



世界大师原典文库
(中文导读插图版)

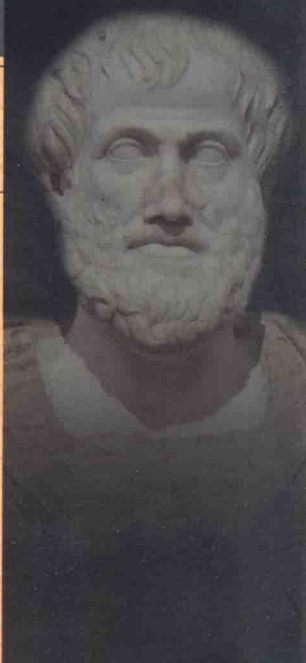
总主编 ◎ 杨慧林 金 莉

政治学

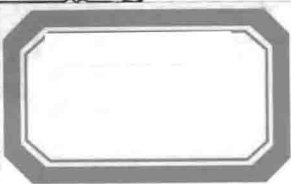


Politics

[古希腊] 亚里士多德(Aristotle) ◎ 著
[英] 本杰明·乔伊特
(Benjamin Jowett) ◎ 译
宋京逵 ◎ 导读



 中国人民大学出版社



世界大师原典文库
(中文导读插图版)

总主编 杨慧林 金莉

Politics 政治学

[古希腊] 亚里士多德 (Aristotle) 著

[英] 本杰明·乔伊特 (Benjamin Jowett) 译

宋京逵 导读

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

政治学: 英文 / (古希腊) 亚里士多德著; (英) 乔伊特译; 宋京逵导读.
—北京: 中国人民大学出版社, 2013
(世界大师原典文库 / 杨慧林, 金莉总主编)
ISBN 978-7-300-17215-6

I. ①政… II. ①亚… ②乔… ③宋… III. ①英语-语言读物 ②政治学-古希腊 IV. ①H319.4: D ②H319.4: B

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 051698 号

世界大师原典文库 (中文导读插图版)

总主编 杨慧林 金莉

政治学

[古希腊] 亚里士多德 (Aristotle) 著

[英] 本杰明·乔伊特 (Benjamin Jowett) 译

宋京逵 导读

Zhengzhi Xue

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511398 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 [http:// www. crup. com. cn](http://www.crup.com.cn)

[http:// www. ttrnet. com](http://www.ttrnet.com) (人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京宏伟双华印刷有限公司

