

多瑪斯幸福觀與亞里士多德

幸福觀的比較

幸福的本質、內容與獲取

劉慶廣

導言

因著科技和知識的發展，大大提高了人的生活環境和條件（居住、健康、飲食供應、經濟發展……），也提升了學習、教育和認知的機會。但從實際經驗和社會問斷的調查來說，頗多人認為他們的生活並不幸福。為什麼整個世界好像進步了，客觀生活條件提升了，還有這麼多人覺得不幸福？人人都追求幸福，這好像是理所當然的，那麼，幸福是甚麼？如何才可以獲得幸福？正如聖奧思定曾說過：「那末，時間究竟是什麼？假使人家不問我，我像很明瞭；假使要我解釋起來，我就茫無頭緒。」¹。「幸福」也是如此。

現代人很多的觀念和思維模式，都受著古希臘哲學和基督宗教文化影響，在幸福這個課題上亦然；其中，在這兩

¹ 聖奧思定著，應楓譯，《懺悔錄》（台灣：光啟出版社，1997），頁266。

個文化氛圍中最具代表性的哲學家是亞里士多德和多瑪斯。本文嘗試通過亞里士多德的《尼各馬科倫理學》（以下簡稱《倫理學》）和多瑪斯的《神學大全》探討幸福的問題：先從人生的目的（目的論）開始，討論和回顧幸福的本質和涵義，再看人要獲得幸福，該如何生活（模式和態度）；個人的幸福與他人、世界又有何關係。接著本文會探討和比較兩位先賢的幸福觀，恩福的觀念和人生的限制，最後是他們的思想對現代人的啟發。

壹

談幸福之前，有需要先談幸福的主體：人。生物有不同等級，亞里士多德在他的《倫理學》一書中論及各種動物和人都有「生長功能、營養功能、感覺功能」，但只有人「具有理性或思考」²。用現代術語就是人具有理性生命（intellectual life），人的活動特性是「理性」³，人擁有「靈魂功能」。多瑪斯依據亞里士多德的「形質論」論述人的靈魂與肉體，強調人的個體的統一性（unity）。他在《神學大全》中把人的行為活動區分為「人性行為」和「人的行為」⁴。當人的行為是人經過理性和意志的判斷、考慮和選擇才行動的，是來自靈魂功能的倫理行為的，便是人性行為；其他按機能（本能）而行的只是人的行為。這理性和意志的性能就是人的自由意志⁵。

2 亞里士多德著，苗力田譯，《尼各馬科倫理學》（下文簡稱《倫理學》）（北京：中國社會科學出版社，1999），1097b33-1098a4，頁13。

3 袁廷棟著，《哲學心理學》（修訂版）（台北：輔仁大學出版社，2006），頁69。

4 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.1.

5 參閱尤淑如，《多瑪斯對倫理行為之分析》，《哲學與文化月刊》351期（2008年），頁59-77。

亞里士多德在《倫理學》開宗明義說出：「一切技術，一切研究以及一切實踐和選擇，都以某種善為目標。所以人們說得好，萬物都是向善的……」⁶。這跟人的生活經驗非常吻合，也帶出強烈的目的論。在這裡，他提出的善（good），並不是現今含道德意義價值的「善」。他的善是指人的功能夠發揮，達到目的。這目的可以是指向另一個目的（善）；或是目的本身就是善⁷。「但目的表現卻是各不相同，有時候它就是實現活動本身，有時候它是活動之外的成果……」⁸。這些個別目的和善的達成，是指向一個最終目的或善。它本身就是目的，是最高的善，它的存在不是為指向其他的目的，這就是「幸福」（happiness）。這跟他的形上學觀念吻合：所有事物都是處於潛能與實現（potency and act）當中，不斷變化，唯有穩定不變才是最完美的，是所有事物的最終趨向。在《神學大全》中，多瑪斯指出，按四因說，行動主體的行動需要動力因，也要一個目的因，才能從潛能（potency）變成現實（actuality）。這行動的決定為有理性者是來自人的自由意志，即「理性嗜慾」（【英】rational appetite，【拉】*appetitus rationalis*），而這不是其他非理性的生物所擁有的⁹。個別的善和目的，在推動嗜慾時不能推衍至無限，最後也必然是為幫助走向最後的目的和善¹⁰——幸福。

以上提及的目的論，局部解釋了人的生活與行動背後的原因。但幸福是甚麼？亞里士多德說「關於幸福是甚麼是一

6 亞里士多德著，苗力田譯，《倫理學》，1094a1-2，頁1。

7 同上，1096b10-11，頁1。

8 同上，1094a3-5，頁1。

9 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.2.

