

# 政治社群与生命共同体<sup>1</sup>

-亚里斯多德城邦理论的若干启示

江宜桦

(台湾大学 哲学系, 台北)

**摘要:** “共同体”必须具有共同分享的基础, 或共同追求的目的。在这样的了解下, 视政治社群为生命共同体无异于把政治结合当成有机的、具备明显目的的人群组合。

**关键词:** 政治社群; 生命共同体; 亚里士多德

**中图分类号:** B12

**文献标识码:**

## 一、前言

近几年来, “生命共同体”的观念在国内甚为流行。但是对于这个观念的确切意义, 却未见有较深入、较严谨的研究。这表示“生命共同体”可能只是一个政治性用语, 是政治人物寻求群众支持自己意见时, 一个笼统而有用的工具。<sup>2</sup>但其实“生命共同体”在政治理论上是一个非常值得进一步探究的观念。因为就该用语在字面上的组成来看, “生命”一词表示人群的结合是有生命现象, 或可被比拟为具有生命现象。“共同体”一词则指出这个结合必须具有共同分享的基础, 或共同追求的目的。在这样的了解下, 视政治社群为生命共同体无异于把政治结合当成有机的、具备明显目的的人群组合。就笔者所知, 如此定义在西方政治哲学的相关论述中, 以希腊哲学家亚里斯多德所提出的城邦概念与之最为接近。<sup>3</sup>

亚里斯多德界定城邦为“追求最高善的社群组合”, 并且在阐述城邦本质的过程中, 陆续提出了(一)城邦自然本性论, (二)城邦有机论, (三)全体论, (四)目的论等四种论证, 为政治社群视同生命共同体提供了极为详尽的说明。我们若想要彻底了解“生命共同体”的内涵与问题, 亚里斯多德是一个不容错过的思想泉源。

此外, 我们也知道在当前西方政治哲学的讨论中, 自由主义与社群主义(communitarianism)的相互批评, 是一个争议最大、牵涉最广的问题。社群主义论者质疑自由主义关于人的属性及政治社会本质的看法, 认为后者的社会理论建立在原子式个体与工具理性的假设上, 忽视了历史传统与社群生活所加诸每个人身上的影响。自由主义学者则反唇相讥, 指责社群主义对社群生活的意义与目的有不切实际的幻想, 其所谓共同传承或一致目的的根本不能反映现代社会多元价值并立的情形。在这场争辩中, 亚里斯多德时而成为立论的权威依据, 时而成为被批评的罪魁祸首。亚氏关于“政治动物”、“政治社群”、“人生幸福”的讨论, 也一再地被不同派别的学者所运用及误用。如果我们想要对这场争论有一个较客观的了解, 就必须将亚里斯多德对上述概念的谈论先予彻底厘清。

基于前述两种目的, 本文将就亚里斯多德关于城邦问题所提出的几种论证, 逐一检查他们对“生命共同体”主张及“社群主义”可能的影响, 并指出在何种意义下, 亚里斯多德的城邦理论对当代社会仍然具有启示作用。

## 二、城邦是至高而广的政治社群

在《政治学》一开始，亚里斯多德就为城邦下了这个著名的定义：

我们观察到每个城邦都是某种社群组合，而每个社群的建立都是为了某种善（因为人们总是为了某种他们认为是善的结果而有所作为）。因此显然所有社群都在追求某种善，而其中地位最高、包含最广的社群当然就会追求最高最广的善。这个社群即所谓“城邦”，也可称为政治社群<sup>[1]</sup>。

这段开场白不仅告诉我们“城邦是追求最高善的最高社群”，而且还透露几个重要的讯息。第一，城邦是“某种”社群。这表示除了城邦之外，还有其他许许多多不同种类的社群。用亚里斯多德惯用的分类术语来讲，社群是一个“类”（genus），而城邦（或政治社群）则是其中一“种”（species）。第二，“善”（the good）也有许多种。但是亚里斯多德相信这大大小小的善可以依其重要性及广涵性排列成序，从而决定何者地位最高、包含最广，并将之匹配给最高最广的社群——城邦。第三，所有社群的建立都是为了实现某种善——这是一个带着强烈目的论色彩的声明，它暗示不管社群的成立是出于自然还是人为，都必然指向某种目的。我将在第五节详细讨论这个问题，目前还是先回到政治社群的定义上来。如前所言，政治社群（political community）是社群（community）的一种。因此，如果我们要了解政治社群是什么，就必须从社群着手。

亚里斯多德对社群的定义有“宽”、“严”两种不同说法。就其比较宽松的说法，几乎所有人的聚合都可称为社群。因此夫妻子女可以看成是一个社群，结伴而行的朋友也可以看成是一个社群，作生意、谈买卖的人可以构成一个社群，同血缘、但不同国家的人也可算属于一个社群<sup>[2]</sup>这个用法因为包罗太广，除了表示“聚在一起、凑在一起”的意义外，没有太特殊的作用，不能看成亚里斯多德心目中真正的社群。

依我的整理，亚里斯多德真正认可为“社群”的人群组合似乎具备如下三种特征。第一，社群必须是由平等、相似而又不同的成员所组成。所谓平等，在此指的是“彼此互不从属，没有人是为了他人之故而活”<sup>[3]</sup>主人与奴隶之间地位不平等，所以两者无法构成社群。所有工具性的存在同样地也不能跟作为他们目的的存在共同构成社群<sup>[4]</sup>。所谓相似而又不同，反映的是亚里斯多德批评其师柏拉图过度强调“一致”之基本哲学差异。亚里斯多德认为社群不应该寻求太大的一致性，惟有保留社群成员之间职能、兴趣之适度差异，才会是可大可久的结合<sup>[5]</sup>

其次，社群成员之间必须有共同分享的基础。没有共同结合基础的聚合，不能称为社群。按希腊文“社群”一词（koinonia, community）之字根就是“共同”<sup>4</sup>是由于某些共同分享的东西把人们结合在一起，引起互动，形成社群。这些东西可以是土地、血缘、宗教信仰、或风俗习惯，也可以是利益、享受、或感情<sup>[6] (p30)</sup> 政治社群之所以堪称最典型的社群，乃是因为它范围最广、层级最高、最能自给自足（self-sufficiency）而又最有意识地追求“共善”（common good）。其他人群组合，如家族或村落，虽也是不折不扣的社群，却不如城邦自给自足。

第三，巩固社群、使之维持不坠的要素有二：情谊（philia, friendship）和正义（dikaioyne, justice）。亚里斯多德说：“在所有社群之中都显然存在着某种正义与情谊，至少人们会把同船旅客、同伍袍泽、以及所有其他社群中的伙伴，都视为朋友。朋友情谊有多广，社群结合就有多广；正义之于社群亦然”<sup>[7]</sup>情谊是朋友之间凡事为对方着想的善意；正义是给予他人应有的地位或待遇。这两者共同构成社群的支柱，缺一不可<sup>[8] (p33-34)</sup> 社群的要义既如上所述，政治社群为何乃可进一步说明。基本上，这涉及亚里斯多德如何界定“政治”的问题。麻烦的是：他对政治同样有“宽”、“严”两种不同的了解<sup>[8] (p55)</sup> 当他在《动物学研究》13 做动物的分类时，曾提到人和其他一些动物都是“政治的动物”

(political animals)。所谓政治动物，指的是“群居动物”(gregarious animals)中“有共同活动”者。他说：

(动物之中)有些是群居的，有些是独居的，...有些兼具两种生活形态。在群居动物之中，有些营政治生活，有些散散落落...营政治生活的动物彼此之间有共同的目标，这个特性并不是所有群居动物都有。有这个特性的政治动物包括人类、蜜蜂、黄蜂、蚂蚁、以及鹤<sup>[9]</sup>

根据这个生物学的描述，人并不是唯一的政治动物。而且政治的意义也不外是“群居、有共同目的或活动”<sup>[10] (p105-106)</sup> 这跟上述“社群”要义之二没有差别，看不出政治社群的任何特色。

真正要看出政治社群的特色，必须根据亚里斯多德对政治的第二种定义来讨论。在《政治学》之中，亚里斯多德同样也提到人与蜜蜂、蚂蚁等同为政治动物，不过，在这里他却明确指出：人类比蜂类或其他群居动物更具政治性，而其理由则是“在万物之中，独有人类具备理性言说的能力”<sup>[11]</sup> 亚里斯多德认为“理性言说”(logos, rational speech)与“声音”(voice)是截然不同的。声音可以表达悲哀与欢乐，是一般动物(包括人类)都具有的机能。但是理性言说则能表达利与害，义与不义，使理性沟通成为可能。“人类所不同于其他动物的特性，就在他对善恶和是否合乎正义以及其他类似观念的辨认”，语言传达了人类对这些义理的认识，从而使人成为最善于营政治生活的动物<sup>[12]</sup>

根据这个解释，政治之所以为政治，主要在于“理性言说”(logos)此一特性。人类具有理性言说的能力，才能组成诸如城邦等复杂之社群。这是人类独有之天赋，蜜蜂蚂蚁等皆无法望其项背。因此，政治社群不再只是一个生物学上的概念，透过“理性言说—正义”的洗礼，它事实上成了一个高度人文性的概念。政治社群——用我们目前初步讨论的心得来讲——乃是“人类为了追求共同目的，经由理性言说的机能，所构造的一种团体组织。其成员彼此地位平等，互相关爱，依正义之原则行事”。这个理想型的定义听起来四平八稳，但是它马上就面临了一个来自亚里斯多德思想本身的挑战。因为亚里斯多德说：政治社群不是人为构造的产物，而是自然的存在。

