

台灣社會研究季刊  
第十九期 1995年6月  
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies  
No. 19, June, 1995.

# 「政治是什麼？」 —試析亞里斯多德的觀點

江宜樺

“What Is the Political?”  
An Analysis of the Aristotelian View

by  
Yi-huah Jiang

關鍵詞：亞里斯多德、政治、政治動物、政治社群、城邦、理性言說、共和制

*Keywords: Aristotle, the political, politics, political animal, political community,  
polis, logos, polity*

---

作者要感謝兩位評審人的批評與建議。

收稿日期：1994年11月22日；通過日期：1995年1月27日。

Received: November 22, 1994; in revised form: January 27, 1995.

## 摘 要

亞里斯多德向來被推崇為西方政治學的鼻祖，但是他究竟怎樣理解「政治」，卻是一個鮮少為人注意的問題。本文試圖從亞里斯多德關於「政治動物」、「政治社群」、「政治統治」等概念之陳述，分析出他對「政治」本質的瞭解。作者發現：在生物性的基礎上，亞里斯多德是以「群居共利」界定政治。在人文世界的脈絡裏，政治是指人類獨有的「理性言說」本能。這個本能落實到政治體制上，則以平等互利為統治原則的「共和制」最能符應政治生活的理趣。由於「理性言說」使人的政治性突出於其他動物的政治性之上，使合理的城邦生活成為可能，並且保證了自由公民之間可以採行平等的輪流統治，因此「理性言說」可以說是亞里斯多德「政治」概念的核心。

以「理性言說」界定政治，其獨特處是與當前視政治為權謀詭計之流行觀念形成強烈對比。亞里斯多德並非蒙昧於權術在實際政治中的份量，但是他堅信政治的真義不在鬥爭，而在理性溝通與說服。其立場之堅定，理據之堅強，足以促使我們反省現代政治理念的偏失之處。本文末了對這些問題做了簡短的討論。

## Abstract

Aristotle has long been regarded as the founder of western political science, yet what he understands by "the political" is a question that few scholars have paid attention to. The article tries to find out Aristotle's understanding of "the political" by examining his arguments about "political animal," "political community," "political rule," etc. My discovery is that, in biological terms, Aristotle defines "the political" as "living together and working towards a common end;" and in humanistic terms, as "having the capability of *logos* (rational speech)." When *logos* is realized in the political world, we finds its best configuration in polity, a system based on equal-rule. As *logos* makes man "more political" than other political animals, distinguishes the "correct" regimes from the "variant" ones, and makes possible equal-rule among free citizens, it is the essence of Aristotle's concept of "the political."

The advantage of defining politics as something related to *logos* is to demonstrate the sharp contrast between Aristotle's politics and power politics. Aristotle is not ignorant of the role power plays in real politics, but he insists that the essence of politics be rational communication and persuasion, rather than power struggle. The argument of Aristotle's rational politics is so convincing that it deserves not only a careful exploration, but a reflection on our part upon the problematic of the modern view of politics.

## 1. 前言

人文世界的日常用語經常充滿模糊、曖昧、歧義與混淆，「政治」是其中一個顯著的例子。我們會指稱那些與政府決策施政有關的事務為「政治」事務，界定一切與選舉動員有關的現象為「政治」現象。但是，我們也用政治一詞來描述許多與政府施政或政黨選舉無直接關係的事務或現象，像是私人公司裏的人事鬥爭，學校教職員的派系糾葛，農會經費的統籌運用，以及不同教派間對經文解釋的爭執。甚至，我們對周遭隨時可能發生的事情也會冠以政治之名：政治婚姻、政治判決、政治謀殺、政治採購、政治紅包、政治迫害……。「政治」的意涵不清不楚，却又無所不在。

這麼多現象同用「政治」之名，使得問「政治是什麼」幾乎不可能有解。不過，如果我們多加一點思考，這個問題似乎也不是毫無救藥。我們注意到「政治」雖然無所不在，但隱隱然似有所指，並非漫無標準加諸一切現象。譬如一個內閣官員發生了緋聞，是一件足以影響當政者去留的政治醜聞；而尋常百姓類似的行爲，則被視為私人事情。一大群工人走上街頭抗議資源分配不公，是典型的政治社會運動；同樣一群人扮演七爺八爺沿街遊行，則是民間慶典習俗。學生在學校裏被記過處分，有可能是單純的行爲不檢（像是作弊或偷竊），也有可能是殺雞儆猴式的政治迫害（但表面上仍會冠以學習態度不當等罪名）。可見「政治」一詞會不會加諸一個人、一件事、或一種制度之上，實際上有理路可循。如果沒有任何理路，人們大概就不能清楚分辨上述情況的差別，更不會同意報章雜誌對這些事情的定位與描寫。

有個學者說：這種「用法紛亂但不失理路」的情形其實沒什麼好驚奇，因為「政治」乃是一個「略有所指的歧異詞」（an equivocal term with reference to something）。它可能有一個本始意義，指涉某些特定事項或現象。但是在這個本始意義所指的東西消失後，詞語本身却流傳下來轉而指稱那些與原來事項類似的所有現象。這是「政治」之

所以發生歧義的因緣，也是「雖有歧義但非漫無所指」的理由。據這個說法，在西方世界裏，「政治」(the political) 原本出自最早的社群組織——城邦 (polis)，凡是與城邦生活有密切關係的人群、制度或活動，都可冠以政治之名。等到城邦時代結束之後，「政治」開始以「類比的意義」適用於多少類似城邦的一切建制或活動，像是羅馬的共和與帝國，以及近代的民族國家。在「類比用法」的擴大使用中，一切與城邦實質相去甚遠的建制（如教會、學校、公司）也逐漸取得冠用「政治」形容詞的資格。這是為什麼我們會稱某些事務為政治事務的原因，也是為什麼政治學會由早期定義的「城邦（或國家）之學」發展為時下「權力、行為之學」的可能原因 (Miller, 1980: 57-67)。

這種說法有點太簡單，但不是沒有道理。所謂「類比的用法」起於「原始意義」不再有原始現象可指云云，確實頗為可疑——因為可能在希臘城邦時代，政治的「類比用法」就已經存在了；不過把「政治」區分為「原始、核心意義」與「衍伸、類比意義」，確實替政治定義的尋求找到了一個突破點。至少就西方人關於「政治」的用法來講，以政治指涉「與城邦有關之事務」的確是「政治」的最原始用法。在這個用法上其他與城邦治理有雷同性的組織或行為（譬如宗族、部落、教會、國家）也陸續襲用「政治」之名。後者是前者衍伸出來的用法，但在城邦不再的時代裏，他們當然也有可能進而形成新的核心用法。我在這篇文章裏，並不打算追溯這個演變的可能過程；我主要的目的是想釐清希臘時代對「政治」原始用法的瞭解。

要進行這樣的工作可以有許多不同的切入點，希臘早期哲學的殘簡、史料、悲喜劇、柏拉圖對話錄等等，都提供了不少相關的資料；但是我要從亞里斯多德的《政治學》入手。我的理由是：亞氏《政治學》是西方第一部以政治事務、政治現象為主題所做的系統性研究，它的標題 ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ 揭示了整部書心神貫注之所在。柏拉圖的若干對話錄（如《理想國》、《法律篇》等）固然也是談論政治之作，可是其啟發性重於對現實的反映，而其活潑、跳躍的對話風格也相對轉移

了面對政治問題的專注力。當然最重要的是，《政治學》呈現了一種與《理想國》截然不同的政治觀（詳下），就我們今天對西方人政治觀念的瞭解來講，前者的影響似乎更為普及、更為深遠。研讀《政治學》，可以看成是直接航向西方政治概念本義之旅。瞭解了亞里斯多德如何談論政治，即使不能對「政治是什麼」獲得最權威的答案，也大有助於我們對這個問題的反省。

