

汉译世界学术名著丛书

docsriver.com
商家本本店

尼各马可伦理学

〔古希腊〕亚里士多德 著



汉译世界学术名著丛书

尼各马可伦理学

〔古希腊〕亚里士多德 著

廖申白 译注



商务印书馆

2003年·北京

图书在版编目(CIP)数据

尼各马可伦理学/(古希腊)亚里士多德著. 廖申白
译注. —北京:商务印书馆, 2003

ISBN 7-100-03575-9

I. 尼… II. ①亚…②廖… III. 伦理学—古希腊
IV. B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 065699 号

**所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。**

汉译世界学术名著丛书

尼各马可伦理学

[古希腊]亚里士多德 著

廖申白 译注

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京民族印刷厂印刷

ISBN 7-100-03575-9/B·542

2003年11月第1版 开本 850 × 1168 1/32

2003年11月北京第1次印刷 印张 12 1/2

定价: 22.00元

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起,更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作,同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助,三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑,才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值,为学人所熟知,毋需赘述。这些译本过去以单行本印行,难见系统,汇编为丛书,才能相得益彰,蔚为大观,既便于研读查考,又利于文化积累。为此,我们从1981年至2000年先后分九辑印行了名著三百六十余种。现继续编印第十辑。到2004年底出版至四百种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型,译文未能重新校订,体例也不完全统一,凡是原来译本可用的序跋,都一仍其旧,个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作,汲取其对我有用的精华,剔除其不合时宜的糟粕,这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议,帮助我们这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

2003年10月

谢 辞

在这部书稿将最后完成并交付出版时，我诚挚地感谢那些曾以各种方式关心、帮助和指导过我的工作的人们。

我首先感谢学界前辈、北京大学周辅成教授。在我翻译、注释《尼各马可伦理学》的过程中，先生给予了我许多宝贵的鼓励与指导。在本书稿完成后，先生阅读了本书的初稿，提出了许多非常重要的修改意见，还以 90 高龄，为这个中文译注本撰写了长序，这对于作为后学的我无疑是最大的褒奖。在 80 年代初读西方伦理学时，先生的著述曾给了我莫大的帮助。最近这些年，我常常问学于先生，先生的每次学识渊深谈话都令我受益良多。我也由衷地感谢已故学界前辈、人民大学苗力田教授。1999 年 4 月，在我送交我的博士论文给先生审阅时，先生同我谈到，亚里士多德的《尼各马可伦理学》等重要著作还应当有详细中文译注本。是那次以及随后的另一次谈话促动我最终下决心从 1999 年 12 月起投入了这项工作。我也要特别感谢哲学研究所姚介厚研究员，他一直热忱地关心着我的工作，我在翻译、注释方面中的许多问题与困难都是经过同他的讨论而得以解决的。我还要特别向《哲学研究》编辑部苏晓离编审表达我个人的诚挚的感谢，他非常仔细地阅读了第 1—5 卷的译文与注释，并提出了一些十分有益的意见，不仅纠正了这个译注本的一些错误，而且使其在注释的形式上有很多改进。

我也衷心感谢英国学术院为我提供了在牛津大学客访三个月的宝贵机会和所提供的优厚待遇，没有这一条件，我可能现在还完不成这项耗费精力的工作。我要特别感谢英国学术院的文森（J. Vinson）小姐和牛津大学中国研究中心的巴宁（N. Bunnin）博士，

在我旅居牛津的三个月中,他们从生活、旅行等各个方面给了我无微不至的非常及时的帮助和照顾。我还要向英国牛津大学克里斯普(R. Crisp)博士致以衷心的感谢,在客访牛津大学圣安娜学院期间,在对《尼各马可伦理学》的一些概念间的区别和若干希腊本文引语的本来意义的理解上,他对于亚里士多德的专门知识、我们在牛津的多次谈话,以及他与2000年出版的《尼各马可伦理学》的新英译本,都给了我多方面的、莫大的帮助。我还要感谢英国圣安德鲁斯大学的阿查德(D. Archard)博士、爱丁堡大学的斯卡尔特萨斯(T. Scaltsas)教授、威尔士大学兰比得分校的姚新中博士和丹尼尔(J. I. Daniel)博士,感谢他们对这项工作的价值的充分肯定。我还要感谢牛津大学圣安娜学院图书馆的斯密(D. Smith)先生、科莱(A. Corley)女士和余拉特(E. Sheratt)女士,他们的体谅态度和耐心的服务,使得我在牛津的工作进行得非常顺利和愉快。

我也诚挚地感谢中国人民大学伦理学研究基地及其负责人焦国成教授,感谢他代表基地聘请我做基地2000—2001年度特聘研究员,并将《尼各马可伦理学》译注的工作列入基地的首批资助项目。同时,我也由衷地感谢中国人民大学宋希仁教授。在过去的一年多里他始终关注着这项工作,我从同宋老师的多次面谈和电话交谈得到很大收获,不少对《尼各马可伦理学》的理解上的困难也是通过这些谈话解决的。

我也要特别感谢中国社会科学院哲学研究所。是哲学研究所的优越的研究条件和学术气氛使我得以专心地从事这项工作。我还要特别感谢我的研究室的同事陈瑛、余涌、孙春晨、甘绍平、苑立强、杨通进、龚颖、王延光,感谢他们对我的这项工作的多方面的支持。我还要感谢哲学研究所图书资料室的张敏女士,没有她的理解与耐心,一次次为我查找书籍和办理续借,我的工作不可能进行得这样顺利。

我还从内心里感谢我的妻子仁凤，她所表现出的对我的工作的耐心和对我的充满爱意的照顾，是使我始终保持着完成这项工作的信心的巨大的力量。我也要特别地感谢我的儿子可征，在全书的正文与附录完成后，他牺牲了他假期的部分宝贵时间，帮助我完成了特别困难的“名称索引”和“术语索引”的编辑工作。

最后，我还要感谢商务印书馆领导同意把这本书纳入他们的出版计划，以及感谢本书责任编辑徐奕春先生为本书的出版付出的辛苦的努力。没有他们的帮助，本书不可能这样快地付梓出版。

廖申白

2001年3月于中国社会科学院哲学研究所

序

周辅成

廖申白同志历时一年半多,其中在英国牛津大学三个月,对亚里士多德的伦理学,作了艰苦的研究,完成《尼各马可伦理学》一书的译注工作。这书,就其注释方面讲,对两千多年来西方哲学家对亚里士多德的伦理学著作所作的精细详尽的诠释,作了认真慎重的精选,并加上自己颇有创建的新诠释,可说是在同西方理学大师走在共同的创新大道上,取得了可喜的成绩。这表示中国人介绍西方文化方面,又进了一步。这是可庆的事。至于本书对亚里士多德原著的译文,可说是流畅准确,胜过前人译本,这也是值得一提的。

