

细读《尼各马可伦理学》

邓文正著

生活·讀書·新知
三联书店

细读《尼各马可伦理学》

邓文正 著

生活·讀書·新知 三联书店

Copyright © 2011 by SDX Joint Publishing Company
All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

细读《尼各马可伦理学》/ 邓文正著. —北京:
生活·读书·新知三联书店, 2011.3
ISBN 978-7-108-03649-0

I. ①细… II. ①邓… III. ①伦理学—研究—古希腊
IV. ①B82-091.984 ②B502.233

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 007427 号

责任编辑 舒 炜

封面设计 张 红

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京京海印刷厂

版 次 2011 年 3 月北京第 1 版

2011 年 3 月北京第 1 次印刷

开 本 850 毫米 × 1168 毫米 1/32 印张 10.75

字 数 257 千字

印 数 0,001—5,000 册

定 价 35.00 元

余国藩教授序

能够在邓文正博士这本卓越作品书前，缀以数行序言，除了感到荣幸，还带来了两分忐忑，也有一丝世事弄人之感。我俩的友情超过二十年。可以说，我们的根都长在香港，又同是芝加哥大学的毕业生，这也教人欣慰；但我们实际接触的时间，一点都不长。文正在芝大念博士时，是政治学系的学生。我自己不是政治学系的；却因为这样，教我们无缘做师生。虽然，在各自部门的师生中，都有大家共同的朋友。几年前，他在某杂志上发表了一篇文章，谈到我俩在校园第一次碰面的情景。当时他在东亚图书馆当“掌柜”的（学生助理），负责借书还书事宜。我去借书，就交谈起来了。往后的日子，我们的接触，也只是在校园里偶尔碰头短聚。记得有一次，情况比较特别。他给我介绍反传统历史学家孙隆基。我就设了点心宴款待大家。怎知话匣子一打开，人人口若悬河，谈话没完没了，像个十分有趣的马拉松午宴！

文正回香港以后，我们能碰头的机会，变得更是零星。直到今天，他的作品，我能够读到的，就只有我们的电邮，又他给另外两位芝加哥学者翻译的书。所以呢，当他在写这本书，要解说亚里士多德的《伦理学》，要求我评他的手稿，又要我写序言的时候，实在给了我一个惊喜。我当时就答应了。一则因为朋友在学问上的进境，我很想多知一点，一则因为他的题材十分吸引我。

20世纪出掌芝加哥大学,最知名的要数赫钦斯(Robert Maynard Hutchins)校长了;在任二十多年(1929—1951)中,建树良多。脍炙人口的一环,是和《大英百科全书》编者艾德勒(Mortimer Adler)一起,推展研读亚里士多德的风气。过去的、当今的众多教授与研究生,都深受这位古典哲学家的影响。我也是其中一个。因此,有机会看看,在芸芸西方哲学家当中,文正怎样去领会这位古代哲学巨匠,我也感到高兴。

任何一位读者都会清楚见到,邓博士这本书,并不是专写给学院中人看的。他的目的,反而要通过简易又详尽的解说,把古典希腊论著的一些主线,给一般感兴趣的读者介绍。全书十章,并不仅仅复制了亚里士多德的作品,而更一步一步的把读者带进哲学家的论点。就这点上说,他采用的方法,与传统中国士人阶层那随意阅读的形式,成了很大的对比。陶渊明自传中的故事,借“知己”五柳先生的口说,他自己是“好读书,不求甚解”。文正的行文正相反,他从不回避给读者指引的责任——他追求的,恰恰是不厌其烦地分析和解说。

表面上,中国读者一拿起伦理这个东西,可能立时就觉得,那是个既熟悉又具吸引力的题目。不过,这样的评断,大家稍稍深入观察一下,就得快快修正了。亚里士多德的道德哲学,跟中文说的“伦理学”,意义很不一样。英文的 *ethics*,是从希腊 *ethos* 引申出来的。不论在古在今,这个字所指的,是人的品性、本质、气质等。因而中文字典在 *ethos* 字下的解释,往往说是性格、气质、民族精神或社会风气,正确传达了个字在个人含义上、在社群含义上的意思。正因为这样,当亚里士多德在他的《修辞学》中,要界定这个字义的时候,他说那是人因感情、习惯、时代、际遇所成各种气性 (*ethe*) 的本质(见 *Rhetoric* II, 12, 1388b)。

