

劉晨光

政治理論界有一個廣為人知並被廣泛認可的看法，即亞里士多德乃政治學之父，或不如說乃政治科學之父。亞里士多德有一本經典著作就叫《政治學》，說他是政治學之父，乃在於這本書第一次以「論文」的形式表述了政治學所涉及的許多重要主題；而之前的柏拉圖，也就是亞里士多德的老師，則僅僅以「對話」的形式在眾多的話題中牽涉到政治問題，至少從傳世的作品來講，柏拉圖沒有一篇專門的政治學「論文」。看來，寫作的形式意義重大。準確點說，亞里士多德的許多「論文」其實是他的學生們整理的「課堂筆記」，但因為出自亞里士多德，或者經過亞里士多德的編寫，姑且認為這些「論文」的作者就是亞里士多德，反正它們歷來也是被歸於他的名下，屬於他的「思想」。正是因為亞里士多德以「論文」作為寫作形式，現代政治理論界便以其「系統化、理論化、科學化」而把亞里士多德的「政治學」稱為「政治科學」，於是，說他是「政治科學」之父也便理所當然了。但與「政治學之父」的稱謂突出的寫作形式問題不同，「政治科學之父」的稱謂突出的乃是研究的方法論問題。本文即從這兩個方面的問題意識出發，分析論證它們實在是現代人，或者準確點說，現代政治理論界的偏見，並以此為切入點，來試圖還原或者不如說呈現，亞里士多德的「政治科學」被現代偏見遮蔽的本來面目。

現代科學方法論的誕生，本質上與世界觀的古今之變有關。一種流俗的看法是，從古代到現代的轉變，也就是從有機論的世界觀向機械論的世界觀的轉變，或者從神學上講，從唯名論的世界觀向唯實論的世界觀的轉變。¹流俗之為流俗，雖有以簡化繁、以偏概全之可能弊端，但亦自有其可觀洞見。古典時代的人們，他們的「世界」要更為整全。在古希臘人的生活世界中，人乃處於整個宇宙之中，與諸多天體共屬一個「世界」。或者不如說，古典世界觀乃把人看作「在 之中」，在宇宙之中，在世界之中，在城邦之中。²但此「在 之中」，同時乃為人神共在的，人和神處於同一個空間中。奧林匹斯山的神祇世界並非與城邦世界神人相隔，諸神乃是希臘人的諸神，諸神所在同樣屬於城邦空間。古典世界觀，一言以蔽之，乃是「秩序」的世界觀，「審美」的世界觀，人通過「在 之中」與高於其自身存在的事物，比如宇宙，比如神祇，達成和諧共在。換言之，屬人的事物並非光禿禿地、孤零零地截然屬人，與屬神事物完全無所關聯。站在高於屬人世界的位置之上，方才獲取更為整全的屬人世界，人才可找到超人而通神的聖而美的道路。至為關鍵的是，「在 之中」的人因此才保有一種高貴的情感，即對神聖事物的敬畏，而這種敬畏又完全是屬人的。基督神學世界觀則把人神相隔，天人兩分，視人性為卑賤，人的世界與神的世界是全然相異而有質的不同的兩個世界。這就把人放在低於「在 之中」，人的位置就變成「在 之下」了，人因此所獲得的不是自由而是奴役。而在文藝復興與宗教改革後形成的現代主體性世界觀，固然革除了「在 之下」的神學世界觀，但卻走向另一個極端，變「在 之中」為「在 之外」了。人與世界變成互相對立的主客體世界，人與宇宙和自然的關係不再是和諧共在，

