

教育研究集刊

第六十二輯第二期 2016年6月 頁1-34

# Aristotle幸福論觀點下的致福之道與 幸福的脆弱性：幸福、運氣與品德教育



陳伊琳

## 摘要

一般同意教育應該協助受教者過幸福的生活，其中涉及的概念性問題——幸福是什麼，有待釐清，而方法問題——教育如何促成受教者幸福，則需要詳細論述。尤其面對近來其他學術領域對幸福議題的研究熱潮，教育界有必要重新檢視「幸福」概念，亟思教育促成受教者幸福的可為之道。本文從Aristotle幸福論觀點切入，彰顯影響幸福的兩股力量：一方面說明「修德」與「行德」為「致福」的必要條件，對於德行潛能上未受損傷的人而言，人人皆可透過努力而追求幸福；另一方面必須承認幸福無法完全自外於命運之輪的影響力，各種運氣因子涉入個體品德型塑（修德）與德行展現（行德）的過程，這凸顯個體在致福過程中，因運氣介入而顯現的脆弱性。當代品德教育致力於「德行陶養」，可視為幸福論意義上的協助受教者的致福之道。惟教育面對各種運氣因子作用力的無力處，則尚待給予平衡性的強調。

關鍵詞：Aristotle、幸福、品德教育、運氣／機運、德行

---

陳伊琳，國立臺灣大學師資培育中心助理教授

電子郵件：[chenyilin@ntu.edu.tw](mailto:chenyilin@ntu.edu.tw)

投稿日期：2015年11月16日；修改日期：2016年03月03日；採用日期：2016年06月21日

*Bulletin of Educational Research*  
*June, 2016, Vol. 62 No. 2 pp. 1-34*

# **Pursuit of Happiness and the Vulnerability of Happiness: An Aristotelian Eudaimonistic Viewpoint—Happiness, Luck, and Character Education**

Yi-Lin Chen

## **Abstract**

It is generally agreed among educators that education should assist the educated in leading a flourishing and happy life. However, this conceptual question, “what is happiness” is in want of clarification, and “how exactly can education help the educated lead such a fulfilling life” also needs to be expounded. In response to the recent growing interest in happiness studies in various other disciplines, the author suggests that it is necessary to re-examine the concept of happiness and to think about methods to enhance individual happiness in the context of education. An Aristotelian eudaimonistic perspective sorts out two strings of power effecting happiness. In one string, each person who is not completely maimed in terms of virtues is likely to lead a flourishing and happy life with effort, since the possession and exercise of virtues are essential for happiness. For the other string, it must be acknowledged that happiness is vulnerable to the wheel of fortune, for various factors of luck are inevitably involved

---

Yi-Lin Chen, Assistant Professor, Center for Teacher Education, National Taiwan University

Email: chenylin@ntu.edu.tw

Manuscript received: Nov. 16, 2015; Modified: Mar. 03, 2016; Accepted: June 21, 2016.

in the cultivation and exercise of virtues. Hence, the vulnerability and fragility of happiness comes to the fore. For that matter, the contemporary character education generally distinguished by the inculcation of virtues is a practice of enabling the educated to lead a flourishing and happy life in a eudaimonistic sense. With regard to the influence of various factors of luck, however, the powerlessness of education also needs to be recognized and taken into account.

**Keywords: Aristotle, eudaimonia/happiness, character education, luck/fortune, virtue**

## 壹、前言

促進受教者的幸福是教育的重要目標，「教育應使學生能過幸福生活（flourishing lives），並幫助其他人這樣做，這個想法居於顯著位置並不足為奇」（White, 2007, p. 17）。問題是，這些說法下的幸福究指何物？教育又能如何促成受教者的幸福？仍有待釐清。幸福研究（happiness studies）的熱潮近年席捲各國，臺灣也不例外。<sup>1</sup>但相較於心理學、經濟學、社會學與健康科學，教育領域的幸福研究卻直到最近才開始出現（Soutter, Gilmore, & O’Steen, 2011, pp. 598, 616）。教育脈絡中的幸福究竟是何意，尚缺乏共識（Soutter, O’Steen, & Gilmore, 2012, p. 112）。本文試圖闡明在Aristotle幸福觀下，教育在促成受教者幸福上的可為之道，以及各種運氣因子對修德致福的挑戰。選擇Aristotle的理由有二：首先，他提供古希臘幸福論（eudaimonism）的思維，以供現代人思索幸福為何物，以及如何追求幸福的參考；幸福論指明「修德」是「致福」的不二法門，而當代品德教育正是致力於涵養受教者的道德德行，就此而言，品德教育可謂協助受教者致福的實際作為。其次，Aristotle幸福觀的獨特處在於他體認到德行並非幸福的充分條件，幸福的脆弱性（fragility, vulnerability）指明幸福遭受各種超乎個體掌控外的運氣／機運（luck or fortune）因素所影響。這引出個體幸福在多大程度操之在己的問題（筆者稱之為「Solon的問題」）。據此，在協助受教者踏上修德致福路上，教育者必須體認運氣因子的作用力，並且亟思教育的能為與有限性。

---

<sup>1</sup>臺灣教育界幸福研究的例子，例如：前國家教育研究院院長吳清山提出「教育幸福」（education well-being），意指「一個人對於教育所感受到的滿意或快樂；詳細來說，可界定為：『個體在接受教育過程中，或接受完整教育階段後，所感受到滿意或愉悅的心理狀態』」（吳清山，2012，頁6）。「教育幸福」係以全體國民對教育實施的感受為準，測量面向包含個人主觀感受（個體對於教育條件、環境、歷程與結果的滿意度與快樂情形）與客觀判斷標準（文盲比率、國民素養與教育程度）（吳清山，2012，頁6）。此「教育幸福」著眼於鉅觀層面國民對教育的平均滿意度。

## 貳、古希臘幸福論提問：「我應該怎麼活？」、「我怎樣過幸福生活？」

古希臘主要哲學派別在倫理學結構上皆屬幸福論（Cooper, 1995, p. 588; Gass, 2000, p. 20; Prior, 2001, p. 325）。對幸福論而言，倫理思考的切入點不是「我應該做什麼」，而是「我應該怎麼活」（how I ought to live）的問題（Annas, 1995, p. 28）。Copper解釋，當人們（古希臘人）開始回顧自己的生命時，時常經驗到一種不適感，發覺需要為人生帶入一種整體性（unity），如此才能說是過了一場人生，而非只是從此刻過渡到下一刻，直到生命終了。要言之，對古希臘人而言，倫理思考出自於這項關懷——「如何藉由賦予生命次序與統一性，繼而改善自身生命」（Cooper, 1995, p. 589）。生活（生命怎麼活）以及賦予人生整體性與方向性的課題，就成為古希臘幸福論思考的出發點。

幸福論的主要立論是：人類善（the human good）是倫理學（與政治科學）的根本內在價值（fundamental intrinsic value），因此，倫理行為的證成與評斷必須根據它對道德行動者／主體（agent）的善所做出的貢獻而定（Prior, 2001, p. 325）。對幸福論而言，倫理學與廣義的政治科學（political sciences）皆以「對人類而言的善」（the good for man），或謂「人的福祉」（human well-being）做為追求目標，因此在評斷道德行為的對錯時，必須以它是否能促成人類的善、福祉為依歸。此論點假定：「善」是人類所有作為所尋求的東西。誠如Aristotle在《尼各馬科倫理學》（*Nicomachean Ethics*, NE）中開宗明義所言：「每項技藝與探究，以及類似地，每個行動與追求，都被視為以某個善為目的；正因此，善被正確地宣稱為所有事物瞄準的對象」<sup>2</sup>（Aristotle, 2009, p. 3 [1094<sup>a</sup>1-3]）。善變成衡量各種作為之價值，以及思考應該做什麼的尺度。

既然善是人之所求，對於善是什麼，以及如何追求善的正確認知，不啻人生

<sup>2</sup> 本文凡引用外國學者著作中的文字，皆由筆者自行翻譯。本文引用Aristotle三本著作——《尼各馬科倫理學》、《政治學》（*Politics*）、《修辭學》（*Rhetoric*）都附上標號（如1094<sup>a</sup>1-3）以便於不同譯本使用者查找。

## 6 教育研究集刊 第62輯第2期

---

的重要課題？「對於它的知識難道不會對於生活有重大影響嗎？難道我們不應該像弓箭手有某個標靶來瞄準一樣，更有可能擊中正確的東西嗎？」（Aristotle, 2009, p. 3 [1094<sup>a</sup>23-25]）如果答案是肯定的，首先「我們必須要設法，至少是概要性地確定它是什麼」（Aristotle, 2009, p. 3 [1094<sup>a</sup>25-26]）。Aristotle表示，人們一般都會同意「首要與終極的善」（the chief and ultimate good）就是「幸福」（eudaimonia, happiness）。<sup>3</sup>至此，應可明瞭「幸福論」的命名緣由。幸福論揭櫫「幸福」位居倫理學理論的核心位置，以幸福做為終極的追求目標與生命最終參照點（Cooper, 1995, p. 588; Hursthouse, 2013）。此核心論點可以G. Vlastos的「幸福論公理」（Eudaimonist Axiom）總結——「每個人都欲求幸福（well-