10 *Ibid.*, q.1, a.4.

個爭議性的問題」，不同的人，好像普通人和哲學家，對幸福有不同看法。哪怕是同一個人，在不同的境況，幸福的追求和定義也不同。患病時覺得健康就是幸福，貧窮時金錢就是幸福等¹¹。雖然人對「幸福」的理解、標準和把握好像很不同，但在這眾多的幸福以外，他認為有另一個善存在，統攝其他的善，是為最終的幸福（至福）。這至福應該是「由自身而被選擇，而永不為他物的目的才是最完滿的」¹²，是自足的，由自身（【拉】*auto*）和滿足（【希】*arkein*）合併而成（【希】*autarkeia*）¹³。多瑪斯也指出「人追求最終目的的道理是相同的，是為完成自己，但關於構成最後目的之理者，大家的最後目的卻不一致。……用情正確的人當最後的目的所追求者，才是最完整的善」¹⁴。

兩位先賢指出，種種的幸福，只是幫助人走向最終的幸福。幸福不是也不能完全在於一些外在的因素，如財物、榮譽、聲望、光榮或權勢。在《神學大全》中，多瑪斯引用亞里士多德《政治學》中提及財物分成兩種：自然的和設構的。前者解除自然虧缺的，後者是人設想出來以便交易，方便生活。人追求財物是為了讓人生活得更好更方便，而財物不是人的最終幸福。關於榮譽、聲望、光榮和權勢，人擁有這些是因為被稱譽的人本身已有著某種幸福的善（局部的至善，如德性、知識等）。亞里士多德說人是為幸福而選擇這些因素，不為其他原因，而且這些因素可以被人用在邪惡的事上，但最終的幸福不可能同時帶來罪惡。天使博士特別指

11 參閱亞里士多德著，苗力田譯，《倫理學》，1095a19-30，頁5-6。

12 同上，1097b1-2，頁12。

13 同上，頁11。

14 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.7.

出這些外加的善不是永恆的，是會隨著人的錯誤而變的。同樣道理，按質料說，人的存在是在於靈魂和身體，因為人不是至善的，所以，最終的幸福不能在於靈魂或身體的利益或享樂¹⁵。

亞里士多德以長笛手和雕刻家作例子，由功能角度解釋人的幸福。人所擁有的德性（*virtue/excellence*）就存在人的功能內，當人能發揮功能，就是靈魂理性部分的實現活動。「那麼人的善就是合乎德性而生成的靈魂的實現活動。如德性有多種，則須合乎那最美好、最完滿的德性，而且在整個一生中均須合乎德性」¹⁶。既然幸福是「合乎德性而生成的靈魂的實現活動」，他認為德性是最神聖的東西之一，是天福。

除了以功能角度論幸福意義外，亞里士多德也從三種主要的生活方式談論幸福：享樂生活（*sensual life*），以生活中感官享受為滿足。另一種是政治生活（*public life*），以人的榮譽、光榮為滿足。第三種是思辯的，靜觀的生活（*contemplative life, or speculative life*），以思辯理性，靜觀真理為生活的最終目的¹⁷。因為幸福是「合乎德性而生成的靈魂的實現活動」，他在《倫理學》第十卷就直接說出完滿的幸福就是思辯靜觀活動，本身就是目的，有著本己的快樂，是自足的，是理性本身，而幸福的生活就是思辯靜觀的生活。「對人來說這是一種更高的生活，我們不是作為人而過這種生活，而是作為神聖的東西在我們之中……如若理智對

15 *Ibid.*, q.2, a.1-7.

16 參閱亞里士多德著，苗力田譯，《倫理學》，1097b26-1098a20，頁13-14。

17 參閱 St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. C.I. Litzinger (Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, 1993), pp. 20-21.

