

《尼各馬科倫理學》的友誼之本： 探究「理性自愛」的問題及其超越

詹家惠*

摘要

《尼各馬科倫理學》(Nicomachean Ethics)不但是亞里斯多德倫理學代表作，更可謂西方史上第一部較完整的倫理學著作，廣為後世倫理學與道德哲學研究者關注。其中第八卷、第九卷談的是 *philia*，一般英譯為 *friendship*，中譯為友愛、友誼。這兩卷中，亞里斯多德以 *philia* 指涉「任何兩個人之間的相互吸引與情感」，包含家族成員之間以及非親屬的朋友、城邦公民之間的關係，所要談的是廣泛的人際倫理，非侷限於朋友之間的情誼。綜觀這兩卷之外的章節，談的是由公民生活中抽離出來的個人之善、福，故這兩卷剛好將群體生活領域德行與個人領域的德行作連結。本文目的在於爬梳友誼或友愛在亞里斯多德倫理學的意涵，以進一步探究友誼作為一種德行其本源為何，及其所引發的爭議與問題為何。研究發現：依據亞氏倫理學自身的理路，「理性的自愛」即「愛自身的理性」是為友誼之本，也是追求幸福的泉源。亞氏的自愛具有強烈的實現活動意涵，在自我理性本質驅策下，愛自我朝向發揮自我理性的德行活動。然而，由此產生的各種論辯包括：「外在善」與「德行之交」的矛盾，愛朋友即愛自己的「自私」問題，以及友誼是否為個人達到「沉思生活」的手段等問題，本文除了提出暫時性見解，更主張：從「教育人類學」的角度詮釋亞里斯多德倫理學，將能超克亞氏以「理性自愛」為友誼之本所產生的爭議，亦使亞氏倫理學對於當代教育學有其獨特意義與注挹。

* 作者為華夏技術學院通識中心兼任講師暨政治大學教育研究所博士研究生

壹、《尼各馬科倫理學》的「友誼觀」

一、朝向幸福的友誼

幸福是一種靈魂遵循完滿德行的實現活動

正如 W. A. Welton & R. Polansky(1995: 97)所言：亞里斯多德倫理學在追尋行動或良善生活的進程，而不是個別行動的考核。亞里斯多德倫理學的目的不在教導人們做出實質的道德判斷，即行為的對或錯，義務所必須或良心所不容，而是從檢視當前對幸福與德行的概念為何，引導出亞氏所推介的「幸福論」或「德行目的論」。《尼各馬科倫理學》的論述結構是：我們的任務是變成好人以達到人類最高的善。善是幸福 (happiness/eudaimonia)，幸福是一種使我們心靈合於德行 (virtue) 的實現活動。亞氏認為人生最終目的在追求至善，至善即幸福，修德為致福之途。那麼，何謂「善」(good) 呢？「倘若僅只有一種東西是最後的，那麼它就是我們所尋求的善。倘若有多個最後目的，那麼其中最後的，就是我們所尋求的善。我們說，為其自身而追求的東西，比為它物而追求的東西更加靠後。總而言之，只是那種永遠因自身而被選擇，而絕不為它物的目的，才是絕對最後的(1097a30-1097b1)。」亞氏認為善是自足的 (self-sufficient)，也是一切行動的目的 (1097b21)。而善即幸福，那麼幸福為何？幸福是一種靈魂遵循完滿德行的實現活動。可見透過遵循德行的實現活動方能達成幸福。亞里斯多德的終極擁戴是善的生活，德行活動的可欲並不在於產生某些心靈狀態 (Kraut, 1995: 238-239)，諸如快樂、安心等，而是德行實現活動就是幸福、就是善。

《尼各馬科倫理學》首卷第一段文字言：「一切技術、一切研究以及一切實踐與選擇，都以善為目標。所以人們說得好，人的一切活動都是向善的」(1094a1)。在希臘文中 arete 指任何事物的特長、用處和功能，一般解釋為 goodness, excellence of any kind。人、動物和任何一種自然物都有自身所固有的，而他物卻沒有的特性和功能；如馬的奔馳與鳥的飛翔能力是各自獨有的而對方所無的 arete。又如眼睛的功能是看，視力強就是功能好，也是眼睛的目的，盡到眼睛的功能就是眼睛 arete。一切東西都有特殊的 arete，有各自的特殊的功能。所以 arete 雖然英譯為 good 或 virtue，中譯為「善」或「德」，但和中文只指倫理道德的「善」是有所不同的 (游惠瑜，2001：11)。亞里斯多德所指的「善」，就是發揮自身所固有的特殊功能，因此是自為目的的、自足的。

欲了解亞氏的幸福論，接著，我們自然要問何謂「德行實現活動」？活動的進行必有主詞，回答此問題前，必須注意的是誰主導了德行實現活動？亞氏告訴我們是「靈魂」(soul)，而不說是肉體 (body)、人 (person) 或生物 (creature) 等，為的是標識出靈魂當中某些特殊內涵才足以實踐德行。G. E. R. Lloyd 以為亞里斯多德《靈魂論》將靈魂分為六大部門：營養及生育部門、感覺部門、欲望部

門、行動部門、想像部門、理性部門。亞氏認為：「動物只要擁有欲望部門，便能使自己活動；但欲望要預設想像，而且想像可以是理性或是感覺的，後者（感覺）是除了『人』有之外，所有動物也都擁有的。」（郭實淪譯，1984：122）。可見理性為人的靈魂所獨有，其他動物不具理性靈魂。植物只有營養及再生部門。動物有感覺，大部份也有運動部門、欲望及想像。人不但有低層級的部門，更有理性，這是與神共有的（郭實淪譯，1984：155）。而在分析靈魂各個部門時，亞氏堅持靈魂不能與肉體分離而存在，但「理性」卻是個例外。理性是靈魂不能與身體分離之普遍原則的例外，他認為理性不是依靠肉體，不是身體部份之顯態。因此，理性可以與其對象分開存在，不像感覺部門，其對象之刺激太大會使感覺器官遲鈍或毀壞，理性不會發生同樣的情形，相反的，它使理性運作力增加（郭實淪譯，1984：125-129）。而亞氏在《尼各馬科倫理學》亦明示：人與其他動物不同之處，在於具有理性原則的生命（1098a7-15）。足見人的 arete 即理性，是本性中的先備根基，而理性功能的充分發揮就是進行完滿的德行活動，等同於善或幸福的達至。