## 2. 政治、政治動物與政治社群

在《政治學》中，亞里斯多德並沒有直接界定「政治」是什麼。他界定「公民」，界定「城邦」，界定「政體」，界定了許許多多我們歸類為政治事務的東西，但是沒有界定「政治」。這是很有意思的事情——如果我們看看現代政治學教科書如何在第一章就拼命替政治下定義，唯恐讀者不清楚或不接受他（她）的瞭解。政治定義在《政治學》從缺，反映了關於什麼是政治，當時眾人（包括亞里斯多德本人及其聽眾）可能已經有高度的共識，不需多費唇舌解釋。不過，他們視為理所當然的地方，正是我們今天必須弄清楚的概念。我們必須從亞里斯多德未曾明說的篇章中，找出問題的答案來。

亞里斯多德雖然沒替「政治」下定義，但是「政治」的核心意義可從他如何運用「政治」這個詞推想得知。他在《政治學》中提到「政治社群」、「政治動物」、「政治美德」、「政治統治」等，這些概念都是幫助我們推敲政治為何物的重要線索。尤其「政治動物」與「政治社群」兩個概念，不僅是《政治學》第一卷最重要的分析對象，同時也出現在《倫理學》、《動物學研究》等其他著作。我們現在先從這兩個概念下手，稍後再討論其他相關的概念。

亞里斯多德曾多次提到人是「政治的動物」(*politikon zoon*, political animal)，其中說明較詳細的有兩處，分別是在《動物學研究》第一卷及《政治學》第一卷。《動物學研究》界定了人在生物分類中的地位，是亞里斯多德關於人的本質所做的一種生物學描述。基本上，亞

里斯多德認為動物可依其生理組成部份以及生活習性、活動型態等分門別類。在生理構造方面，人具有眼、鼻、嘴、手足、軀體，無鱗無毛，在某些地方與某些類動物相似，在另一些地方與另一些動物相似。就生活習性與活動型態來講，人是屬於會運動的陸上動物中，營群居生活而分享活動目的的一種「政治性動物」。亞里斯多德說：

（動物之中）有些是群居的（gregarious），有些是獨居的（solitary），……有些兼具兩種生活型態。在群居動物之中，有些營政治生活（political），有些散散落落（scattered）。群居性生物在鳥類之中有鴿子，白鶴，天鵝（凡擁有尖彎利爪者都不愛群居）；在水中生物方面則部份魚群喜愛群居，像是隨季節迴游的魚群、鮪魚和鰹魚。……營政治生活的動物彼此之間有共同的工作，這個特性並不是所有群居動物都有。有這個特性的政治動物包括人類、蜜蜂、黃蜂、螞蟻、以及鶴（HA. 487b34-488b10）。

這段話的重要性在於指出：(一)什麼是「政治的動物」，(二)人是一種政治動物，但不是唯一的政治動物。所謂「政治動物」，據亞里斯多德上述說法，是指「群居而且有共同工作」的動物。亞里斯多德並沒有說「群居之中不具共同工作」的動物是那些，但可推測大概是像牛羊等動物——牠們也會成群結隊地覓食，但是不像蜜蜂螞蟻一般有分工合作的習性。由於「政治動物」在這段話裏表現出來的主要特徵是社會性生活，因此歷來有許多譯者乾脆把 *politikon zoon* 翻成「社會動物」（social animal），這是一個影響深遠的錯誤，還好近來討論亞里斯多德思想的學者已經加以矯正<sup>1</sup>。

值得我們注意的是：在 HA. 488a7（也就是上引文第二個省略掉的地方）亞里斯多德加了一句「人兼具兩種生活型態」。這句話造成詮

1. 本文所採用的譯本即使用 social animal 一詞，今據 Labarriere (1989) 及 Lord (1991) 改正。關於亞里斯多德 *politikon zoon* 如何被後世譯為 social animal，以及 *koinonia politike* (political community) 如何被譯成 *societas civilis*，詳見 Schmidt (1986: 295-99; 312)。

釋上一些困難，因為我們不清楚究竟他所謂「兩種生活型態」是指「群居」與「獨居」，還是「政治生活」與「散落生活」。有人認為他的意思是前者，因此等於說人固然可以群居，也可以獨居，而獨居的情況包括「生性好鬥，無法營群居生活的惡人」以及「遺世獨立，無需城邦生活的哲學家」(Labarriere, 1989: 35-36)。可是也有人認為基於亞里斯多德在所有著作中肯定群居、排斥完全獨立自足可能性的立場，這裡應該是指人可選擇於政治生活與散落生活（如野蠻人）之間 (Lord, 1991: 55)。我認為第二個說法比較可信，但無論是哪一個說法，都承認了人有營非政治生活的可能，這使得人做為一種政治動物，充其量只是概括性的描述。人在本質上會群聚在一起，以高度分工合作的方式進行互動；但是不表示所有的人都必然喜愛這種生活方式，也不表示一個人必須終生選擇這種生活。

無論如何，亞里斯多德這段話確實點出了「政治」的最基本意義，那就是「群居互動，以謀自足」。這個意義下的「政治動物」不只見於《動物學研究》，也見於《倫理學》。在《倫理學》中他說：「人是一種政治性的生物，天性上喜與他人同居」(NE. 1169b17-19)。他又說：「自足的生活並不意味遺世獨立的生活，而是與父母妻兒、友朋同胞共同在一起的生活，因為人畢竟在天性上是政治的」(NE. 1097b8-11)<sup>2</sup>。根據這些說明，我們應該可以斷定亞里斯多德心目中的政治動物乃是「群居互動，以謀自足」的動物。人算是一種政治動物，但不是唯一的政治動物 (Roberts, 1989: 198)。

說明了人是「群居互動」的動物，事實上還只是最基本的發現。因為各種群居動物互動的模式大異其趣，就像蜜蜂會以女王蜂為統治中心形成高度分工合作的體系，而螞蟻或白蟻就不盡然如此 (HA, 488a11-13)。相對於蜜蜂螞蟻，人類互動的特色則在於先形成家族，再擴大為村落，最終達於城邦，這就是亞里斯多德《政治學》一開頭

2. 類似的含意尚可見於 NE. 1162a17-19, EE. 1242a25。

試圖解釋的演變歷程。在《政治學》中，亞里斯多德承繼他在《動物學研究》及《倫理學》所立下的前提：人是群居互動的動物。此群居性首先由家族的形成予以實現。家族裡面有夫妻（男女），有主奴，是人類最原始、最基本的群居組織。家族大致上可以滿足人類日常生活之所需，但是如果確保生計供應無虞，則必須聯合眾多家族以形成村落。村落使各個家族之間互通有無，保障了食衣住行等生活享受的穩定性。村落與村落之間再行聯結，終於出現了正式的政治組織——城邦（Pol. 1252a25-b28）。

在亞里斯多德論述人類群居生活的演變史中，城邦是一個獨特的社群結合。因為村落既然已經能維持日常生活用品的穩定供給，人們為什麼還要組成城邦？亞里斯多德的說法是：城邦的目的不在繼續增進物質生活的水平，而是要在質的方面突破，使人們過一種美德實踐的良善生活。「只有城邦才達於完全自足的層次，因為城邦固然是基於生活的需要而產生，但它的繼續存在則是為了優良美好的生活」（Pol. 1252b29-30）。然則，城邦究竟是什麼樣的組織呢？為什麼它可以達成優良美好的生活？亞里斯多德說：

我們觀察到每個城邦都是某種社群組合，而每個社群的建立都是為了某種善（因為人們總是為了某種他們認為是善的結果而有所作為）。因此顯然地所有社群都在追求某種善，而其中地位最高、包含最廣的社群當然就會追求最高最廣的善。這個社群即所謂「城邦」，也可稱為政治社群（Pol. 1280a31-81a3, 1323a25-b30）。

