

萬有文庫

第一集一第

王雲五主編

亞里士多德倫理學

(一)

亞里士多德著

向達譯

商務印書館發行

學理倫德多士里亞

(一)

著德多士里亞

譯達 向

著名學世譯漢

# 亞里士多德倫理學譯者序

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

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

人卒其業。譯一卷訖，隨登學衡。

卷一見十三期卷二見十四期卷三見十六期卷四卷五見二十期卷六見三十期卷七見三十二期卷八見五十期卷九卷十見五十

期。譯文由黃陂湯錫予先生爲之潤色，間夾小注則吳先生增益韋氏之作而成者也。今學

衡停刊已久，湯吳二先生遠適歐美，夏君則退居里閭不復出，而南雍亦已三易其主。不及十年，人事全非，回首前塵，乃有不勝追慨者矣。

嘗考亞氏之學傳入中國，蓋在二百年前，西洋耶穌會士東來之後。朱明末造，內憂外患，相繼而至，徐光啓李之藻之流，不惜歸心天主，講求西學，以圖挽頹局。雖其志不遂，而西學則因是萌芽矣。光啓與利瑪竇譯幾何原本諸書之藻於形數之外，並與傳汎際遂譯關於亞里士多德之書，談名理者有名理探十卷，論物性者有實有詮六卷。形數之學，覺羅氏一朝，頗有所昌明，唯之藻所介亞氏說，則身歿而後，即趨式微。之藻卒於明崇禎三年，至今

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

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

# 亞里士多德倫理學

## 卷一

亞里士多德氏對於道德專論，今世所尙存者有三：(一)爲大倫理學，(Great

Ethics) 有二卷，僅一撮要，乃爲初學者所作；(二)爲尤德明倫理學，(Eudemian Eth-

ics) 計七卷；(三)爲尼可馬克倫理學，(Nicomachean Ethics) 計十卷，均爲程度高

者說法。第二種爲弟子尤德明所編，第三種爲其弟子尼可馬克記，茲所譯者是也。譯文

據 J. E. C. Weidon 之英文譯本 此下所註英文名稱悉出此書 據近人考證，較第二種爲確實，亞氏於他書中常引用之。

其行文體裁既爲一種筆記，故常雜亂無統系，然細讀之，則條理井然，義均有歸，讀者幸勿以其難讀而忽略之！

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

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

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

智慧 (Wisdom) 是也；或在供給人生行事以原則，巧 (Art) 及深慮 (Prudence) 是也。此等理智絕不變易，故曰必然。總上二種德言之，靈魂行動所根據之理想如臻圓滿，則爲理想之德；行爲發展，選擇適中，則爲實用之德。德雖二種而同關人生也。

選擇須適中，故過與不及均不足爲善行。中庸之道，固宜相度外界情勢，尤須體察自身特性。以二者爲範，必以深慮 (Prudence) 爲用。道德標準於是取決。勇者不懼直取之氣，須能得其時，得其道，得其地。太過則爲莽，不及則爲怯。善施者，合德之取與太過則爲侈，不及則爲吝。故實用之德，當運用如巧匠，動中肯綮，恰到好處。循理行之，濡染日久，道德遂成第二天性。故道德者，出於習慣者也，非出天性，非由教授。人類雖有遵守道德之可能性，然習慣成自然，端賴篤行。即對於道德學問，亦須先有經驗，天下絕無不躬踐德行，而能了解德之爲何物者也。

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

即至善之謂。此所以理想之德尤貴於實用之德。而哲學家者，實道德上之全人也。

### 校者識

## 第一章

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

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

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



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

因此職志，而作本書，是即問政之學。

區氏以倫理學爲政治學之一支是其哲學之特點

今將就所說而銳意謀其

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

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

## 第二章

既對於願學政治之士序說應具之精神及學問之目的。今請更續前論。

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

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

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

### 第三章

請止餘言，復續前說。

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

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

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

#### 第四章

今請討論普遍之善 (Universal Good) 及其涵義。雖吾儕友人等

柏拉圖

大倡觀念之

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

持觀念之說者，未爲事務可說前後者設立觀念，是以無數字觀念。然善者於本體

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

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

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

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

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

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

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

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

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

絕對之善與善亦將無異。又能垂諸久遠者不能遂謂爲更善，如一日之白與永久之白無

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

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

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

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

## 第五章

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

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

solute Final) 者，即止於此，而絕不藉之以希冀其他之謂也。

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

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

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

## 第六章

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



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

前者爲體後者爲用前者是結果後者是達此結果之手續

吾人取人

生行事爲動作之說，蓋較確也。

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

一佳日之所能成，人之快樂有福，亦非因一日一時而可致也。

### 第七章

以上所述，至善之輪廓已具，此後再細究底蘊。蓋圓成已具綱目，爲人人所能，歷時久遠，事自完善，凡百藝進善，悉由此道。

然應憶以前所說，而不可謂凡諸學科俱能同樣精密，唯有視其所爲而力求其是，以無悖其事可耳。故匠人與形學家對於直角所求不同，匠人所需唯在近是，而形學家因其所事爲真理，則必深察其性。於他學科，亦復如此。然百工所求，雖爲事理，而吾人對之，亦不可漫無差等。例如求原理，有時以事實爲準，有時事實即可爲原理，欲獲原理，途亦多端，內猶 (Induction)，知覺 (Perception)，薰習 (Habituation) 等術俱可采用。要當擇其適者，努力遵行，以求至當。蓋其影響後來非微細也。是故原理果得，功已過半。有所搜求，莫不迎刃以解矣。

### 第八章

願對於原理不可徒注意吾儕推論所得之結論及前提也，亦當研究普通學說。蓋真

理與經驗相處。固可協和無間，而虛偽暨真理，則終必軋轢也。

善通分爲三：外界之善、身體之善、及靈魂之善是也。其間自以屬於靈魂者爲最善。心理之作用與行爲，自屬於靈魂。此說適當，匪獨無悖古義，且亦合於近世哲家之言。是故謂某種心理之行爲作用爲目的，亦爲非誣。蓋人生目的當屬靈魂之善，而非屬外界。由此言之，福人者必須處世行事俱無瑕疵。故前謂福乃屬於處世及行事也。

● 考第  
二章

## 第九章

有謂福卽德者，有謂福卽深慮 (Prudence) 者，有謂爲慧之一種 (Wisdom of Sokrates) 者；亦有謂福者，合此數者與快樂而言，或謂不應與快樂有分別者，有謂須包外界之善者。凡此所引，或依成說，或據古義，或守聖哲之言，要非盡誣，而各有其一部分之是也。

吾之所言，與謂福卽德行及一種之極善者合。蓋行爲能與德合，是卽德也。願徒有其德，與能力行又各有異。蓋徒有其德，每與善無與，如鼯睡冥鈍之輩，卽其例也。能力行者則不然。阿靈辟克大會 (Olympic Games)，非強而美者卽能獲上賞也，必曾與於競技之列，得彩者非身與斯會不可。人生亦然，名善所匯，必在身體力行之士。且其人自體，卽爲可樂。

蓋快樂來自人心，愛者對所愛者必生快感。如馬對於愛馬者，戲劇對於好劇者，俱生快樂。公平之於愛公平者，德之於愛德者，亦然。常人快樂常相抵觸，賦性則然也。高尚之可樂，亦以其性如斯。行爲能與德合，方能如是。是以快樂亦隨之以生。故快樂卽在人生之中，非於人生而外，尙附有所謂快樂也。不樂爲善，無善人之稱，不好義舉，不來義士之譽。有所偏黨，未有稱爲正人。行爲與德合而後爲可樂。有德之士能明乎是，可謂善矣。是以福者世之最爲優美高尚快樂之事，而非如德洛斯（Delos）碑之所謂「康彊爲尙，正直爲爵，能達其志，是爲最樂」之強爲離析爲數事也。

凡此俱爲良好行爲之所必具，而福卽藉之以成者也。願仍有待於外界之善，蓋乏外緣，無由顯其可貴，世事每有藉助朋友財利及政治之奧援而後可成。有以門閥微賤，家非甚富，容貌不揚，而損其福者。故生而奇醜，出身微末，有無子之憂，以及有劣子損友，或不幸有良朋佳兒而早夭，皆足以使人不樂。由是觀之，福之能臻圓善，固有待於此，而其中遂有以佳運及他類德行與福等量齊觀者矣。

然福之爲物，是否可以傳授，須薰染陶育而後可得，抑乃受之於天，得於偶然也？使世誠有爲神所賜之物，則謂福爲神賜，爲人事之最上者，亦不爲過。然此非吾儕今茲之所欲討究。顧縱謂福非申之於天，而來自他種德行及陶育，其事本屬神聖，蓋以德行之目的及力行以後之所獲，即爲至善，而至善本性固爲神而饒益者也。且福爲普被之物，苟德性無虧之士，而能孜孜不倦以求，則福無有不來者。能循此道以求福，較之行險僥倖以得之，自爲勝。此如萬物之秩然有序，以及百工之所爲，與良因善緣，要皆非出於自然。故福亦然。蓋福者合乎德之靈魂行動之謂也。而其他衆善，謂靈魂之善以外諸善或爲達福之條件，或爲其助。

凡此所說，悉與前合。政治之學，其目的即爲至善，所以範圍國民，勗之向善也。牛馬不能是，故不得謂牛馬爲有福，嬰兒齒稚不能實行，不可爲有福。不過可期之於來日耳。夫福者全德也，圓滿之人生也，世事變幻，不主故常，聲勢赫赫之輩，有至暮年而抑鬱侘傺，如波連木 (Priam) 英雄故事所云者。是以人之生而罹逢百殃，以至死於憂患者，固無人稱之爲有福也。

## 第十一章

然則人苟生存，不即得曰有福乎？抑采梭倫（Solon）之說，蓋棺乃定乎？梭倫誠理學師（Solon）之曾

勿見希臘多德（Herodotus）史書卷一第三十二章 使循梭倫之說，遂可謂人於逝後爲有福乎？抑吾儕所謂福乃一種

行爲之語，非爲謬說乎？使不曰逝者爲有福，而梭倫之言，別有其義。而謂人死後之有福者，以如此則知疾病顛連，必不能及之謂也。其說亦不可通。人於歿後其子孫或能繼承前緒，或竟改其道而行，善惡榮辱之於逝者，固無殊於生時，唯逝者不之覺耳。抑尤有進者，即令其人安然以生，安然以歿，而其子孫之所經歷，仍可至於其身。子孫之善者，彼等自可按之以得善報，亦有子孫賢良，而其報施迥異者。可知後裔之與先世，固有相關之處也。然謂逝者亦隨其後裔以時憂時樂，其說固荒謬難通。以爲後裔之所爲，遂與其先世無與，則亦爲謬言也。今試反察前說，便易定此。如於沒後謂某人前此曾獲快樂，則其生時之有福，固不能置而不說也。然以人之變幻無常，故多不欲於其生時謂爲有福，而福者固恒定不遷者也。然而一人之機緣時有否泰，誠以此爲則，遂時憂時樂，有福之人將如白雲蒼狗，遷流無常矣。故依時運實爲不當，善惡之據初不在此，時運僅爲附益之物，唯能力行德義，方稱爲福。反是，則來憂患。如前所論者是也。夫人之所事非同德行，了無遷轉，即學術一事，亦較之

爲能垂諸久遠，而百行之中，最可貴者，亦最爲有常。有福云云，大都在此。蓋以其能流萬世而常存也。

夫常者有福之士所必具也。備乎此，而後可以動靜語默莫不常合德行，終身由之而不改矣。誠能成爲完人，了無瑕疵，則雖變動紛來，亦將處之泰然，終身如一。而機緣之來，紛紜萬端，不可究詰。然微末幸運者，必不足使人生法度有所轉移。唯大而多者，乃可增進人生幸福。而依此行之者，即爲有德。反是則亦足以阻礙行事。而人之神思卓越，能於否運之來行若無事者，則其高抗之質，亦將因之以愈顯也。

人之所爲，即足以定其命運。是以福人必不爲卑賤之行，終無由至於愁困。其人誠善而敏，具有種種機緣，則將隨其所遇，刻刻合義，如良將將兵，能用其所長，屢工爲屢，盡善而盡美。推至百工，如能若是，則無有愁苦。然非謂其遂能如波連木，見第十卷之末詩中所說，獲人生之種種機緣，以交於佳運也；仍須能歷驗百憂，不稍轉移，使以禍害細微不因以遷，而以大禍遂全失其福。欲復舊狀，必非朝夕之功所可致，非竭長期之力，而因取高尚宏大之結果，則不可能也。

是故福人者，行與德合，能附有外界之善，不限於一時，而終生以致力者之謂也。且其守此無間生死，誠以未來不可知，而福則爲萬事之目的圓滿無缺者也。使此說果當，則人具此合德行爲，即爲有福，亦僅爲福人。

今另討論一事。子孫以及友朋之所遭遇與逝者無與，似爲過甚，而太反乎世論。然以世事紛繁，取道各殊，親切疎遠，要皆有異，均爲縷析，將無窮期。今茲所述，其大凡而已。否運之來，有足以轉移一生者，有爲害較微無足重者，朋友當之，亦復如斯。然而生人及逝者當之，各有不同。蓋不僅臆設之悲劇與實際犯罪之別已也。是以此差別亦應置意。至於爲善爲惡，逝者之曾否與聞，尤應計及。使善惡達於逝者，了無異同，則非爲瑣屑不足道之事。即爲有之不爲善，無之不爲憂，於福無所損益者也。由此觀之，友朋榮辱之足以影響逝者與否可知矣。

## 第十二章

然而善者，非僅未發之善也。今試問其爲博人稱譽之物 (Objects of Praise) 歟？抑乃真有可貴歟？凡博人稱譽之物，恒以其某特性或以與他物某種關係而爲人稱譽，贊人及