亞里斯多德從人的功能中去定義人的好與善，只有人能熟練地運用理性，便以此來界說人所持有的善，其幸福論充滿「功能論」色彩。他用類比的方式，認為木工、鞋匠都有某種功能，人不可能沒有功能，而好的木工、鞋匠就是將木製品、鞋子做得好的人，而覺得人應當也具有某種功能，是人作為人的獨特功能，而把這個能力發揮的很好的人就是好的人、善的人。人的功能是靈魂遵從或包含理性的活動（1098a7-15），而理性區分為「以可變事物為對象的謀畫（logistikon/calculation）；以不變事物為對象的認知（epistemonikod/scientific）」（1139a1-10），便可區分為兩種德行活動：

（一）「以可變事物為對象的謀畫」部分，即「道德德行」（moral virtue），即靈魂遵從理性的活動：此種實現活動涉及幸福與理性和快樂的關係，道德德行是在快樂和痛苦中展現最佳行為的實現活動（1104b25-27，1105a13-16），在此理性扮演抉擇功能，使我們行為適當，過著倫理的生活。道德德行遵循的原則是「中庸」，中庸受理性規範。中庸並非能以算術（arithmetical）的觀點決定行為的程度，算術觀點的中庸僅能對待事物，而非人。關聯於行為主體本身的中庸，即「在正確時間、正當的領域，正當的人有正當的動機，用正當的方法所感受到的調和（intermediate）」就是最好的中庸程度。亞氏認為遵循德行的行為使愛德行者感到快樂，但快樂並非德行目的，生活在其自身中就具有快樂。遵循德行的行為就是自身的快樂（1099a12-24）。

（二）「以不變事物為對象的認知」部分，即「理智德行」（intellectual virtue），即靈魂包含理性的活動：透過沉思（contemplation）實現理智生活的幸福，沉思生活（contemplative life）是種最圓滿完足的生活，具有至高地位。沉思是理性本身，涉及最高的理智德行—哲學智慧，因而是最完整而持續不斷並以自身為目的，純淨、持久、不假外求。亞里斯多德對人之最高生活

概念，反映出人在生物層次中的地位。

綜觀上述可知，好人、善人即發揮本己之理性者，因此，善的人是善的尺度，而非有一外來的善為人類行為的衡量標準。幸福的達至，仰賴人獨有的理性發揮完整功能去實現倫理生活與沉思生活。然而，亞里斯多德賦予沉思生活至高地位，卻是少人能及的層次，在《尼各馬科倫理學》佔極少篇幅；闡述何謂實踐道德德行、過著倫理生活是《尼各馬科倫理學》的重心。以亞里斯多德倫理學「幸福論」的理解為背景，方能進一步認識亞氏友誼是「外在善」的意涵。

二、友誼的「外在善」是為幸福的必然附屬

友誼是種德行，是生活之必須，沒有人會選擇過缺乏朋友的生活，即使他已擁有所有其他美好事物 (1155a5-6)。

有人說幸福的人既然已具備了一切的善，就不再需要朋友了，這看來是荒唐的，因為在外在善 (external goods) 中，朋友正是最大的善 (1169b10-12)。

幸福的人一般說來被認為一切都自給自足，而且完美無缺，那麼他似乎不需要朋友，有沒有朋友對其幸福而言並無所增抑或損傷。但亞氏認為人是政治動物，必須要與人共同生活在一起；而且幸福是種實現活動，共同生活的實現活動，幸福才能長久 (1170a8)，也必須在德行實踐中，才能達至幸福 (1169b4-16)。

城邦對人類幸福實現提供不可或缺的社會關係—正義，人們透過法律仲裁獲得應有的外在善，但這並不保證人會關心他人的「善的願望和善的作為」，只有真正的朋友才會。由於，人不可能跟所有人成為真正的朋友，所以需要以正義為基礎的法律作為一種外在善，此種外在善是從全體城邦公民的角度來看。然而，就如守法的人不一定幸福的道理一樣，法律正義的外在善仍不是最好的。亞氏以為友誼才是最大的外在善：友誼能將社群連結起來，立法者尤重視友誼更勝正義，因為和睦類似友誼，而和睦是立法者根本的目的，以消除敵意與對立 (1155a22-27)。亞氏亦言，正義是最完滿的德行 (1129b35-37)，而 (真正的) 朋友之間無須論及正義，因友誼即為最完全的正義 (1155a27~32)，足見友誼亦是最完滿的德行，自是幸福所不可或缺。

看來，幸福也要以外在善作為補充，一如赤手空拳不可能或難以做好事情。許多事情需要運用手段，通過朋友、財富、政治權勢才得以成功。其中有一些若有所缺乏就會損傷人的尊榮，如高貴出身、多子多孫，英俊相貌等。如果把醜陋、孤寡和出

身卑賤者稱作幸福，就很不相稱了。尤其不幸的是那些子女、親友都極其卑劣者，或雖有好親友已經死去者。由此可知，幸福需要外在的時運亨通作為補充，因此有人把幸福等同幸運(1099a35-1099b8)。

由此可見，亞氏採取當時一般人的普遍看法，肯定外在善對於幸福的價值，是為幸福的補充，或幸福的必然附屬品。因此，更整全的幸福觀是幸福的追求除了實現倫理生活與沉思生活之外，需要外在善的補充。而如何獲得外在善呢？亞氏認為外在善不是一種純屬巧合的偶然或機運，擁有外在善的關鍵在於靈魂遵循德行的實現活動。因具實踐智慧與完美品格，倫理生活表現正當合宜，而以自身德行為基礎發展的友誼關係，外在善自然伴隨擁有（張勻翔，2003：56）。

人們說，幸福是合乎德行的靈魂的實現活動，其他的一切或者是他的必然附屬品，或者是為他本性所有的手段和運用(1099b28-31)