因此，城邦是由家族與村落所組成，以追求最高善為目的的最大社群。所謂最高善，在亞里斯多德心目中，是指人人都有幸福美滿的生活。而所謂幸福美滿，則是指兼享外在諸善（如財富、權力、聲譽），身體諸善（如健康、美貌）及靈魂諸善（如勇敢、節制、正義、明哲）的生活。城邦之所以能促進這些善業，是因為它不像一般聯盟團體，只以增進商業利益或嚇阻外敵入侵為職志，而更以教育及政治參與來激勵公民修持美德。譬如說，我們一般以為法律只是規範公民間彼此



權義，保障弱者不受強者欺凌的條文，亞里斯多德則認為法律的功能不僅如此，它還必須從根本處變化公民的氣質，使人人都成爲「善良而公正」的好人 (Pol. 1280a31-81a3, 1323a25-b30)。城邦以道德性的律法規範公民行止，以普及性的教育培養青少年正確的習性，並且以種種議政制度鼓勵成年公民積極參與，砥礪美德，無怪乎亞里斯多德會以城邦爲唯一能實現良善生活的社群組織。

在這個「家族—村落—城邦」的遞變過程中，亞里斯多德注意到演變的動力來自人類喜好群居、尋求更大程度自足的本能。家族滿足了群居本能的最低需求，但惟有城邦才能徹底讓人覺得其自然本性得到實現，因此他說「城邦是家族與村落的目的，……城邦屬於自然存在的事物之一，而且人在自然本性上就是一個政治的動物」 (Pol. 1252b-53a3)。如果有人在本性上居然厭棄城邦的群體生活，或是因爲覺得本身已經自足而無所求於城邦，亞里斯多德說這種人「非神即獸」，而事實上大概就是野蠻人 (Pol. 1253a3-4, a28-30)<sup>3</sup>。

當亞里斯多德把「政治動物」的政治性界定爲「群居互動」時，我們對「政治是什麼」有一個初步的瞭解；但是當他把人這個政治動物的政治性具體解釋爲「營城邦之群居生活」時，我們開始面臨了「政治」歧義的可能。因爲畢竟「群居」是一回事，「群居於城邦」是另一回事。蜜蜂、螞蟻和人都是「群居互動」的動物，但只有人才是「生活於城邦之中的動物」。亞里斯多德含糊地從一端過渡到另一端，使他的譯者有時候不知道要把 *politikon zoon* 譯成廣義的「政治動物」好呢？還是譯成狹義的「居於城邦的動物」好<sup>4</sup>？採取前一個譯法的好處是使《政治學》與《動物學研究》的用語一致，概念相通。採取後

3. 亞里斯多德這些關於人必須生活於社群之中的論調，正是晚近社群主義者援引的理論來源，見 MacIntyre, 1984: 150。

4. 主張譯成「政治動物」的學者比較多，其中具代表性者如 Mulgan (1977: 23-24)；主張譯成「居於城邦之動物」者有吳壽彭 (1981: 7)，Friedrich (1967: 109)，Fritz and Kapp (1977: 123)，Ferguson (1985: 264)。譯成「政治動物」之後的歧義問題，參見 Mulgan (1974: 438-45)。

一個譯法的好處則在明白點出「公民」、「政體」、「政治」等詞語事實上都源自於「城邦」這個字眼。

按希臘文「城邦」*polis* 確實是所有與政治有關字彙的來源，在希臘文中，*polites* 是指享有參與城邦事務權利的「公民」，*politeia* 是城邦的生活形態或「政體」，*politeuma* 是掌握城邦統治權的「統治團體」，*politikos* 是「政治家」，而 *politike* 則是與治理城邦事務有關的「政治學」(Barker, 1946: lxiii-lxvii; Keyt, 1991: 2)。人之所以稱為 *politikon zoon*，固然是因為生性喜好群居，但他的群居性必須達到城邦而後止，似乎又暗示城邦政治生活之不可或免。我認為在翻譯上，「政治動物」一詞應可使用到底；但概念內涵上，《動物學研究》的「政治動物」顯然與《政治學》中的「政治動物」有差別——前者停留在生物學層次的界定與瞭解，後者則增加了「城邦生活」於「政治」定義之中的地位。這個區別是重要的，因為如果是「群居互動」為唯一標準，那麼蜜蜂應該比人更堪稱為政治的動物，因為蜜蜂比人更「具有共同的工作」，更團結也更喜愛營群居生活 (Yack, 1993: 52)。可是亞里斯多德明白指出「人比蜜蜂螞蟻更政治」，顯然政治的要義不在「群居互動」，而應該與城邦生活的某種特質有關，這是本文接下來要處理的問題。

### 3. 理性言說與人的政治本能

我們上面提到亞里斯多德的「政治動物」一詞經常被誤譯為「社會動物」，這個錯誤的發生不是沒有道理的。當中世紀的哲學家重新發現亞里斯多德，並試圖將他引介於拉丁世界時，他們根本很難想像希臘時代的城邦政治如何影響到一個人的自我本質。希臘城邦已經灰飛煙滅了，羅馬共和與帝國的光榮也不復可見，他們無法接受人必然是一種政治動物的說法。如果一定要找一個詞彙來描述人的群居性，則「社會動物」顯然比「政治動物」更能適度地表達他們的經驗。用我們的術語來講，中世紀的人認為人是一個「社群」的動物，但是他不

一定要生活於「政治社群」。湊巧的是：亞里斯多德本人的著作也多處以「政治」指涉「群居互動」而未必及於「城邦生活」。這使得「社會動物」堂堂取代「政治動物」，成為人的不二描寫達數百年之久。

可是「群居互動」畢竟不是亞里斯多德對「政治」的惟一理解。在討論完城邦的自然本性之後，亞里斯多德話鋒一轉，指出人比蜂類或其他群居動物更具政治性，因為「在萬物之中，獨有人類具備言語的能力」(Pol. 1253a9)。所謂「言語」(或「理性言說」) (*logos, rational speech*) 是相對於「聲音」(*phone, voice*) 而言，亞里斯多德認為聲音可以表達悲哀與歡樂，是一般動物(包括人類)都具有的機能。但是言語則能表達利與害，義與不義 (*the advantageous and the harmful, the just and the unjust*)，使理性溝通成為可能，也使城邦政治生活成為可能。「人類所不同於其他動物的特性，就在他對善惡和是否合乎正義以及其他類似觀念的辨認。具有這種辨認能力的人才能組成家庭，進而形成城邦」(Pol. 1253a10-18)。換句話說，人類是唯一能對是非善惡與利害得失做觀念思考的生物，語言表達了人類對這些問題思考的結果，透過語言的表達與意見的交換，人成為最善於營政治生活的動物。

根據這個解釋，「政治」又獲得了一層比「群居互動」、「居於城邦」更特定的義蘊，那就是「理性言說」。人類因為具有理性言說的能力，所以才能擴大聯繫，組成諸如城邦等複雜之社群。這是人類獨有的天賦，蜜蜂螞蟻等皆無法企及。因此，「政治動物」不再只是一個生物學上的分類概念，它可以用來專指具備理性言說能力的「人」。同理，「政治社群」也不再只是滿足人類「群居需要」的最大組合，它事實上也是人類以理性言說處理日常事務的所在。「理性言說」，用 Labarriere 的話來講，正是「使人性起飛，突破一般生物限制」的關鍵性本能(1989, 37-8)。

理性言說對於充實人的政治性既然如此重要，我們有必要進一步探討理性言說所表達的究竟是什麼。關於這個問題，亞里斯多德在《政

治學》中著墨不多；他真正處理理性言說的地方，是在《修辭學》。修辭（或修辭學）是亞里斯多德教導從政人士進行辯論演說的一門技術性學問。由於一般公民不見得具備哲學家鑽研真理的熱忱與能力，因此政治人物必須懂得如何深入淺出，以簡化的推理、動人的詞藻，說服他的對手或聽眾接受他的看法。修辭學因此可說是政治推理（political reasoning）的一種表現，是政治人物能否成功推動其理念的重要技能（Arnhart, 1981: 141）。