---

<sup>3</sup> eudaimonia有幾種常見的譯法，如happiness（幸福）、flourishing（繁盛）與well-being（美好存有），但各都有些缺點（Hursthouse, 2013）。三者之中，happiness最常見，但基於底下疑慮，所以保留另外兩種譯法（Woolfolk & Wasserman, 2005, p. 83）：首先，happiness的形容詞happy明顯是純然主觀的。happiness做為一種主觀感受，透過內省，個人處於最有利的位罝得以觀察自身私密的心理狀態，並做出陳述。因此，如果我覺得happy，那麼，我對自己happiness的判斷就不可能有錯，別人也不可能糾正我。因為每個人都是自己happy與否的最佳判斷者。若此，幸福的「比較」變得不可能進行，因為缺乏客觀標準可以衡斷。再者，既然happiness是主觀的，讓我happy的東西或許無法讓你同樣感到happy。譬如，有人以助人為樂，另一些人卻以虐待動物為樂，每個人各有所愛、所樂之物不同。being happy就等於feeling happy，happiness可以看作是你恰巧喜歡並且引發你微笑感（smiley-face feeling）（相對於皺眉感（frowny-face feeling））的任何東西（Annas, 2004, p. 45）。與此相反，幸福論者表示，我們太容易對於自己的生活是否是eudaimon（eudaimonia的形容詞）做出誤判，這正是因為我們持用一種錯誤的幸福觀所致（Hursthouse, 2013）。另外，論及feeling happy時，我們談論的是某個片段時刻（episodes），但是，eudaimonia卻與個體的生命整體、人生全程有關。這項對比顯現在下列中：當我們祝賀新生兒happiness時，我們衷心祝願他／她的並不是快樂時段的最大化，而是將「幸福」視為「整體生活過得好的方式」（happiness as the way a life as a whole goes well）（Annas, 2004, p. 45）。此時，我們心中所想的是過幸福／快樂的生活（living a happy life）。清楚的，幸福論者並不是將happiness想成只是主觀愉快的感受（瞬間的）或（較為持久的）心理狀態而已。其次，就flourishing（繁盛）（相對於languishing枯萎）譯法的問題在於：除了人類以外，其他動物與植物也同樣可用繁盛予以形容，但對幸福論而言，eudaimonia唯有對於理性的存有（譬如人類）才有可能（Hursthouse, 2013）。

being），而這個特別的願望之物（desideratum）就是所有理性活動的終極目標」（Woolfolk & Wasserman, 2005, p. 83）。

Aristotle表示，「口頭上有一種普遍的共識，一般人與優越的人都說它就是幸福，並且將生活無虞、行事順遂（living well and faring well）<sup>4</sup>等同於幸福」（Aristotle, 2009, p. 5 [1095<sup>a</sup>17-20]）。此說與常識頗為相符，但棘手的問題是，「關於幸福是什麼，他們的見解卻分歧了，多數人給的答案與有智慧的人並不相同」（Aristotle, 2009, p. 5 [1095<sup>a</sup>20-21]）。我們急切地想知道幸福的具體實質內容為何？

首先，從字源學角度而言，eudaimonia是一個複合字，由“eu”（good）與“daimon”（god）所組成，意指「在生活中有好『神』或好運，被神所偏愛」，亦即「被神賜福」（blessed by the gods）（Woolfolk & Wasserman, 2005, p. 83）。這立即衍生出此問題——幸福若為神賜，那是否表示幸福為神秘力量所決定，因此非個人所能掌控？Aristotle顯然也有同樣的疑惑，他詢問：

因此，這個問題也被提出——幸福是否是藉由學習或習慣養成或其他種訓練方式而獲得的，抑或根據某種神意／天意或者機運（chance）。現在如果有任何東西是神給人類的禮物的話，認為幸福就是神賜的想法應當是合理的，有鑑於它是最好的，當然最應當是神給予所有人類的。但此問題或許比較適合另一項研究來探討；然而，儘管幸福不是神賜之物，而是來自於德行與某種學習或訓練的過程，幸福似乎仍是最神聖（godlike）之屬；因為做為德行的獎賞與目的似乎是世上最好的東西，以及某種神聖與賜福的東西。（Aristotle, 2009, p. 15 [1099<sup>b</sup>8-18]）

Aristotle替一般人提出「幸福從何處來」的疑問——幸福究竟源自於神賜，抑或來自於學習、習慣養成、訓練、德行等這些（相當程度上）掌握在主體手上的事物？答案若是前者，則鼓勵個人勇於追求幸福，甚至研討「如何追求幸福」這類問題就變得沒有意義，因為幸福非人能掌握。Aristotle接著表明立場：

<sup>4</sup> 此中文譯法乃請教國內研究Aristotle倫理學甚深之黃藿教授的建議，特此感謝。

## 8 教育研究集刊 第62輯第2期

---

人們也非常普遍共享的看法是：對於所有在德行潛能上（potentiality for virtue）並未受損的人來說，透過某種學習與努力或許能贏得它〔指幸福〕。……將最偉大與最高尚的東西託付給機運，將是很有缺陷的安排。（Aristotle, 2009, p. 15 [1099<sup>b</sup>18-24]）

針對我們正在詢問的這個問題的解答，從幸福的定義來看是清楚明白的；因為它已經被說成是某種靈魂的德行活動。（Aristotle, 2009, p. 15 [1099<sup>b</sup>25-27]）（斜體為筆者所加）

至此，幸福源自於神賜的觀點已遭否定，幸福與德行活動的連結獲得確認。唯有肯定德行是個體所能掌控的，談論「如何追求幸福」才有意義。

那麼如何追求幸福？幸福論的論點一般稱為「德福一體說」（the unity of virtue and happiness）——主張「幸福」與「德行」（aretê, virtue）有概念性連結。具體來說，「對幸福而言，依據德行來過生活是必要的」（Parry, 2009）、「在缺德的情況下，有一種深層且持久的幸福是無法存在的」（Snow, 2008, p. 225）。在幸福論架構下，德行與幸福是兩個最基本且重要的概念，而且德行通常不會被單獨討論，而是置於以幸福做為支配性概念的廣大結構中（Annas, 1998, p. 37, 2004, p. 45）。<sup>5</sup>古希臘幸福論者很難想像在談論德行時，卻不以幸福

---

<sup>5</sup> Annas（1998）以及Prior（2001）抱怨當代德行倫理學（virtue ethics）的支持者喜歡單獨談論德行，卻忽略幸福與德行在概念上是相互連結的，他們也不願意將德行置於以幸福為首要概念的理論結構之中（Annas, 1998, p. 41; Prior, 2001, p. 325）。這種情形可描繪如下：「我們處於道德哲學家對德行的興趣復甦之中……然而，我們並未處於道德哲學家對幸福同感興趣之中」（Prior, 2001, p. 325）。因而可以理解為何「深受Aristotle與其他古代理論家啟發的現代理論標準上被稱作是德行倫理學，而非幸福倫理學」（Annas, 1998, p. 37）。顯然，當代入對於德行與幸福這兩個古老概念的注意力是不平衡的，而且在使用德行時不理解其與幸福的緊密關聯性（彷彿不懂得飲「水」思「源」）。這造成的惡果便是，對於一些諸如「我為何應該要有德」等棘手問題，我們缺乏足夠資源來答覆。為何德行值得我們費力追求，它與我有何干，變得令人不解。類似的想法也為Prior提出。在悲嘆不平衡的注意力關注到德行卻忽略幸福之後，他論證說，德行概念要是從幸福中脫離出來，德行倫理學將無法回答某些有關德行的根本性問題，例如德行的本質與價值等（Prior, 2001, p. 325）。

做為思考的背景。<sup>6</sup>

儘管幸福論者都堅持德行與幸福存在著概念性連結，但兩者實質的連結關係與連結強度卻是爭議之所在，於是形成各種派別（Parry, 2009; Sumner, 1998, p. 19）。<sup>7</sup>換言之，幸福論本身不是單一的理論，而是一群理論的叢集，它們共享的論點是以幸福做為行動者所有行動的方向指引與最終目的，它們的分歧點在於對於達成幸福的最佳方式存有異議（Annas, 2003, p. 28）。幸福論家族中的斯多葛學派（the Stoics）最為極端，主張德行（惡行）是幸福（不幸福）的充分條件，Aristotle說有德是必要的，但他與其他派別都基於常識性觀察，承認除了德行之外，尚需要「同時被賜福給予至少某種程度的健康、財富與諸如此類的東西時，似乎才是可欲的，因而承認除了德行以外的其他善的存在」（Gass, 2000, p. 23）。

綜言之，幸福論者對於以下兩點並無疑義：一、以幸福做為終極善來指引我們的所有行動；二、依據德行來行動是過幸福生活所必要的。他們的歧見在於爭論德行在幸福中的貢獻方式。了解幸福論背景之後，以下將聚焦在Aristotle的幸福觀與德福一體說的論證。

## 參、Aristotle幸福觀與德福一體說

### 一、Aristotle幸福觀

#### （一）幸福是人類最終的目的

「每項技藝與探究，以及類似的，每個行動與追求，都被視為以某個善為目的；正因此，善被正確地宣稱為所有事物瞄準的對象」（Aristotle, 2009, p. 3

<sup>6</sup> 相較之下，我們現代人傾向於自由地運用德行概念，未將德行與幸福做緊密連結，甚至對此概念性連結感到不解。這是因為我們傾向循著Wringe（1999, p. 287）所謂的「德行與自利（self-interest）或快樂之間的對立」做思考，認為德行與個體幸福是敵對的。

<sup>7</sup> 他們分別主張「德行被視為是幸福的手段／工具，抑或幸福的一（組成）部分，或者構成幸福的整體」（Annas, 1998, p. 41）。如同Parry（2009）所言，幸福論可指涉以下三種立場：1. 將德行與其實踐等同於幸福；2. 德行及其實踐是幸福最重要的（dominant）構成物；3. 德行是致福的唯一途徑。

[1094<sup>a</sup>1-3])。人類各種作為的目的自然有異，譬如，醫技為了健康、戰略為了勝利、經濟活動為了財富。需指明的是，有些活動本身就是目的，但有時活動所企求達致的結果才是目的 (Aristotle, 2009, p. 3 [1094<sup>a</sup>16-18])。就後者而言，結果的價值就高於活動，活動是為了生成或達至該目的的手段。若在人類所有作為中存在「某個目的」，我們只為了它自身，而非為了追求其他更高遠的目的而追求它，同時其他所有被欲求的目的也都是為了它，那麼它必定就是「首善」 (Aristotle, 2009, p. 3 [1094<sup>a</sup>22])，也就是「幸福」。幸福是「人類的行動所能達成的所有善之中最高者」 (Aristotle, 2009, p. 5 [1095<sup>a</sup>16-17])、「一言以蔽之，我們選擇的每一件事情都是為了其他事情——除了幸福之外，它本身就是目的」 (Aristotle, 2009, p. 193 [1176<sup>b</sup>30-31])。就是為了幸福，我們才做其他所有事情 (Aristotle, 2009, p. 19 [1102<sup>a</sup>1])。但幸福為何物？

