

第一章 希腊的国家理论

政治思想从希腊人开始。它的起源同希腊精神中沉静而清晰的理性主义思想联系在一起。印第安和犹太民族在宗教中反观自己，他们不加深究地接受并通过信仰来领会这个世界，与此相反，希腊人立身于思想的王国，他们敢对眼见的万物表示好奇，^① 从而试图用理性来思索宇宙。默认经验到的事物秩序，这是一种自然的本能。人们容易把物理世界和人类制度的世界同样作为必然性的存在而接受下来，既不对人与自然的关系，也不对个人与家庭或国家之类的制度的关系，提出任何有关意义的问题。即使有人提出这样的问题，他们也会轻易地遭到喝止：“那个吹毛求疵的人能同全能者争论吗？”但是，这种默认虽在所有时代对宗教的头脑来说都很自然，在希腊人那里却是不可能的。没有什么信仰能使他满足于把一切都简单地归于上帝。不管理由是什么（不管是早期移民的影响，^② 还是许

① 柏拉图有一句名言就是，哲学源于好奇。天赐希腊人以好奇的天性；他们很自然地去探索那些激起他们好奇心的东西。他们理性地探索语言的特征，从而有了逻辑学；他们理性地探索事物的空间特征，从而有了欧几里得几何学——这也许最典型地代表了他们的天分。以同样的精神，他们理性地探索了国家的构成和特征。（也许）除了晚期毕达哥拉斯学派的一些观点以外，希腊政治理论中并没有什么“天赋之权”或超自然制裁的说法。

② 这种影响在爱奥尼亚人中必定尤其突出，他们从希腊移民到小亚细亚去建立新的国家。“信仰失去了它的自然基础，作为信仰对象的诸神变得仅仅更适于想象之娱；人们的心灵却渴望某种全新的东西。以此为代价……爱奥尼亚人不仅得到了科学，而且得到了……史诗”（维拉莫维茨 - 莫伦多夫，《希腊的国家与社会》（Wilamowitz - Moellendorff, *Staat und Gesellschaft der Griechen*）, 20 页）。

多国家中的公民组织，妨碍了一个统一而威严的教会的产生），事实是不容置疑的，即希腊人很少受宗教动机影响。因此，他也不觉得人类的思想和努力是渺小的——这种渺小感本来也许会使他把自己看作无限中的一个微不足道的小点。相反，他试图把自己设想为独立自足的某种存在，他大胆地把自己同经验分离开来，并在判断中站在它的对立面。这种抽离和对立看上去也许意义不大，实际上它却意味颇深。一切政治思想产生的先决条件就是必须意识到个人与国家的对立，因为每一个政治思想家的任务就是调和并消除这种他已意识到其力量的对立。意识不到这一对立，一切政治学的问题——涉及到国家的权力基础和法律源泉的问题——就都失去了意义。不调和这一对立，这些问题就没有一个能得到解决。正是在这个意义上，抓住并强调这种对立的智者是柏拉图和亚里士多德的前驱和条件，而后者消除了这种对立。

对个人价值的意识因此是政治思想在希腊发展的首要条件。那种意识既表现在理论中也表现在实践中；自治社会的自由公民这种实际观念是其在现实中的表现形式——这个观念构成了希腊城市—国家的核心要素。不管希腊政治或希腊理论怎样谈论个人为国家作出的“牺牲”，事实一直是，在希腊，与其它古代世界相反，个人比在其它地方更少地是他所属整体的牺牲品。希腊人总是不厌其烦地告诉自己，在他们的社会，人皆值其所值，并在社会生活中发挥着自己的一份作用，而在东方的专制国家，除了专制君主之外没人有价值，也根本就没有什么共同利益。连结希腊各国的是法律，而不是人们一致臣服于某一个人反复无常的意志这样的人身纽带；他们是以共同的社会观念和社会伦理为基础的联合体，而不只是缺乏共同利益的主人与奴隶的纠合。在这样的国家，“相似的”（即使并不总