拿西方人给 *ethics/ethos* 下的注脚,放在中文“伦理学”一词旁

边,并排着看,语意的对比立刻呈现。《说文解字》是中国第一本字典。按《说文》的训释:“伦,辈也。军发车百两为辈。引申之,同类之次曰辈。”辈训战车之列。列有次第。光这样看,已见等级的观念。而伦除了解类,也解作“道”和“理”。所以释文说“伦犹类也”。段玉裁注释:“一曰道也。粗言之曰道,精言之曰理。”可知训道训理一也。这样,中文“伦理学”的字义就明白了:它是处理人际关系或层级关系的原则;所以叫“人伦之理”。我们即时可以见到,它的重心不只是人,更是人的组合或社群。在整个中国历史中,这些比起个人为大的组合或群体,站在不同位置上,从来都意味着等级的分野。

我这样在字源上,拿中西作对比,是稍稍的离题;但却有用意。读者得留意:当你拿起这本书的时候,你会碰上熟悉的意念,同时也面对陌生的观念。因为,在传统中国道德探讨和论述中,你很少遇到严肃谈论“悦愉”,谈“美好的生命”,谈“智能为什么在成德过程中是那么重要”,谈“人当恰当地理解,怎样才是美善的选择和做事”等。说到怎样把个人与社会,或者说个人与不同的群体联结起来,亚里士多德和好些近代西方思想家的想法,颇有歧异;但跟好些战国时代的中国思想家比较相近。纵使是这样吧,他对这联结的解释,又他所申论的联结条件,和中国先贤的表述,又自不同。

序言,并不是一本书的总结。读者细心推敲全书,自会有很好的领会。我无意在这里做个喧宾。至于我自己么,读这本书给我带来最大的欣慰,就是它让我更亲切地认识一位好朋友。那本质上是一种从想法相近(*homonoia*),或者说思与感混然为一(*homophrosune*)而来的赏心乐事。这正是亚里士多德很爱常常提到,认为是真正友谊的基调。文正有驾驭古典希腊文的能力,有细读文本、解说文本的功力:很多芝加哥大学出身的学者,

面对经典作品时，都爱用这种著述方式的。所以，他能够凭着说服力、耐性、睿见，领着读者进入亚里士多德的世界里面。你读这本书，不会见到诸多的注脚与繁琐的征引。不过，任何仔细的读者都会很快就察觉到，作者不只熟悉西方哲学的传统，他同样明白中国古典思想。每当见到他精敏地分析这位古代希腊思想家的词汇、片语、句子的时候，我好像不断听到自己在芝加哥大学求学时，我老师同学的余音袅袅，在耳际泛起了回响。那深深的喜悦，直像孔子在不同时空下、形容类似感受的名言：不图为乐之至于斯也。

但愿读者都像我一样，领略到这赏心乐事与启迪。

李欧梵教授序

我和邓文正相交，至少已有二十多年。他称我为师兄，因为多年前我初抵美国时曾在芝加哥大学政治系的“国际关系委员会”读过一年书，但只读了一年就因兴趣不合而转学到哈佛改念思想史。所以我们勉强可以说是芝大政治系的先后同学。然而我的兴趣一向偏重近代——从历史到文学——而对西洋古典哲学一窍不通，但并不敬而远之，因为我认为了解近代文化必须追溯到古典传统，然后才有资格创新，所以对于古希腊的传统也一向十分尊重。然而除了看过几本英译的希腊悲剧外，对于古希腊的哲学经典，一本也没有读过。看完文正的这本书，我实在学到不少东西。

反观海峡两岸的华人学者和知识分子，对于西方这个伟大传统有深入研究的，实在是凤毛麟角，所以多年来我也一直鼓励文正写几本有关西方政治哲学传统的书。我并没有指定任何文本，但文正毫不犹豫地就选了亚里士多德《伦理学》，而接下去又要着手写亚氏的另一名著《政治学》，这一个选择本身就值得注意。

