Globethics Repository



友爱在亚里士多德伦理学中的地位 [The Status of Love between Friends in Aristotle's Ethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	廖, 申白
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-06 13:53:49
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185410

廖申白：友爱在亚里士多德伦理学中的地位

廖申白

【原文出处】哲学研究
【原刊期号】199905
【原刊页号】55～61
【作 者】廖申白
【责任编辑】苏晓离

在亚里士多德的伦理学中，他关于友爱的理论一直只受到很少的关注和讨论。（注：对于亚里士多德伦理学的学习者与研究者来说，这是人所共知的。迄今为止对于亚里士多德的友爱理论只有比较少的讨论。西方学者中较为重要的讨论有：W. D. Ross（罗斯）《亚里士多德》（王路译，商务印书馆，1997年）第7 章"友爱"一节； B. A. W. Russell（罗素）《哲学史》第1卷（何兆武、李约瑟译，商务印书馆，1982年）第20章"亚里士多德的伦理学"中一段专门的评论；J. O. Urmson（厄姆森）在Aristotle's Ethics（Blackwell,1988）第9章中的一段专门的讨论；W. F. R. Hardie（哈迪）的Aristotle's EthicalTheory （Clarendon,1968）第15章； G. Percival （珀西瓦尔）的Aristotle on Friendship（Cambridge University Press,1940）"导言"；A. W. Price（普赖斯）的专著Love and Friendship in Platoand Aristotle （Clarendon,1989）。近年来西方学者中研究亚里士多德友爱论的最重要的论文有J. M. Cooper的"Aristotle on the Formsof Friendship"（Review on Metaphysics 20 [1976/77]），这篇文章的改写文本收在R. M. Rorty 编辑的Essays on Aristotle's Ethics（University of California Press,1980）中；W. W. Fortenbaugh的"Arsitotle's Analysis of Friendship"（Phronesis 20[1975]），和A. D. M. Walker的"Aristotle's Account on Friendship in the Nicomachean Ethics"（Phronesis 24[1979]）。 中国学者对亚里士多德友爱论的比较重要的讨论有：严群《亚里士多德之伦理思想》（商务印书馆，1933年）第8章； 包利民《生命与逻各斯——希腊伦理思想史论》（东方出版社，1996年）第4章第3节；黄藿《理性、德性与幸福——亚里士多德伦理学研究》（学生书局，1997年）第5章，等。 ）这也许有些不公平。一方面是因为，在他的伦理学讨论中，他对于友爱的讨论占有最大的篇幅。在较早些的五卷本的《欧台谟伦理学》中，有一卷专论友爱；在十卷本的《尼各马可伦理学》中，有两卷专门讨论友爱。这足以表明，亚里士多德在著述伦理学时，对友爱问题是非常关注的。他不仅非常关注友爱的问题，而且对于它的讨论达到了对所有其他主题的讨论所未见的精致程度。另一方面是因为，这部分讨论在他的伦理学讨论中非常重要，因为只是在对友爱问题的讨论中，亚里士多德才把伦理学讨论的情趣转到对人与人的关系方面。我们甚至有理由说，如果略去这部分讨论，他的伦理学讨论就是不完全的或没有最后完成的。那么为什么亚里士多德的友爱论没有引起过相应的关注与讨论呢？依罗斯（W. D. Ross）的看法，这是因为亚里士多德——也许也是他同时代的希腊人——使用友爱（ψτλτα）的方式太过广泛，不仅包括我们今天所说的朋友关系，而且包括任何两个人之间的任何相互吸引的关系，这种讨论友爱的方式显然是近代以来的人们所不熟悉的。（参见Ross：《亚里士多德》，第253页）库珀（J. M. Cooper）也持相似的看法， 认为由于自近代以来友爱主要被看作个人自由地加入的关系，人们倾向于忽略亚里士多德把友爱置于人的幸福的框架之内的努力，或者把这种努力看作是历史上的趣事。（Cooper, " Aristotle on the Forms of Friendship", in Review of Metaphysics 20〔1976/77〕,p. 619. ）本文的目的并不在于说明亚里士多德的友爱理论受到忽视的原因，而在于探讨亚里士多德对友爱问题的讨论或他的友爱论同他的整个伦理学讨论的主要的联系。因为厘清了这种联系的一些主要的方面，我们可能就比较容易理解，亚里士多德何以在他的伦理学著作中以那样大的篇幅讨论友爱问题，从而就可能对亚里士多德的伦理学有更清楚的整体的概观。由于我已在其他地方说明了友爱的概念与希腊的历史生活的联系，我在此处的目的就只限于说明亚里士多德对友爱的讨论与他的整个伦理学讨论的理论上的联系。

