

萬 有 文 庫

第一集一千種

王 雲 五 主 編

亞里士多德倫理學

(二)

亞里士多德著

向達譯

商務印書館發行



亞里士多德倫理學

(二)

亞里士多德著

向達譯

漢譯世界名著

卷五

第一章

今請進而研究公平 (Justice) 與不公 (Injustice) 於此二類行爲之性質若何公平爲中道之爲何義以及中庸之二極端爲何均當論及。今用論各種德行之法而一究之。

凡公平者，謂一道德可以使人爲正，行爲用意，兩俱公平者也。而不公則足以使其行爲用意，胥屬不公。是於公平及不公，可假定一粗略之定義，謂公平爲一種之道德情態，而不公爲另一種。蓋道德情態之與科學及才能，固有異點，因同一之才能或科學，可應用於相反之事，而二相反之道德或物質上之情態，則不然。故衛生之所得，當非與衛生相違，其結果只有康健。是以言一人之步履甚健，必其行步能如康健之士也。

兩種相反之道德情態，每可從其一以定其他，或則從其因果之現象，以定其道德之情態。例如使衛生之良好狀態一明，則其不良者可以立知。衛生之良好狀態，從生良好之衛生情形可明，而能生良好之衛生情形，又可從衛生之良好狀態以悉之，如衛生之良好

狀態爲肌肉豐腴，則其不良之狀態當爲肌肉瘦削，而能使肌肉轉爲豐腴者，立即爲良好之衛生也。

且也，通例若兩相反之名辭中，其一之意義繁複，則其他亦然。故使公平二字賦有數義，則不公亦當猶是。

第二章

公平與不公二語，其義頗爲繁複。顧以義多密近，是以異義含混，俱不之覺，並非顯然各別，可以鑒知也。至於其別在外形，尤爲特異。如希臘文 *δίκαιον* 一字之用爲禽獸之鎖骨及鍵戶之鑰，即其例也。

故於一人之可稱爲不公者，其各種意義必須確定，破壞其他之法律，是爲不公，妄取非分，亦爲不公。然則公平人者，爲守法之人，或爲公正之人。仿此，則正者（一）合法（二）公正之謂，而（一）不合法律（二）又不公正，是乃不正也。

上述二義中之第二義，不公之人，乃爲取逾其分之輩。彼未嘗不思爲善，然非真爲衆善，而爲幸運之善，此善之本身固絕對是善，然對於個人則不皆爲善也。人所祈求，固是在

此，然在彼輩所祈求之事，必其絕對甚善，而對於彼輩則亦是善，並專擇對己是善之事也。不公之人，其抉擇事物，不盡逾於其分，並於惡則擇不及其分所應有。然兩種過惡之較輕者，有時可稱爲善。不公之人恆於此取逾其分，是即於其分內之善，取之過當，故謂之爲取逾其分。而不公正一語，爲通及遍涵之辭，則斯人者，固可稱之爲不公正也。

第三章

如前所說，破壞法律者爲不公，而守法之士則爲公平，是則凡事之合法者，卽爲公平，而種種爲有立法之權所定者，爲合法，則是種種亦卽爲公平也。法律所事，在保持羣益，或納至佳及領袖公民於道德，故用公平一字之時，輒有爲羣治造福或保持其福源之義。法律令人效勇士之所行，如不離行伍、毋逃、毋棄兵是也；或卽令效節欲之行，如不淫、不作奸是也；或則勉爲和易之行，如不行強暴侮辱，其他德行準此，勸此而懲彼。其法之果正也，則其行之之精神自正；使其法之立也，因一時之激刺，則其行之之精神有難正者矣。

如此，則公平之爲全德，雖非絕對之義，然以與他事相較，固可如是也。是故常謂公平爲至德，晨曦明星，不足以比其榮，俗諺所謂「公平爲百德之總」者是也。

出處未悉，或謂係古希臘情詩作者

德摩尼 (Theognis 生於 550 B.C.) 並爲至高全德，以其爲一全德之運用也。其所以爲全者，以能施德於鄰而不徒自有，世有閒居晏處，道貌盎然，逮一接人，則又不能者，蓋比比也。比亞斯 (Phocylides 550—480 B.C.) 等之言。

Hippias 爲 Ionia 之 Priene 人。希臘古賢之一約生當紀元前五五〇年。

「在職可以觀人」之語，實有至理。人一在公，則與他人連聚矣。公平包含對他人關係，故總在增益他人（無論他人之爲元首、抑僅爲一公民）世謂百行之中獨公平乃爲人之德者此也。

故人之最不善者，爲處已待友俱露邪僻之輩，而良士則處已接人，俱足以示其德行，蓋惟此爲難能也。

公平一辭，依此義以言，是爲德行之全體，而非爲其一部。反之，不公之與過失亦然。設問德行與公平之別何在，則如前所述固已甚明。二者固同，而其究極之概念有異。道德之情態有關於他人者，是爲公平，僅視之爲道德之情態者，是德行也。

第四章

然於公平加以考察，則見有爲德行之一部者。是故亦有特殊之不公，須加以考察，從下所言之事，可證特殊不公之有。某人之行，處處足以見其不良，顧其行雖不公，然非如因

怯懦而棄兵，以惡習而爲鄙俚之辭，或因賦性鄙吝而不願爲資財之助，其取逾其分也，既非因於此諸過失，尤非出自全體，而爲過失之一種。（因其行爲可以非議也。）易言之，即不公是也。是則亦有不公爲不公全體中之一部，而不公之一義，則爲不義或不法之一部也。

復次，人有姦淫以圖獲金錢者，亦有爲適其情慾而反浪費者，後者爲放蕩而非貪，前者之目的，非在適其情慾，而爲有所得，故爲不公而非放蕩。且如因姦淫而放縱，以離伍而怯懦，被侮辱而致怒，百凡不公之行爲及罪惡，俱可委之於其他特殊之過失。願若所得不公，則不義而外，無可委矣。

故於視不公爲一總體而外，尙有特殊之不公。以二者同爲施之他人，定義同類，故亦同名。然其一之所道爲名，爲財，爲安適，或他之可以括此種種。而其樂在能有所獲，其他則因舉凡道德之行爲胥括於其內也。

第五章

由此可明公平之爲類各別，且有與全德異者，則其性質不可不言也。

不正涵有二義，不合法與不公正。是也。正而合法，即爲公正，與前述之不公則與不法有關。顧不公正與不合法非爲一事，惟其關係，約同部分之與全體。不公正者常不合法，而不合法者不盡爲不公正也。是故「不公正」與「不公」二辭之義，廣狹各別，猶夫部分之與全體，此所云之不公，乃爲普遍不義中之一部，公平之與普遍公平，亦然。故須云特殊之公平及特殊之不公，要亦同此。

公平之爲全德，不公之爲全惡，皆與他人有關，今暫置不言；而公平與不公之所以各與普遍之公平及不公相應，亦可瞭然。行爲之大部分爲法律所規定者，多爲出自全德。蓋法律之責，固在教人依履德行，而禁爲過失也，而全德之所以生，其原乃在法令之設，俱以教人盡公民之責任爲重，而個人教育，則非使之爲良好之公民，而僅爲一善人。此等教育能否視爲政治學之一部，俟後決定。見亞氏政治學卷三第四章蓋有時固可爲善人而不爲良好公民也。

特殊之公平及與之相應之公平行爲，又有二種：（一）爲分配名譽財物及其他可分之物於社會人民中，（蓋一人所得固可與他人同或互有多少也）（二）則爲於私人交涉之謬者加以糾正之謂。而後者復析爲二，私人交涉之自動與被動是也。自動之事

有如賣買、息貸、擔保、無息貸借、儲金、租雇，以其行爲之原爲自動，故謂爲自動，人之爲此，蓋出於其自由之意志也。被動之行爲，則或乃（一）秘密之事，如盜竊、姦淫、下毒、賣良爲娼、誘拐奴婢、謀殺及誣證是，或爲（二）激烈之事，如侮辱、囚禁、謀殺、強姦、殘害肢體、蜚謗、詬罵是也。

第六章

人之不公平者是爲不公正，於物亦然，則就不公正及不均以言，必有一中道明矣。而按之行爲本性，許有過或不及，則亦許有正、有平等，是則所謂中道者，正與均之謂也。

若不公平者是爲不公正，則公平之爲公正，自無待辯證也。

顧公正平等爲二極端之中道，則公平之爲中道也亦宜。然公正或平等所涵之人物至少爲二，故此凡謂公平爲中道，爲公正，爲平等，有必與某人等有關者也。且其爲中道也，必爲極端（過與不及）間之中道，而其公平則與某人有關。如是則公平必涵四項，蓋受公平之人有二，其所包之事又有其二，使其人等，則事亦等。蓋以事若相比例，則人亦相比例也。使人不等，則其量將不均。而爭戰之來，其原多由於人本平等而所受不均，或不平等

而所受則同之所致也。於報功之例，尤足以見此理。論功行賞，是爲公平，此因盡人所許，惟所謂功者人各異其說耳。是故主張民主政治者以自由爲功，主張少數政治者以錢財或門第爲功，而主張賢人政治者，以德行爲功也。

然則公平者，固比例之一種也，比例不徒隸於抽象之量，而遍一切比例者，比率相等，而其所涵又至少爲四項。

等差比例之涵四項明矣。卽在中項比例，亦復同此，其中之一項，連用二次，而重複之，若甲比乙則乙比丙，此中乙重複用兩次，故比例之項數仍爲四也。

公平之所須，至少必爲四項，其間二比率相等，人物各占其一，甲項旣比乙項，則丙亦必比丁，反之，甲比丙則乙亦必比丁，故若甲比乙，或丙比丁，則甲丙之和亦必比乙丁之和，此因分配而有聯合，如此聯合乃爲公平也。

第七章

甲與丙及乙與丁相合，在分配上甚當，公平若此，是爲比例中各極端之中道也。蓋凡成比例者卽爲中道，而公平者亦必合於比例也。數學家名此曰等比例，其全體與全體

之比與單項之比相同也。然以各單項不能兼指人物，故又非中項比例。

依此義，公平乃爲成比例者，而不公則其不成爲比例者也。不成比例，或由於過，或因不及。此理甚是。行不公者必其爲善太過，而權殃者又爲爲善過少之人也。至於罪惡，適與此反。過失稍小，持與大較，是名爲善；持與大較，小惡爲更可希冀，可希冀者爲善；更小之惡更可希冀，是爲更善也。

是乃所謂特殊之公平，公平之一種也。

以上百分配公平，以下百糾正公平。

此外尚有糾正之公平，私行中無論自動被動，皆有屬於此者。

至其類別，則與前異。蓋分配之公平，對於公共財產，則用前述之等比例，即公產分

配於二人或二人以上者，亦視各人所貢獻之多寡以爲準。

其義謂如甲所繳之所得稅較乙爲大，則其分配得來公產之分亦大也。

而與此種公平相反之不公，則破壞等比例。但公平之在私人交涉，雖亦得謂爲公正平等，而其相對之不公爲不公正或不平等，願仍爲等差比例而非等比例也。於此則是否君子誣蔑小人，抑係小人欺罔君子，犯姦淫罪者爲君子或爲小人，都無所別。法律視各人平等，但就事論事，惟問其孰爲作奸者，孰爲受害者，孰爲不公之原動，孰爲其事之犧牲而

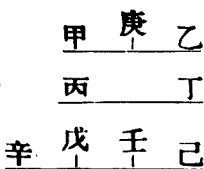
已。依此義，則不公是爲不公正與不平等，法官之責，即在力使之平而已。擊者與被擊者，殺人者與被殺者，行者與受者，兩方分際不均，法官所事，即在施刑罰以補其利益之不均而遂均之。利益一辭，用於此雖不盡合，通常則固用之，故常謂某甲侵擊得利，某乙受遭受損失，然在法庭判決之時，則原告得利而罪人失也。是則公正平等乃爲過與不及之中道，得失二辭，意雖相反，亦過與不及也。爲善太過爲惡不及，是爲得，爲惡太過，爲善不及，是爲失，其間之中道爲平等，所謂公平是也。故糾正之公平，必其爲得失之中道焉。

人當爭論之際，每求直於裁判官，即所以求得公平也。而裁判官者，則公平人之化身耳。

且人恆於裁判官處求中道，故又呼之爲中人。蓋謂得其中則得公平，裁判官爲中道故公平爲中道也。裁判官之職，即在持平，一直線分之爲二，如不相等，則爲裁判官者，應將二段中長逾全線之半者，割其多餘，以益之於較短之一段，全部均分爲二，人各得其半，其量相等，乃以爲公平，此等量乃長線短線等差比例之中項也，以其分正而均，故稱之爲公正焉。