是“平等的”）人们追求共同的目标，他们以伙伴关系紧密联系在一起，因而是政治思想适宜的土壤。这里有与国家截然区别的个人，但他们又在共有共享中构成了国家。这种区别的性质怎样，这种共同性的特征又如何？在个人的自然本能与国家不断的要求之间有没有什么对立？个人按其本性是否把其它某种并非由国家强制的东西视为正义呢？如果有这样的分歧，那么它是如何产生的，一个用强力推行某种正义观念（它不同于人的自然正义观念）的社会又是如何形成的？看起来，由于希腊政治生活的独特个性，这是一些必然会产生问题（事实上也的确在前 5 世纪的雅典产生了）。个人同国家分离开来，从理论上而言这是政治学的必要条件，而实际上也已经在城邦（πόλις）生活中实现了；希腊公民尽管完全同自己的国家相一致，但也已经足够独立了，作为在社会行动中如此独立的一个要素，他已经能把自己置于它的对立面来加以考虑了，而一种关于国家之价值的哲学也就这样产生了。换句话说，希腊城邦依赖于一个理性一致的原则，这个原则尚未被人们意识到，但已经潜存在那里了；正因为这个原则已然潜存，那自觉的理性才更容易用来解决政治联合的问题。

市一国家的存在还在其它方面为政治思想提供了基础。不同于东方世界的国家，它并不是静止不变的。它有一个发展原则，还有一个变化周期。斯巴达是希腊世界中惟一始终在统治上保持着它连续而稳定的传统的国家，其它城邦则都有过发展，且这发展又几乎遵循着同一顺序——从君主政治到贵族政治，从贵族政治到僭主政治，再从僭主政治到民主政治。这些变化必定在两个方面促进了政治思想的发展。首先，它们为研究积累了许多材料。历史提供的不只是某个单一的政体形式，相反，是一系列；沉思的心灵在单个形式面前也许无话可说，

一系列形式则必定意味着比较和讨论。^① 但也许可以说，这些形式中的最后一种更直接地促进了政治思想的发展。贵族制不是不作抗争就让位于民主制的；民主制为了维护自己，仍然不得不反对财产和贵族地位的权利诉求。贵族阶层已经在法律上失去了贵族特权，但他们仍然保有出生和财产的社会特权。希腊的经济发展增加了他们的财富，也提升了他们显赫的地位；社会影响力的增进不只是补偿了失去的法定权利；而作为大多数的平民，不管他们在法律上如何平等，仍然不得不同财富、出生和文化赋予少数人的实际优越性作斗争。在理论上和在实际生活中一样，这种斗争都让人感觉到了。少数人能够轻松地谈论财产和出生的权利，多数人则必须找到一种哲学的回答。有人曾说过，如果不是因为坏的形而上学的存在，形而上学就不会必需。同样，也许可以把政治理论在希腊的存在归因于需要纠正一种已经流行的理论：当多数人试图通过论证回应贵族的权利诉求时，政治思想就产生了。从 6 世纪^②开初到 4 世纪结束——从梭伦和泰奥格尼斯（Theognis）到柏拉图和亚里士多德——明智而有德的少数人的权利要求与多数人的权利要求之间的抗衡一直是希腊思想的主题。质言之，少数人和多数人之间的抗争推动了政治理论在希腊的发展，正如在现代，公众对君主政治的反抗产生了（起码催生了）社会契约论之类的政治理论。最后我们必须记住，民主制本身就是一种通过讨论来实现的政体形式。它是“借助语言”的政制；所有事情都放到一个公共活动场所中去寻求解决，在这种场所“一个厉害的思想

① 政体分类的问题（它不可避免地包含比较）已经得到了希罗多德（Herodotus）的关注（III. c. 80–82），此后也是希腊研究的一个主题。

② 本书中所有年代，除特殊标识者外，一律指公元前。——编者

想吞掉另一个”。从经常性地讨论政治琐事，希腊民主政治中的公民自然而然地上升到了对政治原则的探讨，就像克伦威尔军队中的平民军人从讨论薪俸问题和眼前琐事上升到探讨政治社会的“基本原则”一样。民主政治的存在不可能依赖于承袭下来的莫名其妙的传统。它呼吸着充满了鲜活思想的自由空气，而为了保持其生命力，探索原则同讨论政策一样很重要。修昔底德（Thucydides）的读者无不叹服那些民主演说家在他的文章中所表现出来的对原则的清晰把握，不管是雅典那哥拉斯（Athenagoras）在叙拉古，克里昂（Cleon）在雅典，还是雅典使节在米洛斯（Melos）。