规 格 148 mm × 210 mm 32 开本

版 次 2013 年 4 月第 1 版

印 张 10.25 插页 1

印 次 2013 年 4 月第 1 次印刷

字 数 274 000

定 价 26.00 元

版权所有

侵权必究

印装差错

负责调换



世界大师原典文库（中文导读插图版）

编委会

总主编

杨慧林 中国人民大学

金莉 北京外国语大学

编委

- | | | | |
|-----|----------------------|-----|------------------|
| 常乐 | 沈阳建筑大学外语学院 | 刘小枫 | 中国人民大学文学院 |
| 陈世丹 | 中国人民大学外语学院 | 栾述文 | 中国石油大学文学院 |
| 陈万会 | 聊城大学外语学院 | 彭工 | 中国科学院大学外语学院 |
| 程朝翔 | 北京大学外语学院 | 史宝辉 | 北京林业大学外语学院 |
| 方开瑞 | 广东外语外贸大学英语
语言文化学院 | 史彤彪 | 中国人民大学法学院 |
| 高宏存 | 国家行政学院社会和文
化部 | 石运章 | 山东农业大学外语学院 |
| 郭涛 | 北方工业大学文法学院 | 谭少兵 | 北京青年政治学院图书馆 |
| 郭英剑 | 中央民族大学外语学院 | 唐蔚明 | 三亚学院外语学院 |
| 韩东晖 | 中国人民大学哲学院 | 王健芳 | 贵州大学外国语学院 |
| 鞠玉梅 | 曲阜师范大学外语学院 | 王立非 | 对外经济贸易大学英语
学院 |
| 孔令翠 | 四川师范大学外语学院 | 王守仁 | 南京大学外语学院 |
| 兰萍 | 西南交通大学外语学院 | 文旭 | 西南大学外语学院 |
| 李常磊 | 济南大学外语学院 | 吴亚欣 | 山西大学外语学院 |
| 李红 | 重庆大学外语学院 | 修旭东 | 鲁东大学外语学院 |
| 李京廉 | 北京理工大学外语学院 | 杨蕾达 | 海南师范大学外语学院 |
| 李丽生 | 云南师范大学外语学院 | 杨连瑞 | 中国海洋大学外语学院 |
| 李毅 | 山东财经大学外语学院 | 杨仁敬 | 厦门大学外语学院 |
| 李正栓 | 河北师范大学外语学院 | 杨瑞龙 | 中国人民大学经济学院 |
| 李佐文 | 中国传媒大学外语学院 | 杨若东 | 北京交通大学语言学院 |
| 刘白玉 | 山东工商学院外语学院 | 张潮 | 琼州学院外国语学院 |
| 刘世生 | 清华大学外语学院 | 赵雯 | 东北大学外国语学院 |
| | | 资谷生 | 云南农业大学外语学院 |

统筹

鞠方安 中国人民大学出版社外语分社



出版说明

对于古今学问、中西思想的会通之难，王国维先生的感悟最为深切：“如执近世之哲学，以述古人之说，谓之弥缝古人之说则可，谓之忠于古人则恐未也……欲求其贯串统一，势不能不用语意更广之语；然语意愈广者，其语愈虚，于是古人之说之特质渐不可见，所存者其肤廓耳。译古书之难，全在于是。”今人之于古人的“以意逆志”尚且如此，又遑论国人之于西人？于是王国维先生认为“外国语中之无我国‘天’字之相当字，与我国语中之无 God 之相当字无以异”；经典之妙，“无论何人，不能精密译之”。^[1]

译事之难如是，中国人研读西学经典却不能不借助译本。译本或如业师，指点迷津、功不可没，然入门之后能否一窥堂奥，阡陌纵横如何辨知虚实，则不能不溯本求源。因而阅读原典、溯本求源、汲取学养为会通中西之要素之一。

在本文库编委会专家、学者们的指导下，我们精选了西方历代名家经典著作的权威版本，辅之以中文导读，配以精美插图，分批推出“世界大师原典文库（中文导读插图版）”，供读者对比、品味、研读。

本文库内容涵盖哲学、文学、历史学、法学、政治学、经济学、社会学、心理学、人类学等，力求满足相关领域专家、学者的学术需求，力求帮助学生开阔视野、涵养通识，同时也特别为外语教师、外语类大学生、外语学习者和外语爱好者提供便捷实用的参考资料。

世界之大，在于和而不同；学问之大，在于海纳百川；心灵之大，在于兼容并蓄。我们相信，“世界大师原典文库（中文导读插图版）”会成为各界读者阅读、研究和收藏的精神大餐。

杨慧林 教授（中国人民大学副校长、博士生导师）

金莉 教授（北京外国语大学副校长、博士生导师）

2012年9月

[1] 王国维：《书辜氏汤生英译〈中庸〉后》，见傅杰编校：《王国维论学集》，473—474页，昆明，云南人民出版社，2008。

导 读

宋京逵

亚里士多德（Aristotle，公元前384年—公元前322年）是第一位使哲学体系化、专业化的哲学家。亚里士多德的哲学可谓古希腊哲学的顶峰，他在系统地总结了前人的成就上又做出了开创性的贡献。柏拉图说他是“学园的灵魂”，黑格尔说他是“历史上无与伦比的人物”，恩格斯说他是“世界上最博学的人”。他的学术趣味涉及了形而上学、物理学、数学、逻辑学、政治学、伦理学、修辞学乃至生物学。长久以来，他的权威无人能及。在中世纪时，他的地位仅次于圣子耶稣。到了近代，几乎每一项伟大的科学技术的革命，都是踩在亚里士多德的肩膀上前进的。他是人类历史上的一个奇迹。

