

[古希腊]亚里士多德著，尼各马可伦理学. 廖申白译，商务印书馆，2005年

《尼各马可伦理学》读后感

一、导论

《尼各马可伦理学》一书是由著名的“百科全书式”的希腊先哲亚里士多德所著，这是他的第一部伦理学著作，也是西方伦理学史上重要的思想结晶。该书大约在前335年到前323年这一时期完成，名称来由可能或者是因亚里士多德想以此书纪念其父亲老尼各马可，或者因此书是他的儿子小尼各马可编辑而成。亚里士多德在思想上注重现实、生命力，主张返于自然，在自然中逍遥。一说到亚里士多德，就不得不提他的老师柏拉图。柏拉图是理想主义的始祖，重视“理型”、“理想”，提出“理念论”。施莱格尔曾说过：“一个人，天生不是一个柏拉图主义者，就是一个亚里士多德主义者。”他们的思想分别为近代经验论哲学和唯理论哲学提供了理论来源。但是，他们的思想又是不可分割的，亚里士多德继承和发展了柏拉图的思想；而且，实际上，极端的理想主义者和现实主义者都很少，因此，施莱格尔的话存在一定的偏颇。

亚里士多德生活在古希腊的两个历史时期，即古典时期和希腊化时期的交合点。当时面临着深刻的社会危机，即希腊的奴隶占有制国家的危机。它动摇了古希腊旧的社会政治制度并导致各希腊城邦的灭亡，使它们先后为马其顿王国和罗马帝国所吞并。战争造成农民破产，阶级斗争极其尖锐化。在前335年之后，亚里士多德回到雅典，租借了一些健身房，建立了他自己的学园。最初，他只是同来求学的学生边散步边讨论哲学，所以他的学派被称作“漫步学派”。后来到学园来听课的人越来越多，他也就坐下来讲课。《尼各马可伦理学》便是在这样的背景下诞生了。

近代以来，有很多中国学者致力于研究亚里士多德的伦理学思想，廖申白就是其中的一员。廖申白是北京师范大学教授、博士生导师，曾在中国社会科学院哲学研究所工作。现任教于北师大哲学与社会学学院，主要研究古希腊伦理学（尤其是亚里士多德伦理学）、公共伦理学、伦理学原理，同时也担任中国伦理学学会副会长。他的研究成果颇丰，出版了《现代伦理学》等著作，译注了《尼各马可伦理学》等书籍，发表了一系列的论文。其中，他在一场“西方哲学的日出（2）——亚里士多德的哲学思想”讲座中提到，亚里士多德的伦理学有两个重要论题，分别是“幸福在于以特定方式生活”与“德性是朝向目的的灵魂品性”，两者结合为“幸福在于灵魂以合德性的方式实现”。人是能够幸福的，但是有条件，在没有外在严重条件影响下，幸福的实现取决于两点：第一点是掌握去实现的方式，即过合伦理德性的生活、沉思的生活；第二点是一个人基于思考而欲求那种生活，而基于思考的欲求即是选择。这也是他对《尼各马可伦理学》中幸福观的总结。

二、主要内容

《尼各马可伦理学》全书共分为十卷，主要讲述了善、德性、选择与意愿、公正、自制与节制、快乐、友爱以及幸福的相关内容。下面笔者将从幸福的定义“幸福是人的灵魂合德性的实现活动”出发，以幸福（至善）的三要素：实现活动、灵魂和德性（内涵、德性与选择、核心、具体德性：公正、自制、快乐与友爱）为逻辑线展开论述。

（一）幸福是至善

《尼各马可伦理学》的开篇就写到“每种技艺与研究，同样地，人的每种实践与选择，都以某种善为目的。”在这里“善即是某种善的事物”。作为目的的善不仅种类不同，而且等差悬殊。第一卷的前半部分也主要阐发了善的这种不同：“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。”第一种善是自身即善，即作为目的的善；第二种善则可以理解成手段的善，或者形式的善。这里的例子是三种生活（享乐的生活、政治的生活和沉思的生活）中的政治生活所追求的荣誉。荣誉是善的，但它不是最高的善，比荣誉的善更高的应该是德性，人们通过获得荣誉而彰显自己的德性。因此这里荣誉的善就应当是一种形式上的善，或者手段上的善。善有不同的种类，那我们确定哪个善是更高的呢？一种善之所以相对于另一种善是更高级的，是因为它的自足性。这里善的自足应当与善作为目的是统一的，它们都表明了善是不依靠其他事物而存在的，是一种自我存在，或本己的存在、先验的存在。善作为目的的存在是一种形而上的存在。

