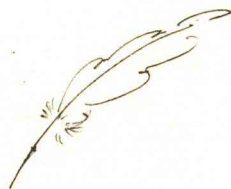


西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

亚里士多德注疏集

刘小枫 ● 主编



[美]戴维斯 (Michael Davis) ● 著

哲学的政治

——亚里士多德《政治学》疏证

The Politics of Philosophy:
A Commentary on Aristotle's *Politics*

郭振华 ● 译

华夏出版社

西方传统 经典与解释 HERMES
Classici et Commentarii

亚里士多德注疏集

刘小枫 ● 主编



哲学的政治

——亚里士多德《政治学》疏证

The Politics of Philosophy:
A Commentary on Aristotle's *Politics*

[美]戴维斯 (Michael Davis) | 著

郭振华 | 译

华夏出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

哲学的政治:亚里士多德《政治学》疏证/(美)戴维斯著;郭振华译.

北京:华夏出版社, 2012. 1

(西方传统: 经典与解释)

书名原文: *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*

ISBN 978-7-5080-6603-5

I. ①哲… II. ①戴… ②郭… III. ①亚里士多德(前 384~前 322)
—政治哲学—思想评论 IV. ①B502. 233 ②D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 191810 号

The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics
Copyright©1996 by Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

All rights reserved.

Published by agreement with the Rowman & Littlefield Publishing
Group through the Chinese Connection Agency, a division of The Yao
Enterprises, LLC.

版权所有, 翻印必究。

北京市版权局著作权合同登记号: 图字 01-2008-1482

哲学的政治: 亚里士多德《政治学》疏证

[美] 戴维斯 (Michael Davis) 著

郭振华 译

出版发行: 华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编: 100028)

经 销: 新华书店

印 刷: 北京市人民文学印刷厂

装 订: 三河市李旗庄少明印装厂

版 次: 2012 年 1 月北京第 1 版
2012 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本: 880×1230 1/32 开

字 数: 162 千字

印 张: 6

定 价: 27.00 元

本版图书凡印刷、装订错误, 可及时向我社发行部调换



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子，奥林波斯神们的信使，道路与边界之神，睡眠与梦想之神，死者的向导，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神……

献给 Susan Heldt Davis

“我正在临近这东西”，我说，“我们先前将之比拟为无比巨大的浪潮。然而，还是要讲出它，哪怕它如同惊涛骇浪，简直要把我们淹没在笑声和恶名中。”

——柏拉图，《王制》473c

出版说明

在马其顿宫院长大的亚里士多德（公元前 384 - 前 322 年，其父曾任亚历山大大帝祖父的御医）17 岁赴雅典留学（公元前 367 年），师从柏拉图凡二十年，直到先师去世。公元前 343 年，亚里士多德回马其顿任亚历山大傅保。亚历山大登基后，亚里士多德重返雅典开办吕凯昂学园（公元前 335 年），讲授诸学，流传下来的讲稿奠定了西方学问的基本形态，史称西方学问的第一集大成者——亚里士多德的好些哲学术语，如今也已成为我国学述的常用词。

在我国的西学研究中，古希腊学术研究一向寂寞，唯亚里士多德例外，从未遭受冷落：吴寿彭先生自知天命之年发奋翻译亚里士多德，历时三十年，垂译后学，其懼滋甚；苗力田先生主持翻译亚里士多德全集，嘉惠学林，模范昭明。

“知典型之在望，亦可以感发而兴起。”观当今西方学界亚里士多德研究进展，始知我国研究之差距不可谓不大。我辈后学理当追前辈德范，自励身心，再图精进。“亚里士多德注疏集”旨在从两方面推进我国的亚里士多德研究：从笺释入手完善亚里士多德汉译全集，采西人各家经诂纬织亚里士多德诠解——汉语学术欲究西学根柢，非如此不可。