## (二) 幸福生活的三個候選項目：<sup>8</sup>愉悅／快樂、榮譽、財富

人們通常把幸福等同於「生活無虞、行事順遂」。但除此之外，幸福究竟是什麼，言人人殊。在常見看法中，有人主張幸福就是愉悅／快樂 (pleasure)、財富、榮譽、健康或某種偉大的東西。Aristotle (2009, p. 6 [1095<sup>b</sup>15]) 認為，這些尋常之見絕非毫無道理可言，因此值得詳加檢視。首先，若將幸福視同為過著愉悅／快樂的「享樂生活」，並非毫無道理。因為即便是身處高位者同樣也都追求某些愉悅／快樂。但Aristotle認為，過這種生活的人在品味上相當奴性 (slavish)，這種生活顯然比較適合野獸來過。<sup>9</sup>其次，較出眾高尚、具有積極性氣質的人傾向將幸福等同於榮譽，榮譽就是「政治生活」所追求的善。但Aristotle認為，將榮譽等同於幸福似乎過於膚淺，因為榮譽來自於賦予者，掌

<sup>8</sup> 這三個候選項目是NE牛津版本的英譯者D. Ross (即本文採用的英譯版本) 為本章所做的重點摘要 (置於每章開頭) 所指明的，他表示另有第四種「默觀生活」 (the contemplative life) 則留待NE後續卷章才做討論。對照之下，NE I-5內文中，Aristotle原先的討論順序是：先指出有三種顯著的生活類型——依序為享樂的生活、政治的生活，以及第三種默觀生活 (Aristotle, 2009, p. 6 [1095<sup>b</sup>18-19])，但他說道，第三種默觀生活「我們將於之後才來考慮」 (Aristotle留待X-7、X-8才深入討論)，於是他又補上對第四種「賺錢的生活」的討論。

<sup>9</sup> Aristotle此說實與其對人性的看法息息相關 (享樂生活體現人與非人動物所共享的「覺魂」，追求嗜欲的滿足)，詳見後文 (四) Aristotle論及人類靈魂的三個組成部分。

握在他人手中。但是，我們所探究的幸福是一種「不會輕易被取走的東西」，它是真正屬於主體個人的。況且，人們追求榮譽似乎是為了證明他們的功績（merit）是值得獲得肯定的。以具有實踐智慧的人為例，他們尋求榮譽，特別是從熟識他們的人那邊尋求榮譽，依據他們自身的德行來被別人榮耀。對他們而言，德行比起榮譽更佳（Aristotle, 2009, p. 7 [1095<sup>b</sup>29]）。基於此，Aristotle認為政治生活的目的與其說是榮譽，不如說是德行，因為榮譽其實是對德行的肯定。第三種「賺錢的生活」追求的善是財富，但Aristotle指出，財富僅僅只是為了追求其他東西的有用工具而已，因此財富不可能是最終極的善，它不可能是幸福。總結來說，在這三種最值得考慮的幸福生活的候選項目中，財富最先被排除掉，因為它只是手段而已，相較之下，快樂與榮譽本身都是有價值的，但快樂的生活是人與其他動物共通的，無法彰顯人獨有的善；而榮譽是為了肯定個人展現的德行，德行因而更加根本。

### （三）幸福的屬性——最終、自足、最可欲

為了闡明幸福的實質內容，需先針對幸福的屬性再做深入探究。Aristotle（2009, p. 10 [1097<sup>a</sup>25-28, 1097<sup>b</sup>1-7]）先將目的／善區分為三類：有些善之所以被追求，單純係為了其他東西，這些是工具性的善（instrumental goods），它們的善是在於達成目的的工具（instruments），例如「財富」便屬之。另外，有些善本身就是可欲的，但同時也是為了其他善的緣故，例如：前述幸福生活的三個候選項目中的前兩者——愉悅／快樂、榮譽，以及理性或其他德行即屬之。它們本身都是可欲的，但同時也是為了幸福。另有一類善本身就是可欲的，但除了它本身之外，從來不是為了其他東西。其中，後兩類都是「本有善」（intrinsic goods）：它本身就是善的，即使從中並未再衍生出任何好東西，仍舊應該選擇它。依此分類架構，幸福顯然屬於當中的第三類——幸福本身就是可欲的，而且總是為了自身，從來不是為了其他的善（Aristotle, 2009, p. 10 [1097<sup>a</sup>34-35, 1097<sup>b</sup>1-2]）。

歸納上述Aristotle對「幸福」這種善的說明，包含如下屬性：1. 最終的（the most final, final without qualification）：幸福自為目的，從來不是為了其他東西；它是人生中首要與終極的善。2. 自足的（self-sufficient）：幸福本身就使生活可欲而無所闕如（lacking in nothing）。3. 基於前述兩項特質，幸福是所有事物中

最可欲的（most desirable of all things），它不是所有善當中的一個而已，否則只要稍加增益一點點的善，就會使善變得更大，而愈大的善就愈是可欲（Aristotle, 2009, p. 11 [1097<sup>b</sup>16-19]）。綜上，「幸福是某種最終與自足的東西，而且是行動的目的」（Aristotle, 2009, p. 11 [1097<sup>b</sup>20-21]）。據此可清楚看見前述三個幸福的候選項目並無法通過此三項幸福的形式條件的考驗。

#### （四）使用「功能論證」界定幸福——幸福是靈魂終其一生根據適當德行展現遵循理性原則的活動

至此，仍未正面說明幸福究竟是什麼？要如何界定人類終極的善／幸福？Aristotle引進著名的「功能論證」（function argument）——要想知道人類的善是什麼，首先要確定人的功能。功能論的思維是根據他對自然界的觀察而來——對每個具有功能或活動的東西來說（如吹笛者、雕刻家），善與優（good and well）取決於其功能的發揮；同理，若人也有功能的話，即應循著相同思維推論（Aristotle, 2009, p. 11 [1097<sup>b</sup>25-28]）。

首要步驟先確認人的功能。什麼是人獨特的（what is peculiar to man）功能？此獨特性能彰顯人的定義性特徵，用以區辨人與非人的差異。Aristotle從靈魂論角度切入：首先，營養與生長的生活即使是植物也享有，因此被排除在外；其次，知覺的生活是人與牛、馬等動物所共享，因此也被排除；最後是具有理性的成分所過的活躍積極的生活，包含遵從理性，以及擁有理性並運用思考兩類；這就是人類的獨特功能所在。Aristotle於是總結：「人類的功能便是靈魂遵從或蘊含理性的活動」、「人類功能就是一種生活型態，這就是靈魂蘊含理性原則在內的活動」（Aristotle, 2009, p. 11 [1098<sup>a</sup>7-8, 12; 1098<sup>a</sup>13-15]）。

根據Aristotle功能論證，要想確定人類的善／幸福為何，必先確定人的獨特功能。就像一個好的吹笛者指的是他能將笛子吹得好，吹笛者的好取決於吹笛這項功能的良好發揮，好人（a good man）的功能就是良好地表現靈魂遵從或蘊含理性的活動，而且「若任何活動的良好展現是當它根據適當德行時，人類的善就變成是靈魂展現出德行的活動，若有不只一種德行，那就根據最佳與最完整的德行」（Aristotle, 2009, p. 12 [1098<sup>a</sup>14-18]）。至此，德與福兩者在概念上的連結已然指出——人類幸福是由人獨特的理性功能的良好展現所界定，而理性活動的「良好展現」又需要根據適當德行來運作才行。這是因為「德行」是使事物得以

最佳實現其功能的特質（Carr, 1991, p. 45）；人類的德行就是指那些能使人最佳實現其理性功能的特質<sup>10</sup>（人類德行的具體內涵詳見下節）。

值得一提的是，Aristotle關於人類終極善／幸福的見解與當時人們的尋常之見（what is commonly said about it）有頗多相符之處。首先，當時人們將善區分成「外在善」（external goods）（例如出身於富裕、小康或貧窮之家）、「靈魂善」（goods relating to soul）（例如德行）與「身體善」（goods relating to body）（例如健康與美貌）三類；其中，靈魂善與心理活動（psychical actions）有關，它們被視為最適當與真實的善（Aristotle, 2009, p. 13 [1098<sup>b</sup>14-16]）。相較之下，Aristotle的幸福觀——「幸福是靈魂終其一生根據適當德行展現遵循理性原則的活動」，也是從靈魂善的角度來界定幸福。其次，承前所述，人們口頭上都同意幸福的人是生活無虞、行事順遂的（Aristotle, 2009, p. 5 [1095<sup>a</sup>17-20]），這也與Aristotle將幸福定義為「存在」（being）相同——「我們將此〔終極〕目的等同於某些行動與活動（actions and activities）」（Aristotle, 2009, p. 13 [1098<sup>b</sup>18-20]），幸福就是一種無虞生活與順遂行事（Aristotle, 2009, p. 13 [1098<sup>b</sup>22]）；幸福不是一種狀態，而是一種活動（Aristotle, 2009, p. 192 [1176<sup>a</sup>34-1176<sup>b</sup>1]）、一種生活。基此，Aristotle於是表示，將幸福等同於「擁有德行」（有德）仍然不夠完整，因為有德者可以是處於睡眠狀態或終身毫無活動（譬如有德的植物人），但沒有人說過這種生活的人是幸福的（Aristotle, 2009, p. 7 [1095<sup>b</sup>29]）。

第三，Aristotle認為有些人將幸福等同於德行、實踐智慧、哲學智慧，或者主張這些再加上快樂與外在繁榮／成功（external prosperity）<sup>11</sup>的看法並不全然錯誤，它們至少有某部分的正確性（Aristotle, 2009, p. 13 [1098<sup>b</sup>23-29]）。關於幸福與這些「貌似」等同物的關係部分已於前述論及，其餘則留待後續說明。第四，Aristotle雖然認同將幸福等同於德行的見解，不過他特別修正其觀點如下：

<sup>10</sup> Aristotle還補上「終其一生」做為評斷幸福與否的觀察時程，「因為一隻燕子無法構成夏天，也構不成一天；同理，一天或短暫時間無法造就一個人的幸福（blessed and happy）」（Aristotle, 2009, p. 12 [1098<sup>a</sup>19]）。