他为什么不选柏拉图？或先写和他当年在芝大研究的博士论文题目：苏格兰启蒙运动的传统，特别是费格森（Adam Ferguson）。近年来中国大陆的知识分子重新发现了西方自由主义，众说纷纭，但往往不求甚解，更不熟悉这个思想谱系的来龙去

脉,所以我也一直鼓励文正重拾他的专业学问,写一本导引的书,也只有他这个“科班出身”的芝大博士才真真资格写。然而,文正还是选了亚里士多德,我猜原因之一就是这才是西方政治哲学的源头,甚至较柏拉图的《理想国》对于现代世界文明更有意义。即以中国而论,20世纪的数代知识分子完全被乌托邦式的理想主义所蒙蔽,以为有了这个将来的理想愿景,就能激发爱国和革命的热情,结果呢?到了20世纪末却彻底幻灭了。于是又一窝蜂卷进资本主义的“全球化”浪潮之中,变成名利的“弄潮儿”。这个乌托邦传统如何追本溯源?我的老师史华慈(Benjamin Schwartz)就直接把毛泽东的革命理想和卢梭(J. J. Rousseau)连在一起,而卢梭的政治思想的来源之一,就是柏拉图的《理想国》。

当年在芝大任教过的、来自德国的名哲学家汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)在深刻反思西方集权主义之余,处处不忘提醒古希腊的民主传统,认为这才是正道。她所谓的“公共性”成了西方民主最重要的元素,所谓“公共生活”(public life,或以拉丁文称之为“vita activa”原意是有劲的、有生命力的、积极投入的生活),正是她的政治理想。然而如何才有资格在“公共生活”的领域中扮演一个角色?在古希腊并非人人平等,奴隶和女人都不能参政,所以有资格的人只限于少数“贵族”阶层,正因为如此,所以作为“参政”的一员必须具备严格的“修身”之术,这就是古希腊所讲究的“伦理学”;没有好的修身伦理,即使是身为“贵族”也不见得合格。所以,“伦理学”必须作为“政治学”的先决条件,有了个人伦理之后,才能参与公共生活和政治。

这一个表面上看来浅显的道理,却被大部分的现代政客所忽略,甚至弃置不顾;政治早已成了名利和权术的“竞技场”,我想如果亚氏重返今世,定会摇头叹息不止。

亚里士多德非但是西方政治学的始祖之一，而且他在西方伦理学方面的贡献，更值得当代人（不论中西）借镜，虽然欧洲和美国各政治学家对亚氏的论点褒贬有加，讨论更是数世纪来绵绵不绝，但亚氏这两本经典的本身价值，却是早被公认不疑的。尤其是他的《伦理学》，更与中国儒家的传统——特别是“中庸之道”——有相通之处。

但相通并非相同，不能用中国“古已有之”的文化沙文主义来解释。所以文正才会苦口婆心、孜孜不倦，甚至不厌其烦地反复论证，用的是白话文的浅显文体，但对于这本经典的内容深意却以抽丝剥茧的方式，有条不紊地层层解释，引人入胜。即以学术方法而论，我认为这也是欧洲传统中所谓“文本细读”（*explication du texte*）的最佳典范，更是深得他的老师——芝大名教授克罗普西（Joseph Cropsey）——的“真传”。然而在目前的美国学界，这种方法几乎绝迹了，只剩下天马行空式的“借来理论”（在文学研究上大多借自法国）。即此一项，文正的这本书就值得我们细读。

细读需要耐性，然而在这个恹恹繁忙的“后现代”社会，又有多少人会有这种耐心？连我自己都力不从心。但即使如此，我还是从文正书中得到不少心得，真是获益匪浅。前面谈过，我非政治学专家，更没有资格作详细评论，仅能把个人极主观也极不成熟的读后感约略写出来，庶几对得起文正多年来对我这个“师兄”的尊重，也趁机向他和各位专家请教。

文正在本书“导言”中已经讲得十分清楚：亚氏此书共十卷，论点节节推进，由“德善”、“智善”到“公义”，为他的《政治学》打下深厚的基础。但我觉得全书最重要的却是后四卷有关个人道德探索的三大项：“自制”、“情谊”和“福乐”，这三者非但都属于“善”的范围，而亚氏也处处论到以理智为依归的“中庸”之