### 三、城邦是自然的存在

亚里斯多德关于城邦的讨论有许多令人讶异的说法，其中之一就是他认为城邦是自然的存在(a thing that exists by nature)。所谓“城邦是自然的存在”并不单单表示城邦的出现是自然演化的结果，它在亚里斯多德哲学里有相当特定的意思，学者简称之为亚氏的“自然论证”。<sup>7</sup> 本节将先从三个不同的角度来分析亚里斯多德如何解释城邦的自然属性，然后再逐一检讨这些论证的确当性。

亚里斯多德曾说过：凡事欲求其真相，可从其最小单元研究起。准此原则，我们欲了解城邦的本质，亦当由城邦所从出之单元开始讨论。城邦来自村落，村落来自家族；家族是相对于城邦而言的最小、最基本社群。亚里斯多德所观察到的家族是由两种人际关系所组成：夫妻与主奴。夫妻(或严格地讲，男女)的结合，基本上是为了繁衍后代。而主奴之聚合，则是为了让那些天生适合统治别人的人，和那些天生适合被他人统治的人，以一种“合则两利”的关系结合在一起。这里值得注意的是，亚里斯多德认为男女媾和与主奴统治都不是人为意志选择的结果，而是自然力量的驱使。如他所言：繁衍是出于“为了遗留形性肖己的后嗣”的自然本能；而主奴的遇合也是为了使“自然才性”高下有别的人“自然而然”地结合<sup>[13]</sup> 既然城邦所从出的单元本身就是自然的产物，则城邦这个复合体当然也隶属自然。用亚里斯多

德自己的话来讲，“如果先前的社群组合就已经是依自然而存在，则所有的城邦当然也是依自然而存在”（Every city exists by nature, if such also are the first partnerships.）<sup>[14]</sup>这是亚里斯多德为城邦的自然本性所提出的第一种说法。

但是，“依自然而存在”究竟是什么意思？“自然的存在”与“人为的构造”又有什么重要的不同？如果要彻底了解城邦“自然论证”的内涵，我们还得研究一下亚里斯多德的自然哲学。在《自然学》<sup>8</sup>中，亚里斯多德区分“依自然而存在的事物”（things existing by nature）与“因技艺而产生的事物”（things existing by art）。前者包括动物、植物、及简单元素（如土、火、气、水）等；后者则如房子、衣裳、桌椅、车辆等等。虽然我们马上就会说这是“天然”与“人工”之别，但是用亚里斯多德的术语来讲，两者之间根本的差别是“自身运动原则”之有无。所有依自然而存在之事物在他们自身内都有一种“运动和静止的原则”，或者说有一种“变化的自然倾向”。动植物会生长、衰颓、死亡，充分说明了它们具有“自身运动的原则”。因此“自然”也者，乃是“使事物本身能运动、生长、变化的原则”。有这种原则的事物就具有“自然本性”，是《自然学》中所说的“实体”（substances）。相对地，房子、衣裳等虽然也是由自然界的简单元素（土、水等）所构成，但是因为其形成动力在体外，不在自身，因此不具有生长变化的原则，只可算是人工产品，不隶属于自然<sup>[15]</sup>现在妙的是亚里斯多德主张城邦属于自然。如果用上述《自然学》的论证来讲，那就是说城邦本身具有一种“生长、运动、变化的原则”。而亚里斯多德确实是这么认为，他说：

城邦是其先前社群组合的目的，而自然正是一种目的。所有的东西（比方一个人，一匹马或是一个家庭）当它生长完成的时候，我们就见到了它的自然本性；每一自然事物生长的目的就在显明其自然本性（我们在城邦这个终点也见到了社群的自然本性）。此外，事物所以存在的理由，或者说目的，必然是最好的；现在城邦达于自足，而自足正是一个目的，同时也是最好的。因此，由这些讨论可以明白：城邦属于自然存在的事物之一，而且人在自然本性上就是一个政治的动物<sup>[15]</sup>

这段话是《政治学》中极重要的一段话，由于言简意赅，所以值得阐释的地方甚多。不过，就我们目前的需要而言，只要指出它跟《自然学》讨论“自然”的关联即可。亚里斯多德显然认为，人类的社群组合由家族蜕变到村落，再由村落蜕变到城邦，止于城邦而完全自足，充分说明了城邦这个政治社群就像动植物一样，具有“生长、运动、变化的原则”。城邦既然具有这样的自然本性，当然是一种自然的存在<sup>[15]</sup>

除了上述两种说法之外，学者认为亚氏的自然论证还有第三种说法，那就是从人的自然本性来推导出城邦的自然属性。亚里斯多德说过，每个人天生有组成社群、过社群生活的自然本能。但是人不以群居于家族、村落为满足，因为这些社群组织只能解决日常生活与非日常生活的需要，还没有达到完全自足（full self-sufficiency）的境地。要过完全自足、幸福美满的日子，人必须生活于城邦之中。“一个不能参与城邦生活的人，或是因为本身已经自足而无所求于城邦的人，就不再是城邦的一部分；这种人要不是野兽就是神明”<sup>[16]</sup>事实上，亚里斯多德甚至认为人即使不是为了过幸福美满的生活，即使不是为了谋求分工合作的便利，也自然地会有想与他人聚在一起的本能或冲动。他说：“人们会为了生活在一起而结合在一起，并形成政治社群。”这个情形是很有意思的，亚里斯多德的解释是：“或许生活本身就有一些美好的因素——如果世间的苦难不是太多的话。我们看到大部分人都可以为了生存下去而忍受许多苦难，这前提必然是因为生存本身就带有某种乐趣和自然的甜蜜”<sup>[17]</sup>由于人天生具有这种“生存下去，与他人生活在一起”的本能，社群的出现可以说是实现了人的本性。在这个意义上，城邦乃是满足人的社群本能最重要、最完整的集体结社。就自然论证来讲，这个说法也再度证明了城邦的自然本性——因为它落实了人的某种自然本性。

采取第三种说法的学者颇多。<sup>[18] (p193)</sup>这个说法或者可与前述第二种说法合并，或者可单独提出。合并的话，就说“人的群居本能”即上述城邦之所以能由家族生长、运动、变化至城

邦之“内在原则”。所以城邦是自然的，因为它内在具有“人追求社群生活”的运动原则，并且在最后会实现人的群居本性。分开的话，我们也可以说亚里斯多德的城邦自然本性论主要是建立在他对人性的讨论。不过，因为这个说法同时想要证明“城邦是自然的存在”与“人天生是政治的动物”两个命题，它所引起的问题也最多最大。

基本上，在上一页所引《政治学》1252b31-53a3 的那段叙述里，亚里斯多德是以城邦能生长、运动、变化来证明其为自然之存在。但是他在结论中附带提到“人天生是政治的动物”，则使整个问题变得很复杂。因为照我们在第一节的讨论，人的“政治性”可以指涉两种情形，它可能指“人是具有共同目的的群居动物”，也可以指“人具有理性言说的能力”。在那段引文里，亚里斯多德只能证明人的群居性。可是在之后不到几行，他却解释说人比蜜蜂蚂蚁更具政治性，因为独有人类拥有理性言说的能力<sup>[19]</sup>换言之，亚里斯多德心里确实以为“理性言说”与“群居本能”可以相提并论，同时用来证明城邦的自然属性。但是，理性言说表达的是利与害，义与不义（the advantageous and the harmful, the just and the unjust），是人文世界最关键性的一些概念。这些概念固然内蕴于人的天性之中，但其形成与落实则有赖于风俗习惯与法律。若没有一定程度的讨论与约定，难以成为众人接受的准则。因此城邦的自然性经过这层层推演，竟然是建立在相当具有人文性质的假设之上。而“理性言说”论证的提出，最后反而推翻了“城邦是自然存在”的原始命题<sup>[20] (p135)</sup>

其实，不仅是“城邦实现人的本性”这一个说法无法支持城邦自然论证，就是先前两种说法也面临严格的挑战。在第一个说法里，亚里斯多德主张城邦是自然的，因为其所由组成的单元（家族）是自然的。这个说法有两个瑕疵。第一，就逻辑上来讲，我们不能说因为一个复合体是由自然之物组成，就推论它必然也是自然的存在。譬如房子的建材（木头、泥砖等）都来自于大自然，但房子是不折不扣的人工产品<sup>[20] (p130-131)</sup> 第二，即使逻辑上勉强同意家族的自然属性可以递演至城邦，我们发现家族这个社群在亚里斯多德自己的论述里，其实也不真的是自然的存在。亚里斯多德说家族由夫妻与主奴构成，夫妻的自然属性表现在绵延种族，主奴的自然性在保全治者与被治者的相互利益。可是这种互利关系只是就“自然奴隶”的情形而论，一旦讨论到“法定奴隶”，亚里斯多德的态度就变得暧昧了。一方面，他似乎谴责法定奴隶制度之不合乎自然公道<sup>[21]</sup> 另一方面，他却不得不接受当时希腊人采行的制度，因为这种奴役战败者与外邦蛮族的做法，是唯一实际可行的奴隶制度。<sup>[22]</sup> 但是，如果法定奴隶制度可以被接受，那所谓家族这个社群的自然性又剩下多少呢？<sup>10</sup>