译注者要我在书前写几句话,这是我乐意做的事。

译注者喜欢亚里士多德的伦理学,我也佩服亚里士多德(当然,我们都不是完全同意亚里士多德各种理论的人)。一个研究西方哲学或伦理学的人,如果忽略了亚里士多德的思想,乃是一件大憾事。德国18世纪末浪漫主义运动的先驱者施莱格尔(F. Schlegel, 1772—1829)曾说:“一个人,天生不是一个柏拉图主义者,就是一个亚里士多德主义者”,这段话在西方哲学界流传甚广甚火,直至现在。这是因为哲学上柏拉图被列为理想主义始祖,重视“理型”(Idea)、“理想”,甚至重视共产的理想国。亚里士多德重视现实、生命力,主张返于自然,在自然中逍遥,反对君主专制(甚至包括柏拉图的哲学家皇帝[Philosopher King]),拥护立宪政体:人民决定国家的目的,专家依据实行。施莱格尔的话,充分表明亚里士多德在整个西方哲学(包括伦理学)史、文化史上地位的重要。事实上,从后来的发展看,施莱格尔的话也是真的:当

柏拉图的学园 (Academy) 衰落后, 继起的是亚里士多德的学园 (Lyceum)。亚里士多德曾明确地说: “我爱我的老师, 但我更爱真理。”可见师徒二人的理想就不一致。希腊灭亡后, 有新柏拉图主义出现。罗马灭亡后, 基督教兴起, 奥古斯丁 (Augustine, 354—430) 先是以柏拉图思想讲基督教义, 后来又以基督教义讲柏拉图思想。他写下《天城》(City of God) 来发展柏拉图的《理想国》(Republic), 这本书在欧洲流行了七八百年。但紧接着出现了托马斯·阿奎那 (Thomas Aquinas, 1225—1274), 他却采用亚里士多德思想来解释基督教义, 这种传统后来盛行一时。至文艺复兴时期、启蒙运动时期, 柏拉图与亚里士多德, 并立或轮流成为当时人们崇敬的圣哲。英国的莫尔 (T. More, 1478—1535) 写了一部《乌托邦》, 是柏拉图理想国的延伸; 培根 (F. Bacon, 1561—1626) 写了一部《新大西岛》, 他是想用科学知识来建立一个理想国, 这显然是受了亚里士多德思想的影响。所以, 从思想史或文化史的发展情况来看, 施莱格尔说的话, 可说是完全真实的。柏拉图、亚里士多德两人的思想, 确实代表了人类思想和气质的两个不同方向。指出这个线索很有价值, 可帮助我们对西方思想与文化作深入的理解。

但是, 若专就两人自身思想的发展来讲, 情况却不这么简单。亚里士多德在 18 岁时到雅典师从柏拉图, 总共有 18 年或 20 年, 直至柏拉图死。柏拉图晚年有大变化, 亚里士多德也跟着有大变化, 甚至比柏拉图走得更远, 以致他后来独自建立 Lyceum 学园。推其原因, 大约一是柏拉图原想借意大利南部叙拉古 (Syracus) 国君实现理想国, 两次失败, 悲观失望。而亚里士多德在马其顿教太子很成功, 亚历山大大帝也非常尊重老师, 老师似乎心境甚佳, 觉得十分得意, 处处春风和煦。但更重要的原因也许还在于, 柏拉图是从以数学推演他的形上学或哲学, 亚里士多德则以生物学、植物学推演他的形上学或哲学, 认为世间每一事

物都是由内部力量所推动，注意潜在 (potentiality) 与现实 (actuality)。神是有的，但不是创造世界，而是推动世界，即只是世界的总动力的简称。亚里士多德也由于有这种重视外界自然、客观社会的现实的志愿，所以提倡到自然界中去，到现实社会和政治中去。他把柏拉图晚年自称的“次好” (the second best) 变为“首好”或“第一好” (the first best)。

这样看问题，柏拉图和亚里士多德，又是不可分割的。两人似对立而又非对立。难怪后来的哲学家、伦理学家，以至思想家，虽知理想主义 (Idealism) 与现实主义 (Realism) 的区别，但是实际上，极端的理想主义者很少，极端的现实主义也很少。这也说明施莱格尔的话，也对也不对；在抽象意义上是对的，在具体事例上却并不对。

但我们现在急切要知道的，是亚里士多德伦理学的哲学基础。在哲学上或在人生哲学上，他注意到人的灵魂，称之为“隐德来希” (entelekhesia; Entellechy) 或“生生之德”，是人的道德意愿 (或意志) 的根据。这个道理，亚里士多德在伦理学著作中并未明白地讲出来，但他在讲“中道”、追求“适度”时，却明白地承认现实中，充满矛盾，这就是生命要求表现或表达出来的现象。人人皆有欲望，欲望也是生命的重要部分。他看重欲望，不像理想主义者反对欲望，甚至主张禁欲、绝欲；这是亚里士多德思想的特点。他认为“生” (也是生物学上的生) 或现实既在解决矛盾，又在产生新矛盾；在道德现象上，善与恶的矛盾，也是现实的变化与规律。这个事实和道理，后来斯宾诺莎有所发挥。他在《伦理学》一书上，首先讲道德的形上学或哲学基础：先讲世界的“实体” (substance, 或 reality)，然后论其属性 (attributes)，即心与物 (笛卡尔称之为 thought 与 extension)；再次讲属性的变化形态 (modes)，即亚里士多德指的个别事物、个别形式。这种个别形式，也是千变万化的形态相遇在一起，当然免不了冲突与

矛盾,但斯宾诺莎曾说:“德性就是人的力量的自身”(《伦理学》,中译本第 171 页),即善恶都同是一种力量的两面。他把现象与本体、共相与殊相、动与静,都视为同源异流,相辅相成:没有恶,不会有善;没有丑,不会有美;没有失败,不会有成功。甚至意志与理智也是一回事(《伦理学》,中译本第 82 页)。这和中国老子讲的“道生一,一生二,二生三,三生万物”,“天下皆知善之为善,斯不善也”,“有无相生,难易相成”,大抵相似。不过,老子重在“无为”,亚里士多德则重在说明因有对立,还须奋进有为,这却必须区别。

亚里士多德可算是西方伟大的博学的哲学家。从他的哲学发展出来的伦理学,也是对西方、对人类作出的伟大贡献。亚里士多德的伦理学,在我个人看来,主要的贡献和特征有以下几个方面。