贊其公勇或有他善。稱譽德者必視其行爲及結果。即稱道強健，亦實贊其特性或與他事之關係。以贊神一事例之，尤爲顯明。蓋稱譽須有標準，標準非吾人，而爲較人高尚者。故贊神爲可笑之事。因最高最善不能贊也。是以神僅可稱爲極樂。而似神之人，亦謂爲極樂。贊福與贊公平有異。凡性質之善而神聖者臻極樂。優圖沙士 (Eudoxus)

柏拉圖門人爲天文學家而兼哲學家又

見本書卷十第二章 謂樂爲最尊 (Supremacy of Pleasure) 其意亦是。蓋以之爲善事之一不可以稱揚，卓然特出於凡可以稱揚者之上。以爲萬事之準則。是與神及至善無異。蓋褒揚諸德所以使人爲善，而頌辭 (Panegyrics) 則對於身體靈魂行動之效果而發。討究此事，欲其無誤，自屬關於頌辭專論。而就以上所說觀之，可知福爲最終而可貴，且卽爲根本原理 (First Principle) 吾人孜孜不倦，要不過爲此。故此乃諸善之源，而爲可貴爲神聖者也。

### 第十三章

尤有進者，前言福乃合乎完德之靈魂動作之謂。是德乃進福之門也。故亦不可不究。眞爲政治家者，以欲圖國人之能日進於善，奉公守法，於德必不憚悉心究討。如克里底 (Cretan) 斯曰達 (Lacedaemonians) 以及其他諸族之法家，即其例也。此種討論，既屬

政治學，吾人依以前所說，亦當求之。然吾儕所求之德及福善皆屬於人類。所謂人類之德及善者，非爲身體而屬於靈魂。蓋福者靈魂之作用也。

醫師治疾，須於身體洞悉無遺。政治較醫學爲可貴。故政治家於靈魂之性質，亦當深究。醫師之究身體，孜孜不倦，政治家之討究靈魂，蓋亦必若是也。然其研究應在特殊之與其所爲有關係者，若此外更有研求，則是徒爲贅言而已。

吾前作淺說，對於此事討論甚當，故今復用之。靈魂分爲二部：一爲有理 (Reason)，一爲無理 (Irrational)。至於斯二者，果如四肢百骸顯然有別，抑其分別僅屬理論，而實際則如凸凹之於圓周，不可離析，是於本篇宏旨無關，所不應言者也。

無理中有生育一部，乃有生之倫所同者也。此即育養生長是也。（此在能受榮養之物以及胚胎俱有之。生命之已長成者亦然。各物同有此能，說固近理也。）此德非人類之所特有，固已顯然。眠時此功能尤形活動。故或以爲人之善惡，睡中無別。故說謂苦者樂者半生毫無分別。誠以眠中靈魂無善惡之動作也。唯賢智之士，其形之於夢昧者，較常人爲稍勝耳。長養之事，既非人之所特具，必無關人類之德，故不再詳。

然靈魂中於此之外，似尚有一部分，雖屬無理，然可合理性，蓋於少欲及縱欲之人，吾人贊其理性及有理一部之靈魂，而勸其爲善。然理外固顯然尚有一物與之相衝突。如四肢之不仁，人欲左之而反右。靈魂於此，亦復如是。如縱欲者縱情所至，每違乎理，但在一身可以目睹。而靈魂之爭，則不可見耳。願靈魂之有一物與理背馳，且常爲其害，固可知矣。至其差別若何，則無關宏旨，可以不論。少欲者具有理性，行事莫不遵此。能制欲以成有勇之人，其循理更甚，所行悉依乎理。故靈魂之此部雖屬無理，實可合理也。

是故無理一部復含二種，生育一部全無理性。若欲則可聽命於理而可合理。然聽命云者，如謂諄諄不忘父友之義，非如留心算數之意也。訓誠怨尤，俱爲此無理部之須時。聽命於理之證。如謂此亦具有理性，則有理一部復應具二別：一則理爲其體，爲絕對的；一則聽命於理，如子之於父是已。

是以人類之德，本此差別，可分二類：一屬理智 (Intellectual)，一歸實行 (Moral)。理智之德，慧術聰明是也。歸於實行者，寬大節欲是也。道人品行，非言其聰慧，而稱其是否溫雅有節。然吾人因常贊慧智之士，而凡心智之可贊者，亦得謂之爲德也。

## 卷二

## 第一章

人類之德或優點，分兩方面，智慧與實行是也。智慧根於天性，得教育之培養而漸進，故經驗與時間爲不可少。至若實行之德，則生於習慣。在希臘文中，倫理學一字即與習慣一字同源。可知人生實行之德無有得自天然者。蓋天然物性，非習慣之所能改，石之自上墜，天性然也，雖高擲之至千萬次，不能因習慣之故，改爲上升。火之不能強使下降，理亦猶此。德行之集於人也，非由於天性，亦非竟可反乎天性。天性與人以能受德之能力，而因習慣之故抵於完善。

復次，所謂良能者，須先有其體，乃施諸用，觀於官覺而知其然。人非因多視多聞，斯有見聽之覺，先有見聽之覺，而後用之於視聞也。其於德反此。人之有德也，自躬行實踐而致，此與各種藝術相似。人須先從事於版築，而後能爲築家，先從事於絲桐，而後能爲琴師，故人須先試爲正直之事，乃能正直，先爲自制之事，乃能自制，先爲勇敢之事，乃能勇敢。一國

之立法者，欲因習慣薰染之故，使人盡爲善士，理亦猶此。彼若失於此點，則所求必歸無效。法治之優劣悉於此決之。

復次，以同一因緣方法，而德可由之產生，亦可因之墮落。凡諸藝術均然，等習彈琴，而技之優劣各異，等事版築，而工之高下亦殊。學之而善，其藝自高，學之不善，其藝自卑，理固昭昭。若不然，則將無事乎師教，而世人將生而各自有優劣矣。諸德亦然。吾人入世，因種種關係，有宅心正直者，亦有宅心邪僻者，處於危殆之境，或常覺可怖，或常若坦然，而勇怯遂分。愆怒之於人也，無以異此。人有強於自克，有縱愆者，各隨其所常行而異也。要之，德行爲活動之結果，善惡之判，視行爲之高下而定。故吾人須慎其行。人生自幼習尙訓練之不同，最爲重要，非小故也。

## 第二章

此文之旨，不欲偏於玄想，非僅欲知何爲德行，乃欲使人如何斯有德行也。吾人須細究人生行爲之正道。蓋如上文所云，人類德行之養成，胥賴乎行爲也。

依正理而行事，爲一普通格言。吾人姑先信之。然後討論何謂正理及正理與德行之

關係。

討論道德，祇能就其大綱言之，不能求小節適合，此前已言之。有時理論如此，而施之實事，有不能盡行。蓋德行之爲物，非可列成綱目，條分縷析也。當視事之需要，隨機應變，如醫師之用藥，如舵工之駕舟，難以預定。本文性質雖爲如此，然吾將盡吾之力以爲之。

過與不及，均有弊病。此點最當注意。道德之論，玄妙難見，設譬以明之。人身筋力過用之傷生與不用同，飲食踰量之害身與不足等，惟適中者，乃能有益，節制與勇敢，亦復如此。有人於此，遇事戰慄，不敢挺身，則謂之懦夫。又有人焉，無所忌憚，常以身試物，則謂之莽漢。推此而論，凡縱慾者，果爲無節制之功，然全不行樂，專爲枯燥野鄙，則爲無情之人。勇敢與節制，亦惟中庸之道足以葆之。過與不及，爲害等焉。

復次，人生德行之產生，養成與破壞，均因於同一之因緣。而人於其活動之境界亦然，例如人身筋力，由多食多作而致。而惟富於筋力者，始能多食多作。德行亦然。人能節慾，斯謂自制，然惟自制之人最能節慾。人能安於危險，斯謂勇敢，然惟勇敢之，最能安於危險。

食與作，爲富筋力者活動之境界，慾爲自制者活動之境界，危險爲勇者活動之境界，食作慾，險事同，而人或因之成德，或因之壞德，故論云云。

驗人德行，須察其行事，果

悅而爲之抑有強而然？真能節制者，非僅能自禁於肉體之樂，且亦悅其不爲也。如自禁而覺其苦，則非真能節制之人矣。勇夫蹈險，上者固以爲樂，次亦不覺其苦。若苦而強爲之，則怯人而已矣。蓋德行之與苦樂，大有關係，惟其樂之，故雖惡而亦爲，惟其苦之，故雖善而不務。柏拉圖有云：人自幼時，對於樂善苦惡之心，須有正當之訓練，此乃教育之要旨也。

復次，德行與行爲感情大有關係。而每種行爲感情均有苦樂隨之。由此可知德行有關於苦樂也。更有證者，因苦樂之故，刑罰始能有效，刑罰所以爲醫治計也。而其所以醫治者，必與其所醫之病相反。上云德行之優劣與其所以致之者相關。然苦樂之感，亦爲放僻之原。例如吾人避苦就樂，而非其道，或非其時，或依論理將抵於過失之地，皆是也。人有以冷淡無情、固定不動，爲德行之定義者，指O. H. G.之主張然彼等之誤，在亟下斷語，而不論其情形之如何與時機之可否也。

故實行之德，可謂爲欲得苦樂之正者也。過失反之。人之趨德也，誘之惟三：名貴、利益、樂趣是也。其遠過也，驅之亦惟三：羞恥、傷害、痛苦是也。在此六者之中，君子依正，小人背馳，而樂趣之影響尤大。蓋樂之於物，微特人覺之，禽獸亦知之。凡人所希望者，均其所悅，名貴

利益，亦以可樂而求之也。人自幼時，已有就樂之心，其中人也深，故難驅除。本文所論，其與苦樂，自始迄終不能無關。蓋苦樂之感得正與否，與人生行事，實大有影響也。更如海拉克里圖斯（Heracitus）所云：「節制求樂之心，更難於忿怒，凡藝術德行之可貴，非以其易得，以其難能也。其成功之價值，亦將以難易為比例。」由是可知苦樂之關於德行也實深，善用之，則為君子，不善用之，則為小人。

總上言之，德行之與苦樂大有關係，而德行所產生之源，即為其發達之處，或即為其墮落之由，既經產生之後，則就其所活動境界之內而有活動。

### 第三章

詰者曰：依上所云，人須為正直之事，乃能正直，為自制之事，乃能自制，然則凡習文法者，即可謂之語學家，習音樂者，即可名之音樂家矣。則應之曰：藝術之情形異乎斯，蓋人能為合法文字，或出於偶然，或出於他人之指示，此不得謂之言語學家也；必其為文，能盡出於文法之程序者，斯得名之，非可以偶合而襲取也。

更有一點，為藝術與德殊者，藝術之產物，優美即在其本身，當產生之後，即自具一種



性質，此已足矣。至若德行，則非但其事之本身爲正直與有節制，而爲之者，亦須由正直節制之道。作者有三點必不可少：一當知其所事者爲何事，二當審慮決擇而爲之，弗有他望，三當強毅不移。藝術於知識外，上述三者均無所用。德行則知識之助實微，而躬行之用極多。是故吾人所稱正直或節制之事，乃正直或節制之人所爲之事。而所謂正直與節制之人，乃富有正直或節制之精神者也。

人須先爲正直之事，乃能正直，先爲節制之事，乃能節制，未能實踐，則無自新之路。人有不事躬行而專託理論者，美其名曰哲學家，一若從事於哲學，亦足致人於德行者。是何異於病人日聽醫生之說，不能實行其言，而欲身之健康，不亦難乎？哲學家空論之無補於人之靈魂也，亦猶醫生空論之無裨於人之肉體也。

#### 第四章

茲且述德之性質。

吾人靈魂之性質，可分爲三：曰感情，曰官能，曰品性。德行必有一於三者。何謂感情？凡慾、怒、懼、勇、忌、悅、愛、恨、憐、悔等，有苦樂之感者皆是也。官能者，使吾人得施用上述各種感情

者也。如所以能忿怒，所以有痛苦哀樂之感是也。至若對於感情傾向之正當與否，則爲品性之優劣。以忿怒言，暴於怒與怯於怒，均非正當之傾向，惟合於中庸之道，斯爲正當。其他感情等此。

德與過失，均非即感情也。感情本無優劣之分，惟德與過失有之。譬之忿怒與畏懼之本身，無所謂美惡，亦無所加其毀譽，但當視其用之之如何耳。而德與過失，則有待於毀譽，且忿怒畏懼之發，或非經審慮之目的，而德則必有之。故吾人對於感情曰衝動，而於德行過失，則曰趨守。

上述之理，并可爲德非官能之證。吾人感情之官能，其本身亦無所謂美惡，無所用其毀譽。且官能乃由天賦，善惡則非出天然，其理已詳上論。故德既非感情，又非官能，其爲品性無疑矣。