回到亚里斯多德自然论证的第二个说法，亦即城邦具有内在运动法则之推论。学者指出：如果按照亚里斯多德对自然的界定，那么即使不是全部，至少大部分城邦都应该会“自然而然地”发展成一个像样的政治社群，就像大部分的树苗都应该自然而然地长成像样的大树一样。可是事实上城邦治者极少，而其号称治者，又往往是由于某个伟大贤明的立法家为之擘划所致。亚里斯多德自己不也这么说吗——“最先缔造城邦的人应该受到后世的敬仰，把他们的功德看成人间莫大的恩惠”<sup>[23]</sup> 盖城邦之能否完善，一方面固有赖自然命运之眷顾（如地理、天候、水文等等），另一方面则要看立法者是否睿智。而后者又往往是一个政治社群是否能上轨道的关键。<sup>[24]</sup> 因此，第二个说法终究也无法成立，因为城邦之长成实在依赖贤良立法家甚钜，不是单靠所谓内在运动法则即能成事。

综合以上讨论，我们认为政治社群事实上不可能真的只是自然的存在，它实际上是自然加上人为努力的结果。它的自然性表现在“大部分的人都愿意过群居生活”这个事实，它的人为性则散见于立法家角色、社会分工的繁复、以及理性言说的重要性等等。亚里斯多德之所以特别强调城邦的自然性，其可能原因有二。第一，他希望政治学的处理原则与其自然哲学之原则一致。不过，这只是他主观的愿望，客观上他很清楚不同学科有不同的使命与研究对象。自然哲学的研究对象是变动原则寓于自身的各种实体，其旨趣在获得关于这些实体的知识；政治学（作为实践哲学的一部分）则以变动原则寓于行为者的各种行动为研究主题，

其目的在教人学习正确美好的行动。我们不应该轻易以前者为典范，要求后者也必须有同样的研讨程序或同等精确的答案。<sup>[25]</sup>第二，他之所以强调城邦的自然属性，可能是为了反驳希腊诡辩学派所倡导的城邦契约论。自从普罗塔哥拉斯（Protagoras）以降，诡辩学派即一再散布“法律、正义、乃至城邦本身都是人为制定”之论调。亚里斯多德或许有感于这种论调会动摇人们对道德生活的信念，因此起而反击，刻意宣扬城邦出于自然之论<sup>[26] (p52)</sup>但是，尽管用心良苦，他却无法抹煞城邦本质中人为建构的层面。事实上，当他在《自然学》中谈及自然（*physis*, *nature*）与人为技艺（*techne*, *art*）的关系时，就已经承认这两个范畴不是截然二分的。“一般说来，在某些情况下，技艺可以帮助自然所无法顺利完成的目标；在另外一些情况下，技艺会模仿自然”<sup>[27]</sup>根据这个原则，亚里斯多德大可以公开承认城邦乃是自然与人工两者合作之产物，而不是完全属于自然。<sup>11</sup>毕竟，在论究城邦属性的说法中，严格的城邦自然本性论与诡辩学派的人为制定论都不是中肯之论。

#### 四、城邦的生命现象与意义

虽然我在上一节已经推翻了“城邦完全属于自然”的说法，但是亚里斯多德关于城邦本质的讨论还有一个更著名、更具争议性的主张，那就是“城邦是一个完整的有机体”的论证。有机论证与自然论证在许多方面是雷同的，但是有机论证更强调城邦是一个生命体，因此在理论上比自然论证更具张力，更能凸显城邦作为一个生命共同体的特性。亚里斯多德的城邦有机论是这么说的：

城邦（虽然在发生程序上后于个人与家族），在本性上则先于个人和家族。就本性上来说，全体必然先于部分。以身体为例，假如全身毁损，则手足也就不成其为手足。脱离了身体的手足如同石制的手足，不能发挥真手足的功用，只是在名义上大家仍称之为手足罢了。所有的东西都是根据它能发挥的功用与能力来界定，因此如果功用与能力不再，那这个东西就不应该用同样的名称称之，而只能冠以近似的名称。我们确认城邦是出于自然并先于个人，因为个人一旦脱离了城邦，就不再享有自足的生活。他的处境会类似脱离了全体的部分一样。一个不能参与城邦生活的人，或是因为完全自足而无需城邦生活的人，要不是野兽就是神明<sup>[28]</sup>

这段话有几个要点，必须分别指出来。首先，亚里斯多德把城邦比喻成人的身体，而个别的公民就如身体的一小部分，部分与全体之间有极其密切的关联。我们知道身体的构成有一定的原则，譬如说：两只手、两只脚、一个鼻子、一张嘴巴等等，器官太多或太少就是畸形人。同理，城邦的构成也有一定的原则，不是随便凑合一大群人即可。亚里斯多德在别的地方曾经很详细地讨论理想城邦所由构成的阶层<sup>[29]</sup>。这些阶层分工合作，以谋求个别与集体的利益。任何一个阶层不成比例的扩张，都会危及城邦整体的稳定与和谐。由于亚里斯多德这么强调城邦与有机体（如人的身体或植物）的相似性，因此他对公民与公民之间，公民与城邦整体之间，都有异乎常人的期许。城邦固然是公民实现自我本性，追求完美生活的凭藉；公民也须时时体察大我，回归城邦之怀抱。这种“个人与群体”的密切关系，超乎现代政治哲学的一般想像。如果用 Toennies 的概念来讲，亚里斯多德的理想城邦显然较接近于以血缘感情关系为基础的“社群”（*Gemeinschaft*, *community*），而非以契约关系为基础的“社会”（*Gesellschaft*, *society*）。在这个强调“全体一致不可分”的意义上，亚里斯多德的城邦理论可以说是典型的有机论<sup>[30]</sup>

但是“有机论证”的要点还不只是强调全体一致，它更引人侧目的是明白宣示“全体先于部分”。所谓一样东西“先于”（*prior to*）另一样东西，在亚里斯多德的哲学里有许多种意义，而就有机关证来讲，主要可以做两种解释。第一，从发展与变化的角度看，“凡是

在发生的时序上居于后面者，在自然本性上居先”<sup>[31]</sup>譬如城邦在演变的时间序列上比家族及村落为后，但是在概念本质上，它是先于家族和村落的。因为要是没有预设城邦的最终出现，则整个社群演变过程会显得毫无目的。在这层意义上，亚里斯多德认为城邦先于个人，一如全体先于部分。第二，所谓“先于”还可以指涉“存在的重要性”。亚里斯多德说：“如果一样东西不存在，会使得另一样东西也无法存在，而反之并不然，则我们说前一样东西先于后者”<sup>[32]</sup>依据前面所引的段落，我们知道身体在这个意义下先于手足，而同理城邦也先于个人。换言之，在这两种意义上，城邦都比个别公民具有优先性，这是亚里斯多德有机论证的第二个重要含义<sup>[32]</sup>

有机论证还有一个含义未见于上述引文，但与亚里斯多德自然哲学息息相关者，就是城邦的成长有一定的限度——不管就人口或土地来讲，太多或太少都不好。理想城邦根据其所欲达成的目标，在人口和土地两方面必须订立一个标准。人口太少，不足以维持自足的生活；人口太多，则难以构成一个真正的政体。土地也是一样，国家幅员当与其人口相称，最好以“站在高处，即能将国土一览无遗”为标准。<sup>[33]</sup>亚里斯多德这种城邦适度成长的主张，多少是来自他把城邦当成一个有机体的想法。他说：“有如个别的动物、植物和其他工具那样，城邦的大小也有它适中的限度。任何事物倘使过小或过大，都会丧失天赋的能力而不克尽其功用。这种事物有时会变得性能不良，有时则完全丧失其本性”<sup>[34]</sup>可见在亚里斯多德的城邦理论中，有机生物的类比一直扮演着吃重的角色。

现在我们反省亚里斯多德的有机论证，第一个要问的问题是：城邦究竟只是“类似”一个有机体，还是“就是”一个有机体？如果亚里斯多德真的以为城邦“是”一个有机体，那么不仅上面所提到的有机体征象——如“全体一致不可分割”、“全体重于部分”、“适度的生长”——必须严格地适用于城邦，而且我们在前一节所论及的“生长、运动、变化”等自然原则，也必定会明白展现。但是经过仔细检查，我们发现在亚里斯多德的著作中，从来就没有出现过“城邦是一个有机体”的正式说法。<sup>13</sup>亚里斯多德确实多次提到城邦与植物的类比、与人体的类比，可是类比始终是类比，不是等同。因此有机论证在诠释上可强可弱，我们不一定要采取最强的解释，硬把政治社群当成一个有机体。

再者，即使我们相信亚里斯多德以城邦为有机体，他自己的其他论证似乎又会推翻这个假定。譬如，一个因海难而流落孤岛、长期离群索居的人，依照有机论证来讲，就应该是“脱离了母体的一部分”，会像割离了身体的手足一样，迅速萎缩、坏死。可是姑且不论这种人事实际上存在，而且由于他有朝一日仍然可能回到文明社会，恢复群居生活，因此依亚里斯多德的说法，他并不是“依于本性不营政治生活的野兽或神明”。既然正常人可以长期脱离城邦而不萎缩、坏死，显然政治社群不是真的有机体。这种活生生的例子，说明了个人与城邦的关系绝不是严格的有机连带<sup>[35] (p93)</sup>