一、友爱是亚里士多德伦理学的重要主题

对于亚里士多德把他的伦理学讨论的最大部分给予了对友爱问题的讨论这件事，我们似乎没有理由把它看作是一个无关紧要的偶然的安排。在一部像《尼各马可伦理学》这样比较严谨的、基本上是纲要式的伦理学著作中，这样的安排不会是粗心所导致的结果。而且，如果考虑亚里士多德在他的著作中始终关注论题的系统性与逻辑关系这一风格，我们就更不会得出那种结论。

为什么亚里士多德要以这样大的篇幅来讨论友爱问题？最简单的回答就是，这是那个时代的希腊生活中的重要问题，因而也是那个时代的伦理学讨论的重要问题。但是在作这样的回答的同时，我们也不希望把这一回答简单化。比较完整的回答是，这一问题既是在那个时代具有突出重要性的问题，也是伦理学讨论本身的重要问题。任何一个时代的生活主题，如果它是以理论的、哲学的方式对待的，它也就具有了理论的意义。希腊生活中的友爱问题就是一个重要的例证。在柏拉图和亚里士多德的时代，经过伯罗奔尼撒战争，雅典已丧失盟主的地位，雅典民主制开始衰落，城邦内部开始显露各种危机。为了挽救雅典的式微趋势，柏拉图与亚里士多德都提出了理想的城邦的概念。有好的城邦，也有坏的城邦。好的城邦不止是存在，而且是为其公民的好的生活而存在。只有好的城邦才能造成全体公民的高尚［高贵］的幸福生活。（《政治学》，1260b29，1280a30—31）就像任何一个共同体都是由其成员之间的友爱维系的一样，城邦是由其公民间的友爱维系的。但是，像"野蛮人"、奴隶和小孩子那样的友爱不能支持一个好的城邦。所以，造成好的城邦的第一位的问题是造成好的公民。因为正确的、好的友爱只是好的公民之间的友爱。（参见《政治学》，1253a32—39， 1275a14，1284a1—3，1293b3—6）这是从苏格拉底， 特别是从柏拉图到亚里士多德的共同的主题。

柏拉图对友爱或爱的探讨（关于柏拉图对友爱或爱的讨论的主要观点，我在《亚里士多德友爱论研究》"引论"第3 节中作了论述）是亚里士多德的讨论的主要理论背景。友爱与爱存在联系，友爱自身不属于理智的范围而与感情事务相关，友爱有正确的与错误的分别，这些主题都在亚里士多德的讨论中继续。但是我们将看到，这对亚里士多德来说是一个相当狭小的框架，因为所有论点都是被柏拉图"型式"论的框架框住的。爱与友爱是简单同一的。友爱或爱只朝一个单独的方向被展开，即它激起我们的灵魂对唯一的、永恒的美的型式的回忆。这个美的型式（即"一"）最终判定着友爱或爱，对它的回忆的知识和对这知识（理智）的爱本身就是一种生活。朝向错误方向的友爱或爱简单地说并不是爱。而且，柏拉图关于好人因在德性上是自足的而不能互有助益的看法，还似乎直接否认了正确的友爱的可能性。这些在亚里士多德看来都是在跨出型式论的框架时必须丢掉的东西。亚里士多德不同意柏拉图在《李斯篇》、《会饮篇》和《斐德罗篇》中把友爱与爱直接等同起来的观点。对亚里士多德来说，柏拉图所讨论的爱者与爱人的爱或友爱只是友爱的一个特例， 是感情的过度状态的例证。 （《尼各马可伦理学》， 1158a13—14 ）亚里士多德早期的"情爱篇"残篇的一段话最清楚地表达了这种看法：

