應以追求最高尚的快樂——即幸福——為目標，這只有透過純理性的默觀活動來體現。

亞里斯多德專注於默觀普遍的真理，是全然理性認知的活動，這種純然因理性而理性，重視理論理性甚於實踐理性的傾向，有人將他稱為主智主義者 (intellectualist)。但是，亞里斯多德在哲學上的這種立場是否會導致在教育上為知識而知識，並以智力的培養作為教育重點的主智主義教育觀(註七八)？我們或許可以用美國學者約翰·庫柏 (John M. Cooper) 的結論來回答：「雖然亞里斯多德在他倫理學的第十章中採取了一種主智主義的理想，但是他卻是在幾項重要條件保留下這麼做的。」(註七九)庫柏接著提出三項要點，我們可以簡要地敘述如下：(1)這種理想主要與亞里斯多德把人視為與神一樣的存有有關。(2)他並未及時揚棄「把人視為兼具情感與理智」的較為通俗的人性觀。(3)亞里斯多德清楚指出，有道德的好人追求實現的只是第二種理想，而非第一種理想。道德德行只在第二種理想生活層次佔有分量，在第一種理想的生活層次卻根本不扮演任何角色。換言之，亞里斯多德即使高高地抬舉了純粹理性活動的地位，並未因此否定道德德行的追求。從教育的觀點來說，智育與德育還是並重的，只是德育不能沒有智育作基礎而憑空實現。另外，智育與德育的發展並不是彼此相衝突或對立的，相反的二者是相輔相成的。只是在亞里斯多德倫理學的理论體系內，為了配合他的人性觀，他必須

把純理性的活動列為最高的等級，但並不表示他否定道德實踐的重要性。

註 釋

註四六：Cf. NE. I. 1, p. 1.

註四七：Cf. NE. III. 5, p. 59.

註四八：參閱本文第一部分第二節的說明。

註四九：“We deliberate not about ends but about means.” See NE. III. 3, p. 56.

註五〇：Cf. NE. I. 4. p. 5.

註五一：“...to distinguish the voluntary and the involuntary is presumably necessary for those who are studying the nature of virtue.” See NE. III. 1, p. 48.

註五二：“Cf. NE. V. 8, pp. 125-6.

註五三：“Such actions are mixed, but are more like voluntary actions, for they are worthy of choice when they are done.” See NE. III. 1, p. 49.

註五四：“Everything that is done by reason of ignorance is not voluntary; it is only what produces pain and regret that is in-voluntary.” See NE. III. 1, p. 50. 對於此一問題，亦請參照 Hardie, op. cit., pp. 152-159. 亞里斯多德說，我們對於不由自主的行為感到懊悔，其實是不對的。我們並不會懊悔做了不由自主的行為，反倒是對自主的行為感到後悔。另外對於個人的所作所為感到抱歉，一般而言，只顯示出他的人品，並不表示他是否應該受到怪罪。亦請參閱 J. L. Ackrill, Aristotle's Ethics, London: Faber & Faber. 1973, Introduction. p. 25.

註五五：“It is in our power to do noble or base acts, and likewise in our power not to do them, and this [is] what being good or bad [means].” See NE. III. 5, p. 59.

註五六：“If the virtues are voluntary, the vices also will be voluntary; (or the same is true of them.” See NE. III. 5, pp. 62-63.

註五七：“Choice, then, seems to be voluntary, but not the same thing as the voluntary; the latter extends more widely.” See NE. III. 2, p. 53.

註五八：“[choice] seems to be voluntary, but not all that is voluntary [is] an

object of choice.” See *NE*, III, 2, p. 55.

註五九：Cf. *NE*, III, 2, pp. 53-54.

註六〇：*NE*, VI, 2, p. 139.

註六一：“The object of choice being one of the things in our power which is desired after deliberation, choice will be deliberate desire of things in our own power; for when we have reached a judgement as a result of deliberation, we desire in accordance with our deliberation.” See *NE*, III, 3, p. 58.

註六二：“...except that the object of choice is already determined, since it is that which has been decided upon as a result of deliberation that is the object of choice.” See *NE*, III, 3, p. 57.

註六三：“Deliberation is concerned with things that happen in a certain way for the most part, but in which the event is obscure, and with things in which it is indeterminate.” See *NE*, III, 3, p. 56.

註六四 Cf. Ackrill, *Aristotle the philosopher*, Oxford: OPU, 1981, p. 144.

註六五：See Hardie, op. cit., p. 355.

註六六：Cf. *NE*, VII, 2, p. 161.

註六七：“And generally incontinence and vice are different in kind; vice is unconscious of itself, incontinence is not.” See *NE*, VII, 8, p. 178.

註六八：“Since we use the word ‘know’ in two senses (for both the man who has knowledge but is not using it and he who is using it are said to know), it will make a difference whether, when a man does what he should not, he has the knowledge but is not exercising it, or is exercising it; for the latter seems strange, but not the former.” See *NE*, VII, 3, pp. 164-165.

註六九：Ackrill, op. cit., p. 146.

註七〇：*NE*, VII, 3, p. 165.

註七一：“...the incontinent man... is better than the self indulgent man, and not bad without qualification; for the best thing in him, the first principle, is preserved.” See *NE*, VII, 8, p. 179.

註七二：Cf. *NE*. VII. 7, p. 177.

註七三：“It is keen and excitable people that suffer especially from the impetuous form of incontinence; for the former by reason of their quickness and the latter by reason of the violence of their passions do not await the argument, because they are apt to follow their imagination.” See *NE*. VII. 7, p. 178.

註七四：See R. M. Hare, “Assenting to a value-judgement”, and H. J. N. Horsburgh. “The criteria of assent to a moral rule” in Geoffrey Mortimore, ed., *Weakness of Will*, London: Macmillan, 1971, pp. 97-99 and pp. 118-131.

註七五：Donald Davidson, “How is Weakness of the Will Possible?” in J. Feinberg, ed., *Moral Concepts*, London OPU, pp. 93-113; also in his *Actions and Events*, New York: OPU, 1980.

註七六：Cf. *NE* X. 7, p. 265, or Copleston, op. cit., pp. 90-91

註七七：See Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1987, pp. 80-82.

註七八：參閱林玉體著：《西洋教育史》，台北，文景，民國八十年，頁五九。

註七九：See John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975, pp. 178-179.