

# 析亚里士多德政治哲学的三重关系

张璐

(天津外国语学院 研究生院,天津 300204)

**摘要:**亚里士多德的政治哲学基于他对理论理性与实践理性区分的基础之上。他在对理想城邦与现实城邦的论述中,指出了二者的逻辑并不是一致的。在从伦理学的角度来论述正义时,指出了公正这种美德是不能脱离友爱这种美德而存在的。

**关键词:**亚里士多德;政治哲学;理论理性;实践理性;理想城邦;现实城邦;公正;友爱

中图分类号: B502.233

文献标志码: A

文章编号: 1674-2494(2013)05-0021-05

亚里士多德的政治哲学在政治思想发展史上具有非常重要的地位,他的政治思想是对古希腊城邦现实政治活动理论上的总结。不过,理论上的这种总结在一定程度上超越了当时现实政治的具体表现。

## 一、理论理性与实践理性

与柏拉图的哲学思想不同,亚里士多德明确地区分了理论理性与实践理性。他的整个政治思想就建立在这种区分的基础之上。与柏拉图不同,亚里士多德将灵魂分为有逻格斯的部分与无逻格斯的部分,而在“灵魂的无逻格斯的部分还有另一个因素,它虽然是无逻格斯的,却在某种意义上分有逻格斯”<sup>[1]33</sup>。这样就将具有严格意义上的逻格斯部分称为理智德性,而将分有逻格斯意义上的部分称为道德德性。理智德性把握的是具有自然特性的事物,是依其本性而不发生改变的事物,所以理智德性是能够通过学习而获得的。理智德性是在先具有了某种潜能的基础之上,经过后天的培养使这种潜能得以实现的德性。但是,道德德性却不是这样,它只有通过人类的才能获得,是在长期的活动形成的习惯中显现出来的。亚氏所说的理智德性大致相当于理论理性,而道德德性大致相当于实践理性。亚里士多德指出,道德德性“是一种选择的品质,存在于相对于我们的适度之中”<sup>[1]47-48</sup>。他指出,人的道德行为是一种意愿行为,也就是说人的承担道德责任的行为是一种根源于内在动机的行为,而不是处于必然性因果链条中的一个环节。

亚里士多德虽然区分了理智德性与道德德性,但是并没有将二者割裂开来。他指出,存在着两种理智德性:一种是沉思的理智,一种是实践的理智。他这样说:“如果道德德性是灵魂的进行选择的品质,如果选择也就是经过考虑的欲求,那么就可以明白,要想选择得好,逻格斯就要真,欲求就要正确,就要追求逻格斯所肯定的事物。这种理智和真是与实践相关联的。”<sup>[1]168</sup>这种实践的理智被亚氏称为明智,它与道德德性不可分离。亚里士多德将道德德性分为两个方面:自然的德性与严格意义上的德性。自然的德性是自然赋予的,但是如果离开了明智就不会有严格意义的德性。“德性使我们确定目的,明智使我们选择实现目的的正确的手段”<sup>[1]190</sup>。同时,离开