人要征服宇宙、改造自然。人的地位的極端膨脹，導致古典時代對人神世界的中道看法更為不可能，人也因此失去對於神聖的敬畏之感，變得狂妄自大、無所不為。³

現代科學世界觀之「科學」已經喪失了古典意義，它更多地被人視為「技術」而非「理論」，用韋伯的話來講，就是越來越淪為「工具理性」。「科學」變成人類征服和改造世界的工具，而不再是人類省察和沉思自身所置身世界的神秘和美麗的伴侶。現代科學世界觀，導致研究學問時候的現代科學方法論，而後者又加劇了人們對世界採取技術或工具取向的看法。更為致命的狂妄在於，科學認為自己研究所得的就是普遍適用的真理。現代學問家中之較高明者，也意識到了自然世界與人類世界之有所不同，於是現代學問便一般被劃分為自然科學與人文社會科學。⁴但這種兩分法首先割裂了作為整全的世界，因為自然與人文並非截然兩分；它還把自然科學的方法論拿來用於人文社會科學的研究，因為在它看來，既然為「科學」，就是「普遍適用」的。人們雖對人文社會科學之獨立性多有討論和主張，但論到「科學」，仍多取「自然科學」之義。「科學」不再意味著對真理的沉思或研究，而是對真理的「獲取」和「得到」。因此，現代政治理論往往以「政治科學」的面目出現，仿佛抓住了有關人世間一切政治事物的真理似的。事實上，它確是如此自我理解的。現代政治科學就是誕生於二世紀初之美國，尤其繁盛於二戰後的1950 - 60年代，它把西方世界經過近世數百年以來發展形塑成的社會政治秩序，作為現代化之標本，以為四海唯此一家，八荒僅此一尊，並用來檢驗欠發達、不發達、發展中或簡單說「落後」國家的現代化之水平。以此觀來，「科學」一詞隱藏著「暴力」，首先是科學對於世界的暴力，其次是西方國家對於非西方國家的暴力，但總而言之，還是對於世界的暴力。因此，以現代政治科學的角度來衡量亞里士多德的「政治學」，實乃失之偏狹。

亞里士多德的「政治學」，在內容上除了包括《政治學》之外，《倫理學》和《修辭學》也是內在其中。⁵在今天，「倫理學」一般屬於「哲學專業」的課程，「修辭學」一般屬於「文學專業」的課程。其實，《政治學》乃是以《倫理學》為基礎的，《倫理學》以城邦公民的個體美德為核心主題，《政治學》則以公民城邦的整體美德為核心主題，二者是統一的一體。《修辭學》則是《政治學》的補充或輔助。⁶希臘城邦民主政治的一大特色就是，政治家的演說才能在政治生活中佔據極其重要的地位，因此，希臘哲人在討論政治事物時討論「修辭學」或「講演術」，也便在情理之中。需要注意的是，對「修辭學」的討論雖出於「現實」應用之原因，但如智者對其抱完全「實用」之態度和目的，卻也正是亞里士多德的《修辭學》著重強調反對的。⁷在亞里士多德看來，修辭學乃是工具性的，它應該服務於一定的目的，這目的與《政治學》和《倫理學》中強調的目的是一致的。智者則把「修辭術」作為政治學的唯一重要主題，認為它是服務於政治野心家的個人利益或欲望的，掌握修辭術的人正是借用它來取媚或蠱惑民眾，成為在城邦中佔據重要權力位置的煽動家。⁸故研究亞里士多德的政治學之品質，離不開對他為政治生活設定的目的之討論。

亞里士多德的政治學，一言以蔽之，乃是「美德政治學」。當然，它也是「城邦政治學」，但由於城邦的目的本身也在於美德，故在亞里士多德的政治學中，「美德」實為城邦政治之目的。⁹人乃是屬於城邦的動物，這就是人的本質。城邦來自家庭和社區的自然發展和擴大，但城邦一經存在，就成為規定性的，它在屬性上要先於公民和家庭。¹⁰城邦的目的，就在於培養公民的美德，而公民美德的培養與城邦的政治體制和生活方式密切相關。亞里士多德對政體類型的討論，也正是著眼於此，最佳的政體乃是實現好公民與好人合一的政體。但亞里士多德對最佳政體的設想，至少有兩種類型。一種是與現實無關的，即絕對的最佳政體；一