既然在全部行为中都以某种善为目的，一切活动的目的都是为了获得“可实行的善”。那如果我们行为的目的不止一个，那么这些目的的综合或者说是最终目的应当是一个，是其中最完善的那个。“我们把那些始终因其自身而从不因他物而值得欲求的东西称为最完善的。”，在亚里士多德这里，就是所谓的“幸福”。“荣誉、快乐、努斯和每种德性，我们固然因自身故而选择它们，但是我们也因幸福之故而选择它们。然而，却没有一个人是为着这事物或其他别的什么而追求幸福。”所以幸福应该是“完满和自足的，它是行为的目的。”因此得到的结论就是最高善即为幸福。

在公元前4世纪的雅典关于幸福有各种不同的观点。亚里士多德把这些观点分为三类：一是为大多数人所认可的把幸福等同于快乐的观点；二是认为幸福在于荣誉；三是认为幸福是沉思。对于这三种幸福观，亚里士多德把第一种归为动物的生活。（亚里士多德把人的活动分为三类：一是营养和生长的活动，这是所有生命共有的；二是感觉的生命活动，这是和动物共有的；三是有逻各斯的实践的生命活动，这才是人所特有的，人之为人的活动。）对于第二种观点，亚里士多德认为荣誉也不是完善的，荣誉是别人因为我们的德性而给予的，它不是属己的、不易被拿走的。而第三种生活，即沉思的生活，在《尼各马可伦理学》第十卷作了详细

地阐述。“如果幸福在于合德性的活动,我们就可以说它合于最好的德性,及我们的最好部分的德性”。它是最完美的生活。但是,我们只有以自身中神性的东西才能过这种生活,这种神性的东西是“努斯”。而努斯的实现活动就是沉思。所以“幸福与沉思同在。越能够沉思的存在就越是幸福,不是偶性,而是因沉思本身的性质。因为,沉思本身是荣耀的。所以,幸福就在于某种沉思。”

在如何获得幸福的问题上,亚里士多德觉得由德性可以习得获得幸福的能力,并肯定了在世的,个人的幸福。由此引出了对于德性的探讨(第二卷)。亚里士多德虽然认为幸福源于其自足性,但同时认可了善的获得需要外部条件。他在第九卷中讲到幸福的人既然万善具备就必定有朋友,他需要朋友来接受其善举。幸福的获得本身是一个从外部善出发,逐渐向上到达最高善的过程,在这过程中,学习获得幸福的能力也就是德性发挥了至关重要的作用。

(二) 幸福是人的灵魂合德性的实现活动

在幸福的定义中包含了三个要素:实现活动、灵魂和德性,下面将对这三个要素进行详细的论述。

1. 实现活动

“活动”在亚里士多德的最宽泛的意义上是属于每种存在物的。存在物分为无生命物和生命物。无生命物的活动主要是就它们的对于人或生命物而言的合目的性来说的,如石头的活动是用来造房子。每种生命物都有其特有的活动,植物共同的活动是营养和养育,而动物的活动是以它们各自种属的属性来感觉和运动。这里涉及到一个概念:种属。人的活动因种属的不同而区别于植物和动物的活动,人的活动乃是在于他的灵魂合和逻各斯的活动和实践,理性是人特有的品质。这个特别属于人的活动,被亚里士多德称为实践的生命的活动。

人的实现活动就是实现人的实践生命的目的的活动。这种实现活动的概念包含两个核心的判别。首先,人的目的的实现不同于其他生命物的目的的实现。人的目的,即幸福,是获得的而不是以自然的方式达到的。无生命物的活动的目的是自然地实现的;人的活动的目的的实现则要借助人性的运用,因而是实践的、非自然的。人的实现活动更由于实践理性的参与呈现更为积极的状态。其次,实现活动不同于功能或能力。功能或能力可以作为潜质存在,眼睛的视觉功能、手脚的运动功能即使在未加运用时也存在;实现活动则不是人的本质力量的潜在的质,而是人获得其本质力量的方式。人并不具有没有付诸运用的本质力量;这样的本质力量也就不是他的本质力量。他的本质力量只是他通过其实践生命的实现活动而获得的那些力量,因而只在这些力量被付诸运用时才存在。