修辭學處理的對象是所有「可以討論」的實務問題，這些實務問題不像哲學研究，有精深的理則或系統化的原則可資遵行，它們在本質上是「可以這樣，也可以那樣」，因此它們最後會如何決定，就看討論這些問題的人怎樣彼此溝通說服。如果一件事情已經蓋棺論定，或者根本沒有選擇的餘地，那就不必討論，也不必列入修辭的範圍（Rhe. 1357a2-7）。政治學與倫理學關注的是「適當行動」的選擇，而「行動」具有相當程度的「偶然性格」（character of contingency），沒有「非如此不可」的必然性，因此是修辭學可以充分發揮作用的領域（Rhe. 1357a25-27）。

亞里斯多德說修辭學可以依訴求對象及目的之不同而分成三大類：（一）當聽眾是政治集會的公民時，修辭演說的性質是「審議性」的（deliberative），演說者旨在敦促公民同胞採行或不採行某項政策或措施。（二）當聽眾是法庭的陪審員時，修辭演說的性質是「司法性」的（forensic），演說者的任務是組織證據，使大家相信自己所辯護的一方是無辜的或該得到公正的對待。（三）如果是在一般性的演說中提到特定的人物或措施，演說的性質是「評價性」的（epideictic），演講者利用這種時機推崇或貶抑某人某事，將被評論者的美醜得失獻諸大眾公評（Rhe. 1358a37-b20）。

值得我們注意的是：上述三種分類中的第一種（審議性演說）是以討論政策的「利與不利」（the advantage and the harmfulness）為主要考量，而第二種（司法性演說）則是要決定特定行動的「義與

不義」(the justice and the injustice)，正好與前面提過理性言說所表達的觀念層面相符應，這證明了人的政治性（「理性言說」）與城邦政治生活中的「審議、裁決」功能是互為表裡的。亞里斯多德說：

審議性演說者的目的是要分析一項提議的利弊得失。如果他希望該提議順利通過，他演說的重點就是證明這個措施於將來有利；如果他巴不得該提議被打消，他演說的基礎就必須是這個措施的種種不利。至於其他論點，像是該提議公不公道、光不光明，都只是輔助性的論點，不能與利害得失的考量相提並論。同理，在司法案件中，演說者主要的任務是證明涉案行動正義與否，縱然他們也援引其他論點，但那些都是輔助性的。至於讚譽或攻擊某人的演說者，他只要證明這個人值不值得大家的榮寵就好，其他考慮只需附帶提過 (Rhe. 1358b21-28)。

《修辭學》與《政治學》的呼應關係不僅肯定理性言說在政治生活中的重要性，同時也支持了亞里斯多德對公民身分的原則性界定。一個公民，據亞里斯多德的理想，就是「能夠參與司法事務和政治機構的人」(Pol. 1275a21-23, b17-18)。公民可以參與討論審議的範圍很廣，包括和戰問題、國防問題、司法問題、食物供給問題、以及最重要的立法問題 (Rhe. 1359b34-60a37; Pol. 1298a4-7)。修辭學的訓練使公民在討論這些問題時得心應手，而政治生活的品質也將得以提昇，這都是以「理性言說」界定「政治」的好處。

不過，我們要注意雖然修辭學用處很多，但是它畢竟只是一門「生產性的學科」(productive science)，不是「實踐科學」(practical science) (Barnes, 1982: 23-27)。它在重要性上不能與政治學或倫理學相比，只能看成這些實踐科學的輔助工具。亞里斯多德說：「修辭學是辯證法的一支，是倫理學的一部分。倫理學研究常常又可稱為政治學研究，因此修辭學有時候會被當成政治學本身，而傳授修辭學的教授也會被誤以為是傳授政治知識的專家。……（其實）修辭學和辯證法都不是有特定對象的科學研究，它們只是提供論證的利器罷了」

(Rhe. 1356a25-34)。由於修辭術可以由辯論雙方自由運用，因此它不像政治學研究那樣，假定有一個最理想或最可行的政治秩序。修辭的存在不是為了發掘正義、自足或幸福，而是提供那些相信（或已經知道）這些價值的人一種說服他人的能力。熟稔修辭演說的人可以一言以興邦，也可以一言以喪邦，但興邦喪邦的真正關鍵在主政者對倫理—政治學的素養，修辭學本身倒是中性的。

話雖然這麼說，亞里斯多德認為修辭術與詭辯術 (sophistry) 還是有本質上的不同。希臘時代流行的詭辯術是一門教人「將黑的說成白的、將白的說成黑的」的旁門之學，它從來不講正義法紀，只管如何去抓小辮子或運用歪理以求辯倒對方。柏拉圖痛恨詭辯學家以紫亂朱，使哲學蒙上不明之冤，亞里斯多德也一樣感嘆詭辯術造成邪說橫行，使天下莫衷一是。他自己所提倡的修辭學，當然就不能是這種「以顛倒黑白為尚」的言詞淫技。基本上，修辭術與詭辯術的差別是在對「理性言說」的態度不同：詭辯術以語言為顛倒黑白、操縱是非的工具；而修辭學則尊重言說之中的內在理性，堅信「真理越辯越明」。亞里斯多德說修辭學以「不完全的三段論式」(Enthymeme) 為論證之主要模式，其前提雖因聽眾程度考量偶予省略，但大體上中規中矩，不會強詞奪理，此其一 (Rhe. 1354a15, 1357a16-19)。第二，亞里斯多德認為人天生有一種探求真理（或真相）的本能，如果濟之以良好的修辭訓練，就更能順利地得到真理。修辭學的正當任務即在助人尋得真理，不是使人更迷糊 (Rhe. 1355a15-16, 22-24)。第三，修辭學用於政治辯論時，是要完整呈現論證之是非，以堂堂正正地贏得眾人支持，而不是訴諸感情或作秀，騙取別人的同情 (Rhe. 1354b27-1355a3)。因此，雖然修辭本身不是預設特定真理的學問，但是它幫助人們把意見講出來，透過理性溝通，尋求對正確行動的共識，這與一般譁眾取寵、顛黑倒白的詭辯技巧是截然不同的。亞里斯多德期望從政人物善用修辭學，務必要比使用詭辯術者更勝一籌，這樣才能激濁揚清，拯救邦國 (Arnhart, 1981: 144, 149)。

由亞里斯多德對修辭學的殷切盼望可以看出「理性言說」在他的政治思想中占據多麼重要的地位。他在《動物學研究》提到萬物之中只有人具備理性反省的能力 (HA. 488b24)；在《政治學》中指出只有人不完全受自然天性及習慣動作的約制，可以依理性而活 (Pol. 1332b3-5)；在《修辭學》他說以理性言說替自己辯護，比用肢體來保護自己更能凸顯人之所以為人的特質 (Rhe. 1355a38-b3)；在《形上學》的一開頭則更乾脆地界定人是擁理智，懂得求知的動物 (Meta. 980a21)。這一切一切說明了人不僅天生是政治的動物，同時也是理性的動物。理性運用在思考上，使人成為愛好沉思的哲人；理性運用在言語行動上，使人成為有美德的公民。在這個意義上，理性言說事實上就是成就政治動物的最重要機能。它使得人不再只是一個自然界的政治動物，而是人文世界裡的政治人。

