

# 目 錄

## 第一章 緒論 ..... 3

- 第一節 亞里士多德教育理念與實踐知識..... 3
- 第二節 亞里士多德生平與其教育思想背景簡述..... 11
- 第三節 研究範圍與步驟..... 14

## 第二章 靈魂論與教育 ..... 17

- 第一節 靈魂與德行..... 18
- 第二節 幸福與德行..... 26
- 第三節 自我實現與教育..... 31

## 第三章 德行與教育 ..... 35

- 第一節 知識與理智德行..... 36
- 第二節 實踐與道德德行..... 43
- 第三節 理智教育與道德教育..... 48

## 第四章 理想城邦的教育規劃 53

- 第一節 理想城邦的形成與其要素..... 54
- 第二節 公民教育的施行原則與步驟..... 60
- 第三節 音樂教育..... 63

<b>第五章 結論</b> .....	68
---------------------	----

<b>【參考書目】</b> .....	73
---------------------	----

一、亞里士多德著作譯本.....	73
二、相關研究論文.....	74

# 第一章 緒論

## 第一節 亞里士多德教育理念與實踐知識

在西方教育傳統裡，培養德智兼修的「精英份子」(elites)，追求集體幸福，無疑是其核心理念。對於這個理念的探討，亞里士多德(Aristotle, 384/9~322B.C.)可謂佔有承先啟後的地位。如眾所知，他的老師柏拉圖(Plato, 428/7~348/7 B.C.)乃是第一位對教育問題從事具體論述的哲學家，其《國家篇》(The Republic)即揭示：教育是一種培養理想個人，幫助受教者身心和諧、智德雙修的方法。通過教育的措施，個人得以具備優良的體魄，其靈魂能朝向絕對的價值，認識宇宙萬有背後的終極原理，而獲得智慧。此外，個人的行為亦能因教育而舉止合宜，有卓越的道德表現。柏拉圖同時認為，國家猶如個人的放大，因此將教育視為建立理想國度的方法<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 本文在此引用的資料主要依據柏拉圖《國家篇》第二、三、四書。(The Republic, 368e-479e)該語錄的第二書指出，一個人之合乎正義，必當其靈魂的各部份各守其份且又分工合作，柏氏提出一個國家之喻說：若將一個人放大為一個國家，其中位於最高階級的是統治者，次一階級為衛士，最低的階級為生產者。在一個正義的國家中，這三個階級各有專司並且相互合作，而這得全靠教育才行。該語錄第三、四書接著詳述對統治者的教育在於求得哲學智慧，對衛士的教育在於使之勇敢，至於生產者則訓練其合乎節制以服從前兩階級的管理。三者和諧便可成就正義的城邦。

亞里士多德的教育思想源自柏拉圖學說，他同樣將教育看做孕育理想個人與理想國度的方法，但比柏拉圖更加強調從後天習慣培養，促成個人靈魂中理性功能的發展以及自我實現。柏拉圖與亞里士多德共同繼承了希臘教育的理想，亞氏的學說更發展出中世紀經院學校(Scholastic School)用以教學的七藝(Seven Liberal Arts)(即文法、修辭、邏輯、數學、幾何、音樂與天文等七種課程)，及十八世紀人文教育(Liberal Training)的課程。時至今日，通才教育或博雅教育(Liberal Education)也根源於亞里士多德學說<sup>2</sup>。

本論文在根據亞里士多德的哲學著作，探討他的教育思想。首先，亞里士多德以教育在培養德智兼修的英才教育理念，是以他的「德行論」( Doctrine of Virtue ) 為主要內容，該理論則以「靈魂論」為基礎，以「幸福論」為終極鵠的。他認為人類靈魂生來具有理性潛能，施教者即是以此潛能為根據，引導受教者使其實現理性能力，成為有德之人。此外，靈魂中的感覺功能則為人類認知的起點，但感官知覺並非唯一的知識來源，運用靈魂中的推理、歸納能力也可使人獲得知識。同時，亞里士多德主張，人終其一生都在追求一終極目的，這一目的即是「幸福」(eudaimonia/happiness)。幸福的取得有賴於靈魂的美善，教育的本質就在於涵養個人的靈

---

以此類比個人的靈魂，則其理智部份是靈魂的主宰，通過教育可使之獲得智慧；教育靈魂中的精神部份可使之具有勇敢；對嗜欲的教育則可使其節制。此三部份和諧相處便得正義的個人。

<sup>2</sup> Cf. Robert Ulrich, History of Educational Thought (USA: American Book Company, 1968), p.42.

魂，使之表現卓越(excellence)，達到美善之境。理想的個人不僅該具備正確的認知，同時能確切落實道德的行為。要達到這個境界，需依賴教育。其次，亞里士多德相信「人是社會的動物」，善良的個人必須生活在善良的社會，才能真正達成自我實現的目的。這也就是為什麼在亞里士多德的系統思想裡，教育的藝術只是政治藝術的一部份；教育是追求個人幸福的藝術，政治則是追求集體幸福的藝術。於是亞里士多德以理想城邦為基礎，繪製他的教育藍圖。他將教育視為城邦政策中最重要的一環。在其上，城邦的經濟、軍事、社會生活才能得到保障。亞氏的教育政策包括家庭生養計畫、公民的公共教育制度等等。基於「凡事貴慎始」的原則，他仔細設計了兒童教育，又因重視個人生理與心理的均衡發展，他也提出對體育、讀寫、音樂等等課程的構想。

由上可知，亞里士多德將教育視為一種藝術 (art)，一種實踐的活動，有關這實踐活動的知識即「實踐之知」(practical wisdom)。究竟這類知識的性質為何？有何功能？亞里士多德在他的知識理論有明確的界定。

亞里士多德所指的知識，是人類以其無待(disinterested)之心，運用理解能力(understanding)發現事理的活動<sup>3</sup>。由於知識的目的 (purpose)、研究主題(subject-matter)、作用、論證的基礎、以及人的求知動機等各有不同，因此知識的種類也有差別。有關亞氏對知識的分類略述如後。

---

<sup>3</sup> Cf. A. E. Taylor, Aristotle (New York: Dover Publications, INC., 1955), p.16.

依「知識的目的」來分類，有理論知識(theoretical knowledge)與實踐知識(practical knowledge)兩大類。《形上學》( Metaphysics ) 說道：

理論知識的目的在於發現真理，實踐知識的目的在於行為。(實踐家並不考慮事物的所以然，而去研究相對當下為真的事實。)<sup>4</sup>

因此求索理論知識為了認識萬事萬物的本質，思考事物背後永恆的原理；追求實踐知識則為了分辨殊別行為的善惡對錯，明白人所以為人的道理。

以「知識的研究題材」為標準，可區分倫理知識、自然知識與邏輯知識三種。《論題》( Topic ) 第一書提到：

將要加以理解的題材列成綱要，以所討論的命題和問題區分，可知有三種：有些命題是倫理學的命題(ethical propositions)，有些論及自然知識(natural science)，另一些則與邏輯有關。所謂倫理學的命題在說明如下的課題：「如果一個人並不同意於父母之令或法律，他還應當服從他們嗎？」所謂邏輯的命題則回答如下議題：「相反的知識是同種類的還是不同種類的？」至於自然知識的命題則在說明如下的問題：「宇宙是否為永恆的？」對問題的畫分亦如前述<sup>5</sup>。

---

<sup>4</sup> Metaphysics(以下簡寫為 Meta.), 993b20-23. 「...For the end of theoretical knowledge is truth, while that of practical knowledge is action ( for even if they consider how things are, practical men do not study what is eternal but what stands in some relation at some time.)」本文中引用之亞氏論著重要章節將皆附上英文譯文以供比對。

<sup>5</sup> Topic(以下簡寫為 Top.), 105a19-26. 「Of propositions and problems there are –to comprehend the matter in outline –three divisions; for some are ethical propositions,

換言之，有關個人修養、言行舉止、乃至律法社會等是倫理知識研究的範圍；對知識本質的分析判斷則是邏輯知識研究的內容；說明萬有本質與特性的學問則是自然知識。

根據「知識的作用」，可分思辯知識 (speculative knowledge)、實踐知識與工藝知識 (productive knowledge)。具備思辯知識使人得以掌握對事物原理；懂得工藝知識則使人明白如何製器造物；實踐知識則可指導人的行為，使之臻於美善<sup>6</sup>。

從「知識的論證基礎」來看，可分兩種知識：即思辯知識與實踐知識。思辯知識根據自明的原理 (self-evident principles) 推論出來，及於「不變的絕對事物」 (things which cannot possibly be other than it is)<sup>7</sup>；實踐知識則以社會群體公認的法則 (general rules) 為推論基礎，論證所及是「可能改變的事物」 (things which may be other than they are)<sup>8</sup>，關乎人的實際生活。因此實踐知識的結論與殊別的時空環境相互配合，並非一成不變<sup>9</sup>。

依「人類求知的動機」分類，可歸納出思辯知識、實踐知識與工藝知識。亞氏認為，人類追求思辯知識的動機在於

---

some are on natural science, while some are logical. Propositions such as the following are ethical, e.g. "Ought one rather to obey one's parents or the law, if they disagree?"; such as this are logical, e.g. "Is the knowledge of opposites the same or not?"; while such as this are on natural science, e.g. "Is the universe eternal or not?" Likewise also with problems.」

<sup>6</sup> Cf. Top. 145a15-19.

<sup>7</sup> Nicomachean Ethics (以下簡寫為 N.E.), 1139b19-25

<sup>8</sup> N.E., 1140a1

<sup>9</sup> Cf. A. E. Taylor, Aristotle, p.17.

其天生的好奇心與對認知的興趣。「追求知識」就是促成人類從事思辯活動的理由。在此種活動中，人類除了求知之外別無他求<sup>10</sup>。追求實踐知識的動機在於人類落實絕對價值於生活日用的理想，亞里士多德指出：

實踐的事務不在於考察和理解，而與實踐活動相涉。對於人類的卓越表現，只知道其如何是不夠的，我們還應當嘗試去運用所知，或者找出其他可使人變得良善的方法<sup>11</sup>。

至於追求工藝知識的動機，則為人類製器造物或者藝術創作的需要；人是因為想知道怎樣產生某種器物而有工藝知識<sup>12</sup>。

總結以上可知，雖然亞里士多德論著中對知識的分類略有不同，但誠如學者科布斯登(Frederick Copleston)所言，區分思辯知識、實踐知識與工藝知識可代表亞氏在知識分類上的主要觀點<sup>13</sup>。而所謂思辯知識是一種基於人類對求知的興趣，為認識不變事物，由某些自明原理推導出來的知識；實踐知識是基於人類實現美善理想，為使人類表現卓越而產生的知識；工藝知識則是基於人類製作、創造的需要而出現。那麼有關「教育」的思索，是這三種知識中的那一種？亞里士多德將教育視為培育個人，使其表現卓越的活動。《尼各

---

<sup>10</sup> Cf. *Meta.*, 980a22-27

<sup>11</sup> *N. E.*, 1179b1-4. 「Surely, as is said, where there are things to be done the end is no to survey and recognize the various things, but rather to do them; with regard to excellence, then, it is not enough to know, but we must try to have and use it, or try any other way there may be of becoming good.」

<sup>12</sup> Cf. *N.E.*, 1140a1-15.

<sup>13</sup> Cf. Frederick Copleston, *A History of Philosophy (Volume I)* (Westminster: The Newman Press, 1959), P.277.

馬科倫理學》指出：人類的卓越表現可從兩方面來談，一是理智卓越 (intellectual excellence)，一是道德卓越 (moral excellence)。「理智卓越有賴於教導(teaching)(因為理智培育需要經驗和時間的累積)；道德卓越則得自於習慣養成。」<sup>14</sup>無論理智卓越或道德卓越的養成，都有賴於教育的實施。此外，教育與製作或俸薪之事無關。《政治學》中有關受教者學習題材的主張，顯示這樣的教育觀：

有一點是很清楚的，那就是對兒童的教導應以某些真正有用的事理為題材，但並非包括一切實用的事情。因為人被分為自由民與非自由民兩種，應教導兒童有關實踐德行的知識而非製做的知識。任何技藝或知識若不能使自由民的身心表現卓越，都應該被歸於工匠事務中。我們說工藝敗壞身體，領取薪俸的工作也有害心靈。某些技藝屬於自由民學習的範圍，可使之適度地參與其中，但若他們在這方面盡力過度，也會有害。……一個人做某事或學某事也許為了自己，或是為了朋友，或是為了表現卓越，上述的學習目的都不會使人有失自由民的身份，但是若為其他的目的，則同樣的行為往往顯示了卑微與奴性<sup>15</sup>。

---

<sup>14</sup> N.E., 1103a15-18.

<sup>15</sup> Politics(以下簡寫為 Pol.), 1337b3-21. 「There can be no doubt that children should be taught those useful things which are really necessary, but not all useful things; for occupations are divided into liberal and illiberal; and to young children should be imparted only such kinds of knowledge as will be useful to them without making mechanics of them. And any occupation, art, or science, which makes the body or soul or mind of the freeman less fit for the practice or exercise of excellence, is mechanical; wherefore we call those arts mechanical which tend to deform the body, and likewise all

教育在身心培育與美善人格的養成；技能訓練不同於教育，與謀生有關，是為工作所需。總之，有關教育的哲學研究在反省如何使人能表現卓越，其研究動機在求妥善指導人類，其目的在使受教者表現出色，其內涵為落實人類對美善價值的追求。亞里士多德對教育的研究不在於認識某種事理，也不是為了明白如何製做器物，而是為了找出實現人類理想價值的良方，此一特質與實踐知識的特質相當吻合，因此其教育思想理當屬於實踐知識的一種。

瞭解亞里士多德教育思想所屬的知識種類，可知其教育思想一方面包括奠定教育活動的理論基礎，一方面有關施教活動進行的方法，兩者相互配合才能構成完善的教育理論體系。

綜合以上，亞里士多德的教育思想涵蓋了所有的重要議題：教育的本質與目的、教育的功能與價值，及教育具體實施的方法與步驟。這些思想雖然在古希臘哲學中並未形成一門專門的學科，但已含藏豐富的教育理念與原理，對西方教育理論的發展有不可磨滅的貢獻。

---

paid employments for they absorb and degrade the mind. There are also some liberal arts quite proper for a freeman to acquire, but only in a certain degree, and if he attends to them too closely, in order to attain perfection in them, the same harmful effects will follow.....if he does or learns anything for his own sake or for the sake of his friends, or with a view to excellence, the action will not appear illiberal; but if done for the sake of others, the very same action will be thought menial and servile.」

## 第二節 亞里士多德生平與其教育思想背景簡述

論述亞里士多德教育思想前，理當大略瞭解其生平經歷，畢竟對哲學家個人背景有所認識，可助人更確實地掌握其思想脈絡。亞里士多德生長於醫師家庭，他的父親尼各馬科斯(Nicomachus)是馬其頓王國亞敏提斯二世(Amyntas II)的御醫。由於自幼耳濡目染，亞氏對於醫學、生物學等自然科學向來具有濃厚的興趣。這不僅使自然科學成為其日後學術工作的一大重點，更為亞氏肯定現象世界具有其真實性的哲學立場奠定基礎。亞里士多德十七、八歲時便前往當時希臘的學術重鎮——雅典求學。他進入柏拉圖的學院(Academy)，從柏氏學習凡二十年，亞里士多德的思想因此也深受柏拉圖的影響，但他並非完全接受柏氏的學說，反而勇於批判，提出不同見解。亞氏乃是柏拉圖最傑出的學生，但在柏氏去世後，他並沒有繼承主持學院的工作，反而離開雅典<sup>16</sup>。直到西元前三三五年才又回到雅典，在萊西昂(Lyceum)建立自己的學院，之後十三年間亞氏一方面致力於學術研究，另一方面亦親身從事教學工作。由此可以看出，亞里士多德不僅是個思想深刻的哲學家，也是一位躬行實踐、富有教學經驗的教育家，他在教育上有出色見解也是理

---

<sup>16</sup> 此間亞氏四處旅行，先受邀至阿索斯(Assos)講學，後來受聘於馬其頓宮廷，為當時的太子亞力山大的家庭教師。

所當然的<sup>17</sup>。

不過，亞里士多德的教育思想不只是他因個人經歷而提出的見解，也是根據當時希臘社會既存的教育觀與教育現況衍生出來的。希臘的教育活動在柏拉圖、亞里士多德所處的時代已經相當發達<sup>18</sup>，根據耶格(Werner Jaeger)的研究，希臘人是西方最早對『教育』意涵有清楚見解的民族，他們將「教育」理解為依據理想(ideal)而審慎塑造個人的活動<sup>19</sup>。大衛森(Thomas Davidson)也指出，教育是希臘人實現理想個人的重要方法<sup>20</sup>。希臘人的教育觀首在藉由教育培養理想的個人。所謂理想個人是指一個人的身心狀態與生活皆合乎均衡(proportion)和比例(ratio)，表現為三方面：一是個人身心狀態的和諧，二是個人與其所處社會之間的和諧，三是個人與神聖主宰之間的和諧。教育就是為了達到這三方面的理想<sup>21</sup>。希臘教育雖為實現理想的個人，但其施教的對象並不普及於所有人，而僅限於城邦中的公民。他們認為只有管理政治事務的公民需要受教育，以便其能善於自理與管理他人。

---

<sup>17</sup> 本文有關亞里士多德生平經歷的說明，主要參閱：黃藹，《亞理斯多德倫理學研究》(臺北：學生書局，一九九六年十二月)，一九三至一九五頁；Sir David Ross, Aristotle (London and New York: Routledge, 1949), pp1-6；Jonathan Barnes “Life and Work” in The Cambridge Companion to Aristotle (New York: Cambridge University, 1995), Jonathan Barnes ed., Pp.3-6.