2. 灵魂

属人的善分为三类,依次为外在的善、身体的善和灵魂的善。外在的善包含财富、高贵出身、有爱、好运等;身体的善包含健康、强壮、健美、敏锐等;灵

魂的善包含节制、勇敢、公正、明智等。这三者是不可分离的，都是属于最高善的现实活动，其目的都是得到最高的善。当然这些善中，灵魂的善是更加接近最高善的。

亚里士多德的灵魂是指生命的原则，也可以称为“隐得来希”、“生生之德”。既然是生命的原则，也就为一切有生命的事物所拥有，也就是说，不仅人、动物甚至植物也有灵魂。灵魂分为无逻各斯的部分和有逻各斯的部分，即无理性的部分和有理性的部分，人的活动值得是合逻各斯的部分，它使人区别于动物和植物。而且当生命终止的时候灵魂也不再存在，“灵魂是不能脱离身体单独存在的，就像斧头和眼睛被损坏或损伤了以后，锋利和视力不能单独存在一样。”这就不同于柏拉图带有宗教色彩的灵魂观，认为灵魂是可以脱离肉体而存在的、是可以转世的实体。但正是这个“隐得来希”是每种生命积极实现着他的活动，使生命得以存在，并且要更好的存在，就是要追求善。所以，周辅成先生说，“在哲学上或在人生哲学上，他注意到人的灵魂，称之为‘隐得来希’或‘生生之德’，是人的道德意愿(或意志)的根据。”灵魂给善的追求提供了动力之源，所以灵魂也是幸福的动力之源。

这就进一步说明了为什么要把幸福限定为灵魂的活动?因为善的三类事物中，灵魂的善是最合适、最真实的善。而在前面我们已经得出了幸福是至善的结论，那么作为至善的幸福当然只能是灵魂的善。

3. 德性

德性是《尼各马可伦理学》中重点阐述的部分，下面将从德性的内涵，德性与选择，德性的核心以及具体德性（公正、自制、快乐与友爱）三个方面进行总结。

(1) 德性的内涵

亚里士多德的“德性”和我们日常生活中说得“德性”是不同的，我们日常生活中所说的“德性”指道德德性，也就是道德品质、品德。但是他讲的“德性”要广泛的多，泛指有良性、优良品质。“可以这样说，每种德性都既使得它是其德性的那事物的状态好，又使得那事物的活动完成的好。”在这里亚里士多德谈到了眼睛的德性、马的德性，“人的德性就是既使得一个人好又使得他出色地完成他的活动的品质。”在这里我们看到人的德性是既使人好又使得他出色地完成他的活动的品质，正是又有了这种品质我们才能更好的活动，实现活动的目的——对善的追求，所以我们可以说，德性是人追求善的内在原因。

灵魂可以分为有逻各斯和没有逻各斯的部分，即理性的部分和无理性的部分，人的德性是指相应于灵魂的合逻各斯的部分。人的德性也可以分为理智的德性和道德的德性两部分。理智德性可以由教导生成，道德德性则需要通过习惯来养成。理智德性又可以分为理论理性的和实践理性的。智慧是理论理性的德性，是人的

最高等的德性。明智是实践理性的德性，一方面作为理智理性可以由教导生成；另一方面由于与道德德性不可分离其育成又离不开习惯。道德德性即德性既不出于自然，也不反乎自然。人的灵魂有三种状态：感情、能力和品质。在这三者中，能力是自然所赋予的，德性则并非自然使然；自然能力无需运用便存在，德性则唯有运用它才能获得。但是德性也不是感情，因为德性意味着在前的考虑与主动的选择，感情则不含有这两种性质。所以，德性是灵魂的实现活动的品质。

（2）德性与选择

虽然德性不是感情，但是却与感情和实践相关。出于意愿的感情和实践受到称赞或谴责，违反意愿的感情和实践则得到原谅甚至有时候得到怜悯。这两种感情和实践有很大的区别。首先，亚里士多德将违背意愿的行为分为两种，一种称之为被迫的，另一种称为无知的。我们主要来看亚里士多德如何判定行为是被迫的。他认为，一项行为如果其始因是外在的，即行为者就如人被飓风裹挟或受其他人胁迫那样对这初因完全无助，就是被迫的行为。这种实践行为是混合型的，即行为的一部分是出于意愿，而部分是违反意愿的。但是更接近于出于意愿的。在类似的混合型行为，有时候人们因为为了伟大而光荣的善的目的，即使做了耻辱和痛苦的事，也会受到原谅，甚至赞扬。而相反，在没有高尚的善的目的而做出巨大的耻辱的事会受到谴责。

亚里士多德指出，我们有时候很难决定，究竟应当牺牲什么、选择什么，或者，究竟应该为获得某种东西而忍受什么。但是更加不易的是坚持已做出的决定。

在阐明了意愿之后，亚里士多德紧接着在第二部分讨论了选择，他认为选择与德性有着最紧密的联系，并且比行为更能判断一个人的品质。因为选择虽然是出于意愿的，但两者并不相同。出于意愿的意义比选择更广些。他举例说因为儿童和低等动物可以出于意愿地行动，但不能进行主动的选择。另外，有些突发的行为可以说是出于意愿，但不能说是选择。在探讨选择时，亚里士多德首先反驳了有些人把选择等同于欲望、怒气、希望或者说某种意见。

他认为选择包含了逻各斯和思想，它的意思是先于别的而选取某一事物。所以不像欲望和怒气一样，为无逻各斯的动物所共有。其次，自制者的行为是出于选择，而不能自制者的行为才是出于欲望的。而欲望恰恰和选择相反。第三，他认为欲望是对于令人愉悦的或痛苦的食物，选择则不是。更不能把选择看做怒气，因为出于怒气的行为和出于选择的行为更是相去甚远。