古典文明研究工作坊
西方典籍笺释部乙组
2009 年 5 月

中译本说明

刘小枫

在亚里士多德那里，知识显得被分为三类：静观的知识、实践的知识和制作的知識。静观的知识指人凭靠抽象思考获得的关于自然万物的“理”识（物理、数理、心理、天象之理），自然万物按自身法则变化，认识这些法则的思辨活动本身并不涉及认知者自身的行为，因此是静观的认知（参见《尼各马可伦理学》卷一，1-3，卷六，1-2、4-5）。与此不同，人获得实践的知识不是为了认知自然的理则，而是为了实现自身行为的善，“不是为了知道什么是善，而是为了做一个好人”（《尼各马可伦理学》卷二，1103b26）——关于这类知识，亚里士多德流传下来的最重要的讲课稿即《尼各马可伦理学》和《政治学》。用现在的话说，伦理学和政治学是实践哲学。人获得“制作”的知识为的是使事物成为可用的东西，似乎有如今天所谓的实利性知识。然而，从流传下来的亚里士多德关于这类知识的讲课稿《修辞术》和《论诗术》来看，“制作”的知识仍然是关于城邦人德性的知识，并非如今所谓容易找工作的专业性知识。“政治”这个语词源于希腊文的“城邦”，“政治学”的原初含义是“城邦〔治理〕术”。由此来看，实践的知识和制作的知識都具有政治性质，或者说都与城邦生活的德性相关，静观的知识则可以与城邦生活不相干。

《尼各马可伦理学》开头有一个简短的导言（卷一，第1-4章），明确说的是政治学话题，我们必须自问：亚里士多德讨论伦理学为什么要以关于政治学的话题起头？导言快结尾时亚里士多德说，从一个人过什么样的生活可以看出他如何理解幸福。关于

2 哲学的政治

什么是幸福，不同性情的人会有不同的意见。在一般人看来，幸福等于获得谁都能看得见的快乐、财富或荣誉一类东西（1095a18）。亚里士多德随后就说，谁想要听关于高尚 [美好] 和公道的讨论，亦即一般而言关于政治之事的讨论，谁就需要依靠习性成为高尚之人（1095b5）。这话听起来非常含蓄，意思很多。首先，获得令人羡慕的快乐、财富或荣誉，并不意味着懂得何谓高尚和公道；第二，懂得政治首先意味着懂得何谓高尚和公道；第三，谁如果想要关心政治 [城邦]，首先得让自己成为高尚之人。由此看来，亚里士多德对于要跟他学习《政治学》的人提出了自我认识的要求——“伦理学”的实际含义是“性情”学。《尼各马可伦理学》以政治 [城邦] 学的话题开头，意味着伦理学在亚里士多德那里关涉的是某类性情的人的自我认识。亚里士多德紧接下来就说：

大多数人和最为天然的人显得并非没有理由地根据人们所过的生活来假定，快乐就是善，就是幸福。由于这个理由，他们满足于一种沉溺享乐的生活。所以，有三种生活方式尤其被认为是主要的生活方式：刚刚提到的那种 [生活]，政治的生活和第三种，沉思的生活。大多数人显得完全是受奴役的，因为他们宁愿过属于脑满肠肥的牲畜般的生活，当然，他们碰巧得到允许，因为大多数有权力的人也分享撒尔达纳帕鲁斯的感觉。^①

这段话是《尼各马可伦理学》的实际开头（卷一，第5章起头），话题明显来自前面关于政治学的说法。亚里士多德区分了三种生活方式，无异于区分了人的三种不同性情：常人的生活方式、

^① 《尼各马可伦理学》，1095b14-21，依据 Joe Sachs 英译本译。[英译按] 撒尔达纳帕鲁斯是公元前九世纪的亚述国王，他的座右铭是“吃喝玩乐，其他任何事情都不值得抬一下指头”。