第一,在古希腊时期,伦理道德思想,有两种倾向。一是从苏格拉底传下来的理想主义:“知识即道德”;恶行不外是由于无知与思考错误;行为不正常来自“无意”或非志愿或被动(involuntary),人并没有明知故犯的道德弱点(moral weakness; *acrasia*)。亚里士多德认为,这种思想也是一种极端,把有机会读书、能求明师的知识分子抬得过高了。但他也不完全拒绝唯智派的理智道德,仍然被列在一般实践道德之上。另一倾向,是以普罗泰戈拉斯(Protagoras)为代表所宣传的“人为一切存在事物的尺度”,以人为中心来讲道德:所谓人,就是一切现实的人,不论智愚贵贱,皆一律平等。亚里士多德,并不曾大声反对“智者”派(Sophist),似乎也关心一般市民,但确实很不尊重当时的奴隶,这是他美中不足之处,但也是当时社会或时代的缺点使之如此。他在这里最大的贡献,是看到了伦理学上自愿或意愿(voluntary)与非自愿或非意愿(involuntary)的区分,强调了意愿或意志的重要。这就为道德建立了稳固的基础,开阔了天地。从

此，伦理学者们便知道，道德固然有赖于智识和理性，但也依赖于意志或意愿；否则道德的范围就变得既偏狭而又干枯，成为有特权享受教育者手中玩弄的魔术把戏。在此，亚里士多德似乎有意调和早期苏格拉底、柏拉图与智者派的争论。他不仅以专章来讨论自愿与不自愿之别，也提出“智性之德”与“意愿或意志性之德”的区别：前者或称为“哲学智慧”（philosophic, wisdom），包括技艺、科学、明智、直觉理性（nous, intuition）；后者又称为“实践智慧”或“道德德行”（如希腊民间流传的勇敢、自制、慎思、公正）。这个区别让后人知道意志自由的重要，造成中世纪以来关于自由意志的热烈论战，也让康德依据他那个时代的心理学大讲关于智、情、意之分，强调道德优于理智；康德的这个论点一直到现在，很少遭受学者们的反对。

第二，亚里士多德的伦理学，大家都知道以“中庸”为原则。但很多人对这个“中”或“中庸”似有误会，以为这是折中派论调，是一种乡愿派观点。其实不然。原来，亚里士多德所谓“中”，虽然有调和妥协意义，可被乡愿利用；但更重要的，是面向一个高远的目的，坚持不偏不倚的态度去接近它，恰如其分地取得它：有如射箭恰中目的，也如天平两面取得其平。这种“中”或“中庸”在物质世界中，在理智世界中，也许得之较易，但在实践道德中，牵涉到感情、欲望，却甚难得其“中”和“平”，即不易“适度”。所以我们不能随便说自己或他人做的事合于中道。离去中道，也就是走向某一极端。这时我们就必须矫正。有时矫枉，还须过正。^①这是一般人在日常实践中过生活的态度，亦即所谓道德的真正基础。中，与其说是方法，毋宁说是一种理想或目的。亚里士多德在这里，完全顺从现实，是彻底的现实主义者（Realist）。“中”是现实主义的理想。正如《中庸》上

^① 见《尼各马可伦理学》第二卷第7、8、9章。

所说：

诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得；从容中道，圣人也。

亚里士多德认为，一般人很懂得中道，也力求中庸，还想由此取得快乐幸福，成为有德之人。我们行德，也只能随俗逐渐接近目的或理想，不能妙想天开。亚里士多德的伦理思想，显然并无神秘成分。上世纪美国的希腊哲学史专家富勒(B. A. G. Fuller)曾详细考证，认为柏拉图曾受东方传人的奥菲克密教(Orphic Mystic)的影响，因而在《美诺篇》(*Meno*)和《斐多篇》(*Phaedo*)中主张“现实”只不过是一场梦境，主张梦境之外还有一真实的世界：人只有脱离躯体，灵魂才能接近它；灵魂还能转世。而亚里士多德的思想，并没有这种痕迹。

第三，亚里士多德对正义或公正(justice, righteousness)的论证，至今仍为学术界(特别是哲学、伦理学、法学、政治学界)奉为经典论述。公正是贯彻一切德行的最高原则，个人道德要依靠它，社会道德要依靠它。也许这不仅是亚里士多德个人的创见，而是古代人的普遍认识和普遍道德规范，如古希腊人用 justice 一字表示，古埃及人用 Meat 一字表示，古印度人用 Dharma 一字表示，古希伯来人用 righteousness 一字表示。中国法家始祖管仲讲“礼义廉耻”，墨子讲“贵义”，也是承认义或公正为百德之王。但亚里士多德讲公正，其最大特点，也是最大贡献，则在于走入现实中，详细对现实中的公正作了重要的也很详细的分类。他区分社会中有所谓“自然的公正”(justice by nature)，有所谓“约定的公正”(justice by convention)。换言之，社会上的关系与行为规范，几乎都是“天生之，人成之”。社会上的道德和公正，绝大部分是靠习惯。这一思想，成为今日西方学术界区别社

会和道德生活，分别地讲自然(nature)与约成(convention)的先导。亚里士多德进而又分析分配的公正、矫正的公正、回报的公正、政治的公正。这些创见此后来成为经济学、法律学、政治学赖以成立的依据，也是亚里士多德在哲学、伦理学等学科上重大的成就与贡献。

第四，亚里士多德在这本《尼各马可伦理学》中还用了两卷的篇幅来论述“友爱”，表明道德伦理生活中，“友爱”占着十分重要的地位。他把家庭中的爱称为“家室的友爱”，把它看作友爱的一种，这种看法大约是受斯巴达社会的影响，或者也是由于雅典的社会生活还是在大氏族时代、还未完全进入家庭生活时期的缘故。不过，他形成这种看法的也许还有个更重要的原因，这就是古代希腊半岛上民族复杂、争战激烈，动辄全民族灭亡、沦为奴隶，人们无法过安静的家庭生活，所以一生只求有朋友互相照顾、慰藉感情，就已觉得足够快乐幸福了。看古代希腊人人必读的《伊利亚特》和《奥德赛》，就可知道他们为民族存亡与荣誉而战斗的生活何等紧张，哪有功夫想念个人家庭？中国人在这方面，似乎走在他们前面，能很早就说：“孝悌也者，其为仁之本欤？”“君子有三乐，父母具存，兄弟如故”是第一大快乐。但后来，中国人似乎强调“孝”过度了。但亚里士多德的友爱在后来却迎来了基督教讲的仁爱，这种友爱观讲在上帝面前人人平等，一切人都是上帝的儿女。基督教作为宗教当然不可取，但它说的人人皆兄弟，连奴隶也在内，是比亚里士多德讲的友爱进了一步。总之，若不先有希腊人重“友爱”的基础，这种四海皆兄弟的仁爱恐怕也是难受人欢迎的。我们也可换个说法，友爱是仁爱的基础，仁爱是友爱的扩大。亚里士多德说：