種是在現實中可能實現的最佳政體，亦即有條件的最佳政體。¹¹亞里士多德更注重對後一方面的討論，他對人類憑藉自己的理性為自己建立良好的政治生活保持信心。所謂「條件」者，也就是塑造好公民需要的條件，大概言之，立法和教育二者最為重要。現代俗常認為亞里士多德主張「法治」之觀點，與亞里士多德自身的理解實質不同。亞里士多德理解的「法治」，不是著眼於個人的權利，而是著眼於公民的美德。美德，與責任或義務有關，好公民竭盡自己能力為城邦盡自己作為公民的義務，這本身就是美德。當然，亞里士多德為「法治」設置的「良法」前提，更是著眼於美德的塑造了。¹²所謂「良法」，自身也就意味著良好的政治制度和生活方式，乃是訓導和教育公民美德的善器。在亞里士多德那裏，「法」是從屬於「政」的。培養公民美德最好的方式當然是教育，故亞里士多德《政治學》中對教育的大力重視和探討，是題中之義，這本書也正是以對教育的討論終結的。可以說，對公民教育的關注和討論，是《政治學》的顯著特徵，它是貫穿全書的一條線索。事實上，古典政治哲學的本質就是公民教育。¹³

對亞里士多德的政治學理論的討論，因此必然回到對「公民」的認識。公民不僅是城邦政治生活的主體，還是有待城邦政治和法律體制形塑的對象和質料。古典意義上的公民與現代意義上的公民是不同的。古典公民的身份來自城邦，並屬於城邦，離開了城邦，公民就非神即獸，考慮到成神之幾乎不可能，那麼離開了城邦的人根本就不是人了。¹⁴現代的公民身份來自對「自然狀態」的克服，市民社會先於國家的存在，國家似也為市民社會而存在，現代公民的真實而恰切的名稱是「市民」。古典「公民」被城邦禮法賦予具體的存在內容，現代「市民」卻是來自抽象空洞的理論假設。古典公民因其具體而有特定規定性，現代市民卻因抽象和空洞而成為普遍的。古典公民必然是城邦的公民，現代市民則是超國家，或者無國界的，至少理論上如此。因此，現代政治學理論或者不如徑直說現代政治科學，其政治主體實為市民，想想如黑格爾者站在倫理國家觀上為克服市民社會、回復古典精神所付出的理論努力，就知道市民這一身份在現代的至高無上地位了。¹⁵與現代市民相較，城邦公民最大的特點在於它的具體性，這來自「在——之中」的規定。公民總是具體城邦的公民，總是在具體城邦之中從事政治活動。而且，更根本的，所謂「公民美德」者，也是來自具體城邦的禮法習俗和倫理道德的養成，這與現代政治哲學家如霍布斯或洛克者，為現代公民亦即市民設定美德截然兩樣，後者乃是來自抽象理論的普遍設定。¹⁶

因此，亞里士多德的「政治科學」並非像現代政治科學以為的那樣「普遍適用」。它乃是立足於古希臘人的政治生活經驗，是古希臘政治生活的大全和總結，這在《政治學》第四、五、六三卷中表現尤其明顯，它們在某種程度上可與《雅典政制》一書合觀，實為窺探古希臘政治生活的上好門徑。¹⁷而且，更為重要的是，亞里士多德在用語上給人的印象也多是「我們希臘人」或者「我們文明人」，因為在他看來，非希臘之外的人們都是屬於未開化的野蠻，沒有理性和教養。¹⁸亞里士多德肯定認為奴隸制的存在是正當的，這也是「希臘特色」，但他因此卻被現代人抨擊為「為奴隸階級辯護」或者開脫為「時代和階級的局限性」使然。實際上，亞里士多德的政治學的豐富性，很容易被「政治科學」的用語給狹隘化或誤導。亞里士多德的「政治科學」的準確名稱是「古典政治哲學」。古典政治哲學首先強調「洞穴」意識，也就是說，人所置身的政治世界不過是充滿各種暗影和魅惑的「洞穴」。