<sup>11</sup> 外在繁榮／成功指的是外在善的具足。

擁有德行（修德而後有德）與使用德行（行德）存在差異，<sup>12</sup>這就如同處於某種心靈狀態與處於某種活動狀態有所差別一樣，因為光是心靈狀態本身並未產生結果，就像睡著的好人或無法活動的好人都毫無行動一樣，但相反地，活動的人卻可能活動得好或壞。這如同在奧林匹亞競賽中，被戴上桂冠的並不是那個最美麗、最強壯的人，而是那些實際參與競賽，並且正當勝出的人（Aristotle, 2009, p. 13 [1099<sup>a</sup>1-6]）。同理，我們會將生活中最高尚與美好的事物賦予那些做出有德行動的人，而非那個擁有德行但絲毫沒有展現德行行動的人。Aristotle這點「但書」意在凸顯光是修德、有德還不夠，尚需行德始能致福。最後，與時人看法一致，Aristotle同意幸福的生活本身是愉快的（pleasant），有德行動對愛好德行的人而言總是愉快的，從事高尚行動卻不感到欣喜的人本身並不善（Aristotle, 2009, pp. 13-14 [1099<sup>a</sup>7-21]）。至此，Aristotle（2009, p. 14 [1099<sup>a</sup>24-25]）總結，幸福是世上最好的、最高尚、最快樂的。

## 二、Aristotle「德福一體說」的論證——修德致福

根據功能論證，幸福被定義為「人類靈魂終其一生根據適當德行來展現遵循理性原則的活動」。要言之，修德、行德始能致福。若此，對於所有在德行潛能上未遭受損傷的人來說，他們都有可能透過某種努力而贏得幸福（Aristotle, 2009, p. 15 [1099b18-20]）。修德、行德既為致福的不二法門，誰能修德與行德似乎就決定了誰能夠幸福。Aristotle的德福一體說指出，德行就是使過幸福生活成為可能的特質，德行與幸福兩個概念相互蘊含（Fowers, 2011, p. 1）。

既然幸福的追求與德行息息相關，對德行的深入探討當是十分必要。<sup>13</sup>這點可以解釋何以Aristotle倫理學體系多半是以「德行倫理學」為人所熟知。Aristotle在NE指出，德行可區分為「理智德行」（intellectual virtue）與「道德德行」（moral virtue）兩類，理智德行是指人類聰明才智表現的卓越，道德德行則是品格的卓越（Aristotle, 2009, pp. 23, 102 [1103a14, 1139a1]）。其中，主要的理智德

---

<sup>12</sup> 這項差異在後文論及Priam晚年因遭受各式不幸因子干擾、阻礙下，以至於雖然有德，但卻無法行德可見一斑。

<sup>13</sup> 關於兩類德行的探討，可分別參照NE第II、III、IV、V（本卷專談「正義」之德）、VIII與IX（這兩卷專談「友誼」之德），談論的是道德德行；以及VI專談理智德行。

行 (the chief intellectual virtues) 有五：分別是技藝 (art)、科學知識 (scientific knowledge)、實踐智慧 (practical wisdom)、哲學智慧 (philosophic wisdom) 及直觀理性 (intuitive reason)<sup>14</sup> (Aristotle, 2009, p. 104 [1139<sup>b</sup>16-17])；而道德德行則包括正義、節制、勇敢 (Aristotle, 2009, p. 23 [1103<sup>b</sup>1-2]) 等。

承上，幸福定義為「靈魂終其一生根據適當德行展現遵循理性原則的活動」。Aristotle (2009, p. 194 [1177<sup>a</sup>11-18]) 表示，「如果幸福是遵循德行的活動，合理的看法是它應該根據最高的德行 (the highest virtue) ……而我們已經說過這項活動是默觀的 (contemplative)」。

這是指依循哲學智慧進行哲學思辨所過的默觀生活 (the contemplative life)。因此，學者一般的詮釋是，對Aristotle而言，默觀生活是對人類而言最幸福的生活。儘管如此，Aristotle自己卻也不得不承認：

但這種生活對人而言將會過於高遠 (too high)，因為這不是因為他是人的緣故，所以他將會這樣生活，而是就某種神性的東西臨現在他身上 (in so far as something divine is present in him)；這有多麼優於我們的合成性本性 (our composite nature)，它的活動就有多麼優於另一種德行〔指道德德行〕的運用。如果理性，相較於人而言，是神性的；根據理性而過的生活，相較於人類生活而言 (in comparison with human life)，就是神性的。但是我們必須不追隨那些人的建議：身為人，就

---

<sup>14</sup> 說「主要」有五，理由之一是Aristotle在NE V-9另外論及「與舉止有關的次要 (minor) 理智德行」(Aristotle, 2009, p. 111)。Aristotle說明主要的理智德行總數有五時，介紹順序如上文所述，但NE VI各章談論的次序卻是：科學知識、技藝、實踐智慧、直觀理性與哲學智慧。在此引用Ross為NE各章談論之理智德行的簡要說明如下：科學知識是必然與永恆的指示性知識 (scientific knowledge—demonstrative knowledge of the necessary and external)；技藝是如何造物的知識 (art—knowledge of how to make things)；實踐智慧是如何確保人生目的的知識 (practical wisdom—knowledge of how to secure the ends of human life)；直觀理性是擁有科學根源之原則的知識 (intuitive knowledge—knowledge of the principles from which science proceeds)；哲學智慧是直觀理性與科學的統合 (philosophic wisdom—the union of intuitive reason and science) (Aristotle, 2009, pp. 104-110)。

想著人類之事；既然終有一死，就想著會朽之事。而是必須盡我們所能，使我們自己成為不朽的，繃緊神經，根據我們內在中最佳之物而生活（to live in accordance with the best thing in us）；因為即使它的分量小，它的力量與價值卻是超越所有事物。這似乎是真正地成為人自身（to be each man），因為這是他最權威與較佳的部分。（Aristotle, 2009, p. 195 [1177<sup>b</sup>25-30]）（斜體為筆者所加）

這段引言延續前述Aristotle關於人類靈魂的看法，人的本性實為生魂、覺魂與理性靈魂（包含直接做理性思考而過的默觀生活，以及遵循實踐智慧的指引而展現道德德行的政治／社會生活）三者共構而成的合成物。儘管前述功能論強調要找出人類最獨特的功能，但基於此複合性的人類本性，人類的幸福理應是如何在人類最獨特的理性功能的運作下，同時指揮生魂與覺魂的活動，而非單單只是仰賴理性靈魂中最高級的德行——即哲學智慧的發揮而已。要言之，當論及對人類而言的幸福時，若光是考慮理性靈魂中與神性最接近的那部分智識德行（即哲學智慧）的運作，似乎不夠全面，無法關照到人性的全貌。

純粹理智德行的運作是如神一般的默觀活動，過這種生活必須以純粹閒暇為要件，而且它的目的與改善社會與福祉無涉（Sherman, 1989, p. 2）。默觀生活既然需以完全閒暇為先決要件，顯非人人皆可追求的幸福生活。再者，人類是社會性存有，勢必要在人際群體中生活，即便是運用哲學智慧而過默觀生活的哲學家亦然，就此而言，培養道德德行，並在實踐智慧的指導下所過的幸福生活實屬必要。<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> 學界對於Aristotle幸福觀的詮釋仍有爭議，且長久以來便存在著「融合觀點」（the inclusive conception）與「優勢／支配觀點」（the dominant conception）的爭議——前者將幸福視為是一個包含一切目的在內的總合性目的（an inclusive end），這裡牽涉到的問題就是如何在許多各自獨立的目的之間取得和諧與秩序（排序）；後者認為幸福就是單一、明確的目的（譬如哲學默觀），它的重要性優先於其他目的（Uyl & Machan, 1983, p. 117）。本文並未深入此論題的探討。

## 肆、Aristotle幸福觀中幸福的脆弱性——運氣對幸福的影響

### 一、Solon的問題——「蓋棺論定」？命運之輪對幸福的挑戰

若幸福是人類靈魂「終其一生」根據適當德行來展現遵循理性原則的活動，則在哪個時間點上才可以對一個人的幸福做出評斷？Aristotle引用Solon的見解做為討論此問題的起點——Solon強調必須「看終了」（see the end），因此有「蓋棺論定」之說。這是指人死後才能論斷他一生幸福嗎？但幸福若是一種存有與活動型態，既已死亡何來幸福？Aristotle試圖澄清此混淆，他認為Solon「蓋棺論定」的要旨是要提醒吾人，唯有當一個人死了以後，因為他已經不再受邪惡與不幸的影響，我們才可以「安全地」稱他為被賜福（Aristotle, 2009, p. 16 [1100<sup>a</sup>15]）。要言之，Solon本意在強調生命中世事變化無常、禍福更迭頻繁，人（的幸福）深受變化、意外、好運與壞運的影響，唯有當生命終了之時才可不再受此些干擾。Aristotle特地舉特洛伊戰爭中的Priam<sup>16</sup>國王為例，他一生看似幸福，但晚年卻遭逢眾多巨大不幸，因此沒有人會認為他是幸福的。Aristotle於是說道：

有鑑於他們可能會遭逢的變化，我們不會想稱活人是幸福的；同時因為我們已經假定幸福是某種永恆（permanent）且絕對不容易被改變之物，但是一個人卻可能遭遇命運之輪（fortune's wheel）的多次滾動。（Aristotle, 2009, p. 16 [1100<sup>a</sup>35-1100b4]）

<sup>16</sup> Priam是希臘神話中的特洛伊國王，他的兒子Hector被Achilles所殺，而且Achilles拒絕歸還Hector的遺體給Priam。宙斯於是派遣Hermes護送Priam國王進入希臘陣營，在那裡，Priam向Achilles哭求請他悲憫一位喪子之父，請他歸還Hector的遺體。Achilles受到感動而同意歸還，雙方暫時休戰，讓Priam得以為兒子舉辦適當的喪禮（Wikipedia, n.d.）。

至此，貫穿Aristotle幸福觀中的兩股力量皆已呈現。其一為修德、行德以致福的途徑。Aristotle表示，對於所有在德行潛能上未遭受損傷的人來說，人人都有可能透過某種努力而贏得／成就幸福。這個看法顯示幸福不是少數人才能享有的特權，反而是為絕大多數人（若非所有人）所開放的。修德與行德若為個體能自主掌控，也就表示幸福（相當程度上）掌握在主體手中。若德行是持久、穩定的，那麼幸福也就是永恆的，或至少不易更迭。另一股力量是Aristotle藉由Solon「蓋棺論定」的說法所欲凸顯的幸福的「脆弱性」——幸福似乎無法完全自外於命運之輪的影響力之外，運氣／機運因素牽涉其中。這一點與eudaimonia的字源——“eu”（good）+“daimon”（god）——幸福原指被好神、好運所偏愛與賜福相呼應。若此，「如何過幸福的生活」就非單純全靠修德、行德即可，有些非個人能掌控的力量需要一併考量。