至于有机论证的其他说法，如“高度分工合作”、“整体不由个体任意凑合”、“全体重于个体”、“适度成长”等等，都不是证明一个社群为有机体的充分条件。我们知道有机体当然会具备这些特征，但是具备这些特征的并不就是有机体。这种逻辑上简单的区别，亚里斯多德不会不清楚。因此，城邦有机论的适当诠释应该是：城邦在很多方面会表现得像一个有机体，不过它绝不等同于一个有生命的机体。亚里斯多德以动植物与城邦相况，就像我们以人的喜怒哀乐比拟海洋的变化一样，只是一个生动的类比，没有必要也不可能将它当成严肃的科学解释。<sup>[36] (p400)</sup>

我们从这节分析所获致的心得是：政治社群不可能是真的具有生命原则的共同体。所谓“心手相连”、“同心一致”、“使国家生机蓬勃”、“使社会体质更新”，只是政治文告中常用的口号。一个国家固然可以藉此激励民气，抵御外侮，但一个政治社群并不会因为这类宣传用语的反覆出现，就真的变成性命一致的有机体。所有生命共同体之说，最多只是强

调社群某些拟似生命现象的说法。如果误以为共同体具有生命，不仅论证上困难重重，而且会引发许多不必要的期待与曲解，这是政治人物与政治学者所不可不察者。

## 五、美德实践——城邦生活的最终目的

亚里斯多德城邦理论的特色除了前述“自然论”、“有机论”之外，还有“目的论”。“目的论”甚至可以说是当前亚里斯多德学术发展中，最受瞩目的一个问题。早期研究亚里斯多德目的论的学者以 Ernest Barker 为翘楚，近来则有 Alasdair MacIntyre 因援引亚里斯多德倡导社群主义而名声大噪。<sup>[37] (p146-164)</sup> 亚里斯多德的目的论究竟讲什么？为什么目的论与政治社群或社群主义有关？这些问题是本节所要讨论的。

亚里斯多德假定“自然不做徒劳无功之事”<sup>[52]</sup>这可以说是其“普遍目的论”（universal teleology）的起点。“普遍目的论”试图替所有存在的事物找出理由（cause），也就是说，找出“所为之缘故”（that for the sake of which）。理由不仅可见于人为之产物（例如“为了御寒，所以人盖房子”），而且存在于整个大自然之中。鸭子有蹼，因为要游水。动物的牙齿会增长，因为在摄食的过程中准备逐年磨损。目的论式的解释使得宇宙万物看起来井然有序，是古代科学研究的一项规范性原理。<sup>[39] (p73-77)</sup>进一步讲，如果大自然中一切事物的存在，都是有意义、有目的的安排，那么我们当然可以就各种目的彼此间的关系整理出一个秩序来。像是说：植物长出叶子，是为了保护果实；而果实之成熟，则是为了供人们食用。这种推论方法很容易塑造出一个“目的的金字塔”，使前一阶段的事功可以用后一阶段的事功来解释，层层类推，达于目的因之终点（或顶点）。亚里斯多德说：“在有目的的事物中，所有前后步骤都是为了该一目的而做”。<sup>[40]</sup>居于后面的步骤是前面步骤“所为之缘故”，但是它本身又是为了下一个步骤而存在，步骤接着步骤，直到达到最后目的而止。

根据这个说法，目的因的寻求不可能无限后退，总是要有一个终点。亚里斯多德认为这个终点在“人”。他说：“植物是为了给动物果腹而生长，而动物则是为了供人类生计而繁殖。经过驯养的动物，不仅供人口腹，还可供人使用；野生动物虽非全部，也多数可餐，而且（他们的皮毛）可以制作人们的衣履，（骨角）可以制作人们的工具。如果说自然所作所为既不残缺，也非徒劳，那么自然必定是为了人类的缘故而化育这一切”。<sup>[41]</sup>这种“以人为中心的宇宙目的论”在今天听起来着实刺耳，不过也是古代人本主义的一项重要基础。亚里斯多德在这个基础上进一步发挥其“伦理—政治”哲学，使解释万物存在的目的论与政治社群产生关联。

当亚里斯多德把万物存在的理由推到人类的需要与兴趣之上，目的论证并不就此终结。他需要解释清楚的是：人本身存在的目的又是为了什么？这时候当然不能又反推到任何“人本身”之外的理由，唯一的可能是在“人本身”寻思。他想到的说法是人有一个伦理性的目的，而这个目的必须在政治社群之中才能完成。“所有的人都追求幸福美好的生活”——亚里斯多德在他的《伦理学》第一卷肯定地作出这个声明。幸福美好的生活是人类梦寐以求的“最高的善”（the highest of all goods），而这个最高的善却有赖于城邦生活予以实现：

所有的技艺，所有的探求，以及所有的行动与意向，都以某种善为目标。．．．（善的目标有许多种，但是其中）最具主导性地位的学科所追求的目标，当然比其附属学科所追求的目标还重要，因为从属性学科是以主导性学科的目标为自己最终的目标。．．．因此，如果我们所追求的目标中，有一种是我们为了它本身的缘故而去追求它（而其它的目标都是为了这个目标才被追求），那么这个目标就是“善”，是最高的“善”。．．．这个最高的善似乎属于最权威性、最主导性的学科，而政治学正是这个主导性的学科。<sup>[42]</sup>

政治学（Politike），依其希腊文字义，是“城邦之学”。<sup>12</sup>城邦之学追求最高的善，

这说明了为什么在亚里斯多德的体系中，伦理学与政治学是一而二、二而一的实践哲学。古希腊人认为人生活于城邦之中是天经地义的事情，城邦生活不仅体现了团结、爱国、友情、正义等公共领域的价值，而且还深刻影响到一个人对他自己心目中“幸福美好生活”的追求。所谓最高的善，指的就是幸福美好的生活。<sup>[43]</sup> 政治学既然以研究如何实现最高的善为目标，当然要关切所有会影响一个人幸福生活的问题。在两千多年的西方政治思想中，只有亚里斯多德曾经赋予政治学这么崇高重要的地位。

政治学是最权威性、最主导性的科学，它的研究对象是最权威性的社群——政治社群。政治社群以促进所有公民的美德实践为目的；换言之，也就是帮助所有公民追求幸福。在《政治学》中，亚里斯多德一再强调城邦的存在并不仅仅为了生活，而是为了美善的生活。如果只是为了生活，那么奴隶、野兽都可以组成城邦了。可是城邦必须有高尚的目的，一般我们想像得到的理由——如便利财物之交易、共同防御外敌、保障权益不受侵犯等——都不是城邦的真正目的。城邦所贵者在于提供一个公共领域，刺激其公民经由政治参与砥砺种种美德，以共同促进幸福美好的生活<sup>[44]</sup>

然而究竟什么是幸福美好的生活呢？亚里斯多德认为一个幸福美好的生活必须兼具三种善：外在诸善（如财富、权力、声誉），身体诸善（如健康、美貌）及灵魂诸善（如勇敢、节制、正义、明哲）。世人普遍追求外在诸善，亚里斯多德则与苏格拉底、柏拉图一脉相传，坚信灵魂的美善是人生首要之事。盖灵魂诸善可以形成一个人的人格，从而决定这个人会过什么样的生活。美好均衡的灵魂使人充实愉快，不论外在境遇顺遂与否，皆能怡然自得。反之，凡德性不足而恣意纵情于外物者，不久便会感到空虚匮乏，茫茫不知所归。因此，个人幸福主要可以说是决定于灵魂善德之多寡，寡德者不足以言幸福。<sup>[45]</sup>

在《政治学》中亚里斯多德虽已指出城邦的目的在促进幸福美好的生活，但是关于幸福的详细定义与分析，却是《伦理学》的主要工作。在这部著作里，亚里斯多德认为幸福是“灵魂顺乎全德的活动”（happiness is an activity of the soul in accordance with complete virtue）（NE. 1098a16-20, 1102a5），61 也就是《政治学》中所说的“美德之完全实践”（the actualization and complete practice of virtue）<sup>[46]</sup>灵魂所要实践的美德区分为两大类，其中一类是性格方面的德行，亚里斯多德称之为“伦理之德”（ethical virtues），包括勇敢、节制、正义、慷慨、真诚等等。基本上，这些德行都是中庸之道。像勇敢是介乎懦弱与鲁莽之间，慷慨则免于吝啬与挥霍之两极。除了伦理之德，另外一类是理智方面的德性，亚里斯多德称之为“智识之德”（intellectual virtues），包括科学之智、技艺、实践智慧、哲学沉思等等。<sup>[48]</sup>一个幸福的人，其灵魂必须兼具伦理之德与智识之德，必须将这两种德性都予以实践。<sup>14</sup> 而一个理想的城邦，则是尽力使每个公民都能养成这些美德的城邦。<sup>[49]</sup>当城邦中人人皆有善人之德，整个目的论的推演就到达终点了。

对亚里斯多德目的论的评价向来众说纷纭，有人认为不能当真，或至少不要夸大其解释力。<sup>[50] (p142)</sup> 有人认为此论别出心裁，有永恒性的价值。<sup>[51] (p162-163)</sup> 依我们看来，普遍目的论固然在现代科学的检验下有失之可笑的地方，但是亚里斯多德在确立人为目的论推演的终点后，试图联结政治生活与美德实践的做法，则确实掌握到了政治社群某个重要的本质。“政治社群以促进公民之美好生活为目的”——这是亚里斯多德坚信不移的主张，也是他留给政治哲学传统的一项重要遗产。可是在现代自由主义坚持国家价值中立的情况下，却成了一个动辄得咎的原则。John Rawls 说：“政治自由主义（所关切）的问题．．．是政治正义的问题，而不是何者为最高善的问题”。<sup>[52]</sup> Ronald Dworkin 也认为政府对于什么样的人生才是理想的人生应该保持中立的态度，其主要工作不是去教育人民，而是提供人民一个架构或场所，使人们可以自由地去追求他们认为是理想的人生。<sup>[53] (p325)</sup> 这些说法与亚里斯多德的信念是相冲突的，亚里斯多德不能同意政治社群必须隐藏（或是能够隐藏）其指导公民伦理生活的使命。