亚里士多德生于色雷斯地区的斯塔吉拉城，父亲为马其顿宫廷的御医（他可能会为此感到自卑和耻辱）。他17岁去雅典留学，师从于柏拉图。公元前347年柏拉图逝世，他才离开了柏拉图的学园。然后他离开了雅典，前往亚索斯开办了分校。公元前343年，马其顿王菲利普邀请他担任王子亚历山大的老师。7年之后亚历山大即位。关于亚里士多德对亚历山大有什么影响，学界一直存在着争议。不过从亚里士多德的政治学思想和亚历山大的功绩来看，双方很难有多大的关系。亚里士多德在政治上是保守的，他的政治学还处于传统的经典城邦环境中，而对亚历山大建立的希腊化帝国熟视无睹。而且，他所倡导的中道为贵的老学究式思想也很难迎合亚历山大大帝的兴趣。公元前335年，他回到雅典，建立了吕克昂学园。他经常在一条

叫做“peripatos”的林中小道上一边散步，一边和学生们讨论哲学问题，因此他的学派也被称作“逍遥学派”（peripatetic）。公元前323年，亚历山大大帝去世，整个希腊化世界开始混乱，雅典人出现了反马其顿情绪，这种情绪涉及了亚里士多德，于是亚里士多德被迫离开了雅典，跑到了爱琴海上的一个岛屿上。他为他的逃跑找了一个冠冕堂皇的理由，他说他逃跑不是怕死，而是避免雅典人再次犯“反哲学罪”（指苏格拉底被判死刑）。他在逃到那个小岛上的第二年逝世。

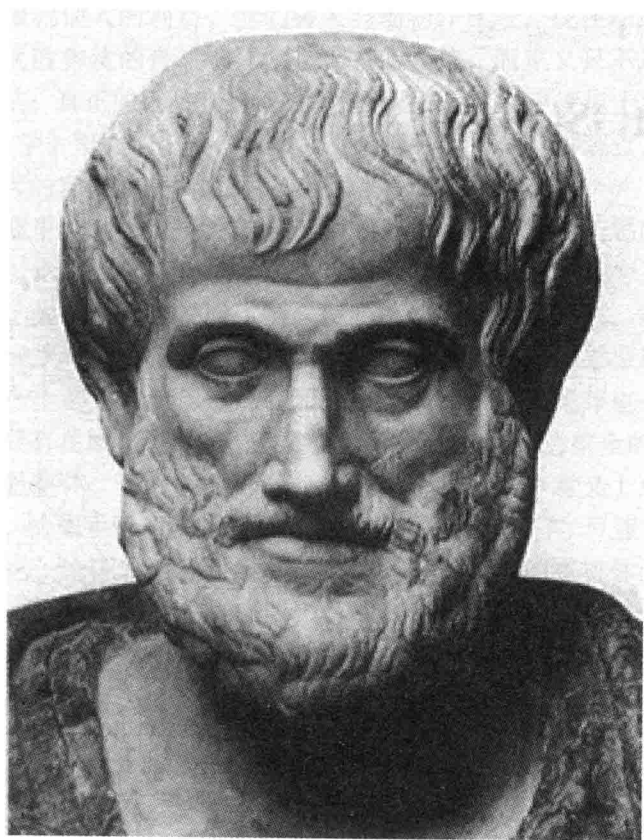
亚里士多德一生著述丰厚，很多流传下来的著作都是亚里士多德教学用的讲稿，然后再经过整理而成的。亚里士多德有关政治哲学、法学的重要思想，主要体现在其《政治学》和《尼各马可伦理学》的著作中，将两书对照解读能够更加全面地了解亚里士多德的政治哲学。亚里士多德将知识分为理论知识（如形而上学、逻辑学、物理学）和实践知识（如政治学、伦理学）。前者研究的是不变的、永恒的关于自然的知识，后者研究的是可变的、关于人类事务的知识。一般研究亚里士多德的政治哲学和法学思想也都重点对《政治学》、《尼各马可伦理学》进行分析，本篇导读也是如此。