## 第五章

德之本性，略如上述，但祇言德屬於品性，似覺未詳，吾人當再述其性質如下。

德行之效果有二：一使受德行者本身，具優美之性質，二使其職務之完善。言目之佳

者，謂其本體之佳，及視官清晰。蓋惟本體佳良之目，斯能明察秋毫。謂馬之佳者，謂其本體之佳，及其馳騁之便捷，與載物面敵之有用也。

上述者果爲不謬，則德行之性質，爲能致人於完善，而亦使其職務之完善。其所以能如此者，已見上卷。但吾人若就德行之本性而討論之，亦可使此理明顯。

對於各物，無論無間<sub>如直線</sub>或有間<sub>如錢堆</sub>，吾人均可取一較大之量，較小之量，或相等之量。相等之量，爲過與不及適中之點，所謂中庸是也。絕對中庸以物爲主，如求一距離相等之點於兩極端之中，任何人爲之，均出一轍。相對中庸以人爲主，即無過與不及之謂，因人而異，不能強同。譬之有數於此，以之較十過多，較二過少，則吾人定此數爲六。蓋六之大於二，猶其小於十也。故以數學比較論，六爲二與十中庸之數，此所謂以物爲主也。相對中庸，以人爲主，則不能如此之確定。設云食十磅肉過多，二磅過少，故教師遂以六磅與其人，此大不可也。人之食量不同，有人將仍覺其多，有人且覺其少，以之食彌羅 (Milo) 著名武術家 必嫌其少，以之食初學運動者，將覺其多。凡人從事於競爭及技擊也，其多寡之量亦復如此。蓋正當之量，將依人而殊，決無一定。人如明此，須避過與不及之失，而求相對中庸之道，斯

得之矣。

任何科學，能注意中庸，其所作爲中庸，則其所就必能完善。故凡成功之事，常謂爲增之一分則覺多，減其一分則覺少。過與不及，均爲盛德之害。惟中庸足以保之。大藝術家亦均重視中道，德乃如造化，較之各種藝術，更爲準確優美。故德更重中庸。吾此所言，乃指實行之德。蓋實行之德，大有關係於感情及舉動。故此有過度不及與中庸之分。人於勇怯喜怒哀樂之感，其發之也，時病其多，時覺不足，若此感情能發於正當之時期，施於正當之物，得正當之原由，而出以正當之態度，則謂之中庸，謂之至善。此乃德行之特色。人之舉動，亦有過不及、中庸之區別。德行既有關於感情舉動，故其過與不及均爲悖謬。惟中庸之道斯爲可貴。而成就與功績，亦惟德行之特性。

中庸之道即爲德，德者，趨志中庸之謂。

復次，闢塔果拉斯 (Pythagoras) 有云：惟善有限，過失則無限。蓋正道則一，迷途孔多，

故人易於陷過，難於趨善，持滿射的，中之難而失之易，過與不及，均爲過失之表示，而中庸之道，惟德所獨有。語曰：善簡過多，信不誣也。

## 第六章

是故德者，爲人依審慮所得良好之趨向，合於中庸之道，而以己身爲主位者也。所謂中庸之道，以理爲斷，而爲善於術之人所能決擇。

中庸之性質，一曰介於過與不及兩失之間，一則對於感情與行動，有過與不及，均爲乖戾。中庸之道，非僅知感情與行動正當之路，且當行之不捨也。

就本質或以理論德行，則爲中庸之道，若論其優美，則爲極端，無以尙焉。

但非各種感情與動作，均可有中庸也。有數種之事，吾人一見其名，即知不義，如狠惡、無恥、嫉妬、之於感情，姦淫、盜竊、奢殺、之於舉動，皆是也。蓋其本體即爲罪惡，非因爲之過與不及而然也。此等感情與舉動，永不能出於正當。以姦淫論，非謂吾人允許相當之人，於相當之時，行之以相當之法，遂爲正當也。凡涉足於此等事者，罪無可逃。設有人焉，以背理怯懦淫佚之行，亦有過度不及、中庸之分，則其謬誤將與上同。蓋若果如此，則將有中庸之過度與不及，與遠度之過度不及之不及矣。節制與勇毅之本身，無所謂過與不及，蓋能至其極點，即爲中庸。要之，既曰中庸，無所謂過與不及，既謂爲過與不及，則不得謂有中庸，此

定理也。

### 第七章

上述定例，頗覺不足，當證之以特殊之情形。蓋但憑空論，雖覺廣闊，然近於散漫，不能如特殊討論之詳確。各種舉動，均為特殊之事，而吾人理論，須與之融合無間。

茲取表中所列各德而討論之。亞氏似曾列諸德  
第一表今已遺失

在感情中，果敢為畏葸與自信之中庸。以過度方面論，過於無畏之人，雖無名稱，而過於自信之人，則謂之愚勇。過於膽怯，及全無自恃之心者，曰懦夫。

節制為趨樂避苦之中庸，縱慾則為過失，世之不願行樂者殊不多觀。故此等行為，無特殊之名號，但或可名之曰無情。

關於資財之取與，樂施為中道，奢靡為過，貪吝為不及。奢靡與貪吝，各有其過與不及之失。何以言之，蓋貪吝者，所取過多，而所與不足，奢靡者，所取太少，而所與過多。

（現吾人僅粗為陳說，已可達指，精詳諸德之質，則願以異日。）

此處忽插數語，致所論中  
斷因用括弧以明之云

關於資財，除上所云，尚有下列情形。慷慨為中庸，慷慨與樂施異，慷慨須有鉅財，樂施

雖少數亦足。過度者謂之庸豪，不及者謂之瑣賤，此與奢吝亦各不同，將詳後論。

關於榮辱之心，高宏爲中庸，虛誇爲過，卑瑣不及。高宏者，就高大之榮譽而言，然又有一種情形，爲細微之榮譽，二者之殊，亦猶慷慨之於樂施也。蓋吾人好榮之心，亦有中庸、過度、不及之分。貪榮之心過甚，謂之富野心，不及者，謂之無野心，得其當者，無有名稱，過與不及，均非所宜，中庸尙焉。吾人對於能遵行中庸者，有時覺其過於野心，有時覺其不足，而有時且讚揚有野心者。有時且稱美無野心者，其所以如此，非本文所及論。茲再述其他德行。忿怒亦如其他感情，有中庸、過度、不及三種性質。三者無特殊之名號，然吾人可稱中庸者曰和藹，過度者曰暴烈，不及者曰優柔。

又有三者，其中庸之德互有相似，然非盡同。蓋此三者之同點，乃均爲人生語言舉動之交際，而其異者，則一關於交際之誠信，其他二者均關於興趣，一爲娛樂，一爲生活之興趣。三者之中，各有中庸之道，趨於極端，則爲過失，其中庸之德，均無專名，吾將盡吾之能以名之，庶使閱者更覺清晰。

先以誠信論，人能得其中庸者，則爲篤實之人，其德即爲篤實之德。虛僞以過於自詡，

則曰驕誇，其人卽爲驕誇之人。反是者，故爲自貶，則爲嘲諷 (Irony) 其人卽爲嘲諷之人。

再論娛樂，得其中庸者，能詼諧而不失莊嚴，是曰雅謔。過度者，則如舞臺上丑角 (Clown) 之行爲，人而爲此，亦丑角而已矣。不及者，可名之曰村夫，而其失卽爲儂野。

至若生活之興趣，能得其中正者，則爲友愛，其中庸之德卽謂之友愛。過於此者，卽無求於人，亦太覺自卑。若有爲而然，則諂媚而已矣。反是者，爲人全無興趣，則謂之乖僻易怒之人。

感情之本身與表示，亦有其中庸之道。凡上所述，乃感情之已發爲動作者。羞惡之心，雖非德行，然知恥者，人每稱之，比於有德。蓋此亦有中庸過度與不及之各種情形。人有臨事忸怩，羞澀太甚者，亦有漫不知恥者，二者均非中庸之道也。

正忿爲妬忌與懷惡之中道，其動機均原於苦樂之感，均見人之幸運而發。公正者，其怒也每爲惡人得幸福而發，妬忌者，則無論見何人興旺，卽生忿苦。懷惡者，且悅人之災，而利人之危矣。

此事後文另須論及。

卷三第九章  
卷四之末

若公平一字，意義複雜，此後五將就諸義各定以中



庸之道，若智慧之德，亦俟另論。

六

## 第八章

總上所云，人生感情舉動有三方之傾向，其二爲過失，過與不及是也，其一爲正道，中庸是也。三者互相反背，趨於極端者，與中道相反，而兩極端中，亦互相背馳。譬之一數之半，必大於其數三之一，而小於其數三之二。故凡中庸之道，以之比不足者爲過，以之比過度者爲不足。果敢比之懦則似莽，比之愚勇，反覺畏葸矣。有節制者，比之無情者，則似放佚，比之放佚者，反覺無情矣。樂施者，比之吝夫，則似奢靡，比之奢靡者，反覺吝嗇矣。是以趨極端者常反對中庸。懦夫每詈勇者爲莽，莽者亦譏之爲畏葸，餘可類推矣。

極端之與中庸相反，已如上述。兩極端之各相背馳，更甚於其與中庸也。蓋兩極端之相去，比之其去中庸爲更遠。大小數相差之巨，必甚於其各差中間之數，理甚顯然。極端之去中庸，有時亦有相似之處。如愚勇之與果敢，樂施之與奢靡是也。若愚勇之與畏葸，奢靡之於貪吝，則迥不同矣。凡物相去遠者，謂之相反，其相去彌遠者，其相反彌甚。

有時二極端之中，其一端之背中庸，更甚於其他一端。愚勇之爲過度，其與果敢有相

似之點。畏葸之爲不足，其與果敢相反特甚。無情之爲不足，其與節制之相去，不若縱慾之甚。厥故有二：一關於其本身之性質，二極端之中，既有一端近於中庸，則其他一端，必甚背中庸。例如愚勇之去果敢，似近於畏葸，故吾人以畏葸爲更背果敢。蓋凡事之去中庸較遠者，其相背亦較甚，其理一。一關於吾人之本性。凡人性之最耽嗜者，每背中庸，好樂惡苦，人之常情，人易趨於縱慾，而難於守禮。故吾人每以人類之所最易放佚者，爲大背於中庸，是以縱慾之過度，其去中庸，更甚於無情之不足也。

### 第九章

茲已論明數事：一、實用之德爲中庸之道，二、與何謂中庸之道，中庸之道，在二過失之間，一爲太過之失，一爲不及之失。所謂中庸，乃對於感情及舉動均出於中之謂。

事事欲合於中庸之道，殊非易易，此德行之所以難能也。有一圓於此，欲得其中心點，非知幾何學者不能。人之欲至中庸也，亦然。忿怒用錢，人人能之，斯易事也。然能加之於應當之人，於應當之時，用應當之份量，因應當之理由，而出之以應當之方法，則非盡人所能。故曰，非易事也。人之欲致中庸者，首須力去背於中庸之行爲，如克里蘇(Calypsos)之教與

德西云：廓清雲與霧，駕舟走遠闊。蓋兩極端中，其過失有大小之分，中的既非易事，亦當如俗諺所云，求其次者，甯近小過。希臘俗諺云不  
能駕舟亦須操槳凡事之大背中庸者，當力除之。人性各殊，所趨自異，人須知己所特嗜者，本苦樂之感，察其所趨者爲何，而務去之，乃徐有得焉。蓋力求遠過，斯得中庸。如直曲杖，杖右曲，則必力折之至左，乃能直也。

吾人對於興趣快樂之抉擇，最宜注意。以吾人對於二者之判斷力，不能盡出公平也。故人之於快樂也，當如伊里亞（*Elia*）荷馬史詩中所述元老見海倫（*Helen*）所言，吾人欲驅除快樂，當并海倫去之。如此行事，雖嫌鹵莽滅裂，然由此可易達中道也。

此非易事，而有時處境特別，其難更甚。人之於怒，欲其態度、目的、時機及遲速之盡合於正，殊爲難能。少怒之人，有時每稱之曰溫雅，而烈於怒者，有時亦名之血性。蓋凡可詬病者，非小失於正，而乃大背於中庸也。惟大背中庸，其弊斯彰，故欲以理論而定如何情形始不受詬病，實大難事。蓋凡關於知覺，關於個性之事，非可以理論決也。而上述各事，皆依於知覺，故斷定極難。

凡上所述，均爲中庸可貴之證。但以實行論，吾人有時須偏於不及，有時須偏於過度。

亞里士多德倫理學

蓋此可爲達到中庸之助也。

## 卷三

### 第一章

德之所關，爲感情與行爲。感情與行爲之自動 (Voluntary) 者，是爲毀譽之資，而出於被動 (Involuntary) 者，則爲憐恕之原。故欲論德，不可不明乎自動與被動之別。此於刑律上，製律者之定罪論賞，亦有用也。

通謂行之由於勉強或無知者，是爲被動。願勉強者，如大風交推，暴力相迫，以至於此，原自外鑠，非由作者。然如行爲之成，或由畏禍，或由就義，如暴君劫吾家室，脅吾以爲不義，依之，則父母子女可以侔全，違之，則同歸於盡，此際，其行之爲自動抑爲被動？未能決也。

似爲自動然實由於長編或航義之語因航海遭風，拋棄載貨，事與此同。揆之於理，必無由自動而行此犧牲者。而有識者

爲一己及共濟者之安全，不得不出於此也。行爲之類此者，雖其性複雜，而其爲自動，似仍較被動爲多。蓋以其抉擇適在行時，而行爲之結局及其賦性，又視行時之抉擇以爲斷也。故欲明行爲之爲自動抑爲被動，於作者爲此之時，會要當顧及。適所舉例，暴君或大風逼迫所作其行

爲應爲自動。行之似此者，動其肢體之原力，寓於其身，既寓乎身，或爲或否，其權自在己身。雖依理言之，無人抉擇此行，非毫無他故，不可謂自動，而按之實際，要爲自動也。

其有欲因成就義舉盛功，遂勉爲污行，亦足嘉尚。若彼小人，志非在此，而亦爲卑劣之事，則反成爲詬詈之資耳。顧如外誘過強，非人性所能抗，遂迫而爲非行，雖不足稱，亦有可恕。然行爲有絕不可強者，與其爲此，毋寧以就死爲佳。

