

萬 有 文 庫

第一集簡編五百種

王 雲 五 主 編

亞 里 士 多 德 倫 理 學

(上)

亞 里 士 多 德 著

向 達 譯

商 務 印 書 館 發 行

學理倫德多士里亞

(上)

著德多士里亞

譯達

世界名著

636599

亞里士多德倫理學譯者序

民國十二年，余在南雍，涇陽吳雨僧先生出英國韋爾敦（J. E. C. Wellton）譯本

亞里士多德倫理學命余及夏君崇璞譯漢。夏君譯其卷二卷四卷六，以事中輟，遂由余一

人卒其業。譯一卷訖，隨登學衡。卷一見十三期卷二見十四期卷三見十六期卷四卷五見二十期卷六見三十期卷七見三十二期卷八見五十期卷九卷十見五十

九譯文由黃陂湯錫予先生爲之潤色，間夾小注則吳先生增益韋氏之作而成者也。今學

衡停刊已久，湯吳三先生遠適歐美，夏君則退居里閭不復出，而南雍亦已三易其主，不及十年，人事全非，回首前塵，乃有不勝追慨者矣。

嘗考亞氏之學傳入中國，蓋在二百年前，西洋耶穌會士東來之後。朱明末造，內憂外患，相繼而至，徐光啓李之藻之流，不惜歸心天主，講求西學，以圖挽頹局。雖其志不遂，而西學則因是萌芽矣。光啓與利瑪竇譯幾何原本諸書之藻於形數之外，並與傳汎際譯關於亞里士多德之書談名理者有名理探十卷，論物性者有實有詮六卷，形數之學，竟羅氏三朝，頗有所昌明，唯之藻所介亞氏說，則身歿而後，即趨式微。之藻卒於明崇禎三年至今

19
11
= 30

三百年不唯亞氏之學不顯，名理探實有詮二書亦復傳者甚夥。方今士大夫知之漢書者固寥寥可數，即亞里士多德之名，且有聞而掩耳却步者可慨也夫！

先是余譯是書既竣，吳先生允為重勘。數年來人事多乖，吳先生亦遠遊異國，無暇及此。今秋余來舊京，嘗往訪明清之際諸耶穌會士遺蹟，又獲讀其著書，為之歎歎者久之。因取所譯自校一過，付之剞劂氏，以為此西洋大哲之學傳入中土，及中國西學先進逝世三百年作一紀念。卷末附錄湯先生所譯亞里士多德哲學大綱一篇，對於亞氏哲學全體之認識，頗有裨益。讀者先誦此篇，於倫理學庶幾可得其要也。倫理學譯文，不出一手，譯非一時，雖加校理，宜仍不免訛謬，尚祈方聞君子，有以進而教之耳。十九年十二月十八日譯者向達書於舊京。

亞里士多德倫理學 命余允吳先生允為重勘其卷二卷四卷六以專中編後由余一
知國十一半余亦南來歷歷調吳雨前伏出英國章寶遠 (J. H. D. Wells) 輯本

亞里士多德倫理學輯者

亞里士多德倫理學

卷一

亞里士多德氏對於道德專論，今世所尚存者有三：(一)爲大倫理學，(Great Ethics) 有二卷，僅一撮要，乃爲初學者所作；(二)爲尤德明倫理學，(Eudemian Ethics) 計七卷；(三)爲尼可馬克倫理學，(Nicomachean Ethics) 計十卷，均爲程度高者說法。第二種爲弟子尤德明所編，第三種爲其弟子尼可馬克記，茲所譯者是也。據 T. E. C. Wickham 之英文譯本，此下所註英文名辭悉出此書。據近人考證，較第二種爲確實，亞氏於他書中常引用之。其行文體裁既爲一種筆記，故常雜亂無統系，然細讀之，則條理井然，義均有歸，讀者幸勿以其難讀而忽略之。

亞氏以爲人類之道德以有國家而成就，國家者，乃合於道德發展之地，故道德之討論屬於政治學。亞氏視德爲靈魂之作用，故治其倫理者，應知其心理學。於道德

之本性，亞氏力反師柏拉說，則涉及宇宙本質問題，故亦應知其形而上學。是以此書在亞氏學理中乃極有關係者。亞氏傳蘇格拉底注重人生之意，合前哲學說，鑄鑄一爐。而其倫理學說傳布歐西，深入人心，為西方文化主要淵泉之一。則此書在西洋學術中地位之重要，更可知矣。