一般认为亚里士多德在《政治学》中的根本思想是对城邦的自然性进行辩护。即认为城邦是自然生成的，是符合人类本性的非违背人类本性的东西。在古希腊人眼里，自然并不是像现代人理解的那样一种外部环境。自然具有目的论性质。每一存在物都有一种最适合于其自身的存在方式、样式，这种存在方式就是符合其自然本性的那种运动或生成。所以，对于古希腊人来说，自然的就是善的，事物的自然就是它的目的、它的善。^[1]与自然相对的是习俗，习俗是那些根据人为活动而产生的东西。习俗是低于自然的。自然是先天不变的，习俗是后天可变的。自然的是源初的，习俗的是派生的。^[2]

古希腊哲学家们争论的焦点在于，城邦、法律或者说正义，

[1] 参见[古希腊]亚里士多德：《政治学》，1252b30-35。

[2] 参见[美]列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，90—91页，北京，生活·读书·新知三联书店，2006。



亚里士多德



这些人类生活中至关重要的东西，究竟是源于自然的，还是仅仅源于习俗？在智者派眼里，城邦生活、政治都仅仅是习俗的、人为制订的东西。他们认为，为集体利益而限制个人利益、并且服从法律和正义，这是不符合人类本性的，人类的本性都只是照顾各自的利益而不顾公共利益，甚至是为了满足自己的利益而侵犯他人的利益。他们将人与动物作比较，说在动物界中那种优胜劣汰的自然选择才是真正的自然，而正义只不过是一种伪装，真正的正义其实指的就是强者的利益。^[1] 亚里士多德在《政治学》里面的主要任务就是要反对智者派的这种观点，并且为城邦的自然性提供论据。

亚里士多德对城邦的自然性的辩护主要依据两条思路。一是通过论证城邦的自然生成来论证城邦的自然性。人为了免于匮乏、为了过上自足的生活，就必然地会结合成家庭，家庭再结合成聚集的村落，然后再由村落聚集为城邦。如果家庭、村落的产生都是自然形成的，那么由它们而产生的城邦也是自然的。只有在城邦中，人才能成为自给自足，才能成为整全的存在。城邦是整体，而人只是部分，人脱离了城邦某种意义上就不再是人，恰如手臂如果脱离了身体就不再是手臂一样。^[2] 亚里士多德的这一论证思路，一般被认为他是一种城邦的有机体论的支持者。但是在稍后我将表明，这种对亚里士多德的理解只是流于表面。

此外还有另外一条论证思路。即通过重新澄清人的自然本性即人存在的目的入手，来思考城邦的本性。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德已经表明了人的最高幸福（即人的自然）是什么，即灵魂符合最高德性的实现活动。^[3] 在《政治学》中，亚里士多德又说城邦生活的目的是为了促成人的德性的发展。^[4] 这样看来，由于城邦生活满足了人的自然本性这一目的，因而城邦本身就成为自然的了。

[1] 参见[美]列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，107—109页和115—116页，北京，生活·读书·新知三联书店，2006。

[2] 参见[古希腊]亚里士多德：《政治学》，1253a20。

[3] 参见[古希腊]亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1098a5—20。

[4] 参见[古希腊]亚里士多德：《政治学》，1280a25—1280b40。

在第二条思路中，我们可以发现亚里士多德对于自然的理解完全不同于智者派。智者派把自然等同于天生的，即完全着眼于初始、发生，而亚里士多德则着眼于目的、趋向。人与动物存在着根本的不同。对于动物来说，它们只能根据自己天生的生物本能来行动，按照某种必然性来行动。而人则具有理性，人是理性的、逻各斯的动物，能够通过言辞来形成关于正确与错误、好与坏的判断，然后再依此判断来行事。^[1]在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德专门强调了道德德性——这种因习俗而成的德性——的独特地位，道德德性是一种出乎自然而又不违反自然的东西。^[2]它对人类实现自身的最高幸福——自身潜能的完善——有着重要意义。因而对于人这种理性的动物来说，他的习俗即是自然。人的自然就是通过运用理性，形成对与错的判断，从而自己为自己立法。