人來說就是屬神（天主）的，那麼合於理智的生活相對於人的生活來說就是神（天主）的生活……這種生活就是最大的幸福。」¹⁸

貳

按亞里士多德的思想，人最終的幸福不是依賴外在的善，應是思辯靜觀。那麼人如何實踐默觀生活？如果只是實踐默觀，按功能論證角度，人又如何能夠發揮人的功能呢？人應如何生活，才能具體獲得幸福呢？

雖然亞里士多德在《倫理學》第十卷就直接說出完滿的幸福就是思辯靜觀活動，本身就是目的；但他也在同一卷說出：人雖然有理性，但不能像神一樣，人有局限，必須為生活所需而忙碌。人類的靜觀生活需在閒暇時得以進行，但人是政治、群體動物，需要群居活動，為閒暇而忙碌，不可能終日處於閒暇的狀態中從事靜觀生活。所以，在靜觀生活以外，「合乎其他德性的活動是第二位的，合乎這種德性的活動是人的實現活動」，這種德性的活動就是實踐德性，是德行生活。因為理智相對人的其他功能而言，是神聖的。按純粹理智進行的默觀生活相對人的德性倫理生活，是更高更神聖的，所以德性生活是第二位的¹⁹。德性本身高於外在的善（榮譽、權力），但它是靜態的，如果沒有實踐，不是完滿的。正如一個人如果有德性，卻沒有行動，一生碌碌無為；又如一個出色的運動員，他擁有豐富的運動技能，但沒有參賽；那麼雖然德性和功能沒有消失，但沒有為自己或他人

18 亞里士多德著，苗力田譯，《倫理學》，1177b14-1178a10，頁232-233。

19 St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. C. I. Litzinger (Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, 1993).

帶來幸福和榮譽，那麼，這德性、功能就沒有意義可言。此外，他也提到：「幸福也要以外在的善為補充，……赤手空拳就不可能或者難於做好事情。有許多事情都需要使用手段，通過朋友、財富以及政治權勢才做得成功。」²⁰ 思辯本身不假外求，是自足的，但思辯者（人）需要外來事物支持思辯活動。事實上，《倫理學》沒有排斥外在的善的價值（健康、財富、朋友……），亞里士多德強調的是這一切應該是幫助人達致最終幸福的手段與運用，是幫助人實踐德性活動和思辯活動的基礎。人的靈魂與肉體在同一個體內彼此合一，相互作用而各盡其功能；這是按分析而言，而不是二元論，把人切割成兩部份。所以默觀生活與倫理生活不是兩種截然不同，毫無關係的生活，反而是兩者有著各自的特別身份。兩者在人面對不同境況時，各自發揮其作用，是構成人的幸福的必然部份。這呼應了之前提及幸福是理性活動，是動作。為人類而言的整體幸福，人需要閒暇靜觀，也需要付諸行動的倫理生活，兩者相輔相成，人才有幸福的生活。

亞里士多德在《倫理學》提到：「沒有德行就不易有好運」。他論及德行時，提及四種重要德行（四樞德：「智」、「勇」、「節」、「義」）。「智德」是按理智的德性判辨事物，通過思維實現出來，是「由教導而生成，由培養而增長，所以需要經驗和時間」；後三者是按倫理的德性實踐的德行，「由風俗習慣沿襲而來」，使人的感覺之情能按照正當理性行動，是實踐的智慧²¹。這實踐活動就是倫理生活，它為人帶來幸福。既然德行受風俗習慣影響，那麼單獨一人就沒有倫理生活可言。所以，人的幸福不是獨立存在，而是必定和他人有關係的。