<sup>18</sup> 參閱陳康著，江日新、關子尹編，《陳康哲學論文集》(臺北：聯經出版，民國七十四年十月)，五九至八七頁；Thomas Davidson, Aristotle and Ancient Educational Ideals(New York: Burt Franklin, 1969), pp. 6-8; pp. 15-29.

<sup>19</sup> Werner Jaeger, Paideia: the Ideals of Greek Culture (Volume 1)(Oxford: Basil Blackwell, 1954), p.xxii.

<sup>20</sup> Thomas Davidson, Aristotle and Ancient Educational Ideals, pp.9-11.

<sup>21</sup> Cf. Thomas Davidson, Aristotle and Ancient Educational Ideals, pp.3-5.

至於受管理者，只要訓練他們懂得服從即可<sup>22</sup>。由上述可知，希臘教育觀的特點有二：一是基於培育理想個人的理念而教育，二是基於階級分明的社會觀而認為只有公民需要受教育。這兩點是當時知識份子對教育的見解，也是亞里士多德教育思想的基本預設。

希臘教育本是為了培育理想的個人，但這個理念後來卻受到破壞。在波斯戰爭結束後，希臘人參政機會大為開放，舊式貴族不再如過去一般可藉世襲制度而享有參政的特權，一般公民若是具有出眾的政治才能，也得以參政。因此許多公民為了在政治上出人頭地，便拜某些周遊列國、見多識廣、自稱能教人善理政事的智者(Sophists)為師。此時，因為公民受教的目的主要在獲得高明的從政技巧，其學習內容自然不同以往，後來甚至而逐漸變質為顛倒黑白的強辯術<sup>23</sup>。柏拉圖有鑑於希臘教育的美好傳統遭受損害，遂再度重申教育依據至道(logos)培育個人的理想，並認為這樣的工作應當由政府統籌辦理。根據教育思想史家烏其理(Robert Ulrich)的歸納，亞里士多德面對希臘的教育困境，亦與柏拉圖有相同見解，亞氏不僅批評當時雅典教育的不足，更欲求重建、思索與規劃出理想的教育藍圖<sup>24</sup>。然而，亞氏所提供的教育理念並非僅在解決希臘教育一時之間的困境，也對教育永恆基礎有其深思與反省，因此縱然亞里士多德所面對的

---

<sup>22</sup> Cf. Thomas Davidson, *Aristotle and Ancient Educational Ideals*, pp.12-14.

<sup>23</sup> 有關對辯士教育活動的批判參考柏拉圖 普泰哥拉斯篇 (*Protagoras*), 313c-314d.

<sup>24</sup> 參閱：Robert Ulrich, *History of Educational Thought*, (USA: American Book Co., 1968), pp.26-27.

教育環境和教育問題與今日不盡相同，但其中仍然具有可供今人參考的價值。

### 第三節 研究範圍與步驟

《亞里士多德全集》中教育有關的論作包括：《靈魂論》(On the Soul)、《尼各馬科倫理學》(Nicomachean Ethics)、《優德勉倫理學》(Eudemian Ethics)、《政治學》(Politics)，輔以《形上學》(Metaphysics)《主題論》(Topics)。

亞里士多德的哲學論集原是以古希臘文所寫成的，可惜筆者並不懂得此種語文，無法直接閱讀亞氏的希臘文原典以明其哲學義理。所幸目前已有不少亞里士多德原典的中文譯本及英文譯本，又有許多詮釋亞氏哲學的二手論文，均可充份幫助筆者理解。本論文主要參考的譯本是巴恩斯(Jonathan Barnes)主編的《亞里士多德全集 牛津譯本修訂版》(The Complete Works of Aristotle 【the revised Oxford translation】)(Princeton: Princeton University Press, 1984)，以及苗力田主編的《亞里士多德全集》(北京：中國人民大學出版，一九九二年)。另外為力求更清晰地理解亞里士多德教育思想的意涵，也參考以下的單篇譯作：

高思謙譯，《亞理士多德之宜高邁倫理學》，臺北：台灣商務，民國六十八年。

David Ross, Aristotle The Nicomachean Ethics, translated with an introduction (Oxford and New York: Oxford University Press, 1984).

Ernest Barker, The Politics of Aristotle, translated with an introduction notes and appendixes (Oxford and New York: Oxford University Press, 1946).

Hippocrates G. Apostie, Aristotle's On the Soul, translated with commentaries and glossary (Grinnell: The Peripatetic Press, 1981).

Michael Woods, Aristotle Eudemian Ethics Books I, II and VIII, translated with a commentary (Oxford: Clarendon Press, 1992).

本論文引用的亞里士多德原文皆取自巴恩斯主編的《亞里士多德全集》，引用柏拉圖原文的部份，則根據漢米頓(Edith Hamilton)與凱恩斯(Humntinton Cairns)主編的《柏拉圖語錄全集》(The Collected Dialogues of Plato 【including the letters】)(出版地、出版社與出版年代不詳)。本文引用的亞氏與柏氏論著的原文將只標示書名或篇名，及其對應於希臘文原典的頁碼與行數，不再另附譯者姓名與出版資料。

根據上述，本論文將先說明亞里士多德靈魂論中蘊含的教育思想。靈魂作為個體的生命原理，是人存在的本質。教育的功能就在涵養個人的靈魂，使之臻於美善之境。靈魂的美善即為德行(Excellence/Virtue)。有德之人始能求得人生幸

福，達成最高的人生目的。所謂靈魂的美善有兩種：一是理智的卓越表現（intellectual excellence），一是道德的卓越表現（moral excellence）。追求「卓越」正是亞里士多德理智教育與道德教育的基本主張。其次，根據亞里士多德政治學說明他心目中理想的城邦教育藍圖。理想的城邦或社會必須由良善的個人組成，理想的公民也有賴良善的社會養成。亞里士多德認為個人與社會有不可分的關係，教育的終極目的與政治一致，皆在獲得集體最高的福祉。最後，總結本文，歸納亞里士多德教育思想的意義與價值。

## 第二章 靈魂論與教育

亞里士多德認為靈魂是生命的原理，可分理性與非理性兩部分，理性靈魂發揮功能至於極致，則有理智德行與道德德行兩種表現。哲學智慧(Sophia/philosophic wisdom)、實踐智慧(Phronesis/practical wisdom)、藝能 (Techne/art)均屬前者；合乎中庸(the mean)的人格(character)與良好的道德表現出於後者。人類理性充分發揮所達到的境界是「幸福人生」，這是一切人類活動追求的終極目標。幸福自為目的，具有自足圓滿、絕對唯一等特質。幸福人生以「靈魂的善」為首要條件，建立於人的德行活動上，當人實現德行，也就自然而然地感覺滿足與快樂。獲得幸福還需有外在的善與身體的善。但外在的善與身體的善都是為了成就靈魂的善，所以只要適量擁有即可；不過靈魂的善則是越多越好。教育的目的便在培養有德的人，使之成德達才，表現卓越，獲致幸福。

本章旨在說明亞里士多德靈魂論的基本理論及其所指示的教育理念。第一章首先說明靈魂與德行的關係，闡釋德行的含意。第二章說明德行充分實現所達到的境界：幸福人生。第三節根據靈魂論指出教育的目的。

## 第一節 靈魂與德行

何謂「靈魂」(Psyche/soul)<sup>25</sup>？「靈魂」一詞在古希臘文的原意是指「給予生命者」(give life to)，凡是有生命的事物都有靈魂，這是一切生物的生命原理。探討靈魂的意涵向來是希臘先哲所熱衷的論題之一，但因各家各派著眼點不同，其對靈魂的見解也有差別。不過此類理論大體而言均有關於生命原理的探討，亞里士多德的學說亦然。其《靈魂論》(On the Soul)開宗明義指出：研究靈魂首在追問這一原理的本質與屬性<sup>26</sup>。所謂「生命」指有生滅變化者，亞氏說道：

自然事物中有些有生命，有些沒有生命。所謂生命就是能自行吸收營養，有生滅變化的事物<sup>27</sup>。

自行攝取養分、表現生長、運動、耗損等皆是生命的現象，加以歸納則可推出生命就是「自動」(self-moving)。誠如聖多瑪斯 (St. Thomas) 對前段亞氏引文的詮釋：

所謂有生命的事物不僅因之能自行生長，也因之具備感

---

<sup>25</sup> Psyche 今日多被英譯為 soul，但學者巴恩斯(Jonathan Barnes)認為這並不是恰當。因為指所有生物 - - 包括人類、蝦子、植物等等 - - 都有 Psyche (靈魂)，這說得通，然而說一隻蝦子有 soul (心理) 就顯得奇怪。Psyche 指「給予生命者」(psyche is what animates or give life to)，soul 卻指「心理」，所以用 animator 翻譯 Psyche 較適合。但由於筆者所依據的亞氏著作英譯本以 soul 為 Psyche 的譯詞，在此仍循例採用之。

Cf. Jonathan Barnes, Aristotle (Oxford, New York: Oxford University Press, 1982), p.65.

<sup>26</sup>Cf. On the Soul (De Anima) (以下簡稱 De An.) , 402a1-5.

<sup>27</sup> De An., 412a13-15. 「Of natural bodies some have life in them, others not; by life we mean self-nutrition and growth and decay.」

覺和理解的能力，能展現生命的作用。精神雖然不表現生長，但也可稱為有生命，因為精神表現理智和意志。.....亞里士多德認為能自行生長和消滅的事物是有生命的，這是論及植物靈魂。.....亞氏所說是在列舉生命現象，生命的原理在於「自動」。在此，「自動」是廣義的，理性的活動也是其中的一種<sup>28</sup>。

生命在於表現生機，有靈魂的生物才有生命的表現，才能夠自養成長，有感覺甚至理智的作用。失去靈魂，生物便失去生命。靈魂與生物的關係如同視力與眼睛的關係，缺乏視力就沒有所謂的眼睛，同理失去靈魂就沒有所謂的生物<sup>29</sup>。

靈魂做為生命原理，其表現由低而高可分三個層次：最低階層為植物靈魂(vegetative soul)，表現於生物自行攝取養料、生長(growth)、繁殖等。中間階層為動物靈魂或嗜慾與感覺靈魂( appetitive and sensitive soul )，表現於感官知覺、欲求、運動(moving)等。最高階層為理智靈魂(intellective soul)，表現於理性思維、推理、計量(calculation)等。越高等的生物擁有越豐富的靈魂功能，亞里士多德說：

所有植物似乎都有生命，他們顯然具備某種能力，表現生成死亡。.....只要他們得到食物就能吸收養分，維持生命。生物攝取養料的能力可不依賴其他靈魂能力而保有，但其他的靈魂能力則不能缺少自行攝取營養的能力。.....對動物而言，感覺是他們最重要的靈魂能力。

---

<sup>28</sup> St. Thomas Aquinas, in De An II, Lect. 1, n219 Ed. by Pirotta Taurin

<sup>29</sup> Cf. De An., 412b10-21.

有些生物即便不能自行移動，但若具備感覺能力便可將之歸類於動物，而不只說那是活的生物。……靈魂之為生命原理而具備自行吸收營養、感覺、思考與運動能力。<sup>30</sup>

而人之為生物，同時擁有植物靈魂、動物靈魂、理智靈魂，能夠自養、發育、繁殖、感覺、運動和思考。人所以為人，有別於其他生物，則因之具有理智靈魂；理智能力正是人類的表徵<sup>31</sup>。

受到柏拉圖晚期區分理性與非理性靈魂的理論影響，亞里士多德將植物靈魂與動物靈魂歸屬非理性靈魂，將理智靈魂稱為理性靈魂<sup>32</sup>。《尼各馬科倫理學》說：

對靈魂的概念，有許多流行的觀點，不可加以忽略。比方區分靈魂為理性與非理性兩部分。……非理性靈魂是一切生物與植物共同的生命原理，這是吸收營養和生長的原理。……非理性靈魂另有感覺嗜欲的部分，分有理

---

<sup>30</sup> De An. , 412a26-b5 「Hence we think of plants also as living for they are observed to possess in themselves an origivative power through which they in crease or decrease in all spatial directions. ..., and that holds for everything which is constantly nourished and continues to live, so long as it can absorb nutriment....The power of self-nutrition can be separated from the other powers, but not them from it...., but it is the possession of sensation that leads us for the possession of sensation that leads us for the first time to speak of living things as animals; for even those beings which possess no power of local movement but do possess the power of sensation we call animals and not merely living things.... At present we must confirm ourselves to say that soul is the source of these phenomena and characterized by them, viz, by the power of self-nutrition, sensation, thinking and movement.」

<sup>31</sup>Cf. 414a29-b19.

<sup>32</sup> 參閱：俞懿嫻，亞里士多德的幸福論 - - 目的價值論與目的倫理學（《東海哲學研究集刊》，台中，民國八十一年），p183。

性原理。<sup>33</sup>

秉持對理性的推崇，亞里士多德認為唯理性靈魂完善發揮，人類才可能達到自我實現的境界。理性靈魂的發揮有兩方面：一指擁有真正的知識，二指理性對非理性的指導與控制，使人表現合宜的行為。若這兩方面均表現卓越，便是具備了德行。在此亞氏的「德行」(arête/excellence/virtue)定義得自當時通俗的概念，即以事物表現卓越為其德行。

「德行」在古希臘社會是個流傳久遠的概念。根據典籍記載，早在荷馬時期(Homeric Period)就有德行的概念，但當時德行的意義頗為狹隘，僅指一個人出身高貴、陣仗勇敢、智謀過人，只適合用於貴族。至於一般人，即使他們英勇機智，也算不上有德。到了後荷馬時期(post Homeric Period)，德行轉變為「守法」(law-abiding)的概念，指一個人遵守律法和習俗。因此稱一個人是有德的，正因為他能遵行社會共約習俗與通行的律法，堅持於公眾認同的倫常道理。一般而言，德行指「擅長某事」(good at)，是一個「關係詞」(relative term)。若只說有某某德行，其語意是不完整的，還要進一步說明是哪種德行。例如：一個跑者具有「跑得飛快」的德行；一個作人家兒子的在各方面表現---無論是作運動員或士兵---都勝過他的父親，便是個有德的兒子。德行一詞不

---

<sup>33</sup> NE 1102a26-1102b14. 「Some things are said about it, adequately enough, even in the discussions outside our school, and we must use these, e.g. that one element in the soul is irrational and one has a rational principle... Of the irrational element one division seems to be distributed, and vegetative in its nature, I mean that which causes nutrition and growth;...There seems to be also another irrational element in the soul – one which in a sense, however, shares in a rational principle.」

限用人類身上，而可指稱任何能夠充分發揮本身能力的事物，因此可說：能做出好鞋子的人是個有鞋匠德行的人；刀子的德行在於能勝任切割作業<sup>34</sup>。根據這一般通用的德行定義，亞氏認為，人的能力取決於理性靈魂，所以當一個人將理智能力發揮盡致，表現傑出，這便是個有德行的人。

前文曾提到，理性的卓越表現可見於智識獲得與理性對非理性的管理，亞里士多德稱前者為理智德行，後者為道德德行，以下簡要說明之。

理智德行大致表現在三方面：哲學智慧、藝能、實踐智慧。哲學智慧以第一原理及由第一原理所推演出的科學知識為認識的對象。此種智慧得自「直觀理性」(intuitive reason)與「科學知識」(scientific knowledge)相結合，其中科學知識以必然普遍的真理為對象，人人都能用演繹法和歸納法獲得。這類知識亙古不變，客觀自存。科學知識是一種推證演繹的能力，以自明的第一原理為推論的根據。此第一原理是最根本的真理，無法再由其他推論證明。人唯依賴天賦的直觀理性直接照見第一原理，就如人一看到三角形就知道它必有三個角。藝能則不同，它使人能製造自身以外的事物。此

---

<sup>34</sup> Cf.

