

Aristotle 著
向達 譯

哲學叢書
亞里士多德倫理學

商務印書館發行

06553

中華民國二十二年一月初版

(10116)

哲學叢書 亞里士多德倫理學一冊

Et Hic

每册定價大洋貳元

外埠酌加運費匯費

Aristotle

原著者 向達

發行人 王雲五

印刷者 商務印書館

發行所 商務印書館

*** 版權翻印 ***
*** 所有必究 ***

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

期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，湯吳二先生遠適歐美，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，蓋在三百年前，西洋耶穌會士東來之後。朱明未造，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，並與傅汎際逐譯關亞里士多德之書，談名理者有名理探十卷，論物性者有實有詮六卷。形數之學，覺羅氏朝頗有所昌明，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

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

先是余譯是書既竣，吳先生允爲重勸。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，爲之歎歎者久之。因取所譯自校一過，付之劄劂氏，以爲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，尙祈方聞君子，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

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。譯文

據 J. E. G. Welton 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，亞氏力反師柏拉圖說，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，鎔鑄一爐。而其倫理學說傳布歐西，深入人心，爲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) 爲至善，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，亦非以利害爲善惡，其定義曰：福者，爲合德之行動，獨存不倚，自身即爲目的，非爲達到目的之方法也。自身即爲目的，則不事外求，則爲自足。而其所謂德者，則爲合理之靈魂行動，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，似亦不得爲道德。故道德之行爲，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，滌染日久，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。

校者識

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効。）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尙之學皆附麗其下，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。

因此幟志，而作本書，是即問政之學。

亞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。夫高尙公平，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。

知識德行，俱求達於一善。政治之學其目的何在？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。哲學家指柏拉圖派學者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，則毋寧心賞希霄德（Hesiod）希臘之詩人之言。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，尙有政治與玄想二種。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（Sardanapalus）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

說。不知名望一事，純屬推仰，而非根據於受盛名者。所謂至善，必附麗己身，不可須臾離者也。且人之求名，應在自信己身已善之後。是以輒思得賢智之士，以稱其德。(Virtue) 彼顯以爲德者，固視名望爲勝焉。故以名望爲政治生活之目的，則毋寧以德爲當。然德亦非能遂爲最高生活也。人有富於德而閒散困苦以終其生者矣。苟不爲違心之論，未有能稱斯人爲有福者。此事在哲理著作中論之綦詳，故不贅述。若第三種生活爲玄想，當於以後審察之。

營營財利，是自桎梏其生，非吾儕所求之善也。蓋財利不過用以求他事，故毋寧謂前述之縱情自恣、德及名望，卽爲人生目的之爲稍當。蓋吾人視三者卽爲欲之目的，而非用以求他事也。然此三者亦非可以爲人生最後之目的，如日常論議所說也。

第四章

今請討論普遍之善 (Universal Good) 及其涵義。雖吾儕友人等

指柏拉圖

大倡觀念之

說。(Doctrine of Ideas) 此論或致其不快。然使真理果瀕危境，則亟應舍友人而取真理；而在吾輩哲學家，尤當如斯。誠以真理朋友俱吾所親，然趨向真理則爲天職也。

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，絕對之人同爲人，不加 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。關塔果拉斯之徒 (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，足反對善說，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，非眞此也，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。顧此說雖似有是處，與學術眞際，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，一賦有理質之謂。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