於二等物中之一，割其一部，如不益此於彼，則彼物多於此物者，只此一部耳。然使加於彼物之上，則彼物較之此物，其所多為加上一部之兩倍矣。故增長之線，其過於中者為所增之一段，則中之於割短之線，其所多亦即為此一段，欲知太多者應減若干，太少者應增若干，則其法當於不及於中者增之而由過大者，減去其逾於中之數。今設甲乙、丙丁、戊己三直線長皆相等，由甲乙線割去甲庚一段，而加之於戊己上線，成為辛戊己綫，則是辛戊己綫，比之截後之庚乙線，多出辛壬一段，即甲庚之長，而比之丙丁線，即多出辛戊一段，即甲之長也。上圖中，辛戊及戊壬及甲庚，是皆相等。

得失之辭，其來皆由於自動之交易，交易之間，所得逾於其分者，是曰得，不及其分者，是為失。賣買以及其他法律上所允許之事，俱同乎此。願交易之法，果其所得，正如其初，無所增損，則曰得其所當得，無所謂贏虧也。故在糾正公平，其所謂公平者，乃為特殊被動事項之得失之中道，而交涉之兩造，較之於前，無得無失。



第八章

亦有謂惟報復爲公平者，是乃闢塔果拉斯派之說。以爲公平者，卽爲對於鄰人之報復是也。

羅德們

Rhadamantus 初本克里底名王之弟，以執法嚴正著稱，死後遂爲冥界之判官。之律云。

百爾所行，其命如之則公也者，真而且直。

此段或謂係羅德之詩句。

此處似以報復爲糾正公平，然報復固與分配或修正公平之概念不符。蓋報復之律與分配之公平不合者甚多，例如官長笞人，人不得回擊，人苟擊官長，則不僅被笞，且將受罰矣。人之得允許而爲之者，事又大殊，而報復之律，則固不問此種差異。顧在交易之結合，其間以報復爲公平而資聯合，然係比例而非同等之報復，蓋國之結合，亦賴乎此也。

人於善惡，每求所以報復，惡而不復，是爲奴隸，善而不報，則互相救助之事業，將無由矣。而社會之所賴以綱維者此耳。故人於通衢建利雅女神名之廟，以崇德報功，蓋人之有惠及我者，則我之責在報答其人，且自行施惠焉。

在成比例之報復，由互交而生，今設甲爲建築師，乙爲補靴匠，丙爲一室，丁爲一靴，則建築師有時須賴補靴匠之助，彼亦以其力還報如初，互爲比例之均等，隨之以報復，則所

說之結果可得，否則交易不能均等，不能永久。而此之所爲何以不能遠過於彼？實無理可言。故應使之均等。（各種藝術亦復同此，若對於受者之影響，其種類分量性質俱與作者不同，則各種藝術亦歸無用矣。）故協議之成，非爲二醫生，而爲一醫生及一農人。通常要爲職業各異而不相等，以待均平者，是以可爲交易之物，必爲可以比較者。錢幣之發明，即由此也。錢幣爲一種媒介或居中者，以衡量萬物而計多寡，如靴若干雙可抵一室或一飯是也，如建築師之於補靴匠然，故必若干雙之靴，始可抵一室或一膳，不如是，則無所謂交易與聯合也。然使靴與室膳不能均等，則此事不能行，故應如前所說，必須有一普遍之衡量標準。此種標準，確爲各種事業之所須，而社會賴以綱維者也。使人無所需或其需各異，各異之需要，意爲不能由各事業一時供給之謂也。則將無交易之事，即有之，亦將與現有者異也。

制幣，即爲公然代表此種需求者。因其生也，原出人制，而非自然變動廢棄，權在吾人，名曰制幣。希臘文曰 Nomisma。此字原與習俗 Nomos 同源，今以制幣譯 Nomisma 而以制幣 Nomos 職是故也。

交易之際，利害均平，補靴匠之需農夫之貨物，與農夫需補靴匠之貨物適相等，則報酬或互利之事起焉。設農夫之所持以交易者爲穀一石，而靴工爲靴若干雙，然在未成交以前，（否

則兩造將各竭力擡高其值至兩倍也。兩方各執掌其貨物之時，必須將各項列成一比例式，然後可以相等相合，而其間可以適等。故設甲爲農夫，乙爲食物，丙爲靴工，丁爲貨物，而與食物相等，使此種彼此有利之事不能成，則聯合莫由矣。

需求爲社會結合之原理既明，由此可知，使二人彼此無所需求，亦不需彼此助益，則無有所謂交易。如糴穀者需他人之酒，而以糴穀之權與之，則交易之事起，以此穀與酒必須相等。

而錢幣則所以爲將來交易之助，有錢之人，雖目前不需購何物，可留待將來之用，蓋有錢則可以惟所欲爲，故爲一種之擔保物也。

錢幣雖亦同他物，價格漲落不一，然比較言之，其價格較爲穩固。錢幣既足以使交易聯合，兩臻便利，故凡物皆當有一錢幣價值。

是故錢幣如衡，可以均量萬物，使其各有可量性，苟無可量性，則無均衡，無均衡，則無交易，無交易，則聯合不可能矣。

顧在實際，樊然萬物，雖不能使其皆有可量性，而爲實用起見，卽如是固已足矣。是故

必須有一單純之標準而又爲世所公認者，此所謂錢幣是也。有此而後萬物皆有可量性。錢幣者，蓋衡量之通行標準也。今設甲爲一室，乙爲十米乃，雅與銀幣名。丁爲一榻，今甲室之價等於乙之半，即爲五米乃，而榻價爲乙之十分之一，則榻數等於此室者爲五，固明，而錢幣未發明以前之交易方法，亦即如是。以易一室時，五榻與五榻所值之價，固無異耳。

第九章

公平與不公，已述如上，所有定義，顯然易知。所謂公平行爲者，非他，不公平之施與受間之中道而已。施不公者實爲太過，受之者則又太少。而公平之爲中道，與前之德行，義又非一，其所志在乎中道，而不公則趨向兩端。彼公平人，所以能隨心作公平行爲者，所以能於人我間或他人間，可分配得當，於利益則不自取太多，而與人過少，於損害亦不自取過少而與人太多者，所以能使各人及己所得比例各等者，公平人之所以能如此者，一言以蔽之，以有公平性也。反之，不公平者之所志，則在不公，不公者，於利益及損害有不均之過與不及也。是故不公之爲過與不及，在以其所志之爲過與不及爲斷。如對於己，則得利益太過，而得損害則不及是也。對他人則反此，其違犯比例，遂或太過，或爲不及。然不公之行，

受不公者不及，而施不公者則爲太過也。

凡此所說於公平、不公平，可謂述之甚詳矣。

第十章

然人有爲不公而不必遂爲不公之人者。蓋人有作不公事，而立可顯出彼僅對於此特別事項爲不公之人。（如犯竊盜淫之人）則此等不公之行，賦性果何若乎？吾以爲並無此種特別行爲。而有道德意志之分別。此種事分別不在行爲而在意志。如淫一婦，雖知其爲何人，顧非以乏道德意志，乃因「一時」情感所驅，致有惡行者矣。若斯人者，雖有不公平之行，然非不公平之人也。依此說，則雖行穿窬不必遂爲竊賊，雖有淫行而不必遂爲姦夫矣。

公平與報施之關係，已見前述，然須知吾儕所求之公平，乃絕對之公平，乃政治之公平，（謂團聚結合，爲共同之生活，謀脫然獨立，而其自由及平等，均有等比或等差之比例也。）故如無政治公平，則人民彼此間，無所謂政治上之公平，僅有類似者耳。誠以嚴格而論，公平僅能存於人民關係決於法律之地，而法律之存在，中涵有不公，因公平之實施，即爲斷定公平與否者也。但有不公性質，不公行爲必隨之，而不公行爲，未必即有不公性質。

且不公行爲者，爲一己求最多絕對之善而最少絕對之惡也。是故吾人服從法律之威力，而不屈於個人，蓋個人每有因其自身之利益，而肆無忌憚者矣。

法官蓋公平之保護者也，保護公平即保持平等，法官斷一事之爲公正也，無所取益於其間，本分而外，其於事之善者固不能多所取，鞠躬盡瘁，都爲他人。故曰公平爲對於他人之善也。見本卷第三章因此故必以榮譽或其他利益酬之，而法官每有以報酬不滿其意，而專橫無忌者。

公平之在主奴父子之間，與屬於公民間之政治上之公平，又異其趣，人雖絕對不能對於其所自有者爲不公之行，然其財產及子女之未成年及未能獨立者，亦可謂爲其自身之一部。夫故意以自傷者既無其人，因此決無對於自身之不公。故此政治上之公平與不公不可施之於主奴父子之間。如前所言，公平與不公所恃乃爲法律，而存在於應有法律之地，蓋即存在於人民在統治之下能平等者也。故對於妻室，較對於子女財產，稍可有公平。願夫妻間爲家事上之公平，與政治上之公平仍有異也。

政治上之公平，半爲天然，半由習成。

所以爲天然者，以其無論何地，權力無異，且不因人言而有所變更。而其所以由習成者，則以其不論取何形式，以所制定者爲準而遵守之。是以罪囚之贖，必爲一米乃，各種祭祀犧牲，必用一羊，不需二羊，以及法律之所規定，如安非波里城中致祭於布拉西達斯

西達斯 *Isidore* 爲斯巴達之名將，當比爾奔尼薩之役，於紀元前四二四年，率艦兵，穿敵境，直抵馬其頓一帶，奪收雅典之屬國。尤以攻取安非波里城之功爲最著。越二年，過雅典將 *Oros* 率師來攻，大破其衆，然布拉西達斯亦陣亡。

之儀節，並國會之議決案是也。

或以爲惟天然之物，方克常住不遷，故回祿之起，雅典與波斯，初無二致；而公平爲物，變易無恆，故其意以爲公平之規律全由於習成者也。

斯言雖是，顧不盡然也。其在諸神，全非如是，人世雖有所謂天然之公平，而百凡公平，仍爲變幻無常，故公平有非天然者，亦有爲天然者也。

顧於偶然界中，則事之爲天然，抑爲法定及習成者，甚易鑒知。以兩者皆爲轉變，其他各事，亦同此概。雖有人能用其兩手，無所軒輊，而右手強於左手，固出天然也。

公平之規律之恃乎習俗及便宜，又可以標準度量衡爲喻。沽酒量穀，徵之各地，不盡相同，大率爲賣少買多。公平之規律亦然，其生也非由天然，乃因人意，各地俱不同也。此如

完善之政體，天下只能有一種，然各國所行，固各不相同也。

然以行爲多端，而公平之規律或法律惟一而普遍，故公平之規律或法律對於個人之行爲，其關係亦同普遍之於特殊。

不公平行爲及不公者，與公平行爲及公平者，其間各有差別。物之不公者，或因天性，或由勢造，逮其既成，則遂爲不公之行，未爲之前固僅爲不公者也。公平之行亦然。至於公平與不公之種類數量範圍，後此當論究之。

事之公不公如此，而人之自動者，則可謂有公平或不公之行爲，人之被動者，不能謂爲行爲公平或不公，僅可謂偶然之公或不公耳。

公平與不公行爲之定義，有賴行爲之自動或被動。蓋如自動，有應受責言而爲不公平之行，如非自動，則可指爲不公平，而不能謂爲一不公平行爲也。

如前所說，所謂自動之行爲者，其行爲在其自力以內，而其所施之人，所用之器，及用器以擊之後之結果，及其一擊之影響，彼俱知之，而非不知之者也。然如他人強執其手以擊人，以非其力之所能及，則非自動。故自動之行爲者，當非出其不意，又非由於逼勒者也。

又有手擊其父，而彼當時固誤認爲他人，而不知爲其父者矣。若泛論影響及行爲，則此種分別要當顧及也。天然情形之中，吾人有作之受之俱甚瞭然，而自動被動兩都非是，如生老死者矣。是故行爲之因於無知，或雖不因無知，而非其力所能及，被迫而爲此，則皆爲被動者也。

偶然之性質，公平與不公之行爲中兩俱有之，人有因被動或畏懼而償還他人存儲之物者，其所行之爲公平，特偶然耳。准是，有人以逼勒及被動而不肯償還存儲，則必謂爲不公，且其爲不公，亦由偶然耳。