但城市一国家不止于为比较和探讨提供一些史料。究其本性，城市一国家不是一个而是多个；在希腊，任何一个特定时期都存在着许多不同的国家，它们不仅同时存在，而且密切相关。看到流行着那么多不同的解释，人们禁不住要自问：国家的真正意义究竟是什么？雅典、底比斯和斯巴达各自呈现出的特征如此不同，于是人们又要问：真正的公民是怎样的？人们尤其会提出以下几乎对希腊人有着特殊吸引力的问题：最好的国家是怎样的？现存的形式中哪一个更接近于完美？其它国家又是怎样从这一完美状态降次而下的？正因为现实如此丰富多样，人们才强烈地感到需要界定一种理想的典型：可以把理想的国家作为标准，据此来区分和理解现存的国家。由于这些不同的国家不仅表现出了“政体形式上的”区别（就这个词的现代意义而言），还有更深刻、更根本的道德目的与特征之别，^①这种对理想典型的探寻就更显得自然了。城市一国家的特殊规

^①对亚里士多德而言，这些区别将是政体形式上的，因为政体代表了国家的道德目的，并且是一种生活方式。

模，及其导致的生活上的密切相关性，促生了某种对体面与合宜的地方性舆论。这些小城邦个个都有自己的“风气”，每一个都在自己的历史进程中发展出了一套独有的行为准则。^① 这种准则的约束力就在于它所产生的公共舆论。那种舆论经过浓缩而极为强烈，因而我们几乎无法想象它对个人的影响之大。如果每个人都认识他的邻人（这也是亚里士多德为一个适当的国家设定的条件之一），每个人都关注邻人的举止，那么任何一个人都很难违背其城邦生活的风俗习惯。城邦构成了一个道德的存在，有它自己稳固的特性；而其成员，如伯里克利（Pericles）在葬礼上的演说所表明的，意识到了他们城邦的个性，也能将之与其它城邦的个性进行比较。^② 这样，某种政治意识就在希腊国家中发展起来了。每一个国家都意识到自己是一个全面的整体，有一种自己产生和支持的道德生活；每个政治单元的“自足”或 αὐτάρκεια 这样一种观念表达了该意识。因为是自足的，每一个国家就都主张自治：αὐτονομία 是 αὐτάρκεια 的必然结果。“在传统的希腊观念中，治家和自足是两个几乎

① 每个国家的独特性也表现在物质方面。每个城邦都有“她自己的对罐子进行塑形和上彩的技巧，她自己的着装打扮的特色，她自己的饮食传统，她自己的艺术和工艺‘流派’，正如她有自己的方言及其书写方式，有她自己的诸神和政体”〔齐默恩，《希腊共同体》（Zimmern, *Greek Commonwealth*），219 页〕。

② “我们的政体并不是从我们的邻人那里复制过来的……我们的军事训练也区别于我们的敌人……教育也是如此……我们和别的国家不同，我们认为远离公共生活的人不是‘默默无闻的’，而是无用的；我们慎重地亲自决议或争论所有政策问题……我们受到世人瞩目，是因为我们在行动中最具冒险精神，但在行动前又最深思熟虑并且……在行善方面，我们也与其他人类反其道而行。我们赢得朋友不是通过接受恩惠而是通过施与恩惠……如今别的没有哪个国家经受住了这么多超乎任何人的想象力的艰巨考验”（修昔底德，II. 37。这是齐默恩的翻译，同前引，197–200 页）。