按倫語云：大德不踰閑，小德出入可也。可與此處參證。

故尤里比

底氏 (Euripides) 劇中阿爾克米翁 (Alcmaeon) 之弑其母，其理要同誣說已。

阿爾克米翁以其母

Philo 擊斃其父，故弑其母以償讎，然尤氏原劇已佚，所謂「其理」云云，亦不可攷矣。

取舍某種結果，其抉擇操持，頗不易決。吾人於此，尤爲難定。蓋即預知其結果爲痛苦，遂不得已而爲之者，亦爲可恥。毀譽之來，即在是否爲此外鑠所屈服耳。

然則何行方爲勉強 (Compulsory) 乎？按之理論，必其起因原於身外，而作者與之無與者也。然若行爲雖出於被動，而抉擇之以就某特殊之時會及目的，且其原因實出於作者自身，則行爲對於該時會及目的而言，亦可謂爲自動。夫行爲屬於特殊範疇，上文所述之特殊行爲，謂爲自動，較指之爲被動，爲較當也。

以處境既異，情狀自殊，故何者爲適於某種目的之行爲，殊不易言。或謂凡爲種種快樂高尚而行之事，皆可謂爲勉強。蓋凡此種種，皆爲身外之物，於吾人爲外鑠也。然此乃百行之動機，誠如斯，則百行都成勉強矣。且行之由於勉強及被動者，必其行可使人感受痛苦，如其動機爲高尚快樂，則行爲可生樂感。既爲己之所樂爲，又何勉強之足言乎又故行事不正者，徒委罪於外因，而不自責己身受制之易，或謂高尚之行悉由己出，而污辱之行，則咎在快樂二者皆極謬妄。由此可見所謂勉強之行者，乃其源出於作者以外，即人之受其勉強而行事者，實與該事絲毫無與也。受制或勉強而行之事，乃被動之第一種，至其第二種，即由於無知者，見下章首節並以下附節。

## 第二章

行爲之由於無知者，常爲非自動。(Non-voluntary) 苟非事後生痛苦及悔恨之思者，則不得謂爲被動。蓋不問其行爲爲何，如出於無知，而又行後不感痛苦，則不可謂爲自動。因其不自知其所爲也。然亦不可謂爲被動，因其不感痛苦也。行出無知，且感痛苦，乃被動之第二種。

行因無知而自悔其所爲，可謂爲被動之作者矣。然若不之悔，則其情又異，以其有此差別，故宜與以特名，而稱之曰非自動之作者。

由此亦可知，行之由於無知，及無知中所行，二者之有別矣。人之酗酒或狂怒，其行不得謂爲由於無知，然其所作，由於醉或怒，則爲在無知中所作也。

是故邪僻之徒，皆不知其應作不應作，而無知乃所以使人入不正而流於邪惡之謬種也。然謂行爲之爲被動者，不僅謂其人之不知其實利益所在而已也，無知爲被動行爲之因，與無知爲惡行之因，斯二無知有別。蓋被動之無知，不足以影響道德意志及公理，(Universal) 故可告無罪也。凡行爲由於不知特殊對於公理而言情狀及時會，而後乃有憐恕之餘地；而不知此特殊情形之人，乃可謂爲被動之作。

因此，於種種特殊 (Particulars) 之性質及數量，宜加規定，約爲：

- (一) 作者，行事之人 (二) 所行之事， (三) 行事時之時會及情狀；

或益以

- (四) 行之之具如器械， (五) 目的如安全， (六) 行之之態度，如溫和或

激烈。

惟病狂者始於此諸件均不之知，人無有不知作者者。蓋人而不自知其身，乃決無之



事。然可不知其所行。人之出言，有不自知者，有罔識忌諱者，如伊塞克拉斯 (Aeschylus) 之示神旨是矣。自來傳說，謂雅典法院 (Areopagus) 實伊塞克拉斯以洩露伊摩色神旨 (Eis) 或者僅欲 (Isarian Eusebia) 之罪，彼以為未嘗受此神旨，願與此段所說不甚相合也。

知兵器之如何用法而誤發之者，如誤發強弩是矣。或錯認其子為仇敵，如麥洛普 (Metro

pe) 是矣。麥洛普為克勒斯芳 (Orephontes) 之妻，誤殺其子，亞里士多德於其詩學 (Poetics) 第十四章曾述此事，又尤氏 (Barinides) 所著劇中有克勒斯芳一劇。他如誤利刃

為鈍劍，以堅石為鬆土，拯人而誤死之，以及競拳時，本為教以進擊之方，而不意失手等事，行為之情狀雖殊，要可謂為無知。設不知其一或最要之點，如行時之情狀及其結果，則可謂其行也為被動。而吾所以稱類此之行為被動者，則以所行足使作者生苦痛之感，並激起其悔恨之思故也。

### 第三章

既謂出自勉強，被動之第一種 或無知，被動之第二種 之行為被動，是則作者於作時，審知其行之特

殊 (Particular) 情狀者，必為自動。彼謂凡行為之因於情欲者為被動，其說殊誤。第一，如其所說，則下等動物將無自動之行為，嬰兒亦同；第二，則凡行之由於情欲者，俱不得謂為自動乎？抑高尚之行為乃自動，而卑污者為被動乎？使人能為高尚之事，亦能為卑污之事，

則此說之爲謬言，明矣。然遂謂見可欲之物而欲之者爲被動，則又非理。夫物固有應然，拒斥之者，亦有如康健學問等，應爲人之所欲者。且也，被動之事，每生痛苦，而縱欲以行，乃爲樂者。然則苟言被動云云，理性之謬誤與情欲之謬誤，其間果何所差別耶？兼避二者，乃吾人之責。顧不合理之情緒，其爲真實近人，與理性同。故吾人既爲我之理性負責，即有是非之謂亦當切實爲我之情緒負責也。是故由於情緒及欲望之行爲，其屬於吾人，與理性之行爲，無些少之異。謂之爲被動謬矣。

#### 第四章

既明被動與自動之別，今請進而言道德之意志。(Moral purpose) 蓋道德意志爲更切於德行，其足以爲行事之準，較行爲自身爲更佳也。

道德意志之爲自動，顯而易知。然道德意志與意 (Volition) 仍有不同。意爲較廣泛之名辭，禽獸嬰兒可謂賦意矣，然其所爲，不可謂爲具有道德之意志也。即行爲之因於一瞬間之刺激者，固可謂爲自動，然非可謂爲道德意志之作用也。

由此可知，凡謂道德意志爲欲望，爲情感，爲想望，(Wish) 爲意見等類者，俱爲謬誤。

蓋道德意志者，人之所獨有，非如欲望及情感之爲禽獸所同具也。彼縱欲之人，其行由於欲望，而非由於道德之意志，寡欲者之行，乃由於道德之意志，而非由於欲望。欲望與道德之意志，相爲背馳，而欲望與欲望，則無間然。欲望之所趨爲苦樂，而道德之意志則不然。道德之意志，尤不能謂爲即情感。憤怒之情感，其動也，不受道德意志之指示。道德之意志與欲望，雖顯然相近，然亦非一物。

參看第六章 道德意志，不用之於不可能，人有欲強爲不可能之事者，衆將目之爲愚夫。然有欲望不可能之事如不朽者，又有欲望某奏劇者或競技者之獲勝，明知其能勝與否，不因吾人之欲望而改易，凡此皆非意志也。蓋吾人之意志，僅及於吾力之所或能變更者耳。且也，欲望之所向，多爲目的，而道德之意志，則多在方法。故吾人欲使身體康健，則當志在選擇強身衛生之術，又若自承欲得快樂，僅謂想望之而已，非謂吾志在如何而能快樂也。故可謂吾人之道德意志，常限於吾人力所能爲之事。願道德意志亦不得爲意見。蓋意見之範圍甚廣，其所涵兼有永久不可能之事，不僅吾人力所能及之事而已。且意見與道德之意志之別，在真僞，而非善惡。道德之意志，不特不與意見處處相同，即與某種特別之意見，亦無有合一者。誠以吾人之品格，以所志所行之爲善爲惡定

之，而不以對於某事之特別意見而定也。復次，道德意志，決行某事或否，而吾人謂此事物爲何？其利若何？是爲意見。語道德意志之可貴，謂其所見之正確，毋寧謂其所向有一定之目的之爲當。而意見之可貴，則以其真實不妄耳。至於道德意志之去取抉擇，必真知其爲善而後爲之，而對於某事之意見則不必有真知灼見。且有時對於某事之意見，較他人爲明確，而當抉擇之時，則又爲過惡所誤者。故謂意見之起，或在道德之先，或在其後，固可，然非遂爲道德之意志也。今吾之所論，即爲道德意志是否與某種意見爲同一之物耳。

面知其不也。

道德意志，既非上文所述各事，則其性相究何如乎？其爲自動固不待言。然事有爲自動，而不足以備抉擇思量者，而道德意志，涵有理性及思索二義，故可謂凡事經審量（*Liberation*）而後行者，即爲自動。蓋道德意志一詞，其指示審量之義，與其所表抉擇之意同也。

## 第五章

然則吾人將對於事事物物而加以審量乎？是否凡事皆足爲審量之資，抑其中有不

足審量者乎？欲明乎此，必知所謂審量之資云者，其審量之者，非狂悖庸愚之流，而爲有識之士也。

常住不遷之事，如宇宙或對角線與方形各邊之不可量性，以及因不能不如是，或他種原因，而運行不息，守其常軌者，如冬夏至及日之出入，或如大旱霪雨等，絕無規律之事，以及發現窖藏之純恃機運之類，無有對之再四審量者。種種人事，亦不必皆爲審量之資。是故塞種 (Seythians) 之法制，斯巴達人固不必爲之代謀，而吾儕之於以上種種，不加審量，亦以其不因吾儕之行事而有所變革也。故所審量者，必其能實施，而爲吾人力所能及者。此外更無餘事。事物之因，要不過自然，必然，機運。外此則智慧，以及有人爲主之各種事物而已。然社會中各類之人，各視其力之所能及，故其審量之資亦各不同。又各種科學之完密者，初不容有所審量，例如書法是。吾儕於一字如何書寫，固無有疑之者，然如純恃吾人之行爲準，而又非常住不易，如醫藥、財政、航海，（操身術不盡然）均不甚有定，是則審量之資矣。至於藝術，則吾人對之可生疑也，較科學更甚，故尤爲審量之資矣。

遇不能定其結果所至，而不容其確斷者，審量之心，常因之而生，而於不自信其能力

之時，則每求助於人。

復次，吾儕之所審量者，非目的，而為達目的之方法。醫士之於病者，非為應行治愈與否，演說之士，非為應否使聽者感動，政治家，非為應否立法治安，總之，蓋無有對於目的而再四思量者。目的預定於先，而後思慮，應用何種方法，使可以達到之方法匪一，則其所考慮者，將為何法為最易而最佳。使僅一也，則必為如何而後可以用此法達之，及用何術而能行此法。如是不已，直反於初因，而在發現之次序，初因乃居最末焉。是故審量云云，乃一種觀察及分析之程序，與幾何圖形之分析略同。通常以為觀察非盡為審量，而在數學則不然，分析居末而結局常在先也。

審量時，常遇有不可能者，例如需錢而不可得則即棄之，然使有幾希之可能，必即為之。顧可能云者，事之可因吾儕之行而更易之謂也。是故朋輩之所為，以其原即在我，亦即可謂為我之所為。以明一為第二我之概念此於為亞里士多德說。所待決者，究以用何法為當，及如何用之是也。故有時須求行事之方而有時則宜研究行事之人及情狀也。

如上所述，人之行為，權在己身，見本卷第一章審量所之，必為人之所能行之事。即行事方法而行

爲則爲達自身而外之目的而作焉。是故爲審量之資者，非爲目的，而爲達此目的之方法。若麵包及其焙製得宜與否之特殊事項，不得爲審量之資。蓋此不過爲感覺上之事實，對此而加以審量，則必將無止境矣。

審量與道德意志之目的同。但道德意志之目的爲己定。蓋已經審量而有去取。苟人之行爲已受道德意志及抉擇之支配，則行爲出於自身，而不用審量。此在荷馬所述之古代政策中，即有其例。荷馬詩中帝王制法於民初不諮詢，謀慮道德意志之決令人所應作者，蓋亦如斯耳。無論政策若何，帝王要必以其意布之於民也。

然若道德意志之目的，爲吾人力所能及，經過審量，而後定爲吾人所欲之物。則道德意志者，乃經過審量，而欲得吾人力所能及之某種事物之欲望也。蓋先行審量之後，則吾人所欲者，皆循所審量者以爲準矣。

以上於道德意志之爲何及其所指者爲方法，而非目的，已略述其概。今請置而言他。

## 第六章

前言 第四章 欲望 (Will) 之所指爲目的，然有謂目的即爲善者，有謂爲近似於善者。

如謂想望之目的爲善，則於道德意志或抉擇有誤時，其所想望之目的爲惡，而不得謂之爲善，則豈非想望之目的耶？如謂想望之目的爲近似於善者，則想望將無所謂天然之目的，而人人各以其所善者爲善矣。若此則諸目的將有相反者。蓋人之視爲善者，有相反者也。

以上二說如均有誤，則可知就絕對義以言，自當以善爲想望之的，而在個人，則惟其相對近似者耳。是故在有德之士，自以真善爲其善，而下流者，又別有所謂善。即在軀殼，亦復如斯。人之康強者，以真能滋養之物爲有裨滋養，而虛弱之人，則以他物爲有裨滋養矣。甘苦煩熱，以及其他，亦然。蓋有德之士，於特殊之事，能下正確之見解，事物真僞，無所逃形於其前。百凡德業，自有樂境，而有德之士之卓然異乎人者，尤以其身即爲事物之準衡，處處能窺見其實際也。快樂云云，每足欺人，雖非即善，顧常近似，於是結果所至，遂有惟取快樂，以爲即善，而求免痛苦，視之爲惡者矣。