朋友是最大的外在善，好人需要朋友作為他行善的對象(1169b8-28)。

亞氏又回到對於人類理性功能的強調，認為外在善是透過德行實踐而來，實現德行的手段，也是理性達致幸福的手段。在此，亞氏的論述看似前呼後應，仍強調德行對於幸福的重要。J. O. Urmson 以及 Anthony Kenny 等學者亦皆強調外在善對於掌握亞氏幸福論的重要性，認為亞氏欲將外在善融攝到幸福論的概念中（張勻翔，2003：46）。但是，外在善作為幸福目的的手段，並非「組構式手段」（手段與目的不可分，如：實踐德行即幸福），而是手段與目的分離的「造生式手段」（黃蘊，1996：46-48），而朋友又是最大的外在善，那麼朋友就是幸福目的的手段了。正如亞氏說：「有財富或權勢者，對於朋友，更有特殊需求，因為若他們拒絕行善好施的機會，他們的成功富足又有何用？成功富足愈大也就愈不安全，他們若沒有朋友，成功富足如何保全？而貧困或生活遭遇不幸者亦需要朋友，朋友是他們唯一的庇護所。朋友對年輕與年老者而言皆是助益：幫助年輕者避免犯過，對於年老者的照顧與代勞其力有未逮之事。此外，對於壯年者而言，朋友的助益在於使其實現成就。(1155a6-15)」朋友代表的意涵不僅是靈魂中的理性發揮、德行實現的對象，更具有滿足靈魂中非理性部門實質需求的意涵。如此便與亞氏對友誼的論述產生矛盾，此種矛盾引發到底什麼才是「友誼之本」的爭論，也是引發歷來研究亞氏友誼觀的學者多所關注之處。

三、友誼之本為理性的自愛

德行之交意味著善良的人自然與善良的人相互交往。而善良之人真誠的對待自己，也真誠的對待他人，因為朋友就是另一個自己。朋友就是屬於可貴的東西，可貴的東西人就必須擁有它

(1170b16)。

友誼 *philia* 代表了所有兩個人之間相互的吸引與情感，但亞氏強調的是相互情感中的品德與善良，所以並非所有的情感都是 *philia*。因此，並非所有的友誼皆能成就外在善。亞氏依情感 (*affection*) 的不同理由將友誼分為三種類 (1156a20~32)：「利益之交」(以實用為由的友誼)、「快樂之交」(以愉悅為由的友誼)，以及「德行之交」(以善為由的友誼)。「利益之交」與「快樂之交」其所愛者並非對方的人格特質，而是能從對方得到的利益或令自己感到愉悅。這種愛的動機是爲了自身的好或愉悅，愛的不是對方的如其所是 (*what he is*)，而是對方作爲一種有用的或令人愉悅的對象。此種非基於內在固有本質的友誼是偶然性的、易消逝的，當任一方停止提供利益或愉悅，友誼即告終。相反的，只有良善的人以及擁有相似的善的人之間的友誼是完美的，此即「德行之交」。因爲他們自身是善的，並以爲了對方好 (*for his own sake*) 而希望對方也是善的，這才是最真誠的朋友。他們喜愛的是如其所是的對方，而非其附帶、偶然性的條件 (*incidental quality*)。德行之交是互惠的，並知道彼此皆互惠，善意和情感基於雙方確認另一方是有德行者 (*virtuous character*) (Myers, 1996: 77)。亞氏認爲德行之交才是真正的友誼，毫不令人意外，不僅符合一般世俗觀點，更回應其倫理學對於幸福的定義：德行實現即是幸福，德行實現就是理性功能的完美發揮。

以實用為基礎的友誼總建立於對立的雙方，例如富人與窮人、無知之人與有學識者，他們渴求在朋友身上己身所缺乏的事物，準備給予已有的他物以求換取。對立雙方相互吸引的並非本質上而是伴隨而來的偶然性 (1159b19~21)。

*基於愉悅和實用的朋友關係是低下人格者所為，來自彼此的相似性；良善者建立的朋友關係是為對方自身的，連結雙方的是內在於彼此的德行之善 (*goodness*)，彼此是無條件的、完全的 (*unqualified*) 朋友 (1157b2~7)。*

快樂和利益之交目的在於滿足靈魂中的非理性部門—欲望所須，與動物無異。友誼的建立來自雙方的相似性：欲求彼次非本己之物。此種友誼無法彰顯人類獨有的理性功能，無法成就幸福。亞氏以爲德行之交是真正的友誼，自然不難理解。然而，亞氏預設的必須是兩個好人、善人之間才有可能，並且除了對方自身善的德行之外別無所求，卻是大部分人難以做到的。

一個良善者成為他人的朋友，他就成為他人的善。每個人都愛自身的善，也會回以他所獲得的「希望對方善」的願望，並給予對方愉悅 (1157b34~39)。

最真實的友誼是來自良善者之間。一般而言，可愛和可欲的是指絕對的善和愉悅；但對個人而言是指對自身來說是善和愉悅的。一個良善者被愛，同時基於上述二個理由 (1157b28~34)。

德行之交如何可能？亞里斯多德說：朋友就是另一個自己，而人是自愛的，所以愛朋友。而人自愛的內涵為何呢？滿足口腹之欲、肉體享樂嗎？亞氏以為有德行、善人、好人所愛者是自身的「善」，此種善是可欲的絕對的善，即德行，即人與神共有的完美理性，理性的發揮即善；口腹之欲、肉體享樂非理性部分，並非人獨有功能，不是善。因此，一個善人就是為善良的事情而奔忙，並且是為善自身。因為這就是為了理性的部分，這部分才是人的真實存在(1166a14-18)。可見，連結兩位善者、有德者的正是內在於他們自身的善，即理性。理性本質上，可以思理性自身也可以與其所思的對象分開存在。朋友是另一個如同自己一樣具有善的人，基於愛相同的善，基於自愛，所以愛朋友。因此，理性的自愛是友愛之本。

貳、 理性自愛的論辯及其問題

亞里斯多德從本質來理解人存在的目的、人生追求的幸福。人的本質是人獨有功能從潛能到現實的過程。本質是恆常、穩定、不變的，所以目的為人的本質所決定。人的本質就是理性的思維，人的目的就是理性的自我實現。理性完美實現即德行實現，自然達致倫理的、道德的善。而此德行實現表現在兩方面：思辨的和實踐的，思辨的理性表現出人的理智德行；而實踐的理性則表現出人的道德德行。所以理性自我之實現，也就表現出兩種德行體現於兩種幸福的生活：沉思的與倫理的生活，其中沉思的生活是最高上的幸福。友誼之德屬於實踐的、道德德行，真正的友誼能使友誼雙方過著倫理的生活。Alasdair MacIntyre 指出在《尼各馬科倫理學》理論體系裡存在一種「偶然成為的人」與「一旦認識到自身基本本性後可能成為的人」之間的重要對照，他認為亞里斯多德倫理學是一門使人們懂得如何從前一狀態轉化到後一種狀態的科學，指出人行為的真實目的，而告誡人們建立各種德行用以調節我們的慾望和感情，並告知如何達到人類真正目的的方式，是種目的倫理學(teleological ethics) (張勻翔，2003：40)。不論從「幸福論」、「德行論」，抑或「目的倫理學」角度詮釋亞氏倫理學，「人的理性本質」是其立論重心，是亞氏倫理學的中心思想。而亞氏對友誼或友愛的論述引發後世的爭論就在於此。

