



亞里斯多德觀點下的友愛／友誼 與幸福人生*

陳伊琳**

摘 要

少子化時代，學校教師普遍反應獨生子女的人際相處能力有待提升。近年蓬勃發展的幸福研究顯示，正向人際關係與交友是影響幸福的關鍵要素。除此科學觀點外，本文擬就Aristotle觀點下友愛／友誼之於幸福人生的關係做探討，闡明友誼的形成要素與類型，進而探究理想的友誼類型——德行之交如何做到適當地愛人。本文針對友愛／友誼與幸福人生的關係，提出善用朋友作為行德資源的「工具說」、朋友提供必要的修德沃土與行德良機的「脈絡說」，以及友愛之德使我們變成真正朋友的「內在善說」。友愛之德是透過後天教養與主動修養下，個體學習在真實自愛的基礎上，愛品格之友如同另一個自我，關照彼此理性與德行發展，繼而變成一個真正的朋友。這體現在選擇有德的好人結交為友，在共同生活下一起行德與對話，繼而相互「造就」彼此變成更好的人。

關鍵詞：內在善、友愛、幸福、亞里斯多德、德行

* 感謝匿名審查委員嚴謹審閱並提供修改意見以及國家科學及技術委員會專題研究計畫（109-2628-H-003-006 -MY2）補助。

** 陳伊琳：國立臺灣師範大學教育學系副教授

投稿日期：2021年5月28日；採用日期：2021年12月13日



壹、前言

臺灣隨著生育率降低，獨生子女的現象普遍可見。學校教師經常反應學生的人際互動能力有待加強（張憲庭，2005）。尤其伴隨核心家庭、雙薪家庭的普遍化，子女與家族成員互動的機會減少，父母為生計疲於奔命，教育子女的工作無可避免地就增加仰賴學校教育與其他教育組織，諸如安親班、補習班的補足與代勞。然則，筆者以為，此謂的「無可避免」毋須被視為「不得不」的無奈，實則就協助個體整全發展而言，反而是良好的契機。

相較於由血緣親情聯繫而成的家庭，學校的組織規模更適合提供學生機會學習與來自於不同背景有著各異能力的同儕互動（Hirst, 1974）。學校可視為是協助孩童從家庭過渡至社會，擴大其生命經驗的重要中介組織。教導學生如何與家人以外的人，如同儕相處與適切互動，學校本就站在更好的著力點。

順應個體心理社會發展需求，學齡孩童想交朋友並獲得認可的渴望越形殷切。在兒童晚期與青少年階段，同學及朋友的重要性與日俱增，從「爸媽說」、「老師說」轉變為「我朋友說」。然則，交朋友、人際相處這回事，通常是經由嘗試錯誤而學習（trial and error learning），過程中可能付出不小的代價。每年寒暑假，新聞媒體不乏出現焦急的父母懇求大眾協尋與網友見面卻失聯的孩子。在為孩子毫髮無傷歸來慶幸的同時，不禁感嘆實在應該教導孩子「交友」這項功課，事後教導猶未晚也。畢竟，交友不僅是青少年的重要功課，也是人生全程的必修課題。網路交友、交友軟體的蔚為風尚，除彰顯建立關係與交友的需求外，也凸顯當前學子的交友範圍已突破校園圍牆、空間地域的範限，可以天涯咫尺。但無論交友的管道、媒介如何推陳出新，教育上必須面對的交友課題仍舊不變。

近來正向心理學（positive psychology）研究證實正向關係包含家庭關係、社群與朋友，皆為幸福快樂人生不可或缺的要素（Layard, 2005; Seligman, 2011）。這呼應了Aristotle在論幸福時說道，「誰也不會願意去過那種應有盡有而獨缺朋友的生活」（Aristotle, n.d./2003, p. 163, n.d./2009, p. 142[1155a5]）。有鑑於此，本文擬聚焦探討

友愛對於幸福人生的重要性，選擇以Aristotle的論述作為梳理與分析的對象。理由除了科學實證外，友愛主題的探討已有長遠歷史。學界公認Aristotle關於*philia*（友愛）對於幸福人生之重要性所做的嚴謹論述，已主導了西方哲學的討論，其權威性備受肯定。如Nehamas（2016/2018, p. 24）所言，「亞里斯多德有關『*philia*』的想法就主導了哲學探討友誼的方法，且不可思議的一直如此」。Aristotle的論述公認是探討友誼的良好起點（Healy, 2015）。

然而，需要說明的是，「友愛」（*philia*, friendship）這個古希臘概念比今日所謂的「『友』愛」——僅限於無血緣關係的「『朋友』之間的愛」範圍廣泛得多，Aristotle的友愛包括相當多元種類關係之間的愛，不止於無血緣關係的朋友，而且包含各種家庭關係（父母與子女、¹手足、夫妻）、君臣、夥伴、公民朋友（civic friendship）、若干宗教、商業、政黨人際關係（Cooper, 1977），以及哲學師友（Aristotle, n.d./2009）在內。從另一個角度來說，Aristotle所謂的友愛兼具了天生的（congenital）親情之愛，以及獲致的（acquired）友愛兩類，然而現代所謂的友愛經常指的只有後者（Schoeman, 1985）。儘管如此，本文所關切的主要還是現代意義上的友愛，即那種非基於血緣關係，而是自由進入、獲致的友誼關係與友愛，這種關係更能彰顯雙方所做的抉擇（Healy, 2015），並且這類友愛正是學生進入學校後需要學習發展的人際關係。

本文擬以Aristotle相關原典如《尼各馬可倫理學》（*Nicomachean Ethics*，以下簡稱NE）及《優德勉倫理學》（*Eudemian Ethics*，以下簡稱EE）為主要文本，輔以學者相關討論文獻，以哲學分析與文本詮釋的方法，針對Aristotle觀點下友愛／友誼與幸福人生的關係做釐清與詮釋，具體探討如下幾個問題：一、為何人需要交朋友？闡明友愛之於幸福人生的必要性；二、友誼如何建立？說明交友之道；三、什麼是理想的友愛與友誼？闡明三類友誼（利益之交、快樂之交、德行之交）的特性；四、如何像德行之友那般真正地自愛（self-love）與愛友如己，以學習最適當地愛人？

¹ 母子、父子的友愛是Aristotle在闡述友愛的本質性特徵時常舉的例子。Aristotle稱呼親子間的友愛為「天生的友愛」（natural friendship）（Aristotle, n.d./2009, p. 162[1163b24]）。

貳、友愛與幸福——人為何需要朋友？

Aristotle倫理學著作關注的首要議題是幸福（*eudaimonia*, happiness）。人們普遍同意幸福是人生的終極目的（*final end*），意思是我們只為了它本身的緣故而欲求它，其他所有被欲求的東西都是為了它的緣故（Aristotle, n.d./2009, pp. 3[1094a22], 10[1097a30-35]）。幸福這個終極的善於是被看作是自足的（*self-sufficient*）（Aristotle, n.d./2009, p. 10[1097b8]）。預見可能的誤解，Aristotle馬上補充說明：

現在所謂的自足，我們並不意指〔男〕人自己一個人就已足夠，由他過孤獨的生活，而是也需要有父母、子女、妻子，以及一般來說，他的朋友與同胞（*fellow citizen*），因為人生來就是要過公民生活的（*born for citizenship*）。……我們現在所界定的自足是當它單獨來看時（*isolated*）令生活是可欲的，並且無所或缺（*lacking in nothing*）；我們認為幸福就是這樣。（Aristotle, n.d./2009, pp. 10-11[1097b7-16]）

要言之，幸福作為人生追求的終極善，它是完足、毫無匱乏的，這本就包含與家庭成員、朋友與同胞一起生活在內。若然，朋友之於幸福人生並非外加，而是內含的。友誼之所以被內建（*built-in*）於幸福人生，實與人性有關：

當然，讓至福者（*supremely happy man*）是個孤獨的人這也很奇怪；因為沒有人會在一個人孤獨的情況下選擇全世界，由於人是政治的生物，而且他的本性就是要跟其他人一起生活。因此，即使是幸福的人也要與其他人一起生活；因為他擁有本性上為善的東西。而且很清楚的是，將他的時間與朋友還有好人一起度過，比起與陌生人或任何偶遇的人一起度過還要好。因此，幸福的人需要朋友。（Aristotle, n.d./2009, p. 176[1169b17-22]）

既然討論的課題是人的幸福，就須從對人性的考察著手。Aristotle強調，作為政治性、社會性的存有，人必須活在關係之中，幸福人生的活出也注定要在關係中。因此，對人類而言，他的「自足是關係性的（relational），美好生活是仰賴他人並與他人交織而成的生活」（Sherman, 1987, p. 595）。可以說，正是這種與人的連結為吾人「提供十足的形式與生活樣態，在其中行動者得以最佳實現她的德行並達致幸福」（Sherman, 1987, p. 595）。這點迥異於自足的神，Aristotle（n.d./2011, p. 136[1244b8]）說，「既然祂無所或缺，祂將不需要朋友」。