#### 4. 政治生活的合理安排

到目前為止，我們已經討論了亞里斯多德「政治」觀念的三種可能意義，它們分別是：(一)「具有共同目的的群居互動」；(二)「與城邦生活有關的活動」；(三)「用理性言說與他人溝通，以建立利害公道等概念之共識」。這三個意涵並不是互相排斥的定義，而比較像三層範圍不同的同心圓，最大的一層是「群居互動」（據此而使蜜蜂螞蟻等也可稱為政治動物），其次是「城邦生活」（包括上軌道及不上軌道的一切城邦），最小的一層則是「理性言說」（從而使人的政治性獨立於其他動物之上，也使致治的城邦突出於良莠不齊的城邦之上）。我認為第三意義的「政治」及「政治動物」是亞里斯多德思想對政治學傳統的重大貢獻，因為在這個意義上政治生活的價值至為明顯，而且合理的政治秩序也呼之欲出。

所謂「合理的政治秩序」，用亞里斯多德自己的話來講，就是「正確的統治形態」(the right kind of rule)。亞里斯多德基本上將人際之間的互動——尤其就組織生活的管理而言——區分為三大類：「家



務管理」(household management)、「主奴之治」(mastery)及「政治統治」(political rule)。家務管理是家父長對妻兒及家計事務的管理，這種治理的著眼點是爲了被治者的利益，因爲妻兒是弱者，需要家族中的長者強者照顧。雖然主管這些事務的家父長也有可能因照顧妻兒而得到對自己有利的結果，但這種利益是附帶性、偶然性的<sup>5</sup>。與此正好相反的是主奴之治。主奴之間爲徹底的不平等關係，主人駕御奴隸完全是爲了本身的利益。他讓奴隸替他耕田、放牧、做粗活，以便自己能有閒暇參與城邦多采多姿的政治生活，或享受居家安適之樂。當然主人爲了確保奴隸聽話，多少也會給予奴隸一些好處，但這些好處微乎其微，不能與主人自身的利益比較。至於政治統治，其精神就與此二者截然不同。政治統治是城邦自由公民施行於彼此之間的平等之治。政治統治的主體與客體都是具備自由人身分的平等公民，他們爲了讓人人有機會參與政治、砥礪德性，於是協議出「輪流統治」(rule in turn)的原則，大家都有一段當統治者的時間，但沒有人可以終生發號施令。政治統治是一種「利益平均分享」的統治方式，也是亞里斯多德建議理想城邦應該採行的統治方式 (Pol. 1252a7-16, 1255b16-20, 1277a32-b14, 1278b31-79a16, 1324b23-35) <sup>6</sup>。

如果政治統治是最正確的統治形態，那麼合理的政體該是什麼就不難想像。亞里斯多德區分政體爲六類，分別是比較遵行法律，著眼全邦利益的「君主制」、「貴族制」、「共和制」，以及不奉行法治、著眼統治集團之利的「暴君制」、「寡頭制」、「民主制」(Pol. 1279a17-b10)。在這六種政體中，只有前三種有資格被考慮爲理想的政體。君

5. 亞里斯多德偶而提到夫妻之間有某種平等關係，因此夫可以對妻採取「政治方式的統治」(Pol. 1259a40)。但這是相對於父對子的「君王式統治」而論，並不表示夫妻之間真的地位平等，或是家務管理可以等於政治統治。

6. 關於亞里斯多德「輪流統治」的方式，我們不可一廂情願的想像成「定期抽籤」或「選舉」。因爲根據他的提示（「先學習怎樣被統治，才能知道怎樣去統治」，「年少時期先學習被統治，年長才有統治資格」），這所謂「輪流」可能是年少時輪著被治，年長才輪到統治別人，整個輪流過程只有一次。參見 Pol. 1261a31-34, 1329a12-33, 1332b36-a10。



主制在最理想的情況下，可能會出現一個出類拔萃、才德超絕的領袖，這種人才在一般城邦之中不見得受歡迎，因為尋常人總是猜忌賢良，可能會以流放制度對付這位才德出眾的人物。但是亞里斯多德認為如果這個人真的傑出到即使集合全邦的才智也比不上他，那就應該尊他為王，讓他終生統治。只不過，亞里斯多德相信這個可能性微乎其微，因此以君主制為最佳政制的機會不大（Pol. 1284a3-b34, 1289a40, 1313a2-4）。貴族制在許多地方看來像是亞里斯多德的理想政體，譬如貴族制以美德（virtue）為最高原則，而美德正是亞里斯多德認為爭取統治權的惟一合理基礎。當別的城市困擾於好公民能不能等於好人之時，只有貴族制確保了兩者兼備的可能性（Pol. 1276b28-77b32, 1293b2-8）。再者，亞里斯多德相信集合眾多賢良的智慮，應該是比任何一個人的智慮還要周全高尚；把政事託付給眾人來治理，也總比一人獨治更不易腐敗。因此只要找得到足夠賢人的話，貴族制會優於君主制（Pol. 1286a25-b8, 1287b12-35）。但貴族制的問題是政權長期掌握在少數人手裡，有失公道。如果公民之中豪傑之士不少，則由於他們不甘永處被統治之地位，極可能揭竿而起，造成城邦動亂不斷、內憂連連。在這些考慮之下，共和制乃出線成為另一個可能的理想政制（Pol. 1281a39-82a40）。共和制（Polity）是混合寡頭制與民主制原則而成的一種制度，它在統治權的分享基礎上比貴族制和寡頭制寬廣，在公民資格的財產限制上則不像民主制那樣漫無標準，因此基本上這是一種折衷的制度。但也正因為它的折衷性格，反而可以得到城邦中爭鬥各方的認可，創造最長治久安的局面。具體地講，由於超凡絕俗的聖人與無惡不作的壞人都屬少數，城邦中絕大多數人在才德方面既屬平庸，在資產上亦僅泛泛，因此以「中庸」及「混合」為原則的中等階級之治，正好迎合了亞里斯多德強調「中庸」重要性之考慮。亞里斯多德說：

幸福的生活是免於煩累、合乎美德的生活，而美德是凡事行於中道，因此以中道為主的生活就是最好的生活——中道者，即人人

皆可企及之道。這個原則〔不僅規定了個人的理想生活〕，同時也是城邦致治之關鍵。……我們都同意：節制與中庸乃最好之美德。因此在財富方面，擁有適度的資產也是最理想的情形。蓋處於這種中等境界的人最能順從理性，而那些過與不及的人——過美、過強、過貴、過富或太醜、太弱、太賤、太窮——都不容易順從理性的引導（Pol. 1295a35-b10）。

但是，對我們最重要的一點是：以中庸為原則的共和制所施行的統治方式正是亞里斯多德所說的「政治統治」。亞里斯多德說城邦應盡可能由平等而相似的人組成，而這種人在中等階級中最容易發現。按太富或太自以為有美德的人過於喜好發號施令，不肯接受他人統治；而太貧或太無德行的人又自甘墮落，不堪委以政事。前者表現有如主人，後者表現有如奴隸，由這兩種人構成的城邦不是平等自由的城邦。相反地，中等階級的公民不逃避參與政事的責任，也不戀棧統治的權柄，是最適合實行「輪流統治」的對象（Pol. 1295b12-33）。因此，共和制可以說就是亞里斯多德政治統治方式的落實，也是他心目中最實際可行、最長治久安的理想政制。抑有進者，由於政治統治以「平等分享政權、輪流執掌政事」為原則，公民們必須學習尊重彼此的政治意見，以對方能夠接受的說法，形成政策辯論及司法審判的共識。我們上一節所討論的「理性言說」，其重要性乃再度彰顯，成為亞里斯多德主張「政治統治——共和制」的重要依據。這個推導過程是：人為具備理性言說能力的政治動物，此一本能要求人與人之間以平等互利的方式處理政事，而這種平等互利的方式最終則會落實為共和制度。因為除了共和制之外，無論君主或貴族制，都不預設平等的政治權利，也不預設公民具有理性言說的能力。