道。但对我启发最大的是“情谊”和“福乐”(我读到本书此处,本拟句句细嚼慢咽,却偏偏找不出足够的时间,以下所言,可能有失误)。前面的德善和智善两项,似乎都在为这个终极理想铺路。文正论到,亚氏所说的“情谊”乃“公义”的另一面,这就可能令现代的政客费解了,试问当今还有多少政客讲“情谊”?我和文正相交二十多年,觉得这个美德也是他个人立身处世的道德准绳,所以我一直视他为正人君子 and “贵族”,但这两个称呼的背后却是一种人格的高“贵”,因此我常开玩笑说,他一辈子也做不了政客,发不了大财。

书中所论最得我心的是亚氏的“福乐”哲学。我甚至斗胆认为,此项在中国儒、道、佛三家的传统中都显得不足,而在当前社会尤被彻底曲解。什么才是亚氏心目中的福乐?什么才是“追求快乐”(所谓“pursuit of happiness”此词,早已列入美国《独立宣言》之中),快乐或“福乐”这个观念绝非物质欲望,更不是个人的享受行为,它在当前的“消费文化”中早已被湮没了。在今日美国学界,也随处以“身体”(包括性别)为主轴,最多只谈到亚氏所谓的“愉悦”或“快慰”的一部分(英文应是“pleasure”),但鲜有达到真正“福乐”的境界。但这个“福乐”理想又非一蹴可就,更非解放个性,是要经过一步一步的“修身”得来的。恰如我的好友和当年芝大同事余国藩教授在为本书所写的前言中所说:亚氏的这种“伦理”,和中国传统中所谓的“伦理”不尽相同,甚或大异其趣。古希腊文中的 *ethos* 一字指的是一个人的性格和道德操守,而中国传统中所说的伦理,却把个人的性格和气质与社会、国家和民族连成一气,20世纪以降,更成了所谓“公民教育”的题材。我认为连“五四”时期蔡元培先生所提的德育、智育和美育三大伦理教育原则,都被忽略了,试问在当今物欲横流的世界,“美育”又何在?

对于像我这样一个对文学和艺术有极大兴趣的人而言，“美育”才是切身要件，“智”和“情”的结合才是修身的出发点，所以我也在亚氏所说的“情谊”论中得到不少启发。“情谊”表现的一面就是友情，中西传统皆论之甚详。多年来我和文正皆是在中国“君子之交淡如水”的模式中维持并珍惜我们的友情。

作为文正的多年老友(但在个性和学术兴趣上又和他截然不同)，我只有不断地以“君子”的态度敦促和鼓励他继续写下去。这篇“后记”，只能算是我的“计谋”之一，聊博文正一笑。

2007年8月11日于九龙塘

导 言

好些日子以前，汤一介先生在“世纪大讲堂”上，谈中国古典思想。完结前，特别提到亚里士多德（为省篇幅，后文尽量简称亚氏），说他是西方古典思想界的代表者，值得大家研究。但为什么要研究他的《伦理学》？再问：为什么读过《伦理学》后，还要继续读他的“下集”——《政治学》？后一个问题，亚氏在《伦理学》一书结束以前，自有解答。我们不必在这里“抢答”。那前一问题呢？

假定说，读这本书，为要探索西方思想本源，那为什么不从亚氏的老师入手？为什么不先读柏拉图的作品，特别是《理想国》？这话不无道理。我也细想了好一会，才决定先选《伦理学》。

在古代希腊思想中，道德哲学和政治哲学，没有明显的分界线。不过作者的表达形式，却有不同。柏拉图的道德学说比较抽象，更牵涉好些神话。亚氏的道德论述也有抽象的地方；但大体来说，比较“平易近人”。即使没有受过哲学训练的读者，只要稍有耐性，都不难看得懂。为了让读者知道两位智者的同异，我也在书中恰当的地方，把两人的说法并列。