政治的生活方式和沉思的生活方式。如果与三种知识类型对应起来看，我们兴许可以说，沉思的生活凭靠静观的知识，政治的生活凭靠实践的知识，但我们显然不能说，常人的生活方式凭靠制作的知识。很难设想，常人或如今的大多数大学生会觉得自己需要进亚里士多德的学园来学习关于制作的知识，因为，在亚里士多德那里，制作的知识显然以政治〔城邦〕的知识为前提，而政治的知识又以关于高尚和公道的知识为前提。严格来讲，“大多数有权力的人”也不会觉得自己有需要进亚里士多德的学园来学习政治学。倘若如此，我们就不得不问一个问题：亚里士多德在自己的学园讲授政治学究竟讲给谁听？按前面的说法，谁如果想要关心政治，首先得让自己成为高尚之人，现在我们就得问：三种生活方式的人中，哪一类人才可能觉得自己有需要成为高尚之人？没有搞清这些问题，我们读亚里士多德的《政治学》恐怕难免自以为读懂了，其实未必……

亚里士多德说到三种生活方式的区分时，享乐生活方式的主体用的是“多数人”（*πολλοί*），这个语词的用法只能是复数，“政治人”和“静观者”（*θεωρητικός*）则可以是单数用法，似乎三种生活方式的区分无异于大众性情与少数人性情的区分。亚里士多德随后进一步说到常人与政治人的生活方式的性质，对沉思生活的性质则按下不表，似乎沉思生活的性质不成其为问题。但亚里士多德说，常人的生活方式是奴性的、动物式的生活，因为常人“把快乐等同于善或幸福”。寻求快乐是人之常情，所谓奴性的生活或动物般的生活，指的是受自然欲望支配的未经选择的生活——动物的生活不是经过自己选择的生活。政治人的生活方式看重荣誉，而荣誉来自给予荣誉的多数人，或者说来自城邦，因此，政治的生活也不是自足的生活方式，或者说不是经过自己选择的生活。这样看来，唯有沉思的生活是需要自己经过选择才能够过的生活。倘若如此，成为问题的恰恰是沉思的生活方式，而非常人的和政治人的生活方式。亚里士多德转而说到财富对幸福

4 哲学的政治

生活的意义，我们很容易理解，财富与享乐的生活有密切关系。但凭常识我们也知道，沉思的生活方式也得以一定的财富为基础，因此，三种生活方式的差异首先在于如何使用财富或对待财富的态度，这就挑明了人的心性或性情差异问题。城邦人对幸福的理解不同，甚至产生争议，是最为基本的政治难题。这一难题的根源来自人的性情差异或者说德性差异，因为，所谓幸福（eudaimonia）不是一种状态，而是一种“合乎德性的行动”，一种依据自身的德性而过的生活。如果说亚里士多德的伦理学要讨论的是成为问题的沉思生活方式，那么可以说，沉思生活方式之所以成为问题，乃因为在城邦共同体中，这种生活方式或德性不得不与常人的和政治人的生活方式或德性对比。

亚里士多德随后区分并逐一讨论了两类德性：性情德性〔道德德性〕（卷二至卷五所讨论的勇敢、慷慨、心胸豁达等等）和理智德性（卷六所讨论的正确判断、实践智慧等），再由理智德性引出生活方式问题（卷七到卷九），最后再回到快乐和幸福论题（卷十）。由此看来，《尼各马可伦理学》的根本问题是：沉思的生活方式何以堪称最幸福的生活方式。倘若如此，亚里士多德的伦理学关涉的是静观者的教育或自我认识，而非多数人的教育。这就把我们引向一个问题：亚里士多德的《政治学》究竟是什么性质——为什么在《政治学》中，亚里士多德又说到性情学问题：人类灵魂分为本能和理性两部分，理性部分又分为实践和玄想两部分，因为人类生活大致可以分为劳碌和闲暇两部分（《政治学》卷七14）。

《尼各马可伦理学》不仅以政治〔城邦〕学话题起头，也以政治学话题收尾（卷十第9章的标题是“对立法学的需要：政治学引论”）。理解沉思的生活方式是理解亚里士多德的政治学的前提。严格来讲，唯有意愿过沉思生活的人才会觉得需要让自己成为高尚之人，从而才有资格关心政治〔城邦〕。可是，静观者的性情并不关心政治〔城邦〕。有人问毕达哥拉斯，别人称他为