Terence Irwin, *Plato's Moral Theory—the Early and Middle Dialogues* (Oxford: Oxford University Press, reprint, 1985), pp15-17.

W.K. O. Guthrie, *The Greek Philosophers—from Thales to Aristotle* (New York, Francisco, London: Harper and Torch Books, 1975), pp8-9.

Alasdair MacIntyre, *After Virtue—A Study in Moral Theory* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), p115.

處所謂「製造」(making or producing)不同於「行動」(acting or doing)，雖然兩者均能改變事物，但前者在改變活動以外的事物，後者改變行為其自身<sup>35</sup>。實踐智慧則在指導人類以善為目的的行動。一個具備實踐智慧的人能衡量什麼是善，區分什麼是正當的行為，明白什麼是善巧方便 ( expediency )，同時能通盤考慮指導美好人生的原則。實踐智慧主要的作用在指導非理性靈魂，使人能運用「慎思熟慮」(deliberation)的能力選擇合乎中庸之道的道德人格，表現道德德行。亞里士多德指出，人的行為是蓄意而為，因此並不出於植物靈魂或動物靈魂，而來自能按趨樂避苦原則活動的情感(feeling)。《尼各馬科倫理學》說：

植物靈魂專司營養，於人類睡眠時作用最為強烈，但此時卻沒法區別一個人是好人還是壞人。(因此有人便說，在人生的一半中，幸福和倒楣並無區別。其所以如此，是由於在睡眠中靈魂活動停止了，從而談不上什麼善良和邪惡).....<sup>36</sup>。

道德行為與三種非理性結構有關，即情緒（即各種伴隨苦樂的感受）、各種情緒的官能(function)（如肝臟是憤怒的官

---

<sup>35</sup> Cf. NE1139b-1140a

<sup>36</sup> NE 1102b1-5. 「for it is this kind of power of the soul that one must assign to all nurslings and to full- growth creatures; this is more reasonable than to assign some different power to them. Now the excellence of this seems to be common to all and not specifically human; for this part or faculty seems to function most in sleep, while goodness and badness are least manifest in sleep. (whence comes the saying that the happy are not better off than the wretched for half their lives; and this happens happy naturally enough, since sleep is an inactivity of the soul in respect in which it is called good or bad) ....」

能)、各種情緒的狀態(status) (即情緒表現於各種情境中的強弱狀態)。亞氏說：

靈魂之中有三類事物，情緒、官能與狀態。道德德行的表現必出自其中之一。情緒是指嗜欲、憤怒、恐懼、信心、嫉妒、享樂、愛、恨、渴望、羨慕、憐憫、以及其他伴隨著苦樂的情感。官能是感受上述各種情緒的能力。……狀態則是情緒感受的好壞，例如過多過少的憤怒都屬不良狀態，適當的憤怒給人良好感受的狀態<sup>37</sup>。

由於情緒與情緒的官能是天生自然的本能，不容加以思考，無法加以選擇，所以不能產生德行或惡行，但是情緒的狀態則可選擇、可控制，故與善惡行為有關。道德品格就在選擇恰當的情緒狀態，使行為表現無過與不及 (excess and defect)<sup>38</sup>，擇中而行，使靈魂長處於衡定中和之境，才能有真正的

---

<sup>37</sup> NE 1105b19-29. 「Since things that are found in the soul are of three kinds – passions, faculties, status – excellence must be one of these. By passions I mean appetite, anger, fear, confidence, envy, joy, love, hatred, longing, emulation, pity, and in general the feelings that are accompanied by pleasure or pain; by faculties the things in virtue of which we are said to be capable of feeling these, ... by states the things in virtue of which, we stand well or badly with reference to the passions, e.g. with reference to anger we stand badly if we feel it violently or too weakly, and well if we feel it moderately, ...」

<sup>38</sup> 亞里士多德的「中庸」(the mean)是指在過與不及之間的最佳選擇。在數量上它是不多不少，在性質上是不偏不倚，在合宜性上是適當的時機，對適當的事物，就適當的人，以適當的動機，用適當的方式表達情感與行動。(Cf. NE1106a26-1106b10) 其《優德勉倫理學》中也指出：人的德行在於表現追求至善的最佳潛能。至善是凡是依據正確的原理，處於過與不及之間。道德德行是一種中庸狀態，與苦樂的感受有關。(Cf. EE 1222a6-12) 亞氏還進一步列表力舉合乎中庸的各種情感行動。如：就憤怒的情感言，過於憤怒是暴躁，麻木是不及的憤怒情感，忍耐是此情感的中庸表現。就談吐而言，其過度的表現是尖酸刻薄，不及的表現是粗鄙不文，幽默機智則為中庸的表現。(Cf. EE 1222b5-10) 黃薈教授認為，亞氏將中庸視為區分「德行」與其他情緒狀態或行為的依據，這樣的觀點在基本上是成功的，但當要以此進一步論證中庸為道德實踐的普遍原則時，卻有困難。所謂各項德目在相對應的情緒與行為範圍內，都有中庸、過度、不及三種表現，形成一組組三重配對，但是此理論無法找到相應於正義行為的過度與不及的情況，對於其他的三角配對如：「義憤」、「嫉

道德表現。亞氏認為：德行表現在凡事取其中，表現得當。所謂道德德行正是情緒與行動的適中，不至於過與不及。例如恐懼與自信、嗜欲、憤怒與憐憫，乃至於所有的苦樂感情皆有過激與不足的可能，兩者都不好。要能在適當的時機、對著適當的對象，適當的人，以適當的目的，採取適當的途徑等等有適當的感情，厥為最佳、最中庸的道德表現<sup>39</sup>。

中庸的人格狀態所以可能，在於非理性情緒與行動能受實踐智慧的節制指導，經過慎思熟慮(deliberation)與選擇(choice)，表現令人欽佩讚賞的自願行為(voluntary actions)。中庸的人格狀態出於人的自願之心；自願正是人能自律行善的基礎。然而，雖所有選擇的行動都是自願的行為，但並非所有自願的行為都出於選擇。所謂選擇是理性思維的產物，有些自願行為則出於非理性的情感。因而在現實行為，人的認知可能與其行為不協調，以致明知故犯的惡行產生。這點在第三章中將做進一步討論。

以上討論概述了亞里士多德基於靈魂論建立的德行主張：人類天生具有理性靈魂，理性用於理論研究，認識真理時，表現了哲學智慧；理性用來節制非理性的情緒，處理殊別的經驗事項，表現了實踐智慧；藝能則是優秀的製器造物能力表現。以上是理智德行。道德德行展現於發乎中庸的人

---

妒」、「幸災樂禍」或「勇敢」、「魯莽」、「懦弱」也未必合用。所幸這些困難並不造成亞氏理論的重大瑕疵。參閱：黃薈，《理性、德行與幸福 - 亞理斯多德倫理學研究》，(臺北：學生書局，1996)，pp71-99。

<sup>39</sup>Cf. NE 1106b.

格氣質與行為。在亞氏學說中，具足哲學智慧與實踐智慧的人因擁有最美善的靈魂品質，能享受至善快樂的幸福人生。

## 第二節 幸福與德行

「幸福」( eudaimonia/ happiness ) 在希臘字源的本意是「受善神看顧的」(watched by a good genius)<sup>40</sup>。但古希臘人用這個字時多指「好運氣」( external fortune )，特別是外在的好運。亞里士多德的幸福概念則與當時通用的概念不同，他受蘇格拉底及柏拉圖的影響，認為幸福是人生追求的最高價值和終極鵠的，是一種智慧<sup>41</sup>。人的智慧在於理智德行與道德德行的實現；至少要具備這兩種智慧，人才可能幸福。幸福

---

<sup>40</sup> 俞懿嫻，亞里士多德的幸福論—目的價值論與目的倫理學，p177.

<sup>41</sup> eudaimonia 現今多被英譯為 happiness，但這一翻譯頗受爭議。學者尤利(Rober Ulrich)指出，happiness 有被動的意思，表示安慰或使舒適，與亞氏 eudaimonia 的含意不符。學者巴恩斯說，happiness 指稱人心之中的快樂感覺，不同於亞氏幸福所指之理性行為與圓滿生活 ( to flourish or to make a success life )。羅斯爵士(Sir David Ross)和庫伯(John M Cooper)也認為，亞氏的 eudaimonia 指善的生活(living well)與善的行為(doing well)，是個價值性的概念 ( evaluative concept )，與個人心裡感受不同。Cf. : Robert Ulrich, History of Education Thought, p28.

Merrill Ring, "The Concept of Happiness" collected in The Greeks and the Great life (Fullerton: California state University Press, 1980), Ed by D.J. Depew, p70-89.

J. Barnes, Founders of Thought—Aristotle (Oxford and New York: Oxford University Press, 1999) p.169.

Sir David Ross, Aristotle (London and New York: Rontledge, 1995), p.198.

J.M. Cooper, Reason and Human Good in Aristotle (USA: Hackett Publishing Co., 1986). Pp 89-90.

人生是實踐知識追求的至善，教育作為實踐知識的支流，也必然建基於幸福的概念上。如此，「何謂幸福？」也成為教育的根本論題之一。以下討論亞里士多德的幸福學說。

首先，幸福是自為目的的至善，為最高的人生目標。《尼各馬科倫理學》開宗明義說道：

一切技術、一切規則以及一切實踐和選擇都以某種善為其目的；宇宙萬物都是向善的。但知識與技術的目的各不相同，有時它就是活動本身，有時則是活動以外的結果，目的是活動以外的結果時，結果自然比活動更有價值。由於實踐是多樣的，技術與知識( science )也是多樣的，所以目的是多樣的。如醫術的目的是健康，造船術的目的是船舶，戰術的目的是取勝，理財的目的是發財。某些活動有時同屬於一種職能( capacity)。例如，製作馬勒和其他馬具的技術都屬於馴馬術；馬戰和其他戰鬥術都屬於戰術。因此具有主導地位的技術的目的，對其所屬的技術而言，最為重要。因為從屬的技術以主導技術的目的為目的。至於實踐的目的為實踐其自身，或是在活動外另有目的，事實上無關緊要。<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> NE 1094a1-18. 「Every art and every inquiry, and similarly every action and choice, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim. But a certain difference is found among ends; some are activities, others are products apart from the activities that produce them. Where there are ends apart from the actions, it is the nature of the products to be better than the activities. Now as there are many actions, arts and sciences, their ends also are many; the end of medical art is health, that of shipbuilding a vessel, that of strategy victory, that of economics wealth. But where such arts fall under a single capacity—as bridle-making

然而，一般人多將人類追求的感官滿足、榮譽、權位、財富、追求出眾的表現等等行為，誤解為是為了這些事物本身。事實上，人們卻無法否認追求這些也是為了更高的人生至善。真正的幸福必然自為目的，是自足的善<sup>43</sup>。唯需注意的是，在此所謂自足並不是說只為個人其自身，同時也為他的父母親朋和同胞，因為人類天賦群性，而不是孤單隔絕的<sup>44</sup>。

幸福也有賴靈魂的活動（active）和功能的實現<sup>45</sup>。所有的事物都有活動，其活動目的在於善。同理人類也有人的活動，當人的功能完全發揮時，則實現人生至善。一切生物都靠靈魂推動，人的活動靠人的靈魂推動，所以人的功能在於其靈魂的功能，人類靈魂的善決定什麼是人的至善。亞里士多德說：

把最高的善稱為幸福，看來是重複同義語，還應該更徹底地談談它到底是什麼。要確認何以幸福是至善，或許應該先確定人的功能。就如吹笛者、雕刻家，或其他藝術家都從事某種活動，具備某種功能，其價值與善全然取決於其功能與活動（是否表現良好）同理

---

and the other arts concerned with the equipment of horses fall under the art of riding, and this and every military action under strategy, in the same way other arts fall under the art of riding, and this and every military action under strategy, in the same way other arts fall under yet others—in all of these the ends of the master arts are to be preferred to all the subordinate ends; for it is for the sake of the former that the latter are pursued. It makes no difference whether the activities themselves are the ends of the actions, or something else apart from the activities, as in the case of the sciences just mentioned.」

<sup>43</sup> Cf. NE 1095b15-1096a11.

<sup>44</sup> Cf. NE 1097b5-11.