亚氏的论点，和我国先秦儒的看法有合有不合。但起码，中国人看起来，总比较容易产生熟悉感。对一般读者来说，这很有用。固然也有不合的地方；但比起柏拉图的理论来说，陌生感与差距感，是小了。这点也十分重要。

一定有人会问：这本书有什么用？我倒要反问一句：在西方学府，到今天还在读的古典经典不多，《伦理学》是一本；为什么？再说，什么叫“用”？是“中学为体，西学为用”的“用”，还是“学以致用”的“用”？这本书的特点，是体用合一；任何人好好读过，都可以派上用场的。我们说的伦理，自成系统很久，从来没有比较。近代学术，着重“参照系”。和中国的相比，亚氏的道德著述，就是个非常有价值的参照系。同意不同意他的论点，还在其次；最低限度本书帮助我们了解，中西同异的根源在哪里。仅仅这一点，就可以说《伦理学》很有用。

《伦理学》假如是一本抽象的、纯道德理论的作品，也许就不值得大家去细读。它固然是谈道德哲学的，可它更是指路明灯：它告诉读者，道德是怎样实践的。道德实践，如果只是适合古代社会，那我们也不必特别关注。亚氏的教诲，不合现代社会吗？

1976年，博克(Derek Bok)当哈佛大学校长。他提出当年引起学术界广泛讨论的问题：你怎样教导伦理学？按他日后的说法，是因为认为当时的学院内外，包括了学院中的哲学教授，都不曾认真面对道德实践的问题。终于，在1986年，他筹办了一所探讨伦理学的中心，设在哈佛校内。2007年5月，中心请来了诺贝尔经济学奖得主阿玛泰·森(Amartya Sen)教授，特别主持了一系列讨论会。主题正是怎样实践伦理和公义。森教授讲题的主人公，一古一今。古是亚氏，今是罗尔斯(J. Rawls)。如果亚氏哲学不合今人所需，也没有人会再提他了。

当然，亚氏的论述，不是本“会议手册”；他还是有自己的理论的。我们也得虚心求学，才可以有所得。就让我先概略地介绍本书的纲领吧。

* * *

古典希腊人才辈出，传世作品不少。花上整本书来探讨道德

哲学的，首推亚里士多德的《伦理学》。该书享有盛名，历两千年不坠。亚氏推崇“德善”(moral virtue, 道德行为上的美善)——也就是人在伦理层面所能发挥的优点，说那是事物两端的“中点”，是人追求福乐所不可或缺的。奇特的是，全书开十卷，依次列出，分别是：一)美好事物、二)德善本源、三)德善种类[上]、四)德善种类[下]、五)特别的德善—公义、六)论智善、七)论克己、八)论情谊[上]、九)论情谊[下]、十)论快慰与福乐，每卷长度相若，泛谈各类德善的只两卷半(从卷三中段到卷五结束)，而卷五终卷只谈一个题目：公义。严格算起来，论德善本身，仅一卷半(卷三中到卷四完)，而他论情谊，就用上八、九两卷，比德善所占篇幅还多！这就奇怪了：明明是一本伦理学作品，怎么会这样的？

稍稍涉猎过亚氏作品的人都知道，除了德善以外，他尤称颂“智善”(intellectual virtue, 理性知识上的美善)——也就是人在思维层面所能发挥的优点，特别以玄思的生命为高。这一点，我们要到卷六才开始看到；然后，卷七的论述又回到道德探索上。不过，后四卷(七到十)论的，只有三大重点；自制(说克己吧)、情谊、(愉悦带来的)福乐。三者都不是他所界定的善，也不是什么不走极端的执中。看看卷六，论的是智善；一开卷就问，我们怎样才能可以明白何谓执中(顾名思义，那就是不走极端的态度)。再看看论公义的卷五，问题就更凸显了：在他眼中，公义，也算不上完备的执中，甚至只能用算术的比喻才能述说它(中国人说公义，侧重社会伦理；亚氏说的公义，侧重制度法律)。那么公义也不是严谨的中庸行为；而智善要明白的，应是中庸的理性基础。