“爱智慧者”是什么意思，毕达哥拉斯打了一个比方回答说：有人参加庆典是为了竞技，有人是为了谋利，有人则仅仅是为了静观沉思（参见西塞罗，《图斯库卢姆谈话录》，V 3. 8-9）。庆典属于城邦生活，毕达哥拉斯的比方表明，“爱智慧者”并没有与政治共同体隔绝，但静观的生活（βίος θεωρητικός）又显得超然于城邦生活——为了静观沉思而参与城邦生活难道不是自相矛盾吗？

《政治学》的出发点是“家庭”（卷一）和城邦，然后依次是“民人”（卷三）、政体类型（卷四）、政变和革命（卷五）、平民政体与寡头政体（卷六）。到卷七时出现了突转，起头谈的是人世从政还是过沉思生活的选择问题（第1-3章），结尾谈的是公民教育和贤人教育问题。最后一卷（卷八）进一步谈青年的音乐教育，与《论诗术》有明显的相关性，因为所谓音乐包括“绝大多数形式的诗”。不过，亚里士多德并没有具体讨论诗术，仅仅提出了一个“前奏”（1339a13）：音乐驯化性情可以培育道德德性，但道德德性显得是更高的理智理性教育的基础。换言之，亚里士多德所谈的音乐教育似乎针对的是少数人的性情，而非常人的性情：音乐的作用不是“同娱乐连在一起的闲暇”（1338a 21-22），而是通过熏陶性情和灵魂培育判断和欣赏“公道性情和高尚行为”的能力（1339b42）。无论在《论诗术》还是在《修辞术》中，我们可以看到，亚里士多德讨论的都不是常人或“大多数有权力的人”会关心的问题。反过来看，亚里士多德的《政治学》关心的问题很可能是：有意愿过沉思生活的人如果要入世从政必须或应该知道什么。倘若如此，要恰切地理解《政治学》，恐怕也必须与《尼各马可伦理学》和《论诗术》结合起来读。

亚里士多德的《政治学》以音乐教育收尾，现代的政治学教科书绝不会如此结尾。这让我们想到一个问题：现代政治学的教育对象是谁。无论如何，从现代的政治学专业视域出发，恐怕很难理解亚里士多德的《政治学》。幸而政治学专业在如今的大学中虽然非常活跃也非常重要，但政治学系的学生们并非一定非读

亚里士多德的《政治学》不可。即便要读的话，也需要从现代民主宪政的实际问题出发，而非从亚里士多德自己的问题出发。反过来说，如果我们要读亚里士多德的《政治学》，恐怕就得暂时把如今的政治学专业意识搁在一边。

亚里士多德的《政治学》已经有多个中译本，但我们直接读原著仍感到困难重重。西方学界已经有好几种义疏性质的《政治学》绎读，本书从亚里士多德心目中的沉思生活与“城邦”的关系问题出发来绎读《政治学》，把《政治学》放到《尼各马可伦理学》和《论诗术》的织体脉络中来理解，颇有见地。作者是著名古典学家伯纳德特的学生，博士毕业后几乎一直在博雅学院教书，虽然早就当上教授，迄今还没有带博士。博雅学院仅有本科建制，除了学习古典语文，学生们的主要功课是习读历代经典——也就是说，本科教学以核心经典课程为基干，而非学习貌似好找工作的各类实用性文科专业知识。本科生能在博雅学院获得这样的教育，首先要求教师自己能够绎读和讲解经典原著。本书作者长期在博雅学院专心致志绎读和讲解柏拉图，尤其亚里士多德原典，乐此不疲，并不在意是否在世界一流大学当博导。他绎读亚里士多德《论诗术》的《哲学之诗》（中译本，陈明珠，华夏出版社，2011）也颇有心得，与本书堪称姐妹篇，值得合起来读。笔者在此谨代两位译者将本译本和《哲学之诗》译本献给中山大学博雅学院和中国人民大学文学院古典班的本科同学们。本书译者于2010年暑期获得美国 Earhart Foundation 奖学金支持，赴 Sarah Lawrence Collage 访学，使得译者有机会与本书作者戴维斯直接探讨翻译的相关问题，谨此致谢。