友爱还是把城邦联系起来的纽带。立法者们也重视友爱胜过公正。因为城邦的团结，就类似于友爱——若人们都是朋友，便不会需要公正，若他们仅只公正，就还需要友

爱。人们都认为真正的公正,就包含着友爱。^①

这番话,把友爱与公正列为同等主德,等于中国古代《国语》上说“爱亲之谓仁”,“利国之谓仁”;孟子说仁内义外;墨子讲“贵义”,又重“兼爱”(这与明代文天祥说的“唯其义至,所以仁至”非常接近)。他们都看到道德的本质和特点,只是亚里士多德的思想受到城邦生活的限制,只注意友爱的重要,未见到大社会所需的仁爱。所以,他还说:

与许多人交朋友,对什么人都称朋友的人,就似乎与任何人都不是朋友,有少数几个,我们就可以满足了。^②

这是城邦社会中的生活理想、基本道德,也是他们祈求实现的快乐和幸福。当然,我们今天已都听熟了西方追求的情爱、大同、四海皆兄弟的声音,也许会嫌友爱,太狭小、粗浅;但情爱等思想,确实是从亚里士多德的“友爱”上逐渐扩大的,正如中国人从“孝”展开大同思想一样。而在道德上最终的目标,都是治国平天下。

亚里士多德伦理学的特征和贡献,确实很多,我们只举出这几点。他的道德观点或伦理思想,是两千多年来哲学家、伦理学家的指路明灯:立论持平、深刻、扼要,又易实践,很少人能够超过他。

我愿意在此告诉今日中国有一些哲学家、伦理学家,如要深入研究,一定要好好学习亚里士多德。学哲学一定要先把伦理学学好;学伦理学也一定要先把哲学学好。否则,不是空谈,就是

① 本书第八卷第2章。

② 本书第九卷第10章。

琐碎平庸，这种人只能做哲学或伦理学的传道士、宣传员，对于个人与社会并无益处。亚里士多德就不是这样：他的学问，几乎涉及社会科学自然科学全部，都有独创见解，也都留下不朽的著作。他做的学问，既能分，又能合；他既能讲微分，又能讲积分。这是他的胜人之处。我们应该好好地读他的书。

2001年5月 北大朗润园

译 注 者 序

亚氏的三部伦理学著作

尽管亚里士多德生前撰写过相当多的伦理学对话和其他著作，他名下流传至今的伦理学著作只有三部：《尼各马可伦理学》(*Ethica Nicomachea*)、《欧台谟伦理学》(*Ethica Eudemia*)和《大伦理学》(*Magna Moralia*)。这三部著作之中，据多数研究者的意见，前两部伦理学，就像亚里士多德留下的其他著作那样，是据亚里士多德的授课讲义整理而成的，《大伦理学》则是由亚里士多德后学编写的前两部伦理学的提要。亚里士多德的许多课都是在与学生们漫步交谈时讲授的。他的授课讲义大都是提要式的文稿，讲的时候有所依照，或者有时候也有许多现场发挥。所以讲义后来大概都多多少少地经过增补和修改。这些增补与修改有些是由他本人，有些是他离开雅典后由他的继任者们，还有些也许是后来编辑者们参照学生们的听课笔记做的。据耶格尔(W. Jaeger)^①和罗斯(D. Ross)^②等人的看法，《欧台谟伦理学》的形成当在《尼各马可伦理学》之前。尽管两者相当接近，但前者比后者更接近柏拉图的思想，而且在思考的细致程度、表达的准确和成熟程度上都显然不如后者。《欧台谟伦理学》的初稿极有可能是亚里士多德在小亚细亚的阿索斯和米蒂利尼与朋友们交谈时酝酿，并在稍后的时期完成的。亚里士多德在柏拉图去

① 参见耶格尔：《亚里士多德：他的思想的基本发展过程》(*Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*) [英文版第2版，克莱伦顿出版公司，1948年]第230页及以后。

② 参见罗斯：《亚里士多德尼各马可伦理学》(*Aristotle: The Nicomachean Ethics*) [阿克瑞尔(J. L. Ackrill)和厄姆森(J. O. Urmsen)修订版，牛津大学出版社，平装本，1980年]“导言”。

世后离开雅典来到小亚细亚的阿索斯，在当时的执政者、柏拉图主义者赫尔米亚斯(Hermias)的庇护下，与同来的色诺克拉底(Xenocrates)、另外两名更早回到小亚细亚的柏拉图主义者埃拉斯都(Erastus)和克里斯库(Coriscus)，以及后来来到阿索斯的塞奥弗拉斯托(Theophrastus)，共同发展了雅典学园的阿索斯分部。亚里士多德的《政治学》(*Politica*)的写作和对动物学的研究都起于那个时期。这部伦理学著作被称作《欧台谟伦理学》，可能是因为它曾经过亚里士多德的一个学生和朋友——来自罗得岛的欧台谟(Eudemus of Rhodes)的编辑。亚里士多德最后离开雅典迁居哈尔克斯之后，欧台谟继续留任于吕克昂学园，主讲数学。而《尼各马可伦理学》的名称的由来，可能或者是因亚里士多德欲以此书纪念其父亲老尼各马可(Nicomachus, father of Aristotle)，或者是因此书是经他的儿子小尼各马可(Nicomachus, son to Aristotle)之手编辑而成。不过后种说法似乎会使《尼各马可伦理学》公认的权威性打些折扣。在亚里士多德去世时，小尼各马可只有十二三岁。所以如果此书的确是经小尼各马可编辑，这也当是在亚里士多德去世多年小尼各马可成人之后。不管怎样，《尼各马可伦理学》较之《欧台谟伦理学》更为系统、思想更为成熟是无可否认的。

这两部伦理学著作间既令人困惑又使人产生兴趣的一点，是《欧台谟伦理学》的第四、五、六卷恰与《尼各马可伦理学》的第五、六、七卷完全相同。当亚里士多德的全部手稿辗转两百多年呈现于罗马人安东尼科(Andronicus)——它的第一个学术编辑者面前时，是亚里士多德本人已经作了这样的安排并表明了这样的关系，还是安东尼科将《欧台谟伦理学》中的这三卷拿到了《尼各马可伦理学》中，使之呈现为我们今天看到的样子？或者，是两部讲义的编辑者们(无论是不是欧台谟或小尼各马可)确定了这样的关系，还是由于其中一部著作的相应部分不慎遗失才