<sup>45</sup> 亞里士多德認為幸福不是靜止的狀態，而是活動。他比喻道，正如奧林匹克運動大會上，會得到桂冠的不是長相俊美或體格強健的人，而是實際參與競賽，最後獲得勝利的選手。同理，只有行動者與高尚者才能贏得生活的榮冠。（Cf. NE 1099a4-6）

人的善也取決於人的功能。難道要說，木匠和鞋匠都有某種功能，但人類卻沒有獨特功能？眼睛、手、腳，以及身體各部分都顯然各有其功能，難道不應當認為人類也擁有某種功能？人的功能為何？要問人的功能，得先排除生命的生長與營養功能。也要排除感覺功能，這是牛、馬等一切動物共有的。剩下的就是理性部分的活動。……人的功能正是理性的活動，……一個人的功能與一個「好」人的功能並無不同，（例如豎琴手與豎琴好手具備同樣的功能）但猶如某某活動所以能被稱為「好」（善），是因為該活動者具有的功能得到完善的發揮（豎琴手的功能是彈奏豎琴，豎琴好手則能把豎琴彈奏得更為動聽），人的靈魂活動合乎理性原理，「好」人的功能則是此原理的充分發揮。如此人生則完備美善。<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> NE 1097b24-1098a15. 「Presumably, however, to say that happiness is the chief good seems a platitude, and a clearer account of what it is still desired. This might perhaps be given, if we could first ascertain the function of man. For Just as for a flute-player, a sculptor, or any artist, and, in thought to reside in the function, so would it seem to be for man, if he has a function. Have the carpenter, then the tanner certain functions or activities, and has men none? Is he naturally functionless? Or as eye, hand, foot, and in general each of the parts evidently has a function, may one lay it down that man similarly has a function apart from all these? What then can this be? Life seems to be common even to plants, but we are seeking what is peculiar to man. Let us exclude, therefore, the life of nutrition and growth. Next there would be a life of perception, but it also seems to be common even to the horse, the ox, and every animal. There remains, then, an active life of element that has a rational principle....Now if the function of man is an activity of soul in accordance with, or not without, rational principle, and if we way a so-and-so and a good so-and-so have a function which is the same in kind, e.g. a lyre-player and a good lyre-player, and so without qualification in all cases, eminence in respect of excellence being added to the function (for the function of a lyre-player is to play the lyre, and that of a good lyre-player is to do so well): If this is the case, [and we state the function of man to be a certain kind of life, and this to be an activity of actions of the soul implying a rational principle, and the function of a good man to be the good and noble

可說人類靈魂的善取決靈魂的理性部分，理性自由發揮於知識研究是哲學智慧的表現；又因人類生來情理兼具，因此理性對非理性的管理指導則為實踐智慧的表現。具有以上表現的人成功地實現人的功能，是幸福的人。

除了靈魂的善，其他與人類有關的外在的善與身體的善，也是獲得幸福不可或缺的條件。亞氏明白指出：

幸福也需外在諸善加以補充，赤手空拳不可能把事情辦好，許多事項都需要使用方法，藉助於朋友、財富、權力等才能成功缺少其中某些條件就會損害人的尊榮，如高貴的出身、眾多的子孫、英俊的面貌等等。稱一個醜陋、孤苦、出身卑微的人為幸福，與我們的幸福觀不符。那些子女及親友及其卑劣的人，或者有已去世良善親友的人也都不是幸福的人。幸福的確需要外在的善加以補充，這也就是為何有些人把幸福和幸運相等同，而另一些人則將幸福與卓越表現相等同

47  
。

---

performance of there, and if any action is well performed when it is performed in accordance with the appropriate excellence: if this is the case,] human good turns out to be activity of soul in conformity with excellence, and if there are more than one excellence, in conformity with the best and most complete.」

<sup>47</sup> NE 1099b1-7 「Yet evidently, as we said, it needs the external goods as well; for it is impossible, or not easy, to do noble acts with out the proper equipment. In many actions we use friends and riches and political power as instruments and there are some things the lack of which takes the luster from blessedness, as good birth, satisfactory children, beauty, for the man who is very ugly in appearance or ill-born or solitary and childless is hardly happy, and perhaps a man would be still less so if he had thoroughly bad children or friends or had lost good children or friends by death. As we said, then, happiness seems to need this sort of prosperity in addition; for which reason some identify happiness with good fortune, though others identify it with excellence.」

外在的善主要是財富、榮譽、權力等等；身體的善主要指在身體健康，那些有病衰弱的人因為無法發揮體能，並不能獲得人類的善。真正幸福的人必然同時具備靈魂、身體、外在三方面的善，取得外在的善需靠靈魂的卓越表現，但反之並不然，外在的善無助於取得靈魂的善。亞里士多德認為，心靈高尚的人只需擁有適度的外在的善，使其生活悠閒愉快，能夠成就靈魂的美好活動即可。過多外在的善反而無益於取得靈魂的善，超出所需範圍，外在的善若非有害就是毫無作用<sup>48</sup>。至於靈魂的善則永遠不嫌多，靈魂越是美善，人生便更幸福。因此，有智之士向來明白如何選擇可成就靈魂至善的外在美善，決不至於本末顛倒。

總括亞里士多德對幸福的討論：幸福乃是人類根據自身所欲的內在目的，進而實現卓越的理性活動。幸福有賴持續自足的靈魂活動，其卓越表現需延續整個人生，及於每個人人生層面，不僅是一時短暫的快樂或偏才的表現。

### 第三節 自我實現與教育

由前文亞里士多德有關靈魂、德行、幸福的討論可知：

---

<sup>48</sup> Cf. NE 1178b33-1179a5.

所謂「善」，指事物發揮卓越功能所實現的目的。對人類而言，人的至善是幸福人生。幸福不是一種靜止的狀態，而是某種持續的靈魂活動。就像每個人在從事其所偏好、擅長的活動時，都會得到莫大快樂，自足自滿，人類靈魂如果能夠發揮天賦的理性能力至於美善狀態，便是處於幸福當中。所謂「幸福人生」、「人生至善」、「德行」或「靈魂美善」等至善概念無不以人類功能的發揮為基礎，因此「功能」、「目的」、「價值」在亞里士多德學說中是相輔相成的概念，即：事物的功能在於完成其目的；事物的價值也繫於其功能的發揮與目的的實現。人類自我的實現就在其實現理性功能，止於至善的德行表現上<sup>49</sup>。

以「自我實現」為人生幸福表徵的見解，來自亞里士多德做為生物學家的經驗。他肯定一切存有均有獨特的內在目的與功能，內在目的完成於事物本有潛能充分的實現。所謂「潛能」(potentiality)有「能力」(power)的意思，「實現」(actualization)則表示某種活動的狀態(status)或作用，從潛能到實現正是一種展現能力的運動(movement)<sup>50</sup>，亞氏說：

運動是指潛能獲得實現。這是能變化的事物變化的實際過程，是能成長的事物成長或消滅的表現，是事物生成死亡的過程，是能移動的事物移動的狀態。好比建材具有成為建材的潛能，建材的潛能實現於建造房屋的活動

---

<sup>49</sup> 俞懿嫻，*自律與道德教育—亞里士多德與康德學說比較*（台中：《東海哲學研究集刊》，1995），p165.

<sup>50</sup> George Howie, *Aristotle on Education*. Ed. With Introduction, (Collier-Macmillan Limited, London: The Macmillan Co. New York, 1968), p.18.

中。同理其他需多過程亦是如此，如學習、治療、打滾、跳躍、成熟、衰老等等<sup>51</sup>。

人類自我能力實現在於表現生來具備的理性潛能，因為理性是使人成為人的表徵與獨特功能，德行活動正是理性潛能的具體實現。

如何使人的理性潛能加以實現？亞里士多德則稱必須靠教育。《尼各馬科倫理學》提到：理智德行的產生與成長靠教導(teaching)；道德德行則是習慣養成(habituation)的結果。<sup>52</sup>因此，教育的目的就是啟發人性之中最神聖崇高的理性部分，使受教者深切體現人所以為人的價值。教師一方面透過對善知識的教導解說，使受教者真正理解行善的自為目的性，另一方面則及早培養受教者執善固執、堅定不移的人格，使其無論何時、何地、面臨外在任何誘惑、脅迫都不致做出違反道德原理的事。

亞里士多德對教育長養理性向來深具期望，他據此檢討當時希臘社會主要的課程，發現多已偏離真正的教育目的。其《政治學》便指出：在讀寫與繪畫的教學上，時人一般將此課程侷限於實用目的上，如認為教人讀寫是為了使人

---

<sup>51</sup> Physics, 201a1-20. 「thus the fulfillment of what is potentially, as such, is motion—e.g. the fulfillment of what is alterable, as alterable, as alteration, of what is increasable and its opposite, decreasable (there is no common name for both), increase and decrease; of what can come to be and pass away, coming to be and passing away; of what can be carried along, locomotion; That this is what motion is, is clear from what follows; when what is buildable, in so far as we call it such, is in fulfillment, it is being built, and that is building. Similarly with learning, doctoring, rolling, jumping, ripening, aging.」

<sup>52</sup> Cf. NE 1103a

生活更加便利；教人繪畫是為了使人在私下的藝品交易上不至於出錯受騙。在體育方面，重視體育的城邦則多以之為培育專業運動員或訓練學生勇氣的課程，僅重視體魄膽識的訓練，缺乏進一步的教誨。在音樂教育上，受教者則為娛樂所需而學習樂器，學習欣賞音樂則是為了知道如何放鬆與去除疲勞。然而，亞氏認為，讀寫教學是為了替受教者日後吸收更高深的理論知識打基礎；繪畫教學則為了增強吾人對形體的審美能力，培養優美自由的情操；體育是不僅應重視體魄養成也要配合進一步的言教養成；音樂教育與繪畫教育皆在涵養受教者的情意與審美能力，提升欣賞品味，使人能夠善度空閒時光，真正享受自在無待的人生<sup>53</sup>。

總之，根據亞里士多德靈魂論可對教育的理念試答如下：人類生來具備獨特的理性功能，善加發展此一能力使人生活幸福。教育的目的便是為了培養有德行的人，已便成就幸福人生。這個有德的人必須能夠充分發揮天賦的理性潛能，無論在知識的學習或道德的修養上都表現傑出。教導使人自我實現，能明白永恆真理，並秉持理性原理，根據正確的知識，產生適切、正當的行動。

---

<sup>53</sup> Cf. Pol. Book VIII Ch3-4.

# 第三章 德行與教育

亞里士多德基於目的論思想，認為事物的活動均有目的性，而人類的活動以追求幸福為最高價值與目的。幸福是靈魂遵循完美德行的理性活動(happiness is an activity of soul in accordance with complete excellence)<sup>54</sup>，因此一個人充分發揮理性能力，在認知活動與道德行為修養上都表現卓越，便是實現幸福人生。要達到這一智德雙修的境界可透過兩條途徑：一是培養理智德行，使人具備豐富的真理知識，這是理智教育；二是養成道德德行，落實道德行為於生活中，這是道德教育。透過理智教育，受教者能善用其天賦的認知能力與理智直觀，歸納經驗，應用推論方法而獲得知識。透過道德教育，受教者可由做中學，養成良好的道德習慣，其行為舉止與道德認知協調一致。道德的完成必須兼顧道德知識的教導與道德行為的養成，其中道德知識的教導正是理智教育所需培養的實踐智慧，所以理智教育與道德教育需相互配合，如此對人的德行教養才可能完整。

---

<sup>54</sup> NE 1102a5

本章旨在由亞里士多德德行理論探討其教育思想，共分三節：第一節從亞氏的認知理論闡釋理智德行。第二節就道德知識與道德行為的關係指出道德德行的實踐之道。第三節則說明亞氏理智教育與道德教育的要義與關連。

## 第一節 知識與理智德行

根據亞里士多德的見解，具備理智德行者者在智識上有卓越的表現：他對第一原理必有充分認知，懂得引導美好人生的原理原則；他同時能知事物的本質與殊別變化的個別事理，擁有真正的知識。因此要瞭解理智德行需先瞭解何謂知識及如何獲得知識。

何謂「知識」？人的知識有兩方面，一是有關事物形式本質的科學知識，二是指引美好人生的道德知識。首先，科學知識的對象為事物形式本質，此一本質並不超越自存於事物之外，而內在於個別事物中。亞里士多德說道：

有關超越理型(the Form)存在的論證沒有說服力；.....究竟理型是不是經驗事物的原理？這是人們所要討論的問題。理型既非運動的原理，也不是變化的原理，對認識事物也毫無幫助。.....理型的提出無助於解釋事物的

存在，因為它不在分享它的事物中。.....所謂理型是個模型，事物分享了它，這個說法不過是虛幻的詩詞之喻。說事物模仿理型是怎麼一回事？事物用不著模仿另外的東西，類似的事物也可以存在，就如不管永恆的蘇格拉底理型是否存在，都可能有蘇格拉底這麼個人<sup>55</sup>。

超越自存的理型原是柏拉圖構想的事物本質，指的是殊別事物的共相（universals）。事物與理型分屬變動的經驗世界與永恆的理型世界，事物「分享」或「模仿」理型。但在亞里士多德看來，所謂「分享」、「模仿」並不能真正說明分離的事物與理型如何相關連<sup>56</sup>。他認為確有個別事物與共相的區別，但此區別乃是人類在「認知上」的區別，《形上學》中說道：

蘇格拉底論及定義時，並未將共相(universal)與事物分

---

<sup>55</sup> Meta., 990b9-991a26. 「Further, of the ways in which we prove that the Forms exist, none is convincing;....About all one might discuss the question what on earth the Forms contribute to sensible things, either to those that are eternal or to those that come into being and cease to be. For they cause neither movement nor any change in them. But again they help in no way towards the knowledge of the other things,....nor towards their being, if they are not in the particulars which share in them;.... And to say that they are patterns and the other things share them is to use empty words and poetical metaphors. For what is it that works, looking to the Ideas/ Anything can either be, or become, like another without being copied from it, so that whether Socrates exists or not a man might come to be like Socrates; and evidently this might be so even if Socrates were eternal.」

<sup>56</sup> 有關亞里士多德對柏拉圖理型與事物分離之說的批評，是亞氏探討事物內在本質的重要依據，其評論同時也頗受爭議。但此論提並非本文的範圍，在此故不詳論，僅參考柯普斯登的看法簡述亞氏對柏拉圖批評的一些缺失。科氏說，柏拉圖所謂事物與理型分離未必是「空間上的分離」，而可能在表示理型的超越性。但亞里士多德取消分離之說，認為理型為事物內在本質，則使前述的超越性喪失了。此外，柏拉圖雖不以經驗事物為認知對象，但事實上並未完全忽略對經驗世界，而是經驗對象此為靈魂轉向理型的媒介。亞氏與柏氏的不同則在於更重視經驗事物，這與亞里士多德的生物學家背景有密切關係。

參閱：Frederick Colpeston, *A History of Philosophy* (Vol. I), p260, 292-294.

離，在這一點上，他是對的。若不指出共相，顯然無法獲得知識，但此區分之說卻導出所謂的理型(Ideas)。蘇氏的後繼者即主張有實體 ( substances ) 存在於經驗事物之外，與事物分離。說不變的事物共相不在經驗世界中，然而對共相與經驗事物兩者卻無法加以區別。事物與共相分離的理論如前所說有其困難<sup>57</sup>。

並不存在一外於經驗世界的理型世界，所謂共相只是人類加諸普遍性質的名稱，經驗事物本質其實內在其自身當中；要獲得事物本質的知識需透過經驗。亞氏道：

求知是人的天性，人類對感覺的喜愛即可說明這一點。人們甚至離開實用目的而喜愛感覺其自身。人喜愛視覺尤勝於其他感覺，不僅是在實用用途上，就算並不打算作什麼，人更是愛觀看，這是因為視覺可使人認識事物，發現各種各樣的區別<sup>58</sup>。

後天的感覺經驗是求知的第一步，感覺能擷取殊別事物的內

---

<sup>57</sup> Meta., 1086b2-12. 「And Socrates gave he impulse to this theory, as we said before, by mean of his definitions, but he did not separate them from the particulars; and in this he thought rightly; in no separating them. This is plain from the results; for without the universal it is not possible to get knowledge, but the separation is the cause of the objections that arise with regard to the Ideas. His successor, treating it as necessary, if there are to be substances besides the sensible and transient substances, that they must be separable, had no others, but gave separate existence to there universally predicated substances, so that it followed that universals and individual s were almost the same sort of thing. This in itself, then, would be one difficulty in the view we have mentioned. 」

<sup>58</sup> Meta., 980a21-27 「All men by nature desire to know. An indication of this is the delight we take in our senses; for even apart from their usefulness they are loved for themselves; and above all others the sense of sight. For not only with a view to action, but even when we are not going to do anything, we prefer sight to almost everything else. The reason is that this, most of all the senses, make us know and brings to light may differences between things. 」

在形式，理性則從感覺印象中抽繹感覺所不及的普遍概念<sup>59</sup>。求知活動起於經驗，但經驗世界並非唯一的知識來源；知識另可由演繹推理而得<sup>60</sup>。推論最基本的根據是事物的第一原理，由直觀理性直接照見。這原理是推論個別事理根本的前提，本身無法往前再推溯其他的前提。

感覺、理解、歸納與推衍能力、直觀理性等使人能認知，而人對事物的好奇心則使人樂於求知。亞氏說：

不論現在還是最初，人類都是因為好奇心而開始思考。他們開始時是對身邊不懂的事物感到奇怪，繼而逐步前進，對更為重大的事情發生疑問，……一個感到疑問與好奇的人必然自承無知。……如果人們為了擺脫無知而思考，顯然他們是為求知而求知，不是為某種實用目的而求知<sup>61</sup>。

純粹為求知而求知的的生活是「默觀」(contemplation)<sup>62</sup>生活，

---

<sup>59</sup> Cf. De An, Book III

<sup>60</sup> 亞里士多德對演繹分析的討論頗為完善，可見於《前分析學》(Prior Analytics)、《後分析學》(Posterior Analytics)等等，其內容包括思維形式、內容、思維過程、推理所用的基本謂詞等，十分龐雜。限於篇幅與本文題旨，在此不詳論該議題。

<sup>61</sup> Meta., 982b13-23.「For it is owing to their wonder that men both now begin and at first began to philosophize; they wondered originally at the obvious difficulties, then advanced little by little and stated difficulties about the greater matter,....And a man who is puzzled and wonders thinks himself ignorant....therefore since they philosophized in order to escape from ignorance evidently they were pursuing science in order to know, and not for any utilitarian end.」