（3）德性的核心

亚里士多德认为，德性的核心是“中道”，类似于儒家的“中庸”，“中道”即是中庸的状态，介于两恶——过度和不及之间。中庸之道是一种行为准则，也是检验是否为君子的一种标尺。“中道”也是这样，他认为适度是德性最大的特点，过度和不及就是恶。亚里士多德认为，人的目的在于追求幸福，要追求幸福

就要尽量扩充理性，扩充理性就要使行为举止合乎中道。所以人生的目的就在于追求中道。中道是“最高的善”，即至善，至善就是幸福。

如何达到至善？亚里士多德提出三条途径：第一，在过度和不及这两个极端或者说两种“恶”之中，避免距中道最远的那个极端。例如，奢侈与吝啬都处于极端上，其中奢侈离中道最远，应先纠正，而后逐渐纠正另一个极端即吝啬，以此来实现“中道”。第二，如无法避免“过度”和“不及”，就应选择离中道最近的那一方。节制是美德，若实现不了节制，则应在奢侈与过于俭朴这两者中选择离中道更近的后者。第三，要特别注意克制人类天然的倾向。如“趋乐避苦”是人的本能，但求乐可能引发超过限度的想法和行为，不加节制就容易导致恶。

根据亚里士多德的说法，道德并非虚无缥缈、不可捉摸，它就存在于人的思想和行为举止之中。对道德的追求也并不在于要达到举止不凡或思想境界高于常人，而是在日常活动中能按照“适度”的原则，恰到好处地行事。

（4）具体德性

在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德讲述了很多具体的德性，比如勇敢、节制、放纵、慷慨、友善、公正、快乐、友爱等等。其中最核心的是公正、自制、快乐和友爱。

① 公正

在《尼各马可伦理学》第五卷《公正》中，亚里士多德系统地分析了其正义理论。

首先，亚里士多德指出：“公正是何种适度的品质，以及它是哪两种极端之间的适度。”虽然这句话没有对公正下定义，但却明确了公正所包含的两个性质，“品质”和“适度”。亚里士多德说“所有的人在说公正时都是指一种品质，这种品质使一个人倾向于做正确的事情，使做事公正，并愿意做公正的事。同样，人们在不公正时也是指一种品质，这种品质使一个人做事不公正，并愿意做不公正的事。”可以看出“公正”与“不公正”两者都与品质相关，而品质更多的是体现在人身上，体现在人的行为中，与正义作为一种普遍的规范性概念相区别，这也是在阐述亚里士多德正义思想时用“公正”一词的原因。因此，亚里士多德的公正是个人的一种品质，这是公正的第一层含义。

其次，亚里士多德通过阐述不公正来推导公正。不公正有两种表现，一是善的事物上取得过多，二是恶的事物上取得较少，共同点是不平等。不平等的人，是不公正的。而与这两种表现相反的就是公正。此外，“违法的人是不公正的，守法的人是公正的。所有的合法行为就在某种意义上是公正的。”这是公正与不公正的一些表现，这里亚里士多德突出了法律的作用。然后指出，“我们在其中的一种意义上，把那些倾向于产生和保持政治共同体的幸福或其构成成分的行为看作是公正的。”亚里士多德继承了柏拉图的理念——正义是为了政治共同体的

幸福。接着法律还要求人们做一个勇敢者、节制者和温和的人，这些思想都延续了柏拉图的理念。

再次，亚里士多德的公正体现的是人与人之间的一种关系，是人和他人相处过程中体现出的德行。“公正常常被看作德行之首”，并且“公正最为完全，因为它是交往行为上的总体的德行”。在这里亚里士多德一直在强调公正是“对于另一个人的关系上的”，“公正是相关于他人的德行”。这里亚里士多德将德行外化，强调对他人的行为有德行的重要性，而且认为“对他人的行为的有德行是很难的”，而对他人的德行就体现在公正之中。亚里士多德在阐释公正的第二层含义“适度”和回答“它是哪两种极端之间的适度”时研究了“具体的公正”。具体的公正是总体的公正的一部分，也可以说是特殊的公正，是具体意义上的公正。亚里士多德将具体的公正分为三种：分配的公正、矫正的公正和回报的公正。分配的公正中包括两个相关于公正的事的人，还有两份相关的事物，这些事物包括荣誉、钱物和其他可析分的共同财富等，当事物的比例和人的比例相等时才能达到公正，才是平等。在亚里士多德那里人与人之间并不平等，因而分配的公正在于成比例，而“适度”就是指合比例。矫正的人的公正体现在私人交易中，并分为“出于意愿的”和“违反意愿的”两类。矫正的公正和分配的公正的性质不同，它将双方的人看作是平等的，“但只看事情，不论是善的还是恶的事情，对双方是否公正”。矫正的公正是衡量“得”与“失”的公正，在“善”和“恶”上过多或过少的得与失都是不公正的，公正是在“过多”与“过少”之间的适度，“所以矫正的公正也就是得与失之间的适度”。回报的公正，也称商业的公正，它其实是货币产生的原因，或者说是回报的公正的实现手段，它主要体现在商业的交易中。