收稿日期:2013-07-13

作者简介:张璐(1989-),女,河北保定人,硕士研究生,日本北陆大学研究生,主要研究方向为语言学、中日文化比较。

了道德性也不可能具有明智,而只能是聪明或者狡猾。

亚里士多德认为,必须要从实践理性的角度来理解政治学。政治学研究人的行为,而人的行为以善为目的,在各种善中,存在着最高的善,因而政治学就是研究最高的善的科学。最高的善就是“那些始终因其自身而不因它物而值得欲求的东西”<sup>[118]</sup>,而幸福就符合这一标准,所以幸福就是最高的善。亚氏认为幸福就在于人的合德性的实现活动中。幸福是灵魂的善,是内在的善,虽然它也需要外在的善,但外在的善只能作为实现内在善的手段。在《尼各马可伦理学》第十卷中,亚氏明确地将“沉思”作为幸福来看待,这与他之前对幸福的看法有着一定的不同。他这样说:“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,即我们的最好部分的德性。我们身上的这个天然的主宰者,这个能思想高尚[高贵]的、神性的事物的部分,不论它是奴斯还是别的什么,也不论它自身也是神性的还是在我们身上是最具神性的东西,正是它的合于它自身的德性的实现活动构成了完善的幸福。而这种实现活动,如已说过的,也就是沉思。”<sup>[1305]</sup>在《尼各马可伦理学》中,亚氏在讨论人的实践时,尽管大多数时候都在有意地回避将“沉思”作为一种最高善的实现活动,但是他始终没有否定这一观点,而在本书将要结束时,将这一观点明确地提出来,是有着深刻的意蕴的。这一思想实际上指明了,人是具有“神性”的,虽然这一“神性”不像柏拉图所说的,可以在本体论意义上来决定人的生活,但是仍然是人之为人的本质所在。可以联系亚里士多德关于形式与质料的思想来理解他的这一观点。像具体物质一样,人也是形式与质料的结合体,沉思的生活就是追求纯形式的生活,而这种生活只能完全地实现于神的身上,并不是现实的人的生活,但是如果没有对这种生活的理想性体验,人的生活也不可能与动物的生活真正地区分开。可以看出,虽然亚氏明确地反对柏拉图“型式的善”的概念,但是并没有完全地抛弃它。将最高的幸福确立为“沉思”,是亚里士多德伦理学与政治学的起点,是他进一步谈到现实的人的幸福的前提。

## 二、现实城邦与理想城邦

亚里士多德指出,城邦以正义为原则,但他所理解的正义与柏拉图理解的正义有着明显的区别。在柏拉图那里,就个人或城邦来说,正义就是一种严格的秩序,而要维护这种秩序就要求“完全的一致”。亚氏指出:“组成一个城邦的分子却必须是品类相异的人们,各以所能和所得,通工易事,互相补益,这样才能使全邦的人过渡到较高级的生活。”<sup>[13145]</sup>他在《政治学》的第二卷中集中地批评了柏拉图在《理想国》中所设想的各种措施,诸如妇孺公有、财产公有等。他认为,这种一致化“就是城邦本质的消亡,那么,即使这是可能的,我们也不应该求其实现”<sup>[13145]</sup>。在这里,亚氏的言外之意是,假设柏拉图所设想的城邦能够实现,那么构成城邦的人也不可能是自由的人,而城邦的本质就是“自由人”的联合。亚氏特别地指出,在柏拉图所设想的城邦中,各人职业保持恒久有一定的道理,但从政治的角度来看,是没有任何道理的,政治统治应该是轮替的,而不能固定于某一阶层。

亚里士多德对现实城邦的论述,关注的中心就是如何实现城邦的稳定,而这也就是从事实层面理解的正义问题。亚氏的政治学是从论述何为理想的城邦开始的,但是他非常明白,理想的城邦在当时的现实状况下是不可能实现的。所以,亚氏认为,应该参照理想的城邦,对现实的城邦进行改造。他这样说:“最良好的政体不是一般现存城邦所可实现的,优良的立法家和真实的政治家不应一心想望绝对至善的政体,他必须注意到本邦现实条件而寻求同它相适应的最良好政体。”<sup>[13179]</sup>虽然亚里士多德在谈论现实城邦问题时,始终没有脱离理想城邦的诉求,但是他还是将现实城邦的重点放在了稳定上。虽然说,距离城邦理想状态越远的城邦愈不可能维持稳定,但是也不能说在当时的现实条件下完全按照理想的模式建立的城邦就能够维持稳定。依亚氏的思想,完全按照才德的标准确立的“贵族政体”是最为理想的城邦,但是正确确立个人才德的高低应该依据个人的内在品质,而在现实的政治活动中只有外在的依据才是能够确定的,因而表面上按照才德标准确立的城邦并不能够符合内在的、真正的标准。亚氏在论述现实的城邦时,虽然不断地在谈论个人的“才德”问题,但是并没有将之作为建立良好的现实城邦的首要原则。因而,可以说,亚里士多德在论述现实城邦问题时的理论逻辑与论述理想城邦的理论逻辑并不一致。

亚氏在考察当时希腊世界的各种政治制度时,首先考察的就是城邦是由哪些人组成的。他认为,在组成城邦的各个阶层中,对于城邦政治的运行起决定作用的就是富人与穷人。由富人执掌政权的城邦就是寡头政体,由穷人执掌政权的城邦就是平民政体。不过,严格地来说,“‘平民政体’一词的理解应该是自由而贫穷——同时