爱是生成于心中的一种冲动，它一旦生成就要运动和生长，最后臻于成熟。一旦成熟它就带来欲望的折磨，在爱者的心灵深处激动在增加，他矢志不渝，专心不懈，满怀希望。这把他带向性爱，加强了要求，于是陷入了愁苦和哀伤，无数的不眠之夜，无望的热情和沮丧，终于把心灵摧毁。（《残篇》［李秋零、苗力田译］，《亚里士多德全集》［苗力田主编］第10卷，中国人民大学出版社，1997年，第138页）

爱不是像柏拉图所设想的是可以使我们通过对一个美的形体的沉迷而恢复起对美的型式的回忆的欲望，爱毋宁是走向性爱的。性爱的快乐就其本身的性质来说是妨碍理智活动的快乐的，因此肉欲的快乐尤其是肉欲本身总是使人的灵魂向下而不是向上的。（《尼各马可伦理学》，1175b2—10，25—32）所以友爱需要与爱相区别，尽管友爱都包含不同程度的爱。因为友爱必须包含尽可能多的内容，按照希腊人的一般用法，把任何两个人之间的任何相互吸引，从家庭中夫妻、父子、兄弟的感情关系、伙伴关系，到城邦中的一切关系，如治者与受治者的关系、公民间的商业的与非商业的关系，都包括进来。（同上书，1157b29—34）

这一扩展的直接后果是这种讨论面对着多种多样的友爱关系。如果友爱追求某种善，那么不同的友爱必定追求不同的善，正如不同的活动追求不同的善。这些不同的友爱必定也有不同的原因和不同的目的。（同上书，第1097a15—16，1156a8—30 ）那么柏拉图所坚持的那种见解，即好人之间才有友爱、坏人之间不可能有友爱（这是柏拉图在Lysis 中的观点，见The Works of Plato, V. 1, p. 494—496）是否错误？ 亚里士多德认为，这种见解在其基本意义上，在只有一种友爱即好人之间的友爱的意义上是错误的；友爱的概念必须容纳多，必

须承认坏人之间、不好不坏的人之间也都有友爱，尽管是性质不同的友爱。但在另一层意义上，柏拉图又是对的。坏人之间的友爱不是本来意义上的友爱，而只是在类比的意义上的友爱。（《尼各马可伦理学》，1157a36—b5 ）对柏拉图来说，判断友爱的最终尺度是美的型式，即唯一的、绝对的美，是我们的灵魂对这种美的回忆的知识。而对亚里士多德来说，判断的尺度是相对于人自身的善，而个人的善与城邦的善是同一的。知识、智慧不可能是友爱的唯一尺度。友爱作为德性，基本的问题是实行：我们通过做朋友而成为一个朋友，正如我们通过做勇敢的事成为勇敢的人。（同上书，1094b8—10，1157b7—10）借助耶格尔（W.Jaeger）的研究，我们可以把这幅图画看得更清楚。耶格尔令人信服地表明，亚里士多德在早期的《劝勉篇》（Protrepticus）中完全在柏拉图主义意义上使用ψρουτS（明智），这是一种特殊的关于知识的概念， 即真实的知识是有行动力的智，与"理论知识的可能性、题材、运用、生长，与幸福相联系"；《尼各马可伦理学》时期的亚里士多德（注：根据对文本的研究，耶格尔认为《欧台谟伦理学》是两者间的过渡期的作品，与"劝勉篇"更接近。）已经公开抛弃了此种观点， 舍弃了"ψρουτS的所有理论的含义，明确把它的范围同σο

附图

τα（智慧）和vouS（理智） 的范围区别开"。 （ Jaeger,Aristotle, Fundamentals of the History of his Develo pment,trans. R. Robinson, 2[nd]ed., Clarendon, 1948, p.81—82, 231—246 ）所以，对《尼各马可伦理学》的作者来说，友爱是一种品质，与我们作为朋友的交往生活的善相联系，属于明智的范围而不是"智"的范围。从明智来判断各种不同友爱的相对于我们的价值，尺度是相对于人的各种善之中那个最高的善，即其他各种善都指向的那个自身就是善的目的本身，这个目的就是幸福的高尚［高贵］的生活。如果我们以幸福的高尚［高贵］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（同类）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。（《尼各马可伦理学》，1157b29, 1156b13—20, 1158b5—10）