## 二、三種善的屬性：外在善與身體善具有工具性價值，以促成靈魂善為目的

如上所言，善已被區分為三類：分別是外在善、身體善與靈魂善。與Aristotle同時代的人一般認為幸福的人理應三者都有。缺乏某些外在善與身體善，譬如好的出身、優秀子女、美麗外表等，尤其是若擁有壞的出身、孤獨無子嗣、長得醜陋，這個人就不太可能是幸福的（Aristotle, 2009, p. 14 [1099<sup>b</sup>2-5]）。正因為「幸福似乎另外（in addition）需要這種繁榮（prosperity），有些人才把幸福等同於好運（good fortune），雖然其他人將它等同於德行」（Aristotle, 2009, p. 14 [1099<sup>b</sup>7-9]）。由此可見，除了修德與行德之外，幸福還需要外在善與身體善。對Aristotle而言，外在善與身體善皆屬於運氣因素，「運氣，我指的是出身、財富、權勢及其相反物，事實上包含好運與厄運」（Aristotle, 1984, p. 2213 [1389<sup>a</sup>1-2]），靈魂之外的好東西的成因是偶然與機運（Aristotle, 2013, p. 188 [1323<sup>b</sup>26-29]），這就包含長相、健康等身體善在內。在此關鍵問題是：對於過幸福生活而言，每種善的份量要多少才是可欲的，以及它們相對的重要性（preeminence）程度（Aristotle, 2013, p. 188 [1323<sup>a</sup>34-36]）。此外，當Aristotle說幸福在靈魂善之外，似乎「另外」需要這些外在善與身體善時，意思是指這三種善在致福路上是平行獨立（互不相涉）的關係嗎？抑或後兩種善與靈魂善之間存

在著互動關係（畢竟，他的幸福觀是以德行做為定義性特徵，是否應以靈魂善為核心，繼而設想另兩種善對靈魂善的價值）？

首先說明三類善的屬性：

外在的事物就像任何工具一樣皆有其限制：所有有用的東西都存在著過度，此過度對於那些擁有者來說必然是有害或不是有益的。然而，在與靈魂相關的好東西方面，愈重大／過度<sup>17</sup>就愈有用。（Aristotle, 2013, p. 188 [1323<sup>b</sup>8-13]）

此處的「外在的事物」泛指外於靈魂的好東西，包括外在善與身體善。這段引言有三項重點：

（一）外在善與身體善的好是基於其工具性價值，其有用性（usefulness）是針對追求某個更高的目的而論。Aristotle明言，此目的就是靈魂善，「正是為了靈魂，這些東西才自然地是值得選擇的，所有明智的人都應該選擇它們；而非靈魂是為了它們」（Aristotle, 2013, p. 188 [1323<sup>b</sup>19-21]）。外在善與身體善的價值源於其對靈魂善（德行）的助益，這有待後文深入探討。

（二）外在善與身體善的效益有限制，一旦過度，反而對持有者是有害，或至少不是有益的。這同樣是就其對於擁有者的靈魂善的修養而言的。Aristotle基於其「中庸」學說表示，「既然人們同意適度與中等就是最佳的，顯然，同樣就機運的善來說，適量的擁有也是最好的」（Aristotle, 2013, p. 114 [1295<sup>b</sup>3-5]）。但其理何在？Aristotle舉例：過度英俊、太過強壯、出身太好、太富有，或者相反的人都難以遵從理性的指引而過有德的生活，因為前者易於變得傲慢自大，後者傾向懷有惡意。就像從小過著窮奢極侈生活的人進了學校以後將不習慣被人統治，過著過度拮据生活的人也會變得太過謙虛卑下（Aristotle, 2013, pp. 114-115 [1296<sup>b</sup>6-8; 1295<sup>b</sup>16-19]）。此例顯示Aristotle對於「多少份量的外在善是幸福生活

<sup>17</sup> 筆者採用的英譯本使用的是access一詞，若按照字面翻譯為「過度」，恐有違Aristotle強調道德德行必須符合中庸（the mean, the intermediate）之虞，Aristotle（1999, p. 30 [1106<sup>b</sup>28-29]）表示「因此，德行是一種中庸，因為如我們已經看到的，它以中庸為標的」。因此，筆者在此採用審查委員的建議，以greater的意思，譯為愈重大就愈有用。

所需」所做的思考，仍舊是依循外在善與身體善對於德行修養來立論。過多或過少的外在善與身體善雖不至於全然否定德行養成的可能性，但確實構成個體在德行養成過程中的不利干擾因素。

（三）相對於外在善與身體善的過猶不及皆屬無益，靈魂善卻是多多益善。

### 三、幸福取決於靈魂善，而非外在善或身體善

三種善理應為幸福的人所有，但Aristotle堅決否定幸福取決於外在善或身體善，而主張幸福（主要）端視靈魂善，這在他的幸福定義——「幸福是某種有德的靈魂活動」中一覽無遺。為增強其論證的力量，他另以神做為證言（Aristotle, 2013, p. 188 [1323<sup>b</sup>24-26]）：人們公認神是快樂且賜福的，這不是因為祂有外在善的緣故，而是因為祂本身具備某種特質使然。同理可證，人的幸福亦非取決於外在善或身體善，而是基於人本身的特質，亦即靈魂善——德行。因此，Aristotle總結，幸福必然不同於好運，因為靈魂之外的好東西的成因是偶然與機運，但正義或健全不是透過機運而來（Aristotle, 2013, p. 188 [1323<sup>b</sup>26-29]）。這凸顯另一項重要區分依據——靈魂善既為個體修為的成果，主要為個人所能掌握；<sup>18</sup>外在善與身體善卻反受機運左右。就此而論，討論外在善與身體善在Aristotle幸福論中的角色，其實就等同於處理個體幸福受到機運的影響。

### 四、外在善與身體善在修德致福中的重要性

關於德與福的關係，Aristotle主張德行是幸福的「必要條件」，但非「充分條件」。據此，有德者不必然幸福，但缺德者必定不會幸福。若有德尚且無法確保有福，那除了德行外，幸福還需要什麼？是外在善與身體善嗎？如上述，Aristotle（2009, p. 14 [1099<sup>a</sup>31]）肯定「幸福也需要外在善」。問題是，外在善在致福，特別在修德致福過程中的角色為何？這將反映幸福受運氣／機運影響的程度。

對此，引用Nussbaum（2001, pp. 322, 337）的分析架構，她表示運氣對

---

<sup>18</sup>說「主要」是因為靈魂善（德行修為）實際上仍不可避免地受到外在善的影響（詳後）。

Aristotle修德致福的干擾方式有二：（一）幸福需要實際的德行活動，而行德（展現有德行）卻可能受各種運氣所阻撓；壞運氣（misfortunes）會妨礙良善氣質在行為上的表現。（二）品格狀態本身會受到某些運氣形式的影響；壞運氣會阻礙有德行為的內在湧現，事涉德行的陶養。依次探討如下。

### （一）外在善的闕如阻礙德行活動的展現

#### 1. 「巧婦難為無米之炊」：行德需要外在善做為必要資源或工具

根據Aristotle的幸福觀，光擁有德行是不夠的，還需要行德始能致福。外在善因此是將德行付諸實現，展現有德行為所需之物。他表示，「然而，清楚的是，誠如我們所說的，它〔幸福〕也需要外在善；因為在缺乏裝備（equipment）的情況下，要做出神聖行為是不可能，或者不容易的」（Aristotle 2009, p. 14 [1099<sup>a</sup>31-33]），「在許多行動中，我們使用朋友、財富與政治權力做為工具」（Aristotle, 2009, p. 14 [1099<sup>b</sup>1]）。換言之，在有德與行德之間存在著真實落差，就可能是導源於外在善的闕如這項個人無法控制的事件，它妨礙良好的品格狀態在行動上找出適當的體現方式（Nussbaum, 2001, p. 334）。

這點與吾人的道德經驗頗為相符。在缺乏物質資源的情況下，如何具體展現慷慨之德（假定慷慨與「物質贈與」有關）？例如，下雨天看著佝僂老人淋著雨，要是我手邊沒有任何遮雨工具，如何幫助他？此刻我深感「心有餘，而力不足」。這是否表示一貧如洗的人較少有機會能展現慷慨德行；反之，富有者有較多資源行慷慨之德？譬如《辛德勒的名單》（*Schindler's List*）電影中，主角憑藉眾多財富之助，始能做出拯救許多猶太人的義舉。首要的疑義是所謂的「缺乏」外在善是指到什麼程度？例如，雖然我身無長物，但在我仍有一杯羹的情形下，仍舊樂意與他人分享，並付諸行動；顯然，我的物質不充裕並未完全阻礙我行慷慨之德。難怪上述Aristotle有「（絕對）不可能」與「不容易」之分。換言之，外在善做為工具性資源，對於行德的干擾程度可以是完全阻礙或只是限制而已（Nussbaum, 2001, p. 327）。一般情況下，缺乏外在善做為資源，只是「不容易」行德而已，但並非完全不可能。唯有推到非常極端，設想在沒有絲毫外在善的情況下，當連自己的生存都成了問題，何來行德之可能？這於是推導出外在善與幸福的第二種關係（下詳）。回到前例，一般人雖未擁有巨賈辛德勒的豐厚財富，無法做出史詩英雄壯闊般的義舉而流傳後世，但在二次世界大戰期間確實有

為數不少的善人真切展現了慷慨之德，使用非常有限的物資救助了有限數量的猶太人。物質的匱乏顯未全然阻礙行慷慨之德。再者，若將慷慨擴大至包括「時間付出」（例如他慷慨地陪我一整個下午，傾聽我的心事），即使物質匱乏，仍可選擇以付出時間的方式行德。<sup>19</sup>