最后，亚里士多德总结了公正，回应了开篇提出的公正的两层含义，“公正是何种适度的品质，以及它是哪两种极端之间的适度。”对于第一层含义，亚里士多德指出“公正是人在选择做公正的事时所表现出的品质。”而第二层含义两种极端之间的适度则是指“行不公正与受不公正的对待之间的适度”或者说是“过多”与“过少”之间的适度。

② 自制

在《尼各马可伦理学》第七卷前部分中，亚里士多德系统分析了其自制理论。

亚里士多德在第七卷中似乎并未对自制做出明确的定义。相反他通过对不能自制的讨论来达到对自制概念的说明。因此要理解自制，首先要对不能自制有个明确的认识。在第七卷亚里士多德通过讨论不能自制者与知识、放纵与不能自制、怒气上的不能自制与欲望上的不能自制以此来说明什么是不能自制。

第一，不能自制者与知识。亚里士多德将具有知识分为有知识而不运用知识与有知识并且去运用知识。在实践推理中有两个前提，一是普遍前提，是具体前提两者相互结合，产生结论。而在不能自制者的例子中不能自制者虽然知道普遍

前提与具体前提，但未能将普遍前提应用于具体前提。因此亚里士多德认为，不能自制者是没有运用或者不会运用知识。此外亚里士多德对不能自制者所具有的知识也进行了限定：“当一个人不能自制时呈现给他的知识不是真实的知识，也不是受到感情扭曲的知识而只是感觉的知识。”

第二，放纵与不能自制。放纵与不能自制都与同样的事物相关，如一些快乐与痛苦快乐都是它们所共同追求的，但是它们却是以不同的方式同这些事物相关。放纵者是出于选择，不能自制者则不是出于选择。不能自制者在违反正确的逻各斯而追求过度的肉体快乐时，并不认为自己应当那样做，放纵者则认为他自己应当那样去做。正是这种差异，不能自制者可以经劝告而改造，而放纵者则不能。

第三，怒气上的不能自制与欲望上的不能自制。亚里士多德认为欲望上的不能自制是可耻的，也是不公正的。而与此相比，怒气上的不能自制并不那么让人憎恶。这是因为首先在有无疑各斯方面，怒气在某种程度上是听从逻各斯的，但并未听对；欲望则听从感觉的宰制，而不受逻各斯的控制。其次，从人人都有正常欲望的角度来看，怒气属于正常的冲动，它比过度的不必要的欲望更容易得到谅解。最后，从公正的角度来看，欲望上的不能自制比怒气上的不能自制更不公正。因为发怒的人不是工于心计的，而欲望则是出于心计的，越工于心计越不公正。如羞辱他人在亚里士多德看来这是出于欲望的侵犯行为，这种行为使人感到快乐，而出于怒气而做的事情往往使人痛苦且怒气中不含有羞辱他人的成分。因此欲望上的不能自制比怒气上的不能自制更不公正。此外亚里士多德还强调怒气上的不能自制只是特殊意义上的不能自制而严格意义上的不能自制是欲望上的不能自制。

通过以上分析，不能自制即有知识但不运用，不是出于选择而是违反其选择与理智去过度追求快乐并躲避一切痛苦，一般意义上的不能自制是与放纵相对应的不能自制严格意义上的不能自制是欲望上的不能自制。因此与不能自制相对应，可将自制归纳为一种趋向德性的好的品质，并且在欲望与诱惑面前自制者能摆脱欲望的盲目性而遵循理性对事物做出正确的选择，即“自制是对思维活动中的欲望的控制”。在追求快乐方面，自制者身上虽存在坏的、不合理的欲望，但能听从逻各斯的指引控制自己的不合理欲望。不能自制与自制都是处于恶与德性之间的中间品质，但二者截然相反。与不能自制相比，自制更接近于德性，是一种重要的品质。归根到底自制就是自觉地、有理性地控制欲望，过一种符合德性的生活。

③ 快乐

在《尼各马可伦理学》第七卷后部分和第十卷前部分中，亚里士多德系统地分析了其快乐理论。

在第七卷中，亚里士多德首先展示了普罗大众对于快乐的三种认知：快乐并

不等于善；有些快乐是善，但大部分的快乐是坏的；即使所有的快乐都是善，那么快乐也不可是最高的善。主张这个观点的人认为快乐是一个过程而非是一个目的。但是，亚里士多德认为上面所提到的几点都不能有充分的理由表明快乐不是一种善，以及快乐不是最高的善。所以他对上述观点提出了自己的推论和解释。