古典文明研究工作坊

2011年6月

前 言

[xi] 本书缘起有二。多年来，我一直以为《政治学》是一本政治性著作，直到1984年受邀在Emory大学国际研究中心作关于革命的报告。当时讲《政治学》卷五。此后，我开始逐渐读懂其他章节——往往并不轻而易举或按部就班，而且通常与在某处作报告的某次（太过自信地接受，继而后悔，最后则非常感谢的）邀请有关。为这些邀请，我要感谢Harvey Mansfield、Jennifer Roberts、Bradd Shore，还要感谢Catholic大学、Tulane大学研究生会。以这种方式处理《政治学》的各个部分——各为一个独立的整体——是有可能的，这在很大程度上揭示了《政治学》这本书本身之所是的那种整体，也揭示了此书所描述的那种整体。即使实际事务没有诱使我每次思考《政治学》中的一卷，或许我也会理解到这一点，但或许不会。

缘起之二是我对亚里士多德《论诗术》（*Poetics*）的研读，它教我看到，《政治学》作为一个整体，尽管显然是一部深奥地极富政治性的著作，但它还是其他某种东西。事实上，或许恰恰因为《政治学》是其他某种东西，才会如此深奥。在《哲学之诗》（*The Poetry of Philosophy*）中，我曾论证，如果我们被定义为既是逻辑斯动物（rational animals），又是摹仿动物（mimetic animals），那么逻辑斯（logos）^①和摹仿（mimêsis）在某种意义上就不得不成为一回

① [译注] Logos 含义复杂，本书所涉义项主要有二：一为 speech [言辞]、of speech [言辞的]，一为 reason [推理]、rational [推理的]。单作 logos 时，我们权且往往倾向于将其音译为“逻辑斯”，少数情况下译为“说理”、“推理”，但不译作“理性”，以便与 nous [理性]、noetic [理性的/作为可知对象的] 在译名上加以区分。

事。然而，亚里士多德还曾将我们定义为政治动物^①（《政治学》1253a7-9）。^②那么，在我们的逻辑斯天性和政治天性之间，难道并不必然存在某种同样亲密的关联？一方面，相对于逻辑斯和摹仿之间的联系，亚里士多德更为公开地主张逻辑斯与政治之间的亲密性（例如，《政治学》1253a10-18）；另一方面，亚里士多德将政治学称为主导性的（architectonic）学问（见《尼各马可伦理学》1094a27-28），因为政治学为其他学问提供目的；出于非常相同的理由，亚里士多德还将形而上学（或者说第一哲学）称为支配性的学问、是至高无上的 [xii]（《形而上学》982b5-6）；但是，至少在表面上，政治学与“第一哲学”好像并没有多少关系。我着手写作此书，在一定程度上是为了彻底思考这样一种可能性：政治与哲学的联系远比通常所见更为深切；对亚里士多德而言，要理解政治与哲学的任何一方，都要求理解另一方。

感谢 Seth Benardete、Robert Berman、Ronna Burger、Susan Davis、Mary Nichols、Stephen Salkever、Richard Velkley 和 Catherine Zuckert，在同他们就《政治学》所进行的宝贵探讨中，他们提出的一般和具体的建议，改善了本书的整体或部分。我的女儿 Jessica Davis 在整理手稿方面助益良多。再次感谢 Earhart 基金会慷慨解囊、鼎力相助。感谢国家人文基金（National Endowment for the Humanities）在我写作第二章时提供资助。第一、五、七、八章曾以不同形式分别发表于以下学刊：Mêtis，社会研究新学院的 *The Graduate Faculty Philosophy Journal*，以及 *Interpretation*。

① [译注] 或译“城邦动物”。另外，值得注意的是：本书所谈之政治学（politics），乃是关于城邦（polis）的学问，即治邦学；所谈之政治家（politician），乃是治理城邦者，即治邦者；所讲的“人天生是政治动物”，即“人天生是城邦动物”。