自動之行爲，有曾加以審量者，亦有未行審量者，預先審量而後爲之，是爲加以審量，而若未曾審量，是未行審量者也。

人之彼此傷害，凡有三途，行爲出於無知，所受之人，所行之事，所用器具，所生影響，俱非行者所料，是爲錯誤，例如彼意手出當不至擊中某人，此器具不至傷人，或其傷勢不至如此之重，而結果則適出彼意料之外，如本只欲一叩，而乃傷之，或受擊之人與致傷器具，俱非如彼初意是也。

傷出意外是爲不幸。然如雖不與其所望相違而不含惡意，則爲錯誤。蓋錯誤可以非議之處，在其自身，而不幸則因於身外也。人之行事，知之而未加審量，是爲不公平之行，如因於憤怒及其他不得已或自然感情者是也。爲此而致錯誤，則爲不正，是爲不公之行。然以其傷害非由於罪惡，故不得遂謂爲不公及不良也。

然使其行爲乃審思之結果，則作者爲不公，爲大惡矣。故因憤怒而行事，不能謂爲有意，蓋爭鬪非由彼起，而由激之使怒之人起之，此其說實甚當也。

論及憤怒，所應辨析者，並非其事之已行與否，而爲所爭者是否正當。蓋人有見不公而起義憤者，契約上之雙方，爭辯事實，除偶然忘却，不自知覺而外，其一造必爲一不逞之徒，此則於事實兩俱承認，所辯者惟爲何方爲公平耳。故人之行事，處憤怒之際，每自以爲受損，而思慮深沉之輩，有意傷人者，則不作是想也。

使一人經過審思之道德意志，以損害他人，是行不公也。如其不公之行，爲不顧分量及平等，則足證明爲此之人必爲不公之輩；由再三審思之道德意志以循行正道，是爲公平；然亦有未加審思，純由自動，其行亦得爲公平者。

被動之行爲，有可恕者，亦有不可恕者，如錯誤之生，不僅在無知中，且亦由於無知，是則可恕也。然如其行非由無知，而僅在無知中而由於既非天然亦非人性之情感所致，是則非可恕也。

第十一章

吾人對於施受不公之定義，似尙有可疑。蓋第一如尤里比底氏，嘗爲奇怪之語，

或謂此語

出於尤氏所作 *Pelleponon* 一劇，然以出於 *Aristotle* 一劇爲近是。蓋此劇中 *Antimene* 因其母陷害其父，故誣弑其母。

吾弑吾母，如斯而已，汝二人其願乎？抑俱不願乎？

易言之，人受不公，是應由自動耶？抑因施此乃爲自動，則受之者輒爲被動耶？或則受之者總爲自動，或總爲被動，而施之者常爲自動耶？抑受者有時爲自動而有時又爲被動耶？

於論公平待遇，亦可發爲此難。凡百公平之行爲，及不公平之行爲，胥爲自動，依理自應謂公平或不公待遇之自動或被動，與其行公平或不公之自動或被動相同，然有受公平之待遇而爲被動者，故謂凡人受公平之待遇者皆爲自動，則謬矣。且凡人之受不公者，

是皆不公平之待遇耶？抑受不公與施不公同，而皆視某種之道德意志以爲斷耶？公平云云，無論其行爲之公平，或爲受公平之待遇，固可謂爲其來自偶然，不公亦然。蓋行爲不公與施行不公，受不公之行爲與受不公，均不可相提並論，行爲公平與受公平之待遇，亦然，使無人行爲公平或不公平，則待遇固無所謂公平或不公平也。

如不公平即爲自動以傷害他人之謂，而自動者謂對受者器具情形等俱悉知之謂，是縱欲之人，如自動以傷害其身，其受不公，亦爲自動，是對本身亦可以施行不義。（可以施行不義於一己，爲又一難題。）括弧中字句爲一種注脚，不必其在此處，自以移置十二章爲是。且人每因縱欲而自動的受他人自動之傷害。如此，則又可以自動以受不公也。

顧此義或有不當，必於「其傷害也，對於受者器具情形俱悉知」之諸語後，加「與其想望相反」之語。故人可以自動受傷害及不公平，但不能自動以爲不公平之犧牲耳。此即在縱欲之人，亦無有願受傷害，願所行與其想望者相反，受不義一事，亞氏以爲有自動之性質而非想望，易言之，一人可以自動傷其一己，不能自動使其爲不心所視爲不善者，無人想望之，彼縱欲之人，於其責任中事，公如此則其罰未免於含混不清也。每不欲爲之，然人自以其財予人，如荷馬詩中

伊里亞卷四 第二三六句 格勞康之贈戴米德。二將陣前相過，莊刑道故。

解甲互贈，格勞康熱心愛友，不計物之貴賤也。

以我之金甲，易君之銅甲，以我價值百牛之物，易君價值九牛之物。

即水瓜瓠
瓠之意。

以其予之也，爲其力之所能及，故所受並無不公。然不公之行，必先有不公之作者，則其受不公也，非其力之所能及，是感受不公，非爲自動明矣。

第十二章

如前所言，猶有二問，尙須討論。即（一）施贈逾分者，與受此不當之惠者，二人之中，孰爲行不公之人耶？（二）人能對於自身爲不公耶？是也。

若使行不公之人，爲施贈逾分者，而非受逾其分者，則如有人明知而自動，以物與人，較己爲多，是對於自身爲不公矣。禮讓之士，行事輒如此。蓋公平有德之輩，常願取不及其所應得之數，願其事不若是之易也。人之以一種之善，如饋予人，較己爲多，而其所望者，或在多獲他種之善，如名位等是也。又可就施行不義之定義作答，如上所言之事，施贈者絕不違其本願，以感受痛苦。是故就此點以言，彼固未受不公平之待遇也，其極僅略受害而已。是行不公之人，爲施贈者，而非受惠之人，明甚。人具不正，如非自動以行事，尙不得謂爲

施行不義，然首發此舉之施贈者，則固自動爲此也。

復次「爲」之一字，頗涵多義，無生之物，亦可謂爲施行暗殺者，又可謂殺人者爲此手以及奴隸承主人之命者，此其行爲雖爲不正，然非遂有心不公也。

又若施贈者於蒙昧無知之間，決定行事，由法律上觀之，除以特殊之義外，彼之所行初非不公，法律之公平與原始之公平，原始之公平乃抽象或普通之公平，與一時一地之法律條文無有關係。蓋有別也。然若明知之而爲一不公之決定，是其所志，乃爲博得非分之美名，或爲報復之快意耳。使其爲此種種所誘，而爲不公之決斷，則爲苟得者也。其不公正，與取得其不正之結果同。蓋枉斷一土地之案件者，所受固非土地，而爲金錢也。

第十三章

人俱謂施行不公乃在其能力之內，是以爲公平亦甚易。實則不然，誘鄰人之妻以爲不貞，兇毆他人，浪費金錢，俱甚易，然欲於某種道德狀態之下以爲此種種者，則不易言，且亦非其力所能及也。

或又謂欲了解何爲不公，亦如通曉法律之所禁者，然無須有特殊之智慧。然法律之

所禁，特偶然之事，非遂爲公平也，僅於其行爲或施贈具一特定之形式時，方得爲公平而已。欲明康健之道，固非易事，而欲明茲所言之公平行爲，則尤爲困難。蜜酒針炙刀圭之性質知之固易，而欲明其如何使用，及在何時，對於何人，宜用何物，然後可以返其康健，則其難與爲醫生同也。

又有因此遂謂公平人之爲不公平與其爲公平同，二者並屬公平人之特性，使公平人爲姦淫兇毆之行，其爲之必且較善，正如勇士棄甲曳兵而走，則比怯者爲尤捷也。然懦夫之與不公之人，非在其偶然爲畏葸及不公，而以其行隸一定之道德品性之下，此如醫生療疾，非在其用刀圭與否及施藥與否，而在其以此爲專學也。

公平之規律，乃施之於人之曾與於絕對之善者，至其間雖有多少之別，固無礙也。善人與神，於諸善絕無過多之虞，而在不可救藥之惡人，雖與以些須之善，亦無益而且有害者也。而在大多數人，則至一定之分際，亦爲有益，故公平純爲人事，足以影響人與人間之關係也。

次請進而究平衡法

一種法律，專糾正政治之不公平（即法律之不及）

（Equity）及平衡與公平，事物之可平衡者

與事之公平者間之關係。若加研究，則可見凡此既不盡同，亦非種異，有時且於事之可平衡者及平衡之人，加以稱道，而以之爲譽他事之詞，義與善等，意以爲兩物中之愈可相平衡者愈善。然試加省思，則有甚難解者。夫平衡者，如與公平殊，則不應予以嘉許，果不相同，則公平與平衡二者之中，其一必非善，若二者俱善，是無殊也。

凡此皆足引起平衡之事之難題。然諸理皆真確，並不衝突也。平衡雖較一種公平

推

指公平（即法律）乃特別公平也。

之事爲善，其自身仍不免爲公平，而比於廣義之公平，

謂抽象的絕對公平

則固未能過

之也。故此平衡與公平

指法

爲同物，兩俱爲善而平衡則尤善。

事物之可平衡者即爲公平。然其所以爲平衡也，非據法律言，乃爲法律公平之糾正者耳。因此，困難亦隨之以起。蓋以凡法律俱用普通之辭句以表之，然有普通辭句所不能表其確義者，故此普通之說法，雖不可缺，然亦非盡是。法律非不自知其有謬誤之處，然其條文，固足概括大多數之情形也。但此又非遂爲不確也。謬誤之由，非在法律，亦非在立法之處，實因其本性然耳。蓋人類行事，欲敘述盡真，了無錯誤，固一見而知其不能也。

如法律上之辭句爲普泛而遇一特殊之事，爲其例外，則立法官懼此普泛條文之爲病，宜立適宜之規例而糾正之。如事前已知之，則應於立法之時即宜糾正之。

事之可平衡者既即爲公正矣，較之公平之一種指法律固爲稍善，然非遂能較絕對之

公平爲佳也。蓋僅善於由法律普泛之故而生之公平之錯誤耳。可平衡之性如此，法律普泛之弊，平衡能救正之，事物之所以不能盡以法律規定者，以有種種事物不能以此相範，而不得以特殊之法令行之。有如雷斯本馬名，女，神人，沙佛生地。式建築中所用鉛尺，所量度者不定，其尺亦必不定，性隨形以爲轉，法令之於事實，亦同此耳。

故知平衡法之性質，即爲公平，且高出於一種特別公平也。

以此，平衡之人之性質亦易知悉。人之道德意志及其行爲均趨於平衡之事者，則不損害鄰人，以自固其權利，雖於法律得直，亦不肯多取逾分，是爲平衡之人，而其道德之情態即爲平衡，平衡即一種之公平，非另一種道德情態也。

第十五章

由上所說，可以證明人之不能向其自身行不公之事，公平蓋有爲法律所規定之德

行之義，是故法律不許自殺，凡其所不許者，即其所禁也。使人有爲違犯法律，不在爲報復，自動以傷害他人，是其施行不公，爲自動也。自動者，明知受者及器具之謂，人以憤怒所激而自刎，是自動違犯正理，故法律不之許，是其所行可謂爲不公也。然其對於何人，不公耶？其不公係對於國家，非對於自己，因彼自動受苦，而人則無自動受不公也。國家之於自殺，視爲卑劣行爲，以爲對於國家不公，而科以刑罰者，職是故也。

如一人僅施行不公，而心術非全爲不端，僅其行爲爲不公，而非其道德意志，使謂此爲不公，則是對其自身行不公；（此與前事有別，此人之惡與怯懦同，卽其性非全惡劣，亦未見其不公，其惡只限於一特殊之義耳。）括弧中語意只在普通與特別不公之差別。否則，卽此一事可於一人中同時增減，二者皆絕對不可能之事也。故公平與不公二語，自爲對於一人以上而言。

復次，不公之行，不僅爲自動與故意也，且其行必在他人受損害之先。（人之報復他人，以雪前此之仇忿，如此之報復，不得謂爲不公。）然使一人能對於己爲不公，則可同時兼爲不公之作者及受者，又可被動而受不公也。