一、外在善與德行之交的矛盾

Welton & Polansky 認為亞里斯多德倫理學之所以強調德行，主要是對於行動者「動機」的關注。他相信行動出自行動者的人格並且反映人格在欲望、抉擇與行動目標的面向，而為確保適切的行為動機依賴堅實的人格 (Welton & Polansky, 1995: 100)。依此，就亞氏所論的友誼德行而言，具有堅實人格者就是善人、好人，他能節制欲望、選擇德行行為本身，因此，其結交朋友的動機不含任何非理性所主導的個人私利，唯一的動機正是「作為善自身的朋友」，所以，好人之間

由於動機正確，成就的是德行之交。而一般以為快樂之交和利益之交是自我中心主義，黃藹則認為非全然自我中心主義，而是混合利己與非利己的一種微妙而複雜的友誼。快樂和利益之交並非完全沒有為對方福祉的成分，只是道德動機純正的程度差異，其仍有某種善意或主動施惠的成分（黃藹，2003：15）。德行之交是不帶目的和無條件的關心他人，動機最純正，故為最受推崇的友誼。

作者以為，黃藹以「動機純粹程度」重新詮釋亞氏友誼觀，亞氏是否認同無法得知，但卻能解決本文前述（p.5）外在善與友誼論述矛盾的問題：朋友是最大外在善，外在善是求取幸福的手段，所以朋友是個人求取幸福的手段。在外在善的討論中，我們知道，亞氏預設外在善只來自符合德行的實現活動，因此，德行之交才有獲得外在善的可能。而既然連結德行之交雙方的是彼此自身的善，喜愛的是如其所是的對方，而非其附帶、偶然性的條件；德行之交如何能把作為外在善的朋友視為求取幸福的手段呢？何況，外在善亦指涉非關德行之善的地位、財富等。若以「動機純粹程度」將友誼分類，那麼友誼不會只斷然劃分為三種，而真正的友誼也不會只有德行之交。因為「程度」是個連續的概念，動機越純正者，表示與人建立友誼越能以理性引導欲望、抉擇與行動，越能實踐德行之善。而動機摻雜利己與非利己者，並不表示締結友誼過程中理性思維的退位，也不表示對於德行之善的不熱衷，而是越純粹為德行之故而交友者，反映其理性潛能發揮的越完善。人有可能愛上一個美麗、富有且善良者。美麗，賞心悅目、令人感覺快樂，是外在善、是利己的手段；富有，能濟不時之需，是外在善、是利己的手段。一般人很難肯定地說：結交朋友的初始動機或相互吸引而繼續交往，純粹是為美麗、富有或善良三個特質之一而已。因為人給他人的印象或感受往往是一整體而無法抽繹為個別元素，並且人的本質與外在於自身的附帶、偶然性條件往往是相互影響作用，例如：善良者顯得慈眉善目，出身名門者顯得氣度非凡等。因此，若依黃藹論點，我們可以說，在較大程度上為「善良」之故者，是德行之交；較大程度為「富有」之故者，是利益之交；較大程度為「美麗」之故者，是快樂之交。如此，不僅解決德行之交與外在善兩者概念上的矛盾，也標識著友誼是為一種可資努力的德行：友誼關係是動態歷程，可能增進為德行之交，也可能退步為快樂利益之交，端視雙方如何發揮理性本質，以及共同為此關係努力程度。因此，「德行之交」雖不會一蹴可幾，也不再是難以企及的理想而已，如此，賦予亞氏友誼觀更積極的意義。

二、從自愛到友愛：朋友是另一個自己？

如果雙方在德性、邪惡或財富等其他方面差距過大，就不能成為朋友關係。明顯的證據就如眾神擁有最大程度高於我們的所有善的事物（所以我們和眾神非朋友）。在王公貴族身上也看得明顯，那些很大程度上劣於王公貴族者，不會期望成為他們的朋友；就如同平凡人不會期望去成為有卓越的善和智慧者的朋友。雙方的距離若如人與神般遙遠，建立友誼是不可能的

(1158b34-1159a6)。若如上所述，就會引發一個問題：「是否朋友間不會希望對方有最大的善，一如神？」因為這樣他就不能保有這個朋友了，那麼他就會失去某些善，因為朋友即是善(1159a7-9)。

亞里斯多德在第八卷中，對於上述自己所提出的問題，沒有給出明確回答，但他肯定朋友是會爲了朋友自身而希望他好，但是只希望朋友朝向求取「作爲人」（而非如神）的最大善，因爲神本身即是最至高的最大善，自身完足。並且不是指一切善的事物，而是對自己而言的善。「對自己而言的善」所指爲何，我們暫且不論，從上述「**如果雙方在德性、邪惡或財富等其他方面差距過大，就不能成爲朋友關係**」，以及人與神不能成爲朋友、王公貴族與平民不能成爲朋友等，可以看出亞氏認爲「同質性」(homogeneous)是成爲真正朋友的條件。神擁有一切善而人無，那麼神如何視人爲另一個自己，存在神自身的善與人自身的善是不同的，對彼此無法有因共同感覺到自身的善而快樂的感受。Myers 認爲亞氏視平等互惠的友誼在於同質：雙方基於相同的友誼基礎，此爲其倫理學主要探討者，而透過對異質(heterogeneous)友誼的對比，如一方基於快樂，另一方不是來呈顯(Myers, 1996: 76)。亞氏於第八卷第一章討論一般人對友誼組成成分的想法：一是同質性一是相異或相對性，舉生物界、自然界爲例：**乾涸大地渴望甘霖，充滿雨水天空嚮往大地(1155a32)**，而談到利益與快樂之交或不平等的友誼時認爲：**對立雙方相互吸引的非本質上而是伴隨來的偶然性(1159b19~21)**，而快樂、利益之交是爲滿足非理性的需求。可以看出亞氏否認異質或對立雙方可以成爲視「朋友爲另一個自己」的德行之交。朋友是另一個自己乃因從朋友身上，讓我感受到我對於自身善的本質的快樂，朋友對我也具有相同感受，因此能由自愛到友愛。

