

第一章 人的条件

1. Vita Activa 和人的条件

对于“vita activa”这个词，我建议把它解释为人的三种最基本的活动：劳动、工作和行动。这三种活动都是极为基本的，因为它们分别对应于拥有生命的世人的三种基本条件。

劳动是相对于人体的生理过程而言的，每个人的自然成长、新陈代谢及其最终的死亡，都受到劳动的制约，劳动控制着人的整个生命历程，可以说，劳动即是人的生命本身。

工作不是一种自然的活动，也不是天赋的，工作的有限性无法通过人的类生命的无限循环得到补足。工作营造了一个与自然界截然不同的‘人工’世界。个人生命被困于该界域内，但这个世界本身却意味着对所有个人生命的突破和超越。工作作为人的条件之一，是一种现世性。

行动是唯一不需要借助任何中介所进行的人的活动，是指人们而不是人类居世的群体条件。一切人的条件都与政治相关，而群体性则是所有政治生命的重要条件，不仅仅是充分条件，而且还是必要条件。罗马民族是我们所知道的最喜欢政治的一个民族，因此在罗马语中，‘生存’和‘在人群中’、‘死亡’和‘远离人群’是两组同义词。但是，《创世记》中关于人的行动条件的最初描述却是模糊不清的，因为男女造人的故事和上帝造人（亚当）

之说有着原则性的区别 前者造的人是‘他们’而后者造的人是“他”；因而芸芸众生只是日后繁衍的结果。^①如果人们能够按照同一个模子无限复制，所有人的本性或本质都完全一致，并且和其他事物一样可以预测，那么行动就将成为一种不必要的奢侈，是对普遍的行为准则的无常干预。群体性是人类行动的条件，因为我们每一个人都不可能和另外某一个人一模一样，无论这个人是已故的、活着的还是将要出生的。

以上三种活动及其相应的条件，和人类生存的一些最基本的条件密不可分，例如生老病死、出生率和死亡率等等。劳动不仅确保了单个人的生存，而且维持着整个类的生命的延续。工作及其人化成果，使短暂徒劳的生命与稍纵即逝的时间得以延续和永存。而行动，就其对政治体的奠定和维护而言，是在为历史创造进行回忆的条件。劳动、工作和行动这三项活动关注和预见着新生命的不断涌现，并为这些初涉人世的陌生人承担提供和维护这个世界的重任，因此它们始终根植于人的诞生之中。其中，行动与人类诞生的条件有着最为密切的关系；人之所以一出生就能体会到与生俱来的在世感受，是因为他们拥有一种是新的能力，即行动的能力。以此为第一步，可以说其后人类的所有活动都继承了行动，因而也是诞生的基本因素。而且，由于行动具有很强的政治性，因此可以说，人类的诞生（而非死亡）不是形而上学，而是政治思维的核心范畴。

人的条件不仅仅是指有生命的人的条件。人总是处在一定条件下的生物，因为任何事物只要与人发生牵连，就会马上成为人生存的一种条件。人的活动创造了种种事物，并进而构成了 *vita activa* 所在的这个世界；但是，完全由人所创造的事物，却反过来紧紧地束缚着人这一创造者。人们总是在与生俱来的既有条件之外，或是在这些条件之中，再创造出他们自身的一些条

件，而这些条件在人的产生和发展进程中具有和自然环境一样的约束力。无论什么事物，一旦和人的生命发生沾染或形成比较持久的关系，就会产生作为人的某种生存条件的特性。这就是为什么人们千方百计却始终无法摆脱束缚的原因。不管是因为自身的认同而被融入这个世界，还是因为人力的作用而被吸纳进这个世界的万事万物，最终都将构成人类生存条件的一部分。人所感受到的现实世界对其存在的影响就是一种约束力。世界的外在客观性——目的性或物性——与人的条件互相补充；客观事物不可或缺，因为人的存在总是一定条件下的存在，如果这些事物不能构成约束人存在的条件，那么它们只能算是一堆毫无关联的杂物，而非我们现在所认知的世界。