首先论证了善的双重意义。这部分亚里士多德提出了善的不同含义，提出了与本质性的快乐相对的非本质性的快乐，也提出了作为实现活动或目的的快乐。然后亚里士多德区分了快乐的情况，一种是回复状态中的快乐，另一种是正常状态中的快乐。再次，亚里士多德认为，快乐不是过程，快乐也不是伴随着所有过程，但是有些快乐是实现活动，或者甚至是目的。实际上，快乐不是产生于我们将要成为的状态，而产生于我们对自己力量的运用。说快乐是“感觉过程”是错误的。快乐被认为是过程的原因在于有人认为快乐是最高意义上的善，把“实现活动”和“过程”混淆了。

那么快乐到底是不是最高的善呢？亚里士多德将快乐定义为实现活动本身，而幸福又是灵魂中合乎德性的实现活动。这就使得快乐和幸福混为一谈，误把快乐当作最高善。在第十卷中，亚里士多德对此做了修正，把快乐定义为伴随实现活动，并且完善实现活动。所以，快乐是一种善，但并不是最高的善。

在第七卷的最后，亚里士多德讨论了肉体快乐到底值不值得追求的问题。有人认为肉体的快乐是与放纵相关的快乐，是不值得欲求的。但是很显然，必要的肉体快乐驱逐了痛苦，我们所批判的肉体的快乐应当是过度欲求的肉体上的快乐，而非正常欲求范围内的肉体快乐。事实上，有些坏人之所以成为坏人，就是因为过度的追求肉体的快乐，而不是追求必要范围内的快乐。

第十卷关于快乐的讨论主要集中在 1-5 章。本卷开始以欧多克索斯对快乐的观点引入。欧多克索斯认为快乐是最高的善，因为他看到一切生命，无论有无理性都在追求快乐。在它看来，在所有的事物中，所被追求的目标必定都是善，最被追求的就是最高的善。快乐被所有生命物追求的事实表明它对于所有生命物都是最高的善。亚里士多德认为，欧多克索斯的理论之所以可以被接受，是因为他道德品质的出众而非观点本身。关于快乐是恶的反驳。亚里士多德对斯彪西波学派中认为“快乐不是善而是恶”进行了反驳，即使快乐不属于品质，我们也仍然不能说它不是一种善，因为德性的实现活动也不是某种性质，幸福也同样不是，但它们确实都是善。亚里士多德虽然不认同欧多克索斯所说的快乐都是善，但也不认为斯彪西波学派的“快乐都不是善”的观点是正确的。

在关于快乐的进一步讨论中，亚里士多德并没有急于给出自己关于快乐的定义，而是对斯彪西波学派“痛苦在于匮乏，快乐是匮乏的补足”的意见进行讨论。首先，匮乏和补足只是肉体上的但事情并非如此，快乐不是补足，但在补足产生时，人们会感受到快乐。快乐本身是值得欲求的，但如果源于一些条件，尤其要

以违反德性品德作为条件，那么它就不值得欲求。快乐也有种类上的不同，来自高贵事物的快乐不同于那些来自卑贱事物的快乐。

亚里士多德提出，快乐不是运动，因为它是完整的，它的任何形式在任何时候都不可能靠延长时间来完成，快乐在每一个时刻都是“整体”的，而所有的运动都要经历时间，都有一个目的要达到，并且一个运动在每一个时刻都是不完善的。

亚里士多德所说的快乐并非是实现活动，这种快乐是伴随着实现活动，并且完善着实现活动。没有实现活动，也就没有快乐，没有办法将二者割裂开来。不同的实现活动伴随的快乐也是不同的。所以，完善实现活动的快乐有其特殊性。每种生命物都有其固有的快乐。不同的人也有完全不同的快乐。完善着好人的实现活动的快乐才是真正的快乐。这种快乐完善着我们的生活，使我们的生活愈加值得欲求。当然，实现活动是好的，快乐就是好的，实现活动是坏的，快乐就是坏的。