問題是，幸福人生的活出需要怎麼樣的人際關係？為何幸福人生不能是在與無數熙熙攘攘的陌生人的偶遇、錯身或短暫接觸中活出的？

一、自足的幸福何需朋友？

首先，這有違人性的經驗事實。Aristotle（n.d./2009）觀察到，人誕生於家庭，而家戶又結盟成或大或小的政治體制，因此人注定是政治性的動物。幸福人生的活出至少得存在於與家人及（政治）同胞的關係之中，而這些關係都被納入Aristotle所論的友愛與友誼範疇中。因此，幸福人生必定得在友誼中活出。「友誼與我們身為社會性存有的本質有關」（Schoeman, 1985, p. 280）。

其次，根據定義，幸福是個體終其一生「符合完美德行的靈魂活動」（Aristotle, n.d./2009, p. 19[1102a5]），幸福生活不是一個靜止狀態，而是持續性的活動，「幸福是活動，活動明顯是逐漸生成的」（Aristotle, n.d./2009, p. 177[1169b29]），它是德行的活動，有賴終生「行德」以活出幸福人生。然而，行德不是在社會真空中，而是需要「對著他們與他們一起」（Aristotle, n.d./2009, p. 194[1177a30]），意即是在各式各樣的人際關係中，例如親人以及後續結交的朋友。基於人類活動範圍的有限性以及人際交往的相對穩定性，可以說，友誼關係提供了「行德」（最主要）的機會、對象與場域。此外，當然還有朋友以外的人際關係，如與陌生人的相遇也可能是行德的場域。畢竟對Aristotle而言，理想德行乃全面性（global）而非局部的（local）德行，意思是所欲培養的德行並不侷限於針對特定的人施展。相反地，行德之時，當下情境中與德行無關的因素並不會被納入考量，「這就像拯救溺水的人。你不會問他們信奉

的是哪一個神，你就只是前去救他們而已」(Oliner & Oliner, 1988, p. 166)。儘管如此，值得注意的是，Aristotle似乎也想給予友誼這種特殊的人際關係以道德上應有的特殊分量。例如他說道，善待朋友比起善待陌生人「更高尚」(Aristotle, n. d./2009, p. 176[1169b11])。換言之，對Aristotle而言，在做道德考量時，遠近親疏(nearness of relation)(Aristotle, n.d./2009, p. 166[1165a31])並非總是無關的因素，畢竟朋友是我們最經常互動的對象，而且雙方已然形成特殊關係，這是不爭的事實，是以產生如下的難題：

如若兩者不可兼得，和好人相比，個體是否應該優先為朋友效勞？應該向施惠者表達感恩，或者施恩於朋友？(Aristotle, n.d./2009, p. 165[1164b25-26])

再者，行德所需要的(道德)德行並非與生俱來的，而是有賴他人在年幼者的天性基礎上，透過後天適當地教養，明確地說，係以習慣養成(habituation)以及論證、教學等方式予以陶養(Aristotle, n.d./2009, p. 199[1179b20])。若然，德行教育便需要有那真心關切受教者福祉的人願意承擔。人既生於家庭，而後又形成政治體制，德行教育便須由家庭與城邦共同擔負，Aristotle(n.d./2009, p. 200[1180a6])因此表示「這是何以有些人認為立法者應當促進公民的德行」，他在《政治學》(*Politics*)中也強調統治者應該提供支持性脈絡持續對公民的品德發揮持續影響力(Nussbaum, 2001, p. 337)，這顯示親人與政治社群皆會對個體的道德修養發揮實質影響力。要言之，不只是行德，德行教育與「修德」也需要在(廣義的)友誼關係中進行。

綜上，自足而無所或缺的幸福人生需要友誼，因為就人性事實來看，「修德」與「行德」的活動都注定主要發生在友誼關係之中。可以說，朋友與友誼提供了修德、行德必不可少的重要脈絡、場域與對象。關於幸福、德行與友誼的關係，筆者嘗試以圖1表示如下。

二、幸福、德行與外在善——朋友作為外在善

幸福固然為個體終其一生靈魂施展德行的活動，Aristotle卻不認為有德就有

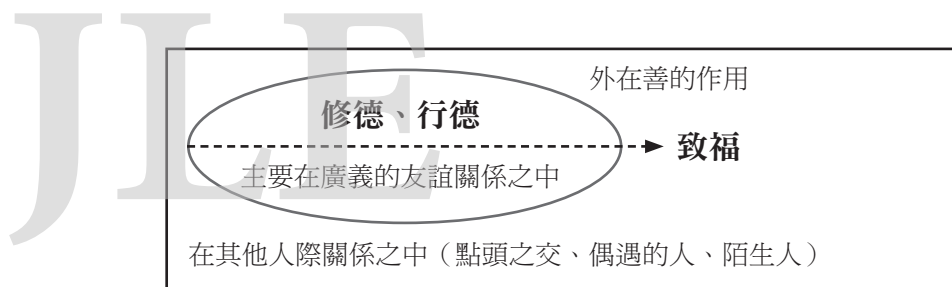


圖 1 幸福、德行與友誼的關係

註：-----► 虛線表示有德不一定有福，德行只是幸福的必要條件，除了德行之外，幸福尚且需要適足的外在善。

福。意即德行並非幸福的充分條件，而只是必要條件。*NE*至少兩度（第1卷第5章、第7卷第13章）駁斥「德行單就其自身對幸福來說就是充分的」論點（Annas, 1999, p. 37），因為幸福的人尚且需要充足的外在善（external goods）²（Aristotle, n.d./2009）。其中，朋友即為一種外在善，甚至是最重要、必不可少的，如Aristotle（n.d./2009, p. 176[1169b9-10]）所言「但這似乎很奇怪，當人們指定給幸福的人所有好東西卻不給他朋友，朋友被認為是最大的（greatest）外在善」。這牽涉到兩個問題，首先，什麼是外在善？其次，朋友作為最大的外在善，其與幸福的明確關係為何？

關於幸福也需要外在善之助，最完整的說明在*NE*第1卷第8章：

然而顯然地，如我們所說，它〔按：指幸福〕也需要外在善，因為在缺乏適當的配備下要行高尚之事是不可能或不容易的。許多行動中，我們使用朋友³與財富及政治權力作為工具（as instruments）；此外，有些事物的關如會奪走幸福的光彩——好的出身、優秀的子女、美貌，因為外表非常醜的人或者出身不好的人，或者獨居與沒有子女的人是不太可能幸福的，或許有壞透的子女或朋友的人，或者因為好子女或朋友的死亡而失去他們的

² 本文無法詳明德行、外在善與幸福的關係，有興趣者或可參考陳伊琳（2016）一文。

³ 除非另有說明，後續引文中粗體皆為筆者所加，以示強調。

人，更加不可能是幸福的。如我們先前所說，幸福似乎額外也需要這種昌盛（prosperity）；因此緣故，某些人將幸福等同於好運，而其他人將幸福等同於德行。（Aristotle, n.d./2009, p. 14[1099a31-1099b8]）

這段引文明確指出，外在善與幸福的關係有二：一是外在善作為行德（與致福）的工具，二是外在善本身即是幸福的內在組成要素。而「朋友」這個外在善正是以這兩種方式與幸福有關（Sherman, 1987）。在更詳細說明前，再引述相關段落如下：

我們正在詢問的這個問題的答案從幸福的定義來看也是清晰明白的，因它〔按：指幸福〕已說是某種有德的靈魂活動。至於剩餘的善，有些必然是要事先存在，作為幸福的條件，而其他的〔善〕自然是用來協同而有益於幸福的工具。（Aristotle, n.d./2009, p. 15[1099b25-27]）

綜合以上兩段引文，可將Aristotle觀點下，「朋友」這項外在善與幸福的關係解析如下，並以圖2簡示：

（一）可利用朋友作為行德的工具或物資，就像財富、權位可被善加利用一樣。此時，朋友這項外在善對於行德致福而言，具有的是工具性價值。不得不承認，有時候「我們仰賴朋友的協助與支持來完成靠我們自己無法實現的目的」（Sherman, 1987, p. 594）。這是上述兩段引文都提及的「工具說」。

（二）當Aristotle說「剩餘的善，有些必然是要事先存在，作為幸福的條件」時，朋友便是其中一種需要「事先存在」以作為幸福的要件。因為如前所述，就經驗事實而言，理想的朋友及友誼提供了「修德」的必備條件，也為「行德」提供了最主要的脈絡及對象。筆者稱此（修德與行德）為必要的「脈絡說」（見圖1）。

針對（二），首先，Aristotle在《政治學》與NE都表示要成為好人與卓越的有德者，影響因素主要有三，分別是天性、習慣養成、論證及教學，天性純屬運氣，後兩者卻有賴個體能「在正確的律法下養育長大」（Aristotle, n.d./2009, p. 199[1179b31]）。要言之，「修德」的前提是，個體身處的環境中有關心其福祉的照