要避免这样一种误解，即认为人的条件就是人的本质，与人的条件相应的人的各种活动和能力构建了人的本质。无论我们是在上面讨论过的，还是未经论及的，譬如思考和推理等等，甚至是所能枚举的各个方面，都不构成人类存在的基本特征，即都不表明离开了它们，这种存在就不再为人。可以想象的人的条件所能发生的最大变化，就是人从地球移居到另一个行星体上。这样一个设想并非天方夜谭，它只是意味着人类将不得不在一种人造的、和地球有着天壤之别的环境中生活。到那时，劳动、工作、行动以及我们所讲的思考，都失去了其原有的意义。然而，假想中的那些来自地球的旅居者却依然是人；我们唯一能够肯定的，是这些人在“本质”上仍然是处于一定约束下的存在，尽管他们的生存环境几乎完全是由他们自身所创造的。

在有关人的本质这一问题上，无论是从个人心理的角度，还是从一般哲学的意义来看，奥古斯丁的 *Quaestio Mihi Factus Aum*（即《我是否已成为我自己的问题》）都无法作出应有的回答。我们可以认识、决定和界定周遭一切事物（不包括我们）的自

然本质,但是绝不可能去认识、决定和界说我们自己——这就像要跳出我们自己的影子一样是不可思议的。而且,我们也无从确信人和其他事物是具有相同的本性或本质的。换句话说,如果我们真有什么所谓的本性或本质,那也只能由神去认识和加以界说,而其首要的前提条件就是神能够把曾经是“什么”的东西指称为是‘谁’。^②这些困惑的症结之处,在于人类对各种具有“自然”特性的事物的认识方式,包括把对我们人类自身的认识局限于是一种高度发达的有机体种类,而当面对“我们是谁”的进一步追问时,这种认识方式就难免捉襟见肘了。因此,从柏拉图以来,哲学家们对人的本质进行界说的任何尝试,都毫无例外地以塑造一个神为最终的归宿,而这一个神只不过是映示了人类的一种柏拉图式的理念。当然,以这些有关神的哲学概念来解释人的能力和品性,是无法否认,甚至还不足以构成一个理由来否认上帝之存在的;但是,对人的本质进行界说的尝试,很容易导致我们产生一种‘超人’的、因而又是与神相关的观念,这个事实则对‘人的本质’这一说法本身提出了质疑。

另一方面,人类生存的各种条件——生命本身、生老病死、现世性、群体性,以及地球——都无法‘解释’我们是什么或回答我们是谁这个问题,其原因非常简单,因为这些条件并没有完全地约束着我们人类。与人类学、心理学和生物学等同样关注人的科学不同,只有哲学总是持有这样一个观点。但是现在我们可以讲,我们已经证实,甚至是科学地证实了人类并不是必须依赖地球才能存在的生物,尽管我们目前是、将来还是要继续生活于这个地球上的。现代自然科学之所以能够取得如此辉煌的成就,原因就在于其是用真正放眼宇宙的眼光,即是不折不扣地站在超越地球的阿基米德式的立场上来看待和审视地球生物的。

2. Vita Activa 这一称语

vita activa 是一个富有传统，甚至是传统性过多的称语。它的历史和我们政治思想的历史一样久远。这一传统远不能概括和代表西方人所有的政治体验，它是从一个特定的历史源头，即从苏格拉底的审判及哲学家与城邦的冲突中发展而来的。作为对亚里士多德的 *bios politikos* 的标准译义，*vita activa* 这一称语本身出现于中世纪哲学中奥古斯丁的著作，即为 *vita negotiosa* 或 *actuosa*，其当时所表示的意思还是这个词的最初原意：投身于公共政治事务的生命。^③

亚里士多德区分了生存的三种方式，对此，人们可以在生存的必要性及其奠定的关系完全独立的状态下自由地加以选择。自由的先决条件规约着所有的主要用于维持个人生命的生存方式——不仅包括那些处于主人统治下、为生活所迫的奴隶的劳动，而且包括自由手工业者的工作和商人的求利生活。简而言之，这一先决条件排除了那些自觉或不自觉、一生或只是一时地失去对自身运动与活动的处置权的人。^④延留至今的这三种生存方式的共同之处，在于对‘美’的关注，即在于对那些既不必要又不仅仅是有用的事物的关注：从中能够获得美好体味的肉体享乐的生活；投身于杰出者塑造善行的城邦事务的生活；以及哲学家寻求和沉思永恒事物的生活，这些永恒事物的美天长地久，决不会因为人类的干预而发生，也不会因人类的享用而改变。^⑤

在使用 *vita activa* 这个词上，亚里士多德与其中世纪学者的主要区别在于：亚里士多德的 *bios politikos* 仅仅指向人类活动的领域，强调行动和实践，是用于构建和维持 *vita activa*