¹⁹正如城邦乃是一個封閉的空間場所，奧林匹斯山的諸神乃是希臘人的諸神，「洞穴」中的暗影和魅惑也是因「洞穴」的不同而相異的。古典政治哲學正視「洞穴」生活本身，但它僅僅把「洞穴」生活當作起點；古典政治哲學固然以一顆平常心看待政治生活，但它隨時準備

著上升，或者說，它置身高於政治生活的位置看待政治生活。它在回身反觀「洞穴」之前已經看到了「洞穴」之外的光，即使沒有，也在力圖走出「洞穴」的過程中離光很近過；它並沒有自以為看到了光，但它同樣不以「洞穴」生活為人類生活的全部。也就是說，它對待政治生活的態度，乃是在政治生活與高於政治生活之上的另一種生活之間，保持一定張力。它不走極端，它不瘟不火。它固然渴望獲取真理，但它明白真理不是脫離人類的俗世生活就可獲得的；它知道人類生活的政治世界離真理很遠，但它同時對真理保持信心和熱愛。現代政治科學在自以為獲得關於人類政治生活的真理之時，同時以此偏見遮蔽了更為本真的「洞穴」生活，人類便置身於更為悲慘的「第二洞穴」之中。²⁰它在自以為置身至高之處時，不再給人以任何上升的可能。而亞里士多德的政治學，則保有一種古典政治哲學所具有的內在張力，正是這張力，顯示了一種真正的智慧。

柏拉圖的對話作品正是此種帶有張力性的智慧之最好顯示。所有的對話都發生在古希臘的具體時空中，不同的人物在不同的場景用言辭談論的乃是「洞穴」生活的不同影像，而他們的行為本身，包括有聲的和無聲的兩種行為，也構成這些「洞穴」影像的一部分。柏拉圖自己，對話的作者，是隱匿的，正如《政治家篇》中的愛利亞異鄉人和《法篇》中的雅典異鄉人都是無名的，因為他們實在都已看到了政治生活之外更美好的景觀，他們站在高於政治生活之上、以一幅更為整全的視野看待政治生活。²¹柏拉圖作品中人物的對話過程，其實也是柏拉圖帶著對話者和讀者一起上升的過程，它們是一部部哲學戲劇，是朝向真理的哲學漫遊。在這一意義上講，柏拉圖的對話乃是古典政治哲學的典範。在展示帶有張力的智慧或者對於人類生活的整全見解這一點上，亞里士多德的「論文」與柏拉圖的「對話」一樣，只不過後者乃是通過對話編織的網絡來展現，而前者則表現在充滿篇中的各種含糊言辭，以及亞里士多德所有作品作為一個整體的存在。

展現在《政治學》中最大的張力存在於好人和好公民之間，雖然亞里士多德特別有意強調好人和好公民可以是一體的，但相關言語中的模糊語氣或者缺乏論證，無不表明，二者之間的張力是很難確定清除的。²²《政治學》所要論證的城邦，在這一點上確實是「理想城邦」了。事實上，亞里士多德的《政治學》中內在的政治理念，正與伯里克利葬禮演說中所要表現的雅典生活方式一致，而後者在某種意義上，實在是站在政治立場上的政治理想罷