产生了这样的安排?我们迄今所获得的材料尚不足以澄清这些问题。但是就文本的总体分析而言,至少可以确定一点,即这个部分在这两部伦理学著作中都可以与上下文承接。的确存在着这样一种可能性:亚里士多德在讲授《尼各马可伦理学》时,认为原有的《欧台谟伦理学》其他各卷需要作较大的改动,这三卷则基本可以照用,所以惟独这三卷没有重新改写。

若我们以主题为线索,追踪这两部伦理学著作各卷之间的联系,这种猜测也许可在一定程度上得到印证。因为,不仅绝大部分主题相同,而且这些主题的被讨论的次序也基本相同。所以,几乎可以断定,最初一定有一个共同的初步提纲。

《欧台谟伦理学》	主题	《尼各马可伦理学》
第一卷 1—8	善	第一卷 1—13
第二卷 1—5	道德德性	第二卷 1—9
第二卷 6—11	行为	第三卷 1—5
第三卷 1—7	具体的德性	第三卷 6—12
		第四卷 1—9
第四卷 1—11	公正	第五卷 1—11
第五卷 1—13	理智德性	第六卷 1—13
第六卷 1—10	自制	第七卷 1—10
第六卷 11—14	快乐	第七卷 11—14
		第十卷 1—5
第七卷 1—12	友爱	第八卷 1—14
		第九卷 1—12
第八卷 1—3	崇高或完全的德性	
	幸福	第十卷 6—9

因为不难看出,《尼各马可伦理学》基本上是《欧台谟伦理学》

各卷的依照原顺序的改写与扩展。例外的只是《欧台谟伦理学》第八卷1—3章。这是残缺的一卷。亚里士多德这一卷的全貌已不可得见。但是仅存的这三章的理路在于说明理智德性与道德德性的完美结合，却是可以看得分明的。此种完全的德性，《欧台谟伦理学》的作者在第3章说道，也必须有一标准，这个标准就是按照理智生活。或许，《尼各马可伦理学》第十卷第6—9章，即奏响全书最辉煌的乐章的幸福论，是从这一思想所做的引申，尽管《欧台谟伦理学》只笼统地把这种生活描述为朝向一个不发布命令的目的的沉思生活，《尼各马可伦理学》则进一步把它描述为我们灵魂的最高部分的合德性的实现活动？

《尼各马可伦理学》概观

让我们走近《尼各马可伦理学》。

从他的整个哲学出发，亚里士多德的伦理学总体上是基于对于人的活动的特殊性质的说明的目的论伦理学。我在这里将着力说明《尼各马可伦理学》的这种性质。不过，对亚里士多德的目的论伦理学向来有幸福论与德性论两种诠释。我将努力表明，引出这两种诠释的原因在于，在亚里士多德对人的活动的性质的说明中，目的（幸福）与选择构成基本的、相互联系的两个方面，他的伦理学本质上是基于对人的活动和实现活动的这两个基本前提的理解的伦理学。我以为，亚里士多德的这种伦理学比一些晚近提出的伦理学更切中实践事务的本质。而且我以为，我们显然不应当认为，今天的“我们”的伦理学的问题已经全然地同“我”的伦理学的问题无关了。因为毕竟，“我们”里面依然有“我”。不过，我们先来看看《尼各马可伦理学》罢。

活动与实现活动

活动（ $\epsilon\rho\gamma\omega\nu$ ）在亚里士多德的最宽泛的意义上是属于每种存

在物的。^①每种存在物的活动，也像它的性质与能力一样属于它自身。无生命物也有它们的活动。但是无生命物的活动主要是就它们的对于人或生命物而言的合目的性来说的，例如石头的活动是用来造房子，锤子的活动是钉钉子，竖琴或长笛的活动是用来演奏音乐，等等。每种生命物都有它特有的活动。植物共同的活动是营养和发育。动物的活动是以它们各自种属的属性来感觉和运动。在这种概念中，一种存在物的活动也就是它的种属的功能，并且具有某种合目的性；目的，即最终完善状态，蕴涵于活动之中；目的的概念又意味着，一种属的完善的活动与其一般的活动是同种属的，并表现为种属活动的目的。每种较高级的生命物的最终完善状态就在于它的种属的不同于其他低等生命物的特有的活动，以及那种活动蕴涵的目的。所以，人的活动不在于他的植物性的活动(营养、生长等等)，也不在于他的动物性的活动(感觉等等)。人的活动乃在于他的灵魂的合乎逻各斯(理性)的活动与实践。因为，理性是人特有的，如果我们假定人具有一种区别于动物的更好的活动，我们就应当把它归之于灵魂的这个理性部分的活动。

这个特别属于人的活动，被亚里士多德称为实践的生命的活动。我们的实践的生命有别于我们的营养的生命和感觉的生命。因而人的生命活动在本质上不再像植物的和动物的活动那样仅仅是功能性的。任何其他生命物都未曾达到具有理性和理性的活动的水平。就是这一点把人的活动的性质同所有低等生命物的活动区别了开来。人的目的也就是我们的实践的生命的目的。其次，实践的生命的活动也有别于职业的活动。就像乐师、鞋匠都各有一种职业的活动一样，实践的生命的活动是我们的非职业的、作为一般的人的活动，它把职业的特殊的制作活动作为它的一个类

① 本节内容参照本书第一卷第1章,第二卷第1-2,4-6章。

属。

实践的生命的活动确定着人的种属的可能性的范围。然而它只是人的存在的可能方式，而不是存在的实现。人“是”什么样的人决定于他的实现活动(ἐνέργεια)，即他在其实践的生命的活动中所实现的东西。ἐν- 在希腊语中的意义是“通过……”、“从……”，ἐργεια 是 ἔργον(活动)的名词转形，ἐνέργεια 的本义即通过活动而实现、达到的，从活动而来的东西。实现活动，正如苗力田先生^①所说，也就是实现种的功能的活动。进一层地说，人的实现活动就是实现人的实践生命的目的的活动。在其自身的即本质的意义上，实现活动自身就是目的，因它——如活动那样——自身就蕴涵着目的(最终完善状态)。然而在相对的意义，正如格兰特(A. Grant)^②所说，它也可以是实现一外在目的的手段。因为在制作的活动中，实现活动似乎是为着一个外在的产品的完善的。我们的实践生命的活动，在完全的意义上包括理论的、制作的、实践的活动。三者之中，理论的活动最高，实践的活动最重要。所以，实践生命的活动的根本在于实践理性的活动。实践的生命在人一生中有特定的发展周期：一个人应当在青年时期学习好的品质，在壮年时期治理，在老年时期传授智慧。所谓实现活动，如奥斯特沃特(M. Ostwald)^③所说，其意义就是“积极地”从事这些属于人的实践的生命的活动。生命之德在生生不息，除非腐败的生命，每种生命都积极地实现着它的活动，成为它之所是。这就是亚里士多德所说的“隐德来希”(ἐντελής)。