的。而不管劳动还是工作，都远远不足以达到生存这一自主的、原初人类的生存方式；因为劳动与工作制造和提供的是那些必要的、有用的东西，它们不可能是自由的和独立于人类需求之外的。^⑥政治的生存方式之所以能够摆脱上述判断，原因在于希腊人对城邦生活的理解，他们认为，城邦生活是一种经自由选择的特定的政治组织形式，而决不仅仅是一种为了把人维持在一个有序范式内而必需的行动方式。希腊人和亚里士多德都没有忽视这样的事实，即人类的生存总是需要形成一定的政治组织形式，因而对臣民的治理活动就可以构成一种特殊的生存方式；但是专制君主的生存方式，由于它‘仅仅’是一种必要的东西，所以不可能是自由的，也不可能与 *bios politikos* 有任何的关系。^⑦

随着古代城邦的终结——奥古斯丁看来似乎是最后一个至少认识到作为一个市民曾经所具有的意味的人——*vita activa* 这个称语失去了其特定的政治内涵，而指向世上万物的各种活动。但毫无疑问，我们并不能因此认为，劳动和工作已在人类活动的等级中上升到了与投身政治的生存同等的地位。^⑧事实恰恰相反：目前，行动也被认为是人类早期生存的必要性之一，因而沉思（即 *bios theōrētikos*，被译为 *vita contemplativa*）成为唯一真正的自由存在的方式。^⑨

然而，沉思和各种活动（包括行动在内）相比所具有的极大优越性，在于从一开始就是脱离基督教的。我们可以在柏拉图的政治哲学中找到这一优越性，柏拉图对于城邦生活的乌托邦式的重构，不仅完全受哲学家超前洞察力的引导，而且除了要实现哲学家的存在方式这一目的外别无他求。亚里士多德——列举了存在的许多不同方式，其中追求快乐的生活显得微乎其微，这明显受到了沉思（*theōria*）的完美化准则的指导。哲学家们把从政治活动（*skhole*）中脱出的自由和解脱，与从生存的必要性

受人控制中脱出的古代自由结合了起来，^⑩因此可以说，摆脱政治活动的自由，即基督教所宣称的摆脱世事纠缠，和世上一切事务相分离的自由，后于且起源于古代后期的哲学 *apolitia*。以前只为少数人所需要的，现在成了一切人的权利。

vita activa 这个称语，概括了人类的各种活动，是从沉思的绝对静寂观中得出来的，因而更加接近于希腊语 *bios politikos* 和 *askholia* (非静寂)中的后者，亚里士多德就曾经用 *askholia* 这个词来标示所有的活动。早在亚里士多德时代，静寂与非静寂之间的区别，即外部体力运动后的屏息不动与各种活动之间的区别，就比政治的生存方式与理论的生存方式之间的区别更具决定性的意义，因为它最终都能在此三种生存方式中得以发现。这和战争与和平之间的区别十分相似：就像战争恰恰是为了和平一样，各种各样的活动，甚至是纯粹思考的过程，都必须在沉思的绝对静寂中告终。^⑪各种运动，包括身体的或灵魂的、语言的或推理的运动，都必须在真理之前终止。不管是存在的古老真理，还是现存上帝的基督教真理，真理都只能在人的完全平静中得以彰显。^⑫

vita activa 这个称语，从传统意义上讲，在整个近代以前都具有一种相对于‘非静寂’的，即相对于 *nec'-otium* 或 *a-skholia* 的否定内涵。就这样，它始终与希腊的一个甚至更为重要的事实密切相关，即依靠自身存在的事物与依靠人类存在的事物之间的区别，或者可以说是 *physei* 的事物与 *nomō* 的事物之间的区别。人类的产品和物质宇宙相比，在美感和真理性方面，总是有所欠缺的，因为后者不受制于任何外来的、人类的或神的干预与辅助，是永恒不变的，这一事实证实了沉思比活动具有更为首要的地位。而只有当人类所有的活动与行动都处在一种完全休息的状态之中时，这一永恒才能为人的肉眼所揭示。在此静寂