可以互换的名词”。那么不足为怪的是，人们开始探讨这些截然不同的类型中每一个的价值，或者，对独立个性的政治自觉导致了政治反思。

这样，城市—国家的政治状况似乎就倾向于促进政治思想的某种发展，因为首先，城邦是一个自治的共同体，它与其成员的关系要求得到研究；其次，城邦已经历了一个发展过程，这个过程不但提供了史料，而且在其最后阶段推动了思想；最后，不同类型的城邦同时存在，其中每一个都意识到了自身的特性，这启发人们去对各种类型进行比较并探求某种理想的典型。但是，探讨城市—国家问题的政治思想不可避免地要受到其研究对象的特殊状况的影响。城邦是一个伦理的社会；政治学，作为对这种社会的研究，就由那些格外地、最突出地合乎道德的希腊人所掌控。政制对亚里士多德而言就是国家；政制不只是“公职的一种安排”，也是“一种生活方式”。它不只是某种法定的结构：它也是某种道德意识。这其实是它的内在本质和关键意义。因此，在论述国家时，思想家必须从一种伦理的视点来审视他的研究对象。他谈论政治不应该用法学的术语，就像后来的一代人在罗马的影响下试图去做的那样；他应该用道德哲学的术语。^① 他应该问：为了过一种恰当的“生活方式”并获得真正的道德意识，一个国家应当追求什么样的目标，使用什么样的手段？他不应该问，政治权力应该集中还是分立；他不应该研究法权或税赋分配，他必须记住，他所考虑的是一个道德的而非法律的社会，他必须探讨这个社会的道德生活诸方面。政治学对他而言必定是整个社会的伦理学，这个

^①也许可以说，政治学一直以来都是从别的学科那里借用词汇的——伦理学，法学，或生物学。希腊政治学则总是用伦理的术语来表述。

社会由于某种共同的道德目的而凝聚起来，它必须确定这个社会的“善”，能最佳地成全这种“善”的社会结构，以及能最好地获得它的行为。在这般设想的政治学和伦理学之间，对亚里士多德而言没有什么本质上的区别。个人的善理想地等同于社会的善；他的德性理想地等同于社会的德性。政治科学，作为一个完整的道德社会（这个社会追求充分的善，这只有通过共同行动才能实现）的学问，对亚里士多德来说就是最高的伦理学。它是关于人——处在自己的环境中并具有丰富的行动与关系的人——的整体义务的学问。亚里士多德没有说伦理学是一门独立的学科，也没有这样的概念。即使他写了探讨伦理的论文，不同于他的政治论文的那种，这也并不意味着他在区分一种政治学学科，这仅仅意味着他在把作为个体的某种静态心理状况的德性，同作为社会中人的动态能力的德性区分开来。^① 因此对亚里士多德而言，政治学和道德哲学有某种统一性——并且二者（也许可以补充说）都与法学有着统一性；因为国家的伦理规范同法律或权利是一样的，在民法和道德法的理论之间也不存在任何区别。政治学是三部曲。它是关于国家的理论；但它也是一种关于道德规范的理论 and 一种法律理论。它包含两个主题，这两个主题从此就分离出去而作为独立的领域被研究。

由于这样理解政治学，希腊政治思想自然就与我们的现代思想方式之间有了某些区别。把国家定义为一个以实现美德为目标的伦理共同体，必然意味着某种区别于现在大多数流行观念的对国家与个人之关系的看法。尽管正如已经说过的，希腊

^①同时必须承认，《理想国》四至六卷包括了对政治学（同伦理学相区分的政治学）的现实主义论述。

人认为自己是在社会中值其所值的一个人——尽管他认为自己是决定社会行动的一个要素——事实始终是，在希腊的政治思想中个人概念并不突出，权利概念则似乎几近于从未形成过。也许，恰恰因为个人觉得自己是整体生活中的一个影响因素，他才没有极力坚持任何与整体相抗衡的权利。既然确信自己的社会价值，他就不必费心去想他独特的“自身”。这样，从一个伦理视点出发，从定义为道德共同体的国家概念出发，希腊思想总是预设某种为大多数现代思想所陌生的团结一致性。个人与国家在道德目的上是如此一致，以致人们预期国家而国家也确实能够发挥很大的影响力，这种影响力在我们看来是不可思议的。柏拉图和亚里士多德都把积极地促进善看作国家的使命。他们从整体着眼，摸索能使整体的生活和目的影响个人的途径。对现代思想家来说，国家的责任却是消极的。它的职能是消除道德生活的障碍（而不是运用某种促进手段）。我们从个人着眼，我们认为他拥有权利（通常是指独立于社会承认的“自然”权利），我们希望国家保障那些权利，并由此保障个性自然发展的条件。我们不安地希望国家行为不要不自觉地对其成员的生活介入过多。我们的格言是：宁去发自内心地做一半的善行为，也不愿在外部的强制下完全为善。希腊人少有这种担忧。他们几乎没有什么权利不可侵犯的观念。柏拉图实际上似乎准备废除其中最重要的一种，亚里士多德在这里则和在别处一样比前者保守——他维护某种公正（正如他在奴隶制上维护某种不公正），如果这种公正能假托某种约定俗成的名称的话。^① 因此，希腊政治思想的特质是对国家行动的一种期望，