行德需要外在善的論點也出現在《政治學》中，Aristotle指出Plato理想國取消私產制度，在「共產與共妻」的社會型態中，將導致「性慾的節制之德」與「財產的寬宏大度」兩個德行的消逝。以後者為例，由於此項德行所需要的資源已被全面剝奪，「展現自己為寬宏大度或做出任何寬宏大度的行為將不再可能，因為寬宏大度的功能在於財產的使用」（Aristotle, 2013, p. 32 [1263<sup>b</sup>12-14]）。然而，在共產社會中，既無私產，何來機會展現財產的寬宏大度之德？此例中，外在善的闕如（私產的剝奪）是極端的，影響所及，在這種社會型態下不再需要培養此項德行。

## 2. 外在善做為人類生存的必需品

在善的三分法中，德行屬於靈魂善之屬，針對其他兩類，Aristotle表示：

剩下來的善之中，有些必然必須先行存在做為幸福的條件（pre-exist as conditions of happiness），其他則自然是合作性與有用的工具。

（Aristotle, 2009, p. 15 [1099<sup>b</sup>27-29]）

這些做為幸福先決條件的外在善是為了維繫個體生存之必需，畢竟人具有肉體之身，需要諸如身體健康、基本飲食等這類維繫生命的基本必需品。在此意義上，人之幸福對外在善的需求可說是最原始、立即的，沒了生命，何來修德、行德，遑論追求幸福可言？就此而言，這似乎突破Nussbaum分析架構下，運氣對修德致福的兩種干擾方式，而另外被視為第三種。

## 3. 外在善做為行德的對象與接收者

Aristotle在論及兩種幸福生活的價值序階時，「自足性」是重要判準。默觀

---

<sup>19</sup> 這顯示每個德行的展現都需要不同種類的外在善做為資源條件（而且可能不下於一種），這同時導致行德方式的多樣性。

生活比有德的政治生活更高級的原因在於，前者涉及哲學智慧的展現，這項活動無須仰賴外物便可以發揮功能；相形之下，後者與道德德行的展現有關，這便需要某種外在善做為行德的對象。如Aristotle所言：

雖然一位哲學家以及一位正義的人，或一位擁有任何其他德行的人都需要生活的必需品，但當他們被充分裝備好這類事物之後，正義者尚且需要對著或與某些人一起，他才得以做出正義的行為；節制的人、勇敢的人、其他每個人都是同樣的情形。但是，哲學家即使是他一個人也可以默觀真理，他這樣做得愈好，就愈有智慧；如果他有夥伴的話，他或許能夠做得更好，但他仍舊是最自足的。（Aristotle, 2009, p. 194 [1177<sup>a</sup>28-34]）

首句指明，具有肉身的凡人都需要外在善滿足基本的生活所需。接著，Aristotle這裡的立論著重在道德德行的展現。大體而言，需要有「他人」（外在善）做為行德的接收者或對象，否則道德德行頓失其必要性。譬如，朋友的喪生將會阻礙友誼之德的展現（Nussbaum, 2001, p. 327），友誼之德需要有「朋友」這項外在善做為有德行為的接收者。就此例而言，朋友喪生對友誼之德的展現所構成的阻礙，可以合理地推測只是程度性問題而已（除非失去所有朋友）。

有德行為的展現需要有「他人」做為施受對象這項論點，實則從旁觸及「人為何需要有德」與「道德德行的起源」這類根本問題。試想，在孤島上唯一存活下來的人何必要有道德德行？他／她或許確實需要勇敢之德才能在惡劣的自然環境中生存下來，也需要節制之德才能確保身體健康，但很可能就不再需要慷慨、友誼、正義諸德，因為道德德行主要是基於「人是社會性動物」這個事實，為了維持人際互動的政治生活運作所需。在此極端情境下，部分有德行為的展現頓失依據。

對此有兩點思考。首先，從主體行德的角度而論，在正常情況下，只要我與他人有基本的互動交往，就必然有些時機需要我展現相應的道德德行。但可以合理推測社交網絡愈大、朋友圈愈廣的人，他／她可能面臨的道德情境與考驗就愈多，也就愈有機會行德。其次，「他人」做為一種外在善，理應也會受運氣所

影響。先說明此處的「他人」泛指親人、朋友與所有可能與主體發生道德、倫理關係的人（包含陌生人），在與他人相遇過程中，可能產生道德情境，而需要主體施展德行予以回應。這裡涉及的運氣因素為何？至少有兩類：第一，若前述「交友圈愈廣，則行德的機會愈多」成立的話，那麼，行德的機會確實會受到主體人際交往能力與意願的影響。人際交往能力除了可主動培養外，是否也會受到超乎個人掌控的運氣因素，譬如天生個性（氣質／稟性（*temperament*），如膽怯害羞）的影響？例如，有些特殊學生先天在交友能力上受到極大限制與損傷（如泛自閉症（*autism spectrum disorder, ASD*）），即使經過社交能力訓練後，交際能力仍舊受到很大限制。影響所及，使他們能正確察覺道德情境，並以適當德行的展現予以回應的能力大受侷限。這類內在於主體的先天性限制屬於一種運氣類型（稱為構成性運氣（*constitutional luck*），後詳）。第二，道德德行需要他人做為接收者，更精確地說，他人「所處的情境」、「面臨的境遇」需要主體施展德行做為適當反應。設想有一位全德者，<sup>20</sup>她一輩子施展各殊德（*particular virtues*）的機會取決於她的人生境遇，因此可以合理推測她部分德行的展現機會大過其他德行。<sup>21</sup>這事涉的運氣因子源自於外部情境（稱為情境性運氣（*situational luck*），後詳），正所謂「『時勢』造英雄」，行德機會端視主體遭遇的情境而異。

總結上述「外在善的闕如妨礙甚或阻絕行德」的三種方式如下：

1. 基本的外在善為維繫生命所需。
2. 行德（道德德行）需要外在善做為工具或資源。
3. 行德（道德德行）需要外在善做為對象與接收者。

最後整理發展至此的論證。幸福的人指的是終生依據（全部）德行積極地活動，並充分裝備好外在善的人（*Aristotle, 2009, p. 18 [1101<sup>a</sup>13-15]*）。「如我們先前所說，人類生活也需要這些〔指好運*fortunes*〕，但決定幸福或其相反的是有德的活動與其相反物」（*Aristotle, 2009, p. 17 [1100<sup>b</sup>9-11]*）。有德者即使遭逢不幸，他仍然會承受這些生活的意外，並以最高尚的方式挺過去。就如同特洛伊戰

---

<sup>20</sup> 依照*Aristotle*德行一體說，有德者必然具備所有德行與實踐智慧。

<sup>21</sup> 全德者具備的所有德行都像是潛伏（*latent*）在主體中，等待被合適的情境特徵所觸動引發。

爭中的Priam國王一樣，儘管他晚年遭逢重大變故而不再被認為是幸福或被賜福的，那是因為不幸為他帶來痛苦，並且妨礙許多有德活動的展現，他的幸福因此遭受損傷，但他卻從未變成是悲慘的（miserable），因為他的德行仍在，他仍舊是正派行事，不受指責（Aristotle, 2009, p. 17 [1100b17-1101<sup>a</sup>7]）。只要德行仍在，即使因外在善的闕如而剝奪主體行德的機會，主體仍舊不至於落入悲慘的境地。<sup>22</sup>相反地，具備德行的人若有充足的外在善之助，協助他／她在所遭遇的適當時機都能充分展現德行，那麼就能致福。

## （二）外在善影響品格型塑

外在善影響幸福的第二種方式是透過作用於修德、品德型塑而來。在前例中，要想對抗純粹外在善的闕如對行善造成的阻力，可透過立即不足外在善或恢復好運達成。但是，運氣因素對修德過程造成的影響卻是更深遠的，因而需要以更費時或好運不斷的方式，才有可能療癒長期的不幸對個體的慾望、期待與思想所造成的損傷（Nussbaum, 2001, p. 337）。Nussbaum舉例，在戰爭期間被俘虜為奴的人，因缺乏物質資源無法行慷慨之德，戰後雖可立即恢復自由之身，行德已不受外在善的闕如（假定其財產已恢復）所阻礙，但因為被奴役已有一段時日，反而需要花費一段長時間才可能恢復原本身為自由人的尊嚴與自尊感。此例凸顯的是，原本已養成的德行雖非一朝一夕足以改變，但仍舊有可能受到長期的運氣影響而發生變化。這足以說明何以德行通常被理解為一種「相對穩定的氣質傾向」（relatively stable disposition）。「相對」一詞意在指明德行既為後天努力的成果，就非完全無法被改變，變化的可能性實則橫跨人生全程。換句話說，運氣與外在善的作用力不僅在幼年德行養成過程中顯現，且會持續對已養成的德行發揮（或好或壞的）影響力。

<sup>22</sup> Aristotle強調，基於德行的相對穩定性，偶發性的情境變化與厄運降臨應不至於驟然改變已養成的德行，除非此厄運持續很長一段時間，而且外在善的闕如已到非常極端的地步，才有可能改變德行，進而改變原有的幸福。他以Priam國王為例說明好人並不會被輕易地從幸福狀態中強行移出，唯有「重大且眾多的厄運」才有可能（Nussbaum, 2001, p. 337）。而且他相信有德者在面對厄運時也能運用其實踐智慧找到出路，而不至於淪落至失德與悲慘的地步（Aristotle, 2009, p. 17 [1100b35-1101<sup>a</sup>7]）。

品格與德行是怎麼來的？<sup>23</sup>人雖生來即具有各種（共通或殊異的）物理與心理傾向，但品格卻非與生俱來，而是有賴後天建構而成（McKinnon, 1999, p. 57）。Aristotle歸納品格發展的影響因素主要有三：分別是天性（nature）、習慣化／習慣養成（habituation），以及理性（reason），人透過這三要素變成好人與卓越（Aristotle, 2009, p. 199 [1179<sup>b</sup>20-30], 2013, p. 210 [1332<sup>a</sup>40-41]）。他表示：