<sup>62</sup> theoria 一字的本意為「對感官事物的觀看，將它分割成許多層面，並加以組合」，在英文上一般翻譯為 contemplation，其動詞形式 contemplate 亦有「以肉眼或心靈測量」之意；在中文上則被翻譯為「思辯」、「靜觀」、「玄思冥想」、「默觀」等等。但黃薈教授指出，前述「思辯」或「玄思冥想」的中譯文並沒有表達希臘原文所具有的「觀看」意義，「靜觀」、「默觀」則較切近原本的字義。而本文在此採用「默觀」的中譯文。參閱：黃薈，《理性、德行與幸福—亞里士多德倫理學研究》，p163。

此為理智的最高表現，因為默觀生活最肖似神明的生活<sup>63</sup>。理性是人性中最為神聖的部分，能過著理智默觀生活的人是受到靈魂中神聖部分的指引，而不是出於人性。人的靈魂中以這神聖部分最為優越，這部分的活動也較任何人類的卓越表現更為優越。即便神聖的理性僅在整個人性中佔有極小的一部份，且人對理性的把握也不如神明直觀那樣完美，但理性的威力與價值卻超乎一切。《尼各馬科倫理學》說道：

這是一種高於人的生活，我們不是作為人而過這樣的生活，而是基於人類內在的神聖部分。默觀比人本身更為高超，這種活動也優於其他活動。不要相信那些宣揚人類思想或稱頌凡人的虛言，而認為作為人就要想人的事情，當努力追求不朽，遵從人類靈魂中最崇高的部分的指示過生活。這部分雖然只佔一小部分，但能量巨大，其尊榮超越一切。這也許正是每個人的真正自我，因為這是較美好的部分<sup>64</sup>。

---

<sup>63</sup> 對亞里士多德而言，神是純粹的思維者。祂以自身為思維對象，思維其自身為其思維的目的。神是自足絕對、不假外求的，其活動也不為其他的目的。在《形上學》中有如下的描寫：神的生命是至善的，身為人類的我們只能短暫地享受神聖的思維生命，但神卻恆久享有這一生命狀態。神的實現也是快樂的。（因此清醒、知覺與思維是最快樂的了，與之有關的希望記憶同樣如此。）思維其自身在處理自身最善的部分，即是以最豐富意涵而言，思維在處理以最豐富意涵而言的善。思維思考其自身而分有思維對象的屬性，因為思維在與對象關涉後變成思維自身的對象，此時思維就是自己的對象。有能力接受思維對象（實體）者就是思維，思維在佔有對象實是主動的，因此思維行動而非對像是思維中的神聖部分，默觀活動也就是最快樂美善的狀態。神明總是處於這樣的美善當中，人類卻只能偶然得之，因此激發了人的好奇心。如果我們的生活條件能好一些，便更能鞭策我們追求肖似神的生活。（Cf. Meta., Book XII, ch7）

<sup>64</sup> NE 1177b26-1178a3. 「But such a life would be too high for man; for it is not in so far as he is man that he will live so, but in so far as something divine is present in him; and by so much as this is superior to our composite nature is its activity superior to that which

默觀是一種自由無礙的至善精神生活，具有持久、自足、愉快、自為目的等特質。要過這樣的純淨生活必需善用閒暇時光(leisure)<sup>65</sup>，因為唯有在閒暇之中，人類才能毫無掛礙地運用其理智能力，超越外物的羈絆，使其理解推理與直觀能力獲得提升，而能朝向永恆的價值。

其次說明道德知識。這是指一個人對於是非善惡的判斷，其作用出於實踐智慧。實踐智慧以殊別事物為對象，不處理普遍必然的事理。它不是演證知識，也不同於藝能，因為實踐智慧是種行動而不是製作。實踐智慧也不等於意見，雖然此兩者都處理變動不居的殊別事理，但實踐智慧含有推理作用，以智巧（inquire）為官能。所謂智巧則為一種知道如何辦成事情的能力。實踐智慧的善智巧處理高貴的事理，不同於惡人的惡智巧處理邪惡的事理。實踐智慧最重要的工作在於「慎思熟慮」。慎思熟慮是一種計量之心，但不以哲學思考、感官知覺或意見的對象為對象。慎思熟慮不適用於

---

is the exercise of the other kind of excellence. If intellect is divine, then in comparison with man, the life according to it is divine in comparison with human life. But we must not follow those who advise us, being men, to think of human things, and being mortal, of mortal things, but must so far as we can, make ourselves immortal, and strain every nerve to live in accordance with the best this in us. This would seem, too. To be each man himself, since it is the authoritative and better part of him.」

<sup>65</sup> 閒暇與默觀生活有密不可分的關係，基本上默觀生活的實現需當人有閒暇。亞裏士多德說道，工作是為了獲得閒暇，發動戰爭是為了獲得太平。且說德行實踐的活動表現於政治與軍事的事務中，閒暇與此無關。戰爭的行動根本沒有閒暇，因為沒有人會為了戰爭而發動戰爭，或挑起戰端；只有十足瘋狂的殺人者才會為了發動戰爭而大開殺戮。政治人物的行動也不是閒暇，他追求權勢與榮耀，卻忽略政治本身的目的。而在合乎德行的行動中，政治與軍事是輝煌偉大的行動，但卻不得閒暇，其所追求的目標不在其自身當中。理性的默觀生活則有崇高的價值，它自為目的，本身具足快樂，擁有所有的自足。（Cf. NE1177b5-23）可見亞氏的「閒暇」排除了所有另有目的的活動，人在閒暇當中所從事的事別無目的的觀照。閒暇是一種無求無為的態度，人在其中保有鎮定、寧靜的心境，其理智能展開純粹的求知活動。

永恆事理，舉凡數學對象或必然原理，甚而自然宇宙、星球等，都無法以此能力得知。慎思熟慮也不用在例行事項或不可能的事物上，如水是否應當往下流，便是不可衡量之事。慎思熟慮僅及於個人能力範圍之事，與應當做且可能做到的適當行為有關。再者，此種能力所考慮的，是尚未定案的可能事項<sup>66</sup>。

在第二章當中曾提到，人類擁有「理解」和「直觀理性」兩種天賦，此二能力在實踐智慧的運作中不可缺少。理解與實踐智慧均處理可詳加思慮的事項，不同的是，實踐智慧下達何者當為、何者不當為的命令，理解則在判斷是非善惡，使人能夠正確地審查相應的事項，區分何者對應於善、何者對應於惡。直觀理性與判斷或理解同樣以殊別事物為對象，處理最基本的事實，而直觀理性表現在兩方面，一為直接照見無庸置疑的基本定義，一為直接把握最終極的事理。基本定義與終極事理都無法由論證間接演繹出來。

由以上討論，可知實踐智慧的表現以善智巧為官能，在理解判斷與直觀理性的輔助下，對人所當為的事項加以思慮考量。實踐智慧起於經驗，關乎殊別事項，但因判斷力與直觀理性是人類的天賦，因此實踐智慧也有天賦的成分。道德知識出於實踐智慧以慎思熟慮的能力把握善惡的原理，使人能選擇恰當的情緒狀態，在行為表現無過與不及。

總結本節所論，理智德行的實現，指人擁有豐富真實的

---

<sup>66</sup> Cf. NE Book VI ch9-11.

知識，能知有關形式本質的科學知識與判斷善惡是非的道德認知。科學知識的認知必始於經驗，實現於好奇心的驅使及歸納、推理方法的應用。道德的知識，基於天生的理解力與直觀理性，發乎對殊別經驗事項下正確的善惡判斷。這兩種知識是理智認知所必備，具有理智德行者自當同時兼備。

## 第二節 實踐與道德德行

道德德行是指一個人擁有實踐智慧，知道什麼是適當的時機、適當的場合、適當的對象，能將自己的情緒、行為與選擇都表現得恰如其份，無過與不及。表現道德德行者必然兼具道德知識與道德行為，以正確的道德知識指導一切有關情感與行動，在舉止表現上落實中庸之道。道德知識實現於道德行為，道德行為也需根據道德認知。亞里士多德在實踐哲學中將道德之知與行的關係大致分為三種：即「行而不知」、「知而未行」或「明知故犯」、「亦知亦行」或「知行合一」，其中，「知行合一」的表現正是道德德行。可說，亞氏道德德行主張由其對道德知識與道德實踐關係的理解展開，並以行為的落實為道德德行的表徵。故本節將就以上三種知行關係討論道德德行的實現。

所謂「行而不知」，即一個人在客觀行為上雖有道德表現，但其行為並非出於內在的道德認知，亞里士多德稱此為「自然德行」(natural excellence)。在現實生活中確有「行而不知」的表現，就像一個人，無論其品行是善是惡，總會偶爾在無意之間做了好事，但他對自己為何如此行為並沒有道德上的自覺。這樣的表現事實上出於某種天生的道德傾向，卻不具真正的道德價值。亞氏說道：

讓我們對德行再做一番討論。德行與聰明的關係和實踐智慧和聰明的關係相近。雖然兩者不是同一個東西，但卻看起來相同。自然德行與嚴格意義的德行間的關係也是如此。人們認為，每種品格，對於所有人而言，似乎都是以某種方式自然提供的，不論正義或節制還是勇敢都是與生俱有的。不過我們還要以另外的方式探討嚴格意義的卓越表現。兒童與野獸都有某些與善品格有關的性情，然而，若缺乏理性，這些特質就變為有害的。好比一個強壯卻失去視力的軀體，會由於看不見而在活動中失足跌倒，這實在顯而易見。在道德上情況差不多。如果一個人有了理性作用在他的行為上，情況就大不相同。先前只是類似於德行，如今成了符合嚴格意義的德行。正如在意見上有兩類德行，聰明和實踐智慧，在品格上也有兩種，即自然德行與嚴格意義的德行<sup>67</sup>。

---

<sup>67</sup> NE 1144b1-17. 「We must therefore consider excellence also once more; for virtue too is similarly related; as practical wisdom is to cleverness—not the same, but like it—so is natural excellence to excellence in the strict sense. For all men think that each type of character belongs to its possessors in some sense by nature; for from the very moment

「行而不知」的自然德行出自人類天生稟性的自然傾向，是為「善意欲」(wish for good)<sup>68</sup>。此種傾向雖可使人為善，但其背後缺乏理性選擇的指導，無法確保人善行為的品質。此外，亞氏認為道德的完滿在於人能在一生當中時時力行美善行為<sup>69</sup>，至於自然德行雖在「表現上」肖似有嚴格意義上的德行，實際上只是隨機偶然的行為，發生於某些個別特殊情況下，不是人類有意識的道德實踐，故無法持久。

「知而未行」或「明知故犯」則指一個人雖有道德知識，能判別善惡，但實際行為卻與違反了他認為該做或不該做的認知與信念。亞里士多德說這是道德上的「軟弱」(moral weakness) 或「不自制」(incontinence)<sup>70</sup>。軟弱是一種意志上

---

of birth we are just or fitted for self-control or brace or have the other moral qualities; but yet we seek something else as that which is good in the strict sense—we seek for the presence of such qualities in another way. For both children and brutes have the natural dispositions to these qualities, but without thought these are evidently hurtful. Only we seem to see this much, that, while one may be led astray by them, as a strong body which moves without sight may stumble badly because of its lack of sight, still, if a man once acquires thought that makes a difference in action; and this state, while still like what it was, will then be excellence in the strict sense. Therefore, as in the part of us which forms opinions there are two types, cleverness and practical wisdom, so too in the moral part there are two types, natural excellence and excellence in the strict sense, and of these the latter involves practical wisdom.」

<sup>68</sup> 人的善意欲是靈魂生而有之的傾向，與神聖相通。亞里士多德在《形上學》中有以下的說明：「有一個推動者是永恆的實體與實現，祂只推動而不受推動。欲求與思維的對象正是如此，只推動但不受推動。外在的善是嗜欲的善，真正的善才是意欲的對象。……不動的動者或是為了某個事物，或者朝向某個事物，而以被愛的方式產生運動，並再推動其他能動的事物。」(Cf. *Meta.*, Book XII, ch7.) 事物皆來自於神，而當以其所從來作為本質本性，因此其意欲朝向神聖的美善。朝向美善的意願是靈魂中天生的神聖部分，也就成為推動靈魂向善的力量。因此可說善意欲是人類追求善事物，擇善行善的先天基礎。

<sup>69</sup> Cf. NE 1098a15-20.

<sup>70</sup> 亞里士多德並不像蘇格拉底那麼樂觀地無視於人類弱點，反而承認人有自願為惡、明知故犯的時候。對蘇格拉底來說，一個人只要具備道德認知就一定有道德實踐，兩者是一而二、二而一的事。柏拉圖《普泰哥拉斯篇》(*Protagoras*) 便指出，人的行為必然依循其所知的指導，沒有人會知行違背、明知故犯。一個人會犯錯也是

的薄弱，或缺乏自我克制的能力，它是一種品格缺陷，但不是惡行，因為軟弱者能正確判斷，做善惡的選擇，只是在行為上犯錯；行惡者則是自己選擇為惡<sup>71</sup>。軟弱者所以行惡，並非認知不清，而是忽略道德認知。亞氏分析道：

道德認知有兩種意義，一種是知而不用知，另一種是亦知亦用的知。事實既然如此，兩者就有所區別。當一個人做了不該做的事，他或具備道德認知而加以忽略，或具有道德認知且有自覺。會使人感到訝異的是後者而非前者<sup>72</sup>。

軟弱者一般而言知道應該怎麼做，只是因為某種極為強烈的慾望阻礙他清楚思考，以致好比一個人熟睡了、發瘋了、或者喝醉了，而做了不該做的事<sup>73</sup>。他並非自我放縱，只是未根據已有的善惡信念去追求真正的快樂。使軟弱者失敗的原因在於其慾望失控，壓抑了理性的作用。此慾望失控大致可分兩類：一種是「衝動」(impetuosity)，指一個人未做深思熟慮，完全屈服於慾望控制；另一種是過於「柔弱」(weakness)，即一個人雖經過思慮但卻屈服於慾望，無法堅守慎思的結

---

因為他的無知，缺乏正確的道德知識使他不能做出正確的苦樂計量。(Cf. Protagoras, 357c) 亞氏則認為，所謂「德即知」說有兩個問題。其一，認知道德知識未必實現道德行為，因為道德行為不只在認知事理，更在落實正確的判斷於活動上。(Cf. EE 1216b1-23 及 NE 1144b17-29) 其二，犯錯並非全然因為無知；人有時會因情感的驅使而犯錯。

<sup>71</sup> Cf. NE1113b 1-34.

<sup>72</sup> NE 1146b32-37. 「But since we use the word “know” in two sense (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.」

<sup>73</sup> Cf. NE 1147a12.

果。衝動多發生於敏感易怒者身上，過於柔弱則發生於受情慾牽絆者身上，這兩種人在行動時均未根據所知與判斷，而是順從想像<sup>74</sup>。

「亦知亦行」或「知行合一」是道德德行的表現，指一個人在知、情、意、欲、理皆能結合協調，其行為合乎中庸之道，無過與不及。此中庸的行為出自人類經其慎思熟慮與選擇的自願行動，亞里士多德說：

既然願望有其目的，要達到目的的手段則賴考慮與選擇，凡人所追求的目的，選取應然的行為，均出自選擇與自願。道德德行即關乎此，在吾人能力範圍內，事情可做可不做；高貴與卑賤的行為，吾人可做也可不做。從事高尚，不屑卑賤或不事高尚、自甘下賤都在吾人能力之內，故可以此區別行為的善惡，區分有德與邪惡<sup>75</sup>。自願的行為選擇是道德德行者的特徵，他本諸內在的道德認知與善惡判斷，其活動總在理性原理的指導下自願自發，其非理性情慾由於實踐智慧與理智選擇的節制，能守中恆定，表現不偏不激的情緒狀態。至於非自願的行為，其或出於無知、或出於脅迫利誘，如此產生罪刑若非個人能力所及，則

---

<sup>74</sup> Cf. NE1150b20-28.