## 第七章

目的既爲想望之鵠的，而達此目的之方法，乃爲審量之資及道德之意志。因之，行爲



之有關方法者，將視道德之意志以爲斷，而爲自動，德之作用則有關於方法。

德與惡均在吾人能力之內。蓋吾力之所能行者，吾固能止之，吾力之所能止者，吾亦能行之。遇所當行之事，行之之權在我，則遇所不當止之事而竟止之，其權亦在我也。遇所當止之事，止之之權在我，則遇所不當行之事而竟行之，其權亦在我也。既謂高尚卑污之行，進止之權，在於吾人，而爲善爲惡，即視或行或否以爲斷，則爲德爲惡，其權固在乎我矣。語云：

「人無甘心行惡，人罔不欲受福。」

是言也，是非參半。人無受福而佛意，而爲惡則屬自動。

使吾說

德與惡均爲自動

非是，則上所主張，謂人之行爲權在己身，

見本章第一節

若家長之於一家，

亟宜辯正。然使此主張而當，而吾人行爲，除吾自力以外，更不能得其他之動因，則其源必在我。而在吾之能力以內，且爲自動也。此於私人及法官皆可證。法官於作惡之人，惟恕其由於逼迫或無知而作，而不能自負責者，餘則一概加以懲罰；而於行爲高潔者，則獎之不遺餘力，是其於行爲勸此而懲彼。然其不在吾人能力及自動之內，則固無人獎勸吾人以

爲之也。蓋如勉勸吾人生冷熱飢痛之感覺，則毫無益。蓋吾人有冷熱飢痛之感，初不須勉勸也。予謂「無知而作者不能負責」者，蓋有無知之過，然責在人之本身者，則亦當罰。是故醉人之罰，固應加倍，犯罰之原，在其本身，其力固可以使之不至於醉，而酩酊大醉，乃其無知之因也。

此爲毗羅伽 (Pitragas) 之律，亞氏於其政治學 (Politics) 卷第十二章中引之。

復次，人於應知易知之法律而忽焉不察，亦應處罰。此外，凡人無知之由於疏忽者，俱宜譴之。蓋其力固足以使之不如此，而不自省其非也。或謂此其品性如斯，莫之能咎，然須知因放蕩不羈，致成此局，本人固應負其責也。邪僻爲作惡之端，逸豫乃浪飲費時以及其他不端之事之兆，皆當如斯也。人之品性，視其用力之處而定。如因競爭技之故，而孜孜操身不倦者，即其證也。

如人常注意體育可成運動家

人而不知道德行爲乃自己用力所致者，則其人必爲全無知覺者也。又如謂人之爲非，非欲爲非，逸豫終生，非願逸豫，則亦非理。不因無知而爲不正，是有意也。願以其想望去邪入正，遂謂爲正，則又不可。此猶病者非因想望遂得告痊。其所以病，或出自動，縱慾自恣，不願醫言，因而致此，如當時其力可不病而不之用，則病後匪其力之所能及矣。譬之擲石，

不可復收，然而擲之之權，仍在乎己。原始之行固在我也。是故邪僻放蕩之士，其初也可不如此，而竟爲之，是有意以爲不正及放蕩也。逮其旣成，雖欲不爲，非復其力之所能及矣。

不僅靈魂之惡，爲自動也。卽在軀體，亦復如斯。譴責之來，亦因乎此。生而奇醜，自無間言，而不自顧惜，缺乏運動，以致乎此，則不可恕。軀體不全，要與此同。人之生而即盲，以及因於疾病，或由攻擊，而致於此，自不足責，且可憐憐。然使其盲因於習性不良，縱慾自恣，則羣起而非之矣。

是故軀體過惡，其故在我，則受非責，力不能及，則可免。使此爲然，則他種過惡，若爲非責之的，必其權操自我者也。

或又謂人莫不欲得己所謂近似之善，而惜乎不能辨何爲真似。然所取之善，真似固恃乎各人之性情以爲定也，使人於其道德之行爲負一種之責任，則於善之真似，亦負同種責任。如其不然，則作犯奸科，將無人自認，人人將謂吾患不知真目的，而誤以邪路爲達至善之途而行之耳。冀獲真正之目的，非吾人抉擇內事，此須生而具道德之見解，能定貴善之行，而擇其真善，苟能備此高尚之判斷，自爲天之驕子。蓋彼具最大最貴之天稟，不可

學而能，惟天可以授之。而具此天賦之才以爲德義者，實天生之完人也。

使上所論列爲當，則何以德行較罪惡尤爲自動乎？蓋無論其爲善爲惡，二者之目的俱顯定於天。無論其取途何似，所以爲何人之行爲要當視此目的以爲斷也。其爲個人所視爲目的者，不成於天，而多成於己。卽不問其目的是否爲天定，而德行要爲自動。賦德之士，凡其所行以獲目的，俱爲自動者也。罪惡之爲自動，亦與此同。邪僻之倫，目的之概念雖不同乎君子，然其人格之足以影響一切，則與君子之行爲同也。

德之爲自動，既屬公認，（蓋吾人固一方對於自己之道德行爲負責，而以吾人有一定之品性，故目的之呈現於前者，亦有一定。）則吾人之罪過亦爲自動矣。二者固同，是乎此必是乎彼也。

## 第八章

德之性質，現已通述大略，且示其爲兩端中之中道而爲道德之品性。又曾述及何爲造此之因，自出於其行爲之中，而根據於正當之理性之規律。然行爲與道德品性之爲自動，其意又異，特殊情形俱能了然。則吾人行爲可自始至終，自爲主宰，而道德品性，則僅能

主之於初，至其進行之詳節，則不之知。此與不知疾病之所趨正同。然而行之若何，俱視乎我。故吾人之於道德品性，當爲自動也。

## 第九章

今請更論各種德行，而究其性質，以及其所涵之主旨及其方法。如此，則可定其數量。今先言果敢。

本書前此見卷二第七章曾謂果敢者介乎畏葸與自信之間者也。而事之爲吾所畏，必其爲

可畏者，而可畏之事又可泛指爲惡，是故畏葸者預知其惡之謂也。

愚、貧、病、無友、死，雖爲吾人所畏，然於此不足以示果敢也。事有畏之爲當，而不畏爲足羞者，如卑污苟且之行是也。畏居卑污行苟且，合乎道理。此而不畏，直無恥耳。無恥之輩，每以其與果敢之士有相似之處，而喻爲果敢。蓋果敢之士亦無畏也。

畏貧、畏病、畏其他不足以致過失之事，皆爲大謬。人之能不畏此，固亦連類而稱之爲勇。然對此而無畏者，不遂爲果敢也。蓋有怯於鋒鏑而能土苴財貨者矣。他若懼侮辱之或加於其妻子，以及畏人忌嫉等事，不得遂謂爲懦夫。然見他人之受鞭笞而夷然無所動於

其中者，亦不得竟謂爲果敢也。

然則可畏之事，足以使果敢之士顯其勇者，其性究何若？此不可不知也。隨危赴難，無有勝於果敢之士者。而猶畏此，則此當爲最可畏之事矣。今夫可畏之事莫甚於死，死爲大限，人至於此，而復或善或惡，胥歸無與。然人之能不畏死者，不必即爲果敢，如死於海，死於病者皆是也。然則如之何而後可曰：死而足貴。處此時機而死，乃爲果敢。如死於戰陣者是已。蓋惟此爲大難也。使此說爲然，則無論其在君主或共和之國中，凡於致身疆場者，皆當予以殊榮也。

細言之，則凡人之能殺身以成仁，慷慨以赴戰，從容不迫以就死者，俱得謂之曰果敢。而果敢之士之於疾病，固亦毅然不畏。其於海也，雖與舟師有異，而其不畏亦同。習於陸者，初逢海濤，矍然不安，見舟師之所爲，自爲之悚惕矣。時會之來，慷慨赴難，從容就義，始可顯其果敢之氣。故徒死於病，死於海者，則固不得謂之爲果敢，爲有榮也。

### 第十章

物之可畏，所見各異，事誠有非人力所能堪者，凡有知之人，當之皆生畏心。而事之爲

人力所能堪者，其間亦千差萬別。事之足以生自信之心者亦然。果敢之士之能臨事鎮靜，亦極人力之所至而已。故其於事也，雖畏之，而臨之以正當之態度，合理之精神，視義爲德行之終極，而趨就之。

顧畏每易流爲太過與不及，以及不當畏而畏，謬誤之起。或由於本不當畏，或其畏之之形態時會有誤。其足以使人自信者，亦復如斯。

故人對正當之事物，因正當之動因，用正當之方法，際正當之時會，而其自信之態亦復正當。如此生畏，是即果敢也。蓋果敢之士者，其情緒行爲悉能適合，而又遵服理性之規律者也。顧動作表現之目的，當視其應起之道德情狀以爲斷。在夫果敢之士，則勇爲可貴，而以事物之品性，俱視其目的而定，故其目的結果，亦俱可貴。是故果敢之士，慨然赴義，以爲果敢之所應爲者，其所爲乃爲義也。

至若毫無所畏，以至太過者，無以名之。同此者尙有數種，前已論及。卷二第  
七章然使誠了無所畏，如相傳塞爾特人（Celts）之不畏地震颶風，則是癡呆之人而已。而人之赴難過猛，是爲愚勇。愚勇之人，虛僞之徒耳。蓋彼實無勇，而飾爲有之。故彼佯效果敢之士，臨大難之

精神，於不生利害之時，亦步亦趨，以仿果敢之士之所爲。然常見所謂愚勇之夫，心實慚怯，於不生利害之時，雖亦露愚勇之精神，一臨乎真正之危難，則怛然動矣。顧畏憚太過，又爲懦夫，懼所不當懼，而懼之又不得其當。懦夫自信之力不足，遇悲痛之來，畏之太過。卽此可瞻其品性。懦夫無所不畏，故倚賴成性，與果敢之士適得其反。蓋自信之士，無事懦縮。故懦夫、愚勇之徒以及果敢之士，同對一事，而其態度則各異。懦夫與愚勇之徒，處此非不及則爲太過，而果敢之士，則能執其中而爲正也。愚勇之徒，於危難之未來，則急躁激昂，情不可遏，及其既至則又銷聲匿跡，熱血冰銷；至若果敢之士，於事變之先，雖穆然無動，迨其行事，則又發揚踔厲，邁往無前焉。

### 第十一章

使如上述，則果敢者，自信與畏憚之中態也。其抉擇行事，忍受痛苦，要以合於義否爲斷。然使困於貧苦、情愛或其他可以痛心之事，而一死以避之，是又懦夫之所爲，非果敢之士所應出也。自殺以死，亦非就義，要爲避惡，欲逃艱苦，是直婦人女子之所爲耳。

果敢之性質，如上所述，此外尙有號爲果敢而實非是者，約分爲五種，如下：



一曰政治上或公民之果敢，此最爲近於真果敢者。蓋國民之臨危赴難，以爲法律之賞罰，榮辱之觀念所驅策，此所以世之勇敢諸民族，皆鄙棄懦夫而崇敬勇士焉。此在荷馬詩中，如戴米德 (Diomedes) 及海克多 (Hector) 輩，足以當之矣。海克多曰：

蒲類丹 (Polydamas) 必首先責備我也。

伊里亞(Hilad)卷二十一第一句，其上句云：使吾避敵而逃入城內，則蒲類丹云云。

戴米德曰：

異日者，海克多必告特羅人曰：「台狄氏之子，見我而逃。」

伊里亞卷八之一四八及一四九句，其下

句云：通入舟中。

此其果敢，與前所述最爲近似。其動也合乎德與義，求有所表見，而免於卑污不義之行也。人民爲其上所驅而戰，其果敢與此似同而實異。以其行事之動機，非爲義而爲畏懼，非求免於卑污之行，特避痛苦耳，故斯下矣。其爲在上者之所迫，如海克多所謂：

避而不戰，當不能逃諸檠之噓。

伊里亞卷二之三九一及三九三句，又卷十五之三三八句，但與原文皆未確符。

者是也。將官於士卒之退者，驅之以鞭笞，或掘爲深溝以截其歸路，皆此類也。凡此種種，胥用逼迫。然人欲爲果敢之士，必不待迫而爲此。而當視爲義所當然也。

二曰特殊之經驗，亦可視為果敢之一種，如蘇格拉底之以果敢為即知識是也。而各人經驗不同，故亦因事而各異。戰場之中，久練之師為最果敢。蓋戰時虛驚誘敵之事屢見，久練之師瞻之，洞矚其奸詐，不為動。故其所以為果敢，乃因他人之未能識破此詐謀耳。又久練之師，熟諳攻守軍器之用法，而備有之，故或攻或守，皆甚得力，而以果敢稱。其在戰時，無殊於張白刃以冒空拳，及久經訓練之運動家與常人角藝也。即在運動場中，能獲勝者，必其軀幹極強而又毫無疾病之士，非僅果敢而即可也。然久練之師，於眾寡懸殊，器械不利之時，則即成為懦夫。遂棄甲曳兵以逃，而力守其位，至死不走者，惟國民耳。赫密斯（Hermes）廟前之事，可為證也。據攻證者所說，神靈戰爭戰於廟前，科羅尼（Cronan）國民被殺，不留一人，而其聯軍為常備之師，竟獲獲而過。蓋公民視臨陣逃避為可羞，寧甘一死，而久練之師，則於兩軍初遇，輒自以勢盛為將必勝，速察得真際，急即遁去，其畏死蓋較羞辱為尤甚也。此非真果敢之性也。

三曰情感強盛之輩，時亦稱為果敢。誠以果敢之士，其自身大都精神興奮，情感緊張，故俗於人之為情感所驅，兇若猛獸之負傷而回噬其害己者，指為果敢。蓋富情感者，固亟思赴危就難者也。故荷馬之詩曰：