了。²³也就是說，《政治學》站在城邦政治立場上，強調公民生活的重要乃至最為高貴，至上性乃至唯一性，它對哲學生活是有意保持沉默的。它探討的最佳政體正如所強調的，乃是在現實中可能存在的「最佳政體」，相比之下，柏拉圖的《理想國》中的「最佳政體」似乎更不可能實現。《倫理學》在《政治學》之前，在內容上當然意味著從公民個人美德向城邦整體美德的過渡和轉換，但這還意味著，《倫理學》乃是讀《政治學》之前必讀的，如此才構成亞里士多德的相對完整的「政治哲學」。《倫理學》乃寫給立法者看的，它討論的是一個高尚正派的「紳士」在城邦政治生活中應該具備的種種美德和品質。²⁴但很奇怪，它不僅談論道德德性，還談論理智德性；它不僅談論實踐智慧，還談論智慧本身；最妙的乃是，它在最後一章談論「幸福」時，竟把最幸福的生活歸給像神一樣的沉思生活，而非城邦政治中的行動生活。²⁵也就是說，討論公民個人美德的《倫理學》，最後卻超越了政治生活，它擁有一條上升的道路；最幸福的人不再是高尚正派的「紳士」們，而是過著沉思生活的哲人，或許，這也就意味著，真正最有資格擔當立法者角色的正是哲人。而《政治學》之所以緊接其後，或在於，只有意識到並親身體驗這種最為幸福的沉思生活的人，才最有可能看懂《政治學》的真正完整含義。因此，對「幸福」的討論，在結構上，便處於《倫理學》和《政治學》作為一個整體的中間部分，承上啟下。它乃是亞里士多德的政治哲學的核心教誨，它也

是亞里士多德的政治哲學所能達到的最高峰：從《倫理學》的開頭到結尾乃是「上升」，其後則開始在《政治學》中「下降」。

亞里士多德的《倫理學》、《政治學》和《修辭學》構成了他的政治哲學的整體，但要更為深入和完全地理解它，必須把亞里士多德的政治哲學放在他的所有作品構成的一個整體中看待。亞里士多德是一個哲學家，如果他的思想中有高於政治哲學的部分，或者有對這一部分具有規定和約束的成分，那麼，只有理解了這一部分，才能對他的政治哲學有全面深刻的理解。這正如要理解政治生活必須站在高於或超越政治生活的位置一樣，理解亞里士多德的政治哲學與理解他的哲學見解也是不可分的。有的人會把《蒂邁歐篇》看作柏拉圖的「宇宙論」，把《斐多》看作柏拉圖的「相論」，把《高爾吉亞篇》看作柏拉圖的「語言學」，如此等等，不一而足。總之，人們愛拿現代科學的套語模式來切割柏拉圖作為整全的對話，把它支離破碎成一個個「學說」或「理論」乃至「教義」。與柏拉圖不同，亞里士多德確實是以不同的著作論述不同的主題。但如果不理解《物理學》中對宇宙秩序的沉思，也就不大可能理解亞里士多德對城邦秩序或人的靈魂秩序的沉思，或者說，要對後者有更全面深刻的理解，必須理解前者。人、城邦和宇宙，乃是和諧同構的秩序性存在。對人和城邦的沉思，雖然主題是政治性的，但沉思行為本身與對宇宙秩序的沉思一樣是哲學性的；同樣，對宇宙秩序的沉思，看似純然不食人間煙火，但其實也蘊涵著對人的靈魂秩序和城邦的政治秩序的沉思。單就理解人的靈魂秩序而言，不熟悉《靈魂論》是不夠的，因為後者論述的乃是「靈魂」本身。²⁶尤其是在理解《倫理學》中對人的德性、品質和能力的不同陳述時，要達到完全透徹清晰的境地，非理解關於「靈魂」本身的議論不可。《工具論》更不必說了，就是《動物論》這樣論述主題看似與人類事物毫不相干的著作，對於理解亞里士多德的政治哲學也是不可或缺的。首先倒不是因為人也是一種動物而已，當然，這也是原因之一；但更重要的是亞里士多德在《動物論》中展示的清潔而無雜質的自然視野，它同樣表現在《植物論》中，亞里士多德在觀察和沉思人類事物時，正是透過同樣的視野進行的。也就是說，人文與自然本身都屬於自然，也都屬於人文，二者是同屬於一個秩序的，不是可以截然分割開來的。