現在有一些人認為我們是天性為善的，其他人認為是藉由習慣化，另有些人則認為是透過教學所致。天性的部分明顯非吾人力所能及，而是由神賦予那些真正幸運的人；然而，論證與教學並非對所有人都具有力量，學生的靈魂首先要藉由對高尚的愉悅、高尚的憎恨做為手段來加以培育，就像土地要先開墾才能播種一樣。那些依照情慾的引導來過活的人將不會聽從論證的勸阻，即使如此做，他仍然無法理解；那麼，我們要如何說服處於這種狀態的人改變呢？一般而言，情慾似乎並不屈服於論證，而是屈服於強制。愛高尚東西、恨卑鄙東西的品格必然已接近德行。（Aristotle, 2009, p. 199 [1179<sup>b</sup>20-30]）

天性與生俱來，非人力能企及，Aristotle的NE因此聚焦在探討後天習慣養成與理性發展對德行涵養的重要性。但在天性方面，Aristotle確實有留意到「自然德行」（natural virtue）的現象。他觀察到（有些）小孩與野獸生來即具有類似道德德行的氣質傾向（Aristotle, 2009, p. 116 [1144<sup>b</sup>8-9]），就像成語「初生之犢不畏虎」指明的，有些小孩或小動物表現出「無所畏懼」這種「類似」勇敢的德行。但Aristotle強調這些頂多只稱得上是「自然德行」（筆者稱為「類德行」（quasi-virtue），取其「類似」道德德行之意）而已。若想提升至嚴格意義下的

---

<sup>23</sup> character譯為品格或品德，與成為什麼樣的人有關。有關品格概念的深入探討，可參考McKinnon（1999）、陳伊琳（2012），當中說明品格具三層意涵——自然主義的、形上學的、倫理的意涵。在當代品德教育論述中，較多聚焦在（道德）德行概念上，反而較少談論品格。Cunningham（2005）指出，這是因為「品格」概念較難以操作，而「德行」較易處理的緣故，並將品德教育定義為致力於「德行陶養」（the inculcation of virtues）的教育活動。基於此，本文將（道德）德行等同於（道德上好的）品格特質。

德行（即道德德行），則有賴另兩項因素——即習慣養成與理性（實踐理性）的培養。

人有賴天性、習慣化與理性三要素的共構，始能成為有德之人。天性全屬運氣之事，但它是品格發展過程中最根本的起點（陳伊琳，2013，頁225）。借用Glover的比喻，天性凸顯的是「創造自我並不像是魔法般的瞬間轉變，比較像是雕刻木片，尊重其天然形狀與紋理的限制」（Kupperman, 1991, p. 136）。品格塑造並非從「無」到有，事實上，天性已為品格發展提供原始材料，個體對於這些內含某些先天性限制與潛質的材料無可迴避，需以之為基礎，再仰賴後天的習慣養成與理性力量予以發展。天性是一種「構成性運氣」，它凸顯「『你是何種人』不單純只是你審慎做了什麼的問題，尚且包含你的偏好（inclinations）、能力與氣質／稟性」（Nagel, 1979, p. 28），其中後三者是個體與生俱來的特質。

德行涵養的第二要素是習慣養成，Aristotle嘗謂：

一言以蔽之，品格狀態出自於相同的活動。……因此，我們從小是否培養出一種或另一種的習慣造成的差異並不小；這造成非常巨大的差異，或者應該說是所有的差異。（Aristotle, 2009, p. 24 [1103<sup>b</sup>21-25]）

從小的道德教化若能培養出好習慣，這對於個體品格狀態的正向發展影響甚鉅。然而，每個人會誕生在何種家庭？能否有負責的照護者悉心關照年幼者的德行養成，此皆屬運氣之事，特稱為「情境性運氣」，意指「個人碰巧遭遇到的情境中的運氣，此情境提供機會表現卓越或恥辱」（Walker, 1991, p. 14）。情境性運氣泛指出生後的所有世間環境狀況。可以想見的，壞的道德教養下的不幸者，在達成德行成就上比起幸運者更困難（Jacob, 2001, p. 24）。他必須加倍努力費心扭轉壞的道德教養對自身的影響，才有可能翻轉壞運對自身品格已造成的作用。我們不得不承認，「好運真的是一項優勢，壞運並不容易克服」（Jacob, 2001, p. 14）。再者，個體的出身也可能影響品格發展。例如，當Aristotle在《政治學》中討論最好的城邦應由哪些人組成時，他主張以中間階級為佳，「那些投身政治的人若擁有中等且充足財產就是最大的好運」（Aristotle, 2013, p. 116 [1296<sup>a</sup>1]），因為中間階級出身的公民同時適合擔任統治者與受治者，他們不

像在奢侈家庭成長的人到學校後不習慣被治理，也不像缺乏物質者過於卑賤（Aristotle, 2013, p. 115 [1295<sup>b</sup>16-19]）。

德行既有賴人為養成，年幼者便須仰賴照料者悉心陶養，而他獲得的道德教養的品質良窳影響其品格發展既深且遠。這凸顯了「他人／朋友（廣義）」這項外在善的重要性。年幼者似乎對這項外在善缺乏選擇餘地，而處於被動接受他人（通常是成人）對自身品格的型塑；相較之下，成人既可自省道道德教養對己身已發揮的影響力，又可透過有意識地選擇結交志同道合的朋友，來持續型塑己身品格。難怪Aristotle在NE特闢兩章探討友誼（friendship/philia）德行的議題，另在《政治學》中強調統治者應該提供一個支持性的政治脈絡來持續對公民品格發揮正向影響力（Nussbaum, 2001, p. 337）。這些皆是著眼於人際交往的友誼與政治性的公民社群皆與「朋友」這項外在善有關，這持續對個體終身修德過程發揮實質作用。

Aristotle在《修辭學》中另外談到一種獨特的情境性運氣——人生階段（time of life）與品格發展的關係（Nussbaum, 2001, p. 337）。筆者將人生階段歸類為情境性運氣，因它不像天性這種構成性運氣是個體與生俱來的差異，但它與朋友這項情境性運氣又有明顯差別：人生階段是相同的年齡族群的人皆會遭遇的「共通的」情境運氣，但朋友端視「個體」交友狀況而異。Aristotle將人生全程分為三階段：年輕人、青年人與老年人，但將討論聚焦在年輕人與老年人德行養成的對比。根據他的觀察，不同人生階段的獨特性質，會形成他們在各種德行養成上的阻力或助力。舉例來說，他認為年輕人具有的某些品格德行卻是老年人時常無法再擁有的（Nussbaum, 2001, p. 337），譬如，年輕人普遍具有強烈情欲，易於衝動並對未來充滿美好的希望，這使其比老年人更易於感到義憤填膺，更富於勇氣與自信（Aristotle, 1984, p. 2213 [1389<sup>a</sup>3-12, 1389<sup>a</sup>26-34]）。

至此應可明瞭，在邁向德行的路途中，每個人的立足點並不相同，而造成不平等的原因至少包含「構成性運氣」與「情境性運氣」，前者包括個人天性組成，後者則有個人身處的教養環境、結交之朋友、人生階段等。Aristotle指明：

顯然，每個人都嚮往幸福。但基於某種運氣或天性的緣故，這對一些人是不可能的，但對其他人則不然；因為高尚的生活也需要某些配備——

處於較佳狀態的人需要的較少，較糟狀態的人需要較多。（Aristotle, 2013, p. 209 [1331b40-1332<sup>a</sup>1]）

當Aristotle從經驗觀察中，體認到運氣對人類幸福生活的影響力時，他興起與「Solon蓋棺論定」相同的問題意識——人類的幸福生活多大程度上是脆弱的（Nussbaum, 2001, p. 318）？運氣的影響力有多大？操之在己的成分又有多少？在論析各式運氣因子對修德與行德的具體影響方式後，仍需反覆強調的是，這些運氣因子並非品格狀態的充分條件，並非所有的幸運者都會發展出這些德行；運氣雖是一個具有真實作用力的因素，但它必須「連同」其他因素一同導向（pull towards）這些品格特質才行（Nussbaum, 2001, p. 340）。此謂的其他因素當中，個體的主動力（包含自願的行動、反省與慎思等）最為重要。傳統上詮釋Aristotle德育思想的學者大多關注在能夠「操之在己」的因素，相對忽視運氣因子在德行養成的起點（各種構成性運氣）與終身歷程（各種情境性運氣），以及行德過程中皆有涉入（請參見圖1）。筆者認為，唯有增補上運氣的實質作用力，始能讓致力於「德行涵養」的品德教育樣貌有較接近於整全的認識。<sup>24</sup>

圖1是以個體發展的角度，說明（道德）德行的涵養（修德）與施展（行德）受到運氣因子影響的方式。其中，身體善代表的是個體與生俱來的「身體與心智狀態」（健康狀態、外貌、心智能力、天賦、稟賦氣質、個性），這是Aristotle所謂的「天性」賦予個體發展的原始素材，也是教育者（廣義）要承擔起涵養個體德行時，無可規避的起始點。然則，德行的涵養勢必需要仰賴（重要）他人的引入，這凸顯的是德行涵養時教養環境的重要性。有鑑於德行涵養是終其一生的，因此除了原生家庭的重要他人外，學校與整個人生全程中遭遇的他人（廣義的朋友）都非常可能對個體的修德發揮影響力。此外，修德的過程實與行德不能

<sup>24</sup> Aristotle在指出各類運氣因子對個體修德、行德以致福路途造成的挑戰，有其貢獻。惟其有限性在於並未提出詳實的因應之道明確指出究竟應該如何對抗（counteract）運氣因子（特別是不幸因子）的作用力。筆者認為本文的貢獻在於指出當代品德教育致力於涵養受教者的道德德行，此項教育作為與Aristotle幸福論的「德福一體」、「修德致福」思維若合符節。但究竟應該如何處理運氣因子的挑戰，已非本文篇幅所能處理，需要另待他文再探。

截然割離，行德也需要適度資源做為工具，資源的極度匱乏會對行德造成阻礙，久而久之，也可能反過頭來對個體的德行涵養造成不利影響。這顯示的是，外在善對於德行養成（包含習慣養成與理性發展）與行德過程的作用力。