且也，未有不爲特別不公之行而竟施行不公者。與己妻通姦，突入己室，自竊其財，天

下固無有是也。如前所言，人之能否向其自身爲不公，此問可以人之能否自動以受不公

一層決之。

而知其不能也。○見上文

施受不公，俱爲不善，固已甚明，醫藥首重康健，體操則重強身，皆以合乎中道爲善，施不公與受不公，一則過多，一則過少，皆非中道也。二者相較，施爲尤甚。施行不公，實有可議，無論其爲完全絕對或近似之惡，其爲惡則均。（自動不公之行，不必其皆爲不公也。）而感受不公者，則無所謂惡與不公也。是以感受不公，雖偶然可爲太過，而其自身究爲小失，在科學則絕不計此種情形。例如因顛躓以至傾倒，致爲敵人所囚，處以死刑，是此時之顛躓較肺疾爲尤惡，然在科學，則固謂肺疾之爲惡較顛躓爲尤甚。

設喻以言之，有種公平，非對己而有之，而爲己身某某部分之間之公平，如主奴及家人間之關係，即係此種公平。本書於靈魂中之有理部分與無理部分，分別甚明，以各部分之顯然有別，可以背道而行，以受不公，於是遂有謂

柏拉圖即持此說

人可以對己而爲不公者，意謂靈魂中各部間之公平，有類一國中統治者與人民間之公平然。

凡此所述，可謂已於公平及其他實用之德，闡發盡致矣。

卷六

第一章

上文屢言吾人當守中道，毋過與不及，所謂中庸者，即正理之所許也。茲應將中庸之定義解釋之。

凡諸道德，如上所述，或其他種，均有一目的，合理之人恆依之決定事之行否。蓋中道介於過與不及之間，而與正理吻合焉。

此說雖是，惜嫌籠統。凡學問之可用科學方法研究者，則所謂「毋趨過難過易但求適合中道」之訓，誠足奉爲準則。設但以此語泛告諸人，亦將何補於其行事乎？猶之指藥石以詔人曰：此均足以醫人，此均爲醫生所用也，彼亦不知何者之合用於己身。故凡對於德行，非但其所述之定義必須真實，抑於正道之性質及其準則，亦加以個別之詮釋焉。

第二章

靈魂之德，可別爲二：品性與心理是也。前文所述，爲實用性_性之德行，茲將述其次，_心

性之論 先解釋靈魂之義。

上言靈魂有有理與無理之兩部分，茲將有理之靈魂，再分析之。

有理靈魂之原質，姑假定分爲二種：其一即用以推測凡原理之有定者，其一即用以推測凡原理之變化者。蓋凡物之種類相殊者，其靈魂必異，然莫不各與其形體相合焉。

茲名其一部分曰科學的，其他曰推論的。審量與推論之意相似，凡事之有定理者，將無所用其審量，故推論乃屬於有理之靈魂也。

對於上述二者之完善狀態，須加討論。蓋其完善狀態，即爲德也。但其德各與其正當之實行有深密之關係焉。

靈魂之才能，可分爲三：曰感覺，曰理性，曰欲望。三者皆足以定人舉動之合理與否也。在此三者之中，感覺不能成事，試觀禽獸均有感覺，然終不能產生合理之舉動。

夫縱欲與自克，即爲智慧上之贊成與反對。故德行者即爲審量之道德意志。道德意志，即爲審量之欲望。由此可知，凡志願之合理者，其理性必真，而欲望必當也。而凡理性之所願者，欲望必從之。由此而論，知慧與真理，均能見諸實行。善惡徒憑空論，而不能實行及

有結果，則爲抽象之真理，是亦虛妄而已矣。蓋智識徒爲理會真理之用，而實用之智識，則其功用非徒求領悟真理，且求其能與正當之欲望相符合焉。

故道德意志，爲行事之起源，乃其原始之動機，而非最後之因也。道德意志之動機，爲有目的之理性欲望。故合理之意志，既包含理性與智識，而又另含有一種道德之狀態，蓋正當之動作，與不正當之動作，均不能無需乎智識與品性也。

徒智不足以自行，必導之以至其目的，即實行之謂也。實行之智識爲生產之主宰，凡生物者必有目的，所生之物，其本身非即爲究竟，而乃與他物相關。至若動作，則其本身即爲究竟，蓋合理之動作，即爲結果，即爲欲望之目的焉。

道德意志，可名之曰有希望之理性與智慧之欲望。「此即理性之限制於欲望，或欲望之限制於智慧之謂也。」人之所以爲人，即以具有此種原動力之官能故耳。

已過之事，不足爲道德意志之鵠的。人固無有以攻陷特羅城爲志願者，蓋人不慮已過之事，而但留意於將來及未定之事，成事非所能改也。阿加松 (Agathon)

紀元前五世紀雅奧莊劇

作者，按於前
四〇〇年。

有云：「惟天帝之萬能，亦不能改萬事於已成。」斯言得之。

由此可見領悟真理，即爲上述靈魂中智識之部分功用也。茲可總結之曰，物之能使靈魂中智識之部合於真理者，即爲其優點與美德焉。

第三章

茲復論此諸種德行。

使靈魂得達真理之路有五：藝術、科學、深慮、智慧、與直覺理性是也。概念與意見，則常足以誤人。

科學之性質，將詳下論。吾人當用確切之語，不可用含糊之辭，致使晦而不明。此下解釋科學所知之事，決不變更，一即科學之所言也。蓋凡物理之無常者，若出吾人眼光之外，則不能決定其存在與否，故科學所言爲必然的。凡事之本身爲必然者，即爲永久，而凡事之永久者，則無生滅之可言，「所謂無始終是已。」

科學可教而知，科學之所言，可學而能也。凡爲學問，均有賴乎已有之知識，(Pre-existing Knowledge)

如在分析篇 (Analytics) 中所言者，或賴歸納，或恃三段論式。歸納爲求根本之原理，推而及於普遍，而三段論式則自普遍始。必先有根本之原理，以爲推論之

所自。然此非三段論式之所能致也，必有待乎歸納焉。

科學爲有證明性質之心理，「此即心理運用其證明的才能之謂也。」詳細範圍，如分析篇中所述，人有一信仰，而確信其信仰所基之原理爲是者，斯可謂之有科學之知識，若其對於「原理或前題與結果」，無深切之信仰，則雖有科學之智識，亦偶然耳。此科學之定義也。

第四章

事物之無定者，兼包生產與動作之目的，生產與動作異，常人對此之見解，不爲誤也。

此下解
釋藝術

心之理性的動作狀態，與理性的生產狀態異，二者各不相包。蓋動作非即能有所產生，而生產亦非即爲動作也。建築爲美術，且並可稱爲心之理性的生產狀態，無論何種藝術，均爲心之理性的生產狀態，而凡心之理性的生產狀態，亦莫不爲藝術焉。故凡藝術者，必爲心靈之生產狀態，而得有真理之引導者。

藝術莫不以創造爲鵠，自計如何可達創造之境，至其所欲造之物，能存在與否，則爲

未定，而非必然。其原始之動機，在於作者自身，而非在於創造之物，凡事之必須存在與天然出現者，藝術均無能為役，蓋其動機均在物之本身故也。

生產與動作異，藝術之結果，為生產而非動作，偶然與藝術有相同之處，如阿加松云：「藝術生幸運，幸運生藝術。」上云藝術為心靈之產生狀態，而得有真理之引導，反之，無藝術，則為心靈之產生狀態，而由非理之引導者，二者均為變易與未定也。

第五章

欲品定深慮之性質，可就羣所稱為深慮之人而觀察之。

此下解
釋深慮

凡人對於善舉及利己之事，能出之以審慎周詳，非僅為其身體筋力之謀，而為立身行事之故者，足為深慮之特徵。凡人之好謀而成，使其計畫得致佳美之結果者，即為深慮之人也。

然人莫願致其慮於事之不能變易者，與非其力之所能行者焉。

科學重實證。然凡事根本原理之非固定而為變易無常者，均不能有實證之望。因此等原理之結果，亦將為變易不定也。反之，凡事之一定者，則無需乎斟酌，是故深慮既非科

學，又非藝術。何以言之？蓋動作行爲之範圍至變無定，有殊於科學，至若藝術，則必有結果，而動作行爲則非必能生產也。由是言之，深慮必爲心理上真正合理與實行之狀態，而施之於人事，以決善惡焉。生產之結果，與其本身異，而動作則不然，直行之本身，即爲結果也。依此而論，吾人可稱貝里克里氏（Pericles）及與氏相同之人爲深慮，以其能知何者爲利於人及有利於己之故也。此等人，即吾人所目爲能操持家政與國事者。節制者，即常能爲深慮之謂也。能制慾，斯能常有深慮之見解矣。苦樂之感，非能盡毀滅混淆人之見解。例如三角形三角之和等於二直角之見解，固非苦樂之感所能混淆也。而人生行事之各種見解，多有類於是也。凡動作之根本原理，即爲其最後之目的，人苟不失其原理，未有能淆於苦樂者。如不知此種原理，應爲其各種行事之目的與動機者，斯惡矣。總之，深慮爲理性之表見，而施諸有益於人類之事也。

藝術有優劣之不同，深慮則否，其在藝術，有意之過失，較無意者爲可恕，而在深慮及各種德行，則斯惡矣。由此可知深慮之爲德行，而非藝術矣。

有理性之動物，其靈魂可分兩部，深慮屬於其一，即意見之部。蓋深慮之範圍有如意

見，非一定不易也。但深慮非僅爲人心中理性之表見。因所謂理性之表見，時或忘之，而深慮則無時或失也。

第六章

科學爲孕藏普徧與必然真理之方式，概包含根本原理，以其不能去理解而獨存也。科學之根本原理，非即爲科學之主體，更非爲藝術與深慮之主體。蓋科學真理爲證明的，爲顯著的，而藝術與深慮，則祇施於偶然之事也。設使吾人所以得必然或偶然之真理者，爲科學、深慮、智慧與直覺，而又非其中之前三者，則理會根本之原理者，必爲直覺矣。此段

解釋直
覺理性

第七章

以藝術範圍中智慧之名稱，加之於各種藝術大家，如斐底亞斯 (Phidias) 之於雕刻，波里克來圖斯 (Polycltus) 之於造像，其意蓋謂藝術之卓絕也。然普通之所稱智者，其才不偏於一面，非有所特擅，如荷馬在馬格體斯 (Mergis) 中所云：「上帝生之，不使其智於掘土耕田，及其他之務。」

此普通之智慧，蓋爲科學之極則焉。

使前說而爲不謬，則所謂智者，不但當瞭解自根本原理推論所得之結果，且應明知根本原理。故智慧爲科學與直覺之混合物，或可釋之爲高尚事實之知識，六合之內，人類固非最高貴之物，故深慮與治國之才，均不得爲最超絕之知識焉。

一字之解釋，有固定者，有可變易者，若智慧二字，永不變其意義，而深慮之義，則隨時而殊。凡物對於自身利害，有明敏之觀察者，則謂之深慮。獸之得被深慮之名者，必其對己身利益能預爲之防者也。

故智慧與治國之才，必不能相等，如吾人之所謂智慧，乃對於個己之利害而言，則智慧實有多種，即各種動物亦莫不各有其特殊之智慧，非可相混也。要之，智慧之不能盡出於一途，猶一種醫術之不能盡合於各種動物也。人爲萬物之靈一語，似屬不當，世上之物，較人類爲神聖者實多，如宇宙之組織，即其例也。

由上各層觀之，則智慧者，實爲科學與直覺之結合，而施於最高尚之事者。故安納撒哥拉氏 (Anaxagoras) 與謝里氏 (Thales) 人稱之曰智者，而不名之曰深慮者，以其味個

己之利益，而學說奇特驚人，艱深神怪，極爲無用，蓋絕無禍福之見存乎中也。

第八章

深慮反之，施於事之有關於利害者，而有待於思考焉。蓋審量爲深慮之重要條件，然人莫肯致其思於事之當然者，與事之無一定結果，及其結果之無益於實用者焉。智於慮者，必運其思於適合人類實用之事，不肯有所旁鶩。

深慮非祇與普遍之原理有關，對於特殊之事，亦須有相等之智識。蓋深慮爲實用之德，譯者按：深慮卽爲實用之智識，各家譯本俱不譯爲德性，此處有誤也。在應用之時，吾人將與特殊之事實發生關係，有時人

之無科學智識者，或反較有科學智識者，爲合於實用，而以有閱歷者爲更甚。譬之人有知輕疏之肉，滋補而易於消化，而不知何者爲輕疏之肉，則反不如但知家禽之肉最爲滋補者之利於實用也。

深慮既爲實用之德，故對於普遍之原理，與特殊之事實，須有同等之智識。而以後者爲尤要。深慮之德，又有其組織最完密而最高貴之體制，卽治國之才是也。

治國之才與深慮，同爲心理之狀態。但絕非一物也。

在治國才略之中，組織之深慮，即立法是也。若深慮之施於特殊情形者，可總名之曰治國之才略。此第二種深慮，爲實用的與審量的。蓋凡國會之所議者，必關實行之事，如三段論式之小前題也。故人之有深慮之才者，斯足秉政，蓋此乃足爲實行家也。