观的相比之下,vita activa 中的各种区别与环节就不复存在了。以沉思的观点来看,只要必需的静寂受到了干扰,何者干扰的问题就并不重要了。

所以,从传统意义上来看,vita activa 这个称语的内涵来自于沉思这个词;前者非常有限的尊严,也是因后者而获得的,因为后者满足着生命体进行沉思的需求。^⑬基督教信奉从沉思的快乐中获得来世的幸福,^⑭从而对 vita activa 施加宗教的贬抑,使之成为一种派生的、第二位的事物;但是对这一序列本身的确定,恰恰与下述有关沉思的发现是一致无二的,即沉思作为人类的一种天赋才能,显然有别于在苏格拉底学派中形成的、并从此统治着整个传统时代的形而上学政治思维的思考与推理。^⑮根据眼下我写这本书的目的,似乎还没有必要去探讨形成这一传统的原因。但是很显然,与那些引发城邦和哲学家之间冲突的,并由此也导致发现沉思这一哲学家生存方式的历史理由相比,上述传统的原因是更为深刻的。这些原因必定在于人的条件的一个完全不同的方面,人的条件多种多样,这种多样性不会在对 vita activa 的大量陈述中消减,甚至可以怀疑,即使思考和推理活动包括在内,它也不会有所消减。

因此,假如说这里我显然是在用 vita activa 这个称语来否定传统,那么这是因为我并不怀疑这种强调差别的体验的合法性,而怀疑那种与生俱来的固有的等级序列。但这并不意味着在这个问题上,我希望去驳斥,甚至讨论传统的真理概念,以替人澄清,并因此为人提供必要的事物,也并不表明,我对那些认为人只能认识到其之所以为人的现代实用主义断言有所偏爱。我的观点十分简单,即认为传统等级序列中沉思的巨大分量,已经模糊了 vita activa 自身内部的各个差别与环节,并且认为,虽然这一状况已岌岌可危,但它并未随着近代与传统的脱节以及马

克思和尼采对传统等级序列的最终倒转而发生必要的改变。出现这一情况的原因，恰恰在于众所周知的哲学体系和当前认同价值发生‘颠覆’的本质，即在进行所谓‘颠覆’的过程中，传统的概念框架多多少少是被原封不动地保存了下来。

在缺乏一个普遍原则的条件下，不可能确立起任何的秩序，因此，现代的转变和传统的等级序列将共存于这样的一个假设之下，即在人们的各种活动中，人所普遍关注的中心一如既往。这个假设并非是理所当然的，我在使用 *vita activa* 这个称语的时候，预设了这样一个前提，即对一切活动的强调关注，不同于、不优于、也不次于对沉思的核心关注。

3. 永恒与不死

自苏格拉底式学派政治思想的兴起以来，“思想着的人和行动着的人便开始有所分离”，^{①6}世上从事活动的种种样式和以沉思为顶点的纯粹思维，这两个方面与人类两大核心关怀之间的对应关系，也在一定程度上得以彰显。然而，当哲学家们发现——很可能是苏格拉底本人的发现，虽然无以证实——政治王国并未理所当然地允许一切人类的更高层次活动时，他们立即假定这是一项更高的准则以替代城邦规则，而不认为是一种已知之外的其他事物。要辨识这两个不同的，甚至互相有所冲突的原则，追溯永恒与不死之间的区别，是一条虽为表浅但最为近便的途径。

根据希腊的理解，不死是指一种时存性，是自然和奥林匹亚众神在世所具有的生命不死。在自然轮回往复与诸神长生不老的后景对面，是生命有限的人类。人是处在一个不死的、但非永恒的天地中的唯一凡者，他不受永恒上帝的统治，而只是面对诸

神的生命不死。如果我们信奉希罗多德，那么就应把这两个原则之间的差异归因于希腊式的自我理解，而不是哲学家们的概念表述，因而也不是奠定这一概念表述基础的希腊所特有的不死体验。希罗多德在研究亚细亚的信奉和膜拜上帝的形式时明确指出与这一超凡的、超越时间、生命和天地万物的上帝（即今天所讲的上帝）相比，希腊诸神是拟人化（*anthrōpophyeis*）的，是与人类同质同貌的。^{①⑦}希腊人对不死的关注，来自于他们有限的个体生命与自然和诸神的生命不死相共处的体验。镶嵌于一个万物皆为不死的天地中，生命有限成为人类存在的基本特征。人属于“凡者”，并且是唯一存在的凡物，因为人与动物不同，人并不仅仅作为类的成员而存在，而且这个类是通过繁衍来维持其生命不死的。^{①⑧}人赴死的宿命在于个人生命本源于生物生命，从生到死就是一个可知的生命历程。个人生命处于直线式的运动过程之中，可以说，这是对循环不断的生物生命的一种中止，体现了个人生命的特殊性。生命有限的凡态即是：在运动着的万物周而复始的天地中，沿着直线运动。