^① 决不否认，柏拉图——亚里士多德更甚——确实有某种“权利”概念。这样一种概念，正如我们可以看到的，包含在他们的目的论世界观中。

是勾勒其行动方案的一种努力，而不是对其“干涉”行为的任何规定或限制。

一种关于城市一国家的理论在别的方面几乎不能说是一种理论。必须始终记住，在城市一国家中没有什么国家和教会的区别。希腊宗教，除了神秘主义而外，就是“外在的公共崇拜”。希腊没有罗马那种独立的教士。德尔菲（Delphi）的阿波罗的确受到普遍的崇拜，并且在 6 世纪早期促进了某种特定生活风格的产生，推动了“无物过分”这一独特的希腊概念的普及；但德尔菲的阿波罗只在德尔菲有他的祭司，却不具备有组织的教会以把别处的信徒聚集起来。每个城邦都有自己的一群或几群信徒；每个信徒之为信徒的依据就是外在的仪式。希腊宗教一般而言并不是引导内心生活的精神力量，它是供奉与献祭之事。每个公民都有义务向他的城邦（几乎可以说他是向城邦而不是向诸神）表示虔敬（εὐσεβεία），方式就是恰如其分地执守仪礼；而不敬只不过是忽视那种义务的罪。一个公民可以崇拜国家所认可的神以外的其他神，他不可以不崇拜国家已经认可了的神。质言之，外在仪式及其地方个性是希腊宗教生活的特征。每个社群都像关心它的公共事务一样，而且以同样的方式，关心它自己本地的仪式。宗教是一个政治社会的政治生活的一个方面。它不是另一种生活，也不以另一种社会为必要条件。希腊城邦的势力范围并没有受到某个声称与它平等或高于它的社团的限制。它不可能容许这样一个社团来倡导道德并为道德真理寻找约束力，它本身既是教会又是国家，因而既要压抑原罪——中世纪的理论把国家局限于这种职能，又要指明通向正义之路——中世纪的理论就是用后者为教会作辩护的。

城市一国家的理论因而欣然许给国家以完全的行动权力，并专门研究了实施这种行动的恰当方法。这是关于立法者的理

论，也是为了立法者的理论。希腊人相信，他们国家的不同风格与气质归因于吕库尔古（Lycurgus）或梭伦之类的贤人，这些人为他们的同胞提供了此后永世仿效的生活模式。这一信念的大部分可能是不合历史的。吕库尔古立法的说法可能是 4 世纪的一个虚构。斯巴达法律是祖先们传下来的严格不变的习俗；“这种法律像宗教一样仅仅写在人们的心里，它不是某个人创立的，而是在一代又一代人的生活过程中发展起来的”。^①然而在别的地方，人是由更柔韧的质料做成的，希腊人极富灵活性的气质有时让他们极易适应某个治国之才的创造性活动，尽管这种适应可能并不持久。梭伦在雅典人身上留下了他的痕迹；在某些方面克里斯蒂尼（Cleisthenes）的事业比梭伦的还更卓著。关于他，起码有一种说法是正确的，即“他们的立法者就像使用标尺和圆规的建筑师那样工作”。他处理阿提卡生活的问题就好像它处在一个米制系统中：通过把人分成十个部