把古典政治哲學家的作品作為一個有機整體來理解，才能理解他們關於政治哲學的全面深刻教誨，同時也才可能更為恰切地理解和把握「政治 - 哲學」之間的那個連字符，這是政治哲學的智慧中最為「哲學」的教誨，因為它直接面對的就是「整全」。而這一作為整全的作品，與作為整全的世界，又是密切相關的，前者正是對後者的努力模仿。這也就是書寫與存在的統一，言與道的不二。正是因為今天已經逐漸喪失了能夠觀看作為整全的世界的自然視野，我們的學科才被劃分得如此專業重重、壁壘森嚴，我們的心智因此在求學問道之中獲得的不再是博大精深，而是日益走向狹隘自大。我們的學科偏見，又加重了我們理解世界整全時的障礙，引誘我們不經反思地以手術刀式的眼光打量 and 切割世界，並把一孔之見妄稱「科學」或「真理」，全然忘了古典政治哲學家或哲學家對於「科學」或「真理」的「惟精惟一」態度。我們的生活世界是整全的存在，我們的學問道理也必然應該是與此相統一的整全，至少要試圖把握這一整全。然而，我們的「科學」，當然包括「政治科學」，卻不是遺忘就是忽視這一古典教誨，並以自己的狹隘偏見來看待古典作家。亞里士多德的作品，離現代意義上的「政治科學」有多遠，相信本文已從整體上做了一個勾畫，至少這一努力是顯著的。