① “品质、德性与幸福”，《中国人民大学学报》1999年第5期。

② 《亚里士多德伦理学》(The Ethics of Aristotle) [朗曼斯与格林出版公司，1885年]，卷I第422页。

③ 《亚里士多德尼各马可伦理学》(Aristotle: Nicomachean Ethics) [鲍伯斯-梅瑞尔公司，1962年]，第306页。

这种实现活动的概念包含两个核心的判别。首先，人的目的的实现不同于其他生命物的目的的实现。人的目的，即幸福，是获得的而不是以自然的方式达到的。生命物的活动的目的是自然地实现的；人的活动的目的的实现则要借助人的理性的运用，因而是实践的、非自然的。人的实现活动更由于实践理性的参与呈现更为积极的状态。周辅成先生^①说，亚里士多德注意到一种事实：人的灵魂的“隐德来希”或生生之德是人的道德意愿(或意志)的根据。一个人可能只过着动物式的生活，但这只是腐败的生命。人的正常的生命活动必定包含灵魂的“隐德来希”。其次，实现活动不同于功能或能力。功能或能力可以作为潜质存在，眼睛的视觉功能、手脚的运动功能即使在未加运用时也存在；实现活动则不是人的本质力量的潜在的质，而是人获得其本质力量的方式。人并不具有没有付诸运用的本质力量；这样的本质力量也就不是他的本质力量。他的本质力量只是他通过其实践生命的实现活动而获得的那些力量，因而只在这些力量被付诸运用时才存在。

善作为目的

人的每种技艺与研究、实践与选择，^②都以某种善为目的。这深层的解释就在于，活动是人的存在的方式，人惟有在他的实现活动中才能展现其存在。善即某种善的事物。它或者是已在的，或者是我们希望它成为在的：它具有或是我们希望它将具有某种(某些)我们认为可归属于那类事物的性质，因而它与我们作为人的本质力量处于对应的关系中。一种善事物或者是已经作为类而存在但处于我们的能力之外，因而我们正在通过发展自身能

① 参见本书“序”第v页。

② 本节内容参照本书第一卷第1-2,4-5,7-8章。

力的活动而获得；或者是被期求在某个或某些方面比已经存在的事物更善的，因而尚未存在并且正在通过我们的活动而成为存在的，或成为我们本质力量的对象的。我们对一事物“是”或“显得”如何如何的判别都服从于某种改善的期求及其活动。善与美在希腊人的观念中是不可分离的，美善的事物被称为 καλόν(高尚、高贵的)。美善是判别的表语，是判别中的核心的、所欲言说的内容。而美的同时又意味着真的。柏拉图在《菲德罗篇》(Phaedrus)把它们在本体世界中设定为合一的。在亚里士多德的哲学中，它从神界下降到人的世界，在这个展开的人的经验世界中，真与美善作为实践的价值则是可以在理论上加以分别的。

既然技艺与研究、实践与选择有多种，目的也就有多种。善的事物不是连续性的事物：它们彼此分离，单独地作为我们的目的。但是按照亚里士多德的看法，各种目的林林总总地并立而互不依赖。因为，如果一项活动中包含着不同种的活动并且这些活动又各有具体的目的，那么这项活动本身的目的就是主导性的，就比那些具体的目的更优越，因为它具有更大的蕴涵。而且，有些事物是因其自身之故，有些事物是因另一些事物之故而被我们追求，有些事物被我们追求是同时因这两者而被我们追求。在所有为我们所追求的事物中，有些事物通常被我们作为手段而极少作为目的，有些事物通常作为目的而极少作为手段，另一些事物则时而作为目的时而作为手段来追求。而且，作为单纯的手段善的事物往往是因我们的需要而成为善，当需要满足后它就不再是善。因其自身故和既因其他事物之故又因自身故而被我们追求的目的善则通常都对我们显得是善。所以，不同的善事物在善的终极性上是不同的。我们在存在着需要时和在不存在需要时以不同的事物为善。因为，在存在着需要时我们只以满足我们当下需要的事物为善，而在不存在紧迫需要时，我们以那些自身便值得我们追求的事物为善。这后一类事物是总体上对我们是善的即具有

更为终极性的善。说一个事物自身即善就是说它在总体上对我们是善或具有更为终极性的善。这类善是后需要的,即在需要满足之后对我们而言是善的事物。善的自身的、根本的性质由这种目的性的而不是手段性的善规定。

而如果是这样,如果我们的目的系列中有某种最终的终点,我们追求它没有更进一步的原因,就一定存在着某种最高的、我们所有其他追求都是为着它的那种善。这种最高的善或目的就是人的好的生活或幸福。目的的这种观念上的联系可以从 τέλος 这个希腊词的用法上发现。τέλος 在希腊语中的意义既是目的、终点,又是最好、最高的状态。所以目的就是最好的终点。如果终极的目的意味着在我们一生而不是一个时期或阶段中的目的,那么它就是我们的终极的目的或最高善。

实践与实践的研究

对《尼各马可伦理学》的作者来说,^① 伦理学或政治学是一种实践的研究。实践、制作与理论沉思是人的活动的三种主要形式。理论沉思是对不变的、必然的事物或事物的本性的思考的活动。它是不行动的活动。实践(πραξις)或制作(ποιησις)则是人对于可因自身努力而改变的事物的、基于某种善的目的的活动的活动。所以实践或制作是对于我们能力之内的事物,即可能由于我们的原因而成为这种或那种状态的事物的。制作(ποιησις)是使某事物生成的活动,其目的在于活动之外的产品。实践是道德的或政治的活动,目的既可以是外在的又可以是实践本身。实践表达着逻各斯(理性),表达着人作为一个整体的性质(品质)。