若取其狹義，則所謂深慮者，每就個人之利害而言，深慮之名，亦即由是而得，其他之深慮，如操持家務、立法及治國之才是也。所謂治國之才者，就狹義言之，復可分爲立法及司法之二種。

第九章

能謀己身之幸福，亦爲知識之一種，雖其道萬變，然人能於切身之利益，加以考慮者，即謂之深慮之人。而政客則類於好事者焉。故尤里比底曰：「余豈得稱爲深慮者乎？設能全其小己，不涉世事，則庶幾近之矣。」

大凡人惟己之私利是謀，而謂此即盡其天職。然人苟無家政國政在握，則雖欲爲人謀幸福，其效必微矣。蓋惟操一家一國之權者，而後能展其才也。欲善處己身之事，必有待於深慮，年少之人，有精於幾何、明於數學，或通此類之學問者，然非必爲深慮者也。其故安

在曰：深慮者就對付特殊之事實而言，欲明此等事，非閱歷不爲功，年少之人，概無閱歷，以閱歷必與年俱增也。設有問者曰：何以年少者能爲數學家，而不能爲哲學家與物理學家乎？則應之曰：數學爲抽象的科學，而哲學與物理之根本原理，必自閱歷而得，故少年人雖日誦哲學與物理上之原理，或不能深信於心，至若數學之定理，彼固易於理會也。

一慮之誤，其影響將及於普遍或特殊之判斷，人有信比重甚高之水必劣，或一特殊之水其比重甚高者，二者之中，必有一誤。深慮必非科學，以其關於小前題，即上所謂施於特殊之事者。蓋動作必不免爲特殊之事也。

深慮與直覺之義適相反，直覺係對於凡事之不能以論理的方法說明者而言，深慮則對於特殊之事實而言。此等事實，由觀察而得，非屬於科學之範圍，非由特殊之官能觀察而得，乃由最粗淺之官能以得之，如吾人能見三角形爲數學中最簡單之形是也。蓋科學之證明，在感覺及智力上，均有時而窮焉，對於特殊事實之理會力，乃爲知覺，而非深慮，二者固相異也。

考驗與審量異，審量乃考驗之一體也。吾人須先明正當審量之性質，科學歟？意見歟？抑爲巧妙之臆度歟？抑舉異於是歟？

曰：必非爲科學也。蓋吾人既已明知一事，將無待於審量矣，而審量即考驗與籌畫之謂也。

又非爲臆度也。蓋臆度之進行，背理而匆促，而審量則需時甚久，即語所謂敏於事而遲於思也。

判事精明，亦異於審量，蓋彼即爲臆度之一種也。

審量與意見，亦非爲一物，失於審量者，將陷於過失，長於審量者，斯能無誤，故合理之審量雖爲一種適當，但非適當之科學與意見也。蓋科學原理爲絕對的，無所謂誤，亦無所謂當；至若誠正之意見，則又爲真理，而非爲賢明之審量也。且所謂意見者，概就已定之事而言，未有指未來之事者也。

審量必有待於理解，即適當之思想也。思想與理解非判別之謂，意見乃非考驗，而爲判斷，審量則無論其得失，乃與考驗籌畫爲同類。

賢明之審量，即爲審量之適當者，吾人須先討論審量之本性。

所謂適當，亦有各種不同，適當之審量非即爲賢明之審量也。蓋小人常用其推理之智，以達其目的，慮之誠當，然已陷於罪惡矣。用適當之審量以達於至善，斯可謂之賢明之審量。有時由不正當之推論而可達於至善，即達正當之目的，而不由正當之方法，亦不得名之曰賢明之審量；惡不由其道也。

人有費時極久於審量乃得正當之結果者，有立談之間即獲者，故賢明之審量非僅如上述，須有正當之利益、正當之目的方法、與時間焉。

審量有絕對與相對之殊。所謂賢明之審量之絕對者，乃依之以達於絕對之結果，所謂相對者，即達其特殊目的之意也。

設賢明之審量爲深慮者之特徵，則賢明之審量乃爲適當、有益，而施之於特殊之事者。所謂深慮者，即對於特殊事實有確切考察之謂也。

第十一章

明敏與愚魯之別，非若科學與意見之相殊也。若明敏而同於意見，則世人盡智矣。明

敏亦非若特殊之科學，如醫藥之於人生，幾何之於廣闊。蓋明敏非對於永存與不可變易之事物而言，亦非對於實現之事物而言，乃指人類日常疑慮思考之問題也。故明敏雖非深慮，然實有相似之處，深慮爲命令的，以其對於某事之應爲與否，有發號施令之權也；明敏則僅爲評論的，即區別之謂耳。

明敏者，非謂其深慮之才由於天賦，或得之於學力也。吾人稱學者曰明敏，謂其能將科學之真理施於實用；而所謂深慮之人，亦謂其能用其聰明以判斷事實也。（此等事實均由學習而來。）賢明之判斷，與正確之判斷，其實相同。所謂明敏者，實由學習而得，觀於人之稱學問爲「明敏」而可見矣。

判斷或考慮，爲決定事理之公平，而能得其當者。公正之人，每以體恤寬恕稱，而體恤寬恕，亦時名之曰公正。然所謂體恤寬恕，乃正當之判斷，即真理之判斷也。

第十二章

上述諸種心理，有同一之趨勢，吾人可加判斷，明敏、深慮、直覺理性諸名號於一人之身，而稱之曰彼乃善於判斷也，彼有直覺的理性也；或曰彼乃深慮也，彼乃明敏也。凡此才

能均根據於究竟與特殊之真理者也。有慎於判斷之才者，則名之曰明敏，名之曰深慮，其所判者，遂為正確之判斷。凡事之利其羣者，即為公正之特徵。

實行之事，必為特殊的、究竟的。故曰上述諸種心理有同一之趨向，習知特殊之事，為審量者之所當務。而所謂明敏與果決，均與實行之事相關，即求究竟之真理也。

直覺理性亦為用心力以求最後之真理者。凡根本之原理與特殊之事實，均依直覺以理會之，而不以論理推詳也。在顯著之事，則可見其一定不易之原理，至若對於人生實行之事，其原始之理，每難測料，則其所知者，亦僅作為三段論式之小前題而已。然惟此等之理，乃為人生各種行事之目的及見解之來源。蓋宇宙間之原理，皆由特殊之事實得來，此等事實，均由觀察而得，易言之，即由直覺理性而得也。

上述各種才能，均係天然，人有天賦之資者，始有判斷、明敏、直覺理性諸才能。惟此等才能之於人，隨時而異，直覺理性與果決，屬於一特別之時期也。

直覺理性之起點，即為其終點，既由直覺而得真理矣，推論由之而起，始終相關，不能分離。吾人對於素稱深慮及富於閱歷者之論斷與意見，雖不由推論而得，亦當加以研究，

不僅注意其由推論而得之結果也。蓋彼等富於閱歷，所見必不誤也。

以上敘明深慮與智慧之性質，及與之相關之事實，與夫此二者各爲靈魂之一部，不能相混。

第十三章

雖然，如上所述，猶能足啓人之疑問者，曰：智慧與深慮之功用，果何在？蓋智慧對於使人快樂之事，視爲無益，而不介意，深慮雖留意於人生快樂之事，但亦疑其無用。夫既謂深慮乃施於正直高貴及有益於人生之事，而爲君子之所務，然徒知其然，豈能增加實行之能力哉？斯僅爲德行之狀態，譬之僅聞虛空之衛生理論，而依然未得如何可使身體健康、筋力強壯之智識也。易言之，即僅知健康之人所表見之狀態，而猶未得致健康之道也，徒有體操與醫藥之智識，何補於人體之強弱哉？

如謂人之欲深慮者，非冀其行之盡合於德，而乃企爲一有德之人，則深慮對於有德者及無德者，均爲無益。蓋人能深慮或從深慮之人而行事，二者何別焉。如此，則人之視深慮若視其身體，雖欲求身之強健，然不必親治醫藥之學也。

深慮之德，雖下於智慧，然實較有勢力，以彼爲生產之才能，而統治約束各種才能者也。

凡此均爲應研究之問題，茲僅發其疑難耳。

首須注意者，則智慧與深慮之本身，皆爲應有之物，其次，則二者均能生效果。智慧之能生快樂，非如醫藥之能助人健康，而如健康身體所自生之快樂。易言之，即智慧爲一種完善之德行，人之有智慧者，與能行其智慧者，均足以使彼有自得之樂也。

實用之德與深慮，有不可分離之勢，當吾人行事之時，實用之德使人辨別目的之正當與否，而深慮則所以善其方法也。（靈魂之第四部分無實用之德，因無力施行實用行爲也。）

設有以深慮之德爲不能增加吾人爲善之才者，請追溯前言，而申論之。

行公平者，非卽爲公平之人也。或由於法律之逼迫，而出於不得已，或於無意中行之，或另有所覲，而非真樂善。如此，雖其所爲偶出於正當，而爲公平之人所爲，亦不得名之爲公平之人也。是故所謂公平之人者，必其所爲之盡出於正當，而於其行事之初，又須出於

樂善之本心，非有所希冀而然也。

使人能確知其目的之爲正當與否者，德之功也。使人斷定用何方法以達其目的者，則非德之力，而爲另一種之才力也。此點須特加注意。

另有一種才能，名曰靈敏，此即使人得適當之方法以達其目的者。目的而高貴，則其方法亦必可譽。目的而卑鄙，則其方法亦必不正，然其爲靈敏則一也。

深慮雖非靈敏，然無靈敏之才，則深慮必不能濟。如上所述，完善之深慮，不能脫德行而獨立，猶其於靈敏也。凡一種推論，關於實行之事，均有一較量其目的，與至善之大前提焉。所謂至善，惟君子斯能理會。蓋欲望足以迷人而使闕於正當原理也。

故人而無德，難爲深慮之人矣。

茲再論德行。深慮之有需於靈敏，亦如其於德行也。深慮雖非即靈敏，然實有密切之關係。而自然德行與平日所謂德行之相關也亦然。惟二者非即相等也。有數種德行，得自先天，人人所同有，如正直、節制、勇敢等是也。然吾人之所謂善，則稍異於是。蓋自然之德行，雖孩提之童與下等動物亦有之，然若無理性以導之，則反有害。譬之一健全之人，而喪其

明，則其行動易致傾跌，以其已失視覺故也。自然之德行亦然，若得理性以輔之，則斯善矣。吾人之意見，可分二部，靈敏與常識是已。至若德，則亦可判為天然與平日所言之二類。而常識與平日所謂德行，則不可無深慮以為之助。故有稱各種德行均為深慮者，蘇格拉底其一人也。其所搜求者，半固合理，半亦謬誤，彼以各種德行均為深慮，是為不合，然以各種德行不能去深慮而獨立，則為不易之論也。

更可證者，近人之解德行者，既說明與之有關之各事，必續曰：德行與正當之理性有深密之關係。而所謂正當之理性，即深慮之理性也。由是以論，則似德行與理性相合。斯謂之道，意則是矣，辭未當也。德行非特與正當之理性有關，且須受理性之指揮也。而所謂正當理性之在此範圍者，即深慮也。

蘇格拉底以為德即理，而吾則以為德當受理之指導也。

由上所述，可知真正之善，不可無深慮，而深慮亦不可無德行。詰者曰：各種德行，恒相分離，蓋一人之身，每不肯傾向於各種德行，故須既得其一，而後進而求其次也。應之曰：此種情形，對於自然之德行，雖亦可能，但有數種德行，人之有之者，得絕對之善之名，則此說

有不合矣。蓋彼有相聯之關係，得其一，不可離其餘也。

深慮非爲單獨的，因人之意見，設無深慮以爲之輔，必不能得適當之結果。德行使人擇正當之目的，深慮導之以出於正當之方法。深慮非爲智慧之主也，亦如醫藥不能爲健康之主也。因深慮不能指使智慧，而乃希望產生智慧，非統治智慧，而乃統治關於智慧之事業。若謂深慮統治智慧，亦如謂有治國才略者之可統治上帝，同一誤也。