亞氏的自愛預設了「愛自己的作爲一個人的主宰」，此主宰就是靈魂的「理性部分」，因此真正自愛者與追求名利、快樂、財富者不同，後者被非理性的感覺(feelings)主宰，感覺並不是人之所以爲人的部分，因此這種不能稱爲自愛，只會顯得「自私」。真正自愛者的理性行爲是自願而具有德行的，自愛者相互爲友，他們所競逐的是各種善行、德行，這樣雖然把最大的善分給了自己，卻沒有人會覺得他們是自私的(1168b33~1169a5)。在此，前述：希望朋友追求的是「對自己而言的善」爲何的問題，就可迎刃而解了，「對自己而言的善」就是受理性主宰的德行實踐。然而，朋友之間對於善行與德行的競爭，亞氏贊成要「當仁不讓」，此觀點仍備受爭議。

對於自愛與自私的問題，Julia Annas 認爲亞里斯多德所宣稱的是好的自愛，是愛人的實踐理性，則這樣的競爭和結果會是溫和而良性的，因爲人們競爭成爲有道德的人，這不同於一般競爭，而且不會有爭鬥。因爲：一、有德行的人關心他人的好，而不會想在道德上贏別人。二、自己是自己最愛的人，最想贏的人是自己，因爲自己是自己最大的競爭者。而一般的競爭是從他人的弱點上獲利或者是在他們的損失上勝利，但是道德上的競爭不會。Annas 認爲亞里斯多德提出了對自愛最正確的了解，並解釋了爲什麼我們最愛自己(游惠瑜，2001：39-40)。

然而，捍衛亞里斯多德倫理學被批評充斥「自私」概念者也不免抱怨亞里斯多德倫理學缺乏「義務」(duty)的觀念。Allan 認爲從積極面看，亞里斯多德彰

顯「自我旨趣」(self-interest)以說明自我旨趣作為所有行為和選擇的動機；但從消極面來看，顯示亞里斯多德幾乎沒有為道德義務(moral obligation)的動機作出說明。從第五卷談正義，到第八、九卷談友誼皆著重於諸如法官與陪審員、丈夫與妻子，父母與小孩、商人和其商業夥伴等之間的義務衝突，所關注的是「和我現在狀態有關的責任」(my station and its duties)而非批評者所關注的「道德義務」。W. F. R. Hardie 為亞里斯多德解套，認為學者 Bradley 以為一個人試圖比他的世界中的人更好，即近似不道德的想法是錯誤的。他認為一個人感受到義務，從而接受貧困或死亡所表現的實現活動是遠超過對它的「宣稱」。也就是說，亞里斯多德未曾忽視的是「道德行為(conduct)」(Hardie, 1985: 334)。亞里斯多德認為無法承受的不幸，會阻撓一個人實現德行活動，但多數大事件的結果若是好的，會使個人生活更幸福，即使當災難降臨、當一個人能承受它，「高尚」之德(nobility)正透過這諸多不幸而閃耀，而非透過對痛苦的無感受，而是透過靈魂的高尚與偉大(1100b25-30)。一個真正良善而有智慧者總能合宜的承受生活中所有機會而掌握最好的情勢，正如一位好鞋匠在困難環境下作出最好鞋子(Hardie, 1985: 335)。Hardie 認為，這正說明有一根本的義務(fundamental obligation)才能對於不利的任務做到最好。「道德義務」並非一個可以問有或無的簡單概念而已。如果我們問什麼形成亞里斯多德義務觀，有如何的具體經驗事實，我們應考察亞里斯多德觀點中的「應該」、「正確」為何。亞里斯多德學說中的「最終的善」(final good)的概念，是指一種「內在於人本身的特性」：具反省自身能力與欲望而能夠為自己構想並選擇一個令自己滿意的生活方式，而且「難以被剝奪」的是：試著去實踐這概念的能力，及遵守理性(Hardie, 1985: 335)。亞里斯多德未如康德仔細區分道德律與自愛，雖未作出新鮮的決定性的論述，但已道出一些根本觀念。

Allen Wood則認為，康德和亞里斯多德對自愛議題有不同理解，在於對於人性本質有不同的經驗性概念：亞里斯多德認為自愛的偏差可透過對自我概念的糾正而改進，使自愛成為一種滿足理性的概念(Engstrom & Whiting, 1996: 7)。但康德卻認為自愛本身就有道德上的問題，以及是迷惑於精神衝突和自我疏離的非理性，所以愛並不是一個具洞見與理性的人會朝向自身的態度。康德認為自愛涉及實質上的比較，人們會透過比較自己與他人的狀態來評量自己的幸福，人們總希望自己好過鄰人。要達到這目的，須產生內心的不滿足，並透過會讓自己不快樂的一種比較的欲望。Wood認為，如同Whiting所言：康德與亞里斯多德皆視幸福的價值植基於對自我價值的判斷。亞里斯多德承認某個人可能比另一人更有價值。而康德將價值建立於理性本質自身的尊嚴，因而認為「所有理性存有者的價值是絕對而根本相同的」。康德認為人性本質包含邪惡或自大的根本傾向，使我們迷惑於追求自身高於任何人，因此人性本質注定我們在理性和非理性立足點中朝向自我價值。人本質的理性，應透過從與他人對抗的自我迷惑中，發展出我們覺知真正的價值在於我們所共享的理性本質。Whiting質疑Wood建議亞里斯多德這種具有比較與競爭概念的良善自愛，應讓德行主體自我價值的概念建立在自身

和道德律 (moral law) 的比較上 (Engstrom & Whiting, 1996: 9)。康德根本上同意亞里斯多德在人類本身、人之自我價值 (self-worth) 以及自愛 (self-benevolence) 的觀點 (Wood, 1996: 158)。他們皆以能引發尊嚴與敬重的「理性本質」(rational nature) 證成自我，此「理性本質」在某種意義上近似神性。他們皆同意「基於理性的自愛」來自進行德行實現活動的自尊 (self-esteem) 與真實的自我價值，其唯一的判準就是理性 (reason)。因此亞里斯多德導出良善者會從自身得到快樂，追尋自己的善，和自己過著精神和諧的生活。康德卻不認為良善者必然成為自己的朋友，而是以無論何時何地自愛不違背義務 (意志服從理性而由此產生的行為) 來評價自身和追尋自己的善。康德認為每一個理性行動主體自我價值是絕對的，等同於其他個體。Wood認為，康德對人類本質組成的經驗性理論能在更大程度上呼應心理學與人類學觀點，而能看到人類非理性傾向所扮演具影響力的角色。Wood更認同康德倫理學觀點，因為康德對人理性主權的根本支持，來自他對人性可能抗拒理性有著更深刻的理解。