当代社群主义为了反制自由主义的“国家价值中立论”，频频诉诸亚里斯多德的道德目的论，可说是十分自然的发展。至于这个诉求是否允当，则是另外一个可以讨论的问题。

## 六、个人与城邦的和谐与紧张关系

关于亚里斯多德的城邦理论，我们最后一个要讨论的问题是“全体论证”。全体论证原本可以看成有机论证的一部分，但是在我们上一节检讨完目的论证之后，全体论证的问题才真正呈现出来。在有机论证里，“全体先于部分”是理所当然的说法之一。可是到了目的论证，全体与部分的关系就不再那么单纯。亚里斯多德的目的论确立“人”为自然万物存在之所归，动植物的生长固然是为了供人取用，城邦等团体结社之出现也是为了实现人的自然本性。人本身既然是万物目的所在，那里有理由再强调全体（城邦）比部分（公民）重要？对于这个由有机论与目的论并排而观所产生的问题，我们可以把它看成是亚里斯多德版的“个人与国家”问题。一方面，亚里斯多德确实主张国家优先于个人，个人须随时准备为国家牺牲奉献；另一方面，他在许多地方也透露个别公民自主性之重要，以及社会分化为利益不同之团体的必然性。亚里斯多德讨论公民与城邦的分界，其实跟现代人讨论个人与国家的权义问题有异曲同工之妙，并非是南辕北辙的情形。我们在这一节中，就以他的两种立场为分析对象，点出其间相容相斥之道理。

“城邦重于个人”的说法在亚里斯多德的著作中随处可见。我们引过《政治学》的论据，在那里他说：“城邦在自然本性上是优先于家族与个人的，因为全体必然优先于部分”。<sup>[54]</sup>顺着这个原则，他甚至大胆主张“我们不该认为公民拥有其自身，因为所有的人都属于城邦，每个人都只是城邦的一部分”。<sup>[55]</sup>其实不只是《政治学》，就是在研究个人美德实践的《伦理学》中，他的论调也是同样清楚：“即使个人与城邦的（最终）目的相同，城邦目的的实现与维持也都比个人目的更伟大更完全；因为就同一个目的来讲，对于个人固然是珍贵的，但对全邦或全民族却是更高贵、更神圣、更值得追求”。<sup>[56]</sup>既然城邦处处显得比个别公民重要，所以他具体要求个人在许多时候必须放弃为所欲为的自由，以顾及城邦整体的安定与和谐。<sup>[57]</sup>他也要求国家教育必须统一、强制、而且普及，不能把教育下一代的重责大任交付给个别的家庭（Pol. 1337a22-27）。<sup>74</sup>最后他甚至主张城邦可以设立专门机构以监视公民的私人生活，以防止他们图谋不轨，推翻政府。<sup>[58]</sup>亚里斯多德之所以会有这种权威主义式的想法，主要来自他认定个人幸福与城邦幸福应该一致。<sup>[59]</sup>如果城邦本身已经很清楚本身立国之目的，当然就要依这个目的而教育、培养其公民，使他们的目的与城邦的目的相符；如果他们不顺从，适度的强制与惩罚就随之而来。在这种想法下，个别公民的自由欲望是必须受到约束的。现代社会所标榜的“特立独行、为所欲为”，在亚里斯多德的眼中根本是野蛮人的生活方式，或是败坏的民主制度所奉行的原则。<sup>[60]</sup>自由不被肯定，人权闻所未闻，这就是亚里斯多德全体论证下城邦压抑个人的实际情形。

不过，如果我们仔细分析亚里斯多德在其他地方的一些讨论，他的“权威主义面貌”就不那么单纯。有机论强调全体一致，所以亚里斯多德的口气听起来偏重于“共享”、“和谐”；在整体利益的大帽子之下，个体的声音都淹没了。但实际上个体在亚里斯多德哲学中有一定地位，不是完全埋没在全体的淫威之中。最基本的证据可以从第三节自然论证的某个说法导出来，亚里斯多德不是说城邦的自然属性表现在实现、完成了个人的自然本性吗？如果城邦只是为了帮助个人展现本性，它无论如何是一种工具，绝非作威作福的主人。<sup>[61] (p170)</sup>这个说法如果配合上一节才提到的城邦目的论，就可以更清楚看出：人才是一切存在之目的，城邦即使对个人有干涉管制之措施，也必须是为了帮助人提升其善德。凡是不以此为原则，而妄施镇压权柄者，当不是亚里斯多德认可之做法。

其次，我们也可以从亚里斯多德讨论多元分歧的重要性，而看出全体论证的一些限制。城邦是一个政治社群，政治社群的成员必须有所共，这是不待多说的。但是“有所共”（to

have something common to share) 不等于要求“凡事皆共享”(to be partners in everything)。公民们共同享有山川、土地、历史传承,这是正当的共享。可是如果要求财产妻妾等皆平均共享——如柏拉图对国卫阶层之主张——那就失之太过,有弊无利了。亚里斯多德批评柏拉图为了追求“一致”(unity)而提出许多似是而非的主张,其结果反而会削弱认同,弄得大家离心离德。他说:

苏格拉底在政治上所采行的前提,可以概括成这样的原则:“整个城邦的一切应该尽可能的求其画一,愈一致愈好”。可是一个尽量趋向于画一的城邦最后一定不成其为一个城邦。城邦的本质就是许多分子的集合,倘使以“画一”为归趋,它将会先变成一个家族,继而又蜕变成一个人;因为就“画一”而论,显然家族比城邦一致,个人又比家族一致。这样的画一即使可能,我们也不应该追求其实现,因为那只会毁灭掉一个城邦。<sup>[62]</sup>

亚里斯多德坚决主张城邦不仅仅是许多人在数量上的结合,它必须是由“不同种类的人”所组成。完全相同或类似的人结合在一起,并不构成城邦。<sup>[63]</sup>他这个主张对我们了解城邦公民的同质性问题极为重要。一般援引亚里斯多德思想者常以为亚里斯多德倡导和谐

(harmony),所以一定喜欢一致,排斥多元分歧。其实亚里斯多德十分反对政治生活中过度追求一致的企图。追求一致会削弱差异,使得人与人之间失去相互吸引、相互砥砺的基础。反而适度的变化与差别才会创造真正的和谐,就像美好的和声一样。抑有进者,柏拉图单音式的一致是靠共产公妻等激烈手段达成,亚里斯多德则相信多元差异也可以产生某种程度的统一,其方法是以教育、移风易俗等缓和方式为之。<sup>[64]</sup>这种渐进手段虽然不会立竿见影,却是寻求稳定一致最可行的方法。

亚里斯多德对个体差异性的尊重还可以从他讨论“情谊”看出。情谊是促使公民团结一致的感情基础,但是情谊的产生主要是由于不同兴趣的人彼此关怀,而非同类型的人彼此惺惺相惜。譬如一个喜好音乐的人,本身可能不擅长体育竞赛,然而他可以经由结交另一个擅于运动的朋友而扩大自己的生活经验与视野。这种交谊之利只有在城邦中才能顺利获得,因此城邦等于帮助了个人开扩兴趣,提升品味,实质上使人臻于自足。相反地,如果每个公民兴味能力一致,那人人都会失去学习进修、培养多种美德之机会。一个全部都由音乐家所组成的团体不是城邦,一个全部由体育健将所组成的团体也不是城邦;城邦预设多元,只有繁复分歧的人群才可能形成政治社群。<sup>[65]</sup>

最后,我们发现反击全体论证最强烈的说法是来自一个当代亚里斯多德学者 Bernard Yack 的自由主义式诠释。Yack 摒弃往昔亚里斯多德注解者专重理想城邦分析之途径,改从“实际城邦的可欲性”这个假设下手。他指出《政治学》第四、五、六卷所分析的实际政体不宜单纯看成亚里斯多德理想政体的变形而已,在这些地方所讨论的派系冲突、权力斗争与革命其实正是亚里斯多德知之甚深的城邦本质。照他的说法,城邦原本充满冲突,社群生活的建立是为了调适或化解这些冲突,而不是树立一个高度和谐的理想,然后再据以指责各种纷争为这个理想的变型。如果 Yack 的解释成立,则亚里斯多德的理想城邦根本就是一个不断在冲突中自我调适的社群。这种社群不会漠视多元价值存在的事实,它会在多元价值的冲突中寻求优良生活的可能;因此自由平等、个人权利、乃至特立独行的观点都能在亚里斯多德的政治社群滋长繁荣。<sup>[66] (p2-3)</sup>