卷七

第一章

茲請更言亟應避去之三種德性，所謂過失 (Vice) 縱欲 (Incontinence) 及野蠻 (Brutality) 是也。

前二者之反，爲德行及寡欲，而野蠻之反，則爲上來所說英武神聖之德，如荷馬詩中波連木贊海克多之善，謂爲「非世人之子嗣兮，乃神之裔」者是已。

誠使人之德行至佳，而其報爲生入神域者，則道德狀態之與野蠻背者，必爲至佳之德性也。蓋神與野獸，均無德性過失之事，惟一則視德性爲更榮，而一則與過失爲有異。願人若用斯巴達人贊頌之辭者，則「神人」固不易得，而野蠻之輩亦不易見之於斯世也。疾痛慘怛之餘，固足以致野蠻，然仍以見之於夷狄者爲多。若元凶巨慝，則亦與以斯名焉。

此將於下章 第五 中述之，而過失則於上來已經道及。 卷三卷四卷五 今請一方言縱欲、柔懦、奢侈，而一方言寡欲及果斷。若以此數者與德行及過失等道德狀態較，而謂爲相同，或相

異，均誤。

今應先述關於此事之普通意見，然後詳闡博究，以斷定大衆對此意見之爲真或僞。蓋如此難一決，而知常人之見不誤者，吾人之事畢矣。

第二章

衆意僉謂寡欲果斷爲德而可譽，縱欲柔懦爲謬而可議，寡欲之士，三思而後行，而縱欲者則不之顧。且也，縱欲者爲情感所驅，明知其非而故爲，寡欲之士，知其欲之謬也，乃惟理性是從，節制之士寡欲而有斷，願亦有謂寡欲果斷者必能節制，或又非之，以爲縱欲之輩與暇豫無殊，又有以爲是有別也。復次，有謂謹篤之士不至於縱欲者，然有時則謹篤慧聰者亦未能免焉。故人之縱欲者，不徒以其感官之情感爲言，亦視其憤怒榮譽及得失之情以爲斷也。

第三章

凡此皆爲常見之所及者也。

然而人有知識甚當而行則縱欲者，是又何說也？

或謂人有知識則絕不至縱欲，謂若人有知識而仍俯首聽命於他事，實爲罕事。蘇格拉底之意大異乎此，更不認有所謂縱欲者，以爲人未有具真知而行事與之違背者，如其有此，是必由於愚昧也。

蘇氏之說，自與經驗相違。即使愚昧爲情欲之因，則愚昧之本性若何是亦當一究焉。誠使人爲縱欲之行，其未達於縱欲之境也，絕無有自以爲是者。然有人於斯說不之盡許，以爲事固無有足以勝知識者，但謂人之行必不與其所視爲最佳者相違，則殊不然。故謂縱欲之輩如溺於快樂，則其所有，非爲知識，乃意見耳。

然此亦可駁覆。蓋使此爲意見而非知識，使相抗之見解爲弱而非強，則人之因其欲甚強遂不得不陷溺者，皆將恕之矣。但過失以及其他可責之事，皆不可恕也。

然則人於可欲之來，以深慮拒之而敗者，是可以非責也乎？深慮之力，無與倫比，人具深慮而有縱欲之行者，此必無之事也。若謂深慮之士而願故爲卑污之行，亦未之或信焉。

第一
困難

且也，深慮之士，率爲力行之輩，心有所屬，深慮而外，且備諸德。使強烈卑污之欲望爲

寡欲中之不可缺者，則節制之士將不復寡欲，而寡欲者亦不復節制矣。節制之士而有非常謬誤之欲，是烏乎可？願寡欲之士，則固如斯。如其欲望良好，而其德性強之以不從，是寡欲又非德也。願若雖當而甚弱，則勝之不足爲榮，使其謬而弱，勝之亦小事耳。第二 困難

復次，寡欲如使人依附任何意見而不問，則或可止於惡見，是又不善；而縱欲如使人舍棄任何意見，則其極或可謂爲合德之縱欲也。故如蘇封克里之斐洛德 (Philoctetes) 劇中，見該劇第八九五句及此下一段 鈕脫來穆 (Neoptolemus) 堅不從奧德西之勸而作誑語，殊足稱也。

第三 困難

復次，使寡欲之義爲固執己見者，則詭辯之說此似即下所示愚笨縱欲之辭 爲之惑矣。詭辯者每思

證明歧說自以爲慧，而立三段論式以惑敵人，蓋爲名理所梏，每不欲從不利於己之論斷，然於辯證又不之能逃。如謂愚與縱欲合爲德行，是其一也，以爲人果愚而又縱欲，則其縱欲，乃使彼行其所視爲不當行者，然彼既爲愚，則視真善以爲惡，義不應爲。故彼所行者，善而非惡也。第四 困難

復次，寡欲之義既如此，則因確信審思道德之意志以求快樂者，較不加思索而出於

縱欲者，自爲勝矣。蓋更其意見，固易爲力也。然而縱欲之徒，大率以爲「飯已破矣，視之何益？」〔譯者註〕原文爲「水既風洩，何必定號之去乎？」有事既如此，彼憐何益之意，固當寬。當其未知其當其未知其行之非也，或可以改善，然按之事實，雖知孰爲當矣，而不之行者，仍比比焉。第五

復次，使萬事俱備，縱欲與寡欲二者，則將孰爲純然少欲之士乎？人固不能舉縱欲之種種形式而具有之，願吾人又常指某某爲純然縱欲之人，何也？第六

第四章

凡斯種種困難均不易決，吾人有可排而去之，亦有任之者。蓋欲解決難關，固非覓得一真理不爲功也。故應問：(一) 縱欲者行事是否亦依知識如然，則其知識之性質若何？(二) 縱欲與寡欲之範圍若何？其苦樂爲遍及者耶？抑爲有限？(三) 寡欲與果斷之士是否有異？他凡與此有關者，俱可懷疑發問討究。

首所欲詢者，即爲寡欲與縱欲者之別，在其行爲之狀態，抑在範圍。易言之，所謂縱欲者，以其在某事爲縱欲耶？或其縱欲有一定之塗徑，抑爲舉此兩者而兼有之？次即詢寡欲與縱欲之範圍遍及與否？蓋以人之純然縱欲者，則其縱欲之性之表現亦如放蕩之徒，非

爲行爲之各種範圍，而常爲循其一定者以進。然縱欲亦非如放蕩者之對於某種行爲了無定也，乃爲一特種之品性。

蓋放蕩之徒，軼去其審慎之德性，而惟刹那之快樂是求，縱欲者則無此意也。

第五章

願遂謂人之縱欲，實由於意見有以促成之，而與知識無關，是與前說何別人固有僅有意見，而自以爲乃正確之知識者矣。

然則謂人對於意見恒信之不堅，故其所行遂反正見，是又不然。如海拉克里圖斯之所示，人亦有堅持深信其意見，如人之於知識然者，是知識意見，固無如是之差別也。

今用「知識」一字，有顯然不同之二義。凡具有知識而不用，或能用其知識者，均曰「能知」。願行事謬誤者，有知識而不反省，與有知識而能反省，二者截然不同。反省而行事仍誤，則殊奇特，使未反省，則不足異矣。

復次，在三段論式中，有大前題爲遍及而小前題爲特殊之二方式。使果具有二種前題，願只用遍及而不及特殊，則其行仍將與知識相違，而莫之能阻。蓋行爲之實乃在特殊

也。在遍及之大前題中，亦自有別，

亞氏每喜用三段論式表總性之真理，彼以知識亦成爲三段論式，而若二前提中忽略其一，或大前提中之二件起其一者，皆足

以致誤也。

一指人而一指物。故大前題可爲「燥物適用於人人」，而小前題爲「此爲一人」

或「此物爲燥者」，然按之事實，特殊之事物爲特殊之種類，或不爲所知，而或則對於心理毫無影響也。

三段論式中前提方式不同，於是所得之知識亦迥異。故謂縱欲之徒具有此種知識而無彼種，非過言也。

復次，人可具有知識，而其狀與上述者異。蓋具有知識而不用，則「具有」之義又殊，一方可謂之爲具有知識，而一方當酣眠沈醉之時，又可謂爲無有。情感激動者亦然，憤怒與淫欲，亦足令身體失常態，或且發狂也。

由此，縱欲之徒之與酣眠沈醉者同，固顯然矣，徒能掉弄辭句，不足爲有知識。蓋彼狂醉之人，亦能誦恩培多克里氏（Empedocles）之詩，而初學者，雖未解其義，亦克記其章句也。必能融會貫通，而後始爲完全知識。此則非一蹴所可臻也。彼縱欲之徒之背誦辭句，蓋與臺上優伶之道白無殊耳。

欲究縱欲之故，可析縱欲之性質如次。在三段論式中，首有一遍及之意見，次爲一意見之爲特殊而屬於官感之範圍者，欲從其中以構第三種之意見，則一面須下斷案，一面須隨即實行。例如凡「甘物當嘗之」一語，爲一遍及之意見，「今某物爲甘者」爲一特殊之意見，使人能力無損，則應立下斷案，實行嘗之。故若心有禁不使嘗之遍及意見，又有凡甘物皆可樂而應嘗之遍及意見，使有一特殊之意見，謂某物爲甘者，而此特殊之意見且極有力，如同時又確有欲望，則禁不使食之遍及意見雖欲實行，而以欲望有迫使吾儕四肢百骸動作之功能，故必逕食之矣。是以理性或意見，有時可引人入於縱欲之途，然意見之與正當之理性背者，亦事之偶然耳。其真與正當之理性抗者，是欲望而非意見也。禽獸無遍及之概念，僅能想像記憶某事物，故禽獸不得謂爲縱欲也。

縱欲之徒之脫離無知以反於知識，其途與沈醉酣眠者無殊。專究此者，是爲生理學家。但小前題既爲某種事物之意見，而屬於官感，決定行爲，則人之爲縱欲者，或則不具或意，或具之矣，而非爲知識，徒爲掉弄辭句，如醉人之能背誦恩氏之詩歌而已。使小前題不爲遍及，且無遍及之科學性，則蘇格拉底之說仍爲不誤。蓋縱欲之起，既非由於真正之知

識，亦非知識爲縱欲所亂，乃由知識之屬於感官或依恃感官者耳。

第六章

上來所說，於人爲縱欲之行時有無知識，及如何可以使之獲得知識之義，陳述頗盡。次所欲言者，即人是否可以純然縱欲？抑就特殊之義以言，衆生俱爲縱欲，如有純然縱欲之人，其縱欲之範圍又何似？

苦樂乃寡欲、穩練、及縱欲、柔懦等所藉以表現其品性者也。然可以生快樂者，有爲人之所以必須者，有雖欲之然易致過度者，前者如飲食男女，以及屬於放蕩節制之生理作用，後者如財名勝利，以及類此之佳事，雖非必須，然其本身亦可希冀也。

人如沈迷於上述諸端，逾越其正當之理性者，不得遂稱之爲純然縱欲之徒，僅可謂爲對於金錢或得失聲譽憤怒爲縱欲而已。所以不謂爲純然縱欲者，則以其間稍有差別，正如阿靈辟克大會，勝者得譽之爲「人」，「人」字同尋常，而意則微異矣。此種差別，頗爲重要。夫縱欲之所以見非者，非以其爲誤行，而以其爲過失。至其爲絕對或特殊，則不之問。若於金錢得失聲譽，則縱情所之，固無有非之者也。

若言身體上之快樂，則節制或放蕩可以概之。而人之就極樂以避至苦，如饑渴冷暖，以及味觸之所攝，非出自審量，乃與其意志及智慧背反者，是則真爲縱欲，是絕對之義，而非僅對於某事而縱欲也。此說是矣。是以論苦樂，則謂爲有巾幗之氣，而金錢得失以及聲譽等，則不如是。此所以就同一之苦樂觀之，以放蕩與縱欲之徒同流，寡欲與節制之士同流，而不雜以其他者，職是故也。其事則一，而態度各殊，放蕩者行必審思，縱欲者不如是。故人若無激烈之欲望，而趨極樂，避微苦，是其行與放蕩者爲近。蓋若有強烈之欲望來襲，非滿足其自然之嗜欲，將感極大之痛苦，則其行事如何，更可知矣。

願欲望快樂，其中亦有可貴而合乎德行者。蓋據前說，金錢得失以及聲譽等可樂之物，皆可希冀，他則或與此反，或介其間，所謂可希冀與介其間者，非因其欲望愛好此物而爲人所非議也，惟嫌其稍過耳。故如聲譽慈孝之類，誠可寶貴，忠以從事，亦屬可敬。然而追隨顛倒，自無主宰，則非議來矣。此其間苟或稍過，亦即爲非，如尼阿伯 (Niope) 之自比於神，塞泰拉 (Sotyrus) 之孝以奉親。尼阿伯之事甚著，塞泰拉則僅有其名耳。致似極愚是也。

