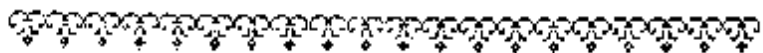


亚里士多德全集

苗力田 主编



中国人民大学出版社



目 录

尼各马科伦理学	1
大伦理学	239
优台谟伦理学	339
论善与恶	457



- * **Ethika Nikomakheia** 据《洛布古典丛书》希腊本文，并参照了 1988 年修订版的牛津本。

第一卷

【1】 一切技术，一切规划以及一切实践和抉择，都以 1094^a
 某种善为目标。因为人们都有个美好的想法，即宇宙万物都
 是向善的（但目的的表现却是各不相同，有时候它就是活动
 本身，有时候它是活动之外的结果，在目的是活动之外的结 5
 果时，其结果自然比活动更有价值）。由于实践是多种多样
 的，技术和科学是多种多样的，所以目的也有多种多样。例
 如，医术的目的是健康，造船术的目的是船舶，战术的目的
 是取胜，理财术的目的是发财。在这里，某些活动有时归属 10
 于同一种能力。例如，制作马勒以及其他马具的技术，都归
 属于驯马术，马战和一切战斗行动都归属于战术，以同样方
 式其他活动也属于其他技术。从这里可以看出，那占主导地
 位的技术^①的目的，对全部从属的技术的目的来说是首要
 的。因为从属的技术以主导技术的目的为自己的目的。（不 15
 论实践目的就是现实活动自身，还是在活动之外还有其他目

① *arkhitektonike*。

的，如以上所说的科学那样，实际并无区别。)

【2】 如若在实践中确有某种为其自身而期求的目的，
20 而一切其他事情都要为着它，而且并非全部抉择都是因他物
而作出的（这样就要陷于无穷后退，一切欲求就变成无益的
空忙），那么，不言而喻，这一为自身的目的也就是善自
身，是最高的善。关于这种最高善的知识，在生活中岂不是
25 可以产生巨大的转折吗？正如一个射手在瞄准靶子后，就更
容易射中目标。如若是这样，那么就要力求弄清至善到底是
什么；在各种科学和能力中，到底谁以它为对象。

人们也许认为它属于最高主宰的科学，最有权威的科
学。不过，它显然是种政治科学。正是这门科学规定了城邦
1094^b 需要哪些科学，哪一部分人应该学习哪一部分科学，并学习
到什么程度。我们看到那些高贵的才能，如战术、理财术和
讲演术都隶属于政治学。政治学让其余的科学为自己服务。
5 它还立法规定什么事应该做，什么事不应该做。它自身的目
的含蕴着其他科学的目的。所以，人自身的善也就是政治科
学的目的。一种善即或对于个人和对于城邦来说，都是同一
的，然而获得和保持城邦的善显然更为重要，更为完满。一
10 个人获得善值得嘉奖，一个城邦获得善却更加荣耀，更为神
圣。讨论到这里，就可知道，这门科学就是政治科学。

【3】 如若有关主题的材料已经清楚，这里所说的也就

足够了。不能期待一切理论都同样确切，正如不能期待人工制品都同样精致一样。政治学考察高尚和正义，但这些概念相互间差异极大，变化多端。有人认为它们只是出于约定，而非出于自然。善自身也同样是多变的。有很多人由于善良而受到损害，有一些人由于财富而遭致毁灭，另一些人则以生命为代价换取了勇敢之名。既然以这样多变的观念为前提，人们也只能概略地、提纲挈领地来指明这一主题的真实性，对于只是经常如此的事物并且从这样的前提出发只能概略地说明。所以，每人都注定了要以这种方式来接受我们所说的每一件事情。因为每个受过教育的人，只能在事物本性所允许的范围内，去寻求每一种类事物的确切性。要求一位数学家去接受一个没有定论的说法，正如要求一个演说家进行证明一样。

每人对自己所知的事情都会作出很好的判断，对于这些事情他是个好裁判员。因而，在个别方面受过教育的人在这方面能够很好地判断，而在一切方面受过教育的人则能够作一般意义上的判断。所以政治学不是青年人本应学习的课程，他们对生活尚无实践经验，而这种理论来自生活经验并说明生活经验。此外，他们还为情感所左右，学不到任何有益的事情。因为这门科学的目的不是知识而是实践。青年人不但在岁数上年轻，而且在品格上也幼稚。他们的缺点不在于少经历了些岁月，而在于纵情使气，在生活上追求那些个别的東西。他们和那些不知约束自己的人一样，对于他们说

10 来知识等于不知，对于那些使欲求服从于理性的人，这门科学在他们的行为和活动上却有所帮助。应当如何进行论证，以及可以设定什么前提，对于听讲者已经足够了。我们暂且先讲这些。

【4】 让我们再回过头来说，既然一切知识，一切抉择
15 都是追求某种善，那么政治学所要达到的目的是什么呢？行为所能达到的一切善的顶点又是什么呢？从名称上说，几乎大多数人都会同意这是幸福，不论是一般大众，还是个别出人头地的人物都说：生活优裕，行为良好就是幸福。关于幸福
20 是什么是一个有争议的问题。大多数人和哲人们所提出的看法并不一样。一般人把幸福看作某种实在的或显而易见的东西，例如，快乐、财富、荣誉等等。不同的人认为是不同的东西，同一个人也经常把不同的东西当作幸福。在生病的
25 时候，他就把健康当作幸福，在贫穷的时候，他就把财富当作幸福；有一些人由于感到自己的无知，会对那种宏大高远的理论感到惊羨，于是其中就有人认为，和这众多的善相并行，在它们之外，有另一个善自身存在着。它是这些善作为善而存在的原因。对这些互不相同的意见全部加以考察似乎
30 是没有必要的，这里只考察那最为流行、看来有些道理的意见也就足够了。

有的理论自本原或始点开始，有的理论以本原或始点告终，让我们不要忽略了它们的区别。柏拉图提出了一个很好

的问题，研究的途径到底是来自始点或本原，还是回到始点或本原？正如在跑道上既可以从裁判员站的地方跑到端点，也可以反过来跑一样。最好是从所知道的东西开始，而所知道的东西有双重意义，或者是为我们所知道的，或者是在单纯的意义上所知道的。对我们来说，研究还是从我们所知道的东西开始为好。所以那些想学习高尚和正义的人，也就是学习政治事物的人，最好是从习性或品德开始，才可取得成效。始点或本原是一种在其充分显现后，就不须再问为什么的东西。有了这种习性的也就具有，或者很容易获得这种始点和本原，对那些与此无缘的人，请他听听赫西俄德的诗句吧。

自己想过一切的在人中最高，
那些肯听良言的人也算还好，
只有那些自己什么也不想，
对他人什么也不听的人才最糟糕。

【5】 我从被打断的地方接着说，许多人从生活得出结论，认为善和幸福并不是不可理论的，那最为平庸的人，则把幸福和快乐相等同。因此，他们以生活享受为满足。主要的生活有三种选择，第一种就是我们方才所说的享乐生活，除此而外，另一种是政治生活，第三种则是思辨的、静观的生活。有很多人在过着寄生的，很明显是一种奴性的生活，然而，却显得满有道理，因为在名门贵胄中，很多人是萨尔

且那帕罗式的人物。

那些崇尚名声，喜欢活动的人认为善就是荣耀。也可以说，这就是政治生活的目的。然而，对我们所求索的东西来说，这未免太肤浅了。因为这种善更多地在于授予荣誉的人那里，而不在被授予荣誉的人。而我们则敢断言，它是某种本己的、固有的、难于剥夺的东西。更进一步说，人们似乎是为了表明自身的善良而追求荣誉，至少是来自明达之人的夸奖和有识之士的赞誉，也就是为了德性的缘故追求赞誉。这就不证自明，在活动家们看来，德性要更好些。甚至可以这样说，在政治生活中，德性比荣誉是更高的目的。看起来，甚至于连德性也不是完善的，因为，即便在睡着的时候，似乎德性也不消失，或者也有在一生中消极无为的德性。除此之外，那些有德性的人也有时运不济的时候，除非有人进行狡辩，谁也不会说这种倒霉的生活是幸福的。对这种生活就说这么多罢。这些反复的说明也足够了。那第三种生活，即思辨的生活留待以后再加考察。

至于那些敛财者，是在那里受强制而生活着，因为很显然财富不是我们所追求的善，它只是有用的东西，并以他物为目的。这样比较起来，前面所说的东西就更有资格来被当作目的了。它们是由于自身而受到喜爱。但看来它们也并不是就其自身的目的。人们在这里讲了不少道理，还是把它们先放在一边吧。

【6】 最好对普遍先加讨论，看看争议到底在哪里。尽管这种讨论有点令人为难。因为形式学说是我们所敬爱的人提出来的。不过看来这还是较好的选择，特别是作为一个哲学家，为了维护真理就得牺牲个人的东西。两者都是我们所珍爱的，但人的责任却要我们更尊重真理。那些提出这种意见的人，并不在先后顺序之中制作理念，因此他们提不出数的理念来。善既可以用来述说是什么，也可以用来述说性质，还可以用来述说关系。但是，就自身而言的善和实体在本性上却先于关系，关系似乎是存在的附属品和偶性，所以这些东西并不存在共同的理念。

此外，善的意义和存在的意义同样多，它既可用于述说是什么，如神和理智；也可用来述说性质，如各种德性；也可用来述说数量，如适度；也可以述说关系，如有用；也可以述说时间，如良机；也可以述说地点，如良居；诸如此类。这就说明，没有某种东西能是共同的、普遍的、单一的。不然它绝不能适用于一切范畴，而只能用于某一范畴。

此外，凡是就同一理念而言的对象都属于同一科学，那么对于全部善的事物只须有某一种科学。但现在属于同一范畴的对象，却有众多的科学。例如，对良机的把握，在战斗中就属于战术学，在疾病中就属于医疗学。再如适度的确定在营养中属于医疗学，在锻炼中则属于运动学。

1096^b 有人不禁要问，人们所说的“个体自身”到底想表达什么意思。如若人自身和人之间的原理是相同的，那么作为人两者并无差别。如若这样，善之间也同样没有差别，善自身并不因其永恒而更善些，正如长期的白并不比一天的白更白些。

毕达戈拉斯派们在这个问题上，似乎有更为合适的说法。他们把一排在善的行列中。斯潘西波看样子是在追随他们，关于这个问题在别处再说罢。

10 人们可以这样辩解，他们所说的并不是一切善的原理，而只是在同一形式下就其自身而被追求的善。至于那些造成了善，保卫了善，或阻止了善转化为相反者的东西则因为它们而被称为善，是在另一种意义下的善。善显然有双重含义，一者就其自身就是善，另者，通过它们而达到善。现在
15 让我们撇开那些附加成分来考察就自身而言的善，看一看它们之所以被称为善是否由于单一的理念。什么东西可以被当作就自身而言的善呢？或者是那些不需任何其他理由而被追求的东西，例如思索、观看、某种快乐和荣誉。或者，即使我们由于他物而追求它们，但有人还是把它们当作是就其自
20 身的善。或者除了理念之外，就再没有善了吗？如果这样，形式就会变成无用的东西。如若这些东西都是就自身而言的，那么同一个善的原理必定要显现在这里所有事物中，正如白色既显现于白雪，也显现于白色的画面中。然而，荣誉、明智、快乐虽然同样是善，但它们的原理却是各不相

同。所以，善并不是由单一理念而形成的共同名称。 25

其道究竟何在呢？看起来它们的名称并不是偶然相同。是因出于同一本原而存在吗？或者是因为都趋于同一目的的呢？还是多半来自类比？例如，视觉对身体称为善，理智对灵魂也称为善。其他类似情况也是这样。不过现在还是让我们把这问题放在一边，对这问题的详尽讨论，属于哲学另一分支的范围。对于理念来说情况并不两样，如若善作为共同术语，或单一的、可分离的、自存的东西，那么显而易见，它既不能为人所实行，也不能为人所取得，而我们所探求的，正是这能为人所实行和取得的善。 30

也许有人认为，对善自身的认识有益于对善的事业的实行和取得。例如我们有这样一个典范，就更清楚什么东西对我们是善的；看准它们，捉住它们。这种道理说起来虽然中听，然而与科学的实际并不相合。所有的科学都在追求某种善，并对其不足之处加以充实，而把善自身摆在一边。由于它的帮助是如此微不足道，也就无怪技术家们对它全然无知，而不去寻求善自身了。谁也说不清，知道了这个善自身，对一位织工，对一个木匠的技术有什么帮助；或者树立了善的理念一位将军如何成为更好的将军，一个医生如何成为更好的医生。可是医生甚至于连健康自身也不研究，他所研究的是人的健康，更进一步是个别人的健康，因为他所医治的乃是个别的人。 5 10 1097^a

这个题目就到此为止罢。

15 **【7】** 让我们再回到所寻求的善，看看它到底是什么。
每一种行为，每一种技术看起来都各不相同，战术的善不同于
20 医术的善，其他各种技术也莫不如此。每种技术的善是什
么呢？就是其余行为所追求的东西吗？它在医术中就是健
康，在战术中就是胜利，在造屋术中就是房屋，在其他技术
中是其他东西，在所有的行为和抉择中就是目的。一切其余
的都为了它而活动。既然在全部行为中都存在某种目的，那
么这目的就是所为的善。如若目的是众多的，善也就是它的
25 总和。尽管有这些改变，但原理所达到的结果却是一样的。
对此还须作进一步探讨。

既然目的是多种多样的，在其中有一些我们是为了其
他目的而选取它。例如，钱财、长笛，总而言之是工具。
很显然并非所有目的都是最后的，只有最高的善才是某种
最后的东西。倘若仅只有一个东西是最后的，最完满的，
30 那么，它就是我们所寻求的最后目的。倘若有多多个目的，
就是其中最完满，最后的那一个。我们说为其自身来追求
1097^b 的东西比为了他物的东西更为完满。那从来不因为他物而
被选取的东西，比时而由于自身，时而由于他物而被选取
的东西更为完满。总而言之，只有那由自身而被选取，而
5 永不为他物的目的才是最后的。看起来，只有这个东西才
有资格作为幸福，我们为了它本身而选取它，而永远不是
因为其他别的什么。

从自足^①来看也能得出同样的结论，自足似乎就是终极的善。我们所说的自足并不是就单一的自身而言，并不是孤独地生活，而是既有父母，也有妻子，并且和朋友们，同邦人生活在一起，因为，人在本性上是政治的。在这里也应该有一个界限，如若伸延开去，上到祖先，下至后代，朋友的朋友，那就没有个止境了。这个问题留待以后加以讨论。我们现在主张自足就是无待而有，它使生活变得愉快，不感匮乏。这也就是我们所说的幸福。它是一切事物中的最高选择，我们不能将它与其他的善事相混同。如若相混同那么显然再少加一点善，它就会变得更加受欢迎，因为附加物会使善更大些，所以也就更受欢迎些。幸福是终极的和自足的，它是行为的目的。

不过把幸福称为最高的善，看来是种同语反复。还应更着重地谈谈它到底是什么。如若以人的功能为例，事情也许会更清楚些，例如一个长笛手，一位雕刻家，总之那具有某种功能和行为的人，在他的功能中存在着善和优美，由于他们有着某种功能，所以他们的人也是善和优美的。

为什么在木工和鞋匠那里都有某种功能和行为，而在人却一无所有呢，是他天生无能吗？或者，在眼睛，在手，在脚，在整个的身体四肢似各有功能，在这一切功能之外，还有什么人给予人以共同功能吗？那么这种功能到底是什么

① autarkeia.

1098^a 呢？生命对于植物也显得是共同的。要寻求人所固有的功能，那就要把生命的生长功能，营养功能放在一边。再下一个就是感觉功能，这是为牛、马和一切动物所共有的。再下来就是有理性部分的活动（在这里，一部分是对理或原理的服从，另一部分是具有理性或思索，即进行理智活动）。理性部分有双重意义，我们应该就其为现实能力来把握它，因为这是它的主要意义。如若人的功能就是灵魂根据理性的现实活动，至少不能离开理性，并且，我们说这个人的功能和这个能人的功能并没有什么不同，（例如长笛手和长笛能手，总地说来都是如此。）能手就是把出众的德性加于功能之上。（长笛手的功能是吹奏长笛，长笛能手则把笛子吹得更加优美动听。）若是情况实际如此（我们把人的功能看作是某种生命，它是灵魂的现实功能，合乎理性而活动。如若一个人的功能是优秀美好的，那么他就是个能手。每个人只有在他固有的德性上，才完成得最好），那么人的善就是合乎德性而生成的灵魂的现实活动。如若德性有多种，则须合乎那最美好、最圆满的德性，而且在整个一生中都必须合乎德性，一只燕子造不成春天或一个白昼，一天或短时间的德性，不能给人带来至福或幸福。

在这里，让我们对善作一概观，首先勾勒一个略图，以后再往里面添加细节。如若把略图画得很好，那么任何人都可以添加细节把它完成。在这里时间是一个出色的发现者和开拓者，技术就是这样为后继之人所完成，每个人都可补充

其不足。且记住以前所说的话，无须在全部研究中都要求 25
同样精确，这要看那一门科学的主题是什么，要看它所固有的
程序和方法。例如一位木匠和一个几何学家都研究直角，
在木工这里能用于他的工作就足够了，一个关心真理的人才
研究它是什么，具有什么样的性质。在其他方面也是这样， 30
以避免主次不分，使次要的东西盖过主要的东西。

同时也没有必要，对所有的事物都同样找出一个原因，
而能够很好地说明它们是怎么一回事也就足够了。例如关于 1098^b
始点或本原，只要指出那最初的东西就足够了。始点是多种
多样的，有的从归纳方面被研究，有的从感觉方面被研究，
有的从风尚方面被研究，还有其他不同的方面、不同的研 5
究。所以，我们必须按照每一始点的本性，并最精确地给它
下一个定义，因为这对下一步有重大的影响。行百里者半九
十，通过它可影响着研究的许多方面。

【8】 我们不仅要从已有前提所得的结论来进行研究， 10
还要从有关问题的不同说法来进行研究。全部事物都要和真
理相一致，那些和真理不相一致的东西，其谬误很快就会被
发现。

善的事物可以分为三个部分，一些称为外在的善，另一
些称为灵魂和身体的善，我们说灵魂的善是主要的、最高的
善。我们把善看作是灵魂的行为和活动，这乃是个早已存在 15
的、古老而美好的主张，现在的哲学家们也没有不同的意

见。在这里，正确地说明了行为和现实活动就是目的，所以，灵魂的现实活动就是善，但不是外在的善。幸福就是生活优裕、行为美好的观点和这一原理完全符合，因为我们已经把它规定为某种好的生活和好的行为。

看起来，我们所要寻求的幸福的各种特质全都包括在这句话里了。有些人说，幸福就是德性，有些人说幸福就是审慎，另外一些人则把智慧当作幸福，还有一些把其中的一项与快乐相结合，至少把快乐当作不可缺少的因素。此外，还有人把外在的好运气也加进来。这一些说法中有的渊远流长，主张的人数众多，有的虽出自少数人，但他们是杰出的人物，不过没有一种是完全没有理由的。它们或者在某一点上站得住脚，或者大部分都能得到认同。

这一原理，和那些说幸福即是德性，或某种类似德性的人相符合。幸福就是合乎德性的现实活动。然而，是在占有和使用中把握最高善，还是在品质和现实活动中把握最高善，此中却大有区别。因为，一个人可以具有某种品质却不作出好的结果，例如一个睡着了的人，一个感觉迟钝的人。而现实活动却不能这样，它必然要行动，而且是美好的行动。正如在奥林匹亚大赛上一样，桂冠并不授予貌美的人和健壮的人，而是授予参加竞技的人（胜利者就在他们之中），只有那些行为高尚的人才能赢得生活中的美好和善良。

这样的生活自身就是快乐的。快乐是灵魂的快乐，一个

人总是对自己所喜爱的事物感到快乐。马使爱马的人快乐。戏剧使观剧的人快乐，同样公正使爱公正的人快乐。总的说来，合乎德性的行为，使爱德性的人快乐。许多快乐是相互冲突的，那是因为它们不是在本性上快乐。只有那些对爱美好事物的人所说的快乐，才是在本性上快乐。这就是永远合乎德性的行为。所以对这些人来说，它们就是自身的快乐。生活并不把快乐当作附加物，像件装饰品那样，生活在其自身中就具有快乐。不崇尚美好行为的人，不能称为善良，不喜欢公正行为的人，不能称为公正，不进行自由活动的人，不能称为自由，其他方面亦复如是。这样说来，合乎德性的行为，就是自身的快乐。并且它也是善良和美好，倘若一个明智的人，如我们所说那样，对于这些问题都能作出正确的判断，他就是个最美好、最善良的人了。最美好、最善良、最快乐也就是幸福。三者是不可分的，正如德罗斯铭文所说：

最公正的最美好，
适意的莫过于健康常在，
让快乐永远充满胸怀。

所有这一切都属于最高善的现实活动，我们就把它们，或其中最好一个称为幸福。

看起来幸福也要以外在的善为补充，正如我们所说，赤手空拳就不可能或者难于做好事情。有许多事情都需要使用手段，通过朋友、财富以及政治权势才做得成功。其中有一

些，如果缺少了就会损害人的尊荣，如高贵出身，众多子孙，英俊的相貌等等。若把一个丑陋、孤寡、出身卑贱的人称作幸福的，那就与理念绝不相合了。尤其不幸的是那子女及亲友都极其卑劣的人，或者虽有好的亲友却已经死去了。从以上可知，幸福是需要外在的时运亨通为其补充，所以有一些人就把幸运和幸福等同（有些人则把幸运和德性相等同）。

10 **【9】** 在这里我们讨论这样一个问题，幸福是学到的，获得的，以什么办法培养出来的，还是某个神的恩赐或机遇呢？如若神真给人送过什么礼物的话，我们就很有理由说幸福就是神之所赐了。在人所有的东西中，它是最好的。不过这问题属于另一研究范围。显而易见，即或幸福不是神的赠礼，而是通过德性，通过学习和培养得到的，那么，它也是最神圣的东西之一。因为德性的嘉奖和至善的目的，人所共知，乃是神圣的东西，是至福。它为人所共有，寓于一切通过学习，而未丧失接近德性的欲求的人。人们有充足理由主张，通过努力获得幸福比通过机遇更好，这表明，凡是合乎自然的东
15 西，在本性上就是最好的，正如人工的东西一样。一切原因，特别是那些合乎最高善的东西，都莫不如此。说什么最伟大、最美好的东西出于机遇，这是令人万难接受
20 的。
25

对问题的定义也许有助于问题的回答。人们说，幸福就

是一种合乎德性的灵魂的现实活动，其他一切或者是它的必然附属品，或者是为它本性所有的手段和运用。在本书开头我们就一致同意，政治目的是最高的善，它更多地着重于造成公民的某种品质，即善良和美好的行为。所以，不论是牛，还是马，以及其他动物，我们都不能称之为幸福的。因为它们没有一种能分有这种现实活动。出于同样的理由，也不能说孩子们是幸福的，因为年龄的关系他们没有这样合于德性的行为。对于他们只能说有希望获得至福。还须如我们所说的，德性是完满的，须终其一生。在一生之中变化多端，随机投缘，一些人气运亨通，到老年却陷于悲惨的境地，正如史诗中关于普利亚莫斯的故事那样。没有人把这样的遭遇和结果叫做幸福的。

【10】 那么，这是否意味着，人只要还活着，就不能说是幸福的呢？因为梭伦要人们“盖棺定论”。如若作这样理解，那么人只有在死后才幸福吗？这样的看法当然完全荒唐，特别如我们所主张幸福是某种现实活动。我们不甚同意死后幸福的说法，并且梭伦也不是这个意思。他的意思只不过是，一个人在身死以后就能摆脱邪恶与灾难而享其至福。但就是这样的解释也是有争议的。正如活着而无所感觉的人一样，死者也会碰到好事和坏事，例如儿孙们是享受荣华还是遭到侮辱，以及一般而论后代是兴旺发达还是日益败落。但这里依然是疑难重重，尽管一个人一生直到老死都一直享

其至福，但从道理上讲，他的后代仍会变化无常。他们之中，有的享受着自所应得的良好生活，有的却完全相反。而且，用不着说，这些后代和祖先之距离是各不相同的。如若后代的生活变化无常，那么死者就会此时变得幸福，彼时变得倒霉，这是荒唐的。而在一定的时间之内，若说祖先不受后代一定的影响，也说不通。

现在再让我们回到以前的难点，从那里也许可能找到解决现在问题的一点线索。如若“盖棺定论”，那就是说当一个人在享其至福的时候，不说他洪福齐天，而是在事情过去了才说。而在一个人幸福的时候，不去说出真实，岂不是荒唐之极吗？人们所以不愿承认活着的人幸福，在于命运的多变，而在他们看来，幸福却应是牢固难变的，不像机遇围绕着人们往复旋转。一个人如若由着命运摆布，他显然要一会儿倒霉，一会儿幸福，所以我们经常把幸福比做空中楼阁，比做朽木木雕。或者，听从命运的摆布是不对吗？在机遇里面并没有善和恶，人的生活却少不了这些，正如我们所说，合乎德性的现实活动，才是幸福的主导，其反面则导致不幸。现在所讨论的问题就是一个证明。在各种人的业绩中，没有一种能与合乎德性的现实活动相比，较之那些分门别类的科学，它们似乎更为牢固。在这些活动中，那享其至福的生活，最为持久，也是最荣耀和巩固的。正因为如此这才难以令人忘记。

所以，像这样的生活，幸福当然是持久而巩固的。因为

他是永远地，至少比一切人更多地合乎德性而行动和静观。20
他能以适当的方式来对待机遇，他是“真正的善良”，“刚正不阿”。

然而机遇也是多种多样，大小不一。有一些微不足道的
机遇，不论好还是坏都不足以造成生活的大灾大难。而那些25
巨大而多发的机遇，如果好的就能使人享其至福（机会的本性就是锦上添花，但对机遇的利用必须美好、娴熟）。如果是坏的，就要带来灾难，破坏幸福的生活，招致痛苦降临，给许多现实活动以障碍。不过，尽管在噩运中，美好的东西仍然投射出光辉。因为人们所以能平心静气地承受那多发和30
巨大的坏机遇，并不是由于感觉迟钝，乃是由于他们高尚和大度。

如若现实活动在生活中是主导的，如像我们所说那样，那么至福之人就永远不会倒霉了，因为他们从来不会做出卑35
鄙下流的事情来。作为真正善良和明智的人，我们一切机会都要很好地加以利用，从现有的条件出发，永远做得尽可能的好。例如一个好将军要使用他所掌握的部队进行最好的战斗，一位好鞋匠要利用所予的材料做出最好的鞋子，其他所有的行业也都是这样。事情果然如此，一个幸福的人就从来5
不会倒霉了。当然真若碰到普利亚莫斯的命运，也不能说是个至福之人。这样的人，是不易动摇，难于变化的。因此，他不轻易地离开幸福，除非他有重大多发的坏机遇，偶然的10
坏机遇并不使他失去幸福。然而幸福一旦失去，就不能在短

时间内再把它找回，除非在一整个漫长时间里，获得巨大和
15 美好的成就。

一个完全合乎德性而现实活动着，并拥有充分的外在善的人，难道不能称之为幸福吗？还必须加上，他不是短时间的，而注定终生如此生活，直到末日的来到。不过，既然我们主张幸福是目的，是彻底的完成，那么它究竟如何也就难
20 于说清了。如若这样，我们就可以在有生命的东西中，把已具备和将具备所说条件的称为至福，当然是至福之人。

关于这个问题，就谈这么多。

【11】 如果说一个人的后代以及所有的亲友的命运都与他完全无关，那也未免太绝情了。同时这也与人们的观点
25 相反。然而机遇种类繁多，各不相同，而且有着不同程度的差异，对每一个都详加分析，不免流于烦琐，而且势必陷于无穷。只来概括地，简略地说一说，也就足够了。甚至一个人自己的坏命运，有的会给生活带来灾难，有的也无关大局。对所有的亲友也是这样。不过，各种苦难不论对生者还是
30 是对死者的影响，与悲剧所咏叹的、舞台上表演的不法和罪恶却大有区别。这一区别必须估计到，更应看到，死者到底
1101^b 能否感受善和恶的问题尚未澄清。不过从这些论点看来，即或善恶能触及他们，那么不论就整体而言，还是相对于事物而言这种触动都是十分微弱的。即或不至如此，那么它们的
5 数量和质量也不足把不幸变得幸福，或者把至福之人的幸福

剥夺掉。看来，亲友们的善行和恶行对死者确有某种影响，不过不足以大到使幸福变为不幸，或使不幸变为幸福罢了。

【12】 在这一问题解决之后，让我们再考察一下，幸福到底是种可称赞的东西，还是更高贵，是种可崇敬的东西。10
显而易见，它绝不能属于潜能。大家知道，一事物受到称赞，乃是由于它具有对他物可被称赞的性质。公正、勇敢，总而言之善良和德性之为我们所称赞，乃是由于行为和成果。15
健壮和敏捷以及诸如此类的东西之所以被称赞，乃是由于自然具有某种与善相关的性质和才能。从对于诸神的称赞，也可以证明这一点。正如我们所说，我们称赞诸神，并非由于神对我们是榜样，而是由于他们是他的榜样。如若称赞是由于属于某物，与某物相关，那么最高的善所受的显然就不是称赞了，而要更加伟大，更加良好。不能像称赞做了件公正事那样来称赞幸福，而是把它当作更为神圣、更为良好的东西，称之为至福。25

尤多克索斯对快乐应属于最高善作了很有力的辩护。他的论证是，快乐既然是件好事却受不到称赞，这相反地证明了它高于那些被称赞的东西，它作为神、作为善而存在，其他一切都以它为榜样。称赞针对德性，合乎德性的行为才是高尚的。30
嘉奖则针对成果，不论是身体方面的，还是灵魂方面的。对这些详加讨论是颂词专门研究的本职工作。从以上所说，幸福显然属于完满和荣耀之类。其所以如此，乃由于1102^a

它就是始点，它就是本原。正是为了它所有的人才做其他的事情。凡是善良事物的原因和本原，我们认为就是荣耀和神圣的。

5 **【13】** 由于幸福是一种完全合乎德性的现实活动，所以对德性的研讨就刻不容缓了。而这种研讨很可能有助于我们对幸福的思辨。而按照真理治邦的人更应注重此项研究。他想把公民变得善良和服从法律（我们要以克里特人和斯巴
10 达人的立法者为榜样。过去也产生过另一些立法者）。如若这是一种政治学的研究，那么用不着证明，就应该以人的德性为研究对象。因为我们所研究的是人的善和人的幸福。不过我们所说的德性并不是肉体的德性，而是灵魂的德性。而
15 我们说幸福就是灵魂的现实活动。若事实果然如此，那么政治家就须对灵魂有某种认识，正如医生要医治眼睛须对整个身体有所认识。而对灵魂的认识尤其重要，和医学相比，政
20 治学则更加高尚，更加良好。那些医学巨匠们是大力投身于对身体的认识的，所以政治家们也同样应该静观灵魂。他应
25 该为了治邦而静观，在研究中也以达到这一程度为满足，超过必要的细节是徒劳无益的。

关于灵魂，在外面有很多的流行说法，不应忽略。譬如
30 说，灵魂有一个非理性的部分和一个理性部分。（这两部分是像身体的部分，以及可分的事物那样真正分开，还是像两个原理，本性上却是不可分的，如凹和凸，现在并不重

要。)非理性的部分似为一切生物和植物所共有,我指的是 35
营养和生长的原因,这是一种潜能,包含在一切有营养活动
东西的灵魂中,也包含在胚胎中。在那些完满的东西中,如
果说包含另一种潜能,还不如说包含同一潜能理由更充分
些。所以这一德性乃是全体生物所共有的而不是为人所独 1102^b
有。人们认为在睡眠中,这一部分及其潜能的实现活动最为
强烈,却无法区别睡眠之人是好人还是坏人(因此,有人便
说,一半的人生中,幸福和倒霉是没有区别的,其所以如 5
此,乃由于在睡眠中灵魂的活动就停止了,从而说不上什么
精明和愚钝)。除非在睡眠中,还有些微弱的印象触及人的
灵魂,所以善良人的梦较常人为好。关于这些问题再无须多 10
说,不必再考虑营养的部分,因为它不是属于人的本性的德
性。

不过看来灵魂还有另一种本性,虽然是非理性的但在某
种程度上也分有理性。从有自制能力和无自制能力的人那 15
里,我们可以看到这类灵魂的原理和理性(因为它要求行为
正当和更加良好)。而在他们之中,看来天生有某种反理性
的东西与理性对立着、搏斗着。仿佛身体的瘫痪部分一样,
本打算向右移动,却相反地摆到左边,灵魂的情况也同样。 20
不能自制的欲望总是转到相反方向。不过在身体,我们能看
到相反方向的移动,而在灵魂却看不见罢了。在灵魂无疑也
有一种反理性的东西,它与理性原理相反,并走向它的反面
(至于两者怎样区别,这并不重要)。不过这个因素,如我们 25

所说，看来也还是分有理性的。至少在自制的人那里，它是受理性约束的。至于那些审慎、勇敢的人对理性则更是百依百顺，因为他们与理性本是声气相通的。

30 非理性的部分是双重的，一部分是植物的，与理性绝不
相干。另一部分是欲望，总的说是意向的部分，在一定程度上分有理性。因为它受到理性的约束（在这个意义上我们说
35 是听从父亲和朋友们的道理，而不是数学的道理）。非理性
部分能够听从理性，这从劝告以至一切训诫和禁令中得到证
1103^a 明。如若非理性的部分也可以称为理性的话，那么理性的部
分也可以一分为二，一部分是理性在其中占主导地位的，另
5 一部分只是对父亲般的顺从。

德性也要按照灵魂的区别来加以规定。我们指出，其中
的一大类是理智上的德性，另一大类是伦理上的德性。智慧和
谅解以及明智都是理智德性。而慷慨与谦恭则是伦理德
10 性。在谈到伦理德性时，我们不说一个人是智慧的或富于谅
解精神，而是说他温良、谦恭。一个有智慧的人，由于他的
品质而被称赞。我们说被称赞的品质或可贵品质就是德性。

第二卷

【1】 德性分为两类：一类是理智的，一类是伦理 1103¹⁴
 的^①。理智德性大多由教导而生成、培养起来的，所以需要 15
 经验和时间。伦理德性则是由风俗习惯沿袭而来，因此把
 “习惯”（ethos）一词的拼写方法略加改动，就有了“伦理”
 （ethike）这个名称。由此可见，对于我们，没有一种伦理
 德性是自然生成的。因为，没有一种自然存在的东西能够改
 变习性。例如，石块的本性是下落，不能让它习惯上升，即 20
 使你把它向上抛一万次也不行，同样不能使火焰下降。凡是
 自然如此的东西，都不能用习惯改变它。所以，我们的德性
 既非出于本性而生成，也非反乎本性而生成，而是自然地接
 受了它们，通过习惯而达到完满。 25

并且，我们自然地接受了这份赠礼，先以潜能的形式把
 它随身携带，然后以现实活动的方式把它展示出来（在人这
 是显而易见的，我们并非由于多次看而获得看的感受，多次

① he arete dianoetike 和 he arete ethike。

30 听而获得听的感觉，反之，是有了就用，不是用了才有)。正如其他技术一样，我们必须先进行现实活动，才能得到这些德性。我们必须制作所要学习的东西，在这些东西的制作之中，我们才学习到要学的东西。例如，建造房屋，才能成为营造者，弹奏竖琴，才能成为琴手。同样，我们做公正的
1103^b 事情才能成为公正的，进行节制才能成为节制的，表现勇敢才能成为勇敢的。在各城邦所发生的事情，就是例证。立法者们通过习惯造成善良的公民，所有的立法者的意图都是如此，不过有一些做得不好，他们失败了。一个好政体和一个坏政体的区别就在这里。一切德性，都从这里生成，并且通过这里毁灭，正如技术一样。好的琴师和坏的琴师都出于操
10 琴，营造师和其他行业也都仿佛如此。从良好的造屋有了良好的营造师，从恶劣的造屋有了差等的营造师。若非如此，那就不需师傅的传授了，一切工匠生来就有好坏。这一情况
15 同样适用于德性。正是在待人接物的行为中，我们有的人成为公正的，有的人成为不公正的。正是因为有在犯难冒险之中，由于习惯于恐惧或者习惯于坚强，有的人变成勇敢的，有的人变成怯懦的。欲望和愤怒也是这样，有的人成为节制
20 而温和的，有的人成为放纵而暴戾的。在这些事情上，有的人这样干，有的人那样干，各行其是。总的说来，品质是来自相同的现实活动。所以，一定要十分重视现实活动的性质，品质正是以现实活动而区别。从小就养成这样或那样的
25 习惯不是件小事情，相反，非常重要，比一切都重要。

【2】 我们当前所进行的工作，不像其他分支那样，以静观、以理论为目的（我们探讨德性是什么，不是为了知，而是为了成为善良的人，若不然这种辛劳就全无益处了）。所以，我们所探讨的必然是行动或应该怎样去行动。正如我们所说，对于生成什么样的品质来说，这是个主要问题。 30

我们共同的出发点就是，合乎正确理性而行动。至于什么理性是正确的，以及它与其他德性的关系，这待以后再说。前面已经说过，关于行为的全部原理，只能是粗略的，而非精确不变的。正如在开头指出的，原理要和材料相一致。在行为以及各种权宜之计中，正如健康一样，这里没有什么经久不变的东西。如若普遍原理是这样，那么，那些个别行为原理就更加没有普遍性。在这里既说不上什么技术，也说不上什么专业，而只能是对症下药，顺水推舟，看情况怎样合适就怎样去做，正如医生和舵手那样。尽管当前的原理这样无精确性，我们还是要加以补救，尽力而为。 1104^a 5 10

首先让我们来考察这样一个问题，即这些道德规范自然地要被过度和不及所破坏。现在让我们用明显的事物来为这些不明显的事物做例证。我们在体力和健康方面就可以看到。锻炼过多或过少都会损害体力。过多的饮食和过少的饮食都会损害健康。唯有适度才能造成健康，并增进和保持它们。对于节制、勇敢以及其他德性，也是如此。一切都回避，一切都惧怕，什么也不敢坚持就会变成懦夫。反之，天 15 20

不怕地不怕，横冲直撞就会变成莽汉。有的人沉湎于一切快乐，不能自拔而成为放纵。有的人则如一个苦行者，回避一切快乐而成为冷漠无情的人。这就足以证明，节制和勇敢是被过度 and 不及所破坏，而为中道所保存。

出于或由于同一些事情，事物不仅可以生成、增长和毁灭，而且现实的活动就在这同一些事情之中。这一情况也适用于那些更为明显可见的东西。以体力为例，体力的强大是来自食量大、锻炼多，而同时体力强的人也就食量大、劳作多。在德性方面也是这样，我们由于不图享乐而变得节制，而在变为节制之人后，我们就更能够回避享乐。这例子也可以用于勇敢，我们习惯于坚定而藐视恐惧，就成为勇敢的，在成为勇敢之后就更能够坚定无畏。

【3】 伴随着活动成果的快乐和痛苦，形成人们品质的表征。一个人避开肉体的快乐，并以回避肉体快乐为快乐，这就是节制，而沉湎于享乐的人就是放纵。一个人在危险面前坚定不移，保持快乐至少并不惧怕，这就是勇敢，如若痛苦不堪，就是怯懦。伦理德性就是关于快乐和痛苦的德性。快乐使我们去做卑鄙的事情，痛苦使我们离开美好的事情。正如柏拉图所说，重要的是，从小就培养起对所应做之事的快乐和痛苦的情感。正确的教育就是这样。

此外，德性还和行为与感受有关，一切行为和感受都伴随着快乐和痛苦。这样看来德性就要与快乐和痛苦有关了。

大家知道针砭就是从痛苦中来的，这是一种医疗技术。医疗技术是从相反的东西中发展起来的。其次，前面已经说过，灵魂的品质，在本性上和那些使它变好变坏的事物相关联着。快乐和痛苦败坏德性，或者由于在不应该的时间，或者以不应该的方式追求或回避所不应该的东西；或者由于这些东西在原理上作了不同的规定。正是看到了这一点，有些人把德性规定为不承受作用、静止不动的东西。不过由于这话太笼统，所以不见得就好。还应该增加上以应有的方式、在应该的时间之类的条件。我们的基本命题是，伦理德性是一种关于快乐和痛苦的较好的行为，相反的行为就是坏的。

对我们的问题，从这里也可以得到一点启发。有三种东西使人去选取，又有三种东西促人去躲闪。这就是高尚、便利、快乐；相反则是卑陋、有害、痛苦。对于这一切，善良的人做得恰到好处，邪恶的人则陷于失败。而对于快乐则更加如此。快乐为一切生物所共有，它也伴随着一切被选取的对象，因为高尚和便利总是令人快乐的。它从摇篮里就伴随着我们，深深地铭刻在我们的生命中难以消除。我们总是以快乐和痛苦来调节我们的行动，不过有人多一些，有人少一些。正是由于这个缘故，一切事情都必然围绕它进行。所喜欢的是善还是恶，还是感到痛苦，对行为有不小的影响。此外，正如赫拉克利特所说，与快乐作斗争难于与愤怒作斗争。而技术与德性总是与较困难的东西相关联着而生成的，在这里是困难越大，结果也就越好。由此可见，不论是德

性，还是政治都以处理快乐和痛苦为己任。对这些事情处理得好的，就是善良的人，处理得不好，就是邪恶的人。

我们可以说，德性以关于快乐和痛苦而存在，由快乐和痛苦而生成和增长，相反则毁灭。同时现实活动也由它们而生成，是关于它们的现实活动。

【4】 有人会提出疑问，我们何以说做公正的事情才会成为公正，做节制的事情才会成为节制。如若人们做公正的事情和节制的事情，他们已然是公正的和节制的了。正如一个懂文法的人就是有文化的人，懂音乐的人就是有教养的人一样。难道技术不是这样吗？一个人或者出于机会，或者受他人指教，也可以懂一点文法，但只有在以文法方式去做文法工作的时候，他才是个文法学家。这就是说要按照他自身的文法学知识去做。

不过技术和德性也有所不同。由人工制作的東西有它们的优点，它怎样生成，是一个什么样子，就是什么样子。按照德性生成的东西，不论是公正还是勇敢，都不能自身是个什么样子，而是行为者在行动中有什么样子。第一，他必须有所知；其次，他必须有所选择，并因其自身而选择；第三，在行动中，他必须勉力地坚持到底。拥有人工的东西，除了对它有所知外，就不须这些条件。对德性来说知的作用是非常微弱的，而其他条件却作用不小，而且比一切都重要。因为公正和节制都是由于行为多次重复才保持下来。这

些事情，只有在恰如公正和节制的人所做那样做时，才可以被称为公正的和节制的。行为者，并不是由于他做了这些事情而成为公正和节制的，而是由于他像公正和节制的人那样做这些事情。 10

人们说得好，公正的人由于做了公正的事，节制的人由于做了节制的事，如果不去做这些事，谁也别想成为善良的人。有些人却什么合乎德性的事情都不去做，躲避到道理言谈中，认为这就是哲学思考，并由此而出人头地。这正像病人 15 人们，很认真地听医生所说的话，却不 做医生所吩咐做的事。正如言谈不能改善就医者的身体状况一样，这样的哲学也不能改善灵魂。

【5】 在下面我们来讨论德性是什么。在灵魂中有三者生成，这就是感受、潜能和品质，德性将为这三者之一。所谓感受，我说的是欲望、愤怒、恐惧、自信、嫉妒、喜悦、友爱、憎恨、期望、骄傲、怜悯等，总之它们与快乐和痛苦相伴随。我们说潜能就是那些我们由之而能感受的东西，例如由于它们能被激怒，受痛受苦，或激起怜悯之心。品质就是 25 是我们由之对那些感受持有美好或恶劣的态度，以激怒为例，如果过于强烈，或过于软弱都是坏态度，如果适中那就是好态度。对其他感受也是这样。

德性和邪恶并不是感受，因为对感受我们并不说高尚和卑下，对于德性和邪恶才这样说。并且对于感受我们既不称 30

赞，也不责备（一个受惊吓、被激怒的人并不受称赞，也不会仅仅由于激怒而受责备，关键是他怎样激怒）。只有德性和邪恶才受到称赞和责备。此外，愤怒和恐惧是不可选择的。而德性则是某种选择，至少离不开选择。此外，在感受方面，我们说是被运动，而在德性和邪恶方面，我们不能说被运动，而是以某种方式来安排。由此可见，德性并不是潜能。因为我们并不仅仅因为能够感受而说它好或坏，加以称赞或责备。此外潜能是与生俱来的，我们不能说它自然是善或恶，这在前面已说过了。

德性既不是感受，也不是潜能，那么它只有是品质了。这里我们是从种上讲德性是什么。

【6】 但是仅仅像这样说德性是品质还是不够的，还要说它是什么样的品质。应该这样说，一切德性，只要某物以它为德性，就不但要使这东西状况良好，并且要给予它优秀的功能。例如眼睛的德性，就不但使眼睛明亮，还要使它的功能良好（眼睛的德性，就意味着视力敏锐）。马的德性也是这样，它要马成为一匹良马，并且善于奔跑，驮着它的骑手冲向敌人。如若这个原则可以普遍适用，那么人的德性就是种使人成为善良，并获得其优秀成果的品质。这个意思上面已经讲了，如果我们再对它的本性是什么加以考察，这个问题也许更清楚些。

在一切连续的和可分的东西中，既可取其多，也可取其

少，还可取其相等。这一些既可是对事物自身，也可以相对于我们。而相等就是过多和过少的中间。我所说的是事物的中间，例如，与两端距离相等之点，这个中点对一切东西都是同一的。至于相对于我们中间就是既不过度也非不及，这样的中间不是单一的，也不是对一切是自身同等的。设若10是多，2是少，那么就事物而言，人们取6即是中间，因为6减去2和10减去6是相等的，不过这是与数学相比而言的相等。若是对于我们而言，却不能这样办。不能因为10米纳的食品多了，2米纳的食品少了，教练就指定6米纳的食品。对于接受者来说这是可多可少。对于麦隆来说就少了，对初参加运动的人说又多了。这同样适用于赛跑和摔跤。所以，一切有识之士都在避免过多和过少，而寻求中间和选取中间，当然不是事物的中间，而是对我们而言的中间。如若一切科学工作都是这样来完成的，那么它们就必须瞄准中间，并把它当作衡量其成果的标准（从而人们对于优秀成果的评论，习惯说增一分则过长，减一分则太短，这就是说过度和不及，都是对优美的破坏，只有中间性才能保持它）。如若一位好技师，如我们所说那样以中间为标准而工作，那么，德性，如自然一般，要比一切技术都准确和良好，所以它就是对中间的命中。

我所说的是伦理德性，它是关于感受和行为的，在这里面就存在着过度、不及和中间。例如一个人恐惧、勇敢、欲望、愤怒和怜悯，总之，感到痛苦和快乐，这可以多，也可

以少，两者都是不好的。而是要在应该的时间，应该的境况，应该的关系，应该的目的，以应该的方式，这就是要在中间，这是最好的，它属于德性。在行为中同样存在过度、不及和中间。德性是关于感受和行为的，在这里过度和不及产生失误，而中间就会获得并受到称赞。这两者就是德性。德性就是中庸，是对中间的命中。此外，过失是多种多样的（正如毕达戈拉斯派所猜想，恶属于无限，善属于有限）。正确只有一个（所以，有的事容易，有的事困难，打不中目标容易，打中目标困难）。由此可以断言，过度和不及都属于恶，中庸才是德性。

单纯是高尚的，杂多即丑恶。

德性作为对于我们的中庸之道，它是一种具有选择能力的品质，它受到理性的规定，像一个明智人那样提出要求。中庸在过度和不及之间，在两种恶事之间。在感受和行为中都有不及和超越应有的限度，德性则寻求和选取中间。所以，不论就实体而论，还是就是其所是的原理而论，德性就是中间性，中庸是最高的善和极端的美。

并非全部行为和感受都可能有个中间性。有一些行为和感受的名称就是和罪过联系在一起的，例如，恶意、歹毒、无耻等，在行为方面如通奸、偷盗、杀人等，所有这一切，以及诸如此类的行为都是错误的，因为其本身就是罪过，谈不上什么过度和不及。它们任何时候都不会被认为是正当的，永远是罪过。关于这类事情也没有什么好和不好，没有

什么是否去和应该去的妇女，在应该的时间，以应该的方式去通奸，而凡是做这样的事情就罪过。这正如认为在不义、怯懦、荒淫中存在着什么过度、不及和中间一样。如若这样想，那就等于说存在着中间的过度和不及，存在着过度的过度和不及的不及一样。这正如节制和勇敢也不存在过度和不及，因为在这里中间也就是某种意义的极端。所以，前面那些行为就既无过度和不及，也无中间，只要这样做就是罪过。因为既不存在过度和不及的中间，也不存在中间的过度和不及。

【7】 我们这种研究不应该只谈论普遍的东西，也要注意那些个别德性的原理。在关于行为的诸原理中，那些普遍原理比较共同适用，但是那些部分的原理却有更大的真理性。因为行为是关于个别事物的，所以我们也应该与它们保持一致。让我们对这些个别德性作一个图解。

在恐惧和自信之间是勇敢。一个人若天不怕地不怕，也就无以名之（有许多东西是无名的）。一个人由于过度自信就变成鲁莽，一个人由于过度恐惧又自信不足，就变得怯懦。至于快乐和痛苦这里不是指全部，更少是指痛苦。它们的中间性是节制，过度快乐是放纵。我们很少看到快乐不及的人，因此像这样的情况尚没有什么名称，姑且称之为感觉迟钝。在财富的接受和支付上，中间性是慷慨，过度了变成挥霍，不及了变成吝啬。这两种人的过度和不及是相反的，

吝啬的人在收入上是过度的，在支付上是不足的。挥霍的人则相反，在收入上是不足的，在支付上是过度的。

现在我们只是概括地说一说主要方面，在这里也就足够了，对它们以后再详加分析。

在财富问题上尚有其他的性格，中庸是大方（大方的人和用钱慷慨的人是有区别的，一个是关于大量财富，一个是关于少量财富）。过度了就成为无度，不及了则是小气。这些性格和那些与慷慨相对立的性格是有区别的，至于怎样相区别，这待以后再说。名誉和不名誉的中间性是淡泊，过度了就叫做好名，不足了就叫做自谦。正如所说过的慷慨与大方相联系，只是相关的财富多少有所不同。也有某种性格与淡泊相联系，淡泊所涉及的是高大的名誉，而这种行为所涉及的是微渺的名誉。追求名誉也有应当、过多和过少。过度地追求名誉的人称之为好名，不及的称之为逃名，而中间的人则无以名之，所以，这种性格也没有名称，除非把好名叫做爱名。所以，那些极端就要占据中间的位置。有时把中间性称好名，有时又称为不好名，因为我们有时称赞好名之人，有时又称赞不好名之人。这由于什么原因，以后再加说明，现在让我按既定方式讲述其余。

对愤怒也同样有过度、不及和中间，而且几乎没有名称。且把他们中居于中间的人称为温和的，而把中间性称为温和性，至于在两极端中，过度的叫做盛怒，不及的叫做无血性。另有三种中间性，虽然相互类似但也有区别。它们都

是见之于行为和言谈的。其区别在于，有的是关于在言谈和行为中的真理的，有的是关于快乐的。这里又分为两类，一者在社交之中，一者在生活的全部享乐中。对于这一些应进一步谈谈，以便更进一步阐明在万物之中，中间性应受到称赞，而极端既非正确也不应受称赞，而是应受责备。不过在它们之中有许多是没有名称的，我们要像在别处那样，应该做出努力为它们命名，把它们区别清楚，以便于讲下去。

对于真的东西来说中间就是真的，让我们说中间性就是真理。在造作中夸大的造作是夸张，而有着这种性格的就是吹牛的人，不及是贬损，有这样性格的是爱挑剔的人。社交的快乐中的中庸是好客，过度了就变为奉承，有这样性格的人就叫做好奉承的人，不及就是生硬，具有这样性格的人为人生硬。至于其余生活中的快乐，应该享有的就是友谊，其中间性是友爱，其过度，如不是有所为的是附和，如若贪图便宜，则是谄媚。一个人缺少快乐或在全部生活中没有快乐，那就是爱争吵。

在感受之中，和对于感受也有中间性。在这些人当中有的人被称为中和，有些人过度，一个喜欢羞涩的人，对每件事情都脸红。有些人则不足，对一切都满不在乎，以至无耻。谦逊的人则在两者之间。义愤是忌妒和恶意的中间性，它是对邻里遭遇所感到的快乐和痛苦。义愤的人对那些不应得的好运感到痛苦。忌妒的人则超过他，对一切好运都不胜痛苦，而恶意的人，已经不是痛苦，而是对别人的痛苦怀着

幸灾乐祸之心。对这些情况，我们还有机会在别处讨论。对公正是不可笼统谈论的，我们打算谈完了其他之后，再把它分为两类，指出为什么这两类公正各都是中间性，正如我们对理智德性那样。

【8】 有三种性格^①，两种是恶的，其一是过度，其一是不及，一种是中间性。每一种都以某种方式和另外两种相反对。两个极端与中间相反对，而它们之间又相互反对，中间也和两个极端相反对。正如相等对多来说是少，对少来说是多。在感受和行为中品质也是这样。中间品质对于不及的是过度，对于过度的是不及。对怯懦者来说，一个勇敢的人是鲁莽的，对于鲁莽的人来说又是怯懦的。同样，对于感觉迟钝的人来说节制是放纵了，对于放纵的人来说又是感觉迟钝。一个慷慨的人对于不慷慨的人来说是任性，对任性的人来说又是不慷慨。所以两个极端，每一端都想把中间推向另外一个极端。怯懦的称勇敢的人为鲁莽，而鲁莽的又称他为胆怯。这个例子也适用于其他。

这样看来，三者之间是相互对立的。而两极端的对立则是最大的对立。因为两端之间相互的距离要比对中间的更远。例如大和小，小和大，两者的距离都比对中间更远。有些极端显得与中间相似，如鲁莽和勇敢，任性与慷慨。距离

① diathesis.

最大的事物被定义为对立，所以，更大的对立也就相距更远。

在一些情况下不足与中间更加对立，在另一些情况下过度与中间更加对立。例如和勇敢相对立的，不是作为过度的鲁莽，而是作为不足的怯懦。和节制相对立的不是作为不足的感觉迟钝，而是作为过度的放纵。这种情况的产生由于两个原因，一个是出于事物自身，由于一个极端相近于或相似于中间，于是我们就认为不是这个而是相反的那个更为对立。例如鲁莽似乎和勇敢很相近，怯懦却大不相同。所以，我们就把它当作更大的对立。与中间距离越大就显得对立越大。从而，一个原因来自事物自身，而另一个原因则来自我们自身。对于那些我们认为自然而然的事情，就显得与中间对立更大。例如我们本来就倾向快乐，所以我们易于转向快乐，我们说在这里给予的东西更为对立。这就是为什么作为过度的放纵，是与节制的更大的对立。

【9】 已经充分地说过了，伦理德性就是中间性，以及怎样是中间性，中间性在两种过错之间，一方面是过度，另一方面是不及。它所以是这样，因为它就是对在感受和行为中的中间的命中。所以，在每一件事物中找到中间，这是种需要技巧与熟练的事业。例如，并不是所有的人都能找到一个圆的中心，而是那有知识的人。再如，任何人都会发怒，任何人都会收入银钱和支付银钱，但知道应该对谁，在什么

时候，用多少数量，应该为什么，以什么方式，就不是那么容易了。所以把这件事做好是难得的、值得称赞的、高尚的。因此，首先应避免与中间对立较大的极端，命中中间，正如卡鲁扑索所劝告的那样：

牢牢地把住我们的战船，
让它既保持在岸边细浪之外，
又不被深海的狂涛打翻。

35 在极端之中，有的危害大一些，有的危害小一些。所以，准确地命中中间是困难的。人们说，不得以求其次，这就是两恶之间取其轻。我们所说的，就是以什么方式最好地
1109^b 做到这一点。其次还应该研究我们所期求的东西，我们由于本性而倾向不同，这一点从在我们周围所发生的快乐和痛苦就可以认识到。我们必须把自己拉向两个对立的方面。因为
5 我们的航线必须避开所面临的恶事，而航行在中间，这是木工们把曲木裁直所用的方法。而最重要的是警惕那些引人快乐的东西和快乐。因为对她我们并不是可信的裁判者。在这
10 里，我们对快乐的感受，应该像老年人对海伦的感受一样，不论在什么时候，都要记住他们的话，如若能把她送走，我们就会少犯错误。做了这件事情如所扼要讲述的，我们就最有可能命中中间。

这件事情同样是困难的，而在个别情况下就更加困难。
15 譬如决定以什么方式，对什么人，以何理由，须多长时间才应该发怒是不容易的。实际上，我们有时对不及加以称赞，

说这是温文尔雅，有时又称赞那些爱发脾气的人，说这是男子气概。那些少许偏离正路的人，并不受责备，多一点也好，少一点也好。但若走得太远，也就遮盖不住了。但一个人做事错到什么程度，有多大影响才受到责备，这也是很难用什么原理规定的。感觉的东西是难以规定的，它们总是在个别情况之下，而决定又是在感觉之中。问题这就清楚了，在一切可称赞的感受和行为中，都有着中间性，不过很可能有时要偏向于过度，有时又要偏向于不及，我们很难命中中间，行为优良。

第三卷

1109^b29 **【1】** 德性既然是关于感受和行为的，所以对于那些自
30 愿的行为就赞扬和责备，对那些非自愿的就宽恕，有时候甚
至怜悯。所以在研究德性的时候要对两类行为加以区别。立
35 法者进行嘉奖和处罚时这也有用处。

非自愿行为的产生，有时是由于强制，有时是由于无
1110^a 知。强制的始点是外来的，行为者对此无能为力，而是被动
的，例如被巨风吹到了某处，或者受制于他人。但有些行为
到底是自愿的还是非自愿的，则莫衷一是，例如由于惧怕更
5 大的恶事，或者由于好心而做了某件事情，倘使一个暴君控
制了他的父母及子女，而让他去做可耻的事情，如若做了自
己的亲属就得救，不然他们就要被处死。在风暴的遭遇中，
也会碰到类似事情，绝没有人自愿地抛弃个人的财物，凡是
10 有理智的人，就要搭救自己和同伴。这些行为是混合的，但
更接近于自愿。因为在行为中，他们做了选择。行为的目的是
由时机来决定的，只有在做的时候，才可以说哪是自愿
15 的，哪是非自愿的。他的行为是自愿的，因为运动身体器官

部分的开始之点，在他自身之中。那些在自身中具有运动始点的人，做与不做都由他自己。自愿行为，也可以说是非自愿的，总的说来，也许是非自愿的，因为每个人就其自身都不会愿意这类事情发生。 20

这样一些混合行为有时要受到称赞，尽管它们是耻辱的和痛苦的，但换来的却是伟大和光荣。但如果没有或很少有高尚的意图，这些行为就只是可耻的，应受到责备了。有时候有人做了不应该做的事情，虽然不受到称赞，但是却可原谅，假如他受到了超过了人性的限度、为人所不可忍受的压力的话。还有些行为是不可强制的，与其去做这种事情还不如去死。在欧里庇得斯的戏剧中，阿尔克迈翁强迫着儿子杀母亲，看来就是可笑的。在有些时候应该选择这样还是那样，应该坚持这样还是那样，乃是件不容易的事情。而更加不易的是坚持自己的决断，因为在大多数情况下，被命令去做的事情总是痛苦的，被强制去做的事情总是可耻的。所以，受嘉奖还是被处罚，也要看人们是否受到强制而定。 25 30 1110^b

那么，什么叫做强制呢？总的说来，就是行为的原因在行为者之外的那些事情中，而对此行为者是无能为力的。某些行为就其自身是非自愿的，然而行为者却可选择这个而不选择那个，行为的始点是在他之中，这种行为自身是非自愿的，现在对或此或彼的选择却是自愿的，似乎更多是自愿。而行为总是在个别事物之中，这种行为总是自愿的，到底为什么选取这样，而不选取那样，这是难于证明的。因为个别 5 10

事物为数众多又相互差异。或者说，快乐和美好的事情是强制的（强制性是外在存在），那么一切行为就都变成强制的了，因为，所有的人都为此而做所有的事情。强制和非自愿是痛苦的，而快乐和美好的事情则是快乐的。而且只以原因在外为理由是可笑的，而应说我们太容易被俘虏，把美好的事情归于自己，把丑恶的事情归于快乐。看来强制就是始点在外面的东西，被强迫者对此无能为力。

出于无知的行为，任何时候都不会自愿，然而只在引起痛苦和悔恨时才是非自愿的。一个人由于无知而做了某件事情，但对于这种行为并无内疚之感，这就不能说是出于非自愿。然而又由于他无所知，也就不能算做自愿，因此他并不对此感到痛苦。那种出于无知的行为带有愧悔之感的称为非自愿，而那没有愧悔之感的，是另外一种，让我们姑且称之为无自愿吧，为了加以区别，最好两者各有自己的名称。然而那种出于无知的行为和一个无知的人所做的事情似乎并不相同。一个酒醉的人和盛怒的人所做的事情，就不被认为是出于无知，而是由于我们以上所说的情况，虽然他们并不是无所知，然而还是无知。所有的恶棍都不知道他们所应该做的事情，并且避免去做，由此他犯了不义之罪并成为恶人。然而非自愿一词，原不是某个人对有益之事的无知。在选择中的无知并不是非自愿的原因（而是罪恶的原因），不是普遍的无知（由此人们受到责备），而是个别的无知。不知道行为的条件和对象，所以是可以原谅和怜悯的。一个对这一

切都不知道的人，自然非自愿而行动。

也许最好对它们的性质和数且加以区别。一个人可以无知于他是什么人或他在做什么，对什么人和什么事而行动，关于什么和在于什么，有时候还要追问使用什么，如工具，5
为了什么，如救人，以什么方式，如温和的还是激烈的。一个人除非疯狂了，否则就不会对这些条件都全然不知。什么人在行动那就是他自己，有的人可能不知道他在做什么，如人们说，“不知所云”，或者说，“他并不知道这是个秘密”。例如埃斯库里斯所说的奇闻。或者就是想有所表现，像发石弩 10
那样无目的地乱打。人们就像麦罗毕那样，把儿子当作敌人。他会把尖锐的矛头看作戴帽的，把一块石头当作泡沫石。他用药救人却把人毒死。或者想轻轻推一把，却把人击 15
毙。凡是与此类似的行为都是无知的。在这里，对任何一件事的无知，他的行为都是非自愿的。特别是那些与此相关的，最主要的东西就是在这里的行为及其何所为。像这样的无知就被 20
称为非自愿，不过它还应该是痛苦的，并在愧悔之中。

非自愿行为是被强制的或由于无知。而自愿行为的始点则在有认识的人自身之中，他对在其中生活的事物逐一认识。把那些出于激情和欲望的行为称为非自愿似乎是不对 25
的。首先，其他的动物都没有自愿的行为，孩子们也没有。其次，为什么我们出于激情和欲望的行为不能是自愿的呢？也许高尚的行为是自愿的，而卑劣的行为是非自愿的？既然出于同样原因，这样的区别是可笑的。而且说对某物的期求 30

是非自愿的岂不荒唐。人们应该有所期望，有所欲求，例如对健康和学习，而且非自愿是痛苦的，期求是快乐的。再次，由于推理和由于激情所犯错误有什么区别呢？两者都是应该避免的。非理性的感受也同样是人的感受，来自激情和欲望的行为，显然同样是人的行为，把它们看作非自愿则毫无道理。

【2】 在区别了自愿和非自愿之后，我们进而对选择进行研究。它显然是德性所固有的最大特点，它比行为更能判断一个人的品格。

选择显然是自愿的，但两者并不等同。自愿的意义更广一些。儿童和其他动物都可以自愿活动，但不能选择。还有那些突发的行为，我们可以说是自愿的，但并不是选择。有些人把选择等同于欲望、激情、意图以及某种意见，看来都是不对的。

选择并不为非理性的东西所共有。那些不能自制的人按照欲望来行动但不能选择。有自制能力的人则相反，进行选择，却没有欲望。欲望可以和选择相反，欲望却不能和欲望相反。欲望的对象可以是快乐的，也可以是痛苦的。选择则既不是痛苦的，也不是快乐的。激情就更加不同了，出于激情的事情和出于选择的事情相距甚远。

选择也不是意图，虽然两者显得很相近。选择绝非对不可能的东西的选择，若有人说他对不可能的东西作出了选

择，那就是个白痴。意图则可针对不可能的东西，例如不死。意图可以是不通过自己行为而得到的东西，例如在竞赛中某个演员和运动员获胜。选择则不能这样，它只能选择那些通过自己的活动可以发生的事情。此外，意图更多是对目的，而选择则是怎样达到目的。例如我们意图得到健康，选择则是通过什么办法达到健康。我们不说意图幸福，而说我们选择幸福就不妥当了。总之选择总是我们力所能及的事情。

选择也不可能是意见。意见是关于一切的，它既可对我们力所能及的东西，也可对永恒的和不可能的东西。意见只有真和假、对和错的区别，而没有善与恶的区别。所以总的说来，似乎没有人把它看作和意见是一样的。它也不能和某一种意见相同，因选取善还是恶，可以使我们成为什么样的人，意见则不能这样。我们选择的是对某一事物的取得还是回避。意见则是对某物是什么或者它对什么有利，或者以什么方式。意见则不大过问去取得还是去回避。人们由于选择应该的事情而被称赞，意见则是对似以为真的事情。我们选择那些我们知其为善的东西，意见则对那些并不完全知道的东西。人们认为最善于选择的人并不是那些善于提出意见的人。而有些人善于提出意见，但由于邪恶却选择了所不应该的事情。至于意见是否先于选择而生成，还是两者相并而行，这并不重要，我们所研究的不是这个问题，而是选择是否就是某种意见。

既然选择不是以上所说的那些东西，那么它到底是什么呢，属于哪一类呢？它显然是自愿的，但并非一切自愿行为都是选择。那么选择就是一种先在的考虑吗？因为选择总包括着推理和思索，而选择这个名称就意味着先在于他物而择取。

【3】 人们是在考虑一切，而一切都在考虑之内呢，还是有些事情不成为考虑的对象？我们所说的考虑对象，似乎并不包括疯狂人和蠢人所考虑的事情，而只包括有理智的人。没有人去考虑永恒的东西，例如去思考宇宙，或者正方形的对角线和边之间的不可通约。没有人去考虑以同一方式而发生的运动。这种运动既可出于必然，也可出于本性或其他的原因。例如月蚀和日出。也不考虑以同一方式经常出现的东
25 西，例如阵风和骤雨。也不去考虑偶然的东
西，如掘园而得宝。因为这些事情的发生，都不是我们力所能及的，我们能考虑和决定的只是我们力所能及，行所能达的事情（所剩下的也只有那些把自然、必然和偶然当作原因的东西，理
30 智和人为的东西了）。就是人间的事务也不能全部加以考虑，例如没有一个斯巴达人考虑去给斯库西亚人订立最好的
1112^b 政体。每个人所考虑的都是通过自己行为所能达到的东西，并不是对科学怎样严格，怎样自足的考虑，例如不去思考文法（词和字母的拼写）。

我们所考虑、所计议的是那些出于我们，而并非永远如

此的事情，例如关于医疗上、经商上的事情。考虑体育训练就不如去考虑航海，因为航海不能准确预测，其他事情也都是这样。人们对技术的考虑多于科学，因为技术更难决断。考虑、让议的是那些大多如此，其后果不可预见的事情。对于那些重大的事情，我们不敢相信自己能做出充分的决断，就得约请其他的人来共同考虑、让议。

我们所考虑的并不是目的，而是那些达到目的的东西。一个医生所考虑的并非什么是健康，一个演说家并不考虑什么是说服，一个好的政治家并不考虑什么是好法律的制订，其他人也不是考虑目的。而是树立一个目的，去探求怎样和通过什么手段来达到目的。如若出现了多种手段，那就要寻求通过哪个更容易、更有把握。如若只有一种，那就考虑，怎样利用这一手段去达到目的。而这一手段又要通过某种手段，一直达到最初因，它就是寻求的终极（因为进行考虑的人，似乎像所说的那样寻求以某种方式来解剖一个图形）。但看来并非所有的寻求都是考虑、让议，例如数学的寻求，而所有的考虑都是寻求。并且分析的终端，就是生成的始点。如若恰巧碰到不可能的事，那就放弃，例如索要钱却弄不到钱。而所谓可能的，就是说那些事物由我们而生成，由我们的亲友，在某种意义上也是由我们，因为本原和始点总是在我们这单。人们所寻求的，有时是工具，有时是如何利用这些工具，在其他情况下也是如此。有时是利用什么，有时是以什么方式来利用它。正如上面所说的那样，人似乎是

行为、实践的始点或本原。考虑就是对自身行为的考虑。各种行为都是为了他物，所以，考虑的并不是目的，而是那些
1113* 达到目的的东西。也用不着去考虑那些个别的东西，例如这块饼是否按应该的样子烘出来，这是感觉的事情。如考虑不断继续下去，那就会步入无穷。

考虑的对象也就是选择的对象，除非选择的对象是规定
5 了的，因它已经是出于考虑，已经是被选择了的东西。一个人如果把行为的始点归于自身，并成为自身的主导部分，那么也就用不着去寻找行为的方式了。这在古代政体中是明显的。如荷马所描写的那样，君主总是向人民宣布他的决定。既然选择的是我们通过考虑所期求的对象，那么，选择也就
10 是我们经过考虑力所能及的期求。从考虑所产生的决断、期求须合乎考虑。

以上就是对选择所作的简要说明，它是什么东西，并以那些达到目的东西为对象。

15 **【4】** 愿望却是有目的的，有人说，某些人所愿望的是真正的善，另一些人所愿望的只是些显得为善的东西。然而，那些说他们所愿望的是真正的善的人，如若不能正确选择，可能事与愿违（即或所愿望的东西将来会善，那么在这种情形下，它过去是恶）。那些说他们以显得善的东西为对
20 象的人，并不是以事物的本性为对象，而是以对个别人所显现的为对象，所以也就因人而异了。那么在这种情况下，也

就是对立的。

如若这些说法都不能令人满意，那么，总的来说，合乎真理的愿望就是真正的善，而个别人的愿望就是显得善。对那些明智的人，愿望总是合乎真理的，对那些庸俗之人只能碰机会。（在身体也是这样，那些体质好的人，凡是有益的食品都增进健康，那些体质差的人则需不同的食品，苦的、甜的、热的、硬的等等都是这样。）因为每个明智的人的判断都是正确的，每件事物中的真理都向他显现。每一种品质都有自己的美好与快乐，而最大的区别似乎就是明智的人能在每一事物中看到真理。所以，他们就是准则和尺度。许多人似乎是被快乐引入歧途，他们看来是善的，但并不是。人们都把快乐当作善来选择，把痛苦当作恶来逃避。

【5】 既然愿望是有目的的，而达到目的的手段则依靠考虑和选择，那么与此相关的行为就要合乎选择，并且是自愿的。各种德性的现实活动，也就是关于手段的活动。德性是对我们而言的德性，邪恶也是对我们而言的邪恶。我们力所能及的事，可以做也可以不做。在我们能够说不的地方，也能够说是。如若高尚的事情是由我们做成的，那么丑恶的事情就不由我们来做。如若我们不去做高尚的事情，那么，丑恶的事情就是由我们所做。如果我们有能力做高尚的事情和丑恶的事情，我们也有能力不去做。行为既可以是向善的行为，也可以是对恶事的行为，那么，做一个善良之人还

是邪恶之人，也是由我们自己决定的。俗语说：

15 无人自愿作恶，也无人不自愿享福。

不过这句话一半是对的，另一半则是错的。没有人不自愿享福，这当然，作恶却是自愿的。若不然，我们的话就自相矛盾了。就不能说，人是自身行为的始点和生成者，正如对孩子一样。因此，在我们自身的始点之外，我们找不到其他的
20 始点。行为是我们的行为，是自愿的行为。

在私人生活和立法工作中都可以找到这方面的证据。他们惩罚和报复那些作恶多端的人，除非他们是被强制，或者是出于无知，而奖赏那些做好事的人，以便鼓励他们并警诫
25 其余的人。没有人能鼓动我们去做力所不及、自非所愿的事情。正如不能说服人不去感受温暖、痛苦和饥饿一样。不管怎样说，我们仍然要感受它们。

如若无知果真是过错的原因，那么它自身就应受到惩罚，例如酒醉的人犯了过错应受到加倍的惩罚。因为始点就
30 在他自身之内，如果清醒他就可以自主，无知是他过错的原因。一个人如果由于对应该知道、又不难知道的法律规定无
1114^a 知而犯过错，就应该受到惩罚。在另外的情况下，有些人由于粗心大意而不知道，如此就不能说他是无知，他完全可以主宰自己，而不是粗心大意。

5 也许有人生来就粗心大意，生活懒懒散散，但仍然要对自己的不义和放荡负责。因为他们空耗时间，过着沉迷的生活，一个人如果经常去做一件事情，他就变成那个样子。人

们若打算参加竞赛或者什么活动，就显然必须持续不断地去做。只有那真正无知的人，才不知道道德品质是一定现实活动的产物。如若一个人并非不知自己的行为会产生不义，那么他就是一个自愿的不义之人。此外说一个行不义之事的人并非自愿，说一个放荡的人并非自愿当然毫无道理。但这并不意味着，只要他愿意就不再是不义的，而是正义的了。一个病人也不能随意成为健康的人，虽然很可能他生病是自愿的，在生活上没有节制，又不听从医生的劝告，如果在当时能自己检点的话，他本来可以不招致病灾。但现在就一发难收了，正如一块扔出去的石头不能再拉回来一样。但把石头拾起来并扔出去还是由于自己，开始之点是在人们自身之内。那不义之人和放荡之辈也是如此。在开始，他们本来可以不成为此等模样，然而既然他们自愿，也就无力加以改变了。

不但灵魂上的恶是自愿的，在某些情况下，身体上的恶也是如此，并且受到责怪。没有人去责怪一个天生丑陋的人，而责怪那些因不锻炼和不慎重而导致如此的人。对于伤残人也是这样，谁也不会去嘲笑一个生而盲目或因疾病、打击而失明的人，却都在责怪那些因纵酒和放荡而致盲的人。所以，凡是由我们自己而造成的身体上的恶，都要受到责备，而我们无能为力的就不受责备。这样看来，我们力所能及的恶，都要受到责备。

或者说，人们所追求的都是些显得是善的东西，对这些

表象他们无主宰能力。每个人是个什么样的人，对于他目的也显得是这个样子。如若每个人对自己的品质负责，因此在某种意义上也要对自己的表象负责。若不然人人都可以对自己的恶行不负责了。他之所以这样做，是由于对目的的无知，认为这样做会给他带来最大的善，或者身不由己，才以此为目的。人生来似乎应该具有一种像视觉那样的洞察力，以便正确地判断，选择真正的善。一个人如果生来就赋有这般美好的能力，他是个生而优秀的人。凡是最伟大的东西，最高贵的东西，既不能从他人取得，也不能从他人学到，而是天生的东西。如若生而具有这样优越而美好的能力，也就是生而具有完全和真正的道德品质。

如若这种意见是真的，那么德性何以比邪恶更自愿一些呢？不论对于善良之人，还是邪恶之人，两者都是一样的。目的不管是什么，都是天生就规定下来的。人们的行为不管是什么，都是向着这一目的。对每个人目的是否因自然而显示的那个样子，其中总有一部分是依靠人自身。即或目的是自然的，一个明智人其他的行为也都是自愿的，所以德性也是自愿的。恶人是在行为之中，而不是在目的之中，也同样有出于自身的东西。如若德性是自愿的（在某种意义上我们自身是品质的伴随原因，而我们是些什么样的人，也就树立什么样的目的），那么邪恶也同样是自愿的。

我们已经说明了德性的共性，概略地讲了讲它的种，它是中庸和品质。它们能使我们合乎它们的要求而行动。所

以，似乎它们也为正确的理性所指使，是我们力所能及的，是自愿的。然而行为并不是自愿的，正如品质一样。我们的行为从头到尾都为我们所主宰，而个别环节也有所知。对于品质虽然开始可以主宰，但对它的进程我们就无所知了，正如病情的发展那样。然而，由于我们能这样或那样来利用它们，所以还是自愿的。

现在让我们来谈一谈个别的德性，它们是什么，以什么方式，以什么为对象。弄清楚这些问题，也就知晓德性有多少了。

【6】 首先探讨一下勇敢，它就是恐惧与鲁莽的中间性，这用不着多说了。我们所怕的当然是那些可怕的东西，总的说来就是恶。所以恐惧可定义为对恶的预感。所以一切恶都是可怕的，例如耻辱、贫穷、疾病、孤独和死亡。但勇敢似乎并不完全以这些事物为对象，有些事情是应该惧怕的，惧怕是高尚，不惧怕则是卑劣，例如耻辱，对耻辱惧怕的人是高尚的人和知耻的人，而不惧怕耻辱就是个无耻之徒了。有些人被称为勇敢是转义的，他和勇敢的人有某些相似之处，因为一个勇敢的人是不会恐惧的。

贫穷当然是不应该惧怕的东西，疾病也没有什么可怕。总之，凡是不来自邪恶并由于自身的东西都不可怕。然而对这一切都不怕的人，并不就是勇敢（说他们是勇敢是就其相似而言）。有些人在战斗中是怯懦的，但在金钱上则很慷

慨，面对损失并不惊慌失措。一个人并不因为惧怕得罪妻子，惧怕忌妒以及诸如此类的事情而成为怯懦，也不因在挨
25 鞭打时能忍耐而成为勇敢。

那么，勇敢跟什么样的可怕事情相关呢？是对那些最巨大的事物吗？一个勇敢的人比任何人更加临危不惧，而最可怕的事情莫过于死亡了。它是一个界限，对于死者来说，既
30 没有什么善，也没有什么恶。然而即便对于死亡，也不是在所有情况下都算得上勇敢，例如，在海难和病中。那么，在什么样的情况下才算勇敢呢？也许是在最高尚的情况下？那些在战斗中死亡的人，是勇敢的人。因为他们所经历的危险
35 是最伟大、最高尚的。这一点是众所周知的，不论是城邦还是王国都对他们加以奖赏。所以，勇敢就是无畏地面对高尚的死亡，或生命的危险，而最伟大的冒险莫过于战斗。

1115^b 勇敢者在海难和病中无畏，然而和水手们并不一样。前者以为得救无望，只求一死以为解脱，水手们则由于经验而满怀希望。一个勇敢的人，在危险中要奋力自卫，或者高尚
5 地死亡。但在毁灭性的灾难中，这两者都不能做到。

【7】 可怕的东西并非对所有人都同样可怕，我们说有超过人所忍受的东西。这种东西也许对所有有理智的东西都是可怕的。另一些在大小和程度上则因人而异（有一些甚至
10 于起鼓舞作用）。一个勇敢的人作为人应该坚韧不拔。他有时甚至对不超过忍受限度的这些东西也感到害怕，正如理性

所指令的那样，这是为了美好。这就是德性的目的。对这些东西有时怕得多一点，有时怕得少一点，有时那些并不可怕的东西也可使人害怕。人们所以犯错误，或者是因为怕了所不该怕的东西，或者以不应有的方式，在不应有的时间，诸如此类。对于那些令人鼓舞的东西，也是这样。

一个勇敢的人，怕他所应该怕的，坚持或害怕他所应为目的，以应有的方式，在应该的时间。一个勇敢的人，要把握有利的时机，按照理性的指令而感受，而行动。一个勇敢的人，他的全部现实活动的目的，是与其品质相吻合的。每个人都在追求目的。勇敢是高尚的，所以高尚就是目的。勇敢的人为了高尚或美好而坚持，而勇敢地行动。

至于那些过度行为，对无所惧怕的人是没有名称的（在前面说过，有许多东西都是无以名之的），也许可以称为精神失常或感觉迟钝罢。正如人们所说的凯尔特人那样，不管是地震还是怒涛都一无所惧。对于那些实际可怕的东西而过度自信的人称之为鲁莽。一个鲁莽的人被称为牛皮匠，他做出一副勇敢的样子，勇敢的人怎样对待可怕的东西，他也显得同样对待，在这里他只是做可能的模仿，所以他们大多数是既鲁莽又怯懦。他们对可怕的东西虽然气壮如牛，但却不能坚定不移。

一个过度恐惧的人就是怯懦。他以不应该的方式，怕他所不应该怕的东西，如此等等。他所缺乏的是坚强，最突出的特点，就是对痛苦的过度恐惧。怯懦的人是绝望的人，因

为他无所不惧。勇敢的人则与此相反，因为坚定的信念就是美好的希望。

这里有三种人，怯懦的、鲁莽的和勇敢的，三者都与同一对象相关，但品质却各不相同。有的是过度的，有的是不及的，有的则恰得中间，做了所应该做的事情。鲁莽的人猛冲向前，渴望去冒险，但真正处于危险之中时，就遁逃了。

一个勇敢的人在工作中是精明的，处事是冷静的。

10 如上所说，勇敢就是中间性，是中庸，在所设定的情况中，它与那些促使人坚定和引起人恐惧的东西相关联。自信和坚持是高尚的，否则是可耻的。为了逃避贫困、爱情和痛苦而去死，并不是勇敢，而是怯懦。因为在困难中逃避更容易些。这种人之所以忍受死亡，并不是要坚持善良，而是摆
15 脱邪恶。