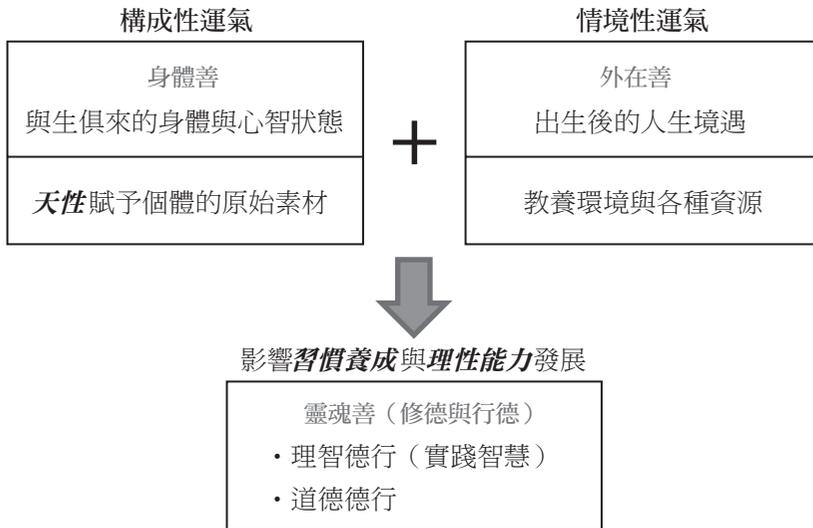


圖1 身體善（構成性運氣）與外在善（情境性運氣）作用於靈魂善（德行）示意圖

註：1. 箭頭顯示作用力的施展方向。2. 粗斜體字是Aristotle歸納影響德行發展的三要素。

## 伍、結語——對當代品德教育的啟示

幸福為何物？教育如何促進受教者的幸福？Aristotle幸福觀繼承古希臘幸福論的傳統，指明修德、行德以致福。此幸福不是單純的個體主觀感受（感覺快樂、幸福感或生活滿意度），而是功能論證下客觀意義上的人類幸福——靈魂遵循完滿德行所發揮的理性活動，包含道德德行的施展在內。另一方面，Aristotle強調德行只是幸福的必要，而非充分條件。除了德行外，幸福尚需適度的外在善，此彰顯的是幸福無法完全自外於命運之輪的左右，個體終其一生在修德致福

路途上，都無可避免地遭到構成性運氣（身體善）與情境性運氣（外在善）透過對個體的品德型塑過程（修德）以及德行展現（行德）發揮實質影響力。本文對於當代品德教育在學理與實務上的啟示，嘗試說明如下。

就學理上而言，當代品德教育既為一種致力於涵養受教者（道德）德行的活動，就德與福概念上的連結而言，筆者指出可將品德教育與臺灣新興的「教育幸福」論述做連結，指明品德教育就是一種促進受教者幸福的教育作為。

在實務上，若謂當代品德教育是一種協助受教者修德、行德以致福的實踐作為，教育者（廣義）則不得不正視各種運氣因子對不同受教者施展的或有利或有害的作用力。首先，認識每個受教者與生俱來的條件（身體與心智狀態），是負責任的教育者在分擔德行陶養工作時，必須先做的第一步驟。假定社會對於陶養哪些德行存在共識，基於個別受教者起始條件的差異，當可發現他們並非站在同一條起跑線上。某些德行的陶養，對某些受教者來說，相對比較容易，但對另一些人而言，卻是異常困難。以Aristotle的「友誼」之德為例，對生性外向、愛笑、長得漂亮的人而言，這些天生的條件給予他們有利的條件——討喜而易於與人打成一片，這至少是有助於與人交友的有利條件。反之，ASD對個體的交友能力卻有極大不利作用力。當然還有一些人生性害羞、或者個性陰鬱，必須承認這對於交友確實可能會是不利的，但卻又不若ASD那般難以克服或改變。我們的孩子或學生在德行涵養上所面對的困難屬於哪一種情況？德行陶養的標準是否一體適用？抑或需要端視個體的天生條件而設定較切實可行的標準？又，每個人涵養出來的有德的品格是否都長得一樣？這些是值得再思考的問題。

其次，就學校教師而言，在面對德行陶養的任務時，有時會感到無力的原因是學校其實是涵養學生德行的「中繼站」，部分學生的原生家庭並未提供適當的教養環境，錯誤的價值觀、行為示範、放縱、放任的教養態度，或者無心管教等，皆使得負責任的學校教師感到孤立無援，變成需要「獨自承擔」德行陶養的重責大任。然則，依照Aristotle的觀點而言，修德與行德是人類終其一生的事業，影響德行（修與行）的來源除了家庭與學校兩大教養環境外，尚有許多人，諸如朋友、社團、社會以及自己，都能夠發揮（潛在的）影響力。營造友善的德行涵養環境，需要仰賴使人人皆能正視其影響力。

綜上，面對「誰可以透過修德、行德而過幸福生活」的提問，教育者必須正

視不幸（運）學生所遭逢的各種不利因子對修德、行德的限制，亟思教育的可著力處與應對之道，並且承認教育的無能為力處。其中，後者或許正凸顯的是，德行涵養不單純只是學校教育的事業，而是一整個社會的教育性工程（包含家庭與所有社會成員）。我們需要進一步思考所欲涵養之德行的標準是否一體適用，抑或容許合理的多元標準（其理何在）？

謝辭：本文獲得科技部104年度專題研究計畫（社會正義與教育幸福——運氣／機運對個體追求幸福的挑戰——從Aristotle幸福論到Nussbaum能力取徑理論（104-2410-H-002-148-））補助，感謝研究助理臺灣大學電信所碩二陳柏任同學協助文書處理。最後，感謝匿名審查委員的斧正，答辯過程使筆者獲益良多。

DOI: 10.3966/102887082016066202001

## 參考文獻

- 吳清山（2012）。教育幸福的理念與實踐策略。《教育研究月刊》，220，5-15。  
[Wu, C.-S. (2012). Idea of education well-being and its practical strategies. *Journal of Education Research*, 220, 5-15.]
- 陳伊琳（2012）。Is character education characterised in terms of the inculcation of virtues defensible？《當代教育研究季刊》，20（3），129-169。  
[Chen, Y.-L. (2012). Is character education characterised in terms of the inculcation of virtues defensible? *Contemporary Educational Research Quarterly*, 20(3), 129-169.]
- 陳伊琳（2013）。中世紀城鎮或計畫性花園城市。載於林逢祺、洪仁進（主編），《教育哲學：隱喻篇》（頁223-232）。臺北市：學富文化。  
[Chen, Y.-L. (2013). Medieval town or planned garden city? In F.-G. Lin & R.-J. Hong (Eds.), *Philosophy of education: Metaphors* (pp. 223-232). Taipei, Taiwan: Pro-Ed.]
- Annas, J. (1995). *The morality of happiness*. New York, NY: Oxford University Press.
- Annas, J. (1998). Virtue and eudaimonism. *Social Philosophy and Policy*, 15(1), 37-55.
- Annas, J. (2003). Virtue ethics and egoism. *A Priori*, 2, 20-31.
- Annas, J. (2004). Happiness as achievement. *Daedalus*, 133(2), 44-51.

- Aristotle (1984). *Rhetoric* (W. R. Roberts, Trans.). In J. Barnes (Ed.), *The complete works of Aristotle: The revised Oxford translation* (Vol. 2). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aristotle (2009). *The Nicomachean ethics* (D. Ross, Trans.). New York, NY: Oxford University Press.
- Aristotle (2013). *Aristotle's politics* (C. Lord, Trans.) (2nd ed.). Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Carr, D. (1991). *Educating the virtues: An essay on the philosophical psychology of moral development and education*. New York, NY: Routledge.
- Cooper, J. M. (1995). Eudaimonism and the appeal to nature in the morality of happiness: Comments on Julia Annas, the morality of happiness. *Philosophy and Phenomenological Research*, *LV*(3), 587-598.
- Cunningham, C. A. (2005). A certain and reasoned art: The rise and fall of character education in America. In D. K. Lapsley & F. C. Power (Eds.), *Character psychology and character education* (pp. 166-200). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Fowers, B. J. (2011). Placing virtue and the human good in psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, *32*(1), 1-23.
- Gass, M. (2000). Eudaimonism and theology in Stoic accounts of virtue. *Journal of the History of Ideas*, *61*(1), 19-37.
- Hursthouse, R. (2013). *Virtue ethics*. Retrieve from <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>
- Jacob, J. (2001). *Choosing character: Responsibility for virtue and vice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kupperman, J. J. (1991). *Character*. New York, NY: Oxford University Press.
- McKinnon, C. (1999). *Character, virtue theories, and the vices*. Ontario, Canada: Broadview.
- Nagel, T. (1979). *Mortal questions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2001). *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (updated edition). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Parry, R. (2009). *Ancient ethical theory*. Retrieve from <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/ethics-ancient/>
- Prior, W. J. (2001). Eudaimonism and virtue. *The Journal of Value Inquiry*, *35*(3), 325-342.
- Sherman, N. (1989). *The fabric of character: Aristotle's theory of virtues*. Oxford, UK:

Clarendon Press.

Snow, N. E. (2008). Virtue and flourishing. *Journal of Social Philosophy*, 39(2), 225-245.

Soutter, A. K., Gilmore, A., & O'Steen, B. (2011). How do high school youths' educational experiences relate to well-being? Towards a trans-disciplinary conceptualization. *Journal of Happiness Studies*, 12(4), 591-631.

Soutter, A. K., O'Steen, B., & Gilmore, A. (2012). Wellbeing in the New Zealand curriculum. *Journal of Curriculum Studies*, 44(1), 111-142.

Sumner, L. W. (1998). Is virtue its own reward? *Social Philosophy and Policy*, 15(1), 18-36.

Uyl, D. D., & Machan, T. R. (1983). Recent work on the concept of happiness. *American Philosophical Quarterly*, 20(2), 115-134.

Walker, M. U. (1991). Moral luck and the virtues of impure agency. *Metaphilosophy*, 22(1/2), 14-27.

White, J. (2007). Wellbeing and education: Issues of culture and authority. *Journal of Philosophy of Education*, 41(1), 17-28.

Wikipedia. (n.d.). *Priam*. Retrieved from <https://en.wikipedia.org/wiki/Priam>

Woolfolk, R. L., & Wasserman, R. H. (2005). Count no one happy: Eudaimonia and positive psychology. *Journal of Theoretical and philosophical Psychology*, 25(1), 81-90.

Wringe, C. (1999). Being good and living well: Three attempts to resolve an ambiguity. *Journal of Philosophy of Education*, 33(2), 287-293.