凡物本身皆可希冀，然而太過則非，亟宜避去。故其間不許有過失存也。縱欲亦然，不

僅當避去，且遭非議焉。

顧有時爲情感所驅，以至不加限制，而漫用縱欲之辭，如醫人爲庸醫，爲劣伶。庸劣云云，不必遂爲絕對義也。然用庸劣之辭，其義不能不有所限制，平庸之醫術與惡劣之臺步，非卽惡與過失，惟與過失類似，故嚴繩之，決無寡欲或縱欲之可言，謂之爲節制與放蕩，則或可。如是而寡欲與縱欲之辭，除比較外，決不可用也。用時須加一限制，以爲某人之縱欲，係就怒時之情感言，聲譽得失，亦同此概。

物有本來快樂者，有絕對快樂者，有對於特殊之動物或人爲可樂者，亦有本不快樂，而在身體缺陷、習性怪僻、或天稟乖張者視之，則以爲樂者，此皆可見道德情狀之與各種快樂相應也。

予爲此言，蓋有世傳有牝獸裂孕婦而取其腹中之子，黑海濱之野人，以人肉爲食，而蠻族中，且有如野史所說之法拉利 (Phalaris) 相傳法拉利食其幼子。參看彭德安 (Bentley) 之法拉利 考證。 易子以爲炊

者，又因喪心病狂，以食其母或同輩之肺肝者，蓋亦有之。而拔人髮，咬指甲，食唾餘，嘔泥土，以及其他違反自然之過失，是皆乖僻之惡習，有以致之耳。有以天性卑下而爲此者，亦有

因兒時憤怒過甚，而漸染以成者。

凡以上行事之由於天性者，皆不能稱爲縱欲。此如天生爲婦女，不能因其非男身而咎之爲縱欲。又凡人之因習慣而成乖僻者，亦然。不能稱爲縱欲

凡此種種習慣，亦如野蠻，乃在過失之外。然使人有此而爲所制，如奴侍主，則爲比喻之辭，亦可稱之爲寡欲或縱欲。此如人爲怒氣所制，則其縱欲只就怒氣而言，非絕對義也。蓋凡過度之事，如愚笨、怯懦、縱欲以及野蠻，或爲慘酷，或屬病態。故如隨事畏懼，竟及鼠聲，是直野獸，寧得爲人。然如懼及鼯鼠，則由疾病之故。復次，愚人天性大率無理，生來即憑感覺，有如蓬古蠻族，無殊野獸，然其愚原於癩癩及精神錯亂，則又爲病態也。

人亦有具此而不爲所制者，如法拉利能不食小兒，能不動戾氣是也。或則不僅具之，且爲所制。

以人類過失，有時爲絕對義，有時宜加以野蠻病態等辭以限制之，而非爲絕對之義也。故縱欲之爲野蠻及病態與否，皎然可知，然使與人類放蕩之性同長，則絕對爲縱欲矣。

第七章

由此可知，寡欲、縱欲、與節制、放蕩，所指之事俱為苦樂相同，惟縱欲之別種，亦有僅為比喻之辭，而非絕對之義者耳。

又有須申明者，則憤怒情緒之縱欲，較之欲望之縱欲，差為勝之。蓋情感非不受命於理性，特有誤耳。正如莽僕聽主人言，匆匆趨出，未及畢聆，致誤所命。又如惡犬吠人，狺狺作聲，初未諦視其人之為友否也。血氣亦然，憑其熱情以從事，一意報讎雪恨，而忘主宰之命，若理性及妄念謂之曰，某人侮辱輕蔑我，則情感一躍而起，立與其人爭鬪，而怒不可遏矣。至若欲望，則須待理性或感覺召以快樂，始趨而就之。故情感追隨理性，而欲望則不然，負氣之徒，尚不失為理性之奴隸，而第二種人則受制於欲望，故欲望之可恥，蓋更甚焉。

復次，順其本性，蓋較可恕，滔滔者盈天下皆是，愈常見者，其可恕亦愈甚焉。然而情感憤怒，較之過度之欲望，為更自然。有如人有毆其父者，自為之解曰：「昔者吾父固嘗毆吾祖，而吾祖又嘗毆吾曾祖矣。」且指其子語人曰：「此子果成人，亦將毆我，世傳若是也。」又人有為其子曳出家門者，至戶而堅不肯行，謂吾昔驅汝祖，亦僅至斯，未踰闕也。

復次，其狡愈甚者，其行之不義亦愈著。而情感之士非屬於狡。情感廓然大公，亦非狡

也。而欲望則爲狡，此所以愛神（Aphrodite）有「伊塞蒲齡」（Cyprian）島之女神兮，乃奸回之巧匠」之稱。作者佚其名而荷馬亦謂彼女之繡襦，足以「盡至慧之才人」。伊里亞卷十四之二一四至二一七句如斯之縱欲，其不正不名，較血氣之縱欲爲更甚。此方可以稱爲絕對之縱欲，是即惡之一也。

人於縱欲之時，無覺痛苦者，人當憤怒而行事，必覺痛苦，而其放縱也，必與快樂俱，若謂最宜憤怒之事物爲最不當，則縱欲之由於欲望者，其不當也較由於憤怒之情感者爲尤甚。憤怒之情感中，固無有放縱也。

是故欲望之放縱，其可羞更甚於憤怒之情感，而寡欲與縱欲，亦即就肉體上之欲望與快樂以爲斷也。願欲望與快樂猶自有別，如前所述，其中有屬於人而種類程度都近自然者，有爲近於野蠻者，有爲身體上之缺陷及疾病所致者，節制放蕩屬於第一種，此所以除比喻而外，又除甲種野獸之放縱、殘毀、貪饕較乙種爲遠過之者外，不謂野獸爲節制或放蕩，誠以野獸無所謂道德意志及推斷，僅其性行忽爾異常，若狂人而已。

野蠻差勝於惡，然更不易遏制，非謂其亦同人類之破壞至善，乃謂禽獸中本無是耳。

故就弱點觀之，野蠻之與惡，與無生之與有生同，無創造之原則，其不正固矣。然而不足憂也，理性爲創造之原則，而野獸則不具此。（此正與不義與不正之比較同，斯二者固可互爲軒輊。）故小人之爲惡，每萬倍於野獸也。

第八章

由味觸之苦樂欲望，以論放蕩與節制，其間則有不能勝衆人之所勝者焉，亦有能制衆人之所不能制者焉。因之，就快樂論，則或爲寡欲，或爲縱欲；就痛苦言，則或爲剛毅，或爲柔懦，而人類之道德清狀雖傾於惡，然介乎二者之間者，仍比比也。

快樂既有必需不必需，與不可過，不可不及之別，欲望與痛苦亦然。故人之求過度之樂，或於任何快樂求取過度，而其追隨之道德意志，卽爲其樂之本身，並不計及從之而生之結果者，是其人爲放蕩者也。以其不復能悔，故實不可救藥。與此相反者爲不及，而中庸之態爲節制。他如非因身不能堪，而爲發自其道德意志，以圖避痛苦者，是亦放蕩者也。

道德意志消去，則或可移而就樂，或則因欲望而避苦。故在此輩，正自有殊。然而人之了無欲望，或無強烈之欲望而爲可羞之行，如因憤怒而虐及禽獸，是其爲惡較其欲望奮

張之時爲尤甚。蓋使其情若此，則當情感激烈之際，其所爲不更甚耶。故放蕩之輩，實更劣於縱欲者也。

縱欲者柔之一種也，外此爲放蕩，反此者爲寡欲，爲剛。剛能克苦，而寡欲則足以勝樂，一克而一勝，正如一避擊而一進戰然，故寡欲更勝於剛。

遇人之所常拒，所能拒之事，而不能拒，是爲柔，是爲佚。佚亦柔之一也。若此輩者，即其外衣墜泥，亦將避煩而不拾，而願佯作病夫，以自生苦惱者也。

寡欲縱欲，亦復同此。人爲強烈眩人之苦樂所主宰，是亦不足異。使其努力掙扎，如西阿德 (Theodectas) 劇中斐洛德之爲蛇噬而力鬪，或同卡生納斯 (Carcinus) 愛洛普

(Alope) 一詩中謝西昂 (Carcyon) 詩敘謝西昂之德性
與其劣習相觀之類 以及芝諾芳特斯 (Xenophantus)

之勉抑其狂笑者，且亦可恕也。使其人之柔懦既非因於遺傳或疾病，又非如塞王之原自先世，復非如婦人之天然弱於男子，而於衆人之所能克制者乃怯不之抗，此則不可恕矣。人好自樂，每以爲放蕩，實則柔懦耳。娛樂乃爲疏散，是休息也，所謂好自樂者，人之休息過度者耳。

縱欲有時形同猛暴，有時形似軟弱，人亦有審量者，然其情感每使其不得遵行審量之結果，有不審量者，遂至任情感之所之。彼競技者，首先搔着他人癢處，則己必不至發癢，故願審事之將來，悚然而起，以謀抗拒者，無論其爲苦爲樂，皆不能爲情感所勝者也。

人性褊急而憂鬱者，其縱欲尤易入於猛暴。蓋其感情之急劇，足以使之墜入幻想，而不容理性爲之導夫先路也。

第九章

放蕩之流，爲其意志所驅，莫識悔悟，在縱欲者則時有此心，是以上來困難可以不起。前者不可救藥，後者尙可挽回。以惡譬之，腫脹肺癆等疾病，則縱欲有如癩癩，一爲痼疾，而一則偶發耳。故就其本質言，惡與縱欲實有大別，惡或爲不知其然而然，而縱欲則不能如此也。

縱欲之徒，類別有二，僅失其主宰者，以爲激烈之情感所勝，而其行事又不能如他人之先事審量，故又較具有理性而不聽其命者爲勝。縱欲之徒，蓋猶少飲酒即醉之輩也。

故縱欲之非惡可知矣。（雖有惡意）蓋縱欲與個人之道德意志背，而惡則與之合

也。但論其行爲，則殊相似。德摩多卡斯 (Demodocus) 人 謂米蘭人 (Milesians) 非愚，而其行若愚，彼縱欲之徒，非不正也，其行爲不正耳。

然則縱欲之徒者，求身體上過度之快樂，雖不信其爲善，而實與德性有悖，而惡人則惟務得此，以爲即善。故前者易改善，而後者爲難遷。此如數學上之假設與定義，德行思保守原則，而惡常加以破壞，數學上所以證明第一原則者，既非理性，亦非行爲，而爲對於第一原則（即行爲之目的）能具真知灼見之德，或出於本性，或得自學習，具此德者爲節制之人，無之者爲放蕩之人。

然亦有易動於情感，行事與理性悖者。然情感僅能使之不依理性以行，而不能使之確信人當背理求樂，了無限制也。此乃縱欲之徒，較放蕩者爲遠勝，而非純惡，其第一原則之至善猶未喪也。與此相反者，是爲又一輩人。恪守原則，而不動於情感，前者之爲邪僻，後者之合乎德行，固無待煩言而解矣。

第十章

猶有言者，所謂寡欲之士，其惟理性及其道德意志之命是從，抑擇其當者以從之耶？

而縱欲之徒，將惟其道德意志及理性是拒，抑僅拒有背真正之理性及正當之意志耶？此難已見於前，其所從所拒者，固亦有漫無分別之時。然精切言之，則必就真正之理性與正當之意志以爲斷也。今可命人所抉擇以從之之事爲甲，其所爲之因爲乙，則乙乃其從而抉擇之主腦，而甲不過爲偶因耳。主腦云者，有絕對之義，故有時此爲一種意見，人聽其命以行，而捨其他，至就其絕對義言，固真正之意見也。

有一種人，惟知聽命於己見，是曰頑固，勸服固難，使之更改亦匪易，此輩與寡欲之人微近，略如浪子之於豪士，鹵莽之於果敢。顧其別亦多，寡欲之人，不爲情緒欲望所轉移，儼然不可動也，勸之或可行，而頑固者，則雖出於理性之勸導，亦無所用，故在實際，此輩內多欲而輒溺於快樂。

人之自恃己見、無知而僥野者，皆頑固也。自恃己見之徒，其動機原於苦樂，矜然以不從人言爲高，使其意見果如議會中之投票而見棄者，則又偃然自傷矣。故與其謂爲寡欲，毋寧謂爲縱欲爲近是。亦有不聽命於其一己之決斷，然非由於縱欲者，蘇封克里之斐洛德一劇中之鈕脫來穆（Neaptolemus）是其人也。爲快樂所驅，而不克聽命於其意見，願