所以,实践与制作的研究与理论的研究不同。尽管所有的研究都以获得对真的把握为目的,实践的研究以及制作的研究却不

^① 本节内容参照本书第一卷第1-3章,第六卷第1-2,4-5,9章。

同于理论的研究,它们把握真是为着善的。理论的研究是知识的。实践的、制作的研究是推理的,而推理与考虑是一回事。理论的科学包括形而上学、神学、数学和各自然科学。这些科学的题材不属于推理或考虑的范围。凡不变的、必然的(依某种规律而变化的)事物都属于理论的研究的题材,而不是推理或考虑的题材。实践或制作的题材是可变、不必然、不确定的事物。然而,并非所有变动的事物都可以成为实践或制作的题材。实践与制作只以那些可实践、可制作的事物,即可以通过人的实践与制作的活动而改变其状态的事物,为题材。推理或考虑,即实践的或制作的理性,是为着确定行动并以行动为终点的理智活动。而我们要对之确定行动的事物,只能是我们的行动能够对之起一定作用并因此而影响其结果状态的事物。我们显然并不考虑其变化完全没有规律的或完全与我们自身的原因无关的事物。因为对这类事物,我们无论做些什么都同样不能影响其结果。

然而实践的研究也区别于制作的研究。制作的科学包括技艺与修辞学等等。这类研究所以不同于实践的研究,是因为制作活动都有某种外在的目的,即作为活动的结果的某种产品,而凡是某种活动以外的事物为目的的,那目的就显得比活动更重要,活动就因此而打折扣,成为是外在目的的手段。例如,各种技艺只因它们能够制作出产品,修辞学的知识只因它能使人创作出影响人们的感情与心理的演说,而是善的。制作活动既然只以某种外在善为目的,活动本身就只作为手段才是善,或者从本质上说不是善。另一方面,实践虽然也常常以某种外在善——如财富、荣誉、取胜等等——为目的,但实践活动本身也是目的。在这个方面,实践兼有科学或理论活动的性质。科学或理论的活动的目的既在于活动之外又在于活动自身。实践不是屈从于一个外在的善的活动,它自身的善也是目的。这种属于活动自身的善就是德性。所以实践不因它的外在的目的——如果它有——而令自身的

善打折扣。但尽管实践是自由精神的的活动，不同活动实现它自身的善的程度是不同的。对最好的活动来说，实践的自身的善甚至不显示为目的，因为获得德性与做合于德性的事是一回事。我们不是先获得德性再做合德性的事，而是通过做合德性的事而成为有德性的人。所以重要的只是合德性的活动本身。而对例如政治的活动来说，活动自身的善——德性也如荣誉一样是基本的目的。

对《尼各马可伦理学》的作者来说，尽管在理论的科学、实践的研究和制作的研究这个有差别的序列中，理论的科学占据着最高的位置，它仿佛是科学的王冠，是照耀着所有科学的光，实践的研究与制作的研究才是最与人的事务相关的。与理论的科学相联系的理性活动是我们的灵魂的最高等的东西——努斯的实现活动，似乎超越于人的活动。它是神性的，是我们仿佛要作为我们之中的神来进行的活动。所以，这种活动显然只属于少数人，属于神学家与哲学家。而且，理论理性的活动本身似乎从不发布行动的命令，它消极无为，不出于任何利害，因为它是自足的完善的活动。处于中间的实践的研究则不存在这两个缺点。一方面，实践的研究是对于变动的与多数人相关的人类事务的善的研究，与它相联系的实践理性的活动是属人的、多数人可以从事的的活动。另一方面，实践理性是积极的，它把可实践的善作为目的，发布命令并最终引向指向这目的的行为。实践的研究一方面透射出理论理性的光，一方面又把这光直接地投射到人类事务上面。

伦理学与政治学

实践的研究，^① 即关于人可以实践、可以获得的善的研究，

① 本节内容参照本书第一卷第2-3章，第六卷第8章，第十卷第9章。

包括伦理学和政治学这两个相互联系的科学。不过这两者不是并列的两门科学。因为在这两者之中，政治学是以人可以获得的最大的善为对象的，因而是最高的科学。

最高的善即人的好生活或幸福，亚里士多德认为，应当由最高的科学即政治学来把握。这一点以今天的人们的观点看来大概非常奇特，但是在古代希腊人那里却非常自然。对古代希腊人来说，一个人只有在城邦中才可能获得他的幸福或事业的繁荣。因为，按照亚里士多德在《动物学》(*Historia Animalium*)所做的分类，人属于政治性的动物，注定要过社会的生活。作为这样的动物，如莱克汉姆(H. Rackham)^①所说，一个人注定要在社会中，并且要在一个旨在促进每个公民的福利的、组织良好的社会中，获得他的善。所以对《尼各马可伦理学》的作者来说，政治学的研究首先要弄清楚什么是人的幸福，或者，人的幸福在于何种生活方式；其次要研究何种政制或政府形式能最好地帮助人维护这种生活方式。欲解答前者，就要研究人的道德或习惯，这就是亚里士多德在《尼各马可伦理学》中从事的工作。欲阐明后者，就要研究适合这些道德或习惯的好的、正确的政制，这是他在《政治学》中从事的工作。在《尼各马可伦理学》第十卷的最后一章，亚里士多德最清楚地表明了这两步工作间的这种关系。

作为一种实践的研究，亚里士多德认为，政治学的研究只能获得粗略的确定性。它不可能提供精确的知识。我们不能要求于它像几何学那样的精确性。因为一则，政治学所考察的题材——德性、高尚、公正等等的行为，都包含着许多差异与不确定性。二则，善的事物、德性对于人的影响也不确定：有的人由于富有而毁灭，由于勇敢而丧失生命。所以，当谈论这类题材并且从如

① 《亚里士多德尼各马可伦理学》(*Aristotle: The Nicomachean Ethics*) [威廉·海恩曼公司, 1926年], “导论”第xiv页。

此不确定的前提出发来谈论它们时，我们只能大致地、粗略地说明真：若题材与前提基本确定，结论便基本确定；若题材与前提不很确定，结论也就不很确定。而一门学科如果题材与前提不十分确定，它就需要运用经验的材料。所以政治学的研究既是一门需要经验的技艺，又是科学。政治学的研究需要两个条件，实践的经验与实践理性的发展。政治学研究的目的是实践而不是单纯的知识，没有生活的经验便无法研究政治学。然而没有实践理性的发展，政治学就将仅仅是技艺而不是科学。而无论是实践的经验还是实践理性，都需要有基本的起点。这种起点就是对我们而言是已知的、好的东西。所以，希望学习政治学的人，必须预先培养起良好的道德品性：爱所当爱的事物，恨所当恨的事物。而所应当的也就是对一个好人的而言是正确的。因为一事物对一个好人的而言具有的性质具有更大的真实性。一个人对一件事情的性质的感觉，本身就是一个始点。如果它对于一个人是足够明白的，他就不需再问为什么。而受过良好道德教育的人已经就具有或是很容易获得这些起点。所以，伦理学既是政治学的一个部分，又提供着政治学研究的基本出发点。