Whiting從對亞里斯多德《政治學》探究發現，其理性概念不只連結於神，也連結於公正客觀的法律 (impartial law)，因此良善的自愛的證成，來自與欲望相對的理性、神性，以及自然的善所分配給他人與自身的客觀律則。Whiting認為亞里斯多德之良善的自愛，其自我決定 (self-determined) 以神為標準，並以此評量自身，已具康德式的「自律」概念 (Kantian autonomy) (Engstrom & Whiting, 1996: 9)：即意志能憑其格律同時自視為普遍法則的制訂者。

亞氏是否有如Hardie所論證已具「根本義務」的觀念，或者Whiting所言，具康德式的「自律」概念，尚難斷言，而康德義務論與亞氏的幸福論孰優孰劣，亦非本文探討重點。但是，作者認為整部《尼各馬科倫理學》從當時世俗的觀點入手，描繪不同的人 (好人、惡人) 的行為，宏旨在do (實踐) 而非should (宣稱)，無法以當代道德哲學看待，而作者整理西方後世學者的這番論述，除了探究亞氏「理性自愛」觀點及其在當今的時代氛圍可能引發的倫理學爭議，更意在反映不同時代、不同觀點的「人類圖像」思考，在在影響著人對於自我價值與存在目的的探究。

此外，自愛與友愛，在另一方面的問題是：亞氏認為，幸福在於生活與實現活動之中 (1169b29-33)，我們能夠較好的去沉思我們的鄰居和其行動超過對自己和自己的行動的沉思。幸福者仍需要朋友，因為他要去沉思有價值的和本己的行動 (worthy actions and actions that are his own)，而去沉思作為他的朋友的好人的行動就具有上述兩品質 (1169b33-1170a4)。Hardie 以為，不難想像身為觀察者的客觀性應比同時作為行動者與自身行動觀察者容易達到。但亞里斯多德忽略人對自己思想的覺知和對朋友的有何不同，除非有不同否則對朋友思想的覺知也只是他自己的思想。亞氏只用很弱的方式連結二者：朋友是另一個自己，所以能夠覺知他的思想如同覺知自己 (Hardie, 1985: 331-332)。Hardie 論點提醒了一個問題：不同個體其理性的內涵、運作與呈顯的方式都是相同的嗎？理性在思自己與

思他人應該不同嗎？R. Kraut 認為，為朋友本身而愛指的是因對方的人格，而非諸如財富相貌等外在表面條件而愛，愛的是對方根深蒂固的道德人格特質，也是自我堅實的本質。為對方本身而愛愛的不是任意特質，而是可以標識出人類特質、非短暫、難以改變的人的道德人格。亞氏預設區分了人的內在與外在特質，人格屬內在而幾乎不會改變者（Kraut, 1995: 236-237）。亞氏認為穩定、恆常、同質的性質為每一理性個體共同分享，亞氏以「母愛」與「製陶生產者」作為德行之交者，視朋友為另一自己的舉例（1155b31；1161b22）或可說明：母愛子、製陶生產者愛其陶製品，因是己所從出，代表自己存在的善。子或陶製品的善與母或製陶生產者是同質的，因是內在堅實的本質，不會變異。

Anthony W. Price（1995）則認為以生產者和父母為範例，說明「為了對方好的願望」是友誼中重要要素，乃因人會視朋友的行動有如自己的行動，透過相處在一起（living together）而分享生活（言語和思想）。共同運作的行動主體會粉碎阻礙，正如生產者和其產出、父母和其所繁衍。當我的行動和另一人協調運作時，行動包含的不只是我的活動也包含我的朋友的，而我朋友的活動也有我的參與計畫、表達意向與操控，因此，「由我朋友引起的事情，從某方面而言也是由我們所共同引起，因為事情起始點正在我們身上」。愛朋友等於愛自己，因為所愛的某部分歸功於自己，朋友的現狀某些是由我造成。Anthony 認為亞氏的理想友誼是互相、互惠的，彼此感激對方的貢獻。效用來自朋友間的聯合行動，如兩人能移動對一人而言過重的輪子。成功也來自朋友各種心靈手巧與經驗的差異性，即使是各方面非常接近或幾乎平等的朋友之間。透過朋友的共同活動和相互改進，良善者也被認為會變得更好（233-235）。所以，不同個體其理性的內涵、運作與呈顯的方式起初可能不同，理性在思自己與思他人可能也不同，但經由相處在一起與分享生活各層面，不同個體的理性基於本質上的同質性，能共同運作而完成實現活動達到共同目標，在這樣過程中，不同個體的理性運作產生協調、模合，此時，朋友仍是「另一個自己」，但與最初基於愛自我理性本質的共同性而締結朋友的「自己」已產生改變，例如，理性運作模式產生改變、德行變得更良善等。

三、朋友作為兩種幸福生活的橋樑？

Aristide Tessitore認為，友愛是連接倫理生活和沈思生活的關鍵，他以一般人能過的最高的幸福生活為道德的生活，而哲學家追求的是第一等的沈思生活，亞里士多德則透過友愛作為兩種生活的銜接，使兩種生活可以溝通與交往（游惠瑜，2001：6）。游惠瑜（2001）以為亞氏友誼觀最終為朝向其幸福論的理想境界：沉思生活。

然而，Hardie 談到第九卷亞里斯多德言：擁有朋友即等同沉思彼此的實現活動，而意識朋友的存在落實於他們生活在一起、彼此對話、分享彼此思想。「彼此對話、分享彼此思想」對比於僅是一同飲食起居如牛群被餵養般。因此 Burnet 將友誼詮釋為作為實踐生活與理論生活（the practical and the theoretic life）之間

鴻溝的橋樑；Joachim 也有類似的詮釋：實踐行動生活本身即包含朝向他們自身所擁有的思想生活完美實現的特質。但 Hardie 卻認為此卷中「理論實現活動」概念並不明顯，而亞里斯多德談論友誼或朋友生活在一起的必要，訴諸於人本性是政治動物，最終需要如城邦公民的社會生活，並且在著作《政治學》中將「生活在一起」對比於「高尚之德的行動」(noble actions) (III. 1280b29)，而第九卷中也談到，有朋友的好人才能享受生活中實現活動本身的德行與快樂，而孤獨無友者則過著令人難受的生活，因為無法靠己力持續實現活動 (1169b30-1170a8)。而第十卷亞里斯多德也談到過著理論沉思生活的哲學家是自足的 (self-sufficiency)，憑著自己也能思辨真理並使自己益發完善而睿智。或許有夥伴能使他做的更好，但他本身仍已是最自我完足的了 (1177a31-34) (Hardie, 1985: 332)。