值得注意的是，这两条论证思路相互之间看上去有一些互相矛盾的地方。第一种论证思路是从城邦自身的自然性中来为其辩护的，城邦相对于人来说更是目的。在第二种论证思路中，城邦则只是通过服务于人的德性的发展才得到辩护，因而人相对于城邦来说更是目的。第一种论证要求人更应该服从于城邦，服从于城邦的整体利益。而第二种论证则更注重人德性自身的完善，也就是注重个体的善，要求城邦为人服务。这两种论证在某种程度上都是合理的，因此亚里士多德需要在二者之间达成一种平衡，亚里士多德的整部《政治学》都是在这种城邦与人的张力之中来展开各种论述的。^[3]

前文已经说过亚里士多德并不是一个城邦有机体论的支持者，虽然亚里士多德强调城邦相对于人更自足。但是亚里士多德并不支持完全为了城邦自身的完善而牺牲个人，一个最完善的城邦，一个具备了最优良政体的城邦，并不见得有利于人的

[1] 参见[美]内德门：《政治动物之谜》，选自刘小枫编，柯常咏等译：《城邦与自然》，125页，北京，华夏出版社，2010。[美]尼柯尔斯：《美好生活、奴隶制与获得物》，选自刘小枫编，柯常咏等译：《城邦与自然》，137页，北京，华夏出版社，2010。

[2] 参见[古希腊]亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1103a。

[3] 参见[美]阿莫伯勒：《亚里士多德对城邦自然性的理解》，选自刘小枫编，柯常咏等译：《城邦与自然》，94页，北京，华夏出版社，2010。





德性最充分的实现。在《政治学》第二卷里面，亚里士多德就是依据第二种论证的基础，批判了柏拉图笔下的苏格拉底在《理想国》中的那种共产共妻的制度设想。在苏格拉底看来，最完善的城邦应该是一种最为稳定的城邦，也就是公共利益被最广泛地认同的城邦，这就要求城邦的共同利益不应被私人利益所分化。于是，苏格拉底通过某种制度设计，迫使人们以公共利益为先，有效地发扬了城邦的公共精神。但这里的问题是，苏格拉底的这种最好政体的制度设计不但没能够实现培育人的德性的这一功能，反而使得人的德性成为没有必要的了。比如说财产公有这一制度，使得人的慷慨这一德性的发展成为多余的，只有建立在私有制的基础上、只有在承认人有私心的这一基础上，慷慨这一德性才有存在的必要，因为人必定是通过克服自己的私心、将自己私人所有的东西拿出来与大家分享才能被称为慷慨。因而看来，某种私心、某种自利恰恰是慷慨这样的德性的前提条件。包括苏格拉底那种建议儿童由集体来抚养，不让他们知道自己亲生父母的制度设计也有同样的问题。虽然苏格拉底的本意是想让儿童从小就培育起公共意识，把每一个城邦中的陌生人都当成自己可能的父亲母亲那样来对待，但是这样一来同样也剥夺了儿童通过自我意识来发展其公共精神的机会。^[1]在讨论人的德性的时候，亚里士多德一直强调选择的意义，选择不同于欲望，仅为有逻各斯的人所具有。能够选择是合乎德性的行为的必要条件之一（注意，“选择”是，但“知道”并不是）。^[2]如果一种制度设计取代了人的选择，那么即便这种制度再好，那也是不可欲的。虽然这种制度设计可能保证人达到有德性的状态，但是人真正的善意味着通过有德性的行动来形成一种稳定的品质，而不仅仅是处于有德性的状态之中。恰如奥林匹克的桂冠会授予那些在竞赛中表现最优越者，而不是给那些身体最健美的人。^[3]因而我们可以看到柏拉图的那种理想

[1] 参见[美]戴维斯：《哲学的政治》，33页，北京，华夏出版社，2012。

[2] 参见[古希腊]亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1105a30—1105b6和1111b4—16。