凡人的使命及其潜在的卓越之处，在于其能够创造事物——工作、行为和语言，^{①⑨}这些事物过去确实应该是、现在至少在一定程度上还是永恒地在家的；据此，凡人可以在一个万物不死的宇宙中找到属于自己的位置。凭藉在不死的行为方面以及远离身后不朽的行迹方面的才能，人们获得了自身的生命不死，证实了自身的“神”性，而他们个人生命有限的凡态则消退了。人类和动物的界分正是人类自身的特点所在：只要是真正人类的，才是最优的（*aristoi*），即总是被证实为是最优的（*aristeuein*，这是一个在其他语言中找不到相应表达的动词），其“倾向于不死之誉而非凡物”；其他的则生死如动物，满足于一切令其自足的快乐。这还是赫拉克利特的观点，^{②①}这一观点在苏格拉底后的哲

学家那里就很难找到了。

如上文所讲，是苏格拉底本人还是柏拉图发现了永恒，并将它作为严格意义上形而上学思想的真正核心，这是无关紧要的。作为一名大思想家，苏格拉底的一个可敬之处是他不大喜欢把自己的思想诉诸笔端，这对他十分有利；因为很明显，一个思想者即使对永恒再专注，但当他坐下来提笔之际，他的大部分注意力已经不在对永恒的思考，而已转移到了对永恒的描述上。他已进入了 *vita activa*，并且选择了其永恒和潜在的生命不死的方式。有一件事是明确的：只有在柏拉图那里，对于永恒和哲学家生命的关注是与对生命无限的谋求、公民生命的方式以及 *bios politikos* 有着本质性的冲突与矛盾的。

哲学家的永恒体验，即柏拉图所谓的“不可说”(*arrhēton*)、亚里士多德所说的“无言”(*aneu logou*)，以及后来似是而非地集中表达了这一思想的“当下”(*nunc stans*)，都只能存在于人类的事务领域及人的群体之外，正如我们从柏拉图的《理想国》中所了解到的洞穴隐喻那样，哲学家把自己从束缚自身与他人的桎梏中解救出来，并完全‘独自一人’离开洞穴，既无人相伴，也无人相随。从政治的角度讲，如果死亡和“远离人群”是同义的，那么永恒的体验也将是一种死亡，唯一的区别在于“远离人群”并非最终的，因为没有哪一种生物能持续任何时间段的永恒体验。这恰恰就是中世纪的“*vita activa*”与‘沉思’的区别所在。^②既然一个人自身内部通过语言所进行的思维活动，已非常明显地不足以表达这种体验，反而会干扰和损坏这种体验，那么，同生命有限的体验不同，永恒体验是与任何活动毫无共同之处的，也不可能转换为任何活动，这具有决定性的意义。

和所有与生命有限相关的其他看法不同，*Theōria* 或者说“沉思”是用于表达永恒体验的一个词。哲学家们对不死的甚至

永久的城邦机会提出了明确的质疑，这或许有助于他们发现永恒，而这一发现所带来的冲击又是如此之强烈，以致于他们只得把所有谋求不死的努力都当作自负与虚荣加以蔑视，这使哲学家们置身于古代城邦及其所宣扬的宗教的公开对立面。然而，相对于谋求不死的种种努力，关注永恒的最终胜利并非归因于哲学的思考。罗马帝国的衰亡清楚地证明，没有任何凡人的工作能够不死，而与此相应，有关永恒的个人生命的基督福音兴起并发展成为西方人唯一的宗教。任何谋求在世不死的努力都是徒劳不必要的。它们如此成功地使 *vita activa* 和 *bios politikos* 成为沉思的陪衬，以致于现代世俗化的兴起及随之而来的行动和沉思之间的传统等级序列的倒转，都不足以从漠视中拯救对不死的谋求，这一生命不死曾经是 *vita activa* 的核心和源泉所在。