我们认为,传统亚里斯多德学者固然有夸大全体论证效力之嫌,使亚里斯多德仿佛变成一个国家主义的代言人;但 Yack 所提出的解释也未免太过自由,使亚里斯多德摇身一变成为个人主义的代言人。持平而论,亚里斯多德确实多处主张城邦之利益重于个人,个人必要时得牺牲小我,以帮助城邦目的之达成。这使得同情亚里斯多德的现代诠释者必须想尽办法为他开脱,或者说亚里斯多德的权威主义肇因于坚持个人利益与全体利益在城邦中会趋于一致。<sup>[67]</sup>或者反问说那个国家(包括自由民主国家)没有或多或少进行亚里斯多德提到的国家控制。<sup>[68] (p33)</sup>这些辩解虽然不无道理,但仍旧改变不了亚里斯多德白纸黑字写下的证词。也许

我们应该采取 Irwin 的立场——Irwin 明白承认亚里斯多德确实有许多权威主义的主张（如强制性道德教育及生育控制），这些主张不仅在今天必须扬弃，而且在亚里斯多德的体系里也不是非有不可。因为照亚里斯多德在《伦理学》中所揭橥的一些原则，《政治学》其实可以容纳更大程度的民主自由。<sup>[69] (p420-423)</sup>当然，亚里斯多德已经没有机会再做任何澄清或修正，如今所剩下的问题是我们该如何运用他所留下来的思想遗产。比方说，我们可以选择性地放弃他的全体论证，不再口口声声主张全体重于部分；但是同时我们也可以记取他所说“个体不可恣意妄为，独行其是”之教训。因为在现代社会里，有些人对“个人行动自由”的曲解，确实已经到了触目惊心的地步（最近“暴走族”以飙车杀人为乐的罪行是一个显着的例子）。现代人要怎样汲取古人的智慧以解决其面临的问题，永远比帮助古人厘清其论点还要迫切，甚至还要重要。

## 七、亚里斯多德城邦理论的时代意义

没有任何政治思想可以保证具有永恒的意义，使思想产生意义的往往是每一个时代面临的问题以及当代人是否认为过去的思想可以发挥某些启示的作用。亚里斯多德哲学曾经在 中世纪复苏，透过经院学派的诠释与运用，使基督教神学获得相当大的突破，这个意义不是亚里斯多德在西元前三百多年所能预见的。同样地，亚里斯多德政治哲学在晚近数十年来广为欧美社群主义学者所援引，以及在本文中与“命运共同体”的概念相提并论，想必也颇出乎他本人（如果他仍在世的话）的意料。

既然我们对过去思想的采撷主要是看当代处境的需要，我们当然可以去芜存菁，只引用那些对目前问题具有启示作用的理论，而放弃那些看来不必要或不合时宜的东西。这个运用的过程有可能进行得很粗糙，例如希特勒政权大力鼓吹尼采超人哲学以激励德国民族之自信；但是它也可以进行得比较小心谨慎，在不根本违反思想家原意的前提下，对当代问题提出某些谏言或建议。我希望以下所讨论的一些观点，可以对“社群主义/自由主义”之争论以及“命运共同体”的问题产生一些思考上的刺激作用。

亚里斯多德政治思想不合时宜之处甚多，当代人（不管是西方或东方）没有理由对于其思想照单全收。譬如他对自然奴隶制度的提倡、对法定奴隶制度的默认，这在廿世纪文明国家已经是难以接受的态度。他主张理想的政治社群不该赋予农、工、商人公民资格，一样是与近代社会演进方向背道而驰的意见。他认为男女天生不平等，除了体格上的差异，还涉及智识、理解力、判断力、以及各种德行的高下，不用说这在女权主义高涨的今天，只有挨骂的份。至于我们上文所提及的，为了确保公民皆有君子之行而采行的强制性道德教育，以及婚姻及生育方面之严格管制，尽管为之辩解者不少。<sup>[16]</sup>但大体上仍被认为是侵犯了太多自由与人权。

亚里斯多德哲学在今天具有正面意义的地方也不少，我们姑且提出以下三点做为参考。首先，亚里斯多德再三强调政治社群必须有所“共”，这相对于近代自由主义强调“分”的趋势的确是颇强烈的对比与谏。自由主义当然不是漠然无视于社会共同基础之重要，只不过自由主义经常与多元主义、个人主义联结在一起，对个体的权利、隐私、利益等极为在意，比较习惯以怀疑的眼光去看待国家或整体社会。这种基本心态固然直接间接促成了人民主权、立宪政府、分权制衡等历史性的贡献，但是美中不足者在于个人意识太强，容易出现“各人自扫门前雪”的窘境。此一潜在的偏差在具有共和传统的国家或许还可以被其他因素导正，然而一旦引入无共和历史传统的东方社会，问题就接二连三而来。亚里斯多德呼吁城邦公民注意他们是一个共同体成员，不是各为己利的临时夥伴，对于提醒我们的社群意识应该是有意義的。他批评那些心态上“关起自家门户好当王”的人为野蛮人，指责他们完全不懂政治生活的真义与重要性。因为一个政治结社如果以各为己利为纲领，表面上大家都自以为不吃亏，其实一定是有人吃亏，而且可能是人人吃亏。比如建筑商偷工减料，营建官员收取回扣

中饱私囊，好像自己占了莫大便宜；可是这个心态一普及，社会便会处处充满危险与障碍。偷工减料的人不会被压死在自己替别人建的房子，但是难保不会在赚够了钱想去渡假时，搭了另一个偷工减料的人所造的飞机而摔死，或是被另一个惯于欺瞒大众的旅行业者所安排的缩水旅程气得半死。这类事情在欠缺共同体心态的社会每日上演，没有人真正占到便宜，没有人有幸福的日子好过。亚里斯多德犀利之处便在指出我们必须预设“共同的善”（the common good）存在，并且戮力促进这个共同的善。凡是以促进共同的善为宗旨的政体，他称之为良善的政体；凡是只为少部分人（或统治集团）打算的政体，他贬之为变态政体。<sup>[70]</sup>这个简单有力的区分人人都知道，可惜真正体悟其内在智慧的人太少了。

“共同的善”导出另外一个亚里斯多德思想的特点来，那就是政治与伦理不分。“政治与伦理不分”在自由主义者看来是个可怕的立场，因为他们认为伦理信念言人人殊，一个基督徒所奉行的金科玉律与一个回教徒所信仰的真理大异其趣，一个佛家子弟与一个马克斯信徒所采取的处世原则也截然不同。如果政治与伦理不分，当权的政府可能将本身认为正确的生活态度与规矩强加于全体民众，造成道德的恐怖统治。欧洲在宗教战争期间的血腥历史便是政治与（宗教）伦理不分的悲惨见证。职是之故，自由主义者向来高举政教分离之大纛，主张政府不过问伦理道德之事。可是这种国家价值中立的立场是有问题的：第一，政治从许多领域（尤其道德领域）的撤出有时不但没有因置身事外而化解纷争，反而因为这个传统上有力量的仲裁者（或参与者）的离去，使得纷争更加激烈，更无妥协和解的可能。近一年来大安公园观音佛像去留的争执，在台北市政府试图袖手旁观，由各教派自行解决的期间，演变成最棘手的问题。当然，政治力量介不介入伦理或信仰的领域，很难讲何者一定较好。可是自由主义预先否定政治与伦理道德发生牵连的正当性，有时候等于斩断了解决问题的可能。第二，自由主义坚持国家在价值问题上中立，这本身就是一个自由主义才有的价值，因此也说明了政治与（某种类型的）伦理观念事实上不可能分离。以当前自由主义学者 John Rawls 在《政治自由主义》所提出的主张来讲，他说：“政治自由主义... 必须在各种合理的全面性信条之间保持不偏不倚的态度... 它既不批评、更不排斥任何道德判断是否为真的特定理论”。<sup>[71] (p196-197)</sup> 这是很典型的自由主义者立场。可是他也承认这个立场无可避免会“鼓励某些全面性的信条，遏阻另外一些的发展”，会“无可避免地在社会上造成一种影响，使人们偏爱某种信条更甚于他者”。<sup>[72]</sup> 聪明的读者当然知道 Rawls 理论所“鼓励”、所“偏爱”的信条，就是自由主义本身。但是我们不禁要问：如果这是“无可避免的”，那为什么不乾脆坦承政治与伦理是不可能完全分清楚呢？每一种政治思想都或多或少，或明或暗地预设某种生活秩序才是“好的生活”。亚里斯多德明白主张“追求幸福、促进美德实践”是好的生活；自由主义者则假定“不受政治社会干涉，尽可能自由自在依一己意愿而活的生活”是好的生活。两者事实上都做了价值上的基本选择，也都试图依此原则去影响政府的决策；自由主义实在没有理由自欺欺人，声称自己是伦理价值的中立者。

最后，我们还可以谈一谈亚里斯多德城邦理论的另一个启示——政治生活与政治统治的积极意义。亚里斯多德对“政治”这个概念有许多不尽相同的界定，在第二节中我们已经检讨了其中最主要的两种定义：“有共同目的群居”以及“以理性言说与他人互动”。前者与上述“政治社群必须有所共”之论点息息相关，后者则是亚里斯多德论述政治生活本质的一大特色，值得我们仔细分析。政治生活如果定义为“以理性言说与他人互动的的生活”，不仅可以凸显政治生命的人文性质，而且因为理性言说旨在寻求是非善恶之标准，因此法治、正义的概念乃可堂堂进入政治的领域，使政治人的本色充分展现。亚里斯多德说：“人于城邦生活中完成德性时，是最良善的动物；但若是背离法律与正义，就会堕落成凶恶的动物... 失德的人淫凶纵肆，贪婪无度，是最下流最残暴的野兽”。<sup>[73]</sup> 政治生活经过“理性言说—修德尚义”的滋润，成为个人追求幸福必经之道。在这里，权力的争夺摆在一边，利害的计算退居其次，人人共同努力营建一个公平正义的社会，使伦理之德与智识之德得以充分培