德 性

人所特有的实现活动，^①即人的实践的生命的活动，在实现程度上可能有很大的差别。有些人“出色地”实现着这种活动，另一些人则只在很有限的程度上——尽管也还是“积极地”——实现着这种活动。德性(αρετη)就是人们对于人的出色的实现活动的称赞。德性的概念，正如奥斯特沃特^②指出的，在所有希腊

① 本节内容参照本书第二卷第1-6章，第三卷第5章，第六卷第1-2, 12-13章。

② 《亚里士多德尼各马可伦理学》(Aristotle: *Nicomachean Ethics*) [鲍伯斯-梅瑞尔公司, 1962年], 第303页。

伦理学体系中都是根本性的概念。在希腊人的最初用法中，它被用来指武士的高贵行为，例如在荷马史诗中，德性(αρετη)的意义几乎等同于勇敢，以后它也被用来指那些卓越的公民在城邦生活中表现出来的公民的美德或品质，并逐步地用来指任何人、生命物或器物的显著具有的优点。在泛义上，亚里士多德把德性的概念用于所有生命物及其实现活动。例如他谈到过眼睛的德性、马的德性，等等。德性是使得一个事物状态好并使得其实现活动完成得好的品质。而如果是这样，那么德性也就是使得一个人好并使得他的实现活动完成得好的品质。而且，德性在人的例子中便有了特别的意义。因为，人的活动不是自然地实现，而是以实践的即积极活动的方式获得的。在欲望与感情事务上有德性、没有德性还是有与之相反的性质，使得人的实现活动显现出如此之大的分别，以至我们把这些方面具有德性的活动与行为就称赞为德性，把具有相反性质的活动与行为谴责为恶；把由于养成了习惯而倾向于做前一种行为的人称为好人，把出于习惯而倾向于做后一种行为的人称为坏人。

所以，人的德性在亚里士多德以及许多其他哲学家那里通常是指相应于灵魂的非逻各斯的即欲望的部分的德性。人的灵魂有一个有逻各斯的部分和一个没有逻各斯的部分。相应地，人的德性可以分为道德的德性与理智的德性两部分。理智德性可以由教导生成，道德德性则需要通过习惯来养成。理智德性又可以分为理论理性的和实践理性的。智慧是理论理性的德性，是人的最高等的德性。明智是实践理性的德性，一方面作为理智德性可以由教导而生成；另一方面由于与道德德性不可分离其育成又离不开习惯。道德德性即德性既不出于自然，也不反乎自然。人的灵魂有三种状态——感情、能力和品质。在这三者中，能力是自然所赋予，德性则并非自然使然；自然能力无需运用便存在，德性则惟有运用它才能获得。所以，我们不称赞或谴责能力，而是称赞

德性和谴责恶。但是德性也不是感情，因为一则，称赞与谴责也同样只适用于德性和恶而不适用于感情；二则，德性意味着在先的考虑与主动的选择，感情则不含有这两种性质。

德性作为灵魂的实现活动的品质，并不是与实现活动的目的所包含的那些性质相分离的另外一种品质。出色的实现活动与一般的实现活动是同类的。我们称赞一项竞技比赛或一个竞技者是有德性的，并不是说除了那项竞技活动的完善状态所应当包含的那些性质之外，它(他)的活动还具有其他的某种性质。相反，我们指的是，它(他)的活动出色地，即比一般的这类活动更为突出地具有这类性质。然而，活动既然可以使德性生成也就可以使之毁灭，因为德性只生成于德性的活动。做不公正的事如果成为习惯便毁灭公正的德性，正如蹩脚的建筑活动毁灭一个建筑的德性。好的和糟糕的琴师都出于操琴。所以研究德性就要研究实践。其次，德性同快乐与痛苦，并且尤其同快乐相关，而快乐尤其可能毁灭德性。因为一则，追求快乐的欲望从小就伴随着人，难于从人的感情中消除；二则，对于快乐，做得正确就使人善良，做得错误就使人邪恶。与技艺一样，德性也是同比较困难的事情，即正确地对待快乐与痛苦，相联系的。但是，德性与技艺又有不同。技艺只相关于对象的性质，德性还必须出于一定的心态。因为，仅当一个人知道他要做的行为，并且出于意愿地、因其自身之故地并且出于一种确定的品质而选择它时，这行为才是德性的。

但是，仅仅说德性是使得我们好并使得我们的活动完成得好的品质还是不够的。还必须说明德性如何是一种这样的品质。这需要从人的事务的性质来说明。人的事务除了是可变动的之外，还是连续性的。这就是说，人的事务都含有变量，都容有程度上的差别。例如，对快乐可以享受得多一些、少一些或是适度，脾气可以发得过大、过小或适度。总体上说，在所有连续性的事物

中都有过多、过少与适度。德性是使得我们在所有这些事务上做得适度的那种品质。适度有相对于对象的和相对于我们自身的。相对于对象而言的适度是技艺的目标，技艺是使得我们在做事时达到对于对象而言的适度的品质。德性的目标则是在感情与实践事务上达到相对于我们自身的适度。这两者的目标都是正确。但是在实践事务上德性的正确对于我们更好，因为在这些事务上德性比技艺更好。德性是使得我们能在实践事务上命中对我们而言的适度，从而使得我们好并且使得我们的活动完成得好的品质。

选择与意愿

所以，^①德性就意味着做选择(προαίρεσις)或者以选择为条件。按照亚里士多德的看法，选择对于德性的获得，对于使活动完成得好至关重要。因为，在实践的事务上，错误可以是多种多样的，正确的道路却只有一条。所谓正确，也就是对于我们而言的真。这种真，如前面说过的，是为着善的。所以选择就预含了一个对我们而言是善的目的。我们是因为有目的才要作选择，而不是因为要选择才确定目的。作了错误的选择，德性便无从获得。错误的选择主要发生于两种情形。一是预含了错误的、有害的目的，或者那目的尽管显得是或在偶性上是善，然而在总体上有害；二是目的虽然是善的，手段却选择错了，或者由于没有能坚持一个正确的选择而妨害了目的的实现。放纵者把错误的即在总体上有害的事物当作善的，他出于选择地沉溺于过度的肉体快乐，认为自己在做正确的事。不能自制者则知道什么是善的却没有能够坚持正确的选择。斯图尔特(J. A. Stewart)^②正确地指

① 本节内容参照第三卷第1-5章，第六卷第1-2,4-5,8-9章。

② 《尼各马可伦理学注释》(Notes of the Nicomachean Ethics of Aristotle)[克莱伦顿