④ 友爱

在《尼各马可伦理学》第八卷和第九卷中，亚里士多德系统地分析了其友爱理论。

他主要论述了基本的观点：

第一，友爱是一种德性，是生活最必需的东西之一。

“在谈过这些之后，我们来谈谈友爱。因为，它是一种德性或包含一种德性。而且，它是生活最必需的东西之一。因为，即使享有所以其他的善，也没有人愿意去过没有朋友的生活。”在《尼各马可伦理学》第八卷的篇首，亚里士多德这样写道。在他看来，友爱是一种德性，并且是生活最必需的东西之一。因为，不论是生活中还是理论上，两个人总比一个人强，人们总是渴望能在相互帮助中实现他的理想。这一点在战争频繁、人民居无定所的古希腊表现得尤为明显。幸福高尚的生活是不能没有朋友的：富人需要朋友，通过对朋友的赠与体现其“善”，并能保全其财产；穷困的人需要朋友，陷入不幸时，朋友会对他施以援手；青年需要朋友，以帮助他少犯错误；老人需要朋友，以关照生活和帮助他做力所不及的事；壮年人需要朋友，朋友的指点使其行为高尚。

同作为德性与幸福的联系的其他的外在善不同，友爱自身就是德性，或者包含着德性，这使得友爱成为德性与幸福的更本质的联系环节。因为，其他外在的善似乎只是我们过一种幸福生活的单纯的手段，而友爱本身就是共同生活的价值所在。所以，幸福的生活只是作为手段而需要外在的善，而作为目的的一部分则需要友爱。友爱作为这种联系环节，不仅在于它对幸福来说是必要的，更在于它自身就是高尚的。

第二，友爱有三种不同的类型，各具特点。

亚里士多德认为,并不是所有的事物都为人们所爱,只有可爱的事物,也就是:善的、让人快乐的和有用的事物,才为人们所爱。一般认为,有用的东西就是善和快乐的東西,因此,可爱的东西就是善的和让人快乐的東西。这里要弄清楚的一点是,人们是喜欢本身就是善(或快乐)的事物,还是喜欢对于他们而言是善(或快乐)的事物?亚里士多德认为,每个人都似乎喜欢对他而言是某种善的事物。因为尽管本身即善(或快乐)的事物在总体上是可爱的,但是,正如普罗塔格拉所说,人是万物的尺度,每个人的感觉本身便各不相同,再加上周遭环境和条件的变化因素,我们认为,只有对一个人本身而言,即他自己认为是某种善(或快乐)的事物才对那个人是可爱的。

相应于以上描述的三种可爱的事物,亚里士多德把友爱也分为三种:善的友爱、快乐的友爱和实用的友爱。因为当人们互爱时,他们是因为这三种原因而希望对方好的,即希望对方更有德性,更令人愉悦,更有用。其中,有用的友爱,人们互爱并不是因为他是朋友,而是因为他是有用的人;快乐的友爱则是为了自己的快乐。这两种友爱都不是为了爱自身,而是为了有用和快乐,这两种友爱是偶然的友爱,难以持久,却在生活中最为常见。我们常能看到形形色色的人因为利益纯粹为了享乐而结为朋友,而利益和快乐来得容易散去也快,当繁华已尽,笙歌不再,这种所谓的朋友关系便也随之消散。在亚里士多德看来,实用的友爱最常见于老年人和中壮年人之中,因为老年人追求的不再是快乐,而是好处;中壮年人则多以获利为目的。这样的朋友不喜欢共同生活,因为他们只因为对方能给自己带来好处才会觉得对方使他快乐,因此,除非期望对方能带来好处,否则就没有来往的必要,共同生活只会容易产生离间而使利益和快乐受到破坏;青年人之间的友爱则多以快乐为原因,青年人凭着感情生活,追求能使他们愉快的、当下存在的東西。然而,能使他们觉得愉快的東西会随着时间的变化而改变,他们的友爱也便随着他们觉得令人愉快的東西而变化,而这种快乐的变化是很快的。因此,他们常常一日之间就相爱,一日之内又分手,变幻无常。但与不喜欢共同生活的、以有用为目的的友爱不同的是,以快乐为目的的青年人是愿意共同生活的,因为只有在共同生活中,他们才能得到他们所期望于友爱的快乐。真正的善的友爱是发生在好人,即有相似德性的人之间的,因为只有在好人之间才能因为对方自身的原因而希望他好,而不是为了利益或快乐。亚里士多德认为,这种友爱才是最好的友爱,才有资格被视为友爱本身,并且最稳定、持久。

因此,他在很多地方所作的关于友爱的定义,都是对于善的友爱的定义。他指出,如果我们以幸福的高尚的生活判断各种友爱的价值的高低,那么结论就应当是,在德性上相近的好人之间的友爱最能帮助我们实现这种生活。所以在各种友爱中,只有这种友爱是完善的,即相对于我们是完全的友爱,其他的次等的友爱只是在部分的意义上才被人们称为友爱。共同生活是善的友爱的特点,好人因彼此

的善、愉悦和有用而愿意共同生活。然而,善的友爱也因如此高尚而难得一见——有德性的好人本就不多见,更何况还需要时间来形成共同的道德,因此,我们也就多在“千金易得,知己难求”、“士为知己者亡”这样流传至今的俗语中,表达和想象着对于善的友爱的渴求。