亞里斯多德提倡「政治統治」的重要影響有二。第一是標舉了某種意義的平等自由之治，第二是凸顯了政治生活自外於自然秩序的可能性。就前者言，我們當然不是說亞里斯多德與近代自由主義有直接的關係。因為近代自由主義堅信「人生而自由平等」，人的平等地位與

自由權利是由上天賦予、上天保證的。亞里斯多德沒這個概念，他的「自由」純粹指一個人能夠過自足的生活，並且因為自足而有閒暇參與政治或從事哲思。同理，他的「平等」也不是來自天賦，而是指一個人在自足的條件下，不必依恃他人的意志而活；並且可以與其他公民平坐平起，享受同等的政治權利 (Mulgan, 1977:15; Irwin, 1988:409, 420-22)<sup>7</sup>。政治統治解釋為「自由公民的平等之治」不僅是確保城邦安定的合理安排，也是最能實現政治公道 (political justice) 的一種統治方式。第二，我說「政治統治」凸顯了政治生活的非自然性，乃是因為亞里斯多德原本認為自然界中到處存在著資優者與資劣者之別，而且資優者統治資劣者乃是順應自然之道。人比萬物精明，所以人應該統御萬物。主人比奴隸高尚，所以主人應該統治奴隸。男人無論在智識、才德、體能各方面都比女人傑出，所以女人要聽男人的話。這種「優統治劣」的原則如果推廣到政治領域中，當然某些人就應該統治另外一些人，並且應該永遠統治 (Pol. 1254b3-15)。可是政治統治的提出似乎打破了這條規則，因為亞里斯多德賦予為數相當多的人公民資格，雖然這些人才德能力不可能完全相等，但亞里斯多德認為他們可以彼此承認，協議出「輪流統治」的治理方式。因此，當 Arendt 說希臘人以「平等互治」在大自然的範圍中開出一片屬於人文世界的政治空間，她並非毫無根據 (Arendt, 1977b: 30-31)。

在結束這一節討論前，我們不妨把亞里斯多德的「政治統治」主張與柏拉圖的「哲君論」做一個比較，藉此看出他們兩個人在合理政治秩序安排上的明顯差異。

首先，如眾所周知，柏拉圖的哲君論是建立在「真理唯一，知識指引政治」的前提之上。「觀念」(或「理型」)的提出，使「意見」喪失任何爭取統治者青睞的機會。亞里斯多德則不認為政治實踐應以哲

7. Hannah Arendt 說在近代以前，西方人沒有(政治)「自由」的觀念 (Arendt, 1977a: 145)，徵諸亞里斯多德《政治學》的討論，這個論斷是不對的。亞里斯多德的自由概念固然與近代自由主義所下的定義不同，但並非毫無政治自由的概念。

學家的知識為主要憑藉；相反地，實務經驗才是政治家最寶貴的資源。由於實務經驗是屬於「可以這樣，也可以那樣」的範疇，因此眾人的意見必須予以尊重。「政治統治」的決策平等權就是根據「尊重意見」此一原則而來，它與「哲學家以知識治國」的理念是截然不同的（Arnhart, 1981:154）。第二，政治統治是「集合眾人智慧」的合治方式，不是單靠一人或少數人的政治制度。柏拉圖傾向於將統治國家的重責大任託付給才智超絕的哲學家，喻之為風雨飄搖中惟一能引導全船人安全抵達目的地的偉大舵手。亞里斯多德同樣以航海為譬喻，却強調全船水手分工合作的必要性。舵手固然重要，但划槳的、瞭望的、以及其他所有船員，都肩負著同樣要緊的任務。因為唯有眾人共同努力（而非一切仰賴於偉大舵手），國家之舟才能安然抵達彼岸（Pol. 1276b19-30）。第三，雖然柏拉圖與亞里斯多德都經常以醫術比擬政治治理，兩人的用法不盡相同。在柏拉圖的想法裡，既然哲學家擁有關於天文地理及人事現象的一切知識，由這樣的人出任君主治理眾民，我們就不該再對他橫加任何限制。就好像醫生既然精熟醫術，那有道理反過來聽病人的話或死板板地照醫書所示處置？亞里斯多德認為這樣的譬喻是不當的，因為醫生究竟不同於政治家。醫師原則上不會對病人有所偏私而喪失理智；而擔任官職的政治家就不同，他們難免受到情欲影響，做出假公濟私或藉機打擊政敵的舉動。為了防杜此種弊病，政治治理最好是依法而治，不要聽任一人以道德或知識之名獨行其是（Pol. 1287a28-b12）<sup>8</sup>。亞里斯多德重視法治的態度與他強調平等互治的精神環環相扣，都是在懷疑「聖人哲君」實際上不太可能出現的情況下，所提出的一種可行之道。就筆者看來，這種由法律保障的平等統治方式，確實是比哲君式的統治方式可靠。

8. Patrick Coby 認為由柏拉圖與亞里斯多德所使用的譬喻來看（如醫術、航海、吹笛、體育訓練等），兩人一樣重視「政治做為一種技藝」所需要的專業知識，因此必然引發「治者—被治者」關係不平等的問題（Coby, 1986: 481-82）。其實亞里斯多德專業主義的想法不是很強，Coby 自己文章所引的論證已經很矛盾地證明了這一點。

## 5. 亞里斯多德「政治」觀念可取之處

我們在討論過亞里斯多德「政治」觀念的幾種可能意義之後，現在可以進一步檢討他的「政治」觀念對我們有什麼啓示。在文章的一開始，我曾經提到時下使用「政治」一詞的各種情況。現在我們發現這些日常用法，大多數竟然與亞里斯多德的用法南轅北轍，甚至格格不入。譬如「政治運作」指的是勢力大的一方操控檯面上的法定程序；「政治婚姻」指的是掌握國事決策權或對政策影響力大的家族之間進行的聯婚。在這些「政治××」的用法中，人們聯想到的是權力或勢力的展現，沒有絲毫「理性言說」、「平等互治」的含意。這種對比令人覺得十分洩氣，彷彿研究古典政治哲學，對於瞭解當前政治現象沒有多少用處。可是古典政治哲學的「用處」也許不該這樣界定。柏拉圖和亞里斯多德當然沒見識過我們的選舉暴力、買票及豬哥亮式政治秀，但是他們知道人們如何角逐權力，彼此衝突。亞里斯多德《政治學》第四、五、六書記載或引述的史實，充分說明了他對實際政治的觀察與瞭解。問題是當他回到「政治是什麼」這樣的問題時，他不肯輕易放棄人們對政治生活的合理期望，不願簡單地在「政治」與「權力」之間畫上等號。他想從現象的觀察中，提出一些鮮少為人注意但可能影響深遠的政治理念。我們必須留心這些看來突兀或不切實際的主張，否則我們根本不能從思想史的研究得到任何啓示。

亞里斯多德首先界定政治動物為「群居、具有共同工作」的動物，藉此而暗示了「政治」與「社群生活」的相關性。「人是一種社群性的動物」聽來沒有什麼新奇之處，可是如果我們把這樣的定義放在當代社會中，再仔細反省一下自己與身邊的人有沒有「社群生活」的意念，有沒有與他人「共同活動，以期實現大家在一個社群之中所追求的共同目的」，亞里斯多德的老生常談可能就會變成一種嚴厲的指責或殷切的呼籲。事實上是：我們生活在同一個限定的地理空間中（如台北市或臺灣省），但大多數時候以追逐個人的理想或欲望滿足為生活第