* 謹以此文獻給上海「亞里士多德」讀書小組

註釋

- 1 世界還是那個世界，不同的只是人們觀看世界的方式。
- 2 對於「世界之為世界」的拯救，可參看海德格爾的《存在與時間》，尤其第三章。《存在與時間》，（德）海德格爾著，陳嘉映、王慶節合譯，三聯書店1987年12月北京第一版。
- 3 對於神聖的感覺，乃是敬畏生髮之前提，現代人之失去敬畏節制而日漸狂妄任性，就與神靈的隱沒有關，豈不聞「褻瀆神聖」乎？參看柏拉圖的《游敘弗倫》，其主題為「論虔敬」；並參看《卡爾彌德篇》，其主題為「論節制或明智」。《游敘弗倫 蘇格拉底的申辯 克力同》，（古希臘）柏拉圖著，嚴群譯，商務印書館1983年9月第一版，第12 - 42頁。《柏拉圖對話集》，（古希臘）柏拉圖著，王太慶譯，商務印書館2004年1月第一版，第72 - 106頁。
- 4 關於知識的分類，自亞里士多德以來就沒有停止過，近代以來在此方面付出智力的比如維柯、馬克思、狄爾泰、李凱爾特等。
- 5 亞里士多德的「政治學」乃真正的「大政治學」，其含義之豐富宏偉非現當代政治學之可比。亞里士多德的著作中署名「倫理學」的有三部，即《尼各馬可倫理學》（*Ethica Nicomachea*）、《歐台謨倫理學》（*Ethica Eudemia*）、《大倫理學》（*Magna Moralia*）。據研究，前兩部倫理學，就像亞里士多德留下的其它著作一樣，是據亞里士多德的授課講義整理而成的，而後一部則是由亞里士多德後學編寫的前兩部倫理學的提要。三部之中，尤以《尼各馬可倫理學》為要，以下《倫理學》即專指此部。《尼各馬可倫理學》，（古希臘）亞里士多德著，廖申白譯注，商務印書館2003年11月第一版。《政治學》，（古希臘）亞里士多德著，吳壽彭譯，商務印書館1965年8月第一版。《修辭術 亞歷山大修辭學 論詩》，（古希臘）亞里士多德著，顏一、崔顏強譯，中國人民大學出版社2003年12月第一版。下文所引即使用這些版本。
- 6 「修辭術就像是辯證法和倫理學說的分支，後者可以被恰如其分地稱作政治學。所以，修辭術也可以納入政治學的框架。那些號稱掌握了這門技術的人，要麼是由於缺乏教育，要麼是由於自誇，要麼是由於人性的其他弱點。因為正如一開始我們所說，修辭術是辯證法的某一部分或者是同類的技術，兩者都不限於任何一種確定的事物對象，也不是一門專門的科學，實際的情況是，它們都是提出論證的某種能力。」《修辭學》（*Tekhne Rhetorike*）1356a24 - 34。
- 7 「造就智者的不是他的能力，而是他的意圖。與此不同的是，修辭家既可以指他的知識，也可以指他的意圖。詭辯者在於他的意圖，而辯證論者則不在於其意圖而在於其能力。」《修辭學》1355b17 - 21。
- 8 所謂「煽動家」，相當於英語中的「demagogue」，意為「群眾領袖」或「平民英雄」之類，尤指利用情緒或偏見煽動民眾，以期獲得領導地位或達到私人目的之人。馬克斯·韋伯在《以政治為業》的著名講演中，說：「第一位被稱為煽動家的人，並不是克里昂，而是伯裏克利。」稱伯里克利為「煽動家」，並且與聲名並不好的克里昂相提並論，頗為令人驚詫，考慮到韋伯演講的具體語境，或許其中隱藏著韋伯的政治智慧。參見《學術與政治》，（德）馬克斯·韋伯著，馮克利譯，三聯書店1998年11月北京第一版，第77頁。
- 9 「美德」（*virtue*），又譯「德性，德行」等。關於「城邦以善德為目的而致力於善業」的說法，參看《政治學》1280b5 - 7、1281a4 - 5、1283a25 - 27、1332a31 - 38。
- 10 「城邦雖在發生程序上後於個人和家庭，在本性上則先於個人和家庭。就本性來說，全體必然先於部分。」《政治學》1253a19 - 21。「全體」與「部分」的先後，參看《形而上學》卷五章25、26，又章11，1019a2 - 14。
- 11 關於前者，如：「在一個理想政體中，他們就應該是以道德優良的生活為宗旨而既能治理有樂於受治的人們」1284a1 - 3。「嚴格地說，只有一種政體克稱為貴族（最好）政體，參加這種政體的人們不僅是照這些或那些相對的標準看來可算是些『好人』，就是以絕對的標準來衡量，他們也的確具備『最好』的道德品質。只有在這些人們組成的政體中，善人才能絕對地等同于

好公民；在所有其它的政體中，善德只是按照那種政體中各自的標準，各稱其善而已。」1293b3 - 8。關於後者，如：「政治學術應考慮適合於不同公民團體的各種不同政體。最良好的政體不是一般現存城邦所可實現的，優良的立法家和真實的政治家不應一心想望絕對至善的政體，他還須注意到本邦現實條件而尋求同它相適應的最良好政體。」1288b24 - 28。「現在我們應當考慮對於大多數的人類和城邦，究竟哪種政體和哪種生活方式最為優良這個問題，這裏，我們所說的優良，不是普通人所不能實現的或必須具有特殊天賦並經過特殊教育才能達到的標準，也不是那些認為只有理想的政體才能達到的標準，我們是就大多數人所能實踐的生活以及大多數城邦所能接受的政體，進行我們的研究。」1295a25 - 31。關於二者，如：「我們應該全面研究大家所公認為治理良好的各城邦中業已實施有效的各種體制，以及那些聲譽素著的思想家們的任何理想型式。我們這種研究希望使實際的和理想的各種政體的合乎道義而有益的各方面能夠明示世人。」1260b30 - 34。均出於《政治學》。