【8】 勇敢就是这个样子，然而人们还把勇敢分成五种方式。

首先是政治上的勇敢，这也许是最大的勇敢。由于法律的规定怯懦者受罚，勇敢者得奖。所以由公民组成的队伍，
20 能够在危险面前毫不动摇，因此公民兵是极其勇敢的，在这里怯懦要受到惩罚，勇敢要得到奖赏。例如对狄奥麦德和海克托尔，荷马就这样描写：

包吕达马首先就要对我冷讽热嘲。

而狄奥麦德则说：

海克托尔总有一天会对特洛伊夸口，

图德代斯吓得在我面前逃走。

25

这样的勇敢与以上所说最为相似，它由德性生成，由于羞耻之心而变得期求高尚的东西，得到荣誉，逃避耻辱和谴责。

人们也可以把来自首领的强制的勇敢列入这一类。当然略为逊色，在这里行为不是由于羞耻，而是由于恐惧，所逃避的不是耻辱而是痛苦。主宰者强迫着，像海克托尔那样：

30

我要仔细地瞧着，

看谁敢从战场上溜走，

就让他臭皮囊去喂野狗。

35

将领们也是这样，他们把队伍集合起来笞打那些离开战位的人，或者在队列后面挖掘壕沟或设置障碍。这都是些强迫手段。人们不应被强迫而勇敢，因为勇敢是高尚的。

1116^b

其次是关于个别经验的勇敢，由此苏格拉底认为，勇敢就是知识。这类勇敢在不同的情况下也不相同。战士的勇敢就表现在战斗之中。众所周知，在战争中有许多伪装和诡诈，有的人能够看穿这些伪诈，而被认为是勇敢的，其他人则被蒙骗。由于经验他们更加主动而不被动，他们有着精良的武器，既可进攻又可防守。他们像带武器的对徒手的，像训练有素的运动员对一个生手。但是，即使在这种情况下，最勇敢的战士也不一定是最好的战士，而是那些身体最强壮、技术最优良的人。然而，在危险难于承受，人数过少和装备不良的时候，雇佣兵就会变得怯懦，他们首先逃跑，而

5

10

15

公民的队伍却坚持战斗一直到死。正如在赫尔麦斯神庙的战斗中那样。公民战士认为逃跑是可耻的，他们宁愿去死，也不愿逃跑而得救。而雇佣兵在危险来临时，认为自己是强大的，一旦发现自己是少数时，就逃跑了。他们惧怕死亡更甚于耻辱。这种人算不得勇敢。

第三，激情也被人们看作勇敢。因为勇敢似乎来自激情，一名猎手击伤冲过来的野兽，算得上勇敢了。所以勇敢就是一种激情，在危险来临的时候，有最大的冲击力。所以荷马说，“植力量于激情之中”，“唤起他的力量和激情”，“他满腔怒火”或“热血沸腾”等等。这一切都表示激情的作用和冲击力。勇敢人的行为是由于他高尚，激情只起辅助作用。野兽则是由于痛苦，它们进攻是由于恐惧或受伤，若在树林里就不会去触动任何人的。所以，这不是勇敢。它们被痛苦和激情所驱使，而冲向危险，并没有预见到等待它们的是死亡。如果算得上勇敢，那么饥饿的驴子也是勇敢的了，不论怎样笞打，它也不会停止吃。渴欲可使奸夫做出许多可惊的事情。为痛苦和激情所驱使冲向危险，算不得勇敢。然而如果勇敢是通过激情，再加之选择和目的，那就再自然不过了。

人们在激动时感到痛苦，在报复时感到快乐，不过为这类事情而斗争的人，只能称作斗士，不能称作勇士。因为这不由于高尚的情操，也不是以理性的方式，只是一种热情而已。不过它与勇敢有某些相似之处。

第四，乐观的人也不是勇敢的人。由于在多数情况下，他们经常获得胜利，而在危险中抱有坚定的信心。勇敢人的坚定是什么，前面已经说过了。乐观的人则相信自己的强大，不会遭受失败（喝醉了酒的人也能这样，于是成为乐观派）。一旦事情不如所希望的那样，他就逃跑了。勇敢的人，则是在对人是可怕的东西，或者显得可怕的东西面前坚定不移。因为这样做是高尚的，不这样做是可耻的。所以，在突发灾祸中临危不惧，镇定自若，公认为比在预见的危难中这样更加勇敢。因为这更多是由于当事人的品质，而不是由于有所准备。预先准备的措施可以来自推论和理性，而应付突降的灾祸，就只能本着品质了。

最后，那些对危险无知的人，显得与乐观派相接近，但不如他们。因为无知者缺乏自知，乐观派却有。所以在一定时间内，乐观派能够坚持，而那些受蒙骗的人，一旦知道真相就不再坚持，而是逃跑。正如阿尔戈斯人，错把斯巴达人当作斯库俄尼亚人那样。

以上说明了勇敢的人，以及被认为勇敢的人是什么样的。

【9】 勇敢就是如何对待坚定与恐惧，然而对两者的关系并不是一样的，而是对可怕的东西更密切些。一个勇敢的人要在可怕事物中不动摇，抱着应有的态度，更甚于对坚定。因为正如所说，勇敢的意义就在于能经受痛苦。一个勇

1117^b 敢的人，受到称赞是公道的，因为甘受痛苦比回避快乐要困难得多。决不能把勇敢的目的看作就是快乐，与相关联着的那些事物相比，快乐实在是微不足道的。就以体育竞赛为例，拳击选手们所为的当然是快乐，是桂冠，是荣誉，然而
5 作为血肉之躯所经历的打击却是难于忍受的，其全部训练都是痛苦，与这样多的痛苦相比较，所为的东西就是极小了，这样看来快乐就不算一回事了。如果勇敢也是这样，一个勇敢的人并非自愿地去迎接死亡和伤害，然而对它们还是坚
10 持，因为坚持是高尚的，否则是可耻的。一个人的德性越多，他越是幸福，那么就越是感到死亡的痛苦，因为对这样的人生命是可贵的。他明知要失去最宝贵的东西，这是件痛苦的事情。但是在战斗中宁愿选择高尚而不是生命，他同样是勇敢的人。

15 并非在所有的德性里都有着快乐的现实活动，只有达到了目的的现实活动才是快乐的。但具有这种全面德性的并不一定成为一个好的士兵，反而别无所长的人，能够面对危
20 险，为了一点小事而不惜生命。

关于勇敢，让我们就说这么多，从以上所说，不难概括地看出勇敢是什么。

【10】 在勇敢之后让我们来谈谈节制。这种德性，看
25 来是灵魂非理性部分的德性。我们已经说过，节制是在快乐方面的中间性（与痛苦的关系较少）。放纵也在这个范围之

内。让我们来限定一下，它是什么样的快乐的节制。

首先，要把灵魂上的快乐和肉体上的快乐加以区别。例如爱荣誉，爱学习，每个人所以爱这些东西，并非由于他的身体有此需要或者受到什么作用，而是思想上的。人们对这些事的快乐，既说不上节制，也说不上放纵。对其他非肉体的快乐也是这样。对于那些喜欢探索奥秘的人，喜欢奇闻轶事的人，或是终日闲谈的人，我们只能说是空谈，而不能说是放纵。同样因财产损失，或亲友亡故而悲痛，也不能说是放纵。

节制也许只是对肉体的快乐而言，甚而即使肉体的快乐也非全部须加节制。例如那些喜欢视觉上的快乐的人们，彩色、图象和绘画等等，就说不上什么节制和放纵。尽管可以说，对这种快乐有应该的方式，有过度 and 不及。对于听觉也是这样，对过于喜欢听音乐和歌剧的人，谁也不会说是放纵，也没有什么节制问题。除非在特殊情况下，对嗅觉也没有什么节制问题。我们不会说过于喜欢水果、玫瑰和其他香味的人为放纵。但把对佳肴香气的喜欢称为放纵，因为这种香气会引起欲望对象的回忆。人们可以看到，其他的人，在饥饿的时候就喜欢食物的香气，对这种气味的喜欢就处于放纵的范围之内，因为这是放纵的人的欲望对象。

除非在个别情况下，在这些感觉方面其他动物并不感到快乐。野兔的气味并不使猎犬感到快乐，气味只是引起了它的感觉，只有在咬嚼的时候，它才感到快乐。公牛的叫声也

20 不会使狮子感到快乐，只有在吞咽的时候它才感到快乐。通过叫声它感到的牛的临近，对它的出现感到高兴。同样，它也不为看到山羊而高兴，而只是有了可吃的东西。

节制和放纵就和这些快乐相关，它是人和其他动物所共有的，所以，表现了人的被奴役和兽性。这些就是触觉和味觉。在这里味觉似乎很少起作用，甚至不起作用。因为，味觉是对味道的判别，只对于那些品酒师和厨师们有用处。它们不会使人特别喜欢，更不会造成放纵。而真正的享受是来自触觉，如进餐、饮酒以及所谓性爱中的快乐。所有的贪食者都希望自己的食道比天鹅还要长，这表明快乐来自触觉。

所以放纵因之而存在的感觉，是最普遍的感觉，它之受到责备是很正当的，人不是作为人而具有这种感觉，而是作为动物。对于这些感觉最为喜欢的是兽性。且不细说那些出于触觉的最为自由的快乐，例如，在运动中由摩擦和温暖而得到的快乐。触觉的放纵并不涉及整个身体，而只涉及身体的一部分。

【11】 欲望有两种，一种是为一切人所共有的，另一种则是特殊的附加的。例如，对食物的欲望是自然的，没有人不需要食物和流质的营养，有时是两者都欲求。如荷马所说，在青年和情欲时期还有性交的欲望。并非所有的欲望都是一样的，这个人有这样的欲望，那个人有那样的欲望，而且不以同一事物为对象。欲望因人而异，这样绝没有什么不

变的本性。每个人所喜欢的东西都不一样，而有些东西不论是谁见了都喜欢。

在自然的欲望方面，少数人犯错误都以同一方式，也就是说都是过多了。随意地大吃大喝，它的量超过了自然的限度。自然的欲望就是要求满足人的需要。这样一些人就被称为贪食者，也就是超过了应该饱足的量。这样一些人是完全受制于他物的人。 20

至于那些特殊的快乐则是多种多样的，而犯错误的方式也各不相同。说某人偏爱某种东西，或者由于他喜欢了所不应喜欢的东西，或者由于他比多数人更加喜欢，或者以不应有的方式。那些放纵的人都是在这些方面形成过度。有些人喜欢所不应喜欢的东西，喜欢那些可憎的东西。即使所喜欢的是应该喜欢的东西，但比大多数人更加喜欢，超过了应有的限度。显然，放纵是快乐上的过度，并且是个贬义词。至于痛苦，人们不能像对勇敢那样，把坚持忍受痛苦称为节制，而把不能忍受痛苦称为放纵。那种放弃了所遇的快乐，忍受着所不应受的痛苦的人才是放纵的。在他那里甚至快乐也造成痛苦。一个节制的人不因失去快乐而痛苦，并且避开快乐。 25

一个放纵的人追求一切快乐，或者最大的快乐。他被欲望牵引着，除了快乐别无所求。所以，在得不到快乐时他痛苦，求快乐的欲望也使他痛苦。欲望就伴随着痛苦。固然，由于快乐而痛苦，这似乎是荒唐的。不要快乐，或少于他应 30 1119^a 5

得的快乐的人很少见，因为这种麻木不仁不合乎人的本性。即使其他动物，也要对食物加以辨别，喜欢这一些，而不喜欢另一些。如若有这样一种动物，它什么也不喜欢，对什么也不加区别，那么它就远不是个人。像这样的一个人也就无以名之，因为这是罕见的。对于这些东西一个节制的人抱中间态度。他不喜欢那些放纵的人所喜欢的东西，相反却讨厌它们。总的说来，他不喜欢所不应喜欢的东西，这些东西里没有一种使他太喜欢。它不因失去这些东西而痛苦，对此也没有欲望。或者适度，不比所应该的更多，不在所不应该的时候，如此等等。对于那些能导致健康或幸运的、令人快乐的东西，他适度地追求，并且以应该的方式。对于其他使人快乐的东西，只要它们不妨碍健康和幸运，或有损于高尚并且力所能及，他也是这样。有些人超出了这一界限，只图享乐，不顾价值。一个节制的人则不是这样，他以正确的原理为归依。

【12】 和怯懦相比，放纵似乎更多是自愿的。由于放纵是追求快乐，而怯懦却逃避痛苦。一个是为人所选择的，一个是为人所躲闪的。痛苦使人身不由己，并摧毁其本性，快乐则没有这样的作用。所以放纵更多是自愿的，应受到责备的。而养成抵制放纵的习惯更容易些，在生活中这样的例子是很多的。养成这种习惯并不冒什么危险，而对那些可怕东西则完全相反。人们认为，就每个个别人而言，怯懦的自

愿程度是不相同的。怯懦自身并不痛苦，而那些做出怯懦之事的人，却是由于痛苦而身不由己，如抛掉武器或其他可耻行为，这样看来似乎是被强迫的。放纵则恰恰相反，就每一个别人而言是自愿的，是出于欲望和追求。然而，整个说来，并不完全是这样，因为谁也不愿意成为放纵的人。 30

放纵这个词，我们也用于称呼娇纵的儿童。因为两者有相似之处。至于两个不同的名称哪个出于哪个，对于现在的讨论并不重要。不过，后来的东西要按先行的东西来称呼，这是显然的。意义上的这种转变并不坏，对可耻事物的欲求应加制止，不然就要大大地增长。欲望和儿童就是最好的例子。因为儿童完全按欲望来生活，而欲望中最大的就是追求快乐，如若不服管教，背离原则，就要大大地膨胀起来。一个无知无识的人，对快乐的欲望是永不会满足的，而且无所不及。而为满足欲望所进行的现实活动更增强了与生俱来的本能，而且在达到极其强烈的时候就压倒了推理能力。因此，对快乐的追求应是适度的、少量的，并且绝不能与理性相背驰。如能这样，我们就说受到了良好的教养和有约束能力。正如一个孩子要按教师的教导生活那样，欲望的部分也要按照理性生活。节制之人的欲望部分应该与理性相一致。两者都以高尚为目标。一个节制的人欲求他所应该欲求的东西，以应该的方式，在应该的时间，这也正是理性的安排。 1119^b
5
10
15
20

关于节制我们就说到这里罢。

第四卷

1119^b22 **【1】** 下面我们谈一谈慷慨。慷慨是在财物方面的中庸之道。我们称赞的不是一个人在战斗中慷慨，也不是在节制
25 中慷慨，也不是在判断中慷慨，而是在财物的给予和接受中，特别是在给予中的慷慨。所谓财物就是一切其价值可以用金钱来衡量的东西。在财物上的过度就是浪费，在财物上
30 的不及就是吝啬。那些珍惜财物超过应有限度的人，我们称为吝啬。我们称之为浪费的某些人，则比较复杂。不知约束和放纵用钱的人，我们都称为浪费，所以这里包含着多种恶，这里所用的不是它的本意。浪费最根本的恶就是毁坏物
1120^a 资。一个浪费的人是毁灭自己。因为从某种意义上说，毁灭物资也就是毁灭自身，生命是通过物资而存在的。我们所说的浪费就是这个意思。

财富是些有用的东西，对有用东西的使用，既可以好，
5 也可以坏。一个人，能够对每样东西都良好地使用，他就具有了对这东西的德性。一个人能对财富最好地使用，也就具有了在财物方面的德性，这样的人也就是个慷慨的人。对财

物的消费和给予属于使用，对财物的接受和保存属于占有。10
因此，和有所应有，不有所不应有相比，给予所应给的人则更加慷慨。良好的动作比良好的承受是更大的德性。较之不做可耻的事，高尚的行为是更大的德性。善良的活动、高尚的行为属于给予，而善良的承受和不做可耻之事属于接受。人们称赞前者，因为不取比给予更容易些。和不取于他人相比，舍弃自己的所有更困难些。人们称给予者为慷慨。15
那些一介不取的人，虽然也是公正的，但人们不称之为慷慨，而对那些取之于人的人，就不必去称赞了。在一切德性之中，慷慨几乎为人最钟爱，因为在给予之中，可以有助于人。20

合乎德性的行为是高尚的、美好的，并且是为了高尚和美好。一个慷慨的人，为了高尚而给予，并且是正确地给予。也就是对应该的对象，以应该的数量，在应该的时间及其他正确给予所遵循的条件。这样的给予是快乐的，至少是没有痛苦的。因为合乎德性的行为是快乐的，没有痛苦，而且绝不会痛苦的。至于那种不应该的给予，不是为了高尚而是由于其他原因的给予，则另当别论。那种以给予为痛苦的人，把财物看得比高尚行为还重要，是不能称之为慷慨的。30
一个慷慨的人，不接受所不应接受的东西，一个并不重视财物的人，是不会接受这样的东西的。他也无所要求，做好事并不是要得到好报。他只接受所应得的东西，例如本己的所有物，但并不是为了高尚和美好，而是作为必需的东西。因1120^a

为这样他才能给予。他并不忽视本己的所有物，有了这些东西，他才能给予别人。他并不随意给予任何人，而是给予那
5 应该给予的人，为了高尚的目的，在应该的时间。一个慷慨的人在给予中是很大方以至过度了，给自己留下的很少。不顾惜自身这正是慷慨的所在。

所谓慷慨就是在物资方面的慷慨，这不在所给予的东西
10 的数量，而在于给予者的品质，给予要与自己的物资相适合。如若可给予的东西很少，一个只给予很少东西的人，并不失为是慷慨的。人们认为，一个人其家资不是自己挣来的，而是继承下来的会更慷慨些，因为他没经受过贫困。所有的人都对自身所取得的成果更割舍不得，如父母和诗人那
15 样。慷慨的人是难以富有的，因为他既不善于获得，也不善于保持钱财。他花费和珍视钱财并不由于钱财自身，而是为了给予。所以有人抱怨，那些最有价值的人，也是最不富有的人。可惜这不是没有道理的，因为也像对其他东西一样，
20 不知道怎样去经营钱财，也就不会有钱财。

他不给予所不应给予的人，在不应的时间，如此等等。因为，他不能做不合乎慷慨德性的事情。如果在这些事情上花费钱财，就没花费在应该花费的地方。如我们前面所说，一个慷慨的人，要量其家资来花费，并花费在应该花费的地
25 方，过度了就是浪费。所以，我不说一个僭主浪费，因为他的家资大得难以在消费和给予上过度。慷慨是在财物的给予和接受上的中间性。不论细小的事情还是巨大的事情，一个

慷慨的人都应给予或花费在所应花费的事物上，以应该的数量，并以此为乐。他从应该的人接受应该的数量。德性就是在这两者之间的中间性。他以所应有的方式做这两件事情。正确的接受伴随着正确的给予。不正确的接受则相反于正确的给予。两种相伴随的东西可以出现在同一个人身上，相反的东西显然不能。如若一个人不消费在应该的对象和高尚的目标上，他要感到痛苦，而以应该的方式是适度的。德性就是以应该的方式，在应该的情况下感到快乐和痛苦。一个慷慨的人在钱财方面是好通融的，有时甚至可能受欺骗。因为，他并不珍视钱财，他对在应该花费的事情上没有花费感到不安，在不应花费的地方花费了感到痛苦。他并不同意西蒙尼德的说法。浪费的人在这些方面是错误的，他对应该的情况和应该的方式既不感到快乐，也不感到痛苦。

我们说过，浪费和吝啬就是过度和不及，在给予和接受两个方面。我们把消费也算做给予。一个浪费的人，在给予方面是过度的，在取得方面是不及的。一个吝啬的人则是给得太少，而取得太多，一些细小的事情除外。浪费的两方面，很难结合在同一人身上（因为一个人很难一介不取，而给予一切，这样的话，作为私人的给予者，他的家资就会无所剩余。这样的人反而被认为是个浪费者）。不过就是这样的人也还大大好于吝啬的人。因为这样的毛病可随着年龄和阅历而纠正，他能够达到中间，而具有慷慨的德性。他既给予又不取得，在这两方面都以不应该的方式，并且做得不

好。但他可通过训练而改变这种习惯，而成为一个慷慨的人，给予所应该给予的人，而不取所不应取的东西，所以人们再不会说他习性恶劣了。那些只管给予而不顾取得的人，
25 他们的过度并不是由于恶意和卑鄙，而是由于愚蠢。这样看来，浪费要比吝啬好得多，因为在这里有许多人得到帮助，而吝啬不但对他人无益，对自己也无益。

在浪费者中，有一些人取得所不应取的东西，在这一方面，他们是些吝啬的人。他们之所以贪心不足，是由于他们渴望消费，但不能随意而为，他的所有很快就一扫而空，所以不得不取之于人。同时也顾不得是否高尚，他为取得钱财
1121^b 不惜一切手段。至于怎样给，从什么地方给，对他们都是无所谓，他只是热衷于给。所以，像这样的给予说不上慷慨。因为像这样的给予既不高尚，也不是为了高尚，以应该的方式。他们使那些应该贫穷的人成为富翁，对那些可敬的人不加周济，而是大量赠赏那些奉承他们的人和使他们快乐的人。所以，他们中的许多人是放纵者，他们任意挥霍，放
5 纵地花用，由于根本不知高尚为何物，所追求的只是快乐。
10

一个人如果没有受到很好的教育就会成为浪费的，倘能细心照料就会知道什么是中间，什么是应该，而吝啬则是不可救药的。它或由于年老，或由于各种形式的无能而造成，它比慷慨更是与生俱来的。大多数人是爱聚敛钱财而不是乐
15 善好施。它普及到许多人，并且有多种形式。吝啬有许多不同方面，这里且说它的两个方面：或者在给予上的不及，或

者在取得上的过度。并不是所有的人都有这两个方面，它们有时是分离的。有些人在取得上过度，有些人在给予上不及。那些被称为守财奴的人，就因为给予上过少，但并不覬覦别人的所有。这样的一些人有的由于缺乏荣誉感，有的是由于避免耻辱。（有些人看来是，至少自己说是，他们守住钱财，为的是不会被迫有一天做出可耻的事来。对这种人可称之为小气鬼以及诸如此类的名字，由于他们给的过少，或一点不给。）有的人怕动他人的东西，正如他人也难取他的东西，他们愿既不取得也不给予。

还有些人是在取得上的过度，他们无处不要，无所不要，例如那些从事下流职业的人，皮条客以及类似的职业，他们付出的少收回的多。全部这一些都从不应当取得的地方取得，以不应当的数量。它们的共同之点就是贪得无厌，为了小利而不顾羞耻。但是，那不从应该的地方取得大量钱财的人，我们不能谓之吝啬，例如一个暴君洗劫城市，掠夺庙宇，只能是罪恶、不敬和不义。赌棍和拦路抢劫者都是吝啬之徒。他们干着无耻的勾当，为了取得则无所顾忌。拦劫者为了取得甘冒生命的危险，甚至于窃取他本应给予的朋友的财物。这些人都是贪得无厌者，他们从不应当取得的地方来取得，像这样的取得全部都是吝啬的。

吝啬和浪费截然相反，它比浪费是更大的恶。如我们所说，和浪费相比，人们更容易犯吝啬的错误。

关于慷慨和相反的恶，我们就说到这里罢。

【2】 接着似乎应该讲一讲大方^①了。它也被认为是
20 某种关于财物的德性，但不像慷慨那样涉及全部财物方面的
行为，而只涉及消费。这里在数量方面超过了慷慨，所以有
了大方这个名称。它的消费是大量的，但消费量的大小是相
25 对的，装备一只三桅船的消费和修造一座圣殿的消费不会相
同。对于一个消费者，消费量的大小是否相当，要以什么样
的场合，什么样的对象而定。一个人在细小的、不太重要的
事情上做了一点花费，如所说，“我经常周济无家可归的流浪
者”，不能称为大方。大方的人是慷慨的，但慷慨的人却不
30 一定都大方。那些缺乏这种品质的人就称之为小气，那种过
度的叫做逞强和不识相，诸如此类。所谓过度，不是指对所
应做之事在花费数量上过度，而是在不应该做的事情上，以
不应该的方式。后面我们还要谈到这些。

大方的人是有科学头脑的人，他要对花费是否适当进行
35 思考，使巨大的钱财用得恰到好处（正如我们在开头所说，
品质要由现实活动来规定，并属之于对象）。大方的人，其
1122^b 消费是巨大的，同时也是适当的，它的成果同样也是巨大的
和适当的，所以巨大的消费和其成果相当。成果的价值应该
5 与消费相当，而消费数量应该与成果相当，或者超过之。大
方人的消费是为了高尚，这是各种德性所共有的特点。他并

① megaloprepeia。

且是高高兴兴的，任意放手的，因为斤斤计较乃是小气。他所注意的多是怎样更美好，怎样更适当，而不是怎样更节省，怎样更少用。所以大方的人当然是慷慨的人，慷慨的人消费在应该的对象上，以应该的方式。在这里，大方的人，重点在一个“大”字上。慷慨的人做着同样的事情，这里所指的只是大小。一个大方的人作出更巨大、更适当的成果。所有物的德性和成果的德性并不是一回事。所有物的受重视在于它的最高价值，如黄金，成果的受重视则在于它的伟大和高尚。（因为对这些东西的思辨使人好奇，伟大而又适当的东西是最令人好奇的。）成果的德性就在大小之中。我们所说的德性是一种荣誉。例如对敬神事业的消费，备办供品，修造庙宇，以及其他宗教活动。此外还有公共福利的消费，这都是人所羡慕的事情，例如，有的地方鼓励人们去打造华美的战车，修建三桅船，以及备办城邦的庆典等等。如我们所说，所有这一切都须与消费相符合，合乎消费者的地位和财产。价值就是它们的应该，不但要与成果相适应，而且要与消费者相适应。所以，一个贫穷的人是不会大方的，大量的消费与他的所有物是不适应的，如若他着手做这类事情，就是逞强，他既没有力量，也不应该做这类事情。正确的行为才是合乎德性的行为。这类事情只适合于那样一些人，他们的产业是由自身挣得，或从祖先亲朋那里取得的，或者他们出身高贵，是德高望重的人物，因为所有这一切都具有巨大的价值。只有这样的人才能成为大方的人，如我们所说，

35 大方表现在大量消费中，这才是最伟大、最光荣的。在私人
1123^a 方面，这样的大量消费，一生也许只有一次，如婚礼以及类
似的事情。它能使全城上层人士急不可耐，如有关外宾的迎
接和欢送，赠礼和礼品的交换。一个大方人的消费不是为了
5 自己，而是为了公众，把礼品看作和祭品一样。一个大方
的人，还要建造一所与其财富相称的房屋（房屋就是一件完美
的装饰品）。此外，他还要在那些经久耐用的物件上更多地
10 花费，因为耐用的东西都是最美好的。他还要与个别情况相
适应（对神和对人，在祭礼上和在葬礼上都是不一样的）。
既然各种消费其数量因消费的种类不同而不同，那最大的大
方就是在巨大成果中的巨大消费。成果上的巨大和消费上的
15 巨大是有区别的。（一只球、一个罐作为孩子的礼物是很合
适大方了，但所费不多。）这样看来，一个大方的人，不论
办什么事情都要大大方方地来办（这是一个不可偏离的准
则），使其价值与成果相适应。

20 一个大方的人就是这个样子。那过度的人和逞强的人，
如我们所指出，花费超过了应有的限度，毫不识相地花大
钱。他用婚礼的筵席来招待他的团伙，他为喜剧提供乐队，
让他们穿着紫袍上场，如在麦加拉所做的那样。他之所以这
25 样做，并不是为了什么高尚的目标，而是为了显示自己的财
富，他以为人们会由此而惊羨。在应该多花费的地方他用得
少，在应该少用的地方他花得多。一个小气的人在一切方面
都不及。即使他用了巨大的花费，却为了省点小钱而把事情

弄糟。他总踌躇不定，总以为可以少用些。尽管如此，他还 30
抱怨，所做的一切事情花费都超过了应有的限度。

这都是坏品质，但不带来重大的恶果，因为对别人并无
损害，也不是很大的孔事。

【3】 大度^① 顾名思义是与“重大”事物有关的品质。
首先让我们看一看它重大在什么地方。一种品质和某人看来 1123^b
合乎这种品质并无区别。倘若一个人把自己看得很重要而高
大，实际上也是重要而高大的，那么他就是真正大度的。有
的人自视甚高，实际上却不是那个样子，那就是狂妄无知，
一个狂妄无知的人，是不合乎德性的。一个大度的人就像我 5
们所说的这个样子。一个人对自己估价微小，而实际上也是
微小，这只是谦虚而不是大度，大度含有重大的意思，正如
说一个人英俊就含有身体的硕大，一个矮小的人只能称为秀
美或匀称，而不能称为英俊。一个人以自己为重大，但这种
估价与实际不符，就是虚夸，但并不是所有过高估价的人都 10
是虚夸。对自己估价不足的人是自卑。估价可以是大的、适
中的，也可以是小的。不过一个自卑的人对自己的估价总是
不足的。一个具有重大价值，却对自己估计不足的人，才是
最自卑的人，如若他不承认自己的价值，他还能有什么作为
呢？一个大度的人就他的大来说是一极端，然而如若这个大 15

① megalopsukhia.

是应该的大，就是中间了（他是合乎自己的价值来估价的）。有的人是超过，有的人是不及。

如若一个人认为自己有重大的价值，并且实际上也是这样，那么他须以一种有重大价值的东西为对象，它是最大东西中的最大的。价值与外在的善相互关联，我们认为奉献给
20 诸神的東西，或者那些高贵的人所企求的东西，以及对那些高尚人的奖品是最大的。这就是荣誉。在那些外在的善中它是最大的。所以，大度的人对荣誉和耻辱抱应有的态度。用不着讲什么道理就可以看得出来，大度的人就是重视荣誉，他们重视荣誉超过一切。而自卑的人不论对自己，还是对大
25 度的人都是过低估计了价值。虚夸的人是对自己估价过高，而不是对大度的人估价过高。

一个大度的人由于他具有重大的价值，所以也是最善良的人。最善良的人也是最有价值的人。一个具有重大价值的人，永远是一个善良的人。一个真正大度的人当然应该是一个善良的人。可以这样说，在任何一种德性中的大，都是大
30 度者的大。在撤退中甩开膀子跑和其他不义行为，是和一个大度的人不相容的。既然没有什么更大了，他为什么要干些可耻的事呢？经过逐个审查之后，要说大度的不是善良的，
1124^a 那就十分可笑了。一个享有荣誉的人决不能是个恶棍。荣誉是奉献给善良人们的德性的奖品。所以，大度仿佛是德性中的一颗明珠，它使它们变得大，而离开诸德性它也不会生成。这样看来，做一个真正大度的人是困难的，因为他必须

是美好和善良俱全。

5

一个大度的人与荣誉和耻辱的关系极为密切，他对那些来自贤良人士的器重适度地高兴，他认为这是他所固有的，因此并不过分。虽然全部德性的价值不能都归之于荣誉，但他只能接受它，因为再也没有更重大的礼物可赠送给他了。但对于那些俗流之辈和在细微末节的赞扬则报之以轻蔑，认为这是毫无价值的。他对毁谤也不加计较，因为耻辱不会公正地加之于他。正如以上所说，荣誉对大度的人至关重要。然而，他对财富、权力以及所遭遇的全部幸运和不幸，都抱一种适当的态度。幸运时不特别高兴，不幸时也不特别痛苦。尽管荣誉是最重大的东西，他的态度也不两样。（财富和权力都由于荣誉而可取，至少它们的所有者想要通过它们而光荣。）荣誉对他说来也是小事，和其他事情并无区别。所以，在许多人看来，大度的人玩世不恭。

10

15

20

然而，幸运似乎能带来大度，带来胸怀广大。因为出身高贵、手握大权和腰缠万贯的人都被认为是光荣的，因为他们超越在他人之上。在善的方面的超越总是更为光荣的。因为它们可以使人们的胸怀更加宽广，从而受到人们的称赞。唯有善良的人才真正地受到称赞。德性和幸运双全的人应得更大的荣誉。而那些只具有外在的善而缺少德性的人们，不应把自己估价过高。正确地说他们不是些大度的人。离开了德性这一切都不存在，那些仅持有外在的善的人，会变得傲慢无礼和玩世不恭。因为缺少德性的人，很难恰如其分地对

25

30

1124^b 待那些侥幸得来的东西。不但不能正确对待，还要盛气凌人，鄙薄同侪。他们模仿大度的人，实际上并不相似，在任何时候，任何地方，他们都在这样做。尽管他们的行为并不合乎德性，但却傲视他人。一个大度的人轻视他人是公正的，因为他们的意见总是正确的，别人则是碰运气。他并不为了点小事去冒险，也不为了点小名去冒险。他们为了重大的事则不惜一切，甚至于自己的生命，因为不能以一切为代价而活着。他喜欢做好事，但羞于接受好处。因为做好事是一种超越，而接受好处则是被超越。他对所接受的好处加倍奉还，这样施惠者就变成受惠者了，就变成好处的接受者了。人们认为，大度的人总是记得所做的好事，而难于记得所承受的恩惠。（因为受惠对施惠总是低下的，而他总是想超越。）他听到施惠就高兴，听到受惠就不高兴。这就是为什么，人们总不提忒提斯对宙斯所做的好事，不提斯巴达人对雅典人所做的好事，而只提他们所得到的好处。

大度的人很少提出什么要求，甚至什么也不要求，但很愿服务。对高贵的人，他矜持，对中等人士则和蔼。因为高贵者高不可攀，是难以超越的，对中等人则容易。对高贵的矜持并不足证明自己的出身低微，而对下层人士的无礼则是狂妄的表现，如一个强者欺侮软弱的人。在一般事务中他也不逞强，想着出人头地。大度的人无所动，没有光荣伟大的事业他不着手。他很少忙忙碌碌，而只做那些巨大而有名声的事情。他明显地表示自己的恨和爱（因为掩饰就是怯

儒)。他注重真理多于意见。他的言论和行动都是公开的。由于持蔑视态度，他是坦诚的，永远不隐瞒自己的观点，直接说出真理。只有在群众场合，他才半含半露，用讽喻方式说话。除非是亲友，否则他难以仰照别人而生活。（因为这要受到奴役，一切曲意逢迎者都是奴性的，屈居人下就要逢迎。）大度的人并不好奇，对于他没有什么重大可怪的事情。他不记恨坏处，对于微末之事念念不忘就不是个心胸广阔的人。特别对坏事他宁愿忘却。他并不议论人，因为他既不奉承自己，也不贬低他人。（他不是个爱奉承的人。）除非攻击敌人，否则他不说别人的坏话。在困难之中，或者遇到了小麻烦，他从不喊叫，或乞求帮助，因为对付这类事情他已胸有成竹。他所想占有的东西，都是那些美好但没有用处的，而不是那些有用处的东西。这样就表示他更为自足。一个大度的人，举止迟缓，语调深沉，言谈稳重。一个对事情很少认真看待的人，是用不着来去匆匆的。一个不把任何事情看作大事的人，是不会因激动而喊叫奔跑的。

大度的人就是一个这样的人，不足的是自卑的人，过度则是虚夸的人。人们并不认为这些人是恶人，因为他们并不做坏事，只是错误而已。自卑的人，本有值得称赞的善行，他剥夺了自己实有的价值，反而似乎他有什么坏处〔并且对自己无知〕，若不然他就要求所值得的东西，要求善良的东西。人们认为，这样的人不是愚笨，更多地是不知上进。不过这种意见所造成的结果更坏，因为任何人都在追求价值，

25 这些人离开了高尚的行为和事业，那就是说，他们的存在是无足轻重的，外在的善也是一样。那些虚夸的人是愚蠢的，对自己无所知，而且把这些暴露出来。但他们很快就被发现，由于不配也就不去做什么高尚的事情。他们讲究穿着，
30 注重仪表，借此想让人家看到，他们是一些幸运儿。让人们谈论他们，仿佛这些东西会给他们带来荣誉。所以同虚夸相比，自卑与大度的对立更大。两者都很普遍，都是坏的。

以上所说，大度是与重大荣誉相关联着。

1125^b 【4】 正如以上所说，似乎也有某种有关荣誉的德性，它与大度的关系正如慷慨和大方的关系一样。因为这两者都与巨大的事情无关，而使我们按应该的方式去处置中等和琐
5 细的事情。在荣誉的追求中，有时多于所应得，有时少于所应得，荣誉要来自应该的地方，以应该的方式，正如在财物给予和接受中有中间性，也有过度和不及一样。人们憎恶好名的人，因为他所得的荣誉多于所应得，并且来自不应该的
10 地方。我们也不喜欢一个人不好名，由于他做着高尚的事情，而推却荣誉。如若一个人气度恢宏，抱负高尚，说他好名是种称赞。如若一个人对人谦和，处事节制，说他不好名也是种称赞。这一点我们前面已经说过了。我们喜好这样，喜好那样，显然有多种含义，同样，好名也并非永远指同一
15 件事情。我们敬重那些比大多数人更好名的人，而鄙视那些好名多于所应得的人。由于这里中间性没有名称，所以两极

端在争辩之中，难以定论。不过既然存在着过度 and 不及，当然也要有个中庸。对荣誉的追求，有时多于所应得，有时少于所应得，有时恰如其分。尽管在荣誉上中间性没有名称，
20
但这样一种品质，也要被人敬重。不好名，看来是相对于好名而言，好名是对不好名而言，好名和不好名同时两相对应。这类似的情况似乎在其他德性中也有。不过在这里，两个极端是对立着的，而中间却没有名称。
25

【5】 温和是在恼怒方面的中庸之道。实际上这个中间性是没有名称的，而两个极端也没有名称。我们把这个中间性称为温和，若更偏于不及些，它自身则无以名之。有人把过度称为愤怒，它是对怒气的感受，至于造成这种感受的因
30
由有许多，而且各不相同。对应该的事情和应该的人发怒，并且以应该的方式，在应该的时间和程度，就受到赞扬。如若温和是一个褒义词，这样的人就是个温和的人。（一个温和的人不愿被激动，为情感所左右，而是听从理性的安排，他怎样以及对什么事情生多久的气。不过，总是失之于不
1126^a
及，一个温和的人不是喜欢报复，而是倾向宽恕。）

对于不及人们用贬义词称之，如无火性之类。在人们看来，对应该忿怒的事而不怒是愚蠢。对那些应该发怒的事情，在应该发怒的时刻，而不以应该的方式发怒就是麻木不
5
仁，全无心肝。他既不肯恼怒，那就是不想维护自己，也容忍亲友受辱，这是十足的奴性。

过度的恼怒出现在各个方面。（对不应该的人，不应该的事，以大于所应该的方式，过快和过强。）不过并不会所有这些方面都出现在同一个人身上。这是不可能的，因为恶也要自身毁灭，倘若全部出现那将是不可忍受的。易怒的人脾气来得快，对不应该的人，不应该的事，发大于所应该发的脾气，不过停止得也快，这是他的好处。其所以如此，由于他控制不住自己，急忙地发泄出来，公之于众，就此而已。急躁是一种过度急脾气，他对一切人，一切事都发脾气，所以得了这么一个称呼。不过难以应付的还是那些阴郁的人。他们抑制着自己的脾气，使怒火长期不得发泄，不过一旦发泄也就了结，因为这种发泄以快乐代替了痛苦。如若得不到发泄，他们就隐忍着，由于不显示出来，所以也就没有人去抚慰他们，把恼怒消解于自身之内则需要时间。这样一些人给自己和最亲密的人都带来麻烦。我们把在不应该的地方，过度 and 过长时间发脾气的人称为坏脾气的。这种人除非受到报复和惩罚，否则是不会安分守己的。

我们认为，过度 and 温和是更大的对立，因为这更经常发生（报复是人之常情）。和坏脾气的人生活在一起是很艰难的。

从这里所说，前面的那些话也就清楚了。到底应该以什么方式，对什么人，在什么事情上，用多长时间发怒是难以规定的。一个人做到什么程度才算正确，不然就是错误呢？不论是多一些，还是少一些，稍微有点偏差并不失大体。有

时不足甚至受到赞扬，我们说这是温和，有时连急躁也为人 1126^b
所称赏，说这是种男子气概，具有指挥能力。什么程度，什
么方式的偏差要不得，这在理论上难于推定，因为这些事情
都是个别的，只能凭感觉来判断。这也说明了中间品质才是 5
紧要的。应该对什么人，在什么事情上，以什么方式发怒，
所有这一切都须合乎中间德性，过度和不及都是要不得的，
在小事上无关紧要，大一些的事情上就有些关系了，在经常
性的事情上过度和不及就是最为难容的。显然必须紧紧把握 10
住中间德性。

这里所说的是关于恼怒的品质。

【6】 在人群的共同生活中，在言谈和行为中，一些人
是随和的，他们赞同一切，从不反对什么。他们认为不应该 15
给同伴们带来痛苦。另一些人则恰恰相反，他们反对一切，
对所带来的任何痛苦都不在乎，被称为难以相处的人。这里
所说的品质，显然是人所厌恶的，它们的中间品质才受欢迎。
以它为依据，可以指证什么事应该，什么不应该，什么 20
方式应该，什么方式不应该。然而，却难以给它一个名称，
也许称为友谊最为合适。像这样一个合乎中间品质的人，再
加上一份情谊，就是我们所说的好朋友了。这种品质与友谊
的区别，就在于对同伴们缺少这种情分。所以，这样的人做
每样所应做之事并不出于爱和恨，而是由于他是具有这种中
间品质的人。他对熟识和不熟识的、亲近和不亲近的都一样 25

看待。对待不同的人当然也有相应的区别，对亲近的人和非亲非故的人不会同样关心和责怪。

30 总地说来，他在人群中做他所应该做的，在高尚和便利的前提下，以带来痛苦和引起快乐为目标。在人群中所发生的一切事情，看来都与痛苦和快乐相关。在这里他拒绝那些不高尚，并有碍于增进快乐的事情，却宁愿引起痛苦。如若快乐会给行为者带来并非细小的耻辱和伤害，他就不会同意
35 而是加以拒绝，如若这种反对并不造成大的痛苦。对待不同的人，他的态度也有差别，对高贵的人，一般的人，或多或少熟识的人，以及其他不同的人也不两样，对每一部分人都
1127^a 恰如其分，他愿给予快乐而避免痛苦。也必须考虑后果，如果这些后果是巨大的，也就是说要考虑到高尚和便利，为了
5 未来的更大快乐，他将忍受小的痛苦。

像这样奉行中庸之道的人并没有名称。那终日高高兴兴的人，如若他之使人快乐并无其他目的，就称之为随和。有的人之这样做是为了取得钱财，或者可以换取钱财的东西，
10 就是阿谀奉承。那种对一切都抱怨的人是难以相处的。由于中间品质没有名称，对立就表现为极端自身的对立。

【7】 至于吹嘘几乎同样是其中间性没有名称的品质。
15 进而讨论这类事情也有好处，它有助于我们了解习俗。让我们来逐一讨论，如果我们看到在所有情况下都无例外，那就会坚信德性就是中间性。我们谈到了在共同生活中，以快

乐和痛苦来相处的人，现在让我们说一说，在言谈、行为和立论中所共有的真实与虚假。吹嘘的人自以为有公认的名声，但实际上却没有，或比实际所有更大些。谦虚的人则相反，否认他所有的名声，或把它缩小。在这两者之间的人是真实的，所以他也是正直的。不论在生活上，还是在言论上他的所有都与自身相一致，既不夸大，也不缩小。在这里每种人都可以有所为而为或无所为而为。如若一个人无所为而为，那么，他的言论、行为和生活是一致的。虚伪自身是错误的、可鄙的，而真实则是高尚的、可敬的。这样看来，一个真实的人，就是具有中间品质的、可敬的人。而两种虚伪都可鄙，吹嘘则更加可鄙。让我们来逐一讨论，先从真实开始。

我们所说的真实，不是交易中的真实，也不涉及公正和不公正（这将属于另一种德性）。与此不同，这种真实是在言谈和生活中，是由于个人的品质，而与所说的这些事情无关。像这样一个人，被认为是一个坦诚的人，一个爱真理的人，他在无关紧要的事情中是真实的，而在差距悬殊的事务中就更为真实了。他唾弃虚假，不但因为它是可耻的，而且还唾弃它本身。这样的人是可敬的，有时也会偏离真理，这多是由于估计不足，因为过度是可憎的，这表现出他有较好的分寸感。

那种吹嘘自己的长处的人，如果无所为而作伪固然可憎（若不然它就不是虚假了），但看来还是愚昧多于邪恶。如若

有所为，那为了名声和荣誉的还不算顶可恶（如吹嘘的人那样），若是为了金钱或者那些可换取金钱的东西，就最为可耻了。（因为吹嘘不是由于潜能，而是出于自愿，由于爱夸张的品质而成为这样的人。）虚假的人，有的是爱好虚假本身，有的是追求名声和业绩。那些为了名声而吹嘘的人，装出一副德高望重的样子，那些为了业绩而吹嘘的人，装出一副施惠邻里的样子，但都是难于验证的，例如，预言、智慧、医术。正由于这些事有所说的难以验证的特点，所以很多人都装作有这样的本领，并以此自夸。

那些谦虚的人贬低自身的优点，他们的性格看来是极其可爱的，他们所以这样做，不是想占什么便宜，而是不愿夸耀。而正是这些人却得到了他们所摈弃的最大的荣誉，如苏格拉底就是这样做的。有些人连微末的和明显的事情都加否认，就被称为骗子，这是些最可鄙的人。有时看来像是夸张，像斯巴达服装那样，因为过多和极为缺乏都是夸张。不过，对并非经所见又非明显无误的事加以适当降低，则是为人所喜见的。

看来吹嘘和真实是相对立的，这是种坏品质。

【8】 在生活中也有休息，在这时可以消闲和娱乐。在交往中似乎也有着分寸，应该说什么，不应该说什么，应该以什么方式说，不应该以什么方式说，怎样听也是这样。对什么人说以及由什么人听，是有区别的。在这里清楚地表

明也存在着过度、不及和中间。那些把玩笑开得太过的，就 5
变成戏弄和俚俗。这种玩笑的代价太高了，它已经仅是为了
引起笑声，而不是表达好意和避免被取笑者的痛苦。有些人
自己从来不开玩笑，也不反讥那些开玩笑的人，这就呆板
了。那些玩笑开得分寸的人，被称为机智的，因为他有种 10
触景生情、见机行事的本领。这种机动性被认为是习性的运
动，习性也和身体一样，是由运动来规定。事物的可笑方面
俯拾即是，大多数人比在娱乐和玩笑中更为开心，甚至把戏 15
弄也称为机智，因为它被认为是逗人喜欢的。但他们与机智
的人相去甚远，这一点我们在上面已经说过了。

中间品质所固有的特点是圆通，一个圆通的人不论说什
么、听什么都能合善良而高贵的人的意。因为有的人就是喜
欢以玩笑的方式说和听。高贵的人所开的玩笑和俗流之辈不 20
同。受过教育的人所开的玩笑和没受过教育的不同。这种区
别我们在旧喜剧和新喜剧之间也能看到。在前者剧作家为了
取笑而讲一些粗鄙的语言，在后者妙趣横生的语言则更令人
发笑。这种区别在语言的分寸上同样存在。那么，我们是否 25
应该规定，善于取笑的人就在于对高贵的人不说粗鲁话？或
者不会引起听话人的痛苦，反而使他高兴呢？还是根本不能
下一个无所不包的定义呢？因为，事情本身就是不确定的，
因为事物可爱还是可恨，因人而异。人们所想听的笑话和所
要讲的应该是同类的，如若不与所讲的同类，他也就难于接 30
受。有的玩笑是不能开的，嘲骂式的玩笑就不能开，法律禁

止嘲骂某些事物。我们甚至被禁止去开这种玩笑。有教养的高贵人不能随意开玩笑，这仿佛给自己制定一条法规。

具有中间品质的人就是这样的人，他被称为圆通和机智。吹嘘者则为玩笑所支配，只要能够引人发笑，不论对自己，还是对别人，他都不放过机会。他所说的那些东西，有教养的人不但不会说，甚至不会听。那些乡巴佬是不能进行分寸适当的谈话的。他们不会带来什么积极的东西，只是骂倒一切。休息和娱乐对生活似乎是必须的。

这里我们说的是三种中间性，它们全部为语言和行动所共有。不过有的是关于真理方面的，有的是关于快乐方面的，在快乐的中间性中，有的是关于娱乐，有的是关于其他社交生活。

【9】 说知羞是某种德性并不恰当，看起来与其说它是一种品质还不如说它是一种感受。至少可以把它定义为对某种不名誉事物的惧怕，其结果类似于对某种可怕事物的惧怕。那些感到羞耻的人脸就变红，那些恐惧死亡的人脸就发白。两者都表现为某种身体的变化。这就表明它更多是种感受而不是种品质。

并非一切年龄的人都适于羞臊，而只适于青年人。我们认为青年人应该知羞，因为他们通过情感而生活，并且经常犯错误，知道了羞臊，他们就会少犯错误。在一个青年人知羞的时候，我们就夸奖他，却没有人去夸奖一个老年人，因

为我们认为他根本不应去做那种可耻的事情。一个有德性的人是不会有着耻感的，因为羞耻来自卑劣的行为，而他不会去做这样卑劣之事的（羞耻有的真正可耻，有的是众人所谓的可耻，两者并无区别，两者都不能做），所以他不应该感到羞耻。那些做可耻事情的人，都是些卑劣的人。或者说，人有这样一个特点，如果他做了某种可耻之事就会感到羞耻，以此为理由，就可以自认为是个好人，这是荒唐的。因为知羞是对自愿者而言，一个好人决不会自愿地做卑劣之事。知羞须在一定前提下才可以成为一件好事，如若做了某件事情，于是觉得羞耻。德性则不是这样。如若无耻，做了可耻的事仍然不知羞耻，是卑劣的。但这并不证明，做了可耻的事情而知道羞耻就是个有德性的人。

同样，自制也不是种德性，而是某种混合物，这个问题以后再讲，现在让我们谈谈公正。

第五卷

1129^a 【1】 关于公正，我们应该探索它所涉及的到底是什么样的行为，公正为什么是中庸之道，是在什么东西中间。这一探讨要按既定的方针进行。

我们看到，所谓公正，一切人都认为是一种由之而做出公正的事情来的品质，由于这种品质人们行为公正和想要做公正的事情。不公正的意思也是这样。首先让我大概地以此为基础，在科学上，潜能和品质是各不相同的方式。潜能和科学自身看来是由对立构成，品质则相反，它不是由对立构成，例如从健康不能产生对立物，而只能产生健康。一个人只有像健康人一样走路的时候，我们才能说他健康地走路。

一种对立的品质，有时可从相反方面而得知，有时一种品质是从其主体来得知。如若身体状况良好是显而易见的，那么其不良好也同样是显而易见的。从那些状况良好的身体可知身体良好的状况，而从身体良好的状况也可知状况良好的身体。如若状况良好是指肌肉的结实，那么状况不佳必定是指肌肉的衰弱。要造成良好的身体，就在于使肌肉结实。

随之而来的是，相对的一方经常有多种含义，而另一方也有多种含义。例如公正的事物有多重含义，不公正的事情以及不公正自身都有多重含义。公正和不公正虽然有多重含义，但由于名义相近，所以那种同名异物的现象往往被忽略了。那些距离较远的事物中这样的现象就特别明显（外形不同的东西，这种差异就更加巨大）。例如动物的颈椎骨和开门的钥匙都叫做 kleis。

让我们谈一谈不公正的各种意义，一个违犯法律的人被认为是不公正的。同样明显，守法的人和均等的人是公正的。因而，合法和均等当然是公正的，违法和不均是不公正的。

尽管对好处的多占是不公正的，但他并不是占有所有的好处，而只是与幸运和不幸有关的好处，总地说来这些事情永远是好的，但对某一个人却并非永远是好的。人们不应该贪求这样一些东西，而是即使选取对自己有利的东西，也要去追求那种既在总体上是善，而又对自己有利的东西。不公正的也不永远是选取多的部分，对坏处他总是选取少的部分。而由于缩小了的坏处就是在某种意义上的好处，所以他仍然是对好处的多占，我们说这也是不均，因为它对两种情况是共同的。

既然违法的人不公正，而守法的人公正，当然一切合法的事情在某种意义上都是公正的。因为合法是由立法者规定，所以我们应该说每一规定都是公正的。所以，法律是以

15 各平德性以及其他类似方式表现了全体的共同利益，或者只是统治者的利益。所以，从一个方面，我们说公正就是给予和维护幸福，或者是政治共同体福利的组成部分。

法律规定了各种行为的准则，例如做勇敢的事就不准脱
20 离岗位，逃跑或抛弃武器。做节制的事就不准通奸和粗暴，做温和的事就不准殴打和谩骂，对其他德性和恶行也是如此，鼓励德性而禁止恶行。如所颁的准则正确，法律也就正
25 确，如若任意而行，也就是种坏法律。

这样看来，公正自身是一种完全的德性，它不是未加划分的，而是对待他人的。正因为如此，在各种德性中，人们认为公正是最主要的，它比星辰更加令人惊奇，正如谚语所说：

30 公正是一切德性的总汇。

它之所以为最完全的德性，乃由于它实行的是完全的德性。它之所以是完全的德性，是由于有了这种德性，就能以德性对待他人，而不只是对待自身。有许多人自己的事情以德性对待，对待他人则不能。因此毕亚斯说得好：“男子汉表现在领导之中”，因为一个领袖必定关心他人和共同的事业。

以同样理由，在各种德性之中，唯有公正是关心他人的善，因为它是与他人相关的，或是以领导者的身分，或是随从者的身分，造福于他人。不但败坏自己，并且败坏亲友的人，是最邪恶的人。而最善良的人，不但以德性对待自己，

更要以德性对待他人。待人以德是困难的。所以，公正不是德性的一个部分，而是整个德性；相反，不公正也不是邪恶的一部分，而是整个的邪恶。（从以上所说，德性和在这样意义下的公正，其差别显然可见。虽然同样是德性，但两者却不相同。公正是相关于他人的，德性则不过是种笼统的，未加划分的品质。） 10

【2】 我们要探索作为德性一个部分的公正。正如我们所说，存在着某种这样的公正。同样也存在着作为部分的不公正。这是有例可以证明的。一个人尽管做了其他坏事，但却一点也不多占。例如，由于怯懦而抛弃了武器，由于坏脾气而任意詈骂，由于吝啬而不肯帮助别人。一个人尽管是贪得无厌的，但却不干这些坏事，至少并不全干，但他仍是干了坏事，我们谴责他，他是不公正的。所以，确实存在着一种作为整体之部分的不公正，某种整体不公正事物的部分不公正，或整体违法的部分违法。其次有的人是为了得利而通奸，并增加了收入。有的人是由于欲望而通奸，他付出并受到了损失。这个人是个纵欲者而不是个贪得者，前者也是不公正的，但不是纵欲者，因为很清楚，他是为了得利。再其次，一切其他不公正的事物总要归结为某种耻辱。例如，通奸属于放纵，离队属于怯懦，发脾气属于易怒。如若为了得利而做丑事只能归于不公正，而不能归于其他。 15 20 25 30

这就清楚地表明，在整体之外还存在着部分的不公正。 1130^b

由于两者的定义属于同种，所以名称也就相同。两者都具有一种与其他相关的能力，或者与荣誉、财物和安全相关，或者出于来自得利的快乐，与某个可概括这一切的总名称相关；或者与贤智之人所关心的一切相关。

公正显然不只一种，在整体德性之外还有其他意义的公正。我们必须把握它是什么，是种什么样的东西。

不公正分为两类，一是违法，一是不均，而公正则是守法和均等。按照以上所说，违法就是不公正。然而违法和不均是相区别的，不是一回事情，是部分对整体的关系（因为不均全都是违法的，而违法并非全都不均）。这里所说的不公正的事情与不公正，与以前所说的有差别，而不是一回事情。这里是作为部分，那里是作为整体。这种不公正不是整体不公正的一个部分。同样，这种公正也是整体公正的一个部分。这里所说的是作为部分的公正，和作为部分的不公正，对公正和不公正的事物也是这样。姑且让我们把相应的公正整体和不公正整体放在一边，公正是应用于他物的德性整体，不公正则是邪恶的整体。应该怎样规定与此类似的公正事物与不公正事物也是显而易见的。因为多数合法行为几乎都出于德性整体，法律要求人们合乎德性而生活，并禁止各种丑恶之事。为教育人们去过共同生活所制订的法规就构成了德性的整体。至于把人教育为善良的人的个别教育，是政治的还是别的什么，这待以后再详加讨论。因为做一个善良的人，和做一个善良的公民似乎并非一回事。

关于部分公正以及与此相应的公正事情，有一类表现在荣誉、财物以及合法公民人人有份的东西的分配中（因为在这些东西中，人们相互间存在着不均和均等问题）。另一类 1131^a 则是在交往中提供是非的准则。而后者又分为两类，或者是自愿的交往，或者是非自愿的交往。自愿的交往，如买卖、高利贷、抵押、借贷、寄存、出租等等。（这类交往所以称为自愿，因为它们是以自愿开始的。）而那些非自愿的交 5 往，则有时在暗中进行，如偷盗、通奸、放毒、撮合、诱骗、暗算、伪证等等；有时则通过暴力进行，如袭击、关押、杀害、抢劫、残伤、欺凌、侮辱等等。

【3】 既然不均的人是不公正的，那么不均的事物也是 10 不平等的。在不均等的事物之间存在着一个中点，这个中点就是均等，因为任何行为中都存在着或多或少，所以也就存在着中庸。如若不公正就是不均等，那么公正就是均等，这个道理不用说，人人都会明白。既然均等就是中间，那么公正也就是一种中间。如若均等至少是两者的均等，那么公正的 15 事就必然或者是对某物和某人的中间和均等，或者是两个相等者的均等，或者是某些事物（也就是或多或少）的中间，或者是公正，对某些人的公正。这样看来，公正事物必定至少有四项。两个是对某些人的公正，两个是在某些事物中的公正。并且对某些人的均等，和在某些事物中的均等两者相同。因为彼此所有的相同，如若两者所有的不均等，那么人 20

们具有的事物也就不均等，争吵和怨恨就会产生。因为相等的人分得了不相等的事物，不相等的人反而分得了相等的事物。而根据各取所值的原则这是很显明的，没有人不同意，
25 应该按照各自的价值分配才是公正。不过对所谓价值每个人的说法却各不相同。平民派说，自由才是价值，寡头派说，财富才是价值，而贵族派则说，出身高贵就是德性。公正就是
30 某种比例，而这种比例的特质不仅由抽象的单位数目形成，而且由普遍的数目形成。比例的比值相等，这至少有四项。

（非连续性的比例显然有四项，而连续性的比例也是这样。其中的一项被使用两次，而且分两次来说。A 与 B 的
1131^b 比，相等于 B 与 C 的比，这样 B 项就被提到两次，若把 B 当作两项，那么这个比例就由四项构成。）

所以公正至少也有四项，而其比值是相同的。因为人和
5 事之间的比值是相同的。第三项对第四项的比，完全如第一项对第二项的比一样。再交替搭配，第二项对第四项的比，完全如第一项对第三项的比一样。这也就是说整体对整体一样。这种搭配影响着分配的结果，如若各项成这样的结合，
10 其结果就是公正的。如若一、三两项以及二、四两项的结合是公正的分配，那么，这种公正就是中间，违反了这种比例就是不公正。从而比例就是中间，公正就是比例。（数学家们把这种比例称为几何比例。因为在几何学中比例的全体对
15 全体的比值，正如各项对各项。这种比例是非连续的，因承

受者和事物不能构成单独的项。)

在这里，公正就是比例，不公正就是违反了比例，出现了多或少，这在各种活动中是经常碰到的。不公正的人所占的多了，受害人所得的好处就少了。在恶事上恰恰相反，与大的恶相比，小的恶在道理上就可以说是善。在选取恶时宁小勿大，在选取善时则越大越好。

这里所说的只是一类公正。

【4】 其余一类是矫正性的公正，它生成在交往之中，或者是自愿的，或者是非自愿的。这是与前者不同的另一类公正。分配性的公正，是按照所说的比例关系对公物的分配。（这种分配永远是出于公共财物，按照各自提供物品所有的比例。）不公正则是这种公正的对立物，是比例的违背。在交往中的公正则是某种均等，而不公正是不均，不过不是按照那种几何比例，而是按照算数比例。不论好人加害于坏人，还是坏人加害于好人，并无区别。不论是好人犯了通奸罪，还是坏人犯了通奸罪也无区别。法律则一视同仁，所注意的只是造成损害的大小。到底谁做了不公正的事，谁受到不公正的待遇，谁害了人，谁受了害，由于这类不公正是不均等，所以裁判者就尽量让它均等。倘若是一个人打人，一个人被打，一个人杀人，一个人被杀，这样承受和行为之间就形成了不均等，于是就通过惩罚使其均等，或者剥夺其所得。（这里所说的所得只是笼统地说，对某些情况并

不恰当，例如对打人的人说所得，而对被打的人说损失。而仅就一种感受来说，称之为损失和所得。) 既然均等是多和少的中间，那么所得和损失的对立也就是多和少的对立。好处多坏处少就是所得，反之就是损失。它们的中间就是均等，我们说就是公正，所以矫正性的公正就是所得和损失的中间。

所以，在争论不休的时候，人们就诉诸裁判者。去找裁判者就是去找公正，裁判者被当作公正的化身。诉诸裁判者就是诉诸中间，人们有时把裁判者称为中间人，也就是说，如果得到中间，也就得到了公正。公正就是某种中间，所以裁判者也就是中间人。

裁判者恢复了均等，正如对一条分割不均的线段，他从较长的线段取出超过一半的那一部分，增加到较短的线段上去，于是整条线就分割均匀了。这样，人们就说得到了自己的一份，也就是说，得到了相等的一份〔均等就是按照算数比例的大和小的中间〕。正因为如此，才把这样的做法称为公正。它是一种平分，所以有人把公正称为平分，而称裁判者为平分者、仲裁人。如若有两相等的两部分，从其中之一取出一部分加到另一部分上去，那么被增加的这一部分就以两部分而大于另一部分。如若从那部分所取出的部分不加在这一部分上去，那么这一部分就只以一部分而大于另一部分，以一部分大于中间，中间则以一部分大于被截取的那一部分。从以上的例子就可以明白，应该做的事情就是，从过大

的取出超过中间的那部分，增加到小于中间的部分上去。设定 AA、BB、CC，三者互等，现在从 AA 取出的部分为 AE，加到 CC 上去的是 CD，那么，整个 DCC 就以 CD 加 CF 而大于 EA，因此而以 CD 大于 BB。〔这个道理也同样适用于其他技术，倘若一个患者不做所要做的，不按质按量承受他须承受的，就要死亡。〕

所得和损失这两个词，是从自愿交往中借用来的。一个人的所有多于自己所原有的，就称为所得，他所有的比开始时少了，就称为损失。例如买进和卖出，以及其他为法律所允许的交易。如若没有增加，也没有减少，而仍然保持其自身，那么人们就说够本，既不受损失也没有得利。所以，公正就是在非自愿交往中的所得与损失的中庸，交往以前和交往以后所得相等。

【5】 还有些人把公正概括地看作是回报，例如毕达哥拉斯派的人就把公正一般地定义为与他人相互忍让。这种回报既不合乎分配的公正，也不合乎矫正的公正。（然而人们还是希望拉达曼图所说的就是这样的公正：

倘使人能承受自身的回报，
真正的公正就会来到。）

在很多情况下回报和公正是有区别的。例如一个首领打了人，他就不应反过来要挨打。如果被打的是首领，那打人的
人就不仅要挨打，还应该受惩罚。此外，在自愿的事情和非

自愿的事情之间也有很大的区别。然而回报这种德性确是共同交往的维系，它是按照比例原则，而不是按照均等原则。相互联系形成了城邦。要以怨报怨，若不然就要像奴隶般地受侮辱。要以德报德，若不然交换就不能出现。正是通过交换，人们才有共同来往，这就是为什么人们崇敬美惠女神的庙宇。以德报德是恩惠所固有的特点。不但他人的恩惠要回报，并且自己也要开始施惠于人。

这种互惠是由交易关系构成的，设定营造师为 A，制鞋匠为 B，房屋为 C，鞋子为 D。那么营造师要从制鞋匠那里得到他的成果，又把自己的成果给与鞋匠。如若在比例上首先相等，回报就随之而来，我们所说的情况也将出现。如果不是这样，交换就不存在。但这并不是说，这种成果不能高于那种成果，而是说应该使这些东西相互对等。这一道理也适用于其他技术。倘使一个患者既不做他要做的事情，也不按质按量地忍受治疗之苦，那就难免死亡。在两个医生之间并不互通，而在医生和农民之间，总的说来，在不相同、不相等的东西之间才互通。应该使这些东西相对等。因此，凡是在交换中的东西，都应该在某种形式上相比较。为了作比较，人们发明了货币，它是作为中间物而出现的。它衡量一切，决定价值的高和低。多少双鞋子等于一所房屋和定量的食品。营造师和制鞋匠之间的比例，也应与鞋子对房屋或食品之间的数量关系一样。如若不是这样，交换就不相通了。除非存在着某种意义上的均等，不然交往就不能形成。

如上面所说，一切事物都应用同一种东西来度量，这种东西真正说来就是使用，它把一切联结了起来，如若人们什么也不需要，或者没有同一的需要，也就没有交换或同一的交换。这种使用的交换在习惯上就发明了货币，它的名字叫法币，因为它不是由于自然而存在，而是依据法律而存在。我们可以改变它，也可以废除它。回报只有在使其相等的条件下才能进行。农民和鞋匠两者成果的对比，正如农民和鞋匠的对比。对这种比例，应该制定一个比价表，才能进行交换。如若不然，双方就会各走极端，使一方占便宜，一方吃亏。只有在对等的条件下，双方才能各得其所，才能相通。只有在这个意义下它们才能相等（农民 A、食品 C、鞋匠 B、鞋匠的产品 D 与 C 平等），如若在这里没有回报，也就不能相通。

使用似乎是种把事物联结起来的東西。显然，倘若不在双方相互的，或单独一方的使用推动下，也就不会有什么交换。〔人们输出谷物换回葡萄酒，正如某个人需要一个人所有的东西一样。〕在这里必然是对等的。

倘使现在没有需要，这个需要是在将来，那么货币就是所预期的交换的保证，因为只要带着它就应该得到所要的东西。货币和其他东西有同样的命运，它也不能永远是相等的，不过总期望更加持久些。一切所需的物品都有一个定价，因而交换将是永远的，相通也将是永远的。货币作为一种尺度，可将一切事物公约，并加以等价化。倘使不存在交

换，也就不存在相通，倘使不存在等价，也就没有交换，倘
20 使不能公约，也就没有等价。实在地来说，这样千差万别的事物，是不可能有个公约数的，但对使用来说，这样也就足够了。这里应该有某种东西，它以一定的前提而存在，所以称之为法币。我们用货币来公约万物，所以事物成为可公约的。设定房屋为 A，10 个米纳为 B，卧榻为 C（设若一所房屋有定价，并定为 5 米纳），那么 A 就等于二分之一的
25 B。设定一张卧榻为十分之一的 B，那么多少张卧榻与一所房屋等价也就清楚了，是 5 张卧榻。这也可清楚表明，在货币出现之前，交换是怎样进行的，5 张卧榻对一所房屋，和 5 张卧榻的价格并没有什么区别。

我们已经说了不公正和公正是什么，从这些规定中可以
30 清楚见得，公正处于做不公正的事情和受不公正的待遇之间。一方面所有的过多，另一方面是所有的过少，公正则是一种中庸之道。而不公正则是两个极端。公正还是一个公正的人
1134* 的人在公正地选择中所遵循的一种行为原则。在分配中，不论是在自己与他人之间，还是他人与他人间，都不是把有益的东西给自己的多，而给同伴的少，对有害的东西则相反，
5 而是按照比例平均分配，在他人与他人之间也不两样。不公正和不公正的事情并无区别，都是违反了比例，在有益和有害事物上的过多和过少。它造成了过多和过少，对自己在有益的事物上总是过多，而在有害的事物上则是过少。在对他人时整个地也不两样，不过在两个方面中，任何一个方面都

可能与比例相违反。在不公正行为中，最小的是受不公正待遇，最大的是做不公正之事。

公正和不公正，每一个的本性是什么，我们就说这样多。至于公正的和不公正的总地说来也是这样。 15

【6】 有的人做了不公正的事情，却不一定是不公正的人。那么在各种不公正的事情中，例如，偷窃、通奸、掠劫，做什么样的事才是真的不公正呢？还是不论做什么都没有区别呢？因为一个人可能和一个认识的妇人同眠，但它的起因并不是主动的选取，而是被动的感受，他虽然做了不公正的事，却不能算做不公正的人。一个人偷了东西，但不是一名窃贼，一个人私通了，却不是是一个奸夫，在其他事例上也是这样。 20

回报是种什么样的关系，前面已经说过了。

但是不应忘记，我们所探求的不仅是一般的公正，而且是政治的或城邦的公正。这种公正就是为了自足存在而共同生活，只有自由人和比例上或算术上均等的人之间才有公正，对于那与此不符的人，他们相互之间并没有政治的公正，而是某种类似的公正。公正只对那些法律所适用的人才存在，法律只存在于不公正的人们中，判决就是公正和不公正的判别。在人群之中如若夹杂着不公正的人，就可能做出不公正的事来（虽然做不公正的事，并非完全是不公正）。总的说来，做不公正的事情总是把好处多归于自己，把坏处 30 35

少归于自己。所以我不允许个人的宰治，因为他可以为了
1134^b 自己而成为暴君，而是允许法律的宰治。有领袖维护公正，
如若他维护公正也就是维护中间。一个公正的领袖对自己毫
不多取（除非按照比例，他自己什么好处也不多占，他是为
他人而工作，所以，如前面所说的，公正就是关于他人的
善）。因此应该对他有所补偿，这就是荣耀和尊严，有人不
5 以此为满足，他就会成为暴君。

主人的公正和父亲的公正，虽然在这里说的有些相似，
但并不完全相同。总的说来，对自己的所有物，无所谓公正
和不公正。奴隶与尚不到独立年龄的孩子，正如自己身体的
10 一部分，谁也不会有意地来伤害自己，从而对他们是不存在
不公正的。所以既非不公正，也非政治上的公正。政治的公
正是以法律为依据而存在的，是在自然守法的人们之中，这
对于治理和被治理都是同等的。与孩童和奴隶相比，公正对
15 妇女更合适，这就是家室的公正，它和城邦的公正并不相
同。

【7】 政治的公正，或者是自然的，或者是传统的。自
然的公正对全体的公民都有同一的效力，不管人们承认还是
20 不承认。而传统的公正在开始时，是既可以这样也可以那
样，然而一旦制订下来，就只能是这样了。例如囚徒的赎金
是一米纳，做供品只能是一只山羊，而不能用两只绵羊。传
统的立法只能对个别事件，例如对布拉西达斯的祭祀典礼，

以及各种选举规定。在一些人看来，所有的公正都是如此， 25
而出于自然的东西是不能变动的，对一切都有同等效力，正
如火焰一样，不论在波斯还是在希腊都同样燃烧，而他们看
到公正却是变动着的。然而，实际并非如此，只在某种意义上如此。对于众神来说似乎并非如此，就是对于我们也有某
种以自然为依据的东西。尽管一切都是可变动的，然而有些 30
是出于自然，有些不是出于自然。在那些被认为是可变动的
事物中，哪一些是由于自然，哪一些不是由于自然，而是法
定的，是由于传统，这是显而易见的，虽则两者同样是可变
动的。这种区别也可以用在其他事例上，如右手自然更加有 35
力些，但并不妨碍一切人双手都可以很灵巧。由于传统和方
便而为公正的事物，与度量相似，谷物和酒的度量就不是无
处不等，而是在批发时大些，在零售时小些。那并非由于自 1135^a
然，而是由于人的公正也是这样，它并不是无处不适用的，
所以政体也不都是一样的。不过到处都是合乎自然的、最好
的政体只有一个。

公正和法律的规定，对于个别的行为来说，每一条都是 5
普遍的，因为所行的事为数众多，但那些规定每条都是单一
的，从而是普遍。

不公正的行为和不公的事情并不相同。不公正之事依据
自然或由人为安排而存在，它是自身同等的，如若行了不公
正之事才是不公正行为，在没有被实行之前，它仍然只是不 10
公正的事情。行公正也是这样（然而行公正的意思乃是不公

正的矫正，最好是用一个共同的词，称之为公正行为)。

至于公正的各种规定，每一种的性质是什么，数目有多
15 少，与什么东西相关联，这待以后再加讨论。

【8】 至于说到做公正的事和做不公正的事，不管做事
公正还是不公正，都要有意地来做。如若是无意的，那就不是
做不公正的事，也不是公正行为，而是凭着机遇。在行动
20 着的人们，有的人碰巧是公正的，有的碰巧是不公正的。不
公正行为和公正行为又有自愿和不自愿的区别。一个人说
谎，既是自愿的，它同时也是不公正的行为。正如不公正的
事情一样，如若行为不是出于自愿，也不是不公正的行为，
在前面我说过，所谓自愿就是一个人知道自己所做的事情，
他的行为不是无知的，不是既不知道对象是什么，也不知所
25 用的是什么，所为的是什么（例如殴打的是谁，用什么殴
打，为什么殴打）。像这样的一些情况，每一种都不是由于
机遇，也不是由于强制。例如别人拿着他的手去打另一个人，
这不是出于自愿，因为他不能自主。一个被打的人可能是
他的父亲，他只知道这里有一人，或在面前的人中的一个，
30 但并不知道是父亲。这一分析同样适用于目的以及全部行
为。不自愿行为是不知道，或者虽然并不是不知道，但是身
1135^b 不由己，受到强制。还有许多所知的自然过程，我们行动
着，承受着，却说不上是自愿，还是非自愿，例如老化和死
亡。有些行为由于机遇既可以是公正的，也可以是不公正

的，某个人虽然不愿，但由于害怕而归还了押金，这样的行为就既不应该说他做事公正，也不应该说是不公正，而是出于机遇。同样，他若并非自愿，而是被强迫着没有归还押金，那就应该说他做不公正的事，或行为不公正，不过这是由于机遇。至于那些自愿的行为，有的是经过选择而做的，有的是未经过选择而做的。经过选择的行为有事先的考虑，不经选择的行为没有事先的考虑。

在共同生活中存在着三种伤害。由于无知而造成的伤害是过失。也许不知是对什么人，什么事，使用什么，为了什么而就做了。例如，他并不想打，或者用投枪打，为了这个目的，打这个人，而结果却事与愿违（例如，本来只想刺一下，而不是去伤人），或者对象和工具与所想的的不同。伤害如若是违反理性而发生的，那就是一种意外；如若虽不违反理性，但并无恶意，那就是误伤（无知的误伤，原因在人自身之内，若在自身之外那就是意外）。最后，如若虽然知道，但并非预谋而造成了伤害，那是不公，或者由于冲动，或者由人们本性所必有的感情，伤害和过失的造成者做了不公正的事情，所以是不公。但并不由于这些而是不公正或恶劣的，因为他们并非出于恶意。伤害不是出于邪恶。如若经过选择而这样做，那就是不公正、丑恶的人了。

所以，对那些出于冲动的行为，要从其是否有预谋来判断，这种主张是有道理的，因为这些行为的起因并不在于冲动，而在于惹起恼怒的人。再者，问题并不在于一件事情是

否发生，而在于它是否公正，而惹起恼怒显然是不公正的。
30 正如在契约的签订中，事实是不需辩论的，除非其中的一方是无赖，想为自己辩解。事实的存在是众所周知的，争论的是公正在谁的方面。这一方面认为自己受到不公正待遇，另
1136^a 一方则加以否认。如若一个人经过选择去伤害他人，他就是做了不公正的事，这件事是不公正的，做不公正事的也是不公正的人。这种事情既违反了比例，也破坏了均等。同样，一个人经过选择去做公正的事情，他就是个公正的人。也就是说，只有在自愿去做的时候，这才是公正的行为。

对于那些非自愿行为，有的是可以谅解的，有的则不可谅解。对于那些不仅不知道，而且是出于无知的过错，可以谅解。对于那些不是由于无知，或者既无知又为那些非人性之常的激情所驱使而犯的过错，则不可谅解。

10 **【9】** 对于做不公正的事和忍受不公正待遇已作了充分的区别。有人表示疑惑，是否真就像欧里庇德斯以一种莫名其妙的话所说的那样：

我杀死自己的母亲，说来简短，

到底是有意地自愿，还是无意的不自愿？

15 是否忍受不公正的待遇果真是自愿的，或者相反，忍受不公正待遇从来都是非自愿的。同样，做不公正的事是否从来都是自愿的呢？忍受不公正待遇从来都是或自愿或不自愿，还是有的自愿，有的不自愿呢？这一问题同样适用于受公正待

遇（因为公正行为全部都是自愿的）。所以，像在个别情况下那样，把受不公正待遇和受公正待遇对立起来，或者是自愿的，或者是不自愿的。有人认为受公正待遇全都是自愿的，这并无根据。有些人，接受公正待遇并非出于自愿。有人提出这样的问题，一个人承受了不公正的事情，就是受到不公正的待遇吗？还是承受不公正待遇也像不公正的行为呢？两者很可能碰巧会成为公正的一部分。显然这也适用于不公正的事情。因为行事不公正和待人不公正并不是一回事，正如承受不公正的事情和被不公正对待不是一回事一样。至于公正行为和受公正待遇也是这样。没有行事不公正的人，也就没有人受不公正待遇。没有行事公正的人，也就没有人受公正待遇。

如若一般说来，行事不公正就是有意地伤害人。而有意的伤害，就是明知被伤害的是什么人，用什么工具，以什么方式。而一个不能自制的人，会有意地自己伤害自己，有意地受不公正待遇。那么，就得承认自己可能对待自己不公正（而自己是否可能对待自己不公正，正是个有争议的问题）。此外，一个人由于不能自制，还会有意地去受他人的不公正待遇，从而受不公正对待可以是自愿的。如若这里的规定还不确切，那么，在明知所伤害的是什么人，用什么工具，以什么方式之外，还应补充上“违背了那人的意愿”。这样看来，即使某人有意被伤害，有意忍受不公正待遇，但谁也不会自愿受不公正待遇。因为谁也不会甘愿受不公正待遇，其

至没有自制力的人也不会甘愿，而是行为和意愿相违背。谁也不会愿意去得到他所认为不好的事情，一个没有自制力的人却做出他认为所不应做的事情。一个人所给予的总是自身所有的东西。正如荷马所说的戈劳考斯给予笛麦德：

以黄金甲冑回报青铜甲冑；

用一百头肥牛而不是九头。

这就不是受到不公正待遇。因为给予是出于自身，不公正待遇则不是出于自身，而是另一个行事不公正的人。从而，受不公正的待遇，显然是非自愿的。

15 在各种问题中，我们还想拣出两个来谈谈。分配和所得的多于所值，果然就是做了不公正的事吗？人是否可以对自己不公正呢？如若在前一种情况，那做事不公正的是分配者，而不是多得者。如若明知并且有意地对他人的分配多于自己，这个人就是对自己做了不公正之事。而这类事情只有那些谦虚知足的人才肯做，贤明的人总是自奉简约。不过这话不能笼统地说，如若凑巧，他得到更多的其他好处，如美誉和各种奖励。而且这个问题，按照对不公正事情的定义也可以解决。谁也不会忍受与自己意愿相违背的事情，所以不会因这种事情而受不公正的待遇。如果有，也仅是点伤害。

25 很明显，做了不公事情的是分配者，而往往不是多得者。不公正的事并不寓于接受不公正的人中，不公正的始点即是行为的始点。它在分配者中，而不在接受者中。其次“做”这个词有多种含义。例如一种无生命的東西，手以及一

个受指使的奴隶杀了人，这是做了不公正的事，却不是行为 30
不公正。此外，一个出于无知而作出的判断，那就算不得做
了不公正的事，这一判断也不是法律意义上的不公正（虽然
是不公正，但原始意义的和法律意义的并不相同）。如若明 1137^a
知而作出了判断，那就是不公正了。他自己或者多占了好
处，或者过度地报复。正如一个人在分配方面做事不公正，
由于这种不公正的判断，他多占了份额，在那种情况下分配
土地，实际上他得到的是金钱，而不是土地。

有些人认为自己须对所做的不公正事情负责，所以做公 5
正的事也甚容易。但实际上并非如此。如与邻妇同房、殴打
伙伴、行贿是容易的，应由自己负责。然而形成做这类事情
的习性却是不容易的，不能由自己负责。与此相同，有些人
认为，不需要智慧也能知道什么是公正，什么是不公正，因 10
此对法律所颁布的事情并不难适应。但这种公正并不是公正
自身，而是凭着机遇。而对怎样行事，怎样分配才是公正，
这一工作比知道怎样恢复健康更难。虽然在医疗方面，知道
什么是蜂蜜，什么是葡萄酒，什么是芦根，什么是熏炙，什 15
么是开刀是容易的。然而怎样运用它们来治病，用在什么人
身上，在什么时刻用，这样的工作完全是医生的工作了。正
是由于这样的缘故，人们认为一个公正的人，同样可以做不
公正的事，因为公正的人并非不可能有更多个别的不公正行
为，如与邻妇同房、打人等等。一个勇敢的人，也难免抛弃 20
武器，左躲右闪，以至逃跑。而一个怯懦的人，做不公正的