亞氏以福 (Happiness) 為至善，然絕非所謂快樂功利主義。因其所謂福者，非一種快愉之感情，亦非以利害為善惡，其定義曰：福者，為合德之行動，獨存不倚，自身即為目的，非為達到目的之方法也。自身即為目的，則不事外求，則為自足。而所謂德者，則為合理之靈魂行動，靈魂之行動有二：一關實用，一關理想。故德亦有二：(一) 實用之德，出於意志之選擇。意志者，合理 (Reason) 及欲 (Desire) 而言。欲者動作之起原，然無理性之支配，則潰圍出範，與道德違，理者選擇之標準，然德亦非徒理性。蓋若「德即知」蘇格拉底語，則德與知識何別，僅知事之善惡，而不見之行動，似亦不得為道德。故道德之行，為在正欲合理。(二) 理想之德，在對待必然之真理。必然云者，因此種靈魂之動作，或對於實質界及其定律之知識，如知識 (Science) 理性 (Reason)

智慧 (Wisdom) 是也；或在供給人生行事以原則，巧 (Art) 及深慮 (Prudence) 是也。此等理智絕不變易，故曰必然。總上二種德言之，靈魂行動所根據之理想如臻圓滿，則爲理想之德；行爲發展，選擇適中，則爲實用之德。德雖二種而同關人生也。選擇須適中，故過與不及均不足爲善行。中庸之道，固宜相度外界情勢，尤須體察自身特性。以二者爲範，必以深慮 (Prudence) 爲用。道德標準於是取決。勇者不懼，直取之氣，須能得其時，得其道，得其地。太過則爲莽，不及則爲怯。善施者，合德之取與，太過則爲侈，不及則爲吝。故實用之德，當運用如巧匠，動中肯綮，恰到好處。循理行之，濡染日久，道德遂成第二天性。故道德者，出於習慣者也，非出天性，非由教授。人類雖有遵守道德之可能性，然習慣成自然，端賴篤行。即對於道德學問，亦須先有經驗，天下絕無不躬踐德行，而能了解德之爲何物者也。

福爲人生最上目的。福既爲合德的靈魂動作，則魂之最上部分所發動作，自爲最有價值之生活。即發展理性，作玄想生活 (Contemplative Life) 是也。蓋動作須得自由無礙，完全生活貴在自足，理想探討最不假外求。不假外求，乃自身即目的之謂。

即至善之謂。此所以理想之德尤貴於實用之德。而哲學家者，實道德上之全人也。

第一章

凡諸藝術科學行事立志所趨俱在於善。故善者誠可謂衆事之所趨也。顧目的顯然有別：(一)目的即在行爲，(二)或結果期在行爲之外。目的果超出於行爲以外，則較之僅止於行爲者，自爲高尚也。

行爲學藝種類既夥，故其的亦各異。如醫藥旨在康健，造船在成舟，兵略在戰勝，治家在富足是也。顧亦有多數學藝出自一種智能者，如製轡及造諸馬具均屬馬工，而馬工暨軍事則均屬戰術。其他學藝類若是。然總滙百家之學藝較諸附屬小技，尤爲可欲。蓋有前之一事，乃始有多技之需求，無論其目的即在行爲或出行爲之外，此理均無殊也。

今有目的如此，爲吾人之所欲，且吾人之欲求他物咸因此而發。(蓋如此目的更需他因，則必展轉無窮，吾人之欲望因之無謂無效。)此種目的，至善是矣。關於此至善之知識，於人生行事至爲重要，知之者如射有鵠的，吾人意之所指易於達到。然則至善之質及

至善之學，不可不詳知也。此學乃建設之學，即政治學是也。政治學者，定一國急需之政術，及人民之須學何種學術也。如兵謀以及持理家政言語爲世人所稱尚之學，皆附麗其下，而以其他人人生之學俱供其用。且定何事當爲，何事當置，故其所包須含一切諸學，而目的則在人類之眞幸福。常人謂修身與治國所志同，所守同，然後項之更爲宏大圓滿，固甚顯然。蓋徒善其身，不過自足，而治國乃眞神乎尙矣。

因此職志，而作本書，是即問政之學。

區氏以倫理學爲政治學之一支，是其哲學之特點。

今將就所說而銳意謀其

明白淺顯。若欲如良工製器，錙銖無誤，則不能也。夫高尚公平，政治學之所言也。顧其陳義紛紜，罔有一定。故人有謂此等事物，僅出習俗沿襲，而非天成本有者。世間善事，每同此病。常生弊害，如財、勇、本善，而每足以壞身。以是因緣，吾人所說，遂止能大要眞是，而不能求其全體眞是。對於偏體斷案，亦當如是。蓋有知之士，其求真也，視其學以爲準。如欲使持籌握算之士，易推證爲辯說，縱橫之流，而有嚴整之論據，其爲荒謬一也。人於其所學，苟能徹底了然，便可加以月旦。然專門之學，必須績學之士，即普通陳說，亦須受有陶冶，方可稱職，而不愧爲良士師。是以政治之學，非少年人所當治。蓋人生行事，爲政治之依據，而年少則乏