注 释

①在后古典政治理论的有关分析中，经常要注明所引证的创世故事是出自两个不同《圣经》版本中的哪一个。拿撒勒的耶稣布道和保罗的布道之间有着很明显的区别：前者认为耶稣是根据《创世记》(Genesis, 1 : 27) 讨论了男人和妻子的关系“汝等可知，创造他们的人一开始就把他们分成男与女”(《马太福音》，19 : 4)；后者认为保罗在这一问题上坚持女人是“由男人创造”的，因而女人是“为男人活着”的，尽管他后来在女人对男人的依赖关系上有所缓和，认为“没有女人就没有男人，没有男人也就没有女人”(I Cor. 11 : 8-12)。上述两者的差异，不仅仅只意味着在对待妇女地位问题上的不同意见，而且，对耶稣来说，忠忱与否是和行动密切相关的(参见下文第 33 节)；而对保罗来说，忠忱主要是和灵魂的拯救相联系的。在这个问题上，奥古斯

丁尤为有趣 (*De civitate Dei* xii. 21)，他不仅忽略了《创世记》中的说法，而且还发现了人与动物之间的差异，在他看来，人是 *unum ac singulum* 地诞生的，而一切动物是根据命令“几乎同时形成的”(*plura simul iussit exsistere*)。奥古斯丁的创世故事，重在把人类存在的单一性与动物生命的类别特征区别开来。

②奥古斯丁在这方面研究颇深。他通常被认为是从哲学角度提出所谓人类学问题的第一人。他对“我是谁？”和“我是什么？”这两个问题作了辨分。前者是人对自己的提问（“我自己对着自己，问自己：你，你是谁？然后我回答：一个人。”—*tu, quis es?* [*Confessiones* x. 6]）后者是人对上帝的提问“那么我是什么呢，我的上帝？我的本质是什么？”—*Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?* [x. 17]）。因为在“神秘 (*great mystery*)”中，*the grande profundum*，which man is (iv. 14)，有这样一段话“something of man [*aliquid hominis*] which the spirit of man which is in him itself knoweth not。但是，Thou, Lord 使他 [*fecisti eum*] 洞悉 (knowest) 他 [*eius omnia*] 的一切” (x. 5)。所以在此文中，我引用得最为熟悉的一个词语，*the quaestio mihi factus sum*，就是提出了有关上帝存在的问题，“而在上帝的眼里，我自己成为了一个问题”(x. 33)。简而言之，对“我是谁？”这个问题的回答很简单，即“你是一个人——不管你是什么”；而“我是什么？”这个问题则只能由造人的上帝给予答案。有关人的本质和上帝本质的问题，都是神学的问题；这两个问题都只能在神学研究的构架内得到解决。

③ 参见奥古斯丁：*De civitate Dei* xix. 2, 19。

④ 威廉 L. 韦斯特曼：《在奴隶制与自由之间》，《美国历史评论》，Vol. L, 1945 年。“亚里士多德认为……手工业者的生存条件是一种有限的奴隶制，这意味着当工匠签订一项工作契约

时，他就自愿地、阶段性地放弃了其自由地位的四项元素中的两个（即经济活动的自由和不受限制的行动权利）”；韦斯特曼援引的事实表明，当时对自由的理解，是认为自由是由“地位、个人的不可侵犯、经济活动的自由以及不受限制的行动权利”组成的，因而奴隶制“就是这四项属性的缺失”。亚里士多德的著作《尼各马可伦理学》(i. 5)和《欧德穆伦理学》(1215a35ff.)，在列举各种“生存方式”的时候，对手工业者的生存方式却不置一词；在亚里士多德看来，显而易见，*a banausos* 并不是自由的（参见《政治学》1337b5）。但是亚里士多德提及了“赚钱的生活”，并且以其中也是“在强制中进行”为理由加以摒斥。（《尼各马可伦理学》1096a5）在《欧德穆伦理学》中，亚里士多德强调自由就是准则：他所列举的只是那些 *ep'exousian* 地选择的生存方式。

⑤ 关于美的与必要的、有用的之间的相对关系，参见《政治学》1333a30ff, 1332b32。

⑥ 关于自由的与必要的、有用的之间的相对关系，同上，1332b2。

⑦ 关于专制君主统治与政治学的区别，同上，1277b8。专制君主的生活不属于自由人的生活，因为它是与“必要的事物”相联系的，这一观点可参见，同上，1325a24。

⑧ 普遍的观点认为，对劳动的现代估价起源于基督教。

⑨ 参见阿奎那《神学大全》，ii. 2. 179，尤其是 art. 2，文中指出 *vita activa* 是从 *necessitas vitae praesentis* 中发展而来的；另参见阿奎那 *Expositio in Psalmos* 45. 3，认为政治体的任务在于发现生存所必需的一切：*in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam*。