事（然而除非巧遇）却未必做这类事情。做这类事情是一种习性，正如医生治病并不在于动刀或不动刀，下药或不下药，而是一种习性。

- 25 公正存在于那些总是与善同在的人们中，他们所有的有些过多，有些过少。有一些人，对他们来说善事无论如何也是不会过多的，对众神也许就是这样。有一些人，对他们任何一点善都是毫无益处的，如对怙恶不悛的人，对他们所有的善都是有害的。对于一些人，只有一定限度的善，这就是
- 30 属人的善。

【10】 接着上面，我们说一说公平和公平的事物，公平和公正是个什么关系，公平的事物和公正的事物有什么关系。既不能笼统地说两者是同等的，看起来也不能说它们是

35 相异的东西。有时公平和公平的事物受到赞扬，人们甚至用

1137^b 公平代替了善良，转而在用公平称道其他事物，把更为公平和更加善良相等同。有时这显得有些荒唐，如若在公正之外还有某种公平是可赞美的，那么，或者两者不同，可能公正不是好事，或可能公平不是好事。如若两者都是好事，那么两者就是一回事了。由于这样一些原因，就出现一个似乎难以回答的问题，它们是否都以某种方式是正确的而与自身不相矛盾。公平是种优于公正的公平，虽然它优于公正，但并不是另一个不同的种，公平和公正实际上是一回事情，虽然公

5

10 平更有力些，但两者都是好事情。问题的困难在于，公平虽

然就是公正，但并不是法律上的公正，而是对法律的纠正。其原因在于，全部法律都是普遍的，然而在某种场合下，只说一些普遍的道理，不能称为正确。就是在那些必须讲普遍道理的地方，也不见得正确。因为法律是针对大多数，虽然 15
对过错也不是无所知。不过法律仍然是正确的，因为过错并不在法律之中，也不在立法者中，而在事物的本性之中，行为的质料就是错误的直接根源，就是对法律所规定的原则出现了例外。尽管立法者说了一些笼统的话，有所忽略和出现 20
失误，那么这些缺点的修正就是正确。如若立法者在场，他自己会这样做，如若他知道了，自己就会把所缺少的规定放在法律中了。所以公平就是公正，它之优于公正，并不是一 25
般的公正，而是由于普遍而带缺点的公正。纠正法律普遍性所带来的缺点，正是公平的本性。这是因为法律不能适应于一切事物，对于有些事情是不能绳之以法的。所以应该规定某些特殊条文。对于不确定的事物，其准则也不确定。正如累斯博斯岛的营造师们的弹性准则，这种准则不是固定不 30
变的，而是与石块的形状相适应的。特殊条文对事物也是如此。

什么是公平这里就说清楚了，它就是公正，而且优于某种公正。从而，什么是公平的人也无须多说，他就是经过选择而做那些公正的事情的人。他不墨守成规，领取少于法律 35
所规定的份额。一个公平人的品质就是公平，这只是公正，而不是另一种品质。 1138*

【11】 从以上所说，一个人是否能对自己不公正的问题也就清楚了。有一类公正行为全部合乎由法律所规定的德性。例如法律不要人自杀（法律所不要的事情，就是它所禁止的事情）。此外，如若有人违犯了法律有意地进行伤害（为反击而进行的伤害除外），这是做了不公正的事情（所谓有意地，就是他明知所伤害的是谁，用什么工具）。一个人由于愤怒而有意地刺伤自己（这是违反正常理性的），为法律所不容。这样的行为当然是不公正的。然而，是对什么人

5 不公正呢？当然是对城邦而不是对他自己。因为忍受痛苦可以是自愿的，但是谁也不会自愿忍受不公正待遇。这就是为什么，城邦要惩办那些自我毁伤的人，侮辱他，好像他对城邦做了不公的事情一样。

10

此外，在某件事情上做得不公正，仅只是一件事情上的不公正，而不是全部不公正。（在这里，意义与以上所说有所不同。）这样不公正的人其罪过有一些与怯懦相似，不是全部的罪过，这种不公正显示不出罪过自身。如若在同一事物上某物可同时增加或减少的话，而这件事情却是不可能的，公正和不公正必定出现在不同的人身上。此外做公正的事情必须是自愿的，经过选择而有事先准备。（一个人由于受到虐待而进行同样的报复，这不能说是做了不公正的事。）但是，一个人伤害自己，那么他就既是个受害者又是个害人者。此外，一个人可能自愿地受不公正的待遇。一个

15

20

人除非做了某种不公的事情，不然谁也不能说他做事不公正。一个人不能与自己的妻子通奸，不会打破自己的门进行掠劫，不会偷盗自己的财物。按照对人是否自愿地被不公正地对待的分析，人是否会自愿地对待自己的问题就整个解决了。

用不着证明，被不公正对待和不公正待人，两者都是坏事（一种是少于中间，一种是多于中间）。中间在医术中就是健康，在体育中就是适度。行事不公正总是件坏事，因为行事不公正就要带来邪恶和谴责，或者完全的邪恶，或与此相近的事情。因为并非全部自愿不公正行为都带着邪恶。而被不公正对待则不带邪恶和不公正。被不公正对待就其自身而言不是件什么大的坏事，但这不是说它不会碰巧成为大的坏事，这是无法以技术来决定的。（例如胸膜炎说来比扭伤是更严重的疾病，可是扭伤碰巧可能产生严重的后果，万一由于扭伤跌倒而落入敌人之手，就会被杀害。）

换句话打个比方来说，公正并不是自己对自己的关系，而是自身的这一部分对另一部分的关系。但并非所有的公正都是这样，而只有主人和奴隶之间的，家长和家属之间的公正才是这样。有人以此为理由对灵魂的理性部分和非理性部分加以区别。人们从这里看出，人似乎能对自己不公正，因为有些部分违背着自己的意愿而忍受着，这仿佛是主宰者和被主宰者的相互关系，对他们也有某种公正。

关于公正和其他伦理德性，我们就说这样多。

第 六 卷

1138^b16 **【1】** 前面我们已经说过，人们应该选取中庸，既不过度，也非不及。而中庸是作为正确的原理或理性来表述的，
20 我们就来讨论这一点。

在我们所说的品质中，正如其他事物一样，都有一个目标，具有理性的人，或者急迫些，或者迟缓些，总是以它为归向。中庸之道，也就是过度和不及的居间者，由于它以正
25 确的理性为依据，就存在某种准则。然而，说一些这类的话当然是真理，但并不说明问题。在另一方面，在那些科学对象的探讨中，说什么不要做得过度，也不要做得不及，更不要松懈，只有中间才是正确理性等等，固然也是真理，但是
30 只知道这一点的人，不会变得更加聪明。例如，一个人只说应该按照医术和懂医术的人所要求的那样，也就不知道到底应该怎样处置身体。所以，对于灵魂的品质，不仅仅要说这类大实话，还要判明正确的理性是什么，这种理性的准则是什么。

35 我们就把灵魂的德性加以区别，有一些我们称之为伦理

的德性，另一些我们称之为理智的德性。关于伦理的德性，1139^a
我们已经讨论过了。关于其余的德性，我们首先说一说关于
灵魂的事情。前面已经说过，灵魂有两个部分，一部分是具
有理性的，另一部分是无理性的。现在，我们以同一方式对 5
理性加以划分，设定有理性部分也分为二，一部分是考察那
些具有不变本原的存在物，另一部分是考察那些具有可变本
原的存在物。相应于那些种上不同的对象，每一个都自然要
在灵魂上有不同种的部分。因为只有凭借某种相似性，人们 10
才能获得知识。在理性部分中，我们把一部分称为认知的，
把一部分称为推算的。推算和考虑是一回事。谁也不会去考
虑那些不能变化的事情。所以推算是理性灵魂的一个部分。
由于两个部分各有其德性，我们应该确定，其中哪一部分的 15
德性是最好的。

【2】 德性与固有功用相联，在灵魂中有三种因素主宰
着行为和真理，这就是感觉、理智和欲望。在三者之中，感
觉决不能是行为的开始点，这从野兽虽然也具有感觉，但与 20
行为无缘的事实就显然可见。

在欲望中有追求和躲避，正如在思考中有肯定和否定一
样。伦理德性既然是种选择性的品质，而选择是一种经过思
考的欲望。这样看来，如若选择是一种确当的选择，那么理 25
性和欲望都应该是正确的。它既是一种肯定，也是一种追
求。这样的思考是一种实践的真理，而思辨的、理论的思想

则不是实践的，它只有真与假而不造成善与恶。寻求真理是
30 一切思考的功用，而实践思考的真理要和正确的欲望相一
致。

行为以选择开始（是运动由之开始之点，而不是所为之
点），而欲望和有所为的理性则是选择的始点，所以品质的
选择既离不开理智和思考，也离不开伦理和品质。因为，不
35 论好行为还是坏行为，都是思考和习惯相结合的产物。思考
1139^b 自身不能使任何事物运动，而只有有所为的思考才是实践性
的。它是创制活动的开始，一切创制活动都是为了某种目的
的活动。而被创制的事物的目的不是笼统的，而是与某物相
关，属于何人，它是行为的对象。良好的行为就是目的，它
5 是欲望之所求。所以，选择或者就是有欲望的理智，或者就
是有思考的欲望，而人就是这种开始之点。

（已经发生了的事情是不可选择的。例如，谁也不会选
择去洗劫特洛伊城。已经发生了的事是用不着考虑的，而所
考虑的是将要发生和可能发生的事情。不可能让发生了的事
情不发生，阿伽松说得好：

10 让已经做成了的事情不做成，
就是神仙也无能。）

理智这两个部分的功用就是真理。各种品质以它为依
据，而使个别事物成为真理，这也就是两者的德性。

【3】 让我们再从头对这些德性作进一步讨论。设若灵

魂通过肯定和否定而取得真理的方式有五种，这就是：技术、科学、明智、智慧、理智，而在论断和意见上是可能失误的。 15

如果从严格意义上，而不是引申的类似意义上讲科学是什么，其意义是明显的。我们全都认为，科学地认识的东西是不可改变的，而可改变的东西既处于考察之外，那也就无法知道它们是存在还是不存在。凡是出于必然的东西，当然能被科学地认识，当然是永恒的东西。而凡是出于必然而存在，当然完全无条件永恒。而永恒的东西既不生成也不灭亡。此外，一切科学看来都是可传授的，凡是能被科学地认识的东西都是可学习的。如我们在《分析篇》里所说，一切传授都须从一个前在的知识出发。有的要通过归纳，有的要通过演绎。而归纳所得到的东西是开始之点和普遍者，演绎则从普遍出发。普遍是演绎由之出发的始点。它自身则不是来自演绎而是来自归纳。科学具有可证明的品质，这在《分析篇》里有进一步的规定。因为只有在人具有某种信念，对于开始之点知之甚明的时候，他才能有科学的知识。如若他所知的并不比结论更多，那么，他所有的知识是偶然的。 20 25 30

让我们对科学只作这样多的规定。 35

【4】 那些有可能改变的事物，是可被制作的，可被实践的。创制和实践互不相同（关于这种信念，就是那些外行 1140^a

人也可滔滔不绝)。因为，实践所具有的理性品质不同于创
5 制所具有的理性品质，两者并不相互包容。实践并不是创
制，创制也不是实践。营造术就是一种技术，并且是创制的
理性品质。如若不具备理性品质，创制也就不是技术，这种
10 品质不存在，技术也就不存在。所以，技术和具有真正理性
的创造品质是一回事。一切技术都和生成有关，而进行技
术的思考就是去审视某种可能生成的东西怎样生成。它可能
存在，也可能不存在。这些事物的开始之点是在创制者中，
15 而不在被创制物中。凡是由于必然而存在的东西都不是生成
的并与技术无关，那些顺乎自然的东西也是这样，它们在自
身内有着生成的始点。既然创制与实践不同，那么技术必然是
创制的而不是实践的。所以在某种意义上说，技术就是巧
遇，正如阿伽松所说：

技术依恋着巧遇，
20 巧遇依恋着技术。

正如所说，技术就是具有一种真正理性的创制品质，而无技
术则相反，就是具有一种虚假理性的创制品质。两者都是关
于可变事物的。

【5】 关于明智，只要我们考察那些明智的人，就可以
25 明白了。所谓明智，也就是善于考虑对自身的善以及有益之
事，但不是部分的，如对于健康、对于强壮有益，而是对于
整个生活有益。甚至人们善于计较以得到某种益处，我们也

称之为一种明智（这种目的是不属于技术的）。总地说来，
一个明智的人就是善于考虑的人。谁也不会去考虑那些不可
改变的事物，对于这些事物，他不能有所作为。正如证明的
科学，这些科学的开始之点或本原是可以改变的，不是证明
的（因为一切都是可以改变的）。人们不能考虑那些出于必
然的事物，所以明智并不是科学，也不是技术。它所以不是
科学，是因为实践的东西是可以改变的。它所以不是技术，
是因为技术和实践种类不同。实践不是这样，良好的实践本
身就是目的。总而言之，它就是关于对人的善和恶的真正理
性的实践品质。所以，我们认为，像伯里克利那样的人，就
是一个明智的人。他能明察什么事对自己和人们是善的。像
这样的人才是善于治理家庭、治理城邦的人。

（由此，我们把节制也称为明智，因为它保持了慎思明
辨。但它所保持的只是以上所说的论断，不是一切形式的论
断，而只是关于行为的论断，因为有些论断是快乐和痛苦所
不能毁灭和改变的，例如三角形等于或不等于两直角。行为
的开始之点，就是行为所为的目的。被快乐和痛苦所败坏
的人，不能清楚地看到开始之点，不知行为是为了什么，不
清楚一切通过什么而选择和实行。邪恶是对开始之点的破
坏。）从而，明智必须是对人的善，是真实理性的实践品
质。

不过在技术中有善于，有德性，而在明智则无所谓善
于，也无所谓德性。在技术中有意的错误，则显示其技术的

25 更加高超，在明智中则表示德性较差。这就清楚表明明智是种德性而不是种技术。在理性灵魂中存在着两个部分，意见是关于可变事物的部分，明智也是这样。不过它不仅仅具有理性品质，理性品质是可被遗忘的，明智则遗忘不了。

30 **【6】** 科学就是对普遍者和那出于必然的事物的把握。凡是证明的知识，以及全部科学都有开始之点（因为科学总伴随着理性）。然而科学的起点却不是科学、技术或明智。
35 那些偶然存在着的认识方式以改变的东西为对象，而智慧并不以开始之点为对象，智慧的人以那些可证明的知识为对象。如若我们用什么对那可变的和不变的东西获得真理，而不犯错误，那就只能是科学、明智、智慧和理智，在这里有三个其中任何一个都是不能做到这一点的（我说的这三个就是明智、科学和智慧），所剩下的只能是把握开始之点的理
1141^a 智。
5 智。

【7】 在技术中，那些技术最娴熟的人被称为有智慧，
10 例如菲迪亚斯在石刻上有智慧，包吕克莱特在雕像术上有智慧。这样看来，智慧不过表示在技术上的特长或德性。不过，我们认为有些智慧全面的人，而不是在某一部分上，或对某种特殊的東西，例如荷马在马尔基太斯中所说：

15 诸神不让掘园者智慧，
也不让耕夫，一切其

他个别事物都无份。

那么，显然在各种科学中，只有那最精确的科学才可以称为智慧。所以，一个智慧的人绝不可只知道由始点引出的结论，而要有关于开始之点的真理性的认识。所以，智慧既是理智也是科学，在高尚的科学中它居于首位。 20

有的人认为，政治和明智是最优越的，这完全是无稽之谈。因为在宇宙之中，人并不是最善良的。如若健康和善良对于鱼和人各不相同，白和直却总是处处相同，那么一切人所说的智慧都是一回事，而什么是明智则各不相同。任何事物如果能对自身照看得很好，就可以说是明智，它能够对自己的生活有明显的预见。所以，智慧和政治显然不是一回事，因为如若能对自己说出有益的事情就是智慧，那么智慧就要多种多样了。那么就没有对全部生物都善良的单一智慧，而是各种不同的智慧，正如没有对一切生物的单一医术一样。或者说，人优于其他生物，但这也并不两样。因为还有许多在本性上比人更为神圣的东西，最明显的就是那些构成宇宙的天体。 25 30 1141^b

从以上所说，就可以明白智慧是对在本性上最为高尚事物的科学和理智而言的。正因为如此，人们才称阿那克萨戈拉和泰利士为有智慧的人，而不称为明智的人。人们看到，他们对自身得益之事并无所知，而他们所知的东西都是罕见的、深奥的、困难的、非人之所能及的，但却没有实用价值。因为，他们所追求的不是对人有益的东西。明智是对人 5

10 的事情，人们对它加以考虑。所以，考虑就是明智的最大功用。谁也不会去考虑不可改变的东西，这些东西不是什么目的，也不是可行的善。总而言之，一个善于考虑的人，须经过核计而获得对人最大的善。明智不只是对普遍者的知识，
15 而应该通晓个别事物。从而，一个没有知识的人，可以比有知识的人干得更出色。因为只有对个别事物的行为才是可行的。例如，知道瘦肉容易消化，有益健康，但不知道什么肉是瘦的，还不如只知道鸡肉有益于健康。在其他事物中也是
20 有经验的人占先。明智是实践的。理论与实践两者都为必要，但重要的还是经验，但这里还要有某种匠心为指导。

【8】 政治学和明智的品质相同，而它们的存在却不一样。对城邦的明智起主宰作用的是立法，另一种明智是关于个别事物的，两者的名称相同，都是政治学。关于个别事物的明智既是实践的又是考虑和计议的（因为法规作为计议的结果是可实践的）。人们只把这样的人称为进行政治活动，
30 因为他们像一些手工匠人那样，所谓明智主要是对自己一个人的。它们有着这样一个共同名称，明智。在其他方面则有的是家政、有的是立法、有的是政治。而在政治上又有议会的
1142^a 的和立法的区别。只顾自己是明智的一类，由此它与许多别的不同。不过人们都认为过着只顾自己的生活才是明智，那些政治家则是百事忙。所以，欧里庇德斯说：

明智就是宁静安闲，

作为群众的一员，
所取的只是平均的一份，
既不奢望也不好高骛远。

5

因为人们认为，去寻求自身的善是应有的行为。根据这样一种意见人们认为，像这样才是个明智的人。尽管离开了家庭，离开了城邦就没有什么是自己的。不过到底怎么照料自己的生活才是应该，现在还不清楚，需要研究。

10

以上意见，可从以下事实得到证明，青年人可以通晓几何、算术，在这方面成为智慧的，却没有人说变得明智。其原因在于明智不仅是对普遍事物的，而且是对特殊事物的，这须通过经验才能熟悉，青年人所缺少的正是经验，而取得经验则须较长时间。（有的人还提出这样的问题，为什么一个孩子可以懂得数学，却不能懂自然哲学并变得智慧。其原因在于，青年人并没有信念，而只是口头上说说。数学是由抽象而来，什么是开始之点则须通过经验，它们到底是什么并不显然。）此外，在考虑之中有双重错误，或者是关于普遍事物的错误，或者是关于个别事物的错误，或者一切沉重的水都是有害的，或者只是这种沉重的水是有害的。

15

20

明智显然并不是科学，如上所说，它们以个别事物为最后对象，只有个别事物才是行为的对象。明智与理智相对立。理智以定义为对象，这不是理性所能提供的。明智以个别事物为最后对象，它不是科学而是感觉。不是某种感官所固有的感觉，而是在数学对象中，用来感觉个体三角形的那

25

种感觉，并在那里停住脚步。这种感觉并不是明智，只不过是另一类感觉。

【9】 应该来讨论一下什么是好的谋划。它是某种科学知识，或者是意见，还是一种好的推断，或者是其他的东西。它当然不是什么科学知识，因为人们对于知道了的东西就不再探索了。好的谋划是一种谋划，进行谋划的人要探索、要推算。探索和谋划也有区别，谋划是某种探索。好的谋划并非好的推断。因为好的推断不须进行什么论证，并且很快地得出结论，谋划则需很长的时间。正如人们所说，谋划要慢慢进行，谋划既定即迅速实践。好的谋划和思想敏捷也不一样，思想敏捷乃是善于推断。好的谋划决不是意见。而谋划得不好的人要犯错误，好的谋划就是正确的谋划。所以，显然好的谋划就是种正确性。它既不是科学的正确性，也不是意见的正确性。因为并不存在科学的正确性（既然是科学那就不会是错误的）。而意见的正确性也就是真理。与此同时意见的对象也都是规定了的。（好的谋划则不能讲道理，作论证，所以它只能是思考，这种思考尚非一种肯定。）因为成为意见就不再探索而是某种肯定。一个谋划着的人，可以谋划得好，也可以谋划得不好，但他总在探索着什么，在推算着。

既然好的谋划就是某种谋划的正确性，所以我们首先应该探索谋划是什么，以及关于什么的谋划。并且，既然正确

性有多种含义，显然不能一切正确性都是好谋划。一个不能自制的人和一个坏人也树立一个通过推算、谋划所应该达到的目标。这样他的谋划若是正确，所做的坏事也就更大。所以，好的谋划看来乃是某种善。好的谋划所谋划的这种正确性，须以善为目标。然而有时通过错误的推理也可以达到善。人们碰巧做了所应该做的事，不过中词是错误的，而不是通过所应该的手段。所以那种碰巧达到了所应该达到的目的，而不通过应该的手段的谋划，并不是好的谋划。此外，有时谋划用的时间多一些，有时用的时间少一些，然而用时间多的谋划并不就是好谋划。好的谋划是对有用事情的正确谋划，对应该的事情，以应该的方式，在应该的时间。此外，好的谋划有的是就总体而言，有的是对某一目的而言。就总体而言的，是对总体目的的正确，此外则是对某一目的而言的。如若明智的人也是善于谋划的，那么好谋划乃是就导向这一目的而言的那种正确性，明智是对这一目的的真正把握。

【10】 还有理解和好的理解，由此我们说有些人富于理解和好的理解。理解与科学知识不完全是一回事，和意见也不是一回事，若是一回事，所有的人都是富于理解的人了。它也不是某种部分的科学，如医学之对于健康，几何学之对于积量。理解不以那些永恒不动的东西为对象，也不以任何一种生成的东西为对象，而是关于那些引起困惑，须加

考虑的东西。所以理解的对象与明智相同，虽然理解和明智并不是一回事。明智是指令性的（它有着自己的目的，并且指出应该去做，还是不应该去做）。理解则只是判别性的。所以，理解和好的理解是一回事，富于理解的人和富于好理解的人是同样的人。所以，理解既不是具有明智，也不是取得明智，而是如像在科学知识的运用上我们把习知称之为理解。所以理解也可以运用意见于明智的对象，以判别他人之所说，并且是善意的判断（因为善良和好是一回事情），由此而产生了理解这个名称。正如在学习中那样，我们经常把习知称为理解，把学习好的人称为富于好理解的人。

【11】 还有一种德性称为体谅，有些人被称为善于体谅或宽容。体谅是对平等的正确判别。这从我们认为一个公平的人最是能体谅的，就可以看得出来。在有些情况下，公平对待也就是体谅和宽容。宽容就是体谅，是对公平事物作出正确的判断。

人们很有理由认为，全部道德品质都是与同一事物联系着，我们说体谅、理解和理智都集中在那些既能体谅又有理智，并且既明智又富于理解的人们身上。因为这一切能力都是终极事物的能力，都是对个体东西的能力。一个对明智对象具有判别力的人，也就是个富于理解的人，具有体谅和宽容精神的人。因为公平是一切善良的人在与他人的关系中所共有的。一切实践的对象都是个体的和终极的（所以明智的

人对此应该知道)。而理解和体谅都以实践事物为对象，这 35
都是些终极的东西。理智从两个方面来看待终极事物，原始
定义和终极对象，终极事物是理智的对象而不是推论的对
象。在证明上，理智以不动的原初定义为对象，在实践上它 1143^b
以终极的东西、可能的事件以及其派生物为对象。因为这东
西才是它所为之始点，普遍出于个别，对于这些东西应该去
感觉，这也就是理智。 5

因此，人们认为这些品质是自然的，却没有人在本性上
是智慧的。人们具有体谅、理解和理智，我们认为它们要随
着年龄而增加。年龄带来理智、带来体谅，仿佛是自然的原
因。〔所以，理智既是开始又是目的，证明由此开始，又以此 10
此为对象。〕从而应该重视那些富于经验的人、老年人和明
智的人们的意见和主张，这些意见和主张虽未经过证明，但
其重要性决不低于那些通过证明的。因为通过经验，人们长
上一双看得正确的眼睛。

这里说明了明智和智慧是什么，两者各以什么为对象。 15
它们各自是灵魂哪一部分的德性。

【12】 有人也许会问，这些理智德性到底有什么用处
呢？智慧并不考察人的幸福是由什么构成的，因为它并不关 20
心那些生成的东西。明智倒是与此相关，然而我们为什么需
要它呢？因为明智是关于人的公正、高尚和善良，这些事情
都是一个善良人的实践。即使我们知道了这些东西，也未必

实行得更好些。既然德性即是品质，这正如那些有关健康和
25 强壮的知识并不造成健康和强壮，反而来自这种品质。对具
有医学知识、体育知识的人，也并不因此做得更好些。如若
说明智并无助于做这些事情，而是促成做贤良的人，那么，
它就不但对于那些贤良的人无用，就是对于那些不贤良的人
30 也无用处。因为，如若一个人自身并不明智，也就同样无法
听从其他明智的劝告。我们在健康方面所处的状况也正是这
样，虽然我们并不懂医学，然而却期望健康。此外，被认为
低于智慧的明智，地位反而比智慧更重要些，这似乎是荒唐
35 的。那也就是说事物的制作者，主宰着那些个别事物。

既然我们已经指出了问题的所在，现在就应该谈谈这些
问题。

1144^a 首先让我们承认，这些品质就其自身就是受到选择的。
因为它们分别为灵魂不同部分的德性，尽管两者都什么也创
制不出来。其次，它们应当有所制作，智慧造成了幸福，但
并不像医学造成健康，而是像健康之于健康。它是作为德
5 性整体之一部分，所以它的具有和它的实现就造成了幸福。

人们只能合乎明智以及伦理德性才能取得成果。德性确
定一个正确的目标，明智则提出达到目标的手段。（至于灵
魂的第四部分，即营养的部分则没有这种德性，在它那里既
10 没有行为，也没有非行为。）

关于通过明智并不能把高尚和公正的事情做得更好的问
题，让我们稍作进一步的探讨，并从以下的意见开始。正如

我们所说，有些人做了公正的事情，却不是公正的人（例如某些人做法律所规定的事情却不是自愿的，或是无知的，有时甚至是别有用心的，而不是为了行为自身，虽然他们事实上做了一个贤良的人所应做的事情）。这样看来，人们须具有某种品质，使每一由此而来的行为成为善良的。我还应指出的是要通过选择，为着行为自身而行动。德性造成了选择的正确性，至于怎样按照本性来做那些经过选择的事情，那则是与德性不同的另外的能力。至于这些问题，我们须加充分注意。

还有一种能力，人们称之为聪明。这种能力可以把以上所说的事情树为目标，实行它们并且能够达到它们。如果目标是高尚的，那就要受到褒奖；如若是卑鄙的，就要受到谴责。所以，我们把明智的人和恶棍都称为明智，明智虽然不是一种能力，但却不可没有它。由以上所说，就可清楚，如若没有德性，那么灵魂的眼睛就不能生成这种品质。实践活动的演绎也具有本原和始点。这就是某种目的和至善（这里只从道理上讲，而不管它到底是什么东西）。然而如果不存在善良的人，至善也就无从显现。因为恶意会造成歪曲，使那些实体的本原成为虚伪的东西。所以显而易见，没有灵魂也就没有明智。

【13】 让我们回过来，再对德性作一番考察。因为德性与明智和聪明的关系相近。虽然两者不是同一个东西，但

是相同。而自然德性和主要德性的关系也是这样。人们认为每一种伦理德性，对所有的人，似乎都是以某种方式自然提供的。不论公正还是节制以及勇敢都是生来就有的。不过我们还要以另外的方式来探索，提供主要善的其他方式。儿童和野兽都具有某些自然的品质，如若没有理智就会成为有害的。一个强壮却失去视力的躯体，更是显而易见的，由于看不见他在运动中就不免蹉跌，在道德领域内，情况也不两样。如若一个人有了理智，在他的行为中就大不一样了，在先前只是相似的品质，如今就成为主要德性。正如在意见方面有两类德性，聪明和明智，在伦理方面也有两类，即自然德性和主要德性。在这里没有明智主要德性就不能生成。正是这一缘故，有的人就认为全部德性都是明智。苏格拉底的探索，有时是正确的，有时是错误的。在他认为全部德性都是明智时，他是错误的，在他说德性离不开明智时，就完全正确。作为这一点的证明，就是现在所有的人，在对德性作规定时，除了所说的之外，总还要加上，它是合乎正确原理的品质。只有合乎明智，这种品质才是德性。不过这里须要作一小小的改动，这种品质不但要合乎正确原理，还要与它相伴随才是德性。而明智则是关于实践活动的正确原理。苏格拉底认为德性就是理性（因为全部德性都是知识）。而在我们看来德性伴随着理性。从以上所说，可以明显看出，没有明智就不存在主要的善，没有伦理德性也不存在明智。

（通过这个道理也可解决有人所提出的辩证说法，在他

们看来德性似乎是相互排斥的，谁也没有这种天生的福分具有全部德性。所以，他只能获得这种德性，而得不到那种德性。这种看法对自然德性来说是可能的，至于说到那些总括的、不受限制的德性则不是这样。人们只要具备了明智这一种德性，就具备了全部德性。）即使明智并无实践意义，它显然是必要的。因为它是德性的一个部分。同时，没有明智也就没有正确的选择，正如没有了德性一样。因为德性提供了目的，明智则提供了达到目的的实践。

然而，明智并不是智慧的主宰，也不是灵魂更高部分的主宰。正如医学不是健康的主宰一样。医学并不能维持健康，而只是寻求怎样生成健康。它只是为了健康而作处治，而不是作为健康。有人也可说，政治似乎就是众神的主宰，因为在城邦中它号令一切。

第七卷

1145^a15 【1】 下面让我们开始谈一谈另一个被公认的原理，那
就是在伦理方面有三类须避免的事情：邪恶、不自制和兽
性。与这三者相反，其中的两类是显然可见的，这就是我们
称之为德性和自制的品质。与兽性相反最合适不过的是超人
20 的德性或某种英雄和神性的品质。正如荷马关于赫克托尔对
普利亚姆所作的评价，他是极其勇猛的：

这个人似乎是神的后裔，
而非凡人所生。

正如人们所说，有了超人的德性，人就成为神。这样的品质
25 与兽性显然是对立的。神之没有德性正如兽之既没有邪恶也
没有德性一样。神的品质比德性更加荣耀，兽性则与邪恶不
是同种的。所以，人很少是神圣的，斯巴达人只有在赞扬极
好的人时，才习惯说：这个人神。可见在人们中兽性是极
30 少的，而大多是在蛮族之中。有些人也由于疾病和伤残而成
为兽性的。我们也把其罪恶超过了常人的那些人称之为兽
性。对于这种习性我们以后再加讨论，至于邪恶在前面已经

说过了。现在让我们说一说不自制和不耐性、自制和忍耐。这些品质中，不能把任何一种看作和德性与邪恶相等，同时，也不能把它们看作是在种上不同的东西。如其他问题一样，在这里也是先要把各种现象摆出来，并且开始讨论其疑难之所在，这样就可以最大限度地指出有关感受的一切公认的意见。如若困难解决了，公认的意见被接受了，即或不是全部，也是那些最主要的，那么问题也就得到了充分的说明。

人皆尽知，自制和忍耐是好事情，应受到赞扬，而不自制和不耐性不是好事情，应受到责备。有自制力的人能坚持他通过理性论断所得的结论，而无自制力的人，为情感所驱使，去做明知道的坏事。有自制力的人服从理性，在他明知欲望是不好的时，就不再追随。人们认为，一个有自制力的人既能自制又能忍耐。至于对一个能忍耐的人，有些人认为全都是自制，有些人则另有不同的意见。有的人认为放纵就是不自制，不自制也就是放纵，有些人则认为这是两件事情。有人说，一个明智的人是不会不自制的，然而有时候明智的人虽然聪明，但不能自制。此外，有些人则认为在忿怒、荣誉和收益方面是不能自制的。

这一些就是人们所提的种种看法。

【2】 问题的困难在于，一个人何以判断正确，却又不能自制呢？人们说，一个有真正知识的人是不会这样的，如

果有了真正的知识那就令人奇怪了。正如苏格拉底所说，一
25 个人为他物所掌握，像奴隶般地被牵着走。苏格拉底终生和
这种说法作斗争，而认为不存在不自制，因为这种行为不是
出于最善事物的判断，而是出于无知。既然这种说法和诸现
象明显背道而驰，那就应该来探索，它到底是受了什么影
30 响。如若是无知，那就应该探索是什么样的无知。因为一个
不能自制的人，除非受到什么影响，否则显然不会是有所知
的。有一些人一方面同意苏格拉底的观点，一方面又不同意。
他们承认科学知识力量的强大，但他们却不同意，没有
35 人在意见认为是较好的事情上，却明知故犯。由于这个缘
故，他们说一个不自制的人是由于快乐的影响而不自制，不
是由于知识，而是由于意见。既然这只不过是意见而非真正
1146^a 的知识，它当然不会有坚强的判断力，而只是模棱两可，像
三心二意的人那样。因此，对那些在强大的欲望面前动摇的
人，我们可以谅解，而对于罪恶以及其他可恶的品质，是不
5 能原谅的。此外，那最为强大的明智有抵制的能力吗？这种
问题是多余的。如不能抵制，那么同一个人就既是明智的又
是不能自制的了。没有哪一个人会说：有意作恶的人是个明
智的人。此外，在前面已经指出过，一个明智的人是个实践
10 着的人（对终端的、个体东西的实践），并且具有其他多种
德性。

如若自制的人也具有强烈的不良欲望，那么自制就不是
节制，节制也不会是自制。因为节制就是既不过分，也无恶

意。自制的人应该如此，若不然，所有的欲望都是有益的，那么妨碍服从这种欲望的品质就是恶劣的了，这样看来自制也并不全都是良好的。如若欲望是中和的而且并无恶意，那么抗拒也就不值得骄傲，如若虽有恶意但是软弱的，那么抗拒也算不了什么大事情。 15

此外，如若自制使一切意见都得到坚持，这甚至是件坏事情，因为意见可能是错误的，如若不自制就是放弃一切意见，那么反而是件好事，例如索福克勒斯在《伏洛克泰特》里称赞的诺普陀罗莫，因为说谎的痛苦，他不坚持做奥德修斯所劝他做的事情。 20

此外尚有诡辩论所提出的难题（为了显示自己的聪明，他们想以一种似是而非的形式说出来），如若把这推论进行到底，难题就会出现，因为思索的诸环节是紧紧扣在一起的，除非有了令人满意的结论，不然它就不会停止。如若不能把论证的各个环节联结起来，它就不能前进。从这种说法所得出的结论表明，德性就是愚蠢和不自制的联结，因为一个人做与不自制相反的事，并把所认为的好事当作坏事，当作是不应该做的某件事，其结果所做的将是好事，而不是坏事。 25 30

此外，有的人由于被劝告去寻欢作乐，这种人被认为比那些全不计较而放纵更好些，因为他们更容易通过劝告而变好。而那种放纵的人，却是积习难返。如若他被劝告去做某些事情，也可以接受劝告而停止。现在虽然是接受了劝告， 35

1146^b 而行为却是另一回事。

此外，如若不自制和自制是用于一切的，那么什么是一般的不自制呢？因为谁也不会在一方面都不自制，而我们却总是笼统地、不加区别地说。

这些就是我们所碰到的那些难题。其中有一些要被摒弃，有一些要保留下来，我们所寻求的就是解决这些难题。

【3】 首先让我们来讨论，人们之不能自制是明知的，还是不明知。再进一步我们还要问人的自制和不自制是对什么而言。我说的是，是对一切快乐和痛苦呢，还是仅对某些快乐和痛苦。还要问，自制和忍耐是一回事呢，还是有所区别，以及诸如此类的理论。

作为开始，让我们来考察自制和不自制是由于对象的不同，还仅是方式上的差异。我说的是，一个不能自制的人不仅仅对某些事情不能自制呢，还是由于方式呢，还是由于两者。下一个问题是，不自制和自制是对一切而言呢，或者不是。不自制不会是笼统地对一切而言，而只是对它所沉溺的事物而言，也不是对一切都抱有同等的态度（若是这样它就同于放纵了）。它的态度是不同的，放纵者按照自己的方式进行选择，他认为永远应当追求当前的快乐，不自制者也追求快乐，但并不这样认为。

或者认为不自制活动是相对于真意见，而不是科学的知识，这在理论上倒无关紧要。有一些人抱着坚定不移的意

见，他们就认为这是确切的知识。如若人们由于信心不足，针对某些判断按意见而不按知识进行活动，在这种情况下，知识和意见就没有区别。有人相信，那些具有意见的，并不比另一些具有知识的更差些，赫拉克利特就是个显明的例子。既然我们说知识有双重含义（具有知识而不利用和去利用都是知识）。那么，一个人具有不做不应之事的知识而不去做或去做就大不一样了。明知故犯是令人憎恶的，而无所觉察的则难以责备。 30 35

此外，推理前提有两种方式，但两者都保证不了行为和知识相反对。人们可以只取其普遍，而不取其部分。而行为总是对个别事物的行为，而普遍也是有差异的，或者对自身而言，或者应用于事物。例如说，干燥的食品适用于所有的人，而这是个人或这种食品是干燥的，无论这种食品是不是干燥的，都不能说人具有了或者利用了这种知识。这样看来，知识的方式有巨大的差别。一个无自制力的人在一种方式下似乎并无不妥，但在另一种方式下就令人奇怪了。 1147^a 5 10

此外，人们还赋有另一种和现在方式不同的知识。在具有知识和虽具有而不利用中，我们看到了品质的不同。在某种意义上可以说，一个人既具有知识又没有知识，如一个睡着了的人，一个发狂者和醉汉。那些处于情感之中的人，其表现就是这个样子，忿怒、情欲和某些类似的情感其表现就十分明显，它们甚至可以使身体变形，有一些使人发狂。那些不能自制的人，显然也可以说处于这种状态。有一些道理 15 20

是按照科学来说的，并没有具体的所指。那些处于情感中的人们，可以进行推理论证，可吟咏恩培多克勒的诗句。一个初学者，把各种原理收集到一起，却一点也不懂。对这些原理的消化和吸收，则需要时间。对于不自制者所说的话，也
25 应该当作演员在舞台上背台词那样来看。

此外，这问题还可以从本性上来察看其原因。意见是普遍的，而另一方面又是就个别而言，它们属于感觉范围。从两者随之而来的必然是一个结论，在这里从灵魂上、思想上是一种肯定，而实践上直接就是行为。例如一切甜的东西应该美味，这是个甜东西，是作为个别东西的一个，在通常情况
30 下，必然有行为同时发生。倘若在我们有一个普遍意见阻止去品尝，但仍然会有一个意见说，一切甜的东西都令人快乐，而这个东西是甜的（这种意见具有一种现实的力量）。
35 或者在我们产生了欲望，意见虽想避免，但欲望却推我们向前（因为它能使身体的每个部分都动起来）。所以，在某种意义上说，不自制的行为似乎是来自理论和意见，不是就其自身而言的，而是就偶性而言的，与正确原则相反（因为意见不是其对立物，欲望才是其对立物）。由于这个缘故，所以野兽没有自制，因为它没有普遍判断，而只有个别的表象
1147^b 和记忆。
5

一个不自制的人，如何克服无知又回到确切的知識，其道理正如一个酒醉的人和睡着的人一样。在这种情况下也不两样，这应该听一听生理学的意见。

最后的前提既是对感性事物的意见，又是行为的主宰。 10
所以这在处于情感中的人是不会有的，或者是有了，也仿佛
是没有确切的知识一样，就如一个醉汉重复着恩培多克勒的
格言那样。因为最后前提并不是普遍的，也不是为普遍所定
义的认识对象。这样看来，苏格拉底的探索恰恰是对的。在 15
情感之中看来是不会出现什么科学的知识，它不是同情感而
来的伴随物，而只是种表象的知识。

在这里所说的只是行为中的有所知，还是无所知，以及
在什么意义下，可以认为是有所知。

【4】 下面再谈一谈什么是笼统的、未加区分的不自 20
制，或者并没有什么笼统的不自制，一切都是就部分而言。
如若这样，它以什么为对象呢，或者说，不论自制和忍耐，
还是不自制和没耐性，显然都是对快乐和痛苦而言。在造成
快乐的事物中，有一些是必然的，由于本身而选取的，但有
时可能过度。在肉体上的必然快乐，我所指的是食物，性爱 25
以及其他的肉体快乐，关于这些事情，我们指出其为放纵或
节制。另一些则不是必然的，而有些是因其自身而被选取，
我指的是，例如胜利、荣誉、财富以及其他善良和快乐的事
情。对这些事物的取得超过了正确的理性，我们并不笼统地 30
称之为不自制，而是附加上限制词，如在金钱上的不自制，
在收益、荣誉和忿怒等方面，而没有笼统的不自制。因为
它们并不相同，称之为不自制不过就其类似而言。正如一个 35

在奥林匹亚获胜的人，他自身所有的原理和共同原理的差别
1148^a 虽然很小，但总还是另一种不同的人。（所以是就类似而言，其证明就是，在谴责不自制的时候，不论是笼统的，还是部分的，我都说它不但是错误的，而且是某种邪恶，但对这里所说的不自制，却并不加谴责。）

5 对那些追求肉体享受的人们，我们有的称为节制，有的称为放纵，有人追求快乐，避免痛苦而不加选择，如饥饿，干渴，炎热，寒冷以及一切与触觉和味觉相关的事情，并且是违背了他的选择和思考，被认为是未加区分的不自制，也
10 就是说，不是关于某种事物的，例如痛苦，而是笼统地不自制。（其证明就是，关于这些快乐被称为无耐性，而对另外一些快乐却不这样称呼。）正因为这个缘故我们把不自制和放纵看作是等同的，把自制和节制看作是等同的，但对另外
15 一些快乐却不这样。它们与同样的快乐和痛苦相关，对象虽然相同，但对待的方式却不一样，有的是经过选择的，有的则不经过选择。所以，我们更愿把没有欲望和只有微弱的欲望，却去追求过度快乐而避免中等痛苦的人，称之为放纵，
20 而不是那种具有强烈欲望的人。因为，如若再增加了青春欲望和由于缺少了必需的快乐而强烈痛苦，前面那种人会干出什么事来呢？

既然有一些欲望和快乐在种上就是高尚的，备受赞扬的（在快乐之中，有一些自然就是可取的，有一些则与此相反，有一些是居间的，这在前面已加以区别），例如，金
25

钱、收益、胜利、荣誉以及诸如此类的事情，和居间的事情，人们并不因为接受、期望和喜爱它们而受责备，而是由于以某种方式，即过度而受责备。（譬如有些人以反乎理性的手段去追求某种自然美好和善良的东西，并为它们所宰制，求更大的荣誉、过度的赞扬，或者关于子女及父母——而这些东西本是好事，奉养他们的人应该受到赞扬。不过，他们在这里做得太过分了，例如有人竟像尼奥拜那样与众神作起战来，像萨图罗斯那样对待父亲竟得到了一个“爱父者”的绰号，在人们看来这是愚得太过分了。）但绝不能说，这些事情是罪恶，如上所说，这些事情每一件都是按其本性，就其自身是可取的，其所以坏，在于它们的过度，所以，必须避免。这同样也是不自制，因为不自制不但应该避免，而且应该受到谴责。由于情感上的相似，人们在说每件事是不自制时，要附加一个限制词，正如说一个坏医生、坏演员时，并不笼统地说坏。在这里所以不这样说，因为他们每个都不是坏人，这里不过就类比而言。所以，显然只有与节制和放纵同一对象有关，才可以看作是自制和不自制。关于忿怒我们只就相似而言，所以要增加限制词，对忿怒的不自制，在荣誉和收益上的不自制，我们这样说。

【5】 有一些在本性上就是快乐，在这里，或者就一般而言，或者与动物或人的特殊种属相关。还有一些是非本性的快乐。这些有的由于损害或习俗而生成，或者由于恶劣的

本性。相对于这些非本性的快乐，每一种都可发现与之相近
20 的品质。我说的就是那些兽性，人们说，有种女相的人，剖
杀孕妇，吞食胎儿，与此相类似的情况，据说某些居住在黑
海沿岸的人，以吃生肉及人肉为乐，他们在公共宴会上易子
而食，正如法拉利斯的故事。这一些都是兽性。另一些非本
25 性的快乐则来自疾病（某些人由于发狂把母亲作祭品，并吃
掉她。有的奴隶则吃掉他的同伴的肝脏）。还有一些则来自
习俗或来自病态。例如，拔头发，啃指甲，吃煤炭，食泥
土，除此之外还有鸡奸等等，这类事情有的出于自然，有的
来自风习，例如有的从童年就成为情欲的牺牲品。对于那些
30 原因出于自然的事情，就不能说人们不自制，正如不能责怪
妇人在交合中处于被动而不是主动一样，对于那来自习俗的
病态也应如此看待。

一方面有很多这类事情是处于邪恶范围之外的，正如兽
1149^a 性一样，另一方面，不论是征服了，还是被征服了，都不能
笼统地说是不自制，而只能在类似的意义上来说。正如在忿
怒时所说的一样，这只是某种形式的情感，而不应说不自
5 制。一切过度的行为，不论是愚笨、怯懦、放纵还是乖僻，
都或者是病态，或者是兽性。有的人生来就惧怕一切，甚至
对老鼠的吱吱声他也害怕，这种怯懦是兽性的怯懦。有的人
怕松鼠是由于疾病。在那些愚笨的人之中，有一些生来就没
10 有推理能力，只能凭借感觉，正如远方的蛮人种族那样，是
兽性的。有一些则由于疾病，如癫痫、疯狂都是病态的。

在这些情况中，有时仅仅是具有，而没有被掌握。我说的是例如法拉利斯有一种吃孩子的欲望，或者是一种荒唐的性快乐的欲望。也有的不仅仅是具有，而是被掌握了。至于罪恶，可以对人一般地说，也可以是有附加条件的，如兽性的、病态的，只有对人的放纵才能一般地说不自制。

所以不自制和自制的对象只能与放纵和节制的相同，而有关的其他对象，则是另一类不自制，转义的不自制，显然不是一般的、未经分化的。

【6】 让我们来观察一下，和在欲望上的不自制相比，在忿怒上的不自制更少令人憎恶。忿怒似乎是听从理性的，像那些急性子奴仆一样，他们听吩咐，但还没有把话听完全，就匆匆地跑出门去，结果做错了命他所做的事情。又像一群狗，还来不及看清是否朋友，听到敲门声就狂吠起来。忿怒由于其本性的热烈和急促，还没弄清原委，就冲上去报复。当理性和表象显示出受到侵犯的时候，只有经过考虑应该和什么人去作斗争之后，忿怒才能立刻爆发出来。欲望则只要一听到哪里有快乐，就立刻冲上去享受。所以在一定方式上服从理性，而欲望则不是这样。这是令人憎恶的。显然，忿怒是在理性上的失控，欲望则不是在理性上的失控，所以更差些。

此外，服从自然的期求更容易得到谅解，甚至于服从这类的欲望也是这样。因为它们为全体所共有，它们的性质也

是共同的。忿怒以至乖僻和那些对非必然的快乐的过度欲望都更加自然些。例如一个打了父亲的人为自己辩解说：“他也打自己的父亲，所以我打他。”然后他又指着自己的儿子说：“等他长大成人，也打我，这是我们的家风。”在他的儿子向外拉他的时候，他赖在门口不走，说他在拉父亲的时候，就到此为止。

此外，算计他人的人更加不公正。有些人虽然易怒却从不算计他人，忿怒也是这样，都是坦白直率的。而欲望的性质，正如人们关于阿芙洛狄忒所说，她是

诡计多端的塞浦路斯女儿。

荷马也描写过她的绣花腰带：

偷情者在那里悄悄议论，
巧妙地盗走了聪明人的智慧，
不论他是多么小心谨慎。

所以，如若欲望的不自制比忿怒的不自制更为可憎，那么对欲望的不自制就是一般的、总体上的不自制，在某种意义上就是邪恶。

此外，尽管一切发了怒的人都会痛苦，任性却不使人痛苦，他的任性还伴随着快乐。发怒的对象越不公正，那么发怒就越加公正。对欲望的不自制也是这样，因为在忿怒中是没有任性的。所以对欲望的不自制比对忿怒的不自制就更令人憎恶。所谓欲望的自制和不自制，显然是对肉体快乐而言。

但对肉体快乐本身也须加以区别。正如我在开头时所说的那样，有一些不论在种属上还是分量上都是人性的，自然的，有些则是兽性的，有些是由于伤害和疾病。只有对前者才存在节制和放纵问题。这就是为什么，除了转义的应用，我们不说野兽是节制还是放纵的。除非是就整个的种来说，动物互不相同，有的任性，有的顽皮，有的贪馋，都没有选择和计较的功能，正如人类中疯狂病患者那样。野兽虽然令人可怕却并不那么邪恶，它的最高贵的部分没有被毁灭，如像在人身上那样，因为它并不具有。这正如去问生物和无生物到底哪一种邪恶一样。没有始点和本原的坏事，其为害总是较小的。这个始点和本原就是理智（这类似把不公正和不公正的人相比）。各自的坏处互不相同，一个恶人所做的坏事要比一只野兽多一万倍。

【7】 对于触觉和味觉方面的快乐和痛苦，以及欲求和避免，对于放纵和节制，在前面已经区别过了。在这里出现这样的情况，有时大多数人所能主宰的事却屈服了，而对大多数人要屈服的事情却能加以主宰。在快乐方面有的不自制有的能自制，在痛苦方面有的能忍耐，有的不能忍耐。大多数人的品质是居间的，否则要倾向坏的一端。

既然有一些快乐是必然的，有一些是非必然的，而是在一定限度之内的，那么，也就既无过度，也无不及。对于欲望和痛苦也与此类似。有的人追求过度的快乐，或者追求到

过度的程度，并且有所选择，是为了事情自身，而不是其后果，这就是放纵。这种人必然是不会后悔的，这种人是不可救药的。凡是不知反悔的人都不可救药。有的人是不及，则是与此相反，有的在中间的人则是节制的。一个人不是被压服，而是有所选择地避免肉体痛苦，也是这样。（在那些无选择的人们中，有人是为快乐所引诱，有人是由于欲望而逃避痛苦。这两者虽然互不相同，但大家全都认为，这样的人是坏人。和有强烈的欲求相比，如若一个人没有欲望，或者有一点微弱的欲望就做了可耻之事，正如并不发怒时打人与发怒时打人相比一样。因为在情感的控制之下，他别无选择。所以放纵比不自制更坏。）就以上所说，有的更多是属于无耐性，有的则是放纵。不自制和自制相对立，无耐性和忍耐相对立。由于忍耐不过是一时的抵制，而自制则是把握和主宰，而抵制和主宰是互不相同的，正如不屈服之与战胜一样，所以自制比忍耐更为可取。有的人缺乏大多数人能够具有的抵制的能力，这就是缺乏耐性和柔弱。（因为，柔弱也就是种耐性的缺乏。）他把罩袍拖在地上，以免拣拾之劳，佯装有病，殊不知病人是凄惨的，他自身也同样凄惨。

在自制和不自制问题上，也有这样的情况，如若某个人为强力或过度的快乐和痛苦所屈服，这并不奇怪，如若他进行了抵制那就更可原谅了。例如，在泰奥德克泰斯中菲洛克台斯被毒蛇咬伤。再如，在卡尔基诺斯的《阿罗比》中的开尔库翁，或者一个人想在哄笑之中忍住不笑，如像克塞诺方

图斯那样。令人奇怪的倒是，有的人既非出于天性，也非由于疾病，却屈服于大多数人所能抵制的事情。例如在徐西亚的诸君王就有祖传的没有耐性的天性，如女性之与男性相比较。 15

人们认为爱享受就是放纵，实际上是缺乏耐性。享受就是休息，是松懈，爱享受是过度松懈的一种形式。

不自制有两种形式，一种是急躁，一种是懦弱。有些人进行考虑计议，但由于情感的影响，不能坚持其考虑计议所得的结果。有些人则由于不去考虑计议，而被情感牵着鼻子走。正像已被抓过痒就不再怕痒那样，有些人预感到或预见到了情感的来临，凭着理性的推断，就不再屈服于情感，不论是快乐还是痛苦。敏感和好激动的人，容易成为急躁型的不自制。有的是由于望求速成，有的则是过于性急，而把理性抛在后面，于是他们就只好顺从表象了。 20 25

【8】 如以上所说，放纵者从不后悔，坚持自己的选择，而不自制者则总是后悔的。所以我所讨论的问题并不相同。放纵者是不可救药的，不自制的人则可以纠正。罪过有似于水肿和痲病，它的症状是持续不断的；不自制则有似癫痫病，只是间歇发作。整个说来，不自制和邪恶是两件在种上不同的事情，邪恶往往是隐蔽的，不自制则明摆在那里。 30 35

在诸多的不自制者中，那些冲动型的，要比那有理性、讲道理但不能恪守的人要好些，因为这后一种人受一点触动就屈服，而且和冲动型的不一样，总难免预先加以计议。不 1151^a

能自制的人像个饮客，只饮一点点，即少于大多数人用量的
5 酒就要醉倒。不自制显然并不是邪恶（在一定意义上也可以说是）。因为，一个与选择相违背，一个与选择相符合，然而，在实践上两者却相类似，正如德谟多克斯所说的米利都人那样：

米利都人并不笨，

10 但做事却像笨人一般。

不自制的人并非不公正，却做着不公正的事情。

有的人不能自制，并不为自己去追求过度的、违反正确原理的肉体快乐找理由，有的人则为这种追求找理由。前
15 一种人容易被劝告而改变，后一种则不能。德性保全本原，罪恶毁灭本原。在行为中目的因或何所为就是本原和始点，正如在数学中的预设一样。在这里和在数学中，本原和始点都是不能以语言传授的，只有自然或由习惯养成的德性才能告诉
20 我们有关本原和始点的正确意见。有节制的人就是这样的人，放纵者则恰恰相反。还有那种冲动型的，由于情感的作用而违背了正确的原理，他是受情感所支配，而不按照正确原理行事，但还没有受支配到使他相信，追求这种快乐是应该的程度。他是一个不自制的人，但优于放纵者，不能笼统地说他是个坏人。他保全了最高贵的东西，保全了本原和始
25 点。与此相反的人，是坚定的，他不因情感冲动而越格。

在这样对比之下，就清楚表明，自制是优良的品质，不自制则是恶劣的品质。

【9】 一个能自制的人在任何原理和选择都能坚持，还是只坚持正确的？一个不能自制的人在任何原理和选择都不坚持，还是仅仅不坚持非虚假的原理和正确的选择呢？这一难题在前面已经提出过。也许就偶性而言，是对任何一种原理和选择，而就自身而言只是对正确的原理和选择，有的人坚持，有的人不坚持。如若个人通过某种手段来达到某种目的。那么，这个目的是就其自身而追求和选择的，而手段则是就偶性而言的。我们所说的就其自身而言就是就其总体而言。正如，对不论什么意见，有的人坚持，有的人反对，但总地说来是真意见。

还有些坚持己见的人，人们称之为固执，也就是难于说服，难于更改。这与自制有相似之处，正如游手好闲之与自由，莽撞之与勇敢，但在很多方面实际是不同的。一个自制的人是会由情感和欲望而改变的，如有必要，他是容易被说服的，而固执的人则不讲道理，全靠欲望来进行判断，有许多人是为快乐所摆布。固执有三种，一是坚持己见，一是不学无术，一是粗俗鄙俚。坚持己见的人为快乐所左右，如若他未被说服而改变意见，就以为是得胜而高兴。如若他的决定如法令那样化为泡影，就感到痛苦。所以，固执与其说是自制，还不如说是不自制。

还有一些人，虽然并不坚持自己的意见，但并不是没有自制力，例如，在索福克勒斯的《伏洛克泰特》中的诺普陀

罗莫。尽管他的不坚持也是由于快乐，但这是种高尚的快乐。他以说真话为乐，而奥德修斯却劝他说谎。所以，并不是所有出于快乐的行为都是放纵，而只是来自可耻的快乐。

25 还有一种对肉体快乐的喜爱少于所应有，这也是对合理快乐的不坚持。而能自制的是处于这种人和不自制的人中间。不自制者由于某种过度而不坚持合理的事物，这种人则由于不及。自制的人能够坚持不受他物的影响而改变。从以上所表现，如若说自制是种优良的品质，那么它的对立面就是恶劣

30 的品质。不过由于其中之一是很少见的，所以，自制也就只以不自制为对立面，正如节制之与放纵那样。

再说，有许多词的意义是相似的。自制和节制就紧密相

35 联。一个自制的人决不由于肉体快乐而作违背理性的事，节制也是这样。不过，一个具有丑恶的欲望，另一个则没有。这个本来就不喜欢那些不合理的事情，另一个则有所喜爱，但并没有被它所掌握。不自制和放纵虽然完全是不同的，但

5 两者也有相似之点，两者都在追求肉体快乐，不过，一个认为这是应该的，一个则不这样认为。

【10】 正如前面所指出，一个明智的人不可能同时是不自制的。因为明智在伦理方面一定同时是优良的。明智不

10 仅是在认知方面，而且是在实践方面。而不自制正是实践上的缺点。（聪明无碍于不自制，有一些人看起来挺聪明，可是却不能自制，正如在开始时所说的，某种方式上聪明和节

制有所区别，两者在理性上虽然相近，但在选择上却完全不同。）他并不是作为一个明智的人而进行思辨、观察，而是个酒醉的和睡着的人。一个人即使自愿地做错事（因为在一定意义上，他明明知道自己在做什么，为什么做），但仍不能算是个坏人。因为他的选择是好的，只能算半个坏人。他不是不公正，他不暗算他人。这种人有的是不能坚持所考察计议的结果，而那种冲动型的人物则完全不去考虑。不自制的人好比一座城邦，它订立了完整和良好的法规，但不能执行。正如阿那克萨德利所嘲笑的那样：

一个不遵法律的城邦，
凡事只能勉强强。

一个恶人倒像座守法的城邦，不过这些法律是坏的。

对于大多数品质来说，不自制和自制也还是种过度。与绝大多数人的能力相比，自制是坚持得过多，不自制是不足。和经过思考计议而不能坚持相反，那种冲动型的不自制更容易医治。由习俗养成的不自制比本性不自制更容易医治。一旦习惯成自然，那么也就难以医治了。正如优乃诺斯所说：

朋友，请听我言，
如若任习惯长期拖延，
它最后就会成为人的自然。

以上所说的是，什么是自制，什么是不自制，什么是耐性，什么是无耐性，以及这些品质间的相互关系是什么

样的。

1152^b 【11】 快乐和痛苦也是政治哲学家考察的对象，因为制定一个目的，可使每个人在评断善恶的时候有个典范。此外这样的研究也是必要的。因为，我们不但承认了快乐和痛苦与伦理德性的关系，而且大多数人认为幸福就包含着快乐，这就是为什么人们把至福这个词从享乐这个词引申出来。

在一些人看来，快乐绝不是善，不论就其自身，还是就偶性而言，两者都不是一回事。有的人认为，有些快乐是善，但大多数是恶的。第三种人则认为，即使一切快乐都善，但快乐也不可能成为最高善。

快乐之所以完全不是善，首先由于一切快乐都生成为感性自然，而生成与其目的在种上是不同的，正如营造术和房屋一样。其次，节制的人避免快乐。再其次，明智的人追求的是无痛苦，却不追求快乐。再其次，快乐妨碍明智者的思维，享乐越多，则妨碍越大，例如性行为中的快乐，在这时候，无论什么人都不能进行思维。再其次，一切善都是技术的成果，却没有制造快乐的技术。再其次，儿童和兽类只知道追求快乐。

快乐之所以不都是好事情，首先，有的快乐是可耻的、下流的，有些是有害的，有些是导致疾病的。快乐之所以不是最高善，是由于快乐是生成而不是目的。

这里我们所说的，大概就是如此。

【12】 从以下论证显然可见，说快乐不是善和快乐不是最高善是没有根据的。 25

首先我们要指出，善具有双重意义（一是就整体而言，一是对某个人而言）。各种自然和品质也服从这种划分，并同样适用于运动和生成。坏的运动和生成，看来只是对整体而言，而不是对某个人而言，对于某一个人反而是可取的， 30 即或对某人不可取，但也可能在稀有的时候是可取的。有些运动和生成被认为是快乐的，实际上并不快乐，例如对病人施加的种种运动，伴随着治疗而来的是痛苦。

其次，快乐或者是种现实活动，或者是种品质。使人处于自然品质所得的快乐只是偶然的，而在欲望中的现实活动只是自然品质遗留部分的活动。所以，实际存在着不含痛苦 1153^a 和欲望的快乐（例如，沉思的快乐）。在这里自然一无所缺。以上的快乐之所以不是就自身而言的快乐，可以下面事实为证。那就是本性在所处的状况中，和在充实了的状况中，人们对快乐的感受不同。在前者快乐只是一般的、笼统的，而在充实了的状况则恰恰相反，因而人们对酸和苦感到 5 快乐。而这些东西不论其本性，还是就整体都不令人快乐，它们本不是快乐。正如令人快乐的东西互不相同，所以，由之而来的快乐也互不相同。

第三，没有必要认定还有一种比快乐更好的东西，如像

有些人说目的比生成更好那样。因为，它不是生成，也并非
10 一切快乐都伴随着生成。它就是现实活动，就是目的。它不是由于人们的机会而生成的，而是由于人们的潜能的运用。并且不是所有的快乐都有某种与自身不同的目的，而是导向自然、本性自身的完美。所以，说快乐是感性的生成是不对的。最好说，快乐是自然品质的现实活动，应该把“感性”这
15 个词换成“无阻碍”。人们重视快乐，把它看作是生成，因为他们把现实活动看作生成，但它是另一种不同的东西。

有人认为，有些快乐是坏的，因为它可导致疾病。这样说来，健康也是坏的，因有些健康对钱包有害。从以上的角
20 度看两者都不好，但不是就同一事情而言，甚至于思辨也有损于健康。

明智和任何品质都不会由自身的快乐而受妨碍，所以，思辨和学习的快乐能使人思辨和学习得更好。

由此很容易得出结论，快乐并不是任何技术的产物，也
25 没有任何其他现实活动的技术，而是潜能的技术。尽管发香的技术，烹饪的技术，被认为是造成快乐的技术。

这一道理也回答了，节制的人避免快乐，明智的人寻求无痛苦的生活，而儿童和兽类却追求快乐的问题。因为已经
30 说过，善怎样是总体或一般的快乐。怎样并非所有的善都是快乐。而兽类和儿童所追求的就是这样的快乐。而明智的人所求的也是在这种快乐中没有痛苦。在肉体快乐中，本来就有着欲望和痛苦，放纵的人由于对此的过度而放纵。节制的

人所避免的也就是这种快乐，他却有着自己的快乐。 35

【13】 众所周知，痛苦是恶，是应该避免的，它或就 1153^b
 总体而言，或者作为种障碍。应加避免的东西，作为应加避
 免的恶的东西，那么和它相对立的东西，就是善了。所以快
 乐是某种善。而斯潘西波回答说，大不仅和小对立，也和相 5
 等对立，但未解决问题，他不能就说快乐是种恶。

即使某种快乐是坏的，但某一种快乐仍然可以是最高
 善。这正如某些知识是坏的，并不妨害一种科学是好的一
 样。这种譬喻在这里更为必要。如若每种品质的现实活动都
 不受阻碍，或者全部，或者其中之一不受阻碍，这就是幸 10
 福，同时也是可取的活动，就是快乐。即或多数快乐碰巧是
 坏的，但某种快乐也可以成为最高善。这就是为什么，所有
 的人都承认，幸福就是快乐的生活。如若把话说得更漂亮
 些，就是把快乐编织到幸福中去。没有一种完美的活动是可 15
 以阻止的，幸福就是种完美的现实活动。所以，给幸福还要
 增加上身体的善、外在的善、机遇的善，以免它的活动因它
 们的缺乏而受到阻碍。（有的人说，只要一个人是善良的，
 即或贫困以至陷入灾难中，他都是幸福的，这种话，不论有 20
 意还是无意都等于不说。）这必须加上机遇的善，这样有些
 人就把幸福和幸运看作是等同的。但实际并不如此。幸运的
 过度也会成为障碍，所以称之为幸运似乎是不公正的，而幸
 运的定义也必须与幸福相联系。 25

兽类和人类都在追求快乐，这表明它在某种意义上确实就是最高的善。

众口相传的事情，决不会落空。

30 由于本性和最善良的品质并不都是一样的，所以，也不能所有的人都追求同一快乐，虽然他们都在追求快乐。也许快乐只是同一个，因为在所有的人身上都有神性。可是人们所追求的东西，和自己所想的、所说的并不一样。例如，各种不同的身体快乐，都称为肉体快乐，由于人们多次与它相
35 接触，于是习以为常。所以，人们以为准有这些快乐存在，
1134* 因为他们只知道这些快乐。

如若快乐和现实活动不是善，那么，一个幸福的人显然就不能有快乐。因为，如若他并不善良，为什么应该过幸福生活呢？他的生活很可能是痛苦的。既然快乐非善也非恶，
5 那么痛苦也应是这样。为什么要去避免它呢？

所以，一个善良人若没有更快乐的活动，他就不会比别人更加快乐。

【14】 现在考察肉体快乐。有些人这样说，许多快乐
10 是很可取的、高尚的，但不是肉体快乐和放纵所务求的那种快乐。为什么与此相反的痛苦是恶的呢？因为与恶相对立的是善。这是由于必然的快乐就是善，它不是恶就是善吗？还是在一定程度上的善呢？在那些不能超出透宜的品质和运动
15 中，就没有过度的快乐，只有在那些可超出透宜的品质和运

动中，才有过度的快乐。在快乐中存在着过度，罪恶就在于对过度的追求，而并不是对必然快乐的追求。所有的人，都要以某种方式享受佳肴、美酒和性爱，问题在于是否以应有的方式。在痛苦方面则与此相反，一个人不仅要避免过度痛苦，而且要避免整个痛苦。因为痛苦不是与过度相对，除非是追求过度的人。 20

所以，我们不但应当说明真理，还应说出错误的原因，因为这样做可以增加信心。当我们能以充分的理由说明，相信一件事情是真的，实际上却不真时，就会使对真理的信心更为坚定。下面让我们来谈一谈，为什么肉体快乐看来是更为可取的。 25

首先是它把痛苦驱赶出来，由于过度的痛苦，人们就去追求过度的快乐。总的说来，肉体的快乐具有医疗性。由于通过反面的对比，医疗作用就变得更加强烈，所以他们追求。（快乐之不被认为是好事情，还由于两条已经说过的理由。一者是由于这些快乐是不良本性的行为，这些本性有的与生俱来，如兽类的本性，有的则是习惯所养成，如坏人的本性。一者是对残缺本性的医疗，而具有比生成更加完善，但这只能在被完成中才可见到。所以这些好事，也只是就偶性而言。） 1154^b 30

其次，有的人不能以其他事物为乐，只能去追求那些强烈的东西（例如，有些人为自己制造渴望），这种事倘使无害则无可厚非，若是有害的就是坏事了。（正如生理学证 5

明，动物经常处于紧张状况之中。人们说，观看和谛听都是痛苦的，不过我们习以为常而已。）青年人在青春期由于发育而如醉如痴。青春就是快乐。那些冲动型的人需要不断的10 治疗，他们的身体由于性格总是处在激动中，欲求是强烈的。不但相对立的快乐，就是偶发的快乐，如若是强烈的，也会把痛苦驱赶出来。所以，人们就变得放纵而又恶毒。不带痛苦的快乐就不存在过度，这些快乐是出于自然，而不是15 出于偶性。我们说起医疗作用的只是偶性上的快乐，因为是留下的健康部分的作用而导致医疗的功能，所以使人感到快乐。本性上就使人快乐的东西，就是在健康本性上产生的行为。20

同一事物不能永远使人快乐。因为我们的本性不是单纯的，其中还有其他成分（所以才有死的）。如若其中一种成分行动，必然在本性上与另一种相反。如若这两者平衡，那么，25 这种行为就既不痛苦，也不快乐。所以，如若本性是单纯的，同一行为就会永远使人快乐了。这就是为什么神永远享受着唯一的、单纯的快乐。现实活动不一定运动，也可以不运动。快乐更多地是在静止中，而不是在运动中。诗人说：一切30 变化都是甜蜜的，这是由于人性邪恶，一切善于变化的人，都是坏人。一个需要变化的天性，既不纯朴，也不善良。

以上所说的是关于自制和不自制，关于快乐和痛苦。每一种都是什么，怎样其其中之一是善，而另一个是恶。下面我们将谈一谈友爱。

第八卷

【1】 在这一切之后让我们来谈一谈友爱。它就是某种 1155^a
德性，或者是赋有德性的事情；或者说是生活所必需的东西，谁也不会愿意去过那种应有尽有而独缺朋友的生活。人 5
们认为，那些富有的人和大权在握的人最需要朋友。因为，虽然身为幸运的宠儿，但却做不成好事，那有何益处呢？而对朋友的惠赠则是最大的，最为人所称道的。此外，如若没有朋友，他的财富又怎样蓄藏和保全呢？因为财产越多，危 10
险也就越大。在贫穷和其他的灾难之中只能指望朋友的帮助。对青年人可以帮他少犯错误，对老年人则加以照顾，帮助他做力所不及的事情。对壮年人则帮助他们行为高尚。不 15
论在思考方面，还是在实践方面，两个人都比一个人更有力量。生育者对被生育者，或者被生育者对生育者友爱是天性。不仅人是如此，鸟类和许多野兽也不例外，同种的成员间相互友爱，人类更是如此。因此，爱人的人受到称赞。出 20
门在外时，看得会更清楚，似乎所有的人都相亲相爱。友爱把城邦联系起来，与公正相比，立法者更重视友爱。他们的

目的就是加强类似于友爱的团结，另一方面则是致力于仇恨
25 的消除。既然做了朋友就不必再论公正。但对公正的人却须
增加一些友爱。所以，在最大的公正中似乎存在着友爱的东
西。这不仅是必要的而且是高尚的。爱朋友的人受到赞扬，
30 广交游被看作是件高尚的事情。有些人认为，朋友也就是善
良的人。

关于友爱，意见多有分歧。有些人认为友爱是相同性，
35 朋友总是相同的，他们说同类相聚，意气相投，以及诸如此
1155^b 类的谚语。反过来，有人则说，人之不同各如其面，对于这
些，有人想得更高一筹，更深一层，欧里庇德斯说：

干涸的大地渴望甘霖，
充满雨水的天空渴望大地。

赫拉克利特说，“对立物相一致”，“最美丽的和谐来自对立”，
5 “万物由斗争而生成”等等。其他一些人包括恩培多克勒，意
见与此相反，他们认为“相似者与相似者相随”。

且让我们放下这些在自然方面的难题，因为它们与当前
的研究无关。我们所研究的是与人相关，与人们的风习和情
10 感密不可分的事物。例如，是否一切人都可以成为朋友，或
者是刁钻的人不能成为朋友。友爱只有一种，还是有多种。
有人看到友爱有多或少程度的差别，就认为它们是同类的，
证据并不充分。因为尽管种类不同，也允许有多或少的差
15 别。关于这问题前面已经说过了。

【2】 这一问题，也许在弄清了什么东西可爱之后，才会更清楚些。因为并非所有的东西都为人所喜爱。只有可爱的东西才为人所喜爱。这些有好处的东西，令人喜欢的东西和有用的东西为人所喜爱。人们认为，有用的东西就是由之生成善和快乐的东西。由此可见，就是那些以善和快乐为目的的东西为人所喜爱。人们喜爱善吗，那么，对他们什么是善呢？对此人们的意见并不一致，对于快乐也是如此。看来，每个人都喜爱对其自身是善的东西，而可爱的东西只是种总体上的善，个别的善只对个别的人是可爱的。每个人所喜爱的善并不像实际存在的样子，而是对他所显现的那个样子。但这并不关紧要，就让可爱的东西显现得可爱罢。

人们以三种因由而起友爱之心。对无生物的喜爱不能称之为友爱，因为它是没有回报的爱，也不能对它有善的愿望。（也许可以有对酒的善良愿望，如果真有这种愿望，也不过是对它善加保存，以便可以使用。）所以说，对朋友的愿望是对他自身的善。如若对方没有同样的善意，那这种对朋友自身的善良愿望，也只不过是善意而已。只有相互之间的善意才是友爱。还须有附加条件吗？很多的善意是看不见的，但人们认为，它们是善良的、有用的。在这些之中，可以有某个人去回报同样的善意，于是他们互相之间都有着善意，然而对此却无所察觉，那样怎能说是朋友呢？所以，作为朋友首先必须互相有善意，还要无所掩饰地希望对方好，

5 并且通过以上所说手段之一。

【3】 这是两种形式上不同的东西，所以喜爱是喜爱而友爱是友爱。友爱分为三类，其数目与可爱的事物相等。每个人在相互之间都有毫不掩饰的友爱，相互爱着的人们都希望对方过得好，他们也正是因此而成为朋友。有些朋友是为了有用，而不是为了自身而相爱，对他们相互之间都产生好处，同样有些是为了快乐而相友爱，人们愿与聪明的人相交往，并不是为了他们自身，而是为了使他们愉快。那些为了用处而爱朋友的人是为了对自己有用，那些为了快乐而爱朋友的人，是为了使自己快乐。这都不是为了自身而友爱，而是为了有用和快乐。所有这样的友爱都是偶性上的友爱。一个朋友之所以被爱，并非由于他是个朋友，而由于他们有的能提供好处，有的能提供快乐。所以，这样的朋友很容易散伙，难于长久维持。因为，他们如不再是令人快乐和对人有用，友爱也就此终止了。用处是不经久的，时而这样，时而那样，不断地变化着。做朋友的原因一旦不存在了，友爱也就不再存在。因为这正是友爱存在的原因。以实用为目的的友谊多见之于老年人中（他们所追求的不再是快乐，而是帮助。那些为占便宜的青年人和壮年人也是这样。这些人不那么喜欢生活在一起，他们对此有时尚感到有些讨厌）。凡是没有助益的事情对交往也就无所增重。人们所谓的快乐也就是美好的希望。对于这种友爱，人们还区别在家人之间的和

对外人的。

青年们的友爱似乎是因快乐而存在的。这些人任凭感情而生活，特别追求那些使他们快乐和当下存在的东西。然而随着年龄的变化，那些令人快乐的东西也改变了。所以，他们会很快地成为朋友，也会很快地断绝往来。快乐改变了友爱也随着改变了。而青年的爱是改变得很快的。青年人容易陷于恋爱。爱情大部分是由情感所支配，为快乐所引诱的。很快地相爱了，很快地也就分手了，往往是朝不保夕。但是这些人愿意在一起度过时光，他们在这里面得到了交朋友所要得到的东西。

善良者的友爱是完美的，而且在德性方面相类似。他们互相希望在善上相类似。作为善的人他们都是就其自身而善的。那些为了朋友自身而希望朋友为善才最是朋友，因为，他们都是为了朋友的自身，而不是出于偶性。只要善不变其为善，这种友谊就永远维持。只有德性才是恒常如一的。在整体上善总是归之于朋友。然而，善的事物或者是总体的善，或者互相得益，快乐也是这样。善良的人们既有总体的快乐，也有相互间的快乐。每个人都要做一些己所固有的快乐的事情，其他行为也是这样，善良人们的行为都是相似的。只有这样的友谊才称得上永恒的，因为友谊所应有的东西都寓于此中了。一切友谊或者由于善而存在，或者由于快乐而存在，不论是总体的还是友好者个人的都有某种类似之点。所以说一切都寓于这种友谊之中，其余的也同样属于

它。总体上的善就是总体上的快乐，它们是最为可爱的东西。只有在这些善良的人们中，友爱和友谊才是最大和最善的。

不过像这样的友谊是罕见的，这样的人也是少有的。这需要共同的生活和时间，正如俗语所说，只有吃尽了咸盐，人们才能相知。除非两人互相表示友好并且相信，否则就不可能被接受，不可能做朋友。有些人很快地就好了起来，并且想要成为朋友，然而没有友爱和相知，也就不存在友谊。想要很快地成为朋友那就不是朋友。

【4】 这种友爱不论在时间上，还是其他方面都是完美的，属于朋友的东西都遵循同一原则而生成，它们之间是相同的。

1157^a 通过快乐所形成的友谊与因德性形成的友谊也有相同之点。好人们是相互喜欢的，因而形成友谊也不两样，因而好人是互相帮助的。然而只有在人们之间形成了相同的东西，如快乐，那么友谊才能持久。不但要有共同的东西，还要有如机智那样的共同的来源。不过在爱的人和被爱的人之间则不是这样，对于他们快乐并无同一根源，爱人者的快乐就在于眼睛盯着对方，被爱者的快乐则来自爱者的殷勤。一旦人老珠黄不受青睐了，爱情也就枯萎了。（一方面观看不再给人以快乐，另一方再也没有人去献殷勤。）这样的爱情有时也可以持久，形成为习惯，存在着性格上的相似。然而，如

若恋人们在爱情中所交换的不是快乐而是实用。那么爱情就要降低，并且不能持久。那些因有用而结成的朋友，一旦用处没有了，也就相互分手了。因为他们并不是真正的朋友，15
不过是为了相互利用。

那些因快乐和有用而做朋友的人，可能是一些无赖之人，也可能是些善良之人和邪恶之人，也可能既非善良也非邪恶之人。事情很清楚，只有善良的人，才因自身而做朋友。除非能占到便宜，邪恶的人是不知感恩的。只有好人们的友爱才不会受到离间，很难相信与一个人相交多年，久经20
考验，却相信关于他的坏话，只有好人才能不做不公正的事情，并且具有其他真正友谊所具有的品质。在其他各类的友谊中，却不能避免类似的事情。25

有些人认为友谊是由有用引申出来的，正如城邦那样（因为城邦总是为着自己的福利而联合起来的）。有些人由相互喜欢就成为朋友，正如孩子们那样。我们也许应该把这种人称为朋友，朋友是多种多样的。最首先和最根本的是好人30
作为好人的友谊，其余的则与此相类同。某种事物是好的，与此相类同的事情，也就以此为朋友。对于爱快乐的人来说，快乐也就是善。不过这两种友谊并不经常是一回事。而同一个人也不会由于快乐和由于有用而成为朋友，因为这都是些因偶性而出现的东​​西，并非总是双双并比而行。35

友谊可以分为三类。坏人可以因为快乐和有用而成为朋友，他们在这方面相似。好人们则因为自身，由于他们的善1157^b

良而成为朋友。这种朋友是整体地不加限制的朋友，其余两类朋友则由于偶性，与以上所说相类同。

【5】 正如在德性方面，有一些是就品质而言，有一些是就现实能力而言，友爱也是这样。有一些人经常生活在一起，相互鼓励，相互帮助。但是，那些睡着了的人或者互相远隔的人就不能现实地这样做，而只是具有做朋友的品质。距离并不能把朋友完全隔开，而只是妨碍了他们的现实活动。然而，分离的时间太长了友谊也就慢慢淡忘了。所以，诗人说：

久别故人疏。

那些老年人和性情乖僻的人，看来是很难成为朋友的。因为，在他们那里快乐是很少有的事情，谁也不能终日与痛苦厮守着，而没有丝毫快乐。自然的最大特点看来就是追求快乐和避免痛苦。有人相互推崇但却不能在一块生活，这更多地是善意，而不是友谊。没有什么比共同生活更显得是友谊的标志（不但那些贫穷的人需要有人周济，就是那些至福之人，也愿意在一起度过时光），他们是最不愿意过孤独生活的人。如若没有快乐相互之间是不在一起度过的，此外还要有众所公认的东西，没有这种东西就组不成社团。好人之间的友谊是最高贵的，这已经说过多次了。整体的善和快乐被认为是可爱的，受欢迎的。个别的善和快乐，对个别人也是这样。这两条原则对一个好人与一个好人的关系完全适

用。喜爱似乎是一种情感，而友谊似乎是一种品质。对于无生物也同样可以喜爱，但相互的爱就必须伴有选择，而选择是来自品质的。希望所爱的人成为好人，是为了他自身，并不是来自情感，而是来自品质。爱着朋友的人就是爱着自身的善、自身的好。因为一个好人在成为朋友时，也就成为对朋友的善。每一方都是对自身的善，并且以同等的愿望和快乐回报对方。所以人们说友爱就是相等。在好人之间，这种情况表现得最为明显。

【6】 在乖僻者和老人中很少产生友谊。他们脾气坏，厌恶社交生活。而这一切又是交游所必备的条件。所以，青年人会很快就成为朋友，老年人则不能。和所不喜欢的人是不能做朋友的，那些乖僻的人也是这样。但这样一些人，在他们之间也可以有善意，他们都有善良愿望，随时帮助他人。不能说他们完全像朋友，因为他们并不在一起度日并相互喜悦，而这是成为朋友的最主要的标志。