Hardie 此論述的用意或在回歸亞里斯多德倫理學重視德行實踐的層面，並以一般自由公民設想。因此，「沉思彼此的實現活動」所要強調的是，朋友相處在一起相互切磋砥礪，使其有更完滿的德行實現。故無須將「朋友生活在一起」用來關聯於理論生活，無論對於思想的或行動的生活而言，朋友都是美事一樁，無須成爲實踐生活與理論生活這兩種幸福間的橋樑。

若將朋友作爲實踐生活與理論生活的橋樑，而亞里斯多德論述又將沉思的理論生活視爲至善，那麼朋友的意義恐輕易淪爲自己爲達到至善的工具。如此與亞里斯多德將真正的友誼視爲「如其所是」、「爲了朋友自身」的概念不符。亞里斯多德雖強調德行高尚或良善者或享至福者仍需要朋友，但並非爲了實現理論生活，而是考量人之本性與其整全的德行觀與幸福觀。

參、 理性自愛的超越：邁向「人之自我完成性」

上述爾爾，主要針對亞氏倫理學自身的理路，探究其「理性自愛」作爲友誼之本可能產生的問題與尋求解套。暫時跳出亞氏脈絡得見：粗略而論，亞里斯多德倫理學承襲蘇格拉底、柏拉圖以來希臘哲學重視「理性」的傳統。於此我們自然可以輕易的抨擊亞氏對人類的另一部分特質－感性的壓抑或忽視，尤其置身當今逐漸強調多元、差異，反對獨尊理性之弊的後現代氛圍。然而，以後見之明批判兩千三百多年前的人類思想，必然不乏置喙之處，但時空迥異之下的片面批判，恐流於引喻失義。故作者欲從亞氏受批判之處，重新尋繹其倫理學對當今而言的卓爾立意。

一、理性的人類圖像

倫理學可謂探究「做人的學問」之實踐取向科學，那麼「人是什麼？」、「人之實然」是首先必須回答的問題。在實然的追問中，人們總也追問：人該實現什麼，人的應然面貌爲何？如此，倫理學之規範性與實踐性設置方有所遵循。作者

以為，無論是亞氏倫理學著重「理性」，或是當今備受青睞的「關懷倫理學」賦予「感性」積極地位，在在顯示其對「人類圖像」有不同的描繪或預設，從而有不同的倫理學建構。從上述「自愛到友愛」的討論可知，亞氏以母對子的情感與對待作為最完美的愛或友誼－德行之交的舉例。值得注意的是，當代「關懷倫理學」倡議者 Nel Noddings 也是從觀察母親對孩子的關懷，發現人類情感的相互依賴是道德的根本，從而提出倫理學最重要的價值在於發展關懷的情感、態度與關係。基於相同的人性的觀察，亞氏卻推導出迥異的觀點：孩子是己所從出，代表自己存在的善。子的善與母的善是同質的，人愛自身的善，因此，與自身同質的善就值得愛、值得追求。亞氏看見人共有的理性即是人所應追求的善，其倫理學關注「做『理性』人的學問」，蘇格拉底「知即德」的理論身影，似若隱若現。然而，亞里斯多德強調的理性人是一個實現的動態過程，而不是已然俱足、不假求取的：「幸福是靈魂遵循完滿德行的實現活動」，知或智的擁有尚不足成就幸福，知或智的實踐才能朝向幸福。德行實踐的基礎來自理性，此理性卻非等同柏拉圖將靈魂與肉體斷然二元對立的概念，理性靈魂不只沉浸於觀念界，更與靈魂的其他部分同在現實世界相互運作。

亞氏以為的理性不受制知識論而來的形上學概念，因此柏拉圖形式知識的善、與世間幸福無關的善受到亞氏所批判：談論善本身，並沒有給善增添什麼，善的形式知識對於從事科學、技藝毫無用處；而且正是在科學和技藝中才能獲得具體的善 (MacIntyre, 1966: 60-61)。亞氏所言「在科學和技藝中」指涉的並非當代科學技術的意涵，而是人發揮理性的各種實踐活動。亞氏乃視哲學為一種技藝 (craft, *techné*)，認為每一個善都是一項技藝欲達至的功能 (*ergon*)。在個別的技藝練習過程中，產生個別的能力 (*capacity*)。能力的達成正如同任何技藝目的在產出產品，必須仰賴個人理智與道德德行的發揮。探究善或至善的本質需要專精技藝 (master-craft) 的科學 (*science, epistémé*)，技藝讓我們能從多樣性中識別出一致性 (MacIntyre, 1990: 61)。因此，亞氏預設的「人之實然」是具有發揮理性潛能的人，然個別理性人有其多樣性，而朝向善的活動，視為立基於個人不同的狀況與多樣性，透過理智與道德德行的技藝「練習過程」，邁向人類共有的一致性。一致性所指涉的不是人人相同的既定生活目標，而是植基於個別多樣性發展而來的共同想望與追求：自足的幸福。「幸福」不是某一事態的組成成分，也不僅僅是許多善目中的一個，亞氏認為，除了在「人的整個一生」與「最終目的」上，我們不能在其他意義上使用幸福這概念 (MacIntyre, 1966: 60-61)。追求自足的幸福，是完成自我理性本質的向善活動，是人終其一生所奔赴，也是亞氏倫理學的「人之應然」。

二、邁向「人之自我完成性」

屬於哲學分支的倫理學，分享哲學活動的本質意義：人尋求「成為人」的過程。哲學的此一深層意義實與教育學研究之本質密不可分，朗格威(Langeveld)認為教育科學的研究即為人類存在意義的分析，教育學作為一門實踐取向的學科—