此經驗。少年感情用事，習此最後目的在行爲不在知識之學，必無利益。此則專因感情作用，無論年齡之幼稚，或性情之幼稚均然。知識對於彼等與對於縱欲之人同，如行爲欲望能裁以理性，則此種知識必極有用也。

第二章

既對於願學政治之士序說應具之精神及學問之目的。今請更續前論。而不請其知識德行，俱求達於一善。政治之學其目的何在？在人生實用諸善以何爲最？至善之名衆意大同，常人及士子類稱福 (Happiness) 乃最善，而處世行事兩俱佳善即爲有福，然於福之性質若何？則又議論紛歧。常人與哲學家之見，亦各有異。常見以爲福者，可以見聞之事，如快樂富裕名望等是也。此亦一是，彼亦一是，且隨時變換其說。故如有疾則視健康爲至善，貧窮則歎慕富貴，自覺其愚昧則又嫉他人之自誇通達。哲學家指柏拉圖則有以爲此類之善以外，尚有一絕對之善 (Absolute Good) 爲此諸善之因。凡此諸說，若一一審論，恐徒費時日，今之所將審查者，乃衆所共知而似近理者也。

然依原理 (Principles) 以推證與因推證以至於原理，其差別亦不可忽。柏拉圖即

發此難題，以爲人生正途，是否依據原理，抑或以之爲歸宿？如馳道之自評判員以向他端，或反其道而行，吾人必自己知事爲起點。然知之有相對與絕對之別。今自吾人所知爲起點。故欲究心於高尚公平諸事及普通政治學，必先受道德之陶冶。要之，原理者，事物如是之道也。於其事果明曉無礙，亦無須質其所以然。而在受有道德之陶冶者，可謂其已獲此原理。否則，其學得亦易易也。使於此二者俱未之能，則毋寧心賞希賽德（Hesiod）希臘詩人之言。其言曰：「有一切智，是固最佳，能采智言，亦不失其爲佳。既非全智，又不心賞他人智言，是爲廢物。」

第三章

請止餘言，復續前說。

常人於日常生活之中，求善暨福之觀念似亦非無理。鄙野之士，指福爲快樂，於是遂贊許行樂之生活。夫生活最著者，可分三途，縱慾自恣而外，尚有政治與玄想二種。而塵海衆生作獸類生涯，直似奴隸。然因在上者亦皆與沙達拿巴（Sardana-palus）亞西利亞王名，極奢侈縱慾者同其臭味，遂亦嘉許之。而士人及實利之徒，謂福即名望。蓋名爲政治生活之目的。此亦淺

持觀念之說者，未爲事務可說前後者設立觀念，是以無數字觀念。然善者於本體

(Substance) 性質 (Quality) 及關係 Relation 等範疇 (Categories) 均用之。而自存之本

體，超於相對，相對之生存，由於偶然，其間必不能有共通之觀念也。復次，無論何生存方式，

均可用善言之，(是以善可與體並言，如神 如神是善是 及理性 如理是善是 於性質則如德 如德是善以下)