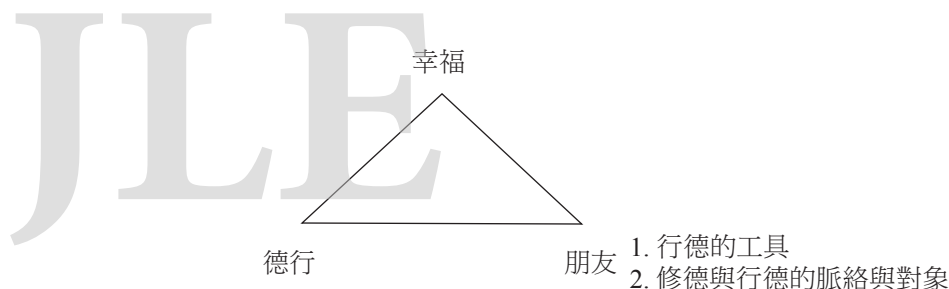


圖 2 朋友（作為外在善）與德行及幸福的關係

料者能提供其適當的教養。由此可推知何以Aristotle會說，有些外在善（照料者作為朋友）需要預先存在作為幸福的條件。

其次，承上所述，道德德行的施展乃針對情境所做的回應，因此，「行德」需要有「其他人與適當情境」這項外在善的預先存在。如Aristotle（n.d./2009, p. 194[1177a30-31]）所言，「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；節制者、勇敢者，與其他每個人都是同樣的情形。」就經驗事實而言，朋友提供個體行德最主要的情境脈絡與對象，而後往外擴展至其他的人際關係。就此而言，相較於其他的外在善，友誼扮演「更基礎」的角色，是它提供了其他外在善，如權力與財富得以發揮的條件（Schoeman, 1985）。難怪Aristotle會表示少了朋友，應有盡有又如何（Aristotle, n.d./2009, p. 142[1155a5]）。

三、朋友只是外在善？友愛之德是內在善

Aristotle（n.d./2009）早先在NE第1卷第8章將善分為三類：有些善被描述成外在的，有些與靈魂有關，另些則與身體相關，它們分別稱作（狹義的）外在善、靈魂善（goods of the soul）、身體善（bodily goods）。Cooper（1985）指出，Aristotle以兩種不同方式使用「外在善」一詞：「狹義的外在善」是指「外在於人的善」，諸如好的出身、財富、政治權力、榮譽及朋友等；「廣義的外在善」特指「外在於靈魂的善」，包含狹義的外在善以及身體善（如美貌與健康）在內。由此可見，無論廣義或狹義的外在善，皆以相對於人的靈魂善為要義。這呼應Aristotle（n.d./2009, p. 13[1098b14-15]）強調「我們最恰當且真實地稱呼那些與靈魂相關者為善，我們將

靈魂／心理的活動與行動歸為與靈魂有關的。」此謂的靈魂善即人類的各種德行。當Aristotle將幸福定義為「靈魂遵循完美德行的活動」，他著眼的正是靈魂善的施展，此些（有德的）活動「屬於靈魂的善，而非外在善」（Aristotle, n.d./2009, p. 13[1098b19]）。

至福者既是無所匱乏，他集三種善於一身，除了德行這個靈魂善之外，他同時也是身體善及外在善兼備的。然則，按此善的三分法，上述的「工具說」與「脈絡說」，似有將朋友工具化之虞。朋友的價值純粹僅止於外在善嗎？F. Schoeman指出：

儘管 Aristotle 關於友愛／友誼（friendship）的許多討論對待友愛／友誼彷彿它是一個外在善或工具善——就像財富或權力——〔然而〕以這種方式看待友愛／友誼並非 Aristotle 表揚它的首要根據。Aristotle 視友愛／友誼為重要的，因為他主要視之為一個內在善，意即因為我們身為朋友之所是或變成一個朋友的善，而非因為它為我們促成了什麼。（Schoeman, 1985, p. 269）

對Aristotle而言，友愛／友誼的首要價值在於當個體（學習）變成一個「真正的」朋友時涵養而成的內在善，其次才是朋友與友誼可能為我們帶來的助益（即工具善）。針對前者，最直接的文本證據是Aristotle（n.d./2009, p. 142[1155a3-5]）在NE第8卷首論友愛時，開宗明義說道：「它是一個德行或蘊含德行，另外對於活著的目的而言最是必要」。前已述及，德行是一種靈魂善，涵養德行以成為有德的人，這本身即是對主體而言的善，一種內在善。關於道德德行，Aristotle表示：

我稱以道德德行；因為正是這個與情欲（passions）及行動有關，在這些裡頭存在著過度、不及與中庸。例如，恐懼與自信兩者、嗜欲、生氣及憐憫，以及一般的快樂與痛苦都可能被以過多或過少的方式加以感受，而這兩種情況都是不好的；而是在對的時間、指涉正確的對象、朝向適當的人、出於合適的動機、以正確的方式來感受它們，才是中庸且最佳的，這就是德行的特徵。（Aristotle, n.d./2009, p. 30[1106b15-24]）

德行因而是與選擇有關的品格狀態，位處中庸，意即相對於吾人的中庸，這是由理性所決定的，那個理性又是由具有實踐智慧的人所決定的。（Aristotle, n.d./2009, p. 31[1106b35-1107a1]）

具備「友愛之德」這項靈魂善、內在善的人能在實踐智慧的指引下，穩定地以中庸、恰如其分的方式面對人際交往的抉擇與應對，包含選擇適當的對象，以恰當的方式往來，甚而必要時，選擇結束這段關係。與其他道德德行一樣，友愛之德乃植基於人性事實所推導出來，要過完滿的幸福人生所需具備的殊德，它並非與生俱來的「天生德行」（natural virtue），而是有賴後天適當教養下陶養而成的道德德行。若然，友誼之於幸福的重要性，除了前舉的「工具說」、「脈絡說」外，應加上「內在善說」。

參、友誼的構成要素與分類

緊接著的問題便是如何學習變成一個「真正的」朋友，這就涉及選擇合適對象與之恰當交往，即交友之道的問題。底下就Aristotle所論如何建立友誼以及誰是合適的朋友分述之。

一、如何建立友誼？友誼的形成要素

根據Aristotle（n.d./2009）的分析，友誼的形成要素有三：一是友愛，即相互愛（love）對方；二是彼此祝願對方好，意即有相互的善意（reciprocal goodwill）；三是彼此都對這些事實有所肯認（recognition）。總合起來，「要成為朋友，他們必得相互承認是懷有善意，並且基於前述緣由之一而祝願彼此」（Aristotle, n.d./2009, p. 144[1156b3-5]）。基於友愛的相互性，人對於無生物的愛，例如對葡萄酒的愛，稱不上友愛，因為它無法回應我。至於善意，它固然是友誼的要素，但尚且不能與友誼劃上等號，因為善意可在剎那間出現，也可向不認識的人表達；友誼則不然，友誼需要時間相互熟悉；是以善意頂多只能算是友誼的起點（Aristotle, n.d./2009, n.d./2011, p.

128[1241a12-14])。剛開始他們只是「想要成為」(would-be)朋友而已(Aristotle, n.d./2011, p. 119[1237b16])。到了祝願對方時，善意即已顯現，然而友誼卻會進一步「去行(do)它所祝願(wishes)之事」，意即懷有善意的人會與朋友一起行事或「為他們不辭辛勞〔地行事〕」(Aristotle, n.d./2009, p. 170[1167a9-102], n.d./2011, p. 128[1241a11])。就此而言，善意至多被視為是「未作用的友誼」(inactive friendship)(Aristotle, n.d./2009, p. 170[1167a11])。

值得注意的是，所謂的祝願對方好，就是祝願對方順遂(prosper)，但倘若祝願對方好是希望藉由他(through him)〔的順遂〕讓個體得以致富或可加以利用，那麼此處的善意，與其說是對他的，毋寧說是對個體自己的；因為「是你的利益，而非他的〔利益〕，成為你祝願的動機」(Aristotle, n.d./2009, p. 171[1167a15-18], n.d./2011, p. 128[1241a6])。然而，Aristotle(n.d./2011, p. 128[1241a7-8])強調，「善意像真實的友愛／友誼(real friendship)那樣聚焦在它的對象，而非展現它的人身上」。要言之，友誼中的善意必須是真正祝願對方好，而非著眼於藉此為自己獲取好處。

二、友誼的種類

承上，友誼是兩個相愛的人所建立的關係。但為什麼是他？為何愛他？Aristotle(n.d./2009)表示，並非所有東西都會被愛，只有可愛的(loveable)東西才被愛。依照所愛的對象不同，可據以將友誼做分類。可愛的東西有三類，分別是善的(good)、快樂的(pleasant)、有用的(useful)，「有用」又係指能進而產生善或快樂，因此，善與快樂才是真正自為目的(as ends)的可愛之物。就此而言，有用的東西僅具有工具性價值，它以促成善或快樂為目的。由於人係基於這三個理由、原因、動機而愛人，相應地，友愛與友誼也有三類，「關於每一類，都有相互且辨認到的愛，彼此相愛的那些人，在他們愛對方的那方面(in that respect)祝願彼此」(Aristotle, n.d./2009, p. 144[1156a9-10])，這三類友誼似乎皆能滿足前述的友誼三要素。

這三類友誼是利益之交(friendship for utility)、快樂之交(friendship for pleasure)，以及德行之交(friendship of virtue)，它們分別是因為：(一)可從對