育。<sup>[74] (p25)</sup>这是亚里斯多德对政治生活所描绘的理想，即使历数千年之后，我们仍不觉有更动之必要。

伴随着“对政治生活的肯定”而来的是亚里斯多德对政治统治的独特诠释。亚里斯多德在《政治学》中一再强调“政治统治”（political rule）有别于“主奴之治”（masterly rule）及“家计管理”（household management）。主奴之治是标准的“天赋能力强者优先统治天赋能力差者”之统治方式，亚里斯多德认为这种统治方式对主奴双方都有利，虽然不可讳言地主人是占比较多的利益。家计管理是指家庭中父对子、夫对妻的统治，虽然实质上家父长是统御一切的掌权者，但是在精神上亚里斯多德认为主要被照顾到的是被治者的利益。至于政治统治，则是施行于城邦之中，自由平等公民彼此之间的轮流统治。<sup>[75]</sup>自由公民指生活上自给自足、有闲暇参与政治的成年男子，平等则表明公民间政治、法律地位相埒。亚里斯多德同意这样界定的公民身分比较接近民主政体的公民身分。<sup>[76]</sup>但是从他排斥农工商阶级的主张来看，我们也可以说他的理想政体或许较类似贵族之治。<sup>17</sup>

无论如何，政治统治的主要精神是自由人彼此之间平等统治。这个分辨的重要性在于点出“政治不必完全依于自然之道”。我们说过，亚里斯多德认为自然界中存在着资优者与资劣者之别，因此资优者统治资劣者乃是顺应自然之道。可是政治统治的提出显然打破这条规则，或至少是在自然规则之中立下一条但书，创造出一片属于平等互治的领域。就此而言，我们发现亚里斯多德比起他的廿世纪追随者还要自由开明。当代社群主义学者常诉诸亚里斯多德以佐证他们所倡导的“生活目的”、“和谐”、“社群影响自我认同”等理论，这些理论有的可取，有的未必。而他们实际上最常忽略的，同时也是亚里斯多德城邦理论最有价值之处，则是“政治统治”之诠释。社群论者不提这一点，或许因为他们深知此教诲与他们所欲强调的父权式统治（parental rule）抵触，反而较接近自由主义的理念。因此亚里斯多德毕竟是寂寞的，他的大名广为世人所称颂、所责骂，但是他的理念并未得到应有的公允的对待。

## 八、结论

让我们在结束前回顾一下本文的若干论点。我在文章一开始提到时下的“命运共同体”观念可以从亚里斯多德的城邦理论得到比较、切磋的机会，然后我举出“自然论证”、“有机论证”、“目的论证”、“全体论证”等四个有关政治社群本质的论证。“命运共同体”显然跟“有机论证”及“全体论证”有较密切的关系，但另外两个论证也不是没有关联。不过，如果就亚里斯多德自己的论述来反省，我们发现：（一）自然论证是无法成立的，亚里斯多德自己的说法其实反而证明政治社群是半自然、半人为的产物。这个论证可取之处在于强调城邦（大社群）是由家族、村落等（小社群）逐步演变而来，不是由孤零独立的人彼此缔约直接造成。换言之，它呈现了一种有别于现代自由主义契约论传统的国家构成观，同时否定政治社群纯属人为之假定；这对分析哲学“反事实”（counter-factual）的论证方法构成一个很好的挑战。（二）有机论与全体论是密切相关的论证，可是我发现它们也是描述政治社群本质最不妥当的论证。政治社群不可能是真的有机体，“有机”之说最多只能当成比喻；而这个比喻甚至还是一个不好的比喻，因为有机论必然过度强调全体一致、全体重于部分等集权主义或威权主义之因素。既然它们所引起的疑虑甚多，倒不如不用。（三）目的论证点出政治社群若要称得上是一个共同体，必须有共同追求的目标以及共同分享的基础；我认为这是几个论证中最有道理的论证。亚里斯多德以幸福（美德实践的生活）为人人追求的目的，虽然是见仁见智之议，但是他明指政治社群不可无共同认可之目标、不可无一定的道德理想，则系掷地有声之见解，比诸当代自由主义之有见无识、掩掩藏藏，确实有霄壤之别。

根据上述检讨，我认为“命运共同体”概念有若干不当之处，值得国人在使用时警惕。

固然“命运共同体”比“命运共同体”在意涵上积极许多，并且具备了“有机关联、共同发展、认同参与”等可能意义，<sup>18</sup>但是其负面意义在于：（一）太强调有机关联，而有机关联事实上不存在；若强求其存在，则必然诉诸血缘、血统、或省籍等命定因素，但这种诉求弊大于利。（二）太强调认同（向心力），而不细究认同如何形成，在实际政治的运作下，容易使认同演变成认同上位者的心意，违反自由、民主、平等之精神。就此反省而论，我觉得与其倡导共同体的“生命”特质，还不如重视其应有的“政治”层面。当然，在这里“政治”不是指权力利益之争，而是指“以理性言说与他人互动”，同时也蕴含“平等互治”之义，这是亚里斯多德政治哲学的精华之一，也是他的理论对我们当前处境的一种可能贡献。

#### 参考文献:

- [1] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984. Top. : Topics, trans. by W. A. Pichard-Cambridge, in Jonathan Barnes (ed.), The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- [2] Yack Bernard: The Problems of a Political Animal [M]. Berkeley: University of California Press, 1993, p27.
- [3] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1328a27-30.
- [4] Nicomachean Ethics [M], trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1975, 1161a34-b3.
- [5] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1261a15-25, 1263b29-35.
- [6] Yack, Bernard: The Problems of a Political Animal [M]. Berkeley: University of California Press. 1993. 30.
- [7] Nicomachean Ethics [M], trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1975, 1159b27-31.
- [8] Yack, Bernard: The Problems of a Political Animal [M]. Berkeley: University of California Press. 1993: 33-34.
- [9] History of Animals [M], trans. by d'A. W. Thompson, in Jonathan Barnes (ed.), The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation. Princeton: Princeton University Press, 1984, 487b34-488a10.
- [10] Kullmann, Wolfgang: Man as a Political Animal in Aristotle [M], in David Keyt and Fred D. Miller, Jr. (eds.), A Companion to Aristotle's Politics. Oxford: Blackwell, 1991, 105-6.
- [11] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1253a9.
- [12] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1253a10-18.
- [13] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1252a25-35.
- [14] 同上 1252b30.
- [15] Physics [M], trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1969, 192b10-35; Metaphysics, trans. by Hippocrates G. Apostle. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1966, 1014b17-15a20.
- [16] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1253a28-30.
- [17] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1278b18-30.
- [18] Barker, Ernest: Introduction [M], in Ernest Barker (ed.), The Politics of Aristotle [M]. Oxford: Oxford University Press, 1946: 49, 94; Everson, Stephen, Aristotle on the Foundations of the State, Political Studies 36: 1988: 95; Chan, Joseph, Does Aristotle's Political Theory Rest on a

- 'Blunder'?" *History of Political Thought* 13, 1992:193.
- [19] *Politics* [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984: 1253a7–15
- [20] Keyt, David, :Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics* [M], in David Keyt and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 1991:135.
- [21] *Politics* [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984: 1255b10–15.
- [22] 同上 1984: 1330a25–30.
- [23] *Politics* [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984: 1253a30.
- [24] 同上 1984: 1332a28–33.
- [25] *Topics* [M], trans. by W. A. Pichard–Cambridge, in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation*. Princeton: Princeton University Press, 1984: 145a15–18; *Metaphysics*, trans. by Hippocrates G. Apostle. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1966: 1025b25; *Nicomachean Ethics*, trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1975: 1094b15–95a5, 1139a26–29.
- [26] Mulgan, R. G:1977 *Aristotle's Political Theory* [M]. Oxford: Clarendon.1986:1977: 18; Kullmann, Wolfgang *Man as a Political Animal in Aristotle*, in David Keyt and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 1991:107; Lord, Carnes, *Aristotle's Anthropology*, in Carnes Lord and David K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley: University of California Press, 1991:52.
- [27] *Physics* [M], trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1969: 199a16–18.
- [28] *Politics* [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984: 1253a19–28.
- [29] 同上 1984: 1328b3–29a40.
- [30] Mulgan, R. G:*Aristotle's Political Theory* [M]. Oxford: Clarendon.1986,15, 34.
- [31] *Physics* [M], trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1969: 261a13–15.
- [32] 同上 1969: 260b16–19.
- [33] *Politics* [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984: 325b33–27a10.
- [34] 同上 1984: 1326a35–40.
- [35] Keyt, David:Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics* [M], in David Keyt and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 1991:139; Yack, Bernard, *The Problems of a Political Animal*. Berkeley: University of California Press, 1993,93.
- [36] Bradley, A. C: "Aristotle's Conception of the State," [A] in David Keyt and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics* [C]. Oxford: Blackwell, 1991: 33; Kullmann, Wolfgang *Man as a Political Animal in Aristotle*, in David Keyt and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 1991,110–14; Irwin, Terence, *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon, 1988,400.
- [37] Barker, Ernest: *Introduction* [A], in Ernest Barker (ed.), *The Politics of Aristotle* [C]. Oxford: Oxford University Press, 1959:224–81; MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984,146–64.
- [38] *Politics* [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984: 1253a9.
- [39] Barnes, Jonathan:*Aristotle* [M]. Oxford: Oxford University Press, 1982,73–77.
- [40] *Physics* [M], trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1969: 199a8–9.