類 於量 (Quantity) 如中庸 (Mean) 於關係如實利 (Useful) 於時間 (Time) 如機會 (Op-

portunity) 於地位 (Place) 如住處 (Habitation) 餘依此例推。) 亦可證無共通之觀念。

使非然者，則必不能散見於多種範疇之中，而當共滙於一也。三則百事如可有一共通之

觀念，則對之當僅可有一種科學。然按之事實，對於所謂善，不但無獨一科學，且一範疇中

即種類繁多。故戰時機會則爲戰略，疾病機會則爲醫術，飲食得中亦屬醫術，運動得中屬

於體操。且果何謂絕對？如絕對之人與人俱屬於人義 絕對之人固爲人，不加以絕對名目之人字亦人 無有差別，則

絕對之善與善亦將無異。又能垂諸久遠者不能遂謂爲更善，如一日之白與永久之白無

軒輊也。闢塔果拉斯之徒 (Pythagoreans) 置一 (Unity) 於諸善之中，似較有理。施伯西披

士 (Speusippus) 亦從其說。凡此種種，將於後來道及。今有一點，足反對吾說，其言曰，柏拉圖

之說，不爲一切諸善所共。(一)事物之本身爲吾人所希冀者，是爲一類；(二)用以達到得此事物之目的者，則爲善之附麗，是善亦有絕對善與次善 (Secondary Goods) 之別。吾人答曰：今試分絕對之善與達此至善之善爲二，而視此次善是否胥隸於同一觀念之下？且何者始爲絕對之善？其爲不依他善而仍搜之探之，如慧如智及他種如名望快樂歟？(凡此雖藉之以達其他更爲遠大之目的，然人仍稱之爲絕對之善。) 抑僅觀念而外，無物足以爲絕對之善歟？若然，則直係空名，毫無實用。使此種種，均爲絕對之善，則將如白雪之白與白鉛之白，了無種種之差別矣。然名望智慧及快樂之與善，均各有別。是故善者非爲普遍之物，而附於一觀念之下者也。然其所以稱爲普遍，必非出於偶然之謬誤，當自有其故。而凡事之善以其爲出於一源，或同歸一途，抑僅立比喻，以爲理知之於靈魂 (Soul) 與視覺之於此身無以異乎？若斯種種，自另成一專論，今不盡述。然言觀念，其理無二。誠使凡百善事中，有一遍及之善，而能脫然獨存者，自非人力之所可至，非吾等之所需求。然說者曰：吾儕之亟亟探索，非真此也，直以之爲範準，以謀能獲類似於此之物，而後可以辨析善惡，知所取捨耳。願此說雖似有是處，與學術實際，又相刺謬。則以學術所志，雖在於善，以

彌闕漏，然於遍及之善則無說。雖吾人可強言此實爲世俗所不認，藝術所不求之物，然乃極有用之物。顧織工匠氏知此至善與之何益，何以知此便可使人成爲良醫或良將，則不易明。夫醫師之言健康，對個人下藥，非徒尙玄談所可致，必須就人或某人之健康以立說也。

第五章

今更進而言吾人所求之善。夫善以所事之不同而各異，醫術兵謀各有其是，故善者百事因之以行者也。是以在醫術則爲健康，在兵謀則爲戰勝攻取，在築室則爲屋宇。故百行之中，善即其目的，而萬事俱視此以行。凡種種可以起行之事，使共有一目的，則必卽爲由所作所爲之中所得之善也。

以上所述，其端雖異，要歸於一，今姑更加闡說。人俱識人生之目的非一，而財利管絃以及其他種種，都爲吾人所欲藉以求獲他事。是此種種俱非最後之目的，而至善顯爲最後之物。使有一物位居最後，則此當卽爲吾人之所探求者。若最後之物甚多，則必爲最後中之最後者。凡吾儕之所探求，於此而外，別無所冀，是卽更爲最後。而所謂絕對最後 (A.D.)

solute Final) 者，即止於此，而絕不藉之以希冀其他之謂也。

依此以觀，福最爲近是。蓋吾儕求福，即爲福而求福，並非別有所爲而然。他若名望、快樂、理知及其他種種德行，求時亦可謂別無所爲，（蓋以其即無所得，仍復擇此也。）然每用以求福，並謂以德而後可以獲福，而人之求福，未有思用以獲此種種及他事者。

如論自足 (Self-sufficiency) 結果亦同。蓋自足者，亦爲最後之善 (Final Good) 自足者，非清靜寂滅、斷絕世緣、爲自了漢也。乃謀父母妻子以及朋友國人，俱能達於此境。人者固一有羣性之物也。然此亦有其限。否則，盡包天下之父母子孫以及朋友，則其極將無所底止。故今暫謂自足者，以生爲可欲，而不事他求之謂也。此即福之正義也。

尤有進者，福爲萬事中所最可希冀之物，不可視爲衆善之一。即使僅爲衆善之一，而較他種稍善，則欲之之心，即隨之以甚。善之等級以生，而更善者，自更爲可欲。故福者乃最後自足，且爲百行之目的者也。

第六章

然福之可稱爲至善，理已昭然。今之所需，在更明其性質。而欲定其性質之真義，莫善

於先知人之才能。樂工雕師以及其他百工與具有功能者所謂至善，即寓於其所謂才能之中。就普通人類言，如有才能，自同一例。夫靴工匠人俱有其業，普通所謂人，豈能謂無才能。眼耳手足等之於一身而外各有專司，故以全人論，亦當另有才能。然其功能爲何，吾知當非生命。(Life) 生命爲物，草木亦具有之。今之所求，乃在人之特異於物而獨具者。是以當非生長養育之生命也。他如感覺，(Sensation) 牛馬禽獸亦具之，當亦非是。除此二者而外，僅爲用於行爲之理性。此類理性，復有二義：一聽命於理性之謂，一賦有理智之謂。人生行爲亦可分爲兩途：一則行爲境界，一則行爲動作。前者爲體後者爲用前者是結果後者是達此結果之手續吾人取人生行事爲動作之說，蓋較確也。

是故人之才能，爲合理性之靈魂動作，決非離理性也。是故行事而善，與其才能無殊，樂工之與良樂工一也。特良樂工則其技稍巧耳。推之於他，應無有異。故定人之才能爲一種生活，即其靈魂所爲，能與理性協和。而吾人者，則爲之而更佳耳。總之，事之能成，蓋因其特賦道德，使此說爲然。則所謂人類之善，乃合乎道德之靈魂動作。如道德尙有等差，則善必合乎其最圓滿者。然於此宜加「終生」(Complete Life) 一語。蓋春光明媚，非一梁燕