按照友谊这个词的完整含义而言，一个人不能成为许多人的朋友，正如恋爱不能是多角的一样（因为爱情是一种过度，自然须由一人所独占），众多人极难同时邀得一个人的最大喜欢，善也是这样。交流经验和相互接近是应该的，不过这件事情做起来很难。不过在快乐方面，在用处方面，一个人倒可以和多数人相交往，而且其中的益处短时期即可获得。

在这两者之间，因快乐而产生的友谊则更多地是友誼。
20 因为在这里双方趣味相投，相互愉悦，就如青年人之间的友谊那样。在快乐中有着更大的慷慨，因有用而形成的友谊则到处都充满着斤斤计较。那些至福之人，虽然可以不需有用处的朋友，但却需要令人喜欢的朋友。因为他们总想与某些
25 人过共同生活，痛苦只能在短时间内忍受，持续得过长了谁也承受不了，甚而对善自身也是这样，久而久之难免生厌。因此，他们要去寻求快乐的朋友，他们当然还必须是一些好人。他们所以是善的，是因为他们必须具有友谊所共有的东西。那些有权有势的人，显得是把朋友各归其类，有的人是对这些人有用的，另一些则使他们喜欢，至于身兼二任的则
30 罕见。他们所寻求的，就既不是使人快乐又兼有德性，也不是为高尚目的而所用又使自己快乐。他们所寻求的是机智的人，以及能聪明地完成所指定活动的人，这些本事很少为一个人所兼有。我们说，一个人既能令人快乐又有办事能力，他就是个干才了。不过，像这样一位干才不能和上峰交朋友，
35 除非他在德性方面也更上一层。若不然被超越的一方就不能保持其比例的平衡了。不过像这样的人是很少见的。

1158^b 以上所说的友爱都是平等的，双方都有着共同的要求，相互间有着同样的愿望。但也可以相对等地交换，例如快乐
5 和收益的交换。（但我们已经说过，这两类友谊更低级一些，更难于持久。）由于它们与同一事物既相同又不相同，所以有人说它们是友谊，有人说它们不是友谊。由于它们与

德性的友爱有相同之处，它们似乎是友爱。因为其中之一具有快乐，另一则具有用处，而德性的友爱同样具有这些。至于德性友爱和它们的不同，其他的姑且不谈，只就它们很快地改变这一点着眼，就显得似乎又不是友爱了。它们与德性的爱是大不相同的。

【7】 另一类友爱是从属关系的友爱，例如作为父母对儿女，整个地说来，作为老年人对青年人，作为男子对妇女，全部领袖对属民。这些关系也可以不一样，生育者和被生育者，领导者和被领导者的关系是不一样的。而父亲对儿子的关系与儿子对父亲的关系，男子对女人的关系与女人对男子的关系也不是一样的。他们之中，每个人的德性和能力都有所不同。作为朋友双方所得各不相同，而且也不应该一样，因为这些喜爱和友谊都不相同。如若子女对待父母，能像父母对待初生的子女那样，那么，他的这种友爱就是持久的和最优秀的了。在一切按照从属关系而建立的友爱中都应该有一个比例，如较好一些的人应被爱多于爱，对更为有用的东西和其他德性也是这样。从价值方面看，像这样各取所值就平等了。这正是友谊所固有的特点。

平等在公正的事情上和友谊上，其意义是有区别的。在公正的事情上价值上的平等占据首位，而数量上的平等居次要地位。在友谊中数量上的平等居首要地位，价值上的平等居次要地位。如若两人在德性、罪过或财富以及其他方面

差距太大，就不能成为朋友，也不值得成为朋友。这种情况，在众神身上看得尤其清楚。因为，他们在最大的程度上具备了全部的善。这在君主身上也同样明显，因为对他也是一样，没有一个下属的臣民想去和他做朋友。总地说来，一个平平常常的人总不值得去和最善良最智慧的人去做朋友。友谊到底能维持多久，去掉多少后友谊还能得以保全，要想对这些事情下一个精确的定义是不可能的。双方的距离，如若像距神一样远，肯定不会保持友谊。于是，有人提出了疑问，一个朋友是否真正希望朋友们能最大地良好，例如成为神。因为这样，他自己就再也没有朋友了，再也没有什么好东西了，因为朋友们就是好东西。如若一个朋友，为了朋友自身而希望他好，这句话说起来中听，但对他仍然还是保持原样不变，因为只有作为一个人存在，才能希望最好的东西。并且，似乎还应该说并不是一切最好的东西，每个人只是向往对他自己而言的最好的东西。

【8】 有些人表现为更爱荣誉，所以要求被爱多于爱，很多人是爱奉承的人，一个奉承者是地位较低的朋友，或者装作是朋友，他的爱多于被爱。很多人认为他们被喜爱就是接受荣誉。然而，荣誉似乎不是因其自身而被选取的，而是由于偶性。那些为显赫的人所表彰者，都希望得到一种他们所需求的东 西，作为受恩宠的表征。那些贤良的人们和熟习的人们所得到的赞扬，则可以证实他们对自身的估价。这

样，按照别人所做的判断，他们就相信自身的善。爱就自身而言就使人愉悦，由此人们认为它高于菜肴，友爱自身就是令人向往的。 25

大家公认友爱更多地是在爱之中，而不是在被爱之中，其证明就是，母亲总是以爱为喜悦。有一些母亲把自己的孩子交出去哺育，她们在爱着并知道这一切，但是并不索取爱的回报。如若她们连这样的事情都做不到，只要看一看子女们的飞黄腾达也就心满意足了。即或他们由于不知内情，不把她们当作母亲看待，但是她们还是照样地爱他们。所以友爱更多地是在爱中，那些爱朋友的人受到人们的赞扬。所以，爱似乎就是朋友的德性。在朋友中只有这一点是受人重视的。只有这样的人是长久的朋友，保持着不变的友谊。 1159^b 30 35

由此，尽管朋友双方有着很不平等之处，但可以使之平等，成为朋友。其中平等和相同性至关重要，它们自身的坚定性就保证互相间友谊的持久。他们不会有下流要求，甚至用不着防备。因为善良的人们自己不会犯错误，也不容许朋友去犯错误。那些品质恶劣者，在友谊上不能持久。因为他对自身也不能坚持相同性。人们在短时间内成为朋友，由于其邪恶为愉悦。以有用处和供快乐而成为朋友的人维持得长久一些，实际上也只维持到他们可以相互为用，和相互为乐时。以有用处而成为朋友的友谊往往出现于对立双方之间。例如，富人和穷人，无知的人和有知识的人。有的遇有需要，他就紧盯着他所需要的东西，同时还须以他物相回 15

报。在这里我们把恋爱之人和被恋之人也归之于友谊，有的人俊美，有的人丑陋，这是爱人们表现得反常的原因。在爱时他也希望被爱，如若两者都是一般，那么这要求就算得到满足了。倘若他们并不那么惹人喜欢，那么，这种要求就反常了。

同样的对立物作为对立物，却没有实质的对立可去寻求，只不过是在偶性上。例如，干燥并不是要去变成潮湿，而是要去走到一个中间（中间是最好的东西）。灼热及其他性质也莫不如此。不过，还是让我们就此打住吧，已经离题太远了。

25 **【9】** 正如在开始时所说的那样，在所讨论的问题上和所涉及的范围内，友谊和公正两者是一样的。在所有的公共团体内，我们都可发现友谊与公正。在一条船上的旅人、在同一队伍中的士兵都称为朋友。实际上，他们各方面的活动也都是在一起的，正由于他们有着共同的事业，所以他们成为朋友，在这里也就出现了公正。俗语说得好：“朋友就彼此不分”，因为友谊就是在共同之中。在兄弟会和哥们帮中一切都是共同的。其他的人份额并不相同，有人多些，有人少些，因为在友谊之中，也有些人深些，有些人浅些，公正也是因势而不同的。父母对儿子就和兄弟之间不一样，在伙伴之间也和和城邦公民之间不一样。这一状况也适用于其他类的友爱。在这里，每个人所行的不公正的事情都是不一样

30

35

1160^a

的，而且朋友关系越是亲近，其错误也就越大。和其他公民相比从一个伙伴那里骗钱就更加可恶些，不去帮助一个伙伴比拒绝一个外邦人更为可耻，殴打自己的父母比殴打他人更为可耻。因此，很自然，随着友情的增加，对公正的要求也同时增加。因为友谊和公正存在于同一些人身上，以同样的程度并存。

全部群体似乎都是政治群体的部分。人们为了某种福利去冒险，探求生活的必需之物。所以，人们认为政治上的群体也是为了共同福利而开始的，并由此得以维持。而且这也是立法者所要实现的目标。不同的群体以共同福利的不同部分为对象，各个部分是互不相同的。例如水手们就是为了赚钱以及诸如此类之事而进行航海活动。军队就在于去进行战斗、掠劫、取胜和破坏活动，那些氏族成员和居民也是这样。（有一些群体似乎是出于快乐，一些是出于祭典，一些是为了宴饮和社交，所以这些群体都要服从政治群体。政治群体所关心的不是当前的福利，而是全部生活的福利。）筹划祭典，其目的是崇祀神灵，而实际上是自己过一个欢娱的节日。祭祀和庆典往往在谷物收成之后举行，实际上是个丰收节。而且，只有在这个季节里，群众才有最多的闲暇。

总的说来，各种群体都是政治群体的一个部分，友谊也随着群体不同而不同。

【10】 政体分为三类，蜕化的形态也与此相等，是这

些政体的腐化。有的是君主政体，有的是贵族政体，第三类
35 政体是由那些富于资财的人组成，似乎本应称之为富豪政
体，但大多数人却习惯地称之为国家。在这些政体里，最好
的是君主政体，最坏的就是富豪政体，暴君是君主的蜕化，
1160^b 两者都是专制的，但有很大的不同。暴君是专门为自己谋福
利，君主则是为臣属谋福利。没有一个君主不是自足的，他
具备了一切善的事物。像这样一个人就别无所求了，他就
5 不会去寻求自己的利益，而是为臣属谋划（某个轮流执政的君
主，也许不必是这个样子）。暴君则与此恰恰相反，他所追
求的是自己的好处，在这里最清楚不过地看到蜕化形式是最
10 坏的，因为最好的对方就是最坏。

政体在改变着，君主制变成暴君制。暴君制就是一种邪
恶的专制，坏的君主就成为暴君。由于主宰者的罪恶，贵族
政体蜕化为寡头政体，他们违背各得其所值的原则来分配城
邦事务。他们把全部或大部分好的东西都归于自己，又长期
15 占据着主宰的地位，把财富看得高于一切。少数居于主宰地
位的人排斥好人。富豪制蜕化为平民制。这两种政体有着共
同之点，富豪制也是以多数人决议而行，一切具财权的人都
20 是平等的。在这些蜕化的形式中，平民制坏处最少。因为作
为一种政体，它蜕化得最少。政体往往变成这种形式，因为
这种改变是最小的，也是最容易的。

在不同的家庭中，作为样板也可以看到与政体相同之
25 点。父亲对儿子的关系就类似于君主。父亲所关心的是儿

子，所以荷马把宙斯称为父亲。一个王国愿其君主与父亲一般。在波斯父亲就像暴君，他们使用儿子像奴隶一般。主人和奴隶的关系也是暴君式的，因为一切所作所为都是主人得利。主人这样对待奴隶也许是对的，但像波斯人那样对待儿子就错了。事物不同原则也相差异。丈夫与妻子的关系看来是贵族式的。丈夫要主持值得他主持的事情，做男人所应该做的事情。而那些适于妇女做的事情，让妇女们去做。如若丈夫主宰一切就会变成寡头制。因为他这样是违反了得其所值的原则。有时妻子作为女继承人而主宰一切，这样的主宰显然不是基于德性，而是基于财富和势力，和在政体中一样。兄弟之间的关系类似富豪制，除了在年龄之间的区别外，他们都是平等的。因而，如若年龄相差过大，就不会产生兄弟般的友谊了。平民制很像 一个无人作主的家庭，在这里每个成员都是平等的，主宰者软弱无力，每个人各行其是。

【11】 友谊也出现于各种政体之中，与公正并存。君主对治下的臣属要仁惠，良好地对待他们。如若他们是好人，那就要照顾他们，让他们行为优良，正如一个牧人对待群羊那样。这就是荷马为什么称阿加麦农王为牧人。这种友谊是父亲般的友谊（其差别在于，父亲的恩惠更大些，他是存在的原因，这就是一种最大的赠与了。此外，他还要哺养和教育）。这同样的恩惠也要归于我们的先祖。父亲对儿

子，祖宗对后代，君主对臣属的主宰是自然的。在尊长中存在着这种友谊，这就是为什么祖先们要受到崇敬。在这里也存在着公正，但不是双方相等，而是各取所值。友谊也是这样，丈夫对妻子的爱相当于贵族制中的，以德性为归依，更好的人所得的多，每个人都有相应的报偿，公正也是这样。兄弟之间的友爱，似乎与伙伴的关系相同，他们是平等的，而且年龄相近。像这样一些人在大多数情况下，情感和习性都是相同的，因此类似于富豪制下的友爱。因为全体公民都力求成为平等和高尚的人，所以他们轮流执政，权力平等，他们的友谊也是这样。

在那些蜕化了的政体中，友谊和公正同样稀少，在最坏的体制中也就最少，在暴君制下就很少或者没有友谊。在那些主宰者和被主宰者没有共同物的地方也就没有友谊，没有公正。正如技术对工具，灵魂对身体，主人对奴隶，纵使这些东西全都由于被使用而受益，对于没有生命的东西也不能有友谊，也不会有公正。对于一匹马和一头牛是这样，对于奴隶作为奴隶也是这样。因为在他们之间没有共同的东西。奴隶是有灵魂的工具，工具是无灵魂的奴隶。作为奴隶对它是

5 是不存在友谊的。然而，他可以作为人，对于一切服从法律，遵守契约的人，他们之间似乎有某种公正，作为人当然有友谊。在暴君制下既没有友谊也没有公正。在平民制下则

10 友谊和公正最多，因为在平等的事物中，共同的东西是很多的。

【12】 一切友谊都在共同之中，正如我们所说。有人把亲属和伙伴除外，因为似乎同邦人、同族人、同舟人等等更能表现这种共同性，他们仿佛是在遵守一个相同的公约。15
外邦人的友谊也可以归于这一类。

亲属的友谊表现为多种多样，但都是从父亲派生出来的。生养者把子女作为自身的一部分，照拂备至，子女们则把双亲当作自己存在的来源。双亲对他们的孩子所知道的更多，被生育的则对他们的生育者所知较少。与被生育者相比，生育者更依恋被生育者，被生育者是属于生育者的。正如牙齿、头发以及诸如此类的东西属于其所有者一样。而生育者却不属于被生育者，至少在程度上更小些。双亲对孩子的爱，在时间上也更长些。孩子们一旦生出就立即得到照顾。25
孩子们只有经过一段时间才懂得并感觉到他们的双亲。从以上所说就可以明白，为什么母亲有那么强烈的爱。生育者把后代当作自身来爱（他们是出于自身，而与自身相分离的自身）。孩子们爱双亲则把他们当作自身的来源。兄弟相互地爱，由于是自然地出于双亲。这种与他们相关的同一性，就造成了他们的同一性。由此人们说：血脉相通，骨肉相连。也可说他们实际是同一的存在，只不过是处于分散中而已。这种友爱由于受共同哺养和年龄相仿而增大，因为年龄相近也就相亲，伙伴们习性相投。所以兄弟的友爱和伙伴30
的友爱是相同的。叔伯兄弟以及其他亲属，也是因此而相 1162^a

近，因为他们出于同一祖先，因与始祖相距近或远以区别亲或疏。

存在着后代对先辈的爱和人对神的爱，这是种对善和尊长的爱。因为他们恩泽长流，是后代的存在和哺养的原因，并且教育他们。这种爱和非亲非故的友爱相比，给予更大的快乐和助益，因为他们的生活有着更多的共同之点。在兄弟的友爱和伙伴的友爱中，有许多共同的东西（特别是在高尚的人们中）。总而言之，在有共同性的人们中，都有这些特点。由于兄弟们更为接近，从生下来就知道相互关心，同时由于他们出于同源，并且在一起养大，受着同样的教育，所以性格也就相同，经得起长时间的考验，并且最为可靠。

其他亲属间的友爱，也因远和近的不同而不同。丈夫和妻子间的爱似乎是自然所予的，与政治相比人自然更需配偶。由于家庭先于城邦并且更加必需，而繁殖后代为各种动物所共有。对于其他动物交配是为了繁殖，而人的同居就不仅仅是为了生儿育女，还是为了生活的其他需要。功能的区别是直接的，男子和妇女就各不相同，他们要相互帮助，把自己所固有的特长投入共同事业中去。由于这样的缘故，在这样的友爱中既有助益又有快乐。如若他们的品格高尚，也可能是基于德性的。正由于每人各自有其德性，所以才由此感到愉悦。孩子们是维系的绳索，没有孩子就容易离异。孩子是双方共有的善，共同的东西把人结合到一起。

至于丈夫对妻子，总而言之朋友对朋友应该怎样的问

题，这和研究怎样是公正是同一个问题。看起来在朋友之间、陌生人之间、伙伴和同学之间这都是不相同的。 30

【13】 正如在开始所说，友谊有三种，在这里，有的朋友是平等的，有的则有差别。（因为不但同样高尚的人可以做朋友，一个较好的人也可和坏人作朋友。虽然在基于快乐和基于利用的友谊间有着共同之点，但朋友们在提供助益方面也可平等和不平等。）既是这样，那么平等者，就以爱和其他方面为依据，而实现了所需要的平等。不平等者则按照地位的差别，而使之成为比例。 35 1162^b

抱怨和责备仅仅和主要存在于基于利用的友谊中，而且这是难免的。基于德性的朋友，都希望对方好（因为这是德性和友谊的标志），在互相钦佩的人之间，就不会有抱怨和争吵。谁也不会对他所爱的人以及得其好处的人发怒。如若一个人心地宽宏，他就要以德报怨。谁也不会因被朋友超越而不满，因为这正是他的目的，每个人都希望好的事情。在基于快乐的朋友之间也不会有抱怨，因为双方都得到了自己所希望的东西。他们在一起享受着所消磨的时间。甚至一个人抱怨别人没有给他以快乐，也是毫无道理的，因为他本可以不和别人共度时光。 5 10 15

在利用的友谊中才充满抱怨，因为他们总想为了自己的益处而利用对方，总想在交易中占到便宜，他们认为自己所得到的少于应得，抱怨他们的伙伴们，因为自己没得到全部

20 所要求的東西，沒有得其所值。人們不論做多少事情，總也
滿足不了那些貪欲之心。

公正似乎可分為兩類，一是不見於文字的，一是以法律
為依據的。基於利用的友誼也分為倫理的和法律的。抱怨之
25 產生，主要在於交往的結果和關係建立時的精神不相符合。
法律上的友誼是建立在既定條文之上的，不論是一種單純商
業上的現錢交易，還是比較自由的將來付款，這裡當然要有
等價交換的協議。在後一種情況當然不會有什麼抱怨，因為
30 在這裡權益是清楚的，雖然可以出於友誼的原因而推遲償
付。但在這種情況下並不產生法律程序問題，因為在這裡認
定契約中的一方，負債的一方最後會遵守協定。倫理型的友
誼則不以既定條文為依據，人們贈送禮品或做其他事情都像
是朋友一樣。但給予者期望著得到更多回贈，那他就不
是給予而是借貸了。當然在交往的結果與開始訂約時的精神不
35 符合時，人們就要抱怨了。理由在於，所有的人，或者大多
數人，所期望的是高尚，所選取的卻是利益。施恩不望報是
1163^a 高尚的，但收到回報卻是有利的。

所以，如有可能應對所接受的給予相應的回報，因為一
個人不願給予回報就決不能成為朋友。還應該認識到，從不
5 應該接受其好處的人那裡接受了好處，開始就是錯誤的。因
為，這樣的人不是一個朋友，這個人不是為了給予而給予，
所以就應該終止來往，正如按既定條款而接受一樣。同時，
只要有可能，人們應該對接受給予同等的回報。所以要儘可

能做到礼尚往来。人们从一开始就应该考虑从什么人接受，
以什么条件接受，合乎条件就接受，不合乎条件就拒绝。 10

人们在争论，赠予的价值到底应以对接受者的益处来衡量，还是以回报的大小来衡量，或者以给予者的恩惠来衡量。受惠的人总是说，他们从赠予者那里所接受的东西并无多大价值，而且这些东西他从别人同样可以得到。他尽量贬
低赠予的价值。而给予者则完全相反，说他所给出的东西是 15
他所有的最好的，而这东西是从任何其他他人那里都得不到的，而且恰恰是在最关键的时刻。当然，如若友谊的目的就是利用，那么，收受的利益当然是衡量的尺度。因为，一个人有所求，就是要有所得。而其他的人，也是为了相应的回报而帮助他。所以提供帮助的大小一定要和回报的利益相
等。他所回报的，一定要和所得的利益同样多，要是更多一 20
些，那就更高尚一些。在基于德性的友谊中，则不会产生抱怨。给予者的选择似乎就是尺度，德性和性格乃是选择的主宰。

【14】 在基于等差的友谊中，也出现了分歧。每个人都以为自己所值最多，如若这种情况出现，友谊就解体了。 25
一个较好的人认为，他应该多得一些，因为好人应该多分，而更加有用的人也这样想，他认为，对于无用的东西就不应该有什么平等。如果是由于友谊的缘故，而不按工作成果的
所值，那就不再是什么友谊，而是施舍。他们还认为在商业 30

社团中，那些投入最多的人，取得的也最多，在友谊中也应当是这样。另一方面贫穷和低贱的人则相反，他们认为，好朋友之所以为好朋友，就在于患难相助。如若他们一毛不拔，怎能说得上是好朋友和有力的朋友？这两种主张看来都有其道理，每一方都应该从友谊中所得多于对方，但所得的东西却不一样，对于那些富裕的所给的是荣誉，对于那些贫乏的人则给予收益。

看来，在城邦的事务中也存在同样的情况。对共同事业无所奉献是不会得到荣誉的。共同的东西只能给予对共同事业有贡献的人们，而荣誉就是共同的。一个人不能从共同的东西中既取得钱财又取得荣誉。谁也不会满足于在所有的事情上，所得都是最少的一份。所以，对在钱财上受到损失的，就在荣誉上给予补偿。对于那些贪恋钱财的，就满足以钱财。正如我们所说，这样就做到了各取所值，保全了友谊。这也可以使不平等的朋友得到平衡，对于在金钱上的帮助和德性，要尽可能以荣誉为回报。友谊所要求的是尽其所能，而不是报其所值。因为这并不是在一切场合都存在的，例如对诸神和祖先的崇祀，就不能报其所值，一个尽力而为的人，被认为是一个高尚的人。这就是为什么，虽然不允许儿子不认父亲，父亲却可以不认儿子。欠债还钱，儿子对父亲所欠的债是还不完的，所以他是一个永远的负债者。债权人却可免除债务人的债务，所以父亲可以否认儿子。同时，除非儿子过度邪恶，否则谁也不主张把儿子赶走。因为除自

然的友爱之外，作为人不能拒绝对他人的帮助。一个坏儿子 25
才逃避对父亲的帮助，或者并不认真帮助。许多人都愿受到
好的待遇，却不愿做好事，而把它当作无益之举。

关于这个问题我们就说这样多吧。 30

第九卷

1163^b32 **【1】** 在种类不同的全部友爱中，比例都使它们相等，
并得以保持。正如我们所说过的，例如在公民生活中，
35 人们按照鞋的所值向鞋匠付款。对织工以及其他匠师们也是
这样。在这里人们制定了一种共同的尺度，这就是货币，
1164^a 一切都以它为基准。一切都以它为尺度。在爱情上，有时一个
爱人抱怨他的热爱没有得到应有的回报，这种情况之所以出
现，也许由于他不具有可爱之处。一个被爱的人则经常抱
5 怨，以前对他所作的允诺现在却无一兑现。这类争议的产
生，是由于爱人是因快乐而爱被爱者的，而被爱者又是为了
实利而爱爱者，而双方都没有各如所愿。因此爱情也就瓦解
10 了。他们所追求的快乐没有得到。他们所关注的不是事物的
自身，而是那些附带的，不经久的东西。但正如我们所说，
道德的爱却保持其自身，始终如一。其区别就在于，人们所
15 得到的东西异于他所追求的，而得不到他们所要求的，
于是一无所获。正如一个琴师的雇佣者说，琴弹得越好，报
酬也就越多。而在第二天，当琴师索取报酬的时候，他却

说，他已经以快乐报偿快乐了。如若琴师所希求的是快乐，这样的话当然也完全有理。如若一个所期求的是享受，另一个所期求的却是收益，一个有所得，另一个却无所得，那么这就不是公平交易。一个人所关注的只是他所需要的东西，为此他才给出他所有的东西。 20

然而价值是由谁来决定的呢？是奉献者还是受益者呢？看来奉献者似乎是把权利交与收益者。正像人们所说，当普罗泰戈拉讲授一个题目的时候，就让学生们对这一科目进行评估，他则照价收费。但在这类事情上人们往往主张“以人论价”。有些人事前收取了订金，但没有做到他所说的事情，由于他应许得过多，于是就引起了抱怨，因为他没有做到他所应许的事情。那些智者们好像不得不这样做，谁也不是由于他们的知识而付钱，由于他们不是因所做的事情而收取费用，这就引起了抱怨。 25 30 35

在服务的报酬没有商定的情况下，如若所提供的服务，如以上所说，以对方自身为目的，那就不会招致抱怨（因为这种服务就是德性和友爱），而回报则须符合选择（因为选择是符合德性和友爱的）。对于那些在一起研究哲学的人，人们也许这样地进行回报，因为他们的价值是不可用金钱来衡量的，任何荣誉也不能与之相匹配，只有像对待神和父亲那样也许才是足够的。 5 1164^b

如若所给予的不是这类东西，而是为了某种回报，那么，这回报最好在双方看来是各得其所值。如若做不到这一

10 点，就必需是先由接受者来确定，并且要决定得公正。所谓公平合理，就是对方所受到的报酬与他所提供的利益相当，或者他所得的快乐与他所付的代价相当。在买卖的情况下，事情也是这样。有的地方法律规定不许随意定价，因为合同
15 应该按照交易的原则，与所委托的人订立下来。并且认为价格的合理规定，应出于接受的一方，而不应出于付出的一方。因为，依照常规物品的所有者和物品的需求者，对物品的估价是互不相同的。在物品的所有者看来，价值总是高的，而所付的价钱则要求由需求者的估价来决定。当然，需求者的估价不应是他接受时看来是怎样的，而是他在这之前
20 对物品的估价。

【2】 在这里还有一个疑问，这就是对父亲应否任何时候都要尊敬听从，而只有在患病的时候才听从医生，只有在
25 选举将军的时候才投最能干士兵的票。同样，和有德性的人相比是否更应该照顾朋友，和伙伴相比是否更应该报答受其好处的人，如若两者不可同时兼顾的话。

对于这一类的事情，也许难以确切地规定。因为在这
30 里，不论是数量上的大和小，还是在性质上的好或坏，还是在程度上的大和小都是千差万别的。总之，很清楚，同一个人不能一切占全。也许更应该报答所受的恩惠，而不是施惠于伙伴，正如更应该先归还债务，而不是向伙伴们借贷
35 样。但事情也并非永远如此，例如，一个被勒索赎金的人是

只要不做俘虏，不论他是谁，就交付赎金呢，还是从强盗手中，从绑架者手中再把赎金索回。也许首先应该把父亲赎回，因为这更为重要。正如所说，欠债一般应该归还，然而，如若赠与更为必要，更为高尚，那么就应该赠与。在某种情况下，归还与所受相等也并不公平，例如对一个明知其为德性的人的给予，与对另一个明知是坏蛋的人的报答。由于这样的缘故，对于借钱给他的人，一个人甚至不必让其回借。一个人借款给好人，他有希望收回债务，另一个则无望债务的归还，因为对方是一个坏蛋。如若对方是个坏蛋，这种要求本身就不妥当，如果他并不真是恶棍，而只是人们认为那样，那么拒绝回借也算不了什么背理的事情。已经多次说过，在情感和实践的事务上，只有在与对象有关时才具有确定性。

并非所有的人要求都是一样的，就是对宙斯也不是什么东西都可供奉，这无可置疑。双亲和兄弟，伙伴和施主的要求各自不同，对于每种人都要给以与他们的本己相适合的东西。众人看来都是这样做的，在婚礼上要邀请亲族参加，他的宗族是共同的，而这些活动也是些家族活动。根据同样理由，人们认为葬礼更应该邀请亲属参加。有人认为，对双亲最重要的是奉养，因为这好像是债务，他们是我们存在的原因，和我们自己相比，这种奉养是高尚的。对双亲还要像对诸神那样尊敬，但不是一切尊敬。因对父亲的尊敬和对母亲就不一样。对贤哲的尊敬和对将军也不一样。对父亲有对父

亲的崇敬，对母亲有对母亲的崇敬。对于一切长辈都要按其
30 年龄给予崇敬，如起立相迎，离座相让以及诸如此类的事
情。对于伙伴和兄弟应坦诚相待，祸福与共。对于同族和同
邦人等，则报之以他所应得的。对他们要按其族属，按其德
性和效益而区别对待。在同类的人们中作出区别较为容易，
而对不同类的作区别就较为费力了。但我们不应逃避困难，
35 而是要尽可能地加以区别。

【3】 还有一个疑问，在不能保持一致的情况下，友爱
1165^b 是否会解体呢？有的朋友是为着有用和快乐的，这种原因一
旦不存在了，友谊的解体是无可厚非的。友谊就是这样事情
5 的友谊，这类事情一旦失去，友爱也就理所当然地结束了。
如果一个人是为了有用和快乐而被爱的，却装作是为了德
性，他就要抱怨。正如我们在开始时所说，当人们看到朋友
实际上不像自己所想的那样，就会产生很大的分歧。如若一
10 个人是为了德性而爱人，对方所做的却不是这样，他就犯了
错误，要责怪自己。如若他是被人的伪装所欺骗，那就很公
正地去谴责欺骗者，这种人比伪币制造者更为可恶，因为友
谊比金钱更为贵重。

若是一个人被当作好人而成为朋友，他却变坏了，或者
15 认为他变坏了，应该再去爱他吗？这是不可能的。因为不应
该爱一切人，而只应该爱善良的人。爱坏人是错误的，不应
该爱坏人，爱坏人也就是让自己变成坏人。如我们前面所

说，朋友们都是同类相聚，近朱者赤。那么，友谊就要直接断绝吗？并不一定全部如此，而只是对那些不可救药的坏人。对于那些可以改正的人，更多的则是帮助，在德性上和 20 在生活上的帮助。因为在友谊上这是更良好的，更为本己的东西。但绝断了友谊也无可厚非，因为他已经变了，不是从前的朋友了。既然无法挽救，还不如爽快分手。

倘使一个朋友原封不动，另一个却大大提高，并且在德性方面也优越许多，这两人还能继续做朋友吗？当然不能。 25 在差距更为重大的情况下，事情就变得更为明显。例如，在儿童时期的朋友，一个还仍然保持其儿时的智力，另一个却长成为精干的男子。他们的兴趣不同，好恶各异，甚至于连共同的活动都不能参加，而没有共同活动也就没有友谊，这 30 些道理，我们前面已经说过了。

对待人仿佛只能是像不认识那样，而不能有另外的样子吗？如我们所想的那样，对老朋友应该比对陌生人更为亲切些，应当记得在一起的那些过去的时光。就是有时由于过度 35 的恶感而分手，对他们也应该因过去的友谊而关心。

【4】 对邻人的友谊，以及对友谊的规定，似乎都是取 1166^a 之于人们如何对待自身。人们认为，一个朋友希望或以实际行动为对方做好事，也许看起来是好事。或者为了朋友自身希望他存活下去，正如母亲对孩子那样的情感，即使对吵过 5 架的朋友也是一样。朋友们要经常来往，趣味相投，苦乐与

共。而做母亲的人恰是具有这种情感最多。人们就是以这几种方式中的某一种来规定友谊，善良的人也以同样的方式对待自己（其他的人，只要把自己当作好人，也是这样。正如所说的那样，德性和善良看来就是事物的尺度）。因为，这样的人表里如一，全心全意地追求着同一事物。所以，他希望自己善良，或者认为善良，并加以实践。（因为，一个善良的人要为善良的事情而奔忙）并且是为了善自身。（因为这就是思索的部分，看来这部分才是人的真实存在。）他希望生活，自我保存，特别高贵的是思考，对于善良的人来说，善良才是真实存在。每个人都希望自己好。如若让一个人变成其他东西，给什么他也不会要。（就是神也要把现在当作最高的善。）他就要保持现在的这种样子。看来理智就是每个人的真实存在，它是高于一切的。好人愿意与自己作伴，并且以此为乐。过去的回忆使他欣慰，未来的美好希望使他愉悦。思辨盈溢着他的心怀。他比谁都易于感受快乐和忧愁，他无时不在快乐和痛苦，而不是一会儿快乐，一会儿痛苦，正好像他从不后悔。

由于善良人对自身都是这个样子，他对待朋友也正如对待自身（因为朋友就是另一个自身），而在朋友那方面也是如此，这一切也就是作为朋友所应真实具有的。至于一个人是否能和自己作朋友的问题，这里且不讨论。这样的友谊，似乎认为人是由两个或三个部分构成，而一种强烈的友情就是如同对待自己一样的关怀。

以上所说的情况，看来对许多人，其中包括着低下的人，都是一样。这也许就是自我欣赏，对自身优点的认可，5
不是这样吗？不过在低下的人和罪犯那里却不出现这种情况，一点迹象也看不出来。甚至于那粗鲁之人也不能这样，因为他们与自身不同，他们所欲望的是一种东西，所期求的却是另一种东西，正如那些没有自制力的人一样，他们所选10
择的东西与他们看来是善的东西相反，实际上只是使人快乐，但却有害的东西。有些人由于怯懦和懒惰，不去做那些他们认为对自身是最好的事情。至于那些作恶多端的人，由于罪恶而憎恨自己，逃避生活，毁灭其自身。那些邪恶之人总想与人结成伙伴，逃避他们自己。因为在与他们自己相处的时15
候，他们就会回忆起许多坏事，并且想到同样的未来。如若和别人在一起，他们就会忘记。由于并无可爱之处，所以他们也感受不到对自己的爱。像这样的一些人，对自身既不喜欢，也无忧愁。他们的灵魂分崩离析，其中的一部分，由于邪恶而对回避某种放纵感到痛苦，另一部分则对此感到20
高兴。如若不在同时感到快乐和痛苦，那么，在享乐之后不久，他就会因此感到痛苦，他就会期望自己不曾享受过这种快乐，所以卑鄙之人总是处于悔恨之中。25

一个恶人，由于没有可爱之处，对自己并不会友好。如若这样情况是极其悲惨的，那么我们就应尽力避免邪恶，行为善良，这样就不但会对待自己友好，也能和别人去交朋友。

【5】 善意^①看来是友好的，但并不是友情。因为对
30 不相识的和无所知的人都可以有善意，友情则不能这样。这
在前面已经讨论过了。善意也不是爱情，因为它没有急迫感
和欲求，而不论什么样的爱情总要与此相伴。而相爱总要有
共同之处，善意却是突然产生的，如在竞赛中所碰到的那
35 样。善意在人们那里产生，引起人的同感，但在实际上却无
1167^a 所帮助。善意是突发的，对人并无实际的用处。

但善意似乎是友谊的起点，正如视觉上的快乐是恋爱的
起点一样。没有形象上的诱惑就不会有恋爱。不过有时候有
5 了形象上的快乐，也不见得去恋爱。而只有不在一处的时候
就痛苦，总想见面的时候才快乐，这才是恋爱。同样，如没
有善意友谊就不能生成，但善意却不是友谊。一个怀有善意
10 的人，只是期望其对象得到好处，却并不对他们做什么实际
的事情，他不因此去找麻烦。转义地说，善意可以是尚未起
作用的友谊，如若继续下去增加接触，也就变成为友谊了。
这不是图什么用处，享什么快乐，这些东西是产生不了善意的。
15 对所受的好处应公正地报答，这是善意。然而为贪图对方
的报答而做好事，却并不是对他人的善意。正如为某种实
惠而照顾他人的人算不得朋友一样。总而言之，善意由德性
20 和善良而产生，在一个人表现为善良和勇敢时它就出现，如

① eunoia。

我们所说在竞赛之时那样。

【6】 同心^①是一种友好的表示，所以同心并不是意见相同。因为互不相识的人之间也可以意见相同。它也不是对某件事情的共同认识上的同心，例如，对天体的认识（因为在这类事情上的同意，并不是什么友好）。这里所说的，是在公民事务上的同心，他们的利益一致，选择相同，并为共同决定而尽力。这是在实践问题上的同心，特别是在重大问题上，要求双方同心，以至全体同心，例如各个城邦，有时全体都同意选谁为领袖，与斯巴达结盟，以毕达柯斯为首领（只要他也愿意）。如若每个人都有他自己所希望的，像在腓尼基人那里一样，那就要引起争端。所谓同心并不是大家都在同时想一件事情，与同一件事情有关也就够了。例如，平民和富有的人都想由一个最好的人来领导，这样全体都会满意。所以，同心可以说是政治上的友谊。这有关于公民福利，影响着他们的生活。

这样的同心只存在于好人之间，这些人不但与自己同心，而且与别人也同心。因为他们，像所说的那样，是存在于自己之上，他们愿意总是保持不变，而不是像潮水那般流转无常。他们所期望的就是公正和福利，并且为此而共同奋斗。至于坏人，除了在细小事务上，就不能有这样的同心。

① *homonoia*。

他们在有便宜的事情上总想多占，而在费气力的事情上总想少沾。他们对自己总是多多益善，并且去妨害自己的邻人。如若人们不加警惕，公共事业就要被毁掉。在他们之间会出现争吵，他们都在强迫他人，而自己却不愿去做公正的事情。

【7】 有些人认为，与受恩者爱施恩者相比，施恩者更爱受恩者。这看来有点违背情理，应该加以探讨。在许多人看来，这是由于受恩者处于债务人的地位，施恩者处于债权人的地位。在这里，情况正如借贷一样，债务人希望他的债主不存在才好，而债权人则是真心实意地关心自己债务人的安全。所以，人们认为，施恩者之关心受恩者的存在，由于他们可以得到报答，而受恩者对是否报答并不关心。爱庇哈莫斯（Epikharmos）可能说，这种看法只见到了“事情的阴暗面”，但人的本性确十分像是如此。大多数人善于遗忘，希望多得好处，却不愿多做好事。

事情的原因在自然中有着更深的根源，施恩者和债权人不能相比，债权人对债务人并不友爱，而只是希望他能安全地偿付贷款。施恩者对受恩者则满怀友爱和热望，即使这时他并无用处，以后也无用处。这正如匠人与他的作品一样。一切匠人都更热爱自己的作品，而他所创出的作品却不会更热爱他，即使它们能变成为活物。这对诗人更为明显，他们对自己的作品有着过度的爱，把它们当作孩子来抚爱。施恩

者似乎也和诗人一样，对人所做的好事就是自己的作品，他们对它的爱护胜于作品对创作者的爱护。这原因在于，存在 5
对一切人都是可贵和可爱的，我们是由于现实活动而存在
(即生活和实践)，从某种意义上说，作品就是创作者现实活动
中的存在，所以对作品要备加爱护，因为他们所爱的是存在
存在。这个道理是十分自然的。凡是潜在的东西，可能的东西 10
东西，都要通过现实活动显现为作品。

同时，对于施恩者来说，行为中有着高尚的东西，所以对恩惠的接受感到欣喜。受恩者则不然，在受恩中没有什么美好的东西，如果有的话，也不过是便宜，这当然不太使人快乐，也不太令人可爱。对创作者来说，作品是持久的（因为美好的东西是常驻的），对受恩者来说，实利则是暂时的 15
的。现实活动使人快乐，将来的希望使人快乐，过去的回忆使人快乐。但最使人快乐的还是现实活动，它同样也是最可爱的。对美好事物的回忆使人快乐，但对有用事物的回忆却不是这样，至少是较差一些。而对未来的期望则似乎恰恰相 20
反。爱似乎是主动的，被爱则是被动的。所以友爱和友好的事物总是属于实践者。

此外，所有的人都对经过辛苦而得来的东西更加珍爱，例如对自己赚得的钱，就比对承受来的钱更加珍爱。承受的好处似乎就在于不需费力，而做好事却要辛辛苦苦。正因为 25
如此，所以母亲更加疼爱孩子，因为生育的辛苦更大。母亲更有权力说孩子是自己的，看来这也是施恩者们所固有的

特点。

【8】 还有一个疑问，人是否应该最爱自己或某一个人。人们责备那些最为热爱自己的人，而用一个贬词，称之为只知爱自己的人。坏人被认为做一切都是为了自己，并且为自己所做得越多，他也就变得更坏。人们斥责他，说他从不为别人做任何事情。而人做事是出于高尚，所做得越多，他也就越好。他总是为了朋友而不顾自己。

然而事实和这些道理并不吻合，而且也并不是无道理的。人们说，一个人应该爱他最好的朋友。而最好的朋友就是一个希望对方就其自身而善的朋友，即或并没有他人知道。这种情况，在一个人对待自己的时候最经常出现，用来规定朋友的全部其他属性也都是这样。所以说，一切与友谊相关的事物，都是从自身而推广到他人。一切谚语也都同意这个说法。例如，什么“心灵相通”、“朋友彼此不分”、“友爱平等”、“血肉相联”，这一切主要都是就自身而言的。因此，一个人是他自己的最好的朋友，人所最爱的还是他自己。这样又产生了一个疑问，既然双方都是可信的，我们到底应该接受哪一个道理呢？

在这种情况下，只有把两种道理区别开，看一看每一种在多大程度上，以什么方式是真实的。如若我们以爱自己为例，弄清每一方面到底是什么意思，这也许就更清楚了。

有些人把这个词用于贬义，把那些多占钱财、荣誉和肉

体快乐的人称为自爱者。这些东西，也确是许多人所追求的，这些人把它们看作是至高存在，朝思暮想，因此而你争我夺。多占这些东西的人都沉迷于欲望之中，整个地说来，是沉迷于情感，沉迷于灵魂的非理性部分。大多数人都是这类人。并且从这样众多的丑恶事实，就产生了这样的称谓，这样来谴责那些自爱者是公正的。而许多人习惯上把这类事物的多占者称为自爱的人，意思也不是不清楚的。然而，如若有人所向往的是行公正的事比所有的人都多，或者节制，或者诸如此类的德性。总之，想使自己高尚而美好，谁也不会说他是自爱的人，说他是错的。这种人似乎是个更大的自爱者，他分配给自己的全都是最美好的东西，他顺从自身的主宰，从不违拗。正如在一个城邦中，一个组成的整体中，主宰者就是真实存在，对于他也是这样。一个自爱的人，就是对于这种主宰的热爱，对于这种主宰的服从。此外，所说的自制或不自制乃是指理智的能或不能，这必须是每个人自身存在才行。并且伴随着理性所行的事情，才可称得上自己的行为，自愿的行为。因此，不难明白，主宰的部分是每个人最重要的部分，一个贤德的人所热爱的也就是这一部分。所以，只有这样的人才是真正意义下的自爱者，完全不同于应受谴责的那一类人。他们之间的区别在于一个是按照理性来生活，另一个则是按照情感来生活。一个所向往的是高尚的行为，一个所向往的看来是有利的东西。那些对高尚行为特别热心的人受到普遍的赞扬和尊敬。如若所有的

10 人都在高尚方面竞赛，争着去做高尚的事情，那么共同的事业就会圆满实现。每个人自身也得到最大的善，因为德性就是最大的善。所以，善良的人，应该是一个热爱自己的人，他做高尚的事情，帮助他人，同时也都是有利于自己的。邪恶的人，就不应该是个爱自己的人，他跟随着自己邪恶的感情，既伤害了自己，又伤害了他人。邪恶人的所为之事和所应为相背驰，而善良之人所做的一切都是他所应该做的。一切理智都为自己选择最好的东西，所以善良之人服从理智。

事实上善良的人，总是为了朋友，为了母邦而尽心尽力，必要时甚至不惜自己的生命。他鄙弃金钱、荣誉，总之那些人们竞相争夺的东西，为自己他只求得高尚。一个极大快乐的短时胜过多日，一年的高尚生活胜于多年的平庸时光，一次高尚伟大的行为胜于多次琐碎活动。这样一些人经常地舍弃他们的生命，为自己赢得巨大的光荣。他们肯于舍弃金钱，只要朋友们获利更多。因为，朋友所得到的是金钱，他们自己所得到的则是高尚，这样，就把最大的善分给自己了。对于荣誉和领导位置也是这样，他们把这一切都交付与朋友，给自己所留下的只有这个高尚。他们当然被视为道德高尚的人，重视高尚胜于一切。他们甚至自己不出面活动，而让朋友去活动，而这一功劳归于朋友，比自己亲身去做更为高尚。很显然，在可称赞的事物中，大部分高尚的事情都被他们据为己有。他们才真是我们所说的自爱者，那些
1069^b 人大多数是不该当此名称的。

【9】 有一个争论着的问题，即对于幸福来说，朋友是否必要的。有些人说，对于享至福^①得自足的人们说，朋友并不是必需的，因为在他们那里已经万善俱备了。自足就是种一无所缺的存在。至于朋友，作为另一个自我，只是补充一个人所不能的东西。所以说，

当其吉星高照之日，就是无需朋友之时。

有人说幸福的人既具备了一切的善，就不再需要朋友了，看来这是荒唐的，因为在外在的善中，朋友正是最大的善。如若一个朋友要更多地做好事，而不承受好处，那好事就属于善和德性，对朋友做好事比对陌生人做好事更为高尚。一个道德高尚的人需要一个承受其好处的人。所以，就还得去探索，到底在幸运时，还是在不幸时更需要朋友。因为，处于不幸中的人需要一些做好事的人，而在幸运中的人，又需要有人来接受他们的的好处。

把至高幸福，至福当作是孤独的，似乎荒唐，谁也不会选择单独一个人去拥有一切善。人是政治动物，天生要过共同的生活。这也正是一个幸福的人所不可缺少的，他具有那些自然而善的东西，但还要和朋友在一起，和高尚的人在一起，这显然比和陌生人和偶遇的人在一起为好。所以，幸福应该有朋友。

① makarios.

那么，前面所说，到底是什么意思呢？怎样它才是真实的呢？许多人认为朋友就是些有用的人。所以，一个人享有至福就不再需要这些人了，对于他一切善都已具备了。他不需要由于快乐的朋友，或很少需要，因为生命本身就快乐，就不再需要多余的快乐了。同时他没有必需，也不需要有用的朋友。所以，他不需要朋友。

这种看法也许并不真实。在开始就说过，幸福是某种现实活动，而现实活动显然要生成，而不是某项财产的占有。如果幸福的享受是在生活之中，在现实活动之中。那么，善良人的现实活动就是高尚的，它本身就是快乐的，正如在开始时所说那样。如若自身所有的东西就是善良的，那么和自身相比我们就能更观照邻人，和自身的行为相比，我们就更能观照邻人的行为。朋友们的高尚行为使善良人快乐（因为这些行为具有着双方的快乐本性）。至福之人是需要这样的朋友的，如若他选择去观照高尚和本己行为的话，这些行为就是作为朋友的、高尚人的行为。人们认为幸福生活应该是快乐生活，然而孤单一人则难于生活，并且只靠自身就难于进行不断的现实活动，只有在他人的帮助之下，与他人的协作之中才更容易些。至福之人也应如此，他固然是就自身而快乐，然而协同的现实活动却更能持久。一个高尚的人，凭着他的高尚，就会喜欢那些合乎德性的行为，而厌恶那些出于邪恶的行为。这正如一个乐师喜欢那些美好的旋律，而厌恶那些恶劣的旋律一样。正如塞奥哥尼所说：“近朱者赤。”

如若从更深的本性上来考察，就会见得，高尚的人自然选择高尚的朋友。已经说过，本性上的善就是高尚的善，就是自身的快乐。生命是有限定的，对动物来说，它为感觉能力所限定，对人类来说为感觉和思维能力所限定。由潜能而进至现实活动，而在现实活动中这是主导的。去生活似乎主要地就是去感受和去思维。生命就其自身就是善，就是使人快乐的。因为它是限定的，而限定是善的本性，而在本性上的善也就是高尚人的善，正因为如此，所以它使一切人快乐。但这里所说的生命不应看作是罪恶的生命、腐败的生命、在痛苦中的生命，这类的生命是无限定的，正如它的属性一样。什么是痛苦下面会看得更清楚。如若生命本身就是善和快乐（这是由于人人都在追求它，特别是高尚的人、至福的人都在追求它。对于这些人生命受到最大的重视，他们的生命就是最高的幸福）。一个人看，就是他感觉到在看。一个人听，就是他感觉到在听。一个人走，就是感觉到在走。其他情况也是这样，都须有一个东西来感觉到现实的活动。譬如，我们感到我们在感觉，我们也可以想到我们在思想。我们感到我们在感觉，想到我们在思想，也就是我们存在。（因为感觉和思想就是存在。）感觉到生活着其本身就是快乐（生命的本性就是善，在自身之内拥有了善就感到快乐）。生命是宝贵的，特别是对于那些善良的人们，因为他们来说，存在就是善和快乐，他们由于感到在自身的善而快乐。他们是这样对待自己，也同样对待朋友，因为朋友就

是另一个自己。既然存在自身对每个人都是可贵的，那么朋友也就同样的可贵。存在是由于作为对自身善的感觉而可贵，那么，这种感觉在其自身就使人快乐。对朋友的存在应该具有同感，这休戚与共的同感来自共同生活、交谈和思想的交流。人们认为，这才是人的共同生活，它和牲畜不一样，不仅仅是在一处喂养着。

存在如若对至福之人其自身就是可贵的，它就是自然的善和快乐，朋友的存在也近乎如此。所以，朋友也属于那些可贵的东西。凡是对自身可贵的东西，自身就该拥有它，不然就有所缺乏。对于一个幸福的人，当然要有高尚的朋友。

20 **【10】** 朋友到底是多多益善呢，还是像关于好客的谚语机智地所说的那样：

不要过多的客人，但也别一个没有。

这话也适用于友谊，不要没有朋友，也不要过多的朋友。对于那些为有用而交朋友的人来说，这话是十分恰当的。（回报太多使人劳苦不堪，而且人的一生也是报答不完的，所以，这样朋友多于生活所固有的需要就成为累赘，妨害美好的生活，他们是没有必要的。）对于那些为快乐而交的朋友来说，正如食物中的糖一样，很少几个就足够了。那么与高尚的人交朋友，是否在数量上越多越好呢？还是像城邦那样，朋友的数量以适中为好？十个人当然组不起一个城邦，然而，城邦也不能由十万人构成。数量也不是简单划一的，

都是在某些界限之间的居间者。朋友的数量同样有一个界限，如果交得朋友太多，他就不能和他们在一起共同生活了。而共同生活却被认为是友谊的最好标志。很显然，一个人不能和众多朋友生活在一起，与他们分享。此外朋友的朋友，也可以互相作朋友吗？如若他们都想在一起共同度日，这种事情在众人之中就为难了。与众多的人很难发自本己地分享快乐和忧愁。似乎只能碰巧和某个人一同欢乐或苦恼。

看来还是不去寻求过多朋友为好，而只是寻求为共同生活所需的足够的朋友。人们认为，朋友多了就不可能对他们都极其友爱，正如爱情也不能相对于多数人一样。它是某种超乎友情的东西，所以只能相对于一个人，所以极度的友情也只能对少数人。这种看法为事实所证实，作为伙伴和朋友是不能多的，人们所常谈到的知名的朋友都是成双的。与许多人交朋友，碰见什么人都亲热，那就对谁也不是朋友，而只是同邦人，像这种人就被称为自来熟。既然要对同邦人都相友好，而又不成为自来熟，这才是一个真正高尚的人。对许多人是不能做由于德性，就其自身的朋友的，能寻找到少数这样的朋友，也就令人高兴了。

【11】 在幸运中，还是在不幸中更需要朋友呢？在两种情况下人们都寻求朋友。遭不幸的人期求援助，在幸运中的人需要陪伴，他们想做好事要求有接受好处的人。所以，在不幸中，有用的朋友更为必要，在幸运中高尚的朋友更为

必要，因为在不幸中更为急迫，在幸运中更为高尚。不论是做好事情，还是共同生活，人们都更愿选择高尚的人做朋友。也许朋友在场本身就使人快乐，不论是在幸运中还是在不幸中。受痛苦的人们由于朋友的分忧而得到慰藉。于是这里发生了一个疑问，他们到底是分担了重负呢，还是并没有，而只是他们的在场就使人高兴，由于想到有了分忧之人，使痛苦得到缓解。到底由于这种原因还是其他原因使人得到宽慰，且不去管它。不过，这里所说的情况是显然的。

朋友们的在场似乎是某种混合性的，能够见到朋友，这本身就使人快乐，特别是对于那些不幸的人，因为这有助于减轻痛苦。一个朋友，如果他是体贴的，他的目光，他的话语，就足以使人感到安慰。因为他知道习惯，什么事情使人痛苦，什么事情使人高兴。感到人们是因自己的不幸而痛苦，是件痛苦的事情。所以，人们都避免自己变得使朋友们痛苦。所以，那些性格坚强的人自然避免朋友们分担自己的痛苦。除非有那种对一切痛苦都能经受的人，否则就无法把朋友们所受的痛苦都担当起来。总之，他不要朋友为他而悲哀，他自己也从来不悲哀。然而，妇人们和女性化了的男子却喜欢别人与他们共同悲哀，爱这些人，把他们当作真正的朋友和同情者。在一切事物中，我们显然应该以最善最美的东西为榜样。

幸运的日子里，有朋友在场就过得更愉快，并且想到自己的好日子会使他们高兴。所以，在幸福中应该热情地去邀

请朋友（因为做好事是高尚的）。而在不幸中尽可能不去麻烦他们（要尽可能地少让人分担自己的噩运，正如俗语所说：“全部不幸就由我一人承担吧”。）最好是在费力最小、效益最大的事情上，去请朋友帮忙。 20

相反，对于那些不幸的人，应是热烈地不请自到（因为既做朋友就应帮助，特别是在急需的时候，不请求的情况下，这样做在双方都是高尚的、令人高兴的）。对于幸运的人也要积极合作（因为他们需要合作者），分享好处则不必匆忙（急功近利并不高尚）。但请注意，也别矫揉造作，这种事情有时会碰到的。所以，在任何情况下朋友的在场都是可贵的。 25

【12】 正如在爱情方面那样，最令人喜悦的是观看，这种感觉，比其他感觉都更受欢迎，由于爱情最主要地是在这里存在和生成，对于友谊来说，共同生活不也是最高选择吗？因为友谊就是共同性，怎样对待自己，也怎样对待朋友，对自己感到存在令人欣慰，对朋友感到存在同样令人欣慰，而这种感觉只有在共同生活中才能现实活动，所以人们自然要追求共同生活。这种生活，或者与每个人的存在相关，或者与生活的选择相关，人们都愿意与朋友共同度过。有的人在一起饮酒，有的人在一起赌博，另一些人则在一起锻炼、打猎或者谈论哲学。每个人都在他们认为是生活中之最大乐趣中在一起度过时光。他们希望与朋友们生活在 30 35 1172^a 5

起，他们举办这些项目，并尽可能地参加。另一方面，坏人的友谊会成为坏事（由于他们动摇不定，他们因其所有的邪恶而相互一样，所以友谊也就成为邪恶的）。善良人们的友谊是高尚的，它由于接触而增长。他们在现实活动中，在相互促进中变得越来越好。他们互相把对方当作自己的榜样，并为此而欢欣。所以就有了“近朱者赤”这样的话。关于友谊就说到这里罢，下面让我们谈一谈快乐。

第十卷

【1】 在这一切之后，接着似乎应该谈一谈快乐。它看来和我们人类的天赋最相投合。所以，人们把奖赏和惩罚、快乐和痛苦当作教育青年的手段。同时，应该喜欢什么，应该憎恶什么，对善良风俗的养成也是极其巨大的因素。它们贯穿于整个生命之中，对德性和幸福生活发生影响和作用，因为，人们选择快乐，避免痛苦。

忽略这些问题是不应该的，何况在这里众说纷纭。有些人说，快乐就是善。有些人则相反，说它完全是恶。而在这些人中，有的人真正相信是这样，有的人则认为，即使快乐不是恶，把它算作恶也有益于世道人心。因为，看来大多数人都是孜孜以求，成为快乐的奴隶。所以应该矫枉过正，以求达到中道。

这样的说法很可能是不对的，与事实相比，那些在情感和实践上的事情可靠性更小。人们在感觉上说了与事实不符合的话，就要受到嘲笑，无人相信。一个斥责快乐的人，一旦被发

5 的东西，不过大多数人对它不能加以辨别而已。这样看来，真实的理论，不但对认识最为有用，而在生活上也是如此。与事实相符人们就相信，鼓励对此理解的人们按照这种方式前进。这里说的已足够了，让我们进而讨论关于快乐的那些意见。

10 **【2】** 由于看到快乐为一切有理性的和无理性的生物所追求，所以尤多克索斯认为快乐就是善。因为，在一切事物中，凡是被选择的东西就是可贵的，被最多选择的东西是最可贵的。现在既然快乐为一切生物之所趋，那么它对这一切当然是最高的善。（每一个生物都为自己寻求善，正如寻求食物一样。）为全部生物所追求的，对一切都是善的东西就是至善。人们相信这些说法并不是由于它们本身，而是因为他的

15 人品高尚，因为他在人们看来节制出众，而不会被认为是个爱享乐的人，既然他也这样说，事情也许真是这样吧。

20 他还认为，与对立面相比，快乐之为善是很明显的。痛苦就其自身就是为一切生物所避免的东西，那么，它的反面就是为一切生物所选择的東西。其次，凡是不以他物为目的，不以他物为原因而选择的東西才是可贵的，众所周知，这就是快乐。一个人在享乐的时候没有人问他为什么享乐。

25 看来快乐就是种就其自身而被选择的。他还说，不论什么样的善，公正举动还是节制行为，只有增加快乐才更受到欢迎，而只有善才助长快乐。

似乎这番论证，只不过指出善是各种快乐之一，并不能证明它比别的更强。因为任何善与其他善在一起，比单个的更为人所选择。而利用这同一论证，柏拉图却证明快乐不是善。快乐的生活和明智相结合，比它单独自身更为人所选择。如若它在混合后才更好，那就证明快乐并不是善，因为善是不需补充就更为人所选择的東西。所以，很显然，即使加上善自身而变得更为人所选择，那种东西也不会是善。那么这个我们所能分有的东西到底是什么呢，这就是我们所要寻求的。

在另一方面，有些人持相反意见，认为说所有生物追求的东西并不就是善，不过是不知所云。我们说，凡是全体看来是善的东西，就是这种东西。有的人反对这种信念，然而他的话并不更令人相信些。如若这些只是无理性东西所追求的，那么，所说的也许就是这样，如若有理性东西也是这样，这话还有什么意义呢？也许在低等动物中，有一种比其自身更强大的善良本性，它追求本己的善。

就是关于对立面的论证，似乎也并不妥当。人们说，即便痛苦是恶，快乐也并不就是善。因为恶固然和善相对立，同时也和不相干的东西相对立。这话并不错，不过对这里所说的事情却用不上。因为，如若两者都是恶，那么两者都应避免，如若属于不相干之类，那就或者都不相关，或者一律看待。而现在，人皆尽知，却是一个被当作恶来避免，一个被当作善来选择，这样看来两者是对立的。

【3】 决不能说快乐不属于性质，所以它也就不属于善。因为德性的现实活动也不属于性质，幸福也不属于。

人们说，善是有限定的，快乐则是无限定的，因为它允许有大和小。如若从快乐可以作这种区别，那么对公正以及其他德性也可以作这种区别，在这方面可以清楚指出更高和更低来。一个人可更公正些，更勇敢些，他的行为也可以更加公正，更加节制，更加高和低。如若所说的是多种快乐，那么他们所说的恐怕并不是原因，因为这里可能既存在着混合的快乐，也存在着未加混合的快乐。

而快乐又为什么不能像健康那样，虽然是限定的，但又有程度上的差别呢？在全部健康中并没有同一的尺度，就是在同一种健康中，也没有永不改变的尺度，它只能在消逝中作一定时间的停留，所以在多和少上就有了区别。关于快乐也可能是这样。

其次，人们以善为完美的前提，而运动和生成则是不完美的，于是力图证明快乐是运动和生成。这种说法看来是不妥当的。快乐并不是运动。一切运动所固有的特性是快和慢，不是就自身而言的（例如天体运动）快和慢，而是相对于他物而言的快和慢。快乐则完全没有这种特性。被逗乐和被激怒可以是快的，但快乐的感觉则不能快，也不相对于他物而言快，如像行走、增长以及一切这类运动。变得快乐可以快，但这种现实活动本身却没有快。

快乐怎么会是生成呢？一个偶然的事物不能从一个偶然 5
事物生成。一个东西只能从它毁灭后所归复的东西中生成。
那么，快乐由之生成的东西，也就是毁灭它的，即痛苦的东西。
有些人说，痛苦就是在自然上的缺欠，相反，快乐就是
充实。但这都是些肉体的感受。如若快乐就是在自然方面的 10
充实，那么，必须是在其中得到充实的东西才能感到快乐，
这东西就是肉体。但情况似乎并不如此，所以快乐决不是什
么充实，虽然在充实的时候会感到快乐，如在被切割的时候
会感到痛苦一样。这种意见是从关于饮食的痛苦和快乐中引 15
申出来的。人们要先经过一番饥饿的痛苦，然后才能尝到满
足的快乐。但并不是所有的快乐都是这样。学习的快乐就无
痛苦。还有那些来自嗅觉、听觉、视觉以及记忆和希望方面
的快乐也是这样。如若它们都是生成，所生成的是什么呢？ 20
这里既没有缺少什么，所以也不需充实。

对于那些不正常的快乐，一个人可以说那并不是真正的
快乐，对身体状况恶劣的人，就不存在快乐，要说有的话，
也只是对于这些人的快乐，正如对患病的人没有健康，没有
甜，没有苦一样。对害眼病的人也说不上哪些现象是白的。 25
有人也可以这样回答，快乐当然是值得选择的，但所得来源
不正当，正如财富不能来自欺骗一样。快乐的种类不同，来
自高尚的快乐有别于来自卑下的快乐。如若不是一个公正的
人，就不能享受公正的快乐，正如不懂音乐就不能享受音乐 30
的快乐一样。

朋友和奉承者有显明区别，善和快乐是两件不同的事情。朋友的交往是为了善，而和奉承者相处则是为了快乐。一个要受到责备，另一个则被赞美。因为交往的要求是不同的。谁也不愿使理解力一生都保持在儿童的水平，尽管对童年的回忆总是极大的快乐。谁也不愿做下流的事情，尽管将来不会经受痛苦。有许多事情要赶快去做，尽管不会带来快乐，如观看、记忆、认知、具有德性。也许这些事情必然伴随着快乐，但这并不两样。即使它们不带来快乐，我们还是要选择它们。

10 这样看来快乐并不是善，并非全部快乐都是可选择的，但显然有些快乐，由于它们的种类不同和来源不同，是可以就其自身而选择的。对于快乐和痛苦的种种意见，我们说到这里也足够了。

【4】 如果我们从头开始，那么快乐是什么，它的性质是什么，就要更加清楚些。观看在任何时候都是完美的、无缺欠的，它不需要任何东西后来生成从而使形式完美。快乐似乎也是这样，在任何时候人们都不会感到某种需要延长时间，然后才能使自己得到的形式完美的快乐。

20 从而快乐不是运动，一切运动都在时间之中，并且要达到一定的目的，例如建造房屋，只有目的达到时运动才算完成。所以，运动或者在全部时间中完成，或者在目的中完成，在时间的各个部分中是没有任何完成的。它们在属上与

整体不同，而各个部分也互相区别。砌石块和雕廊柱是不同的，这两者又与建庙宇各异。庙宇的兴建是完满的（它必须按照设计的最后要求，缺一不可）。打地基、拢屋顶的运动都是不完满的（每一种都是部分），在类别上也不相同。就类别而言，在任何时间里都不能把握一个完满的运动，如若可能只有在全体时间中。

在行走以及其他方面也是这样。如若位置移动就是从一个个点到另一个点，但这种移动在类别上也是各不相同，行走、飞翔、跳跃以及诸如此类。不仅如此，就在行走本身之中也是各不相同的。（因为从竞技场上的某一点到另一点的名称各不相同，因为这一部分不同于那一部分。同样，在这条跑道上跑和在那条跑道上跑也不一样，因为赛跑所经过的不仅只是一条线，而是不同地点的线。）在其他作品里更详尽地谈了运动问题。运动似乎在所有时间里都不完满，而只是众多的不完满，在类上互不相同，因为它的类就是由此点到彼点构成。快乐与运动显然互不相同，它是一个整体，并且显然是完满的。这种意见由以下事实也可得出，即不在时间里就不能运动，但快乐却可以，因为它是在现在里的整体。

从这里就可明白，说快乐是运动，说快乐是生成并不妥当。这种说法不能用于一切对象，只适于那些部分而非整体的东西。观看并不是生成，点和单位也不是生成，也不是运动。所以，快乐不是运动，它是个整体的东西。

15 一切感觉的现实活动都要指向一个被感觉的东西，处于
良好状况的感觉是完满的，指向最美好的对象（像这样才是
完美的现实活动，不论就活动本身而言，还是就它的容受者
20 而言，都没有区别）。处于最佳状况下的感觉，每一项活动
都是最完美地指向它的最佳对象。这样的现实活动是最完美
的，也是最快乐的。正如理智和思辨一样，最完美的感觉也
最快乐。而最完美的感觉就是那种处于良好状况的，对自身
25 最好对象的感觉。快乐使现实活动变得完美。然而，快乐使
活动的完美方式与被感觉的东西和感觉并不相同，虽然它们
都是良好的，正如作为恢复健康的原因，健康和医生的作用
并不一样。

（显然，每种感觉都有自己的快乐，我们称使人爱看的
东西，令人爱听的东西为使人快乐的东西。显而易见，处在
30 最佳状况的感觉，并有与之相应的活动对象便是最快乐的。
在这里有两个方面，一个是被感觉的东西，一个是能感觉的
东西，只要具备了这两者，即动作者和承受者，快乐也就出
现了。）快乐可使现实活动成为完美的，它不是作为一种寓
于其中的品质，而像是一种天生的伴随物，它使活动完美正
1175^a 如才华之于青春。只要是一方面有被思想的东西、被感觉的
东西，另一方面有判别力和思辨力，那么在活动中就将有快
乐存在。因为它们都以同一方式而互相关联，一个作为动作
者，一个作为承受者，所以要发生同样的事情。

5 为什么没有人能持续不断地快乐呢？也许是疲倦？人的

现实活动不可能是持续不断的，快乐也不能连绵不已，因为它伴随着活动。有些东西在新的时候使人喜欢，后来就不这样了。这是因为，在开始时理智受到刺激，对这新事物进行紧张的活动，像那些集中注意力在观看的人一样，而后来就松弛了，活动就不那么紧张了，快乐也就休止了。 10

有的人认为，一切人都追求快乐，因为所有的人都渴望生活。生命是某种现实活动，每一个人都要用他所最喜爱的功能对同类对象作活动，例如音乐家用听觉对旋律作活动，学者用理智对思辨问题作活动，其他活动也是这样。快乐使活动变得完美，所以，它通过使生活变得完美而使人们去追求它。人们有充分理由去追求快乐，因为它把生活变得完美，使它成为对每个人都乐于选择的事情。至于我们到底是由于快乐而选择生活，还是为了生活去选择快乐，目前且不去管它。两者是紧密相联的，看来谁也不能把它们分开。没有现实活动，快乐就不得以生成，唯有快乐才能使一切现实活动变得完美。 15 20

【5】 由此可以认为，快乐在属上是有区别的。我们认为快乐在属上各异，是由于它们完成的形式不同。不论在自然物品上和人工产品上都会见到这种情况。例如，动物、树木、图画、雕塑、房屋、家具。在属上不同的现实活动，也同样由属上各异的快乐来完成。理智活动和感觉活动自身在属上是各不相同的，使它们成为完美的快乐也是这样。 25

30 这一点可由每种快乐都与使其完美的活动相类似来证明。本己的快乐加强了活动，那些愉快的活动者对每件事就更能慎思，更能明辨。例如，那些喜欢做几何习题的人，会成为
35 一个几何学家，对每个问题也有更深的把握。同样，对那些爱音乐、爱建筑的以及诸如此类人等，如若他们真是乐此不疲，那就会在自己的领域里作出成绩来。快乐加强了活动，但那些起加强作用的因素是它自身所固有的。对于那些
1175^b 在属上有别的东西，它所固有的特性，当然也是属上有别的。

这一点，由另外的快乐可以妨碍活动的事实看得更加明白。例如，一个爱长笛的人，在谛听长笛演奏时，就听不进去谈话，因为与当前所从事的活动相比，他更喜欢长笛。听长笛的快乐消灭了谈话的快乐。如若两种活动同时进行，这样的情况也会发生，快乐中更大的一方抵消了另一方。快乐
5 的差距越大妨碍作用就越是明显，以致使另一种活动完全停止。所以，当一个人过于高兴的时候，他什么也做不下去。例如，人们在剧场上吃甜食，表演得越坏，他们吃得越起
10 劲。既然人们的活动为本己的快乐所加强、延长和改善，又为异己的快乐所妨害，显然快乐之间的差距是很大的。甚至可以说，异己快乐的结果会变成本己的痛苦，本己的痛苦可以
15 消灭活动。如果一个人感到写和算对他痛苦的，他就不肯再写，也不肯再算了。因为这些活动是种痛苦。有时候活动从相反方向受到本己快乐和痛苦的作用，说是本己的，因

为它们就其自身生成于活动。以上说过异己的快乐往往造成痛苦，消灭活动，不过在程度上有所不同罢了。

既然现实活动有的善良高尚，有的邪恶下流，那么，有的就受到选择，有的就遭到避免，有的则不相干，无所谓。它们的快乐也是如此，每一种活动都有自己所固有的快乐。属于善良活动的快乐是高尚的，属于邪恶活动的快乐是鄙下的，而欲望也是这样。高尚的受到赞扬，卑下的受到斥责。和欲望相比，在现实活动中的快乐则更为本己些。因为欲望不论在时间上，还是在本性上总是分散的。活动则紧密相联不相分离。所以，这里就引起了争论，现实活动和快乐到底是否一回事。无论如何也不能把快乐当作思维和感觉（因为这是荒唐的），虽然由于不可分离，在某些人看来，它们是一回事。

现在既然现实活动是各不相同，快乐当然也就不同。视觉以其纯净而有别于触觉，听觉与嗅觉优于味觉。各种快乐同样以其纯净性相区别。思维的快乐就比一切更为纯洁，而其他各种快乐也不相同。人们认为，每种动物都有自身所固有的快乐，正如自己的功能一样，这就是现实活动上的快乐。如若我们逐个地来考察，这一点就更明白了。马的快乐不同于狗和人的快乐。赫拉克利特说，驴子宁选草料而不取金银，因为对驴子来说，草料比金银更使它快乐。动物的类属不同，它们快乐的类属也不相同。在另一方面也很有理由相信，在同一类属中则快乐不会有什么不同。不过，在人类

之中其差别却绝非微小，同一样东西对于一些人 是可爱的，对于另一些人则是可憎的，使一些人痛苦，使另一些人喜悦。在味觉方面也有同样的情况，同一样东西健康的人尝来是甜的，发烧的人则尝不出。一个健壮的人和一个虚弱的人对温度的感觉也不一样。其他的事物也是这样。有的人认为，如若这个观点像看起来那样恰当的话，这就是说，德性和善是一切事物的尺度（善当然是作为善的善），那么快乐就是对他显现的快乐，他所喜欢的东西也就是使人喜欢的东西。因此毫不奇怪，有的东西这个人看来可憎，另一个人则看来可爱。人往往要受到多种损毁和伤害，事物本身并不快乐，只是使这样一些人，在这样处境下快乐。

很显然，那些公认的可鄙快乐应该说并不是快乐，或者只对那些受了损害的人来说是快乐。那么，在可敬的各种快乐中，到底什么性质的，哪种快乐才能说是人的呢？或者从现实活动就看得清楚吗？快乐是伴随着现实活动而来的。完美和幸福之人有一种，或是多种活动，使这些活动成为完美的那些快乐，就可以说是人的主要快乐，其他都是次要的、个别的，正如活动一样。

【6】 在谈过了各种德性以及友谊和快乐之后，现在轮到谈幸福了，我们认为只有它才是人的目的。再重复一下以前所说过的话，那么这个道理也许更明确些。我们说幸福不是品质，如若是，那么一个终生都在睡着的人，过着植物般

生活的人，陷入极大不幸的人都要幸福了。如若这种说法不能令人满意，那么，最好还是把它归于现实活动。如以前所说，在活动中有一类是为着必需的，为着他物而被选择的，另一类则是以其自身而被选择。幸福显然应该算做以其自身而被选择的东西，而不是为了他物而被选择。因为幸福就是自足，无所短缺。这样的活动是以其自身而被选择的，除了活动之外，对其他别无所求。这样的活动就是合于德性的行为。它们是美好的行为，高尚的行为，由自身而被选择的行为。

由游戏而来的快乐，也不是为他物而被选择的，那些事情却是弊大于利。它们使人不注意身体并忽视财产。然而有许多人却把它们看作是幸福，在游乐中过生活。这就是为什么精于此道的人受到暴君的宠爱，他们投其所好，也正是所需要的人。由于有权势的人在这里消磨时间，所以游戏也就被当作一件幸福的事情。

这些人也许不能成为佐证，因为作为高尚活动之泉源的德性和理智不在权势之中，如若他们不去寻求纯净和自由的快乐而沉溺于肉体之中，那么也不能说肉体快乐是更宝贵的。小孩子总是认为他们自己所宠爱的东西就是最好的东西，对于成人来说则是另外的东西更光荣。可恶和可贵也是这样。正如多次所说的那样，可敬的和令人快乐的只是对高尚的人而存在的东西。对每一个人来说，符合他固有品质的活动是最可选择的，而对高尚的人来说，符合德性的行为

是最可选择的。所以，幸福决不在游戏中。一生勤勤恳恳，
30 含辛茹苦，说什么是为了游戏，岂不荒唐。正如所说，我们
为了他物而选择一切，只有幸福却不是，它本身就是目的。
把严肃的工作说成是为了游戏是愚蠢的，未免太幼稚了。阿
35 那哈尔西（Anakharsis）说得好，游戏是为了严肃地工作。
游戏似乎是种休息，由于人们不能持续不断地工作，所以休
1177^a 息。休息并不是目的，它为了现实活动而出现。从而，幸福
生活可以说就是合乎德性的生活。幸福生活离不开勤劳，但
却不在游戏之中。

我们说，勤劳胜于娱乐以及和游戏有关的事情。我们认
为一个人越是高尚，他的活动也就越是严肃，所以一个高尚
5 人的活动，其本身就是优越的，从而是幸福的。随便什么人都
能享受肉体快乐，奴隶也不比出身高贵者差。但没有人去
给奴隶以幸福，除非是属于生命的。所以，幸福决不在这些
10 消遣之中，正如以上所说，它在合乎德性的现实活动之中。

【7】 如若幸福就是合乎德性的现实活动，那么，就很有
理由说它是合乎最高善的，也就是人们最高贵部分的德
15 性。不管这东西是理智还是别的什么，它自然地是主宰者和
领导者，怀抱着高尚和神圣，或它自身就是神圣的，或是我
们各部分中最神圣的。可以说合于本己德性的现实活动就是
完满的幸福了。像所说的那样，这就是思辨活动。

20 这种主张与以前所说的真理看来是一致的，思辨活动是

最强大的（因为理智在我们中是最高贵的，理智所关涉的事物具有最大的可知性），而且它持续得最久。我们的思辨比任何行为都更能持续不断。我们认为幸福应伴随着快乐，而德性活动的最大快乐也就是合于智慧的活动。所以，哲学以其纯洁和经久而具有惊人的快乐，很有理由认为，对知识的享受比对知识的探索更为快乐。所说的自足，最主要须归于思辨活动。智慧的人和公正的人一样，在生活上都有所必需。但在这一切都得到充分供应之后，公正的人还需一个其公正行为的承受者和协同者。节制的人和勇敢的人以及其他的人，每个人都是这样。只有智慧的人靠自己就能够进行思辨，而且越是这样他的智慧就越高。当然有人伴随着活动也许更好些，不过他仍然是最为自足的。只有这种活动才可以说由于自身被热爱，在理论思维之外，从这种活动中什么也不生成。而从实践活动中，我们或多或少总要得到另外的东西。幸福存在于闲暇之中，我们是为了闲暇而忙碌，为了和平而战斗。各种实践德性的活动在政治活动中和战争行为中，有关这一类的实践就不能说是闲暇的。战争行为完全不能闲暇（谁也不会为了战争而进行战争或挑动战争，只有十足的杀人狂，才会为战争和屠杀而对邻人作战）。政治活动也不闲暇，在政治活动之外，所寻求的是权势和荣誉以及自身和公民的幸福。不过这和政治活动是两回事，显然是被当作另外的东西来追求的。如若政治行动和军事行动以辉煌和伟大取胜，而它们是无闲暇的，并不是由于它们自身而逸

择，而是为了追求某一目的，那么，理智的活动则需要闲
20 暇，它是思辨活动，它在自身之外别无目的可追求，它有着
本己的快乐（这种快乐加强了这种活动），它有着人可能有的
的自足、闲暇、孜孜不倦，还有一些其他的与至福有关的属
性，也显然与这种活动有关。如若一个人能终生都这样生
25 活，这就是人所能得到的完满幸福，因为在幸福之中是没有
不完余的。

这是一种高于人的生活，我们不是作为人而过这种生
活，而是作为在我们之中的神。他和组合物的差别有多么巨
30 大，这种活动和其他德性的活动的差别也有多么巨大。如若
理智对人来说就是神，那么合于理智的生活相对于人的生活
来说就是神的生活。不要相信这样的话，作为人就要想人的
事情，作为有死的东西就想有死的事情，而是要竭尽全力去
1178^a 争取不朽。在生活中去做合于自身中最高贵部分的事情。它
的体积虽小，但能量巨大，其尊严远超过一切。这也许就是
每个人自己，因为这是它主要的、较好的部分。如若一个不
5 去选择自己的生命，而去选择别人的生命，这是令人难以置
信的。前面所说的与现在相一致。对每一事物是本己的东西，
自然就是最强大、最使其快乐的东西。对人来说这就是
10 合于理智的生命。如若人以理智为主宰，那么，理智的生命
就是最高的幸福。

【8】 合乎其他德性的活动是第二位的，合乎这些德性

的活动是人的现实活动。公正、勇敢以及在契约中、协作中、一切其他这类行为以及有关情感的事务中，我们互相对待中每人都须遵守的德性，这一切都是人的德性。其中某些似乎是出于肉体，所以伦理德性在很多方面都和感情有关。明智与伦理德性接近，伦理德性也和明智相接近。可以说，明智原则本乎伦理德性，而伦理德性以明智为准绳。这些德性既然与情感相联系，那么，它们也就脱离不开组合物。凡是组合物的德性都是人的德性。合乎这种德性的生活，也有与之相应的幸福。不过理智的快乐则是另一回事，详尽地讨论这个问题越出了范围。这种幸福外部要求很少，至少比伦理德性为少。对于生活的必需两者是相等的（即使政治家对于身体以及诸如此类的事情操心更多些），然而其区别仍然很小。但在现实活动方面区别就很大了。一个自由人需要金钱去从事自由活动，一个公正人也需要这东西以进行报偿（因为意愿是看不见的，一个不公正的人，也可装作公正）。勇敢的人需要力量以便完成合乎其德性的活动。一个节制的人需要机会，若不然谁节制谁不节制怎样看得出来呢？这里有一个争议，既然在这里存在着两个方面，对德性来说，到底选择是主要的呢，还是实践是主要的。实践需要很多条件，而所行的事业越是伟大和高尚所需要的也就越多。一个思辨者对于他的思辨则一无所需。外物，正如所说，对思辨反而成为障碍。当然，作为一个人和众人生活在一起，选择合于德性的行为，也需要这样一些东西来过一个

人的生活。

从以下事实不难看出完满幸福是一种思辨活动。我们认定神是享有至福和幸福的。他们应该有什么样的行为呢？难道10 是公道吗？说众神去订立契约、讨索欠款如此等等岂不可笑吗？那么是勇敢，他们能够临危不惧，慷慨赴死吗？也许是慷慨大方，谁来接受他们的赠与呢？也许是节制吧？而去15 称赞神没有邪恶的欲望，岂不是一种褻渎吗？——探究全部这些德性，就会发现它们琐屑无谓并且不值得称之为属于神的。不过人们确是认为众神是有生命的，他们在活动着，他们当然不能像恩底弥翁^①那样，总是睡觉。如若赋予生命20 以行为，除了思辨还能是什么呢？最高的至福有别于其他的活动，是神的活动，也许只能是思辨活动了。人的与此同类的活动也是最大的幸福。

再一个证明就是，其余的动物都不分有幸福，因为它们25 全都缺乏思辨活动。神的生活则全部是至福。至于人则以自己所具有的思辨活动而享有幸福。其他动物没有幸福，因为他们全不分有思辨。凡是思辨所及之处就有幸福，哪些人的30 思辨越多，他们所享有的幸福也就越大，不是出于偶然而合乎思辨，因为思辨就其自身就是荣耀。所以，幸福当然是一种思辨。