- 12 亞里士多德的表達是：「法治應包含兩重意義：已成立的法律獲得普遍的服從，而大家所服從的法律又應該本身是制訂得良好的法律。」《政治學》1294a46。
- 13 參見甘陽關於「政治哲學作為教育」的論斷。《自然權利與歷史》，（美）列奧·施特勞斯著，彭剛譯，三聯書店2003年1月北京第一版，「導言」第79 - 82頁。
- 14 亞里士多德的表達是：「凡隔離而自外於城邦的人 或是為世俗所鄙棄而無法獲得人類社會組合的便利或因高傲自滿而鄙棄世俗的人 他如果不是一隻野獸，那就是一位神祇。」《政治學》1253a26 - 29。
- 15 「市民」實在是近代資本主義逐漸發展的產物，從意大利到荷蘭、英格蘭，然後到法國、德國、北美，「市民」與「資本」一起佔領了世界。德國學者如黑格爾者為克服來自英國「市民道德」的「鄙俗」傳統，竭盡了理論勇氣和力量，馬克思的理論貢獻在此也是不容忽略的。
- 16 此處探討的意旨不在批評現代政治之弊端，而在通過比較，顯現古典政治學理論的獨物品質，這也事關對亞里士多德的「政治科學」之恰切含義的理解。
- 17 關於《政治學》的篇章結構安排，向來爭論甚大，尤其關於第四、五、六三卷所處位置的分歧尤大。但單就這三章而言，乃基於佔有的有關希臘城邦的大量調查資料而作，應屬無疑。亞里士多德也確實在他的弟子亞歷山大的資助和其餘諸弟子們的幫助下，對希臘158個城邦進行了調查研究，《雅典政制》無疑也是這些成果之一。《雅典政制》，（古希臘）亞里士多德著，日知、力野譯，商務印書館1959年9月第一版。
- 18 希臘人以「文明人」自居，乃為習俗，他們把希臘文明之外的人都稱為「野蠻人」，亞里士多德表達的也不過是一種「希臘常識」。
- 19 關於「洞穴」說法，首見柏拉圖的「洞喻」，《理想國》514 - 517。《理想國》，（古希臘）柏拉圖著，郭斌和、張竹明譯，商務出版社1986年8月第一版。
- 20 「第二洞穴」中充滿著由現代意識形態和社會科學製造的各種虛假「影像」。
- 21 關於「無名者」，很好的表述見於伯納德特關於奧德修斯的分析。《弓弦與豎琴》，（美）伯納德特著，程志敏譯，華夏出版社2003年6月第一版，第4 - 5頁。
- 22 「這裏還有待商量的一個問題是：城邦幸福和個人幸福究屬相同還是相異？這個問題可作明確的答復：大家全都認為兩者相同。」《政治學》1324a5 - 7。即便亞里士多德在此結論如此果斷，其實他並沒有得以確證如此。全書最為含糊不清的地方之一就在於：好人與好公民究竟是否等同？這個問題還可表述為：個人幸福與城邦幸福究竟是否一致？我們知道，《理想國》中「最佳政體」之所以很不可能實現，端在於個人靈魂結構與城邦結構的等同並不有效。
- 23 關於伯里克利的「雅典生活方式」如何只是一種政治理想而已，可參看修西底德的《伯羅奔尼撒戰爭史》，尤其是其中關於「西西里遠征」的描述。《伯羅奔尼撒戰爭史》，（古希臘）修西底德著，謝德風譯，商務出版社1960年4月第一版。
- 24 參看《政治哲學史》，第四章：亞里士多德，（美）列奧·施特勞斯、約瑟夫·克羅波西主編，李天然等譯，河北人民出版社1993年11月第一版，第128 - 133頁。
- 25 參看《倫理學》第六卷和第 卷。

劉晨光 男，生於1981年冬，現為復旦大學國際關係與公共事務學院政治學理論專業2004級碩士研究生，主要學術思想興趣在政治哲學與戲劇、歷史。

《二 一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二 一世紀》網絡版第四 九期 2006年4月29日

© 香港中文大學

本文於《二 一世紀》網絡版第四 九期（2006年4月29日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。