方身上獲得利益（utility），因為對方是有用的、可供使用的，而愛彼此；（二）發覺對方令人愉快、可給人快樂，而愛對方；（三）因為對方本身的緣故，因其品格與德行，因為所愛的人之所是而愛對方（Aristotle, n.d./2009, n.d./2011）。Aristotle稱呼前兩類為「附帶的／額外的／偶發的」（incidental）、「低等的」友誼，其特性是不長久、轉瞬即逝、容易散夥，一旦發現對方不再有用或不再令人快樂，就停止繼續愛他（Aristotle, n.d./2009, pp. 144[1156a17], 146[1157a3]）。關於其特性，似乎比較容易理解。畢竟利益之交的存在「僅僅只為了〔所追求的〕目的」（Aristotle, n.d./2009, p. 144[1156a23]），當好處告終，維繫友誼的因由不再，他們便分道揚鑣；他們愛的不是彼此而是淨利（Aristotle, n.d./2009），這種烏集之交既是以利聚合，「以利交者，利盡則散」。快樂之交也難以長久，這種友誼繫於能令雙方皆感到快樂的東西，隨著取樂之物的變異，友誼也隨之散夥（Aristotle, n.d./2009）。例如，原先一同吃喝玩樂的酒肉朋友、玩寶可夢（pokémon）一起抓怪的朋友，隨著主體喜好的改變，如因故開始長期茹素、寶可夢熱潮退散，友誼便消退、解散。

（一）偶發的友誼 vs. 本質性的友誼

利益之交、快樂之交這兩類友誼屬於「偶發的」友誼，意在強調「他〔按：指朋友〕擁有的特質或能力碰巧符合〔我的〕需求或想望」（Cooper, 1977, p. 634）。此謂的「碰巧」凸顯（快樂之交下）朋友雙方的喜好與取樂之物（樂子）「正好」合拍，或者（利益之交下）一方具有的條件與特質「湊巧」能滿足另一方的需欲。此外，「偶發性」還顯現在這些主體的喜好、快樂、利益純粹是主觀的，由主體作為衡量尺度予以判定。如Aristotle所言，快樂之友與利益之友是「對他們本身而言」愉快的或有用的，卻非絕對、無條件的善或快樂（Aristotle, n.d./2009, pp. 144[1156a15], 145[1156b12-15]）。舉例而言，愛好杯中物的張三與我結為朋友，因為我們經常一起在杜康中找樂子，不喜飲酒的人則難以與他在此基礎上建立快樂之交。然而，絕對的善正是第三類友誼——德行之交的特性。

Aristotle指出，德行之交是完美的、最佳形式、最真實的（Aristotle, n.d./2009, pp. 145[1156b6, 10, 24], 148[1157b25]）、首要、純粹與單純的（Aristotle, n.d./2011,

pp. 115[1236a18], 117[1236b27])，因為這類友誼是「好人且德行相似的人」所建立的友誼 (Aristotle, n.d./2009, p. 145[1156b6])，「最好的人之友誼是建基在德行上」 (Aristotle, n.d./2011, p. 116[1236b2])，而且朋友雙方並非因為能提供某種善或快樂而被愛，而是因「身為他所是的那個人而被愛」 (Aristotle, n.d./2009, p. 144[1156a18])；好人是因其自身而為朋友 (Aristotle, n.d./2009, p. 147[1157b3])。若然，相較於利益之交、快樂之交的「偶發性」，德行之交是本質性的 (essential)——它觸及朋友雙方「他們自身的本質」 (Aristotle, n.d./2009, p. 145[1156b10])，因著對方是什麼樣的人、因其德行與品格而與之結交為友。如M. de Montaigne所說：

如果有人逼我說為什麼我愛他，我覺得無法用言語來表達，只能回答說：「因為那是他，因為這是我。」 (Montaigne, 1580/2020, p. 9)

只要對方的德行不變，友誼就會存續下去。由於德行是持久的特質，一旦形成就不容易改變，這類友誼可望是持久、永恆的。綜言之，快樂之交與利益之交所著眼的友誼特質屬於Aristotle劃分的外在善範疇，而德行之友是本質性、無條件的朋友 (Cooper, 1977)，因著對方的德行及為人而愛彼此。

(二) 德行之交「最是完美」、集「可愛之物」於一身

承前所述，不同於身體善與外在善，德行是一種靈魂善，它是無條件的善，最能彰顯人性的獨特性。若說身體善與外在善是人的所有物，關乎「擁有」 (to have)，那麼靈魂善就是關於「存有」 (to be)。德行之友的建立，就是以我的存有去與另一個人的存有交往。對於德行之交的屬性，Aristotle有如下說明：

每個人〔按：指德行之友〕都是無條件地善 (good without qualification)，對他的朋友亦然，因為這個善既是無條件的善，也對彼此有用 (useful)。他們也令人愉快；因為善既是無條件地令人愉快，也對彼此顯得愉快，由

於對每個人而言，他自身的活動以及像他們的其他人都是令人愉悅的，而善的行動是相同或者類似的。而這種友誼，如同預期般，是永恆的，因為其中滿足了朋友應該要有的所有特質。（斜體原有）（Aristotle, n.d./2009, p. 145[1156b12-19]）

德行這個靈魂善之所以是無條件的、絕對的善，係因為它是針對人類這種存有的善，德行關乎的是人的本質性存有，而非外在特性。對照於外在善可被用以為善或為惡，德行是絕對純然的善。這點適足以彰顯德行之交與利益之交、快樂之交的偶發性不同，它是針對人類本質的善。其次，德行兼具善、令人愉快、有用三項特質，德行之友亦然。意即，前述的三種可愛之物在德行之友身上齊備，所以Aristotle才說德行之交是完美的。

筆者以為，在Aristotle看來，教育與政治上棘手的問題就在於如何讓受教者與人民「看見」對人而言的絕對善，並且學習珍視這些針對人性而言客觀上有價值之物，而非沉溺於個人主觀覺知的善。為此，Aristotle主張，有必要釐清「絕對善」與「對自身而言的善」兩者：

因為不是絕對善而是可能為惡的事物是需要被避免的，〔然而〕某物若非對你而言的善，就不是你所關切的事。〔因此〕需要尋求的是，絕對善的事物也應該要是對你而言的善。因為有價值的東西是絕對善的東西，但對你而言有價值的東西乃對你而言的善：這些必須產生一致。那正是德行的作為；政治技藝的目的就是要在尚未存在這個〔按：指一致〕的事例上去引發這點。光是身為人類就讓人在邁向這個的路上，因為對人類而言絕對善的事物，乃是本性上為善的。……向前之道（The way forward）是藉由快樂（via pleasure）：所需要的是讓高尚的事物變得是令人快樂的。（Aristotle, n.d./2011, p. 117[1236b36-1237a6]）

絕對善的事物包含德行之友，乃是絕對有價值的事物，但卻非當下的你主觀上所

關切或認定的對你而言的善。就如同當下的你尋求結交的是利益之友與快樂之友，但利益與快樂只能算是「對你而言的善」，卻非絕對的善，因為它們有為惡之虞。

（三）以德行之交作為參照標準

無庸置疑地，Aristotle心儀的是德行之交，惟他仍得考慮常民之見：

因為人們甚至將朋友之名運用到那些動機是效益的人，在那個意義上，城邦（states）據說是友愛的（因為城邦的結盟似乎以利益為宗旨），以及那些因為快樂的緣故而愛彼此的人，在那個意義上，兒童被稱作是朋友。（Aristotle, n.d./2009, p. 147[1157a26-29]）

延續Aristotle一貫的治學之道（同時將智者與常民的見解考慮在內），他認為常民之見並非全無道理。畢竟普遍可見的事實是：非全德的人也不乏有朋友與夥伴，要是拒絕以友愛／友誼之名為他們的交往命名，恐怕會將友愛／友誼提升到過於嚴苛的標準（Stern-Gillet, 1995）。為此，Aristotle（n.d./2009, p. 147[1157a29-30]）主張，「我們或許也應該稱呼這些人為朋友，並說有數類友誼」。Aristotle顯然是以德行之交為友誼的「理想型」或謂典範（a single paradigm）（Aristotle, n.d./2011, p. 117[1236b25]），如其所說「首先而且在適當意義上，好人以身為（*qua*）善〔而為朋友〕」（斜體原有）（Aristotle, n.d./2009, p. 147[1157a30]），利益之交、快樂之交是基於與此典範的「相似性」（resemblance）（Aristotle, n.d./2009）而被稱作友誼，「它們被如此稱呼是根據它們與特定種類的友誼——它是首要的之關係而定」（Aristotle, n.d./2011, p. 115[1236a18]）。具體而言，快樂之交相像於德行之交在於令朋友感到快樂；利益之交相像於對朋友是有用的（Aristotle, n.d./2009, p. 146[1156b35-1157a3]）。至此，利益之交與快樂之交作為「附帶的」友誼的另一層意義在於：這兩類友誼是衍生自「真實的友誼」（true friendship）——德行之交（Aristotle, n.d./2009, p. 147[1157b1-4]）。