情感奮興，彼是力過。似伊里亞卷十  
四之五二九句

又曰：

奮然崛起，情力均盛。伊里亞卷五  
之四七〇句

又曰：

鼻孔之中，噓出勇氣。當爲奧維西卷二  
十四之三一一八句

又曰：

其血涕矣。不見於書  
馬詩中

凡此俱足以示情感奮張之態也。果敢之士之於行也，雖亦挾情感以俱來，然而動靜由義，禽獸則不然。其動也，因被擊而致痛楚，使在林沼，則避不就人矣。其就難也，激於情感及痛楚，而不能預知其所至。此不得謂爲果敢也。此而曰果敢，則飢驢貪食，受鞭而不動，姦淫之徒，爲色欲所誘，以冒萬險，將亦爲勇矣。爲情感及痛楚所激，而慷慨以就難者，不能爲果敢也。惟因斯而起之勇，最爲自然。苟益以正當之意志及動機，則可成爲真果敢矣。

憤怒之來，每覺其苦，而既報復，便感安樂。然如其爭鬪之動機爲避苦而就樂，則無論

其爭鬪之如何猛烈，而以動機不正，不得曰果敢也。其所持之原則，亦非為理性，而但為情緒而已。然此與果敢之士，其間固有幾希之近似也。

四曰即在血氣之輩，以其屢能克敵，因敢毅然赴難，亦不得謂為果敢也。雖血氣之輩與真果敢者，皆富於自信，此其似同，然而真果敢者之能自信，其原因已述於前。而血氣之倫，其自信也，由於自視甚高，痛苦之來，冀可脫免。（酗酒之徒，所行即如此，蓋沈醉每可以作氣也。）然使其結果不符所料，則翻然遁矣。果敢之士之於此也，以為就之則榮，避之則辱，其自為之，固踔厲風發，邁往無前，而人之遇之也，亦畏其威。是故橫逆突來，處之泰然，於預知之險，自更鎮靜，預知危難，毅然以就。此為預料推測所能至，而橫逆突來，則固有恃於道德，非所可預知以為之計也。

五曰有人不知危險為何物，似果敢矣。且雖以其無自知之明，較有血氣者為更卑，而實無大差別。惟血氣之流，以能自知，故克勉強支持，愚人則徒為無知之犧牲耳。使明知其事不如所料，則將如阿格夫人 (Argives) 之誤認斯巴達人為西塞阿族 (Sicyonians) 及知之，自翻然遁去矣。

羅馬士多德此處似指芝諾芬 (Xenophon) 所作之希臘史 (Hellenica) 第四卷第四章第十節所云，使賊奔退，則阿格夫人之恥，並非因誤認斯巴達人

巴達人爲四  
海阿族也。

以上於果敢之士及類似果敢之人之性質，敘述已詳。

## 第十二章

果敢固與自信及畏意之情皆有關，然非同等關係。而關於畏意之因者爲多。蓋遇可畏事，能處以寧靜，示以正當之精神，其爲果敢，較果敢之在足以生自信力之情之際，爲更真也。

能忍痛苦，常謂爲果敢，故果敢亦爲痛苦之事。然其可稱之處亦卽在此。能忍痛苦，較之避樂，蓋有更甚。且也，果敢之所志本爲樂，然如運動競技，每爲隨附之情形所妨害。拳師之志在乎得獎得名，樂也，而跌仆傷殘之來，於血肉固甚苦也。此等痛楚甚多，而所得獎甚微，其樂亦甚微也。

使果敢亦同此者，則死傷之於果敢之士，亦將爲痛苦而成爲被動矣。然果敢之士則泰然忍受，以就榮去辱。是故其賦德也備而樂，則其死也亦必痛而苦。蓋彼知其生爲可貴，不幸一死，則福之舍去者亦多。其苦痛如斯，固矣。而疆場之上，能爲國捐軀，置種種福利於

不順，則其勇尤有增而無減也。

雖德之目的爲快樂，然德之行動不盡可樂。而人之生活甚樂者，其赴戰也，反不如彼賦性稍怯而死無所失之輩。蓋此輩極願蹈危赴難，稍予以金錢，即可效命也。

凡此所述，於果敢可謂具矣。其性若何，不難於之得其大略。

### 第十三章

今將進而言節制。節制之與果敢，皆人性中不合理之德也。

前言節制對於快樂，乃與中道，與痛苦之形式及程度，又不盡同。快樂之爲物，即縱慾亦可括諸其中。今請定各種快樂之特性。身心之樂，截然不同，此爲公認。野心好學即其例也。野心或好學者，其所取快樂，在爲心而非身，此等快樂，不得便稱之爲節制或縱慾。其他與身體無關之樂皆然。是故人之好談論，喜野史，以消磨其時日於街巷俚談，瑣屑細碎之事，可謂爲閒人，而非放縱之徒也。即因喪失資財以及朋友，而感痛苦，亦不謂之爲縱慾也。然則節制云者，指身體之快樂。然亦非謂各種身體之快樂均在內也。人之好顏色，善繪事者，既非節制之士，亦不得曰縱慾之徒。雖然，正當，以及過與不及之樂，俱可由此得之。

於悅耳之事亦然。人之過嗜樂舞，不能謂爲縱慾，而能得正樂者，亦不能便謂爲節制也。鼻之於香，雖間或有之，亦不謂爲節制爲縱慾。人之嗜蘋果玫瑰以及其他香氣，不得爲縱慾。而好膏油及異氣，則出乎情理之常矣。此唯縱慾之士，乃取之以達其欲望之目的耳。飢者聞香而思食固矣，而放縱之徒，乃以香爲欲望之目的，沉迷其中，而不知反。

禽獸除偶然之外，大都不能即以官覺之樂爲樂。兔肉之臭，可以悅犬，蓋爲食之，不以聞其臭爲樂也。獅聞牛鳴而樂，知其行將近，其樂非爲鳴也，在裂其軀而果吾腹耳。其視羔羊野鹿，亦然，非喜見之，喜其肉也。

快樂之可有節制縱慾者，乃禽獸之所能也。故此等快樂有奴性，而且具獸性，即味與觸是。而味似稍次。辨酒肴之美者，以其味，然彼縱慾之徒，所以求知其味之美者，爲將欲飲之啖之也。飲啖之樂，以觸爲介，故酒肉飲食以及男女，皆觸之樂也。某饕餮者，自祝其喉長似鶴，其理亦不外乎此。故觸者能生慾之最廣官覺也。而縱慾之所以爲非者，亦以其不屬吾人之心，而屬吾人之獸性耳。於此而亟思滿其慾，是禽獸也。於健身房中，爲摩擦全身之熱水浴，是乃高尚優美之快樂。若彼放縱之徒，其所求觸覺之樂，非於全身，而僅於身之

某部而已。

由此可見欲望有遍及與之天與屬個人而由後天得之之不同。而飲食一端，要出自

然。故飲酒食肉，人有同好，而如荷馬所言。少年以血氣方盛，殆莫不愛婦女也。此所引似為伊里亞卷二

十四色華斯告阿克力斯之言。至若特殊之欲望，則不能謂盡人同之。蓋特殊之欲望屬於個人，但即此亦非

均由後得，而有出天授。蓋人之所好雖異，而比較言之，其中要有為衆人之所同好者也。

於天然欲望，誤者蓋多。其誤也多緣太過，而決非不足。蓋飲食各有天然之定量，逾此則不能而亦不思飲食。若強為飲食逾量，則名曰饕餮。惟極端為飲食之奴隸者，其行乃若是耳。

至屬於個人之樂，每多誤解，致誤之由，為道各異。人之稱為嗜好某事太過者，無論其為以不當之事為樂，抑或其樂之過於常度，又或其樂之取途不正，然其為太過，為邪惡，則一也。或其所樂為可惡之事，自墮謬誤，或所樂者固當，而樂之過度，出乎常理以外，則亦非是。

由是可見快樂過當，是為縱慾，而足譴責。然在痛苦，則又有節制與果敢之別。勇於忍



受苦痛之人，不必即爲節制，而不能爲此者，未必即爲縱慾。縱慾之名，乃謂其人如不得快樂，即感受痛苦。出乎正軌，而其快樂實爲痛苦之因。而節制之士則未得快樂，或自不享受快樂，決不自覺其苦也。

#### 第十四章

是故縱慾之徒，欲種種之大樂，其有所行，唯順欲望，於是或感不得，或勞運思，苦乃倍甚，而百凡欲望，俱協以苦之矣。然遂謂其快樂爲痛苦之因，則又非正焉。

吾儕絕未見人之好樂也不足，而其好之也不及其所當然者。不覺快樂，此非人情。卽在禽獸，於其所食不同，尙有好憎之異，人而於事事物物，均不覺其樂，彼此之間，罔識有異，則其去人也遠矣。此等人無以名之，世亦絕無有也。

節制之士之於快樂也，常持其中道，彼於放縱之徒之所特好者，既不之喜，而且厭之。不當之事，既不之喜，而可喜者，亦不好之太過，其不得也，不自苦，亦不欲之。卽欲之，亦極有節，既不過當，又不違時。然於事物之可樂，又足以致健康強身體，以及其他樂之不偏不違乎義，而又爲其力之所能及者，則必赴之求之，以和平中正之心。人而不能如是自制其行，

則其樂必不當，而節制之士，乃以正當之理性爲其指歸者也。

### 第十五章

縱慾之爲自動，較懦弱爲甚。前者之行由於快樂，後者則原於苦，而快樂乃吾人之所擇，痛苦則爲所避也。且痛苦之來，可以亂人真性，而快樂不損性，又任意志自由。故縱慾之徒，其應受嚴譴也，亦較懦夫爲甚。邪誘之來，人生常有，習爲應付，亦甚易，且其間亦無危險。而禍事之生，則每反是。

懦弱之爲道德，較諸種特殊懦弱行爲，其非出自動之程度不同。蓋懦弱自身並無所損。願在常人，因痛苦之來，便利令智昏，棄甲曳兵，而不復顧其恥辱焉。以是懦弱之行爲，常誤認爲被動，而在縱慾之徒，則以亟亟欲此，故其特殊行爲成爲自動。然而甘心放縱則無其人。故總而言之，放縱亦不皆可爲自動也。

以其間有相似之點，故放縱一語，用之於兒童與成人無異。至於二者得名之先後，與吾說無關。要之，時在後者，固得之於稍先也。

關於此語之暗喻，縱慾與實則二字，在希臘文中相似。良亦不惡。其趨向不正而可以滋長者，固宜責罰。然

其趨向滋長，純爲欲望及童稚之徵。蓋兒童之惟依欲望，不顧理性，與縱慾之徒同，而其希冀快樂之強烈，則無有更甚者。使不加以壓制，則必怒長無已也。愚人之希冀快樂也，了無底止，無所不至，欲望之活動愈甚，則愈不可遏，推其激烈之勢，不至盡去理性不止。是故欲望須少而有節，且無悖於理性。而吾之所以謂服從及已受責罰者，則如兒童須遵師傅之命。吾人所有淫欲之分子，亦當遵理性之命。節制之士，淫欲之分子與理性和協無間，同以高尚爲其目的。其所欲及欲之之道之時，莫不皆當。是即遵理性之法律也。論究節制至此，亦可告一收束矣。

## 卷四

## 第一章

應論之德，次曰樂施。樂施爲財產中中庸之德。蓋樂施者之得譽也，非於戰爭，亦非如克己自制，審慎明斷之人。但於財產取予之間，而於予人也尤甚。所謂財產者，謂物之可以金錢估值者，奢靡爲過，貪吝不及，二者雖均非中道，然貪吝用之於太熱心金錢之人，義似有一定。而奢靡一語，較爲複雜，凡人之縱慾無節，與揮霍如敗子者，皆屬之。奢靡之人，其爲不德特甚，以其聚多惡於一身也。但此非奢靡二字之正用，其本義蓋謂人之消耗其實質者。凡奢靡之人，即爲自滅，消耗其實質，以墮於自滅之地，因此實即爲人生惟一之方也。吾人所謂奢靡蓋如此。

物之施於用者，有用之而善，亦有用之不善。財富固爲有用之物，凡人之善用一物者，必其對於此物有相當之德。故人之善用財富者，即其對於財富有相當之德也。樂施之人是矣。財之施用，曰費與予。若取與守，則謂之得。施財於當施之人，其爲樂施之表顯，更甚於

取應得之財，而棄非義之物，蓋濟人者謂之有德，被濟者無與。樂善者謂之有德，知恥者不及。施予爲樂善，爲好義，而取則充其量，祇能不陷於可羞之地耳。天下惟濟人者能得人之感激，而榮譽隨之，廉於取者不及。且廉於取人易，慨以與人難。蓋揮己之物，更難於不取他人之物。凡濟人者譽之爲樂施，廉於取者不能得此譽。取人者更無譽之可望矣。凡諸德行，樂施者最愛於人，以其能濟人也。其濟人之德，即在施予也。

## 第二章

德行之本身均爲尊貴，而出於尊貴之動機。樂施者既爲有德，故其施予，必出自尊貴之動機，而有正當之精神。其予人也，以正當之數，施於正當之人在正當之時，而於其他各種正當之條件無所不合。且其爲之心有所樂，毫不覺苦。蓋爲善最樂，非有強而然。其有予非其人，或非出於高尚之動機，另有其他用意者，則不得謂之樂施。若捨財而覺苦痛，則其愛財之心，甚於愛德，是亦吝夫而已矣。樂施者不取非義之財，蓋苟得非輕財者所屑爲。樂施者不爲市義，蓋施人者非望人之施於己也。彼有所取，必爲應得之財，非以取爲義也，爲予人計也。故其對於己之財物，亦不輕放棄，將用以濟人。其濟人也，非漫不區別，必施於正