② [译注] 英文版误作 1293a7-9；本段下文中的 1293a10-18 亦更正为 1253a10-18。

导言：理性动物/政治动物

[1]一个人很难不对亚里士多德的《政治学》抱有预期,其中有不少是不利的预期,乃至敌意。怎么会有这种家伙,他埋头于公元前四世纪的雅典的问题、满脑子都是“城邦”这种片瓦无存的政府形式,他对我们有什么好讲的?此外,亚里士多德一再坚持判断哪种政治秩序最好。尽管我们在实践中不可避免地要下这样的判断(而且要判断这些判断所基于的判断,即关于何为最好的生活方式的判断),但是,从理论层面探讨这些问题会使我们非常不自在。即便我们原则上自在地探讨这些问题,我们也必然会激烈反对亚里士多德的说法的某些方面:天然的奴役、女人在天性上次于男人——当代政治著述中可没有这些臆测。^①

即便我们积极地倾向于《政治学》,我们的预期也在某种程度上消极地受到制约。我们知道,在亚里士多德那里,人天生是政治动物(1253a),我们倾向于认为,该主张是对各种强调个体的首要性的现代理论的否定。人们认为,亚里士多德的看法与持“自然状态说”的霍布斯、洛克、卢梭背道而驰,后者均认为政治生活并不是自然的,而是人的技艺的产物。如果政治生活是人为的作品(human artifact),那么,从某种意义上讲,个体必定在有社会之前就是完整的/完成的(the individual must be in some sense complete prior to so-

^① [译注]nature 是如果可能就一定要统一译法的关键词。但是,如果我们将其强行统一为“自然”,则不但中文表达几不可读,而且会造成歧义(比如“自然的奴隶”)。我们不得不在有些语境下将 nature 译为“天性”或“本性”,将 natural 或 by nature 译作“天生”或“天然”。例如,“天生的奴隶”指有人生而为奴,并且假定这样的状况与生俱来,而非后天努力可以改变(在某种程度上甚至亦非神意可以改变)。

ciety)。①因此,我们对政治生活的需要,恰恰是我们永久地异化于自然的标志。亚里士多德的另一种选择看起来提议的是,人天生是政治动物,因此能够在政治秩序中自然地、进而幸福地生活。在带着某些希望受到《政治学》吸引时,我们赞成亚里士多德为揭示下面这一点所进行的尝试:政治生活如何从其他自然的人类团体中自然而然地像一朵花一样生长出来。依据《政治学》卷一,政治生活终归滥觞于“性”,没有什么东西看上去比这更为自然。

[2]然而,与此同时,我们还有所怀疑。通过上述方式化解公共与私人(public and private)之间的张力,似乎有些勉强。我们不会不注意到,亚里士多德所谓“自然团体”(natural association)之一,就是天然的奴役。当我们看到这在多大程度上在于(按照亚里士多德的理解)在总人口中仅占微小比重者时,我们尤其不悦。天然的奴隶是这样一些人,他们仅能感知[别人的]说理,自身并不思考说理的东西。因此,很难相信天生的奴隶的人数足够多到成为每个家庭的一员。这样一来,若使奴役成为(城邦由之成长而来的)家庭的常规组成部分,家庭——进而也使城邦——的自然性将不可避免地颇成问题。

与此相应,当我们或许受到城邦的起源的自然性——性——吸引时,我们没法不想到,各种城邦并不像各种花朵那样生长。城邦由人创立。从该隐、罗慕洛这样典型的立国者的事例中,我们看到,城邦的建立往往伴随暴力——甚至骨肉相残、兄弟阋墙。这与我们对政治起源的期待形成冲突。性与暴力?亚里士多德《政治学》是不是有问题?意识到有问题是件好事,因为我们在接近《政治学》时所感知到的问题,正是这本书所处理的问题。《政治学》试图调和两种观点:城邦自然而然地生长出来;城邦是人类自由的产物。我们既生于政治生活,又塑造政治生活。

① [译注]指个体作为一个整体的整体性在政治共同体之前已然完整/完成,不需要政治共同体作为一个更大的整体将个体作为一部分纳入其中来实现个体的整体性。