又为多数——的人们所控制的政体；相似地，‘寡头政体’一词的理解应该是富有而出身（门望）较高——同时又为少数——的人们所控制的政体”<sup>[3]188</sup>。从亚氏的具体论述中，他是较为认可平民政体的，不过，他认可的是以法律为依归的平民政体，而不是以群众的意见代替法律规则的平民政体。亚里士多德反对当时具有极端化倾向的平民政体，认为这种政体否定了法律的权威，是一种坏的政体。在亚氏看来，现实的理想政体应该是共和政体，这样的政体是一种混合政体，混合了贫富两要素的政体。在进一步论述政体问题时，他认为，城邦要想保持长久的稳定，就应该是中产阶级的人数超过了贫穷和富有的人，并由这一阶级掌握城邦的政治权力。他这样说：“一个城邦作为一个社会（团体）而存在，总应该尽可能由相等而同样的人们所组成[由是既属同邦，更加互相友好]；这里，中产阶级就比其他任何阶级（部分）较适合于这种组成了。据我们看来，就一个城邦各种成分的自然配合说，惟有以中产阶级为基础才能组成最好的政体。”<sup>[3]209</sup>

亚里士多德指出，只有取中庸之道，即协调各个阶层之间的利益，使之得到平衡，才可使得政体稳定。但是，在现实政治中，却是很难做到的。由于在当时现实的城邦中，并不存在着中产阶级执政的政体，所以每一种现实的城邦政体总是偏重于某个利益阶层，从而使城邦很难长久地稳定下去。此外，要想维护城邦的稳定，必须要对权力进行制约。亚氏特意指出，在城邦中，“不让任何人在政治方面获得脱离寻常比例的超越地位”<sup>[3]273</sup>。获得这种超越地位的权力是很难受到制约的，这是导致城邦动乱的主要原因。他指出，城邦动乱主要是由于私利与荣誉，而在《政治学》的相关论述中，很难从现实的制度方面找到能够控制人们的私欲对于城邦稳定威胁的因素。在各种现实的政体中，亚氏还是比较认可平民政体的，因为相对而言，平民政体能够更好地维持城邦的稳定。

相对于现实城邦是为了实现稳定，理想城邦的目的则是要实现幸福。与柏拉图一样，亚里士多德所设想的理想城邦也遵循理想的正义原则，并最终使城邦公民过上最优良的生活。亚氏对理想城邦的设想并不是纯粹的空想，它仍然离不开对现实城邦的考察。他这样说：“世界只要不反乎常道，我们就可希望最优良的生活应当寓于各邦在现实情况下所可达到的最优良政体中。”<sup>[3]344</sup>人能够过一种最优良的生活就意味着能够过上幸福的生活。就个人来说，能够过以灵魂诸善为主导的生活就是幸福的生活。当然，幸福生活也不能离开财产与健康等外在的条件，但这些条件只是为了促进人的内在的善德，如果竟以外在的条件作为人生追求的目标，而舍弃了内在的灵魂的善，则是一种本末倒置，不可能实现幸福。人们生活在理想城邦中，就能够过一种幸福的生活。“人类无论个别而言或合为城邦的集体而言，都应具备善性而又配以那些足以佐成善行善政的必需事物[外物诸善和躯体诸善]，从而立身立国以营善德的生活，这才是最优良的生活”<sup>[3]348</sup>。无论是城邦集体，还是个人，只有实践的生活，即有为的生活才可能是幸福的生活。而这种有为有两种方式：一种是沉思静想，过一种为了思想而思想的生活；另一种是积极从事城邦事务，以促进自身与他人善德实现的生活。