其快樂實可貴，奧德西雖教之打誑語，而彼則以道實情爲尙，故使人之行爲由於快樂之動機而非爲可羞者，不遂爲放蕩惡劣縱欲之徒也。

第十一章

亦有寧少取身體上之快樂，而德行上又非能聽命於理性者，而寡欲之人，則介乎此輩與縱欲者之間者也。縱欲者，不聽命於理性，由於其行太過，麻木不仁之徒，不聽命於理性，由於其行不及，惟寡欲之人，聽命於理性，而無過與不及之弊焉。

今設寡欲爲合乎德行，則違乎此之道德情狀必爲邪僻，按之實際，亦復如斯。然如麻木不仁者少而眇見，故寡欲遂似爲縱欲之反，猶節制爲放蕩之反矣。

比況爲立名之原，如「節制之士爲少欲」一語，即比況之一格也。蓋寡欲之人與節制之士，同不爲肉體上之快樂所誘，而爲違反理性之舉，惟前者之欲望間有不良，而後者則無不良者。前者之爲人，不覺其樂之有背於理性，後者知之而不爲其所誘，是其別耳。

縱欲與放蕩者，雖各有別，亦復近似，二者同求肉體之樂，惟前者視爲當，而後者不之然耳。

故深慮與縱欲不可得兼，深慮之中，蓋涵有德性焉。復次，深慮不僅在知識之中，亦有道德行為之能力，而縱欲則無是也。然聰敏之士，亦可淪入縱欲之域，聰敏與深慮之不同，已述於前。此所以人常誤以深慮者為縱欲。蓋論智慧，則二者固同，而論道德意志，則殊異矣。

縱欲之人，與人之有知識及內省者異。惟略同於酣眠沈醉之輩耳。其行由於自動，於其所為及為之之目的，俱一一知之。其意志合乎德行，是以又非惡，僅可謂為半惡而已。縱欲之人非同奸回，故亦非不正。惟不能聽命於其審量之結果，或則憂愁煩鬱，全不耐審量也。故縱欲之人，略同一國，正當議案，悉予通過，且法律精良，但不能施行，如安納撒（*Alexandria*）（附制作者，曾制
國雅典之國政。所謂「此乃國之意志，固不問法律也。」惡人則喻如法律不良，而能見諸施行之國家焉。

是故縱欲寡欲，其所為俱逾越人類平均之道德情狀。寡欲者之聽命於道德意志，較之常人為稍過，而縱欲者又嫌不及。

縱欲之種別紛歧，憂愁煩鬱者之縱欲，較之沈著審慎而不聽命於其審量之結果者

爲易治。又人之縱欲來自薰染者，又較出於天性者爲易革。改習慣易，變天性難也。習慣之所以難改，即以其近似天性，如愛文諾 (Epicurus) 巴洛市 (Parric) 之詩人 所謂「嗟乎吾友，習慣行之既久，則其極成爲第二之天性」者是已。

以上於寡欲、縱欲、剛毅、柔懦，以及其間彼此之心理關係，俱已討論略盡。

第十二章

至於苦樂之討究，乃政治哲學家之事，吾輩言絕對善惡之義，其目的則當由政治哲學明之。

顧所以復論苦樂者，尙有他故在。蓋前已謂實用之德與惡，與苦樂有關，而常人又以爲福即樂也。

今茲（一）有謂快樂與善，非爲一物，故快樂無論其爲本性，或爲偶發，俱不得曰善。（二）或謂快樂時而爲善，而大多數爲惡。（三）亦有第三意見，以爲即快樂爲善，而快樂終不得爲至善。

（二）就大體言之，可謂快樂非善。快樂爲五官感覺趨於自然狀態之一種方法，然如

建築之方法不得爲室，是故方法恒與目的相遠。又一理由，則爲節制之士多避快樂，而深慮者，則只求無苦，而不尋樂。快樂又足以阻思慮，快樂愈甚，魔障愈深，如耽愛戀之樂，則思不屬，是也。復次，樂無所謂藝，而凡善則皆出於藝。且專務尋求快樂者，惟小兒與禽獸耳。

(二) 欲證快樂不盡合乎德行，則試察快樂之中，實有足以爲人辱而爲人害者，快樂每致傷生，是其例矣。

(三) 快樂所以非至善者，以其非目的而僅爲方法也。

第十三章

各家之見，大略如是，然並不能由上之理，而推言快樂非善或至善。由下說可以知之。第一、以善有相對與絕對之別，故天性與道德情態，以及動作與方法，亦釐爲二。謂之爲惡者，有屬絕對，有有益於個人故爲相對者，有僅偶然一時有益於個人者，又有形似快樂而實非者，此如病中之樂，涵有痛苦，而其性又可以治愈者是也。

復次，以善之或爲動作、或爲道德之情狀也，則在能恢復人之原狀時，僅可偶然謂之爲樂耳。而於欲望滿足之時，天性中尙有其他各部分之動作，一如不感欲望或不以欲望

爲快樂必須之情形者是已。」例如玄想生活之動作，本性中並無所求，故快樂有離苦與欲望而獨立者。由此可見，人性於常態時，同事滿足其欲望，而不皆覺其爲快樂也。其在常態，則每喜絕對之快樂。然當享受之際，則其所喜每與此相反。如喜酸苦之味，而酸苦之味本非絕對之快樂也。蓋快樂之出於快樂之事物者，固與快樂之事物間彼此之關係同也。願亦不必有較勝於快樂之事，如目的之勝於方法也。須知快樂不盡爲方法，亦非其附屬物。快樂者動作也，目的也，經驗此事，非爲「習學獲得某種權力」之方法，而在「獲得此權力」而運用之。然謂快樂之本身而外，尙另有其分明之目的，是又不然。快樂而能完成或實現其人之天性，僅此際可另有其目的耳。

故謂快樂爲感覺之方法者，實爲謬誤，無寧謂爲「含生之倫自然狀態之動作」，非屬「官覺」而爲「無礙」之爲稍當。按其字義，亦爲一善，故有以之爲方法者，論者常以動作爲即方法，不知其實有差別也。

以快樂之時而有害，遂斥爲不良，此何異以健康有不便於侷利者，遂詬衛生爲無當。二者俱可自圓其說，非然而此不足以證快樂健康本身之爲惡也。學亦有足以傷生者矣。

然深慮與各種道德情狀，不因其所生之快樂而有阻，僅外來之快樂足以妨礙之耳。學習之樂，益使人多所學，多所習焉。

藝不能生動作，故快樂自不應生於藝，香匠及庖人雖間能使人快樂，而藝之所生，惟有功能耳。

節制之士之所以避「快樂」，深慮之徒之所以求無苦，嬰兒禽獸之所以僅知尋樂，皆因此也。至於凡百快樂，如何始為絕對之善，如何始非絕對之善，說已見前，而後者乃嬰兒禽獸之所尋求者也。使其無苦，則為深慮之士之所欲得。若快樂而涵有欲望痛苦，或身體上之快樂，（此中亦涵欲望與痛苦）且又樂之太過者，是放蕩之輩之所以為樂也。故節制之士雖自有其樂，亦必力避乎此。

第十四章

但苦為罪過，亟宜遠之，則所許也。以其足以妨礙個人，故其為惡也，或為相對，或為絕對。所應遠之者為惡，則其所應遠之之反面是為善矣。蓋苦樂之相反，與大小之與相等有異，因使苦為二端而善介乎其間則樂亦為惡矣。非如施伯西披士 (Speusippus) 所言，謂樂不與某種之惡相符也。

快樂固有不正，然不必其中即無至善，正如知識亦有不正，而其中乃有至善者焉。以凡道德情狀，俱可有自由無礙之動作，是故罔論其爲動作之全體，或爲其部分，苟自由無礙，便得爲福。然此種自由無礙之動作，即爲快樂，故就絕對義言，快樂雖多不正，然至善必爲快樂之一種也。

依此，故人謂有福之生活爲可樂，而福中涵有快樂。此說當也。凡百動作，苟有阻礙，卽非圓滿，而惟福在其本性爲圓滿者耳。由是，有福之人，欲其動作之無礙，又必需有形之物質、外來之利益，以及良好之命運，以助成其福，彼強謂人之身被枷鎖，困苦沈淪者，爲有福之人，此實強詞奪理，妄言欺人者也。

以幸運爲福之所必需也，於是又有誤以爲幸運爲與福無二致者，幸運太過，適足損福，而不得曰幸運。幸運之義，蓋視乎福也。

復次，由禽獸及人，莫不尋樂，亦可見樂實爲至善，「衆聲非盡誤」者，此之謂也。希哲
德詩

人之於最佳也，每謂其性質及道德情狀有不盡同，故大千中所尋之樂，各各殊異，然其爲樂則同，且可謂人之求樂也，非求其一心之所慕，而實求衆人之所同，萬物之天性有

如是者也。然而身體上之快樂，竟盜竊快樂之名以去，常人之所趨所求者此也，其所知者亦僅此，故謂世間除身體之樂外，更無他樂焉。

然使快樂（或自由無礙之動作而使人足樂者）非即善者，則福人將無所樂其生；使快樂而非善，而彼又可以艱苦以自居者，則求之奚爲？蓋快樂非惡非善，而亦非苦，則又奚爲避苦？其行而不稍可樂者，有德之士將與恒人齊矣。

如謂快樂之中，有非屬身體或縱欲，而高貴可取者，則於身體上之快樂，加以研究，實爲必要。願惡之反面爲善，然使種種之快樂爲不當，而與之相反之痛苦亦爲不當，是又何說耶？其必要之快樂非惡，故所以爲善耶？抑其爲善也亦有所止耶？

凡道德情狀以及動作之不能逾越善之正當範圍者，於快樂亦然，然使善能太過，則快樂亦可以太過也。

身體之善可以太過，求之非惡也，求之太過則惡矣。人莫不嗜佳釀梁肉以及男女之愛，然而不皆能正當也。常人之避苦也，非以其太過，而惟苦是避。蓋之與過度之快樂相反者，僅求過度之快樂之人乃能覺之耳。

第十五章

真理而外，於謬誤之因亦宜究及，然後可以起信。物之非真而似真之故既明，則於真理可以信之愈堅。故今宜曉示身體上之快樂何以較其他之快樂爲更可希冀之故。

第一、以其可以去苦。過苦則每尋極樂，身體上之快樂即其藥也。治重痛須用猛方，人之所以求身體之樂，以其爲苦之反也。

（快樂之所以不合於德行，如前所述，第十凡有二故：（一）快樂常係劣根性之行為，至於劣根性之原，則或如禽獸之基於天稟，二或乃如小人之得自薰染。（二）其他之快樂，有爲救治之良方者。然可見其中必有所缺，而通常狀態實較此種趨向爲佳，故必至合乎正軌或圓滿時，方覺快樂。是此種種者之合乎德行，特偶然之事耳。）

耳。

此段所以用括弧者，蓋虛引前文，插入以事解

身體上之快樂多強烈，故人之不能得其他快樂者，每喜就之，人常有力使己渴，以得止渴之快樂者矣，使其無傷大雅，則固不足非議。（然使有損則求之爲大誤）蓋其求之也，無他物足以慰之。而感覺遲滯無用，人多苦之，科學家言，謂禽獸勞動不息，故以見聞爲

苦，然而人則固已習於斯矣。少年方在成長，故自覺其樂，無殊醉人，而憂鬱成性之人，時時戕賊其身，欲望甚強，須常用藥物，願樂與苦反，或其樂甚強者，則足以祛苦，此所以憂鬱之士每流於放僻邪侈也。

樂而不容有苦在其先者，樂之必不至太過，蓋出乎自然，非偶然可臻。偶然之樂，其作用在於補救，蓋以吾人天性中所餘健康之部分去苦愈疾，此其事固足樂也。自然之樂者，能使吾人全副天性為健康之動作者是也。

以吾人之天性駁而不純，故同一之物，絕不能常樂。然人之所以為人，其間尚有第二天性，動其一，則觸其他，二者均則無苦無樂。世誠有天性單純者，則同一之行爲，於彼亦可恆為至樂。故惟神有單純之快樂，永永不易，其行爲非動而為靜，其快樂則為靜而非動也。然而變者，如詩人^{譯釋}所云，乃「世間最佳之事。」其故在人性中固有惡。小人好變，故天性需變亦為惡，不純而又不德也。

寡欲、縱欲、苦樂之所以為善為惡，討究已竟，今請論友誼或愛。