<sup>75</sup> NE1113b 1-14. 「The end, then, being what we wish, for, the things contributing to the end what we deliberate about and choose, actions concerning the latter must be according to choice and voluntary. Now the exercise of the excellences is concerned with these. Therefore excellence also is in our own power, and so too vice. For where it is in our power to act it is also in our power not to act, and vice versa; so that, if to act, where this is noble, is in our power, not to act, which will be base, will also be in our power. Now if it is in our power to do noble or base acts, and likewise in our power not to do them, and this was what being good or bad meant, then it is our power to be virtuous or vicious.」

難以課罪懲罰；但若人出於非理性情慾而自願犯下罪行，則當負擔責任。

從亞氏所談三種道德的知行關係可知：道德知識與理智選擇是道德活動的必備條件，無知固然是使人行惡的最大原因，但有知卻未必能保證行善，因為人可能由於屈服情慾而明知故犯。人因天生具有向善傾向，可能在無知狀態下偶然而行善，但此類「行而不知」的自然德行因不是有意識的選擇，故無法持久。「知行合一」才能使善行持續不斷，一個具道德德行的行動者也必能自作主宰，按照合乎理法的思慮，調節情緒狀態，恆有中庸的情感表現，發乎合宜行為。

### 第三節 理智教育與道德教育

富有德行是理想個人的指標，培養德行有賴完善的教育。德行展現有兩方面，為理智德行與道德德行。教育因而也有兩個層面，即理智教育與道德教育。理智教育發展理性，提供受教者科學知識與道德知識，道德教育則養成自發的道德行動；理智教育與道德教育兩者兼備才能養成理想個人。以下就亞氏德行論說明理智教育與道德教育。

首先，理智教育為知識教育，以科學知識與道德知識為

教材。其中，由於科學知識的學習始於經驗事物，天生好奇的人類藉由感官經驗的歸納與對既有知識的演繹論證，獲得有關事物原理的認知，因此教師首需啟發受教者的好奇心，使之樂於求知，並應鍛鍊受教者抽象思考的能力，使之善於觀察經驗事物，能歸納現象的知識，演證自然的律則，並應用普遍真理於殊別事實，推行新知。

至於道德知識的獲得，靠實踐智慧妥善處理殊別的經驗事項，使非理性情緒狀態受理性指導，發為中庸行為。由於豐富的道德經驗使人判斷力準確敏銳，因此受教者當以經驗豐富的耆老為師，聽從有關善知識的教導講解。長者的意見與主張可能未獲證明，但重要性絕不低於通過證明的說法，因為，年齡增長與經驗豐富能增強人的實踐智慧及對事物的體認<sup>76</sup>。

道德教育則為品格教育，其作用在陶成正確情緒狀態。

《尼各馬科倫理學》明確指出：

道德德行與苦樂感受有關，快樂使人行為卑鄙，痛苦使人遠離行善。正如柏拉圖所言，從小就要培養對應做之事正確的苦樂感受，正確的教育就是如此<sup>77</sup>。

透過道德教育，受教者能根據道德認知，發乎正確的情緒狀態與道德行動，知行合一。由於道德認知不能保證人必能行

---

<sup>76</sup> Cf. NE 1143b7-14

<sup>77</sup> NE 1104b10-14. 「For moral excellence is concerned with pleasures and pains; it is on account of pleasure that we do bad things, and on account of pain that we abstain from noble ones. Hence we ought to have been brought up in a particular way from our very youth, as Plato says, so as both to delight in and to be pained by the things that we ought; for this is the right education.」

善，因此單憑言教或理論指導無法以使人終身實踐道德，但良好習慣的訓練則可補言教之不足。亞氏說道：

德行不是自然而然的表現，因為沒有一種自然存在的東西能被習慣所改變。就像石頭的本性是下落，就沒法把它訓練得習慣上升，既使把它向上拋一萬次也不行。同樣也不能使火焰下降。凡是自然如此的東西單不能用習慣的培養改變。德行並非自然而然的表現，但其形成也不能違背自然天性，德行是修飾天性而有的卓越表現，是藉著習慣的養成使之實現。（眼見、耳聲等能力並不需要經常練習），但是卓越德行需靠不斷的練習，猶如表演藝術一般。有些事必須學而時習之，如同營建者必須以從事營建而學會營建；豎琴手則靠彈奏豎琴而學會彈豎琴。同理，唯有不斷行正義之事吾人才能成為正義之人；節制、勇敢亦然，皆有賴於身體力行<sup>78</sup>。

就如許多藝能的養成必須從小開始，道德品格的養成亦然，需靠習慣養成。唯有多多行善、由做中學習才能使人習於實

---

<sup>78</sup> NE 1103a 19-1103b1. 「From this it is also plain that none of the moral excellences arises in us by nature; for nothing that exists by nature can form a habit contrary to its nature. For instance the stone which by nature moves down wards cannot be habituated to move upwards, not even if one tries to train it by throwing it up ten thousand times; nor can fire be habituated to move downwards, not anything else that by nature behaves in one way be trained to behave in another. Neither by nature, then, nor contrary to nature do excellences arise in us; rather we are adapted by nature to receive them, and are made perfect by habit. Again, of all the things that come to us by nature we first acquire the potentiality and later exhibit the activity (this is plain in case of the senses; for it was not by often seeing or often hearing that we got these senses, but on the contrary we had them before we used them, and did not come to have them by using them); but excellences we get by first exercising them, as also happens in the case of the arts as well. For the things we have to learn before we can do, we learn by doing, e.g. men become just by doing men become builders by building and lyre-players by playing the lyre; so too we become just by doing just acts, temperate by doing temperate acts, brace by doing brace acts.」

踐道德，好比建造房屋才能成為營造者；彈奏豎琴才能成為豎琴手。同理，實踐正義才能成為正義者；實踐節制才能成為節制者；表現勇敢才能成為勇者。

習慣是不斷重複的恆定行為，由受教者整潔有序的日常工作、衣、住、行等細節做起。長期培養良好習慣可使受教者熟悉道德的行為模式，增強其主動行德的動機與道德自覺，因此面對不同的現實情境都能做出合宜的判斷，勉力行善。道德教育的實施除仰賴培育良好習慣，同時還需法律加以補強，即藉由處罰，遏止惡行。亞里士多德說：

理論能夠鼓勵青年，使那些生性高貴、熱愛善良的人朝向美善。但理論並不能使絕大多數的人去追求美善。多數人的天性並不知羞，只知恐懼，他們避開邪惡是因為怕受責罰，而不是由於羞恥。……如果一個青年不在正確的法律下成長，就很難把他養成為道德高尚的人。因為人們大都不喜歡節制的艱苦生活，特別是青年人。應當在法律規範下哺育青年，使之養成行善節制的習慣。只使青年受正確的扶養還不夠，在他們長大後還是又持續這樣的訓練。我們所需要的法律是關於人一生的法律。多數人寧願服從強制也不願意服從道理，寧願受罰也不願受讚美<sup>79</sup>。

---

<sup>79</sup> NE 1179b5-1180a6. 「Now if arguments were in themselves enough to make men good, they would justly, as Theognis says, have won very great rewards, and such rewards should have been provided; but as things are, while they seem to have power to encourage and stimulate the generous-minded among the young, and to make a character which is gently born, and a true lover of what is nobility and goodness. For these do not by nature obey the sense of shame, but only fear, and do not abstain from bad acts

法律出於理性思考，具有強制性，其內容在明訂公理規範，既可作為指示行德向善的標準，也可透過罰則來約束行為<sup>80</sup>，這或許正是亞氏為何說：「我們是『通過』(through)法律成為良善的人」<sup>81</sup>。

總結以上所說，亞里士多德期許以教育全面發展人的理性能力與實踐能力：透過教學，在科學知識上，受教者能由經驗事物中發現普遍觀念，也能運用普遍觀念另加推衍新知；在道德認知上受教者則可運用道德知識於現實活動。教育不僅限於傳授知識，還需指導受教者將所知付諸行動，以行為落實理論。因此，由有德之士對受教者循循善誘，並施行合乎正義的法律，以養成受教者良好行為習慣。可說，在理想個人的培育、發展上，道德養成教育其價值與重要性絕不亞於知識教學。

---

because of their baseness but through fear of punishment; ....But it is difficult to get from youth up a right training for excellence if one has not been brought up under right law; for to live temperately and hardily is not pleasant to most people, especially when they are young. For this reason their nurture and occupations should be fixed by law ; for they will not be painful when they have become customary. But it is surely not enough that when they are young they should get the right nurture and attention; since they must, even when they are grown up, practice and be habituated to them, we shall need laws for this as will, and generally speaking to cover the whole of life; for most people obey necessity rather than argument, and punishments rather than what is noble.」

<sup>80</sup> Cf. Judith A. Swanson, The Public and Private in Aristotle's Political Philosophy (New York: Cornell University Press, 1991), p63.

<sup>81</sup> NE 1180b25. 「.if it is through laws that we can become good.」

## 第四章 理想城邦的教育規劃

城邦是人類一切生活的場所，每一個公民的政治、經濟、倫理等社會活動均與城邦不可分。對亞里士多德而言，個人與城邦的關係猶如人的手腳與身體的關係，手腳無法離開身體單獨存在，同理，當城邦毀敗，個人也無法獨活<sup>82</sup>。城邦的形成源自人類對自足完滿人生的追求，能充分實現此目的的城邦就是理想城邦。理想城邦中的公民不僅在物資條件上不虞匱乏，在德行表現上也是傑出卓越的。政治家有關豐富城邦物資的工作只能盡人事聽天命，但對教養公民之事則可透過立法盡情發揮<sup>83</sup>。

亞里士多德《政治論》第七、第八兩卷均提到理想城邦的教育規劃，他認為公民教育與其生養活動關係密切。政府的力量應在學校教育開始前便已介入公民的教養活動，向

---

<sup>82</sup> Cf. Pol 1253a19-22.

<sup>83</sup> 亞里士多德認為，城邦必須預設某些要素，而後由立法者依其本領加以實現。他並指出：我們希望這個理想城邦在各方面都具有足夠的配備——外物的豐吝寄託於命運，在命運所主宰的範圍內，我們就只能虔誠祈願。至於城邦中的美善德性則另當別論；在此我們脫離了命運的管轄，進入人類知識與意志的境界。(Cf. Pol. 1332a28-33.)

前延伸至每個兒童出生之前的婚姻關係與生育活動，向後延展至公民二十一歲。教育的步驟則按身體與靈魂生成的次序，先訓練公民的體魄，再逐步教育他們的靈魂。教育的內容包括閱讀、體育、繪畫、音樂等等，其中音樂教育至為重要，可陶冶公民心靈，使之自在無待。《政治學》第八卷大部分內容便是針對音樂教育詳加討論。

本章旨在根據亞里士多德所構想的理想城邦說明教育活動的具體規劃：第一節先概述亞氏理想城邦的形成與要素，指出其教育規劃的背景；第二節具體說明教育設計的原則與施行步驟；第三節說明重要的課程 - 音樂教育。

## 第一節 理想城邦的形成與其要素

城邦是人類為實現至善生活所組成的社會團體。亞里士多德認為，人天生樂於選擇共同生活，期許透過社群共同努力而享受美善的人生，所以就算困難重重，也會一心嚮往生活在一起<sup>84</sup>。一切社會團體均為達到某種善而建立，不同的社會組織有不同的善目的。亞里士多德在《政治學》開宗明義說道：

---

<sup>84</sup> Cf. Pol 1278b19-30

所有城邦都是某種合夥關係(community)。一切合夥關係都是為了達到某種善，因為人們所有的行為就是為了善。合夥關係以善為目的。所有合夥關係中最崇高、最具權威、包括一切合夥關係者，就是至善。以至善為目的的合夥關係，就是城邦或政治共同體(political community)<sup>85</sup>。

而離開城邦、離群而居，即是違反人的群性，是無法獲得幸福的<sup>86</sup>。城邦不只是一群人的組合，更是人類血緣關係的擴大。《政治學》中提到：

.....人類首次出現的必然結合是男女的結合，他們失去對方就無法生存下去。.....其次是天生的統治者與天生的受統治者的結合，這是為了生活。.....當整個村落為了滿足生活而結合，其規模大到能夠自養自足，城邦就形成了。城邦的完全形成出於人的天性。事物的本性就是其目的所在，.....而事物的最終目的則在至善，當其能自給自足，便是達成至善<sup>87</sup>。

---

<sup>85</sup> Pol 1252a1-6. 「Every state is a community of some kind, and every community is established with a view to some good. But, if all communities aim at some good, the state or political community, which is the highest of all, and which embraces all the rest, aim at good in a greater degree than any other, and at the highest good.」

<sup>86</sup> 亞氏在《尼各馬科倫理學》中解釋至善人生(幸福)的「自足特性」時提到：只有那由於其自身而被選取，但永不為其他目的的最後的。看起來，只有這個東西才有資格稱為幸福。我們為了幸福其自身才選取了它，而永遠不是為了別的。從自足來看也能得出同樣的結論，自足似乎就是終極的善。我們所說的自足並不是就單一的自身來說，並不是孤獨地生活，而是既有父母，也有妻子，並且與朋友以及同邦的人生活在一起。因為人在本性上是政治性的(sociable)。(Cf. NE., 1097b5-11)

<sup>87</sup> Pol 1252a25-1253a2. 「In the first place there must be a union of those who cannot exist without each other; namely, of male and female, that the race may continue..... and of natural ruler and subject, that both may be preserved.....when several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing,

城邦始於個人，個人結合組成家庭，個別的家庭組成村落，村落再逐步擴大為城邦社會。人們由於天性樂於過共同的生活而選擇組織城邦，以最符合自然而成熟方式與他人共存<sup>88</sup>，以期能夠各按各自所應得的一份，享有美好自足的生活。

須進一步說明的是，在理想城邦中，其成員是多樣性的，且成員之間並不共有婦孺及財產<sup>89</sup>。首先，亞里士多德

---

the state comes into existence, originating in the bare needs of life, and continuing in existence for the sake of a good life. And therefore, if the earlier forms of society are natural, so is the state, for it is the end of them, and the nature of a thing is its end.....Besides, the final cause and end of a thing is the best, and to be self-sufficing is the end and the best. 」

<sup>88</sup>亞里士多德在解釋城邦起源時不只將之視為由人類自然的群居天性而形成的社會組織，更強調此一組織乃是一種較為成熟的群居方式。他將人類與蜜蜂等其他亦有群居天性的動物兩相比較，指出：人類不僅是政治的動物，並且是**較具政治性的動物**，因為人之群聚不只是一群烏合之眾的集結，而是基人特於有的語言能力才形成像家庭與城邦這一類的共同體(association)；家庭、城邦等社會組織在結構上較其他類型的群居生活更完善。(Cf. Pol., 1253a7-18.)