20 亞里士多德著，苗力田譯，《倫理學》，1099a30-1099b8，頁15-16。

21 同上，頁27。

在前述「功能論證」時，強調幸福來自於人能夠發揮人的功能。「智德」的作用是否能夠發揮，在於進行倫理判斷後人是否正確實踐倫理德行，而人行動的方向是否正確（即抉擇），又端賴「智德」的指示。這四種德行和背後的德性分類，並不是完全獨立，而是互相影響。在作出理性選擇和實踐的過程中，人要有尺度。亞里士多德認為倫理德性「關於感受和行為的……存在著過度、不及和中間……過度和不及都屬於惡，中道才是德性。²²」，這「中道」（【希】*mesotetes*）又稱為「中庸」，就是尺度。它是行為應遵守的準則，也是情感與情緒表現所應依循的標準。它不是數學的平均值，取兩極的中間，也不是要人只達到中級表現，做一個平庸的人。因為這完全相反了功能論證幸福的觀念：人應盡力發揮作為人的功能；也相反了所謂德行一字的原意：德性（excellence）原本有「卓越」的意思。「中庸」沒有固定的位置或值，它是一種概念，是指在特定或個別情境下的適當狀態。它不是一種相對主義思想，不是人隨意的取決，而是根據人共通的理性所作的取決；這共通的理性是人的本性。但事實上，人在實踐時會受到人的個別性差異影響，所以亞里士多德強調「沒有一種倫理德性是自然而生成的」²³，人需要培養和習慣的，才可以好好實踐德行。

綜合來說，亞里士多德的倫理學觀念著重人的德行應對個人和整個社會（城邦）的幸福有所貢獻，德行生活是為所有人的共同福祉（common good）。人類社會的共同福祉不是組成社會的個別人的財產或德行的總和，它在於社會上每個人可以個別地或整體地分享完美，是整體社會的完美表現。

22 同上，1106b17-31，頁36-37。

23 同上，1103a16-20，頁27-28。

這觀念指出個體的利益與群體的利益密不可分，是將倫理視為促進公眾的利益的，而幸福也有了社會因素。換句話說，幸福與德行存在著一種共生的關係：個人的幸福不是獨立的，必然與其他人的幸福相關。人需要外在的善（健康、適度物質、朋友）作基礎，人要發揮理性——人獨特的功能；人要培養德性，真實的生活出來。人不能獨善其身，人需要由內至外的發揮德行，需要在群體生活中透過自己的德行，影響和惠及他人，人才能獲取真正的幸福。

叁

亞里士多德雖然說人有理性，具備思考功能，所以本性趨向最終的目的，最終的善。但在生活經驗中，不是每個人也像蘇格拉底或亞里士多德一樣對真理、幸福這麼熱切追求和明白。我們常常會做一些理性否定的事，帶來的不是幸福，而是懊悔；更甚的是有時當我們做一些違反倫理、違反理性的事時，我們是清醒的，是明知故犯的，但我們好像沒有辦法制止自己。我們現在的日常用語指這是人性的軟弱，它使人充滿無奈。蘇格拉底認為沒有軟弱這一回事存在，一個人犯錯是因為無知。亞里士多德不同意這個看法，他在《倫理學》第七卷中指出人的軟弱是關乎意志力的薄弱，是人缺乏自我克制的能力；它是一種品格上的缺陷，是一種認知上的失敗²⁴。他的「解決方法」還是跑回理性認知方向去，但這好像是一個死胡同，不保證一定能幫助我們突破真實生活的挫敗經驗。此外，他提到思辯靜觀活動是天福。但談到

24 參閱黃養，〈理性，德行與幸福：亞里士多德倫理學研究〉（台北：學生書局，1996），頁55-60。

對象時，他並沒有再往前走，探究對象的內容。他談到的天主（神）是享有天福和幸福的，但天主（神）不會像人那麼實在（要節制、要有勇氣等），人的德行標準對天主（神）不適用，這樣，按亞里士多德的天主觀（神），天主（神）跟人就好像沒有多大關係了。憑著經驗，人知道自己理性有缺陷，但同時，人又不能向不理會我們的天主求援。那麼，人怎能從跟自己沒有關係的目標找到最終的幸福呢？這好像把人帶到高山上，突然又掉到地上來，使這重要的幸福目標有點模糊。²⁵此外，當亞里士多德從靜觀回到行動時，推崇政治生活，人透過參與城邦生活，把德行生活出來，造就共同福祉，這樣人就會得到幸福。但是，城邦模式不是永恆的，後希臘哲學的改變，正是城邦制度被毀滅，哲學學派找尋幸福的中心點由自然、人生現象和存在、幸福的共同福祉幅度等轉向個人幸福的探究，如斯多葛派（Stoicism）或伊壁鳩魯（Epicurus）。再者，也不是人人都能做到思辯靜觀。如果這樣，幸福又是甚麼呢？人怎能完全幸福呢？