略为抽离来看，可见一个十段长的秤，像个杠杆，支点在第六段，而后四段的分量，看来比前六段较重。那是不是意味着说，知识比起行为更为重要？

本书中互有关连、前后呼应的两大主题，是公义和情谊；公义

载卷五，情谊是八、九两卷，谈的是各类身份的人际关系。两者分别置在支点的反向。公义，是善，也类近执中；情谊么，不太像善，也不近执中。亚氏却说：“情谊和公义都关乎同样情事。”为什么会这样？那得从全书的安排说起。

卷一一开始就说，人以追求与善俱来的最高福乐为鹄的。福乐是人在实践美善时的灵性活动，那是亚里士多德的名言了。他在开卷没有排除智善，但谈论再三的，是高贵情操与德善。那也许不足为奇。古典哲学倾向贬抑人贪求庸俗的快慰，要求人崇尚德善。这在柏拉图的作品中尤其易见。到了卷十论愉悦，他却说愉悦本身不是活动，但可使活动更完善；而人得愉悦——也就是快慰的感觉，竟然属智善多于德善。首尾两卷像个倒向：福乐一开始从追求高贵德善而来，到最后转移为从追求愉悦与智慧而来。

全书首尾已经点题。现在略说其中穿插。亚氏在卷二告诉大家，人寓德行于行为。他很简单地把德善和执中连起来，说德善属习惯而不属理性，也不属人的情意欲望。然后他回头详论执中这个主题，说事“必连续并可分”才有执中可言；而说执中，可对事言，可对人言，两者不尽相同。经典例子是，他说六斤食物是两斤和十斤的“中”，但人并不一定要吃六斤才算“执中”。孔子说“勇者不惧”。亚氏说“勇者不莽不惧”；勇者，是莽夫和儒夫的“中”。

说执中，不如说中庸。亚里士多德所谈的，是“不偏不倚、无过不及”的境界，和我们说的中庸之道，颇有吻合。待人接物，恰到好处，固然是知易行难的东西了。事物的中点是中，人情的中庸也是中，两种情况当然有差异。为方便计，下文就用中庸吧。不过，大家得小心。我用“中庸”一词，是“为方便计”。对中文读者来说，“中庸”多少有个概念，所以说“颇有吻合”。但他说的接近“黄金

分割”，和我们惯用的“中庸”，并不一样。不吻合的情况可能更多。要明白双方差异，得先读通他的书才行。

德善，是关乎苦与乐的，或者说是带出苦与乐的情意与行动。那么，苦与乐、情与行，都是道德行为上的。为什么可以这样看，暂时还不清楚。起码，我们可以怀疑，这个德善有什么理性基础。在卷十中谈到同一问题时，亚氏说愉悦与福乐，是个整体，不可分割，就像算术中的单位，几何中的一点，或人的视觉。但为什么善就是中庸？他跟着有解说。第三、第四两卷，谈的是各项德善。首先说到的就是“勇气”。他说勇气是恐惧与卤莽两端的中庸之道。其后各项都界定得不十分严谨。我们可知他所云何事，却不清楚知道何以德善是中庸，何以我们能这样去理解它。亚氏提醒我们，说这类道德谈论不是自然科学论证，不可要求绝对准绳的。

结束卷二时，他说人行善当褒，人不守中庸当贬。怎样定夺是否偏倚行事，用的不是理智而是人的洞察力。洞察力因人而异，可以十分主观。人的德善要能施展，需要有个共处的环境和某种客观的准则。这准则，在卷五给笼统叫做“公义”。

卷六论的是智善。一起卷亚氏就说，他要看中庸是否理智决定的。完卷时他说，善不归在理智旗下，它只是与理智相一致而已。那么说人洞世事、察人情、施褒贬，不从理智来，却可能与理智相去不远。

“克己”是第七卷的主旨。亚氏说克己并不就是善，却与善同类；它也是从习惯而来，却受理性影响，甚至支配。克己与卷三谈的节制有度相近——都跟苦乐有关，尤其涉及触感。（所谓触感，是指人的经验知识。经验知识通过五觉而来，左右着人怎样趋乐避苦。）看起来，倒像重述卷三似的。读者会问：有节制者与克己者有何区别？亚氏说，克己者有低俗的欲望，有节制者没有。那是