在綜合考量智者與常民的見解後，Aristotle採取的立場是：

結局就是這個：在某一層意義上，首要的友誼是唯一的友誼類型，但在另一層意義上，它們全都是，不是根據某個碰巧的同音異義（homonymy）或者偶然關係，也非歸屬於單一物種，而是基於與單一典範的關聯性。（Aristotle, n.d./2011, p. 117[1236b23-25]）

此謂的單一典範即德行之交。然則，筆者以為，上述的「真實的友誼」一詞恐有誤導之嫌，易讓人誤以為利益之交與快樂之交並非真實的友誼。Aristotle其實已承認它們確實是友誼，只是分屬不同類型而已。直接的證據是當他談及快樂之交時，確實說道：「它是真實的（genuine）友誼，衍生自而不等同於首要的種類」（Aristotle, n.d./2011, p. 117[1236b20]）。筆者以為，既然Aristotle願意接納常民常見的友誼類型，德行之交或許應稱為「完美的」友誼會更恰當，或以Aristotle別處使用的最高級——「最真的朋友」、「最佳」形式（Aristotle, n.d./2009, p. 145[1156b10, 1156b24]）、「最真實的」友誼（Aristotle, n.d./2009 p. 148[1157b25]）名之更妥當。當以此完美的友誼作為參考標準時，另兩類都只是較少真實性的（less truly）友誼（Aristotle, n.d./2009 p. 146[1157a13]）。

值得一提的是，利益之交相較於快樂之交，又是更少真實性的友誼（Aristotle, n.d./2009）。何以如此？那是因為利益之交的雙方唯當有利可圖時才會相聚，平時甚至不覺得對方是令人愉快的（Aristotle, n.d./2009 p. 144[1156a26]）；但快樂之交的雙方卻樂於與對方共度時光，共同在找樂子當中度過（Aristotle, n.d./2009 p. 145[1156a30-35]）。由於朋友的一大特徵是「一起生活」（live together），享受彼此的陪伴（Aristotle, n.d./2009 pp. 147[1157b7-8], 148[1158a2]），若然，快樂之交比起利益之交更多真實的友誼。甚至，Aristotle暗示快樂之交有機會轉變成德行之交：他提到愛人者是在觀看被愛者當中獲得快樂，而被愛者在接受關注下獲得快樂，但隨著被愛者的年老色衰、容顏老去，愛人者不再能從觀看中取樂，而被愛者也不再獲得注目，此時友誼（快樂之交）就容易消逝（Aristotle, n.d./2009 p. 146[1157a6-10]）。但Aristotle卻補充說道：

但另一方面許多愛人者卻持續〔保持友誼〕，倘若熟悉度已經引他們去愛彼此的品格，〔他們在品格〕這方面是相似的。（Aristotle, n.d./2009 p. 146[1157a10-12]）

這一方面埋下友誼種類轉換的可能性，然而似乎可以合理推測這較不可能發生於利益之交，因為雙方缺乏長時間共度。

（四）誰可以交朋友？

既然Aristotle有意將常民對於友誼的覺知也納入考量，在他看來，交朋友這回事就並非是好人獨屬的專利。除了德行之交的兩造必須是好人以外，其餘利益之交、快樂之交兩類友誼的建立可以發生在壞人與壞人之間、壞人與好人之間，以及壞人或好人與不好不壞的人之間（Aristotle, n.d./2009, n.d./2011）。Aristotle說道：

但是，要說他們不愛，這並不真實。他們〔雖〕不以首要友誼的愛去愛人，但沒有東西可阻止他們擁有其他種類的友誼。（Aristotle, n.d./2011, p. 116[1236b14-15]）

如前所述，愛源自於發現可愛之處，既然「所有人本身都有某個善，而他們之為善的方式使得他們適合（fit in with）對方」（Aristotle, n.d./2011, p. 121[1238a36]），他們在對方眼中看來可能是有用的或有趣的，因而相交為友。只是以壞人而言，他們對於「世俗性的善」（worldly goods）的愛遠勝過對人本身的愛（Aristotle, n.d./2011, p. 120[1237b31-32]），這侷限了他們的友誼類型，因此壞人不可能建立德行之交。

另外，好人也不僅止於與其他好人建立德行之交，他也可以與另些人建立利益之交或快樂之交。例如，壞人對好人來說可能是有助益的，可滿足他某個暫時性的目的，但好人很清楚此目的對他而言不過是「有條件地善」（Aristotle, n.d./2011, p. 121[1238b5]）。那麼，至福者在外在善全都健全齊備的情況下，他是否還需要朋友？

Aristotle (n.d./2009) 給予肯定的回覆。何故？畢竟至福者是自足、無所或缺的，那為何他還會需要朋友？確實，至福者並不需要「有用之友」或「快樂之友」，因為他有德的行動本身就令他感到最大的快樂，因此不需要尋求外來的快樂（*adventitious pleasure*），再者，他已有充足的外在善作為行德的裝備，也無須向有用的人尋求援助。正是「因為他不需要這樣的朋友，他被認為是不需要朋友的」，「但那當然不是真的」（Aristotle, n.d./2009, pp. 176[1169b27], 177[1169b28]），刪除了有用之友、快樂之友，至福者所需要的朋友類型是德行之交。

（五）德行之交是全德者的專利嗎？

友誼不僅有不同類別，同一類別也有程度之分（Aristotle, n.d./2009）。清楚可見的是，快樂之交與利益之交的雙方不必在各方面都對對方有利或令對方感到愉快，只要在某方面即可（Cooper, 1977）。要言之，他們不用是方方面面、面面俱到的朋友。例如，胖虎是令人愉快的酒伴，但當我想高歌練唱時，我會改詢問靜香。若想要滿足我的多元興趣與樂子，我便需要結交各式各樣的快樂之友，除非我真能找到一個各式興趣恰好與我十分契合的「萬用」朋友。依此，似乎可以說「朋友之間能共享的快樂之種類與範圍越大，快樂之交這個種類的友誼就越是完整與完美」（Cooper, 1977, p. 627）。類似地，我的工作夥伴Peter總能在我業務忙不過來時，適時支援我，我也如此待他，我們便成了工作上的最佳拍檔。住家附近的菜攤老闆娘Anna長期提供我最愛的新鮮蔬果，而我也她是她口中很好的顧客，不會與之斤斤計較設法殺價。這些年來，我與Anna、Peter分別建立了利益之交，雙方透過此交誼各自獲得益處。那麼，可否同理推得德行之友不必是面面俱到？意即，德行之交的雙方不用是德行完足的好人？德行之交亦可適用於解釋夠好的人（已具德行且無嚴重的惡行）之間建立的友誼嗎？

究竟誰有資格建立德行之交？筆者同意Cooper（1977）的論點，他認為Aristotle並未將此類友誼限定成是道德完人的專利。意即，與利益之交、快樂之交一樣，德行之交也允許有程度之別，它可以發生在兩個全德者所建立的完美的德行之交，也可以發生在兩個具有若干良好品格特質，卻非道德完人之間所建立的有限度的德行之交。

例如，我察覺到我的朋友是個慷慨且心胸開闊的人，儘管他有點遲鈍，也不很勤勞（Cooper, 1977），而在他眼中，他覺得我是個勤奮不懈，卻不很風趣的人。只要引發我們雙方建立關係的是，我眼中看見他的良好品格特質，而非著眼於他的財富；他眼中的我是個勤勞的人，而非看重我的勤勞可為他所利用來為他謀利。那麼，這種雙方「基於視對方為道德上好人」的觀點所建立的友誼，而且符合前述的友誼三要素，即可謂是德行之交。有鑑於Aristotle原典中常見的「德行之交」恐令人誤以為這只限於兩個全德者之間所建立的友誼類型，Cooper（1977, p. 629）提議以「品格之交」（friendship of character）取代之，這有助於提醒吾人Aristotle口中的德行之交並不侷限在「兩造皆為道德英雄」的罕見事例。Cooper進而解釋何以Aristotle關於德行之交的敘述，容易令人產生這種誤解：

然而，人們不應該忽視這項事實的重要意義：Aristotle 自己偏愛藉由近乎排他性地聚焦在道德完人（perfectly good men）的友誼上，來刻劃友誼的核心類型。因為它是他思維中普遍目的論偏見的一個面向，這導致當試圖定義一種事物時，他總是搜尋最佳且最完滿實現的事例。但 Aristotle 自己並未錯將完滿的事例當作這個類別中的唯一成員，我們也不必如此做。（Cooper, 1977, p. 629）

道德完人之間的友誼固然是最完滿的德行之交範例，但德行之交也容許有程度之別。有何證據可以支持吾人將德行之交外延擴大至有德但未達全德者之間的交誼？第一個最直接的證據是Aristotle（n.d./2009）表示，利益之交、快樂之交、德行之交這三類友誼可存在於兩造係平等者（equals）之間，以及雙方為不平等（unequals，包含社會地位、財富等條件）之間，後者如子女與父母、老人與年輕人、男人與女人、統治者與被統治者的友誼。以德行之交而論，「不僅一樣好的人們可以成為朋友，更好的人也可以與較差的人做朋友」（Aristotle, n.d./2009, p. 159[1162a35]），顯見德行之交的雙方在德行上可以有高低之別。類似地，在論及夫妻之間的友誼時，Aristotle表示，當中除可發現快樂與利益外，「此友誼也可能建基於德行，如果兩造是善的，因