在本文一開始時，提出了多瑪斯特別區分人性行為和人的行為，這是為突顯人的自由意志在生活中對人尋找幸福的角色。多瑪斯強調人可按理性認識天主，但按基督徒哲學的觀念，更好說是信念，他清楚知道人除了理性外，還有自由意志。因著原罪的原因，人的理性受到傷害，人無法實踐所有理性的行為。人的自由意志有可能選擇錯誤，而遠離幸福，這是人的限制，而亞里士多德對人的理性概念則沒有此限制的角度（幅度）。

25 亞里士多德著，苗力明譯，《倫理學》，1178b9-24，頁235。
cf. Walter Farrell, *A companion to the Summa* (N.Y.: Sheed & Ward, 1939), pp. 14-19.

如上文提到：幸福不完全在於人身以外的因素，如金錢、榮譽、權力等，也不完全在於自己的身體，那就是人的幸福不可能在於某受造物。多瑪斯指出「人的意志或人的嗜慾之對象，是普遍性的善……普遍性的善屬於天主……因為受造物的善是由天主分來的，是以只有天主能滿足人心」²⁶。人靠理性知道了天主的存在，但還未能看見天主的本質，那代表人還不是完全幸福。此外，亞里士多德說人要終其一生擁有完美的德行和外在的善才能稱為幸福。但人生多變，是不能達到這個境界的。那麼，人本性追求幸福是矛盾的嗎？多瑪斯認為這幸福目標必然是真實的，要不然人的生命就變得虛無了。所以，他說亞里士多德所說的幸福，只是人在這個現世的生命當中，靠他自己的努力，所能得到的不完全而暫時性的幸福²⁷。因為幸福是完滿和足實的善，它「排除一切惡，並滿足一切心願」。但人在這世界上所碰到或擁有的善，只是分享了最終幸福的一部份；擁有後，人還是有其他渴望。現世還是有惡，有不幸，人還是有理性缺陷，智性愚昧；這是人真實的經驗。更重要的是，幸福的本體是天主，完美境界在於與天主結合，面對面（*facies ad faciem*）地享見天主，是為「幸福享見」（*visio beatitudinis*），這是人在現世不能看見的。所以，人在現世是不能得到真正和完美的幸福。這超越在世生命所能理解和包容的，也帶出了恩福的觀念和死後的生命觀念²⁸。

26 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.2, a.8.

27 St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. C. I. Litzinger (Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, 1993), p. 202.
參閱柯布登（Copleston, Frederick Charles）著，胡安德譯，《多瑪斯思想簡介》（*St. Thomas thought synopsis*）（台灣：聞道出版社，1974），頁222-234。

28 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.8; q.5, a.5.

要見天主之本質，是超越人的天性和理性認知能力，人不能憑己力獲致最後幸福，是要靠天主的啟示。聖多瑪斯沒有否定人的理性和德行作用，他提到「因了許多東西的天性及行動，需要有許多配合方式的東西合力促成，所以必須有習性 (*habitus*)」，而「人所專有之具有理性之機能……是靠習性加以限定……人性的德性是習性」²⁹。因為人在理智判斷後，在抉擇中面對道德或不道德的行動時，是處於一種潛能狀態中，人需要慣性德行，為的是使人能夠「始終一貫地、毫不遲疑地、以及歡歡喜喜地按照正當的理性去行動」³⁰。他跟隨亞里士多德，認為一切德行中比較重要的，無論是按主體或形式理由去看，皆歸納在四樞德中³¹。人若按這本性的德性實踐，那麼這德行將使人性完美。人透過行動，發揮理性，朝著至善改進自己，發展自己，趨向幸福。多瑪斯進一步提出：因著人的有限、原罪的傷害，單憑理性認識的天主和追求得來的幸福，不是一個完善、最終的幸福，也不是一個完全的認識。人要突破這困局，就需要天主賦予的超性的德性：信 (*fides*)、望 (*spes*)、愛 (*caritas*) 三德。正如本性的德性 (四樞德) 使人指向理性之善，這超性的德性使人指向超性的幸福，將人連結於天主。依靠天主的光照，人能