二、友爱问题是亚里士多德对待常识的道德哲学方法的一个例证

在讨论友爱问题时，亚里士多德显然也面对着许许多多的问题，并且面对着对于这些问题的各种各样的常识意见。友爱是一种还是多种？一个人应当有许多朋友还是只要有少数几个朋友？一个人是应当最爱自己还是最爱朋友？什么时候应当终止一种友爱？这些问题有些是柏拉图讨论过的，有些是亚里士多德在雅典学苑的朋友们讨论过的，有些是他经验和观察到的，有些则可能是听课的人们当场提出来的。他需要对这些问题作出说明和回答，因而，他需要作出许多精细的区分，探寻许多细微的联系，而这显然必须用很大的篇幅来进行。（参见Percival, p. xiii）这种分析自然地要以众人的"意见"即常识为题材。《尼各马可伦理学》第八卷的最初的几章都是有关友爱的种类的，这些区分都是从常识的观察中归纳的。在其他各章与第九卷里，亚里士多德也常常是从归纳人们所持的不同的常识意见开始，或者在讨论中不断地提出问题，不断归纳对于这些问题的各种不同的常识意见。所以有些人就认为亚里士多德只是在不断地提出问题和回答问题。（参见余纪元译J.Barnes《亚里士多德》［中国社会科学出版社，1989年］和他的"译者序"）对亚里士多德来说，常识的许多看上去有道理的不同意见可能都是真实的，或者在部分的意义上是真实的。（参见《尼各马可伦理学》，1163b2）因为，常识在对事物与行为的那些显现的状态的观察上是胜任的，尽管它常常只观察到了表面的状态，而不能深入地区分。这同时也因为，伦理学是政治学的一部分，政治学所研究的题材不同于其他科学，虽然有自然的东西，但更多的是出于约定，所以不能要求其他科学研究那样的精确性。（同上书，1094b15—17 ）因为这种题材的属性是运动或变动着的东西的属性。（《形而上学》［苗力田译］，1020b17， 《亚里士多德全集》第7卷［中国人民大学出版社，1993年］，第131页）常识像一个老练的观察者，它能抓住这种变动着的对象事物的不同的样态。所以，亚里士多德说，在存在两种似乎都有道理的常识意见时，

我们应当把两种道理相互区别开，看一看每种见解在多大程度上以及在哪些方面是对的。（《尼各马可伦理学》，1168b12—13）

作为分析者，亚里士多德常常要站在常识之中。 正如西季威克（H.Sidgwick）观察到的， 亚里士多德的伦理学讨论的主体总是"我们"，即亚里士多德和他的同时代的其他希腊人，他也像他的同时代人那样判断，并且总是以这种身份来呈现经过比较与区分而"具有了一致性的希腊的常识道德"。（Sidgwick：《伦理学方法》［廖申白译，中国社会科学出版社，

1993年］，第18页）我们似乎不能把这一点看作是缩小与听者和读者的距离的策略，而应当把它看作是亚里士多德对待常识的一种基本态度。如我们在他的两部伦理学中看到的，亚里士多德对常识和表达常识的那些箴言、明句与谚语大都持尊重的态度，他只是在少数地方表现出对常识的比较尖锐的批评。常识对亚里士多德来说是一个大致可靠的向导。他认为在考察存在的意义这样的题材时，常识对我们有更大的帮助。但是另一方面，如果把常识的各种观察都不加分别地接受，那么我们就得不出任何有意义的结论。所以重要的事情是找到常识之中的真实的"具有一致性"（用西季威克的话说）的联系。在这点上，亚里士多德认为常识的下述观点有方法的意义：人们所称赞的事物与行为都对于人是善的。如果在这里再引入一种形上学的区分，即一事物的属于自身的那些性质与偶性之间的区分（注：《形而上学》（苗力田译），1017a9—10："存在的意义或者就偶性而言，或者就自身而言"。见《亚里士多德全集》第7卷，第121页。自身的性质与偶性的区分是亚里士多德的伦理学的分析的最基本的方法。），并且把存在的属于自身的意义看作是存在的更为根本的意义，从这种观点就可以引申出一个意义：存在的真实的或自身的意义在于那些可称赞的事物与行为之中，或者，那些可称赞的事物是最接近存在的自身的意义的东西。在这种常识的见解中亚里士多德也发现了常识自身所观察不到的东西：人们在称赞某种事物时并不是以自身的状况为尺度，而是以被称赞的事物自身的状况为尺度；常识似乎是把可称赞的东西即对于人们是善的东西，而不是把人们实际实行的东西作为标准的。（《尼各马可伦理学》，1101b11—16，1110a23）所以在一般人的常识的观点中， 好人之间的友爱就是友爱自身，其他种类的友爱则只是偶性的意义上的友爱：人们只称赞好人之间的友爱，因为只有这种友爱对于他们才是真正善的、有益的，尽管他们自己的友爱是另一样的友爱。