[3] 参见[古希腊]亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1098b30—1099a5。

国的根本问题是什么。在理想国中，城邦的完善压倒了人的完善，哲人王凭借自己过人的智慧设计的政体强迫人民达到利他的德性状态，而剥夺了他们选择的能力。城邦不同于家庭，城邦应该是平等自由的人之间的依法统治，而不同于主人统治奴隶、家长统治妇女儿童那样的专制统治、君主统治。^[1] 城邦的本性就是多样化的。^[2]

亚里士多德的批判并没有止步于柏拉图笔下的苏格拉底，在其后，亚里士多德又通过批判希波达莫斯观点，更进一步显示了他自己对于政治的理解。希波达莫斯作为一个发明家，把政治的技艺简单与其他手工艺等同起来。因而片面地强调在城邦中创新，并且通过立法奖励那些有所发明创造的人。对此，亚里士多德的意见是，城邦生活需要稳定，法律不应该过于追求创新和改革。为了保持法律、城邦的稳定，即便旧习存在着一些弊端，也应该容忍。法律需要人们的顺从，但是法律却无法强迫人们顺从。因此法律需要长时间的积淀，才能使人们形成顺从的习惯。希波达莫斯不满足于法律的一般性，因为这种一般性是以牺牲个别案件的独特性、丧失了治理的精确性为代价的。但是为了法律的效力、城邦生活的稳定，丧失这种精确性是必要的。希波达莫斯以数学的那种精确性来要求政制、法律的精确是不可能的，只能取得适得其反的效果。因为人的自然本性就不可能接受这种精确性的政制安排，城邦中的政治统治是自由人之间的统治，人自由的行动必然地会产生某种模糊。因而指望着完全通过一套理性设计出来的政制调整人的行为，是不现实的。^[3] 通过对希波达莫斯的批判，亚里士多德不仅显示出政治的独特性，也显示出了政治学的独特性。政治学是最为权威的科学，因为它关心整个城邦生活，并且指导着其他门类的科学。^[4] 政治学需要研究某一种科学是不是有益于城邦生活，它所涉及的领域最广泛，几乎包含一切人类活动。因此它也包

[1] 参见〔古希腊〕亚里士多德：《政治学》，1278b30—1279a15。

[2] 参见〔古希腊〕亚里士多德：《政治学》，1261a5—40。

[3] 参见〔美〕戴维斯：《哲学的政治》，31页，北京，华夏出版社，2012。

[4] 参见〔古希腊〕亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1094a20—1094b10。



含了政治学者本身研究政治的活动，政治学要研究政治学者们的研究活动，即政治学本身是否有益于城邦。结果对于我们来说已经清楚了，政治学本身可能对于政治、城邦生活的稳定是有威胁的，如柏拉图笔下的苏格拉底、希波达莫斯这类的学者过于理性化的追求，可能会对城邦造成负面影响。政治学应该是一种有自我反思意识的科学，这与哲学的要求一样（即苏格拉底所说的认识你自己）。政治学者本身都是生活在城邦之中的，这就要求政治学者们在进行研究活动并宣传自己的主张的时候十分小心谨慎、节制自己的言行。政治学者们不能无顾忌地运用自己的理性去挑战城邦中人民的意见。^[1]强调这一点十分重要，因为在亚里士多德看来，理性从根本上就是源于意见的，亚里士多德并没有一种后来阿奎那自然法的思想，认为人只要通过运用上帝给予我们的理性，就能发现本就已经先于我们存在的、由上帝烙印在我们心灵中的自然法。在亚里士多德那里，那种超越于人的、为人类行为提供指导的普遍自然法则是不存在的，因而理性不是通过发现、接近、达到那种自然法而成其为理性，理性是通过超越意见、超越人的常识判断而成其为理性。^[2]因而理性依赖于自由人表达自己的意见为前提，理性只能在综合分析审视各种意见的基础上，通过升华各种意见才能成为可靠的知识。^[3]如此一来，像柏拉图笔下的苏格拉底、希波达莫斯那样以理性来压倒人们通常的意见的做法，就是一种理性的自戕行为。为了获得知识、为了实现人自身理性的潜能（而这一潜能的实现也就是人的目的、人的善、人的自然本性），必须允许自由的人表达自己的意见，但是这一表达意见自由的结果，当然与理想化的最完善的城邦的一致性、公共性的要求是矛盾的。