<sup>89</sup>亞里士多德《政治學》主要根據柏拉圖的《國家篇》與《法律篇》來批判柏氏的理想城邦主張。其中對《國家篇》的質疑主要涉及以下幾點：一、用以推論共妻制度的前題 城邦應該越一致才越好 是否足以推出城邦實行共妻制度的結論？二、婦孺共有是否合乎群己親疏的人倫常態？三、財產共有制度是否符合幸福生活的需要？四、婦孺共有制度是否適於所有城邦階級與家庭分工的需要？五、以「金銀銅鐵」的大號謊言來維繫理想城邦統治者的永恆地位是否可能？六、使城邦統治者放棄個人幸福而過婦孺、財產共有的生活是否足以成就整個城邦的幸福？縱觀上述各問題，可將之歸納為對城邦組成份子之特質與對共產制度兩方面的質疑。至於亞氏對《法律篇》的批判則大體可分以下三點：一、柏拉圖有關城邦領土、人口及財產分配等外在條件比例的看法缺乏適當的標準，於是亞氏進一步提出「以城邦國防力量」為衡量領土與人口數量、及城邦財產的參照標準。二、柏拉圖的理想城邦缺乏對公民總數限額的明確規定，亞氏認為這將導至眾人均窮的禍害，因此應作出人口繁殖率的限額；三、柏氏主張立法來均分公民財產，以節制人的貪欲，但事實上卻未必有效。亞氏認為若要使人節制，教育的作用勝於法律。縱覽亞氏對《法律篇》的批評可知有兩大要點：亞氏一方面是對柏氏理想城邦在土地、人口等外在條件不足的規劃加以補充，另一方面則指出教育措施對節制人們在財富上的貪婪，其作用較勝於以法律來均分眾人財產。在此，由於亞氏對柏拉圖理想城邦對土地、人口規畫等補充意見與《政治學》第七書中對理想城邦人口規畫(第八、九章)、土地規畫(第十、十一章)等看法相當，所以筆者在後文中將兩者合併討論；而亞氏以教育節制貪欲替代法律均產規定的意見在某種意義上可視為對柏氏共產規定的反駁，因此筆者將之併入亞氏對《國家篇》共產制度的批評中一起討論。總之，筆者在此不

認為，城邦首先需由各種不同的個人組成。他說：

城邦的本質在於多樣化，倘若以整齊單一為度，則家庭將變得比城邦更加一致，而個人又要變得比家庭更加一致，因為作為「一」來說，家庭比城邦為甚，個人又比家庭為甚。所以即使我們能夠達到這種一致性也不應這樣做，因為這正是城邦毀滅的原因。城邦不僅由多個人組合而成，並且是由不同種類的個人組成。種類相同就不可能產出一個城邦。……一個共同體所由以構成的元素在種類上是不同的。正如我在《倫理學》中所說的那樣，互惠原則之所以是城邦生存的基礎便在於此<sup>90</sup>。

不同的人的各有貢獻，在能力上彼此互補，人們在此互補關係方能中相互滿足。反之，如果城邦成員的特質、能力過於相似，則人與人之間的互補作用將消失，城邦因此可能毀滅。其次，城邦公民不應共有婦孺，因為在婦孺共有制度中，人們通常不能得到應有的關懷與照料：個人只會關心自身的利益，忽略關乎眾人的公共事務；即便是注意到公共事務，至多只會留意與本身益處有關的部分。婦孺共有制也破壞了

---

擬依序陳列亞里士多德對柏拉圖理想城邦的批判論證，而嘗試根據亞氏批判中所針對的論題整理其論證內容。

<sup>90</sup> Pol. 1261a19-31. 「since the nature of a state is to be a plurality, and in tending to greater unity, from being a state, it becomes a family, and from being a family, an individual; for the family may be said to be more one than the state, and the individual than the family. So that we ought not to attain this greatest unity even if we could, for it would be destruction of the state. Again, a state is not made up only of so many men, but of different kinds of men, for similars do not constitute a state.....but the elements out of which a unity is to be formed differ in kind. This is why the principle of reciprocity, as I have already remarked in the *Ethics*, is the salvation of states.」

基於血緣遠近而自然形成的人倫關係，使人際之間種種有意或無意的傷害、殺戮、爭執、毀謗等，因無法辨識衝突雙方的親疏關係，不能做成合理的裁判<sup>91</sup>。再者，城邦人也不需共用財產。亞氏指出，財產共有只會使人失去慷慨，輕視慷慨之德。就算施行財產共有，一些被認為出於私有財產制度所造成的惡行，如違反契約、詐欺、諂媚富人等未必能全面禁絕，因為這些惡行在本質上就是起於人的惡念，是貪婪心理在作祟，與人是否共用財富沒有絕對必然的關係<sup>92</sup>。

總括而言，理想城邦以不同多樣的個人為其成員，由於其中各不相同的個人彼此互惠互補，所以人人生活滿足。此種城邦的維持靠維護源於血緣的人倫關係，意圖以共產制度廢除家庭，只會使人對公眾事物漠不關心。

理想城邦的建立另須符合四項外在的善：第一，城邦應有大小適當的疆域與適量的人口。亞氏建議，領土的大小與人口多寡應參考城邦國防實力而定，理想城邦的國防力量當能完全保衛所轄領土與人民。第二，城邦疆域的所在位置與對外交通必須是戰時易守難攻，平時能又能供各邦商業往來，成為商業中心。第三，需有一定數量的城邦財產，在平時能提供城內日常所需，在戰時能提供足夠的軍備。但城邦的財產不能過多，以免外人覬覦而加以攻擊。最後，城邦的有形設備應考慮人民需求，不僅使人能賴以生存，且能生活

---

<sup>91</sup> Cf. Pol 1261b20-1262a40.

<sup>92</sup> Cf. Pol 1263b11-1267b7.

安穩寬裕<sup>93</sup>。

須注意的是，以上各項理想城邦的外在條件都是為了使人生活愉快，成就幸福個人。事實上，理想城邦取決於幸福個人。幸福個人由於能根據德行，實現善的生活，將人的靈魂功能發揮到極致，在舉止行為上盡善盡美，表現傑出，以致享有成功、圓滿、豐富的人生。這樣的人生固然不可沒有外在的富足，最要緊的還是要有靈魂的善。外在的善是幸福人生所必備，不過終究也是為了靈魂的善；不是靈魂的善為了這些善而存在。理想城邦由幸福個人所組成，幸福個人是有德之人，因此理想城邦同理也繫於諸般美德。幸福城邦正如幸福個人一般，只要有足夠的外在條件使城邦善行不致受阻，即可使所有公民享受美好的人生。亞氏認為，理想城邦應由具備政治智慧的有德之士管理，藉妥善的立法與行政，完成城邦應有的各種功能：如提供食物與生活必需品，提供藝匠工具使各盡所能，組織軍隊自保自衛，收稅以濟支出，祭祀神明以維護宗教，根據正義原則決斷國家大事等等。如此城邦所有的公民能各盡所能，生活美滿，進一步實現集體幸福。

---

<sup>93</sup> Ref to: Pol, 1326a35-1331b18.

## 第二節 公民教育的施行原則與步驟

理想城邦的組成以外在的善為充分條件，以有德的公民為必要條件。要使公民有德得靠適當的教育規劃。亞里士多德對教育的規劃主要見於《政治學》第七卷、第八卷，整理說明如下。

首先，教育公民始於良好的家庭生養計畫。家庭是個人生活與教養的最初場所，良好的家庭能孕育富有理性稟賦的個人，並提供人倫關係的認知，使人由生活中自然而然地學會人際關係與群居生活的技巧；離開家庭，即失去人際關係的參照標準，人無由學習如何正確地過群居生活。但公民教育並不止於家庭，需進一步付諸公共教育制度。政治家應提供公民相同的教育，設立公共的學校教育，不能讓公民各顧各自的孩子<sup>94</sup>。至於城邦教育的課程，則應按公民自然發育的進程安排不同的內容。亞氏說道：

理性的實現是人的目的，因此對公民的長養也當以此為目的。就像靈魂與身體二分，靈魂中也有兩部分，即理性與非理性兩部分，分別表現在理性與嗜欲。就如身體的降生先於靈魂，非理性的降生也先於理性。從以下的事實可證實這一點：孩童天生具有憤怒、慾望，長大後

---

<sup>94</sup> Cf. Pol. 1337a10-32.

才逐漸表現各種推理與理解的能力。因此應先長養孩童的身體和慾望，而後再教養他們的靈魂。當然教養孩童的慾望是為了他們的理性，培育他們的身體是為了他們的靈魂<sup>95</sup>。

按人身心的發展次序，身體、慾望的長成早於理性，所以對較小兒童的教育先需注意體魄的養成與良好習慣的養成，隨其年齡增長進一步安排知識學習以發展其理解能力。因靈魂理性的卓越表現比體魄強健更高貴，對培養理性的重要性必優於體格的養成，故教師必知如何為理性教養來選擇體育課程，絕不至於為體育犧牲對理性的教育。亞氏認為正確的教育課程其安排次序大致可分以下幾個階段：

一、 保育期：立法者先需對婚姻與生育加以規定，以確保下一代稟賦優良、身體健康。應規定結婚雙方的年齡與體質，根據其各自與共同的生命分期，讓男女在雙方均適於生育的年齡結婚生子，而不能是丈夫還當盛年但妻子卻已經不能妊娠，或者妻子尚能懷孕但丈夫卻已衰老。據亞里士多德的觀察，在年齡不相配的婚姻中，常是夫妻不睦、家庭不和。那些高齡的

---

<sup>95</sup> Pol 1334b15-27. 「Now, in men reason and mind are the end towards which nature strives, so that the birth and training in custom of the citizens ought to be ordered with a view to them. In the second place, as the soul and body are two, we see also that there are two parts of soul, the rational and the irrational, and two corresponding states—reason and appetite. And as the body is proof is the anger and wishing and desire are implanted in children from their very birth, but reason an understanding are developed as they grow older. For this reason, the care of the body ought to precede that of the soul, and the training of the appetitive part should follow: none the less our care of it must be for the sake of the reason, and our care of the body for the sake of the soul.」

父母無法教養子女，子女也不願克盡孝道。至於過於年輕的父母，則因被子女看成同輩人，失去應有的敬畏。而唯有適婚年齡結合的男女能在身心健康狀態下生育教養優秀的子弟。除此之外，亞氏建議應留意孕婦的起居，使之攝取足夠的營養，維持適當的運動。在各家子女人數上則應加以限制，對畸形兒或殘廢的嬰兒則應一律禁止撫養。在孩子出生後則應給予充分的營養，依據其身體機能給予合適的鍛鍊。

二、 兒童期：分七歲以前的家庭教育和七歲至青春期的學校教育兩個階段。七歲以前的兒童應當在家中扶養，其中應避免教導五歲以下的兒童任何課業或強迫他們勞動，但只安排一些能令其肢體靈活的遊戲即可。這些遊戲必須不流於卑鄙，又不致使人勞累，也不內含柔靡情調。亞里士多德建議設置專門安排幼兒教育的「兒童法監」( Director of Education)，負責挑選有益兒童傾聽的故事與傳說，並設計各類遊戲，讓兒童在遊戲中模仿公民的各種任務與事業，幫助他們未來面對各階段的人生。另外還要避免兒童與奴隸嬉戲。又由於七歲以下的兒童特別容易養成惡習，因此應杜絕猥褻的言語，務必使家人中無人發出惡言或表現惡行。兒童法監除禁止不端的言行外，也應禁止猥褻的圖片展覽、戲劇表演與雕塑。如此在兒童最初七年的成長過程中才有機會獲得健全的身心發展。兒童

滿七歲後就要接收學校教育。七歲到青春期之間的兒童主要受體操教育，在此階段凡是妨礙生理發展的劇烈運動與嚴格的飲食控制都不宜進行<sup>96</sup>。

三、 青少年期：在青春期後的學校教育除體育之外另有讀寫、音樂、繪畫、等課程。受教者在十八歲後才從事較劇烈的運動、接受飲食限制。在此一期間要將身體訓練與思想教導區分，因為思想與身體活動不宜同時進行<sup>97</sup>。

以上是亞里士多德對教學規劃的建言。教育進行有兩大要項，首先是家庭教育，其後為學校教育。教養應及早實施，循序漸進。同時應注重優生觀念，由適婚健康的男女組成家庭、在生育年齡生育兒女，並使幼兒在純淨的環境、由適當的遊戲逐步發展身心。學校教育接續於家庭教育，提供學生更嚴格的體魄鍛鍊與智慧發展的課程。

### 第三節 音樂教育

「音樂」(mousike/music)在古希臘包括「詩」與「樂曲」兩部分，兩者在當時都不只是單純的創作藝術，而是教化的

---

<sup>96</sup> Cf. Pol. 1336a21-b22.

<sup>97</sup> Cf. Pol. 1338b39-1339a11.

重要媒介<sup>98</sup>。透過音樂陶冶性情，教養人格，是古希臘教育的重要理念之一。亞里士多德說道，自古音樂教育便在以美妙的音樂指導受教者的靈魂，使之高尚自由。而音樂所以能夠教化人心，在於音樂能使人感到愉快，更能引發情感上的共鳴，此二作用大致也是亞氏音樂教育規劃的根據。

首先，音樂能使人感到快樂，具有直抒人心感受的特性，使人開懷，覺得輕鬆愉快，因此是容易接受的教材。亞氏指出，特別是對學齡中的青少年而言，學習音樂很適於他們的本性，因為青少年年齡還小，能接受令人快樂的事物，但卻很難接受嚴肅的事物。音樂在本質上就是使人感到快樂的事物，以此為教材則不會受到排拒<sup>99</sup>。至於音樂引起情感共鳴的作用，在教育上則可將原始的情感導入理性之中。亞里士多德說：

節奏與曲調模仿憤怒、溫和、勇敢、節制、以及其他相反的情感。其效果十分明顯，以致靈魂在傾聽之際往往激情起伏。從我們的親身經驗可知，聆聽這些旋律使靈魂有所變化。人對仿造的形象所感受到的痛苦或快樂，與親臨其境、面對真實事物所感受到的痛苦與快樂相差無幾。<sup>100</sup>.....

---

<sup>98</sup> Cf. Carnes Lord, Education and Culture in Political Thought of Aristotle, pp85-92.

<sup>99</sup> Cf. Pol., 1337b12-16

<sup>100</sup> Pol.1340b19-22. 「Rhythm and melody supply imitations of anger and gentleness, and also of courage and temperance, and of all the qualities contrary to these, and of the other qualities of character, which hardly fall short of the actual affections, as we know from our own experience, for in listening to such strains our souls undergo a change. The habit of feeling pleasure or pain at mere representations is not far removed from the same feeling about realities;...」

音樂所以使人產生情感共鳴，是因為音樂原是對真實情感的模仿。也因此，人在欣賞音樂之際，會隨樂曲曲調的差別而有不同心境。例如聽見模仿悲鬱情感的音樂會令人感到悲傷，聽到模仿激情的音樂則使人熱情澎湃。學者羅德說道：

亞氏所謂旋律與節奏能模仿憤怒、溫和、勇敢、節制等或與之相反的情感，指出音樂的作用既可引發道德情感也會使情感失去控制。因為有模仿與美善價值有關情感的音樂，也有模仿不合中庸情感的旋律與節奏<sup>101</sup>。

換言之，音樂在本質上能喚醒(arousing)聽者親身經驗情感事物。是故傾聽莊嚴沈凝的音樂，人可養成平和的性情；反之，聽亢奮激情的樂曲也會使人失之瘋狂，無法節制情感。

站在教育的立場，音樂的教材自然應摒除純為娛樂之用的激情樂章，採用合乎道德情操的樂曲，使受教者體會音樂中神擬氣和的中庸情感，進而引導其高尚的情操，這樣才有助於養成公民品格。由此，亞氏認為音樂教學安排應遵守以下的要點<sup>102</sup>：

- 一、青少年應當親身學習歌唱與演奏，以便透過練習音樂的過程，深入感受其中所表達的情懷，培養敏銳的道德判斷力。待其成年則可不再躬身演奏，因為此時他們已由青少年時的練習中練就了良好的判別力與道地的欣賞能力。須留意的是，不要讓學習音樂妨害其他課程的教

---

<sup>101</sup> Carnes Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, p94.

<sup>102</sup> Cf. Pol. Book VIII, Ch7.