^①本书初版的一些批评者反对那里的一个提法，即雅典对立法者的理解在某种程度上诉诸“一种普遍的自然倾向——人们倾向于认为一个民族精神的缓慢发展是她最伟大的儿子所许可的”。英国历史的研究者们深谙传说的魔力，它曾把阿尔弗雷德（Alfred）说成是郡和陪审团之类的英国制度的万能缔造者。但是我错误地低估了立法者在希腊历史中的重要性，所以我修正了原文。另一方面，上文引用的一段话（维拉莫维茨，同前引，80 页）某种意义上支持了我的说法；关于希腊人，我仍然倾向于认为“他们的艺术气质要求制度看起来像一把独一无二的凿子的完美产品”。我也许可以补充说，我们对立法者的认识依赖于后来的权威，“寻找那个人”（chercher l'homme）的直觉在他们身上也许曾经活跃过。现代的一位“立法家”，耶利米·边沁，他的努力并没有获得多大成就。“国王亚历山大一世曾恳请边沁辅佐自己修改俄罗斯法典。边沁在类似的事业上向巴伐利亚国王提供过同样的帮助。再后来，他向希腊反对者们谴责君主制，又向梅伊美·阿里（Mehemet Ali）提交了一份宪法草案。很难说这种文明间的交替有什么样的积极结果”（蒙塔古（Montague），边沁《政府片论》序言，11 页）。

落，把一年分成十个月，他以数学的精确性解决了这些问题。^① 雅典的情况也适用于许多希腊殖民地。殖民地为热爱尝试的希腊人提供了新的试验基地；如果（事实也经常如此）一个殖民地由不同血统的居民组成，那就必须发布某种和平提议。难怪立法者的形象似乎充满了政治思想家们的头脑。他们把自己视为想象中的立法者，绘出——作为他们思想的第一步——应做之事的完整蓝图，接着拟定出恰当的路线：沿着它们，即使理想被证明为不可实现，既定的和现实的存在也能得以重建。如果一个实际的立法者如此塑造了过去，一个哲学家为什么就不能塑造现在，不能像立法者曾做过的那样凭借他的意志来浇筑现实呢？希腊政治思想中一直有这种对实践的偏好。表达这种偏好的论文则意欲成为政治家的手册，像马基雅维利的《君主论》那样。柏拉图尤其如此。他忠实于导师苏格拉底的精神，一直把表诸行动作为知识的目标；他甚至试过亲自把他的哲学转化为行动，指点一个君主去实现《理想国》的希望。《政治学》也想指引立法者和政治家，以帮助他们或创立、或改善、或起码维护他们必须治理的国家，只有记住这一点，我们对亚里士多德才算公平。

但如果这是事实，有人也许会问，岂不是可以说希腊人的政治学是艺术而不是科学？如果它的目的是创造，或者起码在

^① 维拉莫维茨对毕达哥拉斯学派的影响表示怀疑，参看下文 53 页。但是应当注意，早期德意志部落几乎有着同样的数学特征。德意志的 *pagus* 是一个 1 000 人的单位；*centena* 则是 100 人的分单位。安格鲁 - 萨克逊时代的“部落土地税”也表现出同样的数学倾向；而早期的赎罪金表就像算术习题。对均匀的整数的本能偏好在政治发展的一定阶段是自然的，不必用毕达哥拉斯或“雅典人对秩序和对称的喜好”来解释——顺便说一句，也许它只是非常不严格地适合现实生活，就像一件做得很勉强的衣服。

某种程度上改变它的研究对象，考虑到科学只想探求特定研究对象的真理，它还能不能算一门科学？对这一质疑的回答在于认识到，研究人类心灵活动（不管在思想状态还是在行为中）的科学具有两面性。首先，逻辑学、伦理学和政治学这样的科学确定心灵在各个领域的行动法则。它们分析各自的素材，以便确立能够规定其性质的普遍命题。但是要理解理性据以行动的那些法则，就不只是在普遍命题的意义上来规定法则了，还要在调节的意义上来规定它们。逻辑学发现推理过程，也就是确立了推理的正确方法。人们很容易高估如此发布的法则本身的权威，而贬抑潜存于某个形式逻辑规则中的思维过程；当人们这样做的时候，他们必定会反对思想科学专断的一面。但它毫无疑问有这一面；并且关于人类行为的科学也有这一面。关于人的政治能力的正确命题也是人的行为准则，因为这些命题正确地说明了的研究对象是正常的和标准的，正如逻辑命题正确地表述了常态的和“有规律的”思想。从而，一些命题如“国家的目标是其公民的幸福”，或“正义就是以善报善以恶报恶”，既能用陈述语气也能用祈使语气来表述。国家应当在幸福一词完整的和真正的意义上追求公民的幸福：它不应当把财富、权力或平等作为目标。国家应当把荣誉和公职给具备美德从而帮助国家实现目标的那些人，它不应当仅仅因为富人富，或仅仅因为穷人穷，而把权力交给他们中的哪一方。希腊人的政治思想集中注意的就是科学这专断的一面。^① 希腊人用祈使