為每一方有其自身的德行，他們將欣見此事實」（Aristotle. n.d./2009, p. 158[1162a26-27]）。假如夫妻雙方皆為某程度的有德者，他們有可能建立起德行之交。但由於Aristotle認為女性在天性上，她的德行不可能達致男人那般的高度，因此他視之為不平等者之間的友誼。Aristotle此說法中存在的性別歧視（sexism）與性別偏見（gender bias）在今日看來昭然若揭，夫妻之間的友誼事實上可以是且理想上也應該是平等者之間的友誼。

再者，Aristotle論及德行相似的雙方所建立的友誼（即德行之交）最是穩固，因為德行是（較為）固定不變的，兩造「既不要求也不給予卑鄙的效勞，而是防止它們；因為好人的特徵是本身既不犯錯，也不讓他們的朋友犯錯」（Aristotle, n.d./2009, p. 152[1159b5-7]）。簡言之，德行之友會防範對方做錯。然而，誠如McFall（2012, p. 223）指出的，「說A不讓B犯錯，唯一有意義的是若B是有可能犯錯的。」此例顯示Aristotle德行之友的兩造仍有犯錯之虞，那麼他們就不會是德行完人。

此外，Aristotle（n.d./2009, p. 151[1159a3, 1159a11]）說道：「倘若兩造之間在德行或惡行或財富或任何其他東西上有巨大的差距時」，「不可能精確地界定到哪個點上朋友仍舊是朋友」，但可以確知的是，倘若差距程度大到如神與人般的距離，友誼就可能終止，因為人際友誼存續的前提是「他的朋友必須仍舊是他所是的那種存有，無論那可能是什麼」。這個說法除了再次印證德行之交的雙方可以不用是全德者，而且彼此之間可以有德行高低之別，亦另外觸及「友誼終止」（friendship ending）的議題。

然而，實務上的問題是，中小學生有可能建立德行之交嗎？NE有不少處透露Aristotle認為小孩所建立的友誼屬於快樂之交，例如：「那些因為快樂的緣故而愛彼此的人，小孩是在那層意思上被稱作是朋友」（Aristotle, n.d./2009, p. 147[1157a28]）、「年輕人的友誼似乎以快樂為旨趣；因為他們是在情緒的引導下過活，首要追求的是令他們自身快樂的東西，還有立即在他們眼前的東西」（Aristotle, n.d./2009, p. 145[1156a32]）。況且兒童的品格未定，「當他們長大時，他們的品格也隨之變化」（Aristotle, n.d./2011, p. 116[1236b1]），此時的他們很可能是非善非惡的，缺乏足以建立德行之交的必要條件——德行。

然則，Walker、Curren與Jones（2016）的實徵性研究卻證實年紀介於9～10歲的受試者在結交朋友時，部分受試者已經能夠辨識真朋友與「假」朋友的差異，他們會運用大量的德行語彙來描述真朋友所展現的道德特質，包含可信賴、謙虛、關懷、好心（kindness）、誠實、體貼、忠誠、感恩、分享、同理等。並且，部分受試者表示願意為了朋友好的緣故而為他行事，並期待朋友也這樣對待他。若然，關於德行之交的發生年齡恐需交由更詳實的實徵性研究予以證實。或許並不若Aristotle悲觀地以為兒童或青少年全然不可能建立德行之交，甚而根據Aristotle一貫採取的「證據自然主義」（evidential naturalism）立場，意即「所有的道德思維必須要是實徵性知情的（empirically informed）」（Kristjánsson, 2014, p. 334），他將樂於接受實徵性研究對於他思辨性理念的修正。

肆、學為德行之友，涵養友愛之德

幸福人生的活出需要朋友，因為正是在與朋友的交誼中，他們提供滋養德行的沃土與行德的良機，而且有了朋友的襄助，行德的資源越形充沛，有助於提升行德的功效。此即前述的友誼之於幸福的「脈絡說」與「工具說」。然而除此之外，Aristotle著意在彰顯友愛作為道德德行的內在價值，即具備友愛之德的人會以符合中道的方式慎選朋友與之適當交往。正如Aristotle所說「友愛（friendliness）是愛爭吵與諂媚的中庸，……友愛的人既不一味追隨也不一概反對所有快樂，而是追隨似乎是最佳的〔快樂〕」（Aristotle, n.d./2011, p. 50[1233b29-33]）。明確而言，具備友愛之德的人傾向於選擇去愛那同為好人的朋友，雙方一起在修德與行德的活動中獲得最深刻的快樂，並活出幸福人生。如同其他道德德行等品格狀態的修養是源自於類似的行為表現，例如要成為正義之人就得先行義事，經由節制之舉而變得節制（Aristotle, n.d./2009, p. 24[1103b21]），友愛之德的修養也仰賴於經常性的實踐與練習，學習像真正的德行之友那般與朋友交往，練習如何適當地愛人。為此，得先了解德行之交的特性，特別是何謂「真正的自愛」以及「愛友如同愛另一個自己」，據此，品格之友得以循此道學習最適當的友愛。

一、自愛與愛人——好人以愛自己的方式去愛朋友，因為朋友是另一個自己

德行之交是怎麼一回事？這種愛人的方式有何獨特性？Aristotle在NE第9卷第4章有兩個論點值得一探。首先，友愛的重要特性包含：（一）為了朋友本身的緣故而祝願他並為此而行；（二）希冀朋友活著、繼續存在；（三）與朋友一起生活；（四）與對方有相同的品味（tastes）；（五）與朋友同喜同悲（Aristotle, n.d./2009）。Aristotle表示，這些特性最完整地體現在「一個人與他自己的關係上」，尤其是「好人與他自己的關係」（Aristotle, n.d./2009, p. 168[1166a10]）。這衍生至少兩個難題，一是「一個人與他自己是否有友誼」（Aristotle, n.d./2009, p. 169[1166a2]），友愛既是發生在兩造之間，一個人與他自己可以劃分為二嗎？這涉及Aristotle的「自我」觀；二是好人與他自己有相同的品味是什麼意思？Aristotle的解釋是「因為他的意見是和諧的（harmonious），他以他的整個靈魂（with all his soul）來欲求相同的東西」（Aristotle, n.d./2009, p. 168[1166a13-14]），意思是好人靈魂的各部分同心一意。相較之下，就不自制者（incontinent people）的靈魂而言，「他們與自己存在著分歧（at variance with），對某些東西有嗜欲，但理性上欲求的卻是其他」（Aristotle, n.d./2009, p. 169[1166b6]）。總之，此處的靈魂整體與「自己」的關係有待釐清。

其次，Aristotle（n.d./2009, p. 169[1166a30]）表示，好人與朋友的關係就像他與他自己的關係，因為「他的朋友就是另一個自我（another self）」。換句話說，好人與自己的關係可類推到他與朋友的關係，他愛朋友就像是愛自己一樣，朋友就像是另一個自己，他以愛自己的方式去愛朋友。如其所說「友誼的極致被比作（likened to）一個人對自己的愛」（Aristotle, n.d./2009, p. 169[1166b1]），愛朋友如同愛自己，友誼可謂是建基在自愛之上。

二、自愛雙解——潔身「自愛／自好」vs.「自」私的「愛」

上述遺留下的難題包含Aristotle的「自我」觀、何謂靈魂整體？朋友是「另一個自己」要如何理解？Aristotle隨後在NE第9卷第8章對於「自愛」的雙解有很大的幫

助。Aristotle (n.d./2009) 指出，關於一個人是否應該最愛他自己或他人，存在爭議。當我們貶抑地稱呼某人為「自愛者」(self-lover) 時，意思是他所做的一切都是為了自己的利益 (interest)，他是自私自利的，筆者稱之為「『自』私的『愛』」，這在壞人身上明顯可見。相反地，好人往往為了高尚的目的，包含為了朋友的緣故，而犧牲自己的利益，甚至置個人性命於不顧。人們確實也經常說，「人應當 (ought to) 最愛自己最好的朋友」，而個人最好的朋友就是他自己，「他是他自己最好的朋友」(Aristotle, n.d./2009, pp. 173[1168b1], 174[1168b10])，好人於是被說成是最愛他自己，好人因而是自愛者，筆者稱此為「潔身『自愛』」。

關於「自愛」的這兩個觀點何者正確？Aristotle (n.d./2009, p. 174[1168b14]) 表示，「倘若掌握每個學派使用『自愛者』這個詞彙的意思，那麼真理可能變得明顯可見」。他於是提出自愛的雙解（整理如表1）：貶義的自愛者，他愛自己的方式便是汲汲營營為自己分配越多的「財富、榮譽、肉體的愉悅」越好，「彷彿它們就是最好的東西」。值得注意的是，「這些東西滿足的是他們的嗜欲，以及一般而言他們的感受以及靈魂的非理性成分」(Aristotle, n.d./2009, p. 174[1168b15, 1168b17, 1168b20])。這是最普遍可見的自愛類型，是壞的自愛，這種自愛者備受指責。相形之下，褒義的自愛者熱切希望自己「應該行事正義、節制或遵照任何其他德行，並且一般來說總嘗試為他自己獲得高尚」(Aristotle, n.d./2009, p. 174[1168b26-27])。儘管一般不稱他們為自愛者，但Aristotle卻認為「這個人似乎比另一個人〔按：指自私自利者〕更是愛自己的人」，因為「他給自己最高尚且最好的東西，滿足他自己最權威的成分，事事都服從這個〔成分〕」(Aristotle, n.d./2009, p. 174[1168b29-33])。好人、有德之人就是這樣的自愛者，品格之友亦然，他們將以這種愛自己的方式同樣地愛他的朋友。至此，Aristotle總結道：