参照理想的政体，亚里士多德更多地认可自由人的政体，也就是当时雅典的民主政体，尽管他认为雅典的民主政体已经带有了许多极端民主的弊端。这里的含义是明确的，就是通过当时现实的平民政体的改造，最终达到理想政体的目标。为了实现这一点，首先就要对公民进行美德的教育，以培养公民独立自由的人格，为将来理想城邦的实现奠定基础。较柏拉图的理想国来说，亚里士多德的理想政体虽然有了更多的现实感，但在当时的条件下仍然没有实现的可能，所以他只能将其寄托于将来。与他对现实城邦政治问题的论述相比，他的理想政体的逻辑则是非常清晰的。这样的政治理念是对当时希腊社会，特别是雅典民主政治观念的理论上的升华，我们切不可将亚氏描述的理想政体作为当时城邦政治的现实反映，并以此来理解古希腊现实的城邦政治。

### 三、公正与友爱

与柏拉图一样，亚里士多德也没有将正义这一概念只作为一个政治学的概念，而是同时将其作为一个伦理学概念。他认为，正义是一种美德，而这样的美德根源于人与人之间的利益关系，所以还存在一种超越于利益考量的美德存在，即友爱。与柏拉图不同，亚里士多德并没有以正义的美德来压制友爱，而是认为二者相辅相成。

在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德对公正这种美德进行了详尽的论述。首先，亚里士多德将公正区分为总体的公正与具体的公正。所谓总体的公正，指的就是总体的德性。因为，任何的德性都要涉及到他人，都是处于关系中的，所以德性的总体可以称为公正。不过，如果单纯地从品质的角度来看，德性根源于“神性”，而神性并不是处于关系之中的，所以总体的公正并不与德性的含义完全地等同。当然，在人们的现实生活中，总体的公

正与德性的所指是相同的。与总体的公正不同,具体的公正是德性的一个部分,它是在人与人的交往中涉及到利益时候的一种美德。亚氏这样说:“具体的不公正关涉的是荣誉、钱财、安全或任何——如果能有一个适当的术语的话——能涵盖这三者的事物,其动机是获得快乐。总体的不公正关涉的则是同好人的行为相关的所有事物。”<sup>[1]132</sup>亚氏在这里之所以将总体的德性称之为公正,就在于从理论逻辑的角度揭示了美德内在的关系性特点,使得伦理学与政治学的关联有了一种内在的根据。

亚里士多德将具体的公正区分为三种:分配的公正、矫正的公正、回报的公正。分配的公正就是应得的公正,是一种比例意义上的公正。矫正的公正依据的是平分的原则,是一种算术意义上的公正。回报的公正主要指的是商业交易中所依据的公正原则。需要注意的是,亚氏在这里指出了,矫正的公正只是发生在违反意愿的情况下,这实际上隐含了罗尔斯论述正义问题时提出的“无知之幕”的思想。也就是说,没有人愿意在竞争的现实社会中处于不利的地位,所以社会中的弱势群体的境况是违反他们的意愿的,所以依据矫正的公正的理念,就要对这种状况作出一定程度的矫正。这就是现代福利社会的理论依据,罗尔斯对这一点作了很好的阐发。当然,矫正的公正不能与另外两种公正发生根本的冲突,三种公正形式在一个运行良好的社会中都能够得到体现,并且三者之间是一个相互补充、协调的关系。

亚里士多德在《政治学》中还提出“一个人能否对自己行不公正”的问题。亚氏指出,一个人可能出于意愿地接受一件不公正的事,但是没有人出于愿意地接受不公正的对待。对于自身来说,既然不可能出于意愿地接受不公正的对待,所以也不可能出于意愿地对自己行不公正的事。因而,一个人不可能出于意愿地对自己行不公正,“公正与不公正涉及的必定不止一个人”<sup>[1]162</sup>。可以说,在现实生活中,一个人出于意愿地接受一件不公正的事,不是源于人的内在品质,而只是由外在原因导致的,相对于人的内在品质而言,这种现象只是一种偶性的表现。从人的内在品质来看,是不可能出于意愿地接受不公正的对待的,也就是说没有人愿意接受来自他人的奴役。