當之人，在正當之時，正當之地，若是之與，始可謂之尊貴矣。

如樂施太過，將豪以與人，不爲身謀，蓋不私己躬，乃樂施之特徵。然論人之樂施者，當視其財產之大小而定。蓋樂施之德，非以其所予之多寡爲斷，乃以其樂善之心爲徵。樂善之心，與其所有之財產及所施之數量，相爲比例。故貧者之少予，其樂善之心，或高於富者之多施也。大凡財產非創自己身而傳之祖父者，必更能慷慨，以不知其來之艱難也。人莫不愛己之物，父母之於其子女，詩人之於其篇什，理固相同。

樂施之人，難於致富，以其不屑求利與居積，而務求用之也。彼之重視財富，非爲己謀，以其可以與人。依理而論，此等人應擁厚貲，然每貧困，難遂所願，人常引以爲憾。不知其故，蓋在凡致富者必殫心力以求之，而樂施者不肯亟亟於斯也。然樂施者，亦不肯以財物加於不應得之人，或不當施予之時。蓋若漫於此，則失樂施之真精神，而於當濟之人，將反無以應矣。上云樂施者之濟人，必以其所有之財產爲徵，而用於正當之人，若任意揮霍，則爲敗子矣。

關於財貨之取予，樂施爲其中庸之道。其所施予，無論多少，均出正當，非惟能予，亦且

能取。如有應得之財，正當之數，亦樂受之。蓋既爲取予之中道，故於二者均能合理。合理之予及合理之取，其爲可敬同。人而能取，亦必能予。取予矛盾者，決不能現於一人之身也。如樂施者用財，偶有過與不及之失，必生痛苦。然此爲正當與有節制之痛苦。蓋爲善之樂之苦，均必出於正當也。

君子可欺以其方，樂施之人，易爲人愚。彼固不斤斤於財物，而應施不施之痛苦，其感之也，更當於不應施而施也。其爲人也，與西蒙提斯按此指 Simonides of Ceos (280—260 B. C.) 爲古希臘情詩之重要作者，所作以挽詩及格言爲多，又以深於哲理著稱。其詩中盛言節制之義，因明於人性之缺陷，故多寬恕，優遊自樂，其生之意，而不嚴責苛求也。固大有間矣。

### 第三章

奢靡者之所爲，於上所說諸節均誤。彼蓋不以正當原因、正當態度而生苦樂也。將於下文詳之。

上言奢靡爲過，貪吝不及，所謂過與不及者，就取予而言，費猶予也。奢靡者多予而鮮取，於取爲不及；貪吝則不足於予，而過於取。但其取予間過與不及之量，相差亦甚小。

予而不取，爲奢靡者之特徵。但此二者，難並存於一身。人無財源而常予人，必不能濟。

以個人而論，行此不願，必覺財產日蹙，此即所謂敗子也。然此固勝於貪吝者。蓋當其年歲漸長，閱歷漸深，錢財日蹙，亦能漸就中庸之道。且知予不知取，雖非正當行爲，然尙有慷慨之量，設加以正當之訓練，必能予應得之人，而非非義之財，是亦樂施之人而已。彼之性質，非爲不善，而爲愚昧，與貪吝者固不可並論。蓋前者有利於人，後者既不利人，又不利己也。但大多數之敗子，非如前文所述，不但予不當予之人，且取不應取之財，因彼既好費，然坐見財富日蹙，不遂厥志，於是日趨於吝，不得不謀取之之法。而取之義與不義，亦在所不別矣。彼但知予，而不知予之道，更不問其予人之財之來源。其結果凡其贈物，均不正當。蓋其予之本身既不正當，而復出之以不正當之手續也。此等之人，每富應貧之人，而對於善人反不拔一毛，其所施予，非詔譽者，即導之爲惡者，彼等既不知趨善，故好費其財於淫佚之事，以求快樂。此均浪費而無管束者之通病，設加以正當之訓練，則或可納之於人生正軌。

至若貪吝，則非可醫治者，年愈老，則吝愈甚。且貪吝之根於人性，深於奢靡。蓋人均愛財而不願棄之也。貪吝之性質，較爲復雜，上云貪吝者不足於予而過於取，但非盡如此，二者非必具於一身，有祇過於取者，有祇不足於予者。凡嗇夫、守財虜、吝漢諸名號，皆不足於



予者。彼非必貪於取人也。彼等亦好居正直之名，而常欲自掩其恥辱之跡。又有人也，覺己不爲人所取，而欲取人之難能，於是不取諸人，亦不願人取諸己，是迫於勢也。其過於多取者，則不論何利，攫之無疑。此等人不恥下賤之業，如設女閭及盤剝重利之類，貪非理之財，而取不當之數，甘蠅頭之利，而受污辱之名。所謂貪婪是已。至若攫巨大之財，於不當之地，則不以貪婪名。如焚掠城市，搶劫神廟者，稱之曰兇惡不敬。他如賭博舞弊者，與翦絡盜賊，則可謂之貪婪，以其得錢之道，出於卑鄙也。以貪婪故，盜賊甘於冒險，而賭博舞弊者甘欺其友，二者均求得非分之財，而不以爲恥者也。以貪吝爲反於樂施，頗爲有見。蓋貪吝之失，甚於奢靡。且凡人之性，趨於貪吝者多，而趨於奢靡者少。本章所述，已頗詳盡，不復贅。

#### 第四章

其次討論慷慨。慷慨之德，亦與財產有關。但慷慨之義，非如樂施之廣，祇就偉大之費用而言，其數量必遠過於樂施者。但所謂偉大之費用，與其所費之時機及情形，相爲對待，不可不細察其宜與不宜也。人有費錢於細微不急之事業者，如古詩所云，施財與無賴，見馬與地四卷十七，則不得稱之曰慷慨。惟能用於偉大之事業者，斯足以當之。凡慷慨之人，必

爲樂施，而樂施之人，非必爲慷慨。

此種德性之不足曰瑣賤，過度曰庸豪。過分之施捨於正當之事，其爲庸豪之表見，不如非理之揮霍，以爲自炫之甚也。俟後詳論。見第六章

慷慨之人，有如藝術賞鑒家，能卓識何者爲正當，以施其財。前文云：德行乃由動作與

目的之正當與否而定。見卷二第五章慷慨者之施財，大而能當。故其結果必不失望。欲費巨財而

求良効，舍此固末由也。若能如此，則結果與費用相稱，且可有較大之効焉。慷慨者之施財，其動機必尊貴，而出之以和藹不經意之態度。蓋錙銖必較，乃瑣賤者之記號，而慷慨者之所注意者，乃爲如何可使一事最爲美滿，最爲適當。不問其費之多少，求出於至節省之計。樂施與慷慨雖爲相似，而慷慨者之成就較大。大凡吾人所有之德行或優點，與成就之事業異。德行之優劣，以其本身之有價值與否而定。而成就之事業，則以結果之優劣而定。其有價值與否，偉大尊貴，則良好之結果也。要之，慷慨之爲美，以其所成就者遠大也。

## 第五章

有數種之費用，吾人以爲可敬，如對於天神諸費用。了願、供祭、廟宇、犧牲，以及其他崇

祀神聖之捐助，或愛國之競爭，如供給歌陣、樓船，或公譏等皆是也。

在各事中，對於作者本身及其財產之大小多少，須加注意，已如上述。二見第其所費用，當稱其財，非徒求其結果之正當，且亦求其與作者之本身相合焉。凡貧者無財可費，難爲慷慨之舉。彼如貿然嘗試，則爲愚魯。蓋其費用，不與其財產相稱，而費用之本身，遂非正當事之不正當者，均不得謂之德行也。凡擁巨產者，則有慷慨之可能，無論其創自己躬，或傳之祖父戚屬。故凡貴族與榮譽之人，處於尊嚴及重要之地位，斯可以慷慨矣。

此均慷慨性質之大略也。由其費用之本身以觀，已可見其重要之處。此所謂偉大與可敬之費用矣。慷慨之性，亦可於下列各事見之，如婚嫁之禮，或上等階級中特別嗜好之舉，或迎送外人，或交酬禮物等是也。凡慷慨者之費財，非爲身謀，而爲公衆或宗教事業計，其所建屋，必稱其財，屋雖私物，然亦爲一邑之點綴。彼好施財於偉大事業而有永久之價值者，如不得而思其次，求在個別之情形中有偉大之可能者。

偉大之結果，與偉大之費用異。球與瓶，對於小兒，則爲華美之禮物，然其價值固甚細微。慷慨者之特徵，無論其所成之事屬於何等，必出之以莊嚴之態度，其結果每不易失敗。

而與所費者成正當之比例焉。

## 第六章

慷慨者之特質如此，過於此則爲庸豪，彼每擲巨財於小事，以思自炫。如享其徒黨於華美之筵席，或蓄諸劇歌隊，而顯於舞臺之上，衣紫色麗衣，如麥加拉人（Megarians）之所爲者是也。凡其所爲，非出於高尚之動機，但欲自炫其富，以謂惟此可得人之稱譽，於正當之處，一毛不拔，於非禮之處，反大破費。

瑣賤者則常患不及，彼以吝財故，偉大事業，均目爲細小。凡其所作，均懷狐疑，每思所以減少其費用，而常以己之所施爲過於正當之數。

由上觀之，俗舉與瑣賤，雖無害於人，且非大無禮，然均不免爲過失也。

## 第七章

高宏之德，如其字義所指，關於尊貴之事。茲先就每事本身之性質論之。就此種德行，或有此德之人論之，均可。

高宏者，以謂惟吾始足爲尊貴事業，而深信其所爲者之有益。蓋爲無價值之事，則爲

愚妄而有德之士，固非愚妄者也。

高宏者之所爲如此，其有值當瑣小之事者，不得稱之。蓋高宏之德，必寓於大事之中，猶之美滿之姿態，必寓於高大之體格。短小者，可稱之曰端正，或比例適當，而不得名之曰美麗。

人有自謂惟吾斯足值當大事，而實不足當之者，則爲虛誇。願非有此意者，皆可捐爲虛誇。其自視太低者，則爲卑瑣。無論大小各事，雖彼力足以爲之，徒以自卑之故，至無所成。若大有爲之人，而有過於自卑之心，其爲過失尤甚，以其將因循自誤也。

高宏之人，所值雖極高，然其行爲每守中道，故其自視也，不高不卑，允得其當，至若常人，非過高即過卑矣。

人之自以爲惟吾斯足爲尊貴之事，而惟尊貴之事，始足以動吾心者，必另有所欽佩也。吾人身外之物，其最有價值爲自好者之所願，而惟尊貴之行爲斯足以得之者，厥惟榮譽。其所欣願者此也。

高宏者，對於榮譽與恥辱，有正當之決擇，其樂就榮譽，固無疑義。蓋惟此足以爲其正

當之酬報，而爲彼所重視。自棄者，常以爲吾不如人，自誇者，謬自推尊，然亦不敢自以爲過於高宏者。

高宏者，宜爲偉大之事，而其結果必善。蓋凡人之事業，稱其德之大小，德彌高者，彌足任大，故真正高宏之人，必能造福於人類。

高宏者，集衆德之美於一身，以成其大，彼必不肯貿然從事，以陷於過失。然吾人若細察高宏者品性之各方面，應無時不盡善。蓋彼如有過失，則不足尊敬，蓋惟完德，斯足以尊敬也。

高宏之德，冠於諸德，而足以增進之，非可相離。真正高宏之人，殊不易覓，以盡美盡善之難也。

高宏之人，對於榮譽與惡名，辨別極嚴。彼所願得者，爲善人之敬禮，以謂此吾分之所宜受，或尙覺報不稱施。至若欲求人之所以敬聖賢者敬之，彼亦知難能而不望。庸人尊敬之於無足輕重之地，則不屑受。惡名之畏避，更無待論。

高宏者與榮譽有關，已如所述。至若財產、政權，以及其他際遇之隆替，都不足動其心。

大行不加，窮居不損，彼視榮譽，亦非以爲此乃世上最可貴之物，而亟亟求之。世人以好名故，對於財產政權，熱中不忘，借爲得名捷徑，彼均不屑也。能不亟亟於名，斯不亟亟於他事也。

## 第八章

此高宏之所以有似於傲岸也。且凡人之託生貴族，或握大權，擁巨資者，其地位既高，均自以爲應得人之尊敬，此皆足以增人高宏之心，而其結果，亦足以得一部份之尊禮。實則惟德足敬，富貴而有德，則充足敬，富貴而無德，固不足以當大事，亦不得盜高宏之美名。蓋無論高宏與善人，必須具完全之德行也。富貴而有禮，始能恂恂儒雅，否則易流於驕倨。彼無富貴之量，而妄自尊大，遂常輕視他人，率性妄爲，是乃襲其貌而遺其真，徒自恃其權勢耳。易言之，彼無德行，祇知輕人耳。高宏者有知人之明，彼所輕視，必爲凶德，常人每無此判斷力。高宏者不冒小險，亦不喜冒險，非怯也，曰彼不足以擲吾身也。若遇大事，則不惜以生命抗之，赴湯蹈火而不却，彼其心曰，生而辱，不如死而榮也。彼樂濟人，而不濟於人，蓋前者爲榮，後者乃辱。偶受於人，必重以報，對其所曾濟者，其記之也，較其所曾受濟爲詳。蓋濟

人者強，受濟者弱，彼固不甘居弱也。聞人述其恩惠則喜，述其所受於人之恩惠則不悅。是故色蒂斯阿克力斯之母見上帝(Noë)，不自述前此之功。時色蒂斯欲求上帝出面助阿克力斯也。見荷馬史詩伊里亞卷一第50三及50四