據此得出：他是最真實的自愛者，比起另一類是被責備之屬，而且也異於它，因為根據理性原則來過活是不同於隨著情欲指揮來過活的，而欲求高尚也不同於欲求看似有利的東西。……每個人將為自己追求最大的善，因為德行就是最大的善。(Aristotle, n.d./2009, p. 175[1169a4-10])

表 1 自愛意涵雙解

自愛類型	貶義、壞的自愛、「自私的愛」、假的自愛	褒義、好的自愛、「潔身自愛」、真的自愛
追求的善	財富、榮譽、肉體的愉悅	正義、節制、其他德行、高尚
滿足靈魂部分	滿足嗜欲、靈魂的非理性部分（包含情欲感受）	滿足理性，遵照理性原則過活

資料來源：整理自 *The Nicomachean Ethics* (D. Ross, Trans., L. Brown, Rev.) (pp. 174-176 [1168b12-1169b2]), Aristotle, 2009. Oxford, UK: Oxford University Press. (Original work published n.d.)

值得注意的是，在論及有德者才是真正的自愛者時，Aristotle (n.d./2009, pp. 174[1168b32, 1168b35], 175[1169a2]) 表示，有德者「最權威的成分」意即「他的理性」就是「這個人他自己」。他說道：

此外，據說人具有自制力與否，根據的是他的理性有無享有控制，假定的是這〔按：指理性〕就是這個人他自己 (**this is the man himself**)；人們基於理性原則而做的事情，最適當地被認為是他們自己的行動以及自主的行動。這就是這個人他自己，或者比起任何其他東西更是這樣，這是很顯然的，同樣顯然的是，好人最愛的是他的這個部分。(Aristotle, n.d./2009, pp. 174-175[1168b35-1169a3])

至此，前述Aristotle的「自我」觀，以及好人的整個靈魂各部分同心一意，似乎可一併得到理解，他的自我觀指的是在理性的指引下欲求與之協調一致。Stern-Gillet (1995, p. 29) 指出：

在 Aristotle 的觀點下 (scheme of things)，「自我」這個說法顯然是一個成就詞 (an achievement word)，因為它意指靈魂各部分之間的均衡狀態，並且構成一個我們應該努力以赴的理想，儘管我們可能無法達致。根據這個觀

點，不自制（akratic）與惡行的人們並非「自我」；他們的激情與嗜欲不僅拉扯向不同的方向，而且他們還違抗且削弱那個應該要導引他們的部分〔按：指理性〕。

在Aristotle看來，德行生活代表個體選擇成為「自我」的那條路（Stern-Gillet, 1995, p. 35）。好人被說成與他自己有相同品味，那是因為好人的情欲所想要的東西正是他理性所欲求的對象，因此說他的靈魂各部分是同心一意、和諧一致的。好人是真正的自愛者，他尤其關照自己理性與德行的發展。而朋友（品格之友）作為他的另一個自己，好人將會以愛自己的方式，同樣地愛他的朋友，因此他也將特別關照他朋友的理性與德行發展。這便是德行之交的獨特性所在。

三、父母之愛子女作為「另一個自己」

德行之交中，朋友是另一個自己，又該如何理解？由於Aristotle經常論述父母愛子女「如己」，先了解這點或許會有助益。Aristotle（n.d./2009, p. 157[1161b28-29]）說，「父母愛子女如同自己（因為他們是出於自身而與自身分離的存在，他們就是一種另個自我），而子女愛父母作為自身的來源」。子女是因著父母的緣故，而被帶到世上，雙親是「我們存有的作者」（Aristotle, n.d./2009, p. 166 [1165a22]）。Aristotle喜歡以生產、創作的方式描述親子間的關係，「創作者感覺他的產物是他自己的，更多於產物對於他們生產者的感受；因為產品歸屬於生產者」（Aristotle, n.d./2009, p. 157[1161b21-22]）、「所有人喜歡他們自身的產物（productions），就像父母與詩人那般」（Aristotle, n.d./2009, pp. 61-62[1120b13-14]）。這除了是從因果的生產關係而論外，Aristotle旨在強調父母作為愛人者，對所從出的愛與付出，是不求回報的，只希望他們好就好。他說道：

然而已經服務他人的那些人，對於他們已經服務的那些人感到友誼與愛，即使這些對於他們沒有任何用處，而且將永遠不會有用處。這也發生在匠人（craftsmen）身上；每個人愛他們自身的作品（handiwork）更甚於他們會

為它所愛，倘若它有生命的話；這或許最是發生在詩人身上；因為他們對於他們自身的詩作有極度的愛，喜愛它們彷彿它們是他們的子女。這就是施惠者立場的樣子，因為他們所照料好的東西是他們的作品，因此他們愛這個更甚於作品愛其製作者（maker）。（Aristotle, n.d./2009, p. 172[1167b31-1168a4]）

父母就像詩人、匠人一樣，對於他們的造物，有著不求回報的愛。

四、成我者朋友——朋友之間的相互形塑

如何理解德行之交中愛友如同愛己，就像工匠愛他的作品那樣？Millgram（1987, p. 367）提出朋友之間就是一種「生育關係」的想法來詮釋Aristotle的觀點，頗為貼切。他說道：

一個人是他朋友的生育者（procreator）。當然，個人不是以父或母是他小孩的生育者的相同方式，作為他朋友的生育者。……這個主張的力道在於，在一段友誼過程中，個人變得（因果上）為朋友成為他是誰（being who he is）所負責。……我們可以說，小孩的存有，他的父母在因果上所負責的是他的人类存有（his *human* being）；個人朋友的存有，個人要為此負責的是他的有德的存有（his *virtuous* being）。如果你願意，前者是他是什麼；後者他是誰。（斜體原有）（Millgram, 1987, p. 368）

這類似中文「生我者父母，成我者朋友」的觀念。父母生我們為「人」類，但要成為一個完整的人、卓越／有德的好人，便需要有德行之友的幫助。儘管親子之間的德行之交確實無比珍貴，如Aristotle（n.d./2009, p. 158[1162a7]）所說，父母是「自他們出生以來之教育的動因（causes）」，但這卻事涉（情境性）運氣，畢竟沒有人可以選擇自己的出身及家庭。所幸，除了這個「垂直關係」（vertical relationship）（Hoyos-Valdés, 2018, p. 67）外，個體還可以自由選擇與品格之友交往，透過這類「水平友

誼」，互助對方變成更好的人。朋友的交往可謂是相互「造友」（*making friends*）。關於品格之友全心全意地愛他的朋友作為另一個自己，原因如下：

這個的成因是：存在（*existence*）對所有人而言都是被選擇與所愛之物，而我們憑藉著活動而存在（意即藉由活著與行動），而作品在某個意義上乃（*is*）生產者處於實現中（*the producer in actuality*）；因此他愛他的作品，因為他愛〔他的〕存在。這根植於事物的本性之中；因為他的潛能是什麼，他的作品便在實現中予以展現。（斜體原有）（Aristotle, n.d./2009, pp. 172-173[1168a5-9]）

對潛在的有德者而言，要想成為有德者，有賴於行德；就像工匠在他的作品中實現他的工匠潛能一樣，品格之友也在他的「造友」活動與活動成品——他的朋友之中，實現自己的德行潛能（明確地說是友愛之德），從中得以看見自己的存在。以德行之交而言，朋友互為彼此的生育者，在協助對方成為他自己（在理性指引下的理欲同心一意）、實現其潛能／德行，變成有德的／卓越的存有的過程中，他同時也在實現自己。在此關係中，「成人」與「成己」同時並進；他的「愛人」與「愛己」並行不悖。如Millgram（1987, p. 368）所說，「生育者對於他的造物作為他存有的實現，具有特殊關懷，這是自然的」。如此一來，自我也被擴展了，一部分的我顯現在我造友行動的成品之中，此即「自我的擴展觀」——自我之中包含了他人（Hoyos-Valdés, 2018, p. 69）；反之，他人身上也有了我的成分。德行之友在交往、共同生活過程中，彼此對於形塑對方有了貢獻。無怪乎，Aristotle會說「好人在變成一個朋友的過程中，成了對他朋友而言的善（*a good*）」（Aristotle, n.d./2009, p. 148[1157b34]），「某種德行的鍛鍊也會在好人的相伴中出現」（Aristotle, n.d./2009, p. 177[1170a11]）。