⑩ 希腊语 *skhole* 和拉丁语 *otium* 一样，虽然也都被用以表示从劳动和生存的必要性中脱出的自由，但其主要指从政治

活动中脱出的自由，而非主要指简单的闲暇时间。在任何场合，这两个词总是意味着一种摆脱担忧和焦虑的自由状况。在 Fus-tel de Coulanges 的作品《古代城市》(Anchor ed., 1956, pp. 334 - 36) 中，作者对一个普普通通的、拥有劳动和工作之外的充分自由的爱沙尼亚市民的日常生活，作了精彩的描述；这将证实在城邦条件下，每个人的政治活动都是如此的耗费时间。爱沙尼亚法律不容许现实的中立态度，对那些不愿意在派别纠纷中表明立场的人，法律将施与剥夺市民身份的惩罚，一个人如果对此比较了解的话，就不难猜想到这样一种普通的政治生活是多么的让人忧虑不安。

⑪ 参见亚里士多德：《政治学》，1333a30 - 33。阿奎那把沉思界定为 *quies ab exterioribus motibus*。（《神学大全》ii. 2. . 179. 1）

⑫ 阿奎那强调灵魂的平静，崇尚 *vita activa*，原因就在于 *vita activa* 是一种宣泄，因而能够“平息内心的激情”，并为沉思作好准备。（《神学大全》，ii. 2. 182. 3）

⑬ 阿奎那对 *vita activa* 与人体的需求之间的关系作过清晰的分析，认为人和动物有着共同需求。

⑭ 奥古斯丁在谈及积极生存所具有的“负担”(*sarcina*)的时候，认为这是由人慈善的责任所赋予的，这种“负担”一旦离开在沉思中所能获得的“甜美”(*suavitas*)与“真理的快乐”，将是无法忍受的。

⑮ 长期以来，哲学家对人有躯体这一状况而产生的忿恨，与古代蔑视生存的必要性不尽相同；人要受到生存必要性的支配，这只是人躯体存在的一个方面，躯体一旦摆脱这种必要性，就能拥有那种希腊人所谓美的纯粹外表。柏拉图以来的哲学家，又把对各种活动的忿恨附加到对人不得不具有躯体需求的忿恨

上。这是因为，用柏拉图的话来讲，哲学家是生活在绝对静寂中的，而居住在城市中的只是他的躯体。这里我们也看到了爱管闲事者(potypragmosyne) 对为政治学而生活的人加以谴责的早期萌芽。

①⑥ 参见 F. M. Cornford :《柏拉图的政治共同体》，《未写哲学》，1950 年，第 54 页：“伯里克利之死和伯罗奔尼撒战争标志着思想和行动的人开始走向分离，而且注定越走越远，直到斯多葛源智者停下来成为国家和宇宙间的公民。”

①⑦ 希罗多德(131 卷)认为波斯人“不知众神，也没有神殿和祭坛，他们把这些举动看成是愚蠢的”，其后又解释道：这表明“波斯人不像希腊人那样信奉众神是 anthrōpophyeis 人性的”，或者，我们还可以认为众神和人是同质的。另参见 Pindar, *Carmina Nemea* vi. 。

①⑧ 参见亚里士多德：《经济学》1343b24：自然通过重现复发(periodos) 确保了类的永久存在，却无法确保个体的永久存在。即所谓“对于活着的事物来说，生命就是存在”，参见亚里士多德《论灵魂》415b13。

①⑨ 希腊语对“工作(works)”和“行为(deeds)”不作区分，如果这两个词能流传至今并足以让人记住的话，应该是“erga”这个词。只有当哲学家或诡辩士开始对做(making)和作(acting)进行‘无休止的界分’时，名词 poiēmata 和 pragmata 才得到更为广泛的应用(参见柏拉图 *Charmides* 163)。荷马也不知道 pragmata 这个词，在柏拉图(ta ton anthronon pragmata)那里，pragmata 则主要指“人类事务”，意味着烦恼与徒劳。这和希罗多德比较相似。(cf. for instance, I. 155)

②⑩ 《赫拉克利特选集》B29。(Diels, *Fragment der Vorsokratiker* 4th ed. ; 1922)

②¹ In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus。 (阿奎那《神学大全》 ii. 2. 181. 4)