學，也不能使學習音樂演奏流於刻苦的技術訓練或追求新奇的演奏練習，因為這只是訓練樂匠，卻不能陶冶品格<sup>103</sup>。

二、應使青少年傾聽高尚的音樂，養成其莊嚴優雅性情。在樂曲的選擇上，教師應慎選合節奏和諧，曲調井然有序且乎道德情操的教材，務求達到音樂的道德教化功能。亞氏根據對當時通行曲調的比較，指出只有莊嚴的多利亞調(Dorian)最能表達勇敢剛健的情操，使人氣擬神和。至於弗力吉調(Phrygia)則因使人亢奮激動，因此不適於教學<sup>104</sup>。

經過以上不憚煩的說明可知，亞里士多德心目中理想的音樂教育，首當以教養道德情感為目的。音樂不只在提升情感的境界，更在增進人對善惡的敏感度與判斷力<sup>105</sup>。妥善的音樂教育不僅陶成節制合宜的情感，更能使人學習在閒暇時安享自由無待的快樂。

總結本章所述，亞里士多德為建立理想城邦所規劃的教育措施始於家庭對個人的生養教育，再由公辦的學校教育安

---

<sup>103</sup> 亞氏認為：應當杜絕需要專門技巧的樂器與注重技巧的音樂教育。所謂專門技巧是指為參與競賽而訓練的技巧。因為參賽者的表演並非為了自身的德性，而是為了取悅聽眾，追求一些庸俗的快樂。所以這種行為事實上應由雇工來作而不是由公民來幹。表演者只是低賤的工匠，因為他們追求的是營生牟利的卑下目的。(Cf. *Pol.*, 1341b9-16)

<sup>104</sup> 亞里士多德對於弗力吉調的觀感與柏拉圖不同，柏氏在其《國家國》篇指出弗力吉調表達節制，其所表達的是人在說服、祈神、勸戒時所表露出來的寧靜、安詳和自足。(Cf. *Republic*, 399a-c)

<sup>105</sup> Cf. Carnes Lord, *Education and Culture in the Political thought of Aristotle*, pp.74-75.,98-104.

排其他發展公民身心的課程。基本的教育階段概分為保育期、兒童期與青少年期，在不同階段有不同的課程按身心發展的先後次序逐步實施。音樂教育在諸種課程尤為重要，藉由音樂易於接受與感動人心的特質，教師可選取能夠直抒胸臆又能引發道德情操的樂曲教人，如此必能從小養成公民正確的情感與敏銳的判斷力。

## 第五章 結論

透過教育的歷程，使得個人能夠具備高尚人格，有正確的認知，能做正確的價值判斷，選擇合宜的方式，採取合宜的行為，成為良好的社會公民，享有幸福的人生。早在古希臘時期，西方哲學家便已揭示了上述的理想。其中，亞里士多德基於對人類理性的信賴、對普遍價值的肯定、對人文理想的追求而發展的教育思想，對後世影響至為深遠。其以教育培養德行，使人能彰顯內在本質，更為後世博雅教育奠下理論基礎。

亞里士多德的教育理念屬於其實踐哲學中的一支，而其所構想的實踐哲學主要在回答「如何享有美好人生？」以及「何為理想的社會？」。他本著目的論的一貫立場肯定地回答上列問題：幸福的人生是最美好的人生，幸福正是人生追求的最高價值與終及鵠的；理想的社會由幸福的個人所組成，受到有智慧的政治家領導，享有快樂的集體生活。如此「何謂幸福？」成為亞氏教育思想的主要論題。

亞氏認為幸福乃是所有人類的目的及其完成，繫於人類活動是否根據美善的形式。人的活動取決其靈魂功能，美善

的活動出於靈魂理性功能的極致發揮，為德行的表現。這德行表現至少有兩方面：理智與道德方面的德行。理智道德可見於人的哲學智慧、藝能、以及實踐智慧；道德德行則見於人的品格，如寬大、節制等等。理智德行顯示理智能力的卓越功能，具體表現於對事理的認知。其中，哲學智慧出於靈魂的純思活動則全然是為了思維自身而思維，其性質最近於神聖，其對象則普遍必然，科學知識就是這類活動的產品。實踐智慧則以善為目的，指導實際行為。具備實踐智慧的人能判斷善惡是非，善用巧智，通盤考慮引導美好人生的原則。因此哲學智慧與實踐智慧是不同的：前者表現於認知超越時空經驗的普遍必然真理，後者則是善於處理個別事理，使人能有適切的具體善行。

哲學智慧與實踐智慧均為理智德行，擇善固執的品格則是道德德行的表現。人的品格在其靈魂情緒的強弱狀態，適中的情緒狀態可養成良善的品格，這也是道德德行的根據。所謂適中狀態是適量的情緒選擇，使人不因偏激或膽怯以致行事過度或不及。唯有擇中而行，使靈魂恆處中和之境，人才有卓越的道德表現。中庸的情緒狀態所以可能，出於非理性情緒能受實踐智慧的節制指導，經過慎思熟慮與選擇，終而表現在自願的行為上。在亞里士多德看來，具有德行者必然自具內在目的，能發揮獨有靈魂理性。他能識普遍真理，同時在具體行為上能按所知的善知識堅定不移地選擇自願行善。這樣理想個人的陶成如何可能？亞氏則稱必須靠教

育。透過教育，受教者能真正理解至善價值的自為目的性，進而發為理智德行與道德德行。

理智德行的教育靠教導。教師指導受教者由經驗事物發現普遍觀念，啟發他的好奇心，訓練他的推理能力，使能運用普遍觀念另行推衍新知；道德德行的教育在積極地養成良好的道德習慣。由長者的身教示範，使受教者在長期的道德示範中受潛移默化的影響下，知行合一，養成擇善固執的自律習慣。總之，人類生來富有理性，具有天賦的向善傾向，能發揮理性能力，表現德行，惟待教育加以引導啟發。

理想個人出於良好的教育，良好的教育始於對個人生養的妥善規劃。在亞里士多德的理想城邦中，教育的作用在於培養菁英，使公民行為合乎美善，同時懂得正確享受休閒時光。良好公民的養成並非學校教育可獨力完成，必須有賴家庭、學校、社會長期通力合作，才可為功。因此，教育的規劃在學校教育開始前便已經開始，向前延伸至對公民婚姻與生育活動的規定，使之務須合乎優生家庭的要求；向後延展至公民二十一歲，其間配合純淨的社會環境，按照人的身心發展次序，分別實施適當的遊戲、體育、讀寫等等課程。所有課程中，音樂教育尤為重要，可資培育公民的自由心靈。亞氏的音樂教育不是高談樂理的空洞教程，而是受教者親身參與演奏，由莊嚴的樂曲中體會高尚的情懷，如此除可提升品味，變化氣質，更有助涵養道德情感與判斷力。

概括全文所說，本諸人性，施行教化，乃是教育的真諦。

教育的功用正是為了保存、激發、指導人類生理與心理的特質，尤其是人類在精神上的特質——理性及意志。人類惟有善用其獨特的精神力量，才能不斷地向內心世界與自然世界學習，自在無待的發展，不受限於生物條件，還能超越外在環境，不被任何變遷的因素所牽絆。人性的實現原在人對崇高價值的追求與理性潛能的發揮。透過教育活動，使受教者學習經過歷史長期累積而成的智慧與經驗，而在身心情意、思想雲為各方面得到全面的發展，深切認知體會各種觀念、理想、價值、事理。亞氏明白人與獸的區別關鍵就在理性。唯有透過教養，才能使人類在滿足與動物相似的生理、心理需求外，還能運用理性潛能，做正確判斷，同時也有良好的生活習慣，具備豐富的認知、道德情感、審美能力等，成為精神存在與道德存在。

反觀現代教育，由於強調科技與經濟的發展，教育不再是價值導向的活動，而只是學校課堂中灌輸知識、訓練技能、或是學生爭取文憑的工具。教師對教學成效的衡量侷限評估受教者知識能力，但卻不問人格發展、人文陶冶。注重智育，輕忽德育，使得科技知識的發展一日千里，但也導致人格發展失衡，歷史人文、價值思維遭到輕忽而凋零，人更因此喪失真實人生意義與目的的價值感，流於唯利是圖的非理性生活，造成無比的危機。例如，過度開發環境破壞了自然生態，海洋、森林、河川、土壤、空氣，因嚴重污染直接造成自然物種滅絕與人類生活品質的惡化；以追求財富為唯

一價值使得拜金主義、功利主義盛行，社會風氣崇尚奢華，人心萎靡，精神空虛，怪力亂神之事層出不窮；崇拜科學發展，摒除價值、理想，更使人性趨於泯滅的險境。

教育是社會活動的一環，擺脫不了社會變遷的潮流。科技進步、商業發達、知識日新月異，帶來前所未有的富裕生活，專業技能與知識教學的蓬勃發展無疑是此一榮景的主要動力。但不可忽視的，科技的專業分工也造成知識的支離破碎，汲汲營利的物質文明使得道德沈淪，人文教養式微令價值理想陷於危機，諸此種種現象無不令人憂心。但吾輩如果能將傳統教養理想個人的信念融入科技教育之中，重申人道價值與人文理想，導正智德教育失衡的弊端，庶幾可扭轉危機，為科技的人生打開新的視野。而亞裏士多德的教育明確指示著人文教養的理想，對於今日科技掛帥、技術商業壟斷的社會，無寧為暮鼓晨鐘。

# 【參考書目】

## 一、亞里士多德著作譯本

1. 亞里士多德，高思謙譯，《亞里士多德之宜高邁倫理學》，臺北：台灣商務，民國六十八年。
2. 亞里士多德，苗力田編譯，《亞里士多德全集》，第八卷（包括《尼各馬科倫理學》、《大倫理學》、《優德勉倫理學》、《論善與惡》），北京：中國人民大學出版社，一九九二年。
3. Apostie, H. G. Aristotle 's On the Soul, translated with commentaries and glossary (Grinnell: The Peripatetic Press, 1981).
4. Barker, Ernest, The Politics of Aristotle, translated with an introduction notes and appendixes (Oxford and New York: Oxford University Press, 1946).
5. Barnes, Jonathan, ed., The Complete Works of Aristotle, Princeton: Princeton University Press, 1984.
6. Howie, George, ed., Aristotle on Education, London: Collier Macmillam Limited, 1968.

7. Ross, David, Aristotle The Nicomachean Ethics, translated with an introduction (Oxford and New York: Oxford University Press, 1984).
8. Woods, Michael, Aristotle Eudemian Ethics Books I, II and VIII, translated with a commentary (Oxford: Clarendon Press, 1992).

## 二、相關研究論文

### (一)、英文部分

1. Barnes, Jonathan, ed., The Cambridge Companion to Aristotle, New York: Cambridge University Press, 1995.
2. Barrow, Robin & Woods, Ronald, An Introduction to Philosophy of Education, Landon & New York: Routledge, 1982.
3. Burnyeat. M. F., " Aristotle on Learning to be Good", in Essays on Aristotle's Ethics, ed. by Amelie Oksenberg Rorty, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.

4. Cooper, J. M., Reason and Human Good in Aristotle, Indianapolis: Hackett Publishing C., 1982.
5. Copleston, F., A History of Philosophy ( Volume. I ), New York: Oxford University Press, 1960.
6. Davidson, T., Aristotle and Ancient Educational Ideals, New York: Burt Franklin, 1969.
7. Depew, David J., ed. The Greeks and The Good Life, USA: California State University, 1980.
8. Edel, Abraham, Aristotle and His Philosophy, New Brunswick & London: Transaction Publishers, 1982.
9. Finley, M. I., The Ancient Greeks- An Introduction to Their Life and Thought, New York: The Viking Press, 1965.
10. Guthrie, W.K., The Greek Philosopher From Tales to Aristotle, New York: Harper & Row, 1975.
11. Hardie, W. F. R., Aristotle's Ethical Theory, Oxford: Clarendon Press, 1985.
12. Hare, R.M., Harnes, J. & Chadwick, H., Founders of Thought: Plato, Aristotle, Augustine, Oxford & New York: Oxford University Press, 1991.
13. Hursthouse, Rosalind, " The Virtuous Agent's Reasons: A reply to Bernard Williams", Aristotle and Moral Realism, ed. by Robert Heinaman, London: UCL Press, 1995, pp.24-33.

14. Irwin, T., Aristotle's First Principle, Oxford: Clarendon Press, 1990.
15. Kant, Immanuel, On Education, USA: University of Michigan Press, 1960.
16. Kenny, A., Aristotle's Theory of the Will, New Haven: Yale University, 1979.
17. Kenny, A., Aristotle on the Perfect Life, London & New York: Oxford University Press, 1992.
18. Kraut, Richard, Aristotle on the Human Good, Princeton : Princeton University Press, 1989.
19. Lloyd, G.E.R., Aristotle: The Growth & Structure of His Thought, New York. Cambridge University Press, 1990.
20. MacIntyre, Alasdair, After Virtue, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.
21. Peters, F.E., Greek Philosophical Terms, A Historical Lexicon, New York: New York University Press, 1967.
22. Plato, "Protagoras" ( Tran. By W. K. C. Guthrie, pp.308-352. ) , "Republic" ( translated by Paul Shorey, pp.575-844. ) & "Laws( Book I & II )" ( Tran. by A.E. Taylor, pp.1225-1271 ) , The Collected Dialogues of Plato, ed. by Edith Hamilton & Huntington Cairns, 未提供出版社資料.
23. Reeve, C. D. C., Practices of Reason-- Aristotle's Nicomachean Ethics, Oxford: Clarendon Press, 1995.

24. Price, A. W., Love and Friendship in Plato and Aristotle, Oxford: Oxford University Press, 1991.
25. Rorty, A. O. & Nussbaum, M. C., Essays on Aristotle's De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992.
26. Shields, Christopher, " Soul and Body in Aristotle", in Oxford Studies in Ancient Philosophy(Volume VI ), ed. by Julia Annas, Oxford: Clarendon Press, 1988, pp.103-137.
27. Swanson, Judith A., The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy, Ithaca: Cornell University Press, 1992.
28. Taylor, A.E., Aristotle, New York & Toronto: Dover Publications, Inc., 1955.
29. Ulrich, R., History of Educational Thought, New York: American Book Company, 1945.
30. Whitehead, Alfred North, The Aims of Education, New York: Macmillan, 1929.
31. Widelband, W., A History of Philosophy (Volume I ), Tran. By J.H. Tufts, New York: The Macmillan Company, 1901.
32. Williams, Bernard, " Acting as the Virtuous Person Acts", in Aristotle and Moral Realism, ed. by Robert Heinaman, London: UCL Press, 1995, pp.1-23.

## (二) 中文部分

1. 俞懿嫻，〈亞里士多德的幸福論-- 目的價值論與目的倫理學〉，刊於《東海哲學研究集刊》，台中：東海大學哲學系，民國八十一年。
2. 俞懿嫻，〈自律與道德教育：亞里士多德與康得學說比較〉，刊於《東海哲學研究集刊》，台中：東海大學哲學系，民國八十四年。
3. 俞懿嫻，〈從文化哲學論現代教育的困境〉，發表於《教育哲學學術研討會論文集》，臺北：台大哲學系主辦，民國八十八年。
4. 譚家哲，〈論《論語》之「學」〉，刊於《東海哲學研究集刊》，台中：東海大學哲學系，民國八十四年。
5. 譚家哲，〈西方倫理學之根源：古希臘與希臘〉，刊於《哲學雜誌》，臺北：業強出版社，一九九七年八月。
6. 陳康，〈《陳康哲學論文集》〉，江日新、關子尹 編，臺北：聯經出版事業公司，民國七十四年。
7. 陳瑞崇，〈《從「生養教育」論亞里斯多德《政治學》〉〉，臺北：唐山出版社，民國八十五年。
8. 黃藹，〈德行倫理學的復興與當代道德教育〉，發表於《教育哲學學術研討會論文集》，臺北：台大哲學系主辦，民國八十八年。

9. 黃藹， 《理性、德行與幸福--亞理斯多德倫理學研究》，  
臺北：臺灣學生書局，一九九六年十二月初版。
10. 林義正， 論孔子的「教」與「學」，發表於《教育哲學  
學術研討會論文集》，臺北：台大哲學系主辦，民國八十  
八年。
11. 范明生， 亞理斯多德快樂思辯與幸福 ，刊於《哲學雜  
誌》，臺北：業強出版社，一九九七年八月。
12. 泰勒(Taylor, A.E.)，《柏拉圖生平及其著作》，謝隨知、苗  
力田、徐鵬澤譯，濟南：山東人民，一九九〇年。
13. 懷德海(Whitehead, A.N.)，《教育的目的》，吳志宏譯，台  
北：桂冠，一九九四年。
14. 柏拉圖，《柏拉圖理想國》，侯建譯，台北：聯經，民國  
八十一年第次印行。
15. 柏拉圖，《柏拉圖三書》，鄭健行譯，未提供出版資料。