品格之交是出於對彼此品格的欣賞而交往，共度時間一同從事有德的行動，彼此分享想法與對話討論（Aristotle, n.d./2009, p. 178[1170b10-13]）。過程中他們互相提醒避免犯錯，甚而在友誼策動下去行高尚行為，與朋友在一起，「不論在思考方面，

還是實踐方面，兩個人都比一個人更有力量」（Aristotle, n.d./2003, p. 163, n.d./2009, p. 142[1155a15]）。顯見，Aristotle將德行之交視為重要的「德行學校」（Brewer, 2005, p. 725），個人的品格可在品格之友的陪伴下有所進展（Aristotle, n.d./2009, p. 182[1172a11-13]）。如前所言，品格之交的雙方不侷限於全德者，而可以是某種程度的好人，若然這類交往如何具體發揮對於彼此品格的助益，便值得後續再加以深究。

伍、結語

人是社會性的動物，注定活在關係之中，幸福人生的活出亦有賴建立適當的人際關係。除了源於血緣關係的天生友誼外，吾人可選擇合適的對象與之發展獲致性的友誼。個體一生中很可能發展多樣友誼，然品格之交對於幸福人生的活出尤其不可或缺，因為它是最完整圓滿的友愛／友誼。品格之友非但會在吾人遇難時有所助益地聲援，平日往來愉快，彼此樂於相處，更重要的是，個體與同為好人的朋友在交誼過程中，同修友愛之德——透過實際交往一同學習變成真正的朋友——在真正自愛的基礎上愛朋友如同另一個自我，在此交往中相互造友，協助彼此成為更好的人。學校在「友愛與幸福」的課題上，除了可提供孩童踏出原生家庭，練習與人交誼的重要場所外，並可藉由教導孩童認識不同種類的友愛與友誼，練習與人的適當交往。實徵研究顯示，小學生即已能夠覺察與意識到朋友有好壞之分、真假之別，顯示他們有能力進行友誼類型的分析與交友之道的探討。為此，學校教師或可透過引導學生根據自身交友經驗來對「好朋友」的屬性進行討論，一方面可藉此釐清各式友誼類型對於幸福人生發揮的不同助益，另一方面透過對「真朋友」特質的分析，得以清楚看見「人之所是」的品格與德行才是本質性友誼、最完美與純粹友誼的關鍵所在。其次，既然友愛之德的培養不能只是紙上談兵、光說不練，而是與其他德行一樣須在「做中學」，而學生也確實累積不少的交友經驗。教師可做的是鼓勵學生分享親身交友的苦樂、成敗經驗，經由反思再持續對交友的實踐進行修正，學習適當地擇友與愛人。「愛與被愛」能力的培養乃十二年國民基本教育生命教育學習主題的實質內涵之一，Aristotle的友愛／友誼論提供吾人探討友愛／友誼類型與交友之道的思想參據。最後，在研究

議題方面，關於如何透過適當交友（品格之友）具體發揮相互造人的作用，並在此中增益自己與朋友的德行，實踐《論語》「以友輔仁（德）」的理念，值得後續研究再予以闡明。

參考文獻

- 陳伊琳（2016）。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。教育研究集刊，62（2），1-34。doi:10.3966/102887082016066202001
- 【Chen, Y.-L. (2016). Pursuit of happiness and the vulnerability of happiness: An Aristotelian eudaimonistic viewpoint—Happiness, luck, and character education. *Bulletin of Educational Research*, 62(2), 1-34. doi:10.3966/102887082016066202001】
- 張憲庭（2005）。「少子化」對學校經營之影響與因應策略。國教新知，52（3），54-59。doi:10.6701/TEEJ.200509_52(3).0007
- 【Zhang, X.-T. (2005). Impact of low birth rate on school management and coping strategies. *The Elementary Education Journal*, 52(3), 54-59. doi:10.6701/TEEJ.200509_52(3).0007】
- Aristotle (2003)。尼各馬科倫理學（苗力田，譯）。北京市：中國人民大學出版社。（原著出版無日期）
- 【Aristotle (2003). *Nicomachean ethics* (L.-T. Miao, Trans.). Beijing, China: China Renmin University Press. (Original work published n.d.)】
- Montaigne, M. de (2020)。論友誼（高黎平，譯）。香港：商務印書館。（原著出版於1580年）
- 【Montaigne, M. de (2020). *On friendship* (L.-P. Gao, Trans.). Hong Kong, China: The Commercial Press. (Original work published 1580)】
- Nehamas, A. (2018)。論友誼：穿梭哲學、藝術、文學、影劇探詢歷史河流中的友情真相（林紋沛，譯）。臺北市：網路與書。（原著出版於2016年）
- 【Nehamas, A. (2018). *On friendship* (W.-P. Lin, Trans.). Taipei, Taiwan: Net and Books.

(Original work published 2016)】

- Annas, J. (1999). Aristotle on virtue and happiness. In N. Sherman (Ed.), *Aristotle's ethics: Critical essays* (pp. 35-55). Oxford, UK: Rowman & Littlefield.
- Aristotle (2009). *The Nicomachean ethics* (D. Ross, Trans., L. Brown, Rev.). Oxford, UK: Oxford University Press. (Original work published n.d.)
- Aristotle (2011). *The Eudemian ethics* (A. Kenny, Trans.). Oxford, UK: Oxford University Press. (Original work published n.d.)
- Brewer, T. (2005). Virtues we can share: Friendship and Aristotelian ethical theory. *Ethics*, 115(4), 721-758. doi:10.1086/430489
- Cooper, J. M. (1977). Aristotle on the forms of friendship. *Review of Metaphysics*, 30 (4), 619-648.
- Cooper, J. M. (1985). Aristotle on the goods of fortune. *The Philosophical Review*, 94(2), 173-196. doi:10.2307/2185427
- Healy, M. (2015). “We’re just not friends anymore”: Self-knowledge and friendship endings. *Ethics and Education*, 10(2), 186-197. doi:10.1080/17449642.2015.1051857
- Hirst, P. H. (1974). *Moral education in a secular society*. London, UK: University of London Press.
- Hoyos-Valdés, D. (2018). The notion of character friendship and the cultivation of virtue. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 48(1), 66-82. doi:10.1111/jtsb.12154
- Kristjánsson, K. (2014). On the old saw that dialogue is a Socratic but not an Aristotelian method of moral education. *Educational Theory*, 64(4), 333-348. doi:10.1111/edth.12065
- Layard, R. (2005). *Happiness: Lessons from a new science*. London, UK: Penguin Books.
- McFall, M. T. (2012). Real character-friends: Aristotelian friendship, living together, and technology. *Ethics and Information Technology*, 14, 221-230. doi:10.1007/s10676-012-9297-7
- Millgram, E. (1987). Aristotle on making other selves. *Canadian Journal of Philosophy*, 17(2), 361-376. doi:10.1080/00455091.1987.10716441

- Nussbaum, M. C. (2001). *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (Updated ed.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Oliner, S. P., & Oliner, P. M. (1988). *The altruistic personality: Rescuers of Jews in Nazi Europe*. New York, NY: The Free Press.
- Schoeman, F. (1985). Aristotle on the good of friendship. *Australasian Journal of Philosophy*, 63(3), 269-282. doi:10.1080/00048408512341881
- Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. New York, NY: Free Press.
- Sherman, N. (1987). Aristotle on friendship and the shared life. *Philosophical and Phenomenological Research*, 47(4), 589-613. doi:10.2307/2107230
- Stern-Gillet, S. (1995). *Aristotle's philosophy of friendship*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Walker, D. I., Curren, R., & Jones, C. (2016). Good friendships among children: A theoretical and empirical investigation. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 46(3), 286-309. doi:10.1111/jtsb.12100

On *philia*/Friendship and Happiness: An Aristotelian Perspective

Yi-Lin Chen*

Abstract

In the age of a low birth rate, an increasing number of schoolteachers claim that the only child's competency in interpersonal interactions remains to be improved. Rapidly growing research on happiness shows that positive relationships and friendship are vital to personal flourishing. This study investigates the role of friendship in human flourishing. The study analyses the formative elements and types of friendship and illustrates how the two parties of the ideal type of friendship, namely friendship of virtue, love each other properly. Friendship is indispensable to human flourishing in the following ways: first, friends can serve as valuable resources and useful instruments for virtuous activities; second, friends provide the fertile land in which virtues are nurtured and the primary objects towards which the cultivated virtues are exhibited; third, in addition to being an external good, the virtue of friendship is an intrinsic good, indicating that its possessor has become a true friend. Friendship as a moral virtue is not inborn but cultivated through good habituation and active self-cultivation. On the basis of true self-love, the (not yet fully) virtuous person learns to love his/her friend as another self, developing one's friend's reason and virtues. In doing so, the virtuous person gradually becomes a true (virtuous) friend. Virtuous friendship is incarnated when choosing good persons as friends and spending time together performing virtuous actions and having intimate conversations, thereby "making" each other a better person.

Keywords : intrinsic good, *philia*/friendship, *eudaimonia*/happiness, Aristotle, virtue

* Yi-Lin Chen, Associate Professor, Department of Education, National Taiwan Normal University
Manuscript received: May 28, 2021; Accepted: Dec. 13, 2021

JLE