① 恩底弥翁(Endymion)，是希腊神话中的人物，宙斯使他永远处于睡眠中。

作为一个人，思辨总要求有外部条件，进行思辨的本性 35
本不是自足的。它要求身体的健康、食物以及物品的供给。
如若至福也不能缺少外在的善，那么这也并不是说最大的幸
福就有很大的需要。在过度中是找不到自足的，实践也是这 1179^a
样。一个人可能并不是大地和海洋的主宰者，但可能从事着
高尚的事业。有一个中等水平，一个人就可做合于德性的事
情。（人尽皆知，那些普通的平民也可以和权贵们做同样可 5
敬的事情，甚至更多些。）只要合于德性而活动，有一个幸
福的生活，这一些也就足够了。

梭伦对幸福作过一番很好的描述。他认为，幸福就是具
有中等的外部供应，而做着高尚的事情，过着节俭的生活。 10
只要有一个中等的财产，人们就可以做他所应该做的事情
了。阿那克萨戈拉似乎也不认为，最大的财富和最高的权势
就是幸福。他说，在大多数人看来幸福的人十分奇怪，这并
不足为奇。因为他们是从外在的东西来判断，这些都是感觉 15
上的东西。那些有智慧的人的意见与这里所说似乎是一致
的。在这里含有某种信念，在实践事务中的真理要从工作和
生活来判断，因为主导在这些东西中。所提的种种论点必须 20
通过工作和生活来考察，如和工作的成果相一致那就靠得
住，如不一致那只不过是种说法而已。

人们认为，按照理智来工作，看顾它并使它处于最佳状
况的人，是神所最宠爱的。如像人们所说，人间的事务都由 25
神来安排，那么就有理由说，他们喜欢最好的、与他们最相

似的东西（这也就是理智）。他们报偿最热爱理智和尊敬理
30 智的人。由于他们看顾了神之所爱的东西，并且做着正确和
高尚的事情。所有这一切在智慧的人那里最多，当然是神所
最爱的，像这样一个人很可能就是最幸福的。如若这样，那
么智慧的人就是幸福的。

【9】 我们已经充分地谈了各种幸福、各种德性以及友
35 谊、快乐等的各个主要方面。那么，应该认为所选的题目完
1179^b 成了吗？或者如所说的那样，在实践的事务中目的并不在于
对每一课题的理论和知识，而更重要的是对它们的实践。对
德性只知道是不够的，而要力求应用或者以什么办法使我们
5 变好。如若关于使人高贵的理论是自足的话，那么，人们就
要公正地，如德奥根尼（Theognis）所说，“一本万利了”，
而且也应该提供这种理论。但事情却是，它们虽然似乎也有
10 力量去鼓舞青年们的慷慨，使那些生性高尚、真正热爱善良
的人归于德性。但它却没有能力去促使大多数人去追求善和
美。这些人，在天性上就是不顾羞耻，只知恐惧。他们避开
邪恶并不是由于羞耻，而是由于惩罚。他们过着感性的生
15 活；追求着自己的快乐和生产这些快乐的手段，他们躲避相
反的痛苦。他们甚至从未想到过真正的善良和快乐，因为他
们从未尝到这类的快乐。理论怎样来塑造这类的人呢？想用
理论来改变在性格上形成的习惯，是不可能的，或者是很困
20 难的。只要有了能使我们成为高尚人的全部条件，也就应该

高兴了。我们就要受到德性的感染。

人们认为，有些人由于本性而成为善良的，另一些人则由于习惯，还有一些人是由于教育。本性上的事情，自然而然，显然非人力所能及，而是由于神的判定而赋予那些实际上是幸运的人。而理论和教育，我想并不是所有的人都有同样的能力。须通过习惯来培养学生们的灵魂对高尚的爱好和对丑恶的憎恶，正如土地须先开垦然后播种一样。那些按照情感过生活的人，是不会同意和听从理论劝告的。那么，像这样一些人，怎样才能使他们改变呢？一般说来，情感是不能为语言所动的，只有强制。

须预先养成一种德性所固有的特性，喜爱高尚而憎厌丑恶。如一个青年人不是在正确的法律下长成的话，很难把他培养成一个道德高尚的人。因为，节制和艰苦的生活是不为多数人所喜欢的，特别是对青年人。所以要在法律的约束下进行哺育，在变成习惯之后，就不再痛苦了。然而，作为青年人只是正确地哺育还是不够的，就是在长大成人之后还应继续进行这种训练，并且养成习惯。我们还需要与此相关的法律，总的说来，关于整个一生的法律。多数人宁愿服从强制，也不服从道理，接受惩罚而不接受赞扬。

这就是为什么，有些人相信，立法者要用高尚的动机来鼓励人们趋向德性，不断前进。因为人们一旦形成习惯就容易接受影响。对于那些天性卑劣的人，要用惩罚使他们服从。而对于那些不可救药的恶棍，就要完全赶了出去。他们

认为，一个善良的人，他的生活是一心专注高尚的事业，服从理性的，而一个卑劣的人，所期望的就是快乐，像一头轭下的畜牲，只有痛苦才能使他们改正。由此人们说，痛苦应该作为最使人迷恋的快乐的抵消物而出现。

正如人们所说那样，一个想要做好事的人，就要受高尚的教育和训练，并从事高尚的职业，既不自愿地，也不非自愿地去做卑劣的事情。但要达到这一点，他还必须合乎理性地生活，遵守正确而有力的秩序。所以，父亲的安排是没有力量的，不能强制。总地说来，任何一个男子，除非是个君主，否则他的安排都没有强制性。法律，作为一个出于思考和理智的原理，具有强制性的力量。一个人违反了潮流就要为人所憎恨，即使他所做的事是正确的。法律对有关的高尚行为进行规定，则不会引起反感。斯巴达也许是唯一的城邦，或少数城邦中的一个，把立法当作教导和训练。在大多数城邦中，这些事情是被忽视的，一个人想怎样过活就怎样过活，视立法为儿戏。最好的办法是形成一个共同的、正确的关心。在共同的关心被忽略时，那么，每个人看来都要关心自己的孩子和朋友，让他们臻于德性。即使这一点也做不到，至少应该想到这一点。从前面所说，如若一个人具有了立法的知识，就更容易这样做。显然，对德性的共同关心要通过法律才能出现。有了好的立法才能有好的法律。法律不论是成文的还是不成文的并没有区别。不管是为一个人的教育所制订的，还是为部分人的教育所制订的，正如在音乐、

体育以及其他行业中一样。正如在各个城邦中法规和习俗都具有权威性，在各个家庭中父亲的话语和惯例也具有权威性，而血缘关系越近，好事做得越多，这种权威也就越大。5
依恋与服从最初是由自然开始的。此外，个别教育和共同教育是有区别的，这正如在医学上一样，对发烧的普遍处置，如休息和禁食，也许不能用于个别的病例。一个拳击师也不会把同一打法教给一切门徒。看来私人的照料对于个别情况能产生更确切的结果。因为，每个人都愿有与他相适合的对待。10

然而，一位医生和一位教练，如若懂得普遍他就能最好地照顾单个人。因为普遍是针对全体和任何一个人，科学就意味着共同，它也实在如此。但这并不妨碍，某个人尽管不懂得科学也能进行很好的照料，他根据经验对所遇到的个人进行恰当的处置。正如有些人虽然对自己样样皆通，而对他人却一无所知一样。但是人们仍然一致认为，那些愿意去通晓技术善于思辨的人进而走向普遍，尽可能通晓普遍。已经说过，科学就是关于普遍的。倘使一个人想要使人，不论是多数人，还是少数人，都成为善良的人，他就应该尽力去通晓立法科学。因为，我们也许是通过法律而成为善良的人。25
并不是随便什么人都能把一个人的习性变得美好，而如若有这样的话，也只是有知识的人，正如在医学上，以及其他需用心计、要思考的事务中一样。

在这之后，是否应该讨论，一个人从哪里以及怎样地得

30 到立法知识呢？或者如其他行业一样，是从政治家那里得来的吗？因为，人们认为它是政治学的一个部分。然而，政治学和其他科学和专业并不一样，在别的专业里，这个专业的
35 传授者同时也就是它的现实活动者。例如，医生和画家。但
1181^a 政治学则不同，智者声称传授政治学，却没有人去实践。政治活动家进行活动，然而他们的实践活动更多地是来自经验。而不是来自理智思考。他既不写也不讲有关这个专业的
5 事情（虽然这些比那些法庭上的辩护辞和公民大会上的讲演稿似乎更有价值些）。同时也看不到，他们使自己的儿子和朋友中的任何一个也成为政治家。如若他们能够，那么就很有理由说，他们没有再好的东西留给城邦，没有比这再好的
10 专业留给自己，传给儿孙了。不过经验的作用在这里似乎也不能小看，不然经常从事政治就不会成为政治家。所以，那些想得到政治知识的人们，似乎还需要经验。

那些宣称传授政治学的智者，看起来与他们所自许的相距甚远。整个说来，他们并不知道政治是什么，它所讨论
15 的是是什么，若不然他们就不会把它看作和修辞学是同一东西，甚至于更低下些。也不会把立法看得那样容易，就是把那些认为好的法律汇集在一起。他们认为可以选择最好的，
20 而且这种选择用不着理解，而正确的判断算不了什么大事情，就像那些关于音乐的问题一样。人们对个别事物有了经验对工作的成果就能做出正确判断，知道它是通过什么手段和以什么方式完成的，什么东西和什么东西相搭配。而那些

没有经验的人，只在表面上看所得的成果是好，还是坏，像在画面上一般。法律似乎是政治活动的成果。一个人从这样一些法律怎样通晓立法，判断什么是善呢？从来没有看到过从手册培养出来的医生。进行这种尝试的人，不但要写处方，还要讲出怎样治疗和处置个别类型的患者，要对各种症状加以区别。这样的东西在有经验的人看来是有益的，对无经验的人则无甚价值了。那些法律和法典的汇编，对有思辨能力的人，去判断什么好、什么坏、什么和什么相搭配也许很有用处。那些不具备这种品质的人，即使读了这种汇编也不会作出恰当的判断，除非是自发的，只不过是很可能加强了对这些事的理解。 1181^b

鉴于立法问题是一个被前人留下来尚没有研究的问题，所以我们最好来加以考察。整个说来这是一个政制问题，这样我们就尽可能地来完成关于人的哲学。首先让我们来对前人们与此有关的合理说明加以回顾。其次，从所搜集的政制汇编中来考察一下，什么样的政制保全了城邦，什么样的政制毁坏了城邦，而在这些之中，每一种政制又是什么，由于什么原因有的城邦治理得好，相反，有的城邦治理得坏。在考察完了这一切之后，也许还要进一步考察什么样的政制是最好的。每一城邦怎样维持秩序，用什么样的法律和风俗。那么，让我们从头说起罢。 15 20



* **Ethika megala** 据《洛布古典丛书》希腊本文。

第一卷

【1】 既然我们的目的是要讨论有关伦理的问题，那 1181^a23
 么，首先就必须考察道德是什么知识的部分。简要地说，它
 似乎不应是其他知识的，而是政治学的部分。因为如无某种 25
 道德性质（我指的是，例如善行），一个人就完全不能在社
 会活动中有所行为；而善行就是具有德性。因此，如果某人 1181^b23
 要想在社会活动中有成功的行为，就必须有好的道德。可
 见，关于道德的讨论就似乎不仅是政治学的部分，而且还是 25
 它的起点。从总体上说，在我看来，这种讨论似乎应公正地
 被称为不是伦理学的，而是政治学的。

因此，我们似乎必须先说明德性——它是什么，又来 1182^a
 自于什么。因为，如果不知道它来自于什么，又如何来的，
 即使知道德性，或许也是没有用的。我们不仅必须考察我们
 如何才能知道它是什么，而且也要考察它来自于什么。因为
 我们既想知道德性，同时也想自己是这样的人；而如果我们 5
 不知道它来自于什么，又是如何来的，就不可能做到这一
 点。

那么，我们必须首先说明德性是什么（因为如果对它是
什么问题一无所知，就不容易知道它来自什么，又是如何
来的，正如在其他知识方面一样）。

10 但是，我们不应忽视先前某些人在这个问题上的说法。
毕达哥拉斯是第一个企图说明德性的人，虽然是不正确的。
因为他把德性归为数目的比例关系，用不恰当的观点来对待
德性。因为公正并不是一个四边相等的数。

15 在他之后，是苏格拉底。他较好而更多地说明了这个问
题，不过，他也同样不正确。因为他把德性当作知识，其实
这是不可能的。因为一切知识都涉及理性，而理性只存在于
灵魂的认知部分之中。按他的观点，一切德性就都在灵魂的
20 理性部分中了。这样，就可推导出：由于他把德性当成知
识，就摒弃了灵魂的非理性部分，因而也摒弃了激情和道
德。因此，像这样对待德性是不正确的。

在此之后是柏拉图。他正确地把灵魂分成有理性的部分
25 和无理性的部分，并给每部分派定所属的德性。到此为止，
还是很好的，但在此之后，他也出了差错。因为他把德性和
善混在一起论述了；这是不正确的，因为不恰当。在说明有
关存在和真理的问题时，不应该涉及德性；既然二者无任何
共同点。

30 上述这些，就是前人论述这个问题的内容和方式。接下
来，我们要考察的是，我们自己关于这个问题应该说些什
么。

首先，我们必须明白，一切知识和能力都有某种目的，而且，这种目的是善；因为没有一种知识和能力是为了恶而存在。如果一切能力的目的都是善，那么显然，最好能力的目的就会是最好的善。社会活动的能力是最好的，所以，它的目的也会是善。因此，关于善的问题，似乎是我们必须说明的，但不是绝对的善，而是相对于我们的善。因为我们不涉及神的善；对此的讨论是其他理论的任务，不同于我们现在的考察。因此，我们必须说明的是关于社会政治的善。

再者，这里必须先作一个区分。我们说的善，是在这个词的什么意义上？因为该词的含义不是单纯的。“善”这个词，或者指每一存在物中最好的东西，即由于它自身的本性而值得向往的东西，或者指其他事物通过分有它而善的东西，即善的理念。

那么，我们是应讨论善的理念呢，还是不讨论它，而讨论作为在一切善的事物中存在着的共同的善？因为这种善似乎是与理念不同的。理念是可以分离的，也是自满自足的^①；而共同的善由于存在于一切事物中，所以，与分离存在的理念不同。因为可以分离的东西以及它的自满自足的本性不可能存在于一切事物中。

那么，我们应该讨论这种内在的善吗？或者不？为什么？因为这种内在的善是共同的，犹如定义和归纳一样。定

① auto kath hauto。

义所要揭示的，是每一事物的本质，譬如善是什么，恶是什么，或其他东西是什么。善的定义揭示的是，具有自身由于自身而值得向往的这类性质的东西，都是一般的善；而内在于一切事物中的善与这个定义是一致的。

这个定义说明了什么是善。但是，没有一种知识和能力能够说明它自己的目的的善，相反，这是另一种能力思考的问题（因为医生和建筑师都不会说健康或房子是善的东西，而是说，他造成了健康或房子，以及是如何造成的）。所以显然，就政治学而言，也不能够说明共同的善。因为它自己也只是其他知识之中的一门；而且，也没有一种知识或能力把这作为目的来说明。因此，说明依据定义的共同的善，不是政治学的任务。

但是，它也不说明依据归纳的共同的善。为什么呢？因为当我们想证明某种特定的善时，我们或者通过定义来表明，同一定理既适于一般的善，也适于我们想证明为善的那个东西；或者通过归纳，例如，当我们想证明高尚是善时，我们就说公正是善，勇敢是善，一般的德性是善，而高尚是德性，所以，高尚是善。政治学也不说明依据归纳的共同的善；其原因是，在这里，也和依据定义的共同的善那里一样，会出现同样不可能的结果。因为在这里，也会说它是善。

所以很明显，必须说明的是最好的善，而且是对于我们最好的最好的善。人们可以明白这个一般道理：没有哪一种

单独的知识或能力考察普遍的善。

为什么呢？理由是，善出现在一切范畴中：在实体中，性质中，数量中，时间中，关系中，以及一般的所有范畴 10
中。时间上的善，在医学中被医生知晓，在航海中被舵手知晓，在每门技艺中被各种专门人才知晓。在需要切割手术 15
时，医生知道，在需要航行时，舵手知道。在每门技艺中，时间上的善都基于自身地为每种专门人才所知道。因为医生不会通晓航海中时间上的善，舵手也不会知道医学中时间上的善。因此，从这里也可看出，没有一门知识应当说明共同的善；因为时间上的善在一切知识中是共同的。

同样，关系的善以及基于其他范畴的善在一切知识中也是共同的，没有一种知识或能力要说明在每物中共同的这种 20
善，说明这种共同的善也不是政治学的事情。因此，它虽然说明善，但是最好的善，而且是对于我们的最好的善。

或许，当我们想证明什么时，不应该使用不清楚的类比 25
说明，而应用清楚的来说明模糊的，用感觉的东西来说明思想的东西。因为前者比后者更清楚。所以，某人在对善进行说明时，也不应当先说明理念。但是，当他们在说明善时，他们却认为应该先说明理念；因为他们声称，必须说明最善 30
的东西，每个事物自身都有最善的这类性质，所以，他们认为，理念是最善的。这样的理论或许是真实的；但是，我们现在讨论的是社会政治活动的知识或能力，不考察这种善，而是考察对于我们的善。（因为没有一种知识或能力说明它 35

的目的的善，所以，政治学也不。) 因此，它不讨论理念意义上的善。

有人说，或许可以把这种善用作本原，从它之中，才出现了我们讨论的各种特殊的善。但是，这也不正确。因为设定的本原必须恰当。假如某人想证明的是三角形的内角之和等于两直角，却又把灵魂的不朽性设定为本原，那么，这是极其荒谬的。因为它不恰当。所以，本原必须既恰当，又与问题相关。其实，没有灵魂的不朽性，人们也能很好地证明三角形内角之和等于两直角。在善的方面也同样，没有理念上的善，人也能思考其他的善。因此，这种善不是恰当的本原。

苏格拉底把德性当成知识，这是不正确的。他坚持认为，任何东西都不应该是无用的，但是，从他把德性当成知识的观点中，却会推出德性无用的结论。为什么呢？因为在知识方面，一旦一个人知道了知识的本性，就会推出他是有知识的（因为如果某人通晓了医药的本性，他就立即成为医生，在其他知识方面也一样）；但是，在德性方面却不会有这种结果。因为如果某人知晓了公正的本性，并不立即就是公正的，在其他德性方面也是这样。其结论只能是：德性是无用的。所以，德性不是知识。

【2】 既然已对这些问题作出了规定，那么，接下来，我们就要说明我们使用的“善”的多层含义。

在善的东西中，有些是可崇敬的，有些是该赞扬的，有些则是潜能的。所谓可崇敬的，我指的是这样的东西，譬如神圣的，更好的（例如灵魂、理智），更原本的，本原，以及其他诸如此类的东西。因为可崇敬的是能激起尊崇的东西，而上述这一切都有尊崇伴随。德性也是可崇敬的，当源于它的人成为有德行者时；因为这样的人已经获得了德性的类形。有些善是该赞扬的，例如德性；因为赞扬源出于依据它们的行为。有些善是潜能的，例如权能、财富、强壮、漂亮；因为对这些东西，善者能使用得好，坏人能运用得坏；因此，这一类的善被称为潜能。它们的确是善（因为每一个都由使用它们的善者来评判，而不是由坏人）；但是，对于同样的这些善来说，也有一个偶性，即，运气是造成它们的原因。因为财富、权能，以及一般而言的归于潜能状态名下的一切，都是源出于运气的。第四种，也是最后一种善，是能保持和造成善的东西，例如能保持和造成健康的锻炼，以及其他的这类活动。

但是，还有另一种善的区分方式。有些善在一切场合、一切方面都值得向往，有些则不。例如，公正和其他德性就是在一切场合、一切方面都值得向往的，但强壮、财富、权能，以及诸如此类的其他东西，就不是在一切场合、一切方面都值得向往。

再有，还可以从另一角度区分善。因为有些善是目的，有些不是目的；例如，健康是目的，但为了健康的東西却不

5 是目的。在具有这种关系的场合，目的总是比那些手段更好，例如，健康比为了健康的東西更好。而且，绝对而又普遍的情形是：其他事物所为了的那个东西总是更好。

再有，在目的自身中，完满的总比不完满的更好。如果它的获得不需我们添加任何东西，就是完满的目的，如果它的获得需要我们添加某种东西，就是不完满的目的。例如，在我们获得公正时，还需要添加许多东西，但如果我们获得了幸福，就无需再加什么了。因此，幸福是我们寻求的最好的东西，也是完满的目的。完满的目的是善，也是一切善物的目的。

15 在此之后，我们现在要做的是，应当如何考察这个最好的善？它自身是否要被算作其他善中的一个？这是荒谬的。因为既然最好的善是完满的目的，而完满的目的（笼统地说）似乎不是任何其他东西，而是幸福，再者，幸福又是由许多善构成的，那么，假如把最好自身视为其他善中的一个，它就会比自己更好了，因为它自己是最好的。例如，以为了健康的手段和健康而论，考察所有这些中最好的是什么，那么健康肯定是最好的；但如果它是一切中的最好，也就自己比自己更好了。这是荒谬的结论。所以，考察最好的方式可能不是这样的。

25 但是，这样的方式又如何呢——例如，它是与自身相分离的吗？或者，这也是荒谬的？因为幸福是由某些善构成的，所以，考察它是否比构成它的诸多的善更好的问题，乃

是荒谬的。因为幸福不是与这些善分离的另外某种东西，相反，它正是它们。

然而，考察最好的正确方式或许是，假若某人通过比较？例如，如果要考察幸福自身，就把构成它的这些善与不在它之中的另一些善加以比较，这样来考察，是考察最好的正确方式吗？但是，我们现在探讨的这种最好，不是单纯的。例如，在进行单一的比较时，有人或许会说智慧是一切善中最好的。但是，我们必须探讨的最好的善，或许不是这样的方式。因为我们探讨的是完满的善，而单独的智慧不是完满的；因此，它不是这样的最好，也不是我们探讨的最好。

【3】 善还有另外的区分方式。因为有些善在灵魂中，例如德性；有些善在肉体中，例如健康和漂亮；有些善则是身外之物，譬如财富、权力、荣誉，或诸如此类的其他什么。其中，灵魂中的善是最好的。但是，灵魂中的善又分为三种，即明智、德性和快乐。

在已经说明了这些之后，我们大家都断言，并且认为，幸福是善的目的，也是最完满的，而且，说幸福与说“做得好和生活得好”是相同的。但是，目的不是单一的，而是有两类。在有些场合，目的就是事物本身的实现和使用，例如视觉；使用比具有更值得选择，因为使用是目的。没有一个人想拥有视力，假如他的眼睛不用来看，而只是闭着的话。

听觉和诸如此类的其他东西也一样。因此，当既使用，又具
15 有什么时，使用总是比具有更好，也更值得选择；因为使用
和实现是目的，具有是为了使用。

此后，假如有人在一切知识方面考察这一点，他也会看
到，不是一个建造房子，另一个建造好房子，而是同一种建
20 房术；建房者能建造的东西，是他的这种德性使他能造好
的。其他的所有场合也莫不如此。

【4】 接下来，我们看到的是，我们的生活不是靠任何
其他东西，而是靠灵魂。德性就在灵魂中。我们断言，灵魂
25 所造成的，与灵魂的德性所造成的相同。但是，在每一事物
中，德性所造成的东西，正是它的德性、灵魂及其他功能，
我们的生活靠的是灵魂。因此，正是由于灵魂的德性，我们
才生活得美好。

我们说，“生活得好与行为得好”不是其他什么，恰是幸福。
因此，是幸福和幸福存在于美好的生活中，而美好的生
30 活又是在按照德性的生活中。这就是目的、幸福和最好的东
西。

所以，幸福应存在于某种使用和实现中。因为我们曾见
到，在既具有，又使用的地方，事物的使用和实现就是目
的。德性是灵魂的具有状态，而且，这种德性有其实现和使
35 用；所以，它的实现和使用就应是目的。因此，幸福应存在
于按照德性的生活中。既然最好的善是幸福，而在实现中的

它又是目的和完满的目的，那么，如若按照德性而生活，我们就会有幸福和最好的善。

既然幸福是完满的善和目的，我们就不应忽视，它只会存在于完满的东西中。它不会在孩童中（因为孩童是不幸福的），而在成年人中；因为他是完满的。 1185^a

它也不会出现在不完满的时间中，而是在完满的时间中。完满的时间应该像人的一生那样长。必须从一生的最长时 5
间中来判断一个人的幸福，在许多人中间流行的这个说法是正确的，既然完满的东西只应出现在完满的时间和人中。

幸福是一种实现活动，从下面的考察中，人们会明白这一点。因为假如某人的一生都在睡眠中度过，我们是很难把这种人 10
说成是幸福的。生命虽然属于他，但按照德性的生活却不属于他；而要按照德性，就必须基于实现活动。

接下来我们要讨论的问题，似乎与主题不大切合，但也离它不远。既然灵魂似乎有一个我们赖以饮食的部分，我们 15
把它称为营养的部分（因为认为这个部分存在是很有道理的。我们看到，石头不能够被喂食，所以很明显，被喂食是有生物的属性。而如果这样，灵魂就应是其原因。但是，灵魂 20
的这些部分——理智的、激情的或欲望的——没有一个是被喂食的原因，所以，应是它们之外的另一个原因，对它，我们没有比“营养”更合适的名称了），那么，或许就会有人说：“灵魂的这个部分有没有德性呢？如果有，它也显然 25
应该实现；因为幸福是完满德性的实现。”

这个部分是否有德性的问题，是另一门理论要探讨的。即使有，也不会实现。因为没有冲动的东西，是不可能实现活动的。在灵魂的这个部分，似乎没有冲动，显得与火相似。因为无论你投入什么东西，火都吞没掉，但是，如果你什么也不投入，它也没有获得猎物的冲动。灵魂的这个部分也有此种情形；因为如果你投进食物，它就饮用了，但如果你不投食物，它也没有进食的冲动。因此，没有冲动的东西也就没有实现。可见，灵魂的这个部分对幸福无助。

此后，我们必须讨论德性是什么，既然它的实现是幸福。笼统地说，德性是最好的品质。但是，这种笼统的说法可能很不充分，因此，必须作出更明确的规定。

1185^b 【5】 那么首先，我们必须说明在灵魂之中存在着什么。但是，不讨论灵魂是什么（因为对这个问题的讨论是另一种理论的事情），只是概括性地区分它。正如我们所说过的，灵魂被分为两个部分，即有理性的和无理性的部分。在有理性的部分中，又存在着明智、机敏、智慧、悟性、记忆，以及诸如此类的东西；在无理性的部分中，则有被称为德性的那些品质，如节制、公正、勇敢，以及一切其他被认为值得称赞的道德性质。因为正是基于这些性质，我们才被说成是值得称赞的；相反，没有一个人的被称赞是基于有理性部分的德性的。因为没有一个人的被称赞是由于聪敏或明智，或一般而言的基于某种这类性质。当然，无理性部分也

不会受称赞，除非它能够有助于，且实际上也有助于有理性的部分。

伦理德性会被不及和过度所败坏。不及与过度所造成的破坏，从感觉事例中也能见到（我们必须把清楚可见的东西 15 用作证据，来说明不清楚的东西）。在体育锻炼方面，人们就可以直接地看到这一点；因为如果锻炼过量，就会毁掉强健，如果锻炼太少，也同样如此。在食物和饮水方面也一样；因为如果太多，会造成健康的损伤，太少亦如此，只有 20 按恰当的比例，才能保持强壮和健康。在节制、勇敢和其他德性方面，也会出现与此类似的结果。因为假如一个人胆大包天，以致于连神也不怕，那么，他就不是勇敢，而是疯狂；但假如有人惧怕所有东西，他就成了懦夫。因此，勇敢 25 者既不是惧怕一切，也不是无所畏惧。可见，同样的东西既能增强也能败坏德性。因为过多地惧怕一切东西的人会败坏勇敢，全然不惧的人亦如此。勇敢与畏惧相关，所以，适度惧怕的人反而增强了勇敢。因此，勇敢既被同样的东西增 30 强，又被它们毁坏；因为这是承受惧怕的影响的结果。其他德性亦然。

【6】 再有，德性不仅能用这些东西规定，而且能用快乐和痛苦来规定。因为由于快乐，我们会做坏事，由于痛苦 35 我们又会放弃好的行为。一般说来，如无痛苦和快乐，我们不可能获得德性或恶习。所以，德性与快乐和痛苦

相关。

1186^a 伦理德性从下面得到其名称，如果从词源上考察的含义
应该有真实性的话（或许应该有）。因为“风俗”（ethos）的
名称源于“习惯”（ethos），它之所以被称为“伦理的”
（ethike），是由于“习惯”的结果。因此显然，没有一个无理
智部分的德性是由于自然而存在于我们之中的；因为没有一
5 个由于自然的存在物会因习惯而变成其他。例如，一块石头
以及一般而言的重物，自然地要朝下移动；假如有人反复多
次地把它们向上抛，并想使它们习惯于向上移动，那么，无
论在何时，它们都不会向上，而总是朝下。在其他的这类场
合，情形也一样。

【7】 此后，如果我们要想说明德性是什么，就必须知
10 道在灵魂中存在着些什么。存在的是这些东西：情感、能
力、品质。所以显然，德性应是其中的某一种。情感类有气
愤、惧怕、怨恨、惋惜、争强好胜、同情以及诸如此类的东
西，而它们常常伴随着痛苦与快乐。能力则是指基于它们，
15 我们才被说成能有这些情感的东西，例如，我们才能够有气
愤、悲伤、同情以及其他情感的那些能力。而品质则指，基
于它们，我们才对这些情感处于一种好的或坏的关系；例如
对于气愤的关系，如果我们太易生气，那么，对气愤就处于
一种坏的关系，但如果我们完全不动气，即使在应该生气的
20 场合也不，也同样对气愤处于一种坏的关系。因此，中间的

状态是，既不要有过多的悲苦，也不要完全麻木。当我们具有这种状态时，就处于好的境况。对于其他类似的情感也一样。因为好的脾气与温和是气愤和对气愤之事无动于衷之间的中庸。自负与自贱方面的情形亦然。因为假装比实际拥有更多的叫自负，假装比实际拥有更少的是自贱；在它们之间的中庸就是真实。 25

【8】 在一切其他的方面，情形也如此。灵魂的状态决定了对这些情感处于好的或坏的关系。对它们的好的关系就是既不趋于过度，也不趋于不及。因此，具有好关系的品质就是趋向这些情感的中庸，基于这些中庸，我们才被说成值得称赞；相反，具有坏关系的品质则趋向过度与不及。既然德性是这些情感的中庸，而情感本身或是痛苦的，或是快乐的，或是不可能无痛苦或快乐的，那么，就可以从中明显地推出，德性与痛苦和快乐相关。 30 35

但是，正如有人或许会认为的，还有另一类情感。在这类情感方面，恶并不存在于某种过度与不及之中，例如通奸和奸夫；因为奸夫并不是奸污妇女太多的人。但是，无论是这种情况，还是诸如此类的、属于放纵快乐的其他某种情感，都该受谴责，不管它是不及，还是过度。 1186^b

【9】 在此之后，或许有必要说明与中庸对立的是什么，是过度呢，还是不及。对于有些中庸，其反面是不及， 5

对另一些来说，其反面则是过度。例如，对勇敢而言，其反面不是作为过度的鲁莽，而是作为不及的怯懦，但对于节制来说（它是放纵和对快乐麻木之间的中庸），其反面似乎就不是作为不及的麻木，而是作为过度的放纵。

但是，过度与不及二者均与中庸相反。因为中庸是对过度而言的不及，也是对不及而言的过度。因此，挥霍者说慷慨者是吝啬鬼，而吝啬者又说慷慨者是挥霍的人；鲁莽者和轻率者把勇敢者称为懦夫，而懦夫又把勇敢者叫做轻率者和疯子。

似乎有两个原因使我们把过度与不及和中庸对立起来。因为一方面，人们从事情本身的观点出发来考察哪一个离中庸更近，或离中庸更远，例如，离慷慨更远的是挥霍还是吝啬。因为挥霍与吝啬相比，似乎更近于慷慨；因此，吝啬离得更远。离中庸更远的东西被认为更与它相反。所以，从事情本身的观点出发来看，不及显得更与中庸相反。

但另一方面，我们在本性上更自然趋向的那些东西，却是与中庸更相反的。例如，我们自然地更倾向于放纵，而不是节欲；所以，我们的倾向更朝着我们的自然秉性，而我们更倾向的东西恰恰又是更与中庸相反的。我们更倾向于放纵，而不是倾向于节欲；因此，超过中庸的过度似应更相反；因为放纵是超出节制的过度。

那么，德性是什么，我们已考察了。（因为它似乎是情感的某种中庸，所以，要想在道德方面获取好声誉的人必须

在每种情感上保持中庸。因此，做有德行的人是不容易的； 35
因为很难在每一场合中都把握住中庸，例如，人人可以画
圆，但要在已经画出的圆中发现圆心却困难。同样，动怒很
容易，与此相反的不动怒也不难，具有中庸状态就难了。一 1187^a
般地说，在每一情感中，我们发现，中庸周围的状态较容
易，但中庸本身却很难，但我们之被称赞，恰恰是基于中
庸。因此，德行很稀少。)

既然已说明了德性……^①，那么接下来，我们就必须考 5
察，它是能够获得的呢，还是不能，而是像苏格拉底所说，
德行或恶行的生成并不取决于我们自己。他说，假如某人问
任何一个人，他想公正还是不公正，那么，没有一个人会选
择不公正。在勇敢和怯懦方面也同样，其他德性亦总是如 10
此。显然，如果有些人坏，他们也不会是自愿要坏；所以很
清楚，好人也不是自愿的。

这样的论证是不真实的。因为，为什么立法者禁止坏行
为，而要求做美好的和有德性的事情呢？而且，为什么他要 15
对做坏事的人和不做好事的人予以处罚呢？当然，如若要对
不取决于我们自己而行为的事情立法，那是荒谬的。但是，
要德行还是恶行，似乎是取决于我们自己的。

——再有，我们也有称赞和谴责的根据。因为对德行称
赞，对恶行谴责。但无论是称赞还是谴责，都不施加给不能 20

① 原文有空缺。

控制的東西。所以顯然，實施好的行為和壞的行為同樣取決於我們自己。

為了力圖證明德行和惡行不是自願的，他們也使用了某種下面這樣的類比。他們說，當我們患病或相貌丑陋時，為什麼無人譴責這類現象呢？但是，這種說法不真實。因為當我們認為他們自己是患病或身體狀況不好的原因時，並假定這裡的行為是自願的時，我們是譴責這類現象的。所以，無論是基於德行的，還是基於惡行的東西，似乎都是自願的。

30 **【10】** 從下面的考察中，人們會更清楚地明白這一點。一切自然的種類，都能產生出與它自身類似的存在物，例如植物和動物；因為二者都能繁殖。它們都能從本原中繁殖出來，譬如，樹木從種子生出；因為種子是某種本原。在本原之後的東西有这样的特點：本原具有的，源出於本原的東西也會如此具有。在幾何學方面的例證中，能更清楚地看出這一點。因為在幾何學中，一旦設定了某些本原，那麼，本原具有的，隨着本原推導出的東西也會具有。例如，如果三角形的內角之和等於兩直角，那麼，四邊形的內角和就等於四個直角，而且，隨着三角形情形的變化，四邊形的情形
1187^b 也會隨之變化（因為可以轉換）；相反，如若四邊形的內角和不等於四個直角，三角形的內角和也就不會等於兩直角。

5 **【11】** 人的情形也與此類似。因為既然人在本質上能

产生，那么，他就能从某些本原和他从事的行为中产生出行为。难道还会有其他什么吗？因为我们不说非生物有行为，也不说除人以外的其他生物有行为。所以显然，只有人能产生行为。既然我们看到行为是变化的，无论在何时，我们都不会有同样的行为，而行为又是从某些本原中产生出来的，那么很清楚，既然行为要变化，行为所从出的本原也会变化，正如我们在几何学例子的比较说明中所讲过的。无论是善良的还是丑恶的行为，其本原都是选择的，想望的，而且，全都基于理性。所以显然，这些也是变化的。但是，我们在行为中的变化是有意识的。因此，本原和选择的变化也是自愿的。所以很明显，要德行还是恶行，取决于我们自己。

或许有人会说，“既然公正和德行都取决于我自己，那么，假如我想望，我就会是一切人中最有德行的了”。当然，这是不可能的。为什么呢？原因在于，即使在身体方面，也不会出现这种情况。因为即使某人想精心照料他的身体，他的身体也不会是一切人中最完美的。因为身体不仅需要精心照料，而且还要有自然赋予的漂亮和良好。所以，他会使身体状况较好，但不会是一切人中的最好。灵魂方面的情形也必须作同样的假定。因为想选择最有德行的人不会如愿，除非有自然之助；当然，他会较好。

【12】 既然德行显得要取决于我们自己，那么，接下

来，我们就必须说明自愿，考察它是什么。因为自愿对于德性来说，乃是最决定性的因素。简单地说，如果我们的行为不是强制的，那就是自愿。但是，我们或许应当对它作出更清楚的说明。

我们的行为所依据的是欲望，而欲望有三类，即欲求、激情和想望。

首先，我们必须考察基于欲求的行为，看它是自愿的，还是不自愿的。它似乎不是不自愿的。为什么？根据何在？因为凡是我們不自愿进行的一切，都是强制行为，而强制性行为全都伴随有痛苦；但是，由于欲求的行为却伴随着快乐，所以，就此而言，由于欲求的行为不应是不自愿的，而是自愿的。

然而，还有另外一个与此相反的论证，即不能自制者的情形。据说，无人有意作恶，只要他知道那是恶；又据说，不能自制者虽然知道所作是恶，却依然要行为，其行为是基于欲求，因此不是有意的，而是强制的。但在这里，还有一个论证与此遭遇。因为如果行为是基于欲求的，就不会是强制的；因为欲求有快乐伴随，由于快乐的行为不应是强制的。

还有另一种方式表明，不能自制者的行为是有意的。因为不公正者的不公正行为是自愿的，而不能自制者就是不公正者，且在进行不公正的行为。所以，不能自制者是自愿地按照不自制在行为。

【13】 但是，还有另一个论证与此相反，它断言这不是自愿的。能自制的人自愿地基于自制而行为；因为他被称赞，而称赞正是对着他的自愿行为的。但是，如果基于欲求的行为是自愿的，反乎欲求的行为就不是自愿的；然而，自制者的行为却恰恰是反乎欲求的。所以，自制者的自制就不应是自愿的。但这个结论似乎又不真实。因此，基于欲求的行为不是自愿的。 20

再者，在基于激情的方面，也有同样情形。因为对基于欲求的论证也同样适于它，所以，亦会引起困难。因为对于动怒，有可能自制或不自制。 25

在我们对欲望的区分中，还剩下想望，对此，我们也必须考察，看它是不是自愿的。不能自制者所想望的，是凭一时冲动的东西，因此，他们干的坏事情，是他们想望的。但是，无人有意作恶，假如知道它们是恶的话；而不能自制者知道恶是恶，却由于想望还在行为。因此，他不是有意的。可见，想望不是自愿的。 30

但是，这个论证排除了不能自制及不能自制的人。因为如果他不是自愿的，就不该受谴责了。但不自制的人却是该受谴责的，所以，他是自愿的。因此，想望也是自愿的。 35

既然某些论证显得彼此相反，那么，我们就必须对自愿作出更清楚的说明。

【14】 在此之前，我们必须先说明力和必然性。在无
1188^b 生物中，也存在着力。因为每种无生物都有被给予的特定地
点，例如火在上，土在下。但是，通过加力，可以使石头朝
5 上移动，火向下移动。也可以对动物用力，例如，当一匹马
径直往前跑时，人可以把它抓住，也可以使它转向而行。当
人由于外部的原因，进行反乎自然或反乎想望的某种动作
时，我们就说他是受力迫使而进行他所进行的动作的。但
是，当原因内在于他们之中时，我们就不说这种动作是受力
10 迫使的。如若不然，不能自制者就会狡辩，说他不是作恶；
因为他会说，他的作恶是被欲求的力量迫使的。

【15】 那么，就把这作为我们对力的定义吧：它是迫
使我们行为的外部原因（但是，如果原因是内部的，在人们
自身中的时，就不是力）。再有，我们必须说明必然性和必
15 然的东西。不能在一方面，也不能在一切场合使用“必然
的”这个词，例如，我们为了快乐而进行的行为就不是必然
的。因为如果有人说：“我是被快乐的必然驱使才奸污了我朋
友的妻子”，那么，他是荒谬的。因为“必然的”不适用于一
20 切场合，只适于外部原因的场合，例如，如果有人被一些事
情逼迫，必然地要挑选另外某个更大的东西，而损害什么。
例如，“我要更急忙地赶到地里去，否则，我发现地里的庄稼
就被毁了”。因此，在诸如此类的场合，就是必然的。

【16】 既然自愿不存在于冲动中，那么，剩下的就是 25
是，它应当是生成于思想中的东西。因为不自愿的行为基于
必然，基于力，第三，也无思想伴随。从发生的情况来看，
这是很明显的。因为当某人殴打或杀害另一个人，或做类似
的某种事情，而又没有思想上的预谋时，我们就说他是不自 30
愿地行为的，这就是说，自愿存在于有思想的行为中。例
如，据说曾有一位妇女，把一剂春药给了某个男人，但这人
却被那剂春药害死了，该妇女因此而被传到雅典的最高法院
受审，但她一到庭，就被释放了；其原因是，她不是故意这 35
样做的。因为她给药是出于爱，只是阴差阳错地出了事，所
以，被认为不是自愿的；因为在给春药时，她并不伴有要杀
害他的思想。因此，在这里，自愿归入有思想伴随的范围。

【17】 我们接下来还必须考察选择，看它是不是欲 1189^a
望。欲望出现在其他动物中，但选择则不。因为选择伴随着
理性，而其他动物却无一有理性。所以，选择不应是欲望。
但是，它是不是想望呢？也不是。因为对不可能的事情，也 5
可以想望，例如，我们想望不死，但却没法选择永生。再
有，选择的不是目的，而是达到目的的手段，例如，我们不
是选择健康，而是选择达到健康的活动，如漫步、奔跑。但 10
是，我们却想望目的，因为我们想望健康。所以，从这里便
可明显看出，想望和选择是不同的。然而，选择似乎有着如

它的名称所具有的那种性质，即，我们选择这一个以取代另一个，例如，选择较好的来代替较坏的。当我们在挑选中拣出较好的来代替较坏的时，在这种场合，用选择这个词似乎就是恰当的。

既然选择不是欲望和想望，那么，在选择中的东西是不是基于思想的呢？也不是。因为基于思想，我们会有许多想法和意见。那么，我们所选择的，是我们思想的东西吗？不是。因为我们经常思想在印度发生的事情，但我们并不选择它们。因此，选择也不是思想。

既然选择不是这些当中的任何单独一个，而这些又是在灵魂中出现的東西，那么，选择必然是其中某些的结合。

正如前面所说，既然选择不涉及目的，而涉及达到目的善，涉及我们的能力，也涉及应该挑选这一个还是那一个的论争，那么显然，我们就必须先思想和考虑它们；当经过思考后，发现什么对我们显得更好时，就随之出现按此行为的某种冲动，而且，在这样行为时，我们就会被认为是基于选择而行为的。

如果选择是伴随着思想的、经过考虑后的某种欲望，那么，自愿就不是选择的。因为在思想和考虑以前，我们就已自愿地进行了许多行为，例如，我们坐下、起立以及许多其他这类的行为都是自愿的，但并无思考，相反，基于选择的行为全都伴随有思考。因此，自愿的不是选择的，但选择的必定是自愿的；因为如果我们经过考虑后进行某种行为，那

么，我们的行为是自愿的。

甚至有些立法者也似乎在区分自愿的行为和源于选择的行为，因此，在量刑事处罚时，对自愿的行为比对基于选择的 5
行为要轻些。

可见，选择存在于行为中，存在于行动或不行动，以及如果行动，是按这种方式还是不按这种方式都取决于我们自己的那些行为中，且存在于我们能理解“为什么”的那些行为中。但是，“为什么”的含义并不是单一的。因为在几何学 10
中，当有人说四边形的内角和等于四个直角，并被问及为什么时，回答是：“因为三角形的内角和等于两个直角”。在诸如此类的场合，“为什么”是从已被规定的本原推出的。但在选择的行为问题上，就不是这样了（因为根本就没有确立被规定的本原），而是，如若有人问：“你为什么这样行为？”回 15
答是：“因为没有其他可能”，或者说，“因为这样更好”。因为正是从它们本身的结果中，才显出是更好的，人们也才选择；这些就是选择的“为什么”。因此，在这类性质的问题中，考虑的是应当如何，但在知识中却不是这样。没有一个人考虑应当如何拼写阿尔赫克琉斯（Arkikleus）的名字， 20
因为应当如何拼写阿尔赫克琉斯名字的问题是已被规定了。差错不出现在思想中，而发生在拼写的实现过程中。正因为差错不出在思想中，人们也不会考虑这些事情；但是，在究竟应当如何尚不确定的场合，就有差错了。在行为中， 25
就存在着不确定的因素，而且，其中的差错是两方面的。所

以，我们在行为中的差错与在基于德性的东西中的差错相同。在追求德性的问题上，我们的差错出在自然的途径方面。因为差错既在不及中，又在过度中，而且，我们是由于快乐和痛苦而被移往其中的每一方面的。因为由于快乐，我们犯下恶行，由于痛苦，我们又放弃了善行。

【18】 再有，思想与感觉不同。例如，对视觉来说，除了看，我们不能进行任何其他动作，对于听觉，也不能进行除听以外的任何其他活动。同样，我们不考虑是否应当用听觉来听或看。但思想不是这样，它能够进行这样的或那样的行为。正因如此，这里才存在着考虑。所以，差错出在对善的选择中，但不是关于目的的选择（因为关于目的，大家的认识是一致的，例如，健康是善），而是达到目的的手段，譬如，这种食物对于获得健康是或不是善的。在这类问题上，导致我们出错的主要原因是快乐和痛苦；因为我们放弃了痛苦，选择了快乐。

既然已经确定了差错出于何处，又是如何出的，那么，剩下的就是要考察：德性追求的是什么？是追求目的呢，还是达到目的的手段？例如，是追求美好呢，还是达到美好的手段？知识又如何？建筑知识的任务是很好地设计目的呢，还是知晓达到目的的手段？因为假如目的的设计是很好的（我指的是，例如，造出一幢漂亮的房子），那么，找到和提供达到目的的手段，就不是其他什么人，而是建筑者的事情

了。在一切其他的知识方面，情形亦如此。因此，在德性方面，似乎也应有同样情形，它所追求的，更应当是正确地设定目的，而不是达到目的的手段；而且，没有一个其他人提供目的所从出的材料，并发现达到目的所需的东西。说德性设计目的也是有道理的；因为在最好东西的本原存在的地方，总是能设计和实施目的。现在，没有什么比德性更好；因为其他东西都是为了它，本原也朝向它，朝向它的东西更是为了它。目的似乎是作为某种本原，一切都为了它。但这是它依据的方式。所以，即使在德性方面也很清楚，既然它是最好的原因，那么，它就更是追求目的，而不是追求达到目的的手段。

【19】 德性的目的是高尚。因此，它更是德性追求的，而不是德性从出的东西追求的。当然，它也和这些东西相关。但如果完全相关，就明显荒唐了。因为在绘画中，某人或许是个好的摹仿者，但他不会受到称赞，假如他没把追求的目标定在摹仿最高尚的东西上的话。因此，设计高尚的目的完全是德性的任务。

有人或许会说，为什么以前我们宣称实现活动比相应的具有状态更好，而现在，我们作为高尚指派给德性的，不是实现活动所从出的东西，而是其中没有实现活动的东西呢？其实，我们现在的这种说法是相同的，依然断定了实现活动比具有状态更好。因为在观察一位有德行的人时，其他人是

从他的行为来判断的，因为每个人具有的选择不可能清楚地表现出来。既然假如知晓了每个人对高尚所持的态度，那么，即使没有行为，他也会被认为是**有德行的**了。

〔既然我们已总述了情感的某些中间状态，那么，我们就必须说明与它们相关的情感的性质。〕

【20】 ……^①既然勇敢和大胆、恐惧相关，我们就必须考察与它相关的大胆和恐惧是什么性质。如果有人害怕失去他的本质，他是怯懦的吗？如果有人对这些问题胆大无畏，他是勇敢的吗？不。同样，如果有人害怕或不怕生病，也不能说害怕的是懦夫，不怕的是勇敢者。因此，勇敢不在诸如此类的惧怕和大胆中。但是，它也不在下面的这类情形中，例如，如果有人不怕雷击、闪电以及其他某种超人类的恐怖，那么，他不是勇敢，而是某种疯狂。因此，勇敢者所面对的，应当是基于人类的恐惧和胆大。我的意思是说，如果在多数人或一切人都恐惧的那些场合中，某人表现出胆大无畏，那么，他就是勇敢者。

在作了这些界定之后，我们就必须考察，既然人的勇敢基于许多方面，勇敢者到底是什么性质。某人的勇敢可能是基于经验的，例如战士。因为他们由于经验而知道，在这样的时间，这样的地点以及这样的条件下，不可能承受什么危

^① 原文有空缺。

险。但是，知道这些，并因此而守住阵地静候敌人的人则不勇敢；因为假如这些条件不存在了，他是不会守住阵地的。因此，人们不应把这些由于经验而勇敢的人说成勇敢。

苏格拉底关于勇敢是知识的断言确实是不正确的。因为知识成为知识，是在从习惯中获得了经验时。但是，对那些由于经验而坚持的人，我们不说，一般的人也不会说他们是勇敢的。因此，勇敢不应是知识。 30

再者，有些人的勇敢是源于经验的反面。因为那些对可能出现的结果毫无经验的人，正是由于无经验才无所畏惧。对这些人，一定不要说成勇敢。 35

还有些人由于激情而显得勇敢，例如那些沉溺于恋情的人或受神灵鼓舞的人。我们也不要把这些称为勇敢，因为假如把他们的激情去掉，他们就不会勇敢了；而真正的勇敢者必定总是勇敢的。因此，不会有人把野猪之类的野兽称为勇敢者，因为它们只是在受到伤害，感到痛苦时才自卫；同理，也不应把由于激情而勇敢的人称为勇敢者。 1191^a

再者，还有另一种勇敢，即人们认为的公民的勇敢。例如，人们在面临危险时，由于害怕在其他公民面前遭到羞辱，所以表现出勇敢。为表明这一点，我们可以引证荷马诗中海克托尔的说法： 5

包吕达马首先就要因我胆小而对我冷嘲热讽。
因此，他认为必须战斗。我们不应把这类的勇敢称为勇敢， 10
因为同样的定义将适于这每一种场合。因为当这种人的勇敢

不再面临失去什么时，他就不会勇敢了。例如，假若我取消了他的勇敢由以生发的羞耻感，他是不会再勇敢的。

再者，还有另一种显得像勇敢的人，即由于对善的希望和期待。我们也不能把这些人称为勇敢，因为把处于此种情形的这类人称为勇敢显得是荒谬的。

上述各类人等，无一能被称为勇敢。我们必须考察，到底什么性质的人是勇敢的，谁是勇敢的人。笼统地说，这样的人才是勇敢的：他的勇敢不由于上述的任何情况，而由于他认为勇敢是美好的，而且，无论其他人在不在场，他都勇敢行动。

当然，如果完全没有激情与冲动，勇敢也不会生出。但是，冲动必须源出于由于美好的理智。所以，如果一个人由于理智而冲动，为了美好才面临着危险，而他又不惧怕这些危险，那么，他就是勇敢者。勇敢相关的也正是这些。当我们说勇敢者不惧怕危险时，不要理解成他完全不惧怕。因为完全不怕任何东西的那种人并不是勇敢。否则，石头和其他无生物就会是勇敢的了。勇敢者应该惧怕，但又应敢于面对它；假如他是全无惧怕地面临，就不会是勇敢。——再者，正如我们在上面已区分的，勇敢不是与一切恐惧和危险相关，只与威胁到生存的那些恐惧和危险相关。——再者，勇敢也不出现在任何场合和一切时间中，而只在恐惧和危险临近时。因为如果一个人不怕十年以后的危险，是算不上勇敢的。有些人之所以冷静沉着，是因为危险还远，假如

临近发生，他们就只等恐惧而死了。

【21】 勇敢和勇敢者的情形就说这些。节制是对快乐的放纵和冷漠之间的中庸。因为节制以及笼统而言的一切德性都是最好的状态，最好的状态乃是最好东西的状态，而最好的东西又是过度与不及之间的中庸；因为基于这两者（既 1191^b
基于过度与基于不及）的人该受谴责。所以，既然中庸是最好的，节制就应是放纵与冷漠之间的某种中庸。

那么，节制应是这些的中庸。节制与快乐和痛苦相关， 5
但不是所有的，也不是关于一切东西的。因为如果一个人的快乐是由于观看画、雕像或某种其他这类东西引起的，就不是放纵，同样，与听觉和嗅觉相关的快乐也不是，只有与触觉和味觉相关的快乐才是。当然，如果一个人具有完全不受 10
这类快乐影响的状态，那么，他就不是相关于这些的节制（因为这种人是冷漠的）。只有那种虽受其影响，但并不被其引入歧途，过度地享受其乐，而把其他一切放在次要地位的人才是节制，并且，其行为是为了美好的东西本身，而不是 15
其他什么的人才是节制……^①。因为由于惧怕，或由于某种其他的这类情感而避开这种过度的快乐的人，不是节制。我们不把人之外的其他动物称为节制，因为在它们之中，没有据以检验和选择美好东西的理智。因为一切德性都为了美

① 原文有空缺。

20 好，都朝向美好。所以，节制应该与快乐和痛苦相关，而这些快乐和痛苦又是发生于触觉和味觉中的那些。

【22】 在这个问题之后，我们要接着说明温和——它是什么，又存在于什么之中。温和是易怒和无怒之间的中庸。一般而言，德性似乎就是某种中庸。人们可以这样来表明它们是中庸：如果最好的状态存在于中庸中，德性是最好的状态〔最好的状态是中庸〕，那么，德性是中庸。但是，
25 通过对它们的个别考察，这会更明显。
30

既然易怒的人是对一切人，在一切场合动怒，并且怒气太大，而这种人是该受谴责的（因为不应当对一切人，在一切问题上，在一切场合和时间动怒。也不应该处于对任何人都不动怒的状态中，因为这样的人是冷漠的，也该受谴责）；
35 既然基于过度和基于不及的人都该受谴责，那么，处于它们之间的中庸状态的人就是温和的，应受称赞的。因为在动怒问题上，不及与过度的人都不该受称赞，只有对它们而言，处于中庸状态的人才该受称赞。这种人是温和的，而温和应是这些情感间的中庸。

1192^a 【23】 慷慨是挥霍与吝啬之间的中庸。这些情感均与钱财有关。挥霍之人是在不应当的事情上，在不应当的时候，耗费了比应当多得多的钱财，与此相反，吝啬之人则是在应当的事情上，在应当的时候，没有花他应当花的那笔钱
5

财。这两种人都该受谴责。其中一种是基于不及，另一种是基于过度。因此，既然慷慨之人是该受称赞的，那他就是他们之间的某种中庸。他又是什么性质的人呢？是在应当的事情上，在应当的时候，以应当的数额花销的人。

【24】 吝啬有多种表现形式。例如，我们把有些人称为小气鬼、守财奴、贪婪者、斤斤计较的人。所有这些均属吝啬之类。恶有多种多样，善则是单一的，例如，健康是单一的，疾病则五花八门。同样，德性是单一的，恶行则各式各样。因为与钱财相关的所有这些极端情形都该受谴责。

那么，争取并获得钱财是不是慷慨者的事情呢？不是。这类事情根本不是慷慨和其他德性的任务。因为制造武器不是勇士的，而是其他人的任务，获得并正确地使用武器才是勇士的任务，节制与其他德性方面的情形亦如此。所以，它不是慷慨者的事，而是挣钱术的事。

【25】 大度是虚夸和卑下之间的中庸，它和荣誉与不荣誉相关，但不是和源于^①众人的，而是和源于善者的荣誉相关，或者，至少是更与源于善者的荣誉相关。因为善者是在认识和正确判断的前提下给予荣誉的，所以，他更想望被知道（正如他自己知道一样）他值得荣誉的那些人给予荣

① para.

誉。因为他不与所有的荣誉相关，只与最好的荣誉相关，而且，是那种有荣誉的善，并具有本原地位。

30 那些本来卑鄙、丑恶，却以为自己价值很大，且认为自己该享荣誉的人，是虚夸的。那些以为自己的价值比实际适于他们的价值更小的人，则是卑下的。因此，处在他们中间的，是既不以为自己的荣誉价值比实际适于的更小，也不认为比实际价值更大，更不认为有一切荣誉价值的人。这种人
35 就是大度的。所以显然，大度是虚夸和卑下之间的中庸。

【26】 大方是摆阔和小气之间的中庸。大方与有身分
1192^b 的人适当支出的开销有关。如果有人在不应当的场合任意花销，他就是摆阔。例如，如果有人只是招待圈子内的人小餐，却弄出仿佛是婚礼盛宴的架式，那么，这种人就是摆阔（因为摆阔者是这样的人：他在不应当的场合来显示自己的
5 财富）。小气的人则与此相反，他在应该的场合也舍不得大的开销，或者做的程度不够。例如，在婚宴或合唱团装备费用的开销上，他花得不够，不值得称赞。这种人是小气。

10 大方一词从其名称就表明有如我们所说的这类性质。因为既然它表示在适当的场合花大笔的钱，所以，就正确地被称为“大方”。因此，既然大方是值得称赞的，它就应是相关于在应当的场合适当开销的不及与过度之间的某种中庸。

但正如人们所认为的，大方有多种表现，例如人们说，
15 “他大方地迈步”；还有其他的对于“大方”一词的这种比喻用

法，但都不严格。因为“大方”不是用在这种情形中，而是用在我们已说过的那些场合。

【27】 义愤是妒嫉和幸灾乐祸之间的中庸。因为这后两种状态都是该受谴责的，而能义愤的人则应受称赞。义愤是某种痛苦，它是关于这种情形的：善碰巧属于了不值得享有善的人。所以，在此类问题上痛苦的人就是能义愤者。同样，假如这种人看到某些人交了不该交的恶运，也感到痛苦。

这就是义愤，这样的人应该就是能义愤的人。与此相反的是妒嫉之人。因为他一概地对别人的好运感到痛苦，无论别人该不该交好运。与此同样，幸灾乐祸之人统统对别人的恶运兴高采烈，不管是对该当的人，还是对不该当的人。义愤之人不是这样，而是他们之间的某种中庸。

【28】 庄重是自傲和顺从之间的中庸。它是关于交往方面的。自傲者是这样的人，他不与任何人交往或交谈（其名称被认为是源于他的这种特性；因为自傲乃是某种自我满足，源于自己对自己的喜爱）。顺从者则是在一切场合，以一切方式，和一切人共处的人。这两种人都不值得称道。处于他们中间的庄重之人才是该受称赞的；因为他既不与一切人相处，也不是不和任何人相处，而是和值得相处的人，即和相同类型的那些人相处。

1193^a **【29】** 谦逊是无耻与羞怯之间的中庸。它是关于行为与言语方面的。无耻的人在一场合，对他碰到的一切人都说话和行为。与此相反的是羞怯的人，他在任何场合，对任何人都畏畏缩缩，不敢行为和说话（因为这种人是完全全的怯懦，所以无行为）。谦逊和谦逊之人是二者之间的某种中庸。因为这种人既不像无耻之人那样，在一场合谈论一切和去做一切，也不像羞怯之人，在任何场合，对任何人都畏畏缩缩，而是在应当的场合，在应当的时候，谈论和去做应当的事情。

15 **【30】** 文雅是滑稽与呆板之间的中庸。它是关于玩笑方面的。滑稽者是认为在一问题上都可以开玩笑的人。呆板者则是不想开玩笑，或不想成为被玩笑对象的人，否则，他就会生气。文雅者处于二者的中间，他既不在一切场合，就一切问题开玩笑，也不呆板。文雅者在某种意义上有两层含义，因为无论是能高雅地开玩笑的人，还是能接受别人玩笑的人，都是文雅的。文雅乃是此类性质。

20 **【31】** 友谊是谄媚和憎怨之间的中庸。它也是关于行为和言语方面的。谄媚者是肉麻地一味颂扬别人的人，憎怨者连邻里间也要挑起争斗。这两种人无一该受到正确的称道，朋友才是他们之间的中庸。因为他不附和更多的人，不

25

颂扬不该颂扬的人；另一方面，他做的也不比应当的更少，不完全处在相反的立场，除非他认为是必要的。这种人就是朋友。

【32】 真诚是虚伪和自吹的中庸。它也是关于言语方面的，但不是所有的言语。自吹者是吹嘘自己比实际拥有更多，或知晓实际上不知晓之事的人。与此相反的虚伪者则假装自己比实际拥有的更少，或不承认所知之事，而是将知道的东西掩盖起来。真诚的人根本不做这两种人的事情。因为他不假装比实际更多或更少的东西，而是断言真正属于他的和他所知晓的东西。

这些状态是不是德性，属于其他题目讨论的事情。但上述这些均是中庸，却是清楚的。因为依照它们生活的人受到了赞扬。

【33】 接下来，我们应说明公正——它是什么，存在于什么之中，又是关于何种性质的问题的。

首先，如果我们把握了公正是什么，就会发现它是两类。其中的一类是基于法律的公正；因为人们说，法律维护的东西是公正。法律要求勇敢和节制的行为，笼统地说，要求一切行为都要依据德性。因此，人们说，公正应被认作是某种完满的德性。因为如果法律要求我们做的事情是公正的，而法律维护的又是依据一切德性的东西，那么，遵守基

于法律的完满公正的人就是有德性的人，所以，公正的人以及他的公正性就是某种完满的德性。

这是一类公正。它存在于这种情形中，是关于这些问题的。但是，我们所要探讨的公正，不是这样的公正，也不是关于这些问题的。因为依据这些公正的人自身本性上也是公正的（因为节制者、勇敢者和自制者自身本性上具有这类性质）；但是，对于他人的公正则不同于我们已说的基于法律的那种公正。在对他人的关系中体现出来的公正，不是由于自身本性的公正。我们探讨的，正是这种公正，以及关于这些问题的公正性。

笼统地说，对他人的公正就是平等。不公正就是不平等。因为当把善物的更大部分，恶物的更小部分派给自己时，就是不平等，这样，就被认为是造成了不公正，并承受了不公正。因此显然，既然不公正在不平等中，那么，公正性和公正就出现在平等中。所以很清楚，公正性应当是过度与不及、多与少之间的某种中庸。不公正者通过造成不公正而占有更多，受不公正损害者则通过承受不公正而占有较少；它们之间的中庸状态则是公正的。这种中庸就是平等。所以，排除了过多与过少的平等应是公正，公正者就是希望占有平等的人。这样的平等至少出现两种情形。因此，对他人的平等是公正，具有这种性质的人是公正的人。

既然公正性在公正中，在平等中，在中庸中，我们说的公正是在什么中的公正，平等是在什么中的平等，中庸是在

什么中的中庸，那么，公正性与公正就是对于什么的公正，在什么之中的公正。

既然公正是平等，基于比例的比例就应是公正的。这种比例至少需要有四个因素，因为“正如 A 对 B，所以 C 对 D”。例如，拥有量多的付税多，拥有量少的付税少，这就是比例；再有，劳作多的所得多，劳作少的所得少，这也是比例。正如劳作对不劳作的关系，多对少的关系也如此。正如劳作对多的关系，不劳作对少的关系亦如此。

柏拉图在他的《国家篇》中，也似乎运用了公正的这种比例。因为他说，农夫生产食物，建筑者建造房屋，织工制作衣物，鞋匠缝制鞋子，所以，农夫给建筑者食物，建筑者给农夫房屋；同样，其他一切劳动者也通过相互交换产品而发生类似的这种关系。

这就是比例：正如农夫给建筑者的，建筑者也照样给农夫。鞋匠、织工以及其他一切劳动者也都是这样，彼此间具有同样的比例关系。而且，这种比例使国家的公民结合。所以，公正也被认为是比例。因为公正使国家的公民结合。公正与比例是相同的。

然而，既然建筑者的产品比鞋匠的产品价值更大，那么，鞋匠和建筑者在进行产品交换时，一双鞋就不可能换回一幢房屋，因而，这里就出现了流通物；作为一切购买的手段，银币就被称为流通物，使用它，每一方把自己产品的价值给予另一方，从而实现彼此交换；也正是这样，公民才得

以普遍结合。

既然公正存在于这些东西以及我们前面说到的那些问题之中，那么，关于这些的公正性就或许是这样一种状态：关于这些，以及在这些之中的东西，它具有伴随着选择的冲动。

报复也是一种公正，虽然在毕达戈拉斯学派的人们所说意义上的。他们认为，如果某人反过来承受自己曾经施加的东西，那是公正的。但是，此种情形并非对所有的人都存在。因为奴隶和自由人之间的公正就不相同；假如奴隶打自由人，那么，公正就不是简单的报复，而是加倍地打回来。这种报复的公正也存在于比例中。因为正如在地位上自由人对奴隶的关系一样，报复对承受的关系也如此。自由人对自由人的关系亦同样。例如，如果某人的眼睛被另一个人打出来了，那么，公正就不仅仅是报复回来，而是依照比例，要对方加倍地承受。因为他先动手，且造成了伤害，应承受双倍的不公正。所以，不公正也是有比例的，遭到的报复比施行的打击更多乃是公正的。

既然公正有多层含义，我们就必须界定，我们所考察的公正具有的性质和所属的种类。

按他们的说法，有一种公正是奴隶反对主人，儿子反对父亲的。但是，这种情形中的公正与政治性的公正似乎只是名称上相同而已（我们探讨的公正，正是政治性的公正）；因为政治的公正尤其存在于平等之中（因为公民是某种合伙

人，本性上的想望是相同的，虽然特性与方式上不同)，而 10
儿子反对父亲，奴隶反对主人显得根本不是公正的。正如我的
脚，我的手，我的每个其他部分反对我不是公正一样，儿
子反对父亲似乎也同样不公正；因为儿子犹如父亲的一个部
分。直到他获得成人的状态，与他父亲分离时，他才处在平 15
等中，是他父亲的同伴。公民就被设定为是某种这类关系。

由于同样的理由，奴隶反对主人也同样不是公正；因为
奴隶是他主人的一个部分。即使他反对主人是公正的，那也
只是家政意义的公正。然而，我们所要寻求的，不是这种公 20
正，而是政治的公正。因为政治的公正似乎存在于平等和同
一中。

妻子和丈夫之间同伴关系的公正也近似于政治的公正。
因为妻子的地位虽低于丈夫，但更与他有着固有关系，而且 25
且，在某种意义上也更分有平等。由于他们的生活近似于政
治伙伴，所以，妻子和丈夫之间的公正在某种意义上比其他
公民间的关系尤甚。

既然公正存在于政治伙伴中，那么，公正性和公正的人
也会是相关于政治公正的。

有些公正是由于自然的，有些公正则是依据法律的。但 30
是，我们不要把它们看成完全的一成不变；因为即使是由于
自然的存在物，也有变化。我的意思是，例如，假若我们全
都总是用左手投掷，我们就会成为能两手并用的人了。然
而，纵然左手自然地如此，右手在本性上也依然比左手优 35

越，即使我们像用右手一样地用左手做一切事情。不能因为使用的变化而推演出这种区别不是由于自然。如果在多数场合和多数时候，左手依然是这样的左手，右手也是这样的右手，那么，这种区别就是由于自然的。

1195^a 在由于自然的公正方面，情形亦然。如果事物由于我们的使用而发生变化，是否就因此而没有由于自然的公正呢？不，有。因为如果事物在多数场合依然持续，那么，这就显然是由于自然的公正。我们为我们自己制定和规范的东西，也是公正的，我们将此称为基于法律的公正。基于自然的公正比基于法律的公正更好。但是，我们所探讨的，乃是政治的公正。而政治的公正是依据法律的，不是由于自然的。

不公正和不公正的行为似乎是相同的，其实不同。因为不公正是由法律规定的，例如，偷窃某人储存的东西是不公正的，但是，不公正的行为则是实实在在地做某种不公正的事情。同样，公正与公正的行为也不相同。因为公正是由法律规定的，而公正的行为则是做了公正的事情。

15 那么，何时是公正，何时又不公正呢？笼统地说，当一个人依照选择并自愿地行为时（至于自愿的含义，我们已在过去说过了），而且，当一个人知道他行为的对象、手段和何所为时，他如此的行为乃是公正的。同样，不公正的人也是知道他行为的对象、手段和何所为的。但是，当一个人在不知道这些的情况下，不公正地做了什么事情时，他不是不公正，而是不幸。因为，假如某人杀死了他的父亲，本以为

杀死的是敌人，那么，虽然他做的事情是不公正的，但却不是要对任何人不公正，而是不幸。

既然在我们上面说过的那些无知状态下，即在不知道他伤害的对象、使用的手段和所为的目的时，某人做出的不公正行为不算不公正，那么，我们就必须界定无知，说明在某人伤害一个人，但又不是不公正的情形下，无知是如何发生的。假定这就是我们的定义。当无知是某人做什么事情的原因时，他做那事就不是自愿的，所以，也不是不公正的。但是，当他自己是无知的原因，而且，他做什么事情是依据他自己是其原因的那种无知时，那么，他就是不公正，这种人就会被公正地称为不公正。例如喝醉了的酒鬼。因为酒醉之人做的某种坏事是不公正的，既然他们自己是这种无知的原因。因为他们本不应该喝那么多的酒，以致于无知得殴打自己的父亲。由于自己而发生的其他种种无知的情形也同样，基于这些不公正的人是不公正者。但是，在他们自己不是原因，相反，他们的无知是行为者行为的原因的场合，他们就不是不公正了。这一类的无知是自然而然的。例如，小孩因无知而殴打自己的双亲；这种无知就是自然的，并不因小孩们的这种行为而将他们称为不公正。因为无知是这种行为的原因，而且，无知的原因不是他们自己，因此，他们不被称为不公正。

承受不公正的一方又如何呢？人是否自愿地承受不公正呢？不。我们能自愿地进行公正和不公正的行为，但我们却

不会自愿地承受不公正。因为我们避免受惩罚，所以显然，我们不会自愿地承受不公正。因为没有一个人自愿地忍受被伤害；而承受不公正就是被伤害。

10 但是，也有某些这样的人，虽然他们自己应当享有平等，但却让给了别人，所以，如果公正是享有平等，享有较少就是承受不公正，有人自愿地享有较少，那么，人们就说，这种人是自愿地承受不公正。

然而，下面的考察将表明，这种情形也是不自愿的。因为一切索取较少的人，都是为了在名誉、称颂、光荣、友爱，或诸如此类的其他什么方面得到补偿。放弃什么，以求得到某种补偿的人，不能算是承受不公正；而如果他不是承受不公正，那么，也就根本谈不上是自愿地承受不公正。

再者，那些索取较少，并承受不公正的人，恰以他们没索取平等的一份为由，而在这类事情上自豪和自夸。因为他们说：“我本应索取相等份额的，但却没取，而是把它让给了长者或朋友”。但是，无人因承受不公正而自豪。如果他们不是以承受不公正自豪，而是以这类事情自豪，那么，一般地说，他们这样的索取较少份额就不应是承受不公正。而如果他们不是承受不公正，当然也就不会是自愿地承受不公正。

25 但是，又可以举出与这些论证以及诸如此类的论证相反的、不能自制者方面的论证。因为不能自制者进行坏的行为来伤害他自己，而他的这些行为又是自愿的，因此，他知道

是在自己伤害自己，所以，他是自愿地自己承受自己施加的不公正。

然而，如果在这里添加一个规定，就会妨碍这个论证。这个规定是：无人想望承受不公正。当想望时，不能自制者做的是基于不自制的事情，所以，是自己对自己不公正；因此，他是想望对自己做坏事。但是，无人想望承受不公正。所以，即使是不能自制者，自己也不是自愿地对自己行不公正。

但是，在这里，有人或许还会提出疑问：自己是否有可能对自己行不公正呢？从不能自制者的情形来考察，这似乎是可能的。而且，也是这样。如果按法律规范而进行的行为是公正的，那么，不这样行为的人就是行不公正。如果法律要求他对一个人如何行为，而他没有那样行为，他就是对那个人行不公正。而法律要求人要节制，把持本质，关心身体，以及诸如此类的其他行为，因此，不照这样行为的人就是对自己行不公正。因为不可能把这类不公正的行为归给其他任何人。

但是，很难说这些是真实的，一个人不可能自己对自己行不公正。因为同一个人不可能同时既享有更多，也享有更少，既自愿，同时又不自愿。而是，行不公正的人，就他行不公正而言，享有更多，承受不公正的人，就他承受不公正而言，享有更少。因此，如果一个人自己对自己行不公正，就有可能同一个人在同时享有得既更多，又更少了。但这是

不可能的。因此，人不可能自己对自己行不公正。

再者，行不公正者是自愿地行不公正，承受不公正者是不自愿地承受不公正，所以，如果自己可能对自己行不公正，某人就可能不自愿，同时又自愿地进行什么行为了。但是，这亦不可能。因此，从这个意义上，人也不可能自己对自己行不公正。

再者，有人也可能从特殊的不公正行为来看待这个问题。一切人行不公正，或是侵吞储存物，或是通奸，或是行窃，或是做其他某种特殊的不公正之事，但是，没有一个人自己侵吞自己的储存，或与自己的老婆通奸，或自己偷盗自己的东西；所以，如果行不公正是在于这类行为中，就不可能对自己做这些事情，因而也不可能自己对自己行不公正。

如果是可能的，那就不是政治性的不公正行为，而是家政性的。因为灵魂分成多个部分，其中有的较坏，有的较好，所以，如果灵魂中出现某种不公正行为，那是由彼此相反的部分造成的。我们也按其趋于较坏或趋于较好来区分家政的不公正行为。所以，在这个意义上，人才有可能对自己公正或不公正。但是，我们要考察的，不是这种不公正，而是政治性的。因此，在我们探求的这种性质的不公正行为中，人不可能自己对自己行不公正。

再者，当人不公正地拥有什么东西时，哪一方不公正，不公正的行为是在哪一方之中呢？或者，是裁决或分配的

人，就像在运动会中的那样？因为从裁判员那里获取胜者标记的人不会行不公正，即使裁判给他是不公正的；相反，行不公正的是错误的判定并颁奖的裁判。裁判在某种意义上行不公正，又在某种意义上不行不公正。就他没有判定出真实的、自然的公正而言，他是行不公正；就他判定的东西对他显得是公正的而言，他又不是行不公正。 1196^b

【34】 我们已讨论过德性，它是什么，存在于什么之中，是关于什么的。关于它们每一个，我们是这样说的：“如果要有更好的行为，就要依照正确的理智”。所谓“依照正确的理智行为”，与假如有人说，“某人只有采用健康的手段，才会出现最佳健康状态”是一样的。但是，这种说明是不清楚的。我可以问我自己：请界定一下健康的手段是什么。理智方面的情形亦然：理智是什么？谁有正确的理智？ 5 10

也许有必要首先对理智出现于其中的东西作出区分。在前面，我们已概括地对灵魂作出过区分，认为它的一个部分具有理智，另一个部分无理智。灵魂具有理智的部分又分成两部分，一为可想望的，一为可认知的。从各自的载体来看，它们的相互区别很明显。因为正如颜色、味道、声音和气味彼此不同一样，自然也同时赋予我们不同的感官来感知它们（因为我们是靠听知声，靠尝辨味，靠看辨色），同样，我们也必须假定其他东西具有相同情形。既然载体各不相同，我们据以认识这些的灵魂的部分也就不同。思想的对 15 20

25 象与感觉的对象不同；虽然我们都是靠灵魂来认识它们的。
因此，相关于感觉的和相关于思想的灵魂的部分也应是不同的。
可想望的和可选择的的东西相关于感觉对象，它们处在运
30 动中，笼统地说，全都处于生成和毁灭中。因为我们想望
的，是那些取决于我们，做与不做都由我们选择的的东西，关
于它们，做与不做都是我们的想望和选择；而且，它们是可
感觉的、变化的东西，处于运动中。所以，按照我们的理
论，灵魂的可选择部分是对应于感觉事物的。

在确定了这些东西之后，我们必须接着往下说。既然我
35 们论证的是真理，考察的是何以具有真理，而这些又涉及知
识、明智、理智、智慧和理解，那么，就要说明它们各自关
涉的是什么。

1197^a 知识是关于可知的东西的，而这要随着证明和原理才能
获得。

明智是关于行为的，其中有选择和避免，行为与不行为
均取决于我们自身。

在创制和行为的的东西中，可创制与可行为是不同的。因
5 为创制的东西有某种创制之外的其他目的，例如在建筑之
外，既然建造房子的技术在建造之外还有一幢房子作为它的
目的，在木工和其他创造技术方面，情形亦如此。但是，在
行为方面，没有任何行为本身之外的其他目的，例如，在演
10 奏竖琴之外没有其他目的，相反，活动和行为本身就是目
的。可见，明智是相关于行为和行为对象的，而技术则是相

关于创制和创制对象的；因为技能更存在于创制物中，而不是行为对象中。所以，明智是某种选择和行为状态，其对象是行为或不行为都取决于我们的东西，且有益于我们的幸福。可见，明智似乎是德性，而不是知识。因为明智者是值得称赞的，而称赞是赋予德性的。再者，一切知识都有其德性，而明智则无德性，相反，它自身就是某种德性。 15

理智是关于思想东西和存在物的本原的。因为知识关涉的是能够证明的东西，但本原却是不可证明的，所以，关于本原的不应是知识，而是理智。 20

智慧是知识和理智的结合。因为智慧既关涉本原，又关涉知识所关涉的、从本原出发证明的东西。就智慧关涉本原而言，它分有理智，就它关涉由本原出发证明的东西而言，又分有知识。所以显然，智慧是知识和理智的结合，它关涉的东西与理智和知识关涉的东西同样。 25

理解是这样一种能力：通过它，我们才能排除对一切东西的犹疑，确定它们是如何或者不是如何。 30

明智与智慧是否相同？回答是否定的。因为智慧关涉的是能被证明的和永远相同的东西，而明智不关涉这些，而关涉处于变化中的东西。我的意思是，例如，直曲、凹凸等等总是相同的，但凑在一起的东西却不是这样不变成其他什么，而是要变化，现在在一起的东西，明天就不了，对甲在一起的，对乙就不，以这种方式在一起的，以那种方式就不在一起了。明智关涉凑在一起的东西，智慧则不。因此，智 1197^b 35

慧与明智不同。

智慧是不是德性呢？通过和明智比较，可以明显看出，它是德性。因为正如我们所说的，如果明智是灵魂中具有理性的两个部分中某一部分的德性，而明智又比智慧低级（因为它关涉的对象低级些；因为正如我们所说，智慧关涉的是永恒而神圣的东西，明智关涉的则是对人而言在一起的东西），那么，如果低级的东西尚且是德性，更好的东西就更有理由是德性。所以显然，智慧是德性。

机敏是什么？又关涉什么？机敏和明智适于相同的范围，都是关涉行为问题的。因为某人被称为机敏，是由于他有谋划能力，能正确地判断和洞察什么；但他的判断针对的是无足轻重的问题，且是在无足轻重的场合。所以，机敏和机敏者是明智和明智者的一个部分，如无后者，就不会有前者。因为不能把机敏从明智中分出去。

聪明方面似乎也有同样情形。因为聪明和聪明的人不是明智和明智的人，但明智的人却是聪明的，因此，聪明在行动上与明智有某种关连。但是，坏人也被说成聪明，例如，门托尔（Mentor）就被认为是聪明的，但他不是明智的。因为明智和明智者的任务是瞄准最好的东西，并总是选择和做这些事情，而聪明和聪明者则是考虑通过什么才能使每个行为对象产生，并为其作准备。

可见，这样的东西似乎就是聪明者的范围和选择的对象。

也许有人会疑问并且吃惊，我们本来是在讨论道德和政治的某些问题，为什么又谈起智慧来了呢。其理由是，首先，考察它对于我们的主题兴许不是不沾边的，既然正如我们所说，它是德性。再者，除了主要的兴趣之外，爱智者也许要连带地考察这些问题。而且，既然我们要讨论灵魂中的有关问题，也必然要说明这所有的东西；而智慧是属于灵魂中的问题，所以，对灵魂的讨论并不游离于我们的主题之外。^①

正如聪明与明智有关系一样，一切德性似乎都如此。我的意思是，在每个人那里，都自然地有德性出现。例如，在每个人中，有某些非理性的、朝向勇敢、公正和每种诸如此类行为的冲动；而且，还有由于习惯和选择的德性。但是，只有伴随着理性的完满德性出现时，才是值得称赞的。这种自然的德性是非理性的，只要它与理性分离，就无足轻重，也不应受称赞，而一旦加上理性和选择，就成了完满的德性。因此，朝向德性的自然冲动，其活动亦与理性相关，不是没有理性的。另一方面，如果没有自然的冲动，理性和选择作为德性也不会很完满。因此，当苏格拉底断言德性是理性时，他的说法是不正确的；因为他认为，做勇敢的和公正的事情是没有用处的，除非知道行为要按照理性来选择。所以他宣称，德性就是理性。但是，他是不正确的。现在的人