三、友爱论作为德性论与幸福论的联系环节

另一个值得注意之处是亚里士多德把对友爱的讨论安排在对其他德性的讨论之后和对幸福的讨论之前。这显然是亚里士多德的一种特意的安排。他想通过这样的安排传达给读者什么信息呢？对友爱的讨论与他的整个伦理学存在什么联系？劳伊德（G. E. R. Lloyd）对此持最极端的看法。他认为《尼各马可伦理学》中关于友爱的第八、九卷是"离开了主题"，第十卷才又"回到第七卷开始时关于快乐的讨论，最后回到幸福之本题"（Lloyd ：《亚里士多德思想的成长与结构》［郭实渝译，联经出版事业公司，1984年］，第131—132页）。哈金森（D. S. Hutchinson）则相反， 认为《尼各马可伦理学》关于友爱的讨论"是最重要的部分之一"。（J.Barnes〔ed.〕：The Cambridge Companion to Aristotle, Cambridge, 1995, p. 228 ）如果我们注意亚里士多德本人在《尼各马可伦理学》中提供的一条线索，劳伊德的意见就显得太过偏颇。在第七卷最后四章（11—14），亚里士多德在讨论了自制问题后自然地面对这样的问题：一个自制的人是否需要快乐或外在的善。人们认为幸福必定包含快乐与外在善，因为例如至福的人这个名称（μακαπτ oS）就来自非常快乐（μαλα χατπετν）这个词。（注：μακαπτ oS，意为神赐福的人，μαλα χατπετν为不定式短语，意为非常快乐，χατπετν意为快乐，高兴。）如果说自制的人不再需要任何快乐与外在善，那么显然自制的人就不会是幸福的。这不啻是说一个有德性的人不会幸福。所以快乐与外在善在第七卷中是作为德性与幸福的联系的环节来讨论的。（参见《尼各马可伦理学》，1152b2—1154b34。关于《尼各马可伦理学》第7卷第11—14章对快乐的讨论和第10 卷第1 — 5 章对快乐的讨论的关系， 参见Hardie, Aristotle's Ethical Theory, ch. XIV.）从这点我们就容易理解，亚里士多德为什么会在第七卷与第十卷关于快乐的讨论之间加入了对友爱问题的讨论。朋友就是所有给我们以快乐的外在善中的最大的善。显然，如果德性需要外在的善而达至幸福，那么首先需要的就是友爱。所以，亚里士多德在第八卷开首处说，

在谈到了所有这些之后，我们应当谈一谈友爱。它是一种德性，或者是包含着德性，并且，它是生活最必需的东西之一，因为谁也不愿去过那种应有尽有而独缺朋友的生活。（《尼各马可伦理学》，1155a1—5）

幸福高尚的生活不能没有朋友：富人需要有朋友去成就其善事，保全其财产；人在穷困和遭受灾难时只能指望朋友的帮助；青年需要有朋友帮助他少犯错误；老人需要朋友帮助他做力所不及的事；壮年人则需要朋友指点，使自己行为高尚［高贵］。（同上书，1155a6—15）所以，如果我们有明智，如果我们看顾自己的幸福，我们还需要看顾友爱。与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，这似乎使友爱成为德性与幸福的更本性的联系环节。因为，其他外在善似乎只是我们过一种幸福的生活的单纯的手段，而友爱则本身就是共同生活的价值所在。所以，幸福的生活似乎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，不仅由于它于幸福是必要的，而且由于它自身即是高尚［高贵］的，