斯巴達人求援於雅典，時德巴斯(Thébas)兵伐斯巴達，求援蓋以此故。不言昔日所施，但言所受雅典人之惠，悉此意也。彼不乞憐於人，而肯憐人，傲於貴者，而坦然以對庸人。蓋凌駕貴者難，斯爲榮，超越庸人易，斯爲鄙。以故彼不亟亟於榮譽，而與流俗爭之。必能得極大之尊名，而建極大之功業者，始足動其心。成功雖少，成必可觀。彼重實事甚於虛名，言語舉止，坦白無私。蓋其高傲之心，足以使彼破去城府。設非諷刺，所語必真，即諷刺亦祇用於流俗。彼不媚人，以其有似於奴隸；彼不羨人，以世無足羨之事；彼不反悔；以已過之事不足動心，二者均所輕視焉。彼非饒舌者，不欲自誦其美，亦不議人過，然亦不肯譽人。是非有意激刺，對於仇敵，亦不詈其惡。彼寧爲尊嚴而無利之事，不願爲利己而失尊嚴之事，蓋惟此始足以增其自高之心也。

高宏者，舉止必從容，聲調必深沉，語態必安詳；蓋非雜事冗集之人，舉止必不匆忙；而能知一事之重要者，必不肯大聲疾言以議之；人之銳其聲而遽其態者，均昧於此也。

## 第九章



高宏者之品性若此，是中庸之道，不及者曰卑瑣，過度者曰虛誇。卑瑣與虛誇者之本身，非盡不善，亦非能爲惡，但行之不得其方耳。卑瑣者，自視過卑，以爲吾無足爲，彼非愚魯，實爲懦怯，使勇於任事，或亦有爲善之機會也。人之欲有爲者，須自量其才之大小，自棄者，既不敢任尊嚴之事，復不欲逐身外之利，曰：此非吾之所能任也。

虛誇者則爲愚昧矣。復從而彰之，常欲擢取不應有之榮譽，偶然得之，亦必不久。美衣麗服，好整其容，自彰富有，用言語自炫，以爲由此可得榮譽焉。

高宏之反，乃是卑瑣，而非虛誇。蓋卑瑣乃較普通，較不德也。

## 第十章

高宏者，就偉大之榮譽而言。然與榮譽有關者，尙有德行一種，已述於前。卷二第  
七章此德

之與高宏，亦猶樂施之於慷慨，雖非偉大，然亦爲適當之性行，而有合於中庸之德也。

錢財之去取，有中庸、過度、不及之分。人之好名也，亦復如之。有好名太過者，有好之不及者，有願得之自正當之地，出之以正當之態度者。富野心者好名太過，不惜出之以不正當之手段；無野心者又不欲人之尊視，雖有高貴之事，寧舍之不爲。二者均非中道也。但有

時吾人亦譽富野心者爲有精神、愛尊嚴、而譽無野心者爲溫和、自制、其理前已言及。

大凡一事宜作數面觀，野心好名之義，非可執一而定，若用之以爲稱譽，則爲蓬勃之氣勝於尋常，用之以作詆毀，則爲蓬勃之氣過於正當。

此類中庸之德，語言中無此名，有時兩極端似均足以當之。然世人愛名，非過度卽不及，故亦應有一中道。中庸之德，雖無名號，然爲人人所稱誦，好名而合中道，以比富野心者，似爲不及，比無野心者，似爲過度。以比二者，似爲二者之融合。其他德行，莫不如之。然以好名論，世俗類指兩極端爲相反，以無中道之名稱也。

### 第十一章

和藹爲忿怒之中道。但此非確當之名號，卽其二極端亦無以稱之。和藹固爲中道，然有時覺其略偏不及。

忿怒之過度者，可名之曰暴烈。雖其刺激之情形不同，然終不免爲過度。

有人於此，其怒也發於應當之機會，加於應施之人，出之以正當之態度，應當之時間，則必譽之。此等人性必和藹。和藹者之怒也，必能合於中道焉，然總覺微偏不及。蓋和藹之人，甯

怒人之過，不樂報仇也。

忿怒之不及者，可名之曰優柔，此非美名也。當怒不怒則爲愚，此等人似無感情及苦痛之知覺，不能赫然一怒，以保己身，惟其奴隸根性，故肯受人之辱，與熟視其朋友之受辱，而不之抗也。

忿怒之過度之例甚多，凡怒非其人，非其時，或遲或速皆是也。非謂諸失之集於一身也，爲惡足以自滅，苟集此種種於一身，則無容身之地矣。

暴烈者立談之間，勃然變色，不能出於正當之時機。然其怒易解，亦其長處。彼等賦性褊急，無忍耐之心，故魯莽出之，而不自慎。

急躁者性最褊急，稍受激刺，即赫焉含嗔，故有斯句。

藏怒之人，一經反目，難歸於好，而怒終不解，必俟報復之後，心始釋然。若不遂報仇之願，則恨無已時，雖有巧譬善道，不能解其萬一，欲其怨毒之氣潛銷默化於腦海之中，不知將歷若干時日也。藏怒之人，最足戕賊己身，抑且不利於其好友焉。

嚴厲之人，其怒也往往發於不正當之地，而歷時久長，設未遂報仇之願，怨毒不泯，此

等人最難相友。吾人以暴烈爲與和藹相反，而不以優柔爲如此，蓋凡人之性，多樂於復仇，而不甘赦過也。

本章所論忿怒之各種情形，與前文所述者卷二第  
九章可相發明。然欲細定其應當之態度、目的、機會、遲速、而爲之立一限度，曰：止此則是，越此爲失，則大非易事。蓋偶有出入，而微偏於過與不及，亦不爲過失，吾人有時且稱不及者爲溫和，過度者爲勇敢，欲知去中道若干遠近，始爲詬病，則當以個別之事爲決，而有待於知覺力，非可以理論定焉。但中庸之可貴，無有疑義，吾人當怒其所應怒之人，在正當之機會，出之以正當之態度，若過此與不及，均爲詬病。

## 第十二章

以上言怒之義已足，茲不多贅。

人類言語行事交接之際，有諂媚之人焉，常道人善，爲取容之道，兢兢不敢拂逆，彼以爲凡所遇之人，均不當困擾之也。反乎此者，專與人反背，而不知其與人以難堪，此之謂乖僻易怒之人。

二者均足詬病，人能順當順之事，而逆應逆之人，則爲可敬，是中道也。友愛二字，差可名之。蓋人而如此，則爲益友，而覺其可愛，此與尋常之友誼異，以其人不爲情感所用，對於友朋所爲，不以愛惡爲順逆，其品性使然焉。凡識與不識，知與不知，均一視同仁，不徇私情。友愛之人，其所行事，雖不欲使人不樂，而常思悅人。然於義利之分，辨之至悉，以冀不背正道。若以欲悅人之故，而自失尊嚴，或且有害，則必不肯行，寧與人以難堪。譬有事於此，爲之則大受玷辱，背之則微感苦痛，彼必反對，而不肯順從也。

友愛之人，其爲人也，不阿高官，亦不阿平民，不順知己，亦不順路人，惟理是從。當其欲使人悅，免與人以難堪也，則以其結果爲斷，細審結果之苦樂，與此時之苦樂相較，奚若。易言之，即問其結果之能不背義否耳。彼固願受一時之小苦，而享將來之大樂也。

此雖無特殊之名號，然確爲中庸之道。人有但知順從者，若其順從祇欲悅人，而無他望，則可名之曰慤慤。若有所覲覲，則爲諂媚。反是，若專以逆人爲事，則曰乖僻易怒之人，上已言之。見本章首段

在此情形之中，兩極端之相反，更甚於其中道。蓋中道固無名也。

### 第十三章

驕誇爲過，其中庸之德，亦無確當之名號。茲先細察其各種情形。蓋欲知道德之理，須先分別論究各事之合德與否，則知道德常爲中庸，乃通例也。

人之交接，有專圖悅人者，有專與人以難堪者，前已言及。茲就其言語行事，察其真僞。驕誇者好爲大言，凡人類所尊敬之品性才能，均以爲備於己身，實則空無所有，或雖有之，而不能符其所言。嘲諷者反是，專以自貶爲事。合於中道者，如真率之商人，凡其言行，均誠實可信，有則謂有，無則謂無，既不自誇，又不自貶。

驕誇與嘲諷之人，或有爲而然，或全無用意，人之言語行動，本與其品性相符合，若另有用意，矯揉造作，則爲例外矣。

作僞本爲卑賤，真誠本爲可貴，故篤實之人最爲可譽，不篤實者必遭詬病，而以驕誇者爲尤甚。

茲先論篤實之人。所謂篤實者，非謂能堅守約束，及其他對於法律之誠實，蓋謂凡其言語行事，即於不重要之事，亦必信實。人若能如此，即爲有德。蓋能信於小事者，必能信於

大事，彼於要事不肯作僞，因作僞之可恥，非爲懼其結果而然，斯可敬已。彼於實事，寧言之不盡，而不肯張大其辭，以凡事之過度者，均屬可恥也。

無其實而居其名，爲之者如無深心遠圖，則其品必卑賤。蓋否則亦何樂於作僞。是爲愚魯，尙非欺詐也。作僞者如有高貴之目的，則亦不甚足詬病，若所希圖者爲財利，則不足觀矣。驕誇者，非以其才之異人，實以其品之異人，與誑人者有相似焉。驕誇以求名者，則凡可以得人稱譽之品性，自謂備於己身。若欲求利，則可就凡事之能利其鄉黨而不能證其必無者，均爲之。如卜筮及醫藥之技是也。彼等亦自知之。

嘲諷者反之，專以自貶爲事，態度較爲文雅，彼之目的，非欲得利，而爲去驕。凡世人所尊敬之才能，如蘇格拉底所有者，驕誇者常欲居之，嘲諷者務自去之。

對於瑣屑及明顯之事，而作僞者，可名之曰小廉曲謹，最足爲人輕視。

有時嘲諷之本身，亦似驕誇，如斯巴達人之演說是也。蓋過分之貶抑，有若誇傲。但嘲諷而得其當，施之於不甚明顯昭彰之事，則殊覺溫文爾雅。

驕誇者似與篤實者相反，以其更劣於嘲諷者也。

#### 第十四章

娛樂與工作，其於人生，乃相輔而行，娛樂以消遣爲主，與人交接，以溫雅爲尙，說應說之事，而出之以正當之法，聽者亦如之，是爲中道。然每因所遇者之不同，而所謂應說應聽者，亦隨之而異。

娛樂之事，亦如他事，易背中道，而有過與不及之虞。嬉謔而過其當，則爲丑角與庸俗之行爲，其心專欲使人解頤，而不顧其傷雅受人揶揄，亦不覺恥。反是，若自不肯道一笑語，且怒人之爲此者，則爲僇野之村夫。

人之嬉笑，能得其正，則爲雅謔，若不求合理，而惟求娛人，則丑角之解人頤者耳，豈能謂爲雅謔哉？二者之中，判有鴻溝，不得相混。

機智爲中庸之徵，人能機智，則所用語言，必爲君子所常道。蓋以嬉謔論，君子自有溫雅之詞，決不同於流俗也。二者之異，可將新舊諧劇比較之而立見，舊劇以猥褻之辭，動人歡笑，新劇則多用微諷之語，以禮繩之，大有分別。

然則所謂善談諧者，豈非以雅馴之辭，能使聽者樂而忘其苦乎？此事極難判決。以人



之好惡各不相同，能悅此者，未必能娛彼也。好惡雖異，然其所樂聽者，必其所樂道。蓋其施於人者，必其所願受於人者也。嘲弄與侮辱相似，侮辱有爲法律所禁止者，故嘲弄亦宜加以限制。

此君子之德，而其自身即準則也。

此即中庸之道，稱之爲機智，或稱之爲雅謔，皆可。

丑角之行事，以己身爲詼諧之奴隸，苟可以動人笑樂者，則不顧己身，並不顧他人矣，其所用辭語，必非君子所肯道，且非其所願聞。

儻野者，不能娛人，而反忤人，更不能悅衆。然娛樂爲人生必需之要件，缺於此者，未足爲全人焉。

總上所述，友愛、篤實、雅謔三者，均爲人生之中道，均爲人與人相處言行之所係。所異者，篤實有關誠信，友愛及雅謔則關於興趣，又雅謔屬於娛樂之範圍，友愛則人生普通之交際耳。

## 第十五章

以羞惡之心爲德行似有未當，以其近於感情，然至少亦可釋之爲畏懼恥辱，此與懼禍有相似之處。蓋畏羞則面赧，畏死則變色，情固相同，二者均有形象，此卽感情之表識，而非爲德行也。

少年人富有感情，宜有羞惡之心。蓋其行事既爲感情所操縱，易趨於過，賴有羞惡之心足以救之。故少年有羞惡之心者，人必嘉之，年老者則無稱焉。以老人行事，本不應自陷於可羞之地也。有德者亦不當知恥，蓋羞恥爲遺行之結果而彼固不宜有遺行也。凡事之本身真可羞恥，與人謂爲可恥者，固無甚區別，自好者均不屑爲，卑賤者斯肯爲之矣。

自知其所行之事可恥，而猶自謂爲有德者，世決無其人也。蓋羞惡之心，發乎自然，而人之有德者，決不願爲卑鄙之事，以自試其有無羞惡之心。有無從何決乎？彼如曰：假使吾爲卑鄙之事，必能知恥，似亦可通。然德行無假設之可言，且知恥之爲德行，亦屬虛擬，未能確鑿有據。又姑謂不恥卑行，不羞賤事爲不德，然亦不能謂作不德之事，而知恥辱，卽爲有德也。

節慾亦不足爲德行，乃一種複雜之情形，俟詳後文。見卷七茲且論公平。