^① 这一句话的原文意思不确切。

们说得较好，因为他们说，德性就是依照正确的理性而做美好的事情。当然，这种说法也不正确。因为一个人可能既无选择，也不知道美好，只是凭着无理性的冲动而做出公正的事情，而且，他的行为也可能是正确的，符合正确理性的（我的意思是，他的如此行为或许是像正确理性所要求的那样的）；但是，诸如此类的这种行为是不值得称赞的。更好的说法是像我们自己定义的那样，把德性说成是由理性伴随的、朝向高尚的冲动。因为这样的状态才是德性，才是值得称赞的。

明智是不是德性？有人可能会提出这个疑问。下面的考察将会表明，它是德性。因为既然公正、勇敢以及其他德性因其引导人们做美好的事情而该受称赞，那么显然，明智也应受某种称赞，并处在德性状态之列。因为基于冲动的勇敢所做的事情，明智也同样做。一般地说，勇敢是按照明智的指令而行为的，所以，如果勇敢因按明智的指令动作而受称赞，那么，明智就完全应受称赞，也完全应是德性。

明智是否是实践的，人们可以从与知识（例如建房）的比较中看出来。因为正如我们所说的，在建房中，有一个我们称为设计者的人，另一个服从他的人是建筑者，后者能建造房屋。但是，就设计者先已设计出房屋而言，他也能建造房屋。其他创制方面的情形亦同样，其中也有设计者和他的服从者。因此，设计者能创制出某种东西，而且，与他的服从者能创制的东西是相同的。如果德性方面也有这相同的情

形（这种假定是可能的，也很有道理），那么，明智就应是实践的。因为一切德性都是实践的，而明智犹如它们的某种设计者，它如何指令，德性及依照德性的人就如何行为；所以，既然德性是实践的，明智也应是实践的。 5

但是，明智是否像有的人主张，有的人疑问的那样，支配灵魂中的一切呢？不。因为不应把它认作能支配比它更优越的东西，例如，它就不能支配智慧。然而，人们说，它统辖一切，且生出规范。 10

但是，它的地位或许有如家庭中的管家。因为管家规范一切，且安排一切，但不能因此而说他支配一切，相反，他是为主子赢得闲暇，以便主子不为必要的杂务所妨碍，能抽出身来从事某种美好而合适的工作。明智也与此类似，犹如智慧的一个管家，它通过压抑激情并使其井然有序来为智慧赢得闲暇，使它能进行自己的工作。 15 20

第二卷

1198^b25 **【1】** 在此之后，我们必须对公道进行考察：它是什么，存在于什么之中，又是关于何种性质的。公道和公道者是这样的人：他比基于法律的公正权利所取更少。有些事情，立法者不能作出逐一的准确界定，而只作一般性的说明；如果一个人在这类问题上让步，而选择立法者想要，但
30 又不能逐一作出界定的东西，那么，这种人就是公道者。他不是绝对地比公正权利所取更少；因为他并不短少由于自然的、本真意义上的公正的东西，而只是基于法律的，即立法者不能界定的那些。

35 **【2】** 洞察和洞察者所关涉的，与公道关涉的问题相同，即关涉那些被立法者因不能准确界定而忽略的公正。他评判被立法者忽略的东西，而且知道，虽然它们被立法者忽略
1199^a 了，但仍不失为公正。这样的人就是洞察者。

可见，洞察不会没有公道；因为洞察者判断，公道者依据判断而行为。

【3】 良谋所涉及的与明智所涉及的问题相同（因为关涉的是涉及选择和避免的行为的问题），而且，若没有明智，也就不会有良谋。因为明智引导对这些的行为，而良谋则是一种状态、排列或诸如此类的某种情形，它引导我们在行为中有最佳的和最有利的收获。所以，以自发方式发生的事情被认为不应看成是这类良谋。因为对于一个无理性之人寻求到的最好东西，人们不应说他有某种意义的良谋相随，相反，他只是幸运。既然没有理性的判断而做对了的事情是由于幸运。

那么，公正者是否要对交往中的每一个人都给予平等呢（我的意思是，例如，对交往的每个人都一视同仁，无论他是什么人）？不。因为这被认为是谄媚者和服势者的勾当。相反，依据其价值来对待和每个人的交往，这才被认为是绝对公正和善良之人的行为。

有人对此或许有疑问。如果行不公正正是自愿地伤害别人，且知道伤害的对象、方式和目的，而伤害和不公正是在善中，且关涉善，那么，行不公正者和不公正之人就会知道何物善、何物恶了。而知道这类事情乃是明智者和明智的特性；所以，就得出了荒谬的结论：明智，即最大的善，是附随着不公正者的。

不应认为明智附随着不公正者。因为不公正者不考察，也不能判断绝对的善和对他的善，而是出差错。能够正确地

30 思考这些，乃是明智者的事情，正如医学方面的情形一样。我们全都知道绝对有益于健康的东西和造成健康的東西，因为黑藜芦泻剂、轻泻剂、手术和烧灼等，都既是有益于健康的，又是造成健康的，但是，我们却不具有医学知识。因为
35 我们不知道特殊场合的善，正如医生知道“这一个”对谁是善的，以及在何时、何种条件下是善的。因为医学知识就体现在其中。所以，我们即使知道绝对有益于健康的东西，也不具备附随于我们的医学知识。

1199^b 不公正者也完全如此。独裁、统治权和权威是绝对好的东西，这一点，他是知道的，但是，它们对他是好还是不好，又在何时、何种条件下如此，他就知道了。而这恰恰
5 尤其是明智的事情，所以，明智不附随于不公正者。因为他选择的，并为此才行不公正的善是绝对的善，不是对他的善。财富和统治权是绝对的善，但对他或许并不是善；因为一旦拥有财富和统治权，他会对自己和朋友造成许多恶；既然他不能正确行使统治权。

10 这里还有一个疑难和问题：能否对坏人行不公正？如果不公正存在于伤害中，伤害存在于善的缺失中，那么，似乎不应该伤害坏人。因为他以为对他是善的善物其实并不是
15 善。统治权和财富就会伤害不能正确运用它们的坏人。所以，如果它们的拥有会伤害他，那么，使他缺失它们的人似乎就不是行不公正。对许多人来说，这种论证或许是悖理的；因为所有的人都认为，他们能够运用统治权、能力和财

富，但是，他们的这种假定却不正确。立法者的情形表明了 20
这一点。因为立法者不会允许所有的人都来统治，而是要对
意欲统治的人必须具备的年龄和财产作出规定，而这就意味
着，并非所有人都能统治。假如某人因没有统治权或没有当
船长而愤愤不平，人们就会反驳他说：“在你的灵魂中，根本 25
就不具有统治和驾船的这类能力。”在肉体方面，我们看到，
那些靠补充绝对善的东西的人，并不能使自己健康，相反，
如果某人想使病体康复，就必须先为自己供给水和少量的食
物。如果一个人的灵魂有毛病，为避免他做出恶的事情，难 30
道不应剥夺他的财富、统治权和权力，以及笼统而言的诸如
此类的东西，以使灵魂比肉体更容易运动和变化吗？因为正
如有病态肉体的人适于那种方式的饮食一样，有病态灵魂
的人也适于这种生活，即，不占有任何的这类东西。 35

这里又有一个疑难。例如，当不可能同时进行勇敢的和
公正的行为时，人应该选择哪种行为？在由于自然的德性
中，我们说过，仅仅存在着朝向美好的、没有理性的冲动； 1200^a
但是，对有选择力的人来说，却存在于理性中，以及具有理
性的那部分灵魂中。所以，只有选择存在，完满的德性才存
在，而我们说过，这种德性是与明智相连的，虽然不能没有
朝向美好的自然冲动。德性不会与德性相反。因为它的本性 5
乃是服从理性，所以，理性指向哪里，它就朝向哪里，既然
这正是所选择的更好的东西。如无明智，其他德性便不会生
成，如无其他德性，明智也不会完满，在某种意义上，它们 10

彼此相助，但要跟随着明智。

与这类疑难不相上下的另一个问题是：德性是否也有其他善（譬如身外之物的和身体方面的）那样的情形。因为这些东西一旦过度，就会使人变得更坏；例如，财富积攒太多，人就会变得目空一切、令人生厌，其他方面的善，诸如统治权、荣誉、美貌和魁伟，也莫不如此。那么，德性方面的情形是否也这样呢？例如，如果某人具有的公正或勇敢过度了，是否会较坏？肯定不。但是，据说荣誉源出于德性，当荣誉增大时，就使人变得较坏。所以显然，人们说，当德性进展到太大程度时，就会使人变得较坏；因为德性是荣誉的原因，一旦德性增大，人也就变得较坏。

然而，这肯定不真实。因为德性虽有许多其他功能（正如确实有的），但其中最主要的，是使我们能够正确地运用这些善，以及诸如此类的善，只要它们出现。如果大的荣誉或统治权降临到一位善良的人身上，而他却没有正确地运用这些，那么，他就不应再是善良者。无论是荣誉还是统治权，都不会使善良者变得较坏，所以，德性也不会。一般而言，既然我们从一开始就规定德性是中庸，那么，愈是德性，就会愈是中庸；所以，德性在增大时不会使人变坏，而会使人变得更好。因为我们所谓中庸，乃是存在于诸种激情的过度与不及之间的中间状态。

35 **【4】** 关于这些问题，就说到这里为止。此后，我们有

必要另设一个不同的起点，来讨论自制与不自制的问题。正如德性与丑恶本身是格格不入的一样，我们将讨论的这些题目也必然同样格格不入。因为这种德性不像其他。在其他德性中，理性与激情是朝向同一方向冲动的，并不相互反对，但在这种场合，理性与激情是彼此反对的。在灵魂中，出现有三种我们据此把人称为坏的东西，即丑恶、不自制与兽性。关于德性与丑恶是什么，又存在于什么之中的问题，我们已在前面说过了，现在必须说明的，是不自制和兽性。

【5】 兽性是某种过度的恶。因为当我们看到某人非常坏时，我们就说，他简直不是人，而是野兽，这就意味着，他是某种兽性的恶。与此对立的德性没有名称，这种德性是超乎人类的，是某种英雄似的、神圣的东西。这种德性之所以无名称，是因为德性不属于神。因为神比德性更好，他的美善不是基于德性的；否则，德性就会比神还好了。因此，与兽性的恶对立的这种德性没有名称。但是，可把与这种恶对立的德性设定为神圣的、超乎人类的。因为正如兽性的恶超乎人类一样，其对立的德性也如此。

【6】 关于不自制与自制的问题，我们首先必须说明有关的疑难以及与现象相反的论证，以便从这些疑难和相反的论证出发，一并考察这个问题，使我们尽可能地发现有它们的真理；因为以这样的方式，能较容易地看到真理。

25 老年的苏格拉底完全否认不自制，断言没有这样的事。
他说，没有一个知道恶的人会选择恶。但是，不自制的人虽然知道那是坏的，却在激情的驱使下，似乎同样地选择了
30 它。由于这样的观点，他不认为有不自制。然而，他是不正确的。因为，为了坚持这种观点而否认出现的可信的东西，那是荒谬的。因为确实有不自制的人，他们明知道坏的事情，却偏要那样做。

既然存在着不自制，那么，不自制者是否具有他借以观察和审视坏东西的某种知识呢？似乎并不如此。因为，如果
35 说在我们之中，最强大、最确实的东西会被某种东西所击败，那是荒谬的；而在我们之中，知识就是一切中最稳固、最强有力的。所以，这个论证再次相反……^① 它依据的不是知识。

1201^a 那么，不是知识，而是意见吗？但是，如果不自制者具有意见，就不应受谴责了。因为如果他是在不具有准确的知识，只有意见的条件下才做某种坏事的，那么，人们就应体谅他对快乐的偏爱和干出的坏事，既然他们不准确地知道那是坏的，而是只有意见；而对我们体谅的那些人，我们是不
5 谴责的。所以，不自制者不受谴责，如果他只有意见的话。但是，他却是该受谴责的。

这样的论证使我们陷入了疑难。因为有些人否认不自制

① 原文有空缺。

者有知识，既然据此会得出某种荒谬结论；有些人又否认不自制者有意见，既然据此亦会得出某种荒谬结论。

然而，有人或许还会提出另一个疑难。既然节制的人被认为是能自制的，那么，对节制者来说，是否也会造成某种强烈的欲望呢？如果他是能自制的，就必然有强烈的欲望（因为人们不会把一个能把握适度欲望的人说成是能自制者）；而如果他有强烈欲望，就不再是节制的了（因为节制者是没有欲望和激情的人）。 10 15

下面还有一个这种性质的疑难。因为从一些论证会得出这样的结论：在有时，不自制者该受称赞，自制者却应遭谴责。因为人们说，假定某人的推论出了差错，假定他的推论使他把美好的认作丑恶的，欲望却将他引向美好；这时，理性不让他行动，但欲望却引导他行动（因为不自制者恰是这种情形）；因此，他会进行好的行为，既然假定了欲望会朝这个方向引导（理性却要阻止他，既然已假定他关于美好的推论出了差错）；那么，他虽是不自制的，却该受称赞；因为就他进行了美好的行为而言，他该受称赞。结论是荒谬的。 20 25

再者，假设他的理性出了差错，美好的东西对他似乎不美好，欲望将他引向美好。假设他是有自制力的人，虽有欲望，但由于理性而不那样做；所以，如果他的理性对美好的东西理解错了，就会阻碍他进行欲求的行为，因此，也就阻碍了他进行美好的行为（因为是欲望将他引向那些事情）。 30

但是，应该做美好的事情但却没有做的人，是该遭谴责的；因此，自制者有时该遭谴责。这样得出的结论也是荒谬的。

35 有人或许还会问：不自制与不自制者是在一切场合，在一切问题上——例如财产、名誉、脾性和荣耀——都表现出来（因为对所有的这些问题，人们似乎都有可能不自制）呢，还是不这样，而是不自制有某种界定了的特定方面。

1201^b 上面这些，就是存在着疑难的问题。我们必须解决这些疑难。首先，是与知识相关的那个疑难；因为具有知识的人将其抛弃或变更，这似乎是荒谬的。同样的论证也适于意见。在这里，是知识还是意见无关紧要；因为假如意见因其确定而非常固定和不变，与知识就没有什么区别，既然意见有着这样的信念：事物之所是恰如人们以为的那样。例如，爱非斯人赫拉克利特在他自己发表意见的那些问题上就有这种看法。

10 但是，对于不自制者来说，他要做某种坏事并不奇怪，无论他具有知识，还是具有我们所说的那种意见。因为知识有两类不同情形，其一是仅仅具有知识（因为当某人具有知识时，我们说他知道了），另一类是知识的实现。不自制者
15 具有对美好东西的知识，但却没有将其实现。所以，当他没把那知识付诸实现时，他做坏事就不算荒谬，虽然他具有那知识。这与睡眠者的情形类似。因为他们虽然具有知识，但在睡梦中，施行和承受的却尽是许多令人不快的事情；因为
20 在他们那里，知识没有实现。不自制者也是这样。他似乎犹

如睡眠者，其知识没有实现。这样，疑难就被解决了。因为这疑难是，不自制者或在某时抛弃了他的知识，或变更了它。这两种情形都显得是荒谬的。

但是，还可以另辟蹊径使这里的问题明确。正如我们在《分析篇》^①中已经说过的，演绎推理是从两个前提出发，25
其中的第一个前提是普遍的，第二个被它包含，是特殊的。例如，“我知道如何医治一切人的伤寒，这个人得了伤寒，所以，我知道如何医治这个人”。有这样的情况：我知道普遍的知识，但不知道特殊的知识。而恰恰在这里，具有知识的30
人有可能出现错误，例如，“我知道如何医治一切人的伤寒，但这个人是否得了伤寒，我不知道”。同样，在有知识的不自制者那里，也有可能发生相同的错误。因为不自制者可能35
具有普遍的知识，即，如此这般的东西是恶的和有害的，但却不知道这些特殊的東西是恶的，所以，如果是以这样的方式具有知识，他就会出错。因为他只有普遍知识，没有特殊知识。

虽具有知识，但却做某种坏事的不自制者，也不会像这样出现荒谬的结论。这就犹如醉酒者的情形。因为酒醉之人，当其脱离醉态时，就又是他自己。理性和知识并未离开他们，只是被醉压住了，所以，当摆脱醉态时，他们又是自己了。不自制者也有如此情形。他的激情占了上风，使理性5

① 见《前分析篇》第一卷，【2】。

停止了作用，一旦像摆脱醉态那样摆脱了激情，他就又是自己了。

在不自制者方面，所存疑难的另一个论证是：有时，不自制者受称赞，自制者却遭谴责。但是，情况不是这样的。因为被理性蒙骗的，既不是自制者，也不是不自制者，而是具有正确的理性，并依据它来判断好与坏的人，而且，违背这种理性的是不自制者，服从它，不为欲望所引导的是自制者。如果某人不认为打他的父亲不光彩，而且也有打他的欲望，但却避免了这样做，那么，他并不是自制者。所以，既然在这种场合不存在自制和不自制的问题，那么，也就不应有所认为的不自制该受称赞，自制应遭谴责了。

在不自制中，有些是病态，有些是由于自然。例如，下面的这种情形就属于病态：有些人拔下自己的头发，并一点点地吃下去。如果有人要制止这种快乐，并不值得称赞，相反，如果他不制止，也不该遭谴责，或不该遭太大的谴责。至于由于自然的不自制，可以举这样一个例子：据说在某时，有位儿子因殴打父亲而被带到法庭受审，他为自己辩护说：“因为他也是像这样对待自己的父亲的”，结果，他被无罪释放了；因为法官们认为他的错误是由于自然。可见，如果某人要制止他殴打父亲，是不该受称赞的。我们现在探讨的，不是这类的自制或不自制，而是基于它们，我们称之为绝对该遭谴责或应受称赞的那些。

在善的东西中，有些是外在的，例如财富、统治权、荣

誉、朋友和荣耀，有些则是必需的，与身体相关的，如触摸、品尝以及肉体的快乐。〔在这后一类问题上不自制的人，似乎是绝对的不能自制。〕……我们探讨的不自制，似乎正是关于这后一类的。其疑难是，不自制是关于什么的。 35

关于荣誉，一个人不会绝对的不自制。在荣誉方面不自制的人，在某种意义上是该受称赞的；因为他是爱荣誉者。一般而言，当我们说某人在如此这般的方面不自制时，我们是有附加成分的，如在荣誉、荣耀或脾性方面的不自制。但是，当某人是绝对的不自制时，就没有“在什么方面”的附加了，在这种场合，虽无附加说明，但他在“什么方面”不自制的问题，已被假定了，也是清楚的。因为绝对不自制的人是在肉体的快乐与痛苦方面的不自制。 1202^b

从下面的考察也能表明，不自制是在这些方面。因为，既然不自制者该遭谴责，那么，他不自制的载体也必遭谴责。但是，荣誉、荣耀、统治权、财富，以及人们所谓不自制的其他方面的东西，都不该遭谴责，而肉体的快乐却该遭谴责。因此，有充足的理由把超出了应当程度去涉及肉体快乐的人称为完完全全的不自制。 5

既然在所谓的关涉其他方面的不自制中，脾性方面的不自制是最该遭谴责的，那么，是脾性方面的不自制还是快乐方面的不自制更该遭谴责呢？ 10

脾性方面的不自制类似于乐于被主人驱使的仆人。因为主人刚刚说出“给我”两字，他们就被热情冲昏了，在听清应 15

该给什么之前，他们就给了过去，而且给错了。因为在本应给书时，他们却经常把笔给了出去。脾性方面的不自制者也有类似的情形。因为当听到第一声不公正的说法时，激情就
20 冲动地要采取报复，而没有等到听清该不该报复，或并不是那样猛烈。这种趋于脾性的冲动，即被认为的脾性的不自制，不应受到很大的非难，趋于快乐的冲动才该遭谴责。这种冲动与前一种有区别，因为理性本来命令它不要行动，但
25 它却违抗理性的指令而那样做了；因此，与脾性方面的不自制相比，它更应遭谴责。由于脾性的不自制是痛苦（因为如没感到痛苦，谁也不会发脾气），但是，由于欲求的不自制却伴随着快乐，所以，它更该遭谴责。因为由于快乐的不自制似乎涉及放纵。

30 自制与忍耐是不是相同呢？肯定不。因为自制关涉的是快乐，自制者就是能控制快乐的人；但忍耐关涉的却是痛苦，因为忍耐者是经受并忍耐住痛苦的人。

再者，不自制与软弱也不相同。因为软弱和软弱者是不能
35 经受苦难的人，当然不是指所有的苦难，而是其他人或许必然经受得住的苦难。相反，不自制者是不能经受快乐的人，他屈从于它们，被它们牵着走。

1203^a 还有一种人，被称为无节制者。无节制者与不自制者是否相同呢？也不。因为无节制者是这样的人：他认为自己所做的事情是最好的，也是对自己最有利的，他根本就不具有与显得对他快乐的事情相反的理性。但是，不自制者却具有

理性，它与欲望引导他追求的那些东西对立。 5

哪种人更可救药些，是无节制者，还是不自制者？看起来，似乎不是不自制者，而是无节制者更可救药。因为如果理性植根于他，并教会他什么是恶的，他就不会再那样做了。相反，理性本属于不自制者，但他依然要那样做，所以，这种人似乎是不可救药的。 10

另一方面，什么状况更糟呢，是根本无善的人，还是有善亦有这些恶的人？显然是前者，而且，他较有价值的部分处在恶的状况中。不自制者具有善，即正确的理性，但无节制者却没有。再者，理性是每一方的本原。在不自制者那里，这个本原（它最有价值）处于善的状况，但在无节制者那里，它处于恶的状况。所以，无节制者应比不自制者更坏。 15

再者，正如我们说过的兽性的恶一样，不能在兽类中，而只能在人类中发现它（因为兽性乃是对过度的恶的称谓）。为什么呢？不为别的，只是因为兽类中，没有恶的本原。本原即是理性。哪一类做的事更恶呢？我的意思是，是狮子，还是狄奥尼索斯、法拉尼斯、克列阿荷斯或此类的某个其他坏人？显然是后一类。因为在他们之中，存在着极大地激励他们做坏事的恶的本原，但在兽类中，全然无这样的本原。在无节制者中，也存在着恶的本原。就他做坏事而言，他的理性是赞同的，在他看来，做这些事情理所应当，因为在他之中存在的理性不健全。因此，不自制者似乎比无 25

节制者好些。

30 有两种无节制。一种是莽撞的、事先没想到的、突发的（例如，当我们看到一位漂亮的女人时，立即有了某种激情，从这种激情，产生出了做或许是不应当做的某事的冲动），另一种是软弱的，伴随着想要阻止行为的理性。

35 第一种人似乎不应受到太大的谴责。因为即使是在有德行的人那里，也有此类事情发生，譬如在热心肠和天资好的人那里。但第二种情形却出现在冷若冰霜和抑郁型的人那里，这样的人就该遭谴责了。再者，人是能够避免激情的，如果理性能预先发出这样的警告——“有位美艳迷人的女人要来了，你必须把持住自己”。可见，理性若预先发出了这
5 类警告，因突发的影响而失去自制的人便不会生出激情，也就不会干出不光彩的事了。基于理性明明知道不应当做，却因屈从于快乐而为之的那种人，更应遭谴责。善者决不会出现这种类型的无自制，因为即使理性预先发出警告，也不会
10 对它奏效。向导本来也在他之中，但他不听指挥，而是屈服于快乐，顺从着某种意义的软弱。

节制者是否能自制？这是我们在上面提出的疑难问题，现在，我们来讨论它。节制者是能自制的。因为能自制者不仅指具有欲望，但由于理性能将其抑制的人，而且也指这样的人：
15 虽然他本无这类欲望，但纵然有欲望出现，他也能将其抑制。没有恶的欲望，并在这些事情上有正确理性的人，是节制者；虽有恶的欲望，但在这些事情上有正确理性的

人，是能自制者。所以，自制者伴随着节制，节制者能自制 20
自制，但不是自制的节制者。因为节制者是没有激情的人，自
制者则是有激情，或能够有激情，但又能控制它的人，但这
些无一属于节制者。因此，能自制者并不是节制。

那么，无节制者是否不能自制，不自制者是否无节制 25
呢？或者，没有一方伴随另一方？因为不自制者是理性和激
情冲突的人，而无节制者不是这种人，而是做坏事的同时有
理性赞同的人。所以，没有一个无节制者像不自制者，也没一
个不自制者像无节制者。再者，无节制者比不自制者更坏。
因为本性如此的事情比源于习惯的事情更难救治（正因如此 30
如此，习惯才被认为强大有力，因为它会转化为本性）。无节
制者本身就是本性上有某种恶的那类人，其所以如此（也根
源于此），原因在于他的理性是恶的。但不自制者却不是这
样；因为他的理性不善的原因不是他本身就如此（因为假如 35
他本性上就是像坏人那样的话，他自身就必定是恶的了）。1204^a
不自制的恶似乎是由于习惯，而无节制者则由于本性，所
以，无节制者更难救治。因为一种习惯可被另一种习惯取
代，但却没有什么能取代本性。

既然不自制者是那类知晓理性而不被理性所骗的人，聪 5
明者也是这种人，即用正确的理性来观察每物，那么，聪明
者有没有可能是不自制的呢？不可能。因为即使有人对我们
说过的话有疑问，但只要我们与前面所说保持一致，那么，
聪明者就不会不自制。因为我们说过，聪明者不仅是有正确 10

理性存在于其中的人，而且也是做那些依据正确理性显得最好的事情的人。如果聪明者做最好的事，他就不应是不自制的，虽然不自制者也可能明智。我们已在上面对明智者和聪明者作出了区分，他们是不同的。虽然他们关涉的方面相同，但一个在应当的方面行为，另一个却不行为。所以，明智者有可能不自制（因为他在关涉的、应当的方面不行为），聪明者不可能不自制。

【7】 此后，我们必须说明快乐，既然我们论证的主题是幸福，而一切人都认为，要么幸福是快乐或快乐的生活，要么无快乐则无幸福。有些人虽然厌恶快乐，不认为快乐应被算入善物之列，但也添上了无痛苦。其实，无痛苦与快乐很接近。

因此，我们必须说明快乐，这不仅由于其他人认为应当如此，而且也在于，对快乐作出说明，是我们必然要做的。既然我们论证的是幸福，而且，我们也定义和说明了，幸福乃是在完满生活中德性的实现，而德性与快乐和痛苦相关，那么，我们就必然应说明快乐，既然幸福不会无快乐。

让我们先来说说那些认为不应把快乐设定为善的部分的人所提出的论证。

首先，他们说，快乐是生成的，生成的东西就有某种不完满，但是，善不会在不完满中占有一席之地。

其次，有着某些恶的快乐，但善决不会存在于恶中。

再次，快乐出现在一切生物中；因为它既在坏人中，也在好人中，既在野兽中，也在家畜中。但善却不与坏混合，不是杂多的。

再次，快乐不是最好的，善却是最好的。

1204^b

还有，快乐会妨碍美好的行为，而妨碍美好的东西就不应是善。

那么首先，我们必须说明第一个论证，即所谓的生成，并通过表明它的不真实来解决这个论证的问题。首先，并非所有的快乐都是生成的。因为源出于沉思的快乐就不是生成的，源生于听觉、视觉和嗅觉的快乐也不是。因为这些与其他的（例如源出于吃或喝的快乐）不一样，不是源出于不足。吃、喝的快乐源出于不足与过度，或由于不足的补充，或由于过度的减除；因此，它们被认为是生成的。不足与过度是痛苦。所以，凡在快乐生成的地方，也就有痛苦。但在视觉、听觉和嗅觉方面，并没有先在的痛苦；因为没有一个人视觉或嗅觉方面快乐的人先要承受痛苦。在思想方面也一样，人们可以快乐地沉思什么，并无先在的痛苦。所以，应有某种不是生成的快乐。

如果快乐因其是生成而不是善（正如他们的论证所断言的），但却有某种快乐不是生成的，那么，这种快乐就应该是善。

一般而言，没有任何快乐是生成的。因为即使是源于吃和喝的那些快乐，也不是生成的；相反，断言这些快乐是生

成的人犯了错误。因为他们认为，既然在需要得到补充时，
25 快乐才出现，那么，快乐是生成的。然而，却不是这样。因为
有灵魂的某个部分，我们正是靠它而感到快乐，灵魂这个
部分的活动与运动是和我们所缺东西的补充同时的，它的运
动和活动就是快乐。由于灵魂这个部分的活动与那种补充是
30 同时的，或者，由于它的活动，他们就因为补充是明显的，
但灵魂的这部分不明显而认为快乐是生成的。这就犹如某人
因肉体可感知、灵魂不可感知而认为人就是肉体一样。其
35 实，灵魂也存在。这里的情形亦相同；因为存在着某个我们
靠它才感到快乐的灵魂的部分，它的活动与补充同时。因
此，没有任何快乐是生成的。

他们还说，快乐是感觉恢复到本性状态。但是，在没有
恢复到本性时，也有快乐。因为恢复乃是对本性上不足东西
1205^a 的填补，但正如我们所说，即使没有不足，也可能感到快
乐。因为不足乃是痛苦的，但我们指出，在没有痛苦或先于
痛苦时，就已感到了快乐。所以，快乐不应是不足东西的恢
5 复；因为在这类快乐方面，本无什么不足。

所以，如果认为快乐不是善的理由在于它是生成的，而
我们证明了，没有什么快乐是生成的，那么，快乐就应该是
善。

但是，接下来，他们又说，并非所有的快乐都是善。从
下面的考察中，人们能看清这种说法究竟如何。既然我们
10 说，善被表述在所有的范畴中（因为在实体、关系、数量、

时间以及一般而言的一切范畴中)，那么，快乐也一样明显。因为基于善的活动都伴随着某种快乐，所以，既然善在一切范畴中，快乐也应一切范畴中。因此，既然善和快乐都在这些中，源于善的快乐确是快乐，那么，一切快乐都应是善。 15

同时，从这一点也明显可见，快乐在种类上是有区别的。因为快乐存在于其中的范畴是各不相同的。它不像知识方面的情形，例如文法学或其他什么知识。因为假如拉普洛斯具有文法学知识，那么，他作为文法学家，被这种文法知识影响的情形与具有文法知识的任何其他人是 20 一样的，不会有两种不同的文法学知识，无论是在拉普洛斯那里，还是在依留斯那里。但是，快乐方面的情形不是这样。因为源于豪饮的快乐与源于性交的快乐在效果上很不相同。因此，快乐在种类上似乎是有区别的。 25

他们之所以认为快乐不是善，还有一个理由：有些快乐是恶。但是，这种论证和这类判断不只适于快乐，也适于自然物和知识方面。因为有些自然物是恶的，如蛆虫、甲虫及 30 一般的卑污有害的生物，但是，自然并不因此而是恶的。同样，有些知识是恶的，例如机械学，但知识并不因此而是恶，相反，无论是自然还是知识，在种类上都是善。因为正如人不应从雕刻家不成功的、坏的作品，而应从他的精品佳 35 作来判断他的性质一样，人们也不应从丑恶的东西，而应从美好的东西来判断自然、知识或其他诸种事情的性质。

1205^b 同样，快乐在种上也是善的，虽然有些快乐是恶，这一点，我们自己并未忽略。因为生物的本性是不同的，有些恶，有些善，例如，人的善，狼或其他某些野兽的恶。同样，马、人、驴和狗的本性也各不相同。既然快乐是各自从反乎本性向其本性的回复，那么，恶的快乐基于恶的本性就应是它的特性了。对于马和人来说，快乐是不同的，对其他生物亦如此；既然它们的本性有别，其快乐也就有别。因为快乐已被认为是回复，而他们说，回复乃是回归其本性，所以，恶本性的回复是恶，善本性的回复是善。

但是，那些断言快乐不是善的人，与这样的人其实相同：由于不知道甘露为何物，他们就认为神也喝酒，并以为没有什么比这更愉快的了。这是由于他们的无知。那些宣称所有的快乐都是生成的，因而不是善的人，情形亦相似。因为由于不知道除了肉体快乐之外的其他快乐，而且又发现这些快乐是生成的，不是善，所以，他们就一般地认为快乐不是善。

既然有本性回复的快乐，也有本性处于圆满状态的快乐，前一种如从补充不足中产生的，后一种如源于视觉、听觉等等的，那么，处于圆满状态的本性的活动就会更好；因为两种场合的快乐都被说成是活动。所以显然，源于视觉、听觉和思想的快乐是最好的，既然肉体的快乐来源于补充。

再者，快乐之所以被说成不是善，也因为在一切之中、且为一切所共有的东西不是善。这种说法适于特别贪爱荣誉

者的情形，是贪爱荣誉的情感所特有的。因为贪爱荣誉者是这样的人：他只想自己具有这种东西，并因此而优越于其他人。所以，他认为，如果快乐是善，它也必定是这种东西。

但是，事实并非如此，而是相反。快乐之所以被认为是善，恰恰因为如此，即，它是一切事物所追求的。因为一切东西的本性乃是追求善，所以，如果一切追求快乐，快乐在种上就应是善。 35

再者，有人之所以否认快乐是善，在于他们认为它是一种障碍。然而，他们说它是障碍正由于他们似乎没有正确地考察这个问题。因为源于行为完成时的快乐不是障碍。假如是另一种快乐，或许是障碍；例如，源于迷醉的快乐就是行为的障碍。但如果这样，一种知识也就成了另一种知识的障碍，因为人不能同时实现二者。然而，如若从知识中造成了快乐，为什么这种知识不是善呢？而且，它是否阻碍行为呢？肯定不。相反，它会加强行为。因为快乐对于加强行为来说，是一种刺激，如果它源于行为本身的话。假若善者做基于德性的事情，而且是快乐地做，那么，难道他不是更加起劲地实现他的行为吗？如若他快乐地做好事，就是善的，如若他痛苦地做好事，就不善。因为痛苦出现在不得已而为之的事情上，所以，如果某人做好事是痛苦的，他的行为就是不得已的；而不得已才为之的人不是善者。 1206^a 5 10 15

然而，无痛苦或快乐地做基于德性的事情是不可能的。中间状态不存在。为什么呢？因为德性在情感中，情感在痛

20 苦和快乐中，不在既无痛苦也无快乐的中间状态中。显然，
德性伴随着痛苦或快乐。如果某人在做好事时是痛苦的，就
不是善者。所以，德性不应伴随痛苦，而是伴随快乐。可见，快乐不仅不是障碍，而且还是对行为的刺激。一般而
25 言，如果没有源出于它的快乐，德性就不可能存在。

另一个论证是：没有一门知识造成快乐。这亦不真实。
因为厨师、扎花环的人和香料制作匠就是造成快乐的人。虽
然确有另外的一些知识不以快乐为目的，但却伴随有快乐，
30 如果无快乐，也就无它们。所以，有造成快乐的知识。

再者，另一个论证又说，快乐不是最好的。但是，如果
照这类论证的如此说法，也就否认了其他的特殊德性了。因
为勇敢也不是最好的，难道它因此就不是善了吗？这是荒谬
35 的。其他德性亦如此。可见，不能因为快乐不是最好的，就
因此而说它不是善。

接下去，有人或许会就德性的问题提出下面的这类疑
难。例如，既然有时理性支配激情（因为我们说，自制者就
是如此），激情又反过来支配理性（例如在不自制者那里出
1206^b 现的情形），那么，灵魂那个具有恶的非理性部分就会支配
处于善的状态的理性部分（因为不自制者就是这样的），同
样，处于恶的状态的理性也会支配处于善的状态、且具有特
5 定德性的激情；如果情形果真如此，就会得出恶地使用德性
的结论（因为当理性处于恶的状态时，如果要使用德性，就
会是恶地使用它）。而这样的结论似乎是荒谬的。

对这种疑难，从我们在前面就德性所作的说明出发，是容易回答和解决的。因为我们断言，只有在处于善的状态的理性与具有其特定德性的激情相称，而激情又与理性相称时，才有德性。因为在这样的状态下，它们才彼此和谐，所以，理性总是规范出最好的东西，处于善的状态的激情也容易执行理性规范的东西。假如理性处在恶的状态，激情处在善的状态，那么，由于理性的欠缺，就不会有德性（因为德性源出于两者）。所以，不可能恶地使用德性。笼统地讲，与其他人的认识相反，作为德性的本原和向导的，与其说是理性，还不如说是激情。因为首先必须有某种朝向美好的非理性的冲动产生出来（事实也的确如此），尔后才有理性的表态和裁决。从孩童和无理性的生物那里，人们可以看到这种情形。因为在这些场合中，先出现的是对于美好东西的非理性的激情冲动，尔后才有理性出现，并对此表态，以造成对美好东西的行为。但是，即使一开始就从理性那里接到了朝向美好事物的指令，激情也并非随之行为，而是常常相反。因此，趋向德性的本原似乎更应是处于善的状态的激情，而不是理性。

【8】 既然我们论证的主题是幸福，那么，接下来，我们就应讨论幸运。因为许多人都认为，幸福的生活就是幸运，如无幸运，便无幸福。这种观点或许是正确的。因为如果没有靠运气抓住的外在的好东西，幸福是不可能的。因

35 此，我们必须说明幸运，一般地讨论谁是幸运者，它存在于什么中，又相关于什么。

首先，有人或许会通过下面的考察对这些问题提出疑难。因为人们不应把机遇说成是自然的。因为以自然为其原因的东西，多半会或者总是会产生出来，但机遇却不是这样，它的结果是无规律的、碰巧的。正因如此，我们才说机遇存在于这类东西中。也不能把机遇当成某种思想或理性。因为在这里，也同样有规律和总是如此的必然性，但机遇却没有。因此，愈有思想和理性的地方，就愈无机遇；反过来，愈有机遇之处，也就愈无思想。

那么，幸运是否是某种神佑呢？不应该这样认为。因为假如我们把神认作这种东西的主宰者，他依据价值来分派善和恶，那么，机遇及源于机遇的东西就真会是按照机遇而生成的了。如果我们把这种东西分派给神，就使他成了坏的或不公正的判定者。而这是不适于神的。但是，除了这些之外，人们又不可能将机遇归源于其他东西，所以显然，它必定是上述三者之一。思想、理性和知识似乎完全与它不相干。但是，神佑和神意也不应被认为是幸运，因为它也出现在恶中，虽然神不可能庇护恶。那么，剩下的自然就最相关于幸运了。

幸运和机遇出现在不取决于我们自己的场合中，在那里，我们没有支配权，也不能行动。正因如此，没有一个人把公正者（作为公正者而言）、勇敢者、或基于德性的其他

人说成是幸运的；因为具有或不具有这些性质，取决于我们自己。但是，在诸如下面的这些事情上，我们更适于说是幸运的。例如，我们把有好的生日的人说成幸运，一般而言，凡是具有这类不由自己支配的好事情的人，都是幸运儿。 25

但是，即使是此处的这种情形，也不是幸运一词的严格含义。“幸运”有多层意思。因为对在自己意料之外完成某种善行的人，我们称之为幸运，对基于理性本以为要失去，但却获得的人，我们也说成是幸运。那么，幸运存在于意料外的某种善的获得中，也存在于预料内的某种恶的避免中。但是，幸运似乎更加适于用在善的获得中。因为善的获得似乎是基于本性的幸运，而恶的避免则是基于偶性的幸运。 30 35

幸运是一种无理性的自然本性。因为幸运者是这样的人：他对善有着无理性指导的冲动，并且要得到它们，而这就是源于本性的。因为在灵魂中，内在着这类东西，它迫使我们无理性指导地朝向我们具有的好东西。假如有人问具有这种情形的人：“为什么你愿意这样做？”他会说：“我不知道，但它使我愿意。”那些靠神灵感应激动起来的人，也有类似的情感；因为他们也有无理性指导的、想做什么事的冲动。 1207^b 5

我们没有合适的、专用的词来称谓幸运，但我们经常把它叫做原因，虽然原因与这个词没多大关系。原因与它的结果是不同的，我们称为原因的东西并无获得善的冲动，在这个意义上，它才是恶的避免或善的获得（在并没想到要获得善时）的原因。这样的幸运与前面所述是不同的，它似乎是 10

从事情的变更中出现的，而且，是基于偶性的幸运。所以，如果这样的情形也叫做幸运的话，那么，就与幸福的关系而言，另一类就更适于幸运，因为在那里，获得善的冲动的根源就在他自身中。

既然无外在的善就无幸福，而外在的善又源于幸运，那么，就正如我们已说过的，幸运应与幸福同在。

【9】 关于幸运，就说这些。既然我们已个别地讨论了每种特性，那么，剩下的就应是把特殊的東西概括起来作一般性说明。

那么，用“高尚而善良”^①或崇高这个词来称谓完满之善的人是很不错的。因为他们说，当一个人处于完满的善时，就是高尚和善良的，是崇高的。因为正是在德性方面，他们才说高尚和善良，例如，他们说，公正者、勇敢者、节制者，一般而言在德性方面的人，都是高尚和善良的。

既然我们区分出了两类，说有些东西是高尚的，有些是善良的，而且，在善良的东西中，有些是绝对的善，有些不是，有些高尚的是德性，有些是源于德性的行为，善又有统治权、财富、声望、荣誉等等，那么，高尚而善良者就是这样的人：绝对善的东西对他是善，绝对高尚的东西对他是高尚。因为这种人是高尚而善良的。但是，绝对善的东西对他

① kalokagathia.

不是善的人不是高尚和善良的，正如绝对健康的东西对他不是健康的人不应被认作是健康一样。因为假如财富和权力的增加伤害了某人，那么，对他来说，想望的就不是选择它们，而是不会伤害他的那类东西。对占有某种善物畏畏缩缩的那种人，似乎不是高尚和善良的。但是，在有的人那里，一切善物对他都是善的，而且，他不被这些东西（例如财富和权力）所腐蚀，这样的人，就是崇高的。 1208^a

【10】 关于基于德性的正确行为，我们已说过了，但还不充分。因为我们曾说，它是基于正确理性的行为。但是，有人或许不明白这一点，而且会问：“什么是基于正确理性的行为？这正确的理性又在何处？”我们说，当灵魂的无理性部分不妨碍理性实现它自己的活动时，就是基于正确理性而行为。因为在这时，行为是基于正确理性的。因为既然在我们的灵魂中，有某个较坏的和较好的部分，较坏的总是为了较好的，正如在肉体 and 灵魂方面，肉体总为了灵魂，当肉体具有这样的状况，以致于不妨碍，而是协助和参与灵魂完成自己的工作，我们就说肉体处在良好状态（因为较坏的总是为了较好的，协助较好的工作），那么，当激情不妨碍思想完成它的工作时，其行为就是基于正确的理性而发生的。

有人或许又会说：“但是，激情在什么状态下不妨碍？又在什么时候具有这状态呢？因为我不明白。”对这类问题，是

不容易说明的，正如医生一样。当医生说“把大麦煎了给伤
25 寒病人服用”时，你可能问：“我如何知道他是伤寒呢？”他
说：“当你看到他脸色苍白时。”“我怎样知道他是苍白的呢？”
这时，医生就……^①，他只有说：“如果你连这个都察觉不
出，……就再没有什么好谈的了。”这种论证，也同样适用于
与此类似的其他问题。在激情的识别方面，亦有同样情形。
30 因为人必须以自己的什么来协助感觉。

有人或许还会提出下面这类疑难：“假如我实实在在地知
道了这些，我会是幸福的吗？”因为他们以为会如此。但事实
不是这样。因为在其他知识中，没有一门给研习者带来使用
35 和活动，而仅仅是具有。所以，在这里也如此，知道这些东
西也并不带来使用（因为正如我们所说的，幸福是活动），
而只是具有，幸福也不存在于它的构成成分的知识中，而是
源于对它们的使用。而这些东西的使用和活动并不是眼下的
1208^b 这篇文章的事情。因为其他知识也无一给予使用，而只是具
有。

【11】 在所有这些问题之外，我们还必须讨论友爱，
说明它是什么，在什么之中，又是关于什么的。因为既然我
5 们看到，它与整个的生命共存，且体现在一切方面，而且是
善的，那么，我们就应把它视为有助于幸福的因素。

① 原文不清楚。

首先列举出有关的疑难和问题或许是最好的。友爱是否像有人认为是断言的那样，存在于相似物中？因为正如谚语所说：“穴鸟邻穴鸟而栖”，而且，

神总把相似物和相似物引领到一起。^① 10

也曾有这样的说法：狗总是睡在同一堆瓦上。当问及恩培多克勒“狗为什么睡在同一堆瓦上”时，他说：“狗与那瓦有某种相似。”这就表明，狗常去那里是由于相似。但是，另一方面，另一些人则认为友爱更出现在相反物中。因为他们说：“土爱雨，当干燥时。”他们说，相反物想与相反物成为朋友。因为在相似物中，不可能发生友爱。他们说，因为相似物不需要相似物。如此等等。 20

再者，成为朋友困难还是容易？那些很快就亲近如故的阿谀奉承之辈其实不是朋友，虽然他们表现得像是。

再者，还有这样的疑难：好人对坏人是不是朋友？不会。因为友爱在忠诚和稳固中，而坏人很少具有这类品性。那么，坏人能跟坏人成朋友吗？亦或也不可能？ 25

首先，我们必须确定我们所考察的友爱是何性质。因为有些人认为，有对神的和对无生物的友爱，但他们的观点是不正确的。我们说，友爱只存在于能回报以爱的地方，但是，对神的友爱不允许有爱的回报，甚至完全没有爱。因为假如有人说他爱宙斯，那是荒谬的。无生物也不可能回报以 30

^① 荷马：《奥德赛》，xvii 218。

爱，虽然我们对无生物可能有爱，例如爱酒或诸如此类的其他东西。

因此，我们所探讨的，不是对神的爱，也不是对无生物的爱，而是对有生物的爱，且是对能回报以爱的那些有生物的爱。

如果有人要继续考察什么东西是可爱的，那么答案是，只有善的东西才可爱。可爱的东西与能被爱的东西是不同的，正如可想望的东西与能被想望的东西不同一样。因为可想望的东西是绝对的善，能被想望的东西是对每个人的善，同样，可爱的东西是绝对的善，能被爱的东西是对他自己的善，所以，能被爱的东西是可爱的，但可爱的东西不一定能被爱。

这里，我们发现了为什么会有好人是否对坏人是朋友这类疑难的原因。因为在某种意义上，对自己的善附属于善，能被爱附属于可爱，而且，具有快乐和利益的东西伴随着善。好人之间的友爱在于他们彼此能回报以爱；而他们之所以能互相友爱，是因为他们是可爱的；而之所以可爱，又因为他们为善的。所以，当人们问：“好人不可能与坏人成朋友吗？”我们就回答说：不是。因为既然快乐和利益伴随着善，那么，虽然某人是坏的，但由于快乐，就成朋友；再者，他是有利可图的，就他有利可图而言，也是朋友。但是，这种友爱并不是基于可爱的东西（因为我们说过，只有善才是可爱的，坏人并不可爱），而勿宁说是基于能被爱的东西。因

为即使是这种基于快乐和基于利益的友爱，在好人当中，也是源出于完全的友爱。

所以，基于快乐而友爱的人并不爱那种基于善而友爱的人，基于利益而爱的人亦如此。这些类型的友爱（即基于善的、基于快乐的和基于利益的）并不同一，但彼此之间也不是完全无关，而是在某种意义上源出于相同的东西。例如，虽然我们说医学的刀、医学的人和医学的知识，但这些说法的含义不同——刀被说成是“医学的”，因为它对医学有用；人被说成是“医学的”，因为他是健康的造成者；知识被说成是“医学的”，则因为它是原因和本原。同样，当我们说好人之间的友爱时，所指也不一样，有的是基于善的友爱，有的是基于快乐的，有的则是基于利益的。名称是相同的，但含义却不同，虽然它们关涉的方面在某种意义上相同，且源于相同的东西。假如有人说，“基于快乐而爱对方的人并不是朋友，因为这不是基于善的朋友”，那么，这种人就是在寻求好人之间意义上的友爱，而它是源出于这三者的，即既源于善，也源于快乐和利益，所以，真正说来，那种朋友不是基于这类友爱的，而是基于快乐，或基于利益。

那么，一个好人能否对另一个好人是朋友呢？因为人们说，相似物不需要相似物。这样的论证无疑只是在寻求基于利益的友爱；因为在一方需要另一方的意义上成为朋友的那些人，就正是属于基于利益的友爱这种范围。但是，在基于利益的友爱与基于善和快乐的友爱之间，我们已区分过不同

之处。或许，好人之间更可能有友爱，因为善、快乐和利益全都属于他们。但好人也会是坏人的朋友；因为就对他有快乐而言，他可能是朋友。坏人也是坏人的朋友；因为就利益对他们是共同的而言，他们可能是朋友。因为我们看到，当利益是共同的时，这种情形就出现了，即，他们由于利益而成为朋友，既然没有什么东西妨碍坏人之间有某种共同的利益。

好人之间的友爱是最稳固、最持久的，也是最高尚的，因为它是基于德性和善的，是合理的。因为由此而生出友爱的那德性是不易变更的，所以，这种类型的友爱也自然不易变更。但是，利益并非时时相同，因此，由于利益而成的友爱不稳固，而是随着利益的变更而变更。基于快乐的友爱亦如此。

所以，最好的人之间的友爱是基于德性而生成的，普通大众间的友爱是基于利益，粗鄙者和常人间的友爱则基于快乐。

当发现自己的朋友是坏人时，人们时常感到愤慨和吃惊。其实，这并不奇怪。因为当友爱以快乐或以利益为本原时，朋友也只是为此而结成的，所以，一旦这些东西不复存在了，友爱也就随之完结。甚至常有这种情形：友爱还保持着，所爱之人却以恶相待，因此，人们气愤不已。这也没什么悖理的。因为你对那个人的友爱本身就不是由于德性，因此，如果他的行为不是基于德性，也就没什么奇怪的了。所

以，气愤是不正确的。在由于快乐造成了友爱之后，又想象着由于德性的友爱应当属于他们，这是不可能的事情。因为 30
 为了快乐和利益的友爱与德性无关。既已结成快乐的联盟，他们又要寻求德性，这是不正确的；因为德性不附随着快乐与利益，相反，是这二者附随德性。如若某人自以为好人之间自己对自己是最快乐的，那就荒谬了；因为正如欧里庇德斯所说，即使坏人，彼此之间也是快乐的，因为他说，“坏人 35
 喜欢与坏人结合”^①。因为德性不附随快乐，而是快乐附随德性。

那么，在好人之间的友爱中，快乐是否是必需的呢？要否定这种必需是荒谬的。因为剥夺了他们彼此的快乐，他们 1210"
 就会找另外的、能带来快乐的朋友交往；因为对于交往，没什么比快乐更重大。以为好人之间彼此不特别需要交往乃是荒谬的；而若无快乐，这种交往就不可能。因此，似乎可以 5
 说，快乐尤其属于这些人。

既然友爱被区分为三类，那么，其中就引出了这样的问题：友爱是出现在平等中，还是不平等中？其实，在两种情形中都有友爱。基于相似的友爱是好人之间的友爱，是完满的友爱。基于不相似的友爱则是基于利益的友爱。穷人给富翁当朋友，是因为他缺少富翁拥有的财富，坏人给好人当朋友 10
 也由于同样的理由；因为正是由于缺少他认为可以从好人

① 见《优台谟伦理学》第七卷，【5】。

那里得到的德性，他才因此而给好人当朋友。可见，基于利益的友爱出现在不相似者之中。因此，欧里庇德斯写道：

土地迷恋雨，只在干燥时。

- 15 于是，由于利益的友爱出现在这些相反物之间。如果你把火和水假定为最相反的东西，它们对彼此也是有用的。因为人们说，火若没有湿气，便会熄灭，其原因是，湿气给它提供某种犹如食物的东西，当然，这湿气的量不能超出火能压制
- 20 住的范围。假如湿气过多，它就会胜过火，并导致其熄灭，只有比例适度，才对火有利。所以很显然，即使在最相反的东西中，也有由于利益而出现的友爱。

一切友爱，无论是平等物中的还是不平等物中的，都必定可以归为已被区分出的这三类。

- 25 在所有类型的友爱中，当双方不是同样的友爱、施善、服务或诸如此类的其他什么时，彼此就会出现差异。因为如果一方热情主动，另一方缺乏这些，那么，从中就会生出抱怨和责怪。但在友爱的目的相同的那类朋友方面（例如，如果双方都是基于利益、基于快乐或基于德性才成为朋友的），
- 30 某一方的缺欠很容易看清楚，例如，如果你给我的好处比我给你的更多，我就不会争辩说：“你不应该更被我爱。”
- 35 然而，在不是由于相同的目的的友爱中，朋友间的差异就更大。因为每一方的缺欠看不清楚。例如，如果一方为了快乐而交朋友，另一方则为了利益，那么，在这种场合，就会出现争执；因为付出了过多利益的一方并不认为他得到

的快乐与付出的利益等值，同样，付出了较多快乐的一方也不认为他得到的利益抵得上所付快乐的价值。所以，在这类友爱中，更容易出现差异。 1210^b

在关系不平等的朋友中，那些在财富或诸如此类的其他什么东西上占优势的人们不认为自己应当施爱，而认为自己应当被财富等等不足的人们所爱。但是，施爱比被爱更好。 5
因为施爱是某种快乐的实现，也是善，相反，对被爱者来说，不会有什么实现活动从被爱中生成。此外，认知亦比被认知更好；因为被认知和被爱也属于无生物，但认知和施爱却只属于有生物。再者，施善比不施善更好；施爱者作为施爱，是施善，被爱者作为被爱，是不施善。但是，由于贪恋名誉，人们更想望被爱，而不是施爱，因为在被爱中，有某种优越感；既然被爱的人总是在快乐、财富或德性上优越， 15
而贪恋名誉者追求的，正是这种优越。处于优越地位的人，不认为自己应当施爱；因为他们觉得，自己已用优越的东西回报了爱他们的那些人。再者，其他人比他们的地位低下；因此，他们认为自己不应当施爱，而是被爱。而在资财、快乐或德性方面不足的人，则羡慕在这些方面优越的人，且施爱于他，因为他从后者那里得到这些，或以为会得到。 20

也有这样的友爱：它源于同情，源于想望别人有某种善物。在这些方面生成的友爱并不完全具有前面所述的那些特性。因为我们经常想望某人具有善物，但却情愿和另外的人交往。那么，是应当把这种情形说成是友爱的属性呢，还是把 25

基于德性的完满的友爱说成是友爱的属性？因为它们全都存在于这类友爱中。因为我们愿与之交往的，不是其他人，正是这种人（因为快乐、利益和德性均属于好人），而且，我们尤其想望他有善物，生命和幸福的生活更属于他，而不是其他什么人。

人是否能对自己有友爱的问题，我们现在不去讨论，留待后面再说。但是，我们想望自己拥有一切。我们想望与我们自己交往（这或许是必然的），想望幸福生活、生命和善物都属于我们自己，而不是其他什么人。再者，我们最同情我们自己。因为假如我们遭到失败，或诸如此类的其他什么不幸，我们就会立即痛苦与悲伤。因此，从这个意义上看，似乎存在着对自己的友爱。

我们说的这些（例如同情、幸福生活和其他东西），或者归之于对我们自己的友爱，或者归之于完满的友爱。所有这些存在于二者中；因为交往、想望存在、幸福等等，全存在于它们之中。

再者，或许有人认为，在有公正存在的地方，也就有友爱存在，因此，友爱的种类和公正的种类一样多。在外邦人和本地公民、奴仆与主人、公民和公民、儿子和父亲、妻子和丈夫之间，以及一般而言的其他关系之间，都有公正，在各种关系中，也存在着友爱。在这些人的友爱中，与外邦人的似乎最稳固，因为他们与本邦公民不同，没有引起争执的共同目的。因为当本地公民为占优势而彼此争执不休时，他

们就不再是朋友了。

现在，我们该接着说这个问题了：是否有对自己的友爱。既然我们看到（正如我们刚才说过的），友爱是通过特殊的东
西而被确认的，而我们最盼望自己拥有这些特殊的东
西（因为我们盼望善物、存在和幸福；最同情我们自己；最
想与我们自己交往），那么，如果友爱是通过特殊的东
西而被确认，我们又盼望特殊的东
西属于我们自己，那就很显然，有对自己的友爱存在，正如我们说过的，有对自己的不
公正存在一样。确实，施不公正的是一个人，承受不公正的
是另一个人，而每个人都是单独的个体，因此，似乎不存在
对自己的不公正。但是，正如我们在考察灵魂的构成部分时
所说的那样，这种情形是可能的；因为灵魂的部分是多，所
以，当它们不一致时，就可能有对自己的不公正。同样，也
似乎存在着对自己的友爱。因为诚如我们所说，当我们想说明一位很要好的朋友时，我们就宣称：“我的灵魂与他的灵魂
简直就是同一个”；既然灵魂的部分是多，那么，当理性和
情感彼此协调时，此时的灵魂就是一（因为这样的情形就是
一），而当灵魂成为一时，就有对自己的友爱。 20 25 30 35

这种对自己的友爱只存在于好人中。因为只有在这种人
中，灵魂的部分才彼此不冲突，处于良好状态。坏人不可能是自己的朋友，因为他总是和自己斗争。即使是不自制者，
当其做了什么基于快乐的事时，不久也会悔恨，并责骂自己；在其他方面有恶行的坏人亦如此。因为他总在和自己斗 40 1211^b

争、反对。

也有平等中的友爱。例如，同伴间的友爱就是在善物的
5 数量和能力方面的平等（因为他们没有一个人有权要求比另
一个人占据更多的份额，无论是在善物的数量、能力还是大
小方面，都是平等的；既然同伴就被认定为是某种平等）。
但是，在父亲与儿子、被统治者和统治者、优越者和卑下
10 者、妻子和丈夫之间，以及一般而言，一方在友爱中处于优
越状态，另一方处于劣势的场合中，都是不平等的。这种不
平等的友爱基于比例。因为在善物的分配上，没有一个人把
相等的份额平分给优越者和卑下者，而总是把更多的一份给
15 予优越者。这是依据比例的平等；因为在某种意义上，卑下
者占有较少的善物与优越者占有较多的善物是平等的。

【12】 上述一切种类的友爱中，在某种意义上，友爱
20 尤其出现在亲缘关系中，特别是父亲对儿子的关系。为什么
父亲爱儿子甚于儿子爱父亲呢？是像有的人说的那样（对多
数人来讲，这也是正确的），因为父亲对儿子施予某种恩
惠，儿子欠他的恩惠债吗？这种原因似乎存在于基于利益的
25 友爱中。正如我们在知识方面见到的一样，这里也有某种类
似情形。我的意思是，例如，在某些方面，目的与活动是同
一的，除了活动外，没有任何其他目的，譬如长笛吹奏者的
30 活动和目的就同一（因为对他来说，吹奏长笛既是目的，也
是活动）；但是，对建筑术来说，就不是这样了（因为在建

筑活动之外，还有另外的目的)。友爱是某种活动，除了爱的活动外，没有其他目的，相反，它就是目的。在某种意义上，父亲总是更主动地活动，因为儿子是他的某种创造物。35
我们看到，这种情形在其他方面也如此；因为一切人对自己的创造物都有某种亲缘感。所以，父亲对儿子有如对自己的创造物一样，有某种亲缘感，这种情感被追忆和期盼引导。因此，父亲爱儿子甚于儿子爱父亲。

还有另一些东西，被人们说成和认为是友爱，我们必须40
考察它们是否真是友爱。例如，好感就被认为是友爱。笼统1212"
地讲，好感似乎不应是友爱（因为在许多时候和许多场合，我们通过看或听，对某人的某种善产生了好感，那么，我们是否因此就成了朋友呢？不。因为假如有人生活在波斯人中，对大流士有了好感，正如有人可能真的那样，那么，是5
不能直接推出他与大流士是朋友的结论的）。但是，在有时，好感似乎又是友爱的开端，而且，好感也许会变成友爱，假如某人再有为有好感的那个人做善事的愿望（也有能力做）的话。好感是一种品质，也相关于品性；因为没有一10
个人被说成对酒或其他某种无生物有好感，虽然它是好的或快乐的；但如果某人的品性纯良，人们就会对他有好感。好感与友爱不是分离的，而是存在于相同的东西中。因此，它被认为是友爱。

同心接近于友爱，假如采用的是同心一词的严格含义的15
话。假若某人具有和恩培多克勒同样的观点，像他那样认识

元素，他就因此而与恩培多克勒同心了吗？不；既然这样的投合是在另外的方面。因为首先，同心不是在思想中，而是在行为中，而且，即使在行为中，也不是就他们思考的相同而言，而是除了思考的相同之外，是就他们选择做思考的相同东西而言的。因为如果双方都在思考统治，但每一方都想自己是统治者，那么，他们能因此同心吗？显然不能。但如果我想望自己是统治者，另一个人也想望我是，这样，我们就同心了。可见，同心是在伴随着对相同东西的想望的行为中。因此，在行为中把同一个人确立为统治者，乃是同心一词严格含义的例子。

【13】 既然如我们所说的，有对自己的友爱，那么，好人是否是“自爱者”^①呢？自爱者是这样的人：他在基于钱财的问题上所做的一切都是为了自己。坏人是自爱者（因为他做的一切全都是为了自己），但好人不是。因为他之所以是好人，正由于他是为了别人才做这种事的，因此，他不是自爱者。然而，一切人都有对善物的冲动，都认为它们最应属于自己。在财富和统治权方面，这一点表现得最明显。好人把这些让给别人，不是因为他最不适于具有它们，而是由于他看到，其他人比他更能有效地运用它们。但是，其他人却没有这样做，这或因无知（因为他们并不认为自己对这

① *philautos*。

些善物运用得糟糕)，或因对统治权的野心。好人不会受这两种情形的影响；因此，至少在这样的善物方面，他不是自爱者。如果他是，也是在高尚的方面。因为这是他唯一不愿 5
让给别人的，至于利益和快乐，他出让了。所以，在基于高尚的东西的选择上，他是自爱者，但在我们所谓基于利益和基于快乐的东西上，自爱者不是好人，而是坏人。

【14】 好人是否最爱自己呢？在一种意义上，他最爱自己，在另一种意义上则不是。因为既然我们说，好人把基 10
于利益的那些善物让给他的朋友；那么，他爱朋友就超过爱自己。确实如此。但是，就他把这些让给朋友而言，他就因为让出这些东西而为自己成就了高尚。可见，他在一种意义 15
上比爱自己更爱朋友，在另一种意义上，他又最爱自己。因为在利益方面，他更爱朋友，在高尚和善良方面，他最爱自己，既然这些为他成就了高尚。所以，他是爱善者，不是自爱者。如果说他爱自己的话，那也仅仅是因为他是善良的。 20
但是，坏人是自爱者。因为他爱自己不是为了任何高尚的东西，而是抛离这些，把自己作为自己来爱。因此，在严格意义上，只有这种人才被称为自爱者。

【15】 接下来，我们要说明自足^①和自足者，考察 25

① autarkcia.

自足者是需要友爱呢，还是不需要，而是在这方面也同样自己满足自己。因为，甚至诗人们也有这样的说法：

神赐给我们幸福时，还需要什么朋友呢？！

因此，这里就出现了疑难：具有一切善物而又自足的人是否需要朋友？或在某时最需要？因为他将给那人造成幸福，或与他共同生活？因为他不可能孤独地生活。既然他需要这些，而若无友爱，又不可能拥有这些，那么，自足者应当需要友爱。

在论证中，从神的情形推导出来的类比在这里是不正确的，也没有用场。因为即使神是自足的，什么也不需要，也不能因此而推出我们不需要什么。关于神的某种论证是这样说的：（他们说）既然神具有一切善物，是自足的，那么，他将做什么呢？因为他不会永远睡觉。所以，他们说，他在思考什么；因为这是最高尚的事情，也最适于他。但是，他思考什么呢？因为如果他在思考另外的什么，他思考的这东西就会比他自身更好。然而，如若另外还有什么比神更好，那是荒谬的。因此，他只能是在思考自己。但是，这也荒谬。因为如果一个人自己考察自己，我们就会把他讥为傻瓜。所以，他们说，神思考自己乃是荒谬的。

神到底思考什么的问题，就让它不了了之吧。但我们考察的自足问题，不是神的，而是人的，即：自足的人是否需要友爱？如果某人面对一个朋友，他就会看清这朋友的本质

和属性，……^①这种朋友就成了另一个自我，假如交了位显要的朋友，那就犹如谚语所说：“这是另一个赫拉克勒斯，另一个可爱的自我。”既然就像某些智者所告诫的，认识自己既最困难，也最快乐（因为认识自己乃是快乐），那么，我们从自己就不可能思考出自己的什么（我们自己确实不能如此，这从我们对别人的讥讽中已经表明，未曾料到我们自己也做了同样的事情；这是由于好意或激情而产生的，我们许多人都被这些东西弄昏了，以致没了正确的判断）。所以，正如我们自己要看看我们的脸时，就照镜子一样，同理，当我们认识自己时，也就通过看我们的朋友来知晓。因为正像我们所说的，朋友是另一个自我。再者，如果认识自己是快乐，而没有作为朋友的另一个人，又不可能认识自己，那么，自足者就应该需要友爱，以便认识他自己。

再者，假如在运气方面具有善物的人施行善举乃是高尚的（正如确实高尚一样），那么，他会为谁施善呢？他又将与谁在一起生活呢？他不可能离群索居；因为与人共同生活是快乐的，也是必要的。而如果这些是高尚的、快乐的、必要的，但若无友爱，就不可能有这些，那么，自足的人也会需要友爱。

【16】 应该交很多朋友还是少许朋友？我们可以绝对

^① 原文有空缺。

地说，既不能太多，也不应太少。因为假如太多，就很难把
5 友爱分摊在每个人头上。因为正如在其他一切方面一样，我
们虚弱的本性不可能使我们动作太远。我们靠眼睛不能看到
太远，假如把视力目标定得过高，它就会因本性的无力而不
及。听力的情况亦然，其他一切方面也同样。如果由于无能
10 为力而没能施爱，某人就会受到公正的责难，说他不够朋
友，仅仅是名义上的友爱；而这不是友爱的含义。再者，假
如朋友太多，也不可能摆脱痛苦。因为朋友太多时，其中至
15 少总有一个可能在遭遇某种不幸，从中必然要生出痛苦的情
感。另一方面，也不能太少（譬如只有一两个）。到底多少
个，要与自己的环境状况及对友爱的冲动程度相适应。

【17】 此后，我们必须考察人应如何对待朋友。这种
20 考察不包括一切类型的友爱，只针对彼此最容易抱怨的那些
朋友。在其他类型中，并无类似的抱怨。例如，在父子之
间，就没有某些关系中出现的这种性质的抱怨：“正如我对你
一样，你也要那样对我”，如果没有，这里就会爆发出强烈
的怨恨。在不平等的朋友之间，就没有这种平等。父亲对儿
25 子的友爱就在不平等中，妻子对丈夫、奴仆对主子，一般而
言，较差的一方和较好的一方，均是这种关系。所以，他们
不会有这类抱怨。但在平等的朋友之间，以及在这类友爱之
间，就有这种抱怨。因此，我们必须考察应如何对待处于平
30 等友爱关系中的那种朋友。……



优台漠 伦理学

徐开来 译

* **Ethika Eudemeia** 据《洛布古典丛书》希腊本文。

第一卷

【1】 那个在德洛斯（Delos）就神的界域问题发表过自己见解的人，于勒托斯神庙的入口处题了一则铭文，他在其中作了区分，认为善、美和快乐并不全为同一事物的属性。他这样写道：

最美的最公正，最善的是健康，
一切之中最快乐的，
乃是满足各人之欲望。

但我们自己却不同意这种看法；因为幸福才是一切之中最美的，最善的，也是最快乐的。

关于每一行为和每类自然物，都有许多争论不休而又需要考察的观点，其中，有些只与知识相关，有些则是关于事物的获得及其行为方式的。关于那些只涉及理论哲学的观点，我们必须在适于那种讨论的恰当的时候来说明。但是首先，我们必须考察好的生活存在于什么之中，又如何才能获得，无论一切号称吉星高照的人所获之幸福是由于自然（正如人的高度和肤色不同一样）、由于学习（幸福似乎是一门

20 知识)、亦或是由于训练(因为人们的许多习性既不是靠自然,也不是靠学习,而是因习惯形成的,坏习性由于坏习惯,好习性由于好习惯)。或者,全都不是由于这些,而是另外两种方式之一,即要么像有些人靠了仙女和诸神的庇佑而走运一样,是通过某种神力的影响,犹如受到感应,要么是靠运气?(因为许多人宣称,幸福与幸运是同一的。)

那么,人之所以有幸福,是由于上述这所有的原因,或由于其中的某些或某一个,这是很明显的。因为几乎所有事情的生成都归之于这些本原(因为源于思想的一切行为,都应包括到源于知识的行为中)。幸福和富足、美好的生活主要地似应存在于被认为是最值得想望的三种东西中;因为有些人说最大的善是明智,有些人说是德性,还有些人则断言是快乐。有些人还就它们对于幸福的重要性发生争论,宣称一种比另一种对幸福的意义更大,有些主张明智与德性相比是更大的善,有些以为德性比明智更善,还有些则宣称快乐比这二者都更是善;有些认为幸福的生活源于这所有的因素,有些认为源于其中的二者,还有些人则认为只存在于其中的某一种因素中。

【2】 关于这些问题,必须明了。每一个能按照自己的选择而生活的人,都应确立其美好生活的目标,——或是荣华,或是名望,或是财富,或是教养,他进行的一切行为,都应朝向这个目标(既然不与某种目的相关的生活是极

其愚蠢的标志)。所以，我们首先尤其必须既不匆忙、也不轻率地规定，幸福生活存在于属于我们的什么东西之中，人们要获得它，不可缺少的条件是些什么。因为健康与健康的不可缺少的条件并不同一，其他许多事情也有同样情形，所以，美好的生活与无此则不能有美好生活的那些条件亦不同一。在这些条件中，有些不是健康和生命所特有，而可以说是为一切状况和行为所共有，例如，如若没有呼吸、睡醒，或不分有运动，我们就根本不会有善与恶；相反，有些则更为每类自然物所特有，例如，对于好的体质而言，吃饭与饭后散步和上述的条件相比，并不同样特有。不可忽视这些东西，因为它们是在关于幸福是什么以及由于什么而产生的问题上争论的原因；因为有些人把幸福不可缺少的条件认作是幸福的部分。

【3】 没必要考察所有人提出的关于幸福的所有观点。因为孩童、病人和疯子也会对此有许多看法，但有思想的人决不会与之计较，因为这些人不需要道理，而是有些在岁月流逝中变化，有些靠医学或政治的整治——因为药品也是一种整治，不亚于鞭打。同样，也无须考察大众的看法，因为他们随意地谈论几乎所有的事情，尤其是关于幸福。我们只应考察贤哲们的观点；因为把理论运用于不需要理论、而需要经验的人乃是荒谬的。但是，既然每一课题都有其特殊的疑难，那么显然，也有关于最好的生活和最好的存在方式

的疑难。考察这些意见也有好处，因为对理论非难的反驳就是对理论本身的证明。

再者，不忽视这些问题也是有益的，这尤其是为了一切
10 探讨所指向的那些主题，即：从什么出发，才有可能分有美好的生活（如果将其称为极乐的至福会惹人不开的话），而且，为了这希望，我们或许可以得到每一种善。因为假如美好生活的出现靠碰运气或靠自然，那么，它就会是许多人的希望所不能企及的，既然它的获得不是靠仔细关心，不在自己，
15 也不靠他们的行为；但是，如果它的出现取决于个人自己及其具有某种性质的行为，那么，善就会更普遍，也更神圣。其所以更普遍，是因为它或许能为更多的人所分有，更神圣则在于，幸福将会降临于那些使自己及其行为都具有某种品质的人。

20 **【4】** 如若我们精心规定我们应当思考的幸福到底是什么的话，多数纷争和提出的疑难就会清楚，无论幸福是仅仅存在于具有某种品质的灵魂中，就像某些贤哲和较古的思想家们所主张的那样，还是，虽然个人必须具有某种品质，但
25 他的行为更必须具有某种品质。

生活方式的种类是各不相同的，有些并不奢望这种性质的幸福，而只是为了必要的东西才被追求，例如有关世俗的和工匠的技艺之类，以及有关事务之类（我所谓世俗的，
30 指仅是为了声望而被追求，所谓工匠的，指以稳定安宁和挣

工钱为目的，而所谓事务的，则指关心市场与店铺的买卖)。但是，还有三种导向幸福的东西，这就是我们在前面提到过的、人所具有的最大的三种善，即德性、明智和快乐。35
我们看到，也有三种一切人有机会选择其生活的生活方式，即政治家的、哲学家的和享乐者的生活。其中，哲学家1215^b
向往明智和对真理的思考，政治家关注高尚的行为（这些行为是源出于德性的），享乐者则追求肉体的快乐。因此，每个人5
把不同的人称为幸福，正如前人所说过的。当克拉佐美尼的阿那克萨戈拉被人问及谁是最幸福的人时，他回答说：“你认为的那些人全都不是，他是一个你不能理解的人。”他之所以这样回答，是因为他看到，在提问者看来，如果一个人10
没有强壮、美丽或富足，是不配享有这幸福的称号的，但他自己则似乎认为，只有无烦恼之苦、纯洁公正地生活着，并共享着某种神圣思考的人，才是人们所谓的有至福之人。

【5】 关于许多其他事情，是不容易作出精确判断的，15
其中，尤其困难的是人人都以为极其容易、人人都有看法的问题，即：在有生物中，什么是最好的，而一旦得到，它将如何满足人的欲望。因为有许多耗费生命的事件发生，如疾病、极度痛苦和风暴等；所以很明显，假如让人选择，而不是20
听天由命的话，由于这些原因，或许原本是可以更好一些的。此外，孩童时的生活是不值得想望的，因为没有一个有健全理智的人愿意再回到那种状态。再者，许多既无快乐，也

25 无痛苦，或虽有快乐，但生活并不高雅的人得出了这样的体
验：活着还不如不存在好。一般而言，假如某人把一切人所
进行和遭遇到的，但又不是为了自身的目的而自觉进行和遭
30 遇到的所有体验汇集起来，并将其添加到无限岁月的存在中
去的话，那么，由于这些体验，他兴许更愿选择不活着，而
不是活着。但是，假如抽去知、见或任何感觉提供给人的其
他快乐，而又不追求饮食之乐和性爱之欢的话，那么，人就
35 不会有值得过的生活了，除非他是奴性十足之辈；因为很明
显，对于做这种选择的人来说，生为野兽或人似乎没有区
1216^a 别。无论如何，在埃及，被尊奉为“阿匹斯”（Apis）的公牛
在这些方面要比许多君王放纵得多。同样，也无人追求酣睡
的快乐。因为，从第一天起一直到最后（譬如一千年或任意
5 时间）都连续不断地酣睡之人与植物的生命相比，有什么区
别呢？植物似乎分有这种类型的生活，就像胎儿一样。因为
胎儿从在母腹生成的第一刻起，就具有了本性，但却是在睡
眠中度过那所有的时日的。所以，从这些考察清楚可见，人
10 并未真正懂得什么是美好和生活中的善。

据说当有人向阿那克萨戈拉提出这类问题，并问人为了
什么要选择生而不是不生时，他回答说：“为了思考天和宇宙
15 的整个秩序”。因而他认为，为了某种知识的生活选择才是
有价值的；而那些称颂萨达纳帕洛斯、苏巴里特的斯门杜里
德或其他某些生活骄奢淫逸之徒为幸福的人，显然全都是把
幸福寄托在欢愉之上；但另外的某些人却宁要

源于德性的行为，而不愿选择明智或肉体的快乐；无论如 20
何，有些人选择这些不仅是为了声誉，甚至并不打算赢得声
誉。但是，大多数政治家并不真正配享这个名称；按真实状
况而言，他们不是政治家，因为政治家是为了自身目的而选
择高尚行为的人，但从事政治活动的大多数人则是为了金钱 25
和利益。

由上所述可见，一切人都把幸福归为三种生活方式，即
政治的、哲学的和享乐的。其中，与肉体和享乐相关的那种
快乐是什么，有什么性质，由于什么而产生，是很清楚的， 30
所以，我们没必要去探寻它们的本性。我们应该探寻的是，
它们是否与幸福相关连，又如何关连，而且，如果高尚的生
活必应有某种快乐相伴随，那么，是否由这些来伴随，或
者，某些其他方式是否必然与这些共同；但是，这样的快乐 35
是不同的——由于它们，人们才有理由认为幸福的人生活得
愉悦，而不仅仅是无痛苦。

然而，关于这些问题，我们必须留待后面去考察。这
里，让我们首先讨论德性与明智——它们各自的本性是什
么，它们自身或源于它们的行为是否是善的生活的一部分； 40
既然即使不是所有的人，至少也是值得论述的那一切人都把 1216^b
它们与幸福连在了一起。

老年苏格拉底认为，德性的知识乃是目的。他也探讨什
么是公正、勇敢以及德性的每个部分。他的行为也很合理； 5
因为他认为，一切德性都是知识，所以，认识公正与是公正

乃是同时出现的；因为一旦我们学会了几何学与建筑术，我们也就是建筑师和几何学家了。因此，他虽然常常探讨什么是德性，但却不追寻它如何产生，又从什么之中产生。在理论知识方面，这样做是对的，因为对于天文学、物理知识和几何学来说，除了认识和思考作为这些知识之载体的事物的本性之外，没有其他目的（虽然没有什么妨碍它们在偶性的意义上对于我们有许多必需的用途）。但是，创制知识的目的是不同于知识与认识的，例如，健康不同于医学，好的秩序或者诸如此类的其他现象不同于政治学。固然，对每类高尚事物的认识本身也是高尚的，但关于德性，最有价值的不是知道它是什么，而是认识它源出于什么。因为我们的目的，不是想知道勇敢是什么，而是要勇敢，不是知道公正是什么，而是要公正，正如我们更想健康，而不是认识健康是什么，更想具有良好的体质，而不是认识良好体质是什么一样。

【6】 关于所有的这些问题，我们必须把所见的现象用作证据和范例，去努力探讨，以通过论证使其得到确认。最好的结局当然莫过于使所有的人都明白地赞同我们将要提出的看法，但如果不行，也应使一切人在某种意义上赞同。如果慢慢地变化，他们就会这样做；因为每个人都有对于真理的某种特殊关系，我们必须以此为起点，给这些问题以某种证明，既然从真实但不清楚的说明开始，向前推进，就会得

到清楚的说明，如果能总是用更为真实的知识来替换习惯的混乱说明的话。在每一探讨中，哲学式说明的论证与非哲学式的论证是不同的。所以，不要以为在政治学中，这种不仅要使事物的“是什么”清楚，而且还要使它的“为什么”清楚的思考是多余的。因为在每一探讨中，这样的思考才是哲学的方法。但是，这需要更多的审慎。因为有些人由于认为哲学家就是不信口雌黄，而是讲究论证，所以，就常常不经意地提出一些与所论主题无关的论证，并说些无用的废话（他们这样做，有时是由于无知，有时则由于吹牛），因而，也就出现了这样的结局：颇具经验和行为能力的人反而被既不具有，也无能力具有建设性的或实践的理智之辈所蒙骗。这种情形之所以发生在他们身上，是由于缺少教育；因为在每个题目上，如不能判别出适于主题的论证和与主题无关的论证，就是缺少教育。分别判断原因的论证和证明也有好处，这不仅由于前面所说的，即：不要只完全留意通过论证得到的结论，还应经常地更加注意所见到的现象（但现在，当人们无力挑出论证的毛病时，就被迫地相信已说过的话），而且也由于，虽然论证所证明的结论显得是真实的，但常常并不是通过论证所断定的那个原因。因为通过虚假可以证明真实，正如在《分析篇》中已经表明的^①。

^① 见《前分析篇》第二卷，53^b26以下；《后分析篇》第一卷，88^a20以下。

【7】 在说完这些引言性的话之后，让我们先从第一个
20 不清楚的表述（正如我们已说过的）开始谈起，尔后，力图
找出什么是幸福的清楚判断。大家都同意，幸福是人最大的
和最好的善（我们之所以说人，是因为或许有属于某种其他
更高级存在物的幸福，例如神的）；因为其本性比人低级的
25 其他生物无一享有幸福的称号。因为无论是马、鸟、鱼，还
是在本性上不分有某种神圣性的其他名称的存在物，都无幸
福可言；但是，通过分有其他某些善的东西，其中有的有较
好的生活，有的则较糟。

30 但是，我们必须在后面才来考察出现这种方式的情形。
现在，我们要说明的是，在善中，有些属于人类行为的范
围，有些则不属于。之所以这样说，是因为有些存在物完全
不分有运动，所以，有些善的东西也不，而且，这些东西的
本性或许是最好的。再有，有些东西虽然有行为，但只是比
35 我们更好的存在物的行为。然而，既然“行为”有两层含义
（因为无论是我们行动之所为，还是为此而进行的行动，都
与行为相联系。例如，我们所设定的行为既有健康和财富，
也有为达到这些目的而进行的行动，譬如有益于健康的锻
炼，从事赚钱的买卖等），那么显然，就必须把幸福看作是
40 人类行为的最好事情。