[1] 参见[美]戴维斯：《哲学的政治》，32页，北京，华夏出版社，2012。及[美]列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，154—155页，北京，生活·读书·新知三联书店，2006。

[2] 参见[美]亚科：《自然正确与亚里士多德的正义观》，选自刘小枫编，柯常咏等译：《城邦与自然》，54—82页，北京，华夏出版社，2010。

[3] 参见[美]列奥·施特劳斯：《The City and Man》，P19，Chicago，The University of Chicago Press，1978，及《自然权利与历史》，125页，北京，生活·读书·新知三联书店，2006。

城邦必定是多元的。人不能被严格地设定为城邦的某一个部分，被设定为只会遵照固定的规则行动的工蜂。柏拉图笔下的苏格拉底、希波达莫斯，都将城邦中的人依照其职能严格地划分为各种部分，让其机械地履行这一部分对于城邦整体的职能，这对于人的自然本性来说是不可能的。

秉持着上述这些基本观点，亚里士多德从第三卷开始具体分析各种政体的优劣。城邦的同一源自政体的同一，而政体则是基于城邦公民对于某种德性的共同理解。因而考察一种政体某种意义上就是考察这种政体下的公民们所重视的德性是什么。但问题是人们对于德性总有不同的标准。而且“善良之人的德性与良好公民的德性是不同的”，公民的德性是什么取决于其所属的城邦的政体是什么，不同的政体尊重不同的德性，而善良之人的德性则是始终如一而非相对的。^[1] 公民德性首先要求公民个体服务于城邦整体，而城邦整体又总是要求公民的价值观与城邦的价值观相符。对于城邦中公民应该赞美什么、应该蔑视什么，公民应有共同的标准。被公民一致赞美的人，肯定就是该城邦中公民德性的典范，就意味着他拥有作为统治者的资格。也就是说，被赞美者应成为统治者，而被蔑视者就成为被统治者。这种统治与被统治的划分如果是适当的，就意味着公平这一德性在城邦中实现了。公平意味着“对平等者给予平等对待，对不平等者给予不平等对待”。但亚里士多德又紧接着说，“人们在自己的事情上总是糟糕的判断者”，人们往往会高估自己所拥有的德性的分量，认为其他人都应该尊重自己。“那些在某一方面（譬如财富）与他人不平等时，便认为自己在总的方面都与众不同或不平等；而那些在某一方面（譬如自由）与人平等时，便认为自己在总的方面也与入平等。”^[2] 由此看来，任何一种政体中蕴含着的对于公平的理解都只是上文所说的一种意见，真正的知识必须源于这种意见，但同时又必须超越这种意见。这些不同的对公平的理解都各自有一定的理由，但同时也

[1] 参见[古希腊]亚里士多德：《政治学》，1276b16—40。

[2] 参见[古希腊]亚里士多德：《政治学》，1280a6—25。





都有不合理的地方。^[1]亚里士多德分别讨论了各种政体的正确与错误的地方。平民政体能够让更多的人分享平等与自由，但是容易沦为暴民统治，即大多数穷人以多数名义侵占少数富人的财产。寡头政体要求财富数量达到一定程度者才能有资格成为统治者，富人拥有更多的闲暇来发展德性，且更易于通过捐献来换取荣誉，但是富人也往往容易变得骄傲虚荣，并且鼓励了城邦中的公民的贪婪物欲之心。即便是以德性为划分标准让最贤明的人去统治，也会带有一定的负面影响。首先是排除了大多数人于荣誉与资格之外，其次就是少数贤明的人在智慧与德性的总体上不见得优于大多数不太贤明的人的总和。在谈到君主制时，亚里士多德又坦陈人治不如法治，并且列举了法治优越的多种因素所在。这样看来，所有政体所依据的公平观念、德性观念都只是部分正确的，这些特殊的德性观念虽然希望能够代表整体城邦的利益，但事实上都只是代表了城邦中一部分人的利益，而且在同一个城邦中不同的人群会提出相互冲突的公正的要求。^[2]于是，依据德性的共同认知不仅无法给城邦带来稳定，还会给城邦造成持续的冲突与不稳定，甚至各种政体的变更也是经常的事情。