領悟一些超性原理；人的意志和嗜慾能指向天主的至善³²。這三種超性的德性，不能以養成本性的德性方式獲得，即不能單靠習慣和理性而得。人需要天主的恩典，人的倫理行為才能越過人的有限，擺脫亞里士多德不能解釋的困局，趨向最終的幸福：天主。由此看到，多瑪斯的恩福觀並不是取代亞里士多德的幸福觀和倫理學，而是給予補充，為人的理性限制帶來了出路。用另一個說法來說，亞里士多德的倫理觀，真正讓人好好的用理性生活，實踐德行，從而預備接受超性的德性，走向最終的幸福——恩福，享見天主。

結論

亞里士多德和多瑪斯皆認為人是具有理性的，按本性是會追求善，而最終的善是人的幸福，這並不是全然人的選擇，而是自然而出的。最終的幸福不在於過程當中獲得的目的和幸福，因為那些是幫助人走向至善的工具。最終幸福不全建基於外在甚或肉體的因素 (如金錢、榮譽、權力、健康等)，而是在於理性的動作：思辯靜觀。在具體生活中，亞里士多德強調幸福是人要做個有德性的人，按中道德性過倫理生活，而這是有社會因素參與其中的。人的生活是群體的，人需要貢獻以造就共同福祉。思辯靜觀和合乎德性的倫理生活，二者其實是一種幸福的兩面。多瑪斯進一步帶出恩福觀，帶出天主的幅度，指出人性行為的局限，帶出人不能單單停留在知道幸福、知道天主的存在，而是需要天主的啟示和恩寵，需要天主賦予的超性的德性 (信、望、愛) 觀念，與天主結合，才能獲得真正的幸福。這超越人在這世界的生命所能經驗的，也帶出人死後的希望。

cf. St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. C.I. Litzinger (Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, 1993), pp. 200-202, "... he adds that those we call happy are men, subject to change in this life, who cannot attain perfect beatitude. ... we can correctly judge that perfect beatitude is reserved for man after this life. ...".

參閱鄔昆如，〈目的論、幸福論、德行論三合一體系的研究〉，《哲學與文化月刊》396期 (2007年) 頁61-74。

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.5, a.3.

²⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.49, a.4; q.55, a.1.

³⁰ 參閱黃薈，《理性、德行與幸福：亞里斯多德倫理學研究》(台北：學生書局，1996) 頁238-240。

³¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.61, a.2.

³² *Ibid.*, q.62, a.3.

回顧現代的狀況，許多人喊著不幸福，很大程度跟人沒有認清幸福的內涵，沒有思考最終的幸福的本質有關。這導致了人在找尋幸福的過程中，多按本能而不是本性的渴求來尋找。套用聖多瑪斯的用語，人現在很大程度是作出人的行為，而不是人性行為。這樣，人一方面沒有了正確的目標，失去方向，失去了真正的動力來源；一方面人就更害怕失去了過程中所得的，更不願放手去找真正的幸福；這讓人看重即時的快樂，徹底忘記了最終的幸福目標。於是，在這樣的思維下帶出來的行為偏重極端，失卻中庸。人的生活重點多放在個人身上，沒有或很少包含社會共同福祉的幅度，也沒有留意人的限制。這帶來很多磨擦衝突、消耗和痛苦。但人的幸福不能在一個不幸福的群體當中獲取的，而且，人若不逃避自己，幸福問題就一定跟人的終向（死後的情況）有關，人不得不想死亡以後會是怎樣。這些都是人理性和在現世不能完全解決的問題。

哲學原來就是給人生活的方向，可是，隨著哲學的演變：理性主義、相對主義，科學知識（甚或科學霸權）的抬頭，人忘記了形上基礎，要掌控一切，以自我為中心來演繹這世界，事事要具體的實驗證明，真理變得模糊。所以，這世界看來進步了不少，這是事實；但這進步好像讓人忘記了人心靈的需要，忘記了人的有限和根源。人的幸福程度沒有跟這世界的「進步」掛鉤，人反而好像多了煩惱和恐懼。上文提及的先賢幸福觀、人倫理德行對追求幸福的重要性、人倫理行為的社會幅度和中庸觀念，甚或人對自身有限性（理性能力和生命的局限）的醒覺等，相信可以帶給現代人很多啟發，也可以讓現代哲學家重新檢視哲學應該擔當的角色。