1217^b

【8】 所以，我们必须考察什么是最好，它有多少层含

义。答案似乎主要地被包含在三种观点中。因为人们说，一切之中最好的是善自身。善自身的属性是：它是最初的善，其存在于其他东西之中是使它们为善的原因，而这两种属性均属于善的理念。（我所谓的两种属性，既指它是最初的善，又指其存在于其他东西之中是使它们为善的原因。）因为善最真实地被这个理论所表述（其他东西是通过分有和相似于该理念而为善的），而且，它之所以是最初的善，是因为，如果被分有者毁灭，分有理念的事物也会被毁灭（它们靠了分有它而获得名称）；这是最初者与最后者的关系，所以，善的理念是善自身；因为它与分有者是分离的，正如其他理念一样。

然而，对这种观点的详细考察必然属于另一门理论性强得多的学科；因为既能反驳，同时又具普遍性的论证只有靠那门知识。如果非要在这里概要地谈谈这些问题，那我们就说，首先，不仅有善的、而且有任何其他东西的理念存在的断言，只不过是一种逻辑上的和空洞的说法（不过，这已在与理论无关的讨论中，也在哲学上的讨论中多方面地考察过了）；其次，即使承认其他理念和善的理念是最好的，对于善的生活和对于行为也没有任何用处。

因为“善”有多层含义，与“存在”的含义一样多。因为“存在”一词，正如在其他著作中已经区分过的，表示现在的“是什么”、性质、数量、时间，此外，它还存在于被运动物和运动者中。而在这每一含义中，都能够发现“善”：在实体

中，是理性和神；在性质中，是公正；在数量中，是中庸；在时间中，是机会；在运动方面的例子，则有教与被教。所以，正如在我们刚提到的这些方面，“存在”不是某种单一的含义一样，“善”亦不是，也没有单独的一门存在的知识或善的知识。甚至由相同范畴陈述的善，例如机会或中庸，也不是单独一门知识所研究的，而是不同的知识研究不同类型的机会或中庸，例如，食物方面的机会与中庸由医学和体育研究，军事方面的由兵法研究，其他各不相同的行为亦如此，所以，善自身几乎是不可能由单独的一门知识研究的。

再者，在有在先与在后关系的事物中，不会有某个普遍的东西在它们之外且可以分离存在着，如若不然，就会有某个先于第一的东西了；因为普遍的和可分离的东西若在先，那么，由于普遍者被毁灭，第一的事物也会被毁灭。例如，如果两倍是第一个倍数，那么，陈述它的普遍的倍就不可能分离存在；因为否则，它就会先于两倍了，而如果这样，普遍者就是理念，例如，假若有人使普遍者分离存在的话。因为如果公正是善，勇敢是善，那么，他们就说，有某个善自身，这样，他们就把“自身”加到普遍的定义上去了。然而，除了它是永恒的、可分离的以外，这又能有什么意思呢？须知，白了许多天的东西并不比只白了一天的东西更白，所以，善并不由于永恒而更善。因此，普遍的善不与理念同一；因为普遍属于一切。

必须采用与现在的证明方式相反的方式来表明善自身。

因为现在，他们是从不具有善的东西出发来证明具有善的东西，例如，他们从数目出发证明公正和健康是善，因为它们是次序和数目，并假定善是属于数目和单元的特性，因为善本身就是单一的。但是，应该从健康、强壮、节制等具有善的东西出发，以证明美更存在于不动的东西之中；既然所有这些都是次序和静止。所以，如果这样，不动的东西就更善，因为它们更具有这些特性。——而且，要证明善自身是单一，数目向往单一乃是冒险之举了。因为他们没清楚地说出如何向往，此外，这种说法也太绝对了。人们如何能假定在无生命的东西中会有欲望呢？应该认真地考虑这个问题，不要轻率地假定即使有理智之助也难以相信的东西。——断言一切存在物都向往某个单一的善是不真实的。因为每物追求的是它特有的善，譬如眼睛追求视觉，身体向往健康，其他每物亦各有欲求。

那么，宣称善自身存在就有这样一些困难。而且，它对于政治学也是无用的，因为像其他学科一样，它有其特定的某种善，例如，体育乃是为了有良好的体质。

再者，也有在论述中写过的论证：要么善的理念自身对任何知识都无用，要么它对所有同样的知识都有用。

再者，它不是可以实践的。

同样，普遍的善不是善自身（因为它或许属于小的善），也不是可以实践的。因为医学并不研究如何获得属于别的学科的属性，而是研究如何获得健康，每门其他技艺亦

5 如此。但善有多层含义，其中有的是高尚的，是可以实践的，有的则不可实践。可以实践的这一类善是追求的对象，但不是不动东西中的善。

那么，很清楚，我们探寻的善自身既不是善的理念，也不是普遍的善（因为一个既不动又不可实践，另一个虽能动
10 但不可实践）。而作为目的来追求的对象是最高的善，是归属于它的善的原因，是一切善中第一位的；所以，这就应该是善自身，即人类行为的目的。这也是归之于一切技艺之主宰的东西，它是政治学、家政学和明智；因为这些状况是靠
15 了这类性质而区别于其他东西的（至于它们是否相互区别的问题，必须在后面说明）。教育的方法能够证明目的是归属于它的东西的原因；因为教师首先定义目的，尔后才证明每一其他东西是善，因为被追求的对象乃是原因。例如，既然
20 健康是如此这般，那么，有助于健康的东西也必然是如此这般；使健康者是健康的动力因，但只是它存在的原因，不是健康之为善的原因。再者，也没有一个人证明健康是善（除非他是智者，且不是医生，因为智者用不相干的论证进行诡辩），正如不会证明其他本原一样。

25 在此之后，我们必须设定另外的始点或本原，考察作为人类目的的善和行为中的最高善，看“一切中的最高善”有多少含义，既然这是最高的善。

第二卷

【1】 此后，我们必须设定另外的起点，说明随之出现的
东西。 1218^b30

一切善都或者是外部的，或者是灵魂中的，其中，灵魂中的善更有价值，正如我们在与理论无关的讨论中所区分的。因为明智、德性和快乐均在灵魂中，一切人都把它们中的有些甚至全部认作目的。而灵魂中的内容又有两个部分：有些是品质或能力，有些是活动和运动。 35

就把这些作为假定；而且也假设，德性是那些有某种用途或效用的事物最好的排列、品质或能力。从归纳中，这是很明显的，因为在所有场合，我们都这样设定。例如，罩袍有德性，因为它有某种效用和用途，而且，罩袍的最好状况或品质是它的德性。船只、房屋和其他东西也如此。所以，灵魂亦同样，因为它有某种效用。也可以假定，品质更好，效用亦更佳，而品质是就相互关系而言的，所以，由此而来的效用也具有相互关系。每物的效用是它的目的，所以由此可见，效用比品质更好；因为目的作为目的是最好的，既然 5 1219^a

10 已经假定，最好的和最后的东西是其他一切所为了的目的。
那么，效用比品质和排列更好，现在已清楚了。

但效用有两层含义。因为有些东西在使用之外有某种另
外的效用，例如，建筑的效用有房屋，而不是建筑行为，医
15 生的效用有健康，而不是康复或医治行为；但有些东西的效
用就是使用，例如，视力的效用就是看，数学知识的效用就
是思考。所以必然地，这些东西的效用就是使用它们，使用
比品质更有价值。

在以此种方式确定了这些之后，我们说，事物的效用与
20 它的德性的效用是相同的（但在相同的意义上），例
如，鞋既是制鞋技术，也是制鞋行为的效用；所以，如果制
鞋术和好的制鞋人有某种德性，其效用就是好鞋。其他情形
亦如此。

再者，假定灵魂的效用是造成生命，而生命在于功用和
25 醒着（因为睡眠乃是某种不活动和静止）。因此，既然灵魂
的效用与它的德性的效用必然是一而又等同，那么，它的德
性的效用就应是好的生命。这就是完满的善，即幸福（正如
我们已见到的）。而且，从我们所设的假定也很清楚（因为
30 我们曾说过，幸福是至善，而目的和至善存在于灵魂中，灵
魂中的东西是品质或是活动），既然活动比排列更好，最好
的活动比最好的品质好，而德性是最好的品质，那么，灵魂
中德性的活动就是至善的。我们也说过，至善是幸福；所
35 以，幸福乃是善的灵魂的活动。但既然幸福是某种完满，而

生命或是完满的，或是不完满的，德性也一样（因为有的德性是整体的，有的是部分的），并且，不完满物的活动也是不完满的，那么，幸福就应是符合完满德性的完满生命的活动。

我们正确地说明了它的种类和定义，这一点，可以用我们大家的意见来证明。因为行为好和生活好与幸福相同，而行为与生活都是功用和活动；因为能行为就是能有用处，例如，铜匠制造马笼头，驭手使用它。而且，不能把某一天说成是幸福的，也不能说小孩或生命的每一时刻是幸福，——因此，梭伦的意见是正确的，他称人幸福从不在其活着时，而是在其达到生命的终点时——因为不完满的东西无一幸福的，既然它不是整体。再者，称赞德性是由于其活动，而活动则是被颂扬（我们给胜利者敬献花环，但不是献给那些有能力获胜却没有获胜的人），而且，我们判断一个人的特性也是从他的活动出发的。再者，为什么幸福不是被称赞？这是因为，正是由于它，或者因为与它相关，或者是由于它的部分，其他东西才被称赞。因此，祝贺、称赞与颂扬是不同的；因为颂扬是关于特殊活动的一种言词，称赞是关于一般性质的述说，祝贺则是由于达到了目的。通过这些考察，有时提出的疑难就清楚了——为什么在生命的一半，好并不比坏更好，既然在睡眠时全都是一样的？其原因是，睡眠是灵魂的无活动，而不是活动。因此，即使灵魂有某个另外的部分，例如营养，它的德性也不是整个德性的一部

40

1219^b

5

10

15

20

分，正如肉体的一样；因为在睡眠中，营养部分较活动，但感觉和食欲部分在睡眠中则是不活动的。即使它们分有了些
25 许运动，好的观察也比坏的更好，除非是由于疾病或伤残造成的。

此外，我们必须研究灵魂；因为德性属于灵魂，而且不是由于偶性的。既然我们寻求的是人类的善，那我们就假定，灵魂分有理智的部分有两个，但二者不是以同样的方式
30 分有理智，而是一个的本性是支配，另一个的本性是服从和听命（如果有某个部分在另外的意义上无理智，就让我们撇开不谈）。其实，灵魂是否可以分成部分是无关紧要的，只要具有不同的能力，即上面提到的那些就行，犹如在曲线中
35 凹和凸不可分，在直的白线中直和白不可分，但直不是白，除非由于偶性，而不是由于它自己的本质一样。如果灵魂还有某个其他部分（例如生长），我们也必须撇开；因为我们上面说到的那些部分才是人类灵魂的特性，因此，营养和生
40 长部分的德性不是人类特有的。因为人之作为人，他就必然具有对于主宰和行为的理智力，但这种理智力不是主宰理
1220^a 智，而是主宰欲望和激情；所以，他必然具有这些部分。正如良好的体质由各部分的德性构成一样，作为目的的灵魂的德性亦如此。

5 德性有两类形式，即伦理上的和理智上的。因为我们不仅称道公正，也赞扬才智和聪颖。因为我们假定，值得称赞的东西或是德性，或是它的效用，这些不是活动，而是具有

它们的活动。既然智力的德性涉及理性，那么，它们就属于作为具有理性而主宰灵魂的那个灵魂的理性部分；相反，伦理的德性则属于那个虽无理性，但本性上能追随具有理性的那个部分的部分；因为我们在述说某人的道德性质时，不说他是智慧的或聪明的，而说他是温文尔雅的或鲁莽暴躁的。 10

此后，我们必须首先考察伦理德性，说明它是什么，它的部分有何性质（因为不得不进到这个问题上来），以及它 15
由什么生成。我们的探讨必须采用一切人在研究其他某个问题时所使用的方法，所以，我们必须借助真实但不清楚的说明，力图得到既真实又清楚的结论。因为我们现在处于这样的状况：仿佛我们知道健康是身体的最佳状态，科里斯柯斯是市场上最黑的人；其实，我们并不知道这每件事是什么， 20
但为了通晓它们的本性，处于这种状况是值得的。——那么，首先，假定最佳状况是由最好的方式产生的，关于每物的最好行为源出于每物的德性，例如，好的体质源于最好的锻炼和食物，而最好的行动又源于好的体质。再者，每一状 25
态是被在某种意义上适应的相同东西所生成和毁灭的，正如健康被食物、锻炼和气候生成与毁灭一样。从归纳来看，这些是很清楚的。因此，德性也是被灵魂中最好的运动所生成的这种性质的状况，而且，从它之中，产生出灵魂最好的活 30
动和激情；它在一种意义上被相同的東西生成，在另一种意义上被相同的東西毁灭；它对它们的用处被相同的東西增加和减损，并使对它们处于最佳状态。好和坏与愉快和痛苦相

35 关，这可以得到证明；因为疾病的修整是通过相反面而产生疗效的，正如其他情形通过这些一样。

【2】 所以很清楚，伦理上的德性与愉快和痛苦相关。

1220^b 既然伦理特性（正如它的名称所表明的）是从习惯中衍生出来的，而且，由于某种方式的经常运动，并非天赋的东西被训练成能够习惯的，成为能动的（但在非生物中，我们没有看到这种情形，因为即使你一万次地朝上抛石头，它也不会向上，除非由于强制），那么，假定伦理特性就是这样的，即依据占主宰地位的理智，能够追随理智的灵魂的性质。我们必须说明具有这类性质的那部分灵魂是什么。它是关于激情能力的，依据这种能力，人才被说成有某种激情；它也是关于这种状态的，依据这种状态，人们才被说成有对于激情的那类性质，因为或者以某种方式承受，或者不承受。

此后（以前也已经讨论过），要对激情、能力和状态进行区分。所谓激情，我指的是诸如愤怒、恐惧、羞耻、欲望等等，一般而言，指就其自身经常伴有感性的快乐或痛苦的那些体验；没有性质依赖于它们〔它们只是承受〕，但性质依赖于能力。所谓能力，我指的是，正是依据它们，人们的活动才按照激情而被称呼，例如易怒的、冷漠的、好色的、害羞的、无耻的。而状态，则是这些能力理智地、或相反地属于我们的原因，例如勇敢、节制、怯懦、放纵。

【3】 作出了这些区分之后，我们必须注意到，在一切连续而又可分的东西中，都存在着过度、不足和中庸。而且，它们或者彼此相关，或者与我们相关，例如，在体育中，在医学中，在建筑中，在航行中，以及在任何种类的行为中，都既有知识的又有非知识的东西，既有技艺的又有非技艺的东西；因为运动是连续的，而行为就是运动。在所有的这些场合中，与我们相关的中庸是最好的，因为它是作为知识和理智而在指导我们。它也处处造成最好的状态。这一点，通过归纳和推理是很清楚的。因为相反的双方彼此毁损，而端点的两极既彼此相反，又与中点相反，既然相对于某一端而言，中点就是另一端，例如，相对于小于，等于就是大于，但相对于大于，等于则是小于。所以，伦理的德性必然与中庸相关，而且就是某种中庸。因此，我们必须留意中庸德性的性质是什么，它又与什么性质的中庸相关。下面，以例证的方式把每一个都列出说明，并借助表栏来研究：

易怒	无怒	温和
鲁莽	怯懦	勇敢
无耻	羞怯	谦逊
放荡	冷漠	节制
忌妒	(无名称)	义愤
牟利	吃亏	公平

1221^a

5	挥霍	吝啬	慷慨
	虚夸	谦卑	真诚
	谄媚	傲慢	友爱
	卑屈	顽固	高尚
	娇柔	病态	坚韧
10	自夸	自卑	大度
	放纵	小气	大方
	狡诈	天真	明智

这些以及诸如此类的其他性质，都是出现在灵魂中的，它们各各得到自己的名称，有些源于过度，有些出于不及。

15 因为如果有人比他应该的更多、更快地动怒，或对人比他应该的更多地撒野，他就是易怒的；相反，如果有人对该发怒的人，在该发怒的时候，也该采用发怒的方式时而缺少怒气，那他就是无怒的。如果在该怕的事情，该怕的时候，该采用惧怕的方式上而不怕，他就是鲁莽之人；反之，对不应怕的事情，在不应怕的时候，该采用不应怕的方式时反而惧怕起来的人，则为怯懦。同样，屈服于欲望，且在一切可能的方面都过度的人是放荡；而缺少欲望，对美好的、符合本性的欲望也不企求，而是如石头一般无激情的人则是冷漠。

20 绞尽脑汁从一切渠道赚钱的人是牟利者；不从任何渠道，或只从极少渠道挣钱的人则是吃亏者。吹嘘自己比实际具有更多的人是虚夸；假装自己比实际拥有更少的人则为谦卑。多于恰当接触地套近乎是谄媚，少少的则是傲慢。太多的给人

愉悦是卑屈，过少的或不情愿的又是顽固。再者，不能忍耐痛苦，即使是对他有好处的痛苦也不能忍耐的人叫娇柔；能同样地忍受一切痛苦的人严格说来没有名称，但可以比喻性地称之为硬汉、能忍者和病态。把自己的价值估计过高者为自夸，估计太低者为自卑。再者，在一切方面花费过量为放纵，在一切方面开销不足则是小气。小气鬼和夸富的人也如此，因为后者超过了适度，前者则不足适度。狡诈之徒不惜一切手段从一切渠道牟利，但天真之人连正常渠道也不涉足。忌妒在于看到超出应当的经常的幸运时所感到的痛苦，因为即使对该当幸运的人，也有人因忌妒而痛苦；相反的性格没有确定的名称，但指的是这样的人：即使对别人不该有的幸运，他也表现得无所谓，极端地不痛苦，而是容易接受，正如贪吃的人对于食物一样，但相反的人基于忌妒则是沉不住气的。——每种情形的特定关系并非由于偶性，这样的界定纯属多余之举；因为没有一门知识（无论是理论性的，还是创制性的）会在说明和实践中使用这种附加的东西，这种附加是针对逻辑上的诡辩技巧的。那么，就把上述这些作为简单的定义吧，在我们说明了与此相反的状态时，就会使这些定义更准确些。

然而，根据在过度方面的时间、程度、以及与引起这些性质的对象之关系的不同，这些性质本身又有不同种类的名称。我的意思是，例如，迅速发怒是比他应该的更快，暴躁与易怒是比他应该的更多，辛辣在于有嘲弄的秉性，狂暴和

15 尖刻则是对引他生气者的报复。贪吃者、狂饮徒和酒鬼的得名则源于他们有一种反乎理智的、迷恋某种饮食的癖性。

不应忘记，上述的有些缺陷是不能视为行为方式上的，
20 如果该方式被认作是激情过度的话。例如，不能因为某人与已婚妇女的交往比应该的次数更多而被称为奸夫（因为“更多”不适于这里的情形），但通奸本身是错误的，因为激情与这种行为被一起表述。强暴的行为也如此。因此，人们进行
25 抗辩，他们承认交往，但否认通奸，因为他们的行为是无知的或被迫的；他们承认实施了打击，但不承认是强暴。在诸如此类的其他问题上，他们也同样抗辩。

【4】 在阐述了这些之后，接下来我们必须说明，既然灵魂有两部分，德性也相应地有区分，具有理智的那些是理智德性，其活动是真理，或者是关于事物性质的，或者是关于种类的；另一些则不具有理智，而是欲望（因为如果灵魂可分为部分，那么，并非每个部分都是欲望）。所以，必然地，由于追求和避免某种快乐和痛苦，道德性质就有好有坏。从我们对激情、能力和状态的分类中，这一点是很清楚的。因为能力和状态都是关于激情的，而激情则被快乐和痛苦所区分。所以，由于这些理由，也由于前面已经设立的假定，可以得出：一切伦理的德性都与快乐和痛苦有关。因为
35 每个灵魂都被这样的东西影响而在本性上变得更坏或更好，
40 正是相对于和相关于这些，才有这种状态。但是，我们说，
1222^a

人是由于快乐和痛苦而坏的，因为或者他们追求或避免的是不应当的快乐和痛苦，或者采用了不应当的方式。因此，一切人都会轻而易举地把德性定义为对快乐和痛苦的无动于衷与镇定自若，而把恶行视为源于相反的性质。

5

【5】 既然我们已经假定，德性是这样一种品质，从它出发，人们可以进行最好的行为，依据它，人们会处于关于最好事物的最好排列次序，而最好和最善乃是依照正确理智的东西，这就是处于过度与不及之间的、与我们相关的中庸，那么，就必然会得出：伦理的德性是每一个体自身的中庸，且与在快乐和痛苦之中，以及快乐和痛苦的东西之中的中间状态相关。中庸有时在快乐中（因为这里也有过度与不及），有时在痛苦中，有时则在两者中。因为在愉悦的感受上过度的人在快乐中就会过度，相反，在痛楚的感受上过度的人则会在痛苦中过度，而这又或者是绝对的，或者是相对于某种标准而言的，例如，当他比多数人更甚时。反之，善者则以应当为标准。——但是，既然有某种这样的状态，从这种性质的状态出发，它的具有者会在对同一对象的行为中有时容许过度，有时又容许不及，那么，必然地，只要这些行为彼此相反，且与中庸相反，引起它们的状态也就会彼此相反，且与德性相反。

10

15

20

有时，所有的这些对立面都更清楚，有时是过度方面的，有时则是不及方面的。这种矛盾的原因是，对中庸的不

25 相等或相似并非总是在相同的方面，而是可能有时从过度方面，有时从不及方面向中庸变化得更快，而且，离得愈远的人似乎愈相反。例如，在肉体方面，就锻炼而言，过度比不及更利于健康，也离中庸近些，但就饮食而言，不及则比过度更好。所以，在这些利于训练的选择状态中，两种选择行为各自表现出对健康的不同益处，在一种情形下是精力过剩的人，在另一种情形下是有节制的人；与适度和理智相反的，在一种情形下是精力不济的人，而不是两者，在另一种情形下是贪吃者，而不是饥饿者。其所以出现这种结局，是因为从一开始，我们的本性就不是在对一切同样的方式上与中庸背离的，而是在锻炼上我们太少，在饮食上又过多。灵魂方面亦有同样情形。我们把与中庸相反的东西设定为习惯的状况，我们自己和大多数人都更多地倾向于此，而对另一方面，则犹如不存在似的被我们忽略了，它由于微小而不被感知。例如，我们设定易怒与温和相反，暴躁与克制相反。1222^b 然而，在温和方面也有过度，譬如太轻率地化解冤仇，挨打时也不动气，只不过有这种性质的人是少数，所有的人都更倾向于另一极端。因此，在气头上的人是不谄媚的。

5 既然我们已经列出了在不同情绪方面过度与不及状态的一览表，也列出了人们据此而有符合正确理智行为的那些相反状态的一览表（至于正确的理智是什么，我们赖以说明中庸的标准是什么的问题，须在后面再考察），那么显然，一切道德的善恶都与快乐和痛苦的过度或不及有关，而快乐和

痛苦又生成于上述的那些状态和激情。但是，最好的状态是关于每一事物的中庸。因此很明显，德性或全部是，或其中的有些是中庸。

【6】 现在，让我们为后续的探讨设定另一个本原。一切本质，就其本性而言，都是某种本原，因此，每个都能生出许多与自身同类的东西，例如，人生人，以及一般而言的动物生动物，植物生植物。此外，在动物中，只有人是某种行为的本原；因为我们不应说其他动物有行为。这样的本原，作为运动的第一源泉，是在严格意义上被称为本原或始点的，而且是最为恰当的，从它们出发，不可能推出其他的结论。神就是这样的本原。但本原的严格意义不存在于不能运动的本原中，例如，不在数学本原中，虽然基于类比，我们也这样说。因为如果数学中的本原被运动了，由它证明的一切也就会变化；当然，它们不会由于自身而变化，而是一个被另一个推翻，除了通过推翻假设，并由此证明以外。人是某种运动的本原；因为行为就是运动。但是，既然正如在其他问题上，本原是由于它而存在或生成的东西的原因一样，我们也必须持像在证明方面一样的看法。因为如果一个三角形的内角和等于两直角，一个四边形的内角和必然等于四个直角，那么显然，三角形的内角和等于两直角就是这个事实的原因；假如三角形变化了，四边形也就会变化，例如，如果三角形的内角和等于三个直角，四边形的就等于六

个，如果前者的是四个，后者的就会是八个；如果三角形没变化，而是本来的那种性质，四边形也就必然如此。

从《分析篇》中明显可见，我们所说乃是必然的，但现在，除了上述这些之外，我们不能精确地否定或肯定任何东西。如果三角形具有的上述性质不再有其他原因，那么，三角形就会是后续问题的某种本原和原因。所以，如果有些存在物可以具有与实际相反的性质，它们的本原也就必然有此
1223^a 类性质。因为从必然推出的结论也是必然的，虽然后续的东西可能会以相反方式出现。依赖人自身的问题许多都是这一类的，而人自身就是这类问题的根源。所以，很清楚，人是
5 其本原和支配者的一切行为都可能发生或不发生，而且，它们的发生或不发生正是依赖他，至少对他能控制其存在或不存在的某些是如此。但是，依赖他的东西动作或不动作，他自己
10 是它们的原因，而且，他是依赖他的东西的原因。既然善、恶以及源出于它们的行为有的受赞扬，有的遭谴责（因为赞扬和谴责不是针对出于必然、出于巧合或出于本性的东西，而是针对我们是其原因的东西；既然对于另一个人是其
15 原因的东西，这一个人有权谴责或赞扬），那么显然，善和恶都与自身是其行为的原因和本原的东西有关。因此，我们必须探讨人自身是其行为原因和本原的东西的性质。我们大家都同意，每个人都是那些自觉的、依照选择而进行的行为的原因，但对于不自觉的行为，自身不是原因。依照选择而进行的一切，他都明白是自觉的。所以显然，善和恶都应

是自觉的。

20

【7】 因此，我们必须探讨什么是自愿，什么是不自愿，什么是选择，既然善和恶要靠它们来定义。我们首先考察自愿与不自愿。似乎是这三种因素中的一种，即：或合乎欲望，或合乎选择，或合乎理智，自愿就是合乎其中之一，不自愿则是反乎其中之一。但欲望又可进一步分为三种，即想望、冲动和欲求；所以，我们必须对这些作出区分。首先，我们考察合乎欲求的情形。

25

合乎欲求的一切似乎都是自愿的。因为不自愿的一切似乎都是强迫的，而强迫的事情和不得不动作或承受的一切都很痛苦，正如尤厄诺斯所说：

30

不得已而为之的一切要产生苦恼。

所以，如果某个行为是痛苦的，它就是强迫的，而如果它是强迫的，也就是痛苦的。反乎欲求的一切乃是痛苦的（因为欲求的乃是快乐），所以，它是强迫的，不自愿的。因此，合乎欲求的是自愿的；因为这两种情形彼此相反。再者，一切邪恶会使人更不公正，而不能自制就似乎是邪恶。不能自制者的行为是依据欲求而反乎理智的，而当他依据欲求活动时，就表明他是不能自制的；所以，不能自制的人是依据欲求在行为，其行为是不公正的。但不公正的行为是自愿的。因此，他会自愿地行为，而依据欲求的行为就是自愿的。如果人们变得不能自制，却还会更公正，这的确荒谬。——从

35

1223^b

这些考察中，似乎表明，依照欲求行动的人是自愿的；但从
5 下面的事实来看，又有着相反的情形：某人自愿做的一切，
是他想望做的，而想望做的事情又是他自愿做的，但是，没
有一个人想望他认为是恶的东西。然而，不能自制的人并没
做他想望的事，因为不能自制就是由于欲求而做出与他认为
10 最好的东西相违背的事情；这样，就得出了同一个人的行为
既自愿，同时又不自愿的结论。但这是不可能的。此外，能
自制者的行为是公正的，且比不能自制者的行为更为公正；
因为自制是德性，德性使人更公正。当人反乎欲求、合乎理
智地行动时，他就是能自制的。所以，如果公正的行为是自
15 愿的，正如不公正的行为一样（因为这二者似乎都是自愿
的，而且，如果一方是自愿的，另一方也就必然如此），而
反乎欲求的行为是不自愿的，那么，同一个人就会既自愿，
同时又不自愿地进行同一个行为。

同样的论证也适于冲动。因为似乎有能自制的和不能自
20 制的冲动，正如欲求的情形一样，而且，反乎冲动的行为是
痛苦的，压抑是被迫的，所以，如果被迫的事情是不自愿
的，合乎冲动的一切就应是自愿的。当赫拉克利特说到冲动
的压抑是痛苦的时，他似乎也看到了冲动的强大。他说：“与
冲动作斗争是困难的，因为它以生命为代价换得。”如果不可
25 能在行为的同一部分既自愿，同时又不自愿地做同一的事
情，那么，合乎想望做的事情就比合乎欲求和冲动做的事情
更自愿。证明这一点的是：我们在既不动怒，也不欲求的情

况下自愿地做了许多事情。

因此，剩下要考察的问题是，想望的行为和自愿的行为是否同一。这也似乎是不可能的。因为我们假定，并且大家也认为，邪恶使人更不公正，而不能自制似乎就是某种邪恶。但是，相反的结论却会从前面的假定中推出；因为没有一个人想望他认为是恶的东西，然而，当他变得不能自制时，却在进行这种行为。所以，如果做不公正的事情是自愿的，而自愿乃是依照想望，那么，当人变得不能自制时，他就将不再做不公正之事，而会比他变成不能自制之前更公正了。但这是不可能的。所以很明显，自愿的行为不是依据欲望的，不自愿的行为也不是违背欲望的。

【8】 再者，从下面的考察也会明白：自愿的行为不是依照选择的。因为已经证明，与其说依照想望的行为不是不自愿的，还不如说一切想望的都是自愿的；虽然只是证明了：人可能自愿地做并不想望的事情。我们想望的许多事情是突然做出的，但无人做出突然的选择。

但是，如果正像我们所说的，自愿必然是这三种因素之一——或按照欲望，或按照选择，或按照理智——，而它又不是前面两种，那么，剩下的就是，自愿存在于按照理智的行为中。再者，让我们把论证再深入一步，以结束关于自愿和不自愿的规定。被迫的和不被迫的动作似乎均与上述的词语有关；因为我们说，被迫的事情是不自愿的，每一不自

愿的事情是被迫的。所以，我们必须首先考察“被迫”是什么，它与自愿和不自愿有何关系。在行为方面，被迫的和必然的、被迫和必然，似乎是与自愿和信服相对立的。在非生物方面，我们也使用一般意义上的被迫和必然的说法；因为我们说，石头朝上移动、火向下移动乃是被迫的和必然的，但当它们依照其本性及自身的倾向移动时，就不是由于被迫的了，——当然，还不能称作自愿的移动，这种相反的情形没有名称；但当它们反乎本性移动时，我们就说是被迫的。在植物和动物方面，情形亦如此；当某个反乎它们自身倾向的东西从外面运动它们时，我们发现，它们中的许多就被迫地承受和动作。在非生物中，运动的本原是单纯的，但在生物中，则是众多的；因为欲望和理智并非总是协调一致。所以，在其他动物方面，被迫运动的原因是单纯的，正如在非生物方面一样（因为它们不具有彼此相反的理智和欲望，而是单靠欲望生活）；但在人之中，却存在着二者，即存在于我们把行为归之于它的某种年龄中（因为我们不说婴儿有行为，也不说野兽有，只说已具备了由于理智的行为能力的人有）。被迫的行为似乎全是痛苦的，没有一个被迫的动作有快乐。因此，关于能自制者和不能自制者的问题，出现了许多争论。因为他们每方在行为时，自身都有相反的倾向，所以，他们说，能自制者被迫把自己从快乐的欲求中拖走（因为在他把自己拖走以抵抗欲望时，他是痛苦的），而不能自制者却被迫反乎理智。但是，后一种人感到的痛苦似

乎要少些，因为欲求的是快乐，而他愉快地顺从了欲求，所以，不能自制者的行为更多的是自愿，而不是被迫，因为它不痛苦。信服与被迫和必然相反，能自制者朝着他已信服了的东西，不靠强迫而是自愿地奋然前行。反之，欲求则是无信服地导引，因为它未分有理智。那么，这就说明了，只有这些人似乎是被迫地和不能自制地动作，而且也说明了所以如此的原因，即他们的行为与被迫的行为有某种类似之处。正因如此，我们才说，被迫的行为也出现在非生物方面。但是，如若有人要在这个定义中添进附加的东西，那么，这个说明就会遭到批驳了。因为只有在某个反乎它自身倾向的外在动因使它运动或静止时，我们才说它是被迫行为的；如果没有这外在的动因，就不是被迫的。但在能自制者和不能自制者中，导引他们的自身倾向是内在的（因为他们具有两种趋向），所以，由于这些，他们的行为不会是被迫的，而是自愿的；也不会是必然的，因为我们所谓的必然，指的是反乎其内在趋向的、阻碍或运动人的外在本原，正如假若有人用甲的手来打乙，甲的意愿和欲望都抵抗一样；相反，如果本原是内在的，就不是被迫。此外，快乐与痛苦都存在于二者之中；因为能自制的人在反乎欲求而行为时，确实感到痛苦，但也享受源于希望的快乐，即，他以后会有益处，或者他现在就有了健康的益处，相反，不能自制的人享受到了由于不能自制而欲求的乐趣，但也感到了源于预料的痛苦和苦恼，因为他认为会做坏。所以，说每种人都在做被

1224^b

5

10

15

20

迫的事情是有道理的，有时候，人人都在不自愿地行为，只不过有的由于欲望，有的由于理智；因为欲望和理智是分离的，彼此相互排斥。因此，人们将此情形从这里移入作为整体的灵魂中，因为他们看到了，在灵魂中也有某种类似的性质。在灵魂的部分方面，可以这样说，但作为整体的灵魂，无论是能自制者的，还是不能自制者的，都是自愿行为，无一行为是被迫的；但是，其中的某一部分会这样，既然在本性上，我们具有二者。因为理智在本性上属于灵魂，只要允许而不是废止生长，它就会存在于其中；欲求也本性上属于灵魂，因为从一出生，它就直接伴随着我们，并存在于我们之中。这些差不多是两种我们据以定义本性的东西：它或是一旦出生，就直接伴随着每个人的东西，或是只要允许生长一直进行，就注定要给予我们的东西，譬如白发、衰老以及诸如此类的其他东西。所以，这两种人的行为各自都在某种意义上合乎本性，但笼而统之地说，各自又都合乎本性，虽然不是同样意义的本性。关于能自制者与不能自制者的疑难就是这些：或者两种人都是，或者其中的一种人是被迫地行为，所以，他们或是不自愿的，或是既自愿同时又被迫地行为，而如果被迫地行为就是不自愿，那么，既自愿同时又不自愿的行为呢？这些疑难是如何出现的，从上面所述已相当明显。

在另一方面，人们又被说成是被迫地和必然地行为，理智与欲求之间没有区别，即在进行他们认为是痛苦和邪恶的

行为，但如果不这样做，就会招致鞭打、监禁或处死时；在 5
这种场合，他们说，他们的行为是必然的。或者不是这样，
而是一切人的动作本身都是自愿的，因为他们本来可以不那
样动作，而是甘心承受。再者，有人或许会说，有些行为是
自愿的，有些不是。因为在这类行为的出现或不出现要取决 10
于行为者自身的场合，即使他进行的是不想进行的行为，也
是自愿的，而不是被迫的；但是，在这类行为的出现或不出
现并不取决于行为者的场合，他在某种意义上就是被迫行
为，虽然不是绝对意义上的，因为他没有选择他行为的那个
东西本身，而是为着它；既然在这些场合中，有着某种区
别。因为，假如某人在捉迷藏时，为了不被另一个人抓住而 15
将其杀死，而他又辩解说，这是被迫的和必然的，因为假若
他不这样做，就必定会承受更大的和更痛苦的邪恶，那么，
这是荒谬的。因为只有在他为了善，或为了避免更大的恶而
进行某种恶的行为时，他这样的行为才是必然的、被迫的，
或不是出于本性的，也不是自愿的；既然这样的行为不是取
决于他自身。所以，许多人把性爱、某些愤怒和自然的东西 20
当成不情愿的，因为它们的力量不能为本性所驾驭；而且，
我们也将其作为迫使本性的自然力量予以谅解。如果某人的
行为避免了剧烈的痛苦，而不是避免了轻微的痛苦，一般而
言，如果他的行为避免了痛苦，而不是得到了欢乐，那么， 25
这种行为就被认为更是被迫的和不自愿的。因为取决于他自
身的东西（整个论证都通向这一点）就是他的本性能够担当

的东西；他的本性不能担当的东西，以及不是他本性欲求或理智的东西，是不取决于他自身的。因此，虽然有灵感的人和预言者进行的是思想的活动，但我们并不断言说他们之所
30 说、做他们之所做是取决于他们自身。我们也不断言他们做的是由于欲求。所以，有些思想和激情，或者依据这种思想和理智的行为，并不取决于我们，而是正如费洛劳斯^①所说，有些“逻各斯”是我们驾驭不了的。

因此，如果必须要把自愿和不自愿看作与被迫相关的话，那么，就把这一点作为区别吧（因为造成最大妨碍的人……^②自愿的事情，当作被迫的行为，但是自愿的）。

【9】 既然这个问题有了结果，既然自愿不能靠欲望和选择来定义，那么，剩下的就是，它只能被定义为基于思想
1225^b 的东西。自愿似乎与不自愿相反，而且，知道被行为者、手段或何所为的行为（因为有时，行为人虽然知道被行为者是他父亲，但不是想要杀死他，而是想救他，正如伯利亚斯的女儿们做的那样；或者，虽然知道喝的那东西是饮料，但当
5 成了春药或美酒，实际上，那是毒药）也似乎与不知道被行为者、手段和对象（是由于无知，而不是由于偶性）的行为相反。由于不知道被行为者、手段和对象而进行的行为是不

① 费洛劳斯(Philolaos)，与苏格拉底同时代的毕达戈拉斯学派哲学家。

② 这里掉了一些字。

自愿的。因此，与它相反的行为是自愿的。并非无知，且是由于自身而进行的行为（如果不行为，也是取决于自身的）必然是自愿的，而且，自愿也正是如此；但无知且由于无知而进行的行为则是不自愿的。然而，既然知识和通晓有两层含义，一是具有知识，二是使用知识，那么，把具有但不使用知识的人说成无知在一种意义上是公正的，在另一种意义上就不公正，例如，假若他没使用知识是由于疏忽。某人因不具有知识而受谴责也一样，假如它是容易的或必然的，而他又由于疏忽、快乐或痛苦而不具有它的话。所以，必须把这些加到定义上去。

【10】 让我们接着来讨论选择，首先提出关于它的不同疑难问题。因为有人或许会问：它本性上属于哪一类别？应把它置于何种性质的东西中？自愿和选择是不同的呢还是相同的？尤其是，有些探讨者的说法似乎在理，他们认为，选择应该是二者之一，即或是意见，或是欲望；因为这二者显得伴随着它。显然，它不是欲望；因为否则，它就会或是想望，或是欲求，或是冲动了；因为假如没有体验过这某一种情感，是无人欲望什么的。尽管冲动和欲求也属于野兽，但选择不属于。再者，这二者所属的人，也常常无冲动和欲求地在进行选择；一旦他们处在这些情感的影响中时，就不是选择，而是固执。再者，欲求和冲动并不总是跟随痛苦，我们经常是在无痛苦的选择。想望和选择也不同意；因为人

们想望明知不可能的有些东西，例如，想统治一切人，也想
35 永生不死，但是，没有一个人选择不可能的事情，除非是不
知道；一般说来，也不选择虽然可能，但认为做与不做均不
取决于自己的事情。所以很明显，选择的必然是某种能取决
1226^a 于自身的东西。同样明显的是，选择不是意见，也不是某人
单纯地认为的某物；因为选择的是某种取决于自身的东西，
而我们以为，许多事情是并不取决于我们自身的，例如对角
5 线不可通约。再者，选择无真假。选择也不是使我们认为应
该做或不做某事的、取决于我们自身的实际问题的意见。这
个论证，对于意见和想望是共同适用的。因为没有一个人选
择目的，而是选择达到目的的手段。我的意思是，例如，无
人选择健康，而是选择为了健康的散步或静坐，无人选择幸
10 福，而是选择为了幸福的挣钱或投机；一般而言，选择者总
是要明白选择的是什么和为了什么，后者是选择他物所为了
的东西，前者则是为了他物而选择的东西。但是，人想望的
15 东西主要是目的，认为应该有健康和幸福。所以，从这些论
述清楚可见，选择不同于意见和想望。因为想望和意见尤其
适用于目的，但选择则不是这样。

选择既不是想望，也不是意见和简单的判断，这是很明
显的了。但是，它与这些的区别是什么？又如何与自愿相
20 关？对这些问题的回答也同时会使我们明白选择是什么。在
能够存在，也能够不存在的东西中，有些是可能想望到的，
有些则不可能。因为有些东西虽既能存在，也能不存在，但

它们的生成却不取决于我们，而是有些由于自然，有些由于另外的原因而生成；对于这些东西，没一个人试图想望，除非是无知。但对于另一些东西，不仅可能存在和不存在，而且也为人们所想望；这些乃是行为与否能取决于我们自身的东西。因此，我们不想望印度的事情，也不想望圆何以能成方；因为前一类事情不取决于我们，选择的和可行的东西虽然取决于我们，但圆成方的问题根本就不是可行的（因而很明显，选择不是单纯的意见）。然而，也并不选择取决于我们的一切行为。因此，或许有人会提出疑问：为什么医生想望他们知识领域的事情，而文法家却不呢？其原因是，差错会以两种方式发生（因为当做某事时，差错或者出在推理上，或者出在感觉方面），在医学中，两种差错都可能出现，而在文法中，差错只出在感觉和行为方面。如要考察这类问题，将会趋于无限。既然选择既不分别是意见和想望，也不是二者（因为没有一个人突然地选择，虽然他认为应该选择，也想望选择），那么，它是源出于二者的；因为二者都属于进行选择的人。但是，我们必须考察选择如何源出于二者。在某种意义上，“选择”这个词本身就表明了。因为选择虽是拣取，但不是简单的拣取，而是在另一物面前拣取某物；如无斟酌与思考，这是不可能的。因此，选择源出于思考过的意见。

没人去思考目的（因为对每个人来说，这已是固定的），而是思考达到目的的手段：与目的相连的手段是甲还

是乙；如果手段已被确定，又如何实现。我们全都要思考这一点，直到生成过程的起点回到我们自身。如果没有一个人的选择是无准备的，不思考其行为是好还是坏的，如果在既能存在又能不存在的、对于目的的东西中，人们思考的是取决于我们自身的事物，那么显然，选择就是取决于自身的、思考过的欲望。因为我们全都思考我们选择的东西，但并不选择我们思考过的一切东西。我称欲望为思考过的，是指思考是欲望的本原和原因，而且，正由于思考，人才有欲望。因此，选择不存在于其他动物中，即使是人，也并非在任何年龄、任何条件下都有选择；因为没有思考，也就没有“由于什么”的判断；虽然这并不妨碍许多人可能有做或不做某事的意见，但他们的意见却不是由于理智的。因为灵魂的思考乃是沉思某种原因，而“何所为”就是一种原因；因为，原因虽然指由于什么，但我们尤其把某物存在或生成的何所为说成是原因，例如，走路的原因是弄到东西，如果走路是为了弄到东西的话。因此，无固定目标的人是不爱思考的。所以，既然如若某人从事或避开做与不做都取决于他自身的事情是由于自身，而不是由于无知，他的从事或避开是自愿的，但我们却是既无深思熟虑，也不事先谋划地做许多这样的事，那么，必然地，虽然被选择过的一切是自愿的，但自愿的却并非是被选择过的，而且，虽然按照选择的一切是自愿的，但自愿的却并非全都是按照选择的。同时，从这些论证也清楚可见，在被立法者们界定的东西中，虽然有些是

不自愿的，有些是自愿的，有些则是出于预先谋划的，但全都做得很好；因为即使他们做得不十分准确，至少也是在某种意义上接近了真理。但关于这些，我们将在对公正的考察中说明。那么显然，选择不是简单的想望，也不是意见，而是意见加欲望，当然，是在它们作为结论从思考中得出时。 5 1227^a

既然思考者总是为了什么而思考，而且，思考者总要盯着某个目标，对着它来观察有利的东西，无人思考目的，但这只是始点和假定，正如在理论知识中的假定一样（关于这些问题，我们已在本文开头粗略地说过了，在《分析篇》中更是详细讨论过）。每个人的探讨，无论是否有技艺，都是关于达到目的的手段的，例如，当他们思考战争的问题时，就要考虑是否参战。但是，“何所由”的问题更要出发于一个在先的问题，即“何所为”，例如，我们所为的碰巧是财富、快乐或诸如此类的其他什么。如果从目的出发来思考，思考者就会思考什么能使目的达于他自身，或他如何能达到目的。但目的在本性上总是善的，人们只是部分性地思考（例如，医生思考的是是否要给药，指挥官思考的是在何处安营扎寨），对他们来说，绝对好的目的是善，但反乎自然的和由于曲解的目的不是善，而只显得是善。其原因是，有些东西不能被用于与本性趋向不同的另物，例如视觉；因为不能看到不可见的东西，也不能听到听不到的东西。但从知识出发，却能使我们做不属于该知识的事情。因为健康和疾病不是在同样的意义上属于同一门知识，而是相反，健康属于它 10 15 20 25

是合乎本性的，疾病则是反乎本性的。同样，善的想望是合乎本性的，恶的想望则反乎本性，而且，人合乎本性地想望善，但反乎本性地和由于曲解地想望恶。

但是，每物的毁败和曲解不是趋于任意方向，而是趋于反面和中间状态。因为不会超出这些问题，既然即使是谬误，也不趋于任意方向，而是趋于有反面的东西的反面，而且是趋于依据该门知识，是其反面的那些反面。因此，谬误和选择必然是从中间状态出发达于反面的（中间状态的反面是过多和过少），——原因是快乐与痛苦；因为情形就是如此，所以，对于灵魂来说，快乐就显得是善，越快乐就越善，痛苦则显得是恶，越痛苦就越恶。因此，从这些也明显可见，德性和邪恶是与快乐和痛苦有关的；因为它们与选择的对象相关，而选择与善和恶，以及与显得是善和恶的东西相关，并且，快乐和痛苦在本性上就是这类东西。

那么，必然可以得出，既然伦理的德性自身是某种中庸，且完全与快乐和痛苦相关，而邪恶是在过度与不及之中，且与德性相关的东西一样，那么，伦理的德性就是一种相关于我们的、在快乐和痛苦中的中庸品质，依据它，感受到快乐或痛苦的人被说成具有某种道德性质（因为只喜欢甘甜或辛辣味道的人就不被称为具有某种道德性质）。

【11】 在作出这些区分后，让我们来说明这个问题：德性是使选择恰当、目的正确，以便人们为了正确的目的而

选择呢，还是如某些人所说的，是使理智正确。这是自制， 15
因为它使理智不致于丧失；而德性和自制是不同的。但我们
必须在后面才讨论这些，既然那些认为德性使理智正确的
人，其行为有这个原因，即：自制有此类性质，自制是值得
称赞的。提出这个引言性问题后，让我们接着说明。因为目 20
标可能正确，但在达于目标的手段上可能出错；反过来，目
标可能出错，但达于目标的手段可能正确；而且，二者都可
能出错。那么，德性是造成目标呢，还是达于目标的手段？
我们主张是目标，因为它不是推导和理智的问题，而是要被
假定为起点。因为医生并不看重人们是否应该健康，而是是 25
否应当散步，教练也不看重人们是否应有好的体质，而是是
否有格斗的精神。同样，没有一门其他技艺看重目的。因为
正如在理论知识中，假定是起点一样，在创制知识中，目的
是起点和假定。例如，既然需要甲才能有健康，那么，如果 30
是健康的，甲就必然存在，正如在几何学中，如果三角形的
角等于两直角，那么，该三角形必然如此。因此，目的是思
想的起点，而思想的终点则是行为的起点。如果在一切正确
的行为中，理智或德性是原因，而且，如果理智不是原因， 35
那么，目的（但不是达到目的的手段）的正确就是由于德
性。目的是“所为”的东西；因为对什么的一切选择都是为了
什么的。所为的东西是中介，德性通过选择而成为它的原
因；但选择的不是它，而是为了它的事物。虽然遭遇这些为 40
了目的而必须做的事情属于另外的能力，但对选择目的的正 1228^a

确来说，德性是原因。正因如此，从一个人的选择中，我们就能判断其性质，当然，是从他的行为所为了的目的中，而不是从他的行为本身中。同样，邪恶也造成选择，只不过是

5 为了相反的目的。所以，如果一个人能取决于自身地做高尚之事，不做卑贱之事，但他却进行了相反的选择，那么显然，这个人就不是好人。所以，德性与邪恶都必然是自愿的；因为做坏事没有任何必然性的强制。由此可见，邪恶该

10 受谴责，德性当被赞颂。因为不自愿的卑贱与邪恶不受谴责，不自愿的善也不被赞颂，但如果是自愿的，就应当被褒贬。再者，我们赞颂或谴责的一切人，主要是看他们的选择，而不是活动（虽然活动比德性更有价值），原因在于，

15 人们在强制条件下可能会做坏事情，但无人选择它们。再者，只是由于不容易看穿人们选择的性质，我们才因此而被迫地从他的活动来判断他的性质。所以，虽然活动更有价值，但选择更应受赞扬。这个结论，不仅是从我们的假定中

20 推出的，而且也与观察的现象一致。

第三卷

【1】 在德性中有中间状态存在，它们是选择；与此相反的是邪恶，以及它们是什么，关于这些问题，我们已一般性地说明了。现在，让我们逐一地分别讨论。我们先说明勇敢。1218^a25

几乎所有的人都认为，勇敢者与恐惧相关，勇敢是德性之一。在前面的表中，我们也区分了大胆以及它的相反面——怯懦；因为在某种意义上，它们的确是彼此对立的。所以很明显，依照这些状态而得到称谓的人也同样是彼此对立的，例如懦夫（其所以有如此的称谓，是由于他的恐惧比应当的多，胆量比应当的少）和莽汉（他这种称谓的得来，依据的是他的惧怕比应当的少，胆量则比应当的多。因此，他们的称谓与其性质的状态是同词源的，例如“莽汉”与“鲁莽”就同词源^①）。所以，既然与怯懦和鲁莽相关的勇敢是最好的品质，人应该既不像莽汉（因为他们有一些方面不及，30
35

① “莽汉”是 *thrasus*，“鲁莽”是 *thrasos*。

1218^b 在另一些方面过度)，也不像懦夫（他们的动作也同样是过度与不及，只不过方面不同，而是相反，因为他们是胆量不及而惧怕过度），那么显然，作为怯懦与鲁莽中间状态的就是勇敢；因为它是最好的。

就多数情形而言，勇敢者无所畏惧，而怯懦者则易生恐惧。无论事物多与少、大与小，后者都惧怕，而且怕得厉害，怕得迅速，与此相反的前者则要么根本不怕，要么只是轻微的、勉强的、偶尔的怕，而且也只怕大的事物。勇敢者能经受强烈的惊恐，怯懦者连轻微的惊恐也承受不住。那么，勇敢者能经受什么性质的东西呢？首先，是对自己惊恐的东西还是对其他人惊恐的东西？如果是对其他人惊恐的东西，他的勇敢似乎就没什么了不起；但如果是对他自己的，那么，对他造成惊恐的东西就应该很大，而且很多。惊恐的东西是造成惊恐者恐惧的东西，如果惊恐大，恐惧就强烈，如果惊恐小，恐惧则微弱；所以，使勇敢者感到恐惧的东西是很大的、很多的。但是相反，勇敢又似乎使人无恐惧，无恐惧存在于无惊恐或少惊恐中，而且是轻微的和勉强的。然而，惊恐或许有两层含义，就像快乐和善一样。有些东西是绝对的快乐和善，有些则只是对某个人的快乐和善，在绝对意义上却不是这样，而是相反，即恶和不快乐，例如，对歹徒有用的事情，对作为小孩的小孩快乐的东西。同样，惊恐也可分为绝对意义上的和对个别人物的。作为懦夫的懦夫感到的惊恐，有些是其他人无一惊恐的，有些也只是轻微地感

到；但大多数人感到的惊恐，乃是对于人类本性的，我们将 25
 此称为绝对的惊恐。勇敢者对于这些是没有惊恐的，他经受
 住的也正是这类惊恐。但对于他来说，是既惊恐又不惊恐，
 ——当他作为人时，就惊恐，当他作为勇敢者时，就不惊
 恐，或轻微的，或完全不。这些东西其实是惊恐的；因为对 30
 大多数人是如此。正因如此，勇敢者的状态才受赞颂，正如
 强壮者和健康者受赞颂一样。他们之所以有这些性质，不是
 因为没有劳苦和过度的事情压迫他们，而是因为他们或绝对
 地不受这些东西影响，或只轻微地受影响，虽然这些东西影
 响了许多人，或大多数的人。而病人、弱者和懦夫则是被普 35
 遍的影响所作用，只是比多数人感受得更快、更强烈，……
 再者，多数人受其影响的那些东西，勇敢者或完全不受影
 响，或受影响的程度轻微。

但有这样的疑问：对勇敢者来说，是否没有什么东西是
 惊恐的，他是否不恐惧？或者，没有什么妨碍他不能以上述
 方式恐惧？因为勇敢是跟随着理智的，而理智要求人选择美 1229^a
 好的东西。因此，不是由于这种原因而经受住惊恐的人或是
 出于才智，或是胆大；只有由于美好的选择而经受惊恐的人
 才是无恐惧的和勇敢的。懦夫惊恐于他不应该惊恐之物，莽汉 5
 则胆大于他不应该胆大之物，只有勇敢者才该恐惧就恐惧，应
 胆大则胆大，在这方面，他是中庸的，因为他是按理智的要
 求而惊恐和胆大的。理智并不要求他经受大的痛苦和损失，
 除非那是好的。即使理智不要求，莽汉也在这些地方莽撞， 10

懦夫则经受不住这些，只有勇敢者才按理智的要求行为。

按其相似性来说，有五种类型的勇敢；因为虽然他们经受的事情相同，但不是由于相同的原因。一种是民众的勇敢，它由于某种羞辱感。第二种是军人的勇敢，它由于经验和知识，正如苏格拉底所说，它不是怯懦，而是遭遇到怯懦。第三种是由于无经验和无知识的勇敢，由于这种勇敢，小孩和疯子才面对滚滚而来的东西，或去抓毒蛇。另一种是基于希望的勇敢，它常常使抱有侥幸心理的人和狂饮烂醉的人面临危险；因为酒能使人产生美好的希望。再一种勇敢则由于无理智的情感，例如，由于情爱和激情。因为沉溺于情爱之中的人更多的是莽撞，而不是怯懦，而且面临着许多危险，正如在麦塔篷通杀死僭主的那个人，以及传说中在克里特岛上的那个人。由于愤怒和激情的情形也一样，因为激情乃是失常的发狂。因此，野猪虽被人认为勇敢，但其实不是，因为只有失常时，它们才如此，如果不失常，则是捉摸不定的，犹如鲁莽之人。但是，最大程度的激情型勇敢却很自然，因为激情是无与匹敌的，因此，小孩是最好的战士。民众的勇敢是由于法律。严格说来，上述这些没有一种是真正意义上的勇敢，虽然它们对鼓舞处于险境的人全都有用处。

关于惊恐，我们已笼统地作了说明，现在，最好是再作进一步的区分。一般说来，造成恐惧的东西被称为惊恐，它具有显得能造成毁灭性痛苦的性质。因为等待某种其他痛苦

的人或许产生了另一类痛苦和情感，但又不是恐惧，例如，如果某人预见到他将遭受忌妒者感到的痛苦，或羡慕者、无耻者的那种痛苦。但是，恐惧仅仅出现在这样一种痛苦中：40
其本性似乎会导致生命的毁灭。因此，有些对某类事情非常1229^b
软弱的人是勇敢的，而有些强硬的、有忍耐力的人却是懦夫。对死亡和死亡的痛苦持何态度，被认为几乎成了勇敢的某种特性。因为如果是这样的情形：某人能理智地面对热与5
冷，以及诸如此类的无危险的痛苦，但对死亡却软弱和恐惧，且不是由于其他什么情感，而是因为它造成毁灭，另一个人则相反，他对那类痛苦虽然是软弱的，但对死亡却泰然处之，那么，前者会被认为是懦夫，后者则是勇敢的。因为10
我们所说的危险，仅仅是指在这样的场合：恐惧的东西近在眼前，能造成这样东西的毁灭。当这种情形出现在面前时，才显得是危险的。

那么，与我们把人称为勇敢相关的恐惧的东西，正如我们已说过的，是指那些能造成毁灭性痛苦的东西，而且，也15
只是在它们显得临近，而不是遥远，且是或显得是如此之大，以致于超过了人们所能承受的比例之时；因为有些东西必然对每个人都显得是惊恐的，并造成人的不安。因为正如热与冷以及其他某些能力超过我们和人的身体状况所能承受的程度一样，也没有什么妨碍在灵魂的承受方面有这种情形。20

所以，懦夫与莽汉都是由于他们的状态而出错的；因为

对懦夫而言，把不惊恐认作了惊恐，把轻微的认作了猛烈的，而对于莽汉，情形刚好相反，把惊恐的认作安全，把猛烈的当成轻微。勇敢者的认识最符合实际。因此，如果一个人由于无知而遭受恐惧，他就不是勇敢的，例如，如果一个人由于癫狂而遭受劈雷的袭击；如果他知道危险的分量，但出于激情而去冒险尝试，也不是勇敢的，例如，克里特人举起手臂去迎抱海浪；一般而言，野蛮人的勇敢都伴随有激情。有些人由于其他的快乐而经受危险；因为激情是有某种快乐的，既然它伴随有复仇的希望。但是，如若一个人为了这种快乐，或为了其他快乐，或为了摆脱更大的痛苦而面临死亡，那么，这些就不会公正地被称为勇敢。因为假如死亡是快乐的，放荡者就是由于不能自制地常常在死亡着，正如现在，虽然死亡本身不是快乐的，但造成死亡的因素却是快乐的，许多人由于不能自制而有意地遭遇死亡一样；他们无一被认为是勇敢的，即使他们死得极为从容。如果为了逃脱烦恼而寻死，犹如许多人所做的那样，那么，这类人也不算得勇敢，就像阿伽松所说：

卑贱者一旦被劳苦压垮，
就爱恋死亡。

诗人们讲述的那个赫戎也是如此，由于忍受不了箭伤造成的痛苦，就祈求一死，虽然他是永生的。与这些人的情形类似，一切由于体验而遭受危险的人也不是勇敢，这或许是大多数军人遭遇危险的方式。因为事实与苏格拉底的观点正好

相反，他认为勇敢是知识。因为懂得如何爬上桅杆的人的大胆，不是由于他知道惊恐是什么，而是因为他们知道怎样避免危险。由于它，人们会更加勇猛地战斗的东西也不是勇敢，因为否则，按德奥根尼的观点，强壮和财富就会是勇敢了。他说：

因为人人都被贫穷征服。

显然，有些人虽然怯懦，但还是由于经验而面临危险，其所以如此，是因为他们并不认为有危险，仿佛他们知道如何避免似的。其证据是，当他们认为危险已无法避免，近在眼前时，他们就不再面临它了。在所有的由于这类原因的人中，只有由于羞辱而面对危险的那些人似乎显得最为勇敢，正如荷马所说，海克托面临着遭遇阿克琉斯的危险，

羞耻抓住了海克托，

而且

包吕达马首先就要对我冷讽热嘲^①。

这一类的勇敢是大众型的。真正的勇敢不是这种，也不是另外那些的某一种，只是与它们相似，恰如野兽的勇敢，由于激情而聚在一起打鬥。因为一个人面临恐惧而不会退让，并不是因为他不这样做就会招致不光彩，也不是由于愤怒，更不是由于他没想到会被杀害，或由于有能力保护自己；因为在那种场合，他根本就没有想到有什么恐惧的事

^① 荷马：《伊里亚特》xxii, 100。

情。但是，既然一切德性都意味着选择（我们所说的是什么意思，已在前面讲过了，它使人为了什么目的而选择一切，而所为了的这个目的是美好的），那么显然，作为一种德性的勇敢就会使人为了某种目的而面对恐惧，所以，他这样做既不是由于无知（因为它使他的判断更为正确），也不是由于快乐，而是因为这种行为是美好的。既然假如不是美好而是疯狂的，他就不会面对它们了；因为那样是卑劣的。

35 那么，勇敢是什么性质的中间状态，它存在于什么之中，又由于什么，以及什么能力有惊恐，关于这些问题，就现在的考察方式而言，我们已说得相当充分了。

【2】 接下来，我们必须力图对节制和放荡作出区分。“放荡”有多层含义。当一个人还未受某种挽救或医治时，他是放荡的，正如未曾分割的东西没有分割一样；而且，这些人中有的能被挽救，有的不能，如同没分的东西有的不能分，有的虽能分，但还未曾分一样，放荡亦如此。因为关于节制者能正确对待的那些东西，放荡者有的本性上不接受挽救，有的本性上虽能，但还没有接受挽救，例如小孩。我们是在后一种意义上同样地把小孩称为放荡，但是在另一种意义上称那些难以挽救的人，或由于放荡根本不能挽救的人为放荡。虽然放荡有多层含义，但是显然，它与某些快乐和痛苦有关，而且，这些不仅相互区别，也与在某种意义上排列得和这些相关的其他性质相区别；我们前面已说过了，我们

是类比地使用放荡这个词的。对那些由于冷漠，不为这些快乐所动的人，有些人称之为麻木，另一些人则用类似的名称来描述；但这种状况不很熟知，也不普遍，因为所有人都更多地是在另一个方面犯错误，对每个人来说，其感觉被这类快乐所征服乃是自然的。这尤其适于在喜剧舞台上出现的、类似乡巴佬性格的那些人，他们即使是对适宜的和必需的快乐，也避而远之。 15 20

既然节制与快乐相关，它也就必然与某些欲求相关。所以，我们必须考察它们是什么。因为节制的人并非在一切欲求和快乐方面都节制，而似乎只是在两类感觉，即味觉和触觉上节制，实际上，仅在触觉上节制。因为节制者并不关涉视觉引起的漂亮的快乐（只要没有性方面的欲求）或丑陋的痛苦，也不关涉听觉引起的谐声的快乐或噪声的痛苦，此外，也不关涉由嗅觉引起的芳香的快乐或腐臭的痛苦；因为没有一个人会因承受或不承受这些东西而被称为放荡。例如，如果一个人看到漂亮的雕像、马或人，或听到歌唱，但没有吃、喝或性放纵的愿望，而只是想看漂亮的东西，听美妙的歌声，那么，他就不会被认为是放荡，正如那些被海妖们的歌声迷住了的人不是放荡一样。节制与放荡只与那两类感觉，即味觉和触觉相关，关于它们，连野兽也会感觉到，并偶尔有着愉悦或痛苦，但是，关于其他相似感觉的快乐，野兽显然是感觉不到的，譬如和谐与美；因为显然，它们并不觉得看美好的东西，听悦耳的音乐有理论的价值，除非或 25 30 35 1231^a

5 许有奇迹出现。对于香与臭的气味，它们也感受不到，虽然它们的嗅觉全都比我们的灵敏；即使有些气味使它们感到愉悦，但这种欢愉是由于偶性的，而不是由于它们自身。所谓不是由于它们自身的气味，我指的是由于期盼或回忆而给我们快乐的东西，例如，食物和饮料的美味，由于不同的快乐，即吃的或喝的快乐，我们感受了这些欢愉；而所谓由于自身的，我指的是例如花的气味（因此，斯特拉托尼科斯^①最近说过，花的味道是美艳，吃喝的味道是快乐）。其实，野兽也并不兴奋于一切味觉的快乐，它们不对舌尖感觉到的有
10 有兴趣，只对咽喉感觉到的有兴趣，而且，似乎更为喜好触觉，而不是味道。因此，贪食者不乞求有长舌，而期望有鹤似的咽喉，正如埃诺克塞斯的儿子费洛克洛斯一样。所以，笼统地说，放荡应被假定为与触觉相关，同样，放荡者与这一类的快乐相关；因为嗜酒、贪吃、好色、狼吞虎咽，以及一切类似的行为，都与上述的感觉相关，而这些正是从放荡分出的各个部分。但是，在由于视、听或嗅而引起的快乐方面，即使过度了，也无人被称为放荡，我们并不严厉地指责
15 这些错误，一般地，全都归于所谓的不自制；而不自制既不是放荡，也不是节制。

所以，在一切人必然分有和一般要享受的快乐方面不及的人是冷漠（或应以其他什么名称来称呼他）；而过度地享

^① 斯特拉托尼科斯(Stratonikos)，一位与亚里士多德同时代的音乐家。

受这些快乐的人则是放荡。因为所有的人在本性上都享受这些快乐，也怀有欲求，并且不是，也不被称作是放荡；因为在他们得到时，并不因享受了比应该更多的快乐就过度，在他们没得到时，也不会产生比应该更多的痛苦。但是，他们也不是冷漠，因为他们在欢乐或痛苦方面并无不及，而毋宁说是过度。

既然在这些方面有过度 and 不及，那么显然，也就有中庸；而且，这种品质是最好的，与过度 and 不及相反。所以，如果节制是放荡与之相关的东西的最好品质，那么，节制就应是上述的感官快乐相关的中庸，中庸是放荡与冷漠之间的品质；过度是放荡，不及则或者无名称，或者用上述的名称来表示。关于快乐的种类，我们必须在后面关于自制与不自制的讨论中作出更为准确的区分。

【3】 我们也必须以同样的方式来考察温和与粗暴。因为我们看到，温和的出现与源出于激情的痛苦有关，在某种意义上，它是对痛苦所持的一种态度。在前面的表目中，我们已经区分出，与易怒、粗暴和凶狠（所有的这些名称都是指谓同一种品质的）相对应的是卑屈和麻木。因为对于那些在应该生气时也不为所动，而是甘心受辱，容忍蔑视的人，用这些词来指谓他们是最为恰当的；因为对于我们称之为激情的痛苦的感受，既有迅速、猛烈、长期的，也有与之相反的缓慢、微弱、短暂的。而且，正如我们在别处所说，既然

这里也有过度与不及（因为粗暴者就是对激情的感受过快、过强、时间过长，而且也经常在不应当的时候，并采取了不应当的方式的那种人，卑屈者则与此相反），那么显然，也就有对这种不等持中庸态度的人。所以，既然上述的两种状态都是错误的，那么很清楚，它们的中间状态就是正确的；因为它的激动恰到好处，既不太前，也不太后，不应发怒时不发，应发怒时则发。因此，既然关于这些激情的最好状态是温和，那么，温和就应是某种中庸，温和的人乃是粗暴者和卑屈者的中间者。

【4】 大度、大方和慷慨也是中间状态。慷慨是关于财富的获得与花销方面的。因为一个人如果在每次收入时比他应该的更愉悦，在每次支出时比他应该的更痛苦，那就是吝啬；如果一个人在两方面都比他应该的更少，就是挥霍；如果一个人在两方面都恰如其分，就是慷慨（我所谓的“恰如其分”，无论是在这些场合，还是在其他场合，都指“依照正确的理智”）。既然前两种状态属于过度与不及，并且，在有极端之处，也就有中庸，而中庸是最好的，对于每类行为，都有一个最好状态，那么，慷慨就必然是在财富的获得与花销方面的挥霍与吝啬之间的中庸。我说的“财富”与“财富的技巧”有两层含义，一层是对财产合乎本性的使用，例如鞋子的或外衣的穿用，另一层是出于偶性的，虽然不是像有人或许把鞋子当秤砣来使用那样，而是譬如把它卖掉或出租；

因为这也是对鞋子的使用。贪恋钱财者是醉心于金钱的人，这种拥有标志着不同于其他偶性使用的拥有。吝啬者的财富追逐在偶然方式上或许是挥霍的，因为正是在合乎自然的财富获得方面，他追求增多。挥霍者缺乏必需品，而慷慨的人则给出剩余物。对于所说的这些部分，又可以区分出过度与不及的不同种类，例如，小气鬼、贪财奴和投机者都是吝啬的人，小气鬼在于不付钱，投机者在于接受任何东西，贪财奴则因蝇头小利而兴奋不已；由于吝啬而不公正的人则是虚伪的算计者和骗子。同样，挥霍者中有的是无限制地乱花销的挥金如土的人，有的则是不甘忍受精打细算之苦的无计划者。

【5】 关于大度，我们必须从赋予大度者的性质出发来规定它的特性。因为正如其他场合，由于在某一点上接近和极为相似，当进一步探究时，就忽略了差异一样，关于大度，也会发生同样情形。因此在有时，相反的人却要求相同的性质，例如，挥霍者要求与慷慨者的相同，自负的要求与自尊的相同，鲁莽的要求与勇敢的相同。因为他们与同样的东西相关，且在某一点上极为相似，正如勇敢者和鲁莽者都能经受住危险一样。但是，前者与后者的方式不同，他们的差异很大。我们所谓的大度之人，是根据该词的含义来称呼的，犹如灵魂的某种伟大和能力。所以，他似乎相似于自尊的和大方的人，因为大度显得与一切德性相伴。因为正确地

判别大的和小的善是值得赞扬的。在这些快乐方面，具有最好状态的人所追求的那些善被认为是大的，而大度就是最好的状态。与每物相关的德性正确地判别出较大的和较小的善，犹如聪明人和德性在催赶，以便一切德性与它同行，或它与一切德性同行。

再者，蔑视被认为是大度者的特点。每一德性都使人对反乎理智的庞大生出蔑视，例如，勇敢使人蔑视危险（因为他认为，把危险看大乃是不光彩的，量多也并不完全可怕），节制使人蔑视大而多的快乐，慷慨则使人蔑视财富。这种特点之所以被认为属于大度者，是因为他只挂念少量的、并且是重大的事情，而不是其他人所认为的什么。大度的人更多地应考虑一个德行之人所认为的东西，而不是许多凡夫俗子所认为的，正如安提丰被判决后，在赞扬阿伽松为其辩护时对他所说的。轻视尤其被认为是大度者的一个特性。再有，对于人们似乎极为看重的荣誉、生命和财富，除了荣誉之外，他对其余的东西漠不关心；他会为不荣誉之事痛苦，也会因受不名一文之人的统治而悲伤，在获得荣誉时，他最为高兴。

这样，他就显得自相矛盾了，因为对荣誉的特别关心与对大众和声望的蔑视是不一致的。但是，我们必须将此区分说明。因为荣誉无论大小，都有两类，它或者是芸芸众生给予的，或者是显贵要人给予的。再有，荣誉被给予的依据是什么也有区别；因为荣誉的巨大不仅依赖于给予荣誉的人的

数量和性质，而且也依赖于它是荣誉的。实际上，只有在权力和其他好的东西是真正的大时，才是有荣誉的事情，并值得认真追求，所以，如果没有大，也就没有德性。因此，正如我们已说过的，每一德性都似乎使人在德性关涉的事情上大度。但是，在其他德性之外，还有另一个单独的德性，即大度，所以，具有这种德性的人必定是在特别的意义上被称为大度。既然犹如我们前面所区分的，有些善是荣誉的，有些不，在这一类的善中，有些是真正的大，有些是小，而且，有些人认为自己配享大的、荣誉的称号，那么，在这些人中，我们就必须寻找大度的人。其中，必然有四种不同类型的人。因为一个人可能有大的价值，他自己也认为如此；有的人可能只有小的价值，他自己也认为如此；再有，对这两种情形，也可能反过来，因为一个人或许会有这样的性质：他本来只有小的价值，但却自以为有大的价值，或者，一个人本来有大的价值，但自己却认为只有小的价值。那种只有小价值，却自认为有大价值的人该受谴责，因为要得到超过他价值之外的东西乃是愚蠢的，不好的。那种虽有大的价值，但却以为自己不值得分有它的人也应受谴责。在这里，剩下的是与上述两种情形相反的人，即有大的价值并认为自己是如此的人，而且，他自己以为的价值就是这种性质；他是值得称道的，且处于那两种人之间的中庸状态。既然只是相对于荣誉以及其他被尊为善的东西的选择与作用，而不是相对于有用的东西而言，大度是最好的品质，而我们

又将此给予了大度的人，同时，既然中间状态是最值得称道的，那么显然，大度就应是一种中庸。在与此相反的状态中
10 （正如我们在前面的表中表明的），那种以为自己有大价值，但实际上不值得的情形是虚夸（因为我们把认为自己有大价值，但其实没有的那种人称为自负），而那种以为自己无大价值，但实际上有这种价值的情形则是谦卑（因为如果
15 一个人被公正地认为具有大的价值，而他自己却不以为如此，那么，这就被认为是谦卑），所以，必然地，大度是虚夸和谦卑之间的中间状态。我们上面区分出的第四种人既不应完全受谴责，也不属于大度，因为他与大价值的具有无丝毫关系，既然他无大价值，也不认为自己有大价值；因此，
20 他与大度者不处于对反关系。有小价值，且自己也认为如此的人，可以被认为与有大价值，且自己也认为如此的人相反。但这样的人不与大度者相反，因为他不该受谴责，原因在于，他的情形是受理智支配的；就其本性而言，他与大度者相同，因为二者的价值都是自己认为所值得的。而且，
25 他或许会成为大度的人，既然他认为自己值得的正是他所值的。那么，谦卑的人，即在价值方面具有大的善但却以为自己不值的人，假如他的价值真的小，他又会做什么呢？或者他会以为自己有大价值，因而虚夸，或者以为其价值更小。因此，无人会把一个不奢求统治，而甘愿服从的人称为谦卑，假如他是外邦人的话；但
30 是，假如他是一位出身高贵、且有极大统治能力的人，

那又另当别论了。

【6】 高贵的人并不是与每一行为和选择相关，而是只与花销相关，除非我们是在某种意义上比喻性地使用高贵这个词。若无花销，也就无所谓高贵；因为它只适宜用在装饰方面，而装饰并不源出于偶然的普通消费，而是存在于超出必需品的高消费中。所以，高贵的人在大的花销中选择适宜的大规模，即使是在此类快乐方面，也表现出这种适度。对于过高地、不协调地消费的人，没有名称来称谓；但是，他们近似于被有些人称为的粗俗和摆阔的人。例如，如果一位在中意的婚事上花钱的富翁认为作出像款待不喝酒的人那样的安排是合适的，那他就是个气鬼，相反，以婚宴的方式款待这类客人的人，如果不是为了名声，也不是为了获得权力，那就是在摆阔，只有恰当的、合乎理智的款待才是高贵的；因为恰当就是合适，不合适的东西肯定是不恰当的。在特殊方面必定是合适的；因为恰当适于有关的行为者和接受者，例如，适于仆人的婚礼与适于宠臣的婚礼就不一样；而且，适于他自身，如果数量和性质都恰当的话，例如，人们认为，塞米斯托克勒派到奥林匹亚运动会上去的特使对他就是不合适的，而是对基蒙合适。但是，偶然地与合适问题有关的人，不属此列。

大方方面的情形亦同样；因为一个人可能既不大方，也不吝啬。

【7】 大体说来，在其他每种值得赞扬和该受谴责的、情感方面的性质中，也是有些过度，有些不及，有些中庸，例如忌妒者和幸灾乐祸的人。因为若按称谓他们所依据的性质状态来考察，忌妒就是对别人应当享有的好运感到痛苦，幸灾乐祸的情感本身无名称，但它的具有者却因对别人不该有的厄运感到欢欣而表现出来；它们的中间状态是义愤者。本来，古人称呼的“义愤”指的是对不该有的厄运或好运感到痛苦，对该有的厄运或好运感到欢欣；因此，他们认为义愤是一种神。

谦谨是无耻与羞怯的中间状态。因为对任何人的意见都不加理会的人是无耻，对每个人的意见都同样对待的人是羞怯，只对显得善良的人的意见加以考虑的人是谦谨。

友爱是傲慢与谄媚的中间状态。因为在一切方面都轻易地顺应别人意欲的人是谄媚者，对别人的每一意欲都抵触反对的人有傲慢的倾向，既不一味追随，也不一概反对所有快乐，而是只追随显得最好的东西的人是友爱。

高尚是刁顽与卑屈的中间状态。因为根本不顾及生活中的其他人，而是统统加以蔑视的人是刁顽，在一切方面都向着他人，且比任何人都低下的人是卑屈，在有些事情上尊重别人，在有些问题上不尊重，而且，只尊重那些值得尊重者的人是高尚。

真诚的和单纯的人，或所谓直率的人，是伪君子 and 吹牛

者之间的中庸。因为有意识地、假意地自我糟践的人是伪君子，而夸耀自己是吹牛者，如实表现自己的人才真诚，按荷马的说法，是聪明的；一般说来，他爱真理，而他们则爱谬误。 1234^a

机敏也是一种中庸，机敏的人是死板、呆痴和油滑之间的中庸。因为正如在饮食方面，挑食易呕者区别于什么都能吃的人，前者一点不吃，或进食很少，且极不情愿，后者则欣然不拒而食，呆板者与下贱的或油滑的人之间也有这种关系；因为前者要么根本不苟言笑，要么言语木讷，后者则欣然而又愉快地应付一切。这两种态度都不足取。人们应该接受有些东西，拒绝另一些，而且要依照理智；机敏的人就是如此。证明是相同的：这一类的机敏（当然，我们不是转义地使用这个词）是最好的状态，是值得称道的中庸，而两种极端则是该受谴责的。但是，机敏有两类（一类纯粹是玩笑中的逗乐，且会引向自身，假如真是这类玩笑的话，譬如俏皮话之类，另一类则是造成这类东西的能力），这两类机敏是相互区别的，但都是中庸。因为能够造成这类笑话，给具有良好判断能力的人以愉悦（或许这玩笑会引向自己）的人，是处于粗俗者和冷漠者的中间者。和只是不给被嘲笑者（无论他是什么类型的人）以痛苦的那种言谈相比，这个定义更好一些；因为它必定更是把快乐带给处在中间状态之中的人，既然他的判断力很好。 10 15 20

所有的这些中间状态都值得称道，但是，它们并不是德 25

性，其反面也不是邪恶，因为它们不涉及选择。它们全都属于情性的类型，因为它们每个都是某种情性。但由于它们是自然的，所以，都汇集于自然的德性；因为正如我们在后面将会说明的，每个德性在某种意义上都既是自然的，又是其他的，即与理智相连的。所以，忌妒归于不公正（因为由忌妒生出的行为要殃及别人），义愤归于公正，谦逊归于节制（因此，有人甚至在这个种类中来定义节制），真诚和虚伪则分别归于聪颖和愚笨。

1234^b 中庸与极端的相反更甚于极端之间彼此的相反，因为中庸并不生成于两个极端的汇集，而极端却经常出现在彼此的汇集中，有时候，同样的一些人既鲁莽而又怯懦，在一些方面挥霍，在另一些方面吝啬，总之，是在坏的意义上的不一致。因为假如是在好的意义上不一致的话，就产生出中庸来了，既然在某种意义上，极端存在于中庸之中。

极端与中庸之间的对立，在极端的两个场合中似乎并不是相同的，而是有时对立在过度的一端，有时在不及的一端。其原因首先是我们已提到过的那两个，即稀少（例如，对快乐无动于衷的人的稀少）和这样的事实：我们更容易出的过失似乎更与中庸相反。此外，还有第三个原因，即，更相似的状态显得更少相反，例如鲁莽与勇敢的关系以及挥霍与慷慨的关系。

15 关于值得称道的其他德性，我们已经说得差不多了。现在，我们必须讨论公正。

第七卷*

【1】 关于友爱——它是什么；有何性质；谁是朋友；友爱的含义是一还是多；如果是多，有多少；此外，应该如何对待朋友；公正的友爱是什么——，对所有的这些问题，我们都必须像对待其他美好而有价值的品质一样进行考察。因为造成友爱被认为尤其是政治活动的任务，人们也断言，正是由于如此，德性才是有用的；既然彼此不能公正相处的人不可能是朋友。此外，我们大家都断言，公正与不公正特别体现在朋友方面，善良的人被认为是朋友，友爱是某种道德状态。假如有人想使别人不做错事，那就足以使他们成为朋友，因为真正的朋友是公正相处的。但是，如若是公正的人，其行为就不会不公正；因此，公正与友爱或者是相同的，或者是相近的。此外，我们敬重朋友乃是最大的善之一，无友爱和孤独是很可怕的，因为整个的生命和自由的

-
- 第四、五、六卷被省略了，因为它们与《尼各马科伦理学》中的第五、六、七卷的内容一致。

1235^a 交往都与他们联系在一起；既然我们的生命岁月是在与家庭、亲戚、同伴、子女、父母或妻子的联系中度过的。与朋友相处是个人特有的权利，仅仅取决于我们自己，但是，与其他人相处的权利则决定于法律，不取决于我们自己。