^①伯内特教授在《希腊哲学》（Burnet, *Greek Philosophy*）第12页写道，一般意义上的希腊哲学是“试图满足我们所谓的宗教本能的一种努力”。它产生了“某种生活方式”，哲学家觉得有义务“有时候向一帮门徒，有时候向整个人类”传达这种生活方式。哲学家追求的是影响社会而不是过一种沉思的生活或个人美德的生活。

语气写他们的政治学。但那并不代表他们忽略了陈述的一面。政治学的目的对亚里士多德而言就是能够认识并阐明真理，尽管他通常用祈使语气表达自己的观点，尽管——通过把科学分为理论的和实践的，并把政治学归为实践的——他强调政治学作为实践的指示器的价值。

我们现在已经明白了城市—国家所产生的政治思想的主要特征。这种思想把国家设想为一个道德共同体，并且，作为其后果，从一个伦理的视点来看待它的研究对象。这种思想同实践联系得如此紧密，以至于它一直认为自己显然是一种实用的研究。希腊政治学还有一个特征在决定希腊政治思想的进程方面极为重要，这个特征是国家的病理学而非生理学特征，但是，正因为政治思想是实践的和疗救性的，这个特征对国家的运作方式就更有着重要的影响。希腊人，用黑格尔的术语来说，从未足够清晰地区分过“社会”与“国家”——各经济阶级的合成物（这些阶级通过不同的贡献而构成社会整体，但又都一心于各自的特殊利益）与中立、公正、调和的统治者权力（他根据他所代表的共同利益来纠正社会的个人主义）。许多东西取决于把国家同社会区别开来，并维护调和与纠正之权力的纯洁性而防止它所支配的各种利益影响它。保证那种区分，那份廉正，是古代国家也是现代国家所关心的。仍然存在着那样一种威胁，即某个社会阶级，某种经济利益，也许会影响国家的纯洁性，并在掌控了政府的权力之后，利用它们来谋取私利。另一方面，又总是存在着这样的威胁，即国家可能会硬化为一层约束性的外壳而妨碍社会的自由发展。可以说罗马帝国晚期就出现过这种情况，当时，自治组织或协会（*municipium*, *collegium*）之类的社会机构受到了严格的管制和监控。“国家”也可以在不同于黑格尔的意义上同“社会”区别开来。我们不

把社会看作各相互竞争的经济阶级的合成物，也不把国家看作超越并调和它们之间差异的威严的统一体，相反，我们可以认为社会是一个多元的自愿合作的领域，国家则是必定要借一致的强制来发挥作用的一种组织。^①从这个角度也许可以论证说，社会的作用应当是修正政府行为，国家则应当适应社会的新发展。但在一个像希腊人的社会那样的自由政治社会中，这种修正或适应是自然而然的。社会与国家相互作用：一方面，社会的舆论给政治带来了生气和活力，另一方面，舆论因为只有在政治行为中表达自己的可能性而获得了现实性。质言之，民主精神是活跃的；而当那种精神活跃的时候，自由的社会舆论和社会团体事实上必定总很容易影响国家生活。

希腊世界的真正危险倒不是国家会抑制社会，而是国家会被恶的社会势力所败坏。这种败坏是政治的瘟疫。它会侵袭现代大国，因为它们的巨大规模使得某个“核心”易于更隐秘、更有效地利用它的组织。但城市一国家似乎尤其容易患上这种疾病。一个国家，如果政府熟悉它的人民，了解并能随意地阻挠或鼓励他们的兴趣爱好，那么几乎就不能指望有一个中立的政府。受地域的限制，城邦（πόλις）无法在社会动机的作用力之上再发展起一个遥控的威严的政府。它不可能有一个专门的、富于使命感的政治机构。^②社会必然与国家一致，因为没有区分的余地。“分配正义”的理论恰是一个例证；因为这个理论预先假定，政治权力要么给予每一个社会阶级，这与他们