牽涉到人的形成—不能避免地必須以人類圖像為出發點（馮朝霖，2005：3）。並且，教育的研究與實踐本身即攸關道德意涵與倫理議題，而德育普遍被視為教育的重要實踐，當代學者也多主張學校本是一個德育機構，教學本是一個道德的行為，教室亦是師生道德互動的地方（Buzzelli & Johnston, 2002: 118）。本此信念，細究亞氏幸福論倫理學的意涵與問題，作者發現，從教育人類學角度理解亞氏以「理性自愛」為友誼之本、為倫理學之預設，不僅能賦予亞氏倫理學另一番積極新意，亦使其對教育學有所挹助。作者認為，馮朝霖（1996）以德國教育學探究為背景，發展出「人的未確定性」（Unfestgelegtheit, undeterminateness）、「人的自我完成性」（Selbstverwicklichung, self-fulfillment）與「自我完成的依他起性」（Kontingenz, contingency）的教育人類學概念體系，實為探究教育理論、省思各種教育觀點或施為的重要立基，以下析論之。

亞氏肯定人類理性潛質的遍在是為人之實然，但其同時注意到非理性靈魂的可能作用。因此，主張德行是需要透過訓練、習慣而形成一種人格傾向或氣質。亞氏舉夫妻之愛說明，友愛的建立可能僅源於繁衍後代的生物性需求，然而，也可能提昇為因為彼此的良善德行而愛。人之「實然」與「應然」是互相含涉而密不可分，人的「應然」之可能乃蘊含於其「實然」的開放性之中，亦即是其「未確定性」（馮朝霖，2005：2）。亞氏眼中「人的未確定性」在於人的靈魂不只有理性，而人的理性也不是一種同一、固定的概念，而是具有發展傾向的概念。並且，亞氏從未定義具體的「完滿」德行或幸福的實質內涵為何，其「實踐智」、「中庸原則」的概念絕非定言命令，而是關照人的處境，允諾權變，顯現實然的開放性。

「理性自愛」乃亞氏認為真正友誼的根本，也是人追求幸福的泉源。亞氏的自愛具有強烈的實現活動意涵，在自我理性本質驅策下，愛自我朝向發揮自我理性的德行活動。亞氏對德行的定義是：自願性、為德行本身而選擇。故，完成自我理性本質的向善活動，是理性人終其一生追求的幸福，即「人的自我完成性」。回歸亞氏形上學本體論來看：自我完成性是「形式」，形式界定「質料」，決定存在的樣貌，然而，質料又是存有的基礎必須條件（鄔昆如，1994：189-194），足見，人之自我完成並非一個「絕對主體性」的作用，而會受到人的生物性基礎條件、社會結構等影響，是自由與條件之間無可窮盡的互動結果。亞氏區分出倫理與沉思生活、道德德行與理智德行，即認為植基於不同「質料」的個體必發展出不同「形式」的存有。而「自我完成之依他起性」在亞氏倫理學中最好的詮釋，在於亞氏從人本然的社會性生物立論，視友誼為重要德行、為人生之必須（1155a5-6），並且，視朋友是最大的外在善：「好人需要朋友作為他行善的對象（1169b8-28）」。透過朋友的共同活動和相互改進，雙方切磋共進於德，有助於自我完成性之實現。

以教育人類學概念審視亞氏倫理學，不僅能解消亞氏倫理學被斥「自私自利」之說的問題，亦使「理性」走出封閉、獨斷的意涵。對於教育學門而言，重新思索「理性」在德育的適當位置及其與「感性」相互為用、超越界線的積極意涵，

本文雖力有未逮，卻為作者之殷盼。

參考書目

一、中文部分

- 張勻翔（2003）。論《尼各馬科倫理學》幸福與德行的關係，哲學與文化，30 卷 8 期，39-58。
- 郭實渝譯，G. E. R. Lloyd 著（1984）。亞里斯多德思想的成長與結構。台北：聯經。
- 馮朝霖（2005）。未確定性與自我完成--從陳大齊論儒家教育人類學。
- 馮朝霖（1996）。主體性困境對教育的挑戰，載於：郭實渝編，當代教育哲學（二）。台北：中研院歐美所出版。
- 黃藹（1996）。理性、德行與幸福：亞里斯多德倫理學研究。台北：台灣學生。
- 黃藹（2003）。從德行倫理看道德動機，哲學與文化，30 卷 8 期，5-19。
- 游惠瑜（2001）。從友愛到幸福--對亞里士多德倫理學的一個詮釋。東海大學哲學系博士論文。
- 鄔昆如（1994）。西洋哲學史話。台北：三民。

二、亞里斯多德《尼各馬科倫理學》原典英譯本

Thomson, J. A. K. (2004). *ARISTOTLE : The Nicomachean Ethics*. London: Penguin Classics.

三、英文部分

- Annas, Julia (1996). 'Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning'. In *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Stephen Engstrom & Jennifer Whiting(Ed.). Cambridge University Press.pp.237-260.
- Buzzelli, C. A. & Johnston, B. (2002). Moral Contact, Teacher Education, and Teacher Development, in *The Moral Dimensions of Teaching*. New York: Routledge. pp.118-157
- Engstrom, S. & Whiting, J.(Ed.). (1996) . *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge University Press.
- Hardie, W. F. R. (1985). *Aristotle's Ethical theory (Second Edition)*. Oxford: Clarendon Press.
- Kraut, Richard (1995). 'Aristotle on Choosing Virtue for Itself'. In *Classical Philosophy: Collected Papers*. Terence Irwin(Ed.). NY: Garland Publishing. pp.321-337
- MacIntyre, Alasdair (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia*,

Genealogy, and Tradition. Indiana: Univ. of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair (1966) *A short history of ethics : a history of moral philosophy from the Homeric Age to the twentieth century*. Indiana: Univ. of Notre Dame Press. 2nd ed (1998) .

Myers, Lynda L. (1996). *Aristotle on the Role of Friendship in Choice*. A dissertation of The Catholic University of America for the degree Doctor of Philosophy. Washington, D. C. : UMI Company.

Price, A. W. (1995).「 Friendship(VIII and IX) 」. In *Die Nikomachische Ethik*. H. v. O. Höffe(Ed.). Berlin: Akademie Verlag. pp.229-252.

Urmson, J. O. (1988). *Aristotle's Ethics*. Oxford: Basil Blackwell.

Welton, W. A. & Polansky, R. (1995) . The Viability of Virtue in the Mean. In *Aristotle, Virtue, and The Mean*. Richard Bosley & Roger A. Shiner & Janet D. Sisson(Ed.). Edmonton, Canada: Academic Printing & Publishing.pp.79-102

Wood, Allen W. (1996). 'Self-Love, Self-Benevolence, and Self-Conceit'. In *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Stephen Engstrom & Jennifer Whiting(Ed.). Cambridge University Press.pp.141-161.