5 关于友爱，有许多疑难问题。首先，疑难来自于那些在广义上理解这个词的人。因为有人认为，友爱就是相似对相似，因此宣称：

神总把相似的与相似的引到一起^①，
因为穴鸟的旁边是穴鸟……^②
盗贼知晓盗贼，狼熟悉狼^③。

10 由于把相似对相似作为本原，自然哲学家们就把整个自然有序地排列起来。因此，恩培多克勒曾经说，狗坐在砖瓦上，因为它们有许多相似之处。

有些人就是这样来说明朋友的。但是，另一些人则断言，友爱乃是相反对相反；因为友爱是人人所爱恋和欲求的东西，但干燥欲求的并不是干燥，而是潮湿（因此就说：

大地爱恋着雨滴，

而且

在一切之中，变化是甜美的^④，

① 荷马：《奥德赛》 xvii, 218。

②③ 出处不知。

④ 欧里庇德斯：《奥勒斯特斯》，234。

而变化乃是成为反面)；反之，相似物则憎恨相似物，因为

陶匠忌妒陶匠^①，

而且，靠相同食物为生的动物也是彼此敌对的。可见，这些看法相去甚远。因为有些人认为相似为朋友，相反为仇敌—— 20

少与多总是处于敌对，

并开始了仇恨的日子^②，

此外，相反双方在地点上是分离的，而友爱则似乎把人引到一起。另一些人则认为相反生成友爱，赫拉克利特曾批评诗人的这句话—— 25

无论是神祇的倾轧，

还是人间的冲突，

都会消除^③，

因为他认为，假如没有高音与低音，就没有和谐的弦律，如果没有雄性和雌性，也就没有动物，一切都是相反的。

这就是关于友爱的两种意见，彼此相差太远，没有共通性。还有些人的看法差距不大，且较为接近观察的事实。有的人认为，坏人与坏人是不可能友爱的，只有好人之间才有。有些人则认为，如果母亲不爱孩子，那是荒谬的（即使 30

① 赫西俄德：《劳动与时令》，25。

② 欧里庇德斯：《费厄尼萨》，539。

③ 荷马：《伊里亚特》xviii, 107。

在动物中，也可以见到母爱的存在；为了后代，它们愿意从容赴死)。还有些人认为，只有有用的东西才是可爱的，其证据是，一切人都在追求有用物，抛弃无用的东西，即使是他们自己的（正如老年苏格拉底说过的，丢弃唾液、头发和指甲），而且，我们也舍弃身体的部分，在它最后死亡时，甚至舍弃整个肉体，因为僵尸是无用的。当然，对保存而言，尸体也有用，譬如在埃及的那样。所有的这些看法，似乎都是彼此相反的。因为相似对相似无用，相反离相似很远，相反对相反最无用，既然相反有可能毁灭相反。此外，有人以为获得友爱很容易；有人则认为结识朋友最为罕见，如果不走霉运的话，根本就不可能，因为人人都想与交好运的人成为朋友；还有些人主张，即使在我们走霉运时与我们站在一起的人，也不值得信任，因为他们在哄骗我们，在作假，以便因其霉运时与我们的合作而在我们重行好运时获取其友爱。

【2】 必须考虑一种理论，以使我们能最好地说明在这些问题上的各种看法，同时解决种种疑难和矛盾。如果那些矛盾的看法显得有些道理，也会如此。因为这种看法将与观察到的事实最为一致；其结果，如果所作的断言在一种意义上真，在另一种意义上不真，那么，矛盾的两种观点就会成立。

20 可爱的东西是快乐还是善，这仍是一个疑问。因为如果

我们所爱的是我们所欲求的东西（尤其是情爱这种性质，因为

没有一个恋人不永远相爱^①），

而欲求的是快乐，那么，所爱的也就是快乐；但是，如果我们所爱的是我们想望的东西，它就是善；然而，快乐和善是不相同的。

我们必须力图确定这些问题以及与它们相近的其他问题，并当作后面论述的起点。欲求的和想望的东西或者是善，或者显得是善。因此，快乐总被欲求，因为它显得是某种善；既然有人认为它是善，对另一些人则显得是善，虽然并没有这样认为（因为现象与意见并不存在于灵魂的同一部分中）。所以很明显，善和快乐都是可爱的。

确定了这个问题后，我们必须考虑另一个假定。因为在善的东西中，有些是绝对的善，有些只是对某人的善，而不是绝对的；同一个东西既是绝对的善，也是绝对的快乐。因为我们说，对健康的身体有益的东西，对身体乃是绝对的善，但是，对有病的身体有益的就不是了，例如药品和切割手术；同样，对健康的和健全的身体快乐的东西，对身体是绝对的快乐，例如，在明亮的而不是黑暗的环境中生活，但是，对患眼炎的人来说，情形刚好相反。酒的快乐不是对于因嗜酒如命而早已败了口味的人的，既然他们有时少量地加

① 欧里庇德斯：《特洛伊》，1051。

1236^a 醋，而是对于尚未败坏口味的人。灵魂方面的情形亦然。真正的快乐不是对于孩童和牲畜的快乐，而是对于成年人的快乐；即使两种快乐都记得，我们也更倾心于后一种。坏人和笨蛋对好人和聪明人的关系，恰如孩童和畜牲对成年人的关系。快乐存在于与他们的状态相应的东西中，而这些东西是善的和好的。

既然善有多层含义（因为我们把一物称为善，有时是依据其类别，有时则依据其有益和有用），此外，既然快乐有绝对的快乐和对某人的快乐，善也有绝对的善和显得的善，那么，正如在非生物中，我们可以由于这每一理由而选择某物并爱它一样，在人的方面亦如此。因为对一个人的爱，有的是出于本性且由于德性，有的是出于有益和有用，有的则是出于快乐，为了欢愉。只有当被爱并回报以爱，且彼此都以某种方式觉察出这一点时，人们才会成为朋友。

因此，必然有三种友爱。但是，它们之被称为“友爱”不是完全依据同一个东西，也不是作为同一种下的属，亦没有完全相同的名称。因为它们只与该词原本的某一层含义相关，正如“医生”这个词一样；我们说医生的灵魂，医生的肉体，医生的器械，医生的活动，但准确的乃是它的原本含义。原本含义是包含在一切定义之中的那种含义的定义，例如，医用器械就是医生所使用的器械，相反，器械的定义却不包含在医生的定义中。所以，人们竭尽全力去寻求原本的东西，因为他们把普遍认作原本，把原本认作普遍。但是，

这是错误的。因此，关于友爱，他们不能说明一切观察到的事实；因为只要有一个定义不合适，他们就认为其他的统统不是友爱了，其实，它们是友爱，虽然含义不相同。当原本的不合适时，由于他们认为原本的也就是普遍的，所以，就断言其他的也不是友爱。但实际上，有多种友爱；因为我们已经说过了，既然“友爱”一词被区分为三层含义，那么，也就规定了，一类友爱是由于德性，另一类由于有用，再一类由于快乐。

其中，由于有用的那一类友爱无疑是大多数人所奉行的；因为正是由于有用，他们才彼此相爱，而且也只是到此为止，正如那条谚语所说：

只一刹那，一个人就成了朋友，
只要他帮我战斗，

而且，

雅典人不再认识麦加拉人了。

由于快乐的友爱则是年轻人奉行的，因为这里有感官的快乐。因此，年轻人的友谊极易变化，因为随着与年龄相符的秉性的变化，他们的快乐观也会变化。只有基于德性的友谊才是最好的人奉行的。

从这些分析可见，原本的、即善的友爱，是双方的互爱，并以对方为选择的目的。因为被爱者就是施爱者，而施爱者自身也就是被爱者。这种友爱只存在于人间，因为只有人才有自觉的选择；其他种类的友爱也存在于兽类之中。因

为在某种微小的方面，人与家畜之间确实显得存在着彼此有用的关系，例如，赫洛多托斯说过，鳄鱼和沙鸥间就有友爱，占卜者们宣称，聚散双飞的鸟也有友爱。坏人之间的彼此友爱是由于有用，也由于快乐；虽然有些人断言，那不是友爱，其理由是，原本意义上的友爱不属于他们；因为坏人会对坏人行不义之举，而受不义伤害的人本身彼此都没有感到友爱。但实际上，坏人们也有友爱，虽然不是原本意义上的，既然没有什么妨碍他们在其他意义上是朋友；因为为了快乐，即使被伤害，也彼此忍着，只要他们无自制力。在严格地探讨这个问题时，有人认为，由于快乐而彼此友爱的人也算不上朋友，其理由是，这不是原本意义的友爱；因为原本的友爱是稳固的，但这种友爱不稳固。然而，这也是友爱，正如已说过的，虽然它不是原本意义上的，但却由此派生出来。所以，只承认“友爱”的原本意义是歪曲了观察的事实，也是强迫人们说自相矛盾的话；虽然不可能用一个定义来涵盖所有的含义。现在，剩下的答案就是，在一种意义上，只有原本的友爱是友爱，在另一种意义上，一切种类的友爱都是友爱，当然，它们的名称不是一样的，彼此只有偶性的关系，也不属于同一种类，而是各与一种情形相关。

既然同一事物既是绝对的善，同时也是绝对的快乐（假如没有什么冲突的话），真正的和绝对的友爱是原本意义的友爱，而这一类的友爱乃是自己为了自己而选择的（必然是这一类的，因为如果某人为了自身而想望善，他也必然为了

自身而选择)，那么，真正的友爱也就是绝对的快乐；因此，任何种类的友爱都被认为是快乐。此外，我们还必须进一步地规定这一点，因为这两个问题还有争议：友爱是对于自身的善，还是绝对的善；现实的友爱是与快乐相连，因而可爱的东西是快乐的，亦或不是这样。必须把这两个问题集中到同一点上；因为不是绝对的善，而是有少许偶性恶的东西应予避免，不是对自己的善与自己毫不相关，但是，绝对的善就是这样的对自己的善，所以，这是应被寻求的。因为绝对的善是绝对应选择的，对自己的善是自己应选择的；这两点必定一致。德性就是造成这种状况；政治学乃是要在还不存在这种状况的场合使它出现。人类很适于这一点，且处在实现它的路途中（因为就其本性而言，绝对的善也是对自己的善），同样，男人比女人，天资好的人比无天赋的人更合适。但是，这条路要经由快乐，所以，美好的东西也必然是快乐的。如果有不协调，那就是还无完美的善；因为可能出现不能自制的情形，既然不能自制乃是情性中善与快乐之间的不协调。

所以，既然原本意义的友爱是合乎德性的，那么，这类朋友自身中就存在着绝对的善，它不是因为有用，而是其他方式。因为对“这个”的善和绝对的善是有区别的；状态方面的情形也同样，正如在有益场合，因为绝对的有益和对“这个”有益不相同（犹如锻炼和服药的关系）；作为人类德性的那种状态亦然（我们假定人类在本性上是美好的）。因

此，本性美好的德性是绝对的善，本性不美好的德性只是对该物的善。

快乐也有同样情形。在这里，我们必须转过来考察：是否存在无快乐的友爱，它与其他友爱的区别是什么，这种友爱又存在于何物之中，友爱是否因为善（即使不快乐），而不是由于快乐？友爱的含义有两层，那么，是否因为现实是善，现实的友爱就显得不是无快乐的呢？显然，正如在知识方面，新近的研究和成就因其快乐而完全被领悟一样，对熟悉东西的认识也如此，在两种场合，道理是相同的。在本性上，绝对的善是绝对的快乐，对某些人的善只是对这些人的快乐。因此，直接的相似物彼此愉悦，人对人最快乐；所以，既然不完美物尚且如此，那么显然，完美物更是如此；而美善之人是完美的。如果现实的友爱是伴随着快乐的，彼此熟识的相互选择，那么显然，一般说来，原本意义的友爱就是绝对的善和快乐的相互选择，因为它们是善和快乐；而友爱自身则是这样的选择由以出现的状态。因为它的功能是活动，这种活动不是外在的，而是内在于友爱者自身之中；相反，一切能力的活动是外在的，因为它或者在他物中，或者是作为他物。因此，爱就是愉悦，但被爱则不是；因为被爱不是被爱者的活动，爱则是爱者的活动，而且，爱只存在于有生物中，被爱还存在于非生物中；因为非生物也被爱。既然现实的爱是把被爱者作为被爱者来对待，被爱的朋友是作为朋友，而不是作为才子或医生来爱，那么，友爱的快乐

就是来自于作为他自身的他自身；因为爱的是他自身，而不是由于另外的什么。所以，假如没有作为善的愉悦，那就不是原本意义的友爱。与善引起的兴奋相比，不应有任何偶性更会造成妨害。因为什么呢？气味极不地道的人会被抛弃；他应该满足于我们的善意，而不是共同生活。

这就是一切人都认同的原本意义的爱。正是由于它，人们才认为有其他友爱，并产生看法的分歧。友爱似乎有某种稳固性，但只有这种才是稳固的；因为形成了的判断是稳固的，而只有不是快速和轻易产生的东西才会造成判断的正确。如无信赖，也就不会有稳固的友爱，但若无时间，也就没有信赖，因为它必定靠时间来检验，正如德奥根尼所说：

在你测试以前，
你不会知晓男人和女人的思想，
犹如驯养家畜一样。

未经过时间检验的人还不是真正的朋友，而只是想成为朋友。作为友爱的这种状态最容易被忽略；因为当渴望有朋友时，由于彼此都给予一切友爱式的帮助，他们就以为，他们不是想成为朋友，而是实际上的朋友了。发生在友爱方面的情形，如同发生在其他方面的一样；因为如果渴望健康，并不等于他们就健康，所以，如果想是朋友，并非就已经真的是朋友。其证据是，没有经过这种方式检验就处朋友的人，极易不和睦；因为对于彼此都给予了检验的那些东西，他们不容易产生冲突，但对于没检验过的东西，当挑起不睦的人

说出点蛛丝马迹时，他们就会相信。同时也很明显，这种友爱在卑鄙者中间是不存在的；因为卑鄙者和邪恶者对每个人都不信任，原因在于，他按自己来度量别人。因此，善良的人较易受骗，除非经过检验，发现他们不可信赖。卑鄙者宁愿选择本性上好的事物，而不是朋友，他们更爱东西，而不是爱人，所以，他们不是朋友；因为在这样的场合，不会出现友爱的共同点，既然他们使朋友附属于东西，而不是使东西附属于人。

35 因此，在许多人中间，都不会出现原本意义的友爱，其原因是，对许多人难以进行检验；因为如果要检验，就必须去和他们每一个在一起相处。友爱也和罩袍一样，不要去一选择。当然，在一切问题上，有理性的人似乎是在两者中挑选更好的，而且，假如他过去一直穿着破罩袍，而没穿较好的那一件，那么，他应该选择较好的，但是，不应当抛弃老朋友，而去选择一位不知道是否更好的人。因为如无考验，就不会是朋友，而考验不是一朝一夕的事，而是需要时间；因此，“海水不可斗量”就早已成了谚语。同时，如果一位朋友真是你的朋友，他就必定不仅是绝对的善，而且对你也善；因为一个人因其善而是绝对的善，但要因其对别人善才是朋友，当这二者统一时，他就既是绝对的善，又是朋友，所以，绝对善的东西也就是对别人的善。或者，他可能在绝对意义上不好，但因其有用而对别人善。如果同时是许多人的朋友，其友爱会被妨害；因为友爱不可能同时对许多

人实现。

从这些考察可见，这个说法是正确的：友爱是稳固的，正如幸福是自足的一样。有人^①正确地说：

自然是稳固的，财富却不——

虽然说友爱是自然的德性要好得多。也有“时间证明友爱，霉 15
运比好运更考验友爱”的说法。那么显然，友爱就是要有共同
点，因为只有朋友，而不是与好运和厄运相关的本性的善和
本性的恶，才宁愿选择人，而不去选择好运的存在和厄运的
不存在。而且，厄运还能显明那些不是真正的朋友，而只是 20
由于偶然有用的人。两者都靠时间来验明；因为如果说不能
很快验明有用的那类人的话，快乐的那一类就更不能了，除
了绝对快乐的人之外。因为人类似于酒类和食物；因为它们
的甜美之味虽可很快品尝出，但时间一长，就变得不愉快和 25
不甜美了，人的情形也一样。因为绝对的快乐必须靠终点和
时间来定义。甚至平民大众也会同意，但不是仅从导致的结果
出发，而是正如在他们称饮料清甜的意义；因为饮料不
愉快不是由于它的结果，而是由于愉快没持续下去，虽然在 30
开始时不错。

所以，原本意义的友爱和由于它、其他友爱才得以被称
谓的那种友爱是符合德性的，也是由于德性的快乐，正如已
在前面所说的。其他友爱也出现在小孩、畜牲和坏人

^① 欧里庇德斯：《埃莱克特拉》，941。

中。因此，有这种说法：“同龄者与同龄者取乐”，“坏人与坏人靠快乐结合”^①。坏人也可能彼此快乐，但不是作为坏人或不好也不坏的人，而是例如，如果二者都是音乐家，或者一个是音乐爱好者，另一个是音乐家，而且，是在一切人都有某种善，且它对彼此都适合的意义上。此外，他们或许彼此有用和有益（不是绝对的，而是对于他们的选择而言的），但不是作为坏人或不好不坏的人。坏人与好人也可能是朋友；因为坏人对于好人的选择和开端或许有用，而好人对不能自制者的选择，以及对坏人合乎自然的选择也有用；而且，他希望朋友善，绝对的东西绝对善，特定的东西对他善，但是，是作为贫穷或疾病有益那种意义的——他希望这些为着绝对的善，正如服药一样；因为他希望的不是这事情本身，而是为着那个目的。此外，在不好的人可以彼此成朋友的意义，坏人也可以和好人做朋友；因为会有快乐，但不是作为坏人，而是作为对某种共同点的分有者，例如，如果是才子。此外，在一切人都有好的一面的意义上，他们也可以成为朋友（因此，有些人虽然是好人，但喜好和各色人物交往），或者，在他们适于每一个体的意义上；因为人人都有某种善。

15 **【3】** 这些就是友爱的三种类型。在所有的这些类型

① 欧里庇德斯：《比莱罗弗特斯》，残篇 298。

中，友爱这个词都是在某种意义上基于平等的；因为基于德性的朋友在一定意义的德性的平等中也彼此是朋友。

这些友爱的另一种差异是基于优越的，正如神比人优越一样，因为这是一种不同种类的友爱，一般地说，是统治与被统治的友爱；正如公正的不同，按照比例是平等的，但按数量则不平等。父亲和儿子、施恩者和受恩者的友爱就属于这种类型。这种类型的友爱本身还有差异，譬如，父亲对儿子的关系就不同于男人对女人的关系，因为前者是统治与被统治的关系，后者是施恩与受恩的关系。在这种友爱中，或者没有爱的回报，或者回报的方式不同。因为如果有人抱怨神，说他没有像被爱那样的方式回报以爱，或者，被统治者也如此抱怨统治者，那是荒谬可笑的；因为对统治者来说，是被爱，但不爱，或以另一种方式爱。快乐也有区别。具有自己的财产或孩子，独立自足的人的快乐与没有这些，但即将拥有的人的快乐就不是一回事。为了有用的朋友和为了快乐的朋友所享有的快乐也不相同，有些是基于平等的，有些则基于优越。因此，那些认为自己处于平等关系的人就会抱怨，假如他们不是同样意义的有用和受益的话；快乐方面的情形亦然。在情爱中，这是很明显的；这经常是爱恋双方冲突的原因，因为施爱者不懂得，他们热情的理由是不相同的。因此，爱尼科斯曾说：

被爱者或许如是说，但施爱者却不。

但是，他们却认为理由是相同的。

1239^a 【4】 所以，正如已说过的，有三类友爱，即基于德性的，基于有用的和基于快乐的，这些又再被一分为二；因为一些基于平等，另一些基于优越。虽然两种情形都是友爱，
5 但只有基于平等的人才彼此是朋友。因为如果一位男人是小孩的朋友，那就荒唐了，尽管他施爱，小孩被爱。在有些场合，优越者也必定被爱，但如若他爱，就会被斥责为爱了不值得爱的东西；因为爱是以爱的价值和某种平等为尺度来衡量的。所以，在有些场合，不值得同样被爱是由于年龄的不
10 够，在另一些场合，则又基于德性、出身或其他诸如此类东西的优越。人们必定意识到，与有用的、快乐的和基于德性的友爱相比，优越者没感受到爱，或比较少。所以，在优越的程度很小的场合，就自然会发生争论（因为在有些问题上，微小的量是不足道的，例如在木材的称量上，当然，黄金方面的情形就不同了。但是，人们对小量的东西判断不大
15 准，因为自己的善由于近而显得大，别人的由于远而显得小）；但是，当大大优越时，他们自己也不会提出应该回报以爱或以同样方式回报的要求了，例如，不会有人要求神回
20 报以爱。因而显然，当处于平等地位时，人们是朋友，如果不是朋友，爱的回报也有可能。为什么人们更致力于寻求基于优越的友爱，而不是基于平等的友爱，是很清楚的；因为这样，被爱和优越会同时属于他们。因此，对有些人来说，
25 谄媚的人比朋友更加吃香；因为他使被爱和优越两方面都显

得属于被吹捧者了。在爱慕荣誉者中，这种人尤其突出；因为被赞叹就意味着优越。有些人靠自己的挚爱生活，有些人靠爱慕名誉；挚爱者更乐意施爱而不是被爱，后一种人则更喜欢被爱。所以，喜欢被赞叹和被爱的人是优越性的爱者，
30
在施爱中求快乐的则是挚爱的人。他必然在爱的实现中拥有快乐；既然被爱是偶性，因为被爱是不经意的，爱却不是这样。基于友爱的更是施爱，而不是被爱，被爱则基于必须
35
爱。其证据是：一个朋友，如果不可能选择两者，那么，他情愿选择知晓的，而不是被知晓的，例如，妇女们在辨别顶替的孩子时所做的，以及安提丰悲剧中的安德罗马克。因为希望被知晓似乎是为了自身，以图承受某种善，而不是造成
40
善，但希望知晓则是为了造成善并施爱。因此，我们称赞那些对施爱至死不渝的人；因为他们知晓而不被知晓。
1239^b

那么，友爱有多种，有多少种（即三种），被爱和回报以爱不同，基于平等的朋友与基于优越的朋友不同，所有这些，我们都已说明了。
5

【5】 正如在一开始就说过的，既然“友爱”这个词被那些在更宽的意义上考虑的人们在更普遍的含义上使用（因为有些人说相似物是友爱，有些则说相反物是友爱），那么，我们也必须说明这些，并说明它们与前面论述过的那些种类的友爱有何关系。相似既引致快乐，也引致善。因为善是单
10
纯的，恶则是多花样的；善者总是相似，其情性不变，卑鄙

- 15 者和笨伯则朝夕不同。因此，如果卑鄙者不臭味相投的话，他们彼此就不会是朋友，而是分离的；不牢固的友爱算不上是友爱。所以，相似是这样的友爱，因为善就是相似。但它在某种意义上也是基于快乐的友爱；因为对相似者来说，相同物是快乐的，而且，每物自身在本性上对自身是快乐的。
- 20 因此，同祖同宗的人觉得彼此的声音、状态和交往最快乐，其他动物的情形也如此。仅此而言，卑鄙者也可能有彼此的友爱：

坏人与坏人靠快乐结合。

- 相反与相反的友爱则是基于有用。因为相似自身对自身是无用的，因此，主子需要奴仆，奴仆需要主子，女人和男人彼此需要。相反是快乐的，并当作有用而可欲求，但不是当作在目的中的东西，而是当作达到目的的手段；因为当一物凑巧实现所欲求的东西时，就是在目的中，而不是企望相反，例如，热不企望冷，干不企望湿。

- 30 在某种意义上，相反者的友爱也是善的友爱。因为彼此都经由中点而力求达于对方；正如两半符木彼此力求达到对方一样，因为一个中点就是这样由两半合成的。所以，在偶性上，它是相反者的友爱，在本性上，则是中点的友爱，因为相反双方不是力求达于彼方，而是力求中点。因为当人们很冷时，如果又怕热，或者，在很热时又怕冷，那么，就是习惯了适中的温度；在其他方面，情形也如此；如果不是这样，就会总是处于欲求中，因为还没在中庸。但是，处于中

庸的人如不欲求自然的快乐，是愉快的，相反，有些人则欲求处在自然状态之外的一切。这类情形在非生物方面也存在；当它在生物方面出现时，就成了友爱。因此，在有时，不相似物之间也有愉快，例如死板之于油滑，好动之于懒惰；因为他们被彼此引向中庸。所以，正如已说明过的，在偶性上，相反者之间的友爱也是由于善。

那么，友爱有多少类，人们据以称谓朋友的那些含义以及施爱者和被爱者的区别是什么，在何种意义上有或没有这样的朋友，这些问题，我们都已说明了。

【6】 人是否是他自己的朋友，关于这个问题，有许多人考察。有些人认为，每个人最是他自己的朋友，而且，还把它用作判断他对其他朋友友爱的标准。依据理论和对朋友属性的普遍看法，自爱和爱人既是相反的，但又显得是相同的。因为在某种意义上，自爱是基于类比，而不是绝对的。因为被爱与施爱涉及两个分离的因素。因此，人是自己的朋友更多地是在不能自制与能自制方面，某种意义上，是已说过的自愿或不自愿，即依据彼此有某种关系的灵魂的部分。所有这些问题都是相似的，无论他是自己的朋友还是敌人，也无论某人是否不能公正地对待自己；因为所有这些都涉及两个分离的因素。就灵魂在某种意义上是两个而言，这些在一定意义上属于它们，但就两个灵魂不分离而言，这些又不属于它们。

从对自己的友爱状态的规定中，剩余的友爱方式是基于我们在论述中通常考察的那些的。因为如果一个人希望什么东西对某人是善的，或他以为是善的，且不是由于他自己，而是为了那个人，那么，他就被认为是朋友；另一方面，如果某人希望另一个人存在（即使不给他赋予善，只是希望他存在），且是由于那个人，而不是由于他自己，那么，他就最会被认为是朋友；再一方面，这样的人也是朋友：他选择和谁交往只是由于要与他在一起，而不是由于其他什么，例如，父亲虽希望孩子存在，但也与别人交往。所有的这些方面都是彼此冲突的；因为有些人认为，如果朋友不希望什么对他们是“这一个”善，就是没有被爱，有些人认为如果朋友不希望他们存在就是没被爱，还有些人则认为，如果朋友没和他交往，就是没被爱。此外，如果有人和悲伤的人一起悲伤，且不是由于其他什么，那么，我们也当作是友爱——例如，奴仆对主人的关系，因为当悲伤时，他们是难于相处的，但不是由于自己，正如母亲随孩子悲伤，鸟类同悲一样。因为在对方痛苦时，一个朋友不仅最希望他也同感痛苦，而且有同样痛苦（例如，对方干渴时，他也一起干渴），假如这是可能的话；即使不可能，也希望最接近于此。欢愉方面也是同样道理；因为朋友的欢愉不是由于其他什么，而是由于对方也在欢愉。此外，关于友爱，还有诸如“情谊平等”、“真正的朋友只有一个灵魂”等说法。所有这些全都回归到一个人，因为他希望对自己善正是在这个意义

上，因为没有一个人由于别的什么而使自己好，也没人说如此这般的好对自己有利，其原因是，他作为一个人而动作；因为表明了爱的人希望被认为是爱，而不是在爱。希望别人存在，与之交往，共享欢乐和悲伤，一个灵魂，如不相互在一起，就不能活，而情愿死在一起——因为单个的人有这种情形，他如此的自己与自己在一起——，所有这些，都属于与自己相关的善者。但在恶人那里，则有倾轧，例如在不能自制者那里，因此，一个人可能会被认为是他自己的敌人；但作为不可分的个体，他可以呈现给自己。善者和基于德性的朋友才是这种情形；既然歹徒的面孔不是单一的，而是众多的，在同一天中就不一样，变化不定。所以，人对自己的友爱会归结到善者的自爱；其原因是，因为他像他自己，是单一的，是对自己的善，正是由于如此，他是自己的朋友，并呈现给自身。这种人是合乎本性的，但坏人却反乎本性。同时，善者不像不能自制的人那样诅咒自己，也不像忏悔者一样后半生诅咒前半生，亦不像撒谎的人那样前面责怪后面（一般地说，如果有必要像智者那样作出区分的话，那么，善者对自己的关系就正如科里斯科斯对好的科里斯科斯一样，因为显然，相同的数量在两者之间都好）；既然在人们谴责自己时，是在扼杀自己，然而，人人对自己似乎都是善的。绝对的善者追求的是对自己的爱，正如已说过的，因为他在自身中有两种因素，在本性上，它们想望的是友爱，而且，也不可能把它们分开。因此，在人方面，每个

人对自己似乎都是朋友，但在其他动物方面却不是这样，例如马对自己……^①，因此不是朋友。但是，小孩不是这样，除非到了他们有选择能力时；因为到那时，理性与欲望就有差别了。对自己的友爱相似于基于血缘关系的友爱；因为没有一种血缘关系是能靠自己的力量消除的，相反，纵然有不和，但血缘关系却照旧如此，个体也永远是个体，只要还活着。

友爱一词有多层含义，友爱的一切种类都归结到它的原本意义，从上面所述，这是明确的了。

1241^a 【7】 来思考一下同心和善意的问题，与我们的考察也是相关的；因为有些人认为它们是同一的，有些人则认为它们缺一不可。善意与友爱既不全异，也不同意。因为友爱被区分为三种，但在有用的友爱和基于快乐的友爱中就没有善意。如果甲因为乙有用而希望乙善，那么，或许不是由于乙，而是由于甲自己想善，但是，善意却被认为正如……^②一样，不是为了有善意的人自身，而是为了善意所针对的那个人。假如善意出现在为了快乐的友爱中，那么，人们也就会对非生物亲善了。所以显然，善意是关于道德的友爱的。有善意者只想望朋友也做想望的事情；因为善意是友爱的开

① 这里脱漏了一些字。

② 这里脱漏的文字被有些诠释家补为“基于德性的友爱”。

端。朋友全都有善意，但有善意的人并非全是朋友，因为有善意者似乎只是开了个头。因此，它是友爱的开端，而不是友爱。 15

人们认为，朋友是同心的，同心的人是朋友。但是，友爱的同心并不是关于一切事情的，而是只关于对同心者可行的事情，而且要有助于他们的交往。它不仅仅是基于思想或基于欲求的；因为有可能思考和欲求相反的东西，正如在不能自制的人那里有这种不和一样。如果一个人的同心是基于选择的，那么，他不一定也在欲求方面与人同心。同心出现在善者方面；因为当坏人选择和欲求同样的东西时，就会彼此伤害。正如友爱的含义不单纯一样，同心的含义似乎也不是单纯的，而是，它的原本的和本性上的含义是善，因此，坏人不会有这种意义的同心，当然，坏人也表现出另一种意义的同心，譬如，在他们选择和欲求的东西具有相同性时。但坏人追求相同物时所表现出的这种同心，必然只有被追求的东西都属于双方时才有可能；因为如若被追求的那种东西不可能属于双方，就会出现争斗。真正的同心者不会有争斗。 20 25 30

当在涉及支配与被支配的问题上有着相同的选择时，就会有同心，当然，不是指各选支配，而是指选择相同。同心是公民间的友爱。

关于同心和善意的问题，就说这样一些。

【8】 有人提出这样的问题：为什么施恩者对受恩者比 35

受恩者对施恩者更加友爱。其实，公正的似乎刚好相反。有人或许以为，这种情形的发生是由于有用和对个人的益处；因为对一边来说，是支付，对另一边，则必须偿还。但它并非仅是这样，也是自然的；因为活动是更值得选择的，活动与其结果的关系与施恩者和受恩者的关系有着同样道理，因为受恩者就犹如施恩者的结果。因此，即使在动物中，怜爱幼仔的本能也使它们繁殖后代，并保护已繁殖出的后代。父亲更爱孩子（当然，母亲比父亲爱得还深），而不是孩子更爱父亲，依次类推，孩子又更爱他们的孩子，而不是更爱父母，因为活动是最善的。母亲又比父亲更爱孩子，其原因是，她们认为，孩子更是她们的结果；因为人们是按其难度来规定结果的，而在孩子的生产方面，母亲受的苦更多一些。

10 关于对于自身的友爱和多种含义的友爱，我们就作这样的区分。

【9】 公正似乎是某种平等，友爱也存在于平等中，假如“爱就是平等”这个说法不错的话。一切政体都是公正的某个属；因为它们合作关系，而每种合作都是由于公正而结合起来的，所以，有多少类友爱，就有多少类公正和合作；它们全都彼此接近，其属差相近。但是，既然灵魂对肉体的关系与工匠对工具、主人对奴仆的关系相同，那么，每对关系内的双方就没有合作；因为它们不是二，而是前者为一，

后者不是一，只是这个一的部分。善在双方之间不可分，而是双方的善属于一，以为了双方的存在。因为肉体只是生而伴随灵魂的工具，奴仆也仿佛只是主人的部分和可以夺取的工具，奴仆作为工具，就如非生物似的。

其他的合作是城邦公民性合作的部分，例如氏族的、祭祀的、商贸的合作。一切政体都在家庭关系中一起表现出来，无论是正确的还是错误的（因为政体中的情形和在音乐的和声中的情形是相同的），父母的权威是君王，妻子的关系是贵族，兄弟的关系是公民，这三种关系的错误形式是僭主政治、寡头政治和民主政治。所以，公正也有多种。 25 30

既然平等有基于数目的和基于比例的两种，那么，公正、友爱和合作也就有多种类型。民主制的合作是基于数目的平等，同事的友爱也是如此（因为二者都是被相同的标志来度量）；贵族式的（这是最好的）和君王式的合作则是基于比例的平等（因为对于优胜者和被战胜者来说，公正不是相同，而是按比例）；父亲和孩子之间的友爱亦如此，在合作者中，也是按同样的方式。 35 40

【10】 我们来讨论亲属的、同事的、合作者的，以及所谓公民的友爱。亲属间的友爱有多种，如兄弟间的，父子间的；这种友爱或是基于比例的，如父子，或是基于数目的，如兄弟。后一种近似于同事间的友爱；因为在这里，年长的一方也有特权。公民间的友爱主要是基于有用而建立 1242^a 5

的；因为似乎是由于各自都不能自足才彼此结合，既然他们是为了在一起生活才似乎结合起来的。只有公民的友爱及其相应的错误政体才不仅是友爱，而且也是作为朋友的合作，其他友爱则是基于优胜的。在有用的友爱中体现出的公正是最大的公正，因为它是公民的公正。锯子和使用它的技艺的结合是另一种方式，因为这不是为了某个共同的目的（因为它们犹如工具和灵魂的关系），而是为了使用者。的确，工具本身也受到注意，就它的功能来说，受到注意乃是公正的；因为它正是为了功能而存在。锥子的本质是双重的，但其中更确切的是它的活动，即钻孔。肉体和奴仆也属于工具这一类，正如前面已说过的。

20 可见，探讨应当如何与朋友相处，也就是探讨某种公正。一般说来，所有的公正都与朋友相关；因为公正是对某个合作者而言的，而朋友就是合作者，或者是血缘上的，或者是生活中的。因为人不仅是政治动物，也是家族动物，他与其他动物不一样，雄性与雌性的结合不是临时的、凑巧的，就其特性而言，人不是离群索居的动物，而是要合作共处，与本性上亲近的人交往；这样，就有了合作与某种公正，即使还没有城邦。家族是某种友爱；主人对奴仆的关系犹如技艺对工具、灵魂对肉体的关系，这样的关系不是友爱，也不是公正，而是类似，正如健康不是公正，而是类似于公正一样。夫妻间是一种有用型的友爱，是合作者；父子间的友爱与神对人的、施恩者对受恩者的友爱相同，一般而

言，与自然的统治者对自然的被统治者的友爱相同。兄弟间的相互友爱主要是同事式的，就它基于平等而言，

因为我不会说他是个杂种，
而是同一个宙斯，我的主啊，
被称为我们两人的父亲^①。

因为这乃是探索平等之人所说的话。因此，正是在家族中，最先有了友爱、政治组织和公正的本原和源泉。

既然有三类友爱，即基于德性的、基于有用的和基于快乐的，而每一类又各有两种差别（因为它们每一类都或者基于优越，或者基于平等），那么，从我们的讨论中，与它们相关的公正是很明显的了。在基于优越的友爱中，对比例的要求是不同的，而是优越者要求倒转过来的比例，即，他对卑下者的与卑下者对他的比例要相同，他所处的位置犹如统治者对被统治者；如果这一点不行，他至少也要求基于数目的平等（因为在其他场合，会出现这种情况，合作的双方有时分有数目上的平等，有时是比例上的平等；因为如果双方都献出数目上相等的一笔钱，他们也就分得了数目上相等的一等份；如果不是数目上相等，就是比例上相等）。相反，卑下者则要倒转这比例，并依照对角线^②来结合；但如果这样，优越者就似乎更糟了，友爱与合作就成了一种公务。

① 索福克勒斯：残篇 755。

② kata diametron。

因此，必须靠某种其他手段来恢复平等，造成比例；这个手
20 段是荣誉，它自然地属于与被统治者相关的统治者和神。但
是，利益对荣誉的关系也必须相等。

基于平等的友爱是公民的友爱。公民的友爱基于有用，
正如城邦彼此是朋友一样，公民也如此。但是，

25 雅典人不再认识麦加拉人，
当他们彼此不再有用时，公民们相互就不认识了，他们的友
爱只是金钱的交易。这里，也有统治者与被统治者，但既不
是自然的，也不是君王式的，而是轮流执政式的，其目的也
30 不是像神一样，为了造就福利，而是为了善和公务的相等份
额。所以，公民的友爱想望的是平等。有用的友爱则有两
类，即法律的和道德的。公民的友爱面向平等和行为对象，
犹如买主和卖主所为，因此，有这种说法：

朋友的那份薪水^①。

35 所以，当基于利益一致时，公民的这种友爱就是法律型的；
当彼此信任对方的偿付时，就是想成为道德型的和同事性
的。因此，在这种友爱中，最常出现相互指责的情形，其原
因是，它是反乎本性的；因为基于有用的友爱和基于德性的
40 友爱不同，但这些人却企图把二者搅在一起，他们结合的目
1243^a 的是为了有用，但却要表现出是道德型的，像善良人的友爱
那样，因此，装得彼此信任，造成不单是法律型的印象。

① 赫西俄德：《劳动与时令》，371。

一般说来，在三类友爱中，基于有用的友爱最常出现相互指责（因为基于德性的不会相互指责，基于快乐的朋友已具有和给出了快乐，并且分开了，但基于有用的朋友并不立即解散其结合，如果他们的交往不仅是法律型的，也是同事型的话）；但是，基于有用的友爱中的法律型却不会相互指责。法律型纠纷的化解靠金钱的作用（因为靠它来度量平等），但道德型的纠纷要靠自愿。因此，在有些地方，对有这种朋友性合作关系的人，法律是禁止受理他们的自愿协约的，这种禁止也正确；因为对于善良者而言，自然不会诉诸法律，而这些人正是像善良的和值得信赖的人那样彼此相处。在这类友爱中，双方相互指责对方，但每一方到底如何指责，是不确定的，既然他们的信任是道德上的，而不是法律上的。

人们判断公正应该依据什么还有疑难：是看偿还事务的数目或性质呢，还是看领受的数量或性质？因为有可能如德奥根尼所说：

女神啊，把小的给你，大的给我吧。

也有可能出现相反的情形，正如这个说法：“这对你是儿戏，对我却是死亡”。这样，正像已说过的，就会出现相互指责。因为甲方要求有大的偿还，其理由是，他在乙方需要时，曾付出过，或者提出诸如此类的其他某种要求，说曾给予乙方的益处是多么有价值，但不说对自己的益处是什么；相反，乙方则宣称，那益处对甲方的意义重大，但对自己却

25 无足轻重。有时，情形又颠倒过来；因为一方说，他自己从中得到的是如何小，另一方则说，给予他的是如何大。例如，如果一个人冒了很大风险，为另一个人谋了值——“得拉赫玛”^①的利，那么，这人就会说冒的风险大，另一个人则会说得到的钱少，正如钱的偿还一样——因为在那里，也是对这个问题发生争论。因为一方要求过去借贷时的价值，另一方坚持是现在的价值，如果在契约上没有写明的话。

公民友爱注重的是一致和行为对象，道德友爱注重的则是选择；所以，后者更公正，即友爱的公正。冲突的原因是，道德友爱更高尚，有用型友爱更必要，人们开始时是作为道德的朋友，由于德性的朋友，但是，当各自特有的某种利害产生矛盾时，就明显地出现了不同。因为大众追求高尚只是在他们有充足的东西时，高尚的友爱也如此。所以，应当如何区别这些问题，是很清楚的。如果双方是道德型的朋友，就应看他们各自的选择是否平等，一方不应对另一方要求其他什么。如果双方是作为有用型的和公民性的朋友，就应看怎样对彼此有利才使他们一致。如果一方说他们是朋友乃基于此，另一方说是基于彼，那是不光彩的；一方本应用行为来回报，但如果只说些漂亮话；另一方也会如此；但是，既然没有言明他们的友爱是道德型的，那么，有人必定要断定，没人用假话来欺骗对方，所以，每一方必定靠乞求

① 古希腊的银币名称。

运气。但道德的友爱基于选择，这是清楚的，既然假如有人 10
得到了大的益处，但由于无能为力而没能偿还，只是偿还了
力所能及的那些，那么，他的行为是高尚的；因为神祇对我
们依据能力而贡献的祭品也是满意的。但是，假如一位买主
说，他不能付得更多，卖主是不会满足的；放贷者亦如此。

在不是基于直接的相互作用的各种友爱中，会出现许多 15
的彼此指责，而且，不容易看出公正；因为靠某一“这个”来
度量不是基于直接的相互作用的东西是困难的。在情爱方
面，就有这种情形发生，因为甲方追求乙方是作为与之共处的
快乐人，但乙方追求甲方有时则是为了有用，而且，当情
爱停止时，一方变化了，另一方也变化，那时，他们就计算 20
着用什麼偿付什麼，正如布松和巴麦勒斯的争吵；一般地
说，教师和学生也如此（因为知识和金钱不是按一个标准来
度量的），也如赫罗底柯斯医生和只付给他很少酬金的病人
争吵一样，竖琴师和国王亦如此。因为国王把他们的合作视 25
为快乐，而竖琴师则视为有用；所以，当要国王付钱时，他
就把自己也看成是引起快乐的人，并且说，正如竖琴师用歌
唱带给他愉悦一样，他也用约定带给竖琴师愉悦。我们应当
如何认定这个问题是很清楚的；因为在这里，也必须按一个
标准来度量，但不是用数目，而是用比例作标准。因为必须
用比例来度量，正如度量公民的合作一样。因为假如不按比 30
例来衡量他们的产品相等的话，鞋匠与农夫又如何合作呢？
所以，对于不是直接需要的合作者来说，比例就是交换的尺

度，例如，如果一个人报怨他给出了智慧，另一个人说他为对方付了钱，那么，智慧与财富的比例是什么？对每方给出的量又是多少呢？因为如果一方给出了较小量的一半，另一方连较大量的很少一部分也没给出，那么显然，后者就是不公正的。在这里，也会就起因问题发生争执，假如一方说，他们的结合是由于有用，另一方则否认这点，而认为是基于某种其他类型的友爱。

1244^a 【11】 关于善的、基于德性的朋友，我们必须考察：是应该把有用的服务和帮助提供给他呢，还是应提供给有能力作出平等回报的人。这个问题与更应该为朋友行好还是为有德性的人行好是相同的。假如他是朋友，也是有德行的人，可能没有大的难处，如果某人不看重一条而轻视另一条，即为作为朋友的他做得多，为作为善者的他做得少的话。但是，如果不是这种情形，就会出现许多疑难。例如，如果一个人过去是朋友，但将来不会是，另一个人将来会是朋友，但现在不是，或者，如果一个人过去是朋友，但现在已不是，另一个人现在是，但过去不是，将来也不会是。但另一个问题更困难，因为有可能如欧里庇德斯所说：

话语的公正酬劳是话语，
但对付出行动的人，也需行动来报答^①。

① 残篇 882 (劳克本)。

人不必为父亲做一切事情，但对母亲，则应做其他事，虽然父亲比母亲更好。因为即使对宙斯，也不祭献一切，他也不具有一切荣誉，只是有一些。或许，应该是有些给予有用的朋友，有些给予善良的朋友，例如，如果有人给你食物和必需品，你不必非要与他交际不可；因此，你也不必把不是你应允与之交往的那个人给的，而是有用的朋友给你的东西偿还给他。那些本不应该把一切给予情爱者，但却这样做的人，是不值得的。

在我们论述中提出的友爱的定义，在某种意义上全都属于友爱，但不是同一类型的友爱。对于有用型的朋友，其特点是，人们想望事物对他善，对于施恩者，甚至对于任何类型的朋友，也莫不如此（因为友爱的这个定义区分不出各种类型）；对于另一类朋友，是想望他存在，对于再一类朋友，则是想望与之交往，对于基于快乐的朋友，则想望分担其悲伤，也共享其欢乐。所有这些定义，都适于陈述某方面的友爱，但是，对于单独的友爱，则无一适用。因此，定义有许多，每个都显得属于单独的友爱，其实不属于，例如，希望朋友存在的那种选择；因为更为优越的朋友和施恩者想望的是他活动的结果的存在（而且，对于已赋予存在的人，应该回报），但不想望与这类朋友交往，而愿与快乐型的交往。

在有些场合，朋友间彼此都不公正地对待对方，因为他们更爱东西，而不是拥有东西的人；因此，即使成为朋友，

也是冲着东西来的（例如，其所以挑选酒，是因为它快乐，其所以挑选财富，是因为它有用），因为东西比人更有用。所以，他有些恼怒，仿佛挑选的是他的东西，而小视了他本人；但那些人则抱怨，因为现在，他们才发现他是个善者，而以前，他们找寻的却是快乐的或有用的人。

1244^b **【12】** 我们也必须考察自足^①与友爱，以及它们彼此能有何种关系。因为有人或许会疑问：如果一个人在各方面都是自足的，他是否会有朋友；人找寻朋友是否是基于需要；善者是否最自足。如果与德性结合的生活是幸福的，为什么还需要朋友呢？因为自足者既不需要有用的人，也不需要使他愉悦的人，亦不需要交往，既然他自己与自己交往就够了。在神那里，这种情形最明显；因为显然，由于无需任何额外的东西，他就不需要朋友，而且，正由于他不需要，也就不会有任何朋友。所以，如果说最幸福的人还需要一个朋友的话，那也仅仅是因为他还不可能自足。因此必然地，生活得最好的人朋友就最少，而且，总是愈来愈少，他对成为他朋友的人也不热心，而是不仅轻视有用的人，也轻视想与之交往的人。但即使是这种情况，也似乎表明：朋友不是为了有用或图利，而是只有由于德性的朋友才是朋友。因为当我们不需要任何东西时，我们找寻别人全是为着分享我们

① autarkeia。

的欢欣，而且，更多的是受恩者，而不是施恩者。当我们自足时，比有所需求时能更好地作出判断，我们最需要的是值得和我们交往的朋友。 20

关于这个问题，我们还必须考察，我们的说明是否由于例证的类比而只是部分地正确，部分地失误了。如果我们弄确实了实现意义上的和作为目的的生活是什么，这个问题就清楚了。显然，生活是感觉的和认知的东西，所以，社会生活就是共同感觉的和共同认知的东西。感觉和认知的东西本身对于每个人来说，是最值得向往的（正因如此，在一切东西中，生活的欲求是天赋的，因为生活必定被当作某种认知）。所以，假如某人仅仅抽取出由于本身的知识本身及其无知状态（但是，在我们已写出的论证中，这一点被忽视了，实际上，是不应继续忽视的），那么，这种知识与取代他本人的另一个人的知识之间就不会有区别了；这与另一个人的生活取代他自身的生活是一样的，所以，自身感觉的和认知的东西才合乎情理地更值得向往。我们必须把两个问题结合在一个论证中来进行考察，即：生活是值得向往的，善亦如此，因此，这种本性所属的人自身也是值得向往的。如果在这种成对的对应范畴系列中，有一列总是处于值得向往的状态，那么，一般说来，认知的和感觉的东西是由于共有确定的本性而形成的，所以，想感觉自身也就是想自身是这类特性，既然我们不是由于自身而拥有这每一本性，而只是在感觉或认知中分有这些能力（因为由于他先感觉的东西， 1245^a 5

感觉者成了被感觉物，而且是以他感觉它的方式，也是在那个方面，同样，在认知时，认知者也成了被认知物）——

10 所以，正因如此，人总是想活着，因为人总是想认知；而且，这也因为人自身想成为认知的对象。可见，从某种观点来看，选择与他人共同生活似乎是愚蠢的——（首先表现在与其他动物共同的方面，例如同吃或共饮；因为，假如你取消了言语，那么，与发生这些的动物之间的相近或区别的

15 差异是什么呢？即使共有偶性的言语，也不会使此种情形有所不同；同时，对自足性的朋友来说，他们有可能既不传授，也不学习，因为学习就意味着他还没到应有的程度，传授则意味着他的朋友还没到应有的程度；友爱也像这样）——但是，又确实显得，我们全都是在与朋友共享善时才感到

20 到更大快乐的，当然，是就这些属于每个人，且能共享最好的东西而言的。然而，属于每个人的有所不同，有的是肉体的快乐，有的是艺术的沉思，有的则是哲学的研究。也应同时属于朋友（因此，有“远离的朋友是负担”的说法），所以，当这种情形发生时，彼此远离的朋友肯定不会如此。情

25 爱也似乎与友爱相似；因为施爱者热望与被爱者共同生活，但不是作为最应该的方式，而是基于感性的。

对提问的这种论证断定了我们前面的观点，虽然结果是在稍后才清楚的，所以很明显，提问者在某种意义上使我们出了错。因此，我们必须从下面出发来考察真相。正如谚语

30 “另一个赫拉克勒斯”所说的，朋友也想成为另一个自我；但

是，却被分散了，而且，大家的特点集中出现在一个人身上也很困难；从本性上讲，朋友当然是与他最相亲的人，但是，有人像他是在肉体方面，另一人则在灵魂方面，有人在肉体或灵魂的这一部分像他，另一人则在另一部分像他。但是，朋友也依然还想仿佛是分离的自我。所以，感觉朋友必然是某种意义上的感觉自身，认知朋友也是某种意义上的认知自身。所以，即使分享世俗的欢悦，和朋友一起生活，也是有理由快乐的（因为朋友的感觉是同时发生的），但是，分享更神圣的欢悦就更快乐；其原因是，看到自己享受更好的善总是更快乐，这有时是承受，有时是动作，有时是其他的什么。如果自身生活得好是快乐的，朋友也如此，而且，在共同的生活又相互协作，那么，他们的合作者也会完全处在包含了目的的东西中。因此，人们应当共同思考，一起宴饮，但不是由于食物的快乐和必需品的快乐（因为这一类的合作者不被认为是真正的交往，而只是享乐），而是每一方都想和他一起生活的朋友分享他能达到的目的，如果不行，他们就尤其选择为对方施行好处，或承受朋友给予的好处。所以显然，朋友应当一起生活，一切人都特别想望它，最幸福的和最好的人尤其如此。但是，如果所说是真的话，那么，与该论证的结论不符的情形也是有道理的。因为解决的办法基于两种场合放在一起的类比，而被类比的一方却是真的；因为既然神不具有需要朋友的这种性质，那么，就要求与神相似的人也不具有。但根据这个论证，有德性的人根

35
1245^b
5
10
15

本就不会思想；因为神具有完满性，不会这样，而是比所思想的其他任何东西（除了自身之外）都更好。其原因是，对我们来说，完好要依据其他因素，但对神而言，他自身就是完好的。

- 20 无论是我们自己寻求还是祈求许多朋友，同时说有許多朋友的人没有朋友，这两种说法都正确。因为如果有可能和许多人在一起生活，同时共有感觉，那么，他们就想有最多的人；但既然这极其困难，共有感觉的实现活动就必然只在极小的范围内，所以，不仅得到许多朋友很难（因为需要考
25 验），而且得到之后，也很难用上。

- 有时，我们希望所爱之人摆脱我们而幸福，有时，又希望他们分有同样的东西；而且，也希望在一起是友爱的特点。因为如果既在一起又有幸福是可能的，所有人都会选择
30 这种情形；如果不可能同时满足，那么，我们就应像赫拉克勒斯的母亲一样选择，宁愿她的儿子是神，而不是陪伴着她，成为为欧鲁斯塞斯服役的人。因为当有人吩咐他在风暴中呼唤狄奥斯科罗伊时，他或许会说出像拉孔人那样的俏皮话。

- 35 施爱者的特征被认为是不让对方分担他的困难，被爱者的特征则被认为是想要分担对方的困难。双方表现出的这些行为都是有道理的；因为对朋友，不应该给予痛苦像朋友给他以快乐那样，但一个朋友似乎又不应该只关心他自己的事情。因此，人们阻止朋友来分担他们的不幸；因为他们满足于自己承受；以便不表现出他们自己的考虑，即要选择以朋
1246^a

友的痛苦为欢乐，并且，一旦发现不是自己在单独地承受厄运，也是一种欣慰。既然幸福和在一起都值得想望，那就很清楚，在某种意义上，即使和很少的善在一起，也比与大的善分开更值得想望。但是，既然在一起到底能有多大价值不清楚，那么，人们就出现了分歧，有些人认为，友爱就是一起分有一切，例如，他们说，一起用餐比单独用餐更快乐，虽然食物是相同的；另一些人则只想幸福在一起，因为如果某人造成极端情形，他们就会认同：在一起会遭受很大不幸，分开则会有很大幸福。在厄运问题上，也有与此类似的情形。因为有时候，我们希望朋友不在场，不愿意给他们造成任何痛苦，当他们在场不会带来好处时；但有时，他们在场我们又最快乐。这种矛盾的状况是很合理的；因为由于前面说到的理由，这种结果就会出现，而且也由于，我们绝对地避免看到朋友处于受痛苦或不幸的境地，正如不愿我们自己有如此遭遇一样，但却极愿看到朋友像其他任何快乐一样地快乐（由于已讲过的原因），也愿看到他无病患，即使自己有；所以，这些情形哪一种更快乐，就形成了我们希望朋友在场或不在场的倾向。由于同样的原因，这种情况也发生在不良之辈那里。因为他们最希望朋友不幸，如果他们自己命定要遇到厄运，也不希望朋友不在场。因此，有时候，他们在自杀时，一并杀死了所爱的人；因为他们认为，如果让被爱者活下来，他们会感到自己更不幸，就仿佛如果一个人记得自己曾交过好运，他会比认为自己总是交厄运更苦恼。

第八卷*

【1】 有人可能会问：使用每一东西是否既在它自然的
 目的方面，又要在其他方面，而且，这是作为它自身还是由
 1246^a30 于偶性？例如，眼睛作为眼睛来使用，是看，或者还有不当
 的斜视，所以，一个对象就显现为两个；对眼睛的这两种使
 用是由于它是眼睛；还可能有另一种方式，即由于按偶性使
 用眼睛，例如，假若把它卖了或吃掉。知识的使用也同样。
 因为可能真实地和错误地使用它，例如，当有人故意不正确
 35 地书写时，就是把知识用成了无知，正像交换手和脚，譬
 如，跳舞的女孩有时就把脚用作手，把手用成脚。如果一切
 德性都是知识，就或许可能把公正用作不公正；因此，如果
 人从公正出发进行不公正的行为，就会不公正，正如从知识
 1246^b 出发做无知的事情一样。如果这是不可能的，那么显然，德
 性就不应是知识的种类。即使从知识出发不是导致无知，而

* 有的版本没再分卷，而是把这一卷的三节合在第七卷，作为第【13】
 一【15】节。

仅仅是错误和造成与从无知识出发同样的后果，从公正出发的人也决不会像从不公正出发的人一样行为。但是，既然明智是知识和某种真理，那么，它也会引起和知识同样的行为；因为出于明智的人可能会有不明智之举，会犯与不明智之人同样的错误；如若作为每物的每物的使用是单一的，那么，如此行为的人其行为就应是明智的。在其他种类的知识方面，另一更高的知识造成了它们的转变；但是，什么知识能引起一切知识中最高知识的转变呢？显然，不会有任何知识或理智能做到这一点。也没有任何德性能做到；因为德性由明智使用，既然统治部分的德性使用被统治部分的德性。那么，会是什么呢？或者，像被称为不能自制的灵魂中无理智部分的邪恶一样，不能自制者在某种意义上是不节制的，他虽有理性，但假如欲望占了上风，就会被扭曲，并得出相反的结论？或者显然，假如在无理性的部分中有德性，而在理性的部分中却无德性，彼此转换了？所以，有可能不公正地、邪恶地使用公正，愚蠢地使用其明智；因此，相反的使用也有可能。因为这是荒谬的：有时，在无理性部分出现的丑恶会扭曲理性部分的德性并造成人的无知，而无理性部分中的德性（当理性部分中存在着无理智时）却不能扭转无理智，并使人形成聪明而恰当的判断，再有，理性部分中的明智不能使无理性部分中的放荡变成有节制的行为（有节制在本质上似乎就是自制）。所以，从无理性出发，也会有明智的行为。但是，所有这些都是荒唐的，尤其是从无理性出发

明智地使用其明智。因为在其他场合，我们肯定不会看到这一点，例如，放纵扭曲人的医学或文法知识，但不扭曲无知，假如是相反的话（由于不包含优胜），然而，一般意义的德性与邪恶更具有这种关系；因为，不公正者能做的，乃是公正者能做的一切，一般说来，无能力被包含在能力中。所以很明显，明智和善是同在一起的，上述的那些状态属于另外的人，苏格拉底“无物胜过明智”的说法是正确的。但是，当他把明智说成是知识时，就不正确了；因为明智是德性，不是知识，而是另一种类的认识。

【2】 既然不仅明智依据德性会造成良好行为，而且我们说，幸运也会使行为好，即假定幸运也和知识的结果一样，会造成良好行为，那么，我们就必须考察，一个人幸运，另一个人不幸是或不是本性上如此的，又如何有这些问题。因为我们看到，确实有一些幸运的人，他们虽然不明智，却经常在靠运气主宰的诸多事情上获得成功，有些人甚至在涉及技艺的事情上成功，虽然存在着很大的运气因素，例如在用兵打仗和航海的问题上。那么，他们的成功是源于某种品质呢，还是，他们之能获得幸运的结果不是靠自身的某种性质？因为现在，人们认为是后一种情形，把他们视为有某种自然而然的因由；自然使人有某些性质，而且，从出身上就有明显的差别，正如有些人是蓝眼睛，有些人是黑眼睛乃由于他们的某一特定部分有某种特定性质一样，有些人

幸运，有些人不幸也如此。因为显然，他们的成功不是由于明智，因为明智不是无理的，而是有为什么如此行为的道理；然而，他们却说不出为什么成功了，因为那是技艺。再者，显然，他们的成功并非明智，但不是在其他问题上（因为不会在任何问题上都不在行，例如，希波克拉底是个几何学家，但在其他方面，却被认为是愚笨的，不明智的。据说在一次航行中，在拜占庭被只应收五分之一关税的税收人员敲诈了一大笔钱），而是在他们幸运的那些事情上不明智。因为在航海中，幸运的并不是最灵巧的人，而是（正如在掷骰子时，一个人掷的是空白，另一个人却掷了六点）幸运靠自然。或者，正如谚语所说，是因为他被神祇宠爱，成功源于某种外在的原因，例如，一艘建造得很糟的船只却常常航行顺利，但不是由于它自身，而是因为有一名好的舵手？在这里，幸运的人也有舵手，即神灵。但是，说神祇或神灵宠爱这种人，而不是最好的和最明智的人，乃是荒谬的。所以，如果幸运者的成功必然或由于自然，或由于理智，或由于某种庇护，而又不是后两者，那么，他们就应是由于自然。然而，自然乃是或者永远同样发生，或者多数情况下同样发生的東西的原因，运气则相反。可见，如果反乎理性的成功被认为是靠运气，而且，如果幸运者是由于运气，那么，他幸运的原因就似乎不应是像永远同样发生或多数情况下同样发生的東西那一类的——再者，如果一个人的成功或不成功由于他就是这种性质的人，犹如一个人视力不清由

于是蓝眼睛一样，那么，其原因就不是运气而是自然了；因此，他不是幸运，而像是有好的本性。所以，我们必须说，
1247^b 我们所谓幸运的人，不是由于运气而如此；因此，他们不是幸运，因为幸运仅是对那些好遭遇的原因就是好运气的人而言。

如果这样，是否就根本没有运气，或者，虽有运气但不是原因呢？不，必定既有运气，它又是原因。因此，对某些
5 人，它也是善或恶的原因。如果运气被完全排除，我们就可以说没有什么的发生是源于运气了，但是，虽然有其他原因，但由于我们没发现，就说运气是原因。因此，有人就把运气定义为人的推断所不能判定的原因，并把它当成某种自
10 然的存在。这应是另外探讨的问题。但既然我们看见某人有了一次好运，为什么没有由于同样的原因而二次、三次、四次地成功呢？因为同样的原因会有同样的结果。因此，这不是运气的问题。但是，当同样的结果从不确定和无界定的前提推出时，对人来讲，就会有好坏之分了，但不是由于经验而得到的它的知识，因为假如是，某些幸运的人就学会它
15 了，或者，所有的知识就会全是幸运的了，正如苏格拉底所说。那么，是什么妨碍这样的情形经常连续地对某人发生，且不是因为他有此类特性，而是犹如掷骰子那样，总是掷出高点数呢？到底是什么？一些人从推理出发，另一些人从无理由的欲望出发，不会有灵魂的冲动吗？后者是在先的吗？
20 因为如果由对快乐的欲求引起的冲动是自然的，那么，在任

何情况下，自然的欲望都会进展到善。所以，如果有些人有好的秉性（正如有些音乐人才，虽还未学会演唱，但却有这方面的良好天赋条件），而且，在无理智引导时也能按本性的自然方向驱动，并在应当的时候，采用应当的方式，欲求应当的东西，那么，这些人就是成功的，即使他们是不明智的，愚蠢的，就像有些人虽不能教授演唱，但自己却唱得不错一样。纵然愚笨，也常常能成功的这类人是幸运的。因此可见，幸运者是自然的。 25

或者，“幸运”一词有多层含义？因为有些事情是源于冲动而做出的，且是由于选择，有些不是这样，而是相反；而且，在前一种场合中，如果他们在成功时，似乎有不正确的推理，那么，我们就说是幸运的；再有，在后一种场合中，如果他们想望的是与他们所得不同的另一种善或较少的善。前一场合中的人的幸运可能是由于自然；因为他们冲动和欲望的对象是应当的，也是成功的，但理智上是愚蠢的；而且，在这里，当他们的推理碰巧似乎不正确，但冲动是理智的原因时，这种正确的冲动就拯救了他们；虽然在有时，他们再要像这样基于欲望而推理，就会倒霉。但是，在另一种场合中，幸运如何基于欲望和欲求的好的秉性呢？然而，这里和前一场合中的幸运是相同的。或者，幸运有多种多样，运气是双重的？但是，既然我们看到有些幸运者与一切知识和正确的推论相反，那么显然，幸运的原因就应是另外的某种东西。那么，幸运是不是某人据以欲求他应当的事情（且 30 35 1248* 5

在应当的时候)的那种东西呢,虽然对于他,人类的理智不能达到这一点?因为欲求的自然的东西不是完全无道理的,只是被有的事情弄糟了。他被认为幸运,是因为运气是反乎理智的东西的原因,而这正是反乎理智的,既然它反乎知识和普遍原则。但是,或许它不是源于运气,而似乎由于上面的原因。所以,这个论证并未表明幸运在于自然,而是表明,并非所有幸运的人都由于运气而成功,而是由于自然;它也没有表明,不存在运气,运气不是任何事情的原因,而只是表明,它不是似乎是其原因的那一切事情的原因。

然而,有人或许会对此提出疑问:运气恰好是应当欲求且在应当的时候欲求的东西的原因吗?或者,它不是一切东西的原因?因为思想的和谋划的东西的原因就不是运气;因为人不会谋划已谋划过的、且在先前就已谋划了的那个东西,也不会思想在以前已思想过的那个思想,更不会追溯到无限,而是有某个起点。因此,思想不是思想的起点,谋划也不是谋划的起点。那么,除运气外,还有另外的什么起点呢?所以,一切都源于运气。或者,有一个除此无他的起点,由于它有如此这般的性质,所以能造成如此这般的结果?而这正是我们所探求的——灵魂中的运动本原是什么?答案是显然的:正如在宇宙整体中一样,这里也如此,一切都是神运动的。因为在某种意义上,我们中的一切也是由神圣的因素运动的。理智的本原不是理智,而是某种更优越的东西。那么,除神之外,什么还会比知识和理性更优越

呢？不是德性，因为德性是理性的工具；而且正因如此，正如我以前说过的，那些虽无理智，但却在冲动的事情上成功的人才被称为幸运。不需要他们谋划；因为他们内在着这样一种比理性和谋划更好的本原（其他人有理性，但无这种本原），他们有灵感，但不能谋划。因为他们虽无理智，却获得了精明而智慧的成功——迅速地预言。只有源于理智的预言我们必定分不开，但他们中有些由于经验，有些则由于运用观察的习惯；但它们都要运用神灵。这种性质能很好地看出将来与现在，而这些人脱离了理智的人。因此，就有了神经质的人和真正的梦幻者；因为当理智脱离时，本原似乎就更强大，正如盲人的记忆力更好，因为他们脱离了与视觉相关的东西，就有了较强的记忆力。

所以很清楚，有两种幸运。一种是神圣的，因此，幸运者的成功被认为是由于神；在另一种幸运者中，有的成功是基于冲动，有的则是反乎冲动。两种情况都是无理性的；但一种幸运更连续，另一种不连续。

【3】 关于每种德性，我们已在前面分别地讨论过了；既然我们区分了它们各自的性质，那么，我们也必须叙述由它们构成的、我们称之为崇高——高尚而善良的那种德性。真正配享这种称号的人必然具有某些特殊的德性，这是很清楚的；因为在任何其他方面，它都不可能不这样。例如，没有一个人的整个身体健康，但身体的部分却不健康，

15 而是所有部分，或多数部分，或最重要的部分必然有着与整体同样的情形。善和崇高是有差别的，这种差别不仅是在名称方面，而且也在本性方面。因为所有的善都有为了自身而选择的目
20 的。其中，那些全都为了自身的崇高是值得称道的；因为这些既是值得称道的行为的动因，也是值得称道的本身，譬如公正本身和公正的行为，以及节制的行为，因为节制值得称道。但是，健康不值得称道，因为它的功能不值得，强健的行为也不值得称道，因为强壮不值得称道，虽然
25 这些都是善，但不值得称道。通过归纳，会使这一点在其他方面同样明显。一个人善，是自然的善的东西对他善。因为人们为其奋斗，并认为是最大的善的东西，如荣誉、财富、
30 身体好、幸运和权利等，乃是自然的善，但由于某些人的品质，又可能对其有害。因为愚笨的、不公正的、或无节制的人在它们使用时，是不会得到任何益处的，正如一位病人不会从对健康人食物的使用中
35 得到好处，一位体弱者和残疾人不会从健康者和强壮人的装束中得到好处一样。一个人是崇高的，是因为那些高尚而善良的东西由于自身地属于他，也因为他是高尚的东西的实践者，且为了它们自身；高尚的东西是德性，以及源出于德性的行为。

也有某种公民的品质，如像拉孔人具有的，或与他们相似的其他人可能具有的；这种品质有下面这种性质。有些人
40 认为，人们应该具有善，但仅仅是为了自然的善；因此，虽然他们是善良的人（因为自然的善也是对他们的善），但不
1249^a

具有崇高。因为他们不是为了它自身而高尚，也没有选择高尚的行为；不仅如此，那些本性上并不高尚，只是本性上善良的东西对他们也成为高尚。因为当人们行为和选择所为了 5
的目的是高尚的时，对象也是高尚的。因此，对崇高的人来说，本性上善良的东西是高尚的；因为公正的东西是高尚的，合乎价值的东西是公正的，而他对这些东西是有价值的；而且，适宜的东西是高尚的，而这些东西——财富、高 10
贵的出身和权力——对他是适宜的。所以，对于崇高的人，同样的事物也是有益的和高尚的；但对于大众，它们就不一致了，因为绝对善的东西对他们也不善，只是对善的人才善；对于崇高的人，它们也高尚，因为他由于它们而进行了许多高尚的行为。但是，认为人为了追求外在的善而应具有 15
德性的人，即使有高尚的行为，也是由于偶性的。

那么，崇高乃是完美的德性。

关于快乐，我们已经说明了它的性质是什么，又在什么意义上是善，我们还说过，绝对快乐的事情是高尚的，绝对善的东西是快乐。如果不在行为中，快乐就不会出现；因此，真正幸福的人也生活得最快乐，而且，人们要求它并不是白日做梦。 20

但是，既然医生有某种标准，并用它判定身体的健康和 不健康，而且，用它判定必须把每件事情做到何种程度才是有益于健康的，如果做得过少或过多，就不再健康了，那么，关于对虽有本性的善，但不值得称道的事情的行为和选

择，也是如此，有德行的人必须有有关于财富和幸运的过度与
1249^b 不及方面的某种状态、选择和避免的标准。这个标准，我们
已在前面的讨论中说过了，就是按照理智。这犹如在有关饮
食的问题上，如若有人说，按照医学和它的理论，这虽然真
实，却不清楚。所以，在这里，也和在其他场合一样，必须
5 依照主导的原则生活，并依照主导的原则的状态和实现，例
如，奴隶依照主人的原则，每个人依照适于每个人的原则生
活。既然人在本性上都由支配性的和被支配性的因素构成，
那么，每个人就应当依照自身的支配因素生活（但这里有两
10 种含义，因为在一种意义上，医学是支配性的，在另一种意
义上，健康是支配性的，前者为了后者）。这样，就要有理
论方面的思考能力。因为神不是命令式的统治者，而是明智
15 有所为地发出命令（“所为”这个词有两层意思，我们已在其
他地方区分过了^①），既然神根本无所需求。所以，自然善
（无论是身体的、财富的、朋友的，还是其他的善）的选择
和获得最能引起对神的沉思，这种选择和获得是最高尚的，
20 那个标准也是最高尚的；如果某人由于不及或过度而妨碍了
对神的侍奉和沉思，那就是坏的选择。灵魂中具有的这种标
准就是如此，它也是灵魂最好的标准，作为这样的标准，尽
可能地不受灵魂的无理性部分的影响。

① 见《物理学》，194^a32-36；《论灵魂》，415^b2；《形而上学》，1072^b2
等处。

那么，关于崇高的标准是什么，绝对善的东西的目标是什么的问题，我们就说这些。

25



- * **peri Areton kai kakion** 据《洛布古典丛书》希腊
本文。

【1】 高尚是该受赞扬的，卑鄙是应遭谴责的。德性处在高尚之列，恶处在卑鄙之列。所以，德性是该受赞扬的，德性的原因、伴随德性的性质、从德性生成的东西，以及它们的成果，也都是该受赞扬的，相反的那些则是应遭谴责的。 1249^a26 30

按照柏拉图的观点，我们可以把灵魂视为三个部分。明智是理性部分的德性，温和与勇敢是激情部分的德性，节制和自制是欲望部分的德性，公正、慷慨和大方则是作为整体的灵魂的德性。愚笨是理性部分的恶，暴躁和怯懦是激情部分的恶，无节制和不自制是欲望部分的恶，不公正、吝啬和小气则是作为整体的灵魂的恶。 1249^b26 30 1250^a

【2】 明智是理性部分的德性，因为它能造成导向幸福的事情。温和是激情部分的德性，因为基于它，人们不易趋于暴怒。勇敢是激情部分的德性则在于，基于它，人们不易产生对死亡的恐惧。节制是欲望部分的德性，因为基于它，人们不去渴求丑恶的感官快乐。自制是欲望部分的德性则在于，基于它，人们能以理性，去抑制对丑恶快乐的冲动欲望。公正是灵魂的德性，在于它按照价值来对每人分派。慷慨是灵魂的德性，是因为它使费用花在美好的东西上。大方是灵魂的德性则在于，基于它，人们能承受住幸运与不幸、荣誉与诽谤。 5 10 15

【3】 愚笨是理性部分的恶，因为它是恶的生活的原因。暴躁是激情部分的恶，是因为基于它，人容易趋向暴怒。怯懦是激情部分的恶，因为基于它，人易生恐惧，尤其是对死亡的恐惧。无节制是欲望部分的恶，是因为基于它，人生出对丑恶的感官快乐的渴求。不自制是欲望部分的恶则在于，基于它，人们选择不好的快乐，虽然理性在阻止。不公正是灵魂的恶，因为基于它，人们对自己份额之外的东西产生贪婪。吝啬是灵魂的恶，因为基于它，人们千方百计从一切渠道获取利益。小气是灵魂的恶则在于，人们基于它，就不能承受住幸运与不幸、荣誉与诽谤。

【4】 明智在于深思熟虑，判断善恶以及生活中一切应选择或该避免的东西，很好地运用存在于我们之中的一切善的事物，正确地进行社会交往，洞察良机，机敏地使用言辞和行为，拥有一切有用的经验。记忆、经验和机敏，它们全都或源于明智，或伴随着明智。或者，其中的有些兴许是明智的辅助性原因，例如经验和记忆，但另一些却是明智的部分，譬如深思熟虑和机敏。

温和的特点是能适度地承受非难与轻视，不致于很快地为报仇雪耻发怒，不易萌动暴躁，在其性格中没有悲苦与争吵，在灵魂中有着宁静和沉稳。

勇敢的表现是不被死亡的恐惧吓倒，临危不乱、遇险不

惊，宁愿选择高尚的死，而不愿苟且地生，而且，它也是胜利的原因。再者，勤勉、坚韧和与人竞争也属于勇敢。大度、乐观和大胆亦伴随勇敢，此外还有勤劳和坚定。 5 1250^b

节制的特点是不渴求肉体的快乐，不沉溺于一切低级的感官快乐，惧怕无秩序的东西，无论在大小事情上，都愿过有规律的生活。所以，节制由良好的秩序、和谐的规律、腴腆和审慎伴随。 10

【5】 自制的特点是能靠理性来抑制朝向低级的感官快乐的冲动欲望，能控制和忍受基于自然的需求和痛苦。 15

公正的特点是能依据其价值来对每个人分派，保持沿袭的习惯和法律，以及成文的律令，在重大问题上判明真理，并保持一致。公正的行为首先是对神的，其次是对精灵的，再次是对国家和祖先的，然后是对死者的。在这些中，出现了虔诚，它或者是公正的部分，或者附随公正。公正也由圣洁、真理、信任和嫉恶伴随。 20

慷慨的特点是大方地把钱财用在值得赞许的东西上，对必需的花费毫不吝惜，在纷争的问题上有益处，不从不必要的来源索取。慷慨的人在其衣着和房舍方面也讲究洁净体面，乐于用虽不必需但却漂亮、虽无实效但却愉悦的东西来装扮自己，他也喜欢喂养有某种特性的或怪异的动物。慷慨由性格的温和与柔顺，对人的友善、仁慈，以及对朋友、对外人、对美好东西的爱相伴随。 25 30

35 大度的特点是能很好地承受幸运与不幸、荣誉和羞辱，
对奢侈、出人头地、权力或竞赛的胜利均不计较，而是有着
某种深厚和宽广的灵魂。大度的人不专注于生活，也不迷恋
40 生活。他在性格上单纯而高尚，能经受不公正的待遇，也不
搞报复。单纯和真诚伴随着大度。

【6】 愚笨的特点是在判断、思考、交往时很糟糕，把
45 现存的好东西也使用得很糟糕，并错误地认识生活中高尚而
1251^a 善良的东西。愚笨由无知识、无经验、不自制、不机敏以及
无记忆力伴随。

暴躁有三类，即易怒、尖刻和阴沉。暴躁的表现是不能
5 容忍被轻视和挫伤，随时准备报复，易于因偶然的行为和言
语而动气发怒。伴随着暴躁的有：性格易于激动，情绪变化
无常，计较细枝末节，在小事上痛心疾首，而且很快地有这
10 些情感，且是在细小的场合和方面。

怯懦的特点是，容易被偶发的恐惧所运动，尤其惧怕死
亡和身体的伤害，认为苟且偷生地活着比高尚地结束生命更
15 好。伴随怯懦的是软弱，无男子气概，无望以及对生命的贪
恋；当然，也附随有某种性格的审慎和自制。

无节制的特点是选择有害的享受和低级的快乐，认为在
这种快乐中度过一生的人才是最为幸福的，也喜爱在言语和
20 行为中嬉笑、嘲讽、出风头和轻浮。伴随无节制的是无秩
序、无羞耻、无规律、奢侈、懈怠、漫不经心、粗枝大叶。

不自制的特点是，虽有理性阻止，仍选择快乐的享受，
虽然相信不分享它们更好，但还是一点不少地分享了它们， 25
虽然认为人应当做高尚和有益的事情，但由于追求快乐，却
妨碍了这样做。伴随不自制的是软弱、疏忽，一般而言，与
伴随无节制的那些现象相同。

【7】 不公正有三类：不虔敬、贪婪和强暴。不虔敬表 30
现在对神、对精灵、或对死者、祖先和国家的叛逆上。贪婪
是对协约的违背，在应得份额之外还企图获得争而未决的那
一份。强暴则是为了满足自己的欢乐，而把羞辱加于别人；
因此，尤厄诺斯（Euenos）才这样说到强暴： 35

即使一无所获，也要祸害别人。

不公正的表现还有：违背祖先的习惯与律条，不遵从法律和
原则，撒谎使坏，作伪证，不履行协议和约定。伴随不公正 1251^b
的是诡诈、诽谤、虚情假意、刻毒和无耻。

吝啬亦有三类：图不义之财、过于俭省、斤斤计较。图 5
不义之财使人追求一切渠道的获取，利欲熏心，不顾体面。
过于俭省则使人在应当花费的事情上也不愿开销。斤斤计较
之辈虽在花钱，但花得太少，且花的方式太糟，其结果大相 10
径庭，所失比所获更多。吝啬的特点是把钱财看得高于一
切，认为只要能赚钱，丢人现眼也无所谓。这种人的生活是
卑贱的、奴性的、下流的，与爱荣誉的人和慷慨者完全不同。
伴随吝啬的是偏狭、抑郁、〔卑下、〕自贱、无准则、无 15

知和厌世。

小气的表现是，对于荣誉和不荣誉、幸运和不幸的事情统统不能承受，相反，在荣誉时夸夸其谈，遇小财时洋洋得意，一旦碰到哪怕是最小的不荣誉之事，便经受不住，把任何遭遇的不幸视为了不得的大灾难，因而在一切方面都哀叹、烦恼。此外，这样的人也属于小气者之列：他们把一切忽视和轻蔑都说成是强暴和不光彩，甚至把由于不知道或遗忘而生出的轻视也看成如此。伴随小气的是偏狭、怨恨、悲观和自贱。

【8】 概括而言，德性的特点是使灵魂的状况良好，运用沉静而有序的运动，使它的一切部分和谐；因此，善的灵魂的状态被认为是美好的国家政体的模型。德性的特点还表现为，很好地实现有价值的东西，爱善、憎恶，不鼓励惩罚，也不热衷于报复，而是仁慈、友善和宽容。伴随德性的是诚实、公平、友善和善良愿望，进一步说，这些性质就如同爱家庭、爱朋友、爱同伴、爱外人、爱人类、爱美好的东西；而所有的这些性质，均存在于可赞佩的东西中。

恶的特点则相反，伴随它的性质亦相反。恶的一切特点和伴随性质都存在于该遭谴责的东西中。

后 记

本卷收入亚里士多德伦理学三种和论文《论善与恶》一篇。这三种伦理学中除《优台谟伦理学》很显然是由一位名为优台谟斯的学生编纂而成外，其余两种的题名都值得推敲一番。对《尼各马科伦理学》有两种解释，一是亚里士多德为纪念老父所作，一是为了哀悼夭折的幼子，因为他的儿子与父亲都叫尼各马科斯。《大伦理学》本是三种之中篇幅最小的，为何反称为“大”（mega）呢？有的学者这样解释，古代的书籍并不装订成册，而是一部分一部分地卷起来，即所谓“卷”，这部书的篇幅不好分为十卷八卷的，于是就全部卷在一起，结果成了一大卷，所以要称之为大。而这一卷和《论善与恶》的真实性也一直为学者们所怀疑。

《尼各马科伦理学》内容完整，结构严谨，文字也更加简洁流畅，故人们认为在现存的亚里士多德著作中，它是唯一一本由作者本人亲手定稿成书的。从内容上看，三种伦理学大同小异，另外两种不少地方是对《尼各马科伦理学》的重抄或编写，唯独第十卷为《尼各马科伦理学》所独有，而

这一卷恰恰是希腊哲学的爱智精神在伦理学中的结晶。在这里，亚里士多德把思辨、理智和智慧提升到德性的顶峰，以思辨活动为完满的幸福，为合乎本己德性的现实活动。思辨是自足的、闲暇的和孜孜不倦的，因为一个思辨者对外物一无所需、一无所求；它以其强大、持久而永不停息。较之任何活动，我们更倾向于持续的思辨。思辨活动与神相关，对于人来说理智（nous）即是神，如若赋予神以生命，以活动，那只能是不假外物、专注于自身的思辨。神以对自身的思辨活动为最高的、神圣的至福（makar），而人因其思辨与神相类似，才能享有完满的幸福（eudaimonia）。同时，理智也是灵魂中最高贵的部分，或类似于神的部分，神所钟爱的当然是热爱理智并按照理智行动的人。哲学作为纯粹和经久的智慧之学具有惊人的快乐。

《尼各马科伦理学》曾在外国伦理学名著译丛中出过单行本，此次收入全集之际，全部译文又由颜一按希腊原文重加核对，并参照了牛津古典文献版。编译组的其他成员也从不同方面为本卷付出了劳动。最后我们在此向人民出版社编辑部的有关同志表示衷心的感谢。

译 者

1991年12月