针对此种情况，亚里士多德指出了矫正的方针，提出了一种基于现有政体基础上的通过改善而成的尽可能好的政体，即共和政体。共和政体是一种混合型的政体，即要求寡头政体中融入平民政体的因素，在平民政体中融入寡头政体的因素，好的共和政体会让人的判断产生混乱，会认为这种政体既是平民政体又是寡头政体。^[3]这样一种混合式的政体在中产阶级强大的城邦最容易实现，因为中产阶级恰恰拥有中庸、适度的那种德性。在亚里士多德看来，真正的城邦生活需要公民们对于公正的追求具有适当的节制，虽说人的德性的发展要依赖于城邦，但是城邦的稳定又要求人在追求德性时不得过度。城邦中的部分不能自以为公正而要求过度的权力，而是必须学会与城邦的

[1] 参见[美]戴维斯：《哲学的政治》，55页，北京，华夏出版社，2012。

[2] 参见[古希腊]亚里士多德：《政治学》，1281a10—1288b5。

[3] 参见[美]戴维斯：《哲学的政治》，86页，北京，华夏出版社，2012。

其他部分妥协。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德全面地描述了中庸的品性。中庸不是一种普世的、不变的标准，它总是伴随着人在具体情况下的具体判断。^[1]因而现实可行的最好的政体，也要依赖于人的不断思考、不断判断以及不断的适当的微调改善。

亚里士多德虽然在《政治学》开头就强调了城邦的自然性，但是从后面几卷开始，就逐一分析了各种现存的城邦，或者哲学家们设计的城邦的缺陷。城邦的自然性并不能保证优良的城邦可以自然而然地建立。由于人的自由的本性，人在森然的自然等级秩序中的位置似乎是模糊的。^[2]城邦并不是给人提供了一个真正安稳的归属所在，城邦只是给人提供了一个平台，人需要在这个平台之上自己寻找关于什么是正义、什么是优良生活、什么是人的自然本性这一系列问题的答案。城邦迫使人必须要在自由与服从、个体与整体之间进行深刻的思考。对于人自身的有限性形成一个清醒的认识。因而，政治生活在某种意义上就是哲学生活的翻版。^[3]哲学是一种爱智慧的活动，而不是智慧本身。政治也与之相似，人之所以能在政治生活中获得自身最大潜能的实现，是因为人在政治生活中会产生困惑并且思考这种困惑。人需要在政治中不断地寻求答案而不是自以为一劳永逸地发现了答案。正因为如此，施特劳斯才会说，人性的实现需要依赖于城邦但又要超越于城邦，世界上只有最完善的人，而却没有最完善的城邦。^[4]

2013年3月

宋京逵，中国人民大学法学院在读博士生，法理学专业。
研究方向为西方法律思想史、当代西方法理学及法社会学。

[1] 参见[古希腊]亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1109b21—26。

[2] 参见[美]戴维斯：《哲学的政治》，11页，北京，华夏出版社，2012。

[3] 参见[美]戴维斯：《哲学的政治》，50页，北京，华夏出版社，2012。

[4] 参见[美]列奥·施特劳斯：《The City and Man》，P49，Chicago，The University of Chicago Press，1978。



CONTENTS



BOOK ONE.....	1
BOOK TWO	33
BOOK THREE	84
BOOK FOUR	130
BOOK FIVE.....	174
BOOK SIX.....	222
BOOK SEVEN.....	245
BOOK EIGHT.....	287