友爱不仅是必要的，而且是高尚［高贵］的，爱朋友的人受到赞扬，广交朋友被看作是高尚［高贵］的事。（同上书，1155a1—5，26 —28）

友爱一方面属于德性，与德性相联系，作为德性是幸福自足的生活的必要条件，一方面又是高尚［高贵］的，因而自身就是属于幸福的生活的。所以友爱在亚里士多德的伦理学中成为德性与幸福的最为重要的联系环节。因为，显然只有对所有相关的参照都进行了讨论之后，我们才能对幸福达到一种全视角的观照。

四、友爱论作为人际关系的伦理学

我们还可以从讨论人际关系的伦理的必要性这一点，理解友爱论作为亚里士多德伦理学的必要的组成部分的地位。在这点上，罗斯的评论是最有启发的。他说，亚里士多德对友爱的讨论

纠正了《尼各马可伦理学》其他部分易于造成的印象。亚里士多德的伦理学体系主要是以自我为中心的。他告诉我们，人的目的和应该达到的目的是他自己的幸福。除去论述友爱的两卷外，《尼各马可伦理学》其他各卷没有什么说法意味着人能够并且应该对他人怀有感情。（Ross：《亚里士多德》，王路译，第253页）

一个阅读了亚里士多德的《政治学》并只阅读了他的《尼各马可伦理学》第一至七卷的读者，如果他是足够细心的，大概都会得到一个印象，即这两本书所说的事情几乎是完全不同的。尽管亚里士多德明确地说明了，伦理学的研究只是政治学研究的一个部分，两者的目的都在于探讨获得相对于人的善，但是，他的政治学始终只在人与人之间的治理与被治理的关系中寻求这种途径，而他的伦理学却始终在探讨我们个人的活动如何在一个适宜的程度上进行我们所需要的活动，这种活动的适宜与否似乎除了与我自己相关之外，就同他人不再相关。假如这位读者不接下来阅读《尼各马可伦理学》的第八和第九卷，他是不可能改变对亚里士多德的观点的这样一种判断的，而且，他的这种判断的确是有道理的。厄姆森（J. O. Urmson）说，亚里士多德《尼各马可伦理学》关于友爱的两卷在理论上似乎是单独考察人的幸福的伦理学与在大规模的政治组织中考察人的幸福之间的桥梁，由于亚里士多德在《尼各马可伦理学》的其他部分忽略了人与人的相互关系对于人的幸福的重要性，关于友爱的两卷似乎是在对这一疏漏作必要的补救。（Urmson,Aristotle's Ethics, p. 110）这个评论是极有见地的。没有友爱的两卷，亚里士多德的伦理学的确很难与他的政治学衔接，尽管他在理论上已经使这两者在目的上统一起来。因为从理论的观点来看，一个人看顾自己的灵魂，做一个勇敢、节制的人，借用黑格尔（G. W. F. Hegel）的看法，还只是个人的德性，是自由意志的主观内心的活动，只有在一个人与另一个人的关系上才涉及伦理。（参见Hegel：《法哲学原理》［范扬、张企泰译，商务印书馆，1982年］第2编第107节，第3编第162节）只在个人德性的范围内构建的伦理学在任何意义上都不能构成一种完整的伦理学。亚里士多德的伦理学本不应陷入这样的局限性，因为他一直教导说，人天生就是适合于过群体的生活的。（《政治学》，1253a29 ）但是他在《尼各马可伦理学》中第一到七卷的讨论的确太过突出了个人范围的限制，以致常识的那种可称赞的尺度已经显现不出明确的意义。对友爱的讨论使亚里士多德从自我中心的伦理学走到人际关系的伦理学，从个体的德性的伦理学走到人际伦理的伦理学。我们可以这样来理解亚里士多德在对德性的讨论和对幸福生活的讨论之间讨论友爱问题的"理论的"必要性：在完成对相对于人的最高的善，即对幸福高尚的生活的论说前，对德性的讨论需要深入到对人与人的关系上的德性的讨论，因为"幸福是完满的德性"。（《尼各马可伦理学》，1179a5）

（这是我的博士论文《亚里士多德友爱论研究》"引论"的第4节， 开首的部分作了必要的改写。）

/