这里要说明的是,善的友爱并非就完全排斥有用和快乐。比如那些至福之人,他们应有尽有,虽不需可用的朋友,但却需要那些令人喜欢的朋友,总想与某些人过共同的生活。只是善的友爱坚定而持久,不易受到中伤,而有用和快乐的友爱则容易见异思迁,相互猜疑,故不能称为真正的友爱。

第三,爱自己和爱他人的统一。

关于爱自己的问题,人们常常把它看作贬义,认为爱自己就是自私自利、完全利己、毫不利人。但事实上,既然善的友爱存在于具有相似德性的好人之间,那么与其说我们爱的是朋友的善,不如说是爱自身的善。亚里士多德认为,爱着朋友的人就是爱着自身的善,朋友是另一个自身。也就是说,友爱是根源于一个人对他自身的关系的,尤其是对一个好人来说,他怎么对待自己,也就怎样对待朋友,他愿望他朋友能得到什么,能变成什么样,也是他原本愿望于他自身的。对此,罗斯提出了他的见解,他认为亚里士多德的这个理论主要是想说明一个善人的利己主义恰恰同样具有利他主义的特点,从此打破了利己主义和利他主义之间的对立。至此,一个人对自己的爱与对朋友的爱是否可能一致,就转化为利己主义与利他主义是否能够一致的问题。

既然爱自己与爱他人能够统一,那么,两者应该如何统一?首先是自我的一致:人和自身可以构成一种一致的关系,因为这种关系的承担者是一个单独的不可分割的人,因为这个人的灵魂和肉体有时是能达到统一的,而灵魂中的理性和非理性部分有时也处在一种一致的关系中。也就是说,首先要自我一致,才能做到爱自己 and 爱他人的统一。其次,友爱总是存在于有某种相似性的两个人之间的,即所谓“物以类聚,人以群分”。不相似的友爱只能是在类比的意义上才能说是友爱,例如快乐的友爱和实用的友爱,他们只在有共同利益的时候才能说是友爱。在德性的友爱中,如果友爱双方在德性上距离过大,友爱也将难以为继。最后,自爱者的利他性:真正的好的自爱是灵魂的理性部分,做到这种自爱的人,“在所以值得称赞的事物中,好人都把高尚(高贵)的东西给予了自己。”因此,好人必定是一个自爱者,因为做高尚的事情既有益于自身又有利于他人;坏人则必定不是一个自爱者,因为按照他的邪恶感情,他必定既伤害自己又伤害别人。

三、总结

亚里士多德在《尼各马可伦理学》这本经典的伦理学著作,向我们阐述了人类对善的追求、对幸福的向往,也引发了我们对生命的思考。人人都渴望达到善的目的,但是在追求善的路上也会经历许多的坎坷。

最近，“基因编辑婴儿”事件引发了人们的热议讨论。2018年11月26日，一位来自深圳的科学家贺建奎宣称一堆名为露露和娜娜的基因编辑婴儿于11月在中国诞生。这对双胞胎的一个基因经过修改，使她们一出生就能天然抵抗艾滋病。基因改造对人类来说到底是福音还是灾难呢？这就涉及到伦理学的思考。**科技不能只是冷冰冰的技术或者工具，它离不开人这个属性，任何科技都与人的伦理道德相关。**在理论上，随着新技术的发展，我们能随意改变孩子的特质：智力、身高、体格，选择性别、头发或眼珠的颜色，让他免于感染某些疾病。除此之外，还有纳米技术、生物技术、信息技术和认知科学，再加上人和机器的结合，人类不仅能对自己进行治疗，还能“增强”创造出更强大更优秀的个体。我们不可否认这些技术在某些领域确实发挥着很好的作用，但是对人体的改造都是好的吗？显然不是。首先，技术的成熟就是一个问题，谁也难以预料基因改造之后的后果。有人会说，技术要进步本来就存在一定的风险。是的，但是，这种风险不应该随意让鲜活的生命来承担。要不然，我们的制药师为何要经过反复的试验，才敢将药品推广出去呢？还有很多这样的例子足以证明。其次，这种改造可能会带来不公平的问题。因为一部分人可以通过技术作弊，变得比其他人更强，其中的界限非常模糊。比如，一家德国公司开发了一种治疗失明的芯片，将它植入视网膜色素变形患者的眼中，能将恢复大部分的视力，这种治疗很合理。但是，只要芯片的性能提高，接受治疗的患者就会变成视力超强的“superman”。因此，“基因编辑婴儿”存在很大的争议性。“基因编辑婴儿”迟早会诞生，问题在于如何让它来得更符合伦理，对个人和社会都更加安全，这就要求实行严格的监管。

追求善是人类孜孜以求的事情，但是如何做到“有所为”和“有所不为”，用正确的手段达到善，才是最应沉思的问题。