对于人类德性的论述在伦理学的范围之内是一贯而又清晰的,但是如何在城邦中使得人们过上一种有德性的生活,则是一个非常复杂的问题。亚氏指出,要想确立一个理想的政体,要使人们过一种“优良的生活”,单有正义的德性是不够的。虽然正义的依归是公共利益,但是具体到个人的正义来讲,公共利益的指向必须关切到个人的利益要求。依据亚氏的正义观,一个人不可能对自己行不公正,所以以完全牺牲个人利益(包括财富、荣誉、安全等)的方式致力于公共利益的可能性是不存在的。在城邦社会中,既然每个人都要顾及到个人的利益,利益的冲突就有可能导致城邦优良生活的宗旨变得不可能,所以在现实城邦的政治活动中,依据利益调节出发的正义观就不会是理想城邦确立的充分条件。所以,理想城邦的确立还需要另外一种美德,即友爱。

在谈到友爱这种德性时,亚里士多德指出,友爱“是把城邦联系起来的纽带。立法者们也重视友爱胜过公正。因为,城邦的团结就类似于友爱,他们欲加强之;纷争就相当于敌人,他们欲消除之。而且,若人们都是朋友,便不会需要公正;而若他们仅只公正,就还需要友爱”<sup>[1]228-229</sup>。亚氏将友爱分为三种:因有用而成为朋友;因能够获得愉悦而成为朋友;因对方的善而成为朋友。真正的友爱只是因对方自身的善而成为朋友的,是真正地希望对方好,而不是因对方有用或者是对方能够给自己带来快乐。真正的友爱只能产生在好人与好人之间。亚氏指出友爱就是平等,他还将友爱中的平等与公正中的平等作了比较。他这样说:“友爱上的平等同公正上的平等不同。在公正上,平等首义为比例的平等,数量的平等居其次;在友爱中,数量的平等则居首位,比例的平等居其次。”<sup>[1]242</sup>这就说明了,固然,在城邦中,正义是最为重要的,分配的公正也是首要的,但是如果城邦公民之间能够形成一种真正的友爱关系,那么对相互之间应该获得的利益份额就不会那么得敏感了,相应地就会淡化对自身私利的关注,当然就有助于城邦的团结与稳定。对友爱的强调,就是从关系性的角度对德性的界定。正如有的学者指出的:“对友爱的讨论使亚里士多德从自我中心的伦理学走到了人际关系的伦理学,从个体的德性的伦理学走到人际伦理的伦理学。”<sup>[4]61</sup>

亚里士多德所谈论的友爱类似于中国儒家思想中的“仁爱”,但还是有着明显的不同。亚氏所谈论的真正的友爱,其背景是一个正义的城邦,他是在公正的背景下谈论友爱的。换言之,只有在一个以维护正义为目的的政治共同体(城邦)中,才会有真正的友爱。儒家思想谈到一个社会的稳定时,首先谈的就是仁爱,它是由仁爱推至正义的。儒家思想将忠与孝联系在一起的,而忠是建立在孝的基础之上的,也就是说,在政治上,符合家庭血缘

关系模式的政治模式就是正义的。相比而言,儒家思想中的仁爱承担着社会秩序的基本建构功能,而亚氏的友爱只是对社会秩序的建构起着不可缺少的辅助作用。

从现代主流的政治观点来看,公正应该是一种政治美德,也就是公德;而友爱则是一种社会生活中的美德,是私德。但在亚里士多德的政治思想中,政治学与伦理学并没有原则上的分离,所以公正与友爱这两种德性都具有明确的政治意义。

**参考文献:**

- [1]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白,译注.北京:商务印书馆,2001.
- [2]汪晖,陈燕谷.文化与公共性[M].北京:三联书店,1998.
- [3]亚里士多德.政治学[M].吴寿彭,译.北京:商务印书馆,1965.
- [4]廖申白.友爱在亚里士多德伦理学中的地位[J].哲学研究,1999(5):61.

**Analysis of the Political Philosophy of Aristotle Triple Relations**

Zhang Lu

(Graduate School, Tianjin Foreign Studies University, Tianjin 300204, China)

**Abstract:** Aristotle's political philosophy based on his theory and practical reason distinguish basis. His ideal polis discourse and reality in the process, pointing out both the logic is not the same. From the perspective of discourse ethics of justice, the justice pointed out that virtue is not love this virtue exists.

**Key words:** Aristotle; political philosophy; theoretical reason; practical reason; ideal city; real city; justice; fraternity

(责任编辑 石丽娟)

---

**本 刊 声 明**

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品以及其他数据库以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意我刊上述声明。