- [41] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1256b15-22.
- [42] Nicomachean Ethics [M], trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1975, 1094a1-28.
- 57 希腊文的“城邦”(polis)、“公民”(polites)、“政体”(politeia)、“政治学”(politike)、“政治家”(politikos)、等等皆出于同一字源,不像英译或中译已散成字面上互不相干的词眼。参见 Keyt (1991: 2)。
- [43] Nicomachean Ethics [M], trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1975, 1095a19.
- [44] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1280a31-81a3; 1331b38-39; 1332a35-39.
- [45] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1323a25-b30.
- [46] Nicomachean Ethics [M], trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1975, 1098a16-20, 1102a5.
- [47] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1332a9.
- [48] Nicomachean Ethics [M], trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1975, 1103a3-10, 1115a8-45a13.
- [49] Irwin, Terence: Aristotle's First Principles [M]. Oxford: Clarendon, 1988, 617; Bradley, A. C. Aristotle's Conception of the State, " in David Keyt and Fred D. Miller, Jr. (eds.), A Companion to Aristotle's Politics. Oxford: Blackwell; 1991: 23.
- [50] Wieland, W: The Problem of Teleology [M], in Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji (eds.), Articles on Aristotle. Vol. 1, Science. London: Duckworth, 1975, 142; Yack, Bernard, The Problems of a Political Animal. Berkeley: University of California Press, 1993, 101.
- [51] MacIntyre, Alasdair: After Virtue: A Study in Moral Theory [M]. 2nd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, 162-63.
- [52] Rawls, John: Political Liberalism [M]. New York: Columbia University Press, 1993, xxv.
- [53] 石元康: 自由主义式的平等: 德我肯论权利[A], 正义及其相关问题[C], 台北: 中央研究院社科所, 1991, 325.
- [54] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984: 1253a19-20.
- [55] 同上 1984: 1337a27-29.
- [56] Nicomachean Ethics [M], trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1975, 1094b7-11.
- [57] 同上 1975: 1310a31-35.
- [58] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984: 1308b20-24.
- [59] 同上 1984: 1324a5-8.
- [60] Nicomachean Ethics [M], trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1975: 1180a24-29; Politics, trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984: 1310a28-35, 1317a40-b16.
- [61] Ambler, Wayne H: Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City [M], Review of Politics, 985, 170.
- [62] Politics [M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1261a15-22.
- [63] 同上 1984, 1261a23-25.
- [64] 同上 1984, 1263b29-40.
- [65] Irwin, Terence: Aristotle's First Principles [M]. Oxford: Clarendon, 1988: 409-11.
- [66] Yack, Bernard: The Problems of a Political Animal [M]. Berkeley: University of California

Press, 1993: 2-3.

[67] Barker, Ernest, Introduction[A], in Ernest Barker (ed.), *The Politics of Aristotle*[C]. Oxford: Oxford University Press, 1946: 1-11.

[68] Mulgan, R. G: *Aristotle's Political Theory*[M]. Oxford: Clarendon, 1986, 1977: 33.

[69] Irwin, Terence: *Aristotle's First Principles*[M]. Oxford: Clarendon, 1988: 420-23.

[70] *Politics*[M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984, 1279a16-20.

[71] Rawls, John: *Political Liberalism*[M]. New York: Columbia University Press, 1993: xix-xx.

[72] 同上 1993: 196-97.

[73] *Politics*[M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984: 1253a31-37.

[74] Smith, Steven B: *Goodness, Nobility & Virtue in Aristotle's Political Science*[M], *Polity* 19, 1986: 25.

[75] *Politics*[M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984: 1278b33-79a16.

[76] *Politics*[M], trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984: 1275b4-6.

#### 注释:

1. 本文之完成, 得力于国科会所提供之計畫补助, 谨此致谢。作者也感谢彭文林教授和两位匿名审查人对本文初稿的批评与建议。
2. “命运共同体”观念的流行, 当与李登辉总统在民国八十二年五月间的密集使用有关。关于其出现的背景, 谈话的内容, 以及报章杂志的一般反应, 可参阅正中书局(1993)及新闻局(1994)。
3. 譬如沈清松就指出: 亚里斯多德与黑格尔所提出的“伦理-政治”理论是哲学上较适当的“命运共同体”概念之内涵(沈清松, 1993: 50)。不过, 就“生命”一词的强调而言, 黑格尔显然又不如亚里斯多德突出。已故的哈佛大学政治哲学教授 Carl J. Friedrich 更是直接推崇亚里斯多德为“所有思想家中, 对政治社群理解最深、贡献最卓著者”(Friedrich, 1967: 105)。
4. Mulgan, 1977: 16。就此角度而言, community 译成“共同体”或许比译成「社群」更传神。
5. *Historia Animalium* 这本书通常被译成《动物史》(*History of Animals*), 但 Jonathan Barnes 认为较恰当的翻译应该是《动物学研究》(*Zoological Researches*) (Barnes, 1982: 9)。
6. *Historia Animalium* 这本书通常被译成《动物史》(*History of Animals*), 但 Jonathan Barnes 认为较恰当的翻译应该是《动物学研究》(*Zoological Researches*) (Barnes, 1982: 9)。
7. K. von Fritz 与 E. Kapp 就一再强调: 亚里斯多德标榜“自然”, 并以自然作为讨论城邦的基础, 和柏拉图标榜“观念”(Ideas)有重大的不同效果(Fritz and Kapp, 1977: 116, 118, 126)。
8. 同样地, Barnes 认为 *Physica* 的正确翻译应该是《自然学》(*Natural Science*), 而不是容易引起误会的《物理学》(*Physics*) (Barnes, 1982: 24)。
9. 关于这段文字的最后一句, 向来有两种不同译法。有人坚持 *zoon politikon* 应该译为“生活於城邦的动物”, 而非“政治的动物”(吴寿彭, 1981: 7; Friedrich, 1967: 109; Fritz and Kapp, 1977: 123; Ferguson, 1985: 264)。但衡诸下文论及人比蜜蜂更 *politikon* 之文字, 显然依传统译法译称人为“政治的动物”更为妥切(Mulgan, 1977: 23)。2b31-53a3)。
10. 这个问题是由 Ambler 所提出。他另外也从城邦生活所允许的致富之道来证明其实所有的城邦都不可能只依赖最单纯原始的交易方式, 而必须建立在所谓“违反自然的”商品经济之上。这同样点出了城邦不可能是依于自然的存在(Ambler, 1985: 173-78)。
11. 与我观点相似, 但理据不尽相同者有 Bradley (1991: 20, 26) 和 Kullmann (1991: 102)。
12. Mulgan 说“有机论”有四种意义: (一)体系内各部分截长补短, 分工合作; (二)体系本身为“有机

的社群”，而非“机械的社会”；（三）体系是自然演化的，所以任何人为的改造都是不可能、不可欲的；（四）体系整体的利益比部分成员的利益为重，成员须以服务全体为目的。Mulgan 认为亚里斯多德的城邦有机论只有（一）（二）两种意义；但是根据此处的讨论，似乎也包含（四）的意义在内。

13. Ferguson 以为亚里斯多德在 Pol. 1328a22 明白称呼城邦为一个“自然有机体”（Ferguson, 1985: 270），这是错误的读法，在这里亚里斯多德仍然只是说：“有如其他自然组合物，城邦...”。

14. 关于“幸福为美德实践”之诠释，向来有“包容论”与“排他论”二个阵营。前者主张“幸福为各种美德之完全实践”，亦即认为伦理之德与智识之德须并重。后者则主张“幸福为最高美德之实践”，而最高美德是哲学沈思，其他诸德不与焉。我在这里采“包容论”，参见 Ackrill (1980: 27-28); Smith (1986: 9-10, 17)。相反之意见请参阅 Kenny (1992: 29-31)。

15. 不过，在他处亚里斯多德则承认私人教育有时比公共教育更能促进美德，因为私人教育比较能掌握个别差异，因材施教 (NE. 1180a29-b13)。

16. Everson, Stephen, Aristotle on the Foundations of the State, Political Studies, 1988: 99; 黄俊龙，论亚里斯多德的理想城邦，东海大学政治学研究所硕士论文。

17. 亚里斯多德的理想政体究竟是君主制、贵族制、还是平民制，向来是个悬而无解的争论。有兴趣的读者可参阅 Huxley (1985)。

18. 萧全政，澎湃汹涌中的主旋律——民族主义、命运共同体与生命共同体之辨，《国家政策双周刊》，第 66 期，第 1-5 页；沈清松，“生命共同体”简释，《中央月刊》，第 26 卷，第 9 期，第 50-51 页。

## Political Community And Life Community

Jiang Yi-hua

(Tai Wan University, Philosophy Department, Tai Be )

**Abstract:** Community must have the same basis which can be shared or have the same goal which can be look after by all. As soon as we understand it, comparing political community as life community is taking political operation as organic and purposive mass.

**Key words:** political community; life community; Aristotle

**收稿日期:** 2004-12-28

**作者简介:** 江宜桦，男，汉族，台湾大学哲学系教授