^①也许可以说，黑格尔的区分导致国家社会主义；另一种区分如果被贯彻的话，则导致行会社会主义。

^②对城邦的这种批评，如果运用于斯巴达（处在极盛时代时的斯巴达），就必须加以修正了。

各自作出的贡献成比例，要么根据某个阶级的杰出贡献而单给这个阶级。这样，希腊人的政治理论尽管获得了一种共同善的概念（这种善是每个政治团体的目的），关于实现那种共同善的机制它却从未得到过一个完整的概念。它一直在探索后者，由于缺乏这种概念而产生的种种害处足以刺激它去探索了。那些害处非常现实。即使理论上人们寻求在不同阶级间公平地分配官职，在现实中他们还是倾向于使政治权力成为最强大阶级的战利品，而某个阶级一旦赢得政治权力，就会根据自己的利益来利用它。这样，无论如何到 4 世纪的时候，政治已经成了一种斗争，一场内乱（στράσις）；政治权力则成了祸根，富人和穷人竞相得到它。与此相适应，政治思想关心的问题是建立一种和谐的秩序（concordia ordinum），这就像在“前亚当·斯密”的重商主义体系时代，政治经济学关心的是发现一种配置方案，以便各个不同的生产要素能在这种配置中协调地发挥作用，制造业和农业能同时得到保护，不因偏爱哪一方而使另一方受到任何损害。柏拉图在《理想国》中试图创建一个专门的统治者阶级来实现这种和谐的秩序，这个阶级通过某种共产主义体系而同社会相分离——这同时也是在试图区分“国家”与“社会”，并试图找到实现共同善的机制。亚里士多德也追求同样的目标，但采取了不同的方式。柏拉图想要建立一种人的统治，相反，亚里士多德致力于让中立不偏倚的法律成为国家真正的统治者。但他意识到法律必须由人来代为实施，也注意到法律实际上是人们在推行它们的过程中建立起来的，于是他就在“中间阶级”那里寻找能在相互竞争的各派之间进行调解和仲裁的人。如果哪端都不统治，而让与双方都有共同利益的中间阶级掌握最高权力，那么和谐的秩序就会由此确立起来，而

共同善也就找到了实现自己的机制。^①

至此我们认为城市—国家及其一般生活状况是政治思想所处理的素材，也是它的结论所适应的对象。但是应该注意到，总体而言，有两个国家尤其引起了柏拉图和亚里士多德的注意，并限定了他们的理论。这两个国家是雅典和斯巴达——主要是且尤其是雅典。在雅典，柏拉图和亚里士多德度过了他们的大半生；雅典的情况是他们自然地观察到的。但使他们的政治哲学成为一种雅典哲学的不只是这样一些事实，而是如下的事实：在雅典有一种高度发展的政治生活，它有相宜而正式的机构，并达到了完全的自觉。不管哲学家们是否称许这种发展，这里确实为他们的研究提供了一个丰满、完整的类型。不管他们是否赞同它的理论，这里确实有一种理论可供他们琢磨。这里声称自由是与生俱来的权利；人们认为自由是在社会中“过一个人喜欢过的生活”的权利，同时是政治上多数人的统治。平等是一句格言；平等是指 *Isonomy*，或法律平等地为所有人；*Isotimy*，或平等地对待所有人；*Isagoria*，或平等的言论自由”。文化没有被忽略掉：雅典为自己是一个文化之邦（*Kulturstaat*）而自豪，她主张各种利益全方位、多样化地发挥作用，而反对频繁地诉诸战争——后者是斯巴达的特点。虽如此，斯巴达对哲学家而言仍然具有很大的吸引力，因为在希腊国家中几乎惟有她推行一种保持了其政制“风格”的“训练”（*ἀγωγή*），也因为她能用这种方式教每个斯巴达人都把自己看作国家的一个部分。这里有一种原则，它被以看起来周密无情

^①在亚里士多德的理想的国家中，使用的方法是不同的。追求并实现不偏倚就是要得到所有公民（不过，他们只是精英贵族阶层）对统治事业的支持。本文所描述的方法则属于一个次理想的国家，或“政体”。