一要務，別人的理想或生活目的是什麼，說好聽一點是「他人的私事，我不便過問」，說難聽一點是「管你死活，干我什麼屁事！」在個人主義以最最自利的形式日益擴散之際，社會整體生活的品質已經江河日下，不堪聞問。任何人都有經驗在家門口踩到不知那一家鄰居溜狗留下的糞便；看到行駛中的汽車駕駛打開車門，向馬路狠狠吐上一口濃痰或檳榔汁；聽到半公里外卡拉 OK 幾乎二十四小時不斷的疲勞轟炸；以及吃到某些餐廳裡洗都不洗的高劑量農藥蔬菜。這些事情都不是偶發的，它們每天重覆地出現，叫你最後不得不懷疑「公德心」已經死亡殆盡，而所謂「對他人最起碼的敬意與關懷」也不復存在。問題是這樣的生活秩序與品質是不是大家真正可以忍受或樂意放任不顧？也許當大多數人終於受不了時，「人是一種社群性動物」的呼聲才會重新出現，在肯定「群居、共利」的原則下，重新構築社群生活的秩序。

當然，亞里斯多德所倡言的「群居、共利」是在某些基本信念之下所推導出來得結果。譬如他相信人在天性上就喜愛群居，所以致力營建一個追求共利的社群是十分自然的發展。但是現代人不必然以群居為人之基本天性，更不必然認為群居是一項正面價值。這使得「群居、共利」的主張顯得像是一種不切實際的道德呼籲，而非現代社會所能接受的處方。不過，現代個人主義的信念不是不能改變的。當強調個體價值的哲學思想面臨越來越多的挑戰，而又無法以自力化解時，適度引進其他哲學思維的精華，也許正是突破這些困境的契機所在。如果一味堅持不同哲學傳統的系統性與互斥性，人只會變成觀念的奴隸，而不能創造觀念。

除了「群居互動」之外，亞里斯多德提出以「理性言說」做為「政治」的內在意義，對我們目前率爾認定政治生活即「權謀、謊言、暴力」的想法，也有一定程度的刺激作用。政治確實如許多從政人士所言，充滿著齷齪權謀、高明騙術。問題是：權謀與騙術是不是就是政

治生活的一切？如果政治只有這些內容，那麼人類幾千年來的政治歷史豈不只是捐客與騙子不斷進出舞台的鬧劇？對政治生活深惡痛絕，毫無興趣的人大概會馬上回答一聲「是！」，但這個論斷對許多歷史上的政治人物是不公平的，因為我們知道有人為和平而賣力，有人為榮耀而作戰，有人為幫助貧苦無助的人民奮不顧身，有人為堅持某個理念而身首異處。即使是提倡權謀騙術最露骨的馬基維里，也是為了拯救義大利才不管其靈魂是否得救。單純為權謀騙術而行權謀騙術者根本是政治人物中的末流，不足以廁身政治宏偉的殿堂。

以「理性言說」界定「政治」的好處，一在彰顯政治的非暴力本質，一在突出「言談」與政治事務的相關性。誠如亞里斯多德所言，所有動物都知道如何以肢體來保護自己，對抗外來挑戰。但是以暴制暴並非人做為萬物之靈的本色；人應該超越純粹物理反應的限制，以其獨有的天賦——理性言說——來為自己辯護，來與他人溝通。由於這個本能也是使政治生活成立的條件，人類沒有理由輕易放棄它而訴諸武力。何況當前自由民主制度已經成為政治體制的主流，「尊重意見，溝通討論」更是人人接受的政事處理方式，我們很難想像除了理性言說，還有什麼更適合用來解釋政治生活的本質。

不過，以「理性言說」界定「政治」並不表示政治實踐與哲學沉思或哲學知識必須相扣。認為理性言說的功能在發現真知是柏拉圖特有的看法，亞里斯多德並不這麼認為，他比較相信理性言說可以促成「審議」(deliberation)。審議進行於「可能這樣，也可能那樣」的人類事務之中，其目的在比較誰的提議考慮比較週全、比較具有說服力，而不是證明誰擁有真正的哲學智識。在當代政治哲學界中，以政治聯結哲學沈思，從而主張知識必須指導政治，是 Leo Strauss 及其門人詮釋古典政治哲學的一大特色，其結果是強調政治家與哲學家必須合作，或甚至以為兩者合一 (Strauss, 1959: 9-16; Ambler, 1985: 171, 179)。Strauss 學派這種詮釋並不可取，因為他們刻意忽視了「意見」



在亞里斯多德政治哲學中的地位，進而歪曲了「審議」的意義，這對政治生活的瞭解是有偏頗的<sup>9</sup>。

另外，亞里斯多德雖然提倡理性言說，但是理性言說所審議的範圍很廣，包括和戰、財政、立法等等，不像他的二十世紀崇拜者 Hannah Arendt 那樣，只把政治言說的對象侷限在與「自由憲政」有關的少數議題上，從而窄化了「政治」的範圍。Arendt 在她的「公共領域」理論方面，大量引述了亞里斯多德的說法，像是城邦與家族的區分，政治與經濟事務的分離。但是亞里斯多德本人並不像 Arendt 那樣鄙視所謂「社會經濟的問題」，認為這些東西是「行政事務」，非「政治問題」(Arendt, 1958: 28-32; 1977b112-14)。他說：「政治領導人應該要熟悉〔經濟、財政、貿易等〕事務，因為家庭固然需要財務管理，城邦也有此需要，而且規模更大」(Pol. 1259a31-35)。Arendt 是個理想主義性格濃厚的理論家，政治參與對她而言必須是純粹的自由活動；亞里斯多德比較務實，沒有這種激進主義的想法。因此在政治生活本質的界定上，亞里斯多德反而比較能為現代人所接受<sup>10</sup>。

最後我們要談一下亞里斯多德「政治統治」概念的啓示。亞里斯多德「政治統治」的解釋是自由公民之間的平等互治，因此在這個意義上，「政治」也可以說是「自由平等」之意。亞里斯多德的「自由平等」不同於近代以降的「自由平等」，我們在上一節已經討論過。但是更進一步，亞里斯多德還批評近代意義下的自由平等。近代自由主義的內涵甚為複雜，不是單獨舉出那一條信念就可以籠統概括。亞里斯多德不能預見，也不可能批評自由主義的全部內容。不過，近代自由

9. Strauss 學派的觀點固然經常被人詬病，甚至認為不值一提，但是證諸其門人弟子目前遍佈全美各地，隱隱然自成一龐大之勢力，則其學說之影響不容小覷。

10. Agnes Heller 認為亞里斯多德的「政治」定義是屬人主義式，亦即以「誰構成公民」去定義「甚麼是政治」，所以當他排除了女人與奴隸於公民之外，他的政治定義就顯得狹隘而不能算是一個妥當的定義 (Heller, 1991: 330-31, 340-42)。其實本文的討論說明了亞里斯多德並不採屬人主義式的定義，而且他「政治即理性言說」的主張，相當接近 Heller 自己提出的定義。至於女人與奴隸的問題，是一個時代社經條件及文化背景所造成的限制，我們當然不必接受亞里斯多德的論調。



主義強調個體不受外來限制（尤其是社會輿論與國家權威的壓制），確保個體追求自己認定的幸福之權利，則係大多數人同意的自由定義。在這些方面，亞里斯多德對「自由」的抨擊是清楚可見的。他說：

民主制建立在兩項原則上：其一是「多數人擁有主權」，另一為「個人自由」。支持民主制的人認為公道在於平等，而平等則要求「凡多數決定者即為權威」，最後又說自由平等就是人人各行其意願。因此在這種極端形式的民主制中，人人放縱於隨心所欲的生活，結果正如歐里庇德斯（Euripides）所說：「人人各逐其所欲」。這種自由觀念是很糟糕的。公民生活於城邦，應時時以該邦之生活規矩為念，這種奉公守法的行為不應該被看成有奴性，反而是維護一個城邦的美德（Pol. 1310a28-35）。

亞里斯多德不僅反對「為所欲為，不受城邦約束」的自由，而且也反對「人生而平等，故應享有平等權利」之理念。他知道民主制必須建立在這種平等觀上，可是這種平等觀不考慮德行及各人對城邦貢獻之多寡，只以出生平等及人數為念，實質上扭曲了公道的精神，不是理想的政治原則（Pol. 1302a3-4, 1317a40-b12）。當然，他同意平等政治權利本身並沒有錯——他的理想政體不也是平等公民輪流統治嗎？——可是平等政治權的基礎必須是公民先受完整的公民教育，具備一定程度的公民德性，乃至對城邦有具體的貢獻（如服役）。如果只因出生不是奴隸身分就要求平等政治權，他是萬萬不能接受的。

亞里斯多德自己的自由平等觀未必是萬世不易的大道理，但是他對希臘民主制度中自由平等信念的批評，倒是有值得我們深思玩味之處。近代的民主體制與希臘時代的民主制相去甚遠，唯獨在「訴諸多數決」、「崇尚個人自由」、「相信天賦平等」等方面有頗為類似的主張。亞里斯多德對這些主張的質疑，幫助我們想到反省古今民主體制的某些基本假定。這些問題包括：人是不是生而自由平等？政治權利的分享是不是一定要奠基於天生自由平等的信念？個人自由的範圍可以有多廣？是不是一定要假設個體與政治社會存在不易調和的緊張？

決策權的普及如何同時顧及決策品質？等等。這些問題都不是三言兩語可以交代清楚，而且自由民主主義的思想家對此也不是毫無反省。以亞里斯多德哲學的角度來觀照這些問題，主要是爲了替現代社會的理論基礎進行體檢。這種來自古典哲學的觀念挑戰，其目的不在動搖自由民主制的根本價值，而是要促使我們對自己奉行或追求的政治制度保持一種比較虛心的態度。它提醒我們：現行民主制度沒有理由號稱是人類最終極最完美的設計。在規劃合理的政治生活之際，理性討論的空間還是頗爲寬廣。

## 6. 結語

在西方政治思想史上，亞里斯多德並不是唯一對「政治是什麼」有所論述的人。柏拉圖以政治爲哲學家由觀念界回到地面後，依藍圖重建理想城邦的事業；奧古斯丁以政治爲眾生等待救贖中，在塵世之城的所作所爲；馬基維里認爲政治是旨在光大國家榮耀所必需採取的一切手段；洛克則認爲政治社會是人們爲了救濟自然狀態的種種不便，經過締約與同意所建構出來得合理秩序。無數的思想家提出無數對政治生活本質的意見，亞里斯多德的說法只是其中之一；不過由於他在政治學發軔期所扮演的鼻祖地位，他的說法也成爲少數影響深遠的典範之一。

相較於其他說法，亞里斯多德「政治」觀念的特色應該是他對「理性言說」的強調。雖然我在上文陸續檢討了「政治即群居互動」、「政治即城邦生活」、「政治即理性言說」及「政治即平等自由」等各種政治的可能意涵，其中最關鍵的還是「理性言說」。理性言說使人的政治性突出於其他動物的政治性之上，使合理的城邦生活成爲可能，並且保證了自由公民之間可以採行平等的輪流統治。以「理性言說」界定「政治」雖然不像以「權謀詭詐」或「衝突競爭」去界定「政治」那樣實際，但是它凸顯了「理性」在處理人類事務中的角色，也最能解釋政治生活的可欲性。一個人如果完全否定了政治生活的理性本質，

就等於宣告「政治之中可以為所欲為，可以無所不為」。但是權謀與暴力橫行的世界不會是人們營群居生活的目的。

如果「政治即理性言說」不是虛妄的主張，那麼亞里斯多德的觀念對我們所處的社會應該也有棒喝的作用。在當前世界各國中，大概很少有像台灣這樣舉國陷於「政治」的狂熱。我們可以從高層的權力鬥爭反省到計程車司機的即席評論，到處存在著所謂政治的現象，到處充斥著所謂政治的言論。但是我們對「政治」却是愛憎交加的。我們憎恨政治，因為政治脫離不了權力鬥爭、陰謀詭計。政治人物在歷次的民意調查中，總是最被鄙夷，最不被信任的一群。然而在另一方面，大家對政治却又懷抱著極高的期待，不僅希望政治人物要有完美人格，而且動輒要求他們拿出魄力，解決各種經濟、社會、教育、福利等問題。政治忽而是魔鬼擅場的領域，忽而是聖賢拯救眾生的憑藉。這使得我們患得患失，弄不清楚到底該如何看待政治以及以政治為志業的人們。

其實，對政治過度的厭惡與期盼都是不必要的，亞里斯多德的政治觀念在這裏似乎提供了一個比較中庸平實的理解。他說政治的本質不是權謀詭計，因此我們不必視政治為必要之惡；但是政治也不是超凡入聖者拯救黎民的方劑，因此我們對政治只能有合理的期待。這個合理的期待就是：在處理所有「可能這樣，也可能那樣」的人間事務時，理性言說可以扮演關鍵的角色；只要我們試圖以理性語言與他人溝通，尋求各種意見的交集，縱使世間的諸般問題不能一舉解決，政治生活的品質也可以提昇。

### 參考書目

吳壽彭譯，1981，《亞里斯多德政治學》，北京：商務。

Ambler, Wayne H. 1985. Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City, *Review of Politics* 47: 163-85.

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1977a. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books.
- 1977b. *On Revolution*. New York: Pelican Books.
- Aristotle. 1966. *Metaphysics*, trans. by Hippocrates G. Apostle. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- 1975. *Nicomachean Ethics*, trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press.
- 1984a. *Eudemian Ethics*, trans. by J. Solomon, in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation*. Princeton: Princeton University Press.
- 1984b. *History of Animals*, trans. by d'A. W. Thompson, in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation*. Princeton: Princeton University Press.
- 1984c. *Politics*, trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press.
- 1984d. *Rhetoric*, trans. by W. Rhys Roberts, in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation*. Princeton: Princeton University Press.
- Arnhart, Larry. 1981. The Rationality of Political Speech: An Interpretation of Aristotle's *Rhetoric*, *Interpretation* 9: 141-54.
- Barker, Ernest. 1946. Introduction, in Ernest Barker (ed.), *The Politics of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, Jonathan. 1982. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Coby, Patrick. 1986. Aristotle's Four Conceptions of Politics, *Western Political Quarterly* 39: 480-503.
- Ferguson, John. 1985. Teleology in Aristotle's Politics, in Allan Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*. Pittsburgh, Penn.:

Mathesis.

- Friedrich, Carl J. 1967. *An Introduction to Political Theory: Twelve Lectures at Harvard*. New York: Harper & Row.
- Fritz, K. von and E. Kapp. 1977. The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature, in Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*. Vol. 2, *Ethics and Politics*. New York: St. Martin's.
- Heller, Agnes. 1991. The Concept of the Political Revisited, in David Held (ed.), *Political Theory Today*. New York: Polity.
- Irwin, Terence. 1988. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon.
- Keyt, David and Fred D. Miller (eds.) 1991. *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell.
- Labarriere, Jean-Louis. 1989. The Political Animal's Knowledge According to Aristotle, in Marcelo Dascal and Ora Gruengard (eds.), *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy*. London: Westview Press.
- Lord, Carnes. 1991. Aristotle's Anthropology, in Carnes Lord and David K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley: University of California Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Miller, Eugene F. 1980. What Does 'Political' Mean? *Review of Politics* 42: 56-72.
- Mulgan, R. G. 1974. Aristotle's Doctrine that Man Is a Political Animal. *Hermes* 102: 438-45.
- 1977. *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Clarendon.
- Roberts, Jean. 1989. Political Animals in the Nicomachean Ethics, *Phronesis* 34: 185-204.

Schmidt, James. 1986. A Raven with a Halo: The Translation of Aristotle's *Politics*, *History of Political Thought* 7: 295-319.

Strauss, Leo. 1959. *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: University of Chicago Press.

Yack, Bernard. 1993. *The Problems of a Political Animal*. Berkeley: University of California Press.